

# 한국개혁신학회 학술지 25권

## 특집 : 박윤선의 개혁신앙 재조명

특별강연 : 박윤선의 신학의 특징/ 김영한 교수 .....	2
조직신학(성령론) : 정암의 성령신학/ 최윤배 교수 .....	19
신약신학 : 박윤선의 신약성서 해석에 대한 재조명/ 류호성 교수 .....	51
조직신학(교회론) : 정암의 개혁파적 교회론에 대한 한 고찰/ 이승구 교수 ...	74
실천신학 : 인격을 통한 진리의 선포-박윤선의 설교신학/ 류용렬 교수 .....	95
조직신학(종말론) : 박윤선의 개혁주의적 종말론/ 이신열 교수 .....	112
역사신학 : 박윤선목사님의 개혁신앙의 재평가/ 이은선 교수 .....	131

## 일반 : 정기학술발표회 발표 논문과 게재요청 논문

시편의 구성적 접근을 위한 시편 107편의 이해 / 문은미 박사 .....	159
조나단 에드워즈의 삼위일체론적 성령론 / 이상웅 박사 .....	179
가르침의 사건으로서의 설교 / 이철승 교수 .....	207
미사 참석자들의 양심에 대한 칼빈의 권고 / 조진모 교수 .....	225

<특별강연>

정암(正岩) 박윤선 신학의 특성 -계시의존 사색을 중심으로-

김영한(숭실대 기독교학대학원장/한국개혁신학회초대회장)

<한글 초록>

박윤선은 정통개혁신학의 관점에서 구약과 신약성경에 대한 전 추석을 저술하여 조직신학자 박형룡과 함께 정통개혁신학을 수립하는데 공헌하였다. 그는 주경신학자로서 바르트의 로마서주석에 대하여 비판하였다. 박윤선은 계시의존 사색으로 특징지워진다. 그의 신학적 사고는 반틸의 전제주의적 변증에 영향을 받은 성서적 사고로 특징지워진다. 그것의 논리는 순환논증, 윤리적 인식론, 블록하우스 그리고 내적 정합성으로서 특징지워진다. 그러나 그의 신학은 비판적으로 이론적 개혁신학, 실천적 근본주의로 경가된다. 그의 신학은 일반계시를 소홀히 다루고 세대주의에 영향받은 역사적 전천년주의로 평가된다. 그리하여 과격칼빈주의의 경향을 보이기도 한다. 그의 계시의존사색은 우리들에게 성경적 사유와 정통개혁주의 사유를 제시해준다. 그러나 그의 사유는 실천적 근본주의를 떠나지 못했으며 반틸의 영향을 받아 인간 타락과 인간이성의 무능을 지나치게 강조함으로써 타율주의에서 벗어나지 못했다.

<주제어>: 계시의존 사색, 보수주의, 정통 개혁주의, 전제주의 변증, 과격-칼빈주의

<Key-Words>: revelation-relied thinking, conservatism, orthodox reformed thought, presuppositional defense, hyper-calvinism.

머리말

1988년 합동신학교에서 거행된 박윤선의 장례식에서 제자인 고려신학교 이근삼은 조사(弔詞)의 한 대목에서 다음같이 피력하였다: “평생을 개혁주의 신학, 특히 칼 바르트의 변증법적 신학을 통박하는 개혁주의 보수 정통신학의 기수로서 우리가 신학에 눈을 뜰 수 있게 해주시고, 하나님의 말씀 터 위에 굳게 설 수 있도록 해주셨다.”<sup>1)</sup> 박윤선은 주경신학자로서 신구약 66권의 주석을 출판함으로써 그 분야에서 한국에서 독보적인 금자탑을 쌓았다. 그뿐 아니라 그는 고려신학교, 총회신학교, 합동신학교의 교장으로 신학교의 행정가로서 한국 복음주의 교회에 지대한 영향을 끼쳤다. 그는 조직신학자 박형룡과 함께 한국 신학의 초석으로서 청교도적이고 정통적인 개혁주의 신학을 한국에 도입하고 이것을 학문적으로 정초하는데 지대한 공을 세운 분이다.

1) 이근삼, 개혁주의 신학과 한국교회, 생명의 양식, 2007, 455

본 논문의 의도는 “게시의존 사색”으로 특징지워지는 박윤선 신학의 정통 개혁주의적 특성을 조명하며, 바르트의 변증법적 신학에 대한 그의 비판, 그리고 그의 변증학적 사색이 갖는 한계점을 비판적으로 조명하는데 있다.

## 1. 숭실 전문과 평양신학교의 청교도 전통에서 형성된 보수개혁 신앙

박윤선은 1927년 23세의 나이로 신성중학교를 졸업하고 평양 숭실전문학교에 입학하였다.

숭실전문학교는 북장로교 선교사 베어드가 설립한 4년제 학교로서 청교도적 정신에 입각하여 기독교적 지도자를 양성하기 위하여 설립된 학교이다. 숭실을 설립한 베어드(William Martyn Baird)는 19세기 초 중서부에 일어난 부흥운동의 결실로 세워진 보수신학의 온상지였던 맥코믹신학교의 출신으로 철저한 보수주의, 청교도적 엄격성과 경건성으로 훈련받은 복음주의 신학자요 선교사였다.<sup>2)</sup> 그는 평양 숭실학당을 이러한 정신으로 설립했고 그렇게 학생들을 교육하였다. 평양신학교의 설립자요 숭실전문 3대 학장이었던 마펫(Samuel A. Moffet) 박사 역시 베어드의 맥코믹 신학교 동창생으로서 영감된 하나님 말씀을 믿는 종교개혁적 복음주의 전통과 영국 청교도적 웨스트민스터 신앙고백과 교회정치 원리에 기반을 두었다.<sup>3)</sup> 박윤선이 입학 할 당시에는 숭실전문학교 학장으로 모의리(E. M. Mowry) 선교사가 봉직하였다.

박윤선은 평양 숭실에서 4년동안 순회전도와 기도생활에 힘썼다. 아직도 생존하시는 교계원로 목사 방지일은 당시 박윤선의 경건생활에 대하여 다음같이 회고한다: “평양 모란봉 위 가재란 곳이 있다. 주님은 그곳에 꿰어 엮드린 박윤선을 보셨을 것이다. 그는 기도의 사람이었다.”<sup>4)</sup> 박윤선은 모란봉 너머 있는 가현교회에서 설교하고 심방하고 목회하였다. 그는 설교를 하면서 자유주의 신앙을 배척하는 신앙관을 확고히 가졌다고 회고한다.<sup>5)</sup> 숭실의 베어드, 마펫의 청교도적 보수신학<sup>6)</sup>은 박윤선의 신학적 성향을 결정하는데 중요한 영향을 미쳤다고 말할 수 있다.

박윤선은 1931년 3월 숭실전문을 졸업하고 바로 그해 4월 평양신학교에 입학하였다. 평양신학교는 1901년 장로회공의회가 목회자 양성을 위하여 설립하였고, 평양 숭실의 3대 교장이었던 마펫이 초대교장으로 학교를 이끌었다. 박윤선이 입학할 당시 학교는 선교사 5명, 한국인 3명이 교수진이었다. 마펫(S. Moffet)은 요리문답, 교장 나부엘(S. I. Roberts)

2) 김영한, “숭실 폐교 정신에 대한 신학적 성찰,” 기독교학저널, 제 4권, 2007년 12월, 숭실대학교, 27

3) Ibid., 28

4) 방지일, “우리에게 있는 나dana엘,” 『경건과 학문』, 서울: 영음사, 1987, 25

5) 김영재, 박윤선. 경건과 교회 새신을 추구한 개혁신학자, 살림출판사, 2007, 33

6) 김영한, “숭실 폐교 정신에 대한 신학적 성찰,” 기독교학저널, 제 4권, 2007년 12월, 숭실대학교, 15-34

은 성경해석, 이눌서(W. D. Reynolds)는 조직신학, 업아력(A. F. F. Robb)은 교회사, 콕안런(Charles A. Clark)은 설교학, 목회학, 종교교육 등 실천신학, 왕길지(Engel)는 헬라어와 히브리어를 가르쳤다. 이들 선교사들은 하나같이 관대하고 인품이 훌륭한 청교도적 보수 신앙을 가진 이들이었다. 남궁혁은 최초한국인 교수로 신약학, 이성희는 구약학, 박형룡(1897-1978)은 변증학을 가르쳤다. 이러한 숭실전문과 평양신학교에서 교육이념과 지표가 된 청교도적 개혁신학 사상은 장차 성경학자로서 그리고 변증학자요 교의학자로서의 박윤선의 신학적 사유의 방법: 계시의존의 사색에 결정적인 영향을 주었다.

## 2. 경건과 신학의 통합

박윤선은 숭실전문에서와 같이 평양신학교 시절에도 여름방학이 되면 전도대에 참가하였다. 그는 성령의 도우심을 구하느라고 간절히 기도하였다. 농촌교회를 순방하여 설교할 때면 박윤선은 그 전날부터 하루종일 금식하곤 하였다. 사람을 회심하게 하는 일은 사람의 지혜로운 말로 되는 것이 아니라 성령의 능력임을 전도를 통하여 체험하였기 때문이었다. 평양신학교 시절 한 학기 혹은 한 해를 휴학하고 교회를 목회하고 섬기도록 한, 인턴십(internship)을 통해서 박윤선은 신학이 말씀전파와 목회와 연결되어야 함을 깨달았다. 경건과 학문이 불가분적이라는 것을 터득하였다. 박윤선은 숭실전문학교 시절부터 봉사하였던 모란봉 너머에 있는 가현교회를 전도사로 시무하면서 심방과 설교에 온 힘을 쏟았다.

박윤선의 생애에서 그가 마지막으로 봉사한 학교가 그가 설립하고 교장으로 봉직할 수 원에 위치한 합동신학교이다. 그는 교수요건으로 3년이상 목회경력을 갖추어야 한다는 원칙을 세웠고, 오늘날 합동신학교는 이 원칙을 고수하고 있다. 그는 78세 때 가진 인터뷰에서 자신의 사역에 관하여 “신학 교육, 주석 집필, 설교,” 즉 목회사역<sup>7)</sup>이라는 세가지로 설명하였다. 그래서 박윤선은 신학교 교수로서 가르치면서도 교회를 담임하였다. 신학교 교수가 목회에서 일어나는 일을 모르고는 목회자를 양성할 수 없기 때문<sup>8)</sup>이라고 믿었기 때문이다. 박윤선은 동산교회, 화평교회 등을 개척하여 신학교 교수로 봉직하면서도 동시에 목회를 겸임하였고 설교목사로서 봉사하였다.<sup>9)</sup>

박윤선의 신학은 평생동안 성경을 연구하고 신학교육에 종사하면서 쉼없이 기도하고 설교하며, 목회한 그의 신학적 삶에서 나온 것이다. 그는 “성경 말씀을 늘 성령께서 살아 일하시는 말씀으로 체험하면서 산 신학자”였다.<sup>10)</sup>

7) 서영일, 『박윤선의 개혁신학 연구』, 장동민 옮김, 한국기독교역사연구소, 2000, 76

8) Ibid., 76

9) 김영재, 박윤선. 경건과 교회 새신을 추구한 개혁신학자, 살림출판사, 2007, 151ff. 242ff.

10) Ibid., 41

### 3. 성경에 대한 유기적 영감설과 정통주의 주석과 해석

당시 1920년대 자유주의 신학이 이미 한국교회에 침투하기 시작하였고, 1920년대 중반부터 자유주의적 인본주의 신학이 만연하기 시작하였다. 박윤선은 당시 자유주의 신학이 성령의 불을 ”신자의 열심“으로 해석하고, 영생을 ”자자손손 대를 이어감“으로 해석하는 것을 받아들일 수 없었다. 자유주의 신학은 캐나다 선교사 윌리엄 스콧트(William Scott), 김관식, 조희염 등이 함경도 지역교역자 수양회에서 ”새로운 신학’을 소개함으로써 만연하기 시작하였다.<sup>11)</sup> 이들은 성경전체를 하나님의 말씀으로 믿는 것은 오류이며, 성경에는 하나님의 말씀 아닌 것도 포함되어 있다고 보았다. 이들은 성경 텍스트에는 문학적 오류, 역사적 오류, 과학적 오류가 있다고 보았다. 박윤선은 신(新)신학의 성경관에 대항하여 성경의 유기적 영감설과 정통주의 해석을 수용하였다.

박윤선의 성경관과 해석은 청교도적인 분위기의 숭실전문과 평양신학교의 영향에서 비롯되었다고 볼 수 있다. 평양신학교에서는 학생들에게 3년간 공부하는 동안 친구약 성경을 적어도 한번 통독하도록 하였다.

1934년 미국 필라델피아에 위치한 웨스트민스터신학교 유학을 통하여 메이첰에게서 지도받으므로 성경에 대한 절대적 권위에 대한 확신 사상을 학문적으로 다듬었다.<sup>12)</sup> 박윤선은 웨스트민스터신학교의 정통신학과 화란의 정통신학의 성경관을 수용하였다. 그는 구(舊) 프린스턴의 워필드(B. B. Warfield)의 완전영감설을 지지한다. 박윤선은 성경이 과학적 사실에 있어서까지 무오(inerrancy)하다는 바빙크의 성경관을 수용하고 있다. 박윤선은 다음같이 피력한다: “성육신하신 그리스도께서 낮아지신 연약한 사람이시지만 죄는 없으신 것 처럼, 하나님 말씀이 인간의 말로 기록되었으나 전체적으로 신적이다...과학적 사실에 관계된 성경말씀도 언제나 참되다. 그 이유는 성경이 그런 일에 있어서 학문의 술어를 사용하지 않고 일상적 술어를 사용하기 때문이다... 성경은 통사적 술어으로써 영원한 진리를 말한다.”<sup>13)</sup>

박윤선의 개혁사상은 정통신학적 성경관에 기인한다고 말할 수 있다. 그는 주석 책마다 서두에 책의 저자와 연대문제 등에 관하여 역사비판적인 문서설을 비판하면서 전통적인 견해를 지지하고 변증하고 있다. 모세의 오경저작설을 변증하고 문서설과 궁켈(H. Gunkel)에서 디벨리우스(M. Dibelius)와 불트만(R. Bultmann)에 이르는 종교사학파의 고등비평을 비판한다. 따라서 종교사학파의 영향을 받은 신약비평가들이 복음서에 있는 예수 그리스도의 말씀과 행적을 모두 후대 초대교회에 의하여 고백되고 삽입되었다는 주장

11) 김영재, 박윤선. 경건과 교회 세신을 추구한 개혁신학자, 살림출판사, 2007, 34

12) 박윤선, 성경과 나의 생애, 72

13) 박형용, “박윤선 박사의 잠언적 교훈,” 박윤선의 생애와 사상, 수원: 합동신학교 출판부, 1995, 258

하는 케리그마론을 비판한다.

#### 4. 바르트의 변증법적 사색 비판

박윤선은 숭실전문 동문이요 평양신학교 스승이요 그보다 8년 년상인 젊은 박형룡의 신학적 유산을 이어받으면서 이러한 자유주의 신학에 대항하여 정통개혁신학을 보수하기로 결심한다. 이러한 그의 의도는 주경신학자로서 1920년대 유럽신학계에 새로운 신학운동을 가져다 준 바르트의 『로마서 주석』에 대한 비판에서 나타나고 있다.

박윤선은 미국유학에서 귀국하자 바로 1937년 『신학지남』에 바르트의 신학을 비판하는 논문을 발표하였다.<sup>14)</sup> 박윤선은 웨스트민스터 신학교에서 메이천으로부터 신약학을 배우면서 그리고 반틸에게서 변증학을 배우면서 바르트를 비판할 수 있는 안목을 갖추었다. 신약학자로서 박윤선은 바르트의 로마서 주석을 비판적으로 다루지 않을 수 없었다. 1954년에 출판된 로마서 주석에서 박윤선은 1장에서 13장에 이르기까지 평주(平柱)에서 바르트의 『로마서주석』의 사상을 비판하였다. 바르트 로마서주석과 신학에 있어서 박윤선에게 가장 걸림돌이 되는 것은 “원역사” 개념과 “변증법적 사색”이었다.

##### 1) 원역사 개념 비판

바르트는 역사 이해에서 “원역사(Urgeschichte) 만을 실재 그것”으로 봄으로써 말씀의 역사적 사실의 중요성을 무시한다고 비판한다. 박윤선은 다음같이 바르트의 개념을 해석한다: “칼 바르트는 세계를 이분하여 하나는 원역사 세계, 초시간적 세계라 하고, 다른 하나는 역사 세계, 곧 시간 세계라고 한다. ..이 양 세계는 전적으로 다르다(totaliter aliter). 이 둘은 질적으로 다르다... 원역사의 세계는 하나님의 세계요, 역사 세계는 인간 세계인바 인간과 하나님은 서로 질적으로 다르다. 그 서로 질적으로 다른 이유는 하나님은 창조자 이시고 인간은 피조물인 까닭이라 함이 바르트의 견해이다”<sup>15)</sup> ”이것이 바르트의 원계사적 계시관이다, 곧 계시는 시간과 공간에 들어오지 않고 언제든지 하나님과 함께 초역사 세계에 머문다는 것이다.“<sup>16)</sup>

원역사 개념이란 역사비판학자들의 역사 개념을 인정하면서 그것을 뛰어 넘어 성경의 역사를 의미있는 역사로 이해하고자 하는 초절적인 역사 개념이다. 바르트는 역사주의의 성경비판을 피하기 위하여 원(原)역사라는 항구로 도피하였다. 그리하여 사실로서의 역사(Historie)와 의미로서의 역사(Geschichte)를 구분하였다. 의미로서의 역사는 역사(history)와 이야기(story)를 다 함축하는 용어이다. 그러므로 바르트는 실재의 역사는 아니라고 하

14) 박윤선, “바르트의 성경관 비판,” 신학지남, 1937. 7월, “바르트의 계시관 비판.” 1937년 9월

15) 박윤선, 로마서 주석, 49

16) 박윤선, 개혁주의 교리학, 21

드라도 의미로서의 역사가 있다는 것을 드러내기 위하여 원역사 개념을 도입한 것이다. 이러한 원역사의 차원은 역사주의의 비판이 미치지 못하는 영역이다.

이러한 박윤선의 바르트 원(原)역사 개념 해석은 정당하다. 바르트가 역사의 차원을 두 가지 영역으로 나누는 것은 플라톤적 이분법적 이해이며 이것은 성경에 합치하지 않은 사고이다. 이러한 이분법적 역사이해는 성경의 계시를 사실적 사건의 역사차원에서 실존적 해석의 차원으로 평가절하 하는 것이다. 박윤선은 바르트의 초절주의적 계시관을 반박하는 바빙크의 명제를 인용한다 “하나님의 구원운동은 온 인류와 세계에 깊이 역사하신다.”<sup>17)</sup> 그리고 박윤선은 다음같이 정통주의적 계시관을 천명한다: “하나님은 만물을 초월(초절이 아님)하신 분으로서 창조주이시고 동시에 그의 무한하신 사랑으로 역사계에 들어오셔서 우리와 만나 주시고 우리에게 자신을 보이실 수 있다. 그렇다고 해서 하나님이 만물 자체가 되는 것은 아니다. 만물은 피조물이고 그는 창조주이신 구분이 성경에서 명확히 알려진다.”<sup>18)</sup> 박윤선은 하나님과 만물을 구분하는 점에서 범신론을 배격하면서도 역사 속에 초월적으로 내재하시는 하나님의 존재를 강조하고 있다.

## 2) 일반계시 부정

박윤선은 바르트가 그리스도 계시만이 유일한 계시이며, 일반계시를 부정한다고 비판한다.: 바르트는 “그리스도로 말미암은 계시가 유일회의 계시라고 하면서 ‘자연계시’라는 또 하나의 독립적인 계시가 있을 수 없다.” “자연계시는 하나님의 존재를 알려줄 정도이므로 그런 지식은 하나님의 성품의 단일성을 분열시키며, 따라서 그것이 참 지식은 아니라고 한다”<sup>19)</sup>. 박윤선은 그리하여 바르트가 “창조된 만물(자연계)의 계시성격을 부인한다,” 말하자면, “창조에 대한 역사적 계시, 곧 시간 공간계의 계시(피조물로 나타난 신지식)는 자명적인 것이 아니라고 한다”<sup>20)</sup>고 지적한다. 이에 대하여 박윤선은 바빙크를 인용하면서 자연계시를 일반계시로 인정하고 있다: “개혁주의 신학은 피조물들 자체를 가리켜 ‘일반계시’ 또는 ‘자연계시’라고 부른다. 칼빈주의자 바빙크는 일반계시나 특수계시는 자명하게 하나님을 보여주므로 사람은 자기 자신의 반대를 물리치고 그 증거를 받아야 된다는 의미로 말하였다.”<sup>21)</sup>

## 3) 바르트의 변증법적 해석 비판

17) H. Bavinck, Gereformeerde Dogmatiek I, (Kampen: Kok, 1967), 318

18) 박윤선, 개혁주의 교리학, 22

19) 박윤선, “특별참고: 일반계시에 대한 바르트의 견해,” 개혁주의 교리학, 36

20) 박윤선, “특별참고: 일반계시에 대한 바르트의 견해,” 개혁주의 교리학, 36

21) 박윤선, “특별참고: 일반계시에 대한 바르트의 견해,” 개혁주의 교리학, 36, H. Bavinck, Gereformeerde Dogmatiek II (Kampen: Kok, 1967) 56

박윤선은 『로마서주석』(Der Römerbrief)에서 바르트가 수행한, - 각절의 말씀을 긍정에서 부정으로, 부정에서 긍정으로 오가는 - 키에르케고르의 변증법적 해석을 비판한다: "신학자 바르트에게 있어서 하나님은 인간이 감지할 수 없는 전(적) 타자라고 강조되었다. 즉 우리가 '하나님을 알았다'고 하면, 그것은 이미 하나님이 아니라는 것이다"<sup>22)</sup>. 역사주의를 극복하기 위하여 원역사 개념을 변증법적으로 사고하면, 하나님의 계시 개념은 부정과 긍정으로 오가는 항구적 활동주의(ewiger Actualismus)에 빠지며 하나님의 말씀은 우리의 신앙적 이해에서 벗어나게 된다.

박윤선은 역사비판학과 더불어 팽배한 자유주의 신학의 홍수 속에서 바르트의 변증법적 신학이 하나님 말씀을 듣기를 원하는 신자들에게 말씀의 권위를 회복하는데 기여한 점을 인정한다. 그러나 변증법적 신학이 설교자로 하여금 하나님의 말씀에 대한 확신을 가지고 풍성하게 전할 수 있게 해준 것인지에 관하여 긍정적으로 대답할 수 없다고 평가한다. 박윤선은 다음같이 피력한다: "바르트는 하나님의 계시 그대로를 인간이 파악할 수 없으므로 그것을 어떤 차례로 조직할 수 없다고 본다. 그러므로 성경의 진리에 대하여 가지는 모든 분별의 고정성을 바르트는 반대한다. 바르트는... 성경에 기록된 말씀의 마디 마디가 고정성 있게 그대로 하나님의 말씀인 사실을 부인한다...칼 바르트의 신학 사상을 가지고 참된 부흥사는 되지 못할 것이다."<sup>23)</sup>

박윤선은 바르트가 하나님의 말씀을 긍정에서 부정으로, 부정에서 긍정으로 역동적으로 이해하는 운동으로 파악하는 것은 하나님 말씀을 우리로 하여금 객관적인 진리로 파악할 수 없도록 하며, 주관적이고 실존적인 이해 안으로 해소시킨다고 보는 비판하고 있다. 이러한 박윤선의 바르트 비판은 적절하다고 볼 수 있다. 성경말씀을 시종일관 변증법적인 사색으로 해석하는 신학으로는 말씀을 바울사도가 말한 것 처럼 성령의 나타나심과 능력을 충분히 경험할 수 없기 때문이다.

## 5. 화란 개혁 정통신학을 계승

박윤선의 신학사상은 미국 구(舊)프린스턴의 정통 개혁신학과 화란 카이퍼의 정통신학을 그대로 계승하고 있다. 1934년 박윤선은 평양신학교 3년을 마치고 나부열 교장의 추천으로 미국 웨스터민스터신학교에 가서 1936년까지 2년간 신약학 석사과정을 이수하면서 유학하였다. 여기서 그는 신약학자 메이첸(G. Machen) 지도 아래서 성경원어와 변증학을 연구한다. 그는 메이첸에게서 칼빈주의와 성경해석방법을 배운다. 박윤선은 평양신학교에서 받은 교육은 보수적이고 복음적이긴 했으나 "선명한 칼빈주의"를 전하지 못했다고 회고한다: "웨스터민스터 신학교에서 나는 칼빈주의를 확신하게 되었다. 칼빈주의는 곧 예수

22) 박윤선, 개혁주의 교리학, 20

23) 박윤선, 개혁주의 교리학, 564

를 믿는 것을 뜻한다. 나는 내가 미래에 무엇을 가르쳐야 할 것인가에 대한 분명한 이해를 가지고 한국에 돌아왔다.”<sup>24)</sup> 박윤선은 귀국하여 평양신학교에서 시간강사로 가르치면서 박형룡을 도와 『표준성경주석』 집필에 참여하게 되었다. 『표준성경주석』은 당시 한국교회에서 자유주의 신학적 경향으로 쓰여진 아빙돈 성경주석을 대체하는 작업<sup>25)</sup>으로서 박형룡이 편집책임을 맡았다. 그리하여 1938년 6월에는 그의 첫 저작인 『표준성경주석 고린도후서』가 간행되었다.

1938년 평양신학교가 신사참배 거부로 자진 폐교하자 박윤선은 두번째 웨스트민스터신학교에 1년간 유학하여 별세한 메이천의 후임으로 변증학을 가르친 반틸(Cornelius van Til)의 지도 아래 변증학을 연구하면서 화란 개혁신학에 접하게 되었다. 프린스턴의 구학파에서 연구한 박형룡에 이어 박윤선도 웨스트민스터 신학교에서 공부함으로써 메이천을 통해서 프린스턴의 구학파의 사상을 계승하였다.<sup>26)</sup> 박윤선은 40대 후반 1953년 10월에서 1954년 3월까지 반년 동안 화란 암스테르담 대학교에 유학한다. 그는 이곳에서 카이퍼와 바빙크, 스킨더의 저서에 접하게 되었고, 더욱이 바빙크의 『개혁교의학』을 애독함으로써 성경을 개혁주의 신학의 바탕에서 해석하는 틀을 마련한다.<sup>27)</sup> 그의 화란 유학은 한국 보수주의 신학이 미국일변도에서 벗어나 유럽 개혁신학 본산지에 접촉하는 계기를 마련한다. 박윤선의 화란 정통개혁신학 소개로 인하여 이근삼, 차영배, 허순길 등이 화란신학을 전공하기에 이르고 화란의 정통개혁신학이 한국에 소개되었다.

박윤선은 미국의 정통개혁신학을 통하여 이것이 유래한 화란의 정통개혁신학을 수용함으로써 한국 장로교신학의 방향은 화란의 아브라함 카이퍼, 바빙크, 프린스턴의 찰스 핫지, 워필드를 이어가는 정통개혁주의의 계열에 서게 된 것이다. 이것이 오늘날 한철하, 차영배, 김의환, 이근삼, 박아론, 신복윤, 김영재, 김명혁, 서철원, 김영한 등 한국 장로교 신학의 계통이 설립된 것이다.

박윤선의 정통개혁신학은 고신대, 총신대, 합신대의 신학적 이념으로 오늘날에도 자리잡고 있다. 그가 창립하고 14년간(1946-1960) 이끌었던 고려신학교의 제자인 이근삼은 다음 같이 박윤선의 개혁사상을 논하고 있다: “우리의 신학은 개혁주의 신학에 입각하고 있다는 것을 기억해야 한다. 초기 고려신학교를 보라. 당시는 신학들이 많이 없었기 때문에 박윤선 목사 한 사람이 구약과 신약, 조직신학과 변증학을 모두 가르쳤다. 우리들은 거의 한 분 교수 밑에서 5년간 공부했다. 그래서 부족한 것도 있었지만 참으로 개혁주의 신학, 계시의존 사색, 하나님 말씀중심, 하나님의 절대주권, 하나님의 영광 등 이러한 개혁주의 신학을 철두철미하게 훈련을 받았다.”<sup>28)</sup> 신학은 지식보다도 정신이 중요한 데 박윤선은 계

24) 박윤선, 『성경과 나의 생애』, 72

25) 김영재, 상계서, 72

26) 이근삼, 개혁주의 신학과 한국교회, 생명의 양식, 2007, 419

27) 박윤선, 『성경과 나의 생애』, 75

시의존 사색은 차영배, 이근삼, 김의환 등 고신대, 총신대, 합신대 등의 후진들에게 막대한 영향을 끼친 것이다.

## 6. 계시의존 사색: 변증학적 사고의 특색

박윤선이 자주 사용한 “계시의존 사색” 착상은 그가 이미 송실전문, 평양신학교를 거치면서 베어드와 마펏을 통하여 영국 청교도 사상과 미국 보수주의 신학을 배우고 실천적으로 터득한 신학적인 삶에서 나온 것이다. 특히 1934년 8월 미국 웨스트민스터신학교에 유학하여, 1936년 5월 신학석사학위를 취득하는 과정에서 “화란계 반틸교수로부터 아브라함 카이퍼와 헤르만 바빙크의 방법론을 배운 것”에 기인한다.<sup>29)</sup> 그것은 말씀에 의존하는 것이며 성령의 감동에 의존하는 신학적 사색을 말하는 것이다. 계시의존 사색이란 “평생 말씀을 연구하고 설교했으며, 설교할 때 성령께서 사람들의 마음을 감동하여 여시고, 말씀하시도록 간구하며 기도하는 일에 힘을 쏟는” 그의 경건과 학문이 연결된 신학적 목회적 삶에서 나온 것이다.

“계시의존 사색”이란 하나님 말씀인 성경에 의존하는 신학적 사색을 말한다. 이것은 성경의 계시에 의존하는 사색으로 반틸의 전제주의적 변증학(presuppositional apologetics)의 영향을 받은 것이다.

### 1) 성경적 사색

“계시의존 사색”이란 박윤선 변증학의 핵심개념이다. 고려신학교에서 박윤선으로부터 변증학을 배운 차영배 역시 “계시의존 사색”을 말하는데 그는 이것을 박윤선에게서 배운 것으로 말하고 있다. 하나님에 대한 사색으로 그는 성경계시를 유일의 접근 방법으로 제시한다. 하나님은 오직 “계시 의존사색”에 의해서만 알려질 수 있다는 것이다. “이 용어의 뜻은 ”하나님을 따라서 하나님의 사고를 사색하는 것“(Thinking God’s thought after Him)이다.<sup>30)</sup> 이것은 바로 계시된 하나님의 말씀인 성경을 통한 사색이다. 그래서 그는 계시의존 사색이 ‘성경을 올바르게 해석하는’ 인식론적 출발점이라고 보았다. 이 개념은 주경 신학자인 박윤선의 신학적 사색의 원리를 잘 나타내준다.

### 2) 반틸의 변증학에서 영향받음

박윤선은 이 개념을 미국 웨스트민스터대 유학시절 반틸에게서 배웠음을 피력한다: “그

28) 이근삼, 개혁주의 신학과 한국교회, 생명의 양식, 2007, 405

29) 김재성, “박윤선 박사의 개혁신학과 한국 신학사적 의의,” 『개혁주의 교리학』, 서울: 영음사, 2003, 753

30) 정승원, “박윤선 박사의 변증학 고찰,” 『신학정론』 25권 2호, 2004, 342

의 (필자 주:반틸의) 형이상학과 변증학은 나에게 진정한 기독교 유신론이 무엇인지를 알려주었다.”<sup>31)</sup> “나는 ‘지난 30년 동안’ 성경주석을 쓰고 있는데, 이 작업에서 반틸에게서 빛진 것은 말로 표현할 수 없다.”<sup>32)</sup> 박윤선은 반틸에게서 ‘성경으로부터 도출된 진정한 기독교 철학’을 배웠다. 그가 늘 사용하던 “계시의존 사색”, “타율주의”란 용어도 반틸의 기독교 유신론적 인식론을 자기 방식대로 공식화 한 것이다.

박윤선은 이 개념을 반틸보다는 좁은 의미로 사용하고 있다. 다시 말하면, 박윤선은 계시 의존 사색이 성경에 따르는 사색임을 강조하는 나머지 일반계시의 가치성을 평가절하하고 있다.<sup>33)</sup> 박윤선에 의하면 하나님은 자연이나 하나님 지식을 통하여 자신을 알리는 것이 아니라 성경이라는 특별계시를 통하여만 자신을 알리신다는 것이다. 그러므로 일반계시나 자연계시란 아무런 의미가 없다. 이에 반하여 반틸은 자연계시가 사람이 인식하든 않든 늘 있다고 본다, 그리고 사람 안에 하나님 지식이 있다고 본다. 하나님 지식을 통해서 신자와 불신자 사이에 소통이 가능하다고 본다. 반틸은 불신자에게 있는 하나님 지식이 복음적 소통의 전제라고 본다. 이에 반하여 박윤선은 복음적 소통이란 성령의 역사로만 가능하다고 본다: “인간은 죄로 인하여 어두워졌으므로 제 힘으로는 하나님을 알 수 없다. 하나님께서 성령으로 말미암아 직접 알게 해주셔야 된다. 죄로 인하여 어두워진 인간에게 자연계시로 소리쳐 하나님의 영광을 선포해주건만(시19: 1-7, 롬1:19), 그들은 이것을 의식하지도 못할뿐더러 도리어 만물들의 증거를 밟아 누른다.”<sup>34)</sup> 이러한 박윤선의 일반계시 평가절하는 그의 신학적 삶을 신령주의 내지 근본주의 경향으로 몰아간다.

### 3) 전제주의적 변증

박윤선은 전제주의 변증을 제안함에 있어서 여러 변증의 한계를 지적한다. 경험주의적 변증(experimentalistic defense)은 감정 내지 체험을 표준으로 함으로써 종교적 경험을 해석된 성경에 대치시키고 있다. 그리고 종교적 체험 밖에서는 이해되거나 정당화 되지 못한다.<sup>35)</sup> 실용주의적 변증(pragmatic defense)은 신학적 진리를 아는데 실제적 유익을 표준으로 삼기 때문에 주관주의적이며, 우연주의적이다.<sup>36)</sup> 증거(힘)주의적 변증(evidentialistic defense)은 신앙상 유익을 주지만 불신자에게 믿음을 주지는 못한다. 증거주의적 변증은 자연인의 무지를 무시하고, 인간 이성주의와 무모한 타협을 하고 있다. 박윤선은 반틸을 따라서 복음주의를 대표하는 성공회의 버틀러(Butler) 감독이 제안한 “종교의 유비”(analogy of religion)에 대하여 불신자와의 접촉점이란 극히 형식적이고 내용은 없다고

31) 서영일, 상계서, 169

32) 장혜경, 상계서, 321

33) 정승원, “박윤선 박사의 변증학 고찰,” 350

34) 박윤선, 변증학, 9

35) 박윤선, “변증의 방법론,” 개혁주의 교리학, 서울: 영음사, 2003, 84

36) 상계서, 84-85

비판한다.<sup>37)</sup> 박윤선은 피력한다: “자연인의 신의식과 하나님과의 사이에는 안전한 다리가 놓여있지 않다. 이 접촉점의 가능성은 오직 하나님의 은혜와 성령의 역사로만 효과를 낸다.”<sup>38)</sup>

그러므로 박윤선은 전제주의적 변증을 제안한다. 이것은 천주교와 일부 복음주의자들이 시도하는 이층집(two stories house) 변증이 아니라 한덩이 집(block house)의 변증이다. 이것은 “초자연주의(성경이 말씀하시는 하나님을 믿음)에 의하여 하향식으로 한꺼번에 해석한다.”<sup>39)</sup> 전제주의 변증은 불신자의 처지에 서서 공통점만 찾는 작업을 하지 않고, “사실의 기준이 하나님이라고 처음부터 주장한다.”<sup>40)</sup> 박윤선은 반틸을 따라서 “신자와 불신자 사이에 영적으로도 공동지식 영역이 있다”는 사실을 부정한다.<sup>41)</sup> 박윤선은 이성적 논증으로 불신자를 설득해야 할 것이 아니라 성령을 통하여 이들 속에 억눌려 있는 신의식이라는 접촉점에 호소해야 한다고 말한다. 이것이 바로 계시의존 사색이다: “성령께서는 진리에 대해서만 증거하신다. 진리는 신자가 불신자로 더불어 타협하여 기독교 유신론을 약체화함이 아니다. 신자는 불신자에게 대하여 처음부터 회개의 필요를 말해야 한다...그들은 자율주의를 버리고 처음부터 계시의존 사색을 가져야 한다.”<sup>42)</sup>

박윤선은 계시의존 사색의 논리를 네가지로 특징지운다.<sup>43)</sup>

첫째, 그것은 순환논리(circular reasoning)이다. 하나님의 존재는 인간 이성이 증명할 수 없다. 그러므로 하나님의 존재는 그의 말씀이 스스로 계시에 의하여 증거하신다. 하나님의 말씀은 그 자체가 진리이므로 어 이상의 권위의 증거를 필요로 하지 않는다.

둘째, 윤리적 인식론(ethical epistemology)의 논리이다.

하나님의 진리를 알기 위해서는 먼저 우리의 삶 전부를 그에게 복종시켜야 한다. 하나님 지식의 문제에 있어서 복종이라는 윤리와 실천이 중요하다. 박윤선은 개혁신학자 존 프레임(John Frame)을 인용한다: “하나님께 순종하는 것이 지식으로 인도한다.”<sup>44)</sup>

셋째, 한덩어리(block house) 논리이다.

하나님 지식에는 개별 장이 아니라 성경 진리 전체가 전제되어야 한다. 성경은 한 덩어리로 주조(鑄造)된 집이다. 기독교 인식론은 어떻게 아는가(how to know)가 아니라 무엇

---

37) 상계서, 88-89

38) 상계서, 90

39) 상계서, 91

40) 상계서, 91

41) 상계서, 93

42) 상계서, 93

43) 상계서, 96-98

44) 상계서, 97, John Frame, The Doctrine of the Knowledge of God, (Phillipsburg: Presbyterian and Reformed, 1987), 30

이 진리(what to know)인지를 다룬다. 기독교 인식론은 “성경이 진리인가?” “하나님이 정말 계신가?” “세계가 어떻게 있는가?”에 관해서가 아니라 “우리가 믿는 하나님이 어떤 분인가/” “하나님이 창조하신 세계”에 관하여 다룬다. 하나님의 존재와 그의 속성은 분리될 수 없다: “하나님은 살아 계실 뿐만 아니라 그의 계시의 말씀을 통하여 말씀하신다.” 존재와 속성은 분리될 수 없으므로 한 덩어리 논리이다.

네째, 내적 정합성(inner-coherency)의 논리이다.

전제주의적 진리는 증거주의적으로는 증명될 수 없다. 귀납법적으로도 증명되지 않는다. 그러나 믿는 자에게는 증거주의적 논리가 전혀 무시되지 않는다. 믿는 자에게는 모든 것이 내적인 적합성을 이룬다. 이것이 바로 신앙의 유비(analogy of faith)요 논리(faith logic)이다. 그러므로 박윤선은 아브라함 카이퍼가 말한 “순수한 중립적인 사실- 하나님에게 소속되지 않는 것이란 찬성 천하에 없다”는 명제를 수용하고 있다.

#### 7. 비판적 성찰: 이론적 개혁주의, 실천적 근본주의

박윤선은 이론적으로는 개혁신학 전통에 충실하고 가르쳤으나 실천적으로는 그의 선배인 박형룡과 같이 문화적 사명에 무관심 하거나 지극히 소극적인 태도를 나타내었다. 그는 바빙크의 개혁교의학을 즐겨 읽었고 신학교에서 가르쳤다. 그래서 그의 제자들이 『개혁주의 교리학』이라는 책까지 그의 이름으로 출판하였다.<sup>45)</sup> 그러나 박윤선은 일반은총이나 문화적 사명에 관하여는 언급하지 않거나 경시하는 경향을 보였다. 필자는 이것을 이론적 개혁주의, 실천적인 근본주의 경향이라고 부르고 싶다.

##### 1) 일반계시 경시

박윤선은 개혁신학이 말하는 일반은총에 관하여 언급하지 않고 있다. 그의 『개혁주의 교리학』에서도 ‘일반 은총’에 관한 글이 없을 뿐 아니라 이에 관한 언급이 없다. 박윤선은 성경본문 주석에서는 ‘칼빈주의,’ “칼빈주의 정치,” “근본주의 약점” 등의 주제에 관한 논의에서는 이 세상에 관하여 긍정적으로 말하고 있다. 가나 혼인잔치에 대한 주석에서는 예수는 비판주의자가 아니라고 본다. 잠언 주석에서는 이생을 긍정하고, 이생에서의 삶의 지혜를 불교의 도피주의와 대조하여 설명한다. 여기서는 근본주의 약점인 일반은총에 대한 몰이해하고 지적하면서<sup>46)</sup> 개혁주의자들이 이 세상에서 삶의 모든 영역에서 하나님의 말씀을 지켜야 할 문화적 사명을 말하고 있다.

그런데 박윤선은 설교에서 이생에 관하여 비판적으로 말하는 경우가 많았다. “삭개오의

45) 박윤선(유작), 개혁주의 교리학, 영음사, 2003

46) 서영일, 상계서, 360

신앙'이란 설교에서 그는 이 세상을 묘사하면서 존 번연의 “장망성,” 불교의 “고해” 라는 용어를 자주 사용하였다. 이 세상에서의 삶은 난파선을 타고 있는 사람들 같다고 묘사하고 있다.<sup>47)</sup> 이러한 일반은총을 부정적으로 이해하는 것에는 그의 몸에 베어든 도교나 유교 등의 신령주의적 세계관과 무관하지 않다. 한국의 부흥주의적이고 세대주의적 근본주의 풍토에서 그가 영향을 받았던 것이다.<sup>48)</sup>

박윤선이 주석적으로는 이론적으로는 개혁주의 세계관에 충실하려고 했으나 설교 등 실제 삶에서는 근본주의적이고 도피적인 삶의 태도를 지니고 있었다는 것은 일체의 압제, 남북 분단, 6. 25 전쟁, 공산정권에서의 피난 등 고난 속에 살고 있는 한국인의 그 시대적 상황에서 이해될 수 있다. 성주진이 그의 학창시절을 회상하는 바같이 채플 설교에서 박윤선의 설교가 기독교의 윤리를 강조한 점은 주목할만하다: “강도만난 사람을 내버려두고 간 제사장 처럼 제사장이 피고 싶은 비전 때문에 현재의 일을 등한시하는 것, 미래에 대한 개인적인 꿈을 더 중시해서 불행하고 비참한 자를 돌보지 않는 것은 악한 일이다.”<sup>49)</sup> 여기서 박윤선은 “강도만난 자, ” “불행하고 비참한 자”를 언급하고 있기는 하나 개인윤리의 차원에서 언급하지 사회윤리적인 의식은 아직도 결핍되어 있는 것 처럼 보인다. 이러한 사회참여나 사회변혁 같은 문화적 의식이 결핍되어 있는 것은 그의 인격적 결함이기 보다는 그분은 그 시대의 사람, 말하자면, 개인의 신앙과 윤리를 강조하는 전통적 복음주의 시대의 인물이었기 때문이다. 문화변혁주의는 착상적 맹아를 가지고 있는 것은 사실이나 아직도 복음의 정신으로 적극적으로 이 세상으로 뛰어 들어가는 실천적 문화변혁사상으로 나아가지 못한 것은 사실이다.<sup>50)</sup> 이러한 성향은 박형룡에게서도 나타난다.

박윤선은 바빙크는 잘 인용하면서 사회참여를 강조한 일반은총을 강조하면서 영역주권 (sphere sovereignty)을 천명하였다. 그러나 그는 정치와 문화에 적극적인 참여하였던 카이퍼에 관해서는 별로 인용하지 아니 하였다.<sup>51)</sup> 이것도 이러한 그의 근본주의적 현실이해에 기인한다.

1960년대 군부독재와 유신정권 시절 진보주의 신학자들이나 교회지도자들인 사회참여를 통하여 민중신학을 제시하면서 민중의 인권과 사회의 민주화와 인간화에 관심을 표명할 무렵 박윤선이나 박형룡 등 보수주의 지도자들은 정치에 대한 불간섭의 원칙으로 소극적으로 대응하였다. 별세하기 2년전인 1986년 박윤선에게 미정통장로교회 소속 복음주의 사

47) 서영일, 상계서, 361

48) 김영재, 상계서, 211

49) 성주진, “정암 20주기에 부쳐... 경건과 학문의 스승, 정암 박윤선,” 『개혁신보』, 2008년 11월 1일자

50) 박용규도 이러한 경향을 지적하고 있다. 그도 박윤선의 개혁사상을 “문화적 보수주의”로 보며 “문화변혁주의”로 보지는 않는다. 박용규, “한국교회와 정암 박윤선 박사의 역사적 의의,” 『죽산 박형룡과 정암 박윤선』 (수원: 합동신학대학원 대학교, 2005), 189-190, 207-208

51) 장혜경, “정암신학의 배경으로서 화란신학,” 신학정론, 합동신학대학원대학교, 제 22권 2호, 2004, 329

회참여 신학자인 간하배(Harvie Conn) 선교사가 교회의 사회와 정치 참여에 대한 질문을 하였다. 대답하면서 박윤선은 교회의 정치참여와 사회참여를 다음같이 거부하였다: “기독교 공동체로서의 우리는 정부의 도덕적 위치가 어떠하든지, 이 문제에 직접 개입할 수 없다. 개인 시민의 자격으로는 민주주의가 요구하는 바 정치문제에 직접 개입할 수 있다. 교회가 취할 수 있는 최선의 입장은 기도와 복음전과를 통하여 사람의 마음을 움직이도록 하는 것이지 반정부 운동에 직접 나가서 데모하는 것이 아니다.”<sup>52)</sup> 이러한 박윤선의 입장은 정부의 도덕적 잘못에 대하여도 비판적 표명을 삼가는 근본주의적 입장이라고 볼 수 있다. 구약의 예언자들이나 세례자 요한은 위정자의 도덕적 윤리적 죄에 관하여는 비판을 자제하지 않았다. 세례자 요한 이것 때문에 투옥되었고 순교에 까지 이르렀다.

## 2) 세대주의적 영향을 받은 역사적 전천년설

이러한 박윤선의 근본주의적 현실관은 그의 전천년설에 근거한 종말론 사상과 연관된다. 박윤선은 그의 지도교수인 메이천과 반틸 등 웨스트민스터의 대다수의 교수들이 무천년설을 지지했음에도 불구하고 역사적 전천년설(historical millennialism)을 지지하였다. 박형룡도 같은 입장에 서 있다. 박형룡도 그의 신학의 골격을 벌코프(Louis Berkhof, 1873-1953)의 조직신학에 의존하고 있음에도 불구하고 문화에 대해서는 개혁주의적 관심을 표명하지 않았다. 그의 종말론 역시 역사적 전천년설에 입각해 있다. 이것은 한국교회가 선교초기부터 무디(D. L. Moody)의 세대주의적 전천년설 신앙의 영향을 받았고, 1920년-30년에 활동한 부흥사들, 특히 성결교회 부흥사를 통해서 세대주의가 농후한 전천년설 신앙의 영향을 받았기 때문이다.

이들은 개혁신학자로서 의당히 개혁전통이 주장하는 무천년설 내지 후천년설을 주장해야 하나 이들은 현실참여론에 있어서와 마찬가지로 종말론에서도 개혁주의 전통보다는 한국적 신앙의 정서를 따랐다. 일제 암흑기를 거친 한국교회는 종말론을 선호했으며, 종말론 가운데도 역사적 전천년설을 믿었다. 길선주 목사가 강해했던 바같이 일제시대에 현실도피적인 종말신앙이 한국교회 신자들에게 위로가 되었던 것이다. 그래서 그리스도가 천년왕국 전에 재림한다는 역사적 전천년설 신앙은 일제시대, 남북분단, 6.25 전쟁, 고난을 당한 한국신자들에게 깊이 뿌리를 내리게 되었다. 1970년대 초반 하더라도 지상천년왕국을 인정하지 않고 바로 종말로 들어가는 것을 주장하는 무천년설 신앙은 보수적인 한국 장로교회 안에 용납되지 않았다.<sup>53)</sup>

## 3) 과격-칼빈주의적 경향: 타율주의

52) 서영일, 상계서, 379

53) 김영재, 상계서, 218

박윤선은 그의 변증학 사고에 있어서 반탈의 영향을 받음으로써 반탈이 지닌 과격칼빈주의의 경향에서 벗어나지 못하고 있다. “계시의존 사색”을 “타율주의”라고 표현한 것은 반탈의 과격-칼빈주의의 영향 아래 있다는 것이다. 여기서 반탈은 계시의존 사색을 “타율주의”로 표현함으로써 인간의 사색이란 마치 하나님의 계시에 대하여 주체적인 것인 능동성을 가진 것이 아니라 하나의 계시나 객체처럼 수동성을 지닌 것으로 말하고 있다. 여기서 반탈은 인간의 전적 부패를 강조함으로써 인간이 스스로 회개할 노력조차 필요 없는 것 처럼 말하는 것은 하나님의 주권을 지나치게 강조하는 것이다. 그래서 인간의 노력을 무능화하는 위험성에 직면하고 있다. 이것은 칼빈주의에 대한 균형잡힌 이해라고 볼 수 없다.

이것은 반탈의 전제주의 변증이 상대방의 이성이나 감정이나 의지에 호소하지 않고 상대방의 신의식(sensus divinitatis)에 호소한다는 것에서 드러난다.<sup>54)</sup> 여기서 반탈은 불신자의 이성을 전적으로 무능화시키는 위험에 빠지고 있다. 이성의 작용 없이 성령의 역사에만 의존한다는 것은 타율주의적이며, 신비주의적 이라고 할 수 있다. 필자의 이러한 견해는 결단코 알미니안주의를 옹호하자는 것은 아니다. 논증은 성령의 역사를 통하여 인간이 성과 감정과 의지에 호소하며 신앙을 일으킨다는 것이다. 신앙을 일으키는 것은 성령의 역사나 이성은 여기에 성령의 역사가 영향을 주는 영역이다. 따라서 반탈이 이성의 전적 무능을 말하는 것에 과격 칼빈주의의 요소가 있다는 것이다.

반탈이 특히 성공회 감독 버틀러(Joseph Butler, 1692-1752)의 방식을 알미니안 내지 천주교식의 자력구원의 방법이라고 비판하는 것은 불신자와 신자 사이에 인간성이라는 공유지역을 전혀 인정하지 않기 때문에 과격-칼빈주의라고 필자는 말하는 것이다.<sup>55)</sup> 반탈이 “덜 철저한 칼빈주의 입장”이라고 비판한 프린스턴 구학과 개혁신학자들 핫지와 워필드의 견해는 필자의 입장을 뒷받침해준다. 핫지(Charles Hodge)는 이성을 계시를 수용하고, 판단하고, 계시의 증거들의 판단자로 보았다.<sup>56)</sup> 워필드(B. B. Warfield) 역시 먼저 우리는 변증으로 모든 이들이 동의할 것을 세워놓은 후에야 비로소 본격적인 신학으로 나아간다고 말하고 있다.<sup>57)</sup>

진정한 계시의존 사색은 탈리케가 말하는 바 같이 성령론적 사유이며, 그것은 타율주의가 아니라 신율주의이다. 자율주의가 인본주의라면 타율주의는 율법주의이다. 이에 대하여 영자를 종합하는 것이 신율성(Theonomy)이다.<sup>58)</sup>

54) 이승구, 반탈, 개혁과 변증학의 선구자, 살림, 2007, 130

55) 김영한, “한복 복음주의 신학의 정체성” 성경과 신학,

56) Charles Hodge, Systematic Theology (Grand Rapids: Eerdmans, 1982), I: 51

57) B. B. Warfield, "The Idea of Systematic Theology," *Studies in Theology* (New York: Oxford University Press, 1932), 57, 74

58) 김영한, 헬무트 탈리케, 종교개혁적인 성령론적 신학, 살림, 2005, 234-297

## 맺음말

박윤선은 박형룡을 따라서 한국신학에 정통 개혁신학을 기초석으로 놓는데 기여한 신학자이다. 그를 통하여 화란의 개혁정통신학이 한국에 소개되었다. 그는 박형룡을 통해 도입된 미국 구프린스톤신학의 원류인 화란의 정통 개혁신학을 전수하는 데 큰 역할을 하였다. 그의 변증학적 사유의 특징인 “계시의존 사색”은 성경적 사색과 정통 개혁신학적 사색을 우리에게 물려주고 있다. 그럼에도 불구하고, 박윤선은 일반계시를 평가절하함으로써 이론적 개혁주의, 실천적 근본주의 경향을 벗어나지 못하고 있다. 박윤선이 의존하고 있는 반틸의 전제주의적 변증학 역시 인간의 부패성을 지나치게 강조하여 인간이성의 무능을 말함으로써 타율주의에 빠지고 있다.

## 참고문헌

- 김영재, 『박윤선. 경건과 교회 새신을 추구한 개혁신학자』, 살림출판사, 2007
- 김영환, 『헬무트 티리케, 종교개혁적인 성령론적 신학』, 살림, 2005
- \_\_\_\_\_, “승실 폐교 정신에 대한 신학적 성찰,” 기독교학저널, 제 4권, 2007년 12월, 숭실대학교, 15-34
- 김재성, “박윤선 박사의 개혁신학과 한국 신학사적 의의,” 『개혁주의 교리학』, 서울: 영음사, 2003
- 박용규, “한국교회와 정암 박윤선 박사의 역사적 의의,” 『죽산 박형룡과 정암 박윤선』 (수원: 합동신학대학원 대학교, 2005)
- 박윤선, “변증의 방법론,” 『개혁주의 교리학』, 서울: 영음사, 2003,
- \_\_\_\_\_, “바르트의 성경관 비판,” 『신학지남』, 1937. 7월,
- \_\_\_\_\_, “바르트의 계시관 비판.” 『신학지남』, 1937년 9월
- \_\_\_\_\_, 『개혁주의 교리학』, 서울: 영음사, 2003,
- 박형룡, “박윤선 박사의 잠언적 교훈,” 『박윤선의 생애와 사상』, 수원: 합동신학교 출판부, 1995,
- 방지일, “우리에게 있는 나dana엘,” 『경건과 학문』, 서울: 영음사, 1987
- 서영일, 『박윤선의 개혁신학 연구』, 장동민 옮김, 한국기독교역사연구소, 2000
- 성주진, “정암 20주기에 부쳐... 경건과 학문의 스승, 정암 박윤선,” 『개혁신보』, 2008년 11월 1일자
- 이근삼, 『개혁주의 신학과 한국교회』, 『생명의 양식』, 2007
- 이승구, 『반틸, 개혁과 변증학의 선구자』, 살림, 2007,
- 장혜경, “정암신학의 배경으로서 화란신학,” 『신학정론』, 합동신학대학원대학교, 제 22권 2호, 2004
- 정승원, “박윤선 박사의 변증학 고찰,” 『신학정론』 25권 2호, 2004
- John Frame, *The Doctrine of the Knowledge of God*, (Phillipsburg: Presbyterian and Reformed, 1987)
- Charles Hodge, *Systematic Theology I* (Grand Rapids: Eerdmans, 1982)
- \_\_\_\_\_, *Systematic Theology*, Abridged edition, (Grand Rapids: Baker, 1988)
- Cornelius van Ti, *The Defense of the Faith*, (Phillipsburg: Presbyterian and Reformed, 1967)
- B. B. Warfield, “The Idea of Systematic Theology,” *Studies in Theology* (New York: Oxford University Press, 1932)

< Abstract > The Distinctiveness of Yun Sun Park's Theology  
-on the Revelation-relied Thinking-

Yung Han Kim(Professor & Dean of Graduate School, Soongsil Univ.

Founding President, Korea Reformed Theological Society)

Yun Sun Park made with a systematic theologian, Yongryong Park a great contribution to establishing a orthodox reformed theology by authoring the total commentaries on the Old Testament and New Testament from the orthodox reformed perspective. He conducted a critique on Karl Barth's Roman Letter commentary. The theology of Yun Sun Park is characterized as "revelation-relied thinking." His theological thinking is explained as biblical thinking, influenced by van Til's presuppositional defense. Its logic is characterized as circular reasoning, ethical epistemology, block house logic and inner-coherency. However, his theology is critically evaluated as theoretical reformed thought, however practical fundamentalism. His theology neglects general revelation, as well as is historical premillennialism influenced by dispensationalism. showing the tendency of hyper-calvinism. His revelation-relied thinking suggests us the Biblical thinking as well as orthodox reformed theological thinking. However, his thinking does not escape from the tendency of practical fundamentalism, but fall into the heteronomism, by overemphasizing the human depravity as well as asserting the impotence of human reason , following van Til.

## 정암 박윤선의 성령신학

최윤배 교수(장로회신학대학교, 조직신학)<sup>59)</sup>

우리는 본고를 박윤선의 간단한 생애, 그의 성령신학에 대한 필자의 논술 방법, 범위 등을 밝히면서 시작하였다. 박윤선의 성령론을 크게, 두 가지, 곧 성령의 위격과 사역으로 나누어 기술하고, 종말과 관계하여 마지막에 다루었고, 성령의 사역을 일반 사역과 특별 사역으로 나누어 논의했다. 박윤선의 성령신학을 다음과 같이 요약·평가할 수 있을 것이다.

첫째, 그의 성령신학은 신구약성경과 종교개혁전통, 특히 개혁신학 전통에 아주 근접해 있다. 그러나 방언의 문제에서는 교회 안에서 매우 소극적인 태도를 취한다.

둘째, 그의 성령신학은 “삼위일체(론)적” 성령신학이다. 성령은 하나님 자신이시며, 삼위들 중에 제3의 위격이시며, 자신의 고유성과 관련하여 경륜적 사역으로서 구원의 “실시”, “성화” 등의 사역을 하신다.

셋째, 그의 성령신학은 “그리스도 중심적·인식론적” 성령신학이다. 성령과 예수 그리스도는 내재적·경륜적으로 밀접한 관계 속에 있다. 성령은 예수 그리스도의 영이다. 성령과 예수 그리스도의 관계는 이중적(二重的)이다. 역사적 예수 그리스도는 성령으로 잉태하시고, 성령으로 사역하시고, 성령에 의해서 부활하셨다. 또한 부활·승천하셔서 하나님의 보좌우편에 앉아계시는 고양(승귀)된 예수 그리스도는 보혜사 성령을 보내시며, 성령으로 세례를 주신다. 부활·승천하신 예수 그리스도는 보혜사 성령을 통해서 현재 그리스도인과 교회에게 인식되시고, 현존하신다.

넷째, 그의 성령신학에서 성령의 사역은 크게 두 가지다. 창조질서 안에 있는 모든 피조물에 역사하시는 창조와 섭리의 사역으로서 일반 사역과, 구속질서 안에 있는 그리스도인과 교회를 중심으로 선택론과 하나님의 나라의 관점의 영역에서 역사하시는 특별 사역이 있다.

다섯째, 그의 성령신학에서 성령은 전적으로 타락한 인간을 불러서 중생시키는 것을 시작으로 일생동안 그와 함께 계시면서, 성령의 은사를 주시고, 성령의 열매를 맺게 하신다.

여섯째, 그의 성령신학에서 교회는 성령의 은사공동체이다. 성령은 교회의 설립과 양육을 위하여 오셨으며, 성령의 은사는 교회의 통일성과 유익을 위하여 주어졌다. 성령이 사용하시는 중요한 도구는 성경말씀과 두 가지 성례(세례와 성찬)이다. 성령에 의하여 성경말씀과 성례는 효력을 발생한다. 교회의 직분은 성령의 은사를 동반해야 한다.

일곱째, 그의 성령신학에서 성령은 메시아의 영이며, “말세”, 즉 종말의 영이다. 그

<sup>59)</sup> 한국항공대학교 항공전자공학과 졸업(B.E.), 연세대학교 대학원 전자공학과 졸업(M.E.), 장로회신학대학교 신학대학원(M.Div.), 대학원(Th.M.) 졸업, 네덜란드 캄펜(Kampen) 개혁신학대학교 졸업(Drs.), 네덜란드 아펠도른(Apeldoorn) 기독교개혁신학대학교 신학박사(Dr. theol.), 장로회신학대학교 조직신학 교수

리스도인은 장차 완성될 “천국”의 맛을 지금 이미 보고 있다. 성령은 그리스도인과 교회를 중심으로 전 피조 세계도 하나님의 영광에 참여하도록 우주론적 대망을 하시며, 이를 위해서 탄식하시며, 기도하시는 영이시다.

여덟째, 그의 성령신학에서 특이한 점은 역사적(歷史的)으로 일부 개혁과 정통주의에서 가끔 간과되거나 소홀히 여겨졌던 성령의 은사가 매우 강조되면서도, 일부 열광주의적 성령운동에서 자주 나타나는 특정한 입신이나 특정한 은사의 절대화에 대해 그가 매우 경계하고 있는 점이다. 이 같이 균형 잡힌 주장은 성경주석에서 그 근거를 찾을 수가 있을 것이다.

아홉째, 서론에서 밝혔듯이, 박윤선의 방대한 분량의 대부분의 작품들을 활용하지 못하고, 주로 그의 『개혁주의 교리학』을 중심으로 논문이 전개된 바, 앞으로 석사나 박사학위 논문 등에서 더욱 심도 있는 그의 성령론에 대한 연구를 기대한다. 그러나 본 연구가 박윤선의 성령론 연구에 물꼬를 터 주었다는 점에서 연구의 보람을 가지는 바이다.

## I. 서론

정암(正岩) 박윤선(朴允善: Rev. Yune Sun Park, D.D., 1905.12.11~1988.6.30)은 1905년 12월 11일 평북 철산군 백령면의 해변 마을 장평동에서 농업에 종사하는 아버지 박근수(朴根秀)와 어머니 김진신(金眞信) 사이에 출생한 2남 3녀 중 둘째 아들이었는데,<sup>60)</sup> 그에게 형 박윤석, 위로 누나 두 사람, 아래로 여 동생 한 사람이 있었다.<sup>61)</sup> 1979년 10월에 “그는 『에스라·느헤미야·에스더 주석』의 집필을 끝냄으로써 친구약 66권의 주석을 20권의 책에 수록하여 완간하는 대업을 이루었다. 1949년 『요한계시록 주석』을 처음으로 출판한 이후 30년간의 각고 끝에 결실을 보게 된 것이다.”<sup>62)</sup> 그리고 1988년 봄 학기 강의가 끝난 얼마 후 6월 12일에 그는 복부에 심한 통증으로 영동 세브란스에 입원하였다. 오랜 지병이 된 위궤양과 담석증이 악화되어 암으로 발전한 것이었다.<sup>63)</sup> 마침내 “1988년 6월 30일 그는 영면했다.”<sup>64)</sup>

박윤선의 생애와 사상을 일반적으로 다룬 훌륭한 작품들이 이미 많이 나왔고,<sup>65)</sup> 그

60) 김영재, 『박윤선-경건과 교회 쇄신을 추구한 개혁신학자-』(경기 파주: 살림출판사, 2007), 11.

61) 박윤선, “나의 생애와 신학,” 합동신학교출판부(편), 『박윤선의 생애와 사상』(서울: 합동신학교출판부, 1995), 11.

62) 김영재, 『박윤선-경건과 교회 쇄신을 추구한 개혁신학자-』, 167-168.

63) 김영재, 『박윤선-경건과 교회 쇄신을 추구한 개혁신학자-』, 245쪽에서는 사망일을 6월 29일로, 254쪽에서는 6월 30일로 기록하고 있다.

64) 한승홍, “박윤선의 신학사상(II),” 『목회와 신학』 통권 제44(1993.2.1), 217.

65) 김영재, 『박윤선-경건과 교회 쇄신을 추구한 개혁신학자-』; 서영일, 『박윤선의 개혁신학 연구』(서울: 한국기독교역사연구소, 2000); 한승홍, “박윤선의 신학사상(I),” 『목회와 신학』 통권 제43(1993.1.1), 194-203, “박윤선의 신학사상(II),” 『목회와 신학』 통권 제44(1993.2.1), 205-217, “박윤선의 신학사상(III),” 『목회와 신학』 통권 제45(1993.3.1), 251-261; 합동신학교출판부(편), 『박윤선의 생애와 사상』(서울: 합동신학교출판부, 1995); Sung-Kuh Chung, *Korean Church*

의 생애와 사상에 대한 일반적 기술이 없어도, 본고의 주제에 대한 논의를 가능케 하기 때문에, 우리는 직접적으로 주어진 주제에 초점을 맞추어 기술하기로 한다. 이미 황창기가 “박윤선의 성령론”에 대하여 훌륭하게 논의한 바가 있지만, 그는 여기서 주로 오순절 성령의 강림 이해를 중심으로 논하면서 그의 성령론에 대한 보완점을 많이 지적하였고,<sup>66)</sup> 실제적으로 박윤선의 성령론에 대한 전반적인 논의가 지금까지 많이 진행되지 않았다. 따라서 우리는 박윤선의 성령론을 오늘날의 토론의 장으로 끌어오기 위하여, 특정한 관점에서 살펴보지 않고, 그의 성령론 전반을 골고루 살펴보고자 한다.

박윤선의 성령신학에 대하여 논의할 때, 우리는 그의 작품의 연대를 고려하지 않고 사용할 것이며, 주로 그의 『개혁주의 교리학』을 중심으로 살펴볼 것이며,<sup>67)</sup> 논문의 구성은 조직신학에서 일반적으로 기술하는 방법과 순서대로 두 가지, 즉 성령은 누구이시며, 성령은 무엇을 하시는지에 대하여 논의하기로 한다.

## II. 성령의 위격

### A. 성령과 삼위일체 하나님

박윤선은 “성경에 ‘삼위일체’라는 낱말이 언급되어 있지는 않으나 이 교리의 성립은 성경 전체에 포함되어 있다.”고 말한 뒤, 구약에는 하나님께서 친히 1인칭 복수인 ‘우리’의 입장에서 말씀하시고(창1:26; 11:7), 하나님의 행동이 복수 동사로 묘사된 곳도 있고(창 35:7), 신약성경에도(마28:19; 고후13:13; 마3:16-17; 고전12:4-6; 벧전1:2) 삼위가 함께 언급된 곳이 발견된다는 것이다.<sup>68)</sup>

박윤선은 삼위일체 교리는 오묘하고, 신비하여, 피조물로서의 우리는 그것을 알기 어렵지만, 성경의 말씀 그대로 믿는다고 말한다.

“성부도 하나님이시고, 성자도 하나님이시고, 성령도 하나님이시다. 이 삼위께서는 한 하나님이다. 다시 말하면 하나님의 본체는 하나이신데 그 인격은 세 분이고, 그 세 분께서는 권능과 영광에 있어서 동일하시다는 것이다. 명심할 것은 이 교리는 하나의 신비로서 우리 피조물들이 완전히 이해할 수 없다는 것이다.”<sup>69)</sup> “그런데 어떻게 신성(神性)은 동일체이시면서 격위(格位)는 서로 다를 수 있을까? 우리는 제한된 피조물로서 이 오묘에 대하여 알기 어렵다. 그렇지만 우리는 성경의 말씀 그대로 믿는다.”<sup>70)</sup>

기독교의 삼위일체 교리는 유대교의 일신론(monothelism)과 이방인 출신 기독교 개종자들의 다신론(polytheism)의 종합에서 비롯되었다는 종교사학파적인 주장에 강하게 반대하면서, 박윤선은 성경이 삼위일체 교리에 대해 명백하게 증거하고 있다고 주장한다. 아

*and Reformed Faith*(Seattle: Time Printing, 1996), 189-191.

66) 황창기, “박윤선의 성령론,” 『신학정론』 제14권(2호, 1996.11.1), 332-370.

67) 박윤선, 『개혁주의 교리학』(서울: 영음사, 2003).

68) 박윤선, 『개혁주의 교리학』, 119.

69) 박윤선, 『개혁주의 교리학』, 119.

70) 박윤선, 『개혁주의 교리학』, 124.

버지 하나님과 아들 하나님과 성령 하나님께서 각각 인격성을 가지셨을 뿐만 아니라, 실체도 셋이라는 “삼위삼체설(三位三體說)”이나, 한 분 하나님의 활동 또는 계시 방법이 세 가지로 나타난다는 “사벨리안 설(Sabellianism)” 또는 “일위삼양설(一位三樣說)”이나, 오리게네스(Origenes)와 아리우스(Arius) 등에 의해서 주장되었던 종속설(從屬說), 즉 성자께서 성부에 의해서 창조되어, 성자의 실체가 성부의 실체와 다르다는 주장의 반(反)삼위일론적 이단설들에 반대하여 니케아회의와 콘스탄티노플회의가 성경과 일치하게 말하였다. 이 회의들은 “① 사벨리안의 학설을 반대하고 삼위의 엄격한 인격적 구분을 내세웠고, ② 아리우스파에서 주장한 바 성부와 성자는 실체 있어서 서로 다르다(즉 ‘비슷하다’는 것, ὁμοίουσιν)고 한 학설을 반대하고 성부와 성자의 동질성(ὁμοούσια)을 내세웠다.”<sup>71)</sup>

박윤선은 성경주석을 통하여 삼위일체 하나님의 일체성과 삼위성을 위격 간의 동등성과 구별성을 통해 증명하고자 한다. 그는 하나님 아버지의 유일성(시6:4; 요17:3; 고전8:3; 고전8:4하; 약2:19; 딤후2:5; 습14:9)과, 성자 예수 그리스도께서 아버지와 동등한 참 하나님이신 동시에(요1:1; 20:28; 롬9:5; 골2:9; 요일5:20; 사9:6; 요14:9-11), 아버지와 구분되는 다른 인격이심(요17:3; 요11:41-42; 17:1-26; 마26:39, 42, 44; 눅23:46)을 강조한다.<sup>72)</sup> 또한 그는 성령도 성부와 성자와 동일한 하나님이신(행5:3-4; 딤후3:16; 벧후1:21) 동시에 성부와 성자와 다른 인격으로 구분된다고(요14:16; 15:26) 주장한다.<sup>73)</sup>

그는 삼위일체 교리의 핵심을 세 가지 항목으로 나누어 기술하는데, 처음 두 항목들이 ‘내재적(본성적) 삼위일체’에 관한 기술이라며, 마지막 셋째 항목은 ‘내재적·경륜적 삼위일체’에 관한 기술로 볼 수 있다.

“다음과 같은 상황들은 삼위일체 교리의 골자이다. 첫째, 삼위 하나님의 본체가 하나라는 것은 질적(신의 본질)으로 동일하실 뿐만 아니라 수적(數的)으로도 하나라는 의미이다(빌2:6). 둘째, 하나님의 위가 셋이라는 것은 인격에 있어서도 셋이라는 의미니, 이것은 인간의 지식으로써 해결할 수 없는 오묘이다. 셋째, 삼위 안에서 성자는 성부에게, 성령은 성자에게 구원 사역상 종속적 관계(subordination in God’s redemption economy)를 가진다. 즉 성자께서는 성부의 보내심을 받으셨으므로 성부에게(요6:38; 13:20; 14:28; 17:7; 고전3:23), 성령께서는 성부에게서 나오시지만(요15:26), 성자의 보내심을 받으셨으므로(요15:26) 성자에게도 종속 관계를 가지신다.”<sup>74)</sup>

우리가 우리 자신과 삼위일체 하나님과의 관계에 대한 신앙고백과 의식 없이 삼위일체론을 취급하다 보면, 우리는 자칫 사변적으로 흐를 수가 있다. 그러나 박윤선은 성경주석과 함께 구원론의 관점에서 경륜적 삼위일체론을 취급함으로써 일종의 사변을 피할 수가 있었다. “우리가 하나님 아버지의 사랑이 아니면 구원받을 수가 없고(요3:16), 그의 아들 예수 그리스도의 은혜가 아니면 하나님 아버지께 갈 수 없고(요14:6), 성령의 도움이 없이는 우리가 거룩해질 수 없다.”<sup>75)</sup>

71) 박윤선, 『개혁주의 교리학』, 120-121.

72) 박윤선, 『개혁주의 교리학』, 123-124.

73) 박윤선, 『개혁주의 교리학』, 124.

74) 박윤선, 『개혁주의 교리학』, 120.

삼위 하나님께서 함께 사역을 하시면서도 위격의 고유성으로 인하여 각 위격에게 고유하게 주어지는 사역을 박윤선은 잘 파악하고 있다.

“우선 천지 창조시 삼위 하나님께서 함께 하셨음을 우리는 볼 수 있다. 성부 하나님은 그 계획자 이시고, 하나님의 말씀(그리스도)은 그 방편이시며, 성령께서 그 내부적 성취 사역에 임하셨다. 다시 설명하면 창1:1-5에서 하나님은 창조의 주재(主宰)이시며, 말씀은 ‘하나님이 가라사대’로 나타나셔서, 없던 것이 있도록 하시는 존재의 원리가 되시고, 성령께서는 그 원리 속에서 역사하셨다. 이것은 구속 사업에 있어서도 마찬가지다. 즉 아버지 하나님께서 구원의 방침을 세우셨고, 성자 예수 그리스도께서는 구원의 중보자로서 인류 구원의 중보적 경륜을 이루셨으며, 성령께서는 그 구원을 인류에게 실시하시되 내면적인 역사로 각 개인의 마음속에서 일하신다. … 그렇다면 이 구절은(요일4:4. 필자) 천지 만물을 창조하신 성부·성자·성령 삼위의 하나님께서 기독교인과 친밀히 계시며 그의 구원을 이루시는 사실을 말해 주는 것이다. 우리는 이러한 성경적 교리를 바로 깨달을 때 신앙생활에 큰 담력을 얻게 된다.”<sup>76)</sup>

이상의 박윤선의 삼위일체 하나님 이해로부터 우리는 성령론과 관련하여 다음과 같이 요약할 수 있을 것이다. ① 성령은 성부와 성자와 동일한 하나님이다. ② 성령은 제3위의 하나님이다. ③ 성령은 내재적·경륜적으로 성부로부터 나오시고, 성자에 의해서 보냄을 받으시며, 구원에서 성화의 사역을 하신다. 결국, 박윤선은 삼위일체 하나님의 일체성의 관점에서 성령을 하나님 자신으로 간주하여, 성령의 ‘신성(神性)’을 주장하고, 성령을 삼위일체 하나님의 삼위성의 관점에서 제3의 “격위(格位, Person)”로 인정하고, 성령의 독립적 ‘인격성(人格性)’을 주장하며, 성령의 고유성(固有性, proprietas)과 관련하여, 삼위일체 하나님의 사역 속에서 성령의 주된 경륜적 사역을, “내부적 성취” 또는 구원의 “실시” 또는 “내면적 역사” 또는 ‘성화(聖化)’로 표현하고 있다. 결국, 박윤선은 내재적·경륜적 삼위일체론적 성령론을 주장하고 있는 셈이다.

## B. 성령과 예수 그리스도<sup>77)</sup>

비록 박윤선은 A.D. 1054년 서방교회와 동방교회의 분열의 주요 원인이 되었던 ‘필리오케’(filioque) 문제와 이 용어에 대한 교리적 언급을 시도하지 않을지라도, 그는 성령과 예수 그리스도 사이에 상호 불가분리의 관계성을 매우 강조한다.

“참된 신비주의는 말씀(그리스도)과 영(wood en geest를 Woord en Geest로 고칠 것, 필자)의 관계를 바로 가지되, 거짓 신비주의는 말씀과 영의 관계를 잘못 취급한다. 다시 말하면 거짓된 신비주의는 성령을 말씀에서 독립시켜 취급한다. 스킨더가 여기서 의미한대로 말씀은 그리스도를 의미한다. 거짓된 신비주의는 그리스도 중심주의를 내세우는 것보다 성령을 중심한다. 실상 성령은 그리스도

75) 박윤선, 『개혁주의 교리학』, 120.

