

고 신 대 개 혁 주 의 학 술 원

제13회 신진학자포럼

일시: 2022년 1월 24일(월) 오후1시30분
장소: 실시간 원격 온라인(Zoom활용)

- 발표1: 이원재 박사 “에덴동산의 죽음 경고: 창세기 2:17의 초기 수용사”
- 발표2: 김재용 박사 “하나님의 선택 대상자에 대한 칼빈의 인식”
- 발표3: 강효주 박사 “존 다브넨트(1572-1641)의 언약 신학: 하나님의 언약과 구속의 범위의 관계를 중심으로”



개혁주의 학술원
Korean Institute for Reformed Studies

고신대 개혁주의학술원 제13회 신진학자포럼

일시: 2022년 1월 24일(월) 오후1시30분
장소: 실시간 원격 온라인(Zoom활용)

Timetable

사회: 이신열 교수(개혁주의학술원장)

1부: 논문발표

- 인사말씀 및 기도 1:30-1:40 ----- 이신열 원장(개혁주의학술원장)
- 발표1 1:40-2:20
“에덴동산의 죽음 경고: 창세기 2:17의 초기 수용사” 이원재 박사
- 발표2 2:20-3:00
“하나님의 선택 대상자에 대한 칼빈의 인식” 김재용 박사
- 휴식 3:00-3:10
- 발표3 3:10-3:50
“존 다브네펀트(1572-1641)의 언약 신학: 하나님의 언약과 구속의 범위의 관계를 중심으로” 강효주 박사

2부: 질의응답 3:50-4:10

사회: 황대우 교수(개혁주의학술원책임연구원)

Profile

	이원재 박사 캐나다 토론토대학교에서 고대근동학으로 학사, 석사학위를, 미국 고든콘웰 신학교에서 목회학 석사학위(M.Div.)를, 영국 에딘버러대학교에서 ‘에덴동산의 죽음 경고: 창세기 2:17의 초기 수용’ 논문으로 박사학위(Ph.D.)를 취득하였다.
	김재용 박사 경북신학과 고신대학교에서 신학(B.A, M.div.eq, Th.M, Ph.D)을 공부했고, 2020년에 동대학원에서 칼빈의 중간상태 개념연구로 신학박사학위(Ph.D)를 받았다. 포항대흥교회와 부산온천교회에서 부목사로 사역했다. 최근 저서로는 『칼빈의 예정론과 섭리론』(크리스천르네상스, 2021)이 있다.
	강효주 박사 한국외국어대학교 컴퓨터 공학으로 학사학위를, 안양대학교 신학대학원에서 목회학 석사학위(M.Div.)를, 스코틀랜드의 Highland Theological College에서 신학석사(Th.M.), 도르트 총회의 영국 대사였던 “존 다브네펀트의 구속의 범위에 대한 입장”을 주제로 논문으로 에버딘 대학에서 박사학위(Ph.D.)를 받았다. 진주화평교회에서 부목사로 섬겼고, 현재는 김해시에서 교회 개척을 준비하고 있다.

논문 소개

에덴동산의 죽음 경고: 창세기 2:17의 초기 수용사

Death Warning in the Garden of Eden: The Early Reception History of Genesis 2:17¹

이원재

서론

창세기 2-3 장의 에덴 동산 이야기는 역사적으로 그리고 지금도 현대 유대교와 기독교 신학에서 중요하게 다뤄지는 본문이며 학계뿐만 아니라 대중적인 관점에서 지속적으로 관심을 받아온 본문이라 할 수 있다. 또한 인간의 육체적 죽음의 기원이라는 주제에 대한 우리의 이해의 기초가 되는 본문이기도 하다. 창세기 5:3은 최초의 인간인 아담이 930년의 나이에 죽었음을 기록하고 있다. 이것은 일반적인 한 인간의 죽음에 대한 보고가 아니다. 성경의 많은 독자와 비독자들이 원래 불멸, 즉 죽지않는 존재(immortal)로 창조되었고 소위 '타락'이라는 비극적인 사건이 일어날 때까지 에덴 동산에서 유일하게 그 지위를 누린 것으로 믿고 있는 최초 인간의 사망이다. 주요 기독교 전통에서는 일반적으로 최초의 인간 아담과 하와가 불멸의 존재로 창조되었다고 이해되어져 왔다. 이에 대해, 카르타고 공의회 (418 AD)의 규정은 다음과 같이 매우 강력한 입장을 취한다: "'아담이 필멸의 존재로 창조되었고, 죄가 없어도 자연적으로 죽었을 것이다'"라고 말하는 사람은 저주를 받을 것이다.²

세상에 죽음이라는 존재가 들어오게 된 것은 아담이 하나님의 명령에 불순종했기 때문이라고 확정적으로 명시한 가장 중요한 인물로 2000년전 다소의 바울(Paul)을 들 수 있다. 바울은 로마서 5:12에서 '그러므로 한 사람으로 말미암아 죄가 세상에 들어오고 죄로 말미암아 사망이 들어왔나니 이와 같이 모든 사람이 죄를 지었으므로 사망이 모든 사람에게 이르렀느니라'라고 기록한다. 어거스틴(Augustine)의 원죄론은 아담과 하와의 이야기에 대한 바울의 해석을 바탕으로 발전했다. 펠라기우스(Pelagius)의 주장을 반박하기 위해 어거스틴은 다음과 같이 기록했다: '인간의 본성은 ... 처음에는 흠 없고 죄가 없는 상태로 창조되었다.'³ 어거스틴은 그의 다른 작품인 *On the Merits and Forgiveness of Sins, and on the Baptism of Infants*에서 '아담이 죄의 결점 없이, 죄의 형벌이 아니라도 죽었을 것'⁴이라고 말하는 사람들에게

¹ 본 논문은 2019년 영국 에든버러 대학(The University of Edinburgh) 신학부에 제출된 박사 논문으로 수정을 거쳐 2020년 9월 튀빙겐의 모어 지벡 (Mohr Siebeck)사의 FAT II 시리즈로 출간되었다. Chris Lee, *Death Warning in the Garden of Eden: The Early Reception History of Genesis 2:17* (FAT II/115; Tübingen: Mohr Siebeck, 2020). 논문을 소개하는 이 글은 논문의 제 1장 서론을 일부 각색한 것임을 밝힌다.

² Philip Schaff, *Nicene and Post-Nicene Christianity: A.D. 311-600*, vol. 3 of *History of the Christian Church*. 3rd ed. (New York: Scribner's Sons, 1889), 799. 이하 모든 한글번역은 필자의 것이다.

³ Augustine, *Nat. grat.*, III, 1.

⁴ Augustine, *On the Merits and Forgiveness of Sins, and on the Baptism of Infants*, II, 2.

대해 언급하면서 그들의 주장에 창 3:19의 '너는 흙이니 흙으로 돌아갈 것이니라' 구절을 사용하여 반증한다. 그는 '그러므로 아담이 죄를 범하지 않았다면 육체를 빼앗기지 않고 불멸과 썩지 않는 옷을 입었을 것'이라고 결론지었다.⁵ 또 다른 작품인 *On Genesis Literally Interpreted (De Genesi ad litteram)*에서 어거스틴은 '이 죽음은 우리의 첫 조상이 하나님께서 금하신 일을 행한 날에 일어났다. 그들은 생명 나무로부터 공급되는 영양분에 의해 신비스럽게 질병과 노화 과정에서 그들의 몸이 보존되며 유지되던 특권을 잃었다'고 기록한다.⁶ 여기서 어거스틴은 명확하게 '물리적이고 육체적인 죽음'의 시작에 대해 기록하고 있다. 마찬가지로 존 칼빈(John Calvin, 1509-64)은 '결함이 없는' 몸과 영혼을 가졌고 '죽음으로부터 완전히 자유로웠던' 아담이 하나님의 명령을 어긴 순간부터 이전 상태에서 벗어나 죽는 존재가 되었다고 단언한다. 칼빈은 특히 아담이 선악을 알게 하는 나무에서 먹은 그 날에 사형이 집행되지 않은 것, 즉 죽음 경고의 형벌 집행의 불충족 문제를 다루는데, 여기서 그는 죽음의 이중 개념(영적 및 육체적)을 주장한다. 칼빈은 그의 창세기 주석에서 다음과 같이 기록한다:

하지만 여기서 하나님이 의미하는 죽음은 무엇입니까? 이 죽음의 정의는 그 반대의 개념인 '삶'에서 찾아야 할 것 같습니다. 우리는 인간이 어떤 종류의 삶에서 떨어졌는지 기억해야 합니다. 그는 모든 면에서 행복했습니다. 그의 영혼에는 올바른 판단과 사랑에 대한 적절한 통치가 있었고, 그의 몸에는 결함이 없었기 때문에 그는 죽음에서 완전히 자유로웠습니다 ... 우리는 또한 죽음의 원인, 즉 하나님으로부터의 단절의 원인이 무엇인지 생각해야 합니다...생명의 근원이신 하나님으로부터 반역하자마자 그는 이전의(좋았던) 상태에서 죽음이라는 이름 아래 아담이 겪는 모든 비참함, 하나님 없는 인간의 비참하고 잃어버린 삶으로 쫓겨 났기 때문입니다. ... 그러므로 하나님이 왜 아담이 선악을 알게 하는 나무의 열매를 먹는 날에 그를 죽이시겠다고 하신 뒤 죽음이라는 형벌을 오래동안 미루었는지에 대한 질문은 불필요합니다. 그때 이미 아담은 죽음에 맡겨졌고 그에 대한 치료법인 하나님의 최상의 은혜가 있기 전에 죽음은 그를 지배하기 시작했습니다.⁷

마틴 루터(Martin Luther, 1483-1546)의 주장도 동일하다:

아담에게 분명하게 주어진 이 경고는 그에게 '법'이 주어졌음을 증명합니다. 또한 아담이 무죄인 상태, 의로운 상태로 지어졌음을 증명합니다. 하나님은 죄를 창조하지 않으셨기

⁵ Ibid.

⁶ Augustine, *Gen. litt.*, XI, 32.

⁷ John Calvin, *Commentary on the First Book of Moses Called Genesis*, trans. John King, (vol. 1; Grand Rapids, Eerdmans, 1948), 127-28.

때문에 아담에게는 죄가 없었습니다. 그러므로 만약 아담이 하나님의 명령에 순종했다면, 그는 절대로 죽지 않았을 것입니다. 죽음은 죄로 말미암았기 때문입니다.⁸

이처럼 사소한 세부 사항은 다르지만 전통 기독교에 속한 대부분의 주석가들은 일반적으로 아담의 죄로 인해 인간에게 죽음이 시작되었다는 바울의 주장을 따른다. 많은 현대 학자, 특히 '죄에 대한 형벌로 죽음이 시작되었다'는 바울의 개념을 다루는 신약 학자들이 그러한 이해가 창세기 내러티브에서 시작되었다는 근본적인 가정에서 창세기 본문을 가리키는 것은 놀라운 일이 아니다.⁹ 그러나 에덴동산 내러티브를 고전 15:21-22 과 롬 5:12 의 렌즈를 통해 읽지 않는다면 타락 이전의 '불멸 아담'의 개념은 창세기 내러티브 자체에서는 명백한 본문적 근거를 찾지 못하는 것이 사실이다. 불순종하기 전에 아담과 하와의 불멸의 지위를 확고히 하는 그러한 해석은 종종 추론적이며 원문에 확고한 근거가 없는 후기 전통의 영향을 받는 경우가 많다. 물론 타락 이전에 아담과 하와의 불멸의 지위에 대한 힌트를 제공하는 특정 내러티브 요소들이 있지만 이러한 주장은 동일한 내러티브 특징과 요소를 지적하며 '타락'이전에 죽음의 존재했었다고 주장하는 사람들에 의해 반박 될 수도 있다.

반대로, 최초의 인간이 처음부터 자연의 원칙에 따른 '필멸' (mortal)의 존재로 창조되었다고 주장하는 학자들도 있다. 이 주장의 강력한 지지자는 에덴동산 이야기를 '죄와 악의 기원에 대한 이야기'가 아니라 '인간이 불멸의 상태에 거의 가까이 왔지만 실제로 잃어버린 이야기 (a story of how human immortality was almost gained, but in fact was lost)'로 간주하는 제임스 바(James Barr)이다.¹⁰ Barr 에 따르면, 에덴동산 이야기는 죽음의 도입이 아니라 인간이 불멸에 대한 접근을 영구적으로 상실한 원인을 제시한다. Barr 의 주장은 필자의 논문 3 장에서 더 자세한 내용을 찾을 수 있는데, 간단히 말해서 그는 다음의 내러티브 요소들을 제시한다 1) '죽음은 인간에게 자연스러운 것'이 구약에서 발견되는 문화적인 전제이다; 2) 에덴동산 이야기에서 '죄', '불순종' 또는 '반항'과 같은 단어에 대한 언급을 찾아볼 수 없다; 3) '히브리어 성경 자체에서 아담과 하와의 이야기가 죄의 존재에 대한 설명으로 인용되지 않는다; 4) '죄가 세상에 죽음을 가져왔다'는 견해는 구약에 대한 헬레니즘 적 해석의 산물일 가능성이 있다; 5) 아담에게 가해진 처벌에는 죽음에 대한 언급이 포함되지 않는다.

⁸ Martin Luther, *Luther's Works: Lectures on Genesis, Chapters 1-5* (St. Louis, MO: Concordia, 1958), 110.

⁹ 예를 들어, 요셉 피츠마이어 (Joseph Fitzmyer)는 고전 15:21-22 에 대한 그의 주석에서 다음과 같이 적는다: '동사가 생략된 두 개의 구절에서 바울은 창세기 3 : 17-19 의 기록을 암시하는데 이는 인간이 죽음을 경험하게 된 이유를 알려준다. 아담은 그의 아내의 말을 듣고 금단의 열매를 먹은 것에 대해 하나님의 벌을 받았다; "네가 그것을 먹는 날에 반드시 죽으리라"(창 2:17); "너는 흙이니 흙으로 돌아갈 것이니라"(3:19).' Joseph A. Fitzmyer, *First Corinthians: A New Translation with Introduction and Commentary*, AYB 32 (New Haven: YUP, 2008), 569.

¹⁰ James Barr, *The Garden of Eden and the Hope of Immortality*, 4, 6-8.

이처럼 아담과 하와가 하나님의 명령에 불순종하기 전의 그들의 신체적 상태에 대한 다양한 접근 방식과 다른 이해가 존재하는 이유는, 아담과 하와가 그들의 불순종 이전에 죽지 않는 존재였는지 또는 죽는 존재였는지에 대한 명확한 증거를 제공하지 않는 창세기 이야기 자체의 모호한 특성 때문이다. 창세기 저자는 '타락' 이전에 에덴 동산에서의 인간 상태나 삶에 대한 명확한 정보를 제공하지 않는다. 이 외에도 에덴동산 이야기는 종종 발견되는 내러티브 '간격' (gap)과 '불일치' (inconsistencies)한 요소들이 있다. 실제로 창세기 저자는 한 사건에서 다른 사건으로 내러티브의 세부 사항들을 건너 뛰며 독자들에게 논란이 될만한 문제들에 대한 설명이나 해결책을 제시하지 않는다. 에덴 동산 이야기를 읽는 모든 독자는 이러한 내러티브 간격을 메우거나 (gap-filling) 또는 텍스트가 명확하게 제공하는 것만으로 만족해야하는 문제에 직면하게 된다.¹¹

논문의 목적, 범위, 방법

논문에서 필자는 이러한 최초 인간인 아담이 불멸 또는 필멸로 창조되었다는 학술적 전제들을 숙고하고 하나님의 명령에 불순종하기 전 아담과 하와의 상태와 관련하여 창 2:17 의 죽음 경고 및 관련 구절(3 : 14- 24)들의 초기 유대 수용사(reception history)를 추적한다. '수용사' 는 일반적으로 텍스트가 독자의 이해와 해석과는 별개로 이해 될 수 없다는 확신 아래 텍스트가 시간이 지남에 따라 어떻게 받아들여지고 이해되어졌는지에 대한 연구로 정의된다. *Blackwell Bible Commentary* 시리즈의 편집자 중 한 명인 존 소여 (John Sawyer)교수는 성경 연구에서 수용 역사의 관점과 목표를 다음과 같이 설명한다:

또한 새로운 것은 텍스트 자체보다 텍스트의 '수용' (reception)이 더 중요하며 누군가가 읽을 때까지 텍스트가 실제로 존재하지 않는다는 개념이다. "초기 텍스트는 말을 하지 않는다 (the bare text is mute)". 그것은 철학자들의 오래된 질문과 같다. 나무가 숲에 떨어지고 아무도 그것을 듣지 않으면 나무는 어떤 소리를 내었는가? 독자가 없는 텍스트는 의미가 없다. 의미를 부여하는 것은 독자이다. 어떤 의미에서 독자는 저자만큼

¹¹ 내러티브에 주어진 다음 사항과 그 사이의 간격에서 누락된 세부 사항들은 독자가 텍스트와 의식적으로 상호 작용하고 내러티브가 명확하게 제공하는 것 이상으로 해석 할 수 있도록 한다: 1) 하나님께서 아담에게 선악을 알게 하는 나무에서 먹는 날에 죽을 것이라는 경고를 하신다 (2:17); 2) 하와는 뱀에게 나무의 열매를 먹거나 만지면 죽을 것이라고 말한다 (3:3); 3) 뱀은 그녀에게 그들이 죽지 않을 것이라고 말한다 (3:4); 4) 아담과 하와는 과일을 먹는 날 육체적으로 죽지 않는다 (3:7); 5) 아담과 하와는 에덴 동산에서 쫓겨 나서 영생을 얻기 위해 생명 나무를 먹지 못한다 (3:22-24). 이러한 제한된 정보를 감안할 때 다음과 같은 추가 질문들이 발생한다: 1) 하나님께서 창세기 2:17 에서 예언하신대로 불순종 한 직후 (in the day)에 죽지 않는 이유는 무엇인가; 2) '너는 반드시 죽을 것이라'는 하나님의 뜻은 무엇인가?

텍스트를 창조해낸다. 창작자로서 독자의 역할은 새로운 개념이었고 이것이 Blackwells 시리즈의 기본 개념 중 하나이다.¹²

최근에 주목을 받으며 성경 본문 수용사의 광범위한 범위를 포괄하는 국제적 프로젝트인 *Encyclopedia of the Bible and its Reception (EBR)*은 성경연구 분야에서 본문의 수용사에 대한 학문적 관심과 중요성이 증가하고 있음을 보여준다. 앞으로 30 권으로 계획된 EBR의 두 가지 목표는 다음과 같다:

(1) 성경의 기원과 발전에 대한 현재의 지식을 유대교와 기독교 표준 형식으로 포괄적으로 기록하고 또한 실제로 발전시키며, (2) 주석 및 다양한 신학적, 철학적 장르의 문학, 전례, 음악, 시각 예술, 무용, 영화, 이슬람 및 기타 종교적 전통과 현대 문화에서 발견되는 - 유대교와 기독교에서 성경이 수용되어진 역사를 기록한다.¹³

필자의 논문은 대체로 BBC 및 EBR 프로젝트의 '수용사'에 대한 접근 방법과 관점을 따르고 유지한다. 그러나 이 논문의 범위는 선악을 알게 하는 나무에 관한 죽음 경고 (창 2:17)와 관련한 - 최초의 인간인 아담이 자신의 죄로 인해 죽는 존재가 되었다는 개념의 발전과정을 살펴보는 것에 목적을 두는 - 초기 유대 수용사와 해석으로 제한될 것이다. 이 논문은 먼저 창세기 2장 17절의 의미를 히브리 성경 창세기의 본래의 맥락에서 검토하는 것으로 시작한 다음, 이후의 제 2 성전 시대의 유대 문학에서 그 해석을 추적해 나간다. 고전 15:21-22, 롬 5:12에서 바울이 명시적으로 인간의 육체적 죽음을 아담의 불순종에 귀속시킨 것에 앞서 70 인역, 사해사본, 집회서 (벤 시라) 등 - 아담의 불순종에 의해 죽음이 시작되었다는 바울의 주장과 언어적 특징을 공유하는 제 2 성전 시대 유대 문학 - 에서 발견되는 창세기 2:17절과 관련된 해석적 흔적과 요소들을 따라가며 조사한다. 선악을 알게 하는 나무에 관련된 하나님의 명령을 의도적으로 인용하거나 언급하는 텍스트에 특별한 주의를 기울인다.

창세기 2장 17절은 선악을 알게 하는 나무의 열매에 대해 다음과 같이 경고한다: "네가 (그것을) 먹는 날에는 반드시 죽으리라." 창 2:17을 읽으면서 종종 발생하는 질문, 즉 아담과 하와가 원래 육체적으로 불멸 (immortal) 또는 필멸(mortal)의 존재로 창조되었는지에 대한 여부는 왜 최초의 인간이 불순종 한 직후에 하나님께서 창

¹² John F.A. Sawyer, "The Role of Reception Theory, Reader-Response Criticism and/or Impact History in the Study of the Bible: Definition and Evaluation," (paper presented at the biennial meeting of the authors of the series *Evangelisch-Katholischer Kommentar*, Germany, March 21-23), 1. See also, idem, ed., *The Blackwell Companion to the Bible and Culture* (Malden, MA: John Wiley and Sons, 2012), 1-7. For the historical background of the study of reception history, see Mary. C. Callaway, 'What's the Use of Reception History?' (SBL Paper, San Antonio, November 2004), 1-14.

¹³ Hans-Josef Klauck et al., eds., 'Introduction,' *EBR* 1: ix.

2:17 에서 경고하신대로 죽지 않는가?라는 질문과 밀접하게 관련되어 있다. 이 질문에 답하려는 시도로 하나님이 창 2:17 에서 의미하셨던 죽음은 임박한 사형선고가 아니라 인간이 죽는 존재가 되는 것을 의미하신 것이라는 설명이 제시된다. 이와 같은 설명에 이어지는 것은 그들이 만약 선악을 알게 하는 나무에서 먹지 않았다면 영원히 살았을 것, 또는 그들이 동산의 또 다른 나무인 생명 나무를 계속 먹었다면 영원히 살았을 것이라는 가정들이다. 그러나 이 질문에 대한 답은 먼저 창세기 2:17 의 죽음 경고가 히브리어 성경에서 의도된 의미와 사용 용례들의 문학적 맥락을 면밀히 조사함으로써 더 잘 평가 될 수 있다고 있을 것이다. 따라서 필자는 논문에서 문학적 맥락과 서술적 맥락 안에서 죽음 경고에 대한 상세한 주석적 조사를 먼저 다루었는데, 첫 번째 이유로는, 히브리어 문구 מוֹת תָּמוּת ('네가 반드시 죽으리라')에 대한 많은 고대 및 현대 해석과 번역들이 실제 죽음 경고에 대한 분석보다는 창세기 내러티브에서 아담의 불순종 사건 다음에 일어나는 사건들에 기초하기 때문이다. 이러한 결정의 일반적인 근거는 '아담에 대한 사형이 즉시 집행된 것이 아니므로 죽음 경고는 즉시 처벌되는 사형선고에 관한 것이 아니다'는 것이다. 아담이 하나님의 명령을 위반한 당일 ('in the day')에 바로 죽지 않는 문제는 성경의 고대 및 현대 독자 모두에 의해 인식되어 왔으며, 죽음 경고와 그 성취 사이의 불일치로 인해 죽음 경고의 의미와 관련한 여러 해석이 가능하게 된다.¹⁴ 창 2:17 죽음 경고에 대한 신중한 분석이 중요한 두 번째 이유로는, 죽음 경고의 수용사에 대한 철저하고 신뢰할 수 있는 분석을 보장할 수 있도록 경고의 원래 의미를 신중하게 분석해야 하고 그렇기 때문에 원본 히브리어 텍스트를 고려하는 것이 중요하기 때문이다. '영적 죽음'의 개념에 대한 측면도 관련 장에서 일부 다루고 있지만 이 논문의 논의는 주로 '육체적' 죽음의 기원에 국한되며 육체적 죽음 이후의 삶이나 영혼의 불멸에 대한 해석적 발전에 광범위하게 다루지 않는다.¹⁵

이전 연구, 본 논문의 특징

¹⁴ Symmachus 는 기원 2 세기에 그리스어로 번역 된 그의 구약성경에서 מוֹת תָּמוּת '네가 반드시 죽으리라'를 θνητός εἶμι '내가 필멸의 존재가 될 것이다/you will become mortal.'로 번역했다.이 번역은 아담과 하와가 원래 지녔던 불멸의 상태를 상실했다는 해석을 포함한다. Budde, Speiser 및 Cassuto 등과 같은 현대 학자들 또한 인간이 그날 필멸의 존재가 되었다고 주장하며, 2:17 의 죽음 경고를 '너는 죽음에 이르게 될 것이다/you shall be doomed to death'로 번역하여 모든 인간의 육체적 죽음의 기원을 하나님의 명령 위반의 결과로 본다. 이와 같은 해석은 전치사구 בַּיּוֹם '그 날에/on the day'를 24 시간으로 번역하는 것이 너무 문자적 (literal)이며 'when'또는 'if'와 같이 더 광범위하게 번역해야한다는 제안에 의해 더욱 뒷받침된다. 이와 같은 주장은 죽음의 본질이 육체적이라고 가정하고 있다. 우리가 자주 접하는 두 번째 주장은 다음과 같다. מָוֹת이라는 구절을 문자 그대로, 즉 '하루'로 해석 할 수 있지만 사망 경고 자체는 문자 그대로 받아 들여서는 안된다는 것이다. 오히려 은유적이거나 상징적으로 해석되어야 한다고 주장한다. 예를 들어, John C. Collins 는 여기서 죽음이 영적인 죽음을 의미한다고 주장하고, 또 어떤 학자들은 죽음을 하나님과 인간 사이의 관계가 깨지는 것과 같은 상징적인 의미로 보기도 한다. 이와 관련한 논의는 논문의 2 장에서 더욱 자세히 다루고 있다.

¹⁵ Cf. Murray J. Harris, 'The New Testament View of Life after Death,' *Them* 11.2 (January 1986), 47-52.

