

카이퍼, 워필드, 바빙크의 신학과 발전 방향

일시 : 2021년 5월 29일(토) 10-17시

장소 : 안양대학교 HK+ 사업단 (ZOOM으로 중계)



사회
이은선 회장(안양대)



설교
김남준 목사/열린교회



기조강연
김영한 박사



기도
소기천 부회장(장신대)



광고
안인섭 총무(총신대)

발표 1 아브라함 카이퍼



이은선(안양대)



송영목(고신대)



조영호(안양대)



안용준(백석예대)

발표 2 헤르만 바빙크



이승구(합신대)



박태현(총신대)



우병훈(고신대)

발표 3 벤자민 워필드



박찬호(백석대)



김상엽(백석문화대)



류길선(총신대)

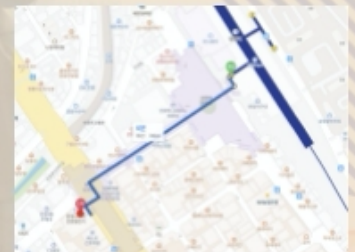
발표 4 자유주제



안인섭(총신대)



이진락(목동반석교회)



안양역 1번출구 도보 6분
(롯데시네마 안양점 건물 14층)

학회 참여를 희망하는 분들은
학회 홈페이지를 통해 신청해주세요.



한국개혁신학회

우체국 012948-01-019107 (한국개혁신학회)

문의 : 박성순 간사(010.2277.3934)

제50차 한국개혁신학회

“카이퍼(1837-1920), 워필드(1851-1921), 바빙크(1854-1921)의 신학과 발전 방향”

일시 : 2021년 5월 29일(토) 10:00 ~ 17:00

장소 : 안양대학교 HK+ 사업단 (ZOOM)

주최 : 한국개혁신학회 & 안양대학교 HK+ 사업단

시 간	순 서	내 용
10:00 ~ 10:30	개회 예배	사회(이은선, 한국개혁신학회장, 안양대) 설교(김남준 목사, 열린교회) 기도(소기천, 한국개혁신학회 부회장, 장신대)
10:30 ~ 10:50	주제강연 (p.8)	김영한 박사

A조 (아브라함 카이퍼 & 자유 발제)

시 간	순 서	내 용
10:50 ~ 11:30	발제 1 (p.32)	이은선 (안양대) 한국교회의 아브라함 카이퍼 신학사상의 수용사 좌장 : 소기천(장신대) / 논평 : 한상화(아신대), 박영실(총신대)
11:30 ~ 12:10	발제 2 (p.60)	송영목 (고신대) 아브라함 카이퍼와 헤르만 바빙크의 재림 이해에 대한 주석적 평가 좌장: 신현광(안양대) / 논평: 황선우(총신대), 김규섭(아신대)
12:10 ~ 13:00		점심 식사
13:00 ~ 13:40	발제 3 (p.82)	조영호 (안양대) 신 칼빈주의가 함의하고 있는 문화 개혁주의 이해: 아브라함 카이퍼의 스톤 강연을 중심으로 좌장: 김윤태(백석대) / 논평: 유창형(칼빈대), 배춘섭(총신대)

13:40 ~ 14:20	발제 4 (p.108)	안용준 (백석예술대학교)	아브라함 카이퍼의 개혁주의 미학이론 좌장: 강웅산(총신대) / 논평: 이종민(총신대), 김민석(한국공공신학연구소)
14:20 ~ 14:40			휴 식
14:40 ~ 15:20	발제 5 (p.131)	안인섭 (총신대)	팔츠(Pfalz)의 개혁파 종교개혁의 발전(1558-1561): 멜란히톤과 칼빈의 관련성을 중심으로 좌장: 조현진 (성서대) / 논평: 이동영(성경신대원), 이남규(합신대)
15:20 ~ 16:00	발제 6 (p.158)	이진락 (목동반석교회)	조나단 에드워즈와 만유재신론 좌장: 김지훈(안양대) / 논평: 윤형철(총신대), 한동수(성서대)
16:00 ~ 16:20			패널토의
16:20 ~ 16:50			정기총회

B조 (헤르만 바빙크 & 벤자민 워필드)

시 간	순 서	내 용
10:50 ~ 11:30	발제 7 (p.183)	이승구 (합신대) 헤르만 바빙크의 칭의 이해와 그 결과 좌장: 정승원(총신대) / 논평: 이성호(고려신대원), 권경철(총신대)
11:30 ~ 12:10	발제 8 (p.216)	박태현 (총신대) 헤르만 바빙크의 설교론 연구 좌장 : 이경직(백석대) / 논평: 신성욱(아신대), 김성원(서울신대)
12:10 ~ 13:00		점심 식사
13:00 ~ 13:40	발제 9 (p.249)	우병훈 (고신대) 바빙크의 일반은혜론의 칼빈 전유

좌장: 김병훈(합신대) / 논평: 양신혜(합신대) 박재은(국제신대)			
13:40 ~ 14:20	발제 10 (p.280)	박찬호 (백석대)	워필드 창조론 재고
좌장: 이신열(고신대) / 논평: 조덕영(평택대), 김요섭(총신대)			
14:20 ~ 14:40	휴 식		
14:40 ~ 15:20	발제 11 (p.307)	김상엽 (백석문화대)	벤자민 워필드의 성경권위담론 이해: 후기 토대주의 사회에서 “협력” 개념의 실천적 가능성을 중심으로
좌장: 장성길(성경신대) / 논평: 서창원(총신대), 박상봉(합신대)			
15:20 ~ 16:00	발제 12 (p.333)	류길선 (총신대)	성경의 신적 권위에 관한 개혁주의 해석: 헤르만 바빙크와 벤자민 워필드의 관점 비교
좌장: 이경직(백석대) / 논평: 이상은(서울장신대), 조용석(안양대)			
16:00 ~ 16:20	패널토의		
16:20 ~ 16:50	정기총회		

개회예배

사회	이은선 박사(한국개혁신학회장, 안양대)
찬송	찬송가 312장(너 하나님께 이끌리어)
기도	소기천 박사(한국개혁신학회 부회장, 장신대)
설교	김남준 목사(열린교회 담임목사) '신학을 하는 방식' (레위기 24:1-3)
광고	안인섭 박사(한국개혁신학회 총무, 총신대)
축도	이승구 박사(한국개혁신학회 고문, 합신대)

레위기 24장 1-3절

- 1 여호와께서 모세에게 말씀하여 이르시되
- 2 이스라엘 자손에게 명령하여 불을 켜기 위하여 감람을 찢어낸 순결한 기름을 네게로 가져오게 하여 계속해서 등잔불을 켜 두지며
- 3 아론은 회막안 증거궤 휘장 밖에서 저녁부터 아침까지 여호와 앞에 항상 등잔불을 정리할지니 이는 너희 대대로 지킬 영원한 규례라

312 너 하나님께 이끌리어 (통일 341)

G. Neumark, 1657
보통으로

If Thou but suffer God to guide thee
내가 내 갈 길을 가르쳐 보이고 (시 32:8)

소명과 찬성
NEUMARK: 98898888
G. Neumark, 1657

1. 너 하나님께 이끌리어 일평생 주만
2. 너 설레는 맘가 다 들고 희망중기 다
3. 주 찬양 하고 기도 하며 네 본분 힘써

바라면 너 어려울 때 힘주시고
리면서 그 은혜로 신주 의 뜻과
다 하라 주 약속 하신 모든 은혜

언제나 지켜주시리 주 크신 사랑
사랑에 만족하여라 우리를 불러
네게서 이뤄지리라 참되고 의지

믿는 자 그 반석 위에서 리라
주신 주 마음의 소원 아신다
하는 자 주께서 기억하시리 아멘

쉬운 기타코드(capo=3rd) Gm→Em, D→B Eb→C Cm→Am Bb→G F→D G→E

한국개혁신학회 공지사항

1. 학회 안내

- 1) 연회비 : 회장(100만원). 부회장(50만원), 임원 및 편집위원(20만원). 일반회원(10만원)
- 2) 학회계좌 : 우체국 012948-01-019107(한국개혁신학회)
- 3) 홈페이지 : <http://krts.jams.or.kr>
- 4) e-mail : igmhappy1118@gmail.com

2. 제 50차 한국개혁신학회 & 안양대학교 HK+ 학술대회에 참석해주신 모든 분들께 감사드립니다.

3. 정기학술대회를 위하여 장소를 제공해주시고 도움을 아끼지 않으시는 안양대학교 총장님과 HK+ 사업단 관계자 여러분께 깊은 감사를 드리며, 개회예배 때 귀한 말씀을 전해주시는 열린교회 김남준 목사님께 감사드립니다.

4. 한국개혁신학회에서 매년 11월부터 8월말까지 일년간 논문 투고자 가운데 저서, 국내논문, 국외논문의 업적을 평가하여 가장 우수한 학자를 한 분 선정하여 10월 정기학술대회에서 200만원의 상금과 함께 학술상을 수여하오니, 많은 회원들이 관심을 가지고 한국개혁신학회에 투고를 부탁드립니다.

5. 논문투고 안내

1) 논문 발표 신청 방법을 안내해 드립니다.

<http://krts.jams.or.kr>을 로그인, 가입신청 - 학술대회 클릭 - 중간 네모안에 원하는 차수 클릭 - 발표 신청란에 논문발표신청 - 정해진 날짜까지 발표논문제출란에 논문 등록.

2) 논문 투고 방법을 안내해 드립니다.

학회에서 처음으로 논문을 발표한 분들은 <http://krts.jams.or.kr>에서 회원가입을 먼저 하신 후에 “논문투고”란에 투고하여 주시기 바랍니다. 학회에서 논문을 발표하신 분들께서도 별도로 투고하셔야 합니다.

3) 학술지는 매년 4회 출판되므로, 발행일 3개월 전, 공지된 날짜까지 투고해 주시기 바랍니다.

4) 논문 투고시는 **연회비 10만원**과 **심사비 10만원**을 선납해 주시기 바랍니다.

5) 게재 확정 후에 **게재비**는 20만원이며, 일정량의 출판된 책자를 보내드립니다.

* 외국인 신학자의 회원 가입을 환영합니다.

* 영어 논문을 적극 투고해 주시기 바랍니다.

* 타 학술지에 「한국개혁신학」을 적극 인용해 주시기 바랍니다.

6. 제 147차 학술심포지엄 안내

일 시	2021년 9월 4일(토) 오후 2~6시
주 제	자유주제
비 고	① 코로나19로 인하여 학회 진행방식은 추후 안내해 드리겠습니다. ② 논문신청은 6월 30일까지 홈페이지에 제출해주세요. ③ 논문제출 마감은 7월 31일까지입니다.

7. 2021년 학술심포지엄

2021년 9월 4일(토)	147차 심포지엄 (자유주제)
2021년 10월 16일(토)	51차 한국개혁신학회 학술심포지엄 (한철하 박사의 신학) 논문신청 마감일(7월 31일), 제출 마감일(9월 4일)
2021년 12월 4일(토)	149차 심포지엄 (자유주제)

8. 한국개혁신학(등재지) 투고 및 출판 일정 안내

한국개혁신학	투고 마감일	출판일
71권	6월 10일	8월 31일
72권	9월 10일	11월 30일
73권	12월 10일	2월 28일

주제 강연 1

카이퍼의 신칼빈주의 사상의 현대적 의미 -공공신학으로서의 칼빈주의-

김영한(기독교학술원장, 숭실대 명예교수)

머리말

아브라함 카이퍼(Abraham Kuyper, 1837-1920)는 단순한 신학자만이 아니라 목회자, 저널리스트, 교육가, 정치인이었다. 그는 목사의 아들로 태어나 명문 라이덴(Leiden)대에서 인문학과 신학을 공부하고 25세에 신학박사가 되고 26세에 목사가 되었고 27세에 시골목사로 출발하였다. 그는 기독교 사상이 중에서 가장 정열적이고 다재다능한 이력을 지닌 최상위권의 인물이었다. 그는 신문사, 대학, 정당과 교단을 만들었다. 이것은 한 직종을 하다가 다른 직종으로 옮겨간 것이 아니라 모두 연결되는 것이었다. 그는 목사로 안수받은 1860년대로부터 별세(別世)한 1920년에 이르기까지 지속적으로 신문에 사설을 썼고, 중요한 주제에 대하여 논평과 신학 단행본을 출판하였다.

카이퍼는 흐론 판 프린스터러(G. Groen Van Prinsterer, 1801-1876)의 ‘반혁명이론’을 현실화한 반혁명당 설립을 구체화하고, 반혁명당 창당과 당시 유럽의 위기적 사회문제에 대한 기독교적 대안을 제시하였다. 그는 자유대학교 설립(1880), 칼빈 사상의 세계화 및 신칼빈주의 운동 선포하고 40세 국회의원으로서 정당을 이끌었다. 그는 64세부터 5년간(1901-1905) 국무총리로서 기독교 내각을 이끌면서 신칼빈주의 운동을 구체적인 정책으로 구현하였다.

헤르만 바빙크(Herman Bavinck, 1854-1921)는 17년 후학으로서, 초기에는 캄펜(Kampen) 신학교에서, 나중에는 암스테르담의 자유대학교 조직신학의 후임으로 카이퍼의 사상을 계승 발전시켰고, 사회활동에 깊이 관여하여 적극적, 공격적(Offensive) 신학자의 삶을 살았다.¹⁾ 카이퍼와 바빙크는 교회에 정위되는 칼빈주의 신학을 공적 삶에 정위되는 공공신학(public theology)으로서 칼빈주의, 신칼빈주의(neo-calvinism) 사상을 체계화하였다. 카이퍼의 사상은 헤르만 바빙크(1854-1921), 헤르만 도이어베르트(1894-1977), 디르크 볼렌호븐(1892-1978)으로 이어지는 기독교 철학과 기독교 세계관에 대한 기여하고 있다.

1) 바빙크는 분리측 교단 총회에서 운영하는 캄펜신학교에서 1883년부터 1901년까지 교수로 사역했고, 1902년에 아브라함 카이퍼의 후임으로 초빙 받아 암스테르담 소재 자유대학교(현 Protestant Theological University, PThU) 신학부 교수(1902-1921)로 봉직했으며, 1906년 화란 학술원 회원이 되고, 또한 반혁명당 임시의장으로 활동하고, 1911년에는 화란 상원의원에 당선되고, 교수사역, 설교 및 강연으로 분주하게 보냈으며, 그중 1908년 프린스턴 신학교 초청 스톤 강좌에서 『계시 철학』(The Philosophy of Revelation)이라는 주제로 강연했으며, 1921년 소천했다.(김길성, “20세기 개혁신학의 유산: 위필드와 바빙크의 신학사상 이해와 평가,” 개혁신학회 불학술대회 주제발표논문, 일시: 2021년 4월 10일. 칼빈대학교; 이상웅, 『박형룡신학과 개혁신학 탐구』 (서울 도서출판 솔로몬, 2019), 791-806 참조. See also https://en.wikipedia.org/wiki/Herman_Bavinck; 차영배, 『헤르만 바빙크의 신학의 원리: 신학서론』 (서울: 총신대학교, 1983); 차영배, 『신학의 원리: 신학서론』 (서울: 총신대출판부, 2001).

I. 공공신학, 공적 복음주의로서의 개혁주의

1. 반립의 세계관

카이퍼는 계몽주의 사상과 프랑스 혁명 사상이 16세기 종교개혁 전통과는 정면으로 상충된다고 보고 자신의 입장을 종교개혁전통에 충실한 반혁명적 복음주의라고 천명하였다.

저서 『거룩한 신학의 원리』(*Principles of Sacred Theology*, 1894)²⁾에서 카이퍼는 에베소서 2장에 언급한 바울의 두 종류의 인간(세상 풍속에 따라 사는 이방인과 예수 그리스도 안의 약속의 언약으로 구속받은 새 사람)을 인용한 칼빈으로부터 반립(antithesis) 개념을 언급한다: “두 종류의 사람들(구속받은 사람들과 구속받지 않은 사람들)이 있다는 사실은 필연적으로 두 종류의 인간의 삶과 삶의 의식, 그리고 두 종류의 과학이 존재하게 한다.”³⁾ 반립이란 세계를 보는 관점에서 아주 다른 두 실재의 극단적인 반목과 대립, 말하자면 타락한 아담의 길과 구속하시는 그리스도의 길 사이의 충돌을 나타낸다.

카이퍼는 『일반은혜』(II, 1903)에서도 세계관에 있어서 영적 대립을 다음같이 피력하고 있다: “두 가지 다른 원리들 즉 하나님께 맞선 죄의 원리와 죄에 맞선 은혜의 원리가 서로 작용하고 있다. 또한 죄의 삶과 은혜의 삶, 즉 자연적인 삶으로부터 나온 삶과 초자연적 삶으로부터 나온 삶 곧 서로 다른 두 종류의 삶이 있다.”⁴⁾

카이퍼는 칼빈주의를 하나님 중심에서 세계를 보고 해석하는 기독교 세계관으로 정립하고자 하였다.⁵⁾ 카이퍼는 타락한 인간의 죄란 의지를 다른 곳으로 돌린 것, 인간이 창조자의 영광을 외면하고 창조자 아닌 피조물을 최고로 경배하는 것이라고 보았다. 이것은 얌(scio, 알다 라는 라틴어의 접두어에서 나온 과학(science)이라는 지식의 유형에 영향을 미친다. 죄란 지식의 방향에 영향을 준다. 세계관을 형성하는 사람의 정신이 순종하는 정신과 반역하는 정신, 말하자면, 중생인의 정신과 비중생인의 정신 사이에 갈등과 충돌이 일어날 수 밖에 없다. 이것이 반립(antithesis)의 원리다.⁶⁾ 올바른 정신은 하나님이 우리에게 오셔서 새 정신을 주셔서 우리의 의지가 그분에게로 돌아서도록 해주실 때 우리의 얌은 바른 방향으로 나아갈 수 있다. 두 가지 종류의 인간이 두 가지 종류의 세계관과 학문을 만든다.

카이퍼는 1880년 그가 설립한 암스테르담 자유대학교가 모든 분야에서 하나님을 공경하고 헌신하는 마음과 지성으로 지식을 추구하는 학술공동체가 되기를 열망하였다. 그러면서 모든 일을 회의적이고 불신의 태도에서 보는 세속적인 관점과 모든 일에서 하나님께 영광을 돌리는 신앙적 관점은 두 가지 대립되는 세계관에 기인한다는 것을 천명하였다.

그럼에도 불구하고 카이퍼는 회개하지 않은 인간의 긍정적인 기여를 감안하는 일반은총(common grace)의 개념을 주장하였다.⁷⁾ 이것은 구원의 은사가 아닌, 선인과 악인에게 두루

2) A. Kuyper, *Encyclopaedie der Heilige Godgeleerdheid*, Amsterdam, 1894, 101.

3) A. Kuyper, *Principles of Sacred Theology*, trans. J. Hendrik De Vries (Grand Rapids: Eerdmans, 1954), 154.

4) A. Kuyper, *Gemeene Gratie*, II. 1903, 23.

5) 정성구, 『아브라함 카이퍼의 사상과 삶』, 킹덤북스, 2011, 277-281.

6) 정성구, 『아브라함 카이퍼의 사상과 삶』, 킹덤북스, 2011, 276.

7) Richard J. Mouw, *He Shines in All That's Fair: Culture and Common Grace* (Grand Rapids:

베푸시는 은사다. 온 인류 전체에게 베푸시는 하나님의 호의적인 혜택, 말하자면, 햇빛, 비(마 5:45), 공기와 곡식, 재능 등 선인과 악인 모두에게 동일하게 베푸시는 혜택이다. 여기에는 하나님께서 죄를 금지하시는 것도 포함하고 있다. 하나님이 베푸시는 일반적인 혜택이란마치 길 들지 않은 사나운 개를 묶어 놓은 가죽 끈이 개가 일으킬 수 있는 모든 해로운 일(사람들을 물어 해치거나 다른 개를 물어뜨는 등)을 하지 못하도록 붙잡고 있는 것과 같다. 일반은총은 하나님께서 죄로 물든 인류가 예정 보다 빨리 파멸에 이르지 않도록 악한 충동을 억제하도록하시는 혜택이다.

2. 일반 은총론: 인간의 죄성은 왜곡된 선이나 악 자체는 아니다.

카이퍼는 일반은총(communis gratia, Gemeene Gratie)이란 죄를 억제하는 것 이상의 것이라고 말한다.⁸⁾ 하나님은 죄로 물든 상황 속에서도 이 세상의 문화가 발전해나가는 것을 허용하신다. 하나님은 죄로 물든 인류 가운데서도 도움이 될만한 방식으로 신비롭게 일하고 계신다. 불경한 예술가가 아름다운 작품을 만들어내는 일이나, 종교를 경멸하는 자가 정의로운 일에 헌신할 때 하나님의 은총이 작용한다. 세상의 참되고 선하고 아름다운 것은 그것이 어디서 발견되든 심지어 불신자에 있어도 미치는 일반은총에 기인한다. 일반은총은 “예술이 번영하고 사회가 발전하는 곳은 어디서나 작동”하고 있다. 일반은총은 “시민의 덕목, 가정적 느낌, 자연스러운 사랑, 인간적인 덕목의 실천, 공공의식의 개선, 진실성, 사람들 사이의 상호신뢰, 그리고 경건히 누룩으로서 사는 삶을 찾아 살피는 일”이 있는 곳에서 동일하게 작용한다.⁹⁾

이 은총은 구원과 는 상관없는 비(非)구원적 은택으로 비신자와 신자에게 공통적으로 미치는 하나님의 호의(divine favor)다. 카이퍼는 일반은총을 역설하면서도 중생인과 비중생인에 있어서 세계관의 차이를 명백히 하였다. 일반은총의 모든 영역에 사는 사람들의 세계이해에 있어서 중생인과 비중생인 사이에 불가피한 반립(antithesis)이 있을 수 밖에 없다. 하나님 중심의 세계관을 지닌 칼빈주의는 인본주의 세계관인 자유주의와 세속주의와 항상 대립관계에 있을 수밖에 없다.

일반은총은 선행은총(prevenient grace)과 다르다. 선행은총이란 천성적 지식을 인정하여 죄로 타락해 버린 그들 인간 본성의 차원이 보편적으로 자동적으로 개선되었다는 것을 사실로 받아 들여 타락 정도를 대단치 않게 여김으로써 인간 본성의 전적 타락을 부인한다. 선행은총은 인간 본성을 개선하는 것으로 본다. 심하게 손상된 인간 능력의 수준을 하나님께 순종하기를 선택하거나 거부할 수 있는 자유를 어느 정도로까지 끌어올리는 것으로 본다.¹⁰⁾

이와는 대조적으로 카이퍼는 일반은총을 인간 본성의 전적 타락에도 불구하고 창조시 설계하신 문화의 청사진을 완성으로 이끄시는 하나님의 방법으로 본다. 일반은총은 세속적인 정부

Eerdmans, 2001).

8) 카이퍼는 특별한은총을 구원의 은혜(Genade)로 보고 일반은총을 “호의”(好意, Favour)라는 의미로 은총(gratia)이라는 용어를 사용 하였다(A. Kuyper, Gemeene Gratie, (I, II, III)(J. H. KOK, Kampen, 1902, 1903, 1904); 정성구, 『아브라함 카이퍼의 사상과 삶』, 킹덤복스, 2011, 340-343.

9) A. Kuyper, “Common Grace,” 181.

10) Richard J. Mouw, *Abraham Kuyper: A Short and Personal Introduction*, Eerdmans, 2011; 김성호 역, 『아브라함 카이퍼: 리처드 마우가 개인적으로 간략하게 소개하는』 SFC, (2015), 2020, 105.

관리의 행정과 불신 예술가의 예술 활동 속에서도 하나님의 창조 목표의 달성을 위하여 그들의 재능을 활용하시는 보이지 않는 신비로운 하나님의 손길이라고 본다.¹¹⁾ 그러나 카이퍼는 일반은총은 구원의 능력이 없기 때문 특별한총이나 언약은총과는 완전히 다르다¹²⁾고 규정한다. 일반은총으로는 하나님을 알 수 없다. 일반은총은 단지 천지 만물을 다스리고 섭리하시는 하나님의 호의일뿐이다.

미국의 칼빈주의자 리처드 마우(Richard J. Mouw)는 카이퍼주의자(Kuyperian)로서 1970년대 메노나이트의 사상가 존 하워드 요더(John Howard Yoder)와 세계관 대화, 말하자면, 그리스도인이 기독교 공동체 너머로 세상과의 관계 설정에 관한 대화를 했다. 이 대화에서 요더는 “창조되었으나 타락했다”를 주장하고, 마우는 “타락했으나 창조되었다”를 주장하였다.¹³⁾ 마우는 기독교현실주의 문화신학자 리처드 니버(H. Richard Niebuhr)의 말을 인용하면서 우리가 살고 있는 문화적 세상은 “왜곡된 선이지만 악은 아니다... 그것은 왜곡이라는 의미에서 악이지만, 존재 자체로 악은 아니다.”고 피력하였다. 요더는 타락한 세상의 선의 가능성을 부정하나 마우는 선의 가능성을 전적으로 부정하지는 않는다.

카이퍼, 니버, 요더, 마우가 문화적 현실에 대한 공통적 견해란 그리스도인이 살고 있는 세상은 실제로 타락하였으나 그렇다고 악 자체가 아니다. 선한 창조가 변질된 것 뿐, 악이 된 것은 아니다. 아직도 이 세상은 여전히 태초 창조의 선함을 파편적으로 반영하고 있다고 본다.¹⁴⁾ 카이퍼는 전적 부패를 인정함에도 불구하고 칼빈보다 창조의 선함을 강조하고 있다. 하나님 말씀과 성령으로 성도들 속에 내면적으로 역사하는 특별한총은 사회문화 전영역에 하나님의 주권을 펼쳐나가는 일반은총을 위한 내적 추진력으로 보았다.

3. 공공성의 칼빈주의

1) 세계관으로서 칼빈주의

카이퍼는 1898년 6주간의 대서양을 항해(航海)하여 도착한 미국 프린스턴대에서 행한 스톤강좌에서 『칼빈주의 강의』¹⁵⁾를 하게 되는데, 그를 초청하고 모든 일을 주선한 워필드는 “미국의 카이퍼”(American Kuyper)라는 별명을 얻었다.¹⁶⁾ 그리하여 카이퍼, 바빙크와 워필드는 세계적인 3대 칼빈주의자가 된다.

『칼빈주의 강연』(Lectures on Calvinism, 1898)에서 카이퍼는 사적(私的)인 신앙이 되어 버

11) Richard J. Mouw, *Abraham Kuyper: A Short and Personal Introduction*, Eerdmans, 2011; 김성호 역, 『아브라함 카이퍼: 리처드 마우가 개인적으로 간략하게 소개하는』 SFC,(2015), 2020, 105

12) A. Kuyper, *Gemeene Gratie* J. H. KOK, Kampen, 50, 506.

13) Richard J. Mouw, *Abraham Kuyper: A Short and Personal Introduction*, Eerdmans, 2011; 김성호 역, 『아브라함 카이퍼: 리처드 마우가 개인적으로 간략하게 소개하는』 SFC,(2015), 2020, 106-107.

14) Richard J. Mouw, *Abraham Kuyper: A Short and Personal Introduction*, Eerdmans, 2011; 김성호 역, 『아브라함 카이퍼: 리처드 마우가 개인적으로 간략하게 소개하는』 SFC,(2015), 2020, 107.

15) 카이퍼는 칼빈주의를 다음 여섯 가지 주제로 설명하였다: 1. 삶의 체계로서 칼빈주의, 2. 칼빈주의와 종교 3. 칼빈주의와 정치 4. 칼빈주의와 과학 5. 칼빈주의와 예술 6. 칼빈주의와 미래

16) Peter S. Heslem, *Creating a Christian Worldview: Abraham Kuyper's Lectures on Calvinism* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 14, 167; Warfield, B. B. "In Memoriam," *De Heraut*, 27. March 1921.

린 복음주의를 극복하고자 하였다.¹⁷⁾ 카이퍼는 6장으로 된 그의 강연 첫 장에서 칼빈주의를 역사적으로 개관하면서 칼빈주의를 세계관으로서 정의하였다. 카이퍼는 칼빈주의를 당시 유럽과 미국에서 일어나고 있는 계몽주의적 자유주의와 세속주의에 대항하여 성경의 권위를 높이고 역사와 인생과 우주와 삶의 전 영역을 이해하는 세계관으로 해석하고자 하였다.¹⁸⁾ 칼빈주의는 서구 역사의 여러 국면에서 정치적 자유, 도덕적 윤리적 기준을 세우는데 영향을 끼쳤다. 칼빈주의는 16세기 종교적 정치적 원리를 발전시키면서 스위스, 화란, 영국, 미국에서 사회개혁의 주도적 역할을 하였다. 칼빈주의는 정치, 사회, 도덕, 세계질서의 해석, 자연과 은총, 기독교와 세상, 교회와 국가, 예술과 학문에 하나님 중심적인 윤리를 부여하는 세계관을 형성하게 되었다.

종교개혁자 루터가 주관적이고 개인적인 구원론에 머문 것에 반하여 26년 후학(後學)인 칼빈은 루터의 사상을 발전시켜 우주론적이고 삶의 전 영역에 미치는 하나님 영광과 주권을 강조하였다. 카이퍼는 이러한 칼빈의 신앙과 세계관을 그대로 계승하고자 하였다. 카이퍼는 하나님의 주권이 교회 울타리 안에 한정되는 것이 아니라 교회, 사회, 정치, 학문, 예술 등 인간 삶의 모든 영역에 미친다고 보았다. 칼빈주의는 개인주의나 종교다원주의를 용납하지 않는다. 칼빈주의는 하나님 주권 사상에서 교회와 세상과 역사와 우주를 이해하고, 하나님이 주신 소명을 가지고 삶의 모든 영역을 변화시켜 나가고자 하는 포괄적인 사상체계이다.

예수 그리스도는 단순히 갈보리 언덕에서 우리를 위하여 피흘리고 돌아가시고 속죄의 피를 흘리시고 구원하신 개인적인 구주에 그치지 않는다. 이러한 복음주의적 확신은 왕 되신 그분의 주권자 되심: “우리 인간 존재의 범위 전체에서 만물을 다스리시는 그리스도께서 ‘내 것이다!’라고 외치지 않으실 부분은 한 평도 없다”¹⁹⁾을 인정하는 공적 신학(public theology)의 확신으로 나아간다. 따라서 정통주의적 복음주의를 천명하는 신칼빈주의(neo-calvinism)로서의 카이퍼주의(Kuyperism)는 공적 신학임을 스스로 천명하게 된다.²⁰⁾

예수 그리스도의 왕권은 영혼 구원에만 머물지 않고 인간 삶의 전 영역(개인, 가정, 국가, 교회, 학교, 예술, 농업, 상업 등)에 미친다는 것이 그의 칼빈주의 해석이다. 그것은 세계관으로서의 칼빈주의이며, 칼빈주의는 세계관의 체계로서 현실 모든 영역에 작동하는 하나님의 주권을 반영한다고 보았다. 하나님의 뜻이 삶의 모든 영역에 미치기 위해서는 정치체제가 중요하다고 보았다. 정치는 중립적이 아니라 무슨 세계관에 의하여 정치하느냐에 따라 그 사회가 달라진다. 여기서도 반립(Antithesis) 사상이 중요하다. 정치하는 자가 가진 세계관이 무신론적이 인본주의적이며 진화론적 세계관이냐 또는 하나님 중심적인 세계관이냐에 따라서 그 사회는 전혀 달라진다.

17) Abraham Kuyper, Lectures on Calvinism, Princeton Theological Seminary Stone Lectures, 1898; Richard J. Mouw, Abraham Kuyper: A Short and Personal Introduction, Eerdmans, 2011; 김성호 역, 『아브라함 카이퍼: 리처드 마우가 개인적으로 간략하게 소개하는』 SFC,(2015), 2020, 12.

18) 정성구, 『아브라함 카이퍼의 사상과 삶』, 킹덤박스, 2011, 278

19) Abraham Kuyper, Souverereiniteit in eigen kring, rede ter inwijding van de vrije Universiteit(J. H. Kruyt, 1880), 35; Sphere Sovereignty.

20) Richard J. Mouw, Abraham Kuyper: A Short and Personal Introduction, Eerdmans, 2011; 김성호 역, 『아브라함 카이퍼: 리처드 마우가 개인적으로 간략하게 소개하는』 SFC,(2015), 2020, 129.

이러한 관점에서 카이퍼는 워필드가 초청한 프린스턴대 강연에서 그의 칼빈주의 이해를 전 세계를 향하여 선언하게 된 것이다. 프린스턴대에서 행한 그의 칼빈주의 강의는 “카이퍼적인 칼빈주의 선언”(Manifesto of Kuyperian Calvinism)이었다고 독일의 신학자 트뤼치²¹⁾는 평가하였다. 카이퍼의 프린스턴 대 칼빈주의 강연은 당시 자유주의의 침투를 받고 있는 미국사회를 향한 영적 폭탄이었다.²²⁾

2) 정치적 영성

카이퍼는 정치적 영성(political spirituality)을 역설했다.²³⁾ 정치적 영성이란 하나님 중심의 세계관(창조, 타락, 구속의 시각)으로 정치를 하는 태도를 말한다. 국가나 정치가 자신의 권력을 절대화하지 않고 하나님의 주권이 세상 각 영역에 구현되도록 쓰임을 받도록 해야 한다는 것이다. 카이퍼는 하나님 중심의 정치를 강조하면서 국가가 하고자 하는 일은 무엇이든지 할 수 있다고 하는 인본주의자들의 국가 지상주의를 반대하였다. 국가는 일반은총의 기관으로서 그 권위가 하나님으로부터 나오며, 하나님의 명령에 순복하는 기관이다. 일반은총인 국가는 특별은총인 교회가 복음을 자유롭게 증거하도록 도와주어야 한다고 보았다.

카이퍼가 성직자로서 일반은총, 특히 정치적 영성을 역설했던 것은 정권 쟁취의 욕심에서 나온 것이 아니라, 성경 중심의 삶이란 단지 개인적이고 영적인 영역에 머물러서는 안되며 삶의 전 영역에 미쳐야 한다는 신칼빈주의적 세계관에서 나온 것이다.²⁴⁾ 정치에서도 하나님 말씀인 성경이 양심의 기준이 되어야 하고, 학문에서도 하나님 말씀이 진리의 기준이 되어야 하고, 예술에서도 하나님 창조의 오묘함이 추구되어야 한다고 보았다.

칼빈주의 정치, 즉 정치적 영성은 정치 영역에서 하나님의 주권을 인정하는데서 출발한다. 칼빈주의는 루터의 칭의론에 머물지 않고 칼빈이 천명한 전 세계와 우주에 대한 하나님의 주권론에서 정치적 영성의 근거를 찾는다. 인간의 전적 부패 때문에 정부와 정치가 필요하다. 정부와 정치가가 하나님을 모르고 인간의 전적 부패를 모른다면 정치는 국가지상주의가 되고 독재정치가 된다. 정치적 영성을 소유하여 국가의 권세가 하나님으로부터 온 것으로 안다면, 창조, 타락, 구속이라는 기독교 세계관 안에서 참된 정치의 역할을 할 수 있다. 칼빈은 인간의 죄 때문에 정부라는 기구가 필요하며 공직자들이 서로 통제를 받아 서로 협력하는 공화제가 바람직하다고 보았다. 카이퍼는 이러한 칼빈의 입장을 수용하면서 국민들이 스스로 지도자를 선출하는 민주적 절차를 선호하였다. 국민이 지도자에 복종하는 것도 사회계약이라기 보다는 하나님에 의하여 부과된 것으로 보았다.

카이퍼는 당시 무신론적이고 혁명적인 프랑스의 무정부주의 사상을 거부하였다. 무정부주의의 구호 “하나님도 없고, 주인도 없다”(Ni Dieu ni Maître)는 무차별 혁명을 고취하고 스스로 신

21) E. Troeltsch, Die sozialleben der christlichen Kirchen und Gruppen, 16 vol. 1(Tübingen:Mohr 1922), 732; Peter S. Heslem, *Creating a Christian Worldview: Abraham Kuyper's Lectures on Calvinism*. Grand Rapids: Eerdmans, 1998. 11.

22) 정성구, 『아브라함 카이퍼의 사상과 삶』, 킹덤북스, 2011, 284.

23) 정성구, 『아브라함 카이퍼의 사상과 삶』, 킹덤북스, 2011, 280

24) Peter S. Heslem, *Creating a Christian Worldview: Abraham Kuyper's Lectures on Calvinism* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 143.

격화되고 민중지상주의로 나아간다. 카이퍼는 그의 스승 흐룬 반 프린스터(Groen Van Princetere)가 만든 정당을 발전시킨 기독교 정당을 “반혁명당”(Antirevolutionaire Partij, ARP, Anti-Revolutionary Party, 1879)이라 이름 붙이고 하나님 중심의 정치 원리에서 운영하고자 하였다. 카이퍼는 프랑스 혁명이 가져다 준 해악을 지적하고 네덜란드 사회를 하나님 중심의 정치원리로 되돌리고자 하였다. 카이퍼는 프랑스혁명의 해악에 대한 대안으로서 반혁명당 정당 정책의 기초인 “우리의 계획”(Ons Program, 1879)을 발표했다. 이것은 바로 칼빈 주의적 정치 원리, 정치적 영성을 구체화한 것이다.

카이퍼는 요한 계시록 21장 26절: “사람들이 만국의 영광과 존귀를 가지고 그리로 들어가겠고”에 관하여 바빙크와 함께 여러 문화의 산물, 인간 역사 속에서 꽃피운 문화적 성취라고 해석한다. 그는 새 예루살렘에서 모든 거듭난 인류가 생동하는 거룩한 연합으로서 하나님 앞에 서게 된다. 그리고 완전히 거듭난 인류는 하나님을 쉬지 않고 예배하는 가운데 더 이상 무릎을 꿇지 않는다. 대신에 새로운 소명, 새로운 인생 과업, 새로운 위임에 참여한다고 본다: “첫 창조 때 하나님께서 의도하셨고, 정해 놓으셨으나 우리가 죄로 말미암아 잃어버렸던 그것과 동일한, 모든 영광을 드러내는 온전한 인간의 삶이 될 것이다.”²⁵⁾

카이퍼의 사상은 미국으로 건너간 네덜란드 출신의 칼빈주의자들의 서클인 미국 복음주의 개혁교회와 신학교에 영향을 주었다. 2002년 프린스턴 신학교에 공공신학을 위한 아브라함 카이퍼 센터(Abraham Kuyper Center)가 세워졌다. 이 센터는 「카이퍼 센터 논평」(*The Kuyper Center Review*)을 간행하고 있으며 매년 카이퍼 사상과 관련된 의제를 다루는 회의와 함께 열리는 카이퍼 기념 강연을 후원하고 있다.

II. 자유주의에서 칼빈주의로 개종

1. 첫 목회지에서 복음주의로의 대전향

젊은 카이퍼는 라이덴(Leiden)대에서 자유주의 신학을 배운대로 개혁교회의 목사로 부임하였다. 첫 목회지인 농촌 지역인 베이스트(Beesd) 교회에서 젊은 카이퍼는 복음주의 신앙을 갖은 교인들을 만났고, 이들의 영향으로 자유주의에서 복음주의로 신앙과 신학의 대전향을 하게 되었다. 카이퍼 목사에게 이러한 전향을 하게한 자는 방아간 주인의 젊은 딸인 피에터 발투스(Pietje Baltus)였다. 담임목사 카이퍼는 깊은 칼빈주의 영성을 소유한 그녀가 자신의 설교 때문에 정기적으로 교회예배에는 출석하지 않는 사실을 알고 그녀를 심방하였다. 그녀 집에 도착했을 때 그녀는 담임목사와 악수하는 것조차 거부하였다. 이는 발투스가 자유주의 입장을 지닌 카이퍼에 대하여 목사의 권위 인정을 거부한다는 것을 표시하는 것이었다.

하지만 카이퍼는 발투스가 하는 말에 귀를 기울이면서 그녀와 친구들과 대화를 지속할 수 있는 계기를 만들었다. 이는 카이퍼의 넓은 마음을 보여주기도 한다. 이 사건에 대해 카이퍼는 ‘축복이며 인생에 떠 오른 새벽별’이라고 표현하였다: “나는 그들과 맞서지 않으려고 노력하였다. 내가 그렇게 하기로 선택했던 일을 지금도 하나님께 감사드린다. 그들의 흔들리지 않는 견고함은 내 마음에 주어진 축복이며, 내 인생에 떠 오른 새벽별이었다.”²⁶⁾

25) Abraham Kuyper, *The Revelation of St. John*, trans. John Henrik DeVries (Grand Rapids: Williams B. Eerdmans Publishing Co., 1935), 331-32.

2. 매일의 삶 속에 현재 하시는 하나님에 대한 인격적 신앙: 개혁신앙의 영성

평신도와와 진지한 대화를 통하여 복음주의적 칼빈주의를 받아들인 후 카이퍼는 칼빈주의자들이 개혁신앙의 본질로서 강조했던 매일의 삶 속에서 개인적이고 인격적인 신앙을 실천하고 강조하였다. 카이퍼는 그가 쓴 수많은 개인적 묵상에서 성도 개개인들이 매일의 분주한 삶의 일상에서 벗어나 그 영혼이 하나님에게 인격적으로 다가감으로써 안식을 누릴 수 있음을 말하고 있다. 이것은 카이퍼로 하여금 개혁교회 목사와 신학자요, 저널리스트요, 정치인이요 교육개혁가로서의 활동을 가능케한 개혁신앙의 영성이다.

이 개혁신앙의 영성은 한 개인 영혼의 자기 만족에만 머물지 않는다. 구세주 예수 그리스도의 사죄의 은총을 받음으로써 진정한 안식을 누린 개인의 영혼은 이웃 사랑으로 나아간다. 복된 소식과 사죄의 은총이 이웃과 삶의 모든 영역에 전파되고 미치기를 위하여 자신을 헌신하게 한다. 복음은 영혼 구원의 복음이며 동시에 세계 구원의 복음이다. 이것이 구약 선지자, 신약 사도, 초대 및 중세 교부의 복음이며, 종교 개혁자와 청교도의 복음이며, 이들의 영적 후예인 웨슬리안과 칼빈주의자의 복음이다.

3. 삶의 모든 영역의 주권자 예수 그리스도

카이퍼는 칼빈주의 신앙을 단지 개인적 경건을 만족케 하는 신앙에 그치지 않고 인간 삶의 모든 영역을 다스리시는 주권자이신 예수 그리스도를 찬양하고 그의 뜻을 역동적으로 이 땅 위에서 실현하는 삶의 신앙으로 보았다. 예수 그리스도는 우리 개인 삶만이 아니라 가정, 사회, 경제, 정치 등 삶의 모든 영역들을 다스리시는 최고의 주권자가 되신다. 카이퍼는 그가 신앙과 학문의 자유를 보장하기 위하여 사립학교로 설립한 네덜란드 자유대학교의 총장 취임식에서 예수 그리스도는 인간 삶의 모든 영역의 주권자라고 선언하였다: “만물을 통치하시는 그리스도께서 인류가 존재하는 모든 삶의 영역들 중 자신의 것이 아니라고 말씀하시는 영역은 단 한 평도 없다.”²⁷⁾

하나님 주권 사상은 하나님이 창조 시에 처음 인간에게 주신 문화적 위임(the cultural mandate)에서 나타난다: “하나님이 그들에게 복을 주시며 하나님이 그들에게 이르시되 생육하고 번성하여 땅에 충만하라, 땅을 정복하라, 바다의 물고기와 하늘의 새와 땅에 움직이는 모든 생물을 다스리라 하시니라”(창 1:28). 이 문화적 위임은 인간에게 주신 일반은총이며, 창조주 하나님이 인간을 자신이 통치하시는 우주의 대리인으로 정하시고 그에게 문화적 사명을 부여하신 것이다.²⁸⁾

III. 창조 세계의 다형성

26) Louis Praamsma, *Let Christ Be King: Reflections on the Life and Times of Abraham Kuyper* (Jordan Station, Ont.: Paideia Press, 1985), 49.

27) Abraham Kuyper, “Sphere Sovereignty,” in *Abraham Kuyper: A Centennial Reader*, ed. James D. Bratt (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 486.

28) 김영한. 제7장 카이퍼와 스킬더의 신학적 문화론, in 『한국기독교문화신학』, 성광문화사, 1995), 193-223, 특히 194-5.

카이퍼 사상이 오늘날 갖는 의미는 창조 세계의 다형성(pluriformity of the creation world)을 찬양하는 것이다. 이 다양성은 카이퍼의 교회론에서 언급되었다.²⁹⁾ 카이퍼는 지상에서 그리스도 교회는 오직 하나의 형태와 하나의 기관으로 자신을 드러낼 수 있다는 의미의 기독교 국가(Christendom)에 이의를 제기했다. 카이퍼는 피력한다: “참된 교회는 다른 나라들에서 다양한 형태로 자신을 드러내고 있을 뿐만 아니라, 심지어 같은 나라의 경우에도 다수의 기관들로 자신을 드러내고 있다.”³⁰⁾

카이퍼는 종교개혁의 공헌이란 개신교가 루터교, 개혁교회, 성공회, 감리교, 회중교회 등으로 나누어져 교회의 다형성을 보여준 것이라고 보았다.³¹⁾ 하나의 거룩하고 거룩하며 보편적인 그리스도의 교회는 천상에 있으며 이것이 언제 어디서든지 그리스도인들에게 다양한 모습으로 나타나는 것으로 보았다. 이것이 교회의 다형성이다. 카이퍼는 창조세계의 다양성을 강조하면서 “단일성: 현대사회의 저주”(Uniformity: The Curse of Modern Life)라는 제목을 글을 쓰기도 하였다. 그는 창조세계가 구조적으로 다양하다는 것을 강조하였다.

카이퍼에 의하면 교회의 다양성은 창조세계의 다양성에서 도출해 낸다. 자연의 모든 영역이 무한한 다양성과 무궁무진하게 많은 다름을 보여주고 이러한 다양성이 인간 세상을 지배하고 있다고 해석한다. 카이퍼는 “너그러운 하나님이 그의 영광의 풍성함으로부터 은사와 능력과 적성과 재능을 각 사람에게 그의 신령한 뜻을 따라” 인간 사회에 부여하였다고 하였다.³²⁾

카이퍼는 창조 세계의 다형성에 대한 네 가지의 의미있는 관점을 제시한다.

첫째, 다양성을 허용하는 통일성이다. 하나님은 만물의 다양성을 인정하시되 궁극적으로는 하나님의 주권 안에서 이것이 통일되게 하신다. 하나님은 만물에 다양성을 허용하시되 예수 그리스도의 주권 안에서 통일되게 하신다. “그분은 만물보다 먼저 계시고, 만물은 그 분 안에서 존속한다”(골 1:17). 다양성에 대한 궁극적인 일관성은 예수 그리스도이다.

둘째, 개체성을 인정하는 통합성이다. 창조세계의 다양성에는 그것들이 개체성을 다양하게 발휘하도록 하는 중심이 있고, 이 중심에서 이 각 개체성은 조화롭게 서로 연결된다. 각 개체는 예수 그리스도 안에서 진정한 자기의 위상을 가진다. 하나님은 “자기의 능력 있는 말씀으로 만물을 보존하시는 분”이시다(히 1:3).

셋째, 인식론적 해체주의를 거부한다. 해체주의 위험성은 파편화(fragmentation)를 초래한다. 이것은 창조세계의 복잡성과 다양성을 일관성 있게 보지 않고 그저 다양하다고 보면서 파편화시키는 관점이다.

넷째, 억압(oppression)의 관점을 거부한다. 우상숭배 위험성이다. 하나가 다른 것을 억누르는 방식이다. 이는 타락한 세상의 모습이다. 만물은 피조물 개체를 절대화해서는 안된다. 어떤

29) 『아브라함 카이퍼: 리처드 마우가 개인적으로 간략하게 소개하는』 SFC, (2015), 2020, 12. 17.

30) A Kuyper, *Lectures on Calvinism* (Grand Rapids: Eerdmans, 1931), 101.

31) A Kuyper, *Lectures on Calvinism* (Grand Rapids: Eerdmans, 1931), 101.

32) A Kuyper, “Uniformity: The Curse of Modern Life,” in Bratt, *Abraham Kuyper: A Centennial Reader*, 34.

개체에 집착하게 될 때 주의(ism)에 사로잡히게 된다. 이기주의, 전체주의, 민족주의, 물질주의, 성차별주의, 광적 팬주의에 빠져서는 안된다.

IV. 창조 질서로서의 영역들(the spheres)

1. 영역주권 사상: 창조의 다양성과 고유한 위치.

카이퍼는 창조의 다형성에는 영역 주권(sovereiniteit in eighen kring, sphere sovereignty)이 있음을 천명한다. 영역 주권이란 창조의 각 영역들이 그것만의 고유한 독립된 성격을 지닌다는 것이다: “각각의 영역은 자신의 고유한 정체성, 자신의 고유한 역할, 하나님께서 부여하신 고유한 특권을 가지고 있다. 하나님께서는 각각의 것들에 그것만의 고유하고 특별한 존재의 권리와 존재 이유를 부여하셨다.”³³⁾ 하나님의 창조 섭리 안에서 각 문화 영역은 각기 고유한 위상을 지니고 있으며, 그것 각 영역은 직접적으로 하나님의 통치 아래 있다. 이것이 카이퍼의 영역 주권론이다. 영역이란 삶의 전 영역(가정, 교회, 직장, 예술, 기업, 학교, 국가 등)으로서 상호작용이 일어나는 영역이며, 각기의 고유한 권위가 행사되는 곳이다. 하나님께서 다양한 영역들이 각기의 고유한 일을 하고 있다. 이것들은 하나님의 창조 계획 안에서 각기 다른 역할이나 의미를 지니고 있다. 국가는 가정 생활에 간섭할 수 없으며, 예술에 통제할 수 없으며, 학문에 간섭할 수 없다.

카이퍼는 영역주권론에서 주권이 군주로부터 나온다는 국가주권론이나 시민으로부터 나온다는 시민주권론에 반대하고 그리스도 중심 주권론을 주장하였다. 군주나 왕이나 대통령이 가정이나 직장이나 교회나 학문이나 경제나 예술 영역에 권리를 부여한다는 국가주권론은 군주 국가나 사회주의 국가에서 보는 주권론이다. 예술이나 학문이나 가정이나 직장이 스스로 자기 영역의 주권을 산출하는 것이 아니다. 카이퍼는 시민주권론을 인정하지 아니했다. 이 모든 영역적인 주권들은 모두 하나님의 주권에서 나오는 것이다. 하나님은 가정, 직장, 학문, 경제, 예술에 창조질서 속에 고유한 자리를 갖도록 독립적인 위치를 부여하셨다. 예컨대, 학문, 예술이나 건축, 음악, 경제 등은 공연이나 작품을 통해서 미적 우수성을 보여주는 것이다. 여기에 국가가 간여할 수 없다. 학문은 각 영역에 대한 지식, 경제는 물자 관리나 경영, 정치의 사회 정의를 구현하고자 한다.

창조 세계의 각 영역은 독립적이고 서로 간에 간섭해서는 안된다. 정치의 영역이 가정이나 교회의 영역에 간섭해서는 안된다. 중앙 정부는 지방 정부의 권한을 침범해서는 안된다. 그는 프린스턴대 스톤 강연(1898)에서 다음같이 피력하였다: “도시와 마을에서의 사회생활은 하나의 분리된 존재의 영역이므로 반드시 자율적이어야 하는 영역을 형성하고 있다.”³⁴⁾

2. 학문, 예술의 중립성 신화 깨뜨림

카이퍼의 세계관적 반립 사상은 학문이나 예술 영역에서 중립성이라는 사상이 신화라는 사실을 드러낸다. 카이퍼는 그의 칼빈주의 강의 제4장에서 칼빈주의와 학문, 제5장 칼빈주의와 예

33) Gordon J. Spykman, “Sphere Sovereignty in Calvin and the Calvinist Tradition,” in David E. Holwerda, ed., *Exploring the Heritage of John Calvin* (Grand Rapids: Baker, 1976), 167.

34) A. Kuyper, *Lectures on Calvinism* (Grand Rapids: Eerdmans, 1931), 96.

술을 다루면서 오늘날 학문 및 예술이 주장하는 중립성이라는 것이 하나의 그릇된 주장이라는 사실을 밝힌다. 그는 학문, 예술의 세계에도 중생인과 비중생인의 연구결과가 전혀 다르다는 것을 말하고 있다. 수학이나 자연과학에서는 그렇지 않아도 인문과학이나 사회과학의 경우에는 확연히 차이있는 결과물이 나온다.

오늘날 학문과 예술에 세속주의, 자연주의, 특히 진화론이 지배하고 있다. 예술도 그 분야에서의 아름다움을 표현한다는 것만이 아니다. 예술 그자체도 일종의 종교적 표현이다. 예술가가 가진 신앙과 세계관은 예술 활동 그 자체에 그대로 형상화된다. 카이퍼는 모든 학문, 예술에는 세계관이 전제되고 있다고 보고 자연주의적이고 무신론적 세계관이 아니라 하나님 주권을 인정하는 유신론적 세계관으로써 모든 학문, 예술 분야가 연구되어야 한다고 주장하였다.³⁵⁾

V. 문화적 경계들 허물기와 경계들 지키기

1. 문화적 경계들 허물기

카이퍼는 “경계들 허물기”(The Blurring of the Boundaries)라는 글에서 인간 타락 때문에 영역의 경계들이 허물어졌다고 피력한다. 인간의 죄로 인한 타락은 그 자체로 가장 기본적으로 영역 간의 경계선을 허물었다. 인간들은 그들 스스로 우상이 되고자 했고, 그렇게 함으로써 창조주와 피조물 사이의 경계를 허물어 뜨렸다.³⁶⁾ 경계선이 무너지면서 우상숭배가 시작되었다.

여기서 랄프 왈도 에머슨(Ralph Waldo Emerson) 등이 시도한 초월적 인본주의(transcendental humanism)가 나온다. 이 사상은 여러 종류의 자연주의다. 이 자연주의는 하나님을 자연의 일부로 끌어내리고 대신 인간을 신적 영역으로 고양(高揚)시키는 것이다. 최근에는 뉴에이지 운동(New Age Movement)이 있는데 이는 더 높은 형태의 의식(higher forms of consciousness)을 추구하고 유한한 인간 영혼을 신격화하고자 한다. 이는 위험한 짓이다.³⁷⁾ 그는 인간 타락이 창조주와 인간 피조물 사이의 경계선만이 아니라 피조물 사이에 있는 경계선들을 허물어지는 지경까지 이르게되었다고 선언한다. ³⁸⁾

2. 경계들 지키기

카이퍼는 영역의 경계를 지키는 것이 중요하다고 역설하였다: 국가의 권력이 단지 하나님으로부터 받은 것이라고 말하는 것만으로 충분하지 않다. 국가의 권력은 죄로 물든 세상에서 죄를 범한 자를 벌하여 사회의 정의와 질서를 세워야 하는 것으로 끝나서는 안된다. 국가나 정치 영역도 사회의 여러 문화 영역들 중의 하나에 불과하다는 이해를 가져야 한다. 정치는 사회에서 중요한 영역이나 이것이 절대화될 때 전체주의나 독재 국가가 된다. 국가나 정치도 여전히 많은 영역들 중의 하나일 뿐이다.³⁹⁾ 필자는 이렇게 생각하는 카이퍼의 사고는 올바른 민주주

35) A. Kuyper, Het Calvinisme, Derde Leging, 105, 112.

36) A. Kuyper, “The Blurring of the Boundaries,” in Bratt, *Abraham Kuyper: A Centennial Reader*, 363-402.

37) 『아브라함 카이퍼: 리처드 마우가 개인적으로 간략하게 소개하는』 SFC,(2015), 2020, 52.

38) 『아브라함 카이퍼: 리처드 마우가 개인적으로 간략하게 소개하는』 SFC,(2015), 2020, 53.

39) 『아브라함 카이퍼: 리처드 마우가 개인적으로 간략하게 소개하는』 SFC,(2015), 2020, 55.

의 사고라고 본다.

창조 질서인 다양한 형태의 문화 영역인 정치, 경제, 예술, 음악, 건축, 학문 등 영역들이 하나님의 문화명령에 기원한다. 그러므로 정부도 경제와 마찬가지로 자신의 적절한 위치를 인정해야 한다. 정치 권력은 각각의 영역이 각자의 고유한 주권을 가지고 있다는 사실을 인정해야 한다. 카이퍼는 “과학이든, 예술이든, 농업이든, 공업이든, 상업이든, 운항(運輸)이든, 가족이든, 인간관계든 어느 것이나 스스로를 정부에 어울리게 맞추도록 강요할 수 없다”고 말했다. “정부는 숲속의 다른 나무들 사이에서 자신만의 고유한 근원을 두고 자신의 자리를 지켜야 한다. 그러므로 하나님께서 주신 자신만의 고유한 자율성 안에서 독립적으로 자라가는 모든 삶의 형태를 존중하고 이것을 유지해야 한다.”⁴⁰⁾

3. 정부의 권리와 의무: 감시, 갈등 처리, 점검.

하지만 카이퍼는 정부가 삶의 자율적인 영역들에는 무슨 일이 있어도 개입하지 않는다고 주장하지는 않는다. 카이퍼에 의하면 정부는 삼중의 권리와 의무를 가지고 있다.

첫째, 영역들 사이의 분쟁을 조정할 권리와 의무가 있다. 각각의 경계선을 서로 존중하도록 강제하는 것이다.

둘째, 약자 보호의 권리와 의무이다. 각각의 영역에서 강자에 맞서 약자를 지키는 것이다.

셋째, 강제력을 행사할 권리와 의무이다. 국가가 정상적으로 통합을 유지하도록 하기 위해 시민들이 인격적으로, 그리고 재정적으로 부담을 지도록 한다.⁴¹⁾

카이퍼는 이와 더불어 국가가 해야 할 세 가지 역할을 말하고 있다.

첫째, 경계 감시다. 국가는 영역들 사이의 경계가 희미하게 되어 침범되고 훼손되어 분쟁이 일어나지 않도록 감시한다. 국가 권력이 교회의 행정에 간섭을 하거나, 교회의 권력이 학교의 행정에 간섭하는 일은 배제되어야 한다. 카이퍼는 암스테르담 자유대학을 설립할 때 사립대학이 교회권력과 학교 권력으로부터 간섭받지 않는 자유로운 신앙과 학문을 권리를 누리는 것을 목표로 하였다.

둘째, 갈등 처리다. 국가는 사회 영역 내에서 약자를 강자로부터 보호해야 한다. 학교에서 힘센 학생이 약한 학생에게 폭력을 행사하거나 여럿이 패를 지어 한 학생을 왕따로 내몰 때, 학교 본부가 이에 대하여 간섭하고, 해결되지 아니할 때 국가가 간섭해야 한다. 가정에서 부모가 아동에 지나친 벌로 남용할 때 정부는 이에 대하여 약자들을 보호해야 한다. 사회에 극빈자가 발생했을 때, 국가는 여러 영역을 가로질러 여러 영역들의 권한을 조정하여 영역 내부에서 이들을 도울 수 있는 조정력을 갖는다.⁴²⁾

셋째, 사회가 유지되도록 법이 지켜지도록 강제력을 집행한다. 국가는 사회생활이 이루어지도록 공공 시설을 만들고 주요 도로를 만들고 교통 법규가 지켜지도록 한다. 공공시설은 학교,

40) A Kuyper, *Lectures on Calvinism* (Grand Rapids: Eerdmans, 1931), 96-97.

41) A Kuyper, *Lectures on Calvinism* (Grand Rapids: Eerdmans, 1931), 97.

42) 『아브라함 카이퍼: 리처드 마우가 개인적으로 간략하게 소개하는』 SFC,(2015), 2020, 62.

관공서, 체육관, 회의장, 음악당, 예술관 등이다. 공공시설을 파괴하거나 소란을 피우고 질서를 깨뜨릴 때 공권력이 투입돼 질서를 유지해야 한다.

4. 가난한 사람들을 위한 관심: 국가 주도의 복지 반대

카이퍼는 1891년 “기독교 사회회의”(Christian Social Congress) 제목의 긴 연설을 했는데 이 연설은 영어로는 『기독교와 계급 투쟁』(Christianity and the Class Struggle)이라는 제목으로 소책자로 출판되었다. 카이퍼는 사회주의에 대해 친밀하게 느끼지 않는다고 말했다. 그는 노동자에게 임금을 지불하지 않는 부자에 대하여 경고한 야고보에 대하여 사회주의자라는 낙인을 찍게 될 것으로 보았다.⁴³⁾ 카이퍼는 사회주의의 근본적인 오류란 가난한 사람들이 부자를 적으로 간주하고 싸우도록 만드는 것이라고 보았다.

카이퍼는 예수께서 부자에게 가르치신 것은 의식주 해결을 위하여 염려하는 것이 아니라 하나님 나라와 그의 의를 먼저 구하는 것이라고 본다. 이것은 “우리 인간의 마음에서 부자와 가난한 자 모두가 동시에 최악의 뿌리를 잘라 버리는 것”이라고 보았다.⁴⁴⁾ 이것은 거룩한 조건이다.⁴⁵⁾ 카이퍼는 부자나 가난한 자가 다함께 물질의 소유의 많고 적음을 막론하고 마음 속에 사악함과 서로를 향한 염려를 공유하고 있다고 강조한다. 성경은 가난한 자보다 부자에 대하여 다 엄격히 경고하고 있다. 예수님도 구약 예언자들처럼 “권력있고 호화롭게 사는 사람들에게 맞서서, 고통 당하고 억압받는 사람들을 예외 없이 편드셨다”고 카이퍼는 주장한다.⁴⁶⁾

카이퍼는 빈곤 문제를 해결하는데 국가가 주도하는 복지정책에 대하여 분명하게 반대하면서 이는 국가 부채를 야기해 국력을 약화시킨다고 본다. 카이퍼는 “국가는 더 나은 법을 제정하는 일로 도와주어야 한다”고 본다.⁴⁷⁾ 법률제정은 노조가 효과적으로 목소리를 낼 수 있도록 하는 것과 다양한 영역에서 노동의 유형을 격려하는 것을 목표로 해야 한다⁴⁸⁾고 본다. 가난한 자들을 돕는 동기는 사회주의 계급투쟁에서 나오는 것이 아니라 기독교 공동체에서 나오는 이웃 사랑이라는 공동체 내부에서 자발적으로 나와야 한다고 보았다.⁴⁹⁾ 필자는 이러한 카이퍼의 견해에 동의한다.

VI. 공공신학으로서의 신칼빈주의

43) A Kuyper, *Christianity and the Class Struggle*, tran. Dirk Jellema (Grand Rapids: Piet Hein Publishes, 1950), 23, n. 7

44) A Kuyper, *Christianity and the Class Struggle*, tran. Dirk Jellema (Grand Rapids: Piet Hein Publishes, 1950), 29.

45) 『아브라함 카이퍼: 리처드 마우가 개인적으로 간략하게 소개하는』 SFC,(2015), 2020, 61.

46) A Kuyper, *Christianity and the Class Struggle*, tran. Dirk Jellema (Grand Rapids: Piet Hein Publishes, 1950), 50.

47) A Kuyper, *Christianity and the Class Struggle*, tran. Dirk Jellema (Grand Rapids: Piet Hein Publishes, 1950), 57, n. 40.

48) A Kuyper, *Christianity and the Class Struggle*, tran. Dirk Jellema (Grand Rapids: Piet Hein Publishes, 1950), 58.

49) A Kuyper, *Christianity and the Class Struggle*, tran. Dirk Jellema (Grand Rapids: Piet Hein Publishes, 1950), 62.

하나님이 문화를 주관하신다는 카이퍼의 신칼빈주의 관점은 교회중심적 관점, 세상 중심적 관점을 넘어서 하나님 주권적인 전체적인 관점에서 이 세상의 문화를 보고자 한다. 현실을 하나님 주권이 두루 미치는 영역으로 보고 이 영역에서 하나님의 나라와 의를 추구하고자 한다. 이러한 관점에서 카이퍼의 신칼빈주의는 개인적 구원의 차원에만 머무는 교회적 협착에서 벗어나 현실 전체를 아우르는 공적 신학과 세계관 신학이 된다. 카이퍼의 신학사상은 종교와 제도의 사회적 공공성을 중요시하는 포스트모던 사회 오늘날 타당한 신학사상이 된다.

1. 교회중심적 세계관

이는 중세교회의 세계관이다. 교회가 국가, 예술, 경제, 가정, 학문 등 지배하는 세계관이다. 중세교회적 관점은 하나님의 통치가 인간 활동의 모든 영역에서 인정되어야 한다는 점에서 바르게 인식했다. 그러나 이 관점의 오류는 교회가 하나님 통치를 매개한다고 보았고, 더욱이 교황이 이를 대리한다고 보는 잘못을 범했다. 교회중심적 세계관은 신자로 하여금 교회를 하나님 나라와 동일시하여 주일의 예배 참여를 하나님 나라 참여와 동일시하면서 나머지 일상의 삶을 세속주의에 맡기는 협착한 삶을 살도록 한다.

2. 세속주의적 세계관

이에 반대하여 계몽주의는 세상의 모든 영역이 교회의 통제로부터 해방되어야 한다고 보았다. 더 나아가 세속적 계몽주의는 세상의 모든 영역은 하나님의 통치로부터 벗어나야 한다고 주장하였다. 세속주의자들은 신은 교회를 소유하겠지만, 우리는 이 세상을 신의 지배로부터 벗어나게 할 것이라고 주장하였다. 이들은 자연신론자이거나 범신론자이거나 무신론자이었다.

세속주의는 하나님 나라란 없으며 오로지 자연의 과정인 역사와 세상의 과정만을 추구한다. 이는 매일의 삶 속에 다가오시며 역사와 자연을 섭리하시는 하나님의 임재를 부정하며 인간중심적 삶을 강조한다. 세속주의에서 역사는 범신론적으로 나아가든지 무신론적으로 나아간다.

3. 하나님 중심적 세계관

카이퍼는 이 세상에서 그리스도의 통치에서 벗어난 지역은 단 한 평도 없다고 주장하였다. 왕이신 하나님의 통치는 인간 삶의 모든 영역에 미친다. 카이퍼를 추종하는 칼빈주의자들은 모든 영역에서의 하나님 주권을 인정하는 의미에서 "코람데오"(coram deo, 하나님 면전에서)라는 용어를 사용한다.

카이퍼는 그가 세운 암스테르담 자유대학교(Vrije Universiteit, Free University)가 교회권력과 정치권력의 규제와 간섭으로부터 벗어난 자유로운 학문의 전당이 되기를 바랐다. 자유대학교의 설립이념은 영역 주권론이었고, 학문활동을 위한 개혁주의 원칙(reformed principle)이 구현되었다. 이 원칙은 암스테르담 자유대학을 국가와 교회의 규제로부터 독립된 학문 기관으로 운영되도록 했다.

카이퍼는 중재하는 구조인 가정, 종교, 기업, 학교, 예술 등 각 영역의 상호작용에 관하여 많

은 관심을 쏟았다. 카이퍼는 하나님이 창조하신 영역들의 풍부한 다양성과 그 영역의 고유한 특성을 밝히는 것에 깊은 관심을 표명하였다.⁵⁰⁾ 카이퍼는 하나님이 창조하신 사회의 각 영역인 가정, 교회, 기업, 학교, 예술, 국가 등이 각기 고유한 영역 주권을 발휘하며 상호 작용하는 것이 개인과 국가 사이에 중재 역할을 한다고 보았다.

1970년대 피터 버거(Peter Berger)는 아주 다양한 사회적 조약들과 연합체들이 개인과 국가 사이에 완충제 역할을 한다는 사실을 강조했다. 버거는 이를 “중재하는 구조”(mediating structure)라고 명명했다. 그는 개인주의(individualism)로 빠지거나 아니면 전체주의(totalitarianism)로 빠지는 두 해악에서 벗어나기 위해서는 가족들, 지역단체들, 청소년 모임들, 봉사단체들, 교회들, 유대인 회당들 등 중재하는 단체들이 있어야 한다⁵¹⁾고 주장했다.

하버드 정치학자인 로버트 퍼트남(Robert Putnam)은 1993년 소논문 “혼자 볼링하기”(Bowling Alone)⁵²⁾에서 그리고 같은 제목으로 펴낸 단행본 『혼자 볼링하기: 미국 공동체의 붕괴와 부흥』(*Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*)⁵³⁾에서 북미문화 속에서 “자발적인 모임들”에 동참하는 일이 점점 줄어드는 세태를 안타까워했다. 미국 인구가 많이 늘었음에도 불구하고 볼링 리그에 합류하는 사람들이 과거보다 훨씬 적다는 사실은 미국 공동체가 붕괴하고 있음을 드러낸다고 본다. 그는 “혼자 볼링을 치는 동안에 사회적 관계가 쌓이지 않으며, 동지애와 공동체와 관련된 사회적 자본(social capital)이 심각한 손실을 입는다”고 주장하였다. 버거는 이러한 세태가 만연하게 될 때 사회가 개인주의 아니면 전체주의로 기울게 된다는 위험성을 지적하였다.⁵⁴⁾ 이에서 벗어나기 위하여는 자원하는 다양한 사회의 단체가 있어야 한다고 주장하였다.

4. 제도로서의 교회와 하나님 나라

카이퍼는 교회와 하나님 나라를 구분한다. 제도로서의 교회는 하나님 나라가 실현되는 창조세계의 다형성(pluriformity of the creation world) 중 하나 영역이다. 제도로서의 교회는 교파와 교단에 묶이는 주일날 예배를 드리는 곳으로서의 교회이나 하나님 나라는 온 우주로서 매일 교회, 가정, 직장, 사회적 삶의 전 영역에서 우리가 처하는 곳에서 실현된다. “그리스도 나라는 온 우주다.”⁵⁵⁾ 교회는 말씀 선포, 성례전 집행, 성도의 교제, 예배 속에서 만나는 공간이지만, 하나님의 왕국은 매일의 삶에서 그리스도의 통치가 인정되는 모든 공간이다.

제도적 교회는 교회라는 처소에서 예배(설교와 성례전), 교리교육(기독교 신앙의 역사와 교훈 교육), 그리고 선교(전도, 해외 복음 전도, 구제사업 후원 등)를 수행한다. 이러한 교회는 우리 정치, 경제, 문화, 학문, 예술, 연예, 스포츠 등 삶의 한 영역을 차지한다. 교회활동은 다른 영

50) 『아브라함 카이퍼: 리처드 마우가 개인적으로 간략하게 소개하는』 SFC,(2015), 2020, 72.

51) Peter Berger, *Facing up to Modernity: Excursion in Society, Politics and Religion* (New York: Basic Books, 1977), 140.

52) Robert Putnam, “Bowling Alone,” *Journal of Democracy* 6:1 (January 1995), 65-78

53) Robert Putnam, *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community* (New York: Simon and Schuster, 2000).

54) 『아브라함 카이퍼: 리처드 마우가 개인적으로 간략하게 소개하는』 SFC,(2015), 2020, 71.

55) 『아브라함 카이퍼: 리처드 마우가 개인적으로 간략하게 소개하는』 SFC,(2015), 2020, 87.

역들과 나란히 존재하는 삶의 활동의 한 분야다.

이에 반해서 하나님 나라는 삶의 모든 영역에서 이루어지는 나라로서 신앙공동체인 교회가 그 속에 포함된다.⁵⁶⁾ 하나님 나라는 삶의 모든 영역, 예술, 음악, 건축, 학문, 정치, 경제, 군사, 외교 등 삶의 모든 영역에서 하나님의 영광을 찬양하는 곳에서는 언제 어디서나 구현되는 것이다. 하나님 나라는 삶의 모든 영역에서 구현된다. 제도로서의 교회는 하나님 나라가 아니라 하나님 나라에 속한다. 그러므로 개혁교회는 교황이나 교단 총회장을 존중하나 맹목적으로 받들지 않는다. 이들은 하나님 나라의 소속원일 뿐이다.

VII. 비판적 성찰: 문화 낙관주의와 인종주의, 세계관들의 투쟁, 오늘날 그의 유산.

1. 문화 낙관주의

카이퍼의 신칼빈주의는 인간의 전적 부패를 인정함에도 불구하고 일반은총이 인간 삶 곳곳에 침투하여 죄를 억제하고 문명의 꽃을 피우게 해주었다고 역설한다.⁵⁷⁾ “가정생활은 다시금 독자성을 획득했고, 무역과 상업은 자유롭게 그 힘을 실현했으며, 예술과 과학은 모든 교회적 속박에서 해방되어 영감을 받은 원래의 목표대로 회복되었다.”⁵⁸⁾ 일반 은총에 힘입어 인류는 문화를 발전시켰고 인류 문명사를 이루었다. 일반은총의 내적 작동은 주로 인간의 도덕적 결실(가정 애착, 자연적 애정, 미덕 실천, 양심의 개선, 정직성, 상호 충성, 효성 등), 외적 작동은 인간의 기술적 발전(발명, 국제 소통, 예술 번창, 학문 증진, 삶의 편의 증가 등)을 가져왔다. 카이퍼는 일반은총의 순기능을 강조함으로써 지나친 문화적 낙관주의에 지배되고 있다.⁵⁹⁾ 카이퍼가 일반은총의 순기능을 강조한 것은 그의 영역주권론과 타락한 세상 속에서 진선미(眞善美)의 선한 열매 인정 때문이다.⁶⁰⁾ 그는 삶의 모든 영역에 하나님의 주권이 미치지 않는 것이 없다는 것을 알았기 때문에 일반은총을 강조한 것이다.⁶¹⁾ 세상에 마지막에 이르러 일반은총의 도덕적 열매는 줄어들고 인류의 과학, 예술, 학문의 발전은 악의 세력에 사용되어 심판을 자초하겠지만 인류가 이룩한 문화적 업적은 정확되어 새 하늘과 새 땅에서 보존될 것이라고 주장하였다.

일반은총론에서 카이퍼는 인간 본성과 이 세상에 여전히 남아 있는 죄의 세력을 간과하고 있는 것처럼 보인다. 종말론적 비관주의가 간과되고 있다. 필자의 견해에 의하면 비록 우리가 현실에서 하나님의 소명을 가지고 하나님의 뜻을 실천하고자 하나 세상의 죄는 강력하여 모든 영역에서 공동선을 거슬리는 죄와 반역의 힘은 너무나도 끈질기며, 욕심을 통해 저항한다. 예수님이 재림하여 하나님 나라를 이루지 않는 한 이 세상의 모든 영역은 상호협력하고 보완하는 역할 보다는 한 영역이 다른 영역을 침해하면서 끊임없는 사회적 갈등이 야기된다. 이러한 갈등을 인정하면서 우리의 소명을 겸허하게 다하는 것이 요청된다.

56) 『아브라함 카이퍼: 리처드 마우가 개인적으로 간략하게 소개하는』 SFC,(2015), 2020, 89.

57) Henry R. Van Til, *The Calvinistic Concept of Culture*, Baker: 1959, 1972; 이근삼 역, 칼빈주의 문화관, 부산: 성암사, 1984, 168, 172.

58) A. Kuyper, *Lectures on Calvinism*, (Grand Rapids: Eerdmans, 1999, reprint), 130.

59) 김영한. 제7장 카이퍼와 스킬더의 신학적 문화론. in 『한국기독교문화신학』. 성광문화사, 1995, 193-223; 송인규, 『일반 은총과 문화적 산물』, 서울: 부흥과 개혁사, 2012, 121.

60) 송인규, 『일반 은총과 문화적 산물』, 서울: 부흥과 개혁사, 2012, 83.

61) 정성구. 『아브라함 카이퍼의 사상과 삶』. 용인: 킹덤북스, 2010, 344.

카이퍼의 문화 낙관주의는 계시록 22장: “또 내가 새 하늘과 새 땅을 보니 처음 하늘과 처음 땅이 없어졌고 바다도 다시 있지 않더라”(계 21:1)에서 묘사되는 종말론적 재난과 쇄신(renewal)에 의하여 그 한계에 직면한다. 베드로도 그의 나중 서신에 종말론적 재난에 관하여 언급하고 있다: “그러나 주의 날이 도둑 같이 오리니 그 날에는 하늘이 큰 소리로 떠나가고 물질이 뜨거운 불에 풀어지고 땅과 그 중에 있는 모든 일이 드러나리로다(10절) 이 모든 것이 이렇게 풀어지리니 너희가 어떠한 사람이 되어야 마땅하냐 거룩한 행실과 경건함으로(11절) 하나님의 날이 임하기를 바라보고 간절히 사모하라 그 날에 하늘이 불에 타서 풀어지고 물질이 뜨거운 불에 녹아지려니와(12절) 우리는 그의 약속대로 의가 있는 곳인 새 하늘과 새 땅을 바라보도다”(벧후 3:10-13).

종말론적 재난이 불신앙자들에게는 재앙이나 신자들에게는 새 하늘과 새 땅을 들어가는 관문이 될 것이다. 화란의 문화신학자 스킨더(Klaas Schilder)⁶²⁾, 미국 화란 계 문화신학자요 칼빈신학교 교수 헨리 R. 밴틸(Henry R. Van Til)⁶³⁾도 이러한 종말론적 격변론의 입장에 서고 있다. 이런 의미에서 필자는 종말론적 비관주의(an eschatological pessimism)를 받아들이는 종말론적 소명사상을 제안한다.⁶⁴⁾

2. 반립 사상과 일반은총론의 모순적 구조

카이퍼가 하나님의 주권론에 있어서 강조한 일반은총론은 세계관의 투쟁에 있어서 강조한 반립사상과 조화되지 않는 긴장과 갈등이 있다. 반립 사상은 중생인과 비중생인 사이에 있는 세계관적 대립을 말하며, 일반은총론은 모든 영역에 두루 미치는 하나님의 주권 사상이다. 이 두 사상은 카이퍼의 신칼빈주의 체계에 있어서 조화되지 않은 긴장과 갈등 관계 속에 있다.⁶⁵⁾

카이퍼는 『일반은총론』에서는 그리스도의 주권을 강조하며 모든 영역에 미치는 영역주권으로서 일반은총을 강조한다. 그리스도는 모든 영역에 있어서 한 평의 땅도 자신의 주권 아래 두지 않는 곳이 없다고 카이퍼는 주장한다. 여기서 카이퍼는 반립의 태도를 주로 높은 수준의 학문 활동에 국한시키고 있다.⁶⁶⁾ 그런데 『칼빈주의 강연』(Lectures on Calvinism) 4장 칼빈주의와 과학에서는 고대 그리스도와 로마에서 발견된 철학적 빛이라는 보물에 관하여 경탄하면서 일반은총을 정당화한다.⁶⁷⁾ 여기서는 세계관적 반립 사상은 침묵된다. 그리고 난 뒤에 카이퍼는 정상주의자들과 비정상주의자들 사이에 존재하는 학문 영역에서 세계관적 반립을 강조하고, 세상 영역에서 비신자와의 공통성과 유대(紐帶)성은 침묵하고 그리스도인 사이의 학문적 활동에 관하여 전반적 프로그램을 제시한다. 그 후 1911년에 발표한 『왕을 위하여』(Pro

62) K. Schilder, *Heaven-What Is It?*, Eerdmans, 1950, 109,

63) Henry R. Van Til, *The Calvinistic Concept of Culture*, 149; 송인규, 『일반은총과 문화적 산물』, 부흥과 개혁사, 2012, 184-205.

64) 김영한, “카이퍼의 영역주권론의 현대적 의의,” in: 기독교학술원, 아브라함 카이퍼 서거 백주년 기념 학술대회 자료집, 2020년 11월 15-45.

65) James E. McGoldrick, *Abraham Kuyper: God's Renaissance Man* (Darlington. England: Evangelical Press, 2000), , 155; James D. Bratt, *Dutch Calvinism in Modern America: A History of a Conservative Subculture* (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1984), 30.

66) A. Kuyper, *De gemeene gratie*, III. 515.

67) A. Kuyper, *Lectures on Calvinism* (Grand Rapids: Eerdmans, 1931), 121, 125.

Rege)⁶⁸⁾에서는 반립의 원리가 더 천명되고 일반은총론은 침묵하고 있다.⁶⁹⁾

암스테르담 자유대학교 철학과 교수 크랍윅(Jacob Klapwijk, 1933-2021)이 지적하는 바같이 카이퍼에 있어서 종교적 반립 사상과 일반은총 사상이 조화스럽게 서술되지 않는다.⁷⁰⁾ 하지만 필자의 견해에 의하면 역지로 이론적으로 조화시키기 보다는 있는 현상을 그대로 드러내는 것은 카이퍼의 정직한 태도이며 이는 신학적으로 수용될 수 있다. 카이퍼에 있어서 일반은총론은 어디까지나 세상에서 미치는 예수 그리스도 주권론을 설명하는 하나의 해석학적 기능을 하기 때문에 일반은총은 중립적 영역을 표방하거나⁷¹⁾ 그 자체가 구원의 은총인 특별은총의 역할을 하는 것이 아니고 특별은총으로 나아가야 하는 종속적 역할을 한다. 그래서 일반은총론은 특별은총을 인정하는 반립 사상과 양립할 수 있다. 카이퍼는 계시신학자이지 자연주의 신학자가 아니기 때문이다.

3. 인종 차별주의

카이퍼 문화신학 사상은 남아프리카 백인 개혁파 사회의 오랜 특징이 된 아파르트헤이트(Apartheid, 인종분리정책) 사상에 영향을 주었다. 1898년 프린스턴대 스톤 강좌에서 카이퍼는 아프리카 문화에 관하여 “더 나은 삶을 위한 어떤 자극도 시작되지 않았다”고 말했다.⁷²⁾ 카이퍼는 “다른 혈통들 간의 교배로 말미암아 혈통의 혼합이 문화발전의 전략이 될 수 있다’고 주장한다.⁷³⁾ 그의 후에 정치인들은 카이퍼와는 달리 아파르트헤이트 정책을 인종 간 결혼을 금지했다. 그러나 카이퍼는 자신 나름대로 흑인 아프리카인이 인종적으로 열등하다는 생각을 분명히 하고 있다.⁷⁴⁾ 여기에 카이퍼도 그 시대의 아들이라는 한계를 벗어나지 못하고 있다.

이에 반해서 흑인 신학자 앨런 부삭(Allan Boesak)은 카이퍼의 영역주권 사상을 흑인 인권 보장을 위해 긍정적으로 사용하고 있다: “우리는 삶에는 단 한 평도 그리스도의 주권이 미치지 않는 곳에 없다는 사실을 아브라함 카이퍼와 마찬가지로 뜨겁게 믿는다.”⁷⁵⁾

4. 세계관들의 투쟁: 반립적 태도와 시스템 변혁

카이퍼의 반립 사상은 이념 간 갈등이 심화되고 있는 포스트모던 사회에 다시 주목되고 있다.

68) A. Kuyper, *Pro Rege: Of het Koningsschap van Christus*, (Kampen: Kok, 1911)

69) Jacob Klapwijk, “Rationality in the Dutch Neo-Calvinist Tradition,” in: *Rationality in the Calvinist Tradition*, eds., Hendrik Hart et al. (Lanham, MD: University Press of America, 1983), 100-102; 송인규, 『일반은총과 문화적 산물』, 부흥과 개혁사, 2012, 126-127.

70) Jacob Klapwijk, “Rationality in the Dutch Neo-Calvinist Tradition,” in: *Rationality in the Calvinist Tradition*, eds., Hendrik Hart et al. (Lanham, MD: University Press of America, 1983), 100-102; 송인규, 『일반은총과 문화적 산물』, 부흥과 개혁사, 2012, 126-127.

71) S. U. Zuidema, *Communication and Confrontation* (Assen/ Kampen, The Netherlands: Royal VanGorsum Ltd.,/ J. H. Kok, Ltd., 1972), 52-105, 특히 54.

72) A. Kuyper, *Lectures on Calvinism* (Grand Rapids: Eerdmans, 1931), 35.

73) A. Kuyper, *Lectures on Calvinism* (Grand Rapids: Eerdmans, 1931), 35-36.

74) 『아브라함 카이퍼: 리처드 마우가 개인적으로 간략하게 소개하는』 SFC, (2015), 2020, 121.

75) Allan Boesak, *Black and Reformed: Apartheid, Liberation, and the Calvinist Tradition* (New York: Orbis Press, 1984), 87.344.

하나님교회가 세속주의 세력에 대하여 세계관들 투쟁을 의식화하는 것을 각성시켜주고 있다. 카이퍼는 당시 정치적으로는 19세기 후반기 무정부주의와 국가지상주의의 시대적 도전 속에서 문화적으로는 진화론, 세속주의, 자유주의의 물결 가운데서 하나님 중심의 세계관을 제시하였다.

오늘날 21세기 밀려 들어오고 있는 젠더 이데올로기 운동은 생물학적 성을 부정하고 사회적으로 형성된 성을 인정하는 자연주의적이고 무신론적인 세계관에 의하여 지배되고 있다.

젠더 이데올로기 운동은 오늘날 지구촌 사회에는 동성애 차별금지법 제정을 통하여 양성(兩性) 제도를 바꾸고 있으며 교계와 학계에 퀴어신학과 젠더학을 통하여 교회와 신학을 해체시키는 문화인류학적 혁명을 야기시키고 있다. 이것은 단순한 이념의 대결을 넘어서 세계관의 대결이다. 이 세계관 대결에는 사도 바울이 이미 2천년 전 예언의 통찰로 피력한 바 같이 영의 대결이 있다: "우리의 씨름은 혈과 육을 상대하는 것이 아니요 통치자들과 권세들과 이 어둠의 세상 주관자들과 하늘에 있는 악의 영들을 상대함이라"(엡 6:12).

카이퍼는 신약 시대에 있었던 사도 바울의 영적 대결을 예언적 영성으로 깊이 통찰하면서 19세기 말과 20세기 초 시대에 있었던 자유주의와 세속주의의 도전에 대한 세계관의 대결을 천명하였다. 이러한 카이퍼가 언급하는 세계관 대결(국가지상주의와 자유민주주의, 역사비평과 성경주의, 진화론과 창조론, 자유주의와 복음주의)은 젠더 이데올로기의 도전을 받고 있는 포스트모던 시대의 세계관 대결과 영적 대결을 예시해주고 있다. 여기에 카이퍼가 말하는 문화 변혁신학의 사명이 있다. 그것은 복음주의자들이 하나님 주권을 믿는 영역주권론으로 우리가 사는 문화의 시스템을 변혁시키는 것이다. 우리 가정, 교회, 직장, 학교, 국가, 경제, 예술 영역을 하나님의 법과 성경적 신앙의 원리를 따라서 변혁시키고 시스템을 개혁시키는 것이다.

5. 바빙크에 의한 카이퍼 유산 계승: 오늘날 본국에서 흔들리나 해외에서 계승됨.

카이퍼의 후임 바빙크는 그의 부친이 1834년 화란국교회(nhk)에서 분리(afscheideing)하여 생겨난 기독교개혁교단(cgk)의 목회자였다. 바빙크는 이 부친으로부터 정통신앙과 화란적인 경건주의 혹은 청교도 운동인 나더러 레포르마치(nadere reformatie)의 영향을 받았다. 바빙크는 캠펜(kampen)에 소재한 교단 신학교에 진학하여 1년만 공부하고, 보다 더 폭넓은 신학 공부를 하고 싶어서 당시 자유주의 신학의 아성이던 라이던(Leiden)대 신학부로 옮겨간다. 바빙크는 존 칼빈과 종교개혁 이후 개혁신학(post-reformation reformed theology)을 카이퍼의 신칼빈주의 정신에 따라서 발전적으로 계승하고자 하였다. 1888년 12월 18일에 행한 바빙크의 특강 "기독교와 교회의 보편성"에서 삶의 총체성을 향한 복음의 이해는 카이퍼의 신칼빈주의 사상을 계승하고 있다. "복음은 개인 뿐 아니라, 인류 전체, 가정과 사회와 국가, 예술과 학문, 전 우주, 바로 신음하고 있는 모든 창조물을 향한 복음이다. 신앙이 받은 약속은 세상을 이김이다. 이 신앙은 보편적이어서 때와 장소, 어느 국가와 민족에만 국한된 것이 아니다. 이 신앙은 모든 상황에 적합하며, 본연적인 삶의 모든 형편과 연관되고, 모든 시대에 합당하며, 유익하며, 모든 환경에 적당하다. 오직 죄에만 대항하면서, 십자가의 보혈로 정화되는 것 외에는 어느 것과도 충돌되지 않는다."⁷⁶⁾

76) 유해무, "헤르만 바빙크(1854-1921)의 생애," <https://cafe.daum.net/cgsbong>, "26. 바빙크의 삶에 대한 평가: '내 학문이 아니라 오직 신앙만이 나를 구원한다'."

아브라함 카이퍼가 1901년에 네덜란드의 수상이 되면서 부득불 암스테르담 자유대학교 교의 신학부의 교수직이 공석이 되었다. 바빙크는 네 번째의 카이퍼의 초청을 수락하여 카이퍼의 후임자가 되게 된다. 바빙크는 1902년에 자유대학교에 부임하여 1921년에 갑작스러이 서거(逝去)하게 되기까지 약 20년간을 교의신학 교수로 사역하게 된다.

바빙크는 신학의 원리(principia theologiae)로서 세 가지 기초원리를 제시하고, 그 출발점을 기독교 안에서 찾아야 한다고 표명한다. 신학의 세 가지 원리-존재의 원리인 하나님, 외적 인식의 원리인 성경, 내적 인식의 원리인 성령 혹은 믿음-를 삼위일체론적-기독교론적으로 파악한다.⁷⁷⁾ 바빙크는 교의학의 방법(Methode der Dogmatiek)의 세 가지 요소를 말한다. 성경(de Heilige Schrift), 신조(de belijdenis der kerk), 그리고 기독교적 의식(het Christelk bewustzijn)이다. 계시인 성경이 신학 방법의 가장 중요한 요소가 되어야 한다고 한다. 세 가지 요소를 종합적인 방법으로 상호 밀접하게 관련되는 종합적인 방법(Synthetic Method)을 교의학의 방법으로 제시한다. 이러한 바빙크의 신학의 세 가지 원리와 교의학의 세가지 요소는 정통신학을 학문적인 방법으로 체계화하는 초석을 놓는 시도로 평가된다.

바빙크는 『기독교 세계관』(1904)에서 삶의 체계로서의 칼빈주의를 강조하고 계시중심적 사고를 강조하고 있다. 계시는 존재하는 모든 것들의 전제요, 기초요, 또한 비밀이라고 하는 주장에서 출발하여 철학, 자연 역사, 종교, 기독교, 인간의 미래까지 오직 그리스도를 통한 하나님의 자기 계시를 통해 가능하다고 주장하고 있다. 학문 전반에 대한 통전적 시각을 제공하는 기독교 세계관으로 연결되고, 이 세계관이야 말로 창조-타락-구속의 성경적인 세계관이요 유일한 세계관이라고 설파하고 있다. 카이퍼와 바빙크의 일반은총론과 일반계시론은 정통개혁신학의 입장에 서서, 기독교 세계관을 인정하지 않는 자연신학을 거부한다.

바빙크는 기독교 세력을 퇴출하려고 시도한 화란 정부의 시도(1816년, 국가주도형태의 교회법 실시; 1876년, 교회와 국가의 분리와 이중교회법(duplex ordo) 실시; 1905년, 교육부에서 국가임명교수좌(座)와 교회임명교수좌(座)의 이중구조 금지)에 대항하여, 신학뿐만 아니라 학문 일반의 패러다임 전환(Paradigm Shift)을 선언하고, 모든 학문이 기독교의 하나님과 그의 계시로부터 출발하지 않으면 참 의미를 갖지 못한다고 제시하고, 사회활동에 깊이 관여⁷⁸⁾하여 적극적, 공격적(Offensive) 신학자의 삶을 살았다고 할 수 있겠다.

카이퍼 정신은 후에 암스테르담 자유대학교에서 바빙크의 후임인 된 발렌테인 헤프를 비롯하여, 자유대학교를 중심으로 기독교 철학 운동을 전개한 디르크 볼렌호븐(Dirk Hendrik Theodoor Vollenhoven, 1892-1978)과 도이어베르트(Herman Dooyeweerd, 1894-1977), 자유대학교에서 교의학을 가르치며, 1962년 제2차 바티칸 공의회에 참관인이 된 G. C. 베르카워(G.C. Berkouwer, 1903-1995), 웨스트민스터 신학교의 코넬리우스 반틸(Cornelius Van

77) 차영배, 『신학의 원리: 신학서론』, 서울: 종신대출판부, 2001; 문병호, “신학의 원리(principia theologiae): 헤르만 바빙크와 아브라함 카이퍼의 계시 이해,” 개혁신학회, 개혁논총, 2020, vol.54, pp. 9-46 (38 pages).

78) 카이퍼처럼 바빙크도 네덜란드 신문사의 편집자이기도 했으며 정치정당을 이끌기도 했으며, 또한 국회의원으로 수 십년간 봉사하기도 했다.(제임스 에글린턴, 번역: 정일권, “헤르만 바빙크, 기독교 대가의 초상화,” <https://www.kirs.kr/data/seminar/seminar/20210504...> · PDF 파일)

Til), 칼빈 신학교의 루이스 벌코프(L. Berkhof,), 안토니 후크마(A. Hoekema,), 또한 칼빈대 출신으로 노트르담대의 앨빈 플랜팅가(A. Plantinga,), 예일대의 니콜라스 월터스토프(N. Wolterstorff), 캐나다 토론토 소재 기독교학문연구소(Institute of Christian Studies)의 칼빈 시어벨트(Calvin Seerveld) 등을 통하여 계승되고 있다.⁷⁹⁾ 리처드 마우(1940-)는 그의 저서 『아브라함 카이퍼: 리처드 마우가 개인적으로 간략하게 소개하는』(*Abraham Kuyper: A Short and Personal Introduction*, Eerdmans, 2011)⁸⁰⁾에서 자신을 카이퍼리안(Kuyperian)이라고 소개하면서 공적신학으로서의 카이퍼의 사상을 소개하고 있다.

한국에서는 기독교학술원, 칼빈주의 박물관, 총신대, 고신대를 통하여 카이퍼의 정신이 지속되고 있다. 바빙크를 전공한 총신대 차영배는 1982년 숭실대 필자와 함께 기독교학술원을 설립하여 오늘에 이르고 있으며, 기독교학술원은 2020년 11월 카이퍼 서거 백주년 기념학술대회(주제: 카이퍼의 영역주권사상의 현대적 의미)를 열었다. 정성구의 칼빈주의 박물관과 그의 저서 『아브라함 카이퍼의 사상과 삶』은 영어, 화란어, 독일어 등으로 번역되어 카이퍼 사상 계승과 보급의 역할을 하고 있다.

그럼에도 불구하고 오늘날 카이퍼가 세운 암스테르담 자유대학교는 카이퍼가 세운 본래의 목적에서 벗어나고 있다. 카이퍼의 신칼빈주의 정신은 1세기 지나는 동안 자유주의 신학에 의하여 침윤되어, 정통 개혁주의가 무너지고 카이퍼의 영역주권 사상은 네덜란드에서도 무너지고 있다. 2019년 7월 5일 자유대학교 신학부 학장 브링크(M. E. Brinkman)교수는 오늘날 암스테르담 자유대학교가 종교다원주의와 자유주의 교육의 물결 속에서 이슬람교도인 총장을 세운 것에 대해 119년 전 설립당시 네덜란드대학의 세속화의 길을 다시 걷고 있다며 개탄하였다. 그는 오늘날 다시 또 다른 자유대학교가 설립되어야 한다고 주장하였다.⁸¹⁾

맺음말

카이퍼는 120여 년 전 프린스턴 스톤 강의에서 마지막 날 제6강의에서 “세계교회와 인류의 살길”이라는 주제에서 당시 자유주의가 팽배하고 세속주의가 물밀처럼 밀려오는 시대에 이 세상을 변화시키는 사상은 칼빈주의 밖에 없다고 천명하였다. 칼빈주의 원리와 세계관이 각계, 각층, 삶의 모든 영역에 확장되고 꽃피우고 열매 맺어야 한다는 카이퍼의 신칼빈주의 사상은 세속주의와 후기현대주의가 더욱더 강력한 시대적 조류로서 기독교 이후시대를 맞이한 오늘날 구미(歐美)사회와 아시아 및 한국사회에서 새롭게 연구되고 재조명되어야 할 신학사상이라고 말할 수 있다. 카이퍼가 남긴 위대한 신칼빈주의적 유산인 영역주권론과 세계관적 반립사상은 오늘날 문화 대립과 갈등의 시대에 절실히 요청된다.

카이퍼는 교회 영역에만 머문 칼빈의 하나님의 주권론을 사회 각 영역에 미치는 영역주권론으로 확장하였다. 창조명령에서 부여하신 문화위임론(the thought of cultural mandate)을 참

79) 미국에서 화란 개혁신학의 영향에 대하여, David F. Wells, ed., *Dutch Reformed Theology* (Grand Rapids: Baker Book House, 1989)를 참조하라.

80) *Abraham Kuyper: A Short and Personal Introduction*. Eerdmans, 2011); 김성호 역, 『아브라함 카이퍼: 리처드 마우가 개인적으로 간략하게 소개하는』(SFC, (2015), 2020.

81) 김영한, “카이퍼의 영역주권론의 현대적 의미,” 기독교학술원 카이퍼 서거 백주년 기념 학술대회 자료집. 2020년 11월, 15-45.

조세계의 모든 영역에 미치는 하나님 주권론으로 발전시킨 것이다. 이것이 그의 신칼빈주의 사상이다. 이 사상은 오늘날 포스트모던 시대에 주는 의미는 크다고 말할 수 있다. 그의 사상은 오늘날 신칼빈주의 사상이 갖는 공공신학으로서 의미성이다. 신칼빈주의는 교회에만 머무는 신학이 아니라 삶의 전 영역에서 미치는 하나님의 정의와 주권을 고백하는 공공신학이다. 카이퍼의 사상은 바빙크, 블렌호븐, 도이어베르트, 베르카우워, 그리고 마우 등을 통하여 오늘도 이어지고 있다.

그가 살았던 19세기와 20세기의 현대주의는 다양성의 가치를 간과하는 획일성과 전체성을 추구하였고, 오늘날 21세기 후기현대주의는 전체성과 획일성을 부정하고 파편화된 다양성으로 나아가면서 무정부 상황으로 나아가고 있다. 이러한 시대에서 카이퍼의 신칼빈주의는 영역주권론으로써 하나님의 주권 사상에서 나오는 다양한 창조 영역의 주권을 천명하고 있다. 그럼으로써 카이퍼의 사상은 오늘날 자유 민주주의의 중요한 사상적 기초를 제시해주고 있다.

그뿐 아니라 카이퍼의 신칼빈주의 사상은 광범위한 사회의 영역, 공적 삶 이해에 필요한 신학적 철학적 관점을 제시해주고 있다. 그리하여 오늘날 지구촌의 복음주의자들에게 교회적 신앙적 영역을 넘어서 사회의 공적인 영역에서 하나님의 부여하신 영역 주권을 행사하도록 하는 공공신학의 기반을 제시해주고 있다.

참고문헌

- 김길성. “20세기 개혁신학의 유산: 워필드와 바빙크의 신학사상 이해와 평가,” 개혁신학회 봄학술대회 주제발표논문, 일시: 2021년 4월 10일. 칼빈대학교.
- 김영한. 제7장 카이퍼와 스킬더의 신학적 문화론. in 『한국기독교문화신학』. 성광문화사, 1995, 193-223.
- , “카이퍼의 영역주권론의 현대적 의의.” 기독교학술원 카이퍼 서거 백주년 기념 학술대회 자료집. 2020년 11월, 15-45.
- 문병호. “신학의 원리(principia theologiae): 헤르만 바빙크와 아브라함 카이퍼의 계시 이해,” 개혁신학회, 개혁논총, 2020, vol.54, 9-46.
- 박태현. 『아브라함 카이퍼의 영역주권(화란어 직역본)』. 도서출판 다함, 2020.
- , “아브라함 카이퍼의 영역 주권(2).” 『신학지남』(2014) 2081권 3집(통권 제320호).
- 신국원. “카이퍼, 칼빈주의를 문화·사회적 활동 원리로 회복.” 개혁신학회 학술대회서 주제발표. 기독교일보, 입력 2020. 10. 24 15:12 <https://www.christiandaily.co.kr/news/96166>
- 에글린턴, 제임스. 번역: 정일권, “헤르만 바빙크, 기독교 대가의 초상화,” <https://www.kirs.kr/data/seminar/seminar/20210504...> · PDF 파일
- 이상웅. “아브라함 카이퍼의 생애와 사상 개관 1.” 『신학지남』(2013) 제80권 2집(통권 제315호), 201-210.
- , 『박형룡신학과 개혁신학 탐구』. 서울 도서출판 솔로몬, 2019, 791-806 참조. See also https://en.wikipedia.org/wiki/Herman_Bavinck
- 우병훈. “헤르만 바빙크, 그리고 우리.” 출처: <https://lewisnoh.tistory.com/entry/헤르만-바빙크-그리고-우리> [Post Tenebras Lux]
- 유해무. 『헤르만 바빙크-보편성을 추구한 신학자』, 살림, 2004.
- , “헤르만 바빙크(1854-1921)의 생애.” <https://cafe.daum.net/cgsbong>.
- 송인규. 『일반은총과 문화적 산물』. 서울: 부흥과 개혁사, 2012.
- 정성구. 『아브라함 카이퍼의 사상과 삶』. 용인: 킹덤북스, 2010; (영어판) *Abraham Kuyper. His Life and Theology. Calvinistic Theologian, Politician, Journalist*, Kingdom Books, Korea, 2010.
- 차영배. 『헤르만 바빙크의 신학의 원리: 신학서론』. 서울: 총신대학교, 1983.
- , 『신학의 원리: 신학서론』. 서울: 총신대출판부, 2001.
- , “헤르만 바빙크의 개혁신학과 한국신학”, 『개혁사상』 창간호 (1989), 71-84.
- Bavinck, Herman. *Gereformeerde Dogmatiek* (4 vols, 많은 네덜란드 에디션들이 존재한다. John Vriend에 의해 Reformed Dogmatics라는 이름으로 총 4권 영역이 완료되었다. 최근에 한글로도 완역되었다. 박태현, 개혁교회학, 총 4권 (부흥과개혁사, 2011).
- *The Certainty of Faith*, trans. Harry der Nederlanden. Toronto “Paidea Press, 1980.
- Berger, Peter. *Facing up to Modernity: Excursionn in Society, Politics and Religion* (New York: Basic Books, 1977).
- Boesak, Allan. *Black and Reformed: Apartheid, Liberation, and the Calvinist Tradition*. New York: Orbis Press, 1984.
- Bratt, James D. *Dutch Calvinism in Modern America: A History of a Conservative Subculture*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1984.
- Heslem, Peter S. *Creating a Christian Worldview: Abraham Kuyper’s Lectures on Calvinism*. Grand Rapids: Eerdmans, 1998.
- Klapwijk, Jacob. “Rationality in the Dutch Neo-Calvinist Tradition.” in: *Rationality in the Calvinist Tradition*. eds., Hendrik Hart et al., Lanham, MD: University Press of America, 1983.
- Kuyper, Abraham. *Encyclopaedie der Heilige Godegeleerdheid*, Amsterdam, 1894.
- , *Pro Rege: Of het Koningschap van Christus*. Kampen: Kok, 1911.
- , *Principles of Sacred Theology*, trans. J. Hendrik De Vries. Grand Rapids: Eerdmans, 1954.
- , “Uniformity: : The Curse of Modern Life,” in Bratt, *Abraham Kuyper: A Centennial Reader*,
- , *Calvinism, Six Stone Lectures*, delivered at the University of Princeton in October, 1898; *Lectures on Calvinism*. Grand Rapids: Eerdmans, 1931. 1999. reprint.
- , Gemeene Gratie J. H. KOK, Kampen, 1e deel(1902), 2e deel(1903), 3e

- deel(1904).
- , *Christianity and the Class Struggle*. tran. Dirk Jellema. Grand Rapids: Piet Hein Publishes, 1950.
- , "The Blurring of the Boundaries." in Bratt, *Abraham Kuyper: A Centennial Reader*, 363-402.
- McGoldrick, James E. *Abraham Kuyper: God's Renaissance Man*. Darlington. England: Evangelical Press, 2000.
- Mouw, Richard J. *Abraham Kuyper: A Short and Personal Introduction*. Eerdmans, 2011; 김성호 역, 『아브라함 카이퍼: 리처드 마우가 개인적으로 간략하게 소개하는』 SFC.(2015), 2020,
- , *He Shines in All That's Fair: Culture and Common Grace*. Grand Rapids: Eerdmans, 2001.
- Putnam, Robert. *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*. New York: Simon and Schuster, 2000.
- Spykman, Gordon J. "Sphere Sovereignty in Calvin and the Calvinist Tradition." in David E. Holwerda. ed., *Exploring the Heritage of John Calvin*. Grand Rapids: Baker, 1976.
- Troeltsch, E. *Die sozialleben der christlichen Kirchen und Gruppen*, 16 vol. 1, Tübingen: Mohr 1922.
- Van Til, Henry R. *The Calvinistic Concept of Culture*. Baker: 1959, 1972; 이근삼 역, 『칼빈주의 문화관』, 부산: 성암사, 1984,
- Warfield, B. B. "In Memoriam," *De Heraut*, 27. March 1921.
- Zuidema, S. U. *Communication and Confrontation* (Assen/ Kampen, The Netherlands: Royal VanGorsum Ltd./ J. H. Kok, Ltd., 1972), 52-105,

발제 1

한국교회의 아브라함 카이퍼 신학 사상 수용과 연구

이은선(안양대학교 교수)

I. 들어가는 말

19세기 신칼빈주의 신학자 아브라함 카이퍼가 1920년에 세상을 떠나 타계한지 한 세기가 지나갔다. 그의 신학 사상은 1870년대부터 20세기 초까지 네덜란드에 강력한 영향을 미쳤고, 그의 사후에도 여러 방향으로 발전하여왔다. 그의 신학 사상은 해방 후부터 한국교회에 수용되기 시작하여 다양한 방면으로 영향을 미쳐왔다. 이제 한국교회와 사회에 영향을 미친 그의 사상의 수용과 연구를 검토해 보는 것도 의미 있는 일이라고 판단하여 이 논문을 작성하게 되었다.

본고에서 아브라함 카이퍼의 신학 사상의 수용과 연구를 다음의 두 가지 측면에서 고찰하고자 한다. 첫째는 우리나라 신학자들이 카이퍼의 신학 사상을 단편적으로 수용하는 과정과 본격적으로 연구하는 과정으로 나누어 살펴보고자 한다. 1세대 개혁주의 신학자라고 할 수 있는 박형룡과 박윤선 박사가 그들의 저작에서 그의 작품들을 인용한 것을 분석해 보고, 1970년대의 차영배의 논의와 함께 1990년대 이후의 국내 학자들의 연구동향을 분석하고자 한다. 둘째로 그의 신학 사상을 실천하고자 조직된 기윤실과 기독교학문연구회 등의 여러 조직들이 생겨나는 과정과 한국교회와 사회에 미친 영향을 고찰하고자 한다. 결론에서는 그의 신학사상이 한국교회에서 연구된 상황과 끼친 영향을 종합적으로 평가하면서 한국교회가 앞으로 그의 신학 사상을 발전시켜 나가야 할 방향에 대해 제언을 하고자 한다.

II. 1980년대까지 카이퍼 사상의 수용과 비판

우리나라의 1세대 개혁주의자라고 할 수 있는 박형룡과 박윤선은 카이퍼를 3대 칼빈주의자들 가운데 한 사람으로 인식하고 그의 저술들에서 필요한 부분에서 인용하였다. 박형룡의 경우에 이상웅의 연구에 따르면 “총 7권으로 된 그의 『교의신학』 속에는 카이퍼의 이름과 사상에 대한 소개 내지 논평이 70쪽 이상이나 발견된다.”⁸²⁾ 박윤선은 그의 강의안을 정리해 출판한 『개혁주의 교의학』에서는 성경관, 자연신학, 회개, 종말론 등과 관련하여 카이퍼를 6번 인용한다.⁸³⁾ 박형룡과 박윤선은 이러한 인용들의 경우에 대부분 자신들의 견해를 뒷받침하기 위해 그의 견해를 인용하고 필요한 경우에 약간의 논평을 하고 있다.

박윤선은 여기서 한 걸음 더 나가 칼빈주의를 적극적으로 소개하고 있다. 박윤선은 1952년 4월부터 1953년 1월까지 파수꾼에 “칼빈주의”를 7회에 걸쳐 기고하였다.⁸⁴⁾ 박윤선은 여기서 주로 헨리 미터(H. H. Meeter)의 ‘칼빈주의 기본 사상’을 발췌해서 연재하였다.⁸⁵⁾ 첫 번째 기

82) 이상웅, “아브라함 카이퍼의 생애와 사상 개관 1,” 『신학지남』 80/2 (2013), 201, 197- 227.

83) 박윤선, 『개혁주의 교의학』(서울: 영음사, 2003), 46, 56, 91, 322, 504, 505.

84) 박윤선, “칼빈주의(1)-(7),” 『박윤선과 한국의 초기 개혁주의: 1950년대 신학사상』(서울: 영음사, 2018), 382-435.

85) 백종국, “교단설립 50주년 기획특집 / 고신 50년을 말한다 (3),” 2002. 6. 26.

<http://bpkist.net/jboard/?p=detail&code=ilban-aa002&id=484&page=98> 2021. 4. 20 접속.

고한 “칼빈주의(1)”에서 칼빈주의의 일반은혜를 소개하면서 칼빈과 아브라함 카이퍼의 사상의 연속성을 강조하였고, 그 글에서 자신의 사상은 칼빈의 『기독교강요』와 카이퍼의 『칼빈주의 강연』에서 발췌하였음을 언급하고 있다.⁸⁶⁾ 박윤선은 칼빈주의를 포괄적인 삶의 체계로서 소개하는데, 카이퍼의 『칼빈주의 강연』과 함께 헨리 미터의 책의 내용을 통해 소개하고 있다.⁸⁷⁾

한철하는 1962년에 「신학지남」에 카이퍼의 『칼빈주의 강연』(*Lectures on Calvinism*)이 고전적 걸작이며 화란에서 발전한 칼빈주의 철학의 뿌리라고 하면서 5페이지에 걸쳐 소개하고 있다.⁸⁸⁾ 1962년 자유대학교에서 선교학 박사학위를 받고 귀국한 후에 1963년부터 고신대학교에서 가르친 이근삼은 아브라함 카이퍼를 비롯한 자유대학교의 기독교 철학자 디르크 폴렌호픈(Dirk Hendrik Theodoor Vollenhoven)과 법철학자 헤르만 도이에베르트(Herman Dooyeweerd), 남아공 포체프스트롬 대학의 칼빈주의 철학자 스토꺼르(Hendrik Gerhardus Stoker) 등과 같은 학자들을 교육하기 시작하였다.⁸⁹⁾ 간하배는 삶의 체계로 정의되는 칼빈주의가 정치, 경제, 사회, 문화 등에 직접 참여하여 개혁했다고 지적하면서 한국의 칼빈주의도 그러한 개혁에 참여해야 한다고 촉구하는 내용으로 프랑크 반 베르그(Frank Vanden Berg)가 쓴 카이퍼의 전기를 1964년에 「신학지남」에 소개하였다.⁹⁰⁾ 김남식은 1972년 9월에 이근삼 박사가 번역한 반틸(H. R. Van Til)의 『칼빈주의 문화관』을 서평하면서 카이퍼와 스킨더의 견해가 성경적 근거가 약하다고 논평하면서 중용적 태도를 취할 것을 결론으로 제시하고 있다.⁹¹⁾

이렇게 카이퍼에 대해 단편적으로 소개하고 있던 상황에서 1964-71년까지 화란에 유학을 했던 차영배는 카이퍼의 신학사상에 대한 본격적인 비판적 논의를 시작하였다. 차영배는 1973년부터 1978년에 걸쳐 3편의 논문을 쓰면서 그의 성령강림의 단회성과 중생전제설에 대해 비판하였다. 먼저 1973년에 “성령강림을 위한 기도의 타당성을 부인한 A. Kuyper의 견해 비평”을 통해 성령강림의 단회성을 주장하며 성령강림을 위한 기도를 하는 것의 타당성을 부인한 카이퍼의 견해가 잘못되었다고 비판하였다.⁹²⁾ 그는 다시 1977년에 “오순절 성령 강림에 대한 A. Kuyper의 견해와 문제점”이란 논문을 써서 성령강림의 단회성에 대해 구속사적 의미에서 성령강림의 단회성을 인정하지만, 그러나 성도들의 삶에서의 사역적인 의미에서 성령은 오시고 또 오신다고 주장하며 그의 성령강림의 단회성의 주장을 비판하였다.⁹³⁾ 특히 차영배는 그

86) 박윤선, “칼빈주의(1),” 『박윤선과 한국의 초기 개혁주의: 1950년대 신학사상』, 388-392.

87) 박윤선은 김진홍과 함께 헨리 미터의 *The Basic Ideas of Calvinism* (Grand Rapids, Baker Book House, 1939)를 1959년에 『칼빈주의 기본사상』 (서울: 개혁주의신행협회, 1959)으로 번역하였다.

88) 한철하, “아부람 카이퍼 칼빈주의 강연(Kuyper, Abraham Lectures on Calvinism),” 「신학지남」 29(1) (1962), 108-112. 이 책은 박영남에 의해 9년 후에 『칼빈주의 강연』(서울: 세종문화사, 1971)으로 번역되었고, 그 후에 서문강에 의해 『삶의 체계로서의 기독교』(서울: 새순출판사, 1987)와 김기찬에 의해 『칼빈주의의 강연』(서울: 크리스찬다이제스트, 2002) 다시 번역되었다.

89) 황대우, “이근삼 박사의 생애와 칼빈주의,” https://www.kirs.kr/index.php?document_srl=387935 2021. 4. 25 접속. 강영안은 1960년대 학생신앙운동(SFC)에 참여할 때 이근삼 박사를 통해 그리스도인은 삶의 모든 분야에서 그리스도의 주권을 드러내는 삶을 살아야 한다고 배웠으며, 이 때 ‘삶의 모든 영역에서 그리스도의 주권을’이란 구호를 배웠다고 회고한다.(강영안 “기독교 세계관,” 「신앙과 삶」 1 (2019), 6-7.)

90) 간하배, “아브라함·카이퍼(Abraham Kuyper)” 「신학지남」 31/2 (1964), 66-69.

91) 김남식, “칼빈주의 문화관,” 「신학지남」 39/3 (1972), 131-134.

92) 차영배, “성령 강림을 위한 기도의 타당성을 부인한 A. Kuyper의 견해 비평,” 『성령론: 구원론 부교재』(서울: 경향문화사, 1994), 241-250.

93) 차영배, “오순절 성령 강림에 대한 A. Kuyper의 견해와 그 문제점,” 『성령론: 구원론 부교재』, 21-46.

의 성령강림의 단회성이 이제 성령은 강림하여 교회에 머무시며 수도꼭지를 틀면 물이 나오듯이 교회를 통해서만 역사한다는 주장을 비판하였다. 성령은 인격적인 하나님으로 초월하여 하늘에 계시면서 성도들의 삶 속에 역사하시기 위하여 반복적으로 강림하시며, 그러한 강림을 위하여 하나님께 기도할 수 있다고 주장하였다. 그는 1978년에는 아브라함 카이퍼의 중생전제설을 비판하였다.⁹⁴⁾ 그는 자신의 이러한 주장들을 모아 1987년에 『성령론』이란 단행본을 출판하였다. 그러므로 차영배는 우리나라에서 카이퍼에 대한 본격적인 논의를 시작했으며, 그의 성령강림의 단회성 비판은 성령강림의 단회성을 따르고 있던 보수주의 개혁신학계에 커다란 충격을 주었고, 이후에 논쟁이 지속되었다.⁹⁵⁾ 그리고 1986년에 최홍석이 카이퍼의 교회관을 비판적인 시각에서 연구했다.⁹⁶⁾ 최홍석은 카이퍼가 교회의 본질 이해에서 교회를 형성하는 능력을 본질로 보았는데, 이것은 교회생성의 원인과 혼돈하는 실수를 범한 것이라고 지적하였다.⁹⁷⁾ 카이퍼의 교회관에는 19세기 자유주의와 윤리학파의 유기체 사상의 영향이 들어 있으며, 긍정적으로 표현하면 칼빈 신학의 발전이고, 비판적으로 보면 새로운 요소의 혼합이라고 평가한다.

III. 1990년대 이후의 카이퍼 사상 연구

1990년 이후부터 국내외에서 카이퍼에 대한 본격적인 연구논문들이 나오기 시작한다. 먼저 각 신학대학에서 석사학위 논문들이 나오기 시작했다. 국내에서 아브라함 카이퍼에 대한 석사 논문은 1990년 총신에서 김태석이 “아브라함 카이퍼의 영역주권사상에 대한 고찰”이 제일 처음이었고⁹⁸⁾ 문영숙은 1994년에 고신대학원에서 “아브라함 카이퍼 (Abraham Kuyper)의 영역주권사상과 교육활동에 관한 연구”라는 논문을,⁹⁹⁾ 김길호는 1997년 고려신학대학원에서 “기독교 세계관 운동에 대한 연구”라는 논문을, 류동현이 1998년 안양대학교에서 “A. Kuyper의 성령사역과 오순절 성령강림”라는 논문을, 김성민이 2000년 고려신학대학원에서 “아브라함 카이퍼 사상과 한국의 기독교 대학운동”이라는 논문을 썼다.

다음으로 해외에서 박사학위논문을 쓰면서 카이퍼를 연구한 분들은 나오기 시작했는데, 서철원(1982), 유해무(1990), 이상원과 민종기(1997), 정광덕(1999) 등이다.¹⁰⁰⁾ 이들이 귀국한 후에 국내에서 카이퍼에 대한 연구가 본격화하기 시작하였다. 국내에서 1987년에 박도호가 “카이퍼

94) 차영배, “아브라함 카이퍼의 중생전제설 비평,” 『신학지남』 45/3 (1978), 72-102.

95) 성령강림의 단회성을 둘러싸고 차영배는 웨스트민스터신학교의 개편 교수와 논쟁하였다. 차영배가 1986년 『신학지남』에 “오순절 성령 강림의 단회성에 관한 R. B. 개편 교수의 견해 비평”을 기고하였다.

96) 최홍석, “아브라함 카이퍼의 교회관 (1),” 『신학지남』 53/3 (1986), 40-58.

97) 최홍석, “아브라함 카이퍼의 교회관 (1),” 57.

98) 김태석은 이 논문을 1990년에 책으로 출판하였다.

99) 이 논문의 초록이 『교회교육』 214 (1994)에 2페이지로 소개되었다.

100) Suh, Chul Won, “The Creation-Mediatorship of Jesus Christ : A study in the Relation of the Incarnation and the creation,” (Ph.D., Vrije Universiteit te Amsterdam, 1982); H. M. Yoo, “Raad en daad,” (Ph.D., Kampen, 1990). Jeong-Kii Min, “Sin and politics : with special reference to reformed theology,” (Ph.D., Fuller Theological Seminary, 1997); Sang Won Lee, “Market and ethics : a comparative study of the theories of economic justice of John Rawls and Dutch Protestant socio-economic thought in relation to South Korean economy,” (Ph.D., Theologische Universiteit van de Gereformeerde Kerken in Nederland, 1997), Kwang-Duk, Jung, “Ecclesiology and social ethics : a comparative study of the social and ethical life of the church in the views of Abraham Kuyper and Stanley Hauerwas,” (Ph.D., Theologische Universiteit van de Gereformeerde Kerken in Nederland, 1999).

의 신학사상”에 대한 논문을 썼고, 1991년부터 김영한, 변종길, 유해무, 민종기, 정광덕, 이상원 등이 논문을 발표하였다. 그리고 2000년 이후부터는 국내 학자들이 다양한 주제로 논문을 쓰기 시작하였다.

1. 생애 연구

1990년부터 현재까지의 주요한 연구 주제들을 네 가지로 구분해 논의하고자 한다. 첫째로 카이퍼의 생애에 대해 이상웅¹⁰¹⁾과 이승구¹⁰²⁾에 의해 연구되었다. 이상웅은 생애를 연구하고 『칼빈주의 강연』을 해설하였다. 이상웅은 카이퍼의 사상적·시대적 배경으로 프랑스혁명의 인본주의와 1814년에 국왕이 중심이 되어 조직한 계급적이고 국가가 간섭할 수 있는 국가적 개신교 체제를 서술하고 그의 교육과정과 베이스트, 유티레히트, 암스테르담에서의 목회과정, 국회의원으로서 학교 투쟁과 자유대학교 설립, 애통교회 조직과 화란개혁교회조직의 교회개혁과정, 미국에서의 칼빈주의 강연과 수상으로서의 활동과 말년의 활동을 설명한 뒤에, 그의 주요한 신학 저술들을 설명한다. 이승구는 카이퍼가 개혁주의자로 변화되어 개혁주의 신학을 자유대학, 애통교회, 수상직을 통한 정치 등을 통해 실현하려고 한 활동을 중심으로 소개하였다. 이 두 편의 논문들은 카이퍼의 일생을 시기를 구분하여 주요한 활동과 사상을 잘 설명해 주고 있다. 카이퍼의 생애와 사상에 대한 가장 종합적인 연구는 정성구의 『아브라함 카이퍼의 사상과 삶』이다. 이 책은 2010년에 출판되었으며, 제1부 생애와 제2부 사상으로 구성되어 있다. 생애는 신앙과 인격의 형성, 목회자, 칼빈주의대학 설립자, 교회 개혁자, 교육 개혁자, 기독교 정치가, 다양한 저술가, 천재적 저널리스트를 나누어 서술하였고, 사상은 설교론, 교회론, 성령론, 영역 주권, 칼빈주의적 기독교 세계관, 하나님 중심의 신학, 구원론, 특별은총론, 일반은총론과 문화, 선교론, 경건론을 논하였다. 이 책은 국내에서 저술된 카이퍼의 생애와 사상에 대한 가장 종합적이고 체계적인 저술이다.

그의 전기에는 제일 먼저 1964년에 간하배가 소개했던 프랭크 반덴 버그의 책이 김기찬에 의해 1991년에 『아브라함 카이퍼 : 수상이 된 목사』라는 제목으로 번역되었다.¹⁰³⁾ 다음으로 2011년에 플라스마가 지은 전기인 『그리스도가 왕이 되게 하라 : 아브라함 카이퍼의 생애와 그의 시대』(*Let christ be king : reflections on the life and times of Abraham Kuyper*)가 이상웅과 김복래에 의해 번역되었다.¹⁰⁴⁾ 2012년에는 한국기독교정치연구소에서 한국의 정치상황의 위기탈출에 도움을 주려는 목적으로 번역한 윌리엄 B.에드먼스 지은 『아브라함 카이퍼(Abraham Kuyper): 칼빈주의 개혁자 아브라함 카이퍼의 일생』이 출판되었고,¹⁰⁵⁾ 2015년에 카이퍼의 문화신학을 복음주의 시각에서 서술하는 리처드 마우가 쓴 『아브라함 카이퍼』가 번역되었다.¹⁰⁶⁾

2. 카이퍼의 일반은총론 연구

둘째로는 우리나라에서 가장 활발하게 연구된 것은 카이퍼 일반은총론에 대한 연구이다. 1991년에 김영한은 “카이퍼와 스킨더의 신학적 문화론”을 발표하였다.¹⁰⁷⁾ 김영한은 카이퍼는

101) 이상웅, “아브라함 카이퍼의 생애와 사상 개관 1,” 『신학지남』 80/2 (2013), 197 - 227.; 이상웅, “아브라함 카이퍼의 생애와 사상 개관(2) : 아브라함 카이퍼의 『칼빈주의 강연』에 대한 분석적 고찰,” 『신학지남』 84/2 (2017), 69-121.

102) 이승구, “아브라함 카이퍼의 생애를 통해 배우는 교훈들,” 『교회와 문화』 33 (2014), 119-146.

103) 프랭크 반덴 버그, 김기찬 역, 『아브라함 카이퍼 : 수상이 된 목사』 (서울 : 나비, 1991).

104) 루이스 프람스마, 이상웅·김상래 옮김, 『그리스도가 왕이 되게 하라 : 아브라함 카이퍼의 생애와 그의 시대』 (서울 : 복 있는 사람, 2011).

105) 윌리엄 B. 에드먼스, 한국기독교정치연구소 옮김, 『아브라함 카이퍼: 칼빈주의 개혁자 아브라함 카이퍼의 일생』 (서울: 쿤란출판사, 2012).

106) 리처드 마우, 강성호 옮김, 『아브라함 카이퍼』 (서울 : SFC출판부, 2015).

중앙집권을 방지하고자 영역주권론에 입각한 그리스도의 왕권을 주장했으며, 특별은총을 위한 준비인 일반은총론에 근거하여 문화관을 정립하였다. 특별은총을 받은 사람들은 유기체 교회를 형성하여 일반은총에서 그리스도를 위한 문화를 건설하고 식민지 등지에서 간접적으로 영향을 미친다. 카이퍼는 기독교세계관에 입각하여 불신자와 신자 사이의 반립을 주장하지만 사회의 발전을 위한 부분에서는 협력이 가능한 공동영역이 있다고 말한다. 카이퍼 문화사상의 공헌은 헤겔의 관념론적 일원사상과 진화론적 물질 사상에 반대하여 기독교 계시사상에 입각하여 칼빈주의 세계관과 문화관을 제시한데 있다.¹⁰⁸⁾ 카이퍼의 문화신학은 일반은총론을 하나님의 주권 아래 두어 일반은총으로부터 중립적인 문화가 아닌 그리스도의 통치의 문화를 건설하는데 크게 기여하였으며 특별은총보다 일반은총을 강조하는 문화낙관주의를 표명하였으나 종말론적 심판을 제대로 반영하지 못했다.¹⁰⁹⁾

스킬더는 일반명령에 근거하여 문화관을 정립하면서 하나님의 영광을 위한 발전가능성을 인정한다. 그러나 타락 이후 일반은총을 인정하지 않고 자연이란 공동의 영역만을 인정하며 자연의 개발은 하나님의 은총과는 아무런 관련이 없는 자연의 내재적 과정이고 죄인들의 문화는 최후 심판에서 불타 없어진다. 타락 이후 죄와 은총 사이에 대립이 있으나 하나님과 자연은 동일시되지도 않고 질적으로 대립하지도 않고 구별된다. 타락 이후 기독교문화는 그리스도가 열쇠가 되어 형성되고 그리스도는 문화의 구속자가 된다. 스킨더는 카이퍼의 문화적 낙관주의도 거부하고 경건주의자들의 문화금욕주의도 거부하며 문화적 종말론의 입장을 제시한다. 스킨더는 문화의 가치를 문화 자체의 가치나 성취보다는 문화의 구속이라는 종말론적 입장을 취한다. 이 세상의 문화는 그리스도와 하나님의 영광을 위하여 있어야 한다고 주장하였다. 김영한은 카이퍼의 문화적 낙관주의를 비판하고 스킨더의 문화적 종말론을 지지한다. 그러나 스킨더가 일반은총을 부인하고 신자와 불신자 사이의 공통적인 중립지역을 인정하지 않는 것을 비판한다. 김영한은 스킨더의 일반명령도 결국에는 암암리에 일반은총을 인정한 것으로 해석하고, 그리스도를 문화의 열쇠로 본 스킨더의 입장을 긍정적으로 평가한다.¹¹⁰⁾ 카이퍼는 일반은총을 통해 이 세상 문화와 칼빈주의의 접촉점을 마련했으나 문화낙관론에서는 개혁주의에서 지나치게 나아갔다. 김영한은 기독교적으로 변형된 문화는 천국 문화를 비추는 희미한 빛이라는 측면에서 연속성이 있으나 심판을 통해 더 높은 단계로 고양되어야 한다는 점에서 불연속성이 있다고 지적한다.

변종길은 1996년에 오병세 박사 은퇴 기념논문집에 “카이퍼의 문화관”을, 1999년에 허순길 박사 은퇴기념논문집에 “플라스 스킨더의 문화관”을 발표하였다.¹¹¹⁾ 카이퍼의 문화관은 창조시에 주어진 씨가 개현되어 간다는 필연적인 사실을 강조하고 하나님의 형상이 유기체적으로 전개되어간다는 특성을 지적하면서 이것은 성경적인 근거가 약하고 19세기의 낭만주의의 유기체 사상과 진보주의의 영향을 받은 것으로 평가한다. 특히 카이퍼는 당시의 과학발전에 영향을 받으면서 진보주의에 입각한 낙관적 문화관을 형성하였다고 지적한다. 스킨더의 문화신학에서는 축복과 저주의 반립이 심하여 일반은총이 자리잡을 장소가 없다. 카이퍼와 같이 계

107) 김영한, “카이퍼와 스킨더의 신학적 문화론,” 『인문학연구』 20 (1991), 1-20.

108) 김영한, “카이퍼와 스킨더의 신학적 문화론,” 9.

109) 김영한, “카이퍼와 스킨더의 신학적 문화론,” 12.

110) 김영한, “카이퍼와 스킨더의 신학적 문화론,” 16-9.

111) 변종길, “카이퍼의 문화관,” 고신대학교 설립 50주년 및 한석 오병세 박사 은퇴 기념논문집 편찬위원회, 『기독교대학과 학문에 대한 성경적 조망 : 고신대학교 설립 50주년 및 한석 오병세 박사 은퇴 기념논문집』(부산: 고신대학교출판부, 1996), 197-212.; 변종길, “스킬더의 문화관,” 고려신학대학원 출판위원회, 『개혁 교회의 정로: 허순길 박사 은퇴기념 논문집』(부산: 고려신학대학원 출판부, 1999), 99-117.

발사상이 강하게 나타나는 문화적극주의를 주장하나, 불신자들의 문화에 대해서는 대단히 비판적이며 교회가 문화의 중심이 되어야 한다는 것을 강조하였다. 그는 타락 이전으로 돌아가서 교회의 문화적 사명을 성취할 것을 강조하나, 변교수는 타락 후에는 복음전파가 더 우선이 되어야 하지 않는가? 질문하고 있다.

유해무는 1996년에 고려신학대학원 개교 50주년 기념 논문집에 “한치라도 주님의 소유”라는 논문을 기고하여¹¹²⁾ 박윤선이 칼빈과 카이퍼의 연속성을 강조한 것을 반박하고 카이퍼의 일반은총론이 칼빈과 가지는 차이점을 지적하면서 카이퍼의 일반은총론이 인간의 능력에 기초한 세속화의 문화를 가져올 위험성을 경고하고, 특별은총으로 세워지는 기독교기관들의 죄악성의 위험성을 인지하면서 하나님의 주권을 실현하도록 노력할 것을 주장하고 있다. 이러한 논의들은 칼빈과 카이퍼의 연속성보다는 차이점을 강조하면서 일반은총교리가 성경적 근거가 취약하다는 점을 지적하고 있다.

2000년대 이후에는 유태화, 김현수, 주만성, 김재윤, 이승구, 박태현, 이성호 등이 일반은총론을 논하였다. 지금까지의 논의에서 주만성은 카이퍼의 일반은총론의 진보적인 성격을 가장 적극적으로 주장하였고,¹¹³⁾ 유태화는 스킬더의 입장도 고려하지만 카이퍼의 일반은총론의 역할을 좀 더 중요시하고 있다.¹¹⁴⁾ 이승구는 스킬더와의 논쟁보다는 기독교인들이 일반은총론에서 적극적인 역할을 해야 할 것을 강조하고 있고¹¹⁵⁾ 박태현은 소개하는 입장이다.¹¹⁶⁾ 김재윤은 카이퍼와 스킬더와 드룬넨의 입장이 시대적인 상황에 반응하여 정립된 것으로 보았으며,¹¹⁷⁾ 이러한 논의를 발전시켜 2015년에 『개혁주의 문화관 : 교회중심으로 본 카이퍼, 스킬더, 제3의 길』을 출판하였다.¹¹⁸⁾ 반면에 김현수는 일반은총론의 낙관주의적인 입장의 위험성을 지적하면서 스킬더의 입장에 서서 교회의 문화적인 역할을 강조하고 있으며,¹¹⁹⁾ 이성호는 1924년의 CRC 교단의 결정의 성급함을 지적하며 일반은총론의 문제점을 논하였다.¹²⁰⁾

김현수는 2004년에 일반은혜론에 대한 카이퍼, 스킬더, 반틸, 그리고 기독교학문연구회에서의 논의들을 발표하였다. 2004년은 1984년부터 시작된 기독교학문연구회가 출범한지 20년이

112) 유해무, “한치라도 주님의 소유,” 허순길 외 9명, 『하나님 앞에서(1946-1996): 개교 50주년 기념논문집』 (부산 : 고려신학대학원 출판부, 1996), 219-244.

113) 주만성, “A. Kuyper의 일반은총론에 근거한 기독교 문화의 전망,” 「진리논단」 10 (2005), 123-139.; 주만성, “일반은총의 진보적 작용에 대한 신학적 논쟁,” 「대학과 선교」 5(2005), 263-291.

114) 유태화, “일반은총의 빛에서 본 아브라함 카이퍼의 문화 신학,” 「백석저널」 5/1(2004), ; 유태화, “창조, 타락, 구속, 완성의 빛에서 본 아브라함 카이퍼와 클라스 스킬더의 문화관,” 「개혁논총」 44 (2017), 111~148.

115) 이승구, “삶의 체계로서의 칼빈주의 제시와 그 의미: 우리에게 아브라함 카이퍼는 무엇을 의미하는가?,” 「성경과 상담」 12(2013), 9-42.

116) 박태현, “아브라함 카이퍼의 일반은총론 소고(小考),” 「개혁논총」 31(2014), 159-185.

117) 김재윤, “교회와 문화의 관계에 대한 한 고찰-일반은혜(카이퍼), 문화명령(스킬더), 두 왕국론(밴드루넨)을 중심으로-,” 「조지신학연구」 19 (2013), 144-171.

118) 김재윤, 『개혁주의 문화관 : 교회중심으로 본 카이퍼, 스킬더, 제3의 길』 (부산: SFC 2015). 드룬넨의 책은 2018년에 김남국에 의해 『자연법과 두 나라(Natural law and the two kingdoms) : 개혁파사회사상의 발전에 대한 연구』 (서울: 부흥과개혁사 2018)로 번역되었다. 김재윤은 2020년에 “그리스도, 교회 그리고 문화 : 클라스 스킬더와 디트리히 본회퍼를 중심으로” 「갱신과 부흥」 26 (2020), 265-294에서는 스킬더와 본회퍼를 문화의 토대를 구속과 관계없는 창조에 두는 반드룬넨의 입장과 구속에서 일반문화까지를 포괄하려는 신칼빈주의자들과 사이의 중간적인 입장에서 구속자 그리스도를 중심으로 문화를 생각하지만, 세상문화와는 분리하려는 입장으로 제시한다.

119) 김현수, “일반 은혜론 소고: 카이퍼, 스킬더, 반틸, 그리고 기독교학문연구회에서의 논의들,” 「신앙과 학문」 9/1 (2004), 199-240.

120) 이성호, “일반은혜(Common Grace)에 대한 비평적 검토: 1924년 기독교개혁교회(Christian Reformed Church)의 결정을 중심으로,” 「성경과 신학」 78(2016), 185~214.

되는 해이면서, 1886년에 카이퍼가 세웠던 애통교회가 국가교회로 통합되어 사라진 해였다. 그는 한국에서 기독교학문연구회가 1980년대 마르크스 세계관으로 무장한 학생들과 대결하면서 기독교세계관을 정립하고 출발하면서 일반은총론의 신학적인 근거를 제대로 검토하지 못하고 출발한 것을 반성하고 있다. 그는 카이퍼, 스킬더, 반틸의 일반은총론의 내용을 소개하고 비판한 후에 일반은총론의 가장 문제점이 성경적인 근거가 명확하지 못하다는 것을 비판하고 스킬더의 기독교론적인 문화명령이 가장 건전하다고 평가한다. 20년간의 활동 후에 그는 일반문화에 대한 기독교의 적극적인 참여가 오히려 교회의 세속화를 촉진시킨 측면을 지적하면서 기독교론적인 교회 중심의 문화의 발전과 복음전파의 사명이 지속되어야 한다고 결론을 내린다.¹²¹⁾

2016년에 이성호는 1924년의 논쟁에서 일반은혜와 관련된 논쟁점을 논의하였다. 이 논문은 1924년의 CRC교단의 일반은총을 비판하는 사람들을 향한 정죄가 너무 성급했다는 입장에서 일반은총의 문제점들을 지적하고 있다. 일반인들의 선행에 타락의 실상인 죄성과 함께 유용성이 있다. 하이델베르크 요리문답과 웨스트민스터 신앙고백서에 따르면 비종생자들이 행하는 모든 행위는 죄다. 하나님 편에서는 죄이지만 인간 편에서는 유익한 점이 있다. 그러므로 유용성을 하나님의 은혜라고 할 것인가? 시민적인 의를 인간의 타락으로 인한 죄성이 있지만, 하나님의 일반은혜로 인간사회의 공공선에 유익하게 봉사한다고 해석할 수도 있지만, 이것은 성경적인 근거가 약하다고 주장한다.¹²²⁾

김현수가 일반은총에 대해 부정적인 평가는 하던 2004년에 유태화는 카이퍼의 일반은총론이 죄를 억제하는 측면에서는 칼빈의 입장을 계승하였고 문화발전의 적극적인 의미를 발견한 점에서 그를 넘어선다고 평가한다. 카이퍼의 일반은총에 대해 죄의 억제, 예정에 기초한 은총, 잠재된 것의 발현으로서의 문화라는 세 측면을 논의하고 요한계시록 21:15-16절에 근거하여 일반은총을 영광의 나라와 관련을 시키는 측면에서 그의 문화관에는 낙관주의적인 측면이 있다고 지적한다. 유태화는 스킬더의 세속화의 진전에 따른 일반은총의 비판을 언급하면서 그렇지만 우리는 하나님의 예정에 기초한 하나님의 창조질서를 바탕으로 세속화된 세상 속에서도 하나님의 뜻을 드러내는 기독교 학문전개의 필요성을 주장한다.¹²³⁾

주만성은 일반은총이 특별은총의 영향 하에서 회복되어 나타나야 하는 것을 연구하면서 종국적으로 소멸되지 않을 이 세상의 문화적 가치와 미래를 검토한다. **일반은총에 의한 문화발전은 로마제국의 등장과 같이 특별은총의 출현을 예비하기도 하였다.** 반대로 종말에 등장할 적그리스도가 문화의 옷을 입고 특별은총을 방해할 것이라는 점도 지적하였다. 그렇지만 일반은총을 통해서만 죄악된 세계 속에서 문화활동이 가능하며, **문화행위는 일반은총의 진보적 작용을 위한 수단이다.** 일반은총에 대한 카이퍼의 교리는 전적타락과 배치되는가에 대해 주만성은 1924년의 결정에 근거하여 아니라고 대답하며, 카이퍼의 신칼빈주의가 칼빈의 신학에서 이탈한 것이 아니라 그 시대 상황에 맞추어 심화되고 확장된 것이라고 보았다.¹²⁴⁾

주만성은 일반은총의 진보적 작용에 대해 인간이 타락 후에도 부르너의 형식적 형상론과 웨슬리의 선행적 은총론에 근거하여 일반문화의 진보가능성을 인정한다. 반틸은 카이퍼가 하나님 준거점을 인정하지 않는 영역을 인정하여 결국에 인식론적 미궁에 빠진다고 비판하나, 주만성은 일반은총이 타락 이후에 없거나 축소된다는 반틸의 견해가 성경적인 근거가 없는 것 같

121) 김현수, “일반 은혜론 소고: 카이퍼, 스킬더, 반틸, 그리고 기독교학문연구회에서의 논의들,” 232-3.

122) 이성호, “일반은혜(Common Grace)에 대한 비평적 검토,” 207, 209.

123) 유태화, “일반은총의 빛에서 본 아브라함 카이퍼의 문화 신학,” 186.

124) 주만성, “A. Kuyper의 일반은총론에 근거한 기독교 문화의 전망,” 130, 137.

다고 비판한다. 주만성은 일반은총은 자연적이고 도덕적 설득으로 이루어는 한계를 가지고 있지만, 특별은총의 예비적 단계로서의 진보적인 기능이 있음을 인정한다. 물론 물질문명의 발전속에 반기독교적인 문화의 발전의 경우도 있으므로 기독교인들은 이 모든 문화행위의 토대를 예비적 단계인 일반은총으로부터 특별은총의 토대를 향하여 진보적으로 옮겨가야 한다.¹²⁵⁾

이승구는 삶의 체계로서의 칼빈주의의 정의 아래, 기독교세계관에 입각한 학문연구를 해야 한다는 것을 역설한다. 우리의 현실에서 카이퍼를 스킨더와의 논쟁에서 소개하기보다는 그가 제시한 그리스도인과 교회, 그리스도인과 교회의 세상에서의 활동을 중심으로 논의할 것을 제안한다. 카이퍼는 이원론적인 경향을 극복하고자 하나님의 특별은총을 받은 사람들이 하나님께서 일반은총의 영역에서 활동하시는 것같이 일반은총의 영역인 문화에서 활동하여 그곳에서도 하나님의 주권을 실현하여 하나님을 영화롭게 하자는 것이다. 여기서 강조해야 할 것이 특별은총의 빛 아래서 일반은총을 이해하는 것이다.¹²⁶⁾

김재윤은 카이퍼는 문화낙관주의의 입장에서 영역주권과 일반은총론과 유기체적 관점을 가지고 일반문화의 영역에서 기독교적인 문화를 건설하고자 하였던 반면에, 1930년에 살았던 스킨더는 1차 대전 후의 비관주의 시대를 반영하여 교회가 기독교론에 근거한 문화활동을 해야 할 것을 강조하였는데, 그러면서도 스킨더가 문화의 발전가능성을 논하는 것은 모순이라고 말할 수 있다고 평가한다.¹²⁷⁾ 반 드루넨은 칼빈 이후의 초기 개혁주의 전통뿐만 아니라 카이퍼 이후의 신칼빈주의도 두 왕국사상의 원리가 지배하고 있다고 보는 독창적인 주장을 하는데, 김재윤은 이러한 그의 입장은 이미 사회가 세속화된 북미교회들의 입장이 반영되어 있다고 보았다.¹²⁸⁾ 이러한 문화관들은 시대적인 상황을 반영하고 있으며, 개혁주의 문화관은 창조와 보편주의를 중요시하고 구속을 창조와 재창조의 관점에서 파악해야 하며, 창조와 문화를 그리스도의 관점에서 생각해야 하고, 문화와 사명의 조화를 모색해야 한다.

박태현은 특별은총과 일반은총을 자연과 은총으로 설명할 수도 있는데, 창조와 재창조로 설명하는 것이 더 개혁주의적라고 지적하면서 양자의 관계에서, 특별히 일반은총을 자신들을 위해 이용하는 유기체로서의 교회인 특별은총의 영역의 역할을 강조한다.¹²⁹⁾

유태화는 2017년에 스킨더의 『그리스도와 문화』가 번역된 후에 스킨더를 지지하는 분위기가 형성되는 것을 보고 과연 그런가 하여 신학적 관점에서 논문을 쓰게 되었다고 한다.¹³⁰⁾ 유태화는 카이퍼와 스킨더의 문화관의 차이가 두 사람의 창조-타락-구속-완성에 대한 신학적인 구조의 차이에서 생겨나는 측면이 있음을 분석한다. 특히 유태화는 도르트 신경의 인간의 전적 부패교리는 인간의 구원과 관련한 전적 무능력을 가리키는 것으로, 인간이 어떤 선을 행할 가능성도 없어 시민적 선을 행하는 것을 부인한 것은 아니라고 해석한다. 유태화는 이러한 선행은총은 칼빈의 광의의 하나님의 형상 차원에 반영된 개혁주의의 중요한 신학적 자산이고, 어떤 면에서 이것이 카이퍼에게 계승되었고 스킨더는 바르트의 영향을 받아 떠나간 것으로 보았다.¹³¹⁾ 유태화는 우리는 모이는 교회로서 교회의 정체성을 명확하게 정립하면서, 동시에 흠여지는 교회로서 사회 안에서 기독교인의 문화형성의 사명을 감당해야 한다고 강조한다. 스킨

125) 주만성, “일반은총의 진보적 작용에 대한 신학적 논쟁,” 286-288.

126) 이승구, “삶의 체계로서의 칼빈주의 제시와 그 의미: 우리에게 아브라함 카이퍼는 무엇을 의미하는가?,” 12, 17.

127) 김재윤, “교회와 문화의 관계에 대한 한 고찰,” 152, 158.

128) 김재윤, “교회와 문화의 관계에 대한 한 고찰,” 160.

129) 박태현, “아브라함 카이퍼의 일반은총론 소고(小考),” 179, 181.

130) 유태화, “창조, 타락, 구속, 완성의 빛에서 본 아브라함 카이퍼와 클라스 스킨더의 문화관,” 112.

131) 유태화, “창조, 타락, 구속, 완성의 빛에서 본 아브라함 카이퍼와 클라스 스킨더의 문화관,” 130-1.

더가 히틀러의 일반은총을 남용한 나치즘을 구현하는 것을 보고 교회의 정체성 형성과 그에 따른 고유한 문화형성의 필요성을 절감한 것을 인정하지만, 카이퍼가 교회의 정체성 형성의 필요성을 인정하면서도 흠어지는 유기체적인 교회를 통한 사회 안에서의 기독교문화형성의 필요성을 역설한 것이라고 보면서 한국교회가 이러한 양 측면을 통합적으로 수행해야 할 것을 역설한다.

3. 카이퍼의 영역 주권 연구

세번째 영역은 영역주권에 대한 논의이다. 최근에 카이퍼의 영역주권에 대해 이상원,¹³²⁾ 유태화¹³³⁾ 등이 논의하였고 영역주권의 공공신학과의 관련성을 2014년부터 정광덕, 조무성,¹³⁴⁾ 김막미¹³⁵⁾ 등이 논의했으며 윤형철은 공공성 논의의 근거로 카이퍼의 성령론을 주목했다. 류길선은 이러한 영역주권의 주장에서 은총과 자연의 대립이 강조된다는 입장을 비판하면서 카이퍼의 기독교세계관에서 은혜-자연-회복의 통일성을 주장하고, 유기적 사상의 주장이 개혁주의와 성경 계시에 근거한다고 주장하였다.

최근에는 카이퍼의 영역주권과 관련된 저술들이 번역되어 연구의 진척에 기여하고 있다. 카이퍼가 1880년 자유대학교 개교식에서 했던 연설인 『영역주권』이 박태현에 의해,¹³⁶⁾ 1891년 11월 '제1차 기독교사회대회'에서 했던 개회연설인 『기독교와 사회문제』가 조계광에 의해 번역되었다.¹³⁷⁾ 카이퍼의 3권으로 된 대작 『일반은혜』의 1권이 임원주에 의해,¹³⁸⁾ 그의 반혁명당의 정치철학을 제시한 『정치 강령』(*Our program : a Christian political manifesto*)은 손기화에 의해 2018년에 번역되었다.¹³⁹⁾

이상원은 네덜란드에서 영역주권론의 발전과정을 세 부분으로 나누어 설명한다. 영역주권을 엄격하게 지켜야 한다는 사브로닌 로만의 입장과 급진적 신정주의자인 후데마커와 반 롤러의 입장, 그리고 이 논쟁 후에 영역주권을 체계화한 인물은 도예베르트의 입장이다. 도예베르트는 내적 규제 법칙이 없어 혼란을 일으키는 고전적 인본주의를 비판하고, 하나님이 종류대로 창조하셨다는 사회관계이론을 제시한다.¹⁴⁰⁾

다음으로 경제사회에서 영역주권론의 발전과정으로 1952년 네덜란드에서 국가가 경제문제의

132) 이상원, “아브라함 카이퍼의 하나님 주권사상 실천과정, 오늘날의 의미,” 『개혁주의 이론과 실천』 1 (2011), 63-102.

133) 유태화, “아브라함 카이퍼의 『영역주권』과 『정치 강령』 사이의 신학적 인식의 연속성과 불연속성,” 『개혁논총』 54 (2020), 77-103.

134) 조무성, “카이퍼와 공적신학의 영향: 한국교회의 발전적 적용,” 『교회와 문화』 33 (2014), 41-118.

135) 김막미, “개혁신학과 공적영역에서의 기독교: 루터, 칼빈, 카이퍼를 중심으로,” 『현상과 인식』 43/4 (2019), 99-122.

136) 아브라함 카이퍼, 박태현역. 『영역주권: 인간의 모든 삶에 미치는 하나님의 주권』 (*Souvereiniteit in eigen kring*) (군포: 다함, 2020).

137) Abraham Kuyper, W. James Skillen, 조계광역. 『기독교와 사회문제』 (서울: 생명의 말씀사, 2005). 미국의 The Center for Public Justice에서 활동하던 James W. Skillen이 초판 출판 100주년 기념으로 1991년에 이 카이퍼의 연설을 편집하고 앞에 소개의 글을 덧붙여서 Baker Book House에서 출판한 것을 번역한 책이다. 이 책은 영어로 번역될 때 『빈곤의 문제』(*The Problem of Poverty*)라고 되어 있었다. 카이퍼는 빈곤이 인간의 타락의 결과로 생겨난 것임을 지적하고, 이를 극복하기 위해 국가사회주의와 개인주의를 비판하고 유기체사상에 입각한 기독교적인 해결방안을 제시한다.

138) 아브라함 카이퍼, 조던 블러, 스티븐 그레빌 편집; 넬슨 클루스터만, 에드 반더 마스 영역, 임원주역. 『일반 은혜: 타락한 세계를 향한 하나님의 선물』. 1권 (서울: 부흥과개혁사, 2017).

139) 아브라함 카이퍼, 손기화역. 『정치 강령』(*Our program : a Christian political manifesto*) (서울: 새물결플러스, 2018).

140) 이상원, “아브라함 카이퍼의 하나님 주권사상 실천과정, 오늘날의 의미,” 82.

간섭 여부에 대한 논쟁에서 세 가지 견해가 있었는데, 첫째는 영역주권론이 정부에게 지나치게 협소한 영역만을 부여한다고 주장하는 진영, 둘째는 영역주권론이 사회의 영역의 권위를 지나치게 높인다는 진영, 셋째는 영역주권론이 사회 안에 소외된 계층의 복지에 대해 무관심하다는 진영이 있었다. 네덜란드에서 20세기 후반에는 영역주권에서 영역 책임으로 논의가 변화하였다.¹⁴¹⁾ 사회 영역의 책임자가 누구이며 다양한 사회기관의 관계 설정에 대해 논쟁이 진행되었다. 사회영역의 책임자들과 구성원들은 주권뿐만 아니라 책임성도 가져야 된다는 점이 지적되었다. 사회영역의 상호관계보다는 독자성을 강조하는 자유방임적인 경향을 비판하며 불평등성을 완화하는 쪽으로 나아가야 한다고 지적한다. 결론에서 이상원은 당시의 한국정부의 실용주의의 정부정책으로 일원화하는 것의 위험성을 지적하며 사회 각 영역의 독자성에 대한 존중이 있어야 한다고 지적하였다.

카이퍼의 『영역주권』과 『정치강령』이 번역된 후에 유태화는 이 두 저술을 바탕으로 양자의 연속성과 불연속성을 논의하였다. 카이퍼는 교회는 특별계시에 근거하여 구원사역을 감당해야 하며, 자유대학교는 그러한 특별계시에 근거한 학문 활동을 전개하되 일반계시에 근거하여 설립된 국가에서 하나님의 주권의 도덕법적인 구현을 할 인재들을 양육하고자 하였다.¹⁴²⁾ 국가는 일반계시에 입각하여 사회의 각 영역이 독자성을 유지하면서도 유기적으로 연계되어 발전하도록 역할을 해야 한다. 하나님의 주권이 인간의 삶에서 한 치의 예외도 없이 구현되기 위해서는 교회에서는 특별계시에 입각하여 국가에서는 일반계시에 입각하여 실천되어야 한다. 대학의 영역에서는 내용은 특별계시에 근거한 교육을 하되, 그 근거는 일반은총에 속한 국가의 지원 속에서 이루어져야 한다. 한국교회는 진영논리에 매이지 말고 하나님의 일반계시 차원에서 나타난 하나님의 뜻에 따른 행동을 해야 할 것이다. 기독교사학은 영역주권에 입각하여 국가의 간섭에서 벗어나야 기독교학문을 수행하는 정체성을 갖추어야 할 필요성이 있다.¹⁴³⁾

윤형철은 일반은혜론의 배후에 있는 카이퍼의 성령론을 주목한다.¹⁴⁴⁾ 지금까지 카이퍼의 일반은총론과 공적 참여 신학 사이의 연결고리를 그리스도의 우주적 왕권을 중심으로 논의했는데, 여기에 성령의 우주적 사역에 대한 성찰이 첨가되어야 한다. 카이퍼의 일반은혜론이 추구하는 공공신학적 기획에서 볼 때 성령은 일반은혜의 동인이시며 그리스도인의 문화 참여의 배후에서 동기를 부여하시고 동력(agent)을 제공하시는 신적 능력임이 틀림없다. 그는 『일반은총론』에서는 그리스도인들의 일반은총의 영역인 세상 문화에 참여할 것을 권면하는 반면에, 『칼빈주의 강연』에서는 그리스도인들의 문화와 비그리스도인들의 문화의 반립을 강조하고, 『왕의 위하여』(Pro Rege)에서는 그러한 경향이 더욱 강화된다. 그러므로 카이퍼의 일반은총론은 구원의 특별은총을 받은 그리스도인들이 세상에 나가 일반은총의 장인 문화를 하나님의 영광을 위해 변화시키라는 요청이다. 물론 그의 일반은총론은 이론적 근거가 명확하지 않은 측면이 있지만, 그리스도의 우주적 구속과 성령의 사역의 총체적인 측면을 강조하고 있다. 윤형철은 카이퍼의 일반은총론을 위한 근거로 그리스도의 우주적 구속을 강조했는데, 여기에 성령의 우주적인 사역을 첨가할 것을 주장하면서 일반은총론이 그리스도의 문화활동이란 공적 참

141) 이상원, “아브라함 카이퍼의 하나님 주권사상 실천과정, 오늘날의 의미,” 84, 90.

142) 유태화, “아브라함 카이퍼의 『영역주권』과 『정치 강령』 사이의 신학적 인식의 연속성과 불연속성,” 85.

143) 유태화, “아브라함 카이퍼의 『영역주권』과 『정치 강령』 사이의 신학적 인식의 연속성과 불연속성,” 99.

144) 윤형철, “성령이 일하시는 세상 속으로: 카이퍼의 일반은혜론에서 우주적 성령론의 함의,” 『개신논집』 19 (2019), 130, 138.

여라는 실천적 활동의 근거가 된다고 본다.¹⁴⁵⁾

이러한 가운데 류길선은 카이퍼의 칼빈주의 세계관에서 은혜와 자연의 반립이 아니라 유기적 관점을 논하고 있다.¹⁴⁶⁾ 카이퍼의 통일적 세계관은 그의 『칼빈주의 강연』에 잘 나타나 있는데, 칼빈주의의 유기적인 발전 속에서 칼빈주의는 삶의 체계로 정의된다. 이 세계관의 3요소는 하나님, 인간, 자연이며 이들은 상호 유기적으로 연관되어 있다. 하나님과 인간의 관계에서 칼빈주의는 하나님과 인간의 직접적인 교제가 이루어지고 여기서 포괄적이고 유기적인 삶의 관계가 맺어진다. 하나님과의 올바른 관계 속에서 인간의 다양성은 하나님을 섬기고 이웃을 섬기도록 역사한다. 인간과 세계와의 관계에서 카이퍼는 죄로 인한 대립을 말하지만, 일반은혜를 통해 죄를 극복하고 문화의 발전을 가져오는 유기적 통일을 제시한다. 『칼빈주의 강연』에서 그는 인간의 삶의 종교, 정치, 학문, 예술, 미래의 영역들이 유기적으로 연결되어 발전하는 측면을 제시하고 있다. 그러므로 카이퍼의 세계관은 은혜를 통한 자연의 회복을 유기적으로 제시하고 있다.¹⁴⁷⁾ 류길선은 또한 바빙크와 카이퍼의 유기적 성격에 대한 논의들이 19세기 낭만주의 철학에서 온 것이라는 주장을 비판하며 그러한 유기적 사상이 성경에서 나온 것이라 주장들을 소개하면서 바빙크와 카이퍼의 유기적 통일성을 비교하면서 이들의 유기적 통일성의 관점이 개혁주의 노선에 서 있다면, 성경적 원리 혹은 계시적 원리에 서 있음을 증명한다.¹⁴⁸⁾

조무성은 공적신학은 기독교의 정체성을 바탕으로 교회의 안팎의 사람들의 삶의 질적 향상을 위해 공동의 관심과 문제에 대해 서로 소통하고 학제적 접근을 추구하는 실천지향적 신학이라고 정의하고 그러한 정의에 따라 카이퍼가 공적 신학자라는 것을 논의했다.¹⁴⁹⁾ 그리고 그러한 공적 신학의 한국에서의 발전 방향을 제시했다. 카이퍼는 자유주의 신학자에서 정통주의 신학자로서 신학적 정체성을 확립한 후에 일반은총을 통해 불신자들과 소통하며 영역주권에 입각한 자유 대학을 세웠고 칼빈주의 강연을 통해 학제간 학문연구를 주장했고 당시의 다양한 현실 문제에 대한 실질적인 대안을 제시하는 공적 신학의 실천의 삶을 살았다. 그러한 카이퍼의 공적 신학의 차원에서 한국에서의 공적 신학의 가능성을 논의하고 있다.

김막미는 루터, 칼빈과 함께 카이퍼 신학의 공공성을 논의하였다. 카이퍼는 일반은총과 영역주권론에 입각하여 하나님의 절대주권을 인간의 삶의 모든 공적 영역에 적용시키고자 하였으며, 그러한 노력을 통하여 신학의 공공성을 실현하고자 하였다.¹⁵⁰⁾

정광덕은 2000년에 그의 일반은총론과 교회론을 연계하여 발표하였는데, 2014년에는 이 논의를 토대로 카이퍼의 일반은총론의 공공신학적 의미를 찾고 있다. 정광덕은 “아브라함 카이퍼의 교회론과 사회 윤리”에서 카이퍼의 교회론과 사회 윤리의 상관성을 논하였다.¹⁵¹⁾ 카이퍼는 돌레앙시 개혁 이후에 유기체 교회가 사회에서 활동할 때에, 하나님의 가시적인 제도교회의 모습을 가진다고 주장하며, 사회적 임무를 감당할 것을 주장하였다. 특별은총은 인간의 사

145) 2019년에 카이퍼의 공공신학에서 성령의 역할을 분석한 바코테(Vincent E. Bacote)의 책이 이의 현에 의해 『공공신학과 성령』(*The spirit in public theology : appropriating the legacy of Abraham Kuyper*)(부산: SFC출판부, 2019)이란 제목으로 번역되었다.

146) 류길선, “아브라함 카이퍼의 칼빈주의 세계관: 유기적 관점에서 본 은혜-자연-회복의 관계,” 『개혁논총』 54 (2020), 105~136.; 류길선, “칼빈주의의 통일적 세계관에 대한 카이퍼와 바빙크의 연구 비교,” 『한국개혁신학』 69 (2021), 101~130.

147) 류길선, “아브라함 카이퍼의 칼빈주의 세계관: 유기적 관점에서 본 은혜-자연-회복의 관계,” 131.

148) 류길선, “칼빈주의의 통일적 세계관에 대한 카이퍼와 바빙크의 연구 비교,” 101-2.

149) 조무성, “카이퍼와 공적신학의 영향: 한국교회의 발전적 적용,” 54.

150) 김막미, “개혁신학과 공적영역에서의 기독교 : 루터, 칼빈, 카이퍼를 중심으로,” 116.

151) 정광덕, “아브라함 카이퍼의 교회론과 사회 윤리,” 『한국개혁신학』 8 (2000), 157-192.

회 윤리와 지적인 삶을 포함하는 우주적인 영역에까지 미치는데, 이것은 유기체적인 교회가 일반사회에서 섬기는 역사 속에서 드러난다. 기독교문화는 중생한 기독교인들이 사회 속에서 일반은총의 영역에 미치는 영향력을 의미한다.¹⁵²⁾ 카이퍼는 암스테르담 교회에 취임한 후에 제도적 교회와 유기적 교회를 조화시키고자 했는데, 제도적 교회는 특별한총이 역사하는 영역이고, 유기적 교회는 제도적 교회를 넘어 사회에서 기독교문화를 형성할 때 가시적이 된다고 보았다. 이러한 유기적 교회의 역할은 중생한 기독교인들이 사회 속에서 기독교문화를 형성할 때 하나님 나라를 형성하게 된다.

정광덕목사는 2014년 한국복음주의윤리학회에서 “카이퍼의 일반은총론에서 발견되는 공공신학”이란 제목으로 논문을 발표했다.¹⁵³⁾ 공공신학에서 사회에서 분리된 대안사회로서의 교회의 역할을 통해 교회의 공공성을 드러내야 한다는 요더와 스탠리하우워스의 유형과 교회가 사회의 공공영역에 참여해서 영향력을 나타내야 한다는 스텍하우스의 유형이 있는데, 후자 입장의 뿌리가 기본적으로 카이퍼의 『칼빈주의 강연』의 칼빈주의의 입장이다. 카이퍼의 세계관으로서의 칼빈주의를 주장하는 『칼빈주의 강연』이 하나님의 주권을 삶의 전 영역에서 실현하고자 하는 공공신학의 근거와 토대이며, 공공신학의 적용 내지 방법론을 『일반은총론』과 그의 유기체적 교회론으로 제시한다. 그가 주장하는 가시적인 유기체적 교회론은 그의 책 『일반은총론』을 통하여 칼빈주의를 재해석한 신학으로 명명되며 영역주권의 개념, 국가와 교회의 관계, 교회와 일반은총의 영역의 관계 등을 해석하는 초석이 된다. 기독교인은 제도교회의 구성원, 시민, 유기체적 교회 구성원으로서의 삼중적인 소명을 가지고 있다. 하나님께서 그리스도 안에서 우주적 의미를 지닌 새로운 인간 유기체를 형성했는데, 이 회복된 인간이 유기체적 교회이다. 이 유기체적 교회는 사회, 정치, 경제, 문화, 그리고 교육 등 전 영역에 걸쳐서 하나님의 창조 질서를 회복해야 한다. 그것은 일반은총의 영역인 창조세계에 내포된 잠재성을 높은 차원으로 고양시켜 가는 것이다. 정광덕은 이러한 카이퍼의 유기체적 교회론에 입각한 창조 질서 위에서 기독교 문화를 발전시키려는 노력은 신학의 공공성을 보게 만드는 공헌을 한 반면에, 종말론적인 완성에 미치지 못하는 비판적인 시각을 제대로 제시하지 못한 한계점이 있다고 지적한다.

4. 영역주권의 분야 연구

넷째 영역은 영역주권이 각 영역에서 구체적으로 적용되어 정치, 경제, 교육, 예술 분야 등의 공공신학으로 나타나는 연구들이다. 정치에서 민종기가 카이퍼의 정치에서의 선교사 역할을, 안인섭은 그의 정치참여를 논하였고, 이국운은 기독교 입헌주의를 주장하고 있다. 경제에서 이명현은 노동, 식민지 정책, 재정을, 이덕신은 노사정의 협조모델의 발전과정을 논의하였다. 교육에서는 박태현, 유기철, 그리고 조만준이, 예술에서는 서상록과 안용준이 관련된 논의를 하였다.

그의 정치적 영성의 실천을 연구한 랑홀데이의 책 『복음이나 혁명이나』¹⁵⁴⁾가 1994년에 번역된 직후인 1997년에 민종기는 정치선교사로서의 카이퍼를 논의하였다.¹⁵⁵⁾ 정치선교사는 정의로운 말씀의 법을 정치에서 실현하는 기독교 정치인의 사명을 감당하는 사람인데, 그러한

152) 정광덕, “아브라함 카이퍼의 교회론과 사회 윤리,” 『한국개혁신학』 8 (2000), 184-5.

153) <https://www.theosnlogos.com/378>

154) 맥켄드레이 R. 랑홀레이(Mckendree R. Langley), 이동영 옮김. 『복음이나 혁명이나 : 복음과 정의를 위한 아브라함 카이퍼의 정치적 투쟁, 그 정치적 영성의 실천』 (한국: 한국로고스연구원 1994).

155) 민종기 “누가 기독교 정치인인가 : 정치선교사 아브라함 카이퍼(Abraham Kuyper)를 중심으로” 『신앙과 학문』 2/4 (1997), 153-177.

대표적인 인물이 아브라함 카이퍼이다. 정치선교사는 정치 현장에서 정치인의 행동과 사고를 의미있게 만드는 그리스도인의 일관된 태도인 정치적 영성을 갖추어야 한다.¹⁵⁶⁾ 카이퍼의 정치적 영성은 칼빈, 프린스터를 이어온 그리스도의 왕도심이다. 신자들에게 그리스도의 왕권은 세례요한까지 왕권준비단계, 그리스도의 탄생부터 승천까지 왕권확립단계, 재림까지 왕권행사단계, 재림 이후는 왕권완성단계로 나누인다. 왕권행사단계에서 신자는 교회뿐만 아니라 일상생활에서 예수님을 주와 왕으로 섬겨야 한다. 그의 정치영성은 영역 주권사상에 의해 심화된다. 하나님은 국가에 절대주권을 준 것이 아니라 국가는 기계적 힘과 권력에 의해 자신의 영역을 유지해 가지만 사회의 각 영역에 고유한 주권을 주셔서 사회의 각 영역이 자연적이고 유기적으로 발전해가게 하셨다. 카이퍼의 정치영성의 독특성은 이러한 주장이 이론에 머물지 않고 윤리적 명령이 되어 정치현실에 적용되었다는 점에 있다. 그는 정치에 참여적 영성을 실천하여 반혁명당 정강에 기독교 제자도의 정치적 적용을 구현하였다. 카이퍼의 개혁주의적인 정치적 영성은 마르크스주의자들의 급진과 보수주의자들의 반동이 아닌 하나님의 주권을 실현하기 위한 개혁과 갱신의 길이었다. 그러므로 정치선교사로서 기독교정치인은 죄로 왜곡되어 있는 정치현실에 참여하여 하나님의 주권을 실현하기 위하여 성경적으로 개혁해 나가는 참여적 영성을 구현해야 한다.¹⁵⁷⁾

2011년에 안인섭은 칼빈과 비교하여 카이퍼의 정치참여에 대하여 논의하였다.¹⁵⁸⁾ 카이퍼가 신칼빈주의라고 불리는 것은 칼빈주의를 19세기의 네덜란드의 새로운 상황에 적용시킨 것이라는 의미에서 타당하며, 카이퍼는 네덜란드의 사회분화적인 상황에서 영역주권을 적용하여 프랑스 대혁명의 자유주의와 사회주의자들을 비판하며 사회경제적인 문제를 해결한 것으로 해석하였다. 안인섭은 한국기독교인들의 정치참여는 기독교정당보다는 일반정당으로 참여하는 것이 낫다고 주장한다.¹⁵⁹⁾

이국운은 카이퍼의 영역주권론이 정치영역에서 하나님의 절대주권을 주장하며 국가주권론이나 인민주권론을 부정하였는데, 포스트모던이란 오늘날의 삶의 정황에서는 프로테스탄트 헌정주의의 흐름 속에서 해석하면서 기독교 다원주의를 정초하고자 모색하였다. 오늘날 카이퍼 정치사상 담론은 개혁주의 진영에만 머물면서, 그의 정치활동을 영웅서사로 그리며 더 이상의 발전의 모색은 없는 과잉에 머물러 있으므로 그에 대한 객관적이고 분석적인 연구가 필요한 시기가 되었다고 본다.¹⁶⁰⁾

국내에서 하나님의 절대주권에 대한 칼빈과 카이퍼 주장의 연속성을 강조하는 데서 그치고 있지만, 이국운은 개신교 헌정주의는 알투지우스에서 청교도혁명과 미국독립으로 이어지는 것임을 지적하며 영역주권과 이 분야의 연관성에 관한 연구필요성을 지적한다. 최근에 반 드루넨은 자연법과 두 왕국사상이 종교개혁 이후 기독교사회사상의 근간을 이루어 왔다고 주장하며 카이퍼의 사상을 재해석하려고 하고 있다. 이러한 논쟁 과정에서 제기되는 문제는 특별한

156) 민종기 “누가 기독교 정치인인가 : 정치선교사 아브라함 카이퍼(Abraham Kuyper)를 중심으로” 167.

157) 민종기 “누가 기독교 정치인인가 : 정치선교사 아브라함 카이퍼(Abraham Kuyper)를 중심으로” 「신앙과 학문」 2/4 (1997), 171-174.

158) 안인섭, “기독교인의 정치 참여에 대한 연구: 존 칼빈(John Calvin: 1509-1564)과 아브라함 카이퍼(Abraham Kuyper: 1837-1920)의 비교 연구를 중심으로,” 「한국교회사학회지」 30(2011), 183-229.

159) 안인섭, “기독교인의 정치 참여에 대한 연구: 존 칼빈(John Calvin: 1509-1564)과 아브라함 카이퍼(Abraham Kuyper: 1837-1920)의 비교 연구를 중심으로,” 216, 223.

160) 이국운, “아브라함 카이퍼 정치사상의 한국적 수용 - 영역주권론을 중심으로 -,” 127-8

총이 지배하는 교회, 일반은총이 지배하는 국가와 영역주권론이 지배하는 사회 사이에서 기독교 주체의 통합이 아닌 분열이 드러나고 있으며, 카이퍼는 이러한 속에서 **개인의 양심**과 하나님과의 연결에서 통합이 이루어져야 한다고 지적한다. 이러한 상황에서 영역주권론을 토대로 다원주의의 현실 속에서 앞으로의 방향을 모색해야 할 것이다. 이국운은 **다원주의 속에 각 영역의 독자성을 조화시킨 것이 개신교 헌정주의**라는 점을 지적하며 헌법에 대한 심층적인 연구 속에서 기독교 다원주의를 발전시킬 것을 제안한다.¹⁶¹⁾

노사문제와 관련하여 이덕신은 네덜란드의 협력적 노사관계 정립 과정에서 카이퍼의 역할을 연구했다. 카이퍼는 프랑크혁명에서 기원한 자유주의와 사회민주주의의 갈등적 사회관이 아닌 성경에 입각한 조화적 사회관 즉 개인들간의 유기체적 사회관과 영역주권에 근거하여 노동문제를 해결하고자 하였다.¹⁶²⁾ 그는 정부가 노동과 자본 사이의 균형이 이루어지도록 조정하는 것을 바탕으로 조화와 협력의 노사관계를 정립하려고 하였다. 조화와 협력의 노사관계가 노동운동의 노사재단과 사회경제 영역에서 중요한 자문단체이자 공법상의 산업기구인 사회경제협의회가 탄생을 통해 정립되었고, 그러한 성과를 1982년 바세나르 협약으로 성립된 폴더모형으로 제시한다.¹⁶³⁾ 이러한 노사문화가 발전하는 과정에서 기독교노동조합이 일정부분 대표로 참여하여 노사의 협력을 정착시키는데 일정부분의 역할을 하였다. 네덜란드의 협조형의 노사관계가 정착되는 데는 유기적인 사회관과 함께 영역주권에 기반한 정부의 경제영역의 독자적인 주권을 인정하고 간섭을 최소화한 것이 큰 영향을 미쳤다. 한국의 노사관계의 건강한 해결을 위해서는 노사정의 상호신뢰와 협력의 관계가 조성되어야 할 것이다.

이명헌은 카이퍼의 노동관을 연구하면서 그가 19세기의 사회분화 속에서 자본과 대립적인 위치에 있는 노동의 문제를 명확하게 인식하였다는 점을 지적한다.¹⁶⁴⁾ 이러한 노동문제를 영역주권의 관점에서 노동자들이 독립된 조직을 만들어 문제를 해결하는 노동법 제정을 지지하였다. 그는 노동문제의 해결에서 국가의 한정된 권능이란 시각에서 하향식 해결보다는 각 단계에서 노동자들의 대표조직인 노동회의소를 만들어 자본가 대표와 대화하고 국가의 중재를 통해 문제를 해결하는 상향식 해결을 시도하였다.¹⁶⁵⁾ 이명헌은 카이퍼의 식민지정책관을 연구했는데,¹⁶⁶⁾ 카이퍼는 식민지 문제에 대해 죄로 인해 인류의 단일국가형성 가능성을 부정하였고, 하나님의 섭리로 각 민족의 역사가 형성된다고 보아 식민지와 본국이 하나의 정치적 단위를 이룰 수 없으며, 따라서 식민지는 본국의 소유대상이라고 보았다. 그는 식민지에 대해 정부의 직접적 생산활동에 대한 개입을 가져오는 중상주의적이면서 직접적 착취체계였던 경작제 제론과 원자론적 세계관에 입각하여 식민지를 약탈하는 자유주의적인 관점을 비판하고 윤리주의적인 관점과 유기체적인 관점에서 후견인론을 주장하였다.¹⁶⁷⁾ 그는 사회는 유기체적인 성격을 가지고 있다고 이해하면서 본국이 후견인의 역할을 하여 산업화를 통한 식민지인들의 삶에 대해서도 개선시켜야 한다는 윤리적인 관점을 주장했지만, 그의 주장은 식민지의 독립가능성

161) 이국운, “아브라함 카이퍼 정치사상의 한국적 수용 - 영역주권론을 중심으로 -,” 148, 151.

162) 이덕신, “한국의 대립적 노사관계에 대한 아브라함 카이퍼와 네덜란드 개신교회의 협력적 노사관의 시사점,” 「교회와 문화」 33(2014), 222, 223.

163) 이덕신, “한국의 대립적 노사관계에 대한 아브라함 카이퍼와 네덜란드 개신교회의 협력적 노사관의 시사점,” 225, 235-6.

164) 이명헌, “아브라함 카이퍼의 노동문제관 : ‘우리의 강령’과 ‘수공노동’을 중심으로,” 「신앙과 학문」 16/3 (2011), 223, 211~241.

165) 이명헌, “아브라함 카이퍼의 노동문제관 : ‘우리의 강령’과 ‘수공노동’을 중심으로,” 230.

166) 이명헌, “카이퍼의 식민지 정책관 : ‘윤리적 정책(ethische politiek)’의 의미와 한계,” 「신앙과 학문」 19/2(2014), 125~147.

167) 이명헌, “카이퍼의 식민지 정책관 : ‘윤리적 정책(ethische politiek)’의 의미와 한계,” 128~29.

을 배제하는 한계를 안고 있었다.¹⁶⁸⁾

이명헌은 카이퍼의 재정정책을 연구하면서 그와 아담 스미드와 비교하고 있다.¹⁶⁹⁾ 카이퍼가 『우리들의 강령』에서 제시한 재정정책은 영역주권론과 유기체적 사회관에 기초하고 있다. 그는 재정과 관련된 국가와 시민의 관계를 계약이 아닌 도덕적 유기적인 관계라고 말한다. 그는 하나님이 주신 민족을 기초로 성립한 국가는 신이 부여해준 임무를 수행하기 위해 민족이 유기적 연대 속에서 자발적으로 동의해 주는 데서 조세의 근거를 찾았다.¹⁷⁰⁾ 그는 중앙정부의 조세권을 민족의 독립과 동일성 유지 등의 본질적 부분으로 제한하고 다른 부분에서는 지방정부와 민간의 역할을 확대해야 인간 사회의 활력이 보장될 수 있다고 보았다. 조세 대상이 되는 소유도 개인의 소유가 아니라 정부와 공공부문의 역할로 인해 민족의 가치증가가 있다고 보고 그 부분에 대해 과세가 이루어진다고 보았다.¹⁷¹⁾ 반면에 스미드는 과세 대상을 개인으로 보았고 전국적인 단위의 조세제도의 확립을 강조하였다. 스미드는 18세기 개인의 활동을 국가발전의 원동력으로 보면서 전국적인 조세제도 확립이 개인의 활동의 확장과 국가발전을 가져온다고 보았다. 반면에 카이퍼는 영역주권론의 입장에서 지역사회의 자율성을 보장하고자 하였고, 유기체적 사회관에 입각하여 민족과 지역사회를 경제활동의 주체로 보았다. 카이퍼는 재정정책에서 국가는 하나님이 세운 기관이고, 국가와 함께 지역사회는 영역주권이 작용하는 독립된 영역이라는 관점과 함께 개인보다는 민족이라는 유기체적 사회관을 가지고 있었다. 그러므로 그의 재정관은 그 시대적인 상황의 반영인 측면이 있지만, 동시에 그의 신학적인 이론을 토대로 정립된 것이 분명하게 드러나고 있다.

교육의 영역주권과 관련하여 박태현은 자유대학교 설립 문제를 다루었다.¹⁷²⁾ 자유대학교는 하나님의 주권과 영광을 실현하고자 하는 그의 영역주권이론이 실천되어 열매를 맺은 작품이었다. 그는 자유대학교 개교식에서 바로 “영역주권”이란 연설을 통해 자신의 학교 설립의 근거를 제시하였다. 그는 호로닝엔학파, 윤리학파, 근대자유주의학파, 재세레파의 고립주의 등을 극복하고 정통개혁주의에 입각한 종합대학교육을 실시하고자 이 학교를 세웠다.¹⁷³⁾(181) 자유대학교는 국가와 교회로부터 독립하여 벨직, 하이델베르크, 도트르 신경의 신앙고백에 따라 교육하여 국가에 봉사하는 인재를 육성하려는 목적으로 설립된 종합대학이었다. 그렇지만 이러한 카이퍼의 자유대학교는 오늘날 그 이상을 실현하지 못하고 세속화되어가는 안타까운 과정에 있다.

류기철은 카이퍼의 기독교교육사상의 기초를 칼빈주의와 일반은총으로 제시하였다.¹⁷⁴⁾ 그는 일반은총을 통해서 통합과 협력을 달성하였다. 그는 일반은총을 통해 비신자들의 문화활동도 하나님의 주권 아래 있음을 밝혀내서 세상에 참여하여 기독교교육을 할 수 있도록 하였고, 반립의 원칙을 통해 죄로 물든 세상 속에서 개혁해 나가야 할 기독교인들의 긴장된 책임을 강조하였다. 영역주권사상을 통해서 각 영역의 독자적인 주권을 있음을 강조하여 국가와 교회로부터 독립하여 기독교교육의 독자적 영역을 설정할 수 있게 하였다. 카이퍼의 교육사상에는 죄악을 개혁하려는 하나님의 거룩과 죄인에게 은혜를 베푸시는 하나님의 사랑이 조화를 이루

168) 이명헌, “카이퍼의 식민지 정책관 : ‘윤리적 정책(ethische politiek)’의 의미와 한계,” 140.

169) 이명헌, “카이퍼의 재정정책관 : 아담스미스와의 비교,” 『EU학 연구』 20/1 (2015), 121~156.

170) 이명헌, “카이퍼의 재정정책관 : 아담스미스와의 비교,” 127, 129.

171) 이명헌, “카이퍼의 재정정책관 : 아담스미스와의 비교,” 133, 138, 141.

172) 박태현, “아브라함 카이퍼와 자유대학교,” 『신학지남』 92/2 (2015), 177-200.

173) 박태현, “아브라함 카이퍼와 자유대학교,” 181.

174) 류기철, “아브라함 카이퍼의 기독교교육사상의 기초,” 『복음과 교육』 5 (2009), 32-54.

고 있다.