76) 박윤선, 『개혁주의 교리학』, 124-125.

77) 성령과 예수 그리스도의 관계에 대한 논의는 한 편으로 성령의 위격 속에서 취급되어야 내용이 있고, 다른 편으로 성령의 사역 속에서 취급되어야 할 내용이 있다. 그러나 편리상 우리는 성령의 위격을 취급하는 현재 위치에서 성령의 사역도 예수 그리스도와 관련 속에서 취급할 것이다.

도를 전파하기 위하여 사역하시는 분인 만큼, 그의 모든 사역이 언제나 그리스도를 중심한다(요 15:26).”<sup>78)</sup>

첫째, 우리가 이미 논의한 삼위일체론 속에서 성령은 성부로부터 나오고, 성자에 의해서 보냄을 받음으로써 성령과 성자는 밀접한 상호 관계 속에 있었다.

둘째, ‘그리스도’라는 명칭의 의미와 기능 속에서 성령과 예수 그리스도는 상호 밀접한 관계 속에 있다. 박윤선은 예수 그리스도의 이름의 의미를 언어학적으로 그리고 신학적으로 고찰한다. ‘예수’라는 이름은 구약의 ‘에호수아’(구원)와 같고, ‘그리스도’라는 이름은 구약의 ‘기름 부음 받은 자’, 곧 메시아라는 헬라어 역이고, ‘그리스도’는 예수의 공적(official) 명칭이며, 히브리어의 메시아, 즉 ‘기름부음 받은 자’에 해당되며, 구약의 배경으로 볼 때, 하나님의 성령을 특수한 의미에서 부음 받음을 나타낸다.(사61:1; 스후4:1-6) 구약에서는 왕과 제사장은 필수적으로 기름부음을 받아야 했다. 그러나 선지자의 경우에는 단 한 번 기름부음을 받은 기록밖에 없다.(왕하19:16) 확실히 이 이름은 어떤 인물을 성별하여 특별한 임무를 맡기는 것을(하나님 앞에서 대표하여 백성을 다스림) 표지(標識)하는 것이다. 예수 그리스도는 성령으로 잉태되실 때 이미 성령의 기름 부음을 받았다고 할 수 있으나, 공적(公的)으로는 그가 세례를 받으실 때이다.(마3:16-17)<sup>79)</sup>

셋째, 성령께서 예수 그리스도의 지상 생애의 삶에 항상 함께 하셨다. 이때는 성령이 예수 그리스도보다 우월권을 가진 것처럼 보인다. “우선 예수님의 동정녀 잉태하심[成肉身]에서 그렇게 되어 있고(마1:18-20; 눅1:26-35), 세례 받으심(마3:16-17), 십자가에 못 박혀 죽으심(마27:50-51; 막15:37-38)과 부활하심[구원성취](마28장; 막16장; 눅24장; 요20장), 오순절 성령 강림(행2:1-12) 등 지상 성역 전반에 걸쳐 삼위께서 함께 하셨다. 그 가운데 예수님께서 세례를 받으신 사건을 들어 말하자면 예수님은 세례를 받으시고, 성령은 비둘기 같이 내려 예수님 위에 임하시고, 성부 하나님의 음성(‘이는 내 사랑하는 아들이요 내 기뻐하는 자라’)은 하늘로부터 들려 왔다.”<sup>80)</sup> 여기서 지상에서의 역사적(歷史的) 예수 그리스도는 ‘성령의 담지자(擔持者)’이심을 알 수 있다.

넷째, 부활·승천하신 후에 예수 그리스도께서 보혜사 성령을 그의 백성에게 보내신다. “예수님이 땅에 계실 때에 약속하신 것과 같이 저가 승천하셔서 保惠師 성령을 보내셨다.”<sup>81)</sup> “그리스도의 영”이라는 말은 그리스도께서 보내셔서 사역하시는 성령을 가리킨다.<sup>82)</sup> 예수 그리스도의 부활은 그가 메시아이시라는 증표요, 우리에게 주실 영적 축복과 은사의 근원이다.<sup>83)</sup> 박윤선은 예수 그리스도의 승천에 대한 여섯 가지 의미 중에 하나가 “땅위에 성령님을 보내시려는 전제다(요14:26; 16:7-15).”라고 주장한다.<sup>84)</sup> 즉 구속사적으로

78) 박윤선, 『개혁주의 교리학』, 369-370.

79) 박윤선, 『개혁주의 교리학』, 242-243.

80) 박윤선, 『개혁주의 교리학』, 134-135.

81) 박윤선, “오순절 운동과 선교,” 『신학지남』 Vol. 39. no. 3(1972.9.1), 8.

82) 박윤선, 『개혁주의 교리학』, 286.

83) 박윤선, 『개혁주의 교리학』, 280.

84) 박윤선, 『개혁주의 교리학』, 282.

지상에서 사역하시던 예수 그리스도께서 부활·승천하신 후에야 비로소 오순절 성령 강림이 이루지는 것이다. “그리스도의 속죄 사업과 성령의 강림하심은, 구원 경륜의 성질상 밀접히 관계되어 있다. 그러므로 그리스도의 역사에 뒤이어 성령이 오실 것은, 구약에도 가르친 하나님의 경륜이다. … 그러므로 그의 부활 승천에 뒤이어 성령님이 오시도록 하신 것이 하나님의 경륜이다.”<sup>85)</sup> 부활·승천하신 예수 그리스도는 지금 보혜사 성령을 보내주시는 성령의 파송자의 역할을 하신다. 구약성경에 나타난 예언자직, 제사장직, 왕직의 모형이 예수 그리스도의 삼중직(munus triplex) 속에서 성취된 것이다. 메시아로서 삼중직을 가지신 예수 그리스도는 예언자, 제사장, 왕으로서 성령론적 관점에서, 즉 성령을 통하여 그 직분을 수행하신다. “이 삼중직의 참 회복은 실패로 점철되어 온 지상의 혈통이 아니고 하나님의 신(‘나의 신’, 스가랴 4장)과 장차 오실 메시아(스가랴 6장)로 말미암아 세워지는 하나님의 나라(신약시대)로 그 정점적인 성취를 본다는 것이다.”<sup>86)</sup>

위에서 논의한 셋째와 넷째 관점은 성령의 예수 그리스도에 대한 관계는 구속사에서 이중적(二重的)이라는 사실을 밝혀준다. 즉, 부활·승천하시기 이전의 역사적(歷史的) 예수 그리스도는 성령의 능력으로 잉태되시고, 성령의 능력으로 사역을 하시고, 성령의 능력으로 부활하신다. 여기서 성령이 역사적 예수 그리스도보다 우월하신 것처럼 보인다. 반대로 부활·승천하셔서 하나님의 보좌우편에 계시는 예수 그리스도는 보혜사 성령을 보내시는 분이시다. 여기서 예수 그리스도가 보혜사 성령보다 우월하신 것처럼 보인다. 전자의 관점은 주로 공관복음에서 두드러지고, 후자의 관점은 주로 요한복음과 바울서신에서 두드러진다.<sup>87)</sup> 그러나 “이러한 두 관점들이 서로 상반되는 것은 결코 아니다. 오히려 그것들은 상호 보완적이다. … 예수는 그가 처음 성령을 받은 자이며, 성령을 지닌 분이라는 사실만으로도 성령을 보내신 자가 될 수 있다.”<sup>88)</sup> “성령이 내려 누구 위에든지 머무는 것을 보거든 그가 곧 성령으로 세례를 주는 이인줄 알라.”<sup>89)</sup>

박윤선의 경우, 성령과 예수 그리스도는 내재적 삼위일체 속에서와 구속사 속에서 상호 불가분리의 관계 속에 있다. 성령은 하나님의 영이신 동시에 예수 그리스도의 영이시다. 성령과 예수 그리스도의 관계에서 나타난 박윤선의 성령론은 부처(M. Bucer)와 칼뱅,<sup>90)</sup> 바르트와 베르코프(H. Berkhof)<sup>91)</sup> 등 대부분의 개혁전통에서 발견되는 성령론의 전형적인 특징들 중에 하나에 해당되는 “그리스도 중심적·인식론적 또는 그리스도 중심적·적용(응용)적 성령론”이다. 그러나 그는 성경주석에 특별히 관심한 성서신학자(주경신

85) 박윤선, 『성경주석 요한복음』 (서울: 영음사, 1991), 481.

86) 박윤선, 『개혁주의 교리학』, 283.

87) 최윤배, “한경직의 성령신학,” 한국개혁신학회(편), 『한국개혁신학』 제23권(서울: 도서출판 불과구름, 2008), 131.

88) H. Berkhof, *De leer van de Heilige Geest*(Nijkerk: G.F. Callenbach N.V., 1964), 8-19.

89) 요1:33하.

90) Yoon-Bae Choi, *De verhouding tussen pneumatologie en christologie bij Martin Bucer en Johannes Calvijn*(Leiden: Uitgeverij J.J. Groen en Zoon, 1996), 222.

91) 최윤배, “헨드리쿠스 베르코프의 성령론 발전 개요,” 서울장신대학교 출판부 편, 『서울長神論壇』 제8집(광주: 서울장신대학교 출판부, 2000), 110.

학자)이기 때문에 교리사에서 지금도 뜨거운 논쟁이 되고 있는 ‘필리오케’(filioque)에 대한 분명한 논의는 발견되지 않는다.

### Ⅲ. 성령의 사역(事役)

박윤선은 구약과 신약에서 똑같이 나타나는 성령의 활동을 “성령의 삼중 사역(三重使役)”으로 분류하는데, 즉 우주의 “창조자” 및 “우주 만물의 지지자(支持者)”와 “통치자”로서의 사역, “천국운동의 집행자”와 “하나님의 나라의 사역자”로서의 사역, 그리고 “우주나 신국(神國)” 뿐만 아니라, 개개인에 대한 “심령을 개조(改造)”하는 사역이다.<sup>92)</sup> 또한 박윤선은 “창조질서에 있어서도 하나님께서 아담을 생령이 되게 하시고, … 구원질서에 있어서도 역시 그가 사람에게 생령의 성령을” 주셨다고 주장한다.<sup>93)</sup> 성령의 사역에 대한 박윤선의 분류 방법을 참고하고, 논의상의 편리함을 위하여 성령의 “일반 사역(事役)”과 “특별 사역”으로 나누어서 기술하기로 한다.

박윤선은 성부, 성자, 성령 삼위일체 하나님을 창조주 및 섭리주이신 동시에 구속주로 이해하고 있다. “구원의 작업은 창조와 마찬가지로 삼위일체 하나님의 공동 작업으로 이루어진다.”<sup>94)</sup> 다시 말하면 성령 하나님은 창조주 및 섭리주이신 동시에 구속주가 되신다. 창조주로서의 성령 하나님께서 모든 만물을 창조하시고, 섭리하시는 사역을 ‘일반 사역’으로, 구속주로서의 성령 하나님께서 구원하시는 사역을 ‘특별 사역’으로 부를 수 있을 것이다. 삼위일체 하나님은 창조주이신 동시에 구속주로서 창조와 구속 사역을 함께 하심이 언급된 박윤선의 말을 앞에서 이미 인용하였다.<sup>95)</sup>

성경 주석에 근거한 박윤선의 다음의 말 속에서 삼위일체 하나님의 창조 사역과 구속 사역이 뚜렷하게 나타난다.

“창조 사역에 있어서 삼위 하나님의 동시 개입을 주목해야 한다. 하나님의 영(πνεῦμα)이 수면에 운행하셨고, 성자 곧 말씀(‘하나님이 가라사대’, 요1:1-2)에 의하여 창조하셨고, 또한 ‘하나님이 보시기에 좋았더라’고 한 말씀을 보면 성부 하나님의 기쁘신 뜻이 창조 사역에 들어 있는 것이다. 이 사실을 창조 사건과 원리적으로 병행하는 구원사에서도 마찬가지이다. 인류 구원사(救援史)도 그 전반에 걸쳐 삼위 하나님이 개입하신다.”<sup>96)</sup>

#### A. 창조주 및 섭리주 성령 하나님의 일반 사역

박윤선은 창조론과 섭리론을 언급할 때, 창조와 섭리의 주체를 삼위일체 하나님으로 간주해야 한다고 강하게 주장한다. “창조”는 삼위일체 하나님께서 태초에 그 기쁘신 뜻대로 그의 영광을 위하여, 보통 섭리와 달리 기적적인 간섭(miraculous intervention)으로

92) 박윤선, 『성경주석 소선지서』 (서울: 영음사, 1979), 148, 율1:28절 주석.

93) 박윤선, “오순절 운동과 선교,” 12.

94) 박윤선, 『개혁주의 교리학』, 311.

95) 박윤선, 『개혁주의 교리학』, 124-125.

96) 박윤선, 『개혁주의 교리학』, 134-135, 참고, 박윤선, “창조론,” 『신학정론』 제2권(제4집, 1984), 346-363.

기존의 자료를 사용하심이 없이(ex nihilo) 현상세계와 영적 세계를 구별이 있게 하시고, 그에게 의존하도록 지으신 것을 가리킨다. ... 창조 사역에 있어서 삼위 하나님의 동시 개입을 주목해야 한다.”<sup>97)</sup>

천사들의 세계인 영적 세계도 삼위일체 하나님께서 창조하셨다.<sup>98)</sup> “현상 세계”에 대한 창조 중에서 하나님은 인간 창조에 특별한 관심을 기울이셨다. 왜냐하면 인류로 하여금 모든 피조물들을 관리케 하는 것이 하나님의 목적이었기 때문이다. 인류 창조에 대한 기록인 창세기 1:26-28절과 창세기 2:7절의 말씀은 매우 중요한 사실이 기록되어 있다. ‘우리’ 라는 말은 일인칭 복수로서 삼위일체 하나님을 가리키며, 창세기 3:22절의 ‘우리중 하나’에 의하여 정당화된다. “그러므로 ‘우리’가 만들자고 하심은 삼위일체 안에서 의정, 혹은 약정을 의미한다. 이만큼 사람은 중요하게 창조되었다고 보아야 한다. 다른 것들을 창조하실 때에는 이런 말씀이 없었다.”<sup>99)</sup>

박윤선은 섭리를 보통 섭리와 개별(초자연적) 섭리로 나누는데, 개별 섭리라는 것은 하나님께서 자연 법칙을 무시하시는 것이 아니고, 자연 법칙을 내시고 또 그것을 관리하시면서도 그것을 통해서 특수 간섭도 하신다는 것이다. “하나님의 보통 섭리는 (1) 그가 지으신 만물을 보존하심(preservatio)과 (2) 그가 만물 안에서 이미 세우신 자연 법칙을 따라 만물을 작동시키는 협력(concursus)과 (3) 그가 자신의 영광을 위하여 왕으로서 통치(gubernatio)하심이다.”<sup>100)</sup>

박윤선은 계시를 “일반계시”와 “특별계시”(하나님의 말씀인 성경)로 나눈다.

“우리는 하나님의 말씀을 ‘특별 계시’라 하고, 자연 만물(우주 삼라만상, 역사의 흐름, 인간의 이성)을 ‘일반계시’라고 한다. 그러나 인간이 하나님을 반역한 이후로 일반계시만으로써는 하나님을 아는 데 절대적으로 부족하게 되었다. 하나님의 형상대로 지음 받은 인간이 타락함으로 인하여 그 하나님의 형상의 지식면에서 받은 영향(noetic effect in the image of God)은 치명적으로 손상을 입었다. 그와 같이 자연계시에 덧붙여서 그에게 주어진 것이 특별계시인 성경(하나님의 말씀)이다. 그것이 성령께서 사용하시는 절대 필수의 매개체가 된 것이다. 인간이 범죄한 후에는 특별계시를 통해서만 자연계시를 바로 해석할 수 있게 되었다. 그리고 거듭난 인간은 하나님과 바른 관계를 맺음으로(성령을 온전히 받음으로) 하나님에 대한 바른 지식을 소유하게 된다.”<sup>101)</sup>

박윤선에 의하면, 일반적으로 성령께서 사역하실 때, 자신이 원하시는 ‘매개체’ 내지 ‘도구’를 사용하셔서 일하신다.

“인간은 죄로 인하여 어두워졌으므로(렘17:9), 제 힘으로는 하나님을 알 수 없다. 하나님께서 성령으로 말미암아 직접 알게 해주셔야 된다. 죄로 인해 어두워진 인간에게 자연계시도 소리쳐 하나님의

97) 박윤선, 『개혁주의 교리학』, 134; 박윤선, “창조론,” 346.

98) 박윤선, 『개혁주의 교리학』, 137.

99) 박윤선, 『개혁주의 교리학』, 148, 참고 179.

100) 박윤선, 『개혁주의 교리학』, 161.

101) 박윤선, 『개혁주의 교리학』, 81, 참고 153.

영광을 선포해 주건만(시19:1-7; 롬1:19), 그들은 이것을 의식하지 못할 뿐더러 도리어 만물들의 증거를 밟아 누른다. 오직 하나님께서 모든 것을 하셔야 된다(하나님 단독 사역주의). 이 말은 전도행위와 진리의 글을 강론함이 필요치 않다는 것이 아니라, 한 사람을 하나님께 인도하는데 있어서 궁극적인 설득은 하나님께서만 하신다는 것이다. 즉 성령께서 하신다는 것이다. 다른 모든 것들은 매개체(medium) 내지는 도구(instrument)에 불과하다. 일반적인 의미에서 이런 매개체나 도구는 다른 것이 아니고, 하나님의 말씀과 그의 피조물인 자연 만물이다.”<sup>102)</sup>

박윤선이 ‘특별계시’에 대한 언급에서는 특별계시의 주체를 성령으로 분명하게 밝히지만, ‘일반계시’ 또는 ‘자연계시’에 대한 언급에서는 성령에 대하여 언급하지 않고, ‘하나님’에 대해서만 언급한다.

“계시는 하나님이 나타내신 그의 능력과 그의 성품과 그의 의지이다. 자연 만물에 나타난 하나님의 계시로서는 ‘창세로부터 그의 보이지 아니하는 것들 곧 그의 영원하신 능력과 신성이 그 만드신 만물에 분명히 보여 알게’(롬1:20) 된다. 그리고 하나님의 특별한 계획과 간섭으로 나타난 계시는 ‘하나님이 성령으로’(고전2:10) 우리에게 주신 것이다.”<sup>103)</sup>

여기서 사용된 ‘하나님’은 삼위일체 하나님을 가리키는 것이라는 사실을 박윤선의 창조론에서 사용된 일반적 논법에 근거하여 추론해 볼 수 있을 것이다. 결국 창조주 및 섭리주 성령 하나님께서는 일반계시의 사역에 관여하시고, 구속주 성령 하나님은 성경이라는 특별계시의 기록과 이해와 해석의 사역에 관여하신다는 사실을 알 수가 있다. 박윤선의 경우, 성령은 일반계시와 특별계시의 사역에 직접적으로 또는 도구와 매개체를 사용하여서 개입하시기 때문에, 박윤선의 계시론 내지 인식(지식)론은 성령론적이라는 결론을 내릴 수가 있다.

“우리는 성경이 하나님의 말씀이며 또 계시(啓示)라는 주장을 성경에 근거하여 가진다. 첫째, 바울은 자기의 전도나 설교의 말씀을 바로 ‘하나님의 말씀’(살전2:13)이라고 하였다. 하나님의 말씀과 하나님의 계시는 동일한 것이다. 계시록 1장에서 ‘계시’(1절)와 ‘하나님의 말씀’(2절)은 동일시 되고 있다. 둘째, 히브리서 기자는 구약의 말씀을 인용하면서 ‘성령이 이르신 바’(히3:7)라고 전체하였다. 이와 같이 사역의 말씀을 ‘성령’의 말씀이라고 하였으니, 이것은 곧 ‘하나님의 말씀’이라는 뜻이고(하 10:5), 히5:12의 ‘하나님의 말씀’은 성경을 염두에 둔 것이 분명하다. 셋째, 베드로는 구약의 말씀이 성령의 감동으로 되었다고 증거하며, 또 바울의 서신들을 구약의 말씀과 다름없는 권위 있는 글이라고 증거하였다(벧후1:20-21; 3:15-16).”<sup>104)</sup>

박윤선은 구원론에서 ‘하나님의 부르심(Vocation)’을 세 가지, 즉 일반적 부르심 또는 이법적(理法的) 부르심, 그의 특수계시의 말씀을 통한 부르심, 성령을 통한 내부적 부르심으로 나누어 취급한다. 그는 첫 번째 부르심을 “일반적 은혜(보통은혜)” 또는 “일반

102) 박윤선, 『개혁주의 교리학』, 81, 참고 153.

103) 박윤선, 『개혁주의 교리학』, 19.

104) 박윤선, 『개혁주의 교리학』, 35, 참고, 38ff.

은총”(common grace)이라고 부른다. 첫 번째 부르심은 복음전파와는 같을 수 없으나, “율법전파의 정도”는 된다. 이것은 자연계(롬1:20), 역사(행17:26), 이성(理性, 참빛, 요1:9), 양심(롬2:14-15)에 의하여 성립되며, 그 효과는 사람을 변화시켜 구원하지는 못하지만, 몇 가지 일을 하는데, 가령, 자연계를 통하여 사람들로 하여금 하나님을 알도록 촉구하고(롬1:20), 인류 사회의 죄악을 견제하고(살후2:6-7), 모든 피조물들을 보존시키고(창6:3; 시36:7; 145:9), 도덕적 질서 유지(롬2:14-15) 등의 일이다.<sup>105)</sup>

여기서도 비록 박윤선이 세 번째 부르심에만 “성령”이라는 단어를 사용하고 있지만, 사실상 내용적으로 이해할 경우, 첫 번째 부르심에 해당되는 “일반 은혜”는 창조주 및 섭리주 성령 하나님의 ‘일반 은총’이나 ‘일반 은사’로 이해해야 할 것이다.

## B. 구속주 성령 하나님의 특별 사역

우리는 구속주 성령 하나님의 특별 사역을 두 가지, 즉 그리스도인과 교회로 나누어서 기술하고자 한다. 구원의 시행은 주로 구속주 성령 하나님에 의해서 이루어지지만, 원칙적으로 구속주 성부, 성자, 성령 삼위일체 하나님에 의해서 이루어진다고 박윤선은 이해한다.

“구원은 성령의 역사로만 가능하다. 예수 그리스도께서 성취하신 모든 의(義)와 구속(救贖)도 성령의 중보사역으로 말미암아 그 은혜가 우리에게 미친다. 즉 구원의 작업은 창조와 마찬가지로 삼위일체 하나님의 공동 작업으로 이루어 가신다. 곧, 하나님이 계획하시고 그리스도께서 성취하시고 성령께서 택하신 자에게 실시하신다.”<sup>106)</sup>

### 1. 성령과 그리스도인

비록 박윤선의 성령 이해는 모든 각론들(loci) 속에 골고루 분산되어 나타나고 있지만, 지금 취급하고자 하는 그의 구원론 속에 집중적으로 나타나고 있다. 그의 『개혁주의 교리학』 제5편의 제목은 “구원론”인데, 그 목차가 “제1장 성령의 은혜”, “제2장 성령의 은사”로 구성된 것을 보면, 그의 구원론 속에서 성령론이 매우 밀접하게 결부되어 있음을 알 수 있고, 또한 그가 “제5편 구원론”을 시작하는 말, “구원은 성령의 역사로만 가능하다.”라는 말을 통해서 그것을 짐작할 수 있을 것이다.<sup>107)</sup>

우리가 앞에서 이미 정의한 성령에 대한 명칭에 의할 경우, 구원론에서 성령의 사역은 특별 사역으로서 보혜사이신 구속주 성령 하나님의 사역으로 볼 수 있다. 박윤선은 구원론에서 두 가지, 즉 “구원실행의 서정”(Ordo Salutis)과 성령의 은사 문제를 집중적으로 취급하고 있다. 그런데, 성령의 은사는 구원론뿐만 아니라, 교회론과도 밀접한 관계에 있기 때문에, 성령의 은사문제는 교회론에서 다루고자 한다.

박윤선은 “구원실행의 서정”, 즉 ‘구원순서(서정, 질서)’에서 다양한 견해들이 있지

105) 박윤선, 『개혁주의 교리학』, 314-315.

106) 박윤선, 『개혁주의 교리학』, 311.

107) 박윤선, 『개혁주의 교리학』, 311.

만, 자신은 “단계적 차례”를 인정할 수밖에 없으며, 그 차례는, “개혁주의 신학”에 따르면, “부르심, 중생, 회심, 신앙, 칭의, 영자 삼으심, 성화, 궁극적인 구원, 영화의 순서”로 이루어진다고 말한다.<sup>108)</sup>

박윤선이 주장하는 구원순서에서 항상 동반되는 것은 성령의 역사이며, 믿음이 여기에 밀접하게 결부되어 있다. “신앙이 단순히 우리 인간의 힘만으로는 성립될 수 없고, 그것은 하나님의 선물이며(엡2:8) 오직 성령의 능력으로 성립된다는 것이다.”<sup>109)</sup> 박윤선에 의하면, 사람이 믿음으로 구원받고(엡2:8-9), 믿음으로 의롭다함이 되고(롬3:28; 5:1), 믿음으로 성화되고(행26:18), 믿음으로 영화되고(벧전1:9), 믿음으로 행하게 되고(고후5:7), 믿음으로 은혜에 이르게 되고(롬5:2), 믿음으로 소망의 실상을 가지며(히11:1), 믿음으로 궁극적 실재의 확실성을 알게 된다.(히11:3)<sup>110)</sup>

첫째, “하나님의 부르심(Vocation)”에는 세 가지가 있다.<sup>111)</sup> 교회의 복음전파와 관계 없이 자연인이 일반은총을 통하여 “율법전파의 정도”의 효과를 가지는 “일반적 은혜(보통 은혜)”에 의한 부르심이 있다. 또 교회의 복음전파를 통한 “외적인 부르심”은 차별 없이 누구든지 상대하고 복음을 전파하는 것(마22:14)인데, 교회의 복음전파를 받았음에도 불구하고, 복음을 믿지 않는 자에게도 복음의 일반 은총적 효과는 임한다.(사55:10-11). 마지막으로 “내부적인 부르심”은 개인적으로 또는 공중적으로 전파된 교회의 복음말씀을 들은 자들의 마음이 성령으로 말미암아 열려지고 참으로 믿게 됨을 가리킨다. 마지막의 내적인 부르심의 결과는 그 대상자에게 중생으로 나타난다. 우리는 박윤선이 주장한 “내부적인 부르심” 속에서 구속주 성령 하나님의 사역을 발견할 수 있다.

둘째, 박윤선은 중생(重生)의 주체, 즉 “중생의 사역자는 하나님의 성령과 그의 말씀이다.”라고 성경주석을 근거로 여러 번 강조한다.<sup>112)</sup> 그는 바빙크의 중생에 대한 정의를 인용하여 자신의 중생에 대한 정의로 대신한다. 중생은 사람의 영혼의 본체(substance)를 별도로 만드는 새로운 창조도 아니고, 외부적인 도덕적 개선도 아니고, “오직 사람의 성질의 영적 갱신”이다. 이 갱신은 사람의 행위, 생활 방식, 사상, 활동뿐만 아니라, 사람 전체가 본질상 핵심에 있어서 변동을 받는 것이며, 심지어 그 사람의 몸도 이 변화에서 제외되는 것이 아니다.<sup>113)</sup> 중생의 결과의 네 가지 내용은 시간적 선후 없이 동시에 나타난다고

108) 박윤선, 『개혁주의 교리학』, 314, 참고, 최윤배, “죽산 박형룡의 구원론: 칭의와 성화를 중심으로,” 한국개혁신학회(편), 『한국개혁신학』 제21권(2007), 197: “박형룡은 개혁신학과 성경주석의 논의를 통해서 구원 서정으로서 소명(召命), 중생, 회심(= 회개+신앙), 칭의, 수양(收養), 성화, 성도의 견인(堅忍), 영화(榮化)의 순서로 언급하는 것이 유익하다고 주장한다.” 박윤선, “성령에 의한 구원실시와 은사문제,” 『신학지남』 Vol. 46. no. 4(1979.12.1), 8쪽에서는 ‘Ordo Salutis’를 “구원실시의 질서”로 번역하며, 중생, 회개, 신앙, 칭의, 성화만이 취급되어 있다.(pp. 8-16)

109) 박윤선, 『개혁주의 교리학』, 328.

110) 박윤선, 『개혁주의 교리학』, 326.

111) 박윤선, 『개혁주의 교리학』, 314-316.

112) 박윤선, 『개혁주의 교리학』, 316, “중생은 하나님의 말씀으로 말미암는(엡5:26; 약1:18; 벧전 1:23-25) 성령의 역사로(요3:5; 딤후3:5) 이루어지는데,”(316), “중생하게 하는 역사는 하나님의 성령과 그의 말씀이 하신다.”(317)

113) 박윤선, 『개혁주의 교리학』, 316.

볼 수 있다. 중생의 결과로 자아의 분열이 일어나며, 죄책감을 가지며, 예수 그리스도에 대한 믿음이 생기며, 중생의 네 번째 결과는 “유효한 은혜(efficacious)”인데, “구속의 은혜는 그것이 상대한 자들에게 효과적으로 관계를 맺는 것”이며, 성령으로 말미암아 이루어지는 중생은 죄인에게 내부적으로 선한 변동을 일으키는 “신창조의 역사”(겔11:19; 요 5:24; 고후5:17; 엡4:24; 골2:13)이다.<sup>114)</sup>

셋째, 박윤선은 회개(悔改)를 정의하기를, “회개는 사람이 전 인격으로 그리스도(하나님)께 돌아오는 영적 태도이다. 그는 지식적으로 죄를 분별하고, 감정적으로 죄를 미워하고, 의지적으로 하나님을 향하여 결단하는 것이다.”<sup>115)</sup> “회개하는 자는 신앙의 결단으로 그리스도께 돌아와서 성령의 도우심으로 그의 죄도 고치고 이긴다. 믿음이 없는 회개는 죽은 회개이고, 회개할 줄 모르는 믿음은 죽은 믿음이다.”<sup>116)</sup> “인간의 회개는 하나님께서 성립시키”시며, 회개하는 자에게 죄 용서와 고치심의 은혜가 주어진다.<sup>117)</sup> 박윤선의 경우, 회개에서도 성령의 역사가 필요하다.

넷째, 박윤선은 신앙을 네 종류로 구분하여 설명하는데, 귀신도 가질 수 있는 “역사적 신앙”(약2:19), 인간의 초자연적 행동을 믿는 “이적 신앙”(요1:49-51; 마7:22-23), “일시적인 신앙”(마13:20-21; 딤후4:10), 그리고 “구원받는 신앙”이 있다. 구원받는 신앙은 “중생한 생명의 뿌리를 가진 믿음이니, 사람이 중생할 때에 그 심령에 하나님이 심으신 씨와 같은 믿음이다. 이 믿음은 그리스도에 대한 사도적 전도 내용을 받고 우리의 사죄와 구원 완성을 위하여 지금 하늘에 살아 계신 전능하신 그리스도를 인격적으로 신뢰함이다.”<sup>118)</sup>

신앙의 대상은 하나님의 말씀과, 그리스도의 사건과, 살아계신 그리스도의 인격과, 살아계신 하나님의 인격을 믿는다는 것이다.<sup>119)</sup> 박윤선은 믿음이 하나님의 선물이며, 성령으로부터 나온다고 말함으로써 믿음의 성령론적 차원을 강하게 의식하고 있다. “신앙이 단순히 우리 인간의 힘만으로는 성립될 수 없고, 그것은 하나님의 선물이며(엡2:8) 오직 성령의 능력으로 성립된다는 것이다.”<sup>120)</sup> “성경과 정통신학에 따르면, 신앙은 복음을 듣는 자에게 성령으로 말미암아 발생하되(롬10:17) 그 듣는 자의 심리로 작용한다(행16:14). 강한 신앙도 성령으로 말미암아” 생긴다.<sup>121)</sup>

다섯째, 박윤선의 다음 주장 속에서 칭의(稱義)에 대한 정의가 분명하게 나타나고 있다.

“칭의는 법정 용어로서 범죄자가 법적 선언에 의하여 옳게 여김을 받는 것을 의미한다. 이 경우

114) 박윤선, 『개혁신주의 교리학』, 317-319.

115) 박윤선, 『개혁신주의 교리학』, 321.

116) 박윤선, 『개혁신주의 교리학』, 321.

117) 박윤선, 『개혁신주의 교리학』, 321.

118) 박윤선, 『개혁신주의 교리학』, 324.

119) 박윤선, 『개혁신주의 교리학』, 325.

120) 박윤선, 『개혁신주의 교리학』, 328.

121) 박윤선, “칼 바르트의 교의학에 나타난 신문, 그리스도론, 성령론,” 『신학정론』 제3권(제5집, 1985.5.1), 190.

그 죄인이 옳게 여김을 받는 것은 그 자신에게 의(義)가 전혀 없어도 성립되는 것이다. 죄인이 예수 그리스도를 믿을 때에 하나님은 그를 가리켜 ‘그리스도의 의에 참여자’라고 법적으로 선언하신다. ‘그리스도의 의’는 그리스도께서 죽었다가 다시 살아나심으로 이루어진 열매이니 곧 하나님의 의(義)이다.(롬16:10; 롬4:25) 신자에게 주시는 칭의 선언이 믿음으로만 받는 것이고 그 사람의 도덕적 자격과 무관하다는 진리는 롬4:4-5의 말씀- … 이 명확히 드러낸다.”<sup>122)</sup>

박윤선은 칭의의 특징을 성화와 비교하여 여섯 가지로 언급하는데, 첫 번째 특징은 칭의는 성화보다 논리적으로 우선하며, 세 번째 특징을 “칭의는 하나님께서 선언하시고 성화는 성령께서 시행해 주신다.”라고 비교 설명한다.<sup>123)</sup> 비록 박윤선이 성령을 칭의에는 결부시키지 않고, 성화에만 결부시키지만, 박윤선은 믿음에 의한 칭의를 주장하고, 믿음이 인간의 공로가 아니고, 하나님의 선물이며, 성령의 은사라고 주장한 점을 고려해 볼 때, 결국 그가 이해한 칭의는 성령의 역사와 무관하지 않다는 결론을 내릴 수가 있을 것이다. 그는 칭의의 근거는 오직 예수 그리스도께서 성취하시고, 우리에게 전가(轉嫁)하시는 의라는 사실을 다시 한 번 강조한다.

“칭의의 근거는 신자의 신앙도 아니다. 신앙은 그리스도를 영접하는 방법일 뿐(요1:12) 공로가 아니다. 더욱이 신자의 어떤 선행도 칭의의 근거는 될 수 없다(롬3:28; 갈2:16; 3:11). 칭의의 근거는 오직 그리스도의 죽으심과 다시 살으심으로 확정된 그의 의(그리스도의 능동적 순종과 피동적 순종으로 성립된 의로움)로만 성립된다. 이 근거는 하나님이 성립시키신 제도적 보장이니, 그리스도의 속죄에 대한 법적 보장이다(롬5:14-21).”<sup>124)</sup>

여섯째, 박윤선은 성화(聖化)의 사역을 삼위일체론적으로, 특별히 성령론적으로 규정한다.

“신자를 성화시키시는 이는 삼위일체 하나님입니다. … 살전5:23에 ‘(아버지) 하나님이 친히… 라는 말씀이 신자들의 성화 문제와 관련되어 나온다. 뿐만 아니라 성화의 작업은 하나님의 아들 그리스도께서 하시는 일이라고 성경은 말한다. 그것은 성화의 방법으로 그 자신을 희생하셨기 때문이다. … 그리고 성경은 신자의 성화 작업을 이루어 가시는 성령의 역사를 두드러지게 역설한다. 그 이유는 구속의 경륜으로 보아 성령께서 특별히 인간 존재의 내부에까지 들어오셔서 믿음과 덕을 발생하게 해 주시기 때문이다. 신자의 모든 덕행은 성령의 열매이다.(갈5:22-23) … 성화는 신자의 잠재의 식에서도 실현되어 간다. 성령의 동정(動靜)에 대하여는 인간의 전적 이해가 불가능하다(요3:8). 그러나 신자가 의식적으로 노력하는 가운데 성령의 은혜를 받아서 성화되기도 한다.”<sup>125)</sup>

성화는 “성령께서 신자로 하여금 점차 거룩해지도록 하시는 역사이다. ‘저(주님)와

122) 박윤선, 『개혁신주의 교리학』, 328.

123) 박윤선, 『개혁신주의 교리학』, 331-332, L. Berkhof의 견해와 대동소이하다, L. Berkhof, *Systematic Theology*(Grand Rapids: WM. B. Eerdmann Publishing Co., 1938/1981), 513-514.

124) 박윤선, 『개혁신주의 교리학』, 332.

125) 박윤선, 『개혁신주의 교리학』, 337-338.

같은 형상으로 화하여 영광으로 영광에 이르니 곧 주의 영으로 말미암음이니라’(고후3:18 하). 성화는 단번 사건이 아니고 계속 성취해 나아가는 과정(process)이다.”<sup>126)</sup> “신자를 성화(聖化)시키시는 이는 성령이시다(갈5:22-13). 그러나 신자 자신은 순종해야 할 책임자이다(고전15:58; 빌2:12; 골3:5; 히12:4).”<sup>127)</sup>

일곱째, 박윤선이 말하는 “성도의 궁극적인 구원”은 일반적으로 불리는 “성도의 견인(堅忍)” 교리에 해당된다고 볼 수 있다. 그는 뵈트너(Loraine Boettner)의 견해를 따라서 주장하는 바, 성도의 “구원의 견고성(확고성)”은 인간의 어떤 행실에 의존하는 것이 아니라, “하나님의 은혜에만” 달렸기 때문에 성도의 구원이 확실하다는 것이다.<sup>128)</sup> 비록 성도가 일시적으로 타락할 수 있지만, 그의 범죄로 말미암아 하나님의 선민된 자격을 상실하는 것은 아니다. 왜냐하면 “그가 참으로 택함 받은 성도라면 성령의 도우심으로 다른 사람이 알게 또는 모르게 회개하고 하나님께 돌아오는 날이” 있기 때문이다.<sup>129)</sup> 바로 이런 맥락에서 박윤선은 범죄한 성도에 대한 교회의 사랑에 근거한 권징을 주장한다.<sup>130)</sup>

여덟째, 신자의 ‘영화(榮化)’를 박윤선은 두 가지의 경우에 적용시켜서 이해한다. 하나는 예수 그리스도의 재림 시에 이루어지는 “육신의 부활” 또는 “몸의 구속(몸의 부활)”을 가리키고(롬8:18-26, 30), 다른 하나는 신자가 목숨을 거둘 때, “신자의 영혼이 하나님께로 가는 것”, 즉 “신자의 별세”를 가리킨다.(살전4:14; 계14:13; 딤후2:11; 고후5:8; 히12:23; 시73:24)<sup>131)</sup> 신자의 구원서정으로서의 영화와 관련하여 박윤선은 성령의 역사와 직접적으로 연결시키지는 않는다. 그러나 우리가 앞에서 언급한 성도의 영화는 믿음으로 말미암는다는 주장이나, “신령한 몸”(고전15:44)에 대한 주석에서 “몸”(σῶμα)이라는 말은 ‘영’(πνεύμα)이라는 말과 다르며(눅24:37-39), 신자들이 다시 살아 날 때 그 몸이 성령의 전적인 지배를 받지만, 역시 몸이라는 그의 주장과<sup>132)</sup> 구원순서를 논의하는 2장의 제목이 “성령의 은혜”라고 붙인 점에 근거해 볼 때,<sup>133)</sup> 박윤선이 이해한 성도의 영화는 성령의 역사와 무관하지 않음이 분명하다.

우리가 위에서 살펴보았다시피, 박윤선이 이해한 구원순서에서 신자의 구원의 주체는 일차적으로 구속주 삼위일체 하나님이지만, 특히, 구속주 성령 하나님의 역사가 고유한 역사로 나타난다. 또한 박윤선은 대부분의 구원순서에서 믿음을 밀접하게 결부시킨다. 구원순서의 성격과 관련해서, 박윤선은 “단계적”이라는 표현을 사용하는가 하면, 성화와 비교하여 칭의를 정의할 때는 칭의가 성화보다 “논리적으로 우선”한다고 말함으로써, 구원순서를 단계적 순서로 이해하는지 논리적 순서로 이해하는지, 또는 단계적인 동시에 논리적인 것으로 이해하는지 분명치 않다. 칼뱅과 박형룡은 구원순서를 시간적·단계적으

126) 박윤선, 『개혁주의 교리학』, 334.

127) 박윤선, “칼 바르트의 교의학에 나타난 신론, 그리스도론, 성령론,” 191.

128) 박윤선, 『개혁주의 교리학』, 340.

129) 박윤선, 『개혁주의 교리학』, 340.

130) 박윤선, 『개혁주의 교리학』, 341.

131) 박윤선, 『개혁주의 교리학』, 341-342.

132) 박윤선, 『개혁주의 교리학』, 485.

133) 박윤선, 『개혁주의 교리학』, 349.

로 이해하지 않고, 신학적·논리적 순서로 이해한다.<sup>134)</sup>

## 2. 성령과 교회

### 1) 성령의 은사공동체로서의 교회

박윤선은 교회를 삼위일체론적이며, 구속사적 관점에서 이해한다. 교회는 하나님에 의해서 예수 그리스도 안에서 선택된 자들의 모임이며, 예수 그리스도의 몸이며, 성령의 은사공동체이다. 신약의 교회는 구약의 하나님의 백성들과 함께 메시아에 대한 신앙을 공유함으로써 구속사적인 맥락 속에서 구약의 광야(廣野)교회(행7:38)와 연속성을 갖는다.

“교회’(ἐκκλησία)라는 말은 ‘불러냄’을 의미한다. 다시 말하면 교회는 하나님께서 택하시어 불러내신 사람들의 단체이다(롬11:1-5; 뱀전2:9). 하나님이 택하신 사람들이 누구인지 이에 대하여 궁극적으로 아시는 이는 하나님 뿐이시다. 그들은 마침내 예수 그리스도를 진정으로 믿는 자들이다. 칼빈(John Calvin)은 말하기를 ‘선택의 거울은 그리스도(그리스도를 믿는 신앙)’라고 하였으니, 누구든지 진실하게 그리스도를 믿는 자는 택함을 받은 자라는 뜻이다.”<sup>135)</sup>

또한 교회는 “메시아의 수반(隨伴) 현상”이다.<sup>136)</sup> 비록 예수 그리스도께서 신약의 교회를 직접 세우셨지만, 교회는 구약과의 관계 속에서 구속사적으로 그리고 메시아의 관점에서 이해되어야 한다. “우리가 신약의 교회의 설립이 구약 계시의 성취라고 생각할 때에 문제는 명백하게 해결된다. 구약 계시는 메시아의 오실 것을 예언하여 왔는데, 신약시대에 메시아가 오심으로 그것이 성취되었다. 메시아가 오셨다는 말은 곧바로 교회에 대한 구약 예언이 성취되었다는 것이다. 그 이유는 교회는 메시아의 수반(隨伴) 현상이기 때문이다.”<sup>137)</sup> 여기서 박윤선은 구속사의 틀 속에서 교회를 그리스도론적으로 이해하고 있음을 알 수 있다.

박윤선에 의하면, 하나님께서 교회의 설립과 양육을 위해서 성령을 보내시고, 신자들에게 성령의 은사를 주신다. “하나님께서 교회를 세우시는 일로 인하여 또 교회를 양육하시기 위하여 성령을 보내셨다. … 신자들에게 각각 다른 은사를 주시는 목적은 첫째, 교회의 통일을 위한 것이고 둘째, ‘유익하게’(πρὸς τὸ συμφέρον)한다는 것이다.”<sup>138)</sup>

박윤선은 신약시대 교회관의 변천을 다루면서 순교자 저스틴(Martyr Justin)의 글을 인용한다. “기독교회는 성령 받은 자들의 단체라고 하였다.”<sup>139)</sup> 박윤선은 “유기체(Organism)로서의 교회와 기관(Institution)으로서의 교회”를 취급하면서, 교회를 유기체로 비유하는 이유는 “몸은 단합체일 뿐만 아니라 생명체이기” 때문이라고 말한다. 기관으로서

134) 최윤배, “죽산 박형룡의 구원론: 칭의와 성화를 중심으로,” 203: “갈뱃과 박형룡은 모두 구원 순서(서정)를 시간적 순서로 이해하지 않고, 논리적 순서로 이해한다.”

135) 박윤선, 『개혁신의 교리학』, 377.

136) 박윤선, 『개혁신의 교리학』, 378.

137) 박윤선, 『개혁신의 교리학』, 378.

138) 박윤선, 『개혁신의 교리학』, 349; 박윤선, “성령에 의한 구원실시와 은사문제,” 『신학지남』 Vol. 46. no. 4(1979.12.1), 16.

139) 박윤선, 『개혁신의 교리학』, 379, Martyr Justin, *Adv. Haer.* IV, 36, 2. 재인용.

의 교회에 대한 논의에서 그는 속죄와 관련 없이 자연과 은혜를 병립시키는 로마 가톨릭 교회의 이원론적인 교회관을 비판하고, 교회의 기관과 제도가 자연에 속할 수 없다는 칼뱅의 주장에 동의하면서, “기관 교회는 은사의 기관적 표현인만큼 거기에서 일하는 일꾼들이 은사 중심으로 선출되어야 한다. … 누구든지 그의(가, 필자) 받은 은사에 따라서만 몸된 교회를 봉사할 수 있다. 교회에서 은사 없이 일한다는 자는 도적이요 강도이다.”라고 말한다.<sup>140)</sup>

비록 ‘유기적 생명체’라는 용어는 생물학적 용어이고, ‘기관’이라는 용어는 사회학적 용어와 깊은 관련이 있을지라도, 박윤선이 이해한 유기적 생명체로서의 교회와 은사공동체로서의 교회라는 사상 속에 교회에 대한 그리스도론적인 동시에 성령론적인 관점이 강하게 발견된다.

교회의 “성결성”, 즉 “거룩성”,<sup>141)</sup> 교회의 직분(직원)의 자격 조건으로서의 은사의 수여와 은사를 통한 봉사,<sup>142)</sup> 교회의 영적 권세,<sup>143)</sup> 영적인 것과 사랑에 기초한 권징,<sup>144)</sup> 등에 관한 그의 논의에서도 박윤선이 교회를 성령론적 관점에서 이해하고 있음이 밝혀진다.

박윤선은 은사론에 근거하여 만인제사장직과 직결되는 “일반교역”뿐만 아니라, 교회의 직분(직원)에 해당되는 “특수교역”도 인정하고 있다.

“교회의 교역자들은 평신도와 다른 제사장 계급은 아니다. 그리스도 외에는 특수 제사장은 없다. 교역자들은 제사장이라고 한다면 일반 평신도들도 그런 의미의 제사장이다. … 교회의 교역자들은 하나님의 은사에 의하여 어디까지나 봉사자이다(벧전4:9-11).”<sup>145)</sup>

“우리들은 은사를 받은 후에도 그 은사는 주님의 것이다. … 각기 받은 은사대로 봉사하도록 되어 있다(벧전4:10-11). 직원도 그 받은 은사의 종별에 따라 그 은사의 위치에서 봉사하는 것 뿐이다. 예를 들면 목사라는 직원은 그 신분 자체가 남 보다 높은 것이 아니고 그 받은 은사도 다른 은사들 보다 계급적으로 높은 것이 아니다. 그리고 그는 그가 받은 은사(공, 가르치는 은사와 다스리는 은사) 때문에 교회를 봉사한다.”<sup>146)</sup>

140) 박윤선, 『개혁주의 교리학』, 382.

141) 박윤선, 『개혁주의 교리학』, 383: “교회관에 있어서 신자들 자신이 영적으로 성별되는 것은, 곧 하나님께 소속된 것과 또는 그들의 생활이 순결함을 가리켜 교회의 성결이라고 한다.”

142) 박윤선, 『개혁주의 교리학』, 389.

143) 박윤선, 『개혁주의 교리학』, 395: “영적 권세라는 것은 세속적 권세와 정반대의 성질을 가진다. 세속적인 것은 인류가 자력으로 인간적 배경에 의하여 지배하는 것이다. 그러나 영적 권세는 교회(혹은 교회의 대표자들)가 하나님의 아들 예수 그리스도의 말씀을 배경으로 하고 하나님의 은혜와 은사(恩賜)의 힘으로 봉사할 자격을 의미한다. 심지어 교회가 행사하는 치리도 교회의 왕(그리스도)의 말씀을 봉행(奉行)하는 봉사의 자세로 실행되어야 한다. 그러므로 영적 권세라는 것은 (1) 그리스도의 이름과 성령의 능력에 의한다는 뜻이고(요20:22-23; 고전5:4) (2) 어디까지나 남을 섬기기 위한 것이고 섬김을 받기 위한 것이 아니다(마23:10-12).”

144) 박윤선, 『개혁주의 교리학』, 415.

145) 박윤선, 『개혁주의 교리학』, 300, 참고, 354.

146) 박윤선, 『개혁주의 교리학』, 389, 참고, 389-393.

## 2) 은혜의 방편: 하나님의 말씀과 성례전(세례와 성찬)

박윤선은 은혜의 방편을 정의하기를 “은혜의 방편이란 하나님의 말씀과 및 성례를 말하다.”<sup>147)</sup> 교회의 직분에 대한 객관주의와 주관주의 모두를 반대한 박윤선은 “은혜의 방편”, 즉 은혜의 수단인 문제에서도 로마 가톨릭교회의 객관주의와 “신비가들”의 주관주의를 비판하고, “개혁주의 교회”의 길을 걸어간다고 말한다.

“로마 가톨릭교회는 은혜의 방편으로서 성례가 그 자체에 은혜를 보관하고 있다고 그릇되게 말한다. 그리고 신비가들은 성령의 직접적인 사역을 강조하면서 말씀(성경)과 성례는 심령 속에 은혜의 역사를 비유할 뿐이라고 한다. 그러나 개혁주의 교회는 위의 두 가지 견해를 반대하고, 하나님은 은혜의 방편에 절대적으로 매이지 않으셨으나, 그가 그것들을 그의 기쁘신 뜻대로 사용하신다고 믿는다.”<sup>148)</sup>

어떤 학자들은 교회, 신앙, 회개, 기도를 은혜의 방편으로 간주하지만, 박윤선은 교회는 은혜의 방편을 실행하는 자이고, 회개, 신앙, 기도는 은혜를 받은 결과로 생기는 신자의 주관적 행위이기 때문에, 이것들은 중요할지라도, 은혜의 방편 자체는 아니라는 것이다.<sup>149)</sup>

### (1) 성령과 하나님의 말씀

박윤선은 하나님의 말씀은 성경을 중심으로 이해하되, 성경과 설교와 성령의 역사를 포함하여 매우 포괄적으로 관련시킨다. 칼뱅이 사용한 용어로 말한다면, 하나님의 말씀인 성경을 중심으로, 박윤선에게서 “성령의 영감”과 “성령의 내적 조명”과 “성령의 수단으로서의 성경” 말씀이 매우 중요하다.

“이것은(하나님의 말씀, 필자) 인격적인 말씀, 예수 그리스도를 가리키지도 않거니와 어느 때에나 하나님에게서 직접 나오는 계시를 가리키지도 않는다. 이것은 기록된(영감된) 말씀을 가리키는데 주로 증거자의 입으로 전파되는 때의 그 말씀(성경)을 가리키나, 그 밖에 여러 가지 방법으로 신자들을 접촉하는 그 말씀도 가리킨다.”<sup>150)</sup>

박윤선은 성령의 사역 없이 말씀의 사역만을 강조하는 것을 율법주의로 정의하고, 말씀의 역사를 등한시하면서 성령의 역사만을 강조하는 것을 반율법주의라고 정의하면서, 양자를 동시에 비판한 뒤, 자신은 “개혁주의” 관점에서 말씀과 성령의 동반을 주장하면서도, 특별한 경우에는 말씀이 없어도 사역하실 수 있는 성령의 사역의 우월성을 주장한다. 여기서 루터와 루터주의는 성령과 말씀의 관계에서 “말씀에 의하여”(per verbum) 라는 말을 사용하여 말씀이 성령보다도 우월성을 지녔다면, 칼뱅은 “말씀과 함께”(cum verbo) 라

147) 박윤선, 『개혁주의 교리학』, 418.

148) 박윤선, 『개혁주의 교리학』, 418.

149) 박윤선, 『개혁주의 교리학』, 418.

150) 박윤선, 『개혁주의 교리학』, 418.

는 말을 사용하여 박윤선처럼 성령과 말씀의 밀접한 관계를 확보하면서도, 말씀에 대한 성령의 우월성을 주장할 수 있었다고 볼 수 있다.<sup>151)</sup>

“율법주의는 말씀 사역만 강조하고 성령의 역사를 필요하게 느끼지 않는 반면에, 반율법주의는 성령의 역사만을 필요하게 보며 말씀의 역사를 등한히 한다. 그러나 개혁주의는 말씀만으로는 충분하지 않고 성령의 역사의 동반을 주장한다. 성령께서 말씀 없이 역사하실 수도 있으나 보통으로는 말씀과 함께 역사하신다.”<sup>152)</sup>

박윤선은 헤르만 바빙크(Herman Bavinck)의 글을 하나님의 말씀과 관계하여 인용하는데, 성령과 관계된 부분을 재인용해 보면 다음과 같다.

“하나님의 말씀은 하나님 자신에게서 분리되어 있지 않으며, 그리스도나 성령에게서도 분리되지 않는다. 성경 전체가 성령으로 영감되었고 계속하여 성령으로 말미암아 보관되며 능력있게 되는 만큼, 거기서(성경에서) 취하여 전파되는 부분적 말씀도 역시 그러하다.”<sup>153)</sup> “개혁자들은 성경 말씀의 능력 있는 역사를 무인격화 마술적인 것으로 생각하지 않고, 그것이 늘 성령으로 역사하신다고 생각하였다. 성령은 늘 말씀과 함께 하시며 말씀으로 활동하시되, 언제나 같은 모양으로 역사하시지는 않는다.”<sup>154)</sup>

박윤선에 의하면, 율법과 복음은 하나님의 말씀의 전(全) 내용이며, 율법과 복음은 서로 동반되어 구약시대에도 있었고, 신약시대에도 있었다. 사실상 구약시대에도 복음은 약속의 형태로 있었고, 이 약속의 형태의 복음이 신약시대에는 성취의 형태로 완성된 것이다.<sup>155)</sup>

박윤선의 경우, 은혜의 방편으로서의 기록된 성경 말씀은 성령으로 영감된 말씀이며, 오늘날도 성령의 역사를 통하여 역사하게 된다. 성경말씀은 반드시 성령의 사역의 동반을 통하여 역사하지만, 특별한 경우 성령은 말씀 없이도 역사하실 수가 있다. 그에게서 말씀에 대한 성령의 우월권이 발견된다.

## (2) 성령과 성례(세례와 성찬)

성례는 세례(유아세례)와 성찬으로 구성된다. 박윤선은 말씀과 성례를 다음과 같이 비교한다. “(1) 말씀은 성례 없이도 스스로 존재를 유지하며 또 스스로 완전하나, 성례는 말씀 없이 스스로 완전할 수 없다. (2) 말씀으로 사람으로 거듭나게 하며 믿음을 견고케 하나, 성례는 다만 믿음을 견고케 할 뿐이다. (3) 말씀은 세계 그 어디든지 가지만, 성례는 진실한 신자들만 상대한다.”<sup>156)</sup>

151) 최윤배 공저, 『16세기 종교개혁과 개혁교회의 유산』(서울: 한국장로교출판사, 2003), 277; 임창복·최윤배 공저, 『개혁신학과 기독교교육』(서울: 한국장로교출판사, 2007), 157-158.

152) 박윤선, 『개혁주의 교리학』, 420.

153) 박윤선, 『개혁주의 교리학』, 419.

154) 박윤선, 『개혁주의 교리학』, 419.

155) 박윤선, 『개혁주의 교리학』, 420.

박윤선은 세례의 의미를 크게 세 가지, 즉 계약에 가입하는 의미, 예수 그리스도의 보혈로 죄 씻음의 표에 대한 의미, 그리고 예수 그리스도에게 접붙임이라는 의미를 갖고 있다고 말한다.<sup>157)</sup> 그는 칼뱅의 주장에 동의하면서, 구약의 할례의 연장선, 곧 계약론의 입장에서 유아세례를 주장한다. 계약의 의미를 가지고 있는 세례와 할례는 표지의 모양은 서로 다르나, 예수 그리스도의 보혈로 죄를 씻는다는 것과 영적으로 우리의 육을 죽인다는 점에서는 동일하다. 세례 받는 바로 그 시각에 반드시 일어난다는 것은 아니지만, 유아도 중생케 하는 성령을 받는다.<sup>158)</sup>

하나님의 은혜의 방편으로서의 성경 말씀의 사역에서도 성령의 사역이 중요하듯이, 은혜의 방편인 성례에서도 성령의 역사가 중요하다. 박윤선은 유아세례를 언급하면서 다음과 같이 성령의 사역을 강조한다. 여기서도 은혜의 방편으로서의 유아세례보다도 그 방편을 사용하시는 성령의 역사의 우월성이 나타나고 있다.

“성례는 인간들의 의식(儀式)에 매이지 않고 역사하시는 성령의 은혜 주시는 방편이 될 수도 있다. 성령께서 무식한 유아에게는 사역하지 않는다고 단언할 근거는 없다. 사람이 은혜계약에 참여하여 효과를 누림은 그의 지식 때문만이 아님을 우리는 안다. ... 칼빈은 하나님의 성령께서 유아들에게도 역사하시는 사실과, 유아들도 신앙과 중생에 참여하게 됨을 절대로 부인하지 않는다.”<sup>159)</sup>

박윤선은 성찬의 의미를 세 가지 측면에서 설명한다. 성찬집례는 예수 그리스도의 직접적인 명령이다. 성찬은 기념의 행위를 가지고 있다. 성찬은 주 예수 그리스도의 죽으심을 전파하는 행사이다.<sup>160)</sup> 성찬과 관련하여 로마 가톨릭교회의 화체설을 강하게 비판하고, 루터의 공재설도 “예수님의 말씀을 왜곡한 것”이라고 비판한 박윤선은 츠빙글리의 기념설은 약하게 비판한다. 그리고 자기 자신은 칼뱅의 입장에 동의하면서, “신비설”, 즉 “영적 임재설”을 제시한다.<sup>161)</sup> 칼뱅과 핫지와 바빙크의 주장을 자신의 주장으로 언급한 다음의 글 속에 그의 성찬론은 성령론과 밀접한 관계 속에 있다는 사실이 충분히 밝혀진다.

“칼빈은 다음과 같이 말한다. 곧 ‘성찬을 시행할 때 그리스도의 몸과 피가 능력적(dynamic)으로 임재한다. 이는 마치 태양이 하늘에 있으면서도 그의 빛과 열이 땅에 임함과 같다. 그리스도의 몸이 성령의 중개에 의하여 그 영향력이 성찬에 참여하는 자들에게 임한다. 그것은 성령의 영향력과는 다르다.’ 라고 하였다. 칼빈의 말한바 ‘그리스도의 몸의 능력적 임재’에 대하여 핫지(Archibald Alexander Hodge)는 해석하여 말하기를 ‘그리스도의 몸과 피가 임한다 함은 성령에 의하여 그 속죄

156) 박윤선, 『개혁신주의 교리학』, 420-421.

157) 박윤선, 『개혁신주의 교리학』, 422-423.

158) 박윤선, 『개혁신주의 교리학』, 426.

159) 박윤선, 『개혁신주의 교리학』, 427.

160) 박윤선, 『개혁신주의 교리학』, 432-433.

161) 필자는 “영적 임재설”로 알려진 칼뱅의 성찬 이해를 “성령론적 임재설”로 표현하고자 이미 시도 하였다. 최윤배 공저, 『16세기 종교개혁과 개혁교회의 유산』, 293: “이것을 가리켜 보통 ‘영적 임재설’이라고 하지만, 우리는 보다 구체적으로 이것을 ‘성령론적 임재설’이라고 부르는 것이 더 나을 것이다.”

의 효과가 그 성찬을 받는 자에게 미침을 의미한다.’ 라고 하였다. 바빙크는 칼빈의 학설을 신비설(mystical theory)이라고 하였다.”<sup>162)</sup>

성찬의 의미에서는 칼뱅의 견해와 함께 츠빙글리의 기념설적인 측면도 받아들인 박윤선은 성찬에서 성령의 역사의 중요성을 매우 강조하였다고 볼 수 있다. 박윤선에게서 말씀에 종속되는 성례의 내용은 예수 그리스도 자신이시며, 성례의 효과는 성령의 사역에 의해서 나타나는 것이다. 박형룡은 “은혜계약”을 삼위일체론적으로, 특히, 예정론(선택론)적으로, 그리스도론적으로 그리고 성령론적으로 이해하였다.<sup>163)</sup>

“(1) 이 계약(은혜계약, 필자)은 은혜로운 것이니 그 이유는 하나님께서 우리를 담보하시는 구주를 주시어 이 약속이 실현되게 하신 까닭이고, 또한 성령님을 우리에게 주사 우리의 언약 관계의 책임을 실행케 하시는 까닭이다. (2) 이 계약은 삼위일체적이라 함이 옳다. 그 이유는 이 계약 체계에 있어서 하나님 아버지께서는 우리의 구원을 계획하셨고, 성자께서는 우리의 죄값을 대신 지불하시어 구원을 이루시고, 성령님께서는 그 이루신 구원을 각인에게 시행하시는 까닭이다(요1:16; 엡2:8; 뱀전 1:2). (3) 이 계약은 영원 불변한 것이며(창17:9; 삼하23:5; 행4:12; 히13:8, 20), 또한 제한적인 것이다. 다시 말하면 이것은 모든 인생 전부를 위한 것이 아니요 택한 자들만을 위한 것이다.”<sup>164)</sup>

결국, 박윤선은 은혜의 방편(말씀과 성례) 없이 성령만을 일방적으로 강조한 주관주의적 열광주의를 비판함과 동시에, 성령의 역사 없이 은혜의 방편만을 강조하는 율법주의, 가령 성례 자체가 자동적으로 효과를 발생시킨다는 사효론(事效論, ex opere operato)을 주장한 로마 가톨릭교회를 비판하면서, 성령과 “은혜의 방편” 사이의 밀접한 관계성을 강조하면서도, 성령의 자유와 우월성을 인정하였다. 왜냐하면 특별한 경우, 성령께서는 은혜의 방편 없이도 역사하실 수 있기 때문이다.

### 3) 성령의 은사

앞에서 이미 말했다시피, 비록 박윤선이 이해한 성령의 은사는 구원론과도 밀접한 관계 속에 있지만, 그의 성령의 은사에 대한 이해는 그의 교회 이해로부터 출발해야 할 것이다. 왜냐하면 그의 교회론은 삼위일체론적 교회론인 동시에, 성령론적 교회론이 강하게 부각되고 있기 때문이다. 그는 특별히 고린도전서 12:4-31절에 대한 주석을 근거로 성령의 은사에 대한 논의를 전개한다.

하나님께서 교회의 설립과 양육을 위하여 성령을 보내주셨다. 또한 “신자들에게 각각 다른 은사를 주시는 이가 동일하신 성령”이신데, 성령의 은사가 주어진 목적은 두 가지, 즉 교회의 통일성을 유지하고, “유익하게”, 다시 말하면, “공동적 유익을 위하여”(for the common good)<sup>165)</sup>이다. 박윤선은 고린도전서 12장 31절을 주석하면서 “은사를 구하는

162) 박윤선, 『개혁주의 교리학』, 430-431.

163) 박윤선, 『개혁주의 교리학』, 224-233.

164) 박윤선, 『개혁주의 교리학』, 233.

165) 박윤선, “성령에 의한 구원실시와 은사문제,” 16; 박윤선, 『개혁주의 교리학』, 349.

동기도 사랑이고 은사를 사용하는 방법도 사랑”이라는 점을 역설한다.<sup>166)</sup>

“지혜의 말씀”은 “이 세상 일에 대하여 하나님이 주시는 지혜가 아니고, 하나님을 알게 하는 영적 지혜”이며, 그리스도에 대한 기본적 진리, 곧 복음이며, 구체적으로 말하면, 사도적 기록인데 후대에 “전승된 신약성경”(딤후3:15)이다. 이 은사를 받은 사람은 사도들에게만 국한된다.<sup>167)</sup> 그러나 오늘날 교회에서 “지혜의 말씀”을 다루는 자가 목사인데, 목사는 사도의 권위를 가지지는 못하였으나, 사도의 복음을 가지고 전파하며, 가르친다.<sup>168)</sup>

“지식의 말씀”에서 “지식”은 “세속적” 지식이 아니라, 복음을 지식적으로 잘 가르치는 은사(재능)이다. 이 은사를 가진 자는 “세속적 지식까지도 성화하여” 복음전달에 활용한다. 이 직분을 가진 자가 구약의 에스라, 신약의 아볼로, 오늘날에는 교사인데, “목사 곧 교사”이다. 교사는 기존의 복음지식을 밝혀서 전달하는 영적 직능을 가지지만, 구약의 선지자와 신약의 사도처럼 원천적으로 계시를 받는 직분은 아니다.<sup>169)</sup>

“같은 성령으로 믿음을”이라는 구절에 대하여 박형룡은 어떤 곳에서는 능력 행함과는 별도로 “영력 있는 믿음”으로 이해하여, 세례요한이 여기에 해당되며, 이로 인해 “성역에 많은 열매를” 맺게 한다고 해석하고,<sup>170)</sup> 다른 곳에서는 여기서 의미하는 “믿음”은 신자가 개종할 때의 결신한 믿음을 가리키는 것이 아니라, “선을 행할 수 있는 생산력 있는 믿음”을(살전1:3; 살후1:1; 요6:29; 갈5:6; 히6:10; 약2:22) 가리킨다고 해석한다.<sup>171)</sup>

“병고치는 은사”는 하나님에 의해 주권적으로 주어지는데, 누구에게나 주어지는 것은 아니다. 오늘날 교회에서도 이 은사는 “특별 섭리의 형태(사도적 이적과는 다름)로 계속 존재한다.” 이것은 한 사람의 영광이나 사욕을 위한 것이 아니고(약4:3), “남(교회)을 돕기 위한 것이다.” 병고치는 은사가 있는 성도는 자신의 자유로 그것을 사용하지 말고, 하나님의 뜻과 인도하심을 따라 순종해야 하며, 하나님의 말씀에 부합의 여부를 알아보고 기다려야 한다(요일4:1)고 말함으로써, 박윤선은 신유(神癒)의 은사를 적극적으로 인정하면서도, 그 사용의 목적과 방법에서 신중할 것을 주장한다.<sup>172)</sup> 그러나 예수 그리스도와 사도들이 취급한 병자들은 모두 치료되어 재발하지 않았으나, 오늘날 교회시대의 신유는 병자를 위하여 기도할 때 하나님의 은혜로 치료될 때도 있지만, 재발되는 경우도 있다.<sup>173)</sup>

“능력 행함”은 “이적(異蹟)”을 가리키는데, 모든 사람에게 주어지는 것이 아니고, 어떤 사람에게만 국한되어 주어지며, 이적은 하나님께서 흔하게 행하시지 않는 “희적(稀蹟)”이다. 하나님께서 “지금도 혹시 어떤 신자에게” 이적을 행하는 능력을 주시지만, 이 이적은 성경에 기록된 계시적 이적과 같은 것이 아니고, “특수 섭리(보통 섭리가 아님)”에 속하며, “교회 이적”(Church miracle)으로 불리기도 한다.<sup>174)</sup>

166) 박윤선, 『개혁신주의 교리학』, 356; 박윤선, “성령에 의한 구원실시와 은사문제,” 20-21.

167) 박윤선, 『개혁신주의 교리학』, 349.

168) 박윤선, “성령에 의한 구원실시와 은사문제,” 17.

169) 박윤선, 『개혁신주의 교리학』, 350; 박윤선, “성령에 의한 구원실시와 은사문제,” 17.

170) 박윤선, “성령에 의한 구원실시와 은사문제,” 17.

171) 박윤선, 『개혁신주의 교리학』, 351.

172) 박윤선, 『개혁신주의 교리학』, 351-352; 박윤선, “성령에 의한 구원실시와 은사문제,” 18.

173) 박윤선, 『개혁신주의 교리학』, 359; 박윤선, “성령에 의한 구원실시와 은사문제,” 23.

“어떤 이에게는 예언함을”의 구절을 해석하는 가운데, 박윤선은 어떤 곳에서는 “예언함”의 헬라어의 의미는 ‘미리 말함’이 아니고, ‘선포함’(proclamation)인데, 신의 대리자가 신의 뜻을 해명하는 것으로써, “예언” 곧, 대언의 은사는 미래의 될 일을 예고하는 것에 국한된 것이 아니고, 오히려 하나님의 말씀과 뜻을 일반적으로 알려주는 사역인데, 오늘날의 설교자가 이 사역을 하는 것으로 이해하고 있다.<sup>175)</sup> 그는 다른 곳에서는 “예언함”의 헬라어의 의미는 ‘미리 말함’에 국한되지 않고, ‘대언함’을 의미하는데, 이것은 하나님의 대리자의 입장에서 하나님의 뜻을 해명하는 것이며, 그러나 여기서는 어떤 사건에 대한 선견(先見)의 영감을 가리키는 바, 바울과 빌립의 딸의 예언(행11:28; 21:9-11)이 여기에 해당되며, 오늘날에는 신구약으로 계시사가 완성되었기 때문에, 이 같은 예언은 전혀 없고, “구원사와 계시사의 궤도”를 떠나 조작한 것이나 윤리적이 아닌 것은 거부되어야 한다고 해석한다.<sup>176)</sup> “선지자”(고전12:28)는 신약시대(사도시대)에 예언한 자를 가리킨다. “예언하는 자”는 “대언(代言) 자”로서 사람에게 덕을 세우며, 권위하며, 안위하였는데(고전14:3), 그들이 하나님의 백성의 구원을 위하여 계시를 받아 대언하였고(롬12:6), 성령의 감동에 의하여 어떤 특별한 사건을 예고하기도 하였다.(행11:28; 21:11) 그러므로 그들의 사역도 사도들의 사역과 함께 신약교회의 기초를 이루었다.(고전12:28; 엡2:20) 그러나 오늘날 교회시대에는 계시로서의 예언은 존속하지 않고, 다만 사도와 선지자의 말씀의 전달자인 성경이 그 자리를 차지하고 있다. 이 성경은 설교자에 의하여 설교로 전파된다. 대언이 건덕, 권면, 안위를 그 기능으로 한 것인 만큼(고전14:3) 설교도 그러하다. 다만 대언자의 경우, 하나님의 말씀이 초자연적으로 그에게 찾아왔으나, 설교자의 경우, 그 자신이 하나님의 말씀(성경)께로 나아가야 한다. 곧 설교자는 말씀의 수종자이다.<sup>177)</sup>

오늘날의 교회에도 사도시대와 같이 미래의 일을 계시 받아 말하는 예언자가 나타났다고 할 경우, 그 예언이 맞지 않을 경우에는 배척하고, 맞을 경우는 거부하기는 곤란하지만, 그럼에도 불구하고 그 예언을 “받아들여야만 되는 것은 아니다.”라고 박윤선은 주장한다. 왜냐하면 “우리는 현대의 예언보다 권위 있는 성경을 가졌으며, 또한 그것이 우리를 위한 하나님의 말씀”(롬14:5)이기 때문이라는 것이다.<sup>178)</sup>

“영들 분별함을”의 구절에 대한 주석에서 박윤선은 바울의 사역과 초대교회와 예수 그리스도의 예를 들면서, 성령이 역사하시는 곳에 마귀도 한편으로 유익한 일을 하는 체 하면서 역사한다고 말한다. 그들의 열매에 따라 참된 것과 거짓된 것이 분별되기 때문에(마7:16), 성경에서 영들 분별에 관한 말씀을 명심할 것을(고전14:29; 요일4:1) 박윤선은 우리에게 촉구한다.<sup>179)</sup>

방언의 정의와 관련하여, 박윤선은 칼뱅의 견해<sup>180)</sup>와 흐로세이드(F.W. Grosheide)의

174) 박윤선, 『개혁주의 교리학』, 352; 박윤선, “성령에 의한 구원실시와 은사문제,” 18-19.

175) 박윤선, “성령에 의한 구원실시와 은사문제,” 19.

176) 박윤선, 『개혁주의 교리학』, 352-353.

177) 박윤선, 『개혁주의 교리학』, 354.

178) 박윤선, 『개혁주의 교리학』, 354-355, 참고, 박윤선, “성령에 의한 구원실시와 은사문제,” 23-25.

179) 박윤선, 『개혁주의 교리학』, 353; 박윤선, “성령에 의한 구원실시와 은사문제,” 19.

180) 박윤선, 『개혁주의 교리학』, 357; “영적 은혜로(기적적으로) 남들이 알아듣지 못하는 외국말을

견해를<sup>181)</sup> 소개한 뒤에 그들의 해석의 옳고 그름을 떠나서, 방언은 “이적으로 되는 말”이라는 점에서 그들의 공통점이 있으며, 또한 고린도전서 14장 22절에도 “표적”(σημειον)은 “이적”의 뜻이라고 주장한다.<sup>182)</sup>

비록 오늘날 교회의 시대에는 사도의 증표를 보여주는 이적은 없다고 할지라도, “특별섭리 정도의 이적”이 있는데, ‘병고치는 은사’처럼 방언은 계시 사건에 속하지는 않지만, “특별 섭리”에 기초한 하나님의 “특별 간섭”이라고 박윤선은 말한다.<sup>183)</sup>

박윤선은 사도시대의 방언과 오늘날 교회시대의 방언을 상호 구별시키면서 방언을 제한적으로, 즉 공적으로는 금지시키되, 사적으로는 허용한다.

“우리는 오늘날의 방언을 사도시대 곧 계시시대에 나타났던 방언과 같은 수준의 것으로 생각할 수 없다. 현대의 방언운동에 많은 그릇된 것들이 드러난다. 그런 것들은 조직적이고 번쇄(번쇄,<sup>184)</sup> 필자)하고 심지어 기만적인 것이다. 이런 방언들은 물론 금지되어야 한다. 다만 방언을 함이 자기 자신에게 유익한 줄 알고 방언하는 이가 있다면, 그는 고전 14장의 교훈을 지켜야 할 것이다. 그것은 ① 공적 자리에서는 방언을 사용하지 말 것이며(고전14:19), ② 이와 같이 합당하게 방언하는 이가 있을 경우에 그것은 사적인 행위(privacy)이므로 금할 것까지는 없다(고전14:39).”<sup>185)</sup>

교회시대에 방언이 있을 수 없다는 학설에 대하여, 박윤선은 신약에 기록된 방언도 성령의 은사이며(행2:4; 10:45-46; 19:6; 고전12:10), 교회시대에 나타난 방언들 중에 거짓된 것들도 있지만, 성령의 역사로 된 참된 방언이 전혀 없다고 단언할 수 있을까? 라고 반문하면서, 이것은 아직도 논쟁의 문제라고 결론짓는다.<sup>186)</sup> 그리고 목회상담적 측면에서 목회자들은 참 방언에 대한 찬·반 양론이 있다는 것을 알고, 방언하는 사람들에 대해서는 고린도전서 14장에 위반되지 않도록 권면할 것을 박윤선은 답변한다.<sup>187)</sup> 특히 그는 고린도전서 14:6-40절을 주석하면서 방언사용의 원리에 대하여 7 가지를 제시한다.<sup>188)</sup>

하다는 뜻.”

181) 박윤선, 『개혁주의 교리학』, 357: “듣는 자들이 깨달을 수 없는 영적 언사로서 일정한 내용이 있는 말.”

