

학술대회 시간표


시간	진행	진행 내용		페이지
10:00~ 10:30	예배	개회예배		4
10:40~ 11:20	주제 발표	성화부진에 대한 개혁신학의 대응과 과제: 역사신학적 고찰	원종천 박사	11
1발표 11:30~ 12:20	1분과	섭리론의 요소로서의 ‘보존’의 신학적 가치와 한계: 위기 극복에 덧붙여	이신열 박사	37
	2분과	설교의 위기와 그리스도 중심적 복음 설교의 재발견	김대혁 박사	59
	3분과	구약성경에 나타난 다윗의 인구조사(삼하 24:1-25; 대상 21:1-22:1): 언약적 저주 가운데 흐르는 하나님의 은혜	안석일 박사	85
12:20~ 오후 1:30	중식	각 분과실		
2발표 1:30~ 2:20	1분과	성도의 재정 위기에 관한 교회 재정의 개혁신학적 이해: 바울 서신을 중심으로	김주한 박사	105
	2분과	선교사 멤버케어 활성화 방안에 관한 실천적 고찰	김종구 박사	129
3발표 2:30~ 3:20	1분과	후식민주의 퀴어 신약해석에 대한 평가: Jeremy Punt를 중심으로	송영목 박사	155
	2분과	벨라마인 대 투레틴: 칼빈의 섭리론에 대한 논쟁	이성훈 박사	191
4:20~ 4:50	예배	폐회예배		4

<장소안내>

- 예배 및 주제발표: 1층 중등부실
- 분과 발표: 1층 중등부실(1분과), 1층 소년부실(2분과), 2층 초등부실(3분과)

2021년 가을 개혁신학회 학술대회
(비대면 원격 학술대회)

위기의 시대, 개혁신학의 대응과 전망

- 일시: 2021년 10월 23일(토), 10:00-16:50
- 장소: 비대면 원격방식
- 주관:  개혁신학회 (www.tsrt.kr)

목 차

개회예배 -----	4
폐회예배 -----	4
알리는 말씀 -----	6
순서 담당자 및 발표/논평/좌장 -----	8
논문 페이지	

주제 발표		성화부진에 대한 개혁신학의 대응과 과제: 역사신학적 고찰	원종천 박사	11
1발표	1분과	섭리론의 요소로서의 ‘보존’의 신학적 가치와 한계: 위기 극복에 덧붙여	이신열 박사	37
	2분과	설교의 위기와 그리스도 중심적 복음 설교의 재발견	김대혁 박사	59
	3분과	구약성경에 나타난 다윗의 인구조사(삼하 24:1-25; 대상 21:1-22:1): 언약적 저주 가운데 흐르는 하나님의 은혜	안석일 박사	85
2발표	1분과	성도의 재정 위기에 관한 교회 재정의 개혁신학적 이해: 바울 서신을 중심으로	김주한 박사	105
	2분과	선교사 멤버케어 활성화 방안에 관한 실천적 고찰	김종구 박사	129
3발표	1분과	후식민주의 퀴어 신약해석에 대한 평가: Jeremy Punt를 중심으로	송영목 박사	155
	2분과	벨라마인 대 투레틴: 칼빈의 섭리론에 대한 논쟁	이성훈 박사	191

2021년 가을 개혁신학회 학술대회 포스터 -----	210
-------------------------------	-----

개 회 예 배

사회 : 박응규 교수(본회 회장)

목	도	다	같	이
찬	송 찬 10장	다	같	이
기	도	문병호	교수(부회장)	
성경봉독	 레위기 24:2	사	회	자
설	교 신학함: 빛과 자기깨어짐	김 남 준	목 사	
			(열린교회 담임)		
광	고	김요섭	교수(총무)	
찬	송 찬 84장	다	같	이
축	도	김남준	목사	

폐 회 예 배

사회: 문병호 교수(부회장)

찬	송 찬 290장	다	같	이
기	도	김요섭	교수(총무)	
설	교 에베소서 2:8-10	박응규	목사(회장)	
		“은혜와 감사”			
찬	송 찬 428장	다	같	이
축	도	박응규	목사(회장)	

(통일 34)

전능왕 오셔서

10

경배

Collection of Hymns for Social Worship, 1757, alt.

보통으로

ITALIAN HYMN: 6.6.4.6.6.4.
F. de Gardini, 1769

1. 전 능 왕 오 서 서 주 이 름 찬 송 케
2. 강 생 한 성 자 여 오 서 서 기 도 를
3. 위 로 의 주 성 령 오 서 서 큰 중 거
4.성 삼 위 일 체 게 한 없 는 찬 송 을

하 음 소 서 영 광 과 권 능 의 성 부 여 오 서 서
들 으 소 서 택 하 신 백 성 들 복 내 러 주 시 고
드 립 니 다 존 귀 한 주 님 을 영 광 중 회 읊 고

우 리 를 다 스 러 주 읊 소 서
거 록 한 마 음 을 주 읊 소 서
떠 나 지 마 시 고 계 십 소 서
영 원 히 모 시 게 하 읊 소 서 아 멘

84

온 세상이 캄캄하여서

(통일 96)

예수 그리스도

신경 찬송가, 1931

보통으로

각 사람에게 비추는 빛이 있었나니

(8.1.9)

LIGHT OF THE WORLD: 9.7.9.7.REF.

신경 찬송가, 1931

1. 온 세상이 캄 캄 하여서 참 빛이 없었더니
2. 주 말씀을 믿는 사람은 그 빛이 시원하고
3. 죄 가운데 사는 사람은 그 눈이 어두워도

그 빛나는 영광 나 타나 온 세상 비쳤네
주 명령을 행하는 자 그 길 이 밝아졌네
그 죄악을 씻는 날 그 눈 이 밝아지네

후렴
영 광 영광의 주 영 광 영광의 주 밝은 그 빛

내 게 비 추었네 영 광 영광의 주 영 광
영광의 주 이 세상의 빛은 오직 주 예수님

쉬운 기타코드(capo=3rd) E^b→C B^b→G Cm→Am

(통일 412)

우리는 주님을 늘 배반하나

290

은혜와 사랑

S.O. Clough, 1860

보통으로

I have a Saviour, He's pleading in glory

내가 너를 위하여 내 목숨이 팔리지 않기를 기도하였노니

(8.22.32)

INTERCESSION: 11.11.12.11.REF.

I.D. Sankey, 1875

1. 우 리는 주 님을 늘 배 반 하 나 내 주 예수 여 전히
2. 주 께서 풍 성한 은 해를 내 러 내 영 혼이 나 날이
3. 무 거운 짐 지 고 애 타는 인 생 주 예 수 께 돌 아와

날 부 르 사 그 참 되 신 사 랑을 배 푸 시 나 니 내
복 받 으 니 주 예 수를 너 회 도 구 주 로 섬 겨 곧
곧 쉼 쉬 어 라 내 주 예수 너 회 들 보 실 때 참

후렴
형 제 여 주 님을 곧 마 르 라
마 르 면 풍 성한 복 받 겠 네 주 님 위 해 비 네 주
복 락 과 안 위 가 념 치 겠 네

널 위 해 비 네 주 널 위 해 비 네 향 상 비 시 네

(통일 488)

내 영혼에 햇빛 비치니

428

감사의 생활

E. E. Hewitt, 1887

There's sunshine in my soul today

어두운 내에 빛이 비치라 (3.2.4.5)

SUNSHINE: 9.6.8.8.REF.

J. R. Sweney, 1887

1. 내 영 혼 에 햇 빛 비 치 니 주 영 광 찬 란 해
2. 내 영 혼 에 노 래 있 으 니 주 찬 양 합 니 다
3. 내 영 혼 에 불 날 되 어 서 주 함 께 하 실 때
4. 내 영 혼 에 희 락 이 있 고 큰 소 망 믿 치 네

이 세 상 어 떤 빛 보 다 이 빛 더 빛 나 네
주 귀 를 기 울 이 시 사 다 듣 고 계 시 네
그 평 화 내 게 짓 고 주 은 혜 쏘 피 네
주 예 수 복 을 주 시 또 내 러 주 시 네

후렴
주 의 영 광 빛 난 광 채 내 게 비 켜 주 시 읊 소 서
주 의 영 광 영광 빛 난 광 채 광 채 주 읊 소 서

그 밝은 얼굴 비 올 때 나의 영혼 기쁘다

쉬운 기타코드(capo=1st) A^b→G D^b→C E^b7→D7 B^b7→A7

알리는 말씀

1. 학술대회를 개최할 수 있도록 은혜를 주신 하나님께 감사드립니다.
2. 예배 순서를 맡아주신 분들께 감사드립니다. 개회예배 말씀을 전해 주시는 김남준 목사님(열린교회 담임)께 감사드립니다. 그리고 주제발표를 해 주실 원종천 박사님(아신대학교 명예교수)께 감사드립니다. 또한 논문 발표와 논평, 좌장으로 수고해 주실 모든 교수님께 감사를 드립니다.
3. 참가 방법 안내
 - 1) 본 학술대회 실시간 영상은 당일에만 공개되는 것을 원칙으로 합니다.
 - 2) 영상 시청 방법: 각 발표 시간대마다 3개의 분과가 동시에 진행됩니다. 각 분과마다 유튜브 채널이 아래와 같이 개설됩니다. 아래의 주소는 영상 주소가 아닌 채널 주소입니다. 각 채널에서 시간표에 따라 순차적으로 영상이 실시간으로 송출될 것이니, 때마다 원하시는 분과의 채널에 들어가셔서 실시간 영상을 시청하시면 되겠습니다.
 - ◆ 제1분과 유튜브 채널 주소(개회예배, 주제발표 포함)
https://www.youtube.com/channel/UCDC--QI6BjsR3dC78Lde7rQ?view_as=subscriber
 - ◆ 제2분과 유튜브 채널 주소
https://www.youtube.com/channel/UCwqZqH5RclxOn4zcOtkTADw?view_as=subscriber
 - ◆ 제3분과 유튜브 채널 주소
https://www.youtube.com/channel/UCyGy377YkjEogncijB7LVQ?view_as=subscriber
- 3) 학술대회 참가증명서 발급
 - 출석 체크를 하셔야 참가 인정이 됩니다. 출석 체크 방법은 ‘주제 발표’부터 ‘4발표’까지의 실시간 영상들 중에서 하나의 채팅창에 “이름 출석”(예. 홍길동 출석)이라고만 딱 한 번만 기록하시면 됩니다. 즉 당일 단 1회 만 출석체크 하시면 됩니다.
 - 실시간 채팅은 Google 계정을 가지신 분들만 가능하므로 Google 계정이 없으신 분은 미리 만들어 두시기 바랍니다.
 - 혹시 참가증명서가 필요하지 않으신 분은 굳이 출석 체크 하지 않으셔도 됩니다.
 - 출석 체크 하신 분들에 한해서만 참가 증명서를 4월 17일까지 자동 발급해 드립니다.
- 4) 각 발표에 대한 질의응답은 여건상 어려울 것으로 예상되오니 해량바랍니다.
4. 금번 학술대회는 비대면으로 열리는 관계로 참가비가 없습니다.
5. 오늘 발표하신 논문은 수정보완 하셔서 4월 30일(금)까지 온라인투고시스템(www.tsrt.kr)을 통해 논문을 투고하시면 심사절차를 거쳐 「개혁논총」에 게재하실

수 있습니다. (온라인투고시스템을 사용하여 논문을 투고할 시에는 반드시 ‘투고자 메뉴얼’에 따라 주시기 바랍니다.)

6. 「개혁논총」을 우편으로 받아보실 분은 주소를 간사에게 알려주시기 바랍니다.
7. ‘한국연구재단’에서는 ‘한국학술지인용색인’(KCI) 인용지수를 학술지 평가에 중요 자료로 사용하고 있습니다. 회원님께서 논문을 작성하실 경우 「개혁논총」을 인용해 주시길 부탁드립니다. 「개혁논총」에 게재되었던 모든 논문은 개혁신학회 홈페이지 (www.tsrt.kr)에서 무료로 열람하실 수 있습니다.
8. 주소, 메일, 핸드폰 번호, 근무처가 변경되신 회원은 간사에게 알려주시기 바랍니다.
9. 회원 가입을 아직 안 하신 분은 가입신청서를 작성하셔서 제출해 주십시오.
10. 각종 증명서 및 영수증이 필요하신 분은 간사에게 신청해 주시기 바랍니다.
11. 개혁신학회 홈페이지 주소는 www.tsrt.kr 입니다. 개혁논총 무료 열람, 학회 정보이용, 그리고 논문투고 및 논문심사를 원하시는 분들은 홈페이지를 이용하여 주시기 바랍니다. 또한 모든 회원님들께서는 홈페이지에 꼭 가입하여 주시기를 부탁드립니다.
12. 개혁논총 편집위원회는 ‘온라인(On-Line) 논문투고시스템’을 마련했습니다. 논문투고를 원하시는 분들은 회원가입 후 홈페이지 오른쪽 하단에 있는 투고시스템 배너를 클릭하시면 논문투고절차를 밟으실 수 있습니다.

■ 「개혁논총」 논문 투고 안내

1. 접수: 발행일 2개월 전까지 (발행일: 3월 31일, 6월 30일, 9월 30일, 12월 31일)
2. 유의사항
 - 1) 「개혁논총」 논문 양식 준수 (각주 및 참고문헌 형식 유의)
※ 논문 양식은 홈페이지(www.tsrt.kr)에서 다운 받을 수 있습니다.
 - 2) 참고문헌, 초록(국문/영문), 주제어(국문/영문), 논문제목(국문/영문) 이름(국문/영문) 소속(국문/영문)을 표기하여 제출해 주십시오.
 - 3) 연구윤리규정을 준수하여 주십시오(표절방지).
 - 4) 개혁신학의 취지와 부합하지 않는 논문, 논문양식에 따르지 않는 논문, 분량이 지나치게 많은 논문은 심사 대상에서 제외될 수 있습니다.
3. 논문 심사비 및 게재비
 - 1) 심사비: 10만원
 - 2) 게재비: 20만원(학술대회 발표 논문의 경우 10만원)
 - 3) 페이지 수 초과에 따른 비용이 추가됩니다.
 - 4) 계좌번호: KB 국민은행 772001-04-228610, 예금주: 김주한(개혁신학회)

※ 문의 및 신청: 곽진수 간사 (tsrt1517@daum.net, 010-9766-3635)

■ 개회예배

사회



박웅규 교수(회장)

설교



김남준 목사

기도



문병호 교수(부회장)

광고



김요섭 교수(총무)

■ 폐회예배

사회



문병호 교수(부회장)

설교



박웅규 교수(회장)

기도



김요섭 교수(총무)

■ 주제발표 (오전 10:40~11:20, 1층 중등부실)



원종천 박사

■ 제1발표 (오후 11:30~12:20)

1분과 발표



이신열 박사

좌장



김재운 박사

논평



문병호 박사

2분과 발표



김대혁 박사

좌장



김요섭 박사

논평



조광현 박사

3분과 발표



안석일 박사

좌장



김주한 박사

논평



김성광 박사

■ 제2발표 (오후 1:30~2:20)

1분과 발표



김주한 박사

좌장



김재운 박사

논평



남궁영 박사

2분과 발표



김종구 박사

좌장



김요섭 박사

논평



배춘섭 박사

■ 제3발표 (오후 2:30~3:20)

1분과 발표



송영목 박사

좌장



김주한 박사

논평



이기운 박사

2분과 발표



이성훈 박사

좌장



문병호 박사

논평



김재운 박사

주제발표 (오전 10:40~11:20)

성화부진에 대한 개혁신학의 대응과 과제: 역사신학적 고찰

원종천 박사

아신대학교 명예교수, 역사신학

서론

개신교회의 성화부진 문제는 사회적 이슈로까지 이어졌다.¹⁾ 이것은 부인할 수 없는 문제가 되었고 한국개신교회의 윤리적 현실이 우리에게 큰 실망감과 두려움으로 다가온 것도 피할 수 없는 사실이 되었다. 그러나 이 문제는 오늘날의 문제는 아니었다. 종교개혁 이후 개신교가 탄생하면서부터 개신교의 성화부진 문제는 시작되었다. 이신칭의가 관건이었다. 로마가톨릭교회의 칭의론 오류를 개혁하고자 성경적 칭의론을 주장한 루터의 이신칭의는 이면에 성화부진의 우려를 낳았고 루터의 의도와는 다르게 실제적 문제로 대두되었으며 계속되는 양상을 띠게 되었다. 개혁신학은 종교개혁 처음부터 이 문제에 착안했고 지속적으로 대응했다. 개혁신학의 시조인 츠빙글리, 에코람파디우스, 불링거 등, 스위스 종교개혁자들로부터 존 칼빈으로 그리고 유럽 대륙의 개혁주의자들과 영국 청교도 개혁주의자들까지 개혁주의는 언약신학이라는 성경적 신학방법론을 사용하여 이 문제에 대응했다. 언약신학은 신학의 방법론을 전통적 조직신학에서 성경신학으로 전환하며 사변적 논쟁을 탈피하고 경건신학을 추구하려했다.

본 강연은 성화부진이라는 한국교회 현실을 생각하며 개혁신학이 역사적으로 이 문제에 대해 어떻게 대응했고 현재는 어떤 과제를 안고 있는지 간략하게 살펴보고자 한다.²⁾ 역사적

1) 최근 기독교윤리실천운동(기윤실)이 조사한 바에 의하면 한국 교회를 신뢰한다는 응답자는 18.4%에 불과한 반면 불신한다는 비중은 48.3%로 높았다. 또 '기독교(개신교)인들의 말과 행동에 믿음이 간다'는 쪽은 14%인 반면 '그렇지 않다'는 쪽이 3.5배에 달하는 50.8%나 됐다. 가톨릭교회와 불교사찰, 개신교회 셋의 신뢰도 조사에선 35.2%가 가톨릭교회를, 31.1%가 불교사찰을 신뢰한다고 답했고, 개신교회를 신뢰한다는 응답자는 18%로 크게 낮았다. 한겨레신문, 2008년 11월 19일, 22면.

으로 개혁신학은 루터의 이신칭의에 분명히 동의하면서도 본의 아니게 오해가 될 수 있는 부분에 대한 보완 작업을 해왔다. 보완 작업을 위해 사용한 신학적 도구에는 언약신학이 중요한 부분을 차지했다. 루터는 언약신학을 거부했으나 개혁신학은 언약신학을 발전시켜가며 중요한 도구로 활용했다. 본 강연은 개혁신학이 어떻게 이것을 했는지 보려고 한다. 그리고 최근에 나타난 “바울에 대한 새관점”이 언약개념을 통해 전통적 이신칭의 교리를 무너뜨리며 전통적 언약신학을 위협하고 있다. 개혁신학에 새로운 과제가 주어진 것이다. 본 강연은 1장에서는 루터와 츠빙글리, 에코람파디우스 등, 1세대 종교개혁자들을 살펴보고, 2장에서는 칼빈을 살펴보고, 3장에서는 17세기 청교도, 존 오웬을 보고, 4장에서는 현재 관건으로 떠오른 “바울에 대한 새관점” 입장을 보며, 5장에서는 새관점에 대한 반응을 할 것이다.

제1장 루터 vs 스위스 종교개혁자들

루터의 이신칭의는 종교개혁의 깃발이었다. 당시 로마가톨릭과의 투쟁에서 면죄부가 실제적인 갈등의 촉매 작용을 했고 결국 로마교회의 권위에 도전함으로 파국이 형성되었지만, 이신칭의가 전체 종교개혁을 대표하는 신학적 핵심이었다. 이신칭의는 파격적인 것으로, 교회역사에서 과거에 용어 사용은 있었지만, 우리 죄가 그리스도의 죄로 여겨지고 그리스도의 의가 우리 의로 여겨지는, 전가 개념으로 대표되는 루터의 이신칭의는 그야말로 파격이었다. 실제적 의가 아니고 전가적 의가 이신칭의의 내용이었기 때문이다.³⁾

그러나 이것은 종교개혁자들 내에서도 갈등을 초래했다. 스위스 종교개혁자들은 독일 종교개혁자 루터의 이신칭의를 분명히 수용은 했으나, 율법과 선행 부분에서 루터와 다른 분위기를 보였다. 이신칭의는 인정하지만 그 안에 율법과 선행의 역할이 있는 것으로 생각했다. 믿음으로 의로워지는 것은 맞지만, 믿음에 따른 선행은 반드시 존재하는 것으로 생각했다. 이 내용은 당시 유아세례 문제로 말미암은 재세례파와의 충돌로 빚어진 언약 개념에서 루터와 스위스 종교개혁자들의 차이로 드러나게 되었다. 하나님과 인간 사이의 쌍방향성과 상호성 때문에 루터는 언약 개념을 사실상 포기했다. 그러나 츠빙글리는 성경에서 언약 개념을 찾았고 그것을 유아세례를 인정하는 근거로 사용했다. 1525년 출판된 『세례에 관하여』(*Of Baptism*)

2) 본 강연의 내용은 필자의 저서 『성화의 부진과 칭의의 고민』(킹덤북스, 2017)의 일부 내용을 발췌, 요약 및 정리했음을 밝힌다.

3) Martin Luther, *Luther: Lectures on Romans*, The Library of Christian Classics, ed. Wilhelm Pauck, vol. 15 (Philadelphia: The Westminster Press, 1961), 141. Lowell C. Green, “Faith, Righteousness, and Justification: New Light on Their Development under Luther and Melanchthon,” *Sixteenth Century Journal*, 4, 1973, 76-77.

에서 처음으로 츠빙글리는 아브라함의 언약과 할례의 언약 징표(sign)가 신약에 세례의 언약 징표와 동일하다고 호소했다. 그리고 츠빙글리는 이것을 통해 유아세례를 수호했다.

이 책에서 츠빙글리는 유아세례 방어를 위해 지배적 개념이 된 언약의 통일성을 주장하기 시작했다. 그의 초기 진술은 그렇게 예리하지는 않았다. 그러나 유아세례를 방어하는 그의 노력에서 언약의 통일성을 분명하게 볼 수 있다. 그의 연구의 시작에서 츠빙글리는 성례를 언약 징표로 정의한다.⁴⁾ 언약 징표 안에서 세례 받는 자는 자신이 받은 것에 대한 감사로 서약을 한다. 징표는 하나님의 선물이고, 서약은 하나님 선물에 대한 인간의 반응이다. 그 안에서 언약은 주 예수 그리스도와 성도들 간의 상호적 관계로 이해된다. 츠빙글리에게, 세례와 성찬의 두 성례는 우리가 그리스도와 가진 구원 관계를 위한 징표와 서약이다. 구약의 두 핵심 성례 연구를 통하여 신약 성례에 포함된 징표와 서약에 대해 배울 수 있다는 것이다. 그것들 역시 ‘이 거룩한 것들’의 징표와 서약이기 때문이다. 그러므로 성례는 언약 징표이며, 구약의 할례는 세례와 같고, 신약의 성찬은 유월절과 같다는 것이다. 이것이 언약 통일성과 연속성의 가장 담대한 형태다.⁵⁾

언약 개념은 구원에 있어서 하나님과 인간 사이에 상호성과 조건성을 내포하고 있었다. 성경을 근거로 언약 개념을 처음 내놓은 사람은 츠빙글리였고 그것은 그의 후계자인 불링거를 통해 전수 발전되었다.⁶⁾ 결국 이들은 이신칭의를 신봉하는 종교개혁자들이지만 루터주의와는 노선이 다른 개혁주의 선조가 되었다.

츠빙글리와 더불어 이신칭의를 분명하게 수용하면서도 칭의 개념에 루터와 중요한 차이를 잘 보여주는 스위스 개혁주의 인물이 있었다. 그는 에코람파디우스였다. 츠빙글리처럼 에코람파디우스는 구약과 신약을 언약 개념으로 연결시켰다. 그는 구약의 할례와 신약의 세례는 동일한 언약으로 들어가는 입구라고 가르쳤다. 이것은 구약과 신약의 통일성을 의미하는 것이었고, 후일 재세례파에 대항해 개혁주의 입장에서 유아세례를 옹호하는데 중요한 역할을 했다.⁷⁾ 에코람파디우스에게 구약과 신약의 통일성은 둘 사이에 불연속성을 포함했다. 할례, 안식일 등과 같은 구약 예식의 유대교훈은 그리스도인들에게는 적용되지 않는다는 것이었다. 그러나 이런 외적 불연속성에 연속성이 동시에 존재한다고 그는 가르쳤다. 외적으로 폐지된 이것들이

4) Huldrych Zwingli, “Of Baptism,” trans. G. W. Bromley in *Zwingli and Bullinger* (Philadelphia: Westminster Press, 1953), 131; ZSW IV, 217-218. Cf. Peter A. Lillback, *The Binding of God: Calvin’s Role in the Development of Covenant Theology* (Grand Rapids: Baker, 2001), 93.

5) Ibid., 138-139. Cf. Lillback, 94.

6) Peter A. Lillback, *The Binding of God: Calvin’s Role in the Development of Covenant Theology* (Grand Rapids: Baker, 2001), 81-82.

7) 재세례파와의 논쟁에서 불링거는 에코람파디우스를 인용했다. 그 내용은 하나님의 언약은 유일하고 영원한 것이며 여러 시대에 다르게 집행하신다는 것이다. 이것은 에코람파디우스의 언약의 통일성 개념을 반영하고있다. Lillback,

내적으로는 폐지되지 않았고 오히려 성령의 법으로 신약시대에 그리스도인들을 위해 완성되었다는 것이다. 성령의 법은 곧 사랑의 법으로 이해되었다. 하나님과 하나님 백성 사이의 언약은 영원한 것이며 그 내용은 사랑의 법이라는 것이다. 사랑의 법은 구약 율법 제정 이전에 이미 존재하고 있었던 것으로 구약의 율법을 완성시키고 유대인이나 그리스도인이나 같은 언약 위에 서있게 했다는 입장이었다.⁸⁾

사랑의 법을 내용으로 하고 있는 성령의 법이란 언약관계에 있는 믿는자에게 나타나는 성령의 역사를 의미한다. 하나님과의 언약관계에 있는 자에게 성령이 역사하여 그의 심령을 움직여서 사랑으로 하나님의 율법을 지키게 하는 것이다. 언약은 성령의 역사를 통해 하나님과 이웃을 사랑하게 한다. 에코람파디우스는 하나님과 맺은 언약은 성령의 역사와 깊은 관계를 맺고 있다고 생각했다. 그러므로 언약은 사랑을 통하여 역사하는 믿음으로 율법을 완성하는 것으로 보았다.⁹⁾ 이것은 루터에게 그가 가르치는 이신칭의와 다른 색깔을 띠고 있는 것으로 보였다. 상호성과 조건성으로 말미암아 언약개념을 거부한 루터에게 믿음으로만 의로워진다는 그의 이신칭의는 개혁주의파의 이런 접근을 수용할 수가 없었다. 루터가 개혁주의 종교개혁자들을 비판한 이유가 여기 있었다.

그러나 에코람파디우스에게 언약은 단순히 하나님과 인간이 맺은 언약이 아니었다. 우리가 하나님과 맺은 언약은 근본적으로 하나님께서 그리스도와 맺은 언약의 결과이었다. 하나님께서 그리스도와 언약을 맺으시고 그것을 그리스도 안에서 하나님 백성을 위해 성취시키셨다고 주장했다.¹⁰⁾ 에코람파디우스에게 언약은 영원한 것이었다. 영원히 깨지지 않을 것이고 안전할 것이라는 말이다. 하나님께서 당신의 영을 언약 백성에게 주셨고, 하나님께서 그리스도와 맺은 언약 위에 서있기 때문이다. 하나님은 언약의 중재자 되시는 그리스도 안에서 우리와 언약을 맺으신 것이다. 그리스도를 믿는 자들이 바로 이 혜택을 입은 자들이고 그렇게 맺어진 언약은 절대로 안전하며 믿는 자들은 하나님과의 관계에서 평화를 얻을 수 있다고 가르쳤다.¹¹⁾

에코람파디우스는 이신칭의를 신봉했다. 그리스도를 믿음으로 의로워지는 것이다. 그러나

8) 루터는 이것을 수용할 수 없었다. 루터는 츠빙글리파가 이신칭의를 제대로 이해하지 못하는 것으로 판단했고 자신과는 함께 할 수 없는 입장이라고 판단했다. Lillback, 85.

9) Ibid.

10) 에코람파디우스는 이렇게 말했다. “또한 더 큰 약속을 들으라. 너희를 위한 영원한 언약이 있을 것이다. 하나님께서 당신의 율법을 너희 마음에 주셨기 때문이다. 그는 너희 하나님이 될 것이고 너희는 그의 성전과 그의 백성이 될 것이다. 다윗이 여러 곳에서 말한 것과 같이, 하나님께서 당신의 아들, 주 예수 그리스도와 함께 계약을 맺으시고 죽음에서 그를 살리신 것처럼, 가장 높은 믿음으로 하나님의 자비가 너희에게 있을 것이고, 하나님은 너희가 견딜 수 있는 이상의 고통을 주지 않을 것이다.” 이사야 55:3, *Iesaia*, 268a. 저자번역. Lillback, 86.

11) “더욱이 산과 이 세상의 군주가 지나가는 것을 보고, 나타나는 모든 것이 파괴되어도, 하나님의 언약이 파기되는 것은 불가능하다. 하나님은 당신의 아들 안에서 우리와 함께 언약으로 들어가셨기 때문이다. 여기서 평화의 약속(testament)이라고 불리는 것, 이것으로 우리는 아들을 통하여 화해되었고, 그리스도를 믿는 믿음을 통하여 우리는 평화를 누린다.” 이사야 54:9-10, *Iesaia*, 265b. Ibid.

동시에 이신칭의는 성령의 법을 포함한다고 보았다. 그의 성령의 법 관련 이러한 가르침은 언약에 기초한 기독교적 문맥으로 잘 이해할 수 있다. 개혁주의 입장의 이신칭의 개념을 잘 대변하는 에코람파디우스의 이 가르침은 로마서 8:2의 ‘성령의 법’과 갈5:6의 ‘사랑으로써 역사하는 믿음’을 잘 반영하고 있다고 볼 수 있다. 에코람파디우스는 새언약의 징표가 오순절에 사도들에게 나타난 예언의 영으로 보았고 히10, 렘31, 겔36장이 이것을 잘 보여준다고 말했다.¹²⁾ 새언약의 주요 징표는 성령이다. 앞으로 구원은 새율법을 통해 이루어지고 그것은 시내산이 아니고 시온산에서 이루어질 것이며 오순절에 이루어진 것이다. 이것이 성령의 법이고 언약이라는 것이다.¹³⁾

루터가 왜 스위스 개혁자들을 힘들어했는지 알 수가 있다. 언약 개념을 수용하지 못한 루터에게 이들의 언약 개념과 율법에 대한 입장은 자신의 이신칭의에 흠집을 내고 로마가톨릭의 입장에 다가가는 혼란을 일으키기에 충분하다고 본 것이다. 루터는 이들을 로마가톨릭과 동일한 입장으로 보았고 그들을 비난했다. 루터의 입장에서는 개혁주의자들이 이신칭의에 사실상 믿음과 율법 또는 믿음과 선행을 함께 수호한다고 본 것이다. 이것은 언약 개념을 수용하지 못한 루터의 오류이었다. 그리고 이것은 종교개혁에서 루터와 다른 또 하나의 개신교 주류가 나타나고 있음을 시사했다. 개혁주의 탄생이다.

제2장 루터 vs 칼빈

스위스 종교개혁자들의 개혁주의 노선은 종교개혁 2세인 존 칼빈에 의해 전수되었다. 칼빈은 루터에게서 많은 것을 배웠고 개인적으로 그를 존경하고 흠모했지만, 율법과 선행의 강조와 언약개념에 있어서 개혁주의 노선을 따랐다. 루터의 종교개혁 당시 이신칭의 교리는 로마교회뿐만이 아니라 다른 개신교 부류 및 루터교회 내에서도 비판을 받았다. 이신칭의는 법적 가설이고, 선행을 불필요하게 만들며, 비윤리적이라는 등의 비판이 줄을 이었고, 일반교인들은 이신칭의를 잘 못 이해했고 왜곡하여 윤리적 해이가 나타났다. 시간이 지나면서 루터도 자신의 의도와는 다르게 진행되는 상황에 대해 당황했다.¹⁴⁾ 종교개혁 1세대인 루터, 츠빙글리, 에코람파디우스 시대에는 신학적이고 이론적인 내용에 국한되었다면, 시간이 지나면서

12) *Iesaia*, 285b. Lillback, 86.

13) 이사야 51:4, *Iesaia*, 255b. Ibid.

14) 루터의 이신칭의는 많은 오해와 아울러 공격을 받았다. 루터교 내에서도 일부는 지나친 자유 때문에 재세례파로 갔고, 루터교 밖의 개신교에서는 이신칭의는 인간의 자유의지도 없고 하나님의 계명을 지킬 힘도 없는 없으며 선행은 가치도 없는 것이며 그리스도께서 완전 속죄를 치루셨으니 우리는 할 일이 없다는 오해를 일으킨다고 말했다. 루터 자신은 “누구도 자신의 삶을 향상시키지 않은 것이 그에게 힘든 것이었다고 답변했다”고 기록했다. Lillback, 70-71.

윤리적 해이는 광범위해졌고, 종교개혁 리더들에게까지 심각한 문제로 대두되었다. 루터교회 내에서는 반율법주의가 나타났고 루터는 당황했다. 루터는 본의 아니게 나타난 이 문제를 인지했으나 한계에 도달할 수밖에 없었다. 로마교회와의 신학적 대치로 이신칭의를 약화시킬 수도 없었고 스위스 종교개혁자들의 입장을 수용할 수도 없었다. 때는 종교개혁 2세대로 향했고 존 칼빈이 문제 해결의 대안자로 나타났다. 첫째, 칼빈은 루터와는 다르게 복음과 율법의 관계를 분리보다는 융합 쪽으로 이끌었다. 이신칭의로 말미암아 선행이 믿음에 밀려 동한시 되는 것을 좌시할 수 없었다. 둘째, 칼빈은 공로적 성격은 아니지만, 이신칭의에 선행도 관련이 되어있다고 주장했다. 율법의 필요성을 강조하고 성화를 추진하기 위한 노력이었다. 셋째, 칼빈은 개혁주의 언약개념을 수용했고 성경 주석을 통해 그것을 훨씬 더 구체적이고 세부적으로 발전시켰다.

루터는 이신칭의를 지키기 위해 율법과 복음의 구별 구도를 강화했고 이신칭의에서 율법과 선행을 배제했다. 칼빈도 율법과 복음을 구별했다. 그러나 칼빈은 이신칭의 구도에서 칭의가 복음과만 관계가 있고 율법과는 상관없이 없다는 방식의 논조에는 문제가 있다고 생각했다. 대신 칼빈은 율법과 복음의 구별을 문자와 영의 구별로 보았다. 율법은 문자로 죄를 지적하고 순종을 명령할 뿐, 죄를 극복하는 능력은 제공하지 못하는 반면, 복음은 성령이 역사는 영이라는 것이다. 복음은 죄사함을 주고 율법의 요구를 이행할 수 있는 능력을 주어 거룩함이 시작되게 한다고 말했다. 율법이 문자로만 있으면 죽이는 것이지만, 율법이 영과 합쳐지면 영을 가진 복음이 된다는 말이다.¹⁵⁾ 율법을 그리스도와 상관없이 행동 강령으로만 보면 사람을 정죄하는 죽은 문자일 뿐이다. 그러나 이 죽은 문자에 성령께서 역사하시어 마음을 움직이고 그리스도를 보여주면 생명의 말씀인 복음이 된다는 것이다. 칼빈은 예레미아 31장을 상기시키며 하나님께서 새언약을 만드시는데 믿는자의 심령에 율법을 새기고 마음에 그것을 기록하셨다고 언약하셨기 때문이라고 가르쳤다.¹⁶⁾

루터의 이신칭의는 믿음으로 의로워짐을 말한다. 칭의는 믿음으로 이루어진다는 말이다. 즉, 의로워지는데는 믿음이 역할을 한다는 말이다. 칼빈도 루터의 이신칭의를 수용했다. 그런데 칼빈은 율법 순종의 선행이 이신칭의의 한 부분이 될 수 있다고 가르쳤다. 그는 이신칭의를 “선행 없이 믿음으로 의로워진다”로 표현할 때 자칫하면 오해를 줄 수 있음을 지적했다.

15) John Calvin, *Commentaries on the Book of the Prophet Jeremiah and the Lamentations*, trans. John Owen (Grand Rapids: Baker Book House, 1979), 31:32.

16) “바울이 거기서[고후3:6] 거짓 사도들과 싸우는 것은 분명하다. 그들은 그리스도와 상관없이 율법을 천거하고 사람들을 새 언약의 유익으로부터 멀게 한다. 하나님은 새 언약에서 “당신의 율법을 믿는 자의 내면에 새기고 그들의 심령에 쓰시겠다[렘31:33]”고 언약하셨다. 그러므로 문자는 죽은 것이고 주님의 율법은 그 독자들을 죽이는 것이다. 그것이 그리스도의 은혜로부터 잘려지고[고후3:6] 심령을 건드리지 않으며 귀에만 소리가 들리기 때문이다. 그러나 만일 성령을 통하여 율법이 심령에 실제로 소인을 찍는다면, 만일 율법이 그리스도를 보여준다면, 그것은 “영혼을 회심시키고, . . . 작은 자들에게 지혜를 주는[시18:8 . . .]” 생명의 말씀이다 [cf. 빌2:6].” *Institutes*, 1:9:3. Cf. *Institutes*, 2:5:9.

‘선행 없이’가 ‘의로워진다’를 수식하는 것으로 이해하면 문제가 없다. 선행 자체가 의롭게 하는 것은 아니기 때문이다. 그러나 ‘선행 없이’가 ‘믿음으로’를 수식하는 것으로 이해하면 큰 오류가 됨을 지적했다. 그것은 ‘선행 없는 믿음으로 의로워진다’는 의미가 되기 때문이다. 이것은 이신칭의의 정상적인 이해가 아니라고 칼빈은 경고했다. 믿음은 선행과 상관없이 의롭게 한다. 선행이 칭의의 원인이 될 수 없다. 그러나 선행을 동반하지 않은 믿음은 죽은 믿음이고 그것은 구원에 이르는 믿음이 아니라는 것이다.¹⁷⁾

여기서 문제가 생긴다. 믿음을 수반하는 선행의 기준은 무엇인가? 율법 준수의 선행은 근본적으로 완전을 요구하는 것이 아닌가? 그런데 어떻게 믿는자의 선행이 완전할 수 있는가? 선행이 불완전하다면 이신칭의에서 그것이 무슨 의미가 있는 것인가? 믿음으로 그리스도의 의가 우리에게 전가되어 의로워지는 것이라면, 완전하지 않은 선행은 역할도 애매하고 오히려 방해만 되는 것으로 볼 수 있는 것이다. 칼빈은 이 문제를 어떻게 해결했는가? 선행이 믿음과 연결되어 있다면 하나님께서는 그 부족한 선행을 완전한 것으로 여겨주시고 수용하신다고 칼빈은 가르쳤다.¹⁸⁾ 그리스도를 믿고 죄사함 받아 그분의 의로움이 전가된 자에게는 부족한 선행(율법준종)이 하나님께 완전한 것으로 받아드려져 언약 조건이 만족된다는 것이다. 이것을 근거로 칼빈은 이신칭의에도 선행이 의미있게 존재함을 주장했다. 선행이 의와 연결이 된다는 것이다. 불완전하고 흠있는 선행이지만 하나님께서 그것을 은혜로 수용하셨기 때문이라는 것이다. 믿음이 의로움을 가져다준다. 그러나 동시에 믿음이 필연적으로 동반하는 선행도 믿음과의 불가분의 관계 때문에 의로움을 가지게 된다는 것이다. 칼빈은 이것이 이신칭의를 손상

17) “그러므로 충성된 자들이 그들의 행위로 의롭게 여겨진다고 말할 때, 이것이 구원의 원인으로 진술되어서는 안 된다. 우리는 구원의 원인이 이런 가르침으로 부터 제외됨을 주시해야 한다. 우리가 원인을 논의할 때, 하나님의 자비 외에는 어느 곳도 바라보지 말아야 하고, 거기서 중단해야 한다. 그러나 비록 선행이 추호도 칭의의 원인이지는 않지만, 하나님의 자녀들이 믿음으로 값없이 의롭게 되었을 때, 동시에 그들의 선행도 동일하게 은혜로운 관대함으로 의롭다고 여겨지는 것이다. 이것은 여전히 진실로 남아 있다. 물론 이것은 신중함과 건전한 해석을 요구하지만, 믿음은 선행 없이 우리를 의롭게 한다. 선행 없이 믿음이 우리를 의롭게 한다는 제안은 사실임과 동시에 거짓이다. 그 사실과 거짓의 여부는 그것이 가지고 있는 의미에 따라 달라진다. 선행이 없는 믿음은 효력이 없기 때문에, 믿음이 선행 없이 의롭게 한다는 제안 자체는 거짓이다. 그러나 만일 ‘선행 없이’란 표현이 ‘의롭게 한다’라는 단어와 연결된다면, 그 제안은 사실이다. 믿음은 선행이 없을 때 의롭게 할 수 없다. 그 경우에 믿음은 죽은 것이고 단순히 허구가 된다. 요한이 말하는 것처럼, 하나님으로 부터 난 자는 의롭다 (요일5:18). 그러므로 해가 그것의 열로부터 분리될 수 없는 것처럼 믿음도 선행으로부터 분리될 수 없다. 선행이 우리의 칭의를 위한 원인을 형성하지 않는다. 믿음만이 우리를 하나님께 화합하고, 그로 하여금 우리를 사랑하게 한다. 우리 자신 안에서가 아니고, 그의 독생자 안에서 말이다.” John Calvin, *Commentaries on the First Twenty Chapters of the Book of the Prophet Ezekiel*, trans. Thomas Myers (Grand Rapids: Baker Book House, 1979), on Ezek. 18:14-17, XII, ii, 238.

18) “비록 우리의 선행이 의로움의 실체를 가지고 있는 것은 아니지만, 그것은 의의 이름을 가진다는 것이다. 간략히 말해, 우리 자신의 공로가 아니라 믿음만으로 우리 자신과 우리의 선행이 의로워진다고 나는 확신한다. 그리고 선행이 의롭다고 인정받는 것은, 원인에 근거한 결과로서, 그것을 행한 사람이 의롭다고 인정받는 것에 의존한다.” Calvin, *Calvin's Selected Works*, ed. and trans. by Henry Beveridge (Grand Rapids: Baker, 1983), III:128.

시키지는 않는다고 보았다.¹⁹⁾

칼빈이 선행에 가치를 부여하고자 하는 의도는 이러한 신학적 논리로 설득력 있게 전개되었다. 선행 자체는 아무런 가치가 없다. 근본적으로 죄인된 인간에게서 나오는 선행 그 자체는 죄성을 벗을 수 없다. 인간의 어떤 선행도 완전히 순수한 동기에서 나오지 않기 때문이다. 선행에 의로움이 부여되는 것은 단지 하나님께서 문제 있는 선행에 의를 전가해 주시기 때문이다. 칼빈은 이것을 근거로 선행이 의롭다고는 여겨지지만 공로의 가치는 없다고 가르쳤다.²⁰⁾ 그러면 선행 의로움은 믿음 의로움과 어떤 관계에 있는 것인가? 칼빈은 이 관계를 선행 의로움이 믿음 의로움에 종속되어 있고 의존하고 있는 것으로 생각했다. 그러므로 두 관계는 상충이나 모순적 관계는 아니라는 것이다.²¹⁾ 그러나 동시에 선행 의로움이 믿음 의로움에 열등적이기는 하지만 선행도 칭의에 종속적 원인이 된다고 칼빈은 주장했다.²²⁾

칼빈은 츠빙글리와 불링거로 이어진 언약 개념을 성경적이라고 판단하고 수용했다. 하나님께서 타락한 인간과 맺으신 은혜언약은 그리스도를 믿음으로 영생을 약속하신 하나님의 언약이고 아브라함의 후손으로 약속된 예수 그리스도가 언약의 중재자가 되었다. 은혜언약은 하나님의 주도 하에 이루어졌지만, 성화와 윤리를 통한 인간의 역할과 책임이 중시된다고 칼빈은 가르쳤다.²³⁾ 스위스 종교개혁자들에게서 나타난 신구약의 연속성, 그리고 언약의 중재자가 되시는 그리스도를 통한 신구약의 통일성은 칼빈에게 그대로 반영되었다. 율법과 선행의 강조 뿐 아니라 언약개념까지 개혁주의 전통은 칼빈에게서 자리를 잡고 더 정교하고 풍부하게

19) *Institutes*, 3:11:1, 20

20) “율법은, 비록 의롭게 할 수는 있지만, 결코 한 행위로 말미암아 구원을 약속할 수 없다. 모든 율법을 완전하게 지켜야만 의로워지는 것이다. 그러므로 피네하스의 선행은 그에게 의로움으로 전가된 것이다. 하나님께서 충성스러운 자의 선행을 그들에게 의로움으로 전가하시는 것과 동일한 방법으로 그렇게 하신 것이다. 그들이 소유한 본유적인 공로의 결과로가 아니라, 하나님 자신의 거저주시고 공로의 대가가 없는 은혜의 결과다....그러므로 그는 우리가 믿음으로만 의로워진다고 적절하게 결론을 내린다. 그러나 선행에 의한 의로움은 방금 언급된 의로움에 종속된 것이다. 선행은 순수한 사랑에서 우러나오지 않고, 하나님이 그것들을 우리에게 의로 전가해주시지 않는 한, 그 자체 내에 아무런 가치를 가지고 있지 않다.” John Calvin, *Commentary on the Book of Psalms*, trans. James Anderson (Grand Rapids: Baker Book House, 1979), on Ps. 106:31, VI, iv, 233.

21) “우리가 믿음으로 얻은 의로움, 즉, 우리에게 거저 주어진 바로 그 의로움은 가장 높은 등급에 놓여져야 한다. 그래서 양심이 하나님의 심판대 앞에 놓일 때마다, 그것만이 빛이 나도록 해야 한다. 이런 식으로 선행의 의가, 우리 안에 어느 정도까지 존재하든지 간에, 그 자체의 위치로 축소되어서, 과거에 그랬던 것처럼, 다른 것과 충돌하지 않을 것이다. 그리고 선행의 의가 믿음의 의에 의존되는 것처럼, 그것은 후자가 인간의 구원을 완전히 소유하도록 그것에 종속되어야 한다.” John Calvin, *Calvin's Selected Works*, III:246-247,

22) “이것은 주님으로 하여금 선행을 열등한 원인으로 포용하는 것을 금하지 않는다. 어떻게 이렇게 되는가? 주님께서 자비로 영생의 기업을 위해 정하신 자를, 당신의 일반적인 경륜에 따라, 선행의 수단으로 그것을 소유하도록 인도하신다. 경륜의 순서에 있어서 그는 앞에 나오는 것을 뒤에 나오는 것의 원인이라고 부른다. 이런 식으로 그분은 때로 영생을 선행으로부터 나오는 것으로 말한다. . . . ” *Institutes*, 3:14:21.

23) *Institutes*. 3:17:5.

다듬어졌다. 개혁주의 노선을 따라 칼빈은 언약개념을 통해 당시 논란이 되었던 유아세례를 성경적으로 뒷받침하려했고, 무엇보다도 하나님의 은혜와 주권을 확고히 하면서도 동시에 인간의 의무와 책임을 분명히 제시하고자했다.²⁴⁾

인간의 역할과 책임을 놓치지 않으려는 칼빈의 언약 개념은 그의 예정론과 상충하는 문제를 가지고 있는 것으로 보였다. 루터의 이신칭의가 현실적으로 성화 진작에 어려움을 초래한다면, 예정론 역시 마찬가지로 아닌가? 사실 추후에 개신교에 지속적으로 등장하는 반율법주의는 그 근원이 예정론이라는 비판을 면하기 어려워 보였다. 그러나 루터가 이신칭의를 포기할 수 없듯이, 칼빈도 예정론을 포기할 수 없었다. 칼빈은 이 문제에 어떻게 대응했나? 칼빈은 예정과 언약을 융합하는 시도를 했다. 즉, 언약은 하나님께서 예정을 이루어나가는 방법이라는 것이다. 하나님께서 이스라엘을 택하시고 그들과 언약을 맺으셨듯이, 개인도 예정하시고 언약을 통해 구원을 이루어 나가신다는 말이다. 이스라엘은 택함 받았지만 언약을 파기했고 그 대가를 치렀다. 칼빈은 신약시대 백성들에게도 언약 파기가 가능하다고 보았다.²⁵⁾ 물론 집단적 언약파기와 개인적 언약파기에는 차이가 있다. 이스라엘은 언약공동체 차원으로 언약파기가 일어났고 하나님의 진노가 임하여 버림받고 이방의 포로가 되었다. 칼빈은 이런 집단적 언약파기 현상을 당시 로마가톨릭교회에 해당된다고 보았다.²⁶⁾

개인적 언약파기는 어떻게 일어나는가? 칼빈은 새언약에 주어진 경고도 진정한 경고임을 주장한다. 칼빈은 개인이 하나님과 언약에 들어가는 방법에 세 가지가 있음을 말했다. 그것은 모태신앙, 위선적 믿음, 진정한 회심이다. 이 중에서 언약파기가 가능한 방법은 모태신앙과 위선적 믿음이다. 유아세례를 받은 언약 자녀가 성인이 되어 신앙고백을 하지 못하고 불순종의 삶을 사는 경우, 교회 내에서 위선자들이 불순종의 삶을 살 때 언약에서 끊어지는 경우이다.²⁷⁾ 그러면 이들을 애초에 택함 받지 못했고 그러므로 진정한 언약을 맺지 못한 것 아닌가? 그러나 이것은 하나님만 아시지, 사람들은 누구도 예정을 알 수 없고 언약의 진정성을 알 수 없다. 이들 모두 세례 받고 교회의 일원이 되어 공식적으로 하나님과 언약관계에 들어간 자들이다. 그러나 이들이 신앙고백을 안 하거나 지속적으로 불순종의 삶을 살 때 그들은 언약을 파기하는 것이고 하나님의 진노가 임하여 언약에 주어진 하나님의 경고가 실재화 되는 것이다.²⁸⁾

칼빈은 언약경고가 택함받은 자들에게도 적용된다고 말한다. 비록 진정으로 은혜언약으로

24) *Institutes*. 2:11:1, 4, 6, 8. Jens Moller, "The Beginning of Puritan Covenant," *Journal of Ecclesiastical History* 14 (1963), 46-67, 특히 50쪽을 보시오.

25) Calvin, *Commentary* on Romans 11:22.

26) Calvin, *Commentary* on Hosea 2:4-5

27) Calvin, *Commentary* on Romans 11:22.

28) Calvin, *Commentary* on Leviticus 26:40.

들어갔고 수용적 은혜가 주어져 언약에서 떨어질 수 없지만, 이들은 하나님의 은혜를 남용하지 않는다. 행위 면에서도 언약 외에 있는 자들보다 훨씬 더 도덕적이고 윤리적이다. 그들도 완전하지는 않다. 그러나 하나님께서 그들은 수용적 은혜로 받아주시는 것이다. 그렇지만 당사자들은 자신의 죄성과 투쟁하면서 언약의 경고를 무시할 수 없게 된다. 물론 이론적으로 이들은 언약을 파기할 수 없다. 언약의 중재자 되시는 그리스도의 보혈로 보호받기 때문이다. 그러나 그들은 유혹과 투쟁하며 자신의 정체성에 혼란을 겪게 되며 언약의 경고로 도움을 얻게 되는 것이다.²⁹⁾ 이렇게 보면 칼빈이 말하는 언약은 우리가 알 수 없는 예정의 차원을 인지하고 참여 실현이 가능한 차원으로 전환시키는 역할을 한다.

칼빈은 언약의 상호성을 기억시키며 언약의 책임과 의무를 저버리며 언약에 대한 확신을 가지고 있는 자들을 교회가 도전해야한다고 말한다.³⁰⁾ 위선자들은 언약이 상호적이라는 것을 상기시켜야한다는 것이다. 언약에는 조건이 있고 그 조건이 만족되지 않으면 언약에 대해 자신감을 거질 수 없다는 것을 알려주어야 한다는 것이다.³¹⁾ 마지막까지 신앙고백을 하지 않은 유아세례자나 회개하지 않은 성인세례자는 택함받은 자가 아니다. 그러나 우리는 그 자가 누구인지 알 수 없다. 예정의 비밀은 우리에게 알려져 있지 않기 때문이다. 그러나 우리가 말할 수 있는 것은 안약파기자는 자신의 언약 불순종으로 언약이 파기된 것이고 하나님의 진노를 받는다는 것이다. 칼빈에 의하면 교회가 해야 할 일은 택자가 누구지를 알려주는 것이 아니고, 믿음과 충성을 요구하는 하나님의 언약 조건을 알려주고 기억하게 하는 것이다.

루터는 종교개혁을 통해 로마가톨릭교회의 잘못된 칭의론과 투쟁했다. 율법과 복음의 차이를 드러내고 선행이 아니고 믿음으로 의로워짐을 외치는데 총력을 기울였으며 언약의 상호성을 수용하지 않았다. 그러나 다음 세대 칼빈은 1세대 루터가 해결하지 못하고 남겨놓은 성화부진 문제를 해결하기 위해 노력했다. 해답은 스위스 종교개혁자들이 시작한 개혁주의 노선이었다. 칼빈은 개혁주의 노선을 성경적으로 구체화하고 확대시켰다. 율법과 복음의 연결성, 율법 준수와 선행의 필요성 그리고 언약신학의 정당성을 가르쳤다.

제3장 백스터 vs 오웬

루터의 이신칭의는 당시 로마가톨릭교회와의 투쟁에서 어느 정도 목적을 달성했다. 그러나 그 후유증으로 나타난 성화부진 문제는 16세기 루터 시대부터 칼빈을 거쳐 17세기까지 지

29) Calvin, *Commentary on Romans* 11:22.

30) Calvin, *Commentary on Isaiah* 28:15.

31) Calvin, *Commentary on Micah* 2:10.

속되었다. 그리고 반율법주의 태동과 발전이 그 후유증 중 하나였다. 루터시대에 루터교회 내에서 나타난 반율법주의 논쟁은 17세기 영국 청교도 시대에도 나타났다. 17세기 영국 상황에서 반율법주의에 대한 두 대표적인 반응이 나타났다. 리처드 백스터(1615-1691)와 존 오웬(1616-1683)이었다. 흥미로운 것은 백스터의 반응은 후에 존 웨슬리(1703-1791)에게 영향을 주었고, 오웬은 개혁주의 노선을 지키며 대안을 제시했다.

영국에서 백스터 당시 겪었던 반율법주의에 의하면, 그리스도께서 우리를 위해 회개하셨고 대신 믿음을 가지셨기 때문에 우리는 믿음과 회개에 대해 의혹을 가질 필요도 없고 가져서도 안 된다는 것이었다.³²⁾ 택함 받은 자가 출생 전에 죄사함 받았고 그리스도께서 대신 고난 받으셨으며 율법을 다 성취하셨다는 것이다. 주님이 우리를 위해 다 하셨으니 우리는 이 사실을 믿고 우리가 의로워졌음을 믿어야 한다는 것이다.³³⁾ 이것은 백스터에게 충격이었다. 인간을 완전히 수동적으로 만들어 구원을 위해 어떤 참여도 부인하게 만들기 때문이었다. 백스터는 인간 스스로의 회개와 믿음을 역설했고, 하나님의 부르심에 대한 인간의 반응을 중시했으며 반율법주의를 맹렬하게 공격했다. 구원이 하나님의 선물이지만, 선물을 받기위해 믿음이라는 조건이 주어졌다고 주장했다.³⁴⁾ 인간의 회개와 믿음 없이는 그리스도의 사역이 효력적이지 않고 하나님의 선물을 받을 수 없다고 성토했다.³⁵⁾

백스터는 이 시점에 반율법주의 배후에 칼빈주의를 의심했다. 칼빈주의가 어쩔 수 없이 반율법주의로 갈 수 밖에 없게하는 성향을 가지고 있다는 생각을 한 것이다. 그 결과 백스터는 전통적 칼빈주의에 대한 보완 작업을 시작했고 그것은 두 칭의 교리로 이어졌다. 마태복음 25장을 근거로 마지막 심판을 강조하며, 첫 칭의는 회개하여 그리스도를 구주로 믿는 것이고, 둘째 칭의는 그 후 인내하여 심판 날에 의로워져 구원받고 영화되는 것이었다.³⁶⁾ 백스터는 많은 사람들의 가짜 믿음을 의심했고 구원에 이르는 진정한 믿음을 구별했다.³⁷⁾ 진정한 믿음

32) Richard Baxter, *A Treatise of Justifying Righteousness*, (London: Printed for Nevil Simons and Jonath. Robinson, 1676), 22

33) Baxter, *Christian Directory: or, a Sum of Practical Theology, and Cases of Conscience* (London: Printed by Robert White for Nevill Simmons, 1673), 1:58.

34) “they err half do dangerously as Saltmarsh, and such antinomians, do in this one point, when they say That Christ hath repented and believed for us; meaning it of that faith and repentance which he hath made the conditions of our salvation. And that we must no more question our own faith, than we must question Christ the object of it.” Baxter, *The Right Method for a Settled Peace of Conscience and Spiritual Comfort*. (London: Printed for T. Underhil, F. Tyton, and W. Raybould, 1653) in *The Practical Works of Richard Baxter*, vol. II (London: George Virtue, 1838), 965.

35) Baxter, *Of Justification* (London: Printed by R.W. for Nevil Simmons, 1658), 277-278.

36) Baxter, *Universal Redemption of Mankind by the Lord Jesus Christ*, (London: Printed for John Salusbury, 1694), 53.

37) Baxter, *The Practical Works of Richard Baxter*, vol. III (London: George Virtue, 1838), 652.

은 이해와 의지가 결합되어 선행으로 열매가 맺어지는 것이고 선행이 따르지 않는 믿음은 죽은 믿음이라고 주장했다.³⁸⁾ 백스터는 두 번째 칭의를 가장 완전하고 탁월한 칭의라고 불렀다. 실제로 의롭다고 판정되는 칭의라는 것이다.³⁹⁾ 많은 사람들이 믿음으로 출발하나 실제로 회개하지 않았고 두번째 칭의에 실패하여 심판에 이른다고 보았다. 두 칭의가 연결되어있고 사실상 두 번째 칭의가 첫 번째 칭의를 확인한다는 의미를 가지고 있는 것으로 보였다.⁴⁰⁾ 그럼에도 불구하고 백스터는 마지막 심판에 무게를 두며 사실상 두 번째 칭의를 중시했다. 반율법주의 때문이었다. 심판 날에 우리를 대신한 그리스도의 회개와 믿음을 확인하는 것이 아니고 그리스도에 대한 우리의 믿음과 회개를 선행을 통해 확인하는 것이었다.⁴¹⁾ 정통 개혁주의는 하나의 칭의를 가르쳤다. 첫 번째 칭의를 말하는 것이다.⁴²⁾ 그러나 백스터에게는 선행에 근거한 두 번째 칭의가 결국 첫 번째 칭의의 진위여부를 판단하는 최종적 칭의를 의미했다. 선행이 칭의의 결과이니 두 칭의 교리가 정통 칼빈주의와 같은 것인가? 그렇게 보기는 곤란했다. 그 선행의 기준은 무엇인가? 완전한 선행은 없을 것인데, 마지막 심판을 통과할 선행은 어느 수준에 도달해야하는가? 개혁주의 입장에서는 이 혼란을 그대로 수용할 수가 없었다.

백스터는 반율법주의 대응에서 또 하나의 쟁점을 야기했다. 우리 칭의가 그리스도 자신의 의로움만으로 된 것이 아니라고 주장했다.⁴³⁾ 그리스도의 의와 공로가 우리 것으로 간주되어 그리스도 안에서 완전히 의롭게 판단되는 것에 반대했다. 백스터는 그리스도의 의로움뿐 아니라 우리의 믿음도 전가의 내용에 포함된다고 주장했다. 아브라함이 하나님을 믿는 그 믿음이 의로 여기신바 되었다는 롬4:3을 근거로 내세웠다.⁴⁴⁾ 아울러 백스터는 그리스도의 능동적 순종의 전가를 반대했다. 우리의 능동적 의로움 실천의 의무가 없어진다고 생각했기 때문이었다. 반율법주의를 의식한 것이었다. 이것은 우리의 의로 공로를 세워 의로워진다는 것을 의미하는 것은 아니었다.⁴⁵⁾ 다만, 백스터는 우리에게 의를 전가하신 그리스도의 삼중직을 거론하

38) Baxter, *An End of Doctrinal Controversies* (London: Printed for John Salusbury, 1691), 229.

39) "This is the day of the believers' full justification. They were, before, made just, and esteemed just, and by faith justified in law; and this, to some, evidenced to their consciences. but now they shall both, by apology, be maintained just; and by sentence, pronounced just actually, by the lively voice of the judge himself, which is the most perfect justification . . ." Baxter, *The Practical Works Of Richard Baxter*, III: 32.

40) Baxter, *Of Justification*, 129.

41) Baxter, *Of Justification*, 135.

42) John Calvin, *Calvin: Institutes of the Christian Religion*, ed. John T. McNeill, trans. Ford Lewis Battles (Philadelphia: The Westminster Press, 1960), 3:11:1-4. 리차드 B. 개핀, "칭의와 그리스도와 의 연합," 『칼빈의 기독교강요 신학』(서울: 기독교문서선교회, 2009), 323-346.

43) Baxter, *A Treatise of Justifying Righteousness*, 25.

44) Baxter, *An End of Doctrinal Controversies*, 260; Baxter, *Imputative Righteousness Truly Stated* (London: Printed by J.D. and are to be sold by Jonathan Robinson, 1679), 88.

45) Baxter, *A Treatise of Justifying Righteousness*, 24-25.

며 그리스도의 제사장직만 우리에게 적용하지 말라고 경고했다. 그분의 왕직과 선지자직도 우리에게 적용됨을 상기시키며, 그분의 우리를 향한 명령과 책망도 작용해야한다고 역설했다. 이런 의미로 백스터는 우리가 선행에 의한 칭의라는 표현을 수용할 수 있다고 주장했다.⁴⁶⁾

반율법주의에 대한 극심한 염려는 백스터로 하여금 두 칭의 개념, 선행으로 말미암은 마지막 칭의, 그리고 그리스도 능동적 순종의 전가에 대한 거부 등의 입장을 취하게 했고, 그런 입장은 그의 개혁주의 정통성 여부에 의혹을 사게 만들었다. 백스터는 17세기 영국 상황에서 반율법주의에 대응했다. 18세기 영국에 반율법주의는 지속되었고 존 웨슬리도 반율법주의에 대응해야하는 상황이 되었다. 흥미로운 것은, 이중칭의와 그리스도 능동적 의로움의 전가의 반대 등 중요한 부분에 웨슬리는 백스터의 대응 방법을 거의 그대로 수용했다.⁴⁷⁾ 백스터의 영향이 웨슬리에게 넘어간 것이다.

반면 존 오웬은 반율법주의에 대한 대응에 정통 개혁주의 입장을 고수했다. 오웬은 개혁주의 입장에 근거하여 그리스도의 수동적 순종과 아울러 능동적 순종의 전가를 다 인정했다.⁴⁸⁾ 그리고 언약 개념에 입각해 두 번째 아담으로 오신 그리스도의 역할을 상기시켰다. 아

46) "If you would but grant me, that Justifying faith, as faith, is an Accepting of Christ for King, and Prophet as well as for a Justifier, and consequently that it is a resigning ourselves to be ruled by him, as well as to be saved by him, I shall then be content for peace sake to lay by the phrase of Justification by works, though it be God's own phrase." Baxter, *Of Justification*, 249.

47) 웨슬리는 칭의의 이중 구도를 통해 다음과 같이 말했다. "그리스도의 의로움은 의심의 여지없이 영광에 들어가는 모든 영혼에 필수적이다. 그러나 모든 자에게 개인적 거룩함도 마찬가지다. 그러나 그것들은 다른 면에서 필수적이라는 것을 꼭 알아야 한다. 전자는 우리가 천국에 들어갈 자격을 갖추는데 (to entitle us) 필요하고, 후자는 우리가 그것을 얻을 자격을 갖게(to qualify us) 해준다. 그리스도의 의로움 없이는 우리는 영광을 얻을 수 없고, 거룩함 없이는 그것을 얻기에 적절하지 않다." Albert C. Outler, ed. *The Works of John Wesley*, Bicentennial ed., vol. 4, *Sermons* (Nashville, Abingdon Press, 1984-87), 144. 필자번역. 아울러 웨슬리는 그리스도의 수동적 순종인 십자가 사역이 구원을 가져다준다고 생각했다. 그는 이렇게 말했다. "나는 그리스도가 우리를 위해 구속을 얻어내시기 위해 윤리법을 성취하셔야만 했다는 것을 증명할 수 없다. 그분의 고난만으로 율법은 만족되었다. 의심의 여지없이 그렇다. 그러므로 그리스도께서 하나님의 율법을 성취하셨다고 믿지만, 그분께서 우리를 위해 구속을 얻어내셨다는 것을 확인할 수 없다. 이것은 우리 대신에 그분이 죽으심으로 이루어진 것이다." 1772년에 출판된 "Some Remarks on Mr. Hill's 'Review of All the Doctrines Taught by Mr. John Wesley'"에서 웨슬리는 그리스도가 하나님의 율법을 만족시켰지만 그것이 우리의 구속을 위한 것인지는 분명하지 않다고 말했다. 여전히 웨슬리는 우리를 위한 그리스도의 죽음이 우리의 구원을 가져다 준 것이라고 말했다. John Wesley, "Some Remarks on Mr. Hill's 'Review of All the Doctrines Taught by Mr. John Wesley'" 1772, *The Works of John Wesley*, Bicentennial ed., vol. 10 (Nashville: Abingdon Press, 1975), 386. 필자번역.

48) "Those whom God effectually calleth, he also freely justifieth, not by infusing righteousness into them, but by pardoning their sins, and by accounting and accepting their persons as righteous, nor for any thing wrought in them, or done by them, but for Christ's sake alone; nor by imputing Faith itself, the act of believing, or any other Evangelical obedience to them, as their righteousness, but by imputing Christ's active obedience unto the whole law, and passive obedience in his death for their whole and sole righteousness, they receiving and resting on him and his righteousness by Faith; which Faith they have not of themselves, it is the gift of God." *A Declaration of the Faith and*

담 안에서 인간은 하나님과 행위언약에 있었고, 아담의 실패로 그 행위언약은 파괴되었으며, 두 번째 아담이 오셔서 파괴된 하나님과 인간 사이를 회복시킨 것이라고 로마서 5장을 통해 오웬은 가르쳤다.⁴⁹⁾ 그리스도는 첫 아담이 실패한 것을 언약적 대리인으로 오셔서 능동적 및 수동적 순종을 다 치르셨다는 정통 개혁주의 입장을 취한 것이다.⁵⁰⁾ 오웬은 백스터가 염려한 반율법주의의 ‘영원한 칭의’에 대해 언약개념으로 대응했다. 그리스도의 속죄사역은 구속적 언약에 입각하여 은혜언약을 위해 발생했고, 은혜언약의 결과인 구원을 위해 개인에게 적용되어야 칭의를 가져온다는 것이다.

칭의를 예정하고만 연결시키면 반율법주의의 ‘영원한 칭의’ 논리 방식으로 갈 수 있겠지만, 언약 관점으로 이해하면 그렇지 않게 된다. 오웬은 은혜언약 안에 시간, 상황 그리고 택자가 구원의 즐거움을 누리는 모든 구체적인 방법들도 포함되어 있다고 가르쳤다.⁵¹⁾ 택자가 그리스도 속죄사역인 죽음의 순간부터 칭의 되었다는 결론에 갈 수 밖에 없으므로 반율법주의에 도움을 준다는 백스터의 주장에 대해, 오웬은 우리 죄가 그리스도에게 전가되는 것과 그리스도 의가 우리에게 전가되는 것은 언약적 구도 하에 놓여있다고 대응했다. 언약적 구도에 의하면 실질적으로 우리 죄가 그리스도에게 전가되고 그리스도의 의가 우리에게 전가되기 위해서는 하나님과 개인 사이의 은혜언약이 이루어져야하며 그것을 위해서는 믿음을 통한 그리스도와의 연합이 필수적이라는 것이다.⁵²⁾ 언약적 구도 하에 이루어지는 그리스도와의 연합은 곧 회심이라는 인간의 구체적인 시간 속에서 체험에 의해 이루어지는 것으로 그 시기야말로 믿는 자가 칭의되었다고 말할 수 있다고 오웬은 강조했다.⁵³⁾

오웬은 또한 언약 관점에서 반율법주의자들이 소홀히 취급하는 선행부분을 강조했다. 성화와 선행은 성령으로 말미암은 하나님의 직접적인 사역으로 언약관계를 맺은 그리스도와의 화평 가운데 자연적으로 흘러나오는 것이고 동시에 그것은 언약이 인간 쪽에 요구하는 조건이었다. 그리스도인의 삶에서 죄죽임에 대해 특별한 관심을 가진 오웬은 그리스도인이 선행을 통해 성화의 열매를 보여주어야 할 필요를 말했다.⁵⁴⁾ 그 필요성은 공허하고 강제적인 당위성을 말하는 것이 아니고, 나타날 수밖에 없는 필연성을 말하는 것이며 아울러 갖추어야 하는 언

Order Owned and Practiced in the Congregational Churches in England Agreed upon and Consented unto Their Elders and Messengers in Their Meeting at the Savoy, October 12, 1658 (London: Printed by John Field, and are to be sold by John Allen, 1659), 20-21.

49) John Owen, *The Works of John Owen*, ed. William H. Goold (Edinburgh: the Banner of Truth Trust, 1966), vol 5, 261-262.

50) Owen, *Works*, 10, 448.

51) Owen, *Works*, 12, 608.

52) Owen, *Works*, 5, 217-218.

53) Owen, *Works*, 3, 297-337.

54) Owen, *Works*, 3, 369.

약의 조건이 되는 것이다. 하나님의 뜻에 따라 구속적 언약과 은혜언약을 통해 역사적 시점에 나타나는 그리스도와 의 연합으로 말미암은 회심은 하나님 말씀을 실천하는 단순한 외적 윤리 갱신이 아니다. 그것에는 강력하신 성령님의 역사가 있는 것이며, 그로 말미암아 그리스도인의 심령에 은혜 원칙의 실질적 주입이 물리적 사역으로 일어난 것이라고 오웬은 가르쳤다.⁵⁵⁾

16세기 초반, 스위스 종교개혁자 츠빙글리와 에코람파디우스는 루터시대에 이신칭의로 말미암은 성화부진 가능성에 대응하며 개혁주의 전통을 시작했다. 16세기 후반, 칼빈은 당대에 실제로 나타난 성화부진 문제를 고민하며 개혁주의 전통에 입각해 더 풍부한 성경적 근거와 신학적 논리로 성화부진에 대응했다. 존 오웬은 개혁주의 전통을 이어받아 당대의 성화부진을 초래하던 반율법주의에 대응했다. 16세기에서 17세기에 걸쳐 시대를 대표하는 개혁주의자들은 각각 당대의 문제점에 정통 개혁주의 입장으로 대응했다. 흥미롭게 이 대응에는 언약 신학이 공통적으로 결정적인 역할을 했다. 스위스 종교개혁으로부터 시작하여 칼빈에게로 전수 발전되고 영국 청교도까지 이어 내려오며 16세기 초중반, 후반, 그리고 17세기까지 언약 신학은 성경적 진리를 고수하고 성화진작을 배양시키며 교리적 오류의 위험을 방지하는 역할을 했던 것이다.

제4장 바울에 대한 새관점 (New Perspective on Paul)

개신교의 성화부진 문제는 현재에도 진행 중이다. 최근 성화부진 문제는 이신칭의 교리에 대해 비판적인 시각을 갖게 만들었고 종교개혁 뿌리 자체를 흔들기 시작했다. 종교개혁으로부터 전통적으로 내려오던 개신교 칭의론이 새로운 도전을 받게 된 것이다. 그것은 20세기 후반에 나타나서 지금까지 영향력을 끼치고 있는 바울 해석에 대한 새로운 신학적 입장으로 “바울에 대한 새관점(New Perspectives on Paul)”이다.⁵⁶⁾ 종교개혁 이후 역사적으로 칼빈주의, 알미니안주의, 반율법주의 사이에서 혼란과 갈등을 겪던 개신교 구원론은 18세기 이후 자유주의 신학, 신정통주의, 현대신학을 거치며 큰 틀 안에서 종교개혁의 전통적 구원론을 지켜왔으나, 현재 “새관점” 입장으로 많이 흔들리고 있다. 이는 20세기 복음주의 개신교가 세속주의, 기복신앙, 성공주의, 현실주의 등으로 빠져들면서 윤리 도덕적 수준이 급격히 낮아진 것

55) Owen, *Works*, 3, 307-310.

56) 최근 바울에 대한 전통적 해석의 오류를 지적하고 이신칭의를 거부하는 강한 움직임이 있다. 70년대 E. P. Sanders로부터 시작하여 1990년대에 이어 지금까지 James Dunn과 N. T. Wright 등에 의해 주도되어 많은 추종자들을 가지고 있으며 특히 신약계에 큰 영향을 미치고 있는 “New Perspectives on Paul” 입장이다. 이 입장은 루터와 기존의 종교개혁 입장인 이신칭의를 거부하고 바울에 대한 전통적 해석을 수정하려는 입장이다.

이 한 중요한 원인이라고 말할 수 있다.

새관점은 전통적 종교개혁 칭의론을 거부했다. 전가개념을 실제적 의로 대체했고 성화부진을 방지한다고 생각하는 이중칭의 구도를 갖추었다. 우리는 이미 유사한 내용을 백스터에게서 보았다. 다른 점은 바울이 유대주의 언약론 구도를 따르고 있다고 주장하는 것이다. 유대인들은 택함 받아 하나님의 은혜로 언약에 들어가고 언약 준수의 신실성 여부에 따라 최종 하나님의 구원과 심판이 결정된다는 것이다. 새관점은 이것을 유대교의 “언약적 율법주의”(covenantal nomism)라고 부른다. 새관점은 바울이 유대주의 구원론인 언약적 율법주의와 동일한 틀을 가지고 있다고 주장한다. 바울은 유대주의를 버린 것이 아니고 유대주의 틀 안에서 기독교를 이해했으며 그리스도를 믿는 믿음으로 유대인과 이방인이 하나 되는 공동체를 만드는 새로운 사명을 가지게 되었다고 말한다. 새관점은 종교개혁이 유대주의 구원론을 잘 못 이해하여 바울의 칭의론 이해에 오류를 범했다고 주장하는 것이다. 정통 개신교 신학이 이해한 바울의 이신칭의 개념은 근본적으로 잘못 된 것이라고 평가한다.⁵⁷⁾

새관점은 1970년대 샌더스(E. P. Sanders)를 시작으로, 그 후 제임스 던(James D. G. Dunn), 및 앤 티 라이트(N. T. Wright)가 중심이 되어 바울의 신학을 전통적 입장과는 다른 관점으로 재조명했다. 바울의 칭의 개념을 유대교의 “언약적 율법주의(covenantal nomism)” 틀로 이해하는 새로운 칭의론을 내놓았던 것이다.⁵⁸⁾ 새관점은 이것을 근거로 개신교 종교개혁 칭의론이 바울을 잘 못 이해한 것이라고 주장했다. 샌더스는 전통적 개신교가, 바울이 유대교를 율법주의라고 비판한 것으로 잘 못 이해했고 그것에 따라 유대교를 율법주의로 오해했다고 비판했다. 오래 동안 개신교 전통은 바울을 루터 시각으로 이해해 왔고, 그것은 바울과 유대교 간의 관계를 제대로 이해하지 못한 결과이었다는 것이다. 샌더스는 바울을 루터가 해석한 로마가톨릭적 행위 구원에 대한 반대 입장을 주장한 것으로 보아서 안 된다고 주장했다. 오히려 바울을 팔레스타인 유대주의자로 이해할 때 그의 칭의론을 제대로 알 수 있다고 말했다. 이것은 신학계에 상당한 관심과 호응을 불러왔다.⁵⁹⁾

새관점은 시대 상황의 덕을 보았다. 새관점이 나타날 때 서양에는 관용, 단합, 에큐메니칼 정신이 떠오르고 있었다. 2차 대전 유대인 학살을 경험한 유럽은 이제 교회에서 반유대주의를 청산하려는 분위기가 역력했다. 20세기는 유대교, 기독교, 로마가톨릭교의 연합을 추구하는 에큐메니칼 분위기가 지배적이 되었다.⁶⁰⁾ 역사적 발전 배경도 있었다. 현대에 들어오면서 바울에 대한 해석에 변화가 생겼던 것이다. 튜빙겐 학파의 바우어(F. C. Bauer), 자유주

57) 김세윤, 『바울신학과 새 관점』(서울: 두란노아카데미, 2002), 21.

58) Ibid.

59) 알리스터 맥그라스, 『하나님의 칭의론』, 한성진 역 (서울: CLC, 2008), 51-54.

60) William Barclay and Ligon Duncan, *Gospel Clarity: Challenging the New Perspective on Paul* (Darlington, England: EP Books, 2010), 9.

의 신학자 슈바이처(Schweitzer), 실존주의 신학자 볼트만(Bultmann)과 카제만(Kasemann) 등으로 이어지는 바울 해석의 변천 배경을 토대로 새관점의 모태적 역할을 한 루터교회의 크리스터 슈텐달(Krister Stendahl)의 바울에 대한 새 해석이 중요한 역할을 했다.⁶¹⁾ 슈텐달은 바울의 근본적 변화가 새 종교로의 회심이 아니고 이방전도의 새 사명이라고 주장했다. 바울은 평생 유대주의를 지켰고 그의 관심은 유대인과 이방인을 그리스도의 몸 된 교회 안에 하나 되게 만드는 것이었다는 입장이었다. 선행이 아니고 믿음으로 의로워진다는 개념은 이방인을 유대 믿는자들 안에 포함시켜 하나 되게 하려는 것이 그의 궁극적 관심이었다는 것이다. 이것은 바울 해석의 새로운 패러다임을 제공했고 추 후 새관점으로 발전하게 되었다.⁶²⁾

새관점에 의하면, 바울이 칭의론을 주장하기 위해 공격한 유대주의는 공로주의나 율법주의가 아니고 은혜언약에 근거하여 율법을 지키도록 한 “언약적 율법주의”라는 것이다. 언약적 율법주의 개념은, 하나님의 은혜로운 선택으로 언약공동체 안에 들어가는 것이고, 계명준수와 속죄를 통해 율법을 지키므로 언약공동체 안에 머무를 수 있다는 것이다.⁶³⁾ 샌더스에 의하면 당시 유대인들은 율법준수를 통해 자기 의를 공로로 세우려했던 것이 아니고, 택함받은 족속이기에 자기들은 의를 가지게 되었다는 의식을 가졌다는 것이다. 바울은 바로 이 부분을 문제 삼았고 택한 족속으로의 자기 의는 잘 못된 개념이고, 진정한 의는 하나님의 의로 그것은 그리스도를 믿는 믿음으로 말미암은 의라고 가르쳤다는 것이다.⁶⁴⁾ 결국 바울이 비판한 유대주의도 하나님 은혜로의 구원을 가르치는 입장이었다는 것이다. 달리 말하면, 샌더스에 의하면, 바울에게 유대교의 문제는 율법주의가 아니고 단지 그리스도를 주로 믿지 않았다는 것이다. 결론적으로 바울은 변형된 언약적 율법주의를 거지고 있었다는 것이다. 즉, 세례로 언약에 들어가 구원이 제공되고, 계명에 대한 순종으로 하나님과의 언약에 남게 되며, 지속적이고 심각한 범죄를 저지를 경우에는 언약에서 제거된다는 것이다. 이것은 큰 틀에서 바울과 유대주의 사이에 연속성이 있음을 주장하는 것이다.⁶⁵⁾

새관점은 루터의 이신칭의 개념을 반대한다. 샌더스는 칭의를 전통적 개신교의 법정적 개념으로 보지 않았고, 참여적이고 언약적 개념으로 보았으며 하나님 백성 공동체에 참여할 조

61) Guy Prentiss Waters, *Justification and the New Perspectives on Paul* (Phillipsburg, NJ: P & R Publishing, 2004), 1-33.

62) Krister Stendahl, “The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West” in *Paul among Jews and Gentiles* (Philadelphia: Fortress Press, 1976), 7-23.

63) Ibid. 422-423. 샌더스가 주장한 ‘언약적 율법주의’의 문제점과 비판을 위해서는 Iain M. Duguid, “Covenant Nomism and the Exile” in Scott Clark, ed., *Covenant, Justification, and Pastoral Ministry*, 61-88을 보시오. Duguid는 ‘언약적 율법주의’의 구약 해석이 심각한 오류를 가지고 있고 전통적 개혁주의 신학이 구약 성경이 제시하는 유대주의를 올바르게 해석한 것으로 판단한다.

64) E. P. Sanders, 『바울, 율법, 유대인』, 김진영 역 (서울: 크리스찬다이제스트, 2006), 80, 93.

65) Ibid. 513.

건을 다른 문제라고 주장했다. 그는 칭의를 이중적으로 보고 하나님 백성 공동체에 참여하는 것과 종말의 심판을 분리했다. 즉, 샌더스는 바울이 칭의를 세례를 통해 공동체에 참여하는 것으로, 종말의 심판은 그 후의 삶에서 성화의 결과로 정해지는 것으로 보았다고 주장한다. 믿음인가 율법행위인가의 논쟁은 입교에 관한 것으로, 바울은 믿음이 유일한 교인 자격의 조건이라고 주장하는 것이고 그 반대자들은 할례와 율법 수용을 요구했다는 것이다.⁶⁶⁾ 샌더스는 칭의의 관건을 하나님 언약백성의 정체성 문제로 보았다. 이신칭의를 강조하고 이행칭의를 부정한 것은 하나님 백성이 되는 방법을 바로잡으려는 바울의 노력이었다는 것이다. 즉, 행위가 아니고 믿음이 하나님 백성 안으로 들어가는 조건이라는 것이다. 언약으로의 입문은 그리스도를 믿음으로 가능한 것이고, 언약에 머무르지 않으면 율법을 준수해야 한다는 것이다.

샌더스의 칭의 개념은 언약으로 들어간다는 의미이다. 그것은 심판으로부터 구원을 의미하는 법정적 판결과 선언이 아니고, 그리스도와 의 연합을 통한 참여적 개념이다. 여기서 참여 개념은, 죄아래 있는 자가 죄로부터 자유로워져 그리스도와 의 연합을 통해 성령 안에서 사는 삶으로 전환했다는 것을 의미한다.⁶⁷⁾ 샌더스는, 이렇게 언약을 통해 공동체에 들어간 후 삶의 결과에 입각한 행위 심판이 기다리고 있으며, 이것은 유대교와 바울이 동일한 입장이라고 주장했다. 그는 로마서, 고린도전후서, 갈라디아서에 나오는 바울의 행위심판 관련 구절들이 입증한다고 보았다. 하나님의 은혜로 말미암은 택함으로 언약 백성이 되었고 행위에 입각해 심판을 받는다는 유대교의 이중구조를 바울이 그대로 가지고 있었다고 주장하는 것이다.⁶⁸⁾

새관점 입장은, 바울이 유대교를 행위공로 구원을 가르친다고 비판한 것이 아니고 언약적 율법주의를 신봉하던 유대인들이 그리스도를 통해 주어지는 믿음의 의를 이해하지 못하고 거부한 것에 대해 문제제기를 했다는 것이다.

전통적 종교개혁 칭의론을 고수하는 복음주의 및 개혁주의 입장은 각 분야에서 새관점을 비판했고 종교개혁의 이신칭의를 지키고 있다.⁶⁹⁾ 그러나 여전히 새관점의 영향력은 전체 신학

66) E. P. 샌더스, 『바울, 율법, 유대인』, 42-43.

67) E. P. Sanders, *Paul, the Law, and the Jewish People*, 6-7.

68) 샌더스는 로마서 1장의 이행칭의로 보이는 부분과 다른 구절에서 이신칭의로 보이는 부분에 대한 조화를 시도하며, 이신칭의는 현재구원 그리고 이행칭의는 최종심판을 의미한다고 정리했다. Ibid. 515-518.

69) 다음의 저서들은 그 노력들을 잘 보여주고 있다. Ed. R. Scott Clark, *Covenant, Justification, and Pastoral Ministry* (Phillipsburg, NJ: P&R Publishing, 2007). Stephen Westerholm, *Perspectives Old and New on Paul: The "Lutheran" Paul and His Critics* (Grand Rapids: Eerdmans, 2004); Seyoon Kim, *Paul and the New Perspective: Second Thoughts on the Origin of Paul's Gospel* (Grand Rapids: Eerdmans, 2002); Peter Stuhlmacher, *Revisiting Paul's Doctrine of Justification: A Challenge to the New Perspective; with an essay by Donald A. Hagner* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2001); D. A. Carson, Peter T. O'Brien, and Mark A. Seifrid, eds., *Justification and Variegated Nomism* (2vols.; Grand Rapids: Baker, 2001-4); and Mark A. Seifrid, *Christ Our Righteousness: Paul's theology of Justification* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2000).

계를 위협하고 있다. 과거 *The Origin of Paul's Gospel*로 바울 연구에 대한 자유주의 신약학 노선에 탁월한 비판을 가하고 전통적 입장을 고수했으며⁷⁰⁾ 새관점에 대해서도 강한 비판을 쏟아내던⁷¹⁾ 김세운 박사는 최근 그들과의 지속적인 학문적 대화 끝에 새관점 입장의 중요한 부분을 수용했다고 밝혔다. 새관점의 이중칭의 구조를 받아드린 것이다. 그는 새관점 학파의 유대교에 대한 이해 조정의 필요성을 지적하고 바울의 칭의론을 “근본적으로 구원론적 개념으로 보기보다는 선교적 또는 교회론적 개념으로만 인식하는 (새관점의) 축소주의”를 비판하면서도, 새관점이 공헌한 점들이 있다고 주장하며 그들을 옹호했다. 그 공헌들은 신약 시대 유대교가 “율법-공로 종교”가 아니고 “언약적 은혜도 함께 강조했던 ‘언약적 율법주의’의 큰 틀을 가지고 있었던 종교”임을 밝혔다는 것이다.⁷²⁾ 나아가 새관점은 칭의론의 “역사적, 사회학적, 선교적 맥락을 더 잘 이해하게” 했고, “바울의 칭의론도 기본적으로는 ‘언약적 율법주의’와 비슷한 구조를 가지고 있음을 이해하게” 했다고 주장한다.⁷³⁾ 김세운은 ‘언약적 율법주의’와의 유사 구조가 “신약 구원론의 종말론적 유보”를 이해하게 했다고 말한다. 그것은, 예수 그리스도를 믿어 의로워진 자들이 성화의 열매를 맺고 영화로 들어간다는 전통적 종교개혁 신학의 입장을 벗어나, 그리스도를 믿어 의인이 되기는 했지만 그리스도 재림 때까지 하나님의 계명을 잘 지켜야만 최후의 심판에 가서 칭의가 완성된다는 이중칭의 구조를 의미하는 것이다.⁷⁴⁾

제5장 새관점에 대한 반응

새관점의 기본 구조를 수용하면 신학적 사고와 성경본문 해석이 어떻게 편견에 의해 왜곡

70) Seyoon Kim, *The Origin of Paul's Gospel* (Grand Rapids: Eerdmans, 1982).

71) Seyoon Kim, *Paul and the New Perspective: Second Thoughts on the Origin of Paul's Gospel* (Grand Rapids: Eerdmans, 2002).

72) 김세운, 『칭의와 성화』 (서울: 두란노서원, 2013), 44.

73) Ibid., 45.

74) Ibid., 45. 그는 이렇게 말했다. “우리가 그리스도의 복음을 믿을 때 우리는 의인이라고 선언(칭함) 받지만, 그것을 신약 구원론의 종말론적 유보(구원이 ‘벌써 이루어짐-그러나 아직 완성되지 않음’)의 구조 속에서 이해해야 하는 것입니다. 그것은 최후의 심판 때 받을 선언을 지레 받는 것으로서 주 예수 그리스도의 재림 때 있을 최후의 심판 때 온전히 받는 것입니다. 믿는 자가 될 때 우리가 얻는 의인의 신분은 우리가 하나님과의 올바른 관계에로 회복됨을 의미하는데, 그것은 ‘언약적 율법주의’ 유대교에서 하나님의 선택으로 이스라엘이 하나님과의 언약의 관계에 ‘진입’한 것에 해당합니다. 믿음으로 칭의 되고(죄용서 받고) 의인의 신분을 얻은 사람은 이제 최후의 심판 때 칭의의 완성을 받을 때까지 자신이 ‘진입’한 하나님과의 올바른 관계에 ‘서 있어야’ 합니다. 그러기 위해서는, 이제 곧 설명하겠지만, 그 사람은 이중 사랑의 계명을 지키며 살라는 요구로 오는 하나님의 통치를 계속 받아야 합니다. 이것은 하나님의 선택과 언약의 은혜로 하나님의 백성이 된 (하나님과의 올바른 관계에 ‘진입’한) 이스라엘이 언약의 법들을 지킴으로써 그 관계에 ‘머무름’ 하는 것과 같은 구조입니다.” Ibid., 45-46.

되는지 김세윤의 예를 통해 보여주려 한다. 얼마든지 전통적 칭의론 입장으로 해석할 수 있는 부분들을 새관점의 입장으로만 이해하려할 때 어떤 문제가 생기는지 이 예들은 잘 보여준다.

김세윤은 전통적 칭의론이 종말론적 유보를 간과하여 칭의와 성화가 구분되고 구원과 윤리가 분리되어 교회의 윤리적 저하가 심각하게 되었다고 진단한다. 한국교회에 윤리적 나태를 초래하고 성도의견인 교리는 도덕적 해이를 가져다주었다고 비판했다.⁷⁵⁾ 칭의의 종말론적 유보를 가르치지 않은 것이 과연 한국교회 도덕적 문제의 원인일까? 칭의의 종말론적 유보 구도는 앞에서 이미 본대로 17, 18세기에 각각 리차드 백스터와 존 웨슬리에게서 나타났던 것이다. 칭의의 종말론적 유보 개념은, 반율법주의로 말미암아 교회역사에서 이미 개혁주의와의 대결로 나타났다. 리차드 백스터는 이중칭의 개념을 소개하며 초기칭의는 믿음으로, 최종칭의는 초기칭의 이후 삶에서 나타나는 선행으로 이루어진다는 이중 구도를 제시했다. 그리고 그는 두 칭의 가운데 최종 칭의가 최후의 심판을 의미하는 것으로 진정한 의미의 칭의라고 말했다.

청교도 신학자, 존 오웬은 언약신학을 반율법주의에 대한 대응책으로 제시했다. 오웬은 백스터의 이중칭의가 종교개혁의 가르침과 성경의 가르침을 벗어난다고 보았고, 종교개혁 신학의 전통을 따라 칭의와 성화의 불가분의 관계를 강조하며 이 둘이 함께 하나님과 맺은 은혜 언약의 조건임을 주장했다. 오웬의 언약신학은 이미 칼빈에게서 정리된 것이고 개혁주의에서 정통 신학으로 자리 잡아 가고 있었다. 청교도 언약신학은 신학과 실천에 적용되어 성화 진작에 큰 공헌을 했다. 언약의 상호성과 조건성은 칭의와 성화를 하나로 묶어 인간이 지켜야 할 하나님과의 언약의 내용을 제공함으로 성화부진을 막을 수 있었다. 우리는 지금 성화부진을 막기 위해 새관점 보다는 이런 언약신학적 사고 구조가 필요하다.

김세윤은 칭의와 최후 심판 사이의 삶의 중요성으로 성화의 심각성을 유도하기 위해 믿음으로 의로워진 후 “회복된 올바른 관계 속에 ‘서있음’의 중요성”을 언급한다. 그는 전통적 신학이 ‘서있음’을 칭의론 구조 속에서 이해하지 않고, 구원의 서정으로 취급하여 성화를 칭의 후로 밀어버려 그 중요성을 훼손시켰다고 주장한다.⁷⁶⁾ 김세윤은 이렇게 칭의가 자동적으로 성화 및 영화로 이어진다는 가르침이 성도들로 하여금 성화에 애쓰지 않도록 만든다고 생각하는 것으로 보인다. 그러므로 이 구도를 버리고 칭의는 되었을지언정 성화에 입각하여 영화 시점에 또 하나의 심판을 두자는 것이다. 그러나 예정-칭의-성화-영화의 구도는 롬8:30(“또 미리 정하신 그들을 또한 부르시고 부르신 그들을 또한 의롭다 하시고 의롭다 하신 그들을 또한 영화롭게 하셨느니라.”)에 있는 말씀이다. 본문은 당연히 이루어져야하는 구원의 진행 과정을 말하고 있다. 칭의가 제대로 이루어진 칭의일 경우에 그것은 성화와 영화로 이어진다는 설명

75) Ibid., 79-80.