조만준은 카이퍼의 신칼빈주의가 기독교통일교육에 제공하는 함의를 논의하였다.¹⁷⁵⁾ 우리의 시급한 시대적인 요청이며 민족적 과제인 한반도 통일을 준비하기 위해서 기독교인들에게 무엇보다도 먼저 그리스도 안에서 화해와 용서에 기초한 신학의 정체성을 세워가야 하며, 지금도 계속되는 이념의 양극화, 미성숙성, 정치성, 편파성을 벗어나 열린 자세로 복음에 확고히 서서 화해자(Reconciliator)의 역할을 감당해야 한다. 조만준은 이 목적을 위해 카이퍼의 신-칼빈주의(Neo-Calvinism) 세계관을 한반도의 통일 문제에 적용하는데, 특히 카이퍼가 강조했던 하나님 주권 사상을 남북문제는 물론 한국교회와 사회 안에 분열된 갈등을 해결해 줄 실마리로 삼고자 한다. 카이퍼는 하나님의 주권을 토대로 교회와 사회의 개혁을 시도했고 자유대학을 설립했다. 그는 기독교 학교를 통해 행동으로 신앙을 실천하는 삶을 보여주었다. 카이퍼의 실례는 한국의 교회와 학교, 사회의 모든 영역에서 다가올 통일을 준비하는 실천가로서의 모범을 제시해 줄 것이다. 카이퍼와 같이 하나님의 주권과 섭리 하에 가치관의 변혁을 통하여 하나님의 나라를 회복하고 하나님께 영광을 돌리는 일들이 이어져야 하겠다.

예술에서 영역주권과 관련하여 서성록은 카이퍼의 예술론을 연구하였다.¹⁷⁶⁾ 카이퍼는 『칼빈주의 강연』에서 칼빈이 가건적, 감각적 형태로 하는 상징적 종교적인 표현을 금하였으나, 하나님의 창조 세계의 아름다움을 표현하는 것을 강조하여 교회의 굴레에서 벗어나 일상생활을 표현하는 예술의 정상적인 발전을 가능하게 만들었다고 분석한다. 그러한 칼빈주의 예술이 꽃핀 곳은 화란의 풍경화로 일상적인 자연의 아름다움과 평범한 사람들의 삶의 모습의 아름다움을 표현하였다. 카이퍼는 말하기를 예술은 관념론자들이 말하는 상상의 창조도 아니고 리얼리즘도 아니며 하나님의 창조물의 아름다움을 모방하는 것이다.¹⁷⁷⁾ 예술은 일반은총으로 비그리스도인들에게도 주어진 은총이나, 기독교의 시각에서 미의 세계를 파악할 때 하나님이 창조하신 미를 올바르게 표현할 수 있을 것이다.

안용준은 창조-타락-구속의 기독교세계관에 입각한 미학이론으로 정의되는 개혁주의 미학이론을 가장 잘 정립한 인물을 아브라함 카이퍼로 보고 그의 미학이론을 논의하였다.¹⁷⁸⁾ 오늘날 인간의 문화적 욕망을 충족시키는 인본주의적인 예술 작품들이 넘쳐나고 있는 상황에서 기독교 세계관 안에서 하나님의 영광을 바라보며 시대적 변혁을 추구할 예술이 요청되고 있다. 이러한 요청을 수행할 역할은 개혁주의 미학이 담당해야 하므로 개혁주의 미학의 청지기 역할이 중요한 위치를 차지한다. 카이퍼의 미학은 다음의 네 가지 관점에서 개혁주의 미학의 청지기 역할을 수행하고 있다. 첫째 예술의 가장 풍부한 원천은 종교이며 영원자와의 연관에 의해 예술은 통일성과 신성화를 얻는다. 그래서 예술은 하나님이 창조하신 아름다움을 감각하고 느낀 것을 하나님이 주신 재능으로 표현하는 것이다. 둘째로 일반은총을 미학의 근본원리로 발전시켜야 죄를 극복하여 인간의 욕망만을 만족시키는 공허함과 난해함의 허무주의를 극복할 수 있다. 셋째로 예술의 세계관적 대립이란 현실 속에서 하나님의 계명에 순종해야 이를 극복할 길이 열릴 것이다. 즉 하나님의 창조질서 안에서 거룩한 영감을 통해 예술이 견고케 되며 미학적 욕망을 보다 풍부하게 표현할 수 있는 새로운 형식적 가능성이 열리게 된다. 넷째로 종교

175) 조만준, “아브라함 카이퍼(Abraham Kuyper)의 신-칼빈주의(Neo-Calvinism)가 기독교통일교육에 주는 함의,” 『기독교교육정보』 53(2017), 165-197.

176) 서성록, “A. 카이퍼의 칼빈주의 예술론,” 『美學·藝術學研究』 14 (2001), 261-283.

177) 서성록, “A. 카이퍼의 칼빈주의 예술론,” 274.

178) 안용준, “개혁주의 미학의 청지기 역할 -아브라함 카이퍼의 미학론을 중심으로-,” 『신앙과 학문』 15/2(2010), 95~122.

개혁 이후에 성경적 원리의 토착화를 위한 예술 변혁의 실천이 청지기 직의 실천의 길이었다. 개혁주의 영성으로 상징적인 종교 예술품을 만드는 단계를 지나 인간 삶의 심오한 깊이까지 드러낼 수 있는 예술품을 만드는 단계로 나아가야 하겠다.¹⁷⁹⁾ 안용준의 이 논문은 카이퍼의 창조-타락-구속의 카이퍼의 세계관적 미학이론을 설명하면서 오늘날 예술을 구해낼 수 있는 청지기 역할을 모색하고자 하였다.

5. 카이퍼의 신학사상 연구

다섯 번째로 카이퍼의 신학사상에 대한 논문들이다. 1970년대 차영배의 카이퍼 신학사상에 대한 논평이 있는 후에 1980년대에 최홍석과 박도호가 교회론과 그의 신학에 대한 논문을 썼고, 2000년대에 들어 그의 신학의 다양한 주제에 대한 논문들이 나오고 있다.

먼저 고신대의 박도호(J.M. Batteau)는 1987년 그의 탄생 150주년을 기념하여 고신대 논문집에 기고한 “The Theology of Abraham Kuyper : An Appreciation”에서 그의 신학사상을 개혁파 정통주의의 갱신이란 관점에서 논하였다. 화란에서 합리주의에 입각한 자유주의와 청교도 경건과 신학이 혼재하는 가운데 카이퍼가 정통주의의 개혁에 나섰다.¹⁸⁰⁾ 카이퍼는 1872년에 정통윤리신학이 중재신학을 벗어나지 못한다는 것을 깨닫고 이것과 결별하게 되면서 완전히 정통주의자가 된다. 카이퍼의 신학이 1872년에 정통개혁주의로 확립된 이후에 그의 개혁활동은 복귀하고(return), 반대하며(oppose), 전진하는(progress) 3대 원리를 가지고 있었다. 그는 기록된 하나님의 말씀과 화란 종교개혁으로 복귀하고, 현대주의에 대한 반립(antithesis)에서 현대 자유주의에서 벗어나며(outward), 현대에 맞게 발전시켜 전진한다(forward).¹⁸¹⁾ 그는 반립에 대해 1894년에 저술한 『거룩한 신학의 백과사전』(*Encyclopedia of Sacred Theology*)에서 자유주의 신학자들의 현대적 성경관을 비판하면서 이러한 반립의 원칙을 깊이있게 설명하였다. 그는 다음으로 자유주의 신학을 반대하고 성경의 권위를 재확립하면서 정통주의를 회복시켰을 뿐만 아니라 이것을 토대로 당시의 화란의 정치와 경제 사회 문제를 해결하기 위하여 전진하였다. 그는 유기체적인 사상을 바탕으로 사회의 유기적인 발전을 주장하였다. 독일의 낭만주의자들의 영향과 함께 과학발전의 영향을 받은 유기체 개념은 아브라함 카이퍼에게 있어서 개혁파 신학과 행동의 발전에 대한 열쇠가 되었다. 카이퍼의 신학의 특색은 선택설, 중생전제설, 교회의 다형성 인정, 일반은총, 학문으로서의 신학의 종합대학에서 연구 필요성 주장 등 이었다.¹⁸²⁾

1998년에 유해무는 카이퍼의 신학을 하나님의 절대주권을 말하는 예정론 중심의 개혁주의 신학으로 파악하였다.¹⁸³⁾ 이러한 예정론의 관점에서 선택설, 영원 칭의, 즉각적 중생, 세례의 근거로서의 중생전제설 등을 주장하여 논쟁을 일으켰다. 그는 기독교론과 인간론 중심인 루터파와 로마가톨릭과 비교하여 개혁파는 하나님의 영광을 목표로 하는 신론중심이라고 주장하였다. 계시와 창조, 섭리와 그리스도, 구원도 궁극적으로 하나님의 영광을 목적으로 하며, 이러한 그의 신학의 성격은 일반은총론에서도 잘 드러난다. 그는 하나님의 주권을 강조하여 그의 신학은 하나님의 작정에서 출발하며, 일반은총론을 예정론에 위치시켰다. 카이퍼는 예정이란

179) 안용준, “개혁주의 미학의 청지기 역할 -아브라함 카이퍼의 미학론을 중심으로-,” 「신앙과 학문」 15/2(2010), 117-8.

180) 박도호(J.M. Batteau), “The Theology of Abraham Kuyper : An Appreciation,” 「논문집」 15 (1987), 161-195.

181) 박도호(J.M. Batteau), “The Theology of Abraham Kuyper : An Appreciation,” 172, 175.

182) 박도호(J.M. Batteau), “The Theology of Abraham Kuyper : An Appreciation,” 183, 187.

183) 유해무, “신칼빈주의운동,” 「신학지평」 8 (1998), 232-239.

용어보다 작정이란 용어를 선호하였고, 작정 속에 예정의 작정과 창조의 작정을 포함시켰다. 창조 세계를 타락 후에도 유지하는 일반은총론이 처음부터 하나님의 예정에 포함되었으며, 이렇게 카이퍼는 창조와 예정을 유기적 통일성 속에서 파악하고자 하였고, 창조의 완성에서 하나님의 영광의 회복을 바라보았다.¹⁸⁴⁾

김재윤은 신학의 학문성과 실천성의 문제를 카이퍼를 통해서 논하였다.¹⁸⁵⁾ 이 문제에서 카이퍼는 칸트가 신학이 학문이 아니라는 주장을 반박하면서 신학의 학문성과 함께 성경학, 교회학, 교의학, 실천학이란 신학의 4가지 분류를 통해 신학의 실천성을 변증하였다. 신학의 학문성에 대해 칸트는 학문이 주제와 현상 안의 대상과의 관계인데, 하나님은 자연 현상 밖에 존재하여 신학은 학문의 대상이 아니라고 주장했고, 다른 한 편에서는 신학의 실천성의 결여를 비판하는 목소리들도 많았다. 이러한 상황에서 카이퍼는 신학의 학문성을 성취하고자 당시 신학을 이성의 표준에 따라 교육하려는 국립대학 신학부의 입장과 신학만을 교육하고자 신학대학을 설립하려는 시도를 반대하여 학문성을 갖춘 종합대학 안에서 국가와 교회로부터 독립하여 신학을 가르치려는 노력으로 자유대학을 설립하였다.¹⁸⁶⁾ 학문의 대상과 관련하여 카이퍼는 인간 혼과 관련된 철학, 육체와 관련된 의학, 인간의 사회적 존재와 관련된 법학, 자연과 연관된 자연과학이 있는데, 여기에 하나님을 향하는 인간의 영과 관련된 신학의 학문을 첨가하여 신학이 학문의 유기체 안에 자리잡도록 하였다.¹⁸⁷⁾ 신학의 대상은 하나님의 계시인데, 이 계시는 특별계시인 성경뿐만 아니라 일반계시도 있으며, 일반계시를 신학의 학문대상에 포함시킴으로써 신학의 실천성과 현장성을 포함시켰다. 당시 정부는 국립대학에서 이성애 입각한 이론신학과 교회 현장과 관련된 실용 부분의 이중질서를 주장한 것을 비판하고 카이퍼는 신학은 본질적 기초원리인 **하나님과 계시**를 다루는 학문인데, 중생신학과 비중생신학의 이중질서를 주장했다. 실천이 신학작업의 최종적인 목적을 의미하므로 카이퍼는 신학의 실천성을 확보하기 위해 신학을 성경학, 교회학, 교의학, 봉사신학의 네 분야로 나누었는데, 성령의 역사 안에서 네 분야의 유기체적인 결합이 중요하다고 지적했다.¹⁸⁸⁾ 이 가운데 교회법과 교회사와 교회 실재상황을 다루는 교회학과 봉사신학에서 신학의 실천성이 분명하게 드러난다. 카이퍼는 말씀의 실천이라는 측면에서 신학의 실천성을 구현하고자 하였다. 오늘날 포스트모더니즘의 새로운 시대적 상황에서 우리는 카이퍼의 작업을 토대로 새로운 신학의 학문성과 실천성을 말씀을 토대로 구축하여 그리스도인들과 교회를 섬기는 학문이 되어야 하겠다.

문병호는 카이퍼의 신학의 원리를 바빙크의 견해와 비교된 그의 계시 이해를 통해 논의하였다.¹⁸⁹⁾ 계시 이해에서 바빙크의 삼위일체론적 계시 이해가 더 명확하게 나타나고 카이퍼는 **‘연합의 신학’**에 주안점을 두어 신학의 원리를 제시하는 관점의 차이는 있으나 자연을 계시의 근원으로 보는 자연신학을 명확하게 거부하고 그리스도를 계시의 정점으로 보는 점에서 동일하다. 카이퍼의 자연적 신학은 자연적 원리에 상응하는 자연에서 구원을 찾을 수 있다고 보는 오늘날의 자연신학과는 전혀 다르다. 자연적 원리는 타락 후에는 특별한 원리를 필요로 하므로, **카이퍼에게서 자연적 원리와 특별한 원리는 그리스도 안에서 하나가 된다.** 특별한 원리에 따른 특별계시는 그리스도 안에서 믿는 자들에게 제공되는데, 자연적 원리에 배치되지 않고

184) 유해무, “신칼빈주의운동,” 「신학지평」 8 (1998), 235, 238

185) 김재윤, “아브라함 카이퍼를 통해서 본 신학의 학문성과 실천성,” 「개혁논총」 43(2017), 61-95.

186) 김재윤, “아브라함 카이퍼를 통해서 본 신학의 학문성과 실천성,” 68.

187) 김재윤, “아브라함 카이퍼를 통해서 본 신학의 학문성과 실천성,” 72.

188) 김재윤, “아브라함 카이퍼를 통해서 본 신학의 학문성과 실천성,” 76, 79, 81.

189) 문병호, “신학의 원리(principia theologiae): 헤르만 바빙크와 아브라함 카이퍼의 계시 이해,” 「개혁논총」 54(2020), 9~46.

이를 함의하고 고양시키며 완성시킨다. 카이퍼는 **성육신을 통해 추구되는 신학을 연합의 신학**이라고 불렀다.¹⁹⁰⁾ 이렇게 그리스도를 계시의 중심으로 보고 특별한 원리를 통해 자연적 원리가 완성되는 것이므로 카이퍼에게서 자연적 원리를 통해 구원을 찾는 자연신학은 자리잡을 곳이 없다. 따라서 그의 일반은총에 입각한 자연신학을 통해 그리스도의 구원 중보가 모든 인류에게 미친다고 보아 만인구원론을 주장하는 칼 바르트와의 유사성을 지적하는 것은 지나친 것이다.¹⁹¹⁾

유정모도 카이퍼의 일반계시의 문제를 다루었다.¹⁹²⁾ 카이퍼의 일반계시의 견해는 칼빈과 바빙크와 기본적으로 일치하면서 몇 가지 사소한 문제에서 차이점이 있다. 그런데 최근에 데마레스트(Bruce. A. Demarest)는 그의 저서에서 카이퍼의 일반계시의 입장이 칼빈보다 바르트와 더 연관성이 있다고 주장하였다.¹⁹³⁾ 카이퍼는 바르트와 같이 일반계시를 통한 타락한 인간성과 거룩한 하나님 사이의 접촉점을 인정하지 않는다는 것이다. 그렇지만 카이퍼는 특별계시를 토대로 일반계시와 그 유용성을 주장하기 때문에 이 점에서 일반계시를 부정하는 바르트보다는 일반계시를 인정하는 칼빈과 바빙크와의 근본적인 연속성을 가지고 있어 개혁주의 노선에 서 있다.¹⁹⁴⁾

김진수는 카이퍼가 논한 구약에서의 성령의 사역을 삼위일체, 창조, 재창조, 성경의 네 부분으로 나누어 설명한다.¹⁹⁵⁾ 삼위일체론의 관점에서 성령의 사역은 내재적, 외향적 사역으로 나누어지는데 외향적 사역에서 창조는 성부, 구속은 성자, 성화는 성령에게 돌려진다. 창조에서 성령은 창세기 1:2절이 보여주는 바와 같이 창조에 참여하여 배아적 생명을 정해진 목적으로 끌어내시는데, 이 사역은 지금까지 지속되지만 삼위일체 안에 분배는 있지만 분립은 없다. 성령은 인간 창조에도 관여하시어 각자에게 고유한 개성과 인격을 주시고 그에게 주어진 임무를 감당할 재능도 주신다. 재창조는 타락한 인간에게 새생명을 불어넣는 것인데 그리스도와의 연합을 통해 그의 부활한 위치를 얻는 것이다. 그리스도께서 단번에 얻은 영원한 위치를 시간 속에서 실현하시는 분이 성령이시다. 성령의 이 사역은 구약의 모형과 그림자와 신약의 성취의 두 부분이 있다. 구약에서 신약시대를 위한 기대 속에 주어진 것이 예언이다. 넷째로 성경인데 구약에서 이 기록을 위해 개인, 가정, 국가를 택하셨으며, 영감을 통해 완전무오한 성경을 주셨다.

김재윤은 카이퍼의 칼빈주의 기독교론을 반혁명의 관점에서 논한다.¹⁹⁶⁾ 카이퍼는 모더니즘, 중재신학과 윤리신학의 한 전선과 콜부르게, 빌과 불라의 신콜부르게주의의 다른 전선을 상대로 대화하고 비판하며 자신의 기독교론을 전개한다. 모더니즘과 함께 윤리신학과 중재신학은 원초적 인간의 원형이신 하나님이 인간이 되신 것에 초점을 맞추어, 성육신에서 인간이 된 후에 신으로 높아지는 **인성의 신성으로의 상승**을 강조한다. 반면에 신콜부르게주의는 우리와 동일한 본성을 취했다는 것을 죄있는 인성을 취하신 것으로 해석한다. 그러나 카이퍼는 성육신에

190) 문병호, “신학의 원리(principia theologiae): 헤르만 바빙크와 아브라함 카이퍼의 계시 이해,” 31, 33.

191) 문병호, “신학의 원리(principia theologiae): 헤르만 바빙크와 아브라함 카이퍼의 계시 이해,” 39.

192) 유정모, “How Is God Known? : General Revelation in the Theology of Abraham Kuyper,” 「갱신과 부흥」 26(2020), 181~226.

193) Bruce A. Demarest, *General Revelation: Historical Views and Contemporary Issues* (Grand Rapids: Zondervan, 1982).

194) 유정모, “How Is God Known? : General Revelation in the Theology of Abraham Kuyper,” 219.

195) 김해연은 1988/1992년에 『성령론』(서울: 세종문화사, 1992)을 번역하였다.

196) 김재윤, 아브라함 카이퍼의 반혁명적, 칼빈주의 기독교론 ” 「개혁논총」 54 (2020), 47~76.

서 성자의 낮아지심을 강조하면서, 그리스도의 인성은 인간의 일반적인 연약함을 취했지만 죄와 타락 아래 있는 인성을 취하지 않았다고 구별하였다. 그리스도는 인간의 연약한 인성을 취했지만 성령의 역사를 통해 죄를 범하지 않았다.¹⁹⁷⁾ 그리고 성육신은 신적 지위에서 인간의 지위로 내려오신 것이고, 부활은 인간의 지위에서 신적 지위로 높아지신 것이라는 두 법정적 지위론은 모더니즘에 대해서는 범신론적인 기독교론을 비판하고, 신콜브루게주의에 대해서는 그리스도는 인간의 지위만을 취한 것이지 원죄와 죄책을 취한 것은 아니라고 비판한다.

인간의 전적타락에 대해 부분적 타락을 말하는 로마가톨릭과 새창조를 강조하는 재세례파의 견해에 대해 비판하며, 카이퍼는 특별은총에 제한되어 있던 예정을 확장하여 일반은총도 포함시켰다. 영원한 작정 가운데 창조의 씨들이 들어 있어 있으며, 영원한 작정에서 특별은혜는 개별적으로 택자에게만 주어지지만, 일반은혜는 모든 사람들에게 주어져 상호 밀접한 관계를 가진다. 창조중보자로서 그리스도는 일반은혜를, 구속중보자로서 그리스도는 특별은총을 주신다. 그리스도 안에서 일반은혜와 특별은혜가 통합되어야 영원한 작정에서부터 시작된 이 둘의 목적이 완성된다. **카이퍼에게 문화는 일반은혜의 결과이지만, 일반은혜가 특별은혜와 결합할 때 진정한 문화가 나타난다고 본다.**¹⁹⁸⁾

박재은은 카이퍼의 영원칭의론에 대한 종합적인 평가를 시도한다.¹⁹⁹⁾ 카이퍼의 영원칭의론은 칭의의 근거를 칭의 작정에 두기 때문에 칭의는 영원 속에서 일어난다. 카이퍼는 선택설의 입장에서 인간의 칭의를 하나님의 창조 이전의 영원한 작정에 두었다. 이것은 시간 속에서의 칭의와 인간의 믿음의 역할을 약화시킬 위험이 있기 때문에 비판을 받는다. 카이퍼가 이렇게 주장했던 것은 현대주의자들이 칭의에서 인간의 믿음의 행위의 역할을 강조하여 하나님의 주권이 위협받는다고 판단했기 때문이다. 물론 그의 칭의론에서 시간 속에서의 믿음의 역할을 주장하지만, 그가 말하는 믿음은 하나님께서 주시는 믿음인데, 칭의의 도구인이 아니라 영원전의 칭의의 작정과 결과를 인간 의식 속으로 들어오게 하는 믿음이어서 전통적인 견해보다 상당히 약화되어 있다.²⁰⁰⁾ 박재은은 하나님의 칭의의 영원으로부터의 작정을 강조할 경우 한국의 신율주의를 극복할 수 있는 점이 있지만, 지나치게 강조할 경우 반율법주의내지는 무율법주의로 갈 위험성을 경고한다.

카이퍼의 신학사상에 대해 차영배가 중생전제론을 비판했는데, 강웅산은 카이퍼의 중생교리를 소개하고 이에 대한 바빙크의 반론을 분석했다.²⁰¹⁾ 카이퍼는 인간의 전적인 타락과 영적인 죽음을 전제하고, 그로부터 중생하기 위해서는 하나님의 준비하는 은혜가 필요하다고 주장한다. 그의 신학방법론에서는 17세기 보에티우스의 논리에 의존하면서 중세신학의 사변적인 측면이 드러난다. 구원의 서정에서 새생명을 심는 믿음-기능, 생명의 휴면, 말씀과 성령에 의한 부르심(중생), 죄의 각성과 칭의, 회심, 성화, 영화이다. 카이퍼는 믿음-기능의 단계에서 이미 새생명의 씨가 심어졌고, 새생명으로 태어나는 중생에 구원의 모든 것이 들어 있으며, 여기서 구원이 비로소 시작된다. 그는 세례도 언약의 일원이기 때문이 아니라, 이 중생을 전제하고 주어야 한다는 중생전제설을 주장한다. 이러한 모든 주장의 근거에는 하나님의 주권이 모든 것을 하셔야 한다는 생각이 자리잡고 있다. 그의 중생과 부르심의 관계에서 논쟁이 된 것은 중생이 부르심보다 선행해야 한다는 것이다. 이를 설명하기 위해 중생은 말씀을 필요로 하지

197) 김재윤, 아브라함 카이퍼의 반혁명적, 칼빈주의 기독교론 ” 50-60

198) 김재윤, 아브라함 카이퍼의 반혁명적, 칼빈주의 기독교론 ” 63-68.

199) 박재은, ““아브라함 카이퍼와 영원으로부터의 칭의,” 「갱신과 부흥」 27 (2021), 189-218.

200) 박재은, ““아브라함 카이퍼와 영원으로부터의 칭의,” 195, 205.

201) 강웅산, “카이퍼의 중생교리에 대한 바빙크의 반론,” 「신학지남」 80/4 (2013), 133 - 164

않는 중생, 회심의 중생, 성화의 중생으로 나누고 있다. 그는 첫단계에서 믿음의 기능이 심겨지고, 회심에서 믿음이 행사되고, 성화에서 믿음이 작용한다고 설명한다.²⁰²⁾ 그리고 이러한 그의 입장에 대한 바빙크의 비판적 견해를 소개한다.

이신열은 카이퍼의 성화론을 다루었다. 그의 성화론은 인간론과 밀접한 관계를 맺고 있는데, 인간을 핵심과 주변, 자아와 의식으로 구분하였다. 그는 중생을 새로운 생명의 시작, 회심, 성화의 3단계로 구분한다. 중생의 새생명은 성령의 역사를 통하여 인간이 의식하게 되어 죄를 자각하고 삶의 변화를 가져오는 회심으로 나아가고, 회심의 지속적인 과정이자 중생의 완성이 성화이다. 카이퍼는 성화를 한 편에서 인간의 의식과 의지에 집중되어 외부 행위로 나타나는 측면으로 설명하고, 다른 한 편에서 선행의 행위를 하나님이 인간 중심에서 행하시는 성화의 열매로 설명하는 측면이 있어 성화가 일어나는 장소에 대한 설명에 모호한 점이 있다. 그런데 카이퍼는 성화를 하나님이 주체적으로 하시는 사역이며, 인간은 도구로 참여하게 된다고 하므로 그의 성화론은 하나님의 사역을 강조하여 성화의 객관성을 강조하는 칼빈주의 유산을 계승했지만, 인간이 참여하는 능동적인 측면을 제대로 제시하지 못한 한계가 있다.²⁰³⁾

카이퍼는 성화와 열매인 자기정화의 관계를 인간 구조를 통해 설명한다. 인간은 생명의 핵과 뿌리와 가지로 구성되어 있는데, 특별한총인 중생과 성화는 중심과 뿌리에 해당하며 인간 내면에 속하는 반면에 자기 정화는 중생과 성화가 밖으로 드러나 주변환경과 반응하는 일반은총에 속한다.²⁰⁴⁾ 그러므로 일반은총인 자기 정화는 중생과 성화의 내적인 축별은총과 밀접하게 연결되어 있다. 카이퍼의 성화론과 선행과 자기정화의 관계는 특별한총론과 일반은총론의 관계를 제시하는데, 궁극적으로 특별한총론에서 일반은총론의 참다운 열매가 가능함을 설명하는 것으로 볼 수 있다.

카이퍼의 교회관은 최홍석, 정광덕, 최홍준이 다루었다. 최홍석은 위에서 설명한 바와 같이 카이퍼의 유기체적인 교회관에 들어있는 19세기 낭만주의와 자유주의의 유기체 사상의 요소를 지적하면서 비성경적인 요소가 들어 있는 사실을 비판하였다. 반면에 정광덕과 최홍준²⁰⁵⁾은 그의 교회관의 발전과정을 다루면서 애통교회의 개혁 이후에 불가시적이던 교회관이 제도 교회 밖으로 나가 일반은총의 영역에서 활동할 때에 가시적인 모습으로 드러난다는 개혁적인 측면을 제시한다. 최용준에 따르면 카이퍼는 국가교회의 문제점과 자유주의 신학의 침투를 목격하면서 1870년 이후에 유기체와 제도로서의 교회관이 종합되어 현실교회의 개혁에 나서게 되었다. 그는 처음에 분리주의 교회에 비판적이었으나 1886년에 애통의 마음으로 교회의 개혁에 헌신하였다. 그는 교회의 유기체적인 측면을 영원전 선택설에 입각하여 강화시켰다. 하나님께서 영원 전에 하나의 교회로 선택한 자들이 중생하여 형성된 것이 유기체적인 교회이다.²⁰⁶⁾ 그는 교회는 하나님의 선택된 자들로서 통일성을 이루고 있으나 역사의 전개과정을 통해 다형성(pluriformity)을 형성하고 있다고 보았다. 그는 유기체적인 교회가 일반은총의 영역에서 세상에서 문화변혁의 역할을 해야 한다고 보았다.²⁰⁷⁾

실천신학에서 김선일은 카이퍼의 일반은총과 성육신이 관계전도와 가지는 관련성을 논의한다.²⁰⁸⁾ 일반은총은 자연생명과 은총생명에 대한 이원론적인 사고를 극복하여 일상적인 삶의

202) 강웅산, “카이퍼의 중생교리에 대한 바빙크의 반론,” 139, 146.

203) 이신열, “아브라함 카이퍼(Abraham Kuyper)의 성화론,” 「진리논단」 11 (2006), 146, 149, 152, 141-155.

204) 이신열, “아브라함 카이퍼(Abraham Kuyper)의 성화론,” 153.

205) 최용준, “아브라함 카이퍼의 교회관,” 「신앙과 학문」 17/2 (2012), 229~254.

206) 최용준, “아브라함 카이퍼의 교회관,” 236, 242.

207) 최용준, “아브라함 카이퍼의 교회관,” 246, 251.

가치를 인식하게 하며, 삶과 우주의 유기적인 상호관계의 관점에 의존하여 관계적 전도를 가능하게 한다.²⁰⁹⁾ 김선일은 카이퍼의 삶의 체계로서의 일반은총이 관계전도의 의미를 가진다고 설명한다. 이러한 관계전도는 종교없는 기독교를 내세우는 성년이 된 기독교를 주장하는 본혜퍼의 입장과 일반문화활동을 비평하는 프란시스 쉐퍼의 문화변증이 가지는 복음전파의 의미와 연결된다고 주장한다. 본혜퍼의 입장이 특정한 기독교적 양식이 없지만 기독교 신앙을 구현하려는 삶이라면, 일반은총의 영역에서 하나님의 주권을 실현하려는 카이퍼의 입장과 유사성을 가지고 있고, 이것이 복음전파에서는 관계전도의 의미를 가진다는 것이다. 그리고 일반문화활동을 비평하면서 그 속에서 공동체적인 삶을 통해 하나님의 진리를 만나려는 프란시스 쉐퍼의 활동도 카이퍼의 일반은총을 관계전도로 실현하려는 것으로 해석할 수 있다는 것이다. 김선일은 카이퍼의 일반은총을 일반문화의 영역을 넘어서 관계전도와 관련시켜 해석하면서 전도의 영역을 확장하고 있다.

IV. 아브라함 카이퍼 사상의 실천운동

아브라함 카이퍼 사상의 실천 운동은 크게 보아 한국에서 네 가지로 생각해 볼 수 있다. 박운선과 이근삼의 활동으로 고신에서 SFC에서 하나님의 주권을 삶에서 실천하자는 운동이 일어났고 1970년에 몇 권의 관련 책자들이 번역되었지만, 실천운동이 본격화된 것은 1980년이다. 첫째는 한국보수주의자들의 교회와 사회에 대한 이원론적 사고를 극복하기 위한 기독교세계관운동의 탄생이다. 기독교세계관교육은 1980년대에 이르러 운동의 단계로 이르렀다. 1981년에 기독교학문연구회(기독교학문연구소)가 설립되었고, 1981년 한국과학원에서 기독교학술교육동역회(기독교대학설립동역회)가 설립되어 기독교세계관운동이 일어났다.²¹⁰⁾ 기독교세계관운동의 영향으로 1980년대 중반 이후로 IVP를 중심으로 우리나라에 기독교 세계관에 대한 다양한 책들이 번역되었고 많은 기독교청년들에게 새로운 삶의 방향을 제시하였다.²¹¹⁾ 기독교세계관에 근거한 제 학문의 연구를 위해 기독교학문연구회는 1996년부터 학술지 「신앙과 학문」을, 기독교대학설립동역회는 1988년부터 「통합연구」를 발간하였으며, 이 두 기관은 2009년 기독교세계관학술동역회로 통합되어 학술지 「신앙과 학문」을, 그리고 2011년부터 월간으로 Worldview지를 발간하고 있다.²¹²⁾ 그리고 기관지로 「신앙과 삶」이 있다.²¹³⁾ 한동대학교에는 2004년에 학문과 신앙연구소가 설립되었으며 현재 최용준교수가 소장으로 있다. 이러한 기독교세계관 운동의 전개 과정에서 김현수는 2004년에 오히려 교회 내에서의 기독교가치의 실현을 강조하는 방향으로 전환하였다.

둘째는 기독교세계관을 현실적으로 실천하기 위한 활동이라고 볼 수 있는 것이 바로 1987년 12월에 기독교윤리운동실천본부의 설립이었다. 기윤실은 손봉호 교수를 중심으로 38명의 진보적 복음주의자들이 발기인으로 참여하여 현실의 다양한 문제들에 대해 기독교의 가치관을 가

208) 김선일, "Abraham Kuyper's Theological Relevance for Relational Evangelism," 「신학과 실천」 10 (2006), 199 - 236.

209) 김선일, "Abraham Kuyper's Theological Relevance for Relational Evangelism," 207.

210) 조성국, "기독교세계관에 기초한 기독교학교의 미래과제," 「기독교교육 논총」 38 (2014), 6, 1 - 26

211) F.N. 리, 최광석역, 『문화의 성장과정』 (서울: 한국개혁주의 신행협회, 1980).; 제임스 사이어, 김현수역, 『기독교 세계관과 현대사상』 (서울: IVP, 1985).; 리처드 미들튼, 브라이언 알쉬, 황영철역, 『세상의 변혁을 위한 그리스도인의 비전』 (서울: IVP 1986).; 한스 로크마커, 김유리역, 『현대 예술과 문화의 죽음』 (서울: IVP 1993).; 알버트 월터스, 양성만역, 『창조 타락 구속』 (서울: IVP, 1999).

212) 조성국, "기독교세계관에 기초한 기독교학교의 미래과제," 7.

213) (<https://www.worldview.or.kr/community/notice/document/4542>)

지고 해결책을 모색하고자 하였다. 이 조직의 현재의 핵심가치는 정직, 책임, 정의이다. 기운 실은 조직의 목적 달성을 위하여 다양한 시민운동을 전개하고 있다. 그런데 2010년에 손봉호는 한국에서 기독교윤리운동실천은 실패하였다고 평가하기도 하였다.

셋째는 기독교정치운동이라고 볼 수 있다. 기독교정치운동은 기독교정치를 실현하기 위해 기독교정당을 조직하는 것과 기독교시민운동단체를 통한 참여라고 말할 수 있다.

넷째는 아브라함 카이퍼의 교육사상을 실천하는 것이다. 아브라함 카이퍼의 영역주권사상에 입각하여 국가로부터 독립되어 기독교가치관을 교육하려는 것이었고, 이것이 현재 기독교대안 학교운동으로 전개되었다. 기독교대안학교들은 기독교세계관에 입각하여 교육하려는 학교들이 상당수가 조직되어 있으며, 이들 학교 가운데 인가를 받은 학교들도 일부 있지만, 아직도 비인가인 학교들이 여러 개가 있고, 재정의 열악성을 벗어나지 못하는 경우가 많다.

V. 나가는 말

카이퍼의 신학사상이 한국에서 수용되고 연구되는 과정을 고찰하면서 다음의 몇 가지 결론을 얻을 수 있었다. 한국에서 그의 신학사상들은 박형룡과 박윤선을 통해 수용되기 시작하였고, 특히 일반은총론은 1952년에 박윤선을 통해 파수꾼에서 소개되었다. 본격적인 연구는 1970년대 차영배가 시작한 후에 1990년대부터 시작되었다. 지금까지 그에 대한 연구는 생애, 일반은총론, 영역주권과 정치, 경제, 교육, 예술의 각 분야에 대한 연구, 신학사상 등의 분야로 진행되었다. 일반은총론은 지금까지도 일반은총론의 진보적인 성격을 인정하면서 적극적인 역할을 강조하는 연구와 스کیل더의 입장에서 비판하는 입장이 함께 공존하고 있다. 앞으로 비판적인 입장에서 제기하는 문제들을 극복하면서 한국교회의 건강한 문화사역과 기독교학문연구의 토대를 강화시켜 나가야 할 것이다. 이를 위해서는 각 영역에서의 구체적인 연구가 진행되어야 할 것이다. 카이퍼가 천명한 대로 특별은총의 영향 하에서 일반은총이 올바르게 발전하도록 중생한 기독교인들의 지속적인 연구 활동이 이루어져야 할 것이다. 특히 기독교육의 영역에서는 기독교 대학과 중고등학교의 기독교 가치관에 입각한 자율적 운영권의 확보와 제도권 밖에 있는 대안학교들의 건전한 운영 방안에 대한 지속적인 연구가 진행되어야 하겠다. 기독교인들의 현실정치 참여의 문제도 이론적인 토대의 구축과 함께 현실적인 정당조직의 문제도 검토되어야 할 것이다.

그와 함께 카이퍼의 신학의 칼빈과의 연속성 뿐만 아니라 그의 신칼빈주의로서의 새로운 측면에 대한 연구와 함께 비판적인 평가가 이루어져야 하겠다. 그리하여 카이퍼의 19세기 화란에서의 역할과 함께 한국교회의 21세기 상황에 기여할 수 있는 창의적인 연구가 지속되어야 하겠다. 카이퍼 신학에서 나타나는 신학방법론의 사변적이라 평가되는 특성과 유기체 사상과 진보주의에 대한 평가가 요청된다. 특히 그의 교회관에서 나타나는 유기체사상에 대해 19세기 낭만주의와 쉘링의 유기체 사상의 측면과 개혁주의 전통에서 성경의 기초를 가진 측면에 대한 심도있는 검토가 필요할 것이다. 이러한 학문적인 연구가 진척되어 가면서 그의 신학사상의 토대 위에 그의 사상의 실천운동이 한국사회에서 깊이있게 진행되고 하나님의 주권이 우리의 삶의 전 영역에서 한 치의 예외도 없이 이루어지도록 해야 하겠다.

발제 1에 대한 논평(1)

이은선의 “한국교회의 아브라함 카이퍼 신학 사상 수용과 연구”에 대한 논평

한상화 (ACTS, 조직신학)

본 논문은 아브라함 카이퍼에 대한 한국 신학자들의 각 방면의 연구들을 총망라 한 연구로서 이 후 카이퍼에 대한 연구를 하고자 하는 모든 학도들에게 필수적인 연구사를 제공 하는데 큰 의미가 있다고 본다.

요약:

1세대 개혁주의 신학자, 박형룡과 박윤선 박사부터 한철하, 이근삼, 간하배, 차영배, 김남식, 최홍석에 이르는 80년대까지의 연구와 90년대 이후의 연구를 나누어 다루는 가운데, 저자는 후반부를 본격적인 카이퍼의 연구라고 하였다. 그도 그럴 것이 카이퍼에 대한 석, 박사학위 논문들이 나오기 때문이다. 일부만 거론하면, 서철원(1982), 유해무(1990), 이상원과 민종기(1997), 정광덕(1999) 등이다.

2000년대 이후의 논문들에 대하여는 주제별로 분류하여 제시하고 있는데, 먼저 생애 연구의 이상웅과 이승구 등을 위시하여, 카이퍼의 생애와 사상에 대하여 가장 종합적이고 체계적인 연구를 한 정성구를 소개하였다. 이어 카이퍼의 번역서들도 언급하였다. 둘째로 카이퍼의 일반은총론 연구로 90년대의 연구 김영한, 변종길, 유해무와 2000년대 이후 유태화, 김현수, 주만성, 김재윤, 이승구, 박태현, 이성호 등을 언급하였다. 세 번째 영역인 카이퍼의 영역주권에 대한 연구는 카이퍼의 저술들 『영역주권』 『기독교와 사회문제』 『정치강령』 등이 번역되어 크게 도움을 주고, 윤형철, 류길선, 조무성, 김막미, 정광덕의 연구들이 소개되었다. 넷째는 역시 영역주권의 각 분야에 대한 연구로서 정치 영역의 민종기, 안인섭, 이국운 등이고 경제 영역의 노사문제에 대해 이덕신, 노동과 재정에 대하여 이명현, 교육에 대하여 박태현, 류기철, 조만준 등으로 한국 사회의 실제적인 주제들 통일문제, 조세 문제 등과의 연결성도 보여주었다. 예술 영역과 관련된 연구는 서성록과 안용준이 있는데 개혁주의 미학의 제시가 좀 더 심도 있게 연구될 필요가 있다고 보여 진다. 다섯 번째로 카이퍼의 신학사상에 대한 연구인데 70년대 차영배의 성령강림단회설과 중생전제설에 대한 비판의 연구 이후 80년대 최홍석과 고신대 박도호(James M. Batteau)의 연구를 언급했는데 특히 후자는 카이퍼의 신학을 현대주의와 반립을 이루는 정통개혁주의로 보면서 그 특색을 전택설, 중생전제설, 교회의 다형성 인정, 일반은총, 학문으로서의 신학의 종합대학에서 연구 필요성 주장 등 이었다고 보았다. 1998년 유해무는 카이퍼의 신학을 하나님의 절대주권을 말하는 예정론 중심의 개혁주의 신학으로 파악했는데, 전택설, 영원 칭의, 즉각적 중생, 세례의 근거로서의 중생 전제설 등을 주장하여 논쟁을 일으켰다고 했다. 김재윤은 신학의 학문성과 실천성 문제를 논하였고, 문명호는 계시 이해에 있어서 바빙크와 비교연구를, 유정모도 일반계시 문제를 다루며 칼빈과 바빙크와의 연속성을 보여주었다. 김진수는 구약의 성령의 사역을, 김재윤은 카이퍼의 기독교론을 모더니즘의 범신론적 기독교론과 신콜부르게 주의와 차별화된 칼빈주의 기독교론으로 제시하고, 이신열은 카이퍼의 성화론을 다뤘는데 성화의 객관성을 강조하는 칼빈주의 유산을 계승하였지

만 인간의 능동적인 참여가 결여된 점을 비판하였다. 카이퍼의 교회관은 최홍석, 정광덕, 최용준(홍준으로 잘못 표기)이 다뤘다. 실천신학에서 김선일이 카이퍼의 일반은총론과 성육신을 관계전도와 연결 지어 다루었다.

마지막으로 카이퍼의 사상의 실천 운동으로서 고신의 SFC 운동과 80년대의 기독교 세계관 운동의 발흥이다. 1981년에 기독교학문연구회와 기독교학술동역회가 각각 결성되었다가 후에 통합되었고, 80년대 중반 이후로 IVP 중심의 기독교 세계관 운동이다. 1987년 손봉호 박사 중심으로 기독교윤리운동실천본부가 설립되나 2010년에 이 운동의 실패를 선언한 손봉호 박사의 평가가 주목된다. 또한 카이퍼의 교육 사상의 실천은 대안학교들의 조직으로 연결되기도 하지만 인가 문제와 재정적 열악성의 문제들이 있다.

논찬:

1. 연구사를 자세하게 제시해 준 공헌에 대하여 극찬을 보낸다. 이 연구사에 거론된 모든 연구자들에게 찬사를 보내며, 한국 개혁 신학의 발전을 위한 든든한 학자 층을 확인할 수 있어 깊은 감사와 함께 격려와 힘을 얻는다.

2. 논문에 대한 약간의 아쉬운 점은, 나가는 말에 간략히 연구방향을 제시하였지만 전체적으로 카이퍼 신학의 한국 교회 수용에 대한 보다 집중적인 신학적인 반성과 비판적 분석을 통하여 의미있는 평가가 수반된 방향 제시가 있었으면 좋지 않을까 한다. 하지만 현재 수행된 방대한 연구가 바탕이 되어 앞으로 그러한 연구가 나오길 소망해본다.

3. 아브라함 카이퍼의 신칼빈주의 신학은 한국 사회에 있어서 개혁주의 신학의 원리를 정치, 경제, 문화 예술 및 교육 등의 각 영역으로 확장하여 적용하고 실천할 수 있는 토대를 제공하는데 큰 의미가 있다고 보여 진다. 하지만 오늘의 탈종교화되고 정치 이념 대립의 극심한 한국의 극단적 세속 사회 속에서 개혁 교회의 실질적 영향력은 미미하지 않은가? 어떻게 오늘의 한국 교회와 사회 속에서 신칼빈주의의 문화 개혁적인 비전을 실현해 나갈 가능성을 높일 수 있을까?

4. 카이퍼 신학의 한계점은 무엇이며 어떻게 보완되고 보충되어 오늘의 한국 개혁신학의 방향을 성경적으로 균형 잡히면서도 시의 적절한 신학으로 잡아야 하는가? 보다 세미한 연구가 필요하겠지만 일부 예를 들자면, 예정론에 바탕을 둔 강한 하나님 주권 신학이 기독교의 중심 진리 즉 복음신앙을 통한 회개와 죄사함의 구원론 부분에 있어서 인간의 반응과 적극적 참여의 부분을 미약하게 하는 점은 없는가? 이신칭의 교리는 개혁신학의 핵심인데, 영원칭의를 가르쳐 믿음에 대한 강조가 약화될 수 있는 우려는 없는가? 혹은 선택설을 강조하여 중생전제설을 말함으로써 실제적 중생의 역사와 체험의 부분을 약화시킬 수 있는 부분이 오늘날 교회의 영적 생명력의 약화로 이어지진 않는가? 또한 성령 강림의 단회성을 강조하여, 오늘날의 성령의 역사를 제한함으로 성도들의 신앙의 활동성과 교회 사역의 역동성을 약화시킬 위험성은 없는가? 교회의 영적 건강과 개혁신학의 밝은 미래를 위해 기독교의 중심 진리가 되는 복음 신앙을 통한 구원을 균형 있게 제시할 필요가 있다.

5. 오늘의 한국 개혁신학이 한국 사회와 문화를 개혁하는 사명을 잘 감당해 가기 위해서는 복

음 신앙의 중심에 기초하여 확실히 세워진 하나님 주권을 올바로 인정하며, 그러한 구원 신앙의 확장으로서 바른 기독교 세계관을 가르치고 구현하여 세상을 선도할 교회 문화를 창의적으로 추구해 가야 할 것이다.

발제 1에 대한 논평(2)

“한국교회의 아브라함 카이퍼 신학 사상과 연구”에 관한 논평

총신신대원 박영실 교수

필자의 “한국교회의 아브라함 카이퍼 신학 사상과 연구”물을 숙독한 소회는 다음과 같이 몇 가지로 정리해 보고자 한다.

첫째, 필자의 아브라함 카이퍼 연구는 매우 시의적절한 것으로 보아진다. 지금은 카이퍼의 연구가 필요할 때인 것이다. 지난 수년 동안 우리사회가 개혁을 추구해 왔다고 하지만 지금 우리는 개혁의 피로감과 허탈감에 빠져 있는 것이 아닌지 모르겠다. 추구해야 할 기준과 가치가 모호해지면서 진정한 개혁은 무엇이어야 하는가라는 회의감이 지금 한국 사회 전반에 짙게 배여 있는 것이다. 바로 이러한 때 바른 잣대를 가지고 더 나은 세상의 구현을 목표로 매진했던 카이퍼에 관한 필자의 연구는 매우 유익하다고 아니할 수 없을 것이다. 카이퍼는 기준이 분명하면서도 동시에 학문성과 실천성을 갖춘 신학자였다. 필자가 소개한대로 그런 카이퍼를 박형룡과 박윤선은 카이퍼를 3대 칼빈주의자의 한 사람으로 간주했다. 하지만 카이퍼가 신칼신주의자(Neo-Calvinist)분류되면서 그 사실로 그가 마치 칼빈 사상으로부터 이탈한 듯 느껴지기도 한다. 하지만 카이퍼를 신칼빈주의라 함은 그가 칼빈주의를 19세기 네델란드의 새로운 상황에 적용시켰기 때문이란다. 카이퍼는 “그리스도는 인간 생활과 활동의 모든 부분에서 왕이시라는 것”을 확신했다. 그가 이 그리스도께 자신을 드린 후에는 그리스도 증거를 생애의 목표로 삼았고, 자신의 모든 활동과 저술과 강연의 핵심 주제가 되었던 것이다. 카이퍼는 이 숭고한 사명에 자신의 몸과 영혼을 바쳐서 “세상의 온갖 반대가 있어도 사람들의 유익을 위하여 하나님의 거룩한 규례가 가장과 학교와 국가에 다시 세워져야 한다”고 믿었던 것이다.

둘째, 필자의 한국 교회의 카이퍼의 수용사 연구는 그 접근법이 매우 적절했고 또한 석사와 정에서의 논문마저도 일일이 확인했다는 점에서는 치열한 노력마저 느껴졌다. 먼저 필자는 한국 교회의 카이퍼의 수용사를 단편적 수용과 본격적 연구, 두 가지로 나누어서 설명하였다. 그런 연후에는 실제로 한국 사회에서의 카이퍼의 영향을 살펴보는 데 이런 영향들에 대한 필자의 논조는 대체로 긍정적이라 해야 할 것이다. 그리고 난 다음에는 지금까지 한국 교회에서 카이퍼 신학이 연구된 부분을 설명하는 데, 다음의 4가지 즉 카이퍼의 생애연구, 일반 은총론, 영역주권, 영역주권의 분야 별로 제시되었다, 먼저 카이퍼의 생애 연구에서는 그의 개혁신학이 자유대학 설립과 애통교회 그리고 수상직을 통한 어떻게 구현되었는지가 소개되었다. 일반은총론에서는 특별은총과 일반은총의 대립을 넘어서 “특별 은총의 빛 아래서 일반은총을 이해하자”는 것이 강조되었다. 영역 주권론은 그가 자유대학 개소식에 했다는 “영역주권”이라는 강연이 보여주듯이 교육의 주권적 측면이 강조되었고, 그의 수상직 수행에서는 정치적 선교사로서의 카이퍼가 부각되는 것이다. 그는 모든 영역의 독자성을 존중하면서도 각 영역은 유기적으로 연결되고 또 발전이 도모되어야 한다고 역설한다.

셋째, 필자는 또한 카이퍼가 각 영역에서의 영역주권 적용을 강조한 점을 부각시킨다. 카이퍼

는 1880년에 자유대학을 설립하였는 데, 그는 자유대학을 “성경을 무조건적 토대로 삼고 그 위에 삶의 모든 부분에 걸친 인간 지식의 전체 구조를 세우고자” 했던 것이다. 이런 사실은 필자 자신이 소개하는 수용사에서조차 자주 언급되는 『칼빈주의 강연』의 체계에서도 확인되고 있다. 그것의 내용을 살펴보면, 삶의 체계로서의 칼빈주의, 칼빈주의와 종교, 칼빈주의와 정치, 칼빈주의와 학문, 칼빈주의와 예술, 칼빈주의와 미래 등이다.

넷째, 필자는 끝으로 결론부를 대신하여 앞으로 한국 교회에서 카이퍼의 신학의 어느 부분을 발전시켜 나갈 것인가에 대해 매우 통찰력있게 제안하고 있다. 한국 교회의 건강한 문화 사역과 기독교 학문연구의 토대 강화, 또한 이를 위한 각 영역에서의 열심있는 연구의 필요, 특별한 은총의 영향 하에서 일반은총이 잘 발전할 수 있도록 중생한 그리스도인들에 의한 지속적인 연구, 기독교 가치관에 의해서 교육이 이뤄질 수 있도록 교육의 자율 운영권 확보, 기독교인들의 현실 참여를 위한 이론적 토대와 실제적 절차에 관한 숙고 등이다. 그런가하면 신칼빈주의에 관한 비판적 고찰 또한 필요할 것이다. .

요약하자면, 필자의 아브라함 카이퍼에 관한 연구는 탁월했고, 또한 논평자는 필자 이 글을 읽으면서 아브라함 카이퍼에 대해서 더 많이 생각하게 되었다. 하지만 카이퍼 자신이 자유대학 설립에서 천명한 바와 같이 학문성과 실천성 심화를 위해서는 우리의 지속되는 노력이 요청될 것이다. 더 나아가서 카이퍼의 사상을 21세기 한국교회의 새로운 상황에 적용하기 위해서는 탁월한 문화적 감각이 필요함과 동시에 창의적 노력이 경주되어야 할 것이다.

발제 2

아브라함 카이퍼, 헤르만 바빙크, 그리고 벤자민 워필드의 재림 이해 및 평가

송영목(고신대학교, 신학과)

I. 들어가면서

아브라함 카이퍼(1837-1920)는 76세 때부터 6년에 걸쳐 자신이 편집장으로 있던 주간지 'De Heraut'에 요한계시록 해설을 기고했다.²¹⁴⁾ 이 책은 그의 사후에 출판되었는데, 국내에는 생소하다. 카이퍼가 찬사를 보낸 헤르만 바빙크(1854-1921)의 『개혁신학』 제4권(1895/1906) 중 마지막 제11부는 예수님의 재림을 포함하여 종말을 다루었다.²¹⁵⁾ 그런데 한국에서 넓게는 바빙크의 종말론, 좁게는 재림에 대한 조직신학 및 성경신학적 연구를 거의 찾아볼 수 없다. 두 화란 신학자와 같은 시기에 활동한 벤자민 워필드(1851-1921)는 '천년왕국과 요한계시록'에 대해 소논문을 기고했지만, 역시 국내에서 별다른 주목을 끌지 못했다.²¹⁶⁾

본 연구의 목적은 별다른 주목을 받지 못한 채 연구의 미진한 부분으로 남겨진 카이퍼와 바빙크 그리고 워필드의 종말론 가운데 예수님의 재림에 초점을 모아 그들의 이해를 소개하고 비교하여 평가하는 데 있다. 비교와 평가를 위해, 교부들의 요한계시록 주석, 카이퍼와 바빙크와 워필드 당시 캄편신학교의 시클 흐레이다너스(Seakle Greijdanus, 1871-1948)의 요한계시록 주석, 그리고 현대의 요한계시록 주석과 연구를 참고한다. 마지막으로 이 세 학자의 재림 이해에 나타난 문제점을 극복하기 위해 올바른 주석의 방향을 간략히 제시할 것이다.

II. 아브라함 카이퍼의 재림 이해

카이퍼의 요한계시록 주석에 나타난 재림 이해를 파악하려면, 그의 계시록 해석원칙에 주목해

214) A. Kuyper, *The Revelation of St. John*, trans. by J. H. de Vries (Eugene: Wipf & Stock, 1999), np. 참고로 프린스턴신학교의 벤자민 워필드(d. 1921)는 자신의 제자이자 동료이며 '미국의 바빙크'라 불린 게할더스 보스(d. 1949)의 영향을 받아 'De Heraut'를 구독했기에 카이퍼의 요한계시록 주석을 잘 알고 있었다. G. Harinck, "Herman Bavinck and Geerhardus Vos," *Calvin Theological Journal* 45 (2010): 25, 27.

215) 벤자민 워필드는 바빙크의 『개혁신학』을 알았으며, 게할더스 보스는 *Princeton Theological Review*(1896, 1899)에 서평을 실었다. H. Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek* 4, 박태현 역, 『개혁신학 4』 (서울: 부흥과 개혁사, 2011), 697-867; Harinck, "Herman Bavinck and Geerhardus Vos," 29. 참고로 바빙크의 조카이자 자유대학교와 캄편신학교의 선교학 교수 J. H. Bavinck(1895-1964)의 요한계시록 해설서는 교회와 하나님을 떠난 세계의 독재자와 타락한 세력을 상징하는 음녀 바벨론 및 적그리스도(계 13:1) 간의 전투를 통해 영적 교훈을 얻으려는 이상주의 방식을 따른다. *En Voort Wentelen de Eeuwen: Gedachten over het Boek der Openbaring van Johannes* (Wageningen: Zomer en Keuning, 1964): 209, 218-25.

216) B. B. Warfield, "The Millennium and the Apocalypse," *Princeton Theological Review* 2 (1904): 599-617. 이 논문은 B. B. Warfield, *Biblical Doctrines* (Oxford: Oxford University Press, 2002[1929]), 643-64에도 실렸다.

야 한다. (1) 박해 받던 소아시아의 독자들을 위로하기 위해 기록된 요한계시록은 지상에 이미 존재하는 것들로부터 사건이 전개되는 과정을 알리는 예언이 아니라, 하늘의 것들의 이미지로 묘사하는 ‘묵시’이다. (2) 숫자와 인물 등은 상징적으로 해석해야 한다. (3) 환상은 모든 시대에 일어날 선과 악의 대결을 묘사하되, 환상의 순서는 시간적 순서와 일치하지 않는다. (4) 재림 직전에 그리스도와 적그리스도 간의 대결로 하나님의 계획 속에서 인간의 역사는 마무리된다.²¹⁷⁾ 요약하면, 카이퍼는 묵시 상징적 해석을 통해 선악 간의 대결을 파악하는데, 이 때 과거론을 완전히 무시하지 않으면서 이상주의, 역사주의, 그리고 미래주의를 혼합한다.

카이퍼는 자신의 요한계시록 주석에서 요한계시록 14장의 소제목을 ‘파루시아’로, 19장은 ‘심판자로 오시는 그리스도’라고 소제목을 붙인다. 그는 파루시아 즉 재림을 다루는 계시록 14:16의 ‘흰 구름’은 재림의 구름이므로(참고. 19:11의 백마), 성부의 계획에 따라 예수님이 재림하셔서 최후심판을 시행하심으로 세상 역사는 완성된다고 주장한다.²¹⁸⁾ 카이퍼는 계시록 14:17의 포도 수확 환상은 20:12의 ‘책들’과 연결하여 최후심판으로 이해한다.²¹⁹⁾ 그리고 계 14:20의 포도 수확이 일어난 ‘성’은 1차적으로 예루살렘을 가리키지만, 결국 모든 시대의 심판을 받을 사람을 가리킨다고 본다.²²⁰⁾ 계시록 14:20의 포도즙 틀에서 1600스타디온 길이로 흐른 피는 예수님께서 세계의 질서를 독점한 적그리스도, 곡, 그리고 마곡과 벌이는 최후 전쟁을 가리킨다.²²¹⁾ 포도 심판과 유사한 것은 7인, 7나팔, 7대접 심판인데, 이것들은 예수님의 재림 전에 일어날 심판들로서 결국 세상 종말의 최후심판으로 이어지기에 재림의 징조들이다.²²²⁾ 그렇다면 요한은 왜 이런 징조를 반복하여 알리는가? 카이퍼는 마지막 사도인 요한이 죽으면 사도시대가 종결되기에 그 이후에 일어날 일을 알리는데 큰 관심을 보일 수밖에 없었다고 본다.

카이퍼는 계시록 17-18장의 음녀 바벨론이 받을 심판은 온 세상의 붕괴를 가리키며, 그 음녀의 파멸로써 요한은 미래 종말 때의 고통을 묘사한다고 설명한다.²²³⁾ 다시 말해, 바벨론은 악한 전체 세상을 가리키므로, 바벨론이 파멸됨으로써 악한 세상은 갱신될 것이다.²²⁴⁾ 카이퍼는 바벨론의 모습을 설명하기 위해 비도덕적 도시들인 베를린, 파리, 런던, 그리고 뉴욕을 거론한다.²²⁵⁾

카이퍼는 재림을 가리키는 계시록 19:11의 백마가 계시록 6:2의 백마와 다르므로, 후자는 재림과 직결되지 않는다고 본다.²²⁶⁾ 그리고 백마 타신 예수님께서 무찌르신 세력은 곡과 마곡(계 20:8)과 결탁된 적그리스도의 군대이다.²²⁷⁾ 그런데 그는 계시록 19:11의 피 묻은 옷이 골

217) Kuyper, *The Revelation of St. John*, np.

218) Kuyper, *The Revelation of St. John*, 149-50, 248.

219) Kuyper, *The Revelation of St. John*, 151-52.

220) Kuyper, *The Revelation of St. John*, 154.

221) Kuyper, *The Revelation of St. John*, 154-55.

222) Kuyper, *The Revelation of St. John*, 19, 22, 266. 계 8:7의 피 섞인 우박과 불은 최종 심판 직전에 있을 심판일 수도 있지만, 그런 심판에 대한 끔찍한 경고라는 설명은 I. H. Marshall, “How did the Early Christians know Anything about Future States?” *Journal of European Baptist Studies* 9/3 (2009): 19를 보라.

223) Kuyper, *The Revelation of St. John*, 210, 214, 240.

224) Kuyper, *The Revelation of St. John*, 206.

225) Kuyper, *The Revelation of St. John*, 208.

226) Kuyper, *The Revelation of St. John*, 258. 이와 유사한 주장은 D. J. MacLeod, “The First ‘Last Thing’: The Second Coming of Christ (Rev 19:11-16),” *Bibliotheca Sacra* 622 (1999): 210; G. K. Beale, *The Book of Revelation* (NIGTC, Grand Rapids: Eerdmans, 1999), 950을 보라.

227) Kuyper, *The Revelation of St. John*, 260.

고다의 십자가 사건을 가리킨다고 주장하기에, 자신의 재림 논의의 맥락에서 벗어나고 있다.²²⁸⁾

계시록 17:9의 음녀가 탄 짐승의 7머리는 로마제국의 황제들을 가리키지 않는다고 설명하므로, 과거적 해석을 반대한다.²²⁹⁾ 오히려 7머리는 세상 역사의 7기간인데, 이집트, 앗수르, 바벨론, 페르시아, 그리스, 로마, 그리고 적그리스도의 나라를 각각 가리킨다.²³⁰⁾ 그리고 계 17:11의 ‘전에 있었다가 지금 없어진 여덟째 왕’은 적그리스도이다.²³¹⁾

카이퍼는 계시록 20:2-7의 숫자 1000을 상징적으로 이해하는데(시 90:4; 벧후 3:8; 275), 1000년 왕국은 예수님의 재림에 있어 첫 단계와 둘째 완성 단계 사이 동안 전능하신 하나님의 일이 펼쳐지는 기간이라고 주장한다.²³²⁾ 그리고 용이 결박되어 만국을 미혹하지 못하는 것(계 20:2-3)은 용이 미가엘에게 패배당한 것(계 12:7-12)과 같은 의미이므로, 계시록의 환상 내러티브는 시간적 순서를 반드시 따르는 것은 아니다.

카이퍼는 예수님께서 천천년설의 시나리오를 따르지 않고 언제든지 재림할 수 있다고 본다.²³³⁾ 위로의 편지인 계시록은 예수님이 속히 재림하셔서 적그리스도의 세력이 종말에 가하는 박해를 끝내실 것을 소망하는데, 재림은 역사의 모든 시대에 일어날 일들과도 무관하지 않다.²³⁴⁾ 따라서 카이퍼는 여기서 역사적 해석과 미래적 해석을 결합한다.

천년왕국 후 풀려난 용의 세력이 퍼붓는 공격(계 20:7-9)은 첫 사람의 창조와 에덴동산 이전에 천사들의 타락부터 있어온 사탄의 세력이 최종 공격을 퍼붓다 결국 패배당해 세상 역사가 완성될 것을 설명한다고 본다. 그런데 카이퍼는 곡과 마곡이라는 악의 세력이 크리스천이 많이 거주하는 ‘문명국가’를 공격할 것으로 본다. 그 결과 사탄이 지옥에 던져지고 신천신지가 도래한다.²³⁵⁾ 여기서 카이퍼의 문화명령과 세계관은 계시록 주해에 많이 반영되고 있다.

계시록 21:1의 신천신지는 간본문인 이사야 65:17, 66:22, 베드로후서 3:12-13, 데살로니가후서 2장에 예언된 것으로, 에덴동산 이전에 시작된 사탄과 종말의 적그리스도의 세력이 파멸된 후에 임할 것이다.²³⁶⁾ 인간 역사는 하나님과 사탄 간의 전쟁 역사인데, 미래 종말에 절정에 달할 전쟁과 심판 그리고 몸의 부활(계 20:12-15)은 눈 깜짝할 동안 일어날 사건이다.²³⁷⁾ 그런데 최후심판은 예수님이 아니라 성부 하나님의 소관이다.²³⁸⁾ 카이퍼는 신천신지가 예수님의 공생애를 통하여 이미 시작된 것으로 보지 않고 미래의 실제로 파악한다.

228) Kuyper, *The Revelation of St. John*, 259.

229) Kuyper, *The Revelation of St. John*, 223.

230) Kuyper, *The Revelation of St. John*, 224. 이와 유사한 주장은 F. P. Möller, “A Hermeneutical Commentary on Revelation 20:1-10,” *In die Skriflig* 53/1 (2019): 9를 보라.

231) Kuyper, *The Revelation of St. John*, 228.

232) Kuyper, *The Revelation of St. John*, 277, 284-85.

233) Kuyper, *The Revelation of St. John*, 270.

234) Kuyper, *The Revelation of St. John*, 271.

235) Kuyper, *The Revelation of St. John*, 298-99. 참고로 Van de Voleinding(완성에 관하여, 1929)에서 카이퍼는 현 세상 질서가 신천신지로 그대로 이어진다고 보지 않으면서도, 종말 이해에서 모든 것을 영적화시키는 것(spiritualizing)도 반대한다. 그는 동식물이 신천지에 존재할 것이라고 본다. H. Boersma, “Blessing and Glory: Abraham Kuyper on the Beatific Vision,” *Calvin Theological Journal* 52/2 (2017): 208-210에서 재인용.

236) Kuyper, *The Revelation of St. John*, 302-306. 참고로 카이퍼는 벧후 3:10을 문자적으로 해석하여, 피조계가 새 창조의 과정에서 파괴된다고 보는데, 이 때 파괴되는 것은 형태이고 본질은 더 영광스러운 새 형태로 나타난다. D. Kristanto, “Is the Creation under Destruction?: Abraham Kuyper and Herman Bavinck on New Creation,” *Jurnal Teologi dan Pelayanan* 19/2 (2020): 194.

237) Kuyper, *The Revelation of St. John*, 305.

238) Kuyper, *The Revelation of St. John*, 304.

계시록 21:2의 새 예루살렘성은 박해 중의 독자들을 위로하는 이미지이다. 갱신된 새 세상인 신천신지의 중심지에 아버지의 집인 새 예루살렘성이 있을 것이다(요 14:2-3).²³⁹⁾ 동시에 카이퍼는 새 예루살렘성을 영적 교회로도 간주하기에, 그 성은 장소와 사람을 동시에 가리키는 두꺼운(tensive) 상징이다.²⁴⁰⁾

생명수 강과 열매들 그리고 하나님과 그분의 백성 간의 복된 교제를 묘사하는 계시록 22:1-5는 상징적으로만 볼 필요가 없는데, 이것은 갱신된 낙원 즉 완전한 천국의 모습이기 때문이다.²⁴¹⁾ 마침내 세상은 소멸되지 않고 갱신된다(사 11:6-9; 65:25; 겔 34:25; 호 2:18; 속 14:6; 337). 계시록 22:7의 속히 오실 것이라는 예수님의 약속을 따라 인간 역사의 ‘완성이 끝날 것’이다. 카이퍼는 마태복음 13:40-42, 22:13, 24:51 등을 통해 만민구원론을 반대하는데, 그의 동시대 신학자들을 비판한다(예. 술라이에르마허, 리츨, 슈바이처).²⁴²⁾

III. 헤르만 바빙크의 재림 이해

바빙크는 『개혁교의학』 제4권 제11부에서 ‘종말’을 집중적으로 다룬다. 제11부는 제61장 중간상태, 제62장 그리스도의 재림, 그리고 제63장 세상의 완성으로 구성된다. 바빙크가 종말을 논하는 방식은 카이퍼처럼 계시록을 주석하는 형식을 따르지 않지만, 성경 구절을 많이 인용한다.

바빙크는 요한계시록의 기록 목적을 요한 당시의 고난 중에 있던 교회들을 영적 전투 가운데 인내하기 위해 승리의 면류관을 보여줌으로써 위로하는 것이라고 주장한다.²⁴³⁾ 그는 성경이 하늘에 시민권을 둔 채 나그네와 거류민으로 사는 교회가 온 세상을 지배할 것이라고 가르치지 않는 점에 주목하면서, 교회가 고난을 당하는 것은 자연스러우며 교회의 승리주의를 경계해야 한다고 본다.²⁴⁴⁾

바빙크는 계시록 6-9장의 7인, 7나팔, 7대접은 시간적 순서로 일어날 심판이 아니며, 이 세 시리즈 심판은 1차적으로 요한 당시 형편과 사건을 조망하면서도 모든 시대의 교회와 세상에서 벌어질 일들이라고 본다.²⁴⁵⁾ 따라서 그는 계시록의 환상들이 동일한 실재를 반복하여 가리킨다는 이론을 지지하면서, 과거론과 미래 종말을 향하는 역사적 해석을 혼용한다.

바빙크는 지구가 파멸될 것이라는 가능성을 그 당시의 여러 가지 과학적 가정으로부터 지지한다.²⁴⁶⁾ 이것은 노아가 받은 세상보존언약의 약속과 충돌하는데(창 8-9), 바빙크가 복음을 합리적이며 과학적인 방식으로 설명하려고 시도하다 발생한 부산물과 같다. 바빙크의 논리를 따르면, 지구는 가만히 두어도 파멸될 것이기에, 하나님께서 인류 역사를 통하여 심판을 시행

239) Kuyper, *The Revelation of St. John*, 317, 322, 327, 345. 이와 유사한 주장은 MacLeod, “The First ‘Last Thing’: The Second Coming of Christ (Rev 19:11-16),” 208을 보라.

240) Kuyper, *The Revelation of St. John*, 311.

241) Kuyper, *The Revelation of St. John*, 328.

242) Kuyper, *The Revelation of St. John*, 345-46. 참고로 카이퍼는 그리스도인이 죽을 때와 중간상태(계 6:11; 14:13)에서는 ‘복’(zaligheid)을 받지만, 그리스도의 재림 때 그리스도인은 영혼이 몸과 연합되어 복보다 더 나은 ‘영광’(heerlijkheid)을 받아 하나님의 본질을 보게 된다고 주장한다. Boersma, “Blessing and Glory: Abraham Kuyper on the Beatific Vision,” 213, 215, 218에서 재인용. 그리고 H. Boersma, “Neo-Calvinism and the Beatific Vision: Eschatology in the Reformed Tradition,” *Crux* 56/3 (2020): 25-28도 참고하라.

243) Bavinck, 『개혁교의학 4』, 811.

244) Bavinck, 『개혁교의학 4』, 674.

245) Bavinck, 『개혁교의학 4』, 812.

246) Bavinck, 『개혁교의학 4』, np.

하실 이유가 무엇인지 설명하기 어렵다.

바빙크는 계시록 20:2-7에 반복된 숫자 1000을 상징적으로 해석하면서, 천년왕국을 전천년설처럼 문자적 숫자로 해석하면 유대교로 돌아가기에 기독교의 메시지가 될 수 없다고 비판한다.²⁴⁷⁾ 그는 신약교회는 구약의 국가적이며 육체적인 이스라엘을 대체했기에(계 2:9; 3:9), 로마서 11:26의 온 이스라엘은 구원 받을 모든 유대인들을 가리킨다고 주장함으로써 전천년설을 추가로 비판한다.²⁴⁸⁾ 이 때 바빙크는 전천년설을 반대하는 카이퍼와 워필드를 언급하여 자신의 논증에 무게를 더한다.²⁴⁹⁾

바빙크는 구약의 예언들이 자기 당시까지도 성취 중이라고 보면서, 결국 그 예언들은 예수님의 재림 이전 상황과도 연결된다고 주장한다.²⁵⁰⁾ 따라서 구약 예언들과 성취는 예수님의 초림만을 대상으로 삼지 않는다. 따라서 바빙크가 주님의 재림 전에 등장할 적그리스도를 종종 언급하는 것은 자연스런 논리이다.²⁵¹⁾

계시록 4:1 이하의 내러티브는 요한 당시, 세상의 종말(만물의 마지막)을 사는 교회의 상황, 그리고 그 후에 일어날 일을 전체적으로 묘사한다. 바빙크는 보좌 환상(계 4-5)을 지상의 형편을 가리키지 않고, 모든 싸움이 끝난 천상의 모습이라고 주장한다.²⁵²⁾ 따라서 그는 과거주의, 역사주의, 그리고 미래주의를 혼용하되, 계시록 내러티브의 앞부분에서부터 계속하여 미래적 의미를 매우 강조한다.

바빙크는 계시록의 짐승들과 재림 이전에 활동할 적그리스도를 직접 연결한다. 예를 들어, 바다짐승(계 13:1)은 로마제국을 가리키며, 그의 하수인인 땅 짐승(계 13:11)은 적그리스도의 도움을 받는 거짓 예언과 거짓 종교이다.²⁵³⁾ 바다짐승이 구체화되어 적그리스도의 세력으로 요한 당시에 등장한 것은 다름 아니라 로마제국이다.²⁵⁴⁾ 예수님의 성육신을 부인하는 자들 가운데 적그리스도의 본질이 실현되며(요일 2:18, 22; 4:2-3; 요이 7), 그런 적그리스도의 세력은 모든 시대에 걸쳐 다양하게 나타나고, 예수님은 최고로 발전된 적그리스도의 세력을 재림으로써 멸망시키실 것이다.²⁵⁵⁾ 따라서 적그리스도의 세력은 재림 직전의 종말로 국한되지 않고, 모든 시대에 점층적으로 역사한다. 하지만 바빙크가 요한일서의 가현설주의자를 가리키는 적그리스도를 계시록의 짐승을 해석하기 위해 그대로 도입하여 연결한 점은 요한서신과 계시록이 다른 기록목적과 역사적 상황에서 기인한 점을 간과한 것이다.

큰 성 음녀 바벨론(계 17-18)은 모든 시대의 악의 세력을 가리키지만, 1차적으로는 요한 당시의 로마제국을 가리킨다.²⁵⁶⁾ 음녀 환상을 뒤 따르는 백마 타신 예수님의 전쟁과 승리(계 19:11-16)는 재림의 모습이다.²⁵⁷⁾ 여기서 바빙크는 악의 세력이 파멸된 후에 주님이 재림하신다고 철저히 시간적 순서를 따라 이해한다고 볼 필요는 없다. 왜냐하면 악의 세력 가운데 맨 나중에 등장할 적그리스도의 세력은 재림하시는 예수님에 의해서 심판 받을 것이기 때문이

247) Bavinck, 『개혁신학』 4, 782, 812.

248) Bavinck, 『개혁신학』 4, 791, 794-96.

249) Bavinck, 『개혁신학』 4, 788.

250) Bavinck, 『개혁신학』 4, 786.

251) Bavinck, 『개혁신학』 4, 803-804.

252) Bavinck, 『개혁신학』 4, 801-802.

253) Bavinck, 『개혁신학』 4, 802, 805.

254) Bavinck, 『개혁신학』 4, 804.

255) Bavinck, 『개혁신학』 4, 804, 805.

256) Bavinck, 『개혁신학』 4, 802.

257) 바빙크는 계 19:11-16을 재림이 아니라 ‘승천’이라고도 간주하기에 자체적인 논리 모순에 빠진 것으로 보인다. Bavinck, 『개혁신학』 3, 550; 『개혁신학』 4, 803. 이와 유사한 해석은 Beale, *The Book of Revelation*, 949를 보라.

다.

바빙크는 심지어 계시록 2-3장의 초점은 예수님의 재림을 준비하는 권면이라고 주장하지만, 소아시아 7교회를 세대주의식으로 시대를 구분하는 방식은 반대한다.²⁵⁸⁾ 여기서 바빙크는 계시록 2-3장이 소아시아 7교회가 당면한 핵심 이슈를 재림으로 소개한다는 근거를 제시하지 않으며, 재림이야말로 교회들이 박해를 극복하는 유일하거나 최선의 방법으로 볼 수 있는 이유를 설명하지 않는다. 그리고 계시록 6-9장의 7인, 7나팔, 7대접 심판시리즈는 하나님께서 자연과 인류를 심판하시고, 예수님의 최후심판을 준비하는 내용으로 이해한다.²⁵⁹⁾ 그런데 바빙크는 계시록의 심판 시리즈에 언급된 강과 바다와 샘과 수목과 같은 자연이 악인과 대등하게 하나님의 심판을 받는 이유를 제시하지 않는다. 바빙크에게 있어 재림은 계시록 첫 장부터 마지막 장까지 나타나는 매우 중요한 주제이다.

바빙크는 공관복음서의 감람산강화와 계시록의 심판을 연결하여 다음과 같이 이해한다. 감람산강화에서 예수님의 재림과 재림 이전의 세상 종말의 징조들(사람의 악함, 배교)을 설명하는 구절은 마태복음 24:29-37이며(참고. 딤후 3:1; 벴후 3:1; 유 18), 마태복음 24:14는 재림 전에 복음이 온 세상에 전파될 것을 예언한다.²⁶⁰⁾ 따라서 마태복음 24:14와 29절 이하는 예루살렘 성전의 파괴에 대한 예언이 아니라 재림을 예고한다. 바빙크는 마태복음 24:34의 ‘이 세대’는 감람산에서 설교를 듣는 예수님의 제자들이 살던 시대를 가리킨다고 보면서도, 34절의 ‘이 모든 것들’은 재림의 징조로 이해한다.²⁶¹⁾ 따라서 여기서 바빙크는 예수님의 제자들 당시에 재림이 있을 것이라는 논리를 어색하게 전개하는 모순에 빠진다.²⁶²⁾

바빙크는 재림을 데살로니가후서 2:2, 7-8의 ‘불법의 사람’을 재림의 예수님에 의해 죽임을 당할 미래적 인물인 적그리스도로 간주한다.²⁶³⁾ 예수님께서 재림하시기 전에 복음전파가 온 세상에 있을 것인데(마 24:14), 재림 이전에 바로 이 적그리스도(살후 2:2, 7-8)가 출현할 것이다.²⁶⁴⁾ 따라서 바빙크는 감람산강화와 데살로니가후서 2장을 재림이라는 미래 종말론적으로 해석한다. 그리고 바빙크는 명사 ‘파루시아’는 재림만 가리키지 않지만, 많은 구절에서 재림을 가리킨다고 주장한다(참고. 마 24:30; 살후 1:7; 계 1:7; 14:14; 19:11, 14).²⁶⁵⁾

그는 계시록 19장과 20장을 시간 순서대로 일어날 사건을 예언한다고 보지 않는다.²⁶⁶⁾ 그

258) Bavinck, 『개혁신학 4』, 801.

259) Bavinck, 『개혁신학 4』, 803.

260) Bavinck, 『개혁신학 4』, 800, 801, 808. 이와 유사한 주장은 E. Mueller, “Jesus and His Second Coming in the Apocalypse,” *Journal of the Adventist Theological Society* 11/1-2 (2000): 211을 보라.

261) Bavinck, 『개혁신학 4』, 799.

262) 이런 모순은 C. E. Berry, “The Destruction of Jerusalem and the Coming of the Son: Evangelical Interpretations of the Olivet Discourse in Luke,” *The Southern Baptist Journal of Theology* 16/3 (2012): 69에서도 볼 수 있다.

263) Bavinck, 『개혁신학 3』, 227; 『개혁신학 4』, 804. 이와 유사한 주장은 J. A. du Rand, *Die Einde: Die A-Z van die Bybelse Boedskap oor die Eindtyd* (Vereeniging: CUM, 2013), 134; W. B. Wallis, “The Coming of the Kingdom: A Survey of the Book of Revelation,” *Presbyterian* 8/1 (1982): 41을 보라.

264) Bavinck, 『개혁신학 4』, 818. 참고로 마 24:15-31을 재림의 징조로 보면서 둘 성전 파괴가 재림을 한 단계 더 가까이 초래한다는 주장은 Taylor, “Early Christian Expectations concerning the Return of Jesus,” 39를 보라.

265) Bavinck, 『개혁신학 3』, 301; 『개혁신학 4』, 819. 이와 유사한 주장은 MacLeod, “The First ‘Last Thing’: The Second Coming of Christ (Rev 19:11-16),” 208; H. P. van Rhyn and G. J. C. Jordaan, “N Betekenisdefinisie van παρουσία as Wederkomswoord,” *In die Skriflig* 54/1 (2020): 8을 보라. Contra 계 1:7을 예수님께서 요한 당시 로마제국을 심판하러 오시는 예언으로 보는 신동욱. “요한계시록은 임박한 종말을 말하고 있는가?” 『신약논단』 17/4 (2010): 1124-25.

리고 이 두 장은 병렬구조 속에 성도와 적그리스도가 최후까지 대결하는 내용이라고 본다.²⁶⁷⁾ 그런데 두 짐승이 불 심판을 받는 계시록 19:20을 통해 바다짐승(계 13:1)과 땅 짐승(계 13:11)의 심판 그리고 용의 심판은 동시에 일어날 사건이라고 주장한다. 그 후에 모든 죽은 자들이 부활하여 행위를 따라 심판을 받는다(계 20:11-15).²⁶⁸⁾ 그러나 바빙크의 설명과 달리, 계시록 19:20은 용의 파멸과 심판은 언급하지 않는다. 바빙크는 성도가 죽는 즉시 예수님과 함께 영적으로 살아서 왕 노릇하면서 악을 다스린다고 보며(계 20:4), 전천년설이 주장하는 성도의 부활과 그것과 별도로 있을 불신자의 부활이라는 이중 부활을 반대한다.²⁶⁹⁾

예수님의 재림은 십자가와 부활을 완성시켜서 면류관을 씌우며, 예수님은 초림으로 이미 승귀되었지만 재림으로써 마지막 최상의 승귀 단계로 나아가신다. 그리고 초림으로 이미 시작된 심판은 재림으로써 완성된다.²⁷⁰⁾ 여기서 바빙크는 예수님의 승리와 승귀 그리고 악의 세력이 받을 심판을 ‘이미 그러나 아직 아니’의 구도로 균형 있게 파악한다.

바빙크는 성경이 자세히 설명하지 않기에 지옥의 위치와 크기를 알 수 없으며, 악인의 최후 심판 후 세상 갱신이 뒤 따른다고 주장한다.²⁷¹⁾ 다시 말해, 먼저 땅이 불타고(벧후 3:10) 그 다음에 신천신지가 도래한다(벧후 3:13). 바빙크는 예수님의 부활로의 변형은 곧 온 피조물의 변형을 보여준다고 보는데, 종말론은 (만유적) 기독교론에 뿌리를 내리고 있기에 그 자체가 기독교론이라고 주장한다.²⁷²⁾

바빙크에게 있어 자연을 갱신시키는 은혜와 누룩과 같은 천국이라는 두 주제는 그리스도 안에서 이루어진 구속이 ‘심지어 지금도’ 자연 기구들(natural institutions)을 종말론적으로 갱신시키고 있으며, 내세에 까지도 영향을 미치는 그리스도인의 문화적 노력을 통하여 지금 성취할 수 있는 것에 관한 낙관주의에 신뢰성을 제공하고 있다고 제안한다.²⁷³⁾ 하지만 바빙크는 그리스도의 나라가 점진적인 발전으로써 완성된다고 보지 않고, 세상 역사는 일반적인 배교와 하나님의 묵시적 개입으로써 종말을 맞이하여 완성된다고 이해한다.²⁷⁴⁾

바빙크에게 있어, 베드로후서 3:10-11의 ‘녹다’와 ‘풀어지다’ 그리고 계시록 21:1의 천지가 없어짐이라는 언급은 실체의 소멸이 아니라 완전한 회복이자 갱신이다.²⁷⁵⁾ 그러므로 기존의 것들이 재창조될 것이다. 세상 갱신과 더불어 재림 때, 성도도 영광스럽게 변모되어 주님과 영원히 교제하게 될 것이다(계 2:11; 4:10; 5:9-13; 7:10, 15-17; 20:6, 14; 21:3-4; 22:3

266) Bavinck, 『개혁신학의학 3』, 301, 548; 『개혁신학의학 4』, 810, 819. Contra N. H. Taylor, “Early Christian Expectations concerning the Return of Jesus: From Imminent Parousia to the Millennium,” *Journal of Theology for Southern Africa* 104 (1999): 42.

267) Bavinck, 『개혁신학의학 4』, 811, 813.

268) Bavinck, 『개혁신학의학 4』, 813.

269) Bavinck, 『개혁신학의학 4』, 809-810.

270) Bavinck, 『개혁신학의학 4』, 814. 참고로 바빙크는 그리스도인이 사후에 하나님의 본질을 볼 것이라는 입장을 비판하는데, 창조자와 피조물 간의 구분을 없애고 신격화로 이어질 수 있기 때문이다(개혁신학의학 2.190-91). 그리고 바빙크는 자연과 초자연의 구분함으로써 영광의 빛을 통해 성도의 지성이 높아져서 다른 존재로 변할 것이라는 천주교식 주장도 반대한다(『개혁신학의학 2』, 191). Boersma, “Neo-Calvinism and the Beatific Vision,” 25-26에서 재인용.

271) Bavinck, 『개혁신학의학 4』, 848-49.

272) Bavinck, 『개혁신학의학 4』, 717. 참고. S. Hielema, “Herman Bavinck’s Eschatological Understanding of Redemption,” (Th.D. Thesis, Wycliffe College, 1998), 458.

273) Bavinck, 『개혁신학의학 4』, 395-96, 437; D. VanDrunen, “The Kingship of Christ is Twofold: Natural Law and the Two Kingdoms in the Thought of Herman Bavinck,” *Calvin Theological Journal* 45 (2010): 160.

274) Bavinck, 『개혁신학의학 4』, 684-85; VanDrunen, “The Kingship of Christ is Twofold,” 161-62.

275) Bavinck, 『개혁신학의학 4』, 50, 717, 850-51. 그리고 『개혁신학의학 2』, 553-54도 참고하라.

).²⁷⁶⁾

바빙크에 따르면, 새 예루살렘성은 ‘신부’라 불리는 교회와 동일하지 않고 오히려 장소를 가리킨다(계 21:3).²⁷⁷⁾ 따라서 여기서 그는 계시록 자체가 보여주는 새 예루살렘성이 교회라는 주장을 반대한다(계 21:2, 9-10). 바빙크는 계시록 21-22장을 해석하면서, 계시록의 주제는 어린양의 승리로 인한 새 창조임이 분명히 드러난다고 본다.²⁷⁸⁾

IV. 벤자민 워필드의 재림 이해

‘프린스턴의 사자’(lion of Princeton)라 불린 워필드는 종말론에 크게 집중하지 않았지만, 심판주이신 예수님의 재림, 그리고 중간시기와 몸의 부활을 통하여 완전하게 될 것을 소망했다.²⁷⁹⁾ 워필드는 소논문에서 요한계시록을 해석하는 4가지 원칙을 설명하는데, 종합하면 다음과 같다. 계시록의 서론(1:1-8)과 결론(22:6-21) 사이의 7가지 환상 단락은 초림과 재림 사이에 있을 그리스도 나라의 승리를 반복적이고 연속적이며 상징적으로 보여줌으로써, 독자들에게 구원에 이르는 지혜와 윤리적 교훈을 제공하는 것이다.²⁸⁰⁾

워필드는 계시록 19:11-21의 전쟁을 재림으로써 악의 세력이 파멸되는 사건이 아니라, 그리스도의 복음이 온 세상을 정복하여 승리하는 완성을 상징적으로 다루는 것으로 보는데, 이미 계시록 6:2와 12:1에서 간략하게 설명된 바 있다.²⁸¹⁾ 워필드는 명사 ‘적그리스도’가 요한서신에만 등장한다고 설명하면서도(요일 2:18, 22; 4:3; 요이 7), 신약성경의 ‘거짓 그리스도’와 ‘거짓 선지자’(마 24:24), ‘불법의 사람’(살후 2:8), 그리고 ‘바다짐승’(계 13:1)과 동일하다고 간주한다.²⁸²⁾ 워필드는 데살로니가후서 2장에서, 배교, 죄의 사람(적그리스도)의 출현, 그리고 재림을 찾아내는데, 이 셋은 정확하게 순차적으로 발생하는 것은 아니라고 주장한다.²⁸³⁾ 워필드는 ‘불법의 사람’(불법의 비밀, 멸망의 아들; 마 24:15; 살후 2:3, 7)을 유대-로마 전쟁 당시 적그리스도와 같은 박해 세력이 구체화된 디도 장군으로, ‘막는 것’(살후 2:6)을 로마제국에서 초대교회에게 방패가 되어준 유대 국가로, 그리고 ‘막는 자’(살후 2:7)를 유대교의 배교와 박해를 막은 예루살렘의 지도자인 야보고로 본다.²⁸⁴⁾ 따라서 워필드는 데살로니가후서 2장을 미래적 해석이 아니라 AD 1세기 관점 즉 과거적 해석으로 이해한다.

워필드는 천년왕국(계 20:1-6)을 죽은 성도의 살아 있는 영혼이 낙원에서 주님과 교제하며 복되게 머무는 중간상태로 보는데, 그것은 계시록 6:9와 14:13에 이미 반복되었다.²⁸⁵⁾ 여기서

276) Bavinck, 『개혁신학의학 4』, 720-21. 참고. Kristanto, “Is the Creation under Destruction?” 196.

277) Bavinck, 『개혁신학의학 4』, 853.

278) Bavinck, 『개혁신학의학 3』, 1. 참고. Hielema, “Herman Bavinck’s Eschatological Understanding of Redemption,” 460.

279) 참고. F. G. Zaspel, *The Theology of B. B. Warfield: A Systematic Summary* (Wheaton: Crossway, 2010), 533.

280) 워필드는 반복이론의 지지자들로 어거스틴, 코케이우스, 헝스텐버거 등을 언급한다. Warfield, *Biblical Doctrines*, 645-46.

281) Warfield, *Biblical Doctrines*, 647.

282) 하지만 워필드는 혼재된 여러 인물에 ‘적그리스도’라는 이름을 붙이는데 주저한다. B. B. Warfield, “Antichrist,” *Expository Times* XXXII/5 (1921): 358.

283) B. B. Warfield, *The Works of Benjamin B. Warfield: Biblical Doctrines*, Vol. 2 (Bellingham: Logos Bible Software, 2008), 609.

284) Warfield, *The Works of Benjamin B. Warfield: Biblical Doctrines*, Vol. 2, 609-611; Zaspel, *The Theology of B. B. Warfield*, 540.

285) Warfield, *Biblical Doctrines*, 649-51.

숫자 1000은 완전하고 긴 기간을 상징한다.

워필드는 결박된 사탄이 미혹하지 못하는 만국은 온 세상을 가리키는데, 죽은 성도의 영혼이 머무는 낙원은 해당하지 않는다고 주장한다.²⁸⁶⁾ 그리고 천년왕국 후 사탄이 잠시 놓이는 것(계 20:3)은 재림 직전이 아니라 초림과 재림 사이에 일어나는데, 계시록 19:11-21의 전쟁도 이 때 벌어진다.²⁸⁷⁾ 따라서 계시록 19:11에서 20:1 이하로의 전환은 시간적 순서로 이해할 수 없다.

워필드에 따르면, 첫째 죽음은 육체적 죽음을 의미하고, 둘째 사망(계 20:14)은 지옥에 던져진 악인들의 최후상태를 가리키는데, 신자와 불신자의 부활이 별도로 있지 않다.²⁸⁸⁾

계시록 21:1-8은 완성된 하나님 나라를 보여주지만, 계시록 21:9-22:5는 성도가 갈 집이나 천국이 아니라 영광스럽게 실현된 예수님의 신부의 이상적인 모습을 묘사한다.²⁸⁹⁾

워필드는 재림 이전에 그리스도의 복음이 온 세상에 전파되어야 하는데(계 19:11-21; 참고. 마 24:14), 그 다음 곧바로 재림과 최후심판 그리고 천국의 완성이 뒤따를지는 알 수 없다고 주장한다. 따라서 그는 지상 교회 앞에 복음화 된 온 세상, 다시 말해 전투하여 승리하는 교회에게 황금기가 주어질 수 있다고 본다(마 6:11; 28:18-20; 고전 15:24-25).²⁹⁰⁾ 하지만 재림 이전에는 죄가 전혀 없는 세상이 도래할 수 없기에, 계시록 19:21은 완전한 세상을 언급하지 않으며, 그런 세상은 21:1 이후에 등장한다. 따라서 신천신지에서 완전한 교회의 절대적인 황금시기가 시작될 것이다.²⁹¹⁾ 그러므로 워필드는 교회가 누릴 황금시기를 '이미 그러나 아직 아니'라는 틀로 해석한다.

V. 카이퍼, 바빙크 그리고 워필드의 재림 이해 비교

카이퍼, 바빙크 그리고 워필드는 재림에 관한 서로의 저작물을 잘 알고 있었으므로, 재림론과 종말론 이해를 공유했을 가능성을 배제할 수 없다. 먼저 두 화란 신학자가 재림을 중심으로 하는 종말론을 이해할 때 유사점은 아래와 같다. (1) 하나님의 영감된 말씀인 요한계시록의 무오성과 사도 요한 저작성을 인정한다.²⁹²⁾ (2) 계시록의 후기 기록 연대를 따르며, 계시록의 기록 목적은 고난 중의 독자를 위로하는 것이라고 본다. (3) 계시록의 숫자들(예. 1000)을 상징적으로 해석한다. (4) 전천년설을 반대하고 무천년설을 따른다. (5) 계시록 본문 주해에서 계시록의 기록 목적이나 1차 독자의 상황을 적절하게 고려하는데 미흡하다. 계시록 1:7부터 1세기 상황이 아니라 재림을 찾으며, 세 가지 해석 방식(과거주의, 역사주의, 미래주의)을 혼합한다. (6) 계시록에 나타나지 않은 명사 '적그리스도'를 자주 언급하며, 데살로니가후서 2:9 등을 간본문으로 제시한다. 그 결과 일반적인 배교를 세상 종말의 징조로 본다.²⁹³⁾ (7) 새 예루살렘

286) Warfield, *Biblical Doctrines*, 657.

287) Warfield, *Biblical Doctrines*, 656, 658.

288) Warfield, *Biblical Doctrines*, 653, 662.

289) 워필드는 계 21:9-22:5가 모든 시대의 지상 교회의 이상적인 모습이라고 본 Milligan을 비판한다. Warfield, *Biblical Doctrines*, 659-60.

290) Warfield, *Biblical Doctrines*, 663-64; Zaspel, *The Theology of B. B. Warfield*, 535.

291) Warfield, *Biblical Doctrines*, 663.

292) 성경의 영감성을 인정한 것은 이 두 화란 신학자는 물론 워필드가 어릴 적부터 익힌 청교도적 경건과 무관하지 않다. W. A. Hoffecker, "The Devotional Life of Archibald Alexander, Charles Hodge, and Benjamin B. Warfield," *Westminster Theological Journal* 42/1 (1979): 124-29.

293) 이와 유사한 주장은 Van Rhyn and Jordaan, "'N Betekenisdefinisie van παρουσία as Wederkomswoord," 4를 보라.

성을 신천신지의 중심 장소로 본다. (8) 새 창조를 통한 지구갱신론을 지지하는데, 피조계의 형태는 소멸되지만 본질은 소멸되지 않는다고 본다. (9) 계시록의 내러티브 시간과 실제 시간을 구분하며, 반복 이론을 따른다.²⁹⁴⁾

카이퍼와 바빙크 간의 차이점도 간과할 수 없다. (1) 과거적 해석, 세상교회적 해석, 그리고 미래적 해석을 종합하되, 카이퍼보다 바빙크는 계시록 1:7과 2장에서부터 재림을 더 강조한다. (2) 카이퍼는 계시록을 주해했지만 간본문적 해석은 빈약하다. 반면, 바빙크는 논지를 교의학적으로 전개함에도 불구하고 많은 성경 본문들을 기반으로 삼는다. (3) 바빙크는 성경 구절을 많이 제시하지만, 그가 활용한 증거구절의 적절성은 평가받아야 한다. 특히 감람산강화와 적그리스도를 해석함에 있어 자체 모순이나 논리적 비약이 나타난다(예. 마 24:34의 ‘이 세대’와 ‘이 모든 것들’; 요한일서서의 적그리스도를 직접 계시록의 바다짐승 해석에 도입함). (4) 바빙크와 달리 카이퍼는 마지막 사도인 요한 이후의 상황을 알리려는 것을 계시록의 기록 목적으로 부각시킨다. 하지만 그것을 계시록의 1차 독자의 관심사로 보기 어렵다. (5) 카이퍼는 새 예루살렘성을 갱신된 신천신지의 중심지이자 ‘아버지의 집’으로 본다(요 14:2). 그리고 그는 새 예루살렘성을 성도로도 보기에 상징의 다중적 의미를 지지한다. 하지만 바빙크는 새 예루살렘성을 교회가 아니라 회복될 장소로만 본다. (6) 바빙크는 계시록의 복된 환상 중에서 하나님의 본질을 보는 것을 성도의 신격화로 이어질까 우려하여 반대하지만, 카이퍼는 재림 후 성도가 부활하여 영광 가운데 하나님의 본질을 볼 것이라고 주장한다. (7) 카이퍼와 달리 바빙크는 신천지의 변혁과 악에 대한 심판이 초림으로써 이미 시작되었다고 본다. (8) 카이퍼가 그리스도인이 부활 후 하나님의 본질을 볼 것이라고 주장하는데 반해, 바빙크는 이에 대해 부정적이다.

워필드와 두 화란 신학자 간의 유사점은 다음과 같다. (1) 계시록 환상의 연대기적 전개를 따르지 않는 반복이론, (2) 환상의 상징적 해석, (3) 재림 이전에 온 세상에 복음이 전파될 것을 인정한 점, (4) 초림과 재림 사이의 전체 교회 역사를 중시하면서 재림으로써 절정에 도달할 구속사의 발전을 강조한 점, (5) 바다짐승을 적그리스도 및 불법의 사람과 유사하게 본 점, 그리고 (6) 신자와 불신자의 별도의 부활과 천년년설을 반대한 점. 그리고 워필드는 바빙크처럼 계시록 주해가 성도의 윤리적 실천으로 이어지도록 힘썼다.²⁹⁵⁾ 하지만 워필드가 재림 이전에 교회의 황금 시기를 인정하여 후천년설적 요소를 지지하고, 천년왕국을 중간상태로 제한하며, 계시록 19:11 이하를 재림으로 보지 않은 것은 두 화란 신학자와 다르다.²⁹⁶⁾ 그리고 워필드는 계시록 21:9-22:5를 예수님의 영광스러운 신부로 이해하기에, 아버지 하나님의 집이라는 장소로 파악한 바빙크의 견해와 다르다. 또한 두 화란 신학자와 비교할 때 워필드는 간본문성을 그다지 강조하지 않기에 계시록 해석에서 감람산강화를 드물게 언급하고, 세상 갱신론을 명시하지 않으며, 적그리스도를 미래 종말의 특정 인물로 국한하지 않고 초림과 재림 사이에 교회를 박해하는 세력과 이단으로 파악하며, 데살로니가후서 2장의 과거적 해석을 시도한 것은 독특성이다.²⁹⁷⁾

294) 카이퍼와 바빙크의 9가지 유사점은 화란개혁교회(해방파) 목사 안 판 브릭헌(1909-1965)에게도 나타난다. J. van Bruggen, *Aantekeningen bij de Heidelbergse Catechismus*, 김현수·성희찬 역, 『하이델베르크 요리문답 해설』 (서울: 성약, 2020), 250-57.

295) 참고. R. Gleason, *Herman Bavinck: Pastor, Churchman, Statesman, and Theologian*, 윤석인 역, 『헤르만 바빙크 평전』 (서울: 부흥과 개혁사, 2014), 582.

296) Zaspel, *The Theology of B. B. Warfield*, 536.

297) Zaspel, *The Theology of B. B. Warfield: A Systematic Summary*. 534-40.

V. 카이퍼, 바빙크, 그리고 워필드의 재림 이해에 대한 평가

1. 교부들의 요한계시록 주석에서 본 평가

라틴교부로서 현존하는 가장 오래된 계시록 주석을 남긴 순교자 빅토리누스(d. 304)는 주님의 재림을 계시록 1:7에서부터 찾는다. 그는 재림을 전천년설에 따라 이해하고, 반복 이론을 따르면서, 계시록 6:2-12, 8-9, 12:9, 13:1, 11장 등에서 미래에 등장할 적그리스도를 찾는다. 그리고 빅토리누스는 새 예루살렘성은 장소로서 천국이다.²⁹⁸⁾ 그리고 4세기 라틴교부 티코니우스는 무천년설을 따라 어거스틴에게 영향을 주었으며, 계시록에서 미래 종말에 집중하기보다 전체 교회 시대에 주어진 메시지를 찾았다.²⁹⁹⁾

어거스틴은 『하나님의 도성』 XX. 11과 19에서 적그리스도에 대해 세 신학자와 유사한 견해를 다음과 같이 피력했다. 어거스틴은 요한계시록으로부터 사탄이 실제 역사 속에서 활동할 적그리스도라는 인물로 성육할 것으로 보았다. 그리스도께서 구약의 선지자와 족장들 안에 예표되셨듯이, 사탄은 자신의 선구자들을 많은 불경건한 세력들 안에 가지고 있다. 이방 박해자들, 이단들 그리고 거짓 그리스도인들이 교회를 대적하여 행하는 모든 것들은 이 적그리스도 안에서 반복된다. 초대교회에 닥친 박해가 종말에 전무후무하게 다시 닥칠 것이다. 마지막 박해와 전투는 온 세상에서 벌어지는데, 온 세계의 교회를 대적하여 일어날 것이다. 그러므로 곡과 마곡(계 20:9)은 로마제국을 침략한 야만 게르만족과 동일시될 수 없으며, 적그리스도의 추종자들은 열국으로부터 등장할 것이다.³⁰⁰⁾

6세기 동방교부 오이쿠메니우스는 계시록 1:7과 8:1-2에서 재림을 찾고, 계시록 6장을 예수님의 공생애 3년의 활동으로 이해하며, 천주교 전통을 따라 계시록 12:1에서 마리아를 찾고, 계시록 12:3-6과 13:11 그리고 17:8과 19:11-16에서 적그리스도의 활동과 패망을 찾고, 계시록 14:15-16에서 인류에게 닥칠 종말의 심판으로 이해하고, 1000년을 예수님의 지상 사역 기간으로 보며, 새 예루살렘성(21:2)은 신부와 장소 모두를 가리킨다고 보며, 계시록 21:1에서 세상 갱신과 소멸도 모두 인정한다.³⁰¹⁾ 오이쿠메니우스의 견해를 종종 따르는 6세기 동방교부 가이사랴의 안드레아스는 천주교의 교리를 존중하고(계 21:1-2, 13) 전천년설을 반대하며, 과거적 해석(계 16:5-6), 세상-교회 역사적 해석(계 6), 적그리스도와 대환난이라는 미래적 해석(자연이 문자적으로 심판을 받아 파괴됨[계 8:7-13]; 13:9-10; 16:20; 19:9), 그리고 이상주의적 해석(계 14:8)을 혼합하여 윤리적 교훈(계 12:10-12)을 찾는다.³⁰²⁾

빅토리누스의 반복 이론은 카이퍼와 바빙크와 유사하고, 새 예루살렘성을 장소로만 본 것은 바빙크와 동일하다. 빅토리누스와 오이쿠메니우스 그리고 어거스틴이 적그리스도와 재림을 중심으로 미래적 해석을 시도한 점 그리고 티코니우스와 어거스틴의 무천년설은 이 글에서 살

298) 참고. Victorinus, *Commentary on the Apocalypse*. 이 라틴어 주석의 영역은 www.preteristarchive.com/0260_victorinus_apocalypse/에서 볼 수 있음(2020년 3월 13일 접속).

299) *CSB Ancient Faith Study Bible* (Nashville: Holman Bible Publishers, 2019), 1584-95.

300) 워필드는 하나님을 의지하는 경건을 위해 특히 어거스틴을 존경했다. 참고. J. van Oort, "The End is Now: Augustine on History and Eschatology," *HTS Theologise Studies* 68/1 (2012): 6.

301) Oecumenius, *Commentary on the Apocalypse*, trans. by J. N. Suggit (Washington: Catholic University of America Press, 2006), 60-79; W. C. Weinrich (ed), *Ancient Christian Commentary on Scripture: Revelation*, 이혜정 역. 『교부들의 성경 주해: 요한계시록』 (왜관: 분도출판사, 2010), 82-567.

302) *CSB Ancient Faith Study Bible*, 1597-1609.

핀 세 신학자의 견해와 유사하다. 오이쿠메니우스가 새 예루살렘성을 다중적으로 본 것은 카이퍼와 유사하다. 안드레아스가 문자적인 자연의 파괴를 찾고 천천년설을 반대한 것은 바빙크와 가깝다. 교부들에게 세상의 갱신 사상은 세 신학자보다 분명하지 않다.

2. 시클 흐레이다너스의 요한계시록 주석(1925)에서 본 평가

카이퍼와 바빙크 당시 대표적인 화란 개혁주의 진영의 요한계시록 주석은 흐레이다너스의 것이다. 카이퍼가 설립한 자유대학교에서 교의학을 수학 후 바빙크처럼 캄편신학교에서 교수한 흐레이다너스의 주석에 나타난 재림 종말론을 요약하면 아래와 같다. 카이퍼와 바빙크처럼 흐레이다너스는 계시록 1:7을 재림에 대한 예언으로 본다(마 16:27; 24:31; 계 14:14-16).³⁰³⁾ 그리고 계시록 6장 이후의 내러티브는 예수님의 초림부터 세상 종말까지 모든 시대에 반복적으로 일어날 일들을 예언하며, 계시록 6:2의 ‘흰 말’은 그리스도가 아니라 ‘복음’ 자체를 가리킨다.³⁰⁴⁾ 계시록 7장과 14장의 144000명은 모든 성도가 아니라 ‘탁월한 성도’로서 주님의 이름을 위하여 영적으로 잘 싸우고 고난을 당한 이들이다.³⁰⁵⁾ 그런데 카이퍼와 바빙크는 144,000명을 전체 교회라고 이해하기에 흐레이다너스처럼 탁월한 성도로 제한하지 않는다.

흐레이다너스는 두 증인을 죽인 무저갱으로부터 올라온 짐승(계 11:7)은 적그리스도로 보며, 로마제국은 바다짐승(계 13:1)이 부분적이고 일시적으로 구체화된 것이라 이해한다.³⁰⁶⁾ 그런데 바다짐승(계 13:1)은 전 인류의 정부 그리고 정치적 기구로서 민족들과 나라들이기도 하다.³⁰⁷⁾ 그리고 땅 짐승(계 13:1)은 ‘적그리스도’와 밀접한 관계를 가진 내적이며 영적 특성을 가진 세력인데, 예수님과 복음을 거스르는 거짓 선지자와 거짓 학문이다.³⁰⁸⁾ 바다짐승의 수 666(계 13:18)은 적그리스도이다(6은 안식이 없는 피조물의 총만, 666은 온 세상의 총만).³⁰⁹⁾ 따라서 흐레이다너스의 바다짐승 이해와 그 짐승의 수이자 적그리스도를 가리키는 666 이해 간에 약간의 자체 불일치가 나타난다. 하지만 카이퍼와 바빙크처럼, 흐레이다너스는 미래 종말론적 인물인 적그리스도가 요한 당시에 로마제국으로 구체화되었다고 본다. 흐레이다너스의 이런 논리는 계시록 14장의 두 추수 환상과 16-20장을 해석하는데도 나타난다. 계시록 14:14의 흰 구름 위에 계신 인자이신 예수님께서 추수하시는 환상은 마태복음 24:30과 계시록 1:7처럼 재림의 상황이다.³¹⁰⁾ 그리고 계시록 14:16-20의 포도 수확과 심판은 온 세상에 임할 최후 심판으로서 적그리스도 세력이 완전히 패망될 것을 예고한다.³¹¹⁾ 계시록 16장의 7대접 심판 중에서 바다짐승의 보좌가 심판을 받는 것(계 16:10)은 온 세상에 역사하는 적그리스도의 세력에 임한 심판이다.³¹²⁾ 계시록 16:12-13은 곡과 마곡과 세상 세력이 교회를 공격하는 것이며, 16:13의 짐승은 정치적 의미를 가진 적그리스도를 가리킨다.³¹³⁾ 아마겟돈 전쟁(계

303) S. Greijdanus, *De Openbaring des Heeren aan Johannes* (Amsterdam: H. A. Van Bottenburg, 1925), 21. Contra 신동욱. “요한계시록은 임박한 종말을 말하고 있는가?” 1124.

304) Greijdanus, *De Openbaring des Heeren aan Johannes*, 144, 148.

305) Greijdanus, *De Openbaring des Heeren aan Johannes*, 170, 286.

306) Greijdanus, *De Openbaring des Heeren aan Johannes*, 234.

307) Greijdanus, *De Openbaring des Heeren aan Johannes*, 267.

308) Greijdanus, *De Openbaring des Heeren aan Johannes*, 277.

309) Greijdanus, *De Openbaring des Heeren aan Johannes*, 285.

310) Greijdanus, *De Openbaring des Heeren aan Johannes*, 303-304.

311) Greijdanus, *De Openbaring des Heeren aan Johannes*, 309.

312) Greijdanus, *De Openbaring des Heeren aan Johannes*, 325.

313) Greijdanus, *De Openbaring des Heeren aan Johannes*, 327. 이와 유사하게 계 16:14, 19:19, 20:8을 종말의 최후 전쟁으로 이해하는 경우는 Beale, *The Book of Revelation*, 829, 838, 967을

16:16)은 계시록 20:8-9의 곡과 마곡이 교회와 최후 전쟁을 벌이는 것을 상징적으로 가리킨다.³¹⁴⁾ 그러므로 아마겟돈은 특정 장소를 가리키지 않는다. 이런 전쟁은 인류 역사에서 계속 진행되다가 마지막 한 순간에 절정에 달할 것이다.

흐레이다너스는 계시록 17-18장의 음녀 바벨론을 요한 당시의 로마제국만 가리키지 않고 모든 시대에 걸쳐 나타난 세상의 권력의 중심으로서 적그리스도의 세상 지배의 중심을 가리킨다고 설명한다.³¹⁵⁾ 그리고 음녀가 탄 짐승은 적그리스도의 선구자이며, 17:8의 무저갱으로부터 올라와 멸망당할 자는 적그리스도 자신이다.³¹⁶⁾

흐레이다너스는 계시록 19:7의 혼인잔치를 21:3처럼 재림 때 이루어지며, 계시록 19:11-16의 흰말 탄 자인 예수님의 승리는 세상 종말 때 일어날 사건으로 간주한다.³¹⁷⁾ 그리고 계시록 19:13의 피가 된 옷에서 피는 예수님이 아니라 원수의 피이다(사 63:1-5).³¹⁸⁾ 그런데 계시록 19:19의 전쟁은 역사상 항상 있었으나 종말에 적그리스도가 일으키는 전쟁과 그의 패배는 절정에 달한다.³¹⁹⁾

흐레이다너스는 계시록 20:3의 사탄의 결박이 콘스탄틴 이후로 이방 문화가 기독교에 굴복한 때 시작되었으며, 천년왕국은 콘스탄틴 이래로 기독교가 타락하고 이방 민족들이 다시 일어날 때까지로 본다.³²⁰⁾ 이것은 그가 속한 서구 기독교 중심의 해석이다. 계시록 20:4의 ‘살아서’는 육체 부활이 아니라 영적 의미인데, 성도가 죽으면 영혼은 살아서 영생을 누린다는 뜻이다.³²¹⁾ 그리고 계시록 20:8-10은 종말에 하나로 뭉치는 적그리스도의 세력이 교회와 영적으로 싸우는 것이므로, 16:14와 19:19의 전쟁과 실제로 같은 것이다.³²²⁾ 또한 계시록 20:11은 완전한 세상의 변화, 갱신이며, 20:12의 책들은 ‘양심의 책들’(de boeken der consientiën)이다.³²³⁾ 흐레이다너스는 계시록 21:1-2의 신천신지를 무에서의 창조가 아니라 세상의 갱신을 가리킨다고 보며(마 19:28; 행 3:21),³²⁴⁾ 계시록 21:12-14의 12지파와 12사도를 구약과 신약의 교회로 파악한다.³²⁵⁾

흐레이다너스는 카이퍼와 바빙크처럼 과거주의, 역사주의, 그리고 미래주의를 혼합한다. 흐레이다너스가 전천년설을 반대하고, 반복 이론을 지지하며, 재림 전의 적그리스도를 강조한 것, 그리고 세상의 갱신을 분명히 강조한 점도 카이퍼와 바빙크와 유사하다. 흐레이다너스는 서구 문명을 중심으로 곡과 마곡의 전쟁을 이해한 점에서 특히 카이퍼와 유사하다. 흐레이다

보라.

314) Greijdanus, *De Openbaring des Heeren aan Johannes*, 330. 이와 유사한 주장은 Mueller, “Jesus and His Second Coming in the Apocalypse,” 213을 보라. Contra 계 16:15-16은 예수님의 재림이 아니라 교회를 책망하러 영적으로 오시는 것으로 보는 신동욱. “요한계시록은 임박한 종말을 말하고 있는가?” 1138.

315) Greijdanus, *De Openbaring des Heeren aan Johannes*, 332, 337, 355.

316) Greijdanus, *De Openbaring des Heeren aan Johannes*, 345.

317) Greijdanus, *De Openbaring des Heeren aan Johannes*, 386, 392. 이와 유사한 주장은 MacLeod, “The First ‘Last Thing’: The Second Coming of Christ (Rev 19:11-16),” 217을 보라.

318) Greijdanus, *De Openbaring des Heeren aan Johannes*, 394. 참고. MacLeod, “The First ‘Last Thing’: The Second Coming of Christ (Rev 19:11-16),” 214.

319) Greijdanus, *De Openbaring des Heeren aan Johannes*, 397.

320) Greijdanus, *De Openbaring des Heeren aan Johannes*, 403.

321) Greijdanus, *De Openbaring des Heeren aan Johannes*, 406.

322) Greijdanus, *De Openbaring des Heeren aan Johannes*, 410.

323) Greijdanus, *De Openbaring des Heeren aan Johannes*, 412-13.

324) Greijdanus, *De Openbaring des Heeren aan Johannes*, 416.

325) Greijdanus, *De Openbaring des Heeren aan Johannes*, 424.

너스의 계시록 19:11 이하 해석은 워필드와 다른데, 후자는 이 단락을 재림으로 이해하지 않고, 계시록의 악의 세력들을 요한 당시에 시작하여 전체 교회 시대를 거쳐 재림 직전의 인물로 연결하는 것을 즐겨하지 않았다.

3. 현대 개혁주의 계시록 연구에서 본 평가

계시록 19-22장에서 예수님의 재림에 대한 현대 개혁주의 주석가들의 경향을 두 가지로 나누면 다음과 같다.³²⁶⁾ (1) 이상주의적(idealistic) 해석자들은 계시록 19장에서 재림을 찾고, 계시록 20장에서 초림부터 재림 사이의 천년왕국을 찾는다. 따라서 계시록 19장과 20장은 시간적으로 배열되지 않았다. 이 견해는 두 란드(J. A. du Rand)와 비일(G. K. Beale) 등에게서 볼 수 있는데, 이들은 적그리스도 개념을 인정하는 무천년주의자들이다.³²⁷⁾ 이들은 계시록의 환상이 요한 당시의 상황 속에서 이해된다고 주장하면서 초림과 재림 사이에 일어날 일들을 상징적으로 파악하고, 악에 대한 교회의 승리의 원칙을 찾는다. 그러므로 이들은 카이퍼와 바빙크에 가깝다. (2) 부분적 과거론적(partial preteristic) 해석을 따르는 이들은 계시록 19장을 AD 1세기의 복음의 확장으로 보며, 계시록 20장에서 초림과 재림 사이에 전개되는 천년왕국과 재림을 순차적으로 찾는다. 그리고 그들은 계시록 21-22장의 신천신지와 새 예루살렘성을 ‘이미 그러나 아직 아니’라는 종말론적 틀로 주석하며, 새 예루살렘성을 장소가 아니라 신부로 이해하고, 적그리스도라는 개념을 주해에 도입하지 않는다. 이들은 주로 후천년주의자들인데, 레이하르트(P. J. Leithart)와 젠트리(K. L. Gentry jr.) 등이 대표적 학자들이다.³²⁸⁾

이상주의와 부분적 과거주의는 계시록의 주요 신약 간본문인 감람산강화와 데살로니가후서 2장 해석에서도 갈린다. 이상주의자들이 마태복음 24장에서 14절과 같은 앞부분에서 재림을 찾는 것과 달리, 부분적 과거론자들은 마태복음 24:3-34를 예루살렘 성전의 파괴로 보며, 24:36 이하는 재림으로 본다.³²⁹⁾ 그리고 부분적 과거론자들은 데살로니가후서 2:8의 ‘불법의 사람’을 네로 황제로 보며, 계시록에 등장하지 않는 ‘적그리스도’라는 표현을 자제하는 점에서 이상주의자들과 차이가 난다. 따라서 과거론자들의 해석은 위에서 살핀 대로 승리의 후천년설을 지지하며 부분적 과거론에 따라 특정 본문들을 주해한 바 있는 워필드에 가깝다.

4. 카이퍼, 바빙크, 그리고 워필드의 기여와 보완점

카이퍼와 바빙크 그리고 워필드의 재림 종말론은 여러 긍정적 기여가 있다. 먼저 세 학자는 3대 칼빈주의 신학자로 존경받지만 16세기의 종교개혁자들의 반천주교 방식의 계시록 해석을 따르지 않는다. 그리고 계시록의 균형 잡힌 해석을 위해 종교개혁자들의 세상-교회 역사적 해석을 넘어설 뿐 아니라, 과거주의, 이상주의 그리고 미래적 해석을 종합하려고 시도했다.

그럼에도 불구하고, 이 세 학자의 재림 이해에 대한 비판도 제기될 수밖에 없다. 이런 비

326) 전천년설을 따르는 순복음, 침례교, 감리교, 안식교 등과 루터교는 여기 논의에서 제외한다. 계 19:11에서 재림을 찾은 후 시간적 흐름을 존중하여 20:1에서 재림 이후의 상황을 파악하는 전천년주의자인 B. M. Fanning, *Revelation* (ZECNT, Grand Rapids: Zondervan, 2020), 485, 499-500.

327) J. A. du Rand, *A-Z van Openbaring* (Vereeniging: CUM, 2007), 549, 574; Die Einde, 169; Beale, *The Book of Revelation*, 972, 984.

328) P. J. Leithart, *Revelation 12-22* (London: T&T Clark, 2018), 346, 360; K. L. Gentry Jr., *The Divorce of Israel: A Redemptive-Historical Commentary on the Book of Revelation*, Volumes II (Dallas: Tolle Lege, 2017), 743.

329) 참고. Berry, “The Destruction of Jerusalem and the Coming of the Son,” 67-68.

판은 앞으로 올바른 재림 이해를 위한 제안이기도 하다. (1) 간본문인 감람산강화를 지나치게 미래적으로 해석한다(카이퍼, 바빙크).³³⁰⁾ (2) 간본문인 감람산강화와 데살로니가후서 2장에 대한 과도한 미래적 해석 및 적그리스도 개념을 무분별하게 도입하여 적용했다(카이퍼, 바빙크). (3) 빈약한 간본문적 해석은 워필드는 물론 바빙크의 문제점이기도한데, 성경 구절을 많이 인용하더라도 발생할 수 있다. (4) 서양 중심적 세계관을 반영하기에, 계시록 20장의 전투에서 문명국을 향한 적그리스도 세력의 공격을 강조하는데(카이퍼, 바빙크), 이와 유사한 결은 천년왕국의 시작점을 콘스탄틴에서 찾은 흐레이다너스에게서 볼 수 있다. (5) 신천신지와 새 예루살렘성 해석에서 ‘이미 그러나 아직 아니’의 균형 잡힌 주해가 다소 부족하다.³³¹⁾ (6) 상이한 해석을 포괄함으로써 혼동을 유발할 수 있다(카이퍼, 바빙크, 워필드). 다시 말해, 선과 악의 대결이라는 이상적 해석, 적그리스도의 파멸과 재림이라는 미래적 해석, 그리고 요한 당시에서 출발하여 전체 교회와 세상 역사에서 선과 악의 싸움이 벌어진다는 역사적 해석은 과연 종합이 가능한가? 이 세 학자는 물론 흐레이다너스도 저자가 의도한 석의와 적용을 구분해야 하는데 주의를 더 기울여야 한다. (7) 계시록의 시간표와 1차 독자를 적절히 고려하지 않는다(카이퍼, 바빙크, 워필드). 계시록의 자체 증거에 따르면, 대부분 내용은 ‘반드시 속히 일어날 일들’이므로(계 1:1; 22:6), 석의에서 계시록의 1차 독자를 철저히 고려하는 것이 마땅하다. 심지어 계시록 22:10의 때가 가까움과 22:12, 17의 속히 오심을 통해 예수님은 소아시아의 7교회가 자신의 재림을 기대하지만 ‘지금 여기서’ 하나님의 개입을 소망하며 재림을 선취하기를 기대하였다.³³²⁾ (8) 문맥과 기록 목적을 고려하여 정확한 주해가 보완되어야 한다. 예를 들어, 바빙크가 계시록 1:7과 2장부터 재림을 강조한 것, 그리고 계시록 19:20에서 용의 심판을 찾은 것은 재고되어야 한다.

VI. 나오면서

약 100년 전에 19세기 말과 20세기 초에 활동한 세계 3대 칼빈신학자인 카이퍼, 바빙크, 그리고 워필드에 대한 교의학적 연구는 풍성하지만, 그들의 미래 종말론에 대한 연구와 성경주석적 입장에 대한 평가는 여전히 부족하다. 카이퍼와 바빙크 그리고 워필드는 예수님의 재림을 이해하기 위해 과거론, 역사론, 미래론, 이상론을 종합했는데, 첫 두 학자의 유사성은 두드러진다. 그리고 이 세 학자는 정도의 차이는 있더라도 성경신학적 탐구와 교의학적 접근을 종합했다. 또한 그들의 결론은 AD 4-6세기 교부들의 해석은 물론, 반천주교적 해석에 몰두했던 종교개혁자들의 견해와도 적지 않는 긍정적 차이를 보였기에, 나름대로 학문적 발전을 이루었다고 평가된다. 앞으로 예수님의 재림에 대한 연구는 교의학적 논의로 곧장 뛰어들기보다, 계시록 19-22장의 철저한 주해가 선행되어야 할 것이다. 그런 주해는 계시록이 암시하는 구약과 유대묵시문헌, 그리고 그레코-로마 세계 간의 간본문적 해석을 요청한다.

330) 이 세 신학자와 유사하게 D. A. Carson도 오늘날 감람산강화를 주해하는 가장 보편적인 방식은 마 24:15-21과 34절은 성전 파괴를 예고하고, 나머지 구절들은 재림에 관한 내용이라고 주장한다. C. J. Moore, “Can We hasten the Parousia?: An Examination of Matt 24:14 and Its Implications for Missional Practice,” *Themelios* 44/2 (2019): 208에서 재인용. Contra R. C. Sproul, *The Last Days according to Jesus*, 김정식 역, 『예수의 종말론』 (서울: 좋은씨앗, 2019), 74; 양용익, 『마태복음 어떻게 읽을 것인가』 (서울: 성서유니온선교회, 2005), 404-417.

331) 참고로 계 21:1-22:5를 새 창조의 완성이라고 주장하다가, 교회 시대를 통한 새 창조의 과정이라고 주장하여 자체 논리적 모순을 보인 경우는 비일에게 나타난다. Beale, *The Book of Revelation*, 1041, 1044, 1063.

332) 신동욱, “요한계시록은 임박한 종말을 말하고 있는가?” 1138-42.

〈참고문헌〉

- 신동욱. “요한계시록은 임박한 종말을 말하고 있는가?” 『신약논단』 17/4 (2010): 1113-1149.
- 양용의. 『마태복음 어떻게 읽을 것인가』. 서울: 성서유니온선교회, 2005.
- Bavinck, H. *Gereformeerde Dogmatiek* 1-4. 박태현 역. 『개혁교의학 1-4』. 서울: 부흥과 개혁사, 2011.
- Bavinck, J. H. *En Voort Wentelen de Eeuwen: Gedachten over het Boek der Openbaring van Johannes*. Wageningen: Zomer en Keuning, 1964.
- Beale, G. K. *The Book of Revelation*. NIGTC. Grand Rapids: Eerdmans, 1999.
- Berry, C. E. “The Destruction of Jerusalem and the Coming of the Son: Evangelical Interpretations of the Olivet Discourse in Luke.” *The Southern Baptist Journal of Theology* 16/3 (2012): 62-74.
- Boersma, H. “Blessing and Glory: Abraham Kuyper on the Beatific Vision.” *Calvin Theological Journal* 52/2 (2017): 205-241.
- _____. “Neo-Calvinism and the Beatific Vision: Eschatology in the Reformed Tradition.” *Crux* 56/3 (2020): 25-29.
- CSB *Ancient Faith Study Bible*. Nashville: Holman Bible Publishers, 2019.
- Du Rand, J. A. *A-Z van Openbaring*. Vereeniging: CUM, 2007.
- _____. *Die Einde: Die A-Z van die Bybelse Boodskap oor die Eindtyd*. Vereeniging: CUM, 2013.
- Fanning, B. M. *Revelation*. ZECNT. Grand Rapids: Zondervan, 2020.
- Gentry Jr., K. L. *The Divorce of Israel: A Redemptive-Historical Commentary on the Book of Revelation*. Volumes II. Dallas: Tolle Lege, 2017.
- Gleason, R. *Herman Bavinck: Pastor, Churchman, Statesman, and Theologian*. 윤석인 역. 『헤르만 바빙크 평전』. 서울: 부흥과 개혁사, 2014.
- Greijdanus, S. *De Openbaring des Heeren aan Johannes*. Amsterdam: H. A. Van Bottenburg, 1925.
- Harinck, G. “Herman Bavinck and Geerhardus Vos.” *Calvin Theological Journal* 45 (2010): 18-31.
- Hielema, S. “Herman Bavinck’s Eschatological Understanding of Redemption.” Th.D. Thesis. Wycliffe College, 1998.
- Hoffecker, W. A. “The Devotional Life of Archibald Alexander, Charles Hodge, and Benjamin B. Warfield.” *Westminster Theological Journal* 42/1 (1979): 111-29.
- Kristanto, D. “Is the Creation under Destruction?: Abraham Kuyper and Herman Bavinck on New Creation.” *Jurnal Teologi dan Pelayanan* 19/2 (2020): 189-200.
- Kuyper, A. *The Revelation of St. John*. Translated by J. H. de Vries. Eugene: Wipf & Stock, 1999.
- Leithart, P. J. *Revelation 12-22*. London: T&T Clark, 2018.
- MacLeod, D. J. “The First ‘Last Thing’: The Second Coming of Christ (Rev

- 19:11-16).” *Bibliotheca Sacra* 622 (1999): 203-220.
- Marshall, I. H. “How did the Early Christians know Anything about Future States?” *Journal of European Baptist Studies* 9/3 (2009): 7-23.
- Möller, F. P. “A Hermeneutical Commentary on Revelation 20:1-10.” *In die Skriflig* 53/1 (2019): 1-11.
- Moore, C. J. “Can We hasten the Parousia?: An Examination of Matt 24:14 and Its Implications for Missional Practice.” *Themelios* 44/2 (2019): 291-311.
- Mueller, E. “Jesus and His Second Coming in the Apocalypse.” *Journal of the Adventist Theological Society* 11/1-2 (2000): 205-215.
- Oecumenius. *Commentary on the Apocalypse*. Translated by J. N. Suggit. Washington: Catholic University of America Press, 2006.
- Sproul, R. C. *The Last Days according to Jesus*. 김정식 역. 『예수의 종말론』. 서울: 좋은씨앗, 2019.
- Taylor, N. H. “Early Christian Expectations concerning the Return of Jesus: From Imminent Parousia to the Millennium.” *Journal of Theology for Southern Africa* 104 (1999): 32-43.
- Van Bruggen, J. *Aantekeningen bij de Heidelbergse Catechismus*. 김헌수·성희찬 역. 『하이델베르크 요리문답 해설』. 서울: 성약, 2020.
- VanDrunen, D. “The Kingship of Christ is Twofold: Natural Law and the Two Kingdoms in the Thought of Herman Bavinck.” *Calvin Theological Journal* 45 (2010): 147-64.
- Van Oort, J. “The End is Now: Augustine on History and Eschatology.” *HTS Theologiese Studies* 68/1 (2012): 1-7.
- Van Rhyn, H. P. M. and Jordaan, G. J. C. “’N Betekenisdefinisie van παρουσία as Wederkomswoord.” *In die Skriflig* 54/1 (2020): 1-8.
- Victorinus. *Commentary on the Apocalypse*. www.preteristarchive.com/0260_victorinus_apocalypse/. 2020년 3월 13일 접속.
- Wallis, W. B. “The Coming of the Kingdom: A Survey of the Book of Revelation.” *Presbyterion* 8/1 (1982): 13-70.
- Warfield, B. B. “Antichrist.” *Expository Times* XXXII/5 (1921): 358-60.
- _____. *Biblical Doctrines*. Oxford: Oxford University Press, 2002(1929).
- _____. *The Works of Benjamin B. Warfield: Biblical Doctrines, Vol. 2*. Bellingham: Logos Bible Software, 2008.
- Weinrich, W. C. (ed). *Ancient Christian Commentary on Scripture: Revelation*. 이혜정 역. 『교부들의 성경 주해: 요한계시록』. 왜관: 분도출판사, 2010.
- www.preteristarchive.com/0260_victorinus_apocalypse. 2020년 3월 13일 접속.
- Zaspel, F. G. *The Theology of B. B. Warfield: A Systematic Summary*. Wheaton: Crossway, 2010.

발제 2에 대한 논평(1)

송영목 박사의 “아브라함 카이퍼, 헤르만 바빙크, 그리고 벤자민 워필드의 재림 이해 및 평가”에 대한 논평

황선우(총신대)

예수 그리스도의 재림을 둘러싼 주제에 관하여는 다양한 신학적 해석이 제안되어 왔기 때문에 많은 그리스도인들과 신학자들이 어떤 해석을 택할 것인가를 두고 망설인다. 이렇게 해석의 다양성이 있는 주제에 관해 3대 칼빈주의자라고 일컬어지는 아브라함 카이퍼와, 헤르만 바빙크, 벤자민 워필드의 재림에 관한 해석을 분석하고 비교한 이 논문은 개혁신학자들과 그리스도인들에게 유용한 지침을 준다. 더욱이 송영목 박사(이하 저자)가 언급하듯이 이 세 개혁신학자들의 종말론에 관해서는 지금까지 우리나라에서 발표된 연구물이 많지 않기에 이 논문은 더욱 더 환영 받을 만하다.

저자는 이 논문에서 카이퍼, 바빙크, 워필드 각자의 재림이해에 대하여 분석한 후 세 학자의 재림이해를 비교하였다. 세 학자를 비교한 V장에서 저자는 화란에서 활동한 카이퍼와 바빙크의 재림이해의 유사점과 차이점을 기술한 후 두 화란신학자와 미국에서 활동한 워필드의 재림이해를 비교하였다. 그 후에 VI장에서(논문에는 V장으로 오기) 교부들의 요한계시록 주석의 관점에서, 세 학자와 동시대를 살았던 화란 개혁신학자 흐레이다너스의 요한계시록 주석의 관점에서, 현대 개혁주의 계시록 연구의 관점에서 카이퍼, 바빙크, 워필드의 재림이해를 평가한 후 저자 자신이 생각하는 세 학자의 기여와 세 학자의 해석에 보완할 점을 제시한 후 논문의 결론을 맺었다. 저자는 요한계시록의 여러 상징과 간 본문과의 비교로 인해 복잡하고 다양한 재림에 관한 해석들을 간결하게 비교함으로써 재림에 관한 세 명의 개혁신학자들이 입장이 무엇인지 잘 정리해 주었다.

위에서 언급한 논문의 의의와 장점에도 불구하고 논문을 읽으며 가진 질문과 완성도를 높이기 위한 몇 가지 제안을 하고자 한다. 첫째, 이 논문의 제목이 세 학자의 “재림” 이해 및 평가인데 논문의 내용은 “재림”보다 포괄적인 “종말”에 관해 다루고 있기 때문에 제목을 “재림 이해”보다 폭 넓은 “종말이해”로 수정해도 무방하리라 본다.

둘째, 논문의 구성적 측면을 살펴볼 때 저자는 세 학자 각자의 재림이해를 다룬 후에 V장에서 화란학자인 카이퍼와 바빙크를 하나로 묶은 후 미국 프린스턴의 워필드와 비교하는데 V장에서 분석하듯이 예수 그리스도의 재림이해에 있어 카이퍼와 바빙크가 공유하는 부분도 있지만 차이점도 적지 않기 때문에 두 학자를 묶어서 워필드와 비교하기 보다는 세 학자를 각각 비교하여 소개하는 것이 세 학자의 재림해석을 이해하기에 더 효과적일 것이라 생각된다.

아울러 논문의 구성에 한 가지 질문은 V장에서 저자가 세 학자의 재림 이해에 대한 평가를 교부들의 요한계시록 주석의 관점에서 평가한 것이다. V장에서 흐레이다너스의 요한계시록 주석은 세 학자들과 동시대의 학자의 주석이기 때문에 세 학자들을 평가하는 잣대로 사용할 만

하고 학문적 축적이 가장 큰 현대 계시록 연구의 관점에서 세 학자자의 재림을 평가하는 것도 의미가 있어 보이는데 교부들의 재림의 관점에서 세 학자들의 재림을 평가하는 것은 다소 임의적으로 보인다. 물론 교부들의 재림의 관점으로 세 학자들의 재림을 분석하는 것에 문제가 있는 것은 아니지만 세 학자가 칼빈주의 개혁신학자들인 점을 고려하면 오히려 종교개혁시대의 재림에 대한 관점에서 세 학자의 재림을 분석하는 것이 더 의미있는 분석이 될 것으로 생각된다.

셋째, 논문의 내용에 관하여 몇 가지 질문과 제안을 하고자 한다. V장에서 저자는 카이퍼와 바빙크의 종말론의 유사점으로 (7)에서 새 예루살렘을 신천신지의 중심장소로 보는 것을 언급하였는데 4쪽에 기록되었듯이 카이퍼는 새 예루살렘을 장소뿐만 아니라 영적 교회로 간주하기 때문에 새 예루살렘을 장소로만 본 바빙크와 유사한 생각을 갖고 있다고 말하기 어렵다.

2쪽 아랫부분에서 저자는 카이퍼가 계시록 19장 13절(논문에는 19장 11절로 오기)의 피 묻은 옷이 골고다 십자가를 가리킨다고 주장한 것이 카이퍼의 재림 논의의 맥락에서 벗어난다고 하였는데 왜 십자가가 재림의 맥락에서 어울릴 수 없는 지 궁금하다.

4쪽 아랫부분에서 바빙크는 과학적 가정으로부터 지구가 파멸될 가능성을 지지하지만 이는 창세기 8-9장에서 노아가 받은 세상보존언약과 충돌한다고 하였는데 창세기 9장 11절에서 하나님이 언약한 것은 다시는 홍수로 생물을 멸하지 않겠다는 것이지 세상을 영원히 보존한다는 언약은 아니다.

저자는 5쪽 아랫부분에서 카이퍼와 바빙크의 종말론의 유사점으로 계시록의 1차 독자의 상황을 적절하게 고려하는데 미흡하다고 지적하며 그 예로 계시록 1장 7절부터 1세기 상황이 아니라 재림을 찾는다고 말한다. 그러나 1장 7절이 재림의 상황을 언급한 본문이라면 1장 7절을 재림의 본문으로 보는 것이 어떤 의미에서 요한계시록의 1차 독자의 상황을 고려하는데 미흡한 것인지 궁금하다.

논평을 마치며 종말론의 홍수의 시대에 세 명의 권위 있는 개혁신학자들의 종말론을 소개, 요약, 비교하여 개혁신학 종말론의 흐름을 짚어주고 종말론 연구의 방향을 제시해 주신 저자에게 심심한 감사를 드린다.

발제 2에 대한 논평(2)

아브라함 카이퍼, 헤르만 바빙크, 그리고 벤자민 워필드의 재림 이해 및 평가

김규섭(아세아연합신학대학교)

이 논문은 제목 그대로 카이퍼, 바빙크, 워필드가 [주로] 요한계시록에 나타난 재림을 어떻게 이해했는지를 고찰하고 상호 비교하며, 상호 비교를 넘어서서, 흐레이다너스와 교부들의 요한계시록 주석과도 비교를 한다. 그리고 본 논문은 카이퍼, 바빙크, 워필드의 재림 이해의 기여를 간략하게 고려하고, 이 세 학자의 해석에 있어서의 문제점을 보다 상세하게 고찰하고, 미래 연구를 위한 제언으로 마무리한다. 먼저 본 연구가 가지고 있는 미덕부터 다음과 같이 고려할 수 있을 것이다.

첫번째로 먼저 본 연구의 미덕은 결론의 다음의 문장과 관련될 수 있을 것이다:

“약 100년 전에 19세기 말과 20세기 초에 활동한 세계 3대 칼빈신학자인 카이퍼, 바빙크, 그리고 워필드에 대한 교의학적 연구는 풍성하지만, 그들의 미래 종말론에 대한 연구와 성경주석적 입장에 대한 평가는 여전히 부족하다” (15 페이지).

그렇다면 본 연구의 첫번째 미덕은 잘 알려진 칼빈주의 신학자들인 카이퍼와 바빙크와 워필드의 종말론, 특히 요한계시록에 나타난 재림에 대한 해석을 고찰한 드문 예라는 것이다. 카이퍼와 바빙크는 주로 교의신학적으로 고려되었지만, 본 논문은 신약학자가 이 세 학자의 성경 해석 특히 종말론에 관한 해석을 고려했다는 점에서 장점이 존재한다고 말할 수 있다. 또한 본 논문은 카이퍼, 바빙크, 워필드 뿐 아니라, 시클 흐레이다너스와 교부들의 성경 해석들도 고려를 하고 있다.

두번째로 본 논문은 다음과 같이 말한다: “[세 학자들의 결론은] 반천주교적 해석에 몰두했던 종교개혁자들의 견해와도 적지 않는 긍정적 차이를 보였기에, 나름대로 학문적 발전을 이루었다고 평가된다” (15페이지).

그렇다면 종교개혁자들의 견해와 세 학자의 견해에 차이가 있다는 본 논문의 관찰은 본 연구의 주된 공헌점 중 하나라고 생각될 수 있을 것이다.

아울러 본 논문은 그 자체로 완결성을 갖추고 있지만, 논문 출간시 고려해 볼 수 있을 몇 가지 점에 관하여 본 논평자는 다음과 같은 추가적인 코멘트를 남기고자 한다.

- 1) 첫번째 질문은 본 논문의 범위에 대한 질문이다. 먼저 그 연구 취지의 정당함에도 불구하고 본 논문의 제목은 한권의 단행본에 적합한 것일 수도 있다. 카이퍼, 바빙크, 워필드라는 3학자의 해석을 고려하고 있다. 본 논문은 충실하게 연구하고 있기 때문

에 상당한 장점을 본 논평자는 발견하지만, 반면, 한 편의 소논문으로서는 범위가 넓은 인상을 받는다. 본 논문의 정당한 문제 제기에도 불구하고, 논평자의 소견으로는 본 주제를 심도 깊게 고찰하기 위해서는, 카이퍼, 바빙크, 워필드의 재림에 대한 견해에 대해서 각각 한 편씩 논문을 쓰고, 세 학자를 비교하는 한편의 논문을 쓴다면 보다 세밀한 연구가 가능한 주제가 아닌가라는 생각을 본 논평자는 해보았다.

- 2) 두번째 질문은 본 논문이 카이퍼, 바빙크, 워필드의 재림 해석에 대한 다른 학자들의 논의를 전혀 논하지 않는다는 점이다. 이 세 학자의 재림에 대한 학자들의 의견을 서두에서 서술하고 본 연구가 기존의 연구와 어떤 차이가 있는지를 분명히 할 필요가 있는 것으로 보인다. 본 논문은 “한국에서 넓게는 바빙크의 종말론, 좁게는 재림에 대한 조직신학 및 성경신학적 연구를 거의 찾아볼 수 없다”(1페이지)라고 말하고 있지만, 주지하다시피, 아카데미아의 범위는 국내에 국한되지 않는다. 따라서 해외 학자들의 견해도 고려할 필요가 있는 것으로 보인다. 혹은 세 학자들의 재림에 대한 연구에 대한 학자들의 논의가 해외에도 전혀 존재하지 않는다면 그 점을 서두에서 명시할 수 있을 것이다.
- 3) 세번째 질문은 방법론에 관한 질문이다. 본 연구는 세 학자의 재림에 대한 견해를 나열하고 비교, 평가하는 것을 방법론으로 지니고 있는 것으로 보인다. 궁금한 점은 3 학자가 이렇게 재림에 대해서 해석하게 된 역사적 맥락이다. 본 연구는 주로 [해석의] 현상과 결과를 관찰하고 있는데, 이것을 넘어서서 세 학자가 어떠한 역사적 맥락에서 누구의 해석에 의지하는지, 또한 그들의 저서에서 누구와 토론하고 있는지를 고려할 필요가 있는 것으로 보인다. 주지하다시피 이 세 학자의 견해가 진공 상태에서 나오지는 않았을 것이다. 중요한 것은 해당 현상 혹은 해석이 나타났다는 것을 관찰하는 것일 뿐 아니라(일종의 단순 관찰), 그 해석의 ‘배후’가 무엇인지 고려하고 그 배후 혹은 맥락과 의미의 관계를 고려하는 것일 수 있다. 본 연구에서는 이러한 논의를 주로 생략하고 있는데, 이점은 아마 1)에서 논의한 것과 같이 논문의 범위 설정이 폭넓기 때문일 수 있다.
- 4) 본 논문은 교부들의 요한계시록 해석이 간략하게 언급하고, 몇몇 교부들의 견해와 바빙크, 카이퍼, 워필드와의 유사성을 고려한다(11페이지). 본 논평자의 질문은 바빙크, 카이퍼, 워필드가 이 교부들의 언급하고 있기 때문에 본 논문에 언급이 된 것인지 혹은 세 학자들이 교부들의 성경 해석을 근거로 내세우고 있는 것인지 궁금하다. 왜냐하면 교부들의 성경 해석도 또한 한 마디 혹은 한 문장으로 요약될 수 없는 역사적 맥락을 지니고 있기 때문이다. 본 논문의 연구 결과가 상당한 의미를 지니고 있다고 본 논평자는 평가하지만, 앞서 말한 바와 같이, 교부들도 어떤 맥락 가운데 이런 해석을 한 것인지 고려할 필요가 있다.
- 5) 사소한 것이지만 “세계 3대 칼빈신학자”라는 명칭은 이제 지양해야하는 호칭이라는 생각이 든다. 물론 이 호칭은 일종의 ‘관습적’인 호칭이기 때문에 본 논문에서 사용되는 것이 이해가 가능하지만, 학문적으로 성숙하고 있는 한국 학계에서 이 호칭은 이제 그만 사용해도 괜찮을 것 같다는 생각이 든다.

요약하자면 재림의 가르침에 대한 교통정리가 시급한 한국 교회에서 본 논문의 논의는 상당한 중요성이 지닌다고 말할 수 있을 것이다. 하지만 학문적인 측면에서 연구 범위와 방법론, 논의의 깊이 정도를 고려해본다면 아쉬운 점이 존재한다. 다른 한편으로 본 논문은 성실하게 세 학자의 원문을 연구한 흔적이 존재하며, 위에서 논의했듯이 의미있는 학문적 결과를 도출하며, 이러한 결론은 상당한 잠재적 중요성을 가지고 있는 것으로 보이기 때문에, 본 논문이 잘 다듬어져서 출간된다면, 한국 학계에서도 큰 기여를 할 수 있을 것이라고 기대한다. 본 저자의 쉽 없는 연구에 감사하며, 계속적 정진을 기대하는 바이다.

발제 3

아브라함 카이퍼와 현대성 관계 이해 - 스톤강좌의 문화 이해를 중심으로

조영호 (안양대학교)

1. 서론

아브라함 카이퍼(A. Kuyper 1837-1920)는 현대 시대의 가장 영향력 있는 신학자 중 하나인 동시에 네덜란드의 중요한 정치가다. 카이퍼는 헤르만 바빙크, 벤저민 위펠드 등과 더불어 현대 3대 칼빈주의 신학자로 불린다.³³³⁾ 그리고 그는 단순한 이론가가 아니라 이론을 실천하는 칼빈주의적 공공신학자다.³³⁴⁾ 카이퍼는 자신의 생애를 기독교 정체성을 확립하는데 헌신했다. 그가 세우려던 기독교 정체성은 하나님의 말씀과 하나님의 주권을 믿고, 삼위일체 하나님을 고백하고, 하나님의 뜻과 말씀에 순종하는 것이었다. 따라서 카이퍼 신학의 핵심을 우리는 “삼위일체 하나님께 초점을 맞추고 있다. 하나님만이 만유와 만사의 근원이시고 하나님이 우주 창조주이시고 심판주라는 확고한 하나님 사상을 기초”라고 말할 수 있을 것이다.³³⁵⁾ 뿐만 아니라 카이퍼는 개혁주의 교회의 부흥을 이끌었으며 교육, 언론 등 모든 삶의 영역에서 칼빈주의적 원리를 적용하고 성취했다. 특히, 그는 암스테르담에 자유대학(Vrije Universiteit)을 설립했으며, 네덜란드 최초의 현대 정당인 반혁명정당(ARP)을 창립하고 오랫동안 그는 의회 의원을 지냈으며 1901년부터 1905년까지 총리직을 수행했다.

카이퍼는 네덜란드 사회를 소위 ‘주상형 사회 구조’로 구성했다. 네덜란드 사회의 세분화된 사회 구조는 종교와 세계관의 차이에 근거했다. 카이퍼의 이러한 스타일은 당시 네덜란드 정치에서는 완전히 새로운 것이었다. 따라서 카이퍼의 두 개의 세계와 구조에 기초한 사유체계는 여전히 합의되고 동질적인 국가와 포괄적인 개신교 국민 교회의 이상에 집착하는 옛 엘리트에게는 낯선 것이었다. 이러한 낯설은 다양한 적들을 만들었고 다양한 논쟁에 참여하게 했다. 논쟁에 대한 그의 성향은 거의 무한한 것처럼 보였다. J. 코흐(Jeroen Koch)는 자신의 책 『Abraham Kuyper』에서 카이퍼가 나타나는 곳에서는 언제나 다툼과 논쟁이 예비되어 있었다고 말한다.³³⁶⁾ 이러한 평가가 과장된 것이기는 하지만 카이퍼는 오늘날까지 여전히 논란의 여지가 있는 인물인 것은 사실이다. 특히 그의 일반 은총에 대한 논의는 여전히 중요한 개혁주의 신학자들 사이에서 논쟁적인 주제로 남아 있다. 그리고 그의 아파르트헤이트(Apartheid)에 대한 견해는 여전히 논의의 중심에 있다. 그러나 칼빈주의 역사가 벤돌슨(A.

333) 이상웅, “아브라함 카이퍼의 생애와 사상 개관 1”, 『신학지남』 315(2013).

334) 빈센트 E. 바코트, 『아브라함 카이퍼의 공공신학과 성령』, (서울: SFC, 2019); 조무성, “카이퍼와 공적 신학의 영향: 한국교회의 발전적 적용”, 『교회와 문화』 33, (2014).

335) 정성구, 『아브라함 카이퍼의 생애와 삶』, (서울: SFC, 2019), 301-4.

336) Jeroen Koch, Abraham Kuyper. Een biografie (Amsterdam, 2006), p. 96.

Th. van Deursen)은 코흐가 19세기 “계몽된” 유럽인들이 식민지에 있는 원주민들의 우상을 비웃었던 것과 같은 방식으로 칼빈주의를 취급한다고 비판한다.³³⁷⁾

카이퍼의 칼빈주의에 대한 생각³³⁸⁾은 프린스턴 대학에서 진행된 그의 스톤강연(Stone Lectures)에 잘 나타나 있다. 그에 의하면 칼빈주의는 단순한 고백이나 분파적인 교단, 그리고 교의적 편형성이 아니다. 칼빈주의는 삶의 체계. 즉, 그 자체로 포괄적인 철학과 세계관이다.³³⁹⁾ 그는 두 삶의 세계, 즉 두 개의 세계관이 목숨을 걸고 서로 싸우고 있으며, 지나간 40년 동안 자신은 그와 같은 투쟁에 힘써 왔다고 주장한다. 그는 두 세계, 즉 칼빈주의와 현대주의를 구분하고 현대주의가 지니는 체계에 대항할 수 있는 포괄적인 삶의 체계 혹은 세계관(Weltanschauung)을 갖추고자 노력했다. 이러한 과정을 통해 카이퍼는 칼빈주의가 민주주의와 인권과 같은 현대 제도와 가치의 출현에 뚜렷한 기여를 했음을 보여준다.

여기서 중요한 문제가 제기된다. 즉, 카이퍼는 어떻게 칼빈주의와 현대성 사이의 조화를 찾고 해석했는가 하는 것이다. 여기서 우리가 말하는 “현대성”은 카이퍼가 말하는 현대주의와는 다른 개념으로 사용하고자 한다. 현대성은 막스 베버(M. Weber)에 의해 제기된 현대 사회학 이론을 전제로 한다. 이후 현대성은 E. 트롤치(Ernst Troeltsch), G. 짐멜(Georg Simmel) 등의 사회학자들과 철학자들에 의해서 논의된 것이다. 이런 의미에서 카이퍼의 세속적 현대주의에 대한 비판이 모든 현대성에 대한 비판이라고 말할 수 없을 것이다. 카이퍼는 일반은총 개념을 통해 현대성의 가치를 부정하지 않았기 때문이다.³⁴⁰⁾ 카이퍼가 비판하는 현대주의는 특정한 세속화를 가속하는 모더니티 형태에 대한 거부인 것은 분명하다. 그러나 이러한 비판이 현대 생활에 대한 전면적이고 완전한 거부라고 이해할 수는 없다. 왜냐하면 카이퍼는 스톤강연 제1강연에서 삶의 체계로서의 칼빈주의가 서구문명 발전에 지대한 공헌을 했음을 강조하면서 칼빈주의의 가치를 다음과 같이 옹호하기 때문이다.

“오직 칼빈주의에 의해 자유의 시편이 괴로운 양심에서 입으로 퍼져 나오게 되었으며, 칼빈주의가 헌법상의 시민권을 획득해서 우리에게 보장해 주었으며, 동시에 이와 더불어 학문과 예술의 부흥을 후원하고 상업과 무역 그리고 아름다운 가정 생활과 사회생활을 향한 새로운 길을 열고, 중산층을 고귀한 지위로 격상시키고, 박애가 충만하게 하였고, 무엇보다 청교도적 진지함으로 도덕 생활을 고양하고 순수하게 하고 고상하게 한 저 강력한 운동이 서유럽에서 나왔음을 기억하라”³⁴¹⁾

이러한 카이퍼의 주장을 통해 볼 때 칼빈주의가 얼마나 “현대적”이며 현대성의 발전과 주흥에 중요한 기여를 제공했는지 우리는 놀라지 않을 수 없을 것이다. 흔히 생각하는 대로 기독교의 세계관이 세속적 현대주의를 비판한다는 것이 모든 현대성을 부정하는 것으로 오해

337) A. Th. van Deursen, Review of Koch, Abraham Kuyper, in Reformatorisch Dagblad, 17 May 2006.

338) 카이퍼의 초기 견해의 발전에 대한 자세한 내용은 다음을 참조. Jasper Vree, Kuyper in de kiem. De precalvinistische periode van Abraham Kuyper 1848-1874 (Hilversum, 2006).

339) A. Kuyper, 『칼빈주의 강연』, (서울: 크리스찬다이제스트, 2000), 208.

340) Cf. James D. Bratt, 'Abraham Kuyper: Puritan, Victorian, Modern,' in Religion, Pluralism, and Public Life. Abraham Kuyper's Legacy for the Twenty-First Century, ed. Luis E. Lugo (Grand Rapids, MI, 2000), pp. 3-21.

341) A. Kuyper, 『칼빈주의 강연』, 53.

되고 있는데, 그리스도교, 특히 칼빈주의는 현대성을 비판하는 것이 아니라 왜곡된 현대주의를 비판함으로써 오히려 바른 방향의 현대성을 향상시키고 옹호하고 있기 때문이다. 어떤 의미에서 보면, 칼빈주의는 더 나은 기독교적 형태의 현대성을 사회의 모델로 제시함으로써 세속화된 현대주의의 지배적인 세력에 대항하는 유일하고 효과적인 반명제(antithesis)인 것이다. 그리고 동시에 기독교적 세계관을 사회 전체에 침투 할 수 있는 대안으로 제시할 수 있다.

이상의 논의에 따라 본 논문은 카이퍼는 칼빈주의를 "현대성"에 대한 기독교 세계관적 가치 체계를 구성한 신학자이자 공공신학자로 이해하고자 한다. 그리고 카이퍼의 신학과 공공신학을 이해하기 위하여 그의 1898년 스톤강연을 중심으로 살펴보고자 한다. 카이퍼는 항상 상황에 맞는 방식으로 자신의 견해를 설명했기 때문에 그의 최종 위치를 정확히 파악하는 것이 쉽지는 않다. 그는 이론가인 동시에 활동가였다. 활동가로서 카이퍼는 자신에게 주어지는 문제들에 대해 상황적 변화에 따라 유연한 방식으로 대응하고 자신의 생각을 전개했다. 그러므로 그의 생각을 구조적 틀에서 일별하는 일이 쉽지 않다. 그럼에도 불구하고 그의 6개 강의를 통해 카이퍼가 목표로 하고 있는 것이 무엇인지 전달하고자 노력하고자 한다.

이미 카이퍼에 대한 광범위한 문헌들이 존재한다.³⁴²⁾ 1998년 스톤강연 100 주년에 카이퍼에 대한 다양한 연구의 결과들과 그의 저작에 대한 영어 선집이 출판되었다.³⁴³⁾ 컨퍼런스는 프린스턴 신학원과 공공 정의 센터(Center for Public Justice), 칼빈 대학, 암스테르담 자유대학(Vrije Universiteit)에서 공동으로 조직되었다. 주제는 “종교적, 다원주의 공적 생활: 21

342) C. H. W. van den Berg, 'Kuyper, Abraham,' in Biografisch Lexicon voor de Geschiedenis van het Nederlandse protestantisme, 6 vols. (Kampen, 1978-2006), 4: 276-283 and Adriaan Breukelaar, 'Kuyper, Abraham,' in Biographisches-Bibliographisches Kirchenlexikon, ed. F.W. Bautz and T. Bautz (s.l., 1992), 4: 846-851; 김동춘, “한국 개혁신학의 패러다임”, 「국제신학」 12(2010); 최용준, “학문과 신앙 그리고 기독교 대학: 헨드릭 반 리센의 사상을 중심으로”, 「한국개혁신학」 39(2013); 유해무, “신칼빈주의 운동”, 「신학지평」 8(1998); 김선일, “Abraham Kuyper's Theological Relevance for Relational Evangelism - Abraham Kuyper's Theological Relevance for Relational Evangelism = 아브라함 카이퍼의 신학과 전도적 함축성에 관한 고찰”, 「신학과 실천」 10(2006); 이신열, “아브라함 카이퍼(Abraham Kuyper)의 성화론”, 「진리논단」 11(2006); 차영배, “A. 카이퍼의 생애와 신학의 문제점, (I)”, 「신학지남」 52/2(1985); 유태화, “은총의 빛에서 본 아브라함 카이퍼의 문화 신학”, 「백석저널」 5/1(2004); 동저자, “창조, 타락, 구속, 완성의 빛에서 본 아브라함 카이퍼와 클라스 스킨더의 문화관”, 「개혁논총」 44(2017); 동저자, “아브라함 카이퍼의 영역주권과 정치강령 사이의 신학적 인식의 연속성과 불연속성”, 「개혁논총」 54(2020); 이국운, “아브라함 카이퍼, 정치사상의 한국적 수용 -영역주권론을 중심으로”, 「신앙과 학문」 18/30(2013); 안인섭, “기독교인의 정치 참여에 대한 연구-존 칼빈(John Calvin: 1509-1564)과 아브라함 카이퍼(Abraham Kuyper: 1837-1920)의 비교 연구를 중심으로”, 「한국교회사학회지」 30(2011); 류기철, “아브라함 카이퍼의 기독교 교육사상의 기초”, 「복음과 교육」 5 (2009); 심재승, “칼빈주의와 기독교 대학의 미래:조엘 카펜터(Joel A. Carpenter)”, 「백석저널」1 (2002); 최영일, “아브라함 카이퍼의 The Problem of poverty 중심으로”, 「총체적복음사역연구소 연구지」 5(2008); 반태현, “아브라함 카이퍼의 일반은총론”, 「개혁논총」 31(2014); 류길선, “아브라함 카이퍼의 칼빈주의 세계관: 유기적 관점에서 본 은혜-자연-회복의 관계”, 「개혁논총」 54(2020); 이상웅, “복음의 광범위하고 포괄적이고 우주적인 의미: 아브라함 카이퍼의 칼빈주의 경연에 대한 분석적 고찰”, 「총체적복음사역연구소 연구지」 14(2018); 김재윤, “교회와 문화의 관계에 대한 한 고찰”, 「조직신학연구」 19(2013); 이승구, “삶의 체계로서의 칼빈주의 제시와 그 의미”, 「성경과 상담」 12(2013).

343) Peter S. Heslam, *Creating a Christian Worldview: Abraham Kuyper's Lectures on Calvinism*, (Grand Rapids, MI, 1998) and *Abraham Kuyper: A Centennial Reader*, ed. James D. Bratt (Grand Rapids, MI, 1998).

세기 아브라함 카이퍼의 유산 (Religious, Pluralism, and Public Life: Abraham Kuyper's Legacy for the 21st Century)”이었다.³⁴⁴⁾ 그리고 암스테르담의 자유대학에서 조직한 컨퍼런스의 제목은 “기독교와 문화: 다른 대륙에 있는 아브라함 카이퍼의 유산 (Christianity and Culture: The Heritage of Abraham Kuyper on Different Continents).”³⁴⁵⁾이었다. J. 볼트(John Bolt)에 의하면 미국에서 일어나고 있는 카이퍼에 대한 관심은 역사적 성격에 국한되지 않는다. 그의 작품은 “오늘의 문화 전투에 참여 복미 복음주의를 위한 현장”에도 있다.³⁴⁶⁾

그러나 카이퍼에 대한 관심은 그의 비전에 직접적인 영향을 받은 사람들에게 한정되어 있지 않는다. 예를 들어, 1900년 막스 베버와 에른스트 트뤼치³⁴⁷⁾ 등에 의해 강한 동기가 부여된 서양의 “금욕적 개신교주의의 역사학”은 카이퍼의 신 칼빈주의의 영향을 받았다.³⁴⁸⁾ 에른스트 트뤼치는 카이퍼의 생각을 긍정적으로 수용했다, 특히 그의 문화 변혁 사상을 받아들인다. 트뤼치가 카이퍼의 생각을 수용한 이유는 루터 신신학이 지니고 있는 한계 때문이었다. 그에 의하면 루터신학은 “모든 형태의 인간의 삶에 대한 체계를 주장하지 않았다. 삶의 체계로서의 세계관을 주장한 것은 칼빈주의뿐이었다.”³⁴⁹⁾

2. 세계관 비교 연구

344) 백주년 기념축하로 월터스토프가 1998년 스톤 강연을 했고 패널 담화로 20명의 학자들이 참여했다. 그들 중에 James Bratt, Peter Heslam, John Bolt, Elaine Botha, Peter Paris and Bob Goudzwaard가 있었다. 학술회의 동안 화란자유대학의 George Puchinger가 개혁신학과 공적생활의 우수성으로 첫 번째 아브라함 카이퍼상을 수상했다. 화란의 국가 “Het Wilhelmus”의 자발적인 표시로 막을 내린 감동적인 행사에서 맥스 스택하우스는 Puchinger 박사의 화란개혁주의 전통의 역사와 아브라함 카이퍼에 대한 통찰력 있는 학자됨의 기여에 대해서 그를 칭송했다. 그 학술회의는 영국, 캐나다, 화란, 남아프리카로부터 400명이상이 참가했다. 강연자와 참여자들은 카이퍼에 대해 무비판적인 것만은 아니었다. 그의 사상 가운데 인종차별과 성차별요소로부터 카이퍼에 대한 현대적 학문성을 분리시킨 것에 대한 공식적 움직임이 있었다. 그럼에도 불구하고 100주년 행사는 다른 무엇보다도 미국과 해외에 카이퍼 전통의 살아있는 활력을 나타내 주었다. 1998년 100주년 행사를 통해 아브라함 카이퍼의 학문적 연구의 강한 관심의 표출은 프린스턴 신학원의 공적신학을 위한 아브라함 카이퍼 연구소(Abraham Kuyper Institute for Public Theology)를 조직하기 위한 그 후의 결정에 주요한 요인이되었다. 그 학술회의의 발표논문들은 Luis Lugo 박사에 의해 편집되어 에더만 출판사에서 출간되었다. 조무성, “카이퍼와 공적 신학의 영향”, 75-76.

345) Cornelis van der Kooi and Jan de Bruijn, eds., Kuyper Reconsidered: Aspects of his Life and Work [VU Studies on Protestant History 3] (Amsterdam, 1999) and Religion, Pluralism, and Public Life, ed. Lugo (see above, n. 5).

346) John Bolt, A Free Church, A Holy Nation: Abraham Kuyper's American Public Theology (Grand Rapids, MI, 2001), back flap.

347) 트뤼치는 카이퍼의 스톤강좌를 근대 칼빈주의 선언문이라고 말했다. 이상웅, “복음의 광범위하고 포괄적이고 우주적인 의미”, 13.

348) Ernst Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (Tübingen, 1912), pp. 607, 666, 731, 738-739, 769, 785, 790, and 792; Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. Nachlaß*, vol. 2: Religiöse Gemeinschaften, ed. Hans G. Kippenberg (Tübingen, 2001), pp. 366--367. Cf. Wolfgang Schluchter and Friedrich Wilhelm Graf, eds., *Asketischer Protestantismus und der 'Geist' des Kapitalismus. Max Weber und Ernst Troeltsch* (Tübingen, 2005). 카이퍼의 생각 속에는 “금욕적 개신교”의 전통이 놓여 있었다. 그러나 카이퍼는 전통적인 금욕주의자는 아니었다. 그러나 그의 직업윤리에는 내면적인 금욕주의가 나타난다.

349) Peter S. Heslam, *Creating a Christian Worldview*, 58-63

『칼빈주의 강연』으로 우리에게 소개된 스톤강좌는 각각 약 45페이지에 달하는 6개의 장이 수록되어 있다. 이 모든 장들은 아마도 프린스턴에서 카이퍼가 한 강의의 내용으로 보존하고 있음이 분명하다. 이 원고는 화란어로 일차적으로 작성된 후 영어로 번역되었다. 그의 강연에는 30-40명이 참석했으며³⁵⁰⁾ 약 2시간 동안 지속되었다. 카이퍼는 아내에게 보낸 편지에서 강의가 2시간 정도 지속되었다는 사실에 대해 불평했지만, 이러한 불평은 전형적인 그의 행동방식이었다. 그러나 카이퍼는 스톤강좌의 반응이 그가 가진 성공을 인식하게 했다고 말했다.³⁵¹⁾ 첫 번째 강연에서 카이퍼는 오랜 역사적 과거를 지니고 있는 유럽과 “생명의 기차”가 더 빠른 속도로 나아간 보다 역동적이고 신선한 미국을 대조했다. 그 이후 네 개의 강연에서 그는 칼빈주의와 다른 요소들에 대한 관계를 다루고 있다. 그는 칼빈주의와 종교 사이의 관계 뿐 아니라 정치, 과학, 예술과의 칼빈주의 사이의 관계를 폭넓게 다뤘다. 칼빈주의와 미래에 대한 여섯 번째이자 마지막 강의는 지금까지 성취된 것에 대한 간결한 요약으로 시작한다.

미국에서 강연을 하는 주된 목적은, 칼빈주의가 배타적으로 교리적이며 교회적인 운동을 표상한다는 그릇된 개념을 불식시키기 위함이었다. 칼빈주의는 분명 교회 질서에서 멈추지 않았고 삶의 체계로 확장되었으며, 교의 적 형성에 그 힘을 소진하지 않았고, 인생관 및 세계관을 창출했다. 그리고 그런 세계관은 인생(삶)의 모든 부분에서 인간 발전의 각 단계의 필요에 부응할 수 있었고 지금도 부응할 수 있다. 칼빈주의는 우리의 기독교를 최고의 영적 탁월함으로 격상시켰다. 칼빈주의는 [...] 학문의 수호 천사였다. 예술을 해방시켰다. 유럽과 미국에서 입헌 정부를 탄생시킨 정치 구도를 보급했다. [...] 철저히 기독교의 인을 가정 생활과 가족 유대에 찍었다.³⁵²⁾

이처럼 카이퍼에게 칼빈주의는 삶의 체계인 동시에 세계관이었다. 이러한 관점에서 칼빈주의는 독립적인 세계관을 형성하는데, 이는 다른 세계관과 비교해서도 현대성, 즉 현대 제도와 문화적 발전의 출현을 위해 엄청나게 중요하다. 첫눈에 보아도 칼빈주의의 밝은 미래에 대해 의심할 여지가 없었다. 하지만 자세히 들여다보면 꼭 그런 것만은 아니었다. 사실 카이퍼는 세계 역사를 기독교와 세속화된 현대주의 사이의 거대한 투쟁으로 묘사한다. 그렇기 때문에, 칼빈주의의 미래는 그렇게 명백하지 않다.

1789년이 전환점이었다. 그 당시 세속적 “현대주의의 폭풍우가 사나운 기세로 일어나고”이었다.³⁵³⁾ 카이퍼에게 현대주의는 일차적으로 신학적 입장³⁵⁴⁾만을 의미하지 않았다. 세속적 현대주의는 신학적 입장을 훨씬 더 넘어서는 광범위한 현상을 의미했다.³⁵⁵⁾ 이 현상은 프

350) James D. Bratt, *Abraham Kuyper*, 262.

351) A. Kuyper, Ik voel steeds meer dat ik hier zijn moest. Amerikaanse brieven van Abraham Kuyper aan zijn vrouw en kinderen, ed. George Harinck and Margriet Urbanus (Amsterdam, 2004), p. 50: “ammer slechts dat mijn lectures, door het langzaam spreken in een vreemde taal, te lang werden. Soms twee uur. Maar juist daardoor zag ik te beter, dat ik geslaagd was” (14 October 1898).

352) A. Kuyper, 『칼빈주의 강연』, 208

353) A. Kuyper, 『칼빈주의 강연』, 18.

354) 신학적 모더니즘에 대한 카이퍼의 견해에 대해서는 다음을 참조. Molendijk, ‘A Squeezed-Out Lemon Peel. Abraham Kuyper on Modernism,’ in Leo Kenis and Ernestine van der Wall, eds., *Modernism in the Low Countries. A Comparative Approach* (Leuven, 2009).

랑스 혁명 이후로 “암처럼 퍼져 우리의 기독교 신앙 앞에 굳건하고 일관되게 서 있던 모든 것을 해체하고 손상”시켰다.³⁵⁶⁾ 카이퍼는 현대주의의 “하나님도 없고 주인도 없다”(ni Dieu ni maître)에 반대하는 기독교 원칙만으로는 충분하지 않다고 생각했다. 그래서 그는 원리에는 원리로 맞서야 한다고 믿었다. 그리고 그는 기독교가 칼빈주의에서 가장 높고 순수한 표현을 찾듯이, 방어를 위한 가장 좋은 기회와 원리를 칼빈주의에서 찾았다. 카이퍼에게 칼빈주의는 포괄적인 세계관이라는 의미에서 기독교의 최고이자 가장 강력한 형태였다. 그렇기 때문에 마치 아우구스티누스가 하나님 안에서 평안을 얻었듯이³⁵⁷⁾ 카이퍼는 칼빈주의에서 안식을 발견했다.³⁵⁸⁾

카이퍼에 따르면, 칼뱅주의의 우월성은 하나님, 인간, 세계에 대한 다양한 견해에 대해 다른 “삶의 포괄적인 체계”와의 비교를 통해 명백하게 입증된다. 그에 의하면 칼뱅주의의 전형은 하나님과 인간 사이의 즉각적인 관계다. 반면, 가톨릭과 루터교에서는 성직자가 중재 역할을 한다. 이 확신은 또한 칼빈주의가 인간 사이의 차이를 구별하거나 표시하는 것을 허용하지 않는다는 것을 의미한다. 물론, 이것이 하나님이 제정하신 것이 아니라면 말이다. 카이퍼에 의하면 “칼빈주의가 전체 인간 생활을 바로 하나님 앞에 놓는다면 그 결과 [...] 우리는 하나님이 주신 것 말고 사람 사이에 무슨 차별을 인정할 수 없다. [...] 그래서 칼빈주의는 모든 노골적인 노예제도와 카스트 제도를 비난할 뿐만 아니라 여성과 가난한 자를 예속하는 은밀한 노예 제도를 비난한다. 칼빈주의는 사람들 가운데 있는 모든 위계질서를 반대한다.”³⁵⁹⁾ 여기에서 카이퍼는 세속적 현대주의에 대해 극단적으로 비판한다. 그에 의하면, 현대주의는 사람 사이의 모든 차이를 평준화하고 “여자를 남자로 남자를 여자로 만들고, 모든 구별을 공통의 수준에 놓으면서 삶을 통일(균등)성의 금지령에 따르게 하여 말살시킨다.”³⁶⁰⁾ 카이퍼는 명백하게 말하지는 않지만, 그의 결론은 분명하다. 현대주의는 강제적인 동질성을 내포하고 있는 반면, 칼빈주의는 사람들을 자유롭게 한다는 것이다. 이 전체 논의가 암시하는 바는 진정한 현대주의가 무엇인가 하는 것에 견해다. 그것은 자유와 다원성에 관한 것이다. 그러나 현대주의가 주장하는 자유와 다원성은 본질적으로 억압적인 현대주의에 의해서가 아니라 칼빈주의에 의해 보장된다는 것이다. 그래서 카이퍼는 다음과 같이 말한다.

“사람과 사람을 평등한 자리에 놓은 일은 순전히 인간적 이해와 관련하여 볼 때, 의심할 나위 없이 칼빈주의에 속하는 불멸의 영광이다.”³⁶¹⁾

긍정적이고 해방적인 사고방식을 강화하는 칼빈주의의 또 다른 요소는 일반은총(*gemeene*

355) 피터 헤슬람에 의하면 카이퍼의 현대주의에 대한 견해는 세 가지 요소를 포함하고 있다. 프랑스 혁명, 범신론, 다원주의 진화론이 그것이다. cf. Peter S. Heslam, *Creating a Christian Worldview*, 96-111 cf. 페이지 97: “카이퍼는 언론계 및 정치계 경력을 통해 프랑스 혁명을 종교개혁을 포함한 다른 역사적 사건보다 더 자주 언급했습니다. 이는 기독교 신앙과 프랑스 혁명의 불신(ongeloof)의 대조를 강조한 그로엔 판 프린스테러의 지적 유산 탓이 컸다.”

356) A. Kuyper, 『칼빈주의 강연』, 19.

357) Augustinus, 『고백록』, (서울: 대한기독교서회, 2019), 45.

358) A. Kuyper, 『칼빈주의 강연』, 20.

359) A. Kuyper, 『칼빈주의 강연』, 38.

360) A. Kuyper, 『칼빈주의 강연』, 37.

361) A. Kuyper, 『칼빈주의 강연』, 39.

gratie)에 관한 이해다. “하나님이 세상을 유지하면서 세상에 임한 저주를 완화하고 부패 과정을 붙들고 그리하여 창조주로서 자신을 영화롭게 할 목적으로 우리 생활(삶)에 새로운(끝없는) 개발(발전)을 허용하려고 베푸시는 일반 은혜가 있다”³⁶²⁾는 것이다. 이 교리는 예술, 경제 또는 복지와 같은 다양한 삶의 영역 - 그리고 그 안에서 - 의 해방을 정당화한다. 반면, 성도들의 회중이라는 관점에서 교회에 대한 그의 이해는 교회 문제에 있어서 해방과 분리의 가능성을 열어준다. 카이퍼에 의하면 세상 생활을 교회의 지배로부터 해방시킴으로 세상 안에서 삶의 모든 지위에서 하나님을 섬기는 의무가 강조된다.

청교도의 맑은 정신은 자연스럽게 세상의 모든 생활을 다시 정복하는 일로 이어졌다. 교회 안에서 하나님을 찬양하고 세상에서 하나님을 섬긴다. 또한 교회 안에서 세상의 유혹과 죄를 이기기 위한 힘이 결집되었다.³⁶³⁾

사회학적 측면에서 칼빈주의는 현대의 분화 과정과 양립 할 수 있으며, 그러한 해방되어가는 사회의 발전을 자극했다. 칼빈주의자들은 재세례파와는 달리, 세상을 거부하지 않고 세상에 참여한다. “그래서 저주가 세상 자체에 더 이상 임하지 않고 세상에서 죄악된 것에 내리며, 세상으로부터 피하는 수도원의 도피 대신에 세상 안에서 삶의 모든 위치에서 하나님을 섬기는 의무가 강조된다.”³⁶⁴⁾ M. 베버가 나중에 자신의 개신교 윤리에서 청교도 노동 윤리의 경제적 영향을 보여주면서 말했던 것과 같은 맥락에서, 카이퍼는 칼빈주의가 현대의 경제, 사회 및 문화 발전에 끼친 엄청난 공헌을 강조한다.

카이퍼에 의하면 칼뱅주의는 서쪽으로 나아가 그의 강연을 들은 미국 청중들, 즉 이제 미국에 도달했다고 말하며 칼빈주의의 가치의 가능성을 웅변한다. 그에 의하면 칼빈주의는 개신교의 완성된 발전으로 인류 발전의 높고 풍성한 단계에 도달했다³⁶⁵⁾는 것이다. 카이퍼는 세계사적 구성 전체를 '이교주의', '이슬람주의', '로마주의'가 거의 종말에 이른 발전의 3단계로 이해하는 관점에 기초하여 고찰한다. 반면, 현대주의와 칼빈주의는 지금 이 순간에도 궁극적인 경쟁력을 가지고 있는 두 개의 삶의 체계라고 평가한다. 역사의 진보는 상당 부분 칼빈주의로 거슬러 올라간 반면, 세속적 현대주의는 이교도의 새로운 형태와 관련되어 있다. 따라서 현대주의는 미래가 없는 인간의 삶의 복합체를 묘사한다. 이 두 개의 삶의 체계는 서로 정반대되는 결과를 만들어낸다. 이러한 결과를 보여주기 위한 카이퍼의 진행 방식은 다음과 같다. 즉, 그는 현대주의와 칼빈주의를 비교하는 방식을 통해 그들 자신의 관점의 우월성을 보여주려 했던 자유주의 신학자와 종교학자들을 비판한다. 그리고 카이퍼는 칼빈주의와 세속적 현대주의자들의 시도의 사이에 존재하는 구조적인 평행선으로 우리에게 제시한다.

대부분 그의 진보적이고 자유주의적인 상대와 모순되게, 카이퍼의 주장은 강력하고 역동적인 은유로 표현되었으며, 이것은 그가 요약한 발전들을 필연적인 것으로 보여주고 있다. 카이퍼에 의하면, 역사는 적자생존의 일종이며 칼빈주의는 전투에서 승리 할 좋은 기회를 갖는다. 이러한 맥락에서 그는 모든 고등 인간 발달의 물리적 기초로서 피가 섞이는 현상, 즉 혼

362) A. Kuyper, 『칼빈주의 강연』, 41.

363) A. Kuyper, 『칼빈주의 강연』, 41-2.

364) A. Kuyper, 『칼빈주의 강연』, 41.

365) A. Kuyper, 『칼빈주의 강연』, 55.

혈이라는 은유를 사용한다.³⁶⁶⁾ 왜냐하면 인간 발전 과정은 고립이 아닌 혼혈, 즉 혼종성 혹은 문화적 혼종성(hybrid culture)³⁶⁷⁾을 통해 진행된다는 것이 역사의 증언이기 때문이다.³⁶⁸⁾ 따라서 동물과 식물의 세계에서 서로 다른 품종의 교배를 살펴보면, 역사는 다른 부족들 사이에 분열된 자연적 힘의 결합이 더 높은 발전을 낳았다는 것을 인식하는 것은 어렵지 않다.³⁶⁹⁾ 고대에는 피의 혼합이 여전히 종속적인 역할을 했던 반면, 오늘날에는 칼빈주의가 폭넓게 융성한 지역에서, 특히 미국에서 이 혼종성은 중요한 현상이다. 또한 칼빈주의는 17세기 해방 투쟁에서 스페인 점령에 대한 네덜란드의 승리로 입증 된 바와 같이 엄청난 힘을 부여하는 평범한 사람들로부터 자발적으로 생겨났다는 사실을 주목하는 것도 중요하다. 첫 번째 강의 끝에서 카이퍼는 네덜란드 자유주의 역사가 R. 프루인(Robert Fruin)의 말을 인용하며 칼빈주의의 승리를 전망한다.

“개신교가 칼끝에 자리를 잡아야했던 곳에서 그날을 얻은 것은 칼빈주의였다”³⁷⁰⁾

3. 칼빈주의의 문화적 영향

세계관에 대한 비교 분석의 틀은 스톤강좌의 첫 번째와 마지막 강의에서 가장 두드러지게 나타난다. 카이퍼는 1장과 6장 사이에 칼빈주의의 본질과 영향을 스케치했다. 그는 그것을 종교 혹은 세계관의 한 유형으로 간주하고 다음과 같은 질문을 제기함으로써 특징짓는다.

“종교는 하나님을 위해 존재하는가 아니면 사람을 위해 존재합니까? [...] 종교는 우리 개인 존재와 실존의 일부분에서 작용하고 마는가 아니면 [우리 개인 존재와 존재] 전체에서 작용할 수 있는가?”³⁷¹⁾

비록 카이퍼는 근대 종교 철학을 비판했지만, 그가 정확히 어떤 철학자들을 염두에 두고 있는지는 밝히지 않는다. 그러나 우리가 유추할 수 있는 것은 카이퍼가 최소한 그들의 가정 중 일부를 공유했다는 것이다. 카이퍼는 분명히 이 자유주의 철학자들이나 신학자들과 같은

366) A. Kuyper, 『칼빈주의 강연』, 47, 50.

367) 카이퍼가 말하는 혼혈이라는 은유를 오늘의 문화 이론으로 이론으로 이해한다면 문화 혼종성이라고 말할 수 있을 것이다. 문화 혼종성이란 국가 문화와 세계 문화 간의 경계가 희미한 문화를 말한다. 로버트슨과 같은 학자는 이같은 현상을 '세계화(세계화)'라 불렀다. 현대 사회의 세계 사회화 전개에 따라 문화 횡단적이고 탈지역적인 문화의 합종 연횡 현상을 문화 혼종화(Hybridization) 과정으로 인식한다. 이러한 문화 혼종화를 인식하는 문화이론가들은 서구문화가 일방적으로 주변부 사회로 흐르고 확산한다는 확산이론이나 문화제국주의론을 거부하고 지구적 차원에서 지역문화들과 세계문화들이 만나고 무국적의 새로운 문화들이 만들어진다고 주장한다. 중심부와 중심부, 중심부와 주변부 혹은 주변부와 주변부 문화들이 만나고 섞이면서 만들어지는 새로운 문화산물이나 문화실천의 성격은 이들이 서로 만나기 전의 문화정체성을 해체시키면서 동시에 서로 혼종되어 형성된다고 보았다. 이에 따라 글로벌 사회에서는 혼종성의 가치가 부정되는 것이 아니라 오히려 추구되거나 긍정적인 것으로 인식될 것이다. 피터 버크, 『문화 혼종성: 뒤섞이고 우동하는 문화를 이해하기 위한 가이드』, (서울: 이음, 2012); 박민수, “문화 혼종성의 이론적 고찰”, 『인문학 논총』 39(2015)

368) A. Kuyper, 『칼빈주의 강연』, 47.

369) A. Kuyper, 『칼빈주의 강연』, 49.

370) Robert Fruin, Tien jaren uit den Tachtigjarigen Oorlog 1588--1598 (Den Haag, 1904), p. 217.

371) A. Kuyper, 『칼빈주의 강연』, 57.