아담과 하와가 원래 불멸 (또는 필멸)의 존재로 창조되었는지에 대한 질문에 대한 답을 찾기 위한 학문적 탐구는 새로운 것이 아니지만, 지금까지 아무도 창 2:17의 죽음 경고 자체와 경고의 후속 수용사에 대한 상세한 주석 분석을 제공하는 것에 전적으로 집중하지 않았다. 이 논문의 주제들과 관련된 문헌들이 각 장에서 상세하게 다뤄지고 있지만, 이 논문과 일부 중복되는 부분이 있는 것들은 그들의 간략한 개요를 소개하는 것이 도움이 될 것이다. 제임스 바 (James Barr)의 책 - *The Garden of Eden and the Hope of Immortality* - 은 필자로 하여금 불멸 (immortality)의 주제를 더 조사하도록 영감을 준 출발점이었다. Barr는 아담과 하와가 실제로 '필멸'의 존재로 창조되었다고 명시적으로 주장하면서 아담이 불순종하기 이전에 영원히 사는 존재였다는 전통적 견해에 도전한다. 특히 처음 두 장에서 Barr는 에덴 동산 이야기 뿐만 아니라 전체 히브리어 성경에서도 '죽음'이 죄에 대한 처벌로 제시되지 않고 있으며 오히려 성경의 많은 증거들이 죽음이 인간의 삶에서 선하고 자연스러운 것으로 간주되었음을 시사한다고 주장한다. 즉 죽음이라는 것은 하나님께서 부여하신 인간 삶의 일부라는 것이다. Barr는 또한 '아담과 하와에 대한 바울의 이해'가 창세기 본문이 아니라 구약성경 외적인 책들에서 그 근거가 발견된다고 주장한다.¹⁶ Barr는 또한 바울을 제외하고 신약의 나머지 책들은 죄와 죽음을 가져온 사람으로서의 아담에 대한 관심이 별로 없으며, 아담과 그리스도의 유형은 바울 자신의 해석이며 그것 또한 롬 5장과 고전 15장에 한정되어 있음을 주장한다. Barr는 다음과 같이 적는다:

분명히, 죽음이 세상에 들어온 수단으로서 하와와 아담의 죄를 강조하는 것은 신약 기독교에서 보편적인 필요성으로 간주되지 않았다. 이와 같은 주장은 성 바울의 특징이며, 그에게서 시작되었을 가능성이 매우 높다. 또는 더 정확하게 말하면, 그런 개념이 기독교 내에서 중요한 요소로서 사용된 것이 그에게서 시작된 것이다.¹⁷

Barr의 책은 죽음과 불멸에 대한 주제와 관련된 논의와 질문들을 따라가는데에 확실히 도움이 된다. 그러나 Barr가 서문에서 독자들에게 밝히는 것처럼 그의 책은 '불멸이라는 주제에 대한 철저하거나 체계적인 토론'을 제공하거나 '학술 문헌의 모든 방대한 토론' 및 '관련성 있는 모든 성경 구절들'을 제공하지 않는다.¹⁸ 더욱이 Barr의 '설득력' 있어 보이는 주장에 약점과 추정적인 전제들도 존재한다. 예를 들어, Barr는 '불멸이 되는 것'이 생명나무를 먹게 되는 것의 결과 (창 3:22)일 뿐이며 창 2:17의 죽음 경고는 원래부터 필멸의 존재에게 더 적합한 경고라는 이유로 아담과 하와가

¹⁶ Barr, *The Garden of Eden and the Hope of Immortality*, 18.

¹⁷ Ibid., 5.

¹⁸ Ibid., xi.

원래 필멸의 존재로 창조되었다고 주장하는 주역 중 한 명이다. 그러나, 즉각적인 사형에 대한 죽음 경고가 원래부터 불멸이었던 존재에게 주어질 수 없다고 가정 할 이유는 없다. 특히 인간이 생명 나무를 주기적으로 먹음으로서 그의 불멸의 지위를 유지하고 있었다면 더더욱 그렇다. 그 사람이 원래 필멸의 존재였다는 주장에는 아담과 하와가 지금까지 생명 나무에서 먹을 기회가 없었다는 근본적인 가정이 필요하며, 이는 단순히 우연에 맡기거나 다른 추정으로 설명 할 수 없다. Barr의 주장은 필자의 논문 3장에서 더 자세하게 다루고 있다.

불멸이라는 주제에 대한 초기 수용사를 완전하지는 않지만 어느 정도까지 제공하는 것을 목표로 하는 다양한 다른 학술지들이 있다. 이 연구들이 공통적으로 제시하는 주장의 요점은 다음과 같다: 1) 창세기 본문 자체는 아담과 하와가 필멸의 존재로 창조되었다고 기록한다; 2) 다른 초기 유대 문헌들은 인간이 처음부터 필멸로 창조되었다고 일관되게 보고하고 있다 (그들 중 일부는 바울조차도 같은 해석 범위에 넣고 있다). 예를 들어, *Adam Citings before the Intrusion of Satan : Recontextualizing Paul 's Theology of Sin and Death*에서 헨리 켈리(Henry Kelly)는 아담과 하와를 언급하는 초기 문서들에 대한 개요를 제공한다. 그의 목록이 토빗서부터 Justin Martyr의 *Dialogue with Trypho* (160 CE) 까지 아담과 하와에 대한 초기 유대 문헌 대부분의 언급들을 포함한다는 점에서 매우 포괄적이라 할 수 있다. 그러나 켈리의 글은 텍스트를 주석적으로 분석하는 대신 각 인용에 대한 짧은 소개에 그치고 있다. 켈리는 하늘에서 나신 둘째 사람' 그리스도와는 대조적으로 땅(ἐκ γῆς)에서 아담이 창조 된 것에 대한 바울의 설명 (고전 15:47)에 근거하여 바울조차도 아담을 원래 필멸의 존재로 창조되었다고 묘사한다는 해석을 강요하고 있다. 켈리는 또한 롬 5:12-21에서 죽음에 대한 Paul의 견해가 15:21의 '영생'이라는 개념에 비추어 볼 때 반드시 '육체적/물리적' 죽음을 의미하는 것이 아니라고 주장한다. 그의 주장은 논문의 몇몇 장들에서 더 논의되지만, 간단히 말해서 그의 주장은 바울서신의 전체적인 맥락, 바울이 문자적 의미에서 '죽음'이라는 단어를 사용하는 것, 그리스도와 그리스도 안에서 죽은 사람들의 육체적 죽음과 부활을 정당화하는 맥락에서 설명하는 한 사람을 통해 들어오게 된 '죽음'에 대한 바울의 주장에 비추어 설득력이 부족하다. 그럼에도 불구하고 켈리는 '바울이 아담의 죄와 그 결과에 대해 강조한 해석은 당시의 다른 작가들과 공유되지 않은 것'이라고 기록한다.¹⁹

¹⁹ Henry R. Kelly, "Adam Citings before the Intrusion of Satan: Recontextualizing Paul's Theology of Sin and Death," BTB 44 (2014): 14.

존 J. 콜린스 (John J. Collins)는 그의 글, *Before the Fall: The Early Interpretations of Adam and Eve* 에서 여러 유대 문서들 - 집회서 (벤 시라), 사해사본, 에녹 1 서/파수꾼의 책 등 - 의 아담과 하와에 대한 해석들을 다룬다. 콜린스는 Barr 와 동일하게 히브리 성경 전체에서 아담과 하와의 이야기에 대한 관심이나 언급이 부족함을 지적하고 그가 살펴본 문서들에는 '타락'의 결과로 인한 현재의 인간 상태나 죽음에 대한 고려는 찾아볼 수 없다고 주장한다.²⁰ 오히려, 집회서나 에녹서는 아담과 하와가 원래 필멸의 존재로 창조되었다는 명확한 텍스트 증거를 제공한다고 주장한다. 그러나 콜린스는 창 2:17 의 죽음 경고나 그 경고에 대한 언급일 수도 있는 집회서 14:17 에 대해서 전혀 논의하지 않는다. 필자는 이 논문의 6 장에서 벤 시라가 죽음을 인간의 자연적인 존재라고 묘사한다는 콜린스의 주장에 의문을 제기한다.

본 논문과 가장 많이 겹치는 학술지는 콘라드 슈미드(Konrad Schmid)의 글, *Loss of Immortality? Hermeneutical Aspects of Genesis 2-3 and its Early Receptions* 이다.²¹ 슈미드는 글의 전반부에서 히브리 성경의 죽음 경고 사용법에 대해 논의한 뒤에 히브리 성경의 에덴동산 이야기와 여러 초기 유대 문학에서 선택한 구절들을 분석하며 죽음이 히브리 성경 뿐만 초기 유대 문학에서 자연스러운 인간 삶의 일부로 그려지고 있다는 결론을 제시한다. 그의 주장은 Barr 와 위에서 언급한 다른 학자들의 견해와 동일하다. Schmid 는 집회서, 지혜서, 에녹 1 서, 에즈라 4 서, 바룩서, 요세푸스, 필로 및 바울 모두가 인류는 처음부터 필멸의 존재로 창조되었다는 견해를 취했다고 주장한다.²² 슈미드의 글은 아담과 하와의 불멸의 지위에 대한 주제에 초점을 맞추고 있으며 수용사적 관점에서 각 문서에 접근한다는 점에서 이 논문에 도움이 되었다. 그럼에도 불구하고 슈미드의 연구는 각 텍스트 (이전 켈리와 콜린스의 두 연구와 유사)에 대한 자세한 주석 분석을 제공하는 것을 목표로 하지 않기 때문에 그가 자신의 주장을 뒷받침하기 위해 사용하는 각 텍스트의 구절과 각 구절의 맥락에 대한 토론은 매우 선택적이며 그에 대한 추가적인 연구와 논의가 본 논문에서 다루진다.

앞서 언급된 학자들과는 달리 본 논문은 빠르게는 70 인역 (LXX)의 창세기 번역부터 사망이 한 사람의 죄로 말미암았다는 바울의 확신 (고전 15:21; 롬 5:12)에 이르기까지 인류에 육체적 죽음이 시작된 것과 하나님의 죽음 경고(창 2:17)를 연관 짓는 해석의

²⁰ John J. Collins, "Before the Fall: The Earliest Interpretations of Adam and Eve," in *The Idea of Biblical Interpretation: Essays in Honor of James L. Kugel*, JSJSup 83 (Leiden: Brill, 2004), 293-308.

²¹ Konrad Schmid, "Loss of Immortality? Hermeneutical Aspects of Genesis 2-3 and its Early receptions," in Konrad Schmid and Christoph Riedweg, eds., *Beyond Eden: The Biblical Story of Paradise (Genesis 2-3) and its Reception History*, (Tübingen: Mohr Siebeck, 2008), 58-78.

²² See *ibid.*, 65-73.

역사에 발전 과정이 있다고 주장한다. 이 논문은 또한 죽음 경고 (창 2:17)에 좁은 초점을 두면서 본문 비평적 그리고 주석적 방법을 사용하여 초기 유대 문학의 수용사를 추적하는 방식에서 독특하다. 에덴동산 이야기나 죽음 경고 자체가 아담이 불멸의 존재였는지 또는 먹지 말아야 할 열매를 먹어서 필멸의 존재가 되었는지에 대한 정보를 전달하지 않는다는 전제 하에, 이 논문은 죽음 경고와 죽음의 시작 사이의 연관성이 어떻게 후속 초기 유대 문헌에서 나타나기 시작하는지 나아가 바울서신에서 분명하게 드러나는지를 보여 주려고 노력한다. 비록 바울이 - 제 2 성전 시대에 아담과 하와의 죄를 육체적 죽음의 원인으로 돌리려는 해석적 시도의 흔적을 찾을 수 있는 - 유일한 사람은 아니지만, 첫 인간 아담의 죄를 죽음의 시작에 귀속시킨 바울의 명백한 확신과 그 생각에 대한 반복적인 강조는 그 어떤 문서에서도 전례가 찾아볼 수가 없다. 사실 바울은 죽음 경고에 대한 아담의 불순종 (창 2:17)이 인류에게 죽음을 가져왔다고 명시한 유일한 신약 저자이기도 했다. 아담과 하와가 불멸의 존재로 창조되었다는 후대 기독교의 주요 해석은 바울에 대한 의존성이 크며 아담의 죄를 통해 죽음이 시작되었다는 바울의 해석을 대부분 따르고 있다 (롬 5:12; 고전 15:21-22). 이러한 이유로 바울 이후의 해석은 - 어느 정도 논문에서 다루고 있으나 (예: Augustine, St. Jerome, Symmachus 등) - 이 논문의 전체적인 범위에서는 제외 되었다.

논문 전체의 개요 및 주제

위 서론에서 밝힌 대로 이 논문의 연구목적은 인간에게 육체적 사망이 주어지게 되는 것의 해석적 연관성과 관련하여, 에덴 동산의 하나님의 죽음 경고 (창 2:17)의 초기 유대 수용사(reception history)를 고찰하는 것이다. ' 창세기 2 장 17 절의 하나님의 명령에 불순종하기 전에 아담의 육체적 상태, 즉 인간이 원래 죽지 않는 불멸의 존재 (immortal) 또는 죽을 수 밖에 없는 유한한 필멸의 존재 (mortal)로 만들어졌는지에 대한 서술적 단서가 창세기에는 명확하게 드러나지 않으며, 죽음의 경고 자체가 문자적으로 '죽을 수 있는 존재가 되는 것' (becoming mortal) 을 의미한다는 단서를 제공하지 않는다는 것을 논증한다. 이어서 위에서 언급한 여러 유대 문서에서 발전되며 명확해지는 창세기 2 장 17 절에서 언급된 '죽음'의 의미와 범위, 그리고 해석 역사의 흐름에서 발견되는 '죽음의 경고'와 '육체적 죽음의 시작'사이의 강화된 연관성을 논증한다.

논문은 1 장과 8 장의 서론과 결론을 포함한 총 8 장으로 구성이 되어 있다. 서론에 이은 두 번째 장에서는 선악을 알게 하는 나무의 열매를 먹는 사건 이전에 동산에 있는 첫 인간의 지위/상태에 대한 단서를 찾기 위해 창세기 내러티브에 대한 세부 사항들을 고려한 다음 창세기 2:17 의 죽음 경고의 원래 의미를 분석한다. 특히, 아담의

불순종을 통해 세상에 들어오는 육체적 죽음의 개념이 죽음 경고 자체의 문학적 용법과 맥락에 따라 유효한지 대답하기 위해서 창세기와 오경 그리고 히브리 성경 전체에서 사용된 ביום 'in the day'라는 문구와 죽음 경고 'you will be surely die' (תוּמַתְּ)에 주의를 기울인다. 세 번째 장에서는 아담, 하와 그리고 뱀에 대한 하나님의 형벌 및 에덴동산에서의 추방을 다루는 창세기 3:14-24 을 더 자세히 살펴봄에 2:17의 죽음 경고와의 관계에서 나타나는 해석적 질문들을 고려한다. 네 번째 장에서는 70 인역 (LXX) 및 라틴어 (OL, Vulg.)의 번역자들이 창 2:17 하나님의 죽음 경고를 어떻게 이해하고 번역했는지, 창세기와 70 인역 전체 번역에서 나타나는 동일한 죽음 경고의 번역과 해석의 요소들을 살펴본다. 먼저 히브리 성경인 마소라 텍스트 (MT)의 에덴 내러티브에서 벗어난 70 인역의 어휘 선택 및 번역 요소들을 살펴본 뒤 창 2:17의 죽음경고의 번역에서 다음 번역적 요소들에 특별한 주의를 기울인다: 1) 그리스어 관용구 ἡ δὲ ἄν ἡμέρᾳ φάγητε ('먹는 날에... '); 2) 70 인역에서 복수 동사 ἀποθανεῖσθε ('너희들은 죽으리라')로 번역된 마소라 텍스트의 단수 동사로 표현된 죽음 경고, תוּמַתְּ ('네가 반드시 죽으리라'); 그리고 3) 마소라 텍스트에서 강조를 위해 사용된 부정사 תוּמַתְּ 가 여격 명사로 번역된 것, $\text{θανάτῳ ἀποθανεῖσθε}$ ('죽음에 의해, 너희들은 죽으리라'). 다섯 번째 장은 죽음 경고 תוּמַתְּ ('네가 반드시 죽으리라')에 대한 사해 사본의 4QGen^b, 4QGen^{h2}의 텍스트 증거와 4Q422, 4Q423, 4Q303, 4Q504, 그리고 4Q124 등에서 발견되는 창조, 죽음 경고 (창 2:17), 그리고 처벌(창 3:14-24)과 관련된 암시와 언급을 살펴본다. 여섯 번째 장에서는 벤 시라 (집회서)에서 인간의 죽음에 관한 두 개의 중요한 해석 구절을 살펴본다 (14:17; 25:24). 특히, 이 장에서 필자는 벤 시라서에서 인간의 죽음이 창조의 자연적인 부분으로 이해되어진다는 현재의 일관된 학술적 견해에 의문을 제기하고 시라서 14:17 절이 실제로 창세기 2:17의 죽음 경고와 하와의 불순종에 대한 암시, 즉 14:17은 벤 시라의 창 2:17과 죽음의 기원에 대한 해석임을 주장한다. 특별히 וַיָּגֵזְזוּ ('그들은 반드시 죽을 것이라')과 קִיּוֹן עוֹלָם ('영원한 규례')의 용법과 의미를 다룬다. 일곱 번째 장은 선악을 아는 나무에 관한 아담과 하와의 불순종을 언급하는 바울 서신과 신약의 나머지 본문들을 조사한다 (요 8:44; 롬 5:12-21; 고전 15:21-22; 고후 11 : 3; 그리고 딤후 2:13-14). 이 장에서 다루는 두 주요 구절은 고린도전서 15:21-22와 로마서 5:12-21이며, 각 구절에서 바울은 죽음이 세상에 들어오게 된 이유로 아담의 불순종을 직접 언급한다. 마지막 장에서는 각 장에서 관찰된 요점을 요약하고 창 2:17의 하나님의 죽음 경고와 죽음이 이 세상에 존재하게 된 개념 사이에 강화되고 명확해지는 연관성을 보여주는 제 2 성전 시대의 해석 역사의 점진적 노선을 연결하며 논문이 마무리 된다.

하나님의 선택 대상자에 대한 칼빈의 인식

김 재 용

1. 들어가면서

사람이 하나님으로부터 택함받은 것을 알 수 있는가 또는 알 수 없는가 하는 것이 본 논문의 핵심이다. 지금까지 학계에서는 칼빈의 『기독교강요』를 중심으로 "알 수 없다"는 것이 정설(定說)로 받아들여지고 있다. 대부분의 칼빈학자들은 칼빈에 의하면, 사람이 선택받은 것을 알 수 없다고 주장한다. 그들은 칼빈의 1559년판 『기독교강요』에 나타난 "우리는 누가 예정된 수에 관련되며, 누가 관련되지 않는지 모르기 때문에, 모든 사람이 구원받기를 원해야 한다"¹⁾ 것과 또 칼빈의 1536년판 『기독교강요』에 나타난 "비록 믿음의 확신으로는 선택된 자들이 우리에게 의해서 인식될 수 없음에도 불구하고..."²⁾와 "택함을 받은 자는 오직 심판자의 눈(caritatis iudicio)으로만 알 수 있으며"³⁾ 등의 표현을 통해 사람이 택함을 받았는지에 대한 인식의 여부는 부정적이다.

오토 베버(Otto Weber, 1902-1966)는 칼빈의 교회론을 다루는 그의 저서 『칼빈의 교회관』에서 칼빈의 교회관은 국민교회로써 가시적 교회와 불가시적 교회를 구별하는 것이 불가능하며, 그가 다루고자 했던 교회는 가시적 교회였다고 주장한다.⁴⁾ 그러면서 그는 칼빈이 교회의 권징을 시행하는 일을 중요한 일로 여겼지만, 가짜 교인들을 진짜 교인들로부터 가려낼 수 있다고 생각한 적은 없었다고 단언한다. 그가 이렇게 주장하는 이유는 칼빈의 『기독교강요』 초판에 등장하는 "사람이 택함을 받았는지를 알 수 있는 여부는 오직 심판자의 눈만이 알 수 있다"⁵⁾는 표현 때문이다. 그는 또 칼빈이 택함을 받은 사람과 멸망을 받을 사람을 구별할 수 있다는 가능성에 찬동(贊同)하지 않았다⁶⁾고 주장한다. 하나님의 선택은 그 어느 때에도 알 수 없기에 가시적 교회는 진정한 교회에 속한 사람들로부터 분리될 수 없고 또 진정한 교회와 거기에 속하지 않은 사람들을 구별하는 경계선을 도저히 그을 수 없다고 설명한다.⁷⁾ 결국 베버에 의하면, 칼빈에게 있어 선택에 대한 인식의 문제는 부정적이다.

대부분의 칼빈주의 학자들은 하나님만 자기 백성을 알기에 사람은 알 수 없다는 인식을 주장하는 동시에 가시적 교회를 강조한다. 가시적 교회를 강조하기 위해서는 이러한 인식이 밑바탕이 되어야 하기 때문이다. 가시적 교회와 불가시적 교회가 하나의 교회 안에 존재한다는 것

1) John Calvin, *Inst.*, 3.23.14. "...quia nescimus quis ad praedestinatorum numerum pertineat, vel non pertineat, Sic nos affici decere ut omnes velimus salvos fieri.", *Ioannis Calvini Opera quae supersunt omnia*, ed. G. Baum, E. Cunitz, E. Reuss, 59 vols. (Brunswick, 1866-1900), vol 2, 711. 이하 CO로 표기함.

2) *Inst.*, 1.2.89. "Quanquam autem fidei certitudine agnosci a nobis electi possunt...", *Ioannis Calvini Opera Selecta*, ed. P. Barth and W. Niesel, vol 1, 89. 이하 OS로 표기함.

3) OS 1, 90; *Corpus Reformatorum*, vol 1, 76. 이하 CR로 표기함; OS 1, 91; CR 1, 77.

4) 오토 베버, 『칼빈의 교회관』, 김영재 역 (수원: 합신대학원출판부, 2008), 59.

5) OS 1, 90; CR 1, 76; OS 1, 91; CR 1, 77.

6) 베버, 『칼빈의 교회관』, 61.

7) 베버, 『칼빈의 교회관』, 61.

은 알곡과 가라지가 섞여 있으므로 혼합된 교회라는 말이기도 하다. 문병호는 칼빈이 초판의 『기독교강요』를 출간한 이후 가시적 교회에 대한 관심을 점점 더 증폭시켰다고 말한다.⁸⁾ 그러면서 그는 칼빈이 1559년판 『기독교강요』에서도 여전히 "교회의 기초는 하나님의 은밀한 선택에 있다"(Inst., 4.1.2,7)는 사실을 강조하면서도 가시적 교회의 표지, 권위, 사역, 구조, 교회의 입법과 사법에 주된 관심을 쏟았고, 이 교회 자체가 사람들에게 어머니가 된다(Inst., 4.1.1)고 설명한다⁹⁾. 유해무도 칼빈이 불가시적 교회를 퍽 많이 다룰 것 같지만 그렇지 않고, 가시적 교회도 많이 강조하여 양자의 균형을 유지하려 했다고 말한다.¹⁰⁾ 그러면서 그는 사람이 택자와 유기자를 구별할 자격이 없기 때문에, 불가시적 교회를 염두에 두고서 가시적 교회에 집중한다고 설명한다.¹¹⁾ 문병호나 유해무는 칼빈이 가시적 교회에 집중한 것을 강조하는데, 이는 교회의 직분이나 외적 구조와 법률에 무게를 둔 것으로 보인다.

최운배는 가시적/불가시적 교회가 플라톤의 이원론에 근거한 것이 아니라, 하나의 교회로써 불가시적인 동시에 가시적인 한 몸이라고 강조하면서, 칼빈이 불가시적 교회를 선택론의 차원과 하나님의 인식의 차원에서 이해한다고 주장한다.¹²⁾ 그러면서 그는 『기독교강요』 4.1.2의 "우리는 하나님의 은밀한 선택과 하나님의 내적 부르심을 생각해야 한다. 이는 하나님만이 '자기 백성을 아시며'(딤후 2:19), ...그들은 하나님의 휘장을 달고 있어서 유기(遺棄)된 자들과 구별된다. 그러나 거대한 군중 속에 보잘것없는 작은 무리가 숨어 있고, 몇 개의 밀알이 쭉정이 더미 속에 묻혀 있으므로, 우리는 교회에 대한 지식을 하나님께만 맡겨야 한다. 교회의 기초는 하나님의 선택이다."라는 문구를 인용한다.¹³⁾ 그는 또 칼빈에게 가시적인 교회와 불가시적인 교회는 인식론적인 문제로써 하나님은 선택하신 자를 알고 계시지만, 인간은 그것을 알지 못한다¹⁴⁾고 말함으로써 선택받음을 인식하는 것에 부정적인 입장을 보인다.

헤르만 바빙크(Herman Bavinck, 1854-1921)도 칼빈이 인식한 불가시적 교회는 오직 하나님에게만 알려진 선택된 자들의 모임이며, 가시적 교회는 위선자들이 포함되며, 누가 참된 신자인지 알 수 없으므로 불가시적이고 믿음의 대상으로써 '세상에 퍼진 보편적인 군중들'로 특징지었다고 설명한다.¹⁵⁾ 바빙크는 『기독교강요』 최종판 4.1.2.에서 "그러므로 하나님의 은밀한 선택과 내적인 부르심이 관찰되어야 할 것이다. 왜냐하면 오직 그만이 누가 자신의 백성이며, 인침 안에 있는지를 아시기 때문이다."¹⁶⁾라는 구절을 인용함으로써, 불가시적교회는 택한자들이 하나님에게만 알려져 있다고 말한다.

프랑스의 엑상프로방스 개혁주의 신학대학의 학장인 미셸 조네(Michel Jöhner)도 칼빈의 불

8) 문병호, "칼빈의 교회론: 기독교론,삼위일체론적 관점에서", 「조직신학연구」 8 (2006), 54. Alexandre Ganozy, *Calvin, Théologien de L'église et du ministère* (Paris: Les Editions du Cerf, 1964), 184 ff. 참조.

9) 문병호, "칼빈의 교회론: 기독교론,삼위일체론적 관점에서", 54-55.

10) 유해무, "칼빈의 교회론: 교리와 목사직을 중심으로", 『칼빈과 교회』 (부산: 개혁주의 학술원, 2007), 17.

11) 유해무, "칼빈의 교회론: 교리와 목사직을 중심으로", 17-18.

12) 최운배, "칼빈의 교회론: 교회의 본질을 중심으로" 「한국기독교신학논총」 8 (1991), 114.

13) 최운배, "칼빈의 교회론", 114.

14) 최운배, "칼빈의 교회론", 115.

15) 헤르만 바빙크, 『개혁교의학4』, 박태현 역 (서울: 부흥과 개혁사, 2011), 340.

16) Inst., 4.1.2.(CO 02, 747) "Ita et arcana electio Dei et interior vocatio spectanda est: quia solus novit qui sui sint, et sub signaculo..."

가시적 교회를 설명하면서 하나님만이 그의 백성을 아시는 선택에 대해 말한다.¹⁷⁾ 그러면서 그는 칼빈에 따르면, 사람의 판단이 있을 수 있는데, 이는 사물의 외형에만 치중해 있고, 외형적 일관성 또는 모순만을 판단하기 때문에 언제든지 오류가 있을 수 있다고 말한다.¹⁸⁾

이 외에도 대부분의 칼빈주의 학자들도 불가시적 교회와 관련되는 선택의 인식 문제에 있어서는 사람이 알 수 없다는 논지를 편다. 사실상 이러한 입장은 개혁주의 교회론의 큰 기둥이라 할 수 있다. 사람이 선택받은 것을 하나님 외에 누가 알 수 있겠는가! 오직 하나님만 아시며, 칼빈도 이를 적극적으로 주장하고 있다.