76) Ibid., 81.

으로 보아야 타당하다. 사실 본문은 성화를 언급하지도 않고 있다. 의롭다하신 자를 영화롭게 하신다고 본문은 말한다. 불가분의 관계인 칭의와 성화를 묶어 하나로 때문이다. 진정으로 의로워진 자가 성화를 이루지 못한다는 것은 생각할 수 없다는 의미가 된다. 그렇다면 칭의된 자가 성화를 이루지 못해 영화가 이루어지는 최후의 심판 때에 정죄받는다라는 것은, 애초에 칭의가 제대로 이루어지지 않았다고 해석하는 것이 본문을 더 자연스럽게 이해하는 것이 된다.

법정적 칭의만 가르치고 칭의를 성화로부터 분리시켰다는 김세윤의 주장은 종교개혁의 가르침이 아니다. 김세윤의 문제에는 종교개혁 신학에 대한 무지와 오해가 상당부분 자리 잡고 있다. 종교개혁 칭의론을 법정적 칭의로만 이해하는 것은 잘못이다. 법정적 칭의론은 종교개혁 당시 중세에 걸쳐 잘못 이해된 헬라어 dikaion이란 용어의 의미를 바로잡기 위한 루터 노력의 결과였다. 헬라어 dikaion은 원래 ‘의로 여긴다’라는 의미를 가지고 있는데, 어거스틴에 이어 중세 신학자들이 ‘의를 만든다’는 의미를 가진 라틴어 justificare로 잘 못 번역했다. 루터는 헬라어를 제대로 이해하지 못한 중세 교회의 오류를 발견하고 헬라어 신약성경을 통해 그 의미를 법정적 개념으로 바로잡았다.⁷⁷⁾ 결국 루터는 dikaion이란 헬라어 용어가 원래 가지고 있는 ‘의롭다고 여긴다’ 또는 ‘의롭다고 간주하다’ 혹은 ‘의롭다고 선언하다’라는 개념을 밝히어 그것을 중세 칭의 개념에 포함되어 있는 선행 공로 사상을 막기 위해 사용했다. 이것은 루터의 이신칭의 개념을 규명하는 표현으로 사용되었고, 믿음과 선행 그리고 칭의와 성화를 개념적으로 구별하는 양상을 띠게 했다.

루터는 로마가톨릭교회와의 투쟁으로 칭의를 위한 믿음을 강조했던 것은 사실이나, 추후도 선행과 거룩한 삶(성화) 자체를 경시하거나 도외시 하지 않았다. 그는 성화에 대해 많은 관심을 가지고 있었고 거룩한 삶에 대한 많은 가르침을 했다. 다만 루터는 선행이 칭의의 원인이거나 근거는 될 수 없다는 것을 강력하게 강조했다. 문제는 당시 사람들의 오해, 남용, 편견이었다. 종교개혁 신학은 법정적 칭의만 말한 것이 아니다. 루터는 ‘두 종류의 의’를 말하며 그리스도에게서 전가된 ‘외래적 의’와 아울러 내 자신의 선행에서 나오는 ‘우리 고유의 의’를 강조했다.⁷⁸⁾ 루터는 하나님 앞에 의로워지는 것이 선행 공로로 되는 것이 아니고 믿음으로 된다는 것을 새롭게 인식하고, 의로워지는 것은 하나님과 인간 사이의 관계 문제이지 존재론적 실재에 입각한 것이 아님을 알게 된 것이다.

칼빈은 루터 전통에 서서 법정적 칭의와 아울러 실제적 변화를 의미하는 회개와 성화를

77) A. B. Crabtree, “Luther’s Discovery of Justification by Faith,” *Review and Expositor*, 55 (1958), 418-419.

78) 마틴 루터, “두 종류의 의,” 존 딜렌버거 편집, 「루터 저작선」, 이형기 역 (서울: 크리스천다이제스트, 1994), 136-137. Cf. *LW*, 31:297-306에서 발췌.

강조하고 구원의 전과정에 역사하는 성령 사역에 대해 심도있고 포괄적인 해설을 했다. 칼빈은 루터에 대한 오해로 말미암아 나타난 성화 부진을 만회하기 위해 부단한 노력을 했다. 그 노력은 그리스도와의 연합이라는 핵심 개념을 근거로 한 칭의와 성화의 관계 이해로 모습을 드러냈다. 칭의와 성화를 직렬관계로 놓지 않고 그리스도와의 연합을 근거로 병렬관계로 놓았던 것이다. 그리스도와의 연합은 칭의와 성화의 공통 근거이고, 칭의와 성화의 시작은 동시적이며, 칭의와 성화는 이중은혜의 성격을 가지고 있어서 성화도 분리된 성화가 아닌 칭의에 입각해 사함받은 성화, 즉 부족하지만 하나님의 은혜로 사함받는 성화라는 개념으로 정리했다.⁷⁹⁾ 칼빈은 그리스도와의 연합 자체가 성령의 역사임을 강조하고, 칭의를 위해 신비스러운 성령의 역사가 믿음을 통해 그리스도와 믿는자 사이에 떨어질 수 없는 결속관계를 형성하고 성령님은 그 결속관계를 통해 신자의 죄와 그리스도의 의가 교환되는 신비적인 교류가 있음을 가르쳤다.⁸⁰⁾ 나아가 칭의와 동시에 시작되는 성화도 성령의 역사로 하나 된 그리스도와의 관계로 말미암아 그리스도의 영(성령)께서 칭의된 신자의 심령에 역사하시어 거룩한 삶을 살도록 하신다고 가르쳤다.⁸¹⁾

가짜 믿음이 있음을 야고보는 말하고 있고 삶에서 입증되지 않는 믿음은 허위 믿음이다(약2:14-26). 그 말은 교회 내에도 얼마든지 허위 믿음을 가진 허위 신자들이 있기 때문에 최후 심판의 경고가 있는 것으로 보아야 한다. 이것이 성경 전체적으로 올바른 해석이지, 최후 심판의 경고가 이미 진정한 믿음을 가진 자들에게, 믿음으로 의로워졌지만 최후 심판은 처음 의로워진 믿음과는 별도로 그 후 어떻게 살았는가를 보여주어야 한다고 말하는 것은 진정한 믿음의 무용성을 말하는 것으로 비쳐진다. 칭의의 종말론적 유보 개념은 이런 부당한 논리적 결과를 피할 수 없다. 성화에 입각해 또는 하나님의 계명을 얼마나 잘 지켰는가에 입각해 최후의 심판이 행해진다는 말은 오히려 성경의 전체적 구도를 왜곡시키는 것이다.

칭의의 종말론적 유보 개념은 성화 촉진에 인위적 자극을 줄 수는 있겠지만, 불안감과 믿음의 무용성을 피할 수 없게 만들 뿐 아니라 선행 공로사상을 유발하는 문제를 일으키게 된다. 바울은 “너희는 그 은혜에 인하여 믿음으로 말미암아 구원을 받았나니 이것은 너희에게서 난 것이 아니요 하나님의 선물이라 행위에서 난 것이 아니니 이는 누구든지 자랑하지 못하게 함이라(엡2:8-9)”고 구원의 비밀을 말하고 있다. 바울은 여기서 구원의 한 부분인 ‘칭의’만을 말하는 것이 아니고 구원 전체를 말하고 있다. 구원이 어떤 부분에서도 공로적인 성격이 있을 수 없음을 말하고 있다. 칭의의 종말론적 유보 개념은 이 부분에서 심각한 문제를 초래한다. 처음 믿은 것은 은혜지만 최후 심판은 결국 자신의 선행에 달려있다고 생각하게 만든다. 선행

79) Calvin, *Institutes* 3:2:8, 24. Calvin, *Commentary on Romans* 6:2; 8:3.

80) Calvin, *Institutes* 3:11:10.

81) Calvin, *Commentaries on Galatians* 2:19,20; *Commentaries on Romans* 6:2.

공로 사상을 피할 수 없게 만드는 심각한 문제를 가지고 있다.

예수 그리스도께서 말씀하신 “회개하라 천국이 가까웠느니라”의 메시지에서 우리나라는 초기 회개의 강력함 및 선행 공로를 배제하기 위해 이신칭의를 강조하는 바울의 초기 믿음의 강조를 함께 고려할 때, 첫 믿음의 강력함을 고수하며 그 믿음이 동시적으로 회개와 성화를 유발하고 촉진시키는 구도가 옳다. 이것은 종교개혁 신학의 가르침이고 존 칼빈을 통해 잘 정리된 개혁주의 내용이다. 종교개혁 신학이 법정적 칭의만을 고집하여 성도들을 성화 부진으로 몰고 간 것이 아니다. 인간의 죄성이 나태함을 유발하여 자신들이 편리한 방향으로 복음을 해석한 것이 문제다. 믿음을 약화시키고 복음 내용을 인간중심적으로 변질시킨 인간의 죄성이 문제다. 유대주의 ‘머무름’ 개념이 ‘성령의 법’이라는 개념을 통해 성령의 역사로 성화가 이루어진다는 것을 말함으로 바울의 가르침이 ‘언약적 율법주의’와는 다름을 김세윤은 말하고 있다. 그런데 이미 종교개혁에서 존 칼빈은 그리스도와와의 연합부터 시작하여 믿음과 회개 등의 전 과정이 성령의 강력한 역사의 결과임을 누누이 강조했다. 전통적 개혁주의 입장이다. 바울의 가르침이 명확하고 충분하게 들어와 있는 것이다.

김세윤은 새관점 칭의 구조와 전통적 종교개혁 칭의 구조를 오가며 독자들을 혼란케 한다. 한국교회를 돕겠다는 그의 시도가 오히려 많은 오해와 혼란을 야기하고 있다. 선행에 입각한 최후 심판을 의미하는 칭의의 종말론적 유보 개념을 말하면서도 동시에 종말 심판 때에 “우리를 위해 중보하시는 하나님의 아들 그리스도를 통해 칭의가 완성된다”는 일관되지 않은 말을 한다.⁸²⁾ 칭의의 종말론적 유보는 결국 율법 준수의 선행을 통해 의인이 되고 구원받는 것이 아니냐는 질문에 대해 김세윤은 최후 심판에서 그리스도의 중보로 칭의의 완성을 이룬다는 것과 칭의의 현재과정에서 성령님의 역사로 우리는 성화의 삶을 살 수 있다는 말을 하며 빠져나간다.⁸³⁾ 도대체 이 말이 김세윤이 그토록 비판했던 종교개혁 신학 및 개혁주의와 무엇이 다른가? 그는 자신이 주장하는 칭의의 종말론적 유보 개념이 논리적으로 공로 사상으로 갈 수 밖에 없는 곤란한 상황에 부딪히자 다시 종교개혁의 전통적 신학을 의지하며 곤경에서 빠져나오려는 강한 인상을 남긴다. 도대체 그는 무엇을 말하고 있는 것인가?

한국교회의 윤리 도덕적 문제는 이칭의 구조를 가르치지 않아서가 아니다. 새관점이나 김세윤이 주장하는 칭의의 종말론적 유보 개념을 가르치지 않아서도 아니다. 이신칭의가 잘못되었고 법정적 칭의론에 문제가 있는 것도 아니며, 더욱이 종교개혁 신학이 바울의 칭의론을 잘 못 해석해서도 아니다. 개혁주의가 잘 못된 것도 아니다. 한국교회의 도덕적 문제는 이신칭의의 믿음 부분을 너무도 쉽게 만들어 놓은 데서 원인을 찾을 수 있다. 믿음을 제대로 점검하지 않고 입술의 고백만으로 ‘믿음’을 믿음으로 인정하여 교인 수 늘리기에 급급했던 것이

82) Ibid., 82.

83) Ibid., 260.

한국교회의 실정 아니었는가? 믿음을 값싼 믿음으로 만들어 쉽게 교인을 만들어 놓은 것이 문제다. 그리고 그 배후에는 하나님의 은혜를 값싼 은혜로 만든 것이 또한 문제라고 하지 않을 수 없다. “보라 지금은 은혜의 시대요, 이제 하나님은 누구에게나 은혜를 베푸시기에 이제는 그냥 믿기만 하면 구원을 얻을 수 있다”는 식의 값싼 홍보는 믿음과 은혜를 싸구려로 만들어 버렸다. 하나님의 은혜는 그리스도의 고난과 죽음이라는 놀라운 십자가 사건이 있기 때문에 가능한 것이었다. 하나님이신 예수 그리스도께서 오셔서 우리를 위해 대신 생명을 내놓으신 것이다. 엄청난 값을 지불하셨기에 그것을 근거로 성부 하나님은 은혜를 부어주신 것이다. 하나님의 은혜를 싸구려로 만들어 “믿기만 하면 된다”는 식의 표현은 예수 그리스도의 비하와 고난 그리고 십자가상에서의 비명으로 나타난 하나님의 처절한 비애, 고민, 갈등 그리고 심오한 사랑을 비웃고 지나치는 것이다. 믿음이란 단순히 그리스도를 믿겠다는 입술의 고백만으로 되는 것이 아니다. 그리스도를 믿었다는 말은 인생의 대전환이 있었음을 고백하는 것이다. 복음이 심령 속에 들어와 나를 무너뜨린 것이다. 나 중심적인 옛 가치관이 무너지고 하나님 중심적인 새 가치관이 형성된 것이다. 항상 내가 주인공이고 나를 위해 살며 나의 유익과 행복을 추구하며 살던 내가, 이제는 나를 구원하신 하나님이 주인공이시고 나를 이토록 사랑하신 하나님을 위해 살며 하나님 뜻대로 살기 원하는 강렬한 욕구를 가지게 된 것이다. 이것이 이신칭의가 말하는 믿음이다. 이것이 종교개혁과 개혁주의가 가르친 은혜이고 믿음이다.

결론

종교개혁은 이신칭의를 통해 선행 공로를 배제하고 믿음으로 의로워짐을 가르쳤다. 그것은 의인이 되는 단회적인 사건으로 끝까지 가는 것이었다. 성화가 칭의의 결과와 증거로 나타나는 것이기는 하지만, 최후 심판은 칭의를 근거로 삼았지 성화는 아니었다. 전통적으로 개혁신학은 이신칭의로 말미암아 본의 아니게 나타나는 성화부진의 문제를 인식하고 해결하려고 지속적으로 노력했다. 스위스 종교개혁자 츠빙글리, 에코람파디우스 등이 첫 시도였고 그 후 존 칼빈을 통해 확대 보강되었으며, 존 오웬과 같은 개혁주의 청교도들을 통해 상황에 맞게 적용되었다. 이 개혁주의자들에게 공통적으로 사용한 무기는 언약신학이었다. 언약신학은 신구약을 연결시키어 성경 전체를 그리스도 중심으로 이해하게 했고, 예정의 어려움을 극복하게 도와주어 칭의 교리를 명확하게 밝혀주었으며, 성화부진에 대한 도전을 가능케 했던 성경적 언약신학이었다. 언약신학은 종교개혁의 이신칭의를 지켰다. 20세기 후반에 “바울에 대한 새관점”이란 새로운 바울해석과 칭의론이 나타났다. 새관점은 이 시점까지 영향력을 확장해

나아가고 있으며, 언약개념을 가지고 과거 언약신학이 지켜 온 종교개혁 핵심교리를 무너뜨리려 하고 있다. 종교개혁 신학을 지켜온 전통적 개혁주의에게는 중대한 도전이다. 앞으로 개혁주의는 어떤 방향으로 나아갈 것인지, 개혁주의를 지켜온 언약신학은 이 도전 앞에서 어떻게 대응해야 할 것인지 중대한 과제가 생긴 것이다.

1발표 1분과 (오전 11:30~12:20)

섭리론의 요소로서의 ‘보존’의 신학적 가치와 한계: 위기 극복에 덧붙혀

이신열 박사

고신대학교 / 조직신학

I. 시작하면서

21세기를 살아가는 인류가 직면한 다양한 문제들 가운데 인류의 생존과 관련하여 가장 현실적이며 다급한 문제는 아마도 환경론적 위기의 문제일 것이다. 많은 사람들이 지구의 생존과 존속의 문제를 두고 상당히 부정적인 견해를 표명하고 있다.¹⁾ 코로나 19가 모든 사람의 예상을 초월하여 아직도 우리 삶 가운데 맹위를 떨치고 있는 시점에서 인류가 당면한 위기와 그 극복 방안을 개혁신학적 관점에서 고찰하게 된 것은 무척 시의적절한 시도로 판단된다.

많은 기독교인들은 신앙과 하나님의 피조세계가 무관하다는 생각에 젖어 있는 것으로 보인다. 이런 이유에서 성경을 읽으면서도 자연이라는 책을 읽기를 잊어버리는 삶을 살고 있으며, 이런 망각은 하나님의 사역이 온 우주에 미친다는 놀라운 사실을 인식하지 못한 채 개인의 구속에만 집중하는 신앙으로 살아간다.²⁾ 이런 방식으로 하나님의 사역을 협소화하거나 개인적/사적 차원으로 경향을 우리 모두는 지나게 되었다고 해도 과언이 아니다. 그러나 이런 사고방식은 우리가 직면한 환경적 문제와 이에서 비롯되는 위기가 기껏해야 기독교인이 개별적으로 알아서 판단해야 할 문제이지 복음과 상관없는 여러 쟁점 중의 하나로만 인식하는 편협한 사고가 우리 가운데 자리 잡게 되었다.³⁾ 이런 사고는 모든 기독교인들이 극복해야 할 교리적 편견 가운데 대표적인 것으로 볼 수 있다. 이런 사고가 더욱 확대된다면 이신론으로 빠져들 위험이 상존한다. 왜냐하면 하나님이 존재한다고 인정하며 그가 세상의 창조주라고 인정하지

1) David Wallace-Wells, *The Uninhabitable Earth: Life After Warming*, 『2050 거주불능 지구: 한계치를 넘어 종말로 치달는 21세기 기후재난 시나리오』, 김재경 옮김 (서울: 추수밭, 2020).

2) Steven Bouma-Prediger, *For the Beauty of the Earth*, 『주님 주신 아름다운 세상: 창조세계를 돌보는 그리스도인의 비전』, 김기철 옮김 (서울: 복있는 사람, 2011), 169. 벨기에 신앙고백서 제 2장은 우리가 어떻게 하나님을 아는 지식을 얻게 되는가를 설명하면서 성경과 자연의 두 책을 언급한다.

3) Wesley Granberg-Michaelson, *Ecology and Life: Accepting Our Environmental Responsibility* (Waco, TX: Word, 1988), 41.

만, 하나님이 그의 창조세계에 활동하시며 이와 깊은 관계를 맺는다는 사실을 부정하게 되기 때문이다.⁴⁾ 하나님의 사역이 나의 삶에만 미친다는 개인주의적 사고를 극복하기 위해서 그의 사역을 성경이 증거하는 넓은 의미에서 이해해야 할 필요성이 제기된다. 하나님은 그가 지으신 모든 것을 돌보시고, 다스리신다는 섭리의 교리는 하나님의 사역에 대한 우리의 지평을 확대해 줄 것이다. 이런 이유에서 21세기를 살아가는 우리가 직면한 환경적/생태학적 위기의 인식과 이에 대한 해결도 하나님의 사역을 어떻게 인식하는가 문제에서 그 해답을 찾는 것이 바람직하다.⁵⁾ 이런 이유에서 세상의 모든 것에 미치는 섭리의 교리에 대한 우리의 관심이 더욱 증대되는 것이 바람직하다고 볼 수 있다.

본 논문은 섭리론의 요소 가운데 하나인 ‘보존’ (preservation)에 대한 개혁신학적 고찰을 통해서 이 위기 극복에 기여할 수 있는 방안을 찾는 논의에 기여하고자 한다.⁶⁾ 특히 보존 교리에 나타난 문제점과 이의 극복 방안에 대해서 살펴보되 이 교리가 인간 삶에 어떤 방식으로 실질적으로 적용될 수 있는가를 다루는 차원에서 환경적 위기 극복이라는 주제를 함께 살펴보는 가운데 논의를 진행하고자 한다. 이를 위해서 다음의 세 가지 주제를 선정하여 논문을 전개하게 될 것이다: 섭리론에 있어서 보존의 자리매김, 보존의 교리적 가치, 그리고 이 교리의 한계와 이에 대한 극복 방안.

II. 섭리론에 있어서 보존의 자리 매김

1) 보존의 상실

개혁신학에서 전통적으로 추구해온 섭리론의 세 가지 요소는 보존 (preservation), 통치 (governance), 그리고 협력 (concurrence)에 해당된다.⁷⁾ 헤르만 바빙크 (Herman

4) Bouma-Prediger, 『주님 주신 아름다운 세상』, 165.

5) 생태학적 위기 문제를 칼빈의 관점에서 다룬 글로는 다음을 참고할 것. 조영호, “생태 위기 시대에 있어서 칼빈의 창조에 대한 이해의 의미,” 한국개혁신학 46 (2015), 8-32.

6) 여기에서 말하는 ‘보존’을 일반 은총과 관련하여 ‘피조세계에 대한 돌봄’ (creation care)으로 간주하고 이를 성령론적으로 고찰하는 글로는 다음을 참고할 것. Steven M. Studebaker, “The Spirit in Creation: A Unified Theology of Grace and Creation Care,” *Zygon* 43/4 (2008), 943-60.

7) 루터란 신학에서 섭리의 세 요소가 정형화된 것에는 크벤슈테트 (J. A. Quenstedt, 1617-1688)의 역할이 컸다. Charles M. Wood, *The Question of Providence* (Louisville, KY: Westminster/John Knox, 2008), 78, note 10. 헤르만 바빙크 (Herman Bavinck)와 루이스 벌코프 (Louis Berkhof), 그리고 조엘 비키 (Joel Beeke)를 위시한 대부분의 개혁신학자들은 이 세 가지 요소를 그들의 섭리론에 충실하게 반영한다. Herman Bavinck, *Gereformeerde dogmatiek*, deel 2, 박태현 옮김, 『개혁교의학 2』 (서울: 부흥과개혁사, 2011), 751-70; Louis Bekhof, *Systematic Theology*, 권수경 · 이상원 옮김, 『조직신학』 (서울: 크리스찬다이제스트, 2000), 377-84; Joel R. Beeke & Paul M. Smalley, *Reformed Systematic Theology, vol. 1: Revelation and God* (Wheaton, IL: Crossway, 2019), 1063-78. 20세기의 대표적 신정통주의 신학자 칼 바르트 (Karl Barth)도 이런 방식으로 섭리론에 대한 논의를 전개했다. Karl Barth, *Church Dogmatics, III/3*, trans. G. W. Bromiley & R. J. Ehrelich (Edinburgh: T. & T. Clark, 1960), 58-238. 바르트는 보존, 협력, 그리고 통치의 순서로 이 요소에 대한 논의를 전개하는데 상대적으로 보존은 나머지 두 교리보다 적은 분량에 논의된다. 이렇게 세 요소에 대한 논의를 마친 후에 그는 “성부 하나님의 보편적 통치하에 놓인 크리스천”이라는 제목의 섹션을 따로 설정하여 자신의 논의를 종결하는데 이 사실을 놓고 볼 때 그의 섭리에 대한

Bavinck)는 이들은 독립적인 개념들이 아니라 상호 관련된 밀접한 개념이라고 주장한다.⁸⁾ 이는 세 요소들 가운데 특정한 한 요소가 섭리론에서 간과되거나 배제될 수 없음을 뜻한다. 그럼에도 불구하고 최근 들어 개혁신학의 섭리에 대한 대부분의 논의가 ‘보존’이라는 요소를 배제한 상태에서 진행되어 왔던 것이 분명한 현실이다. 예를 들면, 폴 헬름 (Paul Helm)은 섭리론에 관한 단행본에서 보존에 대해서 거의 고찰하지 않고 ‘협력’과 이와 관련된 주제에 대부분의 지면을 할애한다.⁹⁾ 또 다른 개혁신학자인 벤자민 팔리 (Benjamin Farley)도 예외가 아니다. 팔리는 섭리론을 역사적으로 접근하여 교회사의 주요 인물들이 이 교리를 어떻게 이해했는가를 집중적으로 고찰한다. 그런데 그의 이런 고찰에 있어서 섭리의 요소로서의 보존에 관한 논의는 결여되어 있음을 발견할 수 있다.¹⁰⁾ 미국 웨스트민스터신학교의 마이클 호튼 (Michael Horton)도 그의 조직신학 저서에서 섭리의 세 가지 요소 가운데 협력에 집중하는 경향을 보인다.¹¹⁾

그렇다면 왜 개혁신학 전통에서 섭리론의 요소들 가운데 보존을 상대적으로 덜 중요하게 다루게 되었는가? 이 문제에 대한 답변에 앞서 네덜란드의 개혁신학자 베르카우어 (G. C. Berkouwer)는 섭리의 위기가 세속화 (secularization)와 밀접한 관련이 있다고 주장한다. 그는 세 가지 모티브에 의해서 18세기와 19세기 유럽의 세속화가 진행되었다고 보았다. 이 세 가지 가운데 보존과 관련하여 중요한 것은 제일 먼저 언급된 자연과학적 모티브를 들 수 있다.¹²⁾ 근대 자연과학이 자연을 일관적으로 자연적 원인으로 축소시킨 결과, 하나님의 보존 또는 유지에 대한 신앙은 덜 필요한 것으로 간주되기 시작했다. 그러나 보존 또는 유지의 교리는 피조물의 자충족성 (self-sufficiency)과 자립 (self-existence)에 대한 모든 가정을 부인하는 반면, 자연과학은 피조물 내에 자체적으로 존재하는 최종적 자립의 가능성을 탐구한다.¹³⁾ 자연과학은 자연이 스스로의 힘으로 존재하며 스스로를 보존할 수 있다는 신뢰와 하나

논의가 특히 통치를 강조했다고 볼 수 있다. 이렇게 섭리를 세 요소로서 나누어서 고찰하는 개혁신학적 전통에 있어서 특이한 것은 19세기 프린스턴의 개혁신학자 핫지 (Charles Hodge)가 협력을 통치의 범주 내에서 고찰했다는 점이다. Charles Hodge, *Systematic Theology*, vol. 1 (Grand Rapids: Eerdmans, 1946), 598-605. 바빙크는 보존과 통치를 하나로 묶어서 고찰하는 경향을 보이는데 그 이유는 섭리를 정돈의 시행이라고 정의할 때 이 두 요소가 이 정의를 충족시킨다는 견해에 놓여 있다. 협력의 요소는 범신론과 이신론을 피하기 위해서 그 후에 도입되었다고 주장한다. Bavinck, 『개혁교의학 2』, 743-44, 751. 튜레틴 (Francis Turretin)은 이 세 요소를 모두 인정하지만 실질적 논의에서는 협력에 집중한다. Francis Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*, trans. George Musgrave Giger, ed. James T. Dennison, Jr. (Philipsburg, NJ: P & R, 1992), 489-515 (6.1.1-6.7.11). IET로 약칭하여 표기하며 페이지 번호 다음에 괄호 안에는 topic, question, answer를 차례대로 표기함.

8) Bavinck, 『개혁교의학 2』, 753: “그러므로 보존, 협력, 통치는 섭리의 사역이 나뉘고, 내용적으로 그리고 시간적으로 분리되어, 하나가 다른 것을 뒤따르는 부분들이나 일부가 아니다. ... 그것들은 항상 서로 연관을 가지며, 상호 구별되지 않는다.”

9) Paul Helm, *The Providence of God*, 이승구 옮김, 『하나님의 섭리』, IVP 조직신학시리즈 (서울: IVP, 2002).

10) Benjamin W. Farley, *The Providence of God* (Grand Rapids: Baker Book House, 1988).

11) Michael Horton, *The Christian Faith: A Systematic Theology for Pilgrims on the Way*, 이용중 옮김, 『언약적 관점에서 본 개혁주의 조직신학』 (서울: 부흥과개혁사, 2012), 358-64.

12) G. C. Berkouwer, *The Providence of God*, trans. Lewis B. Smedes (Grand Rapids: Eerdmans, 1952), 17-19.

13) Berkouwer, *The Providence of God*, 50-51.

님의 보존 행위에 근거한 피조물의 생존과 유지라는 두 개념 가운데 전자를 옹호한다. 따라서 보존의 교리는 17세기 과학혁명을 통하여 서서히 설 자리를 상실하게 되었으며¹⁴⁾ 19세기 진화론의 등장과 함께 진화의 언어로 이해되기 시작했다.¹⁵⁾

이와 관련하여 핫지 (Charles Hodge)는 보존이 개혁신학에서 그 위치를 점차적으로 상실하게 된 계기를 필리푸스 판 림보르흐 (Philippus van Limborch, 1633-1712)를 위시한 항론주의자들과 이신론자들의 주장에서 찾는다.¹⁶⁾ 림보르흐는 보존을 하나님께서 아무 것도 하시지 않는다는 맥락에서 하나님의 ‘부정적 행위’ (actus negativus)로 파악될 수 있는 방식으로 정의한다.¹⁷⁾ 바빙크는 항론파들이 하나님의 보존의 행위를 소극적 행위로 보았다고 진술한다.¹⁸⁾ 창조 행위 이후에 하나님께서 아무 것도 행하시지 않는다는 이신론적 주장에 맞서서 개혁신학자들은 보존을 통해서 하나님께서 피조물의 계속성과 안정성을 보장하신다고 보았다.¹⁹⁾

그러나 자연과학의 발전과 더불어 등장하게 된 자연법칙과 물리적 결정론 (physical determinism)은 자연을 거대한 기계로 파악하는 기계론적 세계관을 형성했다.²⁰⁾ 또한 이신론은 17세기 중반부터 유행하기 시작한 다양한 사고들 (자유방임주의, 합리주의, 경건주의, 계몽주의 등)과 결합하여 최상의 존재를 기꺼이 언급하고 섭리에 대해서 폭넓게 주장했지만 본래 초자연적 사고에 반대하는 사고로서 보존의 교리는 이제 충분하다고 주장했다.²¹⁾ 이런 이유로서 보존은 신학적 논의, 특히 섭리론에서 점점 설 자리를 상실하기 시작했다고 볼 수 있다.

14) Cf. David Fergusson, *The Providence of God: A Polyphonic Approach* (New York: Cambridge Univ. Press, 2018), 107. 뉴턴의 과학적 사고와 근대 초기 철학 (the early modern philosophy)에서 하나님의 섭리는 보존과 관련된 자연의 규칙성과 일관성에 국한되었다는 퍼거슨의 주장은 섭리의 다른 요소, 즉 협력과 통치가 보존에 비해서 상실되었다는 전제를 지닌 주장에 해당된다. 그러나 자연과학의 지속적 발전은 결국 자연의 지속적 유지에 나타난 보존 교리에 대한 신뢰를 상실하는 결과를 초래했다고 보는 것이 더 타당한 것으로 보인다.

15) 진화를 섭리의 컨텍스트에서 논의할 때 주된 논의의 대상이 보존이 되는 것은 상당히 보편적인 현상이라고 볼 수 있다. Colin E. Gunton, *The Triune Creator: A Historical and Systematic Study* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 184-90; Christopher Southgate, *The Groaning of Creation: God, Evolution, and the Problem of Evil* (Louisville, KY: Westminster/John Knox, 2008), 73-75.

16) Hodge, *Systematic Theology*, vol. 1, 576-80. 림보르흐는 합리주의와 반펠라기우스주의 (Semi-Pelagianism)를 수용한 결과 섭리는 아르미니우스주의 신학에서 급진적으로 이탈했다고 알려져 있다. Roger E. Olson, *The Arminian Theology: Myths and Realities* (Downers Grove, IL: IVP, 2009), 57, 85. 림보르흐의 신학에 대한 연구로는 다음을 참고할 것. John Mark Hicks, “The Theology of Grace in the Thought of Jacobus Arminius and Philip van Limborch: A Study in the Development of Seventeenth-Century Dutch Arminianism”, Ph. D. Diss. (Philadelphia, Westminster Theological Seminary, 1985).

17) Philippus van Limborch, *Theologia Christiana*, ii, xxv (Amsterdam, 1686). Hodge, *Systematic Theology*, vol. 1, 576.

18) Bavinck, 『개혁신학 2』, 748.

19) Berkouwer, *The Providence of God*, 61.

20) Beeke & Smalley, *Reformed Systematic Theology*, vol. 1, 1082-85.

21) Bavinck, 『개혁신학 2』, 748-49.

2) 보존의 위치: 창조와 섭리의 연관성의 측면에서

바빙크가 섭리에 대한 논의에서 상당한 지면을 할애한 주제가 바로 창조와 섭리의 관계라는 주제이다.²²⁾ 물질세계의 창조에 대한 그의 논의에도 섭리가 언급되는데 이는 구체적으로 보존과 통치로 표현된다.²³⁾ 종교개혁자 칼빈도 비슷한 맥락에서 창조와 섭리를 함께 논의하기를 선호한다.²⁴⁾

바빙크와 칼빈이 주장한 두 교리의 관계를 놓고 생각해 볼 때, 보존은 사실상 창조와 섭리를 하나로 묶어주고 연결해주는 연결고리와 같은 역할을 담당한다고 볼 수 있다. 이런 이유에서 퍼거슨 (David Fergusson)은 신적 섭리를 창조의 ‘필수적 요소 (a necessary aspect of creation)’라고 지적한다.²⁵⁾ 비록 보존이 섭리의 한 요소로 간주되지만 이는 어디까지나 창조를 전제로 하는 교리임이 분명하다.²⁶⁾ 이 사실은 천체의 운행에 관한 아우구스티누스 (Augustinus)의 다음 인용문에서 더욱 분명하게 확인된다.

따라서 하나님은 자신의 온 피조세계를 운행하며 ... 마치 자신이 처음부터 그 피조세계에 함축시켰던 것처럼 잠복된 세대들을 전개한다. 그럼에도 불구하고 만일 피조세계를 창조했던 그가 그것들에 대한 섭리적 운행의 돌봄을 그친다면, 그 세대들은 자신들의 진로를 따라 전개되지 못할 것이다.²⁷⁾

칼빈도 히포 (Hippo)의 주교와 유사한 맥락에서 하나님의 보존 사역이 더 이상 전개되지 않는다면, 자연은 모든 것을 상실하고 무 (nothing)로 전락하고 말 것이라고 주장했다.²⁸⁾ 보존이 이렇게 창조와 관련하여 빈번하게 언급됨과 동시에 섭리의 한 요소로서 간주되는 사실은 어떤 의미로 해석하는 것이 바람직한가? 이 질문에 대해서 칼빈은 사실상 다음의 두 가지로 답변을 제공했다고 볼 수 있다.²⁹⁾ 첫째, 자연은 그 자체에 내재된 불완전함에 기인하는 혼돈과 무질서로 나아가려는 경향을 지니고 있다. 비록 하나님의 말씀에 의해 지음 받은 자연이지만 자연은 그 자체로서 완전하지 않으며 스스로를 유지하고 지탱할 수 있는 능력을 지니고 있지 않다. 칼빈은 이런 이유에서 자연에는 하나님의 돌보심이 필요하다고 주장했던 것이다. 섭리는 단순히 하나님의 능력을 자연에 주입하는 것을 뜻하지 아니한다. 이는 오히려 하나님의 호의가 매 순간 그의 모든 피조물에 미치는 것을 의미하므로 이는 사실상 그가 행하시는 기적에 더 가깝다.³⁰⁾ 둘째, 자연에 내재한 이런 무질서와 무로의 경향은 인간의 죄악과 탐욕

22) Bavinck, 『개혁교의학 2』, 752-65.

23) Bavinck, 『개혁교의학 2』, 600.

24) John Calvin, 『기독교 강요』, 1.15.

25) Fergusson, *The Providence of God*, 84.

26) Bavinck, 『개혁교의학 2』, 755.

27) Augustine, *The Literal Meaning of Genesis*, V, 20. Bavinck, 『개혁교의학 2』, 755에서 재인용.

28) CO 37, 11 (사 40:7 주석). Werner Krusche, *Das Wirken des Heiligen Geistes nach Calvin* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1957), 15.

29) 이신열, “칼빈의 예배론: 칼빈의 창조론을 통해 살펴본 그의 예배 본질 이해”, 『칼빈과 교회』 (부산: 개혁주의학술원, 2007), 201-204.

30) John Calvin, *A Harmony of the Gospels, Matthew, Mark and Luke*, vol. 1, ed. D. W.

에 의해서 현실로 나타나며 그 결과 자연에는 인간의 생존을 위협하는 측면이 존재하게 되었다. 하나님을 창조주로 인식하지 못하는 자들은 그의 피조세계가 처음부터 스스로를 지탱하는 힘을 지닌 것으로 생각하고 자연의 존재와 보존을 너무 당연한 것으로 받아들이기 때문에 섭리 교리에는 어떤 경이로움도 없다고 단정짓게 되는 것이다.³¹⁾ 여기에 인류가 직면한 자연의 위기에 대한 근본적 원인이 발견된다고 볼 수 있다. 그러나 이와 달리 칼빈은 크리스천이 섭리를 하나님의 부성적 사랑에서 비롯된 돌보심으로 인식하기 때문에 자연이 계속적으로 유지되는 것을 우연이나 운명의 작용으로 받아들이지 아니한다고 주장한다.³²⁾ 자연은 하나님의 보존이라는 섭리적 작용에 의해서 지금까지 지속적으로 유지된다고 볼 수 있다.

III. 보존의 교리적 가치

그렇다면 창조 교리를 제외한 다른 교리들과의 관련에 있어서 보존은 어떤 역할과 비중을 차지하고 있으며 어떤 가치를 지니고 있는가? 이 질문에 대한 답변을 고찰하기 위해서 다음의 세 가지 주제들을 설정했다: 다른 교리와의 관련성, 개혁신학의 보존 이해, 자연 및 환경에 대한 개혁신학의 책무.

1) 보존과 다른 교리와의 관계

보존은 다른 교리와 특별한 관련성이 없는 섭리론의 한 요소로서 인식되기 쉽다. 물론 창조론과 가장 직접적인 관련을 맺고 있다는 차원에서 보존이 창조에 대한 논의에 포함되는 것이 일반적이다.³³⁾ 그러나 보존을 하나님께서 자신의 피조세계를 자신의 존재 곁에 시간적 시퀀스 (temporal sequence) 안에서 지속적으로 존재하도록 만드는 행위로 정의한다면,³⁴⁾ 섭리의 이 요소는 다른 교리와 많은 관련성을 맺는다고 볼 수 있다. 이 단락에서는 ‘일반 은총 (common grace)’과 ‘종말’이라는 두 가지 중요한 교리와 보존과의 관계에 대해서 간략하게 살펴보려고 한다.

첫째, 보존과 일반 은총의 관계는 하나님의 부성적 돌보심 (fatherly care)의 관점에서 고찰될 수 있다.³⁵⁾ 하나님의 보존 행위로서 부성적 돌보심은 피조세계에 대한 자신의 사랑을

Torrance and T. F. Torrance (Edinburgh: St. Andrews Press, 1972), 221.

31) Calvin, 『기독교 강요』, 1.16.1.

32) Calvin, 『기독교 강요』, 1.16.2.

33) 슈라이허마허 (Friedrich Schleiermacher)는 창조와 섭리를 관련지으면서 전자를 후자의 관점에서 논의했다. 창조는 하나님에 대한 전적 의존성의 전체를 묘사하지 못하며 단지 그 시작에 지나지 않는다고 보았는데 그 이유는 이 교리가 우리의 자의식에 즉각적으로 주어진 것이 아니라고 보았다는 사실에 놓여 있다. 이와 달리 섭리, 특히 보존은 우리 존재의 계속성에 대한 의식에서 비롯되기 때문에 창조에 대한 논의는 섭리에 의존적이라고 보았다. Robert Sherman, *The Shift to Modernity: Christ and the Doctrine of Creation in the Theologies of Schleiermacher and Barth* (New York/London: T & T Clark International, 2005), 120ff.

34) Bruce Riley Ashford & Craig G. Bartholomew, *The Doctrine of Creation: A Constructive Kuyperian Approach* (Downers Grove, IL: IVP, 2020), 289.

상징적으로 표현한 것이다.³⁶⁾ 바빙크는 이 행위가 인간을 포함한 피조세계의 만물에 미친다고 보았다. “하나님은 모든 피조물들을 돌보는데 동물들과 특히 인간들을 돌본다. 하나님은 그들 모두를 보고, 그들 모두의 마음을 조성하고, 그들의 모든 행위를 지켜본다.”³⁷⁾ 칼빈은 하나님의 부성적 돌보심이 특히 인간에게 적용된 경우를 특별 섭리로 간주했는데³⁸⁾ 그는 이런 특별 섭리의 예를 창세기 1장의 창조기사에서 다음과 같이 설명했다.

하나님께서서는 창조에 속한 그 모든 세세한 일들을 그렇게 점차적으로 이루시지 않고 그 모든 일을 단 한 순간에 완성할 수도 있으셨지만, 그는 그 일을 옛새로 나누어서 진행하셨는데 이는 결코 의미가 없는 것이 아니었다. 그가 그렇게 하신 것은 사람을 지으시기 전에 먼저 사람에게 필요하고 유익한 모든 것을 미리 아시고 예비해 놓으심으로써 우리를 향한 하나님의 섭리와 아버지다운 배려를 드러내 보이시기 위함이었다.³⁹⁾

이런 하나님의 보존 행위는 인간의 생명을 위한 예비적 작업 뿐 아니라 죽음의 위기와 공포에서 인간의 생명을 건지신다는 차원을 통해서도 드러난다고 보았다.

더 나아가서, 그는 자기 자신이 하나님의 안전한 보호하심 속에 놓여 있고 또한 천사들의 보살핌에 맡겨져 있으므로 만물의 주관자이신 하나님께서 기회를 주지 않으면 물이나 불이나 칼도 그를 해칠 수 없다는 것을 알기 때문에 큰 위로를 얻는다.⁴⁰⁾

이런 방식으로 칼빈은 보존으로서 섭리가 하나님께서 환경적 위기에서 인간을 건져내는 것과 직결되어 있다는 점을 상기시킨다. 또한 아담의 부패 타락 이후에 인간은 사탄에 얽매어서 그의 종노릇하면서 죄악 가운데서 살아가고 있다. 달리 말하면, 인간은 환경의 위기와 죄악의 위기라는 이중적 위기 속에 놓여 있으며 생명의 위협을 받고 있다고 볼 수 있다. 이런 상황에 놓인 인간을 하나님이 보존하시는 이유는 무엇인가? 칼빈은 이에 대한 답변을 하나님의 형상(imago Dei)에서 찾는다. 인간이 하나님의 형상으로 지음 받은 존재이므로 그는 하나님께 무엇보다 소중하며 단지 그 이유 하나만으로 하나님은 인류에게 부성적 사랑을 아낌없이 베풀어 주신다.⁴¹⁾ 여기에 보존이라는 섭리의 요소에 나타난 하나님의 이 사랑이 구체화되고 역사 속에서 현실화된 것을 볼 수 있다. 칼빈은 <이사야 주석>에서 이 사실을 다음과 같이 설명했다.

35) 보존과 일반 은총의 관계를 주로 칼빈의 관점에서 다룬 글로는 다음을 참고할 것. J. van Genderen & W. H. Velema, *Beknopte gereformeerde dogmatiek*, 『개혁신교회 교의학』, 신지철 옮김 (서울: 새물결플러스, 2018), 494-500.

36) 퍼거슨은 칼빈의 <시편 주석>에 ‘섭리(providentia)’라는 단어가 270회 등장하는데 모두가 하나님을 아버지로 묘사한다는 정보를 제공한다. Fergusson, *The Providence of God*, 90.

37) Bavinck, 『개혁신교의학 2』, 736.

38) Calvin, 『기독교 강요』, 1.17.6.

39) Calvin, 『기독교 강요』, 1.14.22.

40) Calvin, 『기독교 강요』, 1.17.11.

41) Susan E. Schreiner, *The Theater of His Glory: Nature and Natural Order in the Thought of John Calvin* (Grand Rapids: Baker Books, 1991), 80.

하나님께서 우리를 양육하시고 필요한 모든 것을 우리에게 공급하시며, 지구가 인간이 거주하도록 명령하심으로서 그의 작정을 제외하고 심지어 악한 자들을 유지하시는 것이 어떻게 일어나는가를 보라. 왜냐하면 어떤 다른 관점에서 본다면 하더라도, 그가 수많은 범죄와 수치스러운 일들을 인내하실 뿐 아니라, 우주에서 인류를 완전히 멸망시키지 않으시는 것은 이상한 일이 아닐 수 없다. 그러나 그는 자신의 의도를 고려하시기 때문이며 우리의 위엄을 생각하지 않으시기 때문이다. 따라서 왕국과 제국들이 보존되어 왔으며 사회의 질서들과 정부의 형태들은 야만족과 불경건한 자들 가운데서도 유지되어 왔다. ... 그럼에도 불구하고 하나님의 작정이 신성불가침하기 때문에 지구에 사람이 거주한다는 질서가 유지되어 왔던 것이다.⁴²⁾

이것은 칼빈 연구가들에 의해서 ‘일반은총’으로 알려진 교리에 해당된다.⁴³⁾ 이 교리는 우리 일상생활에서 거의 적용되지 않는 것처럼 보이기도 한다. 하나님의 보존 행위에 대한 감사와 찬양 보다는 하나님께서 닥쳐온 위기 상황에서 재난을 막지 않으신다는 외침이 우리에게 더 크게 들려온다. 그러나 일반은총의 교리는 보존이라는 하나님의 행위에 의해서 오늘날도 수많은 인식되지 않은 위기 (e. g. 수많은 비행기의 안전한 이착륙, 공무원들의 부정부패에도 불구하고 유지되는 정부의 기능, 북한의 전쟁 위협 속에서 지켜지는 우리의 안보) 속에서 사람들의 생명과 안전이 보호받는다라는 사실을 상기시킨다. 존 파이퍼 (John Piper)는 이를 ‘감사로 표현되지 않은 수많은 섭리 (Ten Thousand Unthanked Providence)’로 묘사했다.⁴⁴⁾

둘째, 보존과 종말의 관계는 하나님의 보존 사역이 영원부터 영원까지 이루어진다는 사실에 기초한 것이다. 보존은 우선적으로 하나님의 보존적 능력이 매 순간 매 순간 만물에 적용되는 것을 가리키는 현재적 개념에 해당된다.⁴⁵⁾ 그러나 이는 또한 종말론적 의미를 지닌 개념이기도 하다. 요하네스 다마스케누스 (Johannes Damascenus)는 섭리를 정의하면서 이를 “모든 존재가 마지막까지 적절한 인도를 받는 하나님의 뜻”이라고 주장했다.⁴⁶⁾ 섭리의 요소로서 보존이 현재와 미래에 모두 작용하는 근본적 이유는 섭리가 하나님의 영원한 작정에 기인한 그의 외적 행위로 간주된다는 사실에 놓여 있다. 칼빈은 하나님의 섭리가 그의 지혜로 영원 전부터 작정된 계획이며 이를 차근차근 실행에 옮기신다고 강조한다.⁴⁷⁾ 여기에서 작정이란 용어는 과거에 일반적으로 섭리로 제시되었으며 이는 하나님의 의지 작용에 근거한 것이었다. 바빙크는 이런 맥락에서 섭리를 “종말을 위한 사물들의 배열의 방식”으로 파악하기도 한다.⁴⁸⁾ 보존을 통해 하나님은 자신의 존재와는 다른 피조물들을 그가 창조 행위에 사용했던

42) CO 37, 144 (사 45:18 주석). Schreiner, *The Theater of His Glory*, 81.

43) Herman Bavinck, “Calvin on Common Grace,” *Princeton Theological Review* 7/3 (1909), 437-65. 이에 대한 논의로는 다음을 참고할 것. 문병호, “칼빈 성령론의 자리와 우주적, 일반 은총적 역사,” 『개혁논총』 16 (2010), 255-84; J. Mark Beach, “The Idea of ‘a General Grace of God’ in Calvin and Some of His Reformed Contemporaries,” *Mid-America Journal of Theology* 28 (2017), 7-42.

44) John Piper, *Providence* (Wheaton, IL: Crossway, 2020), 241-42.

45) Bavinck, 『개혁신학 2』, 741. 바빙크는 섭리에 하나님의 돌보심 (Fürsorgung)과 예견 (Vorsehung)의 사역이 포함된다고 보았다.

46) J. Damascenus, *De fide orthodoxa*, II, 29. Bavinck, 『개혁신학 2』, 740에서 재인용.

47) 칼빈, 『기독교 강요』, 1.16.8; 1.17.4.

것과 동일한 능력으로 현존하게 하시는데 여기에서 현존은 지속을 뜻하며 이는 곧 존재의 ‘견인’ (volharding)과 동일시된다.⁴⁹⁾ 그러나 바빙크는 보존을 종말론적으로 이해하는 견해를 더 이상 전개하지 않는다. 그는 이 섭리의 요소를 하나님에 대한 피조물의 의존성과 피조물이 지닌 실재, 자유, 진정성의 증가라는 차원으로 이해하는데 이 점에 있어서 보존과 협력의 차원이 유지와 발전의 맥락에서 서로 교차한다고 볼 수 있다.⁵⁰⁾

여기에서 바빙크에게 ‘견인’은 무엇을 가리키는가? 이 용어는 구원론적인 용어이지만 루이스 벌코프 (Louis Berkhof)가 지적하듯이 구원의 완성이라는 관점에서 살펴본다면 분명히 종말론적 함의를 지닌다고 볼 수 있다.⁵¹⁾ 바빙크는 견인의 교리를 그의 구원론에 대한 고찰에서 따로 제목을 설정하고 섹션을 할애하여 논의하지 않았다. 그러나 견인과 보존의 관계에 관한 그의 논의는 그리스도가 우리에게 제공하시는 구원의 유익을 세 가지로 나누어서 설명하는 단락에서 간략하게 발견되는데 먼저 이 세 가지 유익은 다음과 같다.⁵²⁾ 첫째, 그리스도는 하나님과 모든 피조물들에 대한 우리의 올바른 관계를 회복하셨다. 이는 교리적으로 사죄, 칭의, 양심의 정화, 하나님의 자녀로서의 입양, 하나님과의 평화, 그리고 기독교인의 자유에 해당된다. 둘째, 그리스도는 우리를 하나님의 형상을 따라 새롭게 하신다. 이는 구원론적 개념 가운데 광의의 중생, 갱신, 재창조, 그리고 성화에 부합되는 개념으로 볼 수 있다. 셋째, 그리스도는 하늘의 유산을 위해서 우리를 보존하며 언젠가 모든 고난과 죽음에서 우리를 구속하고 영원한 복을 누리게 하신다. 이 세 번째 유익에서 ‘보존’의 교리는 구원을 통해서 종말에 성도들이 누리게 될 ‘하늘의 유산’과 ‘영원한 복’이라는 개념과 직결된다. 이런 관점에서 살펴본다면 바빙크가 그의 섭리론에서 보존이 지닌 종말론적 함의를 더 풍성하게 전개하지 않았다는 것이 드러난다고 볼 수 있다. 구원의 서정에 대한 논의의 결론 부분에서 바빙크는 섭리와 구원의 연결고리는 보존을 통해서 분명하게 묘사했고 이를 통해서 보존과 종말의 관계가 어느 정도 규명되었다고 생각할 수 있다.

그러나 이 관계에 대한 더 완전하고 확실한 해명은 그의 종말론에서 선명하게 조명되었다고 볼 수 있다. 영혼 불멸설에 관한 바빙크의 주장은 종말론의 첫 번째 주제인 ‘중간 상태’에 대한 논의에 있어서 중요한 역할을 차지한다.⁵³⁾ 영혼 불멸설에 대한 본격적 논의에 앞서 먼저 생명과 죽음에 대한 논의에서 하나님은 사람에게 생명을 주시고 각 사람을 창조하시고 보존하시는 분으로 이해된다.⁵⁴⁾ 영혼은 죽을 수 없기 때문에 (마 10:28) 죽음은 인생의 종말이

48) Bavinck, 『개혁교의학 2』, 466.

49) Bavinck, *Gereformeerde dogmatiek, deel 2*, 568. 한역에서는 ‘volharding’을 ‘영속성’으로 번역했다. 바빙크, 『개혁교의학 2』, 756.

50) Bavinck, 『개혁교의학 2』, 756-57.

51) Berkhof, 『조직신학』, 800: “딤후 4:18에서 그는 주께서 자신을 모든 악한 일에서 건지시고 천국에 들어가도록 구원하실 것이라는 사실을 기뻐한다.”

52) Bavinck, 『개혁교의학 3』, 742-43.

53) Bavinck, 『개혁교의학 4』, 697-769. 그의 『개혁교의학』 전체는 모두 64장으로 구성되어 있는데 ‘중간 상태’는 제 61장에 해당된다. 이 장에서 영혼불멸설은 중간 상태라는 전체 주제를 전개함에 있어서 지속적으로 등장하는 주제이다. 그의 종말론에 관한 최근의 연구로는 다음을 참고할 것. Brian G. Mattson, *Restored to Our Destiny: Eschatology & the Image of God in Herman Bavinck's Reformed Dogmatics* (Leiden/Boston: Brill, 2012); Rowland Ward, “The Eschatologies of Warfield and Herman Bavinck,” *Reformed Theological Review* 80/1 (2021), 92-108.

아니며 죽은 육체는 다시 일으킴을 받아 부활하며 신자들은 죽지 않는 영원한 생명을 소유하게 된다. 모든 죽은 자들은 부활할 때까지 하데스에 머무르게 되는데 바빙크는 이를 하데스에 보존되는 것으로 간주했다.⁵⁵⁾ 하데스는 불신자들이 하나님의 진노 아래 머무르는 고통의 장소로서 여기에서 이들은 심판을 기다려야 하는데 (히 9:27) 이런 고통과 기다림의 상태가 곧 중간 상태에 해당된다. 그러므로 사후의 영혼이 실제로 완전히 소멸되거나 사라지는 것이 아니라 자거나 쉬는 상태에 놓였다고 볼 수 있지만 이 사실 자체가 영혼의 활동이 전혀 없음을 말하지 않는다. 왜냐하면 활동이 없는 영혼은 존재와 삶은 불가능하기 때문이다.⁵⁶⁾ 영혼의 이런 활동이 전적으로 자신의 힘만으로 가능하다고 볼 수 있을까? 모든 벌어지는 일들을 영원 전에 작정하시고 이를 실행에 옮기시는 하나님의 섭리 가운데 사후의 영혼이 활동할 수 있다고 보는 것이 논리적이며 타당한 주장이다. 그렇다면 사후의 영혼은 어떤 활동을 하게 되는가? 비록 지상에서 구원받은 영혼이 성화되고 발전하는 것과 같은 정도의 발전은 아니라고 하더라도 영혼은 모종의 발전을 경험하게 된다. 바빙크는 사후에 신자들이 지상에서와 마찬가지로 일하지 않을 것이지만 하나님을 섬기는 모든 영적 활동에 참여하게 될 것이라고 보았다.⁵⁷⁾ 구체적으로 그들은 예수와 함께 있고 (빌 1:23), 하나님과 어린 양의 보좌 앞에 서 있으며 (계 7:9, 15), 크게 불러 아뢰고 기도하며, 찬송하고 섬기게 될 것이다 (계 6:10; 7:10, 15; 22:17). 이런 영적 활동은 지성과 의지를 활용하는 활동으로서 이를 통해서 “자연스럽게 ... 지식에서 자라가며 사랑 안에서 확신을 지니게 될 것이다.”⁵⁸⁾ 다시 말하자면, 이런 방식으로 묘사되는 사후의 영혼의 활동에 대한 바빙크의 주장에 나타난 핵심은 영혼의 발전과 성장이라고 볼 수 있다. 여기에서 우리가 주목해야 할 사실은 그가 섭리론에서 제시한 보존의 개념과 사후의 영혼의 활동 사이에 나타난 유사성이다. 그는 보존이 단순히 존재의 유지에 그치지 않고 그 존재의 발전과 성장이라는 개념도 포함한다는 사실을 창조와 비교하면서 다음과 같이 주장했다.

하나님은 섭리 가운데 자신이 창조 시에 존재하게 했던 것을 폐기하는 것이 아니라, 존중하고 발전시킨다. “신적 섭리에 속하는 것은 사물들의 본성을 파괴하는 것이 아니라, 보존하는 것이다.”⁵⁹⁾

이런 관점에서 살펴볼 때, 보존과 종말 사이의 유사성과 연속성의 개념이 바빙크의 사고 속에 분명히 포함되어 있다는 평가가 가능하다고 볼 수 있다.

54) Bavinck, 『개혁신학 4』, 713.

55) Bavinck, 『개혁신학 4』, 714. 하데스 대신에 ‘감추어진 방’과 ‘영혼의 감옥’과 같은 표현이 사용되기도 한다.

56) Bavinck, 『개혁신학 4』, 760.

57) Bavinck, 『개혁신학 4』, 761.

58) Bavinck, 『개혁신학 4』, 761.

59) Bavinck, 『개혁신학 2』, 759. 이 인용문 속의 인용은 아퀴나스의 글에서 가져온 것이다. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, II, 1, q. 10, art. 4.

2) 보존에 대한 개혁신학의 긍정적 이해: 프란시스 튜레틴 (Francis Turretin)을 중심으로

보존이라는 섭리의 요소가 이렇게 여러 교리와 긍정적 관계를 형성한다는 사실을 파악했다면, 이를 칼빈 이후의 개혁신학이 어떻게 이해해 왔는가에 대해서 고찰할 필요성이 제기된다. 여기에서는 제네바의 개혁신학자 튜레틴의 견해를 중심으로 고찰하고자 한다.⁶⁰⁾

튜레틴은 튜레틴은 일반 섭리에 대한 논의에서 비록 섭리가 인간을 포함한 이성적 피조물을 대상으로 훨씬 더 빛나게 (illustriously) 그리고 효과적으로 (efficaciously) 적용되는 교리이지만 다른 사물들이 이 논의에 배제되지 않아야 한다고 보았다.⁶¹⁾ 여기에서 그가 주장하는 섭리의 대상으로서 다른 사물들은 주로 동물을 가리키는데 제비 (마 10:29), 까마귀 (시 147:9), 이, 개구리, 메뚜기, 벌레를 포함한 다른 곤충들 (출 8:16, 17; 10:12), 소 (고전 9:9) 등이 포함된다. 시 36:6 (“주의 의는 하나님의 산들과 같고 주의 심판은 큰 바다와 같으니이다. 여호와여 주는 사람과 짐승을 구하여 주시나이다.”)에 근거해서 소 (ox)가 하나님의 돌보심과 보존의 대상이라는 사실이 분명히 언급된다. 하나님은 하늘에서 그가 만드신 모든 사물을 내려다보시며 이를 돌보시는데 이는 보존을 지칭한다.⁶²⁾ 만물이 섭리의 대상이라는 질문에 대해서 튜레틴은 크고 작은, 우발적이며 자유로운, 그리고 자연적이며 필연적인 모든 사물이 이 대상에 해당된다는 답변이 제공되었다.⁶³⁾ 튜레틴은 ‘크고 작은’ 모든 사물이 하나님의 섭리의 대상이라는 사고는 하나님의 전지성 (omniscience)에 대한 그의 이해에서 출발한다. 하나님은 세상의 모든 것을 아시되 개체들까지 다 아신다.⁶⁴⁾ 신적 전지성이 개체에까지 적용되지 않는다고 주장했던 대표적인 교부로서 제롬 (Jerome)을 들 수 있는데 그의 사고는 다음과 같다. “신적 위엄이 거기까지 내려와서 매 순간마다 얼마나 많은 수의 각다귀 (gnat)와 산치 (cinchi), 그리고 벼룩 (flea)가 지구상에서 태어나거나 죽는지를 아는 것은 그 위엄에 부합되지 않으며 어리석은 것이다.”⁶⁵⁾ 이 교부는 하나님의 섭리가 비이성적 피조물과 이성적 피조물 모두에게 적용된다는 사실을 부인했던 것이다. 튜레틴은 이런 사고를 배격하면서 섭리의 대상이 모든 사물을 포함한다는 사실을 강조했다. 그런데 ‘크고 작은’ 사물 또는 동물에 대한 섭리적 논의에 있어서 튜레틴의 관심은 작은 사물, 특히 가장 작고 보잘 것 없어 보이는 사물에 집중된다.⁶⁶⁾ 가장 보잘 것 없고 가장 작은 사물들이 하나님의 지혜와 우주의 완전함을 더 위대하게 증명하는데 기여하기 때문이라는 이유가 주어진다. 그는 이와 더불어 엄청난 다양성을 지닌 이 피조물들을 보존하는 것이 왜 하나님의 영광을 훼손하는 행위인가를 묻는다. 만약 엄청난 다양성과 더불어 가장 보잘 것 없고 가장 작은 사물들을 수 없이 많이

60) 한병수, “우연과 섭리: 개혁주의 관점에 대한 고찰,” 『한국조직신학논총』 40 (2014), 68-77. 한병수는 튜레틴의 섭리론을 주로 동시적 사역으로서 협력의 관점에서 접근했는데 ‘보존’은 사실상 논의의 대상에서 제외되었다. 유정모, “프란시스 튜레틴의 섭리론: 죄의 원인에 대한 이해를 중심으로,” 『개혁논총』 44 (2017), 1-49. 유정모의 경우 섭리와 죄의 관계에 대해서 다루고 있으므로 튜레틴의 ‘협력’에 집중한다.

61) IET 1, 498 (6.3.5).

62) IET 1:499 (6.3.6).

63) IET 1:497-98 (6.3.1).

64) IET 1:207 (3.12.3).

65) Jerome, *Commentarium in Abucuc* 1.1 (PL 25, 1286). IET 1:207 (3.12.3)에서 재인용.

66) IET 1:499 (6.3.7).

창조한 존재가 하나님이라는 사실을 알고 있다면, 그리고 그의 창조 행위에 이런 행위들이 포함되어 있다는 사실이 그의 위엄 (majesty)에 아무런 손색이 없음을 알고 있다면, 이 피조물들의 보존이 하나님의 영광에 아무런 손상을 가하지 않는다는 사실이 올바르게 인식되어야 한다는 튜레틴의 사고가 전개된다. 하나님은 가장 보잘 것 없고 가장 작은 동물들을 통해서 그의 선하심과 공의를 행사하신다. 그러므로 이 피조물들은 하나님의 보존의 대상에 해당된다. 이런 이유에서 만약 하나님께서 이 피조물들에게 주목하지 않으신다면 만물에 대한 그의 지식은 더 이상 성립되지 않는다고 튜레틴은 주장한다.⁶⁷⁾ 17세기 제네바의 정통파 신학자인 그가 자연으로서 피조세계의 보존과 관련하여 이런 강력한 주장을 내세웠다는 자체가 우리에게 신선한 충격으로 다가온다.

튜레틴이 섭리의 첫째 요소로서 보존에 대한 논의한 분량은 지면으로 따지면 극히 제한적이다.⁶⁸⁾ 특히 보존 자체에 대한 관심 보다는 이 요소가 어떻게 다른 요소들과 함께 섭리를 구성하는가에 논의가 집중된 결과 보존에 대한 그의 논의는 사실상 정의(defintion)를 제공하는 차원에 그친다.⁶⁹⁾ 협력이나 통치와 비교해 볼 때 그 분량에 있어서 아주 미미한 지면 밖에 할애되지 않았다는 점에 있어서 대부분의 정통파 개혁신학자들보다 그의 관심이 보존의 신학적 의미에 덜 집중했음을 파악할 수 있다.⁷⁰⁾

3) 보존의 관점에서 살펴보는 자연 및 환경 위기에 대한 개혁신학의 책무

개혁신학이 이렇게 보존을 중요한 교리로 인식해 왔다는 고찰에 근거해서 이제 개혁신학이 어떻게 자연 및 환경의 위기에 대응해야 하는가에 관해서 보존의 관점에서 이를 고찰하고자 한다.

바빙크가 올바르게 지적한 것처럼 보존은 단순히 피조물의 유지를 의미하지 않으며 오히려 하나님이 부여하신 피조세계의 질서와 체계의 독특함을 인정하고 이를 유지하는 것이 그 특징에 해당된다.⁷¹⁾ 피조세계를 구성하는 다양한 종들 (species)이 보존되는 방식에 대해서 취리히의 17세기 개혁신학자 하이데거 (Johann Heinrich Heidegger, 1633-1698)는 이에 대한 정의에서 다음과 같이 주장한다. “신이 그가 만든 사물을 개체의 승계를 통한 종류이든지 또는 개체 그 자체이든지, 그것들의 존재와 본질, 그리고 자연적 기능들을 보존하고 영속시키는 사역이다.”⁷²⁾ 이 인용문에서 하이데거는 피조세계의 다양한 피조물들을 하나님께서 자신의 정하신 방식을 따라 영속적으로 보존하신다는 주장을 내세웠다고 볼 수 있다. 바빙크도 피조

67) *IET* 1:208 (3.12.6).

68) *IET* 1:501-505 (6.4.1-19). 이 단락에서 보존에 대한 논의는 거의 어떻게 보존이 협력 (concursus)의 전제조건으로 작용하는가에 집중되었다고 볼 수 있다.

69) *IET* 1:501 (6.4.1) 그가 제공한 보존의 정의는 다음과 같다. “보존은 하나님께서 모든 피조물들을 그들의 원래 상태대로 보존하시는 것을 가리킨다 (이는 종들 (species)의 본질과 개체들의 존속, 그리고 그들의 작용에 있어서 능력에 대한 보존에 의해 발생한다.).”

70) 예를 들면 하이데거는 창조와 섭리를 구분하면서 이를 보존의 관점에서 자세하게 논의했다. J. Heidegger, *Corpus theologiae* (Tiguris, 1700), VII, 22. Heinrich Heppe, *Reformierte Dogmatik*, 『개혁파 정통 교의학 1』, 이정석 옮김 (서울: 크리스찬다이제스트, 2000), 372.

71) Bavinck, 『개혁교의학 2』, 752.

72) Heidegger, *Corpus theologiae*, VII, 20. Heppe, 『개혁파 정통 교의학 1』, 379에서 재인용.

물에 대한 하나님의 보존 사역에 대한 근거가 피조세계에 대한 하나님의 현존 (presence)에 있다고 보았다. “하나님의 뜻, 하나님의 능력, 하나님의 존재는 모든 피조물과 각각의 사건에 직접적으로 현존한다. 만물은 하나님 안에서 함께 존재하고 산다 (행 17:28; 골 1:17; 히 11:3).”⁷³⁾ 하이데거와 유사하게 바빙크는 보존 사역이 발생하는 방식은 다양한데, 그 방식은 어떤 경우에는 개별적 개체를 통해서, 또 다른 경우에는 혈통을 통한 방식을 언급하는데 이런 방식들을 통해서 하나님께서 자신의 뜻을 시행하신다고 보았다.⁷⁴⁾ 보존의 대상은 하나의 피조물을 다른 피조물들과 구분할 수 있도록 만드는 본질에 해당된다. 네덜란드 레이든 (Leiden) 대학의 신학교수였던 발래우스 (Antonius Walaeus, 1573-1639)는 계속적 창조를 섭리와 동일시하는 것에 반대하면서 보존에 의해서 피조물에게 새로운 본질이 주어지는 것이 아니라 원래 존재했던 것과 동일한 본질이 계속 남아 유지된다고 주장했다.⁷⁵⁾

하나님은 그가 지으신 피조물들은 결코 버리거나 포기하지 않으시고 계속적으로 유지하시고 보존하신다는 개념은 개혁신학의 보존에 대한 이해에서 중요한 단면을 차지한다. 그런데 보존의 사역의 다른 측면에는 모든 피조물들이 그들의 창조주인 하나님께 지속적으로 의존한다는 사실이 언급될 필요성이 있다.⁷⁶⁾ 모든 생명을 지닌 피조물의 존속은 전적으로 하나님께 달려 있다는 사실을 개혁신학은 보존의 중요한 개념 가운데 하나로 간주한다. 그러나 피조물이 하나님께 의존적이라는 사실에 대한 올바른 깨달음은 피조물의 보존과 존속에 대한 인간의 책임을 결코 감소하거나 약화시키지 않는다.⁷⁷⁾ 위기에 처한 자연 환경을 보존하는 것은 개혁신학을 포함한 모든 기독교인들의 책임에 속한다. 개혁신학이 전통적으로 개인의 성화에 집중해 왔지만, 네덜란드의 개혁신학자 판 헨더렌 (J. van Genderen)과 펠레마 (W. H. Velema)는 성화의 관점에서 피조세계에 대한 인간의 책임을 강조하는 주장을 내세웠다.⁷⁸⁾ 이들의 이런 시도는 개혁신학에서 환경에 대한 책임이 성화론의 요소 가운데 하나로 자리 매김해야 한다는 이들의 신념에서 비롯된 것으로 볼 수 있다.

IV. 이 교리의 이해와 활용에 나타난 한계와 이에 대한 극복 방안

1) 한계: 보존에 대한 낙관적 견해와 위기에 대한 무대응

피조세계가 하나님의 창조 활동의 결과물이므로 하나님께서 이를 보존하시고 영속시킨다는 교리적 견해는 그 자체로서 성경의 가르침이며 개혁신학의 주장 가운데 하나에 해당된다. 그런데 하나님의 보존에 대한 신뢰와 이에 대한 낙관은 다른 결과를 초래한다. 이 교리에 대한 신뢰는 앞서 언급된 바와 같이 피조세계에 대한 인간이 지식에 기초한 책임 있는 행동으로 귀

73) Bavinck, 『개혁교의학 2』, 758.

74) Bavinck, 『개혁교의학 2』, 759-60.

75) Antonius Walaeus, *Loci communes sancta theologiae* (Lugduni Batavorum, 1640), 292, Heppe, 『개혁파 정통 교의학 1』, 380.

76) Van Genderen & Velema, 『개혁교회 교의학』, 491.

77) Van Genderen & Velema, 『개혁교회 교의학』, 493.

78) Van Genderen & Velema, 『개혁교회 교의학』, 1076-80.

결되어야 한다.⁷⁹⁾ 이와 달리 이 신뢰가 이런 책임 있는 행동으로 나타나지 않고 피조세계의 보존에 대한 낙관으로 나타나기 쉽다. 하나님께서 자신의 사역으로서 보존의 행위를 지속하실 것이므로 인간이 아무 것도 하지 않아도 피조세계가 유지되고 존속될 것이라는 사고는 지나치게 낙관적 견해에 해당된다. 이런 낙관적 견해는 피조세계를 인간이 자기 마음대로 남용해도 그 남용의 여부와 상관없이 피조세계가 유지될 것이라는 왜곡된 견해를 낳는데 이 견해는 교회 안팎에 무척 강하게 자리잡고 있다. 이렇게 피조세계를 경시하고 훼손하려는 사고는 인간의 이기심과 이에서 비롯된 물질주의에서 출발한다고 볼 수 있다. 인간의 이기심과 관련하여 자연세계에 대한 지배를 성경과 기독교의 가르침이 이를 정당화했다는 주장이 많이 제기되었다. 예를 들면, 미국의 철학자 존 패스모어(John Passmore)는 “기독교는 사람들에게 자신이 자연의 절대적인 주인이며, 존재하는 모든 것은 자신들을 위해서 창조된 것이라고 생각하도록 조장해왔다.”고 주장하면서 기독교를 거세게 비난한다.⁸⁰⁾ 이는 기독교가 인간이 이기심을 충족하기 위해서 자연의 착취하고 이를 통해서 물질에 대한 욕심을 충족시키는 인간중심적인 사고를 정당화했다는 방식으로 해석한 것이다. 그러나 섭리의 관점에서 살펴본다면, 자연의 무분별한 착취와 파괴로 발생한 환경과 생태계의 무질서는 하나님의 책임이 아니라 전적으로 인간의 책임이다.⁸¹⁾ 이렇게 피조세계를 인간의 이기심과 물질주의를 충족시키기 위한 착취의 수단으로 간주하고 무모하게 행동했기 때문에 오늘날 생태계는 회복할 수 없는 위기에 놓이게 되었다고 볼 수 있다. 섭리의 요소로서 보존에 대한 기독교의 무관심과 잘못된 인식이 인간의 이기심과 물질주의와 결합된 결과, 인류의 생존이 위협받는 엄청난 위기가 찾아오게 된 것이다. 달리 말하면, 인간이 하나님이 창조하신 피조세계를 대하면서 그가 행하시는 방법대로 존중하는 법을 배우지 못하고 자신의 방법으로 소기의 목적을 위해서 이를 오용했다는 사실에 이 위기의 이유가 놓여 있다고 볼 수 있다. 지금 인류가 직면한 환경적/생태적 위기에 대한 책임은 인간이 피조세계가 지닌 질서와 특징을 남용하고 위반하며 무시했다는 사실에서 찾아야 할 것이다.⁸²⁾

2) 극복 방안: 보존과 협력 교리 사이의 구분과 관련에 대한 이해를 중심으로

바빙크가 100여 년 전에 이미 제시한 바와 같이 섭리의 세 가지 요소로서 보존, 통치, 그리고 협력은 상호적으로 연결되며 서로 분리해서 고찰될 수 없는 교리이므로 여러 요소들의 존재가 섭리가 항상 하나의 단순하고 전능하고 편재한 하나님의 능력으로 기술되어야 한다.⁸³⁾ 세 요소 사이에 존재하는 관련성은 바빙크 이후의 여러 개혁신학자들에 의해서 인정되어왔다.

79) Norman Wirzba, *The Paradise of God: Renewing Religion in an Ecological Age* (New York: Oxford Univ. Press, 2003), 146.

80) John Passmore, *Man's Responsibility for Nature* (New York: Scribner's, 1974), 13. Bouma-Prediger, 『주님 주신 아름다운 세상』, 132에서 재인용.

81) Antonius Walaeus et al, *Leidse Synopsis*, XI, 13. Heppe, 『개혁파 정통 교의학 1』, 381.

82) Van Genderen & Velema, 『개혁교회 교의학』, 1077.

83) Bavinck, 『개혁교회 교의학 2』, 752: “그러므로 보존, 협력, 통치는 ... 상호간에 구별되지 않는다. 하지만 그것들은 항상 서로 연관을 가지며, 매 순간 서로를 포함한다. 보존은 맨 처음 시작부터 또한 통치이며, 통치는 협력이며, 그리고 협력은 보존이다.”

예를 들면, 루이스 벌코프의 섭리에 대한 정의는 이를 반영하여 다음과 같이 주어졌다. “섭리는 창조주가 모든 그의 피조물을 보존하시고, 세계에서 일어나는 모든 일에서 활동하시며, 만물을 그들의 지정된 목적으로 인도하시는 신적 에너지의 지속적인 실행이라고 정의될 수 있다.”⁸⁴⁾ 그렇다면 보존과 협력, 그리고 보존과 통치는 아주 밀접한 관련 속에 놓여 있다고 볼 수 있다.

이 단락에서는 보존과 다른 두 요소들과의 관계를 고찰하는 가운데 보존 교리의 한계 극복을 위해서 제언하고자 한다. 먼저 보존과 통치의 상호 관련성은 앞선 단락에서 설명한 보존의 대상인 피조세계가 전적으로 하나님께 의존한다는 사실에서 찾을 수 있다. 이 의존은 피조세계가 하나님의 통치의 대상이라는 사실을 상기시킨다. 전통적으로 섭리는 보존과 통치의 두 가지 요소로 정의되어 왔는데, 칼빈은 이런 맥락에서 하나님의 창조주에 대한 인식은 곧 만물에 대한 그의 보존과 통치에 대한 인식으로 나타난다고 보았던 것이다.⁸⁵⁾ 보존과 통치가 지닌 밀접한 상호연관성과 더불어 보존과 협력 또한 이와 유사한 상호연관성을 지닌다고 볼 수 있다. 그런데 개혁신학자들의 보존에 대한 정의에는 협력 이해에 나타난 하나님과 인간의 행동에 있어서 상호성에 근거한 ‘상호침투’ (interpenetration)라는 개념이 반영되지 않은 것으로 나타난다.⁸⁶⁾ 벌코프는 보존을 “하나님이 그가 창조하신 만물들과 더불어 그가 그것들에 부여하신 특성들과 능력들을 함께 유지하시는 하나님의 계속적 사역”으로 정의한다.⁸⁷⁾ 그런데 그가 제공한 협력에 대한 논의에는 신적 행위가 인간적 행위에 앞선다는 선행적 개념과 더불어 두 행위 사이의 동시성의 개념이 포함된다.⁸⁸⁾ 하이데거는 협력에 대한 정의에는 제1원인인 하나님과 제2원인인 인간이 함께 사역한다는 사실을 강조하는 다음과 같은 정의를 제공한다.

협동 혹은 협력은 본질과 사역에 있어서 그에게 의존하는 제이원인들과 직접적으로 협력하여 그들로 하여금 행동하도록 격려하고 감동하며 제이원인에 적절하고 제이원인들의 본성에 적응된 방식으로 그들과 함께 작용하는 신의 사역이다.⁸⁹⁾

따라서 협력에 대한 정의에 나타난 하나님과 인간의 협력으로서 동시적 작용은 개혁신학의 보존에 대한 정의에 있어서 전혀 반영되지 않았음이 파악될 수 있다. 물론 보존의 대상으로서

84) Berkhof, 『조직신학』, 373-74.

85) 칼빈, 『기독교 강요』, 1.16.1: “즉 하나님이 만물의 창조주이심을 발견한 다음에는 곧 바로 그가 또한 영원하신 통치자시오 보존자라고 결론을 내리는 것이다.” 개혁주의 전통의 『하이델베르크요리문답』도 섭리를 보존과 통치로 이해한다 (제10주일, 27문답). 어떤 방식으로 섭리가 하나님의 작정의 교리에서 출발하여 구체적인 개념으로서 보존과 통치로 이해되기에 이르렀는가에 대한 간략한 역사적 고찰로는 다음을 참고할 것. Bavinck, 『개혁신학 2』, 741-44.

86) Berkhof, 『조직신학』, 380: “사실상 각각 [하나님과 인간]의 행동은 고스란히 다 하나님의 행동이며 피조물의 행동이다. 신적인 의지에 독립되는 것은 아무 것도 없으며, 그것이 순간순간 하나님의 뜻에 의하여 결정되는 한, 하나님의 행동이다. 또한 하나님이 그것을 피조물의 자기 행동을 통하여 실현하시는 한, 인간의 행동이다. 여기에 상호 침투 (interpenetration)가 있으나 상호 제한 (mutual limitation)은 존재하지 않는다.” (브래킷 안의 내용은 필자가 삽입함)

87) Berkhof, 『조직신학』, 378.

88) Berkhof, 『조직신학』, 381-82.

89) Heidegger, *Corpus theologiae*, VII, 28. Heppe, 『개혁신학 정통 교의학 1』, 380에서 재인용.

피조물은 자기 존재의 보존을 위해서 하나님께 전적으로 의존적인 것이 분명한 사실이다. 그러나 인간이 자신의 신체의 보존, 즉 건강을 위해서 많은 노력을 기울이는 것과 마찬가지로 다른 피조물의 보존에 관심을 기울이고 이를 위해서 노력해야 한다고 볼 수 있다. 왜냐하면 피조물을 위한 하나님의 보존 사역을 올바르게 이해하게 된다면, 모든 사람은 마땅히 인간을 제외한 다른 피조물들의 보존을 위해서 노력하는 것이 신적 사역에 대한 적절한 반응이기 때문이다. 바빙크는 자연환경에 대해서 인간이 지녀야 할 태도를 만물을 복종시킨다는 관점에서 다음과 같이 주장했다.

인간은 깊은 겸손으로 하나님에게 절하며, 전적으로 하나님을 의지하며, 무엇보다도 땅을 다스리고 만물을 복종시킬 소명을 지닌다 (창 1:26). 하나님으로부터의 독립이란 자연과 어울려 살고 (*convenienter naturae vivere*), 자신을 환경에 맞추는 것과는 전혀 다른 것이다. 많은 학자들은 모든 사물들과 사건들을 하나님의 뜻으로 돌려 저항이란 허용될 수 없는 것으로 여기든지, 혹은 하나님의 섭리를 제한하여 많은 것들을 인간의 제량에 두든지, 둘 중 하나를 주장한다. 그러나 성경은 이러한 반율법주의와 이러한 펠라기우스주의를 둘 다 경고한다.⁹⁰⁾

성경이 말하는 만물을 복종시켜야 한다는 인간의 의무가 곧 피조세계의 보존에 대한 책무로 나타나야 한다는 것이 이 인용문에 나타난 바빙크의 견해이다. 여기에서 한 가지 아쉬운 부분은 과학의 발전과 더불어 기독교가 인간을 자연으로부터 해방시켰다는 17세기 과학혁명의 관점에 바빙크가 머무르고 있다는 점이다. 이런 이유에서 바빙크에게 자연의 보존이라는 주제는 보존 교리에서 더 이상 상세하게 논의될 수 없었다고 볼 수 있다. 이런 맥락에서 살펴본다면, 섭리에 대한 논의에서 21세기 개혁신학이 주목하고 강조해야 할 부분은 보존이 전적으로 하나님의 사역이므로 인간에게 아무런 역할이 없다는 오해를 불식시키기 위해서 노력해야 한다는 점이다. 달리 표현하면, 개혁신학에서 협력이 하나님의 사역임과 동시에 인간의 사역이라는 사실이 강조되어 왔다면, 이 강조점이 동일한 방식으로 ‘보존’에 대한 이해에도 반영되어야 한다는 것이다. 그렇다면 이 논의의 핵심에는 보존이 어떻게 협력의 관점 (i. e. 하나님과 인간이 동시적으로 함께 행동할 수 있는가)에서 고찰될 수 있는가가 자리잡고 있음을 알 수 있다. 이런 관점에서 생각해 볼 때, 보존에 대한 교리적 고찰의 역할은 21세기 인류가 직면한 환경적/생태학적 위기를 극복하기 위한 직접적이며 구체적 방안을 제시하는데 놓여 있는 것이 아니라 이런 방안들을 가능하게 하는 신학적/교리적 모판 또는 토대로 작용한다는 점에서 찾을 수 있다.

V. 마치면서

본 논문은 환경적으로 위기에 직면한 21세기를 살아가는 개혁신학을 추구하는 모든 사람들에게 ‘보존’이라는 하나님의 섭리 사역의 한 요소가 어떤 의미를 지니고 있으며 이 교리를 통해서 어떻게 위기를 극복할 수 있는 방안이 마련될 수 있는가에 대해서 간략하게 고찰했다.

90) Bavinck, 『개혁교의학 2』, 760-61.

오늘날의 개혁신학에서 ‘보존’은 섭리론에서 거의 상실된 교리로 전락했다는 점을 살펴보는 가운데 “섭리론에 있어서 보존의 자리매김”이라는 제목의 첫 번째 단락을 시작했다. ‘보존’의 상실이라는 현실에도 불구하고, 이 교리는 다른 교리, 특히 창조와의 관련성 속에서 확실히 자리매김한다고 볼 수 있다.

둘째 단락에서는 이 교리가 지닌 가치를 “다른 교리와의 관련성”, “개혁신학의 보존에 대한 긍정적 이해”, 그리고 “자연 및 환경에 대한 개혁신학의 책무”라는 세 가지 항목으로 나누어서 고찰했다. 다른 교리와의 관련성을 다루는 첫째 항목에서 보존과 일반 은총의 관계를 주로 칼빈의 관점에서 살펴보았는데 여기에서 칼빈의 견해는 보존이 하나님의 부정적 사랑이라는 차원에 집중한 것이라고 볼 수 있다. 보존과 관련을 맺는 또 다른 교리는 종말인데 이는 섭리가 하나님의 사역으로서 모든 만물에 적용된다는 포괄성을 지닌 교리임과 동시에 그 지속성에 있어서 영원부터 영원까지 그 영향력이 미친다는 점에 주안점을 두고 고찰했다. 이 단락의 둘째 항목인 개혁신학의 보존에 대한 긍정적 이해는 주로 17세기 제네바의 튜레틴의 견해를 중심으로 접근되었다. 비록 튜레틴의 섭리론에서 보존이 차지하는 역할이 그렇게 결정적이지 않다 하더라도, 하나님의 전지성에 대한 이해에 근거해서 그는 이 세상의 가장 작은 미물에도 하나님의 관심이 사랑이 작용한다는 관점에서 아주 세밀하게 피조세계의 보존에 대한 견해를 제공한 것으로 평가될 수 있다. 이 단락의 마지막 항목에서는 개혁신학의 환경 보존 책무를 강조하되 피조세계가 하나님께 전적으로 의존한다는 보존의 교리적 내용이 우선적으로 고려되어야 한다는 견해를 내세웠다. 피조세계의 자율성에 근거한 위기 극복이 아니라 오히려 하나님에 대한 의존을 확인하는 것이 ‘보존’의 교리를 해설함에 있어서 부각되어야 할 것으로 보인다. 이 교리를 교리에 머무르지 않고 실천적인 주제, 즉 개혁신학의 책무로 부각시키기 위해서는 성화론의 영역에서 이 교리의 실천적 차원이 폭 넓게 논의되어야 할 필요성이 제기된다고 볼 수 있다.

셋째 단락에서는 이 교리의 한계와 이에 대한 극복 방안을 제시했다. 여기에서 ‘한계’란 주로 이 교리에 대한 무관심 또는 피조세계에 대한 하나님의 보존 사역에 대한 잘못된 이해가 환경적 위기 대응에 있어서 지나친 낙관주의적 견해를 낳는다는 맥락에서 이해되었다. 마찬가지로 여기에서 ‘극복 방안’이란 위기 대응에 있어서 보존에 대한 우리의 잘못된 이해와 인식이 초래한 문제들을 극복하기 위한 교리적 방안들을 뜻한다. 섭리론의 관점에서 이 방안은 ‘보존’을 교리적으로 제시함에 있어서 또 다른 섭리론의 요소인 협력에 나타난 신적 사역과 인간의 사역의 동시성에 주목할 필요가 있다고 판단된다. 이렇게 보존은 하나님의 사역 뿐 아니라 인간의 하나님의 의존성에 대한 인식에서 비롯된 인간의 사역으로 인식되어야 할 필요성이 제기된다. 이렇게 보존에 있어서 인간의 협력이 강조되어야 하는 이유는 이미 협력에서 하나님과 인간의 동시성이 강조되어 있다는 사실에 기초한 것이다. 섭리의 요소로서 ‘보존’과 ‘협력’의 긴밀한 상호 연관성은 바빙크가 주장한 바와 같이 양자 사이의 동질성에 기초한 것이다. 이런 교리적 내용을 토대로 ‘협력’의 경우와 동일한 방식으로 ‘보존’도 하나님의 사역임과 동시에 인간의 사역이라는 교리적 내용이 강조될 때, 환경적 위기에 대응하고 이를 극복할 수 있는 방안을 창출해 내기 위한 교리적 토대 또는 모판으로 작용한다고 볼 수 있다.

참고 문헌

- 문병호, “칼빈 성령론의 자리와 우주적, 일반 은총적 역사,” 『개혁논총』 16 (2010), 255-84.
- 유정모, “프란시스 튜레틴의 섭리론: 죄의 원인에 대한 이해를 중심으로,” 『개혁논총』 44 (2017), 1-49.
- 이신열, “칼빈의 예배론: 칼빈의 창조론을 통해 살펴본 그의 예배 본질 이해”, 『칼빈과 교회』, 부산: 개혁주의학술원, 2007, 195-222.
- 조영호, “생태 위기 시대에 있어서 칼빈의 창조에 대한 이해의 의미,” 『한국개혁신학』 46 (2015), 8-32.
- 한병수, “우연과 섭리: 개혁주의 관점에 대한 고찰,” 『한국조직신학논총』 40 (2014), 68-77.
- Ashford, Bruce Riley & Craig G. Bartholomew. *The Doctrine of Creation: A Constructive Kuyperian Approach*, Downers Grove, IL: IVP, 2020.
- Augustine, *The Literal Meaning of Genesis*.
- Barth, Karl. *Church Dogmatics, III/3*, trans. G. W. Bromiley & R. J. Ehrelich, Edinburgh: T. & T. Clark, 1960.
- Bavinck, Herman. *Gereformeerde dogmatiek*, deel 2, 박태현 옮김, 『개혁교의학 2』, 서울: 부흥과개혁사, 2011.
- . “Calvin on Common Grace,” *Princeton Theological Review* 7/3 (1909), 437-65.
- Beach, J. Mark. “The Idea of ‘a General Grace of God’ in Calvin and Some of His Reformed Contemporaries,” *Mid-America Journal of Theology* 28 (2017), 7-42.
- Beeke, Joel R., & Paul M. Smalley. *Reformed Systematic Theology, vol. 1: Revelation and God*, Wheaton, IL: Crossway, 2019.
- Bekhof, Louis, *Systematic Theology*, 권수경 · 이상원 옮김, 『조직신학』, 서울: 크리스찬다이제스트, 2000.
- Berkouwer, G. C. *The Providence of God*, trans. Lewis B. Smedes, Grand Rapids: Eerdmans, 1952.
- Bouma-Prediger, Steven. *For the Beauty of the Earth*, 『주님 주신 아름다운 세상: 창조세계를 돌보는 그리스도인의 비전』, 김기철 옮김, 서울: 복있는 사람, 2011.
- Calvin, John. *A Harmony of the Gospels, Matthew, Mark and Luke, vol. 1*, ed. D. W. Torrance and T. F. Torrance, Edinburgh: St. Andrews Press, 1972.
- . *Institutes of Christian Religion*, 『기독교 강요』.
- Farley, Benjamin W. *The Providence of God*, Grand Rapids: Baker Book House, 1988.
- Fergusson, David. *The Providence of God: A Polyphonic Approach*, New York: Cambridge Univ. Press, 2018.
- van Genderen, J., and W. H. Velema. *Beknopte gereformeerde dogmatiek*, 『개혁교회 교의학』, 신지철 옮김, 서울: 새물결플러스, 2018.
- Granberg-Michaelson, Wesley. *Ecology and Life: Accepting Our Environmental Responsibility*, Waco, TX: Word, 1988.
- Gunton, Colin E. *The Triune Creator: A Historical and Systematic Study*, Grand Rapids: Eerdmans, 1998.

- Heiddeger, Johan E. *Corpus theologiae*, Tiguris, 1700.
- Helm, Paul. *The Providence of God*, 이승구 옮김, 『하나님의 섭리』, IVP 조직신학시리즈, 서울: IVP, 2002.
- Heppe, Heinrich. *Reformierte Dogmatik*, 『개혁파 정통 교의학 1』, 이정석 옮김, 서울: 크리스찬다이제스트, 2000.
- Hodge, Charles. *Systematic Theology*, vol. 1, Grand Rapids: Eerdmans, 1946.
- Horton, Michael. *The Christian Faith: A Systematic Theology for Pilgrims on the Way*, 이용중 옮김, 『언약적 관점에서 본 개혁주의 조직신학』, 서울: 부흥과개혁사, 2012.
- Krusche, Werner. *Das Wirken des Heiligen Geistes nach Calvin*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1957.
- van Limborch, Philippus. *Theologia Christiana*, Amsterdam, 1686.
- Mattson, Brian G. *Restored to Our Destiny: Eschatology & the Image of God in Herman Bavinck's Reformed Dogmatics*, Leiden/Boston: Brill, 2012.
- Olson, Roger E. *The Arminian Theology: Myths and Realities*, Downers Grove, IL: IVP, 2009.
- Piper, John. *Providence*, Wheaton, IL: Crossway, 2020.
- Schreiner, Susan E. *The Theater of His Glory: Nature and Natural Order in the Thought of John Calvin*, Grand Rapids: Baker Books, 1991.
- Sherman, Robert. *The Shift to Modernity: Christ and the Doctrine of Creation in the Theologies of Schleiermacher and Barth*, New York/London: T & T Clark International, 2005.
- Southgate, Christopher. *The Groaning of Creation: God, Evolution, and the Problem of Evil*, Louisville, KY: Westminster/John Knox, 2008.
- Studebaker, Steven M. "The Spirit in Creation: A Unified Theology of Grace and Creation Care," *Zygon* 43/4 (2008), 943-60.
- Walaeus, Antonius. *Loci communes sancta theologiae*, Lugduni Batavorum, 1640.
- Wallace-Wells, David. *The Uninhabitable Earth: Life After Warming*, 『2050 거주불능 지구: 한계치를 넘어 종말로 치닫는 21세기 기후재난 시나리오』, 김재경 옮김, 서울: 추수밭, 2020.
- Ward, Rowland, "The Eschatologies of Warfield and Herman Bavinck," *Reformed Theological Review* 80/1 (2021), 92-108.
- Wirzba, Norman, *The Paradise of God: Renewing Religion in an Ecological Age*, New York: Oxford Univ. Press, 2003.
- Wood, Charles M. *The Question of Providence*, Louisville, KY: Westminster/John Knox, 2008.