182) 박윤선, 『개혁주의 교리학』, 357; 박윤선, “성령에 의한 구원실시와 은사문제,” 21.

183) 박윤선, 『개혁주의 교리학』, 358-359; 박윤선, “성령에 의한 구원실시와 은사문제,” 22-23; 박윤선, “오순절 운동과 선교,” 11.

184) 이승녕(편), 『표준국어 대사전』 (서울: 민중서관, 1981), 492, 1032: “번쇄”는 “번거롭고 자차분함.”으로, “자차분하다.”는 “자디잔 것이 서로 뒤섞여서 어지럽다.”로 풀이됨.

185) 박윤선, 『개혁주의 교리학』, 359-360, 참고, 박윤선, “성령에 의한 구원실시와 은사문제,” 23.

186) 박윤선, 『개혁주의 교리학』, 363; 박윤선, “오순절 운동과 선교,” 12; 11쪽에서 사도행전에서의 방언은 제자들이 기적으로 말하게 된 것이며, “이 세상의 여러 나라들의 언어”였다면, 고린도전서 14장의 방언은 “아무 사람도 알아들을 수 없는 영적 방언”이라고 박윤선은 말한다.

187) 박윤선, “교회 안에 방언하는 자가 생겼을 때 어떻게 다룰 것인가?,” 『신학지남』 Vol. 36. no. 1(1969.3.1), 73.

188) 박윤선, “성령에 의한 구원실시와 은사문제,” 25-31: ① 교회에서 사람들이 깨닫지 못하는 방언을 사용하면 무익함 ② 방언을 통역하지 않은 채로 교회에서 말하면, 교회의 연합에 지장을 줌 ③ 회중 상대로 방언을 사용하지 말 것 ④ 깨닫지 못할 방언을 교회 상대로 하는 것은 교회에 벌을 주는 것과 같음 ⑤ 통역되지 않은 방언을 교회에서 하면 미쳤다는 말을 듣게 됨 ⑥ 고린도 교회에서 방언하는 이는 교회 앞에서 하려면 통역을 세우라고 함 ⑦ 방언 말하기를 금하지 말

“서로 돕는 것”, 이 은사는 “다른 사람들을 단단히 붙들고 돕는 것”을 의미한다. 로마서 12장 6-8절에 이 은사가 강조되어 ‘섬기는 일’(7절), ‘구제하는 일’, ‘공활을 베푸는 일’(8절) 등으로 표현되어 있다.<sup>189)</sup>

“다스리는 것”, 이 은사는 다른 사람들을 올바르게 인도하여 바른 길에 행하도록 도와주는 안내자와 같은 봉사하는 은사이다. 이 은사를 받은 지도자는 지배자의 자세가 아니라, 함께 참여자의 자세를 취하면서 돕는다.(눅22:26). 이 은사는 신약교회의 ‘감독’ 혹은 ‘장로’의 직분을 감당 할 수 있는 것이다.<sup>190)</sup>

#### 4) 성령의 열매

박윤선은 “성도는 성령으로 말미암아 과실을 맺어야 된다.” 고 말하면서, 성령의 열매를 매우 강조한다.<sup>191)</sup> “신자의 모든 덕행은 성령의 열매이다.(갈5:22-23)”<sup>192)</sup> “사랑”은 인간 자신의 소유에서 시작하지 않고, “하나님을 믿천으로하고” 나오기 때문에, 하나님을 믿는 신앙으로부터 시작해야 한다. 사랑에는 “죄인 사랑”과 “원수 사랑”이 중요하다.<sup>193)</sup> “희락”은 사랑의 열매이며, 사랑이 있는 곳에 희락이 있고, 희락이 있는 곳에 사랑이 있으며, 희락이 있어야 신앙이 자라고 감사가 일어난다. “화평”은 비진리에 대한 타협을 통하여 이루어지는 것이 아니며, 사랑의 열매로서의 화평은 남의 죄를 용서함으로써 오는 것이다.<sup>194)</sup>

성령께서 주시는 “인내”를 중심으로, 소극적인 인내는 어려움을 당할 때, 기다리는 것이며, 적극적인 인내는 수많은 실패 가운데서도 포기하지 않고 약속을 믿고 나아가는 것이다. “자비와 양선”은 서로 대동소이한데, 자비는 내적인 마음의 친절이라면, 양선은 “질적 선미(質的善美)를 가진 외부적 사업”이다.<sup>195)</sup> “충성”은 하나님 앞에서 진실함이며, 변절이 아니기 때문에, 진실하게 주님의 부탁을 지키는 것이다. “온유”는 특별히 대적(對敵)에게 복수하지 않고, 부드러운 인격으로 이기는 것이다. 박윤선은 신자에게 “절제”가 절대적으로 필요하다고 역설한다. 절제는 “자기 파악(把握), 곧 자기 조절(調節)”이다.<sup>196)</sup>

#### 5) 성령세례, 성령충만, 성령 훼방죄 그리고 입신

##### (1) 성령세례와 성령충만

박윤선은 “오순절 운동(運動)과 선교(宣敎)”라는 논문의 제 4장의 제목을 “IV. 오순

---

것.

189) 박윤선, 『개혁주의 교리학』, 355; 박윤선, “성령에 의한 구원실시와 은사문제,” 20.

190) 박윤선, 『개혁주의 교리학』, 356; 박윤선, “성령에 의한 구원실시와 은사문제,” 20.

191) 박윤선, 『성경주석 바울서신』 (서울: 영음사, 1981), 72.

192) 박윤선, 『개혁주의 교리학』, 337-338.

193) 박윤선, 『성경주석 바울서신』, 72-74.

194) 박윤선, 『성경주석 바울서신』, 74.

195) 박윤선, 『성경주석 바울서신』, 76-77.

196) 박윤선, 『성경주석 바울서신』, 77-80.

절 성령 강림은 성령세례임(행1:5)”이라고 단정함으로써, 성령세례는 오순절 성령강림임을 주장한다. “이런 긴장을 가지고 기다렸던 ‘아버지의 약속’ 내용은 위에 벌써 관철된 바와 같이 성령의 세례이다.”<sup>197)</sup> 그는 “성령세례는 무엇을 의미하는가?”라고 질문한 후에 다음과 같이 답변한다.

“성령세례란 것은 언약에 참가함을 말함이다. 고전12:13에 말하기를, ‘우리가 유대인이나 헬라인이나 종이나 자유자나 다 한 성령으로 세례를 받아 한 몸이 되었고’라고 하였다. 이것을 보아도 성령의 세례는 불신자로서 회개하고 믿어 계약 백성의 단체(그리스도의 몸)에 속하게 하시는 성령의 은혜를 말함이다. 스토틀(Stott)는 말하기를, 성령의 세례를 받았다는 것은 보편적으로 누구든지 구원 계약의 은혜에 참여하는 것을 가리킨다고 하였다. … 그러므로 성령의 세례는 반드시 성령 충만에 국한된 표현이라고 할 수 없다. 바울은, 성령의 세례를 받은(고전12:13) 고린도 교인들을 肉에 속한 자라고까지 말했다.”<sup>198)</sup>

결국 박윤선은 오순절의 성령강림을 성령 세례로 이해하고, 오늘날 교회시대에 그리스도인이 이 성령을 통해서 그리스도의 몸인 교회에 접붙임 받는 것을 성령 세례로 이해하고 있다고 볼 수 있다. “정암은 오순절 성령 강림을 성령세례로 규정하면서, 우리들에게는 성령 충만으로 적용하고 설교하였다. 그의 사도행전 2장 주석에 ‘성령 충만’에 대한 설교를 4편이나 수록하였다는 사실은 주목할 만한 일이다. 이 때 성령 충만이란 개인이 받는 성령의 충만을 의미하지 않고 성령의 신약적 성격을 의미한다고 정암은 주장한다. 다시 말해서 이것은 요한의 물 세례에 대조하여 언약의 영적 축복에 참가하는 것을 말한다.”<sup>199)</sup>

박윤선이 이해하는 “성령 충만”은 “성령의 신약적 의미”도 있지만, 그리스도인 각자의 영적인 삶과 연계되어 다양하게 이해된다. “성령 충만은 곧 말씀 충만”이며,<sup>200)</sup> “성령과 지혜가 충만”하다는 것은 “영적 지혜가 충만”하다는 것이며,<sup>201)</sup> “‘성령이 충만하다’ 함은 ‘성령으로 말미암아 은사의 분량이 풍부함’을 의미한다.”<sup>202)</sup> “바울이 이때에 ‘성령이 충만’하였으니 그것은 그 때(원수가 진리를 대적할 때)에 필요한 은혜였다. 하나님께서 때를 따라 적절한 은혜를 주신다(히4:16).”<sup>203)</sup> “성령을 충만히 받는다 함은, (1) 술에 취한 자의 전신에 술이 감염된 것처럼, 성령님의 감화력이 신자의 심신(心身)에 가득한 것이겠으며,

197) 박윤선, “오순절 운동과 선교,” 9.

198) 박윤선, “오순절 운동과 선교,” 10.

199) 황창기, “박윤선의 성령론,” 338.

200) 박윤선, 『신약주석 사도행전』 (서울: 영음사, 1961/2005), 102: “성령을 받지 못하고 전도하는 자는 결국 실패한다. 성령 충만은 어떤 특별한 사람들에게만 주시는 은혜가 아니고 누구나 받을 수 있다(엡5:18) 성령 충만의 은혜는 하나님께서 무조건적으로 주시기도 하지만, (1) 신자 자신이 그 마음 속의 우상을 타파해야 하며, (2) 하나님의 말씀을 순종해야 된다. 우리가 하나님을 순종하는 그 순간에 우리의 심령은 기록해지며, 하나님의 임재를 느낄 수 있다. (3) 하나님의 말씀으로 충만해야 한다. 성령 충만은 곧 말씀 충만이다(Moody).”

201) 박윤선, 『신약주석 사도행전』, 136.

202) 박윤선, 『신약주석 사도행전』, 264.

203) 박윤선, 『신약주석 사도행전』, 287.

(2) 술에 취한 자의 생각과 행위를 주관하듯이, 성령님께서 그 신자의 생각과 행위를 주관하시는 것이다.”<sup>204)</sup>

비록 어떤 사람은 방언의 은사를 성령 세례나 성령 충만과 직접적으로 불가분리의 관계로 이해하지만, 박윤선은 성령 세례는 반드시 성령 충만에 국한된 표현도 아니며, 또한 방언의 은사를 받지 않아도, 성령 충만할 수 있다고 주장한다. “방언하는 자만이 성령 충만을 받았다고 하는 말은 성립될 수 없다. 하지만 이적에 관한 이와 같은 언급은 역시 복음 선교의 세계적 전개를 상징하기도 한다. … 교회 역사상에는 성령 충만을 받은 신자들 가운데 방언의 은사를 받지 못한 사례들이 많다.”<sup>205)</sup>

## (2) 성령 훼방죄

박윤선에 의하면, 알고 짓는 죄 중에서 가장 악한 종류의 죄인 성령 훼방죄는 영원히 용서받지 못한다고 한다. 성령 훼방죄가 언급된 성경 구절들(마12:31-32; 눅12:10; 히6:4-6; 히10:26-27; 요일5:16) 중에서, 누가복음 12장 10절에서 말하는 성령 훼방죄는 “하나님의 뜻(성령의 역사나 복음)을 미움(하나님께 대한 증오)으로 대적”하는 것이다. 박윤선은 성령 훼방죄에 대한 흐레이다누스(S. Greijdanus)와 바빙크의 주장을 소개한다. 인자이신 예수 그리스도 자신의 신성은 숨겨진 측면도 있지만, 예수 그리스도로 말미암아 실현되는 성령의 역사는 매우 명확히 나타나는데, 명확히 나타난 성령의 역사의 사실을 마귀의 역사로 방해하는 바리새인들은 성령 훼방죄를 지은 것이다. 또한 성령 훼방죄는 단순한 불신앙이나, 성령에 대한 일반적인 저항이나, 성령의 신성의 부인이나, 율법의 범함이나, “최대한도로 밝혀진 복음을 거스름”인데, 곧 성령 훼방죄는 하나님을 사탄이라고 하고, 사탄을 하나님이라 하는 것이며, 이 죄의 성격은 인간적인 것이 아니고, 마귀적인 것이다.<sup>206)</sup>

## (3) 입신

박윤선은 입신(入神)의 문제는 성경에 근거하여 판단해야 되는데, 입신은 비성경적이라는 주장을 하기 위해서 성경에 나타난 몇 가지 사례들과 오늘날의 입신의 사례들을 비교분석하여 결론을 내린다.<sup>207)</sup>

바울이 “셋째 하늘”에 갔던 체험은(고후12:2) 오늘날의 소위 입신이 아니다. 바울이 셋째 하늘(삼층천)에 간 것은 뜻밖에 한 번 체험한 것이었고(고후12:5), 소위 오늘날의 입신을 위주로 하지 않았고, 그의 의지와 상관없이 하나님께서 전적으로 그렇게 되게 하신 것이었다.(고후12:2-3) 그러나 오늘날의 입신체험자들은 자신의 어떤 체험을 남에게 장려한다. 성경에는 입신이라는 것을 주장한 바가 없는데, 소위 오늘날의 입신을 위주 한다면, 그것은 진리를 따름이 아니다. 또한 그들은 자기가 뜻을 정하고 인위적으로 조작한다. 박

204) 박윤선, 『성경주석 바울서신』, 179, 엡5:18절 주석,

205) 박윤선, 『개혁신의 교리학』, 311.

206) 박윤선, 『개혁신의 교리학』, 213-214.

207) 박윤선, 『개혁신의 교리학』, 371-372.

윤선은 고린도후서 외에도 성경 다른 곳(행10:10; 계1:12-17; 단8:16-18)에서 요한과 다니엘은 정상적으로 깨어 있는 상태에서 계시를 받았기 때문에, “입신을 계시를 보기 위한 수단으로 보는 것”은 비성경적이라고 소위 오늘날의 입신을 매우 부정적으로 판단한다.

#### IV. 성령과 종말

박윤선의 “말세(末世)”, 즉 “종말(終末)”에 대한 용어풀이가 요엘서 2:28절과 사도행전 2장 17절에 대한 주석을 중심으로 언급되어 있다. 요엘서 2장 28절의 “그 후에”라는 말은 히브리 원어로 “아카레 켄”인데, 한글번역처럼 자구적 의미를 취하는 것보다는 베드로가 사도행전 2장 17절에서 의역하여 인용했던 “말세”(ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις)라고 번역하는 것이 더 낫다고 그는 해석한다. 왜냐하면 이 말이 바로 구약의 “말세론 술어”, 즉 종말론의 용어 “아카리드 하야뎀”(“후일에”-창49:1; “말일에”-사2:2; “끝날에”-렘30:24; “끝날에”-겔38:16; “그 후에”-호3:5; “끝날에”-미4:1; “마지막 날에”-단10:14)이라는 뜻을 가지기 때문이다. 그러므로 베드로가 요엘이 말한 바 “아카레 켄”을 다른 선지자들의 “말세론 술어”, 즉 종말론의 용어였던 “아카리드 하야뎀”과 동일시한 것이 사실이라는 것이다. 구약의 “말세론적 술어 아카리드 하야뎀”의 의미, 즉 “말일”은 글자 그대로 “날들의 최후부”(the farthest parts of the days)이다.<sup>208)</sup>

박윤선은 히브리서 1장 2절과 사도행전 2장 17절과 보스(G. Vos)의 말을 근거로, 종말은 “선지자들이 멀리 바라볼 수 있었던 것으로서, 그리스도의 초림으로부터 시작된 신약시대의 전폭(全幅)”이라고 주장한다. “이 말세의 말단(末端)을 지나서 있을 세계, 곧, 무궁세계이다. 우리는 아직 이 복된 세계에 들어가지 않았으나 거기에 매우 접근(接近)해 있다. 주여

! 속히 오시옵소서! 아멘.”<sup>209)</sup>

요엘서 2장 28절의 “그 후에”라는 말은 “선지자가 위에서 말한 사건들의 직후(直後)를 가리킴이 아니고 요원(遼遠)한 장래 곧, 그리스도 예수의 초림으로 시작된 신약의 시대를 가리킨다. 이 말이 먼 장래 곧, 메시아시대(우리 기독교신자들에게는 신약시대)를 가리킨다는 견해는 유대인 주석가들도 일치한다.”<sup>210)</sup>

박윤선은 종말을 메시아이신 예수 그리스도의 재림을 통하여 시작된 신약시대의 “전폭(全幅)”을 가리키며, 이 메시아의 시대를 지나서 최종적으로 완성될 “무궁의 세계”, “복된 세계”를 학수고대하면서 “마라나타”라고 기도하고 있다. 박윤선의 경우, 이 메시아가 성령과 불가분리의 관계 속에 있듯이, 메시아의 시대 곧 신약시대에도 성령과 불가분리의 관계 속에 있다. “‘내 신’, ‘신’은 물론 하나님의 성령을 이름이다.”<sup>211)</sup> 남종들과 여종들에게 부음 바 될 성령은 신약시대에는 노동자와 사용자 사이에 “차별 없이 내리실 비범한 영은(靈恩)”이다.<sup>212)</sup>

208) 박윤선, 『성경주석 소선지서』 (서울: 영음사, 1979), 146-147.

209) 박윤선, 『성경주석 소선지서』, 147.

210) 박윤선, 『성경주석 소선지서』, 147.

211) 박윤선, 『성경주석 소선지서』, 147.

무엇보다도 오순절 성령강림을 중심으로 성령론적 관점에서 이해된 박윤선의 종말 사상이 두드러지게 나타난다. 박윤선은 오순절 성령강림의 사건을 “단회적” 사건으로 규정하는 동시에 종말론적 관점에서 이해한다. “오순절 성령 강림은 종말론적 관점에서 새 시대의 진입이요, 교회 시대의 시작의 성격을 나타낸다.”<sup>213)</sup> “이것이(오순절 성령 강림, 필자) 그리스도의 종말론적 구원운동의 원천적 출발”이며, 개핀(Richard Gaffin)은 “이 사건이 종말론적 구원의 의미가 있는 그리스도의 지상 사역에 포함된다는 점에서 역시 종말론적 성격을 지녔고 따라서 단회적 사건이라고 한다.”<sup>214)</sup>

“다락방에 모임 그들(제자들, 필자)은 멀지 않아 新天新地를 볼 듯한 긴박감을 가지고 모였던 것이다. 그것이 실상 모든 주관주의를 떠나 순연히 객관적인 약속 신앙에 붙들린 擧事였다. 그들의 대망하던 아버지의 약속성취라는 것은 종말관적 성격을 띤 것이다. 그 이유는, 그 약속이 바로 베드로가 해석한 것과 같이, 욥2:28이하의 말씀은 명백한 종말관적 성격을 띤 예언이다. 거기 ‘말세에’란 말의 헬라 원어(ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις)는, 바로 종말 시대를 의미하는 전문 술어이다. 그러므로 베드로가 약속 성취로 임한 성령강림을 종말 시대에 속한 것으로 보았던 것이 확실하다. 따라서 아버지의 약속하신 것을 기다리던(행1:4) 그들의 심정은, 종말관적 긴장을 지니고 있었던 것이다.”<sup>215)</sup>

박윤선은 장차 신약시대에 나타날 메시아의 초림과 성령 강림에 대한 구약의 예언들, 메시아이신 예수 그리스도의 초림 사건, 오순절 성령 강림 사건을 종말론적 관점에서 성령과 관련하여 이해하고 있다. 최종적으로 완성될 “무궁의 세계”에 대한 이해에서는 성령과의 직접적인 관계에 대한 언급은 발견되지 않는다. 그러나 오순절 성령강림의 목적이 예수 그리스도의 부활의 증거이며,<sup>216)</sup> “오순절 성령 강림은 선교운동”이라는 그의 주장을 근거로,<sup>217)</sup> 교회의 근본적이며, 중심적인 활동인 선교운동인 하나님의 나라의 복음전파를 통해서 하나님의 나라가 구현된다고 볼 때,<sup>218)</sup> 박윤선은 성령을 하나님의 나라와 밀접하게 연결시키고 있음을 짐작할 수가 있다.

그리스도인의 개인종말과 성령과 관련하여 앞에서 우리는 “구원론”에서 그리스도인의 “영화”를 다루었다. 박윤선에 의하면, 그리스도인은 성령을 통해서 이미 이 땅에서 천국의 예기적(豫期的) 성취를 맞본다. 우리가 현세에서 받은 성령이 “처음 익은 열매”이다. 그 이유는 우리가 성령을 받은 생활이 “천국”을 완전히 누리기 전에 벌써 “천국”의 첫 맛을 보는 것이기 때문이다. 내세의 영광을 위하여 하나님의 자녀들과 피조물이 탄식할 뿐만 아니라, 성령도 하나님의 자녀들과 피조물이 하나님의 영광에 참여하도록 기도하신다.<sup>219)</sup>

212) 박윤선, 『성경주석 소선지서』, 152.

213) 황창기, “박윤선의 성령론,” 347.

214) 박윤선, 『개혁주의 교리학』, 313.

215) 박윤선, “오순절 운동과 선교,” 9.

216) 박윤선, “오순절 운동과 선교,” 9.

217) 박윤선, “오순절 운동과 선교,” 12.

218) 박윤선, “오순절 운동과 선교,” 13.

219) 박윤선, 『성경주석 로마서』 (서울: 영음사, 1974), 242.

## V. 결론

우리는 본고를 박윤선의 간단한 생애, 그의 성령신학에 대한 필자의 논술 방법, 범위 등을 밝히면서 시작하였다. 박윤선의 성령론을 크게, 두 가지, 곧 성령의 위격과 사역으로 나누어 기술하고, 종말과 관계하여 마지막에 다루었고, 성령의 사역을 일반 사역과 특별 사역으로 나누어 논의했다. 박윤선의 성령신학을 다음과 같이 요약·평가할 수 있을 것이다.

첫째, 그의 성령신학은 신구약성경과 종교개혁전통, 특히 개혁신학 전통에 아주 근접해 있다. 그러나 방언의 문제에서는 교회 안에서 매우 소극적인 태도를 취한다.

둘째, 그의 성령신학은 “삼위일체(론)적” 성령신학이다. 성령은 하나님 자신이시며, 삼위들 중에 제3의 위격이시며, 자신의 고유성과 관련하여 경륜적 사역으로서 구원의 “실시”, “성화” 등의 사역을 하신다.

셋째, 그의 성령신학은 “그리스도 중심적·인식론적” 성령신학이다. 성령과 예수 그리스도는 내재적·경륜적으로 밀접한 관계 속에 있다. 성령은 예수 그리스도의 영이다. 성령과 예수 그리스도의 관계는 이중적(二重的)이다. 역사적 예수 그리스도는 성령으로 잉태하시고, 성령으로 사역하시고, 성령에 의해서 부활하셨다. 또한 부활·승천하셔서 하나님의 보좌우편에 앉아계시는 고양(승귀)된 예수 그리스도는 보혜사 성령을 보내시며, 성령으로 세례를 주신다. 부활·승천하신 예수 그리스도는 보혜사 성령을 통해서 현재 그리스도인과 교회에게 인식되시고, 현존하신다.

넷째, 그의 성령신학에서 성령의 사역은 크게 두 가지다. 창조질서 안에 있는 모든 피조물에 역사하시는 창조와 섭리의 사역으로서 일반 사역과, 구속질서 안에 있는 그리스도인과 교회를 중심으로 선택론과 하나님의 나라의 관점의 영역에서 역사하시는 특별 사역이 있다.

다섯째, 그의 성령신학에서 성령은 전적으로 타락한 인간을 불러서 중생시키는 것을 시작으로 일생동안 그와 함께 계시면서, 성령의 은사를 주시고, 성령의 열매를 맺게 하신다.

여섯째, 그의 성령신학에서 교회는 성령의 은사공동체이다. 성령은 교회의 설립과 양육을 위하여 오셨으며, 성령의 은사는 교회의 통일성과 유익을 위하여 주어졌다. 성령이 사용하시는 중요한 도구는 성경말씀과 두 가지 성례(세례와 성찬)이다. 성령에 의하여 성경말씀과 성례는 효력을 발생한다. 교회의 직분은 성령의 은사를 동반해야 한다.

일곱째, 그의 성령신학에서 성령은 메시아의 영이며, “말세”, 즉 종말의 영이다. 그리스도인은 장차 완성될 “천국”의 맛을 지금 이미 보고 있다. 성령은 그리스도인과 교회를 중심으로 전 피조 세계도 하나님의 영광에 참여하도록 우주론적 대망을 하시며, 이를 위해서 탄식하시며, 기도하시는 영이시다.

여덟째, 그의 성령신학에서 특이한 점은 역사적(歷史的)으로 일부 개혁과 정통주의에서 가끔 간과되거나 소홀히 여겨졌던 성령의 은사가 매우 강조되면서도, 일부 열광주의적 성령운동에서 자주 나타나는 특정한 입신이나 특정한 은사의 절대화에 대해 그가 매우

경계하고 있는 점이다. 이 같이 균형 잡힌 주장은 성경주석에서 그 근거를 찾을 수가 있을 것이다.

아홉째, 서론에서 밝혔듯이, 박윤선의 방대한 분량의 대부분의 작품들을 활용하지 못하고, 주로 그의 『개혁주의 교리학』을 중심으로 논문이 전개된 바, 앞으로 석사나 박사학위 논문 등에서 더욱 심도 있는 그의 성령론에 대한 연구를 기대한다. 그러나 본 연구가 박윤선의 성령론 연구에 물꼬를 터 주었다는 점에서 연구의 보람을 가지는 바이다.

### 참고문헌

- 박윤선. 『성경주석』. 서울: 영음사, 1949-1979.  
박윤선. 『정암 박윤선 목사 저서 색인집』. 서울: 영음사, 1999.  
박윤선. 『개혁주의 교리학』. 서울: 영음사, 2003.  
박윤선. “창조론.” 『신학정론』 제2권(제4집, 1984.11.1).  
박윤선. “칼 바르트의 교의학에 나타난 신론, 그리스도론, 성령론.” 『신학정론』 제3권(제5집, 1985.5.1).  
박윤선. “1967년 신앙고백은 어떤 것인가?.” 『신학지남』 Vol. 34. no. 3(1967.9.1).  
박윤선. “교회 안에 방언하는 자가 생겼을 때 어떻게 다룰 것인가?.” 『신학지남』 Vol.36.no. 1(1969.3.1)  
박윤선. “오순절 운동과 선교.” 『신학지남』 Vol. 39. no. 3(1972.9.1).  
박윤선. “성령에 의한 구원실시와 은사문제.” 『신학지남』 Vol. 46. no. 4(1979.12.1).  
서영일. 『박윤선의 개혁신학 연구』. 서울: 한국기독교역사연구소, 2000.  
최윤배. “한경직의 성령신학.” 한국개혁신학회(편). 『한국개혁신학』 제23권(2008.4), 117-152.  
한승홍. “박윤선의 신학사상 I/II/III.” 『목회와 신학』 통권 제43~45호(1993.1.1./2.1/3.1).  
합동신학교출판부(편). 『박윤선의 생애와 사상』. 서울: 합동신학교출판부, 1995.  
황창기. “박윤선의 성령론.” 『신학정론』 제14권(2호, 1996.11.1).  
Chung, Sung-Kuh. *Korean Church and Reformed Faith*. Seattle: Time Printing, 1996, 189-191.

\* **Key Word:** ① 박윤선(Yune Sun Park, 1905-1988) ② 성령신학(the theology of the Holy Spirit) ③ 성령(the Holy Spirit) ④ 종교개혁(the Reformation) ⑤ 개혁신학(the Reformed theology) ⑥ 삼위일체론적 성령론(the Trinitarian pneumatology)

### ABSTRACT

#### “The Theology of the Holy Spirit by Yune Sun Park,”

Yoon-Bae Choi, Dr. theol. (Associate Professor of Systematic Theology, Presbyterian College and Theological Seminary, Seoul, Korea)

This study which is made up of five chapters, deals with the theology of the Holy Spirit by Rev. D.D. Yune Sun Park who was born in a farming village in Pyonbuk Province in Korea on December 11, 1905. On June 30, 1988, this Calvinist joined the Lord in heaven. He was a teacher and leader of the Korean Church, as well as a servant who ministered the Word of God with much prayer.

Chapter 2 deals with the Trinitarian pneumatology and the Christocentric-applied pneumatology taught by Yune Sun Park. His pneumatology is anchored in his teaching on the Trinity. In his teaching on the Trinity, he holds fast to Scriptures and the traditional formula 'one Substance, three Persons.'(una substantia, tres personae) He opposed the antitrinitarians(Sabellius and Arius). There is the double relation between the Holy Spirit and Jesus Christ. He describes the Holy Spirit as having divine priority over against Jesus and Jesus as the bearer of the Spirit. In Paul and John, however, another relation between the Holy Spirit and Christ is dominant. Here Jesus is not so much the bearer of the Spirit as he is the sender of the Spirit.

Chapter 3 deals with two works of the Holy Spirit. Yune Sun Park makes a distinction between the general work and the specific work of the Holy Spirit. For him the Holy Spirit is the 'effector' of Creation, of providence and of redemption(Christians and Church).

Chapter 4 deals with the relation between the Holy Spirit and the consummation seen by Yune sun Park. In the work of the Holy Spirit the consummation begins. The Holy Spirit makes us long for the consummation. The Holy Spirit is the first fruits and the guarantee of the future. We know that the whole creation has been groaning in travail together now. And not only the creation, but we ourselves, who the first fruits of the Spirit, groan inwardly as we wait for adoption as sons, the redemption of our bodies. For in this hope we were saved.

The theology of the Holy Spirit seen by Yune Sun Park is rooted in Scriptures and the Reformed thoughts.

# 박윤선의 신약성서 해석에 대한 재조명

## - '성찬' 해석을 중심으로 -

류호성

'성찬'은 예수께서 직접 제정하신 기독교의 중요한 하나의 의식이다. 이 의식을 통하여 기독교인들은 예수 그리스도의 삶과 죽음 그리고 부활을 생각하면서 자신의 신앙을 더 높은 방향으로 고취시킨다. 이런 중요한 예식을 우리 개신교에서는 일반 예배에 포함된 것이라고 생각하지 않고, 단지 특별한 하나의 종교적 행사라 여겨, 성찬식을 일 년에 고작 몇 번 실행한다. 이런 결과가 어디서 기인했는지, 박윤선 박사의 저서를 통해서 찾아보는 것이 이 글의 목적이다. 왜냐하면 그의 신학사상은 한국 개신교에 지대한 영향을 주었기 때문에, 그를 통해서 우리의 앞선 시대의 성찬에 대한 시대인식을 파악할 수 있기 때문이다. 이를 위해 그가 저술한 주석서(누가복음서 22:17-20, 요한복음서 6:52-59 그리고 고린도전서 11:23-26), 설교집(『주님을 따르자』) 그리고 교리서(『대한예수교장로회 헌법 주석:정치·예배 모범』과 『개혁주의 교리학』)를 통해 성찬 이해를 살펴본다.

그는 '성찬'을 상징으로 받는 그리스도의 말씀으로 생각하며, 속죄적, 구속적, 그리고 중보적 의미가 있다고 말한다. 그러나 그는 성찬을 주로 개인의 신앙적인 측면에 파악하였지, 이것을 결코 확대된 기독교 공동체 차원에서 파악하지는 않는다. 또한 그는 철저한 칼빈주의 입장에서 성찬을 이해하였지만, 실행의 차원에서는 칼빈과 다른 견해를 취한다. 칼빈은 성찬을 적어도 일주일에 한 번은 실행하려고 권고하였으나, 박윤선은 자주 실행하는 것이 좋지 않다고 말하였다. 왜냐하면 그는 자주 실행하면 성찬의 의미가 퇴색할 것이 생각하였기 때문이다.

### 키워드

박윤선(Park, Yun Sun), 성찬(Lord's Supper), 유월절(Passover), 언약(Covenant), 살과 피(Body and Blood), 죄사함(Forgiveness of sins), 칼빈(Calvin)

### I. 서론

개신교에서 실행하고 있는 종교적 제의는 '세례'와 '성찬'으로, 예수께서 제정하신 것에

근거를 든다. ‘세례’는 부활하신 주님이 제자들에게 “아버지와 아들과 성령의 이름으로 세례를 베풀라”는(마 28:19) 말씀에, ‘성찬’은 예수께서 제자들과 마지막 만찬을 하면서 “이것을 행하여 나를 기념하라”(고전 11:24-25; 눅 22:19)는 말씀에 그 토대를 둔다. 그러나 종교사적인 측면에서 ‘세례’보다는 ‘성찬’이 예수 그리스도의 사상을 더 잘 드러내는 것이다. 왜냐하면 ‘세례’는 ‘세례자’라 불리는 요한이 먼저 시행하였고, 예수도 그에게 세례를 받았기 때문이다(막 1:9-11). 말하자면 ‘세례’는 요한의 고유한 창작품이다. 이것을 기독교가 세례 요한 이후에 바로 차용해서 기독교화 한 것이다. 그러나 오직 ‘성찬’은 예수께서 제정한 고유한 종교적 제의이다. 예수는 우리에게 성찬을 통해서 자신의 다시 오심과 죽음을 기억하라고 말한다(고전 11:26). 그러기에 성찬에는 기독교의 본질적인 내용이 포함되어 있다. ‘성찬’에 참여하면 할수록 우리는 신앙의 대상인 예수께 더 가까이 갈 수 있다. 그러나 우리 기독교 예배의 현실에서 ‘성찬’을 일반 예배에 포함된 것이라고 생각하지 않고, 단지 특별한 하나의 종교적 행사라 여긴다. 그래서 성찬을 일 년에 고작 몇 번 실행한다. 이런 결과가 어디서 기인했는지, 박윤선 박사(-이하 박윤선)의 저서에서 찾아보자.

박윤선은 한국 교계에 지대한 영향을 끼친 인물 중 한 분이다. 그는 40여년을 걸쳐 신구약 주석서를 저술하였으며 그리고 그 외에 많은 저서를 남겼다. 또한 그는 교회 현장에서 많은 설교를 하였다. 그가 남긴 대단히 많은 신학적 유산은, 그의 개인적 산물이면서, 동시에 그가 살아온 한국 교회 현실을 반영한 것이다. 왜냐하면 개인과 공동체는 서로 불가분의 관계에 있기 때문이다. 그의 저서에서 ‘성찬’과 관련된 내용들을 살펴보면, 우리는 그동안 한국 교회가 성찬에 대해 어떤 이해와 태도를 지니고 있는지 파악할 수 있다.

이 논문에서는 박윤선의 신약 주석(눅 22:17-20; 요 6:52-59; 고전 11:23-26), 설교집 그리고 그가 쓴 교리서들을 중심으로 ‘성찬’의 이해를 살펴볼 것이다. 그리고 한국 교회의 현장에서 성찬이 자주 실행되지 않은 원인을 찾아볼 것이다.

## II. 박윤선의 저술에 나타난 ‘성찬’ 이해

### 1. 주석서

#### A. 공관복음서

박윤선은 1953년에 공관복음 주석을 저술하였고, 1964년에 개정판을 출판하였다.<sup>220)</sup> 그는 『공관복음서 (하)』(1994년, 개정판 23쇄) 제 6 부 “고난편” ‘예수님께서 유월절 만찬을 잡수심(마 26:17-29; 막 14:12-25; 눅 22:7-23)’이라는 제하의 글에서 ‘성찬’에 대해 언급한다. 그는 “고난편”을 “주석함에 있어서 화란(和蘭)의 변증 신학자 스킬더(Schilder) 박사가 저술한, ‘고난 받으시는 그리스도’, ‘재판 받으시는 그리스도’, ‘십자가에 못 박히시는 그리스

<sup>220)</sup> 박윤선, 『(정암) 박윤선 목사 저서 색인집』(서울: 영음사, 2000), 14.

도'라는 세 책[을] 많이 참고하고 또 인용"<sup>221)</sup>했다고 밝힌다. 그러나 인용한 자료의 정확한 출처를 밝히지 않아, 어디에서 어떤 자료를 인용하였는지 독자들은 파악하기는 힘들다. 그는 '각 단락의 개괄적인 설명 - 본문 해석 - 특주'의 구조로 "고난편"을 주석하였다. 그리고 그는 공관복음서 중 누가복음서의 본문(22:17-20)을 근거로 '성찬'에 대해 설명하였다. 그가 언급한 내용을 살펴보면 다음과 같다.

1. "예수님께서 유월절을 잡수신 일은, 그가 하나님의 백성을 위하여 속죄 제물로 죽으심이 되는 사실을 보이심이다. 그것은, 구약의 유월절을 신약의 성찬으로 교체시킴인데 그의 임의(任意)대로 번역(變易)하심이 아니고 구약의 율법에 대한 그의 순종으로서의 성취이다."<sup>222)</sup>

2. "예수님께서 유월절 만찬을 잡수시면서 하신 말씀이, '이를 행하여 나를 기념하라'(눅 22:19)고 하셨다. 이 말씀은 그리스도께서 하나님 아버지 대신에 자기를 기념하라는 뜻이 아니다. 이것은 그가 인간을 하나님께로 인도하는 중보자의 일을 하신 사실을 기념하라는 뜻이다."<sup>223)</sup>

3. 22:17 "잔을 받으사 사례 하시고"에 대한 주석: "예수님께서 잔을 받으시고 사례하신 까닭은, ① 그 잔에 있는 포도즙이 하나님의 선물인 까닭이고, ② 그것이 예언적으로 표시하는 영원한 천국의 복된 연회인 사실을 생각하신 까닭이다."<sup>224)</sup>

4. 22:18 "하나님 나라가 임할 때"에 대한 주석: "이것은 그리스도의 재림하실 때를 가리키는 말씀이다. 여기 '임할'다는 말은, 헬라 원어로 엘테(e:lqhl)니 완전히 와 있음을 가리킨다. 이것은 천국이 그 계시와 성취와 영광과 축복에 있어서 완전해졌고 충만해진 뜻을 가진다고 한다."<sup>225)</sup>

여기서 우리는 좀 생각해 볼 점이 있다. 이곳의 헬라어 본문은 "e[wj ou- h` basilei,a tou/ qeou/ e:lqhl]"이다. 이 문장의 종류는 가정문이다. 접속사 "e[wj"는 부정 과거를 뜻하는 가정법 동사 "엘테(e:lqhl)"와 사용되어 "...까지"를 의미한다. 그가 말한 "완전히 와 있음을 가리킨다"의 의미가 무엇을 말하는지 불분명하다. 그는 "실현된 하나님 나라"가 현재에 이미 와 있음을 말한 것인가? 아니면 "미래에 실현될 하나님 나라"가 현재로 다가오고 있다는 것인가? 그것도 아니면 예수의 죽음으로 말미암아 천국이 더 완전해지고 충만해 질 것이라는 의미인가? 아마도 그는 세 번째 것을 의도한 것 같다. 왜냐하면 그는 바로 이어서 "천

221) 박윤선, 『신약 주석: 공관복음 (하)』 (서울: 영음사, 1994), 742.

222) 위의 책, 746.

223) 위의 책, 746.

224) 위의 책, 749.

225) 위의 책, 749.

국이 그 계시와 성취와 영광과 축복에 있어서 완전해졌고 충만해진 뜻을 가진다고” 덧붙여 설명하기 때문이다. 그의 말대로 천국은 예수의 십자가로 약속의 성취를 이루었으며, 그의 부활로 말미암아 영광과 축복이 완전해졌고 충만해졌다.

5. 22:18 “포도나무에서 난 것을 다시 마시지 아니하리다”에 대한 주석: “이것을 보면, 예수님은 이때에 두 가지 사실을 내어다 보신 것이 분명하다. 첫째는, 그가 미구에 세상을 떠나실 일이고, 그 둘째는 그가 하늘에 계시다가 재림하시어 신천신지(新天新地)에서 그의 백성들과 함께 영광을 누리실 일이다. 그는 이렇게 그의 죽으심을 앞에 놓고 그것의 건너편을 아실뿐 아니라, 그 건너편의 건너편까지 확실히 바라보신 것이다.”<sup>226)</sup>

6. 22:19 “이것은 너희를 위하여 주는 내 몸이라”에 대한 주석: “그 유월절 떡은, 단순한 비유로만 예수님의 몸을 가리키는 것이 아니고 그 떡의 의미를 참되이 알고 받는 자마다 영적(靈的)으로 예수님의 몸을 받는 일에 참여한다. 이러한 의미에서 예수님께서 “이것은 ... 내 몸이라”고 하셨다.”<sup>227)</sup>

7. 22:19 “이를 행하여 나를 기념하라”에 대한 주석: “이것은, 그가 제자들더러 성찬식을 거행하여 그의 속죄적 죽음을 기억하라는 말씀이다. 이스라엘 백성이 유월절을 지켜 그들이 애굽에서 구원받아 나온 사실을 기억한 것처럼, 그리스도 신자들은 성찬을 거행하여서 그들이 그리스도의 피로 말미암아 죄악에서 구원된 사실을 기억한다. 이 기억 행위는 단순한 형식적 행위가 아니고 신앙적 행위니 만큼, 그 식(式)에 참여하는 신자가 성령으로 말미암아 그리스도에게 더욱 밀접히 연합하여 되는 은혜를 받을 수 있다.”<sup>228)</sup>

8. 22:20 “이 잔은 내 피로 세우는 새 언약”에 대한 주석: “여기 ‘언약’(계약)이란 말은 중대하다. 하나님은, 사람들을 구원시키는 관계에 있어서 계약으로 행하신다. 그리고 하나님께서 사람과 계약을 맺으심에 있어서 사람 편의 대표자(그리스도)를 계약주(契約主)로 정하시고 그를 책임 있는 대상으로 여기신 것이다. 여기 “새 언약”이란 말은, 옛 언약 곧, 행위 계약(인간이 의를 행해야 복된 생명을 얻게 되는 계약이니 아담에 대하여 맺었던 것)과 다르게 은혜의 원리로 이루는 것이니, 그리스도의 공로로 인하여 신자들과 하나님과의 사이에 평화와 구원의 관계가 있게 되는 것이다.”<sup>229)</sup>

그는 ‘새 언약’의 대립으로 ‘행위 언약’을 언급한다. 이것은 기독교의 보편적인 생각이다. 그러나 그가 ‘행위 언약’을 “인간이 의를 행해야 복된 생명을 얻게 되는 계약이니 아담에 대하여 맺었던 것”으로 설명한 것은 재고해 볼 필요가 있다. 그는 『성경신학』 “계약론”에

226) 위의 책, 749-750.

227) 위의 책, 750.

228) 위의 책, 750.

229) 위의 책, 750.

서 계약에 대해 좀 더 자세히 언급한다. 그러나 그의 생각은 앞의 견해와 유사하다.

“신학상으로 계약은 두 가지로 분별되는데, 그 하나는 행위를 조건으로 한 계약이요, 또 하나는 은혜로 구원하시리라는 계약이다. 앞의 것은 하나님께서 아담을 상대하시고 정하셨던 것인데, 아담이 그대로 행치 못한 고로 벌을 받게 되었다. 하나님께서 사람들을 이 벌에서 구원하여 주시기 위하여 다시 세우신 것이 은혜 계약이고, 그것이 다시 두 종류로 나누인다. ① 이 계약의 약주이신 그리스도께서 오시기 전에 이스라엘 백성을 상대로 계약적으로 설정하신 계약. 예컨대, 아브라함에게 하신 것(그의 후손 중에 그리스도께서 나실 것과 가나안 땅을 천국의 모형으로 약속 받음)과 시내산에서는 이스라엘에게 하신 것(그리스도의 피로 그 백성을 대속할 것을 예표하는 것 - 출 24장)이다. 이것이 구약이다. ② 계약의 약주이신 그리스도께서 오시므로 세우신 계약. 이것은 예수님께서 성찬 때에 말씀하신 것으로 잘 밝혀졌다(눅 22:20).”<sup>230)</sup>

박윤선은 계약을 크게 둘로 구분한다. 하나는 아담과 맺은 ‘행위 계약’이고, 다른 하나는 ‘은혜 계약’이다. 이 은혜 계약은 다시 둘로 구분되어 하나는 그리스도가 오기 전에 이스라엘과 맺은 ‘구 계약’이고, 다른 하나는 그리스도와 맺은 ‘신 계약’이다. 그가 ‘구 계약’을 ‘신 계약’과 동일시하여 ‘은혜의 계약’에 포함시키는 것은 아마도 구약과 신약을 동일하게 보려는 그의 성경관에서 기인할지 모른다. 왜냐하면 그는 “우리가 계약 사상의 관점에서 성경을 바로 보면, 구약과 신약의 사상이 본질적으로 동일하[고,] 신약은 구약의 성취인 것만큼 그 신관(神觀)과 기타 사상이 본질적으로 구약과 같을 것은 물론이다”라고 말한다.<sup>231)</sup> 또한 그는 앞과 동일한 맥락에서 “구약 시대의 사람들은 율법으로 구원 받고, 신약 시대의 사람들은 은혜로 구원받는다”고 생각하는 것은 성경을 체계적으로 이해하지 못한 학설이다”라고 부연 설명한다.<sup>232)</sup> 그가 구약과 신약의 동등한 가치를 말한다는 점에서는 매우 의의가 있다. 그러나 그가 예수께서 성찬에서 ‘새 언약’을 말하면서, 이에 대한 대립으로 아담의 ‘행위 계약’을 말한 것은 좀 동떨어진 것 같다. 그 이유는 다음과 같다.

첫째, 그는 예수의 성찬은 구약의 유월절 예식의 대체물이라고 이해한다. 성찬이 유월절의 대체물이면, 유월절과 연관된 계약을 예수 자신이 대체한 것으로 이해하는 것이 더 타당할 것이다. 이스라엘은 출애굽을 한 다음, 시내산에서 하나님과 계약을 맺는다(출 19-24장). 이것이 ‘시내산 계약’이다. 그러나 이스라엘 백성이 그 계약을 지키지 않았기에 새로운 계약이 요청되었다. 이것은 예레미야에 잘 나타난다. “여호와와의 말씀이니라. 보라 날이

230) 박윤선, 『성경신학』 (서울: 영음사, 1991년 초판 12쇄), 136. 박윤선이 계약에 대해 이런 생각을 가진 것은 『웨스트민스터 신앙고백』의 제 7장 “사람과 맺은 하나님의 계약에 관하여”에 영향을 받은 것 같다. A. A. 하지/김종흡 역, 『웨스트민스터 신앙고백 해설』 (서울: 크리스찬 다이제스트, 2005년), 160-175 참조. 그러나 이 부분에 대해서도 『웨스트민스터 신앙고백』은 신학적으로 재고할 필요가 있다.

231) 박윤선, 『성경신학』, 140.

232) 위의 책, 141.

이르리니 내가 이스라엘 집과 유다 집에 새 언약을 맺으리라. 이 언약은 내가 그들의 조상들의 손을 잡고 애굽 땅에서 인도하여 내던 날에 맺은 것과 같지 아니할 것은 내가 그들의 남편이 되었어도 그들이 내 언약을 깨뜨렸음이라 여호와와 말씀이니라. 그러나 그 날 후에 내가 이스라엘 집과 맺을 언약은 이러하니 곧 내가 나의 법을 그들의 속에 두며 그들의 마음에 기록하여 나는 그들의 하나님이 되고 그들은 내 백성이 될 것이라 여호와와 말씀이니라”(31:31-33). 예수께서 성찬식에서 언급한 ‘새 언약’은 바로 예레미야가 언급한 ‘새 언약’일 것이다. 그 ‘새 언약’은 유대 백성이 출애굽해서 맺은 ‘ 시내산 계약’을 대체할 것이다. 박윤선이 ‘새 언약’의 대립으로 아담의 ‘행위 계약’을 말한 것은 상당히 동떨어진 것 같다. 칼빈도 여기서 ‘새 계약’의 간접적 대립이 통상적으로 말한 구약의 율법이라고 말한다.<sup>233)</sup> 대부분의 주석가들은 칼빈의 입장에 있다.<sup>234)</sup> 또한 『웨스트민스터 신앙고백』을 해설한 하지(Hodge)도 “성만찬은 유대인들의 율월절에서 생겼다”고 말한다.<sup>235)</sup>

둘째, 그가 ‘행위 언약’의 계약주로 ‘아담’을, ‘은혜 언약’의 계약주로 ‘그리스도’를 대립시킨 것은, 아마도 바울이 로마서 5장에 ‘아담과 그리스도’의 대립으로 죄의 기원에 대한 설명을 확대해석 한 것 같다. 바울은 로마서 5:12-19에서 한 사람, 곧 아담의 불순종으로 말미암아 인간에게 죄가 들어왔고, 반면 그리스도의 순종으로 말미암아 인간에게 하나님의 은혜가 넘쳐나게 되었다고 말한다. 바울이 로마서에서 말한 것은 죄의 기원과 관련된 것이지, 이것이 계약과 관계해서 말한 것은 아니다.

셋째, “선악을 알게 하는 열매를 먹지 말라. 네가 먹는 날에는 반드시 죽으리라”고 창세기 2:17에서 하나님이 아담에게 말씀하신 것은 ‘계약’이 아닌, 하나님의 ‘절대명령’이다. 구약성경에서 계약을 뜻하는 히브리어 단어 ‘*tyrIB.*’가 처음 나타난 곳은, 창세기 9:13이다. 여기서 하나님은 노아에게 다시는 물로 세상을 심판하시지 않을 것을 약속하시고, 그 ‘언약’의 증표로 무지개를 구름 속에 둔다고 말하였다.

9. 박윤선은 누가복음서를 근거로 ‘성찬’을 설명하면서, 그 다음에 “특주 눅 22장 해석”을 덧붙인다. 그는 다음과 같이 말한다.

“눅 22:19에 있는, ‘이를 행하여 나를 기념하라’는 말씀이 마태의 기록과 마가의 기록에는 없다. 이것을 이유로 율리케르(Jülicher)와 스피타(Spitta)는 말하였으되, ‘마태와 마가는

<sup>233)</sup> 존 칼빈, 공관복음 I (서울: 성서원, 2003년), 410: “새로운이라는 말로써 그리스도께서는 옛 그림자는 끝이 나고 영원하고 확고한 기반에 그 자리를 내어 준다는 점을 가르치고자 하신 것이다. 이 성만찬과 율법적인 그림자는 간접적으로 대조를 이루는데, 물론 우리의 상태가 조상들의 상태보다 훨씬 낫다.”

<sup>234)</sup> 존 놀랜드/김경진, 『누가복음 18:35-24:53』 (서울: 솔로몬, 2005), 347; 박수암, 누가복음 (서울: 대한기독교 서회, 2005), 464; A. A. Just, Luke 9:51-24:53: a theological exposition of sacred scripture (Saint Louis: Concordia, 1996), 835.

<sup>235)</sup> A. A. 하지, 『웨스트민스터 신앙고백 해설』, 438.

이 성찬을 영구히 시행해야 할 제도로 알지 않았다고 한다. 그러나 이것은 그릇된 학설이다. 마태와 마가는 ‘이를 행하여 나를 기념하라’는 말씀을 기록하지 않았으나 그것은 그들의 침묵뿐이고, 예수님께서 그것을 말씀하시지 않았다고 하기는 어렵다. 그들이 묵과한 것을 누가의 기록이 밝힌 것이다.”<sup>236)</sup>

그는 누가복음서 22:19에 있는 “이를 행하여 나를 기념하라”의 문장에 중요성을 둔 듯하다. 가톨릭의 일곱 개의 제의<sup>237)</sup>와 달리, 개신교는 오직 두 개의 제의, 곧 ‘세례와 성찬’만을 예수께서 지정하신 것으로 믿고, 현재 이를 실행하고 있다. 그것은 앞선 서론에서 언급한 것처럼, 예수께서 스스로 제정의 말씀을 하셨기 때문이다(마 28:19; 고전 11:24-25). 마태와 마가에는 성찬에 대한 내용은 언급되어 있지만, 예수의 제정에 관한 말씀이 나타나지 않는다. 그래서 박윤선은 이를 묵과하지 않고 언급한 누가복음서에 더 중요성을 둔 듯하다.

10. 또한 그가 ‘성찬’의 본문으로 누가복음을 선호한 다른 이유는, 누가복음서의 보도가 더 역사적 사실이라고 생각하였기 때문이다. 그는 이를 자신이 선호하는 신학자 고데(Godet)의 말을 인용하여 자신의 생각을 뒷받침 한다. 고데에 따르면 “누가는 이 점에 있어서 예수님께서 말씀하신 순서 그대로 기록하였고, 마태와 마가의 기록은 그 유월절 잔치에 친히 참여하였던 제자들이 반역자 유다에게 대한 예수님의 적발 행위를 너무 인상 깊게 기억하였기 때문에 그것을 첫 머리에 생각한 것이다.”<sup>238)</sup> 박윤선은 고데의 입장에 따라 누가복음서는 예수께서 친히 말씀하신 순서대로 따랐을 것이라고 생각한다.

공관복음서는 성찬에 대해 서로 달리 보도한다. 이 문제를 박윤선은 신앙의 문제로 해결한다. 그는 “하나님이 특별히 세우신 성경 기자들은, 성령님의 인도를 받아서 기록하셨기 때문에 도무지 그릇됨이 없었다”라고 말한다.<sup>239)</sup> 현대 성서비평학은 공관복음서가 서로 다르게 표현된 것에도 관심을 두지만, 박윤선은 이의 어느 방법론도 받아들이지 않는다. 자료 비평이니, Q 자료니, 양식비평이니 하는 것들을 그는 배격한다.<sup>240)</sup> 그러나 현대 비평 방법을 극단적으로 배격할 필요는 없을 것 같다.<sup>241)</sup>

11. 이로써 공관복음서에 나타난 박윤선의 성찬 이해를 종합하면 다음과 같다. 첫째, 성찬식은 구약의 유월절 식사를 대체 한 것이다. 유월절의 떡은 예수의 몸을, 포도주는 예수의 피를 의미한다. 둘째, 예수의 죽음은 ‘속죄적’ 의미가 있다. 곧, 그리스도 신자들은 성찬

236) 박윤선, 『신약 주석: 공관복음 (하)』, 752.

237) 일곱 성례전은 “세례, 견진, 성체, 고해, 종부, 신품, 혼인성사”이다.

238) 박윤선, 위의 책, 752.

239) 위의 책, 751.

240) 박윤선, 『성경신학』, 28-39.

241) 권성수, “박윤선 박사의 성경해석학”, 『신학지남』 222 (1989), 134-137 참조.

을 거행하여서 그리스도의 피로 말미암아 죄악에서 구원된 사실을 기억하여야 한다. 셋째, 예수의 죽음에는 이미 재림이 포함되어있다. 넷째, 예수의 죽음으로 맺어진 ‘새 계약’은 ‘은혜의 원리’를 따른 것으로 ‘영원불변’하다. 이것은 아담과 맺은 ‘행위 언약’과 대립되는 것이다. 다섯째, 공관복음서 중 누가복음의 성찬 보도가 더 역사적 가치가 있다. 왜냐하면 누가는 예수께서 성찬에 대한 제정의 말씀을 빠뜨리지 않았기 때문이다.

## B. 요한복음서

박윤선은 1958년에 요한복음을 주석하였고, 1970년에 개정판을 냈다.<sup>242)</sup> 그는 ‘성경말씀 - 내용분해 - 강해 - 해석 - 설교의 구조’를 사용하여 주석하였다. 요한복음에서 ‘성찬’의 의미가 나타나는 곳은 요한복음서 6:52-59이다. 이 부분의 주요 논쟁점은 이 자료가 원래 요한 저자의 것으로 처음부터 있었던 것인지, 아니면 후대에 첨가한 것인지에 대해서는 논란이 뜨겁다.<sup>243)</sup> 그러나 박윤선은 이에 대해서 전혀 언급하지 않는다. 이것은 그의 성경관에 입각하면 당연한 것이다. 그가 주석한 내용을 살펴보자.

1. 박윤선은 6:53에 강조점을 두어 설명한다.

“‘인자의 살’이란 말에 ‘인자의 피’란 말을 더하여 말씀하신다. 그렇게 말씀하시는 이유는 무엇인가? (1) 그것은, 살과 피는 인간성을 모두 가리키기 때문이다. 예수님의 인간성 전체가 우리의 속죄 제물이 되셨으니, 그것은 우리 구원의 완성을 위하신 것이다. (2) 피는 특별히 생명을 의미하는데(창 9:4; 레 17:11,14), 그것을 흘리셔서 속죄 제물을 성립시키기 때문이다(출 12:7,8; 레 1:5; 히 9:12,20). 살을 먹으며 피를 마신다는 말씀은 문자적 의미보다 비유적 의미를 가진다. 그것은 믿음으로, 그리스도와 연합하는 생활을 의미한다.”<sup>244)</sup>

그는 예수의 ‘살과 피’는 예수의 인간성 전체로 이해하였고, 예수의 인간성 전체가 우리를 구원하시기 위하여 속죄의 제물이 되었다는 것이다. 그리고 그는 예수의 ‘살과 피’를 먹는 성찬은 문자적 의미가 아닌, 비유적 의미로 예수의 삶과 연합하는 것이라고 말한다.

2. 박윤선은 53절에서 예수의 ‘살과 피’를 먹고 마시는 성찬의 교리가 헬라의 신비 종교 영향을 받았다고 말한 볼트만을 비판한다. 박윤선은 “헬라 신비 종교에서 그 의식에 참여한 자들이 신(神)을 먹는다고 한 것은, 범신론 사상과 마술적 사상에 근거한 것이나, 기독교의 성찬은 그와 정반대로서 유신론적 속죄의 역사적 사실을 기념하는 것이다”라고 말한다.<sup>245)</sup> 또한 그는 “기독교의 성찬은, 구약에 있는 유월절 잔치의 후신이다”라고 말한다.<sup>246)</sup>

242) 박윤선, 『(정암) 박윤선 목사 저서 색인집』, 14.

243) 이에 대해서는 G. R. Beasley-Murray/이덕신 역, 『요한복음』 (서울: 솔로몬, 2001), 252을 참조.

244) 박윤선, 『신약 주석: 요한복음 (상)』 (서울: 영암사, 1985), 219.

그는 성찬식은 유대적 배경에 토대를 둔 것으로, 유월절 잔치를 대체한 것이라고 생각한다. 그러나 그는 요한복음 사상의 전체 배경에 대해서는 “유대의 계시 문학 사상, 영지주의 사상, 헬라식 유대 문헌의 영향 그리고 플라톤의 사상”과는 관련성이 없다고 주장한다.<sup>247)</sup> 그러나 ‘유대적 배경’에는 ‘유대의 계시 문학 사상’이 포함된다.

3. 박윤선은 54절을 해석하면서 ‘먹는다’는 헬라어 단어 ‘trw,gwn’과 ‘evsqi,w’의 차이를 구분하여 설명한다: “헬라 원어에 의하면, 여기 ‘먹고’란 말(trw,gwn)이 이때까지 사용된 먹는다는 말(evsqi,w)과 다르다. 여기 사용된 말은 맛있게 먹음을 의미한다. 이것은 그리스도의 속죄를 받아 누림에 대한 적합한 술어이다.” 요한 저자가 이 단락에서 ‘evsqi,w’ 대신에 ‘trw,gwn’ 단어를 사용한 것은, 아마도 성찬의 의미를 강조하기 위해서 이다. 박윤선은 주석을 하면서 단어의 섬세한 차이에도 관심을 두는 상세함도 보여준다.

4. 57절을 해석하면서 그는 예수는 ‘중보자’로서의 위치에 있다고 설명한다.<sup>248)</sup>

5. 요한복음서에서 박윤선이 주장한 내용들을 종합하면 다음과 같다. 첫째, 성찬의 의미에는 속죄의 의미가 들어 있고, ‘살과 피’를 먹고 마심은 비유적 의미로 받아들여야 한다. 둘째, 성찬식은 헬라의 신비주의 종교의 영향을 받은 것이 아니라, 유대의 종교 예식인 유월절 식사의 대체이다. 이것은 앞선 공관복음의 설명 내용과 동일하다. 셋째, 요한 기자가 ‘먹는다’는 의미로 헬라어 ‘evsqi,w’를 사용하지 않고 ‘trw,gwn’를 쓴 것은 성찬의 의미를 강조하기 위해서이다. 넷째, 성찬에는 중보의 의미가 포함되어 있다.

### C. 고린도전서

박윤선은 1962년에 고린도전·후서를 주석하였다.<sup>249)</sup> 그는 여기서 ‘강해 - 해석 - 설교’의 구조를 사용하였다. 고린도전서에서 성찬에 대한 언급은 11:23-26에 나타난다.

1. 11:23의 “주께 받은 것”에 대해 그는 다음과 같이 설명한다.

“이것은, 그가 주님의 성찬과 교훈을 간접적으로 다른 사도들을 경유하여서 받았다는

245) 위의 책, 220.

246) 위의 책, 220.

247) 위의 책, 47-49.

248) 박윤선, 『요한복음 (상)』, 220: “아버지로 인하여 산다’는 말은, 예수님에게는 영원 자존의 생명이 없다는 의미가 아니다. 이 말씀은, 중보자로서의 그의 처지를 가리킨다. 그는 하나님의 아들이신 위치에 계신 것만큼, 그의 생명 주시는 역사는 아버지로 말미암는다. 그러나 아버지께서 영원 자존하신 것만큼, 그도 그러하시다.”

249) 박윤선, 『(정암) 박윤선 목사 저서 색인집』, 14.

뜻이 아니고 직접 주에게서 받은 것을 의미한다(Hodge). 이것은 물론 그가 계시에 의하여 성찬에 대한 주의 교훈을 받은 것을 가리킨다. 행 18:9, 22:18, 23:11, 27:23-25; 갈 1:12, 2:2; 고후 12:7을 보면, 바울은 계시에 의하여 주님의 말씀을 받은 적이 많다.”<sup>250)</sup>

그는 핫지(Hodge)의 견해를 따르면서, 문자적 의미 그대로 환상을 통해서 주님으로부터 직접 성찬에 대한 자료를 받았다고 말한다. 그러나 “주께 받은 것”이 핫지의 견해대로 주님으로부터 직접 받은 것인지, 아니면 바울이 받은 전승의 배후에는 다메섹에서 나타났던 주님이 계시다는 의미인가에 대해서는 논란이 있다.<sup>251)</sup>

2. 24-26절에서 그는 성찬의 의미에 대한 여러 학설을 소개한다.

첫째는 달만(Dalman)의 견해이다. 그는 “내 몸”이란 말이 본래 아람 말이었다면, 그것이 ‘나 자신’이란 뜻으로도 번역될 수 있다고 하면서, 이것은, 성찬 거행에 따라서 자신이 임석(臨席)하실 것을 의미한다.” 이에 대해 박윤선은 성찬의 속죄적 의미를 약화하는 해석이라고 말하였다.<sup>252)</sup>

둘째는 “성찬이 유월절만 관계한 것이고, 예수님은 유월절 양만 비유하였다”는 견해이다. 이에 대해 박윤선은 “예수님은 그 만찬 석상에서 양을 지적하여 말씀하신 일이 없다. 성찬은 유월절에 관계된 것이지만 동시에 구약의 모든 희생 속죄(예컨대 특히 시내산에서 드린 속죄제)를 자기의 속죄로 성취하신다는 것을 생각하게 한다. 이 의미에서 이 성찬은 구원사적 의의를 지니고 있다”고 말한다.<sup>253)</sup>

셋째는 “예수님께서 성만찬을 잡수실 때에(이렇게 성찬 예식을 세우실 때에) 자기가 십자가 위에서 죽으실 것을 그 예식으로 실행한 것이라”는 견해이다. 이것을 박윤선은 그릇된 학설로 보고, 다음과 같이 말한다. “성찬은 예수님께서 죽으심으로 이루어진 사죄, 축복, 평안, 희락, 구원을 이제부터 그의 백성에게 주신다는 것뿐이고, 십자가 죽으심에 대한 모형적 실행이 아니다. 즉 성찬은 죽으심의 실행이 아니라 죽으신 결과로 그의 백성이 받을 축복을 나누어 주는 일이다. 떡을 떼심은, 그의 몸이 상처를 입는 광경을 표시함이 아니고 그 상하신 몸의 영적 혜택을 그 백성에게 나누어 주심이다.”<sup>254)</sup>

3. 박윤선은 화체설과 공재설의 이론을 배격하고, 성찬의 참된 해석이 무엇인지 제시한다. 그리고 여기서 그는 성찬의 효과에 대해서 언급한다.

250) 박윤선, 『신약주석: 고린도전서』 (서울: 영음사, 1996), 167-168.

251) 박수암, 『고린도전·후서』 (서울: 대한기독교서회, 2007), 190; 존 스토틀/정옥배 역, 『데살로니가전후서 강해』 (서울: IVP 출판사, 2007), 118 참조.

252) 박윤선, 『고린도전서』, 168.

253) 위의 책, 168.

254) 위의 책, 168.

“상징(象徴)과 물질(物質)과의 연결 문제를 생각함에 있어서, 떡과 포도주가 실제로 예수 그리스도의 육체적 요소로 화한다는 화체설(化體設)이나 공재설(共在設)은 그릇된 학설이다. ‘이것은 내 몸이라’는 말씀은 비유뿐이다. 그것은 마치 ‘너희는 세상의 소금이라’는 어투와 같은 표현이다. 성찬에 대한 참된 해석은 다음과 같다. (1) 성찬은 주님 자신이 죽으시는 광경을 보여 주는 것이라기보다 그 속죄의 죽음의 결과를 나누어 주는 일이다. (2) 성찬의 효과는 그 사용되는 물질의 사정과 관계된 것이 아니다. 곧 물질이 변하여 살이 되거나, 혹은 그것이 어떤 모양으로든지 그리스도와 관계되는 데서 성찬의 효과가 발생하는 것이 아니다. 성찬의 효과는 오직 그리스도의 약속하신 말씀에 달려있다. 약속하신 이도 그리스도요 축복하실 이도 그리스도이시다. (3) 성찬이 주는 효과는 다만 복음을 듣는 것만큼의 효과를 가진다. 그것의 권위는, 산상보훈이나 기타 복음전도의 권위와 같은 것이다.”<sup>255)</sup>

4. 위의 내용을 정리하면 다음과 같다. 첫째, 바울은 직접 예수의 계시로 성찬에 대한 말씀을 받았다. 둘째, 성찬식의 의미를 해석하는 것들 중에 속죄적 의미를 약화시키는 것, 예수를 유월절 양에만 연관 시키는 것, 성찬을 십자가 죽음의 모형적 실행으로 이해하는 것은 잘못된 것들이다. 셋째, 성찬은 유월절과 관련성이 있지만, 동시에 구약의 모든 희생 속죄, 특히 시내산에서 드린 속죄제를 성취하신 것으로 구원사적 의미가 있다. 넷째, 화체설이나 공재설은 문제가 있는 학설이다. 다섯째, 성찬의 효과는 오직 그리스도의 약속하신 말씀에 달려있으며, 그 효과는 복음을 듣는 것과 동일하다.

## 2. 설교집

박윤선은 세 권의 설교집을 출판하였다.<sup>256)</sup> 그 중 『주님을 따르자』에서 ‘성찬’과 관련하여 두 편의 설교 본문이 들어 있다. 그리고 앞서 ‘성찬’과 관련된 주석서에서 본문을 해석하고 나서, 이어서 그 본문과 관련된 설교 내용을 제시하였다. 또한 그가 출판한 교리서에도 설교 본문을 제시하였다. 여기서는 이 모든 것을 ‘설교’의 범주에 포함해 살펴볼 것이다.

### A. 설교집: 『주님을 따르라』

#### ① 성찬에 대하여(요 6:53-55)<sup>257)</sup>

1. 세례와 성찬은 예수가 명하신 예식이다. 세례는 예수의 피로 죄를 씻는 표니 죄를 원

255) 위의 책, 168-169.

256) 나머지 두 권은 『응답되는 기도』와 『영생의 원천』이다.

257) 박윤선, 『주님을 따르라』(서울: 영음사, 1981), 96-97.

통히 여기는 사람들이 받을 수 있다. 성찬은 예수의 살과 피의 효과를 받는다는 표시이니 영생의 생명력을 원하는 자가 받는다. 여기에는 다음과 같은 믿음이 포함되어 있다.

2. 첫째는 예수의 죽으심의 효과를 먹는 것 같이 믿음을 가져야 한다. 음식을 먹는 자는 안심하고 그것을 먹는다. 그와 같이 우리는 예수의 속죄 구원을 안심하고 믿어야 된다. 음식을 먹는 자가 현미경으로 검사하고 먹는 것이 아니라 거저 안심하고 먹는다. 것처럼 우리는 예수의 죽으심으로 사죄 받는 줄 믿고 평안한 마음을 가져야 된다.

3. 둘째는 예수의 죽으심의 효과를 통하여 그와 연합함을 믿는 믿음을 가져야 한다. 우리가 음식을 먹을 때에 그것을 우리 속에 깊이 섭취하여 그것을 우리 몸과 연합하려는 마음으로 먹어야 한다. 그와 같이 우리는 예수를 믿을 때에 예수와 깊이 연합하여 하나 되려는 뜨거운 욕구가 있어야 한다. 예수께서 신자와 연합하시기 위하여 그의 살을 찢으셨고 피를 흘리셨다. 이 연합을 위하여 그는 죽으셨다. 이것은 과거사이다. 우리가 성찬식에 참여하는 것은 일면 그 과거사를 기념(기억)하는 일이기도 하다. 비록 우리가 성찬을 받을 때에 우리로서 갑자기 이상한 일을 우리의 눈으로 보는 것이 없지만, 그러나 그는 우리를 보시며 조만간 그의 능력으로 그와 우리와의 연합을 더욱 견고케 하신다. 성찬에 있어서 예수의 살과 피는 실제로 떡과 포도주로 대표되었으니, 거기에 예수의 살과 피의 공로가 현립해 있다.

4. 박윤선은 음식을 먹는 자가 안심하고 먹듯이 성찬에 참여하는 자는 예수의 속죄의 의미를 안심하게 믿어야 한다고 말한다. 또한 음식의 섭취를 통해 영양분을 얻듯이, 우리도 그리스도와 연합하는 데에 힘써 더욱 믿음을 살찌우도록 노력해야 한다고 말한다.

## ② 예수 그리스도의 피를 믿자(마 26:26-28)<sup>258)</sup>

1. 기독교는 예수 그리스도의 피로 성립된 종교이다. 구약시대에 무수히 흘려진 제물(양)의 피는 모두 다 그리스도의 희생을 예표한 것이다. 그리스도의 피가 우리에게 가져온 효과는 어떠한 것인가?

2. 첫째, 그리스도의 피는 사죄의 피이다. 예수 그리스도께서 나를 대신하여 피 흘려 주셨으니 이제 나는 그를 믿을 때에 죄 사함을 받고 영생을 얻게 된다. 그의 피의 공효(功效)는 무한하다. 그의 피는, 그의 능력보다 더 가치가 있으며, 따라서 그의 능력보다 더 유력하다. 예수를 믿는다고 하면서 그의 피를 가장 중요하게 믿을 줄 모르는 신앙은 아직 어린 신앙이다. 예수 그리스도를 믿을 때에 그의 피 대신에 그의 능력이나 지혜나 덕을 믿는다고 해도 그것은 아직 신앙이 아니다. 예수의 피 대신에 성령을 믿는다고 하는 것도

<sup>258)</sup> 앞의 책, 81-83.

참 신앙이 아니다. 소위 이런 신앙은 하나님의 아들이 이 세상에 오시지 않았다는 것과 마찬가지로이다. 예수의 피를 믿는 자들만이 죄 사함을 받고 변하여 새 사람이 된다.

3. 둘째, 그리스도의 피는 언약의 피이다. 하나님이 그리스도를 세상에 보내시겠다는 언약은 아담 때부터 하셨는데 이미 이루셨다. 하나님의 언약이 성취된 사실을 보고 우리는 사중신앙(四重信仰)을 가지게 된다. 첫째는, 그 언약이 기록된 성경을 믿으며, 둘째는 그 언약을 주신 하나님을 믿으며, 셋째는 그 언약의 성취로 나타난 사건을 믿으며, 넷째는 그 사건이 약속하는 장래의 축복을 믿게 된다.

4. 결론적으로 박윤선은 그리스도의 피를 강조한다. 그는 그리스도의 피는 우리의 죄를 사하는 피로, 이것을 믿지 않는 신앙은 참 신앙이 아니라고 말한다. 또한 그는 그리스도의 피는 언약의 피로, 이 언약을 통해 우리는 4중의 신앙을 가질 수 있다고 말한다. 그 4중의 신앙은, 언약이 기록된 성경과, 언약을 주신 하나님, 언약의 성취로 나타난 사건, 끝으로 그 사건이 약속하는 장래의 축복이다.

## B. 『신약 주석: 요한복음 (상)』<sup>259)</sup>

### ③ 예수님의 살을 먹음과 그의 피를 마심의 의의(5:52-59)

1. 예수는 자기의 대속적 희생을 앞두고 “영생하도록 있는 양식”이란 말씀으로 길게 설교하셨다. 그리고 그는, 영생하도록 있는 그 양식은 그의 살과 피라는 뜻으로 결론을 맺으신다(53-58). 그러면 그의 살을 먹음과 그의 피를 마심은 무엇을 의미하는가?

2. 첫째는, 예수께서 나를 위해 살을 찢고 피를 흘려주신 그의 사랑을 깨달아야 한다. 예수를 믿는 믿음은 냉정한 이지적 승인이 아니고, 예수의 사랑을 느끼며 깨닫는 행위이다. 이 사랑은 영적 사건이기 때문에, 우리는 이 사랑을 영적으로 이루어 가야 한다. 그러나 그것은 어려운 일이 아니다. 오늘날 과학기술의 발달로, 먼 거리의 장벽을 극복하고 달나라로 갈 수 있는 우주선이 제조되었는데, 하나님의 능력과 영으로 안 되는 것이 무엇이 있겠는가?

3. 둘째, 먹고 마시듯이 마음에 깊이 믿음을 간직해야 한다. 그리스도를 믿는 자는, 그의 속죄를 그의 심령 속에 깊이 믿어야 된다. 믿음은 우리의 입에 바를 것도 아니고, 우리의 얼굴에 붙일 것도 아니다. 그래서 내부적 신앙이 중요하다. 로마서 10:10에 말하기를, “사람이 마음으로 믿어 의에 이르고”라고 하였는데, 여기 ‘마음’은 심장을 의미한다. 마음으로 믿는다는 것은, 가장 깊이 믿는 것을 가리킨다. 그것이야말로 생명 있는 믿음이다.

<sup>259)</sup> 박윤선, 『요한복음 (상)』, 230-232.

4. 박윤선은 예수께서 나를 위하여 죽으신 그 사랑을 깨달아야 한다는 것이다. 그 사랑은 영적인 사건이며, 또한 마음 속 깊이 간직해야 한다고 말하였다.

### C. 『성경주석: 고린도전서』<sup>260)</sup>

#### ④ 성찬의 의의(意義)(고전 11:23-34)

1. 사도가 전해 준 성찬이므로 우리는 이를 행하여야 된다. 하나님께서 우리에게 주시고자 하는 것을 사도를 통하여 주셨다. 이는 두 가지 의미가 있다.

2. 첫째는 주님의 죽으심을 기념하는 행사이다.

여기에는 세 가지 의미가 있다. (1) 먹는 듯이 믿는다 함은, 신앙을 어떤 추상적인 이상으로 가지지 않고 실제적으로 ‘나’에게 소용되는 식음의 행위같이 믿어야 함을 가르쳐 준다. (2) 주님의 속죄를 음식 먹듯이 믿는다 함은, 그 속죄 신앙이 어디까지든지 우리 영혼의 깊은 데로 향하여 뿌리를 박아야 된다는 뜻이다. 이것이야말로, 우리의 신앙생활에서 내향성이 필요하다는 것이다. (3) 예수 그리스도의 속죄의 죽음을 먹는 듯이 믿음은, 그것을 먹을 때에 심령의 만족을 얻는다는 것이다. 그리스도의 죽음을 속죄 공효로 믿으면 영적으로 만족과 기쁨을 얻는다.