그러나 그럼에도 불구하고 칼빈의 주석을 비롯해서 전체 저작을 살펴보면, 사람이 하나님의 선택을 알 수 있다는 표현들이 등장한다. 바울이 기록한 성경인 데살로니가전서 1:4과 베드로 후서 1:9과 빌립보서 4:3에서는 하나님의 택하심과 부르심을 알 수 있다고 말한다. 칼빈도 이러한 부분들을 주석하면서 선택받은 것의 인식의 문제를 긍정적으로 다루고 있다. 우리는 칼빈의 이러한 이해에 대해 혼란을 겪게 된다. 어떤 곳에서는 사람이 하나님의 선택을 알 수 없다고 말하고는 또 다른 곳에서는 알 수 있다고 표현한 것은 독자로 하여금 당혹스럽게 한다. 칼빈은 사람이 선택받은 것은 하나님의 은밀한 섭리에 속한 것이기 때문에, 사람이 알 수 없다고 말하면서도, 다른 곳에서는 비록 선택이 하나님의 은밀한 계획에 숨겨져 있다 하더라도, 사람이 어느 정도는 알 수 있다고 말한다. 우리는 칼빈의 저작 안에서 이러한 인식의 문제에 있어 하나의 충돌이 있음을 발견하게 된다. 따라서 본 논문은 칼빈의 인식 안에 있는 이러한 충돌을 이해하고 해결하는 데 의미가 있고, 이를 부정과 긍정의 인식으로 구분하여 살펴보고자 한다. 서론에서 부정의 인식을 열거하였지만, 좀 더 보충하는 차원에서 부정의 인식을 먼저 살펴보자.

2. 부정적 인식: 누가 예정된 수(數)에 포함되는지 알 수 없다는 인식

2.1. 『기독교강요』 1536년판과 1559년판

프랑수아 방델(François Wendel, 1905-1972)은 칼빈에게 있어 선택받은 자들이 유기된 자들로부터 구분되는 것은 하나님께서 하시는 일로서 우리로서는 성경에 두 부류를 가르치는 '확실한 표시'가 어느 정도 있다 하더라도 선택받은 자와 유기된 자를 확실히 구분할 수 없다고 말한다.¹⁹⁾ 그는 이러한 견해의 근거로 칼빈의 『기독교강요』 1536년 초판에서 언급한 "그러나 비록 믿음의 확신으로는 선택된 자들이 우리에게 의해서 인식될 수 없음에도 불구하고..."²⁰⁾ 라는 것으로 설명한다. 믿음의 확신으로는 선택된 자들이 누구인지 인식될 수 없다는 논리이다.

1559년 최종판에서 칼빈은 어거스틴을 인용하면서 다음과 같이 말한다.

17) 미셸 조네, "가시적 교회와 불가시적 교회: 칼뱅이 본 교회의 구조" 고려신학대학원 강의안(2016), 5. http://reformedjr.com/board05_04/4585 참조.

18) 미셸 조네, "가시적 교회와 불가시적 교회", 5.

19) 프랑수아 방델, "칼빈에게 있어서 칭의와 예정", 『칼빈신학의 이해』, 도널드 매김 편저, 이종태역(서울: 생명의 말씀사, 1991), 211.

20) OS 1. 89, "Quamquam autem fidei certitudine agnosci a nobis electi possunt, quando tamen scriptura certas quasdam notas nobis et distinguamus..."

우리는 누가 예정된 숫자에 관련되는지 또는 관련되지 않는지를 모르기 때문에, 모든 사람들이 구원받기를 원해야 한다.²¹⁾

빌렘 판 엇 판스페이커르는 이에 따라 "우리는 사랑의 판단으로 교회의 회원들을 택자들로 여긴다"²²⁾고 말하면서, 칼빈은 깊이 감추인 하나님의 영원한 작정에 파고 드는 시도들에 대해 계속해서 경고한다²³⁾며 주의(注意)를 요구한다.

2.2. 시편 주석

칼빈은 시편 69:28 '그들을 생명책에서 지우사'라는 말씀을 주석하면서 다음과 같이 말한다.

하나님의 선택이 우리에게는 불가해 하기 때문에, 하나님께서 자신의 백성들에게 공개적으로 그리고 명백한 표징으로 심어주신 인간의 이해력을 고려하여 기록되도록 말씀하신다.²⁴⁾

칼빈은 여기에서 하나님의 선택이 불가해 하기 때문에, 인간적인 이해력으로는 파악 할 수 없다는 것으로 말한다. 헤르만 셀더르하위스(Herman J. Selderhuis)는 "하나님이 인간에게 맞춘다(accommodatur)"는 칼빈의 말을 인용한다.²⁵⁾ 인간이 부족한 이해력으로 하나님의 선택의 관한 일을 이해할 수 없어서 인간의 이해력에 맞추어 주는 식으로 말씀하신다는 것이다. 하나님의 은밀한 사역을 인간이 알 수 없고, 파악할 수도 없다는 것을 강조하고 있다.

칼빈은 또한 시편 109:16에서 가난하고 궁핍한 자들에게 인자를 베풀 일을 생각하지 않는 악인들에 대해 말하면서, 하나님의 선택에 대해 다음과 같이 언급한다.

또 우리에게 택함받은 자와 버림받은 자를 구분하는 것이 주어지지 않았기 때문에, 우리를 괴롭히는 모든 자들을 위해서 기도하기를 배워야 하며, 일반의 모든 사람들이 구원을 받도록 간구해야 하며, 각 사람에 관하여 관심을 가져야 한다.²⁶⁾

2.3. 로마서와 디모데후서 주석

칼빈은 로마서 11:2의 주석에서 선지자 엘리야도 자기 자신의 판단에 따라 하나님의 백성의 숫자를 파악하려 했을 때 오류를 범했다면, 우리의 경우는 더욱 그렇지 않겠느냐며 경고한다. 그는 다음과 같이 말한다.

21) *Inst.*, 3.23.14 (CO 2, 711) "...quia nescimus quis ad praedestinatorum numerum pertineat, vel non pertineat, Sic nos affici decere ut omnes velimus salvos fieri."

22) 빌렘 판 엇 스페이커르, 『칼빈의 생애와 신학』, 박태현역(서울: 부흥과 개혁사, 2009), 240.

23) 스페이커르, 『칼빈의 생애와 신학』, 241.

24) CO 31, 650 (시 69:28 주석) "Sed quia incomprehensibilis est aeterna Dei electio, respectu humani sensus scribi dicuntur quos Deus palam et apertis signis populo suo accenset."

25) 헤르만 셀더르하위스, 『중심에 계신 하나님: 칼빈의 시편 신학』, 장호광 역(서울: 대한기독교서회, 2009), 379.

26) CO 32, 153 (시 109:16) "Et quia nobis nondum datum est discernere electos a reprobis, discamus bene precari omnibus qui nobis molesti sunt optare totius humani generis salutem, pro singulis etiam esse solliciti."

자기 자신의 작은 척도로 선택받은 자의 숫자를 제한하는 자들은 우둔하고 교만하게 행세하고 있다는 것이다.²⁷⁾

칼빈은 인간이 자기 자신의 상식을 기준으로 선택받은 자의 수효(數效)를 계산하는 자들은 어리석고 교만하게 행하는 것으로 보고 있다. 또한 로마서 11:34의 주석에서 신자들의 경우는 하나님의 의지를 분별할 수 있지만, 하나님의 감추인 계획의 경우는 달라서, 그것의 어떤 깊이와 높이를 조사하여 살핀다하더라도 결코 도달할 수 없고²⁸⁾, 이해할 수 없다고 말한다.

칼빈은 딤후 2:19의 주석에서 인침이라는 단어에 대해 선택받은 자들을 관련해서 말하는데, 여기서 그는 선택자들의 많고 적음을 우리의 견해의 따라 판단해서는 안 된다고 경고한다.²⁹⁾ 왜냐하면 하나님께서 날인(捺印)하신 것은 우리에게 닫혀진(*esse clausum*) 책이나 다름없기 때문이라는 것이다. 또한 그는 하나님께서 자기 자신의 백성을 아는 것이 하나님 자신의 일이라³⁰⁾고 말한다. 이 또한 사람이 하나님의 택한 자들을 알 수 없다고 설명하고 있다. 누가 택함을 받았는지, 누가 하나님의 백성인지를 알 수 있는 것은 하나님 자신의 일이기 때문에 (*proprium Dei est*) 우리에게 알려지지 않는다 하더라도 그리 놀랄 일이 아니라는 것이다.

칼빈은 이와 같이 사람이 하나님의 택한 자들을 알 수 있다는 인식의 문제에 있어서 부정적인 입장을 취한다. 그러나 그가 부정적인 언급을 하면서도 언제나 단서를 제공하고 있음을 발견할 수 있다. 위의 시편 69:28 주석의 문장에서 '인간의 이해력으로(*humani sensus*)'라는 표현과 위의 로마서 11:2 주석의 문장에서 '자신의 작은 척도로(*sui modulo*)' 또는 '자신의 상식으로'라는 표현과 그리고 디모데후서 2:19 주석의 문장에서 '우리의 이해 또는 견해에 따라(*ex sensu nostro*)' 라는 수식어가 조건이 될 수 있다고 본다. 보는 각도에 따라 이해가 달라질 수 있겠지만, 어떤 면에서는 사람의 이해나 상식으로서도 결코 하나님의 택한 자들을 알 수 없다는 것으로 이해할 수 있고, 또 다른 면에서는 이것이 인간의 견해로는 알 수 없지만, 성령께서 주시는 분별이나, 성경의 이해를 통해서도 어느 정도 알 수 있다는 뜻으로 보여진다. 이 부분은 나중에 좀 더 살펴볼 것이다. 하나님께서 인간의 이해에 맞추셨다는 것이 부정적 의미인지 아니면 긍정적으로 볼 것인지에 대한 판단이 있어야 할 것이다. 대부분의 학자들은 부정적인 것으로 본다.

3. 긍정적 인식: 누가 예정된 수(數)에 포함되는지 어느 정도 알 수 있다는 인식

누가 선택을 받았는지 알 수 있는가 하는 문제에 있어서 칼빈의 전체적인 논조는 부정적이다. 양과 염소를 구별하는 일은 전적으로 주님께서 하실 일이다. 사람이 알 수 없는 일이며, 이 일은 마지막 날에 일어날 것이다. 칼빈은 주님께서 말씀하신 것을 마태복음 13장의 씨뿌리는

27) CO 49, 213 (롬 11:2) "stulte et superbe facere eos, qui numerum electorum sensus sui modulo definiunt."

28) CO 49, 231 (롬 11:34 주석) "...Sed alia est arcani consilii ratio, cuius profunditas et altitudo percontando attingi nequit."

29) CO 52, 370 (딤후 2:19 주석) "...admonet non esse ex sensu nostro iudicandum de electorum vel multitudine vel paucitate."

30) CO 52, 370 (딤후 2:19 주석) "Deinde si proprium Dei est, nosse quinam sint sui..."

비유에서 이를 분명하게 언급한다. "그리스도께서 양과 염소를 구별하시기까지 교회는 온갖 흠과 주름 잡힌 것에서 자유롭지 못할 것이다."³¹⁾ 주님께서 마지막 날에 염소들에게서 양들을 분리해 내실 때까지 교회는 혼잡함과 흠과 주름 잡힌 것에 자유롭지 못할 것이다. 그러나 이러한 큰 줄기의 논조에서 파생된 인식이 성경에 제시되어 있다. 우리가 전체적으로 또는 구체적으로 누가 선택받았는지 알 수 없지만, 어느 정도, 신앙의 분명한 표징을 통해 알 수 있다고 바울은 말하고 있다. 이를 통해 칼빈도 성경을 따라 그대로 해석하며 주석하고 있다. 이제 본격적으로 칼빈이 성경주석을 통해 이 부분에 대해 어떻게 설명하고 있는지를 살펴보도록 하자.

3.1. 데살로니가전서 1:4 주석

데살로니가전서 1:4에서 바울은 데살로니가 성도들이 하나님의 택함을 받은 것을 안다고 말한다. 이는 바울이 박해가 불일 듯 일어나고 있는 데살로니가 교회에 편지를 보내면서 그들을 칭찬하며 위로하는 말씀이다. 그는 그들의 믿음의 역사와 사랑의 수고와 소망의 인내를 끊임 없이 기억한다고 말하면서 이러한 증거들을 통해 그들이 하나님의 택하심을 받았다는 것을 안다고 말한다. 우리는 양과 염소를 구별하는 일은 오직 우리 주 예수 그리스도께 달려 있다는 것을 알고 있다. 주님 외에 누가 택하심을 받은 자를 알 수 있겠는가! 그러나 바울은 이러한 큰 논지 속에서 사람이 어느 정도 택하심을 받은 것을 알 수 있다고 주장한다. 칼빈은 이 구절을 주석하면서, 데살로니가 성도들의 택하심뿐만 아니라 바울과 그의 동료들도 포함된다고 크리소스톰을 인용한다(*ego Chrysostomum sequi malo, qui de Paulo eiusque collegis intelligit*). 바울도 그의 동료들도 그들 자신들의 택하심을 안다는 것이다. 칼빈은 여기에서 바울의 의도를 생각한다. 크리소스톰이 하나님께서 데살로니가 교인들을 높이시므로써 그들의 가치를 입증하셨다는 것에 대해 칼빈은 전적으로 동의하면서(못마땅해 하지 않으면서), 바울이 여기에서 확실한 선택의 증거와 특별한 부르심을 받았다는 점을 추론하고 있다고 평가한다.³²⁾ 칼빈은 데살로니가 교인들의 변화를 단순한 복음 전파에만 돌리지 않고 뒤에 나오는 '능력과 성령'이라는 말을 '성령의 능력 안에서(*in potentia spiritus sancti*)'라고 해석하면서, 성령의 능력이 그들의 변화를 주도했음을 강조한다.

칼빈은 여기에서 자신과 자신의 동료들이 하나님의 부르심을 받았다는 것을 안다고 다음과 같이 말한다.

그러나 바울이 데살로니가 사람들의 선택이 전적으로 하나님으로부터 온 것이라는 근거를 제시할 때, 그와 동시에, 이와 같이 그와 그의 동료들이 하나님의 부르심을 받았다는 것을 알도록 하기 위해 자신의 사역을 천거(薦舉)한다.³³⁾

31) CO 45, 376 (마 13:47 주석) "...non tamen ante ab omnibus rugis et maculis immunis erit ecclesia quam Christus segregaverit agnos ab hoedis."

32) CO 52, 141 (살전 1:4 주석) "A Deo electionem. Non mihi totum displicet Chrysostomi interpretatio, quod Deus eximios reddiderit Thessalonicenses, eorumque excellentiam comprobavit...inde collegit fuisse peculiariter vocatos cum certae electionis testimonis..."

33) CO 52, 141-42 (살전 1:4 주석) "...Quum autem Paulus in medium argumenta profert, quibus electionem Thessalonicensium prorsus divinam esse certior factus erat: hac occasione simul commendat suum ministerium, ut ipsi quoque agnoscant eum et collegas divinitus fuisse excitatos."

여기서 '알도록 하기 위해' 라는 말에 주목할 필요가 있다. 이 말은 가정법으로 사용된 'agnoscant'인데, 이것의 어원인 'agnosco'에서 파생되었다. 이는 '인식하다' '인정하다' '분별하다' '알다'등의 뜻을 지니고 있다. 위의 전체 문장에서 이 단어가 핵심이다. 선택이 전적으로 하나님으로부터 왔다는 것과 그와 동료들이 하나님의 특별한 부르심을 받았다는 것이 동격을 이루면서 '인식하다'의 단어가 핵심을 이룬다. 즉 데살로니가 성도들의 택하심이 하나님으로부터 온 것과 그와 그의 동료들도 하나님의 부르심을 받았다는 것을 안다는 것이다. 칼빈은 데살로니가전서 1:5 "너희의 아는 바와 같으니라"의 주석에서 선택에 대한 확실성을 충분히 확신하도록 요구하면서 다음과 같이 말한다.

그들의 선택을 의심하지 말라(non dubitent)... 또 그들이 그 선택을 알 수 있는 것은 그 자신들에게 원인이 있고(talem se fuisse eorum causa:..)... 그들의 선택이 논쟁의 여지가 없다는 확신을 갖게 되었다(ut certo persuasi essent amari se a Deo, ac eorum electio extra controversiam esset.)는 것을 의미한다.³⁴⁾

칼빈은 데살로니가교회 성도들이 하나님의 택하심을 입었노라고 확신하고 있다. 그 확신이 자신에게만이 아니라 자신의 동료들도 가졌으며, 성도 본인들도 확신을 가져야 한다고 강조한다. 그들의 선택을 알 수 있는 원인이 성도 자신들에게 있다는 것을 분명히 하고 있다.

우리는 칼빈이 1536년 초판 『기독교강요』에서 동일한 내용이지만, 부정적으로 사용한 같은 단어를 발견할 수 있다. 칼빈은 거기에서 "비록 믿음의 확신으로는 선택된 자들이 우리에게 의해 인식될 수 없음에도 불구하고...(Quamquam autem fidei certitudine agnosci a nobis electi non possunt,...)"³⁵⁾ 라고 표현한다. 그는 '인식하다'의 뜻을 지닌 'agnosco'의 현재 부정사의 형태로써 'agnosci'를 사용한다. 동일한 단어이지만, 데살로니가전서 1:4에서는 긍정적으로 사용하고, 여기에서는 부정적으로 사용한다. 전자는 하나님의 선택하심을 사람이 알 수 있다고 말하고, 후자에서는 사람이 지닌 믿음의 확신으로 선택된 자들을 인식할 수 없다고 말한다. 여기에 충돌(衝突)이 있다. 또한 이 모순(矛盾)에, 많은 칼빈주의 학자들이 하나님의 선택하심을 사람이 알 수 없다는 논지를 전개할 때 사용한 칼빈의 『기독교강요』의 내용도 포함된다. 이러한 충돌과 모순을 해결하기 위해 칼빈이 긍정적으로 사용한 부분들을 좀 더 살펴보도록 하자.

3.2. 베드로후서 1:10 주석

바울이 데살로니가전서 1:4에서 선택을 인식할 수 있다고 말한 반면, 베드로는 베드로후서 1:10에서 선택받은 것과 부르심을 확증하라고 권면한다. 바울과 베드로 두 사도 모두 선택을 인식하고 확증하는 것에 대해 매우 긍정적이다. 이에 따라 칼빈도 동일한 어조(語調) 속에서 구체적으로 해석해 나간다. 칼빈은 본문의 주석에서 선택받은 것을 입증할 수 있다고 다음과 같이 말한다.

그는 이것이 우리가 참으로 택함을 받았고 주님께 헛되이 부르심을 받지 않았다

34) CO 52, 142 (살전 1:5 주석).

35) OS 1, 89.

는 것을 입증할 수 있는 유일한 방법이라고 결론지었다.³⁶⁾

여기서 칼빈이 말한 입증할 수 있는 그 방법(rationem)은 뒤에 나오는 '선한 양심과 삶의 고결함이 신앙 고백에 일치(반응)한다면(..si bona conscientia et vitae integritas fidei professioni respondeat..)'³⁷⁾이다. 칼빈은 택하심과 부르심을 동일한 것으로 보는데, 단지 선택이 순서상 앞서며, 부르심은 선택의 결과나 증거라고 설명한다.³⁸⁾ 칼빈은 선택과 부르심의 입증이 선한 양심과 선행으로 그 열매가 드러나지만, 선택과 부르심의 확고한 여부는 선행에 달려 있지 않고 하나님의 섭리에 있다고 강조한다. 만약 선택이 선행에 달려 있다면 사람의 자주적인 능력에 달려 있어 하나님의 은혜는 사라지고 만다는 것이다. 따라서 칼빈은 우리의 구원이 부르심으로 시작되어 그의 은혜로우신 선으로 말미암아 완성된다는 사실을 드러낸다.³⁹⁾ 그는 또 하나님의 아들들과 버림받은 자들과의 구별이 거룩하고 경건하게 살아가는 것이라며⁴⁰⁾ 선택받은 확증을 말한다.

요약하면, 베드로에게 있어 선택의 확신은 거룩하고 경건한 삶이 신앙고백과 일치될 때 일어나는 것이라고 칼빈은 해석한다. 하나님의 무조건적인 선택은 온갖 방종(放縱)의 구실(口實)이 되지 못하며, 거룩함으로 예정되어 있기 때문에 내어놓고 죄를 지어도 벌을 받지 않을 것이라는 생각은 합당하지 못하다는 것이다.⁴¹⁾ 이처럼 칼빈은 베드로에게서도 선택받은 확신을 확인할 수 있고, 입증 가능하며, 확신할 수 있다고 주장한다.

3.3. 빌립보서 4:3 주석

바울은 빌립보서 4장 초두에 자신과 함께 복음을 위해 수고한 동역자들을 드러내고, 빌립보 교회가 그들을 도우라고 권하고 있다. 그러면서 그는 글레멘드와 그 외에 자신의 동역자들이 생명책에 기록되어 있다고 말한다. 칼빈은 이 부분 즉 "그 이름들이 생명책에 있느니라"를 주석하면서, 먼저 출애굽기 32:32에서 모세가 말한 생명책으로 돌아간다. 그 생명책은 생명으로 예정된 자들을 기록해 놓은 책이며, 하나님 자신께서 그 책을 인봉(印封)해 놓으셨다는 것을 상기 시킨다. 그리고는 시편 69:28로 돌아가서 "그들을 생명책에서 지우사 의인과 함께 기록되지 않게 하소서"라는 구절과 대조시킨다. 바울은 하나님이 인봉해 놓으신 생명책을 자신이 그 내용을 알 수 있는 것처럼 말한 것을 칼빈이 해석하면서, 시편 69:28을 그 근거(根據)로 삼는다. 다윗이 하나님께 기도할 때, 악인들이 생명책에 기록되지 못하게 기도한 것은 무엇때문인가? 그가 그 책에 기록되지 못할 사람을 안다는 것을 말하고 있지 않는가? 하는 확신을 바울이 가졌을 것으로 칼빈은 보고 있다. 따라서 칼빈이 빌립보서 4:3의 "그 이름들이 생명책에 있느니라"는 말씀을 해석할 때, 사람이 하나님이 숨겨 놓은 비밀을 어느 정도 알 수 있다는 것을 강조하고 있다. 칼빈은 다음과 같이 말한다.

36) CO 55, 449 (벵후 1:10 주석) "Concludit hanc esse unam rationem qua nos a Domino vere electos et non frustra vocatos probemus,"

37) CO 55, 449 (벵후 1:10 주석).

38) CO 55, 449 (벵후 1:10 주석) "..ut est effectus ac testimonium electionis."

39) CO 55, 449 (벵후 1:10 주석) "..Nam si ita est, sequetur a nobis pendere. atqui tota scriptura docet, primum in aeterno Dei proposito fundatam esse Dei electionem: deinde vocationem gratuita eius bonitate inchoari et perfici."

40) CO 55, 450 (벵후 1:10 주석) "..discerni hac nota filios Dei a reprobis, dum pie et sancta vivunt: quia hic dininae electionis scopus est."

41) CO 55, 450 (벵후 1:10 주석).

만약 누군가 바울이 하나님의 은밀한 법(비밀 속에 있는 자들)을 누설함으로써 침범하는 그 일을 경솔하게 행한다고 이의를 제기한다면, 나는 하나님께서 자신의 택한자들을 공개적으로 드러내신 표징에 따라 우리가 어느 정도까지 판단할 수 있다고 대답한다.⁴²⁾

칼빈은 여기에서 바울이 하나님께서 봉인(封印)해 놓으신 비밀의 생명책을 어느 정도 알 수 있다는 판단을 하고 있다고 보고 있다. 칼빈도 바울을 따라 사람이 완전하게는 아니지만 어느 정도는 알 수 있고, 판단할 수 있다는 논리를 편다. 여기에서 부사(副詞)로 사용된 정도를 나타내는 단어는 *utcumque*이다. 이 단어는 *as far as, whatever degree*⁴³⁾의 뜻을 지니고 있다. 하나님의 택하심을 하나님께서 공개하신 표징(表徵)에 따라 어느 정도 알 수 있다는 것은 참으로 놀라운 것이다. 칼빈은 이어서 우리가 하나님의 택함을 받은 자들을 인식할 때, 그 범위는 무엇인가 라고 한다면, 이 생명책이 모든 것을 철저하게 밝혀 드러내기 전까지는, 택함을 받은 자라는 표징을 찾아볼 수 있는 모든 사람은 하나님의 자녀들로 인정하도록 하자고 권면한다.⁴⁴⁾ 사람이 택함 받은 자들을 하나님께서 정하신 원리에 따라 알되, 마지막 때 주님께서 양과 염소를 구분하실 때까지는 표징이 있는 모든 사람들을 하나님의 자녀로 인정하자는 것이다. 왜냐하면 교회는 불가시적(不可視的) 교회 뿐만 아니라 가시적(可視的) 교회로 구성되어 있기 때문이다. 알곡과 가라지가 함께 섞여 있고, 양과 염소가 섞여 있는 교회이다. 아마도 칼빈은 목회를 위해 표징이 있는 모든 자들을 하나님의 자녀로 본 것 같은데, 이는 일반적인 선택으로 볼 수 있겠다. 그럼에도 불구하고 칼빈은 어느 정도 하나님의 특별한 선택을 받은 자들을 알 수 있다고 자신의 견해를 내비친다.⁴⁵⁾

4. 충돌과 모순의 해결

칼빈은 성경을 따라 택한 자들을 논할 때, 큰 논조는 하나님께서 인봉(印封)하신 생명책에 기록된 사람들은 알 수 없다는 것이었다. 이 사실은 칼빈의 주석뿐만 아니라 『기독교강요』에서도 나타나고 있다. 대부분의 칼빈주의 학자들은 칼빈의 『기독교강요』를 중심으로 이 사실을 정설로 받아들였다. 그러나 칼빈의 주석에서는 택한 자들을 알 수 없다는 논지와 함께 알 수 있다는 논지도 포함되고 있다. 앞에서 살펴본 대로 칼빈은 데살로니가전서 1:4과 베드로후서 1:10 그리고 빌립보서 4:3 등에서는 바울과 베드로의 견해를 따라 칼빈도 사람이 하나님의 택하심을 알 수 있다고 주장한다. 그렇다면 이것은 충돌이며, 모순이라 말할 수 있다.