의견을 공유하지 않았지만, 인간의 주관성에 근거하여 논쟁을 벌인 것은 분명해 보인다. 카이퍼에게 인간의 주관성은 자율적 자아에서가 아니라 죄의식과 죄악에서 비롯되었다. “이런 영적인 죄의 체험에서, 삶의 비참에 대한 경험적 고찰에서, 하나님의 거룩하심에 대한 이런 고상한 감동에서, 그리고 이런 굳은 확신에서 (이리하여 칼빈주의자는 자신의 결론을 따라 비통한 결과에 도달한다.) 칼빈주의는 먼저 참된 실존을 위한 중생의 필요에 대한 근거와, 둘째로 분명한 의식을 위한 계시의 필요에 대한 근거를 발견했다.”³⁷²⁾ 다른 카이퍼의 생각들도 이와 유사한 방식으로 추론될 수 있다. 즉 칼빈주의는 인간의 주관성을 부인하지 않지만 죄로 인해 오염된 주관성은 하나님을 위한 종교가 아니라 인간을 위한 종교를 만들어 낸다는 것이다. 그리고 이러한 원리는 모든 인간 삶의 영역에서 동일하게 나타난다는 것이다.

제2강의에서 카이퍼는 그의 교회적이고 도덕적 견해를 제시한다. 그는 은혜의 기관(Heilsanstalt)으로서의 교회론을 거부하고, 국가 교회에 대해 매우 비판적인 입장을 견지한다. 왜냐하면 “국가 교회, 즉 오직 한 국민으로 구성되는 교회, 즉 국가 전체는 이교적 개념이며 기껏해야 유대교적 개념”³⁷³⁾이기 때문이다. 많은 경쟁에도 불구하고 카이퍼에게는 교단의 다원성을 강조한다. 왜냐하면 “다른 이들이 그 힘의 기초를 발견하는 강제적 단일성보다 종교생활의 성장과 번영에 훨씬 더”³⁷⁴⁾ 유리했다고 생각했기 때문이다 카이퍼는 “교회가 신자의 회중으로, 즉 신앙을 고백하는 개개인들의 연합으로 나타나고, 그리스도로부터 교회의 권력이 회중에게 직접 내려온다면, 역사와 지역 등의 차이로 인하여 다양한 교회 문제가 발생하게 될 것”이고 “따라서 하나의 거룩하고 보편적인 교회는 필연적으로 다양한 모습으로 현현되어 가시적 교회를 비추게”³⁷⁵⁾ 된다고 말한다. 여기에서 결정적인 것은 복수의 세계관과 교회를 받아들이는 것이다. 즉 교회의 다양성 속에서의 일치, 일치 속에서의 다양성을 주장한 것이다. 카이퍼의 이러한 교회 이해는 당시 네덜란드 상황에서 매우 적절한 것이었다. 당시 네덜란드에는 소위 말하는 경쟁하는 교회의 시장이 등장했기 때문이다. 장기적으로 이것은 국가적인 개신교 교회라는 오래되고 자유주의적인 생각을 쓸모없게 만들었다.

도덕성과 윤리와 관련하여 카이퍼는 도덕적인 인간 삶 전체가 궁극적으로 하나님 안에 있다고 주장한다. 그는 “하나님의 위엄과 하나님의 권위는 인간 실존 전체에서 칼빈주의를 압박”³⁷⁶⁾하며 “이 하나님은 모든 순간에 삶의 과정을 규정하시고 신적 권위로 그 법을 명하시고 계속 우리에게 요구하신다”³⁷⁷⁾고 말한다. 그러므로 “일반 도덕 규례와 좀 더 특별한 기독교적 계명의 온갖 차이를 칼빈주의는 모른다”³⁷⁸⁾고 카이퍼는 말한다. 왜냐하면 세계 질서는 처음이나 지금이나 변함없이 원래의 찬란한 모습대로 빛나기 때문이다. 따라서 “세계 질서는 신자 뿐 아니라 (마치 불신자에게도 똑같이 요구하듯) 모든 인간과 모든 인간관계에 권리를 내세우는”³⁷⁹⁾ 것이다. 이러한 그의 고백은 인간의 모든 영역을 다스리는 “신적 규례”에 의해 표현된다. 카이퍼에 의하면 신적 규례는 기본적으로 일반적인 도덕 질서와 동일하다. “어느 때에 하

372) A. Kuyper, 『칼빈주의 강연』, 72.

373) A. Kuyper, 『칼빈주의 강연』, 83.

374) A. Kuyper, 『칼빈주의 강연』, 82.

375) A. Kuyper, 『칼빈주의 강연』, 81.

376) A. Kuyper, 『칼빈주의 강연』, 87.

377) A. Kuyper, 『칼빈주의 강연』, 89.

378) A. Kuyper, 『칼빈주의 강연』, 89.

379) A. Kuyper, 『칼빈주의 강연』, 90.

나눔이 어떤 도덕 질서로 사물을 다스리기를 원하셨지만 이제는 그리스도 안에서 다른 식으로 사물을 다스리려 하신다고 어찌 상상할 수 있겠는가?”³⁸⁰⁾

물론, 카이퍼는 칼빈주의의 독특한 요소를 개괄하고 싶어 했지만, 다른 한편으로 그가 이러한 유형의 종교를 제시한 방식에서 보면, 그러한 그의 주장은 현대 시대의 조건과 잘 어울리는 것임이 분명하다. 비록 그는 춤, 카드놀이, 연극에 대해 비판적이었지만 칼빈주의 “규례”는 일반적인 도덕적 규칙과 거의 다르지 않다. 일반 은총의 가르침은 세속적인 일에 (방금 언급 한 세 가지 예외를 제외하고) 적극적으로 참여할 수 있게 한다. 왜냐하면 세상에 대한 기피는 칼빈주의의 표지가 아니기 때문이다. 이미 말했듯이 칼빈주의는 일반 도덕 규례와 신적 규례 사이의 근본적인 차이를 구별하지 않는다. 이는 “하나님은 유일하시고 영원하신 불변자이시기 때문에 우리는 하나의 동일한 도덕적 세계 질서 말고는 다른 것을 상상할 수 없”³⁸¹⁾기 때문이다. 카이퍼는 우리가 가진 양심 안에서 종교와 윤리의 두 가지 실체를 구별하는 것이 아니라 하나님의 임재하심에 모든 것을 두는 것이며, 임재하시는 하나님께 대한 거룩한 경외는 하나의 현실로서 모든 생활에 덧붙여진다³⁸²⁾고 이야기 한다. 따라서 카이퍼에 의하면, 나쁜 세계와 좋은 세계가 있는 것이 아니라 “저주로 고통 받고 타락 이후에 일반 은혜에 의하여 보전되고 그리스도 안에서 구속되어 심판의 공포를 지나 영광의 상처에 이르게 되는 [...] 하나님께서 창조하신 하나의 동일한 세계”³⁸³⁾가 있을 뿐이다.

이후에 카이퍼는 칼빈주의가 정치, 학문 (과학과 인문학), 예술 분야에서 갖는 중요성과 영향력에 대한 논의로 눈을 돌린다. 다시, 첫 번째 단계가 중요하다. 즉 이러한 영역이 제도화된 종교(교회)의 영향으로부터 해방되었다는 사실은 종교나 세계관에 관해 중립적이라는 것을 조금도 암시하지는 않는다. 반대로 다양한 세계관이 경쟁하고 갈등하는 상반된 영역들에 대한 이해가 중요하다. 예를 들어 생각해 보자. 카이퍼는 하나님의 존재를 부인하는 현대적 (근대주의적) 국가 개념과는 대조적으로 “하나님의 주권” 원칙에 근거한 칼빈주의적 이해가 있음을 우리들에게 제시한다. 이 하나님 주권이라는 교리는 모든 영역을 다스리시는 삼위일체 하나님의 다스림, 즉 하나님의 통치에 대한 이해에서 시작된다. 이 하나님 주권은 국가, 사회, 그리고 교회에 나타나는 주권으로 인류에게 부여되는 근본적인 주권이다.³⁸⁴⁾ 그래서 카이퍼는 다음과 같이 말한다.

“우리 인간 삶의 모든 영역에서 만유의 주재이신 그리스도께서 ‘나의 것이다!’라고 외치지 않는 영역은 한 치도 없다.”³⁸⁵⁾

R. 마우(Richard J. Mouw)가 해석했듯이 하나님 주권에 기초한 카이퍼의 영역주권 사상은 “하나님의 창조 계획 안에서 각 문화의 영역은 각각 그 고유한 자리를 가지고 있으며, 그것들 각각은 직접적으로 하나님의 통치 아래에 있”³⁸⁶⁾음을 의미한다. 따라서 정치, 사회, 종

380) A. Kuyper, 『칼빈주의 강연』, 89.

381) A. Kuyper, 『칼빈주의 강연』, 89.

382) A. Kuyper, 『칼빈주의 강연』, 90-1.

383) A. Kuyper, 『칼빈주의 강연』, 91.

384) A. Kuyper, 『칼빈주의 강연』, 98.

385) A. Kuyper, 『영역주권』, (경기: 다함, 2020), 71.

386) R. Mouw, 『리처드 마우가 개인적으로 간략하게 소개하는 아브라함 카이퍼』 (서울: SFC출판사,

교 조직 등의 분야에서 하위 주권만이 존재할 수 있음을 이야기한다. 왜냐하면 본래의 완전한 주권은 그 어떤 피조물에 기초하는 것이 아니라 반드시 하나의 위엄과 일치해야 하기 때문이다.

정치 영역에서 하나님의 직접적인 정부는 죄에 의해 무너지고, 기계적 치료법으로서 인간 정부로 대체된다.³⁸⁷⁾ 이러한 형태의 정부와 국가 형성은 이러한 관점에서 무엇보다 인위적인 것이지만, 가족과 사업과 과학과 예술 등과 같은 영역은 유기적으로 형성되어 있으므로 국가는 이러한 일에 대해 말을 삼가야 한다. 여기서 우리가 기억해야 하는 것은 하나님의 주권은 반드시 인간 삶의 모든 영역에서 인정되어야 한다는 것이다. 즉, 인간 삶의 모든 영역은 하나님의 주권 아래에서 하나님의 영광을 드러내야 한다. 심지어 그것이 정부나 국가라고 하더라도 다른 영역의 고유한 주권을 침해해서는 안 된다. 그래서 카이퍼는 “이 모든 영역은 이제 자신들의 톱니바퀴로 서로 맞물려 있으며, 정확하게 이런 영역들의 ‘서로 밀고 당기는’ 상호작용을 통해 풍부하고 다면적이고 다양한 인간의 삶이 생성”³⁸⁸⁾된다고 말한다. 여기서 우리는 잘 알려진 국민의 “자기 영역 안에서의 주권(souvereiniteit in eigen kring)”, 즉 “사회 영역에서의 주권”이라는 신 칼빈주의의 핵심 사상을 만나게 된다.³⁸⁹⁾ 카이퍼는 “사회의 모든 주권은 궁극적으로 창조주의 절대적 의지에 기초한다”³⁹⁰⁾고 확신했다. 이처럼 그는 각각의 삶의 영역주권, 즉 사회 영역에서의 주권을 인정한다.³⁹¹⁾ 사회적 영역주권은 마우에 의하면 공공의 문화 속에서 그리스도인으로 사는 길이다. 마우는 카이퍼의 사회적 영역주권을 만난 경험을 다음과 같이 고백한다.

“카이퍼의 확고한 칼빈주의에서 나는 내가 찾아 헤매던 것을 발견했다. 그것은 공적인 삶에 적극적으로 참여하는 전망이었다. 그 전망은 사적인 것이 되어버린 복음주의, 그리고 자유주의 개신교나 가톨릭에서 공적인 제자도에 접근하는 방식들 사이로 나로 하여금 나의 길로 나아갈 수 있게 해주었다.”³⁹²⁾

사회적 영역주권의 원칙은 가족, 사업, 과학, 예술 등은 모두 국가의 존재를 빚지고 있지 않다. 정부는 이 사회적 영역을 관장하는 하나님의 명령을 무시하거나 수정하거나 방해할 수 없다. 즉, 국가의 우월성으로부터 그들의 삶의 법칙을 도출하지 않는 모든 사회적 영역이라는 것을 의미한다. 그러나 사회는 그러나 자신의 품 안에서 높은 권위에 순종해야 한다. 왜냐하면 하나님의 은혜로 정부의 주권은 여기서 하나님을 위하여 다른 주권에 의하여 제외되고 제한된다. 이 다른 주권도 역시 하나님으로부터 나왔다. 하나님의 은혜로 통치하는 권위, 이것이 (사회) 영역 주권 사상이 함의하고 있는 카이퍼의 신 칼빈주의적 비전인 것이다. 그에게 영역 주권 사상은 그리스도인들이 살아가는 사회 속에서 하나님의 주권을 고백하고, 이 고백을 기록하고 경건한 삶으로 살아내라는 요청이었다. 따라서 영역주권 사상은 칼빈주의 공공신학의 맥아가 된다고 할 수 있다.

2015), 49.

387) A. Kuyper, 『칼빈주의 강연』, 100, 102, 114.

388) A. Kuyper, 『영역주권』, 32.

389) A. Kuyper, 『칼빈주의 강연』, 118.

390) James D. Bratt, *Abraham Kuyper*, 132.

391) A. Kuyper, 『영역주권』, 30-1.

392) R. Mouw, 『리처드 마우가 개인적으로 간략하게 소개하는 아브라함 카이퍼』, 12-3.

이 원칙은 국민과 사회조직이 더 잘 운영 될 수 있는 사회 영역에 대한 국가의 직접적인 개입으로부터 자유를 주장하는데 카이퍼에게 도움이 되었다. 이것은 규범 적 주장이었지만 역사적으로도 입증되었다. 스톤강의에서 그는 정치, 학문, 예술의 영역에 초점을 맞췄었다. 그는 칼빈주의가 실제로 성공적이었던 경제 및 교육 분야는 언급되었지만 광범위하게 논의되지는 않았다. 정치 영역에서 카이퍼는 칼빈주의가 단두대의 혁명적 자유에 반대하는 이유를 양심의 자유를 옹호하기 때문이라고 말한다.³⁹³⁾ 칼빈주의는 과학의 발전에도 기여했다. 죽음 이후의 삶에 대한 강조와 함께 중세 이후, 칼빈주의의 일반 은총 교리는 우주의 광대한 분야를 과학에 다시 열어주었다.³⁹⁴⁾ 칼빈은 성경을 한 쌍의 안경에 비유하지 않았는데, “우리가 저주로 말미암아 지워진 자연의 책에 하나님의 손에 의해 기록 된 신성한 생각을 다시 해독 할 수 있게 해주었다는 것입니다.”³⁹⁵⁾ 이러한 관점에서 “일반 은총”³⁹⁶⁾은 죄로 인한 완전한 타락을 제한하고 창조된 세계를 합법적인 연구 대상으로 만든다. 즉, 하나님은 일반은총으로 “사람 안에서 죄의 활동을 억제하되, 부분적으로는 그 세력을 부수심으로서, 부분적으로는 사람의 악한 영을 길들임으로써 그의 나라와 가정을 교화시키심으로써 억제하신다.”³⁹⁷⁾

칼빈주의가 자유로운 학문을 자극하고 촉진했다고 주장한 후, 카이퍼는 이 자유가 갈등과 의견 차이로 이어질 수 있음을 인식한다. 그는 “학문의 해방은 필연적으로 원리의 침해한 갈등에 도달하며, 칼빈주의만이 이 갈등에 신속한 해답을 제공했다”³⁹⁸⁾고 하면서 이 갈등의 원인은 신앙과 학문의 갈등이 아니라 두 개의 학문적 체계의 대립이라고 정의한다. 즉 학문과의 가장 큰 갈등은 삼위일체 하나님과 그의 말씀을 믿고 고백하는 사람들과 이신론, 범신론 및 자연주의에서 세계 문제의 해결을 추구하는 자들 사이의 대립이다. 이것은 하나님과 인간 그리고 세계에 대한 이해 방식의 대립, 즉 세계관의 대립이고 삶의 체계에 대한 대립인 것이다. 카이퍼에 의하면, 이것은 단순히 존재하지 않는 신앙과 과학 사이의 대립이 아니다. 왜냐하면 학문은 전제에 기반을 두고 있기 때문이다. 학문이 기반하고 있는 것은 하나의 패러다임, 즉 신념이며 신앙이다. 이것은 우리의 자의식, 감각의 정확한 작동, 특별한 현상 뒤에 숨겨진 보편적인 어떤 것에 대한 믿음을 의미한다.

결론적으로 카이퍼는 이러한 갈등의 원인을 두 종류의 인간 의식에서 찾는다. 즉, 중생자의 의식과 비중생자의 의식 사이의 갈등이다. 그리고 이 갈등은 결국 기본적으로 자연적인 자료와 설명만으로 생각하는 이른바 “정상주의자”와 기적의 가능성을 받아들이고 독립적이라는 인간의 개념을 절대적으로 유지하는 소위 “비정상 주의자” 사이의 갈등이다. 결국 학문의 자유가 가지고 오는 갈등은 인간의 문제이고 인간 의식의 문제인 것이다. 그리고 동시에 하나

393) A. Kuyper, 『칼빈주의 강연』, 123-5.

394) A. Kuyper, 『칼빈주의 강연』, 140-7.

395) A. Kuyper, 『칼빈주의 강연』, 147.

396) 일반은총에 대한 논의는 다음을 참고. A. Kuyper, 『일반은총』, (서울: 부흥과 개혁사, 2015); H. Kuiper, Calvin on Common Grace, (Goes: Oosterbaan & Le Cointre, 1928); C. van Til, Common Grace and the Gospel, (Philippsburg: P&R, 2015); K. Schilder, 『그리스도와 문화』, (서울: 지평서원, 2017); D. Vandrunen, 『자연법과 두 나라』, (서울: 부흥과 개혁사, 2018); R. Mouw, 『문화와 일반은총』, (서울: 새물결플러스, 2012); 송인규, 『일반은총과 문화적 산물』, (서울: 부흥과 개혁사, 2012); 김재윤, 『개혁주의 문화관』, (서울: SFC, 2015).

397) A. Kuyper, 『칼빈주의 강연』, 151.

398) A. Kuyper, 『칼빈주의 강연』, 158.

님과 세계에 대한 인간관계의 문제인 것이다. 왜냐하면 그 안에는 하나님의 형상이 반영되기 때문입니다. 그래서 카이퍼는 다음과 같이 말한다.

“인간의 의식이 그의 원초적 진리이지만, 여기에 모든 학자의 출발점이 틀림없이 있다. 따라서 논리적 결론은 둘이 일치할 수 없으며 둘을 일치하게 만드는 모든 노력이 실패 [할 것이다. 따라서] 정상론자의 학문과 비정상론자의 학문의 차이는 탐구의 상이한 결과 위에 서 있는 것이 아니라 한 사람의 자기의식과 다른 사람의 자기의식을 구분하는 부인할 수 없는 차이점 위에 서 있다.”³⁹⁹⁾

카이퍼에 따르면 문제는 정상주의자들이 비정상주의자들에 대한 확신을 촉구한다는 것이다. 정상주의자들은 비정상주의자들의 “자기의식의 가장 높고 거룩한 선물을 우리에게서” 쫓아내고 빼앗으려 한다.⁴⁰⁰⁾ 현대 학문을 (특정) 신앙에 근거하는 것으로 제시함으로써, 모든 문제는 한 집단이 자신의 관점을 강요하고, 그에 따라 반대자들의 자유를 무시하는 신앙의 투쟁으로 귀결된다. 이런 식으로 정상주의자들은 폭군으로 묘사되는 반면, “우리”는 우리의 자유를 수호하고 적을 존중한다. 이러한 관점의 변화는 매우 강력한 수사를 가능하게 한다. 좀 길지만 이 부분에 대한 카이퍼의 조언을 들어보자.

“그들이 자신의 입장에서 여러분 보기에 거룩한 것을 없애버리는 일은 불가피하다. 모든 기독교 학자는 자신의 학문적 양심을 위하여 낙담의 불평에서 [...] 도움을 얻기보다 우리의 원수의 정력과 철저함에서 자신의 원리에 따라 사유하고 이 원리의 노선에서 모든 학문적 탐구를 새롭게 하고 자신의 힘있는 연구를 출판계가 받아주지 않으면 안되게 만들겠다는 강력한 자극제를 얻어야 한다. 우리가 반대자에게 세속 학문을 맞겨도 아무런 위험이 없을 것이라는 생각으로 자위하면, 신학을 건지기만 한다면, 우리의 전술은 타조의 전술이 될 것이다. [...] 칼빈은 오래 전에 기독교 철학의 필요를 느꼈을 대 상황을 훨씬 잘 알았다. [...] 결국 모든 학부는 그리고 이 학부에서 이루어지는 모든 개별 학문은 원리의 대립과 다소간 연관되고 따라서 원리의 대립에 틀림없이 개입한다. [...] 여러분은 모든 사실을 사실로 그들의 학문뿐만 아니라 여러분의 학문에서도 통합되어야 할 사실로 기록해야 한다.”⁴⁰¹⁾

“우리는 학문에서 체계를, 교훈에서 일관성을, 교육의 통합을 가져야 한다. 그것이야말로 참으로 자유로운 것이다.”⁴⁰²⁾ 그럼으로 자신의 원칙에 엄격하게 묶여 있지만, 모든 부자연스러운 속박에서 벗어나 스스로를 해방할 수 있는 힘을 가지게 될 것이다. 그러므로 최종 결과는 우리에게 길을 열어 준 칼빈주의 덕분에 학문의 자유도 마침내 승리할 것이다. “첫째, 모든 주도적 삶의 체계가 자신의 원리로부터 학문의 수확을 거둘 수 있는 충분한 힘을 보장”함으로써 그것을 가능하게 할 것이다. 그리고 둘째로, “자신의 가치의 색상을 보이지 않고, 삶의 목적이며 자신의 결론에 힘을 실어주는 원리를 황금 글씨로 문장에 새겨 넣고서 보이지 않

399) A. Kuyper, 『칼빈주의 강연』, 167.

400) A. Kuyper, 『칼빈주의 강연』, 167.

401) A. Kuyper, 『칼빈주의 강연』, 169.

402) A. Kuyper, 『칼빈주의 강연』, 171.

려 하는 탐구자에게 학문의 이름을 주지 않음으로서” 그렇게 할 것이다.⁴⁰³⁾ 이것을 바탕으로 카이퍼는 1880년 암스테르담에 자신의 신 칼빈주의 대학의 설립을 정당화할 수 있었다.

4. 칼빈주의와 현대성의 관계

칼빈주의의 심오한 문화적 역사적 의의와 광범위한 영향력에 대한 찬란한 설명 이후, 카이퍼는 다소 의외의 비관적인 견해를 제시하면서 마지막 강의에서 새로운 수사적 절정에 도달한다. 그는 미래에 대한 전망이 밝지 못하며, 시대의 징조가 불길하다고 말한다.⁴⁰⁴⁾ 왜냐하면 “현대 생활”⁴⁰⁵⁾이 기독교 전통과 단절되어 더 이상 하나님과 이상에 기반을 두지 않고 물질적이고 본능적인 욕구와 필요에 기반을 두고 있기 때문이라는 것이다. 산업혁명과 과학 기술의 발달은 물질적이고 가시적인 측면을 매우 진보했음을 보여주지만, 내면적인 측면에서는 궁핍한 퇴보가 진행되고 있다는 것이다. 이러한 현상의 핵심 가치는 돈, 정욕, 권력이다. 민주주의 원칙이 “잔인한 돈의 권력이라는 조잡하고 거만한 강자 통치(kratistocracy)의 시대”⁴⁰⁶⁾ 자리 잡을 위험이 존재한다. 가톨릭도 자유주의적 개신교도 이 위협적인 상황에 대한 해답이 아니다. 이러한 이유에서 우리는 오랫동안 해결책을 기다려 왔다. 이 해결책은 칼빈주의라고 카이퍼는 말한다.

“이것은 다른 아닌 칼빈주의로의 복귀이다. 여기에는 선택(의 여지)가 없다. 소키누스주의(Socinianism)는 부끄럽게 죽었다. 재세례파는 광기어린 혁명적 잔치에서 사멸했다. 루터는 자신의 근본 사상을 결코 실현시키지 못했다. 그리고 일반적인 의미에서 볼 때 개신교주의는 더 이상 구분이 없이 내용 없는 순전히 부정적 개념이거나 신인을 부인하는 자들이 자신의 방패로 삼기를 좋아하는 카멜레온 같은 이름이다. 오직 칼빈주의에 대해서는, 일관적이며 논리적으로 종교개혁의 노선을 따랐고, 교회뿐만 아니라 국가를 세웠고 사회 및 공중 생활에 그 영향을 남겼다. 그래서 말 그대로 인간 전체 생활을 위하여 전적으로 자신의 사유 세계를 창출했다고 말할 수 있다.”⁴⁰⁷⁾

숨 막히는 세계사 비교를 통해 카이퍼는 그의 청취자들과 독자들을 칼빈주의의 유일한 실행 가능하고 좁은 길로 안도했다. 구원은 자신의 집단에서 기대되는 것이 아니라 칼빈주의로부터 세계사적 원리로서 기대된다. ‘생명의 기차’는 하나님의 계명을 따라야 한다. 칼빈주의만이 가장 격렬한 갈등의 시기에, 그 세력을 모으고 날마다 얻는 새로운 이교도에 맞서 기독교 신앙을 방어 할 수 있습니다. 따라서 칼빈주의는 종교 발전의 역사의 마지막 지점이며, 이 여정의 끝에서 파괴적인 현대주의와 싸워야 한다. 이 적대감은 스톤강좌의 기본 구조적 요소를 이룬다.

403) A. Kuyper, 『칼빈주의 강연』, 171.

404) A. Kuyper, 『칼빈주의 강연』, 209.

405) 카이퍼는 현대생활의 정신은 인간의 기원을 하나님의 형상으로 된 창조에서 찾지 않고 동물로부터의 진화에서 찾는다는 사실에서 가장 뚜렷한 특징을 찾는다. A. Kuyper, 『칼빈주의 강연』, 217.

406) A. Kuyper, 『칼빈주의 강연』, 218.

407) A. Kuyper, 『칼빈주의 강연』, 230-1.

카이퍼의 비교론적이며 목적론적 방법은 그가 살던 당시의 많은 철학과 종교학 문헌에서 찾아 볼 수 있다. 이런 의미에서 이 책은 현대성을 내포하고 있다. 만약 우리가 이러한 생각에 동의할 수 있다면, 카이퍼의 학문 방법은 고전적인 의미에서의 독단주의라고 말할 수 없다. 그의 성경에 대한 언급은 그 자체로 논증으로 작용하기보다는 논증을 설명하고 명확하게 보여준다. 하나님, 인간, 세계에 대한 개념과 관련하여 종교와 세계관을 비교하는 것은 현대 종교 철학에서도 찾아 볼 수 있는 학문 방법이다. 칼빈주의를 세계관으로 이야기하는 것은 원칙적으로 서로 동등한 세계관의 다원성을 전제한다는 점에서 똑같이 현대적이라고 말할 수 있다. - 물론 그 차이는 심오할 수 있다.⁴⁰⁸⁾ - 베를린 대학의 유명한 강의에서 아돌프 하르낙(Adolf Harnack)이 기독교 본질에 대해 논의한 것과 같이(1899-1900년 겨울학기), 프린스턴 대학에서 카이퍼는 스톤강좌를 통해 칼빈주의를 논의했던 것이다.(1898년) 그리고 이 강좌를 통해 칼빈주의에 미래가 있을 뿐 아니라 세속적인 현대주의에 성공적으로 맞설 수 있는 유일한 종교 유형으로 제시했던 것이다.⁴⁰⁹⁾

카이퍼의 방법뿐만 아니라 그의 이론적 틀 또한 현대성을 내포하고 있다. 카이퍼의 근대 사관의 기본적인 전제조건은 국가, 경제, 종교, 예술, 학문과 같은 영역들 사이의 지속적인 분화 과정이고 진행과정이다. 카이퍼의 연구 방법은 오늘의 이해로는 학문간 연구 방법 혹은 간학문적 연구방법이라고 할 수 있다.⁴¹⁰⁾ 칼빈주의는 카이퍼에 따라 이 과정을 자극했고 따라서 이 점에서 전형적인 의미에서 현대성을 지니고 있다고 평가할 수 있다. 카이퍼가 이미 증명한 것과 같이 칼빈주의는 하나님의 주권 이외의 거짓된 권위를 옹호하는데 반대함으로써 세계 자유 확산에 기여했다. 기독교가 과학 혁명과 현대 세계의 출현에 기여했다는 것을 부정할 사람은 없을 것이다.⁴¹¹⁾ 이상에서 살펴보았듯이 카이퍼 역시 그의 학문 방법론이나 이론의 구성을 볼 때, 현대성을 부정했다고 할 수 없을 것이다. 단, 그가 끊임없이 비판했던 것은 인류의 발전과 자유의 증대를 촉진하는 현대성 자체가 아니라 하나님을 부정하는 세속화된 현대주의였던 것이다. 만약 우리가 카이퍼는 현대성을 전면적으로 부정했다고 말하면, 우리는 그의 하나님 주

408) 명백하게 카이퍼는 다원성을 주장하며 하나님은 창조 사역을 통해 다양성과 다원성을 사랑한다고 주장한다. 그의 주장에 따르면 창조된 인간의 삶이 건강하고 활력 있는 삶을 누리는 데는 다양함, 즉 다원성이 필수적이라는 것이다. 그래서 그는 칼빈주의 근본 사상과 떨어질 수 없는 것이 다양성이라고 말한다. (A. Kuyper, 『칼빈주의 강연』, 82) 그래서 카이퍼주의자 제임스 스미스는 신 칼빈주의자들은 포스트 모더니즘이 다원주의를 유행시키기 이전에 이미 다원주의자였음을 주장한다. 그리고 이 카이퍼의 다원성은 포스트 모던 사회를 이해하고 해석하는 중요한 칼빈주의의 힘이라고 주장한다. (James K. A. Smith, 『왕을 기다리며』, (서울: IVP, 2017) 그러나 문제는 카이퍼가 말하는 다원성과 포스트 모더니즘이 말하는 다원주의가 등치될 수 있는 것이냐 하는 것이다. 이 문제는 보다 엄밀한 고찰이 필요해 보인다.

409) Adolf von Harnack, *Das Wesen des Christentums. Sechzehn Vorlesungen vor Studierenden aller Fakultäten im Wintersemester 1899/1900 an der Universität von Berlin gehalten von Adolf v. Harnack*, ed. Claus-Dieter Osthöfener (Tübingen, 2005).

410) 간학문적 연구 혹은 학제간 연구 방법은 분야 자체가 서로 다른 학자들이 공동의 연구주제를 놓고 서로 다른 방식의 연구 활동을 하면서 다층적에 다각적인 이해를 넓히는 연구 방법이다. 최재천 교수가 일명 통섭 개념을 국내에 소개해 이런 움직임의 대표적인 학자로 꼽힌다. 이 방법론에는 한계가 존재하는데, 기본적으로 학제마다 인식의 렌즈 혹은 접근방식, 연구의 틀이 서로 다를 수 있다는 것이 그것이다. 그러나 학제간 연구의 장점과 필요성은 학문의 고립화, 즉 소위 말하는 학문의 갈라파고스화 현상을 막을 수 있다는 것이다.

411) Cf. Georg Jellinek, *Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte. Ein Beitrag zur modernen Verfassungsgeschichte*, 2nd ed. (Leipzig, 1904) and Ernst Troeltsch, *Schriften zur Bedeutung des Protestantismus für die moderne Welt (1906--1913)* [Kritische Gesamtausgabe 8], ed. Trutz Rendtorff (Berlin, 2001).

권 사상에 기초한 일반 은총 이론과 영역주권 사상을 부정하는 것이 될 것이다. 그러므로 우리는 카이퍼를 현대성을 부정한 신학자가 아니라 세속적 현대주의를 부정하고 비판한 현대성에 기초한 학자로 이해해야 할 수 있을 것이다.

5. 결론

카이퍼는 칼빈주의가 자신의 영역에 국한되지 않고 모든 사회 영역의 원칙, 즉 삶의 체계로 나타난다고 말한다. 이 모든 인간 삶의 영역, 즉 사회 영역에는 주도적인 동시에 상호 반대되는 두 삶의 체계가 존재한다. 세속적 현대주의와 칼빈주의가 바로 그것이다. 그러므로 칼빈주의는 순수하게 종교적이거나 종교적인 원칙만을 의미하지 않는다. 오히려 이것은 인간 삶의 모든 영역 안에 만연하고 있는 세속적 현대주의의 파괴적인 힘에 대항하는 중요한 원칙이자 삶의 체계다. 카이퍼는 하나님 주권에 기초한 영역주권 사상과 일반 은총 이론을 전개하면서 다원성을 중요한 원칙의 하나로 수용한다. 만약 어떤 학자들이 칼빈주의자들의 “비정상적인” - 기적의 가능성을 받아들이고 ‘중생’한 의식에 기초한 - 과학을 거부한다면, 그들은 인간의 발전과 자유의 증진을 잘못 인도하는 것이다. 이와 달리 “우리”는 바른 세계관에 기초한 다양한 영역에서의 민주적 자유를 증진하고 인간 발전에 기여한다. 일반적으로 타당하고 주관적인 지식을 생산하기 위한 “정상적인” 과학의 주장은 믿음의 원칙에서 볼 때 이데올로기적으로, 비판적인 방식으로 해체된다.

자유주의 개신교와는 대조적으로 카이퍼는 문화를 그 자체 규칙을 지니고 있는 독립적인 영역으로 보지 않는다. 칼빈주의는 이들과는 다른 원칙을 통해 형성되어야 하는 것으로 이해했다. 두 경우 모두 개신교는 사회, 문화와 긍정적인 방식으로 관련된다고 주장한다. 그러나 카이퍼는 문화에 대한 다소 중립적인 시각을 정력적으로 거부함으로써, 신앙고백과 세계관을 따라 사회 영역 주권을 요구하는 다원성의 사회를 요구하는 대규모 개혁 프로그램을 시작했다. 이런 식으로 카이퍼는 세속적 현대주의 원칙이 지배하는 문화 속에서 자신만의 칼빈주의적 공간을 위해 고군분투했다. 이는 문화와 기독교의 통합을 위해 노력하고 카이퍼에 의해 전파된 사회적, 종교적 분열을 거부하는 문화신교주의(Kulturprotestantismus), 즉 자유주의 신학과 큰 차이를 나타낸다.⁴¹²⁾

카이퍼의 설득력은 그의 수사학뿐만 아니라 현대성의 기원에 대한 이론에도 나타난다. 사회적 분화, 교회와 국가의 분리, 그리고 이와 같은 민주주의 원칙은 칼빈주의가 가져온 사회정치적 발전이다. 그러므로 현대 세계는 세속적인 현대주의자들의 독점이 아니라 다원주의가 인간 삶의 다양한 영역에서 지배해야 하는 곳이다. 이러한 의미에서 칼빈주의는 세속적 현

412) 복음과 문화와의 관계에 관한 논의가 많은 학자들에 의해서 진행되어 왔다. “기독교와 문화”라는 주제는 근대사회 속에서 기독교를 정당화하는 시도로 이해되었다. 아돌프 하르낙은 자유주의 신학을 대표한다. 그는 기독교 복음의 핵심을 탐색하면서 문화와의 관계에 관하여 논의했다. 그는 복음을 본질적 내용이고 문화는 역사적 형식으로 이해했다. 즉 그는 문화 안에는 복음이 포함되어 있고 말함으로서 복음을 문화 속에 흡수시키는 우를 범하게 된다. 그러나 카이퍼는 하나님 주권을 문화를 이해하고 변혁시키는 원리로 이해한다. 왜냐하면 그에게 문화는 회복될 수 없을 만큼 선한 창조가 손상된 것은 아니지만 인간의 죄로 인해 왜곡되어 있는 상태다. 따라서 문화 역시 회복, 즉 구원받아야 한다고 이해했다.

대주의자들 보다 더 현대화된 현대성, 즉 본질적 현대성을 나타낸다. 칼빈주의의 이러한 현대화된 현대성은 카이퍼의 공공 신학적 가능성과 다원성에 대한 논증 가능성 등을 통해 찾아 볼 수 있다. 카이퍼가 자신의 시대의 세속적 현대주의자들과 씨름하며 우리에게 제시한 그의 칼빈주의 논증은 오늘 포스트 모던 사상가들이 계몽주의의 결점을 논의하는 방식과 유사함을 보여준다, 즉 카이퍼를 통해 우리에게 계몽주의를 비판하는 무기를 제공해 줄뿐만 아니라 포스트 모더니즘이 주장하는 다원주의에 대한 이해 가능성을 제공한다.

정리하면 카이퍼의 세속적 현대주에 대한 비판은 문화에 대한 새로운 가능성을 열어 주고, 세속적 현대주의가 아니라 하나님의 주권에 기초하고 있는 본질적 현대성의 증진에 기여한다. 이렇게 칼빈주의는 인간의 발달과 진보를 부인하거나 거부하지 않고, 오히려 인간의 발전과 민주주의, 자유, 입헌주의 등 사회의 인간화에 기여한다. 그러므로 삶의 체계, 즉 세계관으로서의 칼빈주의는 세속적 현대주의와는 달리 하나님의 주권에 근거한 현대성을 넘어서는 현대성을 주장하고 있다고 말할 수 있을 것이다. 그리고 우리는 칼빈주의의 현대성을 넘은 현대성, 즉 칼빈주의적 포스트 모더니즘을 이야기할 수 있는 가능성을 카이퍼에게서 발견할 수 있다. 뿐만 아니라 카이퍼는 칼빈주의적 공공신학의 가능성을 제공한다.

인용도서

1. 국내 도서

- 김동춘, “한국 개혁신학의 패러다임”, 「국제신학」 12(2010)
- 김선일, “Abraham Kuyper's Theological Relevance for Relational Evangelism - Abraham Kuyper's Theological Relevance for Relational Evangelism = 아브라함 카이퍼의 신학과 전도적 함축성에 관한 고찰”, 「신학과 실천」 10(2006)
- 김재윤, 『개혁주의 문화관』, (서울: SFC, 2015).
- , “교회와 문화의 관계에 대한 한 고찰”, 「조직신학연구」 19(2013)
- 류기철, “아브라함 카이퍼의 기독교 교육사상의 기초”, 「복음과 교육」 5 (2009)
- 류길선, “아브라함 카이퍼의 칼빈주의 세계관: 유기적 관점에서 본 은혜-자연-회복의 관계”, 「개혁논총」 54(2020)
- 박민수, “문화 혼종성의 이론적 고찰”, 「인문학 논총」 39(2015)
- 박태현, “아브라함 카이퍼의 일반은총론”, 「개혁논총」 31(2014)
- 송인규, 『일반은총과 문화적 산물』, (서울: 부흥과 개혁사, 2012)
- 심재승, “칼빈주의와 기독교 대학의 미래:조엘 카펜터(Joel A. Carpenter)”, 「백석저널」1 (2002)
- 안인섭, “기독교인의 정치 참여에 대한 연구-존 칼빈(John Calvin: 1509-1564)과 아브라함 카이퍼(Abraham Kuyper: 1837-1920)의 비교 연구를 중심으로”, 「한국교회사학 회지」 30(2011)
- 이국운, “아브라함 카이퍼, 정치사상의 한국적 수용 -영역주권론을 중심으로”, 「신앙과 학문」 18/30(2013)
- 이상웅, “아브라함 카이퍼의 생애와 사상 개관 1”, 「신학지남」 315(2013).
- , “복음의 광범위하고 포괄적이고 우주적인 의미: 아브라함 카이퍼의 칼빈주의 경연에 대한 분석적 고찰”, 「총체적복음사역연구소 연구지」 14(2018)
- 이승구, “삶의 체계로서의 칼빈주의 제시와 그 의미”, 「성경과 상담」 12(2013).
- 이신열, “아브라함 카이퍼(Abraham Kuyper)의 성화론”, 「진리논단」 11(2006)
- 유태화, “은총의 빛에서 본 아브라함 카이퍼의 문화 신학”, 「백석저널」 5/1(2004)
- , “창조, 타락, 구속, 완성의 빛에서 본 아브라함 카이퍼와 클라스 스킨더의 문화관”, 「개혁논총」 44(2017)
- , “아브라함 카이퍼의 영역주권과 정치강령 사이의 신학적 인식의 연속성과 불연속성”, 「개혁논총」 54(2020);
- 유해무, “신칼빈주의 운동”, 「신학지평」 8(1998)
- 정성구, 『아브라함 카이퍼의 생애와 삶』, (서울: SFC, 2019).
- 조무성, “카이퍼와 공적 신학의 영향: 한국교회의 발전적 적용”, 「교회와 문화」 33, (2014).
- 차영배, “A. 카이퍼의 생애와 신학의 문제점. (I)”, 「신학지남」 52/2(1985)
- 최영일, “아브라함 카이퍼의 The Problem of poverty 중심으로”, 「총체적복음사역연구소 연구지」 5(2008)

최용준, “학문과 신앙 그리고 기독교 대학: 헨드릭 반 리센의 사상을 중심으로”, 『한국개혁신학』 39(2013)

2. 번역 도서

- Augustinus, 『고백록』, (서울: 대한기독교서회, 2019)
- Bacote, Vincent E. 『아브라함 카이퍼의 공공신학과 성령』, (서울: SFC, 2019)
- Burke, P. 『문화 혼종성: 뒤섞이고 우동하는 문화를 이해하기 위한 가이드』, (서울: 이음, 2012)
- Kuyper, A. 『칼빈주의 강연』, (서울: 크리스찬다이제스트, 2000)
- , 『영역주권』, (경기: 다함, 2020)
- , 『일반은혜』, (서울: 부흥과 개혁사, 2015)
- Mouw, R. 『리차드 마우가 개인적으로 간략하게 소개하는 아브라함 카이퍼』 (서울: SFC출판사, 2015), 49.
- , 『문화와 일반은총』, (서울: 새물결플러스, 2012)
- Schilder, K. 『그리스도와 문화』, (서울: 지평서원, 2017)
- Vandrunen, D. 『자연법과 두 나라』, (서울: 부흥과 개혁사, 2018)

3. 외국 도서

- Berg C. H. W. van den. ‘Kuyper, Abraham,’ in Biografisch Lexicon voor de Geschiedenis van het Nederlandse protestantisme, 6 vols. (Kampen, 1978-2006)
- Bolt, John. A Free Church, A Holy Nation: Abraham Kuyper’s American Public Theology (Grand Rapids, MI, 2001)
- Bratt, James D. ‘Abraham Kuyper: Puritan, Victorian, Modern,’ in Religion, Pluralism, and Public Life. Abraham Kuyper’s Legacy for the Twenty-First Century, ed. Luis E. Lugo (Grand Rapids, MI, 2000)
- Breukelaar, Adriaan ‘Kuyper, Abraham,’ in Biographisches-Bibliographisches Kirchenlexikon, ed. F.W. Bautz and T. Bautz (s.l., 1992)
- Deursen, A. Th. van. Review of Koch, Abraham Kuyper, in Reformatorisch Dagblad, 17 May 2006.
- Fruin, Robert. Tien jaren uit den Tachtigjarigen Oorlog 1588-1598 (Den Haag, 1904)
- Harnack, Adolf von. *Das Wesen des Christentums*. Sechzehn Vorlesungen vor Studierenden aller Fakultäten im Wintersemester 1899/1900 an der Universität von Berlin gehalten von Adolf v. Harnack, ed. Claus-Dieter Osthövenner (Tübingen, 2005)
- Heslam, Peter S. *Creating a Christian Worldview: Abraham Kuyper’s Lectures on Calvinism*, (Grand Rapids, MI, 1998) and *Abraham Kuyper: A Centennial*

- Reader*, ed. James D. Bratt (Grand Rapids, MI, 1998)
- Jellinek, Georg. *Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte. Ein Beitrag zur modernen Verfassungsgeschichte*, 2nd ed. (Leipzig, 1904)
- Koch, Jeroen. *Abraham Kuyper. Een biografie* (Amsterdam, 2006).
- Kooi Cornelis van der. and Bruijn, Jan de. eds., *Kuyper Reconsidered: Aspects of his Life and Work* [VU Studies on Protestant History 3] (Amsterdam, 1999)
- Kuiper, H. *Calvin on Common Grace*, (Goes: Oosterbaan & Le Cointre, 1928); C. van Til, *Common Grace and the Gospel*, (Philippsburg: P&R, 2015)
- Molendijk, 'A Squeezed-Out Lemon Peel. Abraham Kuyper on Modernism,' in Leo Kenis and Ernestine van der Wall, eds., *Modernism in the Low Countries. A Comparative Approach* (Leuven, 2009)
- Schluchter, Wolfgang and Graf, Friedrich Wilhelm eds., *Asketischer Protestantismus und der 'Geist' des Kapitalismus. Max Weber und Ernst Troeltsch* (Tübingen, 2005)
- Troeltsch, Ernst. *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (Tübingen, 1912)
- *Schriften zur Bedeutung des Protestantismus für die moderne Welt (1906--1913)* [Kritische Gesamtausgabe 8], ed. Trutz Rendtorff (Berlin, 2001)
- Vree, Jasper. *Kuyper in de kiem. De precalvinistische periode van Abraham Kuyper 1848-1874* (Hilversum, 2006)
- Weber, Max. *Wirtschaft und Gesellschaft. Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. Nachlaß*, vol. 2: *Religiöse Gemeinschaften*, ed. Hans G. Kippenberg (Tübingen, 2001)

발제 3에 대한 논평(1)

“아브라함 카이퍼와 현대성 관계 이해”에 관한 논평

칼빈대(유창형)

1. 요약

논자는 아브라함 카이퍼는 서론에서 세계 3대 칼빈주의 학자요, 공공신학자로 평가하고 있다. 그리고 그의 신학의 핵심을 삼위일체로 보고 있으며, 모든 삶의 영역에 칼빈주의를 실천하려고 노력하였다고 본다. 카이퍼는 칼빈주의를 “현대성”에 대한 기독교 세계관적 가치 체계를 구성한 신학자이자 공공신학자로 이해하고자 한다고 평가한다. 논자는 스톤 강연을 중심으로 살펴보겠다고 하였다.

“2. 세계관 비교연구”에서 논자는 『칼빈주의 강연』을 분석한다. 첫째 강연에서 미국과 유럽을 대조하였고, 나머지 강연에서 칼빈주의와 종교 사이의 관계 뿐 아니라 정치 과학 예술과 칼빈주의 사이의 관계를 폭넓게 다뤘다. 논자는 “미국에서 강연을 하는 주된 목적은 칼빈주의가 배타적으로 교리적이며 교회적인 운동을 표상한다는 그릇된 개념을 불식시키기 위함”이었다고 말한다. 칼빈은 학문, 예술, 정치, 가정에 영향을 미쳤다는 것이다. 카이퍼는 세속적 현대주의는 “프랑스 혁명 이후로 암처럼 퍼져 우리의 기독교 신앙 앞에 굳건하고 일관되게 서 있던 모든 것을 해체하고 손상 시켰”다고 보고, “‘현대주의의 하나님도 없고 주인도 없다’(ni Dieu ni maître)에 반대하는 기독교 원칙만”으로는 충분하지 않으며 칼빈주의 원리로 이에 맞서야 한다고 보았다. 칼빈주의는 하나님과 인간과의 관계에 성직자 같은 중개자를 넣지 않았으며 노예제도와 카스트 제도를 적극 반대하였다. 현대주의는 강제적인 동질성을 내포하고 있는 반면, 칼빈주의는 사람들을 자유롭게 한다는 것이다. 칼빈주의는 일반 은총을 통해 부패 과정을 불붙고 일반적인 삶의 모든 영역을 교회의 지배에서 해방시킨다. 칼빈주의자들은 재세파와 같이 세상과 분리되지 않고 세상에 참여한다. 카이퍼는 현대주의를 칼빈주의가 이길 것으로 전망했다. 미국에서 혼혈이 강세를 보인다고 보았다.

“3. 칼빈주의의 문화적 영향”에서 카이퍼는 “국가 교회에 대해 매우 비판적인 입장”을 견지하는데, 왜냐하면 “국가 교회 즉 오직 한 국민으로 구성되는 교회 즉 국가 전체는 이교적 개념이며 기껏해야 유대교적 개념”이라고 하면서, 교파의 다양성과 그 다양성 속에서의 일치를 주장하였다. 논자는 카이퍼가 “도덕적인 인간 삶 전체가 궁극적으로 하나님 안에 있다”고 주장한다고 설명한다. 카이퍼는 하나님께서 세계질서를 모든 인간에게 요구하시므로 일반질서와 신적규례가 같다고 본다. 이것을 일반은총 아래 있는 하나의 세계로 보는 것이다. “이 하나님 주권은 국가 사회 그리고 교회에 나타나는 주권으로 인류에게 부여되는 근본적인 주권”이라고 본다. 정치 영역에서 하나님의 직접적인 정부는 죄에 의해 무너지고 인간 정부로 대체되었다. 그리고 정부는 “가족과 사업과 과학과 예술 등과 같은 영역은 유기적으로 형성되어 있음으로 국가는 이러한 일에 대해 말을 삼가야 한다”고 본다. 이런 고유한 영역들이 서로 영향을 주고받으면서 사회를 역동적으로 만든다. 카이퍼의 “영역 주권 사상은 그리스도인들이 살아가는 사회 속에서 하나님의 주권을 고백하고 이 고백을 거룩하고 경건한 삶으로 살아내라는 요청”이라고 한다. 이 영역주권 사상이 카이퍼의 공공신학의 핵심이라고 논자는 파악하고 있다. 카

이퍼는 신앙과 “학문과의 가장 큰 갈등은 삼위일체 하나님과 그의 말씀을 믿고 고백하는 사람들과 이신론, 범신론 및 자연주의에서 세계 문제의 해결을 추구하는자들 사이의 대립”이라고 보았다. 이런 것은 중생한 자와 비중생한 자의 세계관 차이라고 할 수 있다.

“4. 칼빈주의와 현대성의 관계”에서 논자는 현대생활이 돈, 정욕, 권력에 함몰되어 가고 있으며 개신교도 예외가 아닌데 이에 대한 해결책은 칼빈주의라고 카이퍼가 제안하고 있다고 한다. 논자는 카이퍼가 스톤강좌를 통해 “칼빈주의에 미래가 있을 뿐 아니라 세속적인 현대주의에 성공적으로 맞설 수 있는 유일한 종교 유형으로 제시했”다고 본다. 논자는 “카이퍼를 현대성을 부정한 신학자가 아니라 세속적 현대주의를 부정하고 비판한 현대성에 기초한 학자로” 평가한다.

“5.결론”에서 논자는 여지껏 논의했던 것을 잘 요약하고 있다.

2. 오타

- 1) ‘옹호하고’를 ‘옹호하고’로 고칠 것.
- 2) ‘예술와’를 ‘예술과’로.
- 3) ‘치별’을 ‘차별’로
- 4) ‘비정상 주의자’를 ‘비정상주의자’로

3. 평가와 제언, 질문

- 1) 논자는 대체로 논리적으로 논문을 작성했다고 판단됩니다.
- 2) 한 가지 제언은 『칼빈주의 강연』을 잘 요약하고 평가한 것은 좋은데, 각주 10번에 나오는 수많은 관련 논문의 저자들의 관점과 논쟁이 없다는 것입니다. 본 논문의 주제와 그들의 관점과 논자의 관점의 유사한 점과 차이점이 무엇인지 논문에서 활발한 토의가 있었다면 더 좋은 논문이 되었을 것이라고 판단됩니다.
- 3) 그리고 카이퍼의 주장에 대한 수용이 본 논문의 주된 흐름인데 카이퍼의 주장 중에 비판적으로 바라보아야 할 것이 무엇인지, 그리고 칼빈주의의 부족함 점이 무엇이지에 대한 논자의 주장을 듣고 싶습니다.

발제 3에 대한 논평(2)

“아브라함 카이퍼의 현대성 관계 이해: 스톤강좌의 문화이해를 중심으로”에 관한 논평

배춘섭 교수(총신대학교 신학대학원, 선교신학 조교수)

I. 서론

19세기 네덜란드 교회는 내외적으로 독특한 위기적 상황을 맞이하게 되었다. 내적으로는 자유주의 신학이 도전과 서서히 죽어가는 듯한 정통신학의 재생이었고, 외적으로는 국가의 재성에서 배제된 교회의 자립과 동시에 세속화 되어가는 현대문화에 대한 교회의 답변이었다. 이런 정황 속에서 카이퍼는 교회론과 선교학을 중심으로 칼빈주의 재해석을 통한 개혁주의의 재생을 시도하였다.

이상과 같은 맥락에서 조영호박사님(이후 발제자)은 스톤강좌의 문화이해를 중심으로 현대성과의 관계성에서 아브라함 카이퍼의 신학과 세계관을 칼빈부의를 토대로 논의했다는 점에서 매우 고무적이라고 평가한다. 특별히 발제자는 오늘날 복잡하고 다양한 포스트모더니즘의 사회적 도전을 카이퍼가 주장한 신칼빈주의의 일반은총론적 관점에서 접근한다. 이것은 발제자가 카이퍼를 소위 ‘현대성’에 직면한 교회가 재세례파처럼 문화를 거부하기보다, 개혁주의로서 총체적 관점에서 다양한 문화들을 변화시켜나가야 할 기독교 세계관의 분명한 가치체계를 세워나가는 공공신학자로 인식하기 때문인 것으로 여겨진다. 따라서 본 논평자는 본고의 요약없이 논문의 긍정적인 부분과 아쉬운 점을 간략히 평가함으로써, 발제자의 논의가 보다 발전적이 되도록 도움을 드리고자 한다.

II. 긍정적 기여

논평자는 본 논문의 긍정적 공헌을 총체적으로 제시하면서 논의를 개선하고자 한다.

먼저 발제자는 리처드 마우(Richard J. Mouw)가 언급한 것처럼 카이퍼를 통해 신학적 모더니즘의 도전, 즉 ‘자유주의 신학’을 개혁주의 관점에서 총체적으로 제시했다. 카이퍼는 두 세계관인 모더니즘과 기독교 세계관 사이에서 충돌한 세계관의 전쟁을 일반은총론의 신칼빈리즘 관점에서 거시적으로 해석했다. 신학적 모더니즘은 반초자연적 신념에 의해 기반해 생성되었고, 그저 기독교를 자연과학과 일치시키고자 했다. 이런 이유로, 모더니스트들은 역사적 개신교회의 신학을 훼손하면서까지 ‘그리스도의 신성’과 ‘성경의 권위’ 그리고 ‘교회와 기독교론’ 등의 기독교 핵심교리를 개정했다.

하지만 카이퍼는 이 같은 현대주의 신학이 인간의 자율성으로부터 출발한 인본주의 신학임을 밝히고 ‘하나님의 주권’을 바탕으로 한 칼빈주의를 되새겼다는 점에서 고무적이라고 할 수 있다. 현대주의자들은 모든 인류의 아버지인 하나님을 믿고 그리스도가 아닌 역사적으로 랍비인 나사렛 예수를 믿는다. 그들은 본질적으로 선한 인간성을 믿으며, 회심 후 선한 노력을 필요로 한다. 또한 그들은 죄가 단지 상대적이기에 용서는 인간의 발명품에 지나지 않는다고 믿는다. 그래서 그들은 심판 없는 모든 영혼의 구원을 믿는다고 카이퍼는 이해했다.⁴¹³⁾

이런 점에서 발제자는 “그(카이퍼)는 현대주의와 칼빈주의를 비교하는 방식을 통해 그들 자신의 관점의 우월성을 보여주려 했던 자유주의 신학자와 종교학자들을 비판한다”고 언급하며 당시 카이퍼가 모더니즘 신학의 위험성을 알리고, 이를 개혁주의 관점에서 기독교 세계관을 통해 문화변혁을 시도한 점을 논의한 것은 바른 지적이라고 판단한다.

둘째, 발제자는 카이퍼의 세계관과 칼빈주의의 문화적 영향을 개혁주의 관점에서 바르게 제시했다. 우선 저자는 카이퍼가 1898년에 프린스턴 대학에서 강의한 스톤강연을 중심으로 칼빈주의와 종교 및 여러 문화적 가치에 관해 다루면서 세계관을 비교연구한다. 카이퍼는 현대주의를 신학적으로 이해하면서, 보다 세속적 관점에서 광범위한 다양한 현상을 띠었다고 보았다. 이것은 카이퍼에게 칼빈주의가 보다 포괄적인 가치관으로 모든 영역을 아우르는 세계관으로 이해되었음을 의미한다. 카이퍼는 현대주의의 기치인 자유와 다원성이 본질적으로 현대주의가 아닌 칼빈주의에서 찾았다. 그는 일반은총을 논하면서, “하나님이 세상을 유지하면서 세상에 임한 저주를 완화하고 부패과정을 붙들고 그리하여 창조주로서 자신을 영화롭게 할 목적으로 우리 생활(삶)에 새로운(끝없는) 개발(발전)을 허용하려고 베푸시는 일반 은혜가 있다”고 언급한다. 이것은 일반은총으로서 세상 생활이 교회의 지배로부터 해방되었음을 의미하고, 도리어 하나님의 일반적 은총이 교회로 하여금 세상 속에서 포괄적으로 하나님을 섬기는 의무가 되는 것을 함의한다. 뿐만 아니라, 이는 자연스럽게 하나님의 영역 주권과 더불어 성경무오의 중요성이라는 주제로 연계된다.

발제자의 이상과 같은 논의는 현대를 살아가는 교회에도 직접적으로 와 닿는 현실적 과제이다. 사실 당시 화란교회는 외적으로 사회의 현대화로 인해 계몽주의 사상이 뿌리깊게 교회에 침투되어 모더니즘 신학이라는 인본주의와 자유주의 신학의 열매를 맺었고, 내적으로는 교회를 향한 극심한 압박과 더불어 교회의 본질과 사명이라는 전제적인 질문이 제기되었다. 이로 인해 교회는 재세례파처럼 교회가 세상과 완전히 분리되어야 하는 것이 최선인지, 아니면 문화를 전적으로 수용해서 함께 동화되는 것이 최선인지 등등의 여러 질문이 제기 될 수밖에 없었다. 예를 들어, 극단적으로 그로닝겐(Groningen)은 네덜란드 국교회가 수동적인 자세로 세상 문화와 통합될 것을 주장한 반면, 레이던(Leiden)은 교회가 독립적으로 세상 문화와 무관해야 함을 주장한 바 있다. 이런 점에서, 발제자는 카이퍼의 마지막 신학적 입장인 세계관과 문화관을 칼빈주의 관점에서 정립했다는 것은 긍정적으로 평가받아 마땅할 것이다.

셋째, 발제자는 칼빈주의와 현대성의 관계에서 역사와 종말론적 관점에서 칼빈주의의 중요성을 제시했다. 카이퍼는 미래를 불길한 전망으로 내다보고 이에 대한 대안으로 칼빈주의를 강조한다. 그는 칼빈주의가 역사의 종착지이기에 그 과정 속에서 파괴적인 현대주의와 맞서야 한다고 말한다. 이것은 칼빈주의의 핵심인 하나님의 주권 속에서 성취되는 종말론적 구원완성과 깊은 관계가 있다. 또한 칼빈주의는 하나님의 주권에 대항하는 거짓 권위를 반대하고, 다양하게 분화되는 역사의 한 과정에서 성경을 따를 것을 주장한다.

하지만 이런 종말론적 관점에서도 교회는 문화를 재세례파처럼 단순히 거부하거나 세상과 외면하여 살아서는 안 된다. 만일 교회가 현대성을 부정한다면, 궁극적으로 교회는 하나님 주권사상에 기반한 일반은총론과 영역주권의 사상을 상실하고 결과적으로 부인하는 결과를 맺게

413) Abraham Kuyper, “Modermism: A Fata Morgana in the Christian Domain,” in Abraham Kuyper: A Centennial Reader, ed. James D. Bratt (Bratt, Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 88-124.

된다. 반대로 교회는 세속문화에 완전히 동화되어 세속화된 교회가 되어서도 안 된다. 만약 그렇게 되면, 교회는 진리를 상실한 다양성 가운데 하나의 문화유형이 되거나 혹은 일반은총이 특별한총으로 귀결되어 궁극적으로 세상과 타종교에 구원의 가능성을 열어주는 우를 범하게 되기 때문이다. 이런 점에서, 발제자의 카이퍼의 현대성 이해에 관한 논의는 개혁주의 관점에서 매우 고무적으로 평가받아 마땅하다.

III. 아쉬운 부분

논고의 긍정적 기여에도 불구하고, 논평자는 논문의 아쉬운 점을 제시하면서 논의를 마무리하고자 한다.

첫째, 저자는 서론에서 문제제기를 위한 상황설명이나 목적으로 분명하게 제시하지 않았다. 서론은 무려 4장에 달한다. 여기서 저자는 카이퍼의 생애를 비롯해 칼빈주의의 삶의 체계인 철학과 세계관에 관해 언급한다. 그리고 칼빈주의가 현대성과 어떤 관계를 갖는가에 관해 논의한다. 이런 배경 하에 저자는 셋째 페이지에서 “이상의 논의에 따라 본 논문은...”으로 문제제기를 한다. 그러나 그 후에도 스톤강의의 성격과 카이퍼에 관한 소개는 계속해서 이어지고 있다. 따라서 본 논평자는 논문의 질적 완성도를 위해 서론에서 12~15줄 정도로 “카이퍼가 어떻게 현대성이라는 역사적 현상 앞에서 칼빈주의를 통해 대안과 답변을 제시했는가?”라는 분명한 질문을 상황설명과 함께 요약해주시기를 바란다. 만약 그렇게 되면, 서론의 많은 부분이 ‘스톤강의의 성격과 필요성’ 내지는 ‘카이퍼의 현대성 이해’ 등으로 챕터 I을 구성하게 될 것으로 사료된다.

둘째, 카이퍼의 스톤강의는 네덜란드 교회가 역사적으로 겪었던 배경에서 비롯된 강연이라고 할 수 있다. 특별히 화란교회가 겪은 ‘현대성’이라는 위기는 현대주의와 구별이 필요한데 안팎으로 모더니즘과 포스트모더니즘의 도전라고 말할 수 있다. 쉽게 말해, 모더니즘 신학의 ‘자유주의 신학’과 포스트모더니즘의 문화의 다양성 속에서 발생하는 ‘교회와 세상과의 분리인가?’ 아니면 ‘교회와 세속사회와의 통합인가?’하는 심각한 문제에서 비롯된 것이다. 아쉽게도, 저자는 이같은 스톤강의의 배경이 어떤 정황 속에서 발생한 것인가에 관한 논의나 언급이 전혀 없다. 이 같은 정황의 이해는 결국 교회의 나아갈 방향성을 제시하게 되는데, 바로 이것이 카이퍼가 주장하고 싶었던 칼빈주의 관점에서 유기체/조직적 교회론이라고 이해할 수 있을 것이다.

셋째, 공공신학에 관한 보다 구체적인 언급이나 제시가 필요하다. 저자는 최종 말미에 “뿐만 아니라 카이퍼는 칼빈주의적 공공신학의 가능성을 제공한다”고 결론 내린다. 뿐만 아니라, 발제자는 서론에서도 “이상의 논의에 따라 본 논문은 카이퍼는 칼빈주의를 현대성에 대한 기독교 세계관적 가치체계를 구성한 신학자이자 공공신학자로 이해하고자 한다”고 밝힌다. 그럼에도 불구하고, 본문 어디에서도 공공신학과 관련된 내용을 상세히 논의한 바를 찾을 수가 없다. 알다시피, 카이퍼에게 교회론은 가장 중요한 관심사였다. 그는 정치를 시작하며 신학과 교회를 떠난 듯 비쳐졌지만, 그에게 있어서 교회는 ‘유기체/조직적’이라는 저명한 용어를 남길 정도로 중요한 공공신학을 위한 주춧돌이었다.

특별히 저자는 세계관의 비교연구와 더불어 칼빈주의의 문화적 영향의 두 주제를 다뤘다. 예를 들어, 카이퍼는 그의 저서 『기초됨과 터전됨』(Rooted and Grounded)에서 교회의 문제는 모든 네덜란드 문화 속에서의 문제라고 밝힌 바 있다. 뿐만 아니라, 위트레흐트에서 교회를 떠날 때에도 그는 “교회의 문제는 결국 기독교 자체의 문제라고 말할 수밖에 없다”고 고백

했다. 이처럼 카이퍼는 교회와 문화의 관계 속에서 공공신학의 이해의 축을 구현한 것이다. 따라서 만일 발제자는 카이퍼의 교회론의 관점에서 공공신학을 이해하고 언급할 필요가 있다고 판단된다.

IV. 결론

본 논평자는 본 연구를 통해 오늘날 한국교회가 당면한 상황 속에서 교회가 어떠한 방향으로 나아갈 것이가를 분명하게 길라잡이(guide)를 제시한데 대하여 발제자에게 깊은 감사를 드린다. 사실 발제자의 연구는 카이퍼의 세 단계별 교회론 중에서 가장 후대인 개혁주의 관점에서 다뤄진 주제 내용들이다. 그는 칼빈주의를 문화의 전영역으로 가져와 일반은총의 총체적인 적용에 상당한 심혈을 기울였다. 이런 점에서, 그의 신학은 신칼빈주의로 불리기도 하지만, 적어도 그의 일반은총론은 오늘날 교회가 세상과 문화에 대하여 분리주의나 혼합주의 혹은 종교다원주의라는 위험성을 경고한다는데 커다란 의의가 있을 것이다.

하지만 개혁주의 신학자로서 한 가지 유의해야 할 점을 조심스럽게 제시하고자 한다. 카이퍼의 일반은총은 유기적 교회가 어떻게 이 땅에서 사회적 책무를 공공성을 지니고 감당할 것인가에 관한 뜻깊은 도전을 안겨준다. 이것은 이 땅 가운데 하나님의 통치와 왕국에 실현되기를 원하는 소망일 것이다. 그럼에도 불구하고, 교회는 사회와 문화의 변혁을 꾀하면서도 궁극적으로 종말론적 관점에서 선교하고 하나님의 구원사역에 참여해야 할 것이다. 단순히 창조와 문화발전은 결국 하나님의 구속적 관점에서 비추어 볼 때 하나님 나라의 완성인 종말을 향해 이끌리고 있기 때문이다. 결국 카이퍼의 일반은총은 특별은총과 더불어 논의되어야만 하며, 종국적으로 특별은총 안에서 발견되어야 할 것이다. 이런 점에서, 개혁주의 선교신학은 오직 하나님 말씀을 따라 하나님의 주권 가운데 행해지는 ‘하나님의 구속적 선교’를 고수해야 할 것이다.

발제 4

아브라함 카이퍼의 현대 개혁주의 미학

안용준 교수(백석예술대학교)

논문초록

이 글이 지향하는 목적은 아브라함 카이퍼의 개혁주의 미학의 일반적 특징을 연구하는 것이다. 여기서 ‘개혁주의 미학’이란 종교개혁자 존 칼빈(John Calvin)의 미학사상을 이어받은 신칼빈주의의 전통에 서 있는 학자들이 발전시킨 예술이론을 말한다. 한 마디로 정의하자면 개혁주의 미학은 기독교세계관을 바탕으로 이루어진 미학 체계이다. 따라서 개혁주의 미학은 모든 예술을 ‘창조’, ‘타락’, ‘구속’이라는 관점에서 바라보는 미학이다.

그래서 카이퍼는 창조된 세계의 아름다움을 믿는다. 신적 완전의 객관적 실존을 갖는 창조 이후의 세계에 진정한 아름다움이 있음을 시사한 것이다. 또한 그는 누구나 주 예수 그리스도로 말미암아 하나님의 가장 아름다운 영광을 볼 수 있다고 말한다.

이와 같은 개혁주의 미학의 견해에 비추어 카이퍼는 현대 예술의 위기가 극복될 수 있다고 제안했다. 이와 관련하여 그의 미학은 중요한 두 가지 요인이 작용하는 것으로 보인다. 첫째, 예술의 가장 풍부한 원천은 종교의 영역이며 영원자와의 연관에 의하여 예술은 통일성과 신성화를 얻을 수 있다는 점이다. 둘째, 창조된 아름다움의 세계를 발전시키고 역사와 문화 예술을 가능케 하는 독자적 역할이 일반은총에 존재한다는 점이다.

핵심 주제어: 개혁주의 미학, 기독교세계관, 일반은총, 하나님의 주권

I. 여는 말

현대 예술에는 언제 무너질지 모르는 불확실한 자유를 향하여 질주하고 있는 뚜렷한 현상들이 존재한다. 한국 현대미술의 선구적 역할을 담당한다고 자부하는 서울의 인사동 그리고 북미의 뉴욕, 토론토 화랑 거리를 방문해 보라. 길가에 늘어선 많은 수의 화랑들은 아쉽게도 예술지상주의와 대중과의 소통이라는 명제 아래 인간의 허망한 욕망과 자유를 남발하는 경우가 있다. 더 큰 아쉬움은 현대의 범람하는 미학이론들이 보편적 진리 기준에 따른 ‘감성적 인식에 관한 학문’이라는 자신의 정의⁴¹⁴⁾를 예술작품과 관련해서는 충분히 구현해 내지 못하고 있다는 점이다. 그 어느 미학이론도 현대의 예술작품에 대해 사랑어린 제약을 가하거나 아름답지 않다는 충고도 하지 않는다. 이렇듯 미학이론이 예술작품에 대한 진리와 관련된 해석을 거부한 채 단지 예술 생산자와 수용자가 하나의 예술적 의미를

414) 18세기 독일의 철학자 바움가르텐(Alexander Gottlieb Baumgarten, 1714-62)은 ‘감성적 인식에 관한 학문’의 의미를 갖는 『미학 Aesthetica』(1750)을 완성하였다. 그는 여기서 데카르트 진리 인식과 볼프학파의 하위의 인식 능력의 논리학이라는 개념을 이어받아 ‘미학’이라는 새로운 학문을 설명하였다. 그에 따르면 미학이란 완전성을 감성적으로 인식하는 학문이며 그렇게 감성적으로 인식된 완전성이 미이다(Gilbert-Kuhn, 1972: 285-95).

어떻게 가지게 되는지 그 과정만 기술하고 있다면 불행한 일이다. 참된 자유는 진리 안에서 누릴 수 있는 특권이기 때문이다.

이러한 우리의 예술 현실에 비추어볼 때 개혁주의 미학의 역할이 미학과 예술의 보편적 틀로서 제시된다는 사실은 매우 의미 있는 일이다. 필자는 개혁주의 미학의 전통⁴¹⁵⁾ 가운데 아브라함 카이퍼(Abraham Kuyper)의 미학론이 위 문제에 해답을 제공한다고 믿는다. 그의 미학론은 우리의 예술 현실뿐만이 아니라 전 세계가 직면한 다문화적이고 다종교적 상황에서 필연적으로 전개되는 세계관의 갈등을 최소화하는 미학적 원리를 제시할 뿐만이 아니라, 기독교와 예술의 조화로운 통일이 모호한 분위기에서 기독교예술의 정체성을 확고히 한다.

그러므로 이 글은 우선 카이퍼 개혁주의 미학의 주요 특징을 그의 저술을 통하여 살펴본 다음 이 연구를 기초로 예술의 역사에서 카이퍼의 미학이 차지하는 역할과 그 의미를 검토하도록 한다. 이 글은 개혁주의 미학사 가운데서 카이퍼 미학이 차지하는 역사적 위치와 가치를 발견하는 일이 중요하다는 확신에서 쓰여졌다. 왜냐하면 카이퍼 미학은 21세기의 현대예술계에 ‘개혁주의 미학’이라는 새로운 방향을 제시하는데 역동적인 이론이기 때문이다.

이와 관련하여 필자는 카이퍼의 개혁주의 미학이 어떻게 현대미술을 이해하고 그 할을 수행하는가를 해명하기 위해 다음과 같은 내용을 중심으로 논의를 진행하고자 한다.

먼저 II장에서 필자는 개혁주의 미학의 역할이 수행되어야 하는 예술 현장을 역사적 배경을 통하여 설명하고 그 오류와 한계를 다룸으로서, 결국 예술의 가장 풍부한 원천은 영원하신 하나님과 관련되어 있음을 강조할 것이다. III장에서는 필자는 개혁주의 미학의 역할 수행을 위한 전단계로서, 일반은총을 거부하는 예술의 공허함을 실제 작품을 통하여 다룰 것이다. 해결책으로 일반은총의 원리가 개혁주의 미학의 체계 안에서 발견되어야 하는 역사적 신학적 근거를 제시할 것이다. IV장에서는 세계관적 대립이라는 예술 환경에서 개혁주의 미학의 역할은 어떻게 가능한 것인지를 문제가 작품의 예술성과 개혁주의 믿음이라는 토대 위에서 본격적인 논의될 것이다. 끝으로 V장에서는 기독교세계관 안에서 하나님의 영광을 바라보며 예술의 회복의 역할을 수행할 수 있는 개혁주의 미학의 가능성이 예술의 구조와 역사적 토대 위에서 주장될 것이다.

물론 이상의 네 가지 질문에 대한 대답으로 개혁주의 미학의 일반적 견해와 현대 예술의 극복을 위한 회복의 기능을 논의한다는 것은 현대 예술의 주류적 분위기 안에서 당혹스러운 것이다. 역사적으로 17세기 이후 대체적인 예술적 태도의 경향은 예술의 영역과 종교의 영역이 최대한 서로 침범하지 않도록 하는 것이었기 때문이다.

그러나 예술인들이 하나님의 자녀로 부르심을 받았다는 사실에는 부르심에 합당한 책임이 수반된다. 이것을 개혁주의 미학의 회복의 사상으로 표현하기로 하자. 개혁주의 역사

415) 존 칼빈은 종교개혁 미학 예술의 전통 안에 있었다. 그는 개혁주의 미학 예술의 전통에서 우선적으로 강조되어야 할 ‘우상숭배의 금지’에 관한 원리뿐만이 아니라 예술적 은사의 활용에 관한 성령의 사역을 가장 명료하고 체계적으로 표현하고 있다. 개혁주의 미학사상 처음으로 기독교세계관을 미학과 예술의 원리에 적용시킨 사람이 아브라함 카이퍼이다. 그는 기독교세계관을 근거로 창조의 목적에 부합하는 아름다움의 세계를 나타내고 현대예술의 위기를 극복하기 위한 회복의 미학을 구성하였다.

안에는 칼빈 이후 미학의 회복의 역할이 지속적으로 강조되어 왔다. 더욱이 오늘날은 시각과 이미지의 시대이다. 개혁주의 미학의 회복의 역할이 절실히 필요한 시대가 되었다. 이제 필자는 현대의 절망으로 드리워진 어두운 예술의 역사뿐만이 아니라 희망으로 가득한 밝은 예술의 미래를 이야기 하려고 한다.

II. 하나님의 주권과 영역 주권

미학에 관한 카이퍼의 개혁주의적인 시도는 당시 네덜란드의 총체적 위기 상황에서 출현하였다. 그는 “유물론과 합리론에 의하여 위축되어 있는 인간의 마음이 자연스럽게 시들어져가는 과정에 대한 해독제를 예술적 본능에서” 찾았다.⁴¹⁶⁾ 예술을 단순한 오락의 도구가 아니라 인간의 마음을 움직이는 영적 통찰력의 장으로 평가하였던 것이다. 그래서 그의 미학적 판단의 풍부한 원천은 인간을 다스리시는 하나님의 주권과 인간의 삶의 목적으로 하나님의 영광, 그리고 하나님이 규정하신 인간의 한계를 인식하는 데서 출발하였다.

“만물의 주권자이신 그리스도에게 속한 인간 존재의 전 영역에서 ‘이것은 내 것이다!’라고 주장하지 않은 땅은 한 치도 없다!” 1880년 10월 20일 왕궁 옆의 암스테르담 프린시펄 스퀘어(principal square)에 있는 새 교회(New Church)에서 카이퍼는 자유대학 설립에 즈음하여 인상적인 연설을 하고 있었다. 카이퍼의 신학에서 가장 중요한 두 주제가 역사적 연설을 들으러 모인 대중들 앞에서 가감 없이 전달되는 순간이었다.⁴¹⁷⁾ 연설의 중요한 주제는 창조를 넘어서는 하나님의 주권과 창조 내에 있는 영역 주권이라는 두 개념⁴¹⁸⁾이다. 카이퍼는 두 개념을 근간으로 삶의 체계 내의 인간의 위치에 개혁주의 관점을 제시한다. 하나님의 주권은 이러한 비전의 중심에 위치한다. 그는 삶의 영역을 구체적으로 언급하며 예술의 독립된 의의를 드러낸다.

우리의 지적 . 도덕적 . 종교적 . 미학적 생활에는 고유의 영역이 존재한다. 이들 영역은 평행선을 달리듯 한 영역에서 다른 하나를 도출하는 것을 허용하지 않는다. 이 사중의 구분으로서 외부 세계에 자신을 드러내려고 하는 것은 우리 존재의 신비적 뿌리에 근거하는 정서, 충동, 생기이다. 예술은 줄기에서 자라난 결가지가 아니라 우리의 삶이라는 나무 몸통에서 자라는 독립된 줄기이다.⁴¹⁹⁾

카이퍼는 인간의 생명력이 외부 세계로 표현되는 방식을 지적, 윤리적, 종교적(신앙적), 미학적 영역의 4가지로 나누면서 이러한 영역들의 통일은 오직 생명의 근원이신 “무한자의 샘에서 나오는 지점에서만 발견”될 수 있다고 확신했다.⁴²⁰⁾ 그래서 인간이 도달할 수 있는 고상한 조화란 생활 안에 있는 “모든 기능이 우리의 일반적 발달과 정비례하여 협력할 때에만” 획득될 수 있는 것이다.⁴²¹⁾ 카이퍼에 의하면 예술적 표현 역시 무한자로부터 오는 특별한 은혜와 영감에 의해 일어난다고 보았다. 그러나 “인간의 생활이 하나님 안에 갇고있

416) Abraham Kuyper, *Lectures on Calvinism*, 김기찬 역, 『칼빈주의 강연』(서울: 크리스찬 다이제스트, 2002), 173.

417) Abraham Kuyper, “Common Grace in Science,” in *Abraham Kuyper: A Centennial Reader*, ed. James D. Bratt (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 461.

418) 이 개념들은 카이퍼의 저서인 『거룩한 신학의 백과사전』(*Encyclopaedie der Heilige Godgeleerdheid*), 『일반은총론』(*Gemeene Gratie*), 『왕을 위하여』(*Pro Rege*), 『예술에서의 칼빈주의』(*Calvinisme en Kunst*)에서 일관되게 강조되었다.

419) Abraham Kuyper, *Lectures on Calvinism*, 182-83.

420) Abraham Kuyper, *Lectures on Calvinism*, 183.

421) Abraham Kuyper, *Lectures on Calvinism*, 185.

는 가장 깊은 뿌리와 독립”하여 존재한다면 “예술의 타락과 예술에 대한 평가절하”가 이루어진다고 보았다.⁴²²⁾ 그는 이러한 점을 역사적 사실로 정리한다.

18세기의 합리주의나 1789년의 원리 하에서는 (하나님과 친밀한 심미적 가치를 담아내는) 예술이 생겨나지 않았다. 그리고 우리는 19세기의 예술이 전달하는 메시지가 인간에게 얼마나 심각한 해악을 끼칠 수 있는지를 보았다. 새로운 예술 양식을 창출하려는 19세기의 노력은 결국 완전히 실패로 끝났으며, 그 당시의 작품은 오로지 과거의 불가사의한 업적에 영감을 받을 때에만 참된 매력을 소유할 수 있다.⁴²³⁾

그에 의하면 “로마의 예술과 르네상스의 예술에서와 보는 바와 같이 이 예술들이 주도적인 종교적 추진력이 없어도 예술 양식에서 전면적인 계시에 도달했다고 어느 정도 확언할 수” 있는 경우도 있다.⁴²⁴⁾ 오늘날의 예술도 예외는 아니다. 초현실주의자들에게 가장 관심의 대상이었던 파블로 피카소(Pablo Ruiz Picasso, 1881-1973)의 작품 <세 명의 무용수>를 살펴보자. 무용자체가 태초의 디오니소스적인 활동, 즉 오락이 아닌 광적이고 격렬한 행위로서 나타나고 있다. 피카소는 1920년대 중반 그동안 영위해온 사교생활에 염증과 결혼 생활에 회의를 느낄 무렵 이 작품을 완성했다. 그가 여기서 보여주는 극단적인 무용수의 왜곡과 움직임은 입체주의에서 유래한 전위와 반복, 해체 등에 의해 더욱 극단화되고 있다.⁴²⁵⁾ 원시적인 조형 원리와 강박적인 사고와의 모호한 상관관계를 통하여 인간 생명의 경외감을 이끌어 내는 그의 의도는 분명하게 성공해 보인다.

그러나 근본적으로 예술의 가장 풍부한 원천은 종교의 영역이다.⁴²⁶⁾ “영원자와의 이런 연관에 의하여 예술은 자신의 내면적 통일성과 이상적 신성화를 얻”을 수 있음을 카이퍼는 강조했다.⁴²⁷⁾ 그래서 “그림에서 선과 빛깔로 생동감을 얻는 삶을 재생”하듯이 진정한 아름다움이란 “우리 자신의 환상의 산물이나 우리의 주관적 산물이 아니라 신적 완전의 표현으로서 객관적 실존을 갖는다”는 결론에 도달하기에 이른다.⁴²⁸⁾ 이러한 미론의 배경에는 창조에 관한 다음의 원칙이 있었다.

하나님은 창조 이후에 모든 것을 아름답게 여기셨다. 모든 인간의 눈이 닫히고 귀가 막히더라도 아름다움은 여전히 남고, 하나님은 그것을 보고 들으시는데, 이는 ‘그의 영원한 능력’뿐만 아니라 그의 ‘신성’이 창조로부터 영적으로나 신체적으로 자연물에서 파악되었기 때문이라고 생각해보라.⁴²⁹⁾

카이퍼가 이야기하는 예술은 하나님의 창조의 아름다움을 감각하고 느낀 것을 하나님이 주신 재능과 영감을 통해 표현하는 것이다. 그러므로 절대적인 하나님의 주권에 대한 고백은 예술 활동에서 필연적인 위치에 놓이게 된다. 이것이 개혁주의에 의해 유지된 종교와 예술의 기본 개념이다. 지금까지는 아무도 더 지고한 개념을 발견하지 못했다. 더 높은 개념이 없기에 발견될 수도 없었다.

결국 그는 개혁주의 미학연구에 대단히 중요한 의미를 추가하였다. 곧 하나님의 창조성을 탐구하고 고양시

422) Abraham Kuyper, *Lectures on Calvinism*, 184.

423) Abraham Kuyper, *Lectures on Calvinism*, 182-84.

424) Abraham Kuyper, *Lectures on Calvinism*, 182.

425) Norbert Lynton., *The Story of Modern Art*, 윤난지 역, 『20세기의 미술』(서울: 예경. 2000), 203.

426) Trevor Hart, "Through the arts: Hearing, Seeing and Touching the Truth," in *Beholding the Glory*, (Grand Rapids: Baker Books. 2000), 15.

427) Abraham Kuyper, *Lectures on Calvinism*, 177.

428) Abraham Kuyper, *Lectures on Calvinism*, 190.

429) Abraham Kuyper, *Lectures on Calvinism*, 190.

킴에 따라 대중은 자연스럽게 문화의 향수 범위를 확대하여 삶의 기회를 증진시켰다.⁴³⁰⁾ 그것은 하나님의 우주적 법칙이 삶 그 자체에 있는 모든 권리를 포함하며 개혁주의 미학 역시 하나님이 설정하신 영원한 섭리 안에서 이루어져야 한다는 높은 이상을 설정하는 계기가 되었다.

III. 일반은총의 원리와 예술

앞에서 고찰해 보았듯이 하나님의 섭리 아래서 질서 체계로의 창조의 이론은 카이퍼의 개혁주의 미학 형성에 단서를 제공해 준다. 또한 창조에 대한 카이퍼의 이해는 그의 두 번째 주제인 ‘일반은총’의 개념으로 인도한다. 그는 일반은총의 설명을 통하여 광범위한 문화적 영역에 걸쳐 미학적 이념들을 선명하게 드러내고 있다. 그에 의하면 하나님의 일반은총의 주요 목적은 창조의 보존이다.

창조물에 대한 하나님의 위대하신 법칙이 일반은총을 통해 이루어지기 때문에 일반은총이야말로 인간 문화의 근본이 된다. 일반은총은 영적이거나 재 창조적이 아닌 물질적이고 시간적이다.⁴³¹⁾

이렇듯 카이퍼는 피조세계를 발전시키고 역사와 문화를 가능케 하는 독자적 역할이 일반은총에 존재한다고 믿는다. 사실 어떠한 문화 예술도 하나님의 일반은총이 없다면 존재하지 않을 것이다. 교회뿐만 아니라 전 세계가 하나님께 영광을 돌려야 하는 이유가 여기에 있다. 이것은 그가 죄의 파괴적인 심각성에 대해 결코 소홀히 하지 않으면서도 일상생활 안에 나타나는 예술에 대한 긍정적 이해를 구체화했다는 것을 의미한다.

결국 일반은총은 창조 세계 안에서 죄의 파괴적인 결과를 억제하는 역할을 수행하면서 문화 예술의 형성자로서 능동적으로 작용한다고 볼 수 있다. 카이퍼는 한편으로 죄로 인하여 발생하는 슬픈 결과로서 참으로 소중한 것인 아름다운 것이 우리에게서 멀어졌음을 인정하면서도, 인류의 역사에서 증거 되듯이, 예술은 단순한 물질적 삶의 필요를 넘어서 의미와 가치를 추구하는 인간의 본질적 요구를 만족시키는 은사라는 사실을 잊지 않았다.⁴³²⁾ 비록 일반은총이 인간을 죄악으로부터 구원에 이르게 하는 능력이 없으며 이 세상에 제한되어 나타나는 것이기는 하지만 근원은 세상의 중보자 되시는 그리스도이다. 즉 일반은총은 창조의 중보자로서 그리스도 안에, 궁극적으로는 하나님의 영원한 명령 안에 뿌리를 두고 있다.⁴³³⁾

그러므로 일반은총의 발로인 예술의 특수한 경험들은 피조물과 자연의 영역을 통하여 습득될 수 있다. 예술의 새로운 형식적 가능성을 창조하는 가운데 미학적 욕망을 자극하는 원천을 일반은총이 제공하는 것이다. 그래서 예술은 일반은총의 작용으로 능동적이고 놀라운 발전을 이룩할 수 있었다. 창조 세계 속에서 풍경을 평온한 아름다움이 배여 있는 정경으로 변형시키고, 소박하고 유쾌한 방식으로 평범한 사람들의 생활상을 묘사하는 방법을 터득하기도 했다.

그런데 그리스도께서 세상을 다스리심만이 아니라 일반은총을 부인하거나 무시하는 예술적 태도는 창조세

430) Abraham Kuyper, "Common Grace in Science," 462.

431) Abraham Kuyper., *De Gemeene Gratie II* (Kampen: J. H. Kok. 1907), 28, 630-31; I, 86, 92, 296; III, 107-10, 331; Henry R. Van Til, *The Calvinist Concept of Culture*, (Grand Rapids: Baker Book House. 1972), 118 재인용.

432) Abraham Kuyper, *Lectures on Calvinism*, 188-196.

433) Henry R. Van Til, *The Calvinist Concept of Culture*, 118.

계의 아름다움의 요소들을 표현해 내기에는 불충분하다. 그래서 카이퍼는 일반은총을 거부하는 예술에 대한 역사적 과정의 공허함을 이렇게 확신한다.

일반은총은 하나님의 영원하신 섭리 가운데 포함되어 있음이 분명하다. 인류의 역사 안에는 일반은총의 바람직한 영향과 더불어 난해한 일들도 경험되었다. 그래서 영원한 생명을 가져다주는 특별은총을 위해 그것이 작용할 수 있는 예비적 역할이 필요하다.⁴³⁴⁾

일반은총을 거부하는 무질서한 정보와 직접적으로 연관되는 현상은 현대 예술에서도 자주 찾아볼 수 있다. 이와 같은 예술의 난해한 결과물은 2차 세계대전 이후 더욱 분명하게 나타났다. 월렘 드 쿠닝(Willem de Kooning)과 잭슨 폴록(Jackson Pollock)에 의해 시도된 추상표현주의에서는 감정 혹은 상상력이라는 그들의 능력이 남김없이 발휘되었으나 개인적 사고와 신념이 주류를 이루고 있다.

드 쿠닝은 자신의 예술적 생명력이 정점에 달했을 때 그의 작품 <여인 I>에서 능란한 붓 놀림을 과시하고 있다. 그는 여인의 형태를 암시하는 여러 흔적들로 높은 수준의 정신적 해방을 위해 노력했으나 우스꽝스럽게 여겨지는 여인의 모습 속에서 자신의 예술기법이 표현하는 가능성의 한계와 회의를 느껴야만 했다.⁴³⁵⁾ 폴록⁴³⁶⁾은 화면에 직접적이고 즉흥적인 액션 페인팅(action painting)을 연출했다. 화가 자신의 신념을 표상하는 물감의 발산과 거친 뒤엉킴은 폴록의 주된 관심인 신비주의와 현실을 초월하려는 불가사의한 매력을 표현하는 궤적이었다.⁴³⁷⁾

그런데 거의 제한 없이 발산되는 색채의 거대한 뿌림은 어디를 향하여 소용돌이치는 것인지, 캐나다 기독교학문연구소(ICS)의 개혁주의 미학자 칼빈 시어벨트(Calvin Seerveld)는 폴록에게서 발산되는 끊임없는 에너지의 근원에 대하여 의문을 제기한다.⁴³⁸⁾ 아무리 자유롭고 우연적 예술적 의도를 존중하더라도, 우리가 통제되지 않은 조형적 흐름 속에서 안주해 버린다면 얼마든지 인간적인 좌절과 불확정적 신비주의를 경험하게 되는 것이다.

이런 예술 경향은 시간의 흐름에 따라 긍정적으로 변화될 수 있는 부분이 있다. 일반은총에 대한 이해와 사역을 고려하여 다양한 예술 활동을 펼친다면 풍성한 열매를 얻을 수 있다. 예술 활동의 기초는 무엇보다 일반은총의 지속적인 작용이다. 우리의 삶에 하나님의 은혜가 지속됨에 따라 보다 아름다운 예술 경험과 전망이 가능하다. 그러나 지나치게 무절제한 감정 위주로 흐르는 예술적 태도를 유지한다면 예술 안에 갖추어야 할 뿌리나 내용을 놓치기 십상이며 결국 인간적 좌절과 허무한 신비주의로 흐르는 폐단을 낳게 된다.

그러므로 카이퍼의 개혁주의 미학 안에서 일반은총의 교리가 차지하는 비중을 인식하는 것은 중요하다. 카이퍼의 견해에 의하면 인간의 창조적 문화가 번영하고 하나님의 영광을 위해 발전된다는 사실은 오직 일반은총 때문이다. 이 은총은 믿는 사람에게나 믿지 않는 사람에게나 다 같이 주어지는 것이다. 하나님의 자비를

434) Abraham Kuyper, *De Gemeene Gratie II*, 118; Henry R. Van Til, *The Calvinist Concept of Culture*, 120 재인용.

435) Norbert Lynton, *The Story of Modern Art*, 258-59.

436) 폴록의 작업은 신화(神話)와 관련이 있다. 신화에 대한 관심은 폴록의 친구이며 미술가이자 논쟁가인 존 그래험에게 영감을 받은 것이었다. 그래험은 자신의 유명한 책 『미술의 체계와 방법론』(1937)에서, “의식적인 마음에 무의식의 강렬한 사건을 제공하기 위해서 ... 원초적인 과거와 접촉하고(적극적으로는 미술 작품을 제작함으로써 그리고 소극적으로는 미술 작품을 사색함으로써) 무의식과의 잃어버린 관계를 회복하라.”고 미술가들을 격려했다. Anna Moszynska, *Abstract art*, 전해숙 역, 『20세기 추상미술의 역사』(서울: 시공사, 2002), 150-51.

437) Barbara Eschenburg, *Masterpieces of Western Art II* (Köln: Taschen, 2005), 632-33.

438) Calvin Seerveld, *A Christian Critique of Art and Literature* (Hamilton: Guardian Press 1977), 13.

누릴 자격이 없는 자들에게도 심지어는 그것을 오용하는 사람에게는 주어지는 은사이다. 결국 일반은총이 없다면 기독교인의 문화도 비기독교인의 문화도 존재하지 않는다. 이렇게 이야기하는 카이퍼의 의도는 일반은총의 개념이 학문과 문화를 만들어 가려는 기독교인을 고무시키기 위한 중요한 도구로 자리 잡는 것이다. 이 사실을 카이퍼의 언급에서 확인하게 된다.

마음이 온유한 사람은 땅을 물려받을 것이다. 분명히 이것은 모든 인간에게 유익한 문화적 성과를 제외하는 황폐한 세상을 의미하는 것이 아니다. 예수님의 말씀은 단순히 가치 있는 전승이 아니다. 결국에 문화의 풍부한 역사적 산물을 담고 있는 세상은 심령이 가난한 사람의 소유가 될 것이다.⁴³⁹⁾

예수님의 말씀을 카이퍼가 설명한대로 심령이 가난한 사람은 이 땅에서의 물질과 명예와 쾌락에 관계된 것이 아니라 하나님을 향한 성실한 태도로 이 땅에서도 천국의 기쁨을 맛보고 살아간다. 그래서 기독교인들은 세계 안에 남아 있는 선한 것들을 선망하고 그것의 문화를 창조하기 위해 노력한다. 이 사실은 하나님이 모든 만물의 주재로서 그 안에 계시듯이 기독교인들이 문화를 새롭게 하기를 기대한다는 전제에 근거하고 있다. 죄에 얽매인 갖가지의 문화적 요소는 소멸되지만 그 정수와 본질과 의미는 새 땅에서도 계속된다는 것, 즉 문화에는 영원한 미래가 있다고 하는 것이 카이퍼의 결론이다.⁴⁴⁰⁾

그럼에도 불구하고 카이퍼는 일반은총이 가지고 있는 제한된 범위를 잘 이해하고 있다. 그것은 일반은총이 죄를 제거하거나 깨끗하게 할 수 없다는 사실이다. 그는 하나님을 아는 인간의 천부적인 지식과 윤리 감각은 일반은총이 희미하게 됨에 따라 점점 더 줄어들 것이라는 로마서 1장의 말씀을 믿는다. 그래서 타락한 문화를 근본적으로 복구하고 새롭게 하기 위해 우리에게 특별한 회복의 은혜가 필요하다.⁴⁴¹⁾ 이것은 일반은총보다도 훨씬 근본적이다. 말하자면 일반은총은 특별한은총을 위한 근거이다. 특별한은총은 구원의 중보자에게서 나온다.

결국 일반은총은 세상을 향한 편만한 은혜인 반면에 특별한은총은 영원하고 초자연적 세계로 확장된다. 특별한은총은 인간으로 하여금 불신앙과 죄악된 행위를 그들을 구원하신 하나님을 섬기기 위해 버리게 한다.⁴⁴²⁾ 그러므로 카이퍼에게 있어서 특별한은총의 구속적 작업은 창조의 근원으로서 하나님을 인정함으로써 타락한 세계를 창조의 목적에 맞는 세계로 회복시킬 수 있는 원동력을 인간에게 제공한다.

IV. 예술의 세계관적 대립

카이퍼의 미학적 사고를 빛나게 하는 세 번째 주제는 '대립'이다. 이 세상에는 선과 평화라는 개념이 존재하듯이 죄와 악도 역시 실재적이다. 모든 세계의 역사는 이 둘 사이의 냉혹한 현상이다. 인간은 어쩔 수 없이 이 상대적 가치의 체계 안에서 갈등하는 존재로 살아간다. 만일 빛의 근원이신 하나님을 멀리한다면 어떤 행복의 결과도 가져오지 못하는 비극적 삶의 주인공이 되고 만다.

439) Abraham Kuyper., *De Gemeene Gratie* I, 462-66; Henry R. Van Til, *The Calvinist Concept of Culture*, 121 재인용.

440) Abraham Kuyper., *De Gemeene Gratie* I, 465, 483-89; Henry R. Van Til, *The Calvinist Concept of Culture*, 121 재인용.

441) Abraham Kuyper., *De Gemeene Gratie* I, 415-16; Henry R. Van Til, *The Calvinist Concept of Culture*, 120 재인용.

442) James Edward McGoldrick, *God's Renaissance Man* (Darlington: Evangelical Press, 2000), 141.

오늘날에도 그 비극의 주인공들은 하나님의 형상대로 창조되었으므로 사랑하고 사랑 받아야 할 인간의 모습을 추와 엽기의 형상으로 우리에게 소개하고 있다. 데미안 허스트(Damien Hirst)는 무려 8,601개의 다이아몬드로 장식된 해골로 인간의 기괴한 발상을 드러냈다. 크리스 오퍼리(Chris Ofill)는 지극히 성스러운 마리아의 모습을 선정적인 포르노 잡지의 이미지와 코끼리 배설물을 사용하여 왜곡시켰다. 이와 같은 예술가들이 일부에 지나지 않는다 할지라도 오늘날의 많은 예술가들에게 실질적인 영향력을 행사하고 있다면 쉽게 지나칠 일은 아니다. 그들은 오로지 인간의 자유라는 욕망으로 하나님의 은총을 가리며 하나님이 위임하신 세상을 오염시키는 역할을 수행하고 있기 때문이다. 이 사실을 설명하는 성경적 근거로 맥골드릭(McGoldrick)은 창세기 3장 15절의 말씀을 제시한다.

내가 너로 여자와 원수가 되게 하고 너의 후손도 여자의 후손과 원수가 되게 하리니 여자의 후손은 네 머리를 상하게 할 것이요 너는 그의 발꿈치를 상하게 할 것이니라 하시고

하나님께서 주권적으로 아담과 하와에게 최상의 보금자리를 주셨지만, 그들은 창조주와 피조물을 구별해주는 금령을 어기고 “너희가 그것을 먹는 날에는 너희 눈이 밝아 하나님처럼 되리라”(창 3:5)는 뱀의 말을 들었다. 그들은 하나님과의 언약을 파기한다. 뱀의 말은 하나님에 대한 믿음과 순종을 잃게 만드는 독이 들어 있었다. 하나님의 말씀에 대한 불신은 하나님에 대한 불신앙으로 드러나고 만다.

이것에 대한 하나님의 진노가 창세기 3장 15절에 나타난다. 이 말씀은 인류를 유혹하는 사탄에게 반응하는 하나님의 진노와 인류의 불순종에 대하여 신적 불쾌감을 드러내고 있다. 맥골드릭에 의하면 이것은 “아담과 하와의 타락 이래 인류를 분리시킨 대립의 실재를 증명”하는 것이다.⁴⁴³⁾ 첫 죄인을 향한 판결의 선언에 따르면, 하나님은 아담과 하와를 그분 앞에서 내쫓으셨으며 에덴동산에 들어가지 못하게 하셨다(창 3:24). “하나님은 친히 인간 발전의 두 선상인 하와의 자녀와 사탄의 자녀 사이에서 분노를 드러냄으로서 대립을 선언하셨던 것이다.”⁴⁴⁴⁾

카이퍼의 미학적 사고에 대한 논의를 이해하기 위해서도 ‘대립’에 대한 그의 견해를 살펴볼 필요가 있다. 왜냐하면 복음을 싫어하는 모더니스트들이 기승을 부리는 당시의 네덜란드 상황에 대해 카이퍼는 ‘대립’을 근간으로 하는 인상적인 통찰을 보여주고 있기 때문이다. 맥골드릭에 따르면 카이퍼는 “하나님과 사탄 사이에, 그리스도와 적그리스도 사이에 우주적 차원의 갈등인, 지날 수 없는 간격을 상징하는 대립을 강조했다.”⁴⁴⁵⁾

이렇게 주장하게 된 이유는 카이퍼 자신만으로는 설명할 수 없는 그가 활동했던 시대적 상황에 힘입은 바 크다. 당시 네덜란드에서는 냉랭하고 형식적인 교회 생활, 죽은 것이나 다름없는 종교 생활이 만연되어가고 있었으며 학교에서는 진리의 좌표로서의 성경이 빛을 잃어가고 있었다. 카이퍼는 “기독교가 인생의 모든 영역에 끼친 유익한 영향을 거스려, ‘모더니즘’⁴⁴⁶⁾의 폭풍우가 사나운 기세로 일어나고 있다”고 주장했다.⁴⁴⁷⁾ 사회뿐만이 아니라 심지어는 국가교회 내에서도 모더니즘은 확산 일로에 있었다. 자유주의적 지식인들은 이러한

443) James Edward McGoldrick, *God's Renaissance Man*, 141.

444) James Edward McGoldrick, *God's Renaissance Man*, 142.

445) James Edward McGoldrick, *God's Renaissance Man*, 142.

446) 카이퍼가 모더니즘을 신학의 반 기독교적 체계로 한정하는 것이 아니라 프랑스대혁명에 의해 대중화된 하나님 없는 세계관으로 본 것이다. 모더니즘의 원인이 된 폐해의 증거로서, 카이퍼는 독일의 철학자 아서 쇼펜하우어(1788-1860)와 프리드리히 니체(1844-1900)의 영향과 기독교 윤리 가치를 부정하는 사회주의와 허무주의의 부상을 언급한다. 그는 기독교 윤리를 쪼먹는 다윈의 적자생존의 개념과 대항했다. 왜냐하면 칼빈주의는 하나님의 전적인 주권을 확신하며 무엇보다도 철학, 법률, 문학, 정치 그리고 과학과 인문학에 요구되는 원리를 가지고 있기 때문이다. James Edward McGoldrick, *God's Renaissance Man*, 142.

447) Abraham Kuyper, *Lectures on Calvinism*, 18.

가르침이 호소력이 있다는 것을 발견했는데, 아마도 이것은 다양한 믿음에 대한 네덜란드의 전통적 관용의 태도와 잘 조화를 이루기 때문이었다.

쇠퇴해가는 네덜란드의 종교, 정치, 미학적 상황을 카이퍼는 영적으로 분석했다. 그는 이와 같은 상황을 드러내는 ‘대립’에 관한 자신의 이해를 1873년 6월 7일자 슈텐다르트지(*De Standaard*)에 기고한 한 기사에서 이렇게 설명했다.

하나님은 말씀을 통해 당신의 의지를 계시하시며, 우리는 말씀 안에서 하나님이 우리를 위해 준비한 계시를 발견한다. 이러한 근거 위에서 우리는 세상 안에서 대응문화를 발전시키고 하나님의 왕국의 혜택을 누리려고 순응해야 한다. 인간은 하나님의 말씀이 분명하지 않은 계시의 부재에서 결정적 좌절을 맛보게 된다. ... 우리는 계시가 하나님의 말씀이라고 고백하지만, 우리의 상대는 하나님이 스스로 말씀하셨다고 믿지 않기에 불일치는 시작된다.⁴⁴⁸⁾

카이퍼의 언급처럼 분명히 하나님의 의지는 시간과 역사 안에서 구체적인 문화적 환경으로 계시된다. 하나님의 계시는 성경 속에서 편만하게 전제되어 있으며 인간에게 과거에도 가르쳐졌으며 지금도 동일하게 가르쳐진다. 그러나 인간이 활동하는 모든 분야에서 하나님의 계시가 순종적으로 받아들여지는 것은 아니다. 카이퍼의 견해로는 모더니즘이 하나님의 계시를 거슬러, 인간의 독자적 판단에 따른 자율성의 잣대로 세상의 삶을 위기와 상실의 상황으로 몰아왔다.

예술도 이러한 시각에서 예외가 될 수 없다는 것이 카이퍼의 일관된 주장이다. 하나님이 계시하는 미학적 질서를 제외하는 인간 중심의 절대적인 감각 안에서 창안된 예술적 결과물들은 기독교를 거부하도록 유도하기 때문이다. 이러한 태도는 동 시대에 점점 광범위하게 증가 일로에 있는 예술에 대한 맹목적인 사랑으로 우리를 인도한다. 즉 우리 시대가 장려하는 것처럼 거의 광적인 예술 숭배 앞에 바굴하게 무릎을 꿇는 태도는 하나님의 의지를 실현시키려는 칼빈주의의 미학적 진지함과 거의 관계없다.⁴⁴⁹⁾

이것은 하나님의 은혜의 빛에 의해 형성된 위대한 예술과는 거리가 있는 태도이다. 카이퍼는 서양예술의 역사를 종교와 예술이 밀접한 관계로부터 점진적으로 분리되는 과정으로 설명한다. 하나님의 은혜에 의해 영감을 받은 예술은 인간에게 희망을 안겨줄 수 있다. 왜냐하면 인간 실존의 중요한 변화는 인간에게 다가오시는 하나님의 방법들에 의해 지배되기 때문이다.

카이퍼는 예술의 세계관적 대립에 대한 예로 그리스 예술을 제시한다. 고대 그리스의 모습은 예술에 의해 확립된 생동감 있고 고전적인 아름다움을 자랑했다. 이 세계는 여전히 높은 문명과 예술적 광채로 호감을 주어왔다. 역사적으로 이 세계가 고대 미학의 산실이며 문화 예술의 요람으로 평가되어 왔으나, 카이퍼는 그것의 내면 깊은 곳에 자리해서 하나님의 영광을 훼손하는 추한 이념적 성향을 반대한다.⁴⁵⁰⁾

바울이 그리스 선교 당시, 아덴에서 보여준 그의 태도는 예술적 ‘대립’에 관한 선명한 표명이었다(행 17:16-22). 아덴에는 많은 예술품과 문명의 혜택이 있었음에도 불구하고, 이것들은 사람의 마음을 미혹하는 우상의 제단으로 사용되고 있었다. 그곳은 웅장한 신전과 알지 못하는 신에게 제사를 드리는 단이 있는 도시였으며 우상들의 집산지였다. 이에 바울은 우상이 가득한 그리스 세계에 대하여 예술적 ‘대립’을 선언한다. 바울이 아덴에서 온 성에 우상이 가득한 것을 보고 마음에 격분하였으며(16절) 아덴 사람들이 알지 못하고 위하

448) Abraham Kuyper, *Christianity as a Life System: The Witness of a World-View*, foreworded by Mckendree R. Langley. (Memphis: Christian Studies Center. 1980), viii.

449) Abraham Kuyper, *Lectures on Calvinism*, 172.

450) Abraham Kuyper, *Lectures on Calvinism*, 191-92.

는 이상들을 그들에게 알게 하였던 것이다(23절). 그래서 바울은 에비구레오와 스도이고 철학자들과도 쟁론할 수 있었으며 예술적으로 가장 새로 되는 것을 말하고 듣는 이외에 달리는 시간을 쓰지 않는 모든 아텐 사람과 거기서 나그네 된 외국인들에게 ‘대립’을 선언할 수 있었다.

카이퍼 자신도 ‘대립’이 숨 쉬는 모더니즘의 현장에 몸을 의지하고 있다. “어떻게 교회는 떠오르는 국가 권력과 계몽주의의 합리론자의 비판에 직면하여 자율성과 통합성을 유지할 수 있는가?” 이것은 카이퍼에게 깊이 각인된 개인적인 문제인 동시에 당시 많은 사람들에게도 지배적인 문제였다⁴⁵¹⁾

카이퍼에게 있어 모더니즘의 배후에 있는 정신은 “인간 해방을 모든 신적 권위로부터의 해방으로 선언했던” 프랑스혁명과 자기 충족적인 자연법에 뿌리를 두고 있다.⁴⁵²⁾ 또한 합리적 이성과 병립하여 “19세기 사교의 추이는 한편으로는 인간의 감정을 다른 한편으로는 인간의 존엄을 회복시키기 위한 통렬한 시도”로 평가된다.⁴⁵³⁾ 인간 존엄의 보편적 감정에 대한 새로운 관심은 루소(Jean Jacques Rousseau, 1712-1778)를 필두로 낭만주의자들에 의해 촉발되었다.

영향력 있는 자유주의 신학도 창궐하기 시작했다. 바우어(Ferdinand Christian Baur, 1792-1860)는 신약 성경 연구에 헤겔의 변증법을 적용시켰으며 스트라우스(David Friedrich Strauss, 1808-1874)는 예수님의 삶에 관한 자료에 합리적인 비판을 가했다. 또한 성경의 영감, 통일성, 성경 기자들에 대한 전통적인 가르침을 반대한 벨하우젠(J. Wellhausen, 1770-1830)등도 기독교의 절대성을 무너뜨린 자유주의 신학자들이었다.

자유주의적인 신학의 발흥과 이념의 발달은 점차적으로 영적 구원의 메시아로서의 예수 그리스도의 계시를 수용하지 못하고 영적인 활동의 축소를 초래하였다. 카이퍼는 이런 형태의 문화적 자유주의에 대해 비판적이었다. 왜냐하면 종교적 영감의 원천과 단절된 양식이란 근본적으로 창조적인 예술양식을 산출해내지 못하기 때문이다. 그는 “18세기의 합리주의나 1789년의 원리”에서 전도된 예술이 창조질서에 대한 심각한 도전으로 변질될 수 있다고 생각했다.⁴⁵⁴⁾

그렇다면 그가 계획하는 ‘대립’의 영향 아래 있는 모더니즘 예술이 나가야 할 바람직한 방향은 무엇인가라는 질문이 생겨난다. 결론부터 말하면, 하나님이 창조하신 질서 안에서 거룩한 열정과 영감으로 우리에게 맡겨진 예술이 견고케 되며 보다 풍부하게 표현되도록 하는 것이다.⁴⁵⁵⁾ 카이퍼의 판단으로는 인간의 의지만을 반영하는 모더니즘의 광범위한 세계관에 대하여 반증을 제공할 수 있는 효과적인 길은 오직 개혁주의 믿음(Reformed faith)으로 나아가는 것이었다.

만물은 창조주 하나님의 생각과 경륜 그리고 말씀에서 유래되었으므로 창조하신 목적으로 나아가야 한다. 그래서 모든 창조물은 그 근원과 존재에 관하여 하나님의 영원하고 신실한 계시 안에 있다는 사실을 조건 없이 고백해야 한다. 개혁교회는 인간의 본성이 초자연적인 은총에 의해서가 아니라 창조질서 안에 있으므로 거룩함과 의로움과 지혜의 옷을 입었음을 고백해 왔다.⁴⁵⁶⁾

451) 카이퍼는 영국의 존 헨리 뉴먼 주위에 있는 서클 안과 독일 전역에 걸친 루터파 사이에서 그리고 미국 내의 루터교회 개혁교회 감독교회 안에서 동일한 시대의 문제로 혼란스러워 하면서 그의 사역을 시작했다. Abraham Kuyper, *Lectures on Calvinism*, 45.

452) Abraham Kuyper, *Lectures on Calvinism*, 19.

453) Abraham Kuyper, "Confidentially," in *Abraham Kuyper: A Centennial Reader*, ed., James D. Bratt (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 45.

454) Abraham Kuyper, *Lectures on Calvinism*, 184.

455) Abraham Kuyper, "Common Grace in Science," in *Abraham Kuyper: A Centennial Reader*, ed., James D. Bratt (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 456-60.

456) Abraham Kuyper, "Common Grace in Science," 444.

카이퍼는 창조주와 피조물의 관계를 인식하면서 하나님의 권위에 응답하는 환경을 만들어 가는 것이야말로 창조된 존재의 역할임을 밝힌다. 그는 “기독교인들은 하나님의 말씀의 권위에 삶의 모든 것을 복종시켜야 하며 그들의 모든 활동 속에서 하나님의 영광을 추구해야 한다”는 믿음을 소유했다.⁴⁵⁷⁾ 18세기의 계몽주의를 근간으로 하는 모더니즘은 “자연인의 자료로 자신의 세계를 세우고 자연의 자료로 인간 자신을 세우”려고 할 뿐이다. 결국 성경적 통합체계를 거부하며 종교적 영감의 원천과 단절된 양식은 “하나님을 떠나 자신의 삶을 위한 충동과 열정”에 지나지 않는다.⁴⁵⁸⁾ 그래서 인간을 둘러싼 적대적 경향들을 이해할 수 없는 모호한 체계 안에서 새로운 규범으로 전이 시킬 수 있는 길은 창조된 질서 안에서 풍요로운 아름다움을 바라보는 일이다.

카이퍼는 하나님의 뜻이 담긴 예술적 과업이 수행되기를 원했다. 그것은 앞으로 긴급히 요청되어야 할 것으로 하나님으로부터 주어졌으며 하나님을 섬기는 것으로 규정되어진다. 그만큼 당시 네덜란드 사회와 교회가 직면한 모더니즘의 실체는 비중 있게 자리매김하고 있었다. 카이퍼는 자신이 수상으로 재직하던 1904년 3월 국회에서 행한 연설에서 모더니즘을 초래한 ‘대립’의 실체를 이렇게 설명했다.

현대 세계관은 역사적 삶 속에서 형성된 학문에 대한 재판관이라는 확실한 지위를 갖는다. 이것은 우리를 다양한 정도로 강하게 확신되는 일반적 의문을 품게한다. ... 기독교세계관은 하나님의 계시로부터 도출된 것으로 인위적인 세계관과는 특징적으로 정반대이다. 우리는 이러한 대립이 지속적으로 학문의 모든 분야로 확장될 것이라고 확신한다.⁴⁵⁹⁾

카이퍼의 견해에 의하면 창조의 산물인 세계는 하나님의 계시에 대한 반응에 따라서 학문과 세계관에 대립이 발생한다. 창조 세계 안에서 활동하는 모든 인간들은 불가피하게 순종이건 불순종이건 신적인 계시에 응해야 한다. 그래서 백비에 따르면 카이퍼는 세상 안에 두 부류의 사람들이 있다고 분명하게 주장한다.⁴⁶⁰⁾ 중간의 길도 중립의 인간성도 존재하지 않는다. 죄는 주로 하나님에게서 그 마음이 돌아서는 것이고 회심은 오직 성령 하나님을 통하여 가능하기 때문이다.

카이퍼는 하나님의 계시를 올바르게 인식하지 못한 세상의 많은 것들에 대하여 만족할 만한 답변을 준비하기를 원했다. 그렇게 하지 않으면 모더니즘이 기대하는 잘못된 결과들이 그리스도 안에 있는 하나님의 유일한 계시를 제쳐놓고 인간을 위한 지식 체계를 양산할 수 있다고 믿었다. 그는 계시를 넘어서는 모더니즘으로 변질되어 가는 이러한 경향에 거센 반응을 보인 선구자였다. 백비는 카이퍼가 네덜란드를 향해 품었던 타오르는 희망이란 “교회가 명백하게 기독교의 지평 안에서 시대의 논점들에 대답하는 것 이며 기독교인과 비기독교인의 견해 사이에 근본적인 관점의 차이를 잃지 않는 것”이었다고 설명한다.⁴⁶¹⁾ 결국 카이퍼는 이 두 그룹 사이의 관계에 대한 올바른 이해를 통하여 모더니즘이 문화·예술에 끼친 영적인 해악을 지적함과 아울러 국가적으로 새롭게 태어날 수 있는 유일하고도 분명한 예술의 행로를 구축해 나갈 수 있었다.

457) James Edward McGoldrick, *God's Renaissance Man*, 89.

458) Abraham Kuyper, *Lectures on Calvinism*, 19.

459) Abraham Kuyper, *Christianity as a Life System: The Witness of a World-View*, foreworded by Mckendree R. Langley (Memphis: Christian Studies Center, 1980), viii.

460) Jeremy Begbie, *Vocing Creation's Praise* (Edinburgh: T&T Clark, 1991), 94.

461) Jeremy Begbie, *Vocing Creation's Praise*, 95.

V. 기독교세계관 안에서의 예술

이제, 카이퍼의 생각을 정리한다면 피조물로서의 인간은 기독교세계관 안에서 회복의 사명을 어떻게 감당할 수 있는가의 문제에 직면하게 된다. 이 질문에 대한 대답은 대립적 성격의 두 그룹 사이에서 발생하는 예술적 간극을 최소화하는 길이기도 하다. 카이퍼는 대립의 결과로 나타나는 최악 된 생활에서 벗어날 수 있는 독특한 방법을 예술에서 찾았다. 예술은 “이 생활 뒤에 부요롭고 영광스러운 배경을 발견할 수 있도록 하는 성령의 은사, 현세의 위로”이기 때문이다.⁴⁶²⁾ 그는 창조의 폐허 앞에 서서 원창조의 아름다움을 새롭게 하실 찬란한 회복을 꿈꾸며 하나님이 주신 청지기 사명의 방향을 이렇게 제시한다.

예술은 칼빈주의자에게 다음과 같은 사실을 제시한다. 일찍이 놀랄 만큼 아름다웠던 창조의 세계가 폐허로 변한 현실 앞에서 예술은 아직도 남아있는 가시적인 하나님의 경륜과 그 이상의 것을 바라본다. 즉 최고의 예술가이며 건축가이신 하나님이 언젠가 본래의 창조의 아름다움을 새롭게 하고 높이실 휘황찬란한 회복을 향하게 한다.⁴⁶³⁾

하나님의 창조 목적에 부합하는 아름다움의 세계를 찾아 나서는 것이야말로 대립의 실재가 제공하는 최악 된 예술을 회복의 반열에 서게 하는 것이다. 이러한 목적을 달성하기 위해 카이퍼는 “보이고 들리는 모든 것을 관찰하고 파악하여 예술적으로 재생산하는 것뿐만이 아니라 이 자연적 형식에서 아름다움 것의 질서를 발견하고 이 높은 지식에 의하여 부요롭게 되어 자연의 아름다움을 초월하는 세계를 만”들 것을 제안한다.⁴⁶⁴⁾

이것은 죄의 슬픈 결과로서 참으로 아름다운 것이 달아나 버린 세계에 대한 새로운 해석을 가하는 행위이다. 카이퍼에 의하면 “그것은 우리 자신의 환상의 산물도, 우리의 주관적 인식의 산물도 아닌, 그 자체가 신적인 완전성의 표현으로서 객관적 실존을 가지고 있는 것이다. 신적 완전성은 하나님의 영광, 광휘 그리고 신성으로 설명된다.”⁴⁶⁵⁾ 그러므로 예술은 인간에게 생활상의 단순한 유익을 가져다주는 범주를 넘어설 수 있는 가능성을 소유한다.

세계가 ... 불완전한 것에서 완전히 나아간다면, 예술은 장차 올 세상의 한걸음 나아간 국면에 대한 예언이 된다. 그러나 세상이 한때 아름다웠지만 저주로 못쓰게 되었으며, 궁극적으로 세상 낙원의 아름다움을 훨씬 능가하는 완전한 영광으로 이른다고 여러분이 고백하면, 예술은 잃었던 아름다움의 산물로 우리에게 상기시키며 그 미래의 완전한 광채를 기대하게 하는 신비한 과제를 갖게 된다.⁴⁶⁶⁾

만일 죄가 세상 속에서 강력한 실제 세력이며 그 영향력의 실현을 인식한다면, 예술은 자연의 단순한 모방을 초월하여 절대적 선과 영광의 아름다움을 향한 매력 있는 여정을 제시해야 한다. 카이퍼에 의하면 사실 영광은 아름다움의 가장 상위의 형태이다. 그러나 영광의 충만함이 이러한 세상 안의 우리에게 제대로 발현되지 못하는 것처럼, 우리는 창조된 세계의 아름다움을 우선적으로 조화로운 특성(균형, 리듬, 대칭, 비율 등)이라는 거울로 비춰 볼 수 있을 뿐이다.⁴⁶⁷⁾

462) Abraham Kuyper, *Lectures on Calvinism*, 189.

463) Abraham Kuyper, *Lectures on Calvinism*, 156.

464) Abraham Kuyper, *Lectures on Calvinism*, 188.

465) Abraham Kuyper., *De Gemeene Gratie* III, 538; Jeremy Begbie, *Vocing Creation's Praise*, 97 재인용.

466) Abraham Kuyper, *Lectures on Calvinism*, 189.

이렇듯 카이퍼는 하나님과의 좀 더 친밀한 연합이 가능한 완벽한 아름다움을 소유한 세계를 믿는다. 이 세계 안에서 가장 아름다운 영광을 표현하기 위해, 예술은 피상적이며 감각적인 세계를 꿰뚫어보고 그 너머의 세계를 투영할 수 있는 인간 본성의 심오한 상상을 바라보아야 한다. 왜냐하면 예술의 매력은 하나님이 최고 예술가로서 이 세계를 창조 하셨을 때 아름다운 것으로 정하신 규례를 지키는 것이기 때문이다.

카이퍼에 의하면 세계관 안에서 영광을 바라보며 시대의 변혁을 이룩한 예술은 칼빈주의이다. 그는 하나님의 뜻에 의해 지배되는 예술의 역사로, 종교와 예술의 결합이 보여주는 저급한 단계로부터 새로운 통일성을 부여하고 등장한 칼빈주의를 들고 있다.⁴⁶⁸⁾ 칼빈주의는 “상징적인 생활에서 분명히 의식적인 (clearly-conscious) 생활로 발전”을 의미한다.⁴⁶⁹⁾ 이러한 생활을 반영하듯 16세기 당시 유럽은 종교개혁의 영향으로 좀 더 높은 영적인 단계로 발전하고 있었다. 카이퍼는 예술에 있어 영적 표현의 가능성을 가져다 준 역할을 칼빈주의에 돌리고 있다. 이것은 다음과 같은 카이퍼의 확신에 기초한다.

칼빈주의가 나타났던 모든 나라에는 이것이 다양한 형식의 삶의 경향에 이르렀고, 종교의 영역에서 국가의 권력을 제외시켰으며 상당한 정도의 사제주의에 종언을 고하게 했다. 이 결과 칼빈주의는 상징적 예배 형식을 버리고 예술의 요구에 따라 화려한 기념물로서 표현되는 종교적 정신에 머물기를 거부했다.⁴⁷⁰⁾

카이퍼는 칼빈주의가 종교의 영역을 넘어서 다양한 형태로 존재할 수 있는 생활체계와 문화의 영역까지도 인간과의 관계에 기초하여 세계관을 제시할 수 있다고 확신했다. 칼빈주의가 관심을 갖는 영역 중, 종교와 예술은 종교개혁 이전에는 서로 밀접한 관계에 있었지만, 이제 독자적인 실존을 요구하기 시작했다. 예술이 절대자와의 관련성에서 자신의 내면적 통일성을 이룩했을 경우, 종교는 예술에 풍족한 동기를 부여하는 보고(寶庫)가 될 수 있다. 그러나 “종교와 예술은 최고의 발전 단계에 도달했을 때 독자적인 실존을 요구”한다. 칼빈주의는 이 경우에 해당한다. 이것은 마치 “아론으로부터 그리스도에게로, 브살렐과 오홀리암으로부터 사도들로 나아가는 과정”과 같다.⁴⁷¹⁾ 그 결과 “칼빈주의의 고상한 노력은 종교와 신적 경배를 감각적 형식에서 점점 해방시키고 그 활기찬 영성을 고무”시킬 수 있었다.⁴⁷²⁾

앞서 말한 대로 카이퍼는 상징주의적 예배 형식 안에 예술을 위치시키는 전통에서 탈피하여 예술의 새로운 가능성을 제기하였다. 그래서 상징적 예배가 이스라엘에 자리 잡지 않았느냐는 반론에 대해서 그는 단호한 입장으로 반응한다. 즉 “그리스도께서는 하나님이 더 이상 예루살렘의 기념비적인 성전에서 경배를 받지 아니하시고 신령과 진정으로 예배 받으실 때를 예언”하셨다고 강조한다.⁴⁷³⁾ 덧붙여, 카이퍼는 종교와 예술이 본질적으로 서로 다른 질서를 가지고 있다는 사실을 칼빈주의가 전통적으로 가지고 있다고 지적한다. 그래서 칼빈주

467) Abraham Kuyper, *Lectures on Calvinism*, 14-5.

468) 파르테논과 판테온과 성 소피아와 성 베드로 성당이 돌로 장식되어 증거 하는 저 이상적 절정에 도달한 신적 경배의 미학적 발전은 동일한 예술 형식이 군주와 제사장에 의하여 온 나라에 강요되는 저급한 단계에서만 가능하다. 그런 경우, 영적 표현의 모든 차이는 하나의 상징적 경배 양태로 혼합된다. Abraham Kuyper, *Lectures on Calvinism*, 179; 헤겔 역시 종교가 인간 정신을 해방시키기 위해 예술의 지지를 필요로 한다는 사실은 발전의 단계에서 보다 낮고 감각적인 수준이라고 주장한다. Peter S. Heslam, *Creating A Christian Worldview: Abraham Kuyper's Lectures on Calvinism* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 203.

469) Abraham Kuyper, *Lectures on Calvinism*, 178.

470) Abraham Kuyper, *Lectures on Calvinism*, 178-79.

471) Abraham Kuyper, *Lectures on Calvinism*, 179-80.

472) Abraham Kuyper, *Lectures on Calvinism*, 181.

473) Abraham Kuyper, *Lectures on Calvinism*, 179.

의는 종교와 신성한 예배를 감각적 형태로부터 더욱 해방시켰으며 강력한 영성을 고무시켰음에 틀림없다.

다른 한 편으로 칼빈주의는 종교의 특정한 상징적 표현만을 집중하여 발전시킬 수 없었으며 이를 위한 특징을 거부하게 되었다. “칼빈주의가 (하나님에 관한 언급 없이) 그 자신의 순수한 세속적 양식을 발전시켜야만 했다고 말하는 사람들에게, 카이퍼는 이것이야 말로, 하나님의 주권 하에 있지 않은 삶의 영역은 존재하지 않는다는 사실을 아는 믿음을 불가능하게 한다고 주장한다.⁴⁷⁴⁾ 결국 칼빈주의는 예배의 상징적 형태를 구체적으로 지시하는 예술관을 형성하기보다는 인생의 여러 경향들을 다양한 형태의 예술로 보여주는 전 포괄적인 예술관을 제안하기에 이른다.

카이퍼는 역사적으로도 이 예술관이 원리와 실천에 있어서 예술의 진보를 고귀하게 권장해 왔음을 설명한다. 먼저 그는 칼빈주의 예술의 장점들을 설정하기 위하여 이교적 성향의 아름다움의 미학을 예술의 터전으로 재현했던 르네상스를 고찰한다. 그의 판단으로는 당시 교회는 르네상스 예술의 이교적인 성향을 받아들임에 따라 기독교적인 이상이 지향하는 예술적 가치를 온전히 이끌어내지 못했다.

그래서 카이퍼는 칼빈주의가 예술이 아니라 종교를 자유롭게 했고, 예술의 자유라는 명에는 전적으로 르네상스의 몫이라고 확인하는 예술에 대한 일반적인 견해를 검증한다. 그도 역시 르네상스가 “그리스의 천재들이 발견한 예술의 근본 법칙에 다시 동의함으로써 예술은 독립적 실존을 내세울 수 있었음을 인정한다. 그러나 카이퍼의 판단으로는 이 자체가 예술의 바람직한 자유를 성취한 것은 아니다. 왜냐하면 그 당시의 교회는 고전 예술 자체를 결코 반대하지 않았기 때문이었다. 오히려 교회는 르네상스 예술을 환영했고 기독교 예술은 잠시도 주저하지 않고 르네상스 예술이 제공하는 가장 좋은 것으로 자신을 풍요롭게 했다는 것이다.⁴⁷⁵⁾ 카이퍼는 16세기 당시 교회와 예술 전반의 긴박했던 상황을 이렇게 설명한다.

소위 친케젠토(cinquecento), 즉 전성기 르네상스의 브라만테, 다빈치, 미켈란젤로와 라파엘로는 매우 독특하고 누구도 모방할 수 없을 정도의 예술의 진수를 로마 가톨릭의 대성당에 진열했다. 이에 따라 교회는 예술과의 연합이 가능해졌으며, 지속적으로 후견 관계를 수립할 수 있었다. 그러나 예술의 진정한 해방은 좀 더 자유로운 강한 힘이 필요했다. 이제 교회는 자신의 고유한 범주인 영적 영역으로 돌아가지 않으면 안 되었다.⁴⁷⁶⁾

16세기의 예술가들은 실제적인 기반으로 형성된 자연주의적인 미론의 한계와 그 아래 숨겨져 있는 심연이 있음을 깨닫고 그것을 순수 절대적 세계인 이데아를 목표로 하는 형이상학적인 사변을 통해 창작하려고 했다. 예술은 이제 자연의 충실한 모방 이외의 어떤 것이라는 비자연주의적 태도가 일반화되었다. 이 형이상학적 미론이 절대자인 신에게로 향하는 신비로운 이상과 결합되었는데, 로마 가톨릭교회는 이러한 결합에서 나온 예술적 결과물들을 수용했던 것이다.⁴⁷⁷⁾

그러나 교회는 당시의 건축과 회화의 중요한 수호자를 자처했으나 대중을 향한 예술 고유의 메시지를 전달하는데 한계를 드러냈다. 예술은 “지금껏 거룩한 영역에 국한되었기 때문에 이제 사회생활에서 그 모습을 드러내야 했다.”⁴⁷⁸⁾ 교회 역시 상징적인 형상에 치우친 외적인 광채를 벗어던지고 순수하고 영적인 종교를 갈급

474) Abraham Kuyper, *Calvinism* (London: Sovereign Grace Union, 1932), 224; Jeremy Begbie, *Vocing Creation's Praise*, 96 재인용.

475) Abraham Kuyper, *Lectures on Calvinism*, 193-94.

476) Abraham Kuyper, *Lectures on Calvinism*, 194.

477) Panofsky, Erwin (1960), *Renaissance and Renascences in Western Art*, (Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1960), 202-210.

478) Abraham Kuyper, *Lectures on Calvinism*, 194.

해 야 하는 상황이었다. 카이퍼에 의하면 인간 삶과 예술에서 우리나라는 심오한 통찰과 해석을 통하여 위와 같은 역할을 수행한 것은 칼빈주의이다. “칼빈주의는 인간 자유를 위한 여정에서 자신의 원리에 힘입어 지금까지 예술을 포로로 잡아 두었던 끈을 끊을 수 있었다.” 이것은 하나님이 그의 방법과 계시로 인간에게 부여한 완전한 역사적 삶을 인정하는 것이다.

동시대의 교회를 향한 칼빈주의의 이러한 역할은 성경적 원리의 토착화를 위한 예술 변혁의 원리를 실천한 것이었다. 왜냐하면 변화를 수용하지 않고 “예술의 높은 향유를 중생에 국한시킨다면, 이 선물은 오직 신자의 몫이며 교회의 특성”을 드러내는 범위로 한정되기 때문이다. 만일 이럴 경우 예술은 “특별은총의 산물”에 머무를 뿐이다.⁴⁷⁹⁾ 카이퍼는 하나님께서 당신의 선한 뜻에 따라서 이러한 은사를 기독교인이나 비기독교인 모두에게 부여해 주신다는 사실을 철저히 인정한다.

자연스런 은사인 예술적 본능이 일반은총에 따라 인간 본성 안에서 계속 빛을 발했다는 사실을 인정하게 된다면, 예술이 믿는 자와 믿지 않는 자에게 동일하게 영감을 줄 수 있으며, 세상의 주인이신 하나님이 선하시고 기뻐하시는 대로 기독교 국가뿐 아니라 이교를 받아들인 국가에게도 그것들을 베푸신다는 결론이 분명하게 나온다.⁴⁸⁰⁾

카이퍼는 이러한 예술의 재능을 칼빈주의가 더욱 장려하고 기독교문화 형성에 사용할 수 있다고 본다. 예술에 관한 칼빈주의의 공로는 끊임없이 자신의 작업 틀을 규정하는 가운데 새로운 형식적 가능성을 창조해 나가는 예술에서 발견할 수 있다. 이러한 사실은 예술이 문화 가운데 가장 본질적이고 가장 이상적인 특성을 객관화시켜왔던 과거의 전통에서 벗어날 수 있는 가능성을 보여준다. 카이퍼는 예술의 주관적 모티브에서 비롯되는 서로 다른 인간 활동의 형식들이야말로 역사를 통해 가톨릭교회가 측정하지 못한 인간 삶의 심오한 깊이를 드러낸다고 생각한다.

만일 예술가가 “선지자와 사도의, 성인과 사제의 이상화된 형상을 캔버스 위에서 추적만” 한다면 사람들이 일반 생활에서 소유하고 있는 온갖 진실한 실재성을 상실하고 말 것이기 때문이다. 그래서 그는 “일반적인 일상 사건에서 자신의 예술적 동기를 발견하고, 그 안에서 인간 마음의 정서와 사안에 관심을 기울”이며 나아가 “널리 세상을 위하여 자신이 발견한 소중한 것을 해석”할 것을 제안한다.⁴⁸¹⁾

이로 말미암아 카이퍼는 네덜란드 미술을 열방을 향해 고귀한 세계를 발견할 수 있는 예술적 메시지로 진단하기에 이른다. 우선 그는 역사적으로 칼빈이 유명한 교회 음악가 팔레스티나의 스승인 구디멜(Goudimel)이나 브르조아와 같은 음악가와 동역했던 사실과 네덜란드 개혁교회가 렘브란트나 베르메르와 같은 훌륭한 화가들을 배출했던 사실을 예로 든다.⁴⁸²⁾ 이때부터 예술가는 인간 주체 안에서 뿜어 나오는 풍부한 개성에 관심을 가지게 되었을 뿐만 아니라 모든 계급과 지위를 넘어서는 인간적 표현을 재생하기 시작했다.

카이퍼가 칼빈주의의 한 사례로 네덜란드 미술을 든 것같이 네덜란드 미술은 이탈리아 미술 못지않게 미술의 역사에서 성공적인 모범이 되어 주었다. 그로 인하여 일반인을 위한 미술이 가능하게 되었으며 자연 속에서 말할 수 없는 아름다움을 발견하였다.⁴⁸³⁾ 미술에 있어서 실질적인 중세의 단절은 르네상스가 아니라 네덜

479) Abraham Kuyper, *Lectures on Calvinism*, 195-96.

480) Abraham Kuyper, *Lectures on Calvinism*, 196.

481) Abraham Kuyper, *Lectures on Calvinism*, 202.

482) Abraham Kuyper, *Lectures on Calvinism*, 206.

483) Reindert L. Falkenburg, “Calvinism and the Emergence of Dutch Seventeenth-Century Landscape Art-A Critical Evaluation” in *Seeing beyond the Word: Visual Arts and the Calvinist Tradition* (Grand Rapids: Eerdmans 1999), 343.

랜드 미술에 의해 가능해졌다고 믿기에 충분하다. 왜냐하면 하나님의 주권을 강조한 기독교가, 그리고 예술이 네덜란드 미술에 의해 비로소 가능해졌으며 그것을 가능케 한 정신은 다름 아니라 칼빈주의였기 때문이다.

VI. 닫는 말

오늘날에는 수많은 예술가들과 이론가들이 다양한 경향의 조형언어와 현학적 필치로 참담한 문화 예술의 현실을 정확하게 진단한 듯 보이거나 실상은 예술이 타락해 가는 것과 그 이면의 허무한 문화 예술 현실에 대해서는 침묵하거나 별로 반응하지 않고 있다. 더욱이 인간의 삶 전체와 예술 창작에 근본 원리를 제공하는 세계관의 혼돈을 소홀히 하는 모습이다. 개인의 예술적 경험에서 우러나오는 가치만이 존중된다면 이 세상은 인간중심주의적 휴머니즘을 담아내는 예술작품이 넘쳐나게 될 것이다. 여기서 예술 수용자인 관람객은 예술이 본질적으로 다양한 해석을 가능하도록 유도하는 도구이기 때문에 객관성을 결여한 모호한 정보 체계를 선택할 수 있다는 점도 간과해서는 안 된다.

그러므로 기독교세계관 안에서 영광을 바라보며 시대의 변혁을 이룩할 예술이 긴급히 요청된다는 사실에 비추어 볼 때 개혁주의 미학의 역할이 매우 중요한 위치를 차지한다는 것이 이 글의 입장이다. 필자가 카이퍼에게 관심을 기울인 이유는 기독교세계관을 근거로 창조의 목적에 부합하는 아름다움의 세계와 현대예술의 위기를 극복하기 위한 회복의 미학을 구성하고 있기 때문이다. 한걸음 더 나아가 필자는 그가 미학 원리 안에 위치한 기독교세계관을 개혁주의 미학의 원리를 구성하는 근거로 판단하기 때문이다.

그렇다면 카이퍼가 제안하는 개혁주의 미학은 현대예술에서 어떻게 회복의 역할을 수행할 수 있는가? 필자는 이 문제를 해명하기 위해 구체적으로 다음의 네 가지 논의에 집중했다. 우선 예술의 가장 풍부한 원천은 무엇이며 이것을 어떻게 불러일으키는가의 문제이다. 카이퍼에 따르면 근본적으로 예술의 가장 풍부한 원천은 종교의 영역이며 영원자와의 연관에 의하여 예술은 통일성과 신성화를 얻을 수 있다. 그래서 예술은 하나님의 창조의 아름다움을 감각하고 느낀 것을 하나님이 주신 재능과 영감으로 표현하는 것으로 이해된다.

둘째, 일반은총의 원리가 미학원리로 체계화되어야 할 필요성에 관한 논의이다. 피조 된 세계의 모든 형태 속에 침투해 있는 죄의 힘을 억제하는 역할을 수행하면서 역사와 문화 예술을 가능케 하는 독자적 역할이 일반은총에 존재하기 때문이다. 결국 일반은총을 거부하는 예술은 역사적 과정을 통하여 공허함과 난해함을 경험하게 된다. 앞서 살펴 본 바와 같이 윌렘 드 쿠닝과 잭슨 폴록의 경우 신으로부터 벗어난 인간의 낙관적인 예술 이해가 영혼의 좌절과 허무한 신비주의로 귀착되고 있음을 보여준다.

셋째, 예술의 세계관적 대립이라는 현실에서 개혁주의 미학의 회복의 역할이 어떻게 가능한지의 논의이다. 플라톤의 아름다움의 미론을 자랑했던 그리스 예술처럼 오늘날의 데미안 허스트와 크리스 오펔리의 추와 엽기적 작품들은 '대립'의 실체가 강력한 힘과 유명세를 띤 모습으로 우리 가까이에 자리하고 있음을 보여준다. 치유해야 할 이러한 '대립'의 간극을 완화시키고 회복시킬 수 있는 바람직한 길은 하나님의 계시에 순종하는 일이다. 즉 하나님의 창조질서 안에서 거룩한 영감을 통해 예술이 견고케 되며 미학적 욕망을 보다 풍부하게 표현할 수 있는 새로운 형식적 가능성이 열리게 된다.

넷째, 예술의 회복의 역할은 기독교세계관 안에서 어떻게 수행될 수 있는지의 논의이다. 역사적으로 예술은 종교개혁을 겪으면서 독자적인 실존을 요구하기 시작했으며 활발한 영성을 고무시킬 수 있었다. 그리고 이에 대한 영향으로 일어난 움직임이 성경적 원리의 토착화를 위한 예술 변혁의 실천이었다. 정말 우리가 기독교세

계관 안에서 예술의 청지기 역할을 자임하기를 원한다면, 예배의 상징적 형태를 구체적으로 지시하는 예술관에 머물기보다는 인간 삶의 심오한 깊이까지도 드러낼 수 있는 영성을 소유함으로써, 열방이 고귀한 메시지를 발견할 수 있도록 미학적 환경으로 만들어가야 한다.

이 연구를 통해 개혁주의 미학의 회복의 역할에 관한 논의가 20세기 초 칼빈주의 전통을 새롭게 확립한 카이퍼에 의해 논의되었음을 보여주었다. 종합해 보건데 카이퍼의 개혁주의 미학은 하나님의 주권과 인간의 노력이 지향하는 하나님의 영광이 ‘기독교세계관’에 기초하여 형성된다. 카이퍼에 의하면 기독교세계관은 하나님의 영광을 바라보며 시대의 변혁을 이룩하였다. 또한 그는 피조세계를 발전시키고 역사와 문화를 가능케 하는 독자적 역할이 일반은총에 존재한다고 믿었다. 사실 어떠한 문화 예술도 하나님의 일반은총이 없다면 존재하지 않을 것이다. 예술뿐만 아니라 전 문화 영역이 하나님께 영광을 돌려야 하는 이유가 여기에 있다. 결국 그의 가장 위대한 공적은 성경의 가르침에 충실한 개혁주의 미학을 역동적으로 명료하게 표현하고 동시에 실질적으로 문화 예술에 적용할 수 있는 청지기적 이론을 정립했다는 데 있다.

필자의 생각으로는 이렇게 통합된 기독교세계관으로 예술을 고찰할 경우 기독교인의 예술과 삶에 유익이 발생한다. 예술의 역사에서 통합된 기독교세계관을 지적하는 경우, 기독교 예술을 지지하기 위한 영향력 있는 신학적 좌표를 창조세계 안에 고유한 위치를 구성할 수 있는 장점이 있다. 오늘날에는 비기독교적 정신, 세계관, 생활양식에 대항하여 기독교 예술을 지지하는 영향력 있는 미학적 세계관의 정립은 타당성 있게 보이기 때문이다.

참고문헌

- Begbie, Jeremy, *Vocing Creation's Praise*. Edinburgh: T&T Clark, 1991.
- Eschenburg, Barbara. *Masterpieces of Western Art II*. Köln: Taschen, 2005.
- Falkenburg, Reindert L. "Calvinism and the Emergence of Dutch Seventeenth-Century Landscape Art-A Critical Evaluation." In *Seeing beyond the Word: Visual Arts and the Calvinist Tradition*. Grand Rapids: Eerdmans, 1999: 343-368.
- Gilbert, Katharine Everett · Kuhn, Helmet. *A History of Esthetics*, New York: Dover, 1972.
- Hart, Trevor. "Through the arts: Hearing, Seeing and Touching the Truth." In *Beholding the Glory*. Grand Rapids: Baker Books, 2000: 1-26.
- Heslam, Peter S. *Creating A Christian Worldview: Abraham Kuyper's Lectures on Calvinism*. Grand Rapids: Eerdmans, 1998.
- Kuyper, Abraham. *Calvinism*. London: Sovereign Grace Union, 1932.
- Kuyper, Abraham. *Christianity as a Life System: The Witness of a World-View*, foreworded by Mckendree R. Langley. Memphis: Christian Studies Center, 1980.
- Kuyper, Abraham. "Confidentially," In *Abraham Kuyper: A Centennial Reader*. Edited by James D. Bratt. Grand Rapids: Eerdmans, 1998: 45-61.
- Kuyper, Abraham. "Common Grace in Science," In *Abraham Kuyper: A Centennial Reader*. Edited by James D. Bratt. Grand Rapids: Eerdmans. 1998: 441-60.
- Kuyper, Abraham. *De Gemeene Gratie I II III*. Kampen: J. H. Kok, 1907.
- Kuyper, Abraham. *Het Calvinisme*, Kampen: J. H. Kok, 1959.
- Kuyper, Abraham. *Lectures on Calvinism*, 김기찬 역. 『칼빈주의 강연』. 서울: 크리스찬 다이제스트, 2002.
- Kuyper, Abraham. "Sphere Sovereignty." In *Abraham Kuyper: A Centennial Reader*. Edited by James D. Bratt. Grand Rapids: Eerdmans, 1998: 461-90.
- Lynton, Norbert. *The Story of Modern Art*, 윤난지 역. 『20세기의 미술』. 서울: 예경, 2000.
- McGoldrick, James Edward. (2000), *God's Renaissance Man*, Darlington: Evangelical Press.
- Moszynska, Anna. *Abstract art*, 전혜숙 역. 『20세기 추상미술의 역사』. 서울: 시공사, 2002.
- Naugle, David K. *Worldview: The History of a Concept*, Grand Rapids: Eerdmans, 2002.
- Panofsky, Erwin. *Renaissance and Renascences in Western Art*. Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1960.
- Seerveld, Calvin. *A Christian Critique of Art and Literature*. Hamilton: Guardian Press, 1977.
- Van Til, Henry R. *The Calvinist Concept of Culture*. Grand Rapids: Baker Book House, 1972.

Abstract

Reformed Aesthetics of Abraham Kuyper

Yong-Joon Ahn (University of Toronto, fellow)

The aim of this article is to study the general characteristics of Abraham Kuiper's Reformed Aesthetics.

Reformed Aesthetics is the aesthetics which has been developed by Neo-Calvinistic scholars. They have followed the theology of reformer, John Calvin. The presupposition of Reformed Aesthetics is Christian (Reformed) worldview. The worldview consists of key concepts, namely 'creation', 'fall', and 'redemption'. So Kuyper regards the created world as beauty. According to kuyper, the true beauty is in this created world which shows the existence of God's perfection. Also he put great emphasis on the thought that there is no one inch of the area of our human existence which does not belong to Christ who has sovereignty over all things in the world. So one can see the most beautiful glory of God in this world through our Lord Jesus Christ.

In this regards, Kuyper suggests that a crisis of contemporary arts in this world can be reformed via Reformed Aesthetics. I think Kuyper's aesthetics gives three factors to questions about the matter. First, according to reformed aesthetics, the most abundant source of arts is the realm of Christian religion. This wealth of artistic inspiration was also associated with the eternal God. Secondly, common grace should be the foundation of aesthetics, since God's great plan for creation is achieved through common grace. With these two factors, thirdly, there is now possibility that the modern reformed aesthetics will make a full reality.

Key Words: Reformed Aesthetics, Common grace, Christian worldview, God's sovereignty

발제 4에 대한 논평(1)

안용준 박사의 “아브라함 카이퍼의 현대 개혁주의 미학”에 대한 논찬

이종민(총신대학교, 기독교교육과)

현대예술은 아방가르드 운동을 중심으로 하여 모더니즘적 예술과 포스트 모더니즘적 예술을 나눠 생각해 볼 수 있다. 여기서 말하는 “아방가르드”(avant-gard)란 군사 용어인 ‘전위 부대’ 또는 ‘첨병’을 나타내는 프랑스어이다. 다시 말해 미술계에 나타난 아방가르드 운동이란 20세기를 맞이한 인류가 제1차 세계대전과 제2차 세계대전을 경험하면서 인간실존에 대한 새로운 질문을 던지면서 미래주의와 초현실주의를 추구하면서 나타난 예술 운동이다. 이처럼 예술이란 인간의 본래 모습을 표현하는 하나의 도구로써, 인간은 예술을 통해 자기 자신이 누구 인지를 발견하게 된다. 따라서 예술을 올바르게 이해하기 위해서는 예술이란 무엇이며, 어떠한 기능을 감당해야 하는가라는 근본적인 질문에 대한 미학적 대답이 절대적으로 필요하다고 할 수 있다.

이러한 의미에서 연구자는 21세기를 살아가고 있는 현대인들에게 있어서 기독교와 예술의 관계를 설명하고자 아브라함 카이퍼가 제시하고 있는 미학을 네 가지 차원에서 논의하고자 하였다. 특별히 연구자가 소개하고 있는 카이퍼의 미학은 당시 네덜란드 사회가 모더니즘이라는 시대적 도전을 받고 있을 때, 기독교 세계관적 관점에서 예술을 효과적으로 사용한 예들을 제시함으로써, 칼빈주의적 사상에 입각한 미학의 의미를 소개하고자 하였다. 이를 간단하게 정리하면 4가지 논의를 생각해 볼 수 있다.

첫째, 예술이란 창조주 하나님이 이뤄 놓으신 창조의 아름다움을 감각하고, 느낀 것을 하나님이 주신 재능과 영감으로 표현하는 것이라고 설명한다. 왜냐하면 예술이란 인간의 생명력이 외부 세계에 표현되는 4가지 영역(지적, 윤리적, 종교적, 예술적) 중의 한 영역으로써, 무한자이신 하나님으로부터 오는 특별한 은혜와 영감에 따라 그 통일성과 신성화를 얻을 수 있는 독특한 분야이기 때문이다. 그러나 카이퍼 당시의 네덜란드 사회나, 오늘날 포스트모더니즘 사회나 모두 이러한 예술적 본질을 망각한 채 예술 행위를 하고 있다고 고발하고 있다.

둘째, 일반은총의 원리는 피조 세계를 올바르게 이해하기 위하여 미학적 원리로 체계화되어야 할 필요성이 있는 칼빈주의 미학의 틀이라고 설명한다. 특별히 인간의 타락으로 인하여 완전했던 창조 세계 가운데 죄가 침투해 들어왔음에도 불구하고 여전히 역사와 문화 예술을 가능케 하는 독자적 역할이 존재하는 것은 일반은총의 틀 안에서 설명될 수 있다고 분석한다. 다시 말해 일반은총의 원리 아래에서 기독교인의 문화와 비기독교인의 문화가 동일하게 존재하게 된다. 하지만 죄로 인해 일반은총을 거부하는 예술을 추구할 때, 공허함과 난해함을 경험하게 된다고 설명하면서 2명의 예술가(헬렘 드 쿠닝과 잭슨 폴록)을 소개한다. 그런데 이러한 파괴적 예술 행위는 모더니즘 시대보다 포스트모더니즘 시대인 오늘날 더 극심해져감을 볼 수 있다.

셋째, 연구자는 예술의 근거와 일반은총의 원리를 바탕으로 개혁주의 미학의 회복에 대한 논의를 제시한다. 특별히 예술 속에 나타나는 세계관적 대립을 극복하는 차원에서의 개혁주의적 미학의 가능성을 소개한다. 다시 말해 반기독교교적 세계관을 드러내는 예술의 예로 그리스 시대의 예술에서부터 시작하여 오늘날의 데미안 허스트와 크리스 오펔리의 엽기적 작품들

을 제시하였다. 반면에 연구자는 카이퍼가 당시 모더니즘 세계관에 따라 “인간 중심의 절대적인 감각 안에서 창안된 예술적 결과물”을 추구하기보다는 오히려 “하나님의 은혜의 빛에 의해 형성된 위대한 예술”을 추구하는 칼빈주의적 미학을 추구했다고 분석한다. 즉 하나님의 창조 질서 안에서 거룩한 영감을 통해 예술이 견고케 되며, 미학적 욕망을 보다 풍부하게 표현할 수 있는 새로운 형식적 가능성을 열어간 것인 네덜란드의 개혁주의적 미학이라고 연구자는 소개한다.

넷째, 연구자는 회복된 예술의 궁극적인 역할이란 기독교 세계관 안에서 예술의 청지기로서 그 역할을 감당해야 한다고 주장한다. 이 과정에서 예술을 하는 사람들의 역할은 단지 예배의 상징적 형태를 구체적으로 지시하는 예술관에 머물기보다는 인간 삶의 심오한 깊이까지도 드러낼 수 있는 영성을 소유함으로써 열방을 향해 고귀한 메시지를 전달하는 미학적 환경을 만들어가는 문화사역의 필요성을 강조한다. 이렇게 함으로써 예술은 기독교 세계관에 입각하여 독자적인 실존을 요구하기 시작하고, 더 나아가 활발한 영성을 고무시킬 수 있으며, 그 영향력으로 인해 성경적 원리를 예술 안에 토착화함으로써 예술계에 새로운 변혁을 실천해 나아갈 수 있다고 소개한다.

이상과 같이 연구자는 아브라함 카이퍼가 주창하는 칼빈주의적 미학을 소개하면서 예술의 본질이 무엇이며, 그 기능이 어떠한지 하는지에 대하여 명확하게 분석하고 설명하고 있음을 볼 수 있다. 반면에 한 가지 아쉬운 점은 이러한 분석과 해석을 바탕으로 하여 포스트모더니즘 시대를 살아가고 있는 기독교인들에게 “대안적 예술”(alternative culture)를 제시할 수 있는 구체적인 미학 체계와 실제적인 실천방안을 보여주었으면 한다.

예를 들어 연구자가 지적했던 것과 같이 아브라함 카이퍼는 모더니즘 사회에 있어서 예술이란 단순한 오락의 도구가 아니라 인간의 마음을 움직이는 영적 통찰력을 보여주는 장이라고 이해했다. 이를 바탕으로 카이퍼는 근대사회를 지배하고 있는 유물론과 합리론적인 세계관을 극복하면서 하나님의 영광을 추구하고 인간의 한계를 묘사하는 창작활동으로써의 예술의 본질을 소개하였다. 그렇다면 이러한 이해와 분석에서 사용했던 동일한 원리를 바탕으로 하여 포스트모더니즘 시대에서의 예술의 본질에 대한 미학적인 재규명을 구체적으로 제시해 주었으면 한다.

그뿐만이 아니라 연구자는 아브라함 카이퍼가 종교와 예술의 기능에 대한 칼빈주의적 미학을 해석하면서, “칼빈주의는 인간 자유를 위한 여정에서 자신의 원리에 힘입어 지금까지 예술을 포로로 잡아 두었던 끈을 끊을 수 있었다”라고 이해했다. 이를 통해 네덜란드 미술이 중세 시대 동안 끊어졌던 일반인을 위한 미술의 가능성과 자연 속에 숨어있는 아름다움에 대한 재발견을 시작할 수 있었다고 주장하였다. 그렇다면 이러한 예술의 기능이 현대 포스트모더니즘 사회에서도 어떠한 모습으로 구체적으로 구현되어야 하는지에 대한 예술의 기능을 구체적으로 명시해 주었으면 한다.

개인적으로 연구자의 논문을 읽으면서 예술에 대한 비평적 시각을 얻을 수 있게 되어서 감사했다. 특별히 칼빈주의적 미학에 입각하여 이 시대를 채우고 있는 수많은 예술물들을 기독교 세계관적 입장에서 새롭게 바라보게 되었고, 일반은총적 시선에서 예술의 기능과 목표에 대해 이해의 폭을 확장시킬 수 있어서 매우 유익하였다. 계속되는 연구를 통하여 포스트모더니즘과 포스트휴머니즘이라는 위기에 대해 올바르게 대항할 수 있는 개혁주의적 미학이 아름답게 형성됨으로써 기독교 예술의 꽃이 활짝 피게 되기를 기대해 본다.

발제 4에 대한 논평(2)

「아브라함 카이퍼의 현대 개혁주의 미학」 논평

김민석

(한국 공공신학 연구소 소장, Beyers Naudé 공공신학 센터 연구원)

최근 몇 년간 ‘인문학 열풍’이 불고 있습니다. 이로 인해 다양한 인문학 저서들이 앞 다투어 출판되었고, 방송매체와 온라인 플랫폼을 통해 인문학 강의들이 풍부함을 넘어 범람하는 시대를 살아가고 있습니다. 특히, 미학 분과는 이전까지는 전공자와 특별한 관심을 가진 소수를 제외하고는 관심 밖의 분야였지만, 이제는 일상의 삶에 깊숙이 들어온 느낌을 받습니다. ‘소비의 미학’, ‘느림의 미학’ 같은 용어들이 일상 언어에서조차 빈번하게 사용되며, 연예인들이 그림 그리기라는 취미 생활을 넘어 작품 전시회까지 열면서 많은 사람들의 관심을 받으면서 미학적 논의가 활발합니다. 우리가 거주하고, 머무는 다양한 공간들도 기능적인 측면뿐만 아니라 아름다움의 요소가 강조되고 있습니다.

한편, 이러한 폭발적인 관심, 넘치는 미학적 논의와 정보들은 사람들의 혼란을 불러오기도 합니다. 특히, 기독교인들이 자칫하면 비성경적인 미학적 관념에 물들기 쉽습니다. 그러기에 신학자들은 기독교인들을 위해 성경적 미학 개념을 제시하여 올바른 방향으로 안내해야 할 의무가 있습니다. 안용준 박사님은 꾸준히 미학을 연구한 이 분야의 전문가이며, 특히 개혁주의의 관점에서 미학을 조명하는 다양한 논문들을 통해 개혁주의 전통에 서 있는 교회와 성도들에게 큰 기여를 해왔습니다. 오늘 발표는 아브라함 카이퍼의 미학 사상을 분석하여 제시함으로써 “언제 무너질지 모르는 불확실한 자유를 향하여 질주하고 있는” 현대 예술의 위기를 극복하는데 기여할 것으로 기대됩니다.

발표자는 먼저 현대의 예술이 “예술지상주의와 대중과의 소통이라는 명제 아래 인간의 허망한 욕망과 자유를 남발”하고 있지만, “그 어느 미학이론도 현대의 예술작품에 대해 사랑어린 제약을 가하거나 아름답지 않다는 충고도 하지 않는다”고 지적합니다. 이러한 상황 속에서 개혁주의 미학, 특히 아브라함 카이퍼의 미학론이 미학의 보편적 틀로 제시될 수 있다고 주장합니다. 카이퍼는 예술이 하나님 은혜와 영감에 의하지 않는다면 그 예술은 곧 타락할 것이며 평가절하 될 것이라고 설명합니다. 결국 예술이 종교의 영역에서 인간 중심적 표현으로 이동하면서 예술의 그 신성한 가치를 상실하게 되는 것을 카이퍼의 영역주권과 하나님의 주권 사상을 통하여 교정할 수 있습니다. 나아가 모든 문화 예술이 일반은총 아래에서 존재 가능하다는 논리가 도출됩니다. 미학적 욕망을 자극하는 원천을 일반은총이 제공하고, 이로 인해 예술은 발전할 수 있었습니다. 반대로 예술이 일반은총을 거부할 경우, 그 공허함을 보여줍니다. 따라서 예술로부터 풍성한 열매를 얻기 위해서는 일반은총을 고려해야 합니다. 카이퍼의 사상에 나타난 ‘세계관적 대립’ 개념은 미학적 사고를 더 빛나게 해 줍니다. 결국 개혁주의 미학은 모더니즘의 그것과 대립하는 부분을 지닐 수밖에 없으며, 모더니즘은 하나님의 계시를 거슬러, 인간의 자율성의 기준으로 세상의 삶을 위기와 상실로 내 몰았습니다. 그러나 하나님의 은혜의 빛에 의해 형성된 예술은 인간에게 희망을 줍니다. 이 두 그룹 사이의 대립에서 발생한 예술

적 간극은 하나님의 창조 목적에 합당한 아름다움을 찾을 때 좁혀질 수 있습니다. 따라서 기독교 세계관 안에서 예술이 회복 되어야 합니다. 발표자의 이러한 논지는, 모더니즘에 기초한 인간 중심적 미학에 경종을 울리고, 기독교적 특히 개혁주의 미학을 통하여 예술을 회복하겠다는 이 글의 목적을 달성한 것으로 보입니다.

다만, 미학에 문외한인 저와 같은 기독교인들이 가질 법한 궁금증 해결을 위해 질문을 드립니다. 본 발표는 네 가지 논지를 통하여 개혁주의 특히 아브라함 카이퍼의 미학을 제시하였습니다. 따라서 이를 바탕으로 비성경적인 예술적 표현에 대해 비판할 수 있어야 합니다. 그러나 어떠한 특정 예술 작품을 대할 때 그것이 성경적인지 즉 그 작품이 위의 네 가지 조건에 부합하는지, 아니면 인간중심주의적 휴머니즘만을 담아내는 작품인지 판단하기 위해서는 해석적 기준과 소양이 필요 할 것이고, 그 자세하고 세밀한 기준이 개혁주의로부터 제시되지 않는 한, 결국 그 작품을 비평할 때는 일반적 미학 비평이론을 참고할 수밖에 없는 상황이 됩니다. 예를 들어, 같은 작품을 보고 누구는 그 작품이 하나님의 사랑을 표현했다고 판단할 수 있고, 다른 누구는 인간의 욕망을 표현했다고 엇갈린 평가 할 수 있을 것 같습니다. 작품의 작가는 따로 그 작품의 의도와 의미를 세세하게 밝혀주지 않기 때문에 관객에게 따라 다른 평가를 내릴 것입니다. 한 작품에 대하여 모든 비평가가 같은 평가를 내리는 것은 아니라는 사실을 우리는 쉽게 알 수 있습니다. 따라서 발표자는 이 문제를 어떻게 해결할 수 있는지 의견을 말씀해 주시면 감사하겠습니다.

마지막으로, 발표자가 스스로 언급한 바와 같이, 현대 예술의 주류적 분위기 안에서 개혁주의 미학의 주장이 어떻게 하면 당혹스럽지 않게 여겨질 수 있는지, 즉 더 넓은 미학 담론에 참여하여 건전한 기여를 할 수 있는 방법이 제시되지 않는 아쉬움이 있습니다. 이 부분에 대한 진지한 고민과 대안 제시가 없다면, 개혁주의 미학이 일반 미학 이론들과의 대결구도만 강화시킬 것이며, 이는 결국 개혁주의 미학이 단지 개혁주의 성도들에게만 영향을 줄 수 있다는 한계를 극복할 수 없을 것입니다. 이는 카이퍼의 미학 이론이 카이퍼의 일반은총을 적극 적용하지 못하는 딜레마에 빠지게 만듭니다. 따라서 논평자는 발표자에게 개혁주의 미학이 그 독창성을 잃지 않으면서도 여타의 입장들과 적극 대화하고 기여하기 위하여 공공신학적 접근을 시도해 주시기를 부탁드립니다.

아브라함 카이퍼의 개혁주의 미학론을 제시해 줌으로써, 예술 분야에 종사하는 기독교인에게는 그들의 활동 방향을, 그 현대 예술 작품들을 관망하고 비평하는 기독교인들에게 중요한 관점을 제공해준 발표자의 수고에 다시 한 번 감사를 드립니다.

발제 5

팔츠(Pfalz)의 개혁과 종교개혁의 발전(1558-1561): 멜란히톤과 칼빈의 관련성을 중심으로

안인섭 (총신대학교)

I. 들어가는 글

16세기 종교개혁은 단순한 도표로 설명할 수 없을 정도로 역동적인 역사와 신학 논쟁들 속에서, 때로는 그 당사자들도 의도하지 않고 기대하지 않았던 상황 속에서 진행되었다. 그 전형적인 예가 팔츠의 종교개혁이라고 할 수 있다. 일반적으로 독일의 개혁주의 혹은 칼빈주의는 네덜란드, 스코틀랜드 혹은 스위스의 제네바나 취리히 등과 연결되어 부수적으로 조명되거나, 심지어 독일의 종교개혁을 언급할 때조차도 대개 독일의 루터파만 지칭하는 경우가 적지 않았다. 이런 맥락에서 16세기 중반의 독일의 개혁주의 역사를 살펴보는 것은 나름대로 의미가 있을 것이다. 왜냐하면 독일의 개혁주의자들은 30년 전쟁이 끝난 1648년에 가서야 공식적인 신앙으로 인정받지만, 이미 16세기 중반부터 나름대로 개혁신앙을 견지하는 교회를 형성하고 개혁주의 발전에 적지 않은 영향을 주었기 때문이다.

16세기 독일은 전통적인 봉건적 영주들과 선제후들 가운데 로마 가톨릭주의나 루터주의 지역과 맞닿아 있으면서 스위스에서 시작된 개혁주의를 시범적으로 적용할 수 있는 공간이 생겼다. 이 지역들에 네덜란드, 영국, 스코틀랜드, 프랑스 등에서 박해받던 종교개혁 난민들이 모일 수 있었고, 이들에 의해서 다양한 개혁주의 신앙과 예배가 실천되고 또 강화되었다. 이들이 자국에 돌아가서는 자국의 개혁주의를 더욱 공고하게 세울 수 있었기 때문에 독일의 개혁주의는 그 모판, 혹은 파일럿 프로젝트와 같은 역할을 했다고 평가할 수 있을 것이다.⁴⁸⁴⁾

특히 팔츠는 선제후국의 지위를 가지고 있는 중요한 지역으로서 선제후 오토 헨리(Otto Henry: 1502-1559, 팔츠 선제후 재위: 1556-1559)때 루터파를 수용(1556)했고 프레드릭 3세(Frederick III: 1515-1576, 팔츠 선제후 재위: 1559.2.12.-1576)가 그 자리를 계승하면서(1559) 개혁주의적인 제후국이 되었다. 그리고 프레드릭 3세 사후에 다시 루터주의와 칼빈주의를 오갔던 제후국이였다. 그렇다면 어떻게 팔츠는 가톨릭-루터파-개혁파로 발전될 수 있었을까? 본 논문은 그 신학적이고 역사적인 과정을 고찰할 것이다. 특히 프레드릭이 즉위하자마자 제후국 내의 신학적 혼란을 해결하기 위해 멜란히톤(Philip Melancthon: 1497-1560)에게 도움을 청하자 멜란히톤이 보낸 작품인 *Iudicium de Controversia Coenae Domini* (주의 만찬 논쟁에 대한 판단, 1559)을 면밀하게 분석할 것이다.⁴⁸⁵⁾ 멜란히톤은 그 직후 5개월

484) D. Clair Davis, "The Reformed Church of Germany: Calvinists as an Influential Ministry," W. Stanford Reid (ed.) *John Calvin: His Influence in the Western World* (Grand Rapids: Zondervan, 1982), 123-125.

485) 멜란히톤의 이 작품은 다음에 출판되어 있다. Bretschneider and H.E. Bindseil, (eds.), *Philippi Melanthonis opera quae supersunt omnia. Corpus Reformatorum* (Braunschweig: C.A. Schwitschke et filium, 1843-1860), Vol. 9, 960-63. 이하 CR로 표기한다. *Iudicium*을 영역할 때 "Judgment(판단)"으로 하기도 하지만 "Advice(조언)"으로 하는 경우도 있다. 이 작품은 이하 "판단"으로 약칭한다.

후에 사망(1560.4.19)했기 때문에 본 연구는 멜란히톤의 최종적인 신학적 성격 이해에 도움을 줄 것이다. 제네바의 칼빈은 불링거(Heinrich Bullinger: 1504-1575)로부터 자료를 넘겨받아⁴⁸⁶⁾ 팔츠의 신학논쟁을 야기했던 순수-루터파(Gnesio-Lutheran) 헷수시우스(Tilemann Heshusius: 1527-1588)를 비판하는 논문을 출판(1561)하면서⁴⁸⁷⁾ 팔츠의 개혁파 종교개혁에 생각보다 직접적으로 신학적 개입을 했는데 본 논문은 칼빈의 이 저작을 분석할 것이다. 따라서 본 연구는 16세기 팔츠 지역의 개혁주의 종교개혁의 발전을 신성로마제국의 정치적인 맥락과 순수-루터파와 멜란히톤주의의 분열과 갈등, 그리고 스위스 개혁주의의 연계라는 다차원적인 맥락에서 조명해서 그 의미를 찾아보고자 한다.

II. 16세기 팔츠 지역의 역사적 배경

독일의 개혁주의 거점 지역 가운데 팔츠 지역의 하이델베르크는 개혁주의 신학에 공헌한 바가 컸다. 팔츠의 선제후 오토 헨리는 아우구스부르크 종교화약(1555) 이후 1556년에 루터주의를 수용했다. 그의 후계자인 선제후 프레드릭 3세 때에는 칼빈주의 선제후 국가가 되어 1563년에 하이델베르크 요리문답 출판으로 국제적인 개혁주의의 중심지로서 큰 영향력을 발휘하게 되었다. 이 지역의 칼빈주의의 부흥은, 물론 선제후였던 프레드릭 3세 자신이 개혁주의를 후원했기 때문에 다른 지역보다 강력한 구심점을 이룩할 수 있었던 측면도 있다. 그러나 보다 역사적으로 고찰하면 팔츠의 종교개혁, 특히 개혁파 종교개혁은 어느 날 갑자기 폭발한 것이 아니라, 긴 잠복기를 가지고 점진적으로 진행되었다고 평가해야 하며, 따라서 팔츠 지역의 16세기 전반부를 원-종교개혁(Pre-Reformation)으로도 지칭한다.⁴⁸⁸⁾

1. 원-종교개혁 (Pre-Reformation)

팔츠 지역은 이미 중세 초 메로빙거 시대부터 형성되어 있었고, 하이델베르크를 중심으로 하는 저-팔츠지역(Lower Palatinate)과 북 바바리아(North Bavarian)의 고-팔츠(Upper Palatinate)로 나뉘어 있었다. 저-팔츠 지역은 주교좌가 있었던 보름스, 슈파이어, 마인츠 등과 함께 라인강의 양쪽을 따라서 뻗어있었다.⁴⁸⁹⁾

팔츠 지역은 종교개혁 초기부터 매우 의미 있는 곳이었다. 1518년 4월에 루터는 하이델베르크 논쟁(Heidelberg Disputation)을 벌이면서 중세 스콜라주의 신학의 영광의 신학을 버리고

486) 불링거가 칼빈에게 보낸 편지는 다음을 보라. Calvin, Jean. *Ioannis Calvini Opera quae supersunt omnia*. Edited by G. Baum, E. Cunitz, and E. Reuss. Corpus Reformatorum, vols 29-85. Halle & Braunschweig: Schwetschke, 1863-1900. 18, 224, ep. 3264. 이하 CO로 표기함. Gunnoe, 39-40, Erik A. De Boer, "Philipp Melanchthon's *Iudicium de controversia Coenae Domini*(1559) to the Palatine Elector Frederick III," *Reformation & Renaissance Review* Vol. 17 No.3. November (2015): 248.

487) Calvin, *Dilucida explicatio sanae doctrinae de vera participatione carnis et sanguinis Christ in sacra coena ad discutiendas Heshusii nebulas* (Geneva, 1561). CO 9, 457-517. 영어 번역본은 다음을 보라. Calvin: *Theological Treatises* (ed.) J.K.S. Reid (London and Philadelphia: The Westminster Press, 1961), 258-324.

488) 팔츠 지역의 종교개혁에 대한 연구 중 의미있는 연구에 대해서는 다음을 보라. Charles D. Gunnoe Jr., "The Reformation of the Palatinate and the Origins of the Heidelberg Catechism, 1500-1562," in *An Introduction to the Heidelberg Catechism: Sources, History, and Theology* (Grand Rapids: Baker Academic, 2005), 15-47. *Idem*. *Thomas Erastus and the Palatinate. A Renaissance Physician in the Second Reformation* (Leiden: Brill, 2011).

489) Gunnoe, "The Reformation of the Palatinate," 16-20.

십자가의 신학을 주창했다. 그 영향으로 젊은 신학도들이 종교개혁 진영으로 들어오게 되었는데, 마틴 부처(Martin Bucer), 브렌츠(Johannes Brenz) 등이 대표적이라고 할 수 있으며 이들은 팔츠 지역에 의미 있고 지속적인 영향을 미쳤다.

1) 선제후 루드비히 5세(Ludwig V, 재위: 1508-1544)와 선제후 프레드릭 2세(Frederick II, 재위: 1544-1556) 시기의 팔츠

팔츠 지역에서 발생했던 하이델베르크 논쟁이나 보름스 회의(1521)는 선제후 루드비히 5세가 통치할 때 일어났다. 종교개혁에 적극적으로 공헌했다고는 할 수 없지만 적어도 루터가 후스처럼 희생당하지 않도록 한 것은 의미가 있다고 할 수 있다.

그 뒤를 이었던 프레드릭 2세는 독실한 개신교 신자는 아니었지만 1546에는 종교개혁 방향을 바라보면서 1547에 교회법을 출판했다. 이 당시 독일과 주변 지역의 교회의 역사는 급격히 움직이고 있었다. 1548년에는 멜란히톤의 주도로 아우구스부르크 가신조(Augsburg Interim)가 나왔고, 1549년에는 바로 아래 위치한 스위스에서 취리히와 제네바가 취리히 협약(Consensus Tigurinus 즉 Zurich Consensus)을 통해서 성찬론의 합의를 이루었다. 1552년에는 루터파 영주들에 의한 두 번째 슈말칼덴 전쟁이 일어나 파사우 조약이 체결되어 결국 1555년 아우구스 종교화약으로 최초로 개신교(물론 루터파만)의 영주에게 신앙의 자유를 허락하는 길에 들어서게 되었다. 한편 1552년부터 1558년까지는 칼빈과 루터파 베스트팔(Joachim Westphal)과의 성찬 논쟁이 있었다.⁴⁹⁰⁾ 요약하자면 1548년부터 1555년의 기간은 독일 남부(Upper Germany) 종교개혁에 있어서 분수령으로서 매우 역동적인 시기였다고 평가할 수 있다.

2) 선제후 오토 헨리(Otto Henry, 재위: 1556-1559)의 루터파 종교개혁

오토 헨리는 그의 삼촌들과는 다른 성격을 보여주었다. 외교적이고 정치적인 이유가 아니라 개신교 신앙의 확신에 따라서 팔츠는 오토 헨리의 치하에 결정적으로 개신교 진영에 합류했다. 오토 헨리는 1530년대 후반에서 1540년대 초에 루터파 신학으로 향했고, 1542년에 팔츠-노이부르크(Pfalz-Neuburg)에 개신교를 도입했다. 프레드릭 2세와 달리, 오토 헨리는 황제에게 대립하기도 했고 1552년 파사우의 협약 이후에 지도자로서 팔츠-노이부르크에 돌아왔다. 1556년에 오토 헨리가 팔츠의 선제후좌를 계승하기 위해서 도착했을 때 팔츠의 시민들은 열렬히 환영했다고 한다. 그는 바로 루터주의 신앙을 도입했다.⁴⁹¹⁾

오토 헨리가 가장 선호했던 개혁자는 멜란히톤이었고 그는 팔츠의 개혁 정착에 영향을 주었다. 그의 치하에서 팔츠는 목회지까지 중세 후기의 신앙을 씻어내고 개신교 신앙이 뿌리내리게 되었다. 오토 헨리는 그가 존경하는 멜란히톤을 청했으나 성공하지는 못했다. 오토 헨리는 루터파 신앙을 가지고 개신교의 권리를 위해서 가장 적극적으로 통치한 선제후였으며, 루터파가 아니더라도 모든 시민들의 자유를 후원했다.⁴⁹²⁾

490) 베스트팔의 성찬신학에 대한 연구는 다음을 보라. Wim Janse, "Joachim Westphal's Sacramentology," *Lutheran Quarterly* Vol. XXII (2008): 137-160. *Idem*, "Controversy and Concordance between Calvin and Westphal on the Communion of the Sick," in *Calvinus clarissimus theologus. Papers of the Tenth International Congress on Calvin Research* (ed.) H Selderhuis (Göttingen: Vandenhoeck & Reprecht, 2012), 158-178

491) Gunnoe, "The Reformation of the Palatinate," 33-37.

오토 헨리의 중요한 공헌 가운데 하나는 하이델베르크 대학의 개혁이었다. 그는 가장 존경했던 멜란히톤의 신학적이고 학술적인 권위를 신뢰하여 그에게 의존했다. 대학을 새롭게 개혁하여 커리큘럼을 바꾸고 인문학과를 광범위하게 개혁했고 유능한 교수진을 구축하려고 노력했다.

오토 헨리의 대학 개혁을 위한 노력은 의학 부분에서 특히 성공적이었는데, 이때 팔츠의 종교개혁과 권징에 지속적으로 큰 영향을 미쳤던 의사이자 신학자인 에라스투스(Thomas Erastus: 1524-1583)도 합류하게 되었다(1558.4.) 스위스 태생의 에라스투스는 바젤 대학과 이탈리아의 볼로냐와 파도바(Padua) 대학에서 철학과 의학을 공부하고 의사로 활동했다. 그는 팔츠에 초청되어 하이델베르크 대학의 의과 교수로 일했고, 1558년 12월 19일에는 관례를 깨고 하이델베르크 대학의 총장이 되었다.⁴⁹³⁾ 이 위치는 그와 오토 헨리의 의도와 관계없이, 향후 팔츠에서 격렬하게 진행되었던 순수-루터파(Gnesio-Lutheran)와 개혁파간의 성찬논쟁에서 개혁파에게 유리한 방향으로 영향을 미치게 되었다.

그러나 신학부 자체의 발전은 다소 지체되었는데, 왜냐하면 멜란히톤을 비롯해서 중요한 신학자들이 하이델베르크에 오기를 사양했기 때문이다. 이때 멜란히톤의 제자였던 헷수시우스(Tilemann Heshusius)가, 보퀀(Pierre Boquin)과 함께 대학 교수진에 합류했는데 헷수시우스는 팔츠 교회의 총감독으로 큰 영향을 끼쳤다. 결국 오토 헨리는 그의 대학에 츠빙글리주의자로 알려진 에라스투스로부터 순수-루터파인 헷수시우스, 그리고 개혁주의적인 루터파 등을 구별없이 영입함으로 곧이어 신학적 충돌을 피할 수 없게 되었다.⁴⁹⁴⁾

III. 선제후 프레드릭 3세(재위: 1559. 2. 12-1576)의 개혁신앙 수용

오토 헨리 선제후의 사망으로 팔츠는 Pfalz-Simmern (Wettelsbach)계의 경건한 프레드릭 3세가 그 자리를 계승했다. 프레드릭 3세가 개신교로 들어오게 된 데에는 그의 아내 마리아(Maria of Brandenburg-Kulmbach)의 영향도 있겠지만, 1548년의 아우구스부르크 가신조에 반대를 표할 정도의 신념이 있었다. 프레드릭은 선제후좌를 잇기 전 개신교에 합류하게 되면서 부친과 소원해 졌다. 그러나 자식이 없었던 오토 헨리가 선제후가 되고 나서 자연스럽게 팔츠 계승의 권리가 있었던 프레드릭은 팔츠 고지지방(the Upper Palatinate)을 지배할 수 있게 되었고 오토 헨리의 종교개혁을 도왔다. 프레드릭은 부친(Pfalz-Simmern의 Johann II)의 사후(1557) 그 지역에 새로운 팔츠 교회법을 도입하기도 했다. 프레드릭 선제후는 오토 헨리보다는 신학적 소양이 깊었다고 보인다.⁴⁹⁵⁾

프레드릭 3세의 전임자인 오토 헨리때에 이미 팔츠에 초청되어 왔던 에라스투스는 프레드릭 3세가 팔츠의 종교개혁을 개혁주의 노선으로 나가게 하는데 크게 기여했다. 하이델베르크 요리문답의 작성 과정에서도 츠빙글리주의자라고 불려졌던 에라스투스의 역할이 적지 않았다고 볼 수 있으며, 실제로 올레비아누스(1536-1587)와 우르시누스(1534-1583)가 하이델베르크에 오기 전에 하이델베르크를 개혁주의 진영으로 갈 수 있게 만든 데에는 보퀀(Boquin)과 에라스투스의 공헌이 컸다.⁴⁹⁶⁾

492) Gunnoe, "The Reformation of the Palatinate," 33-37.

493) Gunnoe, *Thomas Erastus and the Palatinate*, 56-60.

494) Frank Engehausen, "Strategies for confessional change in the sixteenth century: The example of the Palatinate," *Power of Faith: 450 years of the Heidelberg Catechism* (Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013), 83-94.

495) Gunnoe, "The Reformation of the Palatinate," 37-40.

요컨대, 프레드릭은 선제후가 되었을 당시에는 멜란히톤주의자였고 개혁파에 호의적인 입장이었을 것이다.⁴⁹⁷⁾ 그러나 하이델베르그의 성찬논쟁 과정과, 가장 결정적인 영향을 미쳤을 것으로 보이는 멜란히톤의 최후의 “판단”(1559.11.1.) 그리고 전임자인 오토 헨리 때에 이미 팔츠에 와 있었던 에라스투스의 영향 등에 의해서 프레드릭은 점진적으로 개혁파적인 신앙을 정립했을 것으로 보인다.