■ 논평

이신열 박사의 “섭리론의 요소로서의 ‘보존’의 신학적 가치와 한계: 위기 극복에 덧붙혀”에 대한 논평

문병호 박사 / 총신대학교 신학대학원 교수

본 논문은 근래 코로나 19 문제로 절실하게 부각된 생태계 보존과 인간의 생존 문제를 해결 방안을 섭리론의 요소 가운데 하나인 ‘보존’에 대한 개혁신학적 고찰을 통하여 모색하는데 있다. 그 개요는 이러하다.

먼저 개혁신학자들이 개진한 섭리론에 있어서 ‘보존’이 차지하는 자리에 대해서 논한다. 저자는 섭리의 위기가 세속화와 밀접한 관련이 있다고 보고, 근대 이후 자연을 일관적으로 자연적 원인으로 축소시킨 결과, 하나님의 보존 혹은 유지에 대한 인식이 약화되고, 피조물의 자충성과 자립이 부각되었다고 지적한다. 이러한 조류는 하나님의 보존 행위를 소극적 행위에 국한되는 것으로 본 항론파 신학자들과 하나님은 창조 행위 이후 아무것도 하지 않으시고 쉬고 계시는 분(*deus otiosus*)이시라는 이신론자들에 의해서 지지되었다. 이들은 자연법칙과 물리적 결정론에 경도된 기계적 세계관을 견지했다. 그러나 보존은 창조와 섭리를 하나로 묶어주는 연결고리의 역할을 한다. 보존의 섭리가 부인된다면 피조물은 결국 하나님과 무관하게 되며—무화되며—파멸되고 말 것이다.

저자는 여기서 인간의 타락으로 인하여 피조물이 허무한 데 굴복하는 것에 주목한다. 피조물의 보존은 회복의 과정이다. 보존의 섭리는 일반 은총에 상응하며, 이는 하나님의 부성적 돌보심을 통한 하나님의 형상을 지닌 인간의 종말론적 완성과 맥락이 가닿는다. 이와 같이 창조와 섭리가 구속사적이며 종말론적으로 파악되며, 보존의 섭리가 존재의 견인과 상통하는 것으로 여겨지는 가운데 하나님의 섭리가 사후의 영혼의 보존이 미침이 부각된다. 하나님의 보존의 섭리는 모든 만물에 미친다. 만물의 보존은 피조세계의 질서와 체계의 유지와 다름없고, 하나님이 자신의 뜻 가운데 창조하신 피조물의 존재와 본질과 기능이 그 뜻 가운데 영속됨을 의미한다. 그런데 하나님은 뜻하시면 이루시며 그 이루심이 선하므로, 보존을 통한 하나님의 뜻의 유지는 하나님 자신과 사역과 능력과 작용의 현존을 통한 창조 완성 과정에 있어서의 계속적 역사(役事)를 칭함과 다름없다. 무엇보다 하나님의 보존은 인간에게 있어서 그 특성에 부합한 것으로서 고유하게 일어난다. 모든 피조물과 다름없이 피조된 사람의 특성의 본질상 의존성에 있다. 그러나 인간이 하나님을 의존함은 하나님에 대한 인간의 책임을 약화시키지 않는다. 인간은 하나님의 부성적 돌보심을 누리되, 하나님 앞에서 자신의 행동에 대한 책임을 지는 인격체이기 때문이다.

저자는 하나님의 보존 섭리가 인간이 자신의 수동성과 무책임성을 변명할 근거가 되지 않음을 강조한다. 하나님의 보존은 창조의 목적을 이루는 데 있다. 보존은 ‘그냥 둬’ 아니라 ‘본래의 뜻대로 이룸’에 있다. 그러므로 보존은 섭리의 또 다른 요소들인 ‘협력’ 및 ‘통치’와

분리되지 않는다. 보존은 하나님이 자기의 뜻을 이루시는 계속적인 사역이다. 그것은 감찰하시는 하나님의 눈에만 있지 않고 일하시는 하나님의 손에도 있다. 보존은 하나님의 행위이다. 하나님은 자신의 손을 사용하시되, 사람의 손을 이용하신다. 그러므로 ‘보존’과 ‘통치’ 사이에 ‘협력’이 마땅히 존재하게 된다. 이는 교리상 칭화와 성화의 관계에 상응한다.

본 논문은 보존의 섭리를 개혁신학적 입장에서 다룬 흔치 않는 작품이다. 어거스틴, 칼빈, 튜레틴, 하이데거 등 개혁신학자들의 입장이 일목요연하게 소개되고, 과학주의, 알미니우스주의, 이신론 등에 대한 비판이 적절하게 가해졌다. 전체적으로 개혁신학자들의 논지가 바빙크의 입장으로 정리되었다.

다만 보존의 섭리가 우주적, 일반은총적, 특별은총적 영역에서 어떻게 작용하는지를 상론한 후, 창조와 보존의 섭리와 완성의 섭리의 관계, 섭리에 있어서의 보존과 협력과 통치의 관계, 하나님의 섭리와 인간의 책임의 관계에 대해서 체계적으로 다루었으면 더욱 논지가 분명했을 것이라고 여겨진다. 그리고 구원서정에 있어서의 칭의-성화-영화 단계에서 보존의 섭리가 어떻게 전개되는지에 대해서도 좀 더 자세하게 설명하였으면 주제가 더욱 부각되었을 것 같다. 그동안 학계에 섭리에 대한 개혁신학적 이해를 말하면서 풀 헬름 식으로 인식론적 편향성을 띤 글들이 많이 상재되었는데, 본 논문은 개혁신학자들의 섭리론 중에서도 그 한 요소인 보존에 대해서 깊이 고찰한 글로서 동 분야에 대한 정통적 연구에 많은 도움이 될 것이라 여겨진다.

1발표 2분과 (오전 11:30~12:20)

현대 설교의 위기와 그리스도 중심적 복음 설교의 재발견

김대혁 박사

충신대학교 신학대학원 / 설교학

I. 여는 글

21세기를 넘어오면서 한국교회가 심각한 위기를 맞고 있다는 목소리가 신학, 신앙, 목회윤리, 사회과학 등 다양한 영역에서 나오고 있다. 포스트모던의 개인주의와 소비주의적 성향으로 성도들의 절대적 진리인 하나님의 말씀에 대한 확신과 존중이 떨어지고, 신앙적 열정과 교회에 대한 헌신도는 낮아졌으며, 목회자와 신자의 일탈 행위와 윤리 문제로 교회에 대한 전반적 사회적 인식도 나빠지고 있으며, 디지털 매체의 융합으로 구축된 과학 기술이 주도하는 4차 산업혁명이 사회, 경제, 생활환경과 목회환경에 급격한 변화를 이끌고 있다. 이런 가운데 설교는 예배의 중심과 교회의 성장, 그리고 기독교 신앙의 핵심적 역할을 하기¹⁾ 다양한 한국교회의 위기 징후의 배후에 설교의 문제가 있다고 지목하는 것은 전혀 이상하지 않다.²⁾

특히 코로나19 발발 이후 한국교회 강단은 실제로 심각한 위기 현상을 경험하고 있다. 사회적 거리두기 속에서의 비대면 목회 사역이라는 새로운 목회환경, 특히 비대면 예배의 도입과 정착화는 온라인 영상 설교의 대중화를 초래하게 되었다. 이미 내적으로는 설교자와 설교에 대한 권위의 상실, 외적으로는 디지털 매체의 영향을 받고 있었던 한국교회 강단은 코로나19 사태로 인해 상황이 심각해졌다. 예배와 설교의 소비주의적 현상, 설교자 쏠림현상으로 대표되는 예배/설교의 주도권 문제, 영상 설교의 부작용은 잘 알고 있지만, 마땅히 대안이 없는 상황에서 자구책으로 효과성이 주도하는 다양한 영상 설교 시도가 이루어지고 있다. 더 큰 문제는 뉴 노멀(New Normal)을 넘어서

1) P. T. Forsyth, *Positive Preaching and Modern Mind* (Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans, 1964), 5. Forsyth는 기독교의 일어섬과 넘어짐이 설교에 달려있다고 확인한다.

2) 여기에 관한 책과 소논문들로는 권영경, 배덕만, 표성중, 김형원, 조석민, 『한국교회 설교, 무엇이 문제인가?』 (서울: 대장간, 2015); 김지찬, “하나님의 말씀과 성령으로 돌아가라: 한국교회 설교의 위기를 극복하려면”, 『성경과 신학』 61(2011):301-34; 한동구, “한국교회의 강단의 위기와 영성적 설교”, 『복음과 신학』 9(2002): 9-30; 정창균, “한국교회의 위기 상황과 교리 설교의 회복”, [헤르메니아 투데이], 41(2008), 4-13; 김금용, “한국교회의 위기와 설교학적 답변: 설교자를 중심으로”, [기독교사회윤리], 27(2013), 129-58; 김금용, “한국교회의 위기와 삼위일체적 설교”, [신학과 실천] 43(2015): 217-40 등이 있다.

넥스트 노멀(Next Normal), 포스트-트루스(Post-truth)의 상대적 진리가 기준이 되는 시대적 흐름과 메타버스(Metaverse)라는 모호한 용어로 가상 현실과 증강 현실 기술로의 발 빠른 적응 혹은 전환을 부추기는 상업주의적 혹은 실용적 대중문화 트렌드 속에서 이런 설교의 위기 현상은 더 악화할 가능성이 크다. 한 마디로 이런 위기를 극복할 설교학적 대안 마련이 시급하고 절실해졌다.

사실 이런 설교의 위기 현상에 대한 원인과 그 대처 방안에 관해서 이미 20세기 후반부터 저명한 설교(학)자들이 제시한 바가 있다. 대표적으로 청교도와 개혁신학의 유산을 물려받은 20세기 최고의 설교자로 불리던 Martyn Lloyd-Jones는 당시 설교의 능력이 저하된 원인으로 교회 내적으로는 성경의 권위에 대한 상실과 설교를 웅변과 수사로 전락시킨 강단꾼들, 설교 자체에 대한 개념의 오해, 의례적인 예배 혹은 예배의 오락화 등을 지적하였고, 외적인 요소로 그는 당시 녹음테이프를 특별한 재앙으로 꼽았고, 설교보다는 다른 복음의 대체물에 관한 관심의 증가를 지적하였다.³⁾ 이런 진단과 더불어 Lloyd-Jones는 현대 사회가 이 모양이 된 책임의 상당한 부분은 교회가 설교의 중요성을 망각한 것에 있다고 주장하면서, 교회의 주된 임무로서 설교가 언제나 첫 자리에 와야 하며, 다른 어떤 것으로도 대체할 수 없는 설교의 본연의 가치를 회복할 것을 강조했다. 특히 그는 설교의 내용에 주목하여, 설교는 언제나 본문에 충실하되 성경신학과 조직신학에 토대에 기초한 신학적인 설교, 그리고 단순히 복음을 제시하는 것을 넘어 개인의 전인과 더 나아가 사회적이며 우주적인 측면을 포함하는 총체적인 복음을 제시하는 것을 그 핵심 대안으로 제시하였다.⁴⁾

한편 동시대 영국 성공회 최고의 복음주의 설교자였던 John Stott가 분석한 현대 설교의 위기에도 Lloyd-Jones의 것과 유사한 점이 많다. 그는 우선 교회 외부적인 요인들로 사회 전반의 반권위적인 분위기, Marshall McLuhan을 대표로 하는 미디어의 발전, 텔레비전 영상의 발전을 포함한 인공 뇌과학의 혁명이 설교의 위기 현상을 초래하였고, 교회 내부적으로는 복음에 대한 확신과 신뢰의 상실을 지적하였다. 이 세 가지 주요 장애 요소들로 무기력한 상태에서 설교의 능력을 회복하기 위해서 그는 하나님, 성경, 교회, 목사직, 설교 자체의 확신을 기초로 설교의 우선성을 회복하되, 특별히 그는 계시 된 말씀에 충실하고도 현대 세계를 살아가는 청중에게 적실하게 전달하는 참된 기독교적 설교, 즉 성경적 강해 설교가 이루어져야 할 것을 강조하였다.⁵⁾

더불어 현대 강해 설교의 아버지라 불리며 대표적인 복음주의 설교자였던 Haddon Robinson 역시도 오늘날 설교의 위기의 원인에 대해 앞선 두 설교자와 비슷한 분석을 제시한다. 그는 오늘날 설교가 평가 절하된 이유에 관해서 일반인들의 설교자에 대한 존경의 저하, 대중 매체의 발달에 대한 많은 정보의 홍수와 다양한 커뮤니케이션 채널들과의 경쟁, 가장 심각한 문제로 설교자의 스스로 성경에 대한 권위와 확신을 지니지 못하는 점을 지적한다. 이런 원인 분석과 더불어 그는 성경의 신적 권위를 지닌 성경적 강해 설교를 통해 하나님께서 사람들을 만나시고 그들의 영혼을 붙잡고 무언가 장엄한 사건을 발생하도록 하는 온전한 설교가 되도록 해야 할 것을 강조한다.⁶⁾

이런 설교 위기 분석과 대처에 관해서 우리가 주목해야 할 점은 비록 신학적 배경과 교단이 다른 설교자 혹은 설교학자들이지만, 이들의 지적하는 설교의 위기는 현재 한국교회가 경험하는 설교

3) Martyn Lloyd-Jones, *Preaching and Preachers*, 정근두 역, 『설교와 설교자』 (서울: 복있는사람, 2005), 15-29.

4) Lloyd-Jones, 『설교와 설교자』, 101-107.

5) John Stott, *I Believe in Preaching*, 원광연 역, 『설교의 능력』(서울: CH북스, 2004), 49-189.

6) Haddon Robinson, *Biblical Preaching*, 박영호 역, 『강해설교』 (서울: CLC, 2001), 17-22.

의 위기 현상에 여전히 시사하는 바가 크다는 사실이다. 특별히 코로나19 사태로 맞이한 설교의 위기와 변화에 관한 연구와 대처 방안들이 제시되고 있지만, 앞서 설교(학)자들이 지적한 외부적인 요인들, 즉 녹음테이프, 멀티미디어의 발전, 인공 뇌과학, 다채로운 커뮤니케이션 채널들과 그 궤를 같이하는 온라인과 영상 매체, 가상과 증강 현실을 활용한 설교에 관한 비판적 성찰 혹은 적극적인 활용 방안에 초점을 둔 설교의 행위와 방법에 관한 대안들이 주를 이루고 있다.⁷⁾ 이에 비해 내부적인 요인들, 성경의 권위, 기독교 설교가 지닌 신학적이고 총체적인 복음이 오늘날 청중들에게 적실하게 적용되는 설교의 메시지와 내용에 관한 제안은 찾아보기 어렵다. 이는 너무 당연하게 여겨지는 것이라 연구과제로 여겨지지 않은 것으로 볼 수 있겠지만, 실제 온라인 영상 설교가 대중화되면서 그 승패가 형식과 방법에 있기보다는 콘텐츠/내용에 있다는 점을 강조하고 있다는 점을 고려한다면, 본문 말씀에 충실하고 신학적으로 건전하며 복음으로 오늘날 청중을 사로잡을 수 있는 설교 내용의 갱신에 관한 설교학적 대안 제시가 부족한 점은 아이러니라 할 수 있다.

이런 맥락에서 이 글은 현대 한국교회의 설교 위기를 극복의 근본적 대안은 기독교의 본질을 구현하는 설교 내용의 회복과 갱신임을 강조하고자 한다. 물론 설교의 행위와 방법과 주로 많이 관련되는 설교자의 인격과 윤리성에 대한 강조, 설교를 듣는 청중의 자세, 영상 매체나 멀티미디어의 비판적 활용 등과 같은 전방위적인 방안도 필요하지만, 이 글은 하나님의 말씀인 성경 본문에 충실하고, 신학적으로 건전하며, 그리스도와 복음이 포스트모던의 현대 청중의 마음에 적실하게 적용되며, 성령의 역사로 그들의 삶의 변화를 가져다줄 수 있는 개혁주의 설교가 지향하는 설교 메시지의 갱신에 주안점을 두고자 한다.⁸⁾ 보다 구체적으로 이 글은 그리스도와 복음을 전하는 설교를 강조했던 20세기 중후반의 구속사적 혹은 그리스도 중심적 설교에 관한 이론들의 내용과 한계를 확인해보고, 또한 21세기 접어들어 목회자들에게 많이 주목받고 있는 Timothy Keller의 그리스도 중심적 복음 설교에 관한 이론들을 평가해 봄으로써 오늘날 설교의 위기에 대처하는 본문에 충실하면서도 성경 전체의 신학적인 내용과의 통합과 조화를 이루어 그리스도 중심적 복음 설교를 활성화할 수 있는 이론적 방안을 제시해 보고자 한다.

7) 여기에 관한 연구논문들로는 정인교, “Post-Covid 시대의 설교”, 『신학과 실천』 71(2020):147-74; 조광현, “코로나 시대, 영상 설교에 대한 설교학적 고찰”, 『복음과 실천신학』 57(2020):181-209; 이승진, “뉴노멀 시대에 적실한 설교 사역에 관한 연구”, 『설교한국』 12(2021):9-47, 손동식, “코로나19 시대와 효과적인 온라인 설교에 관한 연구”, 『대학과 선교』 45(2021):33-60; 류병수, “코로나 시대의 온라인 목회를 위한 설교”, 『신학과 실천』 74(2021):171-95 등이 있다.

8) 류응렬, “개혁주의 설교와 4인의 설교 연구”, 『개혁논총』 4(2006):1-11..

II. 펴는 글

1. 20세기 구속사적, 그리스도 중심적 설교의 이론과 평가

1) 네덜란드 개혁교회의 구속사적 설교

1930~40년대 네덜란드 개혁교회 안에서 부상했던 구속사적 설교(redemptive-historical preaching)는 성경 해석에 있어서 역사비평의 유행으로 해석의 동력을 성경의 역사성이 아니라, 성경의 역사화를 통해서 이루어지던 개인화, 모범화, 심리화된 설교의 반발로 일어났고 볼 수 있다. 대표적인 구속사적 설교를 주장하며 실천했던 설교자들로는 스킬더(K. Schilder, 1890-1952), 홀베르다(B. Holwerda, 1909-1952), 판 엇 피어(M. B. van 't Veer, 1904-1944)가 있다.⁹⁾ 이들 모두는 기독교적 해석에 근거한 구속사적 설교를 강조했지만, 각기 이론과 실제 설교에는 차이가 있었다.

Schilder는 구속사의 통일성에 대한 확신이 있었고, 그 통일성의 기반은 하나님의 작정 속에 두었다. 특히 그는 성경이 보여주는 작은 역사를 구속의 역사와 격리/분리해서 다루지 않고, 오로지 그리스도 안에 있는 구원을 위한 하나님의 자기 계시의 사역을 가리키도록 할 때 참된 설교가 된다는 점을 강조하였다.¹⁰⁾ 하지만 그의 설교는 주해와 구속사적 움직임보다는 주제적이고 교리적으로 기독교적 설교를 하는 것에 가까웠다.

이에 비해 본격적으로 구속사적 설교의 이론을 다룬 Holwerda는 기독교적 주제적 접근보다는 주제적 접근에 초점을 두고 본문에서 그리스도로 연결하는 모형론에 큰 관심을 두었다. 모형론에서 역사적 거리를 강조함으로써 알레고리적 본문 접근에 유의할 것도 지적하였다. 특별히 그는 설교자의 구속사적 움직임이 교리에 대한 예시적인 측면만이 아니라, 교리 확립적인 중요성이 있음을 잘 지적함으로써, 스킬더의 구속사적 설교와의 차이점을 드러낸다.¹¹⁾

van 't Veer 역시도 구약의 이야기와 우리를 묶어주는 것은 그리스도에 관한 성경의 단일한 구속사이지 경험적인 일치가 아님을 말하며, 당시 도덕주의, 심리주의, 주관주의적 설교에 저항했다. 그도 홀베르다와 마찬가지로 교리적 설교에 구속사가 예화의 역할을 하도록 하지 말고, 구속사가 드러나도록 교리가 '골조' 역할을 하도록 해야 함을 강조했다.¹²⁾

이런 네덜란드 구속사 설교 주창자들의 공헌은 당시 자유주의, 실존주의의 영향으로 도덕적 인본주의적 설교가 팽배하던 시기에 성경의 권위 특별히 성경의 역사성과 성경의 통일성을 기반으로 한 본문 해석과 그리스도 중심적 설교의 기반을 제공했다. 반면 당시 모범적 설교가 팽배하는 시대 배경 속에서 이에 대한 반동으로 성경 본문이 지닌 모범적 성격을 놓친 경향이 크다. 더불어 구속사의 점진성의 강조는 좋았지만, 자칫 객관주의적 도식주의에 빠져서 본문을 통한 하나님의 구원 백성과의 교제의 영역이 설교에서 축소되는 방법이었다.¹³⁾ 물론 객관주의와 주관주의의 긴장을 인

9) C. Trimp, *Heilsgeschiedenis en Preadiking*, 박태현 역, 『구속사와 설교』(서울: 솔로몬, 2018), 97-119.

10) Trimp, 『구속사와 설교』, 108.

11) Trimp, 『구속사와 설교』, 116.

12) Trimp, 『구속사와 설교』, 118.

식하지 못했던 것은 아니지만, 당시 모범적 설교와 심리적 설교에 대한 반동으로 사변적 설교로 흘러간 경향이 있었던 것은 사실이다. 성경 본문은 그리스도 안에서 하나님의 역사적 구속에 대한 객관적인 역사이지만, 성경의 객관적인 내용을 기준으로 당시와 오늘날 청중에게 우리의 삶과 교제하시는 성령 하나님과의 주관적인 교제의 영역도 설교에 반영될 수 있어야 한다. 이런 모범적 혹은 심리적 설교를 구속사적 설교와 상호 대립과 대치, 성경이 지닌 모범적 성격과 윤리적, 실존적 적용의 약화는 구속사적 설교를 향한 비판의 핵심 요소가 되었다.

2) Edmund Clowney의 그리스도 중심적 설교

앞서 네덜란드 구속사적 설교에 많은 영향을 받은 북미지역 대표적인 실천신학자이자 설교학자인 Edmund Clowney는 Geerhardus Vos의 개혁주의 성경신학을 설교에 반영하여 모든 성경 본문에서 그리스도를 설교할 것을 강조하면서 북미지역에서 그리스도 중심적 설교 이론의 기틀을 마련하였다. 특별히 Clowney는 구속사적 설교와 모범적 적용이 서로 배타적일 필요가 없음을 강조함으로써, 윤리적인 적용이 약했던 기존의 네덜란드 구속사적 설교가 지닌 약점을 잘 파악하고 있었다.¹⁴⁾ 이런 측면에서 Clowney의 그리스도 중심적 설교는 기본적으로 성경의 역사적, 유기적, 점진적 발전의 특성을 고려한 성경신학적(구속사적) 움직임을 통해 설교자는 본문에서 그리스도를 드러내어야 할 것과 더불어 그리스도를 통한 적용이 이루어지도록 해야 할 것을 주장하였다.

특별히 Clowney는 본문(특히 구약)에서 그리스도로 연결하여 설교를 작성하는 기본 골격으로 하나님의 약속과 그리스도 성취라는 움직임과 더불어 알레고리화와 도덕주의화와 구별되는 모형론(typology)과 성취의 방법을 따라서 성경신학과 설교 사이의 다리를 놓는 방식을 도식으로 제시하였다. 이 Clowney의 사각형 도식(Clowney's Rectangular)은 북미지역의 Sidney Greidanus, Bryan Chapell, 최근 Timothy Keller에 이르기까지 그리스도 중심적 설교학자들이 본문에서 설교로 연결하는 길들을 이해하고 발전시키는데 직간접적으로 큰 영향을 주었다.

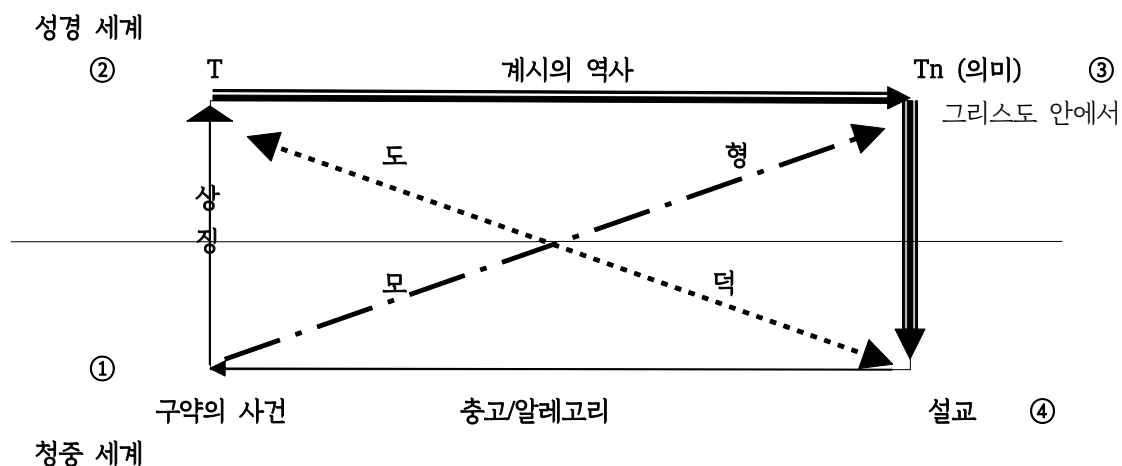


표 1. ①>②>③>④ 혹은 ①>③>④로 움직이는 Clowney의 설교 사각형 도식¹⁵⁾

13) 네덜란드 구속사학파에 대한 평가를 위해서는 Trimp, 『구속사와 설교』, 123-75를 참고하라.

14) Edmund P. Clowney, *Preaching and Biblical Theology*, 류근상 역, 『설교와 성경신학』(서울: 크리스찬출판사, 2003), 74.

위의 그림에서 유추할 수 있듯이, Cloweny의 그리스도 중심적 설교의 모델은 성경의 유기적 점진성과 통일성을 기반으로 설교한 본문에서 인간 저자의 의도와 주제를 기반으로 하면서도, 그 본문을 역사적 정황에서만 이해할 것이 아니라, 정경적 맥락 속에서 하나님의 전체 구속사의 관점에서 이해함으로써 본문에서 그리스도로 연결하는 ‘보다 충만한 의미(fuller meaning, *sensus plenior*)’를 파악하는 길을 제시하였다. 더불어 설교에서의 알레고리화와 도덕주의의 위험성과 이와 대비되는 모형론과 구속사적 흐름의 길을 통한 설교와의 차이점을 잘 설명해 준다.

하지만 이런 Cloweny의 그리스도 중심적 이해는 기존의 모범적 윤리적 적용이 부족했던 구속사적 설교와의 차별성을 말하지만, 여전히 성경이 내재적으로 지닌 모범적 성격이 구속사적 흐름과 어떻게 조화를 이룰 수 있을지를 설명해 주지 못한다. 더불어 이 모델에 따르면 성경신학적 움직임을 강조하면 할수록 설교가 신학적 강의가 될 우려가 크고, 더 나아가 그가 말한 의의와 적용은 그리스도에 관한 내용으로 모여져서 나오기에 실제적인 삶의 적용이 빈약하거나 천편일률적인 적용이 이루어질 가능성이 커진다. 이런 점에서 기존 네덜란드 구속사적 설교에 주어졌던 비판을 벗어나거나 불식하기에는 미흡해 보인다.

3) Sidney Greidanus의 하나님 중심의 구속사적 설교

Sidney Greidanus는 모범적 설교와 구속사적 설교의 차이점을 1930~40년대 네덜란드 개혁교회의 실례를 통해서 설명하면서, 구약의 역사적 내러티브 본문에서 그리스도를 설교하는 방법을 제시하는 것으로 박사학위를 받았다.¹⁵⁾ 이후 그는 북미지역 대표적인 그리스도 중심적 설교의 주창자이자, 지속적인 저술을 통해 그리스도 중심적 설교의 실례를 제공하고 있다.

Greidanus는 구속사적 설교와 그리스도 중심적 설교를 서로 구별하지 않는데, 이는 삼위일체 하나님 중심적인 설교와 그리스도 중심적인 설교가 서로 대치될 필요가 없음을 설명하는 것을 통해 잘 이해된다. 그에 의하면, 설교자가 구약 본문을 주해할 때 하나님 중심의 관점에서 살펴보다가, 정경적 맥락에서는 그리스도 중심적 관점을 가져감으로써, 구약은 구약 자체의 문맥에 비추는 것은 물론이고 반드시 신약과 성경 전체의 구속사적 문맥에 비추어서 해석되어야 함을 강조하였다.¹⁷⁾ 이 주장의 핵심은 이미 복음은 알고 있는 해석자가 구약 시대의 입장과 견해를 견지하면서 거기에만 머무는 설교가 오히려 부족한 설교라는 점을 매우 잘 지적한 것이다. 그는 구약이 말하는 하나님 나라의 도래라는 목표가 예수 그리스도로 이루어졌기에, 구약은 이러한 신약의 성취에 비추어 이해해야 하며 예수 그리스도의 신약 사건의 완결성에 비추어서 설교해야 할 것을 강조하였다.

특히 Greidanus는 그리스도 중심적 설교를 구현하는 방법으로 (구약) 본문에서 그리스도의 인격, 사역, 가르침과 연결하는 7가지 길을 구체적으로 제시하였다. 그에 따르면, 1) 점진적 구속사의 길(사복음서의 시작, 사도행전의 베드로와 스테반의 설교 등) 2) 약속-성취의 길(아브라함의 언약

15) Edmund Clowney, “Preaching Christ from All the Scripture”, 서창원·이길상 역, 『개혁주의 설교자와 설교』 (서울: 크리스찬다이제스트, 1999): 214.

16) Sidney Greidanus, *Sola Scriptura: Problems and Principles in Preaching Historical Texts*, 권수경 역, 『구속사적 설교의 원리』(서울: SFC출판부, 2003)을 보라.

17) Sidney Greidanus, *Preaching Christ from the Old Testament: Foundations for Expository Sermons*, 김진섭, 류호영, 류호준 역, 『구약의 그리스도 어떻게 설교할 것인가』(서울: 이레서원, 2002), 94, 109, 276.

등), 3) 모형론의 길(눅 뱀, 제사, 성전, 솔로몬, 요나 등), 4) 유비의 길(새로운 아담, 모세의 갈대 상자, 다른 모세 등), 5) 통시적 주제의 길(성전, 구속, 승리 등), 6) 신약의 관련 구절 사용의 길(신약의 구약 사용), 7) 대조의 길(이방의 진멸에서 모든 족속의 제자 삼음)은 서로 중복될 수도 있지만, 설교자가 특정 본문에서 그리스도로 연결하는 길을 구체적인 방도임을 설명한다.¹⁸⁾

이런 Geidanus의 그리스도 중심적 설교는 근본적으로 본문의 문예적-역사적 해석을 통해 설교자가 객관적인 의미의 발판으로 삼아, 주해에서는 하나님 중심으로, 정경적 맥락을 살펴볼 때는 구속사적-그리스도 중심적 해석으로 나아가야 한다는 점을 잘 설명해 주었다. 이를 통해서 그리스도 일원론적 설교로 오해받는 그리스도 중심적 설교에 대한 바른 이해와 삼위일체 하나님 중심적 설교와 그리스도 중심적 설교의 오해에서 나온 배타적인 관점을 교정시켜주고 있다. 더불어 그는 본문에서 그리스도로 연결하는 다양한 길을 설교자들에게 제공해주고 있다.

하지만 Greidanus의 구체적인 방법은 여전히 성경신학적, 역사적, 종적인 움직임이 강조되는 반면, 본문에서 나온 주제의 조직신학적인 움직임과 청중을 향한 본문의 기능의 부분은 잘 드러나지 않는다. 따라서 본문이 당시의 청중만이 아니라 오늘날 청중을 유효한 교제의 영역과 독특한 적용의 기능이 있다는 점이 간과되기 쉽다. 다시 말해, 본문에서 그리스도를 연결하는 주제적 실마리를 구체적으로 잘 제공하겠지만, 본문이 지닌 기능(모범적 윤리적 적용, 심리적 효과)이 설교에 반영될 가능성이나 방법을 제공하거나 설명하기에는 어려운 모델이며, 더불어 본문에서 그리스도와 연결된 그 주제가 청중의 삶과 어떻게 적용으로 연결될 수 있는지를 보여주지 못하는 아쉬움이 있다.

4) Bryan Chapell의 그리스도 중심적 설교

Bryan Chapell은 기존의 구속사적 설교와 그 맥락을 같이하지만, 확연한 차이점도 보여주는 그리스도 중심적 설교의 주창자이다. 앞서 설명한 네덜란드 개혁교회의 구속사적 설교, Edmund Clowney와 Sidney Greidanus의 그리스도 중심적 설교 이론가들과 확연한 차이점이 있다면, 본문을 구속사적 관점(Redemptive-historical Focus)을 통해 본문에서 그리스도로 연결하는 그리스도 중심적 해석에 주로 주안점을 두었던 것과 달리, Chapell은 본문에서 인간 타락 상황의 초점(Fallen-Conditioned Focus)을 찾는 것을 통해 모든 본문에서 그리스도가 그 문제의 성경적 해답임을 제시하도록 조언한다는 점이다.¹⁹⁾ 이는 설교자가 본문에 대한 성경신학적 접근을 견지하면서도, 본문에 담긴 인간 타락의 문제를 기준으로 현대 청중의 문제와도 정황적 유비로 연결하고, 그리스도가 그들의 삶의 근본적인 해결책이 된다는 점을 잘 드러내었다.

Chapell은 본문에서 그리스도로 연결하는 3가지 방법론을 제시하는데, 1) 기존의 본문에서 나오는 주제와 직간접적으로 연결하는 본문 노출(Text Disclosure)의 방식, 2) 구약의 인물, 사건, 제도 등의 모형(가령, 아담, 다윗, 출애굽, 유월절, 성전 등)과 그리스도의 인격과 사역과 연결되는 본문에서 그리스도를 설교하는 방법인 모형 노출(Type Disclosure), 3) 구체적인 본문의 실마리나 모형이 없이 그 본문이 하나님의 구속의 드라마의 맥락에서 어떤 기능(function)을 하는지를 파악

18) Greidanus, 『구약의 그리스도 어떻게 설교할 것인가』, 335-405. 여기에 대한 평가로는 이우제, “Sidney Greidanus의 설교 연구: 현대 설교의 한계를 극복하는 대안을 중심으로”, 한국복음주의실천신학회, 「복음과 실천신학」 27(2015):335-67을 참고하라.

19) 그의 강조점을 확인하기 위해서는 Bryan Chapell, *Christ-Centered Preaching: Redeeming the Expository Preaching*, 『그리스도 중심의 설교』(서울: 은성, 2016)의 2장과 10장을 참고하라.

하여 그리스도를 전하는 방식으로 정황 노출(Context Disclosure)의 방식으로 설명한다.²⁰⁾ 특히 이 정황 노출의 방식 속에는 그리스도의 사역을 예고하는 기능, 준비하는 기능, 결과를 드러내며, 반영하는 기능을 발견하여 설교로 연결할 것을 조언한다. 이처럼 Chapell의 방식은 본문 연결과 모형론적인 연결보다는 정황적인 상황에 주안점을 두고 있고, 이 본문이 구속과 관련된 하나님의 성품과 구속의 역사만이 아니라(Redemptive-historical focus), 이 본문이 타락과 관련된 인간의 본성과 문제를 주목하도록(Fallen-conditioned focus)의 양쪽 해석학적 렌즈를 활용함으로써, 본문과 그리스도와 연결과 더불어 본문과 우리 인간의 문제, 궁극적으로 그리스도와 복음을 통한 타락된 인간의 본성과 문제 해결의 설교가 될 수 있음을 잘 설명하였다.

이처럼 Chapell의 그리스도 중심적 설교는 성경에서 마치 X-Ray를 찍듯이 그리스도를 찾는 것이 아니라, 본문에서 그리스도 안에서 완전히 드러나는 하나님의 은혜와 사랑을 보이고 그 은혜가 필요한 우리의 타락한 본성과 문제를 드러내어서 그리스도를 전달함으로 궁극적으로 그리스도 안에서 보이신 하나님의 은혜가 우리 삶의 변화를 위한 동기와 수단이 되도록 하는 설교임을 잘 드러낸다.²¹⁾ 이런 Chapell의 인간 타락의 관점(FCF)을 고려하는 방식은 기존의 본문의 내용에서 그리스도로 연결하는 주제연결의 방식이 가져다줄 수 있는 무미건조한 설명 위주의 설교방식을 개선 하면서, 성경 본문이 지닌 기능적 영역을 고려하여 개인과 공동체적 문제를 그리스도와 복음으로 변화시키는 설교학적 모델을 제시하였다. 하지만 본문이 당시만이 아니라 오늘날 동일한 정황 속에 있는 청중의 문제를 발견하도록 할 뿐만 아니라, 그 본문은 여전히 적용을 위한 방향과 힘을 지니고 있다는 측면을 고려한다면, 신학적인 그리스도 중심성과 특정 본문 자체가 지닌 기능과 효과가 설교에 어떻게 균형 있게 반영되어야 할지는 잘 드러나지 않는 아쉬움이 있다. 이런 점은 Chapell이 “~되라” 혹은 “~하라”는 도덕적, 모범적인 설교에 대한 지나친 거부반응에서 발견할 수 있다.²²⁾

2. Timothy Keller의 그리스도 중심적 설교에 관한 이론과 평가

지금까지 20세기 중후반에 기본적으로 인본주의적인 설교에 대한 대안과 대처로서 구속사적 설교와 그리스도 중심적 설교 이론들을 살펴보았다. 여기에서는 21세기에 접어들면서 현대 목회자와 설교자들에게 주목받고 있는 설교자와 설교학자인 Timothy Keller의 그리스도 중심적 복음 설교의 이론과 방법을 살펴 보면서 기존의 구속사적, 그리스도 중심적 설교의 한계를 어떻게 대처하고 있는지 확인해보고자 한다.

1) Keller의 삼중적 관점과 그리스도 중심적 해석

최근 전 세계와 한국교회 설교자들에게도 주목을 받는 Tim Keller의 설교는 Clowney의 영향을 받은 21세기 그리스도 중심적 설교의 대표주자라 할 수 있다. 개혁주의 신학 전통과 교육에 영향을 받은 그는 설교자 매주, 모든 설교, 모든 본문에서 오늘을 살아가는 청중의 마음을 향한 그리

20) Chapell, 『그리스도 중심의 설교』, 408-20.

21) Chapell, 『그리스도 중심의 설교』, 435-82.

22) Chapell, 『그리스도 중심의 설교』, 421-33.

스도 중심적 복음 설교가 이루어져야 할 것을 설교의 목적으로 삼고 있다.²³⁾ 그는 이를 구체화하는 방안으로 John Frame의 삼중적 관점의 인식론과 Vern Poythress의 삼위일체 하나님 중심의 성경 해석의 방법을 자신의 해석과 설교의 열개와 과정에 적용한다. 즉, 설교자가 본문을 올바르게 이해하고 적용하기 위해서는 반드시 규범적, 상황적, 그리고 실존적 관점의 삼중적 관점을 통합하고 이 관점들을 견지하면서 그리스도 중심성과 연결할 것을 아래와 주장한다.²⁴⁾

첫째, Keller는 설교를 위한 규범적 관점을 설교자의 선지자적 역할과 관련된다고 이해하며, 이 관점을 ‘그리스도 중심적 주해(Christo-centric exposition)’로 부른다.²⁵⁾ 즉, Keller가 이 규범적 관점을 가지고 본문에서 성경 저자의 의도를 이해하는 것임을 명확히 한 후에, 거기에만 머물지 않고 본문을 통하여 청중이 그리스도의 인격과 사역과 연결하여 이해해야 할 것을 강조한다.²⁶⁾ 즉, 설교자는 본문의 역사적, 언어적, 문학적 문맥이라는 미시적 정황(micro context) 안에서 성경 저자의 직접적인 의도를 파악하는 전통적인 방법은 물론이거니와,²⁷⁾ 거시적 정황(macro context)인 구속-언약사적 맥락 속에 본문을 둬으로써, 그리스도 중심의 정황(Christo-centric context)과 복음 중심의 정황(the gospel-centered context)을 모두 통과해야 한다고 주장한다. Keller의 이런 이해는 역사적-문법적 방법론으로 해석의 “객관성”에 너무 확신하는 것과 정경적 맥락을 중요시하는 구속-언약사적 해석 방식을 “주관적” 혹은 “임의적” 해석으로 비난하는 것에 경종을 울린다. Keller에 의하면, 참된 강해 설교는 단순히 본문에서 나온 성경적 원리들을 설명하고 적용하는 것에 있지 않고, 그 본문의 특정한 메시지를 성경 전체의 맥락 안에서 바라봄으로써, 그리스도 안에서 펼쳐진 하나님의 구속과 계시의 절정과 연결 통합시키는 것에 있다고 본 것이다.

둘째, Keller는 설교를 위한 상황적 관점을 설교자의 왕적 역할과 관련된다고 보며, 이를 ‘그리스도 중심적 적용(Christo-centric application)’으로 명명한다.²⁸⁾ 이 관점의 주요 목적은 청중에게 그리스도를 드러내기 위해서 구속사적 맥락 속에서 이해한 본문의 의미를 적용하여 그들로 변화된 사람을 만들어 내는 것이다. 특히 여기에서 변화된 사람이란 단순히 도덕적인 변화를 의미하는 것이 아니라, “본문을 가지고 적용하고 권고하여 청중들이 그리스도를 옷 입도록 하는 것”이다.²⁹⁾ 이를 위해 설교자는 우선 본문을 구속-언약적 정황에 두고 이해하도록, 각 본문에서 “복음의 파편(pieces of Salvation or Gospel)”을 발견해야 한다.³⁰⁾ 여기서 말하는 ‘복음의 파편’이라는 것은 1) 그리스도가 성경 전체의 주제들을 해결(Theme Resolution)하고, 2) 그리스도를 통해 우리가 올바른 시각으로 율법의 요구를 수용(Law Reception)하게 하며, 3) 그리스도가 성경의 개인과 공

23) Timothy Keller, "Preaching to the Collective Heart", Blog (January 30, 2013) [online]; accessed 19 December 2021; available from <https://timothykeller.com/blog/2013/1/30/preaching-to-the-collective-heart?rq=preaching%20to%20the%20heart>.

24) Timothy Keller, *Center Church: Doing Balanced, Gospel-Centered Ministry in Your City*, 오종향 역, 『팀 켈러의 센터처치』(서울:두란노, 2016), 16-34.

25) Timothy Keller, "Preaching the Gospel in a Post-Modern World", (Unpublished Classroom Lectures, D. Min Class, RTS Orlando, Jan. 2002), 16.

26) Keller, "Preaching the Gospel in a Post-Modern World", 16.

27) Keller, "Preaching the Gospel in a Post-Modern World", 16.

28) Keller, "Preaching the Gospel in a Post-Modern World", 16. 실제 Keller는 이 부분이 구속사적 설교에 있어서 적용이 약하다는 비판을 극복할 수 있는 공헌이라 여긴다.

29) Keller, "Preaching the Gospel in a Post-Modern World", 16.

30) Keller, "Preaching the Gospel in a Post-Modern World", 37.

동체적 이야기를 완성(Story Completion)하며, 4) 그리스도가 성경에 나타난 상징과 모형들을 성취하는 것(Symbol Completion)들을 보여주는 본문의 특정한 측면을 말하는 것이다. 이런 이해는 앞선 구속사적 설교에서 본문과 그리스도를 연결하는 움직임과 큰 차별성이 있는 것은 아니다. 결국 본문의 의미가 기독교론과 어떻게 맞닿아 있는지 확인하는 것, 혹은 기독교론적 초점(Christo-centric focus)을 가지고 본문을 이해하는 것이기 때문이다.³¹⁾ 중요한 것은 이런 그리스도와 연결의 방식이 단순히 주제적 내용 연결의 공식적인 조직신학적 움직임만이 아니라, 정경 전체 이야기의 흐름을 따르는 통시적인 성경신학적 움직임과의 유기적인 조화를 통해 그리스도와 연결되어야 한다. 한 마디로, ‘복음 조각’을 찾는 과정은 설교자에게 성경의 다양한 주제, 장르, 위치를 지닌 본문에서 그리스도에 이르도록 연결하는 하부 구조의 역할을 하는 것이다.

한편 Keller가 이런 ‘복음 파편’ 찾는 과정을 중요하게 여기는 이유는 단순히 본문을 정경적 맥락 속에서 그리스도에게 연결하기 위함만이 아니라 특정 성경적 주제가 사람들의 직접적인 필요(felt need)와도 관련되기 때문이라 지적한다. 이 점은 앞선 전통적 구속사적 설교가 간과한 경향이 있는 본문과 본문 앞에서 살아가는 청중과의 교제의 영역을 반영한 것이다. Keller는 이런 청중들의 필요는 인간의 근본적인 타락 상태의 한 측면으로, 각 성경적 주제가 이런 상태를 변화시키는데 필수적인 내용으로 여긴다. 이런 Keller의 주장은 Bryan Chapell의 ‘인간 타락의 초점(Fallen Condition Focus)’을 통한 그리스도와 연결하는 것과 매우 흡사한 것으로,³²⁾ Keller에게 있어서 강력하고 실제적인 적용은 반드시 구속의 주제들이 전달하는 근본적인 필요에서 나오며 거기에 의해서 좌우된다고 이해한다. 이를 통해 Keller가 강조하는 바는 설교자가 청중이 자신들의 삶의 문제가 그리스도께서 이룬 구속의 사역을 이해하고, 즐거워하며, 그것으로 살아가는 것을 실패한 결과라는 점을 분명하게 보여주지 전에는 결코 그들의 개인적인 혹은 공동체적인 문제를 해결할 수 없다는 것이다. 그에게 있어서 청중의 진정한 변화는 그리스도의 구원 사역에 대한 믿음으로 모든 경건치 못한 행동의 뿌리에 있는 불신앙(자기 의와 우상숭배)을 허물고 교체할 때만이 생겨난다고 본다. 결국, 이런 정황적 관점을 통한 적용에도 궁극적으로 그리스도 중심성에 정초해 있어야 한다는 것이다. 이런 측면에서 Keller는 그리스도를 높이는 적용에 대한 전형적인 대체물이 바로 도덕적 설교(moralistic preaching)이기에, 의식적이든 무의식적이든 복음을 기반으로 하지 않는 도덕적 적용은 구원은 믿음으로 얻고, 성화는 자신의 노력으로 하는 것으로 흐르게 할 수 있는 위험한 적용이라 이해한다.

셋째, Keller는 설교를 위한 실존적 관점을 설교자의 제사장적 역할과 연결하는데, 이 관점을 ‘감각(Sensation)’으로 부른다.³³⁾ 앞선 규범적, 상황적 관점에서 본문에서 그리스도 중심적 주해와 적용이 서로 분리되지 않듯이, 실존적 관점은 앞선 두 관점과 상호포괄적이다.³⁴⁾ 우선 이 실존적 관점을 통해 Keller는 해석자가 본문을 위한 저자의 원래 의도(the author's original intention)

31) 설교자가 본문의 기독교론적 초점(christo-centric focus)을 분별하는 많은 다양한 방식들이 있다고 본다. 하지만 그는 주제 해결, 율법 수납, 이야기 완성, 상징 성취의 4가지 방식이 가장 기본적인 것으로 이해한다. Keller, 『팀 켈러의 센터처치』, 70-92. 반면 그의 설교학 책에서는 이른 6가지 방법, 즉 모든 장르, 모든 주제, 모든 주요 인물, 주요 이미지와 상징, 모든 구원 이야기, 직관을 통해 그리스도와 연결하는 것으로 설명한다. Timothy Keller, *Preaching*, 채경락 역, 『팀 켈러의 설교』(서울: 두란노, 2016), 97-123.

32) Chapell, 『그리스도 중심의 설교』, 59-66, 391-96.

33) Keller, "Preaching the Gospel in a Post Modern World", 17. ‘감각(sense)’이라는 용어를 쓰면서 그가 설명하는 이 실존적 관점은 Jonathan Edwards가 말하는 신앙의 정감(religious affections)과 유사하다.

34) Keller, "Preaching the Gospel in a Post-Modern World", 69.

를 발견하는 데 집중할 것을 말한다(규범적 관점). 즉, 설교자는 성경 저자가 자신의 청중이 이 본문 앞에서 본문을 통해 무엇을 알고, 무엇을 행하며, 무엇을 느끼도록 의도한 것인지를 파악해야 한다는 것이다. 이 개념은 성경 본문이 언약적 계시로서 과거만이 아니라 현재 믿는 신자를 향해 주어졌다는 사실에 대한 확신과 하나님은 자신의 백성들에게 지금도 말씀하고 있다는 확신에 기인한다.³⁵⁾ 더불어 성경의 본문이 단순히 지적인 내용을 전달하기 위한 것이 아니라, 모든 본문이 하나님의 커뮤니케이션으로서 설득적 의도를 지니고 있다고 이해하는 것이다. Keller는 가치중립적인 지식이 없는 것처럼, 본문 자체가 가치중립적인 정보에 머물지 않고 청중에게 특정한 언약적 요구를 하고 있다는 측면에서 본문을 해석하는 것이다. 따라서 본문은 어떤 식으로든 그들에게 구원에 대한 필요를 보여주거나, 구원의 표지들이나 열매들을 보여주거나, 혹은 구원을 위한 수단과 규정들을 보여주는 것으로 이해한다. 모든 본문이 어떤 실존적인 반응을 설명하거나 발생시키는 것이기에, 본문은 청중에게 그것에 맞는 반응을 요구하는 것이다.

이와 동시에, Keller는 이런 본문의 요구를 감당할 수 없는 우리와는 달리 이를 완벽하게 성취하신 그리스도의 아름다움과 탁월함과 연결하여(상황적 관점), ‘맛보게(taste)’할 것을 강조한다.³⁶⁾ 이를 통해 Keller는 설교 이후가 아닌 설교하는 가운데 자신의 청중을 그리스도의 은혜를 마음으로 경험하도록 하여, 그리스도를 통해 하나님의 앞에 데리고 와서 그들의 마음에 ‘진정한 하나님에 대한 인식(true sense of God)’을 가져다주어 하나님을 예배하도록 해야 할 것을 강조한다. 이런 측면에서 Keller는 해석자가 이 본문 앞에 있는 개인과 공동체를 향해 그 본문이 어떤 영향을 미치게 될 것인지, 또한 그들의 세계를 그 본문이 어떻게 변화시키며 만들어 갈지에 대하여 모른다면, 그 해석자는 본문의 의미를 제대로 파악한 것이 아니며, 또한 그 본문의 요구와 그리스도의 완결성과 탁월성을 연결하지 못할 때 청중을 향한 마음에 충분한 적용이 되지 못한다는 사실을 드러낸다. 이처럼 Keller에게 있어서 실존적 관점은 본문이 지닌 의미론과 화용론을 구속사적 맥락 속에서의 그리스도 중심성과 통합하여 이해함으로써, 의미와 적용의 형식적인 경계선을 넘어선다.

2) Keller의 환원론적 오류를 넘어서는 다양한 그리스도 중심적 적용

Keller의 그리스도 중심적, 삼중적 관점은 구분해서 설명할 수 있지만 서로 긴밀하게 연결되는 것과 같이, 이 해석학적 틀은 본문의 정확한 의미의 파악과 올바른 적용이 함께 이루어지도록 만든다. 더불어 그리스도 중심적 내용과 적용/상황화가 그리스도 중심적인 측면에서 통일성을 삼중적 관점이라는 점에서 확일적이지 않도록 하는데도 크게 이바지한다. 이는 기존의 구속사적 설교의 적용이 매우 전형적이거나 천편일률적인 것에 대한 해결책이 될 수 있다.

구체적으로 Keller는 Poythress의 인물화를 활용하여 삼중적 관점을 통한 그리스도 중심적 적용의 다양성을 설명한다. 첫째는 본문을 주로 규범적 관점을 강조해서 살펴보는 “교리주의자(doctrinalist)”이며, 둘째는 주로 정황적 관점을 통해서 본문을 살펴보는 “문화-변혁주의자

35) 이 부분에 대해서는 Meredith Kline, *the Structure of Biblical Authority* (Eugene, OR: Wipf & Stock, 1997); Frame, 『신지식론』, 207-209; Poythress, 『하나님 중심의 성경 해석학』, 10장의 대안적 해석 관점을 살펴보자. 이들의 기본적 주장은 하나님의 계시는 그저 알려지기 위해서 주어진 것이 아니라, 언약의 주님을 섬기게 하도록 주어진 것으로 이 계시의 말씀이 하나님의 통제, 권위, 임재를 수반한다고 본다.

36) Keller, "Preaching the Gospel in a Post Modern World", 17. 아이러니하게도, Keller는 이 부분이 설교자가 가장 통제할 수 없는 설교의 측면으로 이해하고 있다.

(cultural-transformationist)”이며, 마지막은 본문을 주로 실존적 관점으로 살펴보는 “경건주의자(pietist)”로 이해한다.³⁷⁾

우선, 본문을 규범적으로 이해하는 교리주의자적 적용은 설교자가 본문을 볼 때 우선적으로 본문이 어떤 바른 교리/주제를 전달하고 있는지를 발견하는 것이다. Keller는 여기에서 설교자가 물어보아야 할 질문은 이 본문이 전체 교리 중에 어떤 교리를 드러내고 있는지를 물어보아야 한다는 것이다. 이때 주의해야 할 점은, 해석자가 인격적/개인적 지식이 없이 객관적 지식을 가질 수 있다는 계몽주의적 실수에 빠질 수 있다는 것이다. Keller는 간혹 건전한 ‘강해’ 설교(expository)도 이런 위험에 빠질 경우가 많다는 점을 지적한다. 특별히 명제적 진리를 강조하는 ‘개혁주의 복음적(reformed evangelical)’ 설교가 취하는 설교의 양태가 이러할 때가 많다고 비판하는데, 이런 교리적 초점을 가지고 본문을 보는 것이 지닐 수 있는 가장 큰 약점과 한계는 ‘인간 중심적 설교’나 ‘심리치료의 승리주의적’ 설교에 대한 지나친 반감으로 인해서, 인간의 관심과 필요를 다루지 않고 단순히 성경이 ‘말하는’ 내용만을 설명할 위험이 있다는 것이다.³⁸⁾ 하지만 Keller는 올바른 교리는 반드시 적용을 수반하기에, 올바른 교리주의자에게 이런 일은 실제로는 불가능하다.³⁹⁾ 오히려 모든 설교는 청중의 필요를 지향하고 있고, 교리주의자는 청중에게 신학적 정확성이라는 필요를 충족시키는 적용에 주안점을 둔다고 이해한다. 다시 말해, 누구든 성경을 읽으면, 그는 특정한 질문들이 있고 의식적이든 무의식적이든 자신이 읽는 것을 구체화함으로써, 청중은 자신의 가슴에 있는 질문에 대하여 스스로 성경을 통해서 답을 찾게 된다고 이해하는 것이다. 이런 경우, 설교자에게 남은 과제는 청중의 필요를 명시적으로 설교할 것인지 혹은 청중들이 암묵적으로 자신의 문제들에 대해서 답을 찾고 해결할 것인지 선택하는 것만 남게 된다.

둘째, 본문을 주로 상황적 관점으로 이해하는 “문화-변혁주의자(cultural-transformationist)”의 적용은 Keller 설교가 지닌 변증적 특징으로 나타난다. 즉, 복음과 하나님 나라가 어떻게 이 세상에 “침투(in-breaking)”하는지를 본문에서 분별하고, 이것이 오늘날의 문화적 내러티브(cultural narratives, 예를 들면, 합리성, 역사, 사회, 도덕, 정체성 내러티브 등)와 어떤 관계가 있는지를 살펴보고서 현대 문화와 공명하면서도 복음으로 저항하도록(행 17장의 바울의 아레오바고 설교의 모델처럼) 하는 것이다.⁴⁰⁾ 더 나아가 본문이 사회 정의의 문제, 경제적 공정성, 기독교 공동체의 설립과 같은 복음의 공공성을 드러내도록 하는 데 도움을 주는 관점이다. 이 관점의 핵심은 하나님 나라를 중심으로 하여, 어떻게 복음이 오늘날 문화의 다양한 가치, 세계관, 문화적 내러티브를 역전시킬 수 있는지를 변증과 설득을 통해 보여주며, 그 문화 속에서도 복음의 가치를 따라서 청중이 따라 살 수 있도록 하는 데 있다.

셋째, 경건주의자적 그리스도 중심적 적용은 주로 실존적 관점의 영역에서 주로 일어나는데, 설교자가 본문을 해석하면서 본문을 청중의 심리적, 신앙적, 정서적 필요 등과 연결하는 것이다.⁴¹⁾ 특

37) Poythress가 주장하는 의인화된 다양한 해석학적 변형들에 대해서는 Poythress, 『하나님 중심의 성경 해석학』, 18-34, 210-16을 참조하라.

38) Keller, "Preaching the Gospel in a Post-Modern World", 18.

39) Keller는 Frame의 기본적인 인식론적 이해를 따르는데, Frame에 있어서 해석자의 모든 의미를 구하는 것은 적용을 구하는 것과 분리할 수 없는 과정으로 이해한다. Frame, 『신지식론』, 207-25.

40) Keller, "Preaching the Gospel in a Post-Modern World", 213-25; Keller, 『팀 켈러의 설교』, 172-211.

41) Keller, "Preaching the Gospel in a Post-Modern World", 81.

히 경건주의적 적용은 Keller가 강조하는 개인의 마음을 향한 설교가 이루어지도록 돕는 역할을 한다. 이는 Keller가 Johnathan Edwards로부터 활용한 것으로 본문에 대한 실존적 관점을 가지고 청중의 깊은 정서와 정감을 바꾸어 내는 방식이다. 이를 위해 Keller는 본문을 이해하면서 인간의 마음 깊은 곳에 뿌리박혀 있으면서 그들이 사랑하는/예배하는 다양한 우상들(인정, 평안, 통제, 힘, 권력, 성공 등)을 파악할 것을 말한다. 또한 그 우상들이 자아내는 열매들과 감정과 행동(두려움, 불안, 염려, 분노 등)이 무엇인지 설명하며 이를 극복할 수 있도록 해야 하는데, 여기에서 설교자는 그리스도에 관한 관념적 지식이 아니라 하나님 구속의 역사와 그 정점으로서의 그리스도의 탁월성과 아름다움을 청중들이 경험하도록 하며, 이를 통해 청중의 마음의 지향성과 동기를 설교하는 그 자리에서 바꾸어 내도록 해야 한다고 강조한다.⁴²⁾ 즉, 설교자는 청중의 마음 깊이 박힌 우상을 들추어내고, 그 우상을 통해 얻고자 한 그 마음의 자리에 그리스도와 복음으로 대체하는 것이다. Keller는 이런 경건주의적 관점의 마음을 향한 적용을 통해서 설교자는 단순히 청중이 행위의 변화를 촉구할 것이 아니라, 그리스도와 복음이 가져다주는 안정감, 풍성함, 아름다움과 기쁨을 통해 마음의 우상을 거절하고, 죄를 죽이며, 그리스도를 사랑하고 기뻐하는 예배자의 삶을 살아가도록 동기를 부여하도록 할 것을 주장한다. 이처럼 Keller의 그리스도 중심적, 삼중적 관점은 그리스도 중심성을 통한 본문에서 의미와 적용의 통합, 삼중적 관점을 통해 적용의 차이점과 다양성을 가질 수 있다고 본다.

3) Keller의 본문과 그리스도 중심성의 균형을 잡는 비의도적 설교 모델

앞선 Keller의 삼중적 관점과 그리스도 중심성의 이해는 앞선 Clowney의 구속사적 설교의 기본적인 열개를 발전시킨 것이다. 실제 Keller는 Clowney의 방법으로는 본문의 주제를 그리스도와 연결하는 것을 이해하는 것과 그것을 그리스도 중심으로 적용하는 것과는 다른 문제임을 지적한다.⁴³⁾ 즉 본문에서 그리스도로 연결하는 것이 해석학적으로 건전하더라도, 이 본문이 성도들의 일상생활을 영위하는 방식에 어떤 차이를 만들어 내는지를 설교 가운데 구현할 수 있어야 한다고 본 것이다. 바로 이 부분에 Keller의 설교가 기존의 구속사적 설교와의 차별성이 부각되며, 그리스도 중심성을 본문 드러내는 것으로 끝나지 않고 삶의 전 영역으로 이끌어온다. 신학적으로 표현하자면, 그리스도께서 우리를 위해 행하신 일을 믿어서 얻은 칭의와 그 결과로서 성화를 연결함으로써, 칭의와 성화를 설교 안에서 구현되도록 하는 방식이다. 따라서 Keller는 Clowney의 해석과 설교의 사각형 모델(Clowney's Rectangle)을 활용하지만, 기존의 구속사적 설교와의 차별성을 다른 설교적 움직임을 통해 설명한다.⁴⁴⁾

42) Keller, 『팀 켈러의 설교』, 212-59.

43) Timothy Keller, “아무도 원하지 않았던 여인”, *Heralds of the King*, 윤석인 역, 『모든 성경에서 그리스도를 설교하라』(서울: 부흥과개혁사, 2011), 23.

44) Keller, “Unintentional Preaching Models,” Audio Lecture from the Ockenga Institute Pastor's Forum: *Preaching to the Heart* (Gordon-Conwell Theological Seminary, South Hamilton, MA, 2006). Keller가 비로 이 방법을 **비의도적 설교의 모델**로 명명하고 있지만, 그는 성경의 장르와 상관없이 이 모델을 설교의 전형적인 패턴으로 사용하고 있다.

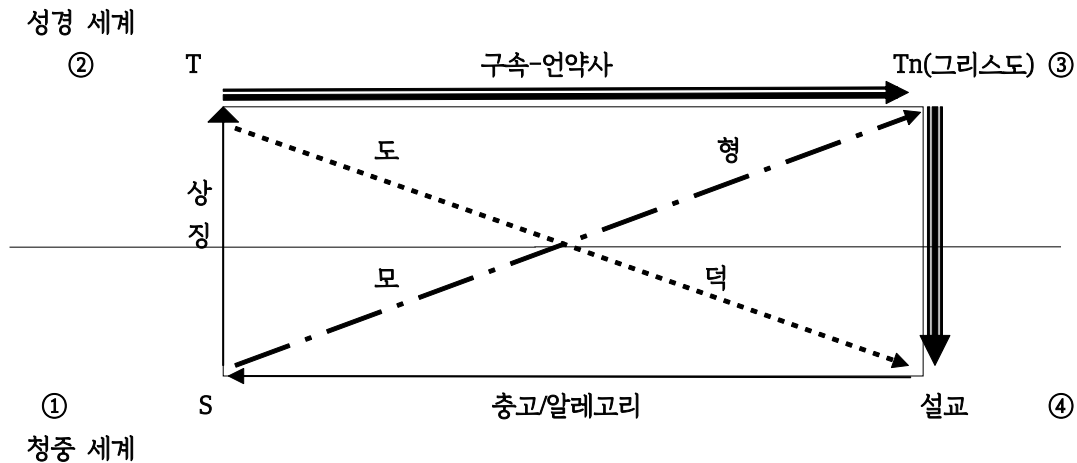


표2. Keller의 비의도적 설교 모델(Unintentional Preaching Models)

- ① 정보전달식 설교: ①→②의 움직임만 있는 설교
- ② 알레고리식 설교: ④→①의 움직임만 있는 설교
- ③ 충고위주의 설교: ①→④로 곧장 향해가는 설교
- ④ 조직신학적 설교: ①→②→④로 움직이는 설교
- ⑤ 구속사적 설교: ①→②→③으로 움직이는 설교
- ⑥ 적용이 있는 구속사적 설교: ①→②→③→④로 움직이는 설교
- ⑦ 마음을 움직이는 그리스도 중심적, 복음 설교: ①→②→④→③→④

①~⑦번의 각 모델이 지닌 장단점이 있지만, Keller는 오늘날 청중의 마음을 움직이는 그리스도 중심적 설교의 7)번의 움직임을 선호하는데, 이는 정경적 맥락을 강조하는 구속사적 설교의 장점을 취하면서도, 구속사적 설교가 비판을 받아온 본문이 지닌 교훈적 성격의 무시와 적용의 부재의 문제를 그리스도를 통한 문화-변혁적주의자적 관점에서의 적용(③→④)과 본문에 대한 경건주의자적 관점을 통한 교훈적 적용(④→③)의 움직임을 설교 안에 통합하는 시도이다. 이는 설교할 개별 본문이 지닌 성격에 충실하면서도 구속사적 맥락 속에서의 그리스도 중심성을 균형 있게 전달하려는 의도와도 직결된다. 결국 이를 통해 설교자는 본문에서 저자의 의도를 발견하고, 본문을 구속-언약사적 정황 속에 그리스도와 복음과 연결하며, 본문과 그리스도를 통해 개인과 공동체의 정황을 고려하며 청중의 마음에 적용해나가는 해석과 설교의 입체적 청사진을 가지게 된다.

물론 이런 해석과 설교의 움직임이千篇일률적으로 동일한 비율과 선명도를 가지고 표현되지 않을 수도 있다. 하지만 Keller는 설교자의 이런 해석과 적용의 과정을 이해하는 것은 설교자 자신에게 본문을 이해하는데 실제적인 양식과 설교 구조를 제공하는 역할을 하며, 무엇보다 설교자가 자신의 연구로 얻어낸 통찰력을 전달하는 것이 아니라 설교자와 청중 모두가 본문을 통해 그리스도와 복음을 더 깊이 이해하고 경험함으로써 하나님을 예배하도록 하는 설교의 목적을 달성할 수 있다고 이해한다.

4) Keller의 그리스도 중심적 복음 설교의 형식과 패턴

Keller는 자신의 설교를 기본적으로 “내러티브(Narrative)” 설교라고 하는데, 여기에서 내러티브란 본문의 특정 이야기 형식을 의미하는 것이 아니라, 구속-언약사적 흐름 혹은 복음의 패턴을 존중하여 이를 설교에 구체화하는 것을 말한다. 실제 그는 자신의 설교 가운데 아래와 같은 4단계

의 내러티브 플롯 흐름을 구성한다.

- 1) 본문의 의미를 제시하기: “여기에 본문이 있습니다. 이것이 본문의 저자가 당신의 삶과 당신이 사는 세계가 이처럼 되어야 한다고 말하고 있습니다.”
- 2) 적용적 흐름으로 넘어가기: “당신이 그것을 할 수 없는 문제는 그 죄 아래의 죄 때문입니다.” 3) 그리스도께로 인도하기: “예수님께서 그것을 이루셨습니다.”
- 4) 주제의 완결: “예수님을 통해서 당신이 그것을 할 수 있습니다.”⁴⁵⁾

이것을 설교 전체의 구성으로 표현한다면 다음과 같이 표현될 수도 있다.⁴⁶⁾

- 1) 도입(Intro): 문제가 무엇인가? 우리가 직면한 현실: 우리 시대 문화 맥락
- 2) 초기대지(Early points): 성경은 무엇이라 말하는가? 원독자의 문화 맥락
- 3) 중간대지(Middle points): 우리를 막아서는 것은 무엇인가? 왜 할수 없는가?
- 4) 말미대지(Late points): 예수님은 어떻게 이 문제를 해결하셨는가?
- 5) 적용(Application): 예수님을 믿는 믿음을 통해 우리는 이제 어떻게 해야 하는가?

Keller가 주로 구사하는 구체적인 설교의 양식은 본문(주제)에 대한 강해와 내러티브 흐름의 분리가 아니라, 본문에서 나온 주제와 교리에 대한 강해를 위의 4단계의 내러티브의 흐름 속에 두는 것이 관건이다.⁴⁷⁾ 이런 흐름을 따라서 그는 자신의 본문 강해를 청중에게 문제를 제기하는 것으로 사용하며, 본문을 통해서 청중들의 “죄 아래의 죄” 인도하여 그들이 오늘날 문화적 내러티브 속에서 지닌 마음을 위상들을 들추어내며, 그 문제를 그리스도의 인격과 사역에서 온전히 해결되도록 설교를 끌어간다. 결국, Keller에게 모든 설교는 기본적인 내러티브 움직임 속에서 예수 그리스도가 본문의 주제와 이야기의 해결책과 주인공이 되도록 신학적 플롯 구조를 만들어야 한다고 제안한다.

5) Keller의 그리스도 중심적 설교의 차별성

Keller의 그리스도 중심적 설교 모델은 20세기의 구속사적 설교와 그리스도 중심적 설교의 한계를 극복하는 측면에서 몇 가지 차별성이 있다.

첫째, Keller의 모델은 기존의 구속사적 설교와 그리스도 중심적 설교가 하나님 주도의 구속 행위의 객관적 움직임을 자세히 파악하는 데 주안점을 둔 장점과 인간 타락의 관점에서 복음의 필요성과 해결점을 드러내는 Chapell의 그리스도 중심적 방식의 장점을 통합하면서 본문의 수행성을 실존적 관점으로 오늘날 청중에게 연결하여 기존의 방식 위에 발전적으로 나아가고 있다. 이는 설교의 구성에서 구체적으로 차이가 나는데, Clowney나 Chapell의 경우, 주로 설교 말미가 '그리스도가 어떻게 이 문제를 해결하셨는가?'를 결론으로 제시하지만, Keller는 인간의 한계를 드러내고 나서 그리스도의 역사를 언급하고, 그리스도가 행하신 사역을 토대로 우리가 어떻게 반응해야 할 것인지 관련된 적용을 더 제시하는 식으로 나타난다. 이는 기존의 구속사적 설교에 관한 모범적 설교와의 대치 그리고 적용의 부재 현상을 극복할 수 있도록 돕는다.

45) Keller, “Unintentional Preaching Models”, Audio Lecture.

46) Keller, 『팀 켈러의 설교』, 299.

47) Keller, "Preaching the Gospel in a Post-Modern World," 8. Keller는 이 방식이 현대 강해 설교와 내러티브 설교의 긴장 관계를 해결해 주는 방식으로 이해하며, 더 나아가 포스트모던의 청중에게 적합한 방식이라 주장한다.

둘째, Keller의 본문에 대한 상황적 관점과 그리스도 중심성의 연결은 현대 문화적 신념으로 우리의 정체성을 규정짓던 우리 삶의 문화적 내러티브를 기독교 세계관 혹은 복음의 내러티브로 연결하여 바꾸는 과정을 잘 담아내는 모델이다.⁴⁸⁾ 현대 문화에 공감하면서도 복음으로 현대 문화를 변혁해 내는 설교의 힘은 단순한 설명이나 감정적 호소나 의지적 도전으로 되는 것이 아니라, 세계관과 가치관의 차원에서 복음을 기초로 우리의 타락한 세계관에 이해하고 도전하는 변증과 설득의 메시지가 필요하다. Keller의 본문과 현대 문화를 연결하여 문화-변혁적 적용의 모델은 기존의 구속사적 설교와 그리스도 중심적 설교의 모델에서는 발견하기 힘든 요소들로, 교회 안의 문화에 익숙하여 복음에 대한 확신이 부족한 현대교회의 청중들과 다양한 가치관이나 신념들, 세속적 문화의 다양한 유혹과 도전에 젖어서 살아가는 현대 청중에게 자신들이 추구하는 문화의 한계점을 드러내며 그리스도와 복음의 충족성을 변증하며 설득력 있게 전달하는 데 유용한 모델이라 할 수 있다.

셋째, Keller의 그리스도 중심적 적용은 문화적 적용과 더불어 우리의 마음의 향한 설교임을 강조한다.⁴⁹⁾ 이는 Chapell의 인간 타락의 관점에서 인간의 마음의 문제점을 찾아 그리스도를 전한다는 측면에서는 유사한 부분들이 있지만, Keller는 우리를 향한 그리스도의 은혜가 우리의 순종으로 연결하는 부분에 “어떻게” 연결할 것인지를 구체화함으로써 우리에게 좋은 모델을 제공한다. 즉, 단순히 본문에서 문제와 그 해결로 그리스도를 연결, 설명, 언급하는 정도로 만족하지 않고, 인간 마음의 중심에서 자신의 한계를 경험하게 하고 자신의 마음속에 있는 우상을 드러내며, 여기에 인간의 마음의 지향성, 마음의 갈망을 그리스도 안에서 만족을 경험하게 함으로써, 그리스도를 통해 얻은 하나님의 의를 더욱 의지하고 사랑의 대상과 우선순위를 바꾸어 내는 구체적인 과정을 제시하고 있다. 이런 마음을 향한 그리스도 중심적 적용 방식은 복음의 제시를 넘어서 복음이 실제 설교 가운데 구현하고 실행되도록 함으로써, 기존의 그리스도를 배제한 도덕적, 모범적 설교와도 다르고, 그리스도만을 선포하는 구속사적 설교의 한계를 극복하도록 구체적으로 도울 수 있는 모델이다.

3. 현대 그리스도 중심적 설교의 이론적 발전이 지닌 함의와 재활성화의 방향

1) 그리스도 중심적 설교 이론의 발전이 지닌 함의들

앞서 설명한 그리스도 중심적 이론의 발전은 그리스도 중심적 설교에 대한 오늘날의 선입견과 오해를 교정할 수 있는 설교학적 함의들을 제공한다.

첫째, 그리스도 중심적 설교와 모범적 설교에 대한 단순한 이분법적 도식, 그리고 그리스도 중심적 설교가 적용이 천편일률적이라는 선입견에서 벗어나야 한다. 과거 구속사적 설교가 모범적 설교와 구속사적 설교를 대립 관계로 본 것은 사실이다. 하지만 이는 설교가 모범적 설교로만 머무는 경향성에 대한 시대적 반동이었다. 더불어 앞서 그리스도 중심적 설교에 대한 이론가들은 누구도 설교의 다채로운 적용을 무시한 사람은 없다. 다만 구속사적 설교와 그리스도 중심적 적용의 강조점은 청중이 교리(Doctrines)와 의무(Duty)를 더 잘 수행하도록 부추기는 것이 아니라(이럴 경우, 실제적인 구속자는 바로 자신이 된다), 적용의 실제적인 동기와 힘이 그리스도에게서 나온다는 사실

48) 박현신, 가스펠 프리칭: 7가지 키워드로 열어보는 팀 켈러의 설교세계, (서울: 솔로몬, 2021), 182-99.

49) 박현신, 가스펠 프리칭, 172-81.

에 두고자 한 것이다.

둘째, 성경의 통일성과 점진적 구속-언약사를 전제로 하는 그리스도 중심적 설교는 반드시 삼위 하나님 중심적 설교이어야 하며, 그 역으로 삼위 하나님 중심적 설교는 그리스도 중심적 설교로 진행되어야 한다. 본문의 역사적-문학적 접근을 통한 성경 저자의 의도한 의미를 파악하면서도는 하나님 중심적 관점이 더 적절해 보이고, 그 본문을 정경적 맥락 안에서 이해하는 신학적 해석으로 진행될 때는 그리스도 중심적 관점이 더 두드러진다. 그러므로 모범적 설교와 그리스도 중심적 설교를 대척점에 두는 말아야 하는 것과 마찬가지로, 삼위일체 하나님 중심적 설교와 그리스도 중심적 설교를 서로 다른 설교의 범주에 두고 다루는 오류를 범하지 않도록 해야 할 것이다.

셋째, 설교할 특정 본문에 대한 충실한 역사적-문예적-신학적 주해를 충실히 해야 하는 것과 마찬가지로, 우리는 복음의 렌즈를 통해 본문을 정경적 맥락(구속-언약사)을 충실히 고려하여 해석하고 설교해야 한다. 실제 그리스도 중심적 설교의 용어가 불편한 근본적인 이유는 마치 신약의 예수 그리스도를 구약으로 끌어오는 뉘앙스를 이미 지니고 있기 때문이다. 하지만 그리스도 중심적 설교는 반드시 본문의 역사적-문예적-신학적 해석에 충실해야 하며, 동시에 구약에서 실재하신 그리스도를 구속사적 점진성 속에서 설교할 수 있어야 한다. 이를 통해 설교자는 신약에서 명령법이 은혜를 기반하듯이, 구약 본문이 이미 충분히 복음적이며 은혜 중심성으로 볼 수 있어야 한다. 이런 측면에서 우리의 해석과 설교 방법론에도 복음이 항상 필요하다.

넷째, 본문에 대한 충실성과 그리스도 중심성은 상호 배타적인 관점에서 이해하지 않도록 해야 한다. 오히려 본문 세계의 독특성은 설교자는 청중을 향한 구체적인 적용의 범주가 뚜렷하게 발견하는 데 도움을 주며, 정경적 맥락 안에서는 그리스도 중심성은 적용의 근본적인 추동력/동기를 제공할 수 있다. 이런 점에서 기존의 그리스도 중심적 설교를 위한 움직임 가운데서 본문의 수행력이라는 구체성을 가지고서 그리스도를 알고, 경험하며, 닮아가도록 연결하는 균형점을 실제 설교에서 구현할 수 있도록 연마해야 할 필요가 있다.

다섯째, 그리스도 중심적 설교는 칭의와 성화의 중심과 그 균형을 놓치지 않도록 해야 한다. 단정적으로 구획할 수는 없지만, 초창기 구속사적 설교는 시간과 공간의 역사성을 기준으로 하나님의 계획이 그리스도 안에서 어떻게 이루어진 것인지를 잘 드러내는 설교를 강조하게 되었다. 즉, 칭의의 기독교론과 구원론적 범주가 강조되는 객관주의 설교의 경향성이 컸다면, 현대 그리스도 중심적 설교는 복음이 성도의 신앙 전반을 이끌어가도록 하는 성화론적 설교를 회복하려는 시도가 눈에 띈다. 그리스도 중심적 설교는 하나님의 구속에 대한 분명한 좌표(교리)와 궤도(역사)만이 아니라, 그리스도와와의 입재와 교제와 연합의 차원(효과/경험)과의 조화와 균형을 이루어가도록 해야 한다.

여섯째, 그리스도 중심적 설교의 구체적인 방법론에 관한 연구는 끝나지 않은 대화이며, 관건은 설교자가 어떻게 연마하느냐가 아닌, 연마되느냐의 문제로 귀결된다. 설교는 삼위 하나님의 역사 속에서 성경을 기준으로 인격적인 설교자와 세상 속에서 살아가는 청중 간(설교의 기본 구성 요소들)의 역동적인 관계 속에서 이루어지기 때문이다. 우리는 성경의 인격성과 역동성을 어떤 원칙과 기술로 다 포착할 수 없다. 설교 자체의 역동성의 측면에서도 마찬가지다. 하나님의 구속-언약사에 관한 객관적 진리가 설교 가운데 성령의 조명과 역사로 청중들의 주관적 확신/반응과 맞물리기 때문이다. 객관적 진리에 대한 수평적 움직임을 강조하면 주제연결의 성경신학적 설교에 가까워지고, 주관적 반응에 대한 수직적 움직임이 강조되면 목회적 실천지향적 설교로 들리는 것도 여기에 해당한다. 매우 진부하고 중복된 말이지만, 조화와 균형이 필요하다. 그리스도 중심적 설교는 그리스도

에 대한 지식과 신뢰가 어떻게 그분에 대한 사랑의 실천으로 연결되도록 하는지를 드러내는 것이다. 여기는 분석적인 기술의 발휘가 아닌 예술적 영역과 영적인 영역(마음을 움직이는)이기도 하다.

일곱째, 그리스도 중심적 설교는 단순히 설교학적 기술이 아니라, 구속받은 설교자가 실천하는 해석학적/설교학적 경건 실천으로 이해해야 한다. 삼위 하나님의 상호소통과 자신의 말씀인 성경을 통해 지금도 세상을 변화시키시는 삼위 하나님의 구속 역사를 신뢰한다면, 삼위 하나님께서 주신 언어를 통해 지금도 우리에게 인격적으로 소통하고 계신다면, 본문이 하나님의 말씀이자 예수 그리스도가 성육하신 하나님의 말씀이기에 성경이 통일이된 하나의 이야기이지만 다양한 장르의 성경으로 쓰였다는 것을 확신한다면, 신약과 구약의 연속성 속에서 구속사적 점진성을 믿는다면, 하나님 구속의 역사가 그리스도의 죽음과 부활, 승천을 정점으로 하나님 나라가 이미 도래했고, 그분의 재림으로 완성된다는 것을 믿는다면, 그리고 무엇보다 우리의 실존이 여전히 복음이 필요하다면, 모든 설교에서 그리스도와 복음을 설교하는 것은 선택이 아니라 필수이다. 성경은 예수 그리스도의 복음(하나님의 복음과 그리스도의 복음은 교차적으로 사용된다)을 드러내며, 세상은 그리스도 안에서 통일되며(엡 1:10), 설교자와 성도는 그리스도의 형상을 닮아가야 한다(갈 4:19). 따라서 설교자와 청중의 텍스트, 컨텍스트, 서브-컨텍스트(동기)의 중심에는 항상 그리스도와 복음이 있도록 해야 한다.

2) 오늘날 그리스도 중심적 설교의 재활성화를 위한 방향

시대마다 다양한 위기를 성도들이 극복하며 살아가도록 하는 참된 동력은 하나님의 말씀으로 돌아가는 길이다. 더불어 그리스도를 통해서 하나님께서 이루신 일인 복음을 재발견하여, 그 복음이 모든 것에 영향을 주고, 지속해서 성도들의 삶의 변화를 이끌어가도록 하는 것에 있다. 이런 점에서 오늘날 그리스도 중심적 복음 설교의 재활성화를 위해서 다음과 같은 노력이 필요해 보인다.

첫째, 설교자의 본문 중심적 설교를 통한 설교의 권위 회복을 이루는 노력이다. 오늘날 사람들, 특히 청소년들의 문해력이 낮아진 것에 관한 우려가 크다. 탈권위와 상대주의의 시대 속에서 성경을 경시하는 현상에 실제 성경 문맹의 시대가 도래했다. 더욱이 현대 가속화된 디지털 혁명 시대 속에서 영상에 담긴 설교는 미디어에 젖어 문화의 직접적인 욕구에 익숙하며 비교적 집중할 수 있는 시간이 짧아진 오늘날 청중의 관심과 관여에 초점을 둘 가능성이 매우 크다. 그 결과 성경 본문에 대한 충실한 이해와 본문에서 나오는 적절한 적용이 있는 설교를 시행하기보다는 본문에서 나온 주제 혹은 본문과 관련된 주제에 관해서 짧게만 다루고 신속하게 예화나 청중의 삶에 직접적인 도움이 될 많은 적용이 강조되는 설교가 강하게 나타난다.⁵⁰⁾ 실제 청중의 선택권이 크게 영향을 미치는 영상 주도의 설교 현상이 지속될 때, 텍스트와 컨텍스트의 균형이 무너져서 자칫 청중을 배려하는 설교를 넘어서 청중 주도의 설교로 전락할 우려가 크다. 이런 점에서 오늘날 설교의 위기를 극복하는 가장 우선적인 강조점은 기독교가 본질상 말씀의 종교임을 확신하며, 성경의 권위 강조되는 본문 존중의 설교 회복이 시급하다.

둘째, 현대 설교자에게 기독교의 독특성과 신학적 내용이 선명하게 드러나는 그리스도 중심적 복음 설교의 회복과 갱신의 노력이 필요하다. 한국 사회는 과거보다 더욱 기독교적 정신보다 문화적 흐름이 사람들의 정신을 주도하는 시대라 평가할 수 있다. 그만큼 오늘날 한국교회 강단의 위기의 본질도 선명하다. 과연 지금 우리가 섬기는 교회가 삼위 하나님에 대한 분명한 인식이 공유되고,

50) Chapell, 『그리스도 중심의 설교』, 240-46.

정경적 맥락이 잘 드러나며 삼위 하나님의 구속사적 이해가 청중에게 선명한가? 만일 교회 안에서 기본적인 신앙고백과 교리 교육, 전체 성경 교육이 뒷받침되고, 체계적인 연속 읽기가 진행된다면 청중은 그리스도에 대한 매번 구체적인 언급이 없어도 본문을 구속사적 맥락 속에서 잘 이해할 것이다. 하지만 정경적 맥락과 구속사적 구조와 흐름이 잘 드러나지 않는 설교에 익숙한 현대 청중들에게는 본문과 그리스도와와의 연결이 매우 느슨하다면, 설교자가 그리는 하나님과 청중이 생각하는 하나님이 다를 수 있다는 점을 기억해야 한다. 하나님의 말씀에 대한 갈망, 전체 말씀을 통해서 하나님의 뜻을 구하며 따르기보다는, 영적 소비주의적 성향으로 현재의 삶의 위안과 치료를 위해 설교를 듣는 현대 청중의 경향성을 고려한다면, 더욱 그리스도 중심성과 복음이 선명하게 드러내는 설교는 시대적 요청이자 과제라 할 수 있다. 설교 메시지의 측면에서 이런 강단의 위기가 선명한 만큼이나, 근본적인 위기 대책도 매우 명확하다. 기존의 구속사적 설교가 지닌 약점과 한계를 반복하여 본문에서 그리스도를 언급하는 것이나 복음에 관한 내용을 설명하고 제시하는 것으로 만족하지 않고, 본문이 요구하는 바를 정확하게 제시하고 그리스도가 행하신 일과 우리의 삶의 참된 필요(real need)와 제대로 연결함으로써 복음의 능력이 선명하고 구현되는 설교가 강단에서 많이 흘러나와야 한다.

셋째, 설교자는 변화하는 시대와 문화에 공감하면서도 시대를 읽고 변화시키는 복음 설교의 구현을 위한 노력이 필요하다. 이 시대에 필요한 그리스도 중심적 복음 설교는 비신자들에게 복음을 적실하게 들려줄 뿐만 아니라, 점차 줄어드는 신자들에게는 복음의 충분성과 적실성을 보여주며, 복음이 신앙 전체를 이끌어가는 원동력임을 보여주는 설교를 구현할 수 있어야 한다. 다시 말해, 줄어드는 신자와 종교에 무관심한 비신자들 모두 겨냥하는 복음 중심적 적용이 절실한 시대이다. 이 시대 속에서 사람들이 먹고 마시는 사상과 문화의 허점과 마음의 헛된 위상을 잘 드러내고, 동시에 그리스도와 복음의 아름다움과 탁월성을 효과적으로 제시할 수 있는 능력을 배양해야 한다. 오늘날 인간 중심의 이성과 감성의 허망함을 드러내 주지 않고 복음을 증거 하는 것은 효과가 줄어든다. 개인적 회심과 더불어 사회적 위상과도 맞서며 세상의 물질주의와 개인주의, 소비주의 시대에 대한 대안으로 말씀으로 복음을 변증하고 설득할 수 있도록 해야 한다. 단순히 그리스도의 죽음과 부활을 제시하는 것이 아니라, 그리스도와 복음이 그들이 찾던 궁극적인 갈망의 해결책임을 제시해야 한다. 이런 그리스도 중심적 복음 설교를 통해서 복음과 개인, 문화 속 개인, 하나님의 거대 담론 속에서 개인과 공동체가 회복되도록 노력해야 한다.

III. 닫는 글

오늘날 강단의 위기는 형태만 다를 뿐 전혀 전혀 새로운 도전은 아니다. 내적으로 성경의 권위와 복음과 설교에 대한 확신의 약화, 외적으로 디지털 혁명이 몰고 온 급격한 설교 매체의 변화로 요약된다. 이런 위기를 극복하기 위해 설교 매체에 대한 세심한 관심과 비판적 수용과 활용에 대한 대처도 필요하지만, 보다 근본적으로 변치 않는 복음을 전달하는 메시지의 갱신에 더욱 힘을 써야 할 시기다. 결국 어떤 매체이든 그 속에서 변치 않는 진리의 복음을 변화하는 시대 가운데 살아가는 청중에게 전달해야 하기 때문이다. 여기에 개혁주의 설교가 지향하는 핵심 가치인 성경적, 신학적, 복음적 설교의 내용의 시대적 재발견과 재활성화는 필수적인 설교학적 대처이다.

역사 속에서 인본주의적 시대사조에 설교가 중심을 잃고 흔들릴 때, 성경과 복음의 확신으로 기독교의 본질을 설교에 담아 강단 회복의 길을 제시했던 그리스도 중심적 설교의 재발견이 필요하다. 물론 과거 구속사적 설교와 그리스도 중심적 설교의 이론들과 그 실제들에는 다양한 비평과 한계가 있었다. 하지만 그리스도 중심적 설교는 오래된 현재형이며 시대를 거쳐 그 한계를 극복하고자 발전하고 있다. 시대에 맞는 그리스도 중심적 설교의 재활성화가 필요하다.

오늘날 성경의 권위와 복음의 확신이 흔들리는 시대 속에서 복음 메시지의 재발견과 재활성을 위해서 설교자는 단순히 모든 본문에서 그리스도를 전해야 한다는 당위적 명제로 만족할 수 없다. 복음을 설교하라는 주장에 동의하는 것과 실제 텍스트와 컨텍스트를 오가며 설교 가운데 복음의 능력이 구현되고 실행되도록 하는 것에는 많은 차이가 있기 때문이다. 그리스도와 복음의 능력을 어떻게 오늘날 청중의 신념과 사상과 정서와 감점과 그들의 삶의 형성에 효과적으로 전달할 수 있을지 우리 설교 메시지의 검검과 갱신이 필요한 시점이다. 단순히 설교에 복음을 주제적으로만 제시하는 차원이나 그리스도를 언급하는 차원으로는 포스트모던의 공기를 마시고 살아가는 청중들에게 역부족이다. 지금도 유효한 하나님의 인격적인 말씀으로서 성경의 본문의 주제와 수행성을 통해 하나님의 요구에 대한 우리의 합당한 반응이 무엇인지를 분명하게 드러내는 본문의 권위를 높이는 설교여야 하며, 본문의 요구를 완벽하게 이루신 그리스도의 인격과 사역과 연결되는 기독교의 독특성을 드러내는 신학이 선명하게 드러나는 설교여야 하며, 동시에 이 시대의 정신을 꿰뚫고 여전히 복음의 적실성이 개인의 마음의 방향을 바꾸고 복음 공동체를 형성하는 설교를 회복해야 한다. 그 시작은 우리의 신앙고백에 걸맞게 설교자의 마음 깊은 곳에서 이 시대 속에서도 그리스도만을 높이고 싶은 간절한 열망에서 시작되며, 이 시대가 복음을 길들이는 것에 저항하며, 복음이 우리 설교자와 교회와 급변하는 이 시대를 길들이기를 갈망하는 것에서 시작할 것이다.

[참고문헌]

- 권영경, 배덕만, 표성중, 김형원, 조석민, 『한국교회 설교, 무엇이 문제인가?』 서울: 대장간, 2015.
- 김금용, “한국교회의 위기와 설교학적 답변: 설교자를 중심으로”, [기독교사회윤리], 27(2013), 129-58.
- _____. “한국교회의 위기와 삼위일체적 설교”, [신학과 실천] 43(2015): 217-40.
- 김대현, “Timothy Keller의 설교를 위한 그리스도 중심적, 삼중적 관점의 해석학 연구”, 『복음과 실천신학』 34 (2015):9-50.
- 김지찬, “하나님의 말씀과 성령으로 돌아가라: 한국교회 설교의 위기를 극복하려면”, 『성경과 신학』 61(2011):301-34
- 김창훈, “구속사적 설교(Redemptive-Historical Preaching)의 평가”. 한국복음주의 실천신학회, 『복음과 실천 신학』 제15권 (2008 봄호): 132-53.
- 류병수, “코로나 시대의 온라인 목회를 위한 설교”, 『신학과 실천』 74(2021):171-95.
- 류응렬, “개혁주의 설교와 4인의 설교 연구”, 『개혁논총』 4(2006):1-37.
- 박현신, 가스펠 프리칭: 7가지 키워드로 열어보는 팀 켈러의 설교세계, 서울: 솔로몬, 2021.
- _____. “포스트에브리팅 세대의 세계관 변혁을 위한 전제주의 변증적 설교: Timothy Keller 모델을 중심으로”, 『개혁논총』 29(2014):337-91.
- 손동식, “코로나19 시대와 효과적인 온라인 설교에 관한 연구”, 『대학과 선교』 45(2021):33-60.
- 이승진, “뉴노멀 시대에 적절한 설교 사역에 관한 연구”, 『설교한국』 12(2021):9-47.
- 정인교, “Post-Covid 시대의 설교”, 『신학과 실천』 71(2020):147-74.
- 정창균, “한국교회의 위기 상황과 교리 설교의 회복”, [헤르메니아 투데이], 41(2008), 4-13.
- 조광현, “코로나 시대, 영상 설교에 대한 설교학적 고찰”, 『복음과 실천신학』 57(2020):181-209.
- 한동구, “한국교회의 강단의 위기와 영성적 설교”, 『복음과 신학』 9(2002): 9-30.
- Chapell, Bryan. *Christ-Centered Preaching: Redeeming the Expository Preaching*, 『그리스도 중심의 설교』 서울: 은성, 2016.
- Clowney, Edmund. “Preaching Christ from All the Scripture”, 서창원·이길상 역, 『개혁주의 설교자와 설교』 (서울: 크리스찬다이제스트, 1999): 197-227.
- _____. *Preaching and Biblical Theology*. 류근상 역, 『설교와 성경신학』 서울: 크리스찬출판사, 2003.
- Forsyth, P. T. *Positive Preaching and Modern Mind*. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans, 1964.
- Frame, John M. *The Doctrine of the Knowledge of God*, 김진운 역, 『신지식론』 서울:개혁주의신학사, 2020.
- Geidanus, Sidney. *Sola Scriptura: Problems and Principles in Preaching Historical Texts*. 권수경 역, 『구속사적 설교의 원리』 서울: SFC출판부, 2003.