또 하나의 충돌을 발견할 수 있다. 불가시적 교회 안에서의 충돌이다. 택자를 사람이 알 수 없고, 하나님만이 알 수 있다는 명제하에서 만약 사람이 알 수 있다면 이는 가시적 교회가 되기 때문이다. 칼빈은 『기독교강요』 4.1.7.에서 "우리에게는 보이지 않는 것과 같이, 하나님의 눈으로만 보는 교회를 믿을 필요가 있다..."⁴⁶⁾라고 말한다. 칼빈은 불가시적 교회를 사람이 볼

42) CO 52, 59 (빌 4:3 주석) "Si quis obiiciat, temere igitur facere Paulum, qui de arcanis Dei ius sibi pronuntiandi usurpet: respondeo, nos ex signis utcumque posse iudicare.."

43) University of Notre Dame archives's Latin Dictionary, William Whitaker's Words.

44) CO 52, 59 (빌 4:3 주석) "quantum tamen fert captus noster. Ergo in quibuscumque relucere cernimus adoptionis notas, eos iaterim habeamus pro filiis Dei, donec libri aperiantur qui penitus omnia patefaciant."

45) CO 52, 59 (빌 4:3 주석) "...quae peculiariter elecis suis confert..."

수 없지만, 하나님만이 볼 수 있다고 언급하는데, 여기에 모순이 존재한다고 본다. 왜냐하면, 앞의 주석에서는 사람이 어느 정도 판단할 수 있다고 했기 때문이다. 바빙크도 칼빈의 『기독교강요』의 이러한 표현들을 통해 사람이 선택을 알 수 없다고 다음과 같이 말한다.

하나님은 그 어떤 사람에게도 다른 사람의 영적 삶을 판단할 수 있는 오류가 없는 척도를 준 일이 없다. 교회는 가장 내밀한 것에 대해 판단하지 않는다. 오직 하나님만 자기에게 속한 자들을 안다.⁴⁷⁾

바빙크는 칼빈이 딤후 2:19을 통해 언급한 "오직 하나님만 자기에게 속한 자들을 안다"⁴⁸⁾는 구절을 바탕으로 선택을 알 수 없다는 것을 확고하게 견지한다. 그는 지상의 교회에서 참된 신자를 구별할 수 없다고 말한다. 그는 교회가 외적인 고백에서 관찰될 수 있으나, 마음의 내적 신앙에서는 관찰될 수 없다고 단언한다. 바빙크는 안다는 수준보다 덜한 '관찰'로 이해하고 있다. 관찰될 뿐이지 알 수 없다는 뜻을 강하게 내비친다. 학자들의 이런 견해를 통해 불가시적 교회는 사람이 볼 수 없고, 오직 하나님만이 볼 수 있는 교회이기에, 충돌이 불가피하다고 본다.

이러한 충돌을 해결할 수 없는가? 칼빈은 이 모순을 어떻게 해결할까? 칼빈의 해결방식을 살펴보도록 하자.

먼저, 칼빈의 빌립보서 4:3의 주석에서 그 단서를 발견할 수 있다. 칼빈은 거기에서 누가 하나님께 속했는가를 아는 것과 양과 염소를 구별해 내는 것은 오직 하나님께만 속한다고 말한다.⁴⁹⁾ 이는 앞에서 인식의 부정을 나타내는 요소이며, 칼빈주의 학자들이 주장하는 바이기도 하다. 하나님께 속한 자를 아는 것과 양과 염소를 구별하는 것은 전적으로 하나님께만 속해 있다. 칼빈은 이 사실을 인정한다. 그러나 그러면서도 그는 목자가 되시는 그리스도께 순종함으로써 복종하는 자들과 그리스도의 우리에게 함께 모인 자들, 계속해서 이 우리 속에 남아 있는 모든 자들을 알아내는 것은 우리에게 속해 있고⁵⁰⁾ 또 하나님의 특별하게 택한 자들에게 베푸시는 성령의 은사와 숨겨진 택한 자들의 인(印)을 우리에게 있도록 하시는 성령의 은사를 크게 높이는 것도 우리에게 속한다⁵¹⁾고 강조한다. 사람이 하나님의 공개된 표징에 따라 어느 정도 인식할 수 있음을 나타내는 것이다. 이것이 모순에 대한 칼빈의 해결이다. 그는 성경에서 강조한 그대로 따른다. 이 부분에 있어서 성경은 이중적이니 칼빈도 그러하다. 택함을 아는 것이 전적으로 하나님께만 달려 있어 사람이 알 수 없지만, 그럼에도 불구하고 하나님께서

46) *Inst.*, 4.1.7. (CO 02, 753) "Quemadmodum ergo nobis invisibilem, solius Dei oculis conspicuam ecclesiam credere necesse est..."

47) 바빙크, 『개혁교의학4』, 338.

48) 성경에는 "오직 하나님만 아신다"는 표현이 아니고, 그냥 "하나님은 아신다"로 되어 있다. The Greek New Testament, DBUS의 Fourth Revised Edition 에는 "Εγνώ κύριος τούς όντας αύτου" 로 되어 있고, *Biblica Sacra iuxta Vulgatam versionem* 에서도 "cognovit Dominus qui sunt eius" 로 번역한다.

49) CO 52, 59 (빌 4:3 주석) "Solius quidem Dei est nunc suos cognitos habere, et tandem segregare agnos ab hoedis."

50) CO 52, 59 (빌 4:3 주석) "Sed nostrum est, ex caritate agnos iudicare omnes qui pastori Christo obedientes se subiiciunt, qui se aggregant in eius ovile et ibi constanter manent."

51) CO 52, 59 (빌 4:3 주석) "Nostrum est tanti aestimare spiritus sancti dona, quae peculiariter electis suis confert, ut sint nobis quasi electionis abconditae sigilla."

공개하신 표징에 따라 사람이 판단하고 식별하며 인식할 수 있다는 것이다. 주님께서 그 열매로 그를 알리라고 하신 것처럼, 바울도 베드로도 칼빈도 모두 믿는 사람의 변화와 그 안에서 역사하는 성령의 인침과 거룩한 삶의 표징을 통해 알 수 있음을 나타내고 있다. 선택을 아는 것은 하나님의 부르심의 결과요, 진행 과정과 성령의 역사하심의 과정속에서의 확증(確證)과 입증(立證)과 확신(確信)이라고 말한다.⁵²⁾ 가령 우리가 그 당시 성도들이 바울 사도나 베드로 사도의 부르심과 택하심을 생각할 때, 개연적(蓋然的)인 상태에서 인식했겠는가? 그들은 확실히 하나님의 택하심을 입은 자들이라고 확신하지 않았겠는가! 이러한 원리 속에서 바울도 베드로도 신실한 성도들의 믿음의 역사와 사랑의 수고와 소망의 인내를 바라볼 때, 그들은 확실히 택하심을 받은 사람들이라고 확신하였던 것이다. 칼빈은 사도들에게서 이해한 해석을 그대로 적용하여 주석했다고 본다. 이렇게 볼 때, 칼빈은 정도(程度)라는 분량(分量)과 수준(水準)을 나타낼 뿐 이것을 충돌로 보지 않는다. 다만 우리가 볼 때, 칼빈은 '어느 정도' 안다 라는 인식의 표현을 하고 있다고 본다.

그다음, 칼빈은 『기독교강요』 4.1.8.에서 "누가 하나님의 백성인가를 아는 것은 하나님만이 가지신 특권이다(딤후 2:19)"⁵³⁾ 이렇게만 보면, 하나님의 선택에 대해 사람이 전혀 알 수 없는 것이 된다. 그러나 칼빈은 동일한 문장 뒤에 "그리고 확실히 이 때문에 인간의 무분별함이 그 자신에게서 뛰어나와 예측하지 못하게 한다..."는 문장을 넣으므로 사람이 어느 정도 알 수 있다는 여지를 남겨둔다. 이를 통해 사람이 경솔하게 무분별함으로 하나님의 선택을 알려고 하는 것에 대해 경고하는 것이지, 성령의 인도를 따라 정확한 말씀의 이해에 따라 어느 정도 판단할 수 있다는 것을 말하고 있다. 또한 칼빈은 위의 문장에 이어서 누가 하나님의 자녀로 간주 될 것인지를 아는 것은 다소 가치가 있다고 말하면서, 우리가 하나님의 은밀한 비밀에 사람의 이해력으로는 도달할 수 없기 때문에 우리의 이해에다 자신의 비밀을 맞추었다고 말한다.⁵⁴⁾ 우리는 여기서 "하나님께서 맞추신다"를 긍정적 인식으로 볼 수 있다. 결국 칼빈은 사람이 그 구성원을 알 수 없다는 불가시적 교회의 인식의 문제를 이로써 해결하는 것으로 보인다. 사람이 완전히는 아니지만, 바울이 어느 정도 알 수 있다고 말함으로써, 불가시적 교회의 멤버가 성령과 올바른 말씀의 해석에 따라 인식될 수 있다는 결론을 내릴 수 있다.

5. 택함을 알도록 하는 것과 모르게 하는 것의 차이와 강조점

칼빈은 선택을 은밀한 계획으로 간주하여, 이를 언급하지 않고 덮어두는 것에 대해 경고한다. 만약 그것을 덮어버리면 선택교리는 차가울 뿐만 아니라 내적으로 죽어 전혀 생기가 없는 교리가 되었을 것⁵⁵⁾이라고 강조한다. 이와 동시에, 칼빈은 경건한 자들이 이 교리를 자신들에게 적용하여(accommodare) 자신들의 부르심을 검토해서(examen), 자신들이 하나님의 자녀들이라는 것을 판단(statuo)할 수 있도록 해야 한다고 강변한다.⁵⁶⁾ 어거스틴과 칼빈은 예정교리를 교회에서 열심히 가르치고 선포되어야 할 것을 강조했다.⁵⁷⁾ 그래야만 성도들이 자신의 택하심

52) CO 55, 449 (벧후 1:10 주석).

53) *Inst.*, 4.1.8. (CO 02, 753) "Haec quidem singularis est Dei ipsius praerogativa, nosse qui sui sint..."

54) *Inst.*, 4.1.8. (CO 02, 753) "...quam longe sensum nostrum superent arcana illius iudicia... hac in parte se captui nostro accommodavit."

55) CO 49, 164 (롬 8:33 주석) "Alioqui non modo frigida esset doctrina, sed penitus mortua iaceret, si electionem sepeliret in arcano Dei consilio."

56) CO 49, 164 (롬 8:33 주석).

57) Augustinus, *De predestinatione Sanctorum Liber Unus De Dono Perseverantiae Liber*

을 확신하여 더욱 두렵고 떨림으로 구원을 이루어 간다는 것이다.

칼빈이 불가시적 교회를 강조하기보다는 가시적 교회를 강조했고, 또는 양자의 균형을 잡으려 노력했다고 한 것은 일리가 있어 보이지만, 한편으로는 오해가 있어 보인다. 왜냐하면, 칼빈에게는 가시적/불가시적 교회가 있다 하더라도 이는 한 교회이다. 칼빈이 가시적 교회를 강조하기 위해, 누가 택함을 받았는지 알지 못한다는 것을 강조했다는 것은 받아들이기 어렵다. 칼빈에게는 오직 한 교회만 존재할 뿐이다. 불가시적 교회가 가시적으로 드러난 것이 교회의 형태일 뿐이다. 이양호는 칼빈의 가시적/불가시적 교회의 관계를 두 개의 동심원을 최대한으로 일치시키려는 노력이라고 했다.⁵⁸⁾ 최윤배와 황대우도 이를 인식론적인 문제로 보고, 하나의 교회에 다른 두 양상이라 했고⁵⁹⁾, '하나님 앞에 있는 교회와 사람들 앞에 있는 교회(ecclesia coram Deo et ecclesia huminibus)'⁶⁰⁾라는 표현을 사용했을 뿐이라고 말한다. 따라서 교회에 대한 칼빈의 강조는 항상 하나님의 택함 받은 백성들이었다. 그들이 택함의 확신을 가지고 거룩한 삶을 살며, 성령의 인도를 따라 삶의 열매를 맺게 하는 것이었다. 교회의 외적 형태로서의 가시적 교회의 모든 기구(機構)나 법률이나 직분은 보이지 않는 하나님의 택한 백성들을 위한 것이었다. 우리는 이를 두고 불가시적 교회를 위한 가시적 교회라고 말할 수 있을 것이다.

선택교리와 택함의 원리 속에서 선택받았음을 알 수 있다고 강조하는 것은 불가시적 교회를 강조하는 것이 될 수 있다. 반대로, 선택은 사람이 알 수 없다고 강조하는 것은 가시적 교회를 강조할 수 있다. 왜냐하면 사람이 선택을 알 수 없다는 것은 가시적 교회 안에 있는 혼합성 때문이다. 양과 염소가 섞여 있는 가시적 교회를 강조하기 위해서는 선택을 알 수 없는 비밀로 남겨두는 것이 효과적이다. 만약 그렇지 않다면 혼란을 야기할 수 있다. 누가 택함을 받았고, 누가 택함을 받지 못했는가에 대한 큰 논쟁이 일어날 수 있고, 교회 안에 위화감(違和感)이 조성될 것이다. 이는 또 성직의 타락을 가져올 수 있다. 목사가 교인들의 택함 여부를 판단하여 알려 줄 경우, 교인들은 주님보다 목사에게 더 충성을 다할 것이다. 교회 안에서 택함의 여부를 알 수 있다고 강조하는 것은 이러한 폐단(弊端)이 있을 수 있다. 이러한 문제로 인해 칼빈주의 학자들은 칼빈에게서 선택을 알 수 없다는 논리만을 발견하여 주장하는지도 모른다. 실제로 칼빈은 창세기 27:21의 주석에서 이삭이 에서에게 축복하지 않고, 야곱에게 축복한 것에 대해 언급하면서 이 문제를 다룬다. 이삭이 하나님의 선택에 대해 무지했던 것처럼, 목사들도 그러하다며, 다음과 같이 말한다.

하나님의 명령으로 사람들과 하나님을 화해시키는 목사들의 일상의 일(기능)이 이와 유사한 것을 가지지만, 그들은 그 화해가 누구에게 임하는지는 구별하지 못한다. 이와 같이 그들은 씨를 널리 뿌리면서도 열매에 관해서는 불확실하다. 왜냐하면 하나님께서 직분과 권세를 그들에게 맡기시긴 하셨으나 그들 자신의 판단에 아주 작게 묶어놓으셨기 때문이다.⁶¹⁾

Unus, 20. 51. "Etsi verum est quod dicitur de praedestinatione beneficiorum Dei,..ita praedicanda est et ista praedestinatio beneficiorum Dei..."

58) 이양호, 『칼빈: 생애와 사상』 (서울: 한국신학연구소, 2005), 210.

59) 최윤배, "칼빈의 교회론: 교회의 본질을 중심으로", 113.

60) 황대우, "그리스도의 신비한 몸: 부써와 칼빈의 교회론 비교", 189. 최윤배, "칼빈의 교회론"에서 재인용.

언약의 백성들 곧 일반선택과 일반적 부르심에 따라 보편성을 추구하고, 전체를 바라보게 하는 유기체적(有機體的) 교회를 강조할 때는 가시적 교회를 강조할 수밖에 없다. 칼빈주의 학자들의 이러한 인식의 문제는 "알 수 있다 없다"의 문제보다는, 사실상, 강조의 문제라고 본다. 양자를 인식하고서, 택함을 알 수 있다는 것을 어느 정도는 인정하면서도, 불가시적 교회의 이해를 위해 인식의 불가해성(不可解性)을 강조한 것이다. 그러나 칼빈은 불가시성 안에서 가시성을 강조한 것이라 판단된다.

칼빈의 의도는 교회 안에서 선택의 교리와 선택받은 것을 '어느 정도(utcumque)' 알 수 있다는 것을 가르치는 것이다. 이는 불가시적 교회를 염두에 둔 것으로 보인다. 칼빈의 가시적 교회의 강조는 결국 불가시적 교회를 위함이다. 칼빈이 이를 강조하는 것은 그것을 가르침으로 인해, 성도들의 정체성을 확립하고, 거룩한 삶을 살도록 하여, 부르심의 열매를 맺게 하려는 의도를 가졌다고 본다. 결국 교회의 순수성을 유지하고 택함 받음을 확신하는 경건한 자들에 의해 교회가 든든히 세워질 것을 의도했다고 본다.

결국 가시적 교회를 강조하므로 교회를 교회답게 할 것인가? 아니면 불가시적 교회를 강조하므로 교회를 교회답게 할 것인가? 라는 것 중에 무엇이 올바른 것인지를 판단해야 한다. 이는 택자는 비밀 속에 놓여있기 때문에 사람이 알 수 없다는 것을 강조하느냐, 아니면 그것이 비밀 속에 있다 하더라도 어느 정도 사람이 알 수 있다는 것을 강조해야 하느냐는 것과 관련된다. 칼빈이 『기독교강요』 제4권에서 말한 참교회와 거짓교회로의 구분으로 갈 수 있는 가능성을 제시한다고도 할 수 있겠다.⁶²⁾ 이양호는 칼빈을 인용⁶³⁾하면서, 다음과 같이 말한다.

칼빈에 의하면 교리들 가운데 중심적인 것이 있고 주변적인 것이 있다. 그런 중심적인 것이 부정되면 참된 교회일 수가 없다.⁶⁴⁾

오늘날 교회는 선택교리를 잘 가르치지 않는다. 공적인 기도에서 예정과 선택에 대한 언급이 사라졌다. 이는 교회가 세속(世俗)에 집중한다는 증거이다. 교회의 영적 분위기가 물질적이고 상업적이며 성공과 기복적 신앙을 추구하여 세속적으로 흘러가는 증거이다. 모든 것을 상대화(相對化)시키는 세상에서, 진리도 상대적인 것으로 이해하려고 한다. 세상에서도 잘 살고, 세상을 즐기다가 천국도 가야 하는 가치관이 형성되고 있다. 영생을 누리는 것이 무엇인지를 모른다. 이 땅에서 영생을 누리지 못하면, 천국에서도 누릴 수 없다는 것을 알지 못한 채 말이다. 이 땅에서 깨어 경성(警醒)케 함으로써 세상에 동화(同化)되지 않고, 세상의 죄를 지적하며, 세상을 변화시킬 수 있는 원동력 중의 하나가 선택교리이다. 따라서 선택교리는 현재의

61) CO 23, 377 (창 27:21 주석) "Et quiddam silile habet ordinaria pastorum functio: nam quum Deo homines ex eius mandato reconcilient, non discernunt tamen ad quos perveniat reconciliatio: ita semen proiciunt, incerti de fructu. Quare Deus quod illis iniungit munus et potestatem, minime ad eorum iudicium adstingit."

62) *Inst.*, 4.2.1-6. 칼빈은 주의 말씀이 전해지고 양심적으로 지키는 곳이 아니면 어떤 성전도 주님이 인정하지 않는다고, 말씀이 순수하게 전파되고, 성례가 집행되는 교회를 참교회의 표지라고 말한다. 하나님의 교리가 순수하게 가르치지 않는다는 것은 교회가 세속화의 길로 들어섰다는 것으로 이해할 수 있다.

63) *Inst.*, 4.1.12.

64) 이양호, 『칼빈: 생애와 사상』 (서울: 한국신학연구소, 2005), 212.

삶에 힘을 준다. 이에 대해 셸더르하위스는 다음과 같이 말한다.

칼빈에게 선택은 새롭게 창조의 목표로 정해진 가르침이다. 그래서 창조의 목표와 연결됨으로써 예정은 우선적으로 사후의 불멸을 보는 게 아니라, 섬길 수 있는 현재의 삶을 본다.⁶⁵⁾

그는 선택의 목적이 현재의 삶에 있고, 이 세상의 모든 동요 가운데서 믿음이 지탱되도록 하는 '믿음의 강화'에 있다고 칼빈의 시편 2:4(CO 31, 45)의 주석을 인용하여 강조한다.⁶⁶⁾ 빌헬름 니젤(Wilhelm Niesel, 1903-1988)도 "칼빈의 선택교리는 교회가 세상에서 봉사하는 동안 필요한 안정과 확신과 및 저항력을 부여한다"고 말한다.⁶⁷⁾ 선택교리를 강조하는 것은 교회를 교회답게 하고, 가시적 교회의 요소를 더욱 올바르게 실행하도록 촉구한다.

6. 나가면서

칼빈에게 있어 사람이 하나님의 선택을 알 수 있는가 하는 인식의 문제는 복잡한 구조를 지니고 있다. 칼빈은 『기독교강요』를 비롯해 여러 주석에서 이 문제를 다루고 있는데, 사람이 택함을 아는 인식의 문제에 있어 부정적이다. 하나님의 백성을 아는 것은 오직 하나님의 눈으로만 가능하다. 양과 염소를 구분하는 것도 주님의 일이다. 사람은 무모하게 누가 하나님의 백성인지를 알려고 해서는 안 된다고 경고한다. 그러나 칼빈의 데살로니가전서 1:4, 베드로후서 1:10, 빌립보서 4:3 주석에서는 사람이 하나님의 택함을 인식할 수 있다고 강조한다. 성령으로 변화되어 거룩하고 고결한 삶을 살고, 성령의 열매를 맺는다면 이는 택함 받은 표징이라고 해설한다. 또한 칼빈은 빌4:3 주석에서 사람이 하나님의 택하심을 '어느 정도(utcumque)' 판단할 수 있다고 설명한다. 그는 바울의 인식을 따라 택함 받은 사람이 생명책에 있다는 구절을 해석한다.

우리가 볼 때, 여기에 충돌과 모순이 있는 것으로 보인다. 칼빈은 많은 곳에서 이 문제에 대해 부정적 인식을 피력하는 반면, 다른 곳에서는 긍정적인 인식을 언급하고 있기 때문이다. 칼빈의 해석과 주장에 일관성(一貫性)이 없는 것인가? 칼빈은 누구보다 일관성을 강조하는 신학자이다. 그렇다면, 그의 신학에는 모순이 있을 수 없다. 그런데 왜 택함을 인식하는 문제에는 충돌과 모순이 존재하는가? 칼빈은 성경대로 이중적 입장이다. 따라서 칼빈은 이 충돌과 모순을 해결하려 하지 않고, 다만 우리가 살펴 볼 때, 이 충돌을 해결하는 실마리를 제공하는 것으로 보인다. 본 논문이 이 문제를 해결하는 것은 칼빈이 제공한 실마리를 발견하고 이해하는데 있다. 칼빈은 빌립보서 4:3의 주석에서 해답의 실마리를 제공한다. 목자가 되시는 그리스도께 순종함으로써 복종하는 자들과 그리스도의 우리에게 함께 모인 자들, 계속해서 이 우리 속에 남아 있는 모든 자들을 알아내는 것은 우리에게 속해 있고, 또 하나님의 택한 자들에게 특별하게 베푸시는 성령의 은사와 하나님의 감추인 택한 자들의 인(印)을, 우리에게 있도록 하시는, 성령의 은사를 높이는 것도 우리에게 속한다고 강조한다. 칼빈은 우리 속에 남아 있는 모든 자들을 알아내는 일이 사람에게 달려 있다고 말하고 있다. 사람이 하나님의 공개된 표징에 따라 어느 정도 인식할 수 있음을 나타내는 것이다. 따라서 최종적이고 완전한 인식과 구

65) 셸더르하위스, 『중심에 계신 하나님: 칼빈의 시편 신학』, 384.

66) 셸더르하위스, 『중심에 계신 하나님: 칼빈의 시편 신학』, 384.

67) 빌헬름 니젤, 『칼빈의 神學』, 李種聲 譯(서울: 대한기독교서회, 2010), 190.

별은 주님께서 재림하실 때 이루어질 것이다. 이런 차원에서는 하나님의 비밀의 생명책은 어느 누구도 알 수 없다. 그러나 하나님께서 험악한 세상에 던져져 있는 성도의 신앙이 흔들리지 않고, 강한 확신을 가지고, 거룩하고 고결한 삶을 살아 성령의 열매를 맺도록 하기 위함이다. 또한 칼빈은 '어느 정도'라는 용어를 사용함으로써 사람이 판단 할 수 있는 정도를 나타내었다. 이 말은 칼빈이 하나님의 은밀한 선택을 사람의 이해로서는 도저히 알 수 없고, 거기에 도달할 수 없기 때문에, 우리의 이해에 맞추어(Accommodo) 주신다고 언급했다. 이 또한 사람이 하나님의 선택을 이해할 수 있는 대목이다. 이에 대한 칼빈의 이해는 이중적이다. 이것이 모순에 대한 칼빈의 해결이다.

칼빈은 어거스틴을 따라 교회에 하나님의 선택을 많이 선포하며 가르치라고 강조했다. 그 이유가 무엇이겠는가? 성도들이 이 세상의 위협 앞에 흔들리지 말고, 하나님의 영원한 나라를 바라보며 성도의 정체성을 굳게 지켜가라는 것이다. 오늘날 교회에는 하나님의 예정을 가르치지 않고, 공적인 기도 속에서도 예정에 관한 언급이 사라졌다. 그것은 교회가 세상을 탐하고 즐기기 때문이라 판단된다. 세속화를 향해 달려가는 것이다. 하나님 앞에 서는 것에 대한 두려움이나 보이지 않는 세계에 대한 동경(憧憬)이 없다. 하나님의 창조의 원리에 따라 세상을 변화시키려는 열정이 사라지고 있다. 그 이유 중의 하나가 하나님의 선택을 강조하지 않기 때문이라고 판단된다. 칼빈이 성경해석과 목회 속에서 구원받은 자가 소수(少數)라고 강조했는데, 그 이유 중의 하나가 남은 자 사상이고, 또 선택받은 것을 어느 정도 알 수 있다는 바울과 베드로에게서의 영향이라고 판단된다.