3. 둘째는 우리가 예수 그리스도의 속죄의 죽음을 먹고 마시듯이 믿을 수 있는 원인(原因)을 찾는 것이다. 그것은 그리스도께서 친히 우리를 위하여 죽어 주셨기 때문에 가능할 것이다. 이것은 모든 구원 운동의 기본이다. 그는 우리를 위하여 내어줌이 되셨다. 그 뿐 아니라 그는 죽으심으로써 하나님의 백성을 상대로 새 언약을 세우셨다. 언약이라는 것은 변할 수 없는 것이다. 모든 참된 일과 도덕의 근본은 언약에 근거하고 있다. 하나님께선 특별히 그의 백성에게 옛 언약, 곧, 구약을 주셨고 또한 구약의 성취로 새 언약을 주셨다. 구약은 신약으로 존속한다. 하나님의 언약에 의하여, 우리는 예수의 속죄의 죽음을 받아서 죄 사함 받는 효용을 누린다. 하나님은 진리의 최고봉인데, 우리가 그에게서 세워진 언약을 의지할 수 없다면, 무엇을 의지할 수 있을까? 하나님의 언약을 못 믿는 자가 있다면 그는 아무 것도 믿지 못할 자이다.

4. 박윤선은 ‘성찬의 떡을 먹는’ 실제 행위에 초점을 두어 성찬의 의미를 설교하였다. 그는 성찬의 식음 행위를 통해서 우리의 신앙생활은 추상적이 아닌 실제적이 되며, 영혼의 깊은 데로 향하는 내향성이 필요하며, 이를 통해 영적으로 만족과 기쁨을 얻는다고 말한다. 또한 예수의 죽음은 구원 운동의 기본이며, 이를 통해 맺은 ‘새 언약’은 하나님이 이스

260) 박윤선, 『고린도전서』, 170-172.

라엘 백성에게 준 옛 언약, 곧 구약 언약의 성취라고 말한다.

#### D. 『대한예수교장로회 헌법주석 정치·예배 모범』<sup>261)</sup>

##### ⑤ 성찬의 의미(고전 11:23-27)

1. 24절 “너희를 위하는 내 몸이라”고 한 말씀은 예수가 우리 신자들의 죄 때문에 죽으셨다는 뜻이다. 25절의 “내 피로 세운 새 언약”이란 말씀이 역시 하나님께서 우리의 죄를 사하시는 방법으로 세우신 제도를 가리킨다. 사죄의 이 방법은 하나님의 방법이니, 그만큼 참된 것은 다시없다. “피 흘림이 없은즉 사함이 없느니라”고 하였다(히 9:22).

2. 예수는 우리로 이 사실을 믿게 하려고 성찬 예식을 제정하셨다. 성찬의 의미에 대하여 본문에서 세 가지 생각할 수 있다. 첫째, 성찬 거행은 예수의 명령이다. 둘째, 성찬은 예수의 사랑을 기념하는 행위이다. 셋째, 성찬은 주님의 죽으심을 전파하는 행사이다.

3. 여기서 박윤선은 마태복음 26:28을 인용하면서 성찬식에 ‘죄 사함’이 있음을 말한다. 그가 인용한 마태복음 26:28에서 ‘죄 사함’이라는 어구는 마태의 특수 구절이다. 그는 이것을 놓치지 않고 성찬에 죄 사함의 권능이 있음을 설교 하였다.

### 3. 교리서

#### A. 『대한예수교장로회 헌법 주석 : 정치·예배 모범』

박윤선의 『대한예수교장로회 헌법 주석 : 정치·예배 모범』(서울: 영음사, 1983)은 장로교단 뿐만 아니라 타교단에도 많은 영향을 준 책이다. 그는 제 9장에서 “성찬예식에 대하여”를 자세히 언급하고 있다. 이 책은 그야말로 한국 교회의 헌법에 관한 책이기에, 이곳의 내용을 살펴보면 한국 개신교의 ‘성찬 이해’에 관해 현황을 종합적으로 파악할 수 있다. 무엇보다도 한국 개신교의 예배에서 성찬식이 자주 거행되지 못했던 그 원인을 우리는 그의 책에서 찾을 수 있다. 그는 다음과 같이 말한다.

“성찬 거행의 회수와 주의사항. 성찬 예식이 일 년 동안에 몇 차례 거행되어야 하는지에 대하여 일정한 규례는 없다. 다만 이 일이 신중하게 실행되어야 한다는 것만은 교회가 언제나 명심해야 된다. 부주의와 망령된 행동은 절대 금물이다. 성찬식이 자주 실시될

<sup>261)</sup> 박윤선, 『대한예수교장로회 : 헌법주석 정치·예배 모범』(서울: 영음사, 1983), 215-216. 그는 이 설교 본문을 특별히 좋아하는 것 같았다. 왜냐하면 같은 내용으로 2003년도에 출판한 『개혁주의 교리학』 431-433에 그리고 그가 번역한 『웨스트민스터 신앙고백서』(서울: 영음사, 1983) 191-192에도 실려 있다.

경우, 연약한 인간성을 가진 신자들이 그것을 심상히 여길 우려가 있다. 성찬식은 언제나 많은 준비 기도가 있는 후에 경건되어 실행되어야 하므로 너무 자주 실행되지 않는 것이 유익하다. 그리고 성찬식에 참여하는 자들이 성찬의 진리를 잘 알아야 되며, 또한 교회에 욕을 돌리는 자들은(회개치 않는 한) 근신하고 참여하지 않아야 된다(고전 11:27-32).

성찬에 참여할 준비. 세례교인은 마땅히 최소한 일주일 전부터 마음 준비를 해야 된다. 그것은 성찬의 의미를 재확인함과 자신을 살펴 주님 앞에 회개하며 준비함이다. ‘주의 몸을 분번치 못하고 먹고 마시는 자는 자기의 죄를 먹고 마시는 것’이 된다(고전 11:29). 이처럼 중요한 일을 어떻게 소홀히 할 수 있겠는가? 우리가 주님의 거룩한 예식을 소홀히 하면 그것은 망령된 죄를 범함이다. 거룩한 것을 소홀히 대함은, ‘장자의 기업’, 곧 하나님의 것이 되는 영적 자격을 팔죽 한 그릇에 판 에서의 심리와 다를 바 없다.”<sup>262)</sup>

1. 박윤선은 성찬식이 교회에서 자주 실행되는 것이 유익하지 않다고 말한다. 그 이유는 연약한 인간성을 가진 그 자들이, 그것을 소홀히 여겨 성찬의 참된 의미를 파괴할 것을 우려하였기 때문이다.<sup>263)</sup> 그래서 성찬에 참여하는 자는 최소한 일주일 전부터 마음의 준비 하라고 권고한다. 그는 『대한예수교장로회 헌법 주석 : 정치·예배 모범』의 책을 쓰면서 『웨스트민스터 신앙고백』을 많이 참조하였고, 또한 그 내용을 한국 현실에 충실히 적용

262) 박윤선의 『대한예수교장로회 헌법 주석』, 211-212. 각 교단의 ‘성찬’과 관련된 교회 헌법은 다음과 같다. 1. 대한예수교 장로회(대신교단)는 “성찬식의 회수 성찬의 회수는 각 교회 당회가 작정하되 덕을 세우기에 합당한대로 정한다”; 2. 대한 예수교 장로회(합동정통)와 대한 예수교 장로회(총신)는 동일하게 “성찬을 종종 베푸는 것이 좋으나 1년에 몇 회를 거행하든지 각 교회 당회가 작정하되 덕을 세우기에 합당한 대로 정한다”; 3. 대한예수교장로회(통합)는 “주일 예배는 교회의 모든 예배 가운데 가장 기본적이고 필수적인 예배이다. ... 그리스도인들은 이 예배에서 주님의 말씀과 성찬을 통하여 주님의 생애를 회상하고 부활의 주님 안에 계시된 약속들을 확인하게 된다”. 통합측은 ‘성찬’을 주일예배에 포함시키고 있지만 현실적으로 실행되지는 않고 있다. 참고, J. 화이트/김운용 역, 『하나님의 자기 중심의 선물: 성례전』 (서울: 예배와 설교 아카데미, 2006), 135: “대부분의 개신교인들에 있어서 주님의 만찬은 자주 시행하는 예전은 아니다. 그것은 분기, 월, 혹은 가끔씩 행해지는 예제이다. 반면. 그리스도 제자회(Disciple of Christ), 주님의 교회(The Church of Christ), 성공회의 많은 교회들은 매주 성찬을 행한다. 또한 자유교회(the Free Church), 개혁교회(Reformed), 감리교회, 그리고 루터교회 예배 전통에서는 매월 1회를 행하거나 매주 성만찬을 갖기도 한다.”

263) 성찬이 교회에서 자주 시행되지 못하고 있는 이유에 대해서는 J. 화이트, 『하나님의 자기 중심의 선물: 성례전』, 137: “매주 성찬을 갖는 것에 대해 공개적으로 듣는 반대 의견 가운데 하나는, 성만찬을 자주 행하다 보면 그 의미가 희석되고, 중요성을 인지하지 못하게 될 수 있다는 주장이다. 만일 결혼한 부부가 자주 사랑을 나눔으로써 의미가 희석되고 중요성을 느끼지 못하게 된다고 주장한다면 이것은 거의 설득력 없는 이야기가 될 것이다. ... 그것을 받을 만한 자격이 있어서 받는 사람은 아무도 없다는 사실을 알지 못한다. 그리고 성만찬이 있는 주일이면 예배 시간이 길어질 것이고, 예배가 지루해 질 것이라는 염려하는 목소리는 언제나 있다. 그러나 이것은 떡과 포도주를 어떻게 효과적으로 나눌 것인가 하는 방법론적이고 기술적인 문제일 뿐이다. ... 진짜 반대는 오히려 목회자들로부터 나온다. 그들은 성만찬을 자주 하는 것이 그들의 설교 사역에 큰 지장을 초래하게 될 것이라고 염려한다. ... 그러나 실제로 이러한 염려는 근거가 없는 것일 뿐만 아니라, 많은 목회자들은 하나님의 말씀을 전하는 설교가 주님의 만찬의 상황에서 주어지면 크게 고양될 수 있다는 사실을 발견하였다.”

하고자 노력한 흔적을 찾을 수 있다. 그는 ‘떡과 포도즙 분배의 영적 권위’를 설명하면서 “웨스트민스터 원본에는 이것이 ‘예수님의 거룩한 제도와 명령과 모본을 따라서 실시된다’고 하였다. 그런데 한역 예배 모범에는 이 문구가 빠졌으니 유감이다. 이 문구는 성찬의 권위를 말해주는 것으로 매우 중요하다”<sup>264</sup>)고 말하면서, 『웨스트민스터 신앙고백』의 내용 하나 하나를 소중히 여겼다. 그러나 그가 언급한 “성찬을 자주 실시하는 것을 금하는 것과 성찬에 참여하는 자들은 예배 일주일 전부터 마음의 준비를 해야 된다”는 내용은 『웨스트민스터 신앙고백』에 나타나지 않는다. 그가 제시한 충고들은 사실상 한국적 문화에 토대를 두고 있는 것이다. 말하자면, 박윤선이 성찬을 한국 현실에 토착화하는 과정에서 생겨난 것이라 볼 수 있다.

2. 기독교가 전래될 19세기 말 전후 당시 우리나라는 유교 문화가 자리 잡고 있었다. 유교 문화에서 제일 중요시 덕목은 ‘효’(孝)이고, 효의 실천 덕목 중 하나가 조상에 대한 제사였다. 조상의 제사에 참여하는 자들은 오래전부터 마음의 준비를 했다. 속담에 “제삿날 맡으며느리 앓아눕는다”는 말이 있다. 비록 이것이 “가장 중요한 때에 일을 주관하여 처리하여야 할 주요한 사람이 탈이 나서 눕게 되는 경우를 비유적으로 이르는 말”이지만, 제사를 준비하는 자들이 얼마나 정성을 쏟았는지 알 수 있다. 비록 기독교가 조상의 제사 문제를 해결하고자 부단한 노력을 하였지만, 조상 제의와 거기에 포함된 생활 습관들을 바꾸는 것은 쉽지 않았다. 박윤선이 성찬 참가자들에게 일주일 전부터 마음의 준비를 하라는 것은, 조상의 제의를 지내는 한국인들의 심성을 반영한 것으로 이해될 수 있을 것이다. 또한 성찬식을 자주 시행하지 못하도록 권고한 것은 다섯 가지 측면에서 영향을 받지 않았다 하는 생각이 든다.

첫째는 신학적인 면이다. 성찬식을 그리스도의 죽음을 기억하는 제사의 개념으로 이해했다는 것이다. 유교문화에서 죽은 자를 기리는 기일은 자주 있는 것이 아니라 1년에 한 차례 뿐이다. 오늘날 한국 교회 현실에서도 수난절 기간에만 그리스도의 십자가에 대한 설교가 주로 이루어지고 있다. 둘째는 당시의 역사적 현실이다. 기독교가 제사를 척결하려고 노력하는 마당에 성찬식을 자주 시행하였다면, 기독교 반대론자들에게 많은 비난을 받았을 것이다. 왜냐하면 반대론자들의 눈에는 성찬이 제사와 동일한 것으로 생각되어졌기 때문이다. 셋째는 윤리적인 측면이다. 기독교가 금주금연 운동을 펼치고 있는데, 성찬식에서 포도주를 마시는 것은 술을 마시는 것으로 생각하여 당시 기독교가 펼치고 있는 사회 운동에 역효과를 가지고 왔을 것이다. 넷째는 당시 우리나라에서 포도주를 구하는 것이 힘들었기에 성찬식을 자주 하는 것은 현실적으로 어려웠을 것이다.<sup>265</sup>) 마지막으로는 우리

264) 박윤선, 『대한예수교장로회 헌법 주석』, 213.

265) 우리나라 최초의 성찬식은 1885년 10월 11일 이다. 이때에는 선교사들끼리만 모여 성찬식을 거행하였다. 한국 사람들과 함께 베풀어진 성찬식은 1887년 크리스마스 때 언더우드 집에서이다. 이에 대해서는, 김인수, 『한국기독교회의 역사 (상)』 (서울: 장로회신학대학교 출판부, 2004년), 163.

에게 복음을 전해 준 선교사들이 성찬을 (중요하게 여겼든 아니면 소홀히 여겼든) 자주 실행하지 않았기 때문이다.

3. 박윤선은 성찬식을 일반 예배에 포함되는 것으로 생각하지 않았다. 그가 일반 예배에 포함되는 것으로 생각하였다면 성찬식을 자주 실행하는 것에 별 거부감이 없었을 것이다. 이점은 그가 『웨스트민스터신앙고백』의 사상과 달리하는 또 다른 측면이다. 물론 『웨스트민스터신앙고백』에서 성찬식을 일 년에 몇 번 실행하여야 되는지에 대한 구체적인 진술은 없다. 그러나 그곳에는 ‘성찬식’을 자주 시행할 것을 권고한다. 즉 “그리스도께서 제정하신 성례전(세례+성찬)을 적절히 집행하고 합당하게 받는 것 등은 하나님께 드리는 일상적인 예배에 속하는 것들이다(마 28:19; 고전 11:23-29; 행 2:42)”<sup>266</sup> 고 말한다. 여기서 일상적인 예배에 속하는 성례전은 세례가 아닌 성찬일 것이다. 왜냐하면 『웨스트민스터신앙고백』에서도 언급하였듯이 기독교 신자들은 평생에 단 한 번만의 세례를 받기에,<sup>267</sup> 일상적인 예배에서 세례를 자주 시행할 수는 없다. 『하이델베르크 요리문답』은 세례에 대해서 『웨스트민스터신앙고백』과 동일한 생각을 갖고 있지만, 성찬에 대해서는 더 구체적으로 서술하고 있다.

“주의 죽으심을 기념하는 일은 자주 있는 것이 합당함으로 주의 성찬은 자주 시행하도록 되어 있다. 성찬은 그리스도의 죽으심을 공적으로 기념하며 증거하기 위해 제정된 것이다. 또한 언약의 영속성에 대해서 우리의 믿음이 확증되는 일도 자주 필요하다. 그러므로 주의 성찬은 유월절 양의 경우와 같이 자주 반복되도록 되어 있는 것이다. 그러나 세례는 반복해서는 안 된다.”<sup>268</sup>)

『하이델베르크 요리문답』은 주의 죽으심을 기념하는 성찬은 자주 실행하여야 한다는 것이다. 왜냐하면 우리가 성찬에 참여함으로써 우리는 영원한 언약 백성임을 자주 확증할 수 있고, 이것은 우리의 믿음에 도움이 되기 때문이다.

4. 한국 교계 자타가 공인하듯 박윤선은 칼빈주의 사상을 지닌 자이다. 이것은 그의 저술에서 더욱 뚜렷이 나타난다. 그는 자신의 친구약 주석서를 ‘칼빈주의 원리’에 기준하여 주석하였다고 머리말에 밝히고 있고,<sup>269</sup> 한국 교회의 신학사상이 칼빈주의 토대 위에 있지 않아 문제가 있음을 말하였다. “우리 한국 초창기 교회의 지도자들 중에서 우리는 많은

266) A. A. 하지, 『웨스트민스터 신앙고백 해설』, 364. 박윤선은 다음과 같이 번역하였다. “그리스도께서 제정하신 성례를 합당하게 실시해야 되며, 또한 성례에 참여하는 자들도 그 성례를 합당하게 받아야 된다. 위의 모든 규례들이 하나님께 드리는 예배에서 실행될 일들이다”(박윤선 역, 『웨스트민스터 신앙고백서』, 139).

267) A. A. 하지, 『웨스트민스터 신앙고백 해설』, 454.

268) Z. 우르시누스/원광연 역, 『하이델베르크 요리문답해설』(서울: 크리스찬 다이제스트, 2006), 615.

269) 박윤선의 친구약 주석서 머리말을 참조.

복음적 성취를 볼 수 있다. 그러나 그와 반면에 성경 해석을 칼빈주의적으로 밝히 드러내는데 빈약(貧弱)했던 것도 사실이다. 따라서 교회는 칼빈주의적 요소도 지니고 있었으나 오히려 복음주의적 경향으로 많이 흘렀고 적지 않은 약점들도 전승되어 내려왔다.”<sup>270)</sup> 그는 칼빈 사상 위에 한국 교회를 세우려고 부단히 노력하였다. 그러나 그는 ‘성찬식’의 시행 문제에 대해서는 칼빈과 동떨어진 생각을 갖고 있다.<sup>271)</sup> 칼빈은 성찬 예식에 폐단이 있다고 일 년에 한 차례씩 성찬을 시행하도록 하는 관례는, 마귀가 만들어낸 것이라고 비난하였다.<sup>272)</sup> 오히려 그는 성찬을 “매우 자주 - 최소한 일주일에 한 차례” 실행할 것을 권고한다.<sup>273)</sup> 그리고 그는 이 이유에 대해서 다음과 같이 말한다.

“성찬은 일 년에 한 번 시행하도록 제정된 것이 아니고, 지금 통례가 그런 것처럼 형식적으로 시행할 것도 아니라는 것이 너무도 분명하다. 오히려 성찬은 모든 그리스도인들이 자주 시행하도록 그렇게 제정된 것이다. 그렇게 함으로써 자주 그리스도의 고난을 기념하고, 그로 말미암아 믿음을 유지하고 강건케 하며 또한 하나님께 감사의 찬송을 부르고 그의 선하심을 선포하고자 하는 마음이 생겨나도록 하며, 마지막으로, 성찬을 통하여 신자들 상호 간의 사랑을 증진시키고, 신자들 가운데서 이러한 사랑을 증거하며, 또한 그리스도의 몸의 하나 됨 속에서 그 연합의 끈인 사랑을 분별하도록 하신 것이다. 주님의 몸의 상징에 참여할 때마다, 사랑의 증표를 주고받을 때마다, 우리는 서로 모든 사랑의 의무에 우리 자신을 얽어맴으로써, 우리들 가운데 어느 누구도 우리 형제를 해롭게 하는 일을 행하거나, 형제를 도울 필요가 있고 또한 그런 일을 행할 능력이 있는 데도 그런 일을 그냥 지나쳐 버리지 않도록 하는 것이다.”<sup>274)</sup>

칼빈도 『하이델베르크 요리문답』처럼 성찬식이 자주 시행되도록 제정된 것이라고 생각하였다. 그리고 성찬식을 자주 시행하는 것은 무엇보다도 믿음을 강건케 하며 신자들 상호 간의 사랑을 증진시킨다고 말한다. 이런 칼빈의 성찬식 이해는 성찬식을 개인의 영적인 측면에서 이해하고 또한 성찬식이 오용될 것을 염려하여, 되도록 적게 성찬식을 실행하라는 박윤선 권고와는 반대 방향에 서 있다.

5. 박윤선이 ‘헌법 주석’에서 말한 내용을 정리하면 다음과 같다. 첫째, 성찬은 경건하게 실행되어야 한다. 그래서 적어도 일주일 전부터 기도로 준비하는 마음을 가져야 한다. 둘째, 성찬식을 자주 시행하면 믿음이 굳세지 못한 자들이 성찬의 의미를 훼손할 우려가 있기에, 너무 자주 실행하지 않는 것이 유익하다. 셋째, 성찬을 소홀히 여기는 자들은 에서

270) 박윤선, “한국교회주경사”, 『신학지남』 35 (1968), 10-11.

271) 칼빈의 성례 신학은 다음을 참조. 황덕형, “칼빈의 성례 신학속에 나타난 현실 개념에 대한 연구”, 『한국개혁신학회: 제 24회 정기학술 심포지엄』 (2008년, 미간행), 139-162 참조.

272) 존 칼빈/원광연 역, 『기독교 강요(하)』 (서울: 크리스찬 다이제스트, 2003), 510-511.

273) 위의 책, 507. 마틴 루터도 매주 성찬을 실행하였다. 이에 대해서는 J. 화이트, 『하나님의 자기 중심의 선물: 성례전』, 135 참조.

274) 존 칼빈, 『기독교 강요(하)』, 508.

가 팔죽 한 그릇에 장자의 명분을 판 것과 같은 태도로, 어리석은 행동을 하는 것이다.

## B. 『개혁주의 교리학』<sup>275)</sup>

1. 박윤선은 위 책 “제 6편 교회론, 제 5장 ‘은혜의 방편’”에서 ‘하나님의 말씀’과 같은 범주에서 ‘세례’와 ‘성찬’을 언급하였다. 그는 은혜의 방편으로 성찬을 이해한다. “성찬에 관한 예수의 말씀들에 대한 해석들”에서는 성찬 이해의 이론들인, 1) 떡과 포도주가 실제로 예수의 살과 피가 된다는 ‘화체설’, 2) 예수의 인성이 그 신성과 연합되었으나 신성의 무소부재 속성에 따라 인성도 편재(偏在)하게 된다는 원리를 주장하는 ‘공재설’, 3) 그리스도의 죽음을 기념하는 행사로서 다만 그의 신성이 그 행상에 임하시는 것뿐이고, 그의 몸이 실제로 거기에 임재하시는 것이 아니라고 하는 ‘기념설’, 마지막으로 4) 성찬을 시행할 때에 그리스도의 몸과 피가 능력적으로 임재 하는데, 이는 마치 태양이 하늘에 있으면서도 그의 빛과 열이 땅에 임함과 같다는 ‘신비설’에 대해서 설명한다. 그리고 “성찬 거행의 의의”에서는 칼빈주의의 입장에 따라 “성찬에 나타난 그리스도의 말씀의 권위가 영적 효과를 발생시킨다”고 주장한다.

2. 그는 성찬의 여러 이론들을 설명한다. 무엇보다도 화체설과 공재설을 배격한다. 그리고 성찬의 의미는 그리스도의 말씀과 같은 권위가 있다고 말한다.

## III. 평가 및 결론

### 1) 평가<sup>276)</sup>

1. 박윤선은 공관복음서의 ‘성찬’ 부분을 주석하면서 화란의 신학자들로부터 영향을 받았다. 또한 그는 칼빈주의 입장에 주석서를 썼지만, 정작 성찬 실행의 문제에서는 칼빈과 다른 견해를 취한다. 칼빈은 성찬을 적어도 일주일에 한 번은 실행하라고 하였으나, 박윤선은 자주 실행하는 것이 좋지 않다고 말하였다. 이런 그의 생각이 한국 교회에서 ‘성찬’을 자주 실행하지 못하게 하는 신학적 토대를 만들어 주었을 것이다.

2. ‘성찬’은 헬라의 신비주의적 영향이 아닌, 구약 유월절을 대체한 ‘새 언약’이라고 박윤선은 말한다. 그러나 그는 ‘새 언약’을 이스라엘이 출애굽한 후에 시내산에서 맺은 언약, 곧 ‘시내산 언약’이 아니라, 오히려 이것은 아담과 맺은 옛 언약 곧, ‘행위 계약’을 대체한 것으로 이해한다. 이것은 죄의 기원에 대해서 바울이 로마서 5장에서 말한 것을, 박윤선이 확대 해석한 것이다.

275) 박윤선, 『개혁주의 교리학』 (서울: 영음사, 2003), 429-433.

276) 박윤선의 신학적 업적에 대한 평가는 한승홍, “박윤선의 신학사상(III)”, 『목회와 신학』 44 (1993), 251-261 참조. 그리고 성경해석에 관해서는 권성수, “박윤선 박사의 성경해석학”, 『신학지남』 222 (1989), 131-137 참조.

3. ‘성찬’은 상징으로 받는 그리스도의 말씀으로, 여기에는 속죄적, 구속적, 그리고 중보적 의미가 있다고 말한다. 그리고 여기에 참여하는 자들은 “① 죄로 더불어 싸우는 데 힘을 얻고, ② 환란 중에 든든히 서게 되고, ③ 책임 이행에 새 힘을 얻고, ④ 사랑과 열심을 가지게 되며, ⑤ 신앙과 거룩한 결심이 증가 되고, ⑥ 양심과 평안과 영생의 소망으로 안위를 받게 된다”<sup>277)</sup>고 말한다. 그는 성찬의 효과를 주로 개인의 신앙적인 측면에 파악하였다. 그러나 성찬은 개인적인 차원을 넘어, 기독교 공동체를 서로 결속시키는 아주 좋은 예식이다. 또한 성찬은 구체적 봉사의 차원과 생태학적 차원 등 다차원적인 의미가 있다.<sup>278)</sup>

4. 박윤선은 “이를 행하여 나를 기념하라”는 누가복음의 말씀에 강조점을 두어, 누가의 보도가 예수께서 친히 말씀하신 순서대로 기록하였다고 주장한다. 그리고 그는 각 복음서의 차이점에 대해서는 “성경 기자들은 성령님의 인도를 받아서 기록하셨기 때문에 도무지 그릇됨이 없었다”는 방법으로 이 문제를 해결한다. 그러나 우리는 각각의 복음서가 예수의 역사적 사실을 기록한 전기가 아닌, 신앙의 문서라는 것을 잘 알고 있다. 그러기에 문서의 공통점과 차이점을 설명하려고 노력하는 현대의 비평 방법론을 극단적으로 거부할 필요는 없다.

5. 박윤선은 ‘성찬’을 주제로 설교할 때에는 ‘먹고 마시는 구체적 행위’에 의미를 두며, 신앙을 추상적인 사유가 아니라, 실제적이며 구체적인 것임을 강조한다. 그의 이러한 강조는 성찬의 신학적 의미를 잘 드러내주는 것이다.

## 2) 결론

오늘날 한국 기독교는 내·외적으로 많은 시련 속에 처해 있다. 외적으로는 기독교에 대한 사회적 반감이 확산되고 있다. 이것은 2007년 선교를 위해 아프가니스탄을 방문하였던 청년들이 피랍되고 2명이나 목숨을 잃었다. 이 사건은 국민 모두를 경악하게 만들었고, 이를 통해 반기독교 정서가 더욱 확산되었다. 여기에 2008년 SBS 방송국은 “신의 길, 인간의 길”이라는 프로그램을 방영하면서 더욱 기독교에 대한 반감을 고조시켰다.

<sup>277)</sup> 박윤선, 『대한예수교장로회 헌법 주석』, 212.

<sup>278)</sup> 이에 대해서는 임희모, “성찬론적 사회봉사”, 『선교와 디아코니아: 한국 선교학회』, 제 5권 (서울: 한들 출판사, 2002), 216-224 참조. 그리고 “한국교회의 성찬 이해와 사회봉사”에 대해서는 그의 글 224-225 참조; 성종현, “그리스도인의 부활신앙과 성만찬: 『예수 최후의 식사』 - 고전 11:23-29 중심 -”, 『교회교육』 (서울: 장로회신학대학교, 1991, 3), 7-12에서 성만찬의 신학적 의미에 대해 다음과 같이 말한다. 1. 하나님의 종말론적 구원 잔치, 2. 종말론적 출애굽 사건, 3. 새 언약 공동체의 탄생, 4. 하나님 나라 식탁공동체의 선취행위, 5. 십자가 죽음의 증거, 6. 화해와 평화 구현에로의 초대; ‘성만찬적 교회론’에 대해서는 허정갑, “성만찬적 교회론: ‘성도의 교제’를 중심으로” 『한국기독교신학논총』 52 (2007), 201-226 참조.

이러한 외적 위기는 내적 위기로부터 기인한 것이며, 내적 위기는 무엇보다도 교회의 부조리에서 기인한 것이다. 금권과 명예로 얽히고설킨 비리들이 교회의 강대상을 점령하였다. 여기에 공동체적 의식보다는 내 교회, 내 교단만이라는 이기주의가 팽배해 있다. 이런 교회의 내적 위기는 한국 교회가 물질적 축복을 지나치게 강조하고, 복음의 정수인 ‘십자가와 부활’을 상징하는 성찬을 외면하였기 때문이다.

성찬은 박윤선의 말처럼 ‘행동 형태의 하나님의 말씀’이다. 여기에는 다차원적인 하나님의 음성이 들어 있다. 그래서 우리는 성찬을 통하여 예수의 삶과 죽음 그리고 그의 다시 오심을 기억한다. 또한 우리는 성찬을 통해서 서로가 주님의 자녀라는 공동체 의식을 고취시킨다. 이러기에 성찬은 우리를 한층 더 격조 높은 믿음의 세계로 인도하는 좋은 안내자이다.

우리는 너무나 오랫동안 성찬을 옥합에 숨겨 놓아, 1년에 몇 차례 시행하였다. 그러나 이제는 그 옥합을 깨뜨릴 때가 되었다. 옥합을 깨뜨려 향유를 주님께 부음으로 칭찬받은 여인처럼, 성찬을 둘러싸고 있는 옥합을 깨뜨리자. 그래서 예수의 ‘몸과 피’로 제정한 성찬을 더 자주 실행하여, 그 깊고 깊은 의미를 만끽하자. 주님은 오늘도 우리에게 말씀하신다. “이것을 행하여 나를 기념하라”(고전 11:24)고 말이다.

## 참고문헌

- 박윤선, 『대한예수교장로회 : 헌법주석 정치·예배 모범』, 서울:영음사, 1983.  
 박윤선, 『성경신학』, 서울:영음사, 1991.  
 박윤선, 『신약 주석: 공관복음 (하)』, 서울:영음사, 1994.  
 박윤선, 『신약 주석: 요한복음 (상)』, 서울:영암사, 1985.  
 박윤선, 『신약주석: 고린도전서』, 서울:영음사, 1996.  
 박윤선, 『(정암) 박윤선 목사 저서 색인집』, 서울:영음사, 2000.  
 박윤선, 『주님을 따르라』, 서울:영음사, 1981.  
 박윤선 역, 『웨스트민스터 신앙고백서』, 서울:영음사, 1983.  
 박윤선, “한국교회주경사”, 『신학지남』 35 (1968), 10-11.  
 권성수, “박윤선 박사의 성경해석학”, 『신학지남』 222(1989), 131-137.  
 김인수, 『한국기독교회의 역사 (상)』, 서울: 장로회신학대학교 출판부, 2004년.  
 박수암, 『고린도전·후서』, 서울:대한기독교서회, 2007.  
 박수암, 『누가복음』, 서울:대한기독교 서회, 2005.  
 성종현, “그리스도인의 부활신앙과 성만찬: 『예수 최후의 식사』 - 고전 11:23-29 중심 -”, 『교회교육』, 서울:장로회신학대학교, 1991, 7-12.  
 임희모, “성찬론적 사회봉사”, 『선교와 디아코니아: 한국 선교학회』, 제 5권, 서울:한들출판사, 2002, 216-224.  
 허정갑, “성만찬적 교회론: ‘성도의 교제’를 중심으로” 『한국기독교신학논총』 52 (2007), 201-226.  
 황덕형, “칼빈의 성례 신학속에 나타난 현실 개념에 대한 연구”, 『한국개혁신학회: 제 24회 정기학술 심포지엄』, 2008년, 미간행, 139-162.

한승홍, “박윤선의 신학사상(III)”, 『목회와 신학』 44 (1993), 251-261.

G. R. Beasley-Murray/이덕신 역, 『요한복음』, 서울:솔로몬, 2001.

G. W. Bromiley/번역위원회, 『신약성서신약사전』, 서울:요나단 출판사, 1986.

J. Calvin, 『공관복음 I』, 서울:성서원, 2003년.

A. A. Hodge/김중흡 역, 『웨스트민스터 신앙고백 해설』, 서울:크리스찬 다이제스트, 2005.

A. A. Just, "Luke 9:51-24:53: a theological exposition of sacred scripture", Saint Louis: Concordia, 1996.

J. Nolland/김경진, 『누가복음 18:35-24:53』, 서울:솔로몬, 2005.

J. Stott/정옥배 역, 『데살로니가전후서 강해』, 서울:IVP 출판사, 2007.

Z. Ursinus/원광연 역, 『하이델베르크 요리문답해설』, 서울:크리스찬 다이제스트, 2006.

J. White/김운용 역, 『하나님의 자기 주심의 선물: 성례전』, 서울:예배와 설교 아카데미, 2006.

키워드: 박윤선, 성찬, 몸, 살, 피, 언약, 죽음, 실행 횟수, 칼빈주의

Abstract

The New Interpretation of Yun Sun Park's New Testament Theology

- on the Lord's Supper -

Ho-Seung Ryu(Anyang University)

This essay aims to understand of the Lord's Supper in Yun Sun Park's books, especially in his Commentary of the New Testament(Luke 22:17-20; John 6:52-59; 1 Cor. 11:23-26), his Homiliary and his Dogmatics. And this essay also covers the reason that the Lord's Supper has not been practiced often by churches in Korea which can be found in his books.

Park says the meaning of the Lord's Supper is "the Word of God as a type of an action". And he also says it as "an Event of God's covenant" and "Fellowship with God". But he prevents from practicing it often because people who are weak in faith can take it lightly and thereby can disrupt the real meaning of it. So practicing it 2-4 times a year became common in churches in Korea.

# 정암의 개혁파적 교회론에 대한 한 고찰

이승구 (국제신학대학원대학교 조직신학 교수)

정암 박윤선(朴允善) 박사(1905-1988)의<sup>279)</sup> 많은 신학적 기여 가운데서 필자는 특히 그의 교회론이 한국 교회에 가장 큰 기여를 하는 것이라고 판단한다. 그런데 안타깝게도 그의 다른 신학적 기여에 대해서도 그리하거나 이점에 있어서도 한국 교회는 정암의 교회론을 바로 이해하지도 않고, 특히 그의 교회론적 가르침을 잘 따르지 않고 있다고 판단된다. (과연 그렇지 않은 지는 현금 한국 교회의 모습을 이하에서 우리가 논의할 교회에 대한 정암의 가르침과 비교해 보면 명백히 나타나게 될 것이다). 이와 같이 그의 가장 큰 기여를 잘 반영하지 않고 있는 이런 우리의 모습은 주께서 한국 교회에 주신 중요한 가르침을 버려 버리고, 주님의 인도하심을 잘 따르지 아니하는 소치의 하나라고 하지 않을 수 없다. 그래서 본고에서 필자는 정암의 교회론의 성경적이며 개혁파적 성격을 분명히 제시하고(I), 한국적 상황에서 중요하다고 여겨지는 정암의 교회론적 강조점들을 명확히 제시한(II) 후에, 이런 교회론에 근거하여 오늘날 우리들이 긴급히 강조하고 지향해야 할 바를 제시해 보고자 한다(III).

## I. 정암의 개혁파적 교회론

정암은 그가 웨스트민스터 신학교에서 개혁신학을 잘 깨닫고 와서<sup>280)</sup> 한국에서 가르치

---

<sup>279)</sup> 논문이라는 글의 성격상 이 글에서는 정암 박윤선 박사라는 명칭이나 정암이라는 그의 호를 사용하여 박윤선 목사님을 지칭할 것이다. 이것이 나의 은사 박윤선 목사님과 그를 사랑하시는 모든 분들께 결례가 되지 않기를 간절히 바란다. 대학 4학년 때와 신대원 3년 동안의 귀한 은사님의 가르침과 특히 다음 두 추천사에 대해서 다시 한번 더 깊은 감사를 표한다: 박윤선, “추천사”. 코넬 리우스 반틸, *Reformed Pastor and Modern Thought*, 이승구 옮김, 개혁신학과 현대 사상 (서울: 엠마오, 1985); “추천사”, 게르할더스 보스, *The Self Disclosure of Jesus*, 이승구 옮김, 예수 자기 계시 (서울: 엠마오, 1987).

<sup>280)</sup> 정암은 1934년 3월에 평양 신학교를 졸업하고 1934년 9월 학기에 웨스트민스터 신학교에서 입학하여 특별 학생으로 1935년 봄 학기까지 공부하고, 1935-1936년 봄 학기까지 신약 전공의 대학원 학생으로 등록하였다. 이에 대해서는 특히 서영일, “To Teach and to Reform: The Life and Times of Dr. Yune Sun Park” (Ph. D. dissertation, Westminster Theological Seminary, 1992), 장동민 옮김, 박윤선의 개혁신학연구 (서울: 한국기독교역사연구소, 2000), 12-35를 보라. 그는 웨스트민스터에서 “진정한 기독교”를 발견하였고(서영일, 138), “칼빈주의를 확신하게 되었다”고 한다(서영일, 146). 그가 교육 받았던 평양 신학교는 “보수적이고 복음주의적이기는 하였지만, 선명한 칼빈주의를 전하지는 못하였다”고 한 바 있다고 한다(박윤선, “한국에서의 칼빈주의”, 부산의 복음주의 도서관에 제출한 미간행 논문 (1958), Harvie Conn, “Studies in the Theology of the Korean Presbyterian Church,” *Westminster Theological Journal* 29 (November 1966), 51, 서영일, 146에서 재인용). 이에 근거해서 정암의 제자 중의 한 사람인 허순길은 “그가 개혁주의 신학의 원리와 그 심오함을 깨닫게 된 것은 평양 장로회 신학교를 졸업하고 미국 웨스트민스터 신학교에서 공부했을 때였다”라고 말한 바 있다(허순길, 한국장로교회사: 장로교회(교신) 50주년 회년 기념 [서울: 대한 예수교 장로회 총회 출판국, 2002], 403, n. 40).

기 시작한 초기부터 될 수 있는 대로 개혁신학에 일치하는 신학을 하려고 하였고, 그것을 한국 교회에 가르치고 적용해 보려고 하였다. 그가 웨스트민스터에 처음 공부를 마치고 한국에 돌아 왔을 때 그는 자신이 “미래에 무엇을 가르쳐야 할 것인가에 대한 분명한 이해를 가지고 한국에 돌아 왔다”고 한 정암의 말이<sup>281)</sup> 빈말이 아니었으니, 이는 그를 존경했던 선교사 교수였던 간하배 교수가 한국에서 그와 함께 사역한 후에 정암은 한국에 “개혁주의를 선전하기 위한 한국의 가장 훌륭한 사람이고 가장 학문적인 분”이었다고 술회하고 있는 것에서도 잘 나타난다.<sup>282)</sup>

이런 정암은 교회 문제에 있어서도 개혁신학적인 교회론을 제시하고 그것을 실천해 보려고 노력하였다고 할 수 있다. 그의 성경적이며 개혁파적 교회론은 그의 여러 주석들 가운데 나타난 그의 교회에 대한 언급들, 그의 『개혁주의 교의학』 내의 교회론에 나타난 생각,<sup>283)</sup> 그리고, 그의 개혁파적 교회론의 결정판이라고 할 수 있는 『대한 예수교 장로회 헌법 주석』에서 찾아 볼 수 있다.<sup>284)</sup> 『헌법 주석』에서 정암은 개혁파적 교회론을 반영한 교회론에 근거하여 헌법을 자세히 풀어 설명하고 그에 근거한 수정 방향을 제시하고 있다.<sup>285)</sup> 그러므로 정암이 중심이 되어 개정된 헌법은 우리나라 장로교 헌법 중에서 개혁파적 교회론을 가장 잘 반영해 보려고 노력한 작품이요, 또한 신학자의 손길이 가장 많이 작용한 헌법이라고 하지 않을 수 없다. 물론 이 헌법이 대한 예수교 장로회 (합신측)이라는 새로운 교단과 관련하여 나왔다는 점에서, 이 교단의 형성을 어떻게 평가 할 것이냐 하는 문제는 그 자체로 깊이 논의할 만한 중요한 주제이다.<sup>286)</sup> 그러나 여기서 필자는 적어도 이 헌법과 그 배후의 사상은 한국 교회의 헌법들 가운데서 **개혁파적 교회의 성격을 가장 잘 드러내어 보려고 한** 사상과 헌법이었다는 것을 지적하고자 한다. 이렇게 개혁파적인 성격을 지닌 매우 일반적인 헌법이 과연 한국 장로교회에 과연 어떤 도전을 던질 수 있을까? 그러나 이 헌법과 이를 주석하는 정암의 말의 함의를 생각해 보면 그가 한국 교회에 도전하고 싶어 하고 한국 교회를 과연 어떤 교회로 형성해 가고자 했는지가 잘 드러

281) 박윤선, “신학 연구, 주석, 설교에 바친 생애”, 김정기와의 인터뷰, <신앙계> 1983년 1월호, 39, 서영일 146에서 재인용.

282) Harvie Conn, “Yune Sun Park,” The Bulletin, Westminster Seminary No. 5, 1988, 1, 서영일, 389에서 재인용.

283) 박윤선, 개혁주의 교의학: 정암 박윤선 목사 유작 (서울: 영음사, 2003). 교회론은 373-433에 있다.

284) 박윤선, 대한 예수교 장로회 헌법 주석 (서울: 영음사, 1983). 이하에서는 헌법 주석으로 약함. 박 목사님이 붙인 영어 제목을 참조하면 이 책을 쓰신 의도가 잘 나타날 것이다: *The Presbyterian Church Order Commentary on Government and Directory of Worship*.

285) 이 때 그가 가장 많이 참고하며 언급하고 있는 것이 칼빈의 기독교 강요, 바빙크의 교의학, Louis Berkhof, *Systematic Theology*과 I. V. Dellen and M. Monsma, *The Church Order Commentary* (Grand Rapids: Zondervan, 1914); G. Voetius, *Politica Ecclesiastica II* (Amstelodami: Waesberge, 1669); H. Bouwman, *De Kerkelijke Tucht naar het gereformeerde Kerkrecht I* (Kampen: Uitg. de Groot Goudriaan, 1928); K. Schilder, *Heidelberg Catechismus II* (Goes: Oosterbaan & Le Cointre, 1949); 그리고 J. A. Hodge, *Presbyterian Law* (1882)이다.

286) 일단 지금까지의 논의 중 가장 숙고한 논의로 서영일, 321-33을 보라. 이 문제는 그 과정을 어떻게 평가 할 것인가, 그 이후의 역사를 어떻게 평가 할 것인가, 구리고 분열된 1981년 이후 27년이 된 이제는 어떻게 해야 하는가 등의 문제가 있는 것이다.

난다.

일단 이 절에서는 정암의 개혁파적 교회론을 일반적으로 정리하여 제시하려고 한다. 가장 기본적인 정리는 그의 『개혁주의 교의학』 교회론 부분에 정리되어 있으므로 그것을 여기서 반복하는 것은 무의미할 것이다. 이기서는 그 내용을 아주 간단히 요약하며 그 중에서 사람들이 잘 유념하지 않는 점들을 정암의 다른 저서에 나타나는 강조점들과 함께 제시해 보려고 한다. 일단 정암의 교회론은 그의 교의학의 다른 부분에서와 마찬가지로 개혁파적이기를 추구하되 특히 헤르만 바빙크(Hermann Bavinck)의 『개혁 교의학』에<sup>287)</sup> 많이 의존하면서 그것을 요약적으로 제시하면서 다른 개혁파 신학자들의 견해를 같이 제시하는 형태로 제시되고 있음을 주목해야 한다.

제 1 장 ‘서론’에서 교회의 종별(신학적 종별)이라는 제하에서 (1) 전투적 교회(militant church)와 승리의 교회(triumphant church)를 제시하면서 “승리의 교회는 하늘 위위 교회이니 완성된 성도들의 단체를 말함이다”라고 제시하시고,<sup>288)</sup> (2) 보이지 않는 교회와 보이는 교회를 개혁자들의 강조를 따라 이는 “동일한 교회의 양면을 논함”이니 “교회는 현실에 있는 대로 볼 때에는 보이는 교회라고 할 수 있고,... 본질적으로 생각할 때에는 보이지 않는 교회라고 할 수 있다”고 하시면서<sup>289)</sup> 보이는 교회를 몸에 보이지 않는 교회를 영혼에 비유하시면서 제시하시고, (3) 유기체로서의 교회와 기관으로서의 교회를 제시하신다. 또한 교회의 본질을 바빙크를 따라 단일성, 성결성, 보편성, 사도적 유래, 그리고 불멸성의 다섯 가지로 제시하신다.<sup>290)</sup>

제 2 장 ‘교회의 정치’를 논하면서는 비개혁주의 정치 체제로 (퀘이커 파 등의) 무정치 주의, 국가에 위임하는 에라스티안 제도, 감독 정치, 교황 정치 등을 제시하고, 그에 비하여 개혁 교회(장로교)의 정치 체제는 사역적 혹은 수종적 원리와 은사에 의하여 봉사한다는 두 가지 원리를 밝히고,<sup>291)</sup> 사도와 선지자, 그리고 전도 (복음 전하는 자)인 만대 교회의 토대를 놓는 “창설 직원(혹은 기초 직원)”과 (목사, 장로, 집사라는 “사도적 이적은 행하지 못하는”) “평범한 항존직”을 제시한다.<sup>292)</sup> 여기서 중요한 점은 “사도와 선지자를 그리스도 교회의 창설 직원”으로 보며<sup>293)</sup> 이 직분은 그 이후로 반복되지 않음을 매우 분명히 한 점이다. 또한 “복음 전하는 자”(εὐαγγελιστής)에 대해서 설명하면서도 다음과 같이 말하여 이 직분이 독특한 직분임을 아주 분명히 하고 있다는 점에 주목해야 한다:

칼빈은 사도 시대에 이 직분은 비범하였으며 그 이후에는 없어졌다고 하였다. 교회 정치학자 보에티우스(Gisbert Voetius)의 견해도 칼빈의 견해와 일치한다. 그리고 보우만(H.

287) 김재성 교수가 정리한 대로는 H. Bavinck, *De Gereformeerde Dogmatiek*, IV은 1911 판과 1967년판을 사용한 것으로 제시하고 있다(377, 431, 383)

288) 박윤선, 개혁주의 교의학, 380.

289) 박윤선, 개혁주의 교의학, 381.

290) 박윤선, 개혁주의 교의학, 383-85.

291) 박윤선, 개혁주의 교의학, 388-89.

292) 박윤선, 개혁주의 교의학, 390-93; 박윤선, 대한 예수교 장로회 헌법 주석, 33-34.

293) 박윤선, 개혁주의 교의학, 389=박윤선, 대한 예수교 장로회 헌법 주석, 33.

Bouwman)은 그 시대의 ‘전도자’는 정규적인 교직이 아니었고, 단지 은사(χάρισμα)에 의하여 사도들을 보조한 것뿐이므로 그 직분이 계속되어 내려오지 않았다고 한다 .... 현대교회의 ‘전도사’ 또는 ‘전도인’은 초대 교회의 사도 보조자였던 “전도자”에 해당되지 않는다.<sup>294)</sup>

이와 같은 논의가 정암의 교회론 논의의 특징적 모습을 잘 보여 준다고 여겨진다. 즉, 그는 성경의 가르침을 중요시하면서 칼빈과 개혁신학자들의 견해를 잘 제시하고, 그에 근거해 현대의 일탈적 현상들을 잘 지적하여 교회로 성경의 가르침에 충실하게 하려는 것을 목적으로 하고 신학적 논의를 한다.

제 3장 ‘교회의 영적 권세’에서도 교회는 인간적 배경에 의해 지배하는 세속적 권세와는 달리 “말씀을 배경으로 하고 하나님의 은혜와 은사의 힘으로 봉사할 자격을 의미한다”고 그 뜻을 분명히 한다.<sup>295)</sup> 이런 의미에서 치리회의 성격을 분명히 하면서 웨스트민스터 신앙고백서 31장 4절에 있는 말로 그 항목의 논의를 마친다: “사도 시대 이래로 치리회는 실수할 수 있고 또 많이 실수하였다. 그러므로 치리회는 신앙과 본분에 대하여 규준은 못되고 다만 방조가 될 것이다.”<sup>296)</sup>

제 4장 ‘치리회’에서는 당회, 노회, 총회의 세 가지 치리회를 잘 설명하고, 권징에 대해서 설명하면서 권징 시행의 정신 자세는 “예배 행위로 해야 하며,” “권징자 자신은 온유하고 자비로워야 할 것이다”는 것을 강조하신다.<sup>297)</sup> 권징에 목적에 대해서는 이미 공관복음서 주석에서 다음과 같이 말하신 바 있다:

권징은 목적은 A. 하나님 말씀의 주권을 높이며, B. 교회가 그 말씀을 순종하여 축복을 받게 되며, C. 범자로 하여금 회개케 하여 새 생명을 가지게 하며, D. 일반 교중으로 하여금 반성과 근신을 늘 가지게 함이다.<sup>298)</sup>

따라서 정암은 “나타난 죄는 물론 공적 권징을 받지 않을 수 없다”고 하고 “공중에게 드러나지 않은 숨은 범죄 건에 대해서는 마태복음 18장에 예수님이 가르치신 대로 먼저 은밀히 권면하는 단계를 경유해야 된다”고 하신다.<sup>299)</sup>

또한 마태복음 18:15-20과 관련해서 정암은 “출회는, 그 범죄자를 끊어 내버리는 의미를 가지지 않고, 그로 하여금 수치를 느끼게 하고 회개심을 일으키려는 귀한 목표 있는 징벌이다.”고 말하신다.<sup>300)</sup> 그러므로 정암은 교회는 항상 회개하는 개인에게는 열려져 있음을 늘 강조했다:

---

<sup>294)</sup> 박윤선, 개혁주의 교의학, 390=박윤선, 대한 예수교 장로회 헌법 주석, 34. 이 때 그는 Calvin, *Institutes*, 4. 3. 4; Voetius, *Politica Ecclesiastica* II, 364, Bouwman, *De Kerkelijke Tucht naar het gereformeerde Kerkrecht* I, 355를 인용하고 있다.

<sup>295)</sup> 박윤선, 개혁주의 교의학, 395.

<sup>296)</sup> *Westminster Confession of Faith*, 31. 4, 박윤선, 개혁주의 교의학, 403에서 재인용.

<sup>297)</sup> 박윤선, 개혁주의 교의학, 410=박윤선, 대한 예수교 장로회 헌법 주석, 175.

<sup>298)</sup> 박윤선, 성경주석 공관복음, 484.

<sup>299)</sup> 박윤선, 개혁주의 교의학, 412= 박윤선, 대한 예수교 장로회 헌법 주석, 178.

<sup>300)</sup> 박윤선, 성경주석 공관복음, 479.

그러나 교회는 그에게 대하여 소망을 단절함이 아니다(살후 3:14, 15). 언젠지 그가 분명한 회개를 할 때는 교회가 그를 다시 받아야 한다(마 16:18, 18:18; 요 20:23; 고후 2:5-10). 그러나 이런 사람의 회개는 공적 고백으로 나타나야 하고 또 이것이 온 교회의 인정을 받아야 비로소 다시 교회가 그를 받아들인다.<sup>301)</sup>

그런 의미에서 정암은 “교회의 권징은 범과자의 구원을 목적으로 하고 영구한 유기를 의미하지 않는다”고 말한다.<sup>302)</sup> 이런 뜻에서 정암은 바울이 말하는 “사도에게 내어 줌”(고전 5:5)은 “질병과 고통에 걸리게 됨을 의미하는 듯하다”라고 겸손히 설명한 후에 “이런 권능 있는 권징은 사도들만이 할 수 있다(행 5:1-11, 13:9-11; 고후 10:8, 13:10)”고 단언하고 있다.<sup>303)</sup> 이와 같이 정암은 “교회가 행사하는 치리도 교회의 왕의 말씀을 봉행(奉行)하는 봉사의 자세로 실행되어야 한다”고<sup>304)</sup> 그 본래적 의미를 잘 드러내고 있다.

권징에 대한 정암의 가르침 가운데서 가장 중요한 것은 “개혁 교회는 권징을 벌과 동일시하지 않는다”는 말이다. 정암에 의하며 “실상 기독교적 권징은 교훈과 교정과 훈련 등을 그 주요 목적으로 한다. 그러므로 이 일은 사랑의 원리로 시행되는 것이다(딤후 1:5; 딤후 2:25-26)”고 한다.<sup>305)</sup> 권징은 “하나님의 말씀을 전달하는 온유한 사역”이기 때문이다.<sup>306)</sup>

제 5 장 ‘은혜의 방편’에서는 벌코프(Louis Berkhof)를 따라서 하나님의 말씀과 성례만을 그에 포함시켜 제시하신다. “교회는 은혜의 방편을 실시하는 자이고 방편 자체는 아니며, 회개, 신앙, 기도 등도 은혜를 받은 결과로 생기는 신자들의 주관적 행위이지 은혜의 방편은 아니다”고 하시면서 기도도 은혜의 방편에 포함시키는 핫지(Charles Hodge)<sup>21</sup> 보다는 벌코프를 따라 제시하는 것이다.<sup>307)</sup> 유아 세례와 관련해서 이를 “지체하지 말 것”과 “집례는 목사만이 할 수 있음”과 “원칙상 교회당에서 실시해야” 한다는 것을 강조하신 것이 주목할 만 하고,<sup>308)</sup> 그 실시 이유를 (1) 구약의 언약의 원리로부터 추론하고,<sup>309)</sup> (2) 은혜의 방편 실시의 원리로 볼 때도 그러하고, (3) 역사적 전통으로도 그 실시 이유가 분명하다고 한다.<sup>310)</sup> 그 근거로 정암은 (a) 오리겐(185경-254)이 “교회가 사도들에게서 유아세례의 전통(παράδοσις) 받았다는 뜻으로 말하였다”는 것과 (b) 어거스틴도 고

301) 박윤선, 성경주석 공관복음, 485=박윤선, 개혁주의 교의학, 413= 박윤선, 대한 예수교 장로회 헌법 주석, 179.

302) 박윤선, 성경주석 고린도전후서 (서울: 영음사, 1981), 74 (고전 5:5 주석)

303) 박윤선, 성경주석 고린도전후서, 74 (고전 5:5 주석)=박윤선, 개혁주의 교의학, 412,

304) 박윤선, 개혁주의 교의학, 395.

305) 박윤선, 개혁주의 교의학, 415= 박윤선, 대한 예수교 장로회 헌법 주석, 182, 박윤선, 대한 예수교 장로회 헌법 주석, 27에 의하면 이는 Dellen & Monsma, *Church Order Commentary*, 292에서 인용한 것이라고 하신다.

306) 박윤선, 대한 예수교 장로회 헌법 주석, 27

307) 박윤선, 개혁주의 교의학, 418,

308) 박윤선, 개혁주의 교의학, 424,

309) 박윤선, 개혁주의 교의학, 425,

310) 박윤선, 개혁주의 교의학, 427,

전 7:14에 대해서 말하면서 유아 세례가 사도적 전통(apostolic tradition)이고, 자기 시대에 실시되었다고 하였다는 것과 (c) 키프리안(200경258)이 참여했던 공의회(253)도 유아세례의 정당성을 선언하였다고 하며, (d) 역시 유아 세례를 인정하는 크리소스툼(347경-407)과 (e) 나지안주스의 그레고리(330-389)의 말도 인용한다.<sup>311)</sup>

성찬에 대한 논의 중에서는 화체설이 “그 본질(substance)은... 변한다”<sup>312)</sup> 것이라고 정확히 설명하신 것과 불링거가 형성한 제2헬베타 고백서 19장의 내용을 생각하면서 “쯔빙글리도 성찬에 임하시는 하나님의 역사를 어느 정도 인정했던 것이 분명하다”는 논의가<sup>313)</sup> 중요하다고 판단된다.

이와 같은 정암의 가르침에서 그는 매우 의식적으로 성경에 철저한 토대를 두고 개혁과 정통주의 가르침에 근거하여 교회를 가르치려고 하였다. 『요한복음 주석』 같은 데서는 때때로 술라타와 헝그스텐베르그의 영적 해석을 제시하고 그런 영적 해석을 따르기도 하셨으나<sup>314)</sup> 이런 경우들을 제외하면 정암은 언제나 성경을 매우 정확하게 해석하려고 노력하셨다는 것이 그의 교회에 대한 가르침에서도 명확히 드러나는 특성이다. 예를 들어서 그는 153마리의 고기를 잡은 것은 “하나님의 교회를 상징하는 데, 100은 이방인들, 50은 유대인들, 3은 하나님을 의미한다”는 Cyril of Alexandria의 말도 언급하면서 “그러나 153은 고기가 잡혔다는 것을 나타낼 뿐이다”<sup>315)</sup> 정확하게 해석하여 제시하시는 것이다. 이와 비슷하게 요한복음 4장의 남편 5 있는 여인에 대한 해석을 하실 때도 사마리아 지방에 “바벨론, 구다(Cutha), 이와(Auva), 하맛(Hamath), 스팔와임(Sepharvaim) 등 다섯 나라 사람들이 식민하였는데(왕하 17:24)... 사마리아인은 이와 같은 다섯 가지 이방신을 섬겼다”는 풍유적 해석에 대해 언급하시면서 “이 해석은 너무 상상적이다.”라고 하시면서 이는 이 여인의 개인적 삶의 문제를 지적하신 것이라고 온건하게 해석하시는 것이다.<sup>316)</sup> 이와 같이 정암은 어디서나 가장 온건하고 정상적인 해석을 하고, 그에 근거하여 교회에 대한 여러 가르침을 베푸셨다고 할 수 있다.

311) Tertullian, *Hom. 8 on Lev.* c. VII; *Hom. 14 on Luke*; Cyprian, *59 Ep. ad Fidum*; Chrysostom, *Hom. 40 on Gen.*, 박윤선, 개혁주의 교의학, 428에서 재인용,

312) 박윤선, 개혁주의 교의학, 429,

313) 박윤선, 개혁주의 교의학, 430,

314) 예를 들어서, 술라타는 요한복음 21:4-5의 “고기 잡은 사건은 사도들의 역사(役事)에 있어서 풍부한 열매 맺을 것을 보장하여 준다”고 하였다(Adolf Schlatter, *Der Evangelist Johannes*, 368)고 하시며, 헝그스텐베르그는 “베드로가 이렇게 어업에 충동하게 된 것은 상징적 의미를 위하여서 중요한 것이다”(Hengstenberg, *Das Evangelium nach Johannes*, 349)는 말을 상징적 해석의 예로 제시하시고 그렇게 해석되어야 한다고 제시하신다(박윤선, 성경주석 요한복음, 602[요 21:3 주석]), 또한 요한복음 21:6의 오른편을 이방인들을 상징한다고 보는 헝그스텐베르그의 말도 언급하시고(박윤선, 성경주석 요한복음, 604), 21:4의 날이 새어 갈 때를 구원 운동의 서광을 상징한다고 보며, 바닷가에 서신 것은 그가 부활하셨으므로 이제는 이 세상에 계시지 않고 세상 건너편에 계심을 상징한다고 하였다는 헝그스텐베르그의 말도 상당히 긍정적으로 언급하신다(박윤선, 성경주석 요한복음, 603 [요 21:4 주석]).

315) 박윤선, 성경주석 요한복음, 605(요 21:11 주석).

316) 박윤선, 성경주석 요한복음, 159 (요 4:18 주석).

## II. 한국 상황에서 정암 교회론의 특별한 강조점

이상에서 요약한 정암의 교회론에 대한 가르침 가운데서 오늘 날 한국 상황에서 특히 중요하다고 여겨지는 것은 다음과 같은 것들이라고 여겨진다.

### 1. 교회의 머리 되신 그리스도와 하나인 교회

“그리스도는 그리스도도 교회의 머리시니 그가 교회를 통치하신다.”<sup>317)</sup> 이 자명한 원칙의 선언은 많은 교회들이 말로는 교회의 머리가 그리스도라고 말하며, 교회는 하나라고 말하면서도 **실상은 그리스도를 머리로 인정하지 않으며, 교회의 하나 됨을 무시하고 있는 현실 가운데서는 매우 의미심장한 것이다.** 물론 교회의 하나 됨에 대한 강조는 개혁신파만의 독특한 강조점은 아니다. 이 세상의 모든 바른 교회들은 보편의 교회가 하나임을 언제나 강조해 왔다. 그러므로 이것은 개혁신파만의 강조점은 아니다. 그러나 개혁신파도 교회의 하나 됨을 언제나 강조해 왔다는 것을 잊어서는 안 된다. 성경적 교리를 버리고 나간 이단이 아닌 이상 우리는 하나의 보편의 교회(one universal church) 안에 있는 지교회(肢教會)들(local churches)로 여겨야 하는 것이다.

이 한 교회의 머리가 그리스도이심에 대해서도 이 세상의 모든 교회라는 이름을 지닌 이들이 동의할 것이다. 그러나 몇몇 교회는 그런 그리스도의 머리됨을 인정하면서도 그가 지금은 “하늘”(heaven)에 계시므로, 그를 대신할 자(vicar)를 필요로 한다고 하여 실질상으로는 그리스도께서 교회의 진정한 머리이심을 부인하는 모습을 보인다. 그 대표적인 예가 천주교회이다. 하늘에 계신 교회의 머리이신 그리스도를 대신하는 대리자(vicar)로 언급되는 교회의 수장(首長)이 있다고 천주교회는 주장하기 때문이다. 그러나 정암은 마태복음 16:18<sup>318)</sup>에 대한 해석에서 “이것은 베드로만이 교회의 ‘반석’이라는 뜻이 아니고, 그가 ‘사도’인고로 교회 건설의 초석들 가운데 하나라는 뜻이다”라고 하면서 “모든 다른 사도들도 그와 동급의 초석인 것을 이 말씀이 부인하지 않는다(계 21:14)”고 논하고 있다.<sup>319)</sup> 이런 의미에서 정암은 “베드로가 다른 사도들보다 질적으로 특수한 은혜의 자리에 있는 증거는 없다”고 한다.<sup>320)</sup> “천국 열쇠”와 관련해서도 “이는 ”사도의 권위로써 말씀을 전파할 특권을 가리키는데, 사도들은 모두 다 이 특권을 받았으며, 그들이 이 권위를 옹기 사용하였다“고 한다.<sup>321)</sup> 정암은 성경의 가르침을 존중하면서 “사도직은 독일무이(獨一無

317) 박윤선, 성경주석 공관복음, 481.

318) 이 구절의 진정성에 대한 변호적 태도의 진솔로 박윤선, 성경주석 사도행전, 125(행 5:11 주석)을 보라.

319) 박윤선, 성경주석 공관복음 (서울: 영음사, 1982), 442. 바울 서신 주석에서는 “여기 ‘이 반석’은 베드로 개인을 의미하지 않고 사도로서 고백(혹은 전파)하는 복음 진리를 가리킨다”고 주석하신다(박윤선, 성경주석 바울서신 [초판, 1955, 3판(수정 증보), 1964; 16판, 서울: 영음사, 1981], 116(엡 2:20 주석); 박윤선, 성경주석 사도행전 (초판, 1961, 8판, 1977(수정 증보), 12판, 서울: 영음사, 1981), 50 (행 1:15 주석).

320) 박윤선, 성경주석 공관복음, 482.

二)하고 단회적(單回的)이어서 더 계승할 수 없다. 그 뒤의 감독들과 장로들은 사도들이 세운 진리에 의지하여 사역할 뿐이다”고 단언한다.<sup>322)</sup> 왜냐하면 “교회의 결정의 효력은 성경적 근거에 있[고,] 교회의 왕은 그리스도”이시기 때문이다.<sup>323)</sup>

이런 점에서 영국에서 수장령(supremacy act)을 선포하고 영국 교회의 “상징적” 머리로 있는 영국 국왕을 어떻게 평가해야 하는지의 문제도 궁극적 교회 연합적 대화에서 심각하게 논구되어야 할 주제가 될 수 있다.

개혁과 교회의 교회론은 그 어떤 형태의 대리자 개념을 거부하기 위해 최선을 다한 교회론이라고 여겨진다. 그래서 아주 불가피한 경우에 있어서는 헝가리 개혁과 교회의 경우에서 볼 수 있는 것과 같은 감독제를 허용하기도 하였지만, 정통적 개혁파의 입장은 루터파 교회나 성공회 (그리고 이의 변형형인) 감리교회와는 달리 이런 그리스도를 대신하는 형태로서의 감독이 있는 제도를 인정하지 않으려고 했다. 정암은 이런 개혁파의 원칙에 충실하게 교회의 머리가 그리스도시라는 것을 아주 분명히 이론에서나 실천에서나 드러내기를 원했다. 그 누가 그리스도의 머리되심을 대신한다(vicar)고 하는 생각을 전혀 하지 않으셨고, 그런 생각을 배격하시려고 노력하셨다. 그래서 그는 “교회는 그리스도께서 그의 말씀과 성령으로 다스리신다”고 한다.<sup>324)</sup>

그리스도의 통치 하에 있는 교회는 한 몸이라고 하는 바울의 말을 언급하면서 “교회는 모든 지체들이 사랑으로 통하는 단일성을 가진 것인만큼, 인체 외에는 다른 것으로 비유하기 어렵다”고 한다.<sup>325)</sup> 그러면서 “몸은 (1) 머리의 지배를 받게 되어 있고, (2) 머리가 받는 영광에 동참하며, (3) 머리와 연합하여 일체가 되어 있다”고 하신다.<sup>326)</sup> 또한 고린도 전서 12:13같은 말씀은 “어떻게 그리스도의 교회가 한 몸 된 내막을 알려 준다”고 하면서 정암은 “그 안에 모든 지체들이 하나 된 원인은, 그들이 다 함께 성령의 세례를 받은 사실에 있다”고 말한다.<sup>327)</sup> 그렇게 성령 세례로 한 몸을 이룬 성도들은 “그 받은 은사가 각각 다른데 그것은 서로 협력하며 잘 화합함으로 주님의 몸된 교회를 받들도록 된 것이다.”고 한다.<sup>328)</sup>

그러므로 교회는 그리스도와 연합된 백성들이니, 개혁신학자들의 가르침을 따라서 교회는 “참된 신자들의 무리”(a company of true believers)라고 규정한다.<sup>329)</sup> 이런 의미에서 정암은 “구약 시대의 선전은 그리스도에 대한 예표”였음을 분명히 하면서 그런 “성전 제도는 신약 시대에는 없어졌다(히 9:10)”고 단언하신다. 그리스도를 예표하던 성전이 “그

321) 박윤선, 성경주석 사도행전 50 (행 1:15 주석).

322) 박윤선, 성경주석 공관복음, 482.

323) 박윤선, 대한 예수교 장로회 헌법 주석, 163.

324) 박윤선, 성경주석 공관복음, 482.

325) 박윤선, 성경주석 고린도전후서, 178.

326) 박윤선, 성경주석 바울서신, 108 (엡 1:23 주석). 이에 대한 좀더 상세한 논의는 박윤선, 『성경주석 바울서신, 259f. (골 1:18 주석), 그리고 269f.(골 1:24 주석)를 보라.

327) 박윤선, 성경주석 고린도전후서, 179.

328) 박윤선, 성경주석 고린도전후서, 180.

329) 박윤선, 대한 예수교 장로회 헌법 주석, 23.

리스도에게서 성취되었기 때문이다.”<sup>330)</sup> 따라서 정암은 “신약 시대에는 성전이란 건물은 없다”고 단언하신다.<sup>331)</sup> 신약 시대에는 참된 신자의 무리인 교회가 성전이고, 그 교우들의 몸이 성전이기 때문이다.

## 2. 교회의 머리이신 그리스도를 수종드는 회중

오히려 개혁파 교회의 강조점을 따라서 정암도 교회의 최고의 권위를 그리스도를 수종드는 회중에게서 찾으려고 했다.<sup>332)</sup> 중요한 것은 어떤 개인이 그 권세를 가질 수 있는 것이 아니라는 한편의 강조이고, 또 한편으로는 그에 반하여 그저 교우들 자체가 권세를 지니고 있는 것이라고 한 것도 아니라는 점이다. 이런 점에서 개혁파적 교회론은 그저 민주적인 교회론이 아니라는 것에 유의해야 한다. 그 어떤 개인이 교권(敎權)을 가지고 있는 것처럼 해서도 안 되지만 그에 반대하면서 그저 교우 전체가 교권을 가지고 있다고 해서도 안 되는 것이다. 교회는 개인과 교우 전체가 대립하는 장이 아니기 때문이다. 중요한 것은 교우 전체가 자신들의 왕으로서 지금도 통치하시는 그리스도의 머리되심을 인정하고 기꺼이 그의 통치를 받아 가려고 하여 그리스도를 수종드는 회중으로 있어야 하는 것이다. 이렇게 그리스도의 통치를 받는 “그리스도를 수종드는 회중”에게 교회의 권세가 주어져 있다는 것이 개혁파의 강조점이고, 그것이 정암의 큰 강조라고 하지 않을 수 없다.

그리하여 그는 “신약 교회의 직원은 **교회 자체가 선거한 것이 분명하다**”고 한다.<sup>333)</sup> 이를 위해 사도행전 1:22, 26, 6:5-6을 예로 들면서 “사도의 권위를 가진 베드로의 사회 아래서도 이렇게 회중의 천거에 의하여 일을 진행시켰다”고 한다.<sup>334)</sup> 따라서 이런 성경적 모범을 따라서 오늘날도 “공동의회가 그 교회의 목사를 택하며, 다른 직원들(장로, 집사)을 택한다.”<sup>335)</sup> 그러나 “회중은 이 일에 있어서 사적 의견을 버리고 순전히 하나님의 뜻을 알고져 하며, 하나님의 간섭을 기구해야 한다”는 것도 정암은 매우 강조한다.<sup>336)</sup> 그래서 정암은 “투표권을 가진 회중도 임의로 행하지 못하고 직원의 자격에 대한 성경의 지시를 따라 봉행해야 한다. 이것도 수종적(ministerial)이다”고 말한다.<sup>337)</sup> 이런 의미에서 정암은 장로회 정치를 “그 주권이 교인들에게 있는 신본 공화체제(神本共和體制)”라고 표현하기도 한다.<sup>338)</sup>

이와 관련하여 제비뽑기와 관련해서는 이는 “옛날에 하나님의 뜻을 발견하는 방법 가운데 하나였다(레 16:8; 잠 16:33)”는 것을 말하면서 그러나 “**오순절 성령 강림 이후 이**

330) 박윤선, 대한 예수교 장로회 헌법 주석, 220.

331) 박윤선, 대한 예수교 장로회 헌법 주석, 220.

332) 박윤선, 대한 예수교 장로회 헌법 주석, 5.

333) 박윤선, 대한 예수교 장로회 헌법 주석, 25, 강조점은 필자의 것임.

334) 박윤선, 성경주석 사도행전, 53 (행 1:23 주석),

335) 박윤선, 대한 예수교 장로회 헌법 주석, 171.

336) 박윤선, 성경주석 사도행전, 53 (행 1:23 주석),

337) 박윤선, 대한 예수교 장로회 헌법 주석, 26.

338) 박윤선, 대한 예수교 장로회 헌법 주석, 171.

풍속은 없어졌다. 그 이유는 하나님의 말씀이 더욱 밝히 계시(啓示)되었기 때문이다”라고 아주 명확한 의견을 밝히고 있다.<sup>339)</sup>

이와 관련하여 정암은 개혁과 전통을 따라 신자들의 보편적 직임(정암은 이를 “일반직”[一般職]이라고 번역하였다)을 강조한다. 그는 이렇게 말한다: “이는 일반 신자들이 하나님의 말씀에 의지하고 행하는 선지직, 제사직, 왕직이다. 우리는 이를 일반직이라고 할 수 있다. 이는 어느 신자들이든지 다 가지고 있다(벧전 2:5-9).”<sup>340)</sup> 그러므로 “목사는 신분에 있어서 평신도보다 높지 못하다.”<sup>341)</sup>

### 3. 직임자들의 평등성

그렇다고 해서 개혁파적 교회론이 교회 안의 특별한 직임자들을 무시하지는 않는다. 오히려 개혁파의 교회론은 직분을 매우 강조하며, 교회의 직분을 매우 고귀하게 여긴다. “1954년 고려신학교 예과에 입학하여 광복동에서 공부하고, 1956년부터 박윤선 교수가 교신을 떠난 1960년까지 신학 공부를 하면서 그의 비서로 봉사”하였던 허순길 교수가<sup>342)</sup> 개혁과 직분론을 공부하게 된 것에도<sup>343)</sup> 개혁파에서의 직분에 대한 강조와 박윤선 박사의 가르침의 영향력이 있었을 것임을 짐작하게 한다.

정암은 사도들이 사역하여 교회가 세워진 뒤에는 “장로들과 집사들을 세울 때에 **교회를 시켜서 택하게 하셨다**”고 선언한다.<sup>344)</sup> “감독들과 집사들은 초대 교회부터 있어 오는 두 가지 교직이다. 감독은 장로직에 대한 별 명칭에 불과하다(딤후 1:5; 행 20:28).”<sup>345)</sup> 정암은 디모데전서 3:11의 여자들을 집사들의 아내로 보는 바이스(B. Weiss)나 집사와 감독의 아내로 보는 칼빈과는 달리 “여성으로 집사될 자를 가르킨 것”이라고 본다.<sup>346)</sup>

또한 임직시의 안수와 관련해서 정암은 바빙크를 인용하면서 “(교회 시대에) 이 예식을 행하므로만 직은(職恩=카리스마타)이 임한다고 말할 수 없다”고 한다.<sup>347)</sup> 또한 “직분을 줄 때에 안수함이 그리스도의 명령이 아니니, 그것이 임직에 관한 본질적 요소는 아니다”라는 말도 인용한다. 그러나 교회에서 정하여 안수를 하기로 했을 때는 “그것이, 귀중한 예식이라고 함이 개혁신학의 관찰이다”는 말도 인용한다.<sup>348)</sup> 그러므로 정암은 바빙크

339) 박윤선, 성경주석 사도행전, 53 (행 1:23 주석), 강조점은 필자의 것임,

340) 박윤선, 성경주석 공관복음, 482.

341) 박윤선, 대한 예수교 장로회 헌법 주석, 115.

342) 허순길, 한국장로교회사, 403, n. 40.

343) Cf. Soon-Gil Hur, “Presbyter in Volle Rechten,” Th. D. dissertation, Kampen, 1972.

344) 박윤선, 성경주석 공관복음, 482. Cf. 박윤선, 성경주석 사도행전, 148(행 6:6 주석); 박윤선, 개혁주의 교의학, 389-89.