- _____. *Preaching Christ from the Old Testament: Foundations for Expository Sermons*, 김진섭, 류호영, 류호준 역, 『구약의 그리스도 어떻게 설교할 것인가』 서울: 이레서원, 2002.
- Keller, Timothy J. *Center Church: Doing Balanced, Gospel-Centered Ministry in Your City*, 오종향 역, 『팀 켈러의 센터처치』 서울:두란노, 2016.
- _____. *Preaching*, 채경락 역, 『팀 켈러의 설교』 서울: 두란노, 2016.
- _____. "Preaching to the Collective Heart." Blog (January 30, 2013) [online]; accessed 15 December 2014; available from <http://www.timothykeller.com/blog/2013/1/30/preaching-to-the-collective-heart>.
- _____. "Unintentional Preaching Models." Audio Lecture, Gordon-Conwell Theological Seminary, South Hamilton, MA, 2006.
- _____. "Preaching the Gospel in a Post-Modern World." Unpublished Course Syllabus, D.Min Class, Reformed Theological Seminary Orlando, Jan. 2002.
- Lloyd-Jones, Martyn. *Preaching and Preachers*. 정근두 역, 『설교와 설교자』 서울: 복있는사람, 2005.
- Poythress, Vern S. *God-Centered Biblical Interpretation*, 최승락 역, 『하나님 중심의 성경 해석학』 서울: 이레서원, 2018.
- Robinson, Haddon. *Biblical Preaching*. 박영호 역, 『강해설교』 서울: CLC, 2001.
- Stott, John. *I Believe in Preaching*. 원광연 역, 『설교의 능력』 서울: CH북스, 2004.
- Trimp, C. *Heilsgeschiedenis en Preadiking*. 박태현 역, 『구속사와 설교』 서울: 솔로몬, 2018.

■ 논평

김대혁 박사의 “현대 설교의 위기와 그리스도 중심적 복음 설교의 재발견”에 대한 논평

조광현 박사 / 고려신학대학원

1. 논문의 구조와 주장

본 논문은 위기를 맞고 있는 현대 설교의 상황 가운데서 설교의 방법이나 형태보다는 설교의 메시지와 내용에 관한 갱신에 주안점을 두어야 한다고 주장하면서, 그 가능성을 구속사적 혹은 그리스도 중심적 설교에서 찾고 ‘그리스도 중심적 복음 설교’를 활성화하는 방안을 제시하고 있다.

우선 논문은 20세기에 존재했던 구속사적, 그리스도 중심적 설교(이후에는 ‘그리스도 중심적 설교’로 부름) 이론 가운데서 대표적인 네 가지 이론을 선택하여 설명하고 평가하는데, 그것은 1) 스킨더, 홀베르다, 그리고 판 엇 피어 등 1930년대와 40년대 네덜란드 개혁신교회 설교자들이 모범적 설교에 대해 주장한 구속사적 설교, 2) 에드먼드 클라우니의 그리스도 중심적 설교, 3) 시드니 그레이다누스의 하나님 중심의 구속사적 설교, 4) 브라이언 채플의 그리스도 중심적 설교이다.

이후 논문은 21세기에 주목받는 설교자이며 학자인 팀 켈러의 그리스도 중심적 설교 이론에 관해 집중하는데, 켈러의 이론을 기존의 그리스도 중심적인 설교 이론의 한계에 대한 대처와 극복이라는 관점에서 설명한다. 논문은 팀 켈러의 이론을 가장 발전된 형태의 그리스도 중심적인 설교 이론으로 평가한다.

끝으로 논문은 향후 그리스도 중심적 설교에 대한 더 발전적 논의와 한국교회 강단의 회복을 기대하면서, 앞선 논의에 근거해 그리스도 중심적 설교의 현대적 함의와 재활성화 방향을 제시한다.

2. 논문의 공헌

개혁신학이 우세한 한국교회 내에서 그리스도 중심적 설교에 관한 관심이 존재하고, 그리스도 중심적 설교에 대해 종종 논의가 있어 온 것은 어쩌면 당연한 일이다. 그러나 여전히 그리스도 중심적 설교가 무엇인지에 대해 인상 비평의 차원에서 이해하고, 결과적으로 오해하는 설교자들도 적지 않은 것이 현실이다. 이런 상황 속에서 본 논문은 대표 이론들을 선별하고 그에 대해 친절하게 설명하여 그리스도 중심적 설교가 무엇인지에 대해 명쾌한 이해를 제

공한다. 예를 들면, 그리스도 중심적 설교가 “본문이 가진 기능”을 무시하지 않고, 모범적이고 윤리적인 적용이나 심리적 효과까지도 무시하지 않는다는 사실을 강조함으로써 그리스도 중심적 설교에 대한 오해를 바로잡고 있다. 특히, 논문 말미에서 제공하는 그리스도 중심적 설교에 대한 현대적 함의에 관한 논의는 오늘날 여전히 존재하는 그리스도 중심적 설교에 대한 오해를 불식시키려는 논문 저자의 시도가 담겨 있다. 물론 그 시도는 효과적이고, 성공적이다.

그리스도 중심적 설교의 이론들을 설명하면서, 각 이론이 가지고 있는 한계를 짚어 낼 뿐 아니라 그 한계가 다른 이론을 통해 어떻게 극복되는지 구체적으로 설명하는 것은 논문의 큰 장점이다. 예를 들어, 논문은 그레이다누스의 이론을 “본문에서 그리스도를 연결하는 주제적 실마리를 잘 제공할까지만, 본문이 지닌 기능이 설교에 반영될 가능성이나 방법을 제공하기에는 어려운 모델”이라고 설명한다. 그런데, 채플이 “본문의 내용에서 그리스도로 연결하는 주제연결의 방식이 가져다 줄 수 있는 무미건조한 설명 위주의 설교방식을 개선하면서, 성경 본문이 지닌 기능적 영역을 고려하여 개인과 공동체적 문제를 그리스도와 복음으로 변화시키는 설교학적 모델”을 제시했다고 평가한다. 논문은 그레이다누스를 채플이 어떻게 극복했는지 분명히 보여주고 있다. 이와 같은 설명 방식을 통해, 논문은 그리스도 중심 설교가 통일되거나 완결된 이론이 아니라, 시간을 통해 발전한 이론이며, 지금도 여전히 발전할 가능성이 있다는 점을 상기시켜 주었다. 논문 저자도 이 사실에 동의하면서 “그리스도 중심 설교의 구체적인 방법론에 관한 연구는 끝나지 않은 대화”라고 명시적으로 밝히고 있다.

켈러 이론에 대한 종합적 설명도 논문의 큰 장점이다. 논문은 켈러의 설교 이론을 켈러 자신의 인식론과 해석학의 맥락 가운데 놓고 설명할 뿐 아니라, 앞서도 언급한 바와 같이 기존 그리스도 중심적 설교 이론이 한계에 대한 대처와 극복이라는 측면에서 설명하고 평가하고 있다. 예를 들어, 논문이 적절히 밝히는 것처럼, 기존 그리스도 중심적 설교가 ‘그리스도가 어떻게 이 문제를 해결하셨는가?’에서 끝난다면, 켈러는 “인간의 한계를 드러내고 나서 그리스도의 역사를 언급하고, 그리스도가 행하신 사역을 토대로 우리가 어떻게 반응해야 할 것인지 적용을 더 제시”한다. 그리스도 중심적 설교의 적용 부재 현상을 우려하는 설교자라면 논문이 설명하는 켈러의 이론에 큰 도움을 얻게 될 것이다.

끝으로, 논문이 제시하는 그리스도 중심적 설교가 지닌 현대적 함의는 그리스도 중심적 설교에 관하여 할 수 있는 대부분의 논의를 함축적으로 밝히고 있어서, 향후 그리스도 중심적 설교에 대한 논의에서 안내 역할을 하기에 충분하다. 특히 논문이 강조하는 것처럼, 포스트모던 시대를 사는 청중들의 문화적 내러티브의 한계를 폭로하여 복음의 필요성을 제시하는 형태의 그리스도 중심적 설교에 대한 논의는 계속되어야 할 것이다. 또한, 그리스도 중심적인 설교가 설교학적 기술이 아니라 “구속받은 설교자가 실천하는 해석학적/설교학적 경건 실천”이라는 논문 저자의 이해는 그리스도 중심적 설교가 설교학자들에 의해서 이론적으로 논의되고 발전되는 것이 아니라 현장 설교자들이 이바지할 몫이 크다는 점을 깨달도록 만든다.

3. 논문에 대한 질의

논문은 그리스도 중심적 설교에 대한 논의가 설교의 방법이나 형태가 아니라 설교의 메시지와 내용에 관한 논의라고 전제하고 있다. 그러나 켈러의 그리스도 중심적 설교에서는 설교 이론이 단지 설교의 내용을 창안하는 것에만 머물지 않고, 아래와 같이 설교의 형태를 어떻게 구조화할지까지 연결되고 있다.

- 1) 도입(Intro): 문제가 무엇인가? 우리가 직면한 현실: 우리 시대 문화 맥락
- 2) 초기대지(Early points): 성경은 무엇이라 말하는가? 원독자의 문화 맥락
- 3) 중간대지(Middle points): 우리를 막아서는 것은 무엇인가? 왜 할 수 없는가?
- 4) 말미대지(Late points): 예수님은 어떻게 이 문제를 해결하셨는가?
- 5) 적용(Application): 예수님을 믿는 믿음을 통해 우리는 이제 어떻게 해야 하는가?

그리고 켈러가 주장하는 이 내러티브 ‘형태’가 담고 있는 ‘내용’은 켈러의 이론이 기존의 이론과는 차별화되고 또한 기존 이론과 비교해 가장 발전된 것이라 평가할 수 있는 핵심을 담고 있다고 해도 과언이 아니다. 그렇다면 과연 그리스도 중심적 설교가 설교의 메시지나 내용만 관련된 문제라 할 수 있는가?

설교에서 맥락이 중요하다는 것은 대부분 설교학자가 동의하는 바다. 그러나 그리스도 중심적 설교에 관한 대부분의 논의에서 설교의 중요한 맥락 가운데 하나인 예배적인 맥락은 전혀 고려되지 않는 것처럼 보인다. 예배는 하나님의 은혜로 구속받은 백성들이 하나님의 부르심에 응답하며 모이는 행위이다. 예배 자체가 구속사적인 맥락을 가지고 있고, 설교도 그 맥락 내에서 일어난다. 그렇게 본다면, 설교 내용 자체에서 구속사적 구조와 흐름이 명시적으로 나타나지 않는다고 해서, 과연 그 설교를 잘못된 설교라 할 수 있을 것인가? 앞으로 그리스도 중심적 설교에 대한 발전적인 논의를 기대하면서, 예배적 맥락이 그리스도 중심적 설교에 어떤 함의를 지닐 수 있을지 논문 저자의 고견을 구한다.

1발표 3분과 (오전 11:30~12:20)

구약성경에 나타난 다윗의 인구조사(삼하 24:1-25; 대상 21:1-22:1): 언약적 저주 가운데 흐르는 하나님의 은혜

안석일 박사

웨스트민스터신학대학원대학교 / 구약신학

들어가는 말

현대 사회는 코로나라는 전염병에 의해 엄청난 삶의 변화를 겪고 있다. 마스크를 착용하지 않으면 안되는 일상, 사회적 거리 두기, 듣도 보도 못한 여러 백신, QR코드 인증과 백신 여권 등 코로나가 발생한 지 채 2년이 되지 않은 상황에서 우리 사회는 그야말로 어마어마한 변화를 겪었다. 이러한 변화 중에서 가장 중요한 것으로는 코로나로 인해 새롭게 등장할 생활양식의 변화이다.¹⁾ 이것은 코로나가 여전히 기승을 부리고 있는 상황에서 잘 인식할 수 없는 문제이다. 하지만 코로나가 거의 종식된 후에 나타날 우리 사회의 모습은 우리가 전혀 예상하지 못했던 변화를 나타낼 것이다. 따라서 코로나 시대를 사는 그리스도인들도 이러한 생활양식의 변화를 직면하지 않을 수 없을 것이다.

하지만 코로나 전염병 가운데서도 하나님의 은혜가 있다는 사실을 인지하는 것보다 중요한 것은 없다. 왜냐하면, 오늘 우리가 코로나 시대를 건디는 것도 또한 코로나 이후 시대를 준비하는 것도 모두 하나님의 은혜가 필요하기 때문이다. 이런 면에서 역대기에 등장하는 다윗의 인구조사(대상 21장)는 언약적 저주 가운데 주어지는 하나님의 은혜의 이야기이다. 이 내러티브의 배경에는 ‘칼, 기근, 전염병’으로 대표할 수 있는 고대 근동의 삼중의 언약적 저주가 있다(레 26:25-26; 신 28:21-34). 이러한 삼중의 저주는 이스라엘이 언약을 위반할 경우에 여호와께서 저주의 심판을 내리실 것이라고 선포했던 선지자들의 예언에도 반복되어 나타난다(렘 15:2; 겔 6:11). 이러한 언약적 저주들은 사회를 혼돈케 하고 삶을 고통스럽게 하는 것들이다.²⁾ 이런 점에서 코로나 시대를 살고 있는 우리가 전염병과 관련된

1) 김석현 외, 『코로나19, 동향과 전망』 (서울: 지식공작소, 2020), 290.

2) 월터 브루그만(신지철 옮김), 『다시 춤추기 시작할 때까지』 (서울: IVP, 2020), 60-61. 이와 관련하여, 김지찬은 구약성경의 전염병을 언급하는 본문들을 살피고 적용하며, 하나님의 섭리 안에 있는 하나님의 목적을 찾고 또한 어떻게 하나님을 예배하고 이웃을 섬겨야 할지 제안하고 있다. 김지찬, 『성

구약성경에 나타난 다윗의 인구조사 이야기를 살펴보는 것은 지금의 현실을 이해하고 미래를 준비하는 의미있는 일이 될 것이다. 왜냐하면, 다윗의 인구조사가 이스라엘 백성의 다수가 죽음을 당하는 엄청난 결과를 가져왔지만, 그 가운데 하나님의 은혜가 흐르고 있기 때문이다. 이 글에서 필자는 다윗의 인구조사를 다루고 있는 두 본문(사무엘하 24장, 역대상 21장)의 신학적 기능과 의미를 정리해 보고 하나님의 은혜는 전염병의 한 가운데도 여전히 계속되고 있음을 논하려 한다.

1. 구약성경에 나타난 다윗의 인구조사

구약성경에서 다윗의 인구조사는 사무엘하 24장과 역대상 21장 두 곳에 등장한다. 다윗의 인구조사를 다룬 두 본문은 각 저자의 의도가 반영된 배열을 보여주고 있다. 두 본문의 각각의 문맥에서 다윗의 인구조사를 살펴보면 두 본문이 서로 다른 기능을 수행하고 있음을 확인할 수 있다. 사무엘하 24장의 인구조사는 사무엘서를 마무리하며 결론의 기능을 하고 있으며, 반면에 역대상 21장의 인구조사는 다윗 내러티브의 전반부와 후반부를 연결해 주는 기능을 하고 있다.

1.1. 사무엘서의 다윗의 인구조사(삼하 24장)

사무엘하 24장은 사무엘서의 결론적인 장으로, 이 장을 포함하는 사무엘서의 마지막 단락인 사무엘하 21-24장은 매우 복잡하게 뒤얽혀 있다.³⁾ 사무엘하 21-24장은 세 개의 쌍이 다윗과 여호와의 관계에 초점을 맞추며 교차적인(chiastic) 배열을 이루고 있다(A B C C' B' A').⁴⁾

경과 팬데믹: 하나님, 우리의 유일한 위로와 피난처』(서울: 생명의말씀사, 2020), 105-113(다윗의 인구조사와 전염병). 배희숙은 구약성경에 나타난 몇 가지 전염병의 사례를 소개한 후 그 신학적 의미를 다음과 같이 정리하고 있다. 먼저, 전염병은 짧은 시간에 많은 죽음을 가져오며 인간과 동물에게까지 영향을 미친다. 둘째, 전염병은 잘못된 행동과 위생에 대한 부주의로 생길 수 있지만, 구약성경에서는 하나님의 특정한 목적을 위해 발생한다. 즉, 적국 가운데 하나님의 영광을 드러내거나 이스라엘의 죄에 대한 심판으로 나타날 수 있다. 셋째, 하나님의 심판으로서의 전염병은 죄를 지은 자들에 대한 처벌을 공동체가 함께 담당하는 차원을 가지고 있다. 배희숙, “재난과 교회: 코로나19 사태에 대한 구약성서적 성찰,” 『재난과 교회: 코로나19 그리고 그 이후를 위한 신학적 성찰』, 박경수 외 편집 (서울: 장로교신학대학교 출판부, 2020) 34-50.

3) 삼하 21-24장을 사무엘서의 부록으로 보는 학자들(예를 들면, Anderson)과 사무엘서의 결론으로 보는 학자들(Baldwin)의 견해가 나뉘어 있다. 필자는 이 글에서 삼하 21-24장을 사무엘서의 결론으로 본다. 이와 관련하여, 김진수, “사무엘하 21-24장의 위치와 기능,” *Canon & Culture* 제2권 2호 (2008): 191-220; Walter Bruggemann, “2 Samuel 21-24. An appendix or Deconstruction?” *CBQ* 50 (1988): 383-97을 보라.

4) A. A. Anderson, *2 Samuel* (Word: Dallas, 1989), 248; Joyce G. Baldwin, *1 and 2 Samuel* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2008), 302.

- A. 사울의 범죄와 그 속죄(21:1-14)
- B. 영웅들의 목록과 그들의 공적(21:15-22)
- C. 여호와를 찬양하는 다윗(22:1-51)
- C' 다윗에게 하신 여호와의 말씀(23:1-7)
- B' 영웅의 목록과 그들의 공적(23:8-39)
- C' 다윗의 범죄와 그 속죄 (24:1-25)

A(삼하 21:1-14)와 A'(삼하 24:1-25)는 다윗이 여호와께서 그에게 주신 리더십의 역할을 각각 왕의 재판관으로서 또한 왕의 제사장으로서 효과적으로 수행하는 모습을 묘사한다. B(삼하 21:15-22)와 B'(삼하 23:8-39)는 여호와의 군대 지도자로서 다윗의 역할의 측면을 반영한다. 그리고 C(삼하 22:1-51)와 C'(삼하 23:1-7)는 여호와에 대한 다윗의 믿음을 시적인 목소리로 들려준다. 이러한 교차적인 구조가 암시듯이, 다윗의 왕으로서의 경력이 그 중심에 있으며 여호와 하나님과 그의 관계로 마무리되고 있다.⁵⁾ 따라서 삼하 24:1-25의 다윗의 인구조사는 삼하 21:1-14의 사울 집안이 기브온 사람들의 피를 흘린 죄로 인한 기근과 짝을 이룬다. 이 두 내러티브에서 다윗은 자신을 포함하여 이스라엘 왕들의 어리석은 행동이 초래한 재앙을 멈추는 사람으로 묘사되고 있다. 삼하 24:1-25와 21:1-14의 두 경우에 다윗은 하나님의 뜻을 좇으며, 하나님의 마음에 합한 사람으로 행동하고 있는 것이다.⁶⁾

1.1.1 사무엘하 24장의 본문 구조와 특징

- 삼하 24:1-10절, 다윗의 인구조사
- 24:11-17절, 하나님의 진노와 전염병
- 24:18-25절, 다윗의 타작마당 구입과 새 제단

다윗의 인구조사(삼하 24:1-10)

사무엘서 저자는 여호와께서 왜 진노하셨는지(1절), 또 인구조사가 왜 죄였는지 그 이유를 설명하지 않는다. 여호와께서 격동하셔서 다윗이 인구조사를 지시하는데, 군사령관 요압에게 그것을 명령한다. 구약성경에서 인구조사는 주로 군사의 수를 확인하여 군사력을 가늠하고 세금을 부과하는 것과 관련하여 시행되었다. 구약성경에서 인구조사가 세금을 징수하는 것(출 30:12)과 군대에 봉사하는 것(민 26:1-4)과 관련하여 실행된 적이 있는 것이다. 율법은 특별한 경우에 이러한 인구조사를 허락하고 있다. 이런 경우에는 각자가 속전을 성소에 내야 한다. 이런 규정을 지키지 않은 다윗의 인구조사는 자신의 힘을 확대하려 했던 불신앙의 행동이라고 할 수 있을 것이다. 어떤 면에서 다윗의 인구조사는 자신의 권력을 강화시키기 위한 것이었다.⁷⁾ 다윗이 재촉하자 요압들은 마지못해 인구조사를 수행한다. 특히, 요

5) Robert D. Bergen, *1, 2 Samuel* (Nashville: Broadman & Holman, 1996), 442. 그에 따르면, 이 마지막 장들(사무엘하 21-24장)은 이스라엘의 완전한 시민의 공적인 역할과 사적인 성찰에 대한 중요한 신학적 묘사를 제공한다.

6) Bergen, *1, 2 Samuel*, 474.

7) 여호와(그리고 갓 선지자)가 보기에 인구조사가 정확히 무엇이 잘못되었는지는 표현되지 않았지

압과 군대 사령관들은 인구조사의 임무를 완료하기 위해 요단 강 양쪽에 있는 이스라엘이 통제하는 모든 지역을 시계 반대 방향 순으로 길게 돌아서 인구를 조사하였다(5-8절).⁸⁾ 마지막에 이르러 인구조사의 목적이 분명하게 드러난다. 그 목적은 다름아닌 잠재적인 군인의 수를 알아보는 것이다(9절). 즉, 동원할 수 있는 군사력을 파악하려는 것이다. 다윗은 인구조사의 결과를 알게 되었지만(9절), 곧 인구조사를 명령한 자신을 자책하며 자신의 죄를 하나님께 앞에 인정하고 고백한다(10절).

하나님의 진노와 전염병(삼하 24:11-17)

인구조사의 결과 다윗은 하나님께서 갓 선지자를 통해서 제시하신 세 가지 처벌(7년 기근, 3달의 도망, 3일의 전염병) 중 하나를 선택해야 한다(13절). 다윗의 선택은 사람의 손에 빠지는 것이 아니라 여호와와 손에 빠지는 것이다(14절). 이처럼 다윗은 하나님을 신뢰하고 있다. 그 결과, 3일의 전염병이 처벌로 주어진다. 사무엘서 저자는 모든 역사적 사건을 주장하시는 하나님의 통치와 주권에 더 관심이 있는 것처럼 보인다. 하나님께서 갓 선지자에게 그분의 “말씀”이 임하게 하심(11절)으로 하나님께서 이 사건을 주장하고 계심을 보여주신다.

특히, 16-17절은 동일한 사건을 두 개의 서로 다른 각도에서 즉, 여호와와 견지에서 보는 시각과 다윗의 견지에서 보는 시각을 동시에 묘사하고 있다. 여호와께는 전염병의 현실이 후회하심의 이유가 되었다면, 다윗에게는 전염병의 현실이 회개의 방법을 제공하였다. 이에 여호와께서 진노를 거두시고 은혜를 베푸시며, 다윗은 자신의 어리석음을 회개한다(10, 17절). 다윗은 하나님을 신뢰하고 순종하는 믿음을 기억한 것이다. 이 에피소드의 신학적인 주제는 도덕적 진지함과 여호와와 주권적인 은혜로우심이다. 또한, 이것은 하나님의 주권적인 은혜로우심에 대한 다윗의 순종하는 역량과 도덕적인 진지함 그리고 그분의 주권적인 은혜가 역사하는 세상에서 효과적으로 사는 삶에 대한 것이다.⁹⁾ 놀랍게도 이러한 다윗의 모습은 삼상 1장의 한나의 모습에 상응하며 서로 짝을 이룬다. 삼상 1장과 삼하 24장에는 이야기의 시작과 끝에 간절한 요청이 있고 믿음이 있으며 또한 청원이 있고 들으심이 있으며 응답의 주어짐이 있다. 이야기의 시작과 마찬가지로 마지막에서도 진정한 힘은 은혜로우신 여호와께로부터 오는 것이다.¹⁰⁾

다윗의 타작마당 구입과 새 제단(삼하 24:18-25)

다윗은 갓 선지자가 전한 여호와와 말씀에 귀를 기울인다. 천사의 손이 멈춘 그 장소에서 제단을 쌓았고, 이스라엘 백성을 위해 중보했으며(17절), 또한 아라우나의 타작마당을 포함해서 그에게서 취한 모든 것의 값을 지불하였다(24절). 다윗이 아라우나에게서 땅을 사서

만, 그것은 여호와와 능력에 대한 신뢰를 희생시키면서 군사적 확대의 가능성을 타진하는 행동이다. David M. Gunn and Danna N. Fewell, *Narrative in the Hebrew Bible* (Oxford: Oxford University Press, 1993), 126.

8) Bergen, *1, 2 Samuel*, 476.

9) Walter Brueggemann, *First and Second Samuel* (Louisville: John Knox Press, 1990), 354.

10) Brueggemann, *First and Second Samuel*, 355; David G. Firth, *1 & 2 Samuel*. (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2009), 549.

제단을 쌓고 여호와께 희생제사를 드릴 때, 그는 여호와께 땅을 바치는 것에 관한 토라의 가르침을 분명히 따르고 있다(참조 레 27:20-21). 이제 그 땅은 영구적으로 거룩해졌으며 제사장이 사용하기 위해 영구적으로 구별되었다.¹¹⁾ 여호와께서는 다윗의 희생제사를 받으시고 재앙을 그치신다(25절). 사무엘하 24장의 결론은 다윗이 제단을 쌓고 희생제사를 드리기 위해 아라우나의 타작마당을 구입하고, 여호와께서 그의 청원 기도에 응답하시는 것을 포함하고 있다. 그 이야기는 결과적으로 여호와께서 기도에 응답하시고 자비를 베푸시는 분이실 뿐만 아니라 심판하시는 분이심을 나타낸다.¹²⁾ 결국, 이스라엘을 지키시고 지키시는 분은 여호와이시다. 여호와께서 신실하시다는 것이다. 이러한 하나님의 신실하심에 이스라엘의 생명과 미래가 달려 있다. 사무엘서가 시작할 때 이스라엘은 왕을 기다리고 있었다(삼상 2:10). 그리고 사무엘서의 이야기가 진행되는 동안 왕을 얻었다. 그러나 최종적으로 이스라엘이 기다렸던 것은 하나님의 신실하심이었다. 다윗의 위대함은 유혹과 모호함 속에서도 하나님의 신실하심에 주의를 기울였다는 점이다. 문제는 이스라엘이 하나님의 신실하심에 합당하게 주의를 기울이고 그 신실하심에 따라 살아갈 용기와 정체성의 합당한 감각을 가질 것인지 여부이다. 처음에 한나가 하나님의 신실하심에 의지하며 그분께 예배했다(삼상 1:18). 결국, 다윗도 그렇게 하며 하나님께 예배를 드린다(삼하 24:25).¹³⁾

1.2. 역대기에 등장하는 다윗의 인구조사(대상 21장)

역대상 21장¹⁴⁾은 역대기의 다윗 내러티브의 전반부(다윗 왕국의 확립, 대상 10-21장)와 후반부(다윗의 성전건축 준비, 대상 22-29장)를 연결한다. 비록 다윗의 인구조사가 그의 오점에 관한 이야기일지라도, 이것이 성전의 주제와 관련해서 다윗을 긍정적으로 묘사하는 것보다 더 중요한 일이었기 때문에 역대기 저자는 이 사건을 기록하고 있다.¹⁵⁾ 역대기에서 다윗의 인구조사는 새로운 문맥과 결론을 제시한다. 새로운 문맥은 다윗이 블레셋과의 전쟁에서 승리(대상 18-20장)한 후에 성전건축을 위한 준비로 나아간다는 것이다(대상 22-29장). 다윗의 인구조사는 계수를 통해 군사력을 파악하려는 것이었지만(참조, 대상 21:5), 그 인구조사의 결론은 하나님께서 정하신 장소에 성전을 건축하는 일과 관련된 것이었다(대상 21:28-22:1). 역대기의 다윗 내러티브는 다음과 같은 구조로 되어 있다.

11) Bergen, *1, 2 Samuel*, 480.

12) 브루그만, 『다시 출추기 시작할 때까지』, 67.

13) Brueggemann, *First and Second Samuel*, 355.

14) 역대상 21장의 연구는 비교적 많은 편이다. 예를 들면, Kenneth A. Ristau, "Breaking Down Unity: An Analysis of 1 Chronicles 21:1-22:1," *JSOT* 30 (2005): 201-21; Noel Bailey, "David and God in 1 Chronicles 21: Edges with Mist," in *The Chronicler as Author: Studies in Text and Texture*, edited by Steven L. McKenzie et al. (Sheffield: Sheffield Academic, 1999), 337-89; Joshua J. Adler, "David's Census: Additional Reflection," *JBQ* 24.4 (1996): 255-57; Idem, "David's Last Sin: Was It the Census?," *JBQ* 23.2 (1995): 91-95.

15) H. G. M. Williamson, *1 and 2 Chronicles* (Grand Rapids: Eerdmans, 1982), 142-43.

- I 다윗 왕국의 확립(대상 10-20장)
 - i 서론: 사울의 죽음(대상 10장)
 - ii 다윗의 왕위 등극(대상 11-12장)
 - iii 다윗의 언약케 이동(대상 13-16장)
 - iv 다윗 언약(대상 17장)
 - v 다윗의 전쟁(대상 18-20장)
- II 다윗의 인구조사(대상 21장)
- III 다윗의 성전건축 준비(대상 22-29장)
 - i 다윗의 연설(대상 22장)
 - ii 성전 예배 조직 목록(대상 23-27장)
 - iii 다윗의 마지막 연설(대상 28-29장)

대부분의 학자들은 역대기 저자가 인구조사의 죄를 다윗의 탓으로 돌리며,¹⁶⁾ 다윗의 인구조사가 예루살렘 성전건축 장소와 관련되기 때문에 여기에 포함되었다고 생각한다.¹⁷⁾ 다시 말해, 다윗의 인구조사는 성전을 건축할 땅을 구입한 일에 그 중요성이 있다는 것이다.

1.2.1. 역대상 21장의 본문 구조와 특징

- 대상 21:1-6절, 다윗의 인구조사
 - 21:7-17절, 하나님의 진노와 전염병
 - 21:18-27절, 다윗의 타작마당 구입과 새 제단
 - 21:28-22:1절, 이스라엘의 성전과 제단을 위한 장소

다윗의 인구조사(대상 21:1-6)

역대상 21:1은 사단이 다윗을 부추겨 인구조사를 하게 했다고 말씀한다. 흥미롭게도 사무엘하 24:1은 여호와께서 다윗을 격동하셔서 인구조사를 했다고 언급하는 반면에, 역대상 21:1에서는 다윗을 격동한 이가 사단이라고 언급하는 것이다. 따라서 다윗의 인구조사가 여호와께서 다윗을 격동하셔서 일어난 일인지 아니면 사단이 그를 부추겨 일어난 것인지 생각

16) 어떤 학자들은 다윗이 규정된 의식 형식을 따르지 않았기 때문에 인구조사가 죄라고 여긴다. 예를 들어, 출 30:12, “네가 이스라엘 자손의 수효를 조사할 때에 조사받은 각 사람은 그들을 계수할 때에 자기의 생명의 속전을 여호와께 드릴지니 이는 그것을 계수할 때에 그들 중에 질병이 없게 하려 함이라.” 다윗이 이 율법 조항을 지키지 않았다는 것이다. J. A. Thompson, *1, 2 Chronicles* (Nashville: Broadman & Holman, 1994), 160-161; William Johnstone, *1 and 2 Chronicles. Vol.1: 1 Chronicles 1-2 Chronicles 9: Israel's Place Among the Nations* (Sheffield: Sheffield Academic, 1997), 227-29을 보라; 또한 다음을 참조하라. J. W. Wright, “The Innocence of David in 1 Chronicles 21,” *JSOT* 60 (1993): 87-105; Noel Bailey, “David's Innocence: A Response to J. Wright,” *JSOT* 64 (1994): 83-90; Paul S. Evans, “Let the Crime Fit the Punishment: The Chronicler's Explication of David's 'Sin' in 1 Chronicles 21,” in *Chronicling the Chronicler: The Book of Chronicles and Early Second Temple Historiography*, edited by Paul S. Evans et al. (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2013), 65-80.

17) Jacob M. Myers, *1 Chronicles* (Garden City, NY: Doubleday, 1965), 146.

해 볼 필요가 있다. 역대상 21장의 이 사단의 정체에 대해서는 많은 선행 연구들이 있다.¹⁸⁾ 간단하게 정리해 보면 다음과 같다. 구약성경 본문에서 영적인 존재로서의 사단은 대개 정관사를 가지고 있다(욥 1-2장; 슥 3:1). 영적인 존재로서의 사단은 하나님께서 허락하신 범위 내에서만 제한적으로 활동한다. 하지만 역대상 21:1의 사단은 정관사가 가지고 있지 않기 때문에 인간 대적, 즉 한 사람의 원수로 볼 수 있다.¹⁹⁾ 이는 다윗이 견제해야 하는 이방 나라의 왕이거나 또는 다윗의 측근으로서 다윗의 교만을 부추기는 사람일 수 있다. 하지만 그게 누구인지는 분명하지 않다. 그래서 하나님께서 다윗을 인간 대적 원수를 통해 부추기셨다는 것이다. 다윗은 요압과 백성의 지도자들에게 이스라엘과 유다의 인구조사를 명령한다(2절). 여기서 “브엘세바에서 단까지”는 역대기에만 사용되는 표현으로 매우 독특한 것이다. 이것은 역대기 저자의 남유다 관점을 반영한다.²⁰⁾ 보통은 “단에서 브엘세바까지”로 이스라엘의 영역을 표현하기 때문이다. 요압은 다윗에게 인구조사를 하지 말 것을 청하며, 이러한 인구조사가 온 이스라엘로 하나님께 범죄케 할 것임을 우려한다(3절). 요압이 다윗에게 한 질문에서 사무엘하 24장에는 없는 “어찌하여 이스라엘이 범죄하게 하시나이까”라는 구절은 역대기에서 다윗의 인구조사를 죄로 본다는 것을 지적한다-사무엘하 24장에서는 다윗의 인구조사를 죄로 보는 것 같지 않다.²¹⁾ 하지만 다윗의 재촉함에 따라 요압은 마지못해 인구조사를 수행한다. 흥미롭게도 요압은 의도적으로 레위와 베냐민 지파를 계수하지 않는다(6절). 이를 통해 요압은 군사적 인구조사에서 레위인을 배제하라는 율법에 순종하고 있다(민 1:49). 하지만 요압이 베냐민 지파를 계수하지 않고 제외한 이유는 무엇인가? 여기서 베냐민을 제외한 이유는 아마도 기브온 산당이 지리적으로 베냐민 지역에 위치해 있었기 때문으로 보인다(수 18:25). 역대기에 따르면 이스라엘의 성막과 제단이 위치한 곳은 베냐민 지역의 기브온이다(대상 16:39, 21:29; 대하 1:3-6, 13). 그래서 솔로몬의 성전이 건축되기까지 이스라엘의 희생제사가 드려진 곳은 기브온이었다. 이러한 하나님의 성막과 제단에 대한 요압의 존경이 레위와 함께 그곳에서 섬겼을 베냐민 지파에 대한 인구조사를 하지 않도록 했던 것이다.²²⁾

하나님의 진노와 전염병(대상 21:7-17)

다윗의 인구조사의 결과로 하나님의 진노가 임한다. 하나님께서 이 일(다윗의 인구조사)

18) 예를 들면, 장세훈, “다윗의 인구조사에 대한 재고찰: 대상 21:1절을 중심으로,” 『교회와문화』 제13호 (2004): 29-46; 이창엽, “다윗의 인구조사, 회개와 개혁(대상 21:1-22:1),” 『영산신학저널』 제46호 (2018): 151-79; Peggy L. Day, *An Adversary in Heaven: Satan in the Hebrew Bible* (Atlanta: Scholars, 1988); Paul S. Evans, “Divine Intermediaries in 1 Chronicles 21: An Overlooked Aspect of the Chronicler’s Theology,” *Bib* 85 (2004): 545-58; Steven S. Tuell, *First and Second Chronicles* (Louisville: John Knox, 2001), 85-88.

19) Sara Japhet, *The Ideology of the Book of Chronicles and Its Place in Biblical Thought*, translated by Anna Barber (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2009), 114-17; Idem, *I & II Chronicles* (London: SCM, 1993), 374; Gary N. Knoppers, “The Images of David in Early Judaism: David as Repentant Sinner in Chronicles,” *Bib* 76 (1995): 456; Wright, “The Innocence of David in 1 Chronicles 21,” 92-93.

20) Louis C. Jonker, *1 & 2 Chronicles* (Grand Rapids: Baker, 2013), 137.

21) Japhet, *I & II Chronicles*, 377.

22) Tuell, *First and Second Chronicles*, 84; Meyer, *I Chronicles*, 147.

을 악하게 여기시고 이스라엘을 치신다(7절). 다윗은 자신의 죄를 인정하고, 하나님께 용서를 구한다(8절). 여기서 다윗이 죄를 고백하는 내용은 밋세바 사건에서 다윗이 죄를 고백하는 내용과 유사하다.²³⁾ 이것은 다윗의 인구조사가 밋세바 사건에 버금가는 죄였음을 나타낸다. 하나님께서 세 가지 처벌을 제시하시고 다윗이 그 중에 하나를 선택하도록 하신다(3년간의 흉년, 3달간의 쫓김, 3일간의 전염병). 이에 다윗은 처벌을 하나님께 맡기는데, 그 결과 3일간의 전염병으로 백성 중에서 칠 만명이 목숨을 잃는다(14절). 여기서 놀랍게도 전염병이 이스라엘 온 지경을 멸하는 천사로 의인화되어 표현되고 있다(12절).²⁴⁾ 여호와의 천사가 칼을 빼어 손에 들고 예루살렘을 치려는 순간, 다윗과 장로들이 굵은 베를 입고 땅에 엎드려 기도한다. 이에 하나님께서 재앙을 멈추시고, 그 천사는 오르난의 타작마당 곁에 선다(16절). 여기서 “칼을 빼어”라는 어구는 사무엘하 24장에 등장하지 않는다. 역대기 저자가 이 어구를 사용하는 것은 전통적인 제단에서 멀리 떨어진 곳에서 희생제사를 드리는 다윗의 조급함에 대한 신뢰할 만한 변명을 제공하는 것일 수 있다.²⁵⁾ 하지만 분명한 것은 여호와의 천사가 칼을 빼 그 순간은 매우 긴박한 상황을 나타낸다는 것이다. 이에 다윗은 자신이 책임자이며 죄인이라고 고백하면서 자기와 자기 집을 처벌해 달라고 청한다(17절). 그리고 하나님께서 다윗의 기도에 응답하신다.

다윗의 타작마당 구입과 새 제단(대상 21:18-27)

이제 하나님의 천사가 갓 선지자를 통해 다윗이 해야 할 일을 알려준다. 오르난의 타작마당에 가서 여호와께 제단을 쌓으라는 것이다(18-19절). 다윗은 급하게 오르난의 타작마당으로 올라간다. 거기서 다윗은 오르난이 추수하다가 천사를 보고 아들들과 함께 숨어있는 모습을 발견한다(20절). 오르난이 다윗을 알아보고 타작마당에서 나와 다윗에게 절한다(21절). 다윗은 오르난의 타작마당에 제단을 쌓고 희생제사를 드리기 위해 오르난에게 타작마당을 자신에게 팔 것을 요청한다(22절). 오르난은 다윗에게 마음대로 사용할 것을 허락하지만(23절), 다윗은 그를 설득하여 상당한 값을 지불하고 그 타작마당을 구입한다(24절). 여기에 기록된 값 600세겔은(25절) 아마도 전체 성전 장소에 대한 액수일 것이다. 이것은 사무엘서의 50세겔(삼하 24:24)과 대조를 이루는데, 그 50세겔은 단지 제단 장소에 대한 액수로 보인다.²⁶⁾

또한, 역대기에서 다윗이 오르난의 타작마당을 구입한 금액이 사무엘서의 금액보다 12배가 더 많은 것은 성전 부지 구입에 이스라엘의 열 두 지파가 모두 참여한, 즉 ‘온 이스라엘’이 참여한 일임을 묘사하려는 역대기 저자의 의도로 보인다.²⁷⁾ 더욱이, 다윗이 오르난

23) Selman, *1 Chronicles*, 201.

24) Pancratius C. Beentjes, “David’s Census and Ornan’s Threshing-Floor. A Close Reading of 1 Chronicles 21,” in *Tradition and Transformation in the Book of Chronicles* (Leiden: Brill, 2008), 51. 여기서 “멸하는” (destroying, מָחַד)의 동사 형태는 애굽의 마지막 재앙을 언급하는 출 12:13, 23의 동사 형태와 동일하다. 이 단어가 역대기에 16번 등장하는데, 그 중에 13번이 역대기 고유 본문에 나타나고 있다(51. n.13).

25) Paul E. Dion, “The Angel with the Drawn Sword (II Chr 21, 16): An Exercise in Restoring the Balance of Text Criticism and Attention to Context,” *ZAW* 97 (1985): 117.

26) Michael Wilcock, “1 and 2 Chronicles,” in *NBC*, 398.

의 타작마당을 구입하는 모습은 아브라함이 아내 사라의 묘를 위해 가나안 땅을 구입하는 모습을 연상시킨다(창 23장).²⁸⁾ 본문에 사용된 “주다”와 “충분한 값”과 같은 용어와 구절은 아브라함이 막벨라 굴을 구입할 때 썼던 표현이다(대상 21:22; 창 23:9). 아브라함이 헷 족속에게서 값을 지불하고 구입한 막벨라 굴은 약속의 땅에서 처음으로 얻은 땅이었는데 의미가 있다. 다윗이 오르난에게 구입한 성전 부지 역시 상징성을 지닌다. 이제 이스라엘에게 영구적인 예배처소가 생겼기 때문이다.

다윗이 구입한 오르난의 타작마당에서 제단을 쌓고 번제와 화목제를 드렸을 때, 여호와께서 하늘에서부터 제단에 불을 내려 응답하셨다(26절). 이전에 기드온의 요청을 승인하여 여호와와 사자가 하늘에서 불을 내렸던 것처럼(삿 6:20-24), 또한 갈멜산에서 엘리야 선지자가 바알 선지자들을 대적할 때 하늘에서 불이 내렸던 것처럼(왕상 18장), 오르난의 타작마당에서 드러진 다윗의 번제와 화목제에 여호와께서 하늘로부터 불을 내리심으로 응답하시고 그 재앙을 멈추셨다(27절). 이에 대한 중요한 병행은 모세가 성막을 처음 세웠을 때(레 9:24)와 솔로몬이 예루살렘에서 성전을 봉헌할 때(대하 7:1)이다. 이 두 경우에도 하나님께서 응답의 표시로 하늘에서 불을 내리셨다. 이처럼 하늘에서 불이 내려와 다윗의 희생제사에 하나님께서 응답하신 일은 모세의 성막에서 또한 솔로몬의 성전봉헌에서 일어난 일과 동일한 것이었다.²⁹⁾ 역대기 저자는 다윗의 인구조사 이야기를 통해서 미래의 예배 장소로서 예루살렘에 성전 부지가 확보되고 그 장소에 세워진 새 제단에서 다윗이 처음으로 희생제사를 드렸다는 것을 강조한다.

이스라엘의 성전과 번제단을 위한 장소(대상 21:28-22:1)

다윗은 하나님께서 오르난의 타작마당에서 응답하신 것을 보고, 그 후에도 거기서 제사를 드렸다(28절). 당시 모세의 성막과 제단이 기브온에 있었지만, 다윗이 여호와와 천사의 칼을 두려워하여 그곳에 가지 못했다(29-30절). 이제 다윗은 오르난의 타작마당을 미래의 성전을 건축할 장소이며 이스라엘 제단의 장소로 선언한다(대상 22:1). 여기서 이스라엘의 예배 중심지가 기브온에서 예루살렘으로 옮겨지는 이유가 제시되고 있다. 모세의 성막에서 드리는 희생제사의 예배(레 9:24)는 기브온에서 마침내 예루살렘 성전에서 드리는 희생제사로 바뀌고 있다. 더욱이 이곳은 아브라함이 이삭을 제물로 바치려고 했던 모리아 산이다(대하 3:1, 창 22:2).³⁰⁾ 이처럼 다윗의 “이는 여호와 하나님의 성전이요 이는 이스라엘의 번제단이라”(대상 22:1)는 선언은 예배처소가 기브온에서 예루살렘의 이 장소로 옮겨질 것을 말하는 것이다. 이는 머지 않아 솔로몬이 예루살렘에 성전을 건축할 미래를 예상케 한다. 실제로 솔로몬이 성전을 건축하는 장소는 바로 다윗이 희생제사를 드렸던 오르난의 타작마당이며 아브라함이 이삭을 제물로 바치려 했던 모리아 산이다. 이런 점에서 대상 22:1은 다윗의 인구조사의 신학적 결론이다. 이 장소는 여호와 하나님의 집이 번제단과 함께 지어질 장

27) Ralph W. Klein, *1 Chronicles* (Minneapolis: Fortress Press, 2006), 429.

28) Martin J. Selman, *1 Chronicles: An Introduction and Commentary* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1994), 218.

29) Klein, *1 Chronicles*, 429.

30) Thompson, *1, 2 Chronicles*, 163.

소이다. 역대기 저자는 인구조사로 인한 하나님의 처벌을 멈추고 해소하는 다윗의 새 제단을 이스라엘의 백성을 위한 제단으로 확대하고 있다.³¹⁾ 하나님께서 그분의 백성 가운데 거하실 것이며, 거룩하신 하나님께서 예루살렘 성전에서 이루어지는 이스라엘의 속죄를 통해 그들과 함께 거하실 것이다.

이러한 인구조사는 성전이 건축될 땅을 구입하는 기회일 뿐만 아니라, 죄와 속죄의 틀로 잘 이해되는 중요한 신학적 관심을 강조한다. 인구조사의 범죄는 전염병을 가져오고 오르난의 타작마당에서의 희생제사는 용서와 화해를 가져온다. 이 장소에서 드러진 예배는 진정 용서와 화해를 가져오는 것이다. 따라서 성전 부지의 결정과 함께 죄와 속죄에 의한 하나님과의 관계 회복은 다윗의 인구조사 사건에서 드러나는 매우 중요한 신학적 주제인 것이다.³²⁾ 이처럼 성전은 희생제사의 장소이며 죄를 용서받는 장소이다. 다윗의 인구조사 이야기에 다윗의 죄에 대해 승리하시고 하나님의 집을 세우는 것과 같은 하나님의 은혜는 하나님의 주요한 속성이다. 하나님은 항상 넘어진 자를 일으키는데 주도권을 가지고 계신다.³³⁾

1.3. 다윗의 인구조사가 지닌 신학적 의미와 기능

사무엘하 24장의 다윗의 인구조사를 통해 사무엘서 저자가 전달하고자 하는 것은 사무엘하 21-24장의 맥락에서 찾을 수 있다(2쪽 참조). 먼저, 사무엘하 21장에서 사울의 범죄와 그 속죄(A; 21:1-14)는 다윗이 사울로 인해 생긴 재난을 해소하고 있으며, 영웅들의 목록과 그들의 공적(B; 21:15-22)은 다윗이 그의 용사들을 통해 어떻게 왕권을 강화시킬 수 있었는지 보여준다. 또한, 사무엘하 22장의 여호와를 찬양하는 다윗(C; 22:1-51)은 다윗의 모든 승리가 여호와께로서 온 것임을 찬양한다. 이처럼 사무엘하 21-22장은 다윗 왕권에 대한 긍정적인 면을 묘사한다. 사무엘하 23장에서 다윗에게 하신 여호와와 말씀(C' 23:1-7)은 하나님께서 다윗과 영원한 언약을 세우셔서 다윗의 모든 구원과 소원을 이루실 것을 기대하며, 영웅의 목록과 그들의 공적(B' 23:8-39)은 다윗이 그의 가장 용맹한 부하들의 생명을 위협에 빠뜨린 일을 언급한다. 또한, 사무엘서 24장의 다윗의 범죄와 그 속죄(C' 24:1-25)는 다윗이 인구조사를 통해 스스로의 힘을 확인하기 위해 인구조사를 행한 결과를 기록하고 있다. 이처럼 사무엘하 23-24장은 다윗의 기대와 함께 다윗 왕권의 부정적인 면을 묘사하고 있다. 따라서 사무엘하 21-24장은 다윗 왕권이 확립되고 견고하게 되는 삼하 21-22장과 다윗의 왕권의 위기와 해결이라는 삼하 23-24장의 두 주제를 대칭적으로 묘사한다. 이것은 삼상 8장-삼하 8장의 다윗 왕권이 확립되는 사무엘서 전반부의 긍정적인 묘사와 삼하 9-20장의 다윗 왕권의 남용과 위기 그리고 그 해결을 다루는 사무엘서 후반부의 묘사를 잘 요약해 주고 있다. 이런 점에서 사무엘하 21-24장은 사무엘서를 요약하는 결론임에 틀림없다.³⁴⁾

이런 맥락에서 사무엘하 24장에서 다윗의 인구조사의 결과로 전염병의 재앙이 이스라엘

31) 참고. 이창엽, “다윗의 인구조사, 회개와 개혁(대상 21:1-22:1),” 151-79.

32) William Johnstone, “Guilt and Atonement: The Theme of 1 and 2 Chronicles,” in *A Word in Season: Essays in Honour of William McKane*, edited by James D. Martin and Philip R. Davies (Sheffield: JSOT Press, 1986). 123-24.

33) Roddy L. Braun, *1 Chronicles* (Waco, TX: Word, 1986), 218.

34) 김진수, “사무엘하 21-24장의 위치와 기능,” 191-220(esp, 212-13).

에 임했을 때, 다윗은 하나님께서 이 전염병을 멈추시도록 중보 기도자로 행함으로써 제사장의 역할을 하고 있다. 이것은 궁극적으로 예수님의 제사장적 사역을 예고한다.³⁵⁾ 다시 말해, 다윗이 중보자로서 하나님의 말씀을 따라 희생제사를 드리고 그 땅을 위한 기도를 드렸을 때 하나님께서 전염병의 재앙을 그치셨기 때문이다. 참으로 회개하는 자에게는 하나님의 은혜와 용서가 값없이 주어지며 참된 회개가 하나님께 대한 예배로 인도하지만, 그 예배를 결코 값싼 것으로 여긴다거나 부주의하게 드러서도 안 될 것이다. 그래서 다윗은 타작마당을 구입하고, 제단을 쌓으며, 하나님께 예배를 드리고 있다.³⁶⁾

역대기 저자가 다윗의 인구조사를 기록한 이유는 성전을 어디에 건축할 것인가 하는 문제가 다윗 시대에 결정되었다는 것을 강조하기 위한 것이다(대상 22:1). 성전건축 부지로 지정된 땅이 하나님께서 다윗이 드리는 희생제물을 받으시고 진노를 멈추신 곳이라는 사실을 부각시킴으로써, 이스라엘 백성들이 하나님께 예배드릴 장소로 적합한 곳임을 강조한다. 저자의 의도는 다윗을 이상적으로 묘사하는 그의 방식에서 벗어나 예외적으로 다윗의 죄라 할 수 있는 인구조사를 기록함으로써 성전을 건축하는 장소가 결정되는 계기가 되었다는 것을 말하려는 것이다. 다윗이 오르난의 타작마당에서 제단에 희생제사를 드린 후 여호와께 죄 용서를 받은 것은 이후의 솔로몬 성전에서 반복될 것이다. 솔로몬은 성전봉헌식에서 이스라엘 백성들이 이 집에 와서 기도하고 회개한다면, 하나님께서 그들을 용서해 주실 것이라고 청원한다(대하 6:24-31; 36-40). 그러면 하나님께서 하늘에서 들으시고 그들의 죄를 사하고 그 땅을 고치실 것이라고 응답하신다(대하 7:13-14).³⁷⁾

이에 더하여, 역대기 저자는 다윗의 인구조사 이야기에서 사무엘하 24장의 그 이야기를 일부 수정한다. 그 의도는 다음의 세 가지로 말할 수 있다.³⁸⁾ 첫째, 역대기 저자는 사무엘하 24장의 인구조사를 온 이스라엘의 인구조사 이야기로 바꾸었다. 저자는 다윗의 인구조사를 역대기의 족보(대상 1-9장)와 연결 짓고 있는데, 이는 분명히 페르시아 시대의 맥락에서 본 관점이다. 둘째, 다윗의 인구조사에서 요압이 레위와 베냐민 지파의 계수를 하지 않은 것은 이스라엘 지파들 사이의 공통분모로서 예배 처소로서 예루살렘을 보호하려는 역대기 저자의 목적에 기여한다. 제의 중심지로서 예루살렘의 높은 도덕적 지위를 유지하기 위한 것이다. 이런 전략에서 베냐민 지파는 지역적으로 예루살렘과 긴밀하게 연결되어 있다. 셋째, 역대기 저자는 이곳이 바로 여호와께 희생제사를 드릴 장소라고 강조하며, 예루살렘에 대한 특별한 지위를 주장하기를 원했다. 이곳이 바로 성전이 건축되어야 할 장소라고 주장함으로써, 역대기 저자는 성전 부지를 결정으로 강조하고 있다.

사무엘하 24장과 역대상 21장의 두 본문을 비교하는 것을 통해 다윗의 인구조사가 지닌 신학적 의미와 기능이 더욱 분명하게 드러날 것이다. 첫째, 사무엘하 24장에는 다윗이 제단을 쌓고 제물을 드린 아라우나(오르난)의 타작마당이 성전을 건축할 장소가 되는 내용(대상 21:28-22:1)이 등장하지 않는다. 반면에, 역대기 21장에는 인구조사의 상세한 일정(삼하 24:4b-7절)이 나타나지 않는다. 이것은 사무엘서 저자와 역대기 저자의 관점의 차이를

35) Bergen, *1, 2 Samuel*, 474.

36) V. Philips Long, *1 and 2 Samuel* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2020), 471.

37) Klein, *1 Chronicles*, 429.

38) Jonker, *1 & 2 Chronicles*, 140.

반영한다. 사무엘서 저자가 인구조사의 과정을 중시한다면, 역대기 저자는 그 과정이 아니라 인구조사의 기능에 초점을 맞추고 있는 것이다.

둘째, 사무엘하 24장과 역대상 21장의 문맥에 큰 차이가 있다. 사무엘하 24장은 “또다시 하나님의 진노”라는 구절로 시작한다. “또다시”라는 말은 역대상 21장에는 등장하지 않는 단어이다. 이 말은 사무엘하 24장과 짝을 이루는 사무엘하 21장의 내러티브를 가리킨다.³⁹⁾ 따라서, 사무엘하 24장의 신학적인 기능은 역대상 21장의 기능과는 매우 다른 것이다. 사무엘하 24장은 사무엘서의 마지막 장으로 책의 결론인 반면에, 역대상 21장은 다윗 왕국의 확립(전반부)과 다윗의 성전건축 준비(후반부)를 연결하기 때문이다. 이것은 역대기의 성전건축 이야기에 대한 서론 기능을 한다. 따라서 역대상 21장은 역대기에서 “계획적인 기능(programmatic function)”을 수행하는 것이다.⁴⁰⁾

셋째, 역대기의 인구조사 이야기는 오르난의 타작마당과 솔로몬의 성전건축 장소 또한 아브라함이 이삭을 번제로 드리려 했던 장소, 즉 모리아 산(대하 3:1)이 분명하게 연결되어 있음을 드러내는데 그 강조점이 있다. 그러나 사무엘하 24장에서는 그런 연관성을 전혀 언급하지 않으며, 오히려 타작마당의 구입, 제단을 세움 그리고 재앙의 종결 사이의 관계를 드러내는 데 주력하고 있다(삼하 24:21, 25). 사무엘하 24장에는 미래의 성전에 대한 언급이나 암시가 없는 것이다.⁴¹⁾

넷째, 다윗의 인구조사에서 그는 하나님의 은혜로운 용서를 경험한다. 사무엘하 24장은 다윗의 통치에서 그의 죄의 결과를 강조한다면, 역대상 21장은 다윗이 회개한 결과를 더욱 강조한다. 즉, 이스라엘이 죄용서와 회복을 경험할 수 있는 성전과 예배의 장소가 정해진 것을 강조하는 것이다. 인구조사는 다윗의 죄였음에도 불구하고, 여호와께서 다윗으로 하여금 오르난의 타작마당을 그분의 성전과 제단으로 택하신 장소로 지정하도록 이끄신다. 이것은 하나님의 은혜가 아닐 수 없다. 이미 많은 이스라엘 백성을 죽음으로 이끈 전염병(14절)은 하나님의 은혜로 선택된 성 예루살렘(15절)에는 미치지 못한다.⁴²⁾

맺음말

다윗의 인구조사는 여호와 하나님의 처벌을 가져왔다. 여호와께서는 삼년 동안의 기근, 석달 동안의 칼, 혹은 사흘 동안의 전염병의 세 가지 언약적 저주를 다윗에게 제시하시며 그 중에 하나를 선택하도록 하신다. 이에 다윗은 하나님의 직접적인 처벌을 요청한다(삼하 24:14; 대상 21:13). 흥미로운 점은 다윗의 요청 가운데 혹시 모를 하나님의 은혜에 대한 기대가 담겨있다는 것이다. 다윗이 요청한 처벌은 하나님의 손에 맡기는 것이기 때문이다. 다윗의 인구조사의 결과로 많은 사람이 죽음을 당했다. 하지만 다윗이 자신과 자신의 집을 치시고 백성에게 재앙을 내리지 말아 달라고 중보했을 때, 하나님께서 그의 천사를 통해 아라

39) Bergen, *1, 2 Samuel*, 474.

40) Beentjes, “David’s Census and Ornan’s Threshing-Floor,” 54.

41) Beentjes, “David’s Census and Ornan’s Threshing-Floor,” 54-55.

42) Braun, *1 Chronicles*, 218.

우나/오르난의 타작마당에서 그분께 제단을 쌓으라고 명령하신다. 거기서 다윗은 하나님의 말씀에 순종하여 여호와께 번제와 화목제를 드리는데 그 결과 전염병이 그치게 된다. 다윗의 죄의 고백과 중보가 하나님의 은혜로우신 응답을 가져왔다(삼하 24:25). 하지만 역대기에서의 다윗의 인구조사 이야기는 이보다 더 큰 하나님의 은혜를 언급하고 있다. 가까운 미래에 하나님의 성전이 건축될 장소가 바로 다윗이 번제를 드린 오르난의 타작마당이 될 것이기 때문이다. 역대기에서 다윗의 인구조사 이야기의 결론으로, 다윗은 이 장소를 “이는 여호와 하나님의 성전이요 이는 이스라엘의 번제단이라”(대상 22:1)고 언급하고 있다. 다윗의 인구조사로 인한 하나님의 은혜는 하나님께 죄를 용서받을 수 있는 성전과 제단이 세워질 장소가 정해진다는 것이다.

또한, 이것은 예수 그리스도 안에서 하나님의 속죄 사역을 미리 보여준다. 먼 훗날 예수 그리스도께서는 갈보리의 예루살렘에서 속죄 사역을 완수하시고 사탄을 “단번에”(히 7:26-28, 골 2:15) 멸하실 것이다. 하나님의 진노와 자비가 예루살렘의 십자가에서 만난다. 거기서 하나님께서 죄를 용서하시고 자신의 백성에게 은혜를 베푸신다. 이곳을 택하게 된 사건은 하나님이 하신 일이었다.⁴³⁾ 다윗의 인구조사가 언약적 저주 가운데 하나인 전염병을 가져와 많은 사람들이 죽었지만, 그 가운데서 하나님의 은혜는 면면히 계속되고 있는 것이다. 현재의 전염병 바이러스를 코로나라는 이름으로 부르게 된 것은 이 바이러스가 왕관과 닮았기 때문이다. 보통 왕관은 힘과 권위를 상징한다. 코로나 바이러스의 이름처럼 엄청난 힘을 우리는 경험하고 있다. 또한, 코로나는 인간의 취약성을 잘 드러낸다. 하나님께서 창조하신 세계와 우리의 관계가 틀어져 있음을 잘 나타내고 있다. 하지만 또 다른 코로나에 우리의 소망이 있다. 바로 예수님께서 머리에 쓰셨던 가시 면류관이다.⁴⁴⁾ 예수 그리스도는 전염병이 창궐하는 시대에도 여전히 주권자가 되시며, 우리를 지키시고 보호하시며 넉넉히 이겨내게 하실 분이다. 그렇기 때문에 현재의 코로나 시대에도 여전히 예수 그리스도는 우리의 소망이 되신다.

43) Thompson, *1, 2 Chronicles*, 163.

44) 존 레녹스(홍병룡 옮김), 『코로나 바이러스 세상, 하나님은 어디에 계실까?』 (서울: 아바서원, 2020), 66.

참고 문헌

- 김석현 외. 『코로나19, 동향과 전망』. 서울: 지식공작소, 2020.
- 김지찬. 『성경과 팬데믹: 하나님, 우리의 유일한 위로와 피난처』. 서울: 생명의말씀사, 2020.
- 김진수. “사무엘하 21-24장의 위치와 기능.” *Canon & Culture* 제2권 2호 (2008): 191-220.
- 배희숙. “재난과 교회: 코로나19 사태에 대한 구약성서적 성찰,” 『재난과 교회: 코로나19 그리고 그 이후를 위한 신학적 성찰』. 박경수 외 편집. 서울: 장로교신학대학교 출판부, 2020: 34-50.
- 월터 브루그만(신지철 옮김). 『다시 춤추기 시작할 때까지』. 서울: IVP, 2020.
- 이창엽. “다윗의 인구조사, 회개와 개혁(대상 21:1-22:1).” 『영산신학저널』 제46호 (2018): 151-79.
- 장세훈. “다윗의 인구조사에 대한 재고찰: 대상 21:1절을 중심으로.” 『교회와문화』 제13호 (2004): 29-46.
- 존 레녹스(홍병룡 옮김). 『코로나바이러스 세상 하나님은 어디에 계실까?』. 서울: 아바서원, 2020.
- Adler, Joshua J. “David’ s Census: Additional Reflection.” *JBQ* 24.4 (1996): 255-57.
- . “David’ s Last Sin: Was It the Census?.” *JBQ* 23.2 (1995): 91-95.
- A. A. Anderson, *2 Samuel*. WBC. Word: Dallas, 1989.
- Bailey, Noel. “David and God in 1 Chronicles 21: Edges with Mist.” In *The Chronicler as Author: Studies in Text and Texture*, edited by Steven L. McKenzie et al., 337-59. Sheffield: Sheffield Academic, 1999.
- . “David’ s Innocence: A Response to J. Wright.” *JSOT* 64 (1994): 83-90.
- Baldwin, Joyce G. *1 and 2 Samuel*. TOTC. Downers Grove, IL: InterVarsity, 2008), 302.
- Beentjes, Pancratius C. “David’ s Census and Ornan’ s Threshing-Floor. A Close Reading of 1 Chronicles 21.” In *Tradition and Transformation in the Book of Chronicles*, 45-59. Leiden: Brill, 2008.
- Bergen, Robert D. *1, 2 Samuel*. Nashville: Broadman & Holman, 1996.
- Braun, Roddy L. *1 Chronicles*. WBC. Waco, TX: Word, 1986.

- Brueggemann, Walter. *First and Second Samuel*. Louisville: John Knox Press, 1990.
- . “2 Samuel 21-24. An appendix or Deconstruction?” *CBQ* 50 (1988): 383-97.
- Day, Peggy L. *An Adversary in Heaven: Šāṭān in the Hebrew Bible*. HSM 43. Atlanta: Scholars, 1988.
- Dion, Paul E. “The Angel with the Drawn Sword (II Chr 21, 16): An Exercise in Restoring the Balance of Text Criticism and Attention to Context.” *ZAW* 97 (1985): 114-17.
- Evans, Paul S. “Divine Intermediaries in 1 Chronicles 21: An Overlooked Aspect of the Chronicler’s Theology.” *Bib* 85 (2004): 545-58.
- . “Let the Crime Fit the Punishment: The Chronicler’s Explication of David’s ‘Sin’ in 1 Chronicles 21.” In *Chronicling the Chronicler: The Book of Chronicles and Early Second Temple Historiography*, edited by Paul S. Evans et al., 65-80. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2013.
- Firth, David G. *1 & 2 Samuel*. AOTC. Downers Grove, IL: InterVarsity, 2009.
- Gunn, David M. and Danna N. Fewell. *Narrative in the Hebrew Bible*. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- Japhet, Sara. *The Ideology of the Book of Chronicles and Its Place in Biblical Thought*, translated by Anna Barber. Frankfurt: Peter Lang, 1989. Reprint, Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2009.
- . *I & II Chronicles*. OTL. London: SCM, 1993.
- Johnstone, William. “Guilt and Atonement: The Theme of 1 and 2 Chronicles.” In *A Word in Season: Essays in Honour of William McKane*, edited by James D. Martin and Philip R. Davies, 113-38. Sheffield: JSOT Press, 1986.
- . *1 and 2 Chronicles. Vol. I: 1 Chronicles 1-2 Chronicles 9: Israel’s Place Among the Nations*. JSOTSup 253. Sheffield: Sheffield Academic, 1997.
- Jonker, Louis C. *1 & 2 Chronicles*. UBC. Grand Rapids: Baker, 2013.
- Klein, Ralph W. *1 Chronicles*. Hermenia. Minneapolis: Fortress Press, 2006.
- Knoppers, Gary N. “The Images of David in Early Judaism: David as Repentant Sinner in Chronicles.” *Bib* 76 (1995): 449-70.
- Long, V. Philips. *1 and 2 Samuel*. TOTC. Downers Grove, IL: InterVarsity, 2020.
- Myers, Jacob M. *1 Chronicles*. AB 12. Garden City, NY: Doubleday, 1965.

Ristau, Kenneth A. "Breaking Down Unity: An Analysis of 1 Chronicles 21:1-22:1." *JSOT* 30 (2005): 201-21.

Selman, Martin J. *1 Chronicles: An Introduction and Commentary*. TOTC 10a. Downers Grove, IL: InterVarsity, 1994.

Thompson, J. A. *1, 2 Chronicles*. NAC. Nashville: Broadman & Holman, 1994.

Tuell, Steven S. *First and Second Chronicles*. Louisville: John Knox, 2001.

Williamson, H. G. M. *1 and 2 Chronicles*, NCB. Grand Rapids: Eerdmans, 1982.

Wright, J. W. "The Innocence of David in 1 Chronicles 21." *JSOT* 60 (1993): 87-105.

■ 논평

안석일 박사의 “구약성경에 나타난 다윗의 인구조사(삼하 24:1-25; 대상 21:1-22:1): 언약적 저주 가운데 흐르는 하나님의 은혜”에 대한 논평

김성광 박사 / 아신대학교

본 논문은 다윗의 인구조사와 관련된 두 개의 본문(삼하 24:1-25; 대상 21:1-22:1)을 통해 언약적 저주 가운데서도 여전히 하나님의 은혜는 계속되고 있음을 보여준다. 이 목적을 위해 저자는 다윗의 인구조사를 다루고 있는 두 본문의 신학적 기능과 의미를 연구하였다.

먼저 삼하 24장의 본문 구조와 특징을 살피는데, 다윗의 인구조사는 자신의 권력을 강화하기 위한 목적이라고 설명한다. 인구조사의 결과 하나님은 진노하시고 다윗은 세 가지 처벌 중 3일의 전염병을 선택한다. 이것은 그가 하나님을 신뢰한 것이라고 설명한다. 다윗은 이 전염병으로 인해 회개하고 하나님은 은혜를 베푸신다. 결국 사무엘하 24장의 다윗의 인구조사를 통해 다윗이 하나님께서 전염병을 멈추시도록 하는 제사장의 역할을 한다고 주장한다.

다음으로 역대상 21장의 본문 구조와 특징 그리고 신학적 의미를 살피면서 저자는 사무엘하 24장과 다른 점에 주목한다. 사무엘하 24장에는 다윗이 제단을 쌓고 제물을 드린 타작마당이 성전 건축 장소가 되는 내용이 나오지 않는다. 결국 역대기 저자는 다윗의 인구조사를 통해 미래에 성전이 건축될 땅을 구입하는 계기가 되고 희생제사의 장소가 될 것임을 보여주고 있다. 역대기는 다윗왕의 단점을 거의 기록하지 않았는데 예외적으로 다윗의 죄라고 할 수 있는 인구조사를 기록했다. 이것은 성전을 건축하는 장소 선정을 밝히기 위해서이다.

결론적으로, 다윗의 인구조사 이야기는 하나님의 은혜를 드러낸다. 다윗은 그의 죄에도 불구하고 하나님의 은혜에 의지하는 처벌을 선택한다. 사무엘하 24장에서 다윗의 죄의 고백과 중보는 하나님의 은혜로우신 응답을 가져왔다. 역대상에서는 이보다 더 큰 은혜를 말하는데, 곧 하나님의 임재와 은혜가 가득할 미래의 성전이 세워질 장소가 정해진다는 것이다.

본 논문의 가장 큰 장점은 논문의 주제를 현 코로나 재앙에 적용하여 이 시대를 살아가는 그리스도인들에게 희망을 주고 있다는 것이다. 즉, 현재의 코로나 시대에도 하나님은 여전히 다스리시고 은혜를 주신다는 것을 성경 본문을 통해 명쾌하게 말해준다. 또한, 사무엘하, 역대상 본문의 구조와 신학적 메시지를 일목요연하게 잘 정리하여 깔끔한

결론을 도출했다. 본 연구는 앞으로 사무엘서와 역대기를 비교 연구하여 저자의 신학적 의도와 본문의 의미를 발견하고자 하는 미래의 모든 연구자들에게 좋은 모델을 보여주었다.

다만, 히브리어 성경에 나타난 몇가지 차이를 반영한다면 논문의 주장을 더 잘 뒷받침할 수 있지 않을까 생각하며 필자의 생각을 말해본다. 먼저 사무엘하 24장 10절은 다윗이 인구조사를 한 후에 자책했다고 말하는데 이를 직역하면 “다윗의 마음이 그를 찼다(**נָחַם**)”이다. 여기서 사용된 동사 “치다”가 다윗이 회개하기 직전에 역대상 21장 7절에 동일한 형태로 나온다: “하나님(**엘로힘**)이 이 일을 악하게 여기사 이스라엘을 치시매(**נָחַם**).” 그리고 사무엘하 24장 16절은 “천사가 예루살렘을 향하여 그의 손을 들어 멸하려 하더니”라고 말하는 반면에, 역대상 21장 15절은 “하나님(**엘로힘**)이 예루살렘을 멸하려 천사를 보내셨더니”라고 기술한다. 구약 성경에서 하나님이라고 번역되는 히브리어 “엘로힘”은 창세기 1장에서 보듯이 하나님의 초월적이고 절대적인 주권과 왕의 위엄을 나타내는 명칭이다. 이에 반해 여호와라고 번역되는 히브리어 “야웨”(YHWH)는 창세기 2장에서 보듯이 인간과 친밀한 관계를 맺으시는 하나님의 언약적 사랑을 담은 이름이다. 이것을 볼 때, 역대기 기자는 하나님의 공의로운 심판을 강조하고 있다.¹⁾

사무엘하 24장과 역대상 21장에서 “하나님”(엘로힘) 또는 “여호와”(야웨)가 어떻게 나오는지를 관찰하면 역대상 본문이 하나님의 은혜를 더 강조하고 있음을 볼 수 있다. 사무엘하 24장에서 거의 “여호와”가 주어로 나온다. 그러나 역대상 21장에서 엘로힘이 몇 번 등장한다. 14절에서 “이에 여호와께서 이스라엘 백성에게 전염병을 내리시매”라고 한 후에 15절에서 “하나님이 예루살렘을 멸하려 천사를 보내셨더니”라고 말하고 있고 바로 그 다음은 “천사가 멸하려 할 때에 여호와께서 보시고 이 재앙 내림을 뉘우치사”라고 말한다. 똑같은 문맥에서 사무엘하는 주어로 여호와만 사용하고, “여호와께서 보시고”라는 말이 없다. 역대기는 언약적 사랑의 눈으로 이 상황을 바라보는 여호와의 모습을 클로즈업한다. 결국, 역대기 기자는 하나님의 공의로운 심판을 강조하면서 동시에 여호와의 언약적 사랑과 은혜를 강조하고 있다.

사무엘상 24장 17절에서 “다윗이 백성을 치는 천사를 보고 곧 여호와께 아뢰어 이르되”라고 한 반면에, 역대상 21장 17절은 “다윗이 하나님께 아뢰되”이다. 역대기 기자는 다윗이 심판자로서의 하나님을 인식하며 말하고 있음을 강조하고 있다.

이와 같이 사무엘서와 다르게 서술한 역대기의 본문을 통해 역대기 기자가 죄에 대해 심판하시는 하나님을 부각시키고 있음을 볼 수 있다. 그러나 이것으로 끝이 아니다. “죄가 더한 곳에 은혜가 더욱 넘쳤나니”(롬 5:20) 본 논문은 역대기가 하나님께 죄 용서

1) 사무엘상 4장 3-5절에서 “여호와의 언약궤”라는 표현이 3번 나온다. 그러나, 4절 마지막에 “엘리의 두 아들 흠니와 비느하스는 하나님의 언약궤와 함께 거기에 있었더라”라고 기술한다. 이것은 엘리의 두 아들의 죄에 대한 심판을 나타내기 위한 의도적인 변화라고 볼 수 있을 것이다. 엘리의 두 아들을 포함한 엘리 가문의 심판이 성취되는 11절부터 22절까지 7번 모두 하나님의 언약궤라고 서술하고 있다. Seong-Kwang Kim, “The Triumph of Irony in 1 Samuel 4: A Story of Divine Providence,” *Bibliotheca Sacra* 177, no. 705 (2020): 44-45.

받을 수 있는 성전과 제단이 세워질 장소를 선정함을 들어 사무엘서보다 더 큰 하나님의 은혜를 보여주고 있다고 말한다. 그래서 죄에 대해 심판하시는 하나님을 사무엘서보다 더 강조한 것은 아닐까? 로마서에서 하나님의 죄에 대한 심판을 먼저 말한 후에 하나님의 은혜를 말하는 것처럼.

본 논문을 통해 인간의 죄악 한 가운데에 넘쳐 흐르는 하나님의 은혜를 깨닫게 되며 저자의 연구에 깊은 감사를 표한다.

2발표 1분과 (오후 1:30~2:20)

성도의 재정 위기에 관한 교회 재정의 개혁신학적 이해: 바울 서신을 중심으로

김주한 박사

충신대학교 / 신약신학

1. 서론

코로나 19로 인해 한국 경제가 흔들리고 있다는 소식이 많다. 특별히, 자영업자의 경제적 상황은 날로 열악해지고 있다. 이러한 상황 중에 정부는 생계지원금 명목으로 자영업자들의 경제적 상황을 개선하기 위한 노력을 시도하고 있다. 이러한 시도에 대한 다양한 견해와 별개로 이런 지원이 반복되고 있다는 것은 코로나 19로 인해 한국 경제, 특별히 자영업자들의 사업 기반이 붕괴하고 있음을 말해준다. 한국교회와 신학계도 코로나 19로 인한 여러 문제에 대해 다양한 답변을 제공하려고 시도하고 있다. 주요 관심사는 예배 모임과 관련된 사항이나 혹은 전 세계적 유행병 확산과 관련된 성경적 답변이다. 그러나 코로나 19로 인한 한국 및 세계 경제의 붕괴의 우려가 만연한 시점에, 한국 사회에서 사회의 구성원으로 살아가는 성도들의 경제적 상황 등에 대한 관심은 교회적으로나 신학적으로 논의되지 않은 상황이다.¹⁾ 이러한 현상은 교회는 하나님을 예배하는 곳이라는 인식과 교회는 하나님을 예배하기 위해 자발적으로 모인 모임이라는 교회론적 관점에서, 더 본질적인 요소, 즉 예배 및 그와 관련된 현안에 대한 성경적 답변을 제시하는 곳이지 개별 성도들의 경제적 형편을 다루는 곳이 아니라는 이해에서 나타난 것이다. 물론, 교회는 재정의 많은 부분을 대사회적 섬김을 위해 사용하고 있다. 그럼에도 불구하고, 대사회적 섬김의 영역에서 섬김 주체인 성도는 배제되어있는 경우

1) 교회 재정을 바울서신의 헌금론 차원으로 연구한 학자로는 황봉환이 있다. 그는 2001년에 작성한 논문에서 자신의 연구 목적은 “오늘의 한국 교회는 성도들이 헌금한 돈이 사적으로 유용되고 그리고 과다 지출됨으로 재정 관리에 공정성과 투명성이 강하게 요구되고 있다.”는 문제의식에서 출발하여 “교회 내에서 발생하는 신학이나 목회의 실천적 문제점들”을 “성경의 원리와 교훈들을 연구하여 가르치고 적용”하는 것이라고 밝힌다. 황봉환, “바울의 헌금모금의 의의(意義)와 신학적 원리 그리고 적용에 대한 연구: 고전 16장, 고후 8-9장을 중심으로,” 『개혁논총』 19 (2001): 211. 이러한 측면에서 교회 재정의 사용처에 관심을 갖는 본 연구는 황봉환의 연구와 구별된다. 그러나 공통된 본문을 다루고 원리를 발견하여 적용하는 방법론의 유사성은 본 연구와 황봉환의 연구의 결론이 어느 정도 일치할 것을 예견한다.

가 대다수이다. 이러한 현상은 앞서 언급했듯이 교회의 존립 목적과 그에 따른 재정의 사용에 관한 입장을 잘 드러내 준다.

위와 같은 상황에서 제기되는 문제는 교회 내에 경제적으로 어려운 성도가 있는데 그 사실은 외면한 채 대사회적 책임만을 다하는 것이 과연 성경적 교회 재정 사용인가 하는 것이다. 구체적으로 말해보자면, 코로나 19시대에 교회의 재정을 교회 내에 경제적으로 어려운 성도들을 위해 사용하는 것이 비성경적이며 또한 교회의 덕을 해치는 일인지 질문해보고자 한다. 이를 위해 필자는 제2장에서 주요 교단의 교회 재정에 관한 일반적 이해를 규정들을 통해 제시해 보고자 한다. 이 일반적인 이해는 현재 교회 재정의 쓰임에 대한 배경을 설명해 줄 것이다. 계속되는 제3장에서는 바울서신을 통해 교회 재정(헌금, “연보”)에 관해 살펴볼 것이다. 교회 재정과 관련하여 바울서신을 살펴보는 것은 바울서신이 성경임과 동시에, 초대 교회의 다양한 측면을 드러내 주며, 또한 사도 바울께서 교회 내의 여러 주제를 실질적으로 언급하시기 때문이다. 특별히, 로마서, 고린도전서, 고린도후서, 빌립보서에 등장하는 관련 본문에 관한 연구는 성경적 교회 재정 이해와 사용에 대해 적절한 방향성을 제시해 줄 것이다. 제4장 결론에서는 앞선 논의를 기반으로 하여, 교회 재정 사용의 새로운 방향성을 제안함에 있어 바울서신의 가르침을 근거하고 더불어 개혁전통의 대표자인 칼빈의 교회 재정에 대한 견해를 참고해 보고자 한다.

2. 교회 재정에 대한 규정

교회의 재정은 일반적으로 헌금(獻金)을 통한다. 따라서 교회 재정에 대한 이해를 위해서는 헌금이 무엇인지 규정할 필요가 있다. 이 표현의 일차적인 뜻은 국어사전에 등장하는데, 표준국어대사전에 따르면 헌금은 “돈을 받침. 또는 그 돈”을 가리키거나 기독교와 관련하여서는 “주일이나 축일에 하나님에게 돈을 바침. 또는 그 돈”을 가리킨다고 정의된다.²⁾ 이 정의에 따르면 헌금은 우선 재정을 구성하는 “돈”을 드리거나 드리진 돈을 가리킨다. 그러나 이 표현은 특별히 기독교에 적용되어 사용되는데, 이는 정해진 날(주일, 축일)에 하나님께 드리는 돈이나 드리진 돈을 지시한다는 점에서 일차적으로 교회 재정을 구성하는 요소를 지칭하는 고유명사라고 말해질 수 있다. 이러한 정의는 교회 재정과 헌금의 관계를 분리할 수 없음을 보여준다. 따라서 교회 재정에 대한 일반적 이해를 위해서는 헌금에 관한 사항을 살펴볼 수밖에 없는데, 특별히 헌금이 교회를 통해 하나님께 드리지는 돈이며, 더 나아가 교회를 통해 운용되기 때문에 교회와 헌금과 관련돈 법규를 일차적으로 살피는 것이 유용할 것이다. 이를 위해 주요 장로교단의 헌금에 대한 규정을 살펴보면 다음과 같이 정의된다.

2) <https://ko.dict.naver.com/#/search?query=%ED%97%8C%EA%B8%88> [헌금][접속일: 2021년 10월 1일]

2.1. 예장 합동, 「예배모범」 제7장 헌금

<규정>³⁾

1. 성경에 분명히 가르친 대로 교회의 비용을 부담하며 국내외 복음을 전하며 빈궁한 자를 구제하기 위하여 정기적으로 미리 준비하여서 헌금하는 것을 힘쓰되, 은혜받을 목적과 예배의 한 부분으로 알고 행할 것이요, 시간은 당회에서 정하여 예배 시간 중 편리한 때를 택하여 행함이 옳다.
2. 모든 신자는 예배 시에 하나님으로부터 받은 은혜를 기억하고 예배의 일부분으로서 헌금을 드려야 할 의무를 가진다.
3. 헌금은 성경이 가르치는 원리를 따라 십일조와 기타 헌금으로 구분하되 십일조는 당연한 의무이며 그 외 기타헌금 등은 자유로운 헌납이 되어야 한다.
4. 모든 입교인은 성경에 가르친 대로 소득의 십일조를 반드시 드려야 하며 이 십일조는 본 교회에 드려야 한다.

예장 합동의 헌금에 관한 규정은 다음과 같이 정리된다.

- ① 목적과 방법: 은혜받을 목적과 예배의 한 부분을 시행하는 것이며, 예배 시간에 정기적으로 드리는 것.
- ② 근거: “성경에 분명히 가르친 대로,” “성경이 가르치는 원리를 따라,” “성경에 가르친 대로.”
- ③ 종류: 십일조(당연한 의무), 기타 헌금(자유로운 헌납).
- ④ 운용: 본 교회(십일조), 교회의 비용.
- ⑤ 쓰임: 교회 비용, 국내외 복음 전파, 빈궁한 자 구제.

2.2. 예장 고신, 「예배 모범」 제3장 제14조

<규정>⁴⁾

제14조 (예배와 헌금)

국내외 복음사업을 위하여 은혜 받은 대로 하나님께 헌금을 드리되 그 순서는 예배시간 중에 편리한 대로 택해야 한다.

1. 헌금의 의무. 모든 신자는 예배 시에 하나님으로부터 받은 은혜를 기억하고 예배의 일부분으로서 헌금을 드려야 할 의무를 가진다.
2. 헌금의 의의와 종류. 헌금은 성경이 가르치는 원리를 따라 십일조와 주일헌금으로 구분하되 십일조와 주일헌금은 당연한 의무이며 그 외 감사헌금, 기타헌금 등은 자유로운 헌납이 되어야 한다.
3. 십일조의 의무. 모든 입교인은 성경에 가르친 대로 소득의 십일조를 이행하여야 하며 이 십일조는 마땅히 소속한 본 교회에 드려야 한다.

예장 고신의 헌금에 관한 규정은 다음과 같이 정리된다.

3) 예장합동 관련. http://gapck.org/sub_06/sub08_07.asp. [접속일: 2021년 10월 1일].

4) 예장고신 관련. http://kosin.org/page_FmYe15. [접속일: 2021년 10월 1일]

- ① 목적과 방법: 하나님께로부터 받은 은혜를 기억하고 예배의 일부분으로 드리며, 예배 시간에 드리는 것.
- ② 근거: “성경이 가르치는 원리를 따라,” “성경에 가르친 대로.”
- ③ 종류: 십일조와 주일 헌금(당연한 의무), 그 외 감사 헌금 및 기타 헌금 등(자유로운 헌납).
- ④ 운용: 본 교회(십일조).
- ⑤ 쓰임: 언급 없음.

2.3. 예장 통합, 『총회헌법』 제4편 「예배와 예식」, 제2장 예배의 기본 요소, 2-2 성례전

<규정>⁵⁾

2-2-4. 봉헌

- 2-2-4-1. 봉헌은 죄인을 구속해 주신 하나님의 은총에 대한 감사의 표시이며, 모든 것이 주께로부터 온 것임을 고백하는 신앙적 행위이다. 아무것도 가지고 온 것이 없었으나 오늘도 일용할 양식으로 채워 주신 하나님 앞에 우리의 물질뿐만이 아니라 우리의 몸과 마음과 정성도 드리는 것은 당연하다.
- 2-2-4-2. 성도들의 정성어린 예물은 하나님의 말씀대로 오직 기쁨과 감사의 응답으로 드려야 한다.
- 2-2-4-3. 예물의 봉헌은 예배 중의 순서로 정중히 행해져야 하며 목사는 이 순서 전이나 후에 드리는 기도 가운데 성도들의 정성을 하나님이 받아 주시기를 위해서 기도해야 한다.
- 2-2-4-4. 봉헌된 예물은 당회의 감독 하에 주님의 복음 사업에 사용되도록 특별히 주의를 기울일 것이며 모든 성도들이 그 과정과 결과를 알 수 있도록 해야 한다.

예장 통합의 헌금에 관한 규정은 다음과 같이 정리된다.

- ① 목적과 방법: 죄인을 구속해 주신 하나님의 은총에 대한 감사의 표시이며(오직 기쁨과 감사의 응답), 모든 것이 주께로부터 온 것임을 고백하는 신앙적 행위. 예배 중의 순서도 드림.
- ② 근거: “하나님의 말씀대로.”
- ③ 종류: 언급 없음.
- ④ 운용: 당회의 감독하에 사용. 모든 성도가 그 과정과 결과를 알 수 있도록 함.
- ⑤ 쓰임: 주님의 복음 사업에 사용.

2.4. 요약

교회 재정에 관한 일반적인 정의를 주요 교단의 규정을 참조하면, 헌금은 일차적으로 구원을 허락하신 하나님의 은혜에 감사함으로 드리는 것이고, 주로 정해진 예배 시간에 드린다. 헌금을 드리는 근거에 대해서는 일관되게 성경에 근거하는데, 비록 규정 안에는 성경 본문이 명시되어 있지 않지만, “성경/하나님 말씀대로”라고 언급한 사항은 성경에 등장하는 예물과 헌금의 일반을 근거로 삼고 있는 것을 드러내 준다. 헌금의 종류는 예장 통합은 따로 언급하지 않지만, 예장 합동과 고신은 의무 헌금으로서 십일조(및 주일 헌금[예장 고신])를, 그 외에

5) 예장통합 관련. <http://new.pck.or.kr/law.php?sca=%EC%A0%9C4%ED%8E%B8%20%EC%98%88%EB%B0%B0%EC%99%80%20%EC%98%88%EC%8B%9D> [접속일: 2021년 10월 1일]

기타헌금(예장 고신은 감사헌금을 따로 언급)은 자발적인 것으로 드리는 것으로 규정한다. 한편, 운용에 있어서 헌금은 헌금을 드리는 성도가 속한 교회에 속하며(특별히, 십일조), 따라서 교회의 규정에 따라 운용하는 것으로 한다. 한편, 헌금의 쓰임은 예장 고신은 따로 규정해 놓지 않지만, 예장 통합은 “주님의 복음 사업에 사용되도록 특별히 주의를 기울일 것”(제2-2-4-4항)이라고 포괄적으로 규정했고 예장 합동은 “교회의 비용을 부담하며 국내와 국외에 복음을 전하며 빈궁한 자를 구제하기 위하여”라고 구체화 시키고 있다(제4항). 간단하게 정리하자면, 헌금이란 구원받은 성도가 예배 시에 감사함으로 드리는 예물이며, 주요 헌금은 자신이 본 교회 속한 교회에 드리되 교회는 이 헌금은 성경적 쓰임에 맞게 사용해야 한다는 것이다. 그리고 쓰임의 구체성은 예장 합동의 규정처럼, 교회 비용(예. 교회 학교, 교역자 및 직원 사례, 시설 유지비를 포함한 전반), 복음 전파의 구체적 실천을 위한 비용(예. 선교비 등) 및 경제적 어려움에 놓인 자들을 위한 나눔으로 구분된다. 다만, 빈궁한 자의 기준이 성도에 제한되는 것인지 아니면 외부인까지 포함하는 것인지, 그리고 외부인을 포함 시킬 때 그것을 구제비로 보아야 할지 아니면 국내 복음 전파비로 보아야 할지는 명시하지는 않았다.

정리하자면, 각 교단은 규정상 교회 재정 즉, 헌금을 교회 비용 및 선교와 대외 활동(타 교회 지원 및 일반 사회 섬김 등)을 위한 비용으로 우선 사용하는 것으로 정리할 수 있다. 반면, 규정에는 교회 재정을 교회 구성원의 재정적 지원을 위해 사용할 수 있는지 등에 대한 요소가 담겨있지 않다. 비록 이 규정의 문제로 교회 재정을 해당 교회 성도의 재정적 문제를 돕기 위해 사용하지 않은 것은 아닐지라도, 현실적으로 이러한 재정 집행이 충분히 진행되고 있다는 알려지지는 않는다. 아마도 이는 교회는 복음을 위한 곳이고, 성도는 그 일을 감당하기 위해 모인 것이라는 측면과 현실적인 측면에서 이러한 쓰임이 제한될 수밖에 없었던 상황이 있었던 것으로 보인다. 그러나 문제는 이러한 방향성이 과연 성경적인 것인지에 대한 것이다. 특별히, 코로나 19로 인한 성도의 재정 붕괴 상황 중에 과연 교회 재정의 사용이 이전 규정에 제한되어야만 하는 것인지를 바울서신 연구를 통해 살펴보고자 한다.

3. 교회 재정에 대한 사도 바울의 이해

교회 재정에 관해 성경적 가르침을 살펴봄에 있어서 바울서신을 살펴보는 것이 유익하다. 왜냐하면 바울서신은 교회가 직면한 여러 목회적 문제를 다루고 있을 뿐만 아니라, 교회의 효과적인 운영을 위한 여러 제도 등을 언급하고 있기 때문이다. 물론, 사도 바울이 헌금에 대한 특별한 주제를 신학적으로 다루지는 않았다. 그럼에도 불구하고, 바울서신에는 헌금에 대한 직접적인 언급과 더불어, 교회 운영에 있어서 물질적 요소에 관한 언급을 남겼다. 이점을 김인환은 다음과 같이 정리했다:⁶⁾

바울은 성도들에게 헌금을 독려하였다. 바울은 하나님께서 성도들에게 주시는 물질을 1) 교사들을 지원하고(갈 6:6; 딤후 5:17, 18) 2) 성도들을 구제하며(롬 12:13; 고후 9:1ff) 3) 가난한 자를 구제하기 위하여(갈 2:10) 서로 나누어야 한다고 가르쳤다. 바울은 이런 식으로 예

6) 김인환, 『십일조 신학』, 개정판 (서울: 총신대학교출판부, 2005), 241.

수 그리스도의 오심과 더불어 시작된 하나님 나라를 위하여 성도들이 부담해야 할 물질적인 의무를 부과한다... 바울의 이러한 헌금 프로젝트는 안디옥에서부터 로마에 이르기까지의 바울의 전 선교 사역 가운데 계속된 매우 중요한 활동 중 하나였다.