참고문헌

- 나이젤, 빌헬름, 『칼빈의 神學』, 李種聲 譯 서울: 대한기독교서회, 2010.
- 문병호, "칼빈의 교회론: 기독교론, 삼위일체론적 관점에서", 「조직신학연구」 8(2006).
- 바빙크, 헤르만, 『개혁교의학4』, 박태현 역 (서울: 부흥과 개혁사, 2011), 340.
- 방델, 프랑수아, "칼빈에게 있어서 칭의와 예정", 『칼빈신학의 이해』, 도날드 매김 편저, 이종태역(서울: 생명의 말씀사, 1991).
- 베버, 오토, 『칼빈의 교회관』, 김영재 역, 수원: 합신대학원출판부, 2008.
- 셀더르하위스, 헤르만, 『중심에 계신 하나님: 칼빈의 시편 신학』, 장호광 역, 서울: 대한기독교서회, 2009.
- 스페이커르, 빌렘 판 엷, 『칼빈의 생애와 신학』, 박태현역, 서울: 부흥과 개혁사, 2009.
- 조네, 미셸, "가시적 교회와 불가시적 교회: 칼뱅이 본 교회의 구조" 고려신학대학원 강의안 (2016).
http://reformedjr.com/board05_04/4585
- 유해무, "칼빈의 교회론: 교리와 목사직을 중심으로", 『칼빈과 교회』 부산: 개혁주의 학술원, 2007.
- 이양호, 『칼빈: 생애와 사상』, 서울: 한국신학연구소, 2005.
- 최운배, "칼빈의 교회론: 교회의 본질을 중심으로" 「한국기독교신학논총」 8 (1991).
- Augustinus, *De predestintione Sanctorum Liber Unus De Dono Perseverantiae Liber Unus*.
- Calvin, John, *Ioannis Calvini Opera quae supersunt omnia*, ed. G. Baum, E. Cunitz, E. Reuss, 59 vols. Brunswick, 1866-1900.
- _____, *Ioannis Calvini Opera Selecta*, ed. P. Barth and W. Niesel. 5 vols. München: Kaiser, 1926-1952.
- _____, *Commentarius in Genesisin*, CO 23.
- _____, *Commentatti in Liberum Psalmorum*, CO 32.
- _____, *Commentatarius in Harmoniam Evangelicam*, CO 45.
- _____, *Commentatarius in epist. Pauli ad Romanos*, CO 49.
- _____, *Commentatarius in epist. Pauli ad philippenses*, CO 52.
- _____, *Commentatarius in epist. Pauli ad Thessalonicenses 1*, CO 52.
- _____, *Commentatarius in epist. Pauli ad Timotheum II*, CO 52.
- _____, *Commentatarius in epist. Petri II, 2 peter*, CO 55.
- _____, *Institute*, CO 2.
- _____, *Institutes of The Chrisian Religion II*, trans. Henry Beveridge, Grand Rapids: Eerdmans Pubulishing Company, 1966.
- Hwang, Dae-Woo, "Het Mystieke Lichaam van Christus: De ecclesiologie van martin Bucer en Johanes Calvijn" (Proefschrift, Apeldoorn 2002).
- University of Notre Dame archives's Latin Dictionary, William Whitaker's Words.

존 다브네펠트(1572-1641)의 언약 신학: 하나님의 언약과 구속의 범위의 관계를 중심으로

강효주

서론

존 다브네펠트의 구속의 범위에 관한 입장은 일부 현대 신학자들에 의해서 아미랄두스 주의의 가설적 보편구원론(hypothetical universalism)의 선구자적 입장(proto-Amyraldianism)을 취하고 있다고 주장되어 왔다.¹ 그러나 다른 현대 신학자들은 다브네펠트가 아미랄두스 주의의 선구자라는 주장이나 도르트 총회에서 그가 항론파와 반항론파의 중간 입장(via media)을 취했다는 주장에 반론을 제기했다.² 과거에 학자들은 주로 다브네펠트의 구속의 범위에 관한 입장을 담은 그의 저서 *De Morte Christi* 를 주로 언급하며 다브네펠트의 “가설적 보편구원론”을 분석하고 평가하였으나, 최근에 학자들은 연구에서 다브네펠트의 폭넓은 저서들을 인용하며 예정(predestination)과 자유 선택(free choice), 그리고 언약(covenant)에 관한 그의 입장에 더욱 관심을 보였다.³ 그 중에 특히 그리스도의 구속의 범위에 대한 그의 입장을 이해하기 위해 다브네펠트의 언약 신학 연구는 필수적이다. 왜냐하면 하나님의 언약에 관한 그의 입장은 예정과 구속의 범위, 자유 선택 교리와 긴밀한 연관을 가지고 있기 때문이다.

조나단 무어(Jonathan Moore)는 존 오웬과 존 다브네펠트의 언약 신학을 비교하며, 오웬은 “영원한 작정, 구속의 언약(pactum salutis), 영원한 은혜의 언약”에 강조점을 두었지만, 다브네펠트는 “복음적인 언약(pactum evangelicum)”이라는 개념을 사용하여 절대적인 언약보다 보편적이고 조건적인 언약에 강조점을 두었다고 말한다.⁴ 무어는 다브네펠트의 언약 신학이 윌리엄 퍼킨스(William Perkins)로 대표되는 엘리자베스 여왕 시대의 잉글랜드 개혁파 언약 신학에 상당한 변화를 주어 언약의 조건성을 강조함으로 복음을 “율법화”시켰다고 비판했지만, 마이클 린치(Michael Lynch)는 무어의 주장에 반론을 제기하며

¹ Brian G. Armstrong, *Calvinism and the Amyralt Heresy: Protestant Scholasticism and Humanism in Seventeenth-Century France* (Eugene, Oregon: Wipf & Stock, 2004); G. Michael Thomas, *The Extent of the Atonement: A Dilemma for Reformed Theology from Calvin to the Consensus (1536-1675)* (Carlisle: Paternoster, 1997); Curt D. Daniel, ‘Hyper-calvinism and John Gill’ (Ph.D., University of Edinburgh, 1983); Alan C. Clifford, ‘Amyraldian Soteriology and Reformed-Lutheran rapprochement’ in *From Zwingli to Amyralt: Exploring the Growth of European Reformed Traditions*, in Jon Balsarak and Jim West, eds. (Tübingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2017).

² W. Robert Godfrey, ‘Tensions within International Calvinism: The Debate on the Atonement at the Synod of Dort, 1618-1619’ (Ph.D., Stanford University, 1974); Richard A. Muller, ‘Davenant and Du Moulin’, *Calvin and the Reformed Tradition: On the Work of Christ and the Order of Salvation* (Grand Rapids, Michigan: Baker Books, 2012); Jonathan D. Moore, ‘The Extent of the Atonement: English Hypothetical Universalism versus Particular Redemption’ in *Drawn Into Controversie: Reformed Theological Diversity and Debates Within Seventeenth-century British Puritanism*, in Michael A. G. Haykin and Mark Jones, eds. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011); Michael J. Lynch, ‘Richard Hooker and the Development of English Hypothetical Universalism’, in Scott N. Kindred-Barnes and W. Bradford Littlejohn, eds., *Richard Hooker and Reformed Orthodoxy* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2017); Oliver D. Crisp, *Deviant Calvinism: Broadening Reformed Theology* (Minneapolis: Fortress, 2014); Denlinger, Aaron Clay, ed., *Reformed Orthodoxy in Scotland: Essays on Scottish Theology 1560-1775* (London: Bloomsbury T&T Clark, 2015); Hyo Ju Kang, ‘John Davenant, a Champion of the ‘Via Media’ at the Synod of Dort?’, *Journal of Academic Perspectives*, Vol. 2017, no. 3. 1-24; Michael J. Lynch, *John Davenant’s Hypothetical Universalism* (Oxford: Oxford University Press, 2021)

³ Jonathan Roberts, ‘The Nature of God & Predestination in John Davenant’s *Dissertatio De Preadestinatione et Reprobatione*’ (Master of Arts in Philosophy, University of Missouri, St. Louis, 2017); Michael J. Lynch, *John Davenant’s Hypothetical Universalism*, 132-146; David S. Systema, ‘Aquinas in Service of Dordt: John Davenant on Predestination, Grace, and Free Choice,’ in *Beyond Dordt and De Auxillis* (Brill, 2019), 169-199. 다브네펠트의 예정과 자유 선택 교리 연구에 관한 필자의 입장은 ‘존 다브네펠트의 인간의 자유 선택 이해(Liberum Arbitrium in the Theology of John Davenant)’, 『한국개혁신학』 65(2020), 185-218; ‘존 다브네펠트의 하나님의 작정의 논리적 순서에 관한 입장 연구(The Order of Divine Decrees in the Theology of John Davenant)’, 『갱신과부흥』 27(2021), 153-188 을 참고하라.

⁴ Jonathan D. Moore, ‘The Extent of the Atonement: English Hypothetical Universalism versus Particular Redemption’ in *Drawn Into Controversie: Reformed Theological Diversity and Debates Within Seventeenth-century British Puritanism*, in Michael A. G. Haykin and Mark Jones, eds. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011), 143.

오히려 다브네프가 윌리엄 퍼킨스의 언약 신학의 뒤를 이어서 타협이 없는 예정론과 함께 조화를 이루는 절대적인 언약과 조건적인 언약으로 구성된 정통 개혁파 언약 신학의 발전에 기여했다고 주장하였다.⁵

다브네프보다 앞선 시대를 살았던 퍼킨스나 다브네프 사후에 주로 활동했던 오웬의 언약 신학과 다브네프의 언약 신학을 비교하는 것도 의미있는 작업이지만, 다브네프의 언약 신학을 그리스도의 구속의 범위에 관한 그의 입장과 관련하여 살펴보기 위해서는 다브네프와 동시대에 활동했던 존 카메론(John Cameron)의 언약 신학과 비교해 볼 필요가 있다. 카메론을 선택한 세 가지 이유가 있다. 첫째로, 아미랄두스 주의의 시조라고 불리는 존 카메론의 구속의 범위에 관한 입장과 다브네프의 입장은 엄연한 차이가 있기 때문이다.⁶ 프란스 판 스타(F. P. Van Stam)의 연구에 따르면, 17 세기에 프랑스의 개혁파 신학자들이 “가설적 보편구원론자들(*les hypothétiques*)”이라고 칭하던 신학자들은 소뮈르 아카데미의 신학자들을 의미한 것이었다.⁷ 두번째로, 17 세기에 아미랄두스 주의 신학자들의 대적자로 여겨졌던 라이덴(Leiden) 대학의 신학교수, 안드레 리베(Andrè Rivet)는 그의 루터란 동료, 헤르만 힐데브란트(Herman Hildebrand)에게 쓴 편지에서 그리스도의 구속의 범위와 유기 교리에 관한 다브네프의 글을 읽어보고서 그의 견해에 반대할 이유를 찾지 못했다고 기록했다.⁸ 세번째로, 다브네프는 솔스베리의 주교로 활동하고 있을 때, 프랑스의 신학자들의 요청을 받고 존 카메론의 신학적 입장에 관한 자신의 견해를 담은 짧은 문서(short tract)인 *De Gallicana Controversia Sententia* 를 기록했다.⁹ 이 문서에서 다브네프는 구속의 범위에 관한 카메론의 입장을 비판했다.¹⁰

카메론과 다브네프의 언약 신학을 비교하면서 다브네프의 입장이 역사적인 문맥으로 볼 때 17 세기 정통 개혁파 언약 신학의 발전과정에서 어떤 위치에 있는지, 그리고 과연 17 세기 초반 당시의 “가설적 보편구원론자”의 입장과 일치하는지 여부를 확인할 수 있을 것이다. 또한 도르트 총회에 영국의 특사로 참석했던 다브네프가 총회 기간동안에 언약의 개념을 어떻게 다루었는지도 살펴 볼 수 있을 것이다. 더 나아가 다브네프의 언약신학이 설교자의 복음 선포에 있어서 무엇을 함의하는지를 알 수 있을 것이다.

⁵ Jonathan D. Moore, *English Hypothetical Universalism: John Preston and the Softening of Reformed Theology* (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2007); Michael J. Lynch, *John Davenant's Hypothetical Universalism*, 132, 140.

⁶ Gaston Bonet-Maury, *John Cameron: a Scottish Protestant theologian in France (1579-1625)*. (Glasgow: MacLehose, 1910), 344. ‘이러한 (카메론의) 재능으로 모이 아미로(M. Amyraut), 델라 플라쎬(De la Place), 폴 테스타드(P. Testard), 사무엘 보카르트(S. Bochart)와 같은 열정적인 제자들을 얻었다. 카메론은 소뮈르 학파의 진정한 설립자(true founder)였다.’

⁷ Frans Pieter Van Stam, *The Controversy over the Theology of Saumur, 1635-1650: Disrupting Debates among the Huguenots in Complicated Circumstances* (Amsterdam & Maarssen: APA-Holland University Press, 1988), 277. 네덜란드의 특사 자격으로 다브네프와 함께 도르트 총회에서 6 개월의 시간을 보냈던 히스베리투스 푸치우스(Gisbertus Voetius)는 그의 저서에 기록한 가설적 보편구원론자들의 명단에서 헤랄두스 포시우스(Gerardus Vossius), 브레멘 특사로 총회에 참석했던 루드빅 크로키우스(Ludwig Crocius)와 소뮈르 신학자들만 언급되고 다브네프는 전혀 언급되지 않았다. 푸치우스의 *Gisberti Voetii Theologiae in Acad. Ultrajectina Professoris, Selectarum Disputationum Theologicarum, Pars Secunda* (Ultrajectina: Johannem a Waesberge, 1655), 251-255 를 참고하라.

⁸ Herman Hildebrand, *Orthodoxa Declaratio Articulorum Trium: De Mortis Christi Sufficiens et Efficacia, Reprobationis Causa Meritoria, Privata Denique Communionis, Conscio & instante venerando ministerio Bremensi, pro sapiendis inter quosdam collegat hinc exortis controversiis concepta, & in eodem collegio ann. 1639. d. 4, & 3.* (Bremae: Typis Bertholdi Villieriani, 1642), 39; Michael J. Lynch, ‘Richard Hooker and the Development of English Hypothetical Universalism’, in Scott N. Kindred-Barnes and W. Bradford Littlejohn, eds., *Richard Hooker and Reformed Orthodoxy* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2017), 277.

⁹ John Davenant, ‘*De Gallicana controversia D. Davenantii sententia*’, appended to *John Davenant, Dissertatio de morte Christi... quibus subnectitur eiusdem D. Davenantii Sententia de Gallicana controversia: sc. De Gratiosa & Salutari Dei erga Homines peccatores voluntate* (Cambridge: Roger Daniels, 1683).

¹⁰ 다브네프의 *De Gallicana Controversia Sententia* 의 내용 분석과 역사적인 배경에 관한 연구는 Richard A. Muller, ‘Davenant and Du Moulin’, *Calvin and the Reformed Tradition: On the Work of Christ and the Order of Salvation* (Grand Rapids, Michigan: Baker Books, 2012), 136–144; Richard A. Muller, ‘Dating John Davenant’s *De Gallicana controversia sententia* in the Context of Debate over John Cameron: A Correction’, *CTJ* 50 (2015), 10–22 을 참고하라.

이를 위해 먼저 다브넌트의 언약 신학의 특징을 분석하고, 카메론의 언약 신학의 특징과 비교, 대조한 후에 결론을 도출하겠다.

다브넌트의 이중적인 언약

존 다브넌트(John Davenant)는 1572 년에 런던에서 태어나서 1587 년부터 캠브리지 대학의 퀸즈 컬리지(Queens' College)에서 교육을 받았다.¹¹ 1594 년부터 퀸즈 컬리지에서 가르쳤고, 1609 년에 박사 학위를 받으면서 캠브리지 대학의 레이디 마가렛 신학 교수를 역임하고 1614 년에는 퀸즈 컬리지 학장으로 임명받았다.¹² 그 후, 다브넌트는 1618 년부터 1619 년 사이에 있었던 도르트 총회에 영국의 특사들 중 한 명으로 참석했다.¹³ 그 후에 1621 년부터 1641 년까지 잉글랜드의 솔스베리(Salisbury)의 주교(Bishop)로 섬기다가 생애를 마감하였다.¹⁴ 비록 언약에 관한 저서를 남기지는 않았지만, 언약의 교리는 존 다브넌트의 다양한 저서들에 자주 언급되었고 그의 신학에서 중요한 자리를 차지했다.¹⁵ 그래서 무어는 다브넌트가 그리스도의 속죄의 범위에 관해서 제임스 어셔(James Ussher)의 입장의 영향을 받았지만, “어셔의 입장에서 발견할 수 없는 새로운 언약신학적인 구조를 가지고 자신의 입장의 주해적이고 논리적인 바탕을 견고하게 했다”고 말한다.¹⁶

다브넌트의 언약신학은 이중적인 언약(*pactum duplici*) 구조를 가지고 있다고 말할 수 있다. 보편적인 복음의 부르심(*universal gospel call*)에 관한 다브넌트의 입장에서 “복음적인 언약(*evangelical covenant*)”이라는 개념은 중요하다. “그리스도의 죽음의 공로를 통해서 하나님과 인간 사이에 새로운 언약이 맺어졌다”고 말하면서, 복음적인 언약에 대해서 다브넌트는 다음과 같이 기록했다.

그러므로 그리스도의 죽음에 의해 성립된 복음적인 언약(*foedere Evangelico*)은 사도들이 온 세상에 선포했으며 복음을 전하는 사역자들이 아직도 선포하고 있는 것으로 그 누구에게도 차별이 없다. 만약 에서가 메시아를 믿었다면, 에서도 야곱처럼 구원받았을 것이다. 만약 야곱이 메시아를 믿지 않았다면, 야곱도 에서처럼 정죄를 받았을 것이다.”¹⁷

¹¹ Josiah Allport, 'Life of Bishop Davenant' in John Davenant, *Colossians* (Edinburgh: The Banner of Truth, 2005), ix; 이제부터 Banner of Truth 가 출판한 다브넌트의 골로새서 주석의 인용은 *Colossians*, [ix]와 같이 표현할 것이다.

¹² Allport, *Life of Bishop Davenant*, x-xi

¹³ Edward Davenant, 'Oxford Exeter College MS 48' (Dordrecht, 1618), 4r. 존 다브넌트의 조카, 에드워드 다브넌트의 기록에 따르면 다브넌트와 그의 일행은 도르트 총회에 참석하기 위해 1618 년 10 월 8 일에 캠브리지에서 길을 떠나서 네덜란드에 입국했다. '1618 Octobris 8. On Thursday we set from Cambridge, and before dinner came to the court at Roiston'. 다브넌트와 영국 대사들의 총회 참석에 관해서는 Anthony Milton, *The British Delegation and the Synod of Dort (1618-1619)* (Woodbridge, Suffolk: Boydell & Brewer, 2005), 105-107 을 참고하라.

¹⁴ Allport, *Life of Bishop Davenant*, xlv. 솔스베리 대성당 안에 있는 다브넌트의 기념비에 다음과 같은 기록이 있다. 'Synodo Dordracensi magna pars interfuit, Tnadem hujusce Diocaeos Sarib^{os} Episcopus Anno 1621 die Novembris VIII consecrates est.'

¹⁵ 이 소논문에서는 주로 존 다브넌트의 *De Morte Christi* 와 *De Justitia*, 그리고 그의 설교를 주로 인용하였다. John Davenant, 'De Morte Christi', in Thomas Bedford, ed., *Dissertationes Duæ: Prima de Morte Christi, quatenus ad omnes extendatur, quatenus ad solos Electos restringatur. Altera de Prædestinatione & Reprobatione ... Quibus Subnectitur Eiusdem D. Davenantii Sententia de Gallicana Controversia: Sc. de Gratiâ & Salutari Dei Erga Homines Peccatores Voluntate* (Cambridge: Roger Daniel, 1650); John Davenant, *A Dissertation on the Death of Christ* (Weston Rhyn: Quinta Press, 2006); John Davenant, 'Disputatio de Justitia Habituali et Actuali' in *Praelectiones de duobus in Theologia controversis capitibus de Indice Controversiarum* (Cambridge, 1631); John Davenant, *A Treatise on Justification* (London: Hamilton, Adams, 1844); John Davenant, *One of the Sermons Preached at Westminster* (London: Richard Badger, 1628)

¹⁶ Jonathan D. Moore, 'James Ussher's Influence on the Synod of Dort', in Aza Goudriaan and Fred van Lieburg, eds., *Revisiting the Synod of Dort (1618-1619)* (Leiden, Boston: BRILL, 2010), 173.

¹⁷ 'In hoc igitur foedere Evangelico morte Christi stabilito, quod Apostoli toti mundo divulgaverunt, & Ministri Evangelici etiamnum praedicant, nulla personarum ratio habetur. Tam Esavus servabitur, si crediderit in Messiam, quam Jacobus: tam Jacobus damnabitur, si non crediderit, quam Esavus.' See Davenant, 'De Morte Christi', 39; Davenant, *A Dissertation on the Death of Christ*, 74; *Colossians* [2:40A].

그리고 다브넛트는 또 다른 종류의 언약을 언급하였다.

그럼에도 불구하고, 분명하게 특정한 사람들에 관한 하나님의 비밀스럽고도 절대적인 작정이 있다는 것을 언급하지 않을 수 없다. 그것을 그리스도의 죽음에 의해 성립된 “새 언약(*Novi foederis*)”이라고 이름할 수 있다. 그러나 이것은 하나님과 우리 사이의 언약이라기보다 성부 하나님과 그리스도 사이에서 맺어진 언약(*pactum*)이라고 이해되어야 한다.¹⁸

다브넛트의 설명에 따르면, 복음적인 언약은 조건적인 언약으로서 하나님과 우리 사이에 맺어진 언약이고, 새 언약은 성부와 성자 하나님 사이에서 맺어진 절대적인 언약이다. 다브넛트는 새 언약을 설명하면서 이사야서 53 장 10 절과 히브리서 8 장 10 절을 인용하였다.¹⁹ 흥미로운 사실은 복음적인 언약이라는 개념은 도르트 총회에서 영국 대사들에 의해 사용되었다. “두번째 아티클에 관한 소고”에서 다브넛트와 그의 동료들은 다음과 같이 기록하였다.

우리의 복되신 구세주께서는 하나님의 작정에 의해 인간의 구속을 위해 복되신 삼위일체께 자신을 올려드렸다. 이 단번의 희생을 통해 모든 인류에게 차별없이 진중하게 선포되어야 하는 복음적인 언약이 만들어지고 확증되었으며 승인되었다. 누구든지 믿는 자는 구원을 받을 것이다. 당신이 믿는다면, 당신을 구원을 받게 될 것이다(*Quicumque credit, salvabitur. Si tu credis [or crederes], salvaberis.*).²⁰

영국 특사들의 “의견서(*Iudicium*)”에 따르면 이러한 기록이 있다.

그리스도의 죽음의 공로에서 복음의 보편적인 약속이 발견된다. 그리스도를 믿는 모든 사람들은 죄 사함과 영생을 얻는다는 바로 그 약속이다.²¹

도르트 총회에서 영국 특사들은 사도행전 10 장 43 절, 로마서 3 장 24-25 절, 그리고 마가복음 16 장 15 절을 인용하며 위의 명제를 뒷받침하였다.²² 그리고 그 복음적인 약속이 반드시 “(물론 모든 시간과 장소를 포함할 수는 없겠지만) 진실하게 모든 사람들에게 전해져야 한다”고 주장했다.²³

¹⁸ Davenant, ‘De Morte Christi’, 39; Davenant, *A Dissertation on the Death of Christ*, 74; Colossians [405]. ‘*Veruntamen fatendum est, aliam quoque esse Dei ordinationem arcanam & absolutam, certas quasdam & definitas personas spectantem, & in morte Christi etiam fundatam, quae Novi foederis nomen sortitur. Sed hoc potius inter Deum Patrem & Christum quam inter Deum & nos pactum intelligitur.*’ 다브넛트는 “언약”이라는 단어를 사용할 때, *foedus* 와 *pactum* 을 혼용하여 사용하였다.

¹⁹ Davenant, ‘De Morte Christi’, 74; Davenant, *A Dissertation on the Death of Christ*, 74; Colossians [405].

²⁰ Davenant et al., ‘MS Rawlinson C849’, 278; John Davenant, ‘Doctour Davenant Touching the Second Article, Discussed at the Conference at the Haghe of the Extent of Redemption’, in Anthony Milton, ed., *The British Delegation and the Synod of Dort (1618-1619)* (Woodbridge, Suffolk: Boydell & Brewer, 2005), 218–119.

²¹ *ACTA SYNODI NATIONALIS, In nomine Domini nostri IESV CHRISTI, Autoritate ILLVSTR. ET PRAEPOVENTVM DD. ORDINVM GENERALIVM FOEDERATI BELGII PROVINCIARVM, DORDRECHTI HABITAE ANNO 1618 ET 1619. Accedunt Plenissima, de Quinque Articulis, Theologorum Judicia. (LVGDVNI BATAVORVM: Typis ISAACI ELZEVIRI, Academiae Typographi, Societatis DORDRECHTANAE sumptibus, 1620)*, II: 79; Davenant et al., ‘MS Rawlinson C849’, 278. ‘*In hoc merito mortis Christi fundatur universale promissum Evangelicum juxta quod omnes in Christu[m] credentes, remissionem peccatorum et vitam aeternam reipsa consequantur.*’

²² 그에 대하여 모든 선지자도 증언하되 그를 믿는 사람들이 다 그의 이름을 힘입어 죄 사함을 받는다 하였느니라(행 10:43). 그리스도 예수 안에 있는 속량으로 말미암아 하나님의 은혜로 값 없이 의롭다 하심을 얻은 자 되었느니라. 이 예수를 하나님께서 그의 피로써 믿음으로 말미암는 화목제물로 세우셨으니 이는 하나님께서 길이 참으시는 중에 전에 지은 죄를 간과하심으로 자기의 의로우심을 나타내려 하심이니 (롬 3:24-25). 또 이르시되 너희는 온 천하에 다니며 만민에게 복음을 전파하라 (막 16:15).

²³ *Acta Synodi Nationalis*, II: 79; John Davenant et al., *The Collegiat Suffrage of the Divines of Great Britaine, Concerning the Five Articles controverted in the Low Countries. Which Suffrage was by them delivered in the Synod of Dort, March 6 Anno 1619. Being their vote or voice foregoing the joint and publique judgment of that Synod.* (London: Printed for Robert Milbourne, 1629), 48.

다브네프트는 두 가지의 언약을 언급하는데, 한 가지는 하나님께서 드러내신 조건적인 언약(revealed conditional covenant)이다. 이 언약에 따라서 복음은 모든 사람들에게 선포되어야 한다 (누구든지 그리스도를 믿는 자는 구원을 얻으리라).²⁴ 이것이 죄인이 하나님의 심판에 관해서 불평해서는 안되는 이유이다. 자신이 하나님의 약속 (혹은 뜻)을 거절한 것이기 때문이다. 다른 한 가지 언약은 하나님의 비밀스러운 절대적인 언약(secret absolute covenant)이다. 택자들에게 믿음을 주시고 그들을 구원하시는 것은 오직 그리스도께만 알려졌기 때문이다.²⁵ 다브네프트는 우리가 조건적이고 드러난 언약을 모든 사람들에게 설교할 수는 있지만, 특정한 사람이 하나님께서 구원 얻는 믿음을 주시고 실패 없이 영생으로 인도하실 바로 그 사람이라는 것을 약속할 수는 없다고 말했다.²⁶ 그러면서 다브네프트는 이어서 아래와 같이 말했다.

만약 후자를 약속할 수 있다면, 그것은 마치 우리가 창세 전에 이루어진 하나님의 결정에 참여하여서 우리의 손가락으로 누가 택자이고 누가 택자가 아닌지를 지적할 수 있다고 말하는 것과 같다. 하나님과 사람 사이에 이루어진 것이 아니라 하나님과 중보자 사이에서 맺어진 것이라고 이해되는 후자의 언약(절대적인 언약)이 없이는 모든 사람들을 향한 전자의 언약(조건적인 언약)이 사람들의 사악함과 불신으로 인해 헛되게 될 것이며, 그렇게 되면 그리스도의 무한하고 존귀한 보혈이 헛되이 흘려진 것이 된다. 그러나 하나님만이 후자의 언약을 통해 택하신 이들을 아시기 때문에 우리의 임무는 우리에게 주어진 전자의 조건적인 언약을 전하고 권하는 것이다.²⁷

비밀스럽고 절대적인 언약이 우리에게 드러나지 않았기 때문에, 조건적인 언약은 모든 사람들에게 선포되어야 하고 권해져야 한다. 이와 같이 다브네프트는 절대적인 언약을 조건적인 언약으로부터 구별하였다. 벨코프에 따르면, 17 세기의 전형적인 정통 개혁파의 은혜 언약에 관한 입장은 두 종류의 언약, 즉 조건적인 은혜의 언약과 선택을 통한 절대적인 언약으로 구별된다.²⁸ 다브네프트는 은혜의 언약을 이러한 두 종류의 언약으로 구별했던 신학자들 중에 한 사람이다.