345) 박윤선, 성경주석 바울서신, (초판, 1970: 서울: 영음사, 1981), 190f. (빌 1:1 주석), Cf. 475 (딤후전 3:1 주석),

346) 박윤선, 성경주석 바울서신, 481 (딤후전 3:11 주석).

347) 박윤선, 성경주석 바울서신, 481 (딤후전 4:14 주석에서 H. Bavinck, *De Gereformeerde Dogmatiek*, IV, 415을 인용)=박윤선, 성경주석 사도행전, 149(행 6:6 주석).

348) 박윤선, 성경주석 바울서신, 481 (딤후전 4:14 주석에서 H. Bavinck, *De Gereformeerde Dogmatiek*, IV, 415을 인용).

에 동의하면서 개혁신학의 이해에 일치하게 사도 시대 이후에는 안수로 어떤 특별한 은사가 임하는 것이 아니고, **항상 안수를 해야 하는 것은 아니라는 것을 분명히** 하면서, 그러나 “상징적” 행위로<sup>349)</sup> 안수를 동반할 때에는 그것을 귀중하게 여기지만 안수로 어떤 특별한 일이 일어나게 되는 것이 아님을 분명히 하는 것이다.

개혁파적 직분 이해 중에서 정암이 가장 강조한 것은 직분자들의 평등성(parity of ministry)이라고 할 수 있다. 그는 이렇게 강하게 말한다: “치리 장로직은 치리 사역에 있어서 교훈 장로직(목사직)과 동등이다. 여기서 사역상의 동등(parity of elders)의 교리가 지켜져야 한다.<sup>350)</sup> ‘사역상 동등’ 교리는 중세 교회의 계급적 사제주의로 말미암은 교권 횡포를 개혁하기 위한 개혁자들의 성경적 교리이다.”<sup>351)</sup>

물론 이를 분명히 천명한 것은 개혁파에서 이지만 신약 교회는 처음부터 “단층의 직제”를 가지고 있었다는 것을 정암은 천명한다.<sup>352)</sup> 2세기 말부터 “모든 장로는 감독”이라는 성경적 원리에서 벗어나 감독이라는 독특한 직임을 구별하고,<sup>353)</sup> 3세기에는 그 직권이 더 강화되고, 4 세기에 이르러서는 대감독 제도가 생기고,<sup>354)</sup> 5세기에서 8세기 여간에 “대장로들”(ἀρχιεπισβύτεροι), “중요한 장로”(cardinal presbyter), 또는 “시골 장로들”(ἐπιχώριου) 등의 차별적 명칭이 나타나기 시작하였는데, “이같이 계급의 차별을 가진 직제는 성경적이 아니다”는 것을 정암은 아주 분명히 한다.<sup>355)</sup> 목사나 장로, 집사 등 교회의 모든 직분자들이 평등하므로 그 누가 더 높고 낮은 것이 아니라는 것을 정암은 아주 명확히 천명하였다. 당시 목사의 권세를 매우 높이 강조하고 있는 때여서 정암의 이런 강조에 대해 “많은 목사들이 ... 강한 불만을 표시하였다”고 한다.<sup>356)</sup> 아마 지금도 정암의 사상 가운데서 가장 저항이 많을 것이 직임자들의 평등성에 대한 것일 것이다. 바로 이런 뜻에서 정암은 노회의 경우에도 “원칙상 총대의 수효 배당은 목사나 치리 장로의 수효가 서로 동수

349) 박윤선, 성경주석 사도행전, 149(행 6:6 주석).

350) 이 때 정암은 이 원리가 J. A. Hodge, *Presbyterian Law* (1882), 11로부터의 인용임을 밝힌다. 또한 Dellen and Monsma, *The Church Order Commentary*, 79-81도 언급하기도 한다. Cf. 박윤선, 대한 예수교 장로회 헌법 주석, 145, 154. 같은 입장을 지니 개혁파 신학자들의 논의로 Charles Hodge, *The Church and Its Polity* (London: Thomas Nelson and Sons, 1879), 119; 허순길, 개혁교회의 목회와 생활 (서울: 총회 출판국, 1997), 41, 42.

351) 박윤선, 개혁주의 교의학, 391=박윤선, 대한 예수교 장로회 헌법 주석, 72. Cf. 박윤선, 대한 예수교 장로회 헌법 주석, 131, 145, 또한 59, 83f.(집사들을 포함한 모든 직분자들의 동등성)도 보라.

352) 박윤선, 대한 예수교 장로회 헌법 주석, 154, 이 점에 대한 보충 논의로 이승구, “21세기 한국 사회 속에서의 장로교회의 의의”, 21세기 개혁 신학의 방향 (서울: SFC, 2005), 419, 특히 n. 33, 34 등을 보라.

353) Calvin, *Institutes*, 4. 3. 7. Cf. 이승구, “21세기 한국 사회 속에서의 장로교회의 의의”, 『21세기 개혁 신학의 방향』, 419, n. 34.

354) 박윤선, 개혁주의 교리학, 379,

355) 박윤선, 대한 예수교 장로회 헌법 주석, 155. 그는 이 역사적 자료를 다음부터 인용하였다고 한다. L. Coleman, *Ancient Christianity Exemplified* (1856), 160-61.

356) 전지현, “저자와의 인터뷰”, 미국 펜실베이니아 주 글렌사이드에서, 1989년 8월 15일 녹취; 김수홍, “저자와의 인터뷰”, 펜실베이니아 주 필라델피아에서 1988년 11월 5일 녹취, 서영일, 337에서 재인용.

가 되도록 한다”고 하며,<sup>357)</sup> “총회 총대로서 목사와 장로의 수효를 동수로 정한 것은 교권 주의를 막기 위한 것이다”는 말도 분명히 한다.<sup>358)</sup>

집사 직에 대해서도 “이것은 목사, 장로에게 예속되지 않은 구별된 성직”이라고 하며, 이는 “빈핍한 자를 구제하는 일”을 감당하도록 되어 있음을 분명히 한다.<sup>359)</sup> 이는 성경의 가르침과 그에 충실하고자 했던 개혁파 교회론에 따라서 모든 직임자들이 다 하나님의 종으로서의 지위를 가지며 하나님 앞에서 평등하다는 것을 강조하며, 따라서 당시 자신이 감당하게 되어 있는 지임의 성경에 따라 일을 하도록 되어 있음을 천명하는 것이다. 이렇게 그 누구에게도 본래적 권위는 없다는 것을 천명하고 주어진 직임에 따라서 섬길 것을 강조하는 생각은 신분과 지위를 강조하는 사회 속에 살던 것에 익숙해 있는 사회 속에서는 저항 받기 마련이다. 그럼에도 불구하고 정암은 아주 분명히 모든 직임의 평등성을 계속해서 강조하였다. 신분적 사회 속에서 살았고 유교적 상하 의식이 강한 분위기에서 자라나고 생활해온 정암이 이를 강조해 준 것은 그가 얼마나 성경과 개혁파의 성경에 충실하고자 하는 정신에 신실하였는지를 잘 말해 주는 것이라고 할 수 있다. 그는 직임자들의 직임은 “권리 행사의 방식으로 하는 것이 아니고, 사역적(ministerial), 혹은 봉사적으로 하는 것이다”는 것을 항상 강조한다.<sup>360)</sup> 그리하여 그들은 “교회에서 택하여 하나님께 헌납된 자인만큼, 전적으로 하나님과 교회를 위한 봉사자가 되어야 한다”고 하신다.<sup>361)</sup> 또한 우리에게는 “권위가 없으니, 그 자신은 겸손과 온유로 일관해야 된다(고후 12:10)”는 것을 강조한다.<sup>362)</sup>

그래서 그는 회의석상이 아니면 당회장이라는 말은 무의미하며, 그런 말을 사용하지 않아야 한다는 것을 아주 강조하셨다. 당회를 할 때 그 회의의 의장 역할을 하는 것이라는 의미에서였다. 따라서 그는 당회장이라는 명칭보다도 당회 의장이라는 명칭을 사용할 것을 권하시고, 대한 예수교 장로회 헌법의 용어도 그렇게 고치셨던 것이다. 이와 같이 정암은 목회자들의 섬기는 자로서의 성격을 강조하셨다.<sup>363)</sup> 그런 것과 관련해서 그는 목사들이 화려한 가운을 입는 것을 강하게 반대하였다.<sup>364)</sup> 그는 이론에서나 실천에서나, 서영일 박사께서 잘 표현하였던 것과 같이 “무지와 불안을 감추려고 권위 있는 척 애쓰는 그

---

357) 박윤선, 대한 예수교 장로회 헌법 주석, 143. 이 때 정암은 <정치 문답 조례> 287문답을 인용하고 있음을 명시한다.

358) 박윤선, 개혁주의 교의학, 407=박윤선, 대한 예수교 장로회 헌법 주석, 159.

359) 박윤선, 개혁주의 교의학, 391=박윤선, 대한 예수교 장로회 헌법 주석, 82. 같은 입장을 지닌 개혁신학자들의 논의로 다음을 보라: Calvin, *Institutes*, 4. 3. 9; “The Westminster Assembly Directory for Church Government,” in *Paradigm in Polity*, eds. David W. Hall and Joseph H. Hall (Grand Rapids: Eerdmans, 1994), 262; Berkhof, *Systematic Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1942), 602; R. B. Kuiper, *The Glorious Body of Christ* (Grand Rapids: Eerdmans, 1966), 150, 153, 155f.; 허순길, 개혁교회의 목회와 생활, 99-107.

360) 박윤선, 성경주석 바울서신, 475 (딤후 3:1 참조); 박윤선, 대한 예수교 장로회 헌법 주석 1, 22, 39, 80,

361) 박윤선, 성경주석 바울서신, 482 (딤후 4:14 주석)

362) 박윤선, 대한 예수교 장로회 헌법 주석, 22f.

363) 박윤선, 대한 예수교 장로회 헌법 주석, 26.

364) 박윤선, 대한 예수교 장로회 헌법 주석, 56.

세대의 다른 목회자들과 달랐다.”<sup>365)</sup>

#### 4. 각급 치리회의 수종적 성격

정암의 강조점 가운데서 이에 못지않게 중요한 가르침은 각급 치리회의 수종적 성격을 가르친 면이다. 이 문제에 대한 논의를 시작하면서 정암은 이렇게 말한다: “장로교 정치는 ‘회중’을 기본으로 하여 노회, 총회의 치리회를 가짐이 정당하다. 더욱이 이 제도는 성경적이고 또 사도시대 교회의 관례(pattern)에서 유래된 것으로 인정된다.”<sup>366)</sup> 더 나아가 그는 성경과 장로교회의 가르침에 충실하여 당회와 노회와 총회가 서로 수종적인 것임을 분명히 하였다. “노회는 그 직무를 이행함에 있어서 역시 하나님의 말씀(행 20:32)에 의종(依從)해야 된다(벧전 5:3). 그것을 사역 (ministry, 수종드는)이라고 한다.”<sup>367)</sup> 총회에 대해서도 후티우스(Voetius)를 인용하면서 다음과 같이 말한다: “이 권위(총회의 권위)는 수종적이고 최고가 아니며, 조건적이고 의존적이며, 절대가 아니다.”<sup>368)</sup> 따라서 “현대교회들의 총회도 예루살렘 공의회의 성격을 본받아서 성령의 인도하심과 성경 사상대로 문제들을 해결해야 한다”<sup>369)</sup> 것이 정암의 강조이다. 그래서 그는 “우리는 중요한 교리 문서에서는 **그 표현에 있어서도** 사역적이 되기를 바란다”는 것을 강조하며 말하고 있다.<sup>370)</sup>

따라서 성경과 개혁과 신학의 확신에 따라서 노회와 총회 등의 확대 회의체는 더 높은 것이 아니라 그 범위가 더 크다는 것을 매우 강조하셨다. “치리회들 사이에는 등급이 없고 다만 대소(大小)의 차이가 있을 뿐이다. 종교 개혁으로 이루어진 개혁 교회는 일반적 의미에서 치리회의 높고 낮음을 인정하지 아니한다.”<sup>371)</sup> 따라서 그 회의체들은 더 높은 권위를 지닌 것이 아니라 여러 사람의 지혜를 모은다는 의미에서 더 넓은 회의체라고 하였다.<sup>372)</sup> 그는 이들 회의체들의 관계를 계급적으로 보고 그렇게 표현하는 것은 잘못이라고 하였다.<sup>373)</sup> 그리고 같은 의견을 말하는 벌코프와 보우만의 견해를 인용하며 소개한다: “당회는 회중 위에 있는 것이 아니며, 노회도 당회에 대하여 절대적 권위를 가진 것이 아니다.”<sup>374)</sup>

365) 서영일, “서언: 박윤선 박사님과 나의 개인적 만남의 추억들,” 서영일, 15.

366) 박윤선, 대한 예수교 장로회 헌법 주석, 117. 그런 원칙에 따라 1558년 Poitiers 교회당에서 총회의 필요성을 토론한 결과 1559년 Paris에서 프랑스 개혁 교회의 총회가 열렸고, 1563년 이후 화란, 즉 저지대 지방 개혁 교회들이 전국적 모임을 가진 바 있고, 1571년 독일 엠덴(Emden)에서 북구 총회가 모였다는 사실도 지적한다. Cf. 박윤선, 대한 예수교 장로회 헌법 주석, 159.

367) 박윤선, 개혁주의 교의학, 405. Cf. 박윤선, 대한 예수교 장로회 헌법 주석, 145f.

368) Voetius, *Politica Ecclesiastica* IV, 220, 박윤선, 개혁주의 교의학, 406에서 재인용.

369) 박윤선, 대한 예수교 장로회 헌법 주석, 159.

370) 박윤선, 대한 예수교 장로회 헌법 주석, 163.

371) 박윤선, 개혁주의 교의학, 397=박윤선, 대한 예수교 장로회 헌법 주석, 119. 이 문제에서 정암은 Dellen and Monsma, *The Church Order Commentary*, 138을 인용하고 있다. 또한 박윤선, 『대한 예수교 장로회 헌법 주석, 150: “개혁 교회에서는 엄격한 의미에서 치리회에 상하의 구분이 없다.”

372) 박윤선, 대한 예수교 장로회 헌법 주석, 158.

373) 박윤선, 대한 예수교 장로회 헌법 주석, 150.

이런 인식에 근거하여 정암은 그 이전이나 오늘날에도 헌법 등에서 흔히 발견되는 용어인 상회나 하회 등의 용어가 잘못된 용어임을 지적한다.<sup>375)</sup> 그는 이렇게 말한다: “그러므로 이와 같은 정치의 처리회들은 실상 엄밀한 의미에서는 상회(上會)와 하회(下會)의 구조로 진술될 수 없다. 이 처리회들은 서로 수평적으로 배치된 연합 전선의 성격을 가진다.”<sup>376)</sup> “그러므로 우리가 장로교의 처리회들에 대하여 ‘상회’나 ‘하회’란 명칭을 즐겨 사용하지 않아야 된다.”<sup>377)</sup> 따라서 교회 헌법에 흔히 나타나는 “상회에 올려보냄”, “상회에서 내려 보냄” “그 지회를 봉행함” 등과 같은 “영어 원문에 없으며”, “처리회들을 상하 계급식으로 표현하는 인상을” 주는 표현들을 배제할 것을 시사한다.<sup>378)</sup> 그는 “총회는 무엇보다도 진리를 앞세워야 하며, 관료주의적(beaurocartic)인 행정이 작용하지 못하도록 온 회원들이 함께 용의, 협력해야 할 것”을 강조한다.<sup>379)</sup>

또한 정암은 대회와 총회의 권세에 대한 보우만의 견해를 길게 인용하는 데, 이는 다시 인용될만한 매우 중요한 원리의 선언이라고 할 수 있다:

대회(총회 포함)의 권세는 (1) 원천적이 아니고 유래적임. 즉, 지교회들이 택하여 세운 대표들(목사, 장로)의 모임이다. (2) 전반적이 아니고 제한된 것임. 총회가 지교회의 일을 전부 맡은 것이 아니며, 교회의 일들을 모두 주장하지도 못한다. (3) 높은 것이 아니고 낮은 것임. 한 지교회나 노회만 아니라 모든 지교회들과 노회들의 연락에 관한 일들을 처리한다. (4) 통치적이 아니고 봉사적임. 총회는 하나님 말씀(성경)에 의지하여 사역한다. (5) 영속적이 아니고 일시적인 것이다.<sup>380)</sup>

이런 원리에 따라서 총회는 “해마다 새로 조직하여 모이는 회합”이므로 “총회의 폐회는 파회”임을 강조하고 “파회한 후 일년 동안은 지교회의 어떤 종류의 일이든지 총회의 권위로써 관여하지 못한다”고 선언하신다.<sup>381)</sup> 그렇게 말하는 이유를 정암은 『헌법 주석』에서 분명히 제시하신다: “총회는 ... 상비 단체가 아니니 총회를 교단과 동일시하지 말아야 한다 ... 이와 같은 제도는 본래 ‘총회’라는 이름으로 교권을 만드는 병폐를 막기 위한 것이

<sup>374)</sup> Bouwman, *De Kerkelijke Tucht naar het gereformeerde Kerkrecht*, II (1934), 64, 박윤선, 개혁주의 교의학, 398=박윤선, 대한 예수교 장로회 헌법 주석, 120에서 재인용. 또한 “각 회는 그 자체에 있어서 더 높거나 더 중요하거나 하지 않고, 또는 어느 회가 실수를 덜 하거나 혹은 성령의 인도를 보다 더 받는다고 할 수 없다”는 바빙크(Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek*, IV, 2nd edition, 475)를 인용하여 제시하기도 한다( 박윤선, 대한 예수교 장로회 헌법 주석, 160).

<sup>375)</sup> 박윤선, 대한 예수교 장로회 헌법 주석, 157. 같은 의견의 진술로 허순길, 개혁교회의 목회와 생활, 111f.도 보라.

<sup>376)</sup> 박윤선, 개혁주의 교의학, 397.

<sup>377)</sup> 박윤선, 대한 예수교 장로회 헌법 주석, 120.

<sup>378)</sup> 박윤선, 대한 예수교 장로회 헌법 주석, 149f.

<sup>379)</sup> 박윤선, 대한 예수교 장로회 헌법 주석, 160.

<sup>380)</sup> Bouwman, *De Kerkelijke Tucht naar het gereformeerde Kerkrecht*, II (1934), 64-65, 박윤선, 개혁주의 교의학, 406= 박윤선, 대한 예수교 장로회 헌법 주석, 157f.에서 재인용.

<sup>381)</sup> 박윤선, 개혁주의 교의학, 409= 박윤선, 대한 예수교 장로회 헌법 주석, 165. Cf. 박윤선, 『대한 예수교 장로회 헌법 주석』, 121. 헌법 주석에서 정암은 J Hodge, *Presbyterian Law* (1882), 303을 언급한다. 같은 사상의 표현으로 허순길, 개혁교회의 목회와 생활, 111-13, 123-26을 보라.

다.”<sup>382)</sup> 그렇다면 총회가 모이지 않는 기간 동안 교단의 일은 어떻게 처리해야 하는가? “이에 대한 봉사는 총회로부터 위임받은 그 대리 자격으로 위원회가 하도록 되어 있다” 물론 “위원회는 총회가 그 회무 중에 지시한 범위 안에서만 사역하는 법이다”고 한다.<sup>383)</sup>

## 5. 사도 시대와 교회 시대에 대한 바른 구별

정암은 개혁파의 정통적 가르침을 따라서 사도 시대와 교회 시대를 철저히 구별한다. 사도 시대는 “계시시대”라고 하시면서 “사도 시대에는, 표준적인 이적과 계시가 있었다”고 한다.<sup>384)</sup> 왜냐하면 “하나님께서 [신약] 교회를 세우시기 위하여, 이렇게 터를 닦는 의미의 기본적인 역사(役事)를 하셨다”고 한다.<sup>385)</sup> 이런 의미에서 “사도와 선지자는 그리스도 교회의 창설 직원이다.”<sup>386)</sup> 정암은 여러 곳에서 사도적 사역의 단회성(單回性)을 강조하면서 “사도들은 교회의 기초적 사역을 위하여 세움을 받았다(계 21:14)”고 한다.<sup>387)</sup> 그렇기 때문에 “기본적이고 창조적 성격이 있는 이적과 기사가 그들의 사역에 동반 되었다.”<sup>388)</sup> 바로 이런 의미에서 “그 시대에 있었던 이적과 계시는, 실상 주님 재림 때까지 장성할 교회의 뿌리와 터전을 이룬 것이다”고 한다.<sup>389)</sup> 그러므로 “이같은 이적은 사도들의 자격을 증명하는 증표였다.”<sup>390)</sup> 그리하여 이 문제에 대한 정암의 입장은 다음 같은 단언에서 가장 잘 표현되고 있다고 할 수 있다: “나는 계시, 곧 정경 성경의 종결성을 믿으며, 이 계시와 수반한 사도적 이적(사도들의 표를 보여주는 이적)이 그 시대와 함께 종결된 줄로 안다.”<sup>391)</sup> 이와 관련하여 정암은 고린도전서 3:10-11을 언급하시면서 “이 말씀의 뜻은, 사도가 그리스도를 전파할 계시와 능력을 받아 복음을 나타낸 것을 의미한다”고 하면서 “교회는 이 터 위에 서게 되는 것이다”(엡 2:20: 계 21:14)고 하고 “이렇게 생각할 때에 사도적 역사는, 나무의 뿌리와 같은 것이다.”고 한다.<sup>392)</sup>

382) 박윤선, 대한 예수교 장로회 헌법 주석, 121.

383) 박윤선, 개혁주의 교의학, 409= 박윤선, 대한 예수교 장로회 헌법 주석, 165. Cf. 박윤선, 대한 예수교 장로회 헌법 주석, 121. 이런 점에 대한 같은 입장에서의 논의로 이승구, “21세기 한국 사회 속에서의 장로교회의 의의”, 424-25를 보라.

384) 박윤선, 성경주석 고린도전후서, 208. 이하의 내용은 박윤선, 성경주석 사도행전, 60-62 (행 2장 특별 참고)에도 그대로 실려 있다.

385) 박윤선, 성경주석 고린도전후서, 208f.

386) 박윤선, 대한 예수교 장로회 헌법 주석, 33.

387) 박윤선, 성경주석 고린도전후서, 49 (고전 3: 11 주석). Cf. 박윤선, 성경주석 요한복음 (1958; 4판, 수정증보판, 서울: 영음사, 1970, 1981, 15판), 502, 503(요 17:6 주석); 박윤선, 성경주석 사도행전, 52(행 1:21, 22 주석); 박윤선, 성경주석 바울서신, 248(골 1:1 주석); 박윤선, 성경주석 바울서신, 528 (딤후 1:11 주석): “사도는 교회 설립의 기초 사역을 하기 위하여 그리스도께서 세우신 직분”, 535(딤후 2:10절 주석): “바울의 사역은 사도직에 속한 것이니 교회의 영구한 기초가 된다(딤후 2:20)”, 573 (딤후 1:1 주석); 박윤선, 개혁주의 교의학, 389.

388) 박윤선, 대한 예수교 장로회 헌법 주석, 33. Cf. 박윤선, 성경주석 사도행전, 126(행 5:12 주석).

389) 박윤선, 성경주석 고린도전후서, 209.

390) 박윤선, 대한 예수교 장로회 헌법 주석, 33.

391) 박윤선, 성경주석 사도행전, 127(행 5:12 주석).

이에 비해서 이 후에 따라 나오는 교회 시대는 “마치 뿌리에서 돌아 난 나무와 같으니 그 자라나는 도중에 다시금 뿌리의 형태로 자체를 거듭 나타낼 필요는 없는 것이다”고 하면서 “교회는 그 뿌리를 의미하는 사도적 역사를 거듭하지 않는다”고 단언한다.<sup>393)</sup> 왜냐하면 “하나님께서 사도들을 통하여 영원히 완전한 믿음의 도를 단번에 주셨으니, 후대 교회에도 사도들을 일으키실 필요는 없다”는 것이다.<sup>394)</sup> 따라서 교회 시대에는 “사도의 표를 보여 주는 의미의 이적은 없다. 그 이유는, 후대 교회에는 사도가 없기 때문이다.”<sup>395)</sup> 이 교회 시대를 “말세”라고 표현한다는 것을 정암은 분명히 하면서 디모데후서 3장에서 바울이 말하는 “말세는 교회 시대를 의미한다(히 1:2; 행 2:17). 이 말세의 끝에 주님께서 재림하신다”고 하면서<sup>396)</sup> 아주 분명한 신약 종말론적 인식을 표하고 계신다. 시도행전 주석에서도 베드로의 “종말관적 사상”을 말하면서 “그는 신약 시대를 종말 시대로 본 것이 분명하다(히 1:2 참조)”고 하면서 “메시야가 오신 사실은 곧바로 천국의 현림(現臨)을 의미하며, 그것은 현림인 동시에 장차 오실 그의 재림과 천국의 완성을 의미한다는 것이다 (벧후 3:8-13)”고 말하면서<sup>397)</sup> 아주 분명히 신약적 하나님 나라와 신약적 종말 사상을 분명히 한다.

이런 의미에 근거해서 정암은 사도시대의 이적과 방언은 계시 시대, 즉 “예수님과 사도 시대”의 표준성을 드러내는 것으로, 이는 “우리의 신앙은, 언제든지 예수 그리스도와 및 사도적 전도 내용 (성경)을 표준으로 하고 거기서 안식해야 되는 것이다”는 것을 말해 준다고 한다.<sup>398)</sup> 그런데 “엄격한 의미에서 이런 기본적인 기사(奇事)는 사도시대 이후에는 계속되지 않는다는 것이 정통신학자들의 견해이다.”<sup>399)</sup> 그러므로 우리가 살고 있는 교회 시대의 이적은 이런 표준적 이적이 아니고,<sup>400)</sup> 단지 “병자를 위하여 기도할 때에 하나님의 은혜로 고침이 되는 것과 같은 것이다.”고 한다.<sup>401)</sup> 이런 교회 시대에 나타나는 이적을 트렌취(A. Trench)를 따라 “교회 이적”(church miracle), 즉 교회 시대의 이적이라고 하신다.<sup>402)</sup> 따라서 이런 기도 응답으로서의 이적인 교회 시대의 이적은 사도 시대의 “사도적 이적”과 다르다고 하면서 그 차이를 다음과 같이 설명하기도 한다:

- (1) 예수님과 사도의 이적은, 취급된 병자가 모두 치료되었으나, 교회 시대의 신유(神癒)라는 것은 그렇지 못하고, 위하여 기도할 때에 하나님의 은혜로 치료되는 자도 있거니와 치료

392) 박윤선, 성경주석 고린도전후서, 209.

393) 박윤선, 성경주석 고린도전후서, 209.

394) 박윤선, 성경주석 고린도전후서, 448 (고후 12:12 주석).

395) 박윤선, 성경주석 고린도전후서, 448 (고후 12:12 주석), Cf. 박윤선, 성경주석 사도행전』, 126(행 5:12 주석).

396) 박윤선, 성경주석 바울서신, 545 (딤후 3:1 주석).

397) 박윤선, 성경주석 사도행전, 65 (행 1:17 주석),

398) 박윤선, 성경주석 고린도전후서, 210.

399) 박윤선, 개혁주의 교의학, 28=390=박윤선, 대한예수교 장로회 헌법 주석, 33.

400) 박윤선, 성경주석 고린도전후서, 210.

401) 박윤선, 성경주석 고린도전후서, 209, Cf. 223.

402) 박윤선, 개혁주의 교의학, 29=390=박윤선, 대한 예수교 장로회 헌법 주석, 33.

되지 않는 자도 있다. (2) 그 뿐 아니라, 예수님과 사도의 이적으로 고침을 받은 병은 재발하는 법이 없으나, 교회 시대의 신유는 그 병이 재발되는 경우도 있다. (3) 예수님과 사도들의 고친 병자들의 몸은 당장 완전해졌으나, 교회 시대의 신유는 그렇지 못하다.<sup>403)</sup>

또한 “교회 시대에 기도나 안수로 병을 고치는 일이 있다고 하여, 모두 다 신임할 수는 없다”고 하신다.<sup>404)</sup>

또한 오늘날의 방언도 “사도들의 역사로 나타났던 그 시대의 방언과 같은 수준의 것으로 생각할 수 없다”고 한다.<sup>405)</sup> 정암은 사도행전 2장의 방언 사건은 언어가 혼잡해진 바벨의 역전을 말하는 외국어로 말하는 것을 자기 말로 알아듣는 것이라고 제시하고,<sup>406)</sup> 고린도전서 12장과 14장에서 언급하는 사도 시대의 방언을 외국어로 보는 해석(Calvin)과 영적 언어로 보는 해석(F. W. Grosheide) 모두를 존중하면서 “그것이 이적으로 되는 말인 것은 틀림없다”고 한다.<sup>407)</sup> 이런 의미에서 묻기를 “사도의 직접 지도가 없는 지금(교회 시대)에 있어서 방언의 성격의 진위를 참으로 알 분이 누구이기에 교회에서 방언을 통역에 의하여 공식으로 사용할 수 있을까?”라고 하신다.<sup>408)</sup> 이와 연관해서 정암은 “현대의 방언 운동에는 많은 그릇된 방언들도 드러난다”고 하면서 “이런 방언들은 물론 금지해야 한다”고 하신다.<sup>409)</sup>

마찬가지로 “예언 역사는 사도의 역사처럼 계시 시대(사도 시대)에만 있었던 단회직(單回職)에 속한다”고 하면서<sup>410)</sup> “교회 시대에는, 예언의 후신으로서 설교가 자리 잡았다고 할 수 있다”고 하신다.<sup>411)</sup> 그런 의미에서 현대의 예언들 가운데서 사실과 부합하는 것인 경우에도 “우리는 그것을 받아들일 수 없는 것이다”고 하신다.<sup>412)</sup>

## 6. 성경적이고 개혁파적 예배에 대한 강조

마지막으로 정암은 성경과 개혁파적 이해를 존중하면서 “신약성경은 정기적인 예배의 회집을” 명령하셨으므로 교회의 예배가 “진리에 합당하게” 그리고 “경건하게” 이루어져야 한다는 것을 강조한다.<sup>413)</sup> 이 때 그는 고린도전서 14:40의 말씀에 유의하면서 모든 것을 “적당하게”(εὐσχημόνως) 하라는 것은 ‘합당하게’ 혹은 ‘존경스럽게’라는 뜻을 지닌 것이라는 것을 강조하면서 이를 말하는 것이다.<sup>414)</sup> 예배한다는 것은 “전인격의 행사이기 때문에

403) 박윤선, 성경주석 고린도전후서, 209f. Cf. 221.

404) 박윤선, 성경주석 고린도전후서, 223.

405) 박윤선, 성경주석 고린도전후서, 210, 220-21.

406) 박윤선, 성경주석 사도행전, 55 (행 2장 강해), 59 (행 2:4 주석), 64(행 2:5-6, 8 주석).

407) 박윤선, 성경주석 사도행전, 60 (행 2장 특별 참고).

408) 박윤선, 성경주석 고린도전후서, 221.

409) 박윤선, 성경주석 고린도전후서, 210.

410) 박윤선, 성경주석 고린도전후서, 210f.

411) 박윤선, 성경주석 고린도전후서, 211.

412) 박윤선, 성경주석 고린도전후서, 211.

413) 박윤선, 대한 예수교 장로회 헌법 주석, 191.

예배에 방해가 되는 꺾속말이나 기타 부주의한 태도는 합당치 않다.”<sup>415)</sup> 이를 강조 위해 그는 웨스트민스터 예배 모범을 따르는 스코틀랜드 예배 모범을 따르는 예배 모범을 수정하여 인용하여 소개하기도 한다:

[예배 석상에서 교인들은] 목사가 낭독하거나 인용하는 성경 외에는 다른 것을 읽지 말 것이요, 꺾속말이나 출입하는 이에게 인사하는 것이나 결눈질이나 졸거나 하는 모든 합당치 못한 행동을 일체 하지 말 것이요.<sup>416)</sup>

예배 시간에 신자는 “화개 하는 마음으로 하나님 앞에 나오는 것이니(사 1:18) 부주의하는 행동을 가질 수 없다”고 하시고, “예배 시산은 주로 신자들이 하나님 말씀을 듣는 긴장된 기회”임을 강조한다.<sup>417)</sup> 그렇게 하나님 말씀을 듣기 위해 설교 본문과 그 말씀을 설명하는 순서인 설교 외에 또 하나의 예배 순서로 “회중으로 하여금 성경을 익숙히 알도록 하기 위하여 매주일 성경을 적당한 분량씩 읽되 주일 마다 연속해서 읽는 것”을 강조하면서 정암은 고대 교회부터 있어온 성경적인 이 성경 봉독 순서가 회복할 것을 요청한다.<sup>418)</sup> 이를 위해 다음과 같은 크리소스톰(Chrysostom, 345-408)의 말을 인용하기도 한다: “가정에서 성경을 읽지 않는 자도 교회 모임에 부지런히 참석하여 (성경 봉독 때에) 주의 깊게 들으면 한 해 동안에도 성경 지식을 상당히 얻게 될 것이다.”<sup>419)</sup>

예배 중의 성경적 찬양을 바르게 할 것을 강조하면서 정암은 다음 같은 좋은 원칙을 천명한다:

그 가사가 성경 말씀에서 나온 것이고, 그 마음의 움직임이 성경 진리와 함께 기뻐하는 (고전 13:6) 것이라면 성경적 찬송이라고 할 수 있다. 신자들이 찬송 할 때에 몸의 자세까지 율동의 모습을 나타내야 된다는 것은 바람직하지 않다. 사람은 그 받은 바 영적 감동을 몸의 움직임으로 표현하려 할 때에 영적 감동의 순진성을 상실하기 쉽다. 다만 목소리만은 표현의 도구로 사용되지 않을 수 없다. 그것은 “입술의 열매”라고 귀하게 평가된다.<sup>420)</sup>

또한 정암은 바로 찬송하기 위해 가사와 곡조를 잘 가르쳐서 “찬송가를 바로 부르도록 훈련시켜야 된다”는 것을 강조한다.<sup>421)</sup>

---

414) 박윤선, 대한 예수교 장로회 헌법 주석, 192.

415) 박윤선, 대한 예수교 장로회 헌법 주석, 191.

416) *The Directories for Worship and Form of Church Government in the Scotland* (1880), 11, 박윤선, 대한 예수교 장로회 헌법 주석, 192에서 재인용.

417) 박윤선, 대한 예수교 장로회 헌법 주석, 191.

418) 박윤선, 대한 예수교 장로회 헌법 주석, 193. Cf. *The Directory of Worship* (1880), 11.

419) Coleman, *Ancient Christianity Exemplified* (1856), 181, 박윤선, 대한 예수교 장로회 헌법 주석, 193에서 재인용.

420) 박윤선, 대한 예수교 장로회 헌법 주석, 195.

421) 박윤선, 대한 예수교 장로회 헌법 주석, 195f. 정암에게서 이 문제에 대한 더 이상의 자세한 논의가 없는 것이 아쉽다 이 면은 김홍전 목사의 개혁파적인 가르침을 참조하는 것이 좋을 것이다. Cf. 김홍전, 예배란 무엇인가 (서울: 성약, 1987).

그리고 주석에 나타난 방언에 대한 정암의 입장을 생각해 보면<sup>422)</sup> 정암은 교회의 공식적 모임에서는 방언으로 기도하면 안 된다는 입장, 즉 “만일 소리를 내어 [기도]하는 경우에는 알 수 있는 말로 해야 한다”는 웨스트민스터 신앙고백서 XXI장 3절의 말씀을 지지하실 것임을 첨언할 수 있다. 이는 정암이 강조하는 목사의 7대 선서 가운데 두 번째 선서 “본 장로교 신조와 웨스트민스터 신도 개요서 및 대소 요리문답은 신구약 성경의 교훈한 도리를 총괄한 것으로 알고 성실한 마음으로 받아 신중합니까?”에<sup>423)</sup> 대한 정암의 태도로 보아서도 명확한 것이다.

### III. 오늘날 우리들의 과제

정암의 개혁파적인 교회론을 정리하고, 교회에 대한 정암의 가르침 가운데서 우리 상황에서 매우 중요한 것들을 이끌어낸 우리는 이제 어떻게 해야 할 것인가? 이 모든 것을 다 고찰하면서 정암의 교회에 대한 가르침이 성경에 충실한 것이고 그런 의미에서 개혁파적 전통에 충실한 것임을 잘 파악한 우리들은 이제 이와 같은 그의 **성경적 가르침**을 잘 따라 가려고 해야 할 것이다. 즉, 가장 기본적인 가르침부터 성경에 근거하여 가르치신 정암의 가르침을 그대로 따르려는 노력이 나타나야 할 것이다. 이를 위해 가장 시급하고 중요한 것으로 여겨지는 몇 가지 요점을 다시 강조하여 보기로 한다.

1. “하나님 나라는 예수 그리스도의 초림으로부터 이루어지고 그 재림으로 완성되는 나라를 가리키는데, 이는 복음 운동과 그 완성을 말함이라고 해도 과언이 아니다(행 28:31).”<sup>424)</sup>고 하신 하나님 나라에 대한 정확한 이해와 그에 근거한 신약 교회 이해에 충실해야 한다.

2. “하나님의 종”이라는 명칭은 “평신도들에게도 적용되는 말인데(롬 6:22)”라고 하신 말씀에<sup>425)</sup> 충실하여 이를 교역자들에게만 적용하여 쓰는 것을 피하여야 할 것이고, “하나님의 사자”라는 용어에 대하여 “이런 호칭은 마치 ‘하나님께 직속한 천사 같은 사람’인 듯한 인상을 준다”고 하시면서 본인에 대해 이와 같은 용어의 사용을 시정하도록 하신 것과<sup>426)</sup> 같은 태도를 모든 목사들이 본받아야 할 것이다. 이와 함께 직분의 평등성(parity of ministry)에 대한 개혁과 신학에 충실한 정암의 강조를 명심하고 실천해야 할 것이다. 목사는 장로나 집사 등 모든 직원 등과 동등한 것이다.

그러나 또한 하나님 말씀에 순종하려는 태도를 목사를 비롯한 모든 교우들이 철저히 가져야 할 것이다. 그것만이 교회의 머리요 왕이신 그리스도에게 복종하며, 그의 통치를 받아 가는 것이다.

422) Cf. 박윤선, 성경주석 고린도전후서, 210, 221.

423) Cf. 박윤선, 대한 예수교 장로회 헌법 주석, 58.

424) 박윤선, 성경주석 사도행전, 41 (행 1:3 주석). Cf. 박윤선, 성경주석 요한복음, 133-41(특별 참고: 천국론).

425) 박윤선, 개혁주의 교의학, 394(특별 참고: 현하 한국 교회에 유행하는 교역자에 대한 호칭).

426) 박윤선, 개혁주의 교의학, 394.

3. 노회와 총회에 대한 개혁파적 원리에 충실한 모습이 우리에게서도 나타나야 한다. (1) 모든 회의체에서 장(長)을 강조하는 의식과 폐단이 사라져야 한다. 그는 그저 회의를 사회하는 회의의 사회자(moderator)일 뿐이다. 그러므로 이런 용어는 회의 때만 사용해야 한다. 또한 정암의 강조를 따라 회의 때만 “당회 의장”, “노회 의장”, “총회 의장” 등의 용어를 사용하려는 정암의 용어적 수정도 따라가는 것이 좋다. (2) 사람이나 회의체나 섬김의 원리가 구현되도록 하는 일에 힘써야 한다. 따라서 상회, 하회 등의 용어와 그런 정신이 사라져야 한다. (5) 총회는 폐회(閉會)되면 파회(罷會)된다는 정신이 나타나야 한다.

4. 정암의 강조를 따라서 성경적이고 개혁파적인 예배의 규정적 원리에 따라 예배하는 일이 우리에게서 회복 되어야 할 것이다. (1) 예배는 전인격을 가지고 합당하게, 존경스럽게, 즉 규모 있게 행해져야 한다. (2) 매주일 성경을 연속적으로 읽는 순서의 회복이 이루어져야 한다.<sup>427)</sup>

5. 십일조에 대한 정암의 성경신학적 입장에 충분히 숙지하고 그 정신이 잘 나타나도록 하는 일에 힘써야 한다. 정암의 가르침에 의하면 신약 “교회는 십분의 일이라는 숫자의 법령적 제재를 받지 않는다. 신약 시대의 신자들은 소득의 십분의 일 이상을 자원하여 하나님께 바칠만한 영적 은혜를 받았다. 고후 8:1-15 참조. 그러나 이것도 교회가 교인들에게 강요하거나 표준을 세워 지령할 것은 아니다.”<sup>428)</sup> 다른 곳에서는 “십일조도 구약적 제도로서의 헌납은 신약 교회에서 시행되지 않아야 한다.”<sup>429)</sup> 그러면서 “헌금의 수량 문제에 있어서는 신자들 개인이 각기 정할 일이다.”라는 말을 인용하기도 한다.<sup>430)</sup> “그러나 신약 시대 교회에서는 신자들이 십일조보다 더 많은 헌금을 장려해야 한다.”<sup>431)</sup> 이를 위해 정암은 이레니우스(Irenaeus)의 말을 제시하면서 “신약 시대에는 십일조 헌금이 표준 헌금이 아니라 초소의 것이며, 그것이 구약 시대의 율법적 제도에 속한 것이다. 신약 교회의 신자들의 헌금은 신자로서 자기의 모든 것을 기쁘게 다 바치는 정신으로 실행해야 된다”고 한다.<sup>432)</sup> 이것이 헌금에 대한 정암의 정신을 잘 요약하는 말이 될 것이다.

본문에서 인용한바 “신약 시대에는 ‘성전’이란 건물은 없다”고 단언하신<sup>433)</sup> 정암의 가르침과 헌금에 대한 이런 가르침을 보면 정암은 상당히 철저하게 성경의 가르침에 충실하였음을 절감하게 된다. 이런 것을 바라보면서 우리들은 정암이 “우리는 할 수 있는 대로 그 표현까지도 성경에 부합하도록 사용하려고 노력해야 되지 않을까?”라고 권면하시는 바를<sup>434)</sup> 우리의 신학 전체와 교계의 언어생활에 적용하도록 최선의 노력을 다해야 할 것

427) 이 점에 대한 더 깊은 논의로 이승구, “성경적 공예배를 지행하며”, 한국교회가 나아갈 길 (서울: SFC, 2007). 39-71을 보라.

428) 박윤선, 대한 예수교 장로회 헌법 주석, 111f.

429) 박윤선, 대한 예수교 장로회 헌법 주석, 113.

430) *Cassel's Concise Bible Dictionary*, 723, 박윤선, 대한예수교 장로회 헌법 주석, 113에서 재인용.

431) 박윤선, 대한 예수교 장로회 헌법 주석, 113.

432) W. C. Morro, *Stewardship* (1932), 177, 박윤선, 대한예수교 장로회 헌법 주석, 114에서 재인용.

433) 박윤선, 대한 예수교 장로회 헌법 주석, 220.

434) 박윤선, 대한 예수교 장로회 헌법 주석, 221.

이다.

# 인격을 통한 진리의 선포: 박윤선의 설교 신학

류응렬, 총신대학교 신학대학원 설교학

필자는 본 논문에서 박윤선 박사님의 설교신학을 살펴보았다. 먼저, 박윤선의 설교는 철저한 성경주의에 근거한 개혁주의적 설교를 보인다. 박윤선의 개혁신학은 그의 주석과 집필뿐 아니라 설교를 통해서도 나타난다. 두 번째 특징으로 그의 설교가 본문에 집중하는 설교라는 점을 들었다. 박윤선이 활동하던 시대는 주로 제목설교와 주제설교가 주종을 이루었으나 성경신학자로서 성경본문에 근거한 설교로의 흐름을 시도했다는 점을 보였다. 마지막으로 그의 진리의 선포는 신앙 인격을 통해 청중의 변화를 가져온 점을 언급했다. 박윤선의 설교가 청중에게 가장 과급되었던 이유는 바로 그의 설교자와 목회자로서의 인격에 있었다고 해도 과언이 아니다. 박윤선은 한 편의 설교를 위해 생명을 바치는 마음으로 강단에 섰을 뿐 아니라 말씀대로 살고자 몸부림을 쳤다.

박윤선 목사님의 설교에서 발전되어야 할 점이 없는 것은 아니다. 필자는 두 가지로 단점을 지적했다. 그의 설교가 시대와 사회 그리고 문화 전반에 걸쳐 폭 넓게 다루는 관심이 잘 나타나지 않는 점과 전달면에서 조금 더 효과적인 면이 요구된다는 점을 지적했다. 개혁주의 설교란 하나님의 말씀이 사람을 변화시키고 나아가 모든 삶의 영역을 변화시키는 방향까지 나아가야 한다. 박윤선의 한계는 오늘날 개혁주의를 표방하는 설교자들이 동일하게 안고 있는 한계로 여겨지기에 이에 대한 논란은 앞으로도 진행되어야 할 중요한 관심사로 여겨진다.

필자는 박윤선 목사님의 설교신학 연구를 통해 그를 만나면서 이 시대에 하나님께서 쓰시는 설교자가 어떤 모습을 가져야 할지를 보았다. 그는 참으로 진실한 사람이었고, 진실한 목회자였으며, 진실한 설교자였다. 오늘날 시대는 박윤선 목사님과 같이 진리의 말씀을 향한 거룩한 열정으로 말씀을 바르게 해석하기 위해 온 삶을 쏟는 주해자요, 발견한 진리를 마지막 설교인 것처럼 여기고 청중을 깨우고자 하는 열정으로 생명을 바쳐 전하는 설교자요, 전하는 대로 살아가는 진실한 신앙인을 기다린다.

## I. 들어가는 말

박윤선 박사를 모르는 세대로서 그의 설교 신학과 설교를 다룬다는 일은 위험한 일이다. 지나간 사람에 대한 연구란 그의 글과 삶으로 평가할 일기에 직접적인 만남이 없다 해도 새삼스러운 것은 아니다. 다행히 박윤선 박사는 성경 전권 주석이란 태산 같은 흔적을 남기고 설교집도 남아 있고 육성 설교 테이프도 최소한 171개나 존재한다.<sup>435)</sup> 그에 관한 연구도 엄청나게 쏟아져 있고 살아있는 그의 모습을 지켜보고 영향을 입은 사람들의 증언도 적지 않다. 그의 설교를 연구하기에는 충분한 자료다. 그럼에도 불구하고 그를 연구하는 동안 내내 다가온 심정은 조심스럽고도 위험하다는 생각이다. 박윤선 박사 자체가 연구 대상이 되기 보다 따라야 할 본이라는 생각이 들기 때문이다.

필자가 박윤선 박사의 삶을 살피고 설교를 읽고 들으면서 든 생각은 세 가지다. 첫째, 박윤선 박사가 모든 사람들에게 한결같이 예수님처럼 존경을 받은 분이라는 사실에

435) 박윤선의 주석에는 1047편의 설교가 수록되어 있고 3권의 설교집(<영생의 원천>, <주님을 따르자>, <응답되는 기도>)은 모두 240편의 설교로 구성되어 있으며 녹음 테이프는 171개가 보관되어 오고 있다.

놀라움을 금치 못했다. 그와의 만남이 깊어질수록 이는 놀라운 사실이었지만 이상한 일은 아니라는 것을 깨달았다. 필자는 그 앞에서 눈을 감고 자주 생각에 잠기기도 했고 그분의 삶을 그려보며 눈가에 눈물이 고이기도 했다. 두 번째로 든 생각은 약간 의외였는데 남겨진 그의 설교를 들으면서 설교 전달이 그렇게 매끄럽지 못하다는 사실이었다. 그의 설교 문장은 세련미가 떨어지고 목소리는 시종일관 큰 소리여서 듣는 사람의 관심을 끌기에는 부족한 듯이 보였다. 본문의 내용에 충실한 설교임에는 분명하지만 주해에 가까운 설교라서 일반 교인들이 듣기에는 매우 어렵지 않을까 라는 생각이 들었다.

세 번째 든 생각은 주석과 같은 내용과 전달력에 관심을 보이지 않는 듯한 그의 매끄럽지 못한 전달에도 어떻게 그런 변화가 일어날 수 있을까 하는 질문이었다. 의문은 그의 설교를 읽어감으로 곧 풀려졌다. 그의 설교 내용은 본문에 충실했고 오늘날 커뮤니케이션의 이론으로 살펴보면 발전되어야 할 것들이 많지만 그의 인격과 영성은 이미 전달력을 뛰어 넘었다는 생각이 들었다. 그의 설교가 한국교회의 등뼈를 이룰 정도의 위대함과 영혼을 뒤흔드는 능력을 담고 있다면 일반적으로 뛰어난 교자들과는 다른 무엇이 있다. 하나님을 사랑하는 마음으로 진리의 말씀을 살아내고자 하는 그의 신앙인격이다. 일생 주님의 은혜와 성령의 능력으로 사역하고자 열망했던 그였기에 모든 것을 가능하게 한 동인은 주님의 은혜이겠으나, 전하는 바대로 살아가고자 하는 그의 성품과 인격은 삶과 설교를 통해 청중을 변화시키는 힘으로 나타난다.

필자는 이 글에서 박윤선의 설교 신학을 연구하려 한다. 먼저 설교자로서의 박윤선의 모습을 잠시 다루고 지금까지 박윤선에 관한 연구를 간략하게 고찰하려 한다. 다음으로 그의 설교신학에 나타난 특징을 몇 가지로 제시하고자 한다. 마지막으로 그의 설교에서 후학들이 발전시켜야 할 점들을 지적함으로 글을 맺고자 한다.

## II. 설교자로서의 박형통과 그의 설교에 대한 이전의 평가

### 1. 설교자로서의 박윤선

박윤선은 자신의 삶을 신학교육과 주석작업 그리고 설교사역으로 집약한다. 신학교육과 주석작업을 위해 쉼 없는 삶을 보냈지만 아마도 그가 가장 불리우기를 원했던 것은 설교자 박윤선이라는 이름일 것이다. 대학 시절 이후로 이 땅을 떠날 때까지 거의 60년을 설교를 위해 달려온 인생이었다. 목사가 강단이 없는 것은 죽은 것과 다름 없다고 말씀을 섬기는 것을 강조한 박윤선은 주석을 집필하고 교수하는 가운데서도 설교하는 일을 멈추지 않았다.<sup>436)</sup> 평소에 설교 부탁을 받으면 거절하는 법이 거의 없었던 그는 죽음을 앞둔 세브란스 병상에서 “모든 친구들이 다 갔으니 나도 가야 하지만 한 가지 아쉬운 것은 설교를 못하는 것이다”라고 고백했다고 한다.<sup>437)</sup> 박윤선은 하나님의 말씀을 사랑했고

436) 방지일은 박윤선의 설교를 향한 열정을 다음과 같이 소개한다. “박윤선 목사가 지금 그 생활이 너무 보기에 민망하니 우리가 그의 생활비를 대서 그가 성경주석을 마치게 하자고 제의 했더니만 다들 동감이라. . . . 이렇게 그를 서울로 올라오게 하여 글을 쓰게 하려는데 그의 말이 목사로서 주일 강단이 없다면 죽은 모습이니 중립교회 강단을 하나 소개해 주어 봉사하게 하여 달라 하는 것이다. . . . 박윤선은 강단은 목사가 꼭 지켜야 한다는 말을 얼마나 강하게 하였는지 모른다. 이는 보내심을 받은 자의 마땅히 해야 할 일이라고 분명히 강조하였다.” 방지일, “보내심을 받은 사람,” <정암 박윤선의 설교> (수원: 합동신학대학원대학교, 2006), 138.

437) 합동신학대학원대학교에서는 매일 있는 경건회를 교수들이 돌아가면서 인도하도록 되

말씀을 바르게 해석하기 위해 주석작업에 삶을 바쳤고 그 말씀을 하나님의 백성들에게 전하기 위해 인생을 불태웠고 전 생애를 걸쳐 그렇게 살고자 몸부림쳤다.

박윤선은 강단에 설 때마다 마치 리처드 백스터가 외친 것처럼 오늘 설교가 마지막 설교라는 마음으로 설교에 임하였다. 마치 오늘 설교를 마치고 나면 다시 설교할 기회가 오지 않을 것 같은 각오로 강단에 서곤 했다. 필자는 그의 육성이 담겨 있는 설교 테이프를 들으면서 한 가지 확실한 공통점을 발견할 수 있었다. 그의 모든 설교에는 전심을 다해 외치는 그의 열정이 스며 있다는 점이다. 그 열정은 거의 큰 목소리로 표현되었으며 한마디 한마디에 힘을 주는 것으로 나타난다. 방지일은 박윤선의 설교에 대한 열정을 다음과 같이 기록한다.

우리 기도의 동지들은 기도하기를 오늘 우리에게 맡기신 강단에 설 때에 이 설교가 내 최후의 설교라는 각오로 생명을 걸자고 기도하며 서로 격려 하였다. 전부터 우리들의 기도의 제목으로 삼은 것이 강단에 설 때마다 최후의 유언의 설교를 하자라는 것이었다. 다음 시간을 우리에게 허락해 주실는지 알지 못하니 생명을 걸고 하자라는 것이다. 기도와 유언의 설교가 우리들이 서로에게 격려하던 일이었다.<sup>438)</sup>

박윤선은 설교와 주석을 분리시키지 않았다. 주석하는 가운데 떠오르는 것들을 설교하기도 했고 설교한 것을 주석에 싣기도 했다. 40년에 걸쳐 완성한 그의 주석은 1,000편이 넘는 설교를 담고 있다. 그가 성경을 주석하는 목적 또한 말씀을 바르게 깨닫고자 하는 열정뿐 아니라 깨달은 말씀을 전하고자 하는 열정 때문이기도 했다. “그의 설교와 주석은 별개의 것이 아니라 항상 동전의 양면과도 같았다.”<sup>439)</sup> 설교와 주석에 관한 박윤선의 고백을 들어보자.

주석을 하면서 종종 풀기 어려운 난제를 만나면 “이 구절에도 남들을 가르칠만한 진리가 나올 수 있을까?” 생각하기도 했다. 그러나 기도하고 하나님을 바라보면서 생각하면 그곳에서도 설교할 만한 단맛 있는 진리가 쏟아져 나오곤 했다. 그뿐만 아니라 밤중에 자다가 깨어 고요히 성경말씀을 생각하는 가운데 진리가 생각나면 메모를 해 놓고 잠을 자기도 했다. 나는 하나님의 말씀을 여러 가지로 체험했다. 설교로 깨달은 것을 나의 주석에 많이 기록한 것은 온 세상을 아는 사실이다.<sup>440)</sup>

박윤선이 고백한 것처럼 그의 설교는 철저하게 주석에 기초하고 있지만 그의 주석 또한 설교를 소개하는 장이기도 했다. 정성구 교수는 박윤선의 설교도 “그의 성경주석

---

어 있다.

그러나 박윤선을 예우하여 매주 설교할 수 있도록 배려하기도 했다. 오덕교는 이 특혜가 박윤선이 설교를 너무 좋아하기 때문에 주어진 것이라고 밝힌다. 오덕교, “충성된 하나님의 청지기 박윤선 목사,” <정암 박윤선의 설교>, 175.

438) 방지일, “보내심을 받은 사람,” 136. “우리에게 있는 나dana엘”이란 글에서 방지일은 박윤선이 보낸 엽서에 나타난 각오를 소개한다. “한번은 박 형님이 미국에서 필자에게 엽서를 보냈다. ‘지이야! 오늘 강단은 네 마지막 강단인 줄 알고 유언적 설교를 할 것이다.’ 이 말뿐이었다. 실로 간단하나 항상 하던 말이었기에 깊이 새겨졌다.” 방지일, “우리에게 있는 나dana엘,” <성경과 나의 생애> (서울: 영음사, 1992), 133.

439) 정성구, “목회적 관점에서 본 박윤선의 설교,” <정암 박윤선의 설교>, 21,

440) 박윤선, “나의 생애와 신학,” 크리스찬 신문, 1980년 5월 24일.

집필의 연장선상에 있다고 보아야 할 것”이고 주일과 수요일 설교 외에 연합 구역 예배시의 설교 때에도 “그는 예외 없이 일반적 의미의 목회설교가 아니고 성경해석을 주로 했다”고 회고한다.<sup>441)</sup> 박윤선을 회고하는 사람들은 그의 강단과 주석과 설교가 분리되지 않고 거의 일치되는 느낌이었다고 고백한다. 박윤선은 하나님의 말씀을 바르게 해석하는 것을 좋아했고 깨달은 말씀을 설교하기를 좋아했다. 매주 외치는 설교였지만 설교 때마다 마지막이라는 비장한 느낌으로 설교했으며 그의 설교의 근간을 이루는 것은 언제나 그의 주석이었다.

## 2. 박윤선의 설교에 대한 이전의 평가

박윤선의 삶과 주석 그리고 신학 사상에 대한 연구와 평가는 이미 적지 않게 논의되어 왔다. 정성구 교수는 <박윤선의 목사의 신학과 설교 연구>라는 책에서 그의 설교를 “하나님 중심사상,” “오직 성경만의 사상,” “오직 은혜의 사상,” “오직 신앙의 사상”으로 나누어 칼빈주의 입장에서 분석한다.<sup>442)</sup> 정성구는 이 책에서 박윤선의 설교사상이 칼빈의 설교와 일치한다고 주장하고 “박윤선 목사는 성경말씀을 그대로 해석해 전달하려는 것과 하나님 앞에서 설교하고 살아야 한다는 입장은 칼빈의 설교입장과 동일하다고 볼 수 있다”라고 지적한다.<sup>443)</sup> 본문에 충실한 말씀을 선포하고 언제나 코람데오의 정신으로 살았던 박윤선에 대한 정당한 평가라고 여겨진다.

이종경은 “정암 박윤선의 설교연구” 논문에서 정암의 설교를 *doing theology*란 관점에서 *text*에서 어떻게 해석하여 *context*에 적용되었는지 분석하고 살펴보는 시도를 한다. 박윤선 설교의 장점으로 “본문 중심의 설교”와 모든 설교가 텍스트에서 출발한다는 한 출발점을 가지는 설교라는 점과 연약적인 개념을 가지는 것을 지적한다. 한편 단점으로 지적된 것으로는 정암의 설교가 상황 중심의 설교가 아니라는 점과 다중적 관점의 설교가 아니며 실천적 개념이 부족하다는 점이다.<sup>444)</sup> 한편 권성수 교수는 “박윤선 박사의 성경해석학”이란 논문에서 그의 성경관을 고찰하고 성경해석의 원리들을 살핀다.<sup>445)</sup>

이승진 교수는 자신의 박사 논문에서 “설교에 나타난 하나님의 임재”를 다루면서 한국교회의 대표적인 설교자 다섯 사람 가운데 박윤선을 소개한다. 그는 박윤선의 설교에 나타난 신적 증거는 하나님 앞에서의 ‘거룩함’이라는 말로 표현되고, 하나님 앞에서 신자의 거룩함이란 하나님의 이미지와 유사한 것으로 지적한다.<sup>446)</sup> 박윤선에 대한 설교연구는 최근에 합동신학원에서 개최한 ‘정암 신학강좌’에서 본격적으로 이루어진다. 먼저 유명기 교수는 “정암 박윤선의 신학”에서 간략하게 정암의 설교사역을 소개한다. 그는 박윤선과의 개인적인 만남과 직접 들은 설교에 근거하여 박윤선의 신학과 설교를 소개한 후 정암의 설교준비와 자세를 간단하게 다룬다.<sup>447)</sup>

441) 정성구, “목회적 관점에서 본 박윤선의 설교,” 23.

442) 정성구, <박윤선 목사의 신학과 설교 연구: 칼빈주의 사상을 중심으로> (서울: 한국칼빈주의연구원, 1991), 36-54.

443) Ibid., 37.

444) 이종경, “정암 박윤선의 설교연구,” (석사논문, 평택대학교대학원, 1998). 이종경은 박윤선의 설교가 상황중심의 설교가 아니라는 것을 본문의 해설에 그치고 삶으로 적용되지 못한다는 점으로 이해한다.

445) 권성수, “박윤선 박사의 성경해석학,” <신학지남> 222호 (1998년 겨울호), 100-137.

446) Seungjin Lee, “The Divine Presence in Preaching: A Homiletical Analysis of Contemporary Korean Sermons,” (Ph.D. diss. University of Stellenbosch, 2002), 49.

박윤선의 설교에 대한 집중적인 연구는 “정암 박윤선의 설교”라는 제목으로 열린 제 18회 정암 신학강좌에 나타난다. 정성구 교수의 “목회적 관점에서 본 박윤선의 설교,” 이상규 교수의 “교회사적 관점에서 본 박윤선의 설교,” 그리고 정창균 교수의 “설교학적 관점에서 본 박윤선의 설교”에서 박윤선의 설교를 다양한 각도에서 심도 있게 연구했다. 정성구 교수는 박윤선의 목회를 종합하면서 그가 칼빈주의 신학자이며 성경 주석가이지만 오직 기도하는 일과 진리의 말씀을 전하는 일에 전무한 진실된 목회자였다고 결론을 내린다.<sup>448)</sup> 이상규는 박윤선의 설교가 “모범론적 설교에서 구속사적 설교로” 전환을 시켜 놓았으며 “풍유화와 신령화의 위험성을 지적”했고, 그가 남긴 가장 중요한 기여로 “성경 원전에 대한 이해력을 제고”하도록 했다는 점을 들었다.<sup>449)</sup> 그럼에도 박윤선 역시 구약 본문을 설교하는 데는 다른 한국교회 목회자들과 같이 소홀했다는 점을 지적한다.<sup>450)</sup>

박윤선의 설교에 대한 가장 방대하고도 정밀한 연구는 박윤선으로부터 직접 설교학을 배우고 설교를 들어왔던 것을 회상하면서 이루어진 정창균 교수의 글에서 나타난다. 그는 설교자로서의 박윤선의 삶을 다루고 그의 설교목록 가운데 주석과 설교집 그리고 설교 테이프를 소개한다. 박윤선의 설교 철학을 “성경 본문의 경건하고 깊이 있는 해석,” “간절하고 많이 하는 기도,” “성령의 감화,” 그리고 “말씀대로 순종하는 인격” 등 네 가지로 나누어 설명하고 있다. 정교수는 박윤선 설교의 힘을 “성경의 권위에 대한 절대적 신뢰”와 “하나님이 절대 주권에 대한 신학적 확신”이라는 두 가지 명제에서 찾는다.<sup>451)</sup>

지금까지의 박윤선의 설교에 관한 연구는 다양한 전공 분야의 학자가 시도한 것으로 특별한 공통점을 찾기가 어렵다. 몇 가지 중심 되는 요소로는 그의 설교가 하나님의 말씀으로서의 성경관에 근거한 칼빈주의적 설교라는 점과 본문을 잘 드러냈다는 점에서의 장점을 지적한다는 점이다. 이제부터 필자는 그의 설교관을 먼저 살피고 특징을 세 가지로 나누어 설명한 후 그의 설교에서 발전되어야 할 점을 두가지로 나누어 지적하고자 한다.

### III. 박윤선의 설교신학과 특징

#### 1. 박윤선의 설교관

박윤선은 자신의 설교에 대한 구체적인 글을 남기지는 않았다. 그렇다고 그의 글이나 책 또는 설교를 통해 설교의 특징을 찾는 일은 어렵지는 않다. 그에게 설교는 하나의 논증이나 강연이 아니라 하나님의 생명의 말씀이다. 설교집 머리글에 밝힌 그의 설교에 대한 견해를 들어보자. “설교는 강연도 아니고, 변론도 아니고, 영적 생명의 움직임이다. 이와 같은 역사는, 간절한 기도와 성경에 대한 경건한 연구와 특별히 그 말씀 순종에 따라서 하나님의 선물로 임하는 성령의 열매이다.”<sup>452)</sup> 박윤선의 설교관은 많은 점을 시사한다. 먼저, 설교가 강연도 변론도 아니라 영적 생명의 움직임이라는 말은 복음에 대한 본

447) 유영기, “정암 박윤선의 신학,” <죽산 박형룡과 장엄 박윤선> (수원: 합동신학대학원대학교, 2005), 260-272.

448) 정성구, “목회적 관점에서 본 박윤선의 설교,” 31-32.

449) 이상규, “교회사적 관점에서 본 박윤선의 설교,” <정암 박윤선의 설교>, 70-76.

450) Ibid., 74-75. 박윤선의 전체 설교집을 분석한 결과 240편의 설교 가운데 구약 본문은 51편을 다루었으며 21.3%에 그친 것으로 나타난다.

451) 정창균, “설교학적 관점에서 본 박윤선의 설교,” <정암 박윤선의 설교>, 79-131.

452) 박윤선, <영생의 원천> (서울: 영음사, 1970), 5.

질을 무엇인지 보여주는 말이다. 강연이란 아무리 감동적이고 유익하다 할지라도 정보를 전달하는 하나의 도구일 뿐이다. 변론이란 논증을 통해 정당성을 추구하는 것을 목적으로 한다. 하나님의 말씀은 때로 논증과 변론을 요구하지만 본질적으로 진리에 대한 선포이다. 설교란 강연도 변론도 아니라 영적 생명의 움직임이라는 말에 하나님의 말씀의 능력을 실감하게 한다. 강연과 변론은 이성의 산물로 가능하지만 영적 생명을 낳는 설교는 간절한 기도와 성경에 대한 경건한 연구와 특히 순종에 따라서 나타나는 하나님의 성령의 열매라는 말은 성경을 진리로 믿는 설교자들이 가슴에 새겨야 할 설교관이다. 박윤선의 설교관은 특히 오늘날 설교자들에게 들려주는 메시지가 크다. 고등한 신학이 발전될수록 설교는 영적 생명을 낳는 능력의 말씀의 자리에 논리와 강연으로 대신하려 한다. 때로는 감동적인 이야기로 청중의 관심을 끌지만 영을 변화시키는 말씀이 사라진 오늘의 강단에 박윤선은 설교의 본질을 알려준다.

박윤선에게 있어 설교란 인간의 사변적인 것을 전하는 것이 아니다. 오직 하나님의 말씀을 그대로 전하는 것이다. 말씀을 전하기 앞서 설교자는 바르게 깨닫기 위해 삶을 던져야 한다. “설교는 성경 말씀을 그대로 전하는 것이다. 그러므로 설교자는 성경을 바로 깨닫고 전해야 된다. 설교자는 성경 연구를 깊이 하는 동시에, 기도를 많이 해야 되며 무엇보다도 설교자 자신이 그 말씀대로 살아야 된다. 그대로 살지 않으면서 전함은 무력하다.”<sup>453)</sup> 위와 같은 말에는 주경신학자로서의 그의 면모가 잘 나타난다. 성경을 바르게 깨닫기 위해 박윤선은 두 가지를 지적한다. 말씀을 깊이 연구하는 일과 간절하게 기도하는 일이다.

박윤선의 설교철학을 한 눈에 엿볼 수 있게 하는 두 축은 “나의 신학과 나의 설교”라는 글에도 잘 나타난다. 이 논문에서 박윤선은 자신의 설교 준비를 두 가지로 표현한다. “연구에 의한 준비”와 “기도의 준비”라는 점이다. “저는 설교를 준비해 놓고 기도할 때가 있고 또 설교를 준비하기 전에 기도할 때가 있습니다. 그것은 일정하지 않습니다. 제가 체험한 바에 의하면 기도를 아무리 해도 말씀을 잘 준비하지 않으면 설교에 은혜가 없습니다. 성경말씀이 첫째이지 기도가 첫째가 아닙니다.”<sup>454)</sup> “설교를 잘하기 위해서는 먼저 성경의 말씀으로 확실하게 준비가 되어 있어야 합니다. 그러나 그보다 더욱 중요한 것이 있습니다. 그것을 기도로 무장하는 것입니다.”<sup>455)</sup> 말씀 준비와 기도에 대한 헌신은 박윤선이 평생 힘써 온 두 축이다. 하나님의 말씀을 맡은 자로서의 책임감은 말씀을 신실하게 연구하는 것으로 나타나고 그 위에 하나님의 능력을 힘입고자 하는 열망은 기도로 나타난다.

말씀 준비와 기도에 머물러서는 안된다. 박윤선의 설교관을 종합하는 것은 한 마디로 말씀대로 살아야 한다는 말이다. 말씀은 전해야 할 대상이기도 하지만 설교자가 살아내어야 할 대상이기도 하다. 사람들은 한 편의 메시지를 준비하려 할 때 하나님께서는 한 사람의 설교자를 준비시키신다. 한 두번 설교를 잘 준비하면 한 두번 설교를 잘 하겠지만 하나님의 가슴을 품고 주님처럼 살아가는 설교자는 일생 영혼을 깨우는 설교자로 세움을 입을 수 있다. 설교자 자신이 가장 강렬한 설교라는 말이다. 설교자로서 말씀을 살아내야 한다는 박윤선의 고백은 특히 오늘날 설교자들이 근본적으로 갖추어야 할 자질이 무엇인지 잘 보여준다. 내용과 전달에 뛰어난 설교도 필요하지만 오늘날 강단과 시대는 예수님의 가슴으로 살아가는 설교자를 필요로 한다.

박윤선의 설교를 지탱하는 신학은 한 마디로 칼빈주의 신학이라 할 수 있다. 그는

453) 박윤선, <주님을 따르자> (서울: 영음사, 1975), 5.

454) 박윤선, “나의 생애와 기도행할,” <성경적 기도생활> (서울: 두란노, 1987), 130.

455) Ibid.

자신의 칼빈주의 신학이 웨스트민스터에서 짝이 텃다고 밝힌다. “나의 신앙성장과정을 말해 본다면, 대학시절과 평양신학 시절에는 보수주의면서 주관적 체험을 탐구하는 정도였다고 생각된다. 평양신학을 마친 후 도미하여 웨스트민스터신학교에서 연구한 후부터는 칼빈주의(혹은 개혁주의) 신앙을 자각 있게 붙들게 되었다.”<sup>456)</sup> 평양 신학교에서는 아직 칼빈주의가 미흡한 상태였고,<sup>457)</sup> 개혁주의를 만나지 못한 시간이었다.<sup>458)</sup> 그의 칼빈주의 설교는 몇 가지 특징으로 나타난다. 무엇보다 일생 박윤선이 정렬을 쏟은 것은 오직 성경을 가르친다는 사상이다. 그에게 성경무오에 대한 절대적 확신과 성경 진리를 바르게 가르치고자 하는 일념은 주해뿐 아니라 설교의 근간을 이루었다.

## 2. 성경의 권위에 기초한 개혁주의 설교

박윤선의 설교는 하나님의 말씀으로서의 성경에 근거한 개혁주의 설교의 기초를 놓았다고 할 수 있다. 박윤선에게 설교란 성경을 바르게 해석하고 가르치는 것으로 여겼으며 올바른 설교는 성경에 대한 올바른 시각에서 시작된다. 박윤선은 박형룡과 더불어 성경의 절대적인 권위를 위해 싸워온 대표자이다. “나는 한 평생 성경 무오의 진리를 믿고 성경을 해석하는 중 때로는 자유주의자들의 잘못된 주장을 비판하여 왔다.”<sup>459)</sup> 박윤선은 요한복음 주석에서 “성경의 권위에 대하여”라는 특별참조란에 그릇된 신학과 성경에 관하여 비판한다. 자유주의 신학자 하르낙과 리츨 그리고 헤르만을 비판하고 다음으로 디벨리우스, 볼트만의 성경관이 잘 못 되었다고 비판한다.<sup>460)</sup> 성경의 권위의 근거로 성경 자체가 그렇게 증명하고 있으므로 믿어야 할 것을 주장한다.<sup>461)</sup>

그가 칼빈주의 신학을 선택한 이유도 칼빈주의가 하나님 앞에서 살아가는 삶의 경건을 드러낼 뿐 아니라 하나님의 말씀으로서의 성경에 대한 신념 때문이다. 그에게 개혁주의는 성경주의였으며 이는 칼빈주의와 다름이 없었다.<sup>462)</sup> “나의 교수 생활에 있어서 언제나 불타는 가슴으로 학생들에게 주고자 한 것은 칼빈주의 신학이다. 그 이유는, 칼빈주의 신학이야말로 성경을 그대로 믿는 말씀의 신학이기 때문이다”라고 밝힌다.<sup>463)</sup> 박윤선은 “나의 신학과 설교”라는 글에서 자신의 설교신학의 근간을 이루는 성경관에 관하여 상

456) 박윤선, <성경과 나의 생애>, 69. 박윤선은 자신의 주석이 칼빈주의에 근거한 것임을 거듭 밝힌다. “내가 웨스트민스터신학교에서 칼빈주의 신학을 재정비하게 된 것이 성경 주석 저술에 실제적으로 큰 도움이 되었다 (107).

457) Ibid., 55.

458) Ibid., 44.

459) Ibid., 85. 성경무오를 위해 싸우고 설교를 통해 적극적으로 변호한 박형룡의 설교를 위해서는 필자의 줄고를 참조하라. 류응렬, “박형룡의 설교신학과 설교,” 한국개혁신학 21 권 (2007년 4월), 210-236.

460) 박윤선, <성경주석 요한복음> (서울: 영음사, 1976), 337-339.

461) “누가 묻기를, ‘성경을 믿을 이유가 무엇인가?’ 하면, 우리는, ‘그것이 하나님의 말씀인 까닭이다’라고 대답한다. 또 다시 묻기를, ‘그것이 하나님의 말씀인 줄 어떻게 아는가?’ 하면, 우리는 대답하기를, ‘성경 자체가 그렇다고 하기 때문이다’라고 한다” (Ibid., 339).

462) 그는 “개혁주의(칼빈주의)의 근본 원리를 말한다면 ‘성경을 바르게 깨달으려는 주의’라고 말할 수 있다. . . . 개혁주의가 주장하는 것은, 성경을 성경을 바로 해석한 그 내용대로 믿는 것이 하나님의 뜻이라는 것이다. 그러므로 이것은 결국 성경주의이다” (박윤선, <성경과 나의 생애>, 79).

463) Ibid., 147.

세히 밝힌다.<sup>464)</sup>

1. 나는 모든 성경을 하나님의 영감으로 되었다고 믿음
2. 나는 성경이 하나님의 말씀(계시)이라고 믿음
3. 나는 성경의 유기적 통일을 믿음
4. 나는 성경 무오의 진리를 믿음
5. 나는 성경 말씀은 살아 있는 말씀이라고 믿음

박윤선에게 하나님의 영감된 말씀으로서의 성경관은 그의 신학과 주석 그리고 설교의 뼈대를 이룬다. 그는 한평생 성경의 무오성을 지키기 위해 힘썼으며 성경의 진리를 주석을 통해 사수하고 설교를 통해 선포했다. 그는 “오직 성경만이 정확 무오한 하나님의 말씀인 줄 확신하고, 성경을 바로 알고 그대로 전하는 것이 사도적 전도라고 믿으며, 지금까지 그렇게 살려고 노력해 왔다. 또 그렇게 말씀을 전할 때에 성령님의 도우심으로 말미암아 많은 열매가 있었음을 하나님께 감사한다”고 고백한다.<sup>465)</sup> 개혁주의와 칼빈주의의 전통을 웨스트민스터에서 유학할 때 생겨난 영향이라고 볼 수 있지만 성경에 대한 박윤선의 확신은 훨씬 어린 시절로 거슬러 올라간다. 그의 고백에 따르면 1924년 경 신성중학교 시절에 성경에 대한 잊을 수 없는 신앙체험을 소개한다.