위에 언급된 김인환의 언급은 바울서신이 가르치는 헌금은 교회의 유지와 운영에 있어서 중요한 역할을 하는 요소임을 분명히 드러내 준다. 특별히, “바울의 전 선교 사역 가운데 계속된 매우 중요한 활동 중 하나”였다는 언급은 이 땅에 하나님의 나라가 세워지는 일에 있어서 교회 재정의 필요성을 인지하고 이를 단순한 물질로서가 아닌 하나님 나라의 확장, 즉 교회의 설립과 확장과 유지를 위한 요소로 분명히 언급한다.

한편, 김인환의 위의 설명은 제2장에서 살펴본 내용과 유사한 점이 있다. 그러나 각 교단의 규범과 비교해 볼 때, 무엇보다 구체 쪽에 관한 언급이 강조되어있는 것을 볼 수가 있다. 이러한 강조점의 차이는 일차적으로 상황적 차이에 따른 것일 수 있다. 즉, 초대 교회의 경우 아직 교회의 조직이 구체화 되지 않지만 성도의 경제 정도가 충분하지 않은 상황이기에 헌금을 통한 구체에 강조가 되어 있지만, 오늘날의 교회는 조직이 구체화 되어 있고 또한 재정적 여유가 있기 때문이다. 그러나 과연 초대 교회의 헌금, 즉 교회 재정 사용의 구체 강조 측면이 당시의 상황만을 반영한 것인가? 따라서 각 시대의 교회는 각각의 형편에 따라 교회 재정을 사용해야 하는가에 관한 의문이 제기된다. 그렇다면 성경에 등장하는 헌금, 즉 교회 재정의 사용은 오늘날 교회에 특별한 원리를 제공하지 못하는가. 이러한 의문을 염두에 두고, 바울서신의 헌금 관련 본문을 통해 본문에 드러나는 헌금에 대한 가르침과 당시 교회에 그러한 가르침을 제공한 바울의 헌금의 원리를 살펴보고자 한다.

3.1. 교회 재정에 관한 명백한 본문

교회 재정에 관한 명백한 가르침을 주는 바울서신 본문은 로마서 15:25-29, 고린도전서 16:1-4, 고린도후서 8:1-15; 9:1-15 및 빌립보서 4:10-20이 있다.

3.1.1. 로마서 15:25-29

로마서 15장의 본문은 사도 바울의 로마 여정으로의 계획이 제시되면서(롬 15:22-24), 동시에 이 여정의 일환으로 예루살렘을 방문하는 언급이 제시된다. 이때 사도 바울은 “성도를 섬기는 일”로 예루살렘에 방문한다고 언급한다. 이 성도를 섬기는 일은 헬라어로 “디아코논 또이스 하기오이스”(διακονῶν τοῖς ἁγίοις)로 문자적으로는 “디아코네오” 동사의 분사형으로 표현되어 있다. 이 표현은 항상 그런 것은 아니지만 일차적으로 “섬기다, 돌보다”의 의미를 전하며, 특별히 댄커(P. W. Danker)는 이 섬김과 돌봄을 다른 개념보다 “특별한 신체적 요구에 초점을 맞춘 개념으로 제시한다.⁷⁾ 그러면서 댄커는 마태복음 25:44의 예를 제시하는데, 이곳에는 예수님의 양과 염소의 비유가 등장하는데, 분명히 육체적 곤궁에 처해 있는 상황을 돌봄의 예가 등장한다(“공양”[개역개정]). 댄커가 다른 의미보다 이러한 의미를 “디아코

7) 프레드릭 윌리엄 댄커, 『신약성서 그리스어 사전』, 김한원 역 (서울: 새물결플러스, 2017), 154.

네오”의 의미로 제시한 것은 로마서 15:26에 의해서 입증된다. 즉, 25절의 “성도를 섬기는 일”은 다름 아닌 “마게도냐와 아가야 사람들이 예루살렘 성도 중 가난한 자들을 위해 기쁘게” “연보”한 것(κοινωνίαν τινὰ ποιήσασθαι εἰς τοὺς πτωχοὺς τῶν ἁγίων τῶν ἐν Ἱερουσαλήμ)을 전달하기 위한 것이었다. “연보”에 해당하는 어휘는 “꼬이노니안”으로써 이는 일차적으로 “공유하는 관심사에 있어 긴밀한 유대”나 “공유하는 공동체 생활”을 전제한 “친교, 유대감”을 의미한다. 그러나 댄커는 26절의 용법과 관련하여, 이 어휘를 “나눔을 통한 친교의 실천적인 표현”의 관점에서 설명하는데, 이는 향후 헌금과 관련된 주요 본문인 고린도후서 8:4와 9:13에도 등장한다는 점을 고려해 분류를 시도한다.⁸⁾ 흥미로운 점은 바울이 행위를 “디아코논”으로 제시한 반면, 그 구체적인 내용을 “꼬이노니안”으로 설명한 점인데, 그 이유는 “섬기는 일”로 번역된 동사 “디아코네오”는 명사형 “디아코니아”(διακονία[“섬김, 봉사, 직무”])를, “연보”로 번역된 명사 “꼬이노니아”는⁹⁾ 동사형 “꼬이노네오”(κοινωνιέω[“나누어 가지다, 함께 공유하여 나누다”])를 가지고 있기 때문이다. 그렇다면 25절의 “디아코논”을 설명하기 위해 26절에서 “꼬이노니아”를 사용한 점에 대한 설명이 필요하다. 그리고 그 사항은 “특별한 신체적 요구에 초점을 맞춘” “섬기는 일” 곧 “꼬이노논”은 일차적으로 물질적 필요에 대한 채움을 의미하면서(26절의 “예루살렘 성도 중 가난한 자들을 위하여”), 동시에 이 행위를 통한 친교 곧 개인적 필요의 충족이나 위기의 극복을 넘어 물질을 나누는 자와 받는 자가 하나의 공동체로 존속하는 것을 목표로 한다는 것이다.¹⁰⁾ Harvey는 “디아코논”의 의미를 바울의 헌금 전달 역할을 가리키는 것으로 보며 중재적 기능을 언급하는데,¹¹⁾ 이 일이 바로 공동체 존속의 중요한 역할을 한다. 그리고 이러한 필요를 채우고 공동체로 함께 존속하는 것이 단순히 한 공동체 내에 제한되는 것이 아니라, 그 공동체를 넘어 다른 믿는 자들에게까지 확대되고 이를 통해 보다 큰 친교를 이뤄나갈 수 있어야 함을 지적한다. 이러한 나눔을 통한 친교 공동체의 확장성은 28-29절에 언급된바, 새로운 선교지이며 복음이 전달될 장소를 상징하는 서바나까지 적용됨을 볼 수 있다.

한편, 27절에서 바울은 “연보”를 준비한 마게도냐와 아가야 성도들의 태도를 언급하면서 헌금을 드리는 태도를 언급한다. 우선 그들이 “기쁘서”했다고 언급한다. 이때 사용된 어휘는 “유도께산”(εὐδόκησαν)으로 어떤 것을 좋은 것으로 생각하거나 즐기는 것을 가리키는 동사의 과거형이다. 그리고 이 표현은 이미 26절에도 동일하게 언급되고 있다. 이는 “연보”를 나누며 교제하는 일을 마게도냐와 아가야 성도들이 자발적으로 행했음을 암시한다. 그러나 바울은 이 사항에 멈추지 않고, 한가지 사항을 명확하게 언급한다. 그것은 마게도냐와 아가야 성도들이 “빛진 자”라는 것이다(ὀφειλέται εἰσὶν αὐτῶν). 이는 마게도냐와 아가야 성도들의 자발적 태도와 상관없이 그 지역 성도들이 “연보”를 해야하는 마땅한 이유가 있음을 지시한다. 그것은 다름 아닌 이방인들이 예루살렘 교회 성도들의 영적인 것들을 나눠 가졌으면, 육적인 것들로 섬기는 것이 마땅하기 때문이라는 것이다. 우선 근거에서 주의 기울여야 할 사항은 이방인들이 먼저 예루살렘 교회 성도들의 영적인 것들을 나눠 가졌다는 것이다(조건법 1식). 여기서

8) 댄커, 『신약성서 그리스어 사전』, 326.

9) John D. Harvey, *Romans* (Nashville, Tennessee: B&H Academic, 2017), 365.

10) 참조. 더글라스 J. 무, 『NICNT 로마서』, 손주철 역 (서울: 솔로몬, 2011), 1206

11) Harvey, *Romans*, 365.

나눠 가졌다는 헬라어 동사는 “에코이노네산”(ἐκοινωνήσαν)인데, 이는 25절에 언급된 “연보”한 것(κοινωνίαν τινὰ ποιήσασθαι)을 지칭한 표현과 동일한 어근을 가진 동사라는 점이다. 앞서 댄커의 설명을 언급했듯이 25절에서 “코이노니안” 명사는 “나눔을 통한 친교의 실천적인 표현”의 관점에서의 “연보”를 의미한다. 그렇다면 27절에 언급된 예루살렘 교회 성도들의 영적인 것을 나눠 가졌다는 것은 일차적으로는 복음을 받게 되었다는 것을 의미하고 동시에 이를 통해 마게도냐와 아가야 성도들과 예루살렘 교회 성도들이 공동체적 관계를 가지게 되었음을 의미한다. 이점은 (26절에서 “코이노니안”을 “디아코논”의 공동체적 관점에서 설명한 점을 통해 확인할 수 있다. 그런데, 27b절에서 바울은 예루살렘 교회 성도들의 나눔에 대해 마게도냐와 아가야 성도들이 마땅히 해야 할 일을 육적인 것으로 섬기는 것이라고 말한다. 여기서 말하는 육적인 것이란, 앞선 조건절의 “영적인 것”과 대비되는 것으로 문맥상 “연보”를 지칭한다. 특이한 점은 바울이 이 부분에서 섬김과 관련한 동사를 새롭게 제시하고 있다는 점이다. 즉, 25절에 섬김과 관련된 동사의 분사형 “디아코논”대신에 27b절에서는 “레이뚜르게사이”(λειτουργῆσαι)가 당위를 나타내는 표현과 사용된다(ὀφείλουσιν). 물론, 당위의 표현이 사용되었다고 하더라도, 이는 강제 의의가 아닌 마땅한 일, 즉 “빛진 자”(ὀφειλέται)라는 표현과 관련한 설명으로 볼 수 있다. 한편, “레이뚜르게사이”는 “레이두르게오”(λειτουργέω) 동사에서 파생된 부정사인데, 이는 일차적으로 희생을 통한 국가 봉사 및 제례적인 의미에서의 공적인 봉사를 의미한다. 그러나 27절의 문맥에서는 “물질적인 일들”과 관련되어 사용되었다.¹²⁾ 이 동사의 부정사형 사용은 마가도냐와 아가야 성도들의 연보와 그로 인한 교제가 단순한 물질 나눔이 아닌 신앙의 또 다른 측면의 희생을 전제로 한 행위였고, 그것을 피할 수 없는 일로 기꺼이 감당했음을 말해준다.

위의 사항을 고려할 때, 바울이 로마서 15:25-29에서 제시한 교회 재정에 관한 견해는 우선, 헌금의 방식으로 모금된 재정을 어려움에 놓여 있는 이웃 교회를 위해 전달할 수 있다는 것을 보여준다. 그러나 이는 막연한 후원이 아닌 분명한 교제 혹은 유대 관계를 전제로 한 “전략적인 신학적/실질적 사업”이었으며,¹³⁾ 비록 자발적이지만 당위적인 요소가 반영되어 있을 보게 된다. 한편, 예루살렘 교회의 어려움은 분명히 “육체적”인 어려움과 관련된 것으로 묘사된다. 즉, 위기의 상황 중에 재정적 어려움에 놓여 있는데, 이를 교제 혹은 유대 관계가 있는 교회가 그들의 재정적 어려움을 해소하기 위해 시행한 조치였다는 점이다.¹⁴⁾ 다른 한편, 로마 교회와 일차적으로 상관없는 이 일을 왜 바울이 로마 교회에 보내는 편지(로마서)에서 언급했는지 고민해볼 필요가 있다. 혹자는 원래 바울이 속으로 로마서의 수신지를 예루살렘 교회로 설정했기에 예루살렘 지역을 방문할 당시 발생하는 일을 미연에 방지하기 위해 이 내용을 기술한 것으로 본다.¹⁵⁾ 그러나 로마서 어디에도 예루살렘 교회가 로마서의 수신지라고 언급하거나 암시한 부분이 없다. 따라서 이러한 해석은 추측일 뿐이다. 오히려, 이 언급은 28절에 언급된 서바나로 향하는 자신의 선교 여행과 관련하여 재정적 도움을 통한 동참을 격려

12) 댄커, 『신약성서 그리스어 사전』, 342.

13) 무, 『NICNT 로마서』, 1209.

14) 토마스 슈라이너, 『로마서』, 배용덕 역 (서울: 부흥과 개혁사, 2012), 911.

15) Guenter Bornkamm, “The Letter to the Romans as Paul’s Last Will and Testament,” in *The Romans Debate*, ed. Karl P. Donfried, rev. and expanded ed. (Peabody, Massachusetts: Hendrickson, 1991), 16-28(특별히, 27-28).

하기 위해 예를 든 것으로 보는 것이 나올 수 있다. 물론, 슈라이너는 이러한 조심스러운 제안도 “실제로 로마인들조차 연보를 할 것으로 예상되지 않았다. 바울은 연보가 아니라 그들이 기도해 줄 것을 요청한다.”라는 평가로 거절하기도 한다.¹⁶⁾

3.1.2. 고린도전서 16:1-4

고린도전서 16:1-4에서 바울은 “성도를 위한 연보에 관하여는”(Περὶ δὲ τῆς λογιᾶς τῆς εἰς τοὺς ἁγίους)이라는 표현으로 “연보”에 대해 언급한다. 특별히, “관하여는”을 의미하는 헬라어 어휘 “빠리”(περί)는 서신 등에서 특정 질문이나 현안에 대한 답변을 줄 때 사용하는 정형구이다.¹⁷⁾ 따라서 바울은 고린도전서 16:1-4에서 구체적인 “연보”에 대한 언급을 하는 것이다. 다만, 질문에 대한 답변은 고린도 교회와 이미 나누었던 이야기가 있었다는 것을 전제할 수 있고, 따라서 이와 관련된 질문이 있었기에 바울이 이에 대한 답변을 준 것이기에 소위 “헌금론”과 같은 체계적인 원리를 제시하지는 않을 수 있다.¹⁸⁾ 그러나 본문을 통해 헌금에 관한 중요한 요소를 발견할 수 있다.

우선, 사도께서는 “연보”를 언급하면서 “성도를 위한”이라는 표현을 사용한다(τῆς λογιᾶς τῆς εἰς τοὺς ἁγίους). 이 표현은 일차적으로 “연보”의 사용 방향성을 지시해준다. 즉, 연보란 다른 어떤 일보다 “성도” 위한 것임을 나타낸다. 성도를 섬기기 위해 “연보”를 하는 사항은 로마서 15:25-26에도 등장한다.¹⁹⁾ 한편, “성도를 위”해 모금되어야 할 “연보”는 단락에서 2회 등장하는데, 모두 “로게이아”(λογεῖα)의 곡용형으로 사용되었다. “로게이아”는 돈을 모으는 것을 의미하는 표현이다.²⁰⁾ 이 어휘가 “연보”로 번역이 됐다. 주의해야 할 점은 이 표현이 로마서 15:26에도 등장하는데(“연보하였음이라.”), 로마서의 경우 원어가 “로게이아”가 아니라 섬김이나 봉사 등을 나타내는 “코이노이아”로 등장한다는 점이다. 그런데 앞서 살펴보았듯이, “연보”의 의미는 “자기의 재물을 내어 다른 사람을 도와” 주는 행위나 하나님께 돈을 받치는 것이나 받쳐진 돈을 의미한다. 이러한 의미에서 “연보”라는 말은 로마서의 “코이노이아”의 번역어로 보다 적절해 보인다. 반면, 고린도전서 16:1-2의 “로게이아”는 “모으다” 혹은 “모금”이라는 의미로 번역하는 것이 적절해 보인다. 그럼에도 불구하고, 이 표현이 고대 세계에서 신이나 신전을 위한 종교적 모금(헌금)의 맥락에서 사용되고,²¹⁾ 또한 2a절에 따르면 예

16) 슈라이너, 『로마서』, 911.

17) 데이비드 갈랜드, 『고린도전서』, 조호영 역 (서울: 부흥과 개혁사, 2019), 981; Cleon L. Rogers Jr. and Cleon L. Rogers III, *The New Linguistic and Exegetical Key to the Greek New Testament* (Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House, 1998), 389.

18) 가드너의 경우, 이 부분의 예상되는 질문은 단순히 연보에 참여해야 하는지에 대한 것이 아니라, “고린도 교인이 연보를 통해 모은 돈을 어떻게 처리해야 하는지 그리고 어쩌면 모은 돈이 합당한 사람들을 통해 합당한 사람들에게 안전하게 전달되리라 어떻게 확신할 수 있는지 물어보았다고 여기는 것이 나은 듯하다.”고 제시한다. 폴 가드너, 『강해로 푸는 고린도전서』, 김귀탁 역 (서울: 디모데, 2019), 789.

19) 로마서 15:25-26: “25 그러나 이제는 내가 성도를 섬기는 일로 예루살렘에 가노니 26 이는 마게도냐와 아가야 사람들이 예루살렘 성도 중 가난한 자들을 위하여 기쁘게 얼마를 연보하였음이라.”

20) 고든 피, 『고린도전서』, 최명필 역 (서울: 부흥과 개혁사, 2019), 1023; 댄커, 『신약성서 그리스어 사전』, 346.

21) Rogers Jr. and Rogers III, *The New Linguistic and Exegetical Key to the Greek New Testament*, 389.

배 모임때 정기적으로 진행된 순서에 따르고, 또한 이 “성도를 위한” 것으로 명확히 규정되기 때문에 “연보”라는 번역도 적절하다. 한편, “로게이아”의 이러한 의미는 3b절에서 “너희의 은혜를 예루살렘으로”(τὴν χάριν ὑμῶν εἰς Ἱερουσαλήμ) 가지고 가겠다는 언급을 통해 확인된다. 3절에서 바울은 1-2절에서 “연보”로 언급된 “로게이아”를 고린도 교회 성도들이 자신의 수입에 따라 매주 모아 둔(2a절) 교회 성도들의 “은혜”(τὴν χάριν ὑμῶν)라고 표현한다. “은혜”의 헬라어 어휘는 “카리스”로서 “관대함에 기대어 나타나는 베풀”의 기초적 의미에서 “호의,” “은혜” 등으로 해석되며 신약성경에서는 종종 하나님의 구원과 관련된 맥락에서 해석되곤 한다. 그러나 이 표현은 동시에 “선의를 표현으로 기꺼이 부여된 이익”이라는 의에서의 “호의, 은혜, 자선, 축복”을 의미할 수도 있는데, 댄거는 3절의 용법을 후자에 속하는 것으로 제시한다.²²⁾ 그렇다면 이 “은혜”는 1-2절의 “로게이아”를 지칭하는 것으로 볼 수 있고, 1-2절의 “로게이아”는 결국 예루살렘 교회로 전달될 교회 재정의 사용이라고 말할 수 있다. 흥미로운 점은 2a절에서 이 “연보”(1, 2b절) 혹은 “은혜”(3절)가 “매주 첫날에” 성도 “각 사람이 수입에 따라 모아” 두어지는 것(κατὰ μίαν σαββάτου ἕκαστος ὑμῶν παρ’ ἑαυτῷ τιθέτω θησαυρίζων)으로 설명되고 있다는 점이다. 비록 이 구절에는 토의할 사항이 일부 있지만,²³⁾ 중요한 사항은 성도들이 “연보” 혹은 “은혜”의 공유를 위해 성도 각자가 일을 하여 얻은 수입 중 일부를 정해진 날에 드렸다는 점이다.²⁴⁾ 이는 초대 교회 때 정례적인 모임이 있었을 뿐만 아니라, 수입의 일부를 하나님께 헌금으로 드리되 다른 성도들의 어려움을 돌아보는 목적으로 드리고 사용했다는 것을 보여준다. 한편, 2b절에서 바울은 “내가 갈 때에 연보를 하지 않게 하라”라고 명령하는데(ἵνα μὴ ὅταν ἔλθω τότε λογεῖται γίνωνται), 이는 정기적인 헌금을 통한 방식이 아닌 특별한 헌금 방식도 존재했음을 암시해 준다.²⁵⁾

위의 사항을 고려할 때, 바울이 고린도전서 16:1-4에서 제시한 교회 재정에 관한 견해는

22) 댄커, 『신약성서 그리스어 사전』, 593.

23) 예를 들어, “매주 첫날에”라는 표현을 “까따 미안 삽바뚜”(κατὰ μίαν σαββάτου)라고 표현했는데, “삽바뚜”(σαββάτου)는 유대교의 안식일을 가리키는 표현이라는 점과 숫자 1을 나타내는 표현 “미안”(μία ν)이 정확히 무슨 의미를 전달하는지에 대한 논의가 있을 수 있다. 이에 대해 갈란드는 이 날이 “부활을 기념하는 그리스도인의 예배의 날을 가리킨다. 바울은 이교적 용어인 ‘태양의 날’(Sunday)이란 표현을 피하는 것처럼 보인다”고 설명함으로 “안식일”이 언급된 이유를 간접적으로 제시한다. 갈런드, 『고린도전서』, 983.

24) 참고적으로, 피는 “매주 첫날에”라는 표현을 “이 날이 아주 이른 시기부터 신자들의 주의 만찬을 포함한 특별한 기독교 예배를 위해 모인 날임을 암시”한다고 지적하면서도, 이날에 ‘연보’를 드린 것이 아니라 성도는 각자에게 허락된 날에 돈을 떼어 놓고 그것을 가져왔다고 언급한다. 따라서 2절의 사항을 계속해서 “따라서 비록 이 날이 그들이 자신의 선물을 회중 모음에 가져올 필요는 없지만, 이 날을 그들의 한 주 안에서 특별한 기독교의 날로 구별하고 있었다는 것은 바울이 이 날을 예루살렘에 있는 가난한 형제자매들을 기억하는 날로 지목하게 만들었다는 것이다.”라고 설명한다. 고든 피, 『고린도전서』, 최명필 역 (서울: 부흥과 개혁사, 2019), 1024-1025. 비록 피의 주장을 완전히 배제할 수는 없지만, 이날이 “기독교 예배를 위해 모인 날”이라면 왜 성도들이 그날 “연보”를 드렸다고 말할 수 없는지에 대해서는 설득되지 않는다(비록 수입에 따라 돈을 모아두는 것은 개인이 하더라도). 참고. 가드너, 『강해로 푸는 고린도전서』, 800-801. 가드너는 “돈을 모아 거두라고 말하는 것”을 역사적으로 예배의 날로 여겨진 “매주 첫날에”라는 표현과 연관하여 설명한다.

25) 물론, 2b절에서의 이 언급은 특별헌금을 하겠다는 의미는 결코 아니다. 학자들은 왜 사도 바울이 이러한 언급을 했는지에 대해, 강제성의 회피, 모금 활동가라는 오명 회피, 기부자들에 대한 익명성 확보 따위를 이유로 제시한다. 갈런드, 『고린도전서』, 985. 그럼에도 불구하고, 필자는 바울이 이 언급은 특별한 경우 그러한 방식으로 모금을 할 수 있음을 혹은 했음을 가리키는 것으로도 볼 수 있다고 판단한다.

어려움에 처해 있던 성도들을 위한 헌금이 존재했으며,²⁶⁾ 그러한 “연보” 혹은 “은혜”는 정례적인 예배 모임을 통해서나(“매주 첫날에”) 특별한 방법을 통해서(“내가 갈 때에”) 자발적으로 모금되었음을 알 수 있다. 그리고 이는 단순한 모금 등을 의미할 수 있지만, 당시의 언어 쓰임상 신이나 신전에 드리는 금전 따위나 행위를 의미로 많이 사용되는 “로게이아”를 사용함으로 “연보”가 교회의 예배 모임에서 드러진 것이라는 점을 보다 명확히 한다(로마서의 “코이노니아”와 비교). 즉, 초대 교회에서는 재정적 어려움에 놓인 성도들을 위한 정식 헌금을 드렸고, 그것을 구제의 목적으로 분명히 사용했다는 것이다.

3.1.3. 고린도후서 8:1-15

고린도후서 8:1-15는 9:1-15와 함께 바울이 “연보” 즉 헌금을 드리는 것과 관련한 다양한 사항을 언급하는 본문으로 알려져 있다.²⁷⁾ 물론, 이를 “헌금론”과 같은 방식으로 언급하지 않고, 대신 아가야 지역에 속한 고린도 교회 성도들에게 “마게도냐 교회들”의 헌신을 언급하던 중에 헌금과 관련된 중요한 사항을 제공한다. 우선, 1-6절에서 바울은 고린도 교회 성도들에게 마게도냐 교회 성도들의 “연보”에 관한 열심을 소개하면서 이러한 열심히 고린도 교회에서도 완수될 수 있기를 권면한다. 비록 문장은 명령형을 담고 있지 않지만 1절의 첫 어휘를 “그노리조멘”(Γνωρίζομεν[“알리노니”])라는 정보 노출 정형구를 사용함으로²⁸⁾ 고린도 교회 성도들이 알아야 할 사항(6절[“이미 너희 가운데서 시작하였은즉 이 은혜를 그대로 성취하게 하라 하였노라.”])을 공지함으로 향후 요구되는 행동의 근거가 되도록 했다. 이후 7-15절에서 고린도 교회 성도들에게 연보하는 일을 다른 일을 하듯 열심을 낼 것(7절)과 그래야 하는 이유를 8-9절에서 사랑의 진실함의 증명과 예수 그리스도를 따름이 개념으로 설명한다. 그러면서 10-11절에서 이미 작정하여 시작한 연보의 일을 온전히 감당하는 것이 고린도 교회 성도들에게 유익이 되기에 가진 소유로 완성할 것을 명한다. 특별히, 11절은 “뉘니 데 까이”(νυνὶ δὲ καί)로 시작되는데, 이 표현 중 “뉘니”는 현재성을 강조하고, “데 까이”는 앞선 내용과 관련하여 새로운 국면을 제시한다는 점에서²⁹⁾ 행동의 촉구를 강조한다고 볼 수 있다.³⁰⁾ 마지막으로, 12-15절에서 바울은 자발성을 강조하면서도(참조. 11절[“있는 대로,” 즉 소유의 정도에 따라])(12절), 동시에 그들이 계획했고 시작한 일이 만사를 거두는 일에 있어 차별이 없다는 출애굽기 16:18(LXX)의 말씀을 성취하는 것과 같은(15절) 하나님 백성들 내

26) 참조. 갈런드, 『고린도전서』, 982.

27) 다만, 고린도후서 8-9장의 고린도후서 내에서의 위치(즉, 통일성과 편집설)와 8장과 9장의 내용이 연결된 것인지 아니면 분리된 것인지에 대한 논의는 랠프 P. 마틴, 『고린도후서』, 김철 역 (서울: 솔로몬, 2007), 55-56, 60-61, 507-510을 참조하라. 마틴의 경우, 전자와 관련하여서는 7장의 주제와 8장 이후의 주제가 전환되기 때문에 어조나 문맥이 변경되는 것으로 설명하여 통일성을 지지하고, 후자와 관련하여서는 8장과 9장의 훈계 대상이 고린도 교회 성도와 아가야 지역 있는 교회들에 대한 “어떤 익명의 형제들의 추천서”라고 제시함으로 구분을 둔다. 마틴, 『고린도후서』, 507-508. 그럼에도 불구하고, 이 둘은 고린도후서의 순서에 따른 것이고 원래의 것이라고 지지하며, 또한 자신이 제시한 내용 분해에 따르면 모두 “예루살렘 교회를 위한 연보”의 권면이라고 정리한다.

28) 참조. 김주한, 『바울, 묵회, 서신』 (안양: 아드폰템하우스, 2019), 108.

29) 참조. 김주한, 『바울, 묵회, 서신』, 113.

30) 폴 바넷, 『고린도후서』, 전용우 역 (서울: 부흥과 개혁사, 2020), 505, 각주 40번.

에서의 차이가 아닌 “균등”하게 하려 한다는 것을 제시한다(13-14절).

한편, 이 본문에서 헌금과 관련하여 주의를 기울일 요소는 몇 가지로 정리될 수 있다. 첫째로, 바울은 헌금과 관련된 다양한 용어를 제시한다는 점이다. 우선, 2절에서 바울은 “풍성한 연보”(개역개정)를 언급한다. 이 번역은 원어 “또 뿔루토스 떼스 하쁠로떼토스”(τὸ πλοῦτος τῆς ἀπλότητος)에 따른 것이다. 이 명사구에서 “뿔로토스”는 “부(副)”와 관련된 표현이고, “하쁠로떼토스”는 다른 의도 등이 없는 단순함에 따른 “신실함, 진실함, 솔직함”과 관련된 표현이다.³¹⁾ 이 점을 고려하면 문자적으로 이 명사구는 “신실함의 부”로 해석이 될 것이다. 그러나 학자들은 이 구절에서 “하쁠로떼토스”는 문자적인 의미가 아닌 확대된 의미로 사용되었다고 지적하면서 이를 “이중적 동기가 없는 타인을 향한 관용”(generosity toward others in which there is no duplicity of motive)이라고 제시한다.³²⁾ 비록 이러한 용례가 적절한지 그리고 만약에 그렇더라도 이 헬라어 표현을 개역개정에서 “풍성한 연보”로 번역한 것이 적절한지는 의문이 남는다. 그러나 문맥상 이 표현은 마게도나 교회 성도들의 연보의 풍성함을 근거로 제시하는 맥락에서 등장하기에 이러한 번역을 배제할 필요는 없다(참조. NIV[“rich generosity”], ESV[“a wealth of generosity”]). 다만, 바울서신이 다른 부분에서 “연보”에 대해 “꼬이노이아”(롬 15:26), “로게이아”(고전 16:1), “레이뚜리아”(롬 15:27), “유로기아”(εὐλογία. 고후 9:5), “카리스”(고전 16:3)의 구체적인 용어들이 사용된 반면, 2절의 “또 뿔루토스 떼스 하쁠로떼토스”는 명확하지 않은 특징이 있다. 그럼에도 불구하고, 이 표현은 4절에서 “은혜” 곧 “성도 섬기는 일에 참여함”(τὴν χάριν καὶ τὴν κοινωνίαν τῆς διακονίας τῆς εἰς τοὺς ἁγίους)으로 설명된다. 이 명사구에서 주의할 점은 개역개정은 접속사 “카이”(καί)를 연결사로 해석했지만, 문맥상 설명의 용법을 보는 것이 적절하다.³³⁾ 그렇다면, “은혜”, 구체적으로 말하자면, “성도 섬기는 일에 참여함”의 의미가 된다. 주의할 점은 4절에서 2절의 “또 뿔루토스 떼스 하쁠로떼토스”(“풍성한 연보”)를 구체화하면서 바울서신의 연보에 대한 일반적 용어가 등장한다는 점이다. 예로, “카리스”라는 표현이 구제의 의미로 사용되었고, “꼬이노니아”라는 용어가 “카리스”를 부연하는 표현으로 사용되었다. 이 둘은 로마서와 고린도전서에서 모두 “연보”로 번역된 용어이다. 게다가, 2절의 “또 뿔루토스 떼스 하쁠로떼토스”(“풍성한 연보”)의 목적 혹은 대상은 다른 아닌 “성도 섬기는 일”로 묘사되는데, 이는 로마서 15:25에 언급된 “성도를 섬기는 일”과 유사한 표현이다. 로마서 15:25에서 바울은 이 “연보”의 일을 헬라어 분사구 “디아코논 포이스 하기오이스”(διακονῶν τοῖς ἁγίοις)을 통해 표현했는데, 고린도후서 8:4에서 명사구로 재차 표현했다(τῆς διακονίας τῆς εἰς τοὺς ἁγίους). 결국, 4절의 “은혜” 곧 “성도 섬기는 일에 참여함”은 성도들을 지원하는 “연보”의 사역을 표현한 것이다. 한편, “또 뿔루토스 떼스 하쁠로떼토스”(“풍성한 연보”)는 6, 7절에서 “카리스” 명사의 곡용형으로 재차 표현된다(τὴν χάριν[6절], τῇ χάριτι[7절]). 바울이 “카리스”를 “연보”의 맥락에서 이해한 것은 생소한 일이 아니다(고전 16:3). 그러나 본 단락 4, 6, 7절에서의 “카리스”의 사용법은 단순한 나눔의 의미 이상을 전달하는데, 그것

31) 댄커, 『신약성서 그리스어 사전』, 83, 456.

32) Rogers Jr. and Rogers III, *The New Linguistic and Exegetical Key to the Greek New Testament*, 408.

33) 바넷, 『고린도후서』, 487, 각주 31. 참조. 댄커, 『신약성서 그리스어 사전』, 296.

은 바울이 이 어휘를 성도가 하나님/예수님을 통해 누리는 “은혜”(1[“하나님께서 마게도냐 교회들에게 주신 은혜”], 9[“우리 주 예수 그리스도의 은혜”]절)와 병행되고 있기 때문이다. 바울이 성도가 어려움에 놓여 있는 성도들(특별히, 예루살렘 교회 성도들³⁴⁾)에게 “연보”(“카리스”)를 나누는 일을 하나님과 예수님께서 주신 “은혜”(“카리스”)와 비교한 이유는, 특별히 “연보” 준비를 완료해야 하는 고린도 교회 성도들의 자발적인 참여를 강조하기 위한 목적이 있을 것이다(참조. 10-11[준비 완료], 12[자발적 참여]절).³⁵⁾ 즉, 바울은 “영적인 은사의 풍성함이 주는 일에서 풍성한 근거가 되고 그것을 필수적이게 만”들고, “하나님에게서 은혜를 받은 것이 다른 사람들에게 은혜를 표현하는 것으로 이끈다.”고 생각했기 때문이다.³⁶⁾ 따라서 9절에서 바울은 예수님의 사역을 언급하면서 “부요하신 이로 너희를 위하여 가난하게 되심은 그의 가난함으로 말미암아 너희를 부요하게 하려 하심이라.”라고 요약한다. 이는 일차적으로 구제를 위한 헌금의 근거가 무엇인지를 보여준다.³⁷⁾ 즉, 성도로써 받은 구원의 은혜를 구체적인 삶 가운데 나누는 것을 의미한다. 그리고 이 실천을 통해 얻어지는 것은 하나님/예수님께서 주신 은혜를 함께한 성도들이 차별 없이 온전히 이 땅에서의 삶을 살기 위한 것이다. 이를 바울은 “균등”(13, 14절)이라는 표현을 사용하여 설명했다. “균등”의 헬라어 어휘 “이소테스”(ἰσότης)는 동등함(equality)나 이를 이루기 위한 계획으로 “공평”(fairness)을 의미한다.³⁸⁾ 비록 이 표현이 재산적 측면에서의 동등함을 의미하는 것으로 해석될 수 있을지라도, 15절의 출애굽기 16:18의 인용을 고려해 보건데, 이는 하나님께서 성도들을 다양하게 부르셨지만 그들을 대함은 동일하기에 그분의 은혜로 말미암아 구원받은 성도는 그 뜻을 온전히 이루기 위해(즉, 하나님 안에서는 누구든지 부족함이 없도록) 이 땅에서 나눔을 실천해야하는 것이라는 가르침으로 보는 것이 적절하다.³⁹⁾ 그리고 이를 위해서는 일단의 헌신과 희생을 염두에 두어야 함을 13-14절에서 명시한다. 그러나 마틴이 지적하듯이 그 일이 “연보”하는 자를 “희생시켜 괴롭게 하고 다른 사람들의 고통을 덜어주는 그런 것”은 아님을 기억해야 한다.⁴⁰⁾ 즉, 고행의 과정이 되면 안된다. 이러한 바울의 가르침은 “연보”를 통한 구제는 단순한 돈(재산)의 분배가 아닌 하나님과 그리스도를 닮아감이요,⁴¹⁾ 또한 그의 뜻을 온전히 이루는 일임을 지시한다.

34) 바넷, 『고린도후서』, 489.

35) 참조. 마틴은 “여기서 나오는 카리스(χάρις)가 신학적인 배경을 지니고 있다는 것, 즉 마게도냐 교인들은 모든 인간적인 시도를 촉발시키는 하나님의 은혜에 응답하여 행한 것이라는 의미가 이 단어 속에 내포되어 있다는 것을 인정하면서도 이 단어를 인간으로서의 특권, 은혜를 받아서 행한 행위로 해석”한다. 마틴, 『고린도후서』, 516.

36) 스캇 하프만, 『NIV 적용주석』, 채천석 (서울: 솔로몬, 2013), 391.

37) 바넷, 『고린도후서』, 501.

38) 댄커, 『신약성서 그리스어 사전』, 288.

39) 참조. 하프만, 『NIV 적용주석』, 396. “바울이 비례적인 헌금을 강조하는 이유는 헌금의 목적이 고린도인들을 곤란하게 함으로써 예루살렘의 성도들을 돕는 것이 아니기 때문이다. 오히려 근본적인 필요들과 관련하여 그들 사이에 ‘균등함’을 낳는 것이 목표이다... 이것은 다른 사람들의 필요를 충족시키는 상호 호혜적인 것으로 정의된다.”

40) 마틴, 『고린도후서』, 535.

41) 하프만, 『NIV 적용주석』, 393; 마틴, 『고린도후서』, 530. 마틴은 이곳에 제시된 “그리스도의 모범은 윤리적인 요구를 강화시키기 위하여 하나님의 행위를 패러다임으로 사용하는 성경의 전형적인 관행”을 반영해 주는 것으로 해석한다.

위의 사항을 고려할 때, 바울이 고린도후서 8:1-15에서 제시한 교회 재정에 관한 견해는 그 목적은 무엇보다 한 하나님/예수님의 “은혜”(“카리스”)로 부름받은 성도들(1, 9절)이 곤경에 처해 있을 때 “연보”(“카리스”)를 통해 서로 지원함으로(11절) 서로 보충하여 “균등”, 즉 소외 되지 않도록 하는데 있다는 것이다(13-15절). 또한 이 일이 자발적으로 진행될 수 있도록 하는 것도 지적한다.

3.1.4. 고린도후서 9:1-15

고린도후서 9:1-15는 앞선 8장의 “연보” 단락에 이어 이 주제를 다룬다.⁴²⁾ “성도를 섬기는 일에 대하여는 내가 너희에게 쓸 필요가 없나니”로 시작되는 이 단락은 1절을 통해 다음의 두 가지 사항이 예상된다. 첫째, 본 단락의 주제를 전달하는 “성도를 섬기는 일에 대하여는”이라는 표현에 사용된 헬라어 명사구 “떼스 디아코니아스 떼스 에이스 투스 하이우스”(τῆς διακονίας τῆς εἰς τοὺς ἁγίους)는 고린도후서 8:4에서 “연보”를 지칭하는 용어 “카리스”(τὴν χάριν[“은혜”]) 이후 이 표현을 구체화하는 “성도 섬기는 일에 참여함”(τὴν κοινωνίαν τῆς διακονίας τῆς εἰς τοὺς ἁγίους)과 거의 유사하다는 점이다. 다만, 고린도후서 9:1의 표현에는 “연보”의 또 다른 표현인 “꼬이노니안”이 등장하지는 않지만, 고린도후서 8:4 설명부에서 이미 제시했듯이 로마서 15:25에서 “연보”의 일을 나타내는 분사 “디아코논”(διακονῶν)의 명사형이 “디아코니아스”가 등장해 “섬도를 섬기는 일”은 바로 연보와 관련된 것임을 등장한다. 따라서 본 단락은 “연보”에 대한 추가적인 정보를 제공할 것이다. 둘째, 바울은 “연보”와 관련하여 고린도 교회 성도들에게 “쓸 필요가 없나니”(περισσὸν μοί ἐστιν τὸ γράφειν ὑμῖν)라고 표현했다. 이는 고린도 교회 성도들이 현재 행하고 있는 일을 칭찬하는 것으로 향후 내용이 새로운 권면이나 촉구가 아닌 격려를 위한 것임을 예상하게 한다. 그런데, 8장에서 바울은 마게도냐 교회 성도들의 모범(고후 8:1-2)과 예수 그리스도의 모범 제시(고후 8:9)를 통해 “연보”의 자세와 방법(즉, 자발적으로 풍족히)을 가르쳤고, 또한 출애굽기 16:18을 인용하여 희생과 고난이 있더라도 왜 그러한 나눔을 해야 하는지를 설명했다(즉, 하나님께서 주시는 공평한 은혜의 실현)(고후 8:13-15). 게다가, 고린도 교회 성도들은 이미⁴³⁾ 이러한 일을 시행했기에 온전히 이 일을 완수하기만 되는 상황이었다. 따라서 바울은 9장에서 이러한 사항을 언급하면서 “쓸 필요가 없”다고 말한 것이다. 따라서 9장의 내용은 앞선 내용을 잘 감당하기 위한 격려가 담겨있을 것이고, 그 차원에서 집중할 수 있는 말들로 이뤄졌다고 말할 수 있다(3-5절[“준비하게 하려 함”]). 이런 관점에서 바울은 1-5절에서 “연보” 준비를 위한 격려와 도움 제시, 6-10절에서 자발적으로 힘닿는 대로 “연보”할 것과 이러한 역사를 이룬 자들이

42) 고린도후서 8장과 9장의 연결성에 대한 의구심이 제기되어 왔다. 참조. 마틴, 『고린도후서』, 55-56, 60-61, 507-510. 그러나 바넷은 다음의 이유로 9장의 내용이 8장의 “논고를 확장했을 가능성”이 있다고 본다. (1) 설명을 재개하는 “왜냐하면”, (2) 고린도후서 8:4에 언급된 “성도를 섬기는 일”의 반복적 등장, (3) 고린도후서 8:11의 고린도 교회 성도들의 “원함”에 대한 반복적 확신, (4) 지난해부터 “원함”(고후 8:10)을 지속함, (5) 형제들을 보낸 것에 관한 추가적 언급, (6) 고린도후서 8:24에서 온 “자랑”의 주제 상술(고후 9:2-3). 바넷, 『고린도후서』, 526. 필자는 바넷이 지적한 언어적, 주제적 연관성을 고려한 설명이 다른 설명보다 타당성이 있다고 본다.

43) “일 년 전에 행하기를 먼저 시작할 뿐 아니라 원하기도 하였은즉”(고후 8:10b). 심지어, 고린도후서 9:2에서는 바울이 이러한 사항을 마게도냐인들에게 자랑하기도 했다고 언급한다.

누릴 보장(즉, 하나님께서 보존하신다[9절/시 112:9]) 및 11-15절에서 고린도 교회 성도들의 넉넉하고 너그러운 “연보”를 통해 드러날 감사에 대해 기술한다.

한편, 그 내용은 고린도후서 8장의 연속으로 격려 내용으로 이해할 수 있지만, 9장 본문은 “연보”에 대한 추가적인 정보를 제공한다. 우선, 헌금과 관련된 용어가 다양하게 등장한다. 개역개정에는 헌금을 지칭하는 용어로 “섬기는 일”(1절), “연보”(5ab절, 11, 13절), “모든 은혜”(8절),⁴⁴⁾ “모든 착한 일”(8절), “너희 심을 것”(10절), “[봉사의] 직무”(12, 13절)가 있다. 물론, 이 중에는 실제로 바울이 “연보”를 지칭할 할 때 사용한 헬라어 용어 “디아코니아”(1절[“섬기는 일”]), “유로기아”(5ab절[“연보”]), “카리스”(8절[“은혜”]), “하בל로페스”(11[너그럽게 “연보”], 13[후한 “연보”]절), “디아코니아”(12, 13절[“직무”]), “레이뚜르기아”(12절[“봉사”]), “코이노니아”(13절[“섬기는”])와 그러한 행위를 비유적으로 나타낸 표현인 “모든 착한 일”(8절[“뵤 에르곤 야가톤”]),⁴⁵⁾ “너희 심을 것”(10절[“똥 스폰론 휘몬”]) 등이 등장한다. 고린도후서 9장에서 이 용어들이 포괄적으로 등장하는 것의 이유를 분명히 알 수는 없지만, 분명한 사항은 앞선 로마서 15장, 고린도전서 16장, 고린도후서 8장 주석에서 살펴보았듯이, 바울은 “연보”를 자발적으로 공동체를 위해 나누는 헌금으로 이해하고 있음을 볼 수 있다. 특별히, 고린도후서 9:5b에서 바울은 “연보”를 자발적으로 준비할 것을 강조하는데, 그래야만 “연보답고 역지가 아”닌 것(ὡς εὐλογίαν καὶ μὴ ὡς πλεονεξίαν)이 된다고 지적한다. 자발성의 관점에서 언급된 이 명사구에서, 추천되는 행위를 나타내는 명사 “유로기아”(εὐλογία)는 칭송의 표현으로 기본적으로 “찬송, 찬양”을 의미하나 “호의를 베풀”과 관련하여서는 “복, 선물” 따위를 의미한다.⁴⁶⁾ 바울이 이 단어를 선택한 것에 대해 마틴은, “고린도 교인들이 기꺼이 자원하여 연보를 드리게 되면, 그것은 그들이 행위가 자원하여 드리는 것임을 보여주는 증표”가 될 것이라고 본다.⁴⁷⁾ 반면, “연보”의 비자발성을 나타내기 위해 선택된 어휘 “πλεονεξία”(πλεονεξία)는 “적당한 기준 이상으로 무엇인가를 얻으려는 동기 유발”의 의미에서 “탐욕”을 의미하며 또한 그러한 행동을 나타내는 것으로 (“금전 등의) 강탈, 강요”를 의미하는데,⁴⁸⁾ 마틴은 이 어휘의 선택이 탐욕과 관련하여 무엇인가 얻어내려는 자에 의한 동기를 나타내는 것으로 “통상적인 의미인 ‘돈을 사랑하는 것’, 즉 아까워하면서 역지로 내는 것”을 의미한다고 주석한다.⁴⁹⁾

위의 사항을 고려할 때, 바울이 고린도후서 9:1-15에서 제시한 교회 재정에 관한 견해는 기본적으로 그것이 성도들 간의 물질 나눔을 통한 교제와 섬김 활동이라는 것이다(12-13절).⁵⁰⁾ 그리고 이 일은 즉흥적으로 시행될 일이 아니라 준비와 계획을 통해 체계적으로 이뤄질

44) 참조. 바넷, 『고린도후서』, 537.

45) 마틴은 이 표현이 “예루살렘의 가난한 성도들을 돕고 구제하는 일”이라고 잘 주석한다. 마틴, 『고린도후서』, 577.

46) 댄커, 『신약성서 그리스어 사전』, 250.

47) 마틴, 『고린도후서』, 568.

48) 댄커, 『신약성서 그리스어 사전』, 542-543.

49) 마틴, 『고린도후서』, 568.

50) 특별히 마틴은 “연보”가 단순한 구제가 아닌 “궁핍에 처한 예루살렘 교회를 돕는다는 특별한 목표를 지향하고 있었다는 사실”이 12절의 “헤 디아코니아 페스 레이뚜르기아스 따우페스” 구문을 통해 드러난다고 지적한다. 마틴, 『고린도후서』, 580.

때 보다 칭찬받을 만한 일이라는 점도 강조된다(2-3절). 한편, “연보”의 준비와 나눔은 역지가 아닌 자발적으로 진행될 때 “연보”다울 수가 있는데, 이 일을 기꺼이 할 수 있는 이유는 성도의 마땅한 반응일 뿐만 아니라 하나님께서 이 모든 일을 잘 감당하고 남게 하실 것이라는 확신이 있기 때문이라고 말씀한다(6-10절). 특별히, “카리스”(“은혜”[14절], “은사”[15절])가 그 근거가 된다(참조. 8절[“모든 은혜”]).⁵¹⁾

3.1.5. 빌립보서 4:10-20

빌립보서 4:10-20 단락은 앞서 살펴본 로마서 15:25-29, 고린도전서 16:1-4, 고린도후서 8:1-15; 9:1-15 단락과 성격을 달리한다. 로마서, 고린도전서 및 고린도후서 본문은 “연보”를 구체적으로 언급하고 실행할 것에 대한 정보를 제공해 주는 반면, 빌립보서 본문은 바울이 선교 여행 중에 경험한 도움에 대한 고백으로 이뤄져 있다. 특별히, 바울은 14-16절에서 자신이 처했던 형편과 그들의 지원에 대해 언급한다. 바울은 “괴로움”에 처해 있었는데, 이는 빌립보 교회와 그 외의 개척한 교회로부터 핍박을 피해 떠나게 된 사함을 지적한다. 이때 빌립보 교회는 그 “괴로움”에 “함께 참여하였”다고 칭찬한다. 이 말은 일차적으로 빌립보 교회 성도들도 바울과 마찬가지로 물리적 핍박을 받았음을 의미할 수도 있지만, 그보다는 15-16절의 재정적 도움을 지칭하는 것으로 보는 것이 적절하다.⁵²⁾ 이는 15-16절에 제시된 용어들을 통해서도 확인이 가능한데, 예를 들어, “참여”함으로 동업자가 된 것(“에코이노네센”[ἐκοινωνήσεν]), “주고 받는 내 일”(εἰς λόγον δόσεως καὶ λήψεως) 등의 표현은 고대 상업 용어에서 지출과 수입(δόσεως καὶ λήψεως)을 가리키는 “계좌”(λόγον)⁵³⁾를 가리키는 데 사용된다.⁵⁴⁾ 호돈은 이 용어들이 “빌립보 교인들이 바울에게 준 재정적 도움과 그들이 바울로부터 받은 것, 즉 영수증을 가리키는 것이었을 가능성이 크다.”라고 말하는데,⁵⁵⁾ 이점에 대한 다른 해석이 있을 수 있더라도 일차적으로 재정적 지원이 있었음을 의미하는 데는 의심의 여지가 없다. 이러한 점은 16절에 언급되어 있듯이 바울이 데살로니가에서 사역을 감당할 때 그의 “쓸 것”(“뎌 크레이안”[τὴν χρεῖαν]), 즉, “재정적 압박”으로 인한⁵⁶⁾ “필요”⁵⁷⁾를 두 번이나 지원해 주었다는 언급을 통해서도 확인된다. 추가적으로, 18절에 따르면 바울은 에바브로디도를 통해서 지원을 받았다고 언급되는 점도 주의를 기울일 만하다.

한편, 17절에 따르면, 바울은 자신의 사역에 있어 그는 자신이 세운 교회로부터 “선물”을 구하고자 하지 않았음을 말한다. 헬라어 명사 “도마”(τὸ δόμα)는 문자 그대로 “주어진 것”을 의미하고, 문맥상 재정적 지원을 가리킨다. 그러나 바울은 자신이 이러한 것을 구하지, 즉 추구하지 않았다고 언급한다(οὐχ ὅτι ἐπιζητῶ). 이는 바울이 (목회적) 필요에 있어서 지원을 받

51) 배넷은 14-15절에 2회 등장하는 “카리스”라는 어휘가 8장에서 시작되어 9장까지 이어지는 “연보”에 대한 훈계와 격려의 결론을 표시한다고 지적한다. 배넷, 『고린도후서』, 546-547.

52) 제랄드 호돈, 『빌립보서』, 채천석 역 (서울: 솔로몬, 1999), 376.

53) 댄커, 『신약성서 그리스어 사전』, 347.

54) 모에세스 실바, 『빌립보서』, 최감중 역 (서울: 부흥과 개혁사, 2020), 280; 호돈, 『빌립보서』, 379.

55) 호돈, 『빌립보서』, 380.

56) 호돈, 『빌립보서』, 380.

57) 참조. 댄커, 『신약성서 그리스어 사전』, 597.

았지만 그 외의 목적으로는 지원을 거부했음을 의미한다. 17절에 사용된 헬라어 동사 “에빠 제떼오”(ἐπιζητέω) 동사는 기본적으로 “어떤 것을” 찾거나 “지대한 관심을” 보이는 행동을 함축한다.⁵⁸⁾ 그렇다면 바울의 고백은 자신이 필요에 따른 것이 아닌 “선물”을 추가하지 않았음을 말한 것이라고 할 수 있다. 이는 일차적으로 18절에 언급된바, 이미 빌립보 교회 성도들이 보내준 재정으로 충분히 사역을 감당할 수 있었음을 의미하고, 더불어 앞선 10-13절에서 언급된바 바울은 사역을 감당함에 있어 여러 형편을 감당할 준비와 훈련이 되어 있었기 때문이라고 말할 수 있다. 다른 한편, 바울은 빌립보 교회 성도들의 사역을 위한 재정 도움을 언급하면서 19절에서 하나님께서 빌립보 교회 성도들의 “모든 쓸 것”(πάσαν χρείαν ὑμῶν), 즉 필요를 채우실 것을 선언한다. 이는 18b절에 언급된바, 그들이 바울의 사역을 위해 지원한 재정이 “받으실 만한 향기로운 제물이요 하나님을 기쁘시게 한 것”이기에⁵⁹⁾ 하나님께서 친히 필요를 채우실 것이라는 점을 강조한 것이다.

위의 사항을 고려할 때, 바울이 빌립보서 4:10-20에서 제시한 교회 재정에 관한 견해는 일차적으로 복음 사역을 위해 사용되어야 함을 가르친다(14-16절). 그러나 그것은 오직 목회를 위한 것이어야지 지도자의 다른 목적을 위한 것이어서는 안된다(17절). 이 재정은 물론 “연보”를 통해 확보되었을 것이다. 한편, 헌금을 드리는 성도들은 자발적으로 드리는 가운데(14절) 두려워하지 말고 하나님께서 성도들이 사용할 모든 것을 채우시리라는 확신 가운데 헌신해야 할 것을 가르친다(19절).

3.2. 교회 재정에 관한 추론적 본문

3.1에서 언급된 “연보” 및 재정 지원에 관한 5개의 주요 본문 외에도 바울서신에는 교회의 재정 사용과 관련된 본문이 등장한다. 비록 관련 본문들에는 재정 확보 방법, 목적 등이 구체적으로 언급되지는 않지만 교회 재정이 사용된 방식에 따라 두 가지 정도로 분류할 수 있다.

첫째, 교회 재정이 교회 지도자들을 위해 사용될 것을 언급하는 본문이 있다. 예를 들어, 바울은 디모데전서 5:17-18에서 “잘 다스리는 장로들”, 특별히 “말씀과 가르침에 수고하는 자들”을 존경할 것을 권면한다. 그러면서 신명기 25:4 및 누가복음 10:7을 인용 혹은 염두에 두고, 그 “존경”(“τιμή”[τιμή])이 단순한 경외가 아닌, 대가(즉, 급료)를 포함하는 것으로 해석한다.⁶⁰⁾ 한편, 로마서 16:1-2에서 바울은 겐그레아 교회의 집사 뵈뵈를 로마 교회에 추천하는데, 2절에서 그녀를 묘사할 때 “보호자”라고 언급한다. 이때 사용된 헬라어 단어는 “쁘로스 따띠스”(προστάτις)인데, 이는 단순한 도움자(“helper”)가 아니라 후견인(“patroness”)을 의

58) 댄커, 『신약성서 그리스어 사전』, 233.

59) 실바는 이 표현이 “헌금”을 지칭하는 것이라고 규정하면서, 이 부분이 “구약의 제의 용어”를 차용하여 설명한 것으로 본다. 실바, 『빌립보서』, 281.

60) 윌리엄 D. 마운스, 『목회서신』, 채천석과 이덕신 역 (서울: 솔로몬, 2009), 663, 667, 669-670. 참조. 댄커, 『신약성서 그리스어 사전』, 346. 한편, 이 사항이 데살로니가전서 5:12에 언급된 “너희 가운데서 수고하고 주 안에 너희를 다스리며 권하는 자들”을 아는 일에도 적용되는지는 분명하지 않다. 브루스는 자신의 주석에서 디모데전서 5:17을 언급하지만 재정적인 부분은 언급하지 않는다. F. F. 브루스, 『데살로니가전후서』 (서울: 솔로몬, 1999), 216-217.

미한다.⁶¹⁾ 뵈뵈의 직분이 집사고 그 활동을 “뵈로스따뵈스”로 묘사한 점을 고려할 때 뵈뵈 집사는 바울의 사역을 재정적 측면에서 지원하는 역할을 했다고 추론할 수 있다.⁶²⁾

둘째, 교회 재정이 교회 내의 성도들을 위해 사용될 것을 언급하는 본문이 있다. 예를 들어, 바울은 디모데전서 5:1-16에서 “참 과부인 과부를 존대”할 것과 관련된 사항을 언급한다 (3절). 이 부분에서도 바울은 “존대”를 언급하며 헬라어 동사 “띠마오”(τιμάω)를 사용하는데, 이는 디모데전서 5:17에서 “존경”의 헬라어 명사 “띠메”와 동족어로 적절한 재정적 지원을 암시한다고 말할 수 있다.⁶³⁾ 이점은 16절에서 보다 명확하게 표현된다. 즉, 바울은 과부에게 친척이 있다면 친척이 그를 돌보게 하고(참조. 8절) “교회가 짐지지 않게 하라.”라고 말하는데, 이 말은 그러한 처지가 못되는 “참과부”의 경우 교회가 짐을 져야 한다는 의미를 가진다. 한편,

위의 사항을 고려할 때, 바울이 간접적으로 교회 재정에 관해 제시한 견해는 교회의 재정은 교회 지도자들을 위해 적절하게 지급된다는 될 수 있다는 것이다. 그러나 바울은 상황에 따라 목회적 차원에서 교회의 재원 지원을 받지 않기도 했다(고전 9:4-15; 고후 11:8-9. 참조. 고후 12:15, 17-18). 한편, 교회의 재정은 교회에서 합의된 약자에게 사용될 수 있다.

4. 결론

필자는 문제 제기에서 코로나 19로 인한 상황에서 교회 재정 사용의 방향성이 어떠해야 하는지를 바울서신을 통해 고민해 보고자 했다. 그 이유는 교회 재정 사용이 교회 운영이나 내외적인 선교활동 및 지원 사업에는 많이 사용되지만 교회 내의 재정적 어려움에 있는 성도들을 돌보는 일에는 거의 사용되지 못하고 있기 때문이다. 그러나 과연 이러한 교회 재정 사용 방향이 적절한 것이며, 동시에 오늘날과 같이 같은 믿음을 소유한 성도들이 경제적 어려움을 당하고 있는 시점에 과연 이들을 방치해야 하는 것이 성경적인지도 질문해 보고자 했다. 이 문제에 답을 찾아보고자 우선 제2장에서 주요 교단의 헌금에 관한 규정을 살펴보고, 규정에는 구제에 대한 부분이 있었지만, 교회 내 성도에 대한 구제 부분이 다른 사항에 관한 언급보다 구체적으로 제시되고 있지 않음을 발견했다. 그리고 제3장에서 이점을 염두에 두면서 성경이 말하는 헌금은 무엇인지 살펴봄으로 오늘날 교회의 재정 사용 방향성을 찾아보고자 했다. 그 결과 바울서신에 나타나는 헌금과 그 사용 방향성은, 비록 각 본문은 다양한 내용을 담고 있었을지라도, 대략은 피의 제단처럼 정리된다.⁶⁴⁾

바울은... ‘교제’, ‘섬김’, ‘은혜’, ‘복’, 그리고 ‘신령한 봉사’ 등 신학적 내용이 가득 담긴 단어로 연보에 대해 말한다. 이 모든 것은 바울에게 ‘연보’란 단순히 돈에 대한 것이 아니라 하나님의 은혜에 대한 적극적인 반응임을 보여준다. 주의 사람들의 필요에 대해 반응하는 사

61) Harvey, *Romans*, 374.

62) 참조. C. E. B. Cranfield, *Romans: A Shorter Commentary* (Grand Rapids, Michigan: William Be. Eerdmans Publishing Company, 1985), 374-375.

63) 마운스, 『목회서신』, 620-621.

64) 피, 『고린도전서』, 1023.

역일 뿐 아니라, 하나님께 감사드리고 로마 제국 전역에 걸쳐 ‘주의 사람들’ 사이에 교제의 끈을 만드는, 하나님을 향한 사역이다.

그리고 제3장에서 연구한 사항은 제2장에서 제시된 항목을 따르면 아래와 같이 요약된다.

- ① 목적과 방법: 하나님/예수님의 동일한 “은혜”를 통해 하나님의 자녀로 부름받은 이들이 이 땅을 살아갈 동안 물질적 측면에서도 차별 없이 살 수 있도록 하는 목적, 즉 “성도를 섬기는 것.”⁶⁵⁾ 자발적이나 하나님/예수님으로부터 받은 것을 근거하기에 당위적 요소 포함.
- ② 근거: 하나님/예수님의 “은혜.”
- ③ 종류: 정규 모임 헌금(정례헌금), 구제헌금, 사역 지원금.
- ④ 운용: 해당 교회 및 연계 사역자.
- ⑤ 쓰임: 교회 지도나 혹은 선교사 지원, 교회 내 약자 지원, 타 공동체 지원(예루살렘 교회).

바울서신에 언급된 헌금 관련 본문을 근거해 제시된 위의 정리사항은 제2장에서 살펴본 오늘날 주요 교단의 항목 내용과 차이점이 있다. 이는 오늘날 주요 교단의 헌금 관련 규정 항목은 성경 전반과 교회 전통을 고려하여 작성된 것이기에 전체적이지만, 바울서신에 근거한 사항은 제한적이기 때문일 것이다. 그럼에도 불구하고, 전체적인 방향성은 일치한다. 다만, 바울서신을 통해 특별히 강조되는 요소는 교회 재정 사용이 교회 운영 및 내외적 복음 사역을 위한 것에 집중되는 것이 아닌, 교회 안이나 연합된 주변 교회 성도들의 어려운 경제 상황을 돌보는 것에 초점을 둔다는 것이다. 그러나 이는 비록 초대 교회 경제적 형편이 어려운 측면에 때문에 강조된 것일 수 있지만, 그보다는 동일한 “은혜”를 받았기에 이 땅에서 성도들 간에 섬김으로 재정적 문제에 있어서 소외가 발생하지 않도록 하는 원리가 적극적으로 적용되었기 때문이라고 보는 것이 적절한 것 같다(바울의 사명). 사실, 이슈가 되는 예루살렘 교회는 경제적으로 어려웠지만, “연보”를 준비한 마게도냐와 아가야 교회는 어렵지 않은 상황에서 재정적 “균등”을 위해 재물을 나누었다는 것을 바울서신을 통해 살펴볼 수 있다(고후 8:13-15). 따라서 이러한 헌금 사용의 방향성은 초대 교회 당시의 상황에 국한된 것으로 보는 적은 적절한 이해가 아니다. 오히려 성경적 원리로 한국 교회 내의 교회 재정 사용 문제, 즉 교회 내의 재정적으로 어려운 성도들을 구제하고 돕는 사역에 적용해 볼 필요가 있다.⁶⁶⁾

한편, 교회 재정 사용의 이러한 방향성은 개혁파 교회에서도 인정해왔던 사항이다. 예를 들어, 칼빈은 『기독교강요』 제4권 제4장 “고대의 교회상태, 교황제도 이전의 교회정치” 항목에서 교회 재산 운용 전통을 다음과 같이 제시했다.⁶⁷⁾

65) 황봉환, “바울의 헌금모금의 의의(意義)와 신학적 원리 그리고 적용에 대한 연구: 고전 16장, 고후 8-9장을 중심으로,” 196.

66) 황봉환은 바울의 “헌금모금에 대한 신학적 원리”를 (1) 자발적 참여의 원리, (2) 은혜의 원리, (3) 균등의 원리, (4) 파종과 추수의 원리로 구체화한다. 황봉환, “바울의 헌금모금의 의의(意義)와 신학적 원리 그리고 적용에 대한 연구: 고전 16장, 고후 8-9장을 중심으로,” 203-207. 이 요소들은 바울서신의 “연보” 본문에 공통적으로 나타나기에 “원리”라고 부를 수 있을 것이다. 다만, 헌금론에 대한 구체적 본문이 충분치 않다는 점에서 연구를 통해 더 확증될 필요는 있다. 필자는 황봉환이 제시한 원리가 바울의 목회 원리의 일부, 즉 교회 중심 원리의 일부로 분류할 수 있다고 생각한다. 바울의 목회 원리에 대해서는 김주한, 『바울, 목회, 서신』, 249-295를 참조하라.

67) 칼빈, 『기독교 강요』, IV.4.6-8. 번역은 김충호 역을 사용함(서울: 한국출판사, 2000).

6. 교회 재산의 운용

... 교회가 소유한 토지나 돈은 전부 빈민을 위한 재산이라고 하는 생각을 우리는 교회 회의의 결정과 고대 저술에서 자주 읽을 수 있다. 그래서 감독들과 집사들을 향해서, 그들은 자기 소유를 처리하는 것이 아니라 빈민을 돕기 위해서 임명되었다는 것을 잊지 말라는 말이 반복된다... 따라서 그들은 교회 재산을 마땅히 나눠줘야 할 사람들에게 분배하되 마치 하나님 앞에 있는 것같이 최대의 두려움과 공경으로 치우침이 없이 해야 한다고 경고했다... 그러나 교회를 위해서 일하는 사람이 공적인 경비로 생활을 유지한다는 것은 올바른 일이며 또한 하나님의 율법에서도 인정된 일이다(고전 9:14, 갈 6:6). 또 고대의 어떤 장로들은 자기의 유산을 하나님께 드리고 스스로 빈민이 되었다. 따라서 사역자들이 먹을 것이 부족하지 않도록 그리고 빈민들도 무시되지 않도록 분배가 이루어졌다.

7. 수입을 넷으로 나누었다

교회 수입을 네 부분으로 나누게 했다. 성직자들과 빈민들과 교회 건물들의 수리를 위해서 그리고 넷째로는 타지방과 본지방의 불쌍한 사람들을 위해서 각각 한 몫을 마련했다.

8. 교회 재산을 빈민들에게 분배했다

... 교회에 기부가 들어오면 빈민을 위해서 그대로 고스란히 보관해 두고 만일의 경우에 대비했다. 그래서 예루살렘 지방에 기근이 들어 달리 구제 방법이 없었을 때에 키릴루스는 교회의 기물과 예복들을 팔아서 그 돈을 빈민 구제에 사용했다. 아미다의 감독 아카키우스도 무수한 페르시아 사람들이 아사 직전에 있을 때 자기 교회의 성직자들을 모아 놓고 이 유명한 연설을 했다. "하나님께서서는 잡수시거나 마시지 않으시므로 접시나 잔이 필요 없습니다." 그리고 교회 기물을 녹여 그 가련한 사람들을 위해서 식량을 사며 몸값을 치르게 했다. 제롬도 교회들이 지나치게 호화롭다고 공격하면서 당시의 툴루즈의 감독 엑수페리우스를 칭찬했다. 이 감독은 주의 몸을 버들가지 바구니에 담고 주의 피를 유리그릇에 담으면서도 빈민은 한 사람도 굶기지 않았다고 했다... 요컨대, 암브로시우스가 다른 곳에서 한 말을 우리는 대단히 옳은 말이라고 본다. "그 때의 교회 소유는 모두 가난한 자를 돕기 위한 것이었다." 같은 뜻으로, "감독이 가진 것은 모두 빈민의 것이었다"라고 하였다.

또한 『기독교강요』 제4권 제5장 “전체적인 교황제도가 고대교회 정치의 형태를 완전히 전복시켰다” 항목에도 교회 재정에 대한 다음과 같은 언급이 등장한다.⁶⁸⁾

16. 교회 수입의 분배

... 이런 약탈품으로 부자가 된 도시 주교와 사제들이 참사회의 이익이 되면 약탈품의 대부분을 압수해서 자기들끼리 나눴다... 그들이 어떤 결정을 했든지, 적어도 고대교회 수입의 절반이 빈민에게 가던 것이 지금은 한 푼도 가지 않게 만들었다. 교회법은 명백하게 사분지 일을 빈민들에게 배당하고 또 사분지 일을 감독에게 배당해서 손님 대접과 기타 자선 사업에 사용하게 했다. 성직자들이 자기의 배당금을 어떻게 처리하고 어떻게 써야 하는가를 나는 말하지 않는다. 교회와 건물, 기타에 배당된 나머지도 필요한 때에는 빈민을 위해서 사용해야 한다는 것을 이미 충분히 설명했다. 그들의 가슴속에 하나님께 대한 두려움이 조금이라도 있다면 그들이 먹고 입는 것이 모두 도둑질한 것, 아니 신성 모독 행위에서 온 것이라는 생각을 하고도 그들은 태연할 수 있느냐고 나는 묻고자 한다... 이는 교회 재산의 관

68) 칼빈, 『기독교 강요』, IV.5.16, 18.

리가 완전히 모독적인 약탈로 변해 버렸기 때문이다.

18. 교회 재산의 부정한 사용과 정직한 사용

... 현대 교회에서 중용의 길을 볼 수 있는가? 고대의 검소는 말하지 않더라도 정직한 중용의 길을 일체 배척하고 있다. 극단적인 것, 부패한 현대 취미에 맞는 것만을 좋아한다. 동시에 살아 있는 성전들은 돌보지 않고 가장 작은 잔이나 병 한 개를 아껴서 수천 명의 빈민이 굶어 죽는 것을 버려둔다... 이 물질들은 그리스도에게 바친 것이다. 그러므로 그의 뜻에 따라서 분배해야 한다. 그의 명령에 위반되는 일에 낭비한 이 부분을 그리스도의 것으로 계산하려 해도 그것은 허사일 것이다... 그들은 자기의 죄를 면하려고, 빈민에게 분배해야 할 것을 미신적인 일에 쓰도록 신자들을 유혹하여 교회를 지으며 조상을 세우며 그릇을 사며 예식 복을 준비한다. 이런 식으로 이 밑 없는 구렁이 일상 구제 물자를 삼켜버린다.

칼빈은 당시의 교회들의 교회 재정 운용을 비판하면서 당시의 교회 당국자들이 다양한 이유를 제시하며 교회의 재정을 가난한 성도들을 돌보는데 적극적으로 사용하지 않은 점을 지적한다. 칼빈에 따르면, 이는 초대 교회 전통을 따르는 것도 아니고(4.4.6/8), 교회법을 따르는 것도 아니고(4.5.16) 무엇보다 하나님/예수님의 뜻에 따르지 않는 것이라고 지적한다(4.5.18). 비록 교회 재정이 다양한 곳에 적절하게 사용되어야 하지만, 만약 교회 내의 재정적 어려움을 겪고 있는 성도들에 대한 외면이 있다면 그것은 어떠한 이유로든 교회 재정을 잘못 사용하고 있는 것이라는 것이다.

앞선 제2장의 주교 교단의 헌금에 관한 규정의 내용과 바울서신 분석을 통한 성경적 헌금 사용 방향성, 그리고 『기독교강요』를 통한 개혁교회의 전통을 고려할 때, 현재 한국 교회는 코로나 19로 인해 특별히 경제적 어려움을 당하고 있는 교회 내의 성도들을 돕기 위해 더욱 노력해야 한다고 제안한다. 다만, 이는 개인적 차원에서 그리고 단회적이거나 즉흥적이기 보다는 당회나 공동의회를 통해 규정이나 방향성을 결정하고 온 교회 성도들이 합심하여 이 일이 올바른 교회 재정 사용임을 알고 그 방향성대로 재정이 사용되고 집행될 수 있도록 헌금 작정이나 유지에 적절한 방식으로 관여해야 할 것이다.

■ 논평

김주한 박사의 “성도의 재정 위기에 관한 교회 재정의 개혁신학적 이해: 바울 서신을 중심으로”에 대한 논평

남궁영 박사 / 칼빈대학교

1. 내용 요약

본 연구는 장기화한 코로나 19의 여파로 인해 심각한 난관에 다다른 국내외 경제적 상황을 되돌아보며 한국 사회의 구성원으로서 같은 경제적 어려움을 겪고 있는 성도들에 대한 교회적 그리고 신학적인 관심이 미미하였음을 토로한다. 김주한 박사는 한국 사회에서 교회가 담당해 온 대사회적 섬김의 영역에서 섬김의 주체인 성도는 오히려 배제된 경우가 대다수임을 지적한다. 이와 관련하여 김주한 박사는 “교회 내에 경제적으로 어려운 성도가 있는데 그 사실은 외면한 채 대사회적 책임만을 다하는 것이 과연 성경적 교회 재정 사용인가?”라는 질문을 던진다. 이 질문에 대한 해답을 도모하기 위해 김주한 박사는 바울서신에 나타난 바울의 연금 혹은 헌금에 대한 복음적 이해 및 실천적인 사용 규례를 면밀하게 살펴보고자 한다. 그리고 이에 앞서, 각 주요 장로 교단의 헌금 규정을 비교 정리하여 헌금에 대한 각 규정의 공통점을 다음과 같이 제시한다: “주요 헌금은 자신이 속한 교회에 드리되 이 헌금은 성경적 쓰임에 맞게 사용해야 한다.” 이러한 주요 장로 교단의 헌금 규정은 명료하지만 “성경적 쓰임”이라는 측면에서 김주한 박사는 다음과 같은 문제점을 발견한다: “반면, 규정에는 교회 재정을 교회 구성원의 재정적 지원을 위해 사용할 수 있는지 등에 대한 요소가 담겨있지 않다.” 그리고 김주한 박사는 다음과 같은 중요한 연구 질문을 이어 던진다: “그러나 문제는 이러한 방향성이 과연 성경적인 것인지에 대한 것이다. 특별히 코로나 19로 인한 성도의 재정 붕괴 상황 중에 과연 교회 재정의 사용이 이전 규정에 제한되어야만 하는 것”인가?

바울서신에 나타난 사도 바울의 연보 혹은 헌금에 대한 실천적인 이해를 살펴보기 앞서 김주한 박사는 초대 교회에서 활발하게 수행되었던 구제 사역이 당시의 상황만을 반영한 것이어서 “각 시대의 교회는 각각의 형편에 따라 교회 재정을 사용해야 하는가에 관한 의문”을 제기한다. 이를 통해 김주한 박사는 “바울서신의 헌금 관련 본문을 통해 본문에 드러나는 헌금에 대한 가르침과 당시 교회에 그러한 가르침을 제공한 바울의 헌금의 원리를 살펴보고자 한다.” 김주한 박사는 교회 재정에 관한 명백한 가르침이 나타나는 본문인 로마서 15:25-29 고린도전서 16:1-4, 고린도후서 8:1-15; 9:1-15, 그리고 빌립보서 4:10-20을 중심으로 바울 사도의 연보 혹은 헌금 사용에 대한 실천적인 측면을 연보를 가리키는 다양한 표현을 중심으로 살펴보고자 한다. 다양한 용어와 표현에 대한 논의는 김주한 박사의 발표문을 참고하는 것으로 갈음하고 여기서 그에 대한 논의를 자세히 다루지는 않으려 한다. 각 교회가 처한 상황과 바울 사도의 상황에 따라 다양한 용어와 표현들이 사용되었지만, 그러한 다양함 속에 공

통으로 드러나는 점을 김주한 박사는 다음과 같이 요약한다:

- ① 목적과 방법: 하나님/예수님의 동일한 “은혜”를 통해 하나님의 자녀로 부름받은 이들이 땅을 살아갈 동안 물질적 측면에서도 차별 없이 살 수 있도록 하는 목적, 즉 “성도를 섬기는 것.” 자발적이나 하나님/예수님으로부터 받은 것을 근거하기에 당위적요소 포함.
- ② 근거: 하나님/예수님의 “은혜.”
- ③ 종류: 정규 모임 헌금(정례헌금), 구제헌금, 사역 지원금.
- ④ 운용: 해당 교회 및 연계 사역자.
- ⑤ 쓰임: 교회 지도나 혹은 선교사 지원, 교회 내 약자 지원, 타 공동체 지원(예루살렘 교회).

김주한 박사는 이어서 교회 재정의 “성경적 쓰임”에 대한 자신의 논의를 다음과 같이 결론짓는다: “...교회 재정 사용이 교회 운영 및 내외적 복음 사역을 위한 것에 집중되는 것이 아닌, 교회 안이나 연합된 주변 교회 성도들의 어려운 경제 상황을 돌보는 것에 초점을 둔다는 것이다.”

2. 제안

먼저, 시의적절하지만 절대 쉽지 않은 주제를 택하여 면밀한 논의를 전개해 주신 김주한 박사의 수고에 감사를 드린다. 다만, 논평자의 소임을 다하고 주요 논의가 이어 전개되기 위해 다음과 같은 질문을 던지는 바이다:

첫째, 본 연구에서 제시된 경제난을 겪고 있는 성도들도 구제의 대상에 포함되어야 하는가에 대한 문제에 대한 해답은 일반적인 연보 혹은 헌금에 대한 원리뿐 아니라 새 언약 공동체의 구성원 또는 에클레시아의 구성원으로서 성도 간의 구제 수행을 통한 경건의 원리에서도 찾을 수 있을 것이다. 구제 혹은 기부(Alms)는 구약 지혜 문헌(예를 들면, 잠 3:27)에서 뿐 아니라-더불어 모세오경에서 희년에 대한 규례와 소외계층 배려에 대한 다양한 규례들을 보라- 제2성전기 유대문헌에서 언약 백성이 갖추어야 할 경건의 덕목으로 반복적으로 제시된다(예를 들면, 집회서 3:30, 29:12, 35:2; Ps-Phoc 1.22-26; 시빌의 신탁서 2.234-236; 욥의 유언서 10.4, 7 등등). 대표적으로, 토빗서에서 토빗의 경건은 그의 구제 활동을 통해 부각된다. 주후 368년경 캅바도키아에서 발생한 극심한 가뭄으로 인해 교회 구성원들이 심각한 경제적 난관에 다다랐을 때 제시된 캅바도키아 교부 중 한 명인 바실리우스의 신학적 그리고 실천적인 대처도 이에 대해 중요한 실마리를 제공할 것이다.

둘째, 바울 사도가 가난한 자에 대한 섬김에 대해 구체적으로 언급한 본문인 갈라디아서 2:10 또한 중요한 실마리를 제공할 것이다.

이러한 질문에도 불구하고, 본 연구의 가치는 그동안 교회적 그리고 신학적 관심 대상 밖에 놓였던 성도들의 경제적인 어려움을 적시할 뿐 아니라 이러한 상황에서 쉽사리 놓치기 쉬

운 교회 사역의 본질을 다시금 깨닫는 데 있다. 이 연구를 위시하여 다양한 연구들이 개진되리라 기대해 본다.

2발표 2분과 (오후 1:30~2:20)

선교사 멤버케어 활성화 방안에 관한 실천적 고찰

김종구 박사

아신대학교 / 선교학

1. 서론

위기의 시대는 한국교회와 선교계에도 동일하게 다가와 있다. 특별히 28,000여 명의 선교사를 파송하고 있는 한국교회와 선교단체들은 선교사의 추방, 팬데믹 상황, 선교지의 빠른 변화, 선교자원의 감소 등으로 인해 큰 위기감을 갖고 있다. 선교사들은 사역의 어려움, 동료 간의 갈등, 현지인과의 긴장, 재정적 압박, 자녀와 부모들의 문제, 타문화권에서 겪게 되는 부부의 문제 등으로 인하여 큰 위기들을 겪고 있다. 한국교회와 선교계는 선교사들이 당하고 있는 문제와 위기의 해결, 중도탈락의 예방, 건전한 상태로의 안정적 사역을 지속할 수 있도록 선교사 멤버케어에 대해 관심을 갖기 시작했으며, 관련 세미나나 훈련들을 하고 있고, 일부 교회와 선교단체(교단 선교부 포함)들에 의해서 멤버케어가 진행되고 있기도 하다. 그러나 대부분의 경우 위기관리나 상담 혹은 디브리핑 정도의 개념을 가지고 있는 것이 사실이다.

이 논문은 멤버케어에 대한 전반적인 이해와 활성화 방안을 모색하는 것을 목적으로 한다. 이를 위하여 먼저 선교사 멤버케어에 대한 이해를 포괄적으로 살펴보고자 한다. 또한 효율적 선교의 기본 구조인 교회와 선교사, 그리고 선교단체가 갖는 서로에 대한 책무와 멤버케어 차원에서의 책무를 고찰할 것이다. 이어서 선교사 멤버케어의 실재를 파악하기 위하여 교회와 선교단체¹⁾의 멤버케어 운영규정이나 매뉴얼 등을 정리하여 보고, 한 단체의 실제 활동을 살펴볼 것이다. 마지막으로 한국 교회와 선교계의 선교사 멤버케어가 구체적으로 실시되어 더 많은 선교사들이 멤버케어를 받을 수 있도록 하기 위해 멤버케어 활성화 방안을 연구하여 선교사와 선교단체 그리고 교회 관계 가운데서 필요하고 실질적

1) 이 연구를 위하여 선교단체가 제공하여 주었거나 사례 발표시에 사용한 강의안 등의 멤버케어 운영 규정, 선교부업무 편람, 매뉴얼 혹은 정관 등을 참고하였다. 두 교단 선교부(K교단, H교단), 네 선교단체(G, M, P, B 선교단체), 두 교회(D교회, H교회) 등이다.

인 멤버케어 방안을 제시하고자 한다.²⁾

2. 선교사 멤버케어에 대한 이해

제 2장에서는 멤버케어에 대한 전반적인 이해를 위해 멤버케어의 정의와 목적을 간략히 살펴보고, 선교사나 멤버케어를 시행하는 인물이나 기관이 가지고 있는 멤버케어에 대한 협조하거나 잘못된 인식을 살펴볼 것이다. 그러면 올바른 개념의 선교사 멤버케어는 첫째로 언제부터 시작하여 언제까지 하는 것인가? 둘째로 누구를 대상으로 하는 것인가? 셋째로 어느 영역까지 하는 것인가? 라는 세 가지 질문을 전제로 선교사 멤버케어의 범위를 살펴볼 것이다. 또한 멤버케어의 필요성과 멤버케어의 효과를 살펴 볼 것이다. 아울러서 이와 같은 개념의 선교사 멤버케어에 대해 한국교회는 언제부터 관심을 가졌으며, 그 관심은 선교계에서 어떤 형태로 교회와 선교단체에게 공유해 주었는지를 살펴보고 한국교회와 선교단체의 멤버케어 현황을 살펴보고자 한다.

2.1 멤버케어의 정의 및 목적

멤버케어에는 목회적 돌봄, 기독교적 상담, 개인적인 개발이 잘 조화를 이루어야 한다. 멤버 케어를 통하여 선교사를 전인적으로 돌보고 세워주어 선교사가 전인적으로 건강할 뿐만 아니라 사역도 잘 할 수 있도록 해야 한다.

멤버케어는 여러 학자들에 의해 정의되어 있다. 기본적으로 구성원 간에 공유하는 조직의 책임과 돌봄 과정이라고 할 수 있으며, 선교사들의 발전과 건강한 사역을 위한 돌봄이라고 할 수 있다. 단체나 지역 교회 혹은 셀 그룹의 지체들, 그리고 땅끝까지 복음을 전하라고 우리가 보낸 선교사들을 돌본다는 개념이 내포되어 있는 말이 곧 멤버케어다. 오도넬(Kelly O'donnell)은 다음과 같이 멤버케어를 정의하고 있다.

멤버케어는 선교인력의 양육과 발전을 위한 선교 기관과 교회, 선교단체에 의한 지속적인 투자이다. 멤버케어는 선교와 관련된 모든 인력들(선교사, 지원 스태프, 자녀, 가족)에 초점을 두며, 따라서 선발에서 은퇴에 이르기까지 선교사의 삶의 전 과정을 다룬다.³⁾

선교단체 내에서 실시하고 있는 멤버케어의 목적은 다음의 두 가지다. 첫째로 멤버들

2) 필자는 2016년 KWMA(한국세계선교협의회)가 주최하는 '2016년 한국선교지도자 포럼'에서 선교사 멤버케어 대한 발제를 한 바 있으며, 2021년 KMCN(한국 멤버케어네트워크) 교육분과 주관 '제 1회 멤버케어 기초과정' 세미나 중에 "제4강: 교회와 선교단체는 멤버케어를 어떻게 하나?"를 강의한 바 있다. 이 논문에는 위의 발제와 강의 내용이 포함되어 있음을 밝힌다.

3) 켈리 오도넬, 『선교사 멤버케어 세계적 관점과 실천』, 최형근 외 4인 역, (서울: CLC, 2004), 29.

이 효과적이고 지속가능한 삶과 사역을 영위하도록 그들을 준비시키고, 구비시키고, 강건케 하고, 능력을 부여하는 것이며. 둘째로 신체적, 정서적, 영적 건강과 배려, 인간관계에서도 생산적인 교제를 증진시켜 일상에서 그리스도의 모범을 좇아 살도록 하는 것이다.⁴⁾

2.2 멤버케어에 대한 잘못된 인식

선교사와 교회, 심지어 선교단체 리더 중에서 멤버케어에 대한 왜곡된 지식이나 잘못된 인식으로 멤버케어를 편협되게 생각하고 있는 이들이 있다. ‘링크케어센터’의 책임자인 브렌트 린퀴스트(Brent Lindquist)는 멤버케어에 대한 잘못된 인식에 대해 다음과 같이 소개하고 있다.

멤버 케어란 용어가 상담가나 심리치료사, 정신과의사 등의 전문가들이 담당하는 사역의 영역으로 오인되고, 그것이 고착화되고 있다. 또한 멤버케어 담당자들이나 선교단체 책임자들도 멤버케어의 대상을 조직의 건강성이나 개인의 지속적인 발전개념으로 보기보다는 은연중에 상하고 상처받고 정서적으로 불안정한 사람으로 대상화함으로써 병리적이고 역기능적인 관점에서 바라본다. 그 결과, 선교단체들은 멤버케어의 기능을 축소하여 해석하고 담당기구나 인력을 따로 배치하여 케어사역을 맡기므로 통합적인 케어시스템을 구축하는데 있어서 문제와 불균형을 초래한다.⁵⁾

멤버케어의 일차 대상자인 선교사와 멤버케어 시행기관 모두가 멤버케어에 대한 정확한 인식을 갖는 것은 중요하다.

박경아는 구체적인 항목을 들어 설명하고 있다. 멤버케어에 대한 오해가 무엇인지를 알고 교정하는 일이 필요하며, 그리하여 선교사와 멤버케어 시행자들이 정확한 개념과 신념을 공유하기를 요구하고 있다. 다음 <표1>과 같이 정리할 수 있다.⁶⁾

멤버케어에 대한 오해	멤버케어에 대한 정확한 개념
약하고 어려움을 겪고, 제대로 기능하지 않는 일꾼을 위한 것	돌봄은 예방적이고 발달적이며, 단계별 예상되는 어려움을 예측하고 훈련함으로 예방하는 것

4) 로라 매 가드너, 『선교사 멤버 케어 핸드북』, 백인숙, 송헌복 역, (서울: 아바서원, 2016), 103. 이 목표를 이루기 위해서 멤버케어의 수준을 네 단계로 보는데, 첫 번째 수준은 옹호자, 두 번째 수준은 코디네이터, 세 번째 수준은 촉진자, 네 번째 수준은 제공자이다.

5) 브렌트 린퀴스트(Brent Lindquist)는 멤버케어에 대한 잘못된 인식

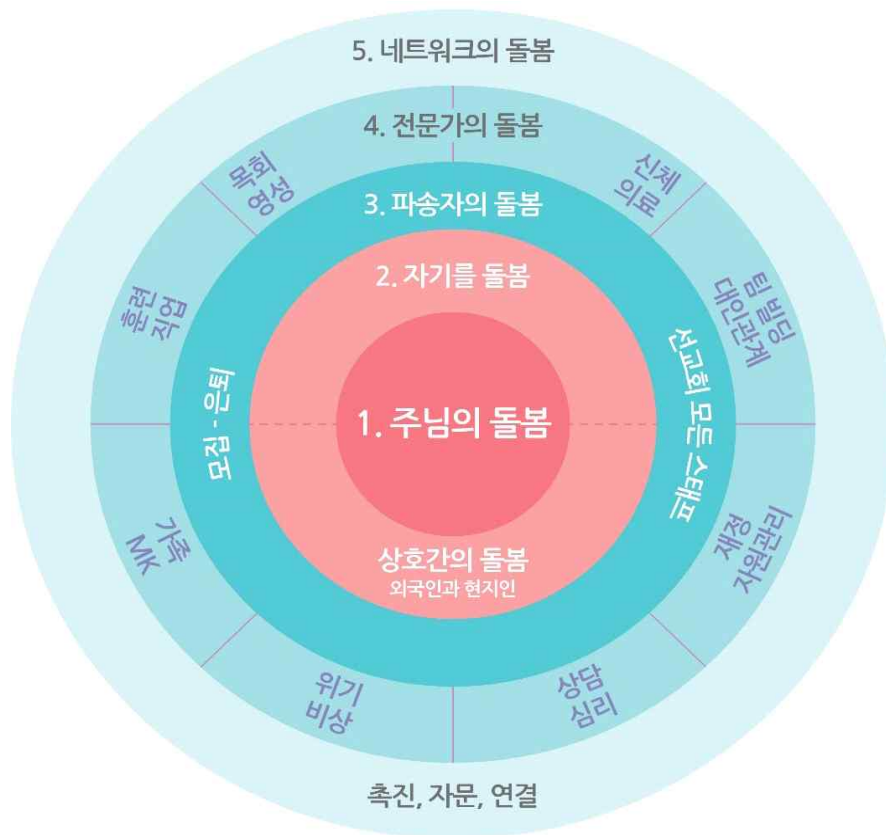
6) 박경아, “선교단체는 멤버케어를 어떻게 하고 있나?”, KMQ한국선교 (2018년 여름호 통권 66호), 34-35. 박경아의 글은 WEC 국제 선교회에서 발간된 “How to do member care well”을 기초한 것이라고 밝히고 있다.

그들의 손을 잡고 항상 함께 있어주는 것	만만치 않은 환경 가운데 잘 극복해가도록 도와주고 지지해 주어야 하는 특별한 시기에 행해지는 것
의존성을 키우거나 선교사가 삶의 책임을 타인(멤버케어 조력자)에게 전가하는 것	사람에게 의존하게 하는 것이 아니라 오히려 하나님께 의존하게 하는 것
사람들이 좋은 감정을 갖게 하고, 감지된 모든 필요를 충족하며, 직면한 역경과 고난으로부터 보호하는 것	필요를 다 채워주는 것이 목적이 아니라 필요한 상담과 개입을 통해 적절한 목회적 돌봄과 멤버케어를 제공함으로 선교사가 성숙해지도록 하는 것
우리가 하고 있는 모든 사역 즉 복음 전도와 교회개척, 동원의 부속사역 이라는 것	제자양육이나 교회 개척의 가장 중요한 요소가 사람이기 때문에 건강한 선교사 되도록 하는 돌봄사역은 필요하다는 것
멤버케어는 각 멤버들의 의무라는 점	주님의 케어와 자기케어, 상호케어의 기능이 있지만, 멤버케어 전문사역자가 필요하다는 것

2.3 멤버케어의 범위

2.3.1 영역별

멤버케어의 주체와 그 영역에 대해서는 오도넬(O'Donnell)이 제시한 ‘멤버케어 최상의 모델’이 잘 설명 해준다. (그림 1)



(그림 44) 멤버케어 최상의 모델(A BEST PRACTICE MODEL)

켈리 오도넬과 데이비드 폴락은 ‘멤버케어 최상의 모델’에서 각 단계별 마다 멤버케어에 투입되는 사람을 제시해 주고 있다.⁷⁾

- a. 첫 번째 원: ‘주님의 케어’로 주님을 가장 중심에 위치함으로 하나님을 케어의 중심이요 출발점이다.
- b. 두 번째 원: ‘자기케어 및 상호케어’로 선교사 자신들이 자신의 케어자가 되어 책임을 져야한다.
- c. 세 번째 원: ‘파송자의 케어’ 파송기관인 교회와 선교단체가 선교사들을 케어해야 한다.
- d. 네 번째 원: ‘전문가 케어’로 멤버케어의 각 분야별 전문가가 개입하고 도움을 주어야 한다. 전문가의 영역은 목회적 영적 케어, 신체적 의학적 케어, 훈련 및 직업, 팀 구축 및 대인 관계 케어, 가족 및 선교사자녀 케어, 재정 및 지원, 위기 대응, 상담 및 심리적 케어 등이다.
- e. 다섯 번째 원: ‘네트워크 케어’로 멤버케어의 촉진자와 자문단으로 국제적 멤버케어 네트워크에 의해 멤버케어 인력을 공유한다.