다브네프트의 언약 신학의 특징

하나님의 언약에 관한 다브네프트의 입장은 세 가지로 나누어 분석할 수 있다. 다브네프트의 언약 신학의 첫번째 특징은 그가 말하는 절대적인 언약(absolute covenant)이 영원 전에 성부 하나님과 성자 하나님 사이에서 이루어진 언약이라는 사실이다. 다브네프트는 구속의 사역에 관해서 성부 하나님이 성자

²⁴ W. Robert Godfrey, 'Tensions within International Calvinism: The Debate on the atonement at the Synod of Dort, 1618-1619' (Ph.D., Stanford University, 1974), 183 n.22. 갓프리는 말하기를, '다브네프트의 의견에 따르면, 그리스도는 믿음이라는 조건으로 모든 사람들에게 열려있는 조건적인 언약을 실제로 맺으셨다.'

²⁵ Davenant, 'De Morte Christi', 39; Davenant, *A Dissertation on the Death of Christ*, 74; Colossians [2:405].

²⁶ Davenant, 'De Morte Christi', 39; Davenant, *A Dissertation on the Death of Christ*, 74; Colossians [2:405].

²⁷ 'Hoc enim perinde esset ac si profiteremur, nos fuisse Deo a consiliis ante jacta mundi fundamenta, & posse electos ac non-electos digito demonstrare. Absque hoc posteriore foedere quod magis proprie inter Deum & Mediatorem, quam inter Deum & Homines stabilium intelligitur, illud prius conditionatum humana improbitate & infidelitate in omnibus hominibus irritum foret, & ille pretiosus atque infiniti meriti sanguis in inane diffunderet. Veruntamen quia, ut dictum est, Solus Deus novit eos ad quos hoc foedus spectat, nostrum est illud prius conditionatum foedus, nobisque revelatum urgere & premere.' See Davenant, 'De Morte Christi', 39; 조사이아 알포트(Josiah Allport)는 다브네프트의 골로새서 주석을 라틴어에서 영어로 훌륭하게 번역했다. 그러나 여기에 알포트의 번역에 오류가 한 가지 있다. 알포트의 번역에 따르면 'Absque hoc posteriore foedere quod magis proprie inter Deum & Mediatorem, quam inter Deum & Homines stabilium intelligitur'이라는 구절을 '하나님과 사람들 사이에 맺어진 것이라고 더 분명히 이해되는 것'이라고 하였으나, 더 정확한 번역은 '하나님과 사람들 사이에 맺어진 것'이라기 보다 '하나님과 중보자 사이에 맺어진 것이라고 이해되는 것'이다. See Davenant, *A Dissertation on the Death of Christ*, 74; Colossians [2:405].

²⁸ Louis Berkhof, *Systematic Theology* (Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans, 1996), 284-285.

하나님과 언약을 맺으시기로 하셨다고 말한다. 성부 하나님은 성자께 “온 세상의 구속자요, 온 세상의 구세주”라는 이름을 주셨다.²⁹ 여기서 다브넛트가 강조하고자 하는 것은 구속 언약(*pactum salutis*)가 아니라 하나님의 절대적인 언약을 모든 사람을 향한 하나님의 구속의 의도를 연결하기 위한 것이다. 리처드 몰러는 다음과 같이 지적한다.

(다브넛트가 말하는) 이 언약(*pactum*)은 17 세기 이후의 신학자들이 정의하듯이 은혜의 언약에 근거한 영원한 언약을 정의한 것이 아니라 믿는 자는 누구든지 구원을 얻으리라는 약속의 복음을 모든 사람에게 전하는 것을 근거로 성부 하나님과 성자 하나님에 의해 맺어진 언약을 말하는 것이다.³⁰

조나단 무어는 말하기를, “1620 년대에 다브넛트가 구속 언약(*pactum salutis*)라는 개념을 사용했다고 보는 것은 시대착오적인(*anachronistic*) 생각이다. 그러나 만약 다브넛트가 누군가에 의해 어떤 형태의 구속 언약(*pactum salutis*)을 믿고 있는지 구체적으로 설명해보라고 질문을 받았다면, 다브넛트는 아마도 성자께서 믿음(성부 하나님이 택자들에게 주시겠다고 약속하셨던 믿음)을 조건으로 모든 사람들에게 적용되는 죽음을 모든 사람을 위해 죽으셔야 한다는 언약을 성부 하나님이 성자 하나님과 맺으셨다고 말할 것이다.”³¹ 흥미로운 것은 다브넛트가 언약의 개념을 사용한 방법이다. 다브넛트는 다음과 같이 설명한다.

만약 그리스도께서 죽으셨을 때, 그분이 모든 사람들에게 믿음을 (그리고 인류를 위해 주어진 희생제물이 틀림없이 주리라고 약속하신 모든 것을) 주시기로 성부께서 성자와 언약을 맺으셨다면 그것은 가장 공의롭지 못한 언약이었을 것이다.³²

다시 말하면, 성부 하나님과 성자 하나님 사이에 맺어진 언약의 개념은 성부께서 모든 사람들에게 믿음을 주셔서 모든 사람들이 영원한 형벌로부터 벗어나도록 스스로를 묶어 놓으시는 언약을 성자와 맺으신 것이 아니라는 것이다. 다브넛트는 이것을 설명하기 위해 다음과 같이 한 가지 비유를 들었다.

어떤 왕에 의해서 셀 수 없이 많은 사람들이 빛을 진 것으로 인해 감옥에 갇히게 되었다고 (혹은 커다란 반역 죄를 지어 사형 선고를 받았다고) 생각해 보라. 하지만 그 왕은 자신의 아들이 이 빛을 모조리 갚고 모든 빛에 대한 형벌을 받도록 (혹은 아들이 반역자들을 대신해서 사형 선고를 받도록) 정해 놓았다. 오직 왕의 아들을 자신의 주인으로 모시고 기꺼이 그분을 섬기겠다고 하는 사람들만이 형벌에서 벗어날 수 있다. 이것이 왕과 왕자에 의해 공포되었다.³³

²⁹ Davenant, 'De Morte Christi', 19; Davenant, *A Dissertation on the Death of Christ*, 38; Colossians [2:360].

³⁰ Muller, 'Davenant and Du Moulin', 138. "This pactum... is not defined as an eternal covenant grounding the covenant of grace, as later theologians would define it, but as the basis of the universal preaching of the gospel and of the promise of salvation to all who would believe, as agreed upon by the Father and the Son." 성부와 성자 사이의 언약에 관한 다브넛트의 입장에 대한 몰러의 또 다른 보충 설명은 Davenant, *De Gallicana controversia D. Davenantii sententia*, 288 을 참고하라.

³¹ Moore, *The Extent of the Atonement*, 142 n.82.

³² Davenant, 'De Morte Christi', 25; Davenant, *A Dissertation on the Death of Christ*, 50-51; Colossians [2:375]. '*ad hoc respondeo, Esset hoc quidem iniquissimum, ... si ipse Deus pactus fuisset cum Christo moriente, velle se omnibus & singulis fidem infundere, caeteraque omnia donare quae spectant ad infallibilem hujus hostiae pro humano genere oblatae applicationem.*'

³³ Davenant, 'De Morte Christi', 26; Davenant, *A Dissertation on the Death of Christ*, 51; [Colossians, 2:376-377]. '*Similitudine haec omnia illustremus: Cogitate innumeros homines ob ingens debitum in carcerem a Rege aliquo conjectos, vel ob crimen laesae Majestatis capite damnatos; ipsum autem Regem procurare ut filius suus ad extremum assem hoc totum debitum dispungat, vel pro istis proditoribus se reum supponat, poenasque; omnibus debitas sustineat, promulgata ab utroque tamen hac lege Neminem absolvendum aut liberandum esse extra eos solos qui hunc Regis Filium pro Domino suo legitimo agnoscere, illique inservire volunt.*'

이러한 상황을 설정해 놓고, 다브네프트는 한 가지 질문을 던진다. “만약 왕의 아들을 주인으로 섬기기를 거절하고 반역하는 사람들이 풀려나지 않고 형벌을 받는다면, 왕자가 대신 빛을 갠 후 그들에게 빛을 다시 청구한다고, 혹은 왕자가 대신 형벌을 받은 후에 이 반역자들이 형벌을 받는다고 왕이 공의롭지 못하다고 말할 수 있는가?”³⁴ 그리고 다브네프트는 이런 결론을 도출한다. “절대 그럴 수 없다. 왜냐하면 빛을 대신 갠 것이나 형벌을 대신 받는 것은 왕자에게 복종하는 조건에 한해서만 얻을 수 있도록 정해진 것이기 때문이다.”³⁵ 이와 같이 다브네프트는 성부 하나님과 성자 하나님 사이에서 맺어진 언약에 대해 설명할 때에도 조건이 전제되어 있다고 지적했다. 다시 말하면, 다브네프트가 그의 저서의 후반부에 다시 언급하였듯이, 구속에 관한 하나님의 특별하고 절대적인 의도(special absolute intention of God)는 보편적이고 조건적인 언약(universal conditional covenant)과 충돌하지 않는다고 주장한 것이다.³⁶ 이러한 논리는 언약에 대한 다브네프트의 또 다른 생각을 고려하도록 만든다.

다브네프트의 언약신학의 두번째 특징으로, 절대적인 언약에 관한 다브네프트의 생각은 그가 강조하였던 하나님과 인간 사이에 맺어진 조건적인 복음적 언약(foedus Evangelicum)과 연관되어 있다. 다브네프트의 언약 신학에서 복음적 언약의 개념을 이해하기 위해서는 두 가지 종류의 조건적인 언약을 알 필요가 있다. 하나는 하나님이 인간의 복종(obedience)을 조건으로 아담과 그의 후손들과 맺으신 언약을 말하는 “자연 언약(foedus naturae)”이고, 또 다른 하나는 그리스도께서 온 세상의 죄를 위해 갠 치르셨기 때문에 그리스도를 믿는 것을 조건으로 맺은 언약인 “은혜 언약(foedus gratiae)”이다.³⁷ 자연 언약에 대해서 다브네프트는 하나님께서 아담과 그의 후손들이 구원을 얻을 수 있도록(procurable) 작정해 놓으셨지만, “아담이나 그의 후손들이 정말로(really) 그 언약으로 인해 구원을 얻도록 예정하시지는 않았다”고 말한다.³⁸

여기서 기억할 필요가 있는 사실은 다브네프트가 “자연 언약”과 “행위 언약”이라는 용어를 혼용한다는 것이다. 칭의에 관한 그의 저서에서 다브네프트는 다음과 같이 기록하였다.

율법적인 언약(pactum legale) 혹은 행위 언약(foedus operum)에 따르면 영생의 약속은 참으로 조건적이라서 율법을 완벽하고 철저히 지키느냐에 영생의 여부가 달려있다. 그래서 우리의 구세주이신 그리스도께서는 지혜롭게도 자신의 선한 행위로 영생을 위한 공로를 성취할 수 있다는 것을 전제로 그 언약을 언급하셨다. 그러나 복음적인 언약(pactum evangelicum)과 은혜 언약(foedus gratiae)에 따르면 영생의 약속은 믿음이라는 조건에 달려있다. 그래서 자신의 언약함과 무능함을 느끼고 스스로의 힘으로는 하나님의 율법을 지킬 수 없으며 자신의 구원을 위한 공로를 성취할 수도 없음을 인정하는 모든 사람들에게 이 언약이 주어져 있다.³⁹

³⁴ Davenant, 'De Morte Christi', 26; Davenant, *A Dissertation on the Death of Christ*, 51–52; Colossians [2:377].

³⁵ Davenant, 'De Morte Christi', 26; Davenant, *A Dissertation on the Death of Christ*, 51–52; Colossians [2:376–377].

³⁶ Davenant, 'De Morte Christi', 105; Davenant, *A Dissertation on the Death of Christ*, 197; Colossians [2:555–556].

³⁷ Davenant, 'De Morte Christi', 20–21; Davenant, *A Dissertation on the Death of Christ*, 41; Colossians [2:364].

³⁸ Davenant, 'De Morte Christi', 21; Davenant, *A Dissertation on the Death of Christ*, 41; Colossians [2:364]. 'Porro, sicut in primo foedere Deus, qui ordinavit salutem ut parabilem Adamo & posteris ejus, non tamen praedestinavit ut vel ipse Adamus, vel ullus ex posteris ejus per illud foedus reapere salvaretur.'

³⁹ Davenant, *De Justitia*, 407; Davenant, *A Treatise on Justification*, 1: 305.

존 카메론과는 다르게, 다브네프트는 17 세기 후반의 개혁파 신학자들처럼 “행위 언약(foedus operum)”이라는 개념을 직접적으로 사용했다는 것을 알 수 있다.⁴⁰ 행위 언약은 “행위의 조건을 요구한다. 창조주께서 우리에게 요구하시는 본래의 거룩함과 완전한 복종과 의로움이라는 행위를 의미하는데 우리 자신의 실패로 인해 우리 스스로는 성취할 수 없는 것이다.”⁴¹

이와 같이 언약에 관한 다브네프트의 입장은 두 가지 이유로 인해서 “이분론자(dichotomist)”라고 할 수 있다.⁴² 첫번째 이유는 언약에 관한 다브네프트의 입장에서 구약과 신약 성경 사이에 연속성이 강조되었다. 웨스트민스터 사원에서 했던 그의 설교를 보면, 은혜 언약에 관해서 다브네프트가 구약 성경과 신약 성경을 어떻게 연관지어 설명하는지 알 수 있다. 특히 창세기 17 장 7 절을 인용하며, 다브네프트는 하나님께서 자신과 아브라함의 후손 사이에 언약을 맺으신 것을 다음과 같이 언급한다.

이 언약[은혜 언약]에 관해서 더 설명하자면, 하나님께서 그 언약에 할례라는 인을 치실 필요가 있었다... 이 특별한 언약을 통해서 하나님께서 유대인들을 그분의 특별한 유산과 그분의 특별한 백성으로 삼으셨음을 알 수 있다... 구약 성경에서 하나님의 특별한 언약으로 유대인들을 그분의 백성으로 삼으셨듯이, 이제 신약 성경에서 그분은 그리스도인들의 하나님이 되셨다. 우리의 세례가 바로 이 언약의 보증이다. 세례를 통해서 복되신 삼위일체, 성부, 성자, 성령께서 세례받는 사람을 특별한 사랑과 보호로 자기 백성으로 받아주신다.⁴³

다브네프트에게 이 특별한 언약, 즉 은혜 언약은 구약 성경에서부터 신약 성경으로 관통하는 언약인 것이다. 구약 성경에서는 할례가 그 언약의 보증(seal)이었으나 신약 성경에서는 그 언약의 보증이 바로 세례이다.

다브네프트가 언약신학의 이분론자라고 할 수 있는 두 번째 이유는 그가 율법을 은혜 언약의 집행 수단(administration)으로 여기었기 때문이다.⁴⁴ 그의 골로새서 주석(Ad Colossenses)에서 다브네프트는 율법과 복음의 관계를 아래와 같이 표현했다.

⁴⁰ Muller, *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms*, 122. 예를 들면, 웨스트민스터 신앙고백서에서는 은혜 언약(covenant of grace)과 행위 언약(covenant of works)을 대조적으로 언급하고 있다. Mark Jones, ‘The “Old” Covenant’, in Michael A. G. Haykin and Mark Jones, eds., *Drawn Into Controversy: Reformed Theological Diversity and Debates Within Seventeenth-century British Puritanism* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011), 184–185. 마크 존스가 말했듯이, ‘(17 세기) 개혁파 신학자들이 각기 다른 입장을 가지고 있었기 때문에 에덴 동산에서 창조주와 피조물 사이의 관계의 성격을 기술하는 행위 언약의 유래를 추적하는 것은 쉽지 않다. (Tracing the origin of the covenant of works proves particularly hard given that Reformed theologians each had their own preferences for describing the nature of the Creator-creature relationship in the garden.)’

⁴¹ Heinrich Hepppe, *Reformed Dogmatics: Set Out and Illustrated from the Sources*, in Ernst Bizer, ed. (Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1978), 283. 하인리히 헤페는 행위 언약이 종종 자연 언약(covenant of nature)이라고 불리워졌다고 말한다. 왜냐하면 ‘그 언약은 자연적으로 하나님의 구원의 손가락에 의해 사람의 마음에 처음부터 새겨진 것이기 때문이다.’

⁴² ‘이분론자(dichotomist)’는 하나님의 언약에 관하여 두 가지 구조를 주장하고, ‘삼분론자(trichotomist)’는 세 가지 구조로 나누어 생각한다. 다브네프트가 이분론자였다면, 존 카메론은 삼분론자였다고 할 수 있다. 17 세기에 있었던 ‘이분론자’와 ‘삼분론자’ 사이의 차이에 대해서 더 자세히 알고 싶다면 Jones, ‘The “Old” Covenant’, 183–203 을 참고하라.

⁴³ John Davenant, *One of the Sermons Preached at Westminster* (London: Richard Badger, 1628), 44–45. 다브네프트의 설교 원문은 다음과 같다. ‘for further ratification of this covenant, God would needs haue the seale of circumcision put vnto it. ... In respect of this speciall Couenant, God claimed the lewes for his speciall inheritance & peculiar people; ... Now as God was by a speciall couenant God of the lewes vnder the Old Testament, so now he is become God of the Christians vnder the New. Our Baptisme is the sealing of this Couenant, wherein the blessed Trinity, Father, Sonne, and Holy Ghost, receiue the party Baptized into speciall fauour and protection.’ 참고로, 인용구절에서 대괄호 안의 단어는 필자가 독자의 이해를 돕기 위해 추가한 내용이다.

⁴⁴ Jones, ‘The “Old” Covenant’, 189. 마크 존스는 종교개혁 이후 대부분의 개혁파 신학자들이 모세의 언약(Mosaic covenant)을 은혜 언약의 집행 수단(administration)으로 여겼다고 말한다.

성경은 율법과 복음으로 구분되어 있다. 그러나 칭의는 율법의 교리에서 찾을 수 없고 율법의 가르침에 담겨있지 않다. 복종하는 사람에게 율법의 명령을 성취한 것에 대한 댓가로 칭의를 약속한 것이 아니다. 왜냐하면 모든 사람의 양심이 우리는 율법적인 언약(*pacto legali*)으로 의로워질 수 없다고 증언하고 있기 때문이다. 율법을 지키지 않는 사람들을 향한 위협과 형벌로 칭의를 약속하고 있는 것도 아니다. 왜냐하면 율법의 가르침은 구원의 소망을 갖게 하기보다 지옥의 두려움을 상기시키기 때문이다. 그러므로 칭의는 복음, 즉 은혜의 약속(*promissionibus gratiae*)에서 찾아야 한다. 그리고 우리를 의롭게 하는 믿음의 행위가 우리로 하여금 이 약속들을 바라보도록 해야 한다.⁴⁵

우리의 칭의는 율법의 언약에서 얻을 수 있지 않고 은혜의 약속에서 찾을 수 있다. 이와 흡사하게, 그의 칭의에 관한 저서(*De Justitia*)에서 다브네프트는 이렇게 말했다. “율법적인 언약(*pactum legale*)은 모든 면에서 정확한 복종을 요구하지만, 우리의 불완전한 복종을 돕고 율법의 저주로부터 우리를 건져주는 것은 바로 복음적인 은혜(*gratia evangelica*)이다.”⁴⁶ 그러나 다브네프트가 언급한 “율법적인 언약”은 “복음적인 은혜”와 반대되는 개념이 아니다. 그의 설교에서 다브네프트는 이런 말을 했다.

우리 하나님의 특별한 사랑과 자비의 황금 사슬로 하나님은 이스라엘 백성을 특별한 관계로 그분께 묶어 놓으셨다. 하나님을 온 세상의 주권자이고 전능하신 주님으로 인정하는 사람에게는 경외심(*fear*)이 그로 하여금 그분의 명령에 복종하게 만들어야 한다. 그분을 자신의 하나님으로 믿는 사람에게는 사랑(*love*)이 그로 하여금 주님의 명령에 복종하게 만들어야 한다. 이 두 가지 사슬이 우리를 복종으로 묶어 놓지 못한다면, 그 사람의 상태는 마가복음 5 장에 나오는 사람들이 사슬로 묶어 놓지도 못했던 귀신 들린 사람보다 더 끔찍한 상태에 있는 것이다.⁴⁷

다브네프트에게 율법과 복음은 서로 상반되는 것이 아니었다. 왜냐하면 율법과 복음은 황금 사슬처럼 서로 엮여 있는 것이기 때문이다. 은혜 언약에 따르면 율법은 복음의 집행 수단(*administration*)이기 때문이다. 그의 설교에서 다브네프트는 이어서 다음과 같이 말했다.

그러나 모든 사람은 그 언약[은혜 언약]의 성격에 의해 하나님을 그의 하나님이라고 부르며 모든 위선을 멀리하고 모든 배교를 미워한다. 그의 행복은 하나님과 언약을 맺은 것에 의존되어 있지 않고, 언약을 참으로 지키는 것에 의존되어 있음을 기억한다. 왜냐하면 그렇게 함으로 그 언약에 따라서 모든 사람들을 더욱 효과적으로 자극하여 회개와 새로운 생명으로 이끌기 때문이다. 한

⁴⁵ Davenant, *Ad Colossenses*, 26; Davenant, *Colossians (Banner)*, [63].

⁴⁶ Davenant, *De Justitia*, 252; Davenant, *A Treatise on Justification*, 1: 70. ‘nam pactum legale requirit omnibus numeris exactam obedientiam; gratia autem evangelica est quae subvenit imperfectae nostrae obedientiae, & a maledicto legis nos liberat, ut aperte concludit apostolus ad Rom. 3. vers. 19, 20, 21, &c.’ 여기서 다브네프트는 로마서 3 장 19-21 절을 인용하였다. ‘우리가 알거니와 무릇 율법이 말하는 바는 율법 아래에 있는 자들에게 말하는 것이니 이는 모든 입을 막고 온 세상으로 하나님의 심판 아래에 있게 하려 함이라. 그러므로 율법의 행위로 그의 앞에 의롭다 하심을 얻을 육체가 없나니 율법으로는 죄를 깨달음이니라. 이제는 율법 외에 하나님의 한 의가 나타났으니 율법과 선지자들에게 증거를 받은 것이라.’

⁴⁷ Davenant, *One of the Sermons Preached at Westminster*, 32. ‘The pleasant golden chaine of Gods special loue and mercy, which in speciall manner tied these Israelites vnto him. (Our God.) He that acknowledgeth God to be the vniuersall and Omnipotent Lord ouer all the world, feare should driue him to obey his commands. He which beleeueth him to be His God, loue should draw him to obey his commands. He whom this double chaine cannot binde vnto obedience, is in a farre worse case then that Demoniack in the Gospell, [Marke 5.3.] Whom no man could binde, no not with chaines.’

가지 덧붙이자면, 바로 이 언약이 우리 하나님 아버지께서 그분께 순복하고 변화되어가는 우리를 거절하지 않으실 것이고 사랑으로 자비롭게 받아 주실 것을 우리에게 확신시켜 준다.⁴⁸

신약 시대에는 우리의 구원이 은혜 언약을 참으로 지키는 것에 의존되어 있다. 즉, 은혜 언약 안에서 율법은 우리의 죄를 깨닫게 해주어 회개와 믿음으로 복음을 받아들인다.

다브네프트의 언약신학의 세 번째 특징은 조건적인 언약(conditional covenant)이 절대적인 언약(absolute covenant)과 양립할 수 없는 것이 아니라는 점이다. 은혜 언약에 대해서 설명할 때, 다브네프트는 하나님께서 믿음이라는 조건 하에 모든 사람들이 구원을 얻을 수 있도록(procurable) 작정하셨지만, 동시에 모든 사람이 그리스도를 믿어서 반드시 구원받도록 예정하시지는 않았다고 믿는다.⁴⁹ 그리스도의 죽음에 관한 그의 논문에서 다브네프트는 다음과 같이 말한다.

그러나 첫번째 언약[자연 언약 혹은 행위 언약]에서 그랬듯이 사람의 잘못으로 인해서 두번째 언약[은혜 언약]에서 하나님의 아드님의 보혈이 헛되이 흘러져서 아무도 그 유익을 얻지 못하는 일이 생기지 않도록, 하나님께서는 그분의 더 깊고 비밀스러운 경륜에 따라서 그분의 특별한 자비로 어떤 사람들에게 믿음이라는 조건을 충족시킬 수 있는 능력과 의지를 주셔서 실제로 그리고 반드시 구원을 얻도록 작정하셨다.⁵⁰

그들 자신의 자유 선택으로 믿음이라는 선물을 거부한 사람들도 있지만, 하나님은 그리스도의 죽음의 공로가 택자들에게 반드시 적용되어서 반드시 그들이 믿음과 영생을 얻어서 보편적인 언약이 아무에게도 구원의 효력을 발휘하지 못하는 일이 없도록 하셨다.⁵¹ 그러므로 절대적인 언약에서 택자들의 구속을 위한 하나님의 특별한 의도는 보편적이고 조건적인 언약(pacto conditionato)과 충돌하지 않는다. 왜냐하면 하나님의 절대적인 언약은 보편적이고 조건적인 언약이 반드시 성취되게 하는 그분의 특별한 계획이기 때문이다.⁵²

도르트 총회의 영국 특사들의 입장도 다브네프트의 입장과 일치했다. 도르트 신조의 두번째 주제인 구속의 범위에 대한 그들의 의견서의 다섯번째 아티클에서 그들은 다음과 같이 기록했다. “그리스도의 죽음으로 그분은 복음적인 언약을 확립하셨다. 뿐만 아니라 그 언약이 선포되는 곳마다 초자연적인 은혜가 역사하도록 하셨다. 그 은혜는 회개하지 않고 복음을 거절하는 모든 사람들을 확신시키기에 충분하거나

⁴⁸ Davenant, *One of the Sermons Preached at Westminster*, 48. ‘But let every man that by vertue of the Couenant calls God his God, detest all hypocrisie, abhor all treachery; and remember that his happinesse depends not vpon the entring into a Couenant with God, but vpon the true keeping of the Couenant. And for the more effectuall stirring vp of euery man here present to repentance and newnes of life, according to the tenor of the Couenant, I wil adde this one thing. That whatsoever our carriage hitherto hath been, this very Couenant may assure vs, that Our God, and Our Father, neither will nor can refuse graciously to accept vs into fauour, vpon our submission and amendment.’