어느 날 나는 학교 가까이 수청고개 밑에 있는 시냇가를 산책하고 있었는데, 나의 심중에 하나님의 존재에 대하여 의심이 생기면서 ‘어떻게 보이지 않는 하나님을 믿을 수 있을까. . . .’ 하고 자문하였다. 그런데, 이상하게도 그 즉시로 나의 마음 깊은 곳에서 세미한 음성 같이 솟아오른 것은, ‘네 손에 들고 있는 성경이 하나님이 계신 증거니라’ 하는 분명한 대답이었다. 나는 그 때에 놀랄 정도로 하나님을 확신하게 되었고 의심은 사라졌다. 그 후로는 성경을 견고히 붙잡고 살아가는 믿음의 생활이 시작되었고, 그것이 오늘날까지 이어져 왔다.<sup>466)</sup>

박윤선의 성경에 대한 확신은 그의 계시관과 연결되어 있다. 하나님이 자기 표현인 계시는 인간의 이성으로 확신할 수 있는 것이 아니다. 오직 성령의 은혜로 주어진 믿음으로 신뢰할 때 비로소 알 수 있다며 믿음의 우선성을 주장한다. “성경은 위에서 주신 하나님의 계시의 말씀이기 때문에 먼저 믿어야 된다. 먼저 믿고 시작해야 된다. 그 누구도 성경을 믿지 않고는 성경의 진리를 알 도리가 없다. 성경, 즉 하나님이 주신 계시의 진리는 먼저 믿고 다음에 알게 된다.”<sup>467)</sup> 박윤선의 신학을 한마디로 ‘계시의존사색’이라고 표현하는 이유가 여기에 있다. 하나님의 계시에 온전히 의존하지 않고는 그 말씀을 깨달을 수 없다는 것이다. 유명기 교수는 정암의 신학을 연구하면서 그의 신학을 ‘계시의존사색’으로 지적한다.<sup>468)</sup>

박윤선은 계시에 전적으로 의존하였지만 계시를 바르게 깨닫기 위해 스스로의 노력을 게을리 하지 않았다. 성경 주해에 몰두하느라 세상의 물정을 거의 모르고 집안 사정에 대해서도 거의 무관심할 정도였다고 한다.<sup>469)</sup> 철저한 주석작업도 필요했지만 말씀 앞에

464) 박윤선, “나의 신학과 나의 설교,” 4-6.

465) 박윤선, <성경과 나의 생애>, 69.

466) 박윤선, <성경과 나의 생애> (서울: 영음사, 1992), 44.

467) Ibid., 150.

468) 유명기, “정암 박윤선의 신학,” 303-306.

서 기도의 중요성을 늘 강조했다. 하나님의 말씀을 바르게 해석하는 것은 사람의 이성과 지혜가 아니라 오직 성령님의 은혜로만 가능하다는 것을 알았기 때문이다.<sup>470)</sup> 정창균은 박윤선이 설교와 주석을 두고 얼마나 기도에 전념했는지 잘 소개한다.<sup>471)</sup>

박윤선의 성경에 대한 절대적인 신뢰는 오늘날 설교자들에게 중요한 교훈을 남긴다. 현대 설교학의 특징 가운데 가장 심각한 문제는 성경관에 있다. 전통적으로 고수되어 온 성경에 대한 절대적 권위는 점점 무너지고 성경이 하나님의 말씀을 부분적으로 담고 있는 하나의 텍스트로 전락시키거나 성경 그 자체가 하나님의 계시된 말씀이 아니라 말씀이 선포되는 가운데 계시가 되는 것으로 주장되고 있다.<sup>472)</sup> 성경의 권위가 무너진 곳에 설교의 권위를 찾을 수는 없으며 하나님의 말씀으로서의 설교가 사라진다면 강단은 박윤선이 우려하는 강연으로 전락할 것이다. 박윤선의 추모예배에서 그의 신실한 친구였던 브루스 헌트는 일생 성경을 위해 싸워온 박윤선을 이렇게 회고한다. “박 박사는 성경을 위하여 싸운 사람입니다. 우리 모두 그를 본받읍시다.”<sup>473)</sup>

### 3. 본문 해석을 중심으로 하는 설교

박윤선의 설교는 언제나 본문으로 시작한다. 본문에 나타난 하나님의 의도를 찾고자 하는 것이 그의 해석과 설교의 목표였다. 박윤선 이전의 시기에 한국교회 강단은 제목 설교가 주종을 이루었다. 해방이전까지의 설교를 이상규는 세 가지의 특징으로 정리한다. 첫째, “순수한 복음적인 설교로서 이교적 문화나 관습을 버리고 복음적인 삶을 살도록 요청하는 내용이다.” 둘째, “내세 지향적이고 탈 역사적인 설교가 많았다는 점이다.” 셋째, 민족 현실과 해방, 독립사상을 고취하는 설교도 이 시대 설교의 한 특징으로 볼 수 있다.”<sup>474)</sup> 이상규는 설교의 해방 이전까지의 설교를 형식면에서는 “제목설교, 모범적 설교”가 유행했고 “도적주의적 한계”를 벗어나지 못했다고 지적한다.<sup>475)</sup> 해방 전의 기독교는 우리

---

469) 박윤선은 성경 연구에 몰두하느라 가족들을 제대로 보호해 주지 못한 것을 안타깝게 생각했다. “나는 성경 연구에 몰두하여 가족과 함께 소풍 한 번 간 적이 없었고, 가정을 제대로 돌보지 못한 경우도 많았다. 그 결과로 자녀 가운데는 나의 기대대로 되지 못한 안타까운 일도 있어서 나로서는 기도할 뿐이다” (<성경과 나의 생애>, 162).

470) 박윤선, <성경과 나의 생애>, 69. 박윤선은 만물보다 부패한 것이 사람의 마음이어서 반드시 믿고 난 다음 깨달을 수 있다는 점을 거듭 밝힌다. “성경을 위에서 주신 하나님의 계시의 말씀이기 때문에 먼저 믿어야 된다. 먼저 믿고 시작해야 된다. 그 누구도 성경을 믿지 않고는 성경의 진리를 알 도리가 없다. 성경, 즉 하나님이 주신 계시의 진리는 먼저 믿고 다음에 알게 된다.” (150).

471) 정창균, “설교학적 관점에서 본 박윤선의 설교,” 100-104.

472) 최근 설교학자들의 성경관에 대한 논의와 이에 대한 비판 및 개혁주의 설교가 나아가야 할 과제로는 필자가 최근에 발표한 글을 참고하라. 류응렬, “새 설교학자들이 성경관과 개혁주의 설교의 과제,” 개혁신학회 2008년 가을 학술회 발표 논문. 필자는 이 글에서 최근의 설교학자 가운데 프래드 크래독, 유진 로우리 그리고 데이빗 버트릭의 설교신학에 나타난 성경관을 살피고 그들의 성경관은 하나님의 말씀을 영감된 말씀으로 그대로 믿지 않는 신학 위에 형성된 것을 지적했다.

473) Bruce Hunt, “Eulogy,” at the Memorial Service for Late Dr. Yune Sun Park, Tape recording, 11 July 1988, 서영일, <박윤선의 개혁신학 연구> (서울: 한국기독교역사연구소, 2000), 389에서 재인용.

474) 이상규, “교회사적 관점에서 본 박윤선의 설교,” 54.

나라에서 기본적인 자리를 잡아야 했으므로 성경에 대한 주해보다는 기독교 일반에 대한 주제를 가르치고자 하는 목적이 강했기 때문에 제목설교가 유행했으면 이는 상당 부분 초기 선교사들과 박형룡 박사의 영향에 상당히 기인한다고 볼 수 있다.<sup>476)</sup>

박윤선은 제목 설교의 유행을 벗어나 본문의 해석에 근거한 설교의 기초를 닦은 최초의 사람이라고 말할 수 있다. 이런 점에서 서영일은 그를 한국교회 최초의 강해설교자라고 부르는 것은 정당하다.<sup>477)</sup> 이 때 강해설교를 어떻게 정의하는가의 문제는 다양하겠지만 박윤선이 본문에 밀착된 주해와 설교를 했다는 점에서 본문이 강조된 설교라고 말할 수는 있다. “내세를 바라보는 생활”이란 제목으로 한 마태복음 10:26-28절 설교에서 박윤선은 먼저 “오늘 여러분과 함께 ‘내세를 바라보는 생활’에 대하여 생각해 보겠습니다”라고 서론에서 설교의 주제를 명확하게 보이고 두 대지로 나누어 본문을 설명한다.<sup>478)</sup> 첫째, “하나님을 본위로 사는 생활”에서 그는 곧바로 26절을 읽고 이 본문에 대한 주해로부터 설교를 시작한다. 둘째, “영혼 본위로 사는 생활”이란 제목으로 28절을 소개하고 이 말을 주해하고 난 후 본문을 설명해 나간다.

마태복음 26:20-25절을 다루는 “주님을 파는 자와 팔 수 없는 자”라는 제목의 설교에서 박윤선은 “주님을 팔 수 있는 자”라는 대지로 예수님이 자신을 판다고 말했을 때 제자들이 근심했다는 본문에 근거하여 설명한다. 한편 두 번째 “주님을 파는 자”라는 대지에서 유다의 삶을 설명한다. 두 부류의 대조를 통해 외식주의에 빠지지 말고 참된 신앙인이 될 것을 촉구한다.<sup>479)</sup> 짧게 설교를 요약해 놓은 설교집 두 권에서도 본문에 집중하는 그의 노력은 동일하게 나타난다. “백부장의 신앙과 예수님의 평가”라는 마태복음 8:5-13절을 다루는 설교에서 그는 1. 백부장의 겸손한 믿음, 2. 백부장은 하나님 말씀의 위력을 느꼈음, 3. 예수님의 평가라는 대지로 본문을 차례로 설명한다.<sup>480)</sup>

박윤선의 대부분의 설교는 비슷한 순서를 따르고 있다. 본문을 읽고 난 후 본문에서 무엇을 다룰 것인지를 먼저 살피고 그것을 대지로 표현하고 설명한다. 본문해석을 강조한 그의 설교에 알레고리적인 해석도 나타나지만 대부분 대지는 본문의 의미를 잘 드러내는 것으로 볼 수 있다.<sup>481)</sup> 본문을 다루는 박윤선의 설교에 나타나는 한 가지 특징은 다른 성경 본문을 인용하여 전하고자 하는 내용을 보충하여 설명한다는 점이다. “예수님의 (기도의) 고난”이란 제목의 누가복음 22:39-46절에서의 설교에서 박윤선은 10번 정도 성경을 인용함으로써 기도 가운데 나타나는 고난을 설명한다.<sup>482)</sup> 성경의 다른 본문을 인용함으로써 의미를 보충하거나 논증해 가는 방법은 칼빈의 설교와 청교도 설교자들이 대표적으로 택한 방법이다.<sup>483)</sup> 박윤선이 설교에서 본문의 의미를 바르게 파악하고자 하는 열정을

475) Ibid., 55.

476) 박형룡 박사의 설교가 제목설교라는 점은 필자의 줄고를 참조하라. 류응렬, “박형룡의 설교신학과 설교.”

477) 서영일, <박윤선의 개혁신학 연구> (서울: 한국기독교역사연구소, 2000), 149.

478) 박윤선, <응답되는 기도>, 13-23.

479) Ibid., 24-31.

480) 박윤선, <영생의 원천>, 83-84.

481) 박윤선의 설교에 나타나는 알레고리적인 해석의 예는 서영일의 글을 보라. 서영일, <박윤선의 개혁신학 연구>, 251-257.

482) 박윤선, ”예수님의(기도의) 고난,” <정암 박윤선의 설교>, 139-150.

483) 청교도 설교자들 가운데 조나단 에드워즈가 본문을 어떻게 인용하면서 논증해 가는지에 대한 글로 필자의 줄고를 참조하라. “열정에 사로잡힌 조나단 에드워즈의 설교 연구,” <한국개혁신학> (2005년 4월), 155-183.

보게 한다.

본문에 대한 충실한 해석은 개혁주의 설교의 가장 중요한 기초 가운데 하나이다. 개혁주의란 성경주의를 말하는 것이며 성경의 가르침을 그대로 믿고 따르는 것이다. 설교자로서 개혁주의를 표방한다는 말은 성경에서 하나님이 말씀하고자 하는 의미를 그대로 전하는 것을 가리킨다. 이는 성경적인 설교를 결정짓는 중요한 질문인 “설교자로서 나의 생각을 성경에 굴복시킬 것인가? 아니면 성경을 나의 생각을 지지하는 방향으로 맞출 것인가?”에 대하여 성경의 권위를 인정하는 자세에서 나오는 설교철학이다.<sup>484)</sup> 박윤선의 본문에 집중하는 설교는 한국 기독교 초기 설교가 보여준 제목 설교의 한계를 잘 극복한 것으로서 본문에 집중해야 할 설교자의 사명을 잘 세웠다고 평가된다. 오늘날 강단은 박윤선의 이러한 노력을 심각하게 받아들여야 한다. 강단에서 선포되어야 할 진리의 말씀의 자리에 사람의 사변과 청중의 관심을 끌기위한 화려한 예화와 감동적인 이야기가 대신하는 강단은 더 이상 진리의 샘이 될 수 없다. 박윤선은 일찍이 이런 설교를 진리의 선포가 아니라 강연에 불과하다고 지적했다.

#### 4. 인격을 통한 진리의 선포

필립 브룩스는 *The Joy of Preaching*에서 설교란 “인격을 통한 진리”(Truth through Personality)를 선포하는 것이라고 말한다.<sup>485)</sup> 설교자에게 있어 하나님의 사람으로서의 성품과 인격은 말씀을 전달하는 가장 중요한 통로가 된다는 말이다. 설교가 효과적으로 전달되기 위해서는 일반적으로 세 가지의 수사학적 요소가 강조된다. 진리의 말씀인 로고스와 말씀을 전하는 전달자의 인격과 성품을 다루는 에토스 그리고 말씀을 전해야 할 이유를 다루는 파토스가 있다. 청중의 마음을 사로잡는 가장 중요한 요소는 에토스라고 말한다. 한편의 설교보다 한 사람의 설교자가 훨씬 더 중요하다는 말이다.

해돈 로빈슨은 강해설교를 “강해설교란 일정한 배경 속에 주어진 성경 본문을 역사적, 문법적, 문예적 연구를 통해 얻어낸 성경의 개념을 전달하는 것으로서 먼저 성령께서 설교자의 인격과 경험에 적용하게 하시고 또 설교자로 하여금 청중에게 적용하게 하는 것을 말한다.”<sup>486)</sup> 로빈슨의 정의 가운데 “먼저 성령께서 설교자의 인격과 경험에 적용하게 하시고”라는 말은 설교에서 설교자의 위치에 대한 중요성을 일깨우는 말이다. 로빈슨은 “강해설교에 대한 헌신은 설교자를 성숙한 그리스도인으로 만들어 간다. 우리가 성경을 연구하는 동안 성령께서는 우리를 연구하신다”라고 지적한다.<sup>487)</sup> 설교자들은 십자가 뒤에 자신을 감추어 달라고 기도하지만 십자가 뒤에 설교자가 숨을 자리는 없다. 설교자란 자신을 통해 진리의 말씀을 흘려보내야 할 통로 역할을 해야 한다. 강단에 설 때 진리의 말

484) Haddon W. Robinson, *Biblical Preaching: The Development of Delivery of Expository Messages* (Grand Rapids: Baker Book House, 1980; reprint, 2001), 22.

485) Phillips Brooks, *The Joy of Preaching* (Grand Rapids: Kregel Publications, 1989), 27. 이 책은 필립 브룩스가 예일 대학교에서 설교 강연을 묶은 책으로 그의 “인격을 통한 진리의 선포”라는 말은 설교자의 인격의 중요성을 강조하는 대명사로 일컬어진다. 브룩스의 말을 인용하면 다음과 같다. “Truth through Personality is our description of real preaching. The truth must come really through the person, not merely over his lips, not merely into his understanding and out through his pen. It must come through his character, his affections, his whole intellectual and moral being. It must come genuinely through him.”

486) Robinson, *Biblical Preaching*, 21.

487) Ibid., 26.

씀이 말씀을 통해 선포되기 전에 삶을 통해 흘러나올 때 능력있는 설교가 가능하다.

박윤선의 삶과 설교는 설교자에게서 삶의 영역이 얼마나 중요한지를 한눈에 보게 한다. 필자는 박윤선의 설교의 특징 가운데 가장 두드러지는 것은 모든 설교가 그의 삶을 관통하여 흘러나오는 총체적인 산물이며 설교 속에 자신의 인격과 영성과 성품이 함께 어우러졌을 때 엄청난 변화의 역사는 일어났으리라 생각한다. 박윤선의 설교가 지나치게 주석에 치중하거나 설교 전달이 효과적으로 들려지지 않을 때도 있었지만 그토록 엄청난 반응이 나타날 수 있었던 것은 설교자 자신에 어느 정도 기인한다고 볼 수 있다. 박윤선의 설교에 대한 평가에 단점이 지적되지 않는 것은 아니다.<sup>488)</sup> 그러나 많은 사람들이 하나님 앞에서의 그의 삶을 회고하는 데는 한결같이 예수님과 같은 그의 흔적을 고백한다.

정창균은 박윤선의 설교신학을 “말씀대로 순종하는 인격”이라고 명명하고 하나님의 말씀으로 다스려지는 성품을 얼마나 강조했다는지 잘 보여준다. 박윤선은 “설교자 자신이 순종하지 않는 말씀을 교인들이 순종할 수 없고, 설교자 자신이 은혜 받지 않는 말씀을 청중이 은혜 받을 수 없다는 사실을 누구보다 확실히 믿고 있었음이 분명하다. 이리하여 말씀대로 순종하는 것으로 나타나는 설교자의 인격은 그의 설교론에 있어서 떼어 놓을 수 없는 중요한 요소인 것이다.”<sup>489)</sup> 박윤선의 설교는 자신의 삶이 베어나오는 통로요 진리의 말씀은 그의 인격을 통해 능력있게 나타났다. 이는 설교 뿐 아니라 평소의 언행을 통해서도 늘 나타난 삶이었다. 정창균은 합동신학원 졸업식 때 박윤선이 개인적으로 세 번이나 들려준 “기도를 많이 해야 돼!”라는 말이 어떻게 그의 생을 변화시켰는지 잘 보여준다.<sup>490)</sup>

손봉호 교수는 박윤선의 삶에 관하여 다음과 같이 회고한다. “박윤선 박사님께서서는 학문이 경건으로 이어지고 경건과 온전히 융화되어 있었다. ‘이론’과 ‘실천’은 그에게서 결코 분리된 것이 아니었고, 신학과 신앙이 혼연일체를 이루었다. 바로 그 때문에 그를 접하는 많은 사람들에게 말로 표현하기 어려울 정도의 감화를 끼쳤고, 한국교회 어느 지도자보다 더 실질적이고 더 큰 영적 권위를 행사하였다. 그와 동의하지 않는 사람은 있어도 그분의 신실함과 정직함을 의심하는 사람은 거의 없었다.”<sup>491)</sup> 이론과 실천이 분리되지 않고 일체를 이루는 가르침과 삶은 합동신학대학원의 모토에서 잘 드러난다. 바른 신학과 바른 교회 그리고 바른 생활의 운동을 추구하면서 신학과 경건이 어우러진 진정한 인격체의 목회자를 양성하고자 하는 그의 열심은 바로 자신이 꿈꾸고 실천해 오던 삶이었다.

박윤선을 곁에서 보아온 방지일은 그의 삶을 “나다나엘”이라고 표현한다. “그에게는 간사함이 없다. 그는 주님이 찾으시는 참 이스라엘 사람임에 틀림 없다.”<sup>492)</sup> 그는 박윤선이 “어떤 환경에서도 그 성품에 영향을 받지 않는 분임을” 강조한다.<sup>493)</sup> 박윤선을 회고하며 박형룡은 그를 “겸손한 사람으로 하나님 앞에서 스스로 죄인임을 깨닫고 산 사람이다. 그는 코람 데오 (Coram Deo)의 의식을 가지고 매일 매일 산 사람이다”라고 고백한다.<sup>494)</sup> 박윤선의 삶은 한 마디로 ‘하나님 앞에서’라는 말이 어울릴 것 같다. 그는 하나님

488) 박윤선의 설교에 극복되어야 하고 발전되어야 할 점은 이 글의 후반부에 다루고자 한다.

489) 정창균, “설교학적 관점에서 본 박윤선의 설교,” 107-108.

490) 정창균, “나의 심장에 기도의 열정을 심어주신 선생님,” <정암 박윤선의 설교>, 219-221.

491) 손봉호, “순수한 신앙의 사표,” <빛과 소금> (1988년 8월), 195.

492) 방지일, “우리에게 있는 나다나엘,” <성경과 나의 생애>, 113.

493) Ibid., 136.

494) 박형룡, “83년 묵은 죄인 정암을 기리며,” <정암 박윤선의 설교>, 188. 박형룡은 정암

면전에서 살듯이 사람들을 겸손하고 진지하게 대했으며 설교할 때마다 마지막 강단인 것처럼 사력을 다해 진리의 말씀을 전했다. 서영일은 학문이 중요하기는 했지만 “사람들을 움직이는 것은 그의 인격이었다”고 정리한다.<sup>495)</sup>

박윤선 자신도 설교자의 인격에 관하여 강조한다. “재지가 부족해도 진실하면 되지요”라는 라부열 박사의 말을 자주 인용하고 했다. 설교에서의 인격의 중요성은 다음의 한 마디에 집약된다. “우리의 인격이 진실하지 못하면 우리가 전하는 복음이 진리로 전달 되지 못한다.”<sup>496)</sup> 박윤선이 인격의 중요성을 강조한다고 자신이 인격적으로 성숙하다고 생각한 적은 결코 없는 듯하다. 다만 자신의 모습을 성령님께 온전히 맡기기 위해 기도에 전념하기를 갈망한 흔적은 여러 곳에서 보인다. 그는 60대가 될 때까지도 매일 새벽 4시에서 6시까지 두 시간을 기도하는 생활을 가졌다. 죽기 전까지도 두 시간의 기도생활을 지켰다고 한다. 웨스트민스터 신학교 교수들도 박윤선의 기도하던 것이라고 말하며 그를 기억한다고 한다.<sup>497)</sup>

박윤선의 삶에서 인격은 사람들의 가슴에 예수님의 흔적을 남기는 힘이었고 강단에서 설교에 생명을 불어넣는 비밀이었다. 메시지에 앞서 메신저로서의 모습은 특히 오늘날 설교자들에게 중요한 교훈을 남긴다. 현재 한국 교회는 어느 때보다 사회적인 질타를 온몸으로 맞고 있다. 복음 자체의 가르침이나 교회 활동에 대한 부재 때문이 아니라 상당 부분은 목회자들의 삶과 직결되어 있다. 세상 사람들의 기대치만큼 이르지 못하는 목회자들의 도덕율이라든가 성직자라는 이름에 부합하지 못한 지도자들의 삶은 기독교의 복음이 지니는 능력을 사라지게 하는 주요한 요인이다. 학문과 경건과 실천을 강조한 박윤선 앞에 오늘날 한국교회는 학문적인 기치는 높이 들었지만 경건과 실천은 점점 약화되고 있는 실정이다. 이러한 시대 가운데 박윤선의 외침과 삶은 기독교회와 설교자들을 깨우는 음성으로 들려온다.

## 5. 박윤선의 설교에서 발전되어야 할 부분

한 시대를 깨운 주석가요 설교자라는 이름 앞에 발전되어야 할 부분을 지적하는 것은 쉽지 않는 듯하다. 훨씬 더 뛰어난 전달력과 본문에 대한 해박한 분석력을 가지고 고도 그의 설교가 이루어낸 동일한 변화를 만들어내지 못하는 오늘날 한국교회는 그를 제대로 배우는 것이 우선적인 과제일 것이다. 그러나 박윤선도 다가오는 세대는 자신의 한계를 딛고 더욱 진리의 말씀을 바르게 선포하여 이 땅에 말씀으로 말미암는 하나님의 나라를 기대할 것이다.

필자는 박윤선의 설교 가운데 발전되어야 할 부분을 두 가지로 지적하고자 한다. 첫째, 박윤선의 설교에는 시대적 상황을 반영하는 설교가 비교적 결여되어 있다. 정창균도

---

의 인생을 몇 가지로 요약한다. 정암은 신실한 사람이며, 원칙에는 확고한 분이시나 온유한 사람이며, 겸손한 사람이며, 기도하는 사람이며, 성경 말씀에 붙잡혀 산 사람이다 (Ibid., 188-192).

495) 서영일, <박윤선의 개혁신학 연구>, 260.

496) 박윤선, <성경과 나의 생애>, 180.

497) 서영일, <박윤선의 개혁신학 연구>, 70. 동산교회 시절부터 박윤선의 설교를 들어온 김수홍 교수는 그의 기도생활에 대하여 이렇게 고백한다. “그는 하루 보통 3시간씩 기도했다. 그는 어떤 때는 며칠씩 기도에 전념했다. 그는 부흥집회에 초청받아 가거나 혹은 학교에서 학생들을 위한 경건회를 인도할 때에도 자주 금식기도를 한 후에 집회를 인도했다. 그는 말하기를 ‘사람이 기도한 만큼 된다’고 신학생들에게 역설하곤 했다. 김수홍, “내가 만난 박윤선 목사님,” <정암 박윤선의 설교>, 194.

박윤선의 설교가 당시 “청중이 처했던 사회적, 국가적 현실이나 정치, 경제, 윤리적 상황에 대한 관심이 결여되었다는 점”을 지적한다.<sup>498)</sup> 개혁주의란 온 우주를 통치하는 하나님의 주권적인 통치 아래 모든 것을 하나님이 원하시는 나라로 회복시켜야 할 사명이 주어졌다. 복음은 하늘의 소리를 땅으로 들려줌으로써 삶의 거룩한 변화를 일으켜내는 능력이다. 박윤선의 설교에는 당시 민감하게 여겨졌던 각종 사회 정치 면에서의 설교는 거의 나타나지 않는다.

김명혁은 박윤선의 개혁주의 신앙이 문화와 사회의 변혁을 포함한다고 주장한다. “박 목사님은 한국 교회 안에 개혁주의 신앙이 무엇이며 개혁주의 삶이 무엇인지를 가장 분명히 보여주신 분이셨다. 칼빈주의 신학은 하나의 신학 체계에 그치지 않고 하나님 중심의 뜨거운 신앙의 원리로 나타남을 보여주셨고, 소극적 분리주의가 아니라 적극적 포용과 교제의 삶인 것을 보여주셨으며, 세상사에 무관심한 반문화주의가 아니라 사회문제와 구제사역 등에 적극적 관심을 나타내는 문화변혁주의인 것을 가르쳐 주셨다.”<sup>499)</sup> 김명혁이 말하는 개혁주의적 성향이 박윤선에게 잘 나타나지 않는 것은 사실이다. 그에게서는 세상을 변화시키는 자신의 개혁신학적 신념이 적극적으로 설교를 통해 나타나지는 않는다. 박용규 교수도 박윤선의 사상을 연구한 후 결론 맺기를 “어디까지나 기존의 사회제도를 그대로 인정하면서 복음을 통해 인간의 심령을 변화시킨다는 ‘문화적 보수주의’ 차원에서 논한 것이다. 박윤선을 적극적인 ‘문화변혁주의’에 범주화시킬 수는 없는 듯하다”고 지적한다.<sup>500)</sup>

두 번째 필자가 지적하고자 하는 것은 설교 전달력에 대한 부분이다. 효과적인 설교란 본문을 바르게 이해하는 해석과 청중의 삶으로 적실하게 적용하는 적용 그리고 가장 효과적으로 전달하여 청중의 삶에 거룩한 변화를 일으키는 것을 가리킨다. 박윤선의 설교에는 본문에 뿌리내린 주해와 청중의 삶으로의 적용이 잘 나타나지만 전달력은 매끄럽게 보이지 않는다. 그를 가까이서 보아온 정성구는 이렇게 회고한다. “박윤선 목사의 설교는 단순히 설교학적으로는 평가되지 않는다. 박 목사의 설교는 매우 딱딱하고 절제된 표현에다가 문학적이지도 않고 대중적이지도 않다. 유머도 별로 없고 그저 성경진리를 깨닫는대로 증거하는 것뿐이다. 그리고 같은 말이 계속 반복되기도 하고 잔기침을 많이 하는데다 목소리는 톤을 높일 때 쇠소리가 나서 부드럽지 못했다.”<sup>501)</sup> “이제는 결론을 맺으

498) 정창균, “설교학적 관점에서 본 박윤선의 설교,” 126.

499) 김명혁, “말씀과 기도의 목사, 박윤선,” <빛과 소금> (1990년 1월), 213.

500) 박용규, “한국교회와 정암 박윤선 박사의 역사적 의의,” <죽산 박형룡과 정암 박윤선> (수원: 합동신학대학원대학교, 2005), 189-190. 화란개혁주의의 특징이 그대로 박윤선 신학에 일관되게 반영된 것을 아니라는 사실을 지적하면서 박용규는 이렇게 말한다. “화란개혁주의의 가장 두드러진 특징인 세계-인생관(World-and-life view)이 박윤선의 신학에서는 약했다.” “박윤선은 ‘말씀’을 절대적 기준으로 제시하여 말씀 중심의 한국교회를 세워주는 일에 지대한 공헌을 했으면서도 그리스도인들이 이 세상과 사회를 읽고 그 가운데 그 말씀을 어떻게 실제의 삶에 적용해야 하는지를 제시하는 데 약했다는 평가를 받는다. 가정과 가족을 돌보고 자녀들을 신앙으로 양육하는 것도 역사적 개혁주의, 전통적 칼빈주의의 소중한 영역이라는 사실을 간과해서는 안 될 것이다.” (207-208)

501) 정성구, “목회적 관점에서 본 박윤선의 설교,” 21. 정성구는 계속해서 박윤선의 설교 전달에 대한 모습을 증언한다. “진리에 대한 갈급함이 없는 사람들은 그의 설교가 아주 힘들어 보이는 설교라고 할 수 있다. 그에게는 대중적인 기교도 없고 유머도 없고 전형적인 평안도 엑센트에도 음성도 짓눌려 나오는 쇠소리 같았었고 말을 반복하는 유형이었으나 진리에 대한 열정 하나가 청중들을 사로잡을 수가 있었다” (24).

려 한다”고 말해 놓고 거의 10분 이상을 계속 설교하는 경우도 있었다.<sup>502)</sup> 정창균도 정남의 설교를 많이 들어본 결과 “정남의 설교는 설교의 구성이나 전개에 있어서의 수사학적 전략이나 체제, 효과적인 커뮤니케이션을 위한 특별한 의도 등이 고려되지 않는 설교”라는 점을 지적한다.<sup>503)</sup>

박윤선의 설교전달이 그렇게 효과적이지 못하다는 평가는 정당하다고 여겨진다. 그의 육성으로 된 설교 테이프를 들으면 언어에 대한 감각과 전달이 매끄럽지 못하다는 것을 누구나 발견할 수 있다. 박윤선의 시대에는 오늘날처럼 마스크의 천국시대와 다르다는 점을 감안하면 오늘의 시각으로 그의 설교를 동일하게 평가해서는 안 될 것이다. 그럼에도 불구하고 그의 설교는 전달면에서는 많은 발전을 요구한다. 설교에서의 전달은 단순한 중립적인 것이 아니다. 전달에 관계 없이 내용만 성경적이면 된다는 말은 설교자로서의 역할을 무시하고 책임을 회피하는 말이다. 설교자란 진리의 말씀을 객관적으로 만들어 전달하는 기계가 아니라 가장 효과적으로 전달하여 청중을 깨우는 사명을 맡은 사람이다. 우리는 듣든지 말든지 설교해야 하는 사람들이 아니다. 반드시 청중이 듣는 설교를 함으로써 죽은 자들을 살려내고 산 자들을 거룩하게 헌신하게 세워야 할 책임이 설교자들에게 놓여 있다.

#### IV. 나오는 말

필자는 지금까지 정남 박윤선 박사님의 설교신학을 살펴보았다. 먼저, 철저한 성경주의에 근거한 개혁주의적 설교를 지적했다. 박윤선의 개혁신학은 그의 주석과 집필뿐 아니라 설교를 통해서도 나타난다. 두 번째 특징으로 그의 설교가 본문에 집중하는 설교라는 점을 들었다. 박윤선이 설교를 처음 듣고 활동하던 시대는 주로 제목설교가 주종을 이루었으나 성경본문에 근거한 설교로의 흐름을 시도했다는 점에서 주해자와 설교자로서의 균형잡힌 시각을 보여준다. 마지막으로 그의 진리의 선포는 신앙 인격을 통해 거대한 변화의 결과를 가져온 점을 언급했다. 박윤선은 한 편의 설교를 위해 생명을 바치는 마음으로 강단에 섰을뿐 아니라 말씀대로 살고자 몸부림을 쳤다.

필자는 박윤선 목사님의 설교에서 발전되어야 할 점을 두 가지로 지적했다. 그의 설교가 시대와 사회 그리고 문화 전반에 걸쳐 폭 넓게 다루는 관심이 잘 나타나지 않는 점과 전달면에서 조금 더 효과적인 면이 요구된다는 점을 지적했다. 개혁주의 설교란 하나님의 말씀이 사람을 변화시키고 나아가 모든 삶의 영역을 변화시키는 방향까지 나아가야 한다. 박윤선의 한계는 오늘날 개혁주의를 표방하는 설교자들이 동일하게 안고있는 한계로 여겨지기에 이에 대한 논란은 앞으로도 진행되어야 할 중요한 관심사로 여겨진다.

필자는 박윤선 목사님의 설교신학 연구를 통해 그를 만나면서 이 시대에 하나님께서 쓰시는 설교자가 어떤 모습을 가져야 할지를 보았다. 그는 참으로 진실한 사람이었고, 진실한 목회자였으며, 진실한 설교자였다. 그가 그토록 전하고자 했던 예수 그리스도의 진리는 강단에 서기 전에 그의 삶을 통해 흘러나오는 참 하나님의 사람이었다. 오늘날 시대는 이런 하나님의 사람을 기다린다. 진리의 말씀을 향한 거룩한 열정으로 말씀을 바르게 해석하기 위해 온 삶을 쏟는 주해자요, 발견한 진리를 마지막 설교인 것처럼 여기고 청중을 깨우고자 하는 열정으로 생명을 바쳐 전하는 설교자요, 전하는 대로 살아가는 진실한 신앙인들이 거대한 파도처럼 일어날 때 한국교회는 말씀으로 말미암는 거룩한 부흥으로 타오를 것이다.

502) Ibid., 23.

503) 정창균, “설교학적 관점에서 본 박윤선의 설교,” 128.

## 참고문헌

- 권성수, "박윤선 박사의 성경해석학," <신학지남> 222호 (1998년 겨울호).
- 김명혁, "말씀과 기도의 목사, 박윤선," <빛과 소금> (1990년 1월), 213.
- 김수홍, "내가 만난 박윤선 목사님," <정암 박윤선의 설교>, (수원: 합동신학대학원대학교, 2006).
- 류응렬, "박형룡의 설교신학과 설교," 한국개혁신학 21권 (2007년 4월).
- 서영일, <박윤선의 개혁신학 연구> (서울: 한국기독교역사연구소, 2000).
- 류응렬, "열정에 사로잡힌 조나단 에드워즈의 설교 연구," <한국개혁신학> (2005년 4월).
- 박용규, "한국교회와 정암 박윤선 박사의 역사적 의의," <죽산 박형룡과 정암 박윤선> (수원: 합동신학대학원대학교, 2005).
- 박윤선, <영생의 원천> (서울: 영음사, 1970).
- \_\_\_\_\_, <주님을 따르자> (서울: 영음사, 1975).
- \_\_\_\_\_, <성경주석 요한복음> (서울: 영음사, 1976).
- \_\_\_\_\_, "나의 생애와 신학," 크리스찬 신문, 1980년 5월 24일자.
- \_\_\_\_\_, <성경적 기도생활> (서울: 두란노, 1987).
- \_\_\_\_\_, <성경과 나의 생애> (서울: 영음사, 1992).
- 방지일, "우리에게 있는 나dana엘," <성경과 나의 생애> (서울: 영음사, 1992).
- \_\_\_\_\_, "보내심을 받은 사람," <정암 박윤선의 설교> (수원: 합동신학대학원대학교, 2006).
- 손봉호, "순수한 신앙의 사표," <빛과 소금> (1988년 8월),
- 오덕교, "충성된 하나님의 청지기 박윤선 목사," <정암 박윤선의 설교> (수원: 합동신학대학원대학교, 2006).
- 유영기, "정암 박윤선의 신학," <죽산 박형룡과 장엄 박윤선> (수원: 합동신학대학원대학교, 2005).
- 이상규, "교회사회적 관점에서 본 박윤선의 설교," <정암 박윤선의 설교>, (수원: 합동신학대학원대학교, 2006).
- 이종경, "정암 박윤선의 설교연구," (석사논문, 평택대학교대학원, 1998).
- 정성구, <박윤선 목사의 신학과 설교 연구: 칼빈주의 사상을 중심으로> (서울: 한국칼빈주의연구원, 1991).
- \_\_\_\_\_, "목회적 관점에서 본 박윤선의 설교," <정암 박윤선의 설교> (수원: 합동신학대학원대학교, 2006).
- 정창균, "설교학적 관점에서 본 박윤선의 설교," <정암 박윤선의 설교>, (수원: 합동신학대학원대학교, 2006).
- \_\_\_\_\_, "나의 심장에 기도의 열정을 심어주신 선생님," <정암 박윤선의 설교>, (수원: 합동신학대학원대학교, 2006).
- Phillips Brooks, *The Joy of Preaching* (Grand Rapids: Kregel Publications, 1989).
- Seungjin Lee, "The Divine Presence in Preaching: A Homiletical Analysis of Contemporary Korean Sermons," (Ph.D. diss. University of Stellenbosch, 2002).
- Haddon W. Robinson, *Biblical Preaching: The Development of Delivery of Expository Messages* (Grand Rapids: Baker Book House, 1980; reprint, 2001).

## Abstract

The writer first tries to explore the Reformed homiletic theology of Dr. Park, Yoonsun in this dissertation. Dr. Park's reformed theology had appeared not only through his commentary and writing, but also through his preaching. Second, the writer asserts that Park's preaching is based on the biblical text. A thematic preaching was popular during his time, but Dr. Park attempted to preach focusing on the Biblical text. Finally, the writer insists that Park's proclamation of truth through his character brought huge change to the audience. Yoonsun Park not only exerted to preach with all his heart and strength in the pulpit, but also strived to live according to what he has preached.

The writer indicated two weaknesses in Park's preaching. First, his preaching lacks in the social and cultural interest. Second, his preaching needs to develop more effective communication. The definition of the reformed preaching is that people get changed by the word of God and it should give the proper effect to people in every bit of their lives. The problem that is mentioned above of Dr. Park is equally applied to modern preachers who profess Reformed theology. Therefore, this kind of criticism must be made further progress as the important interest.

Through the study about Dr. Park, the writer finds out what kind of aspect the preacher who God uses for his purpose should have in this time of period. Dr. Park was a truly faithful, sincere pastor, and true preacher. In the present day, we await a commentator and a preacher like Dr. Park, who puts everything into interpreting the Bible correctly with right passion for the word of God and who dedicates his life to awaking people with great passion.

박윤선 (Park Yoon Sun), 개혁주의 설교학 (Reformed homiletic), 개혁주의 신학 (Reformed theology), 강해설교 (Expository preaching), 인격 (Character), 성경본문 (Biblical text)

# 박윤선의 개혁주의적 종말론

이신열 (고신대학교)

본 논문은 한국의 대표적 개혁주의 신학자인 박윤선의 종말론 전반에 대하여 평가하는 논문이다. 그의 종말론은 강한 개혁주의적 성격을 지니고 있다. 그의 신학은 현대신학이 성경의 진리에서 이탈하려는 경향을 올바르게 지적하는데 이는 그의 폴 틸리히와 칼 바르트의 종말론에 대한 비판에 잘 드러나 있다.

이 논문은 먼저 박윤선 종말론의 구조에 주목하면서 이 구조가 개혁주의적인가를 살펴 보았다. 그가 개혁 신학을 완전히 신뢰한다는 사실은 죽음, 사후의 삶에 대한 그의 견해에 잘 반영되어 있다. 또한 로마 가톨릭의 중간상태에 대한 이해를 수용하지 않는다는 점에 있어서 그의 개혁주의적 신학배경이 더욱 분명하게 드러나며 바르트가 취한 예수 그리스도의 재림에 대한 이해를 비판함에 있어서도 마찬가지이다.

본 논문의 주된 관심은 박윤선의 전천년설에 대한 입장이다. 예수 그리스도의 천년왕국에 대한 그의 견해는 분명히 세대주의와는 차별화되는 역사적 전천년설을 따르고 있다. 그의 이러한 견해는 1900년대 초반에 한국에서 활동했던 서양의 선교사들의 영향을 받은 것으로 보인다. 그의 전천년설은 후천년설과 무천년설에 비판적이다. 그러나 그의 후천년설에 대한 견해는 사실상 많은 비판의 여지를 지니고 있다. 그의 후천년설 비판은 주로 로레인 뵈트너의 입장에 집중되어 있는데 이 비판은 후천년설의 문제점인 성도의 배교와 그리스도의 통치에 대한 사탄의 저항에 관해서는 전혀 다루지 않는다. 또한 그의 무천년설에 대한 비판은 아브라함 카이퍼, 헤르만 바빙크와 위필드의 개혁주의 신학과는 거리를 두고 있는 것으로 평가된다.

## I. 들어가는 말

20세기 한국 개혁신학의 거장인 박윤선 (1905-1988)의 종말론에 대한 연구는 다른 주제들에 비해 상대적으로 거의 연구되어지지 않은 것이 사실이다.<sup>504)</sup> 그 이유 가운데 가장 큰 이유는 아마도 그가 성경신학자이었다는 사실에 놓여 있을 것이다. 성경신학자로서 그가 집필한 성경 주석의 분량 또한 이를 분석하고 평가하는데 많은 어려움의 원인으로 작용한다. 그의 신구약주석은 각각 4,255, 7,347 페이지로 도합 11,602 페이지에 달한다.<sup>505)</sup> 따라서 그의 신학적 작업을 평가하는 대부분의 글들은 그의 성경신학에 대한 분석과 그가 성

504) 서영일, 『박윤선의 개혁신학 연구』 (서울: 한국기독교역사연구소, 2000), 186-201. 서영일은 박윤선의 <요한계시록주석>에 대한 연구의 중요한 부분으로서 천년왕국설을 다루고 있다. 그러나 요한계시록을 제외한 다른 성경주석이 다루어지지 않았다. 또한 연구의 대상이 종말론의 전체가 아니라 천년왕국설에 국한되었다는 아쉬움이 남는다.

505) 권성수, “박윤선 박사의 성경해석학,” 합동신학교출판부편, 『박윤선의 생애와 사상』 (수원: 합동신학교출판부, 1995), 173.

경신학자로서 한국 교회와 그 신학에 미친 영향에 대하여 고찰하는데 집중되어 있음은 너무나 당연하다고 볼 수 있다.

이에 비해 그의 종말론은 여전히 우리 신학계의 연구 대상으로 남아 있음이 분명하다. 박윤선의 종말론 이해를 위해서는 그의 주석에 대한 분석과 평가가 선행되어야 함이 마땅하다. 평생 성경을 연구하고 성경 66권에 대한 주석을 완성하였던 박윤선의 신학 사상에 있어서 종말론에 대한 연구는 그의 성경주석에서부터 출발되어야 할 것이다. 그러나 그가 소천한 후에 편집 출판된 유고작 <개혁주의 교리학>은 그의 종말론을 이해함에 있어서 일종의 안내자 역할을 한다고 볼 수 있을 것이다.<sup>506)</sup> 비록 그가 원론적인 의미에서 교의학자는 아니었지만 고려신학교에서 실제로 이를 상당기간 교수하여야 했다.<sup>507)</sup> 성경신학자로서 그가 원하는 바는 아니었지만 당시의 상황이 그로 하여금 교의학에 상당한 학문적 정열과 시간을 투자하였음이 사실이었고 이로 인해 그의 교의학이 하나의 완성된 결과물로 탄생할 수 있었다고 판단된다.

이런 관점에서 본 논문은 그의 종말론을 고찰함에 있어서 성경주석을 중심으로 삼지만 교의학적 차원을 놓치지 않고 고찰하고자 한다. 이는 그의 종말론을 하나의 특정한 주제(예, 천년왕국)나 특정한 성경주석(예, 요한계시록)에만 국한시키려는 경향을 극복할 수 있도록 유도하는 장점을 지니고 있다. 박윤선의 교의학적 특징은 헤르만 바빙크(Herman Bavinck)와 아브라함 카이퍼(Abraham Kuyper)를 위시한 화란개혁주의 신학자들 뿐 아니라 칼 바르트(Karl Barth)를 포함한 에밀 부루너(Emil Brunner), 헨드리쿠스 벌코프(Hendrikus Berkhof) 등의 현대 신학자들을 연구하고 이들을 비판적으로 평가하는 것이라고 볼 수 있다. 그의 성경주석들은 개혁신학의 입장에 충실한 것으로<sup>508)</sup> 이러한 그의 교의학적 관심을 본격적으로 표현함에 있어서 한계를 지니고 있음이 사실이다.

이러한 고찰을 위해서 본 논문은 박윤선의 유작 <개혁주의 교리학>에서 제시된 주제들을 일반적으로 수용하되 그의 주석에 드러난 강조점을 최대한 반영하고자 한다. 이는 그가 교의학적 관심을 많이 가졌음에도 불구하고 그는 본래적으로 성경의 원문에 충실한 성경신학자이었음이 분명하게 강조되어야 함을 뜻하는 것이다.

## II. 박윤선 종말론의 구조와 개혁주의적 특징

<개혁주의 교리학>에 드러난 박윤선의 종말론은 개혁주의적 전통에 기본적으로 충실한 종말론이라고 볼 수 있다. 이는 그가 설정한 종말론의 구조에 잘 드러나 있는데 특히 그는 이를 개인적 종말론(individual eschatology)과 일반적 종말론(general eschatology)로 나누는 루이스 벌코프(Louis Berkhof)의 구조를 기본적으로 따르고 있다.<sup>509)</sup>

506) 박윤선, 『개혁주의 교리학』(서울: 영음사, 2003).

507) 남영환, 『한국교회와 교단: 고신교단사를 중심으로』(서울: 소망사, 1988), 303. 서영일, 『박윤선의 개혁신학 연구』, 215.

508) 서영일, 『박윤선의 개혁신학 연구』, 248. 그는 각주에서 박윤선의 성경주석들이 화란 및 미국의 개혁신학자들의 영향을 받았는가를 구체적으로 이름을 언급하면서 설명한다.

별코프가 개인적 종말론에서 ‘육체적 죽음’, ‘영혼의 불멸’, 그리고 ‘중간 상태’를 차례대로 다루고 있지만 박윤선은 이러한 기본적 구조에 ‘별세한 영혼에 대한 난제 해설’과 ‘하늘과 이 세상’이라는 두 가지 주제를 첨가하여 설명하고 있다.<sup>510)</sup> 여기에서 우리의 주목을 끄는 것은 첫 번째 주제인데 그는 이에 대한 논의를 통하여 현대 신학자들이 부인하고 있는 성경의 몇 가지 가르침을 더욱 분명하게 확증하고자 하였다.

첫째, 별세하여 육체와 분리된 영혼의 존재 형태에 관한 것이다. 그는 화란의 신학자인 헨드리쿠스 별코프가 주장하는 영혼이 육체를 떠나 하나님께로 가지 아니한다는 사고를 배격한다. 그는 별코프의 이러한 사고가 “시간, 공간의 세계와 영원 사이의 전적 타자 (*totaliter aliter*) 관계를 주장하는 실존주의 철학에 근거한 것이다.”<sup>511)</sup> 라고 설명한다. 박윤선은 영혼이 죽음 이후에도 여전히 현존하며 하나님이 계신 영원한 세계로 돌아간다는 성경의 주장을 옹호한다 (전 12:7; 마 17:3, 10:28; 눅 16:22; 고후 5:8; 계 6:9-10, 20:4).<sup>512)</sup> 종말론에 관한 가르침에 있어서 죽음 이후에 영혼이 하나님과 함께 거하게 된다는 사실을 인정하거나, 죽음 이후에 영혼이 일종의 중간 상태에 들어가게 된다는 주장을 접하게 된다. 둘째, 별세한 영혼은 이 세상으로 다시 돌아오거나 활동할 수 없다는 가르침에 관한 것이다. 여기에서 박윤선은 사무엘상 28:8-19에 나타난 신접한 여인이 이미 사망한 사무엘의 영혼을 땅에서 불러 올려서 사울에게 나타나도록 했다는 주장에 동의하지 않는다.<sup>513)</sup> 그가 이 본문을 이렇게 이해한 결정적 이유는 죽어서 하늘로 올라간 사무엘이 땅에서 올라온 것이 아니라 접신술자가 꾸며낸 이야기라고 이해하기 때문이다. 또한 본문은 당시의 접신술의 진행과정을 그대로 옮겨 진술해 놓았을 뿐이므로 여기에 등장한 노인은 실제 사무엘이 아니라 사무엘로 가장한 허구의 인물에 불과하다고 보았던 것이다. 대부분의 구약 학자들을 포함한 신학자들은 이 본문을 해석하면서 사무엘이 실제로 나타났다고 받아들인다.<sup>514)</sup> 그러나 박윤선은 구체적으로 언급하지 않지만 바빙크의 해석을 그대로 받아들이는 개혁주의적 입장을 취한 것으로 보인다.<sup>515)</sup>

위의 두 가지 예증들을 통해서 박윤선은 죽은 자의 영혼의 거취 문제에 있어서 현대신학의 잘못된 해석을 배격함과 동시에 죽은 자의 영혼이 세상에 되돌아와서 활동하지 않는다는 측면에 있어서는 바빙크의 견해를 따르면서 개혁주의 신학을 입장을 견지하고 있다. 그러나 한 가지 아쉬운 것은 그가 특히 사무엘상 28:8-19의 해석에 있어서 자신의 주장을

509) Louis Berkhof, *Systematic Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1949), 661ff.

510) 박윤선, 『개혁주의 교리학』, 453-462. ‘하늘과 이 세상’이라는 주제하에서 하늘의 명칭으로서 천당 또는 천국에 대한 개념을 해설하고 그 사상적 배경을 간략하게 다루지만 ‘이 세상’에 대해서는 다루지 않는다.

511) *Ibid.*, 454.

512) *Ibid.*, 455.

513) *Ibid.*, 456-458.

514) Henry Reserved Smith, *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Samuel*, ICC (Edinburgh: T & T Clark, 1969), 241-242; Ralph Klein, *1 Samuel*, WBC (Waco, TX: Word, 1983), 271-272; 한스 발터 볼프, 『구약성서의 인간학』 (왜관: 분도출판사, 1976), 187; Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik*, III/2 (Zollikon-Zurich: Evangelischer Verlag, 1948), 716.

515) H. Bavinck, *Gereformeerde dogmatiek IV* (Kampen: Kok, 1929), 601.

확고히 하기 위한 차원에서 성경비평학자들의 견해를 비판적으로 평가하지 않는다는 점이다.<sup>516)</sup>

### III. 죽음과 사후의 문제

#### 1) 죽음의 성격

개인적 종말론의 한 요소로서 죽음은 개혁주의 신학에서 일반적으로 인죄론의 한 부분으로 다루어진다. 루이스 벨코프는 죄의 결과가 죽음이라는 어거스틴의 견해에 동의하면서 이를 더욱 구체적으로 논하면서 인간은 죄의 형벌로서 영적 죽음, 육체적 죽음 그리고 영원한 죽음이라는 형벌에 처하게 되었다고 보았다.<sup>517)</sup> 바빙크는 죄와 죽음 사이의 상관관계를 단순한 인과관계로만 파악하지 않고 누구든지 죄를 짓는 순간에 영적 죽음이 함께 한다고 주장하였다.<sup>518)</sup> 박윤선은 죽음의 문제에 있어서 두 개혁주의 신학자들의 입장을 그대로 수용하였다고 볼 수 있다.<sup>519)</sup>

그가 주장하는 죽음의 성격을 다음의 세 가지로 나누어서 생각해 볼 수 있다. 첫째, 인간의 죄에 대한 결과 또는 형벌로서의 죽음을 생각할 수 있다. 박윤선은 인간의 죽음이 그의 구조의 자연적 또는 필연적 결과가 아니라는 사실을 분명히 하고자 한다.<sup>520)</sup> 박윤선은 창세기 2:16-17에 나타난 하나님의 명령은 하나님께서 아담과만 맺으신 행위계약으로서 이는 아담의 순종을 조건으로 삼아 영생을 약속하신 것이라고 보았다.<sup>521)</sup> 하나님께서 아담이 불순종하였을 때 그에게 회개하면 용서하시겠다는 자비의 말씀을 주시지 않으신 이유도 행위계약의 성격과 관련이 있다. 행위계약은 용서와 회개와 관계없으므로 아담에게 내리신 죽음의 벌은 그의 불순종에 대한 하나님의 보응의 결과라고 볼 수 있다.<sup>522)</sup> 둘째, 죽음은 확실성을 지니고 있는데 이는 아담이 선악과를 먹자마자 바로 죽음이 일어났음을 뜻한다 (창 2:16-17). 박윤선은 ‘정녕 죽으리라’라는 부분을 해석함에 있어서 “육체적 죽음의 씨는 그들이 범죄한 그날 침입한 것”으로 파악하고 육체의 죽음이 연기되었다는 해석에는 동의하지 않는다.<sup>523)</sup> 이 구절은 또한 영적으로 하나님을 떠난 인간에게 임한 죽음의 확실성을 가리킨다고 보았다. 여기에서 그가 이 영적 죽음을 요한계시록에 언급된 ‘둘째 사망’ (the second death)과 관련해서 설명하지는 않지만 양자는 그 내용에 있어서

516) 박윤선, 『사무엘 열왕기 역대기 주석』 (서울: 영음사, 1984), 141-143. 이는 그의 성경주석 전반에 나타나는 경향이라고 볼 수 있다. 서영일, 『박윤선의 개혁신학 연구』, 257.

517) Berkhof, *Systematic Theology*, 259-261.

518) Bavinck, *Gereformeerde dogmatiek* IV. 590.

519) 박윤선, 『개혁주의 교리학』, 218-220.

520) 박윤선, 『성경주석 창세기 출애굽기』 (서울: 영음사, 1976), 108.

521) 박윤선, 『개혁주의 교리학』, 440-442.

522) 박윤선, 『성경주석 창세기 출애굽기』, 114.

523) 박윤선, 『개혁주의 교리학』, 209; G. Ch. Aalders, *De goddelijke openbaring in de eerste drie hoofdstukken van Genesis* (Kampen: Kok, 1932), 529-530. 바빙크는 육체의 죽음이 연기되었다는 측면이 있음을 지적하고 있는데 그는 그 이유로 하나님의 오래 참으심 (lankmoedigheid) 과 자비 (ontferming)를 언급한다. Bavinck, *Gereformeerde dogmatiek* IV 139-140.

사실상 동일한 것임이 분명하다.<sup>524)</sup> 셋째, 죽음의 실체는 고통과 관련된다는 사실이다. 박윤선은 죽음은 부자연스러운 것이며 고통과 공포를 수반한다고 보았다.<sup>525)</sup> 자연은 순조롭고 조화로운 것으로 거기에는 고통과 공포가 내포되어 있지 않지만 죽음은 쏘는 것 (고전 15:55)처럼 놀라운 것이므로 인간은 이를 원수처럼 (고전 15:26) 여기게 된다. 이는 인간이 범죄할 때 양심이 당하는 고통으로서 찢림과 같은 고통 (딤후전 6:10)에 해당된다.<sup>526)</sup>

그는 계속해서 실존주의적 해석에 근거하여 죽음의 성경적 의미를 부정하려는 바르트의 시도를 비판한다. 바르트는 “죽음은 인간의 본연이며, 창조질서에 속하도록 하나님은 규정하신 것인 만큼 그것은 좋은 것이다. 그러므로 인간 존재는 끝나도록 되어있고 죽도록 되어 있다.”라고 주장하였다.<sup>527)</sup> 이에 대해 박윤선은 이것이 창세기 2:17에 나타난 죽음이 인간의 죄의 결과라는 가르침을 ‘아주 위반하는 말’이라고 비판한다.<sup>528)</sup> 계속해서 그는 바르트가 둘째 사망, 즉 영적 죽음의 의미를 왜곡하고 있다고 주장한다. 바르트는 일반적 의미에서의 죽음, 즉 육체적 죽음은 자연스러운 것이며 인간의 선한 본질에 속하는 것이라고 주장한다.<sup>529)</sup> 둘째 사망은 이와 대조적으로 자연스러운 것이 아니라 하나님 없이 사는 불경한 자들에게 임하는 것이다. 즉 그들의 죄에 대한 형벌에 해당한다.<sup>530)</sup> 바르트가 죽음을 인간의 본연과 창조질서에 속하는 것으로 이해하므로 둘째 사망을 죄에 대한 형벌로 이해하는 것은 그의 입장에서 당연한 귀결이라고 볼 수 있을 것이다. 그는 요한계시록 20:14에 사망과 음부도 불못에 던지운다는 구절을 불신자들의 최악에 대한 하나님의 심판 행위 (Gerichtsakt)로 파악한다. 이는 둘째 사망을 영적 죽음과 동일시한 것이 아니라 그 죽음과 이에 수반되는 고통을 초래하는 원인으로 파악하였다고 볼 수 있다. 박윤선은 이를 비판하면서 둘째 사망은 인간의 몸 외부에 존재하는 객관적 실유로서 불못 그 자체를 의미한다고 주장한다. 왜냐하면 음부는 최후의 심판 전에 멸망의 처소로서 별세한 영혼들이 가는 곳이지만 (눅 16:19이하) 지옥은 이와 달리 영혼과 몸이 함께 들어가는 곳이며 이곳은 불못과 동일한 곳으로 파악되기 때문이다.<sup>531)</sup> 그렇다면 둘째 사망이란 최후의 심판을 통하여 정죄당한 불신자들에게 최종적으로 주어지게 될 형벌로서 이미 주어진 영적 죽음이 완성되어 그 고통이 최고조에 달하게 되는 상태를 뜻한다. 따라서 둘째 사망은 바르트가 주장하는 바와 같이 불신자들이 겪게 되는 부자연스러운 죽음을 가리키는 것이 아니다.<sup>532)</sup> 최후의 심판을 통해 죽음이 완성되어 하나님으로부터 완전히 분리되어 의식과 더불어

524) Millard Erickson, *Christian Theology* (Grand Rapids: Baker, 1998), 632.

525) 박윤선, 『성경주석 창세기 출애굽기』, 109.

526) 박윤선, 『개혁주의 교리학』, 442; Berkhof, *Systematic Theology*, 670. 벨코프도 죽음이 공포와 두려움을 수반한다고 주장한다.

527) Barth, *Kirchliche Dogmatik*, III/2, 770.

528) 박윤선, 『성경주석 창세기 출애굽기』, 114.

529) Barth, *Kirchliche Dogmatik*, III/2, 726.

530) *Ibid.*, 772.

531) 박윤선, 『성경주석 요한계시록』 (서울: 영음사, 1984), 338-339.

532) Barth, *Kirchliche Dogmatik*, III/2, 772.

어 육체가 말로 형언할 수 없는 고통 속에 놓이게 되는 상태인 영적 죽음을 가리킨다고 볼 수 있다.<sup>533)</sup>

## 2) 사후의 문제

인간의 육체적 죽음은 몸과 영혼의 분리를 뜻한다. 이는 육체적 죽음 후에도 인간에게 삶이 지속됨을 가리킨다. 박윤선은 이 분리의 결과로 인간의 영혼은 하나님께로 돌아가고 육체는 땅으로 돌아간다 (전 12:7)는 구절이 창세기 2:7과 연관된다고 지적한다.<sup>534)</sup> 그는 창세기 1:26에 사람이 하나님의 형상을 따라 지음 받은 사실을 인간의 영혼의 기원을 가리키는 표현으로, 그리고 2:7에 흙으로 지음 받았다는 것은 육체의 기원을 가리키는 것으로 이해하였다.<sup>535)</sup> 그가 의도하는 바는 육체와 영혼은 죽음을 통하여 서로 분리되어 흙으로 지음 받았던 전자는 원래 출처인 땅으로 돌아가고, 하나님의 생기에 의해 지음을 받았던 영혼은 원래 출처인 하나님께로 돌아감을 가리킨다.

창세기 3:19은 인간이 영혼 없이 흙으로만 지음 받았다는 오해를 불러일으킬 수 있는 구절인데 박윤선은 이를 성경 기자가 단순히 사실의 한 방면만 표현하고 다른 방면은 표현하지 않은 예들 중의 하나라고 지적한다 (시 6:5; 30:9; 88:12; 115:17; 사 38:18).<sup>536)</sup> 이런 구절들은 사후에 사람이 영혼도 없고, 영적 생활도 하지 아니하는 것처럼, 즉 사후에 삶이 없는 것처럼 묘사하고 있음이 사실이다. 그러나 이런 구절들을 근거로 삼아서 사후에 사람의 영혼이 존재하지 않는다고 결론을 내릴 수는 없다. 왜냐하면 성경은 사후에 사람이 육체와 영혼으로 완전히 분리되어서 영혼이 몸과 별도로 존재하게 된다는 사실을 강조하고 있기 때문이다 (욥 19:26; 시 17:15; 49:15; 73:24; 전 12:7).<sup>537)</sup> 이 구절들은 영혼이 육체와 분리됨을 말함과 동시에 영혼들은 하나님께로 돌아가서 영원히 살게 된다고 주장한다.

사후의 인간 상태에 대한 견해는 일반적으로 그가 의인이든 악인이든 간에 지하세계(구약에 ‘쉬울’, 신약에 ‘하데스’로 표현된)로 내려간다는 것이다. 이 지하세계는 죽음에 처한 모든 사람들이 같은 운명을 공유하는 장소로서 이는 상이나 벌을 받는 장소는 아니다. 이곳은 인간이 마치 꿈을 꾸는 것 같은 상태에서 과거를 회상하게 되는 두려운 곳으로서 모든 정상적인 활동이 정지된 곳이다. 거기에는 삶에 대한 의욕과 기쁨은 모두 사라지고 슬픔만 남게 되는 곳이다. 그러나 이는 성경적 가르침은 아니다.

성경은 인간의 사후 상태를 ‘쉬울’(sheol)과 ‘하데스’(hades)라는 용어를 사용해서 표현하고 있는데 루이스 벌코프는 이를 다음과 같이 요약하여 정리하고 있다.<sup>538)</sup> 첫째, 쉬올과 하데스는 항상 장소를 가리키는 의미에서 사용된 것은 아니며 추상적인 의미에서 죽음의 일반적인 상태를 뜻한다. 이는 영혼과 육체가 분리된 죽음의 상태 또는 죽음의 영역을 가

<sup>533)</sup> Berkhof, *Systematic Theology*, 261.

<sup>534)</sup> 박윤선, 『개혁주의 교리학』, 448.

<sup>535)</sup> 박윤선, 『성경주석 창세기 출애굽기』, 94.

<sup>536)</sup> Ibid., 110.

<sup>537)</sup> 박윤선, 『성경신학』 (서울: 영음사, 1976), 118-120.

<sup>538)</sup> Louis Berkhof, *Systematic Theology*, 685ff.

리키는 것으로 의인과 악인 모두에게 적용된다 (삼상 2:6; 욥 14:13, 14; 17:13,14; 시 89:48; 호 13:14; 행 2:27, 31). 둘째, 쉬올과 하데스가 문자적 의미에서 장소로 사용되었을 경우, 이는 지옥 또는 무덤을 뜻한다 (시 9:17; 49:14; 55:15; 잠 15:11; 15:24; 눅 16:23). 만약 쉬올이 중립적 의미를 지니고 있다고 한다면, 이러한 구절들에 등장하는 불경건한 자들에게 주어지는 경고(warning)와 위협(threatening)으로서의 죽음과 형벌이 사실상 그 의미를 상실하게 되고 말 것이다. 따라서 성경은 쉬올을 결코 주 안에서 죽음을 맞이한 자들이 가게 되는 장소라고 주장하지 않는다.

바르트는 사람이 살아온 생애를 사후에도 하나님께서 보존하시지만 이는 그의 생존이 지속됨을 뜻하는 것은 아니라고 보았다.<sup>539)</sup> 예수 그리스도의 계시 안에서 인간이 그 존재 목적에 도달하게 될 것이므로 인간이 사후에 계속 존재해야 할 이유가 없다고 그는 이해하였다. 이런 의미에서 인간에 대한 하나님의 보존 행위가 종말, 즉 사후를 넘어서는 계속적 존재를 뜻하는 것은 아니라고 파악하였다. 그러나 이는 인간이 무로 전락하여 하나님으로부터 전적으로 배제되는 무화(Vernichtung)를 가리키는 것은 아니다.<sup>540)</sup> 바르트는 오히려 “그저 한 때 존재하였던 과거의 것이 되어 버릴 그 때 피조물의 종말 이후에도 그 분 앞에서 그리고 그 분에게 현재로서 존재할 것인데, 어떻게 피조물이 존재하지 않을 것인가”<sup>541)</sup> 라고 주장한다. 여기에 바르트 신학의 변증법적 (dialectical) 차원이 드러난다. 인간이 계속 존재할 이유가 예수 그리스도로 인해 더 이상 사라져 버렸지만 하나님의 시각에서 볼 때 이런 관점에도 불구하고 여전히 그 존재가 계속되어야 한다는 것이다. 그는 이를 영원히 계실 하나님의 선에 의한 인간의 영원한 보존 (ewige Erhaltung)에 대한 신비로 해석한다.<sup>542)</sup>

박윤선은 바르트의 영원한 보존에 관한 교리를 영원화(eternalization)으로 정의하면서 이에 대하여 다음과 같이 비판한다: “그것이, 그 죽은 사람의 완필된 생애를 하나님께서 영원히 기억하여 주신다는 말인지 알기 어렵다. 바르트는 인간이 죽은 뒤에 그 인간의 계속 (continuation)은 없다고 강력히 말하고 있으니, 그의 이른바 ‘영원화’라는 것이, 그리스도로 말미암는 그 사람 (생애를 완필한 사람)의 천국 생활의 계속을 의미하지는 않았을 것이다.”<sup>543)</sup> 바르트에 대한 박윤선의 비판의 결론은 신자가 죽은 후에 그리스도 안에서 하나님을 아는 생활을 계속한다는 교리 (요 17:3)를 그대로 수용할 수 없도록 만드는 막연함이 존재한다는 사실이다. 바르트가 변증법적으로 해석한 사후의 삶에 대한 견해는 하나님의 보존이라는 관점에서 인간 존재의 계속 여부를 논한 것인데 여기에서 그의 관심은 죽

539) Barth, *Kirchliche Dogmatik* III/3, 99-100: “Sie ist ja gerade seine Erhaltung in seinen Grenzen; die Erhaltung seines Seins an seinem beschränkten Ort, in seinen beschränkten zeitlichen Dauer. Sie ist seine ewige Erhaltung.”

540) Ibid., 100: “Wie sollt die Beschränkung seiner zeitlichen Dauer seine Vernichtung bedeuten: als ob Gott es ja eben in diesen seinen Schranken erhalten konnte und wollte? ...”

541) Ibid., 102: “Wie sollte es nicht sein, da es doch nach seinem Ende: als das, was es dann nur noch gewesen sein wird, vor ihm, ihm gegenwärtig sein wird?”

542) Ibid.,

543) 박윤선, 『성경주석 창세기 출애굽기』, 115.

음 이후의 삶에 관한 것보다는 오히려 하나님의 영원한 보존 행위 그 자체에 놓여 있다고 지적되어야 할 것이다. 바르트가 인간 존재의 계속이 무화를 배제하는 것이라고 주장할 때 그 근거는 하나님의 보존이지만 그 보존이 예수 그리스도의 계시 안에서 달성될 것이라는 관점에서 볼 때 사후로 까지 이어지는 계속이어야 할 이유가 없음을 뜻한다. 그렇다면 여기에서 바르트는 하나님의 보존과 예수 그리스도의 계시에 의한 소기의 목적 달성이 서로 다른 것이라는 논리적 자기당착에 빠져들고 만 것이다. 이는 바르트 자신의 주장과 정면으로 대치된다: “피조물의 상황은 예수 그리스도 안에 있어서 창조주의 상황이기도 하다. 그것은 그 상황이 성화되고 축복받고 약속으로 가득 차 있음을 뜻한다.”<sup>544)</sup> 박윤선은 이를 ‘막연함’이라는 단어로 표현하였지만 이를 더 정확하게 표현하자면 바르트의 결론이 논리적으로 막다른 골목 (dead end)에 도달하였음을 보여주고 있다.

### 3) 중간상태

박윤선은 천주교의 연옥 교리를 자세하고 소개하고 이를 성경에 근거하여 비판한다.

그는 연옥설을 유출설에 비롯된 것으로 보는데 이는 중세에 단테가 이해한 계단식 유출설에 그 근거를 두고 있다고 본다.<sup>545)</sup> 연옥설은 그 기원이 비기독교적이므로 박윤선은 이를 철저하게 배격하는 입장을 지니고 있다. 천주교가 성경적 근거로 내세우는 구절들을 (사4:4; 미 7:8; 숙 9:11; 말 3:2; 마 5:22; 마 12:32; 고전 3:15; 고전 15:29) 언급하고 그 주장들에 대하여 구체적으로 반박한다.<sup>546)</sup> 그 반박의 주된 내용은 연옥이 불과 관련된 내용을 다루고 있다. 천주교의 연옥설은 불을 하나님께서 내리시는 고통과 연관된 것으로 받아들이지만 박윤선은 불을 주로 상징적인 차원에서 해석한다. 그리고 중대한 죄악을 범했던 죄인을 포함하여 모든 신자들은 예수 그리스도의 공로로 즉각적으로 구원받고 천국에 들어간다는 성경적 진리를 올바르게 주장한다 (눅 23:43).<sup>547)</sup>

그리고 연옥에 대한 폴 틸리히 (Paul Tillich)의 두 가지 반론을 소개하는데 이는 연옥의 고통이 계속 될 것이라는 상상이 심리적으로 불가능하다는 사실과 성화가 고통만으로 불가능하며 은혜가 있어야 가능하다는 두 가지 사실을 언급하고 이를 긍정적으로 수용한다.<sup>548)</sup> 여기에서 한 가지 아쉬운 것은 왜 순교자와 세례를 받고 즉시 죽은 자 외에는 신자라도 모두 연옥에 일단 들어가서 그 불로 깨끗함을 받아야 하는 교리적 이유를 박윤선이 제시하지 않는다는 점이다. 바빙크는 연옥설을 비판하면서 이 가르침이 천주교의 은혜론에서 비롯되었다고 주장한다. 천주교의 은혜는 흔히 초자연적 (bovennatuurlijke)이고 거룩

544) Barth, Barth, *Kirchliche Dogmatik* III/3, 93: "Aber die Situation des Geschöpfes war in Jesus Christus auch die seines Schöpfers und das bedeutet: sie ist eine geheiligte, eine gesegnete, eine verheissungsvolle Situation."

545) 박윤선, 『성경신학』, 121-122; 『개혁주의 교리학』, 461.

546) 박윤선, 『개혁주의 교리학』, 463f. 이 구절들의 일부분에 대해서 바빙크도 유사한 비판을 제기한다. Bavinck, *Gereformeerde dogmatik* IV, 611-612.

547) 박윤선, 『성경주석 공관복음』 (서울: 영음사, 1983), 813. ,

548) 박윤선, 『개혁주의 교리학』, 465; Paul Tillich, *Systematic Theology* III (Chicago: Univ. of Chicago Press, 1976), 417.

하게 만드는 (heiligmakende) 은혜로 불리는데 이는 인간에게 주입된 은혜 (*gratia infusia*)이며 물화된 은혜로서 증감이 가능한 은혜에 해당된다.<sup>549)</sup> 인간이 어떻게 사는가에 따라서 이 은혜를 유지할 수도 또 상실할 수도 있음을 가리킨다. 용서받을 수 없는 죽음에 이르는 죄를 범한 영혼들은 즉각 지옥으로, 율법과 교령을 모두 지켜서 완전함에 도달한 사람들만 즉각 천국으로 향하게 된다. 용서받을 수 있는 죄를 범한 사람들은 성찬과 고백성사를 통하여 죄 용서를 받을 수 있지만 자신이 범한 죄값에 해당되는 형벌은 마땅히 이 땅에서 치러야 한다고 주장한다. 그러나 이를 다 해결하지 못했을 경우에는 일단 연옥에 가서 남은 죄값을 다 치러야만 완전케 되어 천국에 들어갈 수 있다는 것이 천주교의 주장이다. 성화가 인간 자신의 공로에 의해 가능하다는 천주교의 잘못된 사상이 빚어낸 구체적 결과물이 연옥임이 분명하다. 그렇다면 연옥설은 루이스 벨코프가 주장하는 바와 같이 다음의 4가지 잘못된 사상에 근거하고 있다고 볼 수 있다.<sup>550)</sup> 첫째, 그리스도의 사역이 그 자체로서 인간 구원에 부족하므로 무엇인가가 첨가되어야 한다는 사상, 둘째, 인간이 행하는 선한 일은 그 자체로서 구원에 기여할 수 있는 공로로 인정된다는 사상, 셋째, 우리가 선한 일을 함에 있어서 천국에 가고도 남을 정도의 잉여공로를 쌓을 수 있으며 이는 다른 사람들에게 전가되어 사용될 수 있다는 사상과 넷째, 교회의 열쇠권이 법률적인 의미에 있어서 절대적이라는 사상이다.

#### IV. 그리스도의 재림

박윤선은 그리스도의 재림과 관련하여 바르트와 톨리히의 견해를 비판하는데 여기에서는 바르트의 견해에 집중하고자 한다. 박윤선은 바르트가 주장하는 자계 (Sage)의 개념에 근거하여 그의 재림관이 전통적 개혁신교회의 종말관과 다르다고 비판한다.<sup>551)</sup> 바르트는 자계와 신화(Mythus)를 구분한다. 자계는 ‘비역사적’ (unhistorische)이며 ‘전역사적’ (prae-historische)인데 여기에서 비역사성과 전역사성이란 자계가 시간에 제한되는 피조물이 아닌 영원한 하나님을 직접 대하고 접하는 사실에서 기인한다고 바르트는 이해한다.<sup>552)</sup> 자계는 신적인 영원과의 만남을 기술하는 것이므로 이는 피조물과 연관되는 시간 또는 역사 (Historie)로 표현될 수 없는 개념이다. 바르트는 이런 이유에서 자계를 전 역사적 실재에 대한 직관적이며 시적인 묘사라고 보았다.<sup>553)</sup> 그러나 자계와는 대조적으로 바르트는 신화를 다음과 같이 정의하면서 이를 완전히 거부한다. 신화의 “실제적 대상과 내용은 자연적이고 영적인 우주의 특정한 시간과 장소에 관련되지 아니하는 일반적 사실들과 관계들의 본질적인 원리이다.”<sup>554)</sup> 신화의 내용은 자계가 지닌 신적 진리에 대한 실재를 포함하고

549) Bavinck, *Gereformeerde dogmatiek* IV. 612.

550) Louis Berkhof, *Systematic Theology*, 687.

551) 박윤선, 『개혁신교의 교리학』, 478-479.

552) Barth, *Kirchliche Dogmatik* III/1, 84, 87, 90.

553) *Ibid.*, 90.