1. 실비우스(Stephan Silvius)의 학위 논문 사건 (1559년 3월)

이 논쟁은 프리슬란트 신학생(Friesian theology student)인 실비우스의 박사학위 심사와 관계된 것이었다. 당시 교회 감독이자 신학 교수인 헛수시우스는 근원적으로 실비우스가 제출한 논문의 내용을 츠빙글리주의적이라고 판단하고 그의 학위 통과를 막았다. 이때 대학 교수회는 이 사안을 순수-루터파와 개혁파 사이의 논쟁이라기 보다는 학문의 자유의 문제라고 인식했다. 개혁파 신학자인 보퀸(Boquin)은 실비우스의 논제를 적극 지지했고, 대학 총장인 에라스투스도 후원했다. 교수회는 아마도 멜란히톤주의적 루터파가 다수였는데, 실비우스에게 동의했다. 결국 헛수시우스의 주장은 결정권을 상실했고 그는 대학 교수회의 참여도 금지되었다. 주의 만찬에 대한 논쟁은 프레드릭이 1559년 팔츠의 선제후로 왔을 때 대중에게 더 많은 관심을 끌게 되었고, 프레드릭 3세의 즉위 전에, 하이델베르그의 순수-루터주의 대표자는 이미 대학 밖에 있게 되었다. 결국 이 논쟁에서 개혁파가 승리했다고 평가된다.⁴⁹⁸⁾

2. 헛수시우스와 클레비츠(Wilhelm Klebitz)의 성찬론 충돌⁴⁹⁹⁾

이 성찬논쟁의 주인공인 헛수시우스는 원래는 비텐베르그에서 루터 사후(1546) 멜란히톤에게 공부했던 제자였다. 멜란히톤 자신은 헛수시우스는 소위 순수-루터주의자가 아니고 자신의 진영이라고 보았기 때문에 그를 1558년에 팔츠의 선제후 오토 헨리에게 추천하기까지 했다. 멜란히톤의 동료였던 부겐하겐(Bugenhagen)이 죽었을때인 1558년까지도 서로 만나기도 했다.⁵⁰⁰⁾ 그러나 1559년 가을에 멜란히톤의 귀에 헛수시우스가 심각하고도 복잡한 성찬논쟁에 개입되었다는 소식이 들렸다. 멜란히톤은 헛수시우스의 성찬론이 브레멘의 티만(Timann)의 주장과 같이 딱히 본질적으로 그리스도의 몸이라고 해석하는 것으로 보고 엄히 권고했다.

헛수시우스가 본격적으로 멜란히톤의 성찬신학과 갈라서게 된 직접적인 계기는 1559년 4월에 하이델베르그에서 벌어졌던 빌름 클레비츠와의 성찬논쟁이었다. 이 논쟁은 성령교회 디컨이었던 클레비츠가 하이델베르그 대학의 학위를 받기 위해서 제출한 논문이 성찬에 대해 명확

496) Gunnoe, *Thomas Erastus and the Palatinate*, 51-52. 128-132.

497) 프레드릭 3세기 즉위할 당시 그의 신학적 경향에 대해서 “느슨한 숨은 칼빈주의자(latent Crypto-Calvinist)” 혹은 “멜란히톤주의적인 루터파(Philippist Lutheran)” 등의 논의가 있다. Gunnoe, “The Reformation of the Palatinate,” 각주 83을 참조하라.

498) Gunnoe, *Thomas Erastus and the Palatinate*, 63-64. 선제후 오토 헨리는 이 논쟁이 한창 진행중이던 1559년 2월 12일에 죽었다.

499) 클레비츠의 성찬신학에 대해서는 다음을 보라. Wim Janse, “Non-Conformist Eucharistic Theology: The case of the alleged ‘Zwinglian polemicist’ Wilhelm Klebitz,” *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis/Dutch Review of Church History* 81 (2001): 5-25. Gunnoe, *Erastus and Palatine*, 64-70.

500) Rovert Kolb, ‘The Critique of Melanchthon’s Doctrine of the Last Supper by his ‘Gnesio-Lutheran’ Students,’ 247-249.

하게 개혁주의적인 성격을 가지고 있다고 해서 발생했다. 클레비츠가 논문을 방어할 때 책임자였던 헷수시우스는 그의 모친 장례에 참석하기 위해서 도시 밖에 있었다. 이 기회를 이용해서 보권이 클레비츠의 학위를 수여했다. 헷수시우스는 도시로 돌아오자마자 지체하지 않고 설교단으로부터 클레비츠의 신학을 공격하기 시작했다. 이후 소위 “설교단 전쟁”(pulpit war)이 이어졌다. 이 사태는 매우 자극적인 상황으로 악화되었다. 프레드릭 3세의 자문가들은 물론 선제후 그 자신도 이 골치 아픈 논쟁을 중재하려고 시도했지만 해결되지 않았다.

클레비츠는 고린도전서 10:16의 떡은 그리스도의 몸의 교제라고 해석했는데, 이것은 그가 불링거와 공유되는 점이다. 결국 성찬은 믿음을 통해서만이 그 효력이 있다는 것인데 칼빈도 이와 동일하다.⁵⁰¹⁾ 클레비츠의 주의 만찬에 대한 개념은 첫째 주의 만찬으로 우리는 떡과 포도주뿐 아니라 그리스도의 몸과 피로 영양분을 공급받고 새롭게 된다고 보고 있다. 둘째로 그는 상징들과 상징되어진 실체를 구별하면서도 이 둘의 연합을 유지하고 있다. 상징과 실체를 구별하는 점에서 클레비츠는 순수-루터파에 빠지는 것을 피하고 있다. 얀서(Janse)에 의하면 클레비츠는 성찬론 자체에 있어서는 츠빙글리적이어서 떡을 먹는 것은 영적으로 먹는 것이라고 보았지만, 그의 신학적 위치는 교리적으로 중립적(doctrinal middle position)이었다고 평가할 수 있다.⁵⁰²⁾

헷수시우스는 성찬시 그리스도의 몸이 떡 안에 존재한다는 루터의 주장을 더 강화하면서 클레비츠의 츠빙글리적인 입장을 비판했다. 강경한 태도를 견지하고 있었던 헷수시우스는 그의 직위를 사용해서 클레비츠를 해고할 뿐만 아니라 출교하기까지 했다. 헷수시우스는 결국 클레비츠를 두 번째 출교시켜 버렸다. 그러나 갓 선제후 위를 계승한 프레드릭 3세가 보기에 이 사태가 이렇게까지 나가는 것은 너무 지나친 것이었다.

신학 논쟁에서 빚어진 대학의 상황이 이 정도까지 추하게 발전하자 프레드릭 선제후는 직접 이 논쟁에 개입해서 클레비츠에게 다시 성찬에 복귀하도록 명령했다. 선제후 프레드릭 3세는 더 나아가 목회자들이 성찬에서 그리스도의 현존에 대해서 “떡 안에” “떡 아래에” 임하신다는 표현을 사용하는 것을 금하는데까지 나갔다. 그 이유는 그가 볼 때 바로 이 구절이 팔츠 교회의 분열을 초래한다고 보았기 때문이다.⁵⁰³⁾

이것은 팔츠의 종교개혁 과정에서 그 신학적 성격상 중대한 변화를 함축하고 있는 부분이다. 프레드릭 3세의 입장에서는 당장 벌어지고 있는 팔츠 교회의 극단적인 내분을 수습하기 위한 조치일 수 있다. 그러나 주지하듯이 그가 금지한 것은 전형적인 루터파 성찬론의 핵심이었다.

더 나아가 프레드릭은 이 사태를 매듭짓기 위해서 논쟁을 야기시키는 장본인들이었던 교회감독 헷수시우스와 더불어 클레비츠까지도 1559년 9월16일에 모두 해고해 버렸다.

선제후가 이런 조치를 취할 수 있었던 법적 근거는 당시 영주의 지역에서 종교개혁 여부는 그 영주의 고유한 권한이기 때문에 황제나 백성들이 간섭할 수 없다는 “ius reformandi”에 근거하는 것으로 1555년 아우구스부르크 종교화약 이후 신성로마제국 지역의 종교정책의 원칙이었다.

우리가 살펴보고 있듯이, 팔츠의 종교개혁이 공식적으로 개혁신학의 노선으로 나가게 된 것은 프레드릭 3세가 선제후로 즉위했을 당시 팔츠 교회와 하이델베르크 대학의 역사적 상황과 밀접히 관계된 것이었다.

501) CO 2, 1009-1010 (기독교강요 4.17.10), Janse, “Non-Conformist Eucharistic Theology,” 6, 13-14.

502) Janse, “Non-Conformist Eucharistic Theology,” 15.

503) Gunnoe, “The Reformation of the Palatinate,” 38-39.

3. 하이델베르크 성찬 논쟁(Heidelberg Disputation: 1560. 6. 3-7)

1560년 12월에 하이델베르크에서 루터파인 작센의 요한 프리드리히(Johann Friedrich)와 프레드릭 선제후의 딸 도로테아 수산너(Dorothea Susanne)의 정략결혼이 계획되었는데 이것을 계기로 공식적인 신학 논쟁이 있었다. 루터파에서는 요한 슈테셀(Johann Stössel)과 막시밀리안 뮐러린(Maximilian Mörlin)이 논쟁에 나섰고 개혁파는 보퀀(Boquin)이 나왔다. 보퀀을 후원하기 위해 에라스투스가 지원했다. 결국 양측은 서로의 승리를 주장했다.⁵⁰⁴⁾

4. 멜란히톤의 “판단(Iudicium)”(1559.11.1. 작성, 1560.9 출판)과 사망(1560.4.19.)

1) 프레드릭 3세의 도움 요청

팔츠의 선제후가 된 프레드릭 3세는 1559년 2월 즉위 직후부터 멜란히톤에게 사람을 파견하여 도움을 요청했다. 이미 전임자인 오토 헨리때인 1556년부터 팔츠는 루터주의에 합류했는데, 3년도 되지 않아서 다양한 성찬론을 가진 인물들이 등용되어 팔츠 전체가 성찬론과 관계된 큰 신학적 논쟁에 휘말리고 있었기 때문이다. 팔츠의 총감독이자 하이델베르크대학의 교수인 헷수시우스에 의해서 야기된 교회의 균열을 수습하기 위해서는 당대 가장 권위있는 신학자이자 당사자인 헷수시우스의 스승으로서 그를 팔츠에 추천했던 멜란히톤의 도움이 절실했다.⁵⁰⁵⁾ 멜란히톤은 그해 11월 1일자로 답신을 보냈다. 멜란히톤이 1560년 4월 18일에 비텐베르크에서 사망했으니까 그로서는 생애 마지막 시기에 자신의 신학적 입장을 표명한 기록이 된다.

2) 멜란히톤의 “판단”

멜란히톤의 “판단”은 크게 두 개의 편지로 구성되어 있다. 멜란히톤은 프레드릭 3세의 요청에 대해서 앞부분에는 개인적인 서한을 담고 있으며, 뒷부분에는 현재 팔츠에서 진행되고 있는 복잡한 상황에 대한 신학적 권면과 방향 제시를 담고 있다.

(1) 개인적 서한(Epistola)에 나타난 멜란히톤의 권고

(a) 적법한 통치는 인류를 유지하기 위한 하나님의 일하심이다

멜란히톤은 먼저 적법한 정부의 통치는 인간 사회를 유지하시기 위한 하나님의 일하심이라는 것을 전제하고 있다.

합법적인 통치는 인류를 위한 정직한 사회를 유지하기 위해 자비로운 방식으로 하나님의 일하심이

504) De Boer, “Philipp Melancthon’s *Iudicium de controversia Coenae Domini*(1559), 248.

505) Gunnoe, “The Reformation of the Palatinate,” 39. *Idem*, “De Heidelbergse Catechismus in de theologische context van de Palts,” Arnold Huijgen, John V. Fesko, Aleida Siller (red.) *Handboek Heidelbergse Catechismus* (Utrecht: KoK, 2013): 61-72.

라는 것은 논의의 여지가 없습니다.⁵⁰⁶⁾

그러므로 멜란히톤에 의하면 신성로마제국에 있는 팔츠의 합법적인 선제후로서의 프레드릭 3세의 통치 행위는 하나님의 일하심이 된다. 하나님은 프레드릭의 정당한 통치를 통해서 인간 사회를 유지시키신다. 멜란히톤이 그의 판단의 서두에 이런 명제를 제시하는 것은 팔츠에서 성찬 논쟁으로 사회가 혼란스럽게 되지 않도록 선제후 프레드릭이 나서는 것은 하나님의 사역에 다름이 아니라는 일종의 전제론적인 선언이라고 할 수 있다.

(b) 갈등 유발자를 침묵시키고 교회 연합을 위해 중재하라

그 다음으로 멜란히톤이 권고하는 구체적 내용은 헛수시우스 측 즉 순수-루터파나 클레비츠 측 즉 개혁주의 진영이나 모두 더이상 팔츠를 혼란에 빠뜨리지 말고 침묵하도록 선제후가 명령하라는 것이라고 말한다.

전하께 드리는 제 조언은 양측 모두를 침묵하도록 명령하는 것임을 강조하고 싶습니다 그 동안 우리는 중재하는 조언을 통해서 가능한 한 우리 교회의 연합함을 보아야 합니다.⁵⁰⁷⁾

여기에서 양측 모두를 잠잠하게 해야 하는 이유는 중재하는 조언을 통해서 교회가 연합하고 있음을 지켜야 하기 때문이라는 것이다.

(c) 신학 분쟁은 지역 내외에 있는 권위 있는 대표가 모인 회의에서 결정하라

멜란히톤은 현재 팔츠의 신학적 분쟁을 해결하기 위해서는 통치자의 권위에 의해서 회의가 소집되어 팔츠 내외의 고명한 신학자들이 이 회의에서 논의해야 한다고 권면하고 있다.

나는 현명한 영주들의 조언과 권위에 의해서, 결국 종교적이고 학식있는 사람들이 지역 밖의 교회와 우리 교회 모두로부터 소집되어 모든 분쟁의 문제들이 논의될 수 있기를 바랍니다.⁵⁰⁸⁾

멜란히톤이 볼 때 선제후국 팔츠 교회는 교회 내의 신학적 갈등에서 파생된 분열을 해결하고 교회 연합을 도모해야 했다. 실제로 멜란히톤 자신이 1년 전인 1558년 3월 18일 신성로마제국 안의 루터파 내부의 일치를 위해서 프랑크푸르트 회의(Frankfurt Recess)를 주도한 바가 있었다. 이때 세속 정치인들로서 세 명이나 되는 선제후들 즉 팔츠의 오토 헨리와 색슨의 선제후 아우구스투스 1세(Augustus I), 그리고 브란덴부르크의 선제후 요아킴 2세(Joachim II)가 참여했으며, 필립의 헤세(Philip of Hesse), 뷔르템베르크의 크리스토프 공작(Duke Christoph), 그리고 팔츠의 영주 볼프강(Count Palatine Wolfgang) 등이 모여서 서명했다.

506) CR 9, 960-611. "Certissimum est legitima imperia vere opus Dei esse, clementer conservantis honestam societatem generis humani."

507) CR 9, 961. "Probo igitur consilium C.V. (Celsitudinis vestrae) quod utrique parti silentium mandarit Interea quantum fieri potest, moderatis consiliis coniunctionem nostrarum Ecclesiarum foveamus."

508) CR 9, 961. "Opto autem, ut sapientum Principum consilio, et autoritate aliquando, et ex aliarum gentium Ecclesiis, et nostris, pii et eruditi viri convocentur, ut de omnibus controversiis deliberetur"

비록 순수-루터파들의 반박이 있기는 했지만 멜란히톤은 중도적인 입장을 가지고 합의를 이끌어 낼 수 있었다. 이것은 독일의 개신교 진영의 일치를 위해서 세 가지 면에서 진전된 것이라고 평가할 수 있다. 첫째 이것은 다른 새로운 신조를 작성한 것이 아니라 아우구스부르크 신앙고백과 아우구스부르크 수정안의 재진술이자 주해이며, 둘째 거부되어야 할 어떤 고위직의 사람의 이름도 언급하지 않고 있고, 셋째 그것의 교리적 형식은 전적으로 현재 공적으로 논의되고 있고 논쟁을 일으키고 있는 문제들과 관계된다는 점에서 그러했다.⁵⁰⁹⁾ 그러므로 팔츠의 프레드릭 3세에게 전하는 멜란히톤의 “판단”은 독일의 개신교 내부의 연합을 추구했던 프랑크푸르트 회의의 정신과 같은 맥락에 있다고 평가할 수 있다.

(d) 참된 교리가 후세에 전해져야 한다.

멜란히톤은 팔츠의 선제후 프레드릭 3세에게 보내는 “판단” 가운데 개인적인 서한을 마무리하면서 그의 바람을 명료하게 말하고 있다. 그것은 하나의 참되고 명확한 교리가 다음 세대에 전달되어야 한다는 소망이었다.

또한 어떤 모호함도 없는 하나의 참되고 명확한 동의된 교리가 후세에 전해지기를 바랍니다.⁵¹⁰⁾

그러므로 판단의 전반부에 있는 개인적 서신에서 멜란히톤의 권고에 의하면, 팔츠의 선제후는 하나님에 의해서 세워진 합법적인 통치자로서 사회 내 극도의 분쟁으로 교회 연합이 깨지 않도록 조치를 취하는 것이 하나님의 일이며 그 해결의 방향은 지역 내외의 권위 있는 통치자들과 신학자들의 회의를 통해 결정되어야 하되 명료하고 참된 교리가 세워져서 다음 세대에 전해져야 한다는 것이다.

그러나 역설적으로 멜란히톤에게 배웠던 제자들은 루터와 멜란히톤의 성찬신학을 놓고 여러 갈래로 나뉘어졌다. 1540년대와 1550년대에 멜란히톤에게 배웠던 제자들 가운데는 루터와 멜란히톤의 성찬신학은 본질적인 면에서 일치한다고 해석하면서 숨은 칼빈주의자적인 성격을 보여주었던 파울 에버(Paul Eber)와 파울 크렐(Paul Crell) 등이 있었다.

그러나 멜란히톤의 제자들 가운데는 요아킴 베스트팔(Joachim Westphal), 니콜라우스 갈루스(Nikolaus Gallus), 요아킴 뮐러(Joachim Mörlin), 그리고 무엇보다 팔츠의 교회 감독이자 팔츠의 성찬논쟁의 주인공이 된 틸러만 헷수시우스(Tilemann Heshusius) 등은 멜란히톤의 성찬신학을 강력하게 공격하면서 향후 200년에 이르게 순수-루터주의의 아성을 쌓았다.⁵¹¹⁾

(2) 공식적 답변인 *Iudicium*(판단)에 나타난 멜란히톤의 신학

509) Irene Dingel, “Melanchthon’s Efforts for Unity between the Fronts: the Frankfurt Recess,” in *Philip Melanchthon: Theologian in Classroom, Confession, and Controversy*, (ed.) Irene Dingel, Robert Kolb, Nicole Kuroepka, and Timothy J. Wengert (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2012), 123-40. 특히 131을 보라.

510) CR 9, 961. “et una consentiens forma doctrinae vera et perspicua, sine ulla ambiguitate posteritati tradatur.”

511) Kolb, Robert. ‘The Critique of Melanchthon’s Doctrine of the Last Supper by his ‘Gnesio-Lutheran’ Students,’ 236-62. 특히 헷수시우스와 멜란히톤의 관계에 대해서는 254-257을 보라.

후반부에 나오는 공식적인 신학적 권면에서 멜란히톤은 먼저 성찬론의 논쟁에 답하는 것이 “어렵지는 않지만 위험한 일(periculosum)”이라고 말한다.⁵¹²⁾ 그 이유는 주의 만찬 논쟁은 우상숭배의 죄를 제공하기에 전 세계에서 전쟁이 뒤따를 것이기 때문이라는 것이다.⁵¹³⁾

멜란히톤은 이어서 현재 팔츠에서 갈등하고 있는 두 당파를 침묵시킬 것을 명령하여 교회의 균열을 막고 연약한 사람들이 괴로움을 당하지 않도록 충돌하고 있는 양 당파의 경쟁자들을 제거하라고 강권한다.

그러므로 나는 가장 영광스러운 선제후께 두 경쟁하는 당파들에게 침묵을 유지할 것을 명령하여 연약한 교회에 분산이 없고 당신의 자리와 주위에 있는 연약한 사람들이 괴로워하지 않게 할 것을 제안합니다. 그리고 나는 양 당파의 경쟁자들이 제거되어야 할 것을 권합니다.⁵¹⁴⁾

둘째로 멜란히톤은 논쟁을 야기시킨 당사자들을 침묵하게 한 후에, 하나의 형식을 만들어 다른 사람들이 동의할 수 있도록 하라고 권면하고 있다.

둘째, 논란이 있는 사람들이 제거된 후에, 나머지 사람들이 한 형태의 문구에 동의하는 것이 유용합니다.⁵¹⁵⁾

사실상 멜란히톤의 신학은 평화와 조화를 추구하는 경향 속에서 전개되어 왔는데, 그것은 멜란히톤이 복음의 본질적이고 핵심적인 것을 전파하는 것에 가장 중요한 관심을 두었기 때문일 것이다. 멜란히톤은 복음의 본질적이 아닌 것에는 가능한 조화를 이루고 평화를 유지하려는 경향을 보여왔다.⁵¹⁶⁾

이제 멜란히톤은 고전 10:16을 사용해서 자신의 성찬 신학의 정수를 제시한다.

그리고 이 논쟁에서 바울의 말을 고수하는 것이 최선일 것입니다. “우리가 떤는 빵은 그리스도의 몸과의 교제입니다”[고전. 10.16].⁵¹⁷⁾

이어서 그는 “'koinōnia'라는 단어를 명확하게 해야 한다”⁵¹⁸⁾고 재차 강조하고 있다. 교황주

512) CR 9, 961. “Non difficile, sed periculosum est respondere.”

513) CR 9, 961. “Non dubium est de controversia coenae ingentia certamina et bella in toto orbe terrarum secutura esse, quia mundus dat poenas idolatriae, et aliorum peccatorum.”

514) CR 9, 962. “Probo igitur consilium Illustrissimi Electoris, quod rixantibus utrinque mandavit silentium, ne distractio fiat in tenera Ecclesia, et infirmi turbentur in illo loco et vicinia, et optarim rixatores in utraque parte abesse.”

515) CR 9, 962. “Secundo remotis contentiosis, prodest reliquos de una forma verborum convenire.”

516) 바로 이 이유 때문에 멜란히톤은 루터를 계승하는 신학자였음에도 교리적으로 강화되는 루터주의의 흐름에서는 비판의 대상이 되기도 했다. 멜란히톤의 성찬신학은 신성로마제국의 제국법의 맥락을 고려해서 이해해야 더 공정할 것이다. 다음을 보라. Dingel, “The Creation of Theological Profiles: The Understanding of the Lord’s Supper in Melanchthon and the Formula of Concord,” in *Philip Melanchthon: Theologian in Classroom, Confession, and Controversy*, (ed.) Irene Dingel, Robert Kolb, Nicole Kuropka, and Timothy J. Wengert (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2012), 263-281. 특히 265-272.

517) CR 9, 962. “Et in hac controversia optimum esset retinere verba Pauli: Panis quem frangimus, κοινωνία ἐστὶ τοῦ σώματος.” 이 신학은 하이델베르크 요리문답의 75문, 76문, 77문 78 문에 반영되어 있으며, 77문은 고전 10:16-17을 그대로 인용하고 있다.

518) CR 9, 962. “Et vocabulum κοινωνία declarandam est.”

의자들과 브레멘 사람들⁵¹⁹⁾ 그리고 헷수시우스를 지칭하며 그들이 말하는바 빵이 그리스도의 몸이라는 주장을 비판하고 있다.⁵²⁰⁾

바울은 교황주의자들이 하는 것처럼 빵의 본질이 변했다고 말하지 않습니다. 그는 브레멘의 사람들처럼 '빵은 실질적으로 그리스도의 몸'이라고 말하지 않습니다. 그는 헷수시우스처럼 '빵은 그리스도의 참된 몸입니다'라고 말하지 않습니다.⁵²¹⁾

당시의 잘못된 성찬 신학을 반박할 뿐 아니라, 멜란히톤은 이 논의에 교부들을 끌어들이고 있다. 멜란히톤은 헷수시우스의 주장이 교부들보다 권위 있을 수 없다고 일갈한다.⁵²²⁾ 멜란히톤은 투쟁하는 양 당사자들의 분쟁이 종식되어야 하며, “하나의 동일한 형식”(forma verborum una)이 제정되는 것이 유익하다고 강조하고 있다.⁵²³⁾ 멜란히톤은 가까운 장래에 “경건한 총회에서”(in pia synodo) 모든 문제를 논의하기를 바란다는 희망을 제시하고 있다.

그러므로 멜란히톤의 “판단”의 내용을 요약해 보자면, 멜란히톤은 프레드릭이 클레비츠와 헷수시우스 모두를 해고했던 행위를 승인했다. 비록 헷수시우스가 멜란히톤 자신의 학생이었지만, 그는 그의 분에 넘치는 행위에 대해서 그를 꾸짖고 있다. 더 나아가 멜란히톤은 “판단”을 그의 순수-루터파 반대자들을 공격하기 위해서 활용하고 있다.

그는 논쟁적인 새로운 형식과 교리들을 피했다. 그리고 성찬에서 그리스도의 육체적 현존의 개념을 설명하거나 보존하려고 의도했다. 그는 모든 그리스도인들은 바울의 고린도전서 10:16의 모티브에 초점을 두어야 한다고 제안했는데, 그 구절은 떡은 그리스도의 몸과의 코이노니아(koinonia, communion)이라는 것이다.⁵²⁴⁾

성찬을 설명하는 성경구절로 공관복음이 아니라 바울서신인 고전 10:16을 택하고, 떡을 그리스도의 몸과의 코이노니아로 해석한 것은 멜란히톤이 개혁신학의 성찬에 근접했다는 것을 의미한다. 멜란히톤은 떡을 먹는다는 표현을 피하고 있으며, 그가 강조하고 있는 것은 성찬에서 떡은 떡은 그리스도의 몸에 참여함이다. 이런 배경에서 심지어 만약 멜란히톤이 1559년 11월에 이 “판단”을 기록한 후 5개월 후, 또한 이것이 출판되기 5개월 전인 1560년 4월에 세상을 떠나지 않았다면, 독일의 상당 부분을 차지하고 있었던 멜란히톤주의자 즉 소위 필립주의자(Philippists)들이 개혁주의 캠프로 합류했을지도 모른다는 안서(Wim Janse)의 설명은 그리 과장이 아니다.⁵²⁵⁾ 멜란히톤의 노력들은 팔츠가 개혁주의 진영으로 들어가는 것이 용이하도록 작용했다고 평가할 수 있다. 게다가 멜란히톤의 죽음에 의해서 신학적 지도력의 진공상태가 되어 이제 팔츠의 지도자들은 더더욱 취리히와 제네바를 바라보게 되었다고 정리할 수 있

519) Dingel, “Melanchthon’s Efforts for Unity,” 126-128. 멜란히톤은 브레멘에서 벌어졌던 하르덴베르크(Hardenberg)와 그의 동료인 뵘트커(Johann Bötter)의 성찬논쟁을 염두에 두고 말하고 있다. 뵘트커는 그리스도의 살과 피의 실제적 현존을 주장한 바 있고, 이미 멜란히톤은 1557년 하르덴베르크를 후원한바 있다.

520) CR 9, 962.

521) CR 9, 962. “Non dicit mutari naturam panis, ut Papistae dicunt. Non dicit ut Bremenses: Panem esse substantiale corpus Christi. Non dicit ut Heshusius: Panem esse verum corpus Christi,”

522) CR 9, 963.

523) CR 9, 963.

524) CR 9, 962-63: “Et in hac controversia optimum esset retinere verba Pauli: Panis quem frangimus ...”

525) Wim Janse, “Calvin’s Doctrine of the Lord’s Supper,” *Perichoresis* 10.2 (2012): 146. Gunnoe, “The Reformation of the Palatinate,” 40.

다.

3) 멜란히톤의 “판단”에 대한 반응들

멜란히톤의 글이 전해지자 팔츠에서는 다양한 반응들이 나타났다. 하이델베르크 대학의 총장은 여러 상황을 고려하여 “판단”의 출판을 반대했다. 당시 대학에서 가장 강력한 힘을 가지고 있었던 멜란히톤주의자들(Philippists)은 멜란히톤의 “판단”이 오용되는 것을 원치 않았는데, 왜냐하면 그들은 개혁파들이 순수-루터파를 향한 멜란히톤의 강한 공격을 왜곡하려고 한다고 생각했기 때문이다. 그래서 그들은 자신들의 영향력을 사용해서 대학 당국이 멜란히톤의 “판단”을 출판하기를 거부했다.⁵²⁶⁾ 그러나 팔츠 밖에 있는 폴 에버 (Paul Eber)와 같은 숨은 칼빈주의자들(crypto-Calvinists)은 멜란히톤 사후에 발간된 고린도전서에 주석에 이 판단을 실 으면서, 신자들은 성찬에서 믿음으로 받는 것이며 성령의 사역을 통해서 우리가 그의 몸이 된 다고 설명했다.⁵²⁷⁾

그러나 당사자였던 순수-루터파 헷시우스는 침묵하라는 그의 스승 멜란히톤의 강력한 권고 에도 불구하고 1560년 1월에 자신이 하이델베르크에서 썼던 “성찬주의자들에 반박하여 성만 찬에서 그리스도의 육체의 현존에 관하여”(De praesentia corporis Christi in S. coena contra sacramentarios)를 예나에서 출판했다. 또한 멜란히톤의 “판단”이 나온 직후 즉시 반박하는 *Responsio Tilemanni Heshusii ad praeiudicium Phil. Melanth. De controversia de coena domini*로 응답했다(1560).

4) 하이델베르크 요리문답(1563)으로 가는 길

팔츠 선제후인 프리드리히 3세는 교회의 일치를 이룩하는 신앙고백서가 있어야 한다는 것을 절감했다. 당시 독일에서 가장 오래된 대학이었던 하이델베르크 대학에서 1562년 프레드릭의 명령으로 하이델베르크 요리문답이 작성되어 1563년에 출판된다. 이 작성 과정에 멜란히톤의 제자인 자카리아스 우르시누스(Zacharias Ursinus, 1534-83)와 칼빈의 제자인 올레비안 (Kaspar Olevian, 1536-87)의 기여를 꼽을 수 있다. 가장 결정적이고 중요한 역할을 했던 것이 우르시누스라고 할 수 있다.⁵²⁸⁾ 전체적으로 볼 때 하이델베르크 요리문답은 일종의 팀 프로젝트로서 팔츠의 여러 신학자들의 공동작업의 결과로 보아야 할 것이다. 하이델베르크 요리 문답서의 작성에는 츠빙글리적인 에라스투스의 개혁주의적 리더십도 무시할 수 없다.⁵²⁹⁾

팔츠의 칼빈주의화는 곧 하이델베르크 요리문답서의 수용을 말한다. 그리고 선제후국인 팔츠 가 칼빈주의 중심지가 됨으로 이 하이델베르크 요리문답은 국제적인 영향력을 가질 수 있었다. 실제로 팔츠는 네덜란드의 독립을 지지하고 신성로마 제국을 후원하지 않았다. 동시에 당시 이미 존재했던 개혁주의 내부의 신학적 다양성은 하이델베르크 요리문답서를 기준으로 화 해하고 일치할 수 있게 되었다.⁵³⁰⁾ 1563년에 초판이 발행된 하이델베르크 요리문답은 16세기

526) Gunnoe, “The Reformation of the Palatinate,” 39-40. 특히 각주 88을 보라.

527) De Boer, “Philipp Melanchthon’s *Iudicium de controversia Coenae Domini*(1559), 249. Janse, “Non-Conformist Eucharistic Theology,” 14.

528) Lyle D. Bierma, “The Purpose and Authorship of the Heidelberg Catechism,” in: (ed.) Lyle D. Bierma, *An Introduction to the Heidelberg Catechism: Sources, History, and Theology* (Grand Rapids: Baker Academic, 2005). 49-74.

529) Gunnoe, *Thomas Erastus and the Palatinate*, 128-132.

에서 17세기를 거치면서 독일 전체와 화란, 헝가리, 루마니아, 폴란드 등에 전래되었다. 이 문답은, 1618/19년 화란의 도르트 총회에서 만장일치로 채택되었다.

IV. 칼빈의 팔츠의 루터파 헷수시우스 비판(1561)⁵³¹⁾

1. 시대적 상황

당시 팔츠의 순수-루터파와 개혁파간의 성찬론 논쟁은 유럽의 종교개혁 역사라는 거시적인 측면에서 바라보아야 한다. 1549년 취리히 협약으로 스위스 개혁파의 성찬론이 츠빙글리를 계승하는 불링거에 의해서 츠빙글리적으로 종합되었다. 칼빈과 불링거 뿐만 아니라 폴란드 난민 출신의 신학자 아 라스코(John à Lasco)도 신학적으로 한 배를 타고 있었고, 라스코는 1552년에 그것을 영국에서 출판하기도 했다.

순수-루터파가 개혁파의 성찬론 공세에 열을 올렸던 것도 이 무렵이다. 함부르크의 루터파 신학자 베스트팔(Joachim Wesphal)은 실제로 1552년부터 1558년까지 칼빈과 성찬 논쟁을 벌였다. 그러나 논쟁의 초기에 베스트팔은 칼빈의 성찬론이 취리히쪽으로 경도하는 것을 반대하고 있었고 성찬 신학 자체에 대한 비판은 아니었다고 보인다. 실제로 베스트팔이 칼빈의 성찬론과 결별하게 된 것은 1555년 경이며, 그 이유는 칼빈이 츠빙글리의 성찬론을 전파하는 큰 입이라고 판단했기 때문일 것이다.⁵³²⁾

헷수시우스가 1560년에 멜란히톤의 “판단”에 반대해서 출판했던 저서들에서 그는 개혁주의자들을 비판하면서 그들을 츠빙글리주의자(Zwinglianer)라고 지칭했고 더 자주 칼빈주의자(Calvinisten)라는 용어를 사용하고 있다.⁵³³⁾ 물론 헷수시우스는 부정적인 맥락에서 비판하는 의미로 사용했지만 헷수시우스가 공격하는 자들은 신학적으로 개혁주의자 혹은 칼빈주의자라는 것이 역설적으로 나타나게 된다.

실제로 비텐베르크 대학 안에서 루터의 사망(1546)과 멜란히톤의 사망(1560) 이후 1570년대에 크리스토프 페젤(Christoph Pezel)과 카스파르 포이서(Caspar Peucer) 등에 의해서 멜란히톤의 성찬 신학에 동의하는 해석들이 등장했고 이들은 소위 “숨은 칼빈주의(Crypto-Calvinism)” 혹은 “숨은 멜란히톤주의자(Crypto-Philippists)”라고 지칭되기도 했다.⁵³⁴⁾ 비록 작센의 선제후인 아우구스투스에게 의해서 금지되기는 했지만, 이들은 칼빈의 신학과 그 간극이 한층 좁혀져 있었다. 그러므로 팔츠의 선제후 프레드릭 3세의 즉위 직후인 1559년은 전반적으로 순수-루터파와 개혁주의적 경향을 갖는 그룹 간의 긴장이 고조되던 시

530) Christoph Strohm, “The Heidelberg Catechism in its Palatine Homeland,” *Power of Faith: 450 years of the Heidelberg Catechism* (Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013), 95-104.

531) Calvin, *Dilucida explicatio sanae doctrinae de vera participatione carnis et sanguinis Christ in sacra coena ad discutiendas Heshusii nebulas* (Geneva, 1561). CO 9, 457-517. 영어 번역본은 다음을 보라. Calvin: *Theological Treatises* (ed.) J.K.S. Reid (London and Philadelphia: The Westminster Press, 1961), 258-324.

532) 이 주제에 대해서 안서와 딥얼은 서로 같은 입장이다. Janse, “Joachim Westphal’s Sacramentology,” 143. Irene Dingel, “Calvin in the Context of Lutheran Consolidation,” *Reformation & Renaissance Review* 12.2-3 (2010), 165. 특히 각주 33번의 설명을 보라.

533) 이남규, “‘칼빈주의’ 개념의 생성과 발전: 16세기 후반 하이델베르크를 중심으로,” 『한국개혁신학』 27 (2010): 223-242.

534) Robert Kolb, “The Critique of Melancthon’s Doctrine of the Last Supper by his ‘Gnesio-Lutheran’ Students,” 236-62.

기였다는 것을 먼저 인지하는 것이 팔츠의 개혁과 종교개혁을 이해하는데 유익하다.

2. 불링거, 칼빈에게 멜란히톤의 “판단”을 보내다

에라스투스는 멜란히톤의 “판단”이 곧 출판되기를 원했다. 그래서 그는 1560년 10월 8일에 멜란히톤의 “판단”의 사본을 취리히의 불링거에게 보냈다.⁵³⁵⁾ 불링거는 이어서 칼빈에게 보내는 자신의 편지에서 하이델베르크 대학의 총장인 에라스투스를 칼빈에게 소개하고 있다.⁵³⁶⁾ 불링거는 칼빈에게 편지(1560. 10. 19.)와 함께 멜란히톤의 “판단”도 보냈다.

나는 당신에게 최근에 (에라스투스에 의해서) 하이델베르크에서 보내진 필립의 “판단”을 보냅니다.⁵³⁷⁾

드 부어(De Boer)에 의하면 에라스투스는 “판단”에 변증적인 서문을 덧붙여서 취리히에서 출판할 것을 제안했으며, 그 이유는 멜란히톤을 주의 만찬 교리에 대한 개혁주의 교리의 증인으로 주장하자는 것이었다.⁵³⁸⁾

그러나 칼빈의 경우, 멜란히톤의 “판단”을 제네바에서 직접 출판하지는 않았다. 아마도 칼빈은 “판단”의 분량이 많지 않고, 너무나 개인적인 것이고, 순수-루터파에 대항하는 강력한 언어로 되어 있기 때문이라고 추측해 볼 수 있다. 그러나 상황은 급하게 흘러갔다. 강경한 순수-루터주의자 헷수시우스가 하이델베르크에서 쫓겨난 후, 그에게 침묵하라는 멜란히톤의 경고에도 불구하고 헷수시우스는 1560년 예나에서 “주의 성찬에서 그리스도의 몸의 현존에 대하여, 성례주의자들에 반박하며”(De praesentia corporis Christi in coena Domini contra sacramentarios)를 출판했다. 그리고 멜란히톤은 그해 4월에 세상을 떠났다. 독일에서 개혁주의적인 진영에 위기가 감지되는 순간이 도래하고 있었다.

결국 칼빈은 불링거로부터 헷수시우스의 작품을 받아 1561년에 그에 반박하는 논문인, “성찬에서 참으로 그리스도의 살과 피에 참여하는 것에 대한 건강한 교리의 분명한 해설, 헷수시우스의 혼돈을 분산시키기 위하여”(Dilucida explicatio sanae doctrinae de vera participatione carnis et sanguinis Christi in sacra coena ad discutiendas Heshusii nebulas)를 출판했다.

이것은 매우 중요한 의미를 갖는 것이다. 첫째로 칼빈 자신이 “직접” 하이델베르크의 성찬 논쟁에 뛰어들었다는 것이다. 개혁파를 공격하던 핵심 인물인 헷수시우스를 비판하고 있다. 둘째로 하이델베르크 요리문답이 작성되기 2년 전에, 그리고 올레비아누스가 본격적으로 활동하기 이전에, 이미 칼빈은 직접 팔츠의 개혁주의 종교개혁을 후원하기 위해서 전면으로 나섰다.

3. 칼빈의 헷수시우스 비판의 특징

535) 불링거의 편지는 다음에 나와 있다. CO 18, 224, ep. 3264. Gunnoe, 39-40, De Boer, “Philipp Melanchthon’s *Iudicium de controversia Coenae Domini*(1559), 248.

536) CO 18, 224. “Heri allatae sunt literae Heydelberga a clarissimo viro D. Thoma Erasto, medico principis, nunc rectore scholae.”

537) CO 18, 224. “Mitto iudicium Philippi allatum heri Heidelbergae.”

538) De Boer, “Philipp Melanchthon’s *Iudicium de controversia Coenae Domini*(1559),” 249. 각주 20.

칼빈이 그의 저서에서 헷수시우스를 비판할 때 몇가지 특징을 보여주고 있다.

첫째로 칼빈은 헷수시우스의 성찬론, 특히 그리스도의 몸에 참여함에 대한 해석에 대해서 명확하게 반박하고 있다. 칼빈은 60페이지되는 그의 저서에서 헷수시우스를 123회나 지칭하면서 개혁파적인 성찬 신학을 개진하고 있다.

둘째로 칼빈은 어거스틴을 24번 인용하면서 헷수시우스를 반박하고 있다.⁵³⁹⁾ 다른 교부들에 비해서 압도적으로 많은 인용인데, 칼빈은 헷수시우스의 성찬론이 어거스틴에 의해서 지지될 수 없음을 강조하면서, 자신의 성찬론도 교부들의 전통에서 벗어나지 않고 있음을 강조하고 있는 것이다. 예를 들어 칼빈이 성찬에서 그리스도의 임재를 부인한다는 헷수시우스의 비판에 대해서, 칼빈은 오히려 어거스틴은 자신을 지지할 것이며, 헷수시우스는 그리스도를 입으로 삼켜 위장으로 들어가게 할 뿐이라고 일갈하고 있다.⁵⁴⁰⁾

셋째로 칼빈은 동시대의 종교개혁가 가운데 루터를 6번 인용하고 있는데 부정적인 문맥은 거의 없다.⁵⁴¹⁾ 헷수시우스가 전적으로 의지하고 있는 루터를 오히려 헷수시우스로부터 차별화하고자 하는 의미가 있는 것으로 보인다.

넷째로 칼빈은 멜란히톤은 8번이나 인용하고 있다.⁵⁴²⁾ 거의 대부분이 긍정적인 맥락이고 멜란히톤을 지지하는 문맥이며 개인적인 친밀한 우호관계를 드러내 주고 있다. 칼빈은 자신이 성찬신학에 있어서 멜란히톤과 같은 입장임을 밝히고 있는 것이다.

칼빈은 불과 1년 전(1560. 4. 19)에 사망했던 멜란히톤을 애타는 마음으로 추모하며 멜란히톤이 자신과 얼마나 깊은 교제의 관계인지 사적인 표현을 서슴지 않고 드러내고 있다.

오 필립 멜란히톤이여! 그리스도와 더불어 하나님의 현존 안에서 살고 있는 당신에게 우리가 축복된 안식 안에서 당신과 연합할 때까지 그곳에서 우리를 기다리라고 호소합니다. 당신은 백번이나 말했습니다. 당신이 노고로 지치고 슬픔에 눌렸을 때 당신의 머리를 친근하게 내 가슴에 대었습니다. 만약, 만약 내가 이 가슴에서 죽을 수만 있다면! 그 이후로부터, 나는 천번이나 원했습니다. 우리가 함께 가는 것이 우리의 운명이었다고 말합니다.⁵⁴³⁾

팔츠에서 개혁파를 출교시키며 공격했던 순수-루터파의 수장인 헷수시우스에게 반박하는 글을 쓰면서 칼빈은 한때 헷수시우스의 스승이었던 멜란히톤이 개혁파인 자신과 얼마나 친밀한 유대 관계인지를 천명하고 있다.

다섯째로 특이한 점이 발견되는데, 츠빙글리에 대한 언급은 전혀 없다는 것이다. 심지어 취리히의 불링거조차도 단 1번만 인용되고 있으며 바젤의 외콜람파디우스도 오직 한 번만 언급되고 있다.⁵⁴⁴⁾ 그 이유는 무엇일까? 칼빈이 스위스 개혁신학자의 인용을 자제하는 이유는 아

539) 칼빈의 어거스틴 인용 24회는 다음과 같다. CO 9, 470, 477, 480에서 3회, 481, 483에 2회, 490, 500에서 2회, 501, 502에서 4회, 503에서 4회, 510, 511, 513, 514.

540) CO 9, 477.

541) CO 9, 465에서 3회, 466에서 2회, 그리고 514에서 1회다. 총 6회다.

542) 칼빈의 멜란히톤 인용은 총 8회다. CO 9, 461, 466에서 2회, 467, 468, 469, 505, 516이다.

543) CO 9, 461-62. "O Philippe Melanchthon! Te enim appello, qui apud Deum cum Christo vivis, nosque illic exspectas, donec tecum in beatam quietem colligamur. Dixisti centies, quum fessus laboribus et molestiis oppressus caput familiariter in sinum meum deponeres: Utinam utinam moriar in hoc sinu. Ego vero millies postea optavi nobis contingere ut simul essemus"

544) 칼빈이 외콜람파디우스와 불링거를 연이어 인용하고 있는 곳이다. CO 9, 490. "Primus hoc Oecolampadius accurate ac dextre praestitit: ut evidenter monstraret commentum localis

마도 헷수시우스가 개혁파를 비판하는 것을 의식해서 스위스 개혁주의자들에 대한 언급을 줄이는 것이며, 단 한 번 인용할 때조차도 스위스 개혁주의자들이야말로 초대교회의 성찬 신학을 이어가고 있다는 점을 강조하고 있는 것으로 생각된다. 헷수시우스는 초대교회의 신학은 개혁파에 반대되며 자신의 입장을 지지한다고 주장하고 있는데, 여기에 대해서 칼빈은 자신이 이 문제에 대해 다룰 필요가 없는데 왜냐하면 이미 외콜람파디우스가 여기에 대한 작업을 했기 때문이라고 말한다. 바로 이어서 불링거가 외콜람파디우스의 입장을 뒤따르고 있다면서 이곳에서 불링거를 유일하게 언급하고 있다.

여섯째로 칼빈은 자신과 1552년부터 1558까지 성찬논쟁을 벌였던 루터파 베스트팔의 이름은 8번 언급하고 있다. 비교적 많이 등장하는 편인데, 칼빈은 헷수시우스를 베스트팔과 같은 맥락에서 비판을 진행하고 있다는 것을 알 수 있다.

4. 고전 10:16 “그리스도의 몸에 참여함”의 해석

취리히 협약(1549) 이전에 출판된 칼빈의 고린도전서 10:16 주석(1546)은 칼빈이 루터적인 경향을 보이고 있었다. 당시의 칼빈은 츠빙글리보다는 루터에 근접해 있었다.⁵⁴⁵⁾ 그러나 취리히 협약 이후 1559년에 출판된 기독교강요에 등장하는 고전 10:16 해석에서는 발전된 모습이 포착된다.

그래서 사도는 “우리가 축복하는 바 축복의 잔은 그리스도의 피에 참여함이 아니며 우리가 떼는 떡은 그리스도의 몸에 참여함이 아니냐”라고 말한다 (고전 10:16). 이것은 비유적 표현으로써, 그것이 나타내는 본체의 이름을 표징에 붙인 것이라고 반대하는 것은 이유가 없다. 나는 물론 떡을 떼는 것이 상징이라는 것은 인정한다. 그것은 본체 그 자체가 아니다.⁵⁴⁶⁾

칼빈은 떡을 땀으로 그리스도의 몸에 참여한다는 표현을 “상징”이라고 언급하고 있다. 칼빈은 떡을 떼는 것은 본질 자체가 아니라 상징이라고 분명하게 말하고 있다.

그러므로 성만찬에 대한 칼빈의 신학을 그의 기독교강요, 그것도 1559년의 최종판 한 권의 진술로 정리하는 것은 칼빈의 신학을 지나치게 단순화하는 것이라는 안서(Wim Janse)의 지적은 우리에게 칼빈의 성찬 신학을 역사적인 거시적 틀에서 바라볼 수 있도록 도와준다. 그는 칼빈의 기독교강요, 주석, 설교, 소논문 등을 종합적으로 분석한 후, 칼빈의 성찬론은 역사적 발전을 통해 점진적으로 형성되었으며, 초기에는 츠빙글리적인 성격을 보여주었다가 (1536-1537), 루터주의적 해석에 접근했으며(1537-1548), 불링거의 신학에 동의하는 취리히 협약(1549)을 기점으로 다시 영성주의적인 특징(1549-1550년대)을 보여주고 있다고 결론 내리고 있는데,⁵⁴⁷⁾ 실제로 칼빈의 고전 10:16 해석의 경우에서도 동일한 경향을 발견할 수 있

praesentiae veteri ecclesiae fuisse incognitum. Successit Bullingerus, qui eadem felicitate peregit has partes.”

545) CO 49, 464. “Verum est fideles sociari per Christi sanguinem, ut unum fiant corpus. Verum est etiam eiusmodi unitatem proprie vocari *koinonian*. Idem fateor de pane. Audio praeterea quid Paulus mox adiiciat quasi exegetice, nos *effici omnes unum corpus, quia simul communicemus eundem panem*.”

546) CO 2, 1009-1010 (기독교강요 4.17.10). “Qua ratione dixit apostolus (1 Cor. 10, 16): panem quem frangimus communionem esse corporis Christi, calicem quem verbo et precibus in hoc consecramus, communionem esse sanguinis ipsius. Nec est quod obiiciat quispiam, figuratam esse loquutionem, qua signatae rei nomen signo deferatur. Fateor sane fractionem panis symbolum esse, non rem ipsam.”

다. 그러므로 1561년 칼빈이 헷수시우스의 성찬론을 비판할 때 칼빈은 스위스 개혁파들의 신학적 합의를 존중하여 영성주의적인 강조점을 전제하고 있다는 것을 인식할 수 있을 것이다.

V. 나오는 글

팔츠의 종교개혁은 신성로마제국의 정치적이고 외교적인 구조 위에서 열린 공간 속에서 배양되어 원-종교개혁(Pre-Reformation)이라는 잠복기를 통해 점진적으로 진행되고 있었다. 아우구스부르크 가신조(1548)과 아우구스부르크 종교화약(1555) 사이의 기간이 팔츠 종교개혁에서는 결정적인 시기였다. 오토 헨리 선제후(재위: 1556-1559)가 루터주의를 수용하게 되었는데 이때 순수 루터주의와 개혁주의가 어설픈 공존하게 되면서 분쟁의 씨앗이 잠재되어 있었다.

개혁신앙의 자양분을 가지고 있었던 프레드릭 3세가 즉위할 때(1559. 2.)부터 이미 하이델베르크 대학 내에는 헷수시우스의 순수-루터파와 클레비츠의 개혁파간의 갈등이 고조되어 있었다. 이 교회의 균열을 해결하기 위해서 프레드릭은 멜란히톤에게 조언을 청했다. 멜란히톤의 중재를 위한 "판단(*Iudicium de Controversia Coenae Domini*)"이 1559년 11월 1일에 작성되어 팔츠 선제후에게 보내져 해결의 방향을 제시하게 되었다(출판은 1560. 9). 멜란히톤은 "판단"에서 성찬에서 떡을 떼는 것을 고전 10:16을 인용하여 그리스도의 몸에 참여함이라고 해석하여 개혁파의 성찬론에 거의 근접했다. 그러나 5개월 후(1560.4.19.) 멜란히톤이 사망하게 되자, 팔츠는 신학적으로 지도력의 공백을 맞아 더욱 스위스를 바라보게 되었다. 제네바의 칼빈은 불링거(Heinrich Bullinger)로부터 자료를 넘겨받아 팔츠의 신학논쟁을 야기했던 순수-루터파 헷수시우스를 비판하는 논문을 출판(1561)하면서 팔츠의 개혁파 종교개혁에 직접적으로 신학적 개입을 했다. 1558년에서 1561년 사이에 위와 같은 역사적 격변이 일어나면서 팔츠는 개혁주의 종교개혁의 기반 위에 서게 되었다. 이런 개혁신학의 토대 위에서 팔츠 선제후에 의해 1562년에 시작해서 1563년에 하이델베르크 신앙고백서가 출판될 수 있었고, 그것이 각국으로 번역되고 확산됨으로 팔츠는 국제적 칼빈주의의 구심점이 되었다. 따라서 16세기 팔츠 지역의 개혁주의 종교개혁의 발전은 신성로마제국의 정치적인 맥락과 순수-루터파와 멜란히톤주의의 분열과 갈등, 그리고 스위스 개혁주의의 연계라는 다차원적인 맥락에서 조명해야 할 것이다.

547) Wim Janse, "Calvin's Eucharistic Theology: Three Dogma-Historical Observations," in *Calvinus sacramentorum literarum interpres. Papers of the International Congress on Calvin Research* (ed.) H Selderhuis (Göttingen: Vandenhoeck & Reprecht, 2008), 37-69.

<참고문헌>

- Bierma, Lyle, Charles Gunnoe, Karin Y. Maag, and Paul W. Field. *An Introduction to the Heidelberg Catechism. Sources, History, and Theology. Texts & Studies in Reformation & Post-Reformation Thought*. Grand Rapids, MI: Baker Book House, 2005.
- Bierma, Lyle, "The Purpose and Authorship of the Heidelberg Catechism." Edited by Bierma, Lyle, Charles Gunnoe, Karin Y. Maag, and Paul W. Field. *An Introduction to the Heidelberg Catechism. Sources, History, and Theology. Texts & Studies in Reformation & Post-Reformation Thought*. Grand Rapids, MI: Baker Book House, 2005.
- Calvin, *Dilucida explicatio sanae doctrinae de vera participatione carnis et sanguinis Christ in sacra coena ad discutiendas Heshusii nebulas* (Geneva, 1561. CO 9, 457-517.
- _____. *Ioannis Calvini Opera quae supersunt omnia*. Edited by G. Baum, E. Cunitz, and E. Reuss. Corpus Reformatorum, vols 29-85. Halle & Braunschweig: Schwetschke, 1863-1900.
- _____. *Calvin: Theological Treatises*. Edited by J.K.S. Reid. London and Philadelphia: The Westminster Press, 1961.
- Davis, D. Clair "The Reformed Church of Germany: Calvinists as an Influential Ministry," Edited by W. Stanford Reid. *John Calvin: His Influence in the Western World*. Grand Rapids: Zondervan, 1982. 123-138.
- De Boer, Erik A. "Philipp Melanchthon's *ludicium de controversia Coenae Domini*(1559) to the Palatine Elctor Frederick III." *Reformation & Renaissance Review* Vol. 17 No.3. November (2015): 244-265.
- Dingel, Irene. 'Melanchthon's Efforts for Unity between the Fronts: the Frankfurt Recess.' In *Philip Melanchthon: Theologian in Classroom, Confession, and Controversy*, edited by Irene Dingel, Robert Kolb, Nicole Kuropka, and Timothy J. Wengert, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2012, 123-40.
- _____. "Calvin in the Context of Lutheran Consolidation." *Reformation & Renaissance Review* 12.2-3 (2010): 155-187.
- _____. "The Creation of Theological Profiles: The Understanding of the Lord's Supper in Melanchthon and the Formula of Concord," In *Philip Melanchthon: Theologian in Classroom, Confession, and Controversy*, edited by Irene Dingel, Robert Kolb, Nicole Kuropka, and Timothy J. Wengert, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2012, 263-281.
- Gunnoe, Jr, Charles D. 'De Heidelbergse Catechismus in de theologische context van de Pfalz.' In *Handboek Heidelbergse Catechismus*, edited by Arnold Huijgen, John V. Fesko, and Aleida Siller, 61-72. Kampen: Kok, 2013.
- _____. "The Reformation of the Palatinate and the Origins of the Heidelberg

- Catechism, 1500-1562.” In *An Introduction to the Heidelberg Catechism. Sources, History, and Theology*, edited by Lyle D. Bierma, Charles D. Gunnoe, Karin Y. Maag and Paul W. Field, Grand Rapids MI: Baker Book House, 2005. 15-47.
- _____. *Thomas Erastus and the Palatinate. A Renaissance Physician in the Second Reformation*. Brill’s Series in Church History, 48. Boston and Leiden: Brill, 2011.
- Janse, Wim. “Calvin’s Doctrine of the Lord’s Supper.” *Perichoresis* 10.2 (2012): 137-163.
- _____. “Calvin’s Eucharistic Theology: Three Dogma-Historical Observations.” in *Calvinus sacrarum literarum interpres. Papers of the International Congress on Calvin Research*. Edited by H Selderhuis. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008. 37-69.
- _____. “Controversy and Concordance between Calvin and Westphal on the Communion of the Sick.” in *Calvinus clarissimus theologus. Papers of the Tenth International Congress on Calvin Research*. Edited by H Selderhuis. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2012. 158-178.
- _____. “Joachim Westphal’s Sacramentology.” *Lutheran Quarterly* Vol. XXII (2008): 137-160.
- _____. “Non-Conformist Eucharistic Theology: The case of the alleged ‘Zwinglian polemicist’ Wilhelm Klebitz.” *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis/Dutch Review of Church History* 81 (2001): 5-25.
- Kolb, Robert. ‘The Critique of Melanchthon’s Doctrine of the Last Supper by his ‘Gnesio-Lutheran’ Students.’ In *Philip Melanchthon: Theologian in Classroom, Confession, and Controversy*, edited by Irene Dingel, Robert Kolb, Nicole Kuropka, and Timothy J. Wengert, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2012. 236-62.
- Melanchthon, Philipp. *Philippi Melanthonis Opera quae supersunt omnia*. Edited by Carl G. Bretschneider and Heinrich E. Bindseil. Corpus Reformatorum, vols 1-28. Halle & Braunschweig: Schwetschke, 1834-60.
- Strohm, Christoph. “The Heidelberg Catechism in its Palatine Homeland.” *Power of Faith: 450 years of the Heidelberg Catechism*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013: 95-104.
- 이남규, “‘칼빈주의’ 개념의 생성과 발전: 16세기 후반 하이델베르크를 중심으로,” 「한국개혁신학」 27 (2010): 223-242.

<한글초록>

16세기 종교개혁 당시 독일에는 전통적인 봉건적 영주들과 선제후들 가운데 로마 가톨릭주어나 루터주의 지역과 맞닿아 있으면서 스위스에서 시작된 개혁주의를 시범적으로 적용할 수 있는 공간이 생겼다. 팔츠의 종교개혁은 신성로마제국의 정치적이고 외교적인 구조 위에서 열린 공간 속에서 배양되어 원-종교개혁(Pre-Reformation)이라는 잠복기를 통해 점진적으로 진행되고 있었다. 아우구스부르크 가신조(1548)와 아우구스부르크 종교화약(1555) 사이의 기간이 팔츠 종교개혁에서는 결정적인 시기였다. 오토 헨리 선제후(재위: 1556-1559)가 루터주의를 수용하게 되었는데 이때 순수 루터주의와 개혁주의가 어설픈 공존하게 되면서 분쟁의 씨앗이 잠재되어 있었다.

개혁신앙의 자양분을 가지고 있었던 프레드릭 3세가 즉위할 때(1559. 2.)부터 이미 하이델베르크 대학 내에는 헛수시우스의 순수-루터파와 클레비츠의 개혁파간의 갈등이 고조되어 있었다. 이 교회의 균열을 해결하기 위해서 프레드릭은 멜란히톤에게 조언을 청했다. 멜란히톤의 중재를 위한 "판단(*Iudicium de Controversia Coenae Domini*)"이 1559년 11월 1일에 작성되어 팔츠 선제후에게 보내져 해결의 방향을 제시하게 되었다(출판은 1560. 9). 멜란히톤은 "판단"에서 성찬에서 떡을 떼는 것을 고전 10:16을 인용하여 그리스도의 몸에 참여함이라고 해석하여 개혁파의 성찬론에 거의 근접했다. 그러나 5개월 후(1560.4.19.) 멜란히톤이 사망하게 되자, 팔츠는 신학적으로 지도력의 공백을 맞아 더욱 스위스를 바라보게 되었다. 제네바의 칼빈은 불링거(Heinrich Bullinger)로부터 자료를 넘겨받아 팔츠의 신학논쟁을 야기했던 순수-루터파 헛수시우스를 비판하는 논문을 출판(1561)하면서 팔츠의 개혁파 종교개혁에 직접적으로 신학적 개입을 했다.

1558년에서 1561년 사이에 위와 같은 역사적 격변이 일어나면서 팔츠는 개혁주의 종교개혁의 기반 위에 서게 되었다. 이런 개혁신학의 토대 위에서 팔츠 선제후에 의해 1562년에 시작해서 1563년에 하이델베르크 신앙고백서가 출판될 수 있었고, 그것이 각국으로 번역되고 확산됨으로 팔츠는 국제적 칼빈주의의 구심점이 되었다. 따라서 16세기 팔츠 지역의 개혁주의 종교개혁의 발전은 신성로마제국의 정치적인 맥락과 순수-루터파와 멜란히톤주의의 분열과 갈등, 그리고 스위스 개혁주의의 연계라는 다차원적인 맥락에서 조명해야 할 것이다.

< 주제어 >

팔츠, 멜란히톤, 칼빈, 독일 개혁주의 종교개혁, 하이델베르크, 프레드릭 3세

< Abstract >

A Study on the Development of the Reformation of the Reformed theology in the Palatinate(1558-1561):

Centering on the relationship between Melanchthon and Calvin

In-Sub Ahn (Chongshin University)

During the Reformation of the sixteenth century, Germany had a space to apply the reformed thoughts that originated in Switzerland just like a pilot project among the traditional feudal lords and Electors, while meeting the borders of the Catholic or Lutheran regions. The Reformation of the Palatinate was cultivated in an open field on the political and diplomatic structure of the Holy Roman Empire, and was gradually progressing through the incubation period of Pre-Reformation. The period between the Augsburg Interim (1548) and the Peace of Augsburg (1555) was decisive in the Palatinate Reformation. Otto Henry (reign as Elector: 1556-1559) accepted Lutheranism, when he poorly invited the Gnesio-Lutherans and reformed thinkers without consideration, leaving the seeds of conflict.

From the period of Frederick III, new Elector of the Palatinate, who was nourished with the Reformed faith, came to the throne (1559 Feb.), there was already a conflict between Heidelberg's Gnesio-Lutherans and Reformed theologians as Klevitz in Heidelberg University. To resolve the theological conflicts, Frederick turned to Melanchthon for his advice. Melanchthon's "Judgment (*Iudicium de Controversia Coenae Domini*)" for arbitration was written on November 1, 1559 and sent to Elector the Palatinate to suggest the direction of resolution (published on 9 September 1560). Melanchthon's interpretation of breaking bread in the sacrament in "judgment" was quoted from 1 Corinthians 10:16 as a participation(koinonia) in the body of Christ, and came close to the sacramental theory of the Reformed theologians. However, after the death of Melanchthon (1560.4.19.), facing a doctrinal vacuum in its leadership, the Palatinate became to head to a theological view of Switzerland. Calvin of Geneva received a letter with the data from Heinrich Bullinger and made a direct theological intervention in the Reformation of the Reformed theology, publishing a writing (1561) criticizing the Gnesio-Lutheran Heshusius that caused the tough controversy in the Palatinate.

Between 1558 and 1561 the above historical upheavals took place, putting the Palatinate on the basis of the Reformed theology. On this background, the Heidelberg Catechism, which began in 1562 by Elector of the Palatinate, was published in 1563. It was translated and spread throughout the whole Europe. The Palatinate became the pivotal place of the international Calvinism. Therefore, the development of the Reformed Reformation in the Palatinate in the sixteenth century should be recognized in the multilateral contexts of the political situation of the Holy Roman Empire, the divisions and conflicts between Gnesio-Lutherans and the followers of Melanchthon, and the interaction with the Reformed camps in Switzerland.

< Key Word >

Palatinate, Melanchthon, Calvin, German Reformed Reformation, Heidelberg,
Frederick III

발제 5에 대한 논평(1)

안인섭 교수의 「팔츠(Pfalz)의 개혁파 종교개혁의 발전(1558-1561). 멜란히톤과 칼빈의 관련성을 중심으로」에 대한 논평

이동영 (서울성경신학대학원대학교 조직신학)

1. 논평을 시작하며

이 논문은 독일 팔츠지역의 종교개혁이 어떠한 정치적, 신학적 맥락에서 형성되어 발전되어져 갔는가를 논구한 논문이다. 이 논문에서 논문저자는 신성로마제국의 정치적 상황 하에서 팔츠 지역에서 발생했던 루터파 내부의 갈등, 즉 순수 루터파와 멜란히톤주의의 대립, 순수 루터파와 칼빈주의의 대립 그리고 멜란히톤주의와 스위스 개혁주의 사이의 연계에 대하여 역사적 순서를 따라 논증하고 있다. 그리고 이러한 역사적 노정 속에서 멜란히톤주의와 칼빈주의의 일치뿐만 아니라 당시 형성되기 시작했던 자칫 잘못하면 분열로 치달을 수 있는 칼빈주의 내부의 다양성을 중재하는데 중대한 공헌을 한 「하이델베르크 교리문답서」(Heidelberger Katechismus)가 어떻게 작성될 수 있었는지를 잘 해명해 주고 있다.

2. 논문의 기여

논평자는 본 논문의 기여를 역사신학적인 기여, 조직신학적인 기여, 일치신학적인 기여로 나누어서 언급하고자 한다.

1) 역사신학적인 기여

본 논문은 독일 팔츠 지역의 종교개혁의 발전과정을 매우 입체적으로 보여주고 있다. 이 논문을 읽으면 독일 팔츠 지역이 어떠한 역사적 노정을 거쳐서 독일 내에서 뿐만 아니라 독일을 넘어서 범 유럽적인 개혁주의 신학의 주도적인 구심점이 되었는데 이를 잘 파악할 수 있게 해 준다.

2) 조직신학적인 기여

이 논문의 조직신학적 기여는 개혁파교회의 성만찬 신학의 특징과 중요성을 풍부한 역사적 자료에 대한 정통한 이해에 근거하여 잘 해설해 주고 있다는 데 있다. 그렇게 함으로써 본 논문은 개혁파의 성만찬신학, 특히 칼빈의 노선을 따르는 개혁파의 성만찬신학이 왜 멜란히톤의 노선을 따르는 루터파의 성만찬신학과 교회일치적인 교감 속에 있는지 그 이유를 잘 해명해 주고 있다. 멜란히톤은 고린도전서 10장 16절에 근거하여 성만찬을 통하여 신자들이 그리스도의 몸에 참여함을 강조한다. 이는 성령이 말씀과 더불어 역사 하셔서 빵과 포도주를 나누어 먹고 마시는 공동체 속에 그리스도를 현존케 하시어 그리스도와 신자들 사이의 친밀한 교제를 이루시므로 신자들은 그리스도의 몸의 지체가 된다는 개혁파의 성만찬신학과 일맥상통하는 것이다. 그렇게 함으로써 멜란히톤은 개혁파의 성만찬신학에 근접하고 있다는 것을 논문저자는

사료에 근거하여 잘 논증해 보여 주고 있다.

3) 일치신학적인 기여

교회 일치가 말만큼 쉽지 않은 것은 그것의 당위성만을 강조하는 것으로 교회 일치가 이루어지지 않기 때문이다. 교회 일치를 위해서는 여러 가지 신학적인 문제들이 해결되어야만 하겠으나, 하이델베르크신앙고백서의 신학적 의의를 해설하면서 교회 일치를 위해서는 신학적으로 합의된 신앙 고백서가 있어야만 하다는 논문 저자의 지적은 실로 귀담아 들어야만 하는 중요한 지적이 아닐 수 없다. 하이델베르크교리문답서는 팔츠 지역의 칼빈주의를 촉진시켰을 뿐만 아니라 당시 개혁주의 내부에서 형성되어 가고 있었으며 때로는 갈등과 긴장을 불러 일으켰던 신학적인 다양성을 일치시키고 중재하는 신학적 기준이 되었다.

3. 논평을 마치며

이 논문은 하이델베르크 교리문답서로 대변되는 독일 개혁파의 신학적인 정체성이 무엇인지를 잘 보여주는 연구이다. 이 논문을 읽는 동안 오스트리아와 화란과 독일에서 공부한 논평자에게 매우 뜻깊은 감응과 배움의 시간이었음을 고백한다. 이 논문을 논평하는 오늘 이 시간이 필자에게는 아름다운 추억으로 오랫동안 기억될 것 같다. 훌륭한 논문을 읽고 논평할 수 있는 기회를 주신 안인섭 교수님께 경애와 사랑의 마음을 전한다.

발제 5에 대한 논평(2)

안인섭 교수의 논문

“팔츠(Pfalz)의 개혁파 종교개혁의 발전(1558-1561): 멜란히톤과 칼빈의 관련성을 중심으로”에 대한 논찬

이남규(합동신학대학원대학교)

중요 내용

저자의 말처럼 독일의 종교개혁이 주로 루터파 중심의 종교개혁으로 주목받는 상황 속에서, 독일의 개혁교회의 역사가 더 조명받아야 필요성은 충분하다. 이런 맥락에서 팔츠의 종교개혁 이해는 종교개혁사 및 개혁교회의 역사의 이해를 위해서 필수적이다. 저자는 팔츠의 종교개혁 이해를 위해서 세 가지에 집중한다. 첫째, 팔츠는 어떻게 가톨릭-루터파-개혁파의 과정을 거치게 되었을까? 그 신학적, 역사적 과정. 둘째, 팔츠의 종교개혁에 결정적 역할을 했던 멜란히톤의 『판단』(*Iudicium*) 분석. 셋째, 팔츠의 종교개혁에 개입한 칼빈의 『분명한 해설』(*Dilucida explicatio*) 분석이다.

첫째, 저자는 팔츠의 종교개혁 과정가톨릭-루터파-개혁파의 과정을 역사적 배경으로서 원종교개혁을 다루고, 선제후 프리드리히 3세의 개혁신학 수용을 다룬다. 원종교개혁으로서 선제후 오토 하인리히 이전 선제후들의 종교개혁관련 사항을 언급하고, 오토 하인리히의 루터파 종교개혁을 다룬다. (여기서 선제후 오토 하인리히를 원종교개혁에 위치시킨 것은 적절하지 않게 보인다). 선제후 오토 하인리히의 종교개혁 공헌과 특징을 잘 정리 설명했다. 프리드리히 3세의 개혁신학 수용의 과정의 중요한 사항들을 정리했다. 실비우스의 학위 논문 사건, 헤시우스와 클리비츠의 충돌, 하이델베르크 성찬 논쟁, 멜란히톤의 『판단』이다. 이 모든 네 가지 사항이 모두 성만찬에 관한 것이다.

둘째, 프리드리히3세의 개혁신앙 도입에 대한 부분에서, 멜란히톤의 『판단』을 분석한다. 이 서신은 개인적 서한과 공식적 답변인 판단문으로 이루어져있다. 멜란히톤은 개인적 서한을 통해 성만찬 논쟁으로 갈등 상황에 있는 팔츠를 통치하는 선제후에게 사려깊은 조언을 한다. 교리적 갈등을 어떻게 처리해야 하는지 멜란히톤의 관점을 잘 분석되어 있다. 그다음 성만찬 논쟁에 대한 멜란히톤의 공적 견해인 『판단』을 분석했다. 멜란히톤의 생애 말년의 성만찬 교리가 어떠한지 알 수 있는 중요한 자료다. 저자는 간략한 신학적 분석과 그 의미를 해설한다. 멜란히톤의 『판단』이 가져온 영향들의 중요한 사항들을 잘 열거했다.

셋째, 저자는 팔츠의 논쟁은 유럽의 성만찬 논쟁이란 거시적 관점에서 바라봐야 한다고 적절하게 판단한다. 저자의 관심은 칼빈에게로 향하여 칼빈의 헛수시우스 비판인 『분명한 해설』의 중요한 내용을 소개한다. 특히 고전 10:16에 대한 칼빈의 해석에 어떤 변화가 있는지 관찰 비교했다.

공헌

이 논문이 기대하지 않았던 선물이 담겨있는 상자처럼 여러 중요한 공헌이 담겨있다. 팔츠는 종교개혁의 역사를 이해하는 데에 있어서 매우 흥미로운 지역이다. 로마 가톨릭 => 루터주의(1556-) => 개혁주의(1559-) => 루터주의(1576-) => 개혁주의(1583-) => 로마 가톨릭(1623-)의 변화를 겪었으며, 당대의 우르시누스, 올레비아누스, 잔키우스, 토사누스, 파레우스, 유니우스 등 너무나도 중요한 신학자들이 이곳에서 교수로서 일했다. 당시 이곳에 공부하러 수많은 학생의 숫자가 팔츠의 영향력을 보여준다. 그럼에도 이곳은 상대적으로 많은 주목을 받지 못했다. 저자는 이곳의 중요성을 보여주고 그 초기 역사를 묘사했다. 위에서 정리한 것처럼 다음 몇 가지 중요한 공헌을 말할 수 있다.

첫째, 팔츠의 종교개혁 이해에 있어서 성만찬 논쟁의 중요성을 다시 한번 보여주고, 그 맥락에 대한 묘사와 쟁점을 자세히 보여주었다.

둘째, 멜란히톤의 『판단』을 분석하고 그 중요성과 영향, 특히 역사적 맥락에서 설명해주었다.

셋째, 여기에 관련한 개혁주의신학자들의 연결고리와 칼빈의 활동을 잘 설명해주었으며, 칼빈의 저술 『분명한 해설』 핵심 내용을 분석했다.

이 모든 논의에 라틴어 원문 자료를 참고하고 인용했으며, 국제적인 토론 및 결과들을 참고해서 분석, 정리, 소개했다.

질문

해당 주제에 관한 연구의 발전을 위해서 다음에 관한 질문을 던진다.

1. 오토 하인리히의 종교개혁 이해와 관련해서, 오토 하인리히는 루터파 종교개혁을 했는데, 왜 에라스투스(츠빙글리주의자)와 보퀴누스(칼빈주의자)를 데려왔을까? 오토 하인리히의 성만찬 논쟁 상황인식은 어떠했을까?

팔츠 종교개혁을 이해할 때, 1549년 취리히일치 이후 발화된 시작된 제2성만찬 논쟁의 배경하에서 이해해야 한다. 저자는 이후 이 논쟁이 끼친 영향과 관련해서 거시적으로 바라본다. 그 관점이 이미 팔츠의 종교개혁에도 적용되어야 할 것 같다. 제2성만찬 논쟁의 상황 하에서 각 도시 또는 각 인물들은 공재설을 따를 것인지 아닌지를 요구받았다. 팔츠는 논쟁을 거쳐 개혁주의를 따를 것을 결정했다고 볼 수 있다. 이 논쟁 중 오토 하인리히는 종교개혁을 도입했고, 루터파와 개혁파의 구별없이 청빙했다. 오토 하인리히에게 루터파와 개혁파의 구분 인

식이 없었는가? 오토 하인리히는 성만찬 논쟁 상황의 심각성을 인식했는가, 아니면 가볍게 생각하고 있었을까?

2. 클레비츠의 “신학적 위치를 교리적으로 중립적(doctrinal middle position)이었다”고 평가한다는 의미는 무엇인지?

헤스후스가 돌아왔을 때, 클레비츠와 아주 심하게 부딪혔고, 특히 “츠빙글리적인 입장”을 비판했다면, 클레비츠 개인으로 본다면, 중립적이었다고 볼 수 없을 것 같다. 나아가, 결혼식과 함께 열린 논쟁(Heidelberg Disputation: 1560. 6. 3-7)에서 보쿰과 에라스투스가 변호했던 내용은, 또 클레비츠의 논제였다(E. Sturm, *Der junge Zacharias Ursin*, 222-229). 즉, 클레비츠의 논제에 대한 공격과 변증이 이 논쟁의 중심이었다고 한다면, 클레비츠를, 또는 클레비츠의 논제를 중립적으로 볼 수 없을 것 같다.

3. 1559년 출판된 기독교강요의 고전 10:16의 해석이 발전된 모습이라고 하셨는데, 어떤 의미에서 발전인지 또는 왜 발전이라고 표현하셨는지?

얀서는 1560년대에 들어서 칼빈이 루터주의자들과 대화하면서 루터교회의 용어들을 사용한다고 본다(『칼빈핸드북』). 그렇다면, 1560년대가 칼빈에게 또 다른 발전이라고 할 수 있을까? 공재설을 따르지 않았을지라도 루터에게 가까이 갔던 것이 발전인지, 아니면 불링거에게 가까이 가서(*Consensus Tigurinus*, 1549) substantia라는 용어를 사용하지 않은 것이 발전인지...

사실관계

- 실비우스 논문 사건관련: 헤스후스가 실비우스에게 “츠빙글리의 오류”에 관한 것을 논제로 주었을 때 실비우스가 거절한 사건이 핵심인 줄로 알고 있다. 실비우스는 츠빙글리를 지지했기 때문에, 헤스후스가 준 주제를 거절하였던 것으로 안다. 헤스후스가, 학생이 거절하는 주제를 강제로 주려고 했던 점이 이 사건의 중요한 쟁점일 것 같다.

- iudicium 출판관련: 선제후가 대학인쇄 담당 Lucius에게 출판을 명했고, Lucius가 선제후의 명을 받아 대학에 인쇄허락을 요청했으나 절차에 의해 허락받지 못한 기록이 대학회의록에 남아있는 것은 사실이다. 그런데, 1560년 9월에 Lucius에 의해서 인쇄되었다. 즉, 하이델베르크에서 가장 먼저 출판되었다. Sturm에 의하면, 에라스투스는 바로 하이델베르크에서 출판된 이 인쇄본 몇권을 불링거에게 보낸 것이다. 이 점에서 Gunnoe의 진술방식이 오해될 부분이 있다.

귀한 연구로 팔츠의 종교개혁과 개혁주의에 대한 신학 및 역사 지식과 안목을 주신 안인섭 교수님께 감사의 말씀을 드린다.

발제 6

한글 초록

에드워즈는 만유재신론적인 것처럼 보이는 말을 종종 했다. 예를 들면, 그는 “만물이 하나님 안에 있고 하나님은 만물 안에 있다.”고 말했다. 그래서 일부 학자들은 에드워즈가 만유재신론자라고 주장한다. 그러나 에드워즈는 역사적 개혁주의 전통의 입장을 가지고 있었다. 그는 계몽주의 시대의 인물로서 계몽주의와 대결하면서 성경과 자신이 물려받은 전통을 지키려고 노력하는 과정에서 새롭고 독특한 용어들과 표현들을 사용했다. 그 이유는 에드워즈가 기본적으로 적극적이고 강력한 하나님 중심적 사고방식을 가지고 있었기 때문이다. 에드워즈에 따르면, 하나님은 자신의 무한한 선의 충만을 전달하고 발산하기 위해서 무로부터 세계를 창조하기로 결정하셨다. 무로부터의 창조는 하나님의 자충족성, 피조물의 절대적인 의존성, 외부 세계의 실재에 대한 긍정, 그리고 하나님의 의지적 선택을 함축한다. 한편, 에드워즈는 전달과 발산을 창조의 목적이라고 주장했다. 발산을 목적론적으로 본 것이다. 이것은 발산이 곧 창조라고 보는 신플라톤주의적 견해와는 분명히 다르다. 그러므로 에드워즈는 만유재신론자가 아니다. 하나님이 자신의 무한한 선의 충만을 전달하고 발산하신다는 에드워즈의 주장은 하나님이 스스로 영광을 받으신다는 개혁주의 원리를 자신의 독특한 방식으로 표현한 것이다. 모든 것이 하나님께 속해있고 하나님은 모든 것을 향하여 자기를 드러내 보이신다는 것이 에드워즈의 기본 입장이라는 사실이 충분히 강조되어야 한다.

주제어: 조나단 에드워즈, 만유재신론, 관념론, 하나님과 세계, 발산, 전달.

I. 서론

18세기 뉴잉글랜드 메사추세츠 서부 지역인 노스햄턴에서 활동한 조나단 에드워즈는 목회자, 부흥 운동가, 및 신학자인 동시에 철학자였다.⁵⁴⁹⁾ 에드워즈는 개혁주의 전통 위에 굳건히 서 있는 신학자였지만, 당대의 사상적 흐름에 관심이 많았고 철학에 조예가 깊었기 때문에, 자신이 물려받은 개혁주의 전통에 약간의 새로움을 덧입혔다.

이와 관련된 주제로는 하나님에 대한 미학적 접근(하나님의 아름다움과 탁월하심에 대한 관심)⁵⁵⁰⁾, 신앙에 대한 경험론적 강조(마음의 감각의 신학 혹은 감정의 신학에 대한 강조)⁵⁵¹⁾, 그리고 존재론에 대한 진지한 관심(관념론, 성향론, 혹은 포괄성의 차원에서의 존재에 대한 탐구)⁵⁵²⁾ 등이 있다.

일부 에드워즈 연구자들은 에드워즈 사상의 새롭고 독창적인 측면에 크게 주목한다. 하지만 그들은 종종 에드워즈가 기본적으로 개혁주의 전통의 터전 위에서 작업하고 있다는 사실을 경시한다. 이러한 분위기 속에서 최근의 에드워즈 연구자들 중의 일부는 에드워즈가 만유재신론자라고 주장하기도 한다. 본 연구의 목적은 에드워즈가 만유재신론자라는 주장을 논박하는 것이다. 이를 위해서 만유재신론이 무엇인가를 알아보고, 에드워즈의 신론과 창조론과 존재론의 주요 주제들을 연구 검토할 것이다. 그럼으로써 에드워즈는 만유재신론자가 아니며, 개혁주의 전통을 벗어나지 않으면서 개혁주의의 지평을 넓히고자 애쓴 신학자임을 보여줄 것이다.

에드워즈의 철학에 대한 연구가 활발하게 진행되어왔지만, 아직도 확실하게 주류의 입장이라고 여길만한 견해가 없이 다양한 주장들만 있다. 20세기 초 에드워즈 르네상스를 일으킨 선두 주자인 페리 밀러(Perry Miller)는 에드워즈가 로크의 경험론을 고도로 발전시킨 뛰어난 철학자라고 주장했다.⁵⁵³⁾ 윌리스 앤더슨(Wallace Anderson)은 에드워즈를 일종의 현상학적 관념론자라고 생각했다.⁵⁵⁴⁾ 이상현은 에드워즈를 성향적 존재론자로 보았다.⁵⁵⁵⁾

그런데 최근에 와서 에드워즈를 만유재신론자로 해석하는 흐름이 생겼다. 일찍이 더글라스 엘우드(Douglas Elwood)가 에드워즈를 과정신학의 원형적 모습을 보여주는 만유재신론자로 간

548) 이 논문은 2019년 대한민국 교육부와 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임 (NRF-2019S1A5B5A07094571).

549) John Smith, *Jonathan edwards: Puritan, Preacher, Philosopher* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1992).

550) Roland Delattre, *Beauty and Sensibility in the Thought of Jonathan Edwards* (New York: Yale University Press, 1968).

551) John Smith, *Jonathan edwards: Puritan, Preacher, Philosopher*, 14-56; idem, "Religious Affections and the 'Sense of the Heart'," *The Princeton companion to Jonathan Edwards*, ed. Sang Hyun Lee (Princeton, NJ : Princeton University Press, 2005).

552) Sang Hyun Lee, *The Philosophical Theology of Jonathan Edwards* (1988 ; expanded ed., Princeton University Press, 2000).

553) Perry Miller, "Jonathan Edwards on the Sense of the Heart," *Harvard Theological Review* 41 (1948) : 123-145.

554) Wallace Anderson, "Editor's Introduction," in *The Works of Jonathan Edwards : Vol. 6. Scientific and Philosophical Writings*. (New Haven: Yale University Press, 1980), 53.

555) Sang Hyun Lee, *The Philosophical Theology of Jonathan Edwards*, 48.

주했다.⁵⁵⁶⁾ 칼빈대학교의 존 쿠퍼(John Cooper)에 따르면 에드워즈는 하나님과 세계를 신플라톤주의적 유출의 관점에서 보기 때문에, 하나님으로부터 우주가 구별된다는 것을 충분히 인정하지 않는다는 점에서 만유재신론자라고 할 수 있다.⁵⁵⁷⁾ 올리버 크리스프(Oliver Crisp)은 에드워즈를 성향론자로 보는 이상현의 해석을 비판하면서 그를 기독교 신플라톤주의자⁵⁵⁸⁾, 혹은 신플라톤주의적 만유재신론자⁵⁵⁹⁾라고 주장했다. 존 봄바로(John Bobaro)는 이상현의 성향론적 해석을 수용하고, 이를 하나님의 포괄성(comprehensiveness)이라는 개념과 연결한다. 그는 성향과 포괄성이 에드워즈 해석에서 결정적 개념이라고 보았다. 그는 하나님이 만유를 포괄한다는 에드워즈의 말을 하나님이 만유재신론적으로 만유를 포괄한다는 뜻으로 해석하면서, ‘포괄하다(comprehend)’라는 용어를 독특하고 필연적인 하나님의 존재를 설명하기 위해서 에드워즈가 기술적으로 채택한 용어라고 주장한다.⁵⁶⁰⁾ 월터 쉘츠(Walter Schultz)는 에드워즈의 만유재신론에는 비물질주의와 하나님의 무한성에 대한 이해가 수반된다는 점과 우주가 하나님의 정신 안에 상상 속의 시나리오가 펼쳐지는 것처럼 존재한다는 점을 지적한 후에, 이를 표준적인 정신/육체 만유재신론과는 다른 지향적 대상 만유재신론(intentional object panentheism)이라고 이름붙였다.⁵⁶¹⁾ 한편, 국내학자인 이신열은 에드워즈가 관념론적, 구원론적, 및 모형론적 만유재신론자인데, 이중예정을 적극적으로 수용하는 독특한 만유재신론을 말하고 있다고 보았다.⁵⁶²⁾

그러나 에드워즈의 하나님은 역사적 개혁주의 전통에서 말하는 하나님과 다르지 않다. 에드워즈의 하나님은 자유롭고 선하신 의지를 가지고 무로부터 세계를 창조하신 하나님이고, 만물을 충만하게 하시고 스스로 영광을 받으시는 분이시다. 다만, 에드워즈는 계몽주의 시대의 인물로서 계몽주의와 대결하면서 성경과 자신이 물려받은 신학적 전통을 지키려고 노력하는 과정에서 새롭고 독특한 용어와 표현들을 사용한 것일 뿐이다. 예를 들면, 에드워즈는 하나님을 세계의 근원이요 중심으로서 모든 만물들과 조화와 비례의 관계 속에 계시는 탁월한 존재라고 말했다.⁵⁶³⁾ 에드워즈의 이러한 언급들은 만유재신론을 지지하지 않으며, 개혁주의 전통에 속하는 하나님의 주권과 영광을 자신만의 독특한 언어로 표현한 것으로 보아야 한다.

II. 만유재신론의 정의

556) John Cooper, 「철학자들의 신과 성서의 하나님」김재영 옮김 (서울: 새물결플러스, 2011), 122. (※ 참고로 원서 제목은 다음과 같다: *Panentheism: The Other God of the Philosophers from Plato to the Present*, Grand Rapids: Baker Academic, 2006.); Douglas Elwood, *The Philosophical Theology of Jonathan Edwards* (New York: Columbia University Press, 1960).

557) John Cooper, 「철학자들의 신과 성서의 하나님」, 122-126.

558) Oliver Crisp, *Jonathan Edwards on God and Creation* (NY: Oxford University Press, 2012), 8.

559) Crisp, *Jonathan Edwards on God and Creation*, 139.

560) John Bombaro, *Jonathan Edwards's Vision of Reality: The Relationship of God to the World, Redemption History, and the Reprobate*, (Eugene OR: Pickwick Publications, 2012), 8, 14, 81.

561) Walter Schultz, "The Metaphysics of Jonathan Edwards's End of Creation," *JETS* 59/2 (2016) : 356.

562) 이신열, "조나단 에드워즈의 창조론에 나타난 만유재신론의 역할," 「장로교회와신학」 13권 (2017) : 194-200.

563) WJE 8:551에서 에드워즈는 이렇게 말했다. "하나님은 보편적 존재 체계의 머리고, 모든 존재와 모든 아름다움의 근거이고 원천이다. …… 하나님의 존재와 아름다움은 말하자면 모든 존재의 탁월함의 총합과 총체이다."

만유재신론은 문자적으로 보면, 만물이 신 안에 존재한다는 뜻이다. 가장 간단하게 정의하면, 하나님과 세계는 분명하게 구별되며, 하나님은 세상을 초월하지만, 세계는 존재론적으로 하나님 안에 있다는 것이다. 비교적 일반적으로 정의하면 다음과 같다: “하나님의 존재는 우주 전체를 포함하며 관통한다. 그래서 모든 부분은 하나님 안에 존재하지만 그의 존재가 우주보다 더 크며 우주에 의해서 망라되지 않는다.”⁵⁶⁴⁾

만유재신론이라는 용어는 19세기에 독일 학자 칼 크라우제(Karl Krause, 1781-1832)가 처음 사용했고, 20세기에 찰스 하트슨(Charles Hartshorne)이 이 말을 다시 사용하여 대중화시켰다.⁵⁶⁵⁾ 그러나 만유재신론의 기원은 아마도 플로티누스의 신플라톤주의에서부터 시작되었다고 볼 수 있다. 서구 현대 신학자들이 기독교의 고전적 유신론에 대한 대안으로 내세우는 만유재신론은 대부분 신플라톤주의에 뿌리를 두고 있다.⁵⁶⁶⁾

쿠퍼는 만유재신론의 다섯 가지 특징을 말한다. 첫째, 명시적 만유재신론과 암묵적 만유재신론의 구별이다. 전자는 자신을 명시적으로 만유재신론자라고 밝히는 것이고, 후자는 자신을 만유재신론자라고 말하지는 않지만 그들의 사상이 만유재신론적인 경우이다. 둘째, 인격적 만유재신론과 비인격적 만유재신론의 구별이다. 하나님이 인격적인 분이나 아니냐의 구별이다. 셋째, 부분-전체 만유재신론과 관계적 만유재신론의 구별이다. 세계와 하나님이 부분과 전체로 되어있느냐 실존적이고 총체적인 상호작용의 관계로 되어있느냐의 구별이다. 넷째, 의지적 만유재신론과 본성적 만유재신론의 구별이다. 하나님의 세계 창조가 본성에 따른 필연적인 것이냐 의지에 따른 자유로운 결정이냐의 구분이다. 다섯째, 고전적 만유재신론과 현대 만유재신론의 구별이다. 하나님 안에 존재하는 피조물들, 그 중에서 특히 인간의 자유가 하나님에게 영향을 줄 수 있느냐 없느냐의 구별이다.⁵⁶⁷⁾

닐스 그레거슨은 「그분 안에서 우리가 살고 움직이고 존재한다」라는 책에서 만유재신론을 세 가지 유형으로 분류한다. 첫째, 구원론적(혹은 종말론적) 만유재신론, 둘째, 표현주의적 만유재신론, 셋째, 양극적 만유재신론이다. 양극적 만유재신론은 주로 과정 신학과 연관되는 것으로써 하나님의 초월과 내재의 양극을 적극적으로 조화시키려고 한다. 표현주의적 만유재신론은 헤겔의 신관과 연결되는 것으로써 하나님이 자연과 역사의 과정 속에서 자기를 표현하면서 자기 실현에 도달하는 것으로 본다. 구원론적 만유재신론은 대체로 동방정교회의 신학자들과 연관되는 것으로써 하나님의 자기 충족성을 충분히 긍정하면서도 동시에 하나님이 세계 안에 계시면서 세계에 의해 영향을 받을 정도로 세계와 친밀한 관계를 맺고 계심을 강조한다.⁵⁶⁸⁾

이러한 학자들의 정의는 대체로 너무 광범위하거나 다소 모호하게 보인다. 그래서 좀 더 구체적이고 명확한 정의를 내릴 필요가 있다. 만유재신론이란 무엇인가? 첫째, 세계는 하나님 안에 있지만, 하나님은 세계보다 더 크시며 세계를 초월한다. 이 경우 세계는 하나님의 본질의 유출 내지 연장이라는 생각이 강하게 함축되어있다. 둘째, 세계 창조는 하나님의 본성에 따른 필연적인 결과이다. 세계가 하나님의 본질의 유출 내지 연장이라면, 이 세계는 우연히 존재하게 된 것이 아니라 필연적으로 존재한다고 봐야 한다. 셋째, 세계는 하나님에게 영향을 줄 수 있다. 세계가 하나님의 본질의 유출 내지 연장이라면, 하나님의 한 부분이라고 볼 수 있다. 그

564) Cooper, 「철학자들의 신과 성서의 하나님」, 45.

565) Cooper, 「철학자들의 신과 성서의 하나님」, 44-45.

566) Cooper, 「철학자들의 신과 성서의 하나님」, 32-33.

567) Cooper, 「철학자들의 신과 성서의 하나님」, 46-49.

568) Niels H. Gregersen, “Three Varieties of Panentheism,” *In Whom We Live and Move and Have Our Being: Panentheistic Reflections on God's Presence in a Scientific World*, eds. Philip Claton & Arthur Peacocke (Grand Rapids: Eerdmans, 2004), 21.

렇다면 자연스럽게 이 세계가 하나님에게 영향을 줄 수 있다는 결론이 나오게 된다. 이러한 정의를 염두에 두고 이후의 논의를 전개할 것이다.

III. 에드워즈의 신론, 존재론, 및 창조론

에드워즈는 만유재신론자인가 라는 주제와 관련해서 그의 신론, 존재론, 및 창조론을 간략하게 살펴보려고 한다. 에드워즈의 사상 체계에서 신론과 존재론과 창조론은 서로 밀접하게 연결되어있어서 구분해서 다루기 힘들지만, 편의상 최대한 중복을 피하면서 구분해서 다루기로 하겠다.

에드워즈는 “존재에 관하여”라는 짧은 글에서 다음과 같이 공간이 하나님이라는 말을 한 적이 있다:

“공간은 이렇게 필연적이고 영원하며 무한하고 편재하는 존재다. 다른 모든 존재들이 어떻게 해서 존재하고 있지 않아야 하는지를 우리는 쉽게 알 수 있다. 우리는 그것들을 우리 정신으로부터 제거할 수 있다. 그리고 그것들이 있던 장소에 다른 것들을 가져다 놓을 수도 있다. 그러나 공간은 제거할 수 없고, 그 부재를 인식할 수도 없는 것이다. ……… 모든 사람들에게 있어서 공간은 필연적이고 영원하며 무한하고 편재하다고 나는 생각한다. 나는 이미 분명하게 말한바 있다. 공간은 거의 하나님과 같다. 물체에 적합하지 않고 창조 세계의 한계 너머에 있고 창조 이전에 있었던 모든 공간은 하나님 자신이라는 사실은 나에게 참으로 확실하다.”⁵⁶⁹⁾

에드워즈가 문자적인 의미에서 공간이 하나님이라고 주장한 것이 아니다. 오히려 공간은 하나님의 영원하심과 무한하심과 편재하심의 상징적인 표현으로 보아야 할 것이다. 공간은 물체의 차별화의 원리이기 때문에 물체일 수 없으며, 공간 그 자체는 어떤 것과도 차별화될 수 없기 때문에, 필연적이고 영원히 존재하는 원리이다.⁵⁷⁰⁾ 공간은 물체가 아니고 물체의 존재를 가능하게 해주는 근원적 계기이다. 다시 말하면, 공간은 무한한 힘을 발휘하여 특정 장소에서 저항을 일으켜서 고체성을 가능하게 해주는 계기를 뜻한다는 해석도 가능하다. 그러나 다른 한편으로 에드워즈는 공간을 일종의 실체라고 말하거나 혹은 하나님이 정하신 법칙에 의해서 존재하는 것이라고 언급하기도 했다. 에드워즈에 따르면, 공간은 단순한 외부적인 관념들과 필연적으로 연결되어있는 단순 관념이며, 말하자면 그것들의 공통 실체 혹은 주체이다.⁵⁷¹⁾ 그리고 공간의 실재성과 필연성과 무한성이 하나님이 정해두신 방법과 법칙들에 의존하는 것처럼 말하기도 한다.⁵⁷²⁾ 그러므로 에드워즈는 하나님을 공간적으로 세계를 포괄하는 존재로 보는 것이 아니다. 만유재신론적인 해석은 에드워즈의 의도에서 벗어나는 해석이다.

569) Jonathan Edwards, *The Works of Jonathan Edwards* : Vol. 6. *Scientific and Philosophical Writings*, edited by Wallace E. Anderson (New Haven: Yale University Press, 1980), 203. (이후부터 조나단 에드워즈 전집은 WJE 6:203과 같은 약어로 표기한다. 필요한 경우에는 뒤에 약간의 설명을 덧붙일 수도 있다.)

570) Stephen H. Daniel, “Edwards as Philosopher,” *Cambridge Companion to Jonathan Edwards*, ed., Stephen J. Stein (NY: Cambridge University Press, 2007), 163.

571) WJE 6:341.

572) WJE 6:344.

에드워즈의 존재론에는 관념론적 측면과 성향론적 측면이 동시에 존재한다. 어떤 경우 에드워즈는 조지 버클리나 유사하게 모든 존재가 하나님의 의식 안에 있다는 취지로 말한다.⁵⁷³⁾ 그러므로 관념론적 경향이 강하게 나타나는 것은 사실이지만, 버클리와 달리 의식 밖의 세계에 다소간 존재론적 지위를 부여하고 있다. 또한, 버클리와 달리 에드워즈는 고체성과 저항의 개념을 계속 유지한다. 에드워즈에 따르면, 원자는 어떤 힘으로도 파괴되지 않고 남는 것이기 때문에 고체성과 불가분리성을 가진다. 고체성과 불가분리성은 무로 돌아가는 것에 대한 저항이다. 이 저항은 하나님의 힘이 무한하게 발휘되는 것이다.⁵⁷⁴⁾ 고체성 혹은 저항이 하나님의 무한한 힘이 직접적으로 발휘되는 것이라면, 이것은 정신의 바깥에 있다고 할 수 있다. 로크가 말한 바 알려지지 않은 실체가 바로 에드워즈가 말하는 신적 존재의 힘 자체이며, 고체성 자체이다.⁵⁷⁵⁾ 이 고체성의 개념이 끊임없이 에드워즈의 관념론에 균열을 일으킨다. 그리고 에드워즈가 하나님이 정하신 규칙이나 법칙에 대해서 가끔 이야기할 때, 그것들을 관념의 바깥에 있는 것으로 간주한다. 이상현은 에드워즈 사상의 이런 측면을 성향적 존재론이라고 주장했다. 에드워즈는 다음과 같이 말했다. “창조된 지성 속에는 실제로 존재하지 않는 사물의 존재는, 이러저러한 관념들이 어떤 조건 속에서 창조된 인간 지성 속에 생겨나게 만드는 하나님의 힘 혹은 하나님의 결정 안에 존재한다.”⁵⁷⁶⁾ 에드워즈가 이처럼 외부적인 법칙을 강조하는 것을 본다면, 그를 철저한 관념론자로만 간주하는 것은 적절하지 않다.⁵⁷⁷⁾

에드워즈가 “알려지지 않으면 어떤 것도 존재할 수 없다”⁵⁷⁸⁾는 관념론적 주장을 강하게 한 것은 사실이다. 하지만 이와 함께 모든 사물들은 하나님이 부여해두신 성향에 따라 혹은 하나님이 정해두신 법칙에 따라 존재한다고 주장한 것도 사실이다. 양립하기 힘든 이 두 주장이 에드워즈의 사상 체계 안에 공존하고 있다. 하지만 에드워즈가 말하고자 하는 의도는 분명하게 알 수 있다. 하나님만이 참된 존재이고 다른 모든 사물들은 하나님에게 절대적으로 의존하는 방식으로 존재하고 있다는 것이다.

관념론과 성향적 존재론이 충분히 조화를 이루지 못하고 공존하고 있는 것처럼 보이는 에드워즈의 존재론은 그 자체로 만유재신론적이라고 확정적으로 말할 수 없게 만드는 중요한 지점이다.

에드워즈의 창조론은 「천지창조의 목적」이라는 책을 중심으로 살펴보아야 한다. 최대한 단순히 말하면, 천지창조의 목적은 하나님 자신이고, 하나님의 영광을 드러내는 것이며, 하나님의 무한한 선의 풍성한 전달과 영광스러운 발산이다. 특히 에드워즈는 신플라톤주의적인 발산(혹은 유출, emanation)이라는 용어를 사용했기 때문에, 그가 신플라톤주의적인 사상을 가지고 있고, 그렇기 때문에 사실상 만유재신론적인 경향을 보여주고 있는 것으로 간주되기도 한다. 그러나 이후에 재론하면서 자세히 다루겠지만,⁵⁷⁹⁾ 발산이라는 용어는 전달(혹은 소통, communication)이라는 용어와 함께 에드워즈가 사용한 독특한 표현으로 이해하는 것이 좋다. 역사적 개혁주의 전통에 속하는 하나님의 주권과 영광의 풍성한 드러남을 에드워즈가 자기만의 독특한 언어로 표현한 것이라는 말이다. 에드워즈는 하나님 중심적인 사고방식을 지속

573) WJE 6:204. [of Being]

574) WJE 6:215. [of Atom]

575) WJE 6:215.

576) WJE 6:355.

577) 이진락, “조나단 에드워즈의 신학에 나타난 철학적 요소들,” 『한국개혁신학』43 (2014) : 113-114를 참고하라.

578) WJE 6:76. (Wallace Anderson, “Editor's Introduction.”)

579) 이 논문의 “IV. 4. 발산과 전달”을 보라.

적으로 강력하게 끝까지 밀고나가려고 했고, 이러한 에드워즈의 의도가 발산이나 전달이라는 독특한 표현으로 드러난 것이다.

IV. 에드워즈의 사상에 나타나는 만유재신론의 경향과 그 해석

1. 올리버 크리스(Oliver Crisp)의 입장

에드워즈를 연구한 학자들 중에서 올리버 크리스가 가장 강력하고 분명하게 에드워즈를 만유재신론자로 규정한다. 그에 따르면 에드워즈의 만유재신론은 다음의 아홉가지 명제를 포함한다.⁵⁸⁰⁾

- (1) 세상은 하나님 “안에” 존재한다. (이것이 핵심 논지이다.)
- (2) 하나님은 세상이 아니다. 하나님과 세상은 구별된 실재(entity)이다. (반-범신론적 이론)
- (3) 하나님은 본질적으로 창조적이다. 하나님 안에는 세상을 창조하려는 본성이 있기 때문에 하나님은 세상을 창조하셔야만 한다. 그는 세상을 창조하려는 “성향이 있다.” (하나님의 본질적인 창조성 이론)
- (4) 세상은 철저히 하나님의 명령에 의존하기는 하지만, 이 세상은 하나님의 본질적인 창조성의 필연적인 산물이다. (창조의 필연성 이론)
- (5) 세상은 시간 속에서 존재하기 시작하지만, 영원한 하나님의 명령에 의해서 창조된다. (영원한 창조 이론)
- (6) 하나님은 가능한 최상의 세상을 창조하셔야 한다. (가능한 최상의 세상 이론)
- (7) 창조된 세상은 관념적이다; 그것은 하나님의 마음 안에 있다. (비물질적 반실재론적 이론)
- (8) 하나님은 지속적으로 무로부터 세상을 창조하신다. 어떤 피조물도 시간을 통해서 지속되지 않도록 하나님께서는 영원히 명령하신다; 창조의 각 순간은 계수적으로 이전 것과 구별된다; 하나님은 이 수많은 세상-단계들을 하나의 4차원적 실재, 즉 세상(다시 말해서, 창조 질서)으로 구성하신다. (4차원적인 지속적 창조 이론)
- (9) 하나님은 유일한 인과적 주체(agent), 즉 발생하는 모든 일의 유효인이시다. (기회원인론적 논지)

크리스의 9가지 명제들 중 (1)~(4)는 만유재신론에 해당하는 내용이다: 세상은 하나님 안에 존재하지만 하나님은 세상과 구별된 실재이다. 하나님은 세상을 창조하려는 성향이 있기 때문에, 필연적으로 이 세상을 창조하셔야 했다. 그러나 이것은 에드워즈의 견해와 다르다. 세상은 하나님 안에 존재하는 것이 아니고, 오직 하나님에게 의존하는 방식으로 존재한다. 하나님의 통치 안에 혹은 하나님의 힘 안에 존재한다고 말할 수 있다.

그리고 (5)~(9)의 명제는 만유재신론과 직접적으로 연결되지 않는다고 생각한다. 크리스의 설명에 따르면, 하나님 안에는 창조하려는 성향이 있기 때문에 하나님께서는 필연적으로 이 세상을 창조하셔야 했다. 그래서 하나님께서는 무로부터 이 세상을 창조하셨는데, 이 세상은 하나님의 정신 안에 관념적으로 존재하며, 매순간마다 지속적으로 창조하시는 방식으로 이 세상을 지속시키신다. 그리고 이 세상은 기회원인론적으로 작동하며, 발생하는 모든 일의 유효인은 하나님이다. 하나님의 성향, 창조의 필연성, 가능한 최상의 세상, 비물질주의, 무로부터의 창조, 지속적 창조, 그리고 기회원인론을 주장했기 때문에 에드워즈는 만유재신론자라는 것이다. 하지만 비물질주의, 지속적 창조, 그리고 기회원인론은 만유재신론과 직접적으로 연결

580) Crisp, *Jonathan Edwards on God and Creation*, 142-144.

되지는 않는다. 즉, 만유재신론자가 아닌 비물질주의자, 만유재신론자가 아닌 관념론자, 그리고 만유재신론자가 아닌 기회원인론자가 있을 수 있다. 에드워즈는 만유재신론자인데, 독특한 자기만의 방식으로 비물질주의, 지속적 창조, 그리고 기회원인론도 주장했다는 견해를 내세울 수는 있다. 그러나 이것은 만유재신론자가 아니어도 할 수 있는 주장이다. 만유재신론자가 아니어도 할 수 있는 주장들이 만유재신론과 어떻게 결합했는지를 보여주는데 충분한 설명이 부족한 것으로 보인다.

2. 하나님과 세상의 관계

에드워즈에 따르면, “하나님은 모든 존재의 총합이다. 하나님의 존재 없이는 어떤 존재도 없다. 만물이 그의 안에 있고, 그는 만물 안에 있다.”⁵⁸¹⁾ 에드워즈는 존재하는 것은 모든 것이기 때문에 두 개의 모든 것, 혹은 두 개의 전체를 가정하는 것은 모순이라고 생각했다.⁵⁸²⁾ 그리고 “존재는 그 안에 우리가 하나님이라 부르는 모든 것을 포함한다. 그분 이외에는 어떤 것도 존재하지 않는다.”⁵⁸³⁾라고 말했다. 이러한 말들은 만유재신론적 주장처럼 들린다.

그러나 에드워즈는 만유재신론과 거리가 멀거나 반대되는 언급도 많이 했다. 무엇보다도 에드워즈는 무로부터의 창조를 분명하게 말했다.⁵⁸⁴⁾ 무로부터의 창조는 모든 피조물들이 완전히 절대적으로 하나님께 의존하는 의존적 존재이며, 하나님은 무한하고 불변하시므로 피조물로부터 어떤 유익이나 손상도 받지 않으시는 분이시라는 사실을 함축한다. 이와 관련한 에드워즈의 말을 길게 인용하자면 다음과 같다:

“하나님 안에 부족함이나 불충분함이나 가변성이 있거나, 하나님께서 자신의 완전함이나 행복의 어떤 부분에 대해서 피조물에게 의존하신다고 추론하거나 그런 함축성이 있다고 생각하는 것은, 천지창조에 있어서 하나님의 최종 목적이라는 개념과 일치하지 않는다. 왜냐하면 하나님은 무한하게 불변하게 그리고 독립적으로 영광스럽고 행복하시고, 피조물을 필요로 하지 않으시고, 피조물로부터 유익을 얻거나 무엇을 받으시지도 않으시며, 참으로 해를 입거나 어떤 고통에 종속되지도 않으시며, 다른 어떤 존재로부터 자신의 영광과 행복에 손상을 입지도 않으신다는 사실은, 성경과 이성 양자에 의해서 명백하기 때문이다. ……… 피조물로부터 무엇을 합당하게 받아내기 위해서 하나님이 천지 창조를 하셨다는 개념은 하나님의 본성에 반대될 뿐만 아니라 피조물이라는 개념과도 일치하지 않는다. 이것은 자신의 존재와 자신에 속한 모든 것을 무로부터 받았음을 함축한다. 그리고 이것은 가장 완전하고 절대적이고 보편적으로 파생된 의존적 존재임을 함축한다. 이제 피조물이 하나님으로부터 전적이고 완벽하게 모든 것을 받는다면, 피조물이 하나님을 어떤 면에서 이전보다 더 낮게 만들기 위해서 하나님께 무엇인가를 덧붙여서, 창조주가

581) WJE 20:122. [Misc., no. 880.]

582) WJE 18:281. [Misc., no. 697.]

583) WJE 13:213. [Misc., no 27a.]

584) WJE 8:420. Walter Schultz는 무로부터의 창조는 에드워즈와 그의 대적자들 모두가 당연한 것으로 받아들이는 명제라고 하였다. (Walter Schultz, “Jonathan Edwards's End of Creation: An Exposition and Defense,” *JETS* 49/2 (June 2006): 253. 에드워즈를 만유재신론자라고 주장하는 Oliver Crisp도 하나님이 지속적으로 무로부터 세상을 창조하신다는 것이 에드워즈의 입장이라고 말했다. (Crisp, *Jonathan Edwards on God and Creation*, 144.)

피조물에게 의존하게 되는 일이 어떻게 가능하겠는가?”⁵⁸⁵⁾

한편, 무로부터의 창조는 하나님의 외부에서의 창조를 수반한다. 이와 관련해서 에드워즈는 이렇게 말했다:

“물체의 실체는 무이거나 적합하다고 생각하는 공간의 어떤 부분에서 특정한 방법으로 행해지는 하나님의 행동이 된다. 가장 엄격하게 말하면, 하나님 자신 이외에는 실체가 없다. (우리는 지금 물체에 대해서만 이야기하고 있다.) 그분은 참으로 존재자들의 존재(ens entium)라고 불리워질 수 있다. ……… 고체성이나 물체는 공간의 그러한 부분에 저항이 생기도록 만드는 하나님의 힘이 발휘되는 즉시 존재한다. 그래서 다음과 같이 말할 수 있다. 물체, 고체성, 혹은 이들의 저항이 공간의 한 부분에서 다른 부분으로(즉, 공간의 한 부분에서 인접한 다음 부분으로 즉시, 그리고 계속해서 다음 부분으로) 전달되는 운동(motion)은 우리가 운동의 법칙이라고 부르는 어떤 조건에 따라서 그 저항을 전달하는 하나님의 힘의 즉각적인 발휘에서부터 나온다. 참으로 그분 안에서 우리는 살며 기동하며 존재한다.”⁵⁸⁶⁾

에드워즈는 하나님 이외에는 실체가 없다고 했다. 이 말은 하나님 이외에는 다른 존재들은 없다는 뜻이 아니고, 하나님의 힘이 발휘되는 곳에 물체가 존재한다는 뜻이다. 하나님이 정해놓으신 법칙에 따라서 물체가 존재한다. 이런 의미에서 하나님은 모든 존재의 중심이고 근원이고 총합이라고 말할 수 있다.⁵⁸⁷⁾ 에드워즈는 처음부터 끝까지 하나님 중심주의라는 관점에서 생각하고 말하고 글을 썼다. 에드워즈의 말처럼 참으로 그분 안에서 우리는 살며 기동하며 존재한다.

그러므로 우리는 하나님의 외부를 말할 수 있다. 에드워즈는 하나님의 외부에 대해서 다음과 같이 말했다: “하나님 안에는 모든 가능한 선의 무한한 충만, 모든 완전함, 모든 탁월함과 아름다움, 그리고 무한한 행복의 충만이 있다. 그리고 이 충만은 외부로 전달 혹은 발산이 가능하다.”⁵⁸⁸⁾ “이것은[선의 전달과 빛의 확산은] 본질적으로 탁월하기 때문에 하나님 안에 있는 이 성향은 완전함 혹은 탁월한 성향으로 간주되어야 한다. 그러한 선의 발산은, 어떤 의미에서, 선의 증식이다. 전달 혹은 외부적 물줄기가 원천의 옆에 있는 어떤 것으로 간주될 수 있다면, 그것은 선의 증가로 간주될 수 있을 것이다.”⁵⁸⁹⁾ 에드워즈가 하나님의 외부를 비교적 분명하게 말했음도 불구하고, 그는 발산, 전달, 확산, 및 성향과 같은 용어들을 함께 사용했기 때문에, 마치 세계가 하나님의 본질의 연장으로써 하나님 안에 존재론적으로 포괄되어있는 것처럼 들릴 수도 있다. 그러나 에드워즈는 하나님의 세계 창조가 대상의 존재를 전제한다고 말했다. 하나님이 피조물에게 자신을 전달하려는 경향이 있다는 것은 대상의 존재를 전제하고 있다는 것이다. 이에 대해서 에드워즈는 다음과 같이 말했다: “하나님으로 하여금 세상을 창조하도록 추동시킨, 하나님의 본성 안에 있는 확신시키는 성향은, 의심할 여지없이 피조물이 존재할 때 피조물에게 자신을 전달하려는 경향이 생기게 만든다. 그러나 이것이 전부가 아니다. 왜냐하면 대상에게 자신을 전달하려는 하나님 안에 있는 경향은 대상의 존재, 최소한 관

585) WJE 8:420.

586) WJE 6:215-216.

587) WJE 8:551; 20:122.

588) WJE 8:432-433.

589) WJE 8:433.

념 속의 존재를 전제하는 것처럼 보이기 때문이다.”⁵⁹⁰⁾

다른 한편, 에드워즈는 하나님의 천지창조의 필연성을 말하지 않는다. 그에 따르면, 하나님은 이 세계로부터 어떠한 유익도 받지 않는다. 오직 스스로 영광을 받으신다. 하나님은 스스로 영광 받기를 의지적으로 선택하시고⁵⁹¹⁾ 세계를 창조하셨다. 물론 에드워즈는 하나님의 성향을 강조한다.⁵⁹²⁾ 하나님은 무한한 선의 충만을 발산하시려는 성향을 가지고 있고, 영광과 탁월함을 전달하시려는 성향을 가지고 있다. 그러나 이것을 세계 창조의 필연성과 연결시켜서 언급하지 않는다. 논리적으로 볼 때, 하나님이 충만함을 발산하고 전달하려는 성향이 있었고 그래서 세계를 창조했다면, 창조는 필연적인 것이 될 수도 있다. 그러나 에드워즈는 하나님의 성향을 언급하는데서 멈춘다. 하나님의 발산과 전달 때문에 세계 창조가 필연적이라고 말하는 것과, 하나님의 발산과 전달 때문에 세계 창조가 현실화되었다고 말하는 것은 동일하지 않다. 세계 창조는 하나님의 의지적 선택의 결과이지 필연적인 결과가 아니다.

3. 관념론과 실재론

다수의 학자들은 에드워즈를 관념론자로 본다. 에드워즈는 어떤 물체가 지각되거나 알려지지 않고는 존재할 수 없다고 생각했다.⁵⁹³⁾ 하나님이 의식하면 그 사물은 존재를 가질 수 있다. “예를 들어, 어떤 방에 아무도 없다고 가정해보자. 거기에는 아무도 보는 사람이 없다. 어떠한 창조된 지성도 없다. 그렇다면 하나님이 그 방 안의 사물들을 의식해주는 것 이외에는 어떤 방법으로도 그것들이 존재를 가질 수 없다. 왜냐하면 거기에는 어떤 색깔도 없고, 어떤 소리나 모양 같은 것들도 없기 때문이다.”⁵⁹⁴⁾ 이것은 존재는 지각이라는 버클리의 입장과 비슷하다. 에드워즈는 다른 곳에서도 비슷한 언급을 했다. “닫혀있는 방 안에는 아무 것도 존재하지 않는다. 오직 하나님의 의식 안에서만 어떤 것이 존재할 수 있다. 다른 어떤 방법으로 무엇인가가 존재할 수 있을까? ……… 불가능한 상황을 잠시 상상해보자. 우주에서 영혼을 가진 모든 존재가 잠시 동안 의식을 빼앗기고, 그와 같은 시간에 하나님의 의식도 잠깐 중단되었다. 그렇다면 그때 우주는 저절로 존재하기를 멈출 것이다. 왜냐하면 전능자가 세상을 붙들고 있을 수 없기 때문이 아니라, 하나님이 그것을 의식하지 않기 때문이다.”⁵⁹⁵⁾ 에드워즈의 관념론을 검토하는 것이 우리의 주된 관심이 아니기 때문에 더 이상 자세히 다루지는 않겠다. 지금 우리의 관심은 관념론과 만유재신론의 관계이다.

에드워즈가 만유재신론자라고 주장하는 학자들은 거의 대부분 에드워즈를 관념론자라고 생각한다. 올리버 크리슈는 만물이 하나님의 정신 안에 있다고 한 에드워즈의 언급을 지적하면서, 이것은 비물질주의적 실재론이 아니고 비물질주의적 반실재론(immaterialist antirealism)이라고 주장했다.⁵⁹⁶⁾ 그리고 이것을 기회원인론과 만유재신론과 연결시킨다. 봄바로는 하나님의 충만의 전달과 발산을 논하면서, 하나님의 충만이 드러나는 것만으로는 충분하지 않고 의식을

590) WJE 8:434

591) WJE 8:449, 528. 의지를 발휘하여 선택했다는 명확한 표현이 나오지는 않지만, 문맥상으로 볼 때, 하나님의 의지의 작용이 있었음을 말해준다.

592) 하나님은 성향적 존재라는 것이 에드워즈의 하나님 이해의 가장 중요한 특징 중의 하나라는 주장에 대해서는 다음을 보라: 조현진, “조나단 에드워즈의 성향적 구원론 연구,” 『한국개혁신학』 30 (2011) : 131-133.

593) WJE 6:75; Lee, *The Philosophical Theology of Jonathan Edwards*, 56.

594) WJE 13:188 [Misc., pp.]

595) WJE 6:204.

596) Crisp, *Jonathan Edwards on God and Creation*, 148.

가진 존재들이 그것을 인식해야 한다는 에드워즈의 주장을 상기시켰다.⁵⁹⁷⁾ 그리고 여기에서 에드워즈의 관념론의 중요한 역할을 강조하면서, 그것을 일종의 관념론적 기획원인론으로 보고, 이를 만유재신론과 연결시킨다.

하지만 내가 보기에는 관념론이 만유재신론과 밀접한 관계를 맺고 있다고 볼 근거가 별로 없다. 만물이 하나님의 관념으로 존재한다고 주장했다고 해서 버클리를 만유재신론자로 보지 않는 것처럼, 에드워즈도 관념론적인 견해를 피력한 것만으로 만유재신론자로 볼 수는 없는 것이다.

한편, 에드워즈가 관념론자이기보다는 실재론자에 더 가깝다면, 그는 더더욱 만유재신론의 입장과는 거리가 멀어진다. 그래서 우리는 이상현의 견해를 살펴보려고 한다. 이상현은 에드워즈가 성향적 존재론을 주장했다고 생각한다. 그에 따르면, 에드워즈의 성향(disposition) 혹은 경향성(habit) 개념은 다음과 같은 의미를 가진다: 첫째로, 성향(혹은 경향성)은 어떤 행동과 사건을 확실히 일어나게 하는 능동적 경향(active tendency)이다. 성향은 어떤 특정한 조건이 충족될 때 반드시 어떤 특정한 행동이나 사건을 일으킨다. 다르게 말하자면, 성향은 어떤 법칙이나 규칙에 따라서 사물을 움직이게 하는 힘이다. 둘째로, 성향은 사물을 움직이게 하는 힘이 가지고 있는 법칙이다. 에드워즈에 따르면, “모든 경향성들은 단지 하나님께서 고정해놓은 하나의 법칙이다. 즉, 그것은 그러한 경우에는 그러한 행동이 반드시 실행될 것이라는 법칙이다.”⁵⁹⁸⁾ 이 때의 법칙은 운동의 규칙이라기보다는 사물의 존재 방식의 법칙 혹은 사물들 사이의 관계의 법칙이다. 셋째로, 성향은 실재(reality)의 양태를 소유한다. 부연 설명을 하자면, 성향은 모종의 힘이고 법칙이지만, 존재론적 의미에서 자신의 존재를 갖는다. 에드워즈는 다음과 같이 말했다. “어떤 인간도 방 안에 의자가 있다는 것을 인식하지 않고 있을 때에도, 그 방 안에 의자가 있다고 우리는 말한다. 이것은 어떤 여건이 갖추어 지면 인간 정신이 자연 법칙에 따라서 그 의자를 인식하게 될 것이라는 의미이다.”⁵⁹⁹⁾ 방 안의 의자는 법칙에 의해서 혹은 성향에 의해서 존재하는 것이다. 이런 의미에서 성향은 존재론적인 값어치를 가진다.⁶⁰⁰⁾ 이러한 이상현의 해석에 따르면, 에드워즈는 외부 세계의 객관성과 연속성을 긍정적으로 본다고 할 수 있다. 이상현은 다음과 같이 말했다: “마음이라는 글의 34번에서 에드워즈는 ‘사물들은 그들이 존재하는 것을 보이는 그곳에 존재하며,’ 그의 관념적인 주장들이 ‘자연철학이나 물질적인 변화들의 원인과 이유에 대한 과학을 무의미하게 하지 않는다.’는 것을 주장함으로써 물질 세계의 객관성에 대한 그의 관심을 표명하였다.”⁶⁰¹⁾

그리고 에드워즈의 원자론에 대해서는 이미 앞에서 말한 바 있지만 여기서 한 번만 더 언급하겠다. 에드워즈는 원자의 고체성과 불가분리성에 대해서 말했고, 그것이 하나님의 힘의 무한한 발휘를 통해서 무로 돌아가는 것에 대한 저항이라고 주장했다. 에드워즈의 원자론에 대한 이러한 입장으로 볼 때, 그는 자신의 관념론을 끝까지 철저히 밀고나간 것은 아니라는 추론도 가능하다.

한편, 에드워즈는 존재론을 전개함에 있어서 관계를 강조했다. 특히 탁월함과 아름다움을 논하면서 관계에 대해서 많이 말했다. 아름다움은 관계의 동일성 안에 존재하고 두 존재는 오직 관계에 의해서만 일치할 수 있으며 하나인 경우 관계성도 없고 동의도 없기 때문에 결코 탁월함을 말할 수 없다. “다른 어떤 것과도 관계없이 하나만으로는 탁월할 수 없다. 왜냐하면 그

597) Bombaro, *Jonathan Edwards's Vision of Reality*, 87.; WJE 18:282 [Misc., 699.]

598) WJE 13:358. [Misc., no. 241.]

599) WJE 6:385. [Mind, no. 69.]

600) Lee, *The Philosophical Theology of Jonathan Edwards*, 34-46.

601) Lee, *The Philosophical Theology of Jonathan Edwards*, 60-61.

런 경우에는 관계의 방식이 절대로 존재할 수 없기 때문이다. 그래서 동의와 같은 것도 존재할 수 없다. ……… 복수성이 전혀 없는 존재 안에는 탁월함도 존재할 수 없다.”⁶⁰²⁾ 에드워즈가 존재자들의 관계를 강조하는 것을 볼 때, 그가 만유재신론적 입장에 서 있지 않음을 알 수 있다.

만물이 하나님 안에 있다면 모든 관계는 하나님 안에서의 내부적인 관계가 된다. 이렇게 되면 세계 창조는 필연적 창조가 되고, 하나님은 피조물에게 영향을 받는 의존적 존재가 되며, 무로부터의 창조를 말할 수도 없게 된다. 그러므로 하나님이 외부 세계의 존재자들의 중심이요 근원이 되는 방식으로 관계를 맺고 있으며, 각 존재자들은 하나님을 통해서 다른 존재자들과 관계를 맺고 있다고 이해하는 것이 더 타당하다고 본다.

4. 발산과 전달

에드워즈는 발산(emanation)과 전달이(communication)라는 용어를 많이 사용했다. 특히 「천지창조의 목적」에서 발산과 전달이라는 용어가 많이 나타난다. 에드워즈에 따르면, 하나님께서는 하나님 자신을 위해서 천지창조를 했다.⁶⁰³⁾ 하나님께서는 자기 영광을 위하여 천지창조를 했다.⁶⁰⁴⁾ 하나님께서는 자기 이름을 위하여 천지창조를 했다.⁶⁰⁵⁾ 하나님께서는 자기를 발산하고 전달하기 위해서 천지창조를 했다.⁶⁰⁶⁾ 그러므로 이렇게 말할 수 있다. 하나님께서 자신의 영광을 온 세상에 전달하고 발산하기 위하여 천지창조를 했다. 하나님께서는 스스로 영광을 받으신다는 역사적 개혁주의 전통을 충실하게 물려받으면서도, 에드워즈는 하나님께서 스스로 영광을 받으신다는 것의 의미를 더 자세하게 설명하기 위해서 전달과 발산이라는 용어를 사용한 것이다.

그런데 에드워즈는 전달과 발산을 거의 같은 의미로 사용했다. 하나님이 자신을 전달하시는 것은 하나님이 자신의 무한한 충만을 발산하는 것과 같다. 그래서 에드워즈는 전달과 발산을 한 문장 안에서 함께 사용하기도 한다. 에드워즈는 「천지창조의 목적」에서 다음과 같이 말했다: “하나님의 지식, 하나님을 향한 사랑, 그리고 하나님 안의 기쁨에 존재하는 하나님의 충만의 발산 혹은 전달은 참으로 하나님과 피조물 양자와 관련이 있다: 그러나 피조물은 하나님으로부터 발산된 것이기 때문에, 근원으로서의 하나님과 관련이 있다; 전달 그 자체 혹은 전달된 것은 신적인 어떤 것이고, 하나님에게 속한 어떤 것이며, 그분의 내적인 충만함에 속한 어떤 것이다.”⁶⁰⁷⁾ 전달과 발산을 같은 의미로 보는 에드워즈의 다른 언급들은 다음과 같다: “하나님 안에 모든 가능한 선의 무한한 충만이 있다. 즉 모든 완전함, 모든 탁월함과 아름다움, 그리고 무한한 행복의 충만이 있다. 그리고 이 충만은 외부로의 전달 혹은 발산을 가능케 해준다. 그래서 그것은 본질적으로 사랑스럽고 가치있는 것으로 보인다. 이 충만은 전달되고 흘러나가고, 선의 이 무한한 근원은 풍성한 물줄기를 흘려보내고, 빛의 이 무한한 근원은 자신의 탁월한 충만을 발산하면서 온 사방에 빛을 쏟아내린다.”⁶⁰⁸⁾ “하나님이 자신의 완전성을 발휘하여 적절한 결과를 만들어내는 것은 자신의 충만함의 발산 혹은 전달과 구별되지 않는다.

602) WJE 6:337.

603) WJE 8:437, 467.

604) WJE 8:475-476, 526.

605) WJE 8:493.

606) WJE 8:443, 503.

607) WJE 8:531.

608) WJE 8:432.

왜냐하면 이것은 결과, 즉 전달된 충만함이기 때문이다. 이 결과를 만들어내는 것은 하나님의 충만의 전달이다. 하나님의 완전성을 효과적으로 발휘하는 것은 하나님의 내적 영광의 발산과 다르지 않다. 사실상 발산 혹은 전달은 하나님의 내적 영광 혹은 충만에 속해있는 것이다.”⁶⁰⁹⁾ 에드워즈가 발산과 전달을 같은 의미로 사용했다는 사실에서 엿볼 수 있는 가장 중요한 시사점은, 에드워즈가 발산이라는 용어를 신플라톤주의적인 의미로 사용하지 않았을 가능성이 많다는 것이다. 젊은 시절에 쓴 신학비망록에서 에드워즈는 하나님의 전달이라는 개념을 단독으로 사용했다. 에드워즈에 따르면, “자기 자신을 전달하려는 경향이 하나님의 본질이다.”⁶¹⁰⁾ 그리고 “하나님의 세계 창조의 원대하고 보편적인 목적은 자신을 전달하는 것이다. 하나님은 전달하시는 존재이다.”⁶¹¹⁾ 하나님은 무엇을 전달하시는가? 선함과 탁월함과 아름다움과 거룩을 전달한다. 이런 의미에서 에드워즈가 말하는 전달은 신적 속성이라고 말할 수 있다.⁶¹²⁾ 이렇게 본다면 에드워즈가 전달이라는 용어를 「천지창조의 목적」에서 발산과 같은 의미로 사용했을 때, 신플라톤주의적 만유재신론적 의미로 사용하지는 않았을 것이라는 추론이 가능하다. 그럼에도 불구하고 하나님이 자기 자신을 전달하신다거나 자신의 무한한 선의 충만을 발산하신다거나 하나님이 만유를 포괄하신다는 표현은 신플라톤주의적인 만유재신론을 떠올리게 한다. 그래서 에드워즈는 발산이나 전달에 관해서 말할 때 신중하고 주의 깊은 태도를 가지고 있었다. 그는 여러 곳에서 “마치 ~처럼,” “말하자면,” “어떤 의미에서” 등의 말을 사용함으로써, 자신의 말이 만유재신론적인 주장으로 오해받지 않도록 제한조치를 취하였다.⁶¹³⁾ 예를 들면, 에드워즈는 다음과 같이 말한다: “완벽하고 통일성 있게 온 우주 체계가 하나의 공동 영혼(common soul)에 의해서 생기를 얻고 지도를 받는 것처럼, 혹은 내가 전에 상정했던 그런 중재자, 즉 완전한 지혜와 정직의 소유자가 우주의 공동 영혼이 되어서 우주를 작동하고 다스리는 것처럼,”⁶¹⁴⁾ “그러나 하나님은 하나님의 관심사의 처음이요 원천으로 간주되어야 하고, 피조물들은 결과적이고 함축적으로 하나님의 관심의 대상인 것으로, 말하자면, 하나님 안에 포괄되어있는 것으로 간주되어야 한다.”⁶¹⁵⁾ “그것들은 모두 하나님의 영광의 발산이다. 즉 신성의 탁월한 광채와 충만이 확신되고 흘러넘치는 것, 그리고 말하자면, 확대되는 것이다. 한마디로 말해서, 외부로 존재하는 것이다.”⁶¹⁶⁾ 「천지창조의 목적」에서 발산과 전달이라는 용어는 백 회 이상 사용되었는데, 그때마다 “말하자면”과 같은 표현을 쓸 수는 없었을 것이다. 서너 곳의 사례를 찾아본 것만으로도, 에드워즈의 신중한 태도를 충분히 짐작할 수 있으리라 생각한다. 이뿐만 아니라 에드워즈는 「천지창조의 목적」 1장의 마지막 부분에서 이러한 일들이 신비의 영역에 속하기 때문에 완벽히 정확하게 이해할 수도 표현해낼 수도 없다고 했다. 어느 정도는 상징적이고 비유적인 표현을 쓸 수밖에 없다는 것이다. 한계가 있음을 인정했다. 에드워즈는 이러한 문제를 다룰 때 “주제의 숭고함과 신적인 일의 이해불가능성 때문에 피할 수

609) WJE 8:527-528.

610) WJE 13:277-288. [Misc., no. 107(b)]

611) WJE 13:410. [Misc., no. 332.]

612) William M. Schweitzer, *God is a Communicative Being: Divine Communicativeness and Harmony in the Theology of Jonathan Edwards* (NY: T&T Clark, 2012), 13-14를 보라.

613) 이 부분은 John Piper의 다음과 같은 말에서 도움을 얻었다. “에드워즈는 자기 표현의 어떤 부분은 하나님이 자기 피조물에게 의존하고 있는 듯한 인상을 상당히 많이 주고 있다는 것을 알고 있었다. 이것이 에드워즈가 왜 아주 종종 ‘마치 ~처럼’이라는 표현을 쓰고 있는가 하는 이유다.” (John Piper, 「하나님의 영광을 위한 하나님의 열심」 백금산 옮김 (서울: 부흥과개혁사, 2003), 224, 각주 253번을 보라.

614) WJE 8:425.

615) WJE 8:440-441.

616) WJE 8:527.

없이 발생하는 어느 정도 불분명함과 모호함이 있고 우리가 사용하는 표현에도 상당한 불완전함이 있다”고도 고백하였다.⁶¹⁷⁾ 그러므로 만유재신론적으로 보이는 표현(진술)들이 있다고 해도, 그것이 문자 그대로 만유재신론을 주장하는 것이 아니다. 오히려 전체 문맥을 파악하고 에드워즈가 강조하고자 하는 의도를 파악해야 한다. 그것은 한마디로 하나님 중심적 사고이다. 모든 만물은 하나님에 의존해서만 존재할 수 있고, 하나님의 힘은 모든 만물에 처음부터 끝까지 지속적으로 영향을 미치고 있다는 것을 에드워즈는 강조하려고 했다.

한편, 에드워즈는 발산과 창조를 분명히 구분하고 있다. 발산은 창조가 아니다. 에드워즈는 이렇게 말했다. “하나님은 피조물을 자신의 목적으로 삼았다고 할 수 없다. 왜냐하면 피조물은 아직까지 존재하는 것으로 간주되지 않기 때문이다. 하나님 안에 있는 성향이나 열망은 의도와 예상에 있어서조차 피조물의 존재보다 앞서서 존재한다.”⁶¹⁸⁾ 창조는 하나님의 최종 목적이 아니다. 하나님 자신이 최종 목적이고, 하나님의 영광이 최종 목적이며, 하나님의 영광을 발산하고 전달하는 것이 최종 목적이다. 그래서 에드워즈는 이렇게 말했다. “진실에 입각해서 엄격히 말하자면, 하나님 안에 있는 성향은, 하나님 자신의 무한한 충만을 발산하려는 하나님의 본성에 속하는 속성으로써, 그를 추동하여 세상을 창조하도록 만든 것이라고 생각할 수 있다. 그래서 하나님께서는 발산 그 자체를 하나님의 최종 목적으로 삼았다.”⁶¹⁹⁾ 우리의 논의와 관련해서 말하면, 발산이 최종 목적이고, 창조는 하나님의 영광의 발산을 위한 하위 목적이다. 플로티누스의 신플라톤주의의 입장에서 보면, 발산(emanation, 유출)이 곧 창조이며, 발산과 창조는 필연적인 것이다. 그러나 에드워즈의 발산은 창조가 아니고, 창조 세계를 향하여 하나님의 충만한 선이 발휘되는 것이다. 하나님은 자신의 충만한 선을 전달하시고 발산하심으로써 자신의 영광을 드러내신다. 이것은 일종의 목적론적 운동이며⁶²⁰⁾ 동시에 하나님의 의지의 발휘의 결과라고 볼 수 있다. 그렇다면 이러한 발산은 만유재신론적으로 이해되기 보다는 철저한 하나님 중심주의로 이해되는 것이 더 적절하다.

우리의 주제와 관련하여 마지막으로 살펴볼 문제는 하나님과 피조물 사이의 연합의 문제이다. 피조물은 하나님과의 연합을 목표로 삼고 있다. 피조물의 가장 큰 행복은 하나님과 연합하는 행복이다. 그러나 이 연합은 하나님과 완전히 하나를 이루는 연합이 아니다. 피조물과 무한히 완전한 연합을 이루려는 것이 하나님의 목표이지만, 그 연합이 무한히 완전하다고 말할 수 있는 때는 결코 오지 않을 것이다. 하나님께서 하늘의 성도들에게 무한히 가치 있는 선을 주시므로써 자신의 무한한 은혜와 사랑을 만족시키려는 목표를 가지고 계시지만, 성도들이 이 무한히 가치 있는 선이 실제로 받았다고 말할 수 있는 순간은 결코 오지 않을 것이다.⁶²¹⁾ 하나님과 피조물, 그리고 하나님과 성도들은 영원한 연합의 과정 속에 있지만, 실제적인 연합의 순간은 오지 않는다. 에드워즈는 「신앙감정론」에서도 이와 비슷한 언급을 한 적이 있다. 성도들의 영혼 속에 생명의 원리로 내주하시는 성령께서는 자신의 고유한 본성대로 역사하시고 자신을 전달하심으로써 거룩의 효과를 산출하신다.⁶²²⁾ 그런데 하나님의 영이 자신을 전달하신다

617) WJE 8:462-463.

618) WJE 8:438.

619) WJE 8:435.

620) 에드워즈의 책, 「천지창조의 목적」은 이미 제목에서 보는 바와 같이 그 논리적 구조 안에 하나님의 목적론적 활동을 포함하고 있다. 한편, 이상현은 “발산의 언어와 목적론의 언어를 자유롭게 혼용한다” 혹은 “발산의 언어와 목적론의 언어의 결혼이 성향적 재개념화의 논리를 가능하게 한다” 라고 말했다. (Sang Hyun Lee, “God's Relation to the World,” *The Princeton companion to Jonathan Edwards*, ed. Sang Hyun Lee (Princeton, NJ : Princeton University Press, 2005), 64-65.

621) WJE 8:536.

거나 자신의 고유한 본성대로 역사한다는 말은 “성도가 하나님의 본질에 참여하는 자가 되어서 하나님과 함께 하나님화되고(Godded), 그리스도와 함께 그리스도화된다는(Christed) 의미가 아니다.”⁶²³⁾ 이러한 에드워즈의 언급들과 거기에 내재된 논리를 볼 때, 발산과 전달이 만유재신론적인 의미가 아니며, 오히려 역사적 개혁주의 전통에 충실하면서, 그것을 조금 새로운 방식으로 표현했다고 이해할 수 있다고 본다.

V. 결론

에드워즈의 저술에는 만유재신론적인 언급이 있다. 예를 들면, “만물이 하나님 안에 있고 하나님은 만물 안에 있다,” 그리고 “모든 것은 하나님께 속해있고 하나님 안에 있으며 하나님을 향하여 있다. 그리고 하나님은 이 일에 있어서 시작이요 중간이요 끝이시다.”와 같은 것들이다.

그러나 이런 유의 언급들은 기본적으로 에드워즈가 적극적이고 강력하게 하나님 중심적인 사고방식을 가지고 신학을 전개하기 때문에 나오는 독특한 표현들로 보아야 한다. 에드워즈는 무로부터의 창조를 분명하게 주장한다. 이것은 첫째, 하나님이 피조물로부터 어떤 유익도 얻지 않으며 어떤 영향도 받지 않음을 함축하며, 둘째, 하나님이 자신의 외부에서 창조 세계를 펼치셨음을 암시한다. 또한 에드워즈는 창조의 필연성을 말하지 않는다. 창조는 스스로 영광 받고자 하는 하나님의 의지의 선택의 결과로 발생한 사건이다. 창조를 통해서 하나님은 자기를 전달하시고 자신의 무한한 선을 발산하시려는 목적을 이룬다. 에드워즈는 이것을 목적론과 결합시켜서 생각하기 때문에, 신플라톤주의적 유출설에 함의되어있는 필연성과는 무관하며, 그렇기 때문에 만유재신론과도 상관이 없다고 말할 수 있다.

에드워즈는 분명히 개혁주의 체계 안에서 움직였다. 다만 하나님 중심적인 사고방식에 입각해서 모든 것이 하나님께 속해있고, 하나님은 모든 것을 향하여 자기를 드러내보이심을 강조하다보니 새롭고 독특한 용어와 표현을 사용하게 된 것으로 이해해야 한다.

622) WJE 2:201.

623) WJE 2:203.

참고문헌

- 윤철호. “고전적 유신론과 만유재신론.” 「한국조직신학논총」 제25집 (2009): 101-132.
- 이신열. “조나단 에드워즈(Jonathan Edwards)의 창조론에 나타난 만유재신론(Panentheism)의 역할.” 「장로교회와신학」 Vol. 13. (2017) : 181-202.
- 이진락. “조나단 에드워즈의 신학에 나타난 철학적 요소들.” 「한국개혁신학」43 (2014) : 108-129.
- 조현진. “조나단 에드워즈의 성향적 구원론 연구.” 「한국개혁신학」 30 (2011) : 128-153.
- Bombaro John J. "Beautiful Beings: The Function of the Reprobate in the Philosophical Theology of Jonathan Edwards." King's College. 2001. Ph.D. Dissertation.
- Cooper John W. Panentheism- The Other God of the Philosophers. Grand Rapids: Baker, 2006. (「철학자들의 신과 성서의 하나님」 김재영 옮김. 서울: 새물결플러스, 2011.)
- Crisp, Oliver D. *Jonathan Edwards on God and Creation*. New York: Oxford University Press, 2012.
- Edwards, Jonathan. *The Works of Jonathan Edwards*, 26 Vols. edited by Perry Miller, John Smith, and Harry Stout. New Haven: Yale University Press, 1957-2008.
- Elwood, Douglas J. *The Philosophical Theology of Jonathan Edwards*. New York: Columbia University Press, 1960.
- Fiering, Norman. *Jonathan Edwards' Moral Thought and Its British Context*. Williamsburg: University of North Carolina Press, 1981.
- Holmes, Stephen R. *God of grace and God of glory: An Account of the Theology of Jonathan Edwards*. Grand Rapids: T&T Clark, 2000.
- _____. "Does Jonathan Edwards Use a Dispositional Ontology? A Response to Sang Hyun Lee." *Jonathan Edwards : Philosophical Theologian*, 99-114. edited by Paul Helmand Oliver D. Crisp. London : Ashgate, 2003.
- Lee, Sang Hyun. *The Philosophical Theology of Jonathan Edwards*. Princeton: Princeton University Press, 1988. (「조나단 에드워즈의 철학적 신학」 노영상, 장경철 옮김. 서울: 한국장로교출판사, 1999.)
- _____. ed. *The Princeton Companion to Jonathan Edwards*. Princeton: Princeton University Press, 2005. (「조나단 에드워즈의 신학: 프린스턴 조나단 에드워즈 입문서」 이용중 옮김. 서울: 부흥과개혁사, 2008.)
- Marsden, George M. *Jonathan Edwards: A Life*. New Haven: Yale University Press, 2003.
- McClymond, Michael J. *Encounters with God: An Approach to the Theology of Jonathan Edwards*. New York: Oxford University Press, 1998.
- McClymond, Michael J. and McDermott Gerald R. *The Theology of Jonathan Edwards, First Edition*. New York: Oxford University Press, 2012.
- Noll, Mark. "God at the Center: Jonathan Edwards on True Virtue." *Christian*

- Century* 110 (September 8-15, 1993) : 165-186.
- Piper, John. *God's Passion for His Glory: Living the Vision of Jonathan Edwards: With the Complete Text of The End for Which God Created the World*. Wheaton, Ill.: Crossway Books, 1998. 「하나님의 영광을 위한 하나님의 열심」 백금산 옮김. 서울: 부흥과개혁사, 2003.)
- Schultz, Walter. "Jonathan Edwards's End of Creation: An Exposition and Defense." *JETS* 49/2 (June 2006): 247-271.
- _____. "The Metaphysics of Jonathan Edwards's End of Creation." *JETS* 59/2 (2016): 339-359.
- Schweitzer, William M. *God is a Communicative Being: Divine Communicativeness and Harmony in the Theology of Jonathan Edwards*. New York: T&T Clark International, 2012.

Abstract

Jonathan Edwards has often said some remarks that sound like panentheism. For example, he said, "All things are in him, and he in all." So some scholars claimed Edwards is a panentheist. But Edwards has confidently taken the line of the tradition of historical Reformed theology. When he had confrontation with the Enlightenment and tried to protect the Bible and the inherited tradition, he made the original and distinctive words and expressions. The reason is that Edwards has basically had the actively and strongly theocentric way of thinking. According to Edwards, God exercised his will to create the world *ex nihilo* so as to communicate and emanate the fullness of his own infinite goodness. Creation *ex nihilo* is deeply involved with the self-sufficiency of God, the absolute dependency of creature, the positiveness about the external world, and the arbitrary choice of God. Moreover Edwards claimed that the communication and emanation is the end of creation. He looked on the emanation as in teleology. It is obviously different from the Neoplatonic thought that regards the emanation as the creation. Therefore Edwards is not a panentheist. That God communicate and emanate the fullness of his own infinite goodness is to express the Reformed theology principle in the distinctive method that God glorifies himself. It should be emphasized that Edwards' basic position is that all things belong to God and God displays himself toward all things.

Keywords : Jonathan Edwards, panentheism, idealism, God and the world, emanation, communication.

발제 6에 대한 논평(1)

이진락 박사의 “조나단 에드워즈의 만유재신론”에 대한 논찬

윤형철(총신대)

1. 논문의 개요와 평가

이 논문은 조나단 에드워즈의 사상이 만유재신론적 내용과 성향을 지닌다는 주장을 반박하고, 에드워즈가 역사적 개혁주의 전통에 견고히 뿌리내리고 있음을 논증한다. 이 논문에 따르면, 에드워즈의 사상에서 만유재신론의 혐의를 일으킨 개념과 표현은 “하나님 중심주의에 따라서 만물이 하나님께 속하고 하나님이 만물을 통해서 자신의 영광을 드러내 보인다”는 개혁주의 신학을 ‘새롭고 독특하게’ 제시한 것이다.

논문은 서론에서 최근 에드워즈 신학을 만유재신론의 관점으로 해석하는 주장들을 간단히 소개한다(특히 올리버 크리숍의 주장을 주목하고 4장에서 보다 상세히 들여다본다).

2장은 만유재신론에 관한 다양한 개념을 소개한 후 논문의 논의를 위해 비교적 협소한 정의를 내린다. 즉, 이 논문에서 만유재신론은 본질의 유출이나 연장이란 개념을 통해 하나님과 세계의 긴밀한 관계를 나타내는 것을 넘어서 창조된 세계가 “하나님의 본성에 따른 필연적 결과”이며 하나님과 세상이 서로 영향을 주고 받는 상호의존적 관계에 있다고 보는 관점이다.

3장은 만유재신론의 용어와 개념으로 설명된 에드워즈의 신론(존재론)과 창조론을 간략하게 살펴보고, 이어서 4장에서 에드워즈의 신학에 내재한 만유재신론적 요소를 언급한 올리버 크리숍의 견해를 일별한 뒤 본격적으로 에드워즈의 창조론과 존재론을 고찰한다.

논문은 시종일관 조나단 에드워즈가 이신론과 범신론이 유행했던 시대 속에서 만유재신론적 용어와 개념을 사용했을지라도, 그것은 개혁주의 신학로부터의 이탈을 의미하는 것이 아니라 오히려 개혁신학의 전통을 새롭고 독특하게 제시한 것이라고 주장한다.

이진락 박사의 논문은 “조나단 에드워즈는 만유재신론자인가?”라는 단도직입적인 질문을 던지며, 북미와 한국의 개혁신학계에서 중요한 레퍼토리로 부각된 에드워즈의 신학에 대한 관심을 환기시킨다. 개혁주의 신학자 혹은 청교도 신학자로 알려진 에드워즈의 만유재신론 논쟁과 관련된 다양한 선행연구들을 소개하고, 방대한 에드워즈의 저작 속에서 논의와 관련된 부분을 효과적이고 절제된 방식으로 제시해준다. 에드워즈의 존재론과 창조론이 비록 만유재신론적 용어를 차용했을지라도, 그것은 하나님과 창조세계에 대한 개혁주의 전통의 신념을 유지한 채로 다만 새롭게 독특한 방식으로 표현한 것이라는 결론은 논문의 일관되고 확고한 방향성과 관점을 보여준다.

2. 질의와 제안

조나단 에드워즈의 신학에 대한 식견이 깊지 않은 논찬자는 논문을 통해 많은 부분을 배울 수 있었다. 그럼에도 논문의 논리적 전개 과정을 따라가다가 생긴 몇 가지 질문을 꺼내보려고 한다.

첫째, 이 논문은 ‘조나단 에드워즈가 만유재신론자인가’라고 묻고 ‘아니다. 그는 개혁주의 신학자이지 만유재신론자가 아니다’라고 답한다. 여기서 기준점이 되는 것은 만유재신론이란 개념이고, 자연스럽게 논문이 어떤 의미로 만유재신론을 정의하느냐가 궁금해졌다. 이진락 박사는 2장에서 만유재신론의 다양한 개념과 분류를 간략하게 소개한다. 이 분류 중에서 어떤 것은 분명하게 기독교 신학과 배치되지만 어떤 것은 기독교의 진리를 설명할 때 사용될 수 있다. 예를 들어, 인격적 만유재신론이나 관계적 만유재신론, 혹은 의지적 만유재신론은 하나님과 창조세계의 관계를 설명할 때 자주 사용되며, 특히 구원론적 만유재신론은 동방신학에서 자주 원용된다. 그런데, 논문은 이런 다양한 개념의 스펙트럼에서 가장 극단적이고 협소한 정의를 채택한다. 논찬자가 보기에, 논문이 정의한 만유재신론은 범신론에 가깝다.⁶²⁴⁾

그런데 이렇게 만유재신론을 좁게 보면, 사실 어떤 신학자의 사상도 만유재신론이라고 말할 수 없게 된다. 범신론은 이신론과 마찬가지로 기독교 신학의 범주에 들어올 수 없기 때문이다. 기독교 신학이 고민하는 ‘하나님과 창조세계의 관계’라는 담론장에 만유재신론이라는 개념과 용어가 끼려면, 논문의 극단적인 정의에서 조금 안쪽으로 들어와야 하지 않을까? 만유재신론에 대한 이런 협소하고 극단적인 정의는 불가피하게 두 번째 질문으로 이어진다.

둘째, 논문이 만유재신론을 범신론에 가깝게 정의하다 보니, 개혁주의 신학자인 에드워즈의 철학적 배경이 만유재신론이라는 주장은 절대 받아들일 수 없게 된다(논문의 결론은 초반부터 결정된 셈이다). 하지만, 문제는 에드워즈가 범신론적 용어인 발산과 전달을 자주 사용한 데서 발생한다. 논문이 반박하려고 하는 올리버 크리숍의 “에드워즈는 어딜 봐도 신플라톤주의적 만유재신론이다”라는 혐의가 집요하고 강력한 이유는 간단하다. 에드워즈가 그런 용어와 표현을 자주 사용했기 때문이다. 그리고 그 용어와 표현은 이미 정해진 함축을 가지고 있기에 그런 용어를 명백하게 사용한 에드워즈를 변호하기 위해 ‘그는 그것들을 다른 의미로 사용했다’라고 말하는 것은 궁색해보일 수 있다.

물론 만유재신론적 용어 사용 자체가 에드워즈를 만유재신론자로 만들진 않는다. 하지만, 이런 논리는 반대편에게도 마찬가지로이다. 에드워즈의 존재론이 “그 자체로 만유재신론적이라고 확정적으로 말할 수 없게 만드”(7페이지)는 것 못지않게 또한 결코 만유재신론적이지 않다고 확정적으로 말하기도 어렵게 된다. 다시 말해서, “만유재신론적으로 보이는 표현들이 있다고 해서 그것이 문자 그대로 만유재신론을 주장하는 것은 아니다”라는 주장은 논의를 진척시키기보다 원점으로 되돌리는 것에 불과하다.

그렇다면 남은 문제는 ‘왜 그런 용어를 사용했는지’에 대한 해석(혹은 변명)일 것이다. 논문도 표현에 문자적으로 얽매이지 말고 ‘의도’에 주목하자고 해법을 제시한다(16페이지). 이 지점이 논문의 절정이지만, 논란을 잠재울 결정적 한방(스모킹 건)은 보이지 않는다. 발산이니 전달이니 하는 표현이 분명 “신플라톤주의적인 만유재신론을 떠올리게”(15페이지) 하지만, 그럼에도 “에드워즈가 발산이라는 용어를 신플라톤주의적인 의미로 사용하지 않았을 가능성이 많다”(14 페이지)는 게 논문의 가설(?)이다. 그 주장의 유일한 논거는 에드워즈가 뭔가 머뭇거리듯 ‘마치’, ‘말하자면’, ‘어떤 의미에서’라는 표현을 사용해서 자신도 만유재신론

624) 13번째 페이지에서 나오는 “에드워즈가 존재자들의 관계를 강조하는 것을 볼 때, 그가 만유재신론적 입장에서 있지 않음을 알 수 있다”라는 문장을 예로 들어보자. 이 문장은 존재의 개별성과 그로 인한 관계성을 부인하는 ‘범신론에 가까운 만유재신론’이 전제된 것이다. 만약 인격적 만유재신론이나 구원론적 만유재신론을 전제로 한다면, 이 문장은 타당하지 않게 된다.

의 혐의에 대해 인지를 하고 있었을 거라는 추측이다. '에드워즈는 만유재신론적 용어를 사용했지만 만유재신론자가 아니다'라는 가설을 또다른 가설 혹은 추측으로 설명하려는 모양새가 되었다.

셋째, 논문은 에드워즈의 만유재신론적 표현에도 불구하고 그의 의도는 '철저한 하나님 중심주의'였다고 주장한다(이것은 처음부터 시종일관 변하지 않은 기조였다). 논찬자도 지엽적인 용어 사용에 매이지 않으려면 전체적인 의도와 맥락을 파악해야 한다고 점에서 동의한다. 그런 점에서, 에드워즈가 계몽주의 시대의 영향을 받아서 발산이나 전달과 같은 만유재신론적(범신론적) 용어를 썼더라도 그것은 전혀 만유재신론적인 게 아니고 '하나님 중심주의'라는 개혁주의 신학을 그저 새롭게 독특하게 묘사한 것이라는 결론을 부정하지 않는다.

하지만, 이런 결론은 논문이 처음 제기한 질문에 대한 만족스런 답변이 아니다. 사실 논찬자는 논문의 도입에서 에드워즈가 다른 개혁주의 신학자들이 사용하지 않은 '발산'이나 '전달'과 같은 용어를 (범신론이나 만유재신론의 혐의를 무릅쓰고) 사용한 깊은 의도를 밝혀줄 것을 기대했다. 에드워즈의 의도는 하나님의 초월성에 천착하는 기존의 정통신학이나 하나님과 세상의 분리를 말하는 이신론이 하나님과 창조세계의 관계를 제대로 설명하지 못한다는 인식에서 비롯된 것은 아닐까? 이상현 교수가 에드워즈 신학의 배후철학을 성향론적 존재론이라고 해명한 것도, 에드워즈가 하나님의 실체를 세상과의 관계 속에서 더 역동적이고 목적론적으로 보려 했음을 포착해서가 아닐까? 다시 말해서, 에드워즈의 독특성은 17세기 말/18세기 초의 철학적 배경 속에서 개혁주의 신학이 인정하는 '세상에 대한 하나님의 초월성'과 '세상을 향한 하나님의 내재성'이라는 양면적 진리를 당시의 용어와 개념을 활용하여 설명하려 한 과감한 시도에 있지 않을까. 그렇다면, 주된 논의는 이신론과 범신론이 활개치는 근대기 신학계와 학문계에서 개혁주의 신학의 신념에 근거하여 하나님과 세상의 관계를 해명하려는 에드워즈의 의도를 파악하고 변호하는 데 집중되어야 하지 않을까? 논찬자의 눈에, 만유재신론의 혐의를 벗기고 '역사적 개혁주의'에 충실한 개혁주의 신학자의 정체성을 확보하는 일은 오히려 부차적으로 보인다. 누가 조나단 에드워즈를 개혁주의 신학자가 아니라고 부정하겠는가.

사소하지만, 마지막 질문을 드린다. 이 논문이 비판의 주된 대상으로 삼은 크리스숍은 에드워즈 연구에서 상당한 영향을 미치고 있는 이상현 교수의 견해를 반박하며 만유재신론 논쟁을 벌였다. 그렇다면, 이진락 박사는 다시 이상현 교수의 성향론적 존재론을 지지하는 것인가? 아니면 이상현 교수와 차별화된 제3의 해석을 제시하는 것인가?

이런 질문에도 불구하고, 이진락 박사의 논문은 에드워즈의 난해한 존재론적 표현 속에 깃든 개혁주의 신학의 신념을 잘 드러내고 그의 사상에 걸린 '범신론적 의미의 만유재신론에 대한 혐의'를 풀어주었다는 점에서 에드워즈 연구를 더욱 흥미롭게 만드는 작업이라고 본다.

끝으로, 이 논문을 통해서 조나단 에드워즈의 심오한 신학과 사상에 대해 배우고 부족하지만 함께 고민하는 시간을 만들어주신 이진락 박사님께 감사드립니다. 귀한 연구를 나누는 자리에 참여할 수 있는 영광을 부여해준 한국개혁신학회에도 감사의 마음을 전한다.

발제 6에 대한 논평(2)

이진락의 “조나단 에드워즈와 만유재신론”에 대한 논평

한동수 (한국성서대)

이 논문은 에드워즈를 만유재신론자로 해석하려는 최근의 동향에 대한 반론으로, 그가 결코 만유재신론자가 아니라 전통적인 개혁주의 신학에 서 있음을 논증하는 데에 목적이 있다. 이진락(이후 필자로 표기)의 논지는 두 가지다. 하나는, 에드워즈의 글에서 만유재신론처럼 오해되는 많은 구절들은 그가 하나님의 주권사상과 피조물의 절대적인 하나님 의존성을 강조하기 위해 사용한 표현들이라는 점이고, 다른 하나는 에드워즈의 언어들에 실제로 그의 만유재신론적 사상을 드러내는 증거가 아니라 당대의 계몽주의 철학자들과의 논증에 유용하고 적합한 목적으로 사용된 것이라는 점이다.

1. 논문의 의의와 공헌

이 논문은 몇 가지 점에서 에드워즈 학계에 크게 공헌하는 바가 있다. 첫째로, 그 동안 에드워즈의 신론에 관해 만유재신론이라고 주장하는 글들이 여러 차례 출현했지만, 그에 대해 적절하게 논박하는 글이 없었는데, 필자는 시기적으로 너무 늦지 않게 이에 대해 연구함으로써 학계에서 에드워즈의 개혁주의적 신론을 명확하게 이해할 수 있는 길을 열어주었다. 둘째로, 필자는 에드워즈를 만유재신론자라고 주장하는 여러 저서와 논문의 내용을 일목요연하게 개관하고, 특히 올리버 크리스습의 주요 논지를 자세히 요약함으로써 그들의 주장의 핵심과 약점이 무엇인지 잘 드러내주었다. 셋째로, 이 논문은 에드워즈의 신론, 존재론, 그리고 창조론에 관해 앞으로 더 심도 있는 연구가 필요하다는 점도 일깨워주었다. 현재 우리나라에서 발표된 에드워즈 관련 논문들 중에는 이 분야의 주제에 관한 연구들이 상대적으로 부족했는데, 이 논문이 불씨가 되어 에드워즈의 철학적 사상에 대한 더 깊은 연구가 이루어지기를 기대한다.

필자는 전체적으로 두 가지 논지 아래 에드워즈의 신론과 존재론과 창조론을 검토함으로써 그가 만유재신론적 사고를 하지 않았음을 논증한다. 이 과정은 대체로 논리적이고 체계적이라고 보이며, 에드워즈의 사상을 잘 드러내 준다고 판단된다. 에드워즈는 개혁주의 신학 전통에 견고하게 서 있는 신학자로서 한편에서는 필자가 지적한 대로 유럽의 계몽주의 철학자들에 맞서 철학적 신학을 추구했고, 다른 한편에서는 그가 목회하던 교회의 성도들을 대상으로 목회적인 신학을 추구했다. 따라서 에드워즈의 글은 철학적인 관점과 목회적인 관점에서 모두 이해해야 한다고 본다. 하나님 주권사상에 철저히 사로잡혔던 에드워즈는 이신론을 비롯한 계몽사상에 맞서 하나님의 주권적 창조와 섭리에 관한 성경적 가르침을 설파하려고 애를 썼으며, 성도들에게는 그들의 삶을 온전히 하나님께 헌신하고 하나님을 의지하는 삶을 살 수 권면하고 독려했다. 그의 신론과 존재론과 창조론도 이 두 가지 관점에서 이해해야 한다. 보편존재의 선재성과 목적 있는 창조, 그리고 도덕적인 존재들이 보편존재를 사랑하는 참 된 미덕 등이 모두 이것들을 뒷받침한다. 본 논고는 이 점들을 적절하게 잘 논증했다고 본다. 그런 면에서 이 논문은 그 공헌도와 장점이 매우 높다고 하겠다.

2. 에드워즈 원자료 번역과 인용의 아쉬움

그러나 몇 가지 덧붙여야 할 점들이 발견된다. 그 중의 하나는 에드워즈의 글을 인용하는 데서 오는 아쉬움과 관련이 있다. 에드워즈의 글을 조금 더 정확히 번역하여 인용하거나 조금 더 추가적인 내용을 인용했다면 그의 논증이 훨씬 더 설득력 있고, 독자들의 이해를 도왔을 것이라고 본다. 다음의 몇 가지 예를 들어 보자.

첫째, 각주 34번에 해당하는 인용구 “하나님은 모든 존재의 총합이다. 하나님의 존재 없이는 어떤 존재도 없다. 만물이 그 안에 있고, 그는 만물 안에 있다.”라는 명제는 에드워즈가 하나님의 존재를 증명하는 논증에서 말한 대목이라는 설명이 덧붙여질 필요가 있다고 보인다. 이 문장의 의도는 하나님이 만물 안에 내재한다는 것을 말하고자 함이 아니다. 세상에 아무 것도 존재하지 않는다는 사실 자체를 우리가 가정할 수 없으므로 필연적으로 첫 존재, 또는 존재의 근원이신 하나님이 존재한다고 가정해야 하며, 그런 의미에서 모든 존재가 하나님 안에 있고, 하나님이 모든 존재 안에 있다는 의미다.

둘째, 각주 35에 해당하는 인용에 대한 약간의 번역 수정과 설명도 필요하다고 생각한다. 원문에 따르면 에드워즈는 다음과 같이 말했다. “하나님의 통일성은 필연적으로 하나님의 무한한 존재로부터 도출된다. 즉, 무한한 것은 모든 것(전체)이어야 하고, 두 개의 모든 것(전체)을 가정한다는 것은 모순이다. 왜냐하면, 만일 두 개 이상이 있다면, 그 중 하나는 전체일 수가 없고, 그 둘을 합해야 전체이기 때문이다.” 이 명제는 하나님(Godhead)의 통일성에 관한 논증일 뿐, 하나님과 피조세계와의 관계에 대한 논증이 아니다. 즉, 에드워즈는 하나님의 통일성을 논증하면서 무한성(infinity)과 포괄성(omneity)이 필연적으로 공존해야 한다는 점을 제시하는 것이다. 그러므로 여기에는 만유재신론적인 사상이 전혀 담겨 있지 않다.

셋째, 각주 36에 해당하는 세 번째 명제는 에드워즈가 말한 아래 문장의 한 부분이다. “하나님은 필연적인 존재다. 왜냐하면 그가 존재하지 않는다고 가정하는 것이 모순이기 때문이다. 존재하지 않는다는 가정 자체가 모순인 존재외에는 필연적인 존재란 없다. 우리가 이미 증명했듯이, ‘절대적인 무(nothing)’는 모든 모순의 본질이며, 존재는 우리가 하나님이라고 부르는 모든 것(전체)을 그 존재 안에 포함한다. 그 하나님이 존재하며, 그 분 외에는 아무도 존재하지 않는다.” 이 명제도 역시 에드워즈가 하나님의 존재의 필연성과 그의 통일성을 증명하는 논증의 일부라는 것을 알 수 있다.

넷째, 각주 39에 해당하는 블록 인용의 첫 문장에 번역 오류가 있어서 에드워즈의 사상이 정확히 전달되지 않는다. 에드워즈의 글은 정확히 다음과 같다. “그러므로 물체의 실체란 하나님께서 그가 생각하시기에 가장 적합한 공간의 부분에서 특별한 방법으로 행하시는 하나님의 행위에 불과하다고 밖에는 할 수 없다. 그러므로 가장 엄격히 말한다면, 하나님 자신 외에는 제대로 된(proper) 실체가 없다.” 이 인용 전체를 읽을 때 비로소 필자가 주장하듯이 “하나님의 힘이 발휘되는 곳에 물체가 존재한다.”는 의미가 더 명확히 드러난다.

다섯째, 각주 60에 해당하는 본문도 오해의 소지가 있게 번역되었다. 에드워즈의 원문을 재번역하면 다음과 같다. “하나님을 아는 지식, 하나님을 향한 사랑, 그리고 하나님 안에서의 기쁨을 본질로 하는 신적인 충만함의 발산 또는 전달은 하나님과 피조물 모두와 관련이 있다. 그러나 이 발산 또는 전달은 그 근원이신 하나님과 관련이 있다. 왜냐하면, 그것은(*it*) *하나님으로부터의 발산이기 때문이며*, 전달 그 자체나 전달되는 것이 신적인 어떤 것, 하나님의 어떤 것, 하나님의 내적인 충만함의 어떤 것이기 때문이다.” 이 인용에서 이진락은 “그것”에 해당하는 *it*을 피조물로 번역함으로써 마치 에드워즈가 “피조물이 하나님의 발산이다”라고 말한 것처럼 오해를 불러일으켰다. 사실 원문에서 *it*은 “발산 또는 전달”(emanation or communication)을 가리킨다. 어쨌든, 에드워즈는 하나님께서 그의 영광과 선하심과 충만하

심을 발산하시고 전달하시려는 성향을 가지고 있다고 말하지만, 그의 존재를 발산하려는 성향을 가지고 있다고는 말하지 않는다. 즉, 그는 하나님께서 인격적인 존재를 창조하여 그 존재에게 하나님의 영광과 선하심과 충만하심을 발산하시고 전달하려 하신다고 구별하여 주장한다.

이 점은 에드워즈의 다른 글에서 더 명확히 알 수 있는데, 필자가 그것을 인용하지 않은 부분이 아쉽다. 즉, 각주 64에 해당하는 본문 “하나님의 세계 창조의 원대하고 보편적인 목적은 자신을 전달하는 것이다. 하나님은 전달하시는 존재이다.”에 이어 에드워즈가 덧붙인 주장을 보면, 그의 발산과 전달이 결코 만유재신론과 상관없다는 점이 더 명확해진다. 에드워즈는 “이 전달은 참으로 오직 지성적인 존재에게만 이루어진다. 그들의 지성에 자신을 전달하심은 그의 영광이며, 그들의 의지, 곧 즐길 수 있는 기능에 자신을 전달하심은 그들의 행복이다.”라고 주장했다. 에드워즈가 의미하는 바는 지성이 없는 피조물을 하나님이 발산한다는 의미가 아니라, 하나님의 신적 속성들을 인격적인 존재들에게 발산하고 전달하여 그들의 지성과 의지가 하나님의 영광을 보고 하나님을 즐거워하게 하시는 데에 목적이 있다는 것이다. 또한 이 영광과 선하심과 충만하심을 보고 인식하여 다시 하나님께로 영광을 되돌리는(remanation) 존재는 단지 피조세계가 아니라 도덕적 행위자이며 인격적 존재들이다. 그러므로 에드워즈는 하나님의 발산 성향 자체가 피조 세계를 필연적으로 만들어냈다고 주장하는 것이 아니다. 필자의 주장처럼, 에드워즈에게 발산은 하나님의 창조의 목적이다. 다만 여기에서도 필자가 각주 72에 해당하는 인용구의 마지막 문장을 더 정확히 번역했다면 이 의미가 더 분명해졌을 것이다. 즉, 원문은 “하나님께서서는 발산 그 자체를 하나님의 최종 목적으로 삼았다.”가 아니라, “하나님께서서는 발산 그 자체를 하나님의 창조의 최종 목적으로 삼았다.”이다. “하나님의 최종 목적”과 “하나님의 창조의 최종 목적”에는 의미의 차이가 있다.

3. 에드워즈의 다른 사상들을 종합적으로 포괄하여 논증할 필요성

한편, 또 한 가지 제안하자면, 필자가 서론에서 에드워즈의 신론, 존재론, 창조론에 한정하여 논의를 하겠다고 밝히기는 했으나, 일부 개념들에 대해서는 에드워즈의 다른 사상들과도 연계해서 논의했다면 그의 논지가 훨씬 더 명쾌하게 증명되었을 것이라 생각한다.

첫째, 필자는 IV-3에서 에드워즈와 관념론을 논하면서 크리슈의 주장을 간략히 소개하고, “만물이 하나님의 정신 안에 있다”는 에드워즈의 관념론적인 주장이 만유재신론과 직접적인 연관성이 없다고 주장하면서 버클리의 예를 든다. 그러나 이러한 논거로만은 설득력이 부족해 보인다. 에드워즈가 창조와 구속에 관한 하나님의 경륜과 언약 안에서 만물과 교회가 창조 전에 하나님의 마음 안에 있었다고 말한 의도가 무엇이었는지 함께 설명했으면 좋았을 것이다. 에드워즈는 교회에 관한 글에서도 교회가 창조 이전에 하나님의 마음속에 있었으나 아직 존재하지는 않았다고 말한다. 교회는 하나님께서 세상을 창조하신 후에 존재하게 되었다는 것이다. 그러나 에드워즈가 이렇게 창조 전에 하나님의 마음속에 교회나 택한 자들, 또는 심지어 구속에 관한 모든 계획들까지 이미 있었다고 말하는 표현은 그가 관념론자이기 때문이 아니라, 하나님의 주권과 경륜 등 하나님 중심주의적인 사고를 했기 때문이다.

둘째, 필자는 IV-4에서 에드워즈의 “발산”과 “전달” 개념을 논하면서 그의 창조론과 관련해서만 논의를 전개하는데, 에드워즈가 이 개념을 예수 그리스도의 구원의 복음 및 참된 신앙 감정과 관련해서도 즐겨 사용했다는 점을 추가적으로 다루었다면 더 좋았을 것이라고 본다. 에드워즈는 하나님께서 세상을 창조하실 때 뿐 아니라 구속 사역에서도 주의 신적인 영광과 아름다움과 사랑을 발산하여 그의 백성에게 전달했다고 주장한다. 예를 들어, 『신앙감정론』

III-3에서 그는 “여기에 단연코 복음의 영광이 있으니, 곧 거룩한 복음이며, 하나님과 예수 그리스도의 거룩한 아름다움의 찬란한 발산이다. ... 또한 여기에 예수 그리스도의 구원의 방식의 영적인 아름다움이 있다”(WJE 2:259)라고 말한다. 이 주장에서도 에드워즈는 결코 하나님의 존재가 비인격적인 피조물로 발산된다고 말하지 않고, 그의 아름다우신 속성이 인격적인 존재에게 전달된다고 말한다는 것을 발견할 수 있다.

4. 기타

마지막으로, 필자는 에드워즈와 관념론을 논하면서 그가 관념론자가 아니라 실재론자라는 사실을 증명하기 위해 주로 이상현의 성향적 실재론을 소개한다. 필자가 이상현의 사상에 어느 정도 동의하는지, 또는 이상현과 다르게 생각하는 부분은 무엇인지 등에 관해 설명을 덧붙였더라면, 그가 에드워즈를 어떤 실재론자로 이해하는지 더 명확했을 것으로 생각한다.

그 외에 사소한 것들은 아래와 같이 짚막하게 언급하기로 한다.

① 서론에서 페리 밀러를 ‘20세기 초’ 에드워즈 르네상스를 일으킨 학자로 소개하는데, 그의 에드워즈 첫 전기가 1949년에 출판되었으므로, ‘20세기 중반’이라는 표현이 더 적절할 듯하다.

② II 항에서 “연관되는 것으로써”, “연결되는 것으로써”, “연관되는 것으로써”는 모두 “것으로서”가 올바른 맞춤법이다.

③ III 항 셋째 줄 “연결되어있어서” --> “연결되어 있어서”로 수정이 필요하다.

④ 각주 22번에서 The Works of Jonathan Edwards를 책 제목으로 적은 후, 이후부터는 WJE로 표기하겠다고 밝히고 있으나, 이미 각주 16번에서 WJE를 사용했다. 조정이 필요하다.

헤르만 바빙크의 칭의 이해와 그 함의

이승구 (합동신학대학원대학교 조직신학 교수)

너무 자명한 것을 논의하는 일은 항상 어려운 일이다. 정통적 개혁파 신학자의 칭의에 대한 논의는 마치 창의성이 전혀 없는 것처럼 보이고, 그렇게 여겨지기 쉽다. 특히 현대와 현대 이후 상황에서 이런 논의는 여지없이 그렇게 치부된다. 정통파 개혁신학자들은 성경이 가르치는 바에 충실하고자 하는 개혁파 정통주의에 충실하게 신학적 작업을 하기 때문이다. 그러나 오늘날 ‘칭의에 대한 이상한 이해들’이 그야말로 난무(亂舞)하는 이런 상황에서는 의식(意識)적으로 철저하게 성경적이려고 했던 정통파 개혁신학자의 칭의 이해를 살펴보면서 그 안에 담긴 함의를 다시 생각하는 것이 방황하는 사람들에게 큰 도움이 될 수 있다. 그래서 이 짧은 논문에서는 19세기 말과 20세기 초에 활동했던 정통 개혁파 신학자의 한 사람인 헤르만 바빙크(Herman Bavinck, 1854-1921)⁶²⁵ 칭의에 대해서 제시한 바를 그 특성을 따라서 제시하면서, 이런 이해가 (1) 매우 “성경적”이며, (2) 당연히 “개혁파적”이고, 그 뿐만 아니라 (3) 참으로 “실천적”이라는 것을 논의하고, 이런 귀한 논의에서 다시 생각할 점은 과연 무엇인지를 살

625) 바빙크 신학 전체에 대한 전반적 논의로는 2013년 2월 18일(월)에 <헤르만 바빙크의 신학과 성경 주해>라는 주제를 가지고 열린 <한국성경신학회 31차 정기 논문발표회>에서 발제된 이승구, “헤르만 바빙크의 언약 사상”, 『교회와 문화』 31 (2013년 8월): 9-49의 각주 1을 보라. 또한 워필드와 비빙크 사후 100년을 기념하여 2021년 4월 10일(토)에 칼빈대학교에서 열린 개혁신학회 2021년 봄 학술대회에서 발제된 김길성, 유태화, 박재은, 태동렬, 김성태, 박찬호, 조윤희, 이충만, 이상웅 교수들께서 발제한 논문들을 보라.

근자에 나온 전기로 에딘버러의 데이비드 퍼거슨의 지도로 바빙크에 대한 박사 논문을 쓰고 2013년부터 가르치면서 결국 2020년에 에딘버러 대학교의 개혁신학 선임 강의자(Meldrum senior lecturer in Reformed theology)로 지명된 James P. Eglinton이 낸 비판적 전기로 *Bavinck: A Critical Biography* (Grand Rapids: Baker Academic, 2020)를 보라. 이에 대한 비판적 고찰로 위에 언급한 박재은 박사의 개혁신학회 발제 논문을 보라.

또한 바빙크에 대한 근자의 의미 있는 논의로 다음을 보라. 아버딘에서 바빙크에 대한 논문으로 2008년에 학위 논문으로 제출되었고, Brill과 IRTI가 내는 *Studies in Reformed Theology* 시리즈의 하나로 발간된 Brian G. Mattson, *Restored to Our Destiny* (Leiden: Brill, 2011); 에딘버러에 박사 학위논문으로 제출했던 James P. Eglinton, *Trinity and Organism: Towards a New Reading of Herman Bavinck's Organic Motif* (Bloomsbury/T&T Clark, 2012); John Bolt, “The Imitation of Christ Theme in the Cultural-Ethical Ideal of Herman Bavinck” (University of St. Michael's College, 1982)에 이어 오랜 후에 나온 Gayle Elizabeth Doornbos, “Herman Bavinck's Trinitarian Theology: The Ontological, Cosmological, and Soteriological Dimensions of the Doctrine of the Trinity,” Doctor of Philosophy in Theology Dissertation, University of St. Michael's College, 2019; 존 볼트의 지도로 2016년에 칼빈 신학교 박사 학위 논문으로 제출되었던 박재은 박사의 *Driven by God: Active Justification and Definitive Sanctification in the Soteriology of Bavinck, Comrie, Witsius, and Kuyper* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2018); 그리고 에글링턴의 지도로 에딘버러 대학교에 제출되었던 Cory C. Brock, *Orthodox yet Modern: Herman Bavinck's Use of Friedrich Schleiermacher* (Vendor: Lexham Press, 2020); 무어 신학교 출신으로 독일에서 피아노도 공부하고 결국 에딘버러에서 학위를 한 후에 현재 호주 브리스번 신학교(Brisbane School of Theology) 교수로 있는 Bruce R. Pass가 역시 에글링턴의 지도로 에딘버러 대학교 박사 학위 논문으로 제출했던 Bruce R. Pass, *The Heart of Dogmatics: Christology and Christocentrism in Herman Bavinck* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2020).

펴보면서, 오늘날 칭의에 대한 논의와 가르침이 갈 방향을 생각해 보기로 하겠다.⁶²⁶⁾ 바빙크는 “칭의란 교회의 생사가 달린 조항이라고 올바르게 불린다”고 하면서,⁶²⁷⁾ 칭의에 대한 바른 이해를 매우 강조하고 있다. 이렇게 중요한 칭의를 바빙크가 어떻게 제시하고 있는지에 대한 탐구를 시작해 보자.

I. 헤르만 바빙크의 칭의에 대한 기본적 진술

때로는 전문적인 책보다 일반 성도들을 위해 쓴 책이 깊은 신학적 통찰을 드러내 주기도 한다. 바빙크는 성도들을 위해서 『하나님의 큰 일』(*Magnalia Dei*)이라는 좋은 책을 써 주었는데, 이 책의 칭의 부분은 다음 같은 말로 시작된다.

신앙과 회개라는 열매로 드러나는 중생은 하나님 나라의 문을 연다. 하나님 나라에 백성이 된 사람들 곧바로 하나님 나라의 내용인 모든 유익들을 공유하게 된다. 그것은 의와 거룩과 복됨이라는 셋(trio)으로 요약될 수 있다. 그중의 첫째 [즉, 의(義)]를 다루는 것이 우리가 지금부터 다루려고 하는 것 [즉, 칭의]이다.⁶²⁸⁾

이 첫 문단은 그야말로 중요한 통찰을 드러내고 있으니, (1) 구원의 모든 것이 다 하나님 나라와 관련된 것이라는 통찰, (2) 예수님께서 가르치신대로 중생하면 하나님 나라에 들어가 그 나라 백성이 된다는 통찰,⁶²⁹⁾ (3) 하나님 나라를 의와 거룩함과 복됨을 주된 내용으로 한다는 통찰, (4) 칭의는 의(義) 문제와 관련된다는 통찰이 그것이다. 하나님 나라와 의를 연관시켜 보는 것은 예수님의 말씀과 뜻을 잘 파악한 것이다. 이 연관성을 다시 강조하면서 바빙크는 다음 같이 명료하게 단언한다:

그의 나라[하나님 나라]가 그런 것처럼[즉, 하나님의 선물인 것처럼], 그 나라 안에 있는 의도 하나님께서 그리스도를 통해서 주시는 하나님의 소유요 하나님의 은사다. 하나님 나라를 추구하고 발견하는 사람은 동시에 그 나라의 시민됨에 필수적인 그 의(義)도 받는다.⁶³⁰⁾

626) 본 논문에서 바빙크의 『개혁교의학』으로부터의 인용은 Herman Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek*, I-IV (1895-1901, 2nd enlarged edition, Kampen, 1906-1911)을 번역한 박태현 역, 『개혁교의학』 (서울: 부흥과 개혁사, 2011)으로부터 하기로 한다. 때때로 영어역도 참조하여 번역을 조정하였다. Herman Bavinck, *Reformed Dogmatics*, ed., John Bolt, trans. John Vriend, 4 vols. (Grand Rapids: Baker, 2003-2008). 이하 이로부터의 인용은 *Reformed Dogmatics*, 4 [467], 179=『개혁교의학』, 4:205 같은 식으로 표기하기로 한다.

627) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4 [472], 205=『개혁교의학』, 4:237.

628) Herman Bavinck, *Magnalia Dei* (Kampen: J. H. Kok, 1909), trans. Henry Zylstra, *Our Reasonable Faith* (Grand Rapids: Eerdmans, 1956, reprint, Grand Rapids: Baker, 1977), 439.

629) 그것의 전제는 이미 예수님께서서 하나님 나라가 이미 이 땅에 임하여 왔다는 것이다. 다른 곳에서도 이것을 분명히 하지만 특히 Bavinck, *Our Reasonable Faith*, 447에서 바빙크는 마가복음 1:15를 언급하면서 “이 말로 예수님께서서는 얼마 후면 그 나라가 올 것이라고 하는 것뿐만 아니라 그의 인격과 사역 안에서 그 나라가 원칙상 이미 왔다는 것을 의미했다”고 확인한다(강조점은 덧붙인 것임). Bavinck, *Our Reasonable Faith*, 346f., 448도 보라. 또한 다소 덜 드러나긴 하지만 이를 분명히 함의하고 있는 Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 3 [381], =『개혁교의학』, 3:447도 보라: “그리스도는 이러한 왕으로서 등장했다. 그리스도가 수립하는 하나님 나라는 현재 단지 영적, 도적으로만 존재하지만...”.

630) Bavinck, *Our Reasonable Faith*, 448.

하나님 나라가 의로운 나라이고, 따라서 하나님 나라와 그 나라의 의를 모두 하나님께서 주신다고 하는 것이다. 하나님 나라와 관련된 의를 하나님께서 친히 주시는 것이라는 것이 강조된다.