한편 하트스트림(Heartstream)의 ‘SHARP’모델도 있다. ‘SHARP’ 모델은 다섯 가지 차원에서 전문적인 멤버케어를 실시하는데, 선교사들은 부부, 동역자와의 관계, 갈등이나 영적 위기와 침체, 스트레스와 탈진, 우울증, 분노와 같은 정신건강의 문제들에 대해 전문가로부터 심층적인 케어를 받게 하고 있다. 다섯 가지 영역은 첫째, 영적 케어(Spiritual Care), 둘째, 신체적 케어(Physical Care) 셋째, 실현적 케어(Actualization Care) 넷째, 관계적 케어(Relation Care) 다섯째, 정서적 케어(Emotional Care) 등이다.⁸⁾

2.3.2 시기별

1) 선교사의 사역 주기(Missionary Career Cycle)

멤버케어 대상자로서 선교사는 선교사 모집단계에서부터 은퇴 혹은 선교사역을 마감할 때까지의 일정한 주기(Cycle)를 갖는다. NJ Adler는 선교사의 주기를 9단계로 구분하고 각각의 단계별 특성을 이렇게 설명하고 있다.

1단계: Home country, Pre-Departure(본국에서 준비) 단계, 2단계: Recruitment (모집)단계, 3단계: Selection(선발) 단계, 4단계: Training(훈련) 단계 (필요한 학위 취득, 대인관계 훈련, 교회사역 경험), 5단계: Foreign Country, 선교 현지에서 사역 단계 (현지 적응, 사역하기), 6 단계: 사역 디브리핑 단계 (인터뷰, 보고서,

7) 데이빗 폴락(David Pollock), “멤버케어의 흐름과 케어제공자의 개발”, 켈리 오도넬 편집 『선교사 멤버케어 세계적 관점과 실천』, 최형근 외 4인 역, (서울: 기독교문서선교회, 2004), 51-56.

8) 최형근, “선교사 멤버케어 시스템 구축”, 『선교와 신학』(제 28집), 104-105.

비디오테이프, 현지 워크숍), 7단계: Re-Entry(재입국) 단계 (교회, 친지 방문, 심리신체 검사), 8단계: 현지 사역으로 귀환 (적응, 사역 상담), 9 단계: 순환⁹⁾

한편 데이빗 폴락¹⁰⁾은 멤버케어의 흐름을 지역교회와 예비 선교사들의 관계에서 시작하여 그것이 동일 공동체(교회)나 선교기관과의 관계로 이동되는 것으로 보며, 선교사와 그 가족의 인생주기에 있어서 모집으로부터 은퇴/종결까지의 단계를 아홉단계로 구분하고, 단계별로의 의도적 멤버케어를 개념화 시켜주고 있다. 즉 1단계는 모집, 2단계는 선발, 3단계는 준비와 사전 오리엔테이션, 4단계는 출발, 5단계는 도착, 6단계는 선교현장의 삶, 7단계는 '귀국'을 위한 준비, 8단계는 재입국, 9단계는 지속적인 후원의 단계이다.¹¹⁾

2.4 멤버케어의 필요와 유익

2.4.1 멤버케어의 필요

인간 누구나 일상의 삶에서 스트레스를 받고 있다. 그러나 타문화권에서 치열한 영적 전투, 현지 정부의 감시를 받으며 사는 선교사들은 강한 압박과 스트레스를 받게 된다. 인간 모두에게 스트레스가 있다. 그러나, 타문화권 선교사들만이 겪는 독특한 스트레스가 있다. 선교사 중에도 사역 현장이 창의적 접근지역¹²⁾인 경우는 스트레스가 더 많다. 선교사들에게 이렇듯 스트레스가 계속 쌓이면 위기 상황이 발생한다.¹³⁾ 가드너는 타문화권 선교사들에게 멤버케어가 필요한 이유를 다음과 같이 제시하고 있다.

첫째로 선교사역은 보통 사단이 지배하는 외국영토에서 치러지는 영적 전쟁이다. 둘째로 성경에 서로서로 도우라는 말씀이 있는 것처럼 선교사들은 서로 도와야 하며 때로는 전문가의 도움이 필요하다. 셋째로 선교사역에 몸담은 사람 중에 상처가 많은 이들이 늘어나는 추세이고, 그들은 기본적인 삶의 기술을 잘 모른다. 우리 모두는 영적

9) Nancy Adler, "Re-entry: Managing Cross-Cultural Transitions", *Group & Organization management*(1981.9), 342-43.

10) 데이빗 폴락(David Pollock), AIM 선교회 소속으로 아프리카 케냐 선교사 출신이며, 케냐타문화적으로 이동하는 가족들과 제 3세계 자녀들을 후원하며 돌보기 위해 헌신 된 단체인 Interaction의 대표이며, WEA Missions Commission Member Care Task Force의 공동대표이기도 하다.

11) 데이빗 폴락(David Pollock), "멤버케어의 흐름과 케어제공자의 개발", 켈리 오도넬 편집 『선교사 멤버케어 세계적 관점과 실천』, 최형근 외 4인 역, (서울: 기독교문서선교회, 2004), 68-79.

12) 창의적 접근지역은 공산권, 이슬람권 등 지역으로 선교사 신분을 드러내고 활동할 수 없는 지역이며, 목사나 혹은 선교사의 신분으로 비자를 받을 수 없는 지역을 말한다. 유희주, "이슬람권 선교사 멤버케어에 대한 제안점", *Torch Trinity Center for Islamic Studies Journal*, 15-22. 이슬람권 선교사들이 경험하는 어려움으로 비자 문제, 이슬람 문화에 대한 어려움, 정체성 문제, 영적인 놀림, 열매 맺기 어려움 등 있다. 한편 이슬람권 선교사가 염려하는 영역으로는 추방에 대한 염려, 비자가 나오지 않을 것에 대한 염려, 신분 노출에 대한 염려, 열매에 대한 부담감, 치안과 안전에 대한 염려, 자녀들의 학교 문제, 사역에 대한 확신이 없어서 염려됨 등이 있다.

13) 엄옥순, "선교사의 자기 점검과 성장을 위한 방안", 「동로인」

멘토를 통해 경건하고 건강한 모델을 볼 필요가 있다. 넷째로 타문화권에서 관계를 맺는 것은 어려운 일이며, 이것은 종종 많은 아픔을 야기하고, 오해로 인한 마찰은 해결하기 어렵기 때문이다. 다섯째로 현시대는 정치적 불안정, 위험, 폭력, 전쟁의 위험 등이 주는 스트레스 수준이 높다. 여섯째로 온갖 유혹이 강력하고, 유혹에 빠질 위험이 높다. 일곱째로 누군가 관심과 격려를 받을 필요가 있는데 선교사들은 멀리 떨어져 있어서 고립감, 사역의 부담감 때문에 외로움이 만연되어 있다.¹⁴⁾

2.4.2 멤버케어의 유익¹⁵⁾

멤버케어는 적절한 시기에 적합한 방법의 돌봄을 통하여 선교사의 중도탈락을 줄이고, 선교사들이 케어를 받고 있다는 생각, 발생한 문제에 케어를 통하여 해결되었을 때, 선교를 지속적으로 사역할 수 있도록 하는 유익이 있다. 또한 사기를 진작하여 성과를 높이며 지원자를 모은다. 양질의 멤버케어를 통하여 선교사의 중도탈락을 막아 주므로 비용면에서 효율적이고, 신체적 보호와 정서적이고 영적인 보호까지 해주어 예방의 의미도 갖는 유익이 있다.

2.5 멤버케어의 의미와 효과

멤버 케어는 선교사들의 복지와 발전을 위해 선교단체들과 교회들, 그리고 선교사들을 돕는 기관들이 하는 지속적인 행동이고 투자이며, 선교사 허입에서 은퇴까지의 전 과정에서 이루어져야 하는 사역이다. 한편 선교사 입장에서 본다면, 멤버케어는 선교사가 효과적이고 지속적인 생활과 사역을 수행하기 위해 소속 단체와 교회에 의해 돌봄을 받는 것을 의미한다.¹⁶⁾ 이 사역을 통해서 선교사들의 중도 탈락을 줄이고, 선교사들이 신체적, 정서적, 영적 돌봄을 받으며 안정된 상태에서 사역함으로 사역의 효율성을 제고(提高) 할 수 있고, 단체와 팀원 간의 신뢰가 형성되고, 그로 인해 팀원 서로 간에도 좋은 관계가 유지되어 견고한 팀워크를 갖게 된다. 가드너(Laura M. Gardner)는 멤버케어에 대한 신학적, 윤리적 근거를 이렇게 말하고 있다.

첫째는 하나님은 그의 자녀들을 궁극적으로 돌보시며, 둘째로 선교사들은 서로를 돌보고, 격려하고 세워줄 책임이 있으며, 셋째로 파송교회도 멤버 케어에 대한 책임을 감당해야 하고, 넷째로 선교사는 스스로 자신의 필요와 가족을 돌볼 책임을 갖고 있으며, 다섯째로 선교 지도자들과 책임자들도 소속 선교사들을 돌볼 책임을 갖고 있다.

멤버 케어는 단순히 사고 처리하는 사역이 결코 아니다. 예방과 문제해결을 위한 개입뿐만 아니라 고차원적인 위기개입과 케어차원에서 실행되는 것이 이상적이다. 또한 사역

14) 로라 매 가드너, 『선교사 멤버케어 핸드북』, 25=26.

15) 로라 매 가드너, 『선교사 멤버케어 핸드북』, 20-21.

16) 켈리 오도넬, 『선교사 멤버케어 세계적 관점과 실천』, 29-30.

중에서뿐만 아니라 은퇴 후까지도 염두에 두어야 하는 총체적인 사역이 될 수 있어야 한다.

3. 선교의 기본구조 속에서의 멤버 케어 이해

일반적으로 선교사 파송의 기본적인 책임은 지역교회에 주어져야만 한다. 같은 교회 사람들이 선교사로 헌신한 사람을 잘 알기 때문이다. 그러나 교회는 선교사 파송 전문단체는 아니다. 어떤 지역교회도 단독으로 선교의 모든 상황에 대해서 알고 이해할 수는 없기 때문이다. 교회는 선교의 주체로서 선교사를 이해하고 그들을 지원하며 방문 등을 통하여 선교 사역에 참여할 수 있다. 한편 선교단체는 선교지의 상황을 잘 알 수 있고, 선교사의 훈련과 사역지와 사역형태에 대한 배치, 입국을 위한 비자 발급, 언어교육, 문화 훈련, 현지 정착, 선교정책 등에 대해 전문단체로서의 역할이 있다.¹⁷⁾ 따라서 지역교회와 파송 전문단체인 선교단체와의 협력은 효율적 선교를 위하여 반드시 필요한 일이다. 교회와 선교사, 선교사와 선교단체, 선교단체와 교회를 ‘선교의 기본구조’라고 할 수 있다. 이 기본적인 구조에서 서로 간에 요구되는 것은 각각의 역할과 사역 그리고 상호 관계를 이해하고 신뢰하며 동역하는 것이 중요하다.

3.1 선교의 삼각구조 속에서의 상호책임

첫째로 교회와 선교사 사이에는 상호책임이 있다. 교회는 선교사에 대하여 선교사가 되기까지 교회 안에서 양육하고 훈련하며, 하나님의 부르심에 순종하여 선교사로 가고자 할 때 적극적인 지지를 해 주어야 한다. 적극적인 지지는 기도와 재정지원을 약속하며 선교지로 파송하는 것이며, 사랑과 관심을 기초로 하는 목회적 케어¹⁸⁾를 해야 하는 책임을 갖는다. 한편 선교사는 모(母)교회에 대하여 존중하고 신뢰하는 마음을 가져야 하며, 세계선교에 헌신하고 동참하고 있는 교회에 대하여 정기적인 선교보고¹⁹⁾를 해야 한다. 선교현지 정보를 교회에 제공하고, 교회가 단기 선교팀을 보내는 경우 수용하고 훈련시켜야 하는 등의 책임을 갖는다.

둘째로 선교단체와 선교사의 관계는 상호책임을 갖는다. 선교단체는 선교사를 동원하고, 하나님의 부르심에 순종한 선교사후보생을 훈련하고 교회와 협력하여 파송해야 한다. 선

17) 데니스 레인, 『선교사와 선교단체』, 도문갑 역, (서울: 도서출판 두란노, 1993), 53-54.

18) 선교사의 육체적, 정서적, 가정적, 재정적, 영적 필요에 대한 관심과 공급과 돌봄의 사역이다.

19) 바울이 제1차 선교일정을 마치고 돌아와 그를 파송한 교회에 보고하는 것을 볼 수 있다. “비시디아 가운데로 지나서 밤빌리아에 이르러 말씀을 버가에서 전하고 잇달리아로 내려가서 거기서 배타고 안디옥에 이르니, 이 곳은 두 사도가 이룬 그 일을 위하여 전에 하나님의 은혜에 부탁하던 곳이라 그들이 이르러 교회를 모아 하나님이 함께 행하신 모든 일과 이방인들에게 믿음의 문을 여신 것을 보고하고 제자들과 함께 오래 있느니라”(사도행전 14: 24-27)

교단체는 선교사를 파송한 후에 그에게 필요한 인사, 행정과 재정을 관리하고 사역관리와 정책적 지원과 지도를 해야 한다. 또한 선교사와 그의 가정에 대한 멤버 케어를 해야 하며 위기관리에 적극적으로 개입하고 해결해 주어야 하는 책무를 갖는다. 선교사는 선교단체와 가장 기본적으로 사역과 재정을 공유해야 하며 주기적으로 선교보고를 해야 한다. 선교사는 본부와 개인과 사역에 대한 상담을 하며, 안식년 등의 이유로 국내에 있는 경우 본부사역에 동참해야 하며, 단체가 진행하는 교육 및 훈련 프로그램에 적극적으로 참여해야 하고, 지역모임과 선교단체의 전체모임과 총회에 참석하여 권리와 의무를 행할 책무를 갖는다.

3.2 선교단체의 멤버 케어사역의 필요와 구조

선교단체의 책무 중 멤버케어 사역은 다음과 같은 필요에 의하여 시작되었다고 볼 수 있다. “갑자기 발생하는 비극, 멤버와 리더의 도움요청, 모든 수준에서 갈등의 고조, 삶을 관리하는 기술의 부족, 사회 불안정과 철수사태의 증가, 영적 고갈, 피랍과 위기, 후속적 돌봄보다 예방이 더 효과적, 단체로부터 기술적인 도움을 받을 수 있고 그 기술을 훈련할 수 있다.”²⁰⁾

어느 시대의 어느 선교단체든 간에 이러한 필요나 이유가 없는 곳은 없을 것이다. 결국은 선교사역이 있는 한 멤버케어 사역은 필요하다는 의미이다. 한편 위와 같은 이유와 필요에 의해서 멤버케어를 시행하고자 할 때 다음과 같은 다섯 단계의 프로그램, 혹은 구조적 절차가 필요하다.

첫째는 멤버케어에 대한 최고위층의 뒷받침, 둘째는 멤버케어를 위해 믿을만하고 훈련된 사람이나 팀, 셋째는 단체 내의 멤버케어의 필요성을 파악하기, 넷째는 멤버케어의 견지에서 이미 수행되고 있는 일을 조사하기, 다섯째는 멤버케어를 위해 무엇을 해야 하고, 어디서 시작해야 할지 함께 논의하기 등의 절차가 필요하다.²¹⁾

파송 선교사의 규모와 관계없이 선교단체는 멤버케어를 필수 업무로 인식하고, 필요한 구조를 단체의 형편에 따라 조직하고 시행하도록 해야 할 것이다.

3.3 한국교회와 선교단체의 멤버 케어 현황과 이해

한국교회와 선교단체와 선교사들은 멤버케어에 관련하여 어떤 생각을 하고 있는지를 KWMA 연구팀이 평신도 464명, 목사 273명, 선교사 234명, 선교단체 41개를 대상으로 설문조사하여 발표하였다.²²⁾ 멤버케어와 관련된 항목을 살펴보면 한국 교회와 성도와 선

20) 로라 매 가드너, 『선교사 멤버 케어 핸드북』, 139.

21) 로라 매 가드너, 『선교사 멤버 케어 핸드북』, 139.

22) 구성모·김성환, “한국교회 해외선교 역량에 관한 기초조사 보고서”, 『함께 그곳까지 2018 제 17회

교사, 그리고 선교단체에 대한 현황 및 의식을 참고할 수 있다. 아울러서 자신이 소속되어 있는 선교단체나 파송교회의 현실과 비교하여 볼 수 있을 것이다.

- 1) 선교사 선발에서 가장 중요하게 여기는 것은 무엇인가?(선교단체)
영성 및 인격(78%), 선교헌신에 대한 동기(53.7%), 다른 사람과의 협력 및 소통(43.9%), 선교훈련의 자세(22%)
- 2) 중도탈락의 주요 탈락의 원인은 무엇이라고 생각하는가?(목회자)
동료선교사와 갈등(39%), 현지에서의 추방(26.8%), 가정문제(34.1%), 파송교회와의 문제(17.1%), 선교단체와의 갈등(14.9%)
- 3) 안식년 동안 디브리핑을 받았습니까?(선교사)
안식년 갖지 못함 (27.8%), 받지 못했다(21.8%), 잘 받았다(20.9%), 미흡하게 받았다(20.5%), 디브리핑에 대하여 알지 못한다(9%)
- 4) 선교단체나 교회의 멤버케어에 대해 만족하십니까?(선교사)
대체로 만족한다(31.2%), 약간 만족한다(18.8%), 대체로 만족하지 않는다(17.1%), 약간 만족하지 않는다(12.4%), 멤버 케어를 받지 못한다(11.5%)
- 5) 선교사들이 선교현장에서 받은 스트레스가 어느 정도 인가를 알고 있나요?(성도)
대체로 높다(42.5%), 매우 높다(38.8%), 약간 높다(11.2%)
- 6) 단체가 선교사 멤버 케어 하기 가장 어려운 부분은 무엇인가?(선교단체)
멤버 케어 담당자(전문가)부족(34.1%), 멤버 케어 재정부족(24.4%), 멤버 케어에 대한 본부의 정책(12.2%), 선교사들의 이해와 협조부족(12.2%)
- 7) 단체 소속 선교사의 노후 주택문제에 대한 대책은 무엇인가? (선교단체)
본부 자체 정책은 없다(31.7%), 주택청약 저축에 가입(26.8%), 선교사 개인이 알아서(14.6%), 파송교회와 협의한다(7.3%)
- 8) 선교사의 은퇴 후의 생활은 누가 책임져야 한다고 생각하는가?(성도)
파송교회 혹은 협력교회(53.2%), 잘 모르겠다(19.4%), 선교단체(19%)

성도와 목회자, 선교사와 선교단체를 대상으로 한 멤버케어에 대한 의식 조사의 결과가 주는 교훈은 무엇인가? 멤버케어의 대상자인 선교사, 멤버케어의 시행기관인 교회나 선교단체, 그리고 성도들 모두가 멤버케어에 대한 인식이 제고(提高)될 필요가 있다는 것이다.

4. 교회와 선교단체의 멤버 케어 실제

4.1. 교단 선교부인 KPM의 선교사 멤버케어²³⁾

4.1.1 조직

KPM본부 산하에 ‘선교지원기관’(선교정책위원회, 멤버케어위원회, 고신세계선교사회), ‘훈련원’, ‘멤버케어 사역원(Member Care Center)’으로 조직되어 있다. 멤버케어 사역위원회는 13인의 전문가로 구성되어 있고, 멤버케어원에는 원장과 팀원 1명과 간사 1명의 구성원이 있다.

4.1.2 사역의 범위 및 영역

멤버케어는 ‘선교사와 그 가족을 파송 단계로부터 선교사역을 마무리할 때까지 영적, 심리적, 정신적, 육체적인 돌봄을 하여 건강한 선교를 하게 한다.’는 사역의 목표를 정하고 있다. 이 목표 안에는 멤버케어 사역의 범위를 선교사뿐만 아니라 그의 가족을 포함하고 있으며, 기간으로는 파송 단계로부터 선교사역을 마무리할 때까지로 하여 전(全)기간인 것을 알 수 있다. 또한 멤버케어의 영역으로는 육체적 케어에서부터 심리적, 정신적, 그리고 영적인 영역을 포함하고 있어 전(全)영역적인 것을 알 수 있다.

4.1.3 업무

멤버케어원의 분명한 사역목표 아래 진행되는 주요업무는 선교사 케어업무, 선교사부모 케어(MP), 선교사자녀 케어(MK), 위기관리 업무, 선교사의 은퇴와 이후의 삶을 돕는 업무 등이 있다.

정기적인 연간업무는 선교사를 위한 ‘안식년선교사 회복프로그램’을 년 2회 시행하는 것과 자녀와 부모를 위한 업무가 정해져 있다. 비정기적인 업무로는 개인 및 집단 상담, 방문 및 원격지원 시스템으로 진행되는 환자 대상 케어 등이 있다.²⁴⁾

상담은 수시로 시행되는 일상적인 상담과 특별한 경우 개별 혹은 가족별 상담, 본국 사역으로 귀국한 선교사들을 대면하여 본국생활 안내를 위한 상담 등이 진행되고 있다. 필요한 경우 상담전문가, 심리학교수, 전문의 등과 연계하여 치료에 도움을 주는 일을 한다. 환자 대상 케어의 경우는 본부나 현장에서 사역 중인 선교사 가운데 환자가 발생했을 때 긴급한 조치, 즉 귀국 권유 및 후송, 병원안내 및 치료과정에 도움을 주고 있다. 대부분의 경우 국내 사역자 혹은 국내 체류 중인 선교사들을 대상으로 케어 업무가 시행되고 있다. 그러나 선교사 대부분은 선교현장에 있고, 현장에 있는 선교사가 케어가 필요한 경우 실제적인 도움을 주기 위해 지역 선교부와 연계하여 현장을 찾아가서 케어하는

23) 2021년 7월12일- 8월16일까지 매주 목요일 진행된 KMCN(Korea Member Care Network) 교육분과 세미나 시에 배포된 발제안 『KPM 멤버케어원 업무 매뉴얼』을 참고하였다.

24) 이외에도 장례, 혼례, 군 입대 및 복무 MK 지원, 현장 방문 케어, 교육 및 R&D, MK 관련 지원 등의 업무가 있다.

사역을 비정기적으로 진행하고 있다.

멤버케어 사역 중에 빼놓을 수 없는 위기관리 업무는 첫째로 비자발적 혹은 자발적 귀국 선교사 케어 업무²⁵⁾, 둘째로 배우자 사별 후 케어 업무, 셋째로 선교지 긴급재난 업무, 넷째로 위기관리 업무²⁶⁾로 구분하고 있다.

4.2 G1 선교단체²⁷⁾

“회원들이 건강한 삶과 사역을 영위하도록 지원한다. G1 선교회가 신뢰받는 공동체가 되어 한국 교회와 타 단체에 기여한다.”는 비전을 가지고 있으며, 이 비전이 성취되도록 회원들에 대한 멤버케어를 실시하는 규정을 가지고 있다.

4.2.1 멤버케어의 정의

가드너(Larrie Gardner)의 것을 채용하고 있다. 즉 “회원들이 효과적이며 지속적으로 자신들의 생활과 사역과 일을 할 수 있게 하기 위해 계속적으로 준비하게 하고, 구비시키며 능력을 불어넣는 것이다.”

4.2.2 멤버케어에 대한 철학

“첫째, 하늘 아버지께서 그의 자녀들을 돌보시는 궁극적인 책임을 지신다. 둘째로 회원들은 서로를 돌보고, 격려하고 세워 줄 책임을 가진다. 셋째로 파송기관은 멤버 케어의 책임을 함께 나누어 져야 한다. 넷째로 각 회원은 자신의 인격적, 영적, 신체적 건강과 가족에 대한 개인적인 책임을 져야 한다. 다섯째로 행정가와 지도자도 그들의 사역자들을 돌보는 책임을 져야 한다. 파송단체는 회원들이 영적, 지적, 감정적 활기를 개발하고 유지하며 신체적으로 최상의 조건을 갖추 수 있는 환경을 조성하는데 적극적이어야 한다.”

4.2.3 멤버케어의 범위

a. 사역 주기별 케어

허입심사를 시작으로 하여 허입 이후의 오리엔테이션과 훈련과정을 포함하고 있다. 이어서 선교지 선정과 출국준비와 출국전 오리엔테이션을 국내에서 시행하는 단계로 하고 있다. 출국 후 현지도착 후 사역 현장에서의 단계가 있다. 선교지에서 사역 중에 안식년 과정으로 일시적으로 귀국하는 경우 디브리핑을 포함한 기본과정과 재출국 준비와 출국전

25) 국내 정착을 위한 숙소 제공, 초기 대응으로 개별 및 가족 면담, 상담전문가, 정신과 의사, 목회자 등과 함께 하는 심리치료, 충분한 쉼을 위한 가족여행을 주선해주고, 재배치 과정에 도움을 주고 있다.

26) 소속선교사들과 직접적으로 관련된 사건, 사고에 대한 신속한 대처는 ‘한국위기관리 재단’과 연계하여 현지 관계자를 급파하여 납치나 테러 등의 사건은 필요시 정부와 신속하게 연락하여 위기관리를 시행하며, 최근의 COVID-19 관련하여 치료를 돕는 시스템을 가동하고 있다.

27) G1 선교회의 ‘인사회원지부 업무 매뉴얼’과 2021년 7월12일- 8월16일까지 매주 목요일 진행된 KMCN(Korea Member Care Network) 교육분과 세미나 시에 배포된 발제안 ** 위기관리 운영지침을 참고하였다.

면담 스케줄이 있다. 선교사역을 마치고 장기 혹은 영구 귀국 후의 과정들과 은퇴회원의 돌봄 과정이 규정되어 있다.

b. 영역별 범위

선교사의 상담 및 심리적 케어²⁸⁾를 포함하며, 선교사의 부모와 자녀를 케어하고, 독신 선교사를 케어한다. 한편은 위기상황의 케어는 별도의 운영지침에 근거하도록 되어 있다.

4.2.4 위기관리 케어

a. 위기의 정의

회원과 그 가족의 신변과 안전에 심각한 영향을 미치는 상황이 발생하거나 발생할 가능성이 예상되어 회원과 그 가족이 사역지로부터 긴급히 철수할 필요가 생긴 경우를 일컫는다. 운영지침서²⁹⁾에는 위기의 경우를 이렇게 규정하고 있다. 첫째는 사역지 및 관계된 지역의 정치, 경제, 사회적인 긴급한 상황, 둘째는 전쟁, 폭동, 소요사태, 셋째는 자연재해, 넷째는 강도, 성폭행, 납치 등 심각한 사고, 다섯째는 심각한 질병 및 사망, 여섯째는 현지 행정부의 결정에 따른 사역지 철수이다.

4.3. DD교회의 선교사 멤버케어³⁰⁾

4.3.1 멤버케어의 이해

이 교회는 지속 가능한 선교사역을 위해 멤버케어를 책무의 관점으로 보고 있으며, 선교사로서의 책무가 있듯이 그들을 파송한 교회의 케어적 관점에서 교회가 자발적으로 교회에서 책무를 부여하고 있다. 교회를 단순히 선교를 이해하고 돕는 쉼터(sender) 선교사로서 인식하지 않고 하나님의 생명을 받아 사역하는 생명 사역자의 개념으로 이해한다. 교회는 또한 멤버케어는 교회에서만이 아니라 선교단체와 협력을 통하여 다양하게 이루어지는 것으로 이해하고 있다.

DD교회는 선교의 책무를 MCL(Missionary Life Cycle)을 통해 선교사의 주기 중심

28) 이 단체에서는 선교사를 상담할 상담사의 자격요건을 상담관련 석사학위 이상의 소유자로, 성숙한 그리스도인으로서 타문화권 선교에 대한 이해가 있는 사람으로 하되 **단체가 인정한 단체와, 정신과 의사 및 개인 상담사 등으로 한다. 상담 대상에 따라 MK 관련 상담사, 성인대상 상담사 등 각각의 전문분야에 해당하는 상담사여야 하며, 건강 상담을 위한 전문 의료인을 상담자로 의뢰한다. 의뢰 상담인 경우와 자발적 상담으로 분류해서 각각 절차를 달리하고 있다. 인사회원지원부 업무 매뉴얼을 참고.

29) 위기관리 지침서는 총 8장으로 구성되어 있다. 제 1장은 신앙고백과 위기관리의 철학, 제 2장은 위기의 정의와 예측, 제 3장은 위기관리 위원회 구성과 역할, 제 4장은 위기관리 교육과 훈련, 제 5장은 위기 상황에 대비한 정책들, 제 6장은 위기 중의 정보관리, 제 7장은 위기관리 후속 대책, 제 8장은 위기관리를 위한 회원의 업무이다. 이 자료는 2021년 7월 12일- 8월 16일까지 매주 목요일 진행된 KMCN(Korea Member Care Network) 교육분과 세미나 시에 제공된 발제안 ** 위기관리 운영지침을 참고하였다.

30) 이 자료는 2021년 7월12일-8월16일까지 매주 목요일 진행된 KMCN(Korea Member Care Network) 교육분과 세미나 시에 배포된 발제안 “대구 동신교회 선교사 멤버케어 사례발표”와 동신교회 홈페이지를 참고하였다.

으로 이해하고 있다.

4.3.2 선교 이해와 멤버케어 이해를 위한 훈련

선교와 멤버케어 전문단체로부터 센터로서의 충실한 사명 감당을 위해서 전문단체로부터 6주간의 ‘센터 스쿨’ 훈련을 받는다. 이 훈련의 특징은 선교단체가 용어가 아닌 교회의 용어를 사용하는 것이며, 훈련 후에는 단기팀을 구성하는데 현지인을 위한 것이 아니라 선교사를 케어하기 위해 준비한다. 또한 교회내에서 선교에 헌신한 선교사후보를 케어하는 캠프를 기획하고 진행한다.

4.3.3 교회 선교부를 통한 멤버케어 시행

교회는 파송내지 공동파송 선교사가 안식년으로 귀국할 시에 전문기관에서 시행하는 디브리핑을 받도록 하며, 1~2차 병원의 검사와 치료를 교회가 70%, 병원에서 30% 지원하는 등의 의료방면 케어를 진행한다. 선교사 재교육 지원과 안식년으로 귀국시 파송선교사의 항공료를 지급한다. 선교사 자녀와 부모케어를 지원하며, 게스트하우스 제공 등의 멤버케어 사역을 구체적으로 진행하고 있다.

4.4 선교사 멤버케어 정책 비교³¹⁾

이정배는 선교단체, 교단선교회, 지역교회의 선교부(위원회)가 가지고 있는 선교정관과 운영규정(시행세칙)에 명시된 규정과 지침들을 중심으로 선교사의 영성, 선교사의 관계, 선교사 자녀교육, 선교사 은퇴, 본국사역, 디브리핑(Debriefing), 계속교육의 7가지 영역으로 구분하여 조사한 결과를 <표2>와 같이 정리하고 있다.³²⁾ 향후 선교단체들이 멤버케어 정책을 수립하거나 시스템을 구축할 때 좋은 참고자료가 될 것이다. 다만 이미 8년 전의 내용이므로 각 기관의 운영규정 더 발전하였을 것으로 기대된다.

선교사 멤버케어 영역에 대한 조사 선교정관 및 운영규정에 관한 내용 정리
(○ 언급, △ 부족, - 없음)

기관	영역	영성	관계	자녀	본국사역	은퇴	디브리핑	계속교육
선교 단체	SIM	○	○	○	○	○	○	○
	인터서브	○	○	○	○	△	○	○
	OMK	○	○	△	○	△	○	○
	GP	○	○	○	○	○	○	○
	GMP	○	○	○	○	○	○	○

31) 이정배, “선교사 멤버케어를 통한 효과적인 지원방안” 총신대학교, 2013년 박사학위 논문

32) 이정배, “선교사 멤버케어를 통한 효과적인 지원방안”

교단 선교부	합동	0	0	0	0	0	0	0
	통합	0	0	0	0	0	0	0
	대신	-	-	△	0	0	-	0
	합신	-	0	0	0	0	0	0
	고신	0	0	0	0	0	0	0
지역 교회	왕성	-	0	0	0	0	0	0
	늘푸른		-	△	0	△	△	-
	대구동신	0	0	-	0	0	0	-
	수원제일	-	-	0	0	△	△	0
	신용산	0	-	0	△	△	△	0

표 25 선교사 멤버케어 정책에 대한 기관별 분석

4.5 한국선교계의 멤버케어에 대한 인식

4.5.1 한국교회의 멤버 케어사역

한국교회의 세계선교는 지속적으로 성장했다. 성장세가 약화된 것은 사실이지만 여전히 선교사 숫자는 증가하고 있다. 불과 30여년의 짧은 선교역사에 28,000여명의 선교사를 파송한 것은 한국교회의 선교 열심을 보여주는 대표적인 예이다. 한국교회가 침체라고 하지만, 아직은 꾸준히 선교사를 파송하고 후원하는 일을 멈추지 않고 있으며, 교회에서 청년들이 줄었다고 하지만, 여전히 선교사 지망생들이 나오고 있다. 한국교회는 계속하여 선교사를 파송하고 있는데 이들의 멤버케어에 대한 인식은 아직 초급 단계임을 부인 할 수 없다. 긴 선교역사를 가진 서구 선교계에는 체계적인 시스템을 갖추고 멤버케어를 시행하고 있지만, 짧은 선교역사를 가진 우리는 일부 단체(교단 선교부 포함)를 제외한 대부분의 단체들은 체계적이기보다는 비조직적이고 상황에 따른 임시 응변적으로 시행되고 있는 것이 현실이다. 도문갑은 한국교회와 선교계에 멤버케어 개념이 도입되고 시행된 되기 시작한 시기에 대하여 다음과 같이 진술하고 있다.

선교사에 대한 돌봄, 목회적 관리(pastoral care)와 같은 용어가 개념이 한국교회와 한국 선교계에 알려지기 시작한 것은 그리 오래 되지 않는 일이다. 우리에게 선교사 돌봄, 즉 케어사역의 중요성이 본격적으로 알려진 것은 아마도 1990년대 초반이라고 해야 할 것이다. 1992년에 한국해외선교회(GMF)는 머조리 포일(Marjory Foyle)의 책 ‘영광스러운 상처’(Honourably Wounded)를 번역 출간하였고, 동시에 포일 박사를 초청하여 4박5일간 ‘정신건강 세미나’를 개최하였다. 그 일이 선교사케어와 관련된 한국 내의 첫 전문적인 교육 기회였다고 할 수 있다.³³⁾

33) 도문갑, “위기관리와 멤버케어”, KMQ한국선교(2018년 여름호, 통권 66호), 80.

4.5.2 KWMA 한국선교 지도자 포럼 결의문에 나타난 멤버케어

한국세계선교협의회(KWMA)는 매년 ‘한국선교지도자 포럼’ (이하 ‘한선지포’라 함)을 갖는다. 포럼에서는 권역별 이슈와 영역별 이슈에 대하여 발제와 토론 등을 통하여 대안 혹은 발전적인 방향을 제시한다. 한편 포럼 마지막 날에는 발제와 토론, 결의한 내용을 근거로 하여 결의문을 작성하여 ‘한선지포 선언문’으로 발표한다. 이 선언문에는 매년 포럼에서 다루었던 주요 사항들이 포함되어 있으므로 한국 선교계의 동향을 알 수 있는 좋은 자료가 된다. 따라서 선언문에 멤버케어와 관련 된 내용을 살펴보고자 한다.³⁴⁾

2002년 결의문 제 7항: 선교사 자녀(MK) 대한 언급, 제 8항: 우선적 실천사항으로 그동안 논의되었던 ‘선교사 위기관리 표준안’을 조속히 채택 적용하기로 하였다.

2003년 결의문 제 5항: 선교사와 선교사의 신체적, 정신적 그리고 영적 케어의 중요성을 인식하고 선교사 토털케어 시스템 구축에 적극 동참하기로 한다.

2004년 결의문 제 6항: 우리는 선교지에서 선교사케어의 효율적 방안을 위하여 선교훈련기관, 파송기관, 후원교회, 현지교회, 현지 선교팀이 적극적으로 협조하여 인간관계의 갈등을 사전에 예방하고 동반 선교를 극대화 할 것을 합의한다.

2006년 결의문 제 10항: 2003년에 합의한 선교사 Total Care System의 3년 성과를 긍정 평가하고, 미비한 부분을 보완하기로 하고 10개 사항³⁵⁾에 대한 결의한다.

2007년 결의문 제 5항: 아프카니스탄 피랍사태 이후의 상황을 고려하여 ‘선교사 위기관리’ 기구를 설립할 것을 결의하다.

2008년 결의문 제 5항: 우리는 강화된 멤버케어를 통해 선교인프라를 견고화하여 선교 인적, 물적 자원 유출에 대한 방지책을 보완하고, 선교 현장의 위기관리 시스템 구축을 위해 노력한다.

2009년 결의문 제 5항: 멤버케의 포괄성을 인정하고 다양한 분야를 발전시켜나가기로 결의한다.

2010년 결의문 제 11항: 위기관리 재단 중심의 선교위기 관리 및 예방 교육에 노력하기로 한다.

2011년 결의문³⁶⁾: ‘은퇴복지’, 은퇴 연령 및 은퇴 시기를 중요 이슈로 언급하였

34) 「2018년 세계선교대회 & 7차 선교전략회의(NCOWE VII) Pre-Consultation」(서울: KWMA, 2018) 38-64. 여기에 2002년부터 2017년까지의 선언문이 수록되어 있으며, KWMA 홈페이지와 매년 발간된 한국선교지도자 포럼 자료집 등에도 선언문이 기록되어 있다.

35) 현지에서의 장례 문제, 순직과 단순 사고와 순교에 대한 정의, 장기기증, 은퇴 선교사의 은퇴촌, 현지에서의 7계명 위반 처리, 선교 행정비의 2중 지출, 선교 후원교회의 시스템 변화, 한국 선교사의 재정 투명성, 선교지의 재산 처리 등을 결의하였다.

36) 한국세계선교협의회가 정식으로 6개 분과를 조직하였고, 멤버케어는 지원분과에 속한다. ‘지원분과’는 위기관리, IT, 의료, 안식년 지원, 인적자원, 법률 등의 분야로 구분되어 있다.

다.

2014년 결의문 제 5항: 우리는 한국선교사들이 바른 정체성과 역할을 인식할 뿐만 아니라 선교지의 문화와 상황과 사람들에 대해 철저하게 숙지할 수 있는 ‘전생애’(Life-long) 선교사 훈련을 강화해 가도록 한다.

2015년 결의문 제 13항: 선교사 디브리핑 제도와 선교사 자녀의 진학 및 군 입대 관련된 오리엔테이션을 정례화 하고, 현지에서도 멤버케어 전문 담당자를 양성한다.

2017년 결의문: 각 선교단체는 선교사 멤버케어와 위기관리의 중요성을 재확인 하고, 실질적인 시스템을 구축하기 위하여 전략적인 연합을 추구한다.

4.5.2 세계선교전략회의(NCOWE) 선언문과 영역별 이슈에 나타난 멤버케어

a. 세계선교전략회의(NCOWE) 선언문

NCOWE 대회는 4년마다 열리는 선교 전략 회의다. 21세기 한국선교의 내일을 바라보면서 과거의 실수를 반성하고 새로운 협력의 장을 열고자 시작되었다. 이 전략회의를 통해서 선교사와 현지 지도자간, 파송교회와 선교사간, 선교사와 선교부, 선교사와 선교단체간의 협력을 모색하게 된다.

2000년에 열린 NCOWE III 선언문 제 7항은 선교사 멤버케어에 대하여 이렇게 결의하였다.

우리는 선교사역의 중요성을 감안할 때 보다 효과적인 선교훈련과 파송, 선교사 관리와 목회적 돌봄이 이루어져야 한다고 확신한다. 현장 중심적인 선교사 훈련의 개발, 선교사 재교육 및 연장교육의 확대를 통해서 선교사의 영성과 문화적 전략적 민감성, 그리고 지도력을 발전시킬 필요가 있다. 또한 보다 굳건한 선교사 후원구조 개발, 선교사와 그 가정에 대한 적극적인 목회적 돌봄을 통해 선교사역의 안정성과 지속성이 이루어져야 할 것을 믿는다.

2006년 NCOWE IV 선언문 5항의 행정케어분야에서 선교사와 선교사자녀를 포함한 ‘선교사 토탈케어 시스템’을 더욱 발전시키기로 결의하였으며, 2010년 NCOWE V 결의문 제 13항에서는 “우리는 증폭되는 선교환경의 위기에 대응하기 위해 위기관리 체제를 강화하고 위기관리 전문가를 양성한다.”고 결의한 바 있다.

b. 세계선교전략회의(NCOWE) 영역별 이슈

2018년 세계선교전략회의(NCOWE VII)에서는 권역별 이슈와 대안, 영역별 이슈와 대안으로 구분하여 발제와 토론을 진행하였다. 영역별 이슈에는 총 18개의 이슈를 다루었으며, 그중 멤버케어와 관련하여서는 첫째, MK 케어, 위기관리와 멤버케어, 선교사 비자 발적 철수와 순환배치, 선교사 은퇴 등을 중요 이슈로 다루고 있다.³⁷⁾ 한국 선교계가 선

교사의 멤버케어에 대한 인식이 고취되고 있는 것으로 보인다.

5. 멤버케어 활성화 방안으로서의 시스템 구축

선교사 멤버케어를 잘하기 위해서는 여러 가지 요소를 고려해야 한다. 우선적으로 중요한 일은 멤버케어에 대한 선교사와 시행기관들의 의식이 제고(提高)되어야 한다. 즉, 기관의 리더십의 의식이 변화해야 하며, 교회와 선교단체가 하나가 되어 함께하는 일이 있어야 한다. 선교단체 안에 멤버케어 전문가를 양성하는 일과 외부의 분야별 전문가들과 네트워크를 형성하고 협력하는 것도 중요한 방안이다.³⁸⁾ 중요한 또한 멤버케어를 계획적이고 효과적이며 지속적으로 시행하기 위해서 시스템 구축은 필수이다. 아울러서 사역 단계별로 멤버케어의 과제를 이해하는 일, 영역별로 멤버케어의 이슈를 살피는 일들이 필요하다.³⁹⁾ 그리고 본부와 현지에서의 효율적인 멤버케어가 이루어지기 위해서는 네트워크 구축이 필요하다.

본 논문에서는 한국선교계의 선교사 멤버케어가 활성화되기 위해 우선적으로 필요한 ‘멤버케어 시스템 구축’에 대해 살펴보려고 한다.

우리의 선교단체에서 선교사들에 대한 멤버케어가 실행되기 위해서는 멤버케어에 대한 선교단체의 철학이나 정책이 수립되어 있어야 하며, 행정사역과 별도의 사역 시스템과 인사담당자 외에 멤버케어 담당 전임사역자가 있어야 할 것이다. 아울러서 파송-후원교회와의 협력체제와 외부 전문기관과의 네트워크가 형성되어야 종합적인 멤버케어사역이 될 것이다. 멤버케어를 해야 하는 당위성을 가진 선교단체들이 이런 질문을 직면해보아야 할 것이다.

첫째, 현재 우리 단체는 선교사 멤버 케어의 중요성에 대한 인식은 어느 정도인가? 둘째, 현재 우리 단체에서 시행되고 있는 멤버 케어사역은 어떤 것들이 있나? 셋째, 현재 우리 단체 안에 멤버케어 담당 전문사역자를 세울 가능성은 어느 정도인가? 넷째, 현재 우리 단체가 가장 먼저 착수해야 할 수 있는 분야는 무엇인가?⁴⁰⁾

37) 구성모, 김종구 편집책임, 『함께 그날까지. 제 1권 영역별 선교이슈와 대안』, (서울: 한국세계선교협의회, 2018)를 참고.

38) 이정배, “선교사 멤버케어를 통한 효과적인 지원방안” 총신대학교, 2013년 박사학위 논문. 임경심은 선교사 케어가 어느 한 기관이 전담해서 다루기 힘든 광범위하고 입체적인 사역이므로 비전과 목적의식이 있고 선교 현지 사역 경험이 있는 선교행정가들과 멤버케어에 헌신할 중간리더를 세워 현지 선교사들의 필요와 신체적·정서적·영적·지적 생동감을 유지할 수 있도록 연구해야 하며, 전문 분야에 충분한 경험이 있고 공인 기관에 소속된 정신과 의사, 임상 심리사, 상담 전문가들의 케어, 그리고 선교사의 영적, 목양적 케어에 꼭 필요한 선교에 헌신된 목회자 등 각 분야의 전문가들이 협력할 때 더욱 효과적 멤버케어가 이루어 질 것이라고 하였다.

39) 문상철 외 4인 공저, 『한국선교사 멤버케어 개선방안』, (서울: KRIM 한국선교연구원, 2015), 14.

40) 김종구, “선교사 멤버케어”, 2016년 KWMA 주최 ‘한국선교지도자 포럼’ 발제문, 2021년 KMCN (한국 멤버케어네트워크) 교육분과 주관 ‘제 1회 멤버케어 기초과정’ 세미나 중 필자의 강의안 “제 4강:

멤버케어를 일관성 있게 정책적으로 하기 위해서 멤버케어 시스템을 구축하는 것은 선교단체와 파송교회로서는 대단히 중요한 일이며 필수적이다. 시스템을 구축함에 있어서 내부인사들, 즉 선교사들이 주도적으로 계획 단계에서부터 참여하는 것과 그들이 지도적인 사람들이 되도록 하는 것이 필요하다. 또한 시스템 속에는 디브리핑 제도가 활용되어야 하며, 심리적 디브리핑과 아울러 사역적인 디브리핑도 다양한 정황 속에서 할 필요가 있다.⁴¹⁾

최형근은 한국교회의 멤버케어 시스템을 구축함에 있어서 다음과 같은 영역에서 도전을 하고 있다.

첫째, 교회 목회자들과 선교 지도자들이 멤버케어에 대한 적극성과 인식전환이 필요하다. 이것은 선교단체 지도자들을 대상으로 하는 세미나와 포럼을 통해 촉진될 수 있다. 둘째, 선교단체 내에 멤버케어 부서를 신설하고 케어 인력을 배치하는 일이다. 이를 위해서는 멤버케어 예산을 확충하고 케어 인력 양성을 위한 훈련 프로그램 개발이 활성화되어야 한다. 셋째, 전 세계적인 선교사 멤버케어 단체들과의 네트워크를 확장해야 한다. 이것은 한국교회에 멤버케어 운동을 확산하는 것으로 연결되어야 한다. 넷째, 은퇴 선교사들을 대상으로 멤버케어 훈련을 강화하여 순회 멤버케어 팀을 활성화한다. 다섯째, 멤버케어에 대한 지속적인 연구를 통해 한국적 상황에 적합한 모델과 시스템을 개발한다. 예를 들면, 부모공양과 자녀교육을 중요하게 여기는 문화적 전통을 고려하여 이들을 위한 케어 프로그램을 개발하고 활성화할 수 있다. 여섯째, 선교사 훈련과정에 멤버케어를 적극적으로 도입하고 적용한다. 일곱째, 한국 선교사들을 위한 케어센터를 전세계적으로 확대하여 선교현장에서 멤버케어를 받을 수 있도록 한다. 여덟째, 체계적 멤버케어를 위해 멤버케어에 관한 문서 장정을 만들고 조직의 구성원들에게 멤버케어를 교육한다. 아홉째, 멤버케어 전문기관과의 협력체계를 통해 선교사들의 문제를 통합적으로 지원한다.⁴²⁾

한국 선교계에서 멤버케어에 대한 인식이 고취되어야 함과 동시에, 이 사역이 실행되기 위해서는 ‘멤버케어 시스템’이 구축이 필요하다. 즉, 선교사와 선교단체 양자 간에 ‘상호책임적인 관계(accountability)’가 이루어져야 하며, 그것은 선교사도 멤버 케어에 대해 자발적이고 협력적이어야 하며, 선교단체도 선교사들에게 적극적으로 멤버 케어 지원을 지원해야 하는 것을 의미한다.

또한 멤버케어사역이 전문적으로 실행되기 위해서는, 영적 성숙과 정서적 안정과 선교의 경험이 있는 사람, 소통할 줄 알며 타인을 존중할 줄 아는 사람, 멤버들과 신뢰 관계가 형성되어 있는 사람으로서, 이 방면에 교육이나 훈련을 받은 경험이 있는 멤버케어 전문사역자가 있어야 할 것이다. 그리고 전문적이고 체계적이며 종합적인 멤버케어사역을 제대로 시행하기 위해서는 선교단체와 전문기관과의 긴밀한 네트워크가 필요할 것이다. 선교의 질적 향상을 위해서 멤버케어는 필수 사역이다. 선교단체 뿐만 아니라 선교사 파송

교회와 선교단체는 멤버케어를 어떻게 하나?”를 참고

41) 문상철 외 4인 공저, 『한국선교사 멤버케어 개선방안』, (서울: KRIM 한국선교연구원, 2015), 14.-16.

42) 최형근, “선교사 멤버케어 시스템 구축”, 108-109.

에 많은 큰 역할과 공헌을 하고 있는 지역교회의 멤버케어에 대한 인식도 중요하다. 타문화권 선교사를 지사충성(至死忠誠)하는 사역자로만 볼 것이 아니라 그도 목회적 돌봄이 필요한 존재임을 인식하는 것은 효과적인 멤버케어를 위해 필요한 일이다.

선교사 멤버케어가 지속적으로 유지되고 발전하기 위해서는 소속 기관의 선교정책에 멤버케어에 관한 부분이 포함 되어야 한다. 그러나 아직은 한국 선교계는 구체적이고 명료한 멤버케어 정책이 부재한 것을 부인 할 수 없다. 선교회와 교회 대표들이 함께 모여 선교사 허입에서 선교지의 선교사역, 은퇴에 이르기까지 각 상황에 적절한 멤버케어 정책들을 개발할 필요가 있다.⁴³⁾

6. 결론

본 논문은 한국 선교계의 멤버케어 활성화를 위한 기초 작업으로서의 시스템 구축을 위한 연구이다. 필자는 이 연구를 위하여 제 2장에서 멤버케어에 대한 포괄적 이해를 위하여 멤버케어의 정의 및 목적, 멤버케어에 대한 잘못된 인식, 영역별 범위와 시기별 영역, 멤버케어의 필요와 유익에 대해 고찰하였다. 제 3장에서는 선교의 기본구조 속에서의 멤버케어 이해를 위하여, 선교의 삼각구조 속에서 상호간에 갖는 책무, 선교단체의 멤버케어 사역의 필요와 구조, 실제로 한국교회와 선교단체가 갖고 있는 의식을 살펴보았다. 제 4장에서는 교회와 선교단체의 멤버케어 실재를 이해하기 위해 교단선교부와 교회의 멤버케어 운영지침이나 매뉴얼을 살펴보았으며, 한국선교계의 멤버케어에 대한 인식을 알기 위해 한국세계선교협의회(KWMA) 발표한 여러 선언문들을 중심으로 멤버케어에 대한 내용들을 조사하였다. 제 5장에서는 선교사 멤버케어가 한국 선교계에서 활성화되기 위해 실제적으로 필요한 시스템 구축에 관하여 살펴보았다.

시스템 구축을 하기 위해 사전에 필요한 사항들도 개괄적으로 살펴보았다. 멤버케어에 대한 멤버케어 시행기관의 리더십에게 인식의 전환이 우선적으로 필요하다. 이 일을 위해서는 KWMA와 같은 선교 연합기관이나 멤버케어 전문기관이 교육과 훈련의 기회를⁴⁴⁾ 통해 인식의 전환이나 멤버케어 관련 기초훈련을 실시하는 것이 유익할 것이다. 내부적으로 잘 훈련되고 타문화권 경험을 가진 전문가도 양성해야 함과 동시에, 또한 각 분야별 외부의 전문가들을 멤버케어 요원으로 영입하여 선교사들을 도울 수 있는 인재 풀(pool)

43) 이정배, “선교사 멤버케어를 통한 효과적인 지원방안”.

44) KMCN(한국멤버케어네트워크) 교육분과에서는 2021년 7월 6일부터 8월16일까지 멤버케어 6주간 동안 “멤버케어를 부탁해” 1단계 과정으로 세미나를 개최하였고, 목회자, 선교사, 선교기관 담당자, 교회 선교부원 등 47명이 하였다. 제 1강은 멤버케어는 무엇인가? 제 2강은 멤버케어는 왜, 어떻게 하는가? 제 3강은 멤버케어는 누가 받는가? 제 4강은 너네는 멤버케어 어떻게 해? 제 5강은 멤버케어 영역: 어떤 것이 멤버케어야? 제 6강은 멤버케어를 부탁해!로 진행하였다. 필자도 여기에 소속되어 활동하고 있으며 제 4강을 강의 한바 있다. 제 2단계도 “아무튼 부탁해”를 주제로 11월 4일에 개강할 예정이다. 강의는 ‘인간 이해, MK 이해, ‘싱글’이라는 장르, 부부의 팩트체크, 사랑체크, 셀프케어 이제는 나답게 살기, 디브리핑 상담이 아니야’ 등으로 구성되어 있다

을 구성하는 것도 제안해 본다. 그리고 비록 소수이지만 이미 멤버케어를 규모 있고 조직적으로 시행하고 있는 기관들이 축적되어 있는 경험과 노하우들을 아직 멤버케어를 시행하지 못하고 있는 단체들에게 공유시켜주고 협력할 수 있기를 기대한다. 마지막으로 한국 선교계가 공통적으로 단체의 형편에 따라 적용할 수 있는 ‘멤버케어 표준 매뉴얼’ 혹은 ‘멤버케어 실행 지침서’를 작성할 것을 제안한다.

필자의 이번 발제가 선교사 멤버케어를 하고자 하는 선교기관이나 교회에 기초적인 자료가 될 수 있으리라 기대하지만, 여러 약점과 한계들을 가지고 있다. 향후 보다 더 깊은 연구를 통하여 한국 선교계의 선교사 멤버케어 발전에 기여해야 할 것이다.

■ 논평

김종구 박사의 “선교사 멤버케어 활성화 방안”에 관한 실천적 고찰”에 대한 논평

배춘섭 박사 / 총신대학교 신학대학원

I. 서론

한국교회는 약 170개국 2만 8천 여명의 선교사를 파송한 선교 강국이다. 그러나 선교사 파송의 양적 성장과는 달리 그들을 돌보고 후원하는 사역에는 미숙한 처지이다. 파송 선교사를 위해서 어떻게 감독관리하고, 적절히 위기를 대처하도록 돕고 후원하는가는 한국교회와 선교단체가 감당해야 할 과제이다. 특히 선교사들은 선교현지에서 문화충격이나 사역자 간의 불화, 가정과 자녀교육 문제, 현지인들과의 마찰, 사역의 고충 등등의 이유로 스트레스를 겪는데, 이로 인해 선교사가 탈진하여 중도탈락하는 위기에 처하곤 한다. 뿐만 아니라, 선교사역과 함께 찾아오는 안식년의 문제나 은퇴 후의 노년준비 등 삶의 문제와 영적인 문제가 혼재되어 있다. 이것은 곧 효과적인 선교전략을 위한 선교사 멤버케어가 시급하고 중요한 사안임을 의미한다.

이런 맥락에서 김종구박사님(이후 발제자)은 “선교사 멤버케어 활성화 방안”에 관한 실천적 고찰”을 통해 코로나 및 급격한 문화변혁 등으로 인해 선교사들이 겪는 위기를 공감하고, 이를 위한 대안책을 제시했다는 점에서 본 논문이 큰 의의를 지닌다고 할 수 있겠다. 따라서 본 논평자는 먼저 논문을 간략히 요약한 후 본고의 긍정적인 부분과 아쉬운 점들에 관해 간략히 평가함으로써 보다 발전적인 제안을 드리고자 한다.

II. 요약

먼저 발제자는 선교사의 멤버케어에 관한 전반적인 이해를 논의한다. 이 같은 논의의 목적은 멤버케어에 관한 그릇된 오해를 불식시킴으로써, 전인적인 사역으로서 선교사와 가정을 돌보는 데 있다. 발제자는 멤버케어를 가리켜 ‘그리스도의 모범을 좇아 살도록 하는 것’으로 이해함으로써 파송한 선교사의 전인적 돌봄과 아울러 효과적이고 지속적인 케어의 중요성을 다루었다. 또한 발제자는 멤버케어의 필요성에 관해 논의했는데, 그 이유는 타문화권에서 겪는 선교사의 고충과 갖 가지 스트레스로 오는 문제들을 해결하는 데 의의가 있다. 궁극적으로 멤버케어는 신학적, 윤리적 관점에서 선교사의 허입과 은퇴까지 전반적으로 적용되어야 함을 발제자는 주장한다.

이어서 발제자는 선교사 파송의 기본적인 책임이 지역교회에 있음을 주지한다. 이것은 멤

버케어에 관한 선교의 기본구조에 관한 이해를 위한 내용이다. 달리 말해, 선교사는 파송교회와 선교단체와의 입체적 상호구조 속에서 자신의 역할을 이해하고 동역관계 속에서 신뢰와 케어가 바탕이 되어야 함을 말한다. 이런 연유로, 발제자는 선교의 삼각구조 속에서 상호책임에 관해 논의하면서 교회와 선교사 그리고 선교단체의 상호적 책임을 제시한다. 그리고 이런 동역관계 속에서 선교단체가 멤버케어를 시행할 때 다섯 단계의 구조적 절차가 필요하다는 것을 제안한다. 이런 구조적 프레임 가운데, 발제자는 한국교회와 선교단체가 어떻게 멤버케어를 감당했는지 살피기 위해 목회자, 성도, 선교사와 선교단체 등을 대상으로 한 멤버케어 의식조사를 설문한 결과를 제공했다.

더 나아가 발제자는 각 교회와 선교단체의 업무 매뉴얼 등을 참고하여 실제적으로 어떻게 멤버케어가 지속되고 있는가를 살폈다. 예를 들어, 발제자는 고신교단 선교부인 KPM(고신총회세계선교회)의 사역범위와 영역 그리고 업무, G1 선교단체의 멤버케어의 이해와 철학 그리고 범위와 위기관리 케어, DD교회의 멤버케어 이해와 훈련 그리고 해당교회의 멤버케어 시행 등의 지침들을 살폈다. 이것은 각 정책들을 서로 비교함으로써 어떻게 선교사 멤버케어가 운용되고 있는가를 고찰하기 위함이다. 그리고 발제자는 한국의 선교단체, 교단선교부 그리고 지역교회들이 대체적으로 선교사 멤버케어를 정책적으로 어떻게 운용했는지 간략히 제시했다. 이런 과정을 통해 발제자는 현재 한국교회가 여전히 선교사를 파송하고 세계선교 강국으로 쓰임을 받고 있지만, 그럼에도 불구하고 선교사를 위한 멤버케어는 걸음마 수준임을 지적한다. 이것은 KWMA 한국선교 지도자 포럼의 결의문과 세계선교전략회의(NCOWE)의 선언문에 의해서도 지지를 받는다.

마지막으로 발제자는 멤버케어를 활성화하기 위한 방안으로서 시스템을 구축하고 강화할 것을 제안한다. 최우선적으로 선교사 멤버케어를 위한 요소는 선교사와 파송교회 그리고 선교단체들의 의식이 제고(提高), 내지는 변혁(變革)이 있어야 한다. 이렇게 각 기관의 지도자들의 의식이 변화될 때 궁극적으로 ‘교회와 선교사 그리고 선교단체’가 강화된 동역 시스템 안에서 진정으로 효과적이고, 지속적이며, 계획적인 멤버케어가 시행될 것이라고 발제자는 주장한다. 보다 구체적으로, 선교단체는 멤버케어에 관한 철학적 정책을 수립한 후 전문화된 멤버케어 전임사역자들을 준비시켜야 한다. 그렇게 함으로써, 선교사는 국내외 혹은 파송-후원교회와의 협력체제를 통한 네트워킹 사역을 통해 보다 체계적이지 정책적으로 시스템 안에서 멤버케어가 효과적으로 지속될 것이라고 발제자는 판단한다.

III. 논평

논평자는 발제자와 선교신학적인 맥락을 같이 하면서, 본고의 긍정적 공헌과 비평적인 부분들을 총체적으로 제시하며 논평하고자 한다.

먼저 긍정적 차원에서 발제자는 멤버케어에 대한 일반적 오해를 지적하고, 이를 올바른 선교신학적 견지에서 정확하게 그 개념과 이해를 제시했다. 이런 점에서 논문이 지니는 매우 고무적으로 평가된다. 예를 들어, “2.2 멤버케어에 대한 잘못된 인식”에서 <표1>은 멤버케어에 관한 오해와 정확한 개념을 비교분석적으로 다룬다. 많은 사람들은 선교사를 위한 멤버케어를

인식할 때 상담학적인 관점이나 심리학적 관점 혹은 정신분석학적 견지에서 선교사를 위한 도움 정도로 생각한다. 그러나 이런 협의적 인식은 선교사의 삶과 사역을 총체적으로 인지하지 못한 결과이다. 만약 선교사 멤버케어를 한 개인의 심리적 안정 정도로 치부한다면, 공동체와 선교사역 더 나아가 하나님의 주권적 선교의 개념은 배제된 인식에 불과하게 된다. 따라서 발제자의 멤버케어에 관한 선교신학적 바른 이해는 결과적으로 선교사의 사역범위와 사역주기를 고려할 때 한 개인이 선교사역이 아닌 하나님의 나라와 뜻에 목적을 ‘하나님의 구속적 선교’를 바탕으로 하는 점에서 큰 의의를 지닌다.

둘째 긍정적 요소로서 발제자는 멤버케어에 관한 주제를 단순한 구조가 아닌 총체적인 관점에서 제시하고자 했다는 점이다. 발제자는 선교사 멤버케어의 기관들을 제시하면서, 단순히 한 교회나 교단 그리고 선교단체에 국한하지 않았다. 오히려 선교사와 교회 선교단체 삼각구도 속에서 상호책무를 고려하면서, 멤버케어에 관한 매뉴얼이나 지침 등을 참고할 때조차 세 영역의 여러 기관들의 실제적 사역들을 제시했다. 예를 들어, “3.1 선교의 삼각구도 속에서의 상호책무”와 “3.4 한국교회와 선교단체의 멤버 케어 현황과 이해”에서의 논의 그리고 “4. 교회와 선교단체의 멤버 케어 실제” 등의 고찰은 이를 합리적으로 잘 반영한다. 사실 종전의 선교사 멤버케어에 관한 논문들은 주로 한 지역의 개교회, 내지는 한 교파, 혹은 선택된 한 선교단체 등을 집중적으로 논의된 내용들이 대다수이다. 하지만 발제자는 선교신학적 견지에서 서로 동역관계에서 선교사의 멤버케어를 이해했기에, ‘선교사-교회-선교단체’의 이에 관한 전반적인 지침과 내용들을 바탕으로 향후 지향해야 할 대안과 방향성을 바르게 제시했다고 판단된다.

그럼에도 불구하고, 논평자는 발제자의 연구에 도움이 될 목적으로 몇 가지 제안을 드리고자 한다. 첫째, 한국교회와 선교단체의 멤버케어 현황을 소개하면서, 어떤 연유로 해당 교파나 선교단체를 채택했는지 밝혔으면 하는 아쉬움이다. 물론 발제자가 KWMA 등지에서 배포된 매뉴얼이나 임의 선교단체의 멤버케어 지침들을 공유하는 것은 긍정적으로 평가된다. 하지만 보다 시간을 내어 구체적으로 선교단체들 간의 비교분석이나, 각 교단들의 선교부에서 실천하는 멤버케어 방안을 꼼꼼하게 분석했더라면 하는 아쉬움이 남아있다. 예를 들어, 대한예수교 장로회 합동이나 통합을 차치하고, 어떤 이유로 고신교단의 지침내용을 제시했는가를 밝혔다면 논문을 가독할 때 논리의 연결이 보다 수월했을 것이다. 둘째, 선교사 멤버케어의 필요성을 언급하면서 단순히 현상학적 이유가 아닌, 성경신학적 관점에서 제시를 해주었으면 하는 아쉬움이다. 발제자도 켈리 오도넬(K. O'Donnell)을 인용했지만, 실상 그의 멤버케어 모델은 몸소 실천으로 보이신 ‘예수 그리스도의 사랑의 돌봄’에 근거한다. 따라서 이 부분에서 멤버케어의 당위성과 필요성이 더욱 신학적으로 강조되었더라면, 보다 중대한 의의를 지녔을 것으로 가정해 본다. 셋째, 참고로 수정할 부분으로서 논문의 형식과 기술에 관한 부분이다. 하나, 각주에서 외국어 번역서인 경우에 “저자(원어), 원서명(이탤릭체), 역자, 『번역 책이름』 (출판지역: 출판사, 연도), 해당페이지”임을 주지해야 함. 둘, 적지 않은 오타가 존재함(4쪽 2줄 ‘성국해지도록’→ 성숙해지도록; 5쪽 20줄 ‘NJ Adler’→ 아들러(N.J. Adler); 5쪽 24줄 ‘데이빗 폴락’→ 데이빗 폴락(D. Pollack); 11쪽 28줄 ‘나누어 져야’→나누어야...) 셋, 각주 13번 수정요함. 14번, 31번, 32번 수정요함... 등등.

IV. 결론

코로나 여파와 선교현장의 급진적인 변혁, 그리고 한국교회 위기로 인한 선교사역의 고충을 염두할 때 선교사 멤버케어를 위한 논의가 개진되었다는 점은 상황적 필요성을 고려할 때 본 논고의 가치가 상당한 중대성을 지닌다는 것은 두말할 필요가 없다.

작금의 시대는 단순히 파송선교마을 외칠 때가 아니다. 선교인력의 동력이 감소하고 선교의 위기를 맞이한 현재 오히려 교회와 선교단체는 “돌봄과 섬김”을 통한 선교사 멤버케어가 매우 중요하다. 교회와 선교단체는 선교사를 위한 이런 인식변화의 중요성을 심도 있게 고려해 보아야 한다. 선교사 멤버케어를 위해 재정능력 기반구축이나 각종 전문인력을 동원하는 것도 중요하겠다. 하지만 발제자의 주장대로 무엇보다 선교사 멤버케어를 위해 각 기관들은 전문화된 준비인력을 동력화되고, 선교사 멤버케어를 위해 시스템을 체계화하고 강화해야 할 것이다. 그러므로 오늘날 급격하게 맞이한 선교현장과 교회의 위기상황을 분별력 있게 진단하고, 현장에서 선교사가 고군분투(孤軍奮鬪)의 심정으로 사역하지 않도록 파송교회와 선교단체를 비롯한 모든 그리스도인은 예수 그리스도의 사랑과 섬김을 통한 돌봄으로 선교사 멤버케어에 성실하게 임해야 할 것이다.

2발표 3분과 (오후 1:30~2:20)

후식민주의 퀴어 신약해석에 대한 평가: Jeremy Punt를 중심으로

송영목 박사

고신대학교 / 신약신학

들어가면서

1950년대 중반에 시작된 퀴어신학은 섹슈얼리티와 젠더 정체성의 자연스러워 보이는 이분법적으로 설정된 사회적 범주와 규범에 도전하고 해체하면서 하나님에 대해 말하는 것이다.¹⁾ 최근 퀴어신학 개론서에 이어, 퀴어 성경 주석이 한글로 번역 출판되었다.²⁾ 혹자는 이 주석이 전통적인 역사비평이 놓친 본문의 의미를 찾아낸 기여가 있다고 평가한다.³⁾ 퀴어(LGBTIQA) 지지자들 중 혹자는 성경 본문의 다중적 의미를 미리 차단하면, 동성애 혐오(homophobic)

1) P. S. Cheng, *Radical Love: An Introduction to Queer Theology*, 임유경·강주영 역, 『급진적 사랑: 퀴어신학 개론』 (고양: 무지개신학연구소, 2019), 35-36, 59.

2) *The Queer Bible Commentary*(2006; 한역 『퀴어 성서 주석 1-히브리성서』[2021])의 신약성경 집필진 15명(남성 9명, 여성 6명)은 다음과 같다. 마태복음은-폴로새서(Thomas Bohache, Metropolitan Community Churches[이하 MCC], 미국 성공회신학교 Th.D. 게이 남성), 마가복음(Marchella Althaus-Reid, 에든버러대 교수, 여성), 누가-요한복음-에베소서(Robert E. Goss, MCC, 하버드대 Th.D, 남성), 사도행전(Thomas Bohache, Robert E. Goss, Mona West[MCC, 남침례신학교 Ph.D, 여성]), 로마서와 히브리서(Thomas Hanks, 컨콜디아신학교 Th.D. PCUSA 목사, 남성). 고린도전후서(H. E. Hearon, 크리스천신학교 교수, PCUSA 목사, 여성), 갈라디아서(Patrick S. Cheng, 성공회신학교 교수, MCC, 게이 남성), 데살로니가전후서(T. W. Jennings, 시카고신학교 교수, 양성애 남성), 목회서신(R. E. Goss, Kristen D. Krause[에덴신학교 교수, PCUSA 목사, 여성]). 빌레몬서(Stephen Moore, MCC, 남성), 야고보서와 요한서신과 유다서(Louis William Countryman, 버클리 교회신학교 교수, 남성), 베드로전후서(R. H. Gorsline, MCC, 남성), 요한계시록(T. Pippin[아그네스대 스코트대 교수, 여성], J. M. Clark[워렌 일슨대 교수, 남성])이다. 따라서 이 주석의 신약은 MCC 소속(6명) 남성 목사 겸 신학자(9명)가 주도한다. 참고. D. Guest, R. E. Goss, M. West & T. Bohache (ed). *The Queer Bible Commentary* (London: SCM, 2006), vii-xii. 그리고 P. S. Cheng, *Radical Love: An Introduction to Queer Theology*, 임유경·강주영 역, 『급진적 사랑: 퀴어신학 개론』 (고양: 무지개신학연구소, 2019)도 참고하라.

3) P. Middleton, "The Queer Bible Commentary: Review," *Theology & Sexuality* 16/1 (2010): 113.

는 물론 퀴어 혐오(queerphobic)가 조장된다고 주장한다.⁴⁾ 이런 해석학적이고 현실적인 흐름과 상황을 고려하여, 국내 퀴어 성경해석은 여성 구약학자들이 주도하고 있다.⁵⁾ 이런 퀴어 신학에 맞서 개혁주의 조직신학 및 기독교윤리학에서 강력한 비판을 제기했다.⁶⁾ 그런데 퀴어 신학이 인접 방법론인 해방신학, 페미니즘 그리고 후식민주의 해석과 맞물려 있기에,⁷⁾ 복합적인 분석과 비평이 요청된다. 넓은 의미의 개혁주의 진영에서 후식민주의 퀴어 신약해석을 주도하는 학자들 중 한 명은 남아공 화란개혁교회(이하 DRC) 소속 스텔렌보쉬대학교 신약학 교수 예레미 폰트(Jeremy Punt, b. 1962)이다. 신약주해와 신약해석학으로 폰트를 적절히 비평한다면, 하나님의 포도원 안으로 들어와 거닐고 있는 퀴어신학과 후식민주의신학이라는 두 마리 여우의 정체를 밝혀 그런 흐름에 적절히 대응할 수 있다.

이 글의 목적은 폰트의 신약학 소논문들에 나타난 후식민주의 퀴어(postcolonial queer) 해석을 평가하는 것이다. 이를 위해, 먼저, 폰트의 후식민주의 퀴어 신약해석을 장르별로 소개한다. 그 다음, 폰트의 후식민주의 퀴어해석의 입장과 특성을 분석하기 위해, 최근의 퀴어 및 여성주의 주석들(*The Queer Bible Commentary*[2006], *The Women's Bible Commentary*[2012], *The IVP Women's Bible Commentary*[2002])의 해당 신약 주석과 비교한다. 마지막으로, 폰트의 후식민주의 퀴어 해석에 나타난 전제, 방법, 그리고 특징을 종합적으로 평가한다.

1. 폰트의 후식민주의 퀴어해석

폰트의 세부 전공인 바울서신에 대한 후식민주의 퀴어해석을 살피기 전에, 그가 드물게 다루는 복음서와 계시록에 대한 그의 해석을 간략히 소개한다.

4) L. Menéndez-Antuña, "Is There a Room for Queer Desires in the House of Biblical Scholarship?" *Biblical Interpretation* 23 (2015): 402.

5) 창 1-3장을 이성애 규범성이 아니라 무화과 나뭇잎으로 만든 유니섹스 의상에 주목하며, 혼돈에서 질서 있는 창조로, 흠에서 남성과 여성으로, 아담과 하와 곧 둘에서 하나로, 그리고 유토피아에서 디스토피아로 트랜스 된다는 퀴어해석을 추구하는 유연희, "창세기 1-3장을 퀴어링하기," 『구약논단』 26/4 (2020): 196-216. 그리고 성경은 동성애를 인간 본성에 어긋나거나 죄라고 단정하지 않으며 성에 대해 낯선 개념을 제시하고, 고대 근동의 원시 안드로진 사상의 영향을 고려하여(잠 18:8 LXX) 아담과 하와는 안드로진의 연합이라는 이상을 이루어야 했다고 주장하는 이영미, "성서의 퀴어성과 해석의 다양성: 인간 창조(창 1:27; 2:7, 24) 본문을 중심으로," 『신학연구』 71 (2017): 37, 49-54.

6) 이상원은 하나님의 창조질서(창 1:27; 2:24)와 보편규범(레 18:22; 20:13)을 해치고 프로이드와 마르크스의 성해방과 혁명 전략을 접목하여 규범이 없는 성해방사회를 추구하고 삼위 하나님을 난교와 양성애를 나누는 분으로 간주하는 '신학적 쓰레기'와 같은 퀴어신학의 이단성을 강하게 비판한다. 이상원 외, 『개혁주의 입장에서 본 퀴어신학 비판』 (서울: 대한예수교장로회총회, 2020), 116-80을 보라.

7) Cheng, 『급진적 사랑: 퀴어신학 개론』, 43, 50, 67.

1.1. 폰트의 복음서와 요한계시록에 대한 후식민주의 퀴어해석

(1) 복음서

폰트는 무엇보다 사회역사적 상호텍스트성을 염두에 두면서, 복음서의 족보를 남성성과 권력이라는 로마제국주의 정치적 맥락에서 해석한다. 폰트는 누가복음 1-3장이 ‘신의 아들’과 ‘제국의 아버지’로 추앙받던 황제가 통치하던 제국의 상황 속에서 정치적 함의를 가진 단어들을 의도적으로 사용한다고 본다(예. 하나님의 아들[1:32; 3:22], 그리스도[2:26]).⁸⁾ 다시 말해, 누가는 군사력이라는 남성성 위에 건설된 제국의 축소판과 같은 황제의 가문은 사람이라면 불완전하고 열등한 몸을 가진 여성이 아니라 강하고 이성적이며 덕스러운 남성과 같아야 한다는 제국의 이념을 보급한 그 당시 상황을 염두에 두었다.

폰트는 마태복음 1장 족보의 여성 5명을 후식민주의 퀴어해석이 중요하게 여기는 변방과 주변성을 도드라지게 만든다고 보면서, 그 당시 남성 엘리트 위주의 위계질서와 지위를 다시 정의하도록 만든다고 본다.⁹⁾ 폰트는 복음서의 족보에 담긴 가부장적인 사회-정치적 의미를 아버지 아브라함의 역할보다는 하나님의 약속을 강조하는 갈라디아서 4:21-5:1과 대비시킨다. 폰트가 볼 때, 바울은 율법의 종이 아니라 자유하는 사 را를 강조함으로써, 그 당시 정복을 통해 사람을 종으로 삼던 제국의 남성성 행태를 비판한다.¹⁰⁾ 이러한 족보의 정치적 해석은 기존의 구속사적 해석과 사뭇 다르다.

복음서의 족보에 이어 폰트는 마가복음을 후식민주의로 읽기를 시도한다. 폰트가 볼 때, 마가복음의 저자와 그가 속한 공동체의 상황을 파악하려면, 무엇보다 제국의 사회정치적 상황에서 벌어지던 권력 관계와 힘의 정치학에 주목해야 한다. 다른 신약성경처럼 마가복음은 중립적인 시간과 공간에서 산출되지 않았고, 무시간적 신학이나 윤리를 위한 보고로 축소될 수 없기 때문이다.¹¹⁾ 폰트는 마가복음 5:1-9의 축귀 사역의 로마군단을 가리키는 *λεγιών*(9절), 마가복음 7:24-30의 수로보니게 여인의 이방인이자 여성이라는 혼종적 정체성, 마가복음 8:34-9:1의 제국의 질서를 유지하기 위한 처형 방식인 십자가, 그리고 마가복음 10:32-45에서 권력을 요구한 세베데의 두 아들 대한 주님의 설명을 후식민주의로 해석하는 단초를 간단히 설명한다.¹²⁾

(2) 요한계시록

폰트는 지금까지 요한계시록의 후식민주의 해석 및 경제-정치-종교적 비평은 다소 많이

8) J. Punt, "Politics of Genealogies in the New Testament," *Neotestamentica* 47/2 (2013): 375, 379-80.

9) Punt, "Politics of Genealogies in the New Testament," 385.

10) J. Punt, "Writing Genealogies, Constructing Men: Masculinity and Lineage in the New Testament in Roman Times," *Neotestamentica* 48/2 (2014): 303, 305-308, 317-20.

11) J. Punt, "Teaching Mark through a Postcolonial Optic," *HTS Teologiese Studies* 71/1 (2015): 2-3.

12) Punt, "Teaching Mark through a Postcolonial Optic," 3-8.

시도되었지만, 젠더 이데올로기 비평은 적다고 평가한다.¹³⁾ 폰트는 요한계시록 17:5, 18:4와 24절을 큰 성 음녀인 로마제국의 ‘묵시적이고 폭력적인 자궁’의 이미지를 들어 그 당시 상황을 해석한다(참고. 사 48:20).¹⁴⁾ 다시 말해, 음녀의 폭력적 자궁은 제국의 식민정책을 위해 자식을 낳는 ‘Baby(maker)lon’과 같은데, 이것은 새 창조와 생산을 하시는 하나님에 대한 패러디이다(계 21:5).¹⁵⁾

(3) 요약

폰트는 복음서의 족보의 언어와 인물에 묻어난 정치적 의미를 파헤쳐 중심과 주변화를 전복하고, 계시록의 음녀 곧 로마제국의 체제의 참 모습을 드러내어 하나님의 관점을 통해 반로마적 메시지를 찾는다. 그러나 계시록에 ‘자궁’이 나타나지 않기에, 폰트는 그런 이미지를 강압적으로 찾는다.

1.2. 폰트의 서신서에 대한 후식민주의 퀴어해석

폰트는 바울서신 중에서 로마서와 고린도전후서 그리고 갈라디아서의 후식민주의 퀴어해석에 집중한다.

(1) 로마서

폰트는 동성애 논의에서 뜨거운 감자인 로마서 1:18-32를 다음과 같이 해석한다. 로마서 1장에서 동성애를 반대하는 전통주의자들은 동성애가 하나님의 뜻을 거스른다는 이성애 규범성(heteronormativity)을 지지하는 얇게 감추어진 확인(thinly veiled affirmation)에 호소한다. 이런 전통적 해석은 하나님에 대한 반역이라는 원인과 동성애라는 결과를 혼동하기에, 동성애는 이미 죄의 자연스러운 결과로 나타난다는 사실을 간과한다. 따라서 사람이 동성애로써 하나님께 반역했다고 말한다면 원인과 결과를 뒤바꾼 것이 되고 만다. 성과 사회적 지위가 밀접했던 로마세계에서 성관계를 삽입(penetration)과 동일시하는 것은 의미를 축소하는 것이 되고 만다. 로마서 1:18-32에서 유대인 출신 바울은 윤리 문제가 아니라 문화적 정결을 다룬다. 바울은 이방 세계에 사는 그리스도를 따르는 사람들의 정결에 관심을 두고 이방 불신자의 성행위를 반대한 것은 사실이지만(참고. 살전 4:3-6), 로마서 1장은 오늘날 동성애를 반대하기 위해 단순하고 직접적으로 인용할 수 있는 본문은 아니다. 그리고 폰트는 AD 1세기에는 찾아보기 어려운 하나님을 알 뿐 아니라 남을 해롭게 만들지 않는 레즈비언과 게이를 위한 특정한 규정을 로마서 1장이 제시하지 않는다고 주장한다.¹⁶⁾

13) J. Punt, “An Apocalyptic Womb?: The Great Harlot of Revelation 17-18,” *African Journal of Gender and Religion* 26/2 (2020): 59.

14) Punt, “An Apocalyptic Womb?” 52, 55-56.

15) Punt, “An Apocalyptic Womb?” 57.

16) J. Punt, “Romans 1:18-32 amidst the Gay-Debate: Interpretative Options,” *HTS Theologese Studies* 63/3 (2007): 967, 977-78.

폰트는 우상숭배가 부도덕한 성행위를 유발했음을 다루는 로마서 1:18-32를 솔로몬의 지혜서 14:12-14(c. BC 30)와 상호본문으로 연결하여, 종교와 정치가 결합한 1세기에 상황에서 해석한다. 다시 말해, 남성화된 제국을 지지하는 참된 종교와 달리, 거짓 종교는 기존의 성 질서를 바꾸어 제국의 권위와 군사력을 약화시킬 뿐 아니라 어리석음과 혼란을 유발한다. 종교와 정치처럼, 도덕과 정치도 서로 섞여 있다. 남성성 윤리를 추구했던 로마제국에서 정치 및 경제 이슈를 남성적 특성과 덕을 따라 다루면 도덕적이었다. 바울과 솔로몬의 지혜서는 사회를 위험에 처하게 만드는 이방인들의 우상숭배와 연관된 자연스런 성행위를 거스르는 ‘여성적 행동’(feminine behavior)을 비판한다. 로마의 시민권자는 동성애에서도 남성역할을 수행한다면 명예를 지킬 수 있었다. 바울은 로마서 1장에서 이런 로마제국의 정치적인 비난의 수사학을 염두에 두고 활용함으로써, 로마교회가 새로운 윤리적 생활을 살도록 권면한다. 남성성의 로마제국은 식민지에 여성성으로 명명하여 그들의 도전을 물리치고 제국의 질서를 유지하려 했다(예. 유대아, 브리타니아, 갈라디아, 히스파니아).¹⁷⁾

(2) 고린도전후서

고린도전서 7:17-24의 후식민주의 퀴어 해석에 앞서, 폰트는 1994년에 있는 남아공의 제국주의적 인종차별 정책을 펼친 백인 정권의 몰락과 무지개 나라의 새로운 사회-정치적 국면의 시작을 먼저 언급한다. 제국주의적 인종차별을 반성하는 한 명의 백인 아프리카너로서 폰트는 1994년 이후로 상황이 제대로 개선되지 않는 상황(에이즈, 실업, 부패, 강도와 살인, 인종 및 부족 간 갈등, 문란한 성, 빈부 차, 일부 부족의 가부장적 문화)을 권력과 중간단계의 모호한 경계성(liminality)이라는 관점에서 고린도전서 7:17-24를 해석한다.¹⁸⁾ 폰트가 볼 때, 고린도전서 7:17-24는 신앙심의 정도와 사회-경제상으로 다양한 형편에 있었던 고린도교인이 특정 상황 속에서 하나님의 소명을 따르는 삶을 다룬다. 예전에 고린도전서 7:20은 현상을 유지하면서 하나님의 소명을 따라 그리스도를 섬기라는 취지로 종종 이해되었다. 그러나 사회 해방적이며 기존 질서에 도전하는 해석은 ‘하나님의 부르심’에서 자신이 처한 사회적 위치와 차이에 주목한다(고전 7:17, 18, 20, 21, 22, 24). 바울에게 부르심은 하나님께서 주인이 되시는 자유로운 영역으로의 소명이다(참고. 고전 1:1, 2). 이 이유로 바울은 사회적 지위는 낮지만 하나님의 부르심의 은혜를 입은 거룩한 빈자와 약자를 특별히 중요하게 여긴다(고전 1:26-27; 7:21). 주인의 억압과 폭력 하에 있던 취약한 지위인 노예에게 자유로울 기회가 주어지면 활용해야 했다(7:21). 바울은 사람들의 종을 만드는 기존의 사회 질서의 변화를 꾀하는데, 하나님과 함께 사는 그리스도의 종이라는 지위가 중요하기 때문이다(7:22-24). 고린도교회의 과도히 실현된 종말론은 노예와 빈자의 즉각적인 해방을 소망하고 행동으로 실천하게 만들었을 수 있다. 바울은 이런 가능한 상황을 염두에 둔 채, 유동적이고 경계적 상황 속에서 ‘의도적으로 모호함’을 유지하면서 다각도로 독자를 설득한다. 성과 인종과 지위로 인해

17) J. Punt, “Religion, Sex and Politics: Scripting Connections in Romans 1:18-32 and Wisdom 14:12-14,” *HTS Teologiese Studies* 73/4 (2017): 3-7.

18) J. Punt, “1 Corinthians 7:17-24. Identity and Human Dignity amidst Power and Liminality,” *Verbum et Ecclesia* 33/1 (2012): 1-3.

초래된 주변화의 문제는 오직 그리스도 안과 하나님의 부르심의 빛에서 비판되고 해석되어야 하기 때문이다.¹⁹⁾

퐁트는 고린도후서 10-13장을 해석하면서, 남성성이란 힘이 작동하여 정치적 이익을 발생시키는 의미의 체계라는 이념으로 이해한다. 남성성은 사회를 규정하는 격자(grid)로서 성과 사회적 역할을 규정하지만, 바울이 사용한 여성적 이미지에서 추론할 수 있듯이 반여성적 태도에서 기인한 것은 아니다(참고. 갈 4:19; 살전 2:7). 그런데 이런 남성성은 말솜씨와 성적 능력과 통제력으로 표현된다. 이런 맥락에서, 도마복음 114도 남성성을 사람이 도달해야 할 구원의 목표로 제시한다.²⁰⁾ 바울은 그 당시 노예의 형편처럼 약함을 통하여 하나님 안에서 새로운 강함을 논함으로써 그 당시의 권력 이념과 개념에 도전한다(고후 10:10; 12:5, 10; 13:3-4). 바울은 몸이 찢기신 예수님처럼, 남을 지배하기보다 섬기는 것을 남을 통제하는 새로운 방식이라고 역설적으로 제시한다.²¹⁾

(3) 갈라디아서와 베드로전서

퐁트는 갈라디아서 3:28을 후식민주의 퀴어로 해석하기 전에 자신의 해석 원칙과 방식을 먼저 소개한다. 개인이나 공동체의 일상을 규정하고 통제하는 성과 젠더에 나타난 정치적 차원은 그들의 정체성을 밝히기 위한 퀴어 비평에 궁극적으로 의존하는 것은 아닌데, 이것은 후식민주의 해석이 본문 안에 담긴 헤게모니-정치적 구조와 요소들을 파악하는 유일한 방법이 아닌 것과 유사하다. 하지만 퀴어 비평과 후식민주의 해석은 본문 안에서 젠더와 성이 구성되는 이유와 작동하는 방식을 비롯하여, 정치적인 가정, 영향, 결과, 그리고 식민주의의 강자에 의해 만들어진 모호한 정체성을 분석하는 데 있어 적절하다.²²⁾ 그러므로 바울의 이념적 매트릭스 안에서 작동하는 권력과 사회를 통제하는 개념에 주목하면서, 본문의 사회-정치 및 젠더 함의를 찾아야 한다.

퐁트는 갈라디아서의 형제 됨과 젠더 그리고 노예를 그 당시 가족 관점에서 다룬다. AD 1세기 로마제국에서 아이와 마찬가지로 노예는 이성, 성숙, 그리고 젠더가 없는 온전하지 못한 존재였다. 교회를 가상의 가족(fictive family)으로 규정하는 바울은 자신을 그리스도의 노예로 간주하면서(갈 5:13; 6:17), 11회에 걸쳐 ‘형제’(갈 5:13)도 언급한다. 갈라디아서 3:28은 젠더 포괄적인 진술으로써 하나님의 가족의 결속력을 강화한다(갈 6:10). 로마제국의 경제적 기득권을 떠받치던 노예제도를 염두에 둔 채, 바울은 그리스도인은 노예처럼 서로를 섬겨야 한다고 역설적으로 말한다(갈 5:13).²³⁾

19) Punt, “1 Corinthians 7:17-24. Identity and Human Dignity amidst Power and Liminality,” 5-7.

20) J. Punt, “Mr Paul: Masculinity and Paul’s Self-Presentation (2 Cor 11-13),” *In die Skriflig* 50/2 (2016): 2-3.

21) Punt, “Mr Paul,” 7-9.

22) J. Punt, “Power and Liminality, Sex and Gender, and Gal 3:28: A Postcolonial, Queer Reading of an Influential Text,” *Neotestamentica* 44/1 (2010): 142.

23) J. Punt, “Pauline Brotherhood, Gender and Slaves: Fragile Fraternity in Galatians,” *Neotestamentica* 47/1 (2013): 151-61.

갈라디아서 3:28에 대해 폰트는 기존 해석을 부정하지 않지만, 다른 접근을 활용하여 그것을 넘어서려 한다.²⁴⁾ 바울은 세례문답이었던 이 구절을 활용하여, 조화롭고 다문화적 공동체를 이루기 위해, 인종, 계층, 그리고 성과 젠더의 자유를 촉진한다.²⁵⁾ 성과 젠더 이슈와 관련하여, 로마제국주의는 개인과 가정을 넘어 사회-정치 영역을 위계질서가 작동하는 몸으로 간주했다.²⁶⁾ 갈라디아서 3:28은 종말에 여성과 남성의 구분이 사라져 ‘안드로진’이 될 것이라는 고대 사상을 반영한다.²⁷⁾ 이런 안드로진 종말론에 따르면, 여성은 안드로진이 되어갈수록 더 남성화 되어 보완되기에, 갈라디아서 3:28은 성 평등이 아니라 양성(양성)의 보완성을 가르친다. 그럼에도 갈라디아서 3:28은 성의 경계가 사라져야 한다고 말하지 않고 대신 급진적 남성됨(radicalised maleness)을 교훈하면서, 세례를 받은 여성이 완전한 남성성으로 간주된 하나님의 형상 안으로 들어가는 것을 가르친다.²⁸⁾ 여기서 바울은 그 당시 여성의 열등성과 성불평등이라는 현실을 염두에 두면서, 로마제국이 관습과 전통으로 설정한 성, 젠더, 그리고 권력의 경계를 넘어서려 한다.²⁹⁾ 갈라디아서 3:28에 대한 전통적 해석은 인종, 계층, 그리고 성 사이의 차이가 예수님 안에서 사라졌다는 사실을 강조하지만, 그 당시 사회-정치적 상황이 만들어낸 갈등은 간과한다.³⁰⁾ 바울은 세례 문구를 활용하여 적어도 어느 정도는 정체성(도시, 가정)에 대한 전통적 자료를 쿼리하는데, 정체성과 공동체의 조화에 대한 새로운 자료는 다름 아니라 그리스도의 남성 몸(the male body of Christ)임을 밝힌다.³¹⁾

폰트는 갈라디아서 3:28의 빛에서 볼 때, 3:26과 4:7의 ‘아들’(υἱός)에 하나님의 자녀인 남성과 여성 모두 포함된다고 이해한다. 여기서 ‘아들’ 남성이미지는 그 당시 법적인 관행 즉 재산은 아버지에게서 아들로 넘어감을 반영한 것이다. 그러나 성령께서 만드신 새 공동체에서 남성과 여성 둘 다 약속을 상속한다.³²⁾

폰트는 갈라디아서 4:21-5:1에서 족장의 아내는 하나님의 약속을 성취하는 수단이라고 풍유적으로 해석한다. 아내를 팔아버릴 정도로 잔인하고 힘센 남성 아브라함과 같은 남편으로부터 버림받은 하갈은 모든 삶의 영역에서 제국주의의 억압을 받아 버림받은 여성들을 연상시킨다. 그럼에도 바울이 언약과 영적인 계보를 밝히기 위해, 창세기의 아브라함과 사라 그리고 하갈의 내러티브를 풍유적으로 해석하려고 집중하는 것을 본문 주해 시에 놓치지 말아야 한다.³³⁾

폰트는 갈라디아서 4:21-5:1과 베드로전서 3:6을 연결한다. 사라는 남편 아브라함의 안전을 위해서 팔릴 뻔한 희생자였지만, 여종 하갈을 통해 자신의 이익을 챙기고 약자를 희생자로

24) Punt, “Power and Liminality, Sex and Gender, and Gal 3:28,” 147.

25) Punt, “Power and Liminality, Sex and Gender, and Gal 3:28,” 144, 147.

26) Punt, “Power and Liminality, Sex and Gender, and Gal 3:28,” 151.

27) Punt, “Power and Liminality, Sex and Gender, and Gal 3:28,” 152.

28) Punt, “Power and Liminality, Sex and Gender, and Gal 3:28,” 154.

29) Punt, “Power and Liminality, Sex and Gender, and Gal 3:28,” 156-57.

30) Punt, “Power and Liminality, Sex and Gender, and Gal 3:28,” 161.

31) Punt, “Power and Liminality, Sex and Gender, and Gal 3:28,” 162.