554) *Ibid.*, 91: "Die wirkliche Gegenstand und Inhalt des Mythus sind die wesentlichen Prinzipien der (im Gegensatz zur konkreten Geschichte) allgemeinen, an bestimmte Zeiten und Orte nicht

있지 않으며 궁극적 근거에 있어서 인간과 우주의 현실성과만 결부되어 있으므로 이는 항상 일원론적이다.<sup>555)</sup> 이러한 구분에 근거하여 바르트는 창조기사 이해에 있어서 이를 신화로 받아들이기는 거부하는 한편 이를 자계로 수용하는 입장을 취한다. 또한 창조를 포함한 역사 (Historie)도 자계와 대조되는 개념으로 이해한다.<sup>556)</sup> 그러나 그의 창조기사 이해에 있어서 역사가 완전히 부인되거나 배제되는 것은 아니다. 창조기사는 많은 자계와 전설과 일화를 포함하고 있으며 그 근원에 있어서 역사가 상당한 위치를 점하고 있음을 시인하다: “또한 창조기사는 다른 한편으로 역사적 요소를 동반하는 많은 자계를 포함하고 있다. 다시 놀라지 않아야 할 사실은 그 사건에 대한 서술의 더 많은 부분이 역사와 역사적 서술이 근본적으로 가능하다는 점을 인정할 여지를 남겨 두어야 한다는 것이다.”<sup>557)</sup> 여기에서 바르트가 이렇게 창조기사에 있어서 자계에 포함된 역사를 어느 정도 인정하면서도 하나님과 관련된 영원의 실재를 역사와 연관시키기를 거부하는 것에서 박윤선은 바르트 종말론에 대한 출발점을 삼았다고 볼 수 있다.

이런 맥락에서 박윤선은 바르트의 종말론 진술이 자계를 포함하는 것으로 이해하였으며 이에 근거하여 바르트가 재림과 관련된 성경적 진술들 (계1:7; 행 1:11; 고전 15:51; 살전 4:17; 벧후 3:10)을 역사적으로 일어나지 않았을 것으로 판단하였다고 추정한다. 그는 이 추정의 근거로 바르트의 롬 13:11-12의 주석을 예증으로 들고 있다: “신약이 말하는 종말의 시간은 시간 세계의 사건이 아니며 역사적인 땅 위의 사건도 아니고 우주적인 변동도 아니다. 그것은 종말론적이기 때문에 시간관에 있어서 과거 1900여 년이라는 시간거리라는 것은 원근이 별로 중요하지 않을 뿐만 아니라 아무 것도 아니어서 아브라함이 종말을 내다보고 기뻐할 정도였다.”<sup>558)</sup> 그러나 여기에서 한 가지 아쉬운 점은 성경신학자인 박윤선이 이러한 구절들을 언급하면서 바르트가 자계의 개념을 이런 구절들을 통해서 어떻게 입증하고 있는가를 분명히 보여주지 않았다는 것이다. ‘바르트가 이 구절들에 나타난 사건들이 역사적(historische)이지 않다는 점을 실제로 보여주고 있는가?’ 라는 질문이 먼저 제기되어야 할 것이다. 그렇다면 바르트는 이런 구절들을 실제로 어떻게 이해했는가? 박윤선이 언급하는 것과 같이 전통적 재림관과 다른 견해를 이런 구절들을 통해서 표현하고 있는가? 바르트는 재림을 구체적으로 언급하는 고전 15:51과 살전 4:13-17의 해석에 있어서 실제로 이러한 경향을 드러내고 있음이 분명하다. 바르트는 사람들이 예수 그리스도의 재림은 모든 사람들이 경험하게 될 실제일 것이라고 이해하고 있다고 밝힌 후에 그리스도의 새로운 오심은 시간의 종말과 함께 일어난다고 주장한다.<sup>559)</sup> 이 새로운 오심

---

gebundenen Wirklichkeiten und Verhältnisse des natürlichen und geistigen Kosmos.”

555) Ibid., 93.

556) Ibid., 91.

557) Ibid., 88: “Es enthält andererseits auch viel Sage mit historischem Einschlag, was wieder nicht zu verwundern ist, da sich der weitaus grossere Teil des von ihm berichteten Geschehens immerhin in dem Raum abspielt, wo Historie und historischer Bericht jedenfalls grundsätzlich möglich ist.”

558) K. Barth, *Der Romerbrief* (Zurich: Zollikon, 1940), 484; 박윤선, 『개혁주의 교리학』, 478.

559) Barth, *Kirchliche Dogmatik IV/3*, 1061.

은 시간의 종말과 이미 죽음으로 예정된 자들의 부활과 함께 시간적 존재의 종결(Abschluss)을 가져온다고 보았다. 그러나 여기에서 바르트가 주장하는 종결이 제공하는 것은 죽는다는 사실을 가리키지 않는다.<sup>560)</sup> 그는 시간적 존재의 종결이 죽음이라는 사실을 부인하면서 이를 고전 15:51과 살전 4:13-17의 해석을 같은 맥락에서 접근한다. 바르트는 이 두 구절에 나타난 잠자는 상태에 관하여 이를 전통적 해석을 따라 자연적 죽음으로 해석하지 않고 두 번째 죽음과 자연적 죽음에서 해방된 상태로 파악한다.<sup>561)</sup> 그렇다면 이는 바르트가 인간의 죽음과 부활 그리고 이와 관련된 재림의 해석에 있어서 그 사실적 차원 보다는 오히려 이를 시간의 종결과 관련하여 자계의 입장을 취하고 있음을 보여주고 있음이 분명하다.

이런 맥락에서 바르트가 말하는 재림이 사실상 그의 ‘제 3차 오심’ (dritte Parusie)에 해당된다는 박윤선의 주장에 동의하게 된다.<sup>562)</sup> 왜냐하면 그리스도가 육체적으로 오신 것은 그의 초림으로서 이는 역사 (Historie)에 해당되지만 그의 재림은 역사의 범주를 벗어나는 영원한 것에 속하는 것이며 비역사적이며 전역사적인 사건에 해당된다. 바르트는 이런 차원에서 재림을 두 가지로 구분한다. 특히 성령의 능력이라는 관점에서 이를 구분한다. 예수 그리스도의 예언적 사역은 마지막 시대에 그리스도의 부활과 성령의 능력을 통하여 구체적으로 실현되기 시작했는데 이는 아직 완성된 것이 아니다. 바르트는 이를 그리스도인의 희망이라는 용어를 사용해서 표현하는데 그 핵심은 그리스도의 부활과 성령의 사역으로 이미 마지막 시대가 시작되었고 거기에 긍정적 의미를 부여한다는 사실에 놓여 있다.<sup>563)</sup> 이런 의미에서 바르트에게 재림은 예수 그리스도가 성령으로 와서 함께 계심을 뜻한다는 박윤선의 해석은 정당한 해석이다. 이는 역사가 다 재림은 예수 그리스도가 성령의 능력으로 자기 백성과 함께 하는 것이며 제 3차 오심은 전혀 새로운 오심으로서 그의 완전한 계시를 뜻한다. 이런 의미에서 세 번째 오심은 예수 그리스도의 ‘보편적이며 즉각적이고 결정적’ (universale, unmittelbare, abschliessende) 자기 계시라고 바르트는 이해하였다.<sup>564)</sup>

<sup>560)</sup> Ibid.

<sup>561)</sup> Barth, *Kirchliche Dogmatik* III/2, 778. 이를 죽음으로 해석하는 경우는 다음과 같다. Charles A. Wanamaker, *Commentary on 1 & 2 Thessalonians*, NIGTC (Grand Rapids: Eerdmans, 1990), 167; Ernest Best, *The First and Second Epistle to the Thessalonians* BNTC (Peabody, MA: Hendrickson, 1986), 185; F. F. Bruce, 『데살로니가전후서』, WBC (서울: 도서출판 솔로몬, 1999), 185.

<sup>562)</sup> 박윤선, 『개혁신주의 교리학』, 477.

<sup>563)</sup> Barth, *Kirchliche Dogmatik* IV/3, 1037: "Primar und entscheidend ist sie [endzeit] vielmehr positiv bestimmt durch das, was Jesus Christus auch in ihr schon ist und bedeutet: durch ihren Anfang in seiner Auferstehung und durch ihren Fortgang in der Machtwirkung seines Heiligen Geistes. Sie ist also - wir werden uns das zur Erklärung des Satzes von der christlichen Hoffnung wohl merken müssen - kein Vakuum, nicht eine Zeit der geringen Dinge, nicht die Zeit einer <Verzögerung>, eines <Ausbleibens> der Parusie, der persönlichen Gegenwart und Aktion Jesu Christi."

<sup>564)</sup> Ibid., 1038.

## V. 천년왕국

천년왕국에 관한 박윤선의 입장이 그의 시대에는 개혁주의 전통 밖에 있었다고 평가할 수 있다.<sup>565)</sup> 그의 입장은 일종의 역사적 전천년설 (historical premillennialism)로 파악되는데 이는 그가 세대주의(dispensationalism)는 부인하지만 한국에서 활동하였던 선교사들이 가르쳤던 전천년설의 영향을 강하게 받았기 때문이라고 분석할 수 있다.<sup>566)</sup> 여기에서는 그가 전천년설에 대한 견해를 옹호하고 주장함에 있어서 후천년설 (postmillennialism)과 무천년설(amillennialism)을 어떻게 비판적으로 분석하고 평가하고 있는가를 살펴보고자 한다.

### 1) 후천년설에 대한 비판

박윤선의 후천년설에 대한 비판은 주로 로레인 뵈트너 (Lorraine Boettner)에 집중되어 있음을 발견할 수 있다. 뵈트너는 <천년왕국 (The Millennium)>에서 후천년설을 옹호하고 있는데 이를 박윤선은 다음과 같이 요약하여 소개하고 비판하였다. 먼저 우리가 생각하는 것 보다 훨씬 많은 수의 사람들이 구원받은 수효에 포함될 것이라고 보았다.<sup>567)</sup> 그는 성경적 증거로서 계 19:11-21을 들면서 여기에 나타난 백마 탄자의 승리는 그리스도가 그의 신자들을 군사로 삼아 복음으로 온 세계를 점령하는 것을 상징한다고 보았다. 마지막으로 구원받은 자의 수가 멸망받게 된 자의 수보다 더 많은 황금의 시기가 도래하게 된다고 주장하였다. 이에 대해 박윤선은 계 10:11-21은 적그리스도의 세력에 대한 점령을 의미하는 것이므로 이는 그리스도께서 적그리스도의 세력과 그 나라를 장차 재림을 통하여 멸망시키게 될 것을 보여준다고 주장함으로써 뵈트너의 후천년설을 반박한다.<sup>568)</sup> 자신의 주장을 뒷받침하기 위해서 뵈트너는 이 세상이 국제적 협력, 과학의 발달을 통한 물질문명의 진보를 이룩하고 있는데 이는 후천년설에서 주장하는 더 나은 세상에 대한 증거라고 보았다.<sup>569)</sup> 마지막으로 뵈트너는 계 20:4-6을 해석함에 있어서 ‘그리스도와 더불어 왕노릇하는 것’이란 영혼들이 천국에 들어가서 영원히 살게 되는 상태를 가리킨다고 보았다.<sup>570)</sup> 박윤선은 5절에 나타난 ‘첫째 부활’이란 표현을 뵈트너가 중생과 연관시키는 것은 잘못이라고 지적한다. 여기서 부활이란 육체의 부활을 가리키는 것이라고 해석한다.<sup>571)</sup>

박윤선의 후천년설 비판은 비판을 위한 비판의 차원에 머무르고 있음이 사실이다. 루이스 벌코프가 지적했듯이 후천년설은 성경에 분명히 명시된 배교와 사탄의 저항 문제를 경시하려는 경향을 지니고 있다는 사실이 반드시 지적되었더라면 하는 아쉬움이 남는다.<sup>572)</sup>

565) 서영일, 『박윤선의 개혁신학 연구』, 186.

566) Ibid., 187, 193.

567) Loraine Boettner, *The Millennium* (Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1957), 30- 37.

568) 박윤선, 『성경주석 요한계시록』, 332.

569) Boettner, *The Millennium*, 38-53.

570) Ibid., 264.

571) 박윤선, 『성경주석 요한계시록』, 333.

572) Berkhof, *Systematic Theology*, 718.

대부분의 후천년설주의자들은 천년왕국은 그 자체로서 영광스러운 것이어서 대환난 (The Great Tribulation)이 발생하고 사탄이 저항하여 많은 사람들을 유혹하게 될 것이라는 결론을 수용하기가 쉽지 않다. 후천년설을 지지하는 뵈트너도 이를 경시하는 경향을 두드러지게 드러내고 있다.<sup>573)</sup> 또한 진화론의 등장과 관련하여 많은 사람들이 후천년설에 나타난 천년왕국이 진화라는 메커니즘을 이용하게 될 것이라는 주장을 제기하고 있는데 이를 벨코프가 잘 지적하고 비판하고 있다.<sup>574)</sup>

## 2) 무천년설에 대한 비판

박윤선은 무천년설을 비판하면서 개혁주의 전통의 신학자들의 견해와 다른 견해를 펼친다. 먼저 언급되어야 할 인물은 바빙크이다. 박윤선은 바빙크가 계 20:1-10이 전천년설을 가장 강력하게 지지하는 성경 본문임을 알고 있었다고 지적한다.<sup>575)</sup> 박윤선은 바빙크가 중복설 (recapitulation theory)에 근거하여 전천년설을 부인한다는 사실을 언급한다.<sup>576)</sup> 중복설이란 요한계시록의 전반부에서 이미 언급된 축복들이 천년왕국이란 표현을 통해 반복되고 그리스도의 왕국의 승리를 통해 그 절정에 도달하게 된다는 이론에 해당된다. 이는 어거스틴 (Augustine)에 의해 처음 제시되었는데 워필드 (B. B. Warfield)는 요한계시록의 전체를 일곱 단원으로 나누고 이는 모두 그리스도의 초림과 재림 사이의 기간을 가리킨다고 보았다.<sup>577)</sup> 그렇다면 중복설의 핵심은 20장에 나타난 천년왕국이 재림 후에 일어나게 될 사건이 아니라 초림과 재림 사이의 기간임을 암시하고 있다. 따라서 중복설은 전천년설을 부인하는 입장을 지지하는 것이라고 볼 수 있다.

박윤선은 바빙크의 계 20:4-6에 관한 해석이 별세한 성도들의 천국생활을 가리킨다고 해석하였다.<sup>578)</sup> 그러나 박윤선은 여기에서 바빙크가 어떻게 천년왕국이 성도들의 천국생활을 지칭하게 되었는가에 대한 구체적인 설명이 부족하다. 바빙크는 계시록 20장이 전천년설의 주장을 뒷받침할 수 없다고 주장하면서 4-6절까지에 나타난 성도의 상태가 천국에서 그리스도와 함께 복된 안식에 들어간 상태라고 지적하고 있다.<sup>579)</sup> 바빙크는 3가지 이유를 들어서 20장이 전천년설의 주장을 뒷받침할 수 없다고 주장한다.<sup>580)</sup> 첫째, 이 본문이 유대인의 회심, 예루살렘과 성전의 재건, 예배의 회복, 그리고 땅의 회복에 대하여 전혀 언급하지 않는다는 사실을 든다. 둘째, 핍박을 이기고 믿음을 지킨 자들이 다스리게 될 것이 이 땅이 아니라 하늘로 언급되었음을 든다. 셋째, 이 본문에서 요한이 천년왕국에 선행하

573) Boettner, *The Millennium*, 67-81. 특히 80-81을 참고할 것.

574) Berkhof, *Sytematic Theology*, 717,

575) 박윤선, 『성경신학』, 205-206. Bavinck, *Gereformeerde dogmatiek IV*, 657.

576) 박윤선, 『성경주석 요한계시록』, 334.

577) B. B. Warfield, *Biblical Doctrines* (Oxford: Oxford Univ. Press, 1929), 645. 일곱 단원에 대한 해설로는 다음을 참고할 것. 안토니 A. 후크마, 『개혁주의 종말론』 (서울: 기독교문서선교회, 2002), 318-321.

578) 박윤선, 『성경주석 요한계시록』, 334.

579) Bavinck, *Gereformeerde dogmatiek IV*, 663, 666.

580) *Ibid.*, 660-663.

여 발생하는 육체의 첫 번째 부활이나 그 후에 발생하는 두 번째 부활을 언급하지 않는다는 점을 든다. 바빙크는 살전 4:13-18을 언급하면서 사도 바울도 첫 번째 부활과 두 번째 부활을 부인한다고 주장한다.

박윤선은 바빙크의 전천년설에 대한 이러한 반론들을 분명히 인식하고 있었음에도 불구하고 이를 반박하기 보다는 오히려 자신의 주장을 뒷받침하기 위해서 아브라함 카이퍼(Abraham Kuyper)의 견해를 설명한다.<sup>581)</sup> 그는 먼저 카이퍼가 분명히 무천년주의자로서 전천년설을 지지하지 않는다는 사실을 인정한다. 그러나 카이퍼의 계시록 19장과 20장 해석에 있어서 전천년설을 지지하는 두 가지 사실을 지적하고 이를 해설한다. 계 19:11-21이 그리스도의 재림을 지칭하는 것으로 이해하는데 일반적으로 무천년주의자들은 이 본문을 그리스도의 재림과 관계없이 복음의 전파라는 관점에서 이해한다.<sup>582)</sup> 이에 대한 증거로서 카이퍼는 11절에 등장하는 ‘백마 탄 자’가 재림하시는 그리스도인 것으로 파악한다. 또한 20절에 나타난 짐승에 대한 처분은 재림하신 그리스도가 적그리스도를 처벌하는 것으로 해석한다(살후 2:8). 여기에 언급된 짐승은 마귀로부터 권세를 부여받은 세상 말기의 정권을 가리키는데(계 13:2) 이는 다니엘서 7장에 언급된 네 짐승과 관련된 것이기도 하다. 카이퍼는 또한 계 20:1-6에 등장하는 천년의 기간이 그리스도의 재림 후에 전개될 것이라고 주장한다. 그렇지만 이 본문이 장구한 세월동안 계속 될 지상 왕국을 가리키지는 않는다고 보았다. 박윤선은 카이퍼가 무천년자들의 주장을 지지하는 부분도 있다고 말하면서 구체적으로 그의 견해를 인용하기도 한다: “그리스도께서는 그의 재림과 심판 사이에 어떤 중간시대가 있을 것을 말씀하시지 않았다. ... 복음서와 기타 신약의 종말관 장절에서는, 부활과 심판과 이 세상 멸망과 새로운 세계 등을 한몫 연출시키는 최후적 귀결로서의 재림을 말하고 있다. ... 그리스도의 재림과 심판은 일체를 이루나니, 양자 간에 하나의 장구한 시대가 개입된다는 것은 불가능하다.”<sup>583)</sup> 그럼에도 불구하고 카이퍼는 이 기간이 잠깐 동안의 과도기이며 인간의 역사적 계수법으로 측정될 수 없는 하나님의 직접 행동 기간임을 강조하였다. 따라서 이런 카이퍼의 전천년설에 대한 강조에 더 무게를 두면서 그의 이러한 입장이 박윤선 자신의 입장을 지지하는 것으로 해석하였다. 그러나 카이퍼가 “천년이란 것은 문자적으로 해석될 것은 아니다. 그것은 하나님의 행동의 지극한 완전성을 표현하는 것 뿐이다.”<sup>584)</sup> 라고 주장한 것은 사실상 그의 무천년설 입장을 대변하는 표현이라고 평가할 수 있다. 카이퍼의 이러한 결정적 주장은 박윤선의 전천년주의적 입장을 지지하는 것이 아니라 오히려 이를 부정하는 차원이라고 보아야 더욱 타당할 것이다. 왜냐하면 박윤선이 카이퍼가 어떻게 무천년주의적 입장을 견지하면서 이를 부인하는 전천년

581) 박윤선, 『성경주석 요한계시록』, 334-336; 『개혁주의 교리학』, 504-505.

582) Warfield, *Biblical Doctrines*, 646-647.

583) Abraham Kuyper, *The Revelation of St. John*, 271-273. 박윤선, 『성경주석 요한 계시록』, 335에서 재인용.

584) Kuyper, *The Revelation of St. John*, 277. 박윤선, 『성경주석 요한 계시록』, 335에서 재인용. 카이퍼는 다른 곳에서도 이와 동일한 그의 입장을 분명히 밝힌다. Kuyper, *Dictaten dogmatiek*, vol. 5 (Kampen: Kok, 1910), 256: "Die 'χίλια ἔτη mogen niet worden gevat als duizend jaar - dat staat vast."

주의적 견해를 수용하고 있는가를 설득력 있게 보여주지 못하고 있기 때문이다.

또한 박윤선은 워필드의 전천년주의적 입장을 반박함에 있어서도 결정적 단서를 제공하지 못한다. 워필드는 계 20:2-3의 해석에 있어서 사탄은 이미 천국에 있는 성도를 해할 수 없도록 결박되었으며 또한 동시에 잠깐 동안 세상에 놓여서 행동할 수 있다고 보았다. 그는 이 두 사건은 전후를 가릴 수 있는 것이 아니라 동시에 일어나게 될 일인데 그 이유는 이미 천국에 들어간 성도들에게 사탄이 간섭할 수 없고, 단지 이 땅에 남아 있는 성도들을 미혹하고 있으나 그것은 잠깐 동안 놓인 것과 같다고 이해하였다.<sup>585)</sup> 이러한 그의 주장에 대하여 박윤선은 ‘부자연스러운 이론’으로 간주하면서 더 이상 워필드의 주장을 설명하거나 비판하지 않는다.<sup>586)</sup>

그렇다면 계시록 20장과 관련하여 워필드가 주장하는 전천년설에 대한 반박의 내용은 무엇인가? 그는 먼저 천년왕국은 사실상 중간상태 (the intermediate state)를 가리킨다고 해석한다.<sup>587)</sup> 반복설에 기반을 두고 워필드는 계시록의 사건들이 사실상 실제로 일어난 사건에 대한 해석이 아니라 이미 발생하였던 사건에 대한 상징적 해석으로서 그 사실들을 확장 (expansion)하고<sup>588)</sup> 그에 대한 완성 (completeness)을<sup>589)</sup> 강조하는 것이라고 보았다. 이런 의미에서 그의 반복설이 단순한 반복의 의미만 포함하고 있는 것은 아니다. 오히려 요한계시록은 서로 평행을 이루는 일곱 개의 단원으로 구성되어 있으며 각 단원들은 그리스도의 초림에서 재림까지의 시기를 점진적으로 묘사하고 있다는 ‘점진적 평행법’ (progressive parallelism)과 유사점을 지니고 있다.<sup>590)</sup> 요한은 계시록의 사건들을 기록함에 있어서 다양한 사건들의 세부 사항과 연대기적 기술에 있어서 이들을 정확하고 자세하게 밝히고 있지만 결코 이러한 세부적이며 연대기적 정보를 제공하는 것은 그의 목적이 아니었다. 이러한 사건들을 상징적으로 해석하는 가운데 이 사건들이 영적, 도덕적 의미가 무엇인가를 밝히는 것이 그의 목적이었다고 볼 수 있다. 요한의 원래 목적은 그리스도가 배후신 구원 사역을 확증하고 이를 널리 알려서 모든 사람이 구원에 이르도록 하는 것이었다. 이런 맥락에서 워필드는 요한 계시록의 해석 원리중의 하나로 ‘윤리적 목적’ (ethical purpose)의 원리를 언급한다.<sup>591)</sup> 이러한 해석의 원리에 근거하여 그의 전천년설에 대한 비판은 천년왕국의 ‘천년’이라는 기간이 상징적이며 더 나아가서 그리스도의 왕국이 지니게 될 ‘위대함’ (greatness) 그리고 이와 관련된 ‘철저함’ (thoroughness), 그리고 ‘완성’ (completeness)에 그 초점이 맞추어진다.<sup>592)</sup> 그렇다면 천년왕국이란 단순히 천년이란 오랜

585) Warfield, *Biblical Doctrines*, 651.

586) 박윤선, 『성경주석 요한 계시록』 (부산: 성문사, 1955), 471.

587) Warfield, *Biblical Doctrines*, 649, 653.

588) *Ibid.*, 649,

589) *Ibid.*, 648.

590) William Hendriksen, *More Than Conquerors: An Interpretation of the Book of Revelation* (Grand Rapids: Baker, 194), 22-64; 후크마, 『개혁주의 종말론』, 317.

591) Warfield, *Biblical Doctrines*, 646.

592) *Ibid.*, 654: "Now it is quite certain that the number 1000 represents in Bible symbolism absolute perfection and completeness; and that the symbolism of the Bible includes also the use of a period time in order to express the idea of greatness, in connection with

기간 동안 그리스도가 다스리는 왕국을 뜻하는 것이 아니라 오히려 그의 왕국이 누리게 될 놀랍고 영광스러운 실재를 가리키는 것이다. 워필드는 이 개념을 다음과 같이 표현하고 있다: “성도가 그리스도와 함께 살면서 천년동안 다스리게 된다는 개념이 의도하는 바는 상상할 수 없는 기쁨, 안전, 그리고 축복을 가리키는데 이는 일상적 언어 표현을 초월하는 기쁨, 안전 그리고 축복의 완전함을 뜻한다.”<sup>593)</sup>

박윤선은 이러한 워필드의 무천년설에 대하여 계 19:11-21은 그리스도의 재림에 관한 것으로, 그리고 계 20:1-6은 그의 왕국에 해당된다고 결론을 내린다.<sup>594)</sup> 그렇다면 여기에서 박윤선이 워필드의 전천년설에 대한 비판과 무천년설에 대한 지지에 드러난 깊이를 간과하고 그의 견해에 대하여 공정한 입장을 취하였다고 보기에는 어려움이 있음을 인정해야 한다. 박윤선이 이렇게 공정하지 않은 평가를 내린 이유는 무엇인가? 서영일은 계 20장에 언급된 사탄의 결박과 관련된 워필드의 다음 문장을 언급하면서 그 이유를 추정한다: “시간과 연대기적 연속으로 표현된 것은 그 자체가 상징이지 상징되어진 것을 가리키는 것은 아니다.”<sup>595)</sup> 서영일은 박윤선이 워필드의 이 문장을 올바르게 이해하지 못했기 때문에 이렇게 단순히 그의 무천년설을 정당하게 취급하지 못하게 되었다고 추정한다. 그런데 서영일은 왜 자신의 이러한 추정이 박윤선의 이러한 행위를 정당화함에 있어서 마땅한 이유이어야 하는가에 관해서는 정작 밝히지 않는다.

워필드는 앞서 언급된 반복설, 그리고 연속적 환상, 상징주의와 윤리적 목적이란 4가지 원리를 자신의 요한계시록 해석에 있어서 원리로 설정하고 이에 초점을 맞추어 천년왕국이란 개념을 비판하였다.<sup>596)</sup> 그렇다면 박윤선은 어떤 해석의 원리 또는 관점을 가지고 이 천년왕국을 해석하고 있는가? 그는 카이퍼의 천년왕국에 대한 견해를 설명하면서 다음과 같이 언급한다: “카이퍼는 천년 시대를 과도기적인 부속 시대로 본 셈이고, 천년기 전설에서는 천년을 비교적 장구한 기간으로 보는 것이다. 그러므로 이 둘의 차이점은 그 기간의 장단 문제에 있는 것뿐이다. 천년 시대가 부속적인 시대이니 만큼 계시록 이외의 성경 다른 부분의 말세훈에서는 언급되지 않은 것뿐이다. 예언이란 것은 종종 요약적으로 표현되면서 부속적인 것을 생략하는 일이 많다.”<sup>597)</sup> 천년왕국의 기간은 부속적이므로 그 중요성에 있어서 큰 의미를 부여할 수 없다는 표현이라고 볼 수 있다. 그렇다면 왜 박윤선이 이렇게 큰 의미를 부여하지 않아도 되는 천년왕국의 문제에 있어서 일반적으로 개혁주의적 입장을 부인하면서 까지 자신의 입장을 고수하였는가? 서영일은 이 문제에 관하여 박윤선이 자신의 스승들이었던 선교사들의 대부분이 전천년설을 지지하였다는 점을 언급하면서 그의 유교적 충성심을 해답으로 제시하였다.<sup>598)</sup> 워필드가 내세운 무천년설적 천년왕국에

---

thoroughness and completeness.”

593) Ibid., 655: “When the saints are said to live and reign with Christ a thousand years the idea intended is that of inconceivable exaltation, security and blessedness - a completeness of exaltation, security and blessedness beyond expression by ordinary language.”

594) 박윤선, 『성경주석 요한 계시록』 (부산: 성문사, 1955), 471.

595) 서영일, 『박윤선의 개혁신학 연구』, 191, Warfield, *Biblical Doctrines*, 650.

596) Warfield, *Biblical Doctrines*, 645-646.

597) 박윤선, 『성경신학』, 208.

대한 상징적 해설은 천년시대를 연대기적으로만 접근하는 박윤선이 왜 워필드의 견해를 더 이상 고려하지 않았는가를 이해하는데 도움을 제공할 수 있다. 박윤선은 계시록에 나타난 사건들이 그리스도의 재림 직전에 일어나게 될 실제적 사건이라고 이해하는 반면에, 워필드는 이 사건들은 내용적으로 새로운 것이 없는 사건들로서 단지 이미 주어진 구원의 사건들을 강조하고 보완하고 완성한다는 차원에서 이해한다. 워필드는 이를 통해서 상징주의적 견해에 도달하였지만 박윤선은 오히려 천년왕국이라는 개념이 예언에 내포된 압축성 때문에 계시록을 제외한 다른 성경에서는 기술되지 않았다고 보았다. 그 결과 박윤선은 다른 성경에서는 생략된 진리인 ‘부속적인 것’이 계시록 20장에 비로소 표현되었다고 보았고 여기에 중요성을 부여한 셈이다. 워필드는 시간을 통해 표현된 기간이 완성이라는 전혀 다른 범주의 개념을 표현할 수 있다고 이해하였다.<sup>599)</sup> 그러나 시간과 다른 범주의 개념을 상징적으로 표현하는 것은 박윤선에게 고려의 대상이 아니었다. 왜냐하면 그가 지닌 미래에 임할 하나님 나라에 대한 비전은 그로 하여금 시간 속에 역사하시는 하나님을 최우선으로 삼도록 만들었기 때문이었다. 그의 인생 여정은 그의 종말론에 나타난 비판적 세계관으로 평가될 수도 있다.<sup>600)</sup> 박윤선이 개혁주의 신학에서 일반적으로 주장하는 요한 계시록이 지닌 상징주의에 기반을 둔 무천년설과 거리를 유지한 채 전천년설을 평생 동안 견지하였던 이유는 그가 추구하였던 미래의 하나님 나라의 지평이 비시간적이며 비현실적으로 정의되도록 이끌었고 이에 대한 상쇄작용으로서 천년왕국에 대한 비전이 제시되었다고 평가할 수 있을 것이다. 박윤선의 신학적 배경으로 작용하였던 20세기 대한민국은 진리가 통치하지 않는 사회로 볼 수 있는데 여기에 드러난 진리에 대한 갈급함이 그의 종말론적 전천년설에 의해 해결된 것이라고 평가할 수 있을 것이다.<sup>601)</sup>

## VI. 나가는 말

지금까지 우리는 박윤선의 종말론을 그가 어떻게 20세기의 다양한 신학자들의 견해를 수용했고 또한 비판하였는가를 중심으로 살펴보았다. 그의 종말론 주제들 가운데 하나의 특정한 주제에 치우치지 않고 대부분의 주제를 - ‘최후의 심판’이라는 주제를 제외하고 - 다루려고 시도하였다.

그의 종말론은 천년왕국설에 근거한 전천년설을 제외하고는 개혁주의 신학자들, 특히 화란의 개혁주의 신학자들로부터 많은 영향을 받았고 그 결과 이들의 신학과 밀접하게 연관되어 있으며 또한 많은 부분에 있어서 의존적임을 발견하게 된다.

바르트와 헨드리쿠스 벌코프, 톨리히를 위시한 현대 신학자들의 반성경적, 반개혁주의적

598) 서영일, 『박윤선의 개혁신학 연구』, 187. 그는 여기에서 타계적 신앙을 강조하는 불교적 전통 또한 박윤선이 전천년설을 지지하도록 만든 힘이라고 주장한다.

599) Warfield, *Biblical Doctrines*, 654.

600) 서영일, 『박윤선의 개혁신학 연구』, 197-201.

601) 박윤선, “세상 나라도 주님께 복속하는 때가 있을 것을 기억하여라”, 설교문 『성경주석 요한계시록』 (서울: 영음사, 1984), 228-230. 서영일, 『박윤선의 개혁신학 연구』, 200.

경향을 철저하게 반박하는 견해를 지니고 있음이 아울러 발견된다. 그는 바르트의 신학에 상당히 비판적이었으며 웨스트민스터 신학교의 변증학자인 코르넬리우스 반틸(Cornelinus Van Til)의 바르트 비판서를 번역하기도 하였다.<sup>602)</sup> 그의 비판은 바르트가 지닌 죽음과 부활에 대한 비성경적 견해에 집중되고 있는데 이 비판을 통하여 박윤선은 개혁주의적 죽음에 대한 이해를 올바르게 변호하였다고 평가된다.

그러나 그의 천년왕국에 대한 견해는 전천년설에 해당되는데 이는 전통적 개혁주의 입장을 벗어난 것이다. 여기에서 우리는 박윤선이 웨스트민스터신학교와 화란 자유대학교 유학 시절에 이 문제를 놓고 상당히 많은 고민에 빠졌었을 것이라고 짐작할 수 있다. 그가 바빙크, 카이퍼, 위필드를 포함한 개혁주의 신학자들의 글들을 읽었고 이를 비판적으로 평가하였음이 드러난다. 천년왕국에 대한 이들의 견해들을 비평적으로 평가함에 있어서 박윤선의 시각이 다소 부분적이었으며 그 결과 이들에 대한 비판에 있어서 전천년설이 성경적인 견해라는 단정적 주장에 의해 자신의 의견을 결정하는 듯한 인상을 강하게 남기는 것은 그의 종말론에서 아쉬움으로 남는 부분이다.

이런 아쉬운 점이 남아 있음에도 불구하고 그의 종말론은 개혁주의 신학에 전반적으로 충실한 신학이며 특히 바르트를 중심으로 하여 현대신학자들의 종말론적 주장들을 성경적으로 비판함으로써 한국 개혁신학 발전에 주춧돌을 놓았다고 평가할 수 있을 것이다.

#### (A Study on Yoon Sun Park's Reformational Eschatology)

Dr. Samuel Lee (Assistant Professor, Dept. of Theology, Kosin Univ.)

#### Abstract

This articles deals with eschatology in general of Yoon Sun Park, one of Korea's well-known Reformed theologians. His eschatology can defined with a strong Reformed characteristics. His theology as a whole was especially critical toward modern theology and its tendency to deviate from the true witnesses of Scripture. This fact is evidently shown in his criticism against Paul Tillich and Karl Barth in some aspects of their eschatology.

This article first paid attention to the structure of eschatology of Park and showed that it is overall reformational in its outlines. His complete confidence upon Reformed theology is fully shown in his treatment of such important subjects including death, life after death. Furthermore, he was firmly standing on the Reformed ground in rejecting the error of the Roman Catholic Church regarding her teaching on the intermediate state. His criticism on Barth's understanding of the second coming of Christ also fully reflects his Reformed background.

602) 코르넬리우스 반틸, 『기독교나 바르트주의냐』 박윤선 역 (서울: 한국개혁주의신행협회, n. d.).

The main focus of this article, however, is directed toward Park's view on premillennialism. His understanding of thousand year reign of Christ on earth can be clearly classified into historical premillennialism which is different from dispensationalism. Park seems to be heavily influenced by the theologies of Korean missionaries at the period of his learning. His millennialism can be seen in his critical judgment upon postmillennialism and amillennialism. First, it seems proper to note that his judgment on postmillennialism leaves us much room for criticism. Even though he responds to the writings of Lorraine Boettner, his response does not seem to be touching the essential weaknesses of postmillennialism including apostasy and Satan's resistance to the rule of Christ. Second, Park's criticism on amillennialism cannot be considered in line with Reformed theologians' view toward amillennialism including Herman Bavinck, Abraham Kuyper and B. B. Warfield.

주제어: 개혁주의 종말론, 죽음, 사후문제, 중간상태, 전천년설, 후천년설, 무천년설

Key words: Reformed eschatology, death, life after death, intermediate state, premillennialism, postmillennialism, amillennialism

# 박윤선 목사님의 개혁신앙의 재평가

이 은선(안양대 기독교문화학과)

## 들어가는 말

정암 박 윤선(1905-1988) 목사는 한국교회에 개혁신앙이 뿌리내리는데 기여한 가장 대표적인 성경 주석가이다. 그는 일생 동안 신구약 성경 전체를 개혁주의 신앙에 입각하여 주석하여 한국교회가 개혁주의 신앙을 이해하고 실천하는데 크게 기여하였다. 지금까지 박윤선 목사님의 개혁신학에 대하여 여러 가지 저술들이 나와 있다. 가장 대표적인 책이 서영일 박사의 박사학위 논문인 『박윤선의 개혁신학 연구』이다.<sup>603)</sup> 이 책은 서영일 박사가 1992년 웨스트민스 신학대학원에 제출한 논문<sup>604)</sup>을 장동민 박사가 번역한 것이다. 이 책은 박윤선 목사의 일생을 추적하면서 그가 형성한 개혁신학이 교육현장과 성경주석을 비롯한 다양한 저술과 목회에서 어떻게 전개되어 가는지를 시대적으로 잘 설명해 주고 있다. 그리고 합동신학교에서 출판된 『박윤선의 생애와 사상』이 나와 있다.<sup>605)</sup> 이 책은 여러 후학들에 의해 그의 생애가 조명되고 주로 성경 주석과 관련된 논문들이 수록되어 있다. 정암은 성경학자로서 성경주석에 일생을 바쳤지만, 한국 신학교의 형편상 조직신학을 강의하는 기회를 가지게 되었다. 그의 조직신학에 대한 강의록이 그가 소천한 후에 제자들에게 의해 출판된 것이 『개혁주의 교리학』이다.<sup>606)</sup> 이 책은 조직신학의 주제들에 대한 그의 개혁신앙에 대한 이해를 도와주고 있다. 그리고 최근에 김 영재교수에 의해 박 윤선에 대한 평전이 나왔다.<sup>607)</sup> 이 책은 박윤선의 개혁신학을 경건과 교회 쇄신의 추구라는 관점에서 설명해 주고 있다. 이러한 책들은 연대기적인 서술에서 박윤선의 개혁신학을 제시해 주고 있다.

그래서 본고에서는 박윤선의 개혁신앙이 형성된 배경을 설명한 후에 그의 개혁신앙이 펼쳐진 주제들에 따라 그의 개혁신앙을 고찰해보고자 한다. 맨 먼저 그가 일생을 바쳐서 서술한 성경 주석에 나타난 개혁신앙을 분석해보고자 한다. 그가 제시하는 성경관과 해석 원리가 그의 주석에서 실제로 어떻게 적용되어 나타나는지를 검토할 것이다. 둘째로 조직신학의 주제들 가운데서 전통적인 개혁신앙과 차이가 나는 주제인 그의 성령론을 다루고자 한다. 셋째로 교회사적인 관점에서 교회와 국가의 관계를 추적해 보고자 한다. 그의 칼빈주의에 대한 이해와 함께 그러한 이해가 그의 삶에서 어떻게 실천되는지를 알아보고자 한다. 이러한 분석을 통해 정암의 개혁신앙을 조명해 보고자 한다.

603) 서영일, 『박윤선의 개혁신학 연구』, 장동민역 (한국기독교 역사연구소, 2000),

604) Young Il Seu, "To Teach and to Reform: The Life and Times of Dr. Yune Sun Park," (Ph. D. diss., Westminster Theological Seminary, 2002).

605) 합동신학교출판부편, 『박윤선의 생애와 사상』 (합동신학교출판부, 1996).

606) 박 윤선, 『개혁주의 교리학』 (영음사, 2003).

607) 김 영재, 『박 윤선: 경건과 교회 쇄신을 추구한 신학자』 (살림출판사, 2007).

## I. 박 윤선 목사의 개혁신앙의 형성

### 1. 평양신학교

박 윤선 목사는 숭실전문학교를 졸업한 후에 1931년부터 1934년까지 평양 장로회 신학교를 다녔다. 그가 평양신학교에 다닐 때, 마포삼열은 소요리문답을, 교장 라부열은 사복음 대조기술, 요한계시록을, 이눌서는 중국어에서 다시 한국어로 번역한 찰스 핫지의 조직신학을, 어드만은 구약 주경신학을, 업아력은 교회사, 껍안련은 실천신학을, 왕길지는 신학원어를 가르쳤다. 한국인 교수로는 신약을 가르치던 남공혁, 구약을 가르치던 이성휘, 변증학을 가르치던 박 형용이 있었다. 그는 이 시기에 배웠던 학문에 대하여 “신학생들이 교수들로부터 근본주의를 받으면서 그들이 칼빈주의 차원에서 신학을 해득하지는 못하였다”고 평가하였다. 그는 신학교 재학중에 “칼빈주의”라는 말을 거의 들어보지 못하였다고 하였다.<sup>608)</sup> 당시에 평양신학교에 다니던 학생들의 지적인 수준도 높지 못하였을 뿐만 아니라,<sup>609)</sup> 신학교 교수들도 학문적 수준이 높았다기보다는 선교의 열정을 가진 복음주의적인 성향이 강하였기 때문에, 체계적인 개혁주의 신앙이 교육되기를 어려웠던 것으로 보인다. 그러나 당시 선교사들은 성경이 정확무오한 하나님의 말씀이라는 정통적인 성경관을 교육하였다. 정암은 이 시기부터 영어와 독일어를 열심히 공부하며, 영어성경 주석들을 읽고 있었다. 그가 뉴웰(Newell)의 요한계시록 주석책을 가지고 있었는데, 라부열 교장이 빌려간 적도 있다고 한다.<sup>610)</sup> 그는 평양신학교를 다니면서 복음주의적이고 청교도적인 성향의 신학의 기본소양을 쌓으면서 어학을 공부하고 영어성경주석을 읽으면서 장래의 주석자로 성장하고 있었다.<sup>611)</sup>

### 2. 웨스트민스터 신학교 1차 유학

그가 본격적으로 개혁주의 신학을 만나게 된 것은 1934년부터 36년까지 유학했던 웨스트민스터 신학교에서였다. 웨스트민스터 신학교는 프린스턴이 칼 바르트의 신정통주의 신학을 수용하여 자유주의화 되어가는 것에 반대하여 메이첸을 중심으로 1929년에 설립된 신학교이다. 정암이 이 학교에 도착했을 때 메이첸 박사가 학장이었고, 변증학에 밴틸(C. Van Til), 조직신학에 머레이(John Murray), 구약에 알리스(Oswald T. Allis)와 맥크레이(Allen A. MacRae), 실천신학에 카이퍼(Rienk B. Kuiper), 신약에 스톤하우스(Ned B. Stonehouse), 교회사에 울리(Paul Wooley) 등이 가르치고 있었다. 정암은 이곳에서 메이첸의 문하에서 신약학을 전공했는데, 특히 주경신학에서 그의 도움을 많이 받았다.<sup>612)</sup> 그

608) 박윤선, 『성경과 나의 생애』 (영음사, 2005), 57.

609) 정암이 입학하던 해 지원자 29명 가운데 3명이 대학 졸업생이었고, 10명이 전문학교 출신이고 7명이 성경학교 출신이며, 나머지도 전문학교나 성경학교에서 강의를 들었던 적이 있는 사람들이었다. (서영일, 『박윤선의 개혁신학 연구』, 94.

610) 박윤선, 『성경과 나의 생애』, 52.

611) 이 시기에 평양신학교에서 가르치던 선교사들은 성경의 영감에 대해서는 엄격한 입장을 유지하였으나 감리교와의 연합 활동에 큰 어려움이 없었을 정도로 복음주의적이었다.

612) Ibid., 73.

는 메이첸에게서 배우면서 신학자들의 학설에 대한 비판을 제대로 하게 되었고, 하나님의 말씀으로서의 성경의 권위도 깨달으면서 성경해석방법도 배우게 되었다.<sup>613)</sup> 그는 방학 동안에는 기숙사에 남아 성경 연구에 주력하였다. 그가 웨스트민스터 신학교에서 2년간 배운 과목들은 히브리어 5과목, 아람어 3과목, 헬라이어 1과목 등의 어학과 칼빈의 신학과 위기의 신학 같은 조직신학과 함께 친구약에 대한 12과목이었다.<sup>614)</sup> 그러므로 어학과 성경과목이 거의 전부이고, 조직신학에 관한 과목이 2과목이었다. 이 시기부터 그는 성경주석에 대한 깊은 관심을 가지고 어학과 성경 신학 공부에 집중하였다.

그는 웨스트민스터에서 공부하면서 칼빈주의를 확신하게 되었다. “웨스트민스터신학교에서 나는 칼빈주의를 확신하게 되었다. 칼빈주의는 곧 예수를 믿는다는 것을 뜻한다. 나는 내가 미래에 무엇을 가르쳐야 할 것인가에 대한 분명한 이해를 가지고 한국에 돌아왔다.”<sup>615)</sup> 칼빈주의는 예수를 믿는다는 것을 의미한다는 것이다. 예수를 믿는다는 것은 그 신앙을 위해 자신의 모든 것을 희생하는 것을 의미하며, 웨스트민스터 신학교는 바로 그러한 전형이었다. 이 신학교는 예수 믿는 순수한 신앙을 위해 온갖 어려움을 무릎 쓰고 세워진 학교였다. 그리고 그는 메이첸을 통해 학문과 경건을 겸비한 신학하는 태도와 함께 강해설교를 배워 한국에 이식하게 되었다.<sup>616)</sup> 칼빈주의는 “칼빈 자신의 생애적 사상 체계가 아니고 성경의 말씀을 바로 해석한 대로 그대로 믿어 나가는 사상체계이다.”<sup>617)</sup> 칼빈주의는 성경대로 믿되, 올바르게 해석된 성경의 가르침을 믿는 것이다. 칼빈주의의 주요원리는 “하나님 주권을 중심하는 사색”이다.<sup>618)</sup> 또한 성경은 처음부터 끝까지 “초자연주의”이다.<sup>619)</sup> 정암은 웨스트민스터 신학교에서 공부하면서 메이첸에게 성경주석방법과 함께 그의 신앙하는 태도와 삶의 자세를 배웠고, 동시에 칼빈주의를 학문적으로 이해하게 되었다. 그가 이 학교에서 공부하는 동안에 화란어를 배워 화란신학을 접촉할 수 있게 된 것은 또 하나의 커다란 소득이었다. 그는 “카이퍼, 바빙크, 크로쉴라이트, 크레다너스, 스킨더 드의 저서들을 접하게 되었고, 특히 바빙크의 개혁교리학을 애독함으로 성경을 바로 해석하는 기쁨을 맛보게 되었다.”<sup>620)</sup>

### 3. 웨스트민스터 신학교 2차 유학

2년간의 공부를 마치고 귀국했던 박 윤선 목사는 신사참배 문제로 평양신학교가 폐교하자, 원어학과 변증학을 더 공부할 목적으로 다시 1938년 8월에 웨스트민스터로 2차 유학을 떠났다. 그는 1년을 이곳에 머물면서 반틸 교수의 지도를 받으며 변증학을 공부하였다. 이곳에 머물던 3학기 동안 강의를 듣는 것보다 혼자 연구하는 시간을 많이 가졌다. 가을

613) Ibid., 73.

614) 서영일, 『박윤선의 개혁신학 연구』, 134-5.

615) 박 윤선, “신학연구, 주석, 설교에 바친 생애,” 『신앙계』 (1983년 1월), 39.

616) 서영일, 『박윤선의 개혁신학연구』, 147, 149.

617) 박윤선, “칼빈주의 (1),” 『과수꾼』 (1952.4), 7.

618) Ibid., 6.

619) 박윤선, 『성경과 나의 생애』, 79.

620) Ibid., 75.

학기에 히브리어(4시간), 아랍어(2), 성경 아랍어(2)를 혼자 연구하고, 시리아어(2)를 듣고 데살로니카 전후서 논문을 썼으며, 봄학기에 히브리어(1) 아랍어(2), 시리아어(2), 콜로새서(1)를 연구하고 변증학(위기신학)을 논문(8)으로 썼고, 다시 가을학기에 고급시리아어(1), 교회사(4), 교리적 설교(2)를 듣고 변증학 논문(4)을 썼다.<sup>621)</sup> 주로 어학은 스스로 연구하며 주석을 쓸 준비를 하였고, 반틸의 지도하에 변증학 공부에 집중한 것을 볼 수 있다. 그가 반틸의 변증법을 공부할 필요성을 느낀 것은 다종교 사회인 한국에서 기독교의 유일성을 강조할 필요성 때문이었던 것으로 보인다.<sup>622)</sup> 그는 반틸의 변증학의 특징을 “하나님을 아는 길을 성경뿐이다 --- 불신자도 오직 성경으로만 하나님을 알게 된다. 그러므로 무조건 성경으로 하나님을 증거 할 때에 성령께서 그 듣는 사람의 마음을 열어 주셔야만 그가 비로소 하나님을 알게 된다”라는 것을 강조하는 것으로 파악한다.<sup>623)</sup>

이와 같이 박 윤선 목사는 평양신학교를 졸업한 후에 웨스트민스터 신학교에서 공부하면서 칼빈주의에 대한 이해를 가지게 되었다. 그의 칼빈주의 신학사상의 형성에는 메이첸과 반틸의 영향이 가장 큰 것을 볼 수 있다. 이 두 사람은 독일의 자유주의 신학사상과 바르트의 신정통주의의 유입에 강력하게 반대하며 핫지와 위펠드에게서 이어받은 구프린스톤 신학의 전통을 지키려는 변증적인 성격을 강하게 가지고 있었다. 그는 변증적인 성격이 강한 칼빈주의 신학을 배우게 되었으며, 더 나아가 화란어를 습득하여 화란개혁주의자들의 책을 읽게 되었다. 그런데 정암은 후에 고려신학교에서 교수하면서 칼빈주의라는 말보다는 개혁주의라는 말을 더 즐겨 쓰게 되었다.<sup>624)</sup>

#### 4. 화란 자유대학 유학

박 윤선 목사는 1953년 11월에 화란 자유대학으로 유학을 떠났다. 유학을 떠난 목적에 대해 그 자신이 박사학위 취득이 목적이었다고 분명하게 밝히고 있지는 않으나, 그것이 목적이었던 것으로 보인다.<sup>625)</sup> 그의 유학 생활은 부인의 갑작스런 사망으로 1954년 3월에 갑자기 끝나게 되었다. 그런데 자유 대학 학적부에는 박 윤선의 이름이 등재되어 있지 않고 스키피스(R. Schippers) 교수의 조교신분이었던 것으로 보여, 그의 자유대학 유학 신분이 불분명하다.<sup>626)</sup> 그는 “칼빈주의 신학적 입장에서 일관성있게 주석을 하려면 칼빈주의 신학 지식이 필요하다는 생각”에서 유학을 지망하였다.”<sup>627)</sup> 이 짧은 화란 유학 기간 동안 그는 경제적으로 너무 힘들었고 48세의 나이 탓인지 향수병으로 고생하였으며, 화란개

621) 서영일, 『박윤선의 개혁신학연구』, 166.

622) Ibid., 167.

623) Ibid., 87.

624) 김 영재, 『박 윤선』, 53.

625) 정암은 귀국한 후에 유학 당시에 지도교수였던 스키피스 박사로부터 논문을 끝내고 규정된 시험을 통과하면 학위를 주겠다는 편지를 받았다(1954. 5. 18). 그는 1959년 다시 화란으로 유학을 하여 박사학위를 받고자 논문초안을 보냈는데, 학적 수준이 낮아 학위를 줄 수 없다는 “실망스러운 통보”를 받았다.

626) 서영일, 『박윤선의 개혁신학 연구』, 261, 263.

627) 박윤선, “나의 생애와 신학,” 『신학정론』 13(1985), 185.

혁교회의 영적인 메마름에 실망하였다.<sup>628)</sup> 그는 이 기간에 대해 “화란 유학이 아니었더라면 신구약 주석 저술에 진리를 깨닫는데 부족한 점이 많았을 것이다”라고 하였다.<sup>629)</sup> 그는 이 유학 기간 동안에 화란어 독해력이 증진되었고 화란개혁신앙에 대한 이해가 깊어져 그의 신학사상은 개혁주의 바탕에 견고하게 기초를 두게 되었다.<sup>630)</sup>

## II. 정암의 개혁주의 신앙의 전개

### 1. 개혁주의 성경 주석 작업의 진행

#### 1) 해방 이전의 고린도후서 주석 저술과 바르트 성경관과 계시관 비판(1937)

웨스트민스터 신학교에서 공부를 마치고 귀국한 박윤선 목사는 평양신학교에서 강사로 2년간 성경 원어를 가르쳤고, 평양 여자 고등성경학교에서 가르치면서 표준성경주석으로 고린도후서 주석을 저술하였다.<sup>631)</sup> 당시 장로교단에서는 표준성경주석의 저술이 절실히 필요한 상황이었다. 한국에 복음이 전해진지 50년이 지나고 있었지만 한국인 목사들이 참고 할만한 주석들이 거의 없었다. 이러한 상황에서 선교 50년이 되는 회년 기념으로 감리교의 유명기 목사의 주도로 고등비평을 수용한 『아빙돈 단권주석』이 1534년에 출판되었다. 이 주석에 대해 장로교단에서는 길선주 장로의 제의로 장로교 교리에 위배되는 점이 많은 사실을 들어 구독하지 않기로 가결하고 집필에 참여한 채필근, 한경직, 송창근, 그리고 김재준에 대하여 기관지를 통해 사과하도록 하였다. 이 총회에서는 모세의 창세기 저작설에 의심을 표하는 김영주목사와 여성의 교역 금지가 2000년 전 한 지방의 풍습이라는 김춘배 목사의 문제를 다루었다.

이러한 상황에서 장로교 총회는 표준주석을 집필하기로 결정하였다. 그리고 박윤선 목사는 귀국하자마자 이 집필 작업에 가담하여 고린도후서주석을 저술하였다.<sup>632)</sup> 이 주석 서문에서 마켓은 이 주석 집필자들은 “성경 전부가 萬書之中의 最大書요, 신의 참된 말씀임을 믿을 뿐만 아니라 또한 성경에 교시된 진리의 체계가 장로교회의 웨스트민스터 신앙고백과 요리문답에 선히 개괄되어 있다”고 믿으면서 저술한다고 기술하고 있다.<sup>633)</sup> 박형용도 “금일 교회에 긴급히 需要되는 주석서는 무엇보다도 書中에 정통신학의 표준을 확실히 세움으로 그것이 성경해석에 표준이 되는 동시에, 교회 신앙의 표준이 됨을 초대 급무로 해야 한다”고 하였다.<sup>634)</sup> 그러므로 표준주석은 장로교의 웨스트민스터 신앙고백서의 신학내용에 따른 개혁주의 주석이 될 것이 기대되고 있었다. 그러므로 박윤선 목사는 자신이 지금까지 웨스트민스터 신학교에서 배웠던 방식에 따라 주석을 진행하였다. 그는 1936년 이전의 한국교회에서의 성경 주석 역사에 대해 성경이 영감 되었다는 정통주의를 지키는 데

628) 서영일, 『박윤선의 개혁신학 연구』, 261.

629) 박윤선, “나의 생애와 신학,” 186.

630) 김영재, 『박윤선』, 118.

631) 박윤선, 『성경과 나의 생애』, 87.

632) 이 주석은 박형용의 이름으로 출판되었으나, 실제로는 박윤선의 저작이라는 사실이 밝혀졌다.(서영일, 『박윤선의 개혁신학 연구』, 159-160.

633) 서영일, 『박윤선의 개혁신학 연구』, 156에서 재인용.

634) Ibid., 157에서 재인용.

서는 성공하였으나, “성경이 성경을 해석한다”는 개혁신앙의 성경 주석의 대원칙에는 충실하지 못하였다고 평한다.<sup>635)</sup> 한국교회 초기에 세대주의가 성행한 이유도 구역이 마태복음 5장 21절, 27절, 38절, 42절 등을 해석하면서 구약과 신약의 단절성을 강조하는 쪽으로 나아갔기 때문이었다.<sup>636)</sup> 칼빈주의보다 복음주의가 우세하여 체험과 예화중심 설교, 현실도피, 불건전한 신비주의 성향이 있고, 근본주의가 우세한 이유는 부분적으로 구역성경이 오역되어 신구약을 단절하는 세대주의 성격이 있고 성경 해석 방법을 올바르게 가르치지 않았기 때문이라고 비판한다.<sup>637)</sup> 박윤선은 고린도후서를 주석하면서 성경으로 성경을 해석한다는 원칙에 따라 주석하고자 하였다.

박 윤선 목사는 1937년에 신학지남에 두 편의 논문을 기고하였다. 하나는 “바르트의 성경관 비판”이고 다른 하나는 “바르트의 계시관 비판”이다. 일본에서 바르트는 유일한 신학자로 알려져 그의 신학이 상당히 널리 퍼져 있었는데, 1920년부터 일본에 유학했던 유학생들을 통하여 그의 신학이 알려지기 시작하였다. 그리하여 이들과 정통신학을 고수하려는 보수적인 선교사들과 한국 신학자들 사이에 긴장이 고조되고 있을 때, 박윤선의 이 논문들이 나왔다. 박윤선은 이미 웨스트민스터 신학교의 반틸 밑에서 위기신학을 공부했는데, 이것을 토대로 바르트의 성경관과 계시관을 비판하게 되었다. 그는 바르트가 성서와 “계시”를 분리시켜 취급하고, 피조물인 성서 저자들에게 하나님의 계시가 임해도 저들이 감당치 못해 계시 기록에서 많은 착오를 포함한다고 하며, 성서는 옛날에 하나님을 안 어떤 사람들이 하나님의 계시를 받았던 흔적뿐이어서 종교생활의 일개 참고서이고 기독교 신앙생활의 절대 기준이 아니라고 한다고 비판한다.<sup>638)</sup> 그는 “성경은 인간의 주관적 태도 여하함을 불문하고 고유적으로 神語서의 절대적 효용성을 가지는 것이다”라고 하면서 바르트의 성경관은 역사적 기독교와 관계없는 “이설”에 불과한 것이다.<sup>639)</sup>

그는 바로 이어 바르트의 계시관을 비판한다. 정암은 바르트가 원역사세계(초시간세계)와 역사세계(시간세계)를 구분하고 양 세계는 서로 전타성(totaliter aliter)을 띠므로 시간세계의 것은 무엇이든지 원역사세계를 이해할 수도 없고 후자의 교섭을 감당할 수 없다고 한다고 지적한다.<sup>640)</sup> 그는 이러한 바르트의 계시관이 ‘성서의 말씀과 틀린다’고 일축한다. 인간은 타락하였으나, 예수 그리스도 안의 구속으로 하나님의 형상을 회복하여 하나님을 ‘아바, 아버지’라 부르며 교제한다. 그러므로 양 세계의 전적 타자성만을 주장하는 바르트의 견해는 잘못된 것이며, 더 나아가 동정녀 탄생을 초역사적 사건으로 보는 바르트의 견해는 이 사건의 역사성을 부인하는 것이다.<sup>641)</sup> 이와 같이 정암은 바르트 신학을 철저히 비판하면서 정통적인 성경관과 계시관을 확실히 변호하였다.

## 2) 요한계시록 주석(1949)

635) 박윤선, “한국교회의 주경사,” 『신학지남』 (1968. 3), 9.

636) Ibid., 10.

637) Ibid., 11.

638) 박윤선, “칼 빨트의 성경관에 대한 비평,” 『신학지남』 (1937년 7월), 31.

639) Ibid., 31, 33.

640) 박윤선, “칼 빨트의 계시관에 대한 비평,” 『신학지남』 (1937년 9월), 32.

641) Ibid., 35.

박윤선 목사는 1941년부터 봉천신학교에서 가르치다가 1943년 7월에 사임하고 그 후에 요한계시록 주석을 집필하기 시작하였다. 이때부터 집필하기 시작한 요한계시록이 출판된 것은 1949년이었다. 그의 개인적인 성경 주석으로는 첫 번째 작품이었는데, 1934년 요한계시록 암송에서부터 15년간의 노력의 결실이었다. 요한계시록은 주석하기에 상당히 어려운 책이라는 것을 박윤선 목사 자신도 잘 알고 있었지만,<sup>642)</sup> 그는 이 책을 제일 먼저 주석하게 되었다. 한국의 초기 부흥사였던 길선주 목사가 요한계시록을 만독하고 그가 인도하던 사경회에서마다 계시록을 가지고 설교한 것은 잘 알려진 사실이다. 박윤선 목사는 신성중학교 시절에 길선주 목사가 인도하는 사경회에서 요한계시록 강해를 들었는데, “왜 그런지 허전한 느낌이었고 요한계시록에는 무엇인가 깊고 좋은 내용이 있을 터인데 강사 목사님께서 이 책의 깊은 뜻을 나타내지 못한 것이 아닐까 하는 아쉬움이 있었다”고 한다.<sup>643)</sup> 길 목사님의 강해는 세대주의였는데, 그 때는 알지 못하였다고 한다.

그는 웨스트민스터 신학교로 유학을 가던 시절에 고배에서 배를 타고 샌프란시스코까지 가면서 요한계시록을 암기하기 시작하여 18장까지 마치고, 학교에 도착하여 나머지를 암송하여 계시록 전체를 암송하였다.<sup>644)</sup> 그는 어려운 시대를 살면서 그리스도의 재림이 임박하였다는 비전을 보면서 그 가운데 위로와 소망을 발견하였다. 머리말에서 그는 1944년 겨울 만주 한촌에서 이 주석을 쓰고 있었는데, “그 때에 안산과 봉천을 공습하기 위하여 온 B29는 나의 가슴을 시원케 해주는 통쾌한 고공비행을 하였던 것이다”라고 하며, 신앙의 눈으로 보니 B29 폭격기들이 교회를 핍박하는 일제를 심판하는 천사들로, 그리고 대강림을 선도하는 선구자들로 보였던 것이다.<sup>645)</sup> 그는 이러한 종말론적인 신앙을 가지고 시대의 어려움을 이겨내면서 이 책의 주석을 하였던 것이다.

그는 이 주석을 하면서 해석의 신학적 기초에 대하여 “해석에는, 칼빈주의 원리가 성경적인 줄 알고 일률적으로 채용되었다”고 한다.<sup>646)</sup> 그는 요한계시록을 해석하는 4가지 학파 가운데 요한계시록이 “예언이기 때문에” 동시대 학파가 잘못되었고, “계시록 내용이 교회사의 사건들로 다 성취되었다고 하기 어렵기 때문에” 교회사학과(역사주의적 견해)도 옳지 않으며, 계시록이 “신령한 이치보다 그리스도의 재림 시까지 일어날 수 밖에 없는 사건들을 계시하므로” 영해학과(이상주의적 견해)도 잘못되었다고 하면서, “계시록의 내용이 주로 그리스도의 재림 직전 직후 하여 일어날 사건을 가리키므로” 말단파(미래학파)의 의견을 수용한다고 한다.<sup>647)</sup> 그는 이 학파의 지나친 여자적인 해석에 반대하면서도 9장 19절의 이만만을 이억명의 군대라고 해석하고 곡과 마곡도 러시아의 지명이라고 해석한다.<sup>648)</sup>

642) 그는 요한계시록 주석 머리말에서 이 책이 “어려운 책이다 --- 고래로 해석가들이 해결하지 못한 난제들을 그대로 만나게 된다”고 한다. (박윤선, 『요한계시록 주석』 (고려신학교, 1949), i.)

643) 박윤선, 『성경과 나의 생애』, 43.

644) Ibid., 71.

645) 박윤선, 『요한계시록 주석』 (고려신학교, 1949), ii.

646) Ibid., 3.

647) 박윤선, 『요한계시록 주석』 (부산: 성문사, 1955), 20.

648) Ibid., 209, 381.

그런데 박윤선 목사가 유학하고 있던 웨스트민스터 신학교는 세대주의나 역사적 전천년설을 강하게 비판하면서 개혁주의 종말론으로 무천년설을 가르치고 있었다.<sup>649)</sup> 그런데 그는 칼빈주의 원리를 따른다고 말하면서도 계시록을 주석하면서 역사적 전천년설을 따르고 있다. 그는 계시록 20장 4-6절에서 후천년설을 말세에 불신앙과 배교가 있을 것이라는 눅18:18, 살후2:3-12절을 근거로 들면서 성경에 부합하지 않는다고 지적한다. 박윤선은 무천년설이 20:3-4절의 첫 번째 부활을 중간시대 천국에 있는 영혼들이라고 해석하나, 여기 아나스타시스(부활)는 몸의 부활을 의미하므로 잘못 되었다고 비판한다.<sup>650)</sup> 그는 이 책의 끝 부분에 있는 특주에서 위필드의 견해를 반박하면서 무천년설을 비판한다.<sup>651)</sup> 그리고 최종판에서는 비트너박사의 후천년설도 비판한다.<sup>652)</sup> 그러면서 계시록 20장 4-6절의 기간을 문자적으로 해석하여 천년을 가리키고 이때에 부활한 신자들과 죽음을 보지 않고 재림을 맞이한 신자들이 이 왕국에 들어간다고 하였다.<sup>653)</sup>

박 윤선 목사가 종말론에서 역사적 전천년설을 주장하게 된 것은 한국초기 선교사들이 전천년설을 가르쳤고, 길선주목사는 세대주의적 전천년설을 가르쳤으며, 평양신학교에서 레이놀즈도 전천년설을 가르쳤다. 뿐만 아니라 대부분의 교리에서 핫지와 벌코프를 따르는 박형용도 전천년설을 지지한다. 박윤선도 이러한 한국교회의 전통에 따라 전천년설을 주장하였다. 서영일은 박윤선 목사가 웨스트민스터 신학교에서 공부한 후에도 웨스트민스터 신학교의 입장이 아니라 한국교회의 전통적인 입장을 따른 것은 그가 어릴 때 서당에서 9년간 배웠던 조선성리학의 정통에 대한 충성의 강조와 배타적인 자세와 함께 당시의 시대상을 반영한 비관주의적인 세계관의 영향이라고 분석한다.<sup>654)</sup> 또한 그가 종말론에서 역사적 전천년설을 주장하게 된 것은 선교사들의 복음전파에 대한 열정과 연관이 있는 점도 있을 것으로 판단된다. 미국에서 전천년설 내지는 세대주의적 전천년설은 미국의 19세기 후반의 부흥운동과 연관되어 시대적인 위기 상황을 반영하면서 복음전파의 열정을 불러 일으켰다. 그래서 한국에 온 선교사들은 복음적인 열정과 함께 전천년설을 수용했던 것으로 보인다. 복음을 전수받은 한국교회에서 박형용과 박윤선 모두 다 평양신학교에 다니는 동안에 복음전파 활동을 지속했던 것으로 볼 때 그러한 복음전파의 열정과 이러한 전천년설이 연계되어 있는 것으로 보인다.

### 3) 친구약 주석 작업

요한계시록의 주석을 낸 이후에 박윤선 목사는 고려신학교에서 가르치는 동안에 공관복음(1953), 로마서(1954), 요한계시록 개정판과 바울서신(1955), 히브리서와 공동서신(1956),

649) 박윤선이 유학할 당시 이 학교에서 울리(Paul Wooley)와 매크레이가 전천년설주의자였지만, 스톤하우스와 메이첸을 비롯한 대부분의 교수들은 무천년주의자였다.(서영일, 『박윤선의 개혁신학 연구』, 193.)

650) Ibid., 378.

651) Ibid., 470-1.

652) 박윤선, 『요한계시록주석』 (영음사, 1968), 331.

653) 박윤선, 『요한계시록주석』 (성문사, 1955), 378.

654) 서영일, 『박윤선의 개혁신학 연구』, 196.198.

시편(1957), 요한복음(1958) 등의 순서로 주석을 발간하여, 1979년 에스라, 느헤미야, 에스더 주석을 마지막으로 신구약 성경 전체에 대한 주석을 완성하였다. 1937년에 고린도후서 표준주석 저술로부터 계산하면 42년만이요, 1949년부터 계산해도 30년 만에 주석 작업이 끝난 셈이다. 그는 이 주석 작업을 위해 신문이나 TV도 거의 보지 않고 가족들과의 단란한 생활도 희생하였다. 그러면 이러한 주석 작업을 진행하기 위한 그의 성경관과 해석원리가 무엇인지를 먼저 검토해 보자.

#### (1) 박윤선 목사의 성경관

박윤선 목사는 일생동안 성경이 정확무오한 하나님의 말씀이라는 개혁주의 성경관을 고수하였다. 그는 현대 자유주의 신학자들의 성경관을 비판하면서 예수님과 사도들의 성경관을 통해 성경이 오류가 없음을 주장한다. 그는 “예수께서 가라사대 너희 율법에 기록한 바 내가 너희를 신이라 하지 아니하였으나 성경은 폐하지 못하나니”(요10:34)에서 성경은 “그 성경”으로 번역되어야 하고, 그 성경은 성경 전체를 가리킨다고 해석한다. 예수님께서 시편82편 6절 한 구절을 옹호하기 위해 전체 성경을 폐할 수 없다고 하셨으니 성경의 만전 영감을 말씀하신 것이다.<sup>655)</sup> 그는 딤후3:16과 벧후1:21절을 인용하여 사도들도 성경 전체의 영감을 믿었다고 지적한다. 그 후에 그는 성경 영감의 교리는 교회의 교리라는 워필드(B. B. Warfield)의 말을 인용한 후에 초대교회의 교부들의 견해와 개혁과 신조들을 인용하여 성경 영감 교리를 설명한다.<sup>656)</sup> 그는 이러한 설명을 통해 만전성경영감교리가 예수님부터 개혁과 신조들을 통하여 확립된다는 것을 입증한다.

그는 화란 신학자인 리텔보스의 성경관에 대해 전통적인 입장에서 벗어나는 점을 비판한다. 그는 1) “그리스도의 신앙의 빛에 의해서만 성경의 지혜와 지식의 보고가 열린다”고 한 것, 2) “성경은 그 내용이 되는 그리스도에 의하여 그 권위를 우리에게 보여준다. 그렇다고 나의 이 말은 성경이 하나님에게서 왔고 그로 말미암아 영감된 사실에서 권위를 가진다는 주장을 변동시킨 것은 아니다”라고 한 것 3) 신약 27권을 정경으로 인정한 점은 리텔보스가 바로 깨달은 점이라고 지적한다.<sup>657)</sup> 그러나 1) “성경의 무오성은 성경의 목적에 치중하여 생각되어야 하고 독자적으로 정오를 살핌으로 성립되는 것이 아니다”라고 한 것, 2) “하나님의 말씀은 영원하고 완전하다. 그러나 성경은 영원하지도 못하고 완전하지도 못하다”고 한 것, 3) “우리는 성경이 영감된 문서라고 하여 거기 있는 내용이 무엇이든지 신적 계시이고 모두 동일한 권위에 속한다고 생각하면 안 된다”고 한 것, 4) “한 저자의 기록한 것에 대하여 다른 저자가 변동을 가져왔으니, 그것이 어떤 때에는 먼저 쓴 저자의 문구를 교정하기 위한 것이다”라고 한 것은 리텔보스에게 “찬성할 수 없는 점들”이라고 지적한다.<sup>658)</sup> 그는 성경의 무오성을 약화시키는 것으로 보이는 리텔보스의 주장들을 찬성할 수 없는 것이라고 지적한다. 그는 예수님시대부터 지금까지 전개되어온 성경의 만전영감설을 고수하면서 그러한 입장에서 벗어나는 것으로 보이는 개혁주의 신약학자인 리

655) 박윤선, “성경의 권위 - 개혁주의 성경관 논쟁,” 『신학지남』 (1971.3), 13.

656) Ibid., 14-19.

657) 박윤선, “헬만 리텔보스의 성경관 - 개혁성경관,” 『신학지남』 (1970. 12), 12-3.

658) Ibid., 13-14.

텔보스도 비판한다.

그는 성경에 대한 자신의 입장을 1) 모든 성경을 하나님의 영감으로 되었다고 믿음 2) 성경이 기록된 하나님의 말씀이라고 믿음 3) 성경의 유기적 통일을 믿음 4) 성경 무오의 진리를 믿음 5) 성경 말씀은 살아있는 말씀이라고 믿음 이라고 밝힌다.<sup>659)</sup> 그는 이러한 개혁주의의 정통적인 입장을 견지하면서 19세기 독일 자유주의와 바르트의 성경관을 비판하였다. 이러한 박윤선의 성경관에 대해 권성수박사는 위필드의 성경관에 입각하여 개혁주의 성경관을 확립하여 성령의 내증에 대한 칼빈에 대한 견해를 발굴하지 못한 것이 아쉬운 점이라고 지적한다.<sup>660)</sup>

## (2) 박윤선 목사의 성경 해석 원리

박윤선 목사는 성경이 정확무오하게 유기적으로 만전 영감된 살아있는 하나님의 말씀이라고 믿으면서 신구약성경을 주석하였다. 그는 신학지남에 발표한 “성경해석방법론”에서 앞부분인 해석방법역사는 그레이다누스(Greidanus)의 『성경 해석의 성경적 원리』를 소개하고 있는데, 초대교회로부터 19세기까지 성경 해석의 역사를 소개한 후에 마지막에 개혁주의적 성경해석과 예수님의 해석방법을 설명한다. 개혁주의적 해석방법은 성경을 자증과 성령의 내증으로 하나님의 말씀으로 믿고 원어를 통해 문법적 역사적인 해석을 해야 한다. 이 해석은 정당한 추론을 인정하고, 전통에 예종하지 않으나, 역사적 교리를 중시하며, 성경 해석의 최종 심판자는 성경이라고 한다.<sup>661)</sup> 뒷부분인 성경해석학은 크로쇠이테(F. W. Grosheide)의 『허메뉴틱』(*Hermeneutiek*)을 발췌번역으로 소개한다. 해석학은 원래 ‘번역한다’는 의미를 지닌 단어에서 유래하여 해석의 법칙을 연구하여 체계화하는 과학이란 의미로 사용되게 되었다.<sup>662)</sup> 개혁주의 성경해석학은 성경이 성령의 단일저작이므로 성경을 성경으로 해석해야 한다는 것이다.<sup>663)</sup> 성경을 성경으로 해석한 분이 바로 예수님이다. 예수님은 구약을 해석하실 때, 성경의 단일성을 인정함으로 성경을 성경으로 해석할 근거를 얻었다. 예수님은 율법과 선지자가 다 같이 예수 그리스도를 가리킨다고 말씀하셨다.(요5:39; 6:32; 눅24:25-27). 성경을 추론적으로 해석하여 마22:23-32절에서 부활이 있다는 것을 증명하시려고 출애굽기 3장 16절에 있는 “여호와 너의 조상의 하나님 곧 아브라함과 이삭과 야곱의 하나님”을 이용하셨다. 하나님은 산 자의 하나님이시니, 아브라함과 이삭과 야곱을 육신적으로 죽였으나 영혼이 살아있음을 증명하신다. 마4장에서 시험받으실 때 성경을 성경으로 해석하여 마귀를 물리치셨다.<sup>664)</sup> 이와 같이 예수님께서 성경을 성경으로 해석하셨으므로 우리도 성경의 통일성을 믿으며 성경을 성경으로 해석해야 한다.

성경을 성경으로 해석하는 방법에는 문법적, 역사적, 심리적 해석방법을 사용하면서 더 깊은 의미를 찾기 위해서는 종합적인 방법을 사용해야 한다고 말한다. 문법적 해석방식은

659) 박윤선, “나의 신학과 나의 설교,” 『신학정론』 7집(1986), 4-5.

660) 권성수, “박윤선 박사의 성경해석학,” 『박윤선의 생애와 사상』, 192.

661) 박윤선, “성경해석방법론,” 『신학지남』 32권 2호 (1966. 3). 19.

662) Ibid., 19.

663) Ibid., 15.

664) Ibid., 19, 20.

성경본문의 문법적인 올바른 이해를 추구하는 것이고, 역사적 해석은 본문과 관련된 시대나 환경을 요소를 찾아보는 것이다. 그리고 심리적 해석은 앞의 방법에 종속되어 사용되어야 하는데 본문에 나타나 있는 말씀이나 행위의 동기를 살펴보는 것이다. 이 해석에서는 그 동기의 배후에 하나님의 계시 운동이 원인으로 작용하고 있다는 것을 고려해야 한다.<sup>665)</sup> 해석자는 이러한 해석을 종합하여 성경의 깊은 의미를 찾기 위해서는 “성경에 대한 생명있는 교통과 성령의 조명”이 있어야 한다.<sup>666)</sup> 이러한 종합적 해석을 통해 성경의 저자이신 성령님이 의도하신 참뜻을 찾아내게 된다.