기본적으로 바빙크는 칭의를 “하나님께서 인간의 모든 죄의 죄책과 형벌로부터 사면하고 그에게 영생의 권리를 주는 것”이라고 규정한다.⁶³¹⁾ 이렇게 칭의에는 (1) 죄 용서와 (2) 영생의 권리를 주는 것이 포함되어 있다는 것이 바빙크의 칭의 이해이다. 그리고 바빙크는 영생의 권리를 주는 것을 “자녀로 삼는 입양”과 동의어로 사용한다. 그러므로 바빙크는 구원의 서정(*ordo salutis*)에 대한 논의에서 칭의 안에 죄 용서와 입양을 같이 넣어 논의하는 분들과 입장을 같이 한다.⁶³²⁾ 칭의 안에서 죄 용서와 입양, 모두를 인정하면서 말하는 바빙크의 중요한 말을 인용하자면 다음과 같다.

이 죄 사함의 유익이 매우 크고 성경 가운데 매우 현저하게 전면에 나타나기에 칭의는 때때로 이 [죄 사함의] 유익 가운데 전적으로 흡수되는 것처럼 보인다. 그럼에도 불구하고 이 유익과 연관된 또 다른 유익도 역시 마찬가지로 풍성하고 영광스러우며, 물론 죄 사함의 유익과 분리되지 않지만 구분될 수 있다. 그것은 영생의 권리를 수여하는 것 또는 바울이 (율법으로부터의 속량과 나

631) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4 [467], 179=『개혁신학』, 4:205. Bavinck, *Our Reasonable Faith*, 457도 보라: “그러므로 칭의는 분명히 은혜스러운 하나님의 행위이지만 동시에 법적인 하나님의 행위이니, 이는 그 자신이 재판장으로서 우리들의 죄책과 형벌이 다 치루어졌다고 선언하시고 영생에 대한 권세를 부여하시는 선언이다.” 이것은 “하나님에 의해 죄책에서 자유롭다고 선언되고, 그로부터 영생의 권리를 받는 것”이라고 말하는 Bavinck, *Our Reasonable Faith*, 441, 461, 462 같은 곳에도 그대로 나타나고 있다. 같은 책의 444에서는 (1) 죄와 죄책을 사함 받고 (1) 하나님과의 복된 교제에로 올려지는 것이라고 표현한다.

632) 이런 분들의 다른 대표적인 예로 프란시스 툴레틴(F. Turretin, *Institutio theologiae elencticae*, XVI, 6), 존 오웬, 로버트 대브니(R. Lewis Dabney, *Lectures in Systematic Theology* [1927, Grand Rapids: Baker, 1985], 627), 그리고 벨코프를 들 수 있다. 벨코프는 칭의의 소극적 요소를 죄 용서로, 칭의의 적극적 요소를 자녀로 받아주심과 영생의 권리를 주심으로 나누어 설명하면서 칭의에 죄 용서와 입양을 같이 넣어 설명한다(*Systematic Theology*, 4th revised and enlarged edition [Grand Rapids: Erdmans, 1949], 514-16). 아마 이런 것이 과거의 주류 입장일 것이다.

기본적으로는 같은 생각을 하면서도 칭의와 입양을 따로 나누어 칭의 다음에 입양이라는 항목을 따로 제시하여 설명하는 예로는 입양을 칭의의 열매로 제시하면서 따로 언급했던 Peter Martyr Vermigli, *Loci Communes* (London, 1576), 354, cited in Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4 [476], =『개혁신학』, 4:263, n. 147)을 위시해서 John Murray, *Redemption: Accomplished and Applied* (Grand Rapids: Eerdmans, 1955), 132-40; 그리고 Wayne Grudem, *Systematic Theology* (Grand Rapids: Zondervan, 1994), 736-45를 보라(그루데는 칭의를 “하나님 앞에서의 옳은 법적 지위”[Right Legal standing before God]라고 표현하고, 입양을 “하나님의 가족의 성원됨”[Membership in God’s Family]라고 표현한다). 마이클 호튼은 그리스도와와의 연합의 법적 측면이라는 제하에서(19장) 칭의와 양자됨을 나누어 설명하고 있다(Michael Horton, *The Christian Faith* [Grand Rapids: Zondervan, 2011], 620-47). 그 둘을 연결시키면서도 일단 나누어 설명한다. 프레임도 비슷하게 설명하는 것을 보면 아마 프레임의 이러 논의가 호튼에게 영향을 미쳤을 수도 있다고 여겨진다. 젊은 신학자 마이클 버드는 구원의 표상들(images)로 죄용서, 구속, 구조(Rescue), 화목, 칭의, 평화, 입양, 영생, 신화(神化, theosis) 등 9가지 개념 모두 그리스도 안에서 얻은 구원의 표상들(images)로 제시하면서, 일단 칭의와 입양을 나누어 제시한다(Michael F. Bird, *Evangelical Theology* [Grand Rapids: Zondervan, 2013], 571-72). 근자의 로버트 레담도 일단 나누어 설명한다(Robert Letham, *Systematic Theology* [Wheaton, IL: Crossway, 2019], 730-31). 그러나 그 차이는 흐려질 수도 있다고 한다(특히 731, n. 28를 보라). 정암도 구원의 서정을 열거할 때는 칭의와 입양을 따로 언급하나(박윤선, 『개혁신주 교리학』 [서울: 영음사, 2003], 314), 실제 설명에서는 칭의를 설명하고 성화를 말하여 모호하게 열어 놓고 계신다.

그러나 칭의와 입양은 따로 나누어 살며하든지 그 둘을 칭의의 두 측면으로 설명하든지 큰 차이가 있는 것은 아니다. 왜냐하면, 모든 사람들인 인정하듯이, 그 둘은 구분될 수 있지만 분리되지는 않는 것이기 때문이다. 오직 그 내용을 성경에 충실하게 설명하는가 하는 것만이 문제이다.

란히 곧바로 언급하는) 자녀로 삼는 입양이다(갈 4:5, cf. 단 9:24; 행 26:18; 계 1:5,6).... 바울은 법적 의미에서 양자됨(ui`oqesi,a)을 말한다. 신자들이 그리스도의 의를 토대로 죄 사함을 받는 것과 마찬가지로, 그들은 또한 하나님의 아들들(ui`oi. qeou/)로 입양된다.⁶³³⁾

이 긴 인용문이 분명히 하듯이 바빙크는 칭의에 죄 용서와 입양을 모두 넣어 생각한다. 우리들은 그리스도로 말미암아 죄 용서와 하나님의 자녀됨을 모두 얻게 되었다는 것이다. 하나님의 자녀가 되는 것도 오직 “그리스도 안에 있는 의에 근거해서만” 이루어지는 것이기 때문이다.⁶³⁴⁾ 또한 양자의 영을 통해서 “우리들은 우리가 양자되었음을 의식하게 되고, 하나님을 우리 아버지라고 감히 부를 수 있게 되며, 계속적으로 인도함을 받게 된다(롬 8:14-16과 갈 4:6).”고 말하여⁶³⁵⁾ 바빙크는 양자됨도 삼위일체 하나님께서 관여하시는 삼위일체적 사건임을 잘 드러내고 있다. 그러므로 바빙크는 “칭의의 두 부분을 죄 사함과 영생에 대한 권리의 승인으로 생각하는 것이 더 정확하다.”고 말한다.⁶³⁶⁾

다른 모든 사람들과 함께 바빙크가 잘 말하고 있듯이, “히브리어 ‘의롭게 하다’(הַצְדִּיק)는 어떤 사람을 무죄하다고 선언하는 재판관의 행위를 가리키고, ‘정죄하다’(הַרְשִׁיעַ)의 반대어이다(신 25:1, 욥 32:2, 33:32).”⁶³⁷⁾ 또한 신약에서 “다카이오”(dikaio,w)의 용례를 다 살핀 후에 바빙크가 하는 말도 칭의 문제에 대한 아주 고전적인 표현이라고 할 수 있다.

[이 단어가] 바울의 경우에 법적 의미가 확고하다.... 더 나아가 이 단어는 ‘의로 여기다’(logi,zetai eivj dikaio,su,nhn, 롬 4:3, 5)와 서로 바꾸어 쓸 수 있고, ‘심판하다’(kri,nw), ‘송사하다’(evgkale,w), 그리고 ‘정죄하다’(katakri,nw)와 반대되는데(롬 8:33, 34), 이것은 ‘칭의’(dikai,wma)가 ‘정죄’(kata,krima)에 대해 반대 관계를 갖는 것과 마찬가지로이다(롬 5:16). 이것은 어떤 사람을 법적으로 조사한 후에 허물을 용서하고 의롭다고 선언하는 것을 의미한다(롬 5:19).⁶³⁸⁾

바빙크는 이 단어들이 다른 용례로 쓰인 경우가 있음을 잘 알고 그에 대한 설명도 잘한 후에 “이 단어[dikaio,w]가 간혹 윤리적 의미로 사용되었다 할지라도, 하나님 앞에서의 죄인의 칭의가 언급될 때에는 언제나 법정적 의미를 지닌다”는 것을 아주 분명히 한다.⁶³⁹⁾ 따라서 이를 (한국 교회에서 오래 전부터 잘 번역해 온 것과 같이) “칭의(稱義)”라고 번역하는 것은 매우 적절하다. 이것은 그야말로 의로운 자로 여겨지는 것(justum reputari), 의롭다고 선언하는

633) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4 [476], 226f.=『개혁신학』, 4:266.

634) Bavinck, *Our Reasonable Faith*, 464.

635) Bavinck, *Our Reasonable Faith*, 465.

636) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4 [476], 224=『개혁신학』, 4:262.

637) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4 [472], 206=『개혁신학』, 4:239, 강조점은 덧붙인 것임.

638) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4 [472], 207=『개혁신학』, 4:240, 효과적 전달을 위해 한글 번역을 조절하였음을 밝힌다.

639) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4 [472], 209=『개혁신학』, 4:243. Bavinck, *Our Reasonable Faith*, 457: “칭의란 말로써 성경은 언제나 [무죄하고 의롭다고 선언하시는] 사법적인 행위를 염두에 두고 있다.”

것, 의롭다고 칭(稱)하는 것이기 때문이다.

이는 천주교회가 (1) “죄책을 용서하고 영원한 형벌을 사면할 뿐” 아니라, 또한 (2) “사랑으로 하여금 내적으로 거듭나게 하고 새롭게 하는” 것으로 이해하는 것과 대조적 이해이다. 천주교회에서는 이를 “의롭게 된다”고 하였고,⁶⁴⁰⁾ 한국 천주교회에서는 이를 “의화”(義化)라고 번역하여 지속해서 그렇게 쓰고 있다.

성경을 따라서 개혁자들의 칭의 이해를 따르는 바빙크는 타락한 인간이 죄가 있어서 죄의 사면이 없이는 그 누구도 하나님 앞에 서지 못하는 정황을 전제로 한다. 특히 바울에 의하면, 온 세상은 하나님의 정죄 하에 있어서(롬 3:19) 율법의 행위로는 아무도 의롭다 선언을 받을 수 없는 상황 가운데 있다(롬 3:20).⁶⁴¹⁾ 영적인 눈으로 보면 지금도 “하나님의 진노(ovrgh. qeou/)가 불의로 진리를 막는 사람들의 모든 경건하지 않음과 불의에 대하여 하늘로부터 나타나나니”(롬 1:18)라고 말할 수밖에 없는 상황이다.⁶⁴²⁾ 그런데 중생하지 않은 사람들은 그 누구도 자신들의 머리 위에 하나님의 진노가 곧 쏟아져 내릴 것 같이 있다는 것을 모른다. 그 누구도 도끼가 나무뿌리에 있다는 것을 알아차리고 있지 않다. 하나님이 비상한 조치를 취하지 않으셨으면 그 하나님의 진노가 다 부어져 다 멸망하고 영원한 형벌을 받게 된다. 바로 이 상황에서 예수 그리스도의 속죄 사역이 있었다. 바로 이것이 “율법 외에 나타난 하나님의 의”다(롬 3:21).⁶⁴³⁾ “복음은 우리에게 하나님께서 죄를 용서하신다고 가르쳐준다. 왜냐하면 그의 권리가 그리스도에 의해서 온전히 인정되고 만족되었기(fully vindicated) 때문이다. 그래서 하나님께서 죄를 용서하실 수 있고, 또 용서하신다.”⁶⁴⁴⁾ 이로써 하나님께서 “새로운 정의의 질서”(another order of justice)를 세우신 것이다.⁶⁴⁵⁾ “따라서 복음은 의의 질서(an order of justice)이면서 동시에 은혜의 질서(an order of grace)다.”⁶⁴⁶⁾ 이 짧은 선언에서 바빙크의 개혁신학자로서의 통찰이 빛난다. 이어서 그의 좋은 설교가 나타나며 칭의에 대한 높은 신학적 정의(definition)가 따라 나온다. “골고다의 십자가에서 의와 은혜가 결합한다. 칭의는 하나님의 사법적 행동이면서 동시에 은혜로운 행동이다.”⁶⁴⁷⁾

그러므로 여기서 말하는 “하나님의 의”(dikaioσ, nh qeou/)는 그 속격을 주격의 속격(*genitivus subjecti*)으로 보든지(Haussleiter), 저자의 속격(*genitivus auctoris*)으로 보든지, 속유의 속격(*genetivus possesivus*)으로 보든지(Fricke), 효과적 원인(*causae efficientis*)의 속격으로 보든지(Bengel, Rueckert, van Hengel, 또는 Winer), 모두 “하나님이 은혜로 믿음 안에서 사람들에게 주시는 의를 생각해야 한다.”⁶⁴⁸⁾ 그러므로 하나님의 의에 근거해 용서하신

640) *Consilium Tridentinum*, sess. VI, c. 7: “이 하나님의 의는 하나님 자신이 의롭다는 것이 아니라, 우리를 의롭게 만드는 의다. 즉 우리는 하나님으로부터 받아 우리 마음의 생각이 새로워 지고, 우리 안에 이 의를 수용함으로써 단지 의롭다고 여겨질뿐만 아니라, 진실로 의롭다고 일컬어지고 의로운 사람들이다.” 이런 천주교회의 이해가 의식적으로 성경에 근거한 루터적이고 종교개혁적인 칭의 이해에 대한 반제(anti-thesis)로 나왔다는 것은 이 진술 자체에서 잘 드러난다.

641) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4 [468], 185=『개혁교의학』, 4:212. Bavinck, *Our Reasonable Faith*, 445-47.

642) Bavinck, *Our Reasonable Faith*, 450.

643) Cf. Bavinck, *Our Reasonable Faith*, 451.

644) Bavinck, *Our Reasonable Faith*, 463.

645) Cf. Bavinck, *Our Reasonable Faith*, 452.

646) Bavinck, *Our Reasonable Faith*, 452f., 강조점은 덧붙인 것임.

647) Bavinck, *Our Reasonable Faith*, 453.

648) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4 [468], 185=『개혁교의학』, 4:213. 바빙크가 바울의 말을 인용하여 말하듯이 “그리스도를 믿음을 통하여 하나님에게서 오는 의”(빌 3:9)다(Cf. Bavinck, *Our Reasonable Faith*, 452).

다는 것은 “예수님을 믿는 자들을 사면하시는 하나님의 행동 방식(mode of conduct)”이라는 것이다.⁶⁴⁹⁾ 이는 사람들의 “자기의 의”(i:dia dikaiosuh), 즉 “율법에서 나온 의”와 정면으로 반대되는(롬 10:3, 빌 3:9) “그리스도 안에 있는 하나님의 의”(dikaiosuh qeou/ evn Cristw/), 고전 1:30, 고후 5:21; 빌 3:9)다. 우리들은 하나님의 심판대 앞에 서려면 우리가 반드시 가지고 있어야 하는 그 의를 그리스도에게 빚지고 있다.⁶⁵⁰⁾ 이런 점에서 이는 “하나님께서로써 난의”이다(th.n evk qeou/ dikaiosuh, 빌 3:9).⁶⁵¹⁾ 그리고 율법 외에 나타난 “이 하나님의 의는 하나님의 은혜와 대립하는 것이 아니라, 말하면 하나님의 은혜를 포함하고 그 은혜의 길을 마련한다.”⁶⁵²⁾

이렇게 우리 밖에서 주어진 의를 강조하게 된 이유는 (1) 기본적으로는 성경이 그것을 말하기 때문이고, 또한 (2) 초대 교회와 중세 교회에서 성경의 입장에서 일탈한 가르침이 나타나고 오히려 그것이 점점 더 확고한 세력으로 자리 잡았기 때문이다. 예를 들어서 안디옥의 이그나티우스는 “시작은 믿음인 반면, 마지막으로 사랑이다”고 하였고,⁶⁵³⁾ 이런 경향을 잘 드러내면서 그 당시의 신학적 정황이 “믿음 그리고 행위가 하늘에 도달하는 길을 닦았다”고 바빙크는 당대의 신학을 요약하고 있다. 이는 세례에 대한 이해와 관련해서 더 많은 오해를 낳았고, 세례 중생설이 등장하고 점점 세례 받을 때까지의 죄만 세례에서 사해지는 것을 오해되었고,⁶⁵⁴⁾ 그 이후에는 참회 수행과 선행이 (특히 터툴리안의 영향으로) 공로적 성격을 가지게 되어서 문제를 많이 낳게 되었다.⁶⁵⁵⁾

중세 신학은 이런 이해를 더 공고히 하여 “단지 하나님의 성향과 처분(disposition) 때문에 죄를 용서한다”는 요한 둔스 스코투스와 그와 함께 하는 분들의 주장이 “거의 보편적으로 거부되고,”⁶⁵⁶⁾ 그 결과 트렌트 공의회에서는 의화(iustificatio)를 다음 같이 규정하였다: “단지 죄 용서만이 아니라, 또한 은혜와 선물들의 **자발적 수용을 통한 인간 내면의 성화와 갱신**.”⁶⁵⁷⁾ 토마스 아퀴나스가 강조한 “성향적 은총(dispositional grace)은 영혼을 치유하고 의롭게 만들며, 이런 은혜의 주입이 없으면 죄 용서란 있을 수 없다”는 견해가 중세 후기와 종교개혁 때에 천주교에서는 승리했다.⁶⁵⁸⁾ 그리하여 천주교회에서는 ‘자신 안에 있는 것’을 행하

649) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4 [468], 185=『개혁신학』, 4:213.

650) Bavinck, *Our Reasonable Faith*, 453.

651) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4 [468], 185=『개혁신학』, 4:213.

652) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4 [472], 206=『개혁신학』, 4:239. 이와 비슷하게 하나님의 의와 자비가 공존함을 표현하는 Bavinck, *Our Reasonable Faith*, 444와 불의한 자를 칭의하시되 하나님 당신님의 의로우심을 전혀 손상 받지 않게 하시는 것을 잘 표현하면서 “이것이 복음의 놀라움”(the wonder of the Gospel)이라고 말하는 Bavinck, *Our Reasonable Faith*, 450도 보라. 451f.에서 이를 상세히 설명하는 부분도 보라. 그리고 복음은 동시에 공의의 질서요 은혜의 질서라고 말하는 Cf. Bavinck, *Our Reasonable Faith*, 452f.도 보라.

653) Ignatious Antiochenus, *Epistula ad Ephesios*, 14. 1, cited in Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4 [469], 187=『개혁신학』, 4:215.

654) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 3 [331], =『개혁신학』, 3:173; Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4 [469], 187=『개혁신학』, 4:215.

655) 이 과정에 대한 지적과 구체적 문제 제기로 Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4 [469], 187=『개혁신학』, 4:215를 보라.

656) 이점을 지적하는 Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4 [469], 188=『개혁신학』, 4:216을 보라.

657) *Concilium Tridentinum*, sess. VI, c. 7, 강조점은 덧붙인 것임, 일반적인 것이어서 누구나 말할 수 있으나 Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4 [469], 187, n. 22=『개혁신학』, 4:215f., n. 21에서도 인용되고 있다.

658) Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, I, 2, q. 111, art. 2; q. 113, art. 2. 이것도

는(*facere quod in se est*) 사람에게 (엄밀하게는 공로는 아니지만 하나님께서 공로로) “여겨 주시는 공로”(meritum de congruo or meritum congrui)⁶⁵⁹⁾ 근거하여 은혜가 주입되어(*gratia infusa*) 그 사람을 초자연적 상태로 들러 올리는(*gratia elevans*) 어떤 형이상학적 성질의 것으로 은혜를 변모시켜서 의화하여 완전한 사람들은(*perfecti*) 이 땅에서도 그들이 ‘마땅히 해야 하는 것 이상의 선행’(opera supererogatoria)을 하여 은혜 안에 있는 사람들이 행하는 “지당한 공로”(meritum de condigno; meritum condigni)⁶⁶⁰⁾ 있다고 주장하였다.⁶⁶¹⁾ 그러므로 트렌트 공의회에서는 “이 하나님의 의는 ... 우리를 의롭게 만드는 의이다. 즉, 우리는 이 의(義)를 하나님으로부터 받아 우리 마음의 생각이 새로워지고, 우리 안에 이 의(義)를 수용함으로써 단지 의롭다고 여겨질뿐만 아니라, 진실로 의롭다고 일컬어지는 의로운 사람들이다.”라고까지 선언했다.⁶⁶²⁾ 이는 은혜 이후에는 자신을 의인으로 믿는 아주 자신만만한 선언이다. 이런 천주교의 주장은 “하나님의 호의를 사람의 행위에 의존하게 하고, 모든 율법주의적 경향을 따라 종교를 도덕 위에 건립한다.”⁶⁶³⁾ 천주교의 이런 의화(義化) 이해는 성경적 가르침을 자신들이 원하는 방식으로 오해한 것이므로, 가장 중요한 것은 어떻게 성경적 칭의 개념을 분명히 하는가 하는 것이 큰 문제였다.

II. 바빙크의 성경적인 칭의 논의

위에 있는 칭의에 대한 기본적 이해에 대한 묘사에서도 명백히 나타나 있는 바와 같이, 바빙크가 말하는 칭의 이해가 성경으로부터 온 것이며, 성경적이라는 것은 매우 자명한 일이다. 그는 다른 정통파 개혁신학자들과 함께 오직 성경에만 근거해서 신학하려고 애썼기 때문이다. 예수님께서 “너희 의가 서기관과 바리새인보다 더 낮지 못하면 결단코 천국에 들어가지 못하리라”고 선언하셨는데(마 5:20), 바빙크는 그 “서기관과 바리새인보다 더 나은 의”는 “유대인들이 주장하는 바와 같이 율법의 외적인 성취보다 훨씬 더 깊고, 더 내면적인 의”이고, 더 나가서 “아버지의 의와 같이 영적이고 완벽한 의(마 5:20, 48)”라고 한다.⁶⁶⁴⁾ 그러므로 이 온전한 의(義)는 결국 “하나님의 선물”이라고 선언한다.⁶⁶⁵⁾ 왜냐하면 “사람은 하나님에 의해 의롭다고 여김을 받을 수 있는 의를 자신 안에 갖고 있지 않기” 때문이다.⁶⁶⁶⁾ 믿기 전은 말할 것

일반적인 것이어서 누구나 말할 수 있으나 Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4 [469], 188, n. 23=『개혁교의학』, 4:216, n. 22에서도 인용되고 있다.

659) 천주교회에서는 이를 “재량(裁量) 공로(功勞)”라고 번역하여 제시한다.

660) 천주교회에서는 이를 “적정(適正) 공로(功勞)”라고 번역하여 제시한다.

661) 이는 바빙크가 Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4 [472], 205=『개혁교의학』, 4:238에서 하는 말을 원용하여 천주교 입장을 요약하여 표현한 것임에 유의하라. 그는 이를 Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4 [478], 240-42=『개혁교의학』, 4:281-83에서도 다시 요약하여 제시한다. 천주교회의 의화론에 대한 전반적 이해를 위해서는 이승구, “‘이신칭의’ 교리의 현대적 적실성”, 『신학 정론』 35/1 (2017): 139-90을 보라.

662) *Concilium Tridentinum*, sess. VI, c. 7. 일반적인 것이어서 누구나 말할 수 있으나 Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4 [469], 188, n. 24=『개혁교의학』, 4:216, n. 23에서도 인용되고 있다.

663) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4 [472], 206=『개혁교의학』, 4:239.

664) Bavinck, *Our Reasonable Faith*, 448.

665) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4 [468], 183=『개혁교의학』, 4:210. 또한 Bavinck, *Our Reasonable Faith*, 448: “한편으로 그 나라에 들어가는 조건이요 요구 사항인 이 의(義)는 또 한편으로 그 나라의 선물이기도 하다”는 말도 보라. 그 내용을 밝히면서 바빙크는 “신생 또는 중생 자체가 성령의 은사요 사역이다(요 3:5)”라고 말한다(449).

666) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4 [473], 209=『개혁교의학』, 4:243.

도 없거니와 믿은 후에 우리들이 행하는 선행도 결국 “하나님의 율법의 완전한 요구에 상응하지 못하는” 것이고, 또한 “이 선행은 언제나 여전히 불완전하고 죄로 오염되어 있기 때문이다.”⁶⁶⁷⁾ 따라서 “율법이 칭의하고 생명을 주기는커녕 그저 죄의 권능(고전 15:56)이 되어 버렸다.”⁶⁶⁸⁾ “율법의 행위로는 그 누구도 의롭다 선언함을 받지 못한다.”⁶⁶⁹⁾ 그러므로 예수님께서 요구하신 “서기관과 바리새인보다 더 나은 의”는 결국 “‘자신의 의’(i:dia dikaiosu,nh/)에 대립하는 [하나님께서 선물로 주시는] 하나님의 의(dikaiosu,nh qeou/)다.”⁶⁷⁰⁾

참으로 “하나님은 그리스도의 희생 제사를 통해 ... 예수 믿는 자들을 사면할 수 있는 근거를 마련했다.”⁶⁷¹⁾ 그것을 내다보시면서 예수님께서 “하나님은 이 유익을 의인들에게가 아니라, 세리와 죄인들에게, 잃어버린 바 된 자들에게, 수고하고 무거운 짐진 자들에게, 구원을 자신에게서 찾지 않고 하나님으로부터 기대하는 자녀들에게 주신다는 복음을” 선포하셨다고 하며, 신약의 모든 저자들은 “죄 사함을 그리스도에 의해 성취되었고, 믿음으로 수용되는 큰 유익으로 여긴다(요 3:36, 요일 1:9, 2:1, 2, 12, 3:5; 약 2:1; 벰전 1:2, 19, 2:24, 3:18; 히 8:12, 10, 17, 22).”고 하면서,⁶⁷²⁾ 성경에 근거하여 죄 사함은 그리스도에 의해 주어졌고, 믿음으로 받는다는 것을 논의한다.

구약에서부터도 하나님 백성의 의는 엄밀하게 보면 전혀 자신들의 의가 아니고 하나님의 이라는 것이 분명하다고 하면서 바빙크는 다음 같이 강조한다: “그러므로 그들의 의는 하나님에게서 나오고(사 54:17), 하나님 안에만 의와 힘이 있으며(사 45:24), 하나님은 여호와, 그들의 의이다(렘 23:6, 33:16).”⁶⁷³⁾ 특히 신약에서 말하는 복음이 말하는 하나님의 의는 “예수 그리스도를 믿음으로 말미암는 하나님의 의다(롬 3:22).”⁶⁷⁴⁾ 이 의는 “행위로 말미암은 것이 아니라, 하나님에게서 난(빌 3:9) 하나님의 은혜의 선물이다(롬 3:24, 5:15-17). 우리들은 그리스도 예수 안에 있는 구속으로 말미암아(롬 3:24), 그리고 그의 피로(롬 5:9), 그리스도 안에서(갈 2:19) 칭의되었다(의롭다함을 받았다).”⁶⁷⁵⁾ 바빙크는 죄인들의 칭의에 대한 성경의 가르침에서 “강조점은 이 칭의가 하나님의 선물(the gift of God)이라는 것에 있다”고 한다.⁶⁷⁶⁾

따라서 바빙크는 이와 같은 칭의 개념을 만나게 되는 것이 성경이라고 하면서, 성경에서 **비로소** 우리는 하나님께서 용서하신다는 개념을 만나게 된다고 한다. 그러므로 바빙크는 용서라는 개념 자체가 출발점부터 성경적인 것이라고 한다. 하나님을 떠나서 생각하는 타락한 이 세상의 생각에 따르는 “자연에게 용서란 있을 수 없고... 용서는 물리적으로 불가능하다. 그러나 우리는 신약과 구약 성경에서 일련의 다른 생각을 만난다.”⁶⁷⁷⁾ 그래서 성경에 의하면

667) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4 [473], 209=『개혁신학』, 4:243. 바울이 경험한 이런 이해의 변화를 잘 설명하고 있는 Bavinck, *Our Reasonable Faith*, 449f도 보라.

668) Bavinck, *Our Reasonable Faith*, 450.

669) Bavinck, *Our Reasonable Faith*, 450. 이와 관련하여 바빙크는 행 13:39, 롬 3:20, 28; 8:3, 8; 갈 2:16과 3:11을 언급한다.

670) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4 [474], 214=『개혁신학』, 4:250. 또한 “사람의 자기 의와 대립하는 의”라고 강조하는, 그렇기에 이 의는 “그리스도를 믿음을 통해 하나님에게서 오는 의”(빌 3:9)임을 강조하는 Bavinck, *Our Reasonable Faith*, 451f.도 보라.

671) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4 [473], 210=『개혁신학』, 4:244.

672) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4 [468], 183=『개혁신학』, 4:210, 영어에 비추어 한글 번역을 조절하였음을 밝힌다.

673) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4 [467], 182=『개혁신학』, 4:208.

674) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4 [473], 210=『개혁신학』, 4:244.

675) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4 [473], 210=『개혁신학』, 4:245, 번역어를 조절하였음을 밝힌다. 곳곳에 나타나는 “의롭게 되었다”는 한글 번역은 오해를 일으킬 수도 있다고 여겨진다.

676) Bavinck, *Our Reasonable Faith*, 452.

모든 것이 처음부터 “하나님의 은혜로운 처분에 기초하고,” 더구나 “은혜언약을 전제하는 율법은⁶⁷⁸⁾ 진실로 속죄제와 속건제 가운데 그릇 범하여(레 4:2ff.) 행한 죄에 대해 속죄의 길을 열었고,”⁶⁷⁹⁾ 우리 밖에 있는 하나님의 의 “덕분에 미래에 자기 백성에게 주실 모든 영적인 유익과 물질적 유익 가운데, 죄의 용서가 탁월한 자리를 차지한다”고 하여,⁶⁸⁰⁾ 죄에 대한 용서를 배우게 되는 것이 바로 성경이며, 따라서 칭의에 대한 생각이 매우 성경적인 것임을 논의하면서 칭의에 대한 바빙크의 논의가 시작되고 있다. 그는 계속해서 모든 문제를 “성경의 빛에서(in the light of Holy Scripture)” 바라보려고 하면서 그렇게 하는 것이 “어느 정도는 하나님께서 바라보시는 대로 보는 것”이라고 한다.⁶⁸¹⁾ 또한 그는 곳곳에서 잘못된 견해를 논박하면서 “이것은 분명히 성경의 가르침이 아니다” 또는 “성경의 증언은 그런 견해와 온전히 대립하여 선다”고 논의하곤 한다.⁶⁸²⁾ 이처럼 그는 모든 것을 성경에 근거하여 생각하며 논의하려고 한다.

또한 하나님의 용서에 대한 논의를 하면서 그것이 구약 가운데서 하나님께서 맺으신 언약에 근거하여 일어지고 있음을 성경에 근거하여 여러 성경 구절들을 인용하면서 하나님의 죄 용서가 이미 맺으신 언약에 근거하여 주어지는 언약적 행위임을 잘 논의하는 데서도⁶⁸³⁾ 그가 얼마나 성경에 충실하여 논의를 하는 지를 잘 드러내고 있다.

더 나아가서 바빙크는, (1) 오래 인 1683년에 면직되었던 폰티안 판 핫템(Pontiaan van Hattem, 1645-1706)과 그의 추종자들과 같은 실재적인 반율법주의자들이 말하는 영원 전 칭의설은 결국 칭의를 하나님의 사랑과 동일시하고, 하나님의 사랑으로 이해된 그들이 말하는 “영원한 칭의를 전부로 여기고 시간 속에서의 칭의를 위한 여지를 남겨 두지 않았다고” 아주 강력하게 비판하면서도,⁶⁸⁴⁾ (2) 카이퍼 등이 말하는 영원 칭의론은⁶⁸⁵⁾ 영원한 칭의를 시간 속에서의 칭의의 시작과 원리와 토대로 여기므로 한편으로는 귀중한 진리를 가지고 있다고 말한다.⁶⁸⁶⁾ 그런데도 우리들이 “영원 칭의설” 같은 용어를 말하지 않는 것이 더 나은 이유는

677) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4 [467], 181=『개혁교의학』, 4:207, 강조점은 덧붙인 것임. 그는 『하나님의 큰 일』에서도 사물의 질서에 전적으로 어긋나는(Bavinck, *Our Reasonable Faith*, 462) 이 죄 용서의 선언에 대해서 “그리스도의 교회는 감히 믿으려고 하고(dares to believe it), 믿을 수(can and may believe it) 있다”고 표현하기도 한다(463).

678) 이런 개념을 잘 이해하려면 이승구, “헤르만 바빙크의 언약 사상”, 9-49를 보라.

679) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4 [467], 181=『개혁교의학』, 4:207.

680) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4 [467], 182=『개혁교의학』, 4:208.

681) Bavinck, *Our Reasonable Faith*, 462. 거의 모든 곳에서 이런 노력이 드러난다. 그래서 그는 로마서 8:18-23의 진술에 충실하게 말하면서 그리스도를 믿음에서 시작된 우리의 양자됨이 몸의 부활에서 온전히 이루어진다고(completed)고 표현하기도 한다(465).

682) 이 두 어귀 모두 Bavinck, *Our Reasonable Faith*, 460에서 인용하였다.

683) Cf. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4 [467], 183=『개혁교의학』, 4:209.

684) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4 [475], 215=『개혁교의학』, 4:251.

685) Cf. Abraham Kuyper, *Het werk van den Heilige Geesdt*, II, 222ff.; A. Kuyper, Jr., *De band der verbands* (Amsterdam, 1906), 64ff.; J. C. de Moor, *De rechtvaardigmaking van eeuwigheid* (Kampem, 1905), cited in Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4 [475], 216, n. 118=『개혁교의학』, 4:252, n. 116.

686) 그것은 “선택은 영원부터 존재하며, 자기 백성을 위한 중보자를 보증하는 구속언약(*pactum salutis*)도 영원부터 존재”한다는 것을 말하려고 한다는 것이다. 그러므로 “칭의가 영원 가운데 확립되지 않았더라면 칭의는 시간 속에서 발생할 수 없었을” 것이라는 진리이다(Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4 [475], 216=『개혁교의학』, 4:252, 영어 역에서는 구속언약을 그저 “the pact of redemption”으로 번역하여 *pactum salutis*를 제거한 것이 아쉽고[그런데 214에서 이미 *pactum salutis*를 병기하고 있으므로 이것은 큰 문제가 아니라고 할 수 도 있다], 한글 역은 “구원협약”이라고 번역하여 이에 대한 보편적 용례와 다른 역어를 사용한 것이 아쉽다). 그래서 바빙크는 “어떤 의미에서 죄인들에 대한 칭의는 선택의 경륜 가운데서 이미 발생했다”고도 말할 수 있었다(Bavinck, *Our Reasonable Faith*, 459). 더 나아

“성경이 이와 같은 것을 말하지 않기 때문이다”라고 말하는 데서,⁶⁸⁷⁾ 더 구체적으로 “이를 지지하기 위한 목적으로 인용되는 구절들(롬 8:30, 엡 1:3, 5, 9; 딤후 1:9; 계 13:8)은 설득력이 없다”고 말하는 데서 바빙크는 자신의 칭의론을 온전히 성경적 가르침에 토대를 놓으려고 함을 보여 준다. 성경에 충실하면 하나님의 영원한 작정과 시간 속에서의 시행을 구별한다.⁶⁸⁸⁾ 이렇게 이상한 용어를 사용하기 시작하면 “영원한 창조” 등도 말하게 되고 “이는 커다란 오해의 실마리를 제공하게 된다.”고 바빙크는 비판한다.⁶⁸⁹⁾

또한 이렇게 하기 시작하면 나중에는 성경에 없는 사변적인 생각들을 하게 되는데 그 대표적인 예로 바빙크는 폼리와 카이퍼의 사변을 언급하면서 비판한다. 예를 들어서, 폼리는 선택을 맨 앞에 두고, 그 다음에 은혜 언약, 그리고 그 열매의 하나로 칭의를 언급하면서 그것을 하나님의 작정의 순서로 제시한다고 한다.⁶⁹⁰⁾ 이에 비해서 카이퍼는 칭의가 논리적 순서에 있어서 은혜 언약과 언약의 중보자에 선행하는 것으로 생각한다고 제시한다.⁶⁹¹⁾ 이런 것은 성경의 구체적 언급이 없는 사변적인 것이므로 이런 논의를 피해야 한다는 함의를 바빙크는 제시한다. 이와 같이 바빙크는 칭의에 대한 논의에 있어서도 성경을 따라서 논의하고, 성경의 사상을 가장 잘 표현하는 것을 목적으로 하고 있다.

III. 바빙크의 칭의론의 개혁파적 성격

철저히 성경을 따르고자 하는 바빙크의 칭의 이해가 당연히 매우 개혁파적인 이해라는 것은 곳곳에서 드러난다. 첫째로, 기본적으로 칭의에 대한 기본적 이해가 종교개혁적이라는 것은 다시 말할 나위없다. 오로지 그리스도의 공로만이 우리가 유일하게 의지할 수 있는 공로라는 것을 잘 드러낸 점에서 바빙크는 루터와 칼빈의 이해에 철저하다. 그런 입장에서 바빙크는 다음 같이 선언한다.

그러므로 우리는 로마서 3장 21-26절의 “하나님의 의”(cf. 롬 1:17)를 고려할 때, 물론 사람과 상관없이 그리스도 안에 있지만, 사람이 믿음으로 자신의 것으로 삼아 이제는 그와 같은 것으로 하나님 앞에서 고려되는 **사람의 의를 생각해서는 안 된다.**⁶⁹²⁾

가 바빙크는 “그 기원을 영원에 두고 있는 [한글 역은 “영원에서 시작된”이라고 하여 너무 강하게 번역했다고 여겨질 수 있다] 칭의는 그리스도의 부활과 신자들의 소명에서 실현되고, 하나님이 마지막 심판에서 온 세상이 듣는 가운데 사면 선고를 반복하고, 모든 입이 그리스도를 주라 시인하여 하나님 아버지께 영광을 돌릴 때 비로소 완전하게 된다(빌 2:11)”고 말하기까지 한다(Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4 [476], 227=『개혁교의학』, 4:267, 강조점은 덧붙인 것임).

그러므로 칭의의 계획은 이미 영원 가운데 있지만, 칭의는 “객관적으로는 그리스도의 부활에서 선언”되어졌고, “주관적으로는 내적인 소명, 그리고 사람 편에서는 믿음으로 이것을 받아들이는데서 이 칭의가 사람에게 온다”고 말하는 것이 좋다(Bavinck, *Our Reasonable Faith*, 459).

687) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4 [475], 216=『개혁교의학』, 4:252, 강조점은 덧붙인 것임. 카이퍼의 영원 칭의설에 대한 좋은 비판적 논의로 박재은, “아브라함 카이퍼와 영원으로부터의 칭의,” 『갱신과 부흥』 27 (2021): 189-218을 보라.

688) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4 [475], 216=『개혁교의학』, 4:252. 그는 또한 Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4 [471], =『개혁교의학』, 4:231을 참조하라고 한다.

689) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4 [475], 216=『개혁교의학』, 4:252.

690) A. Comrie, *Brief over de Regtvaardigmaking des Zondaars*, 106ff., cited in Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4 [475], 216, n. 125=『개혁교의학』, 4:253, n. 123.

691) Kuyper, *Het Werk van den Heilige Geesdt*, II, 231ff., cited in Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4 [475], 216, n. 125=『개혁교의학』, 4:253, n. 123.

692) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4 [468], 185=『개혁교의학』, 4:212, 강조점은 덧붙인 것임.

신학(神學)의 역사(歷史)에 대한 이해를 가지고 이 구절을 읽는 사람들은 누구나 이 구절에서 유대교적 이해나 펠라기우스주의 만이 아니라, 특히 이제 그리스도 안에서 믿음을 가졌다고 하면서 그것에 근거해서 하나님 앞에서 자신들이 (은혜에 근거해서) 행한 것을 어느 정도 고려 받으려고 하는 모든 천주교 사상이, 그리고 오늘날 그와 비슷한 것을 다시 살려 내고자 하는 <바울에 대한 새 관점>에서 말하는 인간의 의(義)가 다 배제된다는 것을 잘 의식할 수 있다. 바빙크는 말한다: “종교개혁에 있어서 은혜는 구원 사역 전체의 시작과 중간과 끝이다. **인간의 공로는 전적으로 제거된다.**”⁶⁹³ 칭의에서 말하는 의는 “그리스도 밖에 있어서 그와 상관 없이 받아들여질 수 있는 것이 아니니, 그리스도 자신이 우리의 의”이기 때문이다(고전 1:30).⁶⁹⁴

특히 이에 이어져 나오는 다음 말은 명백히 천주교의 주장을 반박하는 말이라는 것이 이 논쟁을 조금이라도 살펴 본 사람들은 누구나 알 수 있다. “그리고 우리는 또한 하나님에 의해 사람에게 주입되고 하나님에게서 나온 혹은 하나님 앞에서 [유효한 것으로] 고려되는 사람의 의를 생각해서는 안 된다.”⁶⁹⁵ 이런 말을 할 때 바빙크가 일차적으로 염두에 두고 있는 것이 “주입된 은혜”(gratia infusa), 따라서 “주입된 의”(iustitia infusa)를 말하는 천주교적 의화(義化) 이해라는 것은 이 문제에 대해서 조금이라도 생각해 본 모든 사람들은 즉각적으로 알 수 있다.

천주교회의 의화 이해에 의하면,⁶⁹⁶ 우리에게 주입되는 “성향적 은혜가 죄용서와 성화의 형식적 원인”이라고 여겨진다.⁶⁹⁷ 주입되어 신자의 본성, 즉 습성(habitus)이 되는 은혜, 즉 천주교회 “습성적 은총”(gratia habitualis, 이를 천주교회에서 “상존 은총”이라고 번역하여 제시하기도 한다)을 통해서 인간은 “초자연적 질서 가운데서 들어 올려지고 어떤 방식으로 신적 본성에 참여한다”고 말한다.⁶⁹⁸ 천주교회의 생각에 의하면, 이 주입된 은총을 통해 인간이 어떤 의미에서 신적 본성에 참여한다는 것이다. 이것이 인간을 하나님으로 만든다고 하지는 않지만, 바빙크가 잘 요약하고 있듯이, 이 주입된 은혜는 “인간을 인간의 본성, 천사들의 본성, 모든 본성, 실제 피조계와 모든 가능한 본성 위로 들어 올린다.”⁶⁹⁹ 그러므로 주입된 은총은 “격상하고 치료하는 이중적 과제를 지낸다.”⁷⁰⁰

693) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 3 [429]=『개혁교의학』, 3:722, 강조점은 덧붙인 것임. 그 이유 중의 하나는 “그리스도의 이 의(義)는 아주 완벽하고 적절해서 우리 자신의 어떤 보충이나 덧붙임이 필요하지 않는 것이다”(Bavinck, *Our Reasonable Faith*, 453)는 것에서도 찾을 수 있다. 이에 따라 나오는 “사실 이것은 우리들에 의해서 결코 증가되거나 증폭될 수 없으니, 이것은 유기적 전체(an organic whole)이기 때문이다.”는 말은 종교개혁적 이해를 아주 잘 요약하는 것이다. 따라서 “전부를 [받아서] 가지든지 아니면 아무것도 못 가진 것이다(You either have all of it or none of it). 우리들이 그 한 부분을 가질 수도 없고, 나머지를 우리들 스스로 채울 수 있는 것도 아니다.”

694) Bavinck, *Our Reasonable Faith*, 461.

695) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4 [468], 185=『개혁교의학』, 4:212-13, 강조점은 덧붙인 것임.

696) 천주교회의 의화 이해에 대한 정리로 이승구, “로마 가톨릭 교회의 의화 이해와 개신교의 칭의 이해의 차이”, 『한국 선교』 (Korea Missions Quarterly) 12/3 (2013 봄호): 21-29를 보라. 또한 이를 드러내면서 이를 개신교적 이해와 대조하여 제시한 이승구, “‘이신칭의’ 교리의 현대적 적실성”, 『신학정론』 35/1 (2017): 139-90도 보라.

697) 천주교의 입장을 이렇게 잘 요약한 바빙크의 요약임을 유의하라. Cf. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4 [469], 188=『개혁교의학』, 4:216.

698) J. Pohle, *Lehrbuch der Dogmatik*, 3 vols., 4th edition (Paderborn, 1912-1914), II:333을 인용하는 Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 3 [429] =『개혁교의학』, 3:718, n. 222를 보라.

699) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 3 [429]=『개혁교의학』, 3:718.

700) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 3 [429]=『개혁교의학』, 3:719.

또한 천주교회는 하나님께서 사람의 죄를 용서하실 때에 “논리적으로 먼저 사람을 거룩하게 만들어서” 그 후에 죄를 용서하는 것으로 제시한다.⁷⁰¹⁾ 그러므로 천주교는 “은혜가 절대적으로 필요하다고 말하고... 은혜를 존경하는 것처럼 보이지만,” 결국 “이 은혜 전체를 다시 무력화시켜 은혜의 작용이 인간의 의지에 의존하게 한다”는 것을 바빙크는 정확히 지적한다.⁷⁰²⁾ 왜냐하면 천주교가 말하는 은혜는 인간의 “의지가 저항할 때 아무 것도 달성하지 못하기” 때문이다. 천주교 사상에 의하면, 오직 인간의 “의지가 동의할 때만 은혜는 후속적인 모든 은혜와 영생에 필요한 힘을 인간에게 제공할 뿐이다.”⁷⁰³⁾ 또한 천주교회에서는 “사제가 베푸는 성사를 통해서 신자들의 마음에 은혜를 부어주고, 회복하고 증대한다”고 하여, “은혜가 성사의 길을 뒤따르게” 한다는 것이 문제이다.⁷⁰⁴⁾

물론 천주교회에서도 믿음이 “인간 구원의 시작이고, 모든 의화의 토대와 뿌리”라는 것은 인정하며 매우 강조해서 말한다.⁷⁰⁵⁾ 그런데 여기서 천주교회가 생각하는 믿음이라는 말의 독특한 성격을 유의하지 않으면 안 된다. 천주교회가 생각하는 믿음은 “단지 하나님이 계시하시고 교회가 보존한 진리들에 대한 동의에 지나지 않기 때문에 믿음은 소망과 사랑이 여기에 덧붙여지지 않는다면, 진실로 우리를 그리스도와 연합시킬 수 없고, 또한 그의 몸의 산 지체들로 만들 수도 없다.”⁷⁰⁶⁾ 이것이 천주교회의 이해이다. 그러므로 천주교회에서는 그저 계시와 교회의 가르침에 동의하는 것으로 이해된 믿음에 소망과 사랑이 덧붙여져야 그것이 우리를 그리스도와 연합시키고 교회의 지체로 만들 수 있다고 한다. 그러므로 신앙에 대한 천주교회의 이해와 개혁파의 이해는 상당히 다르다는 것을 주목해야 한다. 낮은 수준의 천주교적인 믿음 이해에 의하면 “믿음은 그 자체로 자신이 죄 사함을 받아 택한 자들의 수효에 속한다는 확신을 줄 수도 없고 주어서도 안 된다”고 한다.⁷⁰⁷⁾ 다시 요약하자면, 천주교도 분명히 믿음으로 의화(義化)된다고 말하지만,⁷⁰⁸⁾ 결과적으로 그들은 그 믿음의 천주교적 성격을 분명히 하면서 “사랑으로 형성된 믿음”(fides caritate formata)으로 의화(義化)된다고 하는 것이다.

천주교회는 성경에서 때로 칭의라는 용어가 법정적인 의미를 지닌다는 것을 인정하면서도 그리스도의 공로 때문에 사람이 내적으로 의롭게 되고 새롭게 되었다는 것이 성경의 가르침이라고 주장한다.⁷⁰⁹⁾ 이와 같이 천주교회도 믿음을 강조하고, 그리스도의 공로도 강조하지

701) 이를 잘 진술한 후에 바빙크는 “이러게 사죄의 유익을 성화의 유익에 종속시키는 것은 다시금 허물인 죄를 약화시키는 것과 연관된다”고 지적한다. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4 [469], 188, n. 25=『개혁신학』, 4:216, n. 24. 여기서 그는 자신의 『개혁신학』, 3권 [321], 93-97도 보라고 한다.

702) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 3 [429]=『개혁신학』, 3:721, 강조점은 덧붙인 것임.

703) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 3 [429]=『개혁신학』, 3:721.

704) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 3 [429]=『개혁신학』, 3:722.

705) 천주교회의 이런 강조를 잘 드러내면 언급하는 것으로 Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4 [469], 188f.=『개혁신학』, 4:217을 보라.

706) *Consilium Tridentinum*, sess. VI, c. 7-8, cited in Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4 [469], 189, n. 26=『개혁신학』, 4:217, n. 25.

707) *Consilium Tridentinum*, sess. VI, c. 9, can. 13-16, cited in Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4 [469], 189, n. 27=『개혁신학』, 4:217, n. 26.

708) 트랜트 공의회는 이것을 강조한다(Cap. 8). 여기서는 심지어 “우리는 값없이 의화되었다고 할 수 있다. 왜냐하면 의화에 선행하는 그 어떤 것들도 (그것이 믿음이든지 행위가든지) 그 자체로 의화의 은총을 일으키지 못하기 때문이다.”는 말도 한다. 그러나 맥그리프가 잘 지적하는 것과 같이 “이 진술은 ‘지당히’(de condigno) 의화를 일으키는 가능성은 배제한다고 해도, ‘인정하시는’(de congruo) 의화를 일으키는 가능성을 배제하지 않는다 (그리고 배제하려는 의도도 없다).”고 해야 한다(Alister E. McGrath, *Iustitia Dei: A History of the Christian Doctrine of Justification*, third edition [Cambridge: Cambridge University Press, 2005], 한성진 옮김, 『하나님의 칭의론』 [서울: CLC, 2008], 450-51, 번역문을 조금 적절히 재번역하였음을 밝힌다).

만 그것으로만은 충분하지 않다고 하면서, 그리스도의 공로에 때문에 성향적 은혜가 주입되어 사람을 내적으로 새롭게 하고 의롭게 하는 일[즉, 의화(義化)가] 있어야만 한다는 것을 강조한다. 이와 같이 **천주교회**는 은혜가 주입되어 의화가 일어난다는 것을 강조함을 바빙크는 밝히 드러내고 있다. 천주교회는 “값없이 주시는 칭의의 영광과 위로를 이해하지 못하고 있다.”⁷¹⁰⁾ 그래서 이런 이해를 가진 천주교인들은 “의심과 두려움 아래 있고... 심지어 전적으로 상실될 수도 있는 우리의 믿음이 우리 의의 근거라면, 그리스도인의 삶은 지속적인 두려움과 불확실한 삶이” 된다는 것을 바빙크는, 개혁자들에게 동의하면서, 잘 드러내주고 있다.⁷¹¹⁾ 바빙크가 하이델베르크 요리문답 114문에 근거해서 말하고 있는 바와 같이, “이 세상에서 가장 거룩한 자라고 해도 그가 마땅히 해야 하는 순종의 지극히 작은 부분을 하기 시작한 것이기 때문이다.”⁷¹²⁾ 참으로 성경이 말하는 죄용서는 “우리들이 이 세상에서 사는 동안 성취한 거룩의 정도에 의존하는 것이 아니라, 하나님의 은혜에 근거하며, 그리스도 예수 안에 있는 구속에 확고히 근거하는 것이다.”⁷¹³⁾

또한, 이를 말하면서 바빙크는 또한 오시안더(Andreas Osiander, 1498-1552)를 비롯해서 종교개혁 당시에 이상한 견해를 말하던 사람들과 또한 19세기의 자유주의 신학자들이었던 쉼라어어마허(Friedrich D. E. Schlerermacher, 1768-1834), 그의 제자로 하이델베르크와 본 대학 교수였던 중재신학자 로페(Richard Rothe, 1799-1867), 덴마크 코펜하겐 대학교의 헤겔우파 교의학자요 중재신학자의 한 사람으로 여겨지는 마르텐젠(Martensen), 역시 중재신학자의 하나인 니취(Friedrich A. B. Nitsch, 1832-1898), 그리고 튜빙겐에서 Bauer 등의 튜빙겐 학파에 저항하였던 신학자로 알려진 요한 토비아스 벡(Johann Tobias Beck, 1804-1878)까지를 염두에 두면서 그들의 이름들도 언급하고 있다.⁷¹⁴⁾ 이들의 이해가 성경적이고 않고 바르지 않은 것임을 명확히 천명하는 것이다. 이런 점에서도 바빙크는 철저히 개혁파적이다. 이렇게 바르게 이해된 “은혜의 목적은 인간을 초자연적 질서 속에 포함시키는 것이 아니라 **죄로부터 해방시키는 것이다.**”⁷¹⁵⁾ 그러므로 개혁파의 성격적 이해에 의하면 “죄에서 구원하는 은혜와 나란히 인간을 그 본성 위로 들어 올리는 또 다른 은혜가 존재할 필요가 없다.”⁷¹⁶⁾ 오직 그리스도의 의만이 우리의 의다.

그렇기에 바빙크는 이중 전가(double imputation)를 아주 분명히 한다.⁷¹⁷⁾ 비록 우리가 “죄를 지었을지라도 죄는 신자에게 전가되지 않는다. 따라서 비록 그리스도가 죄가 없을지라도 죄는 그리스도에게 전가된다(사 53:4-6; 마 20:28; 롬 3:25, 8:3; 고후 5:21; 갈 3:13; 딤후 1:1-2).”

709) 바빙크는 이에 대해서 M. J. Scheeben & L. Atzberger, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, 4th edition, 33을 언급한다(Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4 [469], 189, n. 28=『개혁교의학』, 4:217, n. 27.

710) Bavinck, *Our Reasonable Faith*, 466.

711) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4 [473], 212=『개혁교의학』, 4:247.

712) Bavinck, *Our Reasonable Faith*, 466.

713) Bavinck, *Our Reasonable Faith*, 465.

714) 이 분들은 바빙크의 『개혁 교의학』 전반에서 계속 등장하는 대화 상대자들이 되는 신학자들이다. 이분들의 신상 정보의 일부는 Herman Bavinck, 『개혁주의 신론』(서울: CLC, 1988)에 곳곳에 언급되어 있다.

715) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 3 [429] =『개혁교의학』, 3:719, 강조점은 덧붙인 것임.

716) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 3 [429] =『개혁교의학』, 3:719. 비슷한 강조로 Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4 [473], 211=『개혁교의학』, 4:245도 보라: “[그리스도의 의]와 나란히 병행하는 또 하나의 의, 즉 믿음이나 사랑에 있는 의란 존재하지 않는다. 후자의 의는 전자의 의를 파기할 것이다.”

717) Cf. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4 [473, 474], 211-15=『개혁교의학』, 4:246f., 248, 250; Bavinck, *Our Reasonable Faith*, 453.

전 2:6). 그래서 믿는 자가 갖지 못한 의는 똑 같은 방식으로 믿는 자에게 전가되고(롬 4:5), 그렇게 때문에 이 전가는 은혜를 따라(*kata. ca, rin*, 롬 4:4) 주어진 것이며, 일한 것이 없이 의로 여기심을 받는 것이다(롬 4:6).⁷¹⁸⁾ 이처럼 “전가된 의”(justitia imputata)를 말하며 강조하는 바빙크는 루터가 표현한 “놀라운 교환” 개념을 발전시키는 종교개혁적 칭의 이해에 충실하다. 바빙크는 전가된 의를 반대하는 사람들은 결국 바울에게 반대하는 것이라는 함의로 말한다.⁷¹⁹⁾ 그리고 이 “의의 전가”는 결코 “가상적 전가(imputatio putativa)가 아니라 현재적 그리고 미래적 실재다.”⁷²⁰⁾ 그래서 바빙크는 이렇게 말한다. “하나님은 특정한 사람들이 믿기 전에 그리스도와 그리스도의 모든 유익들을 전가하고 제공했다. 구체적으로 이 전가와 제공은 내적 부르심(vocatio interna) 가운데서 발생했고, 중생은 이 은혜의 선물을 수동적으로 수용하는 것이다.”⁷²¹⁾ 이렇게 우리에게 주어진 은혜는 “이미 그리스도의 전가를 전제로 한다.”⁷²²⁾

그런데 전가를 말하면서도 잘못된 전가를 말하는 것은 개혁파에서 거부되었으니 “그리스도의 신적 본성의 본질적 의가 우리의 의”라는 루터파의 오시안더(A. Osiander, 1498-1552)의 견해와 함께 “오직 그리스도의 인간적 본성만이 우리의 의”라는 스타카루스(Franciscus Stancarus, 1501-74)의 견해도 개혁파는 다 거부하였다는 것을 바빙크는 아주 분명히 한다.⁷²³⁾

좀 더 나아가서, 개혁파의 동료인 루터파와 관련하여 말하자면, “칭의 교리가 루터파 신학과 개혁파 신학 사이에 **내용적으로 차이가 없을지라도**,⁷²⁴⁾ 개혁파 신학에서 칭의 교리는 다른 자리를 차지하고 다른 강조점을 갖는다.”는 점도 자적한다.⁷²⁵⁾ 이 논의에서 바빙크의 칭의 이해가 참으로 개혁파적이라는 것이 잘 드러난다. 바빙크가 정리하는 것과 같이, 첫째로 루터파는 “예정을 계속 배후로 밀어 내는 반면, 칼빈은 예정을 지속적으로 중심점에 세워두고 이로부터 칭의를 보았던 사실”에 개혁파의 특징이 있다. 이와 관련해서, 성경을 따라서 바빙크는 말한다: “주님이 우리를 부르고, 칭의하시고[즉, 의롭다고 하시고], 영화롭게 할 때, 주님은 다른 아닌 자신의 영원한 선택을 선언한다.”⁷²⁶⁾ 또한 칼빈의 『기독교 강요』, 3. 11. 7, 17, 18 등에 근거해서 바빙크는 의의 “객관적 제공이 주관적 수용보다 선행한다.”고도 선언한다.⁷²⁷⁾ 바빙크는 심지어 “성부가 친히 성령을 보낸 것은 이 [칭의의] 유익을 자기 자녀들의 마

718) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4 [473], 212=『개혁교의학』, 4:246f.

719) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4 [474], 213=『개혁교의학』, 4:248.

720) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4 [474], 214=『개혁교의학』, 4:248. 이 때 바빙크는 Peter van Mastricht의 *Theoretico-practica theologia*, VI, 6, 12을 인용하면서 말하는 것이다.

721) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4 [474], 214=『개혁교의학』, 4:250. 또한 Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4 [476], =『개혁교의학』, 4:265도 보라: “그리스도는 구속언약, 성육신과 부활, 외적 소명과 외적 소명 가운데 택자들에게 자신을 전가함으로써 자신의 모든 유익들을 그들에게 주셨다.”(한글 번역을 조절하였음을 밝힌다).

722) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4 [474], 214=『개혁교의학』, 4:250.

723) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4 [476], 223=『개혁교의학』, 4:261. 또한 Bavinck, *Our Reasonable Faith*, 453도 보라.

724) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4 [471], 200=『개혁교의학』, 4:231, 강조점은 덧붙인 것임. 이점도 매우 중요한 점이다. 이 점만을 다른 논의로 이승구, “개혁자들의 칭의론의 일치성”. 『가난하나 부요케: 조병수 박사 은퇴기념논총집』 (서울: 가르침, 2020), 415-36을 보라.

725) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4 [471], 200=『개혁교의학』, 4:231.

726) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4 [471], 200=『개혁교의학』, 4:231. 성경적이고 개혁파적 성격을 잘 드러내기 위해 한글 번역을 조절하였음을 밝힌다. “의롭게 하시고”라는 한글 번역은 정확한 어의의 전달을 위해서 고쳐질 필요가 있다. 이 때 바빙크는 자신의 *Reformed Dogmatics*, 3 [419], 522-28을 참조하라고 한다.

727) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4 [471], 200=『개혁교의학』, 4:231.

음에 적용하기 위함이었다”고 하면서, “개혁파 신학자들은 이것을 과거에 다음과 같이 표현했다. ‘성부는 효과적으로(effectively) 칭의하며, 성자는 공로적으로(meritoriously), 성령은 작용적으로(applicationally) 칭의한다.’”(728) 모든 면에서 개혁파에 충실하고자 하는 모습이 너무 잘 드러나 있지 않은가?

더 나아가, 바빙크는 충실한 개혁파 신학자로서 우리는 오직 믿음으로 의롭다함을 받지만 우리의 믿음이 칭의의 근거로 전혀 고려되지 않는다는 것을 아주 강조한다. “믿음은 결코 칭의의 근거(the ground for justification)로 제시된 적이 없다.”(729) “칭의에서 믿음은 (마치 무엇을 받는 손과 같이) 그저 받아들이는 역할만 하는 것이고, 믿음으로 우리 영혼은 오직 그리스도와 그의 의만을 의존하는 것이다.”(730) 이를 명백히 하면서 그는 “믿음이 칭의의 근거로서 거의 고려되지 않기에 바울은 하나님께서 경건하지 않은 자를 칭의하신다고 말할 수 있었다(롬 4:5)”고 한다.(731) “믿음 자체는 칭의의 근거가 아니며, 따라서 믿음에서 나오는 선행도 칭의의 근거가 아니다.”(732) 이와 같이 믿음은 칭의의 “내용적 원인이나 형식적 원인도 아니고, 믿음은 심지어 칭의의 조건이나 도구(도구적 원인)도 아니다.”(733) 칼빈이 잘 강조한 바와 같이, “믿음은 그리스도와 그의 모든 유익들을 수용하는 것 자체이다.”(734) 칭의의 “토대와 근거는 오직 그리스도뿐이다.”(735) 그 뿐만 아니라 믿음은 “그 자체의 내재적 가치나 능력으로” 칭의받도록 하는 것이 아니기에 스스로 자랑하거나 공로가 될만한 것을 가지지 못한다는 것을 바빙크는 로마서 3:24이나 4:4 이하, 4:16, 그리고 디도서 3:5을 인용하면서 매우 강조한다.(736) “만일이 믿음이 [칭의에서] 그 나뭇의 기여를 하는 것으로 해석된다면, 그리스도는 칭의 사역에서 그 모든 의미를 상실하게 될 것이다”라고 말할 정도이다.(737) 이를 말하는 맥락에서 바빙크 자신이 잘 시사하듯이, 신앙 자체는 “치유하는 능력”(healing power)을 가지고 있지 않다.(738) 정확히 요약하자면, “신앙은 그 자체의 본래적 도덕적 가치 때문에 칭의하는 것이 아니고 그 내용, 즉 그리스도의 의(義) 때문에 칭의하는 것이다.”(739) 이처럼 바빙크의 칭의에 대한 이해는 철저히 개혁파적이다.

둘째로, “칼빈이 공로 없이 칭의받는 것을 주장한 것은 그리스도의 충분한 공로와 신자들의 위로라는 것뿐만 아니라 ... ‘하나님의 영광’이라는 이유 때문이다.”(740) 이 문장에서 바빙

728) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4 [472], 205=『개혁교의학』, 4:238 (여기서도 의롭게 한다는 한글 번역은 수정될 필요가 있다). 후에 “믿음은 깨닫고, 성사는 인(印) 치고, 행동은 설명한다”는 Bernardinus de Moor의 말을 인용하는 것을(*Commentarius perpetuus in Johannis Marckii Compendium theologiae Christianae didactico-elemticum*, Lugduni-Batavorum: apud Johannem Hasebroek [etc.], 1761, IV, 562) 보아 아마도 이것도 Bernardinus de Moor의 표현을 가져 온 것이라고 여겨진다.

729) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4 [472], 211=『개혁교의학』, 4:245. 우리의 칭의의 근거는 오직 “그리스도의 전가된 의”(the imputed righteousness of Christ)라는 것을 바빙크는 강조한다(Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4 [475], 214=『개혁교의학』, 4:250).

730) Bavinck, *Our Reasonable Faith*, 459.

731) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4 [472], 211=『개혁교의학』, 4:246, “의롭게 한다”는 번역어는 혹시 오해를 일으킬 수도 있으므로 뜻이 저자의 의도에 부합하게 번역어를 손질하였다.

732) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4 [475], 222=『개혁교의학』, 4:260.

733) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4 [475], 221=『개혁교의학』, 4:259.

734) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4 [475], 222=『개혁교의학』, 4:259.

735) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4 [475], 222=『개혁교의학』, 4:260.

736) Bavinck, *Our Reasonable Faith*, 460.

737) Bavinck, *Our Reasonable Faith*, 460.

738) Bavinck, *Our Reasonable Faith*, 460.

739) Bavinck, *Our Reasonable Faith*, 461.

740) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4 [471], 200=『개혁교의학』, 4:231.

크는 우리들이 공로 없이 칭의함을 받는 것은 하나님의 영광이 가장 근본적 이유이고, 그것에서 파생된 것이 (1) 그리스도의 충분한 공로와 (2) 성도들의 위로라고 말하고 있다. 여기서 그의 칭의론의 개혁파적 성격이 잘 드러난다. 모든 것에서 하나님의 영광이 목표이다. 칭의에서도 역시 그러하다. 그러므로 칭의를 다른 식으로 이해하는 것은 결국 하나님의 영광을 빼앗는 것이다.⁷⁴¹⁾ 위에서도 이미 말한 바 있자만 성경과 개혁신학에 의하면, 우리들이 칭의받는 것도 다 “하나님의 이름 때문에” 그리고 “그의 영광을 위해서”이다. 그 때문에 그리스도의 공로는 우리를 칭의하기에 총족하고 그것이 우리에게 큰 위로의 근거가 된다. 개혁신학은 하나님 영광의 신학(*theologia pro Gloria Dei*), 그리스도이 공로만을 인정하는 오직 그리스도의 신학(*theologia solus Christus*), 그리고 진정한 기독교적 위로(*consolatione Christiae*)의 신학이었다. 『기독교 강요』 3권 12장에 제시된 칼빈의 견해를 표현하는 바빙크의 진술은 매우 아름답고 정확하여 여기 그대로 제시할만 하다.

칼빈은 자신이 하나님의 임재 가운데 있고 하나님의 심판대 앞에 서 있다는 것을 느낀다. 그리고 그는 하나님의 거룩과 위엄을 보고서 감히 무익하고 죄 많은 사람의 행위, 공로, 자량에 대해서 말하지 않는다. 그와 반대로, **이런 사람에게 어울리는 것은 다름 아닌 겸손과 하나님의 자비하심에 대한 신뢰**뿐이다. 하나님께서 선택된 자들을 의롭다고 선언하시는 것은 그들이 하나님 안에서 자량하고 다른 어떤 것을 자량하지 않도록 하기 위함이다.⁷⁴²⁾

이것이 성경의 가르침에 대한 칭의를 믿고, 그 놀라운 선언 앞에 있는 진정한 그리스도인의 모습이다. 그러나 하나님에 대한 신뢰, 즉 믿음은 겸손과 늘 함께 있지, 하나님의 은혜에 근거해서 자신들이 행하는 바를 공로라고 여기며 말하는 것과는 거리가 먼 것이다. 여기서 바빙크 칭의 이해의 개혁파적 성격이 현저히 드러난다.

바빙크는 개혁신학자답게 이렇게 강조한다. “하나님은 오로지 자기 이름을 위하여 용서하신다(시 25:11, 79:9; 사 43:25; 겔 36:11)... 아브라함과 다윗과 맺은 **자신의 언약**을 위해, **자신이 그들에게 맹세한 서약**을 위해(시 89:31f., 105:8, 9, 111:5; 렘 11:5; 겔 16:60; 미 7:20), 그리고 이방인 가운데 **자신의 명예와 영광을 위해**(출 32:12; 민 14:13, 16; 신 9:28, 32:27; 겔 36:23) 용서하신다”고 말하는 데서도⁷⁴³⁾ 바빙크는 오직 하나님만을 높이고 위하는 개혁파의 성격을 잘 드러내고 있다. 그리고 이 논의 중에서 하나님의 언약에 근거해서 칭의를 논하는 데서도 명확히 개혁파적인 성격이 드러난다. 또한 바빙크가 바울의 신중심주의라고 말한 것에서도 역시 철저한 개혁파적 성격이 잘 드러나고 있다.

바울은 신(神) 중심적(theocentric) 입장을 취하는데, 이 입장은 하나님이 인간 때문에 존재하는 것이 아니라, 인간이 하나님 때문에 존재하고, 하나님과의 교제가 우리 노력의 결과가 아니라, 하나님의 값없이 주시는 우리의 공로가 고려되지 않는(*free and unmerited*) 선물이라는 것이다.⁷⁴⁴⁾

741) 이점을 강조하는 Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4 [472], 205=『개혁교의학』, 4:238을 보라.

742) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4 [471], 200=『개혁교의학』, 4:231f., 강조점은 덧붙인 것임.

743) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4 [467], 182f.=『개혁교의학』, 4:209, 강조점은 덧붙인 것임.

744) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4 [468], 184=『개혁교의학』, 4:211, 한글 번역을 조절하였음을 밝힌다. 이런 신 중심주의를 잘 이해하려면 Herman Bavinck, 『개혁주의 신론』 (서울: CLC, 1988), 193, 역주 40 주변을 보라.

셋째로, 그 뿐만 아니라, 바빙크는 “완전한 사죄의 유익은 매우 커서 인간의 자연적 지성이 붙잡을 수도 없고, 믿을 수도 없다”고 하면서 사죄의 유익을 언급하고 있는데, 여기서도 개혁파적인 특성이 잘 드러난다. 죄의 인지적 영향에 매우 철저하여 **타락한 사람의 지성은 성경이 말하는 사죄의 유익을 전혀 파악할 수도 믿을 수도 없다**고 하여 천주교회와 알미니안적 이성 이해를 온전히 극복하고 있음을 드러내고 있다. 아담과 그의 부인이 행위언약에서 하나님께 불순종하여 창조된 지위에서 떨어졌을 때에 인간의 이성도 이렇게 철저히 타락했음을 온전히 인정하는 것은 오직 개혁파 신학뿐이었기 때문이다.

천주교회는 타락은 인정하면서도 그래도 자연 영역에 관한 한 인간의 이성은 별 문제가 없이 제대로(“intact”) 작동할 수 있다는 시사를 늘 주었다. 그 영역을 넘어서는 사죄의 유익에 대해서도 천주교회는 어느 정도는 파악할 수 있을 것이라고 할 것이다. 알미니안 신학도 중생 이전에 스스로의 능력으로 인간이 믿을 수 있음을 인정하기에 사죄의 유익도 파악할 수 있다고 언급할 것이다.

그런데 바빙크는 이 때 주로 자유주의 신학을 생각하면서 이 말을 한다. 19세기와 20세기 초의 자유주의 신학은 하나님은 그리스도의 속죄 제사 없이도 하나님은 용서하실 수 있다고 생각했기 때문이다.⁷⁴⁵⁾ 그러나 그것은 인간의 죄가 얼마나 심각한 것이지, 그리고 하나님이 얼마나 엄위로우신 분이신지를 잘 생각하지 않고 자기들 식으로 생각하여 말하는 것이다. 그래서 바빙크는 이 문제에 있어서도 아주 철저히 개혁파적인 입장을 잘 드러내어 “완전한 사죄의 유익은 매우 커서 인간의 자연적 지성이 붙잡을 수도 없고, 믿을 수도 없다”고 단언한다.

또한 이는 이교적 사상이 그 스스로는 얼마나 하나님의 사죄를 생각하는 것에서 거리가 먼 것인지를 생각하면서 하는 말이다. 특히 인도의 힌두교와 불교에서 생각하는 인과 응보적 환생 개념을 생각하면서 그들에 의하면 “용서란 존재하지 않으며 단지 응보만이 존재한다”는 관념이⁷⁴⁶⁾ 이 문제를 잘 드러낸다고 한다. 그러므로 칭의에 대한 생각이 인간들 스스로가 구성해 낼 수 없고 스스로는 믿을 수도 없는 것이라고 논의하는 바빙크의 논의는 철저히 성경에 근거해서 생각하려는 개혁 신학에 충실한 논의이다.

또한 넷째로, 그리스도의 희생제사에 근거해서 주어지는 칭의의 은혜가 이 십자가 구속이 일어난 이후에만 효과를 발휘하는 것이 아니라, “하나님께서서는 이미 옛 언약시대에도 이 용서를 베풀어 주었고(apprortioned), 경건한 자들은 이 용서를 누렸다(출 34:7, 9; 민 14:18-20; 삼상 15:28; 왕상 8:30ff.; 시 25:11, 32:2, 5, 51:1ff., 130: 4, 143:2; 사 6:7; 미 7:18; 단 9:19)”고 하면서,⁷⁴⁷⁾ 죄 용서가 오직 새 언약의 유익이라고 주장하는 분들의 견해를 논박하는 바빙크는⁷⁴⁸⁾ 정통적 언약신학 이해에 충실한 것이다. 이런 언약신학을 잘 발전시켜

745) 바빙크는 특히 이런 생각을 널리 유포시킨 하르낙의 『기독교의 본질』(1902)과 그와 비슷한 생각을 환란에 유포시킨 자신의 선생님인 얀 헨드릭 스킨(Jan Hendrick Scholten, 1811-1885)의 『개혁교회의 근본적 가르침』(*Teaching of the Reformed Church in its Fundamentals*, 1845, 1861)을 생각하면서 이를 말하는 것이다. 이는 *Reformed Dogmatics*, section 467의 각주 5(영어역은 180.n. 6)에서 제시하고 있는 다음 같은 문헌정보 제시에서 잘 드러난다: A. von Harnack, *Das Wesen des Christentums* (Leipzig, 1902), 90; J. H. Scholten, *Leer der Hervormde Kerk in hare grondbeginnselen*, 4판, 2 vols. (Leiden, 1845/1850, 1861/62), II:47.

746) J. S. Speyer, *De Indische theosopie en hare betekennis voor ons* [*Indian Theosopia and Its Significance to Us*] (Leiden, 1910), 83ff.를 인용하여 말하는 *Reformed Dogmatics*, 4, section 467], 180=『개혁교의학』, 4:207을 보라.

747) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4 [467], 182=『개혁교의학』, 4:208.

온 것이 개혁파 신학이기 때문이다. 참으로 바빙크는 복음은 율법이 주어지기 전부터 있었으며, “낙원(에덴 동산)에서부터 있었다”고 말한다.⁷⁴⁹⁾ 바빙크가 창세기 3:15의 원복음을 염두에 두고 말하는 것이라는 것을 우리는 잘 알 수 있다.⁷⁵⁰⁾ 그 이후로 이 은혜 언약이 진전하여 와서 “구약 시대에도 하나님께서는 그의 은혜와 자비의 복음을 그의 백성 이스라엘에게 계시하셨고, 율법도 은혜 언약을 섬기도록 세워졌으며, 약속에 따라 나온 것이고 약속에 종속하는 것이었고, 그런 한에 있어서 율법도 하나님의 아버지 같은 애호와 그의 교육적 지혜의 선물이었다.”⁷⁵¹⁾ 더구나 이제 신약시대에는 “하나님의 의가 더 분명히 나타났으니, 그리스도께서 나타나셔서 우리를 위해 의가 되셨기(고전 1:30) 때문이다.”⁷⁵²⁾ 그런데 “그리스도 안에서 나타난 복음의 충만함은 율법과 선지자를 폐하는 것이 아니라 완성하는 것이었다(마 5:17, 롬 3:31).”⁷⁵³⁾ 이처럼 바빙크는 이미 구약 시대에도, 그리고 율법 안에도 복음이 있음을 잘 드러내고 있다는 점에서도 개혁파적이다. 그는 “율법과 복음의 통일성(the oneness)과 상응성(the correspondence)은 그 모두에서 하나님의 의가 계시된다는 사실에서 드러난다”고 말한다.⁷⁵⁴⁾

다섯째로, 우리 시대의 복잡한 논의와 관련해서 한 가지를 언급한다면, 바빙크는 유대인들과 유대교가 율법주의적 구원관을 가졌다는 것을 아주 분명히 한다. 우리 시대에 <바울에 대한 새 관점>을 주장하는 분들의 잘못 주장하는 것과 달리, 그라고 그들을 비판하면서 유대교가 기본적으로 율법주의적 구원관을 제시하였다고는 것을 잘 논증하는 여러 학자들과 같이, 19세기 말과 20세기 초의 바빙크는 “유대인들은 자신들의 의와 구원을 하나님으로부터 기대하는 대신, 포로 후에 더욱 율법주의의 길을 걸었고 공로를 통해 자신의 의를 세우고자 추구했다”고 단언한다.⁷⁵⁵⁾ 예수님과 만나기 전에 자신을 “히브리인 중의 히브리인이요, 율법으로는 바리새인”(빌 3:5)이요, 따라서 “율법의 의로는 흠이 없는 자”(6절)라고 했던 바울도 “바리새인으로서 매우 진지하고 뜨거운 열심으로 율법을 지킴으로써 자신의 의를 추구했었다”고 묘사했다.⁷⁵⁶⁾ 그런데 하나님께서 자기 아들을 바울에게 나타내기 기뻐하셨을 때에 바울은 이 모든 “시도를 헛된 것으로 여겼다.”⁷⁵⁷⁾ 이와 같이 바빙크는 바리새인들과 유대교가 율법주의적 구원관을 가지고 있었다는 것을 매우 자명한 것으로 여기면서 논의해 나간다. 그러나 변화된 바울은 “유대인의 율법주의를 반대하는데, 왜냐하면 죄로 인해 그 어떤 육체도 율법의 행위로 더 이상 의롭게 될 수 없기 때문이다.(롬 3:20, 8:3; 갈 2:16).”⁷⁵⁸⁾ 유대교에 대한 이해에 있어서나 변화된 바울이 “율법의 행위”로는 그 누구도 의롭다 함을 얻을 수 없다고 했을 때의 그

748) 이 논박의 내용은 Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4 [467], 182, n. 11=『개혁교의학』, 4:208-209에 있는 각주 10에 잘 나타나고 있다. 구약과 신약에 대한 바빙크의 이해는 Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 3 [348], 219-24=『개혁교의학』, 3:267-74에 잘 나타나 있다.

749) Bavinck, *Our Reasonable Faith*, 451.

750) 이런 개혁신학적 이해가 바빙크가 그에 근거하는 하이델베르크 요리문답 19문에 나나나 있다 이에 대한 좋은 논의의 하나로 이승구, 『진정한 기독교적 위로』 (1998, 최근판, 서울: 나눔과 섬김, 2015), 108-16을 보라. 또한 그 다음 시대에서의 은혜언약의 진전 과정을 설명하는 117-3도 보라.

751) Bavinck, *Our Reasonable Faith*, 456.

752) Bavinck, *Our Reasonable Faith*, 451.

753) Bavinck, *Our Reasonable Faith*, 456.

754) Bavinck, *Our Reasonable Faith*, 456f.

755) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4 [468], 183=『개혁교의학』, 4:209.

756) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4 [468], 183=『개혁교의학』, 4:210.

757) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4 [468], 183=『개혁교의학』, 4:210. Bavinck, *Our Reasonable Faith*, 450도 보라.

758) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4 [468], 184=『개혁교의학』, 4:210.

율법의 행위에 대한 이해에 있어서도 바빙크는 전통적인 개혁파 사상을 따라서 생각하면서 논의한다. 즉, 그 누구도 자신들의 도덕적이고, 성령님을 따른 선행과 노력에 근거해서 의롭다함을 얻을 수 없다고 하는 것이다.

더 나아가서, 여섯째로, 바빙크 시대에도 논란이 있었으나 그 이후 시대에도 논란이 계속되어 우리 시대에는 바르트주의 입장을 주장하는 사람들과 또 근자에는 <바울에 대한 새 관점>을 주장하는 사람들이 강하게 말하는 “예수의 믿음으로” 의롭다고 선언하신다고 해석하려는 것에 대해서 생각해 보기로 하자. 다른 구절들에 나타나는 “dikaïou/nta to.n evk pi,stewj Vhsou/”, 특히 로마서 3:26의 말씀(dikaïou/nta to.n evk pi,stewj Vhsou/)을 어떻게 해석해야 하느냐를 가지고 지속적으로 논의들을 한다.

바빙크는 1891년에 하우스슬라이터가 이를 “주격의 속격”으로 해석하면서 예수님께서 자신의 믿음으로 율법의 마침이 되셨다고 하면서, 예수님 자신의 믿음이 중요하고, 우리는 이 예수님의 믿음으로 “우리 의를 위해 반드시 태어나야 한다”(J. Haussleiter, *Der Glaube Jesu Christi und die Christliche Glaube* [Erlangen, 1891], 48, 49)고 주장한 것을 언급하면서, 이에 대해서 다음 같이 단언한다.

하지만 이 견해는 주석적으로, 교의학적으로 견지될 수 없다. 바울에게 있어서, 예수, 그리스도, 혹은 예수 그리스도는 정확하게 믿음의 대상이다[롬 3:22, cf. 롬 3:25, 갈 2:16, 20, 3:26; 빌 3:9]. 바울의 경우, 믿음이란 신자들이 하나님께 대해 갖는 종교적 관계를 표현하는 기술적 용어이다. 따라서 아무도 ‘pi,stij Vhsou/’를 ‘목적격의 속격’ 외에 다르게 이해할 수 없었다. 바울에게 있어서 그리스도의 행위는 결코 믿음으로 불리지 않고 순종으로 불리며, 단지 능동적일 뿐만 아니라 수동적이기도 하다.⁷⁵⁹⁾

바빙크의 이 강한 진술은 전통적 개혁파의 이해를 잘 드러내는 매우 중요한 진술이다. 또한 이는 건전한 신약 학자들과⁷⁶⁰⁾ 심지어 비평적인 신약 학자들도 주해적으로 지지하는 현상을⁷⁶¹⁾ 잘 설명한다. 물론 앞서도 말했지만 하우스슬라이터와 같은 해석을 다시 시도하는 일들이 후에 키텔 등을 통해서 다시 나타나고,⁷⁶²⁾ 그 이후에도 오늘날까지 계속해서 시도되고 있다.⁷⁶³⁾ 그래도 개혁파 정통주의자들은 한결 같이 이는 “예수님의 믿음”이라고 주격의 속격으로 해석되어서는 안 되고, “예수님에 대한 믿음”이라고 목적격의 속격으로 해석되어야 한다고 주장한다. 이런 개혁파적 해석의 19세기 말과 20세기 초의 대변인의 한 사람으로 바빙크가 서 있는 것이다.

일곱째로, 바빙크의 칭의론 논의에 녹아 있는 창조된 아담과 맺으신 행위 언약에 대한

759) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4 [468], 185, n. 17=『개혁교의학』, 4:213, n. 16.

760) 바빙크는 떼오도르 잔이 이렇게 주해를 한다는 것도 언급한다(Theodore Zahn, *Der Brief Paulus an die Römer* [Leipzig, 1910], 175, 197, cited in Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4 [468], 186, n. 17=『개혁교의학』, 4:213, n. 16).

761) 바빙크는 ICC 시리즈의 로마서 주석을 썼던 분들이 이렇게 해석을 하고 있음을 언급하기도 한다(W. Sanday & A. Headlam, *The Epistle to the Romans*, 5th edition [Edinburgh: T.& R. Clark, 1908], 83, 85).

762) G. Kittel, “Zur Erklärung van Röm. 3:21-26,” *Theologische Studien und Kirchen* 80 (1907): 217-33 (cited in Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4 [468], 186, n. 17=『개혁교의학』, 4:214, n. 16).

763) 오늘날 많은 신약학자들의 이런 시도를 보라, 특히 <바울에 대한 새 관점>을 주장하시는 분들이 일치하여 이런 방향으로 주해하려고 하는 것을 보라.

바른 이해에 대해서도 말해야 한다. 아담과 맺으신 행위언약을 다른 곳에서 잘 설명한 바빙크는⁷⁶⁴⁾ 칭의에 대한 논의를 할 때에서 이런 개혁파적인 행위언약 이해에 충실한 말을 한다. 그리하여 결과적으로

개혁파 신학자들에 의하면, 은혜는 우리가 아담으로 인해 **상실한 것보다 더 많은 것을** 우리에게 되돌려 주었다. 왜냐하면 그리스도는 루터파가 생각하듯이 단지 “죄를 짓지 않고 죽지 않을 수 있는 능력(*posse non peccare et mori*)만을 획득한 것이 아니라, 신자들에게 곧바로 “죄를 지을 수 없고 죽을 수 없는 능력”(non *posse peccare et mori*)도 제공하기 때문이다.⁷⁶⁵⁾

이는 인간의 사중 상태를 분명히 하면서 행위언약 하의 상태가 어떤 것인지, 타락한 상태가 어떤 것인지, 그리고 구속된 상태와 그것이 극치에 이른 영광의 상태가 어떤 것이지를 정확히 알고 활용하는 사람의 논의인 것이다. 편의상 그것을 표로 제시해 보도록 하겠다.

인간의 상태	부여된 능력
창조된 상태	<i>posse peccare</i> <i>posse non peccare</i>
타락한 상태	<i>non posse non peccare</i>
구속된 상태	<i>posse non peccare et mori</i> <i>non posse peccare et mori</i>
영광의 상태	<i>non posse peccare et mori</i>

개혁신학자로서 바빙크는 “그리스도는 우리를 아담이 서 있던 길의 지점에 되돌려 인도하는 것이 아니라, 우리가 가야 할 길 정체를 마지막까지 인도했다. 그리스도는 단지 수동적 순종만이 아니라, 능동적 순종도 완수했다.”고 아주 명확히 한다.⁷⁶⁶⁾ 그는 “자신을 주심으로 그 자신의 법을 성취하신다.”⁷⁶⁷⁾ 그리하여 이제 개혁파적인 이해에 의하면, 그가 “은혜는 자연을 파괴하지 않는다. 다만 완성할 뿐이다”(gratia non tollit naturam, sed perficit)는 아퀴나스의 표현을⁷⁶⁸⁾ 개혁파적으로 다시 규정하여 제시하는 바와 같이, “은혜는 자연을 회복시키고 자연을 최고의 정점까지 인도하지만, 자연에 다른 새로운 요소를 더하지 않는다.”⁷⁶⁹⁾ 이렇게

764) 이에 대해서는 이승구, “헤르만 바빙크의 언약 사상”, 9-49를 보라. 또한 Bavinck, *Our Reasonable Faith*, 440도 보라: “[하나님께서는] 첫 사람에게도 이미 그 계명을 부여하셨다(창 2:16).”

765) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 3 [429] =『개혁교의학』, 3:719f. 또한 Bavinck, Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 2 [297] =『개혁교의학』, 2:715, 그리고 *Reformed Dogmatics*, 3 [391] =『개혁교의학』, 3:486에서도 이를 잘 제시하고 설명한 바 있다.

766) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 3 [429] =『개혁교의학』, 3:720.

767) Bavinck, *Our Reasonable Faith*, 457: “By Giving Himself He fulfills His own law.”

768) Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, I, I, 8 ad 2.

769) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 3 [429] =『개혁교의학』, 3:720.

바빙크의 진술은 철저히 개혁파적이다.

마지막으로 오늘날 교계 일각에서 논쟁하려고 하는 그리스도도의 능동적 순종의 전가 문제와 관련하여 바빙크가 얼마나 개혁파에 충실하게 논의하는 지를 말하고자 한다. 그는 한 곳에서 “능동적 순종을 부인하며, 칭의를 죄사함에 제한하는” 다양한 루터파 신학자들과 일부 개혁신학자들에 대해서 말하면서, “이런 견해 역시 거의 보편적으로 거부되었다”고 단언한다.⁷⁷⁰⁾ 왜냐하면 “비록 죄 사함이 제유적으로 ‘전체에 대한 부분’으로서 칭의 전체로 이해될 수 있었다고 할지라도, 칭의가 단지 용서 이상의 더 많은 것을 포함”하고 있기 때문이다.⁷⁷¹⁾ “그리스도는 우리를 단지 타락 전 아담의 상태로 회복시켰을 뿐만 아니라, 또한 우리를 위해 율법을 준수하고 영생을 획득했기 때문이다.”⁷⁷²⁾

위에서도 인용하였지만 바빙크는 “칭의의 두 부분을 죄 사함과 영생에 대한 권리의 승인으로 생각하는 것이 더 정확하다”고 한다.⁷⁷³⁾ 그런데 이 두 가지가 모두 그리스도도의 능동적 순종과 수동적 순종 전체의 전가 위에 세워졌다고 한다.⁷⁷⁴⁾ 그러므로 개혁파 정통신학은 그리스도도의 순종 전체를 하나로 보면서 그것이 모두가 믿는 자에게 전가되는데, 그것의 내용을 살펴보면 우리의 죄에 대해 형벌(율법의 저주)을 받는(passive) 수종적 순종(*obedientia passiva*)과 하나님의 공의 요구를 다 이루시는 능동적(적극적) 순종(*obedientia activa*) 모두가 다 우리에게 전가되며, 그 둘 모두가 죄 용서와 자녀됨의 근거가 된다는 것이다.

그러므로 (1) 수종적 순종을 죄 용서의 근거라고 하고, 능동적 순종을 그리스도도의 전가된 의로 보면서 그것에 의해서 하나님의 자녀로 입양된다고 말하려는 Amandus Polanus von Polansdorf (1561-1610), Johannes Wollebius (1589-1629), Franciscus Junius (the elder) (1545-1602), Lucas Trelcatius (1542-1602), Andreas Rivetus (1572-1651), Campegius Vitranga, elder (1659-1722) 등의 개혁파 신학자들과 Martin Chemniz (1522-1586), Johannes Gerhard (1582-1637), 그의 조카인 Johannes Andreas Quenstedt (1617-1688) 등의 루터파적 이해도⁷⁷⁵⁾ 수용 가능하고, (2) 그리스도도의 능동적 순종과 수동적 순종 모두로 이루어진 그리스도도의 순종 전체가 믿는 자에게 전가되어 그들의 칭의가 이루어진다고 말하려는 Gisbertus Voetius (Gijssbert Voet, 1589-1676)와 Franciscus Turretinus (1623-1687), 그리고 그들을 좀 더 따르는 바빙크의 견해도⁷⁷⁶⁾ 모두 개혁파적인 견해로 받아들여 질 수 있다. 단지 오직 그리스도도의 수동적 순종의 전가만을 인정하는 견해는 개혁파 신학자들이 “보편적으로 거부한” 견해라는 것을 분명히 해야 할 것이다.⁷⁷⁷⁾

770) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4 [476], 223=『개혁교의학』, 4:262, 강조점은 덧붙인 것임.

771) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4 [476], 223=『개혁교의학』, 4:262.

772) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4 [476], 223=『개혁교의학』, 4:262. 이를 말하면서 바빙크는 F. Gomarus, F. Turretinus, Bernhardus de Moor, Campegius Vitranga 등의 논의를 언급한다.

773) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4 [476], 224=『개혁교의학』, 4:262.

774) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4 [476], 334=『개혁교의학』, 4:262. 이를 말하면서 바빙크는 G. Voetius, *Selectarum Disputationum Theologicarum*, V, 279ff.와 Franciscus Turretinus, *Institutio theologiae elencticae*, XVI, 4도 언급한다. 후티우스와 투레틴 등의 정통 개혁파 선에 굳게 선 바빙크를 보는 것이다.

775) 이들에 대해서 바빙크는 Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4 [476], 223, n. 144=『개혁교의학』, 4:262, n. 143에서 언급한다.

776) 이들에 대해서 바빙크는 Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4 [476], 224, n. 147=『개혁교의학』, 4:262, n. 146에서 언급한다.

777) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4 [476], 223=『개혁교의학』, 4:262.

IV. 바빙크의 매우 실천적인 칭의 이해

성경에 충실한 논의의 결과로 바빙크가 말하는 바는 동시에 매우 실천적인 결과를 낸다. 개혁 신학은 항상 가장 이론적이며 동시에 가장 실천적이었는데, 칭의에 대한 바빙크의 논의도 역시 이런 특성을 드러내고 있다. 그리스도의 속죄에 근거한 칭의를 참으로 믿는 사람은 “자연히 그 죄를 고백하고, 이 죄에 대한 용서의 위로가 필요하다는 것을 더욱 더 강하게” 느끼기에 “용서를 구하는 기도가 신자에게 매일 필요하다.”고 바빙크는 강조한다. “이 기도는 단지 요구될 뿐만 아니라, 또한 필요하다.”⁷⁷⁸⁾ “우리가 범죄한 이후에 이 믿음을 다시 소생시키기 위해, 그리고 하나님의 성령님께서 우리의 영으로 더불어 우리가 하나님의 자녀임을 다시금 선명하고 강하게 증거하기 위해 자책(self-humiliation)과 고백(confession)과 용서를 비는 기도(the prayer for forgiveness)가 필요하다.”⁷⁷⁹⁾ 그러나 “이 고백은 용서의 조건이 아니다”는 것도 바빙크는 동시에 강조한다.⁷⁸⁰⁾ 이 얼마나 실천적인 가르침인가? 칭의를 참으로 믿는 사람은 날마다 회개하며, 죄 용서를 위해 간구한다. 바빙크에 의하면, “회개와 고백은 지속적으로 하나님께서 우리를 다시금 자신과의 교제에로 회복시키시고, 자신의 호의를 입증하는 수단이다.”⁷⁸¹⁾

둘째로, 칭의를 바르게 이해하면 우리의 사태에 대한 정확한 이해를 가지게 된다. 바빙크는 이를 다음 같이 아주 명료하게 언급하고 있다.

만일 우리가 믿음 안에 온전히 서 있다면, 우리는 죄사함, 하나님의 자녀된 신분, 미래의 상속을 결코 의심하지 않을 것이며, 또한 이 세상 삶 가운데 있는 어떤 재앙을 결코 형벌(a punishment)이 아니라 다만 아버지로서의 징계(fatherly chastisements)로 이해할 것이다.⁷⁸²⁾

이 귀한 어귀에서 바빙크는 참 신자가 (1) 의심이 없이 하나님 자녀됨에 대한 확신을 가질 수 있다는 것과 (2) 이 세상에 당하는 어려움의 일부를 하나님의 징계로 이해하지 결코 형벌로 이해하는 것이 아니라는 것을 잘 밝히고 있다. 그리스도의 속죄를 참으로 믿고 있음을 잘 드러내는 것이다. 십자가에서 그리스도께서 참 신자들의 죄에 대한 모든 형벌을 다 감당하셨다고 참으로 믿는 것이 칭의의 복음을 참으로 믿는 것이다. 그러므로 참 신자에게는 이제 형벌이 적용되지 않는다. 단지 주께서 사하시는 자녀들을 징계하는 것만이 있다.

셋째로, 성경적 칭의 이해를 가지게 되면 구원에 대한 확신을 가지게 된다. 왜냐하면 “칭의는 능동적 칭의와 더불어 수동적 칭의도 포함하고, 성령의 증거를 통해 신자에게 자신의 죄도 역시 개인적으로 용서되었다는 의식과 확신을(구원에 대한 특별한 믿음, *fides specialis*) 주기 때문이다.”⁷⁸³⁾ 이 문제를 말하면서 바빙크는 다음 요점을 특별히 언급한다. 천주교회나

778) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4 [476], 225=『개혁교의학』, 4:264.

779) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4 [476], 225=『개혁교의학』, 4:264.

780) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4 [476], 225=『개혁교의학』, 4:264. 우리나라의 구원파와 그와 관련된 가르침이 왜 이단적 가르침인지 이런 데서 명백히 드러난다.

781) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4 [476], 225=『개혁교의학』, 4:265, 더 정확히 표현하기 위해 한글 번역을 가다듬었음을 밝힌다.

782) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4 [476], 225=『개혁교의학』, 4:264, 번역을 가다듬었고, 강조점은 덧붙인 것임. 히브리서 12:5-8절을 인용하면서 이점을 말하는 Bavinck, *Our Reasonable Faith*, 468도 보라.

783) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4 [476], 227=『개혁교의학』, 4:267.

다른 잘못된 신학에서 주장하는 것처럼 “칭의를 행위에 의존하게 하는 자는 이런 ‘믿음의 확신’을 수용할 수 없다.”⁷⁸⁴⁾ 그렇게 구원의 확신을 가지지 못하는 대표적인 예로 바빙크는 (1) 먼저 어거스틴을 말한다. “심지어 아우구스티누스조차 감히 이런 믿음의 확신 교리를 수용할 수 없어 다음 같이 진술했다. ‘하나님은 끝까지 견디지 못할 자들을 특정한 수효의 자기 성도들과 섞는 것이 더 낫다고 생각하셨는데, 이는 성도들에게 이 세상 삶의 시험 가운데 안전보장이 유익하지 않도록 하기 위함이었다.’”⁷⁸⁵⁾ 둘째로 (2) 천주교회도 개인의 구원에 대한 특별 계시 없이는 그 누구도 “자신이 하나님의 은혜를 얻었는지 확실하게 알 수 없다”고 주장했고,⁷⁸⁶⁾ 따라서 천주교 신학자들은 단지 ‘도덕적 추측의 확신’만을 언급한다”고 한다.⁷⁸⁷⁾ (3) 향론파와⁷⁸⁸⁾ (4) 후기 루터파도 구원의 확신에 반대했다.⁷⁸⁹⁾

그러나 개혁파는 “믿음의 속성과 열매들에서 성령의 증거를 통해 획득될 수 있는 구원의 확고한 확신을 믿음에 돌렸다”고 하면서,⁷⁹⁰⁾ 바빙크 자신도 개혁파 신학자로서 칭의와 선택 등을 보면서 구원의 확신을 말할 수 있다고 확인한다. 물론 우리들이 처음 믿을 때부터 구원의 확신을 가지는 것은 아니다. 그렇다고 해서 확신은 나중에 믿음에 첨가되는 것이 아니고, “처음부터 믿음 안에 들어 있으며, 때가 되면 믿음에 의해 산출된다.”고 정확히 말한다.⁷⁹¹⁾ 믿음이 하나님이 주신 은사요. 성령이 믿게 하시기에 그럴 수밖에 없으며, “그 어떤 것도 그리스도 안에 있는 하나님의 사랑에서 끊을 수 없으며(롬 8:38), 그들의 장래 구원을 확신하게 한다(롬 8:23; 고후 1:22; 엡 1:13, 14, 4:30).”고 바빙크는 성경에 근거해서 확인한다.⁷⁹²⁾ 그리고 “이 믿음의 확신은 그리스도인의 삶에 힘과 위로를 준다”고⁷⁹³⁾ 하면서 이것이 얼마나 실천적인 것이지도 잘 드러내고 있다.

넷째로, 위에서 우리는 개혁파의 믿음은 항상 겸손과 함께 있음을 잘 강조한 바 있다. 이것이 가진 실천적 함의는 그야말로 무한하다. 칭의를 성경에 따라서 바르게 말하고 받아들이는 때 진정한 하나님 신뢰, 즉 하나님에 대한 신앙이 겸손과 함께 높이 떠오른다. 그 앞에서 인간의 모든 자랑을 자취를 감추게 된다. 사실 바빙크는 칼빈의 『기독교 강요』, 제 3권 12장의 말을 인용하면서 “칭의의 유익을 올바르게 깨닫기 위해 사람은 자신의 생각을 하나님의 심판

784) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4 [476], 227=『개혁신학』, 4:267.

785) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4 [476], 227f.=『개혁신학』, 4:267f. 이런 데서 개혁파는 교부들의 견해가 성경에 일치 할 때는 그것을 그대로 따르지만, 그 내용이 성경이 일치하지 않는 것을 따르지 않는다는 원칙에 충실함을 잘 나타낸다.

786) *Concilium Tridentinum*, VI, c. 9, can. 13-15, cited in Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4 [476], 228, n. 158=『개혁신학』, 4:268, n. 157.

787) Cf. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, I, 2, qu. 112, art. 5; R. F. R. Bellarmine, *De Justitatio*, in *Controversiis*, III, c. 2ff., cited in Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4 [476], 228, n. 159=『개혁신학』, 4:268, n. 158.

788) 그 대표적인 예로 Simon Episcopius, *Opera theologica*, 2 vols. (Amstelaedami, 1650; Goudae, 1665), II, 194; Philipp van Limbrich, *Institutiones theologiae christinae*, 5th edition, VI, c. 7, (cited in Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4 [476], 268, n. 160=『개혁신학』, 4:268, n. 160)을 들고 있다.

789) 그 대표적인 예로 다음 저작들을 언급한다. J. Köstlin, *Luthers Theologie*, 3rd edition, I: 29ff.; II: 469ff.; F. A. Philippi, *Kirchliche Glaubenslehre*, IV/1, 84ff.; M. Schneckenburger, *Vergleichende Darstellung des lutherischen und reformierten Lehrbegriffs*, I:233, 258, 265; II: 71; F. J. Stahl, *Die lutherische Kirche und die Union* (Berlin, 1859), 200ff., 231ff., cited in Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4 [476], 228, n. 162=『개혁신학』, 4:268, n. 161.

790) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4 [476], 228=『개혁신학』, 4:268.

791) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4 [476], 228=『개혁신학』, 4:268.

792) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4 [476], 228=『개혁신학』, 4:268-69.

793) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4 [476], 228=『개혁신학』, 4:269.

대로 들어 올리고 하나님의 현존 앞에서 세워야 한다”고 칭의의 유익에 대한 논의를 시작하고 있다.⁷⁹⁴⁾ 성경적인 칭의 이해는 하나님의 심판대 앞에서, 하나님 앞에서(*coram Deo*) 나온다.⁷⁹⁵⁾ 하나님 앞에서 우리들은 “주의 종에게 심판을 행치 마소서. 주의 목전에는 의로운 인 생이 하나도 없나이다”고(시 143:2) 기도하며, 여기서 그의 위로는 오로지 “사유하심이 주께 있음은 주를 경외케 하심이니이다”(시 130:4)일 뿐이다.⁷⁹⁶⁾

다섯째로, 다른 곳에서도 그러하지만 바빙크가 성경, 특히 요한일서 4:19에 근거해서 “우리가 하나님을 사랑하는 것은 하나님이 먼저 우리를 사랑했기 때문이다”라고 할 때에, 또한 그 바로 앞에서 “종교는 도덕의 기초다”고 하는 데서 바빙크의 실천적 이해가 잘 드러난다.⁷⁹⁷⁾ 이 때 종교는 일반적 종교가 아니라 기독교종교(*Christian Religion*),⁷⁹⁸⁾ 그것도 가장 성경적인 기독교 이해를 말하는 것이고, 도덕도 일반적인 도덕을 말하는 것이 아니라 성경적 칭의 이해에서 나온 구원 받은 자의 삶으로서의 도덕을 말하는 것이다. 그러므로 바빙크에 의하면, 참으로 성경적인 칭의 이해를 가지게 되면 참으로 하나님께서 원하시는 삶으로 나아가게 된다. “이 믿음으로부터 선행(*bona opera*)이 저절로 흘러나온다. 이것들은 영생을 얻기 위한 것이 아니라, 각 신자가 이미 소유한 영생의 계시요, 인(印)이고, 증거다.”⁷⁹⁹⁾ 왜냐하면 “그리스도 안에서 칭의함을 얻은 신자는 이 세상에서 가장 자유로운 피조물”이기 때문이다. “적어도 그래야만 한다.”⁸⁰⁰⁾

그런데 그것이 구체적으로 어떻게 나타나는지 문제에 있어서 개혁파 신학자들이 신율법주의와 반율법주의라는 “두 가지 극단을 피하려고 노력”한 것을 주목해야 한다.⁸⁰¹⁾ 대개 신

794) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4 [472], 204=『개혁교의학』, 4:237.

795) 개혁자들, 특히 칼빈에게 있어서 이점을 논의한 논의로 Seung-goo Lee, “*Coram Deo* in the Theology of Calvin (1),” *Hapshin Theological Review* 3 (2014): 69-96; “The *Coram Deo* Idea in Calvin's Theology (2),” *Hapshin Theological Review* 4 (December 2015): 77-112를 보라. 이것의 시회적 의미를 논한 “A Social Function of *Coram Deo* in the Thought of S. Kierkegaard,” *Journal of Reformed Theology* 1/2 (2007): 153-76도 보라.

796) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4 [472], 204=『개혁교의학』, 4:237.

797) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4 [468], 184=『개혁교의학』, 4:212.

798) 칼빈이 『기독교 강요』라고 할 때의 그 기독교(*Christian Religion*)를 생각해 보면 된다. 이는 율리히 츠빙글리가 말한 (거짓된 종교와 대조되는) 참된 종교라는 뜻이다.

799) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4 [476], 229=『개혁교의학』, 4:269, 강조점은 덧붙인 것임. 효과적 전달을 위해 한글 번역을 조절하였다. 또한 Bavinck, *Our Reasonable Faith*, 454도 보라. 특히 “이 모든 선행들은 그리스도 안에서 주어지고, 믿음으로 받아들여진 [그리스도의] 의를 전제하고 있다”는 말을 유념해야 한다. 바빙크의 이해에 의하면 칭의로부터 성화가 나온다는 함의를 잘 드러낸 논의로 Dane C. Ortlund, “Sanctification By Justification: The Forgotten Insight of Bavinck and Berkouwer on Progressive Sanctification,” *Scottish Bulletin of Evangelical Theology* 28/1 (Spring 2010): 43-61도 보라.

800) Bavinck, *Our Reasonable Faith*, 468: “The believer who is justified in Christ is the freest creature in the world, At least, so it ought to be.”

801) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4 [471], 202-204=『개혁교의학』, 4:233-35. 또한 Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 3 [427], =『개혁교의학』, 3:704-709도 보라.

바로 이 두 극단을 피하기 위해 17세기 개혁파 신학에서 능동적 칭의와 수동적 칭의라는 개념이 나타났는데, 그리하여 “능동적 칭의는 믿음 이전의 내적인 소명과 믿음으로의 내적 소명 가운데서 발생하지만, 이것에 대한 알림, 즉 인간 의식속의 고지나 암시를 수동적 칭의라고 하면서 이런 수동적 칭의는 오직 믿음을 통해 그리고 믿음으로 말미암아 존재하게 된다”고 정리했다(Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4 [471]=『개혁교의학』, 4:235) 물론 많은 개혁 신학자들은 이 둘, 즉 능동적 칭의와 수동적 칭의를 매우 긴밀하게 연결시키고 이는 단지 논리적 구별이라고 하였고(J. H. Heidegger, S. Maresius, F. Turretinus. 이들에 대해서는 Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4 [471], 203, n. 100=『개혁교의학』, 4:236, n. 99을 보라), 이런 용어를 나누어 사용하는 것도 반대한 분들이 있다(소위 관용파인 J. van den Horne, J. J. Schutens, Van den Os 만이 아니라, 정통파인 H. Witsius, P. van Madrich, Jacob Greenewegen 등도 이런 용어의 구별을 반대하였다. 이에 대해서 Bavinck, *Reformed*

율법주의는 소치누스주의와 향론파, 그리고 흥미롭게도 데카르트주의와 아미로주의의 영향 하에서 개혁파에서 갈라진 사람들과⁸⁰²⁾ 일부 경건주의와 감리교에서 나타나 “죄 사함과 영생을... 복음에 일치하여 반드시 성취해야 할 믿음과 순종에 의존시키는” 움직임이다.⁸⁰³⁾ 화란 개혁파 안에서도 정통 개혁신학에서 벗어나 일종의 새로운 율법주의를 향해 나가는 분들이 있었으나,⁸⁰⁴⁾ 바른 교회는 항상 성경과 정통 개혁신학적 입장에 따라 새로운 율법주의를 반박하였다.⁸⁰⁵⁾ 어떤 조건을 성취해야 믿는 것이라고 강조하고자 하는 분들이 이런 새로운 율법주의를 제시하기 쉽다. 그 어떤 형태로라도 칭의와 성화의 구별을 흐리게 하면 결국 “사람 안에 있는 자기 의를 다시 세우게” 되고, “복음을 새로운 율법으로 변화시키게 된다.”⁸⁰⁶⁾ 그것은 사람에게 주어진 “유일한 위로를 빼앗은 것이고, 구원을 인간의 공로에 의존하게 하는” 것이다.⁸⁰⁷⁾

또한 ‘새로운 율법주의’에 대한 반작용으로 다양한 형태로 “반(反)-율법주의”(Antinomianism)가 나타났다. 정통적 개혁파 신학은 언제나 새로운 율법주의도 비성경적인 길이고, 그에 반박하는 반-율법주의도 성경의 가르침을 바르게 따르지 않는 것이라는 것을 아주 분명히 하여 왔다.⁸⁰⁸⁾ 바빙크는 말한다: “반율법주의는 율법주의와 마찬가지로 기독교의 본질을 전적으로 부정하는 것을 끝나고, 이교도로 되돌아가 죄로부터의 구원을 인간의 이성적 계몽이나 도덕적 개선에 두고 만다.”⁸⁰⁹⁾ 그러므로 정통적 개혁신학은 항상 칭의로부터 하나님께 대한 순종이 아주 자연스럽게 나오되, 그런 순종과 선행이 칭의의 근거나 구원의 근거가

Dogmatics, 4 [471], 203, n. 101=『개혁교의학』, 4:236, n. 100을 보라).

802) 이들에게서 나타난 신율법주의에 대한 분석과 비평으로 Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 3 [421], =『개혁교의학』, 3:660-62를 보라.

803) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4 [471], 201=『개혁교의학』, 4:233

804) 바빙크는 그 대표적인 예로 피스카도로르와 소위를 학파를 따라 가려고 한 17세기 후반의 주투펜(Zutphen)의 목사(1674-1690) 요하네스 플락(Johannes Vlax)을 첫째 예로 든다. 그는 칭의를 둘로 나누어 제시하면서 첫째 칭의는 그리스도의 죽음에 근거해서 죄인을 의롭다고 선언하시는 이를 테면 “죄인에 대한 칭의”(justificatio impii)인데, 두 번째 이는 “신자 자신이 그리스도의 계명들을 따라 살기 시작할 때 성령의 능력 가운데서 성취하고, 그와 관련하여 영생을 받고 보상을 받는” 소위 “경건한 사람의 칭의”(justificatio pii hominis)라고 하였다고 한다. 결국 종교개혁적 칭의 사상을 허물게 하는 이런 가르침은 특히 Hendricus Brink 등이 강하게 반대하여 정통파 개혁신학을 성경에 충실하게 잘 보호해 간 것이다. 이에 대한 논의로 Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 3 [421], =『개혁교의학』, 3:663, 특히 각주 151을 보라.

두 번째 예로 언급된 1748년 즈볼러(Zwolle)의 목사가 된 안토니 판 덴 오스(Antony van den Os) 목사는 믿음을 “그리스도에 대한 신뢰와 그의 계명에 대한 순종”으로 폭 넓게 정의하여 종교개혁적 칭의론에서 벗어난 주장을 하였다. 이에 대한 논의로 Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 3 [421], =『개혁교의학』, 3:664, 특히 각주 152을 보라.

805) 17세기 후반에 그리했던 분들로 바빙크는 홀티우스(Holtius), 콤리(Comrie), 그리고 브라헤(Brahe)의 지도하에 있던 작은 그룹의 예를 들고 있다. 그러나 그 이후에도 상당히 많은 사람들이 정통 개혁파 사상에서 벗어나 심지어 레이든의 판 덴 호네르트(J. van den Honert) 교수와 스쿨텐스(J. J. Schultens) 교수도 개혁파 고백의 회복에 대하여 그들의 목소리를 높이면서 그리스도의 의의 즉각적 전가를 부정했다(1755)고 한다. 이에 대한 논의로 Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 3 [421], =『개혁교의학』, 3:665, 특히 각주 154을 보라. 이들을 Alberti, Venema, Hollerbeek, Chevallier와 함께 소위 “관용파”(Toleranten)라 하였다고 한다. 이런데서 그리스도의 의의 즉각적 전가를 부인하는 것이 얼마나 심각한 문제인지를 잘 살펴보아야 할 것이다.

806) Bavinck, *Our Reasonable Faith*, 459.

807) Bavinck, *Our Reasonable Faith*, 459.

808) 이를 보여 주는 아주 간단한 요약으로 이승구, 『위로 받은 성도의 삶』 (서울: 말씀과 언약, 2020), 20-30을 보라.

809) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 3 [427], =『개혁교의학』, 3:708f.를 보라. 이것을 잘 예증하면서 보여 주는 것이 Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 3 [423, 424]=『개혁교의학』, 3:672-85 부분이라고 할 수 있다.

전혀 아니고, 이미 주어진 칭의에 대한 감사의 반응으로 나옴을 분명히 하였다. 이처럼 정통 개혁파의 칭의론은 실천적 결론을 이끌어 내며, 그 실천을 강조하면서도 그것이 우리를 조금도 오도(誤導)하도록 하지 않는다. 바빙크를 비롯해서 개혁파 신학에서 이신칭의 때문에 방종한 결과가 나타난 일은 전혀 없는 것이다. 언제나 이신칭의를 제대로 이해하지 못하거나 이신칭의를 분명히 하지 않는데서 모든 문제가 나타났다.

V. 바빙크의 칭의론에서 논의할 점

지금까지 우리들은 바빙크의 칭의 논의가 성경에 근거하고 있고, 단순히 칭의 이해에서만이 아니라 여러 면에서 개혁파적이고, 더구나 매우 실천적이어서 성도의 삶에 좋은 토대가 된다고 논의해 왔다. 이런 바빙크의 논의 가운데서 우리가 흥미롭게 논의할만한 점들을 찾아내어 논의해 보기로 한다.

하나는 교의사적이고 역사적인 문제에 대한 사소한 질문이다. 바빙크는 개혁자들의 칭의에 대한 논의가 로마서 1장 17절의 하나님의 의에 대한 새로운 통찰에서 비롯되었음을 정확히 밝히면서,⁸¹⁰⁾ 논의하는 중에 하나님의 의에 대한 루터의 새로운 이해가 1508년 혹은 1509년에 있게 되었다고 주장한다.⁸¹¹⁾ 만일 이것을 정확히 입증할 수 있다면 이것은 루터의 이신칭의 이해를 가장 이른 시기에 놓는 논의가 된다. 왜냐하면 이 시기에 대한 다른 견해들로 (1) 1513년에서 1515년 사이에 소위 "탑 경험"(Turmerlebnis, Tower experience)이 있었다는 견해,⁸¹²⁾ 그런 이해 중에서 시기를 더 구체화하면서 (2) 1514년 중반 이전이라고 하는 견해가 있으며,⁸¹³⁾ 조금 넓혀서 (3) 1514-1515로 보는 견해가 있고,⁸¹⁴⁾ 후기로 보는 견해들 중에는 (4) 1518년에 탑 경험을 놓는 견해가 있고,⁸¹⁵⁾ (5) 그것이 1519년에 일어난 것으로 보는

810) 바빙크는 이점을 지적하는 분으로 C. Pesch, *Praelectiones dogmaticae*, V, 186을 언급하고 있다(Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4 [469], 189, n. 29=『개혁교의학』, 4:218, n. 28). 한글 역에서 로마서 1장 7절이라고 한 것은 아마 프린트ミス이다.

811) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4 [469], 189=『개혁교의학』, 4:218. 또한 *Reformed Dogmatics*, 3 [417], 517-19=『개혁교의학』, 3:642. 이런 주장을 하는 학자들로 바빙크는 다음 학자들을 언급한다: W. Köhler, *Katholizismus und Reformation* (Giessen, 1905); H. Boehmer, *Luther im Lichte van den neueren Forschungen* (Leipzig 1906); G. Kawerrau, "Fünfundzwanzig Jahre Lutherforschung 1883-1908," *Theologische Studien und Kritiken* 81 (1908): 334-61, 576-612; D. Walther, "Neue Lutherschriften," *Theologisches Literaturblatt* (1905. 10. 27, 1906. 11. 3 & 1906. 10. 5.) (Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 3 [417], =『개혁교의학』, 3:642, n. 93).

812) 루시앙 파브르는 루터의 다음 말을 인용한다: "일단 그 탑 (그 안에는 '수도사들의 은밀한 장소'가 있었다)에 있게 되자마자 나는 묵상에 들어갔다"(『탁상담화』, III, 228, number 3232a). 파키에 신부는 "은밀한 곳"(locus secretus)를 "화장실"이라고 하고, 어떤 이는 온돌(hypocaustum)이라고 하며(3232c), 하수도(cloaca)도 언급된다(Lucien Febvre, *Martin Luther, Un Destin*, 4th edition (Paris: Presses Universitaires De France, 2008), 김중현 옮김, 『마르틴 루터, 한 인간의 운명』 [서울: 이른비, 2016], 309, n. 66). 그 장소를 화장실(cloaca)로 보는 견해의 하나로 Heiko Augustinus Oberman, "Wir Sein Pettler. Hoc Est Verum. Covenant and Grace in the Theology of the Middle Ages and Reformation," in *The Reformation: Roots and Ramifications*, trans. Andrew Colin Gow (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1994), 91-115을 보라. 오버만은 루터의 겸손의 신학이 화장실에서 탄생했다고 한다(101).

813) Febvre, 『마르틴 루터, 한 인간의 운명』, 70. Cf. 최주훈, 『루터의 재발견』 (서울: 복있는 사람, 2017), 324-25에서 1513년을 "탑 체험"을 한 해로 본다.

814) http://www.ldysinger.com/@texts2/1535_luther/00a_start.htm

815) Michael S. Whiting, *Luther in English: The Influence of His Theology of Law and Gospel on Early English Evangelicals (1525-35)*, eds., K. C. Hanson, Charles M. Collier, and D. Christopher Spinks (Eugene, OR: Pickwick Publications, 2010), 42.

견해들이 있다.⁸¹⁶⁾ 그러므로 바빙크가 언급하는 것 까지 합하면 6가지 다른 견해가 있다.

바빙크는 이런 새로운 이해는 롬바르드의 명제집에 루터가 여백에 기록한 것에서 찾아 볼 수 있다고 한다.⁸¹⁷⁾ 또한 이런 이해가 1513-1515년에 작성한 시편 주석 원고에 “선명하게 선언되었다”고 하면서, “은혜를 특히 죄 용서로 이해되고, 믿음의 본질은 그리스도 안에 있는 하나님의 자비에 대한 신뢰”로 정의하고 있다고 한다.⁸¹⁸⁾ 그리고 1515년 그의 로마서 강해에서는 “훨씬 더 분명하게 표현되었다”고 한다.⁸¹⁹⁾

물론 이런 논의의 한 가운데서 바빙크는 “이러한 새로운 통찰은 여기서 아직 여러 면에서 불분명하고 온갖 다른 종류의 요소들과 천주교의 요소들과 연관되었다”고 아주 정확히 진술한다.⁸²⁰⁾ 또한 1515-16년에 했던 로마서 강의에서도 “루터가 나중에 수정하거나 포기하게 될 온갖 생각들로 뒤섞여져 있다”고 바빙크는 지적한다.⁸²¹⁾ 여러 면에서 판단해 볼 때, 이렇게 말하는 것이 더 정확한 말이라고 생각된다. 루터의 글에서 나타나고 있는 이런 혼합적 생각 때문에 많은 학자들은 루터의 종교개혁적 통찰이나 종교개혁적 각성(breakthrough)이 상당히 후기에 이루어졌다고 주장했다. 그러므로 이런 천주교적 요소들이 청산되어 아주 명백하게 종교개혁적 이신칭의에 대한 진술이 나타나기 바로 전에 믿음과 칭의에 대한 새로운 이해가 있게 되었다고 말하는 것이 더 나았을 것이다. 그러므로 1508년부터 성경적인 이해를 접근해 가던 루터가 **한동안 온갖 중세적이고 천주교적 요소들과 혼합된 생각을 가지고 있었다**가 1517년 9월 스콜라 신학에 대항한 논쟁에서부터 비로소 정확하게 표현하기 시작했다고 말하는 것이 옳을 것이다.

왜냐하면 시편 주석에서도 천주교적 요소와의 혼합된 진술이 상당히 많이 있고, 바빙크 자신이 잘 인정하듯이 루터는 로마서 초기 강해에서도 그런 부분을 어느 정도 가지고 있다고 할 수 있기 때문이다. 그래서 그는 이 로마서 주석에서 종교개혁적인 칭의를 잘 말하는 것 같 으면서도⁸²²⁾ 나중에는 “오직 은혜만이 의롭게 만든다”고⁸²³⁾ 이전에 익숙한 방식대로 진술한다. 이 때에는 “의롭다고 여기심”(justum reputari)과 의인이 되는 것(justum esse)이 계속해서 병렬적으로 나타나고 있다. 그래서 바빙크가 잘 지적하고 있는 바와 같이, 이 때에는 아직도 “많은 점이 선명하지 못하다.”⁸²⁴⁾ 그러나 1517년 95개조 논제의 처음 일곱 논제, 1518년 2월에 행한 “면죄부와 은혜에 대한 설교”, 1518년 4월 20일에 있었던 하이델베르크 논쟁(Heidelberg Disputation), 1519년에 했던 고해에 대한 설교, 그리고 1520년대의 종교개혁 3대 문서인 “그리스도인의 자유”, “교회의 바빌론 유수” 그리고 “독일 귀족에게 고함”에서는

816) Stephen J. Nichols, “A Gracious God and A Neurotic Monk,” in *The Legacy of Luther*, eds., R. C. Sproul and Stephen J. Nichols (Sanford, FL: Reformation Trust, 2016), 27. 이에 동의하는 Steven J. Lawson, “A Mighty Fortress is Our God: Luther as a an of Conflict (1520s),” in *The Legacy of Luther*, eds., R. C. Sproul and Stephen J. Nichols (Sanford, FL: Reformation Trust, 2016), 32.

817) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4 [469], 189, n. 31=『개혁신학』, 4:218, n. 30. 또한 3 [417], 517-19=『개혁신학』, 3:642.

818) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 3 [417], =『개혁신학』, 3:642.

819) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 3 [417], =『개혁신학』, 3:643.

820) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 3 [417], =『개혁신학』, 3:643.

821) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4 [469], 190=『개혁신학』, 4:218.

822) 이를 잘 보여주는 Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4 [469], 190-98=『개혁신학』, 4:219-25를 보라.

823) Ficker, ed., *Luthers Vorlesung über der Römerbrief 1515/16*, II:91=LW 25:242, cited in Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4 [469], 191, n. 37=『개혁신학』, 4:219, n. 36.

824) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4 [469], 197=『개혁신학』, 4:227.

아주 분명한 이신칭의 사상이 잘 드러나고 있다. 그러므로 이신칭의에 대한 이해에 관한 한, 1517년 9월 조금 전에 루터의 종교개혁적 통찰(breakthrough)이 있었다고 보는 것이 나아 보인다. 이 때부터는 루터가 모든 면에서 아주 분명하게 “회개하는 자는 보상과 사제를 통한 사죄 선언을 통해서가 아니라, 하나님 말씀을 신뢰함으로, 하나님의 은혜를 믿는 믿음으로 죄 용서함에 이른다”는 것을 분명히⁸²⁵⁾ 하기 때문이다.

그러나 또한 “루터의 회심이 1519년에 일어났을 가능성이 매우 높다.”⁸²⁶⁾는 견해도 무시하기 어렵다. 왜냐하면 (1) 그의 “breakthrough”가 시편 강의 후에 로마서, 갈라디아서, 그리고 히브리서를 강제한 후에 **시편을 두 번째 강의하고 있던 때에 일어났다고 루터 자신이 말하고 있기 때문이다.**⁸²⁷⁾ 그런데 시편에 대한 두 번째 강의가 1519년 초반에 있었기 때문이다.⁸²⁸⁾ 또한 (2) 1519년이 비텐베르크 수도원에 답이 세워졌다고들 하기 때문이다. 그러므로 지금으로서는 1517년 9월 이전 설과 1519년 초 이전설이 가장 유력해 보인다. 그 둘 중 하나를 찾아 논의하는 것은 전문적 루터 학자들의 일이라고 생각된다. 지금 여기서 우리가 이를 파고드는 것은 너무 현학적인 것으로 보여 진다.

(그러나 이것으로 다 완성된 것은 아니고 그가 연옥에 대한 생각을 정리하고 교황에 대한 생각을 정리하는 데는 1520년까지 몇 년이 더 필요했다고 할 수 있다. 1517년 95개조를 쓸 때만 해도 루터는 연옥이 있다고 생각했고, 교회에 교황이 있는 것을 받아들이고 있었다. 그래서 그는 “교황은 지상에서 자신들이 부과한 형벌들만을 사할 수 있을 뿐이다.”고 선언했던 것이다. 1518년에 루터는 『95개조 논제 설명』을 쓰는데, 거기서 자신은 단지 면벌부에 대한 남용이 고쳐지기를 바랐을 뿐이지 교황권을 흔들기 위한 것은 아니었다고 했다.⁸²⁹⁾ 그러나 1519년 라이프찌히 논쟁(1519. 6. 27.-7. 17.)에서⁸³⁰⁾ “보편 교회는 가톨릭 교회인데, 이는 추기경들로 대표되지만 실제로는 교황 안에 구현되고 있다”고 주장하는 도미니칸 Johann Eck에 대항해서 루터는 “교회가 실제로는 그리스도로, 대의적으로는 교회회의로 구현된다고 나는 말하겠다. **교회 회의가 오류를 범할 수 있듯이 교황도 그러하다.**”고 했고, 1520년 6월에 낸 “로마 교황에 대하여”(On the Papacy at Rome)에서는 급기야 “교황은 모든 성경이 말하는 적그리스도”라고 말하기까지 하여 성경에 비추어 볼 때 교황제도가 잘못이라고 아주 분명히 하고 있다. 그러므로 다시 정리하면, 이신칭의에 대한 이해는 1517년 9월 이전에 루터가 종교개혁적 통찰을 가지게 되었고, 연옥과 교황제도에 대해서는 1517년 10월과 1520년 6월 이전에 성경에 의한 정리가 이루어졌다고 할 수 있다.)

둘째로, 18세기 독일 관념론에 대한 논의가 중간에 길게 들어 있는 것이 과연 도움이 되는지 의문이 제기될 만하다.⁸³¹⁾ 물론 쉴라이어마허와 릿츨의 자유주의적 칭의 이해를 논하기

825) Cf. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 3 [417], =『개혁교의학』, 3:644f.

826) Nichols, “A Gracious God and A Neurotic Monk,” 27. 이에 동의하는 Lawson, “A Mighty Fortress is Our God: Luther as a man of Conflict (1520s),” in *The Legacy of Luther*, 32.

827) Martin Luther, “Preface to the Completer Edition of Luther’s Latin Writings,” *Luther’s Works*, vol. 34: *Career of the Reformer IV* (St. Louis: Concordia, 1960), 336. 이 본문은 루터가 자신의 회심 시기를 되돌아 보면서 1545년에 쓴 것이다.

828) Nichols, “A Gracious God and A Neurotic Monk,” in *The Legacy of Luther*, 27.

829) Cf. LW 31:79-80에 언급되고 있다. 또한 Berhardd Lohse, *Martin Luther’s Theology: Its Historical and Systematic Development* (Minneapolis: Fortress, 1999), 104-106=『마틴 루터의 신학』, 155-58도 보라.

830) Cf. Anna Marie Johnson, “Leipzig Disputation,” in David M. Whitford, ed., *Companion to Reformation Theology* (London & New York: T&T Clark, 2012), 425ff.

831) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 3 [423, 424] =『개혁교의학』, 3:672-85.

위한 토대라는 생각에서 자연스럽게 진술해 가고 있지만, 어떤 점에서 그것은 서론에서 이미 다 다룬 것으로 대신하는 좋지 않았을까? 성경적 칭의 자체에 대해 별 생각이 없던 분들의 견해를 길게 논의한 것이 과연 유익이 있을까 하는 생각이 든다.

셋째로, 입양에 대한 논의를 하면서 요한이 말하는 하나님의 자녀됨과 바울이 말하는 하나님의 자녀들로 양자되는 것은 다르다고 하면서 바울이 말하는 것은 순전히 법적인 것이고, 요한이 말하는 것은 윤리적 자녀됨이라고 그 둘을 나누어 설명하는 것은⁸³²⁾ 한편 일리 있는 논의이지만 그렇게 표현해서 우리말로로는 다 “하나님의 자녀들”이라고 할 수 있는 “ui`oi. qeou/”와 “te,kna qeou/”가 다른 것이라고까지 표현하는 것이⁸³³⁾ 과연 유익한지 질문할 수 있다. 하나님의 자녀됨에는 법적인 측면도 있고, 양자된 이들을 하나님의 자녀로서의 모든 특권과 책임을 가져야 한다고 말하는 것이 더 좋지 않았을까? 어쩌면 바빙크가 말하려고 하는 것이 그런 의미일 수도 있다. 그러나 지금 진술된 것으로는 너무 요한적 의미의 하나님의 자녀됨과 바울적 의미의 하나님의 자녀됨을 대조시키고 있다고 여겨진다. 마치 이전에 폼리와 카이퍼의 논쟁을 비판으로 본 것을 자신의 논의에도 적용하였더라면 더 좋았을 것이다.

이런 점들을 다시 점검한다면, 가장 성경적이며 가장 개혁파적인 바빙크의 칭의 이해는 참으로 성경적인 칭의 이해의 교과서라고 하지 않을 수 없다. 오늘날 곳곳에서 일어나는 칭의에 대한 오해들이나 잘못된 제시들 또는 이와 관련된 주제들에 대한 오해들이나 잘못된 제시들은 철저히 성경적이지 않으려고 하는데서 나타나는 문제임은 여러 잘못된 칭의관과 우리가 여기서 고찰한 바빙크의 이해를 대조할 때 잘 드러난다. 참으로 성경적이려고 한 바빙크의 칭의에 대한 논의는 성경적이려고 하다가 결과적으로 참으로 개혁파적인 성격을 드러내고, 또한 매우 실천적이게 된 것을 보면서, 우리들도 참으로 성경적이려고 할 때에 결과적으로 가장 개혁파적이게 되며 또한 매우 실천적이게 될 것임을 분명히 해야 할 것이다. 그러므로 가장 중요한 것은 참으로 성경적이 되려고 하는가이다. 과연 성경적인지를 아는 좋은 시금석의 하나가 과거의 개혁파적 특성을 견지하는가, 그리고 과연 실천적인가 하는 것이다. 성경의 가르침에 근거해서 “하나님의 은혜는 우리들의 칭의의 가장 깊은 근거요 최종적 원인이다”⁸³⁴⁾ 주장하는 일에 참으로 충실하는가 하는 것이 문제이다. 천주교회도 이를 말한다고 하면서 결국 따지면 하나님의 은혜가 근원적인 것이 아니고 결과적으로 하나님의 은혜를 우리가 행하는 것에 종속하게 한 것이 문제이다. 오늘날 잘못된 견해를 말하는 분들도 모두 이에 철저히하지 않을 때 모두 잘못된 생각을 발전시키고 있음을 바라보면서 우리들도 한 세기 전의 바빙크와 같이 “하나님의 은혜는 우리들의 칭의의 가장 깊은 근거요 최종적 원인이다”고 말할 뿐만 아니라, 참으로 이 사상에 온전히 충실하기를 원한다.

832) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4 [476], 227=『개혁교의학』, 4:266.

833) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4 [476], 227=『개혁교의학』, 4:266

834) Bavinck, *Our Reasonable Faith*, 452: “The grace of God is the deepest ground and final cause of our justification.”

발제 7에 대한 논평(1)

이승구 교수의 “헤르만 바빙크의 칭의 이해와 그 함의”에 대한 논평

이성호 교수 (고려신학대학원)

이승구 교수의 논문은 이렇게 시작한다. “너무 자명한 것을 논의하는 일은 항상 어려운 일이다.” 마찬가지로 너무 자명한 것을 논평하는 것도 쉬운 일은 아니다. 이 교수의 논지는 아주 간단하다. 헤르만 바빙크의 칭의 이해는 아주 성경적이고 개혁파적이며 오늘날 여러 칭의론이 난무하는 가운데 훌륭한 길잡이가 된다는 것이다. 어느 정도 개혁파 신학에 동의하는 사람이라면 이 논문의 논지에 동의하지 않을 수 없을 것이다.

이 논문의 의도 자체는 바빙크의 칭의론을 비평하는 것보다는 정리하는 것이다. 마지막 부분에 나오는 지엽적인 몇몇 비평적 견해를 제외하고 이 논문은 바빙크에 대한 찬사로 가득 차 있다. 늘 그러하듯이 이번에도 이 교수의 논문은 잘 정리된 교과서와 같다. 바빙크가 개혁파 칭의론의 탁월한 길잡이가 되듯이, 이 논문도 바빙크의 칭의론의 이해하는 데 좋은 길잡이가 될 수 있을 것이다. 각 주에 나오는 여러 학술 문헌들과 인용들은 다음 연구자들의 수고를 많이 덜어 줄 수 있음이 분명하다.

정리라는 관점에서 보았을 때 이 논문은 매우 훌륭한 논문이지만 그 외의 관점에서 보면 몇 가지 지적할 점이 보인다. 바빙크의 저작에 충실한 것은 좋았으나 바빙크 찬양 논문이라는 인상을 줄 정도로 너무 빈번하게 바빙크에 대한 긍정적 표현이 자주 등장하여 학술 논문으로서 객관성을 의심하게 만들고 있다. 또한 바빙크가 비판한 견해들은 잘 정리를 하였지만, 바빙크를 비판한 당대 학자들의 글은 전혀 소개되어 있지 않은 것도 주목할 만하다. 바빙크의 칭의론이 너무 평범하여 그 당시 학자들에게 전혀 주목을 받지 않은 것인지 아니면 다른 이유가 있는지 궁금하다. 이것은 논평자인 역사신학자의 관심이기도 한데, 그 당시 바빙크의 칭의론이 어느 정도 영향력을 가지고 있었는지 궁금하다. 이와 관련하여 논문 초기에 바빙크의 “칭의론”에 대한 2차 연구들도 충분히 다루었으면 하는 아쉬움도 있다.

논문 곳곳에서 “성경적” 그리고 “개혁파”라는 단어가 계속 등장하고 있는데 이것은 설명이나 구분이 필요하다는 생각이 든다. 예를 들어서 어떤 곳에서는 성경적이라는 단어 보다는 “주해적” 혹은 “주석적”이라는 의미가 더 적절하다는 생각이 들기도 한다. 개혁파라는 표현도 어떤 고정된 개혁파적 입장이 있다는 느낌을 주고 있다. 대표적인 예는 바빙크가 칭의 안에 “양자”의 개념을 통합시킨 것인데 바빙크와 달리 개혁파 신학의 대표적인 신앙고백인 웨스트민스터 신앙고백서는 칭의와 양자를 구분하고 있다. 이것은 칭의를 이해함에 있어서 개혁파 전통 안에서도 다양성이 있다는 것을 보여 준다고 할 수 있을 것이다.

칭의와 양자를 구분하는 것과 칭의 안에서 양자를 다루는 것이 어떤 차이점이 있는지, 이 주제에 대해서 개혁파 신학자들은 어떤 입장들을 취하고 있는지, 바빙크는 왜 그와 같은 입장을 취하고 있는지를 보다 세심하게 다루었다면 바빙크가 개혁파 신학 내에서 어떤 위

상을 차지하고 있는지가 보다 분명하게 드러났을 것이다. 즉, 바빙크가 개혁파 전통을 따랐다는 주장(이것은 너무나 자명한 것이므로)보다는 개혁파의 어떤 흐름을 따랐는지 보다 상세하게 다루었다면 개혁파 칭의론의 풍성함이 드러나지 않았을까라는 생각을 한다. 결국 개혁파는 원리적인 면에서는 통일된 입장에 서 있지만 세부적인 주제에서는 다양성을 드러낸다는 점이 강조되면 좋을 것 같다.

각주 80번 이후에 이 교수는 천주교회의 믿음에 대해서 자세히 다루고 있다. 이것을 읽은 독자들은 자연스럽게 천주교회에 대한 바빙크의 견해는 무엇인지를 알고 싶어 할 것이다. 하지만 아쉽게도 여기에 대한 논의는 생략되어 있는데 (아마도 논문의 독자들은 이미 이것을 충분히 알고 있는 것을 전제로 하고 있는 것 같다) 이것은 논문의 완성도를 위해서 적어도 핵심적인 논점들은 다루어져야 할 것이라고 생각한다. 결국 이신칭의에서 말하는 믿음도 대체 어떤 믿음이며, 믿음이 진정한 믿음이 되도록 하는 것이 무엇이며, 카톨릭 입장에 대한 우리의 변증은 무엇인지 등이 이것과 관련된 주제인데 바빙크가 이런 주제들을 어떤 식으로 다루었는지를 서술할 필요가 있다.

이 논문의 서두에서 문제제기를 하듯이 개혁파 신학자의 칭의에 대한 논의는 창의를 드러내기가 쉽지 않다. 창의성을 가장 중요하게 생각하는 학문 세계에서 이것은 개혁파 신학이 가지고 있는 약점이라고 할 수 있을 것이다. 바빙크에 대한 논의도 마찬가지라고 할 수 있다. 바빙크의 칭의론을 서술하면서 이 교수도 창의성을 염두에 두지 않았을 것이다. 창의성보다는 오히려 바빙크의 입장을 잘 드러내고 그것을 변증하는데 집중하고 있다. 이와 같은 관점에서 바빙크의 칭의론을 다 정리하기 보다는 몇몇 중요한 논점들을 집중적으로 다루었으면 보다 좋은 논문이 되었을 것이라고 사료된다.

typo:

* 성향과 처분(disposition), “성향적 은총”(dispositional grace): 수정이 필요함.

* 각주 157 이후: “우리의 사태” - 우리의 상태(?)

발제 7에 대한 논평(2)

이승구 교수의 “헤르만 바빙크의 칭의 이해와 그 함의”에 대한 논평

권경철(새한교회 교육목사, 전 총신대 강사)

이승구 교수께서 발표한 이 글은, 헤르만 바빙크의 칭의론이 성경적이고 개혁파적이면서도 실천적이라는 점을 증명하면서, 바빙크의 칭의론이 오늘날의 칭의론을 둘러싼 논쟁에도 시사하는 바가 있음을 부각시키는 논문이다. 바빙크에게 성경적 칭의란, 종교개혁자들이 주장한대로, 용서와 영생의 권리 혹은 양자삼음을 그 구성요소로 하는 법정적인 성질의 것이다. 용서란 그 자체로 성경 계시에서만 나타나는 하나님의 선물이며, 하나님께서는 법정적 칭의를 통해 신자들 외부로부터 온 의, 즉 그리스도의 의를 신자들에게 선물해주신다. 아담이 어긴 행위언약의 요구를 능동적 순종과 수동적 순종으로 충족시키신 예수 그리스도의 의로움을 전가받음으로써 의롭다하심을 받게 된 신자야말로, 삶 속에서 겸손하게 매일 용서를 구하는 기도를 하나님께 드릴 수 있는 사람이다. 즉, 믿음의 결과로서 회개와 선행이 따라오는 것이다. 칭의를 받아서 구원의 확신 속에 거하는 신자에게 있는 어려움은 이제 지옥형벌의 시식으로 다가오지 않고, 다만 하나님 자녀로서 받는 징계로서 다가오게 된다. 이처럼 성경적이고 개혁파적이며 실천적인 칭의론을 견지하기 위해, 율법폐기론적 영원 칭의론과 율법주의적 공로주의의 양극단은 모두 배격되어야 한다.

본 논문의 공헌은 크게 두 가지이다. 첫째, 이 논문은 바빙크의 칭의론을 잘 요약하면서 개혁주의 전통 외의 칭의론들과 어떻게 다른지에 대해 일목요연하면서도 명쾌한 설명을 덧붙이고 있다. 영원한 형벌의 면제와 내적 갱신을 칭의라고 본 로마 가톨릭 교회의 칭의론과 바빙크의 법정적 칭의론간의 차이점을 지적한 부분과, 바빙크를 바울에 대한 새관점 학파 및 능동순종을 부정하는 이들과 대조시키는 부분이 대표적이다. 둘째로, 바빙크의 견해에 대해서 맹목적인 찬사 혹은 비판만을 보내지 않고, 바빙크의 논지의 타당성과 그 현대적인 의의에 대해서 비교적 객관적으로 평가하고 있다는 점이 이 논문의 또 다른 기여라고 할 수 있다. 하나님 가족의 양자됨의 교리에 대한 바빙크의 논의를 평가하면서, 바빙크가 ‘휘오이’와 ‘테크나’를 구분하면서 하나는 법적인 자녀됨이고 다른 하나는 윤리적인 자녀됨이라고 구분한 것이 설득력이 부족하다고 평가한 것이 대표적인 예이다.

이어서, 본 서평자의 관점에서 이 논문을 더 발전시키기 위해서 필요하다고 생각되는 점들에 대해서 간단히 언급하고자 한다. 먼저 논문 6쪽에 저자는 바빙크를 인용하면서, 초대교회와 중세 교회에서 공로주의가 점점 더 확장되어 결국 중세 후기와 가톨릭 종교개혁을 지배했다면서, 그에 대한 근거로 초대교회 교부들인 이그나티우스와 터툴리안, 그리고 중세 신학자들인 스코투스과 아퀴나스를 언급한다. 그런데 최근 하이코 오버만 등을 위시한 중세 말기의 배경에서 종교개혁을 보려는 학파들은, 대체로 초대교회와 중세교회 때에도 오직 그리스도를 믿음으로써 하나님의 은혜로 의롭게 된다는 견해가 생각보다 큰 위세를 떨치고 있었다는 점을 지적하곤 한다. 그렇다면 과연 초대교회와 중세교회의 칭의론에 대한 바빙크의 역사서술을 있는 그대로 견지하는 것이 오늘날의 학문 세계에서 여전히 가능한 일인지에 대해서 공정하게 평가하는 부분이 필요할 것이다. 바빙크의 역사서술과 오버만 학파의 역사서술이 양립할 수 있는지, 바빙크의 역사서술에 그의 17세기에 대한 편견처럼 수정과 보완이 필요한 부분이

있는지, 그 수정이 어느 정도까지 필요한 것인지 등의 문제들에 대한 진지한 논의가 더해진다면, 바빙크 칭의론의 역사적 가치가 한층 정당하게 평가될 것이다.

둘째로, 본 논문의 저자는 트레트공의회 이후의 로마 가톨릭 교회의 칭의론이 시대와 지역을 막론하고 불변하는 실체로 존재한다고 전제하는 경향이 있다. 하지만 본 논문은 주로 19세기 말에서 20세기 초에 네덜란드의 배경에서 신학을 했던 바빙크의 칭의론에 대한 것이기에, 바빙크 시대 유럽 가톨릭 신학자의 저술을 가지고 로마 가톨릭 칭의론과 바빙크의 칭의론을 비교하고 대조했다면 본 논문의 논지가 한층 더 공교해질 수 있었을 것이라고 본다.

마지막으로, 본 서평자는 바빙크의 신학전통과 시대상황을 좀 더 세밀하게 다루는 방식의 통시적이고 공시적인 관점에서 바빙크를 입체적으로 연구할 것을 제안하고 싶다. 통시적으로 볼 때 바빙크와 종교개혁자들 사이에는 17세기와 18세기의 신학자들이 가교 역할을 감당하고 있으므로, 바빙크의 칭의론이 종교개혁자들 뿐만 아니라 17세기와 18세기 개혁파 신학자들에게도 공히 영향을 받았다는 점이 잘 드러나야 할 것이다. 또한 공시적인 관점에서, 독일 관념론에 대한 논의가 길게 들어가 있다는 사실에 대한 가치판단과 함께 왜 바빙크가 그러한 논의 방식을 굳이 고수했는지에 대한 역사적 원인과 문맥을 분석하는 것이 있어야 할 것이다.

발제 8

헤르만 바빙크의 설교론 연구

박태현 교수(총신대, 목회신학전문대학원 설교학)

I. 들어가는 글

2021년 5월 현재진행형인 Covid-19 팬데믹은 한국 사회 뿐만 아니라 온 세계의 일상 생활을 크게 바꾸어 놓았다. 특히 사람 간 접촉으로 인한 호흡기 전염병인 Covid-19은 한국 교회의 예배와 신앙생활을 ‘비대면’ 예배라는 신조어를 만들어내기까지 하였다. 그러나 심각한 문제는 1990년대 이후 교회 성장이 멈추었을 뿐만 아니라 오히려 감소 추세에 있는 한국교회에 대한 사회적 신뢰도가 더욱 악화하고 있다는 사실이다. 지난 1월 목회데이터 연구소는 2021년 한국 교회에 대한 국민 인식을 조사했는데, 지난 1년간 코로나 19를 겪으면서 한국교회 신뢰도가 32%에서 21%로 급락했다고 충격적인 보고서를 내놓았다.⁸³⁵⁾ 이 보고서에 의하면, 코로나 19의 교회발 감염이 실제 11%이지만 국민들은 언론의 편향된 보도에 의해 44%로 4배나 과장되게 인식하고 있다는 점도 지적하고 있다. 하지만 국민들의 이런 과장된 인식 배경에는 한국교회의 수많은 결함들이 이미 크게 작동하여 스스로 신뢰도 추락의 원인을 제공하고 있음을 외면할 수 없다.

교회 세습으로 인한 교회내 이권쟁탈을 위한 분쟁과 세속 법정에서의 소송, 교회 지도자들의 부도덕한 비행과 교단 정치권력 획득을 위한 부정청탁과 금품수수, 공교회적 사명을 망각한 후안무치의 세속적 교회 경영과 메가처치 현상 등으로 인해 작금의 한국교회는 대사회적 신뢰도가 땅에 떨어지고 사회적 질타를 받고 있다.⁸³⁶⁾

21세기 한국 교회가 처한 이런 전대미문의 긴급하고도 절박한 상황을 교의학자 박영돈은 일찌기 다음과 같이 표현했다.

한국 교회의 사회적 신임과 이미지는 복구가 불가능할 정도로 파손되어 한국의 선교는 이제 끝난 것이 아닌가 하는 회의까지 들 정도다. 자칫하면 한국 교회가 교회 역사에 그 유례를 찾을 수 없이 급성장했다는 명성과 함께 ‘초고속으로 몰락해 버린 교회’라는 오명까지 안게 될 위기에 봉착한 것이다.⁸³⁷⁾

한국교회에 대한 사회적 신뢰도의 추락은 더 이상 교회의 성장과 선교가 불가능하게 만든 요인이라는 진단이다. 이처럼 위기에 직면한 한국교회의 원인을 다양하게 분석하고 있지만⁸³⁸⁾,

835) http://mhdata.or.kr/mailling/Numbers82nd_210129_Full_Report.pdf. 2021년 5월 8일 접속.

836) 박태현, ‘종교개혁 500주년과 한국교회 설교개혁’, 『성경과 신학』 85 (2018): 73.

837) 박영돈, 『일그러진 한국 교회의 얼굴』 (서울: IVP, 2013), 10-11.

838) 신광은은 메가처치 현상을 “현대의 한국교회의 가장 큰 오류”라고 지적한다. 신광은, ‘메가처치 현상, 어떻게 치유할 것인가?’, in 강영안 외 20명, 『한국교회, 개혁의 길을 묻다』 (서울: 새물결플러스, 2013), 227-47. 동일한 맥락에서 박영돈은 교회의 대형화를 꿈꾸는 ‘성장 지상주의’에 총체적 위기의 근원이라고 진단한다. 박영돈, 『일그러진 한국 교회의 얼굴』 (서울: IVP, 2013), 18. 양희송은 목회자의 교회 세습, 재정 횡령, 성추행, 논문 표절 등을 신뢰도 추락의 원인으로 지목한다. 양희송, 『다시, 프로테스탄트』(서울: 복있는사람, 2012), 62-64. 최윤식은 목회자의 성윤리, 돈에 대한 탐욕, 교회 권

한국교회 원로인 이동원 목사는 절체절명(絶體絶命)의 위기 앞에서 흔들리는 한국교회의 위기는 무엇보다도 ‘강단의 위기’라고 정확하게 지적하였다.⁸³⁹⁾ 왜냐하면 “교회는 설교와 함께 흥망성쇠를 같이 한다”는 설교학자 P. T. Forsyth의 지적은 예나 지금이나 변함없이 참되기 때문이다.⁸⁴⁰⁾ 즉, 교회의 교회의 생사(生死)는 하나님 말씀의 설교에 의존한다는 것을 단순 명쾌하게 지적한 것이다. 20세기 최고의 강해설교자인 Lloyd-Jones 목사 역시 교회사의 증거를 들어 설교 사역의 부흥과 쇠퇴가 교회의 흥망성쇠를 갈랐다고 지적한다.⁸⁴¹⁾ 한 마디로 말하면, 기독교회의 역사는 설교의 역사와 운명을 같이 한다.

이런 상황에서 올해로 Herman Bavinck(1854-1921)의 서거 100주년을 기념하며 한국교회 설교의 개혁을 위해 그의 설교신학을 살피는 일은 매우 필요한 일이다. 비록 바빙크는 자신의 ‘걸작’(magnum opus), 『개혁교의학』⁸⁴²⁾을 통해 교의학자로 널리 알려져 있으나, 그가 확신한 바 교의학은 언제나 실천신학으로 꽃피우기 때문이다. 바빙크는 1883년 자신이 감몬 신학교 교수직 취임 강연인 ‘거룩한 신학의 학문’(De wetenschap der Heilige Godgeleerdheid)에서 “실천신학은 신학의 면류관”이라고 진술한다.

이것은 참으로 실천적이며, 탁월하게 윤리적이며 삶을 지향하는 개혁신학의 특징이었습니다. 실천(praxis)은 건강한 이론에 매우 확실하게 기초해야 했고, 이 이론은 반드시 좋은 실천에 이르러야 했습니다. 신학의 이 실천적 성격 때문에 신학의 ‘한 바퀴’(cyclus)는 비로소 실천신학에서 마무리되고 함께 연결됩니다. 실천신학은 신학의 면류관입니다(Practicale Theologie is de krone der Theologie).⁸⁴³⁾

Donald Macleod 역시 같은 맥락에서 “만약 신학이 선포로 이어지지 않는다면, 낙태 혹은 사산과 같은 것”이라고 바르게 지적하였다.⁸⁴⁴⁾

2017년에 James Eglinton 박사는 설교와 설교자에 관한 바빙크의 글들을 영어로 번역, 편집하여 소개하였다.⁸⁴⁵⁾ 에글린턴은 ‘한국어판 서문’에서 바빙크는 거의 원고 없이 설교

력의 세습, 교권의 절대화를 한국교회 위기의 원인으로 꼽는다. 최윤식, 『2020-2040 한국교회 미래지도』(서울: 생명의말씀사, 2013), 13.

839) 이동원, ‘한국교회와 설교’, in 한국복음주의신학회, 제 61차 정기논문발표회, “한국교회와 설교” 프로시딩, (2013년 4월 27일), 1-4. 이동원은 자신의 주관적 진단임을 전제로 그 위기의 정체를 다섯 가지로 요약하였다. (1) 텍스트 실종의 위기, (2) 컨텍스트와의 충분하고 필요한 대화 실종의 위기, (3) 텍스트와 컨텍스트의 대화를 위한 묵상 공간의 실종 위기, (4) 포스트 모던 시대에 부응하기 위한 눈물겨운 노력의 위기, 그리고 (5) 그리스도를 상실해 가는 강단의 복음 전도적 위기.

840) P. T. Forsyth, *Positive Preaching and the Modern Mind* (Grand Rapids: Baker Book House, 1980), 3.

841) D. Martyn Lloyd-Jones, *Preaching and Preachers*, 정근두 옮김, 『설교와 설교자』(서울: 복있는사람, 2005, 증보판 2013), 43.

842) Herman Bavinck, *Gereformeerde dogmatiek*⁴, 박태현 옮김, 『개혁교의학』 전 4권 (서울: 부흥과개혁사, 2011).

843) H. Bavinck, *De wetenschap der Heilige Godgeleerdheid* (Kampen: G. Ph. Zalsman, 1883), 42. 바빙크의 취임연설 원고와 그 신학적 의미를 살펴보고자 한다면 다음을 참조하라. 박태현, ‘헤르만 바빙크의 캄펜 신학교 교수직 취임연설, 거룩한 신학의 학문’, 『신학지남』 85(2018년 3월): 277-334.

844) Donald Macleod, ‘설교와 조직신학’ in Samuel T. Logan Jr., ed., *The Preacher and Preaching*, 이덕신 옮김, 박태현 감수, 『개혁주의 설교와 설교자』(서울: 솔로몬, 2016), 305.

845) 이 책은 ‘웅변술’, ‘설교와 예배’, ‘세상을 정복하는 믿음의 능력’, ‘미국의 설교에 관하여’, 그리고 부록으로 ‘언어에 관하여’를 포함하고 있는데, 최근에 한글로 번역 출판되었다. James P. Eglinton, *Herman Bavinck on Preaching & Preachers*, 신호섭 옮김, 『헤르만 바빙크의 설교론』(군포: 다함, 2021).

했으며, 『세상을 정복하는 믿음의 능력(요일 5:4b)』이라는 유일한 설교 외에는 자신의 설교를 전혀 출판하지 않았기에 ‘설교자로서의 신학자’라고 명명될 수 없다 할지라도 설교는 그의 인생에서 중요한 사역이라고 바르게 지적했다.⁸⁴⁶⁾ 이처럼 바빙크가 설교집을 비롯한 설교학적 저술을 남기지 않았기에 우리가 그의 설교 메시지와 스타일을 구체적으로 살필 수 없다 할지라도, 그의 몇몇 작품들은 설교와 설교자에 대한 근본적 방향과 지침을 제공하고 있음을 알 수 있다.

필자는 먼저 설교자로서의 바빙크의 발자취를 간략하게 살펴본 뒤에, 그의 설교론을 보여주는 『개혁교의학』과 『하나님의 큰 일』, ‘설교와 예배’(1883), 『웅변술』(1889)을 통해 개혁주의 설교의 원리, 즉 말씀의 봉사가 갖는 의미를 살펴보려고 한다. 그 다음에 바빙크의 첫 번째 설교이자 유일한 설교문인 『세상을 정복하는 믿음의 능력(요일 5:4b)』(1901)을 통해 바빙크의 설교 실재를 살펴볼 것이다. 마지막으로 위의 자료들을 분석한 연구를 바탕으로 오늘 의 한국교회에 주는 시사점을 고찰하고자 한다.

II. 펴는 글

1. 설교자로서의 바빙크

기독교개혁교회의 목사인 Jan Bavinck의 만아들로 태어난 헤르만 바빙크는 자연스레 교회에서 설교하는 아버지의 모습을 보고 성장했으리라 기대하는 것은 당연하다. 우리는 설교자로서의 바빙크의 모습을 그의 생애 가운데 특정한 사건을 중심으로 살펴보려고 한다.⁸⁴⁷⁾

첫째, 설교자로서의 바빙크의 모습은 1880년 7월 그의 기독교개혁교회 목회자 후보생 시험에서 엿볼 수 있다. 그 시험 가운데 하나는 주어진 성경 본문에 대한 짧은 설교를 시연하는 것이었는데, 바빙크에게 주어진 본문은 바빙크의 스승이던 레이든 대학의 교수들을 겨냥한 “그냥 두어라 저희는 소경이 되어”(마 15:14a)이었다. 바빙크는 이런 의도적인 시험 앞에서 “사람들이 즐거이 이 본문에서 추론하고 싶은 것이 아니라 성령께서 그 말씀을 통해 우리에게 말씀하시는 것”을 설교했다고 바빙크의 제자였던 란트베어(Landwehr)는 증언한다.⁸⁴⁸⁾ 게다가 1881년 3월 프라네커 교회의 목사 임직 후, 바빙크의 오후예배 설교 본문에서도 오직 하나님만을 기쁘시게 하려는 그의 설교관을 엿볼 수 있다. “오직 하나님의 옳게 여기심을 입어 복을 전할 부락을 받았으니 우리가 이와 같이 말함은 사람을 기쁘게 하려 함이 아니요 오직 우리 마음을 감찰하시는 하나님을 기쁘시게 하려 함이라”(살전 2:4).

둘째, 바빙크의 프라네커 교회 사역은 일반 목회자들의 사역과 크게 다르지 않았다. 하지만 그가 목회 사역 가운데 가장 중요하게 관심을 가졌던 것은 하나님의 말씀을 설교하는 일이었다.⁸⁴⁹⁾ 바빙크는 성도들의 영적 성장에 관심을 갖고 성령 하나님께서 원하시는 진리만을 전하려고 노력하였다. 매 주일 오전 예배에는 목회적 상황에 필요한 성경 본문을 택하여 설교하였고, 오후예배는 하이델베르크 요리문답을 강해하며 설교하였다. 이렇게 하나님의 말씀을 가르치는 일의 중요성은 매주 청소년을 위한 네 번의 교리문답 교육으로 이어졌다. 성도들의 가정 혹은 병자 심방을 포함한 바빙크의 이와 같은 목회 사역은 학자로서의 연구시간을 내기 힘들 정도로 바빴지만⁸⁵⁰⁾, 그는 목회 사역을 통해 겸손을 배워 더욱 더 개혁주의적 입장

846) Eglinton, 『헤르만 바빙크의 설교론』, 13-14.

847) 바빙크의 생애와 사역에 대한 간략한 개요는 다음을 참고하라. 박태현, ‘번역자 서문’, in Bavinck, *Gereformeerde dogmatiek*⁴, 17-53.

848) Landwehr, *In memoriam Prof. Dr. H. Bavinck* (Kampen: J. H. Kok, 1921), 21.

849) Ron Gleason, *Herman Bavinck: Pastor, Churchman, Statesman, and Theologian* (Phillipsburg: P&R, 2010), 84.

에 서게 되었다. 목회를 시작한 지 약 3개월이 지난 후 바빙크는 친구 스눅 후르흐론녀에게 다음과 같이 편지하였다.

솔직하게 말하자면, 나는 점점 더 ‘개혁주의자’가 되었다네. 이제는 과거에 성급하게 판단했던 많은 것들을 더 이상 말하지 않는다네. 나는 오랜 역사의 신앙과 신앙의 노력에 대해 더 많은 존경과 경외심을 가지고, 나의 의견을 개진하는데 더 겸손하게 되어, 모든 것을 나의 지성과 나의 이성에 시험해보는 교만한 입장에서 어느 정도 낮아졌다네. ... 내가 그 어느 때보다도 확고하게 믿는 것은, ... 그리스도의 교회가 모든 종류의 삶과는 아주 다른 **고유한** 삶을 가지며, 따라서 고유한 신앙고백, 세계관과 인생관, 또한 최소한 고유한 학문을 원리적으로 지닌다는 사실이네.⁸⁵¹⁾

이처럼 바빙크의 목회 경험은 서재의 책이 줄 수 없는 유익, “무시될 수 없는 인간 마음에 대한 지식”을 얻었다.⁸⁵²⁾ 그의 신학은 한 마디로 회중의 도가니 속에서 더욱 섬세하게 형성되었다.⁸⁵³⁾ 란트베어는 바빙크의 프라네커 목회사역을 다음과 같이 요약한다. “프라네커 교회는 바빙크라는 주님의 귀한 선물을 받았다. 젊은 설교자는 그들의 마음을 사로잡았다. 그의 설교사역 아래 엄청난 군중이 밀려들었다. 그들은 영감이 깃든 그리고 영감을 불러 일으키는 그의 주일 설교를 듣기 위해 심지어 멀리서조차 찾아왔다.”⁸⁵⁴⁾

아쉽게도 우리는 바빙크의 설교 전달의 실재를 육성으로나 그 어떤 방식으로든 확인할 수 없기에 다만 목격자들의 증언을 참조하는 것이 유익할 것이다. 먼저, 바빙크의 설교를 직접 들었던 란트베어는 바빙크가 교수들 가운데서도 탁월한 설교자였다고 소개한다.⁸⁵⁵⁾ 그는 당시 캄펜 교수들이었던 판 펠전(Van Velzen), 브룸멜캄프(Brummelkamp), 드 콕(de Cock)의 훌륭한 설교를 소개한 뒤, 바빙크가 설교자로 등장했을 때, 이들 모두는 바빙크의 먼 그림자 발치에 서게 되었다고 지적한다.⁸⁵⁶⁾ 란트베어는 자신이 직접 들은 바빙크의 감동적 설교를 다음과 같이 묘사한다.

그는 교리적으로, 주해적으로, 역사적으로, 그리고 심리학적으로 설교하지 않았다. 이 모든 것은 서재에서 다루었던 예비적 작업이었다. 그것들은 감추어진 기둥들이었으되, 건물은 우리 영혼의 눈 앞에 높이 치솟았다. 처음엔 인상적인 서론. 그 다음엔 진리의 조용한 전개가 뒤따르고, 그 다음엔 물밑듯이 점점 더 불어나는 생각의 물결, 거룩한 열정, 강력하게 사로잡는 것이 있었다. 그 다음엔 모든 것이 조용했다. 그리고 설교자가 “아멘”이라고 말하자, 많은 사람들의 가슴 속에서 “할렐루야”가 울려 퍼졌다.⁸⁵⁷⁾

850) J. de Bruijn en G. Harinck, red., *Een Leidse vriendschap* (Baarn: Ten Have, 1999), 86-87. 1881년 6월 16일자 편지.

851) De Bruijn en Harinck, red., *Een Leidse vriendschap*, 88-89. 1881년 6월 16일자 편지.

852) De Bruijn en Harinck, red., *Een Leidse vriendschap*, 92. 1881년 9월 23일자 편지.

853) Gleason, *Herman Bavinck: Pastor, Churchman, Statesman, and Theologian*, 90.

854) Landwehr, *In memoriam Prof. Dr. H. Bavinck*, 22.

855) Landwehr, *In memoriam Prof. Dr. H. Bavinck*, 30. “BVINCK was een prediker bij uitnemendheid.”

856) Landwehr, *In memoriam Prof. Dr. H. Bavinck*, 30-31.

857) Landwehr, *In memoriam Prof. Dr. H. Bavinck*, 33. 란트베어는 신학생 시절 자신이 직접 들은

캄핀의 신학생들에게 흥미로운 웅변술 강연을 전했을 뿐만 아니라 관찰의 은사를 지녔던 히스펜(Gispen)은 바빙크의 웅변술에 대해 다음과 같이 요약했다.

바빙크 교수에게 있어서 형언할 수 없을 정도로 사로잡는 매력은 단순성, 선명함, 정확한 개념적 정의, 논리적 논증이다. 그의 스타일은 바닷가에서 솟구쳐 오른 파도같은 거품이 아니라 잔잔하고 선명하며, 투명하고, 오히려 생각이 부드럽게 흐르는 물결 위에서 뱃놀이하는 것과 같다. 왜냐하면 그는 자신이 다루는 주제의 근원과 범위를 꿰뚫어보아 다른 사람이 그 주제를 이해할 수 있도록 아주 쉽게 말할 수 있기 때문이다.⁸⁵⁸⁾

우리는 지금까지 간략하지만 탁월한 설교자로서의 바빙크의 발자취를 살펴보았으므로, 이제 본격적으로 그의 설교관을 살펴보기로 한다.

2. 바빙크의 설교론

1) 『개혁교의학』과 『하나님의 큰 일』

설교에 대한 바빙크의 신학적 견해는 무엇보다도 그의 교의학적 작품인 『개혁교의학』과 『하나님의 큰 일』에서 잘 드러난다. 즉, 말씀의 봉사를 취급하는 제 4권, 56장 ‘교회의 권세’와 57장 ‘은혜의 방편으로서의 말씀’, 그리고 『하나님의 큰 일』 24장 ‘봉사와 직분’에서 선명하게 드러난다.⁸⁵⁹⁾

(1) ‘교회의 권세’

예수는 자기의 제자들을 교회로 조직하여 음부의 권세가 이기지 못할 반석 위에 굳게 세우고, 교회에 직분들, 봉사들, 은사들을 주었으며, 이로 인해 교회는 자유롭고 독립적인 조직을 갖게 되었다.⁸⁶⁰⁾ 그리스도는 교회의 통치를 위해 교회에 특별한 성격을 지닌 권세를 주셨는데, 그것은 바로 맨 처음 베드로에게 주신 열쇠권이다. 이 열쇠권은 지상에서 하늘나라를 열고 닫으며, 풀거나 묶는 권세다. 이 권세는 베드로만 아니라 더욱 확장되어 모든 사도들과 교회까지 소유하는 권세다. 이 권세는 “독재적, 독립적, 주권적 지배”가 아닌 그리스도와 연관된 봉사와 섬김의 권세로서, 그리스도의 말씀과 성령에 매여 있다.⁸⁶¹⁾ 따라서 이 권세는 교회의 모든 활동을 포괄하는 실질적 권세다.⁸⁶²⁾

바빙크에 의하면, 종교개혁은 로마교 교황의 무류성 주장을 교회 권력의 부패로 여겨

바빙크의 설교들을 다음과 같이 열거한다. 마 5:8, 요 8:23, 고후 3:3, 겔 16:14, 마 20:28, 그리고 하이델베르크 교리문답 주일 4 그리고 41.

858) 1921년 7월 30일자 *Standaard* n°. Landwehr, *In memoriam Prof. Dr. H. Bavinck*, 31에서 재 인용.

859) 바빙크의 『하나님의 큰 일』(*Magnalia Dei*)은 1907년에 처음으로 출간되었고, 제 2판은 바빙크 사후 그의 형제였던 바빙크(C. B. Bavinck) 목사에 의해 1931년에 ‘봉사와 직분’(Diensten en Ambten)이라는 새로운 장(章) 하나가 추가되어 출간되었다. H. Bavinck, *Magnalia Dei*² (Kampen: J. H. Kok, 1931), 8.

860) Bavinck, 『개혁교의학』, 4:462, 485-86.

861) Bavinck, 『개혁교의학』, 4:462-63.

862) Bavinck, 『개혁교의학』, 4:463. 바빙크는 다른 곳(4:486)에서 복음 선포, 성례 시행, 온갖 기적들의 행사, 사죄하거나 그대로 두는 일, 목양, 권징의 시행, 식탁 봉사의 구제를 언급한다.

저항하고 반대하였다. 종교개혁은 교회를 ‘성도들의 교제’로 정의하고 그리스도에게서 받은 교회의 권세는 세속 정부의 권세와는 본질적으로 다른 권세라고 고백한다. 즉 그리스도의 왕국은 하늘의 영적 통치로서 하나님의 은혜를 획득하는 마음과 양심에 관련된다. 따라서 교회의 권세는 ‘교회법전’(corpus joris canonici)이 아니라 오로지 하나님 말씀의 봉사에 있다.⁸⁶³⁾ “왜냐하면 그리스도는 교회의 유일한 머리이며, 오직 하나님의 말씀만이 교회를 통치할 수 있으며, 강요가 아니라 오직 사랑과 자유로운 순종을 통해 다스리기 때문이다. 말씀과 성례의 봉사는 교회통치의 유일한 형태, 모든 교회 권세를 포함하며, 열쇠권의 총체다.”⁸⁶⁴⁾ 따라서 바빙크는 그리스도에게 기초한 교회의 모든 권세는 영적 성격을 지니고 그리스도 말씀에 매여 있다고 지적한다.

그리스도 교회의 모든 직분은 ‘섬김’(διακονία, ministerium)으로 그 스스로 법을 제정하거나 재판하거나 권세를 행사하는 것이 아니라, 단지 그리스도의 말씀 가운데 담겨 있고 포함된 것을 봉사할 수 있을 뿐이다. 그러므로 사실상 교회 안에는 열쇠권, 말씀과 성례의 봉사 외에 다른 권세가 존재하지 않는다.⁸⁶⁵⁾

따라서 우리는 교회의 권세가 그 성격상 결코 지배권(magisterium)이 아니라 철저하게 그리스도의 말씀에 매인 섬김(ministerium)이요 봉사임을 확인할 수 있다.

종교개혁가들은 로마교 교황의 권세에 반하여 ‘교회의 권세’를 다시금 성경적 의미의 영적 권세로 이해하였고, 바빙크는 목사, 장로, 집사의 직분과 연관하여, 그리고 선지자, 왕, 제사장으로서의 그리스도의 삼중직과 관련하여 교회의 권세를 세 가지 권세, 즉 교도권(말씀과 성례의 봉사), 통치권(다스림과 징계의 봉사), 자비의 권세 혹은 봉사로 지적한다.⁸⁶⁶⁾ 여기서 우리는 우리의 관심 주제인 설교, 즉 말씀의 봉사로서의 교도권만 살펴보기로 한다.

교회의 교도권은 그리스도의 선지자 직분에서 비롯된 권세로서, 그리스도께서 친히 자신의 말씀과 성령으로 행사하시며, 이 권세를 그 누구에게도 이양하지 않으시고, 지금도 계속 우리의 대선지자로서 자신의 교회를 가르치신다.⁸⁶⁷⁾ 하지만 그리스도는 일반적으로 사람들을 통해 자기 교회를 가르치시는데, “특히 구별된 방식으로, 공적으로, 명백하게 주어진 사명과 권위로 하나님 백성의 공개적인 모임에서 말씀의 봉사자를 통해 교육한다. 이제 교도권은 일차적으로 이러한 공적인 말씀의 봉사를 의미한다.”⁸⁶⁸⁾

바빙크에 따르면, 말씀 봉사자의 가르침은 지적인 의미로 이해되기보다는 목사 임직 예식서가 보여 주는 것으로 이해되어야 한다.

주의 말씀의 종들은 말씀을 철저히 성실하게 자기 백성에게 제시하고 적용하며, 공적으로 그리고 개별적으로, 청중들의 유익을 위해, 교훈, 책망, 위로와 견책함으로 각 사람

863) Bavinck, 『개혁신학』, 4:479.

864) Bavinck, 『개혁신학』, 4:479.

865) Bavinck, 『개혁신학』, 4:480.

866) Bavinck, 『개혁신학』, 4:491.

867) Bavinck, 『개혁신학』, 4:492.

868) Bavinck, 『개혁신학』, 4:492.

의 필요를 따라 하나님께 대한 회개와 예수 그리스도를 믿음으로 하나님과의 화목을 전파하고, 순수한 이 가르침을 거스르는 모든 오류와 이단들을 성경으로 논박함으로써 말씀을 제시하고 적용해야 한다.⁸⁶⁹⁾

게다가 바빙크는 교도권이 갖는 교회의 세 가지 권리와 의무를 제시한다.⁸⁷⁰⁾ 첫째, 미래의 교회 봉사자들을 훈련할 것, 둘째, 직분의 수단을 통한 다양한 형태의 말씀 봉사와 하나님의 온전한 뜻을 선포할 것, 셋째, 하나님 말씀의 보존과 번역, 해설과 변해를 통해 교회를 건설할 것.

(2) ‘은혜의 방편으로서의 말씀’

바빙크는 『개혁교의학』 57장 ‘은혜의 방편으로서의 말씀’에서 세 가지를 취급한다. 첫째, 바빙크는 그리스도께서 자신의 유익을 사람들에게 나누어 줌에 있어서 방편들을 사용하든지 아니면 사용하지 않는지 간략하게 다룬다. 바빙크에 따르면, 종교개혁은 그리스도의 은혜가 방편에 매이지 않는다는 신비주의자들의 주장과 그와 반대로 성찬이라는 방편에 매인다는 로마교의 주장을 모두 거부한다. “종교개혁은 이런 은혜의 방편들에 대한 신비주의적 입장의 과소평가와 마술적 입장의 과대평가 사이에서 입장을 취하여 교회, 직분, 은혜의 방편들에 대한 자리와 성격에 커다란 변화를 초래했다.”⁸⁷¹⁾ 즉, 하나님은 외적인 수단들 없이도 죄인들의 마음 가운데 자신의 은혜를 영화롭게 할 수 있지만, 말씀과 성찬이라는 일반적 수단을 통해 자신의 성령과 은혜를 나누어 준다는 것을 확고한 규칙으로 삼았던 것이다. “말씀의 설교를 통한 중생과 믿음의 역사는 “흔히 자신의 소유로 부르고자 하는 주님의 일반적인 경륜과 처분이다.” 주님은 **일반적으로** 사람들을 직접 부르지 않는다.”⁸⁷²⁾ 따라서 바빙크는 하나님께서 구원의 은혜를 베푸기 위해 자신의 은혜의 분배를 그리스도의 교회에 매어두었다고 지적한다.

하지만 교회는 어쨌든 여기 지상에서 거룩한 모임을 만들고, 이 모임 안에서 그리스도가 중생의 유익을 포함한 자신의 모든 유익들을 나누어 주기 위해 존재한다. 교회가 이것을 할 수 있도록, 그리스도는 자신의 성령을 교회에 나누어주고, 온갖 은사들을 교회 안에 부어 주며, 교회에 직분들을 제정하고, 말씀과 성찬의 봉사를 교회에 위탁했다. 이것들 모두는 그리스도가 아버지께서 자신에게 주신 자들을 하늘의 복으로 인도하기 위해 사용하는 수단들이다.⁸⁷³⁾

따라서 바빙크는 은혜의 방편인 말씀과 성례의 봉사는 “그리스도의 인격과 사역으로부터 분리될 수 없고, 또한 유기체와 제도로서의 교회로부터 분리될 수도 없다”고 지적한다.⁸⁷⁴⁾ 은혜의 방편으로서의 하나님의 말씀은 “오직 목사가 공개적으로 설교할 때”이며, “그래서 하나님의 이름으로 그리고 하나님의 보냄으로 인하여 **설교된** 말씀이 강조된다.”⁸⁷⁵⁾

869) Bavinck, 『개혁교의학』, 4:493.

870) Bavinck, 『개혁교의학』, 4:493. Idem., *Magnalia Dei*², 531.

871) Bavinck, 『개혁교의학』, 4:525.

872) Bavinck, 『개혁교의학』, 4:527.

873) Bavinck, 『개혁교의학』, 4:528.

874) Bavinck, 『개혁교의학』, 4:529.

875) Bavinck, 『개혁교의학』, 4:530.

둘째, 바빙크는 하나님의 말씀이 율법과 복음으로 구별되지만, 재세례파에 대항하여 신구약시대의 은혜언약의 통일성을 견지하는 한편, 율법과 복음의 첨예한 대조를 통찰하여 은혜의 종교로서의 기독교의 독특성을 회복하였다고 지적한다. “비록 율법과 복음이 넓은 의미에서 은혜언약의 옛 시대와 새 시대에 사용될 수 있을지라도, 참된 의미에서 율법과 복음은 본질적으로 서로 다른 하나님의 뜻을 보여 주는 두 계시를 지시한다.”⁸⁷⁶⁾ 특히 바빙크는 설교 내용과 관련하여, 개혁파적 율법관을 따라 율법의 가장 중요한 용법인 교훈적, 규범적 용법은 복음이 선포된 이후에도 남아 있기에, 율법은 언제나 복음과 연관되어 선포되어야 한다고 강조한다. “율법과 복음, 말씀 전체, 하나님의 완전한 뜻이 설교의 내용이다.”⁸⁷⁷⁾

셋째, 바빙크는 하나님의 말씀의 능력에 관하여, 즉 말씀과 성령의 관계에 있어서 율법주의와 반율법주의의 극단적 대립을 소개한다. 즉, 성령의 특별하고 초자연적 능력을 불필요한 것으로 여기는 율법주의와 모든 외적인 말씀과 구원의 객관적, 역사적 중재를 반대하고, 모든 것을 성령의 작용으로부터 기대하는 반율법주의가 있다.⁸⁷⁸⁾ 이에 대해 종교개혁자들은 말씀과 성령의 연관성을 주장하였다고 바빙크는 지적한다.

이런 율법주의와 반율법주의의 두 경향에 대해 종교개혁자들은 성령이 일으킬 수 있지만 일반적으로 말씀 없이 일으키지 않는 믿음과 회개를 오직 말씀만으로 초래하기는 불충분하고, 따라서 말씀과 성령은 그리스도의 구원을 적용함에 있어서 서로 연관된다는 점을 공통적으로 주장했다.⁸⁷⁹⁾

더 나아가 바빙크는 개혁파와 루터파의 차이를 다음과 같이 지적한다.

개혁파는 일반적으로 성령이 ‘말씀과 함께’ cum verbo 동반한다고 생각한 반면, 루터파는 성령이 자신의 도구인 ‘말씀을 통하여’ per verbum 일한다고 점점 더 강조했다. 그리고 개혁파는 언제나 하나님이 마음 속에 은혜를 일으키는 일반적인 방법과 특별한 방법을 구별했던 반면, 루터파는 재세례파에 대한 두려움에서 갈수록 더욱 특별한 방법을 제거하고, “하나님은 자신의 성령이나 은혜를 말씀을 통하여 그리고 말씀과 함께 외적으로 선행하지 않고는 아무에게도 주지 않는다.”라거나, 루터가 거듭 말했듯이, “하나님은 외적인 것을 통하지 않고서는 내적인 것을 주지 않는다.”라고 말했다.⁸⁸⁰⁾

이처럼 개혁파와 루터파를 구별하는 것이 필요한 까닭은, 하나님의 말씀이 언제나 동일한 열매를 맺지 않는다는 성경과 우리의 일상 경험 때문이다. 루터파는 신적 초자연적 효과를 말씀 속에 가두어 둠으로써 사람에게 나타나는 다양한 결과를 인간의 자유의지에서 찾을 수 밖에 없었다. 반면에 개혁파는 말씀의 효과와 열매를 하나님 말씀 속에 담겨진 “비인격적이고, 마술적인 능력으로 여기지 않고, 이 말씀을 항상 그 저자와 연관하여, 성령을 통하여 말씀을 사용하는 그리스도와 연관하여 생각했다.”⁸⁸¹⁾ 따라서 개혁파는 성령의 자유로운 사역을 강조한 것이다.

876) Bavinck, 『개혁교의학』, 4:535.

877) Bavinck, 『개혁교의학』, 4:538.

878) Bavinck, 『개혁교의학』, 4:539.

879) Bavinck, 『개혁교의학』, 4:540.

880) Bavinck, 『개혁교의학』, 4:541.

881) Bavinck, 『개혁교의학』, 4:543.

성령은 언제나 말씀을 통해 사역하시지만, 언제나 동일한 방식으로 일하는 것은 아니다. 그래서 만일 성령이 말씀으로 사람을 믿음과 회개에 이르도록 일하고자 한다면, 그는 **객관적으로** 말씀에 아무것도 더할 필요가 없다. ... 하지만 말씀의 씨앗이 좋은 열매를 맺기 위해서 이 씨앗은 반드시 잘 준비된 땅에 떨어져야 한다. 밭도 역시 씨앗을 받기 위해 잘 준비되어야 한다. 그러므로 성령의 이런 **주관적인** 활동은 반드시 객관적인 말씀에 더해져야 한다.⁸⁸²⁾

이와 같이 바빙크는 설교 사역에 있어서 종교개혁의 경첩이라 할 수 있는 ‘말씀’과 ‘성령’이라는 두 요소의 연관성을 정확하게 지적하고 있다. 이런 개혁파적 관점은 사실 『개혁교의학』 서론의 논의와 서술 전체를 지배하는 핵심 사항이기도 하다. 바빙크는 제 1권 원리편 ‘인식의 원리’에서 ‘객관적’ 외적 인식의 원리로서 성경, 계시를 말하고, ‘주관적’ 인식의 내적 원리로서 성령과 신앙을 언급하고 있음을 주목하는 것은 매우 중요하다.⁸⁸³⁾

결론적으로 바빙크는 은혜의 방편으로서의 말씀에서 매우 신중한 균형을 유지하고 있다. 하나님의 말씀이라는 방편을 무시하는 것과 그 방편에 매는 것, 율법과 복음의 통일성을 깨뜨리는 것과 대조적 연속성, 성령의 사역을 무시하는 율법주의와 하나님의 말씀과 상관없는 성령에만 치우치는 반율법주의 사이의 성경적 균형을 주장한다.