32) Kroeger & Evans (ed), *The IVP Women’s Bible Commentary*, 686.

33) J. Punt, “Revealing Rereading Part 2: Paul and the Wives of the Father of Faith in Galatians 4:21-5:1,” *Neotestamentica* 40/1 (2006): 107-108, 111-13.

만든 여인이기도 하다(창 12, 20; 참고. 롬 4:19; 9:6-9; 히 11:11). 여기서 ‘약속’이라는 알레고리의 관점에서 아내를 볼 때, 수치스런 불임 상태의 사라는 결국 자유하는 여인으로서 신자의 어머니가 되었다(갈 4:21-5:1). 다른 한편, 베드로는 가정규례에서 이방의 적대적 사회에 거주했던 사라는 불신 남편을 전도해야 할 신자 아내의 선행을 위한 이상적인 아내의 모델로 제시한다(벧전 3:6). 그런데 구약에서 늙은 아브라함은 사라의 ‘주’였지만, 사라는 남편에게 순종하는 모습을 보이는가?(창 16:2, 6; 18:12; 21:12; 22:1-19). 베드로는 사라가 아들 이삭을 죽는데 내어줄 정도 그리고 남편 아브라함에게 버림받을 정도로 특정 경우에 순종적인 여인임을 염두에 두었을 수 있다(창 12; 20; 22:1-19).³⁴⁾

(4) 요약

폰트는 로마서 1장의 범죄의 결과인 동성애를 하나님에 대한 반역으로 간주하여 비판하는 전통적인 해석에 반대하고, 지혜서 14:12-14와 상호본문적 해석을 통해 남성성 중심의 제국 이데올로기와 윤리를 비판한다. 그리고 폰트는 고린도전서 7:17-24에서 하나님의 부르심의 다양성과 모호성을 인정하며, 바울이 고린도후서 10-13장에서 남성성으로 특징된 로마제국의 이념적 수사학을 활용하여 하나님의 관점에서 약함 중에 강함을 역설적으로 논증한다고 본다. 갈라디아서 3:28에서 제국이 설정한 경계가 사라지는 자유를 강조하고, 4:21-5:1을 베드로전서 3:6과 상호본문적으로 자유하는 여성 사라를 퀴어적으로 해석한다.

2. 폰트의 후식민주의 퀴어해석과 *The Queer Bible Commentary*(2006, 이하 QBC), *The Women's Bible Commentary*(2012, 이하 TWBC), 그리고 *The IVP Women's Bible Commentary*(2002, 이하 IVPWBC) 비교

여기서는 퀴어해석이 선호하는 신약의 모든 구절이 아니라, 폰트가 연구한 본문을 중심으로 QBC, TWBC, 그리고 IVPWBC와 비교한다. 이런 비교를 통해 폰트의 해석의 위치와 특징을 살필 수 있다.

2.1. 복음서와 요한계시록

(1) 복음서

폰트의 족보에 담긴 정치적 수사학은 정당하며, 마가복음의 후식민주의적 해석은 어느 정도 지지를 받는가? QBC의 마태복음 1장과 누가복음 3장 족보 해석은 다음과 같다. 독자반응 비평을 지지하면서 시리아의 마태공동체가 저항문서로 기록한 마태복음의 지정학 및 제국주의 배경을 살핀다(참고. 워렌 카터, 리차드 호슬리). 2003년에 보하체는 누가복음 3장 족보의 역

34) J. Punt, "Subverting Sarah in the New Testament: Galatians 4 and 1 Peter 3," *Scriptura* 96 (2007): 455-62.

사성을 믿지 않고 공동체의 기발한 상상력의 결과물로 간주하면서 퀴어해석을 시도했다.³⁵⁾ 족보와 예수님의 유아 기사를 비롯하여 성경 이야기는 하나님의 계시적 진리를 담아내지만, 그렇다고 역사적 사실에 근거하지는 않는다.³⁶⁾ 마태복음 1장의 구약의 네 여성에다 요셉에 가려진 가상의 희생자(virtual victim)이지만 예수님을 출산한 마리아를 포함하여 모두 가부장제에 이질적인(heteropatriarchal) 기대를 일삼았다(예. 시아버지와 왕 그리고 유력한 남성을 유혹함으로).³⁷⁾ 그런데 게랄드 웨스트(G. West) 등에 따르면, 예수님이 출생하신 베들레헴과 같은 로마제국의 주변화 된 식민지는 후식민주의 신학과 그리스도인의 사역과 윤리를 위한 ‘도약판’과 같기에 퀴어가 대상이 아니라 주체가 되도록 도와야 한다(눅 2:1).³⁸⁾

TWBC의 족보 해석은 다음과 같다. 마태복음 1장 족보의 다말, 라합, 룻, 밧세바와 마리아는 죄인들이 아니다(참고. 마 1:21). 유대문헌과 신약의 다른 책들도 이 여인들을 죄인으로 언급하지 않는다. 이 족보의 주 관심 사항이 죄 자체였다면, 이 족보의 많은 남성들이 후보자로 더 적격이다. 룻같은 이방여인은 마태복음의 이방인 선교를 예고한다(마 28:19). 라합(수 6:25)과 다말(창 38:26) 그리고 룻(룻 1:5)은 취약한 여성들이지만, 의롭고 지혜와 충성심이 있으며 믿음으로써 환대를 실천한 긍정적 모델이다.³⁹⁾

IVPWBC는 마태복음 1장의 족보가 남성은 물론 여성도 하나님의 구원의 사랑 덕분에 거의 부정결과 무가치로부터 구원을 받아 예수님에게 무한한 가치 있는 존재로 탈바꿈했으며, 예수님은 죄인과 동일시하시기를 부끄러워하지 않으신다고 설명한다.⁴⁰⁾

35) Guest, Goss, West & Bohache (ed). *The Queer Bible Commentary*, 493.

36) Guest, Goss, West & Bohache (ed). *The Queer Bible Commentary*, 493.

37) Guest, Goss, West & Bohache (ed), *The Queer Bible Commentary*, 495.

38) G. West, C. van der Walt & J. K. Kapya, “When Faith does Violence: Reimagining Engagement between Churches and LGBTI Groups on Homophobia in Africa,” *HTS Theologiese Studies* 72/1 (2016): 2.

39) C. A. Newsom, S. H. Ringe and J. E. Lapsley (ed), *The Women’s Bible Commentary*, Revised and Updated Edition (Louisville: WJK, 2012), 677.

40) Kroeger & Evans (ed), *The IVP Women’s Bible Commentary*, 522. 참고로 QBC는 마 8:6의 백부장의 $\pi\alpha\iota\varsigma$ 곧 종이 아니라 동성애 파트너를 예수님께서 동성애를 비판하지 않고 치료해주셨다고 본다. 예수님은 백부장의 믿음을 칭찬하셨는데(마 8:10), 그의 믿음은 사랑하는 사람을 위해서 조롱과 거절을 감수하고 용감하고 간절하게 희생을 감내하는 태도이다. 그런데 TWBC는 마 8:5-13을 해석하면서, 마태가 유대 제의에 참여할 수 없는 주변화 된 이방인을 초점화한다고 본다. 그런데 예수님의 사역 덕분에(마 8:17) 마태복음은 포괄적인 공동체를 지지하기에 이방인들은 주변화 되지 않는다(예. 동방박사들, 백부장, 빌라도, 빌라도의 아내, 전도될 이방인들[마 28:19]). 따라서 QBC와 달리 TWBC는 백부장의 게이 종이라는 젠더 해석을 피한다. 그리고 IVPWBC에 따르면, 예수님은 유대인 전도를 명하셨지만(마 10:5-6), 정작 마 8:5-13에서 이방 백부장을 칭찬하셨다. 이를 통해, 예수님은 이방인이 아브라함과 함께 천국에 앉을 것을 교훈하셨다(마 8:11). QBC와 달리 IVPWBC는 $\pi\alpha\iota\varsigma$ 가 백부장의 동성 파트너라는 암시는 없다. 마태복음에서 사용된 단어들을 해석할 때, ‘문화적’ 맥락보다 중요한 것은 ‘본문의 문맥’이다. 그리고 여기서 본문의 일차적 배경은 동성애를 죄악시 했던 유대 문화이기에, 친 동성애 성향의 그레코-로마 배경은 이차적이다. 마태복음의 1차 독자가 유대인 출신 그리스도인이므로 $\pi\alpha\iota\varsigma$ 를 그 당시 그레코-로마의 문화적 배경에서 해석하는 것은 부차적인 것을 우선시 하는 우를 범하게 된다. 그리고 상호본문인 눅 7:2-3이 일관되게 ‘노예’(δοῦλος)를 사용하고, 로맨스나 성 그리고 젠더에 대한 언급이 없는 점은 중요하게 고려해야 할 사항이다. 참고. Guest, Goss, West & Bohache (ed). *The Queer Bible Commentary*, 16; Newsom, Ringe and Lapsley (ed), *The Women’s Bible Commentary*, 470-71; Kroeger & Evans (ed), *The IVP Women’s Bible Commentary*, 528; 채영삼, “동성애, 혼돈속의 사랑,” 『생명과 말씀』 14 (2016): 157; C. B. Zeichmann, “Rethinking the Gay Centurion: Sexual Exceptionalism, National Exceptionalism in Readings of Matthew 8:5-13/Luke

앞에서 살핀 대로, 폰트의 마가복음에 대한 후식민주의 해석은 상세하지 않다. 따라서 여기서 폰트와 세 주석을 간단히 비교한다. 폰트는 마가복음 5:1-9의 축귀 사역의 λεγιών을 후식민주의로 해석하는데, QBC는 이 단락을 주해하지 않는다. TWBC는 마가복음의 농촌 수신자들은 λεγιών의 파멸을 통해 로마군대의 파멸을 기대했을 것이라고 주석한다,⁴¹⁾ 그리고 IVPWBC는 구약의 아웨의 사역을 이어가시는 예수님의 권위를 드러내는 사역이라고 해석한다.⁴²⁾

폰트는 마가복음 7:24-30의 수로보니게 여인의 이방인 및 여성과 같은 혼종적 정체성을 후식민주의로 설명하는데, QBC는 이 단락을 주해하지 않는다. TWBC는 하나님 나라의 포괄성에 대한 교훈을 담은 사건이라고 본다,⁴³⁾ 그리고 IVPWBC는 마가의 이방인 선교에 대한 관심을 위해 포함된 수로보니게 여인 사건에서 성과 인종의 경계를 넘어선 그녀가 마가복음에서 예수님을 유일하게 ‘주’(막 7:28)로 고백한다는 긍정적 사실에 주목한다.⁴⁴⁾

폰트는 마가복음 8:34-9:1에서 팍스 로마나를 위한 수단인 십자가 처형을 후식민주의로 해석하여 반제국적 제자도를 찾는데, QBC는 이 단락을 주해하지 않는다. TWBC는 자기를 부인하고 십자가를 지는 것은 기존 질서와 권력자에게 굴복하라는 의미가 아니라, 섬김으로써 그것에 저항하라는 의미이자, 주님의 십자가 수난 예고는 제자들의 수난에 대한 예고이기도 하다고 본다, 그리고 십자가는 로마제국의 기존 질서와 위계를 허무는 자들을 위한 처형 도구였다.⁴⁵⁾ 그리고 IVPWBC는 이 단락은 주님의 대속의 죽음을 오해하던 제자들에게 십자가의 제자도에 관한 교훈이라 간단히 언급한다.⁴⁶⁾

폰트는 마가복음 10:32-45의 세베데의 두 아들의 요구를 반 권위적 견지에서 상대화한다는 후식민주의 관점으로 해석하는데, QBC는 이 단락을 주해하지 않는다. 하지만 QBC는 이와 관련된 구절을 주해하면서, 예수님께서 십자가에서 죽으심으로 메시아의 사역은 종결되었고, 잉여 인간처럼 시장에서 평가 절하되어 ‘해고된 하나님’(unemployed God)이 되었다고 보며, 예수님은 커밍아웃한 ‘하나님의 퀴어 아들’(queer son of God)로서 동성인 가룟 유다의 입맞춤을 받았지만 버림받아 비참하게 죽었으나, 퀴어 하나님은 부활하여 퀴어들 가운데 현존한다고 해석한다.⁴⁷⁾ TWBC는 예수님은 미래의 아버지 하나님의 영역에서 야고보와 요한에게 명예를 줄 권한을 가지고 있지 않으며, 예수님은 이방 로마제국에서 권세자들이 기득권을 유지하기 위해 약자를 억누르는 관행과는 달리, 자신보다 더 어려운 사람들을 섬기는 제자

7:1-10,” *Bible & Critical Theory* 11/1 (2015): 36.

41) Newsom, Ringe and Lapsley (ed), *The Women’s Bible Commentary*, 483.

42) Kroeger & Evans (ed), *The IVP Women’s Bible Commentary*, 554.

43) Newsom, Ringe and Lapsley (ed), *The Women’s Bible Commentary*, 484.

44) Kroeger & Evans (ed), *The IVP Women’s Bible Commentary*, 555.

45) Newsom, Ringe and Lapsley (ed), *The Women’s Bible Commentary*, 846.

46) Kroeger & Evans (ed), *The IVP Women’s Bible Commentary*, 555.

47) 참고로 QBC에 따르면, 막 5:1-20의 무덤에 거한 악령 들린 자는 가난하고 집이 없는 퀴어를 가리키며, 5절에서 돌로써 자기 몸을 해친 것은 퀴어가 섹스나 약물 혹은 알코올을 사용하는 것이라고 본다. Guest, Goss, West & Bohache (ed). *The Queer Bible Commentary*, 520, 523-25; E. A. Thomas, “Tales from the Crypt: A Same Gender Loving (SGL) Reading of Mark 5:1-20-Backwards,” *Journal of the Interdenominational Theological Center* 41 (2015): 46-51.

도를 가르치셨다고 본다,⁴⁸⁾ 그리고 IVPWBC는 세 번째 수난 예고 단락에서 주님은 고난당하는 메시아로서의 자신의 정체성과 섬김의 제자도를 오해하고 있던 제자들을 교훈하는 내용이라고 간단하게 설명한다.⁴⁹⁾

(2) 요한계시록

폰트는 계시록 17-18장에서 음녀의 묵시적 자궁을 찾는다. 폰트는 명사 ‘자궁’(κοιλία, 참고. 요 3:4)이 등장하지 않음에도 불구하고 그런 이미지를 상정하여, 후식민주의와 젠더 이데올로기로 본문을 과도히 그리고 침묵으로부터 논증하여 읽는다. 그리고 폰트는 ‘음녀’의 구약 상호본문을 찾지 않는다(예. 겔 16).

QBC에 따르면, 무저갱에서 올라온 동성애를 일삼은 짐승(계 11:7)이 죽였던 계시록 11장의 두 남자 증인은 동성 커플인데 하나님께서 그들을 신원해 주셨다.⁵⁰⁾ 계시록 7장과 14장의 144,000명은 어린양의 동정(virginal) 노예이며 유대인 총각들 혹은 게이들이다.⁵¹⁾ 그런데 새 예루살렘성에 들어갈 144,000명은 성욕이 없어 발기가 되지 않고 거세된 엑스 게이이다.⁵²⁾ “내가 속히 가리라” 그리고 “주여 속히 오시옵소서.”(계 22:17, 20)는 오르가즘에 열광한 여흥을 위한 외침이다.⁵³⁾ 계시록에서 음녀 바벨론은 초대교회를 박해하던 로마제국을 가리키는데, 이를 적용하면 오늘날 게이들의 목적은 더 많은 성행위를 통해 음녀 바벨론이 되는 것이다.⁵⁴⁾

TWBC에 따르면, 음녀 바벨론은 전사인 여신 로마(Roma)를 가리킨다. 이 음녀는 왕들, 상인들 그리고 선원들에 의해 집단 성폭행을 당한다(계 17:16; 18:9, 17). 이를 적용하면, 미국의 섹스 노동자들은 남성 폭력의 희생자들인 이 음녀와 동일시한다.⁵⁵⁾ 여기서 TWBC를 간략히 비평하면, 계시록 내러티브에 따르면, 왕들, 상인들, 그리고 선원들이 음녀를 집단으로 강간하지 않았으며, 하나님의 심판을 받은 음녀를 위하여 애통하며 노래를 불렀다.

IVPWBC는 계시록 17-18장이 음녀 바벨론을 통해 여성을 부정적으로 묘사할 의도를 가지지 않는다. 이 음녀는 구약의 아웨의 불신실한 아내인 이스라엘에 대한 확장된 신약 이미지로서 신실한 교회를 가리키는 신부의 반대 이미지이다. 로마제국을 가리키는 음녀의 미혹하는 이미지는 사람들을 용과 짐승들과 교제하도록 부추긴다.⁵⁶⁾

48) Newsom, Ringe and Lapsley (ed), *The Women's Bible Commentary*, 487-88.

49) Kroeger & Evans (ed), *The IVP Women's Bible Commentary*, 556.

50) Guest, Goss, West & Bohache (ed). *The Queer Bible Commentary*, 757.

51) Guest, Goss, West & Bohache (ed). *The Queer Bible Commentary*, 759, 761.

52) Guest, Goss, West & Bohache (ed). *The Queer Bible Commentary*, 761-62.

53) Guest, Goss, West & Bohache (ed). *The Queer Bible Commentary*, 763.

54) 참고로 미국 남부의 바이블 벨트의 기독교 근본주의자를 혐오하면서, 계시록의 음녀와 666을 통해 음경 숭배와 마귀의 정액 이미지로 에이즈 퇴치를 시도한 쿼어 전위 예술도 있다. Guest, Goss, West & Bohache (ed). *The Queer Bible Commentary*, 763; L. R. Huber, “Pulling Down the Sky: Envisioning the Apocalypse with Keith Haring and William S. Burroughs,” *Association for Religion and Intellectual Life* 62/2 (2019): 292-98.

55) Newsom, Ringe and Lapsley (ed), *The Women's Bible Commentary*, 629-30.

56) Kroeger & Evans (ed), *The IVP Women's Bible Commentary*, 830.

2.2. 바울서신

(1) 로마서

폰트는 로마서 1장의 동성애의 전통적 해석에 의문을 제기하며, 바울서신은 오늘날 동성애에 대해 해답을 제공하지 않는다고 주장한다. 폰트처럼 DRC 소속의 프레토리아대학교 구약학 교수 해리 스네이만(G. Snyman)은 이전에 시간제약적(time-bound)이라고 간주된 본문을 해체하고, 본문의 상황이 아니라 해석자의 선입견이 더 작용한 시간지향적(time-oriented) 해석을 비판하며 동성애 및 퀴어해석을 지지한다.⁵⁷⁾

QBC에 따르면, 로마서의 ‘의’는 약자와 성소수자 그리고 여성과 같이 억눌린 자를 하나님께서 은혜로 받아들여서 해방시키는 정의이다.⁵⁸⁾ 그리고 로마서 1:26, 28절의 “그들(이방인들)을 내버려 두신다”는 죄가 아니라 벌에 내어주셨다는 뜻이다. 바울은 24절에서 이방인의 동성애 관습을 가리키는 ‘몸을 욕되게 함’을 우상숭배 곧 불결(ἀκαθαρσία)에 대한 징벌로 본다. 그러나 불결 자체가 반드시 죄는 아니다. 바울은 이방인 남성들을 성욕이 지나쳐 당황스럽고 억제할 수 없을 정도라고 비난한다. 그들은 성욕이 지나쳐 여자들을 성적으로 ‘자연스럽게’ ‘사용하는’ 것을 포기했다. 여기서 바울은 여자가 남자의 쾌락에 적절한 도구라는 유대인의 사고를 반영한다. 성욕이 지나친 이방인 남성의 강요 때문에 수치스럽게 여성 역할을 하는 남자가 발생했다.⁵⁹⁾ 그리고 로마서 1장에서 바울이 이방인의 성적 관습을 비판할 때 레위기 18장과 20장의 율법의 문자를 의존하지 않는다. 부드러운 남자를 가리키는 μαλακός는 동성애적이건 이성애적이건 남성이 여성처럼 행동하여 남성성에 오류를 보인 것을 가리킨다(참고. 고전 6:9).⁶⁰⁾ 그리고 로마서 1:26은 레즈비언의 성관계를 가리키기보다, 성관계에 미친 이방인 여성이 낮은 상대들과 음부 성관계가 아닌 구강이나 항문과 같은 변태적인 성관계를 추구한다는 의미이다.⁶¹⁾ 그리고 로마서 1:24-27에서 바울을 주 관심은 성 파트너의 젠더가 아니라 제10계명을 어긴 과도한 욕망인데(출 20:17), 다시 말해 주 관심은 잘못된 방향의 욕망이 아니라 과도한 욕망이다. 그레코-로마세계에서 정욕(ἐπιθυμία)은 여성의 특징인데(롬 1:24), 그것은 남성의 자제력이 결핍된 상태이다. 나중에 바울은 이 여성의 수치스러운 욕망을 여러 차례 더 다룬다(롬 6:12-13; 7:7-8; 13:8-10, 13).⁶²⁾ 그리고 로마서 1:28의 “그들을 타락한 마음에 내버려두다”에서 바울은 성적인 불결을 피하는 것을 종교적 의무가 아니라 개인적 혹은 집단적 취향의 문제로 본다. 바울은 타락한 마음에서 나오는 반사회적 악의 목록에 동성애를 포함하지 않지만, 이방인 남성이 남자다운 자제력을 발휘하지 못한 것은 비판한다.⁶³⁾

TWBC에 따르면, 로마서 1장의 주요 논지는 하나님과 인류의 관계이지 성 관계에 대한

57) G. Snyman, “Homoseksualiteit en Tydgerigtheid: 'N Etiek van Bybellees?” *In die Skriflig* 40/4 (2006): 720-21, 741.

58) Guest, Goss, West, & Bohache (ed), *The Queer Bible Commentary*, 584.

59) Guest, Goss, West, & Bohache (ed), *The Queer Bible Commentary*, 9.

60) Guest, Goss, West, & Bohache (ed), *The Queer Bible Commentary*, 12.

61) Guest, Goss, West, & Bohache (ed), *The Queer Bible Commentary*, 10.

62) Guest, Goss, West, & Bohache (ed), *The Queer Bible Commentary*, 585-86.

63) Guest, Goss, West, & Bohache (ed), *The Queer Bible Commentary*, 10.

교훈은 아니다. 하나님은 범죄의 결과로 인간을 욕망을 따르며 살도록 넘겨주셨다(롬 1:24, 26, 28). 바울은 동성애를 죄로 규정하기보다, 그것은 하나님의 실재와 능력을 무시한 죄의 증상이며 결과라고 본다. 그리고 바울은 창조질서의 관점에서 남녀를 만드신 하나님의 뜻을 거스르는 동성애를 수용할 수 없는 것으로 간주하여 비판한다. 따라서 바울은 부자연스러운 동성애를 성적 지향이나 성적 정체성이라고 인정하지 않는다. 그렇다고 자기 의에 충만한 사람들이 동성애자들을 정죄하고 공동체에서 제외시키는 것은 주의해야 한다(롬 2:1).⁶⁴⁾

IVPWBC에 따르면, 레즈비언의 동성애는 고고학적 증거가 있다. 예를 들어, 로마의 여신 데메테르(Demeter)축제에 참가하려면 호모에로틱 행위를 해야 했고, 디오니수스 제의가 이탈리아에 소개되었을 때도 동성애가 동반되었다.⁶⁵⁾ 그리고 로마서 1:18 이하에서 바울은 그 당시의 문화에 무조건적으로 복종하여 동성애를 비판한 것은 아니다. 그 당시 남색(pederasty)은 느슨하게 불법이었지만 동성애는 용인되었다. 바울은 그 당시 로마의 문화관습이 아니라 레위기 18장과 20장에 근거하여 동성애를 비판한다. 26절의 부자연스러움은 레즈비언을 가리킨다.⁶⁶⁾ 바울은 로마서 1장에서 드물게 등장하는 창세기 1:27의 단어를 사용하는데, 여자는 *θηλυς*이고 남자는 *ἄρσεν*이다(참고. 마 19:4; 막 10:6), 성은 예수님과 교회의 관계처럼 남녀의 언약 관계 안에서 시행되어야 한다. 바울은 선천적인 성적 지향을 인정하지 않는다. 따라서 바울이 동성애를 비판한 것은 성적 지향자에게는 부적절하다고 말할 수 없다.⁶⁷⁾

(2) 고린도전후서

폰트는 고린도전서 7:17-24에서 하나님의 부르심의 다양성과 모호성 그리고 경계성을 인정하면서, 제국의 기존 질서에 의해 주변화 된 거룩한 빈자와 약자를 중심으로 옮긴다.

QBC에 따르면, 고린도전서 7장에 등장하는 독신은 로마제국과 유대교에서 영적 훈련으로 인정받았다. 이런 관습에서 본다면, 독신의 은사가 없는 남성은 성적 부도덕을 저지르지 않기 위해, 결혼할 처녀로 하여금 자신의 육체적이며 영적인 자율성을 꺾도록 만들어야 한다(고전 7:36-38).⁶⁸⁾

TWBC에 따르면, 고린도전서 7:17-24는 고린도교회의 일부 사람들의 독신과 같은 금욕 주의적 태도(고전 7:1)에 대해 하나의 선택 사항이 아니라 다양한 선택을 가리킨다. 독신의 은사가 없는 사람은 성적 만족 등을 위해서 결혼해야 한다(고전 7:9). 로마제국에서 결혼은 신부의 아버지가 결정하는 것처럼 가부장적 관습 하에 이루어졌지만, 바울은 독신의 은사를 가진 여성의 독신 결정을 인정하며 결혼한 부부가 성적 파트너로서 동등함도 인정한다. 바울의 결혼과 이혼에 대한 관점은 보수적 윤리와 남성적 관점을 견지한다.⁶⁹⁾

64) Newsom, Ringe and Lapsley (ed), *The Women's Bible Commentary*, 551-52.

65) Kroeger & Evans (ed), *The IVP Women's Bible Commentary*, 631.

66) Kroeger & Evans (ed), *The IVP Women's Bible Commentary*, 631.

67) Kroeger & Evans (ed), *The IVP Women's Bible Commentary*, 631-32. 이와 유사하게, 채영삼은 롬 1장에서 동성애가 심각한 이유는 우상숭배와 창조 질서가 파괴된 증상이자 하나님의 통치를 거스르기 때문으로 본다. 채영삼, “동성애, 혼돈속의 사랑,” 149-50, 153.

68) Guest, Goss, West, & Bohache (ed), *The Queer Bible Commentary*, 608-609, 615.

69) Newsom, Ringe and Lapsley (ed), *The Women's Bible Commentary*, 559-60.

IVPWBC에 따르면, 고린도전서 7:7의 독신의 은사는 ‘차선택’인데, 그것은 다른 관계보다 예수님에게 집중하기 위한 의지적이며 즐거운 결정이다(마 19:29; 눅 14:26-27).⁷⁰⁾

바울은 은사와 은사를 가진 지체를 구분하되 분리하지 않는다. QBC에 따르면, 고린도전서 12:14의 몸은 사회적 통일성(unity)의 상징인데, 몸의 생명을 위협하는 위계구조를 타파하고 지체들의 상호의존성은 다양성을 인지하고 즐길 때 가능하다. 사회가 퀴어를 구성원 즉 지체로 인정한다면, 그 사회는 더 강해질 것이다.⁷¹⁾ 이와 유사하게 퀴어와 상황적 기독교론을 지지하는 쉐에 따르면, 예수님의 몸에 퀴어 그리스도인 지체를 포함하여 많은 지체가 있기에 머리이신 예수님도 퀴어이다(고전 12:14).⁷²⁾

TWBC에 따르면, 바울은 고린도전서 12장의 몸 은유를 통해 여자도 성령의 은사를 가지고 있는 지체이므로 기존의 남성중심의 위계질서에 도전하지만, 로마제국은 그 은유로써 위계질서를 강화했다. 세레 문구를 배경으로 하는 고린도전서 12:13은 갈라디아서 3:28처럼 예수님 안에서 한 성령을 마신 남자와 여자의 구분을 없애는 구절인가? 고린도전서 12:13에서 남자와 여자를 언급하지 않은 이유는 고린도전서 11장에서 여자는 술을 써야 한다고 권면했기 때문이다. 그러나 여자도 한 성령을 마셔 그리스도의 몸의 지체이요 은사를 받은 것은 분명하다.⁷³⁾

IVPWBC에 따르면, 고린도전서 12:14 이하에서 바울은 성에 대해 놀라운 진술을 한다. 감추어진 지체인 생식기(genitals)는 가장 심오한 명예와 존경을 위해 가치가 있다. 은밀한 부분(private part)은 αἰδοῖον(수치스런 지체들)이라 불렸는데, 어원인 αἰδώς는 명예와 존경을 가리킨다. 몸의 은밀한 지체들은 성적 구분은 물론, 즐거움과 친밀감 그리고 교제와 출산을 위해 감추어져 있다.⁷⁴⁾ 이를 간단히 비평하면, 신약성경에 명사 αἰδοῖον은 등장하지 않는다.

폰트는 고린도후서 10-13장에서 남성성을 이상으로 삼는 로마제국의 수사학을 나름대로 활용하여 역설적으로 약함 중의 수사학으로 해석한다.

QBC에 따르면, 고린도후서 10-13장은 예수님처럼 바울도 약함 중에 하나님의 능력으로 강하게 됨을 밝힌다(고후 1:9; 12:9; 13:4). 그레코-로마세계에서 남성이 타인을 위해 고통과 죽음을 감내하는 것은 자신의 고상하고 용감한 남성성을 지키는 것이었다. 마찬가지로 바울이 교회를 위해 자신이 약함을 설명하는 것도 유사하다. 그렇다고 오늘 날 남성만 고난을 감내하며 명예롭게 헌신할 수 있다는 의미로 축소하지 않아야 한다. 오늘날 주변화 된 여성들은 남성성을 강화하기보다 성전환을 택할 수 있다. 할레와 무할레가 중요하지 않다고 믿은 바울은 자신이 할레 받은 히브리인임을 궁극적으로 자랑하지 않는다(고후 11:22, 30). 마찬가지로 퀴어들이 이성애자가 되어야 하나님을 믿을 수 있다는 주장은 어불성설이다.⁷⁵⁾

TWBC에 따르면, 바울은 순회 전도하던 경쟁자들부터 남성성이 떨어진 약한 자라고 수치를 당했다. 이에 맞서 바울은 역설과 비꼼이라는 수사학적 기법을 동원하여(고후 12:11-13 등), 고린도후서 10-13장의 약함을 통한 강함을 십자가 지신 예수님을 모델로 삼아 논증한

70) Kroeger & Evans (ed), *The IVP Women's Bible Commentary*, 635.

71) Guest, Goss, West, & Bohache (ed), *The Queer Bible Commentary*, 611.

72) Cheng, 『무지개신학』, 221.

73) Newsom, Ringe and Lapsley (ed), *The Women's Bible Commentary*, 563-64.

74) Kroeger & Evans (ed), *The IVP Women's Bible Commentary*, 661.

75) Guest, Goss, West, & Bohache (ed), *The Queer Bible Commentary*, 620-21.

다. 십자가의 역설적 관점에서 바울의 약함은 참 사도의 표지이며 수치가 아니다(고전 12:10).⁷⁶⁾

IVPWBC에 따르면, 고린도후서 10-13장에서 바울은 경쟁자들처럼 자기를 칭찬하지 않고 예수님의 온유함을 닮는다(고전 10:12). 바울은 하나님께서 주시는 힘만 자랑한다. 그런데 오늘 날 여성이 은사를 활용할 지위나 기회를 얻지 못하는 경우가 많다. 에덴동산의 뱀처럼 고린도교인들을 미혹하는 경쟁자들과 거짓 선생들에 맞서(고후 11:3), 바울은 속아 넘어간 여성 하와를 통해 고린도의 남자와 여자 모두에게 교훈을 준다. 오늘날 바울의 라이벌처럼 자신의 권한과 지위를 오용하는 남성 목회자들에게 맞서 지적하지 못하는 경우가 적지 않다. 그러나 그것은 바울이 감내하라고 권면한 내용이 아니다. 하나님의 능력을 약함 중에 경험한 바울에게 육체의 가시 곧 사탄의 사자는 바울의 성욕을 자극한 여성이라는 남성중심적 해석은 본문의 근거를 확보하지 못한 채 여성을 비판하려는 잘못된 시도이다(고후 12:7, 10).⁷⁷⁾

(3) 갈라디아서와 베드로전서

폰트는 갈라디아서 3:28에서 제국이 설정한 경계가 예수님 안에서 사라져서 자유가 임할 것을 강조한다.

QBC에 따르면, 갈라디아서 3:28은 퀴어 크리스천에게 특별히 중요한데, 남성과 남성의 향문 성교를 금하는 모세의 율법(레 18:22; 20:13)의 금지로부터 해방되었기 때문이다. 급진적인 평등(equality) 때문에 이제는 비동성애자(straight)와 퀴어의 구분도 없으며, 어떤 젠더(양성, 간성 등 모두 허용됨)가 되고 사랑하던 상관없다.⁷⁸⁾ 이와 비슷하게, 로페즈(D. C. Lopez)는 바울은 비남성적으로 그리스도와 못 박힌 후(갈 2:19), 제국의 지배적 이미지와 달리 그는 약하게 되었다고 고백하며(갈 4:13) 자신을 싱글 맘처럼 소개한다고 주장한다(갈 4:19).⁷⁹⁾

TWBC에 따르면, 갈라디아서 3:28에서 유대인-헬라어 그리고 종-자유자를 연결하는 부정어와 접속사(οὐκ οὐδέ)와 남자-여자를 연결하는 부정어와 접속사(οὐκ καὶ)가 다른 점에 잘 주목하지 않는다(참고. 접속사를 구분하여 번역하는 NRSV). 이 구절은 5가지로 해석된다. 첫째, 모든 성 차별과 성 구분이 철폐되었다는 순진한 해석, 둘째, 이성적인 남성과 감성적인 여성으로 나뉘어 분열을 겪는 인간들은 세례의 구원의 은혜를 통하여 화합한다. 셋째, 바울은 그 당시의 남녀 상황을 언급하지 않고, 창조 당시 타락하기 전의 남녀의 동등성을 회상한다(창 1:27-28; 3:16). 넷째, 미래에 모든 갈등이 사라질 것을 예고한다. 그리고 그리스도인이 그것을 현재 선취할 수 있다. 다섯째, 바울 당시의 상황과 무관하게, 계시록 21:1-22:5와 같이 먼 미래의 새롭고 변혁된 상황을 언급한다.⁸⁰⁾

76) Newsom, Ringe and Lapsley (ed), *The Women's Bible Commentary*, 568-69.

77) Kroeger & Evans (ed), *The IVP Women's Bible Commentary*, 672-74.

78) Guest, Goss, West, & Bohache (ed), *The Queer Bible Commentary*, 626-27.

79) D. C. Lopez, "Paul, Gentiles, and Gender Paradigms," *Union Seminary Quarterly Review* 59/3-4 (2005): 103.

80) Newsom, Ringe and Lapsley (ed), *The Women's Bible Commentary*, 572-73.

IVPWBC에 따르면, 갈라디아서 3:28에서 바울은 세례 문구를 활용하여 구약의 할례와 달리 이제 남자와 여자 모두 세례로 그리스도의 옷을 입었다고 설명한다. 더 이상 인종, 성, 그리고 지위는 새 언약 공동체의 정체성을 결정할 때 중요하지 않고 초월되어야 한다. 그리고 갈라디아서 3:28에서 볼 때, 그 당시 아들이 아버지의 재산을 상속했던 관습을 반영한 3:26과 4:7에서 ‘아들’에 여성 그리스도인도 포함되어야 한다.⁸¹⁾

폰트는 갈라디아서 4:21-5:1을 베드로전서 3:6과 연결하여, 자유하는 여성인 사라의 다중적인 특성과 풍유적 의미를 찾는다.

QBC에 따르면, 갈라디아서 4:21-5:1은 이전에 이스마엘과 같았던 자들이 예수님의 오심으로써 아브라함의 상속자인 이삭처럼 하나님의 양자가 되었다고 밝힌다(갈 4:5).⁸²⁾ 갈라디아서 5:1의 율법의 ‘노예의 멍에’(ζυγός δουλείας)는 우파 근본주의자들의 성적 율법주의(sexual legalism) 그리고 비퀴어가 퀴어와 연대함으로써 그들의 정체성이 드러날까 봐 두려워하는 것 그리고 성소수자(퀴어) 안에 참된 다양성을 방해하고 분리시키는 이념적 율법주의를 가리킨다. 하나님의 은혜로 상속자가 된 퀴어는 주변으로부터 중심이 없는 중심지로 옮겨왔다.⁸³⁾

TWBC에 따르면, 갈라디아서 4:21-5:1의 두 여자인 사라와 하갈은 가부장적 내러티브에서 모계의 중요성을 설명한다. 아내 사라와 첩 하갈을 둔 아브라함은 유대인, 그리스도인, 그리고 무슬림의 공통 조상이다. 거절당한 하갈은 인종, 성적, 그리고 경제적 이유 등으로 차별을 받는 모든 여성들의 영웅과 같다. 성경 독자는 하갈은 배척당했지만 예수님은 그런 자들을 구원하셨음을 잘 알고 있다.⁸⁴⁾

IVPWBC에 따르면, 바울은 갈라디아서 4:21-5:1에서 율법 아래 살고자 하는 자들에게 출생 언어를 활용하여 권면한다. 이 단락에서 바울은 갈라디아교회의 영적 계보를 아버지 아브라함이 아니라 어머니와 연결한다(참고. 창 16:1-17:15; 21:1-21). 바울은 자유하는 여인 사라와 여종 하갈을 대조함으로써, 그리스도를 믿는 하나님의 약속의 언약과 모세 언약을 대조한다. 바울은 혈통적 유대인은 사라와 연결되고 혈통적 이방인은 하갈과 연결된다고 가르친 거짓 선생들을 반박한다. 여종 곧 율법을 따라 난 자들이 자유하는 여자 곧 성령을 따라 새 창조된 자들을 박해하지만(갈 6:15), 여종과 그녀의 아들은 내 쫓아야 한다(30절).⁸⁵⁾

QBC에 따르면, 베드로전서 3:1-7의 가정규례의 저자는 베드로가 아니라 백인 게이와 같은 인물인데, 자신의 전문적이고 공동체적 지위를 상실하지 않으려고 변호하는 내용이다. 아내는 억압하는 남편에게 복종하라는 말을 퀴어시킴으로써 여성을 해방시켜야 한다.⁸⁶⁾

TWBC에 따르면, 베드로전서 3:1-7에서 주인과 종의 관계는 남편과 아내의 관계에 유비가 된다. 남자-남편처럼 제사장 나라가 된 여성 그리스도인은 왜 남편에게 복종해야 하는가라고 물었을 수 있다. 그러나 아내는 불신 남편에게 순종하며 복음을 전하는 것이 하나님의 택

81) Kroeger & Evans (ed), *The IVP Women's Bible Commentary*, 685-86.

82) Guest, Goss, West, & Bohache (ed), *The Queer Bible Commentary*, 627.

83) Guest, Goss, West, & Bohache (ed), *The Queer Bible Commentary*, 627.

84) Newsom, Ringe and Lapsley (ed), *The Women's Bible Commentary*, 573-74.

85) Kroeger & Evans (ed), *The IVP Women's Bible Commentary*, 686-87.

86) Guest, Goss, West, & Bohache (ed), *The Queer Bible Commentary*, 732.

함을 받은 자신의 책무임을 깨달았을 것이다. 그러나 페미니스트들은 창세기에 복합적인 인물로 소개된 하갈을 남편에게 복종하라는 모델로 제시하는 베드로전서 3장의 논리에 다양한 의문을 제기하고 있다.⁸⁷⁾

IVPWBC에 따르면, 베드로전서 3:1-6의 아내에게 준 가정규례에서 신자 아내의 정결하고 두려워하는 행실은 불신 남편의 구원을 위한 것이다. 음란한 시대에 성적 정결은 칭찬 받을 일이다. 바울 당시에 남편은 아내로부터 정절, 존경, 그리고 예의를 받을 권리를 가지고 있었다. 이런 요소들은 아내가 남편을 전도할 도구였다.⁸⁸⁾

2.3. 요약

폰트는 IVPWBC의 전통적 해석을 배격하지 않지만, 자신의 후식민주의 퀴어 해석에는 거의 반영하지 않는다. 그리고 그는 QBC에 동의하기도 하지만(고후 10-13; 갈 3:28), 과도한 페미니즘 퀴어 해석과 종종 차이를 보인다(롬 1; 갈 4:21-5:1; 벧전 3:1-7; 계 17-18). 폰트는 TWBC와 맥을 같이하기도 하지만(고후 12-13; 벧전 3:1-6), 반퀴어적 해석에도 동의하지 않는 경우도 있다(예. 롬 1).

3. 폰트의 후식민주의 퀴어해석에 대한 평가

폰트에 의하면, 페미니즘과 후식민주의는 퀴어해석에 영향을 준 중요한 두 가지 해석이며, 퀴어해석은 후식민주의와 페미니즘 해석에게 피드백을 제공하는데, 이 세 해석은 기존의 이성애 규범성에 의문을 제기하고 고정된 젠더 정체성과 퀴어를 향한 문화적 편견을 거부한다.⁸⁹⁾ 구체적으로 페미니즘 퀴어는 이성애적 가부장제와 제국주의를 동전의 양면으로 간주한다. 스탈렌보쉬대학교는 DRC의 기관이다. 그런데 폰트의 후식민주의 퀴어해석은 역사적 개혁주의에 어느 정도 충실한지 여부는 그의 전제, 방법 그리고 특징을 분석함으로써 알 수 있다.

3.1. 폰트의 후식민주의 퀴어해석의 전제

성경해석의 전제는 그 사람의 성경관을 통해 쉽게 확인된다. 폰트는 제2성전시기의 유대교 및 그레코-로마세계를 배경으로 하는 신약성경을 매우 정치적인 배경과 성격을 가진 문서로 본다. 따라서 그는 기독교가 신약성경의 정치적 및 군사적 차원과 특성을 영적화시키거나 (spiritualisation) 지워버림으로써 성경을 무(無) 혹은 탈(脫) 문맥화 된 신앙과 신학을 위한 백과사전식 지침서로 만들어 버렸으며, 성경과 기독교는 게토처럼 되었다고 평가한다. 그리고 그는 성경을 비정치화, 비유대화, 비군사화하지 못하도록 저항할 것을 촉구한다.⁹⁰⁾ 폰트는 후

87) Newsom, Ringe and Lapsley (ed), *The Women's Bible Commentary*, 618.

88) Kroeger & Evans (ed), *The IVP Women's Bible Commentary*, 784-85.

89) J. Punt, "Review: Postcolonial Feminist Interpretation of the Bible-A South African Perspective and Comments," *Scriptura* 92 (2006): 282.

식민주의 퀴어해석을 통해, 성과 젠더의 이슈를 성소수자나 남성과 여성의 관계에 국한하기보다 제국주의가 지배한 신약성경이 기록될 당시의 전체 사회구조로 확대한다.

폰트는 정경으로서의 하나님의 말씀이자 교회의 본문으로서 확정적이고 고정적인 말씀의 의미를 담은 저수지와 같은 이전의 성경관으로부터 이제는 본문의 역동적이고 관계적이며 (본문 앞의 세계의) 이념적인 관점으로 전환되었다고 주장한다. 이와 동시에 그는 성경의 권위가 부정될 수 없으며, 간학문적 비교 연구도 배제할 수 없다고 인정한다. 폰트는 후식민주의 페미니즘이 성경의 권위를 해체하거나 다른 본문을 성경과 대등하게 상호본문으로 다루는 점에 우려를 표하지만, 그런 방법론이 성경의 역사성을 부인한 점에 대해서는 해석학적으로 가능하면서도 긍정한다(예. M. W. Dube는 여리고의 라합의 역사성을 부정).⁹¹⁾ 그리고 폰트는 과거의 역사비평 해석에 비해 요즘은 독자와 이념 중심의 상이한 성경 이해가 작동하기에 다른 결론이 도출된다고 본다.⁹²⁾ 그리고 그는 문법-역사적 해석으로 분명히 드러난 본문의 의미는 현대 독자의 사회-정치-경제-종교적 관점과 대화하면서 ‘다른 의미’를 산출한다고 본다.⁹³⁾ 실제로 폰트가 속한 DRC는 역사비평을 넘어 독자비평과 이념비평을 수용한다. 무엇보다 폰트는 성경을 성령께서 영감시킨 말씀이라기보다 제국주의 시대에 살던 그리스도인의 수용으로 인한 문화적 산물로 격하시킴으로써 정통 성경관에서 이탈한다. 그리고 폰트가 성경의 일부 역사성을 부정하고 독자의 이념을 따른 해석을 지지하면서 저자가 의도한 의미와 다른 의미를 찾으려고 시도하는 것은 해체주의나 상대주의의 전제와 방법에 가깝다. 폰트의 주장과 달리, 현대의 특정 상황에 있는 독자는 본문의 ‘다른 의미’를 만들기보다 ‘적용’하는 것으로 보아야 한다. 왜냐하면 본문의 의미는 저자와 본문 그리고 1차 독자의 대화 속에서 산출되기 때문이다.

폰트의 상대주의적 성경관과 포스트모던 해석의 전제와 방법은 그의 성경번역에도 영향을 미친다. 폰트에게 문화는 특정 지역 안에 거주하는 사람들에게 있어 의미와 권력을 산출하고 유통하는 역동적이며 논쟁적인 과정이므로, 문화 연구는 간학문적인 이론과 이념 그리고 정치 프로젝트와 같다.⁹⁴⁾ 그의 포스트모던 해석 경향 안에 명료하고 객관적이며 중립적인 의미는 자리 잡을 여지가 없으며, 성경번역에서도 저자가 의도한 단어의 의미를 타 언어로 번역하기보다, 페미니즘과 같은 이념비평에 따라 성 정체성과 역할을 번역에 반영해야 한다고 주장한다. 몇 가지 예를 들면, 로마서 16:1의 뵤비는 δίακονος 즉 여 집사(deaconess)가 아니라 그 이상의 의미인 사도의 동역자(coworker)나 사역자(minister)이다.⁹⁵⁾ 그리고 로마서 1:26의 πάθος ἀτιμίας를 ‘잘못된 방향(disoriented)의 욕망’이 아니라, 만족하지 못하여 절

90) J. Punt, “The New Testament as Political Documents,” *Scriptura* 116/1 (2017): 2-8.

91) 참고. Punt, “Review: Postcolonial Feminist Interpretation of the Bible-A South African Perspective and Comments,” 285-86.

92) J. Punt, “What are Authoritative Scriptures?” *Religion and Theology* 26/1-2 (2019): 52-71; “The Bible, Its Status and African Christian Theologies: Foundational Document or Stumbling Block?” *Religion & Theology* 53/1 (1998): 266-71.

93) Punt, “The Bible, Its Status and African Christian Theologies,” 280-81, 290.

94) J. Punt, “(Con)figuring Gender in Bible Translation: Cultural, Translational and Gender Critical Intersections,” *HTS Teologiese Studies* 70/1 (2014): 3.

95) Punt, “(Con)figuring Gender in Bible Translation: Cultural, Translational and Gender Critical Intersections,” 4-5.

제가 되지 않은 ‘과도한 욕망’(inordinate)을 가리킨다.⁹⁶⁾ 그리고 폰트는 ἀρσενικοίτης와 μαλακός(고전 6:9; 딤후전 1:10)를 번역할 때, 성적으로 모욕을 주는 번역이 아니라(예. Sodomites[NRSV], sexual perverter[RSV]) 윤리적 책임성과 인권을 존중하는 번역이 필요하다고 본다(예. man-sleeper, pansies).⁹⁷⁾ 그러나 폰트의 주장과 달리 성경번역에서 성 이데올로기가 아니라 그 단어가 속한 전후 문맥을 무엇보다 존중하는 것이 중요하다.

아파르트헤이트 트라우마로 인해 식민주의나 제국주의에 매우 민감한 남아공 상황에서 폰트는 이념비평과 의심의 해석학에 근거한 후식민주의 해석을 선택하면서 라틴계로서 미국에서 활동 중인 세고비아(F. F. Segovia)의 정의에 동의한다. 다시 말해, 후식민주의 성경 연구는 제국주의와 식민주의가 영향을 미쳐 새로운 제국주의와 새로운 식민주의가 남아 있는 곳의 관점에서 제국주의 담론과 관행에 대한 이념적 반성이다(참고. 리차드 홀슬리).⁹⁸⁾

폰트는 후식민주의 해석이 이전의 해방신학적 흑인신학의 기여를 인정해야 한다고 보는데, 후자는 압제자와 피압제자의 사회-정치적 관계에서 나온 산물임을 인정하지만, 성경을 흑인신학자 자신들의 사회-정치-경제적 경험 아래에 두는 것은 아니라고 긍정적으로 평가한다.⁹⁹⁾ 폰트에게 후식민주의 해석은 폭넓은 정치적 문제에 관심을 둬으로써 흑인신학을 반복하기보다, 흑인신학이 봉착한 아프리카-흑인 성경 연구에서 상이한 해석학적 패러다임과 같은 문제를 ‘의심의 해석학과 회복의 해석학’을 통해 문화와 정체성 그리고 제국 권력의 표상(representation) 등을 강조함으로써 돌파하도록 돕는 것이다.¹⁰⁰⁾ 후식민주의 퀴어신학과 마찬가지로 남아공의 해방신학적 흑인신학은 퀴어를 억압하는 것을 아파르트헤이트의 잔재이자 척결 대상이라고 보며, 교회는 모든 종류의 약자와 소수자의 편에 서야 한다고 주장한다(예. A. A. Boesak, Belhar Confession).¹⁰¹⁾ 폰트의 이런 주장처럼, 2000년 이후 남아공의 공공신학이 서구의 공공신학과 달리 해방신학적 특성을 지닌 점은 흑인신학 때문인데, 후식민주의도 이 특징을 공유한다. 실제로 2015년에 스텔렌보쉬대학교 신학과는 베이어스 나우데(Beyers Naude) 공공신학센터와 더불어 교회의 현상에 도전하면서 퀴어를 위한 세미나를 개최한 바 있다.¹⁰²⁾ 성경을 해방과 정치 투쟁을 위한 문서로 삼는 것은 무엇보다 폰트의 정치 해방적 성경관에서 기인한다.

폰트에 따르면, 후식민주의 해석은 이념비평의 한 형태인데, 해석자가 서 있는 사회-정치적 상황을 매우 중요하게 간주한다. 그러나 동시에 후식민주의 해석은 특별히 식민지화된 단

96) Punt, “(Con)figuring Gender in Bible Translation: Cultural, Translational and Gender Critical Intersections,” 7-8.

97) Punt, “(Con)figuring Gender in Bible Translation: Cultural, Translational and Gender Critical Intersections,” 9.

98) J. Punt, “Postcolonial Biblical Criticism in South Africa: Some Mind and Road Mapping” (Paper read at NTSSA 2002), 60.

99) J. Punt, “Why not Postcolonial Biblical Criticism in (South) Africa: Stating the Obvious or Looking for the Impossible?” *Scriptura* 91 (2006): 64.

100) Punt, “Why not Postcolonial Biblical Criticism in (South) Africa,” 64-65.

101) G. A. Duncan, “Positioning LGBTIQ as the Human Sexuality Agenda for Black Theology of Liberation: Reflection on Vuyani Vellem’s Black Theology of Liberation,” *HTS Theologiese Studies* 76/3 (2020): 9-10.

102) West, Van der Walt & Kapya, “When Faith does Violence,” 3.

어의 의미를 비움으로써, 제국주의자에게 억압 받는 피지배인의 형편을 살피는 식민주의 전략을 통해 침묵하는 타자에 대해 진술한다는 점에서 단순한 이념비평은 아니다.¹⁰³⁾ 폰트에게 가장 큰 우산은 이념비평이고, 중간 우산은 후식민주의이며, 작은 우산은 퀴어이다. 폰트는 묵시적 사상을 후식민주의 퀴어 해석에 접목한다. 이를 위해 바울을 예로 든다. 폰트는 바울이 그 당시 제국주의의 자유와 질서 개념과 다른 그리스도의 새 창조, 천국의 자유 개념, 그리고 질서와 체제를 영적화 시키지 않았으며, 그것을 일차적으로 교회 안에서 구현하도록 만든 후에 더 넓은 사회-정치적 맥락에서 제시했다고 본다.¹⁰⁴⁾ 그는 바울의 이런 해석이 오늘 날 후식민주의 퀴어 해석자들에게 사회적 분석을 통해 노예와 여자와 다른 성적 지향자와 타 종교인들을 포용하도록 만든다는데 반대하지 않는다. 따라서 여기서 폰트는 심지어 종교혼합주의의 여지를 남겨둔다.

쉬슬러 피오렌자(E. Schüssler-Fiorenza)의 해석의 윤리성에 동의하면서 폰트는 해석학적 윤리와 책임성을 갖추어 게이를 해석하려면, 다른 전제나 해석방식에 개방적인 태도를 견지하고, 시대착오적 해석이나 자기중심적 해석을 지양하며, 분명한 의미를 찾을 수 있다는 자신감 대신에 간학제적으로 접근해야 한다고 주장한다.¹⁰⁵⁾ 이를 간단히 평가하면, 이것은 포스트모던의 전형적인 해석 방식이다.

이상에서 살핀 폰트의 후식민주의 퀴어신학의 전제는 쉹(P. S. Cheng)과 몇 가지 측면에서 결을 같이하는 듯하다. 쉹은 퀴어신학을 LGBTIQ가 섹슈얼리티와 젠더에 대한 사회적 통념과 생물학적 성에 따른 정체성과 젠더 정체성이라는 이분법에 맞서면서 하나님에 대해 말하는 것으로 정의하면서,¹⁰⁶⁾ 퀴어신학이 기독교가 동성결혼과 젠더 정체성을 인정한다는 것을 증명하는 길을 모색해야 한다고 주장하여 폰트의 주장을 넘어선다.¹⁰⁷⁾ 그리고 쉹은 퀴어신학을 위해 노숙자 개념을 전제처럼 확대하여 적용한다. 예를 들어, 예수님은 하나님과 인간 중간지점에 사셨던 노숙자(은유적 개념)이며(마 8:20; 눅 9:58), 바울도 중간지점의 정처 없는 노숙자였고(고전 4:11-13), 더 나아가 모든 인류는 타락과 재림의 중간지점에서 하나님의 집에서 연을 안식을 바라보며 노숙자로 살고 있다.¹⁰⁸⁾ 그런 노숙자 개념은 폰트의 경계성 개념과 어느 정도 연관있다고 볼 수 있다(고전 7:17-24). 갈라디아서 3:28에서 폰트의 안드로진 해석과 비슷하게, 쉹은 자신의 퀴어신학을 위해 자웅동체(안드로진) 개념을 전제처럼 적극 활용한다. 예를 들어, 예수님은 할례를 받은 남성이지만 남편 요셉의 도움 없이 마리아가 출산했기에 여성성도 가지고 있다. 쉹에 따르면, 자웅동체를 가진 예수님은 십자가에 달리셔서 여성의 자궁을 가리키는 옆구리에서 피와 물을 쏟으셨다(요 19:34; 비교. 폰트의 계 17-18장의 묵시적 자궁).¹⁰⁹⁾ 예수님은 부활 후, 여성처럼 남자 성도의 신랑도 되시고, 남성처럼 여자 성

103) Punt, "Postcolonial Biblical Criticism in South Africa," 63.

104) J. Punt, "Towards a Postcolonial Reading of Freedom in Paul," in *Reading the Bible in the Global Village: Cape Town*, ed. A. Masoga, G. O. West, and J. S. Ukpong (Atlanta: SBL, 2002), 140-48.

105) J. Punt, "The Bible in the Gay-Debate in South Africa: Towards an Ethics of Interpretation," *Scriptura* 93 (2006): 423-28.

106) Cheng, 『무지개신학』, 34.

107) 참고. 이상원 외, 『개혁신주의 입장에서 본 퀴어신학 비판』, 120.

108) Cheng, 『무지개신학』, 177, 189-90.

도의 신랑도 되신다. 그렇다면 쉐의 주장은 QBC나 TWBC로부터 정당성과 지지를 받는가? QBC에 따르면, 예수님은 아브라함의 언약(창 18:18; 22:18)을 성취하셔서 죄인들과 교제하심으로써 저주를 복으로 바꾸셨기에, 교회도 죄인과 동성애자를 정죄하거나 증오하지 말아야 한다.¹¹⁰⁾ 그리고 하나님은 ‘본성을 거슬러’ 교회를 사랑하시므로, 성령은 반 자연적인 동성혼을 자연적인 이성혼에 접붙여서 모두 결혼으로 만드신다(롬 11:24).¹¹¹⁾ 그러나 TWBC는 쉐이 인용한 구절들에 대해 별다른 언급을 하지 않는데, 베드로의 장모가 열병에서 회복되어 예수님을 섬긴 것(마 8:14-15)을 두고 그녀를 신약성경의 ‘첫 번째 집사’라고 주장한다.¹¹²⁾ 쉐와 달리, IVPWBC에 따르면, 로마서 11:24의 찍힘과 접붙임 이미지는 하나님의 은혜로 이방인이 하나님의 가족으로 입양된다는 복음을 설명한다. 따라서 그 구절은 이성혼과 동성혼과 상관없다.¹¹³⁾ 그리고 쉐와 달리 IVPWBC에 따르면, 요한복음 19:34의 피와 물은 예수님의 실제 죽으심을 설명하는데, 가나의 첫 표적에 대한 거울 이미지이기도 하다(요 2:1-12). 그리고 예수님은 고통 중에 피를 흘려 자기 백성을 새롭게 출산하셨는데, 이것은 여자가 출산 후 고통을 잊고 기뻐한다는 말씀과 은유적으로 일치한다(요 16:21-22; 참고. 시 22:9; 사 66:7; 요 19:11).¹¹⁴⁾

3.2. 폰트의 후식민주의 퀴어해석의 방법

폰트는 남아공의 방법론 광신자들(methodolomania)인 신약학자들에게 책임성 있는 해석의 윤리, 남아공의 교회-정치-사회적 상황에 적절한 해석방법, 그리고 해석 방법과 연관 있는 권력과 지배라는 이슈에 대한 이해가 부족하다고 평가한다.¹¹⁵⁾ 그래서 폰트는 남아공 신약학자들이 신약 본문을 ‘어떻게’ 해석할 것인가에는 지대한 관심을 두었지만, 본문 앞의 세계를 잘 살펴서 ‘왜’ 그렇게 해석해야 하는가는 제대로 묻지 않았다고 비판한다.¹¹⁶⁾ 폰트는 후식민주의 퀴어해석을 유일한 해석 방법이 아니라 하나의 방법으로 간주하면서, 본문을 주해하는 사람의 지적 정직성과 사회적 적합성에 적합하다고 주장한다.¹¹⁷⁾ 그러나 폰트의 부정적 평가와 달리, 남아공의 방법론 광신자들 가운데 문화인류학에 기반을 둔 사회-과학적 해석을 통해, 본문의 6하 원칙 가운데 ‘왜’라는 질문을 오래 전부터 제기하고 탐구해 왔다.

폰트의 성경해석의 특징을 살피기 전에 후식민주의 퀴어해석 방법론부터 평가해 보자. 수기르싸라야(R. S. Sugirtharajah)에 동의하면서 폰트는 후식민주의 해석의 다섯 가지 특징

109) 참고. 이상원 외, 『개혁주의 입장에서 본 퀴어신학 비판』, 138.

110) 참고. 이상원 외, 『개혁주의 입장에서 본 퀴어신학 비판』, 159.

111) 참고. 이상원 외, 『개혁주의 입장에서 본 퀴어신학 비판』, 157.

112) Newsom, Ringe and Lapsley (ed), *The Women's Bible Commentary*, 471.

113) Kroeger & Evans (ed), *The IVP Women's Bible Commentary*, 640.

114) Kroeger & Evans (ed), *The IVP Women's Bible Commentary*, 604.

115) J. Punt, "New Testament Interpretation, Interpretative Interests, and Ideology: Methodological Deficits amidst South African Methodolomenia?" *Scriptura* 65 (1998): 123.

116) Punt, "New Testament Interpretation, Interpretative Interests, and Ideology: Methodological Deficits amidst South African Methodolomenia?" 127.

117) Punt, "Review: Postcolonial Feminist Interpretation of the Bible-A South African Perspective and Comments," 289.

을 소개한다. 첫째, 서구가 주도하는 제국주의적 해석에 도전하여 문제점을 폭로하고 그런 해석에서 도출된 의미를 불안정화(destabilizing)한다. 둘째, 본문에 무시되고 감추어져 있지만 저항하고 반대하는 목소리에 특별히 주목함으로써 반헤게모니 담론을 편다. 셋째, 다양한 상황의 다양한 성경적 맥락 안에 성경을 배치하여, 더 넓은 해석학적 아젠다의 옹호를 젠더화한다. 넷째, 여자와 이민자와 퀴어와 같은 주변화 된 그룹을 격려하고 환영한다. 마지막으로, 후기구조주의와 포스터모더니즘과 같은 다른 해석적 틀로부터 토론하여 배운다. 후식민주의는 빈자를 낭만화 및 이상화하지 않고 희생자를 비난하기를 거부한다. 희생자를 돕는 사회 및 다른 구조에 관심을 둔다.¹¹⁸⁾ 그러나 후식민주의의 특징들 가운데, 서구의 해석을 전면 부정하는 듯한 자세는 균형감이 부족하고, 문헌 목소리에만 특별한 관심을 두는 것도 편향적이며, 퀴어를 옹호하는 것은 정당하지 않다.

폰트는 수기르싸라야를 따라 후식민주의 해석의 세 가지 기준을 제시한다. 첫째, 후기식민주의 해석은 역사의 흐름에서 한 때 식민지가 된 사실을 재인식함으로써 그것의 표상이 가리키는 의미를 소개한다. 둘째, 이전의 장벽을 허물어 주변화 된 사람들이 이제 중심임을 인식한다. 혼종성의 중요성을 인식함으로써 중심이 된 새로운 이들의 정체성을 선전한다. 셋째, 서구 헤게모니를 떠받쳤던 사상과 권력 그리고 언어와 권력, 또한 지식과 권력 간의 관계를 드러내기 위해서 성경의 다른 독법을 요청한다.¹¹⁹⁾ 하지만 후식민주의의 중요한 기준으로 제시된 반서구적 해석과 중심과 주변의 역전은 항상 필요하거나 적절한 준거로 보기 어렵다.

폰트는 퀴어해석과 후식민주의해석의 공통점에 기초하여 이 둘의 접목 가능성을 다음과 같이 설명한다. 퀴어 비평과 후식민주의 비평은 중심(권력)과 변경(주변성)이라는 공간적 구분을 거부한다. 다시 말해, 정체성과 사회 권력 사이에 재초점화 된 역동성을 통하여 도달하는 해방은 이 두 해석의 황금 줄(golden thread)과 같다. 퀴어 비평은 현대 사회의 중심기둥인 이성애 규범성을 공격하기에 후식민주의처럼 사뭇 정치적이다. 그리고 이 두 이론의 가장 강한 연결성은 사람의 정체성에 대한 현대 정치학, 다시 말해, 사람을 규정하고 통제하는 범주, 기관, 지식과 권력 놀음에 관심을 가지는 것이다.¹²⁰⁾ 여기서 폰트는 위에서 비판한 바 있는 후기식민주의의 편향된 특징과 기준을 의존한다. 그리고 폰트는 이성애 규범을 거부할 뿐 아니라 사람의 정체성을 정치적 헤게모니로 규정하려고 시도하기에 정치적 과잉과 편향성에 함몰되고 있다.

폰트에 따르면, 정치와 성은 종종 공적영역 대 사적영역으로 표현되지만, 이 둘은 제국주의자들이 설정해 둔 땅이라는 장소성과 몸이 작동하는 지형학에서 볼 때 오히려 서로 긴밀하다. 그래서 퀴어 비평과 후식민주의 해석은 불평등한 권력 관계와 지배 및 종속의 관계를 비평적으로 초점화하여 부각한다.¹²¹⁾ 그리고 폰트는 이 두 해석의 이론은 본문의 틈(gap)과 비결정성을 오늘 날 독자가 관찰하도록 허용하며, 이 때 경계성과 주변화의 관점이 적절히 활용되어야 한다고 주장한다.¹²²⁾ 몸은 장소성을 띠는데 동의할 수 있지만, 몸의 사회적 의미는

118) Punt, "Postcolonial Biblical Criticism in South Africa," 65-66.

119) Punt, "Postcolonial Biblical Criticism in South Africa," 66.

120) Punt, "Queer Theory Intersecting with Postcolonial Theory in Biblical Interpretation," 31.

121) J. Punt, "Sex and Gender, and Liminality in Biblical Texts: Venturing into Postcolonial, Queer Biblical Interpretation," *Neotestamentica* 41/2 (2007): 383-84.

억압과 지배라는 획일화 된 격자로만 이해할 수 있는 것은 아니다. 그리고 현대 독자가 찾아서 매워야 할 본문의 틈은 무한대로 많지 않고, 성경 저자가 의도적으로 모호함을 남겨둔 예외적인 경우에만 적용된다.

퐁트는 성경의 신학적 해석이 정치-경제적 해석과 불가분이라 본다. 퐁트는 로마제국이 명예로운 후견인이자 아버지로 자처한 황제의 잔인한 지배를 통해 위계질서를 유지했기에, 신약 성경의 배경으로 인간 존엄을 파괴하는 복종과 불평등한 사회를 전제한다. 이에 대해 그는 한 예를 든다. 바울은 로마제국의 위계와 지배 체계를 거스른 예수 그리스도의 종으로서 지배를 포기하면서 중개인으로 사역했다(고전 4:14-15).¹²³⁾ 그리고 퐁트는 신약성경을 통해 현대의 인권을 부각시키기 위해 현대 관점을 신약 본문에 투영하는 시대역행주의(anachronism)도 주의해야 하며, 1세기 관점을 21세기에 문자적으로 투영하는 시대착오주의(katachronism)도 주의할 것을 주문한다.¹²⁴⁾

퐁트는 성경을 해석할 때 문자적 해석을 지양하고 간학제적 해석이 필요하다고 보며, 시대착오적 해석(예. 현대 게이와 고대 게이는 정의에 있어 차이가 있음)과 자신이 속한 단체의 가치와 인식은 다른 그룹에도 동일하게 적용되어야 한다는 자민족주의(ethnocentrism) 둘다 극복해야 한다고 주장한다.¹²⁵⁾ 하지만 퐁트가 시대착오적 해석의 예로 제시한 게이의 경우 예나 지금이나 개념상 본질적 차이는 없다고 보아야 한다.

퐁트에 따르면, 성경해석은 음식 조리법과 달리 매우 복잡하며, 가치중립적 해석은 없기에 시대와 사회적 조건에 의해 만들어진 신학적 개념을 다시 검토해야 하고, 성경은 무시간 혹은 초시간적으로 현실 문제에 답을 주는 백과사전이 아니라고 본다.¹²⁶⁾ 이런 해석 원칙에 따라 그는 이성애의 가치를 수호하면서도 하나님은 동성애자로 부르셨다는 것도 인정해야 한다고 주장한다.¹²⁷⁾ 그러나 성경은 현실 문제에 대해 적어도 초시간적인 ‘원칙’을 제공한다는 사실은 중요하며, 인간의 범죄 이후에 하나님께서 동성애자를 자연스러운 결과물로 허용한다는 주장은 석의 상 지지를 얻기 어렵다.

퐁트는 후식민주의 해석은 포스트모던해석처럼 성경의 ‘유일한 그 의미’(the meaning)를 찾기보다 혼종적이며 모호하고 다양한 의미를 찾아야 한다고 본다. 이를 위해 그는 해석자의 전제가 배제된 객관적이고 중립적인 진리를 찾는 해석을 반대하며, 묻힌 목소리를 부각시킨다.¹²⁸⁾ 그러나 의도적으로 둘 이상의 의미를 찾아야 하는 경우가 아님에도 불구하고(예. 요 3:14의 ‘들리다’의 이중의미), 본문 석의에 있어 주관주의와 의미의 해체 및 비결정성을 추구하는 것은 저자의 의도에서 벗어난다.

퐁트에 따르면, 신약에서 하나님의 귀어성은 성부와 동등한 동정녀의 아들 예수 그리스도

122) Punt, “Sex and Gender, and Liminality in Biblical Texts,” 386.

123) J. Punt, “Framing Human Dignity through Domination and Submission?: Negotiating Borders and Loyalties (of Power) in the New Testament,” *Scriptura* 112 (2013): 2-11.

124) Punt, “Framing Human Dignity through Domination and Submission?” 12.

125) J. Punt, “The Bible in the Gay-Debate in South Africa: Towards an Ethics of Interpretation,” *Scriptura* 93 (2006): 425-26.

126) Punt, “The Bible in the Gay-Debate in South Africa,” 428-29.

127) Punt, “The Bible in the Gay-Debate in South Africa,” 429.

128) Punt, “Why not Postcolonial Biblical Criticism in (South) Africa,” 75-76, 79.

와 직결된다(눅 1:26-35; 빌 2:6). 따라서 예수님의 남성 추종자들도 은유적으로 예수님의 신부이므로 퀴어이며(엡 5:29-32), 여성 그리스도인은 예수님의 형제에 포함된다(롬 8:28-29).¹²⁹⁾ 그러나 폰트도 인정하듯이, 책임성 있고 절제된 방식으로 은유를 사용해야 오해를 방지할 수 있다.

폰트는 퀴어지지자를 자주 인용하면서 거의 비평하지 않는데, 신약성경에 퀴어 주제가 많다고 본다. 몇 가지 예를 들면, 전체 (여성) 교회는 모든 면에서 머리이신 예수님에게 자라야 한다(엡 4:5). 그리고 성교차적 복장(cross-dressing) 은유도 긍정적으로 나타난다(롬 13:14; 골 3:9-10). 아브라함의 부성은 모성을 통해 언급되고(갈 4:21-5:1), 바울은 스스로 출산하는 어머니라는 트랜스젠더 이미지로 나타난다(갈 4:19). 그리고 남성-여성이라는 이분법은 사라진다(갈 3:28).¹³⁰⁾ 그리고 경계성의 맥락에서 지위는 도전 받고, 경계선은 허물어지고 관행은 전복된다. 그런데 여기서 폰트는 신약 성경의 주제(motif)를 자신의 논거를 위해 문자적으로 활용하는 듯하다.¹³¹⁾

3.3. 폰트의 후식민주의 퀴어해석의 특징

폰트는 자신이 속한 남아공의 상황을 해석의 출발점으로 삼는데, DRC가 근본주의와 교리주의와 제국주의에 빠져 흑인과 유색인을 차별한 것을 스스로 반성한다. 그리고 그는 ‘본문 앞의 세계’와 관련된 페미니즘과 해방신학 그리고 사회수사학적-해방적 해석에 담긴 포스트모던 해석과 문화적 패러다임의 기여를 적극 인정한다.¹³²⁾ 따라서 폰트에게 사회 속에 해석자 자신의 위치성과 자의식 그리고 가치가 적절히 반영된 자서전적 성경 읽기는 낯설지 않다. 그리고 폰트는 페미니즘의 여성의 몸에 대한 수사학적 해석을 긍정하고, 퀴어 해석의 중요한 전제 중 하나인 성이 보편적이며 영원히 결정되지 않고 사회적으로 다양하게 결정된다는 개념도 지지한다.¹³³⁾ 그러나 폰트의 이런 입장은 타락 이전의 창조질서나 상태를 도외시 한 채, 인간의 타락

129) Punt, “Sex and Gender, and Liminality in Biblical Texts,” 387.

130) Punt, “Sex and Gender, and Liminality in Biblical Texts,” 388.

131) 참고로 폰트의 해석과 어느 정도 유사한 쉹은 미국의 퀴어 원주민들은 유럽 식민주의자들의 후손들 중심으로 정복자 식민주의에 저항하고 있다고 소개한다. 쉹은 ‘무지개 기독교론’을 주장하는데, 무지개가 하나님과 인간을 언약으로 연결하듯이(창 9:8-17) 예수님의 성육신도 마찬가지로 목적을 달성한다고 본다. 쉹은 중재자로 성육하신 예수님은 여성/남성, 이성애/동성애. 그리고 여성성/남성성의 경계를 허무셨으므로, 트랜스젠더와 양성애자 그리고 간성애자를 지지하신다고 본다(딤후 2:5; 히 8:6; 9:15). 그리고 복음서가 네 개이듯이 기독교론도 다양할 수밖에 없다고 본다. 쉹은 사람을 각성(覺性)이라는 구원에 이르도록 돕는 관음보살(觀音菩薩)이 인도에서는 남성이지만 중국에서는 여성으로 성 전환되었듯이, 관음보살은 무지개 기독교론을 설명하고 보완할 수 있다고 본다. 쉹은 이런 종교 간의 중재는 종교혼합주의와 다르다고 본다. 그리고 쉹은 빈자와 주변화 된 사람들이 있는 곳에 예수님이 계시므로, 주님을 섬기려면 그들 사람들을 섬겨야 한다고 본다(마 25:31-46). 쉹은 속죄를 위해 예수님은 명들과 찢기셨듯이, 인종차별과 동성애 혐오를 탈식민지화 시키는 아시아 게이는 속죄의 도구와 같다고 본다. 쉹은 삼위일체 간의 역동적인 다양성은 하나님의 심장 그 자체이며, 성령을 통해 모든 피조물은 열려 있는 삼위일체의 역동성을 품고 살아간다고 주장한다. 쉹과 달리, 폰트에게 무지개 기독교론이나 종교혼합적인 해석 방식은 분명히 나타나지 않는다. Cheng, 『무지개신학』, 123-228.

132) J. Punt, “A Cultural Turn in New Testament Studies?” *HTS Theologese Studies* 72/4 (2016): 5; “Using the Bible in Post-Apartheid South Africa: Its Influence and Impact amidst the Gay Debate,” *HTS Theologese Studies* 62/3 (2006): 888-92.

이후의 운명 지어지거나 사회적 영향을 받을 수밖에 없는 상황을 인정할 때만 가능하다.

폰트는 본문 앞의 세계가 성경을 궁극적 출발과 권위로 보기보다, 인간의 수용의 산물임을 긍정한다.¹³⁴⁾ 자신의 속한 교파인 DRC가 동성애에 대해 총회 차원에서 결정한 사항들(1986, 2002, 2015)이 정죄에서 포용으로 변화된 것을 두고, 폰트는 일부일처를 획일적인 규범으로 삼기보다 현대와 다른 AD 1세기 유대교 및 그레코-로마의 상황 속의 다양한 결혼과 관습을 고려한 해석학적 발전이라고 평가한다.¹³⁵⁾ 즉 폰트는 1986년대의 총회 결정은 일부일처의 이성애라는 발생한 해석이 배타적인 규범이 되어 본문 자체를 억누름으로써 본문을 연구하지 못하도록 방해했다고 본다. 따라서 결과적으로 폰트는 일부일처제에 입각하여 동성애를 반대하고 정죄한 DRC의 이전 해석을 해석학적 오류로 간주하고 반대한다.

폰트의 후식민주의 해석을 위해 수기르싸라야와 세고비아를 거의 무비판적으로 따른다. 그리고 폰트가 페미니즘에 어느 정도 동의하는가는 요하네스버그대학교의 여성 신약학자 노르끼-메이어(Lilly Nortjé-Meyer, b. 1957)의 페미니즘 해석에 대한 그의 긍정적 평가에서 볼 수 있다.¹³⁶⁾ 이 평가는 폰트가 페미니즘 퀴어학자인 두베(M. W. Dube)에 대해 긍정적인 것과 결을 함께 한다.

폰트는 로마제국을 배경으로 하는 신약성경(특히 바울서신)을 해석할 때 반로마적 해석만 시도하지 않는다. 그런데 폰트는 풍부한 역사적 통찰에 비해, 후식민주의 해석을 위한 도구를 독자들에게 쥐어주지 못한다는 비판을 후식민주의 지자자로부터 받기도 했다.¹³⁷⁾ 폰트는 성경 신학적이며 구속사적 방식과 연구를 배격하는 사회적 연구에 매진한 해릴(J. A. Harrill)의 입장을 인용하여 지지한다.¹³⁸⁾ 폰트는 기존의 성경신학이 구체적인 상황 속에서 권력 게임이 벌어지고 약자의 목소리를 살려내지 못했다는 데 동의하는 듯하다. 그러나 그 어떤 성경신학적 해석도 성경을 진공에서 주어진 것으로 보지 않는다.

3.4. 폰트에게 영향을 준 인물이나 환경

폰트의 해석은 진공에서 도출되지 않았다. ‘남아공 페미니즘의 어머니’ 중 한 명으로 고린도전서 12장의 해방적 페미니즘 연구로 1990년에 박사학위를 취득한 데니스 아컬만(Denise Ackermann)은 퀴어 비평을 넘어 젠더 논의가 본격화된 2001년경에 스텔렌보쉬대학교 신학과에서 가르쳤다.¹³⁹⁾ 2000년에 스텔렌보쉬대학교 신약학 여성 교수가 된 엘나 무톤(Elna Mouton)은 폰트의 동료 교수로서 1995년에 에베소서 5장의 페미니즘 윤리적 해석으로 UWC박

133) Punt, “A Cultural Turn in New Testament Studies?” 5.

134) Punt, “Using the Bible in Post-Apartheid South Africa,” 893.

135) Punt, “Using the Bible in Post-Apartheid South Africa,” 896-903.

136) J. Punt, “Lilly Nortjé-Meyer’s (En)Gendered New Testament Hermeneutics: Theory, Practice, Engagement,” *Neotestamentica* 53/2 (2019): 232-47.

137) G. P. Fewster, “Review: Postcolonial Biblical Interpretation: Reframing Paul,” *Studies in Religion/Sciences Religieuses* 46/2 (2015): 325-27.

138) Punt, “A Cultural Turn in New Testament Studies?” 6.

139) 참고. Punt, “New Testament Interpretation, Interpretative Interests, and Ideology,” 128; L. Nortjé-Meyer, “Feminist New Testament Scholarship in South Africa,” *Neotestamentica* 49/1 (2015): 4.

사논문으로 박사학위를 받았다.¹⁴⁰⁾ 스텔렌보쉬대학교의 신약학 교수 콤브링크(H. J. B. Combrink)는 폰트에게 수사학과 사회적 의미에 민감성을 자극했을 수 있고, 그 대학의 해석학 연구소의 라테한(B. C. Lategan)의 본문 앞의 세계에 있는 현대 독자들이 본문에 모호하게 남아 있는 틈을 매우고 본문의 의미를 만들어 낸다는 주장도 폰트에게 영향을 주었을 것이다.¹⁴¹⁾ 폰트가 속한 DRC로 눈을 확장해 보면, 스텔렌보쉬대학교와 마찬가지로 DRC 소속 프레토리아대학교의 신약학 교수를 역임한 헤릿 스테인(G. J. Steyn)은 소돔의 심판을 동성애에 대한 직접적 심판으로 보기 어렵다고 간주하며(벧후 2:6-8; 유 7), 인간의 타락 이후 선천성 그리고 생물학적, 심리적, 그리고 환경적 요소로 인한 후천성 동성애의 사례는 사람과 동물에게서 증가한다고 주장한다. 스테인은 동성애자 본인의 결단으로 인한 경우만 성경에서 해답을 찾을 수 있다고 본다.¹⁴²⁾ 그리고 스테인에 의하면, 디모데전서 1:10의 천국을 상속할 수 없는 성적 죄의 목록은 레위기 18장과 20장 그리고 신명기 23:18과 상호본문이며, 신약 성경에서 동성애나 동성애 지향(homosexual orientation)을 지지하는 본문은 없지만, 성경은 다양한 원인과 형태로 나타나는 19세기 용어인 동성애에 대한 최종 해답을 제시하지 않으므로 심리학이나 사회학 등의 도움을 받아 더 연구해야 한다고 본다.¹⁴³⁾ 이것은 동성애를 지지하는 DRC의 방향과 일치하고, 친동성애 입장을 견지하는 폰트의 경향과도 별반 차이가 없다.¹⁴⁴⁾

나오면서

폰트는 남아공의 아파르트헤이트가 종식되었음에도 여전히 차별과 어려움을 겪고 있는 현실을 외면하지 않고, 적극적으로 직시하면서 신약학자로서 자기반성과 해석학적 노력을 계속 기울이고 있다. 이를 위해 그가 선택한 후식민주의 해석이라는 큰 틀 안에 쿼어 비평을 위치시킨다. 이 두 해석 방법론은 포스트모던의 이념 및 정치적 해석들로서 여성 및 쿼어와 같은 주변화 된 이들을 중심부로 위치시키려는 시도이다. 그런데 폰트가 수기르싸라야와 세고비아

140) 참고. Nortjé-Meyer, "Feminist New Testament Scholarship in South Africa," 5-6

141) Punt, "New Testament Interpretation, Interpretative Interests, and Ideology," 127, 132.

142) 스텔렌보쉬대학은 '젠더, 건강, 신학연구소'를 운영 중이고, 프레토리아대학교는 '여성과 젠더 연구소'를 1997년 6월에 개소했다. 참고. G. J. Steyn, "Riglyne vir 'n Verantwoordelike Nuwe-Testamentiese Verstaan in die Homoseksualiteitsdebat Deel 1: 'N Komplekse Saak," *Verbum et Ecclesia* 28/1 (2007): 281-87, 296.

143) G. J. Steyn, "Riglyne vir 'n Verantwoordelike Nuwe-Testamentiese Verstaan in die Homoseksualiteitsdebat Deel 2: Nuwe Testamentiese Tekste," *Verbum et Ecclesia* 28/2 (2007): 630-36.

144) DRC와 폰트와 달리 아프리카와 아시아의 복음주의 성경학자들의 주석은 IVPWBC와 같은 입장을 보이는데, 동성애와 쿼어를 타락한 죄의 결과이자 하나님의 형벌을 초래할 죄로 규정하면서 동성애자들과 쿼어들은 자신의 성을 그리스도에게 복종시켜야 한다고 주장한다. 그리고 하나님께서 남자와 여자를 창조하신 후에 보시기에 좋았던 것에 남성과 여성이라는 성도 포함된다(창 1:26). T. Adeyemo (ed), *Africa Bible Commentary* (Grand Rapids: Zondervan, 2006), 1381; B. Wintle (ed). *South Asia Bible Commentary* (Grand Rapids: Zondervan, 2015), 1517.

그리고 여러 학자들(예. 호슬리, 고트월트, 피오렌자, 무사, 노르끼-메이어, 카렌 워트)의 문제점인 성경에서 이탈하거나 편향된 주장을 무비판적으로 인용하는 것은 개혁주의 성경해석의 전통에서 멀다.¹⁴⁵⁾ 그리고 폰트는 기존의 성경관과 문법-역사-신학적 해석의 건전한 결과를 해체하여 재구성하려는 QBC와 쉐 그리고 페미니즘 쿼어 신학자들과도 상당부분 공통분모를 가지고 있다.

무엇보다 폰트는 성경관을 정치적 의미로 환원하는 우를 범하고 있으며, 그 결과 본문의 석의와 정치 이념적 적용을 혼동한다. 그는 전통적인 성경의 권위와 해석학을 강화보다는 혼란을 가중하고 있다. 폰트는 남성과 제국이 여성과 피식민지를 억누른다는 정치적이며 가부장적인 성경관을 전제하여, ‘의심과 해체의 해석학’이라는 방법을 활용한다. 그러나 성경을 권력을 위한 격전장으로 환원시키지 말아야 하며, 빈자와 약자를 치유하고 회복하는 ‘신앙과 소망의 해석학’이 필요하다.

후식민주의 쿼어가 중요시 하는 제국적 맥락과 문헌 목소리보다는 본문의 전후 문맥과 각 권의 기록 목적을 우선적으로 살펴야 한다. 그리고 폰트도 중요하다고 간주했지만 실제로는 석의에서 간과한 구약과 유대적 문맥은 묻혀있는 상호본문적이며 성경신학적인 목소리를 듣도록 돕는다. 그리고 신약성경의 1차 독자나 수신자의 상황과 일차 관심은 로마제국의 헤게모니나 권력 게임에 국한되지 않는다. 또한 사회역사적 정보가 본문의 해석을 지배하지 않도록 주의해야 하고, 본문의 명료한 의미를 찾음으로써 다양성과 모호성에 빠지지 말아야 한다. 본문의 모호성과 틈을 역지로 찾아내어 쿼어함으로써 하나님의 말씀을 혼잡하게 만들지 말아야 한다(고후 2:17). 개혁주의 성경 해석은 후식민주의 쿼어해석처럼 기발하고 무언가 특별한 것을 창출하기보다, 성경의 원저자에게 책임감 있고 신실하게 반응하는 것이어야 한다. 폰트의 해석에 나타난 여러 문제로부터 역사적 개혁주의의 유산을 강화하되, 해석 방법론의 근저에 자리 잡고 있는 인식론을 제대로 고려하여 방법을 적절히 그리고 주의를 기울여 확대하는 것이 중요함을 알 수 있다.

그러나 폰트는 성경이 현대 독자에게 구체적이고 생생하게 적용되도록 만드는 노력을 시도한 기여조차 인정하지 않을 이유는 없다. 폰트의 해석은 남아공 신약학계가 ‘본문 안의 세계’를 주로 비역사적이고 문법적 방법으로 어떻게 해석할까에 몰두함으로써, 구체적인 현실을 외면하고 책임성 없이 해석한데 대한 반성의 일환이다. 위의 논의에서 드러난 폰트의 여러 문제점에도 불구하고, 신약학자는 자신이 속한 현실을 직시하고 책임성 있는 해석을 통하여 교회와 사회에 기여할 수 있어야 함을 배운다. 그리고 지속적으로 새롭고 다차원인 해석을 시도하면서도 책임과 신뢰의 해석을 놓치지 말아야 함을 다시 마음에 새기게 된다.

145) 참고. Punt, “New Testament Interpretation, Interpretative Interests, and Ideology,” 138.

참고문헌

- 유연희. “창세기 1-3장을 퀴어링하기.” 『구약논단』 26/4 (2020): 188-218.
- 이상원 외. 『개혁주의 입장에서 본 퀴어신학 비판』. 서울: 대한예수교장로회총회, 2020.
- 이영미. “성서의 퀴어성과 해석의 다양성: 인간창조(창 1:27; 2:7, 24) 본문을 중심으로.” 『신학연구』 71 (2017): 35-61.
- 채영삼. “동생애, 혼돈 속의 사랑.” 『생명과 말씀』 14 (2016): 141-68.
- Adeyemo, T. (ed). *Africa Bible Commentary*. Grand Rapids: Zondervan, 2006.
- Cheng, P. S. *Radical Love: An Introduction to Queer Theology*. 임유경·강주영 역. 『급진적 사랑: 퀴어신학 개론』. 고양: 무지개신학연구소, 2019.
- _____. *Rainbow Theology*. 이영미 역. 『무지개신학』. 고양: 무지개신학연구소, 2019.
- Duncan, G. A. “Positioning LGBTIQ as the Human Sexuality Agenda for Black Theology of Liberation: Reflection on Vuyani Vellem’s Black Theology of Liberation.” *HTS Teologiese Studies* 76/3 (2020): 1-12.
- Fewster, G. P. “Review: Postcolonial Biblical Interpretation: Reframing Paul.” *Studies in Religion/Sciences Religieuses* 46/2 (2015): 325-27.
- Guest, D., Goss, R. E., West, M. & Bohache, T. (ed). *The Queer Bible Commentary*. 퀴어 성서 주석 번역출판위원회 역. 『퀴어 성서 주석 1-히브리성서』. 고양: 무지개신학연구소, 2021.
- Guest, D., Goss, R. E., West, M. & Bohache, T. (ed). *The Queer Bible Commentary*. London: SCM, 2006.
- Huber, L. R. “Pulling Down the Sky: Envisioning the Apocalypse with Keith Haring and William S. Burrough.” *Association for Religion and Intellectual Life* 68/2 (2019): 283-308.
- Kroeger, C. C. & Evans, M. J. (ed). *The IVP Women’s Bible Commentary*. Downers Grove: InterVarsity Press, 2002.
- Lopez, D. C. “Paul, Gentiles, and Gender Paradigms.” *Union Seminary Quarterly Review* 59/3-4 (2005): 92-106.
- Menéndez-Antuña, L. “Is There a Room for Queer Desires in the House of Biblical Scholarship?” *Biblical Interpretation* 23 (2015): 399-427.
- Middleton, P. “The Queer Bible Commentary: Review.” *Theology & Sexuality* 16/1 (2010): 109-114.
- Newsom, C. A., Ringe, S. H. and Lapsley, J. E. (ed). *The Women’s Bible Commentary*. Revised and Updated ed. Louisville: WJK, 2012.
- Nortjé-Meyer, L. “Feminist New Testament Scholarship in South Africa.” *Neotestamentica* 49/1 (2015): 1-19.
- Punt, A. “1 Corinthians 7:17-24. Identity and Human Dignity amidst Power

and Liminality.” *Verbum et Ecclesia* 33/1 (2012): 1-9.

_____. “A Cultural Turn in New Testament Studies?” *HTS Teologiese Studies* 72/4 (2016): 1-7.

_____. “An Apocalyptic Womb?: The Great Harlot of Revelation 17-18.” *African Journal of Gender and Religion* 26/2 (2020): 41-68.

_____. “(Con)figuring Gender in Bible Translation: Cultural, Translational and Gender Critical Intersections.” *HTS Teologiese Studies* 70/1 (2014): 1-10.

_____. “Framing Human Dignity through Domination and Submission?: Negotiating Borders and Loyalties (of Power) in the New Testament.” *Scriptura* 112 (2013): 1-17.

_____. “Lilly Nortjé-Meyer’s (En)Gendered New Testament Hermeneutics: Theory, Practice, Engagement.” *Neotestamentica* 53/2 (2019): 231-48.

_____. “Mr Paul: Masculinity and Paul’s Self-Presentation (2 Cor 11-13).” *In die Skriflig* 50/2 (2016): 1-9.

_____. “New Testament Interpretation, Interpretative Interests, and Ideology: Methodological Deficits amidst South African Methodolomenia?” *Scriptura* 65 (1998): 123-52.

_____. “Pauline Brotherhood, Gender and Slaves: Fragile Fraternity in Galatians.” *Neotestamentica* 47/1 (2013): 149-69.

_____. “Politics of Genealogies in the New Testament.” *Neotestamentica* 47/2 (2013): 373-98.

_____. “Postcolonial Biblical Criticism in South Africa: Some Mind and Road Mapping.” Paper read at NTSSA 2002: 59-85.

_____. “Power and Liminality, Sex and Gender, and Gal 3:28: A Postcolonial, Queer Reading of an Influential Text.” *Neotestamentica* 44/1 (2010): 140-66.

_____. “Queer Theory Intersecting with Postcolonial Theory in Biblical Interpretation.” *The Council of Societies for the Study of Religion Bulletin* 35/2 (2006): 30-34.

_____. “Queer Theory, Postcolonial Theory, and Biblical Interpretation: A Preliminary Exploration of Some Intersections.” Paper read at the SBL International Meeting in Singapore, 26 June-1 July 2005: 321-41.

_____. “Religion, Sex and Politics: Scripting Connections in Romans 1:18-32 and Wisdom 14:12-14.” *HTS Teologiese Studies* 73/4 (2017): 1-8.

_____. “Revealing Rereading Part 2: Paul and the Wives of the Father of Faith in Galatians 4:21-5:1.” *Neotestamentica* 40/1 (2006): 101-118.

_____. “Review: Postcolonial Feminist Interpretation of the Bible-A South African Perspective and Comments.” *Scriptura* 92 (2006): 280-91.

_____. “Romans 1:18-32 amidst the Gay-Debate: Interpretative Options.”

HTS Teologiese Studies 63/3 (2007): 965-82.

_____. "Sex and Gender, and Liminality in Biblical Texts: Venturing into Postcolonial, Queer Biblical Interpretation." *Neotestamentica* 41/2 (2007): 382-98.

_____. "Subverting Sarah in the New Testament: Galatians 4 and 1 Peter 3." *Scriptura* 96 (2007): 453-68.

_____. "Teaching Mark through a Postcolonial Optic." *HTS Teologiese Studies* 71/1 (2015): 1-9.

_____. "The Bible, Its Status and African Christian Theologies: Foundational Document or Stumbling Block?" *Religion & Theology* 5/3 (1998): 265-310.

_____. "The Bible in the Gay-Debate in South Africa: Towards an Ethics of Interpretation." *Scriptura* 93 (2006): 419-31.

_____. "The New Testament as Political Documents." *Scriptura* 116/1 (2017): 1-15.

_____. "Towards a Postcolonial Reading of Freedom in Paul." In *Reading the Bible in the Global Village: Cape Town*. Edited by A. Masoga, G. O. West, and J. S. Ukpong. Atlanta: SBL, 2002: 125-95.