⁴⁹ Davenant, ‘De Morte Christi’, 21; Davenant, *A Dissertation on the Death of Christ*, 41; Colossians [2:364]. ‘ita Deus, qui in secundo foedere ordinavit salutem ut omnibus parabilem sub conditione fidei, non tamen praedestinavit fidem hanc dare omnibus & singulis, qua infallibiliter salutem consequentur.’

⁵⁰ Davenant, ‘De Morte Christi’, 21; Davenant, *A Dissertation on the Death of Christ*, 41; Colossians [2:364]. ‘Ne tamen diffliueret sanguis Filii Dei, & vitio humani arbitrii idem eveniret in secundo foedere quod venerat in primo, nempe, ut ejus beneficio nemo frueretur, agitavit Deus apud se altius & secretius consilium, atque statuit ex mera & speciali misericordia quibusdam donare ut praedictam fidei conditionem & possint & velint implere, imo ut de facto infallibiliter impleant.’ 위의 인용에서 다브네프트의 라틴어 원문을 영문으로 번역하였던 조사이아 알포트(Josiah Allport)는 ‘ut praedictam fidei conditionem & possint & velint implere’ 를 ‘믿음이라는 조건을 성취할 수 있는 능력과 의지(the ability and will to fulfil the aforesaid condition of faith)’라고 번역했다. 여기서 우리는 다브네프트가 하나님에 의해 주어지는 능력과 의지도 은혜 언약의 일부라고 믿고 있음을 확인할 수 있다. 즉, 은혜 언약은 속죄의 적용을 포함한다.

⁵¹ Davenant, ‘De Morte Christi’, 105; Davenant, *A Dissertation on the Death of Christ*, 197; Colossians [2:555-556]; Moore, *The Extent of the Atonement*, 143.

⁵² Davenant, ‘De Morte Christi’, 105.

그 은혜를 무시함으로 인해 복음의 조건이 성취되지 못하도록 하셨다.”⁵³ 이어서 두번째 주제의 여섯번째 아티클에서 그들은 이렇게 말한다. “그럼에도 불구하고 믿는 사람들을 구원하는 이 일반적인[보편적인] 언약은 하나님께서 복음으로 혹은 구원하시는 은혜로 모든 사람들을 구원하시겠다는 약속이나 언약은 아니다. 이 은혜를 어떤 이들에게는 허락하시고 어떤 이들에게는 허락하지 않으시는 것은 그분의 자비와 완전한 자유에 달려 있는 것이다.”⁵⁴ 다브네프의 글에서 확인하였던 것처럼, 영국 총대들의 의견서에서도 택자들만을 구원하시는 하나님의 절대적인 주권과 모든 사람들을 향한 조건적이고 복음적인 언약의 선포가 모두 언급되는 것을 확인할 수 있다.

다브네프는 하나님께서 죄인들을 위한 치료제인 그리스도의 공로를 주셨는데 그것이 모든 사람들에게 적용가능한(applicable) 치료제임을 강조한다. 그리스도의 죽음의 공로를 믿는 사람들은 그분의 “특별하고도 죄인에게 합당하지 않은 은혜(speciali & impromerita gratia)”로 구원받게 되지만, 그리스도를 믿지 않는 사람들은 “그들 자신의 불신”이나 “그들의 잘못”으로 멸망하게 되는 것이다.⁵⁵ 정리하자면, 필자가 서두에 이중적인 언약(pactum duplici)이라고 표현했던 다브네프의 언약신학은 다음과 같은 도표로 설명될 수 있다.

언약의 종류	언약의 성격	
조건적인(복음적인) 언약 (Conditional Evangelical Covenant)	하나님과 인간 사이에 맺어진 언약	
	자연 언약(Covenant of Nature): 율법	은혜 언약(Covenant of Grace): 복음
절대적인 언약 (Absolute Covenant)	성부 하나님과 성자 하나님 사이에 맺어진 언약	

그림 1. 다브네프의 언약 신학의 구조

다브네프는 하나님의 절대적인 언약을 조건적인 언약과 구별시켰다. 절대적인 언약은 다브네프가 종종 새 언약(New Covenant)라고 표현하기도 하는 성부 하나님과 성자 하나님 사이에 맺어진 언약이다. 절대적인 언약은 인간에게 드러나지 않았다. 조건적인 언약은 하나님과 인간 사이에 맺어진 언약으로 다브네프는 이것을 복음적인 언약이라고 불렀다. 이 언약은 모든 사람에게 선포된다. 조건적인 언약은 두 가지 종류로 구분된다. 하나님께서는 아담과 그의 후손들과 복종을 조건으로 자연 언약을 맺으셨다. 또한 하나님은 믿음을 조건으로 은혜 언약을 맺으셨다. 다브네프는 그리스도의 죽음의 공로가 조건적인 은혜 언약 안에서 모든 사람들에게 적용될 수 있다고 생각했다. 그리스도의 공로는 그분을 믿는 이들에게 실제로 적용되기 때문이다. 그리고 그분을 믿는 이들은 절대적인 언약에 따르면 궁극적으로 택자들이다. 이러한 다브네프의 언약신학은 그리스도의 구속의 범위에 대한 그의 입장을 위한 틀/framework을 제공하였다. 과연 다브네프의 언약신학이 과연 아미랄두스 주의자들의 스승으로 여겨지는 존 카메론의 언약신학과 흡사한지를 분별하기 위해 카메론의 언약 신학을 간략하게 살펴보겠다.

⁵³ *Acta Synodi Nationalis*, II: 79-80; Davenant et al., *The Collegiat Suffrage*, 49-50. ‘Christ by his death not onely established the euangelicall covenant, but moreover obtained of his Father, that wheresoever this Covenant should bee published, there also, together with it ordinarily such a measure of supernaturall grace should bee dispensed, which may suffice to convince all impenitents and unbelievers of contempt, or at least of neglect, in that the condition was not fulfilled by them.’

⁵⁴ *Acta Synodi Nationalis*, II: 79-80; Davenant et al., *The Collegiat Suffrage*, 53. ‘Notwithstanding this generall [or universal] Covenant of saving those that beleeve, God is not tyed by any covenant or promise to afford the Gospel, or saving grace, to all and every one. But the reason why hee affords it to some, and passeth by others, is [or depends on] his owne mercie and absolute freedom.’

⁵⁵ Davenant, ‘De Morte Christi’, 21; Davenant, *A Dissertation on the Death of Christ*, 41; Colossians [2:365].

존 카메론의 삼중적인 언약

존 카메론(John Cameron)은 1579 년에 스코틀랜드의 글라스고(Glasgow)에서 태어났다.⁵⁶ 글라스고 대학(University of Glasgow)에서 헬라어를 가르치다가 카메론은 1600 년에 프랑스의 보르두(Bordeaux)에 가서 헬라어와 라틴어를 가르쳤다.⁵⁷ 그리고 카메론은 1605 년에 파리와 제네바에서 공부하였는데, 특히 제네바에서 카메론은 당시 테오도르 베자(Theodore Beza)의 후계자였던 장 디오다티(Jean Diodati)와 테오도르 트로신(Theodore Trochin)의 가르침을 받았다.⁵⁸ 1608 년 말에 카메론은 독일의 하이델베르크로 가서 하이델베르크 대학(University of Heidelberg)에서 공부했다.⁵⁹ 거기서 카메론은 *De Triplici Dei cum Homine Foedere Theses* 라는 논문을 썼다. 이 논문의 마지막 부분에 “Heidelbergae, pridie Nonas April. Anno 1608”라고 기록되어 있어서 이 논문이 1608 년에 하이델베르크에서 출판된 것으로 오해하기도 하지만, 스위니(Swinne)가 언급했듯이, 사실상 카메론의 죽음 이후에 1628 년에 그의 *Praelectiones* 제 3 권에서 출판되었고, 그 후에 아미로(Moïse Amyraut)와 카펠(Louis Cappel)에 의해서 1642 년에 *Opuscula Miscellanea* 에 다시 출판되었다.⁶⁰ 언약신학에 관한 논문은 사무엘 볼튼(Samuel Bolton)에 의해 영문으로 번역되어 *The Bounds of Christian Freedom* 이라는 저서에 “Certain Theses or the Positions of the Learned John Cameron Concerning the three-fold Covenant of God With man”이라는 제목으로 출판되었다.⁶¹ 레이드(H. M. B. Reid)는 카메론의 언약신학에 관한 논문에 “알미니안 주의의 위험이 도사리고 있다”고 평가했지만, 리차드 물러는 그 논문에 기록된 카메론의 삼중적인 언약에 관한 입장은 전혀 이단적이지 않고, 오히려 초기 정통 개혁파 신학의 발전의 대표적인 입장이었다고 말한다.⁶²

카메론의 삼중적인 언약(*De Triplici Dei*)을 설명하기 전에 먼저 카메론도 다브네프처럼 하나님의 언약을 절대적인 언약과 조건적인 언약으로 구별했다는 것을 확인할 필요가 있다. 카메론은 절대적인 언약을 “하나님이 그분의 택자들에게 믿음과 견인(perseverance)을 주시겠다고 약속한 언약”이라고 표현했고,

⁵⁶ H. M. B Reid, *The Divinity Principals in the University of Glasgow, 1545-1654*, (Glasgow: J. Maclehose and Sons, 1917), 170. 존 카메론의 생애에 대한 최초의 전기는 그의 제자이자 동료였던 루이 카펠에 의해 기록되었다. Cappel, Louis, ed., *Ioh. Cameronis S. Theologiae in Academia Salmuriensi Quondam Professoris, Praelectionum, in selectiora quaedam Novi Testam. loca, Salmurii habitatum, Tomus Primus. In quo habetur Explicatio celebris loci, qui est Matth. XVIII. vers. 15 si frater tuus in te peccauerit, &c. dic Ecclesiae, &c. una cum integro & pleno Tractatu De Ecclesia* (Saumur: Claude Girard & Daniel de Lerpinière, 1626), 2^r-2^v 을 보라.

⁵⁷ Reid, *The Divinity Principals*, 172-173.

⁵⁸ Bonet-Maury, ‘John Cameron’, 327; Richard A. Muller, ‘Divine Covenants, Absolute and Conditional: John Cameron and the Early Orthodox Development of Reformed Covenant Theology’, *Mid-America Journal of Theology* 17 (1 January 2006), 13.

⁵⁹ Axel Hilmar Swinne, *John Cameron, Philosoph und Theologe (1579-1625); bibliographisch-kritische Analyse der Hand- und Druck-schriften, sowie der Cameron-Literatur*. (Marburg: N. G. Elwert Verlag, 1968), 29. 스위니(Swinne)는 카메론이 제네바에서의 신학 공부를 계속 이어가기 위해 하이델베르크에 갔다고 주장한다. 스위니(Swinne)의 연구에 따르면 카메론의 이름은 하이델베르크 대학의 1608 년 재학생 명단에 분명히 올라와 있다.

⁶⁰ Swinne, *John Cameron*, 27; John Cameron, *Ioh. Cameronis S. Tehologiae in Academia Salmvriensi Qvondam Professoris, Praelectionvm, in selectiora quaedam Novi Testam. loca, Salmurii habitatum* (vol. 3; Salmvrii: Sumptibus Cl. Girardi, & Dan. Lerpineris, 1628); John Cameron, ‘De Triplici Dei’ in *TA ΣΖΟΜΕΝΑ sive opera partim ab auctore ipso edita, partim post ejus obitum vulgata, partim nusquam hactenus publicata, vel e gallico idiomate nunc primum in latinam linguam translata* (Geneva: Petrus Chouët, 1658), 544-551.

⁶¹ John Cameron, ‘Concerning the three-fold Covenant of God with man’ in *The True Bounds of Christian Freedom Or a Treatise wherein the rights of the law are vindicated, the liberties of grace maintained: and the several late opinions against the law are examined and confuted*, in Samuel Bolton, ed. (London: Printed, for P.S. and are to be sold by Austin Rice at the three Hearts at the west end of Pauls., 1656), 353-401; Reid, *The Divinity Principals*, 174; Leslie Armour, ‘Reason, Culture and Religion: Some Thoughts on the Foundations of the Calvinist “Heresies” of John Cameron and His Successors at Saumur’, *Anglophonia: French Journal of English Studies* 17 (2005), 150 n.13. 레슬리 아무르의 연구에 따르면, 카메론의 언약신학에 관한 논문의 영문 번역본은 ‘프랑스뿐만 아니라 영국에 상당한 영향을 미쳤다.’

⁶² Reid, *The Divinity Principals*, 175; Muller, ‘Divine Covenants, Absolute and Conditional’. 안상혁은 카메론과 아미로의 삼중적인 언약 체계가 “개혁파 전통 안에서 크게 환영받지 못했다”고 말하였다. 그 이유는 안상혁, 『언약신학, 쟁점으로 읽는다』 (경기도 수원: 영음사, 2014), 65 를 참고하라.

조건적인 언약을 “우리가 하나님의 언약들을 지키겠다는 것에 대한 하나님의 반응(response)”이라고 말했다.⁶³ 카메론의 입장에 따르면, 절대적인 언약은 피조물에게 하나님이 약속하시거나 수행하시도록 만드는 그 어떤 것도 가지고 있지 않지만, 조건적인 언약은 피조물에게 요구되는 것을 행하여 드렸기 때문에 하나님이 약속하신 것을 성취하신다.⁶⁴ 위르겐 몰트만(Jürgen Moltmann)은 말하기를, “카메론의 절대적인 언약은 단면적(one-sided)이고 아무런 조건이 없다. 즉, 언약의 수혜자의 능력에 의존되지 않는다. 그러나 조건적인 언약은 언약을 맺는 양 편 모두가 의무를 이행할 때만 법적으로 효력이 있는 쌍방적이고 가설적인 계약(mutually hypothetical contract)이다.”⁶⁵

카메론은 1620년에 있었던 다니엘 틸레누스(Daniel Tilenus)와의 토론의 내용을 담은 *Amica Collatio* 라는 저서를 집필했다.⁶⁶ 이 저서에서 카메론은 언약의 개념에 대해서 설명하였다. 먼저 카메론은 틸레누스가 인간의 죄는 하나님의 거절의 원인이라고 말한 것에 대해서 동의하였다. 그리고 나서 카메론은 “절대적인 거절”과 “상대적인 거절”이라는 용어를 사용하면서, 하나님의 구원의 계획은 그분의 (조건적인) 언약에 따라서 믿음이라는 조건 아래에서 모든 사람을 향하고 있지만, 하나님의 (절대적인) 언약에 따르면 모든 사람이 믿음과 회개를 하도록 하나님에 의해 정해진 것은 아니라고 주장하였다.⁶⁷ 앞서 언급한 카메론의 논문 *De Triplici Dei* 라는 제목때문에 독자들은 카메론이 처음부터 오직 세 종류의 언약들을 언급하며 주장한 것으로 오해할 수 있으나 사실상 세 가지의 언약들은 카메론이 일곱번째 테제(thesis)에서 조건적인 언약을 설명할 때 등장한다. 이에 대해 물러는 “카메론의 논문의 저술 목적이 세 가지 종류의 언약을 강조하는 것에 있지 않고 오히려 다른 언약들과 구별되는 하나님의 조건적인(가설적인) 언약의 세 가지 측면을 말하는 것에 집중하고 있다”고 말한다.⁶⁸

⁶³ Cameron, *De Triplici Dei*, 544; 절대적인 언약에 관한 카메론의 말의 원문은: ‘*Huius generis Foedus est quo promittit Deus sese Electis suis fidem & perseuerantiam daturum*’이고, 조건적인 언약에 관한 카메론의 말은 다음과 같다: ‘*grauitam quidem Dei promissionem, cum restipulatione tamen sed officij, quod alioqui, etiam nulla tanta intercedente promissione, & a Deo exigij potuisset, & a creatura (siquidem sic vellet Deus) praestari debuisset.*’ Cameron, *Concerning the Three-fold Covenant*, 353–354; Armour, ‘Reason, Culture and Religion’, 151. 아무르는 카메론의 조건적인 언약을 요약해서 설명하면서 ‘하나님의 자유로운 약속인 동시에 우리의 의무라는 조건이 동반되는 것이며, 하나님께는 협력하는 약속이라는 것은 없지만 조건적인 언약은 하나님에 의해 요구되는 언약인 동시에 (하나님이 기뻐하신다면) 피조물에 의해 수행되어야 하는 언약’이라고 말했다. (the free promise of God, yet with the restipulation of our duty, which otherwise, though there were no such intervening promise, it might both be required of God, and also (if it so pleased God) ought to be performed of the creature.)

⁶⁴ Cameron, *De Triplici Dei*, 544; Cameron, *Concerning the Three-fold Covenant*, 355.

⁶⁵ Jürgen Moltmann, ‘Prädestination und Heilsgeschichte bei Moysen Amyraut’, *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 65, no. 3 (1953), 276–277. ‘1. Das “foedus absolutum”, das einseitig und bedingungslos ohne Rücksicht auf die Qualität des Partners gesetzt wird, und 2. Das “foedus hypotheticum”, ein partnerschaftlich hypothetisches Vertragsverhältnis, das erst rechtskräftig wird, wenn die Gegenverpflichtung erfüllt ist.’ 독일어 문헌과 불어 문헌의 번역에 도움을 주신 Highland Theological College 도서관 보조 사서, 쇼나 길리스(Shona Gilles)에게 감사를 드린다.

⁶⁶ Bonet-Maury, ‘John Cameron’, 336; Michel Nicolas, *Histoire de l’ancienne Académie protestante de Montauban (1598-1659) et de Puylaurens (1660-1685)*. (Montauban: impr. et lithographie E. Forestié, 1885), 158; Swinne, *John Cameron*, 38. 당시에 세단 아카데미(Sedan Academy)에서 신학을 가르치던 다니엘 틸레누스(Daniel Tilenus)는 요하네스 코르비누스(Johannes Arnoldi Corvinus)의 저서의 영향을 받아 알미니안 입장으로 전향한 후로 존 카메론과 루이 카펠에게 은혜와 자유 선택에 대한 주제로 토론을 하자고 제안했다. 1620년 4월 24일부터 28일까지 토론이 진행되었고 토론 도중에 틸레누스가 개인사정으로 파리로 급히 가게 된 후로는 문서로 토론이 진행되다가 곧 그 토론의 내용이 “*Amica Collatio de Gratiae et Voluntatis Humanae Concursu in Vocatione*”라는 제목으로 집필되었다. 하나님의 은혜와 인간의 자유 선택에 관한 카메론의 입장을 알 수 있는 중요한 자료이다.

⁶⁷ John Cameron, *Amica Collatio De Gratiae Et Voluntatis Humanae Concursu In Vocatione & Quibusdam Annexis, Instituta Inter cl. V. Danieleum Tilenum et Johannem Cameronem* (Saumur: Lvgdvni Batavorvm Sumptibus Benedicti Mignonii, 1622), 59–60.

⁶⁸ Muller, ‘Divine Covenants, Absolute and Conditional’, 28.

카메론은 조건적인 언약을 자연 언약(foedus naturae), 은혜 언약(foedus gratiae), 그리고 옛 언약 혹은 종속된 언약(foedus vetus or foedus subserviens)로 구분지었다.⁶⁹ 다브네프와는 다르게 카메론은 자연 언약과 은혜 언약뿐만 아니라 옛 언약을 덧붙였다. 물러가 지적하였듯이, 카메론은 조건적인 언약을 세 가지로 구분하면서 “은혜 언약이 아담의 타락 이후의 율법과 어떤 연관이 있는지” 설명하고자 하였다.⁷⁰ 카메론의 논문, *De Triplici Dei* 에 따르면 자연 언약과 옛 언약, 그리고 은혜 언약의 차이는 다음과 같다.⁷¹

구분기준	차이		
	자연 언약 (Covenant of Nature)	옛 언약 (Old Covenant)	은혜 언약 (Covenant of Grace)
목적(Special end)	하나님의 공의의 선포	그리스도께 피하게 함	하나님의 자비의 선포
근거 (Foundation)	인간의 창조와 인간 본성의 진실성	출애굽에 의한 구원	그리스도에 의한 인간의 구속
언약 당사자들의 의무 (Quality and manner of the covenanting parties)	하나님은 모든 인간이 순전하고 완벽하기를 요구하심	인간의 죄를 깨닫게 함	하나님은 죄인에게 죄를 깨닫게 하시며 자신을 내어주심
조건 (Stipulation)	본성적인 의로움	모세의 율법에 대한 온전한 순종	오직 믿음
약속 (Promise)	에덴의 영원하고 복된 생명이 약속됨	가나안의 복이 약속됨	천상의 영적인 생명이 약속됨
승인 방법 (Manner of sanction or ratification)	중보자가 없고 언약이 선포되기 전에는 약속되지 않음	모세가 중보자가 됨	언약이 약속되고 오랜 시간 후에 그리스도의 보혈로 언약이 선포됨

그림 2. 카메론의 언약 신학의 구조 및 특징

카메론의 언약 신학에서 두 가지 특징을 발견할 수 있다. 첫째로, 카메론은 은혜 언약과 자연 언약 사이의 공통점과 차이점을 강조한다. 먼저 세 가지 공통점이 있다. 그것은 하나님의 영광이 목적이요, 하나님과 인간 사이에 맺어진 언약이라는 점, 그리고 양 쪽의 언약들 모두가 본성적으로 바뀌지 않는다는 점이다.⁷² 반면에 몇 가지 차이점이 있다. 자연 언약의 목적은 “하나님의 공의의 선포”인 반면에, 은혜 언약의 목적은 “하나님의 은혜의 선포”이다. 또한 자연 언약의 조건은 “본성적인 의로움(iustitia naturalis)”이지만, 은혜 언약의 조건은 “오직 믿음(tantum fides)”이다.⁷³ 카메론은 하나님의 공의와 인간의 믿음의 관계를 다음과 같이 설명했다. “공의는 하나님께 속해 있고, 믿음은 하나님으로부터 온다(우리의 것이 아님); 공의는

⁶⁹ Cameron, *De Triplici Dei*, 544; Cameron, *Concerning the Three-fold Covenant*, 356.

⁷⁰ Muller, ‘Divine Covenants, Absolute and Conditional’, 28.

⁷¹ Cameron, *De Triplici Dei*, 544, 549; Cameron, *Concerning the Three-fold Covenant*, 357-358, 382-384. 위의 도표는 카메론의 입장만을 도식화한 것이다. 카메론과 아미로의 삼중 언약 체계를 도식화한 피터 월러스(Peter Wallace)의 도표는 안상혁, 『언약신학』, 65 를 참고하라.

⁷² Cameron, *De Triplici Dei*, 544; Cameron, *Concerning the Three-fold Covenant*, 357.

⁷³ Cameron, *De Triplici Dei*, 544-545; Cameron, *Concerning the Three-fold Covenant*, 357-358.

하나님의 쌍방적인 사랑 안에 있고, 믿음은 하나님의 사랑의 설득이다.”⁷⁴ 카메론은 “하나님께서 인간의 믿음을 요구하신 적이 전혀 없다”고 하며 하나님은 오직 “결과적으로(by consequence)” 구원하신다고 표현했다.⁷⁵ 즉, 아무르가 말했듯이, 인간의 불신의 결과는 끔찍할지라도 “하나님은 언제나 본성과 이성을 통해 길을 여신다”는 의미이다.⁷⁶ 자연 언약에서 하나님의 공의의 엄격함에 따라서 인간은 하나님께 빚을 졌으나, 은혜 언약에서 예수 그리스도 안에 있는 하나님과의 화목(reconciliation)을 볼 수 있다.⁷⁷ 다시 말하면, 자연 언약에 따르면 “공의의 법정(Court of justice)”에서 모두가 하나님을 사랑하는지 질문을 받고 의인들은 구속되고, 불의한 자들은 정죄를 당한다. 반면에 은혜의 언약에 따르면 “자비의 법정(Court of mercy)”에서 그리스도를 믿는지 질문을 받고 믿는 자들이 구속을 받는다.⁷⁸

두번째로, 카메론은 자연 언약과 옛 언약 혹은 종속적인 언약(foedus subserviens)을 비교하였다.⁷⁹ 두 가지 언약 모두 하나님과 인간 사이에서 맺어진 언약이고, 모두 조건이 있으며, 모두 우리를 그리스도께로 이끈다.⁸⁰ 그러나 두 언약 사이에는 몇 가지 차이가 있다.⁸¹ 자연 언약의 목적은 인간이 마땅히 하나님께 해야 할 바를 드리는 것으로 그들의 마음에 이 언약이 기록되어 있기에 인간은 “부드럽게(suaviter)” 하나님께 순종하여 언약을 지킨다.⁸² 즉, 카메론은 타락 전 언약(prelapsarian covenant)인 자연 언약에 따르면 인간이 하나님께 강제가 아니라 사랑으로 순종하여 언약을 지킨다고 강조하였다.⁸³ 그러나 타락 후 언약(postlapsarian covenant)인 옛 언약에 따르면 인간은 율법에 종속되어(seruitutem) 있기 때문에 이 언약을 지킨다. 따라서 옛 언약의 목적은 인간의 연약함을 깨닫게 하여 그리스도께로 피하게 하려는 것이다.⁸⁴ 마크 존스가 말했듯이, 이분론자의 입장(dichotomist view)과는 다르게 카메론은 “옛 언약을 믿음의 삶보다는 믿음을 위한 준비로” 여겼던 것이다.⁸⁵

다브네프트와 카메론의 언약 신학 비교 및 대조

다브네프트와 카메론의 언약 신학 구조에는 몇 가지 흡사한 점들이 있다. 첫째로, 카메론처럼 다브네프트도 절대적인 언약과 조건적인 언약이라는 용어를 사용했다. 다브네프트는 하나님의 비밀스럽고 절대적인

⁷⁴ Cameron, *De Triplici Dei*, 545; Cameron, *Concerning the Three-fold Covenant*, 358; Armour, ‘Reason, Culture and Religion’, 151. ‘Iustitia autem & Fides differunt ut Dare & Accipere, nam Iustitia Deo dat, Fides accipit, Iustitia sit a est in mutuo amore Dei, Fides in persuasione de amore Dei.’ 아무르(Armour)는 위에 언급된 카메론의 말에 대해서 “하나님이 우리를 믿음으로 이끄시려고 계시를 통해 설득하신다”고 설명을 덧붙이며 이것이 “본성(nature)과 계시(revelation)의 관계를 약화시킨다”고 평가하였다.

⁷⁵ ‘Deum non stipulatum esse ab homine Fidem nisi ex consequenti.’ See Cameron, *De Triplici Dei*, 545; Cameron, *Concerning the Three-fold Covenant*, 358

⁷⁶ Armour, ‘Reason, Culture and Religion’, 151.

⁷⁷ Cameron, *De Triplici Dei*, 544; Cameron, *Concerning the Three-fold Covenant*, 360.