(3) ‘봉사와 직분’⁸⁸⁴⁾

바빙크의 봉사와 직분 이해

바빙크는 ‘도르트 교회법’(Dordsche Kerkorde) 제 1조, 2조를 언급하며, 그리스도 교회의 선한 질서를 유지하기 위해 필요한 네 가지 봉사를 지적한다: (a) 말씀 봉사자들의 봉사, (b) 교사(박사)들의 봉사, (c) 장로들의 봉사, 그리고 (d) 집사들의 봉사.⁸⁸⁵⁾

바빙크는 교회와 성도들의 봉사의 기초는 선지자, 제사장, 그리고 왕의 삼중직 가운데 성부 하나님을 섬기셨던 그리스도의 모범에 있다고 지적한다.⁸⁸⁶⁾ 따라서 이제 모든 성도들은 그리스도의 종으로서 서로 섬기고 봉사해야 한다. 이러한 신자들의 섬김과 봉사는 결코 다

882) Bavinck, 『개혁교의학』, 4:544. 강조는 필자의 것.

883) Bavinck, 『개혁교의학』, 1:391-806. 디르크 판 페울렌(Dirk van Keulen) 역시 필자와 동일한 맥락에서 다음과 같이 지적한다. “『개혁교의학』 1권 전체는 신지식의 확실성에 대한 이런 질문의 표지 가운데 있다. 그러므로 누구든지 이 중요한 질문이 바빙크에게 있어서 단지 학문적으로만 아니라 실존적으로도 그의 『개혁교의학』 서론의 구조적 원리라고 과장될 없이 말할 수 있다.” Dirk van Keulen, *Bijbel en dogmatiek: Schriftbeschouwing en schriftgebruik in het dogmatisch werk van A. Kuyper, H. Bavinck en G. C. Berkouwer*, (Kampen: Kok, 2003), 70. 특히 바빙크의 신지식의 실존적 측면을 명시적으로 연구한 박사학위 논문으로 다음을 참고하라. S. Meijers, *Objectiviteit en existentialiteit. Een onderzoek naar hun verhouding in de theologie van Herman Bavinck en in door hem beïnvloede concepties*, (Kampen: Kok, 1979).

884) 이 항목은 바빙크의 직분론을 다룬 필자의 소논문의 일부를 수정한 것임을 밝힌다. 박태현, ‘H. Bavinck의 『하나님의 큰 일(Magnalia Dei)』에 나타난 직분론과 한국교회’, 『복음과 실천신학』 제38권 (2016): 68-109.

885) Bavinck, *Magnalia Dei*², 518. *Dordsche Kerkorde*, “I. Om goede orde in de gemeente Christi te onderhouden, zijn daarin nodig de diensten,” “II. De diensten zijn vierderlei: der dienaren des Woords, der doctoren, der ouderlingen en der diakenen.” cf. Bavinck, *Magnalia Dei*, 544에서 바빙크는 (1) 말씀의 봉사, (2) 성례의 봉사, (3) 다스림과 권징의 봉사, (4) 자비의 봉사, 즉 구제로 표현한다. ‘도르트 교회법’(Dordsche Kerkorde)은 1618-1619년에 네덜란드의 도르트레흐트(Dordrecht)에서 개최된 도르트 대회(synode)에서 제정되었다.

886) Bavinck, *Magnalia Dei*², 519.

른 사람의 노예가 되는 것을 의미하지 않는다. 오히려 그와는 정반대로 신자들은 세속 직업 속에서조차 사람을 섬기는 것이 아니라 주를 섬기는 일이기 때문이다.⁸⁸⁷⁾

모든 신자들의 봉사는 궁극적으로 하나님께 영광을 돌리는데 있다. “각 사람은 교회의 건덕을 위하여, 다른 사람들의 유익을 위하여 자신의 은사를 사용함으로써 이 모든 은사들을 베풀시고 일하게 하시는 예수 그리스도를 통하여 모든 일 가운데 하나님께서 찬송을 받으시도록 해야 한다.”⁸⁸⁸⁾ 그리스도로 말미암아 자유함을 얻은 신자들은 서로 섬김으로써 사랑을 증거해야 한다. “그리스도의 교회에서 영적 자유와 섬기는 사랑은 함께 동행한다.”⁸⁸⁹⁾ 이로써 세상은 그들이 그리스도의 제자들이며 서로 사랑한다는 것을 알게 된다(요 13:35, 요일 4:21).

각 사람은 그리스도께서 수여하시는 은사, 이익을 남겨야 할 달란트, 완수해야 할 봉사를 갖는다. 거기에 덧붙여 그리스도는 자신의 교회에 은사만 아니라 직분도 주셨다. “게다가 그리스도께서 자신의 교회에 주신 직분들은 은사들을 헛된 것으로 만드는 것이 아니라, 은사들을 전제하고 보충하는 것이다. 직분 없는 은사들은 많이 있으나, 은사 없는 직분은 하나도 없다.”⁸⁹⁰⁾ 그리스도께서 교회에 말씀의 봉사자들, 장로들, 집사들을 주신 까닭은 “교회가 모든 사역을 그들에게 떠넘기고, 가만히 앉아 지켜보도록 하기 위한 것이 아니”라 “직분이 은사들을 촉진하고, 사역하게 하고, 인도하기 위함”이며, 이런 봉사의 일을 통해 성도들을 온전케 하기 위한 것이다(엡 4:11-13).⁸⁹¹⁾

바빙크는 교회에서 수행되는 모든 봉사와 섬김이 말씀의 봉사에 초점을 두고 있다고 명확하게 지적한다. “교회가 은사들과 직분들을 통하여 수행했던 이 모든 봉사들은 그리스도께서 자신의 성령으로 성경에 기록하신 말씀으로부터 그 내용을 차용한 것이며, 말씀 가운데 그 중심점을 두고 있다. 모든 봉사는 본질상 말씀의 봉사이다.”⁸⁹²⁾ 하지만 로마교회는 여기에서 벗어나 변질되었다고 바빙크는 폭로한다.

로마교에 있어서 이것은 점차적으로 달라졌다. 거기서 그리스도는 가면 갈수록 더욱 더 교황으로, 그의 공로는 성자들의 공로로, 말씀은 성례로, 믿음은 선행(善行)으로, 은혜는 보상으로 대체되었다. 로마교회는 차츰, 지속적으로 더욱 더 성례교회와 사제 교회로 변하여 초자연적 은사들로 무장하여 가정과 사회와 국가의 자연적 삶 전체 위에 높이 올라서서 오류 없는 권위로, 필요하다면 강제적 권위로 통치하기 원하였다.⁸⁹³⁾

반면에 종교개혁은 로마교와 단절하고 성경으로 돌아가 말씀을 다시금 전면에 내세웠다. 왜냐하면 그리스도께서 교회에 주신 권세는 말씀의 권세 외에 다른 것이 없으며, 따라서 말씀은 그리스도의 교회가 식별되고 교회의 진실성과 순수성이 시험될 수 있는 유일한 표지이며, 진실로 “교회의 영혼”이기 때문이다.⁸⁹⁴⁾

바빙크는 네덜란드 신앙고백서 제 29조를 따라 참된 교회의 표지들로서 세 가지를 고백한다. “복음의 순수한 선포, 성례의 순수한 시행, 그리고 교회 권징의 유지.”⁸⁹⁵⁾ 물론 이

887) Bavinck, *Magnalia Dei*², 520.

888) Bavinck, *Magnalia Dei*², 521.

889) Bavinck, *Magnalia Dei*², 522.

890) Bavinck, *Magnalia Dei*², 525.

891) Bavinck, *Magnalia Dei*², 525.

892) Bavinck, *Magnalia Dei*², 525.

893) Bavinck, *Magnalia Dei*², 525.

894) Bavinck, *Magnalia Dei*², 525-26.

세상에서 이 모든 표지들을 완전하게 드러내는 교회는 하나도 없다는 것을 바빙크는 인정한다. 따라서 혹여라도 그리스도의 지상 교회가 순수성을 많이 상실했다 할지라도 교회를 곧바로 떠나서는 안된다고 바빙크는 성도들에게 조언한다. “순수한 성도들로 구성된 교회는 지상에서 도달할 수 없는 이상(ideaal)이다. 심지어 말씀과 성례의 봉사의 순수성에서, 봉사자들의 신실성에서, 그리고 삶의 거룩에서 뭔가 부족할 때조차, 곧바로 교회를 떠나서는 안 된다.”⁸⁹⁶⁾ 지상교회 가운데서는 단지 순수성의 정도 차이가 있을 뿐이다.

바빙크에 의하면, 종교개혁자들의 가장 큰 기여는 사람들의 손에 성경책을 돌려 준 것이다. 이로 말미암아 성도들은 참 교회와 거짓 교회를 구분할 수 있을 뿐 아니라, 성경으로부터 영적 축복을 받아 누렸다. “종교개혁자들은 신자들이 성경에 따라 참 교회에서 거짓 교회를 구별하여 참 교회에 속하게 하려고 모든 사람의 손에 성경을 주었다. ... 종교개혁은 성경을 백성들의 책으로 만들어 날마다 가정과 학교에서 값으로 헤아릴 수 없는 영적 축복들을 퍼뜨렸다.”⁸⁹⁷⁾ 사실상 이 모든 일은 하나님께서 행하신 일이다. 하나님께서는 자신의 말씀을 결코 단지 직분자들, 제도로서의 교회에게만 주신 것이 아니라 전체 교회, 모든 신자들에게 주셔서 성경을 연구하고, 서로 권면하고 가르치도록 하셨다.⁸⁹⁸⁾

하나님께서신자들은 신자들 개인의 성경 연구와 더불어 직분자들을 통한 말씀의 공적인 봉사를 제정하셨다. 이렇게 하신 까닭은 신자들의 개인적인 성경 연구의 의무를 제거하기 위함이 아니라 그와 정반대로 그들의 의무를 유지하고 강화하며 잘 인도하기 위함이다.⁸⁹⁹⁾

바빙크는 교회 예배에서 진리를 가르치고, 성찬을 시행하며, 기도하고, 시와 찬송과 신령한 노래들을 부르며, 가난한 자들을 위한 헌금이 있었을지라도, 그 가운데 말씀의 봉사가 핵심적 요소이자 가장 중요한 사역이었다고 지적한다. “그래서 우리는 진리의 교육이 처음부터 교회의 예배 가운데 핵심적 요소, 진실로 가장 중요한 사역이었음을 보게 된다. 기독교회는 일차적으로 말씀과 가르침의 교제였다. ... 말씀의 봉사가 예배 전체의 중심점을 차지했다.”⁹⁰⁰⁾

2) ‘설교와 예배’(De Predikdienst, 1883)⁹⁰¹⁾

바빙크는 자신의 시대에 강력한 강단의 시대가 지나갔으며, 교회에 대한 관심과 설교를 듣고자 하는 열망이 감소하고 있다고 지적한다.⁹⁰²⁾ 이런 경향에 대한 원인을 바빙크는 시대정신의 영향이라고 밝힌다. 즉 엄청난 활동의 시대를 맞아 하나님의 말씀을 조용히 듣기보다 능동적이고 활동적인 기독교의 출현으로 교회에 대한 반감마저 생겼다고 지적한다.⁹⁰³⁾ 그 결과 공적 예배에 대한 올바른 개념이 상실되고 말았다. 따라서 설교자들은 교회 예배의 의미를 사람들에게 가르쳐야 할 소명이 있다고 바빙크는 지적한다.

895) Bavinck, *Magnalia Dei*, 527.

896) Bavinck, *Magnalia Dei*, 527.

897) Bavinck, *Magnalia Dei*, 528.

898) Bavinck, *Magnalia Dei*, 528-29.

899) Bavinck, *Magnalia Dei*, 529.

900) Bavinck, *Magnalia Dei*, 530.

901) 이 글은 바빙크가 감퐁 신학교 교수로 취임한 1883년 1월에 *De Vrije Kerk* (no. 1, IX): 32-43에 ‘De Predikdienst’라는 제목으로 기고한 글이다. 바빙크는 1881년 8월 이후 기독교개혁교단의 신학잡지인 「자유 교회」(*De Vrije Kerk*) 편집장으로 사역했다. 나중에 이 글은 다시금 Herman Bavinck, *Kennis en leven* (Kampen: J. H. Kok, 1922), 78-85에 게재되었다.

902) H. Bavinck, ‘De Predikdienst’, in Bavinck, *Kennis en leven*, 78.

903) Bavinck, ‘De Predikdienst’, 79.

설교자들은 교인들, 청중들이 자신으로부터 주의를 돌려 설교를 듣기 위해 교회에 가는 것이 아니며, 또한 설교가 주된 것도 유일한 것도 아니고, 다만 제사장들로서 함께 섬기고 하나님께 찬양과 경배, 사랑과 예물을 드리기 위해 신자들로서 함께 모인다는 사실을 깨닫게 해야 합니다.⁹⁰⁴⁾

바빙크는 공적 예배에 대한 개념 상실의 책임이 회중들보다 설교자에게 더 있음을 명확히 밝힌다. 왜냐하면 비록 설교가 예배의 유일한 것도 심지어 주된 것도 아닐지라도, 제사장적 모임과 섬김에서 설교가 매우 중요한 요소이기 때문이다.

엄청나게 많은 것들이 설교에 좌우됩니다. 설교는 우리 예배의 가장 위대하고 중요한 부분입니다. 로마교회가 미사의 교회로 일컬어지는 반면, 개신교회는 말씀의 교회입니다. 예수님께서 오로지 말씀과 성령으로 다스리기 원하신다는 것은 아름답고 영광스런 사상입니다. ... 특히 읽거나 노래된 말씀이 아니라 선포된 말씀, 설교된 말씀을 통해 다스리십니다. 믿음은 들음에서 납니다.⁹⁰⁵⁾

따라서 바빙크는 설교의 중요성과 더불어 설교자의 직무가 이 세상의 어떤 것과도 견줄 수 없다고 지적한다. 즉, 하나님의 감추인 것들을 나누어 주며, 영생의 말씀을 선포하는 ‘하나님의 말씀의 봉사자’(verbi divini minister)가 된다는 것은 세상의 그 어떤 직무와도 비교될 수 없는 것이다. 그럼에도 불구하고 바빙크는 설교자들이 자신에게 주어진 은사를 낭비하고 오용함으로써 설교의 형식과 내용에 있어서 많은 결핍을 초래했다고 지적한다.

그들의 설교에는 종종 형식에 있어서 상투적이고 진부한 용어와 어조, 그릇된 스타일과 상투적 표현, 부자연스런 자세와 몸짓이 있습니다. 내용에 있어서는 자주 진지한 준비가 부족하고 단순성과 진실성이 결핍되고, 진행과 사상, 믿음과 영감, 무엇보다도 헌신과 기름부음이 결핍되어 있습니다.⁹⁰⁶⁾

바빙크는 당대의 설교가 지닌 가장 주요한 결핍은, 설교가 성경으로부터 나오지 않으며, 성령의 세례를 받지 않은 것이라고 지적한다.⁹⁰⁷⁾ 따라서 이런 결핍을 해소하기 위해선 무엇보다도 성경을 연구해야 한다고 강조한다.

그러므로 성경연구는 설교자에게 요구되는 가장 중요하고 일차적인 요구입니다. 필요하다면 주석 없이도 선명하게 관찰함으로써, 성령의 가르침에 열린 자세로 기도하는 마음으로, 경건하고 잘 수용하는 영혼으로, 거룩하고 정결한 양심을 가지고 성경을 체계적이고 지속적으로 끊임없이 연구하는 것이다.⁹⁰⁸⁾

바빙크는 설교자들이 하나님의 말씀을 가장하여 자신의 의견을 제공하는 불행한 ‘모토-설교’에 빠진 까닭은 그들이 성경을 너무나 모르기 때문이라고 지적한다.⁹⁰⁹⁾

904) Bavinck, ‘De Predikdienst’, 81.

905) Bavinck, ‘De Predikdienst’, 82.

906) Bavinck, ‘De Predikdienst’, 83.

907) Bavinck, ‘De Predikdienst’, 83.

908) Bavinck, ‘De Predikdienst’, 83.

다른 한편, 바빙크는 회중들이 주일마다 하나님의 말씀으로 영적 양식을 공급받을 권리가 있다고 지적한다. “이것은 회중들에게 먹을 것을 주되, 흔들리는 견해들과 시대의 새로운 것들로 배를 채우는 것이 아니라 하나님의 말씀이라는 단단한 음식과 힘을 돋구는 양식으로 주라고 설교자들에게 교훈합니다.”⁹¹⁰⁾ 바빙크는 성경연구가 최상의 고상한 의미에서 설교자들에게 명성을 얻게 할 것이라고 지적한다. 즉 성경연구는 한편으로 설교자가 모든 단조로움, 거칠고 상스러운 것에서 벗어날 수 있으며, 다른 한편으로 회중의 마음을 감동시키고 그들의 영혼을 전율케 한다는 의미에서 명성을 얻게 한다는 것이다. 왜냐하면 설교자의 언어가 최상의 설교자, 유일한 교사, ‘교회의 교사이자 위로자’(Doctor et Consolator Ecclesiae)이신 성령의 언어인 성경의 언어와 하나가 되기 때문이다.⁹¹¹⁾ 바빙크에 의하면, 성령의 능력으로 설교하는 설교자의 수고에 회중들은 세상의 보화보다 더 값진 존경과 사랑과 감사로 보상해줄 뿐만 아니라 설교자의 육체적 삶의 결핍도 돌보아 줄 것이다.⁹¹²⁾

3) 『웅변술』(De welsprekendheid, 1889)

1883년 1월 캄펜(Kampen) 신학교 교수로 취임한 바빙크가 맡은 강의의 주된 교과목은 교의학이었다. 하지만 그는 당시 신학교 형편상 다른 과목들도 강의하지 않으면 안 되었다.⁹¹³⁾ 그래서 그는 논쟁술과 수사학도 가르치며, 학생들과 더불어 웅변술에 대해 자주 이야기를 나누었던 바빙크는 1889년에 웅변술에 대해 대중 강연을 하였고, 『웅변술』이라는 제목으로 출판하였다.⁹¹⁴⁾

바빙크는 이 소책자의 서문에서 시대적 환경 속에서 웅변술의 필요성을 일깨운다. 바빙크는 웅변술의 이론과 실재가 기독교 사역에서 미개척 영역이지만, 그리스도의 복음 사역자들이 말의 은사를 계발하는데 온 힘을 기울일 것을 요청하는데 그 이유는 이중적이다. 첫째, 19세기 후반 네덜란드 설교 강단에 훌륭하고 능력있는 설교자들이 부족했기 때문이다. 둘째, 교회 밖 사회에서 전개되는 인쇄된 언어로서의 신문이 지닌 영향력, 국회와 정당 회합, 온갖 성격과 목적을 지닌 각종 모임과 콘퍼런스 등에서 말이 강력한 무기가 되어 대중들을 사로잡아 교회를 떠나게 했기 때문이다.⁹¹⁵⁾

바빙크는 무엇보다도 복음을 선포하기 위해 설교자들에게 주어진 은사들을 소홀히 하지 말라는 거룩한 부르심이 그들에게 있음을 힘주어 강조한다. “말씀의 봉사자들이 사람들의 양심을 사로잡는 대가(meester)가 되기 원한다면, 말씀의 대가(meester)가 되도록 노력해야

909) Bavinck, ‘De Predikdienst’, 83-84.

910) Bavinck, ‘De Predikdienst’, 84.

911) Bavinck, ‘De Predikdienst’, 84-85.

912) Bavinck, ‘De Predikdienst’, 85.

913) 브렘머(R. H. Bremmer)는 바빙크에게 요구되었던 교과과목에 대해 다음과 같이 기록한다. “그[바빙크]에게 요구되었던 것은 적은 것이 아니었다: 신학분과에서 그는 교의학, 논쟁술, 윤리학, 그리고 신학백과의 교수가 되었다. 문학분과에서 그가 맡았던 과목은 고대사, 신화와 철학, 그리고 4학년의 헬라어 과목이었다.” R. H. Bremmer, *Herman Bavinck en zijn tijdgenoten* (Kampen: J. H. Kok, 1966), 44. 그리고 바빙크의 제자로서 바빙크 사후 전기를 썼던 란트베어(J. H. Landwehr)는 바빙크의 교과과목을 다음과 같이 추가로 기록하고 있다. “계시사, 심리학, 수사학, 논리학, 미학.” Landwehr, *In memoriam Prof. Dr. H. Bavinck*, 29.

914) Landwehr, *In memoriam Prof. Dr. H. Bavinck*, 31. 이 강연은 1889년에 출간된 이후 1901년 제 2판 수정판이 있는 뒤, 1909년 3쇄, 1918년 4쇄에 이르기까지 계속 신학생들과 목회자들의 설교를 돕는 유익한 책이었다. Dr. H. Bavinck, *De welsprekendheid, Eene lezing voor de studenten der Theol. School te Kampen, 28 November 1889* (Kampen: G. Ph. Zalsman, 1889, 수정판 1901¹⁾). 필자는 수정판인 2판을 사용하여 논의를 전개한다.

915) Bavinck, *De welsprekendheid*², vi-vii.

합니다.”⁹¹⁶⁾ 물론 바빙크는 그리스도의 복음이 인간적 지혜로 꾸며진 감동적인 말들을 필요로 하지 않는다고 지적한다. 왜냐하면 복음 자체가 진리이며 아름답고 부요하기 때문이다. 그럼에도 불구하고 바빙크는 영광스런 복음을 제시하고, 성령의 나타남과 능력으로 증거하기 위해 설교자에게 지속적 훈련, 끊임없는 노력, 사랑으로 가득찬 헌신이 요구된다고 지적한다.⁹¹⁷⁾

바빙크는 먼저 ‘하나님의 말씀의 봉사자’라는 이름은 영예로운 이름이며, 그 이름과 더불어 세상의 군주들이나 지도자들보다 더 큰 권세가 주어진다고 지적한다. “왜냐하면 말씀의 대가는 양심의 대가이기 때문입니다. 영혼을 지배하는 자는 성읍을 정복하는 자보다 더 강합니다.”⁹¹⁸⁾ 바빙크는 자신의 강연이 단지 설교자들에게만 국한된 것이 아니라는 사실을 보여주기 위해 말을 잘하는 것은 모든 그리스도인의 훌륭한 덕목일 뿐만 아니라 혀와 말을 거룩하게 사용할 의무를 성경이 강조한다고 지적한다.⁹¹⁹⁾

바빙크는 자신의 『웅변술』 강연을 크게 세 부분, 즉 웅변술의 원리, 웅변술의 본질, 그리고 웅변술의 형식으로 나누어 전달한다.

(1) 웅변술의 원리

바빙크는 웅변술의 원리 밑바닥에 하나님의 말씀이 있음을 괴테(Goethe)의 범신론적 세계관과 대조하여 강조한다. 괴테는 “태초에 말씀이 계시니라”(요1:1)에서 ‘말씀’ 대신 ‘지성’이라고 했다가 다시금 ‘힘’으로, 그것도 만족스럽지 못해 마침내 ‘행위’로 고쳐 읽음으로써 모든 피조물의 근원을 씬 없는 활동에서 찾는다. 하지만 하나님께서는 말씀하심으로 만물을 창조하고 재창조하신다.⁹²⁰⁾ 따라서 바빙크는 각각의 다른 말이 지니는 모든 능력은 절대적, 신적, 근원적인 하나님의 말씀의 능력에서 비롯되고, 그 말씀 안에 기원과 형상을 지닌다고 지적한다.⁹²¹⁾ 따라서 창조 세계는 단순히 하나님이 손가락으로 쓴 글이나 말 없이 침묵하는 책이 아니라, 인간을 향한 하나님의 말씀이다. 특히 바빙크는 모든 피조물의 머리인 인간에게서 피조물이 지닌 언어의 최상의 형태가 나타난다고 지적한다.

만물이 우리에게 하나님의 발자취를 보여주는데, 인간은 하나님의 형상입니다. 인간은 특히 그의 언어를 통해 하나님의 형상을 보여줍니다. 언어 자체는 하나의 기적입니다. 그 기원은 헤아릴 수 없으며, 그 본질은 추적할 수 없으며, 그 작용은 말로 다 설명할 수 없습니다.⁹²²⁾

하지만 여기서 바빙크는 하나님의 형상으로 지음 받은 인간이 타락하여 언어가 부패함으로써 우리의 말은 생명도 빛도 없는 공허하고 텅 빈 것이 되고 말았다고 지적한다.⁹²³⁾ 그러므로 바빙크는 말을 잘하는 웅변의 원리가 다름 아닌 온전한 사람이 되는데 있다고 지적한다.

말을 잘 하기 위해서 사람은 온전해야 합니다. 그러면 우리의 말은 마땅히 그래야 하

916) Bavinck, *De welsprekendheid*⁹, ix.

917) Bavinck, *De welsprekendheid*⁹, x.

918) Bavinck, *De welsprekendheid*⁹, 11-12. 영국 청교도 설교자들은 설교자가 반드시 공부해야 할 두 가지로 성경과 사람의 마음(양심)을 꼽았다.

919) Bavinck, *De welsprekendheid*⁹, 12.

920) Bavinck, *De welsprekendheid*⁹, 15.

921) Bavinck, *De welsprekendheid*⁹, 15.

922) Bavinck, *De welsprekendheid*⁹, 16.

923) Bavinck, *De welsprekendheid*⁹, 18-19.

는 것처럼 다시금 우리 자신의 모양과 형상이 될 것이며, 우리 자신은 다시금 하나님의 모양과 형상이 될 것입니다. ... 그러므로 언어와 마찬가지로 참된 웅변은 원천은 논리적 지성에 있지 않습니다. 의지의 행동이나 결정에 있는 것은 더욱 아닙니다. 그것은 지성과 의지 배후에 있는 마음과 정신에 있는데, 거기서 생명이 흘러나오고, 또한 웅변의 생명이 흘러나옵니다. 당신이 마음으로 말하고자 하여 그렇게 말한다면, 당신은 웅변가입니다.⁹²⁴⁾

바빙크는 결국 웅변의 비밀이 영혼의 정서에 있으며, 열정적으로 말할 때 웅변이 태어난다고 지적한다.⁹²⁵⁾ 마음과 양심이 감동되고, 영혼이 충격을 받고 감동되는 것, 즉 깊은 내면의 감정이 연설의 원리이다. 그래서 바빙크는 이런 마음의 감동에서 비롯된 웅변가들의 실례를 성경의 예수님과 바울부터 시작하여 역사 속 웅변가들인 아킬레스, 안드로마케, 데모스테네스, 키케로, 종교개혁자들, 영국의 버크, 네덜란드의 물타톨리를 언급한 뒤, 웅변은 언어와 마찬가지로 감정의 창조물이라는 사실을 역사가 증거한다고 결론짓는다.⁹²⁶⁾

바빙크는 진정한 웅변이 등장하기 위해선 두 가지가 필요하다고 지적하는데, 첫째는 강력한 정서적 감정, 양심의 감동, 마음의 감명이며, 둘째는 이런 감정들을 표현하고 싶은 저항할 수 없는 충동이다.⁹²⁷⁾ 이 두 가지는 결국 하나로써, “내가 믿었으므로 말하였다”(고후 4:13)는 선지자들과 사도들의 고백에서 발견된다. 따라서 바빙크는 선지자들과 사도들에게 영감을 주신 하나님께서 고상한 삶, 학문과 예술의 원천이시며, 또한 참된 웅변술의 원리이심을 선언한다.⁹²⁸⁾ 이런 맥락에서 바빙크는 선지자들과 사도들이 수사학을 공부해서 웅변가가 된 것이 아니라 권세 있는 자처럼 성령의 나타남과 능력으로 말했다고 지적한다.

그들은 웅변가였는데, 자신의 훈련에 의한 것이 아니라 하나님의 은사에 의한 것이며, 숙고함이 아니라 영감에 의한 것이며, 사람의 부름 때문이 아니라 신적 권위(droit divin)로 말미암은 것입니다. 그들에게 웅변은 의도된 것이 아니라 본성이었고, 예술이 아니라 은사였습니다.⁹²⁹⁾

한편, 바빙크는 웅변가들의 웅변이 “예술이 아니라 은사”라고 주장하면서도, 다른 한편 웅변술을 단지 은사로만 취급할 것이 아니라 예술이라는 점을 지적함으로써 한쪽으로 치우치는 극단을 피하고 균형을 찾는다. 즉, 비록 수사학 자체가 웅변가를 만들어 내지는 못하지만, 하나님의 은사가 인간적인 모든 노력과 훈련을 불필요한 것으로 만드는 것은 아니다. 즉 은사는 예술을 요구하고 필요로 한다.⁹³⁰⁾ 바빙크는 결론적으로 웅변의 근원이 사람의 마음에 있음을 선언한다.

참된 웅변이 무엇이든, 은사나 예술, 혹은 그 두 가지 모두, 오직 사람의 마음에서만 그 원천을 발견할 수 있습니다. 여기에 그 기원이 놓여 있습니다. “마음에 가득한 것을 입으로 말함이니라”(눅 6:45). 따라서 웅변은 “열정적 이성”(la raison

924) Bavinck, *De welsprekendheid*^p, 22.

925) Bavinck, *De welsprekendheid*^p, 22-23.

926) Bavinck, *De welsprekendheid*^p, 24-25.

927) Bavinck, *De welsprekendheid*^p, 25.

928) Bavinck, *De welsprekendheid*^p, 26.

929) Bavinck, *De welsprekendheid*^p, 27.

930) Bavinck, *De welsprekendheid*^p, 29.

passionnée)이라고 올바르게 일컬어집니다.⁹³¹⁾

(2) 웅변술의 본질

바빙크는 모든 웅변은 본질적으로 세 가지, 즉 논증, 묘사, 설득으로 이루어진다고 여긴다.⁹³²⁾ 논증은 지식과 연결되어 웅변은 철학이나 학문과 연관되고, 묘사는 사람의 마음에 감동을 주어야 하므로 웅변은 시문학과 연관되며, 마지막으로 설득은 청중의 의지를 꺾어야 하므로 웅변은 덕목과 연관된다. “이 세 가지 가운데 그 어떤 것도 없어서는 안 됩니다. 말이 웅변이 되기 위해선 전인으로부터 나와야 합니다. 그의 형상과 모양을 드러내야 하며, 사람의 지성과 마음과 의지, 즉 전인을 겨냥해야 합니다.”⁹³³⁾ 여기서 바빙크는 독특하게 사람의 웅변은 자신의 형상을 따라 말씀으로 만물을 창조하고 재창조하신 하나님의 방식과 같다고 지적한다.

바빙크는 전인의 지정의에 연관된 웅변의 본질을 더 구체적으로 소개한다.

첫째, 웅변은 일차적으로 화자가 말하고자 하는 주제에 대한 건전한 **지식**을 요구한다. 바빙크는 소피스트들이 궤변을 늘어놓음으로써, 즉 단지 효과를 얻고 성공을 이뤄내고자 수사학적 단어들과 과격한 문장들, 현란한 형상들과 극적인 대조들을 사용함으로써 웅변을 일종의 기만과 재주로 전락시켰다고 지적한다. 바빙크는 설교단에서조차 소피스트들의 궤변과 같은 일들이 발생한다고 지적한다. 설교자가 성경 본문을 사람들의 입맛에 맞추어 풍유, 영해, 신비적 의미, 더 깊은 의미를 추구하는 것은 성경을 자신의 생각과 타협하는 조작에 지나지 않는다고 경고한다.⁹³⁴⁾ 이러한 오류에 대한 유일한 치료책으로서 바빙크는 진지한 연구, 확고한 지식, 참된 학문을 지적한다. 이런 진지한 연구를 통해 설교자는 결국 “내가 내 자의로 말한 것이 아니요 나를 보내신 아버지께서 내가 말할 것과 이를 것을 친히 명령하여 주셨으니”(요 12:49)라고 말씀하신 예수님처럼 권위 있게 설교할 수 있다고 바빙크는 지적한다. “우리가 하나님의 말씀에 대한 확신을 잃어가는 만큼 우리의 설교는 영향력과 힘을 잃을 것입니다.”⁹³⁵⁾ 더 나아가 바빙크는 설교자들이 학자연하는 자세를 경고하면서, 강단에서의 건실한 웅변의 높은 이상은 “평범한 노동자들도 가장 심오한 사상을 이해할 수 있도록 단순하고 자연스럽게 말하는 것입니다”라고 지적한다.⁹³⁶⁾

둘째, 웅변가는 철학자처럼 지성에만 집중하는 것이 아니라 청중의 **마음**과 상상력을 겨냥한다고 바빙크는 지적한다.⁹³⁷⁾ 따라서 웅변은 시문학과 매우 긴밀하게 연관되어 어떤 대상을 잘 보여주기 위해 이미지와 형상을 사용하여 생생하게 눈으로 볼 수 있게 그려준다.

웅변가는 자신이 말하는 것을 우리가 바라볼 수 있게 해 주어야 합니다. 웅변은 하나의 논증이지만, 동시에 하나의 연극이며 극장입니다. 예를 들어, 웅변은 죄가 무엇인지 단지 교리적 용어로만 묘사하지 않고 죄의 끔찍한 죄책과 파괴적 권세를 보게 합니다. 웅변은 다양한 부도덕을 단지 교리적으로만 펼쳐 보이지 않고, 술고래, 구두쇠, 세상의 노예, 불결한 마음을 단지 모방만 아니라 생생한 묘사로 펼쳐 보여줍니다.⁹³⁸⁾

931) Bavinck, *De welsprekendheid*^p, 30.

932) Bavinck, *De welsprekendheid*^p, 30.

933) Bavinck, *De welsprekendheid*^p, 31.

934) Bavinck, *De welsprekendheid*^p, 34.

935) Bavinck, *De welsprekendheid*^p, 35.

936) Bavinck, *De welsprekendheid*^p, 38.

937) Bavinck, *De welsprekendheid*^p, 38.

938) Bavinck, *De welsprekendheid*^p, 39-40.

바빙크는 말씀의 봉사자는 시민적, 법률적, 정치적 웅변에서의 다른 모든 웅변가보다 훨씬 탁월하게 복음을 설교할 수 있다고 지적한다. 왜냐하면 기독교의 모든 것은 구체적이고, 눈에 보이고, 인격적이기 때문이다.

그러므로 성경은 처음부터 끝까지 하나의 장대한 역사입니다. 성경은 결코 추상적인 추론이 아니며, 조금도 교조적 논증이 아닙니다. 성경은 결코 속고의 언어로 말하지 않습니다. 성경은 추론하지 않고 묘사합니다. 성경은 설명하지 않고 이야기합니다. 성경은 논쟁하지 않고 보여줍니다. 이런 점에서 세상의 그 어떤 책도 성경과 비교할 수 없습니다. 성경에 있는 모든 것은 눈으로 볼 수 있으며, 예술적이며, 구체적이고, 독창적이며, 샘에서 흘러나오는 맑은 물처럼 신선합니다. 성경은 생명의 언어, 마음의 언어, 직관의 언어, 영감의 언어로 이야기하기 때문에 모든 사람이 이해할 수 있고, 모든 세대에 지속되고, 시간이 흘러도 구식이 되지 않으며, 전적으로 고유한 의미에서 최상의 고전입니다.⁹³⁹⁾

여기서 바빙크는 이와 같은 성경의 특성 때문에 웅변술의 두 번째 요구인 청중의 마음과 상상력을 배우기 위해 성경을 연구하는 것보다 더 좋은 것은 없다고 지적한다.⁹⁴⁰⁾ 참된 웅변은 그림이며, 따라서 그 손 아래 관념은 살아나기 시작하고, 사상은 살과 피가 된다. 바빙크는 이처럼 웅변과 시문학의 연관성을 강조하되 설교가 반드시 운율을 지녀야 한다는 한쪽으로 치우친 극단을 경고한다.⁹⁴¹⁾ 게다가 바빙크는 모든 대중적 웅변의 비밀은 설교자가 청중들과의 고립된 독백을 거부하며, 청중들과의 교류를 갖는 것이라고 지적한다.⁹⁴²⁾ 즉, 눈과 눈, 마음과 마음, 영혼과 영혼 사이에 교환, 교류, 거래가 이루어져야 한다.

셋째, 웅변술은 시적 예술을 초월하여 마음의 감동 이상을 목표로 한다. 즉 참된 웅변술은 지성과 마음을 통해 사람의 의지도 꺾는 것이다.⁹⁴³⁾ 여기서 바빙크는 놀랍게도 기도의 중요성을 일깨운다. 왜냐하면 사람의 의지란 이리저리 바람이 부는 대로 방향을 바꾸어 돌아가는 풍향계가 아니라 인간 본성의 기질에 깊이 박혀 있기 때문이다.

그러므로 복음 설교자는 반드시 그의 청중들이 하나님과 화목하도록 기도해야 합니다. 웅변술은 하나의 탄원이며, 하나의 연극이자 행동입니다. 결국 웅변술은 이 모든 것을 합친 것 이상입니다. 웅변술은 하나의 투쟁이요 씨름입니다. 웅변가는 자신의 청중과 전투를 치뤄야 합니다. 그는 반드시 그들을 설득해야 합니다.⁹⁴⁴⁾

바빙크는 설교자의 설득이 논증과 묘사보다 더 강하게 말씀 사역의 엄중함과 무거운 책무를 드러낸다고 지적한다.⁹⁴⁵⁾ 하지만 바빙크는 개혁주의 관점에서 설교자 홀로 청중을 설득해야 한다고 말하지 않는다. 인간의 의지는 결코 웅변술로 꺾이지 않으며, 오로지 하나님의 성령에 의해 정복되기 때문이다.⁹⁴⁶⁾ 따라서 웅변술이 요구하는 설득력은 설교 가운데 하나님의 성령

939) Bavinck, *De welsprekendheid*^p, 40-41.

940) Bavinck, *De welsprekendheid*^p, 41.

941) Bavinck, *De welsprekendheid*^p, 43.

942) Bavinck, *De welsprekendheid*^p, 46.

943) Bavinck, *De welsprekendheid*^p, 48.

944) Bavinck, *De welsprekendheid*^p, 49.

945) Bavinck, *De welsprekendheid*^p, 50.

946) Bavinck, *De welsprekendheid*^p, 50.

의 동행을 믿는 것이다. “왜냐하면 성령의 사역은 말씀의 설교와 동반하며, 설교자의 말은 단지 성령의 전능하신 손 안에 있는 도구이기 때문입니다.”⁹⁴⁷⁾

이런 실제적, 도덕적 목적을 위해 많은 사람이 웅변술을 선과 미덕에 밀접하게 연관시켰다고 바빙크는 지적한다. 여기서 바빙크는 웅변술은 재능으로서 죄를 섬기는 데 사용되기도 한다는 현실적 문제를 간과하지 않는다. 바빙크는 웅변술과 미덕의 연관성은 자연스러운 반면, 웅변술과 죄는 부자연스럽고 언제나 인위적이라고 해답을 제시한다.⁹⁴⁸⁾ 더 나아가 바빙크는 진리 그 자체는 본질적으로 웅변적이고 그 단순성으로 인해 아름답다고 지적한다.⁹⁴⁹⁾

(3) 웅변술의 형식

바빙크는 웅변술의 형식이 웅변술의 내용에 비교해서 부차적인 것임을 잘 알고 있음에도 불구하고, 그 내용에 상응하는 형식과 언어와 표현을 사용해야 한다고 지적한다.⁹⁵⁰⁾ 바빙크에게 있어서 좋은 전달은 우리 자신과 분리될 수 없다고 예리하게 지적한다. “좋은 전달은 우리 자신과 격리된 어떤 것이 아닙니다. 거칠고 미개한 사람이 연사로 등장하여 훌륭하게 전달한다는 것은 불가능합니다. ... 우리는 가시나무에서 포도를 영경귀에서 무화과를 거둘 수 없다는 말씀을 읽습니다.”⁹⁵¹⁾ 여기서 바빙크는 좋은 웅변술의 형식이 설교자의 인격적 삶과 연관되어 있음을 지적한다. 따라서 바빙크는 인격 함양을 위해 네 가지를 제안한다.⁹⁵²⁾ 첫째, 성경을 읽으며, 선지자와 사도들, 우리 주 예수님과 교제하며, 둘째, 하나님의 섭리 가운데 우리 문명의 발전의 기초를 이룬 고대 민족들과 교제하며, 셋째, 우리 민족과 우리 주변국들의 가장 아름답고 고상한 정신들과 교제하며, 마지막으로 우리들 가운데 개화된 이들과 교제하며, 무엇보다도 보석같은 아름다움과 은혜의 비밀을 맡은 남녀와 교제하는 것이다.

바빙크는 연설의 내용과 그 전달 사이에 긴밀한 조화를 강조한다. “영혼과 몸, 화법과 목소리, 말과 몸짓, 그리고 그가 무엇을 말하는지와 그가 어떻게 말하는지 사이에는 반드시 조화가 있어야 합니다.”⁹⁵³⁾ 더 나아가 바빙크는 좋은 웅변은 청중을 존중해야 한다고 지적한다.⁹⁵⁴⁾ 청중을 앞잡아 보거나 무시하는 태도를 피해야 한다.

바빙크는 전달에서 먼저 음성을 취급하는데, 좋은 목소리는 값진 은사라고 지적한다.⁹⁵⁵⁾ 하지만 이런 목소리도 우리 몸 전체와 어울려 전달되어야 한다. 따라서 과거의 설교학은 설교자의 생각을 묘사하고, 지지하고, 확증하기 위해 설교자의 자세와 움직임, 얼굴 표정에 대해 ‘신체적 웅변술’을 언급했다. 특히 바빙크는 몸의 각 부분이 갖는 고유한 언어 가운데 눈의 언어가 가장 중요하다고 지적한다.

그러므로 청중들은 설교자가 자신들을 바라보고 단지 소리만 아니라 눈을 마주치면서 말해달라고 정당하게 요구합니다. 설교자가 그의 말의 내용, 그의 목소리, 그의 시선, 그의 머리 자세, 그의 몸의 자세, 그의 손짓, 심지어 그의 의복 색깔과 스타일과 똑같은 언어로 말할 때, 그리고 영혼과 육체, 정신과 물질, 내면과 외면, 음성과

947) Bavinck, *De welsprekendheid*^p, 50-51.

948) Bavinck, *De welsprekendheid*^p, 51-52.

949) Bavinck, *De welsprekendheid*^p, 52.

950) Bavinck, *De welsprekendheid*^p, 56.

951) Bavinck, *De welsprekendheid*^p, 61.

952) Bavinck, *De welsprekendheid*^p, 62.

953) Bavinck, *De welsprekendheid*^p, 64.

954) Bavinck, *De welsprekendheid*^p, 65.

955) Bavinck, *De welsprekendheid*^p, 66.

어조, 언어와 몸짓의 모든 이원론이 완벽한 조화 가운데 사라질 때, 비로소 완벽한 전달에 이릅니다.⁹⁵⁶⁾

결론적으로, 바빙크는 기독교가 웅변술과 전달에 무언가를 말해준다고 지적한다. “웅변술은 오직 생각과 말, 말과 몸짓 사이의 완벽한 조화가 있는 기독교적 원리에 부합할 때만 웅변적입니다.”⁹⁵⁷⁾ 바빙크는 이교도와 그리스인들이 이런 심오한 조화를 놓쳤기에 언제나 모든 영역에서 이원론, 대조, 불화가 다시금 등장했던 반면, 기독교의 출현은 생명력 넘치고 아름다움에 사로잡힌 사상의 세계를 우리에게 열어주었다고 지적한다.

예술에 새로운 재료가, 사고에 불멸의 대상이, 언어에 영원한 내용이 다시금 주어졌습니다. 그리고 이제 우리는 의심의 여지없이 그리스와 로마가 우리를 위해 보존했던 영광스런 미의 형태들로부터 유익을 얻을 수 있습니다. 왜냐하면, 만일 우리가 그리스도의 것이면, 모든 것이 우리의 것이기 때문입니다. 단지 바울과 게바와 아볼로만 아니라 호메로스와 호라티우스, 데모스테네스와 키케로 역시 우리의 것이기 때문입니다.⁹⁵⁸⁾

여기서 우리가 주목할 것은 웅변술은 오직 기독교 안에서만 그 참된 가치를 발견한다고 바빙크가 지적한 것이다. 일반은총의 영역에 속한 웅변술이 그 참된 가치를 발휘하는 것은 오직 그 형태에 내용을 제공하고, 대조적 이원론을 조화시키는 기독교의 복음 안에서 가능하다는 것이다.

3. 바빙크의 설교의 실제 - 『세상을 정복하는 믿음의 능력(요일 5:4b)』(1901)⁹⁵⁹⁾

레이든 대학에 재학 중이던 바빙크는 1878년 7월 26일 마지막 주일에 삼촌과 이모가 살고 있던 엔스헤이더(Enschede)에서 학생 설교자로서 자신의 첫 번째 설교, 『세상을 정복하는 믿음의 능력(요일 5:4b)』을 전하였다.⁹⁶⁰⁾ 불과 24세의 나이에 전했던 바빙크의 이 첫 번째 설교는 바빙크의 신학과 신앙, 그리고 그의 삶에서 가장 중요한 믿음의 능력을 선포한 것이었다. 그로부터 약 23년 후 신학 교수로서 절정에 이르렀던 바빙크는 중대한 계기를 맞아 다시금 동일한 성경 본문으로 설교하였다. 즉, 1901년 6월 30일 남아프리카 공화국의 폴 크루거(Paul Kruger, 1825-1904) 대통령과 그의 일행이 캄펜(Kampen)의 부르흐발교회(Burgwalkerk)를 방문하여 예배에 참석했을 때 바빙크가 설교한 것이다.⁹⁶¹⁾ 바빙크는 이 설교문을 출간함에 있어서 다음과 같이 설명한다.

956) Bavinck, *De welsprekendheid*², 69-70.

957) Bavinck, *De welsprekendheid*², 71.

958) Bavinck, *De welsprekendheid*², 73.

959) 이 항목은 필자의 2017년 신학지남에 기고한 소논문의 일부를 수정하여 인용한 것임을 밝힌다. 박태현, ‘헤르만 바빙크의 첫 번째 설교문이자 유일한 유작 설교문, 세상을 이기는 믿음의 능력(요일 5:4b)’, 『신학지남』 84(2017년 9월): 139-173.

960) 바빙크는 이미 오래 전에 삼촌과 이모에게 자신의 첫 설교를 엔스헤이더에서 하리라고 약속했었고, 또한 이모의 건강상태가 좋지 못하여 더 이상 뒤로 미루지 않고 설교하게 되었다. De Bruijn en Harinck, red., *Een Leidse vriendschap*, 45. 바빙크는 설교문 작성이 자신에게 작은 일이 아니었으며, 설교 후 느낀 점으로서 자신이 생각했던 것보다 영감을 주지 못한 부족한 설교였다고 고백한다.

961) H. Bavinck, *De Wereldverwinnende Kracht des Geloofs* (Kampen: Ph. Zalsman, 1901).

이 설교는 크루거(Kruger) 대통령과 그 일행이 6월 30일 주일 캠펜(Kampen)을 방문했을 때 성도들이 회집한 가운데 선포되었다. 이 설교를 들었던 많은 사람들은 이 설교가 출판되기를 희망하였다. 비록 내가 그것을 문자적으로 다시 표현할 수 없다 할지라도, 그런 호의적 요청을 반대하지 않았다. 이 설교는 내용적으로 당시에 전해졌던 것과 전적으로 일치한다.⁹⁶²⁾

여기서 우리는 바빙크의 설교에 관한 중요한 요소 두 가지를 발견할 수 있다. 첫째, 바빙크는 자신의 오랜 습관을 따라 원고 없이 설교하였다. 프라네커(Franeker)에서 약 1년 반 정도⁹⁶³⁾ 목사로서 사역했던 바빙크는 목사 임직 후 일주일인 지난 1881년 3월 20일 주일 설교(사 53:4-6, 하이델베르크 교리문답 1문, 60, 61번째 설교)에서 처음으로 설교 전체를 원고 없이 즉흥적으로 전달했고, 바빙크 스스로 그 결과에 만족스러워했다.⁹⁶⁴⁾ 따라서 그 이후로 그의 설교는 원고를 사용하지 않은 채 전달하는 즉흥설교였음을 알 수 있다.⁹⁶⁵⁾ 둘째, 많은 사람들의 요청에 의한 이 설교문 출판은 바빙크의 유일한 유작(遺作)이 되었다. 바빙크의 즉흥설교 스타일이 설교집 출판을 방해했으리라는 것을 충분히 감안한다 할지라도, 오직 하나의 설교문만 출판되었다는 것은 이해하기 힘들다.⁹⁶⁶⁾ 왜냐하면 당시 ‘신칼빈주의’(neo-calvinism)의 선구자였던 아브라함 카이퍼(Abraham Kuyper, 1837-1921)는 수많은 묵상집과 설교집을 출판했기 때문이다.⁹⁶⁷⁾

이제 우리는 이 첫 번째 설교이자 유일한 유작⁹⁶⁸⁾에서 그의 설교가 어떻게 구성되고, 어떤 내용을 담고 있는지 살펴보고, 그 다음에 그의 설교가 어떤 특징을 지니고 있는지 살펴보기로 한다.⁹⁶⁹⁾

962) Bavinck, *De Wereldverwinnende Kracht des Geloofs*, 5.

963) 바빙크는 1881년 3월 13일 프라네커 교회 오전 예배에서 아버지 얀 바빙크(Jan Bavinck)의 주례로 목사 임직을 받고, 오후 예배에서 자신이 살전 2:4 말씀으로 봉사하기 시작하여 1882년 10월 8일에 요 17:17 말씀으로 고별설교를 함으로써 약 19개월의 프라네커 목회사역을 마쳤다.

Bremmer, *Herman Bavinck en zijn tijdgenoten*, 37-45. James Eglinton, *Bavinck: A Critical Biography* (Grand Rapids: Baker Academic, 2020), 107-130. Gleason, *Herman Bavinck: Pastor, Churchman, Statesman, and Theologian*, 69-96. V. Hepp, *Dr. Herman Bavinck* (Amsterdam: W. Ten Have, 1921), 87-119. Landwehr, *In memoriam Prof. Dr. H. Bavinck*, 18-23.

964) H. Bavinck, *Dagboek*, 1881년 3월 20일. “20 Maart. In Franeker gepreekt over Jesaia 53:4-6 en Catech. Vraag 1. (voor ‘t eerst geheel geimprovisieerd, ging goed.) (60 en 61).” Eglinton, *Bavinck: A Critical Biography*, 119.

965) 여기서 우리는 즉흥설교를 성경 본문에 대한 연구 없이 순간적 재치에 따라 설교하는 것으로 오해하지 말아야 한다. 그와는 반대로 성경 본문을 철저하게 연구한 것을 바탕으로 설교단에서 원고에 매이지 않고 내용이 아니라 표현에 있어서 자유롭게 성도들과 교감하는 설교형태임을 기억해야 한다.

966) Bremmer, *Herman Bavinck en zijn tijdgenoten*, 200. 브렘머는 바빙크가 본문으로 삼아 설교했던 다수의 성경 본문을 열거한다. 바빙크는 구약보다 신약을 더 자주 설교했다. 출 29:43, 사 6:6-8, 속 4:6, 마 5:8, 요 1:16-18, 요 8:23-24, 요 9:4-5, 요 15:1-2, 롬 8:14-17, 고후 4:16, 고후 10:4-5, 고후 13:5, 갈 2:20, 갈 4:19, 골 3:2-3, 빌 2:9-11.

967) 카이퍼의 묵상집 가운데 가장 뛰어난 것이자 잘 알려진 것은 두 권으로 된 1908년 작품이다. A. Kuyper, *Nabij God te zijn*, 정성구 옮김, 『하나님께 가까이』 (고양: 크리스찬다이스레스트, 2011).

968) 이 설교문은 2015년 미국 칼빈신학교 John Bolt 교수에 의해 번역되어 출판되었다. John Bolt, *Bavinck on the Christian Life: Following Jesus in Faithful Service* (Wheaton: Crossway, 2015), 235-251. 그리고 에글린톤 역시 이 설교문을 번역하여 자신의 책에 실고 있다. Eglinton, *Herman Bavinck on Preaching and Preachers*, 67-83.

969) 바빙크 설교문의 전체 번역, 그리고 설교문에 대한 더 상세한 분석과 특징은 필자의 글을 참고하라. 박태현, ‘헤르만 바빙크의 첫 번째 설교문이자 유일한 유작 설교문, 세상을 이기는 믿음의 능력 (요일 5:4b)’, 『신학지남』 84(2017년 9월): 139-173.

1) 설교문 구성과 내용

바빙크는 설교에 앞서 요한일서 5장 4절 하반절을 가지고 ‘세상을 정복하는 믿음의 능력’이라는 제목으로 설교하는 이유를 밝힌다. 그것은 ‘불신앙과 혁명’⁹⁷⁰⁾의 19세기를 막 지 난 20세기 초 사람들 가운데 새로운 20세기에 기독교 신앙으로의 회귀와 종교개혁의 원리들 이 삶의 모든 삶의 영역에서 적용될 수 있을까? 하는 무의식적인 기대감이 세 가지 역사적 사건들 가운데 일어나고 있기 때문이다.⁹⁷¹⁾

첫째, 지난 세기의 혁명은 기대에 미치지 못했을 뿐만 아니라 도리어 비참한 삶의 현실에 대한 불평과 불만이 팽배해졌기 때문이다. 그래서 다시금 종교에 대한 관심이 일어나 볼 수 없는 것들에 대한 신비를 인정하는 정신사조가 일어났다.

둘째, 남아프리카 공화국에서 발생한 강력한 영국과 힘없는 토착민과의 전쟁은 ‘정의’와 ‘힘’ 사이의 대결로 드러난 국제적 관심사가 되었다. 이 전쟁에 참여했던 농민들은 정의에 대한 열정과 신앙의 힘을 보여주어 세상을 놀라게 하였다. 따라서 모든 나라들은 거의 만장일치로 ‘정의’를 위해 펄박 받는 남아프리카인들의 편에 서서 지원했다.

셋째, 1901년 네덜란드 선거 결과는 이제 더 이상 국가를 비롯한 삶의 모든 영역에서 불신앙과 혁명의 길을 걸어가지 않겠다는 것을 확실히 보여주었다. 카이퍼의 ‘반혁명당’(Anti-Revolutionaire Partij, ARP)⁹⁷²⁾과 카톨릭의 연정(聯政)은 선거를 승리로 이끌었으며 카이퍼는 수상이 되었다. 이와 같이 바빙크는 거시적 관점에서 이 세 가지 사건들 속에 일어난 기대감을 언급함으로써 예배에 참석한 사람들의 시대적 환경과 민감성을 제시하고 기도한 후, 설교를 시작한다.

서론

설교는 전체적으로 서론, 본론, 결론으로 구성되어 있다. 서론에서 바빙크는 설교 본문의 문맥(요일 5:1-5)을 살피면서 사랑의 사도 요한이 사랑이 아닌 믿음을 강조한다는 것을 지적한다. 바빙크는 이 믿음이 갖는 세 가지 영광을 본문에 기초하여 해설한다.⁹⁷³⁾ 첫째, 믿음은 사람 속에 새로운 삶의 원리를 심는다. 믿는 자는 더 이상 세상에 속한 자가 아니라 위로부터 나서 하나님의 자녀의 권세를 갖는다. 둘째, 믿음은 하나님의 계명을 지킬 수 있는 강력한 힘이다. 하나님께서 먼저 죄인을 사랑하신 것을 경험한 사람은 그에 대한 보답으로 감사함으로 하나님을 사랑하여 그분의 계명을 순종하는 즐거움을 누린다. 셋째, 예수가 하나님의 아들임을 믿는 믿음은 세상조차 정복하는 하나님의 능력이다. 하나님에게서 난 자마다 믿음으로 세상을 이기기 때문이다.

본론

바빙크는 서론의 마지막 세 번째 요점, 즉 세상을 이기는 믿음의 능력을 세 가지 관점에서 해설하고 논증한다.⁹⁷⁴⁾ 따라서 본론은 전형적인 삼대지 설교로 이루어져 있다.

970) 바빙크는 여기서 ‘반혁명당’의 정신적 선구자였던 흐론 판 프린스퍼러(G. Groen van Prinsterer, 1801-1876)의 중요한 저술, 『불신앙과 혁명』(*Ongeloof en Revolutie*, Leiden: S. en J. Luchtmans, 1847)을 암시하고 있다.

971) Bavinck, *De Wereldverwinnende Kracht des Geloofs*, 7-10.

972) 카이퍼가 이끄는 반혁명당은 계몽주의에서 비롯되어 국민의 주권을 주장하는 유혈혁명인 1789년의 프랑스혁명과 대척점에 서 있다는 것을 보여주는 기독교 정당 명칭이었다.

973) Bavinck, *De Wereldverwinnende Kracht des Geloofs*, 10-12.

(1) 이 믿음이 마주하는 저항: 믿음을 대적하는 모든 저항은 ‘세상’이라는 이름으로 요약된다. 성경에 따르면 이 ‘세상’은 그리스인들이 생각했던 것처럼 세상의 아름다움과 조화일 뿐만 아니라 하나님의 창조 사역에 의한 아름다운 것이다. 하지만 성경은 이방인들의 자연 숭배와는 구별될 뿐만 아니라 창조주 하나님의 공의에 따라 제시된 더 높은 도덕적 기준에 미치지 못하는 세상의 타락을 정죄한다. 이런 세상의 타락은 타락한 천사, 타락한 아담 아래 태어난 모든 사람이 세상에 속하여 하나님께 적대감을 품고 하나님께 대한 반역만을 목적으로 삼는다. 이처럼 죄의 권세는 온 세상을 하나님의 대적으로 만드는데, 인간의 외부 세계만 아니라 내부 마음속까지 지배하여 우리를 죄의 종으로 삼는 강력한 권세이다. 즉 인간은 본질적으로 죄에 매여 있다.⁹⁷⁵⁾ 바빙크는 죄의 권세 아래 갇혀 이런 비참한 현실 가운데 떨어진 사람을 그 누가 구원하며 다시금 세상의 승리자로 면류관을 씌워줄 것인가라고 반문하며 두 번째 대지로 넘어간다.

(2) 이 믿음이 지닌 특성: 바빙크는 이 믿음이 지닌 특성은 세상을 이기는 것인데, 세상을 정복하는 믿음은 인간의 욕구나 생각이 아니라 죄의 권세 아래 묶인 비참한 현실에 빠진 인간을 세상 모든 권세로부터 승리하는 힘이라고 해설한다. 신자의 세상과의 전쟁은 그 성격상 죄와 불의, 멸망과 죽음의 세상에 대한 전쟁이기에 학문, 예술, 세상 나라들이 아무리 훌륭한 결과를 얻었다 할지라도 사람의 마음을 바꾸지 못했고, 하나님의 뜻에 기꺼이 복종하게 할 수 없었다. 반면에 요한이 말하는 믿음은 역사 속에 나타난 믿음의 영웅들 가운데 드러난 다른 성격의 승리이다. 즉, 히브리서 11장의 믿음의 조상들과 역사 속에서 믿음으로 승리한 사도 바울과 종교개혁자 마틴 루터, 네덜란드 독립운동의 조상들과 남아프리카 공화국의 영웅들이다. 이 믿음은 예수가 하나님의 아들 그리스도라는 특정한 믿음으로서 세상을 이기는 능력이다.⁹⁷⁶⁾ 즉, 이 믿음은 혈통으로나 육정으로나 인간의 의지에서 난 것이 아니라 하나님에게서 온 것이며 성령으로 말미암아 마음속에 생겨난 것이다. 이 믿음으로 인해 신자들은 고난과 핍박 가운데서도 노래하고 위로를 얻는다.

(3) 이 믿음에 약속된 승리: 이 믿음에는 세상에 대한 승리가 약속되어 있다. “믿음 자체는 그 원칙과 본질에 있어서 이미 세상에 대한 승리입니다. 믿음은 단지 결과와 열매로서 승리를 얻는 것이 아니라, 그 처음 시작부터 이미 세상에 대한 승리입니다.”⁹⁷⁷⁾ 하지만 이 믿음은 신자들의 안팎에 있는 모든 것, 세상 전체, 무엇보다도 이 세상 신(神)인 어둠의 주권자 사탄이 대적하는 믿음이기에 우리는 세상에 대하여, 세상은 우리에게 대하여 십자가에 못 박혀야 하는 것을 포함한다[갈 6:14]. 특히 신자들은 새로운 생명을 부여받아 새로운 피조물이 되었으므로[고후 5:17] 세상의 폭력과 지배로부터 벗어났을 뿐만 아니라 선지자적, 제사장적, 그리고 왕적 권세로 이 세상을 다스리게 된다. “왜냐하면 예수가 그리스도라는 믿음은 녹슬고 빛바랜 안식이 아니기 때문입니다. 믿음은 홀로 고요한 곳으로 물러나는 것이 아니라 활기차고 힘차게 그리고 용감무쌍하게 세상 가운데 침투해 들어가기 때문입니다.”⁹⁷⁸⁾ 신자들은 믿음으로 예수가 그리스도요 세상의 구주이며 유일하고 완전하고 충분한 구원자임을 증거할 뿐만 아니라 사랑을 통해 세상을 이기는 능력임을 과시한다. 즉, 신자는 원수들까지 사랑하고 자기를 저주하는 자를 축복한다. 이런 세상을 정복하는 모든 능력은 신자 자신에게서 나오는 것이 아니라 오직 그리스도에게서 나오는 것이다. 왜냐하면 그리스도께서 자신의 십자가 죽음을 통

974) Bavinck, *De Wereldverwinnende Kracht des Geloofs*, 12.

975) Bavinck, *De Wereldverwinnende Kracht des Geloofs*, 17.

976) Bavinck, *De Wereldverwinnende Kracht des Geloofs*, 22.

977) Bavinck, *De Wereldverwinnende Kracht des Geloofs*, 24.

978) Bavinck, *De Wereldverwinnende Kracht des Geloofs*, 26.

해 세상을 정복하셨으며, 지금도 하늘 우편에서 세상과 싸우고 계시며, 종국적으로 승리하십니다. 왜냐하면 그리스도는 모든 원수들이 자기 발아래 복종하기까지 통치하시는 왕이시기 때문이다. 결국 이러한 종국적 승리는 모든 입술로 하여금 그리스도를 주라 시인하여 하나님 아버지께 영광을 돌리게 된다[빌 2:10-11].

결론

바빙크는 결론에서 설교를 듣는 청중들에게 도전하고 질문함으로써 성경의 교훈을 적용한다. “형제, 자매 여러분, 여러분은 이 믿음을 갖고 계십니까? 여러분은 세상을 이기는 놀라운 능력을 지닌 이 믿음을 알고 있습니까? 여러분은 신자의 이름을 지니고 있는데, 여러분은 그렇게 일컬어지는 존재입니까?”⁹⁷⁹⁾ 바빙크는 고린도후서 13장 5절을 인용하며 “너희는 믿음 안에 있는가 너희 자신을 시험하고 너희 자신을 확증하라”고 권면한다.

바빙크는 세계사의 전쟁들 가운데 여성과 아이들, 가정과 교회, 조국과 왕, 자유와 정의를 위한 전쟁이 숭고하고 위대한 전쟁이 있었다 할지라도 혈육의 생각과 인간의 죄된 성향에 대항하는 믿음의 싸움이 선하고 숭고한 싸움이라고 확신한다. 왜냐하면 이 믿음의 싸움은 하나님의 정의, 공의 자체, 완전한 자유, 인간이 누릴 수 있는 가장 높고 가장 거룩한 선(善)을 위한 구별된 전쟁이기 때문이다.⁹⁸⁰⁾ 따라서 장차 의로우신 재판장이신 하나님은 선한 싸움을 싸우고 달려갈 길을 마친 모든 신자들에게 의의 면류관을 주실 것이다. 왜냐하면 이 믿음의 싸움은 결국 하나님의 이름과 주권과 그의 영광을 위한 전쟁이기 때문이다. 더 나아가 바빙크는 청중들에게 이 믿음 안에서 인내하며 싸울 것을 독려한다. 왜냐하면 마지막 종국적 승리가 우리의 것이기 때문이다. 세상을 이기는 승리는 우리의 믿음 외에 다른 것이 아니기 때문이다. 바빙크는 하나님 우편에 승귀하신 그리스도께서 종말에 악인들을 심판하시고 의인들에게 영광을 받으시기 위하여 다시 오실 것을 내다보며 사도 요한의 기도로 설교를 마친다. “주 예수여 오시옵소서, 진실로 속히 오시옵소서! 아멘[계 22:20].”⁹⁸¹⁾

2) 설교문의 특징

이 설교문의 특징은 크게 네 가지로 요약할 수 있다.

첫째, 이 설교문은 구조상 전형적인 삼대지 설교로 이루어져 있다. 서론에서 본문이 지닌 맥락을 소개하고 주제를 부각시킨다. 본론의 세 가지 대지들은 주제인 세상을 정복하는 믿음의 능력을 배타적으로 잘 소개한다. 즉, 믿음이 마주하는 저항으로서의 세상이 무엇인지, 죄의 권세가 지배하는 세상을 정복하는 믿음의 특징, 그리고 이 믿음에 약속된 승리를 논리적으로 차분하게 강해한다. 특히 결론은 지금까지 본론에서 소개되고 해설된 것들을 기반으로 도전적 질문과 권면으로 청중들의 믿음의 결단을 호소한다.

둘째, 바빙크는 아무리 시대가 변한다 할지라도 교회와 그리스도의 제자는 믿음으로 살아야 한다고 강조한다. 비록 인류가 많은 세상 제국들과 나라들, 학문과 예술, 과학기술문명을 눈부시게 발전시켰다 할지라도, 이 모든 것이 사람의 속마음까지 변화시키지 못했다는 한계를 바빙크는 분명하게 지적한다. 오직 믿음만이 사람 속에 새로운 삶의 원리를 심어 하나님의 정의를 대적하는 악한 세상을 이길 수 있기 때문이다. 따라서 세상을 정복하는 믿음의 능력은 21세기 첨단과학문명의 세계를 살아가는 오늘날에도 우리에게 여전히 유효할 뿐만 아니

979) Bavinck, *De Wereldverwinnende Kracht des Geloofs*, 29.

980) Bavinck, *De Wereldverwinnende Kracht des Geloofs*, 30.

981) Bavinck, *De Wereldverwinnende Kracht des Geloofs*, 32.

라 도리어 세상 문화의 도전 가운데 절실하게 필요한 기독교 신앙의 힘을 일깨워주고 있다.

셋째, 이 설교문의 특징은 시종일관 철저하게 성경적이다. 먼저 성경 본문의 맥락을 살피고, 주어진 본문에서 설교의 주제를 이끌어낸다. 게다가 설교의 주제를 전개하는 과정에서 바빙크 자신이 명시적으로 성경구절을 언급하지는 않지만, 성경구절이 암시되는 것은 최소한 60회 이상에 이른다. 이처럼 바빙크의 설교가 철저하게 성경에 근거하여 설교한다는 사실은 오늘날 흔히 한국교회에서 볼 수 있듯이 설교자가 자기의 삶이나 주변이야기로 장식하는 설교와는 얼마나 확연하게 차이가 나는지를 보여준다.

넷째, 이 설교문은 신학적으로 매우 깊고 광대하다. 바빙크는 성경 전체를 꿰뚫는 안목으로 구속사적 전망 속에서 세상을 이기는 믿음의 능력을 잘 보여준다. 과연 바빙크는 교의 학자로서의 면모를 설교 속에 잘 녹여 내고 있다. 하지만 바빙크는 무엇보다도 모든 성도가 익히 알아들을 수 있는 쉬운 표현으로 어렵지 않게 설교한다. 심오한 진리이되 신자라면 누구라도 이해할 수 있는 언어로 쉽게 설교한다.

4. 바빙크의 설교론이 한국교회에 주는 시사점

우리는 위의 연구들을 통해 21세기 한국교회의 갱신과 회복을 위한 다음의 시사점을 발견할 수 있다.

첫째, 설교의 성격과 관련하여, 한국교회는 교회에 주어진 열쇠권, 즉 하늘나라를 열고 닫는 영적 권세로서 그 성격은 언제나 지배권이 아닌 섬김과 봉사의 권세임을 기억해야 한다. 특히 교회의 모든 봉사는 본질상 말씀의 봉사로서, 설교 사역은 양날의 검처럼 긍정적으로 청중들의 영적 유익을 위해 사용되어야 할 뿐만 아니라 부정적으로 이단의 오류를 척결하는데 사용되어야 한다. 한국교회는 거짓된 가르침으로 사회와 교회를 혼란케 하는 이단들의 오류를 드러내 교회를 건전한 교리 가운데 건설해 나가야 한다. 특히 복음을 듣고 구원받은 사람은 더 이상 율법이 필요 없다는 율법폐기론과 같은 거짓된 가르침을 교회와 성도들의 삶에서 내쫓아야 한다. 설교의 내용은 하나님의 완전한 뜻을 드러내는 율법과 복음으로서 율법의 교훈적, 규범적 용법은 복음이 선포된 이후에도 남아 있기에, 율법은 언제나 복음과 연관되어 선포되어야 한다.

둘째, 웅변가로서의 설교자의 정체성과 관련하여, 설교자는 웅변의 원리, 본질, 그리고 형식에 있어서 온전한 사람이 되어야 한다. 웅변의 원리는 인간의 타락으로 언어가 부패한 데서 회복되어 온전한 사람이 되는 데 있다. 웅변의 본질은 전인으로부터 나와 전인을 겨냥하는 논증, 묘사, 설득으로 이루어진다는 것을 기억해야 한다. 웅변의 형식은 웅변의 내용에 부합해야 하는데, 좋은 전달은 온전한 인격으로부터 나오기 때문이다. 따라서 한국교회 설교자들은 언어로 복음을 증거해야 하는 사명을 갖고 있기에, 전인이 하나님 앞에 온전히 서도록 깨어 기도하고 은혜를 구해야 할 것이다. 청중을 무시하지 않고 존중하는 겸손한 태도 역시 온전한 사람의 한 모습이기 때문이다.

셋째, 설교자의 직무와 관련하여, 영생의 말씀을 설교하는 ‘하나님의 말씀의 봉사자’(verbi divini minister)는 세상의 그 어떤 직무와도 비교될 수 없는 영광스런 직무이다. 따라서 설교자는 자신에게 주어진 은사를 불일듯하여 자신의 재능을 낭비하거나 오용하지 않도록 주의해야 한다. 설교자는 온전히 하나님의 말씀만이 증거되도록 설교의 형식과 내용에 있어서 최선의 노력을 경주해야 한다. 오늘날 한국교회에서 언급되는 설교 표절 문제는 설교자의 게으름을 보여주는 증거라 할 수 있다. 하나님의 말씀의 봉사를 맡은 설교자는 하나님의 부르심을 기억하고 자신에게 주어진 은사와 직분에 부끄럽지 않도록 하나님 앞에서 두려움과

떨림으로 충성해야 할 것이다. 설교자는 세상 철학과 지식이 아닌 성경연구에 매진해야 할 것이다. 오늘날 설교자의 개인적 견해로 장식하는 설교, 성령의 세례가 없는 무능한 설교는 다름 아닌 성경을 연구하지 않은 데서 비롯된 것이다. 성경을 연구할 때 설교자는 ‘교회의 교사이자 위로자’인 성령의 언어와 하나가 되어 단조로움과 진부한 것에서 벗어날 뿐만 아니라 회중의 마음을 감동시키고 전율케 하는 설교자가 될 것이다. 설교자의 부지런한 성경연구는 설교자로 하여금 19세기 설교의 황태자 스펜전이 고백했던 것처럼, 무엇을 설교해야 할지 이리저리 성경을 뒤적이는 빈곤함이 아닌 무엇을 설교해야 할지 더 좋은 설교 본문을 찾는 풍성함에서 오는 괴로움으로 즐거워할 것이다. 이런 맥락에서 바빙크의 조언은 참되고 지혜로운 말이다. “말씀의 봉사자들이 사람들의 양심을 사로잡는 대가(meester)가 되기 원한다면, 말씀의 대가(meester)가 되도록 노력해야 합니다.”

넷째, 참된 교회의 표지로서의 설교와 관련하여, 참된 교회의 표지들인 “복음의 순수한 선포, 성령의 순수한 시행, 그리고 교회 권징의 유지”를 이 땅에서 완전하게 드러내는 교회는 하나도 없다. 오늘날 그리스도의 지상 교회의 순수성을 의심하고 교회를 떠나가는 한국 교회의 가나안 성도들이 증가하는 이 때에 교회의 중요성을 다시금 되새길 필요가 있다. 비록 교회가 순수성을 많이 상실했다 할지라도 교회를 선불리 곧바로 떠나서는 안된다. 왜냐하면 지상교회는 이상적으로 완벽하고 순수한 교회가 존재할 수 없기 때문이다. 이 땅의 모든 교회는 단지 순수성의 정도 차이가 있을 뿐이다.

다섯째, 설교의 능력과 관련하여, 교회와 설교자는 ‘말씀과 함께’ 일하시는 성령의 자유로운 객관적, 주관적 사역을 기억하고 설교 사역 가운데 성령의 임재와 기름부음을 위해 기도해야 한다. 구원의 은혜를 나누어주는 설교의 능력은 설교자의 재능이나 다른 주변적 환경이나 여건에 달려 있지 아니하고 오직 성령의 은혜에 있음을 기억해야 한다. 특히 사람의 의지를 꺾는 설득은 사람의 본성을 다스리시는 성령 하나님의 은혜가 아니고서는 불가능한 일이다. 그러므로 설교자는 언제나 기도하는 사람이어야 한다.

III. 나가는 글

21세기 한국교회는 안타깝게도 세상의 소금과 빛으로서의 소명과 역할을 잃어가고 있다. 교회가 한국 사회를 선도하기보다 오히려 교회의 허물 때문에 사회의 손가락질과 질타를 당하고 있기 때문이다. 게다가 covid-19 팬데믹이 현재진행형으로 지속되는 가운데 한국 교회에 대한 국민들의 신뢰도는 더욱 추락하여 전대미문의 위기 속에 처해 있다. 이런 위기의 원인은 무엇보다도 설교 강단의 위기로 집약된다. 이런 설교 강단의 위기 속에서 개혁신학자 바빙크는 위기 극복의 성경적 길들을 가르쳐준다. 특히 그의 설교에 관한 교의학적 저술들과 실천신학적 웅변술과 유일한 설교문은 한국교회에 다섯 가지 시사점을 제공하고 있다. 첫째, 말씀의 봉사로서의 설교 사역은 섬김의 권세로서 청중들의 영적 유익을 추구해야 할 뿐만 아니라 거짓된 이단적 가르침을 배척해야 한다. 둘째, 설교자는 웅변의 원리, 본질, 그리고 형식에 있어서 온전한 사람이 되어야 한다. 셋째, 영광스런 직무를 지닌 설교자는 자신에게 주어진 은사를 부단히 활용하여 성경을 더욱 연구함으로써 설교의 내용과 형식에 있어서 오직 하나님의 말씀만 증거해야 한다. 넷째, 한국교회의 가나안 성도들은 참된 교회의 표지들이 희미하다 할지라도 이 땅에서 완전하고 이상적인 교회란 존재하지 않는다는 것을 바르게 깨달아 교회를 경솔하게 떠나지 말아야 한다. 다섯째, 설교자와 교회는 능력 있는 설교 사역을 위해 성령의 기름부으심을 위해 기도하는 기도자가 되어야 한다. 설교의 능력은 사람의 재능이 아니라 오직 성령의 은혜에 의존하기 때문이다.

발제 8에 대한 논평(1)

박태현 박사의 “헤르만 바빙크의 설교론 연구”에 대한 논평

신성욱(아세아연합신학대학교)

1. 논문의 개요

본 논문은 올해로 화란의 유명한 교의학자인 헤르만 바빙크(Herman Bavinck)(1854-1921)의 서거 100주년을 기념하며 한국교회 설교의 개혁을 위해 그의 설교신학을 살피고자 마련된 내용이다.

이를 위해 연구자는 설교자로서의 바빙크의 발자취를 간략하게 살펴본 뒤에, 그의 설교론을 보여주는 『개혁교의학』과 『하나님의 큰 일』, ‘설교와 예배’(183), 『웅변술』(189)을 통해 개혁주의 설교의 원리, 즉 말씀의 봉사가 갖는 의의를 살펴보고, 그 다음에 바빙크의 첫 번째 설교이자 유일한 설교문인 『세상을 정복하는 믿음의 능력(요일 5:4b)』(1901)을 통해 바빙크의 설교 실재를 통해 발견한 그의 설교의 특징 및 오늘 한국교회에 주는 시사점을 고찰하고 있다.

연구자가 고찰한 내용들의 개요를 하나씩 소개해본다.

1) 연구자는 설교자로서의 바빙크의 모습을 그의 생애 가운데 특정한 사건을 중심으로 다음과 같이 고찰했다. ‘첫째, 그는 오직 하나님만을 기쁘시게 하는 설교자였고 둘째, 성령 하나님께서 원하시는 진리의 말씀만을 전하는 설교자였는데, 목회적 경험을 통해 학문이 줄 수 없고 결코 무시 될 수 없는 인간 마음의 지식을 얻게 되었다. 비록 그의 실제 설교의 전달을 들은 순 없으나 당시 직접 설교를 들은 사람의 견해에 의하면 바빙크의 설교는 교수들 가운데 으뜸이었다고 한다.’

2) 연구자는 바빙크의 설교론에 대해 다음과 같이 논한다.

첫째로, 설교에 대한 바빙크의 신학적 견해는 『개혁교의학』과 『하나님의 큰 일』이란 책에서 나타나는데, 우선 『개혁교의학』의 56장 ‘교회의 권세’에서 그는 그리스도에게 기초한 교회의 모든 권세는 영적 성격을 지니고 그리스도 말씀에 매여 있다고 지적한다. 그는 또 교도권이 갖는 교회의 세 가지 권리와 의무를 다음 세 가지, 즉 미래의 교회 봉사자들을 훈련할 것, 직분의 수단을 통한 다양한 형태의 말씀 봉사와 하나님의 온전한 뜻을 선포할 것, 그리고 하나님 말씀의 보존과 번역 해설과 변호를 통해 교회를 건설할 것으로 제시한다.

다음으로, 『개혁교의학』의 57장 ‘은혜의 방편으로서의 말씀’에서 그는 다음 세 가지를 다룬다. 우선 바빙크는 은혜의 방편인 말씀과 성례의 봉사는 그리스도의 인격과 사역으로부터 분리될 수 없고, 또한 유기체와 제도로서의 교회로부터 분리될 수도 없으며, 오직 목사가 공개적으로 설교할 때에 빛이 난다고 했다.

또 다음으로 바빙크는 율법은 언제나 복음과 연관되어 선포되어야 한다고 강조하며, 율법과 복음, 말씀 전체, 하나님의 완전한 뜻이 설교의 내용이라고 했다. 바빙크는 은혜의 방편으로서의 말씀에서 매우 신중한 균형을 유지하고 있다. 하나님의 말씀이라는 방편을 무시하는 것과 그 방편에 매는 것, 율법과 복음의 통일성을 깨뜨리는 것과 대조적 연속성, 성령의 사역을 무시하는 율법주의와 하나님의 말씀과 상관없는 성령에만 치우치는 반율법주의 사이의 성경적

균형을 주장한다.

다음으로, 『하나님의 큰 일』의 24장 ‘봉사와 직분’에서 그는 교회에서 수행되는 모든 봉사와 섬김이 말씀의 봉사에 초점을 두고 있다고 명확하게 지적한다. “교회가 은사들과 직분들을 통하여 수행했던 이 모든 봉사들은 그리스도께서 자신의 성령으로 성경에 기록하신 말씀으로부터 그 내용을 차용한 것이며, 말씀 가운데 그 중심점을 두고 있다. 모든 봉사는 본질상 말씀의 봉사이다”라고 했다.

바빙크에 의하면, 종교개혁자들의 가장 큰 기여는 사람들의 손에 성경책을 돌려 준 것이다. 이로 말미암아 성도들은 참 교회와 거짓 교회를 구분할 수 있을 뿐 아니라, 성경으로부터 영적 축복을 받아 누렸다고 그는 보았다. 바빙크는 교회에 여러 가지 요소가 있다 하더라도 가장 중요한 요소는 하나님의 말씀이라고 보았다.

둘째로, 설교에 대한 바빙크의 신학적 견해는 ‘설교와 예배’(De Predikdienst)란 책에서 나타나는데, 바빙크는 설교의 중요성과 더불어 설교자의 직무가 이 세상의 어떤 것과도 견줄 수 없다고 지적한다. 즉, 하나님의 감추인 것들을 나누어 주며, 영생의 말씀을 선포하는 ‘하나님의 말씀의 봉사자’(verbi divini minister)가 된다는 것은 세상의 그 어떤 직무와도 비교될 수 없는 것이라 한다. 바빙크는 설교가 성경으로부터 나오지 않으며, 성령의 세례를 받지 않은 것이라고 지적하면서 이런 결핍을 해소하기 위해선 무엇보다도 설교자들의 성경 연구가 필요함을 강조한다.

셋째로, 설교에 대한 바빙크의 신학적 견해는 『웅변술』(De welsprekendheid, 189)이란 책에서 나타나는데, 하나님의 진리의 말씀을 전함에 있어서 인간의 교묘한 말재주는 필요하지 않지만 성령의 능력과 함께 청중을 말로써 사로잡아 설득시킴에 있어서 웅변술의 중요성을 간과하지 않았다.

우선 그는 그 책 가운데 ‘웅변의 원리에서’ 결국 웅변의 비밀이 온전한 사람과 그 영혼의 정서에 있으며, 그런 그가 열정적으로 말할 때 제대로 된 웅변이 태어난다고 했다. 설교자는 하나님이 부여하시는 신적 은사로서의 웅변술과 수사학을 발휘할 필요가 있음을 바빙크는 주장했다.

다음으로, ‘웅변술의 본질’에서 그는 먼저 웅변술이 소피스트들의 궤변과 같이 성경본문에서 자기 생각과 사람들의 입맛에 맞춘 조작이 되지 않고 설득을 위한 성령의 거룩한 도구로 활용되도록 하기 위해 진지한 성경연구와 실력을 갖추어야 함을 강조한다. 아울러 그는 성경이 세상 어떤 책보다 더 구체적이고 생생한 묘사로 이루어져 있기 때문에 성경이 모든 사람의 마음에 쉽게 이해되도록 하기 위해서 설교자는 세심한 성경 연구를 통해서 웅변술을 잘 활용해야 함을 강조한다. 또한 바빙크는 인간의 의지에 영향을 미치기 위해 성령의 도움을 요청하는 기도가 필요하다고 하는데, 설교자는 자신이 사용하는 웅변술이 성령과 동행하도록 최선을 다해야 함을 강조하기도 한다.

또 다음으로, ‘웅변술의 형식’에서 바빙크는 좋은 웅변술의 형식이 설교자의 인격적 삶과 연관되어 있음을 지적한다. 따라서 바빙크는 인격 함양을 위해 성경을 읽으며, 선지자와 사도들, 우리 주 예수님과 교제하며, 하나님의 섭리 가운데 우리 문명의 발전의 기초를 이룬 고대 민족들과 교제하며, 우리 민족과 우리 주변국들의 가장 아름답고 고상한 정신들과 교제하며, 마지막으로 우리들 가운데 개화된 이들과 교제하며, 무엇보다도 보석같은 아름다움과 은혜의 비밀을 맡은 남녀와 교제하는 이 네 가지를 제안했다.

3) 연구자는 바빙크의 유일하면서도 마지막 유작인 『세상을 정복하는 믿음의 능력(요일 5:4b)』이라는 1901년 6월 30일 남아공에서 그가 전한 설교문의 내용을 소개한다. 원고 없이

전달된 이 설교에 바빙크 스스로는 만족했다고 한다.

연구자는 그의 설교의 특징을 다음 세 가지로 소개하고 있다. 첫째, 그의 설교는 서론에서는 본문이 지닌 맥락을 소개하고 주제를 부각시키고, 본문에서는 세 가지의 대지들을 소개하고 있으며, 결론에서는 지금까지 본문에서 소개되고 해설된 것들을 기반으로 도전적 질문과 권면으로 청중들의 믿음의 결단을 호소하는 ‘전형적인 삼대지 방식의 구조’로 되어 있다.

둘째, 그의 설교는 본문의 주제인 믿음의 능력이 21세기 첨단과학문명의 세계를 살아가는 오늘날 청중들에게 여전히 유효할 뿐만 아니라 도리어 세상 문화의 도전 가운데 절실하게 필요한 기독교 신앙의 힘을 일깨워주고 있다는 점에서 적용적인 방향으로 되어 있다.

셋째, 그의 설교는 성경 본문의 맥락을 살피고, 주어진 본문에서 설교의 주제를 이끌어내고 최소한 60회 이상의 성경구절이 암시되고 있다는 점에서 시종일관 철저하게 성경적인 내용으로 되어 있다.

넷째, 그의 설교는 성경 전체를 꿰뚫는 교의학자로서의 안목으로 구속사적 전망 속에서 세상을 이기는 믿음의 능력이라는 설교 속에 잘 녹여내고 있다는 점에서 신학적으로 매우 깊고 광대하다고 볼 수 있다.

4) 박 교수는 바빙크의 설교론이 한국교회에 주는 시사점에 대해서 논한다.

우리는 위의 연구들을 통해 21세기 한국교회의 갱신과 회복을 위한 다음의 시사점을 발견할 수 있다. 첫째, 설교의 성격과 관련하여, 한국 교회의 설교자들은 지배권이 아닌 섬김과 봉사의 권세임을 기억해야 하며, 무엇보다 그의 모든 봉사는 본질상 말씀의 봉사로서, 설교 사역은 양날의 검처럼 긍정적으로 청중들의 영적 유익을 위해 사용되어야 한다는 점을 깨우친다.

둘째, 웅변가로서의 설교자의 정체성과 관련하여, 한국 교회의 설교자들은 웅변의 본질이 전인으로부터 나와 전인을 겨냥하는 논증, 묘사, 설득으로 이루어지기 때문에 웅변의 원리, 본질, 그리고 형식에 있어서 온전한 사람이 되어야 한다는 점을 깨우친다.

셋째, 설교자의 직무와 관련하여, 한국 교회의 설교자들은 온전히 하나님의 말씀만이 증거되도록 설교의 형식과 내용에 있어서 최선의 노력을 경주해야 한다는 점을 깨우친다.

넷째, 참된 교회의 표지로서의 설교와 관련하여, 한국 교회의 설교자들은 비록 완전할 수는 없지만 참된 교회의 표지들인 “복음의 순수한 선포, 성례의 순수한 시행, 그리고 교회 권징의 유지”를 이 땅에서 완전하게 드러내도록 최선을 다해야 한다는 점을 깨우친다.

다섯째, 한국 교회의 설교자들은 설교의 능력과 관련하여 구원의 은혜를 나누어주는 설교의 능력이 설교자의 재능이나 다른 주변적 환경이나 여건에 달려 있지 아니하고 오직 성령의 은혜에 있음을 기억해야 한다는 점을 깨우친다.

2. 논문의 공헌

박태현 박사의 논문은 강단의 약화 현상을 보이고 있는 21세기 한국 교회의 설교가 나아갈 새로운 변화를 위한 좋은 방향을 제시해준 값진 수고와 노력의 산물이기에 깊이 감사를 드린다. 설교학자가 아닌 교의학자로서의 바빙크의 설교에 관한 연구자의 논문이 한국 교회의 설교학에 주는 도전과 영향 또한 적지 않음을 높이 평가한다.

구체적인 공헌을 몇 가지로 평가하자면 다음과 같다.

첫째로, 신학과 실천, 교리와 윤리 중 한쪽으로 치우친 설교가 적지 않은 가운데 바빙크가 두 가지가 함께 가야 함을 균형 있게 강조한다는 점을 본 논문이 들춰낸 점이 좋다.

둘째로, 와 설교자에 대한 부정적 시각이 늘어가는 현 시점에서 바빙크가 설교와 설교자 그

리고 설교자의 성경연구가 중요하다는 점을 본 논문이 들춰낸 점이 좋다.

셋째로, 설교에 이방 수사학이나 웅변술이 개입되는 것을 부정적으로 생각하는 이들이 있으나 바빙크가 구체적이고 눈에 보이고 생생한 묘사를 위해 그것들이 잘 활용되어야 한다는 점을 본 논문이 들춰낸 점이 좋다.

넷째로, 웅변술이 설교에 필요한 도구이긴 하나 성령의 동행과 함께 성경과 기독교 안에서만 그 최고의 가치를 발휘할 수 있다고 본 논문이 들춰낸 점이 좋다.

다섯째로, 바빙크가 세상 예화로 가득 찬 설교의 홍수 시대에 성경에 철저하게 기초한 설교가 중요하다고 본 논문이 들춰낸 점이 좋다.

여섯째로, 바빙크가 성경에 충실한 설교가 중요하긴 하나 그 심오한 진리를 청중이 알아듣기 쉽게 설교함이 중요하다고 본 논문이 들춰낸 점이 좋다.

3. 논지의 발전을 위하여

본 논문의 논평자로서 이 논문의 보다 충실하고 완벽한 논지의 발전을 위하여 몇 가지 질문을 던지고자 한다.

첫째는 유명한 교의학자 바빙크의 설교론을 언급했기에 교의학과 설교와의 관계나 교의학이 설교학에 미치는 영향에 대한 내용이 한 단락 첨가되었으면 더 좋았을 것으로 생각한다.

둘째는 비록 한 편의 설교문 밖에 존재하지 않다 하더라도 그의 설교가 단순하고 선명하고 생생한 묘사로 이루어져 있는 실례들을 그 중 몇 개라도 구체적으로 소개했으면 더 좋았을 것으로 생각한다.

셋째는 11페이지 중간 부분에 나오는 70번 인용문과 다음에 나오는 인용문 71번의 내용이 정반대의 의미를 갖고 있기 때문에 70번 인용문 이후에 나타난 내용이 자연스러운 흐름이 아닌 것 같다. 표현상의 실수인지 아닌지?

따라서 설교자들은 교회 예배의 의미를 사람들에게 가르쳐야 할 소명이 있다고 바빙크는 지적한다.

설교자들은 교인들, 청중들이 자신으로부터 주의를 돌려 설교를 듣기 위해 교회에 가는 것이 아니며, 또한 설교가 주된 것도 유일한 것도 아니고, 다만 제사장들로서 함께 섬기고 하나님께 찬양과 경배, 사랑과 예물을 드리기 위해 신자들로서 함께 모인다는 사실을 깨닫게 해야 합니다.70)

바빙크는 공적 예배에 대한 개념 상실의 책임이 회중들보다 설교자에게 더 있음을 명확히 밝힌다. 왜냐하면 비록 설교가 예배의 유일한 것도 심지어 주된 것도 아닐지라도, 제사장적 모임과 섬김에서 설교가 매우 중요한 요소이기 때문이다.

엄청나게 많은 것들이 설교에 좌우됩니다. 설교는 우리 예배의 가장 위대하고 중요한 부분입니다. 로마교회가 미사의 교회로 일컬어지는 반면, 개신교회는 말씀의 교회입니다. 예수님께서 오로지 말씀과 성령으로 다스리기 원하신다는 것은 아름답고 영광스런 사상입니다. ... 특히 읽거나 노래된 말씀이 아니라 선포된 말씀, 설교된 말씀을 통해 다스리십니다. 믿음은 들음에서 납니다.71)

다시 한 번 귀한 논문으로 한국 강단과 설교자들에게 도전과 깨우침을 주신 박태현 박사에게 깊은 감사를 드린다.

발제 8에 대한 논평(2)

“헤르만 바빙크의 설교론 연구”를 읽고

김성원 교수 (조직신학, 서울신대 설교대학원)

이 논문은 개혁주의 조직신학자로 잘 알려진 헤르만 바빙크의 설교관을 다루고 있다. 논자가 볼 때 신학자가 어떻게 설교했는가를 알아보는 일은 매우 흥미로운 일일 뿐만 아니라, 그 신학자의 신학이 얼마나 은혜로운지, 다시 말해서 교회의 사역현장과 성도들의 삶에 얼마나 적용성을 갖는지를 재어보는 중요한 평가의 길이 되기도 한다. 좋은 신학은 그 본질적인 내용에 있어서 좋은 설교와 다르지 않으며, 신학자가 설교자가 되어야 한다는 것은 기독교 신앙이 요구하는 전인성의 표지이기도 할 것이기 때문이다. 이런 점에서 이 논문은 흥미로울 뿐만 아니라 바빙크의 신학연구의 의미있는 연장으로 생각될 수 있을 것 같다.

본문의 “1. 설교자로서 바빙크”에서 저자는 헤르만 바빙크에게서 발견하는 말씀사역자의 모습을 매우 단편적인 자료만이 남아 있다는 사실과 함께 간략히 묘사하고 있다. 반면 2. 바빙크의 설교론”에서 저자는 바빙크의 말씀사역의 관점에 대해서 바빙크의 교의학 여러 곳에서 발견되는 자료들을 가지고 다음과 같이 체계적으로 설명한다. “첫째로 바빙크의 설교학은 그리스도의 교도권의 수행자로서의 말씀 봉사자를 규정한다. 둘째로, 바빙크는 성례와 함께 말씀사역을 은혜의 방편으로 이해한다. 그는 이러한 맥락 속에서 설교의 중요성을 강조한다. 셋째로, 바빙크의 설교학적 또 하나의 특징은 “신중한 균형”이다. 바빙크는 말씀사역을 카톨릭 교회나 신비주의자들이나, 루터교회의 치우침을 지양하는 신학적 균형 안에서 설명하고 있다는 것이다.

저자에 의하면 바빙크는 봉사라고 하는 큰 틀 속에서 말씀사역을 이해한다. 우선 모든 봉사는 본질상 하나님의 말씀의 봉사인데, 왜냐하면 모든 봉사의 기준은 하나님의 말씀이기 때문이다. 그리고 말씀사역 자체도 봉사라고 그는 이해한다. 말씀사역은 종교개혁자들이 성도들의 손에 들려준 성경말씀을 성도들이 상고하고 연구할 수 있도록 도와주는 일이기 때문이다.

바빙크가 설교를 이해하는 또 하나의 중요한 맥락으로 예배가 있다. 저자에 의하면 바빙크는 예배와 경배의 한 요소로서 설교를 제시하고자 한다. 다시 말하면 성도들이 교회에 오는 것은 단지 설교를 듣기 위해서가 아니라 예배하기 위해서라는 것이다. 그러나 예배의 한 요소이지만 설교는 매우 중요한 요소라고 하는 것을 강조하며, 설교자의 직무를 세상의 어떤 것과도 견줄 수 없다고 본다.

이처럼 중요한 직무를 담당하는 설교자는 무엇보다 성경연구와 성령의 능력을 얻는 일에 힘써야 한다고 바빙크는 강조한다. 그리고 더 나아가서 설교자는 웅변의 능력을 또한 연마해야 한다고 그는 권한다. 바빙크의 웅변이해는 세속적 웅변이해와 달리 신학적 이해를 가지고 있다. 웅변의 밑바탕은 하나님의 말씀이며, 웅변의 원리는 다름 아닌 말하는 사람의 온전한 인격이라는 것과, 웅변에 있어서의 기도의 중요성이 그 예이다. 궁극적으로 웅변을 웅변되게 하는 것은 생각과 말과 몸짓 사이의 완벽한 조화를 가진 기독교적 원리인 것이다.

웅변의 실체에 있어서 바빙크는 단지 지식이나 언어가 아니라 그 사람의 마음과 열정에서 웅변이 이뤄진다고 보았다. 그는 구체적으로 웅변은 논증, 묘사, 설득의 세가지 요소를 갖는다고 가르쳤다.

논문의 내용에서 설교학적으로 매우 흥미로운 한가지는 바빙크가 원고 없이 설교했다는 사실이다. 여기에 대해 저자는 바빙크의 즉흥설교가 준비없는 설교라는 것이 아니라 충분한 성경본문에 대한 연구를 바탕으로 자유롭게 성도들과 교감하는 설교였다고 설명한다.

본문 “4. 바빙크의 설교론이 한국교회에 주는 시사점”에서 저자는 바빙크의 설교론이 한국 교회에 주는 다섯가지 교훈을 제시한다.

- 1) 하늘나라를 열고 닫는 영적 권세로서 이해되는 설교직의 성격은 언제나 지배권이 아닌 섬김과 봉사의 권세임을 기억해야 한다.
- 2) 설교자는 웅변의 원리, 본질, 그리고 형식에 있어서 온전한 사람이 되어야 한다.
- 3) 설교사역은 세상의 그 어떤 직무와도 비교될 수 없는 영광스런 직무이다.
따라서 설교자는 자신에게 주어진 은사를 불일듯하여 자신의 재능을 낭비하거나 오용하지 않도록 주의해야 한다. 설교자는 온전히 하나님의 말씀만이 증거되도록 설교의 형식과 내용에 있어서 최선의 노력을 경주해야 한다.
- 4) 교회가 순수성을 많이 상실했다 할지라도 교회를 선불리 곧바로 떠나서는 안된다.
- 5) 설교 사역 가운데 성령의 임재와 기름부음을 위해 기도해야 한다.

이 논문은 저자가 바빙크의 저작들을 깊이있게 분석하여 바빙크의 설교학적 관점을 체계적으로 잘 정리해주고 있다고 생각된다. 이 논문이 조직신학자의 바빙크의 설교학을 논의하는 것과, 더 나아가 바빙크의 설교학에서 한국교회의 강단에 주는 교훈과 시사점을 찾고자 시도하는 것은 저자가 교회를 위한 신학을 하고 있으며 이론과 실천의 합일을 추구하는 성숙한 신학적 노력을 경주하고 있음을 잘 보여준다. 저자가 제시하는 다섯 가지의 시사점들은 모두가 깊이 음미하며 점검해볼 것들이라고 생각된다.

그런데, 과거 신학의 현대적인 적용은 동시에 다양한 의견이 있을 수 있다고 생각된다. 논찬자는 논문에 제시된 바빙크의 설교학이 갖는 시사점에 관해서 다음과 같이 몇 가지 물음과 문제제기를 덧붙여 보고자 한다.

첫째로, 설교직을 그리스도의 교도권의 수단으로 이해하면서, 지배권이 아닌 섬김과 봉사의 직무임을 강조한 바빙크의 관점이 시사하는 바는 좀 더 분명한 설명과 구체적인 적용점이 필요해 보인다. 교도권은 오직 그리스도의 것이지 교황이나 설교자가 가져서는 안된다는 종교개혁의 정신을 참으로 실천하려면 어떻게 해야할 것인가? 회중에게 그리스도의 명령을 전하기 위해서는 전령이 가져야만 하는 권위가 있는데 어떻게 섬김으로써 그것을 자리매김할 수 있을 것인가? 다시 말해서 그리스도의 전령으로서 말하는 직분은 권위주의에 빠질 위험을 본질적으로 가지고 있다고 볼 수 있는데, 설교자들을 어떻게 이러한 위험으로부터 지킬 수 있을 것인가?

논찬자는 이것을 위해서는 교황에게 제기되었던 무류성의 문제를 설교자에게도 평이하게 적용할 필요가 있지 않을까 생각한다. 그래서 설교자의 설교 내용에 대한 비평의 가능성을 여는 것으로 나아가야하지 않을까 생각된다. 설교자는 주님의 이름으로 메시지를 전하며, 회중은 주님의 이름으로 메시지를 받지만, 그 메시지가 진정 주님의 뜻인지를 반추하고 토론하고 또 후에 물음을 던질 수 있는 가능성이 열려있어야 하지 않을까? 설교자가 자신의 설교 가운데 성경을 잘못 해석하고 잘못 전달한 것이 있다면 지적해 달라고 하는 요청을 성도들에게 할 수 있을 때 설교자는 비로소 그리스도의 전령의 신분, 섬김의 직분을 지킬 수 있는 것이 아닐까?

둘째로, 설교자가 웅변의 원리, 본질, 그리고 형식에 있어서 온전한 사람이 되어야 한다는

바빙크의 가르침은 오늘날 설교자가 말의 공교함과 수사에 의존하지 않고 설교자의 신앙인격을 닦아야 한다는 의미로 이해될 수 있다면 오늘날 한국교회에 참으로 좋은 약이 되지 않을까 생각된다. 지금 교회 강단의 위기는 목회자의 메시지와 삶의 분열에서 비롯된 것이 가장 크지 않을까 생각된다. 진정한 웅변, 설득은 그 인격과 양심과 삶에서 비롯된 진정성과 확신에서 나온다는 바빙크의 지적은 참으로 시의적절한 것이 아닐 수 없다고 생각된다.

셋째로, 설교사역의 위대함을 강조하면서, 이에 따라 설교자가 설교준비에 최선을 다해야 하겠다는 바빙크의 강조점은 당연하며, 상식적인 동의를 불러 일으킨다. 그러나 목회사역의 전체를 놓고 보았을 때 설교자의 이러한 설교헌신은 오히려 주님이 명령하신 목회자의 역할을 왜곡시키는 위험이 있을 수도 있다고 생각된다. 무슨 이야기인가 하면, 오늘날 교회의 위기는 단지 설교의 부실함에서 나온다고 보다는 주님의 대명령이 분명히 담고 있는 제자화의 실패에서 나오는 것이라고 볼 수 있기 때문이다. 오늘날 한국교회의 강단의 말씀에도 부족함이 있겠으나 그보다 더 많이 부족한 것은 말씀을 받들고 살아가려는 목회자와 성도들의 훈련이 아닐까? 그 바탕에 설교자들의 삶의 부족이 있음은 두말할 나위가 없다. 이러한 훈련의 부족은 또한 기독교 가치관이나 기독교 세계관의 부족함이기도 하다. 성도들은 예수님의 복음을 반복해서 설교로 듣고 있지만, 이 복음을 품고 세상을 살아갈 구체적인 적용지식이나 훈련은 얻지 못하고 있다. 많은 교회의 목회자들이 설교에 목숨을 건다고 한다. 부교역자들이 많은 대형교회일수록 담임목사들은 이러한 생각을 가지고 있는 것 같다. 그러나 세계관 공부와 제자훈련은 누가 목숨을 걸고 감당하고 있는가? 서론에서 저자가 강조하는 것처럼, 설교에 목숨을 거는 필요성은 설교사역의 범위 안에서 의당 설교자들이 해야 할 일일 것이다. 그러나 목회사역 전반에서 설교에 목숨을 거는 것이 과연 주님의 대명령을 수행하는 길일 것인지를 이제 생각해 보아야 하지 않을까? 이 점에서 바빙크가 설교를 예배의 전부가 아니라 중요한 일부로 이해해야 한다고 강조한 것이 한국교회에 더욱 필요한 조언이 아닐까 생각된다.

넷째로 바빙크는 교회가 순수성을 많이 상실했다 할지라도 교회를 선불리 곧바로 떠나서는 안된다고 가르쳤다고 하는데, 이것을 오늘날 한국교회가 가르쳐야 할 것인가? 논란자는 이런 고민을 갖게 된다. 오해가 없으시길 바란다. 논란자도 교회의 문제에 대해서 글을 쓰거나 말을 할 기회가 있을 때마다 교회의 고유한 사명과 목회자의 속 사정을 설명하려고 애를 쓰고 있다. 그럼에도 교권주의와 권위주의에 사로잡힌 많은 목회자들은 성경의 교회상과 전혀 다른 모습을 보여주고 있으며, 성도들의 윤리적 수준이 성경은 물론이고 세상의 기준에도 미치지 못하는 경우들이 쏟아지고 있는 현 상황에서 지금은 교회의 개혁과 거룩한 교회의 회복과 성결을 더 큰 목소리로 말할 때가 아닐까? 그래서 교회의 전통과 관행을 바꾸는 한이 있더라도 교회의 본질회복을 위해 지속적으로 개혁해 나가는 것, 이것이 종교개혁의 참된 정신과 실천이 아닐까?

다섯째로, 설교에 있어서 성령의 세례와 능력을 강조한 바빙크의 강조점은 바빙크의 신학이 성경에 충실함을 잘 보여주는 좋은 예라고 생각된다. 인본주의와 자연주의를 넘어서 하나님의 은혜와 능력을 의지하는 자세야말로 종교개혁 신학의 DNA라고 할 수 있을 것이다. 그런데 이것이 오늘날의 한국교회에 어떻게 적용될 수 있을까? 단순히 적용한다면 설교자가 많은 기도와 간구로 하나님의 역사하심을 구해야 하는 것으로 말할 수 있을 것이다. 그러나 한국교회의 현실에서 어려운 점은, 성령운동을 강조하는 수많은 설교자들이 있어왔고 그러한 능력을 보여 왔지만, 그들의 메시지와 삶에서 성령님의 거룩성과 성품을 드러내는데 실패하고 있는 상황이라는데 있다. 그래서 그들의 메시지도 설득력과 공감과 힘을 잃고 있다는 것이다.

이런 상황에서 바빙크의 강조점을 좀 더 구체적으로 적용한다면, 우리는 한국교회의 설교자들이 성령님이 강하게 역사하실 수 있는 회개와 자기비움과 성결의 자리에 가도록 조언해야 하지 않을까? 능력있는 설교가 아니라 열매있는 설교를 추구하도록 권해야 하지 않을까?

끝으로 논찬자는 이 논문의 저자가 조직신학자 바빙크의 설교학적 입장을 정리하여 제시해주신 노고와 학문적 성취에 대해 다시 한 번 깊이 감사드린다. 그리고 더 나아가서 바빙크의 설교신학에서 한국교회 설교자들이 무엇을 배울 수 있을까를 제시한 목회적 적용의 노력에 대해서도 다시 한 번 감사를 드리고 싶다. 적용의 문제는 다양한 의견이 있을 수 있기 때문에 시간이 허락한다면 심층적인 토론이 있었으면 좋겠다. 개인의 양심과 생각들이 허용되는 시공간에서 진리의 성령님은 역사하실 것이라는 것이 종교개혁의 정신이라 생각하며 저자의 너그러운 이해를 구한다.

바빙크의 일반은혜론: 칼빈과의 관계를 중심으로

우병훈 교수(고신대 신학과)

1. 바빙크의 일반은혜론에 대한 연구

오늘날 개혁주의 세계에서 일반은혜론이라고 하면 보통 아브라함 카이퍼를 떠올린다.⁹⁸²⁾ 물론 일반은혜론은 초기 근대 개혁파 신학에서 가르쳤던 바였다.⁹⁸³⁾ 하지만 근대에 와서 그 교리가 확장되고 체계화된 것에는 카이퍼의 공로를 인정하지 않을 수 없다.⁹⁸⁴⁾ 카이퍼는

982) 영어로 “common grace”에 대한 번역어로 “일반은총”, “공통은총”, “보편은총”, “공통은혜”, “보편은혜”, “일반은혜” 등이 있지만, 본고에서는 “일반은혜”로 통일하겠다. 카이퍼가 이 용어를 설명한 용례를 보면 “공통은혜”라는 번역어도 가능하다. 신자와 불신자가 일반적으로 공유하는 은혜라는 뜻에서이다. 하지만 이 은혜가 “특별은혜”에 대비되는 개념인 것을 고려하면 “일반은혜”라는 역어도 좋아 보인다. 클라스 스킨더도 역시 이 은혜가 “일반”이라고 불리는 이유는 우리를 구속하여 영원한 구원에 이르게 하는 은혜가 아니기에 그렇다고 말한다. 또한, “일반은혜”에서, “은총”이라는 번역보다는 “은혜”라는 번역어를 택한 이유는 “일반”이라는 말을 떼고 남은 “grace”는 보통 “은혜”로 번역하기 때문이다. 하지만 카이퍼가 잘 지적하듯이, “은혜”라는 말을 사용할지라도 “구원하는 은혜”가 아닌 “은총”(favor)이라는 의미로 이해되어야 한다. 아브라함 카이퍼, 『일반은혜』, 임원주 역(서울: 부흥과개혁사, 2017), 700-2; 클라스 스킨더, 『그리스도와 문화』, 손성은 역(서울: 지평서원, 2017), 120. 이상에서 인용된 카이퍼와 스킨더의 책의 원전과 영역은 아래를 보라. Abraham Kuyper, *De Gemeene Gratie*, vol. 1 (Leiden: Donner, 1902); Abraham Kuyper, *De Gemeene Gratie*, vol. 2 (Amsterdam and Pretoria: Hoveker & Wormser, 1903); Abraham Kuyper, *De Gemeene Gratie*, vol. 2 (Amsterdam and Pretoria: Hoveker & Wormser, 1904); Abraham Kuyper, *Common Grace: God's Gifts for a Fallen World: The Historical Section*, ed. Jordan J. Ballor, Melvin Fliikkema, and Stephen J. Grabill, trans. Nelson D. Kloosterman and Ed M. van der Maas, vol. 1, Abraham Kuyper Collected Works in Public Theology (Bellingham, WA: Lexham Press; Acton Institute, 2015); Abraham Kuyper, *Common Grace: God's Gifts for a Fallen World: The Doctrinal Section*, ed. Jordan J. Ballor, J. Daryl Charles, and Melvin Fliikkema, trans. Nelson D. Kloosterman and Ed M. van der Maas, vol. 2, Abraham Kuyper Collected Works in Public Theology (Bellingham, WA: Lexham Press; Acton Institute, 2019); Klaas Schilder, *Christus en Cultuur*, 4th ed., annotated by Jochem Douma (Franeker: T. Wever, 1978); Klaas Schilder, *Christ and Culture: Annotated by Jochem Douma*, trans. William Helder and Albert H. Oosterhoff (Hamilton, ON: Lucerna, 2016).

983) 초기 근대의 개혁신학에서 일반은혜론에 대해서는 아래 문헌들을 참조하라. W. Twisse, *Guilielmi Twissi opera theologica polemico antiArminiana* (Amsterdam, 1699), I, 660ff.; J. Trigland, *Opuscula* (Amsterdam: Marten Jansz. Brandt, 1639-40), I, 430ff.; II, 809ff.; F. Gomarus, *Opera theologica omnia* (Amsterdam: J. Jansson, 1664), I, 97ff.; Synopsis purioris theologiae, disp. 30, 40-46; G. Voetius, *Selectae disputationes theologicae*, 5 vols. (Utrecht, 1648-69), II, 256; P. van Mastricht, *Theologia*, VI, 2, 16; F. Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*, trans. G. M. Giger, ed. J. T. Dennison, 3 vols. (Phillipsburg, NJ: Presbyterian & Reformed, 1992), XV, qu. 2, and also XIV, 14, 51; H. Witsius, *The Oeconomy of Covenants between God and Man*, II, 9, 4; III, 5, 20; J. H. Heidegger, *Corpus theologiae*, 2 vols. (Zurich: J. H. Bodmer, 1700), XXI, 9-11; J. Alting, *Opera omnia theologica*, 5 vols. (Amsterdam: Borst, 1687), 187; B. de Moor, *Comm. theol.*, III, 1071. 이상 Herman Bavinck, *Reformed Dogmatics*, ed. John Bolt, tr. John Vriend, vol. 4 (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2008, 39n7에서 재인용).

984) 박태현은 카이퍼가 일반은혜론을 가장 광범위하게 취급하였다는 레이몬드 판 레이우원(Raymond C. Van Leeuwen)의 견해를 긍정적으로 보고 인용한다. 박태현, “헤르만 바빙크의 『일반은총』(1)”, 『신학지남』 83/3 (2016): 200. 고재수는 특별히 일반은총론 즉 문화관과 관련하여 아래와 같이 평가

인간이 타락한 이후에도 하나님께서 인간의 삶의 보존을 위해 베푸시는 은혜에 대해서 “일반은혜”라고 불렀다. 이 은혜는 신자와 불신자 모두에게 일반적으로, 공통적으로 주어지는 은혜이기 때문에 “일반”은혜라고 불린다. 그리고 이에 대비되는 개념은 “특별은혜”로서, 그리스도를 통해 주어지는 구원의 은혜이다. 카이퍼는 자신의 일반은혜론을 창세기에 나오는 노아 언약에 근거하여 발전시켰다. 그는 “일반은혜 교리의 확정된 역사적 출발점은 홍수 사건 후에 하나님이 노아와 맺은 언약에 있다.”라고 주장한다.⁹⁸⁵⁾ 그는 하이델베르크 교리문답의 제27문답이 이것을 드러내고 있다고 말하면서, “‘채소와 풀, 비와 가뭄’ 그리고 훨씬 더 많은 것들이 ‘우연히가 아니라 하나님 아버지의 손에 의해 우리에게 온다’는 하나님의 섭리에 대한 묘사는 창세기 8장 22절의 ‘땅이 있을 동안에는 심음과 거둢과 추위와 더위와 여름과 겨울과 낮과 밤이 쉬지 아니하리라’는 말씀에서 명백하게 나온다.”고 주장한다.⁹⁸⁶⁾

하지만 카이퍼의 일반은혜론에 대해서는 많은 비판들이 있었다. 제기된 문제들 중 가장 심각한 비판 세 가지는 다음과 같다. 첫째, 카이퍼의 일반은혜론이 일반은혜와 특별은혜를 분리시키고, 그 결과 그리스도를 분리시켜 버렸다는 비판이다. 월터 캠벨-잭(Walter Campbell Campbell-Jack)은 카이퍼의 일반은혜론에서 일반은혜는 창조 중보자 그리스도로부터 나오고 특별은혜는 구속 중보자 그리스도로부터 나오기에, 성육신하신 그리스도를 창조로부터 분리해 버리는 결과를 초래하고 말았다고 비판한다.⁹⁸⁷⁾

둘째, 카이퍼의 일반은혜론에서는 자연과 초자연이 서로 화합되지 못한 채 분리되어 버린다는 비판이다. 이렇게 비판하는 이들 가운데 짜위데마(S. U. Zuidema)가 있다.⁹⁸⁸⁾ 그는 카이퍼가 한편으로는 일반은혜가 특별은혜로 달성되는 목표를 삼기고 지지한다고 말했지만, 적지 않은 곳에서 일반은혜가 그 자체의 독립된 목표(*doel*)를 가진다고 말했음을 지적한다.⁹⁸⁹⁾ 바로 이런 이유 때문에 짜위데마는 카이퍼의 일반은혜론에서 자연적 영역이 초자연적 영역과는 분리된 독립적인 자리를 차지하게 되고 말았다고 비판한다.⁹⁹⁰⁾

셋째, 일반은혜의 개념 자체를 거부해 버리는 비판도 있다. 대표적으로 클라스 스킬더(Klaas Schilder)의 비판인데, 그는 타락 후 인류가 곧장 멸망하지 않고 시간이 연장된 것은 “영생과 영벌을 위한 불가결한 조건”에 불과하기에 결코 은혜로 부를 수 없다고 주장한다.⁹⁹¹⁾ 영생으로 예정된 사람들과 영벌로 예정된 사람들이 태어나기 위해서는 시간의 연장이 필요하다. 그렇기에 그러한 시간적 연장은 “공통의 은혜”라고 말할 수 있는 만큼 “공통의 저주”라고도 말할 수 있다. 스킬더는 문화 속에 “공통의” 은총이 있지만, 모든

하고 있다. “카이퍼는 거의 혼자서 개혁신교회를 위한 세계관을 발전시켰고, 나아가 그에 따른 생활을 조직했던 인물이다.” 고재수, “스킬더의 ‘그리스도와 문화’론”, J. 하이쩌마 편, 『항상 순종』, 손성은 역(서울: SFC, 2020), 88.

985) 카이퍼, 『일반은혜』, 47.

986) 카이퍼, 『일반은혜』, 48.

987) Walter Campbell Campbell-Jack, “Grace Without Christ?: The Doctrine of Common Grace in Dutch-American Neo-Calvinism” (Ph.D. diss., University of Edinburgh, 1992), 47-52.

988) S. U. Zuidema, “Common Grace and Christian Action in Abraham Kuyper,” in *Communication and Confrontation* (Toronto: Wedge, 1972), 52-105.

989) Kuyper, *Common Grace*, 1:301-2, 346-47; Kuyper, *De Gemeene Gratie*, 2:635 (“zoowel een onderscheiden oorsprong als een eigen bestemming en **doel**”), 3:120 (“een genade die wel allereerst ten **doel** heeft, om het werk der schepping”). 볼드체는 연구자의 것이다.

990) Zuidema, “Common Grace and Christian Action in Abraham Kuyper,” 53-54.

991) 스킬더, 『그리스도와 문화』, 125(‘영멸’을 ‘영벌’로 번역 수정함). 스킬더는 “문화도 자연적인 것이다”라고 말한다. 또한 그는 신자가 제사장, 선지자, 왕이라는 삼중직분(threefold office)을 감당하면서 행하는 삶의 활동이 참된 문화라고 주장한다.

사람을 위한 보편적인 은총은 없다고 주장한다.⁹⁹²⁾ 그가 말하는 문화 속에 존재하는 공통의 은총이란 “하나님께 속한 모든 자들이 공유하는 그리스도의 구속 사역이 그들의 문화적 성취에 끼치는 은총”이다.⁹⁹³⁾ 따라서 스킬더는 일반은혜 개념 자체를 거부해 버린다.

이 논문은 카이퍼의 일반은혜론에 대한 이상의 비판들이 바빙크의 일반은혜론에는 적용되지 않는다는 것을 보여주고자 한다. 바빙크는 자신의 일반은혜론을 삼위일체론에 정초시키고, 더 나아가서 그것을 특별은혜와 유기적으로 연결시킴으로써 카이퍼의 일반은혜론이 가졌던 약점을 피해 나가고 있다. 그런데 우리는 그런 작업에서 바빙크가 칼빈의 작품들에서 자기 논지의 근거를 찾았음을 발견할 수 있다. 따라서 본 논문은 바빙크의 일반은혜론에 칼빈이 사용된 지점들을 살피고, 칼빈으로 인하여 바빙크의 일반은혜론이 더욱 건실하게 구성되었음을 보여주고자 한다. 여기에서 한 가지 주의할 점은 바빙크가 본 논문에서 중요하게 다루는 지점들에서 칼빈을 전유(appropriation) 한다고 해서 반드시 칼빈으로부터 ‘만’ 영향을 받아서 일반은혜론을 그렇게 형성했다고는 말할 수 없다는 점이다. 본 논문의 목적은 영향사적 인과관계를 밝히는 것에 있는 것이 아니다. 오히려 본 논문은 바빙크의 일반은혜론에서 칼빈이 어떻게 사용되는지 밝히고, 바빙크가 그렇게 의도적으로 칼빈을 전유함으로써 자신의 일반은혜론의 토대를 더욱 견고하게 하고 있음을 보여주는 데 있다. 또한 본 논문은 지면 관계상, 바빙크가 칼빈을 자신의 일반은혜론에 사용한 것이 정당했는지에 대해서도 본격적으로 평가하지는 않겠다.⁹⁹⁴⁾ 하지만 관련된 부분에서 대표적인 학자들의 견해를 언급하겠다.

논문은 크게 세 부분으로 구성된다. 첫째 부분에서 바빙크의 일반은혜론을 전체적으로 기술하겠다. 둘째 부분에서 바빙크가 일반은혜론을 구성함에 있어서 칼빈을 전유한 부분을 주제별로 살펴보고, 이상의 비판들이 어떻게 극복되는지 고찰하겠다. 논문의 결론에서는 일반은혜론을 구성함에 있어서 칼빈과 대비되는 바빙크만의 고유한 특징을 지적하고 마치겠다.

2. 바빙크의 일반은혜론 개요

바빙크는 크게 세 개의 작품에서 일반은혜론을 자세히 다룬다. 첫째 작품은 그의 『개혁신학』이다.⁹⁹⁵⁾ 둘째 작품은 1894년, 그가 캠펠신학교 교장퇴임특강으로 행한

992) 스킬더, 『그리스도와 문화』, 126. B. Hoon Woo, *The Promise of the Trinity: The Covenant of Redemption in the Theologies of Witsius, Owen, Dickson, Goodwin, and Cocceius* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2018), 237을 보라.

993) 스킬더, 『그리스도와 문화』, 127.

994) 칼빈의 일반은혜론을 다룬 대표적인 작품은 아래와 같다. Herman Kuiper, *Calvin on Common Grace* (Goes: Oosterbaan & Le Cointre, 1928); Werner Krusche, *Das Wirken des Heiligen Geistes nach Calvin* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1957), 95-125 (III.3); 베르너 크루셰, 『칼빈의 성령론』, 정일권 역, 우병훈 감수(부산: 고신대학교개혁신학연구원, 2017), 157-96(제3장 제3절); Jochem Douma, *Algemene genade: uiteenzetting, vergelijking en beoordeling van de opvattingen van A. Kuyper, K. Schilder en Joh. Calvijn over 'algemene genade'* (Goes: Oosterbaan & Le Cointre, 1966), 제3장. 마지막에 언급된 다우마의 책은 아래와 같이 두 번째 인쇄본(부록 외 내용은 동일함)이 나와 있으며, 그에 대한 영역도 아래와 같이 출간되어 있다. Jochem Douma, *Algemene genade: uiteenzetting, vergelijking en beoordeling van de opvattingen van A. Kuyper, K. Schilder en Joh. Calvijn over 'algemene genade'*, 2nd impression with appendix (Goes: Oosterbaan & Le Cointre, 1974); Jochem Douma, *Common Grace in Kuyper, Schilder, and Calvin: Exposition, Comparison, and Evaluation*, ed. William Helder, trans. Albert H. Oosterhoff (Hamilton, ON: Lucerna, CRTS Publications, 2017).

995) 이하에서 바빙크의 『개혁신학』을 인용할 때에는 아래의 원전과 번역본들을 기준으로 하겠다.

『일반은혜』이다.⁹⁹⁶⁾ 셋째 작품은 “칼빈과 일반은혜”라는 작품인데, 1909년에 「프린스턴 신학 리뷰」(*The Princeton Theological Review*)에 실린 작품이다.⁹⁹⁷⁾ 이 세 작품 외에도 가령 바빙크의 『개혁윤리학』(*Reformed Ethics*)에도 일반은혜론이 나오기는 하지만 『개혁교의학』에 나오는 것만큼 포괄적이지는 않다.⁹⁹⁸⁾ 따라서 이 글의 목적을 위해서는 이상에서 언급된 세 개의 작품만을 한정하여 살펴보는 것으로 충분해 보인다. 이번 장에서는 『개혁교의학』에 나타난 바빙크의 일반은혜론을 정리하고, 다음 장부터는 칼빈이 어떤 점에서 전유되고 있는지 살펴보겠다.

바빙크의 『개혁교의학』 총 4권 전체에 일반은혜에 대한 언급이 분포되어 있다. 1권에서 일반계시와 자연신학의 문제를 다루면서 일반은혜론이 소개된다. 바빙크에 따르면, 한편으로 개혁신학자들은 일반은혜에 대한 교리를 통하여 자연신학의 충분성을 가르친 펠라기우스주의의 오류를 벗어날 수 있었다. 다른 한편으로 개혁신학자들은 “이방 세계에도 현존하는 모든 진선미를 인정”할 수 있었다. “학문, 예술, 도덕적, 가정적, 사회적 생활이 일반은혜에서 도출되었고, 감사함으로 인정”되었으며, 이러한 “일반은혜의 효과는 일반적으로 도덕적이고 지성적인 생활, 사회적이고 국가적인 생활 가운데” 드러난다.⁹⁹⁹⁾ 바빙크는

Herman Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek*, 4 vols. (Kampen: J. H. Kok, 1976); Herman Bavinck, *Reformed Dogmatics*, ed. John Bolt, tr. John Vriend, 4 vols. (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2003-2008); 헤르만 바빙크, 『개혁교의학』, 총 4권, 박태현 역(서울: 부흥과개혁사, 2011). 아울러 페이지 수 뒤에 ‘#’와 함께 들어가는 숫자는 『개혁교의학』의 단락 숫자(section number; 총 580개 단락)를 가리킨다. 로고스 바이블 소프트웨어에서 찾은 결과, 편역자의 글에서 나오는 경우를 제외하고 일반은혜에 대한 언급이 나오는 곳들(각주에 나오는 경우 포함)은 아래와 같다. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 1:305, 319, 572; 2:67, 390; 3:121, 216(#347), 218, 225, 420, 470, 574; 4.39, 244, 257, 410, 436, 615.

996) Herman Bavinck, *De algemeene genade* (Kampen: G. Ph. Zalsman, 1894). 1894년 12월 6일 발표. 이 작품은 아래와 같이 영어와 우리말로 번역되어 있다. Herman Bavinck, “Herman Bavinck’s ‘Common Grace,’” trans. Raymond C. Van Leeuwen, *Calvin Theological Journal* 24 (1989): 35-65; 박태현, “헤르만 바빙크의 『일반은총』(1)”, 『신학지남』 83/3 (2016): 199-222; 박태현, “헤르만 바빙크의 『일반은총』(2)”, 『신학지남』 83/4 (2016): 227-53. 한편, 카이퍼는 바빙크의 교장퇴임특강 9개월이 지난 후, 기독교 주간신문, ‘더 헤라우트’(De Heraut)에 1895년 9월부터 1901년 7월까지 약 6년에 걸쳐 일반은혜 교리를 연재하였다. 이것이 세 권의 책으로 묶여 1902-1904년에 출간되었다(박태현, “헤르만 바빙크의 『일반은총』(1)”, 202). 박태현은 “카이퍼가 그 주제(일반은총)를 세 권으로 구성된 자신의 『일반은총』(1902-1904)에서 가장 광범위하게 취급한 반면, 바빙크는 신칼빈주의 부흥의 넓은 문화적 프로그램들과 관심들을 위한 신학적 기초를 놓음으로써 그 교리를 첫 번째로 발전시켰다는 명예를 차지한다.”라는 판 레이우웬(R. C. Van Leeuwen)의 견해를 비판 없이 인용한다(박태현, “헤르만 바빙크의 『일반은총』(1)”, 200). 하지만 다우마(J. Douma)가 잘 지적하였듯이, 바빙크가 교장퇴임특강으로 『일반은혜』를 발표하기 전에 이미 카이퍼가 『신학백과사전』(*Encyclopaedie*, 1894)에서 일반은혜에 대해 논하였고, 바빙크는 그것을 이미 읽어서 알고 있었다. 따라서 일반은혜 교리를 첫 번째로 발전시킨 사람은 바빙크가 아니라 카이퍼라고 보는 것이 좋겠다. Jochem Douma, *Common Grace in Kuyper, Schilder, and Calvin: Exposition, Comparison, and Evaluation*, ed. William Helder, trans. Albert H. Oosterhoff (Hamilton, ON: Lucerna, CRTS Publications, 2017), Chap. 1, § 9. Objections을 보라.

997) Herman Bavinck, “Calvin and Common Grace,” trans. Geerhardus Vos, *The Princeton Theological Review* 7 (1909): 437-65; Herman Bavinck, “Calvin and Common Grace,” in *Calvin and the Reformation*, ed. William Park Armstrong, trans. Geerhardus Vos (New York: Revell, 1909), 99-130. 이 책은 아래와 같이 우리말로 소개되어 있다. 윌리엄 팩 암스트롱 편저, 『칼빈의 종교개혁사상』, 한국칼빈주의연구원 편역(서울: 기독교문화사, 1986).

998) Herman Bavinck, *Reformed Ethics: Created, Fallen, and Converted Humanity*, ed. John Bolt et al. (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2019), 149, 265, 271, 406을 보라.

999) Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek*, 1:291(#347); Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 1:319(#88); 바빙크, 『개혁교의학』, 1:437(#88). 바빙크는 여기에서 칼빈, 『기독교강요』, II.ii.12ff; II.iii.3ff를 인용한다.

계속해서 일반은혜는 학문과 예술, 윤리와 법뿐만 아니라, 종교에서도 식별된다고 말하면서, 칼빈이 “종교의 씨앗”(semen religionis), “신성에 대한 감각”(sensus divinitatis)에 대해 말한 것을 지적한다.¹⁰⁰⁰⁾

『개혁교의학』 2권에서는 일반은혜론이 작정 및 예정과 관련하여 다뤄져야 함을 강조한다. 바빙크는 카이퍼가 제기한 질문을 인용한다. 카이퍼는 ‘우리 개혁파 교의학이 어떤 의미에서 성경과 모순되게 예정을 거의 하나님의 이성적 피조물들의 영원한 생사화복에 관한 하나님의 작정으로만 이해하지 않았는가?’라는 질문을 제기했다. 그리고 그에 관해 답변하기를 과거에 학자들이 비록 작정에서 인간을 올바르게 전면으로 부각시켰을지라도, 너무 일방적으로 천사와 인간을 주목한 나머지 그 외의 하나님의 창조를 보지 못했기에 예정 교리의 수립을 위한 일반은혜를 전혀 사용하지 않았다고 했다.¹⁰⁰¹⁾ 바빙크는 “일반은혜는 또한 하나님의 경륜의 교리 가운데서도 과거보다 훨씬 더 정당하게 취급되어야 하고, 그 고유한 가치가 인정되어야 한다.”라고 주장한다.¹⁰⁰²⁾

일반은혜론은 『개혁교의학』 3권에서도 나온다. 먼저 바빙크는 구속언약(pactum salutis)의 시행에 있어서 넓은 의미의 은혜언약과 좁은 의미의 은혜언약을 구분하면서 일반은혜를 다룬다.¹⁰⁰³⁾ 좁은 의미의 은혜언약이란 그리스도를 통해서 주어진 구원이다.¹⁰⁰⁴⁾ 넓은 의미의 은혜언약이란 이 구원을 위해서 모든 인류에게 주신 은혜의 약속이다. 바빙크는 이 후자의 은혜언약과 일반은혜를 연결시킨다. 그는 이렇게 적는다.

타락 후 하나님의 입에서 아담과 하와에게 언급된 첫 번째 은혜의 약속은 전체적으로 보편적이며 인류 전체에 연관된다는 사실이다. 우리는 앞서 창세기 3장에서 죄에 대해 선언된 모든 형벌은 동시에 하나님의 은혜의 계시로 인정될 수 있다고 지적했다. 여기서 이 은혜는 그 어떤 제한도 없이 모든 인류에게 확대된다. **일반은혜와 특별은혜는 여전히 단 하나의 수로를 통해 흐른다.** 하나님이 범죄 후에 뱀, 여자 그리고 남자에 대해 선언한 형벌에는 하나님의 진노보다는 자비가 더

1000) 칼빈, 『기독교강요』, I.iii.1-3, I.iv.1, II.ii.18; 바빙크, 『개혁교의학』, 1:438(#88). 또한 바빙크, 『개혁교의학』, 2:76(#169)에서도 종교의 보편성을 설명하면서 칼빈의 “종교의 씨앗”, “신성에 대한 감각”을 인용한다. 베르너 크루셰는 “바빙크(H. Bavinck)가 칼빈에 의지해서 이교적 종교들에게도 하나님의 영이 사역하고 있다고 주장하는 것이 그다지 옳지 않다”고 주장한다. 하지만 크루셰 역시 칼빈의 사상에서 일반은혜를 발견할 수 있다고 하면서, 아래와 같은 헤르만 카이퍼(Herman Kuiper)의 박사논문을 긍정적으로 인용한다. “칼빈은 일반은총과 구원은총 사이에, 모든 인류에게 공통적인 하나님의 영의 사역들과 하나님의 선택받은 자들에게만 제한되는 동일한 영의 거룩하게 하는 사역 사이에 명확한 구분을 한 첫 신학자였다.” 크루셰 스스로도 “여기서 칼빈은 이제 유지자 하나님에 의한 일반적 성령부여(Geistbegabung)와 오직 구원 혹은 심판을 결정하는 중보자 예수 그리스도를 통한 양자의 영과 함께 주어진 선물주심(Begabung) 사이의 명확하고 날카로운 구분을 한다.”라고 주장한다. Krusche, *Das Wirken des Heiligen Geistes nach Calvin*, 75, 101, 101n397; 크루셰, 『칼빈의 성령론』, 124, 164n268, 164-65.

1001) Kuyper, *De Gemeene Gratie*, 2:91-93; 바빙크, 『개혁교의학』, 2:487n163(#245),

1002) 바빙크, 『개혁교의학』, 2:489(#245).

1003) 바빙크, 『개혁교의학』, 3:263(#347).

1004) 칼빈의 언약론에서 ‘좁은 의미의 은혜언약’과 ‘넓은 의미의 은혜언약’은 두 가지로 설명된다. 한편으로 ‘구약의 은혜언약’과 ‘신약의 은혜언약’과 짝이 되기도 하고, 다른 한편으로 ‘집단적 선택 즉 언약 백성(혹은 교회) 안에 들어온 사람’과 ‘개별적 선택 즉 택자들’과 짝이 되기도 한다. 아래 문헌들을 보라. 피터 릴백, 『칼빈의 언약사상』, 원종천 역(서울: CLC, 2009), 제7장; Andrew Alexander Woolsey, *Unity and Continuity in Covenantal Thought: A Study in the Reformed Tradition to the Westminster Assembly* (Grand Rapids, MI: Reformation Heritage Books, 2012), 제11장; 칼빈, 『기독교강요』, III.xxi.

드러난다. ... 아담에서 노아에 이르기까지의 긴 기간 동안 이 모든 것은 하나님의 일반은혜와 특별은혜의 영향 아래 발전했다. 하나님이 창조시 다양한 피조물들 가운데 부여했던 본래의 능력은 물론 쇠약해졌으나, 타락 후에도 여전히 오랫동안 영향을 미쳤다.¹⁰⁰⁵⁾

바빙크는 여기에서 두 가지를 지적한다. 첫째는 타락한 아담에게 주어진 형벌 안에는 여전히 은혜의 요소가 있다는 사실이다. 둘째는 일반은혜와 특별은혜는 함께 역어서 작용한다는 사실이다. 이처럼 바빙크는 일반은혜만 단독으로 생각해서는 안 되고, 반드시 특별은혜와 연관해서 생각해야 한다는 점을 강조한다.

『개혁신학의학』 3권에는 노아 언약과 관련하여 일반은혜론을 다룬 부분도 있다. 바빙크는 노아와 맺으신 언약(창 8:21-22, 9:1-17)은 은혜언약을 지지하고 마련하기 때문에 은혜에 뿌리 박고 있고 은혜언약과 매우 긴밀한 연관성을 지닌다고 주장한다. 하지만 그는 노아 언약이 은혜언약과 동일하지는 않으며 오히려 “하나님이 모든 인간 그리고 심지어 모든 피조물과 체결한 인내의 언약(*foedus longanimitatis*)”이라고 주장한다.¹⁰⁰⁶⁾ 이하에서 그는 이 언약을 “자연언약”(foedus naturae)이라고 부르기도 한다.¹⁰⁰⁷⁾ 그는 인류의 존재와 생명, 민족들의 확대와 발전을 이 언약의 결과로 설명한다. 그는 “가장 야만적인 민족들 가운데서조차 전적으로 상실되지 않은 종교와 도덕, 고도로 발달한 예술과 학문은 이 은혜로 말미암은 것”이라고 주장한다.¹⁰⁰⁸⁾ 그는 이어서 아래와 같이 주장한다.

심지어 타락 후 쇠약된 인간이 모든 영역에서 여전히 소유한 모든 선한 것, 시민적 정의(*justitia civilis*) 전체는 하나님의 일반은혜의 열매다. 하나님이 이방인들로 하여금 각기 제 길로 다니도록 허락했으나(행 14:16), 그들에게서 떠난 것은 아니다. 하나님이 그들에게 자신을 증거하지 않은 것은 아니며, 그들이 거주하는 경계를 제한하며, 그들 각 사람에게서 멀리 떠나게하지 않으며, 그 손의 사역 가운데 그들에게 자신을 증거했다(행 14:16-17, 17:27-28; 롬 1:19; 약 1:17). 로고스는 세상에 와서 각 사람을 비춘다(요 1:9). 성령은 모든 생명, 능력과 미덕의 저자이며, 심지어 이방인들 가운데서도 마찬가지다(창 6:17, 7:15; 시 33:6, 104:30, 139:2; 욥 32:8; 전 3:19). 그리스도 이전의 인류는 이 은혜를 통하여 그리고 이 자연언약(*foedus naturae*)의 세대 아래에서 인도를 받았고, 그리스도의 오심을 위해 준비되었다.¹⁰⁰⁹⁾

바빙크는 타락 후에 인간이 여전히 어느 정도의 선을 유지하며, 문화를 이룰 수 있었던

1005) Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek*, 3:198(#347); Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 3:216(#347); 바빙크, 『개혁신학의학』, 3:264(#347). 볼드체는 연구자의 것이다.

1006) 바빙크, 『개혁신학의학』, 3:266(#347). 같은 책 266n50에서 바빙크는 노아 언약에 대한 옛 문헌으로 다음 책을 제시한다. M. Vitringa, *Doctrina christinae religionis, per aphorismos summam descripta*, 6th ed., IV, 286.

1007) Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek*, 3:199(#347); Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 3:219(#347); 바빙크, 『개혁신학의학』, 3:267(#347).

1008) Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek*, 3:198-99(#347); Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 3:218(#347); 바빙크, 『개혁신학의학』, 3:266(#347).

1009) Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek*, 3:199(#347); Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 3:218-19(#347); 바빙크, 『개혁신학의학』, 3:266-67(#347).

이유를 일반은혜에 돌린다. 그리고 그 근거를 삼위일체의 사역을 묘사한 성경에서 찾는데, 곧 성부의 사역(행 14:16-17, 17:27-28; 롬 1:19; 약 1:17), 성자의 사역(요 1:9), 성령의 사역(창 6:17, 7:15; 시 33:6, 104:30, 139:2; 욥 32:8; 전 3:19)이 그것이다. 바빙크의 사상에서 일반은혜와 특별은혜가 상호 밀접한 연관성을 가지는 이유는, 그가 은혜언약과 자연언약의 유기적 관련성 속에서 활동하시는 삼위일체 하나님의 사역을 주목하기 때문이다.¹⁰¹⁰⁾

바빙크는 은혜언약이 가진 성격을 다루면서 이 사실을 더욱 분명히 한다. 그는 은혜언약을 “오늘날까지 하나님이 모든 피조물들과 수립한 자연언약(*foedus naturae*)을 통해 사방으로 둘러싸여 있으며 지지를 받는다.”라고 주장한다.¹⁰¹¹⁾ 이어서 그는 다음과 같이 주장한다.

특별은혜(*gratia specialis*)는 물론 본질적으로 일반은혜(*gratia communis*)와 구별된다 할지라도, 일반은혜와 가장 긴밀한 관계를 맺는다. 결국, 비록 노아와의 언약이 다른 것과의 구별을 위해 자연언약(*foedus naturae*)이라고 불릴지라도, 이 언약은 하나님의 본성에서 떠나지 않으며, 사물들의 본성으로 주어지지 않는다. 노아 언약 역시 은혜에 기초하며, 하나님의 오래 참으심에서 흘러나왔고 하나님의 보편적 선하심(*Gods algemeene goedheid*)에서 비롯된 모든 자연적 유익들과 복들을 제공한다. 이 언약은 넓은 의미에서 은혜의 언약(*een verbond der genade in ruimeren zin*)이다. 더 나아가, 성자를 떠나서가 아니라, 구체적으로 로고스와 성령을 통하여 자연과 거듭나지 않은 인류 가운데 있는 모든 능력과 은사들을 산출하는 이는 성부다(요 1:4, 5, 9, 10; 골 1:17; 시 104:30, 139:7). 그리고 모든 피조물들과 사람들 가운데 거하고 사역하는 이 로고스와 이 성령은 동일한 분들인데, 그분들은 그리스도와 그리스도의 영으로서 은혜언약 가운데 있는 모든 은덕들의 획득자이며 적용자다. 그러므로 성부와 성자와 성령은 자연언약(*foedus naturae*) 가운데 은혜언약(*foedus gratiae*)을 마련하고, 말하자면 은혜언약(*foedus gratiae*)에서 다시금 자연언약(*foedus naturae*)으로 거슬러 올라간다.¹⁰¹²⁾

여기에서도 역시 바빙크는 특별은혜와 일반은혜의 긴밀한 관계성을 지적한다. 은혜언약은 노아 언약 즉 자연언약을 배경으로 하여 주어진 것이다. 바빙크는 노아 언약을 “넓은 의미에서 은혜의 언약”이라고 부르는데, 하나님의 보편적인 선하심을 제공하기 때문이다. 또한 여기에서 바빙크는 성부, 성자, 성령의 사역적 통일성을 지적한다. 즉 성부, 성자, 성령의 사역은 구원에서만 아니라 자연적 삶 가운데서도 여전히 역사한다는 사실이다. 바빙크는 자연언약 가운데 은혜언약이 마련되기에 특별은혜는 일반은혜를 배경으로 하며, 두 은혜의 출처는 삼위 하나님임을 분명히 한다.

『개혁신학』 3권에서 일반은혜론이 또다시 중요하게 다뤄지는 자리는 “높아지신 그리스도”라는 주제 속에서 교회와 세상의 관계 및 보편구원론을 논하는 자리이다.¹⁰¹³⁾

1010) Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek*, 3:199(#348); Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 3:219(#348); 바빙크, 『개혁신학』, 3:267(#348) 참조.

1011) Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek*, 3:205-6(#349); Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 3:225(#349); 바빙크, 『개혁신학』, 3:274(#349).

1012) Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek*, 3:206(#349); Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 3:225(#349); 바빙크, 『개혁신학』, 3:274(#349). 이해를 돕기 위해 한역을 약간 수정했다. 볼드체와 원전에 있는 라틴어 삽입은 연구자의 것이다.

1013) 바빙크, 『개혁신학』, 3:715(#429)에도 언급되지만, 일반은혜의 선물들을 간단하게 논하면서 넘 어갈 뿐이다.

바빙크는 보편구원론을 거절하면서 “그리스도의 공로가 교회에게 있어서도 그 경계가 있으며, 세상에게 있어서 그 가치와 의미를 지닌다는 사실”을 지적한다.¹⁰¹⁴⁾ 이것은 보편구원론이 구원의 은혜를 보편적으로 확장시켜 버린 것에 대한 비판이다. 그러면서 바빙크는 “그리스도는 그러한 분으로서 만물의 재창조자이지만, 만물의 창조주는 아니라는 사실이 고려되어야 한다.”는 오해를 불러일으킬 수 있는 말을 한다.¹⁰¹⁵⁾ 여기에서 바빙크가 말하고자 하는 것은 성자가 만물의 창조주가 아니라는 의미가 아니다. 그가 말하는 것은 “그러한 분”으로서 즉, “그리스도가 십자가의 구속의 공로를 가진 분”으로서 만물을 창조하신 것은 아니라는 의미이다. 만일 그리스도가 구속의 공로 속에서 만물을 창조하셨다고 한다면 보편구원론이 맞을 것이다. 하지만 사실은 그렇지 않다. 계속해서 바빙크의 말을 들어보자.

성자가 성부를 계승하듯이, 재창조는 창조를, 은혜는 자연을, 중생은 출생을 전제한다. 그러므로 택자들이 태어나 생활하며, 그들이 의식주와 온갖 자연의 유익들을 받는 것은 엄밀한 의미에서 그리스도의 공로에 포함되지 않는다. 물론 사람들은, 만일 하나님이 세상과 인류에 대한 다른 더 숭고한 의도를 지니지 않았더라면, 타락 후에 그것들을 더 이상 존속시키지 않았을 것이라고 말할 수 있다. 일반은혜(*gratia communis*)는 과연 특별은혜(*gratia specialis*)로 인해 존재하며, 하나님은 택자들에게 그리스도 안에 있는 구원과 더불어 다른 많은 자연적인 복들도 주신다(마 6:33; 롬 8:28, 32; 딤후 4:8; 벧후 1:3). 하지만 그럼에도 불구하고 헤른후트파¹⁰¹⁶⁾와 경건주의자들과 더불어 자연과 은혜, 창조와 구속 사이의 경계선을 제거하고, 성부 대신에 그리스도를 우주의 보좌에 두는 것은 잘못된 것이다. 심지어 대상과 참여자들을 전제하는 각각의 선택과 은혜언약은 그리스도로 말미암아 획득되지 않고, 그리스도의 공로에 선행한다. 성부는 자신의 창조로 재창조의 사역을 준비하고 그 사역으로 인도하며, 성자는 자신의 사역으로 죄가 미치는 범위까지 깊숙이 창조의 사역 속에 되돌아간다. 하지만 이 두 사역은 구별되고 혼합될 수 없다.¹⁰¹⁷⁾

바빙크는 한편으로 일반은혜는 특별은혜로 인해 존재한다는 사실을 분명히 한다. 그러나 창조, 자연, 출생, 의식주, 자연의 유익 등의 일반은혜가 주어지는 이유를 그리스도의 공로에 두지 않는다. 이 단락에서 바빙크가 명시적으로 말하고 있지는 않지만 앞에서 인용된 단락에 근거해서 보자면, 그러한 일반은혜의 유익들은 “하나님의 보편적 선하심”(Gods algemeene goedheid)에서 기인한다.¹⁰¹⁸⁾ 만일 그 근거를 그리스도의 공로에 두게 되면 자연과 은혜 및 창조와 구속 사이의 경계선이 제거되어 버릴 것이다. 여기에서 약간의 주의 깊은 이해가

1014) Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek*, 3:466-67(#407); Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 3:470(#407); 바빙크, 『개혁교의학』, 3:585(#407).

1015) Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek*, 3:467(#407): “Christus als zoodanig wel de Herschepper, maar niet de Schepper aller dingen is.”; Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 3:470(#407); 바빙크, 『개혁교의학』, 3:585(#407).

1016) 헤른후트파는 모라비아 교도들을 가리킨다. 독일의 헤른후트(Herrnhut) 지역에 거주하였기 때문에 헤른후트파라고 불리는 것이다.

1017) Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek*, 3:467(#407); Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 3:470(#407); 바빙크, 『개혁교의학』, 3:585(#407). 볼드체 강조는 연구자의 것이다.

1018) Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek*, 3:206(#349); Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 3:225(#349); 바빙크, 『개혁교의학』, 3:274(#349).

필요하게 된다. 바빙크는 일반은혜의 근거를 그리스도의 공로가 아니라 하나님의 보편적 선하심에 두면서도, 일반은혜가 특별은혜와 밀접하게 연결된다는 것을 말하기 위해 성부, 성자, 성령의 공통사역을 강조한다. 즉, 바빙크가 일반은혜의 근거는 성부께 두지만, 역사 속에서 일반은혜가 작용하는 방식은 삼위일체적으로 묘사한다는 점을 주의해야 한다.

『개혁교의학』 4권에서 바빙크는 “부르심(소명)”과 관련하여 일반은혜를 다룬다. 그에 따르면, “하나님은 자연과 역사를 통해, 마음과 양심을 통해, 복과 심판을 통해, 율법과 복음을 통해 인간을” 부르시는데, “가장 넓은 의미의 부르심(소명)은 타락한 피조물을 향한 하나님의 권리에 대한 설교”이다.¹⁰¹⁹⁾ 그러한 부르심이 없이는 인류는 존재할 수 없다. 그 부르심이 인간 사이의 의존성, 존경, 경외, 의무, 책임성 등과 모든 종교적 의식들과 도덕적 의식들을 주장하기 때문이다. 바빙크는 종교, 도덕, 법, 예술, 학문, 가정, 사회, 국가 등이 모두 하나님의 부르심에 근거를 두고 있다고 주장한다.¹⁰²⁰⁾ 바빙크는 여기에서 “율법과 복음을 통한 부르심”을 모두 생각하고 있다. 그는 이러한 부르심이 죄를 예방하며, 허물을 감소시키고, 인간의 부패와 비참을 저지하기 위해, “억제하는 은혜”(gratia reprimens)라고 부를 수 있다고 한다.¹⁰²¹⁾ 또한 그 은혜를 “예비적 은혜”(gratia praeparans)라고 부르는데, “율법과 복음을 통한 부르심의 목적은 또한 부르심이 제공하고 작용하는 모든 것을 통해 인류와 개별적 인간 안에 그리스도의 오심을 준비”하기 때문이다.¹⁰²²⁾

바빙크는 또한 불신자의 선행 문제와 관련하여 일반은혜를 다룬다. 그는 『하이델베르크 교리문답』 91문답을 인용하면서, 선행이란 참된 믿음을 원리로, 하나님의 율법을 규범으로, 그리고 하나님의 영광을 목적으로 삼는다는 것을 지적한다.¹⁰²³⁾ 바빙크에 따르면, “인간은 타락 후에 여전히 인간으로 머무르고 하나님의 일반은혜의 복을 계속 누리기 때문에, 내적으로 많은 미덕들을 소유할 수 있고 외부로 많은 행위들을 할 수 있다.”¹⁰²⁴⁾ 물론 이 행위들이 하나님 보시기에 좋고 하나님의 거룩한 율법의 완전하고 영적인 의미에 부합하는 것은 아니다. 최상의 의미에서의 선은 단지 하나님을 알고 사랑하며 이 사랑에 이끌려 하나님의 율법을 지키는 자를 통해서만, 즉 참으로 “믿음이 있는 자”에 의해서 성취될 수 있기 때문이다. 하지만 그럼에도 불구하고 이러한 행위들을 할 수 있는 것은 인간적

1019) Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek*, 4:7(#434); Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4:38(#434); 바빙크, 『개혁교의학』, 4:30(#434).

1020) Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek*, 4:7(#434); Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4:38(#434); 바빙크, 『개혁교의학』, 4:30(#434).

1021) Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek*, 4:7(#434); Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4:38(#434); 바빙크, 『개혁교의학』, 4:31(#434).

1022) Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek*, 4:8(#434); Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4:39(#434); 바빙크, 『개혁교의학』, 4:31(#434).

1023) Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek*, 4:241(#482); Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4:256(#482); 바빙크, 『개혁교의학』, 4:300(#482). 바빙크가 구체적으로 『하이델베르크 교리문답』의 제91문답이라고 언급하지는 않았다. 91문답은 아래와 같다. “91문: 그런데 선행이란 무엇입니까? 답: 참된 믿음으로 하나님의 율법을 따라서 그리고 그의 영광을 위하여 행한 것만을 선행이라 하며, 우리 자신의 생각이나 사람의 계명에 근거한 것은 선행이 아닙니다.” 이와 관련하여 웨스트민스터 신앙고백 제16장 7절도 보라. “중생 받지 못한 자들의 행위가 그 자체로는 하나님께서 명령하신 일일 수도 있고, 자신과 남에게 유익할 수도 있을 것이다. 그렇지만 그 행위가 믿음으로 깨끗해진 마음에서 나오지 않으며, 말씀을 따라 올바른 방식으로 행해지지도 않으며 올바른 궁극 목적인 하나님의 영광을 위하여 행한 것도 아니다. 그러므로 그 행위는 죄스러운 것이요 하나님을 기쁘시게 할 수 없으며 하나님에게 은혜를 받게 하지도 못한다. 그러함에도 그들이 선행을 소홀히 행하면 더 죄스러운 일이요 하나님을 노하시게 한다.”

1024) Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek*, 4:241(#482); Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4:256-57(#482); 바빙크, 『개혁교의학』, 4:301(#482).

관점에서는 높게 평가되고 이 땅의 삶에서 큰 가치를 지니는 것이다.¹⁰²⁵⁾ 이처럼 바빙크는 일반은혜가 주는 복을 무시하지 않으면서도, 믿음의 중요성을 강조한다.

교회와 국가의 관계를 다루는 『개혁교의학』 4권에서 바빙크는 일반은혜와 특별은혜를 함께 강조한다. 그에 따르면, 인간의 타락 이후에 악을 제어하는 은혜는 일반은혜와 특별은혜의 두 가지 형태로 분배된다.¹⁰²⁶⁾ 이 두 은혜는 능력의 왕국(*regnum potentiae*)과 은혜의 왕국(*regnum gratiae*)의 왕인 그리스도 안에서 통일성(*eenheid*)을 이룬다.¹⁰²⁷⁾ 바빙크는 계속해서 아래와 같이 주장한다.

이 두 은혜는 죄에 대항하고, 이 두 은혜는 창조와 재창조를 서로 연관시켜 그 관계를 보존한다. 세상은 타락 후에 자기 자신에게 맡겨지거나 모든 은혜를 상실한 것이 아니라, 일반은혜를 통해 그리스도 안에 있는 특별은혜를 위해 지지되고 보존되었으며 인도되고 보존되었다. 그러므로 분리와 억압이란 허용될 수 없고 불가능하다. 사람과 그리스도인은 따로 분리된 두 존재가 아니다. 창조는 재창조 가운데 통합되어 회복된다. 거듭난 사람은 실질적으로 중생하기 전과 다른 사람이 아니다. ... 그러므로 교회와 국가 사이에 반드시 존재해야 할 관계는 일차적으로 유기적, 도덕적, 정신적 속성 안에(*in de eerste plaats van organischen, zedelijken, geestelijken aard*) 있다. 그리스도는 지금도 여전히 선지자, 제사장, 왕으로서 자신의 말씀과 성령을 통해 온 세상에 영향을 미친다.¹⁰²⁸⁾

일반은혜는 특별은혜를 위해 주어진 것이다. 바빙크가 교회와 국가 사이의 관계에 대해 묘사할 때 사용한 “유기적 속성”(organische aard)이란 말은 특별은혜와 일반은혜의 관계를 묘사할 때에도 사용될 수 있다. 그리스도의 삼중직분적 사역이 성령을 통하여 온 세상에 영향을 미치기에, 세상에는 일반은혜와 특별은혜가 동시에 작용하는 장이 된다. 물론 특별은혜를 받는 사람들은 믿음의 사람들이다. 하지만 특별은혜는 일반은혜와 유기적 관련성을 맺으면서 역사한다. 특별은혜를 받은 한 사람 혹은 여러 사람들은 특별은혜의 영역인 교회뿐 아니라 일반은혜의 영역인 온 국가와 사회 속에서 살아가며 소명을 감당한다.¹⁰²⁹⁾

『개혁교의학』에 나타난 일반은혜에 관한 바빙크의 논의는 다음과 같이 요약될 수 있다.

첫째, 일반은혜는 타락 이후에 죄를 억제하고 인간의 삶과 피조물의 존속을 위하여 주어졌다.

둘째, 일반은혜는 그 기원에 있어서 하나님의 보편적 선하심에 근거를 둔다. 그리고 그 내용은 이미 구속언약 교리에 포함되어 있다.

셋째, 일반은혜는 그 역사 속 실현에 있어서 삼위일체 하나님의 공통된 외적 사역에 근거를

1025) Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek*, 4:241-42(#482); Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4:257(#482); 바빙크, 『개혁교의학』, 4:301(#482).

1026) 바빙크, 『개혁교의학』, 4:727(#554)에도 유사한 내용이 나타난다.

1027) Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek*, 4:418(#518); Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4:436(#518); 바빙크, 『개혁교의학』, 4:513(#518).

1028) Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek*, 4:418(#518); Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4:436-37(#518); 바빙크, 『개혁교의학』, 4:513-14(#518).

1029) 루터의 소명론 역시 교회 안에서뿐 아니라 국가와 사회 속에서 신자의 역할을 주문한다. 우병훈, “루터의 소명론 및 직업윤리와 그 현대적 의의”, 『한국개혁신학』 57 (2018): 72-132(특히 125-28)을 보라.

둔다. 그렇기에 일반은혜와 특별은혜는 단 하나의 수로를 통해 흐른다고 말할 수 있다.

넷째, 일반은혜는 특별은혜의 배경과 예비가 된다. 실제로 특별은혜가 작용할 때에는 일반은혜와 엮여서 작용한다. 일반은혜론이 작성 및 예정과 함께 다뤄져야 하는 이유가 여기에 있다.

다섯째, 일반은혜는 문화, 학문, 예술, 법 등이 발달하기 위한 근거가 되며, 도덕과 윤리, 종교와 정신적 삶의 토대를 제공한다. 죄악된 인간이 모든 영역에서 여전히 소유한 모든 선한 것은 일반은혜의 열매이다.

여섯째, 개혁파의 일반은혜론은 펠라기우스주의, 보편구원론, 헤른후트주의, 경건주의가 가진 오류와 약점을 극복하도록 도와준다. 펠라기우스주의는 특별은혜를 일반화시키는 오류를 범했다. 보편구원론, 헤른후트주의, 경건주의 등은 일반은혜의 근거를 하나님의 보편적 선하심이 아니라 그리스도의 구속 사역에 둬으로써 우를 범했다.

일곱째, 일반은혜론의 성경적 근거는 노아 언약(창 8:21-22, 9:1-17)인데, 바빙크는 노아 언약을 은혜언약과 구분되는 자연언약(*foedus naturae*)이라고 부르며, 넓은 의미의 은혜언약이라고 부르기도 한다. 또한 바빙크는 성부의 돌보시는 사역(행 14:16-17, 17:27-28; 롬 1:19; 약 1:17), 성자의 사역(요 1:9), 성령의 사역(창 6:17, 7:15; 시 33:6, 104:30, 139:2; 욥 32:8; 전 3:19)에서 일반은혜론의 성경적 근거를 찾는다.

3. 바빙크의 일반은혜론에 나타난 칼빈의 영향

가. 『일반은혜』와 “칼빈과 일반은혜”의 위치

『개혁교의학』에 나타난 일반은혜에 대한 바빙크의 진술 가운데 흥미로운 점은 그가 단지 『개혁교의학』 제1권에서만 일반은혜론과 관련하여 칼빈을 인용하고 있다는 점이다. 나머지 제2, 3, 4권에서는 일반은혜론과 관련하여 칼빈이 전혀 인용되지 않고 있다. 이런 점만 고려하면 바빙크의 일반은혜론에 끼친 칼빈의 영향이 아주 미미하다고 생각할 수 있다. 하지만 사실은 전혀 그렇지 않다. 그가 일반은혜론에 대해서 본격적으로 쓴 작품 즉, 그가 1894년에 교장퇴임특강으로 행한 『일반은혜』와 1909년에 「프린스턴 신학 리뷰」에 실린 “칼빈과 일반은혜”라는 작품에는 칼빈의 영향이 매우 강하기 때문이다.¹⁰³⁰⁾ 주목할 점은 바빙크의 『개혁교의학』 제1권이 1895년에, 제2권이 1897년에, 제3권이 1898년에, 제4권이 1901년에 나온 것을 감안하면, 『일반은혜』와 “칼빈과 일반은혜”는 각각 『개혁교의학』 출간 이전과 완간 이후에 나왔다는 사실이다. 그렇기에 『일반은혜』와 “칼빈과 일반은혜”에 나타난 바빙크의 일반은혜론을 살펴봄으로써, 우리는 『개혁교의학』에 나타난 일반은혜론과의 연속성을 관찰할 수 있으며, 동시에 칼빈의 사용 및 그것이 주는 결과에 또한 살펴볼 수 있다. 이하에서는 『일반은혜』와 “칼빈과 일반은혜”에서 직접적으로 칼빈에 대해 언급한 부분들을 중심으로 몇 가지 특징들을 고찰하겠다.

나. 일반은혜와 특별은혜의 연결성

『일반은혜』에서 바빙크는 일반은혜에 대한 논의를 계시 개념부터 시작하면서 풀어간다. 그에 따르면, “창조 그 자체가 하나님의 최초의 풍성한 계시이며, 이후의 모든 계시의 토대이고 시작이다.”¹⁰³¹⁾ 타락 이후에도 계시는 계속된다. 그러나 계시는 특성상 바뀌며, 다른

1030) 카이퍼는 바빙크의 『일반은혜』(1894)를 “잘 형성된 연설”(welgestoffeerde redevoering)이라고 칭찬한 바 있다. Kuyper, *De Gemeene Gratie*, 1:5; Kuyper, *Common Grace*, 1:7.

1031) Bavinck, *De algemeene genade*, 7.

내용을 받는다. 이런 맥락에서 바빙크는 은혜를 강조한다. “은혜는 모든 인생과 인류를 위한 모든 축복의 원천이자 기능이 된다. 은혜는 모든 선함으로부터 흘러넘치는 샘이다(창 3:8-24). 그러나 이 은혜는 하나이고 분리되지 않은 채로 있지는 않다. 은혜는 일반은혜와 특별은혜로 구별된다.”라고 말하면서 그는 은혜의 원천의 단일성과 함께 일반은혜와 특별은혜의 구분성을 동시에 강조한다.¹⁰³²⁾ 계속해서 그는 창세기를 해설하면서 타락한 인류에게도 여전히 은혜가 주어짐을 지적한다.

가인은 형제를 죽였기 때문에 하나님의 존재로부터 쫓겨난다(창 4:14, 16). 그러나 그는 계속해서 산다. 그래서 은혜가 엄격한 정의의 자리에서 가인에게 주어진다. 이제 가인은 땅을 지배하는 일을 하도록 결심하며, 인간 문화의 발전을 시작한다(창 4:15-24). 대조적으로 셋의 후손은 하나님에 대한 지식과 섬김을 보존한다(창 4:25-5:32). 이 두 집단이 섞이고 악으로 땅을 채울 때, 홍수가 그 반동으로 왔다. 홍수는 필연적인 심판이었다. 노아로부터 새로운 인류가 태어난다. ... 새 인류도 하나님의 은혜로만 존재하고 산다. 이는 이제 언약의 형태를 취한다. 불의에 대한 반대로 분노를 일으키시는 하나님께서는 이제 자연 만물과 모든 살아있는 존재와 더불어 언약에서 창조의 존재와 삶에 대한 기초를 확실히 두신다. 이 생명과 존재가 더 이상 자연적인(*natuurlijk*) 것이 아니게 된다. 차라리 그것은 인간이 더 이상 자명하게 요구할 수 없는 “초자연적” 은혜(*“bovennatuurlijke” genade*)의 열매이다(창 8:21, 22; 9:1-17). 심지어 함과 야벳으로부터 나온 족속조차도 이제 은혜로 산다.¹⁰³³⁾

바빙크는 은혜가 셋의 후손에게뿐만 아니라 가인과 그 후손에게도 주어졌다고 말한다. 그는 특히 노아 언약에서 베풀어진 은혜를 통하여 “창조의 존재와 삶에 대한 기초”가 확실하게 주어졌음을 지적한다. 흥미롭게도 그는 이러한 생명과 존재가 “자연적인” 것이 아니라, “초자연적” 은혜의 열매라고 주장한다. 『개혁교의학』에서 바빙크는 노아 언약을 “자연언약”(foedus naturae)이라고 불렀다.¹⁰³⁴⁾ 그런데 여기에서 “자연언약”인 노아 언약도 역시 초자연적 은혜의 열매라고 하여, 자연의 존재와 생명도 역시 초자연적 은혜의 선물이라고 강조하고 있다. 바빙크의 서술에서 특히 주목해야 할 것은 일반은혜와 특별은혜가 역사 속에서 함께 진행하고 있음을 지적하는 부분이다. “이방인에게도 하나님의 계시가 있고, 자연에서뿐 아니라 이방인의 마음과 양심, 삶과 역사, 정치인, 예술가, 철학자와 개혁가에게도 하나님의 계시가 있다.”¹⁰³⁵⁾ 그와 마찬가지로 이방인과 불신자에게도 일반은혜는 항상

1032) Bavinck, *De algemeene genade*, 8-9.

1033) Bavinck, *De algemeene genade*, 9. “초자연적”(“bovennatuurlijke”)이라는 단어에서 따옴표는 바빙크의 것이다.

1034) Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek*, 3:199(#347); Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 3:219(#347); 바빙크, 『개혁교의학』, 3:267(#347).

1035) Bavinck, *De algemeene genade*, 10. 한 가지 주의할 것은 여기에서 바빙크가 이방인의 예술작품이나 철학의 산물 그 자체가 하나님의 일반계시가 된다고 말하는 것이 아니라, 오히려 그들의 작업 안에 계시의 작용이 있다는 말이다. 박찬호 교수는 바빙크가 자연과학을 일반계시라고 보았다고 주장했다. 박찬호, “헤르만 바빙크의 창조론,” 『20세기 개혁신학의 유산: 바빙크와 워필드의 신학』(개혁신학회 학술대회 자료집, 2021), 175-190(특히 181-84)을 보라. 하지만 이는 큰 오해이다. 바빙크는 단 한 번도 자연과학 그 자체가 일반계시라고 말한 적이 없다. 박 교수는 그 근거로 위의 인용을 제시하고 있으나 필자가 설명한 것처럼 그것은 일반계시가 예술이나 철학 등 인간의 활동 안에서도 작용하고 있다고 말하는 것이지, 예술이나 철학을 일반계시라고 본 것은 아니다. 또한 박 교수는 바빙

작용한다. 일반은혜의 작용을 바빙크는 아래와 같이 서술한다.

하나님께서서는 민족들로 자기의 길을 가게 방임하신다(행 14:17). 그러나 민족들은 그분을 힘입어 기동하며 존재한다. 그분께서는 각 사람에게서 멀리 계시지 아니하신다(행 17:27-28). 그분께서는 자신을 자연의 일에서 인간에게 나타내신다(롬 1:19). 온갖 좋은 은사와 온전한 선물이 다 위로부터 빛들의 아버지께로부터 내려온다(약 1:17). 만물을 창조하시며 유지하시는 말씀께서 세상에 오셔서 각 사람을 비추신다(요 1:9). 성령께서는 모든 생명과 모든 권능과 모든 미덕의 창조자이시다(창 6:17; 7:15; 시 33:6; 104:30; 139:2; 욥 32:8; 전 3:19).¹⁰³⁶⁾

이처럼 바빙크에게 일반은혜는 성경에 분명히 드러나는 가르침이다. 구약성경에서는 창세기의 기록에서 특히 노아 언약의 내용에서 잘 드러나며, 신약성경에서는 사도 바울의 말(행 17:27-28)과 글(롬 1:19)에서 잘 드러난다. 특히 바빙크는 성부와 말씀과 성령 곧 삼위일체의 사역으로 일반은혜를 묘사하는데, 이는 『개혁교의학』에 나오는 일반은혜론과 동일한 면을 보여준다.¹⁰³⁷⁾

특히 주목할 점은 일반은혜와 특별은혜의 상호관계이다. 바빙크는 이렇게 말한다.

특별은혜는 태초의 인간으로부터 계속해서 미리 준비한 것과 연결하여 볼 때에만 완전히 알 수 있다. 그리스도께서는 이스라엘로부터 나오셨다. 신약은 구약이 완전히 성장한 열매다. ... 그리스도 안에서만 완전하게 드러나는 이 은혜는 이제 모든 인간을 향한다. 이스라엘은 모든 인류 때문에 선택되었다. 일시적으로 특별은혜는 이스라엘 안에서 그것 자신을 위한 물질을 팠지만, 그럼에도 불구하고 그것은 일반은혜(*gratia communis*)에 의해 유지되고 보존되어 인류라는 광대하고 넓은 바다를 향해 흐른다. 이스라엘의 선택은 그리스도의 육체가 관련된 한에서 세상에 그리스도를 데려오기 위해서만 존재하는 것이다.¹⁰³⁸⁾ 그래서 특별은혜는 완전히

크의 『개혁교의학』을 요약한 존 볼트의 요약본을 마치 바빙크 자신의 글처럼 인용하여, 바빙크가 “자연과학의 자료를 일반계시로서” 취급한 것처럼 주장한다(앞 논문, 184, n81에서 “Bavinck, 『개혁파 교의학』, 511(#272)”라고 인용함). 하지만 국내에 『개혁파 교의학』으로 소개된 이 책은 바빙크의 것이 아니다. 실제로 『개혁교의학』, #272 단락을 보면, “일반계시”라는 말 자체가 없다. 오히려 바빙크는 “오히려 중요한 것은 성경이 우리에게 실재적인 상태를 알려 주는 반면, 과학은 과학적으로 견지될 수 없는 가정들을 말한다는 사실이다.”라고 적고 있다(바빙크, 『개혁교의학』, 2:610[#272]). 과학 이론들은 결국 과학으로 뒤집힌다는 뜻이다. 바빙크뿐 아니라 필자가 아는 한 16-17세기의 그 어떤 개혁신학자도 자연과학의 결과물을 일반계시라고 말한 적이 없다. 일반계시란 하나님께서 자연, 이성, 양심, 역사를 통해서 하나님의 존재, 능력, 지혜, 신성에 대해 알려주시는 계시인데, 자연과학의 관심이 이런 것은 아니기 때문이다. 루이스 벌코프는 “일반 계시는 언어(*verba*)로 된 것이 아니라 사물(*res*)로 된 것이다.”라고 단도직입적으로 주장한다(루이스 벌코프, 『조직신학』, 권수경, 이상원 역[고양: 크리스찬다이제스트, 2011], 139). 만일 과학의 결과가 일반계시라면 140년에는 프톨레마이오스가, 1510년에는 코페르니쿠스가, 1610년에는 갈릴레이가, 1929년에는 에드윈 허블이 일반계시를 만들어냈고, 그리고 그 일반계시들 간에는 상당한 충돌이 발생하게 되었다고 보아야 할 것이다.

1036) Bavinck, *De algemeene genade*, 10(볼트체는 필자의 것).

1037) Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek*, 3:199(#347); Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 3:218-19(#347); 바빙크, 『개혁교의학』, 3:266-67(#347).

1038) 바빙크의 이 말은 구약 이스라엘 역사의 의미가 단지 그리스도의 육체적 탄생을 예비하는 수단으로만 여겨질 수 있다는 뜻은 아니다. 그리스도께서 오시도록 역사하신 측면을 강조한 것에 불과하다. 바빙크의 말은 아래 구절과 연결해서 생각하는 것이 좋아 보인다. (롬 9:5) 조상들도 저희 것이요 “육신으로 하면 그리스도가 저희에게서 나셨으니” 저는 만물 위에 계서 세세에 찬양을 받으실 하나님

게시되어 보편적이며 흘러넘치게 된다. 특별은혜의 강은 이스라엘 민족의 독에서 흘러서 넘치며 불어서 늘어난다. 그 강물은 전 세계의 지면으로 불어난다. ... 특별은혜와 일반은혜라는 이 두 가지는 오랫동안 분리되었지만 다시 합쳐졌다. 그러므로 연합된 은혜는 이제부터 세상의 그리스도인과 함께 그 길을 만든다.¹⁰³⁹⁾

바빙크는 구약의 이스라엘 백성들의 시대는 특별은혜와 일반은혜의 물줄기가 나뉘진 시대로 이해한다. 하지만 그리스도께서 오심으로 인하여 이 두 물줄기가 합쳐졌다. 이제 모든 민족에게 그리스도께서 주시는 구원 즉 특별은혜가 허락될 수 있기 때문이다. 바빙크는 특별은혜는 일반은혜와 연결하여 생각해야 하는데, 이는 특별은혜가 일반은혜에 의해 유지되기 때문이라고 주장한다. 요약하면, 일반은혜는 특별은혜가 주어지기 위한 배경이 된다는 의미이다.

흥미로운 점은 바빙크가 일반은혜론에서 이러한 중요한 요소를 칼빈의 사상에서 발견하고 있다는 사실이다. 바빙크는 칼빈이 일반은혜와 특별은혜를 모두 적절하게 이해하였다고 주장한다. 칼빈은 특별은혜 곧 “그리스도 안에서의 하나님에 대한 지식”이 자연적 은사와 덕을 통해서 알 수 없는 것이라고 주장한다. 칼빈은 그럼에도 불구하고 일반은혜 즉 “참되고 선하며 아름다운 것”이 그리스도 바깥에 있는 인류에게도 있으며, 그러한 하나님의 선물을 거부하는 것은 배은망덕이며 감사하지 않는 것이라 본다.¹⁰⁴⁰⁾

바빙크는 하나님 형상의 흔적이 타락 후에도 남아 있음을 칼빈이 지적한다고 주장한다.¹⁰⁴¹⁾ 그에 따르면, 칼빈은 인간이 흠결을 지녔다고 해서 “하나님의 일반은총”(generalem Dei gratiam)을 퇴색시키지는 않는다.¹⁰⁴²⁾ 물론 그 형상은 너무나 오염되어서 흠측하게 되어 버렸다. 하지만 칼빈은 하나님의 형상이 죄인에게 완전히 없어져 버린 것은 아니라고 주장한다.¹⁰⁴³⁾ 칼빈은 인간의 타락 후에도 여전히 남아 있는 “참되고 선하며 아름다운 것”의 예로서 인간의 지성, 이성, 자연적 은사, 종교의 씨앗, 철학, 음악, 예술, 학문, 부모와 자식 간의 사랑 등을 언급한다. 바빙크에 따르면, 칼빈은 열정적으로 이 사실을 인정했으며, 진심 어린 감사를 표현하는 데에는 어느 누구에게도 뒤지지 않았다. 바빙크는 만일 칼빈이 빗들의 아버지로부터 오는 이러한 선하고 완전한 선물을 전혀 인정하지 않았다면, 성경과 충돌하는 매우 배은망덕한 죄책감을 느꼈을 것이라 주장한다.¹⁰⁴⁴⁾

일반은혜와 특별은혜의 연결성을 개혁주의는 “성자는 타락 이전에도 속죄의 중보자가 아니라 연합의 중보자”였음을 가르침으로써 확보했다.¹⁰⁴⁵⁾ 바빙크에 따르면, 한편으로

시니라 아멘.

1039) Bavinck, *De algemeene genade*, 15-16.

1040) Bavinck, *De algemeene genade*, 29 (“ondankbaarheid”).

1041) Bavinck, *De algemeene genade*, 28; Calvin, *Inst.* 2.2.17.

1042) 수잔 슈라이너(Susan E. Schreiner)에 따르면, “일반은혜(common grace)”라는 실제 용어는 칼빈의 저작들에서 단지 네 번밖에 나타나지 않는다. 이는 아모스 9:7, 골로새서 1:20, 히브리서 1:5, 로마서 5:18과 같은 그의 주석에서 나타난다. (“The Theater of His Glory: Nature and the Natural Order in the Thought of John Calvin” [Ph.D. diss., Duke University, 1983], p. xi n. 3). 그러나 『기독교강요』, 2.2.17에서 “generalem Dei gratiam”이란 말이 사용되었다. 아래 자료들을 보라. Herman Kuiper, *Calvin on Common Grace* (Grand Rapids, MI: Smither Book Co., 1928); Cornelius Van Til, *Common Grace* (Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1947); William Masselink, *General Revelation and Common Grace* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1953).

1043) Calvin, *Inst.* 1.15.4.

1044) Bavinck, *De algemeene genade*, 29.

1045) Bavinck, *De algemeene genade*, 40.

개혁주의는 창조의 신적인 질서에 대한 모욕을 금한다. 여기에서 모든 분리주의나 금욕주의는 그 뿌리부터 뽑힌다. 바빙크는 “모든 세상도피는 우리의 사도신경의 첫 번째 조항의 거절이다.”라고 단적으로 주장한다.¹⁰⁴⁶⁾ 그러나 그것으로 족하지 않다. 바빙크에 따르면, 개혁주의는 그리스도께서는 아버지의 사역을 회복시키려고 오셨으며, 처음 창조된 인간의 형상을 따라서 인간을 다시 새롭게 하시기 위해 오셨음을 가르친다.¹⁰⁴⁷⁾

일반은혜와 특별은혜의 연결성에 대한 강조는 바빙크가 『개혁교의학』 전체를 완성하고 나서 발표한 “칼빈과 일반은혜”라는 작품에도 여전히 드러난다. 특히 여기에서도 바빙크는 칼빈을 직접 인용하면서 자신의 논점을 부각시킨다. 바빙크는 “칼빈에게 있어서 유기가 모든 은혜의 보류를 뜻하지 않는다는 것”을 지적한다.¹⁰⁴⁸⁾ 죄를 통해서 인간은 특별계시와 특별조명(*specialis illuminatio*)이 필요하게 되었다.¹⁰⁴⁹⁾ 하지만 바빙크는 칼빈이 “모든 인간에게 다양한 은사를 나누어 주시는 이러한 일반은혜(*generalis gratia*)가 나란히 존재한다”고 보았다고 주장한다.¹⁰⁵⁰⁾ 만약 하나님께서 인간에게 이러한 일반은혜를 베풀지 않으셨다면, 인간의 타락은 자연 전체를 폐허로 만들었을 것이다.¹⁰⁵¹⁾ 하지만 하나님께서는 타락 이후에 즉시 개입하셔서, 그분의 일반은혜로 말미암아 죄를 억제하고 사물들의 전체 존재를 유지하셨다.¹⁰⁵²⁾ 하나님께서는 “그분의 사역 자체보다는 그분의 사역의 부패에 대해 대적하셨다(*operis sui corruptioni magis infensus quam operi suo*).”¹⁰⁵³⁾ 세계에서 하나님의 영광의 어떤 광채가 빛나지 않는 부분은 없다.¹⁰⁵⁴⁾ 여기에서 바빙크는 “‘자연이 하나님이다(*natura esse Deum*)’라는 칼빈의 말”을 이해함에 있어 약간의 주의를 주는데, 비록 은유적 형태의 표현이라 해도 하나님께서는 자연과 혼동되지 않으셔야만 하므로, 칼빈의 그 말은 “종교적 의미에서만 수용될 수 있을 것”이라고 한다.¹⁰⁵⁵⁾ 헤아릴 수 없는 신비로 가득 찬 하늘과 땅은 하나님의 지혜의 장엄한 전시이다.¹⁰⁵⁶⁾

바빙크에 따르면 칼빈은 타락한 인간에도 여전히 하나님의 은혜가 역사하고 있음을

1046) Bavinck, *De algemeene genade*, 45: “Alle wereldvlucht is eene verloochening van het eerste artikel onzer apostolische geloofsbelijdenis.”

1047) Bavinck, *De algemeene genade*, 45.

1048) Herman Bavinck, “Calvin and Common Grace,” in *Calvin and the Reformation*, ed. William Park Armstrong, trans. Geerhardus Vos (New York: Revell, 1909), 117. 이하에서 “Calvin and Common Grace”의 인용은 「프린스턴 신학 리뷰」(*The Princeton Theological Review*)에 실린 논문에서가 아니라, 이 책에 실린 글에서 인용한다. 두 작품은 동일하며, 당연히 페이지 번호는 다르다.

1049) Bavinck, “Calvin and Common Grace,” 117; 바빙크는 Calvin, *Inst.* 2.2.18ff을 각주에서 언급한다.

1050) Bavinck, “Calvin and Common Grace,” 117; 바빙크는 Calvin, *Inst.* 2.2.17을 각주에서 언급한다.

1051) Bavinck, “Calvin and Common Grace,” 118; 바빙크는 Calvin, *Inst.* 2.2.17을 각주에서 언급한다.

1052) Bavinck, “Calvin and Common Grace,” 118; 바빙크는 Calvin, *Inst.* 2.3.3을 각주에서 언급한다.

1053) Bavinck, “Calvin and Common Grace,” 118; 바빙크는 Calvin, *Inst.* 2.1.4을 각주에서 언급한다.

1054) Bavinck, “Calvin and Common Grace,” 118; 바빙크는 Calvin, *Inst.* 1.5.1을 각주에서 언급한다.

1055) Bavinck, “Calvin and Common Grace,” 118; 바빙크는 Calvin, *Inst.* 1.5.5을 각주에서 언급한다. 아울러, 바빙크, 『개혁교의학』, 2:76n50(#169)에서는 Calvin, *Inst.*, 1.1-5, 2.2.18; 시 8편, 시 19편, 행 17:27, 28; 롬1:19; 히 11:3에 대한 칼빈의 주석 등을 제시한다.

1056) Bavinck, “Calvin and Common Grace,” 118; 바빙크는 Calvin, *Inst.* 2.6.1을 각주에서 언급한다.