_____. "Using the Bible in Post-Apartheid South Africa: Its Influence and Impact amidst the Gay Debate." *HTS Teologiese Studies* 62/3 (2006): 885-907.

_____. "What are Authoritative Scriptures?" *Religion and Theology* 26/1-2 (2019): 52-71.

_____. "Why not Postcolonial Biblical Criticism in (South) Africa: Stating the Obvious or Looking for the Impossible?" *Scriptura* 91 (2006): 63-82.

_____. "Writing Genealogies, Constructing Men: Masculinity and Lineage in the New Testament in Roman Times." *Neotestamentica* 48/2 (2014): 303-323.

Snyman, G. "Homoseksualiteit en Tydgerigtheid: 'N Etiek van Bybelles?" *In die Skriflig* 40/4 (2006): 715-44.

Steyn, G. J. "Riglyne vir 'n Verantwoordelike Nuwe-Testamentiese Verstaan in die Homoseksualiteitsdebat Deel 1: 'N Komplekse Saak." *Verbum et Ecclesia* 28/1 (2007): 280-300.

_____. "Riglyne vir 'n Verantwoordelike Nuwe-Testamentiese Verstaan in die Homoseksualiteitsdebat Deel 2: Nuwe Testamentiese Tekste." *Verbum et Ecclesia* 28/2 (2007): 622-38.

Thomas, E. A. "Tales from the Crypt: A Same Gender Loving (SGL) Reading of Mark 5:1-20-Backwards." *Journal of the Interdenominational Theological Center* 41 (2015): 39-61.

West, G., Van der Walt, C. & Kapya, J. K. "When Faith does Violence: Reimagining Engagement between Churches and LGBTI Groups on

Homophobia in Africa.” *HTS Teologiese Studies* 72/1 (2016): 1-8.

Wintle, B. (ed). *South Asia Bible Commentary*. Grand Rapids: Zondervan, 2015.

Zeichmann, C. B. “Rethinking the Gay Centurion: Sexual Exceptionalism, National Exceptionalism in Readings of Matthew 8:5-13/Luke 7:1-10.” *Bible & Critical Theory* 11/1 (2015): 35-54.

■ 논평

송영목 박사의 “후식민주의 퀴어 신약해석에 대한 평가: Jeremy Punt를 중심으로”에 대한 논평

이기운 박사 / 총신대학교 신학대학원

저자는 본 발제에서 후식민주의적 성경해석(Postcolonial Biblical Interpretation)에 근거하여 바울 서신 연구에 다량의 논문 및 서적을 출간하고 있는 제레미 폰트(Jeremy Punt)에 대한 신약성경 해석에 대한 평가를 내린다. 특히, 후식민주의와 퀴어신학의 학제 간에 연결을 짓는 폰트의 시도를 ‘후식민주의 퀴어 신약해석’이라는 범주에 규정하면서 이를 개혁주의 신학적 관점에서 비평하는 것이 본 발제의 주된 목적이라고 할 수 있다. 발제자는 매우 종합적이고 복잡한 폰트의 사상 체계와 해석을 설명하기 위하여 많은 분량의 자료들을 조사하였는데, 이는 폰트의 해석에 관하여 얼마나 오랜 시간 동안 깊은 관심을 가지고 연구해 왔는지를 보여준다. 본 연구에서 저자는 오늘날 포스트모던 시대에 여러 아젠다를 중심으로 성경을 읽으려는 여러 시도, 특히 그중에 후식민주의적 성경해석 및 퀴어 신학적 읽기에 대응하여 개혁주의적 성경 읽기의 모델의 정당성 및 효용성을 확고히 하였다는 면에서 중요한 기여를 한 논문이라고 평할 수 있다. 이러한 저자의 기여에도 불구하고, 폰트라는 학자와 그의 방법론 제시가 비교적 잘 알려지지 않은 한국의 신학적 상황 속에서 발제자의 평가가 정당하게 이루어졌는지를 점검해 보아야 하며, 더 나아가 그와 관련된 질문을 드리고자 한다.

첫째로, 저자는 제레미 폰트가 관여하고 있는 해석적 전제를 “후식민주의 퀴어 신약해석”로 명명하지만, 이러한 학제의 명칭이 폰트 자신이 받아들일지에 관하여 의문을 제기해볼 수 있다. 저자는 후식민주의와 퀴어신학, 페미니즘 신학 전체를 하나의 통일체로 묶으면서 본 연구의 논제와 대립 구도를 형성하는데, 각각의 방법론적 범주 안에서조차 상호 간에 다른 견해들이 공존한다는 사실을 간과하는 듯해 보인다. 실제로 폰트는 후기식민주의와 퀴어적 접근 간의 융합에 있어서 어느 정도 교차지점(intersection)이 있을 수 있다고 생각할지라도, 항상 그런 것이 아님을 밝힌다.

The convergence of the interests in Postcolonial and Queer theories, however, does not make for a comfortable relationship, as some postcolonial work is characterised as homophobic, and certain queer studies are considered biased to race (‘white’) or class (‘elitist’) (Hawley 2001:1). Then again, postcolonialism presents a theoretical framework for interpreting human sexuality in the broader, global connection of socio-cultural and colonial politics and in that way cautions against simplicity or singularity in such interpretation.¹⁾

레미 폰트의 성경 해석에 대한 전제와 방법론을 염두에 둘 때 단순히 “후식민주의 퀴어 신약해석”으로 폰트의 해석을 특징지음으로 그가 지향하는 바를 단순한 구도로 이해하기보다, 후식민주의적 해석에서 비롯된 복합적인 사고 체계임을 파악해야 할 것으로 생각된다.

둘째로, 저자는 여덟 장에 걸쳐서 폰트의 해석과 *The Queer Bible Commentary*(QBC)와 *The Women's Bible Commentary*(TWBC), *The IVP Bible Commentary*(IVPWBC)를 비교한다. 주의할 사실은, 각 주석서는 서로 각기 다른 성향 및 지향점을 가지고 있으며, 특정 방법론 사용에 있어서 기고자들의 견해도 보수적인 입장에서 진보적인 입장까지 천차만별이기 때문에 어떤 한 신학적 전제로 폰트의 사상과 해석을 국한시키기는 어렵다. 실제로 폰트의 성경해석을 이 주석서들과 비교하려면 복잡하면서도 상당한 분량의 지면과 노력이 요구되는 비교연구가 수행되어야 한다. 즉, 어떤 점에서 다르고 유사한지에 대해 초점을 맞추면서도 상세하게 그리고 주의 깊게 접근해야 한다. 그러나 어떤 경우에는 비교연구의 자료가 부재한 경우도 있고, 명확한 연관성을 찾기 힘든 경우도 적지 않다. 저자가 이미 언급하였듯이 폰트의 후식민주의 해석이 마가복음에서는 상세하게 설명되어 있지 않으며 QBC에서도 다루지 않았다면(그 외에도 확인할 필요가 있다), 과연 이 비교연구는 폰트에 관하여 평가를 내릴 수 있는 충분한 자료에 근거한 것인지 질문을 드리지 않을 수 없다. 여덟 페이지에 걸친 비교로 폰트의 성경 해석의 특징과 각 주석 간의 유사성을 분명하기에는 비교 자료가 다소 불충분한 것으로 보인다. 물론 본 논평자는 폰트가 전통적인 개혁주의 신학자와 신학적 차이를 보이며, 퀴어 해석에 물꼬를 틀 수 있는 여지가 있다는 점을 인정하며, 실제로 로마서 1장에 대한 폰트의 해석에 동의하지도 않는다. 다만, 저자가 진술한 바와 같이 그의 해석은 “과도한 페미니즘 퀴어 해석과 종종 차이를 보”이며(15page), 그의 해석은 상징적 몸의 관념에 대해 다루는 것이지 편향적으로 동성애를 지지하지 않는 것으로 보인다. 아울러, 저자는 폰트와 각 주석서 간의 비교를 통하여 어떠한 결론을 내리고자 하는지 그 목적을 분명히 해두어야 할 것으로 보이는데, 폰트의 해석과 여러 퀴어 해석을 같은 범주 안에 놓음으로써 저자가 여덟 페이지에 걸친 비교의 목적이 ‘학문적 비평’인지 또는 폰트에 대한 ‘신학 검증’인지가 불분명하다. 이러한 비교를 통하여 만약 저자는 폰트를 동성애 지지자라는 결론에 힘을 싣고자 한다면, 저자는 폰트의 성경해석에 대해 미리 결론을 내리고 그에 맞추어 그렇게 주장할 근거들을 찾는 다소 확증 편향적인 양상을 보여준 것이라고 생각된다.

셋째로, 저자는 그 외에도 폰트에 영향을 미친 인물이나 환경(3.4)을 다룰 때, 직접적인 인과관계를 증명할 수 없는 스텔렌보쉬 대학과 프레토리아 대학의 교수들과 결부 짓는 것을 볼 수 있다. 페미니즘 성경 해석과 폰트의 해석 간에 연관 지을 때, 저자는 페미니즘 신학 안에 존재하는 다양한 견해들을 간과하고 과도한 급진적인 페미니즘으로 일반화시키면서 주의를 기울여야 한다고 암시를 주는 것처럼 보인다. 이는 자칫 잘못하면 여성의 관점으로 성경을 읽는 방식 자체에 문제가 있을 소지가 있다는 것으로 이해될 수 있다. 실제로 여러 여성 신학자들 가운데 편향된 성경해석을 제시하는 경우가 많지만, 여성의 권익이 소외된 사회 속에서 여성

1) Jeremy Punt, “Intersections in Queer Theory and Postcolonial Theory, and Hermeneutical Spin-Offs” *The Bible and Critical Theory* 4/2 (2008): 24.9-10.

으로서 그 권익을 대변하며 창조 질서 안에 남녀의 역할이 지니는 고유성과 양성평등의 관점으로 성경을 읽는 학자들도 존재한다. 대표적으로 저자가 언급한 무톤(Mouton)이다. 저자의 평가와는 달리, 무톤은 폰트에 영향을 준 인물이라고 평가할 수 없으며, 같은 학과 내에 관심사와 신학적 전제가 다른 동료 교수에 불과하다고 볼 수 있다. 무톤은 남아공의 사회적 정황 속에서 여성 신학자에게 책임이 요구되는 사회적 필요를 개혁주의 관점에서 풀어나가려는 노력을 해왔다. 무톤은 에베소서에 관한 자신의 박사학위 논문 Reading a New Testament Document Ethically를 Brill의 Academia Biblica 시리즈에서 출판한 여성 신학자이나, 이 논문은 성경해석의 다차원적인 측면 및 신약 윤리에 관한 것이었지, 페미니즘 윤리적 해석을 다룬 것은 아니기에 저자의 진술은 잘못된 정보에 근거해 있다. 무톤의 신학적인 가치를 대변하는 최근 행보는 은퇴 후 그녀가 웰링턴에 위치한 경건을 위한 앤드류 머레이 센터(The Andrew Murray Centre for Spirituality)의 책임자로 간 것이다. 또한 저자는 수사학에 관한 세계적 석학인 콤브링크(Combrink)를 거론하며 그의 가르침이 폰트에게 “수사학과 사회적 의미에 민감성을 자극했을 수도 있고”라는 진술을 비롯하여, 라테한(Lategan)의 해석적 시도가 폰트에게 영향을 주었을 수 있다는 진술은 억측이다. 실제로, 저자의 “~하였을 수도 있고”라는 추측적인 진술을 하는데 이는 학문적 논문이라는 장르 속에서 적절하지 않은 어법 이기에, 입증할 수 없는 이상 폰트에게 영향을 준 인물이나 환경에 관해 서술한 단락은 본 논문의 흐름에 도움이 되지 않을 뿐만 아니라, 합당하지도 않다. 오히려 폰트의 해석의 토양을 이룬 곳은 스텔렌보쉬 대학교, 프레토리아 대학교, DRC가 아닌 남아공의 사회적, 정치적, 문화적 정황이며, 더 나아가 후식민주의 해석 및 쿼어 해석의 목소리는 남아공 외에도 전 세계에 널리 퍼져 있는 여러 학자에 의해 주도되고 있으며, 그들의 주요 논제와 방법론에서 더욱 두드러지게 나타난다.

넷째로, 개혁주의적 성경해석학에 대한 전제, 정의 및 방향성에 관하여 현재 한국 교회의 개혁신학자들이 당면한 과제는 무엇이며 어떻게 극복해 나가야 하는지 질문 드리고자 한다. 물론 본 논문의 마지막에 관련 내용이 나오지만 다소 간략하게 언급되었고 오늘날 개혁신학이 눈여겨 봐야 할 대목이기에 추가적인 언급을 하고자 한다. 논평자 역시 개혁주의 전통에 서 있으며, 구속사적 성경해석과 문법적-역사적-신학적 해석의 중요성을 인지하고 있을 뿐만 아니라 이러한 방법론들을 신약성경 연구에 주로 활용해야 한다고 굳게 믿는다. 그러나 발제자도 잘 아시다시피, 과거 남아공 개혁교회는 이러한 해석을 통하여 하나님께서 본래적으로 의도하신 본문의 의미를 잘 알고 있다고 자처하였다. 그러나 안타깝게도 이들은 이러한 신학을 통하여 인종차별, 여성차별을 정당화하였을 뿐만 아니라, 그 누구보다 성경과 전통적인 측면에서의 개혁신학을 정치적으로 활용하였다. 폰트의 이러한 해석, 더 나아가 남아공의 여러 학자가 이러한 분야에 관심을 가지는 것은 저자도 잘 아시다시피 아파르트헤이트에 대한 과거의 반성에서 비롯된 것이다. 물론 이러한 동기가 우리가 서 있는 개혁신학의 유산을 바탕에서 급진적으로 이탈하여 포스트모던적이고 지나친 독자중심적 해석의 방향으로 흘러가지 않도록 주의 기울여야 한다. 그러나 이러한 상황에서 오늘날 개혁주의적 성경해석은 앞으로 구체적으로 어떠한 방향성을 추구해야 하는지를 고민하지 않을 수 없다. 우리는 고대 지중해 세계의 역사, 수사, 문화, 정치, 생활양식, 관습, 세계관, 법과 제도 등을 통해 고대인들이 살았던 세

계에 대한 이해를 추구할 필요가 있다. 이로써 일차적으로 고대 독자들에게 주어진 말씀의 의미를 확립할 수 있게 된다. 이러한 과정을 통하여 오늘날 21세기의 독자들이 감지하지 못하던 미묘한 목소리를 들을 수 있게 되며 고대 독자들에게 주어진 말씀을 우리에게 보다 더 적절하게 연결할 수 있게 된다. 이런 면에서 구속사적 성경해석과 문법적-역사적-신학적 해석이 성경의 본래적 의미를 드러냄에 있어서 가장 적절하고 이상적인 모델이라고 할지라도, 더 나아가 오늘날 개혁신학을 추구하는 성경해석자들은 한국 사회에 대두되는 문제들을 제시할 수 있는 이론적 토대를 확장해나갈 수 있도록 함께 해산의 고통을 나누는 가운데 진지하게 고민해 볼 필요가 있다. 실제로 폰트의 모든 주장이 옳다고 말할 수는 없으며, 그의 모든 주장을 받아들여야 하는 것은 더욱 아니다. 남아공의 사회적 정황과 DRC 교단의 역사적 맥락 속에서 있는 신학자로서의 폰트의 주장의 어떤 부분들은 우리 한국 교회의 개혁신학자로서 받아들일 수 없는 부분들이 존재하는 것이 사실이다. 그러나 오늘날 시대가 변화되면서, 다양한 계층에서 나오는 아젠다 또는 복잡한 논의가 요구되는 사안에 관하여 개혁주의 신학자들에게 답변을 요구하는 상황이 자주 생겨날 것이며, 실제로 우리는 어떠한 답과 방향성을 제시해야 하는 상황에 부닥쳐 있다는 사실을 인지해야 한다. 사실, 폰트라는 한 명의 학자가 제시하는 성경해석을 통하여 그의 신학을 한국의 개혁신학에 비추어서 평가하는 것이 학문적인 차원에서 어떠한 의미를 지니며 어떠한 성과를 거둘 수 있는지에 대해서 생각해볼 때, 두 나라 간에 존재하는 정치, 문화, 사회, 역사적 차이로 인하여 그 효용성이 그리 크지 않을 수도 있다. 다만 우리는 폰트의 해석이 남아공 교회와 사회의 특수한 정황에서 비롯되었다는 사실에 주목하면서, 오늘날 한국 사회 속에 살아가는 개혁신학자들에게 정확무오한 하나님의 말씀인 성경에 대한 온전한 이해를 제공하는 개혁주의 해석학을 확고히 세워나가면서도 다가올 미래의 여러 질문에 응답하고 잘 대처할 수 있게끔 여러 가지 생각할 거리들을 제공하는 것으로 받아들여야 하는 것이 아닌가 생각해 본다. 개혁교회의 해석자는 실제로 건전한 성경해석이라 할지라도 특정 집단의 이데올로기나 유익을 위해 오남용되지 않도록 주의를 기울여야 하며, 하나님의 말씀인 성경이 우리의 삶의 변혁을 일으키도록 지혜를 구하며 성령의 인도하심을 받아야 할 것이다.

마지막으로, 논문에서 몇 가지 수정사항을 말씀드리고자 한다. 난해하고 복잡한 설명을 조금 더 독자 친화적인 측면에서 다듬을 필요가 있어 보인다. 때로는 폰트의 글을 소개하는 가운데 저자의 평가와 폰트의 견해가 구별되지 않는 경우가 있으며, 주어가 명확하지 않아서 저자의 문장이 난해한 경우가 발견된다. 논문의 양식의 오류나 오타는 많이 발견되지 않으나, 13페이지 위에서 일곱 번째 줄의 “오늘 날”은 “오늘날”로, 22페이지 밑에서 다섯째 줄의 “지자자”는 “지지자”로 수정해야 한다. 그 외에도 다른 수정사항이 있는지 확인해야 한다.

결론적으로, 폰트에 대한 발제자의 조사와 평가는 오늘날 포스트모던 사회의 다양한 목소리들이 울려 퍼지고 있는 상황에서 의미 있는 시도이다. 본 연구를 통하여 우리는 앞으로 두 가지의 과제를 해결해 나가야 하며, 이런 면에서 발제자의 연구는 시의적절하다고 볼 수 있다. 첫째로, 해석학적인 측면에서 사회역사적 차원의 읽기가 본문의 본래적 의미를 덮어버리지 않도록 주의함으로서 다양성과 모호성에 빠지지 않도록 하는 것이다. 둘째로, 한편 신약학

자는 자신이 속해 있는 교회와 사회의 정황을 인식하고, 여러 사안에 대응하고 해결함으로써 사회적 기여를 할 수 있어야 한다. 본 발제문은 단순히 폰트의 해석에 대해 평가 내리는 것을 넘어서서, 향후 개혁주의 신약학도들과 학자들이 추구해야 할 방향성을 제시하였다는 데에 중요한 의의를 찾을 수 있다.

3발표 1분과 (오후 2:30~3:20)

벨라마인 대 투레틴: 칼빈의 섭리론에 대한 논쟁

이성훈 박사

우리들교회 / 조직신학

1. 서론

재앙으로 닥친 코로나19가 우리 사회와 교회에 몰고 온 위기 상황도 어느덧 2년 가까이 이어지고 있다. 건강과 생명, 교육과 경제, 정치와 외교 등 사회 어떤 영역도 이 위기가 미치지 않은 곳이 없다. 위기의 원인이 전염병이기 때문에, 모임이 문제가 될 수밖에 없다. 따라서 그 이름에 이미 모임의 요소가 들어 있는 교회는 이 위기의 소용돌이 한가운데 놓여 있다. 모이는 공동체라는 이유로 사회적 차별을 감수해야 하며, 방역에서 요구되는 추가적인 차별로 인해, 교회 내부에서 일어날 수 있는 차별마저 감당해야만 하게 되었다. 현장 예배와 온라인 예배를 나눠야 하고, 대면심방과 비대면심방을 나눠야 하고, 현장 예배 신청을 받을 때도 백신접종자와 비접종자를 나눠야만 한다.

이 위기에서 교회는 교회를 하나로 모아 주신 하나님의 섭리를 얼마나 자신 있게 고백할 수 있을까? 특별히 하나님의 절대 주권과 섭리를 어느 교파보다 강조하는 개혁신학 교회는, 이 시국의 위기에 대해 하나님의 섭리를 어디까지 가르칠 수 있을 것인가? 개혁신학의 섭리론이 이 글에서 다루는 큰 주제며, 구체적으로는, 칼빈의 섭리론에 대한 예수회 신학자 로버트 벨라마인(Robert Bellarmine; 1542-1621)의 비판과 그 비판에 대한 개혁신학자 프란시스 투레틴(Francis Turretin; 1623-1687)의 논박을 다룰 것이다.

빌렘 판 아셀트(Willem J. van Asselt), J. 마르틴 박(J. Martin Bac), 뢰프 T. 트 벨드(Roelf T. te Velde)등, 『자유에 관한 개혁신학 사상』(Reformed Thought on Freedom)의 편집자들이 평가하 듯, ‘개혁신학에 대한 결정론적 해석’이 종교개혁자들 당시부터 있었다.¹⁾ 그 후로도 이 ‘결정론적 해석’은 지속되어 오늘날 학자들 사이에서도 여전히 이어진다.²⁾ 마가렛 J. 오슬러(Margaret J. Osler)는 주장하길, 칼빈의 ‘심히 결정론적’³⁾ 신학에서

1) Willem J. van Asselt, J. Martin Bac, and Roelf T. te Velde, ed., *Reformed Thought on Freedom* (Grand Rapids: Baker Academic, 2010), p.15.

2) 개혁신학에 대한 ‘결정론적 해석’의 흐름에 관해서는, Richard A. Muller, *Divine Will and*

“하나님은 인간이 어떻게 선택할지를 결정하시고, 따라서 인간의 자유의지를 제거하신다.”라고 한다.⁴⁾ 프레드 버트홀드 주니어(Fred Berthold, Jr.)는 섭리에 관한 칼빈의 견해를 ‘신적 결정론의 일종’이라고 한다.⁵⁾ 윌리엄 해스커(William Hasker)는 ‘칼빈주의’라는 용어 사용의 부당함은 인정하면서도, 그 용어를 하나님과 인간 관계에 관해 근본적으로 결정론적 설명을 제시하는 모든 견해들을 아우를 수 있는 약칭으로 사용한다.⁶⁾ 안토니 케니(Anthony Kenny) 또한 도르트 총회(1619)를 주도했던 ‘네덜란드 칼빈주의자들’의 입장을 ‘결정론적 틀’이란 말로 지칭한다.⁷⁾ 이와 같이, 칼빈과 그 후예들의 신학을 결정론적으로 보는 견해가 적지 않다. 다시 말해, ‘칼빈주의’와 ‘결정론’이라는, 상당히 모호한 두 용어가 개혁신학 전반을 가리키는 데 사용되고 있다.

칼빈주의를 결정론으로 보는 사람들은, 칼빈주의가 하나님을 죄의 조성자로 만든다고 비난한다. 예를 들어, 케니는 ‘칼빈주의 체계’에서 하나님이 인간의 잘못에 대한 책임을 어떻게 피할 수 있는지 보여주는 것이 그 반대 경우를 보여주는 것보다 훨씬 더 어렵다고 주장한다.⁸⁾ 케니가 보기에, 이 어려움은 의도적 행위와 비의도적 행위 사이의 구분으로는 해결되지 않는다. 왜냐하면 결정론적 체계에서 하나님은 의도적 행위뿐만 아니라 그 행위의 모든 결과들, 의도하지 않은 모든 결과들에 대해서도 책임이 있기 때문이다.⁹⁾ 이 비판에 따르면, 하나님이 만물을 다스리신다는 주장은 하나님이 세상에 가득한 죄에 대해 책임이 없다는 주장과 양립할 수 없다. 칼빈주의가 주권자 하나님을 신봉한다면, 하나님이 죄의 조성자이심을 인정하지 않을 수 없다는 것이다.

이 비난은 단지 극단적 형태의 칼빈주의, 즉 칼빈의 가르침을 왜곡한 사상에 대해서만 유효하다고 치부될 수도 있겠다. 실제로 어떤 비판자들은 칼빈의 신학과 이후 개혁파 신학자들의 신학을 구분하면서, 그들의 비판 대상을 후기 개혁파 스콜라 신학자들의 극단적 형태의 예정론으로 제한한다. 칼빈의 신학과 칼빈 이후 칼빈주의를 대립적으로 본다면, 칼빈의 계승자들을 향한 결정론이라는 비난이 칼빈에게는 적용되지 않는다고 볼 수도 있겠다.

하지만, 소위 ‘칼빈 대(對) 칼빈주의자들’이라는 이런 대립적 이해는 20세기 말 이후 꾸준히 논박되어 왔다. 개혁자들과 개혁파 정통주의자들 사이의 불연속성과 더불어 연속성을 꾸준히 밝히고 있는 리처드 멀러(Richard A. Muller)가 이 논박 작업의 대표주자다.¹⁰⁾ 개혁파

Human Choice: Freedom, Contingency, and Necessity in Early Modern Reformed Thought (Grand Rapids: Baker Academic, 2017), pp.19-23을 보라.

3) Margaret J. Osler, *Divine Will and the Mechanical Philosophy: Gassendi and Descartes on Contingency and Necessity in the Created World* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), p.93.

4) Osler, *Divine Will*, p.83.

5) Fred Berthold, Jr., *God, Evil, and Human Learning: A Critique and Revision of the Free Will Defense in Theodicy* (Albany: State University of New York Press, 2004), p.25.

6) William Hasker, *Providence, Evil and the Openness of God* (London: Routledge, 2004), p.110.

7) Anthony Kenny, *The God of the Philosophers* (Oxford: Oxford University Press, 1979), p.79.

8) Kenny, *The God*, p.86.

9) Kenny, *The God*, pp.86-7.

10) ‘칼빈 대 칼빈주의자들’이라는 개념들과 그에 관한 멀러의 비판적 진단에 대해서는,

정통주의에 대한 멀리의 재평가가 밝힌 사실은, 16-17세기 개혁파 신학자들은 그들의 신학적 상황과 방법론에서 칼빈과 어느 정도 차이는 있지만, 그 개혁자의 신학을 신학적으로 왜곡하지는 않았다는 것이다. 칼빈과 그 후예들은 그들의 신학을 세우는 데 있어서 동기와 관점을 공유하고 있다는 것이다.

칼빈과 그 후예 개혁파 신학자들 사이의 이런 관계를 잘 보여주는 증거 중 하나가 칼빈의 섭리 교리에 대한 투레틴의 변호다. 투레틴은 그의 『변증신학강요』(*Institutio Theologiae Elencticae*) 제6주제, 4문에서 개혁파 섭리론이 하나님을 죄의 조성자로 만든다는 비난을 논박한다.¹¹⁾ 투레틴의 논박 대상 중 한 명이 벨라마인이다.¹²⁾ 주목할 만한 점은 칼빈의 섭리론에 대한 벨라마인의 비판이 칼빈주의가 결정론이라는 요즘 학자들의 비판의 원형이라는 것이다. 투레틴의 논변은 벨라마인의 비판에 대한 답변이기도 하기에, 그의 논변을 분석하면 그가 칼빈의 섭리론을 그 비평자들에 대응하여 어떻게 발전시켰는지 볼 수 있다.

이 글은 투레틴이 칼빈의 섭리론, 특히 인간의 범죄에 대한 그의 섭리론에 대한 벨라마인의 비판에 대해서, 칼빈의 설명의 맥락을 제대로 드러냄으로 그의 기본 입장을 견지함과 동시에, 연관 개념들을 체계적으로 구분하고 발전시킴으로써, 적절한 답을 제시했음을 보일 것이다. 이 주장을 논증하기 위해, 먼저 벨라마인의 주저인 『현 시대 이단들에 맞선 기독교 신앙 논쟁들에 관한 논의』(*Disputationes de controversiis Christianae fidei adversus huius temporis haereticos*)¹³⁾의 관련 부분을 자세히 검토하여 그의 비판의 핵심이 무엇인지 밝힐 것이다. 이어서, 투레틴이 벨라마인에 맞서 칼빈의 교리를 어떻게 변호하는지 분석하면서, 그가 그 교리를 발전시키는 방식을 추적해 보겠다.

2. 벨라마인의 비판의 배경

『논의』에서 벨라마인은 마르틴 루터, 마르틴 켐니츠(Martin Chemnitz: 1522-1586), 칼빈 같은 개신교 신학자들이 제기한 교리적 도전들을 검토하고 논박하면서, 당시 카톨릭 교리의 거의 모든 주제들에 관해 아주 상세한 해설을 제시한다. 이 책은 개혁자들의 신학적 입장에 대항한 당시 로마 카톨릭의 반론을 이해하는 데 필요한 주요 자료 중 하나다. 이 『논의』가 반동종교개혁(Counter-Reformation)에 제공한 ‘변증적’ 기여 덕분에, 벨라마인은 자주 ‘당

Richard A. Muller, *Christ and the Decree: Christology and Predestination in Reformed Theology from Calvin to Perkins* (Durham: Labyrinth Press, 1986), 1-16; idem, "Calvin and the 'Calvinist': Assessing Continuities and Discontinuities between the Reformation and Orthodoxy - Part One," *Calvin Theological Journal* 30 (1995), 345-75; idem, "Calvin and the 'Calvinist': Assessing Continuities and Discontinuities between the Reformation and Orthodoxy - Part Two," *Calvin Theological Journal* 31 (1996): 125-60 등을 참조하라.

11) Francis Turretin, *Institutio Theologiae Elencticae*, vol. 1 (Geneva: Samuel de Tournes, 1679), translated by George Musgrave Giger as *Institutes of Elenctic Theology*, vol. 1 (Phillipsburg: Presbyterian and Reformed Publishing, 1992), locus 6, quaestio 8. 이하 locus는 로마숫자 대문자로, quaestio는 로마숫자 소문자로 표기함.

12) 벨라마인의 생애와 신학에 대해서는, James Brodrick, *Robert Bellarmine: Saint and Scholar* (London: Burns & Oates, 1961)를 참조하라.

13) Robertus Bellarminus, *Disputatines de controversiis Christianae fidei adversus huius temporis haereticos*, editio ultima, 4 vols. (Ingolstadt: Satorius, 1601).

대 최고의 로마 논쟁가’¹⁴⁾ 또는 ‘카톨릭 운동의 최고 대변인’¹⁵⁾으로 평가되기도 한다.

로버트 W. 리치겔스(Robert W. Richgels)의 흥미로운 조사에 따르면, 벨라마인의 『논의』에 언급된 83명의 개신교 신학자들 중 가장 많이 언급된 사람이 바로 칼빈이다. 벨라마인이 칼빈을 인용한 횟수는 전체 7,135회의 인용 중 23퍼센트인 1,647회에 달한다. ¹⁶⁾ 2,707회 인용된 개혁파 신학자들 중에서는 61퍼센트를 차지하는 수치다. 이런 수치는 적어도, 개신교 신학과 논쟁을 벌이고 있는 벨라마인의 관점에서는 개신교와 개혁파 신학에서 칼빈이 두드러진 위치를 차지하고 있는 인물이었음을 보여주기에 충분하다. 『논의』에서 벨라마인의 주요 논박 대상이 칼빈이라고 할 수도 있겠다.¹⁷⁾

벨라마인의 칼빈 비판은 「은혜의 상실과 죄의 상태」(De amissione gratiae et statu peccati)라는 제목의, 『논의』 제 4권, 2 논쟁에서도 이어진다. 여기서 벨라마인은 총 426회의 인용 중 칼빈의 저술을 92회 인용한다.¹⁸⁾ 그 중에서도, 제 2논쟁, 2부, ‘죄의 원인, 특히 하나님께서 죄의 원인인지에 대하여’(De caussa peccati: ac praesertim an Deus sit caussa peccati)는 인간의 범죄에 대한 하나님의 섭리에 관한 개혁파 교리를 반박하는, 로마 카톨릭 입장에 기반한 벨라마인의 반론이다. 그 반론은 대부분 칼빈과 홀드리히 쾰링글리(Huldreich Zwingli; 1484-1531)와 테오도르 베자(Theodore Beza; 1519-1605)를 향한 것이며, 물론 칼빈에 관한 언급이 가장 많다. 내용상으로는, 칼빈 및, 벨라마인이 ‘칼빈주의자들’(Calvinistae¹⁹⁾ 또는 Calviniani²⁰⁾)이라고 부르는 신학자들의 섭리론에 대한 그의 논박이다.

칼빈에 대한 벨라마인의 논박의 기본 전략은 칼빈의 논변이 칼빈 자신이 ‘논박하고자 애쓰는’ 자유주의자들(Libertini)의 오류만큼 불경한 것임을 드러내는 것이다.²¹⁾ 벨라마인에 의하면, 자유주의자들은 누군가 어떤 범행을 저지르더라도 그 사람을 비난할 수는 없다고 주장한다.²²⁾ 그 이유는, 그 범행은 어떤 악도 행하실 수 없는 ‘하나님에 의해 행해졌기’(a Deo fierent) 때문에 실제로는 악하지 않다는 것이다. 자유주의자들은 하나님을 ‘악의 조성자’(auctor malorum)로 여기지 않기 위해, 명백한 도덕 가치를 부인하는데, 바로 이것이 문제다. 만일 자유주의자들이 도덕 가치를 깨뜨리기 원치 않는다면, 그들은 하나님이 죄의 조성자라고 주장해야만 한다. 그런데 벨라마인이 보기에, 바로 이것이 칼빈과 칼빈주의자들의

14) R. S. Franks, "The Protestant Scholasticism and the Counter-Reformation," *Modern Churchman* 22 (1932), p.360.

15) Robert W. Richgels, "The Patterns of Controversy in a Counter-Reformation Classic: The *Controversies* of Robert Bellarmine," *The Sixteenth Century Journal* 11 (1980), p.3.

16) Richgels, "The Patterns," pp.6, 11.

17) 리치겔스에 따르면 벨라마인은 1607년에 출판한 『모든 저술에 대한 재고』(*Recognitio librorum omnium*)에서, 칼빈을 "내 저술에서 내가 누구보다도 우선적으로 반대한 인물"이라고 불렀다. Richgels, "The Patterns," p.11.

18) Richgels, "The Patterns," pp.6-9.

19) Bellarmine, *Disputationes*, tomus 4, controversia 2, liber 2, caput 2; caput 9; caput 10. 이하 tomus는 로마숫자 대문자로, controversia는 로마숫자 소문자로, liber와 caput은 아라비아숫자로 표기함.

20) Bellarmine, *Disputationes*, IV, ii, 2, 1; 2, 3.

21) Bellarmine, *Disputationes*, IV, ii, 2, 1; 2, 4; 2, 7.

22) Bellarmine, *Disputationes*, IV, ii, 2, 2.

주장의 실제 결론이다. 따라서 벨라마인은 칼빈의 교리가 자유주의자들의 교리의 변종이거나, 반대로 자유주의자들의 교리가 칼빈의 교리의 변종이라고 지적한다. 벨라마인에게 충분히 그럴 듯한 것은 “자유주의자들이 칼빈주의자들로부터 비롯되었다”는 것이다.²³⁾

3. 벨라마인의 비판 1: 칼빈의 섭리론의 모순

이 전략에 따라 벨라마인은 칼빈의 저술로부터는 ‘하나님은 죄의 조성자’라는 불경한 결론이 나올 뿐임을 드러내고자 한다. 칼빈에 대해 벨라마인이 제기하는 첫 번째 논점은 칼빈이 ‘하나님 편에서’(ex parte Dei) 죄의 원인에 관해 제대로 된 설명을 내놓지 못한다는 것이다. 벨라마인은 이 문제에 관한 칼빈의 교리를 보여주는 다섯 가지 명제를 제시한다.²⁴⁾

- (1) 하나님은 인간의 모든 행위가 죄가 되도록 ‘허용하실 뿐만 아니라 원하신다’(non solum permittit, sed etiam vult).
- (2) 하나님은 인간의 모든 행위가 죄가 ‘되도록 원하실 뿐만 아니라 영원부터 작정하셨다’(non solum vult fieri, sed etiam ab aeternitate decreuit).
- (3) 하나님은 사탄과 악인들이 악행을 마음에 품도록 영원부터 작정하셨을 뿐만 아니라 명령하시고(imperat), 기울이시고(inclinat), 몰아가시며(impellit), 강요하신다(cogit).
- (4) 하나님은 사탄이 인간을 범죄로 유혹하도록(inducat) 명령하시고, 기울이시고, 몰아가실 뿐만 아니라, 하나님 자신이 그들을 당신의 도구로 사용하시듯 그들 안에서 ‘직접 일하신다’(ipse operatur).
- (5) 모든 인간의 행위가 인간의 관점에서 죄일지라도, 하나님의 관점에서는 죄가 아니라 선행인 것은, 하나님은 모든 일을 당신의 ‘선한 계획으로’(bono consilio) 하시기 때문이다.

벨라마인에 따르면, 칼빈과 칼빈주의자들이 이 명제들로부터 끌어내는 결론은, 하나님은 비록 당신이 ‘제이 원인들’(causae secundae)이 행하는 죄를 다스리시지만, 자신은 어떤 죄도 범하지 않으시며, 따라서 죄의 조성자가 아니라는 것이다.

이 명제들을 보다 구체적으로 보여주기 위해, 벨라마인은 쾰링글리와 칼빈과 베자의 저술에서 발췌한 여러 구절들을 소개한다. 그 중 주요 자료는 물론 칼빈의 『기독교강요』(Institutio Christianae Religionis)다.²⁵⁾ 벨라마인이 먼저 인용하는 구절은 『기독교강요』 제1권, 17장, 11절의 일부인데, 거기서 칼빈은 성도들이 악을 겪는 동안에도 위로를 받을 수 있는 까닭은 하나님이 마귀와 모든 사악한 무리들을 완전히 통제하고 계시기 때문이라고 설명한다. 여기서 벨라마인이 이 구절을 자신의 해석을 뒷받침하기 위한 증거로 제시하는 방식을

23) Bellarmine, *Disputationes*, IV, ii, 2, 1.

24) Bellarmine, *Disputationes*, IV, ii, 2, 3.

25) John Calvin, *Institutio Christianae Religionis*, (Geneva: Robertus Stephanus, 1559). 문병호 역, 『기독교 강요: 1559년 라틴어 최종판 직역』, 4책 (서울: 생명의말씀사, 2020).

주목해야 한다. 그는 이 구절을 그 문맥을 고려한 정확한 해설이나 분석 없이 인용하면서, 단지 몇 개의 단어들, 즉 ‘허용했다’(permiserit), ‘명령했다’(mandarit), ‘붙잡히다’(teneri), ‘복종할 수밖에 없다’(cogi) 같은 단어들만 부각시킨다. 이런 단어들을 강조하면서, 벨라마인은 이 구절이 위의 다섯 명제 중 셋째 명제를 함축한다고 해석한다.²⁶⁾ 이 구절에 담긴 칼빈의 의도는 하나님의 명령하심에 의한 범죄의 필연성을 인정하는 것이 아님에도 불구하고, 벨라마인은 특정 단어들만 부각하여 그 구절을 범죄의 필연성을 함축하는 쪽으로 해석한다.

벨라마인은 『기독교강요』 제2권, 4장, 2-4절에서 인용한 구절들도셋째 명제와 연관 지어 해석한다. 벨라마인은 그 구절들은 하나님이 제이 원인들의 행위를 일으키는 인과적 영향을 일으킨다는 주장을 함축한다고 단언한다.²⁷⁾ 앞 단락에서 살핀 경우와 마찬가지로, 이 구절들에 대한 벨라마인의 해석은 정교한 독해보다는 특정 어구, 가령 ‘그 특별한 활동’(specialem illam actionem), ‘사탄을 일꾼으로 삼아’(per ministerium Satanae), ‘의지들을 일으키시며’(voluntates excitet), ‘마음을 완강하게 하셨으며’(corda obduret) 등의 어구만 뽑아 연결하고 있다. 벨라마인은 이 해석의 근거를 제시하거나 설명하지 않는다.

동일한 해석 전략이 『기독교강요』 제 1권, 18장, 1-2절의 인용에도 쓰인다. 각 절에서 한 부분씩인용한 뒤, 벨라마인은 그 인용구들이 넷째 명제, 즉 하나님은 제이 원인들의 행위를 움직이실 뿐만 아니라 그 행위를 제이 원인으로 직접 행하신다는 명제를 담고 있다고 평가한다.²⁸⁾ 벨라마인은 이 평가를 ‘뜻하시고’(volente), ‘명령하셔서’(iubente), ‘작성하시고’(decreverit), ‘마음 속에서 일하고’(intus operaretur), ‘하나님의 확실한 결정에 의해서 충동을 받았다’(certa destination Dei fuisse impulsos) 같은 특징적인 어구에 근거하여 내린다. 위의 경우들과 마찬가지로 인용구 자체의 정확한 의미를 추적하는 해설은 없다. 그는 다만 특정 문구들을 포함한 단락을 인용하고 다음과 같이 단언한다. “우리가 듣는 내용은 하나님이 허용(permissione)과 방임(desertione)으로만 아니라 의지(voluntate)와 작성(decreto)과 압박(impulsu)과 규율(praecepto)과 내적 작용(interna operatione)으로 인간이 자기들에게 허용되지 않은 것들을 생각하고 결의하고 저지르도록 작용하신다는(efficere) 것이다.”²⁹⁾

첫째 명제와 둘째 명제는 벨라마인이 『기독교강요』 제3권, 23장에서 몇 개의 인용구를 뽑아내는 틀이 된다. 벨라마인에 따르면, 그가 인용하는 구절들은³⁰⁾ 칼빈이 첫 사람과 그 후손들의 범죄의 필연성을 인정함을 보여준다.³¹⁾ 여기서 벨라마인이 꼽는 주요 개념들은 의지(voluntas), 예정(praedestinatio), 작성(decretum), 결정(ordinatio) 등이다. 이 개념들의 뜻을 정확히 이해하기 위해서는 문맥을 자세히 살펴야 하지만, 여기서도 벨라마인은 문맥적 의미를 밝히는 데 주의를 기울이지 않는다.

다섯째 명제에 관해서 벨라마인은 칼빈의 「하나님의 영원한 예정」(De aeterna Dei

26) Bellarmine, *Disputationes*, IV, ii, 2, 3.

27) Bellarmine, *Disputationes*, IV, ii, 2, 3.

28) Bellarmine, *Disputationes*, IV, ii, 2, 3.

29) Bellarmine, *Disputationes*, IV, ii, 2, 3.

30) Calvin, *Institutio*, III, xxiii, 4; 7; 8; 9.

31) Bellarmine, *Disputationes*, IV, ii, 2, 3.

praedestinatione)³²⁾에서 발췌한 몇 구절을 근거로 제시한다.³³⁾ 벨라마인이 보기에, 다섯째 명제는 나머지 네 개의 명제가 함축하는 내용과 모순된다. 즉, 네 명제들은 하나님이 죄의 제일 원인이심을 함축하지만, 다섯째 명제는 하나님은 죄에 대해 책임이 없음을 함축한다는 것이다. 벨라마인은 지적하길, 칼빈 자신이 이 두 주장 사이의 양립가능성을 설명할 수 없음을 인정했다고 한다. 따라서, 벨라마인 관점에서는, 위 다섯 명제가 대표하는 칼빈주의 섭리론은 자가당착이다. 벨라마인은 이 섭리론은 다음과 같은 일련의 모순된 주장으로 이어진다고 논한다. 첫째, 제이 원인의 악행은 허용되면서 동시에 허용되지 않는다.³⁴⁾ 둘째, 그 악행은 죄이면서 동시에 죄가 아니다.³⁵⁾ 셋째, 그 악행은 하나님이 원치 않으시는데도 일어나거나, 하나님이 모르신 채 일어난다.³⁶⁾ 앞의 두 주장은 그 자체로 모순이고, 셋째 주장은 하나님의 전능과 전지와 모순이다. 그래서 벨라마인은 칼빈의 섭리론이 하나님의 관점에서 죄의 원인을 제대로 설명할 수 없으며, 그러므로 거짓이라고 결론짓는다.

4. 벨라마인의 비판2: 칼빈의 섭리론의 불경한 결론

칼빈의 섭리론에 대한 벨라마인의 두 번째 비판점은 칼빈의 입장이 불경한 결론, 즉 하나님이 죄의 조성자시라는 결론을 함축할 수밖에 없다는 것이다. 벨라마인의 논변은 칼빈의 섭리론이 매우 과격한 입장임을 점차 드러내는 방향으로 진행된다. 먼저 하나님이 사실상(vere et proprie) 죄의 조성자라는 입장임을 드러내는 데서 시작하여,³⁷⁾ 하나님이 사실상 범죄하신다는 입장임을 드러내는 데로 이어져,³⁸⁾ 결국 하나님만이 사실상 범죄하신다는 입장임을 드러낸다.³⁹⁾

칼빈은 하나님이 사실상 죄의 조성자라고 주장한다는 벨라마인의 비판은 칼빈의 교리에서 제일 원인과 제이 원인의 구분을 무효로 하는 데 근거하고 있다. 사탄과 악인들에게도 하나님이 인과적으로 영향을 행사하신다는 칼빈의 주장에 맞서, 벨라마인은 다음과 같이 역설한다. “하지만 누구에게나 일반적으로 받아들여지는 입장은 모든 행동이 그것을 행하는 주체보다는 그것을 명령하는 주체와 더 연관된다는 것이다.”⁴⁰⁾ 벨라마인 생각에, ‘수단을 사용하시는’ 하나님은 ‘그 수단을 가지고 당신이 행하시는 일의 일차적 조성자(auctor primarius)’시다. 따라서, 벨라마인의 설명에 따르면, 칼빈이 말하는 제일 원인과 제이 원인은 인과 사슬에서

32) John Calvin, *De aterna Dei praedestinatione*, in *Ioannis Calvini opuscula omnia in unum volume collecta* (Geneva: Gerardus, 1552), pp.881-946.

33) Bellarmine, *Disputationes*, IV, ii, 2, 3. pp.129-30.

34) Bellarmine, *Disputationes*, IV, ii, 2, 3, p.131.

35) Bellarmine, *Disputationes*, IV, ii, 2, 3, p.132.

36) Bellarmine, *Disputationes*, IV, ii, 2, 3, p.132.

37) Bellarmine, *Disputationes*, IV, ii, 2, 4, pp.132-37.

38) Bellarmine, *Disputationes*, IV, ii, 2, 5, pp.137-41.

39) Bellarmine, *Disputationes*, IV, ii, 2, 6, pp.142-44.

40) Bellarmine, *Disputationes*, IV, ii, 2, 4, p.133: “At opus quodcumque, ex communi consensu omnium gentium, magis pertinent ad imperantem, quam ad exequentem.”

동등한 위치에 놓인다. 즉, 일어난 일은 이차적 주체의 행위에 의해 일어나고, 이차적 주체의 행위는 일차적 주체의 작용에 의해 일어난다는 것이다. 이런 인과의 틀에서, 제일 원인이 제이 원인에 행사하는 영향과, 제이 원인이 일어난 일에 행사하는 영향은 존재론적으로 차이가 없다. 즉, 제일 원인과 제이 원인은 동등한 수준에 있는 원인이 되며, 일어난 일과 제이 원인과 제일 원인은 그 동등한 수준에 있는 연속된 질서에 불과한 것이 된다. 그것이 시간적이든 논리적이든 말이다. 따라서 어떤 결과적 행위의 원인은 최종적으로 일차적 주체에게 돌려진다.

이에 더하여, 벨라마인은, 칼빈이 하나님의 영원한 작정이 무효하다고 여기길 원치 않는다면, 하나님이 제이 원인들의 죄를 ‘효력 있게 주관하신다’(efficaciter procurat)는 사실을 인정해야만 한다고 지적한다.⁴¹⁾ 벨라마인의 판단으로는, 제일 원인과 제이 원인들 사이의 관계를 동일 수준에 있는 연속된 질서로 보면, 그들 사이를 존재론적으로 구분하려는 어떤 시도도 실패하고 만다.⁴²⁾ 따라서 벨라마인은 칼빈이 하나님을 죄의 조성자로 만든다고 결론 내린다.

칼빈의 섭리론이 하나님이 범죄하신다는 주장을 함축한다는 벨라마인의 비판은 ‘보편 원인’(causa universalis)과 ‘특정 원인’(causa particularis)의 구분에 기반하고 있다.⁴³⁾ 벨라마인 생각에, 이 두 가지 원인을 구분하면, 하나님이 제일 원인이심을 지지하면서 하나님을 죄의 조성자로 삼는 것을 피할 수 있다. 이 구분에 따르면, “하나님은 오직 보편 원인이다.”⁴⁴⁾ 다시 말해, 하나님은 오직 제이 원인의 행위의 보편적 흐름만을 결정하고 제한하시기에, 제이 원인이 그 행위를 행사하는 특정한 방식에는 관여하지 않는다는 것이다.⁴⁵⁾ 따라서 범죄에 있어서 제이 원인에 대한 하나님의 태도는 단지 무관심(indifferentia)이다. 즉, 하나님은 제이 원인들이 죄를 짓도록 의도하지도, 명령하지도 않으신다.⁴⁶⁾ 그러나, 벨라마인에 따르면, 칼빈은 하나님이 제이 원인들이 범죄하도록 의도하시고 명령하신다고 주장함으로써, 하나님을 보편 원인뿐만 아니라 특정 원인으로 보았다. 『강요』 제2권, 4장, 2절의 구절을 다시 인용하면서, 벨라마인은 칼빈이 ‘보편 동작’(universalem motionem)뿐만 아니라 ‘특별 동작’(specialem actionem)도 하나님께 돌림으로써 오류를 저질렀다고 단언한다.⁴⁷⁾ 하나님을 ‘특별 동작’의 주체로 본다는 것은, 하나님을 보편 원인이 아니라 특정 원인으로 보는 것이며, 이것은 곧 하나님을 인과 질서에서 제이 원인과 같은 수준으로 보는 것이다. 그런데 하나님을 제이 원인과 같은 수준의 인과 질서에 두게 되면, 하나님은 제이 원인의 범죄를 유발함으로써 자신이 직접 범죄하신다는 주장을 하게 되는데, 이것이 오류임을 벨라마인은 지적한다.

41) Bellarmine, *Disputationes*, IV, ii, 2, 4, p.134.

42) Bellarmine, *Disputationes*, IV, ii, 2, 4, pp.134-35.

43) 보편 원인과 특정 원인에 관한 전통적 설명은, Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, in *Sancti Thomae Aquinatis Opera Omnia iussu Impensaque Leonis XIII P. M. edita*, vols, 4-12 (Rome: Typographia Polyglotta, 1888-1906), I, q. 13, a. 5, ad 1; q. 19, a. 6, co; I-II, q. 73, a. 6, co. 참조하라.

44) Bellarmine, *Disputationes*, IV, ii, 2, 5, p.138.

45) Bellarmine, *Disputationes*, IV, ii, 2, 5, pp.138-39.

46) Bellarmine, *Disputationes*, IV, ii, 2, 5, p.139.

47) Bellarmine, *Disputationes*, IV, ii, 2, 5, p.139.

마지막으로, 벨라마인은 칼빈은 오직 하나님만이 범죄하신다고 주장한다고 논한다. 그의 논변은 다음과 같은 삼단논법에 기반한다.

- (1) 누구도 그가 피할 수 없는 행위에서는 범죄하지 않는다.
- (2) 첫 사람은 무죄 상태에 있을 때 악행을 저지르는 것을 피할 수 없었다.
- (3) 따라서, 첫 사람은 악행을 저지른 데서 범죄한 것이 아니다.⁴⁸⁾

이 논변의 논점은 제일 원인의 지배 아래 있는 제이 원인은 죄책에서 자유롭다는 것이다. 다시 말하자면, 죄에 대한 전적인 책임은 오직 제일 원인이신 하나님께만 있다는 것이다. 이 비난을 칼빈에게 던지기 위해, 벨라마인은 『강요』 제3권, 23장, 7절과 9절 발췌한 구절을 제시한다.⁴⁹⁾ 벨라마인에 따르면, ‘무시무시한 작정’(decretum horribile)은, 칼빈이 인정하듯, 누구도 그것이 부과하는 필연성을 피할 수 없을 만큼 불가항력적이다. 따라서 벨라마인이 보기에, 칼빈은 하나님만이 범죄하신다고 주장하는 오류에 빠진다.

5. 벨라마인의 비판의 핵심과 그 ‘질료적’ 원인

칼빈의 섭리론에 대한 벨라마인의 비난은 양립불가능한 두 진술, 즉 “하나님은 제이 원인의 모든 행위를 제일 원인으로 지배하신다.”라는 진술과, “하나님은 죄의 조성자가 아니시다.”라는 진술을 주장한다는 비판으로 요약할 수 있다. 벨라마인의 관점에서, 칼빈은 이 두 진술이 어떻게 양립할 수 있는지 납득할 만한 설명을 제공하는 데 실패했을 뿐만 아니라, 하나님을 죄의 조성자로 보는 오류를 범하기까지 했다. 사실, 두 진술은, 도덕 가치들을 비난하는 자유주의자들의 오류 이외에 칼빈이 선택할 수 있는 유일한 선택지다.

만일 벨라마인의 해석이 옳다면, 칼빈이 실패한 이유는 무엇일까? 다시 말해, 벨라마인은 이 문제를 어떻게 해결할 수 있을 것인가? 벨라마인은 어떻게 하나님을 죄의 조성자로 만들지 않으면서 그가 제일 원인이심을 주장할 수 있는가? 이 질문에 대한 벨라마인의 답은 제일 원인과 제이 원인 사이의 구분과, 보편 원인과 특정 원인 사이의 구분에 대한 그의 해석에 기반을 두고 있다. 벨라마인은 피조물에 대한 하나님의 인과작용에서 제일 원인과 제이 원인, 보편 원인과 특정 원인 사이의 구분이 약해질 수 없다고 본다. 벨라마인에 따르면, 제일 원인은 ‘유발된 사건에 대한 원인’(caussa caussati)이 아니라 ‘원인의 원인’(caussa caussae)이다.⁵⁰⁾ 왜냐하면 제일 원인은 보편 원인이기 때문이다. 이 구분에서 제일 원인은 제이 원인들의 인과적 연결의 수준을 넘어선다. 제일 원인과 제이 원인 사이에는 좁혀지지 않는 존재론적 간격이 있다. 이와 같은 제일 원인과 제이 원인 사이의 근본적 구분에 근거하여, 벨라마인은 제일 원인의 허용과⁵¹⁾ 무관심을⁵²⁾ 주장한다. 제이 원인이 범죄에 대한 책임을 지

48) Bellarmine, *Disputationes*, IV, ii, 2, 6, p.142.

49) Bellarmine, *Disputationes*, IV, ii, 2, 6, p.143.

50) Bellarmine, *Disputationes*, IV, ii, 2, 18, p.198.

51) Bellarmine, *Disputationes*, IV, ii, 2, 11, pp.157-58; 2, 13, p.166; 2, 14, pp.173-75; 2,

는 근거인 자유는 제일 원인의 무관심하고 허용적인 협력(concursus)에 의해 보장된다. 따라서, 벨라마인의 생각에, 칼빈이 실패한 이유는 그가 제일 원인과 제이 원인의 근본적 구분을 인정하지 않은 데 있다.

이 글에서 제일 원인과 제이 원인의 구분에 대한 칼빈의 입장을 다룰 수는 없지만, 몇 가지 기본적 요점을 제시할 수 있다. 첫째, 칼빈은 『강요』에서 제일 원인과 제이 원인이란 말은 쓰지 않지만, 내용상 각각 그 둘과 같은, ‘주요 원인’(praecipua causa)과 ‘하부 원인’(causa inferior)이란 개념을 통해, 두 원인 사이의 구분을 인정한다는 사실을 분명히 보여주는, 적어도 두 개의 구절이 있다.⁵³⁾ 이 두 원인 사이의 칼빈의 구분은 너무도 분명해서, 폴 헬름(Paul Helm)은 이 구분이 칼빈의 섭리론에서 ‘결정적’이라고 논한다.⁵⁴⁾ 그러나 또한 부인할 수 없는 사실은, 이 전통적 구분에 대한 칼빈의 태도는 다소 애매하므로, 최근 데이비드 벤틀리 하트(David Bentley Hart)나 니코 보스터(Nico Vorster)가 제기한, 벨라마인의 비난과 비슷한 비난으로부터 완전히 자유로울 수는 없다.⁵⁵⁾

둘째, 칼빈은 하나님의 허용과 의지를 배타적으로 구분하는 것에 대해 주저한다.⁵⁶⁾ 멀러가 지적하듯, 칼빈은 ‘허용과 결의가 영원하고 전적 주권을 가진 하나님의 마음에서는 하나라는 결론을 꺼리지’ 않는다.⁵⁷⁾ 그러나 물론 칼빈은 ‘작용적 의지’와 ‘허용적 의지’ 사이의 구분을 여전히 인정한다.⁵⁸⁾

셋째, 보편 섭리와 특별 섭리의 구분 역시 칼빈의 설명에 남아있다.⁵⁹⁾ 『강요』에서 그는 보편 섭리와 특별 섭리를 받아들인다.⁶⁰⁾ 그러나 칼빈은 전통적 이해에 비해 특별 섭리가 많이 강조되도록 그 둘의 구분을 수정한다. 요컨대, 이 전통적 구분들에 대한 칼빈의 용법은 상당히 복합적이어서, 그 구분들이 사용된 문맥을 아주 자세히 검토하며 추적해야 한다.⁶¹⁾

16, p.182.

52) Bellarmine, *Disputationes*, IV, ii, 2, 18, pp.202-203.

53) Calvin, *Institutio*, I, xvii, 6; 9.

54) Paul Helm, *John Calvin's Ideas* (Oxford: Oxford University Press, 2006), pp.101-4, 116, 127.

55) David Bentley Hart, "Providence and Causality: On Divine Innocence," in *The Providence of God: Deus Habet Consilium*, ed. Francesca Aran Murphy and Philip G. Ziegler (London: T&T Clark, 2009), p.36; Nico Vorster, "The Augustinian Type of Theodicy: Is It Outdated?" *Journal of Reformed Theology* 5 (2011), p.36.

56) Calvin, *Institutio*, I, xviii, 1; III, xxiii, 8. David C. Steinmetz, *Calvin in Context* (Oxford: Oxford University Press, 1995), p.104 참조.

57) Muller, *Christ and the Decree*, p.24.

58) Muller, *Post-Reformation*, I, pp.441-2; Muller, *The Unaccommodated Calvin: Studies in the Foundation of a Theological Tradition* (Oxford: Oxford University Press, 2000), pp.47-8.

59) 섭리에 관한 칼빈의 구분에 대해서는, François Wendel, *Calvin: Origins and Development of His Religious Thought*, trans. Philip Mairet (New York: Harper and Row, 1963), 179-80; P. H. Reardon, "Calvin on Providence: The Development of an Insight," *Scottish Journal of Theology* 28 (1975), pp.529-33; Charles Partee, *Calvin and Classical Philosophy* (Leiden: E. J. Brill, 1977), pp.126-45를 참조하라.

60) Calvin, *Institutio*, I, xvi, 4.

61) 칼빈의 개념을 중세 스콜라 개념과 연관 지어 이해할 때 필요한 주의점에 관해서는, Muller, *The Unaccommodated Calvin*, pp.40-42를 보라.

이런 특징들을 고려하여 내릴 수 있는 결론은, 이 주제에 대한 칼빈의 기술이 가진 역동적 구조가 벨라마인의 비난에 대한 ‘재료적’ 또는 ‘질료적’ 원인이 된다는 것이다. 당시 아리스토텔레스-토마스주의적 스콜라 신학의 강한 신봉자였던 벨라마인의 관점에서,⁶²⁾ 칼빈이 그 스콜라적 구분들을 역동적으로 차용하는 방식은 이해하기 쉽지 않았을 것이다. 벨라마인과 칼빈에 대한 리치겔의 통찰력 있는 대조는, 비록 그 대조가 두 사람의 신학적 관점의 특징을 지나치게 단순하게 제시하기는 하지만, 벨라마인의 비판의 이유를 짐작할 수 있는 단서를 제공한다. 리치겔에 따르면, 칼빈은 그의 신학적 입장을 ‘인문주의적 정신’에 기반한 수사학적 장치들을 가지고 표현한 반면, 벨라마인은 칼빈의 저술을 읽을 때조차 그의 ‘스콜라주의적 정신’을 고수했다.⁶³⁾ 다시 말해, 칼빈의 표현과 벨라마인의 해석 사이에는 해석학적 충돌이 존재한다는 것이다. 이 충돌의 요인은 여러 가지가 있겠지만, 전통적 구분들에 대한 칼빈의 역동적인, 따라서 그만큼 애매해 보일 수 있는 사용이 벨라마인의 해석에 대한 ‘재료’를 제공한다는 것은 분명하다. 이런 의미에서, 섭리론에 대한 칼빈의 기술이 벨라마인의 비난에 대한 ‘재료적’ 또는 ‘질료적’ 원인이라고 말할 수 있겠다.

6. 벨라마인의 비판에 대한 투레틴의 변호 전략

프란시스 투레틴은 그의 『변증신학강요』 제6주제, 8문에서, 개혁파 섭리론이 ‘필연적이고 명백하게’ 하나님을 죄의 조성자로 만든다는 비난을 다룬다. 투레틴은 그 비난이 예수회 수사들, 소시누스주의자들, 루터파, 그리고 항론파 같은 반대자들이 지속적으로 제기하는 비난이라고 소개한다.⁶⁴⁾ 주요 반대자들 중 한 명이 바로 로버트 벨라마인이다. 투레틴에게 벨라마인은 그 비난의 창시자다. 왜냐하면 다른 반대자들은 ‘벨라마인의 발자국을 따를’ 뿐이기 때문이다.⁶⁵⁾ 스콜라 방법론에 기반한 벨라마인과 투레틴의 저술의 논쟁적 특징을 고려할 때, 이 반-칼빈 논객과 찬-칼빈 논객 사이의 의미심장한 대결을 그 비난에 대한 투레틴의 논박에서 발견할 수 있다.⁶⁶⁾

투레틴이 그 반대자들에 맞서 제시하는 첫 번째 논점은 그들이 비판을 위해 사용하는 자료에 관한 것이다. 투레틴의 관점에서, 그들의 실수 중 하나는 자료를 편협하게 골라 사용한 것이다. 투레틴에 따르면, 반대자들은 도르트 신조 같은 ‘공적 문서들’(scripti publici)을 살피지 않고 오직 ‘개별 신학자들의 저술들’(scripti privatorum Doctorum)만 언급한다.⁶⁷⁾ 공적 문서들은 그들이 지적하는 불경한 결론을 확실히 부정하고 있는데도 말이다. 투레틴은, 개

62) Robert W. Richgels, "Scholasticism Meets Humanism in the Counter-Reformation: The Clash of Cultures in Robert Bellarmine's Use of Calvin in the Controversies," *The Sixteenth Century Journal* 6, no. 1 (1975), pp.54-57.

63) Richgels, "Scholasticism," pp.60-66.

64) Turretin, *Institutio*, VI, viii, 1; 3.

65) Turretin, *Institutio*, VI, viii, 3.

66) 벨라마인과 투레틴이 사용한 스콜라주의에 대한 분석은, Franks, "The Protestant Scholasticism," pp.360-70를 참조하라.

67) Turretin, *Institutio*, VI, viii, 4.

별 신학자들의 저술들은, 그들의 교리의 신실함에도 불구하고, 개혁신교회가 ‘서거나 넘어지는’ 근본 바탕은 아님을 지적한다.⁶⁸⁾ 이런 이유 때문에, 개별 신학자들의 교리에 관한 비난은 개혁신교회 전체를 향해 퍼부어질 수 없다고 투레틴은 주장한다. 이 주장은 위에서 살펴본 벨라마인의 비난에도 적용될 수 있다.

투레틴의 변증의 다음 논점은 반대자들이 자료를 사용하는 방식이다. 투레틴에게 분명한 가지는 각 신학자들이 제시하고자 하는 의미는 건전하고 경건하다는 점이다.⁶⁹⁾ 투레틴이 보기에, 다소 거칠고 애매한 표현들은 ‘모든 선한 것들의 유일한 조성자시며 모든 악한 것들의 엄격한 징벌자’이신 하나님을 향한 근본적인 신앙에 비취 임혀야 한다.⁷⁰⁾ 따라서 그 표현들은, 그 저자들이 수사적이거나 논쟁적으로 더 강조하기 위해 그것들을 사용한 특정 문맥 안에서 해석되어야 한다는 것이다. 개별 신학자들의 자료에 대한 이런 문맥적 읽기는 문헌들을 다룰 때 지켜야 할 해석학적 규범 중 하나라고, 투레틴은 말할 수 있었을 것이다. 하지만 그 반대자들은 그들이 자료를 읽을 때 이 규범을 지키지 않았다는 것이 투레틴의 진단이다. 그는 반대자들의 비난이 단지 ‘딱 떼어져, 왜곡되고, 또한 궤변적 추론을 거치며 원래 의도했던 뜻으로부터 심히 떨어진 의미로 해석된 특정 단어와 구절들’(verbis quibusdam et phrasibus truncates, detortis, et per sophisticas consequentias in sensum ab intentione et scopo ipsorum alienissimum traductis)에 의존하고 있다고 주장한다.⁷¹⁾ 이런 지적은 벨라마인의 칼빈 인용에 대해 앞서 살펴본 문제점과 일치한다. 앞에서 밝혔듯, 벨라마인의 초점은 특정 단어와 구절에 대해 맞춰져 있는데, 벨라마인은 그 문맥적 의미가 아닌, 자기 논점을 지지할 수 있는 의미로 읽고 있다.

투레틴의 논박의 또 다른 논점은 반대자들의 비난에 대한 다소 적극적인 공격이다. 그는 벨라마인이 벨라마인 자신이 칼빈을 향해 지적하는 오류와 동일한 오류에 빠진다고 비판한다. 벨라마인의 『논의』에서 한 단락을 인용하면서, 투레틴은 지적하길, 벨라마인도 ‘다스리다’(regendi), ‘돌리다’(torquendi), ‘통치하다’(gubernandi), ‘구부리다’(flectendi) 같은 단어들을 사용하는데, 이 단어들은 하나님의 ‘적극적인 행위’(actum positivum) 가리키지 ‘단순한 허용’(nudam permissionem) 가리키지는 않는다고 한다.⁷²⁾ 그럼에도 벨라마인은 이런 적극적 행위가 ‘적극적으로’(positive) 되는 것이 아니라 ‘허용적으로’(permissive) 된다고 덧붙인다는 것이다. 이 설명은 투레틴이 보기에 자기모순적인데, 왜냐하면 벨라마인이 칼빈의 섭리론을 일관된 논리로 논박하기 위해서는 그는 하나님의 ‘단순한 허용’, 즉 적극성이 전혀 개입하지 않은 순수한 허용을 주장해야만 하기 때문이다. 투레틴이 드러내는 점은, 벨라마인의 체계에서는 하나님의 적극적 행위를 그분의 단순한 허용과 더불어 주장할 수 없다는 것이다. 바로 여기서 투레틴이 벨라마인과 동일한 전술을 쓰고 있음을 볼 수 있다. 즉, 벨라마인이 칼빈에 대해 했던 것처럼, 투레틴은 벨라마인의 진술에서 특정 단어와 구절을 의도적으로 강조하여 그 문제점을 드러내고 있다. 이런 전법은 두 가지를 목적으로 한다. 하나는,

68) Turretin, *Institutio*, VI, viii, 5.

69) Turretin, *Institutio*, VI, viii, 6.

70) Turretin, *Institutio*, VI, viii, 6.

71) Turretin, *Institutio*, VI, viii, 9.

72) Turretin, *Institutio*, VI, viii, 7.

벨라마인의 방법론적 오류를 반박하는 것이고, 다른 하나는 칼빈의 섭리론에 대한 그의 주장을 반박하는 것이다.

7. 투레틴의 변호 1: 섬세한 구분으로 칼빈의 진술을 이해할 지침을 세움

칼빈의 섭리론에 대한 투레틴의 변호는 쟁점에 대해 보다 자세한 개념적 구분에 근거한 더 정교한 설명을 제공하는 데서 시작한다. 칼빈을 비판하며 벨라마인이 제기한 첫 번째 쟁점은 하나님이 죄의 제일 원인이시라는 명제와 하나님이 죄의 조성자는 아니시라는 명제가 양립불가능하다는 것이다. 이 비판을 논박하기 위해 투레틴은 몇 가지 세밀한 구분을 제시한다. 칼빈의 『강요』 제1권, 18장, 1절과 제3권, 23장, 6절과 8절과 9절의 몇 구절을 언급하면서, 투레틴은 그 구절들을 벨라마인처럼 해석할 수 있는 가능성을 인정한다.⁷³⁾ 그는 단정하길, 허용하는 것보다는 더 능동적인 하나님의 원하심에 관해 칼빈이 말하고 있다고 한다. 그렇지만 투레틴이 제기하는 문제는 하나님이 죄의 조성자시라는 불경한 결론을 그 기본적 구분으로부터 도출하는 것이다. 투레틴의 시각에서 하나님이 단순히 허용을 넘어 어떤 일을 원하신다는 것이 반드시 그 일의 작용인(능동인)으로서 그것을 일으키신다는 것을 뜻하지는 않는다. 하나님이 사람의 범죄를 원하시는 것과 하나님이 죄의 조성자시라는 것을 동일시하는 것은 원하심의 두 가지 방식을 혼동한 것에 불과하다. 그 두 방식은 분명히 구분된다.

이 혼동을 해결하기 위해 투레틴은 먼저 벨라마인이 인용한 칼빈의 진술들을 그 문맥 안으로 복귀시킨다. 거기서 칼빈은 하나님의 의지를 단순한 허용으로부터 구분하여 인간의 범죄마저도 통제하시는 하나님의 섭리를 확정하고자 함을 분명히 한다.⁷⁴⁾ 이 맥락을 잘 살펴야만 칼빈이 강조하는 뜻을 이해할 수 있다는 것이다. 칼빈의 강조점은 하나님이 인간 범죄의 작용인이시라는 주장으로 읽혀서는 안 된다. 칼빈의 입장을 밝히기 위해, 투레틴은 하나님의 원하심이 행위의 두 가지 극단적 방식, 즉 어떤 죄를 작용인으로서 일으키는 방식과 그것이 발생하도록 내버려 두는 방식 중간에 있는 것으로 이해되어야 한다고 말한다. 하나님이 죄를 원하시는 것이 단순한 허용과 다른 것처럼, 그것은 또한 하나님이 죄의 작용인으로서 죄를 유효하게 일으키는 것과도 다르다는 것이다. 투레틴은 이렇게 결론을 내린다. “‘죄 자체를 원하는 것’(velle ipsum peccatum)과 ‘죄의 허용과 발생’(eius permissionem et eventum)을 원하는 것은 서로 별개다. 칼빈은 앞의 것이 아니라 뒤의 것을 성경과 더불어 말하고 있다.”⁷⁵⁾

『변증신학강요』 제6주제, 7문, 3절에서 소개하는 이중 구분은 ‘죄 자체를 원하는 것’과 ‘죄의 허용과 발생을 원하는 것’ 사이의 차이를 이해하기 위한 굳건한 근거를 제공한다. 첫째 구분은 죄에 관한 삼중 구분이다. 하나는, 죄의 ‘현실화 된 존재’(ipsa entitas actus), 또 하나는, 죄와 연결된(coniuncta) 무질서(ataxia)와 악함(malitia), 마지막 하나는, 그에 뒤따르는 심판이다.⁷⁶⁾ 투레틴은 하나님은 ‘유효하고 자연법칙적(물리적)으로’(effective et

73) Turretin, *Institutio*, VI, viii, 10.

74) Turretin, *Institutio*, VI, viii, 10, 14.

75) Turretin, *Institutio*, VI, viii, 10.

physice) 행위 자체에 관여하시고, ‘적극적이고 효력 있게’(positive et efficaciter) 행위에 대한 심판에 관여하신다고 설명한다. 한마디로, 하나님은 행위 자체의 존재와 그 행위에 대한 심판은 작용인이자 제일 원인으로서 일으키신다는 것이다. 반면, 하나님은 그 행위와 연결된 악을 작용(능동)적으로 일으키시지 않는다고 투레틴은 역설한다. 만일 하나님이 악함의 작용인이시라면, 죄의 조성자로 비난을 받게 될 것이다.

따라서, 투레틴은 악함에 대한 하나님의 관여는 그 발단(initium), 그 전개(progressum), 그 결말(terminum)을 기준으로 구분될 수 있다고 제안한다.⁷⁷⁾ 이것이 투레틴이 제시하는 이중 구분의 둘째 구분이다. 그에 따르면, 하나님은 죄악의 발단에서 ‘허용적으로’(permissive) 행하시고,⁷⁸⁾ 그 전개에서는 ‘그의 강력한 한계 설정으로’(per potentem eius terminationem) 행하시며,⁷⁹⁾ 그 결말에서는 ‘질서와 방향을 지혜롭게 정하심으로’(in eius sapienti ordinatione et directione) 행하신다.⁸⁰⁾ 하나님이 죄악의 전개와 결말에서 일하시는 방식은 행위 자체의 존재나 그에 대한 심판에서 능동적이신 것만큼 적극적이고 활동적이다. 다시 말해, 죄악의 전개와 결말은 하나님의 유효한 통제 아래 완전히 들어 있다. 하나님이 유효한 원인 되시는 것 바깥에 있는 유일한 단계는 죄악의 발단이다. 하나님의 허용은 죄악의 발단에만 관련되는 것이다.

이와 같은 투레틴의 섬세한 구분은 벨라마인의 비난에 맞서 칼빈의 섭리론을 제대로 이해할 수 있는 지침이 된다. 칼빈의 섭리론에 있는 두 개의 모순적 명제들, 즉 하나님이 죄를 포함한 모든 일의 제일 원인이시라는 명제와, 하나님이 죄의 조성자가 아니시라는 명제는 이 지침 하에서 양립가능하다. 우선, 첫째 명제는 악행의 존재와 그에 대한 심판에 대해서 참이다. 죄악의 전개와 결말 또한 이 첫째 명제에 연결된다. 악행의 존재와 심판, 그 악함의 전개와 결말에서 하나님은 제일 원인이시다. 다시 말해, 하나님은 죄의 이런 양상들을 허용하실 뿐만 아니라 영원부터 작정하시고, 명령하시고, 몰아가시며, 일으키신다.

반면, 둘째 명제는 죄악의 발단과 관련될 때만 참이다. 하나님은 죄악의 발단을 유효하게 또는 능동적으로 일으키시지 않는다. 대신 하나님은 그것을 허용하신다. 달리 말하자면, 하나님은 악함의 형상을 만들지 않는다. 왜냐하면 악함은 형상이 아니라 형상의 결여(privatio)이기 때문이다.⁸¹⁾ 그러므로, 하나님은 죄의 조성자가 아니시다. 이것이 벨라마인의 첫째 비난에 대한 투레틴의 반박이다.

8. 투레틴의 변호2: 추가적 구분으로 하나님의 허용을 상술함

벨라마인의 비난의 두 번째 쟁점은 하나님의 허용에 대한 칼빈의 설명과 그에 대한 벨라마

76) Turretin, *Institutio*, VI, vii, 3.

77) Turretin, *Institutio*, VI, vii, 4.

78) Turretin, *Institutio*, VI, vii, 5.

79) Turretin, *Institutio*, VI, vii, 19.

80) Turretin, *Institutio*, VI, vii, 20.

81) Turretin, *Institutio*, IX, i, 5.

인의 이해 사이의 충돌이다. 문제의 핵심은 하나님의 허용, 즉 ‘죄의 허용과 발생을 원하심’(velle peccati permissionem et eventum)이 단순한 허용, 즉 ‘죄를 억제하기를 원치 않으심’(non velle impedire peccatum)뿐만 아니라, 유효한 원인 되시는 것, 즉 ‘죄 자체를 원하심’(velle ipsum peccatum)으로부터 또한 구분된다는 점에 있다. 투레틴은 이처럼 양극단의 중간에 있는 원하심에 관해 상세한 설명을 제공한다.

첫째로, ‘죄 자체를 원하심’과 ‘그 허용과 발생을 원하심’ 사이의 차이를 이해하기 위해서 필요한 추가적 구분이 있다. 그것은 윤리적(ethica) 허용과 물리적(physica) 허용의 구분이다. 투레틴은 죄에 대한 하나님의 허용은 윤리적이 아니라 물리적이라고 논한다.⁸²⁾ 윤리적 허용은 ‘옳고 그름’(ius)에 관련된 것인 반면, 물리적 허용은 물리적 존재(factum)에 관련된 것이다. 하나님은 죄를 금지하는 ‘법을 느슨하게 함을 통하지’(per relaxationem Legis) 않고, 대신 죄의 발생을 ‘막지 않음을 통해’(per non impeditiorem) 죄를 허용하신다. 투레틴 판단에, 하나님은 실제 존재자들에게 규범을 부과하시기만 하는 ‘입법자요 재판자’라기보다는, 각각의 모든 실제 존재자를 조정하시는 ‘최고의 주님이자 통치자’이시다. 여기서 ‘막지 않음’이 무엇인지가 중요하다. 투레틴은 ‘막지 않음’을 ‘초래함’(effectio)과 대조한다. 초래함은 어떤 것을 그것의 제일 원인으로 만들어 내기 위해 힘을 행하라는 것을 의미하지만, 막지 않음은 어떤 것을 가로막기 위해 힘을 행사하지 않는 것을 의미한다. 하나님이 어떤 악행을 허용하실 때, 하나님은 그 행위의 악함이 발생하는 것에 맞서 어떤 유효한 일을 행하지 않으신다. 다시 말해, 죄악의 발생은 그 행위의 주체에 의해 일어날 뿐, 하나님에 의해 일어나지 않는다. 그 죄악 자체를 원하는 존재는 그 주체 자신이다. 그러므로 내릴 수 있는 결론은, 하나님은 죄 자체를 원하시지 않고서 죄의 발생을 허용하실 수 있다는 것이다.

그러나 투레틴은 죄에 대한 하나님의 허용을 ‘그 발생을 허용하는 것’이 아니라 ‘그 허용과 발생을 원하는 것’이라고 표현한다.⁸³⁾ 이 표현들 사이의 차이가 간과되어서는 안 된다. ‘그 발생을 허용하는 것’이라는 표현은 수동적 양상을 함축하지만, ‘그 허용과 발생을 원하는 것’이라는 표현은 능동적 양상을 강조한다. 이 구분은, 이어서, 하나님의 허용과 단순한 허용 사이의 구분으로 이어진다. 투레틴은 이것을 아주 분명한 용어로 다시 강조하여 말하길, 하나님의 허용은 ‘소극적이거나 부정적이지’(negativa) 않고 ‘적극적이며 긍정적이라고’(positiva et affirmativa) 한다.⁸⁴⁾ 소극적 허용은 원함에 반대된다. 소극적 허용을 가지고 말한다면, 하나님은 제이 원인이 저지르는 죄악을 단지 보고 있기만 하는 구경꾼이시다. 투레틴은 하나님의 주권을 강조하는 칼빈을 따라 하나님께 이런 소극적 허용이 있다는 것을 강하게 거부한다. 그는 하나님의 허용은 그분의 행위의 부재가 아니라고 단언한다. 그가 보기에, 하나님의 허용은 그분의 ‘감춰진 의지의 적극적 실행’(actum positivum voluntatis arcanæ)을 의미한다. 따라서 죄에 대한 하나님의 허용은 ‘그 발생을 허용하는 것’이라는 표현보다는 ‘그 허용과 발생을 원하는 것’이라는 표현으로 기술되는 것이 더 적합하다.

지금까지 살펴본 것으로부터, 투레틴이 ‘죄 자체를 원하는 것’과 ‘그 허용과 발생을 원하는 것’이란 말로 무엇을 뜻하는지 꽤 분명해졌다. ‘죄 자체를 원하는 것’이란 말로 투레틴은 ‘죄

82) Turretin, *Institutio*, VI, vii, 6.

83) Turretin, *Institutio*, VI, vii, 10.

84) Turretin, *Institutio*, VI, vii, 7.

악의 발단을 유효하게 일으키는 것'을 뜻한다. 이 유효한 일으킴(야기)은 하나님을 죄의 조성자로 만든다. 투레틴의 견해로는 칼빈은 죄에 대한 하나님의 섭리에 이런 극단적인 일으킴을 주장하려 하지 않았다. 대신 칼빈은, 제이 원인이 죄악을 지어낼 때 그 죄악의 허용과 발생을 뜻하신다고 말하고자 했다. 따라서, 그 행위 자체를 가지고 말하자면, 하나님은 그 행위를 유효하게 원하시지만, 그 행위의 악함을 가지고 말하자면, 하나님은 그 악함을 허용하길 원하신다. 행위 자체의 원함에 있어서, 하나님은 '효과와 승인이 있을 만큼'(quoad effectum et approbationem) 원하신다. 반면, 악함의 허용을 원함에 있어서, 하나님은 '허용과 배정이 있을 만큼'(quoad permissionem et ordinationem) 원하신다.⁸⁵⁾ 투레틴은 칼빈이 인정하는 것은 죄를 유효하게 원하는 것이 아니라 죄를 허용적으로 원하는 것이라고 지적한다. 따라서, 투레틴의 견해에, 벨라마인의 비난은 칼빈의 섭리론에 맞지 않다.

하나님의 허용적 원하심은 제일 원인과 제이 원인 사이의 존재론적 질서를 주장하는 근거가 된다. 투레틴은 제일 원인과 제이 원인 사이의 존재론적 구분에 관해 매우 분명하다. 그에 따르면, 하나님의 섭리와 인간의 의지는 동등하지 않다.⁸⁶⁾ 제일 원인은 앞서고(praesit), 제이 원인들은 따른다(subsint). 또한, 제일 원인은 '의존하지 않고'(independenter) 행동하고, 제이 원인은 의존하여(dependenter) 행동한다. 투레틴은 원인들 사이의 이런 질서와 행동의 방식이 그들이 조화를 이룰 수 있는 알맞는 근거라고 주장한다. 이런 이해를 가지고 말하자면, 하나님의 허용적 원하심은 두 가지 중요한 논점을 함축한다. 첫째, 이런 이해는 죄에 관해서조차 원함의 양상을 강조하기 때문에, 제이 원인에 대한 하나님의 훼손될 수 없는 지배를 드러낸다. 둘째, 이런 이해는 제이 원인의 범죄를 허용하는 방식을 인정하기 때문에, 제이 원인의 인과적 영향력을 긍정한다. 이 두 가지 논점은 다름 아닌 제일 원인과 제이 원인 사이의 존재론적 차이에 관한, 그리고 그들 사이의 '일치적 발생'(concursum)의 역동적 구조에 관한 분명한 진술이다. 이것이 칼빈의 섭리론의 문맥적 의미임을 감안하면, 벨라마인의 비난은 더 이상 유효하지 않다.

9. 결론

칼빈의 섭리론에 관한 벨라마인과 투레틴의 해석을 비교하면, 상반되는 해석학적 전략을 볼 수 있다. 하나는 몇 개의 단어와 어구를 그 문맥에서 떼어내어 특정한 입장으로 해석하는 것이고, 다른 하나는 그것들을 문맥 안에 넣어 그 저자가 의도한 의미로 해석하는 것이다. 탈문맥화는 그 교리 안에 있는 개념적 구분들을 단순하게 만드는 것을 포함하지만, 문맥화는 그 구분들을 확장함으로 구체화된다. 각각의 접근의 결과는 매우 상반된다. 하나는 근본적인 비판이지만, 다른 하나는 우호적인 변호다.

이런 관점에서 볼 때, 칼빈의 섭리론에 대한 투레틴의 변호는 그가 그 개혁자의 이해를 수용하고 발전시킨 방법의 하나를 보여준다. 먼저, 둘 사이의 연속성과 관련해서, 투레틴은 하나님의 주권에 대한 개혁자의 통찰과 만물에 대한 하나님의 주도적 섭리에 관한 그의 강조를

85) Turretin, *Institutio*, VI, viii, 10.

86) Turretin, *Institutio*, VI, vi, 5.

강하게 유지하고 있다. 한편, 둘 사이의 불연속성과 관련해서, 투레틴은 반대자들에 맞서 전통 교리를 변호하기 위해 스콜라적 개념 구분을 칼빈보다 더 적극적으로 수용하여 정교하게 발전시킨다. 이 글에서 지금까지 살펴본 이 발전은 개혁자의 저술을 그 문맥 안에서 자세히 읽음으로써, 또한 그 저술의 해석을 상황에 맞게 제시함으로써 전개된다.

투레틴의 세심한 해석 작업은 이 위기의 시대에 개혁신학이 대응할 수 있는 한 가지 본보기를 제시한다. 교회가 차별 받는 대상이 되고, 성경적 가치관이 구시대의 유물로 치부되고, 그럼에도 불구하고 교회 내부적으로 분쟁이 계속되는 위기에 맞서, 개혁신학이 할 일은, 과거의 신학적 유산을 무조건 답습하여 반복하는 일은 아닐 것이다. 변하지 않는 하나님의 말씀인 성경의 가르침을 변화무쌍한 인생들, 늘 위기일 수밖에 없는 인생들에게 전하기 위해 치열하게 고민하며 애썼던 개혁신학의 선배들을 본받아, 오늘날 우리 시대 위기에 처한 교회와 사회가 들어야 할 말씀을 설득력 있게 전해야 할 것이다. 그렇게 할 수 있기 위해 필요한 가장 기초적인 작업 중 하나가 바로 말씀을, 그리고 우리 신학 전통의 고전들을 세심히 읽고 제대로 이해하여, 우리 신학 전통에 대한 오해들을 바로잡아 가는 일이다.

■ 논평

이성훈 박사의 “벨라마인 대 투레틴: 칼빈의 섭리론에 대한 논쟁”에 대한 논평

김재운 박사 / 고려신학대학원

본 논문은 칼빈의 섭리론을 둔 로마교 신학자 벨라마인과 개혁파 투레틴의 논쟁을 다루고 있습니다. 두 신학자의 원 저서를 칼빈의 섭리론을 중심에 두면서 치밀하게 분석하고 소개하고 있다는 점에서 논문은 의의가 있다고 여겨집니다. 무엇보다도 벨라마인과 투레틴이 사용했던 일종의 해석학적 측면과 반박의 방법론의 측면에서 조명해 본 것은 상당히 의미있어 보입니다.

이 논문이 가지는 이런 중요한 공헌과 함께 논문 전반에 대해서 몇 가지를 질문해 봅니다.

1. 칼빈 섭리론과 17세기 정통신학에서의 논의를 다룬 기존의 연구는 상당한 것으로 알려져 있습니다. 기존에 이루어졌던 연구들은 이미 이 논문이 다루고 있는 부분들을 내용적으로 분석, 평가한 것들로 알고 있습니다. 이런 기존의 연구들에서 이 논문이 한 걸음 더 전진한 부분은 무엇인지요? 칼빈의 섭리론을 둘러싼 논쟁에서 이루어진 기존의 논의들과 그 논의들에서 어떤 것들이 쟁점인지를 먼저 소개해 주시는 부분이 논문 서론에 정리되어 있다면 본 논문에서 다룬 내용이 어떤 새로운 측면을 보여주는 것인지가 더 선명할 것 같습니다.

2. 칼빈의 섭리론 자체가 동시대에 이미 벨라마인류의 비판 속에서 이루어진 것입니다. 예를 들어 칼빈의 섭리론과 예정론도 하나님을 죄의 조성자로 만든다는 비난을 이미 동시대에 받았습니다. 이에 대한 칼빈 자신의 응답을 먼저 소개해 주신다면 이미 그 응답이 벨라마인과 같은 후대의 질문에 답하고 있음을 잘 보여줄 것 같습니다. 이 부분을 다룬다면 벨라마인과 투레틴 논쟁이 가지는 새로운 의의도 잘 부각될 것 같습니다.

3. 서론에서는 코로나의 문제로 하나님의 섭리론이 중요성을 가지게 됨을 언급해 주었습니다. 독자들은 코로나에 대한 신학적 측면을 칼빈의 섭리론을 통해서 유익을 얻고자 하는 기대를 가질 수 있을 것 같습니다. 그러나 아쉽게도 결론에서는 이에 대한 어떤 힌트도 언급되어 있지 않습니다. 오히려 투레틴 작업의 의미를 부각하고 있습니다. 서론에서 언급된 동기가 논문 일반과 결론에서도 일관되게 다루어졌으면 하는 생각을 해 봅니다.

4. 논문 전반이 정돈이 안된 부분들이 많이 있습니다.

각주 표기 방식 예) Willem J. van Asselt, J. Martin Bac, and Roelf T. te Velde,

ed., *Reformed Thought on Freedom* (Grand Rapids: Baker Academic, 2010), p.15.

번호매김: 큰 챗터와 작은 소 챗터로 구분이 필요합니다.

논문의 문구나 서론, 본론, 결론에서 정돈되어야 할 부분들은 많습니다.

2021년 가을 개혁신학회 학술대회

주 제 : “위기의 시대, 개혁신학의 대응과 전망”

일 시 : 2021년 10월 23일(토), 10:00-16:30

장 소 : 열린교회 열린빌딩(경기 안양시 동안구 별말로 48)

※ 비대면 온라인 학술대회로 진행하므로 현장 참여는 불가합니다.

참가 방법:

- ① 10월 20일까지 tsrt1517@daum.net로 성함, 소속, 직위를 기재하여 참가 신청을 해 주시면, 실시간 영상에 접속할 수 있는 유튜브 주소를 보내드립니다.
- ② 10월 23일 오전 10시부터 실시간 채팅창에 성함과 함께 “출석”이라고 한 번 남겨 주시면 참가증명서를 일주일 안에 이메일로 발급해 드립니다.

<div>개회 예배</div> <div>10:00-10:30</div>	<div></div> <div>사회</div> <div>박응규 회장 (아신대학교)</div>	<div></div> <div>설교</div> <div>김남준 목사 (열린교회 담임)</div>	<div></div> <div>기도</div> <div>문병호 부회장 (총신대학교)</div>	<div></div> <div>광고</div> <div>김요섭 총무 (총신대학교)</div>	<div>주제 발표</div> <div>10:40-11:20</div>	<div></div> <div>원종천 박사 (아신대학교 명예교수)</div> <div>“성화부진에 대한 개혁신학의 대응과 과제: 역사신학적 고찰”</div>
1분과		2분과		3분과		
<div>1발표</div> <div>11:30-12:20</div>	<div></div> <div>이신열 박사 (고신대학교)</div> <div>설리론의 요소로서의 ‘보존’의 신학적 가치와 한계: 위기 극복에 덧붙여</div>	<div></div> <div>김대혁 박사 (총신대학교)</div> <div>설교의 위기와 그리스도 중심적 복음 설교의 재발견</div>	<div></div> <div>안석일 박사 (웨스트민스터신학대학원대학교)</div> <div>구약성경에 나타난 다윗의 인구조사 (삼하 24:1-25; 대상 21:1-22:1): 언약적 저주 가운데 흐르는 하나님의 은혜</div>			
논평	문병호 박사 (총신대학교)	조광현 박사 (고려신학대학원)	김성광 박사 (아신대학교)			
좌장	김재운 박사 (고려신학대학원)	김요섭 박사 (총신대학교)	김주한 박사 (총신대학교)			
점심 12:20-13:30						
<div>2발표</div> <div>13:30-14:20</div>	<div></div> <div>김주한 박사 (총신대학교)</div> <div>성도의 재정 위기에 관한 교회 재정의 개혁신학적 이해: 바울 서신을 중심으로</div>	<div></div> <div>김종구 박사 (아신대학교)</div> <div>선교사 멤버케어 활성화 방안에 관한 실천적 고찰</div>				
논평	남궁영 박사 (칼빈대학교)	배춘섭 박사 (총신대학교)				
좌장	김재운 박사 (고려신학대학원)	김요섭 박사 (총신대학교)				
<div>3발표</div> <div>14:30-15:20</div>	<div></div> <div>송영목 박사 (고신대학교)</div> <div>후식민주의 퀴어 신약해석에 대한 평가: Jeremy Punt를 중심으로</div>	<div></div> <div>이성훈 박사 (우리들교회)</div> <div>벨라미인 대 투레탄: 칼빈의 섭리론에 대한 논쟁</div>				
논평	이기운 박사 (대신대학교)	김재운 박사 (고려신학대학원)				
좌장	김주한 박사 (총신대학교)	문병호 박사 (총신대학교)				
폐회예배 및 정기총회 15:30-16:30						

※ 문의: 박진수 간사 010-9766-3635
학회 홈페이지: www.tsrt.kr

※ 문의: 객진수 간사 010-9766-3635
학회 홈페이지: www.tsrt.kr