⁷⁸ Cameron, *De Triplici Dei*, 544; Cameron, *Concerning the Three-fold Covenant*, 361.

⁷⁹ Cameron, *De Triplici Dei*, 548; Cameron, *Concerning the Three-fold Covenant*, 381–382. ‘Foedus subserviens a nobis appellatum sit, paene eodem sensu quo a Spiritu Sancto Vetus appellatur, non quia prius (ut nonnulli hariolantur) sed quia a inueterascere, & succedenti praestantiori foederi decedere, denique aboleri debuit.’ 카메론이 모세의 언약(Mosaic Covenant)을 ‘종속적인 언약’이라고 표현한 이유는 그것이 언제나 더 좋은 언약에게 자리를 내어주어야 하고 그것 자체는 사라져야 하기 때문이다.

⁸⁰ Cameron, *De Triplici Dei*, 548; Cameron, *Concerning the Three-fold Covenant*, 382.

⁸¹ Cameron, *De Triplici Dei*, 548; Cameron, *Concerning the Three-fold Covenant*, 383-384. 카메론은 46 번째 테제(thesis)에서 자연 언약과 옛 언약의 차이점을 13 가지 언급하지만 여기서는 지면의 제약으로 인해 두 가지만 기록하겠다.

⁸² Cameron, *De Triplici Dei*, 548; Cameron, *Concerning the Three-fold Covenant*, 383.

⁸³ Armour, ‘Reason, Culture and Religion’, 151.

⁸⁴ Cameron, *De Triplici Dei*, 548; Cameron, *Concerning the Three-fold Covenant*, 384.

⁸⁵ Mark Jones, ‘The “Old” Covenant’, in Michael A. G. Haykin and Mark Jones, eds., *Drawn Into Controversy: Reformed Theological Diversity and Debates Within Seventeenth-century British Puritanism* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011), 195.

언약에 따라서 택자들이 선택받았다고 믿었다. 그리고 하나님의 드러나 있는 조건적인 언약에 따라서 모든 사람들에게 설교되는 복음을 받아들이지 않으면 아무도 구원받을 수 없다고 생각했다. 카메론도 하나님의 절대적인 언약은 아무런 조건이 없지만, 조건적인 언약 아래에서 언약의 당사자 모두가 그 조건을 성취해야 한다고 믿었다. 몰트만이 지적했듯이, “(카메론에게) 두 언약들은 서로 의존되어 있는 것이다. 한편으로, 우리는 공의와 자비라는 도덕적인 성격(moral character)을 가진 하나님의 자유로운 행동(free act of God)을 볼 수 있고, 동시에 다른 한편으로, 하나님의 구속 사역(God’s work of salvation)에서 그것을 볼 수 있다.”⁸⁶

두번째로, 다브네프처럼 카메론도 복음적인 언약이라는 용어를 사용했다. 예를 들면, 카메론의 *Amica Collatio* 에서 틸레누스가 왜 하나님이 이 사람이 아니라 저 사람을 택하시고 효과적으로 부르시는지를 물었을 때, 카메론은 “복음적인 언약(*foedere Euangelico*)”의 두 가지 측면인 “약속과 조건”을 언급하면서 다음과 같이 말했다. “첫째로, 사도에 의해 왜 하나님이 이 사람이 아니라 저 사람에게 약속을 하셨는지가 설명되었고, 둘째로, 하나님의 은혜로 이 사람이 아니라 저 사람 안에서 언약의 조건이 성취되는 것이 어디로부터 일어난 것인지를 볼 수 있다.”⁸⁷ 이와 같이 다브네프와 카메론 모두 복음적인 언약이 하나님과 인간 사이에서 맺어진 언약으로, 조건이 있는 언약인 동시에 조건의 성취는 절대적인 언약에 따라서 오직 하나님에 의해 효과적으로 이루어지는 것이라고 말했다.

그러나 조건적인 언약에 대한 다브네프와 카메론의 견해에는 큰 차이를 발견할 수 있다. 다브네프는 이분론자(dichotomist)의 입장을 견지하고 있었고, 카메론은 삼분론자(trichotomist)의 입장을 가지고 있었다.⁸⁸ 특히 구약 성경과 신약 성경의 관계에 대한 다른 시각을 가지고 있었다. 다브네프는 구약 성경과 신약 성경의 연속성을 강조하였다. 다브네프에게 구약(old covenant)은 은혜 언약에 속해 있는 것이었다. 단지 옛 언약 아래에서 언약의 표시는 할례였으나 새 언약에 따라서 언약의 표시는 세례가 되었다. 그러나 카메론은 구약 성경과 신약 성경의 불연속성을 강조하였다. 그의 논문 *De Triplici Dei* 에서 카메론은 옛 언약 아래에서 하나님이 “그분의 신실한 자들의 마음에 입양의 영(Spirit of adoption)을” 보내지 않으셨다고 하며, “구약에서 성령의 일하는 방식(modus)은 신약에서의 방식과 커다란 차이가 있다”고 말했다.⁸⁹ 칭의 교리에 있어서 다브네프는 율법과 복음 사이에 엄격한 구별이 있었다. 하지만 다브네프는 성화에 있어서 율법이 복음에 반대되는 것이 아니기 때문에 율법의 시대와 복음의 시대를 엄격하게 나누어 적용하지는 않았다.⁹⁰ 반면에 카메론은 율법과 복음의 차이를 구별하였지만, 율법의 시간보다 복음의 시간에 우위를 두어 강조하였다.⁹¹

⁸⁶ Moltmann, ‘Prædestination und Heilsgeschichte bei Moyse Amyraut’, 277–278.

⁸⁷ Cameron, *Amica Collatio*, 48. ‘*Nempe cum in foedere Euangelico duo sint, promissio & conditio, exponendum Apostolo fuit primo loco cur obtingat promissio potius his quam illis; posteriori unde fiat ut implendae conditionis gratia his obveniat potius quam illis.*’ 영문으로 번역하자면 다음과 같다. ‘it is to be explained by the apostle, in the first place, why the promise *should be made* with this rather than that; second, *from where it might happen* that the fulfilment of the condition should be wrought by grace in this rather than in that.’

⁸⁸ 토마스 굿윈(Thomas Goodwin)과 사무엘 볼튼(Samuel Bolton)과 같은 개혁파 신학자들도 카메론과 동일한 ‘삼분론자(trichotomist)’의 입장을 가지고 있었다. 이에 대한 자세한 내용은 Jones, ‘The “Old” Covenant’, 194–199 을 참고하라.

⁸⁹ Cameron, *De Triplici Dei*, 549a; Cameron, *Concerning the Three-fold Covenant*, 387; Jones, ‘The “Old” Covenant’, 196.

⁹⁰ Davenant, *De Justitia*, 319; Davenant, *A Treatise on Justification*, 1: 170–171. 칭의에 관한 그의 저서에서 다브네프는 다음과 같이 말했다. ‘우리의 구원의 요인은 그리스도의 보혈을 통해 우리의 죄를 멀리하시고 그리스도의 순종을 근거로 우리를 영원한 생명으로 받아주신 하나님의 자유로운 자비에 있다.’ 다브네프는 성화가 구원의 길(*way*)이라고 여기며 말하기를, ‘구원의 길, 하나님의 나라로 이르는 길은 우리의 삶의 모든 시간 동안 기록함과 의로움을 하나님을 섬기는 것이다.’

⁹¹ Cameron, *De Triplici Dei*, 549a; Jones, ‘The “Old” Covenant’, 199.

이미 살펴보았듯이, 카메론의 자연 언약, 옛 언약, 은혜 언약과 같은 “삼중적인(threefold)” 언약은 조건적인 언약에 속해 있는 것이다. 삼중적인 언약을 쉽게 표현한 한 가지 예로, 1610년 12월에 루이 카펠(Louis Cappel)에게 쓴 편지에서 카메론은 말하기를, “하나님께서 모든 사람들을 회개로 부르시는데, 어떤 이들에게는 본성에 새겨진 율법으로, 다른 이들에게는 기록된 율법으로, 또 어떤 이들에게는 복음의 선포로 부르신다”고 기록했다.⁹² 다브네프의 자연 언약과 은혜 언약으로 구성된 “이중적인(twofold)” 언약도 조건적인 성격을 가지고 있다. 아담과 그의 후손들은 복종을 조건으로 자연 언약(covenant of nature) 아래에 있지만, 택자들은 믿음을 조건으로 은혜 언약(covenant of grace) 아래에 있다. 그러나 택자들에게 이 은혜 언약은 하나님의 특별한 계획과 의도로 인해서 실패 없이 반드시 성취되어 진다. 다브네프에게, 옛 언약은 은혜 언약 아래에 속해 있지만, 카메론은 옛 언약을 자연 언약과 은혜 언약으로부터 구별하였다. 프란시스 튜레틴(Francis Turretin)의 견해에 따르면, 카메론의 율법 언약은 시내산 언약이 가지고 있는 은혜의 본질인 그리스도를 충분히 부각시키지 못했다.⁹³ 즉, 카메론의 옛 언약에 따르면, 시내산 언약의 중보자는 오로지 인간 모세일 뿐이고 그리스도에 대한 계시는 발견되지 않으며, 하나님은 단순히 죄를 징계하고 의를 인정하실 뿐이고 율법 언약의 주된 기능이 우리를 그리스도에게로 이끌기 보다는 우리를 단지 속박하는 것이다.⁹⁴ 그럼에도 불구하고 물러가 지적했듯이, 카메론의 삼중적인 언약은 “이단이 아니었고 의식적으로(consciously) 도르트 신경의 신학의 범주 안에 속하는 입장”이다.⁹⁵

결론

지금까지 다브네프의 언약 신학에 대해서 살펴보았다. 다브네프의 언약 신학은 아미랄두스 주의의 시조라고 불리웠던 존 카메론의 언약 신학과 확연한 차이가 있다는 것을 확인했다. 이것은 다브네프가 17세기 초반에 프랑스의 “가설적 보편구원론자들(*les hypothétiques*)”의 구속의 범위에 관한 신학에 동의하지 않았다는 것을 증명하는 또 다른 증거라고 볼 수 있다.

그리스도의 구속에 대한 하나님의 의도가 보편적인 속성과 제한적인 속성이 모두 있다고 주장한 다브네프의 입장은 하나님의 절대적인 언약과 조건적인 언약이라는 개념에 바탕을 두고 있다. 복음적인 언약에 따르면, 그리스도의 구속은 모든 사람들에게 적용될 수 있으나, 새 언약 혹은 절대적인 언약에 따르면 그리스도의 구속은 택자들에게만 적용된다. 택자들은 절대적인 언약 안에서 영원 전부터 택함을 받았으나, 하나님께서는 어느 누구도 필연적으로 죄 가운데 그분의 은혜를 저항하여 멸망하도록 만들지는 않으신다.

다브네프는 그리스도의 구속에 대해서 하나님의 드러내신 뜻(*voluntas precept vel signi*)이 있고, 하나님이 숨기신 뜻(*voluntas beneplaciti vel decreti*)이 있다는 것을 강조한다. 그분의 드러내신 뜻은 복음적인 언약에 따라 믿음이라는 조건을 가진 복음이 선포되는 것을 통해 나타난다. 그분의 비밀스러운 뜻은 하나님의 절대적인 언약에 근거하여 아무런 실패없이 택하신 자들을 구원하신다. 따라서 다브네프가 “모든

⁹² John Cameron, ‘Iohannes Camero L.C.S.P. In Christo Iesu’ in *Ta Σωζόμενα Sive Opera Partim Ab Auctore Ipso Edita, Partim Post Ejus Obitum Vulgata, Partim Nusquam Hactenus Publicata, Vel E Gallico Idiomatico Nunc Primum in Latinam Linguam Translata* (Geneva: Petrus Chouët, 1658), 531b. ‘Deus...vocat omnes ad penitentiam, alios lege naturae, hos lege scriptà, hos Evangelij praedicatione.’

⁹³ Francisco Turretino, *Institutio Theologiae Elencticae* (Geneva: Apud Samuelem de Tournes, 1682), II: 286. ‘An foedus legale sinaiticum, quod per Mosem cum populo israelitico sancitum est in monte sinai, fuerit tertium aliquod foedus specie distinctum a foedere naturae & gratiae? Neg. ... IV. Cum foedre Gratiae convenit ... Hoc vero cum spontanea inclination. Vid. Camer. Thes. De Triplici Foedere.’

⁹⁴ 안상혁, 『언약신학』, 65

⁹⁵ Muller, ‘Divine Covenants, Absolute and Conditional’, 36. 물러는 카메론의 대적이었던 튜레틴 자신도 카메론의 입장이 ‘개혁파 진영(Reformed Camp)’ 안에 있다고 인정했음을 언급한다. ‘(Cameron’s view was) consciously framed to stand within the confessionalism of the Canons of Dort.’

사람들이 그리스도를 믿는다면, 모두 구원받을 것이다”라고 말할 때, 그것은 하나님의 드러내신 뜻에 근거한 말이고, 조건적인 언약 혹은 복음적인 언약에 근거한 표현으로 이해해야 한다.

더 나아가 다브네프의 언약 신학에 따르면, 하나님이 인간과 맺으신 복음적인 언약에 따라서 설교자가 복음을 전할 때, 그것은 심지어 유기자들에게도 진중하고(serious) 실제적인(real) 외적인 부르심이 되는 것이다. 그런 면에서 모든 사람들에게 “그리스도께서 당신을 위해 죽으시고 사셨다는 것을 믿으라”는 복음의 요청은 언약(covenant)의 선포라고 볼 수 있다.

참고문헌

ACTA SYNODI NATIONALIS, *In nomine Domini nostri IESV CHRISTI, Autoritate ILLVSTR. ET PRAEPOVENTVM DD. ORDINVM GENERALIVM FOEDERATI BELGII PROVINCIIARVM, DORDRECHTI HABITAE ANNO 1618 ET 1619. Accedunt Plenissima, de Quinque Articulis, Theologorum Judicia.* (LVGDVNI BATAVORVM: Typis ISAACI ELZEVI, Academiae Typographi, Societatis DORDRECHTANAE sumptibus, 1620).

Allport, Josiah. 'Life of Bishop Davenant', *An Exposition of the Epistle of St. Paul to the Colossians* (Edinburgh: Banner of Truth, 2005).

Armour, Leslie. 'Reason, Culture and Religion: Some Thoughts on the Foundations of the Calvinist "Heresies" of John Cameron and His Successors at Saumur', *Anglophonia: French Journal of English Studies*, Protestantisme(s) et autorite 17 (2005), 147–162.

Armstrong, Brian G. *Calvinism and the Amyraut Heresy: Protestant Scholasticism and Humanism in Seventeenth-Century France* (Eugene, Oregon: Wipf & Stock, 2004).

Berkhof, Louis. *Systematic Theology* (Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans, 1996).

Bonet-Maury, Gaston. 'John Cameron: A Scottish Protestant Theologian in France (1579-1625)', *The Scottish Historical Review* 7, no. 28 (1910), 325–345.

Cameron, John. *Amica Collatio De Gratiae Et Voluntatis Humanae Concursu In Vocatione & Quibusdam Annexis, Instituta Inter cl. V. Danielem Tilenum et Johannem Cameronem* (Saumur: Lvgduni Batavorum Sumptibus Benedicti Mignonii, 1622).

———. 'Concerning the three-fold Covenant of God with man' in *The True Bounds of Christian Freedom Or a Treatise wherein the rights of the law are vindicated, the liberties of grace maintained: and the several late opinions against the law are examined and confuted*, in Samuel Bolton, ed. Edited by Samuel Bolton (London: Printed, for P.S. and are to be sold by Austin Rice at the three Hearts at the west end of Pauls., 1656).

———. 'De Triplici Dei' in *TA ΣΩΖΟΜΕΝΑ sive opera partim ab auctore ipso edita, partim post ejus obitum vulgata, partim nusquam hactenus publicata, vel e gallico idiomate nunc primum in latinam linguam translata* (Geneva: Petrus Chouët, 1658). ———. 'Epistola Facultatis Theologicae Academiae' in *TA ΣΩΖΟΜΕΝΑ sive opera partim ab auctore ipso edita, partim post ejus obitum vulgata, partim nusquam hactenus publicata, vel e gallico idiomate nunc primum in latinam linguam translata* (Geneva: Petrus Chouët, 1658).

———. *Ioh. Cameronis S. Theologiae in Academia Salmvriensi Quondam Professoris, Praelectionum, in selectiora quaedam Novi Testam. loca, Salmurii habitarum* (vol. 3; Salmurii: Sumptibus Cl. Girardi, & Dan. Lerpineris, 1628).

———. 'Iohannes Camero L.C.S.P. In Christo Iesu' in *Τα Σωζόμενα Sive Opera Partim Ab Auctore Ipso Editata, Partim Post Ejus Obitum Vulgata, Partim Nusquam Hactenus Publicata, Vel E Gallico Idiomate Nunc Primum in Latinam Linguam Translata* (Geneva: Petrus Chouët, 1658).

———. *Praelectiononi in Selectiora Quaedam Novi Testamenti Loca, Salmurii Habitarum* (vol. 3; Salmurii: Sumptibus Cl. Girardi, & Dan. Lerpineris, 1628).

Cappel, Louis, ed. *Ioh. Cameronis S. Theologiae in Academia Salmuriiensi Quondam Professoris, Praelectionum, in selectiora quaedam Novi Testam. loca, Salmurii habitarum, Tomus Primus. In quo habetur Explicatio celebris loci, qui est Matth. XVIII. vers. 15 si frater tuus in te peccauerit, &c. dic Ecclesiae, &c. una cum integro & pleno Tractatu De Ecclesia* (Saumur: Claude Girard & Daniel de Lerpinière, 1626).

Clifford, Alan C. 'Amyraldian Soteriology and Reformed-Lutheran rapprochement' in *From Zwingli to Amyraut: Exploring the Growth of European Reformed Traditions*, in Jon Balsarak and Jim West, eds. Edited by Jon Balsarak and Jim West (Tübingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2017).

Crisp, Oliver D. *Deviant Calvinism: Broadening Reformed Theology* (Minneapolis: Fortress, 2014).

Davenant, Edward. 'Oxford Exeter College MS 48' (Dordrecht, 1618).

Davenant, John. *A Dissertation on the Death of Christ* (Weston Rhyn: Quinta Press, 2006).

———. *A Treatise on Justification* Translated by Josiah Allport (London: Hamilton, Adams, 1844).

———. *An Exposition of the Epistle of St. Paul to the Colossians* Translated by Josiah Allport (vol. I; London: Hamilton, Adams and Company, 1832).

———. *An Exposition of the Epistle of St. Paul to the Colossians* (Edinburgh: Banner of Truth, 2005).

———. 'De Morte Christi', in Thomas Bedford, ed., *Dissertationes Duæ: Prima de Morte Christi, quatenus ad*

omnes extendatur, quatenus ad solos Electos restringatur. Altera de Prædestinatione & Reprobatione ... Quibus Subnectitur Ejusdem D. Davenantii Sententia de Gallicana Controversia: Sc. de Gratiiosa & Salutari Dei Erga Homines Peccatores Voluntate (Cambridge: Roger Daniel, 1650).

———. ‘Disputatio de justitia habituali et actuali’ in *Praelectiones de duobus in Theologia controversis capitibus de Indice Controversiarum* (Cambridge, 1631).

———. ‘Doctour Davenant Touching the Second Article, Discussed at the Conference at the Haghe of the Extent of Redemption’, in Anthony Milton, ed., *The British Delegation and the Synod of Dort (1618-1619)* (Woodbridge, Suffolk: Boydell & Brewer, 2005).

———. *Expositio Epistolae D. Pauli Ad Colossenses* (Cantabrigiae: Buck, 1639).

———. ‘On the Controversy Among the French Divines’ in *The British Delegation and the Synod of Dort (1618-1619)*, in Anthony Milton, ed. Edited by Anthony Milton (Woodbridge, Suffolk: Boydell & Brewer, 2005).

———. ‘On the Controversy Among the French Divines of the Reformed Church Concerning the Gracious and Saving Will of God Towards Sinful Men’ in *Exposition of the Epistle of St. Paul to the Colossians* Translated by Josiah Allport (vol. II; London: Hamilton, Adams, 1831).

———. *One of the Sermons Preached at Westminster* (London: Richard Badger, 1628).

Davenant, John, George Carleton, Samuel Ward, Thomas Goad, and Walter Balcanquall. *The Collegiat Suffrage of the Divines of Great Britaine, Concerning the Five Articles controverted in the Low Countries. Which Suffrage was by them delivered in the Synod of Dort, March 6 Anno 1619. Being their vote or voice foregoing the joint and publique judgment of that Synod.* (London: Printed for Robert Milbourne, 1629).

Davenant, John, Samuel Ward, George Carleton, Thomas Goad, and Walter Balcanquall. ‘MS Rawlinson C849’ (Dordrecht, 1619).

Godfrey, W. Robert. ‘Tensions within International Calvinism: The Debate on the atonement at the Synod of Dort, 1618-1619’ (Ph.D., Stanford University, 1974).

Haykin, Michael A. G., and Mark Jones, eds. *Drawn Into Controversie: Reformed Theological Diversity and Debates Within Seventeenth-century British Puritanism* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011).

Heppe, Heinrich. *Reformed Dogmatics: Set Out and Illustrated from the Sources*, in Ernst Bizer, ed. Edited 210 by Ernst Bizer. Translated by G. T. Thomson, Twin brooks series (Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1978).

Hildebrand, Herman. *Orthodoxa Declaratio Articulorum Trium: De Mortis Christi Sufficiencia et Efficacia, Reprobationis Causa Meritoria, Privata Denique Communione, Conscio & instante venerando ministerio Bremensi, pro sopiendis inter quosdam collegat hinc exortis controversiis concepta, & in eodem collegio ann. 1639. d. 4, & 3.* (Bremæ: Typis Bertholdi Villieriani, 1642).

IVDICIVM SYNODI NATIONALIS, REFORMATARVM ECCLESARVM BELGICARVM, habitae DORDRECHTI, Anno 1618. & 1619. Cui Etiam ineterfuerunt plurimi insignes Theologi Reformatarum Ecclesiarum, Magnae Britanniae, Palatinatus Electoralis, Hassiae, Helvetiae, Correspondentiae Wedderavicae, Genevensis, Bremensis, & Emdanae, DE QUINQUE DOCTRINAE Capitibus in Ecclesiis Belgicis Controversis. (Dordrecht: Apud Iohannem Berewout, & Franciscum Borsalaer, Socios Isaci Canini, 1619).

Jones, Mark. ‘The “Old” Covenant’, in Michael A. G. Haykin and Mark Jones, eds., *Drawn Into Controversie: Reformed Theological Diversity and Debates Within Seventeenth-century British Puritanism* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011).

Kang, Hyo Ju. ‘John Davenant, a Champion of the “Via Media” at the Synod of Dort?’, *Journal of Academic Perspectives* 2017, no. 3 (2017).

Lynch, Michael J. ‘Richard Hooker and the Development of English Hypothetical Universalism’, in Scott N. Kindred-Barnes and W. Bradford Littlejohn, eds., *Richard Hooker and Reformed Orthodoxy* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2017).

———. *John Davenant’s Hypothetical Universalism* (Oxford: Oxford University Press, 2021).

Milton, Anthony. ed. *The British Delegation and the Synod of Dort (1618-1619)* (Woodbridge, Suffolk: Boydell & Brewer, 2005).

———, ed. ‘The Collegiat Suffrage of the Divines of Great Britaine, Concerning the Five Articles Controverted in the Low Countries Which Suffrage Was by Them Delivered in the Synod of Dort, March 6. Anno 1619’, *The British Delegation and the Synod of Dort (1618-1619)* (Woodbridge, Suffolk: Boydell & Brewer, 2005).

- Moltmann, Jürgen. 'Präedestination und Heilsgeschichte bei Moysse Amyraut', *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 65, no. 3 (1953), 270–303.
- Moore, Jonathan D. *English Hypothetical Universalism: John Preston and the Softening of Reformed Theology* (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2007).
- . 'James Ussher's Influence on the Synod of Dordt', in Aza Goudriaan and Fred van Lieburg, eds., *Revisiting the Synod of Dordt (1618-1619)* (Leiden, Boston: BRILL, 2010).
- . 'The Extent of the Atonement: English Hypothetical Universalism versus Particular Redemption' in *Drawn Into Controversie: Reformed Theological Diversity and Debates Within Seventeenth-century British Puritanism*, in Michael A. G. Haykin and Mark Jones, eds. Edited by Michael A. G. Haykin and Mark Jones (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011).
- Muller, Richard A. 'Dating John Davenant's De Gallicana controversia sententia in the Context of Debate over John Cameron: A Correction', *Calvin Theological Journal* 50 (2015), 10–22.
- . 'Davenant and Du Moulin', *Calvin and the Reformed Tradition: On the Work of Christ and the Order of Salvation* (Grand Rapids, Michigan: Baker Books, 2012).
- . 'Divine Covenants, Absolute and Conditional: John Cameron and the Early Orthodox Development of Reformed Covenant Theology', *Mid-America Journal of Theology* 17 (1 January 2006), 11–56.
- Nicolas, Michel. *Histoire de l'ancienne Académie protestante de Montauban (1598-1659) et de Puylaurens (1660-1685)*. (Montauban: impr. et lithographie E. Forestié, 1885).
- Reid, H. M. B. *The Divinity Principals in the University of Glasgow, 1545-1654*, (Glasgow: J. Maclehose and Sons, 1917).
- Roberts, Jonathan. 'The Nature of God & Predestination in John Davenant's Dissertatio De Preadestinatione et Reprobatione' (Master of Arts in Philosophy, University of Missouri, St. Louis, 2017).
- Swinne, Axel Hilmar. *John Cameron, Philosoph und Theologe (1579-1625); bibliographisch-kritische Analyse der Hand- und Druck-schriften, sowie der Cameron-Literatur*. (Marburg: N. G. Elwert Verlag, 1968).
- Van Stam, Frans Pieter. *The Controversy over the Theology of Saumur, 1635-1650: Disrupting Debates among the Huguenots in Complicated Circumstances* (Amsterdam & Maarssen: APA-Holland University Press, 1988).
- Voetius, Gisbertus. *Gisberti Voetii Theologiae in Acad. Ultrajectina Professoris, Selectarum Disputationum Theologicarum, Pars Secunda* (Ultrajectina: Johannem a Waesberge, 1655).
- 강효주, '존 다브네프트의 인간의 자유 선택 이해(Liberum Arbitrium in the Theology of John Davenant),' 「한국개혁신학」 65(2020), 185-218
- 강효주, '존 다브네프트의 하나님의 작정의 논리적 순서에 관한 입장 연구(The Order of Divine Decrees in the Theology of John Davenant),' 「갱신과부흥」 27(2021), 153-188
- 안상혁, 「언약신학, 쟁점으로 읽는다」, (경기도 수원시: 영음사, 2014)