강조한다. 인류는 하나님께서 활동하심을 반영하는 거울이다. 이는 하나님께서 다양한 은사를 주심을 보여준다.¹⁰⁵⁷⁾ 여전히 모든 인간에게 “종교의 씨앗”이 있는데, 이것은 하나님에 대한 의식으로서 인간에게 완전히 근절할 수 없는 것이다.¹⁰⁵⁸⁾ 초자연적 은사는 상실되어 버렸으며, 자연적 은사는 부패해져 버렸다. 타락 이후에 인간은 본성으로 하나님께서 어떤 분이신지 알지 못한다. 하지만 자연적 은사가 인간에게서 완전히 철회되어 버린 것은 아니다.¹⁰⁵⁹⁾ 이성과 판단과 의지가 인간의 본성에 속하는 한 부패하였지만, 완전히 상실되어 버린 것은 아니다. 인간이 이성을 완전히 그리고 부분적으로 상실할 수 있다는 사실은 이러한 은사들에 대한 자격부여가 당연한 것이 아니며, 이 은사들이 공로에 기초해서 인간에게 주어지는 것이 아님을 증명해 준다. 그런데도, 하나님의 은혜는 이러한 은사들을 우리에게 준다.¹⁰⁶⁰⁾ 인간은 여전히 진리에 대한 일정한 사랑을 가진다.¹⁰⁶¹⁾ 이러한 것은 성령님의 선물로 간주된다. 성화의 영으로서 성령님께서서는 신자 안에서만 거하시는 것이 분명하다. 그러나 생명과 지혜와 능력의 영으로서 성령님께서서는 믿지 않는 자 속에서도 일하신다.¹⁰⁶²⁾ 그러므로 어떤 그리스도인도 이러한 은사를 경멸해서는 안 된다. 반대로, 그리스도인은 예술과 학문, 음악과 철학, 그리고 인간 지성의 다양한 다른 성과를 ‘성령님의 가장 탁월한 선물(*praestantissima Spiritus dona*)’로 경의를 표해야만 한다.¹⁰⁶³⁾ 이러한 은사의 다양성에서 우리는 인간이 모든 다른 피조물과 구분되는 하나님의 형상의 잔재를 발견한다.¹⁰⁶⁴⁾ 이처럼 바빙크는 칼빈에게도 일반은혜론이 발견됨을 강조한다. 동시에 그는 칼빈의 사상에서는 특별은혜가 일반은혜에 의해 둘러싸인다고 주장한다.¹⁰⁶⁵⁾ 믿음 안에서 주어진 소명은 지상적 소명 안에서 우리에게 나타난 소명과 연결되어 있다. 선택 교리는 우리의 삶 전체를 믿음의 능력으로 채우도록 우리에게 주어진 것이다. 바빙크는 “창조와 중생의 하나님은 한 분이시다.”라는 표현으로 일반은혜와 특별은혜를 연결시키는데, 이것은 그가 칼빈의 신학을 설명하면서 내린 결론에 해당한다.¹⁰⁶⁶⁾

정리하자면, 바빙크는 칼빈의 사상에서부터 발전한 개혁주의가 일반은혜의 가치를 인정하는 동시에, 그것으로는 부족하며 특별은혜로 완성될 때에 진정한 가치를 지님을 가르친다고 주장한다. 이는 일반은혜를 특별은혜의 관점에서 봄으로써 그 둘이 서로 나뉘지지 않도록 하는 것인데, 바빙크는 일반은혜론의 이러한 측면을 칼빈의 사상에서부터 이어받고 있다.

다. 자연과 초자연의 이원론 극복

1057) Bavinck, “Calvin and Common Grace,” 118; 바빙크는 Calvin, *Inst.* 1.5.3-4을 각주에서 언급한다.

1058) Bavinck, “Calvin and Common Grace,” 118; 바빙크는 Calvin, *Inst.* 1.3.1과 2.2.18을 각주에 언급한다.

1059) Bavinck, “Calvin and Common Grace,” 118; 바빙크는 Calvin, *Inst.* 2.2.12을 각주에서 언급한다.

1060) Bavinck, “Calvin and Common Grace,” 118; 바빙크는 Calvin, *Inst.* 2.2.14, 17을 각주에서 언급한다.

1061) Bavinck, “Calvin and Common Grace,” 119; 바빙크는 Calvin, *Inst.* 2.2.12, 18을 각주에서 언급한다.

1062) Bavinck, “Calvin and Common Grace,” 119.

1063) Bavinck, “Calvin and Common Grace,” 119; 바빙크는 Calvin, *Inst.* 2.2.15, 16을 각주에서 언급한다.

1064) Bavinck, “Calvin and Common Grace,” 120; 바빙크는 Calvin, *Inst.* 2.2.17을 각주에서 언급한다.

1065) Bavinck, “Calvin and Common Grace,” 126.

1066) Bavinck, “Calvin and Common Grace,” 127.

『일반은혜』에서 바빙크는 칼빈이 대중의 상상 속에서는 “엄숙하며 엄격한 인물이자, 즐겁고 기쁜 일에 대해서는 거부하고 기껏해야 무관심한 인물”로 생각된다고 서술한다.¹⁰⁶⁷⁾ 이와 같은 평가는 개혁파 신앙을 따르는 사람들에게도 반복되어 적용된다. 일반적으로 그들은 완고하고 고집이 세다고 여겨진다. 하지만 바빙크는 실상은 그와 다르다고 주장한다. 칼빈은 평범한 삶에 대해 가치를 부여하며, 칼빈의 신학에서 자연과 은혜의 관계는 루터나 츠빙글리의 신학보다 더 정확히, 그리고 깊이 이해되기 때문이다. 특히 바빙크는 일반은혜에 대한 가르침에서 칼빈은 탁월하게 그 원리들을 제시했다고 평가한다.¹⁰⁶⁸⁾ 바빙크는 일반은혜에 대한 가르침이 성경에 나오며,¹⁰⁶⁹⁾ 로마 가톨릭에서는 그 개념이 없으며, “종교개혁과 특히 칼빈에게서 발견되며”, 오늘날에도 여전히 가장 중요한 의미가 있다고 주장한다.¹⁰⁷⁰⁾

바빙크에 따르면, 중세 로마 가톨릭은 자연과 은혜를 이원론적으로 분리해 버렸다. 그렇게 하여 자연적 삶이 열등한 것으로 취급되었으나, 동시에 그것을 아주 세속적으로 추구하는 모순에 빠졌다. 로마 가톨릭의 관점에 따르면 “하나님의 마음에는 인간에 대한 두 개념들, 마찬가지로 두 가지 도덕법, 사랑의 두 종류, 그리고 이중적인 목적이나 목표”가 존재한다.¹⁰⁷¹⁾ 하나님께서는 먼저 “순수한 본성들로”(puris naturalibus) 이성적이며, 도덕적인 존재로서 인간을 창조하셨다. 그리고 하나님은 이러한 인간 본성에 하나님의 형상, 곧 덧붙여진 은사(donum superadditum)를 더하셨다. 인간이 타락했을 때에 덧붙여진 은사는 상실되었다. 인간은 타락 이전 아담의 형상과 같은 상태로 여전히 태어나지만, 덧붙여진 은사가 부족했다. 로마 가톨릭이 말하는 이 자연적 인간에 대해서 바빙크는 아래와 같이 묘사한다.

이 자연적 인간은 참되고 선하며 완전한 인간이다. 그는 선하고 순수한 종교인 자연 종교(religio naturalis)를 가질 수 있다. 그는 선하고 완전한 윤리를 가질 수 있으며, 진정한 미덕들을 실천할 수도 있다. 그는 모든 측면에서 죄가 없는 지상적 삶을 살 수 있으며, 자신을 예술과 학문에, 사업과 산업에 헌신할 수 있을 뿐 아니라 가정적이며, 사회적이며 정치적 의무를 충실하게 성취할 수 있다. 한 마디로 우리는 인간이 자연의 영역 안에서 완전히 존재하며, 이러한 제한 안에서 이상적인 존재에 완전히 일치하는 것으로 알 수 있다.¹⁰⁷²⁾

물론 로마 가톨릭이 자연적 인간을 이 정도로 높이 평가하지만, 자연적 인간이 종교 없이 완전히 존재할 수 있다는 것까지 나아가지는 않는다.¹⁰⁷³⁾ 그러나 인간이 요구하는 종교는 모든 인간 안에서 자연적으로 내재하는 능력에 의하여 수행되는 단순한 자연 종교일 것이다. 이처럼 로마 가톨릭은 자연인의 상태를 긍정적으로 보며, 그가 추구하는 자연 종교마저도 어느 정도 인정한다. 하지만 로마 가톨릭은 여기에서 “하나님께서 인간에게 정하신 두

1067) Bavinck, *De algemeene genade*, 5.

1068) Bavinck, *De algemeene genade*, 6.

1069) Bavinck, *De algemeene genade*, 6.

1070) Bavinck, *De algemeene genade*, 7 (“door de Reformatie, bepaald door Calvijn is ontdekt”).

1071) Bavinck, *De algemeene genade*, 18.

1072) Bavinck, *De algemeene genade*, 18.

1073) Bavinck, *De algemeene genade*, 18-19.

번째이자 더 높은 이상과 목표”를 제시한다. 고전 2:6-16에 대한 로마 가톨릭의 주해에 의하면, 자연적 질서 외에도 “초자연적인 질서”가 있다.¹⁰⁷⁴⁾ 이는 초자연적인 계시를 통해 알려질 수 있는 것이다. 로마 가톨릭의 계시론에 따르면, 하나님은 인간을 자연에 기초한 하나님에 대한 자연 지식의 단계로 높이시려 할 뿐만 아니라 계시에 기초한 하나님에 대한 지식에까지도 높이려 하신다.¹⁰⁷⁵⁾ 인간의 자연적인 은사들로는 불충분했다. 그래서 그 끝에서도 다른 더 높은 은사가 필요했다. 타락 이전에 이 은사는 덧붙여진 은사(*donum superadditum*)로 그에게 주어졌다. 그러나 타락 이후에 이 은사는 인간의 자연적인 은사에 대해 보조하는 역할을 하여, 인간을 초자연적인 목적지에 도달할 수 있게 한다.¹⁰⁷⁶⁾

바빙크에 따르면, 로마 가톨릭에서 이 초자연적인 은혜(*gratia supernaturalis*)의 보존과 분배는 교회에 위임된 것이다. 사제와 성사의 사효적인(*ex opere operato*) 집행을 통해, 교회는 초자연적 은혜를 인간에게 주입시킬 수 있다. 이렇게 은혜를 주입 받은 인간은 그 초자연적인 기초로부터 흘러나오는 선행을 행할 수 있으며, 이러한 선행은 적정 공로(*meritum ex condigno*)의 원리를 따라 작용하여 인간으로 하여금 하늘의 복을 누릴 수 있게 한다.¹⁰⁷⁷⁾ 이로써, 다양한 선과 덕의 많은 등급과 단계를 로마 가톨릭 안에서 찾을 수 있다. 천사 사이의 위계, 하나님을 아는 지식에서의 위계, 도덕적 삶에서의 위계, 교회의 위계, 그리고 죽음의 위계, 은신처들(*receptacula*)의 위계 등의 위계적인 질서와 배열은 로마교 체계의 중심 원리를 구성한다. 로마 가톨릭에 따르면, 고린도전서 2:14에서 자연적 인간은 “죄인이 아니라 덧붙여진 은사가 없는 인간”이다.¹⁰⁷⁸⁾ 이 인간은 그의 은사의 활용을 통해서 자연적인 목표에 완전히 도달할 수 있는 능력이 있다. 그래서 로마 가톨릭은 이방인에게 더 순화된 심판을 선언한다. 로마 가톨릭의 교의학은 이 체계에 따라 그 자신을 조직한다. 자연신학(*theologia naturalis*)은 신앙의 전문(*praeambula fidei*)이다.¹⁰⁷⁹⁾ 그 위에 초자연 신학(*theologia supernaturalis*)이 주어져 신앙을 인도한다.¹⁰⁸⁰⁾ 바빙크는 이런 식으로 하여 로마 가톨릭이 자연적 삶을 종교적 삶과 분리시켜 버렸다고 주장한다. 그리고 신비주의와 스콜라주의가 그 안에서 싹튼다고 본다. 바빙크는 이러한 경향이 일반은혜에 대한 성경적 가르침을 제대로 이해하지 못한 결과라고 판단한다.¹⁰⁸¹⁾

바빙크는 재세레파와 소키누스파도 역시 로마 가톨릭처럼 자연과 초자연의 이원론을 극복하지 못했다고 비판한다. 공식적으로 보자면 재세레파와 소키누스파는 명백히 로마교에 저항한 자들에 속했다. 그러나 바빙크는 실질적으로 보자면, “재세레파와 소키누스파의 이원론은 자신을 종교개혁자들보다 훨씬 더 로마교와 가깝게 둔다.”고 주장한다.¹⁰⁸²⁾ 이어서

1074) Bavinck, *De algemeene genade*, 19.

1075) Bavinck, *De algemeene genade*, 19-20.

1076) Bavinck, *De algemeene genade*, 20.

1077) Bavinck, *De algemeene genade*, 20. 바빙크는 여기에서 아래의 책들을 인용한다. Lombardus, *Sententiae*, II, dist. 26과 29; Thomas Aquinas, *De veritate*, qu. 27; Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, II, 1 qu. 109 art. 1-5; Kleutgen, *Theol. der Vorzeit*, 2e Aufl. II, 6-152; Scheeben, *Natur und Gnade* (Mainz 1861); Scheeben, *Handb. d. Kath. Dogm.* II, (1878), pp. 240f; Scheeben, *Die Mysterien des Christ* (Freiburg, 1865); Denzinger, *Vier Bücher von der relig. Erkenntnis* (1857), II, 75f; Oswald, *Relig. Urgeschichte der Menschheit*, 2e Aufl. (Paderborn, 1887).

1078) Bavinck, *De algemeene genade*, 21.

1079) 로마 가톨릭의 자연신학에 대한 비판은 바빙크, 『개혁교의학』, 1:428(#87)에도 나온다.

1080) Bavinck, *De algemeene genade*, 22.

1081) Bavinck, *De algemeene genade*, 22-25.

1082) Bavinck, *De algemeene genade*, 31.

바빙크는 이렇게 말한다.

초대 시대에 네스토리우스파와 단성론자가 같은 원리로부터 상반되는 결론을 이끌어 내었듯이, 소키누스파와 재세레파들도 마찬가지로 근본적인 원리의 기초에서 상반되는 입장으로 이끌어진다. 이들 모두는 자연적이며 초자연적인 것을 조화시킬 가능성을 거부한다. 이들 모두는 인간과 하나님의 대립으로부터 나아간다. 소키누스파는 초자연적 질서(*ordo supernaturalis*)를 훼손하는 반면, 재세레파는 자연적 질서(*ordo naturalis*)를 훼손한다. 전자는 삼위일체, 성육신, 속죄에 대한 신앙의 중심이 되는 신비들을 비판한다. 후자는 로마교에 의해 인식되는 이러한 가족, 국가, 사회에서의 일들의 자연적 질서와 그들 자신을 대립시킨다.¹⁰⁸³⁾

바빙크가 보기에 소키누스파는 특별은혜(*gratia specialis*)를 오해했고, 자연 외에는 아무 것도 없다는 견해를 유지했다. 이로써 그리스도는 진정한 하나님이 아니게 된다. 반면 재세레파는 일반은혜(*gratia communis*)를 업신여겨, 은혜 외에는 아무것도 없다고 주장한다. 여기서 인간은 진정한 인간이 아니게 된다. 소키누스파는 기독교의 유일성을 잃었고, 자연 종교(*religio naturalis*) 외에 아무 것도 없다고 주장한다. 거기에서 원죄는 존재하지 않는다. 따라서 그리스도는 본질적으로 새로운 어떤 것도 더하지 않았다. 대조적으로, 재세레파들은 창조를 모욕한다. 그들은 아담이 땅에서부터 육적으로 났다는 사실에서부터 자연적 질서를 깨끗하지 않게 여긴다. 이제 하늘로부터 내려와 인성을 취한 그리스도가 부활에서 새롭고 영적이며 신적인 실체를 인간에게 주입한다. 거듭난 인간은 완전히 새롭기에 불신자들과 어떠한 관계도 가지면 안 된다는 것이 재세레파의 주장이다. 이렇게 하여 재세레파는 맹세, 전쟁, 관료직, 사형제도, 세속적인 옷과 생활양식, 불신자와의 결혼과 유아 세례를 거절했다. 소키누스파에서 자연이 초자연에 완전히 잠식해 버렸다면, 재세레파에서는 초자연이 자연을 몰아내 버렸다. 전자는 세상과 동화되어 버렸고, 후자는 현실도피를 감행했다.¹⁰⁸⁴⁾

바빙크는 이 두 분파 모두가 종교개혁가들을 비판했지만, 사실 그들이 균형을 잡지 못했다고 평가한다. 그는 자연과 초자연에 대한 성경적 관점을 떠난 이들이 소키누스파 계열에서는 항변파, 스피노자, 이신론, 데카르트, 합리주의 등에서 나타났으며, 재세레파 계열에서는 메노파, 라바디파(Labadism), 경건주의, 모라비안 형제회와 영국과 미국의 독립교회들, 침례교, 웨이커교도, 감리교도 사이에서 발견된다고 본다.¹⁰⁸⁵⁾

바빙크에 따르면, 종교개혁은 이런 잘못된 경향을 극복하고자 했다. 하지만 루터파에서는 “더 낮은 것과 보다 높은 것 사이의 두 영역”을 엄격히 분리하는 것 외에는 이 어려움을 해결할 어떤 방법도 찾지 못했으며, 자연과 초자연적 대립이 윤리적 방향에서 고쳐지고 있다 하더라도, 로마 가톨릭의 이원론을 완전히 극복할 수는 없었다.¹⁰⁸⁶⁾ 바빙크는 칼빈이 이러한 이원론을 해결하였다고 주장한다.

칼빈의 논리적이며 체계적인 정신은 그러한 이원론의 내용을 남겨둘 수가 없었다. ... 자연적 은사와 덕은 무엇이든지 인간에게 허용되었지만, 그럼에도 한 가지 중요한

1083) Bavinck, *De algemeene genade*, 31.

1084) Bavinck, *De algemeene genade*, 32.

1085) Bavinck, *De algemeene genade*, 33.

1086) Bavinck, *De algemeene genade*, 26 (“duo hemisphaeria, quorum unum inferius, alterum superius”).

것을 놓치고 있다. 그것은 하나님의 아들이신 그리스도 안에서 하나님의 하나됨에 대한 지식, 곧 하나님의 아버지다운 사랑과 긍휼에 대한 지식이다. 그러나 이는 그리스도 바깥에 있는 인류가 볼 수 있는 참되고 선하며 아름다운 것을 거부하려는 것은 아니다. 그러한 거부는 경험과 상충할 뿐만 아니라 하나님의 선물(*given Gods*)을 거부함을 수반해서 그 분에 대한 배은망덕(*ondankbaarheid*)을 구성하기까지 한다. 그래서 칼빈은 성경에 의존하고 호소함으로 일반은혜와 특별은혜, 모든 창조 세계에서의 성령님의 사역과 신자들에게만 속한 성화의 사역 사이에서 구분을 이끌어 냈다.¹⁰⁸⁷⁾

바빙크에 따르면 칼빈은 자연과 초자연의 이원론을 극복한 신학자이다. 한편으로 칼빈은 자연의 선함을 지적한다. 그리스도 밖의 인간에게도 자연적 차원의 참되고 선하고 아름다운 것이 있는 이유는 일반은혜 때문이다. 다른 한편으로 칼빈은 자연의 한계를 지적한다. 인간은 “그리스도 안에서 하나님의 하나됨에 대한 지식”을 자연적 은사와 덕을 통해서는 알 수 없기 때문이다. 따라서 초자연적 지식이 필요하다.¹⁰⁸⁸⁾ 이처럼 바빙크는 칼빈이 자연과 초자연 모두의 의미와 중요성을 잘 파악하고 있다고 지적한다.

바빙크가 이후에 쓴 “칼빈과 일반은혜”라는 작품에서도 자연과 초자연의 이원론은 중요한 문제로 다뤄진다. 이 작품에서도 그는 로마 가톨릭이 지닌 이원론을 비판한다. 로마 가톨릭에 따르면, 교회는 단지 초자연적 진리의 소유자이기만 한 것이 아니라, 초자연적 은혜의 저장소이자 분배소이기도 하다.¹⁰⁸⁹⁾ 교회 교의가 모든 인간의 지식과 학문을 초월해 무한히 높여지듯이, 은혜는 자연을 아득히 초월한 교회에 의해 유지되고 분배되었다. 다른 모든 은혜에 선행하는 고양하는 은혜(*gratia elevans*)는 자연을 초월해 더해지며 높아진 은혜이다. 고양하는 은혜는 타락한 인간이 타락 전 지위로 회복하는 과정에서 다시 나타난다. 초월적 자연에 더해진 초자연적 요소의 관점에서, 이는 성례에 덧붙여지며 사제에 의해 그 은혜 자체가 나누어지는 어떤 물질적인 것으로 이해되는 것이다. 로마 가톨릭에서는 모든 인간이 자신의 초자연적 진리와 초자연적 은혜의 수용을 위해서, 즉 자신의 하늘에서의 구원을 위해서 사제와 성례로 구성된 교회에 절대적으로 의존할 수밖에 없었다고 바빙크는 평가한다. 로마 가톨릭의 체계에서는 ‘교회 바깥에는 전혀 구원이 없다(*Extra ecclesiam nulla salus*).’는 의미가 자연과 초자연의 이원론적 구도 속에서 이해된다고 본 것이다.¹⁰⁹⁰⁾ 이러한 이원론 속에서는 “느슨한 도덕성과 엄격한 금욕주의, 삶의 능동적이며 명상적인 형태, 합리주의와 초자연주의, 불신앙과 미신”이 교회 내에 함께 존재하게 된다.¹⁰⁹¹⁾

바빙크에 따르면, 중세가 끝나기까지 이 체계는 거의 모든 면에서 부패해갔다. 진리의 영역에서 이 체계는 유명론적 스콜라주의로 퇴화했으며, 은혜의 영역에서 이 체계는 면벌부를 매매하여 타락해갔다. 바빙크는 종교개혁이 이러한 이원론에 대한 거부라고 본다. 그런 점에서 종교개혁은 철저하게 종교적이며 윤리적 운동이었다.¹⁰⁹²⁾ 자연과 초자연의 이원론을 가장 잘 극복한 종교개혁자는 루터나 츠빙글리가 아닌 칼빈이라고 바빙크는 분석한다.¹⁰⁹³⁾

1087) Bavinck, *De algemeene genade*, 27.

1088) Bavinck, *De algemeene genade*, 29 (“*ondankbaarheid*”).

1089) Bavinck, “Calvin and Common Grace,” 105.

1090) Bavinck, “Calvin and Common Grace,” 105-6.

1091) Bavinck, “Calvin and Common Grace,” 107.

1092) Bavinck, “Calvin and Common Grace,” 107-8.

1093) Bavinck, “Calvin and Common Grace,” 111.

칼빈에게 믿음은 은혜 그 자체의 수용이며, 하나님의 능력을 경험하는 것이며, 하나님에 대한 의심의 여지가 없는 확신이다.¹⁰⁹⁴⁾ 바빙크는 계속해서 이렇게 쓴다.

칼빈에게 믿음을 통해 주어진 은혜는 하나님의 뜻을 위한 기관의 지위로 인간을 격상시키며, 인간이 하나님의 임재와 하나님의 영광 앞에서 그분의 뜻에 일치해서 행하도록 한다. 루터와 츠빙글리에 의해 시작된 것으로서 그리고 칼빈을 통해 계속된 것으로서 종교개혁은 로마 가톨릭의 초자연주의와 이원론과 금욕주의에 종말을 고한다. 하나님의 뜻은 세상을 만드시고, 죄의 상태에서도 일반은혜를 통해 보존하시며, 자비로우시며 은혜로우신 아버지의 뜻으로서 특별은혜를 통해 그 뜻을 알리신다. ... 하나님의 뜻의 지배 아래에서 삶 전체가 놓이기 때문에, 칼빈의 윤리학은 엄격주의와 청교도주의라는 두 가지 치밀한 통제에 빠질 수도 있었다. 그러나 원리상 칼빈의 윤리학은 모든 금욕주의와는 정반대이며, 이는 범위상 보편적이고 우주적이다.¹⁰⁹⁵⁾

바빙크는 칼빈이 자연과 초자연의 이원론을 극복한 한 가지 예로, 이자(usury)와 상업에 대한 적극적 인정을 예로 든다.¹⁰⁹⁶⁾ 이 문제에 있어서 루터, 멜란히톤, 츠빙글리, 에라스무스는 로마 가톨릭의 관점을 이어갔다. 그러나 칼빈은 합리적인 이자는 성경과 돈의 본성과 충돌하지 않는다고 주장했다. 상업 자체가 하나님을 기쁘시게 하는 소명으로 간주할 수 있으며 사회에 유익을 줄 수 있기 때문이다.¹⁰⁹⁷⁾ 바빙크는 이자와 상업에 대한 이러한 관점이 “칼빈이 습관적으로 삶의 문제에 접근하는 관점을 간단하게 설명한다.”고 주장한다.¹⁰⁹⁸⁾ 칼빈은 하나님의 말씀의 인도 가운데 모든 곳에서 하나님께서 세우신 제도와 인간이 만든 부패 사이를 구분했고, 그래서 자연과 초자연이 아니라, 죄와 은혜가 대비됨을 잘 보여주었다. 모든 피조물과 모든 소명은 스스로 고유한 본성을 가진다. 교회와 국가, 가정과 사회, 농업과 상업, 예술과 학문은 모두 하나님의 기관이자 선물이다. 칼빈에게 삶과 교리는 하나였다.¹⁰⁹⁹⁾

정리하자면, 바빙크가 보기에 로마 가톨릭, 소키누스파, 재세레파 등은 모두 자연과 초자연을 이원론적으로 나눠서 생각하는 경향이 있으며, 성경적인 일반은혜론이 들어설 여지가 없다. 어떤 이들은 자연본성의 부패성을 주목하지 않는 한편, 다른 이들은 부패한 자연본성에도 일반은혜로 보존되는 영역이 있음을 무시했기 때문이다. 하지만 바빙크에 따르면, 칼빈은 자연과 초자연의 이원론을 극복하였는데, 바로 이 점에서 일반은혜론이 빛을 발한다. 『개혁교의학』에서 바빙크는 칼빈이 일반은혜론으로 인해서 루터파의 이원론을 많이 극복했다고 주장한다. 루터파는 신앙과 이성, 영적인 것과 세속적인 것, 천상의 것과 지상의 것, 영원한 것과 일시적인 것을 구분하고, 전자를 고등한 영역으로 후자를 열등한 영역으로 보았다.¹¹⁰⁰⁾ 칼빈의 일반은혜론은 루터파의 이러한 이원론을 극복하게 해 주었다.¹¹⁰¹⁾

1094) Bavinck, “Calvin and Common Grace,” 112.

1095) Bavinck, “Calvin and Common Grace,” 127-28.

1096) Bavinck, “Calvin and Common Grace,” 128.

1097) Bavinck, “Calvin and Common Grace,” 128; 바빙크는 칼빈의 『이사야 주석』, 사 23:12에 대한 주석과 『시편 주석』, 15:5에 대한 주석과 『고린도전서 주석』, 고전 7:20에 대한 주석을 인용한다.

1098) Bavinck, “Calvin and Common Grace,” 128.

1099) Bavinck, “Calvin and Common Grace,” 128-29.

1100) 바빙크, 『개혁교의학』, 1:419(#85).

1101) 칼빈, 『기독교강요』, II.ii.12-13; 바빙크, 『개혁교의학』, 1:420(#85)에서 재인용.

이상에서 보듯이, 칼빈에 대한 이러한 평가는 바빙크의 『일반은혜』에서도 『개혁교의학』보다 앞서 전개되었다. 그리고 “칼빈과 일반은혜”에서도 여전히 유지되었다. 바빙크의 일반은혜론이 자연과 초자연 및 자연과 은혜의 이원론을 극복하는 부분에 있어서 유난히 신경을 쓰고 있는 까닭은 그가 칼빈의 일반은혜론이 지닌 장점을 분명히 알고 있었기 때문이라고 판단할 수 있다.

4. 결론: 바빙크 일반은혜론의 특징

연구의 서두에서 우리는 카이퍼의 일반은혜론에 대한 세 가지 비판을 제시하였고, 그 비판을 바빙크는 피할 수 있다고 말했다. 첫째 비판은 일반은혜와 특별은혜를 분리시키는 것에 대한 비판이었고, 둘째 비판은 자연과 초자연을 분리시키는 것에 대한 비판이었다. 이에 대해서는 본 연구는 우선, 바빙크가 일반은혜를 특별은혜와 긴밀하게 연결시키는 가운데 그것을 특별은혜를 위한 배경으로 설명한다는 점을 지적하였고, 또한 바빙크가 로마 가톨릭 식의 자연과 초자연의 이원론을 극복하기 위해 자연의 위치 곧 그것이 타락하였지만 여전히 선한 요소를 가지고 있음을 적절하게 설명하고 있다고 하였다. 그리고 바빙크가 이러한 관점을 취하는 데 있어서 칼빈을 전유하며, 그 부분에서 칼빈과 동일한 생각을 갖고 있음을 보여주었다.

그렇다면 세 번째 비판 곧, 일반은혜의 개념 자체를 거부해 버리는 비판에 대해서는 어떻게 대답할 수 있을까? 이것은 이미 위에서 바빙크가 일반은혜의 성경적인 근거를 충분히 제시하였음을 보여주는 것으로 대답할 수 있다고 본다. 또한 바빙크의 일반은혜론은 칼빈의 일반은혜론을 다양한 측면에서 사용하고 있기에, 만일 일반은혜론 자체를 거부한다면 그것은 카이퍼나 바빙크와 대립하는 것이 아니라 칼빈과도 대립하는 것임을 지적하고 싶다. 칼빈에게서도 일반은혜론이 분명히 나타난다고 주장하는 학자들은 아브라함 카이퍼, 짜위데마, 헤르만 카위퍼, S. J. 리더르보스(Ridderbos), 베르너 크루쉐 등이다.¹¹⁰²⁾ 가령 헤르만 카위퍼는 모든 주요 개혁신학자들이 택자와 그렇지 않은 피조물 사이에 공통으로 주어지는 “비(非)구원적 은혜”(non-saving grace)가 있다는 데 동의한다고 주장한다.¹¹⁰³⁾ 본 연구도 역시 일반은혜가 없다고 보는 스킨더의 견해보다 그것의 존재를 긍정한 학자들이 더 옳았다고 판단한다. 다우마(J. Douma)의 경우 자신이 박사논문¹¹⁰⁴⁾을 처음 낼 때에는 칼빈이 말하는 보편은혜(general grace)는 카이퍼가 말했던 일반은혜(common grace)와 다른 개념이었다고 주장했다.¹¹⁰⁵⁾ 하지만 다우마도 역시 보편은혜가 없다고 말하지는 않았다.¹¹⁰⁶⁾

1102) Kuyper, *De Gemeene Gratie*, 1:1, 102-3, 287, 2:40-41, 48, 188, 191, 246, 257, 258-59, 275, 490, 528, 586, 611, 623, 636, 673, 3:13, 26, 28, 74, 87, 90, 110, 152, 189, 237, 267, 433; S. U. Zuidema, “Gemene gratie en Pro Rege bij Dr Abraham Kuyper,” *Anti-Revolutionaire Staatskunde* 24 (1954): 1-19, 49-73; S. U. Zuidema, “Common Grace and Christian Action in Abraham, Kuyper,” *Communication and Confrontation*, trans. by Harry Van Dyke (Kampen: Kok, 1972), 52-105; Kuiper, *Calvin on Common Grace*, 제3장; S. J. Ridderbos, *De theologische cultuurbeschouwing van Abraham Kuyper* (Kampen: Kok, 1947), 271; Krusche, *Das Wirken des Heiligen Geistes nach Calvin*, 101, 101n397; 크루쉐, 『칼빈의 성령론』, 164n268, 164-65.

1103) Kuiper, *Calvin on Common Grace*, Appendix xv.

1104) Jochem Douma, *Algemene genade: uiteenzetting, vergelijking en beoordeling van de opvattingen van A. Kuyper, K. Schilder en Joh. Calvijn over ‘algemene genade’* (Goes: Oosterbaan & Le Contre, 1966); Jochem Douma, *Algemene genade: uiteenzetting, vergelijking en beoordeling van de opvattingen van A. Kuyper, K. Schilder en Joh. Calvijn over ‘algemene genade’*, 2nd impression with appendix (Goes: Oosterbaan & Le Contre, 1974). 아래에서 인용하는 영어 번역은 이 두 번째 판의 번역이다.

다우마는 50년 뒤에 그의 박사논문이 영어로 번역될 때 쓴 서문에서는 자신의 이전 견해가 너무 지나쳤다고 평가한다. 그는 박해와 압박의 시대가 아닌 경우에는 그리스도인의 보다 적극적인 문화활동이 가능하다고 주장한다.¹¹⁰⁷⁾ 그리고 카이퍼의 문화론(즉 일반은혜론¹¹⁰⁸⁾)도 역시 자신이 박사논문을 썼을 당시처럼 강하게 거부해야 할 것은 아니었던 것 같다고 반성적으로 서술한다.¹¹⁰⁹⁾ 따라서 일반은혜라는 개념 자체는 바빙크가 주장한 바처럼 성경적이며, 또한 칼빈의 신학에서 지지를 받는 것으로 보는 것이 합당하다.

이제 마지막으로, 바빙크의 일반은혜론의 특징이 있다면 어떤 것이 있을까? 이 글에서는 바빙크와 칼빈의 일반은혜론이 가지는 공통점을 위주로 살펴보았지만, 그럼에도 불구하고 칼빈과 대비되는 바빙크의 특징을 뽑는다면 역시 “삼위일체적 성격”이라고 볼 수 있다. 바빙크는 일반은혜의 근거를 삼위일체의 사역에서 찾는다. 곧 성부의 사역(행 14:16-17, 17:27-28; 롬 1:19; 약 1:17), 성자의 사역(요 1:9), 성령의 사역(창 6:17, 7:15; 시 33:6, 104:30, 139:2; 욥 32:8; 전 3:19)이 인간의 타락 이후에도 여전히 모든 사람들을 향해 작용하고 있음을 지적하고 있다. 바빙크의 사상에서 일반은혜와 특별은혜가, 그리고 자연과 초자연이 밀접한 연관성을 가지는 이유는, 그가 은혜언약과 자연언약의 유기적 관련성 속에서 활동하시는 삼위일체 하나님의 사역을 주목하기 때문이다.¹¹¹⁰⁾ 바빙크는 자연언약과 은혜언약의 근거가 되는 일반은혜와 특별은혜라는 두 은혜의 출처가 삼위 하나님이라고 하면서, “성부와 성자와 성령은 자연언약(*foedus naturae*) 가운데 은혜언약(*foedus gratiae*)을 마련하고, 말하자면 은혜언약(*foedus gratiae*)에서 다시금 자연언약(*foedus naturae*)으로 거슬러 올라간다.”고 주장한다.¹¹¹¹⁾ 바빙크는 일반은혜의 근거를 하나님의 보편적 선하심에 두면서도, 일반은혜와 특별은혜 사이의 유기적 연결성을 설명하기 위해 성부, 성자, 성령의 공통사역을 강조한다. 우리는 다시 한번, 바빙크가 일반은혜의 근거는 성부께 두지만, 역사 속에서 일반은혜가 작용하는 방식은 삼위일체적으로 묘사한다는 점을 기억해야 한다.¹¹¹²⁾ 이처럼 일반은혜론이 지니는 삼위일체적 성격을 제시하는 부분에서 칼빈은 전혀 인용이 되지 않고 있다. 따라서 이 지점은 칼빈과 대비되는 바빙크 일반은혜론이 가진 고유한 성격으로 파악할 수 있다.

알버트 라스커르(Albert J. Rasker)는 바빙크가 카이퍼의 일반은혜론과 거의 동일한

1105) Douma, *Algemene genade* (1966), 355; Douma, *Common Grace in Kuyper, Schilder, and Calvin*, Kindle Location 9634-9635 (“Chap. V. Evaluation”): “In my opinion, Calvin’s ‘general grace’ does not lead to Kuyper’s ‘common grace.’”

1106) Douma, *Algemene genade* (1966), 355; Douma, *Common Grace in Kuyper, Schilder, and Calvin*, Kindle Locations 9625-9626 (“Chap. V. Evaluation”): “Over against Schilder I maintain the right to speak of general grace.”

1107) Douma, *Common Grace in Kuyper, Schilder, and Calvin*, Kindle Location 141 (“AUTHOR’S PREFACE TO THE ENGLISH TRANSLATION”).

1108) 고재수는 카이퍼에게는 일반은혜론이 문화론과 거의 동의어였음을 지적한다. 고재수, “스킬더의 ‘그리스도와 문화’론”, 89: “이렇듯 문화라는 단어는 인간 중심적이기 때문에, 카이퍼는 그 대신 ‘일반은혜(common grace)’라는 용어를 사용하고자 했다.”

1109) Douma, *Common Grace in Kuyper, Schilder, and Calvin*, Kindle Location 153-156 (“AUTHOR’S PREFACE TO THE ENGLISH TRANSLATION”).

1110) Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek*, 3:199(#348); Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 3:219(#348); 바빙크, 『개혁교의학』, 3:267(#348) 참조.

1111) Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek*, 3:206(#349); Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 3:225(#349); 바빙크, 『개혁교의학』, 3:274(#349). 이해를 돕기 위해 한역을 약간 수정했다. 볼드체와 원전에 있는 라틴어 삽입은 연구자의 것이다.

1112) Bavinck, *De algemeene genade*, 10; Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek*, 3:199(#347); Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 3:218-19(#347); 바빙크, 『개혁교의학』, 3:266-67(#347).

사상을 제시했지만 그것이 가진 약점을 극복했다고 주장한 바 있다. 카이퍼의 일반은혜론이 특별은혜론과 독립되어 단절되어 버렸다고 한다면, 바빙크의 일반은혜론은 기독교적 성격과 종말론적 성격에서 그런 단점을 극복했다고 보았기 때문이다.¹¹¹³⁾ 우리의 연구는 여기에서 한 걸음 더 나아가서 바빙크의 일반은혜론이 가진 삼위일체론적 성격이 그의 일반은혜론을 보다 더 건실한 것으로 만들었다고 주장하고자 한다.

1113) Albert J. Rasker, *De nederlandse hervormde kerk vanaf 1795: haar geschiedenis en theologie in de negentiende en twintigste eeuw* (Kampen: Kok, 1974), 199-200.

발제 9에 대한 논평(1)

“바빙크의 일반은혜론: 칼빈과의 관계를 중심으로” 논평

양신혜 (합동신학대학원대학교 강사)

한국 사회는 정교분리를 원칙으로 삼은 국가이다. 그리스도인으로서의 삶과 한국사회의 구성원으로 삶의 영역은 구분되어 있음을 전제한다. 이는 한국사회에서 그리스도인으로서 살아간다는 것은 ‘갈등’의 골을 인정하며 살아간다는 것을 의미한다. 그리스도인은 수많은 비그리스도인과 직·간접적인 관계를 맺으며 살아간다. 그러하기에 그리스도인과 비그리스도인의 관계에서 생기는 갈등 안에 내재되어 있는 ‘화해’의 근거가 필요하다. 그 화해의 근거가 한 국가 안에 민족적 동질성을 갖고 산다는 국민으로서의 삶이 그 기저를 마련해 준다. 하지만 이 기저에 숨겨진 초월적 가치의 갈등은 이 땅에서 살아가는 그리스도인이 직시하며 그 갈등을 어떤 관점에서 바라보아야 하며, 또한 어떻게 풀어내야 하는지에 대한 답변을 시도해야 한다. 우리의 삶의 자리를 어떻게 인식할 것인지의 문제를 풀 수 있는 출발이 바로 일반은혜와 특별한혜에 대한 이해이다. 이런 사회적 맥락에서 일반은혜와 특별한혜에 대한 이해는 한 사회의 구성원으로서의 그 사회를 어떻게 바라보는지를 결정하는 열쇠임에 틀림없다. 그러하기에 개혁신학의 거장인 바빙크의 일반은혜에 대한 이해는 지금 한국사회에서 던지는 물음은 크다 하겠다.

필자는 서론에서 명확하게 자신의 논문이 가진 목적과 방법론을 제시하였다. 지금까지 바빙크의 일반은혜에 대한 논의에서 제기된 비판을 세 가지로 정리하였다. 첫째, 일반은혜와 특별한혜의 분리로 인하여 예수 그리스도를 창조로부터 분리시키는 결과를 낳았다. 둘째, 일반은혜가 그 자체의 독립된 목적을 가지고 있음으로 자연적 영역과 초자연적 영역을 구분하는 결과를 낳았다. 이 두 비판의 지점은 밀접하게 연결되어 있다. 일반은혜와 특별한혜의 구분이 낳은 결과로서 일반은혜를 논하는 영역을 구별하여 하나의 영역을 만들어냄으로써 생기는 결과라 할 수 있다. 세 번째는 스킬더의 비판이다. 스킬더는 아담의 타락 이후에도 여전히 관계를 맺으시는 하나님의 은혜를 “‘영생과 영벌을 위한 불가결한 조건’에 부르기에 은혜로 부를 수 없다”고 주장한다(2). 시간의 연장은 영생을 받을 자와 영벌로 떨어지게 될 유기된 자들에게 공통의 주어진 것이기 때문이다. 그래서 “문화 속에 ‘공통의’ 은총이 있지만, 모든 사람을 위한 보편적인 은총은 없다고 주장한다”(2). 이 논쟁점을 해결하기 위하여 필자는 ‘바빙크의 일반은혜론은 삼위일체론에서 시작한다’를 테제로 삼는다. 그리고 이 테제 아래에서 바빙크가 일반은혜와 특별한혜를 유기적으로 연관시키고 있음을 몸 글에서 보여주고 있다. 그리고 몸 글을 이끌어가는 근거를 칼빈의 작품에서 논지를 찾고 있다는 점을 여실히 보여주고 있다.

바빙크의 『개혁신학』의 전권에 나타난 일반은혜와 특별한혜를 언급한 문장을 다루면서 논쟁점으로 제시된 첫 번째 논쟁점에 대한 답변을 시도한다. 이 답변 가운데 논평자의 눈에 들어온 논증은 바로 교회와 국가의 관계에 대한 바빙크의 설명이다. “사람과 그리스도인은 따로 분리된 두 존재가 아니다”(바빙크, 513). 이는 이 땅에서 살아가는 그리스도인의 존재에 대한 실존적 근거에 대한 해명이라 할 수 있다. 그리스도인의 실존에 대한 이해는 교회와 국가라는

삶의 장(場)에서의 일반은혜와 특별은혜의 관계와 밀접하게 연관되어 있음을 알 수 있다. 그리하기에 바빙크의 실존적 삶의 자리와 그 삶의 형태를 규정하는 장으로서의 교회와 국가의 관계를 설명하는 하나의 기제로서 일반은혜와 특별은혜의 관계에 대한 이해가 한국사회를 해석하는 그리스도인의 기제로서도 적용점이 크다고 여겨진다. 두 번째 논쟁점에 대한 답변을 칼빈의 일반은혜에 대한 이해를 수용하여 자연과 초자연의 이원론을 극복한 신학자로서의 칼빈을 높이 평가하며 그의 신학적 이해를 적극적으로 수용하고 있음을 보여주고 있다.

마지막 논쟁점이었던 스킬더의 비판을 결론에서 바빙크의 일반은혜를 거부하는 것은 칼빈의 신학도 거부하는 결과를 낳게 된다는 점과 칼빈에게 일반은혜가 나타난다고 주장하는 학자들을 근거로 일반은혜에 대한 타당성을 펼치고 있다. 이 지점에서 아쉬운 점은 그의 논증이 너무 소극적이라는 생각이 든다. 스킬더의 견해에 대한 적극적인 논리가 필요하다고 여겨진다. 필자가 지적한 스킬더의 ‘영생과 영벌을 위한 불가결한 조건’으로 유기된 자들에게도 시간의 연장이 이루어졌다는 테제에 대한 적극적인 논의를 그가 말한 “문화 속에 ‘공통의’ 은총”이라고 한 것과 “모든 사람을 위한 보편적 은총”의 구분이 바빙크의 이해와 어떤 점에서 차이가 있는지를 명확하게 보여주어야 하지 않을까 생각한다. 그리고 스킬더가 바빙크의 은혜언약의 개념을 거부하는 이유와 그 목적이 무엇일지에 대한 사유를 통해서 적극적으로 반론을 제기해야 하지 않을까 생각된다. 단지 소극적인 방식의 설명만으로 스킬더의 비판을 넘어섰다고 하기는 힘들지 않을까 생각된다. 그리스도인의 선한 행위와 비 그리스도인의 선한 행위는 분명 다르며 비 그리스도인의 선한 행위는 하나님의 관점에서 선한 행위라 할 수 있는지는 여전히 의문으로 남기 때문이다.

본 논문을 통해서 칼빈의 일반은혜에 대한 이해가 개혁신학의 거두인 『개혁신학』으로 계승되어 지금 우리에게도 전수되었다는 역사적 사실을 하나의 파노라마처럼 볼 수 있어서, 이 자리를 빌어서 감사의 인사를 전한다. 거대한 바빙크의 『개혁신학』을 일반은혜라는 교리적 개념을 통해서 논증하여 일반은혜와 특별은혜의 개념을 기초로 통일성을 지닌 하나의 신학적 체제로 어떻게 발전하는지를 볼 수 있었기에 더욱더 감사하다.

단지, 논문의 목적을 더 분명하게 하기 위해서, 그 목적에 좀 더 분명한 논증을 위해서 다음과 같은 작은 점들을 고려해 주셨으면 좋겠다는 생각에 덧붙여 적어본다.

(1) 바빙크의 일반은혜에 끼친 칼빈의 영향을 설명하는 필자의 근거에 선뜻 동의하기 어렵다. 1권에서 일반은혜론과 칼빈의 관계를 언급한 후, 2권, 3권, 4권에서 언급하지 않았다고 칼빈의 영향력이 적지 않다는 것을 논증하기 위해서 가져온 연도 비교를 통해서 칼빈이 바빙크의 일반은혜론에 끼친 영향력이 크다는 것을 알 수 있지만, 그것이 『개혁교의학』 2권, 3권, 4권에서 칼빈의 일반은혜의 영향력이 있다는 것을 논증하고 있다고 보기 어렵기 때문이다.

(2) 칼빈의 『기독교강요』 최종판에서 나타나는 일반은혜와 특별은혜에서 성경이 이후 “참”과 “거짓”을 판단하는 척도로서의 역할을 하며 그 성경이 가르치는 하나님을 삼위일체의 하나님에 대한 이해로부터 시작한다. 이를 적극적으로 생각한다면 일반은혜와 특별은혜의 구별의 지점에서 ‘참’과 ‘거짓’의 구별은 명확하지 않은가? 일반은혜의 ‘은혜’의 측면만이 아니라 ‘일반’ 은혜가 지닌 불충분성도 고려해야 하지 않은가? 그렇다면 일반은혜는 여전히 구원을 위한 불

충분성의 지점을 가지고 있다는 점을 적극적으로 고려해야 하지 않을까 생각한다.

(3) 또한 이후에 『개혁신학』 2권, 3권, 4권에서 칼빈의 일반은혜과의 관계에서 서술하지 않았다는 것은 칼빈의 『기독교강요』에서 일반은혜와 특별은혜의 관계에 대한 이해가 기독교교리 이해의 전제로서 자리 매김을 하고 있다고 보기 때문은 아닐까 조심스럽게 생각해 본다.

(4) p. 13 밑에서 첫 줄, 그 말은은-> 그 말은

발제 9에 대한 논평(2)

바빙크의 일반은혜론: 칼빈과의 관계를 중심으로

박재은 (총신대학교 신학대학원)

1. 논문 평가

1) 논문의 장점: 본고의 가장 큰 장점은 헤르만 바빙크의 일반은혜론을 다양한 자료를 활용해 옳지 않은 비판적 평가들을 잘 견어낸 후 객관적으로 잘 분석했다는 데 있다. 객관적인 분석 결과 일반은혜론의 전반적인 논의들 가운데 늘 불거져 나왔던 다양한 잘못된 견해들을 (e.g., 특별은혜와 일반은혜 사이의 분리성을 강조하는 관점, 일반은혜 자체를 거부하는 관점 등) 바빙크와 칼뱅의 시각으로 효과적으로 잘 교정해 준 기여가 충만하다. 특별히 칼뱅의 일반은혜론을 전유한 바빙크의 일반은혜론이 칼뱅의 일반은혜론과 어떤 신학적 연속성과 불연속성이 있는지에 대한 미묘한 신학적 뉘앙스 차이를 면밀히 분석해 잘 드러낸 기여 또한 존재한다. 결국 이런 일련의 작업을 통해 성경적으로, 신학적으로 ‘건전한’ 일반은혜론의 한 예를 보여주었다는 점에서 큰 점수를 주고 싶다.

2) 논문의 아쉬운 점:

① 가장 큰 아쉬운 점은 본고의 논의 자체가 가지고 있는 ‘논리적 정합성’의 애매함이다. 예를 들면 만약 본고의 주장대로 바빙크의 일반은혜론이 특별은혜와 일반은혜 사이의 ‘유기적 속성’이 잘 드러난 일반은혜론이라면, 사실 그 유기적 속성이 두 은혜가 하나의 같은 은혜의 수로에서부터 시작한다는 차원에서는 얼마든지 이해 가능하지만, 궁극적으로는 특별은혜와 일반은혜의 최종적 ‘적용’의 결과는 다르기 때문에 과연 그 둘 사이가 얼마나 유기적일 수 있는 가라는 의문점이 남는 것 또한 사실이다. 즉 다시 표현하자면 일반은혜는 ‘보편적’이지만, 특별은혜는 ‘배타적’이다. 과연 보편적인 은혜와 배타적인 은혜가 서로 적용점에서 ‘유기적으로’ 연결될 수 있는가? 이 지점에 대해서는 아래의 질문 및 제언 부분에서 좀 더 다루도록 하겠다.

② 논문 저자는 본고의 본론 부분에서 많은 신학적 담론들을 건드리고 있다. 예를 들면 본고에서는 명시적으로 규정하지는 않았지만 일반은혜론의 논의 가운데 하나님의 형상의 광의적 측면, 창조론, 섭리론 등이 신학적으로 맞물려 전개될 수밖에 없다. 하지만 이런 부분들이 본고 곳곳에 흩뿌려지듯이 산재되어 있고 하나로 정리가 되어 있지 않아 약간 어수선한 느낌이 논문 전반에 걸쳐 존재한다.

③ 신학은 맥락(context) 위에서 흐른다. 일반은혜론을 대하는 칼뱅의 시대와 바빙크의 시대는 분명 다르다. 이 두 시대 사이에서 일반은혜에 대한 근본 개념, 신학적 배경, 신학적 논적, 핵심 사상 등은 서로 다르다. 그러므로 칼뱅과 바빙크 사이의 맥락적 차이와 간극이 최소화되어야 본고의 부제인 “칼빈과의 관계를 중심으로”라는 의미의 유효성이 존재할 수도, 혹은 존재하지 않을 수도 있을 것이다.

2. 질문 및 제언

1) 카이퍼의 일반은혜론이 가지고 있는 약점에 대한 논문 저자의 평가: 2페이지 마지막 부

본에서 저자는 “바빙크는 자신의 일반은혜론을 삼위일체론에 정초시키고, 더 나아가서 그것을 특별은혜와 유기적으로 연결시킴으로써 카이퍼의 일반은혜론이 가졌던 약점을 피해 나가고 있다”라고 진술했다. 논문 저자는 이 문장 바로 앞 단락에서 카이퍼의 일반은혜론에 대한 세 가지 비판을 소개했지만, 이 비판에 대한 논문 저자의 개인적 평가가 무엇인지, 즉 이 비판들을 전면 수용하고 있는 것인지 아니면 부분 수용하고 있는 것인지 아니면 아예 전부 다 반대하고 있는지를 밝히지 않아서 다소 논리적 흐름에 금이 가고 있다. 이 점이 보완될 필요가 있다.

2) 바빙크 자료 사용: 3페이지 중간 부분에서 저자는 “바빙크는 크게 세 개의 작품에서 일반은혜론을 자세히 다룬다”라고 진술하며 『개혁교의학』, 『일반은혜』, “칼빈과 일반은혜”를 명시했다. 하지만 사실 바빙크의 『계시철학』도 일반은혜를 다룸에 있어 매우 중심적인 위치를 차지하고 있는 자료이다. 바빙크는 『계시철학』에서 특별은혜와 일반은혜 사이의 유기적 관계성 가운데 철학, 자연, 역사, 종교 경험, 문화, 미래 등에 대해 심층적으로 다루기 때문에 일반은혜론을 탐구하기 위해서는 꼭 참고해야 할 자료라고 생각된다.

3) 예비적 은혜: 8페이지 중간 부분에 논문 저자는 “또한 그 은혜를 ‘예비적 은혜’(gratia praeparans)라고 부르는데, “율법과 복음을 통한 부르심의 목적은 또한 부르심이 제공하고 작용하는 모든 것을 통해 인류와 개별적 인간 안에 그리스도의 오심을 준비’하기 때문이다”라고 진술했다. 요즘 향간에 청교도 전통이 말하는 ‘회심 준비론’에 대해 치열한 논의가 되고 있는데 이 부분에서 바빙크가 언급한 “예비적 은혜”와 청교도의 회심 준비론, 그리고 더 나아가 이런 개념들이 일반은혜와 어떤 관계가 있는지에 대한 논문 저자의 고견을 듣고 싶다.

4) 바빙크의 일반은혜론 요약:

① 9페이지 중간 부분에서 논문 저자는 “첫째, 일반은혜는 타락 이후에 죄를 억제하고 인간의 삶과 피조물의 존속을 위하여 주어졌다”라고 요약 진술했다. 이런 요약은 마치 ‘섭리’와 개념적으로 일치해 보이는데, 그렇다면 섭리론과 일반은혜론의 관계성은 무엇인가?

② “둘째, 일반은혜는 그 기원에 있어서 하나님의 보편적 선하심에 근거를 둔다. 그리고 그 내용은 이미 구속언약 교리에 포함되어 있다”라고 진술했다. 이 문장에는 다소 논리적 모순이 존재한다. “하나님의 보편적 선하심”은 말 그대로 “보편적인 은혜”이지만, 그다음 문장의 “구속언약 교리”는 구원에 대한 작정 및 예정과 연결되는 교리이므로 “배타적인 특별은혜”이다. 이 두 사이를 유기적으로 연결시킬 때 불거질 수 있는 논리적 모순을 어떻게 해소시킬 수 있을 것인가?

③ “셋째, 일반은혜는 특별은혜의 배경과 예비가 된다. 실제로 특별은혜가 작용할 때에는 일반은혜와 엮여서 작용한다. 일반은혜론이 작정 및 예정과 함께 다뤄져야 하는 이유가 여기에 있다”라고 진술했다. 이 지점도 마찬가지이다. 일반은혜가 특별은혜의 배경과 예비가 된다는 말은 백번 동의하고 신학적으로도 큰 문제가 없는 진술이지만, 과연 어떻게 일반은혜론이 작정 및 예정과 함께 다뤄질 수 있는가라는 근원적 질문이 여전히 남는다. 일반은혜는 궁극적으로 우리에게 구원을 주지 않지 않는가?

5) 하나님 형상론과 일반은혜론: 12-13페이지에서 논문 저자는 “하지만 칼빈은 하나님의 형상이 죄인에게 완전히 없어져 버린 것은 아니라고 주장한다”라고 진술했다. 이는 하나님의 형상에 대한 광의적 차원의 접근인 것처럼 보인다. 그렇다면 과연 하나님의 형상의 광의적 차원

의 개념과 협의적 차원의 개념이 일반은혜론, 특별은혜론과 어떤 식으로 연결될 수 있을까?

6) **스콜라주의:** 논문 저자는 16페이지에서 “바빙크는 이런 식으로 하여 로마 가톨릭이 자연적 삶을 종교적 삶과 분리시켜 버렸다고 주장한다. 그리고 신비주의와 스콜라주의가 그 안에서 짝한다고 본다”라고 진술했다. 이 부분에서 ‘스콜라주의’에 대한 정확한 정의가 이루어져야 오해가 없을 것 같다. 소위 ‘내용’으로서의 스콜라주의냐, 아니면 ‘형식’으로서의 스콜라주의냐를 규정해야 논리적 흐름에 문제가 생기지 않을 것 같다.

7) **바빙크의 삼위일체론적 일반은혜론과 삼위일체 하나님의 위격적 경륜의 사역:** 논문 저자는 20페이지에서 “바빙크는 일반은혜의 근거를 삼위일체의 사역에서 찾는다. 곧 성부의 사역, 성자의 사역, 성령의 사역이 인간의 타락 이후에도 여전히 모든 사람들을 향해 작용하고 있음을 지적하고 있다”라고 진술했다. 하지만 삼위일체 하나님의 위격적 경륜의 구별에 의해서 성부의 경륜적 사역을 창조와 작정, 성자의 경륜적 사역을 구원과 속죄, 성령의 경륜적 사역을 적용과 완성으로 생각해 볼 때, 성자의 사역은 일반은혜 차원의 사역보다는 특별은혜 차원의 사역에 훨씬 더 많이 기울어져 있다고 볼 수 있다. 물론 삼위격은 동일본질하시므로 모든 면에서 동등하시다. 하지만 본고의 표현은 “성부의 사역, 성자의 사역, 성령의 사역”이라는 표현을 일반은혜론의 삼위일체적 성격으로 규정했기 때문에 약간 논리적 흐름의 끊김이 있는 것 같아 질문해본다.

8) **칼뱅과 바빙크의 불연속성:** 논문 저자는 20-21페이지에서 “이처럼 일반은혜론이 지니는 삼위일체적 성격을 제시하는 부분에서 칼빈은 전혀 인용이 되지 않고 있다. 따라서 이 지점은 칼빈과 대비되는 바빙크 일반은혜론이 가진 고유한 성격으로 파악할 수 있다”라고 진술했다. 하지만 바빙크가 삼위일체적 성격을 제시하는 부분에서 칼뱅을 전혀 인용하지 않았다고 해서 이 지점이 칼뱅과 대비되는 일반은혜론의 고유한 성격이라고 규정하는 것은 다소 무리가 있을 수 있다고 보는데 그 이유는 칼뱅의 『기독교강요』 및 그의 주석들 속에서는 일반은혜론이 지니는 삼위일체적 성격을 충분히 찾을 수 있다고 생각하기 때문이다.

3. 편집 이슈

1) 각주 2번: ① Synopsis purioris theologiae는 단행본이므로 이탤릭체 표기 요, ② 각주 중간 부분에 보면 also라는 표현이 등장했는데 삭제 요, ③ 각주 맨 마지막 부분에서 (Grand Rapids: ...) 표기에서 마지막 닫는 괄호가 빠졌음

2) 각주 15번: 「더 헤라우트」 네덜란드어를 이탤릭체 표기 요

3) 5페이지: “자연언약”에 대한 라틴어 문구 이탤릭체 표기 요 (이후로도 라틴어 및 네덜란드어 표기에서 이탤릭체 표기를 한 곳도 있고 안 한 곳도 있는데 통일 요)

6) 14페이지: ‘성령님의 가장 탁월한 선물’에 대한 라틴어 문구 이탤릭체 표기 요

7) 15페이지: ‘덧붙여진 은사’에 대한 라틴어 문구 이탤릭체 표기 요

8) 16페이지: ‘적정 공로’에 대한 라틴어 문구 이탤릭체 표기 요

4. 논평을 마무리하며

잘못된 비판들을 바른 사료적 분석을 통해 재비판하는 행위는 늘 소중하고 가치 있다. 일반은혜에 대한 잘못된 비판들을 바빙크와 칼뱅의 글을 통해 새롭게 재비판하고 있는 본고가 소중

하고 가치 있는 이유가 바로 여기에 있다. 논평자의 어리석은 질문들과 제언들은 본고의 논리적 흐름이 더 정련되길 바라는 작은 바람의 발로이니 너그럽게 이해해 주실 줄 믿는다. 소중한 논문에 다시금 감사드리며, 온갖 오해의 옷을 잔뜩 입고 있는 일반은혜론의 잘못된 옷들을 벗겨 순수한 모습 그대로를 바라보게 될 날이 속히 오는데 본고가 귀한 학술적 마중물이 될 줄 믿어 의심치 않는다.

발제 10

워필드 창조론 재고

박찬호 (백석대학교 신학대학원)

1. 들어가며

1874년 찰스 핫지(Charles Hodge, 1797-1878)는 『다윈주의란 무엇인가?』(*What Is Darwinism?*)란 단행본을 발간하여 당시 새롭게 등장한 다윈의 진화론에 대한 비판을 개진하였다. 이 책에서 핫지는 다윈주의가 설계 개념에 반하는 것이기에 명백하게 무신론적이라고 주장하였다. 이러한 핫지의 견해는 1878년 핫지가 죽을 때까지 프린스턴 신학교의 진화론에 대한 태도를 결정지었다. 비록 핫지는 모든 진화론적인 생각이 기독교 신앙과 갈등관계에 있다고는 생각하지 않았지만¹¹¹⁴⁾ 그 기본전제에 있어서 명백하게 무신론적인 성향을 드러낸다는 사실을 예리하게 지적하였던 것이다. 그런가하면 완전히 별개의 기관이었던 프린스턴 대학(당시는 뉴저지 대학)의 존 맥클린(John Maclean Jr., 1800-1886, 재임 1854-68) 학장 또한 다윈의 진화론을 거부하는 입장이었다. 하지만 1868년 맥클린 학장이 은퇴하고 철학자 제임스 맥코쉬(James McCosh, 1811-94, 재임 1868-88)가 학장이 되자 상황이 달라졌다. 맥코쉬는 다윈주의의 많은 부분이 건전한 것으로 증명될 수 있으리라 믿었으며 그래서 이 문제에 대해서 그리스도인들을 준비시키려고 노력하였다. 즉 과학과 종교 사이의 갈등 대신에 둘 사이의 화해를 추구하였던 것이다. 맥코쉬에게 진화론은 무신론적인 것이거나 성경과 화해할 수 없을 정도로 적대적인 것이 아니었다. 그래서 미국의 장로교인들은 둘 다 프린스턴에 기반을 둔 진화에 대한 두 학파의 견해 사이에서 선택할 수 있었다. 프린스턴 신학교는 핫지의 입장을 지지하는 사람들이 축출당한 1929년까지 핫지의 입장을 견지하였으며 프린스턴 대학은 진화생물학이라고 하는 새로운 과학의 세계적인 본부가 되었다.¹¹¹⁵⁾

진화론에 대한 핫지의 확고한 반대와 거부는 워필드에 의해 일정부분 수정이 된다. 데이빗 리빙스턴(David Livingston)이나 마크 놀(Mark Knoll, 1946-)과 같은 학자들은 워필드가 이른바 유신론적 진화론을 수용한 것으로 주장하고 있는가 하면¹¹¹⁶⁾ 최근에 프레드 자스펠(Fred G. Zaspel) 같은 사람들은 어느 정도 워필드가 진화에 대해 긍정하는 듯한 표현을 한 것은 사실이지만 유신진화론을 주장한 것으로 이해하는 것은 잘못이라고 주장하고 있다. 2010년 자

1114) Charles Hodge, *Systematic Theology* 2 (Grand Rapids: Eerdmans, 1977), 16. “이 체계[다윈의 진화론]가 무신론적이라고 말한다고 해서 다윈이 무신론자였다는 말은 아니다. 다윈은 명시적으로 하나님의 존재를 인정했고 생명의 기원을 설명하기 위해서 하나님의 존재가 필요하다고 느끼고 있는 것처럼 보인다. 진화론을 받아들이는 모든 사람이 진화론을 무신론적 의미로 채택하는 것은 아니다. 우주의 기원에 관한 성운 가설에 유신론적인 형태와 무신론적인 형태가 있음은 이미 언급한 바 있다. 그러므로 다윈의 이론에 대한 유신론적 해석도 있을 수 있다.”

1115) 위키피디아 찰스 핫지를 소개하고 있는 https://en.wikipedia.org/wiki/Charles_Hodge와 맥코쉬를 소개하고 있는 https://en.wikipedia.org/wiki/James_McCosh에 이 부분과 관련하여 동일한 내용이 수록되어 있다.

1116) Livingstone, “B. B. Warfield, the Theory of Evolution and Early Fundamentalism,” *Evangelical Quarterly* 58/1 (1986); Livingstone and Noll, “B. B. Warfield (1851-1921): A Biblical Inerrantist as Evolutionist.” 그리고 Stephen N. Williams, “Adam, the Fall and Original Sin: A Review Essay,” *Themelios* 40, no. 2 (2015), 216-17.

스펠의 주장이 등장한 이래로 브라이언 오커, 그리고 마크 존스는 워필드가 젊은 시절에는 진화를 긍정하였지만 생애 후반부에는 진화를 거부하였다고 주장하고 있다.¹¹¹⁷⁾ 그런가 하면 2016년 브렌트 렘펠(Brent Rempel)은 “Natural Science and Supernatural Authority: Scriptural Infallibility and Evolutionary Theory in the Writings of Benjamin B. Warfield (1851-1921)”이라는 논문에서 기본적으로 리빙스턴과 놀의 견해와 같은 입장을 표명하고 있다.

2019년 “벤자민 워필드의 창조론”이라는 논문에서 필자는 리빙스턴과 놀의 논지와 자스펠의 논지를 검토하고 자스펠보다는 리빙스턴과 놀의 주장쪽에 손을 들어주었다. 워필드의 자료가 우리가 생각하고 있는 이상으로 너무나 빈번하게 진화에 대해 언급하고 있었기 때문이다.

하지만 이 논문에서는 리빙스턴과 놀의 주장보다는 자스펠의 논지로 무게 중심을 옮기게 되었다. 그렇게 된 이유는 두 가지 정도라고 할 수 있다.

첫째는 웨인 그루데를 비롯한 여러 학자들이 함께 저술한 2권으로 된 『유신진화론 비판』이라는 책이 번역 출간된 것이다.¹¹¹⁸⁾ 일단 2편의 논문이 필자의 눈길을 끌었다. 첫째는 “피고석의 다윈: C. S. 루이스의 견해”라는 존 웨스트의 논문이었고 둘째는 자스펠의 “워필드는 오늘날의 유신진화론을 지지하지 않았다”는 논문이었다. 2편의 논문 모두 통상 유신진화론을 지지하였다고 이해되고 있는 두 사람을 그들이 현대적 의미의 유신진화론자가 아니라고 반론을 제기하고 있다. 진화에 대해 이런 저런 모양으로 긍정적인 여지를 남겨둔 것과 유신진화론을 지지한 것은 다른 차원으로 이해해야 한다는 것이 논문의 저자들의 공통된 주장이었다.

둘째는 2020년 기독교 학술원에서 유신진화론에 대한 웨인 그루데의 비판을 다루는 논문을 발표한 것이 또 하나의 계기가 되었다.¹¹¹⁹⁾ 세세한 부분까지 웨인 그루데의 견해에 동의할 수는 없었지만 전체적으로 유신진화론이 복음주의 신학의 중요한 핵심적인 교리를 허무는 것이라는 부분에는 동의할 수 있었다.

워필드가 비록 직접 창조와 간접 창조에 더하여 진화의 가능성까지 언급하기는 했지만, 현재적 의미의 유신진화론자라기 보다는 어느 정도 유신론적 진화론에 대해 토론의 여지를 남겨놓고 있는 웨인 그루데이나 프랜시스 쉐퍼와 점진적 창조론을 주장하고 있는 밀라드 에릭슨의 입장이 워필드의 입장과 가까워보인다고 할 수 있을 것이다. 아니면 유신진화론을 지지하면서도 아담의 역사성 문제에 있어서는 여전히 난점이 있음을 기꺼이 인정하고 있는 리처드 마우의 입장과 가깝다고 할 수 있을 것이다.¹¹²⁰⁾

먼저 워필드를 유신진화론자라고 보고 있는 리빙스턴과 놀의 주장을 살펴보고 이에 대한 자스펠의 비판을 다루어보고자 한다. 그런 연후에 직접창조와 간접창조 그리고 진화에 대한 워필드의 견해를 살펴보고 유신진화론과 관련한 현재적인 토론에 비추어 워필드의 주장을 검토해보며 나름의 해답을 모색해 보고자 한다.

1117) Fred G. Zaspel, “B. B. Warfield on Creation and Evolution,” *Themelios* 35/2 (2010): 198-211; Fred Zaspel, “Princeton and Evolution,” *The Confessional Presbyterian* 8 (2012): 91-98; Aucker, “Hodge and Warfield on Evolution”; Mark Jones, “Strange Bedfellows: Darwinism and the Reformed Theological Tradition,” *The Confessional Presbyterian* 11 (2015), 41-53.

1118) Wayne Grudem et al. eds., 『과학적·철학적·신학적 관점으로 본 유신진화론 비판』, 소현수 외 공역 (서울: 부흥과개혁사, 2019).

1119) 이 논문은 박찬호, “유신진화론에 대한 웨인 그루데의 비판,” 『조직신학연구』 34 (2020), 108-137에 게재되었다.

1120) Richard Mouw 외 공저, 『진화는 어떻게 내 생각을 바꾸었나?: 신앙과 과학의 통합을 추구한 우리 시대 기독교 지성 25인의 여정』, 안시열 역 (서울: 기독교학생회, 2019).

2. 리빙스톤과 놀의 주장

1986년 리빙스톤은 자신의 논문에서 워필드가 “적어도 프린스턴 학생 시절부터 진화론의 주된 옹호자”였으며 유신진화론자인 맥코쉬가 프린스턴의 총장으로 부임할 당시에 이미 ‘순수 다윈주의자’였으며 생애 내내 진화론의 주된 옹호자였다고 주장하였다.¹¹²¹⁾

이후 리빙스톤과 마크 놀이 함께 작업한 저술에서는 워필드가 진화론을 계속해서 고수했다는 주장이 다소 약화된 것 같기도 하지만, 마크 놀과 리빙스톤은 워필드가 시간이 흐르면서 진화론을 다시금 받아들이게 되었다고 주장했다.¹¹²²⁾ 「장로교회사 저널」에 실린 놀과 리빙스톤의 “진화론자이면서 동시에 성경 무오론자인 B. B. 워필드(1851-1921)”라는 논문은 다음과 같은 대담한 진술로 시작한다. “미국 지성사의 기막힌 신비 가운데 하나는, 성경무오라는 신학적으로 가장 보수적인 교리에 대한 현대의 최고 옹호자인 B. B. 워필드가 진화론자였다는 사실이다.” 놀과 리빙스톤은 진화와 성경적 칼빈주의의 조화가 프린스턴 시절 내내 워필드의 ‘한결같은 목표’(constant goal)였다고 말한다.¹¹²³⁾

놀과 리빙스톤은 워필드가 기독교 안에 진화의 ‘가능성’을, 진화와 기독교의 양립 가능성을 허용했다고 주장했다. 또한 이들은 워필드에게 있어서는 하와 창조 이야기를 제외하면, 성경과 진화 사이에 필연적 충돌은 존재하지 않는다고 진술했다. 실제로 워필드는 진화의 가능성을 인정했고 하와 창조 기사를 진화에 반하는 장애물로 보았다.

놀과 리빙스톤의 이런 확신은 다음 두 가지 고려 사항에서 기인한 것이다. 첫째, 워필드는 제임스 오르(James Orr, 1844-1913)의 『사람 안에 있는 하나님의 형상』(*God's Image in Man*)에 대한 1906년 서평에서 심신은 함께 가야지 별개로 따로 발전하는 것은 불가능하며, 따라서 인간의 몸은 동물로부터 진화되고 인간 영혼은 하나님의 말씀으로 단번에 창조되었다는 주장은 모순이라는 오르의 주장을 언급했다. 그리고 워필드는 사람이 몸과 영혼의 통일체라는 오르의 이해를 지지하면서, 이 이해가 ‘성경적 인간론의 핵심’이라고 말했다. 그러나 동시에 워필드는 오르의 주장은 비약을 통한(*per saltum*) 진화(여기서는 하나님의 관리 감독하시는 손길 아래서 인간의 몸이 어떤 동물 조상으로부터 비약적으로 번식되어 나오면서, 동시에 하나님은 그 몸에 해당하는 인간 영혼을 창조해 주신다) 이론에 대한 반박은 될 수 없다고 지적했다. 이 경우 하나님은 기존 생물 안에 이미 존재하는 어떤 것이 산출되게 기존 생물을 단순히 관리 감독하시는 것이 아니라, 진화를 관리 감독하시면서 동시에 진정한 의미에서 새로운 것을 창조하신다. 워필드는 이 대안에 헌신하지 않는다. 여기서 워필드는 “인간 기원을 설명하기 위해 진화와 창조의 결합을 다시 제안”했고, “인간 몸에 대한 진화론적 설명의 신학적 정당함을 명백히 인정했다”고 놀과 리빙스톤은 주장하고 있다.¹¹²⁴⁾

둘째, 워필드가 진화론자라는 놀과 리빙스톤의 확신은, “칼빈의 창조론”에 대한 워필드의 1915년 논문에서 기인한 것이다. 여기서 워필드는 하나님은 2차 원인을 사용해 창조하신다는 칼빈의 주장을 검토했다. 하나님은 맨 처음 무에서 천지를 창조하셨으나(어떤 의미에서는 그

1121) Livingstone, “B. B. Warfield, the Theory of Evolution and Early Fundamentalism,” *Evangelical Quarterly* 58/1 (1986), 78-79.

1122) B. B. Warfield, *Evolution, Science and Scripture: Selected Writings*, eds., Mark Noll and N. Livingstone (Eugene, OR: Wipf&Stock, 2000), 26, 29, 34, 41, 66, 183, 237에 있는 리빙스톤과 놀의 논평.

1123) David N. Livingstone and Mark A. Knoll, “B. B. Warfield(1891-1921): A Biblical Inerrantist as Evolutionist,” *Journal of Presbyterian History* 80 (2002), 153-71.

1124) Warfield, *Evolution, Science and Scripture*, 231-33. Fred G. Zaspel, 『한 권으로 읽는 워필드 신학』, 김찬영 역 (서울: 부흥과개혁사, 2014), 618.

야말로 모든 것이 창조되었다), 그 후로는 이미 창조된 기존의 것에서 “내라”(예를 들어, 창 1:11)고 명령하셨다. 워필드에 따르면, 칼빈은 간접적 창조 교리를 가르치지 않았다. 하나님은 맨 처음 무로부터 창조하신 이후에는 이미 창조된 우주적 물질에서 그다음 사물이 생겨나게 하셨다고 가르쳤다. 여기에는 칼빈의 고등한 섭리 교리인 협력(*concurus*) 교리가 반영되어 있다. 워필드는 “칼빈의 창조론이... 인간 영혼을 제외한 모든 것에 진화적”이라고 말하고 있다. “칼빈은 어떤 진화론도 갖지 않았지만, 진화를 가르쳤다.... 무에서 생겨나지 않은 모든 것이 사실 창조된 것이 아니라, 진화된 것이다.” 워필드에 따르면 칼빈의 이 교리는 그냥 진화가 아니라 ‘순수 진화론’(a very pure evolutionary scheme)이었다.¹¹²⁵⁾ 이런 ‘순수 진화론’이라는 표현은 발전(*development*)이라는 말에 다름 아니다. 군트라흐는 워필드가 언젠가 진화가 사실로 증명되리라 기대하며, 정통 칼빈주의 한계 내에 진화를 자리매김하기 위한 것일지 모른다고 제안하고 있다.¹¹²⁶⁾ 놀은 이것을 ‘진화에 대한 워필드의 가장 강한 긍정’으로 묘사했다.¹¹²⁷⁾

워필드가 진화를 지지하는 속내를 드러내 보인 것 같은 또 다른 언급들이 있다. 스코틀랜드 신학자 제임스 이베라흐(*James Iverach*)가 쓴 『기독교와 진화』(*Christianity and Evolution*)에 대한 서평에서, 워필드는 이베라흐가 진화는 너무 중시하고 하나님은 너무 경시했다고 문제를 제기했다. 그리고 이베라흐에게 동의하여, “그리스도가” 진화에 “중대한 예외임이 틀림없”다고 말한 후에, 그렇다고 “그리스도가 유일한 예외는 아니”라고 덧붙였다. “우리는 ‘진화’를 존재하는 모든 것의 공식인 양 결코 받아들일 수 없고, 어떤 경우도 진화를 넘어 더 높은 공식인 ‘하나님’(진화 가운데 일하실 뿐만 아니라 진화 없이도 일하시는, 진화 이상의 존재)께로 가야 한다.”¹¹²⁸⁾ 이 진술은 마치 워필드가 진화를 하나의 합의점으로 인정하고 있는 것처럼 들린다.¹¹²⁹⁾

놀과 리빙스턴은 1888년 수업에 사용하기 위해 마련된 워필드의 “진화 또는 발전”이 진화에 대해 가장 회의적이었던 때의 워필드를 보여 준다고 여러 번 언급했다. 이 글에서 워필드는 진화론을 ‘아주 개연성이 낮은’ 이론으로 간주했다. 놀과 리빙스턴의 주장에 따르면, 워필드는 이런 아주 비판적 입장에서 시간이 가면 갈수록 진화를 받아들이는 입장으로 바뀌었다. 리빙스턴은 “워필드는 이 점을 1888년에 ‘미결 문제’로 내버려 두었으나, 시간이 지나면서 진화론을 갈수록 더 받아들이게 되었음이 틀림없다”고 자신있게 주장한다.¹¹³⁰⁾

몇몇 기독교 신학자들은, 심지어 소수의 아주 보수적인 학자들조차도, 유신론적 진화론으로 일컬어지는 견해를 받아들였다. 이 견해에 따르면, 하나님은 이 과정의 시초에 직접적인 방식으로 창조하셨고, 그 후로는 진화를 통하여 안으로부터 사역하셨다. 이 견해는 과학적인 자료들을 아주 잘 다룰 수 있지만, 성경의 창조 기사에 대해서는 약간의 문제점을 가지고 있다.¹¹³¹⁾

1125) B. B. Warfield, *The Works of B. B. Warfield* (Grand Rapids: Baker Book, 2000), 5: 303-305.

1126) Bradley John Gundlach, “The Evolution Question at Princeton: 1845-1929” (Ph.D. diss., University of Rochester, 1995), 296.

1127) Mark Knoll, *Modern Reformation* 7/3 (1998). Zaspel, 『한 권으로 읽는 워필드 신학』, 621에서 재인용.

1128) Warfield, *Evolution, Scripture, and Science*, 152.

1129) Zaspel, 『한 권으로 읽는 워필드 신학』, 621.

1130) David N. Livingstone, *Darwin's Forgotten Defenders* (Grand Rapids: Eerdmans, 1984), 119. Zaspel, 『한 권으로 읽는 워필드 신학』, 624에서 재인용.

1131) Millard J. Erickson, 『조직신학 (상)』, 신경수 역 (서울: 크리스천다이제스트, 1995), 434f.

제임스 패커(James I. Packer, 1926-2020)는 성경의 무오성에 관해 토론하면서 복미에서의 복음주의자들이 모든 형태의 생물학적인 진화론은 성경과 상반된다는 입장을 철저히 고수하고 있음을 지적하면서 자신은 이 문제와 관련하여 유보적인 입장임을 피력하고 있다:

나는 성경의 무오성을 믿고, 또 그러한 내용을 글로도 주장하고 있습니다. 그러나 주경학적으로 볼 때, 창세기의 처음 몇 장이나, 그 밖의 부분에서 성경이 생물학적 진화론에 대하여 이런 저런 얘기를 하고 있는지에 대해서는 전혀 모르겠습니다. 나는 비과학자의 처지에서 그 이론 자체에 대하여, 전문가들의 논쟁을 먼발치에서 보면서, 판단을 유보하고 있지만, 비 비 워필드(B. B. Warfield)가 유신론적 진화론자(theistic evolutionist)였다는 사실을 상기합니다. 만일 이러한 점 때문에 내가 복음주의자가 아니라고 한다면, 그도 아니었다고 해야 할 것입니다.¹¹³²⁾

위에서 제시하였던 리빙스턴과 놀의 주장과 같이 패커는 워필드를 대표적인 유신진화론자로 지칭하고 있고 워필드의 입장을 따라 자신도 유신진화론자임을 자임하고 있다.¹¹³³⁾

3. 자스펠의 반론

워필드가 성경의 무오를 주장하는 보수적인 신학자였음에도 진화론을 수용한 사람이라는 놀과 리빙스턴의 견해에 대해 자스펠은 동의하지 않는다. 자스펠도 워필드가 우리가 생각하는 것 이상으로 많은 부분 긍정적으로 진화를 평가하고 있다는 것을 기꺼이 인정하고 있다. 하지만 그럼에도 자스펠은 다음과 같이 주장하고 있다:

워필드가 진화를 사실로 받아들였다는 것은 다른 문제다. 놀과 리빙스턴은 대체 어떤 근거로 워필드가 진화를 참된 것으로 받아들였다고 자신있게 주장하는가? 워필드는 자신의 경력 내내 기독교 유신론이 몇몇 진화론과 필연적으로 모순되는 것은 아님을 거듭 인정했다. 그러나 진화 가설을 사실에 대한 참된 설명으로 받아들인다고 말한 적은 한 번도 없다.¹¹³⁴⁾

그러면서 자스펠은 워필드의 말을 인용하고 있다: “우리는 이것이 ‘어쨌든’(in any case) 참이라고 말하는 바다. 우리는 진화의 사실성에 대해 이베라흐가 가진 확신 같은, 포괄적인 확신을 결코 가질 수 없음을 분명히 하길 원한다. 우리는 증거에 뒤처지기도 원하지 않고 증거에 앞서기도 원하지 않는다.”¹¹³⁵⁾

리빙스턴과 놀의 주장에 대하여 프레드 자스펠은 리빙스턴과 놀이 진화에 대한 워필드의 견해에 대해 너무 많은 것을 추론하고 있다고 반론을 제기하고 있다. “워필드가 실제로 그 자신 진화론에 헌신하였다는 주장은 비록 워필드가 [진화라는] 개념을 즐겨 사용하였다는 다소간의 암시가 있기는 하지만 워필드는 결코 진화를 받아들이지 않는다는 단순한 사실 때문에 확증하기가 불가능해 보인다.”¹¹³⁶⁾ 자스펠은 리빙스턴이나 놀이 주장하고 있는 것처럼 워필드가 진

1132) J. I. Packer, *Evangelical Anglican Identity Problem*, 5. Alister McGrath, 『제임스 패커의 생애』, 신재구 역 (서울: 기독교문서선교회, 2004), 331f에서 재인용.

1133) 제임스 패커는 2008년 분자생물학자이며 복음주의 신자로 알려져 있는 데니스 알렉산더(Denis Alexander, 1945-)의 *Creation or Evolution: Do We Have to Choose?*라는 책을 추천하고 있는데 이 책은 지적 설계론을 비판하고 유신진화론을 지지하고 있다.

1134) Zaspel, 『한 권으로 읽는 워필드 신학』, 616f.

1135) Warfield, *Evolution, Scripture, and Science*, 152.

1136) Zaspel, “B. B. Warfield on Creation and Evolution,” 211. “That Warfield actually committed himself to a doctrine of evolution seems impossible to affirm simply because although there are some indications that he entertained the idea, he never admits to

화론을 받아들였다는 주장은 불가능한 주장은 아니라는 점을 인정하고 있다. 하지만 워필드가 진화 개념을 고려하고 허용했다는 증거는 있을지라도 자신이 진화론을 받아들인다고 인정한 적은 한 번도 없었다는 점을 생각한다면 그런 주장은 무리가 있는 주장임에 분명하다고 자스펠은 주장하고 있다.¹¹³⁷⁾

자스펠은 워필드가 생애 전체에 걸쳐서 진화론을 수용했던 사람이라는 리빙스턴과 놀의 주장에 대해 반대하며 워필드가 젊은 시절 한때 진화론을 받아들였던 것은 사실이지만 30대 초반에 진화론을 버리게 되었으며 그 이후로 워필드는 “비록 진화에 열린 태도를 견지했을지라도 진화를 자기 입장으로 받아들이기를 계속 거부했다고 생각하는 것이 타당하다”라고 자스펠은 주장하고 있다.¹¹³⁸⁾

기본적으로 자스펠은 워필드가 진화론에 대하여 확정적으로 말하지 않고 있는 “분명한 불가지론”의 입장이었다라고 주장하고 있다. 자신의 주장을 입증하기 위해 자스펠은 “수 년에 걸친 여러 서평에서, 1888년의 강연을 개작한 보다 깊이 있는 1895년 논문.... 그리고 1901년과 1903년의 글”을 인용하고 있는데 워필드가 진화에 대해 의문을 제기하고 유보적인 입장을 취했다는 것이다.

줄곧 워필드는 만약 진화가 사실로 증명된다면, 이럴 경우에 한해서만 진화를 수용할 수 있다고(아직 증명되지 못했음을 강조하면서) 말했다. 그리고 진화론자는 마치 시간이 불가능한 일도 이루어주는 요술 지팡이인 양 거의 무한한 시간을 필요로 한다고 조롱했다. 그리고 여러 진화 이론이 과학계 안에서조차 타당성을 갈수록 더 잃어가고 있다고 지적했다.¹¹³⁹⁾

1916년 워필드는 자신의 프린스턴 대학 시절을 회고하면서 30세 미만의 생물학자는 모두 진화론자라고 주장하였던 맥코쉬 학장과의 대화를 공개했다. “내가 30세가 되기 전에 진화론에서 탈피했기 때문에, 이런 주장을 기이하게 생각하는 최후의 1인이라고 답한 내 의도를 맥코쉬 교수는 이해했을까 전혀 확신이 안 섰다.”¹¹⁴⁰⁾ 자스펠이 제시하고 있는 이런 글들을 보면 워필드는 이미 1880년대 초에 진화론을 거부한 것으로 보인다. “이로 보건대 워필드가 이른 시기 자신이 견지한 진화론에서 벗어난 이후로는, 비록 진화에 열린 태도를 견지했을지라도 진화를 자기 입장으로 받아들이기를 계속 거부했다고 생각하는 것이 타당하다”라고 자스펠은 주장하고 있다.¹¹⁴¹⁾

그렇다면 진화에 대한 워필드의 견해는 무엇인가? 이 부분에 대해 자스펠은 워필드가 진화에 대해 시종일관 유보적인 입장이었다고 주장하고 있다. 워필드는 그리스도인이 “진화가 하나님의 섭리 방법에 대한 하나의 제안된 설명이라는 자신의 본분을 지킬 때, 진화와 싸울 이유가 없다”는 것을 신학적이고 과학적인 가능성으로 허용하기는 했지만, 과학적 사실로 분명하게 승인한 적은 없다는 것이다. “워필드는 몇몇 진화에 대해서 반대하지 않았지만, 진화를

accepting it.” 이 문장에서의 자스펠의 표현은 매우 애매하다. 워필드는 진화라는 교리(a doctrine of evolution)에 헌신하거나 받아들이는 것을 인정하지 (committed 또는 admits to accepting) 않았지만 그 개념을 즐겨했다(entertained)는 말은 워필드가 ‘진화’라는 과학적 사실은 받아들였지만 ‘진화론’은 결코 받아들이지 않았다는 말로 읽혀지기도 한다.

1137) Zaspel, 『한 권으로 읽는 워필드 신학』, 623.

1138) Zaspel, 『한 권으로 읽는 워필드 신학』, 624.

1139) Zaspel, 『한 권으로 읽는 워필드 신학』, 623.

1140) B. B. Warfield, “Personal Recollections of Princeton Undergraduate Life,” 652. Zaspel, 『한 권으로 읽는 워필드 신학』, 624에서 재인용.

1141) Zaspel, 『한 권으로 읽는 워필드 신학』, 624.

명백하게 받아들인 적은 한 번도 없다. 그리고 진화에 무척 관심을 가지고 진화를 기꺼이 수용하는 것처럼 보이는 발언도 했지만, 워필드 자신은 언제나 유보적이다.”¹¹⁴²⁾

그러면 워필드가 진화에 대해 유보적인 입장을 취할 수밖에 없었던 이유는 무엇인가? 이 부분에 대해 자스펠은 “놀과 리빙스턴이 인정한 대로 ‘성서주의자’인 워필드가 글자 그대로 이해된 하와 창조 기사가 진화와 상충된다고 보았기 때문”이라고 주장하고 있다. 물론 그 외에도 “영혼의 기원이나 죽음 같은 여러 내용”도 여전히 워필드에게는 진화의 장애물이었을 것이라고 자스펠은 보고 있다. “어쨌든 분명한 것은 워필드는 이따금 진화를 허용하긴 했으나 진화가 사실이라거나 자신이 진화에 동의한다고 분명하게 말한 적은 없다는 점이다. 분명하게 밝힌 것은, 자신은 30세 쯤 진화론을 버렸고 여전히 진화론에 회의적이라는 것이다.”¹¹⁴³⁾

이와 같이 놀과 리빙스턴 그리고 자스펠은 동일한 한 사람 워필드의 때로는 동일한 자료들을 또 때로는 서로 다른 자료들을 해석하여 각기 다른 결론을 주장하고 있다. 이는 어쩌면 워필드 자신의 모호한 입장 때문일 수도 있다. 이러한 때로는 상반되는 듯하기까지 한 워필드의 모호한 주장을 우리는 어떻게 이해해야 할까?

4. 직접 창조와 간접 창조 그리고 진화

워필드에 의하면 칼빈은 기본적으로 실천적 관심으로 창조론에 대해 살펴보고 있으며 그렇기 때문에 칼빈은 창조론보다는 섭리론에 보다 관심을 집중하고 있다. 칼빈은 지구중심적이며 인간중심적인 창조론을 개진하고 있으며 6일 창조를 고수하고 있고 지구의 연대에 관하여서도 6000년을 주장하고 있다. 하지만 이런 칼빈의 창조론에 대해 워필드는 칼빈이 비록 진화를 인정했지만 간접 창조를 인정하지 않았다는 다소 뜻밖의 주장을 하고 있다. 이런 워필드의 해석은 존 머레이(John Murray, 1898-1975)의 관심을 끌었고 존 머레이는 칼빈이 간접 창조를 주장하지 않았다는 워필드의 주장이 올바른 주장이 아님을 자신의 “칼빈의 창조론”이라는 논문에서 개진하고 있다.¹¹⁴⁴⁾

요하네스 볼레비우스(Wollebius, 1589-1629)는 아만두스 폴라누스(Amandus Polanus, 1561-1610)의 제자로 알려져 있는데 흥미로운 것은 존 머레이는 직접 창조와 간접 창조에 대한 주장이 형성된 것은 17세기 루터파와 개혁파 정통신학자들에 의해서임을 말하면서 요하네스 볼레비우스의 글을 인용하고 있다. “창조는 하나님께서 자신의 능력과 지혜와 선함의 영광을 드러내기 위하여 부분적으로는 무로부터(*ex nihilo*) 그리고 부분적으로는 자연적인 사물로부터(*ex materia naturaliter inhabili*) 세계와 그 안에 있는 사물을 산출하시는 것이다. 창조라는 것은 단지 어떤 것을 무로부터 만드시는 것뿐만 아니라 부적절한 물질로부터 자연의 능력을 넘어서 무언가를 산출하시는 것도 포함한다.”¹¹⁴⁵⁾

자스펠이 워필드의 창조론과 관련하여 제시하고 있는 자료 가운데 직접 창조와 간접 창조 그리고 진화에 대한 논의는 우리가 처한 상황에 대해 나름의 빛을 던져줄 수 있는 내용으로 사료된다. 워필드는 이 세 가지를 구별하는 것이 중요하다고 지적했다라고 자스펠은 주장하고

1142) Zaspel, 『한 권으로 읽는 워필드 신학』, 624f.

1143) Zaspel, 『한 권으로 읽는 워필드 신학』, 625.

1144) John Murray, “Calvin’s Doctrine of Creation,” *The Westminster Theological Journal* 17/1 (1954), 21.

1145) *Compendium Christianae Theologiae*, I. V (Amsterdam, 1638), 27. Murray, “Calvin’s Doctrine of Creation,” 22에서 재인용. 존 머레이는 “*ex materia inhabili*”라는 라틴어 문구 가운데 “*inhabili*”라는 라틴어 단어가 번역하기 어려운 문구인데 “unapt”나 “inert” 또는 “unfit” 등의 의미로 번역할 수 있다라고 말하고 있다.

있다. 직접 창조는 무로부터의 창조를 가리킨다는 점에서 진화와 다르다. 직접 창조는 우주를 무에서 생겨나게 하신 하나님의 기적적 행위를 가리키는 말이다. “창조 행위가 하나님의 능력이 아무 수단 없이 직접 작용한 것이라는 사실은 창조 개념상 당연하다.”¹¹⁴⁶⁾ 반면에 간접 창조는 하나님이 기존 물질에서 새로운 어떤 것을 기적으로 생겨나게 하는 것이다. 그런 의미에서 간접 창조는 직접 창조와 다를 뿐만 아니라 진화와도 다르다. 간접 창조는 진화 그 이상의 것이다. 진화는 하나님이 기존의 옛 형태 안에 잠재되어 있던 것이 새로운 형태로 발출되는 발전 과정이다. 그야말로 진화는 단순한 변화요 섭리적 인도라고 할 수 있다. 간접 창조는 여기에서 그치지 않는다. 간접 창조는 진화를 넘어서는 그 어떤 것이다. 워필드에게 있어서 간접 창조는 “이 복잡한 자연 안에 완전히 새로운 어떤 것(아무리 지혜롭고 강력하게 발전 과정을 이끌고 주장할지라도, 기존 자연에 있는 것으로는 산출하기 힘든 어떤 것)을 투입하는 하나님의 창조 행위”라고 할 수 있다. 간접 창조는 어떤 것이 산출되려면 “직접적이고 ‘능력 있는 의지의 섭광’이 필요한 완전히 새로운 어떤 것을 투입하시는, 하나님의 섭리적 통치 가운데 일어나는 하나님의 진정한 창조 행위”라고 할 수 있다. 자스펠은 워필드의 주장을 다음과 같이 요약하고 있다: 하나님께서 무로부터의 창조인 직접 창조, 간접 창조, 그리고 진화라고 하는 세 가지 방식으로 질서 있는 세상을 생겨나게 하셨다.¹¹⁴⁷⁾

워필드가 직접 창조와 간접 창조를 구별하고 있는 것은 프린스턴 신학교의 전임자였던 찰스 핫지와 동일한 입장이었다고 할 수 있다. 일차적이고 직접적인 창조는 즉각적이라면 이차적이고 간접적인 창조는 점진적이다. “전자는 어떤 선제적 본체와 협동에 관한 개념을 배제하고, 후자는 양자를 인정하고 함축한다. 이 부분과 관련하여 핫지는 “하나님께서 사람을 남자와 여자로 창조하셨다”는 창세기 1장 27절과 “여호와 하나님이 흙으로 사람을 지으셨다”고 말씀하는 창세기 2장 7절을 비교하면서 “이처럼 선제하는 물질로부터의 창조가 성경적 창조 개념 속에 들어있는 것처럼 보인다”라고 주장하고 있다. 그러므로 핫지는 하나님의 말씀에 의한 무로부터의 직접적·즉각적 창조뿐만 아니라 하나님의 능력이 제2원인들과의 연합 속에서 역사하는 간접적·점진적 창조도 인정하고 있다.¹¹⁴⁸⁾ 다만 워필드는 찰스 핫지와 달리 직접 창조와 간접 창조, 또는 일차적 창조와 이차적 창조에 더하여 진화를 병기하여 비교 설명하고 있다.

워필드는 칼빈이 창세기 1장의 창조 주간의 일을 간접창조가 아니라 진화론적인 측면으로 이해했다고 주장하였다. 워필드는 칼빈이 문자적 6일 창조를 그리고 6,000년 세월에 미치지 못하는 젊은 지구론을 주장하고 있다는 점을 지적하고 있다. 간접 창조는 인정하지 않았는데 진화론적인 해석을 하고 있다는 말이 도대체 무슨 의미일까? 칼빈은 자신의 후대에 등장하는 직접 창조와 간접 창조에 대한 구분을 알지 못했다. 이후 개혁 신학에서는 자연스럽게 인정된 구분이라고 할 수 있다. 여기에 19세기에 진화론이 등장하게 되었는데 그런 면에서 칼빈은 직접 창조, 간접 창조 그리고 진화에 대한 어떤 분명한 견해도 갖고 있지 않았다고 보아야만 할 것이다. 그러므로 칼빈의 창조론에 대한 워필드의 이해는 후대의 개념의 틀로 넣어 읽으려는 전형적인 오류에 해당한다라고 할 수 있다.

워필드가 주장한 바는 칼빈에게 있어서 고유한 의미의 “창조”는 오직 창세기 1장 1절의 최초의 명령만을 (그리고 인간의 각 영혼의 기원만을) 가리킨다는 것이다. 하나님은 최초의 세계의 질료를 “창조하셨다”(창 1:1). 그리고 창조 질서의 나머지는 이것에서 나왔으며 형성되었다

1146) B. B. Warfield, *Selected Shorter Writings of Benjamin B. Warfield*, 2:201. Zaspel, 『한 권으로 읽는 워필드 신학』, 601에서 재인용.

1147) Warfield, *Evolution, Science, and Scripture*, 204-209. Zaspel, 『한 권으로 읽는 워필드 신학』, 601f에서 재인용.

1148) Charles Hodge, 『조직신학 I』, 김귀탁 역 (고양: 크리스찬다이제스트, 2002), 686.

는 것이다. 이것이 워필드가 칼빈의 “진화론적” 견해라고 언급한 것이다. 그리고 워필드는 칼빈이 나머지 창조질서가 그래서 어떻게 “진화를 했는지”에 대해 아무런 시사를 하지 않는다는 것을 인정하고 있다.¹¹⁴⁹⁾ 워필드는 칼빈의 이 “진화론적” 가르침이 “부적절하다”고 판단하였으며 “창조주가 최초의 세계 질료에서 6일 동안에 세계를 발전시킬 때 ‘제2 원인들’을 사용하였다는 것을 단지 믿었다.”¹¹⁵⁰⁾

워필드를 유신진화론자로 이해하는 것을 반대하며 자스펠은 “워필드는 진화론에 대해 매우 개방적으로 보이며, 그것을 인정하는 말을 했다”는 것과 함께 “워필드가 주장한다고 추정하는 진화 이론이 어떤 것인지 명시하는 것은 불가능한 일일 것이다”라고 말하고 있다.¹¹⁵¹⁾ 칼빈에 대해서도 동일한 결론에 도달할 수 있을 것 같다. 칼빈은 당대의 천문학을 비롯한 과학에 매우 개방적이었던 것으로 보인다. 지동설을 받아들이지는 않았지만 이런저런 천문학이나 다른 과학에서 제기되는 문제들에 대해 대응하고 있음을 볼 수 있다. 창 1:1에 사용되었던 창조라는 말이 창 1:21에 사용되고 있음을 칼빈이 지적하고 있는 것을 보면 칼빈이 간접 창조를 주장하지 않았다는 말은 조금 억지스러워 보인다. 간접 창조를 주장하지 않은 칼빈이 진화를 주장하였다는 워필드의 주장은 더더욱 혼란스러워 보인다. 위에서 언급한 것과 같이 칼빈은 문자적 6일 창조와 6,000년에 미치지 못하는 짧은 지구론을 주장하고 있다. 이런 사실을 유념하면서 자스펠은 “칼빈의 창조 교리가 ‘진화론적’이었다는 유명한(악명높은?) 주장으로 워필드가 말하고자 한 것은 워필드 당대에 유행하고 있던 진화 이론과는 어떤 관련도 없다”는 것을 말하고 있다. 왜냐하면 일반적으로 진화에 필요한 시간이 충분하지 않기 때문이다.¹¹⁵²⁾

이런 혼란스러운 상황에 나름의 해결책을 제공해줄 수 있는 또 다른 방법은 무엇일까? 양승훈 교수는 “진화의 세 가지 층위”라고 하는 논문에서 진화라고 하는 개념에서 생겨나는 여러 가지 혼란에 대해 잘 정리해주고 있다. 관찰 사실로서의 진화(evolution as an observed fact)와 논리적 추론으로서의 진화(evolution as a rational inference), 그리고 이데올로기로서의 진화(evolution as an ideology)가 바로 그것이다. 이른바 소진화는 관찰 사실로서의 진화에 해당하는 것인데 이 부분에 대해서는 다른 의견이 있을 수 없다. 문제는 종간의 진화를 의미하는 대진화는 일종의 논리적 추론에 해당하는 것이지 관찰 사실이 아니다. 이데올로기로서의 진화는 대진화를 넘어 하나의 세계관으로서 진화론을 주장하는 자리까지 나아가는 것을 의미한다.¹¹⁵³⁾

이러한 양승훈 교수의 주장은 우종학 교수의 설명과도 비슷하다. 우종학은 진화와 진화과학 그리고 진화주의를 구별하고 있다. 진화는 단순히 시간에 따른 변화를 의미한다. 우주진화, 별의 진화, 생물진화 등은 자연현상이며 다양한 데이터를 통해 직간접적으로 관측되는 과학의 탐구대상이다. 진화과학은 우주나 생물의 진화가 어떻게 일어났는지 인과관계를 밝히는 하나의 설명체계로서의 과학 이론이다. 그런가하면 진화주의는 진화에 대한 하나의 철학적 관점이며 진화이론을 무신론적으로 해석한 신념으로 일종의 이데올로기라고 할 수 있다.¹¹⁵⁴⁾

비슷한 듯 다소 차이를 보이는 이러한 진화의 층위에 대한 양승훈과 우종학의 설명에서 가

1149) Fred Zaspel, “덧붙이는 말: 워필드는 오늘날의 유신진화론을 지지하지 않았다,” Wayne Grudem et al. eds., 『과학적·철학적·신학적 관점으로 본 유신진화론 비판 하』, 소현수 외 공역 (서울: 부흥과개혁사, 2019), 529f.

1150) Zaspel, “워필드는 오늘날의 유신진화론을 지지하지 않았다,” 530.

1151) Zaspel, “워필드는 오늘날의 유신진화론을 지지하지 않았다,” 532.

1152) Zaspel, “워필드는 오늘날의 유신진화론을 지지하지 않았다,” 529.

1153) 양승훈, “진화의 세 가지 층위,” 『창조론오픈포럼』 13/1 (2019), 81-95.

1154) 우종학, 『과학시대의 도전과 기독교의 응답』 (서울: 새물결플러스, 2017), 287ff.

장 커다란 차이점은 양승훈은 진화과학 또는 진화이론을 하나의 논리적 추론으로 보고 있다면 우종학은 과학의 이미 정립된 이론으로 받아들이고 있다는 점이다. 즉 우종학은 무신론적 진화론이라고 불리는 진화주의를 거부하고 있기는 하지만 프랜시스 콜린스와 같이 유신론적 진화론(theistic evolutionism)의 입장을 취하고 있다.¹¹⁵⁵⁾

워필드가 주장하였다는 직접 창조와 간접 창조 그리고 진화에 대한 설명과 이런 진화의 증위에 대한 양승훈 교수의 설명을 가미하면 어떤 의미에서 워필드가 진화를 긍정하고 어떤 의미에서 진화를 부정하고 있는지 나름의 해결책이 나올 수 있을 것 같다. 또 한 가지 가능한 해결책은 현대의 유신진화론을 반대하는 논리를 살펴보는 것이 나름의 해결책이 될 수 있을 것이다. 현재 상태로는 이것이 필자가 내릴 수 있는 최선의 잠정적인 결론이라고 할 수 있다.

웨이 그루뎀은 유신진화론이 성경적 창조론과 열두 가지 점에서 차이를 보이며 그렇게 될 때 유신진화론은 열한 가지 기독교 교리를 부정하게 된다고 비판하고 있다. 그루뎀이 제시하고 있는 유신진화론이 부정하게 되는 열한 가지 기독교 교리는 다음과 같다:¹¹⁵⁶⁾ 1. 성경의 진실성. 2. 하나님의 권능의 말씀에 의한 직접적인 창조. 3. 자연 안에 있는 하나님의 존재에 대한 압도적인 증거. 4. 자연 안에 있는 하나님에 대한 도덕적 책임성에 대한 증거. 5. 하나님의 지혜. 6. 하나님의 선하심. 7. 하나님의 도덕적 공의. 8. 인류의 평등성. 9. 속죄. 10. 부활. 11. 자연을 개선하려는 노력의 가치.

이런 반론을 통하여 그루뎀이 주장하고자 하는 요점은 다음과 같다.¹¹⁵⁷⁾

1. 창세기 1-3장을 비역사적으로 읽는 것은 본문 자체에 있는 요인들로 인한 것이 아니라, 진화론적 해석의 틀, 곧 이 책의 과학적·철학적 논문들이 정당하지 않은 것이라고 밝힌 틀을 앞서 받아들이고 있기 때문이다.
2. 창세기에 있는 몇 가지 문학적 요인은 창세기 1-3장이 역사적 진술로 이해되도록 의도된 것이라는 강한 증거를 보여 주며, 실제로 일어난 사건들을 보도하는 것이라고 주장한다.
3. 예수님과 신약 성경의 기록자들은 신약 성경에 속한 열 권의 책에서 창세기 1-3장에 있는, 유신진화론과 일치하지 않는 몇 가지 사건의 역사성을 단언한다.
4. 만일 창세기 1-3장에 있는 이 사건들 가운데 몇 개의 역사성이 부인된다면, 이 사건에 근거하는 많은 결정적인 기독교 교리들이 침해당하거나 상실될 것이다.

그래서 그루뎀의 유신진화론에 대한 비판은 창 1-3장의 역사성과 관련이 있음을 알 수 있다. 이른바 아담의 역사성과 관련한 비판이 그 주종을 이룬다고 할 수 있다. 자스펠은 워필드가 “아담과 (아담에게서 창조된) 하와는 역사적 인물들이었으며, 이들은 완전한 상태로 창조되었고, 인류가 이들에게서 유래되었으며, 이들의 죄가 첫 번째 사람의 죄이었고, 인류와 또 인류와 함께 온 피조물이 아담 안에서 타락했다”고 주장하며 그렇다면 워필드는 유신진화론자일 수 없다고 보고 있다.¹¹⁵⁸⁾

1155) 우종학의 유신론적 진화론에 대한 비판을 보려면, 우병훈, “개혁신학의 관점으로 평가한 진화 창조론: 우종학, 『과학시대의 도전과 기독교의 응답』을 중심으로,” 『한국개혁신학』 60 (2018), 146-208을 보라.

1156) Wayne Grudem, “유신진화론은 열두 가지 창조 사건과 몇 가지 중요한 기독교 교리의 기반을 허문다,” Wayne Grudem et al. eds., 『과학적·철학적·신학적 관점으로 본 유신진화론 비판 하』, 345-365.

1157) Wayne Grudem, “성경적 신학적 서론: 창조에 대한 성경의 기술과 주요 기독교 교리들에 대한 유신진화론의 불일치,” Wayne Grudem et al. eds., 『과학적·철학적·신학적 관점으로 본 유신진화론 비판 상』, 소현수 외 공역 (서울: 부흥과개혁사, 2019), 88f와 “유신진화론,” 301f.

1158) Zaspel, “워필드는 오늘날의 유신진화론을 지지하지 않았다,” 531f.

최근 유신진화론과 관련하여 가장 뜨거운 주제 가운데 한 가지는 아담의 역사성 문제이다. 2010년 저명한 복음주의 구약신학자인 브루스 월키(Bruce K. Waltke, 1930-)는 이 바이오 로고스 홈페이지에 게재된 아담의 역사성과 관련하여 논란이 되는 인터뷰에서 진화론에 대한 광범위한 합의를 받아들이지 않는 복음주의자들은 “소수의 광신도”가 될 위험에 처해 있다고 경고하였고 이 일로 브루스 월키는 리폼드 신학교 교수직을 사임해야 했다.¹¹⁵⁹⁾ 오래지 않아 또 다른 복음주의 구약신학자인 트럼퍼 롱맨(Tremper Longman III, 1952-)의 동영상도 등장했는데 이 동영상은 롱맨이 2009년 9월에 월버포스 펠로우쉽과 했던 인터뷰였다. 이 인터뷰에서 롱맨은 창세기 1-2장을 “너무 지나치게 문자적으로” 읽지 말라고 경고하였으며, “아담”이 실제 개인을 지칭하는지, 아니면 인류 전체를 지칭하는지는 확실하지 않다고 말하며, 창세기 초반부가 “진화의 과정이 있다는 생각을 차단하지 않는다”라고 주장하였다.¹¹⁶⁰⁾ 2011년에는 보다 명확하게 아담의 역사성을 부정하는 주장이 웨스트민스터신학교 구약교수였던 피터 엔즈(Peter Enns, 1961-)에 의해 제기되어 충격을 더했다.¹¹⁶¹⁾ 그래서 최근의 유신진화론에 대한 논란은 저명한 복음주의 구약신학자들을 중심으로 제기되었다고 할 수 있는데 보다 최근에는 토론의 판이 신학 전반으로 확대되고 있는 듯하다. 급기야 2014년 미국장로교회(Presbyterian Church in America) 총회에는 유신진화론에 대한 헌의가 이루어졌지만 총회는 유신진화론에 대한 교단의 입장을 재고하기를 거부하였다. 그 이유는 이전에 발표된 문서로 충분하다는 것이었다.¹¹⁶²⁾

4. 비판적 평가

지금까지 워필드의 진화에 대한 견해에 대해 기본적으로 워필드를 유신진화론자로 보는 놀과 리빙스턴의 논지와 워필드가 진화를 일부 허용하긴 하였지만 진화론을 받아들인 적이 없다는 자스펠의 반대논지를 살펴보았다. 일단 전반적인 토론의 방향은 어쨌거나 상당부분 워필드가 진화에 대해 무조건적인 반대만을 하는 입장은 아니었다는 면에서는 이론이 있을 수 없는 것 같다. 실제로 우리 주변에는 진화에 대한 맹목적인 반대가 존재한다. 이런 자세는 지양되어야 할 자세임에도 불구하고 그리스도인들 사이에 꽤나 인기있는 입장이라고 할 수 있다. 이

1159) Hans Madueme·Michael R. E. Reeves eds., 『아담, 타락, 원죄: 원죄에 대한 신학적·성경적·과학적 관점』, 윤성현 역 (서울: 새물결플러스, 2018), 12f.

1160) Madueme·Reeves eds., 『아담, 타락, 원죄』, 13.

1161) Peter Enns, 『아담의 진화: 성경은 인류 기원에 대해서 무엇을 말하는가』, 장가람 역 (서울: 기독교문서선교회, 2014). 피터 엔즈는 이미 2005년에 성경무오설과 관련하여 전통적으로 복음주의자들이 가지고 있는 가현설적 성경관을 비판하고 성경의 인간성을 제시하였고 결국에는 2008년 웨스트민스터 신학교를 사임하였다. 아담의 역사성에 대한 피터 엔즈의 부정은 이 일의 연장선상에서 이루어졌다고 할 수 있다. 그는 기독교 신학이 아무런 해도 입지 않으면서 아담과 하와의 역사성을 배제할 수 있다고 주장하였다 (Madueme·Reeves eds., 『아담, 타락, 원죄』, 13). 피터 엔즈가 웨스트민스터 신학교를 사임하는 과정에 대해서는 위키피디아의 내용을 참조하라. 피터 엔즈가 제시한 무오성 개념에 대해 휴 윌리엄슨(Hugh G. M. Williamson, 1947-), 빌 아놀드(Bill T. Arnold), 데이빗 베이커, 트럼퍼 롱맨 등은 찬성하였으며 카슨(D. A. Carson, 1946-), 폴 헬름(Paul Helm, 1940-), 그레고리 비일(Gregory K. Beale, 1949-) 등의 학자는 반대하였다. 웨스트민스터 신학교 교수회는 엔즈의 입장이 웨스트민스터 신앙고백의 기준에 준하는지에 대해 12:8로 지지의 입장을 표명하였지만 동 학교의 이사회는 18:9로 엔즈의 해임을 의결하였다 (https://en.wikipedia.org/wiki/Peter_Enns 2021년 5월 7일 검색). 아담의 역사성에 대한 토론을 위해서는 Matthew Barret·Adel B. Caneday eds., 『아담의 역사성 논쟁: 아담의 역사성에 대한 네 가지 관점과 목회적 적용』, 김광남 역 (서울: 새물결플러스, 2015)을 보라.

1162) William M. Schweitzer, “The Eight Elements of the Westminster Doctrine of Creation: Why They Are Incompatible with Theistic Evolutionism,” *Puritan Reformed Journal* 7 (2015), 256.

는 우리 한국교회의 전반의 문제이기도 하다.

노만 가이슬러와 윌리엄 로취는 프란시스 콜린스(Francis Collins, 1950-)가 2007년에 설립한 바이오로고스(BioLogos)가 가지고 있는 진화에 대한 자세 때문에 그 단체를 비판하고 있다: “멤버들은 유신 진화론에 불가피하게 헌신되어 있으며 그렇게 해서 성경 무오성에 서 있는 역사적 기독교에 반대하고 있다.”¹¹⁶³⁾ 이들이 보기에 진화론의 유신론적 형태를 받아들이는 것은 하나님의 말씀의 권위를 거절하는 것과 유사하다. 젊은 지구론자인 켄 함(Ken Ham)은 진화론에 대한 진정한 그리스도인의 반응은 간단하다라고 믿고 있다. “이러한 전체 문제는 우리가 거기 계셨던 하나님의 말씀을 믿을 것이냐 아니면 (뭐라고 단서를 달든 상관없이) 거기에 있지 않았던 오류가 있는 인간의 말을 믿을 것이냐 주위를 맴돌고 있다.”¹¹⁶⁴⁾ 이들은 한 마디로 하나님의 말씀을 창세기의 창조 기사에 대한 하나의 특정한 해석과 동일시하고 있다. 다른 곳에서 알렌 미클은 “하나님의 형상으로 인류가 창조된 것은 진화와 화해할 수 없다”라고 쓰고 있다.¹¹⁶⁵⁾

이런 자세는 적어도 워필드의 견해와는 합치할 수 없는 입장이다. 워필드는 찰스 다윈의 종교적 견해에 대하여 연구하였고 글을 썼다. “다윈의 종교적 삶”에 대한 논문에서 워필드는 다윈의 진화론은 직접적으로 다윈의 기독교 신앙을 앗아갔다고 결론을 내렸다. “그러므로 한번 충심으로 그[다윈]에 의해 받아들여진 진화론은 점차적으로 그의 신앙을 무너지게 하여 전체 기독교를 증명되지 않은 망상으로 내버리게 하였다.”¹¹⁶⁶⁾ 하지만 그럼에도 워필드는 진화가 그러한 신앙의 거부를 요청하지는 않는다고 믿었다. “찰스 다윈의 생애와 편지”라는 책에 대한 논평에서 워필드는 다음과 같이 말하고 있다: “유신론자요 기독교인인 많은 진화론자들이 있다.”¹¹⁶⁷⁾

브렌트 렘펠은 진화를 인정하는 것과 성경의 권위를 포기하는 것을 동일시하는 것이 적절한지 물으면서 교회의 역사는 이러한 접근에 반대한다고 주장하고 있다. “과학은 그 영역 또는 그 영향의 범위에 제한되지만 하면 교회를 적극적으로 진리로 인도할 수 있는 커다란 잠재력을 가지고 있다. 자연의 영역은 하나님을 아는 지식에 대한 계시적 통로이다”라고 말하면서 대표적으로 벨기에 신앙고백(1561년)을 언급하고 있다.¹¹⁶⁸⁾

렘펠은 과학적 발견이 성경의 권위를 침해하지 않는다고 보고 있다. 도리어 과학과 신학은 생산적인 관계로 존재해야 하는데, 워필드는 성경의 진실성을 주장함과 동시에 진화론의 유신론적 형태를 인정했던 하나의 실례가 된다고 렘펠은 주장하고 있다. “워필드는 과학적 증거

1163) Norman L. Geisler and William C. Riach, eds., *Defending Inerrancy: Affirming the Accuracy of Scripture for a New Generation* (Grand Rapids, MI: Baker Publishing Group, 2011), 349. Brent Rempel, “Natural Science and Supernatural Authority: Scriptural Infallibility and Evolutionary Theory in the Writings of B. B. Warfield,” *Didaskalia* 27 (2016), 142에서 재인용.

1164) Ken Ham, *The Lie: Evolution/Millions of Years* (Green Fores, AR: New Leaf Publishing, 2013), 35. Rempel, “Natural Science and Supernatural Authority,” 142에서 재인용.

1165) Allen R. Mickle Jr., “Review of Creation and Last Things by Gregory S. Cootsona,” *Conservative Theological Journal* 6, no. 19 (2002), 390. Rempel, “Natural Science and Supernatural Authority,” 143에서 재인용.

1166) B. B. Warfield, “Charles Darwin’s Religious Life: A Sketch in Spiritual Biography,” *The Presbyterian Review*. 9 (1888), 569-601.

1167) Mark Noll, *The Princeton Theology* (Baker Book House: Grand Rapids, 1983), 293.

1168) Rempel, “Natural Science and Supernatural Authority,” 143. 벨기에 신앙고백 2항은 “우리가 하나님을 아는 수단들”을 두 가지로 제시하고 있다: 첫째는 하나의 아름다운 책으로서 우리의 눈앞에 펼쳐져 있는 피조세계이며 둘째는 하나님의 말씀이다. *Ecumenical Creeds and Reformed Confessions* (Grand Rapids: CRC Publications, 1988), 79.

가 성경적 교리의 형성과 성경 본문의 재해석을 정당화해주기 때문이 아니라 도리어 진화가 성경적 증거 그 자체에 부합하였기 때문에 이 입장을 취하였다. 진화는 물리 세계에서 하나님의 섭리와 창조적인 활동을 드러내주는 설명적인 원리로서 기능하였다.”¹¹⁶⁹⁾ 렘펠의 결론은 다음과 같다: “비록 워필드는 형이상학적 자연주의에 대해서는 매우 비판적이었지만, 다양한 정도로 자신의 학문적인 경력 내내 진화론의 유신론적 형태를 긍정하였다.”¹¹⁷⁰⁾

워필드의 원자료와 이에 대한 놀과 리빙스턴의 주장, 그리고 이에 대한 자스펠의 반론, 그리고 최근의 렘펠의 주장까지를 살펴보고 먼저 필자에게 들었던 생각은 워필드를 유신진화론자로 보지 않기는 불가능해 보인다는 것이었다. 분명 일정 부분 진화론에 대해 유보적인 자세가 워필드에게 있었음에도 불구하고 워필드는 진화론 자체에 매우 열려 있다는 인상을 지우기 어려워 보였던 것이다. 하지만 웨인 그루덤의 유신진화론에 대한 비판과 이를 기초로 한 추가적인 자스펠의 논문을 보고는 워필드를 선불리 유신진화론자로 분류할 수 없겠다는 생각을 하게 되었다.

과연 복음주의자들에게 유신진화론은 그 선택지가 될 수 있는가라는 질문에 그루덤은 될 수 없다라고 대답하고 있다. 아담의 역사성과 함께 복음주의 신학의 중요한 교리에 흠결이 발생하게 된다는 것이 그 이유가 될 것이다. 이런 유신진화론에 대한 비판적인 자세는 그루덤이 1994년 자신의 『조직신학』을 출간하였을 당시부터 이미 가지고 있던 것이었다라고 할 수 있다.

진화에 대한 그루덤의 견해는 소진화에 대한 것은 이론의 여지가 없이 받아들일 수밖에 없는 것이지만 대진화에 대한 것은 받아들일 수 없다는 입장이다. 이러한 그루덤의 입장은 밀라드 에릭슨의 입장과 별반 달라 보이지 않는다. 에릭슨의 견해에 의하면, 하나님은 오랜 기간을 거치는 일련의 행동 속에서 창조하셨다. 하나님은 각 “종류”의 최초의 일원을 창조하셨다. 그런 다음 그 집단의 첫 번째 일원으로부터, 진화에 의하여 다른 것들이 발전한다. 발전의 기간 사이에는 중첩이 있을 수도 있으며, 따라서 하나님께서 다음 종류의 첫 일원을 창조하신 후에, 한 종류 내에서 새로운 종이 계속해서 나타나게 되었다. 다양한 종류들 사이에는 진화론적인 발전에 의하여 매워지지 않는 틈이 있다.¹¹⁷¹⁾

여기서 우리는 화석의 기록이 몇몇 지점들에서 간격을 보여주거나, 과학자들이 변형적인 형태들이라고 부르는 것이 없다는 점을 주목해야 한다. 과학자들의 전제는 이러한 형태들이 없어졌다는 것이다. 그러나 또 다른 매우 합리적인 가능성은 이것들이 결코 존재하지 않았다는 것, 즉 이것들이 성경의 “종류들” 사이에 있는 간격이라는 것이다. 따라서, 소(小)진화 (혹은 “종류내의” 발전)는 있었지만, 대(大)진화(혹은 “종류 간의” 발전)는 없었다라고 에릭슨은 결론짓고 있다.¹¹⁷²⁾

에릭슨도 그루덤과 마찬가지로 유신진화론에 대해서는 비판적이다. 몇몇 기독교 신학자들, 심지어는 소수의 아주 보수적인 학자들조차도, 유신론적 진화론으로 일컬어지는 견해를 받아들였다. 이 견해에 따르면, 하나님은 이 과정의 시초에 직접적인 방식으로 창조하셨고, 그 후로는 진화를 통하여 안으로부터 사역하셨다. 이 견해는 과학적인 자료들을 아주 잘 다룰 수 있지만, 성경의 창조 기사에 대해서는 약간의 문제점을 가지고 있다.¹¹⁷³⁾

이러한 그루덤과 에릭슨의 견해를 프란시스 쉐퍼도 공유하고 있다고 할 수 있다. ‘성경에

1169) Rempel, “Natural Science and Supernatural Authority,” 144.

1170) Rempel, “Natural Science and Supernatural Authority,” 145.

1171) Erickson, 『조직신학 (상)』, 436.

1172) Erickson, 『조직신학 (상)』, 436.

1173) Erickson, 『조직신학 (상)』, 434f.

의해 수립되는 우주론의 자유와 한계’를 논하면서 쉼퍼는 결론적으로 두 가지 요점을 제시하고 있다. 첫 번째 요점의 내용은 진화론에 대한 비판이다:

첫째로, 비록 내가 이전의 나처럼 아직도 불가지론자라고 하더라도, 나는 소립자로부터 인간에 이르는 연속적인 진화의 개념을 인정하지 않았다는 것이다.... 적자생존의 원리로서 처음에 등장한 다윈주의와 신다윈주의는 철학적 문제뿐 아니라 방법론적 및 통계학적 문제가 있음을 보여주었다. 그리고 환원주의를 기초로 최후의 해명을 시도하는 것은 이제 크게 사라지고 있다. 시간과 우연의 기초 위에서 소립자로부터 인간에 이르는 과정으로의 연속적 진화 개념은 현대의 합리주의적 인간에 의해 견지된 신념적 입장에 불과하다고 내게는 생각된다.¹¹⁷⁴⁾

두 번째 요점은 유신진화론과 관련 있는 것이다. 쉼퍼는 “나는 유신론적 진화론의 개념을 주장하지 않는다. 그러나 하나님이 주장하신 것에 고개를 숙인다면, 우주론의 영역에서 어느 정도 논의할 만한 자유의 여지가 있다는 사실이 언급되어야 한다”¹¹⁷⁵⁾라고 말하고 있다.

리처드 마우(Richard Mouw, 1940-)는 자신이 유신진화론에 동조하는 입장임을 드러내고 있으면서도 여전히 복음주의 신학의 핵심적인 주장에 대해 굳건한 확신을 표현하고 있다.¹¹⁷⁶⁾

나는 예컨대 아담의 역사성에 대한 질문에 관해서는 아직 흡족한 답을 찾지 못했다. 나는 사도 바울이 한 말을 꼭 붙들고 싶다. 그는 한 사람으로 인하여 죄가 세상 속으로 들어왔고, 한 사람으로 인하여 우리가 죄 많은 상태로부터 구원을 받았다고 말한다. 나는 여전히 이 문제와 씨름하는 중이다. 하지만 나는 기꺼운 마음으로 탐색에 나서는 다른 그리스도인들과 함께 탐구에 전념할 수 있는 안전한 공간이 필요하다.

그렇다면 워필드를 굳이 유신진화론자로 분류하기를 원하는 사람이 있다면 워필드는 최소한 라처드 마우와 같이 아담의 역사성을 함부로 내어버리는 유신진화에 대해서는 유보적인 자세를 취했을 것이라는 점을 유념해야 할 것이다.

일반적으로 젊은 지구론을 주장하는 사람들이 오래된 지구론에 대해 제기하는 반론 중에 하나는 인간의 타락 이전의 피조세계에 동식물의 죽음이 있었다는 것을 어떻게 설명할 것인가 하는 것이다. 대표적으로 김병훈은 “오래된 창조론의 신학적 딜레마: 타락 전 죽음?”이라는 논문에서 유신진화론이나 점진적 창조론자 같은 오래된 지구론을 주장하는 사람들이 아담과 하와의 타락 전에도 동물의 죽음이 있었다고 주장하지만 타락 전 동물의 죽음에 대한 성경의 근거는 없다고 주장하고 있다.¹¹⁷⁷⁾ 하지만 기독교 신학에서 정말 문제가 되는 것은 동식물의 죽음이 아니라 아담의 후손인 인간의 죽음이다.

웨인 그루뎀은 “동물들이 타락 이전에도 죽었을까?”라는 질문을 제기한 후 이것이 오래된 지구론의 경우에 대단히 중요한 문제라고 인정하고 있다. 실제로 지구에는 수백만 년이 된 듯한 동물들의 화석들이 존재한다. “이것들이 혹시 아담과 하와가 창조되기 오래 전에 존재하던 동물들의 화석들은 아닐까? 하나님께서 창조 때부터 죽음에 예속된 동물세계를 만드신 것은 아닐까?” 이런 질문에 대해 그루뎀은 “충분히 가능하다”라고 답하고 있다: “만일 아담과 하와가 식물을 먹도록 되어 있었다면, 식물이 죽었을 것임은 자명한 사실이다. 그리고 만일 하나

1174) Schaeffer, 『최후의 갈등은 없다』, 160.

1175) Schaeffer, 『최후의 갈등은 없다』, 161.

1176) Richard Mouw, “안전한 곳,” 『진화는 어떻게 내 생각을 바꾸었나?』, 264.

1177) 김병훈, “오래된 창조론의 신학적 딜레마: 타락 전 죽음?” 『성경과 신학』 72 (2014), 85-121.

님께서 원래 동물들이 영원히 살도록 만드셨다면, 지구는 곧 절망적으로 포화상태가 되었을 것이다.”¹¹⁷⁸⁾ 그루데ם은 창 2:17과 롬 5:12의 말씀을 인용하며 죽음이 인간의 죄로 말미암아 이 세상에 들어오게 되었는데 그것은 “식물이나 동물의 죽음이 아닌 사람의 죽음을 의미”한다고 주장하고 있다. “이와 같이 모든 사람이 죄를 지었으므로 사망이 모든 사람에게 이르렀느니라” (롬 5:12b).¹¹⁷⁹⁾

일반적으로 가톨릭과 개신교 신학자들은 인간의 죽음이 죄의 결과의 하나라고 가르쳤다. 물론 여기에 대해 반대하는 학자들의 의견이 있어 왔다. 펠라기우스(Pelagius)는 아담의 죄가 세상에 죽음을 가져왔다는 것을 인정했다. 그러나 펠라기우스의 제자인 켈레스티우스(Celestius)는 아담은 유한적으로 창조되었고 그가 죄를 짓든, 안짓든간에 죽음을 맛보게 되었다고 가르쳤다. 종교개혁 시대의 소시니안들은 켈레스티우스와 비슷한 견해를 주장하였다.¹¹⁸⁰⁾

최근에 칼 바르트(Karl Barth, 1886-1968)도 사람의 삶에 있어서 죽음은 죄의 결과가 아니라라는 견해를 피력한 바 있다. “죽음이란 인간의 본질에 속하는 것이며, 하나님의 선한 창조에 의해 결정되어지고 작정되어진 것이며 이런 식으로 죽음이란 옳고 선한 것이다.... 죽음이란 부자연스러운 것이 아니라, 인간의 삶이 원래적으로 가도록 예정된 삶의 과정을 향해 달리고 있다는 것은 자연스러운 일이다. 이처럼 인간의 삶은 기울고 시들어가며 따라서 앞은 향한 제한선을 갖고 있는 것이다.”¹¹⁸¹⁾

바르트에 의하면 인간의 죽음은 인간이 죄에 떨어진 결과가 아니라 하나님의 선한 창조의 한 면인 것이다. 하나님은 태초로부터 땅 위에 인간의 생명은 끝을 갖도록 계획하셨다. 사실상 바르트는 인간이 죄인이기에 인간의 죽음은 지금 인간 위에 내려지는 하나님의 심판의 한 표징임을 인정하고 있다. 그러나 이 심판은 예수 그리스도를 통해 제거되었다고 그는 긍정하고 있다.¹¹⁸²⁾

안토니 후크마는 우리가 죄와 죽음 사이에 연관된 문제를 거론하게 될 때 동식물 세계의 죽음이 아니라 사람의 생애와 관련된 문제를 생각하게 된다고 보고 있다. 인간이 죄에 빠지기 전에도 동물과 식물세계에 죽음이 있었다는 사실은 부정할 수 없는 것처럼 보인다. 우리는 수 천 년 전에 사라져버린 많은 종류의 식물과 동물의 화석들을 갖고 있다. 인간이 지구상에 나타나기 훨씬 이전에 이런 종들의 대부분이 사라져버렸을 것이다. 더욱이 죽음이란 것은 오늘날 우리가 그것들을 알고 있는 바와 같이 많은 식물들과 동물들의 존재양식의 중요한 부분이 었다라고 후쿠마는 주장하고 있다.¹¹⁸³⁾ 그러면서 후크마는 쿠일만이라는 학자의 글을 인용하고 있다:

하나의 생물학적 현상으로서의 죽음이 인간 타락 이전에도 있었는지의 여부는 고대 동식물학에 의해 제공된 증거의 토대 위에서 살펴볼 때 긍정적으로 답변되어진다.... 우리는 생물학적 죽음이 인간이 창조되기 이미 오래 전에 일어났다고 생각하게 된다. 이런 종류의 생물학적 죽음은 최초의 인간 한 쌍의 죄로 인해 그 형벌로서 세상에 들어온 죽음과 동일시되어서는 안될 것이다.¹¹⁸⁴⁾

1178) Wayne Grudem, 『조직신학 상』, 노진준 역 (서울: 은성, 1997), 426.

1179) Grudem, 『조직신학 상』, 426.

1180) Anthony A. Hoekema, 『개혁주의 종말론』, 류호준 역 (서울: 기독교문서선교회, 1986), 112.

1181) Karl Barth, *Church Dogmatics* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1960), III/2, 596-598.

1182) Hoekema, 『개혁주의 종말론』, 113.

1183) Hoekema, 『개혁주의 종말론』, 111.

1184) L. W. Kuilman, *Christelijke Encyclopedie*, 2nd (Kampen: Kok, 1957), II: 461. Hoekema, 『개혁주의 종말론』, 111f에서 재인용.

젊은 지구론은 사실상 뉴턴 시대까지도 대다수 신자들의 견해였다. 하지만 현대의 지질학이 발전하게 되면서 중대한 문제들이 제기되었다. 수많은 방법들이 지구의 연대를 추적하기 위하여 개발되었는데, 그것들 중 많은 것들이 방사성 물질들의 특성과 관련된 것들이다. 이러한 방법들로부터 지구는 수십 억년, 아마도 5, 60억년 혹은 그 이상의 나이를 가지고 있다는 견해에 이르게 되었다.¹¹⁸⁵⁾ 젊은 지구론은 복음주의의 전통적인 견해와 조화되기에 지금도 주장될 수 있는 이론이기는 하지만 창조론을 독점할 수는 없다고 할 수 있다. 그러므로 이른바 젊은 지구론의 입장에 서서 그 외의 입장에 대해서는 모두가 다 타협이론으로 치부하는 것은 지양해야 할 자세가 아닐 수 없다.¹¹⁸⁶⁾

6. 결론

찰스 핫지와는 달리 워필드는 진화에 대해 단일한 저술을 쓰지도 않았고 진화에 대해 단호하게 반대하지도 않았다. 이 논문에서 명확하게 다루지는 않았지만 이른바 자연주의에 대해서는 워필드가 단호하게 반대하였지만 여러 부분에 있어 진화를 인정하는 듯한 언급을 하고 있는 것이 사실이다. 그래서 놀과 리빙스톤과 같이 일반적으로 워필드가 보수적인 신학자이면서도 이례적으로 진화를 받아들인 대표적인 신학자로 제시되곤 하였다. 그리고 그런 해석은 자스펠이 인정하고 있는 것처럼 불가능한 일은 아니다. 다만 자스펠은 그럼에도 워필드는 30대 어간에 진화론을 버린 이후로 평생 진화론을 자신의 견해로 받아들인 적이 없다고 주장하고 있다. 진화론에 대하여 워필드는 일종의 유보적인 입장이었다고 자스펠은 보고 있다. 이런 논쟁을 해결하기 위해 양쪽이 제시하고 있는 자료만을 살펴서는 결론이 나지 않을 것 같다. 직접 창조와 간접 창조 그리고 진화에 대한 워필드의 주장과 함께 최근 유신진화론과 관련된 복음주의 신학 안에서의 토론의 내용들을 참조할 때 나름의 조심스러운 결론을 내릴 수 있을 것으로 기대된다. 분명한 것은 진화에 대한 무조건적인 반감을 가진 그리스도인이 많이 있는데 이는 워필드의 견해와는 거리가 멀다는 것이다. 복음주의 신학의 핵심적인 주장에 대한 확신과 함께 보다 여유를 가지고 이 부분에 대해 접근해보려는 전향적인 자세가 요청된다고 할 것이다.

1185) Erickson, 『조직신학 (상)』, 431.

1186) 이윤석, “한국의 창조론 논의 현황,” 「창조론 오픈 포럼」 14/1 (2020), 56에서 창조과학회와 관련하여 창세기 1장의 ‘날’을 24시간 하루로 보는 해석이 전통적 개혁주의 신학의 가장 유력한 이론이기에 정당성이 있지만 다른 모든 이론들에 대해 타협 이론이라고 강하게 비판하는 것은 바람직하지 않다고 주장하고 있다.

참고문헌

- 김병훈, “오래된 창조론의 신학적 딜레마: 타락 전 죽음?” 「성경과 신학」 72, 2014.
- 박찬호, “프란시스 웨퍼의 성경관과 창조론,” 「창조론오픈포럼」 6/2, 2012.
- , “찰스 핫지의 창조론,” 「창조론오픈포럼」 13/1, 2019.
- , “벤자민 워필드의 창조론,” 「창조론오픈포럼」 13/2, 2019.
- , “유신진화론에 대한 웨인 그루데ムの 비판,” 「조직신학연구」 34, 2020.
- , “칼빈의 창조론,” 「조직신학연구」 35, 2020.
- 양승훈, “진화의 세 가지 층위,” 「창조론오픈포럼」 13/1, 2019.
- 우병훈, “개혁신학의 관점으로 평가한 진화 창조론: 우종학, 『과학시대의 도전과 기독교의 응답』을 중심으로,” 「한국개혁신학」 60, 2018.
- 이윤석, “한국의 창조론 논의 현황,” 「창조론 오픈 포럼」 14/1, 2020.
- Enns, Peter, 『아담의 진화: 성경은 인류 기원에 대해서 무엇을 말하는가』, 장가람 역, 서울: 기독교문서선교회, 2014.
- Aucker, Brian, “Hodge and Warfield on Evolution,” *Presbyterian* 20, 1994.
- Barret, Matthew and Caneday, Adel B., eds., 『아담의 역사성 논쟁: 아담의 역사성에 대한 네 가지 관점과 목회적 적용』, 김광남 역, 서울: 새물결플러스, 2015.
- Barth, Karl, *Church Dogmatics*, Edinburgh: T. & T. Clark, 1960, III/2.
- Ecumenical Creeds and Reformed Confessions* (Grand Rapids: CRC Publications, 1988.
- Erickson, Millard J., 『조직신학 (상)』, 신경수 역, 서울: 크리스천다이제스트, 1995.
- Geisler, Norman L. and Riach, William C., eds., *Defending Inerrancy: Affirming the Accuracy of Scripture for a New Generation*, Grand Rapids, MI, Baker, 2011.
- Grudem, Wayne, 『조직신학 상』, 노진준 역, 서울: 은성, 1997.
- , “성경적 신학적 서론: 창조에 대한 성경의 기술과 주요 기독교 교리들에 대한 유신진화론의 불일치,” Grudem, Wayne, et al. eds., 『과학적·철학적·신학적 관점으로 본 유신진화론 비판 (상)』, 소현수 외 공역, 서울: 부흥과개혁사, 2019.
- , “유신진화론은 열두 가지 창조 사건과 몇 가지 중요한 기독교 교리의 기반을 허문다,” Grudem, Wayne, et al. eds., 『과학적·철학적·신학적 관점으로 본 유신진화론 비판 (하)』, 소현수 외 공역, 서울: 부흥과개혁사, 2019.
- Gundlach, Bradley John, “The Evolution Question at Princeton: 1845-1929,” Ph.D. diss., University of Rochester, 1995.
- Hodge, Charles, *Systematic Theology* 2, Grand Rapids: Eerdmans, 1977.
- Hoekema, Anthony A., 『개혁주의 종말론』, 류호준 역, 서울: 기독교문서선교회, 1986.
- Jones, Mark, “Strange Bedflowers: Darwinism and the Reformed Theological Tradition,” *The Confessional Presbyterian* 11, 2015.
- Livingstone, David N., “B. B. Warfield, the Theory of Evolution and Early Fundamentalism,” *Evangelical Quarterly* 58/1, 1986.
- , *Darwin’s Forgotten Defenders*, Grand Rapids: Eerdmans, 1984.
- Livingstone, David N., and Knoll, Mark A., “B. B. Warfield(1891-1921): A Biblical

- Inerrantist as Evolutionist,” *Journal of Presbyterian History* 80, 2002.
- Madueme, Hans and Reeves, Michael R. E., eds., 『아담, 타락, 원죄: 원죄에 대한 신학적·성경적·과학적 관점』, 윤성현 역, 서울: 새물결플러스, 2018.
- McGrath, Alister, 『제임스 패커의 생애』, 신재구 역, 서울: 기독교문서선교회, 2004.
- Mickle Jr., Allen R., “Review of Creation and Last Things by Gregory S. Cootsona,” *Conservative Theological Journal* 6, no. 19. 2002.
- Mouw, Richard 외 24인 공저, 『진화는 어떻게 내 생각을 바꾸었나?: 신앙과 과학의 통합을 추구한 우리 시대 기독교 지성 25인의 여정』, 안시열 역, 서울: 기독교학생회, 2019.
- Murray, John, “Calvin’s Doctrine of Creation,” *Westminster Theological Journal* 17/1 1954.
- Noll, Mark, *The Princeton Theology*, Baker Book House: Grand Rapids, 1983.
- Rempel, Brent, “Natural Science and Supernatural Authority: Scriptural Infallibility and Evolutionary Theory in the Writings of B. B. Warfield,” *Didaskalia* 27, 2016.
- Schaeffer, Francis, 『최후의 갈등은 없다』, 『프란시스 쉐퍼 전집 II』, 문석호 역, 고양: 크리스찬다이제스트, 1994.
- Schweitzer, William M., “The Eight Elements of the Westminster Doctrine of Creation: Why They Are Incompatible with Theistic Evolutionism,” *Puritan Reformed Journal* 7, 2015.
- Warfield, B. B., 『칼뱅: 하나님·성경·삼위일체 교리 해설』, 김상엽, 이경직 역, 서울: 새물결플러스, 2015.
- , *Evolution, Science and Scripture: Selected Writings*, Mark A. Noll and David N. Livingstone, eds., Eugene: Wipf & Stock, 2000.
- , *The Works of B. B. Warfield*, Grand Rapids: Baker Book, 2000, 5.
- , “Charles Darwin’s Religious Life: A Sketch in Spiritual Biography,” *The Presbyterian Review* 9, 1888.
- Williams, Stephen N., “Adam, the Fall and Original Sin: A Review Essay,” *Themelios* 40/2, 2015.
- Zaspel, Fred G., “B. B. Warfield on Creation and Evolution,” *Themelios* 35/2, 2010.
- , “Princeton and Evolution,” *The Confessional Presbyterian* 8, 2012.
- , 『한 권으로 읽는 워필드 신학』, 김찬영 역, 서울: 부흥과개혁사, 2014.
- , “덧붙이는 말: 워필드는 오늘날의 유신진화론을 지지하지 않았다,” Stephen Meyer and Wayne Grudem, eds., 『과학적 철학적 신학적 관점으로 본 유신진화론비판(하)』, 소현수 외 공역, 서울: 부흥과개혁사, 2019.

Revisiting Warfield's Doctrine of Creation

Chan Ho Park (Baekseok Graduate School of Theology)

Abstract

Benjamin B. Warfield is one of the Old Princeton theologians. He is a well-known theistic evolutionist. In comparison to the position of Charles Hodge who directly opposes to Darwinism, Warfield changes his attitude to Darwinian evolutionism. His several writings acknowledges evolution positively. Knoll and Livingstone contends that Warfield is one of the representatives who opts for both the authority of the Bible and evolutionism. Recently, however, Fred Zaspel raises an objection to the view of Livingstone and Knoll. Zaspel admits Warfield entertains the idea of evolution but does not accept the evolutionism itself. In order to solve this confrontation on Warfield's view on evolutionism, we should make the complicated concept of evolution clear. Warfield's references on direct creation, indirect creation and evolution might shed light on his view on evolutionism. I expect advanced essays on this subject.

벤자민 B 워필드는 구 프린스턴 신학자 중 한 명이다. 그는 잘 알려진 유신론적 진화론자이다. 다윈주의에 정면으로 반대하는 찰스 핫지의 입장에 비해 워필드는 다윈 진화론에 대해 보다 호의적이다. 그의 여러 저술은 진화를 긍정적으로 인정한다. 마크 놀과 리빙스턴은 워필드가 성경과 진화론의 권위 모두를 인정하는 대표자들 중 한 명이라고 주장한다. 그러나 최근 프레드 자스펠은 리빙스턴과 놀의 견해에 이의를 제기한다. 자스펠은 워필드가 진화라는 개념을 인정하고 있지만 진화론 자체를 받아들이지 않는다고 주장하고 있다. 진화론에 대한 워필드의 견해에 대한 이러한 대립을 해결하기 위해서는 복잡한 진화 개념을 명확히 해야 한다. 유신론적 진화론에 대한 현대적인 비판에 워필드가 동조할 것 같은 표현들은 유신론적 진화론자로 워필드를 분류하지 못하게 하는 단서가 될 수 있을 것 같다.

Key Words: Princeton theology, theistic evolutionism, Charles Hodge, mediate creation, Warfield

키워드: 프린스턴 신학, 워필드, 유신진화론, 찰스 핫지, 간접 창조, 워필드

발제 10에 대한 논평(1)

논평: 박찬호 교수의 “워필드 창조론 재고”에 대해

조덕영(창조신학연구소, 평택대)

1. 본 논문의 중요성

자연과학은 자연철학(phisica)으로부터 비롯된 헬라 철학에 기반을 둔다. 헬라 고대 철학이 출발점이라는 점에서 자연과학은 칼 포퍼가 말하듯 늘 반증(反證)의 기능을 내포하고 있다. 더욱이 탈레스, 아낙시만드로스, 아낙시메네스 등 그 자연철학 선구자들의 출발이 일종의 소박한 “기원론”이라는 점에서 그 모호함과 “반증” 가능성은 더욱 증폭되어 왔다. 기독교 창조론은 이 기원론의 모호함 속에서 성경 창조 계시의 초월성과 무오성을 변증해야 하는 당위성을 가진다.

철학을 전공하여 과학철학에도 조예가 깊은 조직신학자 박찬호 교수는 이 같은 난제의 중요성을 인식하고 탁월한 기독교 신학자들의 창조론을 추적하는 귀한 작업을 꾸준히 지속하고 있다. “워필드 창조론 재고”도 그 일련의 과정에서 나온 중요한 성과다. 개혁주의 성경무오론의 상징적 인물로서 워필드의 무게는 결코 가볍지 않다. “생명 활동의 모든 영역에서 하나님께 고유 권한을 드리는 데 최우선을 둔다”고 말한 워필드이기에 신앙의 출발점으로서 그가 어떤 창조론을 가지고 있었는지는 개혁신학이 반드시 규명하고 정리해야 할 논제이기 때문이다.

더구나 19세기 중반 등장한 진화론에 기반 한 다윈의 『종의 기원』(1859)은 기독교 신앙과 신학에 큰 파문을 던졌다. 논문 저자는 서두에서 미 프린스턴 신학의 찰스 핫지(1797-1878)와 프린스턴 대(당시 뉴저지 대)에 등장한 진화론에 대한 초기 대응을 잘 소개하고 있다. 다윈 진화론에 대한 입장은 아쉽게도 서로 일치하지 않았다. 따라서 미국 장로교인들도 진화에 대한 두 학파의 견해 사이에서 선택할 수 있었다.

이 와중에 구 프린스턴 신학의 마지막 거장인 성경무오론자 워필드(1851-1921)는 과연 어떤 입장에 있었을까? 이를 규명하는 것이 저자의 논문이라 할 수 있다.

분명 미세한 변화가 있었다. 어떤 조정이 이루어졌을까? 저자는 이 해답을 위해 워필드를 유신진화론자로 본 북아일랜드 출신의 지리학자로 기독교 저널의 편집인을 역임한 데이빗 리빙스턴과 “휘튼” 출신의 저명한 역사학자 마크 놀의 주장, 자스펠의 반론, 워필드가 주장한 직접 창조와 간접 창조 그리고 진화 개념, 양승훈 박사의 논문 “진화의 세 가지 층위” 등의 입장을 살펴보면서 개혁신학적 평가와 결론을 유도하고 있다.

2. 논문의 내용과 저자의 분석

1) 진화론을 긍정한 워필드에 대한 논증(리빙스톤과 놀의 경우)

저자는 워필드가 프린스턴 학생 시절부터 진화론의 주된 옹호자였으며 유신진화론자인 맥코쉬가 프린스턴의 총장으로 부임할 당시 이미 순수 다윈주의자였으며 다소 입장이 약화된 적이 있기는 하나 시간이 흐르면서 진화론을 다시금 받아들인 한결 같은 진화론 옹호자였음을 리빙스톤과 놀의 논증을 통해 잘 소개하고 있다.

무엇보다 리빙스톤과 놀이 칼빈주의자 워필드가 진화론자라는 확신을 가진 것은 두 가지 고려 사항에서 기인한다고 보았다. 첫째 1906년 제임스 오르(1844-1913)의 저서에 대한 서평에서 워필드는 사람이 몸과 영혼의 통일체라는 오르의 이해를 지지하면서 인간 기원을 설명하기 위해 진화와 창조의 결합을 제안했다는 점과 둘째 “칼빈의 창조론”에 대한 워필드의 1915년 논문 때문이라 했다. 여기서 칼빈은 하나님이 2차 원인을 사용해 창조하신다는 주장을 통해 인간 영혼을 제외한 모든 것은 무에서 생겨나지 않은 경우 창조된 것이 아니라 진화된 것인데, 여기서 진화는 단순한 진화가 아니라 ‘순수 진화론’(a very pure evolutionary scheme)으로 일종의 발전(development)을 말한다고 했다.

놀과 리빙스톤은 워필드가 진화론에 대해 중도에 회의를 가지고 있었던 시기가 분명 있었지만 시간이 지날수록 진화를 수용한 것은 사실이고 “진화와 성경적 칼빈주의의 조화”가 프린스턴 시절 내내 워필드의 한결같은 목표였음을 지적하고 있다. 더불어 박찬호 교수는 제임스 패커 자신은 진화론 문제에 유보적 입장임을 피력하며 워필드를 대표적 유신진화론자로 지칭하고 있음도 소개하고 있다.

2) 워필드는 진화론에 “분명한 불가지론”의 입장이었다는 자스펠의 반론

개혁 침례신학자 자스펠은 워필드에 대한 리빙스톤과 놀의 입장에 반론을 제기한다. 자스펠은 워필드가 기독교 유신론이 몇몇 진화론과 필연적으로 모순되는 것은 아님을 거듭 인정했다 하더라도 진화 가설을 사실에 대한 참된 설명으로 수용한 적은 결코 없다는 입장이다. 자스펠은 1916년 워필드가 프린스턴 대학 시절을 회고하면서 맥코쉬 학장과의 대화를 공개한 내용을 보면 워필드는 1880년 대 초 이미 진화론을 거부했고 이후에는 일관되게 진화론에 회의적인 유보적 입장이었다고 보았다.

3) 직접 창조, 간접 창조 그리고 진화

그렇다면 진화론에 대한 워필드의 이 같은 유보적 모호한 주장을 어떻게 설명해야 할까? 박찬호 교수는 자스펠이 워필드의 창조론과 관련하여 제시하고 있는 자료 가운데 “직접 창조, 간접 창조 그리고 진화”의 개념에 주목한다. 직접 창조는 진화와 다른 하나님의 기적적 행위인 무로부터의 창조를 가리키며, 간접 창조는 진화 그 이상의 것으로 섭리적 통치 가운데 일어나는 하나님의 진정한 창조 행위를 말한다. 이 부분은 유신진화론을 부정한 찰스 핫지와 동일한 입장이다. 다만 워필드는 핫지와 달리 진화를 병기하여 간접 창조를 비교 설명한다는 점에서 핫지와 다른 미세한 변화가 일어났다.

이 같은 변화와 혼란에 대해 박찬호 교수는 양승훈 박사(벤쿠버기독교세계관대학원)가 자신의 논문 “진화의 세 가지 층위”에서 제안한 ‘관찰로서의 진화, 논리적 추론으로서의 진화, 이데올로기로서의 진화’ 개념을 활용하면 왜 워필드가 어떤 의미에서는 진화를 긍정하고 어떤 경우

에는 진화를 부정하는 듯 보였는지 그 모호함을 나름 설명하는 해결책이 될 수 있음을 논증한다. 신학의 관점에서 진화는 단순한 생물학 개념이 아닌 다양한 층위를 가진 개념인 것이다. 즉 상당 부분 워필드는 진화에 대해 무조건적인 반대만을 위한 입장은 아니었다는 점이다. 저자는 이것을 최선의 잠정적 결론이라 했다.

이 유보적 결론이야 말로 실은 타당하고 탁월한 개혁적인 절묘한 결론이라고 논평자는 평가한다. 성경이 유보하는 것에 대해 신학과 신앙은 좀 더 시간을 두고 살펴보는 지혜와 겸손이 때론 요구되기 때문이다. 창조 신앙의 일종의 아디아포라 같은 것이다. 성경의 창조 계시에 대해 기독교는 초대교회 때부터 일관되게 삼위일체 하나님의 창조를 설파해 왔다. 그런데 내재의 학문인 자연과학은 초월의 삼위일체 창조에 대해 접근 가능한 도구가 없다. 유한은 무한을 담을(파악할) 수 없는 것이다. 그것도 유일신 창조가 아닌 삼위일체 창조(창 1:1-2; 요 1:1-3; 고전 8:6)를.

자연과학은 빅뱅이라는 막연하고 잠정적인 우주기원론에 이르는 하였으나 그 태초 물질의 기원이나 시간의 기원 그리고 빅뱅과 진화 유발의 메커니즘 등에 대해서는 여전히 장벽을 마주한 것처럼 오리무중이다. 하물며 삼위일체 창조에는 접근조차 할 수 없는 자연과학이 제공하는 기원론과 진화의 전체 밑그림은 창세기 해석과 기독교 창조론에 제한적 정보만 제공할 뿐이다. 여기서 잠정적 결론 유보의 상황이 적절할 수 있다는 당위성이 생긴다. 그럼에도 불구하고 오늘날 진화론은 단순한 생물학적 이론이 아니라 빅뱅으로부터 시작하여 우주, 생·화학·분자진화, 정치, 경제, 사회, 사상, 문화, 예술의 진화로까지 그 영역을 확장시켜 왔다. 사실 이 같은 진화라는 용어는 발달, 발전, 진보, 변이, 과정 등의 용어로 대치 가능한 것들이 모두 진화라는 용어로 통합되어 버린 감이 있다. 생각보다 많은 함축을 담은 용어가 되어버린 “진화”에 대해 좀 더 정교한 검토가 필요한 이유다.

3. 진화론에 대한 워필드의 유보적 자세와 열려진 입장에 대한 저자의 탁월한 결론

박찬호 교수는 한국교회의 일반적 분위기는 진화에 대한 맹목적 찬반이나 공격적 논쟁이 난무하는 것이 현실이라는 뼈아픈 지적을 했다. 박 교수는 지양해야 하는 자세임에도 불구하고 이 같은 공격성은 한국교회 그리스도인들 사이 꽤나 인기 있는 입장이 되어버렸다고 “진화 논쟁”에 담긴 문제점을 요약한 것이다.

이 같은 첨예한 갈등 가운데 워필드는 진화론 해석에 제 3의 길이 있음을 보았음이 분명하다. 워필드는 다윈의 진화론은 분명 다윈의 기독교 신앙을 앗아갔다고 결론을 내린다. 하지만 진화를 인정하는 것과 성경의 권위를 포기하는 것이 정말 동일시할 수 있는 적절한 일일까? 교회 역사는 그렇지 않다고 말한다. 브렌트 렘펠은 과학적 발견은 성경의 권위를 침해하지 않는다고 했다. 과학과 신학은 생산적인 관계로 존재해야 하는 데 워필드는 성경의 진실성을 주장함과 동시에 진화론의 유신론적 형태를 인정했던 하나의 실례가 된다고 했다. 워필드는 “진화론 이슈”가 기독교와 자연과학의 단순한 충돌 모델이 아님을 일찌감치 간파한 것이다.

진화론에 대한 유보적 자세와 매우 열려진 인상을 지우기 어려운 워필드의 입장을 정리하며 박찬호 교수는 프란시스 쉐퍼의 견해를 통해 본 논문의 결론과 논지를 드러낸다. 저자는 어느

정도 여지를 열어 놓고 유신진화론에 대해 살펴보자고 말한다. 철학, 과학, 문화, 예술, 기독교 세계관 등 창조 세상의 모든 것에 해박한 통찰력과 해석을 제공해 온 쉐퍼 박사는 시간과 우연의 기초 위에 선 연속적 진화 개념은 현대 합리주의적 인간에 의해 견지된 신념적 입장에 불과하다고 보았다. 데카르트 이후 인간의 합리적 결론이란 겨우 인간 이성의 테두리 안에 머무를 뿐이다. 하지만 쉐퍼는 유신진화론의 개념을 주장하지 않았음에도 하나님 앞에 고개를 숙인다면 우주론의 영역에서 어느 정도 논의할 만한 자유의 여지가 있다는 점은 숨기지 않았다.

박찬호 교수는 쉐퍼의 견해가 워필드의 견해와 일치하는 지 여부는 이 논문의 범위는 아니라 했다. 박 교수가 호감을 갖는 에릭슨(1932-)의 창조론도 마찬가지다. 점진적 창조론의 에릭슨은 소진화는 인정하고 대진화는 인정하지 않는 입장이다. 박찬호 교수는 진화에 대한 무조건적인 반감을 가진 그리스도인이 많이 있는 데 이는 분명 워필드의 견해와는 거리가 멀다고 했다. 그러면서 보다 여유를 가지고 이 부분에 대해 접근해보려는 전향적 자세가 필요하다고 결론을 내리고 있다.

4. 나가면서

박찬호 교수는 워필드의 예를 통해 진화론과 기원 문제에 대해 분명 기독교의 전향적 자세를 촉구한다. 필자는 이 견해에 전폭적으로 동의하고 지지를 보낸다. 논평자는 창조와 창조 신앙을 공부하는 사람으로 컴퓨터가 설계(인류 지능)의 부산물이듯 컴퓨터와 비교할 수 없을 정도로 복잡한 생체의 자동 생화학 컴퓨터시스템의 설계에 주목한다. 이 작동 시스템이 우연하게 설계(시작)되었다는 우연진화론에는 회의를 넘어 부정적이다. 하지만 섭리적 개입이 어떻게 작동할 것인지에 대해 피조물인 우리 인간이 어떻게 통합적 단정을 내릴 수 있겠는가. 가나에서 물을 포도주로 바꾸시듯 말이다. 개혁신학은 초월의 창조로부터 시작하기에 섭리에 대해서도 열려 있어야 한다. “성령의 겸손”은 피조물인 우리에게도 창조 앞의 겸손을 요구한다. 즉 “유보”는 “단순한 모호함”이 아니다. 성령의 겸손이요 칼빈과 개혁신학의 교훈을 바르게 따르는 길이라 필자는 본다.

박찬호 교수는 신앙의 경건과 학문적 깊음과 성실함과 탁월한 역동성을 동시에 소유한 보그드는 신학자다. 본 논문도 과학과 철학과 신학에 대한 깊은 이해와 경륜이 필요한 아무나 접근이 쉽지 않은 연구 분야다. 그럼에도 불구하고 “진화에 대한 워필드의 생각”과 “그 워필드의 생각을 해박하고도 종합적으로 접근”한 이 논문은 앞으로 보다 더 진전된 기독교와 과학 그리고 진화 영역에 대한 개혁 신학의 논문들의 바른 길잡이 역할을 기대한다는 점에서 그 방향을 잡아 준 귀중한 논문으로서의 가치를 가진다. 앞으로 꾸준히 나올 관련 후속 연구 성과들을 기대하며 늘 분주한 가운데서도 시간을 쪼개어 이 귀한 작업을 지속하고 있는 박찬호 교수께 감사드린다.

발제 10에 대한 논평(2)

박찬호, “워필드 창조론 재고”에 대한 논평

김요섭 (총신대학교 신학대학원, 역사신학)

논문의 주요 내용

박찬호 교수의 “워필드 창조론 재고”라는 제목의 논문은 19세기 다윈이 제시한 진화론을 워필드가 어떻게 받아들였는지에 대한 평가들을 고찰한 연구이다. 논문의 서론과 본론은 워필드가 보여준 진화론에 대한 이해에 대해서 크게 두 가지 입장이 있다고 정리한다. 첫째는 리빙스턴(David Livingston)과 마크 놀(Mark Noll)의 입장으로서 워필드가 소위 유신론적 진화론을 수용했다는 입장이다. 둘째는 자스펠(Fred G. Zaspel) 등의 견해로서 워필드가 유신론적 진화론을 수용했다고 보기는 어렵다는 입장이다. 박찬호 교수는 이번 연구에서 자신이 2019년 발표했던 “벤자민 워필드의 창조론”이라는 논문에서 취했던 입장을 재고하여 이를 일부 수정한다고 연구의 취지를 밝힌다. 즉 2019년에는 리빙스턴과 놀의 입장에 지지를 보냈지만 이후 두 가지 이유 때문에 자스펠의 입장을 조금 더 지지하게 되었다는 것이다. 이 두 가지 이유는 첫째, 웨인 그루덤(Wayne Grudem) 등이 저술한 『유신진화론 비판』의 번역 출간이고, 둘째는 박찬호 교수 본인이 2020년 그루덤의 유신진화론 비판을 연구하여 발표한 결과이다. 요약하면 주로 지난 2년간 이루어진 그루덤의 유신진화론 비판에 대한 연구를 통해 유신진화론에 대한 이해뿐 아니라 워필드의 진화론 수용에 대한 견해까지 변화되었다는 것이다.

논문의 본론은 워필드의 진화론 이해에 대한 두 가지 견해를 차례대로 검토한 후 박찬호 교수가 이 문제에 대한 핵심 논쟁점이라고 생각하는 직접창조, 간접창조, 그리고 진화에 대한 워필드의 이해를 살펴본 후, 마지막으로 워필드와 유신진화론의 관계를 재평가한다. 먼저 리빙스턴과 놀은 워필드가 진화론과 기독교가 양립 가능하다고 주장했다. 이들은 워필드가 1906년 쓴 제임스 오르(James Orr)의 『사람 안에 있는 하나님의 형상』에 대한 서평에서의 견해와 “칼빈의 창조론”이라는 1915년의 논문을 근거로 삼는다. 또 제임스 이베라흐(James Iverach)의 『기독교와 진화』에 대한 서평도 근거로 든다. 이들과 비슷한 입장을 취하는 패커(James I. Packer)는 워필드가 유신론적 진화론을 수용한 것이라고 주장한다. 여기에서 말하는 유신론적 진화론이란 하나님께서 시초에서는 직접적인 방식으로 창조하셨지만 그 이후로는 진화를 통하여 안으로부터 사역하셨다는 견해이다.

이들과 달리 자스펠은 워필드가 진화론은 긍정적으로 평가한 것이 사실이라고 해서 그가 곧 유신론적 진화론을 받아들인 것은 아니라고 주장한다. 자스펠이 주장하려는 것은 워필드가 유신진화론을 명확히 거절했다는 것이 아니라 그가 이 입장을 수용했다고 말할 수 없다는 것이다. 즉 워필드가 진화론에 대해 확정적 발언을 하지 않았으며, 30대 이후 내내 유보적인 입장에 서서 불가지론을 취했다는 것이다. 자스펠은 워필드가 이런 유보적 불가지론의 가장 큰 이유를 그의 성서주의 때문이라고 주장한다.

논문은 위에서 워필드의 진화론에 대한 이해를 각각 다르게 평가하는 두 입장을 소개한 후 쟁점이 되는 세 가지 주제를 논한다. 먼저 논문은 워필드가 “칼빈이 비록 진화를 인정했지만 간접 창조를 인정하지 않았다는 다소 뜻밖의 주장을 하고 있음”에 주목한다. 논문은 곧 이어

칼빈의 간접창조 개념과 관련해 존 머레이(John Murray)의 워필드에 대한 반론과 요하네스 볼레비우스(Johannes Wollebius, 1589-1629)의 무로부터의 직접적 창조인 직접 창조, 그리고 부적절한 사물로부터의 점진적 산출을 의미하는 간접 창조 개념을 소개한다. 자스펠은 워필드가 직접창조와 간접창조, 그리고 진화 세 가지를 잘 구별해야 한다고 말했다고 주장한다. 특히 워필드가 간접창조와 진화의 차이를 구별하려 했음이 중요한데, 박찬호 교수는 이 점에 있어서 워필드가 칼빈이 창세기 1-2장을 해석할 때 간접창조는 인정하지 않으면서 진화론적 해석을 했다고 평가하는 것은 전형적인 시대착오적 오류라고 비판한다. 그러나 이 논문에서 중요한 것은 칼빈에 대한 워필드의 해석이 정당했는가의 여부는 아니다. 논문의 관심은 다시 자스펠이 주장하는 워필드의 유신진화론 수용 여부에 대한 논의로 옮겨진다. 논문은 자스펠의 견해를 다음과 같이 요약한다. “자스펠은 칼빈의 창조교리가 진화론적이었다는 유명한 주장을 통해 워필드가 말하려 했던 것은 그 당시 유행하고 있던 진화 이론과는 어떤 관련도 없음”을 말하려 했다.

중첩되는 해석상의 혼란을 해결할 방식으로 추천되는 것은 양승훈 교수가 제시한 진화에 대한 세 가지 관점이다. “관찰 사실로서의 진화”, “논리적 추론으로서의 진화”, “이데올로기로서의 진화”. 박찬호 교수는 진화에 대한 세 가지 구분의 틀과 더불어 현대 유신진화론에 대한 그루데의 반대 논리를 동원해 워필드의 진화론에 대한 이해를 평가해야 한다고 말한다. 그루데는 유신진화론이 성경적 창조론과 12가지 점에서 차이를 보이며 11가지 기독교 교리를 부정하게 만든다고 비판한다. 특히 그루데의 비판은 창세기 1-3장의 역사성, 특히 아담의 역사성 문제와 깊은 관련이 있다. 논문은 이 문제와 관련해 월키(Bruce Walke), 롱맨(Tremper Longman III), 엔즈(Peter Enns) 등이 야기한 문제들을 열거한다.

본론의 마지막은 이상의 논의들을 종합해 비판적 평가를 내린다. 우선 워필드가 진화론을 일방적으로 거절하지 않은 것은 사실이라고 말한다. 즉 워필드가 진화가 신앙의 거부를 의미하는 것은 아니라고 보았다는 것이다. 논문은 이 점에 있어서 워필드에 대한 렘펠(Brent Rempel)의 평가까지 인용하면서 진화론을 대하는 한국교회의 일반적인 거부감에 대한 재고를 요청한다. 그러나 박찬호 교수는 리빙스턴과 놀, 그리고 렘펠의 견해를 따라 워필드가 유신진화론을 수용했다고 생각했던 2019년의 견해를 스스로 재고한다. 이 재고의 가장 큰 동기는 유신진화론이 아담의 역사성을 비롯한 복음주의 신학의 중요 교리에 흠결을 발생시킬 수 있다는 그루데의 지적이었다. 에릭슨(Millard J. Erickson) 역시 종류 내에서 발생하는 소진화는 인정하지만 종 사이에서 일어나는 대진화를 인정하지 않는다는 점에서 그루데와 같은 입장을 취한다. 쉐퍼(Francis Schaeffer) 역시 대진화에 대한 과학적 이론에는 방법론적 통계학적 문제가 있음을 지적했고 마우(Richard Mouw) 역시 복음주의 신학의 핵심적인 주장에 대한 확신 때문에 유신진화론에 대해 적극적인 지지를 보내지는 않는다. 이상의 재고를 통해 박찬호 교수는 다음과 같은 결론을 내린다. “그렇다면 워필드를 굳이 유신진화론자로 분류하기를 원하는 사람이 있다면 워필드는 최소한 리처드 마우와 같이 아담의 역사성을 함부로 내어버리는 유신진화에 대해서는 유보적인 자세를 취했을 것이라는 점을 유념해야 할 것이다.” 논문은 이에 덧붙여 아담의 타락 이전에도 동물의 죽음이 있었는가의 문제, 그리고 인간의 죽음에 대한 본질에 대한 문제와 관련한 바르트(Karl Barth)와 후크마(Anthony Hoekema)의 서로 다른 견해를 소개한다.

논문의 결론은 본론에서 전개한 여러 논의들을 마무리하면서 직접창조와 간접 창조, 그리고 진화에 대한 워필드의 주장을 잘 검토하고 최근 복음주의 신학 안에서 토론되고 있는 유신진화론에 대한 평가들을 잘 살펴서 워필드의 진화론 이해에 대해 조심스러운 결론을 내려야

한다고 제안한다. 그리고 그리스도인이라고 해서 진화론에 대해 무조건 반감을 갖는 것은 워필드의 견해와는 거리가 멀다는 것이 분명한 사실이라고 주장한다.

논문의 기여점

박찬호 교수는 이미 여러 차례의 발표와 게재 논문들을 통해 복음주의 신학의 창조론에 대한 심도 있는 논의를 제시해 왔다. 본 연구 역시 일련의 연구와의 연속성상에서 기존 견해에 대한 재고와 새로운 탐구의 모색, 그리고 여기에서 더 나아가 창조론을 둘러싼 최근의 논의가 한국 신학계와 교회를 향해 가질 수 있는 실천적 의의까지 잘 제시해 주고 있다. 본 논문은 워필드라는 과거 신학자의 신학적 창조론을 재검토한다는 역사적이며 신학적인 의의뿐 아니라, 진화와 관련한 직접창조와 간접창조의 개념 정립, 진화에 대한 개념 구분법, 아담의 역사성 문제, 그리고 인간과 동물의 죽음의 본질에 대한 여러 논의들까지 많은 학자들의 다양한 견해들을 통해 소개해 준다는 점에서 이후의 논의와 토론을 위한 귀한 자료와 안목을 제공하는 의의를 지닌다. 이 논문을 통해 워필드뿐 아니라 이 논문에서 거론된 많은 신학자들의 창조론에 대한 재검토와 더불어, 신학과 과학 사이의 발전적인 학문적 대화가 더 활성화 될 수 있으리라 기대한다. 특히 박찬호 교수가 강조하고 있듯이 복음주의 신학의 핵심 교리들을 진화론을 비롯한 21세기 과학 발전의 상황 속에서 어떻게 이해하고 변형할 수 있을지 심도 있는 논의가 필요함을 이 논문을 통해 재발견할 수 있다. 아래의 질문은 문제제기나 수정 요청이 아니라 이 분야에 대한 비전문가로서 논문을 읽으면서 비교적 명확하게 이해할 수 없었던 점들에 대한 추가 설명 요청들이다.

몇 가지 질문들

칼빈에 대한 워필드의 해석, 그리고 이에 대한 자스펠의 해석, 그리고 자스펠에 대한 박찬호 교수의 해석들이 다른 여러 주제들과 관련된 여러 신학자들의 견해에 대한 설명들과 중첩되면서 논문의 중요한 내용을 이해하는데 조금 혼란이 발생한다. 대표적으로 각주 39번의 문장에서 워필드가 칼빈의 창세기 해석이 진화론적이라고 해석한 것이 단지 “워필드 당대에 유행하고 있던 진화 이론과 어떤 관련도 없음”을 말하려 한 것이라고 자스펠이 말했다는 문장에서 진화 이론과 어떤 관련도 없었던 것은 누구인지, 칼빈인지, 워필드인지, 복음주의 신학인지 명확하게 이해가 되지 않는다. 이에 대한 설명을 부탁드린다.

논문은 워필드가 그의 창조론에서 진화론을 어떻게 이해했는지 알기 위해서는 그가 구분한 직접창조, 간접창조, 그리고 진화에 대한 이해가 중요하다고 여러 차례 말한다. 이와 관련해 양승훈이라 우종학 등의 진화 개념 구분이 소개된다. 그러나 이 점과 관련해 유신진화론자들의 입장을 어떻게 이해할 수 있는지 조금 더 자세한 설명이 필요하다. 즉 유신진화론자들은 무에서의 창조를 진화론과 진화주의 중 어떤 차원에서 인정하는지, 그리고 유신진화론에서 간접창조와 진화의 구별은 어떻게 이해되는지 설명해 주면 좋겠다.

이 논문은 주제는 워필드의 창조론에 대한 재검토이다. 논문은 워필드와 그에 대한 평가자들뿐 아니라 여러 주제들에 걸쳐 많은 신학자들의 견해를 다양하게 소개하고 있다. 그러나 워

필드가 직접창조, 간접창조, 그리고 진화에 대해 무엇이라고 말했는지 직접 인용하여 독자들에게 소개해 주는 것이 논문의 제목과 주제에 더 부합할 것이다. 칼빈의 진화론에 대한 워필드의 “시대착오적”인 평가 이외에, 워필드가 진화론, 특히 아담의 역사성이나 타락 이전 동물의 죽음, 젊은 지구론 등의 쟁점들에 대해 무엇이라고 말했는지 직접 인용해 설명하고 평가해 주면 좋겠다.

끝으로 진화론에 대해 수용적인 입장을 취했던 워필드의 입장을 오늘날 한국 교회의 그리스도인들이 고려해 “전향적인 자세”를 취해야 한다면 복음주의 신학의 핵심적, 그 가운데 가장 큰 논란이 되는 아담의 역사성과 유신진화론이 어떻게 병립할 수 있을지에 대한 연구자 본인의 견해를 말해주시면 좋겠다. 이는 2019년의 논문을 재고하려 한 이 논문의 궁극적인 동기와 목적에 대한 설명이 될 것이다.

워필드 소천 100주년을 맞이해 열린 금 번 학회에 적합한 주제이자 최근 많은 논의가 전개되고 있는 중요한 주제에 대해 많은 정보와 귀한 안목을 제공해 준 박찬호 교수님의 노고에 심심한 감사를 드립니다.(*)

발제 11

벤자민 워필드의 성경 영감론 이해 : 모더니즘/포스트모더니즘 시대에서의 신학적 의의를 중심으로

김상엽(백석문화대, 조직신학)

한글초록

이 논문의 목적은 크게 두 가지이다. 하나는 워필드가 모더니즘 시대에서 신학적 변증을 어떻게 했는지 살피는 것이고, 다른 하나는 포스트모더니즘 시대를 지나면서 워필드의 신학이 우리에게 여전히 유의미함을 제시하는 것이다.

먼저, 19세기 모더니즘 시대라는 맥락에서 워필드가 성경의 영감을 변증하고자 했던 시도를 살펴볼 것이다. 워필드의 시도는 우리에게 두 가지 신학적 함의를 준다. 첫째, 워필드는 그 시대의 언어를 사용할 줄 알았다. 19세기 내재성과 범신론이라는 철학적/신학적 도전은 성경의 초자연적/신적 요소들을 제거하며 성경의 권위를 깎았다. 워필드는 철학적이고 신학적 도전의 성격과 본질을 잘 간파했고, 그 언어를 가지고 성경의 영감과 권위를 옹호했다. 둘째, 워필드는 정통적인 개혁신학의 틀 속에서 모더니즘의 방법론을 취했다. 다시 말해서, “인식론적 토대주의” 내지는 “객관과 주관의 이분법”이라는 모더니즘의 방법론을 활용하여, 성경의 객관적 권위와 인식론적 토대를 확보했다.

다음으로, 포스트모더니즘 시대에도 워필드의 신학적 변증이 유의미함을 제시할 것이다. 오늘날 모더니즘 전반에 대한 비판과 모더니즘으로부터의 전환이 일고 있다. 워필드의 성경 변증도 모더니즘의 한계에서 이루어진 반쪽자리 신학이라는 비판을 받았다. 포스트모더니즘을 극복하는 신학적 대안이 시도되면서 진리의 권위와 함께 공동체의 해석이나 실천, 다른 교리들과의 관련성이 중요한 요소로 제시되었다. 필자는 워필드의 신학에서 이러한 요소들을 재발견할 것이다. 특히 성경 영감의 방법을 “협력” 개념으로 설명하는 워필드의 성경론을 통해서 말씀의 권위와 실천 문제, 다른 교리들과의 관련성을 찾아보고자 한다. 워필드의 “협력” 개념은 성경 영감뿐만 아니라 창조와 섭리, 구원, 성화 등에서 하나님과 인간의 협력적이 사역이 강조된다. 이러한 이해를 바탕으로 하나님의 주권적 통치와 함께 인간의 참여와 책임도 강조할 수 있는 신학적 틀을 제시할 것이다.

본 연구를 통해 오늘날 우리에게 필요한 것이 어떤 새로운 신학이 아니라, 종교개혁을 계승하는 개혁신학의 전통 안에서 우리 신앙의 핵심인 성경의 영감과 권위를 충분히 변증할 수 있다는 태도임이 드러날 것이다. 워필드 서거 100주년에 즈음하여 워필드의 성경 영감론이 포스트모더니즘의 비판을 극복할 수 있는 변증적 시도로 오늘날에도 유의미함이 드러날 것이다.

I. 들어가는 글

기독교에 있어서 성경은 신앙과 삶과 규범이자 권위 있는 하나님 말씀이다. 이러한 신앙고백은 종교개혁 이후 개신교 진영의 여러 신앙고백서를 통해서 표현되었다. 그렇다면 성경을 둘러싼 논쟁은 종결되었는가? 우리가 직면한 문제는 그렇지 않다는 데 있다. 성경에 대한 논쟁은 여전히 진행 중이다. 마크 놀(Mark A. Noll)에 따르면 미국 장로교회의 역사에서 성경론 논쟁이 시작된 것은 1880년대 무렵이었다.¹¹⁸⁷⁾ 성경의 권위가 어디에 있는지 장로교회 내에서도 큰 논쟁거리였다. 그에 따르면 성경 권위의 본질에 관한 논쟁은 그 시대에 종결된 것이 아니라 지금까지 성경론 논쟁의 핵심으로 남아 있다.¹¹⁸⁸⁾ 성경에 관한 과거의 논쟁들을 고찰하고 되새겨 볼 필요성이 여기에 있다.

이에 필자는 벤자민 워필드(Benjamin B. Warfield, 1851-1921)의 소천 100주년에 즈음하여 워필드의 성경론을 되새겨보고자 한다. 19세기 이후 보수 개신교의 성경론 형성에 있어서 중요한 위치에 있었던 워필드의 성경론을 살펴보고, 오늘날 우리에게 주는 신학적 함의들을 도출할 것이다.

물론 워필드의 성경론에 대한 비판은 많았다. 사실 워필드에 대한 비판은 워필드가 활동할 당시에도 있었다. 프린스턴 신학교(Princeton Theological Seminary)의 워필드와 신학적 대척점에 있었던 유니온 신학교(Union Theological Seminary)의 찰스 브릭스(Charles Briggs)는 워필드를 비롯한 구프린스턴 신학자들의 성경론이 스콜라주의적인 것이라고 비판했다. 브릭스에 따르면 워필드의 성경론은 웨스트민스터의 신학에서 벗어난 것이었다.¹¹⁸⁹⁾ 브릭스는 워필드의 성경론이 “거짓 교리”이자 “인간의 펜으로부터 나올 수 있는 가장 위험한 교리”라고 비판했다.¹¹⁹⁰⁾

어니스트 샌딘(Ernest Sandeen)은 워필드가 역사적으로 정통성이나 연속성이 없는 성경론을 고안했다고 비판했다.¹¹⁹¹⁾ 워필드의 영감이나 무오성 교리는 극단적인 교리였고, 전임자들과 동떨어진 교리였으며, 자기모순적인 교리였다.

잭 로저스(Jack Rogers)와 도널드 맥킴(Donald McKim)은 샌딘의 주장을 이어간다.¹¹⁹²⁾ 그들은 워필드의 성경론이 19세기에 발명된 것으로 지나치게 합리주의적이라고 비판했다. 로저스와 맥킴에 따르면, 역사적으로 교회의 입장은 성경이 신앙과 실천 문제에 관해서

1187) Mark A. Noll, *The Princeton Theology, 1812-1921: Scripture, Science, and Theological Method from Archibald Alexander to Benjamin Breckinridge Warfield* (Grand Rapids, Mich.: Baker Book House, 1983), 268.

1188) 마크 놀의 주장이 40여년전의 것이지만 지금도 유효해 보인다. 복음주의 내에서 성경의 무오성과 중요성에 대한 논의가 지속되고 있기 때문이다. 이에 대한 좀 더 최근의 논의를 보려면, Norman Geisler and William Roach, *Defending Inerrancy: Affirming the Accuracy of Scripture for a New Generation* (Grand Rapids: Baker Books, 2012); George K. Beale, *The Erosion of Inerrancy in Evangelicalism: Responding to New Challenges to Biblical Authority* (Wheaton: Crossway Books, 2008).

1189) Charles A. Briggs, *Whither? A Theological Questions for the Times* (New York: Charles Scribner's Sons, 1889), 73.

1190) Briggs, *Whither?*, 73.

1191) Ernest R. Sandeen, *The Roots of Fundamentalism: British and American Millenarianism, 1800-1930* (Grand Rapids: Baker Book House, 1970).

1192) Riddlebarger, "The Lion of Princeton," 53, 각주 5.

만 오류가 없다는 것이었다. 다시 말해서, 역사나 지리, 과학 등의 사실 문제(역사, 지리, 과학)에서 오류가 없는 것이 아니다. 로저스/맥킨은 이 개념이 17세기 스위스 신학자 프란시스 튜레틴(Francis Turretin)에게서 생겨나, 19세기 프린스턴 신학대학교에서 완전히 발전했다고 보았다.¹¹⁹³⁾

(최근 비판 추가 필요)

그럼에도 불구하고 오늘날 우리가 다시금 워필드의 성경론을 살펴볼 필요성이 몇 가지 있다. 첫째, 워필드는 개혁주의 전통 안에서 중요한 신학자이다. 리처드 멀러(Richard Muller)는 워필드가 탁월한 칼빈 연구가임을 제시한다. 멀러에 따르면 “칼빈의 신지식 교리를 분석한 워필드의 연구는 가장 탁월한 칼빈 연구이다. 그리고 하나님을 아는 지식과 삼위일체에 관한 워필드의 연구는 여전히 참고할만한 주요 논문이다.”¹¹⁹⁴⁾ 김 리들바거(Kim Riddlebarger)는 워필드의 죽음이 갖는 신학적 중요성을 다음과 같이 설명한다.

워필드의 죽음은 한 세대의 종말을 의미했다. 화란의 위대한 신학자였던 아브라함 카이퍼는 1920년 11월 12일에 사망했다. 벤자민 워필드는 1921년 2월 16일에 사망했다. 그리고 화란의 또 다른 위대한 신학자였던 헤르만 바빙크는 같은 해 7월 29일에 사망했다. 개혁주의를 지지하는 신학자들은 그들의 위대한 지도자를 단 9개월 사이에 모두 잃었다.¹¹⁹⁵⁾

둘째, 워필드는 성경론에서 매우 중요한 업적을 남겼다. 박용규는 워필드를 “보수적이면서 학문적일 수 있음”을 보여준 대표적인 신학자로 묘사하며, 성경론에 대한 공헌이 타의 추종을 불허한다고 평가한다.¹¹⁹⁶⁾ 반 덴 벨트(Van den Belt)에 따르면 워필드는 그 당시 성경 무오성에 관하여 매우 영향력이 컸던 개혁신학자 중 한 사람이었고, 그의 영향력은 오늘날까지 이어지고 있다.¹¹⁹⁷⁾ 오늘날 미국에서 워필드를 연구하여 소개하고 있는 대표적인 신학자 프레드 재스펠(Fred Zaspel)은 교회사에 등장했던 주요 신학자들의 계열에 워필드를 올려놓는다.

교회 역사의 중요한 순간마다 하나님께서는 그분의 사람들을 불러 그분의 말씀을 표현했다. 아우구스티누스는 죄와 은혜를 말한 신학자였다. … 안셀무스는 속죄를 말한 신학자였다. 루터는 칭의를 말한 신학자였다. 칼빈은 성령을 말한 신학자였다. … 이와 동일한 의미에서 워필드는 영감을 말한 신학자였다.¹¹⁹⁸⁾

1193) Jack Rogers and Donald McKim, *The Authority and Interpretation of the Bible: An Historical Approach* (San Francisco: Harper, 1979), 279-281, 289-290, 333-334.

1194) Richard A. Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics: The Rise and Development of Reformed Orthodoxy, ca. 1520 to ca. 1725*, 4 vols., 2nd ed. (Grand Rapids: Baker Academics, 2003), 3:28.

1195) Kim Riddlebarger, “The Lion of Princeton: Benjamin Breckinridge Warfield on Apologetics, Theological Method and Polemics” (Ph. D. diss., Fuller Theological Seminary, 1997), 12-13.

1196) David F. Wells, ed. *Reformed Theology in America*, 박용규 역·해제, 『개혁주의 신학: 현대 개혁주의 역사』 (서울: 한국기독교사연구소, 2017), 11.

1197) Henk van den Belt, *The Authority of Scripture in Reformed Theology: Truth and Trust* (Leiden: Brill, 2008), 179.

1198) Fred G. Zaspel, *Warfield on the Christian Life: Living in the Light of the Gospel*

지난 100년 동안 복음주의 성경론에서 관한 가장 중요한 신학자는 워필드와 칼 바르트(Karl Barth)였다는 평가도 있다.¹¹⁹⁹⁾ 워필드는 성경 무오성에 관하여 강력한 변증을 시도함으로써 그 당시 학계에서 관심을 불러 일으켰다.¹²⁰⁰⁾ 재스펠은 지난 세기 성경의 영감과 무오에 관한 모든 논의는 워필드에 대한 주석에 불과하다고 말하며, 그를 “영감의 신학자”로 표현했다. 이는 화이트헤드(Whitehead)가 서양철학이 플라톤의 주석에 불과하다고 했던 표현을 인용한 것이다.¹²⁰¹⁾

셋째, 이러한 워필드에 대해 오늘날 우리가 다시 한 번 살펴봐야 할 이유는 워필드와 한국 장로교 초기의 신학적 연속성에 있다. 워필드의 신학은 메이첸과 그의 제자인 죽산 박형룡을 통해서 한국의 초기 장로교 신학에 영향을 미쳤다.¹²⁰²⁾ 워필드로 대변되는 구프린스턴의 성경론이 박형룡을 통해서 한국의 초기 장로교로 전해진 것이다. 한국 장로교 초기의 성경론을 바르게 이해하는 것은 급변하는 21세기 사회에서 우리가 어떤 신학적 입장을 지향해야 하는지 다시금 교훈을 줄 것이다.

이에 필자는 본 논문을 통해 워필드의 성경론을 고찰하고, 앞으로의 우리가 그의 신학을 어떻게 계승하고 발전·보완해야 할지 제시하고자 한다.

II. 모더니즘 시대에서의 워필드의 성경 변증

1. 내재성과 범신론

19세기는 하나님의 내재성을 강조하며 범신론이 주요 쟁점으로 대두된 시기였다. 범신론 문제는 18세기에서 19세기로 전환되는 시기의 철학적 쟁점이었다. 신의 초월성을 강조하던 철학은 신의 내재성을 강조하게 되었고, 범신론적 용어로 신을 설명하려고 시도했다.¹²⁰³⁾

이러한 평가는 19세기 말에서 20세기 초반의 신학 저술들에서도 찾아볼 수 있다. 헨리 비처(Henry W. Beecher, 1813-1887)에 따르면 “하나님은 전적으로 이 세계에 내재”한다. 그래서 인간은 자신을 연구함으로써 하나님을 이해할 수 있다.¹²⁰⁴⁾ 워싱턴 글래든

(Illinois: Crossway, 2012), 25.

1199) Taido J. Chino, “With Two Hands: A Doctrinal Analysis of Benjamin Warfield and Karl Barth on Scripture,” (Ph. D. diss., University of Aberdeen, 2016), 1.

1200) 이승구, “워필드 신학의 개혁신학적 특성,” 『교회와 문화』 29 (2012): 77-110, 특히 82-86.

1201) Zaspel, *The Theology of B. B. Warfield*, 574.

1202) 워필드와 한국의 초기 장로교 신학 사이의 관계는 워필드와 박형룡 박사의 연속성을 통해서 알 수 있다. 이 연속성에 대해서 좀 더 자세히 알려면 박용규, 『죽산 박형룡 박사의 생애와 사상』 (서울: 총신대학교출판부, 1996); 김의환, “구프린스턴 신학이 총신에 끼친 영향과 평가” 『신학지남』 68 (2001): 163-64; 박용규, 『한국 장로교 사상사』 (서울: 총신대학교출판부, 2002), 62-73; 장동민, 『박형룡: 한국 보수신앙의 수호자』 (서울: 살림, 2006); 이병일, “구프린스턴 신학의 성경관 연구” (박사 학위논문, 총신대학교, 2012), 7을 보라.

1203) Julia A. Lamm, “Romanticism and Pantheism,” in *The Blackwell Companion to Nineteenth Century Theology*, ed. David A. Fergusson (Oxford: Blackwell Publishing Ltd., 2010), 165-186.

1204) Henry Ward Beecher, *Evolution and Religion* (New York: Fords, Howard, and Hulbert, 1885), 26.

(Washington Gladden, 1836-1918)도 하나님의 내재성을 강조했다. 그에 따르면 “오늘날의 신학에서 가장 지배적인 관념은 하나님 내재성 교리”이고¹²⁰⁵⁾ “오늘날 신학에서 하나님의 내재성이 핵심 진리”이다.¹²⁰⁶⁾

하나님의 내재성을 강조하는 철학은 계시 개념에도 영향을 미쳤다. 비처는 내재성 교리에 비추어 성경론을 이해했다. “그러므로 성경은 인류에 대한 신적 영감의 결과들을 기록한 책이다.”¹²⁰⁷⁾ 헨리 슬론 코핀(Henry Sloane Coffin, 1877-1954)은 다음과 같이 설명한다.

19세기 중반의 철학 사상은 내재성으로 강하게 흐르고 있다. 하나님은 내재하는 존재로서 우주에 생기를 부여한다. 따라서 인간은 자연을 관조함으로써, 또는 자신의 영혼을 들여다봄으로써 하나님과 교감할 수 있다.¹²⁰⁸⁾

다시 말해서 하나님이 인간에게 계시를 주시는 것이 아니라 인간이 계시를 발견하는 것이다. 심지어 자신을 들여다봄으로써 신적 계시를 얻을 수 있게 된다. 이것이 19세기에 내재성을 강조하는 철학적 성향이 기독교 신학에 미친 영향이었다.

2. 워필드의 비판

이와 관련하여 워필드는 18세기부터 19세기로 이어지는 일련의 철학적 흐름에 집중했다. 그것은 하나님의 초월성과 내재성에 관한 논의였다. 18세기의 사상이 신의 초월성을 강조하며 이신론을 향했다면, 19세기에는 내재성과 범신론이 강조되었다.

특별계시와 관련해서 상황은 매우 달랐다. 이 부분에서도 논쟁은 궁극적으로 반유신론적 전제들과 관련이 있다. 그것은 이신론적이거나 범신론적인 형태로 드러났다. 다양한 형태의 사상들이 이신론적/범신론적 관념들과 유신론적 관념들 사이를 중재하려고 했다. ... 18세기에 논쟁의 핵심은 이신론과의 충돌 과정에서 생긴 절충안들과 이신론 사이에 있었다. 19세기가 되면서 쟁점은 범신론과 기독교 유신론 사이에서 중간지대를 찾으려는 절충안들과 범신론 사이에 있었다.¹²⁰⁹⁾

워필드가 보기에 신학적 추는 이신론과 범신론 사이를 오갔다. 이것은 철학에서 초월성과 내재성이 번갈아가며 강조되는 것과 동일한 맥락이었다. 워필드가 활동하던 19세기에는 하나님의 내재성과 범신론적 성향이 중심이었다. 워필드는 그러한 상황에서 성경의 신적 기원과 권위, 무오성 등을 변증해야만 했다.

워필드는 신학적 추가 언제나 흔들린다고 보았다. 따라서 그 당시에 철학적 성향보다

1205) Washington Gladden, *Present Day Theology* (Columbus: McClelland & Company, 1913), 13.

1206) Gladden, *Present Day Theology*, 14.

1207) Beecher, *Evolution and Religion*, 69.

1208) Henry S. Coffin, *Religion: Yesterday and Today* (Nashville: Cokesbury Press, 1940), 42.

1209) Benjamin B. Warfield, “Christianity and Revelation,” in *Selected Shorter Writings*, ed. John E. Meeter, 2 vols. (Phillipsburg: Presbyterian and Reformed Publishers, 1980), 1:26. (이후부터 인용되는 워필드 단편집의 소논문은 Warfield, “Christianity and Revelation,” SSW, 1:26과 같은 방식으로 표기한다.)

성경 진리에 대한 보다 분명한 확증이 필요하다고 생각했다. 그 당시 정황을 고려해서 신학을 제시했지만, 후대의 교회를 위해 성경 진리를 전개하는 것이 주된 목적이었다.¹²¹⁰⁾

그렇다면 내재성이 강조될 때 기독교 신학에, 이 글의 목적과 관련하여 특별히 성경론에 어떤 영향을 주는가? 첫째, 특별계시와 그 방법으로서의 영감이 부정된다. 모든 것이 하나님의 내재적 활동으로 간주되고, 자연적인 것이 초자연적인 것으로 규정될 때, 초자연의 자리는 사라지게 된다.¹²¹¹⁾ 이러한 상황에서 신학자에게 주어지는 임무는 보편적인 계시 활동과 구별되는 “특별” 계시의 가능성을 찾는 것이다.

계시와 계시 방법에 관한 관념은 하나님이 세상과 갖는 관계, 하나님이 인간 영혼에 영향을 미치는 방법에 관한 우리의 일반적인 견해에 의해 형성되어야 한다. 영감에 관한 교회의 교리에 대한 정말로 위험한 반대는 직접적으로 또는 간접적으로 제시될 수 있다. 하지만 궁극적으로 하나님이 세상과 갖는 관계, 하나님의 사역의 방법, 자연적 과정의 진행에 간섭하거나 수정할 수 있는 초자연적 행위자의 가능성에 관한 잘못된 견해로부터 항상 발생한다.¹²¹²⁾

하나님이 세상과 갖는 초월적이고도 내재적인 관계가 균형 있게 다뤄질 때 계시나 영감에 대한 성경적 관념도 가능하다는 것이다. 19세기에 하나님의 내재성만을 강조하는 철학/신학적 성향은 모든 것을 초자연으로 만들어 특별계시의 가능성을 부정하는 결과를 낳았다. 핫지와 워필드의 이해에 따르면 영감과 영감의 방법에 관한 건전한 견해는 하나님이 세상과 갖는 관계에 대한 건전한 견해로부터 출발한다.¹²¹³⁾

둘째, 내재성에 근거한 영감 이론이 대두된다. 워필드가 1894년에 쓴 “성경의 영감”이라는 소논문에 따르면 그 당시 “성경의 영감이라는 주제는 매우 혼란스럽게” 다루어졌다.¹²¹⁴⁾

“사람 수만큼이나 다양한 의견이 있다”(quot homines tot sententiae)라는 옛 경구는 이제 더 이상 적합하지 않아 보인다. 다섯 명의 “진보 사상가들”이 모이는 자리에는 영감에 관해 최소한 여섯 가지의 이론들이 언제나 나타나기 때문이다. 그들은 생각할 수 있는 모든 방향들에서 서로 다르다. 다만 그들은 한 가지를 제외한 모든 방향에서 서로 다르다. 그들이 서로 동의하는 것은 영감이 지금까지 생각했던 것보다 덜 지배적이고 덜 확정적이라는 것이다.¹²¹⁵⁾

1210) Jeffrey A. Stivason, “From Inscrutability to Concursus: Benjamin Warfield’s Theological Construction of Revelation’s Mode from 1880 to 1915 (Ph. D. diss., Westminster Theological Seminary, 2013), 105.

1211) Warfield, “Christianity and Revelation,” SSW, 1:27.

1212) Archibald A. Hodge and Benjamin B. Warfield, “Inspiration,” *The Presbyterian Review* 2/6 (1881): 227.

1213) Stivason, “Benjamin Warfield’s Theological Construction of Revelation’s Mode,” 31.

1214) Benjamin B. Warfield, “The Inspiration of the Bible,” in *The Works Benjamin B. Warfield*, 10 vols. (Grand Rapids: Baker Books, 2003), 1:51-74. (워필드의 전집은 워필드 사후에 구성되었고, 전집 각 권의 제목은 워필드가 붙인 것이 아니다. 그러므로 필자가 보기에 각 권에 포함된 워필드의 소논문 제목이 더 중요하다. 워필드의 글을 인용할 때 이 점이 부각되는 것이 좋다. 이후부터 인용되는 워필드 전집의 소논문은 Warfield, “The Inspiration of the Bible,” *Works*, 1:51-74와 같은 방식으로 표기한다.)

1215) Warfield, “The Inspiration of the Bible,” *Works*, 1:51.

19세기의 상황이 신학자들마다 영감에 관하여 다양한 소리를 내고 있고, 서로 모든 면에서 다른 주장을 하고 있지만, 그들 모두가 동의하는 한 가지 사실은, 이제 영감 교리가 별 볼일 없다는 것이다. 그들에 따르면 이제 영감 교리는 “덜 계몽된 집단”(less enlightened circles)에 속한 사람들이나 생각하는 교리가 되었고, “덜 결정적인”(less determinative) 교리가 되었다는 것이다.¹²¹⁶⁾

워필드는 그러한 원인을 크게 둘로 보았다. 하나는 합리주의적 영향이었고, 다른 하나는 신비주의적 영향이었다.¹²¹⁷⁾ 이 중에서 신비주의는 인간 외부에 어떤 종교적 권위를 결코 상정하지 않고, 인간 내면에서 일어나는 정신 활동에서 종교적 확실성을 찾는다. 워필드는 “외적 권위를 모두 거절하는 만연한 현상”에 대해 우려를 나타내며, 신비주의가 어떤 형태를 띠든¹²¹⁸⁾ “외적 권위를 경멸하는 태도”를 내포한다고 경고한다.¹²¹⁹⁾

종교에는 좀 더 근본적인 구분이 있다. 이 구분은 인간이 만든 종교와 하나님이 만든 종교 사이의 구분이다. 인간이 자신을 위해 만든 종교 외에, 하나님이 인간을 위해 종교를 만든다. 우리는 이것을 계시적 종교라고 부른다. 그리고 종교들 사이의 가장 근본적인 구분은 계시적 종교와 비계시적 종교들 사이의 구분이다. … 계시적 종교에는 비계시적 종교에 없는 요소가 있다. 그것은 권위라는 요소이다. 계시적 종교는 인간 외부로부터 온다. 그것은 인간 고유의 정신보다 우월한 근원으로부터 인간에게 주어진다. 반면에 비계시적 종교들은 인간 정신보다 높지 않은 원천으로부터 흘러나온다.¹²²⁰⁾

워필드가 신비주의를 비판했던 또 다른 이유는 하나님의 객관적 계시와 함께 그 안에 포함된 핵심 교리들이 부정되기 때문이다.

그럼에도 불구하고 이 종류의 신비주의와 복음주의적 기독교 사이의 구분은 분명하다. 그것은 이제 우리의 관심을 끄는 측면이다. 복음주의적 기독교는 모든 종교적 경험을 하나님의 규범적 계시(normative revelation)로 해석한다. … 반면에 신비주의는 그의 종교적 경험으로 기록된 말씀인 하나님의 객관적 계시를 대신하려는 경향이 있다. … 그 결과는 외적 계시(external revelation)의 가치가 완전히 배제되지는 않더라도 상대적으로 감소된다.¹²²¹⁾

하나님의 객관적 계시가 부정되거나 배제될 때 기독교의 핵심 교리들도 제거될 위험에 놓인다. 그리스도의 성육신이나 부활, 속죄, 성령의 사역 등은 인간의 정신 활동에서 나오는 교리가 아니라, 하나님의 권위 있는 계시로부터 주어진다. 계시가 부정된다면 기독교의 핵심 교리도 배제된다.¹²²²⁾

1216) Warfield, “The Inspiration of the Bible,” *Works*, 1:51.

1217) Warfield, “The Inspiration of the Bible,” *Works*, 1:58-60. 워필드는 이 둘을 “낮은 영감 교리”로 칭했다. 합리주의적 견해는 성경에서 영감 된 부분과 영감되지 않은 부분을 구분하려고 했고, 신비주의적 견해는 외부로부터의 계시나 영감을 거부하면서 인간 내면의 빛이나 감정, 체험을 강조했다.

1218) 워필드는 신비주의를 크게 네 가지로 구분한다. 자연주의적 신비주의와 초자연적 신비주의, 신지학적 신비주의, 범신론적 신비주의이다. 워필드는 이 중에서 초자연적 신비주의가 기독교와 유사하고, 성령의 활동이라는 맥락에서 복음주의 기독교 안으로 침투했다고 설명한다. Warfield, “Mysticism and Christianity,” *Works*, 9:654.

1219) Warfield, “Mysticism and Christianity,” *Works*, 9:658.

1220) Warfield, “Mysticism and Christianity,” *Works*, 9:649.

1221) Warfield, “Mysticism and Christianity,” *Works*, 9:654-5.

셋째, 내재성이 강조될 때 범신론으로 향할 위험성이 있기 때문이었다. 워필드는 신비주의가 교회와 고백적인 그리스도인들에게 나타날 수 있는 성향임을 인정한다.¹²²³⁾ 심지어 “신비주의의 모든 유형들이 항상 교회 안에 존재해 왔다”고까지 말한다.¹²²⁴⁾ 하지만 워필드는 “교회 내의 신비주의”가 “범신론으로 향하는 경향”이 있음을 경고한다.¹²²⁵⁾ 또한 범신론적 철학이 만연한 시대에 신비주의가 더욱더 도드라진 현상으로 교회 역사 속에서 나타난다는 사실을 지적한다.¹²²⁶⁾

19세기에 들어서면서 특별계시를 둘러싼 논쟁은 이신론자들이 말하는 것처럼 하나님의 초월성만 강조하는 형태로 더 이상 나타나지 않았다. 오히려 한 쪽에서는 범신론자들이 말하는 하나님의 내재성을 강조하는 형태로 나타나기도 했고, 범신론과 기독교 유신론을 중재하려는 논쟁의 과정에서 다양한 타협안들이 생겨나기도 했다. 하나님이 인간의 영혼에 말할 수 있고 실제로 말한다는 것을 입증할 필요가 이제는 사라졌다. 하나님은 창조된 지성의 활동을 통해서 자신을 끊임없이 계시하신다. 모든 사람들이 이 사실을 인정한다. 우리에게 이제 주어진 임무는 하나님의 일반계시와 특별계시를 구분하는 것, 일반계시와 더불어 특별계시의 가능성과 실재성을 입증하는 것, 인간이 하나님의 일들에 관하여 생각하는 것에 있어서 자유롭게 귀속되는 것보다 좀 더 직접적인 질서의 초자연성을 옹호하는 것이다.¹²²⁷⁾

워필드에게 내재성과 범신론, 신비주의는 동일한 것이었다. 모두 특별계시의 가능성과 실재성이 부정되었고, 초자연적이고 섭리적인 영감이 들어설 자리가 없었기 때문이다.

3. 워필드의 성경론

이제 19세기 상황에서 워필드가 제시한 성경론의 본질을 좀 더 자세히 살펴보고자 한다. 워필드가 내재성과 범신론, 신비주의라는 시대적 도전에 대해 어떠한 성경론을 펼쳤는지 이해하는 것은 오늘날 우리에게도 유익하다. “신학적 추”는 언제나 흔들리고, 내재성을 중심으로 하는 범신론이나 신비주의가 언젠가 또 나타날 수 있기 때문이다.¹²²⁸⁾

첫째, 워필드는 특별계시와 일반계시라는 전통적인 구분을 강조했다.¹²²⁹⁾ 이때 특별계시는 그 원천과 방법에서 초자연적이다. 개혁신학을 지지하는 입장에서 너무도 당연한 계시론이지만, 19세기의 내재성 논쟁이라는 맥락에서 볼 때, 다시금 강조되어야만 하는 계시 이론

1222) Warfield, “Mysticism and Christianity,” *Works*, 9:659.

1223) Warfield, “Mysticism and Christianity,” *Works*, 9:655, 657.

1224) Warfield, “Mysticism and Christianity,” *Works*, 9:657.

1225) Warfield, “Mysticism and Christianity,” *Works*, 9:655.

1226) Warfield, “Mysticism and Christianity,” *Works*, 9:657.

1227) Warfield, “The Idea and Theories of Revelation,” *Works*, 1:39.

1228) Stivason, “Benjamin Warfield’s Theological Construction of Revelation’s Mode,” 209-227. 여기에서 스티베이슨은 워필드 이후 현대 신학자들이 내재성과 초월성이라는 양극단을 반복해서 강조했음을 지적한다. 이 분석이 신학적 스펙트럼을 조금 넓게 수용하는 이들에게는 지나치게 이분법적일 수도 있음을 인정한다. 그러나 칼빈주의적인 개혁신학을 지지하는 입장에서 본다면, 워필드 이후 현대 신학자들이 초월성과 내재성을 반복해서 강조했다는 사실을 인정하기에는 어렵지 않을 것이다. 스티베이슨은 오늘날 내재성을 지나치게 강조한 신학자로 피터 엔즈(Peter Enns)를 꼽는다. 그의 성육신적 성경론은 개혁신학의 입장에서 비판을 받고 있다.

1229) Warfield, “The Biblical Idea of Revelation,” *Works*, 1:5.

이었음을 기억할 필요가 있다.

둘째, 워필드는 특별계시의 실재성을 강조한다. 워필드의 관찰에 따르면 당시의 자연주의적 이론들은 “하나님이 계시된 진리를 전달하기 위해서 성령을 통해 인간 지성에 직접 작용하신다는 특별한 활동의 실재를 거부한다.”¹²³⁰⁾ 이신론적 입장은 하나님이 인간의 사고 과정에 개입할 수 없다고 생각했고, 범신론적 입장은 인간의 모든 사고를 신적 활동으로 확장시켰다. 하지만 하나님은 성령의 객관적 활동을 통해서 지성이라는 특별계시의 수단에 하나님을 아는 지식을 “실재적”으로 전달하신다.¹²³¹⁾

셋째, 특별계시는 점진적으로 주어진다. 하나님께서는 “창조 활동” 가운데 만드신 자신의 작품에 하나님 자신의 흔적을 새기셨고, “섭리 사역” 가운데 이 세상을 정의롭게 다스리는 분으로 자신을 드러내신다.¹²³²⁾ 하지만 이것은 죄인에게 충분하지 않았다. 하나님은 여기에 자신을 “은혜의 하나님”으로 드러내시는 계시를 더하신다. 이 계시는 그리스도의 오심에서 절정에 이른다. 이러한 과정은 “연속적인 구속 활동”(series of redemptive acts)이라 불린다.¹²³³⁾

넷째, 계시의 한 방법으로서의 영감을 강조한다. 워필드에 따르면 “하나님의 여러 가지 계시 방법들 중에서 ‘영감’을 통한 계시는 그 온당한 자리를 차지한다.”¹²³⁴⁾ 영감 교리는 개인이 창안한 것이 아니라 하나님의 보편 교회가 처음 세워질 때부터 오늘날까지 이어지는, “교회에 속한 확립된 믿음”이자 “하나님의 사람들이 가지는 확증된 믿음”이다.¹²³⁵⁾ 교회는 영감 교리를 통해 “성경을 신탁의 책”으로 받아들인다. 다시 말해서 “성경이 진술하는 모든 것이 하나님의 말씀”임을 믿는다.¹²³⁶⁾ 교회 역사 속에서 계시의 권위를 깎기 위해 “낮은 개념”의 영감 교리가 제시되기도 했지만 그것이 교회의 교리를 대체하지는 못했다.¹²³⁷⁾

다섯째, 워필드는 성경의 완전영감을 주장한다. 교회는 성경 스스로가 말하는 영감 교리가 완전영감 교리임을 인식했다. 성경의 완전영감은 성경과 그리스도, 사도들이 믿고 가르쳤던 교리이다.¹²³⁸⁾ 워필드는 이 점을 간결하게 정리하여 진술한다.

우리는 성경의 완전 영감에 관해 매우 인상적인 세 가지 사실들을 분명하게 제시하고자 계속 노력했다. 그 사실들은 이렇다. 첫째, 이 교리는 항상 영감에 관한 교회의 교리였고 지금도 교회의 교리인 동시에 공식적인 신조의 정형화된 가르침과 같이 하나님의 백성들의 필수적인 믿음이다. 둘째, 이 교리가 그리스도와 사도들이 고수했던 교리였음은 부인할 수 없는 사실이고, 우리가 그들의 가르침에 덧붙일 수 있는 모든 권위에 의해서 참된 것으로 우리에게 주어졌다. 셋째, 이 교리는 우리의 기독교적 사고와 삶의 기초이고, 그것이 없다면 우리는 믿음의 확신과 소망의 확실성을 유지할 수 없거나 아주 어렵게 유지할 뿐이다.¹²³⁹⁾

1230) Warfield, “The Idea and Theories of Revelation,” *Works*, 1:41.

1231) Warfield, “The Idea and Theories of Revelation,” *Works*, 1:40.

1232) Warfield, “The Idea and Theories of Revelation,” *Works*, 1:45.

1233) Warfield, “The Idea and Theories of Revelation,” *Works*, 1:45.

1234) Warfield, “The Idea and Theories of Revelation,” *Works*, 1:47.

1235) Warfield, “The Inspiration of the Bible,” *Works*, 1:52.

1236) Warfield, “The Inspiration of the Bible,” *Works*, 1:52.

1237) Warfield, “The Inspiration of the Bible,” *Works*, 1:58-60.

1238) Warfield, “The Inspiration of the Bible,” *Works*, 1:74.

1239) Warfield, “The Inspiration of the Bible,” *Works*, 1:73.

마지막으로, 워필드는 성경의 영감 문제가 성경의 무오성과 권위 문제임을 잘 인식했다. 그 당시 성경의 완전영감 개념은 현대적이고 학문적인 연구를 통해 부정되거나 비판을 받았다.¹²⁴⁰⁾ 가령 워싱턴 글래든에 따르면 “축자영감이나 완전영감 교리 중 그 어느 것도, 성경 기록들 자체에 관한 주의 깊은 연구가 우리에게 가져다주는 사실들에 부합하지 않는다. 성경 기록은 우리가 영감이라는 단어에 일반적으로 부여하는 의미대로 영감되지 않았다.”¹²⁴¹⁾ 이에 대해 워필드는 이렇게 설명한다.

따라서 그가 우리에게 권하는 바에 의하면, 이러한 새로운 견해들의 압박 속에서 우리는 성경이 “무오하지” 않을 뿐 아니라, 성경의 율법들이 “부적절하고” “도덕적으로 결함”이 있다는 것을 인정해야 한다. 그리고 성경이 종교적 교사로서 너무도 신뢰할만하지 못하기에, 성경 여러 곳에서 “하나님과 그분의 진리에 관한 흐려지고 왜곡된 생각들”을 우리에게 준다는 것을 인정해야 한다.¹²⁴²⁾

이처럼 워필드는 현대적인 성경 연구가 성경의 영감을 비판하면서 성경의 무오성과 권위를 부정하려 했음을 지적한다. 하지만 그러한 시도가 성공적이지 못했음을 지적하며, 워필드는 영감과 성경 무오성에 다음과 같이 진술한다.

영감이란 성령께서 성경 저자들에게 행하신 독특하고 초자연적인 영향(수동적으로 표현하자면 그 결과)으로, 이것을 통해서 그들의 단어들이 하나님의 말씀이 되고, 완전하고 오류가 없게 된다. 이 정의와 관련 하여 우리는 다음의 사항들을 기억해야 한다. … 그 안내에 따라 기록된 말들을 하나님의 말씀으로 만드는 영향이다. 그것이 의미하는 바는 어떤 등급들이 있는 것이 아니라 (오직 신적 무오에 적합한) 절대적으로 무오한 말씀이다. 특정 단어뿐만이 아니라 모든 단어들에 이른다. 따라서 성경의 모든 부분은 그 진술에 있어서, 그것이 무슨 종류이든, 동일하게 무오하다.¹²⁴³⁾

이상의 논의를 통해서 볼 때, 워필드에게 시급한 과제는 성경이 가르치 바, 성경이 진술하는 바를 분명하게 제시하는 것이었다. 그 당시의 철학적 성향에 순응하는 것보다 성경 진리에 대한 보다 분명한 확증이 필요하다고 생각했던 것이다. 물론 워필드가 내재성과 범신론이라는 그 당시 정황을 고려해서 성경의 영감과 무오성에 대해 특별하게 강조하는 부분이 있었던 것은 사실이다. 하지만 워필드의 주된 관심은 후대의 교회를 위해 성경의 진리 자체를 확증하는 것이었다. 이러한 정신은 오늘날 우리에게도 분명 필요한 것이다.

III. 포스트모더니즘 시대에서의 워필드 성경론의 함의

1240) Warfield, “The Real Problem of Inspiration,” *Works*, 1:169.

1241) Washington Gladden, *Who Wrote the Bible? A Book for the People* (Boston: Houghton, Mifflin & Co., 1891), 21, 25, 61, 154; Warfield, “The Real Problem of Inspiration,” *Works*, 1:169에서 재인용.

1242) Warfield, “The Real Problem of Inspiration,” *Works*, 1:169-70.

1243) Warfield, “Inspiration and Criticism,” *Works*, 1:396-7.

1. 포스트모더니즘으로부터의 도전

워필드가 활동하던 시기는 문화적으로 볼 때 모더니즘의 시기였다.¹²⁴⁴⁾ 모더니즘 시대는 지식의 토대를 추구했다. 그러므로 모더니즘 시기의 문제는 무엇을 지식의 토대로 삼는가였다. 신학에서 개신교 자유주의 진영은 “인간에게 있는 원천”에 토대를 두고자 했다.¹²⁴⁵⁾ 이러한 시도는 인간의 이성이나 감정을 하나님을 아는 지식의 토대로 삼으려는 시도로 이어졌고, 합리주의나 신비주의라는 이름으로 정통 신학에 도전했다. 이제 모더니즘의 시초가 되었던 계몽주의가 끝났다는 평가가 지배적이다.¹²⁴⁶⁾ 더불어 모더니즘 시대의 특징이었던 “토대주의는 신뢰할 수 없는 것으로 널리 인식”되고 있다.¹²⁴⁷⁾

모더니즘 시대가 종결되면서 포스트모더니즘 시대가 도래했다. 케빈 벤후저(Kevin J. Vanhoozer)는 포스트모더니즘이 모더니즘으로부터 ‘다른 어떤 것을 향한 전환’이라고 표현한다.¹²⁴⁸⁾ 여기에는 다양한 종류의 ‘전환’이 포함된다. 문화와 사회, 철학, 이론, 예술 등의 분야에서 ‘전환’이 있다.¹²⁴⁹⁾ 이 논문과 관련해서 철학이나 이론 분야에서의 포스트모더니즘은 모더니즘의 세 가지 조건들을 거부한다. (1) 이성이 절대적이고 보편적이라는 것, (2) 개인이 자율적이며, 역사와 민족과 문화에서의 자신의 위치를 초월할 수 있다는 것, (3) 보편적인 원칙과 과정은 객관적인 반면, 선호는 주관적이라는 것이다.¹²⁵⁰⁾ 간단히 말하자면, 포스트모더니즘은 모더니즘이 추구했던, 단일하고 통합적이고 보편적인 체계를 거부하고, 차이점과 다양성을 강조한다.¹²⁵¹⁾

낸시 머피(Nancey Murphy)는 포스트모더니즘의 대두가 모더니즘의 한계에서 왔다고 설명한다. 머피에 따르면 새로운 시대사상이 형성될 때 그것은 대안적이면서도 신선한 수단을 제공한다. 여기에 그치지 않고, 새로운 시대사상은 과거의 시대사상이 왜 실패했고, 왜 실패할 수밖에 없었으며, 정확하게 어떤 지점에서 실패했는지 보여준다. 그러므로 옛 시대사상으로 돌아갈 수 없다고 주장한다. 머피는 옛 시대사상의 한 가지 사례로 모더니즘 시대의 토대주의를 제시한다.¹²⁵²⁾

1244) 이 절의 이해를 위해 모더니즘과 포스트모더니즘, 토대주의와 비토대주의(또는 반토대주의)를 간략하게 정의할 필요가 있다. 르네 데카르트(Rene Descartes)와 계몽주의로 특징되는 모더니즘 시대는 지식의 확실성을 추구했다. 이를 위해 인식론적 토대가 있어야 한다고 보았다. 모더니즘 시대의 이러한 인식론적 특징을 토대주의라고 할 수 있다. 포스트모더니즘 시대는 비토대주의 또는 반토대주의를 특징으로 한다. 모두가 인정할 만한, 지식의 합리적 토대 자체를 부정한다. 본 논문의 주제와 관련하여 본다면, 워필드를 비롯한 구프린스턴 신학자들은 모더니즘 시대에 인간 이성이나 감정을 토대로 삼는 주관적 토대주의(합리주의, 신비주의)에 반대했고, 성경을 토대로 삼는 “성경적 토대주의” 위에서 신학을 추구했다. 이에 대한 좀 더 자세한 설명은 Garrett Green, “Modernity,” in *The Blackwell Companion to Modern Theology*, ed. Gareth Jones (Malden, MA: Blackwell Publishing Ltd., 2004), 162-179; Kevin J. Vanhoozer, “Theology and the Condition of Postmodernity,” in *The Cambridge Companion to Postmodern Theology*, ed. Kevin Vanhoozer (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 3-25.

1245) Alister E. McGrath, *A Passion for Truth: The Intellectual Coherence of Evangelicalism*, 김선일 역, 『복음주의와 기독교 지성』 (서울: IVP, 2001), 134.

1246) McGrath, 『복음주의와 기독교 지성』, 141.

1247) McGrath, 『복음주의와 기독교 지성』, 146.

1248) Vanhoozer, “Theology and the Condition of Postmodernity,” 5.

1249) Vanhoozer, “Theology and the Condition of Postmodernity,” 6-9.

1250) Vanhoozer, “Theology and the Condition of Postmodernity,” 8.

1251) Vanhoozer, “Theology and the Condition of Postmodernity,” 11.

머피에 따르면 포스트모더니즘 시대의 신학은 더 이상 인식론적이지 않고 도덕적이다. “하나님이라는 용어가 실재를 칭하는가?”라는 질문이 중요하지 않고, “우리의 하나님은 정말로 어떤 분이신가?”라는 질문이 중요하다. “기독교는 참인가?”라는 질문이 중요하지 않고, “그리스도인이 될 만한 이유가 있는가?”라는 질문이 더 중요하다.¹²⁵³⁾ 언어와 실재 사이의 관계를 다루는 것은 모더니즘 시대의 산물일 뿐이다.¹²⁵⁴⁾

포스트모더니즘의 도전에 시대에 새로운 신학이 필요하다는 맥락에서 윤형철은 모더니즘 신학의 공헌과 한계를 지적하고 새로운 신학적 패러다임을 요청한다.¹²⁵⁵⁾ 윤형철에 따르면, 워필드를 중심으로 하는 구프린스턴 신학자들은 인식론적 토대주의를 추구하는 모더니즘 시대에서, 인간 내면에 그 토대를 두고자 했던 개신교 자유주의 신학자들과 대조적으로 “무오한 성경”에 그 토대를 두고자 했다.¹²⁵⁶⁾ 인식론적 토대주의를 중요하게 생각하는 시대에, 워필드는 인간의 감정이나 이성에 토대를 두지 않으려 했고, “궁극적 진리로서 성경의 인식론적 지위를 확보”하고, 성경의 “객관적이고 합리적인 권위”를 변증하여, “성경적 토대주의”를 구축하고자 했던 것이다.¹²⁵⁷⁾ 이러한 시도는 19세기의 모더니즘이라는 맥락에서 지극히 필요하고 적절한 것이었다. 그렇기에 워필드의 성경론이 “19세기부터 20세기까지 복미 복음주의의 신학적 패러다임으로 군림”할 수 있었다.¹²⁵⁸⁾

이상의 공헌에도 불구하고 워필드의 성경론은 포스트모더니즘 시대에 다시 비판의 대상이 되고 있다.¹²⁵⁹⁾ 윤형철은 크게 세 가지 한계를 상술했다.¹²⁶⁰⁾ 첫째, “인식론적 환원주의”의 위험성이다. 모더니즘의 정황 속에서 합리주의와 신비주의에 대항하려 했지만, 결국 인식론적 합리성에 집착하게 되었다는 것이다. 둘째, “객관과 주관의 이분법”을 극복하지 못했다. 그 결과로 보수 복음주의의 성경권위담론이 인식론적 객관주의 중심으로 형성되었고, 해석학적 주관주의는 소홀히 여겨졌다. 셋째, 성경론이 다른 기독교 진리들과 분리되었다. 성경을 인식론적 토대로 삼는 것에는 성공적이었지만, 성경론이 다른 기독교 교리들과 상호작용하는 데 한계가 있었다.

이에 대해 윤형철이 제시하는 대안 두 가지를 좀 더 자세히 살펴보고, 우리의 논의를 이어나가는 것이 유익해 보인다. 먼저, 윤형철은 “해석학적 매트릭스”를 강조한다.¹²⁶¹⁾ 여기에

1252) Nancey Murphy and Brad J. Kallenberg, “Anglo-American Postmodernity: A Theology of Communal Practice,” in *The Cambridge Companion to Postmodern Theology*, ed. Kevin Vanhoozer (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 41.

1253) Murphy and Kallenberg, “Anglo-American Postmodernity,” 41.

1254) Murphy and Kallenberg, “Anglo-American Postmodernity,” 28.

1255) 윤형철, “성경권위담론을 위한 인식론적, 교리적, 해석학적 차원의 통합적 고려,” 『조직신학연구』 36 (2020): 24-59. 필자는 윤형철의 논문을 통해 (워필드를 포함하는) 모더니즘 신학의 공헌과 한계에 대해 고민해볼 수 있었다. 그리고 윤형철이 모더니즘 신학의 한계를 지적하는 부분과, 포스트모더니즘 시대에 필요한 새로운 신학적 패러다임에 대해 깊이 공감할 수 있었다. 하지만 필자는 그 가능성을 새로운 신학이나 신학자에서 찾기보다는 정통적이고 고백적이며 역사적인 개혁신학 내에서 찾아 보고자 한다. 그것이 바로 이 논문의 주된 목적이다.

1256) 윤형철, “성경권위담론을 위한 인식론적, 교리적, 해석학적 차원의 통합적 고려,” 30-31.

1257) 윤형철, “성경권위담론을 위한 인식론적, 교리적, 해석학적 차원의 통합적 고려,” 32.

1258) 윤형철, “성경권위담론을 위한 인식론적, 교리적, 해석학적 차원의 통합적 고려,” 36.

1259) 좀 더 정확히 말하자면 모더니즘의 토대주의에 기초한 성경론 전체가 비판의 대상일 것이다. 하지만 윤형철도 지적하듯이, 그 시대에 성경적 토대주의를 “주도한 인물”이 워필드였고, 본 논문에서의 주된 논의 대상이 워필드이기 때문에, 워필드의 성경론으로 한정하여 논의를 이어나갈 것이다.

1260) 윤형철, “성경권위담론을 위한 인식론적, 교리적, 해석학적 차원의 통합적 고려,” 36-38.

1261) 윤형철, “성경권위담론을 위한 인식론적, 교리적, 해석학적 차원의 통합적 고려,” 40-42.

는 말씀하시는 하나님과 하나님의 말씀으로서의 성경 본문, 이 본문에 대해 해석하고 반응하는 공동체이다. 윤희철에 따르면 모더니즘의 토대주의적 성경론은 이 해석학적 매트릭스를 붕괴시켰다. 다음으로, 윤희철은 성경론과 다른 교리들과의 연관성을 높여야 한다고 주장한다.¹²⁶²⁾ 이때 윤희철은 텔포드 워크(Telford Work)와 케빈 벤후저의 견해를 빌려온다. 그들의 견해를 종합하여 성경론이 다른 모든 교리들과 상호적으로 연결되는 다중적 기점이 되어야 한다는 것, 성경론을 다양한 교리들의 전체 네트워크에 비추어 전개해야 함을 강조한다.

물론 윤희철과 케빈 벤후저, 텔포드 워크 등은 포스트모더니즘에 수긍하는 신학을 세우려고 하지 않는다. 그들은 모더니즘 시대의 신학에 대한 비판을 검허히 수용하면서 포스트모더니즘의 주장에 담긴 약점을 극복하려고 한다. 말씀의 권위를 확보하면서도 기독교의 모든 교리들과의 관련성을 모색하고, 이를 통해 공동체의 해석과 실천의 가능성을 열고자 한다. 필자는 이러한 주장에 대해 어느 정도 동의하면서도, 그들이 제시하는 대안을 그대로 수용하지는 않으려고 한다. 오히려 그들이 비판했던 워필드에게서 그러한 가능성을 찾아보고자 한다.

2. 워필드 영감론의 의의

이 부분에서 워필드의 영감론을 다룰 때, 특히 “협력”(concurus)이라는 개념¹²⁶³⁾을 중심으로 살펴볼 것이다. 이를 통해서 말씀의 권위와 실천적 가능성, 다른 교리들과의 연관성을 좀 더 분명하게 드러내보고자 한다.

워필드의 영감론에서 “협력”이라는 개념은 세 가지 면에서 중요하다. 첫째, 워필드는 세 가지 영감의 방법(mode of inspiration)을 설명하면서, 그 중에서 “협력”이 영감의 방법을 설명하는 가장 적절한 용어라고 주장한다.¹²⁶⁴⁾ 사실 워필드는 1893년 이전에는 성경 영감을 설명하는 데 있어서 “협력” 개념을 사용하지 않았다. 하지만 1893년 아우구스트 빌헬름 디엑호프(August W. Dieckhoff)의 『성경 영감과 무오성』(*Die Inspiration und Irrthumslosigkeit der heiligen Schrift*, 1891)을 서평하면서, 워필드는 “협력”이라는 용어를 성경 영감론에서 사용하기 시작했다. 워필드는 성경 영감의 방법에 대한 디엑호프의 설명에 전적으로 동의한다고 밝히면서, 디엑호프가 성경 영감의 참된 방법으로 “협력”을 제시한 것이 큰 공헌이라고 설명했다.¹²⁶⁵⁾

둘째, 워필드는 교부들과 종교개혁자들의 성경 영감론이 “협력” 개념을 말한다고 보았다. 이 개념이 전통적인 개혁신학의 유산이라고 보았던 것이다. 그에 따르면 “협력” 개념은 아우구스티누스와 같은 교부들, 종교개혁자들의 것이었고, 찰스 핫지와 A. A. 핫지, G. T. 웨

1262) 윤희철, “성경권위담론을 위한 인식론적, 교리적, 해석학적 차원의 통합적 고려,” 42-46.

1263) “협력”(concurus)이라는 단어는 일반적으로 섭리(providence)와 관련해서 사용되는 용어이다. 리차드 멀러(Richard A. Muller)는 이 단어를 다음과 같이 설명한다. “모든 우연적 존재가 자유로운 방식이나 우연적 방식, 필연적 방식에 따라 행동하려면, 모든 우연적 존재를 지탱하는 신적 의지(divine will)가 그 행동과 협력해야만 한다. 그러므로 이 협력은 일반적이거나 보편적이다. 즉, 그것은 창조와 섭리에 관한 질서에 포함되는 것이지, 은혜와 악에 관한 질서에 포함되는 것이 아니다.” 좀 더 자세한 설명을 보려면, Richard A. Muller, *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms* (Baker Books: Grand Rapids, 1985).

1264) Warfield, “Divine and Human in the Bible,” SSW, 2:546. 이 소논문이 최초로 출간된 것은 *The Presbyterian Journal* (May 189).

1265) Benjamin B. Warfield, “Recent Theological Literature,” *The Presbyterian & Reformed Review*, 4/15 (1893): 496.

드와 같은 현대 신학자들의 개념이기도 했다.¹²⁶⁶⁾ 특히 워필드는 웨스트민스터 문서 작성자들과 종교개혁자들을 비교하며, 종교개혁자들이 영감의 방법에 있어서 “협력” 개념을 따른다고 다시 한 번 강조했다. 성경 영감에 관한 사실들(완전영감, 축자영감, 성경 무오성)을 보장해주는 것이 “협력”이라는 영감의 방법이라고도 강조했다.¹²⁶⁷⁾

셋째, 현대의 성경 무오론 지지자들도 워필드의 “협력” 개념을 고수하고 있다.¹²⁶⁸⁾ 대표적인 복음주의 신학자 제임스 패커(James I. Packer, 1926-2020)는 “협력”이 오래 되었지만 가치 있는 용어라고 말한다. 패커는 성령의 영감 행위에서 인간에 미치는 모든 활동에 대해 “협력” 개념을 사용한다.¹²⁶⁹⁾

이제 워필드의 성경 영감론에서 발견할 수 있는 세 가지 현대적 의의를 살펴볼 것이다. 말씀의 권위에 대한 재강조, 독자의 실천적 의무에 대한 암시, 성경론과 다른 교리들 사이의 연관성이다. 필자는 앞의 두 가지를 성경의 신적 요소와 인간적 요소를 논하는 글에서의 “협력” 개념을 통해 살펴볼 것이고, 마지막 부분은 창조론과 구원론에서의 “협력” 개념을 통해서 살펴볼 것이다. 필자가 보기에 이러한 요소들은 개혁신학 전체가 이미 가지고 있다. 하지만 그런 요소들이 충분히 상술되지 않거나 잘 드러나지 않기에, 위에서의 비판이 있었다고 판단된다. 따라서 이 연구를 통해서 워필드의 신학이 오늘날에도 유효함을 살펴볼 것이다.

(1) 말씀의 권위와 실천적 관련성

워필드가 영감의 가장 중요한 방법으로 제시하는 “협력”은 성경의 신적 요소와 인간적 요소를 다루는 글에서 가장 분명하게 드러난다. 먼저 워필드는 “협력” 개념을 통해서 성경의 모든 부분이 신적인 동시에 인간적임을 설명한다. 교회 역사를 보면 성경의 신적 요소나 인간적 요소만을 강조하려는 양극단이 존재했다. 성경의 신성을 지나치게 강조하려는 경향은 성경 안에 있는 인간적 요소들을 완전히 배제했다. 이것은 인간을 ‘받아쓰기 하는 기계’에 불과하게 만들었다. 즉 기계적 영감론으로 이어졌다.¹²⁷⁰⁾ 워필드 시대에는 합리주의로 인해서 성경의 인간적 요소만을 강조하려는 경향이 지배적이었다. 합리주의는 성경의 기원과 특성을 순전히 인간적인 것으로 보았다.¹²⁷¹⁾ 합리주의자들에 의하면 “성경을 만든 것은 인간이었고, 인간 혼자였고, 그래서 성경은 순전히 인간적인 책이고, 신적 행위와 말씀에 관한 인간의 보고를 담고 있을 뿐이다.”¹²⁷²⁾

워필드는 “협력” 개념을 사용해서 성경의 신성과 인간성 모두를 확보하고자 했다. 워필드에 따르면 “‘협력’ 개념 말고는 영감의 방법에 관한 다른 개념이, 영감의 신적이고 인간적

1266) Warfield, “Inspiration,” SSW, 2:629.

1267) Warfield, “The Westminster Divines on Inspiration,” *Works*, 6:262. 몇 페이지 후에 워필드는 웨스트민스터 신학자들의 영감론이 발전하고 있음을 지적한다. 일부 신학자들이 “협력” 개념을 표현했지만, 모든 신학자들이 동일하게 “협력” 개념을 가지는 “때”가 아직 도래하지는 않았다고 지적한다. 이에 대해서는 Warfield, “The Westminster Divines on Inspiration,” *Works*, 6:273-6을 보라.

1268) Jeffery S. Oldfield, “The Word Became Text and Dwells Among Us,” (Ph. D. diss., University of St. Andrews, 2008), 30.

1269) James I. Packer, “*Fundamentalism*” and the Word of God (Leicester: Inter-Varsity, 1958), 80.

1270) Warfield, “Divine and Human in the Bible,” SSW, 2:543.

1271) Warfield, “Divine and Human in the Bible,” SSW, 2:544.

1272) Warfield, “Divine and Human in the Bible,” SSW, 2:545.

인 요소를, 성경의 신적이고 인간적인 요소를 제대로 다루지 못한다.”¹²⁷³⁾

이 관념의 핵심 원칙은 성경 전체가 그 안에 침투하는 신적 활동들의 결과물이라는 것이다. 그것은 인간 저자들의 활동들을 대체하는 것이 아니라, 그들과 함께 일함으로써 이루어진다. 그래서 성경이 신적 활동과 인간적 활동의 공동 산물(joint product)이 된다. 모든 지점에 두 종류의 활동이 퍼져있다. 두 활동은 함께 조화롭게 일하여 글을 저술한다. 그 글은 여기에서는 신적이고 저기에서는 인간적인 것이 아니라, 동시에 모든 지점, 모든 언어, 모든 사항에 있어서 신적이고 인간적이다. 그러므로 이 관념에 따르면 성경 전체는 인간적인 것으로, 인간 노력의 자유로운 산물로 인정된다. 그와 동시에 성경 전체는 신적인 것으로, 하나님의 말씀으로, 하나님의 발화로, 즉 진정한 의미에서 그분이 저자인 것으로 인정된다.¹²⁷⁴⁾

이처럼 워필드는 “협력” 개념을 통해서 성경의 신적 영감과 권위를 주장하면서도, 인간이 단순한 기계가 아님을 강조한다. 하나님의 활동 안에서 책임과 역할을 감당하는 존재임을 말하고 있다. 워필드의 마지막 인용은 의미심장하다. “성경은 권위 있다. 그것은 하나님의 말씀이기 때문이다. 그리고 성경은 우리가 이해할 수 있는 말씀이다. 그것은 인간의 말이기도 하기 때문이다.”

워필드는 성경 영감의 방법인 “협력” 개념을 통해 하나님 말씀의 신적 권위를 설명했다. 워필드는 더 나아가서 영감에 관한 이러한 논의가 “실천”으로 이어진다고 주장한다. 다만 아쉬운 점은 워필드는 성경 영감에 대한 논의를 개진하면서, 실천적 중요성에 대해 간단히 언급을 할 뿐이지 자세히 설명하지 않는다. 필자는 먼저 워필드가 영감에 대한 논의에서 실천적 관련성을 지적하는 부분을 살펴볼 것이고, 자세한 논의를 영감과 다른 교리들과의 연관성을 다루는 부분에서 실천적 관련성을 좀 더 자세히 짚어볼 것이다.

먼저, 워필드는 1878년 웨스턴 신학교(Western Theological Seminary)에 취임하면서 “영감과 비평”이라는 제목의 연설을 했다.¹²⁷⁵⁾ 이 연설에서 워필드는 영감론이 실천과 관련이 있음을 지적한다. 교회 안에 들어온 느슨한 신앙이 느슨한 실천을 낳을 위험성을 갖는다고 설명하면서, 느슨한 신앙이란 웨스트민스터 표준문서에 동의하지 않는 신앙임을 분명히 했다.¹²⁷⁶⁾ 그리고 워필드는 이어서 영감 교리에 대한 현대적 비평에 대해 논박한다. 그러므로 워필드는 웨스트민스터 표준문서들의 영감 개념을 따르지 않는 느슨한 신앙이 느슨한 실천으로 이어진다는 점을 강조하면서, 웨스트민스터 표준문서들의 영감 교리를 수용하는 것이 실천에 있어서도 중요한 문제임을 지적하고 있는 것이다. 위에서 언급했던 것처럼 웨스턴신학의 신학자들은 암시적으로, 그리고 시간이 지나면서 좀 더 명시적으로 “협력”이라는 영감 개념을 수용했다.¹²⁷⁷⁾

워필드에 따르면 성경 영감의 방법에 관한 교리는 영감의 결과와 실천에 대한 사람들의 인식에 영향을 미친다. 다시 말해서 성경 영감의 방법에 관한 교리가 수정될 경우, 성경 영감의 결과(성경의 권위와 무오성)에 관한 교리에서 수정이 발생하고, 결국 성경에 대한 신뢰

1273) Warfield, “Divine and Human in the Bible,” *SSW*, 2:546.

1274) Warfield, “Divine and Human in the Bible,” *SSW*, 2:547.

1275) Warfield, “Inspiration and Criticism,” *Works*, 1:395-425.

1276) Warfield, “Inspiration and Criticism,” *Works*, 1:395.

1277) Warfield, “The Westminster Divines on Inspiration,” *Works*, 6:262과 273-6을 보라. 워필드는 여기에서 “협력”이라는 영감의 방법이 웨스턴신학자들의 영감론이었음을 설명하고 있다.

성과 실천에 영향을 미친다는 점이다. 이 부분에 대해 워필드의 설명을 상세히 살펴보는 것이 좋을 것이다.

영감이라는 행위 안에서 신적인 요소들과 인간적인 요인들이 어떻게 서로 관련 있다고 이해할 수 있는가? 그리고 성경이라는 결과물 안에서 신적인 요소들과 인간적인 요소들이 어떻게 서로 관련 있다고 이해할 수 있는가? 이러한 질문들에 실천적 중요성이 거의 없다고 생각하는 것은 실수일 것이다. 그리스도인들이 영감의 본질이나 방법보다 영감의 결과에 좀 더 관심을 갖는 것은 사실이다. 하지만 사람들은 영감의 결과가 자신들이 가지고 있는 영감의 본질이나 방법에 관한 관념에 부합하지 않을 경우, 그 결과를 신뢰하지 않을 것이다. 영감의 본질과 방법에 관한 부적절한 개념이나 거짓 개념은 계속해서 제시되고 있다. 이 개념이 얼마만큼 수용되든, 그것이 가져오는 당연한 결과는 영감의 결과에 대한 견해를 수정하는 것이 될 것이다. 어떤 사람들은 성경과 신앙고백서가 말하는 영감의 결과들을 없애려고 계속해서 분투한다. 그들은 영감이 그러한 결과들을 가져올 수 없다고 주장한다. 따라서 영감을 어떻게 이해해야 하는지에 관한 질문이 제기되었다.¹²⁷⁸⁾

이 설명을 통해 우리는 워필드의 생각을 좀 더 분명하게 알 수 있다. 성경의 영감에서 신적 요소와 인간적 요소를 다루는 논쟁, 즉 성경 영감의 방법을 다루는 논쟁이 성경 영감의 결과에 대한 신뢰성과 실천의 문제로 이어진다는 것이다.¹²⁷⁹⁾

이 외에 좀 더 직접적인 설명이 없다는 것은 아쉽다. 물론 필자가 아직 발견하지 못했을 가능성도 있다. 그렇다고 우리가 워필드가 영감의 방법과 실천을 연관지어 생각하는 것을 합리적으로 추론할 수 없는 것은 아니다. 이제 필자는 워필드의 성경 영감론이 다른 기독교 교리들과 어떻게 관련을 갖는지 살펴보면서, 워필드의 성경 영감론이 실천과 어떻게 연결되는지 좀 더 드러낼 것이다.

(2) 성경론과 다른 교리들과의 연관성

워필드를 비롯한 구프린스턴 신학자들이나 모더니즘 시대의 성경적 토대주의 신학이 비판을 받는 부분은 성경론을 신학의 서론에 배치하여 다른 교리들과 단절되는 듯한 인상을 준다는 것이다. 이에 필자는 워필드가 영감의 핵심 방법으로 제시하는 “협력” 개념을 중심으로 다른 교리들과의 연관성을 살필 것이다. 워필드가 “협력”이라는 용어를 다른 기독교 교리들에서 어떻게 사용하는지를 통해서 영감에서의 성령의 사역과 가지는 유비를 드러낼 것이다. 이를 통해 워필드의 신학 내에서 성경론과 다른 교리들 사이의 연속성을 어떻게 좀 더 분명하게 드러낼 수 있는지 살피는 동시에, 성경 영감론이 실천의 문제와 좀 더 직접적으로 연결되어 있음이 제시될 것이다.

먼저, 워필드는 중생한 영혼의 반응과 영감에서의 인간 저자의 반응에 유사성이 있음을 설명한다. 중생한 영혼에게 성령께서 직접적으로 사역하신 결과로 나타나는 사랑과 믿음은 성경의 인간 저자에게 성령께서 미치는 영감이라는 영향의 결과로 나타나는 성경 단어와 유사

1278) Warfield, “Divine and Human in the Bible,” SSW, 2:542-3.

1279) 물론 성경 영감과 권위를 “신앙과 실천의 권위 있는 규범”이라는, 성경론의 좀 더 일반적인 형식으로 실천을 연결시키는 부분은 여기에서 논의하지 않을 것이다. 이것은 워필드 뿐만 아니라 개혁신학자 모두가 공유하는 부분이다. 여기에서는 영감의 방법, 즉 “협력” 개념을 실천과 연관시킬 수 있는 부분에서 대해서만 다룬다.

하다는 것이다.

우리가 성령께서 다른 영역에서 하시는 행위에 대해 알고 있는 것과 여기에서의 유비가 얼마나 유사한가! 중생한 영혼이 구세주를 향해 흘려보내는 사랑의 믿음이라는 그 첫 번째 행위는, 바로 그 영혼이 의식적으로 선택한 행위이고 성령의 직접적인 사역이다. 따라서 영감이라는 유사한 영향력 아래에서 표현된 모든 단어는 저자가 의식적으로 고른 단어인 동시에 성령의 신적 영감으로 된 단어이다.¹²⁸⁰⁾

하지만 워필드가 이 의미를 “협력”이라는 개념으로 좀 더 분명하게 드러내는 것은 “성경의 신적 요소와 인간적 요소”(1894)라는 글이다. 이 글에서는 하나님과 인간의 협력이 성경 영감에서 뿐만 아니라 다른 영역의 신적 활동의 방법에서도 드러남을 설명한다.

“협력”(concurus) 개념 … 의 철학적 기초는 하나님에 관한 기독교적 개념이다. 하나님은 자신의 활동 방법에 있어서 내재적인 동시에 초월적이다. 영감에 있어서 신적 활동의 방법에 관한 개념은 다른 영역에서의 신적 활동의 방법과 유비 관계에 있다. 그것은 섭리와 은혜의 영역이다. 여기에서 우리는 우리 안에서 행하시는 분이 하나님이시고 자신의 선하신 의지를 따라서 작정하시고 행하신다는 사실을 인식하면서, 우리의 구원을 두려움과 떨림으로 이루어 나간다. 그것의 성경적 기초는 진리에 관한 성경의 명령과 선언에 있어서 하나님과 인간의 합작을 성경이 지속적으로 제시한다는 것에서 발견된다.¹²⁸¹⁾

인간의 구원 여정에서 작정과 중생은 하나님의 전적인 사역이다. 하지만 성화에서 인간의 반응과 책임이 요구된다. 성령은 성화 과정에서 인간과 “협력”하신다. 이것은 영감에서 성령이 인간 저자와 “협력”하여 성경의 신적 요소와 인간적 요소를 이루시는 것과 동일하다.

워필드는 “협력” 개념을 “성화”와 더욱 분명하게 연관시킨다. 1911년 “새롭게 하심에 관한 성경적 개념”이라는 글에서 워필드는 영감에서의 성령의 사역과 성화에서의 성령의 사역이 동일한 패러다임이라고 주장한다.¹²⁸²⁾ 워필드는 성경 영감에서의 설명과 동일하게, 성화에서의 하나님과 인간의 관계를 설명하며 하나님의 활동을 먼저 강조한다. 구원의 가능성은 전적으로 하나님의 손에만 달려 있고, 인간은 구원에 있어서 아무런 일도 하지 못한다.¹²⁸³⁾ 하지만 “새롭게 하시는 사역”에서 나타나는 두 가지 부류의 용어들이 있음을 지적한다. 즉 “어둠의 힘으로부터 하나님의 사랑의 나라로의 변화를 경험하는 사람을 묘사하는 용어들”이 두 가지이다. 하나는 “인간을 향하는 용어들”이고 다른 하나는 “하나님을 향하는 용어들”이다. 이 두 가지 용어들은 서로 대치하는 것처럼 보인다.¹²⁸⁴⁾ 워필드는 이렇게 하나님께서 시작하시고 이루시는 하나님의 사역 가운데 인간이 협력할 부분이 있다는 점에서, 영감에서의 신적/인간적 요소를 말하는 협력 개념과의 유비를 발견한다.¹²⁸⁵⁾

워필드는 “협력”이라는 용어를 하나님의 섭리를 다루면서도 사용한다. 워필드는 사도

1280) Warfield, “Inspiration and Criticism,” *Works*, 1:398-9.

1281) Warfield, “Divine and Human in the Bible,” *SSW*, 2:546-7.

1282) Warfield, “On the Biblical Notion of Renewal,” *Works*, 2:451.

1283) Warfield, “On the Biblical Notion of Renewal,” *Works*, 2:449.

1284) Warfield, “On the Biblical Notion of Renewal,” *Works*, 2:450.

1285) Stivason, “Benjamin Warfield’s Theological Construction of Revelation’s Mode,” 168.

바울의 유신론적 견해에 담긴 섭리를 설명하면서 하나님께서 자신의 뜻과 인간의 활동을 전적으로 조화시키면서 일하시는 것을 “협력”이라는 용어로 요약한다.¹²⁸⁶⁾ 섭리에서의 협력이란 하나님께서 자신의 은혜의 활동들 가운데 그리스도인의 의지와 행위에 작용하면서도 그들의 자유로운 결정에 어떠한 침해도 하지 않으시는 것이다. 워필드는 하나님과 인간 사이의 관계에 대한 유비를 여기에서도 발견한다.

1915년의 글에서 워필드는 하나님과 인간의 협력이 성경 영감에서뿐만 아니라 하나님의 다른 활동에서도 나타난다는 사실을 지적한다.

신약성경 저자들과 마찬가지로 우리에게 영감이란 성경을 만드는 과정에서 일어나는 하나님의 특정 활동이다. 영감은 성경을 저술하는 때 지점에 영향을 미친다. ... 분명한 것은 이러한 결과를 산출하는 하나님의 활동 방법은 다른 영역에서의 하나님의 활동 방법과 온전한 유비를 갖는다. 섭리와 은혜에서 동일하게, 하나님은 인간의 활동과 협력하신다.¹²⁸⁷⁾

마지막으로 워필드는 “협력”이라는 용어와 개념을 과학에 대한 이해에서 사용한다. 사실 워필드의 신학과 과학 이해에서 “협력”이 중요한 개념이라는 것이 종종 제기되었다. 마크 놀은 성경 영감에서의 “협력”에 대한 워필드의 확신이 자연 세계에서 물질적 요소와 신적 요소가 함께 설명될 수 있는 신학적 토대라고 보았다.¹²⁸⁸⁾ “협력”이라는 신학적 개념은 성경에 대한 이해, 자연과 과학에 대한 이해, 구원에 대한 이해에 있어서 핵심이었다. 워필드는 “협력” 개념을 통해서 성경 영감과 창조, 섭리, 구원, 자연 세계에서 두 가지 요소(신적, 인간적 또는 물질적)들이 어떻게 협력할 수 있었는지 설명할 수 있었다.¹²⁸⁹⁾

워필드에게 “협력”이라는 신학적 개념은 중요했다. 그것은 성경 영감으로부터 시작해서 창조와 섭리, 은혜, 구원 등에 관한 기독교 교리를 더욱더 풍성하게 이해하는 원천이었다. 워필드는 “협력” 개념을 통해서 동일한 성령께서 창조와 섭리, 계시, 영감, 성화 등의 사역에서 인간과 협력하신다고 이해했다. 이러한 신학적 틀 속에서, 우리는 하나님의 주권과 통치를 강조하면서도, 인간의 책임과 의무를 배제하지 않고 강조할 수 있다.

IV. 나가는 글

필자는 이 글에서 두 가지를 시도했다. 하나는 워필드가 모더니즘 시대에서 신학적 변증을 어떻게 했는지 살폈고, 다른 하나는 포스트모더니즘 시대를 지나면서 워필드의 신학이 우리에게 여전히 유의미함을 제시했다.

19세기 모더니즘 시대라는 맥락에서 워필드가 성경의 영감을 변증하고자 했던 시도는 우리에게 두 가지 신학적 도전을 준다. 첫째, 워필드는 그 시대의 언어를 사용할 줄 알았

1286) Warfield, “Predestination,” *Works*, 2:59.

1287) Warfield, “Inspiration,” *Works*, 1:106.

1288) Mark A. Noll, ed. *Evolution, Scripture, and Science: Selected Writings* (Grand Rapids, MI: Baker Books, 2000), 51. 또한 마크 놀이 이 책에 대해 작성한 서문 중에서 37-43면을 보라.

1289) David Livingstone and Mark Noll, “B. B. Warfield: A Biblical Inerrantist as Evolutionist,” *Isis* 91 (2000): 290.

다. 19세기 내재성과 범신론이라는 철학적/신학적 도전은 성경의 초자연적/신적 요소들을 제거하며 성경의 권위를 깎았다. 워필드는 철학적이고 신학적 도전의 성격과 본질을 잘 간파했고, 그 언어를 가지고 성경의 영감과 권위를 옹호했다. 둘째, 워필드는 정통적인 개혁신학의 틀 속에서 모더니즘의 방법론을 취했다. 다시 말해서, “인식론적 토대주의” 내지는 “객관과 주관의 이분법”이라는 모더니즘의 방법론을 활용하여, 성경의 객관적 권위와 인식론적 토대를 확보했다.

포스트모더니즘 시대에 모더니즘 전반에 대한 비판과 전환이 있었다. 워필드의 성경 변증도 모더니즘의 한계에서 이루어진 반쪽자리 신학이라는 비판도 받았다. 포스트모더니즘을 극복하는 신학적 대안이 시도되면서 진리의 권위와 공동체의 해석이나 실천, 다른 교리들과의 관련성이 중요한 요소로 제시되었다. 필자는 워필드의 신학에서 이러한 요소들을 재발견하고자 했다. 특히 성경 영감의 방법을 “협력” 개념으로 설명하는 워필드의 성경론을 통해서 말씀의 권위와 실천 문제, 다른 교리들과의 관련성을 찾아보고자 했다. 워필드의 “협력” 개념은 성경 영감뿐만 아니라 창조와 섭리, 구원, 성화 등에서 하나님과 인간의 협력적이 사역이 강조된다. 이러한 이해를 바탕으로 하나님의 주권적 통치와 함께 인간의 참여와 책임도 강조할 수 있는 신학적 틀을 제시해보고자 했다.

워필드는 모더니즘의 도전 속에서 정통 개혁신학의 틀을 가지고 맞섰다. 그 시대를 이해하고 정통 개혁신학을 가지고 변증했다. 우리의 신학적 도전은 포스트모더니즘의 발흥과 쇠퇴 속에서 후기 자유주의나 후기 보수주의, 후기 토대주의, 급진 정통주의 등의 이름으로 나타난다. 이러한 때에 우리에게 필요한 것은 워필드의 태도이다. 새로운 신학을 창안하기 보다는, 하나님께서 긴 교회 역사 속에서 세우시고 만드신 정통 신학을 가지고, 오늘날의 신학적 도전에 당당히 맞서는 것이다.

발제 11에 대한 논평(1)

김상업 교수(백석문화대, 조직신학)의 벤자민 워필드의 성경영감론 이해에 대한 논평

서창원 교수(총신대신대원 역사신학)

김상업 교수의 논문은 김 교수가 밝히고 있듯이 워필드의 현대시대에 신학적 변증에 대한 방법론과 포스트모던시대에 그의 신학의 유의미성을 논하는 것이다. 신학적 변증을 위해 워필드는 시대의 철학적이고 신학적인 도전에 맞서 시대의 언어사용을 통해 성경의 영감과 권위를 변증함에 탁월하였다는 점을 부각시켰다. 동시에 워필드가 정통개혁신학의 틀을 벗어나지 않으면서도 당대의 학문의 방법론을 차용하여서 개혁신학적 입장을 설득력있게 잘 변증하였다는 점을 부각시켰다. ‘특히 성경 영감의 방법을 “협력” 개념으로 설명하는 워필드의 성경론을 통해서 말씀의 권위와 실천 문제, 다른 교리들과의 관련성을 찾아보고’ 현대에도 그의 신학이 여전히 유의미하다는 것을 밝히고자 하였다. 그 작업을 통해서 새로운 신학적 발견이 아니라 종교개혁의 유산을 더욱 갈고 닦는 작업이 도전하는 이 시대적 흐름에 대한 해결책임을 제시하고 있다. 이 작업을 통해서 김 교수는 현 시대의 다양한 신학적 도전들 앞에서 어떻게 선진들이 남겨놓은 유산을 잘 계승하고 발전시켜갈지를 재음미하는 좋은 기회를 가지게 하였다. 그런 점에서 김 교수의 노고를 치하한다.

조직신학을 전공한 자가 아닌 본 논평자는 김 교수의 논문을 논평하기에 합당한 위치에 있는 자가 아니라서 보다 효과적이고 실질적인 도움이 되는 논평이 되지 못함에 미안한 마음을 금할 수 없다. 다만 매 주일마다 강단에서 하나님의 말씀을 선포하는 한 사람의 목사로서 성경이 여전히 변개할 수 없는 신적 권위를 가진 신앙과 행위의 유일한 규범임을 천명하는 좋은 근거 자료를 제공하고 있다는 감사의 마음으로 간략한 논평을 하고자 한다.

1. 논문의 유용성

김 교수는 성경의 권위에 대한 논쟁은 여전히 남아있는 문제임을 인식하고 그 어느 때보다 비판의 수위가 높은 현 시대에서 정통 보수 신학적 입장을 견고히 세운 워필드 박사의 글을 소개하고자 했다. 그 이유는 첫째 워필드가 개혁주의 전통 안에서 매우 중요한 학자라는 것과 둘째 성경론에서 그가 매우 중요한 업적을 남겼기 때문이라고 하였다. 세 번째 이유는 워필드와 한국 장로교 초기와의 신학적 연속성 때문이라고 하였다. ‘워필드로 대변되는 구프린스턴의 성경론이 박형룡을 통해서 한국의 초기 장로교로’ 전해진 것을 그 근거로 말했다. 분명 워필드는 당대 칼빈주의의 대가로 손꼽히는 인물로서 성경이 정확무오한 하나님의 영감된 말씀임을 확고하게 붙들었다. 자신이 신학적 견해를 밝힘에 있어서 당대 철학적 신학적 흐름인 내재성과 범신론의 간교한 사상에 철퇴를 가하고 하나님이 인간에게 주신 계시 의존 사상을 견고히 하였다. 이러한 그의 성경 변증은 이신론과 범신론의 도전 앞에서 성경의 신적 기원과 권위, 무오성 등 정통 개혁파 신학의 성경관을 충실하게 변증한 것을 김 교수는 잘 묘사하였다. 사실 철학사조나 시대적 성향은 항상 흔들리고 변하는 것임을 간파한 워필드는 변함없는

성경 진리에 대한 분명한 확증을 펼치고자 특별 계시와 영감을 배제시키고 있는 내재성은 필연적으로 범신론으로 나아가게 함을 지적하고 도리어 특별계시와 신적 영감론을 확고히 천명하였던 것이다. 김 교수는 이를 부각시킴으로서 현 시대의 각양각색의 신학적 도전과 현대 철학적 사조의 공격으로부터 개혁파 신학자들이 생존할 수 있는 방안이 무엇인지를 해안을 얻게 한다는 점에서 김 교수의 노고에 깊이 감사한다.

영감을 중시하지 않는 경향은 워필드 당시의 사고만이 아니라 지금도 성경 저자들의 인간성에 초점을 두고 공격하는 현 상황도 마찬가지이다. 작금의 교회가 처해 있는 상황은 성경에 대한 사람들의 시각이 예전과는 전혀 달라서 성경의 권위를 높이고 중시하는 노력이 그 어느 때보다 필요한 시점에서 이성적이고 주관적이고 신비적인 접근을 배격하고 성경의 영감론을 재 확립한 워필드의 노력은 분명 크나큰 도전과 유익함을 안겨다 준다. 기독교 안에 신비주의 성향이 있지만 잘못하면 범신론으로 나아가기 때문에 워필드가 인식한 ‘내재성과 범신론, 신비주의는 동일한 것이었다.’ 이것은 모두 ‘특별계시의 가능성과 실재성이 부정되었고, 초자연적이고 섭리적인 영감이 들어설 자리가’ 없게 하였다. 이를 간파한 워필드는 특별계시와 일반 계시를 구분하였고 그리고 특별 계시의 실재성을 강조함으로써 성경의 신적 권위를 부각시켰다. 특히 이 특별계시가 점진적이라서 이를 위한 방편은 필연적으로 하나님이 사용하신 방편으로 ‘영감’(inspiration)이라는 것을 강조한 워필드의 논증은 상당히 설득력이 강한 접근이었다. 이것이 성경을 교회가 하나님의 신탁으로 받는 근거였으며 격렬한 도전 앞에서 성경의 무오성과 권위 문제를 확실하게 도와준다. 이처럼 그의 논점은 성경이 가르치고 있는 것과 성경이 진술하고 있는 것을 확실하게 제시하는 것이었다. 즉 당시 철학적 성향에 순응하는 것보다 성경 진리에 대한 분명한 확증이 중요함을 깨우쳐주었다. 이는 오늘날 목회 현장에서 성경을 하나의 참고서로 활용도를 제한시키고 있는 오류를 바로잡고 성경이 최고의 권위 있는 규범임을 확고하게 각인케 하는 도움이 된다.

그런 점에서 포스트모더니즘에 있어서 **워필드의 성경론의 유의미성**을 다룬 김 교수의 글은 매우 유익한 것이라고 생각한다. 시대적 사조인 철학적인 논리가 부족한 자들에게 모더니즘과 포스트모더니즘의 차이를 선명하게 언급함으로써 시대를 분별하고 시대에 여전히 유효한 성경진리를 선포하고 가르치는 목사들에게 담대하고 확실하게 성경 진리를 선포해야 할 근거를 밝혀준 워필드의 공로는 김 교수가 지적한 것과 같이 이 시대의 새로운 신학적 발견을 제시하는 것보다 주님의 교회를 견고하게 하는 일에 확실한 기여를 하고 있는 것이다.

더욱이 성경을 기록한 인간 저자들의 역할과 성경의 참 저자이신 성령 하나님의 역할에 대한 분명한 구분을 “Concursus”(협력)이라는 용어를 사용한 워필드의 변증은 성경 영감의 방법론을 설명하는 가장 적절한 용어로서 독자들의 이해를 돕는 좋은 가교 역할을 한 것이다. 이 용어에 대한 리처드 멀러(Richard Muller)의 설명을 각주에 곁들임으로 혼돈을 초래할 수 있는 독자들의 사고를 집중케 하였다: ‘모든 우연적 존재가 자유로운 방식이나 우연적인 방식, 필연적 방식에 따라 행동하려면 모든 우연적 방식을 지탱하는 신적의지가 그 행동과 협력해야만 한다..이 협력은 일반적이고 보편적이다. 창조와 섭리에 관한 질서에 포함하는 것이지, 은혜와 악에 관한 질서에 포함하는 것이 아니다.’

이를 토대로 워필드의 성경 영감론의 현대적 의의를 다음 세가지로 규정하였다.

1. 말씀의 권위에 대한 재강조: 성경의 모든 부분이 신적이며 동시에 인간적이라는 개념은 ‘협력’이라는 용어로 설명하였다. 이는 기계적 영감론이나 또는 순수한 인간의 책으로 보고자

하는 어느 한쪽을 강조하는 양극단을 배제하고 ‘모든 지점, 모든 언어, 모든 사항에 있어서 신적이고 인간적’임을 강조하였다. 워필드가 한 다음의 말이 이를 잘 설명하고 있다: ‘성경은 권위 있다. 그것은 하나님의 말씀이기 때문이다. 그리고 성경은 우리가 이해할 수 있는 말씀이다. 그것은 인간의 말이기도 하기 때문이다.’ 그러나 김 교수는 이러한 워필드의 변증에는 실천적 중요성을 심도 있게 다루지 못한 점을 아쉬워하며 그 중요성을 다른 교리들과의 연관성에서 설명하고자 한 것은 좋은 접근이었다고 본다.

ㄴ. 독자의 실천적 의무에 대한 암시: 워필드가 당시 느슨한 신앙이 느슨한 실천을 낳을 위험성을 경고하면서 웨스트민스터 표준 문서에 동의하는 것은 신앙고백서에 언급하고 있는 영감론을 수용하는 자라면 당연히 적극적인 실천으로 이어져야 한다는 점을 지적하였다. 영감의 본질이나 방법을 수용하는 자는 반드시 그 결과에도 수용해야 한다는 워필드의 주장은 옳다. 다만 이에 대한 세밀한 언급이 없는 것이 유감이라는 김 교수의 지적은 타당하나 굳이 자세한 설명이 필요한지는 의문이다. 왜냐하면 실천적인 문제는 하나님의 영감된 말씀이요 인간이 이해하는 말로 기록된 것이라는 측면에서 그 기록된 말씀대로 사는 것이 당연한 것이기 때문에 상세한 언급을 하지 않은 것이라고 본다. 사실 목사가 성도들에게 기록된 계시의 말씀을 선포하고 그에 순종하라고 명령하는 근거는 성경 영감의 인간성 때문이 아니라 신적권위 때문이다. 하나님의 말씀을 듣고 행하는 것이 사는 길이다. 그런 점에서 김 교수의 워필드의 아쉬운 점은 공감이 되기도 하지만 본 논평자에게도 약간의 아쉬움으로 남는 부분이다.

ㄷ. 성경론과 다른 교리들과의 연관성: 김 교수가 워필드의 협력 이론은 단순히 성경의 영감에만 해당되는 것이 아니라 다른 영역, 예를 들면 섭리와 은혜의 영역에서 신적활동과 유사하다는 점을 지적하였다. 하나님의 선하시고 기뻐하시는 의지에 따라 작정하시고 행하시는 신적주권행사(중생과 회심)와 두렵고 떨림으로 우리의 구원을 이루어 가야하는(성화) 인간의 책임성 강조와 같은 것이다. 그런 의미에서 성경론이 신학 서론에 해당하는 것은 필연적이다. 모든 신학적 내용은 다 하나님의 영감된 이 계시의 말씀에 국한되기 때문이다. 그래서 워필드의 ‘협력’개념은 신학과 과학의 관계에서도 접목되는 것이다. 자연세계에서 물질적 요소와 신적 요소가 함께 설명될 수 있는 신학적 토대로 본 것이다. 이것은 워필드의 성경이 최고의 권위를 가진다는 정통 개혁신학의 이해가 인간의 전 영역에 해당되는 것임을 드러낸 것이다. 그의 이런 개념은 기독교 교리에 대한 이해를 더욱 풍성하게 만든 원천이었다. 하나님의 주권과 통치 및 인간의 책임과 의무는 항상 병행되는 진리이다.

2. 논문의 아쉬운 점

사실 김 교수의 논문에 큰 오점이 있다거나 수정 보완해야 할 점이 있는 것은 아니다. 정통 개혁주의 신학을 하는 주의 종들에게 하나님의 말씀으로서의 성경의 권위와 그를 믿고 선포해야 하는 목사의 일, 그리고 매주일 말씀을 듣는 성도들의 책임과 의무사이에 끊을 수 없는 브리지가 성경의 신적 권위를 선명하게 드러내는 영감론이라는 사실을 직시하게 해 준 점에서 다시 한 번 감사를 드린다. 다만 논평자의 노파심에서 한 마디 거든다면 지극히 사소한 것 하나와 교회를 위한 신학자로서 교회에 던지는 저자의 분명한 메시지가 워필드의 틈새를 비집고 들어가 제시하였으면 하는 아쉬운 점을 언급한다.

사소한 아쉬운 점: 성경에 대한 정의를 ‘신앙과 삶과 규범이자 권위 있는 하나님 말씀’으로 한 것이다. 왜냐하면 정통개혁신학의 총람이라고 할 수 있는 표준 문서인 웨스트민스터 신앙고백

서에서 표기한 것은 ‘성경은 신앙과 삶의 유일한 규범’이요 ‘권위 있는 하나님의 말씀’으로 명시하고 있기 때문이다(WCF, 1장 2, 4항).

성경의 영감론과 무오성을 확고히 변증했다는 취지로 설명이 되지만, 박용규 교수의 글을 인용했는데 워필드가 어떤 면에서 중요한 업적을 남겼는지를 간략하게나마 소개하였으면 좋았을 것이다.

꼭 생각하고 부연했으면 하는 점: 김 교수가 인간의 책임과 참여에 대한 목회적 적용실천에 조금이나마 피력하는 지면을 가졌더라면 훨씬 탁월한 논문이 되었을 것이다. 선포되는 복음에 대한 청취, 마음에 새겨지는 말씀에 대한 순종, 섬김과 봉사로 이어지는 실천적 활동에서 성령의 부어주시는 은혜와 감동하심으로 말미암는 열매 맺힘과 관련된 언급이 조금이라도 묘사 되었으면 하는 바람이다. 행함으로 내 속에서 중생케 하시고 새롭게 하시는 신적 행사가 참된 것임을 입증하는 것이다.

감사합니다. 수고 많았습니다.

발제 11에 대한 논평(2)

김상엽 교수의 “벤자민 워필드의 성경 영감론 이해” 논평

박상봉 교수(합동신학대학원대학교)

김상엽 교수는 시대적인 도전 속에서 성경이 위협을 받고 있는 현실과 관련하여 “벤자민 워필드의 성경론 이해”를 통해서 21세기 한국 보수적 장로교회가 지향해야 할 성경론에 대한 한담론을 제시한다. 구체적으로, 워필드의 성경의 권위와 영감을 통해 현대 포스트모더니즘의 성경론을 비판하며 종교개혁을 계승한 개혁신학의 전통 안에 있는 성경론을 변증한 것이다. 특별히, 이와 관련하여 김상엽 교수는 워필드의 성경론을 어떻게 한국 보수적 장로교회가 계승하고 발전·보안해야 하는지 제시하고 있다.

김상엽 교수의 “벤자민 워필드의 성경 영감론 이해”는 본문에서 크게 두 가지 내용을 다루고 있다.

첫 번째는 ‘모더니즘 시대에서의 워필드의 성경론에 대한 신학적 변증’이다. 여기에서 가장 먼저 18-20초까지 이성주의 시대의 신학적 흐름을 소개한다. 핵심적으로 하나님의 내재성이 강조되면서 범신론이 신학 전반에 미쳤다고 주목한다. 당연히, 이 신학적 분위기는 성경론에 지대한 영향을 주었는데, 워필드의 견해를 근거로 크게 세 가지로 정리하고 있다: 먼저, 하나님의 내재성이 강조되면서 초월성(초자연주의) 근거한 특별계시의 가능성이 부정되었다. 다음으로, 성경 영감이 “덜 계몽된 사람들”이 주장하는 이론으로 전락되었다. 끝으로, 하나님의 내재성이 강조됨으로 범신론이 확산되었다. 결과적으로, 이러한 신학적 경향 속에서 특별계시의 가능성과 실재성이 부정되었고, 초자연적이며 섭리적인 영감이 들어설 자리가 없게 되었다고 제시했다. 그리고 본 논문은 이러한 시대적 분위기 속에서 워필드가 어떤 성경론을 펼쳐는지 구체적으로 밝히고 있다. 여섯 가지 입장으로 워필드가 성경에 대해 강조했음을 논증한다. 첫째로, 특별계시와 일반계시는 구별된다. 둘째로, 특별계시는 실재적 내용이다. 셋째로, 특별계시는 점진적으로 주어졌다. 넷째로, 영감은 계시의 한 방법이다. 다섯째로, 성경은 완전영감된 것이다. 마지막으로, 성경의 영감은 성경의 무오성과 권위와 직접적으로 관계된 것이다. 이러한 입장을 통해서 워필드는 성경이 하나님의 말씀이며, 성경이 불변한 진리임을 확증하려고 했다고 밝혔다.

두 번째는 ‘포스트모더니즘 시대에서의 워필드 성경론의 함의’이다. 워필드가 살았던 때는 모더니즘의 시대였는데, 이 모더니즘의 시대가 종결되고 지금은 포스트모더니즘이 도래했다고 설명한다. 모더니즘의 특징은 핵심적으로 “인간의 이성이나 감정을 하나님을 아는 지식의 토대”로 삼는 ‘토대주의’ 시대였다. 이와 반대로, 포스트모더니즘은 “차이점과 다양성”을 강조하는 점에서 어떤 특정한 입장으로 어떤 사물이나 주제를 이해하는 ‘모더니즘의 토대주의’를 거부한다. 특별히, “모더니즘 시대의 신학에 대한 비판을 겸허히 수용하면서 포스트모더니즘의 주장에 담긴 약점을 극복하려는 입장”, 즉 성경론과 관련하여 “말씀의 권위를 확보하면서도 기독교의 모든 교리들과 관련성을 모색하고, 이를 통해 공동체의 해석과 실천의 가능성”을 제시한 윤영철(케빈 벤후저, 텔포드 워크)의 연구를 제시하면서 한편으로 이러한 입장에 동의하면서도, 다른 한편으로 윤영철이 비판했던 워필드의 입장을 통해서 포스트모더니즘의 성경론

을 극복하는 것이 유의미함을 밝히고 있다. 그리고 이러한 전제 아래서 성경 영감의 방법을 워필드의 “협력”의 개념으로 설명한다. 이 개념 아래서 워필드의 성경론과 관련하여 “말씀의 권위와 실천적 관련성”과 “성경론과 다른 교리들과 관련성”이 모색되었다. 즉, 성경의 영감뿐 아니라 창조와 섭리, 구원, 성화 등에서 하나님과 인간 사이의 협력적 사역을 강조한 것이다. 이를 통해서 하나님의 주권적 통치와 함께 인간의 참여와 책임이 강조된 신학적 틀이 제시되었다.

본 논문은 결론에서 워필드가 자신의 시대 속에서 펼쳐진 신학을 잘 간파하여 성경의 객관적 권위와 인식론적 토대를 확보했음을 강조했다. 그리고 모더니즘의 도전 속에서 워필드가 개혁신학의 내용을 가지고 성경론의 위기를 극복했듯이, 오늘날 포스트모더니즘의 시대 속에서도 워필드의 신학적 자세를 가지고 맞서야 함을 밝혔다.

벤자민 워필드의 서거 100주년을 기념하는 해에 의미 있는 연구로 여겨진다. 워필드는 자신의 시대에 자유주의 신학으로부터 역사적으로 종교개혁에 기반을 둔 ‘정통 개혁주의 신학’을 변호하기 위해 최선을 다했던 인물로 알려져 있다. 본 연구에서도 이 사실이 성경론과 관련하여 자세히 소개되어 있어 매우 주목을 끈다. 조직신학의 연구임에도 역사적 맥락 속에서 워필드의 신학적 입장을 당시 시대의 신학적 문제와 비교하여 쉽게 드러낸 준 점은 이 연구의 큰 매력이다. 워필드가 모더니즘의 시대에 하나님의 말씀인 성경을 변호하기 위해 모더니즘의 방법론을 활용하여 내재성과 범신론으로 무장한 신학적 도전을 극복했다고 결론적으로 평가한 점은 워필드의 신학이 어떤 특징을 가지고 있는지 명확히 확인시켜 주고 있다. 워필드의 신학과 방법론은 단순히 자신의 시대에서만 필요한 것이 아니라, 당연히 오늘 시대에서도 주목되어야 할 것임을 알게 한다.

본 연구의 작은 아쉬운 점이 있다면, 논리적 전개가 조금 산만하다는 점이다. 전체 주제의 연관성이 논리적으로 명확히 이해되는데 모호함이 느껴지기 때문이다. 대표적으로, “III. 포스트모더니즘 시대에서의 워필드 성경관의 함의”에서 “1. 포스트모더니즘으로부터의 도전”에 제시된 포스트모더니즘의 성경론을 극복하는 것이 “II. 워필드 영감론의 의미”에서 논증된 “협력”의 개념과 어떤 연관성이 있는지 논리적 연결고리를 찾는 것이 쉽지 않다. 이 협력은 하나님과 인간 사이의 사역적 관계성을 제시한 것인데 자칫 내용적으로 절충주의 입장처럼 느껴지기 때문이다.

끝으로, 이 논문의 좀 더 선명한 이해를 위해서 다음과 같은 몇 가지 질문을 제시하고 싶다.

1. (9p.) 워필드가 제시한 성경론의 본질과 관련하여 “특별계시는 점진적으로 주어진다”라는 입장을 제시하면서 결론적으로 “연속적인 구속 활동”이라고 규정했다. 이때 “특별계시가 점진적으로 주어진다”는 것은 정확히 어떤 의미인가? 계시의 점진성은 개혁신학 안에서 논쟁의 여지가 있기 때문에 워필드의 입장을 좀더 구체적으로 밝힐 필요가 있다고 생각한다.

2. (13p.) 워필드가 주장한 “협력”은 멀러가 밝히 “협력”의 개념과 동일한 의미인가? 각주 77번에 기록된 멀러의 개념에는 정확히 “은혜와 악에 관한 질서”에는 협력의 개념이 포함되지 않는 “일반적이고 보편적인” 입장인 반면에, 본 연구에서 전체적으로 설명된 워필드의 “협력”의 개념은 일반적이고 보편적인 것을 넘어선 입장처럼 보이기 때문이다. 이 협력에 대한 명확한 설명이 필요하다.

3. (15p.)성경의 신적 영감과 관련하여 워필드가 말하는 하나님과 인간의 협력 개념은 ‘유기적 영감’과 어떤 차이가 있는가? 혹 ‘유기적 영감’을 협력의 개념으로 쓰고 있지 않는지 확인이 필요하다.

4. 워필드의 하나님과 인간의 협력 개념에 대한 논리적 구조나 관계를 명확히 제시하지 않은 입장에서 본 논문이 제시한 ‘협력’ 개념은 전체적으로 개혁신학의 한 특징인 하나님의 절대주권을 약화시키는 것처럼 느껴진다. 그리고 자칫 워필드의 신학을 오해하게 할 수 있는 여지를 제공하는 것처럼 보인다. 이에 대한 필자의 생각을 듣고 싶다.

우리에게 워필드의 성경 영감론에 대한 깊은 이해와 넓은 지평을 제공한 의미 있는 연구를 제시해 준 김상엽 교수의 노고에 진심으로 감사드린다.

성경의 신적 권위에 관한 개혁주의 해석: 헤르만 바빙크와 벤자민 워필드의 관점 비교

류길선(총신대학교)

대부분의 논쟁적인 학자들이 그러하듯이, 자유주의 신학이나 느슨한 복음주의적 경향의 신학자들은 성경의 무오성¹²⁹⁰⁾ 을 부인한다. 대표적인 예로, 로저스와 맥킴은 바빙크와 워필드의 영감론이 기존의 개혁파 신학자들의 영감론과 다른 것으로 이해한다.¹²⁹¹⁾ 그들은 바빙크와 워필드의 글을 사용하여 성경이 무오한 하나님의 말씀이라고 하면서도 얼마든지 인간적 오류와 실수들을 내포할 수 있다는 모순적인 주장을 내놓는다.¹²⁹²⁾ 성경의 내용은 무오한 반면, 성경의 형태는 오류를 내포한다는 것이다.

이러한 주장 가운데 그들은 세 가지 중대한 오류를 범한다. 첫째, 그들은 바빙크와 워필드의 성경론, 특히 영감론을 이해하는데 실패한다. 바빙크와 워필드는 성경의 내용과 형태를 구분하기는 하나, 그 둘의 관계가 불가분적임을 강조하고, 따라서 성경 전체가 영감되었음을 역설했다. 케나타(Raymond D. Cannata)가 지적하듯이, 워필드의 성경론을 비판하는 학자들은

1290) 성경의 무오 교리는 다양한 역사적 배경을 거쳐 보다 완성된 형태로 발전되어 왔다. 16세기의 종교개혁은 로마 카톨릭에 반대하여 성경교리를 전면으로 부각시켰다. 이를 통해 중세 교회의 왜곡된 교회관을 바로 잡고, 하나님의 계시로서의 성경을 강조했다. 17세기에는 성경의 권위에 대한 논쟁이 개신교 영역에서 발생하였으며, 모음부호 논쟁을 비롯하여 영감의 범위와 방식 등이 구체적으로 논의되었다. 그 결과, 성경을 하나님의 말씀으로 확정하고 신학의 원리로 체계화 함으로써, 성경론은 17세기 개혁파 정통의 신학 서론에서 인식의 원리로 자리 매김되었다. 계몽주의가 18세기 유럽의 사상적 대세를 이루어 인간의 이성이 계시의 영역을 대체하였을 때, 조나단 에드워즈와 같은 칼빈주의 신학자들은 성경의 무오성을 지지했다. 19세기와 20세기에는 현대 신학의 성경 비평에 반대하여, 카이퍼, 바빙크, 워필드와 같은 학자들이 성경의 무오성을 강조하면서, 유기적 영감론을 발전시켰다. 비록 성경의 영감의 성격에 대한 개혁주의자들의 입장이 완전히 동일한 것은 아니었으나, 그들은 모두 성경의 신적 권위를 인정하였으며, 성경이 하나님의 무오한 말씀임을 강조했다. 루이스 벌코프, 『조직신학 상: 서론·신론·인간론』, 권수경·이상원 역 (고양: 크리스찬다이제스트, 174); Richard A. Muller, *After Calvin*, 한병수 역, 『칼빈 이후 개혁신학』 (부흥과개혁사: 서울, 2014; 2쇄, 2014), 380; “聖經靈感論에 관한 小考”, 『신학논문총서: 조직신학 1』, 91.

1291) 신학논문총서, 208; E. R. Sandeen, *The Roots of Fundamentalism: British and American Millenarianism 1800-1930* (Chicago: The University of Chicago Press, 1970), 119 ff; Jack B. Rogers and Donald K. McKim, *The Authority and Inspiration of the Bible: An Historical Approach*, 1st edition (San Francisco: Haper & Row, 1979), 393; 유사한 비판을 하는 다음의 자료들을 참고하라. Donald McKim, *What Christians Believe About the Bible* (Nashville: Thomas Nelson, 1985); Daniel Migliore, *Faith Seeking Understanding* (Grand Rapids: Eerdmans, 1991), 44. Winthrop Hudson, *Religious in America* (New York: Knickerbocker's, 1981), 167; idem, “Charles hodge: Nestor of Orthodoxy,” in *The Lives of Eighteen from Princeton*, ed. Willard Thorne (Princeton: Princeton University Press, 1946), 209.

1292) Jack B. Rogers and Donald K. McKim, *The Authority and Inspiration of the Bible: An Historical Approach* (New York: Harper & Row, 1979), 393. 성경의 형태와 내용의 구분에 대해서 헤르만 바빙크는 말씀의 성육신 개념을 강조했다. 이러한 성육신 개념은 워필드, E. J. 영(Young) 등에 의해서 다루어졌다. B. B. Warfield, “Inspiration and Criticism,” *The Inspiration and Authority of the Bible*, ed Samuel G. Craig (Phillipsburg, NJ: Presbyterian and Reformed, 1948); Young, *Thy Word is Truth: Thoughts on the Biblical Doctrine of Inspiration* (Grand Rapids: Eerdmans, 1957, 10th printing, 1978).

워필드의 작품들을 사실상 거의 읽어보지 않은 것으로 나타난다.¹²⁹³⁾ 둘째, 그들은 성경 영감론에 있어서 개혁주의 선조들과 후예들의 관점을 이원화시킨다. 로저스와 맥킨은 샌디인(E. Sandeen)의 주장에 의존하면서 워필드가 성경의 무오 교리를 후대에 창안한 것이라고 주장했다.¹²⁹⁴⁾ 정규철이 반박한 것처럼, 이러한 입장은 성경의 무오성에 대한 개혁주의 선조들과 후예들 사이의 관계를 올바르게 이해하지 못한 결과이며, 학문과 역사적 근거가 없는 주장에 불과하다.¹²⁹⁵⁾ 마지막으로 그들은 바빙크의 신학을 워필드로부터 분리한다. 그들에 따르면 중심적인 교회 전통(the central church tradition)에 속하는 바빙크와는 달리, 개혁파 스콜라주의 전통에 속하는 프린스턴 학파의 워필드는 성경을 철학적으로 이해했다.¹²⁹⁶⁾ 위에 언급한 학자들의 관점들은 바빙크와 워필드의 글을 올바르게 이해하지 못한 것일 뿐만 아니라, 더 나아가 성경의 무오성에 모종의 변화를 주어 원하든 원하지 않든, 성경의 신적 권위를 저해한다.¹²⁹⁷⁾

1293) Raymond D. Cannata, "Warfield and the Doctrine of Scripture," in *B. B. Warfield: Essays on His Life and Thought* by Gary L. W. Johnson (Phillipsburg, N.J.: P&R Pub, 2007), 97.

1294) Rogers and McKim, *The Authority and Inspiration of the Bible*, 459; E. R. Sandeen, *The Roots of Fundamentalism: British and American Millenarianism 1800-1930* (Chicago: The University of Chicago Press, 1970), 119 ff. 유사한 주장들을 하는 학자들의 작품들은 다음과 같다. Peter Enns, *Inspiration and Incarnation: Evangelicals and the Problem of the Old Testament* (Grand Rapids: Baker Academic, 2005); Carlos R. Bovell, *Inerrancy and the Spiritual Formation of Younger Evangelical Appropriation of Critical Biblical Scholarship* (Grand Rapids: Baker, 2008); Kenton L. Sparks, *Sacred word, broken word: biblical authority and the dark side of Scripture* (Grand Rapids: Eerdmans, 2012); idem, *God's Word in Human Words: An Evangelical Appropriation of Critical Biblical Scholarship* (Grand Rapids: Baker, 2008).

1295) 정규철, "워필드의 성경무오론", 『신학지남』, (2002): 208 (207-227). 정규철의 박사논문을 참고하라. 정규철, "성경 무오 교리에 대한 역사적 증명" (박사학위논문, 총신대학교대학원, 2001).

1296) Rogers and McKim, *The Authority and Inspiration of the Bible*, 389, 393. 비단 자유주의적 성향의 복음주의자들만 바빙크와 워필드 사이를 구분하는 것은 아니다. 미국 복음주의 역사신학자인 조지 마스덴(George M. Marsden)은 워필드가 카이퍼 및 바빙크의 개혁주의와는 다른 학파, 예컨대 프린스턴 학파와 암스테르담 학파와의 관계로 묘사한다. 조지 마스덴은 워필드를 과학과 합리주의를 추구한 신학자로, 다른 한편 카이퍼는 기독교의 신학이 실천적인 효과를 가져와야 한다고 주장한 신학자로 비교한다. 또한 웨스트민스터 신학 교수였던 코르넬리우스 반 틸(Cornelius Van Til)은 워필드의 변증학적 방법을 반대하고 카이퍼의 입장을 지지한다고 말한 바 있다. 이러한 논의가 맥킨과 로저스에 의해 워필드를 카이퍼 및 바빙크와 다른 관점을 지닌 사람으로 주장되었다. George M. Marsden, *Understanding Fundamentalism and Evangelicalism* (Grand Rapids: Eerdmans, 1991), 151; Cornelius Van Til, *The Defense of the Faith* (Grand Rapids: Baker, 1967), 265. 다른 한편 헤슬렘(Peter S. Heslam)은 두 신학자 사이의 차이점에도 불구하고, 카이퍼와 워필드의 상호간 영향에 대한 논문은 다음과 같다. Peter S. Heslam, "The Meeting of the Wellsprings: Kuyper and Warfield at Princeton," in *Religion, Pluralism, and Public Life: Abraham Kuyper's Legacy for the American Polity*, ed. Luis E. Lugo (Knoxville: University of Tennessee Press, 1994), 22-44; idem, *Creating a Christian Worldview: Abraham Kuyper's Lectures on Calvinism* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 251-256; D. B. Calhoun, *Princeton Seminary: The Majestic Testimony 1869-1929*, vol. 2 (Edinburgh: Banner of Truth, 1996), 179-182. 하지만 워필드 역시 경건의 원리를 성경으로부터 도출한다. 그는 칼빈의 신학을 분석함으로써, 성경론의 요체가 그리스도인의 삶에 매우 긴밀한 관계를 가지고 있음을 강조했다. 또한 프린스턴 교수로 재직할 당시 자유주의자들이 보수주의자들을 향하여 하던 비판, 즉 보수주의자들이 종교적 체험과 신앙을 이성화시켰다고 하는 주장들에 대해 워필드는 신학과 신앙의 조화와 균형을 꾀했다. 워필드, 『칼뱅』, 140-153; 데이빗 F. 웰스, 『개혁주의 신학: 현대 개혁주의 역사』, 박용규 역 (서울: 한국기독교사연구소, 2018, 2쇄), 112.

1297) 이승구 박사는 피터 엔스의 영감론에 대한 관점이 복음주의적 성경관 수정할 것을 요구한다고 지적한다. 이승구, "영감과 성육신 개념 연결의 의의와 문제점: 피터 엔스 교수의 영감과 성육신에 대한 서평적 논의" 『한국개혁신학회』 28 (2010):179-203.

본고의 목적은 바빙크와 워필드의 글을 통해 성경 무오성을 증명하거나 두 신학자의 차이점을 부각시켜서 프린스턴 대 암스테르담 식의 구별을 하는 것이 아니다.¹²⁹⁸⁾ 여기에서 다루려고 하는 질문은 바빙크와 워필드가 제시하는 계시론과 성경의 권위에 대한 유사성과 차이점을 통해 개혁주의 신학의 통일성과 다양성을 드러내는 것이다. 지금까지 바빙크와 워필드의 영감론은 많은 학자들에 의하여 다루어져 왔지만,¹²⁹⁹⁾ 두 신학자의 계시론과 성경의 신적 권위에 대한 관점을 비교하여 차이점을 논구한 작품은 많지 않다.¹³⁰⁰⁾ 본 논문은 계시론의 전개 방식과 성경의 인식의 원리, 즉 객관적 원리로서의 자증성과 주관적 원리로서의 성령의 내적 증거에 대한 바빙크와 워필드의 관점에 통일성과 다양성이 있음을 증명한다. 이 작업을 위해 필자는 현대의 성경 비평에 대한 바빙크와 워필드의 관점을 분석하며 시작한다. 그런 다음, 객관적 원리로서의 성경의 자증성을 두 신학자의 글을 통해 보여준다. 마지막으로 주관적 인식의 원리로서의 성령의 내적 증거에 대한 관점들을 비교할 것이다.

2. 성경 비평에 대한 바빙크와 워필드의 관점

바빙크와 워필드 모두 성경 비평에 대한 현대 신학의 공격에 직면해 있었다. 바빙크의 경우, 그의 스승들인 레이든 대학의 교수 스콜텐(Scholten)과 쿠에넨(Kuenen)은 독일의 성경비평의 영향을 받아, 성경의 본문들이 인간의 이성애 의해 자유롭게 판단되어야 한다고 주장했다. 그들에게 성경은 하나님의 계시가 아니라 그저 이성으로 식별할 수 있는 무언가였다. 이 두 신학자들은 네덜란드에서 많은 지지를 얻고 있었으며, 바빙크 또한 학생으로 있는 동안 스승들의 가르침으로부터 자유롭지 않았다.¹³⁰¹⁾ 레이든과 결별한 후에도, 바빙크는 두 스승에

1298) 이미 성경의 무오성에 관한 바빙크와 워필드의 관점은 다수의 학자들에 의하여 충분히 입증되었다. 다음을 보라. John D. Woodbridge, *Biblical Authority: A Critique of the Rogers/McKim Proposal* (Grand Rapids: Zondervan, 1982); ; D. van Keulen, *Bijbel en dogmatiek: schriftbeschouwing en schriftgebruik in het dogmatisch werk van A. Kuyper, H. Bavinck en G.C. Berkouwer* (Kampen: Kok, 2003), 55, 111-112, 496; H. van den Belt, *The authority of Scripture in Reformed theology: truth and trust* (Leiden: Brill, 2008), 180; Richard B. Gaffin, Jr., *God's Word in Servant Form: Abraham Kuyper and Herman Bavinck on the Doctrine of Scripture* (Jackson, MS: Reformed Academic Press, 2008); Mark Rogers, "Charles Hodge and the doctrine of accommodation," *Trinity Journal* 31, no. 2 (Sep 1, 2010): 225-42; Brian G. Mattson, *Restored to our destiny: eschatology & the image of god in Herman Bavinck's Reformed dogmatics* (Leiden: Brill, 2012), 13; James Eglinton, *Trinity and organism: toward a reading of Herman Bavinck's organic motif* (London: T&T Clark, 2012), 178.

1299) Matthew McDill, "B. B. Warfield and the Inspiration of Scripture", *Faith and Mission* 21 (2004): 77-91; Gary L. W. Johnson, eds, *B. B. Warfield: Essays on His Life and Thought* (Phillipsburg, N.J.: P&R Pub, 2007); Michael D. Williams, "The Church, a Pillar of Truth: B. B. Warfield's Church Doctrine of Inspiration", *Presbyterion* 37/2 (2011), 65-84; Jeffrey A. Stivason, *From Inscrutability to Concursus: Benjamin B. Warfield's Theological Construction of Inspiration's Mode, from 1880 to 1915* (Philadelphia, PA: P & R Pub., 2017).

1300) 리차드 개핀은 바빙크와 워필드 사이의 유사성을 강조한다. Richard B. Gaffin, Jr., *God's Word in Servant Form: Abraham Kuyper and Herman Bavinck on the Doctrine of Scripture* (Jackson, Miss.: Reformed Academic, 2008), 102; 판 덴 벨트(Van den Belt)는 개혁주의의 역사 속에서 성경의 본질에 관한 다양한 학자들의 관점들을 분석하면서 제4장과 제5장에서 각각 바빙크와 워필드의 성경론을 다루며 유사성과 차이점들을 제시한다. Hank van den Belt, *The Authority of Scripture in Reformed Theology Truth and Trust* (Leiden: Brill, 2008), 179-300; idem, "Herman Bavinck and Benjamin B. Warfield on Apologetics and the Autopistia of Scripture," *Calvin Theological Journal* 45/1 (2010): 32-43.

게서 배웠던 학문적 방법을 그의 기독교 신앙의 변증을 위해 활용했다.¹³⁰²⁾ 마찬가지로 워필드는 세속화가 미국 사회의 여러 영역에 침투했던 시대에 살았다.¹³⁰³⁾ 당시의 역사 비평은 성경에 나오는 기적이란 불가능한 것이라고 공공연하게 주장했다.¹³⁰⁴⁾ 그가 프린스턴 신학교의 논증신학(polemical theology) 교수로 부임하여 다양한 분파들-기독교를 자연주의적 관점에서 해석하려 하던 이들과 자유주의자들-에 맞서 투쟁했던 것은 이상한 일이 아니었다.¹³⁰⁵⁾ 제프리 스티바슨(Jeffrey A. Stivason)이 잘 지적한 것처럼, 워필드에게 있어서, “성경의 신적 기원 초자연적 계시로서의 성경에 대한 상실은 독일로부터 일어난 19세기 신학적 자유주의의 직접적인 결과였다.”¹³⁰⁶⁾ 그렇다면, 두 신학자는 독일에서 발원한 성경 비평에 대해 어떠한 관점을 가지고 있었는가? 이것이 필자가 바빙크와 워필드의 계시론을 조사하려고 하는 질문이다.

2.1 바빙크의 계시론 이해: 자연주의의 한계

바빙크는 성경의 영감론을 개진하기 전에 먼저 계시의 본질과 개념, 일반계시, 그리고 특별 계시의 순서를 따라 전반적인 계시론을 다룬다. 그 이유는 거시적 관점에서 보면 두 가지다. 첫째는 이신론적이며 범신론적인 계시관을 반박하는 것이며, 둘째는 기독교의 유신론적 계시관의 타당성, 즉 신적 계시로서의 성경의 타당성을 입증하기 위함이다. 이신론적 계시관¹³⁰⁷⁾은 다수의 철학자들과 신학자들을 통해 발전과 퇴보, 변화 과정을 거치게 되는데, 바빙크는 이신론을 슬라이어마허 이전과 이후로 구분하여 새롭게 형성된 계시 개념을 네 가지로 요약한다. 첫째, 기독교의 특별계시는 유기적으로 이해되어 “마음과 양심 가운데 자연과 역사에 나타난 일반 계시와 더욱 긴밀하게 연관”되었다. 둘째, 특별 계시는 단순한 말씀만이 아니라 역사적 과정을 통해 발생한 “하나님의 자기 계시”로 이해되었다. 셋째, 계시의 내용이란 윤리적 개선을 통한 죄로부터의 구원을 의미한다. 마지막으로 역사에서 발생한 계시와 성경의 계시 사이를 구분함으로써, 성경의 말씀이 단순한 인간의 기록으로 여겨지게 되었다.¹³⁰⁸⁾

이신론이 통속적 합리론이라면 범신론적 경향의 계시관은 사색적 합리론이라고 표현한다. 인간 이성에 기초한 계시관은 범신론적 사고관과 동떨어져 있지 않다. 바빙크에 의하면, 이러한 입장은 쉘링과 헤겔에게서 발견된다. 쉘링은 “세계 전체를 하나님의 자기 계시”로 보았다. 자연에서 인간의 정신이 예술, 종교, 학문 등을 통해 발전하면서 “하나님의 본질이 인간에게

1301) Eglinton, *Trinity and organism*, 161-162.

1302) 헤르만 바빙크, “번역자 서문”, 『개혁신학의학 1권』 박태현 역 (서울: 부흥과개혁사, 2012, 4쇄), 26.

1303) 웰스, 『개혁신학의 신학: 현대 개혁신학의 역사』, 119.

1304) Benjamin B. Warfield, *Selected shorter writings of Benjamin B. Warfield: Professor of Didactic and Polemic Theology Princeton Theological Seminary 1887-1921*. Vol. II. Edited by John Edward Meeter (Nutley, N.J. : Presbyterian and Reformed Pub. Co., 1973), 125.

1305) 웰스, 『개혁신학의 신학: 현대 개혁신학의 역사』, 125.

1306) Stivason, *From Inscrutability to Concursus*, 22.

1307) 바빙크에 따르면 이신론은 세 가지 위험들을 내포하고 있다. 첫째는 계시의 타당성을 판단하는 권한이 이성에게 돌려진다는 점이다. 둘째는 이성이 계시의 내용에 대하여 심판할 권리를 획득한다. “계시의 내용이 이성과 충돌될 수 없”다는 조건 아래에서, 계시는 얼마든지 이성의 판단 대상이 된다. 이 경우 복음은 인간 이성에게 종속된 합리적인 진리로 전락한다. 셋째, 계시가 실제 발생한 경우, 그러한 계시 사건은 시간만 주어졌더라면 인간의 이성으로 파악할 수 있었던 사건에 불과하게 된다. 그 결과 자연과 계시의 차이는 시간상의 문제로 전락하게 되며, 더 나아가 발생한 계시가 어떻게 참된 계시인지 확신할 수 있는지에 대해 미궁에 빠지게 되고, 인간 이성의 판단에 의한 확신이라면, 결국 그러한 계시는 진정한 계시로서의 가치를 상실한다. 바빙크, 『개혁신학의학 1권』, 399.

1308) 바빙크, 『개혁신학의학 1권』, 403.

알려”진다. 헤겔의 경우, 하나님은 인간 “안에” 자신을 계시하게 되고, 그 결과 인간은 하나님에 대한 인식을 얻는다. 이 경우, 인간의 의식과 하나님에 대한 자각이 동일한 것으로 간주된다. 한걸음 더 나아가, 인간의 정신과 의식은 종교의 역사 과정 속에서 발생하게 되고, 따라서 “종교 역사는 인간 의식 가운데 절대자가 자기 자신에 이르는 역사”가 되며, 하나님에 대한 지식의 절정은 최고의 종교인 기독교에서 이루어진다.¹³⁰⁹⁾ 쉘링과 헤겔의 범신론적 계시관은 이후의 현대 신학자들에게 지대한 영향을 끼쳤으며, 범신론적 관점들에도 미세한 차이점이 존재하지만, 근본적으로 세 가지 특징들을 가진다. 첫째, 계시와 종교는 동전의 양면일뿐, 계시는 그저 심리학적으로 인간의 느낌, 생각, 행동들을 통해 전달되는 것에 불과하다. 둘째, 인간의 종교적 의식의 발전 역사가 곧 계시의 역사이다. 그러므로 셋째, 초자연 계시와 자연 계시 사이의 구별은 존재하지 않게 된다.¹³¹⁰⁾

바빙크가 계시의 원리에서 가장 중요시 여기는 것은 객관성의 원리다. 객관성으로서의 계시의 원리를 상실한 관점은 자체 모순을 지닌다. 이 사실을 증명하기 위해 바빙크는 자연주의의 개념을 반박한다. 그에 따르면, 자연주의는 계시를 인정하지 못하는데, 이러한 입장들은 크게 세 가지가 있다. 첫째는 유물론이다. 물질적 세계는 다른 자연을 알지 못하기에, 모든 현상들을 “물리적 현상”과 결과로 이해한다.¹³¹¹⁾ 둘째, “자연주의”가 신적인 존재를 초월적 하나님이 아닌 세상에 존재하는 내재적이며 비인격적인 능력으로 여길 때, 자연주의는 범신론과 일치한다.¹³¹²⁾ 비록 범신론에 있어서 “자연, 실체, 이성, 의지, 능력” 등 다양한 모습이 계시가 될 수 있는 반면, 범신론은 현상들 배후에 놓인 계시가 무엇인지 알지 못함으로 인해 하나님의 의식적인 행위와 전달 및 소식으로서의 계시에 대해서는 함구한다. 마지막으로 자연주의적 경향은 이신론에서 찾아볼 수 있다.¹³¹³⁾ 이신론은 계시 자체를 있는 그대로 받아들이지 않는다는 점에서 객관적 계시로서의 타당성을 설명하지 못한다. 이신론은 현상들 배후에 놓인 계시에 도달하려 하지 않고, 스스로 주관적 입장에서 머물러 계시의 유무를 판단할 따름이다. 이러한 자연주의적 경향은 초자연적 계시의 실재를 부정하기 마련이다.¹³¹⁴⁾ 이신론뿐만 아니라 범신론도 자연주의적 요소를 내포한다. 바빙크는 다음과 같이 진술한다.

누구든지 계시를 하나님이 인간에게 자신을 알리는 의식적이고 자유로운 행위로 이해하는 자는, 예언과 기적 가운데 있는 특별 계시의 가능성을 수용하든 수용하지 않든 간에, 원칙적으로 초자연주의자다. 자연주의와 초자연주의의 문제는 일차적으로 소위 초자연적 계시가 아니라, 사실상 이미 여기 시작부터, 일반적 의미의 계시 개념에서 결정된다. 이신론은 옹호될 수 없고, 단지 유신론과 범신론(유물론) 사이의 선택이 있을 뿐이다.¹³¹⁵⁾

바빙크가 초자연주의의 원리를 강하게 주장하는 이유는 특별계시의 필연성과 실재를 증명하기 위함이다. 초자연을 부정하는 이신론은 이미 종교로서의 계시 개념을 지지할 수 없다. 계시란 처음부터 철학적 개념이 아니라, “종교적 개념”이기 때문이다. 이성, 과학, 학문으로 계시를 대하려는 태도는 이미 자체의 능력을 벗어난 행위이다. 이런 점에서 이신론은 옹호될 수 없다. 범신론은 초자연적인 요소를 주장하지만, 궁극적으로 계시의 객관적 타당성을 상실하며,

1309) 바빙크, 『개혁교의학 1권』, 403-404.

1310) 바빙크, 『개혁교의학 1권』, 404.

1311) 바빙크, 『개혁교의학 1권』, 407.

1312) 바빙크, 『개혁교의학 1권』, 408.

1313) 바빙크, 『개혁교의학 1권』, 408-409.

1314) 바빙크, 『개혁교의학 1권』, 409.

1315) 바빙크, 『개혁교의학 1권』, 409.

자연주의의 첫 번째 경향인 유물론과 맥을 같이 한다.¹³¹⁶⁾ 그러므로 이신론과 범신론은 종교적인 개념으로서의 계시를 설명하지 못한다. 인간의 핵심은 언제나 “초자연주의적”이었다. 인간은 언제나 이 땅 너머 어딘가에 있을 초자연적 세계를 바라보고 보이는 현상 배후에 있는 “능력과 복들의 질서”를 추구했다.¹³¹⁷⁾

2.2 워필드의 이해: 초자연적 계시의 우월성

워필드는 다양한 곳에서 계시론에 관해 글을 썼지만, 성경 비평 이론들에 대한 그의 관점이 가장 분명하고 간결하게 제시하는 곳은 “계시”라는 제목으로 쓴 소논문이다. 이 작품에서 워필드는 바빙크와 유사하게 계시를 종교와 연관시킨다. 워필드에 따르면, 계시는 하나님 자신에 관한 진리를 드러낸다는 의미를 지닌다. 적극적인 관점에서, 계시란 하나님이 자신에 관한 진리, 즉 “본성, 사역, 의지, 또는 목적”을 인간에게 알리는 활동이며, 소극적인 의미에서 하나님의 활동의 결과로서 알려진 지식을 가리킨다. 일반 계시는 무신론자나 불가지론자를 제외하고서 모든 이들에 의해 인정된다. 대부분의 현대 신학은 하나님에 대한 지식이 계시로부터 말미암는다는 것을 인정하는데, 왜냐하면 계시가 종교 자체에 필수적인 것으로 이해되기 때문이다.¹³¹⁸⁾

자연스럽게 일반계시에 대한 논쟁보다는 주로 특별계시에 대한 논쟁들이 이신론과 범신론의 영역에서 다루어져 왔다. 특별 계시에 대한 비판이 “신의 초월성”을 강조하는 18세기 이신론과 이신론의 분파들인 순수 합리주의(pure rationalism) 및 교의적 합리주의(Dogmatic rationalism)에서 일어났다. 이신론자들은 특별계시가 인간에게 불필요할 뿐만 아니라, 철학이나 윤리적 관점에서 하나님에 대해 무가치한 것이라고 하여 특별계시의 실재를 부인한다. 순수 합리주의자들은 특별계시의 필요성 자체를 부인했던 반면, 교의적 합리주의자들은 특별계시의 필요성을 인정하면서도 특별계시가 진리를 수용할 권위 있는 근거를 가지고 있다는 사실은 부인했다. 시간이 지나면서 이러한 이신론적 경향은 칸트가 자연 계시의 기초를 붕괴시킨 결과 범신론에 길을 내어 주게 되었다. 부정적인 측면에서 칸트의 비판은 리츨 학파의 불가지론을 낳았고,¹³¹⁹⁾ 긍정적인 의미에서는 특별계시에 문을 열어둔 범신론에 길을 내주었다. 이신론과 반대로, 범신론은 자연을 부인하며 하나님의 내재성을 강조했다. 특별계시의 가능성을 열어주었다는 점에서 범신론은 이신론보다 나은 점이 없지 않지만, 궁극적으로 동일한 질문은 고스란히 남는다. 즉, “특별 계시가 가능하고, 실재적이며, 현존하는가”라는 질문이다.¹³²⁰⁾ 비록 범신론은 초자연성을 강조하지만, 그저 자연이 초자연적인 것으로 이름 붙여진 것일 따름이다.¹³²¹⁾

워필드는 기독교 변증가들이 이러한 상황 속에서 특별계시의 타당성을 변증해야 한다고 주장한다. 이 작업을 위해 당대에 현존하는 계시론들을 발전 단계에 따라 분석하고 참된 기독교

1316) 바빙크는 그의 『기독교 세계관』에서 이 세상에 존재하는 계시론은 오직 두 가지 세계관, 즉 유신론적 세계관과 무신론적 세계관만이 존재한다고 강조한다. James P. Eglinton, *Trinity and Organism: Towards a New Reading of Herman Bavinck's Organic Motif* (London: T&T Clark, 2012), 67.

1317) 헤르만 바빙크, 『계시 철학』 박재은 옮김·해제 (군포: 도서출판 다함, 2019), 62.

1318) Benjamin B. Warfield, *The Works of Benjamin B. Warfield, Volume 1: Revelation and Inspiration* (Grand Rapids: Baker Book House Company, reprinted 1981; reprint), 37.

1319) 리츨 학파의 발생과 발전, 문제점에 대한 워필드의 설명을 위해 다음을 보라. Warfield, *Selected shorter writings of Benjamin B. Warfield*, 448-451.

1320) Warfield, *The Works of Benjamin B. Warfield*, 38-39.

1321) Warfield, *The Works of Benjamin B. Warfield*, 39.

유신론으로의 길을 제시한다. 그에 따르면, 가장 열등한 수준의 이론이란 계시를 단지 “인간 정신의 자연적 활동을 통하여” 발생한다고 보는 관점이다. 이러한 관점은 한편에서는 이신론적 경향을 따라 “인간의 사고 과정을 하나님 편에서의 간섭으로부터 막아내고, 다른 한편에서는 범신론적 경향을 따라 인간의 생각을 하나님의 생각의 전개로 이해한다.¹³²²⁾ 이보다 좀 더 높은 수준의 계시론은 계시를 구속 행위들에 적용하는 경우다. 이 관점에서 계시는 하나님의 “단순한 외적 현시(manifestation)에 제한되는 반면, ”하나님의 구속 활동“을 보여주는 ”특별 섭리“를 강조함으로써, 일반 계시와 특별 계시 사이를 구별 짓는다.¹³²³⁾ 이러한 과도기적인 이론들은 두 번째 종류의 이론들로 우리를 안내하는데, 이 이론들에서 계시는 인간의 마음에 직접적으로 전달하는 하나님의 영의 산물이다. 이 이론들은 하나님의 활동이 인간 내면의 확신에 이르는 정도에 따라 다시금 가장 낮은 수준부터 높은 수준에 이르기까지 구분된다. 예컨대, 가장 낮은 단계에서 하나님의 영은 인간의 마음과 생각을 움직인다. 더 높은 단계에서 하나님의 활동은 인간의 마음에 내적 확신으로 다가온다(Schults의 견해). 한 단계 더 나아가면 성령의 활동은 사람으로 하여금 하나님의 객관적 현시를 파악하도록 돕는다 (Rothe의 견해). 하지만, 이러한 이론들은 최상의 단계에 도달한 관점이 아닌데, 고작해야 성령의 사역을 부수적인 원인 정도로 취급하기 때문이다.¹³²⁴⁾

그렇다면 최상의 단계는 무엇인가? 워필드에 따르면 세상의 종교들은 “인간 생각의 산물“인 반면, 기독교는 하나님으로부터 전달된 ”계시의 종교“이다. 이런 점에서 세상의 종교는 자연주의적 종교요, 기독교의 종교는 초자연적인 종교다. 그렇지만, 기독교는 다른 여느 종교들과 반립구도 속에 놓이지 않는다. 오히려 순수한 정도의 차이에 따라 더 높고 참된 의미의 종교가 존재한다. 윤리적인 종교들이 자연의 종교일지라도, 하나님이 어떠한 계시 없이 인간을 버려두었다고 상정하지 않는다. 오히려 기독교이든지 자연종교이든지 계시가 있다는 사실에 동의한다.¹³²⁵⁾

워필드는 바빙크처럼 기독교 유신론의 관점을 변증하기 위한 목적으로 계시에 대한 일반적인 서술을 시작하고, 주요 반박 대상을 이신론과 범신론으로 삼는다. 그 결과, 계시에 대한 워필드의 진술 전개 방식은 바빙크와 매우 유사하다. 위에서 본 것처럼, 종교적 의미로서의 계시, 이신론과 범신론의 문제점들, 그리고 자연주의가 가지고 있는 의미 등은 바빙크와 워필드 둘 모두에게서 어렵지 않게 발견된다. 하지만, 두 신학자 사이에 미묘한 차이가 존재한다. 바빙크의 계시론은 특별계시로서의 성경을 부정하는 이신론과 범신론의 한계를 철저히 해부하는데 대부분의 지면을 할애하는 반면, 워필드의 계시론은 역사적 발전 과정에 대한 묘사를 통해 특별 계시의 우월성과 탁월성을 보여주고자 한다. 또한 바빙크의 표현에서 유신론과 범신론, 유신론과 무신론에 대한 대조는 눈여겨볼만한 표현이다. 반면, 워필드에겐 그러한 대립이 잘 나타나지 않는다. 오히려 워필드는 초자연주의와 자연주의적 종교의 구분을 통해, 기독교와 세상 종교들 사이를 구별하면서도, 기독교가 다른 종교들과 반립적인 구도에 서 있는 것은 아니라고 주장한다.¹³²⁶⁾ 위에서 본 것처럼 워필드는 객관적 계시로서의 특별계시의 타당성을 변증하기 위한 목적으로 몇 가지의 계시론들의 문제점들을 분석하며 보다 탁월한 단계의 성경적 계시론으로 나아간다.

1322) Warfield, *The Works of Benjamin B. Warfield*, 41.

1323) Warfield, *The Works of Benjamin B. Warfield*, 42.

1324) Warfield, *The Works of Benjamin B. Warfield*, 44.

1325) Warfield, *Selected shorter writings of Benjamin B. Warfield*, 1:23.

1326) Warfield, *Selected shorter writings of Benjamin B. Warfield*, 1:23.

3. 성경의 자증성: 객관적 원리

성경의 자증성은 칼빈과 개혁주의 정통에 있어서 성경 권위에 대한 고백적인 진술은 아니었지만, 객관적이고도 증명할 만한 특징이었다.¹³²⁷⁾ 칼빈은 『기독교 강요』에서, 성경의 객관적 확실성에 대한 증거로 태고성, 모세의 기록, 기록자들의 고백, 예언과 성취의 기록, 성경의 보존과 전승, 성령의 교훈을 받은 신약 저자들의 기록, 감화력 등을 제시한다.¹³²⁸⁾ 마찬가지로, 바빙크와 워필드 역시 성경의 자증성을 성경의 권위에 있어서 매우 중요한 요소로 인정하지만, 칼빈과 완전히 동일하지는 않으며, 두 신학자 사이에서도 적지 않은 차이를 보인다.

3.1 바빙크의 이해: 신적 계시로서의 권위를 천명하는 성경의 역사

성경의 자증성에 대한 바빙크의 진술들은 칼빈의 관점과 크게 다르지 않으나 논증 방식을 다르다. 그는 성경의 영감론을 본격적으로 다루기 전에 성경의 신적 권위에 대한 객관적 토대를 마련하기 위해 성경의 자증성을 다룬다. 성경의 계시가 구술과 기록, 전승과 수용, 정경화 과정에 이르기까지 어떻게 유기적으로 연결되어 있는지를 묘사한다. 바빙크에 따르면, 구약의 선지자들은 그들이 받은 계시가 하나님의 말씀으로 말미암았다는 분명한 인식을 가지고 있었다. 뿐만 아니라 선지자들은 하나님이 그들의 마음에 계시한 말씀과 스스로의 생각을 구별했다. “받은 말씀”과 “전한 말씀” 사이의 구별은, 전자가 하나님의 말씀인 반면, 후자는 인간 저자들의 기록이라는 차이를 수반하는 것이 아니다. 오히려 하나님에 의해 전달된 계시가 기록자들의 손을 통한 수정 작업을 거쳐 완전한 하나님의 말씀으로 “자유롭게 표현”된 것이다. 선지자들이 계시를 발전시켜 설교를 전한 것 역시 최초에 전달한 계시로부터 분리되지 않는다. 이는 “신적 영감의 순간”에 조차 계시는 지속되었기 때문이다. 이러한 이유로 구약의 성경 기록자들은 하나님으로부터 직접 받은 말씀과 기록된 말씀 사이에 구별을 두는 것이 아니라 불가분리의 원칙을 적용했다. “그 둘은 아주 긴밀하게 하나로 짜여져 분리가 불가능하다”¹³²⁹⁾ 바빙크가 선지자들의 기록 가운데 신적 영감이 어떻게 발생하고 지속되어왔는지를 묘사하는 이유는 성경 저자들의 기록이 계시와 상관없는 인간의 개인적인 생각에서 비롯된 것이 아니라 는 사실을 증명하기 위함이다.

이런 맥락에서 바빙크는 선지자들이 계시를 모세의 율법에서 도출한 것이 아니었다고 주장한다.¹³³⁰⁾ 토라는 선지자들에게 있어서 이미 “기존의 객관적인 여호와와 계시에 대한 이름”이었다. 토라는 처음부터 이스라엘 백성들에게 권위 있는 하나님의 말씀으로 여겨졌으며, 하나님의 말씀을 받는 방식에 있어서 모세에게 전달된 계시는 하나님의 직접적인 말씀하심이 독보적으로 기재되어 있다. 이러한 논증을 통해 바빙크는 하나님의 계시가 신적 영감을 통해 교회의 역사 가운데 지속되어 왔음을 드러내려 한다. 마찬가지로 구약 역사서를 기록한 선지자들 역시 모세의 토라를 토대로 이스라엘의 역사를 기록했지만, 그 역사란 단순한 민족의 역사가 아니라, 하나님의 계시이기 때문에, 역사서를 기록한 선지자들은 “예언적 정신”을 따라 이스라엘의 역사를 “보존하고 작성하여 우리들에게 전달”했다. 그 결과 역사서의 기록들은 하나님의 계시와 계획을 깨닫게 하는 목적을 가진다.¹³³¹⁾ 시가서(욥기, 시편, 잠언, 전도서, 아가) 역

1327) Belt, *The Authority of Scripture in Reformed theology*, 217.

1328) John Calvin, *Religious Institutes*, 문병호 역, 『기독교 강요』 (서울: 생명의말씀사, 2020), 250-265. 문병호는 성경의 자증성에 대한 칼빈의 관점을 네 가지, 즉 태고성, 저자의 감동, 예언의 영, 그리고 성경의 감화력으로 요약한다. 문병호, 『30주제로 풀어 쓴 기독교 강요: 성경교리정해』 (서울, 생명의 말씀사, 2011), 57-59.

1329) 바빙크, 『개혁신학의학 1권』, 517-519.

1330) 바빙크, 『개혁신학의학 1권』, 519.

시 시와 노래라는 문학적 장르를 통해 하나님의 계시를 드러낸다.

구약 성경의 신적 권위는 예수그리스도와 사도들에 의하여 지지 되었을 뿐만 아니라, 구약에 대한 인용과 해석에 있어서 원 기록자가 의도한 것을 넘어서 “더 깊은 의미를 내포하고 더 멀리까지 확대될 수 있다”고 여겨졌다.¹³³²⁾ 바빙크는 구약 성경이 신적으로 영감된 무오한 하나님의 계시임을 드러내기 위해 예수 그리스도의 증거를 내세운다. 참으로 “예수의 증거는 신약 전체에서 신적이며 참되고, 오류가 없는 것으로 여겨진다.”¹³³³⁾ 하지만 예수 그리스도께서 직접 쓴 글을 남겨 놓지 않았기에, 그리스도는 자신의 증인들로서 열 두 사도를 택하셨다. 사도들은 보고 들은 것을 증거 하였고, 시간이 지남에 따라 기록의 필요성을 인식하면서 증인이라는 의미에서 예수그리스도의 권위와 동일한 권위로서 신약 성경을 기록했다.¹³³⁴⁾ 더 나아가 사도들의 글은 교회의 초창기부터 권위가 인정되었고, 2세기 후반에는 대부분의 신약 성경이 정경으로의 권위로 인정되었다. “정경은 사람들이 말하는 것처럼 사람들의 단번의 행위에 의해서가 아니라, 점차적으로 영혼과 시간의 통치자이신 하나님에 의해 산출되었다.” 비록 당시에 수많은 외경과 위경들이 있었지만, 결국 교회가 이와 같이 권위로서 전승되고 확정된 성경을 하나님의 말씀으로 받아들인 것은, 그러한 정경성 자체가 성경의 글들에 존재하기 때문이다.¹³³⁵⁾ “성경 자체에 대한 성경의 가르침에 대한 이러한 연구 결과는 성경이 스스로를 하나님의 말씀으로 여기며 그렇게 공표한다는 사실로 요약될 수 있다.”¹³³⁶⁾

3.2 워필드의 이해: 사도성으로서의 신적 권위

워필드는 성경의 자증성에 있어서 성경이 어떻게 자신을 증거하는 지에 대한 관심을 두기 보다는 사도적 전통의 영감교리에 집중한다. 이를 고려하면, 워필드가 구약 성경의 영감 과정에 대해 많은 부분을 할애하지 않는다는 것은 전혀 이상한 일이 아니다. 그는 차라리 직접적으로 신약 시대, 특별히 사도들에 의해서 기독교의 영감론이 본격적으로 어떻게 받아들여지게 되었는지에 집중한다. 그에 따르면, 기독교의 영감 교리는 예수그리스도와 신약의 저자들로 인해 형성되었다.¹³³⁷⁾ 기독교의 발흥 시기에 유대인들은 성경에 기록된 개별 단어 하나 하나가 “완전한 신적 권위로 옷입은” 것으로 이해했다. 이러한 생각은 신약의 저자들과 예수 그리스도에 의해 별다른 여과 없이 수용되어 언어적 표현, 말씀의 모든 부분, 그리고 요소들에서 신적으로 신뢰할만한 것으로 보호되었다. 이러한 연유로, 성경의 신적인 성격은 초대 교회, 로마 교회, 그리고 모든 종교개혁자들에 의해 지지를 받았다.¹³³⁸⁾ 워필드는 다음과 같이 진술한다.

모든 세대의 교회가 고백한 것처럼, 이 교리가 구약 못지않게 신약에도 속한다는 사실은 신약의 저자들이 스스로를 구약에 맞춘 영감에 대한 신약 기록들에 대한 자연적인 확장 때문만은 아니다. 이 확장은 그 자체로 사도들의 권위에 뿌리를 두고 있다. 그것이 단순히 사도들의 글들 속에 구현된 권위라 라는 의미에서만이 아니라 교회가 구약의 영감 교리를 수용한 결과 전자의 영감이 후자의 영감에 기저를 이룬다는 점에서만이 아니라, 신약 저자들이 구약에 부여했던 동일한 영감

1331) 바빙크, 『개혁교의학 1권』, 520-521.

1332) 바빙크, 『개혁교의학 1권』, 525.

1333) 바빙크, 『개혁교의학 1권』, 527.

1334) 바빙크, 『개혁교의학 1권』, 528-529.

1335) 바빙크, 『개혁교의학 1권』, 530-531.

1336) 바빙크, 『개혁교의학 1권』, 532.

1337) Warfield, *Selected shorter writings of Benjamin B. Warfield*, 2:617.

1338) Warfield, *Selected shorter writings of Benjamin B. Warfield*, 2:618.

을 스스로 주장한다는 점에서 그러하다. 신약의 사역자들로서 그들은 한순간도 구약의 사역자들 못지 않게 충분했다. 그들은 자신들의 가르침의 내용과 형식에 있어서 성령이 저자라고 단언했다. 그들은 전체의 신뢰를 요구했고 그들의 전달에 대한 신적인 권위를 주장했다. 그들은 서로의 글들을 성경의 범주에 두었으며, 그 모든 성경이 하나님의 영감된 것으로 주장했다. 이와 같이 교회 교리가 이 완전한 영감을 모든 성경에 돌린 것은 사도들의 권위 때문이었다.¹³³⁹⁾

워필드에게 구약 성경의 신적 권위는 단도직입적으로 구약 전통에서 예수 그리스도와 사도들에 의해 수용되고 확정된다. 교회가 영감 교리를 도출한 곳은 다름 아닌 예수그리스도와 사도들에 의해 인정되고 기록된 성경이다. 워필드는 샌데이(Sanday) 박사의 글을 인용하면서, “가장 단순하고 효과적인” 증거는 “그리스도 자신의 말씀들”에 있다고 강조한다. 그리스도의 말씀이 사도들의 증언들을 통하여 증거된다는 점에서 사도들이 기록한 신약 성경 역시 동일하게 신적인 권위를 얻는다. 따라서 교회의 영감교리는 그리스도와 사도들이 견지했던 성경의 개념에 근거를 두고 있다.¹³⁴⁰⁾

워필드는 “성경의 권위와 영감”이라는 글에서 기독교의 기초가 사도와 선지자에 놓여있다고 강조한다. 그러면서도 오직 예수 그리스도만이 기독교의 머릿돌이 되신다. 그는 전형적인 종교개혁자들의 논리를 따라, 성경의 신적 권위가 교회 위에 있음을 강조함으로써 로마 카톨릭의 왜곡된 성경관을 비판한다. 사도들의 권위는 교회의 배후에 서고, 예수그리스도의 권위는 사도들의 배후에 선다.¹³⁴¹⁾ 주의 제자들이 그리스도에 의해 사도로 세움 받았다면, 의심의 여지 없이 그들의 권위는 사도적 저술 자체에 의존하는 것이 아니다. 성경의 권위는 교회의 권위에 의존하지도 않는다. 교회는 그저 사도들로부터 받은 것을 증거할 뿐이다. 따라서 교회가 성경의 권위를 결정하는 것이 아니라 성경이 교회의 권위를 결정한다. 이는 그리스도가 교회를 세우기 위해 사도들에게 주신 권세 이전에 교회는 존재하지 않았기 때문이다. 결과적으로 성경의 권위를 결정짓는 것은 “사도성”(apostolicity)에 달려있다. “사도들은 구약성경 전체를 하나님의 기록된 말씀으로 그들의 선조로부터 받았으며, 이것을 교회에게 주었다는 사실은 틀림이 없으며 의심되지 않는다.”¹³⁴²⁾ 교회에 주어진 어떤 책이든지 간에 사도들에 의해 법으로써 전달된 것은 교회에서 신적 권위를 인정받는다.¹³⁴³⁾

영감의 권위가 사도성에 있다고 하는 워필드의 강조는 성경이 스스로 자신의 권위를 선포한다는 바빙크의 관점과 다른 것으로 나타난다. 바빙크의 경우 정경성의 확정은 사도적 기원이 아니라 성경적 기원을 갖는다. 예컨대, 마가복음, 누가복음, 히브리서 등은 사도들의 작품이 아니다.¹³⁴⁴⁾ 비록 신약 정경 형성에서 사도들의 역할이 큰 영향력으로 작용한 것은 사실이지만, 정경성을 확정한 것은 성경이다. 반면 워필드는 성경의 권위에 대한 증거를 사도성에서 찾는데, 이는 사도라고 하는 단어의 의미를 어떻게 보느냐에 따라 의미가 달라진다. 만일 그가 언급한 사도가 단순히 성경을 기록한 주의 모든 제자들을 일컫는다면, 바빙크가 지적한 문제는 피해갈 수 있다. 하지만 문자 그대로 예수 그리스도에 의해 세워진 12 사도와 바울 사도를 의미한다면 워필드가 언급한 사도성은 사도들의 증언을 참고한 주의 제자들에게로 확대되어야 한다. 워필드의 글을 살펴볼 때, 후자의 경우 즉 문자적 의미의 사도로 보는 것이 옳다.

1339) Warfield, *Selected shorter writings of Benjamin B. Warfield*, 2:618-619.

1340) Warfield, *Selected shorter writings of Benjamin B. Warfield*, 2:635.

1341) Warfield, *Selected shorter writings of Benjamin B. Warfield*, 2:537.

1342) Warfield, *Selected shorter writings of Benjamin B. Warfield*, 2:538.

1343) Warfield, *Selected shorter writings of Benjamin B. Warfield*, 2:537-538.

1344) 바빙크, 『개혁신학 1권』, 531.

그렇다면 워필드가 가리키는 사도성은 구약 성경의 신적 권위뿐만 아니라 신약 성경의 권위까지도 포괄하는 권위가 주께서 세우신 사도들에게 놓여 있음을 내포하고 있다.

성경의 권위가 사도성에 놓여있으므로, 성경의 권위에 대한 증거는 성경이 이전에 영감되었다는 사실에 의존하지 않는다고 워필드는 강조한다. 이전에 한 번 영감된 성경은 사도들의 권위를 통해 강화된다. “하나님은 성경으로 우리에게 말씀하시는데, 비단 그의 대변자들을 통해서 중개적으로만 하는 것이 아니라 자신의 영감된 말씀으로서 성경 자체들을 통해 직접적으로 말씀하신다.” 이것은 기독교가 영감된 글들이나, 권위 있는 사도들의 가르침 없이 확립되었다는 말이 아니다. “그리스도가 알려진 곳은 어디든지 어떤 수단들을 막론하고 기독교가 있다.” 그렇지만 하나님은 그리스도를 통한 구속을 허락하시는 것만이 아니라, “사도들을 통한 권위 있는 표현”을 주시고, 그것을 자신의 영감된 말씀 속에서 “무오한 신뢰성으로 고정하신다.” 이러한 연유로, 과거에 주어진 단순한 계시의 기록 대신, 우리는 하나님의 영원하신 말씀을 가진다.”¹³⁴⁵⁾

4. 성령의 내적 증거: 주관적 원리

성경이 신적 권위를 스스로 증명한다는 것이 객관적으로 인정된다고 할지라도, 어떻게 하나님의 말씀이 죄로 무능해진 인간에게 알려질 수 있는가? 만일 성령이 인간의 지성을 조명함으로써 성경의 신성이 수납된다면, 학문적인 관점에서 그러한 신앙은 어떻게 주관주의를 극복할 수 있는가? 이러한 질문들은 바빙크와 워필드에게 인식론적 원리에서 매우 중요한 주제였다. 하지만 바빙크의 관심은 후자의 질문, 즉 성령의 내적 증거가 학문적인 관점에서 주관주의를 극복할 수 있는가에 놓여있는 반면, 워필드는 죄로 무능해진 인간의 지성이 어떻게 객관적 계시를 수용할 수 있는가에 초점을 맞춘다.

4.1 바빙크의 이해: 내적 증거의 대상은 성경의 내용 - 주관주의적 순환논법 반박

바빙크는 성경의 자증성을 다룬 후, 성경의 속성교리, 내적 인식의 원리, 그리고 역사 속에 존재해 왔던 다양한 인식의 원리들(역사 변증적 방법, 사변적 방법, 종교 경험적 방법, 윤리 심리학적 방법)을 심도 있게 분석하고 그 한계들을 지적한다. 방대한 분량의 논의들이지만, 결국 기독교 인식의 원리로서의 성령의 내적 증거의 타당성을 제시하기 위함이다. 기독교 신학의 “내적 원리”는 “자연적 인간의 지성이나 이성, 마음의 의지에 놓일 수 없다.”¹³⁴⁶⁾ 오히려 성령의 내적 조명을 통해 신앙으로만 알려진다. “하나님의 계시가 알려지는 참된 수단은 의식의 행위, 즉 신앙”이므로,¹³⁴⁷⁾ “종교와 신학에 대한 내적 인식의 원리”는 다름 아닌 신앙이다.¹³⁴⁸⁾

바빙크가 성령으로 말미암은 신앙이 계시에 대한 인식의 원리이면서도 동시에 종교와 신학의 원리라고 말한 점은 주목할 필요가 있다, 이는 그가 성령의 내적 증거를 단순히 성경의 신적 권위에 연결하여 이해하는 것이 아니라, 오히려 종교적, 윤리적, 구원론적, 혹은 목적론적 관점에서 이해하고 있음을 함축한다. “성경은 수단이지 목적이 아니다.” “외적인 말씀은 수단이고, 내적인 말씀은 목적이다. 성경은 모든 사람이 주로 말미암아 배우고 성령으로 충만하게

1345) Warfield, *Selected shorter writings of Benjamin B. Warfield*, 2:538.

1346) 바빙크, 『개혁신학의학 1권』, 731.

1347) 바빙크, 『개혁신학의학 1권』, 733.

1348) 바빙크, 『개혁신학의학 1권』, 733-734.

될 때 그 목적에 이른다.”¹³⁴⁹⁾ 바빙크는 이러한 목적론적인 의미의 신앙을 “구원하는 신앙”라고 묘사한다.¹³⁵⁰⁾ 다시 말해 성경의 신적 권위에 대한 주관적 원리로서의 성령의 내적 원리에 대한 바빙크의 설명은 성경이 하나님의 무오한 말씀이라는 사실 자체만을 증명하는 데 있지 않다. 오히려 그는 성경이 그 말씀의 내용과 목적, 즉 구원에 이르게 하는 참된 진리라는 사실에 주목한다. 이것이 바로 성령의 내적 증거라는 주장을 근거로 세상의 학문이 성경의 신적 권위에 대한 내적 인식의 원리를 주관주의라는 비난으로 일축할 수 없는 이유다. 기독교 신학이 그 출발점을 “주체”에 둔다고 할 때, “즉각적으로 주관주의라는 비난이 쏟아진다면, 이런 비난은 부당한 것”이다.¹³⁵¹⁾

바빙크는 그의 성경론 전반에 걸쳐 성령의 내적 증거를 유기적인 관점으로 설명하는데, 그 이유는 성령의 증언이 신적 권위의 근거가 아니라 유효적 원인이자 통로라는 사실을 보여주기 위함이다. 바빙크에 따르면, 죄로 타락한 인간의 의식이 성령의 조명을 통하여 밝아짐으로써 신자는 성경의 객관적 신적 권위와 구원의 목적을 가진 성경의 진리를 믿음으로 수납한다. 하지만 성령의 내적 증거는 단순히 신자의 마음 속에 초자연적으로 역사하여 성경의 신적 권위를 증명하는데 제한되지 않는다. 오히려 그러한 성령의 내적 증거는 이미 교회의 전체 역사를 관통하여 존재해 왔던 신자들의 경험 가운데 흐르고 있다. 대표적인 예가 바로 교회의 전통이다. 성령은 “교회를 진리 가운데로 인도하여 모든 차이를 통과해 신앙과 하나님을 아는 지식에 하나됨에 이르게” 한다. “전통은 성령이 성경의 진리를 교회의 의식과 삶에 옮겨지게 하는 길이다.”¹³⁵²⁾ 유사한 예로서, 바빙크는 칼빈의 글에 의존하며 성령의 내적 증거의 방편으로 “신자들의 경험”을 강조한다. 신자가 하나님의 말씀에 순종하는 것은 맹목적인 복종이 아니라 살아 숨쉬는 성령의 사역으로 말미암는다. 바빙크는 다음과 같이 진술한다.

성령의 이러한 증거는 또한 신자들의 마음 가운데 있는 성령의 전체 사역과 격리된 것이 아니라, 가장 긴밀한 관계를 맺는다. 오로지 그 사역을 통해서만 모든 교회가 생겨나고 존재한다. 구원에 대한 모든 적용은 성령의 사역이다. 그리고 성령에 관하여 증거하는 것은 신자들의 공동체에서 일하는 성령의 많은 사역들 중에 다만 하나에 불과하다 또한 성령의 증거는 새로운 계시를 주는 것이 아니라, 성경에 완전히 포함된 하나님의 진리에 관해 신자들을 견고하게 세우는 것이다.¹³⁵³⁾

바빙크는 유기적 개념을 통해 성령의 내적 증거를 죄로 무능해진 자연적 인간의 신앙적 수용뿐만 아니라, 구원론적 목적론적 관점에서 교회의 모든 역사에 확대한다. 객관적 요소와 주관적 요소의 단순한 원리를 규명하는 데 멈추지 않고 성경의 신적 권위를 대단히 강화한다. 이러한 의미에서 바빙크는 칼빈과 개혁파 신학자들이 성령의 증거를 너무 “일방적으로 성경의 권위와 연관” 지었다고 지적한다. 바빙크에 따르면 칼빈과 개혁파 신학자들로 인해, 성령의 내적 증거가 “하나님의 말씀으로서의 성경에 대한 주관적 보증 외에 다른 내용을 갖지 않는 것처럼 여겨”지고 말았다.¹³⁵⁴⁾ 하지만 성경은 그렇게 가르치지 않고, “성령이 교회에서 모든 기독교적 미덕들과 모든 영적 은사의 주인”이라고 가르친다. 성령의 증거가 성경의 진리들을 보증하는 이유는 성경의 내용이 다름 아니라 “중생과 회심, 사죄와 신자의 자녀됨과 끊을 수

1349) 바빙크, 『개혁교의학 1권』, 646-647.

1350) 바빙크, 『개혁교의학 1권』, 738.

1351) 바빙크, 『개혁교의학 1권』, 732.

1352) 바빙크, 『개혁교의학 1권』, 646.

1353) 바빙크, 『개혁교의학 1권』, 759.

1354) 바빙크, 『개혁교의학 1권』, 771.

없는 연관을 맺고 있기 때문이다.”¹³⁵⁵⁾ 그러므로 성령이 신자들 속에 “증거하는 실재적인 대상”은 단순한 성경의 “역사적, 연대기적, 진리적 자료들” 자체만이 아니라, “성경에서 계시되고 그리스도 안에서 하나님께서 우리에게” 주신 모든 구원하는 “진리들의 신성”이다.¹³⁵⁶⁾ 동일한 맥락에서 성령이 증거하는 대상은 “성경의 진정성, 정경성, 심지어 영감도 아니라, 성경의 신성, 그 신적 권위다.”¹³⁵⁷⁾ 전자는 수단이며, 후자는 목적이다.

바빙크는 성령의 내적 증거의 원리를 세 가지로 요약한다. 첫째, 성령은 성경 자체의 내용과 형태의 신적 권위에 관해 증거한다. 성경의 자증성은 이미 성령의 내적 증거를 내포하고 있다. 둘째, 성령의 내적 증거의 내용은 모든 세기를 거쳐 성경이 하나님의 말씀이라는 교회의 고백을 포함한다. 마지막으로 성령은 성경의 신적 권위에 관하여 개별 신자에게가 아닌 “모든 신자들의 마음에 주는 증거를 포함한다.” 바빙크는 성령의 삼중적 증거를 통해, 성령의 내적 증거란 성경을 믿는 신앙의 근거가 아니라 믿음의 효과적 원인 또는 수단이라고 주장한다. “성령의 증거는 신앙의 최종적 근거가 아니라 수단”이다. 성령이 아니라 성경이 “신앙의 근거”이며, 성령의 내적 증거는 “유효한 원인”, 즉 “신앙의 원리이다. 신자가 성경을 믿는 것은 성경의 증거 때문이 아니라, 성령의 증거를 통해서”이다. 그러므로 성령의 증거에 대해 주관주의의 맹점인 순환논법이라는 비난은 마땅하지 않다.¹³⁵⁸⁾

4.2 워필드의 이해: 자연적 지성의 교정과 믿음의 확신

성령의 내적 증거에 관한 워필드의 관점은 죄로 타락한 인간이 어떻게 성경의 신적 권위를 수납하고 진리를 확신할 수 있는가라는 질문에 놓여 있다. 워필드에 따르면, 인간의 지성은 죄로 무능해졌기에, 객관적 원리로서의 말씀과 주관적 원리로서의 성령의 증거가 함께 작용할 때에만 비로서 계시를 바르게 이해하게 된다.¹³⁵⁹⁾

주관적 요소로서의 성령의 내적 증거가 객관적 요소로서의 성경의 외적 증거와 긴밀하게 연관되어 있음을 고려할 때, 성경의 자증성에 대한 워필드의 관점을 좀 더 살펴볼 필요가 있다. 워필드가 칼빈에게 있어서 성경의 객관적 증거들의 유효성을 강조하는 이유는 칼빈에게 성경의 객관적 증거들, 즉 성경의 신적 특성을 보여주는 증거들 (예, 기적)이 전혀 가치없는 것이라고 주장했던 이들의 오해를 지적하기 위함이다.¹³⁶⁰⁾ 워필드는 성령의 증언을 떠난 그 어떤 증거도 효과적일 수 없음을 확고히 밝힌다. 그는 말하기를, “우리는 이러한 질문에 대한 충분한 대답을 발견할 수 있다. 칼뱅에 따르면 성령의 증언을 떠나서는 그 어떤 증거도 성경이 하나님으로부터 왔다는 사실을 우리에게 충분히 확증하지 못한다. 성령의 증언과 별개로 존재하

1355) 바빙크, 『개혁교의학 1권』, 772.

1356) 바빙크, 『개혁교의학 1권』, 773.

1357) 바빙크, 『개혁교의학 1권』, 775.

1358) 바빙크, 『개혁교의학 1권』, 776-777.

1359) 벤자민 B. 워필드, 『칼뱅』, 이경직·김상엽 역 (서울: 새물결플러스, 2015), 115.

1360) 반 덴 벨트가 지적한 것처럼 워필드가 자증성(*autopistia*)이라는 용어는 중요시 여기지 않는다는 점은 일면 사실이다. 하지만, 벨트는 한 걸음 더 지나쳐 워필드가 칼빈의 자증성에 대한 개념을 잘못 해석했다고 지적한다. 그에 따르면, 워필드는 칼빈이 정경으로서의 성경을 받아들인 이유는 성경의 자체 증거가 아니라 학문적 근거 때문이었다고 이해했다. 이 관점에서 칼빈은 하나님께서 말씀하셨기 때문이 아니라 교회의 증언이 있다는 이유로 성경을 하나님의 말씀으로 받아들였을 것이다. 하지만 벨트가 지적한 칼빈에 대한 워필드의 해석에 있어서 그가 지적한 부분은 온당하지 않다. 벨트가 증거로 삼은 워필드의 말은 성경의 객관적 증거의 타당성을 칼빈이 부인하지 않았을 거란 표현을 인용한 것인데, 벨트는 이러한 문맥을 고려하지 않은 채, 칼빈이 증언이 아니라 학문적 조사(*investigation*)에 근거하여 성경의 권위를 인정했을 것이란 식으로 주장한다. Belt, *The authority of Scripture in Reformed theology*, 218.

는 증거는 아무런 결과도 낳지 못한다”고 했다.¹³⁶¹⁾ 즉 칼빈에게 있어서, 성경의 객관적인 신적 증거들이란 비그리스도인들에게 성경을 존중하게 만드는 효과를 발휘할 수 있는 반면, “건전한 믿음”에 이르는 확신을 얻게 할 수는 없다는 것이 핵심이다.¹³⁶²⁾

워필드 역시 바빙크처럼 성령의 증언을 경건한 삶과 연관시킨다. 칼빈의 성경론을 분석하면서, 워필드는 중생이 성령의 증언을 통해 발생한 지성적 결과라고 묘사한다.¹³⁶³⁾ 그는 성령의 증언에 대한 칼빈의 관점을 기독교의 형식적 원리에 치중한 것으로 보는 관점을 비판하면서, 칼빈이 강조했던 내적 경건의 삶을 부각시킨다.¹³⁶⁴⁾ “칼뱅이 성경의 신적 특성을 알려주는 성령의 증언과 그리스도인의 내면적 삶 사이의 상관관계를 충분히 다루지 못했기 때문에 개혁파가 윤리적 성향을 가졌다고 생각하는 것은 칼뱅과 개혁파를 오해하는 것이다.”¹³⁶⁵⁾

하지만, 워필드의 강조점은 처음부터 마지막까지 죄인이 성경의 신성을 어떻게 믿음으로 수납할 수 있는가라는 인신론적 원리에 놓여 있다. 워필드가 말하는 것처럼, “칼뱅의 사상은 성경의 신적 기원과 성경의 권위, 성경 내용의 계시적 특성을 중심으로” 하고 있으며 그 “사상의 핵심은 하나님에 의해 이루어진 성경의 초자연적 기원에 있다.”¹³⁶⁶⁾ 그에 따르면 인간의 의식은 성령의 증거와 “구분”될지라도 “분리”되지 않는다. “본질적으로 성령은 그분의 증언을 전달하는 과정에서” 인간의 “본성이나 기관에 영향을” 가하여 일깨운다. 그 결과, 인간의 인식 기관은 이전과는 다르게 작동한다. “하나님을 인식할 수 없었던 곳에서 하나님을 인정하게 된다.”¹³⁶⁷⁾ 전에는 하나님이 “두려움과 증오의 대상”이었다면, 이제 그분을 사랑하게 되고, 하나님을 떠나려 했던 사람이 그분을 붙들게 된다. “우리는 우리 마음에서 일어나는 성령의 사역을 그 이유로 본다. 이것을 그분의 ‘증언’이라고 부른다. 이 증언은 다시금 하나님을 신뢰하고 사랑하는 일로부터 분리되지 않는데, 이러한 행동들은 다름 아닌 성령의 증언으로 말미암은 효과적 결과이기 때문이다¹³⁶⁸⁾ 성령의 증언을 통하여 죄인의 마음 속에서 ”죄로 아둔해진 이해를 새롭게 하는 주관적 교정“이 발생하는 것을 두고 칼빈은 ”성령의 증언“이라고 불렀다.¹³⁶⁹⁾ 칼빈이 『기독교 강요』에서 말하고 싶었던 것은 다름 아닌 ”하나님이 주신 성경을 읽어나가는 그리스도인의 모습“이었다.¹³⁷⁰⁾

워필드는 계속해서 성경이 하나님의 무오한 말씀임을 증명하면서 성령의 증거가 믿음의 확신에서 절대적인 원인임을 강조한다. 이를 위해 웨스트민스터 신앙고백서와 대요리 문답의 내용을 인용하여, 성경의 권위가 원저자이신 하나님에게 있음을 드러낸다. 성경의 초월성, 유효성, 목적성, 완전성 등은 성경이 하나님의 말씀이라는 사실을 충분히 보여주지만, 성경의 진리에 대한 확신은 ”성령의 내적 사역“으로 말미암는다.¹³⁷¹⁾ 성령의 증언은 성경에 새로운 계시의 내용을 추가하거나 보충하는 것이 아니라 성경의 신적 권위를 확신할 수 있도록 보증한다. 성경은 스스로의 증거들을 통해 하나님의 말씀임을 증거하고, 성령은 신자의 의식 속에 성경을 하나님의 말씀으로 확신케 해 준다. 이 성령의 증언으로 말미암아 신자는 다시금 성경이 ”

1361) 워필드, 『칼뱅』, 118.

1362) 워필드, 『칼뱅』, 118.

1363) 워필드, 『칼뱅』, 140.

1364) 워필드, 『칼뱅』, 140; 140 각주 80.

1365) 워필드, 『칼뱅』, 142.

1366) 워필드, 『칼뱅』, 147.

1367) 워필드, 『칼뱅』, 148.

1368) 워필드, 『칼뱅』, 148.

1369) 워필드, 『칼뱅』, 151.

1370) 워필드, 『칼뱅』, 152.

1371) 워필드, 『칼뱅』, 167-168.

권위 있고 오류가 없는 진리임을 완전하게 확신“하게 된다. 그러므로 성령의 내적 증언이란 확신의 근거에 관한 것이 아니라 확신의 완전성에 관한 문제이다.

5. 결론

바빙크와 워필드는 계시론을 통해 자연주의 이론들인 이신론과 범신론을 반박하고 객관적 원리로서의 초자연적 계시인 성경의 필요성과 타당성을 제시한다는 점에서 공통점을 보인다. 비록 바빙크가 자연주의 계시론의 문제와 한계를 지적하는데 집중하는 반면, 워필드는 초자연적 계시의 우월성을 드러내는 데 집중할 지라도, 두 신학자 모두 자연주의의 한계를 지적하고 기독교의 계시론의 탁월성을 강조한다는 점에서 그들의 계시론은 차이점보다는 공통점을 드러낸다. 한편 성경의 자증성과 관련하여 바빙크와 워필드의 관점 사이에는 공통점보다는 차이점이 부각된다. 바빙크는 성경의 역사를 계시 사건으로 이해하고, 그렇게 형성된 성경에 대한 교회의 고백과 신자들의 경험들은 성경이 스스로를 하나님의 말씀으로 천명하고 있다는 성경의 자증성의 요체를 설명한다. 반면, 워필드는 사도성을 강조함으로써 성경의 자증성을 좁게 설명한 점이 없지 않다. 위에서 살펴본 것처럼, 워필드는 성경이 어떻게 자신을 증거하는 지에 대한 관심을 두기 보다는 사도적 전통의 영감교리에 집중하여, 어떻게 성경의 영감과 권위가 지속적으로 유지될 수 있는지를 보여주하고자 노력한다. 워필드는 자증성을 좁은 의미에서 사도성이라는 관점에서 묘사하는 반면, 바빙크는 자증성의 요체를 교회의 역사와 신자들의 경험을 통해 포괄적으로 제시하고 있다. 마지막으로 두 신학자 모두 성령의 내적 증언이 신적 권위의 근거가 아니라 유효적 원인이라는 사실에 동의한다. 하지만 바빙크는 그러한 주장을 통하여 성령의 내적 증거가 주관주의라는 비난을 받을 필요가 없음을 역설하는 반면, 워필드는 죄로 무능한 인간 지성의 영적 교정의 과정이 성령의 내적 증언의 효과로 말미암는다는 것을 강조한다. 바빙크가 성경의 신적 권위의 내용이 무엇인지에 무게 중심을 두었다면, 워필드의 주요 목적은 성경의 신적 권위가 성령의 내적 증거를 통하여 죄로 타락한 인간의 의식에 들어오는 과정을 보여주는 데 있다. 바빙크가 주관주의라는 비난을 방어하기 위한 목적으로 성령의 내적 증거의 의미를 살펴보았다면, 워필드는 초지일관 자연적 지성의 교정과 믿음의 확신이라는 주제로 다루고 있다.

이러한 차이점이 나타나는 이유는, 바빙크와 워필드가 전혀 다른 전통 위에 서 있기 때문이 아니다. 위에서 살펴본 것처럼 두 신학자는 칼빈과 개혁파 전통의 계시관과 성경의 권위에 대한 관점을 고수하고 있다. 그렇다면 두 신학자의 관점 사이에 발견되는 차이점의 이유는 무엇인가? 근본적으로 글의 목적에 기인한다고 볼 수 있다. 바빙크는 은혜가 자연을 회복한다는 주제를 중심으로 일반 계시를 심도 있게 다룰 필요가 있었다.¹³⁷²⁾ 이런 점에서, 그의 계시론에 대한 담론은 자연과 은혜의 관계가 특별계시를 통해 어떻게 회복될 수 있는지를 보여주기 위한 도입부라고 할 수 있다. 더 나아가, 은혜와 자연의 관계에 대한 바빙크의 관심은 자증성과 성령의 내적 증거를 각각 신자의 경험과 신앙에 연결하여 성경의 권위를 표면적인 형식적 원리에 국한하지 않고 윤리적이며 구원론적 의미로까지 확대하게 만든다. 반면 워필드의 관심은 처음부터 특별계시의 초자연성을 입증하고 기독교 계시의 정당성을 변증하는 데 있다.¹³⁷³⁾

1372) 바빙크가 일반 계시에 관한 장 마지막 문장에서 표현한 것처럼, “자연은 은혜에 선행하며, 은혜는 자연을 완성한다.” 바빙크, 『개혁교의학 1권』, 442.

1373) 워필드는 변증적인 관점에서 성경의 초자연적 성경에 대한 강조와 더불어 비평주의적 관점들을 반박해야 할 필요성을 자주 언급한다. Warfield, *Selected shorter writings of Benjamin B. Warfield*, 1:126

워필드는 논증신학(Polemical theology) 교수답게 어떤 관점이 더 우월하거나 탁월한지를 보여주고자 노력함으로써 변증적인 관점에서 글을 개진하고 이러한 특별한 목적으로 인해 자증성을 사도성의 관점에서 묘사하며 성령의 내적 증거를 죄로 타락한 인간의 의식을 교정하는 사건으로 이해한다. 반 덴 벨트가 지적하는 것처럼, 바빙크와 워필드의 근본적인 방법론적 차이점은 글의 변증적인 성격에 놓여 있다고 하겠다.¹³⁷⁴⁾ 이는 두 신학자의 차이점들이 각각 다른 전통에 서 있기 때문이 아니라 각자가 처해있던 역사적, 지리적 컨텍스트에서 비롯된 것임을 보여준다.

1374) 워필드는 바빙크의 작품 『믿음의 확신』을 칭찬하면서도, 바빙크의 입장은 변증학적 요소가 약하여 믿음의 객관적 증거를 주지 않는다고 불평한다. 하지만 반 덴 벨트에 따르면, 이러한 관점은 워필드가 변증학에 대한 네덜란드 신학자들의 거부감을 이해하지 못한 것으로 말미암는다. Warfield, *Selected shorter writings*, 2: 106-123; Belt, "Herman Bavinck and Benjamin B. Warfield on Apologetics and the Autopistia of Scripture," 32-33. 변증학에 대한 워필드의 관점을 위해 다음을 보라. Benjamin. B. Warfield, "Apologetics," Warfield, *Works*, 9, 3-21.

발제 12에 대한 논평(1)

성경의 신적 권위에 관한 개혁주의 해석의 논평

이상은(서울장신대)

개혁주의 신학의 핵심과제로서, 성경의 신적 권위에 대한 중요성은 아무리 강조해도 지나치지 않다고 할 수 있다. 성서의 자증성과 객관성을 보존하고 변증하고자 하는 과제 역시 시대가 달라져도 변할 수 없는 핵심적 주제를 이룬다고 할 수 있다. 저자는 19세기의 현장을 살아가는 가운데 이러한 과제를 수행했던 바빙크와 워필드라고 하는 두 거장의 관점을 비교 분석하면서 암스테르담과 프린스턴 사이에 차이점보다 공통점이 많다고 하는 입장을 전개하며 두 학자에 대해 비판을 제기하는 일체의 관점에 대해 선을 긋고 있다. 저자의 분석대로 두 학자는 19세기 신학현장 속에서 문서비평 및 자연주의의 부각 속에 성경의 중요성과 신학의 가치를 구현하기 위해 많은 노력을 기울인 인물들이다. 이러한 인물들의 성경관, 계시관, 그리고 변증적 작업에 대한 분석을 제시하고 있는 본문은 오늘날 유사한 과제에 직면하고 있는 신학의 현장에 귀중한 관점을 제공하고 있는 연구의 산물이라고 할 수 있다.

1. 저자는 로저스와 맥킨을 비롯한 최근의 여러 입장에 대해 비판적 관점을 제시하면서 바빙크와 워필드가 같은 전통에 서 있다고 보는 입장을 취하고 있다. 무엇보다도 바빙크와 워필드 두 인물의 이론이 기존의 개혁파의 영감론과 다른 관점을 형성한다고 보고 있는 입장에 대해 비판하며, 두 사람은 성경의 내용과 형태를 구분하는 가운데에도, 그 둘의 관계가 불가분리적임을 강조하면서 성경전체가 영감되었음을 역설한 것으로 파악한다. 또한 두 저자들을 비교하는 가운데 두 인물의 계시론과 성경 권위에 대한 유사성과 차이점의 비교를 통해 개혁주의 신학의 통일성 및 다양성을 다루려고 시도한다.
2. 저자는 성경의 객관적 원리로서의 자증성과 주관적 원리로서의 성령의 내적증거에 대한 두 인물의 관점에 통일성과 동시에 다양성이 공존하고 있다는 점을 부각한다. 저자가 파악하는 두 인물의 차이점은 시대적, 지리적 차이에서 비롯된다. 바빙크는 스코틀랜드와 쿠에논의 영향하에 문서비평적 방법을 수학한 경험을 갖고 있다. 바빙크는 변증신학을 전개한 반면 워필드는 기독교를 자연주의적 관점에서 해석하려는 입장과 싸워나갔다.
3. 저자에 따르면 두 학자는 모두 계시를 초자연적으로 파악하면서 자연주의적 관점을 극복하고자 시도한다. 저자는 두 사람 모두 신학적 방법론의 전개에 있어서 19세기 독일에서 일어난 성서비평 및 신학적 자유주의와 투쟁했다. 바빙크는 술라이어마허를 통해 대변되는 이신론적 경향, 셸링이나 헤겔로 대표되는 범신론적 경향을 비판하면서, 성경의 객관적 원리를 중시해 나간다. 이를 위해 이신론과 범신론 양쪽에 내재하고 있는 자연주의 개념을 비판하고, 계시는 종교적 개념이며, 초월적 개념임을 부각시킨다. 워필드 역시 이신론과 범신론적 관점 양쪽을 극복하고자 시도하는 가운데 특별계시의 개념을 부각시킨다. 저자에 따르면 두 사람 모두 기독교 유신론의 관점을 변증하기 위한 목적하에 계시에 대한 일반적 서술을 시작하고 주요반박대상을 이신론과 범신론으로 삼는다. 따라서 매우 방법론적 유사성을 갖는다. 다만, 바빙크가 특별계시로서의 성경을 부정하는 이신론과 범신론의 한계를 분석하는데 치중하는데 비해, 워필드의 계시론은 역사적 발전과정에 대한 묘사를 통해 특

별계시의 우월성과 탁월성을 보여주고자 한다는 점에서 차이를 갖는다. 성경의 자증성과 관련해서는 두 사람 사이에 차이점이 부각된다고 파악하고 있다. 바빙크는 성경의 역사를 계시의 사건으로 보는데 비해, 워필드는 사도성을 강조하는 가운데 성경의 자증성을 설명하는 경향이 있다. 한편, 두 신학자 모두 성령의 내적 증언이 신적 권위의 근거가 아니라 유효적 원인이라고 보는 부분에서 초점을 두고 있고, 바빙크는 이러한 설명을 통해 성령의 내적 증언이 신적 권위의 근거가 아니라 유효적 원인이라는 사실에 주목하는 반면, 워필드는 죄로 무능한 인간지성의 영적 교정의 과정이 성령의 내적 증언의 효과로 말미암는다는 점을 강조한다.

바빙크와 워필드라고 하는 인물은 저자가 밝히고 있듯, 암스테르담과 프린스턴, 즉, 두 대륙의 변증적 작업을 실행했던 핵심인물들이며, 20세기 신학에도 많은 영향을 끼친 인물들이다. 이러한 인물들의 작업에 대해 보다 깊은 이해를 얻기 위해 몇가지 질문을 더하여 본문에 대해 보다 깊은 이해를 얻고자 한다.

1. 우선 쉽지 않은 질문은 과연 두 인물이 성경영감론의 객관적 근거를 얻는데 어느 정도 방법론적 성공을 거두었는가 하는 점이다. 어쨌든 계시라는 개념을 신자가 받아들임에 있어서, 이 용어는 주관적 개념으로 설명될 수 밖에 없다. 일반계시는 열려있으나 특별계시는 모두에게 열려있는 것이 아닌 까닭이다. 초자연적, 초월적 계시를 객관성의 개념을 통해 설명하려는 시도는 다양한 담론이 열려있는 공간에서라면, 어느 정도 성공을 거둘 수 있을 것인가. 바빙크가 이야기하는 교회사적 전통은 교회 밖의 사람들이 쉽게 받아들이지는 못할 것 같다. 특별계시의 문제는 결국 구원론의 문제와 연관될 수 밖에 없고, 이러한 부분에서 바빙크는 정확한 이해를 하고 있는 것으로 보인다. 20세기 말 이른바 탈자유주의 학파가 전제했던, 공동체적 내러티브 안에서의 계시 이해라고 하는 것이 제시하는 답은 이러한 관점에서 비롯되고 있다고 볼 수 있겠다.

2. 이와 더불어 두 인물의 계시론이 칼빈의 계시론과 어떻게 차이가 나는지에 대해서는 - 저자가 상당히 자세히 설명하고 있음에도 불구하고 - 추가적 설명이 있으면 좋겠다. 권위의 인정에 있어서는 공통점을 지나 각론에 있어서는 세 인물 모두가 어느 정도 차이를 보이는 것은 분명하다. 칼빈이 보다 성경영감론 자체에서 시작한다면, 19세기의 신학수업을 거친 바빙크는 다소 진보적 관점으로 비칠 수 있는 것은 사실이다. 워필드는 사도적 전통의 영감교리에 집중되어 있다고 하지만, 칼빈과는 다른 관점을 가지고 있는 것 같다. 세 인물의 보다 분명한 공통점과 차이점은 무엇일까.

3. 바빙크와 워필드의 성경관, 그리고 계시론의 이해에 있어서는 이들의 학문적, 철학적 배경을 제외하고 이해하기는 어려울 것 같다. 바빙크의 경우에는 19세기 유럽의 학자로서 헤겔, 쉴라이어마허, 중재신학을 섭렵했다. 대체로 쉴라이어마허를 이신론으로, 헤겔과 셸링을 범신론으로 파악하며, 중재학파는 헤겔쪽에 속하는 것으로서 범신론적 관점으로 파악하고 있는 것으로 보인다. 사실 쉴라이어마허를 이신론으로, 헤겔을 범신론적으로 파악하면서 양쪽을 비판하고 그리스도론적 종합을 시도한 입장은 중재학파 안에서도 다양한 방법으로 나타난다. 다만, 중재학파는 그리스도론적 집중을 보이고 있는데 반해, 혹은 신-케노시스 학파와의 논쟁에 집중하고 있는데 반해, 바빙크는 개혁파적 관점에서 성경영감론에 집중을 하고 있는 측면에서

차이가 있는 것은 분명해 보인다. 만일 바빙크의 방법론에 대해 주목해서 본다면, 저자가 앞부분에서 비판하고 있는 학자들의 관점이 반드시 틀렸다고 보기는 어렵고, 바빙크를 개혁파의 전통과 19세기 유럽의 신학을 연결할 수 있는 관점으로 볼 수도 있지 않을까라는 시각도 가질 수 있겠다. 다른 한편, 워필드의 경우 역시 다소 여러 가지 시각으로 해석하는 관점들이 있다. 성서해석에 있어서는 철저한 복음주의적 입장을, 그러나 내용적인 측면에 있어서는 날-시대이론과 같은 입장을 받아들이거나 진보적 관점을 받아들이는 것으로 해석하는 시각도 있다. 재스펠과 같은 입장에서는 워필드가 대단히 보수적 복음주의의 관점을 견지하고 있는 것으로 해석하는 반면, 리빙스턴을 비롯한 관점들에서는 보수적 내용을 견지하고 있으면서 진보적 관점을 수용하는 입장으로 해석하기도 한다. 이러한 관점에서는 워필드의 성서해석의 이면에 놓여 있는 스코틀랜드 상식실재학파의 관점이 중요한 배경으로 부각되며, 비슷한 관점을 조지 마스든이 제시하고 있는 것으로 보인다. 이렇게 본다면, 사실 바빙크나 워필드 모두 복음적 관점을 견지하면서 각자의 철학적 배경에 따라 다양한 해석학적 접근이 가능한 것으로 볼 수 있는 여지도 생긴다고 볼 수 있을 것 같다. 이 두 인물에 대해 이와 같이 보는 관점은 가능할까? (그밖에 종종 보이는 오타자는 아쉬움을 남긴다.)

성경의 권위와 계시의 초월성을 강조했던 19세기 유럽과 미국의 위대한 두 인물, 바빙크와 워필드에 대한 귀한 연구를 통해 시각을 넓혀주신 저자에게 감사드리며 논평을 마친다.

발제 12에 대한 논평(2)

성경의 신적 권위에 관한 개혁주의 해석: 헤르만 바빙크와 벤자민 워필드의 관점 비교

조용석(안양대학교)

류길선 박사님은 헤르만 바빙크와 벤자민 워필드가 특별계시의 의미를 폄하하고 고등성경비평을 주장하는 현대 자유주의신학의 공격에 대응하여, 특별계시의 우월성을 강조하면서, 루터의 종교개혁신학과 칼빈의 개혁주의 신학의 전통에서 유래하는 객관적 원리로서의 성경의 자증성과 주관적 원리로서의 성령의 내적 증거의 근본원칙을 어떻게 신학적으로 증명하였는가에 대하여, 두 신학자의 개혁주의 신학을 매우 간결하면서도 탁월하게 비교하고 있습니다. 최종적으로 류길선 박사님은 본 논문을 통하여 바빙크와 워필드가 제시하는 계시론과 성경의 권위에 대한 유사성과 차이점을 정리하면서, 개혁주의 신학의 통일성과 다양성을 제시하고자 시도 하였습니다. 본 논문의 핵심내용을 다음과 같이 정리하고자 합니다.

1. 특별계시와 관련하여: 바빙크의 경우, 이신론적이며 범신론적인 계시관에 대한 반박을 통하여 자연주의 한계를 드러내면서, 기독교의 유신론적 계시관의 타당성을 입증하기 위한 전제로서 활용하고 있습니다. 이에 근거하여 초자연주의 원리를 강하게 주장하면서 특별계시의 필연성을 증명하고 있습니다. 워필드의 경우, 세상의 종교들은 “인간 생각의 산물”인 반면 기독교는 하나님으로부터 전달된 “계시의 종교”라는 사실을 강조하면서, 특별계시의 우월성을 강조하면서, 기독교 복음의 진리를 변증하고 있습니다.

2. 성경의 자증성과 관련하여 : 바빙크는 신적 계시로서의 권위를 천명하는 성경의 역사를 역설함으로써, 워필드는 영감론에 집중하며, 사도성에 근거한 신적 권위를 강조함으로써 성경의 자증성의 원리를 변증하고 있습니다.

3. 성경의 내적 증거와 관련하여 : 바빙크는 유기적 개념을 통해 성령의 내적 증거를 죄로 무능해진 자연적 인간의 신앙적 수용 뿐만 아니라, 구원론적 목적론적 관점에서 교회의 모든 역사에 확대하고 있습니다. 워필드는 죄인이 성경의 신성을 어떻게 믿음으로 수납할 수 있는가라는 인신론적 원리를 강조하면서, 성령의 내적 증거는 신자로 하여금 성경의 무오성과 하나님 말씀으로서의 성경의 권위를 확신하게 하는 절대적인 원인이라고 주장합니다.

류길선 박사님에 의하면, 바빙크의 계시론은 은혜가 자연을 회복한다는 전제 아래, 자연과 은혜의 관계가 특별계시를 통해 어떻게 회복될 수 있는지를 보여주기 위한 도입부라고 할 수 있습니다. 더 나아가, 은혜와 자연의 관계에 대한 바빙크의 관심은 자증성과 성령의 내적 증거를 각각 신자의 경험과 신앙에 연결하여 성경의 권위를 표면적인 형식적 원리에 국한하지 않고 윤리적이고 구원론적 의미로까지 확대시킵니다. 반면에 워필드는 논증신학(Polemical theology) 교수로서, 일관적으로 특별계시의 초자연성을 입증하고 기독교 계시의 정당성을 변증하고 있습니다. 이와 같이 두 신학자는 공통적으로 특별계시와 성경의 무오성을 증명하기

위하여 시도하지만, 양자 사이에는 이미 소개했던 것처럼, 신학적 방법론의 차이점 또한 존재합니다. 이와 관련하여 류길선 박사님은 두 신학자가 처해 있는 역사적, 지리적 컨텍스트로 인하여 신학적 방법론이 상이하게 된 것이라고 주장합니다. 본 논문에서는 이와 관련된 구체적인 논증 혹은 부연설명이 생략되어 있습니다. 물론 류길선 박사님의 판단에 대하여 논찬자 또한 전적으로 긍정합니다. 유럽과 미국의 두 개혁주의 신학자가 처했던 역사적, 지리적 컨텍스트가 상이했기 때문에 이와 같은 신학적 방법론의 차이점이 발견될 수 있다고 생각합니다. 그럼에도 불구하고 이와 관련하여 역사적, 신학적 근거에 대한 류길선 박사님의 설명이 필요하다고 생각합니다. 더 나아가 칼빈의 개혁주의 신학에 근거하여 19세기 후반-20세기 초반의 자유주의 신학에 적극적으로 대응했던 바빙크와 워필드처럼, 오늘날 한국개혁주의 신학이 어떻게 기독교의 진리를 적극적으로 변증하며 현대사회의 도전에 대하여 능동적으로 대응할 수 있을 것인가에 대한 류길선 박사님의 고견 부탁드립니다. 감사합니다.