성경을 성경으로 해석하기 위해서 가장 필요한 것이 계시의존사색이다. 인간은 피조물이기 때문에 창조주에게 의존해야 바른 인식을 할 수 있을 뿐만 아니라 인간은 타락해서 어두워졌기 때문에 자율적으로 하나님을 알 수 없다.<sup>667)</sup> 그러나 교회사에서 중세 스콜라주의가 아리스토텔레스의 철학을 채용하여 자율주의로 기울어졌고, 종교개혁 때 루터교회는 신인협동설 교리를 채택하였으며, 알미니안주의는 인간 자율 사상으로 기울어졌다.<sup>668)</sup> 반면에 사도들은 계시의존적인 타율주의였다. 어거스틴이 이러한 사상을 이어받아 하나님의 계시 지식에 준거한 추론적인 인식론을 주장하였다.<sup>669)</sup> 정암은 이러한 계시의존사색을 가장 잘 드러낸 것이 칼빈주의라고 지적한다. 칼빈과 바빙크가 주장한 바와 같이 칼빈주의는 성경의 사상뿐만 아니라 문자까지도 영감되었다는 유기적 영감설을 내세우며,<sup>670)</sup> 이렇게 영감된 성경 말씀에 주어진 계시에 의존하여 성경을 해석하며, 이렇게 계시의존사색을 할 때 성경을 성경으로 해석할 수 있다.

그런데 이러한 계시의존 사색은 그의 성경해석 원리일 뿐만 아니라 그의 변증신학에서도 사용되는 원리이다. 이러한 계시의존 사색은 반틸의 사상을 이어받은 것이다. 이러한 그의 사상에 대해 정승원은 비판적으로 평가한다. 성경을 진리의 궁극적인 근원으로 보고, 모든 진리의 궁극적인 참조점으로 삼는 면에서는 일치하나, 반틸은 일반은총을 좀 더 적극적으로 평가하나 정암은 부정적으로 평가하며,<sup>671)</sup> 성경을 초월주의로 이해한다.

박윤선은 성경을 성경으로 해석하면서 한국교회에서 유행하던 알레고리를 피하고자 노력하였다. 성경 전체의 가르침에 대한 교훈과 함께, 좀 더 분명한 의미를 가지고 있는 구절을 가지고 덜 분명하고 난해한 구절을 해석하는 해석 방법을 사용하면서 박윤선 목사는 알레고리의 문제점을 인식하였다.

하나님의 말씀은 그리스도 중심의 것이니 만큼 해석자는 그 본문이 그리스도로 더불어 어떻게 관계된 것을 찾도록 힘써야 한다. 이 점에서 우리는 諷諭濫用을 피하여야 한다. 갈 4장에서 역사적 사건을 가지고 풍유로 해석한 일이 있으나 그것은 영감된 풍유적 해석이

665) Ibid., 26-27.

666) Ibid., 27.

667) 박윤선, 『성경신학』 (영음사, 1976), 15.

668) 박 윤선, “우리의 성경,” 『신학지남』 34권 2호 (1967.6), 11, 12.

669) Ibid., 11.

670) Ibid., 13.

671) 정승원, “박윤선의 변증학교찰 - 계시의존사색을 중심으로,” 신학정론(2005.6)

니 만큼 특수 취급되어야 한다. 해석자는 성경에 기록된 역사를 원칙상 풍유로 간주해서는 안 된다. 해석가는 깊은 뜻을 찾아보려고 풍유해석을 방법으로 한다. 그러나 그것은 과오를 범하는 것이다. 해석자가 그 현재에서 깨닫지 못하는 말씀이 있으면 그것을 그냥 모를 것에 둬서 합당하다. 그것은 그 개인에게만 준 것이 아니고 모든 시대의 교회에 준 까닭이다. 그 자신이 그 때에 찾지 못하는 깊은 뜻을 후대에 찾게 될 것이다.<sup>672)</sup>

박윤선은 알레고리를 피하고자 하였지만, 자신도 그러한 것들을 완전히 극복하지는 못하였다. 서영일 교수가 지적하는 바와 같이 그도 자신의 주석 여러 곳에서 알레고리를 사용하고 있다.<sup>673)</sup> 요한복음 21장11절(시몬 베드로가 올라가서 그물을 육지에 끌어올리니 가득히 찬 큰 고기가 일백 쉰 세라 이 같은 많은 고물이 찢어지지 아니하였더라.)에 대한 주석에서 알레고리의 사례가 드러난다. 그는 153이란 숫자가 하나님의 교회를 상징한다는 영적인 해석을 비판하고 이 153은 많은 고기가 잡혔다는 것을 나타낼 뿐이라고 한다. 그리고 나서 “그물이 찢어지지 않은 것”도 일종의 이적이었는데, 그것은 하나님께서 교회 안에 있는 자들을 보호하심을 상징한다(Godet)”고 덧붙였다. 고기가 교회가 아니라면 그물이 찢어지지 않는 것이 어떻게 교회를 보호하는 것이 될 수 있는가? 이러한 해석은 요21:4절도 헝스텐베르그를 인용하여 영적인 해석을 하고 있다. 박윤선목사는 유명한 주석가들의 해석은 알레고리가 아니라고 보았는지 궁금하다.

그는 요한복음 2장 10절의 “가장 좋은 포도주”를 그리스도로 인한 구원의 기쁨이라고 영해하며, 누가복음 10장 선한 사마리아 비유에서 기름과 포도주가 “상한 심령에 대한 유일한 치료제”인 복음을 “비유로” 가리킨다고 하였다. 이러한 영해를 레위기 주석에서도 여러 곳에서 나타난다. 이와 같이 정암은 알레고리를 비판하고 피하고자 하였으나, 주석의 여러 곳에서 그러한 해석을 하고 있다.

박윤선 목사는 성경 주석을 하면서 비평적인 문제를 거의 다루지 않았는데, 이것이 부족한 점으로 지적되기도 한다. 그는 이와 같이 비평적인 학자들의 견해를 비평하는 경우는 많지 않으나, 비평적인 학자들의 견해가 자신의 견해를 지지해 줄 때는 인용한다.

학자들의 학설을 인용할 때에 어떤 문구에서는 혹시 신학의 처지가 다른 주석가들에게서 인용한 바가 있다. 그것은 그들의 신학 사상 체계를 받는다는 의미가 아니고, 다만 신학사상이 정통이 아닌 그들까지도 별 수 없이 그 문구 해석에서는 우리와 일치한다는 것을 드러내는 것뿐이다. 그들의 의견을 인용할 때에 그 신학 처지가 정통적이 아닌 사실을 지면 관계로 매번 비판하지 않았으니, 독자들은 이 점을 양해하기 바란다.<sup>674)</sup>

반면에 박윤선 목사는 로마서 주석에서는 바르트와 브루너의 주석을 비판하면서 주석하였다. 그는 웨스트민스터 신학에서 공부할 때 반틸을 통해 바르트의 로마서 주석과 함

672) 박윤선, “성경해석방법론,” 『과수꾼』 62 (1957, 4-5), 8.

673) 서영일, 『박윤선의 개혁신학연구』, 251-255.

674)

게 그의 가르침의 위험을 알았던 것 같다. 박윤선은 바르트의 로마서 주석을 상당히 소중하게 여겼던 것 같다. 그가 북한에서 남한으로 피난 올 때 가지고 온 것이 바로 바르트의 로마서 주석이었다. 그리고 그는 이 책을 읽고 자신의 로마서 주석을 쓰면서 자신의 주석 여러 곳에서 바르트 주석의 문제점들을 지적하고 있다.

그러나 그 이외의 주석에서는 별로 비평적인 문제를 다루지 않는다. 하비 칸은 이미 1968년에 글을 쓰면서 이 문제를 지적하였다.

그는 충분히 훈련을 받지 못한 교회 지도자들이나 신학적 지식이 박약한 목회자들을 우선 염두에 두고 글을 쓰기 때문에, 그의 주석들을 보면 고등비평의 문제들이나 서론적인 문제들에 대해서는 거의 지면을 할애하지 않고 있다.<sup>675)</sup>

그는 요한계시록에 대한 주석을 여러 번 개정하면서도 이 책 자체에 대한 서론은 초판부터 마지막 개정판까지 거의 변화가 없이 간략한 내용만을 소개하는 것으로 그치고 있다.

박 윤선 목사는 자신의 주석들을 쓰면서 칼빈주의자들을 주석을 참고하였다. 그의 주석에는 워필드(B. Warfield), 핫지(C. Hodge), 보스(G. Vos), 카이퍼(A. Kuyper), 크로와이데, 바빙크(H. Bavinck), 리텔보스, 스킬더(H. Skilder) 등의 이름이 계속해서 반복되어 나온다.<sup>676)</sup> 특히 그의 신약 주석에서 화란신학자들의 이름이 상당히 많이 거론되고 있다. 그의 “신약주석 전질에서 학자 및 주석가들의 이름은 성경본문 해석과 관련하여 총 2888회 언급되었다.”<sup>677)</sup> 그 중에서 가장 많이 인용된 인물을 칼빈으로 221회로 전체의 7.7%를 차지한다. 그리고 화란신학자들의 언급횟수는 총 834회로서 전체의 28.9%에 달한다. 칼빈을 제외한 다른 나라 학자들(1833회)과 화란 학자들(834회)의 언급 비율은 1:0.45가 된다. 네덜란드 한 나라의 비율이 전체 인용의 거의 반을 차지한다는 것은 박윤선 목사의 신학에 있어서 화란신학은 그만큼 비중이 크다는 것을 선명하게 보여주고 있다. 요한계시록에서는 전체의 인용의 47%, 히브리서 공동서신과 공관복음에서는 31%를 차지하여 화란신학자에 대한 높은 의존도를 나타내고 있다. 반면에 인용횟수가 가장 적은 것은 로마서로 19%이고, 다음으로 고린도전후서는 21%를 차지한다. 그가 인용한 학자들 가운데 보스와 바빙크 스킬더가 많이 인용되고 있다. 결국은 그가 이러한 학자들의 견해를 가장 많이 수용한다는 것을 알 수 있다. 그는 이러한 화란 학자들의 견해를 대부분 긍정적으로 인용하나, 위에서 살펴본 바와 같이 리텔보스의 경우에 성경관에서는 비판적으로 수용한다.

## 2. 박 윤선 목사의 성경신학과 언약신학에 대한 이해

박 윤선 목사는 성경 신학이 주경신학의 한 부분이므로, 주경학적으로 진행하면서 동시에 계시사를 연구해야 한다고 보았다. “계시사적 연구란 것은 성경의 어떤 부분을 성경

675) Conn, "Studies in the Theology(IV)," 139. 서영일, 257에서 재인용.

676) 박영희, “한국의 주경신학과 박윤선 주석의 의의,” 『박윤선의 생애와 사상』, 362.

677) 장 해경, “정암신학의 배경으로서의 화란신학,”

전체에 비추어 해석하고, 그 역사적인 위치를 중대시하는 것이다.”<sup>678)</sup> 그는 자신의 성경신학을 보스(G. Vos)의 『성경신학』과 리델보스(H. Ridderbos)의 『바울과 예수』(Paulus en Jezus)와 『천국의 음』(De Komst Van Het Koninkrijk), 『예수의 자기 은익과 자기 계시』(Zelfopenbaring En Zelfverbarung)을 많이 인용한 편저의 성격을 가진 책이라고 밝힌다.

그는 자신의 성경신학에서 신구약의 통일성의 문제를 계약론에서 다루고 있다.<sup>679)</sup> 그가 성경신학이 계시사를 연구해야 한다고 했는데, 신구약의 통일성의 토대인 계약론을 계시사의 관점에서 어떻게 다루는지를 살펴보고자 한다. 그의 계약론에서 눈에 띄는 것은 성경에서도 언약이란 용어를 사용하고 일반적으로 학자들도 언약이란 용어를 많이 사용하는데 그는 언약이 아니라 계약이란 용어를 사용한다.<sup>680)</sup> 그가 언약이란 용어 대신에 계약이란 용어를 사용하는 이유를 바빙크를 인용하여 기독교가 계약 성격을 가진다는 것을 통해 간접적으로 밝히고 있다.

이성적(理性的) 또는 도덕적 실존들 가운데 모든 고차원적 생활은 계약의 형태로 나아간다 --- 사랑과 우애와 혼인과 기타 모든 사회적 공동 관계와 산업과 예술은 결국 계약의 근거 위에 성립되는 것이다. 다시 말하면, 그것들은 서로 신뢰감과 여러 가지 도덕적인 또는 일반적으로 알려진 의무관념에서 성립되는 것이다. 그러므로 인간의 가장 고상하고 가장 부유한 생활 곧 종교라는 것이 계약 성격을 가질 때에 놀랄 일이 아니다.<sup>681)</sup>

박윤선 목사가 베리트를 “계약”이라고 번역한 것은 베리트가 인간 차원의 계약과 같다는 것이 아니라 인간은 말을 지키지 않음에 반하여 하나님은 약속하신 말씀은 항상 지키신다는 것을 나타내기 위한 것으로 이해되어야 할 것이다.<sup>682)</sup> 그렇지만 이에 대한 분명한 설명 없이 계약이란 용어를 사용할 때, 독자들의 약간의 혼란은 불가피한 것 같다.

박윤선 목사가 계약론을 구약신약에서 다루지 않고 신약신학에서 다루고 있는데, 이에 대해 유 영기교수는 “물론 이것은 그가 구약학자가 아니고 신약학자인 것을 보여준다고 말할 수 있다”고 하였다.<sup>683)</sup> 그는 이미 1964년에 간행된 이사야 주석에서 55:3의 “영원한 언약”에 대해 은혜계약, 곧 그리스도 안에서 구원받도록 하시는 계약의 이름으로, 아브라함에게 세우시고, 모세로 말미암아 확고히 하였고, 다윗에게 예언되었다고 하였다. 반면에 1968년에 발행된 창세기 출애굽기 주석에서는 언약을 언급한 구절들에 대한 자세한 주석

678) 박윤선, 『성경신학』, 3.

679) Ibid., 131-141.

680) 물론 그는 자신의 성경신학에서 언약과 성약이란 용어도 사용한다. 그는 아브라함에게 하신 계시의 내용을 설명하면서 “이 언약은 다른 장에서도 다시 관찰된다. 이 언약에 포함된 ---”이라고 한다.<sup>(88)</sup> 그는 번제에 대해 설명하면서 “바빙크는 말하기를, ‘그리스도 안에서 모든 성약이 아멘 되었다.’라고 하였다”고 하였다.<sup>(99)</sup>

681) Ibid., 133.

682) 유영기, “계약신학적 입장에서 본 박윤선 신학.” 153.

683) Ibid., 153.

이 없다. 이에 대해 유 교수는 “정암의 계약사상은 구약에 나타난 계약이 신약에서 어떻게 성취되었느냐에 강조점이 있다기보다는 신약의 계약은 이미 구약에 나타난 계약들 안에 약속되어진 약속의 성취로서 하나님의 신실성을 보여준다는 점을 강조하는데 있다 하겠다”고 하고, “그의 계약사상의 출발은 구약에서가 아니라 신약에서라고 말할 수 있겠다”고 하였다.<sup>684)</sup>

이러한 설명은 그가 계약론에 관한 전체적인 설명을 신약 신약의 시작부분에서 설명하고 있고, 바로 “마1:1에 “아브라함과 다윗의 자손 예수 그리스도의 세계”라고 하였으니, 이는 하나님께서 그리스도를 보내시마고 약속하신대로 이루어 주셨다는 의미이다”라고 하는 서술에서도 어느 정도의 타당성이 있다.<sup>685)</sup> 그러나 “그의 계약사상의 출발은 구약에서가 아니라 신약에서라고 말할 수 있겠다”는 결론은 박 윤선 목사의 성경 신학을 검토해 보면 약간은 무리라고 여겨진다.

박 윤선 목사는 계시사를 연구하며 계시의존적인 사색을 한다는 의미에서, 구약성경 신학을 기원론에서 창조에 대해 설명한 후에 원시 시대의 계시, 홍수 이전 시대의 계시와 노아 시대의 계시, 선민국가의 기본 계시, 선민국가의 조직과 관련된 계시, 예언시대의 계시를 다루는데, 이러한 부분에서 계약이 중요한 위치를 차지하고 있다.

그는 원시시대의 계시에서는 행위 계약과 은혜언약을 다루고 있다. 원시 시대의 계시에서 먼저 구속운동 이전 계시를 다룬 후에, 최초의 구속 계시를 다루는데, 이것이 바로 행위 계약이다. “행위계약(창2:17)에서 하나님은 그 때에 아담에게 단 한 가지 계명(선악과를 먹지 말라는 계명)만을 주시고, 그가 그것을 어길 때에는 죽음에 이르도록 규정하셨다.”<sup>686)</sup> 아담이 인류의 대표로 참여한 행위언약(호6:7)에서 하나님께서는 창조하신 인류를 처우하심에서 언약의 원리로 일관하신다. 그런데 아담이 언약을 어기는 한 행위 계약에 의해서는 죽을 수 밖에 없었다. 진노 중에라도 긍휼을 기억하시는 하나님은 “창3:15절에 계시된 대로 다른 계약, 곧 은혜 계약에 의해서 인류의 구원을 약속하신 것이다.”<sup>687)</sup> 하나님께서는 죄인들의 죄를 벌 하시면서도 그리스도로 말미암아 그들에게 영생을 약속하신 것이다. 아담 하와에 대한 “구원 계약(창3:15)”은 사람에게 마귀를 이기심을 약속하심인데, 마귀를 이김이 바로 구원이다.(요12:31; 롬16:20). “여인의 후손”은 직접적으로가 아니라 간접적으로 택한 백성의 대표자 격인 메시아를 포함적으로 의미한다. 특히 “여인의 후손은 네 머리를 상하게 할 것이요”라는 말은 “그리스도 안에 있는 신자들이 죄와 마귀를 이김으로 구원얻을 것을 의미한다.”<sup>688)</sup> 그는 최초의 구속계시를 설명하면서 율법에 순종하는 조건으로 맺어진 행위계약을 파괴함으로 주어진 은혜계약을 상세하게 설명하고 있다. 그러므로 박 윤선 목사는 창조에 이어 구속계시인 은혜언약을 설명하고 있다.

박 윤선 목사는 다음으로 “홍수 이전 계시와 노아 시대의 계시”의 “홍수 심판”에서

684) Ibidl, 154.

685) Ibid., 131.

686) Ibid., 71.

687) Ibid., 71.

688) Ibid., 73.

“하나님의 자비”를 “자연 계약”으로 설명한다. 하나님께서 홍수 후에 자연계를 다시는 홍수로 멸망시키지 않으시리라는 자연 계약을 설정하셨다. 자연계약은 1) 은혜 계약의 진실성을 보장하고 2) 이 계약에 의해 은혜 계약의 대상이 준비되며 3) 은혜언약을 통해 완성되고 4) 은혜 언약의 모형이 된다.<sup>689)</sup>

그는 이렇게 자연 계약을 설명하고 난 후에 하나님의 계약의 필요성과 계약의 성격을 설명한다. 하나님께서 인간을 상대로 계약의 제도는 1) 우리가 하나님의 진실성을 믿도록 하려는 것이므로 필요하고 2) 하나님이 인류를 취급하심에 있어서 모든 시대의 모든 사람들을 상대하시므로 먼 장래와 관계된 일들도 약속하시게 되므로 필요하고 3) 사람들의 종교 윤리적 인격을 시험해 보는 제도로서 필요하다.<sup>690)</sup> 하나님의 계약의 성격은 1) 계약(혹은 언약)을 나타내는 베리트는 “쪼갬다”는 의미를 가진 빠라에서 유래하여, “이것은 고대 근동지방에서 계약을 맺을 때 짐승을 죽여서 쪼개어 양쪽으로 나누어 놓음을 생각한 말이다.(창15:10). 이 풍속은 그 계약자들이 위반할 때는 짐승처럼 쪼갬이 된다는 의미였다.” 2) 계약은 하나님의 단독 역사의 성격을 잘 보여준다. 이 말은 무인격한 존재와도 관련될 정도로 상대방의 의사와 관계없이 맺어지는 것으로 하나님은 인간을 상대로 계약하실 때 “독자적인 주권”으로 임하셨다.(창15:8-11) 하나님이 생명으로 이를 서약하신 것이다.(창22:16; 신32:40) 하나님의 계약은 하나님의 단독사역이므로 베리트를 70인역에서 동등관계를 나타내는 신테케가 아닌 일방적 관계를 나타내는 디아테케로 번역하였다. 정암은 자연 계약을 설명하면서 언약의 일반적인 특성과 성격에 대해서도 논하고 있다. 그리고 이 곳에서 아브라함의 언약이 나타나 있는 본문들을 사용하고 있다.

박 윤선 목사는 바로 이어 “선민국가의 기본계시”의 계시내용에서 아브라함의 언약을 설명한다. 여기서 그는 언약이란 용어를 사용한다. 아브라함의 언약은 창12:2-3절에 있는데, “너로 큰 민족을 이루게 하시고”란 말씀과 “땅의 모든 민족이 너를 인하여 복을 얻을 것이다”라는 말씀이다. 큰 민족은 큰 나라를 의미하는데, 그 후에 이루어질 육적 이스라엘로 표현될 신정국가를 말하고, 궁극적으로 메시아를 중심한 영적 국가를 가리킨다. 그리고 그 왕국에서 사람들이 받을 복은 속죄로 말미암는 구원의 축복으로 영적인 성격을 가진 것이다. “너로 인하여”라는 말은 창22:18에서 “네 씨로 말미암아”로 좀 더 자세히 밝혀지는데, 여기 “씨”란 말은 자손을 의미하면서 한 사람 곧 메시아를 가리켰다.(갈3:19)<sup>691)</sup> 이와 같이 아브라함의 언약은 메시아를 통한 구속언약이자 은혜 언약이다.

그는 계속해서 모세의 시내산 계약과 다윗 계약을 설명한다.<sup>692)</sup> 시내산 계약도 아브라함 계약의 내용을 포함하고, 그 계약의 연속임을 암시한다. 아브라함 계약도 왕국 계약인데, 시내산 계약도 국가를 성립시키는 율법을 통해 왕국과 관련되어 있고, 제물의 피로 속죄받는 제도를 가지고 있다. 그는 시내산 계약이 은혜계약(재래의 아브라함 계약)을 거스

689) Ibid., 81.

690) Ibid., 82.

691) Ibid., 88.

692) 정암은 앞부분에서 아브라함 언약이란 용어를 사용하다가 시내산 계약이라고 용어를 바꾸어 사용한다.

르지 않아서(갈3:16) 계약은 모두 단일 내용으로 내려온다고 지적한다. 그리고 다윗 계약도 왕국을 중심으로 하고 있고(삼하7:13-16; 시2:7; 시110편) 특히 왕국 시대 예언자들은 위의 계약에 포함된 메시아 왕국과 메시아로 말미암은 속죄제도에 대해 많이 예언했는데, 이사야 53장이 그러하다.<sup>693)</sup> 이와 같이 박 윤선 목사는 아브라함, 모세, 다윗으로 이어지는 계약은 근본적으로 동일하게 메시아 왕국 계약이자 메시아를 통한 속죄의 은혜 계약이라고 지적한다. 그리고 이러한 왕국에 대한 약속은 예수의 초림과 그의 복음운동으로 이루어졌다고 하면서 왕국 성취가 연기되었다고 주장하는 세대주의를 비판한다.<sup>694)</sup> 지금까지 살펴본 바와 같이 그는 구약의 계약이 신약의 예수에 의해 성취되었다는 점을 구약신약부분에서도 강조하나, 그의 계약신약은 이미 아담, 노아, 아브라함, 모세, 그리고 다윗의 계시사의 흐름 속에서 분명하게 설명되면서 구약에서 분명한 시작을 가지고 있다. 그러므로 그의 언약신학이 신약에서 시작된다는 주장은 재고되어야 하겠다. 그리고 그는 바로 계약신학을 중심으로 신구약의 통일성을 분명하게 강조하고 있다.

### 3. 박 윤선 목사의 성령론

박 윤선 목사의 성령론에 대해 전통적인 개혁주의 성령론과 다르다는 주장이 제기되는 두 부분이 있다. 첫째 차 영배 교수가 주장하였고, 김 영한 교수가 수용한 입장이다. 박 윤선 목사가 처음에는 개혁주의의 전통적인 입장에 따라 성령은사중지론을 주장하였으나, 차영배 교수의 영향을 받아 은사중지론에 대한 입장을 완화시켜 은사지속론을 수용하였다고 주장한다. 차영배 교수는 『박윤선 신학과 한국신학』의 권두원에서 다음과 같이 말하고 있다. “같은 해(1980년)의 초여름에 저의 연구실로 친히 오셔서 성령론 특히 오순절 성령 강림에 관한 토론이 있었습니다. 그 주제는 사도행전 8장이었는데 오순절에 성령이 단회적으로 강림하였다면 사마리아인들에게 또다시 성령이 임했다는 표현이 의인간적인 표현이 아니라는 것, 따라서 실제로 임했다는 것, 이후부터는 성령론을 차교수가 알아서 하라는 것이었습니다. 평양신학교의 성령론이 전통적으로 이어지는 순간이었습니다.”<sup>695)</sup> 김 영한 교수는 이러한 증언을 근거로 신학적으로 차 영배교수의 영향을 받아 마침내 1980년 이래 박윤선 목사의 성령론이 확실히 바뀌게 되었다고 보았다.<sup>696)</sup> “심산이 피력한 성령의 현재적 역사에 대한 뜨거운 신학적 증언은 차츰 박윤선 박사의 입장을 은사지속론에 대하여 열도록 만들었다. 그리하여 노년의 박윤선 박사는 성령론에 관해서만은 심산의 은사지속론을 수용하기에 이르렀다.”<sup>697)</sup> 그리고 김명혁교수도 『한국교회의 쟁점 진단』 제5장에서 박윤선 목사님이 성령의 사역을 포괄적으로 인정하여 성령은사론을 인정한다고 말하고 있다.<sup>698)</sup>

<sup>693)</sup> Ibid., 89.

<sup>694)</sup> Ibid., 89-90.

<sup>695)</sup> 기독교학술원, 『박윤선 신학과 한국신학』 1993, 권두원, p.5.

<sup>696)</sup> 김영한, “개혁신학의 성령론”, 『성경과 신학』 20권(1996), 655.

<sup>697)</sup> 김영한, “심산 차영배 교수의 성역 40주년과 신학,” 기독교신문 1999. 12. 22.

<sup>698)</sup> 김명혁, 『한국교회의 쟁점 진단』 (규장, 1998), 153.

둘째 배본철교수는 차영배 교수가 중생과 성령세례를 구분하는 입장을 가지고 있었는데, 정암이 차교수의 영향을 받아 1978년부터는 그러한 입장에 동조했다는 것이다. 정암은 웨스트민스터 신학교로 유학을 가기 전에는 중생과 성령세례를 구분하는 입장에서 있었으나, “웨스트민스터신학교에 유학하게 됨으로 워필드(Warfield)나 개핀(Gaffin) 등의 정통 개혁주의 성령론의 영향을 받게 되어, 중생과 성령세례의 동시성을 강조하는 경향으로 기울어졌다. 그가 귀국해서도 총신대학교에 교수 및 학장으로 있을 때 1977년까지는 이같은 입장에 서있었다고 한다. 그러나 박윤선은 1978년부터 차영배와의 논의를 통해 성령세례론에 변화를 보이게 되어, 마침내 1980년에는 그가 원래부터 지니고 있던 중생과 성령세례를 구분하는 입장으로 돌아오게 되었다는 것이다. 그래서 박윤선은 자신이 저술한 주석의 특정 내용을 변화된 해석학적 입장에서 삭제하거나 수정했다. 그후 박윤선이 총신을 떠나 합동신학교로 옮기고부터는 계속 자신의 변화된 입장을 고수하였다고 한다.”<sup>699)</sup> 차영배 교수는 분명하게 중생과 성령세례를 분명하게 구분하고 있다.<sup>700)</sup>

이화영 목사도 정암이 차영배의 영향을 받아 성령세례절충론자가 되었다고 주장한다. 박윤선 박사는 초기에는 화란의 개혁파신학자들의 영향을 받아서 성령세례단회론을 주장했지만 나중에는 성령세례절충론으로 입장을 바꾸었다는 것이다. 박윤선은 처음에 카이퍼의 견해를 수용하여 오순절 성령강림의 단회성을 주장하여 ““비유하자면 수도의 설비와 같은 것이니 이 설비에 있어서 중요한 원 파이프를 통해 물이 내려온 다음에는 그 내려온 물이 모든 부속 파이프를 통하여 고요히 공급되는 것과 같다. 오순절에 강림하신 성신이 모든 시대를 통하여 오늘까지 역사하신다”고 주석하였다.”<sup>701)</sup> 이러한 주장은 그의 유작인 개혁주의 교리학에도 그대로 실려 있다.<sup>702)</sup> 그러나 그의 후기 사도행전 주석에서 중생과 성령세례를 구분하였다는 것이다.

그러면 박윤선 목사는 자신의 주석에서 어떤 입장을 취하였는가? 먼저 성령세례와 중생의 관계를 살펴보자. 정암은 사도행전 1장 5절에 대한 주석에서 “성령세례”는 오순절에 내릴 성령의 은혜라고 말한다. 이 구절은 세례 요한이 물세례의 직책을 수행한 것처럼, 예수 그리스도께서는 성령으로 세례를 주신다는 의미를 가지고 있는데, 그것의 그의 직책상 불가결한 것임을 내포한다는 것이다. 그리스도께서 인간에게 성령을 주시는 그 역사를 가리켜 성령으로 세례주신다고 말하는 이유는 1) 성령의 물붓듯 풍성히 부어주시실 것을 의미하며(롬5:5) 2) 성령세례는 영적이어서 인간의 심령을 새롭게 하시는 것을 가리키고(요3:5; 고전6:11; 딤후3:5) 3) 신자가 믿음으로 그리스도와 연합하는 것을 가리킨다(고전12:3). 그리스도와 함께 죽고 또한 함께 살게 되는 관계가 성령으로 말미암아 성립된다.(롬6:3-4) 사람이 성령으로 말미암아 중생할 때에 그리스도와 연합하게 된다. 정암은 머레이의 견해를 인용하여 “세례가 죄를 씻음(중생)과 그리스도와 신자의 연합을 상징한다”고 말한다. 그는 성령세례 받는 방법에 대해 1) 성령의 오심은 하나님의 주권에 속하며(요3:7-8) 2) 신자로

699) 배본철, 『한국교회의 성령세례에 대한 역사적 이해』(서울신학대학원 박사학위논문, 2001), 90.

700) 차영배, 『오순절 성령강림의 단회성과 영속성』(총신대학 신학대학원, 1983), 57-60.

701) 이 화영, 『이것이 성령세례다』(크리스찬서적, 2001), 21.

702) 박윤선, 『개혁주의 교리학』(영음사, 2003), 312.

서는 겸손한 마음으로 기도하므로 성령을 받게 되고(눅11:13) 3) 그리고 하나님을 순종하는 자에게 성령의 은혜가 임한다(행5:32)고 설명한다.<sup>703)</sup> 정암은 2)번에서 성령세례는 영적 이어서 인간의 심령을 새롭게 하는 것을 가리키는 데 이것이 바로 중생이다. 그리고 그는 이어서 중생할 때 그리스도와 연합된다고 말한다. 그리고 머레이의 견해를 인용하여 (물) 세례가 죄를 씻음(중생)과 그리스도와 신자의 연합을 상징한다고 말한다. 그러므로 성령세례는 죄를 씻음인 중생과 그리스도와 신자의 연합을 나타내므로 정암은 성령세례가 중생이라고 말한다.<sup>704)</sup> 그는 고전 12장 13절에서 “다 한 성령으로 세례를 받아”에 대해 ‘진정한 세례에는 성령의 역사가 동반하시나니, 이런 의미에서 예수님도 “물과 성령으로 나지 아니하면 하나님 나라에 들어갈 수 없느니라”고 하였다(요3:5)”고 하여 중생과 성령세례를 동일시한다.<sup>705)</sup>

박윤선 목사는 사도행전 8장 17절에 대한 주석에서 중생과 성령세례를 구분하고 있다. “성령을 받는지라”는 구절에서 대해 “이것은 거듭나서 예수 그리스도를 믿는 자(중생한 자)가 또 성령의 특수한 은혜를 받음에 대하여 말한다”고 해석한다. “토레이(R. A. Torray)는 말하기를 “행 1:4의 “약속”이란 것이 그 다음 절의 “성령세례(성령의 특수은사)” 주실 것을 의미했는데, 행 2:39에는 그 약속을 “너희와 너희 자녀와 모든 면대 사람 곧 주 우리 하나님이 얼마든지 부르시는 자들에게 하신 것이라”고 하였다. 그러므로 오늘 우리 신자들도 “성령의 세례”를 받을 수 있다.”고 하였다. 이것은 바른 해석이다. 그리고 그는 성령의 세례를 받으려는 자에게 다음과 같은 주의사항 몇 가지를 말했다. 곧, 성령의 세례를 받으려면 (1) 예수 그리스도의 죽으신 사실 위에 신뢰하고 안식할 것, (2) 자기의 모든 알려진 죄를 버릴 것, (3) 죄에 대한 공고백을 할 것, (4) 하나님께 헌신할 것, (5) 성령받기를 기구할 것, (6) 신앙을 가질 것 등이다.”<sup>706)</sup> 박윤선 목사는 이곳에서는 중생과 성령세례를 분명하게 구분하고 있다.

박윤선 박사는 사도행전 19장 1-7절 주석에서 예수님을 알고 있는 제자들이 성령세례로 인도받았다고 말며 중생과 성령세례를 구분한다.

“어떤 제자들”은 기독교신자들이면서 예수님에 대한 지식이 빈약한 자들을 가리킨다. 이들이 “우리는 성령이 있음을 듣지도 못하였다”고 말한 것은 성령의 은사들(카리스마타)이 신약적으로 특수하게 임하는 것을 모른다는 뜻이다. 그러나 이들이 유대인이니 성령을 몰랐을 리는 없다(Calvin). --- 여기서 바울이 세례를 문제로 그들을 접촉한 이유는 그들을 성령세례로 인도하려는 까닭이다. --- 성령이 임하여 방언을 하게 되었다 --- 오늘날도 살아계신 하나님께서 필요하시다면 방언을 주실 수 있다.”<sup>707)</sup> 박윤선 목사님은 어떤 곳에서

703) 박윤선, 『사도행전주석』, 42.

704) 그런데 성령세례를 받는 방법에서 “신자로서는 겸손한 마음으로 기도하므로 성령을 받게 되고”라고 말하는데, 그러면 이미 믿는 신자가 기도하여 성령받는 것이 성령세례를 받는다는 것이라는 말인지 뜻이 모호하다. 누가복음 11장 3절에서 말하는 바와 같이 믿는 자가 기도하여 성령을 받으면, 중생할 때 성령받는 성령세례와는 구분되는 것인가? 아니면 이 사람은 아직 중생하지 못한 사람인가? 의문이 간다.

705) 박윤선, 『고린도전후서』, 179.

706) 박윤선, 『사도행전주석』 (영음사, 1980), 198.

는 중생과 성령세례를 일치하는 것으로 보고 어떤 곳에서는 양자는 구분하는 입장을 취하고 있다.<sup>708)</sup>

오순절 성령강림의 단회성에 대하여 정암은 사도행전 2장에서 단회성의 측면과 연속성의 측면이 있는 것으로 설명한다. “오순절에 성령이 임하신 것은 영구한 교회를 위해 하나님께서 약속 성취의 문을 여셨다고 할 수 있다. 이런 의미에서 오순절 사건은 단회의 사건이다.” 오순절 성령강림은 그리스도의 구속사역의 적용으로 교회의 출발이란 계시사의 측면에서는 단회적이다. 그러나 “성령 역사의 놀라운 성격이 오순절의 사건에 국한되었다고 말할 수 없는 것이다. 성령은 옛날이나 지금이나 같은 성령이시니 지금도 놀라운 성격(이) 있는 초자연적 역사를 하신다. 이 점에 있어서는 오순절 성령강림이 단회성을 지녔다고 할 수 없다”고 한다. “다만 그 때에 사도들이 받은 성령의 은사의 권위가 후대인에게 계승되는 것은 아니다”<sup>709)</sup>라고 하였다.

정암은 “방언에 대하여”라는 특주에서 계시시대와 교회시대를 구분하여, 계시시대에는 표준적인 이적과 계시가 있었던데 반해, 교회시대에는 사도적 증표를 보여주는 이적은 없지만, 특별섭리는 있다고 한다. 신유와 방언의 은사에 대해 오늘날도 그러한 의사가 있지만 사도시대의 표준적인 것이 아니라 특별 섭리에 의한 것이 있음을 인정한다.<sup>710)</sup> 그러므로 정암은 은사중지론보다는 은사의 역할을 인정하는 입장에서 서 있다. 정암은 사도행전 19장 6절 주석에서 “오늘날도 살아계신 하나님께서 필요하다면 어떤 사람에게 방언의 은사를 주실 수 있다”고 하였다.<sup>711)</sup> 그리고 고린도전서 12장 8-10절에 대한 주석에서도 성령 은사의 지속성을 인정한다.<sup>712)</sup> 박윤선 목사는 차영배 교수의 영향을 받아서 성령론에 대한 그의 입장을 수용한 것으로 보인다. 오순절 성령강림의 구속사적인 단회성과 함께 사역의 지속성을 인정하고 있고, 중생과 성령세례를 구분하며, 성령은사의 지속성을 인정하고 있다.

#### 4. 박 윤선 목사의 칼빈주의 이해

##### 1) 일반은총론

박윤선은 1952년에 과수꾼에 두 번에 걸쳐 칼빈주의에 대하여 기고하였다. 그는 여기서 칼빈주의에 대하여 논하면서 주로 칼빈, 아브라함 카이퍼, 헨리 미터 등의 견해에 의존하고 있다. 그는 칼빈주의의 주요 원리는 예정교리나 하나님의 영광 혹은 인간의 책임 역설이라고 하는 경우도 있으나, 그러한 것들보다는 “하나님의 주권을 중심하는 사색”이라고 정의한다.<sup>713)</sup> 하나님의 주권은 “신자가 어디서나 무엇에서나 하나님의 경륜과 섭리와 의지의 활동을 생각하게 되는 것을 의미한다.”<sup>714)</sup> 그러나 위기신학은 시간과 공간 세계에서 하

707) Ibid., 381.

708) 김 명혁 교수도 박윤선 목사가 이러한 입장을 취하는 것으로 해석한다. 김명혁, 『한국 교회 쟁점 진단』, 134.

709) 박윤선, 『사도행전주석』, 54.

710) Ibid., 60-61.

711) Ibid., 382.

712) 박윤선, 『고린도전후서』, 176.

713) 박윤선, “칼빈주의 (1),” 과수꾼 (1952. 4.), 6.

나님의 적극성있는 계시나 섭리 활동을 인정하지 않는다고 비판한다. 정암은 칼빈주의가 “칼빈 자신의 생애적 사상 체계가 아니고 성경 말씀을 바로 해석한 대로 믿어 나가는 사상체계”라고 설명한다.<sup>715)</sup> 그러므로 칼빈주의에서는 성경 말씀이 “진폭적으로 성신의 감동으로 기록된 것이어서 절대무오류한 것으로 믿어”<sup>716)</sup> 성경을 기준으로 모든 것을 생각하고 해석한다.

칼빈주의의 중요한 특색은 아브라함 카이퍼가 주장한 일반은총을 인정하는 점이다. 아브라함 카이퍼는 구원과 관련된 특수 은혜와 함께 신자와 불신자가 함께 누리는 보통 은총을 주장하였다.<sup>717)</sup> 보통 은총은 죄성을 어느 정도 제어하는 가운데 어느 정도의 질서와 정의를 보존하는 것이다. 카이퍼는 보통 은혜의 적극적 측면으로 하나님께서 인류에게 있는 재능을 어느 정도 발휘하도록 보존하시는 것이라 보았다. 칼빈은 기독교 강요 2권 2장 16절 이하에서 보통은총을 설명한다. “성신께서 신자들에게 교통하시는 은혜는 그들을 성화시키기 위한 것이지만 또 다른 방면에 있어서는 모든 피조물들을 보존시키는 성신의 역사도 있다.” 칼빈은 기독교강요 2권 3장 3절에 불신자에게 나타나는 선이나 덕행은 성품의 부패하지 않은 것을 증명하는 것이 아니라 하나님의 은혜로운 제재가 있음을 증명하는 것이라 하였다.<sup>718)</sup> 정암은 이와 같이 일반은총을 인정하여 칼빈주의 국가들에서 과학이 발전한 사실을 지적하며, 이러한 은총의 영역에 정치도 포함시킨다.

정암은 아브라함 카이퍼의 입장에서 이러한 일반은총의 영역을 인정하지만, 서영일의 분석에 따르면 세상과 사회에 대한 그의 입장은 상당히 비판적이었다. 그는 이 세상을 “장망성, 마취국”이라 부르는 번연의 입장에 동조하기도 하고,<sup>719)</sup> 불교에서 빌어온 “고해”라는 용어도 자주 사용한다.<sup>720)</sup> 그래서 서영일은 “그의 주석을 읽는 사람들은 삶에 대한 칼빈주의적 자세가 그의 머리 속에서만 맴돌았을 뿐 가슴으로 확산되지 못하였다는 인상을 받는다”고 평가한다.<sup>721)</sup>

## 2) 교회와 국가의 문제

박윤선은 교회와 국가의 문제에 대하여 1950년대에 여러 편의 글을 파수꾼에 썼다. “칼빈주의 (1),”(1952.4), “칼빈주의 (2),”(1952.5), “칼빈주의에서 본 기독교인과 국가,”(1952.11), “신자와 문화건설,”(1953.8), “칼빈주의와 정치,”(1953.10) 등을 기고하였다. 이러한 글들은 모두 6.25전쟁이 진행되던 무렵이나 휴전 협정 직후에 서술된 점이 흥미롭다. 그리고 그는 김진홍 목사와 함께 헨리 미터(Henry Meeter)의 『칼빈주의』(*Basic Ideas of Calvinism*)(1959년 제4판)를 번역하였다. 이러한 글들을 통하여 정암은 기본적인

714) Ibid., 6.

715) Ibid., 7.

716) Ibid., 7.

717) Ibid., 10.

718) Ibid., 11.

719) 박윤선, 『요한계시록 주석』(성문사, 1955), 352.

720) 박윤선, “고난의 의미(설교),” 『영생의 원천』, 70.

721) 서영일, 『박윤선의 개혁신학 연구』, 361.

로 칼빈의 정치사상을 수용하였다. 정암은 국가는 일반은총의 영역에 속하므로, 반드시 기독교적일 필요는 없다는 없고, 불신자들이 다스리는 국가도 가능하다고 본다.<sup>722)</sup> 민주주의가 바람직하지만 왕정이나 귀족정치도 반대할 이유가 없으므로, 특정한 정치 형태를 고집할 필요는 없다.<sup>723)</sup> 정암은 교회와 국가의 관계에서 가장 강조하는 것은 교회와 국가를 혼동하지 말고 구별해야 한다는 것이다. 국가는 일반은총의 영역에 속하고 교회는 특별한총의 영역에 속하므로 성별이란 경계선으로 구별되어 있다.<sup>724)</sup> 정치가 종교를 간섭할 때 독일과 일본같이 나라가 망하고 종교가 정치에 간섭할 때 여러 폐단이 생기는데, 칼빈은 신앙의 부패가 온다고 역설하였다. 이와 같이 구별된 영역에서 각자의 임무를 수행해야 한다.

국민들은 로마서 13장의 말씀에 따라 통치자들을 존중하고 복종해야 한다. 그런데 만일에 통치자들이 독재를 할 때는 어떻게 해야 할 것인가? 정암은 다스리는 자들이 크게 잘못할 때에 사절단체나 군중의 불법한 음모와 반란에 반대한다.<sup>725)</sup> 칼빈주의는 지배자가 크게 잘못하는 때에 재하자들은 명랑하게 또는 합법적으로 될 수 있는 한도 안에서 저항하는 것을 인정한다. 그러나 이러한 시도가 실패할 때에는 칼빈주의는 반항보다는 오히려 참는 것을 좋게 여길 것이라는 미터의 견해에 정암도 동조한다.<sup>726)</sup> 그는 “무슨 제도를 변혁하기는 쉬우나 개량되기는 어렵다”는 루터의 말을 인용하면서 “현재의 고난은 지은 죄 때문에 면할 수 없는 것일지도 모른다”고 말한다.<sup>727)</sup> 정암은 독재자에 대해서 무력이나 폭력을 사용하는 저항을 인정하지 않고 하급관리에 의한 합법적인 저항만을 인정한다. 이러한 정암의 입장은 칼빈의 입장과 거의 동일하며, 베자나 나스같은 후기 칼빈주의자들의 무력저항은 인정하지 않는다. 이러한 정암의 입장은 1970년대부터 80년대에 걸쳐 박정희와 전두환 대통령의 독재 정권 하에서도 거의 변하지 않았다. 그는 적어도 독재정권의 합법화 작업에 가담하지는 않았다. 그들의 권위를 합법화시켜주는 조찬기도회에 적극적으로 참여하지는 않았다.<sup>728)</sup> 그러나 정교분리의 입장을 유지하여 국가의 독재적인 통치에 대하여 적극적인 반대를 하지 않았다. 가장 대표적인 사건이 하비 칸의 transformation지 사건이다. 하비 칸은 1986년 여름에 광주 사태 1주년을 기념하는 기도회에 참석해 달라는 자유주의자들의 기도 모임에 참석 여부를 복음주의자들에게 묻는 형식의 질문지를 돌려서 그에 대한 답변을 이 잡지에 기고하려고 하였으나 정암은 하비 칸에게 그러한 설문지를 돌리지 말도록 부탁하였다. 그리고 그러한 요청에 대한 답변으로 칸에게 보낸 편지에서 역시 “사회적인 문제와 정치적인 문제를 구분해야 하며, 기독교 공동체로서 우리는 정부의 도덕적 위치가 어떠한지 이 문제에 직접 개입할 수 없습니다”라고 하였다.<sup>729)</sup> 이러한

722) 박윤선, “칼빈주의 (2)” 「과수꾼」 (1952. 5), 12.

723) 박윤선, “칼빈주의와 정치,” 「과수꾼」 (1953. 10), 10.

724) 박윤선, “칼빈주의에서 본 기독교인과 국가,” 「과수꾼」 23 (1952. 11), 6.

725) 박윤선, “칼빈주의 (2),” 13.

726) Ibid., 14.

727) 박윤선, “칼빈주의에서 본 기독교인과 국가,” 7.

728) 서영일, 『박윤선의 개혁신학 연구』, 359.

729) Ibid., 379에서 재인용.

그의 입장에 대해 하비 칸은 편지를 보내 “제가 보기에 당신의 칼빈 이해에 균형이 좀 더 필요하리라 믿습니다”라고 하였다.<sup>730)</sup> 칸은 칼빈이 단지 기도만 하라고 한 것이 아니라 정부의 후원자로서의 우리가 항거하는 것을 허락하고 있다고 본다는 것이다. 그리고 이후에 오덕교 교수의 증언에 따르면 합동신학교 설교시간에 독재정권에 대한 비판적인 설교를 했다고 하며, 김영재 교수는 이 서신 교환 이후에 “자신의 종래에 견지했던 그 견해나 자세를 반성해서 그랬던 것으로 추정할 수 있다”고 하였다.<sup>731)</sup> 그러나 설사 그런 발언을 했다 하더라도, 그것은 학교 내에서 한 발언으로 끝났을 뿐 공식적인 의사표명으로 나타나지 않았다. 그러므로 정암의 독재적인 정권에 대한 저항의 문제는 정교분리의 입장에 치중하여 소극적인 입장에서 침묵하는 입장에 머문 것으로 보인다.

#### 5. 박윤선 목사의 교회관 - 교회의 분리 문제

교회의 분리 문제에 대해 결국 그는 1980년에 합동신학대학원대학교를 세우는데 동참하고 그 학교 설립에 따라 개혁교단을 세움으로써 장로교회의 분열을 가져왔다. 이러한 분열은 교리적인 관점에서 볼 때 분명한 설득력이 가지기 어려운 일이었다. 교회가 분열할 때에는 적어도 분명한 교리적인 차이가 있어야 할 것이다. 웨스트민스터 신학교가 설립될 때, 그들은 적어도 칼 바르트의 신정통주의에 반대한다는 교리적인 명분이 있었다. 그리고 정암도 자신의 주석에서 교리문제만이 교회 분열을 정당화할 수 있는 유일한 이유임을 설명하고 있다.

교회의 참됨과 거짓됨은 그 교회의 공동고백과 권징 실시 여부로써 구별되고, 그 교회의 성원인 개인 신자들의 사회 생활의 완전 여부는 별도의 문제이다. 만일 누가 교회의 개인 신자들의 결점으로 인하여 교회적 생활을 버리고 물러선다면, 그것은 혹시 “분리” 행위가 되기 쉽다. 그러나 만일 누가 교회의 부패를 경고하며 진리와 의를 증거하다가 교권의 억압으로 축출을 당한다면 그는 “분리”의 죄를 범하는 것이 아니라, 의를 위하여 핍박을 받은 영광을 얻을 뿐이다.<sup>732)</sup>

그는 1979년 비주류측이 분리해 나갔을 때에도 정암은 1980년 신학지남에 “분과의식에 대한 소고”를 기고하여 교회가 분열할 수 있는 세 가지 이유로 1) 칼빈이 로마 가톨릭에서 나온 것 같이 주요한 교리에서 오류를 범할 때 2) 자유주의와 근본주의의 갈등과 같이 교회가 옳은 교리를 가지고 있으나 이를 신실하게 지키지 않을 때, 3) 부당한 이유로써 치리가 정의롭게 행해지지 않을 때라고 말하고 분열이 허용되지 않는 경우로 지방주의와 독선주의 등의 이유를 들고 있다.<sup>733)</sup>

김영재 교수도 교리적이며 신학적인 오류와 그것으로 인한 부패의 경우에 분립의 명분을 인정하나, 도덕적 부패의 경우는 정화의 대상이지 분립의 명분이 인정되지 않는다고 한다. 그리고 합신 교수들도 이를 잘 알고 있었고, 처음부터 교회의 분립을 도모할 의사가 없었으나 교회를 쇄신하고 교권의 지배를 받지 않는 바람직한 교육을 시행하기 원했던 것

730) Ibid., 380에서 재인용.

731) 김영재, 『박윤선』, 216.

732) 박윤선, 『바울서신주석』 (성문사, 1955), 76.

733) 박윤선, “분과 의식구조에 대한 소고,” 『신학지남』 (1980.3), 9. 11.

이 진행되면서 분립의 결과에 이르렀다는 것이다.<sup>734)</sup> 김교수는 한국장로교회들 가운데 분립에서 자유로운 교회가 없을 것이라고 말하고, 분열한 소수그룹은 자신들이 겪은 통상적인 의미의 “분립”을 인정해야 한다고 말한다. 그리고 ‘분립’을 인정하는 것은 분열한 다른 그룹과 역사를 같이하고 있음을 표명함과 동시에 분열의 충분한 이유와 함께 분열한 그룹과 연합을 지향하는 교회임을 시인하는 것이다. 박윤선이 ‘개혁신학교’라는 명분있는 이름을 마다하고 ‘합동신학교’라는 명칭을 선택한 것은 바로 분열을 솔직히 시인하고 연합을 지향한다는 그의 교회관 때문이었다.<sup>735)</sup>

정암이 합동신학대학원 대학교를 세울 때에 도덕적인 명분은 있었을지 모르나 교리적인 명분은 없었다. 그러므로 박윤선의 합동신학대학원 대학교의 설립은 현실교회 정치의 도덕적 타락에 대한 저항의 성격은 있을지 모르나, 개혁주의 입장에서 교리적인 타당성을 인정받기는 어려운 것 같다.

#### 나가는 말

박윤선의 개혁신앙에 대한 재평가를 해 보는 것은 앞으로 좀 더 많은 연구가 진척되어야 할 것으로 보인다. 본고에서 본인이 살펴본 것은 이미 그의 개혁신앙에서 눈에 두드러지게 나타나는 몇 가지 점을 살펴본 것에 불과하다. 첫째로 그의 성경관과 종말론은 평양신학교에서 형성된 것으로 보인다. 이것은 개혁주의라기 보다는 보수주의 내지는 경건주의적인 복음주의의 성격이 강하다고 할 수 있겠다. 물론 성경을 정확무오한 하나님의 말씀으로 믿는 신앙은 한국에 왔던 선교사들이 굳게 견지했던 것으로 프린스턴 구과의 성경관을 이어받은 것이다. 이러한 면에서 정암의 성경관은 개혁주의 전통에서 형성된 것으로 보인다. 그런데 종말론 사상에서는 개혁주의의 주류인 무천년설과는 거리가 있다. 이것은 19세기 후반 미국 사회의 남북전쟁 이후의 염세적인 분위기와 함께 세계 선교에 대한 열망 속에서 발전했던 세대주의적이고 복음주의적인 진영의 세대주의 전천년설 내지는 역사적 전천년설의 영향을 받은 것으로 보인다. 그는 세대주의 전천년설은 반대하나 박형용과 동일하게 역사적 전천년설을 주장하며, 이 점에서는 오히려 위필드의 무천년설을 비판하고 후에는 비트너의 후천년설도 비판하여 개혁주의의 대표적인 학자들을 반대하는 입장에서 있다. 이것이 선교사들의 영향과 함께 한국교회의 강력한 역사적 전천년설의 전통, 그리고 계시록 20장 4-6절에 대한 문자적 해석의 집착의 산물로 보인다.

그는 웨스트민스터 신학교에 대한 2차의 유학과 화란에 대한 유학을 통하여 꾸준히 성경주석에 몰두하였다. 그는 메이첸과 반틸, 그리고 구프린스톤 신학의 핫지와 보스, 위필드 등의 영향과 함께, 화란의 아브라함 카이퍼, 헤르만 바빙크, 리델보스, 스킬더 등의 영향을 받았다. 물론 그는 개혁주의의 근원에 해당하는 칼빈의 주석과 기독교강요도 많이 인용하며 성경을 주석하고 다른 책들을 저술하고 있다.

그러므로 그의 성경주석, 성경신학, 개혁과 교리학 등에 나타나 있는 그의 개혁신학의

<sup>734)</sup> Ibid., 234.

<sup>735)</sup> Ibid., 237.

특성은 구프린스톤 신학과 화란 개혁신학의 영향을 통해 칼빈으로 거슬러 올라가는 특성을 보이고 있다. 정암은 칼빈 연구를 통하여 개혁신학을 이해하는 것이 아니라, 구프린스톤 신학자들과 웨스트민스터 신학교 교수들과 화란 개혁신학자들을 통해 칼빈을 이해하고 있다. 그러므로 그의 성경관에서 성경의 정확무오함을 강조하면서 위필드의 영감론을 중심으로 따르고 있다. 그러한 면에서 성경의 자증성을 강조하지만, 성령의 내증에 대한 강조는 약하다. 물론 그는 3대 칼빈주의자들인 아브라함 카이퍼, 바빙크, 그리고 위필드 3명의 신학을 골고루 소개하고 있다.

정암의 가장 중요한 공헌은 개혁주의 신학을 성경 신학에 접목시킨 것이다. 성경을 해석하는데서 반틸의 계시의존사색의 원리와 함께 성경무오성 교리, 그리고 성경은 성경으로 해석한다는 원리를 묶어서 실질적으로 신구약 성경 전권을 주석한 것은 놀라운 공헌이다. 우리가 조직신학에서 개혁주의 신학을 배워도 그것을 성경 본문에 적용시키는 것은 쉬운 일이 아니다. 더 나아가 그것을 성경 전체에 걸쳐서 그러한 작업을 한다는 것은 너무나 엄청난 작업이다. 그런데 정암은 신구약 성경 전권에 걸쳐 개혁주의 신앙의 원리를 적용시키는 주석작업을 한 것은 한국교회의 수준을 상당히 성장시킨 것이다. 물론 그의 주석에 약간의 알레고리를 적용한 면이 있고, 서양의 비평주의를 제대로 소화하지 못한 단점이 있다 해도, 그가 이룬 공적에 비하면 너무나 작은 것으로 보인다. 그리고 이러한 주석 작업에 화란 개혁주의자들의 주석을 인용하여 미국 일변도를 벗어나 화란 개혁 신학을 소화할 수 있게 한 것도 중요한 공헌이다. 그는 화란의 리텔보스의 연구업적들을 수용하면서, 그의 성경관에서 정통주의 노선에서 벗어난 점을 분명하게 지적한 것은 자신의 개혁주의에 대한 분명한 입장을 견지한 것으로 보인다.

정암의 성령론은 차영배 교수의 영향을 받으면서 오순절 성령강림단회성을 구원사적인 측면에서는 인정하지만, 그 이후에 성령의 사역의 지속성의 측면에서는 반복적인 면을 인정하고 있다. 그는 중생과 성령세례를 구분하고 있으며, 성령의 은사증지론에 대해서는 조심스럽게 현재에도 특별한층으로서의 가능성을 인정하고 있다.

그리고 칼빈주의에서는 아브라함 카이퍼의 입장과 함께 칼빈의 입장에서 일반은총을 적극적으로 인정하여 과학발전에 기여할 것을 주장하고 있지만 그의 세상에 대한 이해는 비판적인 면도 강하다. 그리고 교회와 국가와의 관계에 대해 칼빈의 입장에서 정리하여 독재정권에 대한 합법적인 저항을 인정하지만, 실질적으로 1970년대 이후의 독재정권에 대해서는 분명한 목소리를 내지는 못하였다. 합동신학교 설립은 신학적인 기준에서 볼 때는 명분없는 교회분열을 가져온 측면을 부인하기 어려운 것으로 보인다.

이와같이 정암의 개혁주의에는 미국의 찰스 핫지와 위필드로 이어지는 구프린스톤 신학과 메이첸과 반틸의 웨스트민스터 신학, 그리고 카이퍼와 바빙크를 중심으로 한 화란 개혁신학이 종합되어 나타나고 있다. 그와 동시에 선교사들을 통한 한국교회 복음주의 전통에서 역사적 진천년설을 수용하고 차영배 교수를 통해 성령론에서 오순절교파의 일부 입장 등이 어우러져 있는 것으로 보인다.

## 참고문헌

### 1. 저서

- 기독교학술원, 『박윤선 신학과 한국신학』 1993,  
김 명혁, 『한국교회의 쟁점 진단』. 규장, 1998.  
김 영재. 『박 윤선: 경건과 교회 쇠신을 추구한 신학자』. 살림출판사, 2007.  
김 영환, “개혁신학의 성령론”, <성경과 신학> 20권(1996), 655.  
김 영환, “심산 차영배 교수의 성역 40주년과 신학,” 기독교신문 1999. 12. 22.  
박 윤선. 『개혁주의 교리학』. 영음사, 2003.  
박 윤선. 『사도행전주석』, 영음사, 1980.  
박 윤선, 『성경과 나의 생애』. 영음사, 2005.  
박 윤선, 『성경신학』. 영음사, 1976.  
박 윤선, 『요한계시록 주석』. 고려신학교, 1949.  
배 본철, 『한국교회의 성령세례에 대한 역사적 이해』. 서울신학대학원 박사학위논문, 2001.  
서 영일 『박윤선의 개혁신학 연구』. 장동민역. 한국기독교 역사연구소, 2000.  
이 화영, 『이것이 성령세례다』. 크리스찬서적, 2001.  
차 영배, 『오순절 성령강림의 단회성과 영속성』. 총신대학 신학대학원, 1983.  
합동신학교출판부편. 『박윤선의 생애와 사상』. 합동신학교출판부, 1996.

### 2. 논문

- 권 성수, “박윤선 박사의 성경해석학,” 『박윤선의 생애와 사상』.  
박 영희, “한국의 주경신학과 박윤선 주석의 의의,” 『박윤선의 생애와 사상』,  
박 윤선, “나의 신학과 나의 설교,” 『신학정론』 7집(1986)  
박 윤선, “나의 생애와 신학,” 『신학정론』 13(1985)  
박 윤선, “분과 의식구조에 대한 소고,” 『신학지남』 (1980.3),  
박 윤선 “성경의 권위 - 개혁주의 성경관 논쟁,” 『신학지남』 (1971.3)  
박 윤선, “성경해석방법론,” 『과수꾼』 62 (1957, 4-5),  
박 윤선, “성경해석방법론,” 『신학지남』 32권 2호 (1966. 3)  
박 윤선. “신학연구, 주석, 설교에 바친 생애.” 『신앙계』 (1983년 1월)  
박 윤선, “칼 뵘트의 계시관에 대한 비평,” 『신학지남』 (1937년 9월).  
박 윤선, “칼 뵘트의 성경관에 대한 비평,” 『신학지남』 (1937년 7월).  
박 윤선. “칼빈주의 (1).” 『과수꾼』 (1952.4).  
박 윤선, “칼빈주의 (2)” 『과수꾼』 (1952. 5),  
박 윤선, “칼빈주의와 정치,” 『과수꾼』 (1953. 10),  
박 윤선, “칼빈주의에서 본 기독교인과 국가,” 『과수꾼』 23 (1952. 11)  
박 윤선, “한기교회의 주경사,” 『신학지남』 (1968. 3).  
박 윤선, “헬만 리델보스의 성경관 - 개혁성경관,” 『신학지남』 (1970. 12)  
박 윤선, 『바울서신주석』. 성문사, 1955.  
유 영기, “계약신학적 입장에서 본 박윤선 신학.”  
정 승원, “박윤선의 변증학고찰 - 계시의존사색을 중심으로

주제어

박윤선(Park Yun Seon) 개혁신앙(Reformed Faith), 성경관(Biblical view point), 성령론(Pneumatology), 교회론(ecclesiology)

Estimation of Park Yun Seon's Reformed Faith

Eun Seon Lee (Anyang University)

Abstract

In this essay, I discussed the some important traits of Park Yun Seon's Reformed Theology. First of all, His eschatology and view point of the Bible were formed through the study at the Pyeong-Yang Theological Seminary. This School has the conservative or pietistic Evangelicalism than Reformed Theology. His view that sees the Bible as the inerrant God's Word was inherited from the Biblical view point of the Princeton's Old School which the early Korean Missionaries caught into Korea. In this perspective, Park Yun Seon's Biblical view point was formed from the tradition of Reformed Theology. But His eschatology was not amillennialism as the orthodox view of Reformed Theology. It was the premillennialism in the dispensational and evangelical camp which was developed in the pessimistic climates after the American Civil War and the fervent desires for the world mission. He denied the dispensational premillennialism, but received the historical premillennialism as Park Hyeong Yong. And he criticized Warfield's amillennialism and Boettner's postmillennialism.

He focused on the exegesis of the Scriptures with the study of reformed theology through the twofold studying abroad at the Westminster Theological Seminary and Free University in the Netherlands. He was influenced from Machen, Van Til, Charles Hodge, G. Vos, B. B. Warfield, Abraham Kuyper, Herman Bavinck, H. Riddelvoss. and so on. He wrote the exegeses of the Scripture and another books citing John Calvin's exegeses and Institutes as the source of Reformed Theology.

Accordingly, His traits of Reformed Theology which were expressed in his *Biblical Theology* and *Reformed Dogmatics* have those of Old Princeton Theology, Netherlandish Reformed Theology, and Calvin's Theology. He didn't understand Reformed Theology through John Calvin. He understood John Calvin through the Old Princeton Theology and the Netherlandish Reformed Theology. Therefore His biblical view point followed the Warfield's theory of inspiration emphasizing the inerrancy of the Scriptures. So He stressed the self-authentication of the Bible. But he was weak about the inner witness of the Holy Spirit.

The most important contribution of Park Yun Seon was the connection of the exegeses of the Scriptures with Reformed Theology. He commented the whole

Scriptures using the revelation-based thinking and the principle interpreting the Bible with the Bible. He developed the level of Korean Church's commenting the Bible through applying the principle of the reformed faith into the whole Scripture Comments. He introduced not only the American reformed theology but also the Netherlandish reformed theology.

His pneumatology received both the once-for-all advent of Pentecostal Holy Spirit from the redemptive-historical perspective and the repetition advent of the Holy Spirit from the continual work of Holy Spirit through the influence of Cha Young Bae. He distinguished the Holy Spirit Baptism from the second birth. And He recognized the possibility of the gifts of Holy Spirit as the special gift about the cessation of the gift of Holy Spirit.

Park Yun Seon's reformed theology synthesized the Old Princeton theology of Charles Hodge and B. B. Warfield, the Westminster theology of J. G. Machen and Van Til, and the Netherlandish reformed theology of Abraham Kuyper and Herman Bavinck. He received the historical premillennialism from the evangelistic tradition through the early Korean Missionaries. His Pneumatology was a little influenced by the Pentecostal Movement through Cha Young Bae.

## 시편의 구성적 접근을 통한 시편 107편의 이해

- 시편 제 4권과 5권의 전환적 위치에서의 시편 107편의 기능과 메시지를 중심으로
- 문은미 박사

1970년대 이후 활발해진 시편을 하나의 책으로 보는 전체론적 관점은, 한 편의 시를 주변의 시들과의 관계 속에서 또는 시편 전체의 틀에서 살펴봄으로 그 시가 갖는 기능과 메시지를 더 폭 넓게 이해하려는 시도이다.

시편 107편은 시편 5권에 속해 있지만 4권의 마지막 시들인 시편 105-106편과 깊은 관련을 갖고 있다. 즉, 이 세 시들은 함께 아브라함 언약부터 포로 귀환까지 이스라엘의 역사를 그리고 있다. 이 역사의 과정 속에서 시편 107편은 포로 귀환의 내용을 다루고 있음을 알 수 있다. 포로 귀환을 배경으로 할 때 시편 107편은 포로 후기 세대들에게 **רצח**를 베풀고 기이한 일(**נפלאות**)을 행하셔서 그들을 구원하신 여호와를 찬양하라고 부른다. 뿐만 아니라 이스라엘의 역사 속에서 하나님은 변함없이 그의 백성에게 **רצח**를 베풀고 기이한 일(**נפלאות**)을 행하셨지만 이스라엘은 죄악으로 인하여 결국 실패했던 것을 돌아보며, 그들의 삶에 놓여 있는 축복과 저주의 해결되지 않는 긴장을 묵상하게 한다. 시의 마지막 부분에서는 그러한 긴장을 이해하면서 거역과 불순종으로 인한 실패의 역사를 반복하지 않고 순종의 새 역사를 열어 가도록 지혜의 권면을 한다. 과거 역사 속에서 베푸신 여호와의 **רצח**에 대한 찬양의 부름은 이제 미래를 바라보면서 여호와의 **רצח**에 대해 살펴보고 깨달으라는 지혜로의 부름으로 나아간다. 시편 105-106편과의 관련성 속에서 포로 귀환을 배경으로 할 때 시편 107편의 메시지는 더 폭 넓게 이해되며 main theme인 여호와의 **רצח**가 강조되어지는 의미를 훨씬 분명하게 파악할 수 있게 된다.

여호와의 **רצח**를 깨닫고 이에 합당하게 반응하는 지혜로운 삶이 구체적으로 어떤 삶 인지는 시편 107편에는 제시되어 있지 않지만 바로 뒤이어 나오는 다윗의 시인 시편 108편을 통해 다윗의 삶이 지혜로운 삶의 모델이 됨을 암시한다고 할 수 있다. 그리고 또한 독자로서 하여금 다윗의 시를 포함한 5권의 시들이 지혜로운 삶을 제시해주리라는 기대를 갖게 해준다.

이와 같이 주위의 시들과의 관련성 속에서 즉, 문학적 context 속에서 시를 이해하려고 할 때 그 시의 의미와 기능이 더욱 폭 넓게 이해되는 것을 볼 수 있다.

### 1. 들어가는 말

1970년대 전까지 시편은 서로 관련성이 없는 다양한 시들로 구성되어 있는 하나의 시 모음집처럼 여겨져 왔다. 그러나 성경의 전체론적 연구가 시편 연구에도 적용되면서 1980년대 이후 시편 연구에 중요한 변화가 나타난다.

이 변화된 연구 방법론은 시편을 그 자체 안에 일관된 논리와 발전을 갖는 하나의 책으로 보는 것으로, 포로 후기 편집자(들)가 시들을 연속적으로 읽고 연구하고 묵상하게

하려는 의도를 가지고 배열하였다고 본다. 즉, 현재의 배열을 가지고 있는 시편은, 편집자가 시들의 배열을 통해서 하나의 책으로서의 통일성 있는 구조와 신학적 주제를 고양시키고 있다는 것이다. 따라서, 이러한 시편에 대한 새로운 연구는 각 시의 저자나 출처에 대해 관심을 갖기보다는 시편의 전체적인 구성, 내적 통일성, 편집자의 의도, 시편 전체를 일괄하는 메시지, 그리고 각 시들의 관련성과 작은 시 모음집들 사이의 관련성 등에 관해 집중되어진다.<sup>736)</sup> 시의 의도적 배열을 통해 시편을 그 구조와 메시지에 있어서 일관성을 갖는 하나의 책으로 보려는 이 전체론적 관점에 의하면, 주위의 시들과의 관련과 함께 시들의 배열은 시들의 신학적 의미를 고양시키고, 나아가 시편의 문학적 context 안에서 의도된 시의 위치는 시의 내용 자체의 의미를 뛰어 넘는 시의 메시지와 기능을 제시한다고 본다.

이 연구는 이러한 시편 연구의 새로운 방법론 즉, 전체론적 관점 하에서 시편 5권의 첫 시인 시편 107편이 주위의 시들과의 관련 속에서 어떤 메시지를 전달하며 어떤 기능을 하는지를 살펴보고자 한다.

## 2. 시편 5권의 첫 시인 시편 107편의 위치

여기서는 시편 107편이 시편 4권의 마지막 시들인 시편 105-106편과 갖는 관련성과 시편 5권에 나오는 첫 번째 시로서의 서론의 기능을 살펴봄으로써 시편 107편의 위치가 차지하는 중요성을 이해하고자 한다.

### 2-1. 시편 4권과 5권 사이에서 갖는 시편 107편의 전환적 위치

전체론적 관점에서 시편을 보았을 때, 일반적으로 시편 1-2편을 서론으로 시편 146-150편을 결론으로 간주한다. 서론과 결론 사이의 본론 부분은 어떤 하나의 진행을 나타내 보이는데 이에 대해 Claus Westermann은 Lament에서 Praise로 진행해 나간다고 보았고<sup>737)</sup>

Walter Brueggemann은 Obedience에서 Praise로 진행해 나간다고 설명한다.<sup>738)</sup> 한편, Gerald H. Wilson은 시편의 진행을 이스라엘의 역사 진행과 일치시키면서 시편을 역사적으로 살펴봄으로써, 시편의 각 책을 연결하는 중요한 위치에 나타나는 제왕시를 통해 시편 안의 5권의 책들을 이스라엘의 다윗 왕조 시기, 포로기, 포로 후기와 관련시키고 있

<sup>736)</sup> David M. Howard Jr., "Recent Trends in Psalms Study," in *The Face of Old Testament Studies: A Survey of Contemporary Approaches*; ed. David W. Baker and Bill T. Arnold (Baker Books: Grand Rapids, 1999), 333.

<sup>737)</sup> Claus Westermann, *Praise and Lament in the Psalms* (trans. Keith R. Crim and Richard N. Soulen; Atlanta, Ga.; John Knox, 1981), 257.

<sup>738)</sup> Walter Brueggemann, "Bounded by Obedience and Praise: The Psalms as Canon," *JSOT* 50 (1991): 63-92.

다.<sup>739)</sup>

Wilson을 비롯하여 시편을 전체론적 관점으로 보는 학자들은 대부분 시편이 그 형식과 내용에 있어서 1-3권과 4-5권으로 크게 나뉘어지는 것에 동의한다.<sup>740)</sup> 1-3권은 다윗 왕조의 통치에 초점을 맞추는 반면에 4-5권은 왕이나 정치적 주체가 없었던 이스라엘의 포로기와 포로 후기를 다룬다고 본다. 3권의 마지막 시인 시편 89편은 애 5:16-22과 병행하는 46절 이하의 고통스런 외침과 함께 다윗 왕조의 멸망으로 3권을 결론짓는다. 시편 89편은 바벨론 포로를 선언하는 것이다. 시편 90편의 제목이 “하나님의 사람 모세의 기도” 이기는 하지만, 시편 89편 바로 뒤에 나오는 시편 90편의 배열을 고려해 볼 때 오히려 이 제목은, 모세가 살았던 가나안 땅도 성전도 왕정도 존재하지 않았던 이스라엘의 광야 시대에 상응하는 포로기를 배경으로 이 시를 읽으라는, 하나의 편집적인 sign으로 보게 한다. 이에 따르면, 4권은 이스라엘 역사의 포로기에 해당하고 5권의 첫 번째 시인 시편 107편의 내용을 볼 때 5권은 포로 후기를 다룬다고 할 수 있다.

시편 107편은 5권에 속해 있지만 4권의 마지막 시들인 시편 105-106편과 밀접한 관련을 갖는다. 먼저 시 107:1에서 뿐 아니라 시 118:1, 29; 136:1 등에서 나타나는 5권의 특징적인 찬양의 후렴이라고 할 수 있는 “여호와께 감사하라 그는 선하시며 그 인자하심이 영원함이로다”가 시 106:1에서도 나타나고 있다. 시편 106편과 107편이 똑 같은 후렴으로 시작한다는 것은 두 시의 밀접한 관련성을 말해준다.

또한 시편 105-107편은 이스라엘의 역사를 아브라함 언약으로부터 포로 귀환까지를 연속적으로 그리고 있다. 즉, 시편 105편은 아브라함 언약으로부터 가나안 땅에 들어가기까지의 구원의 역사를 말하며, 시편 106편은 출애굽으로부터 포로로 잡혀감까지를 다루고 시편 107편에서는 포로 귀환을 노래하고 있다. 이에 대해 A. F. Kirkpatrick은 이 세 편의 시를 이스라엘의 역사를 연속적으로 다루는 “a trilogy”라고 설명한다.<sup>741)</sup>

이 시들에서 다루는 이스라엘의 구원 역사는 언약의 틀에서 이해할 때 여호와와의 인애 또는 인자하심 (יְהוָה)에 초점을 맞추고 있음을 알 수 있다. 시편 105편은 찬양으로의 부름 (1-6절) 바로 뒤인 7-11절에서 그리고 결론 (가나안 땅을 주심, 43-45ab절)과 찬양으로의 부름 (45c절) 바로 전인 42절에서 언약을 언급하고 있으므로 시편 105편의 본 내용을 언약의 틀에서 제시하고 있다고 할 수 있다. 더 나아가서, 레 26:42, 44-45을 생각나게 하는 시 106:44-46의 언약에 대한 언급은 언약의 틀이 확장되어 시편 105편과 106편을 함께 감싸고 있음을 볼 수 있다. 이러한 언약의 틀은 이스라엘 역사를 언약의 빛으로 읽을

<sup>739)</sup> Gerald H. Wilson, *The Editing of the Hebrew Psalter* (SBLDS 76; Chico, Calif.: Scholars, 1985), 199-227.

<sup>740)</sup> Gerald H. Wilson, *The Editing of the Hebrew Psalter*, 207-28; J. C. McCann, Jr., “The Book of Psalms: Introduction, Commentary, and Reflections,” in *1 & 2 Maccabees: Introduction to Hebrew Poetry; Job; Psalms* (vol. 4 of The New Interpreter’s Bible; ed. L. E. Keck et al.; Nashville: Abingdon, 1996), 659-64; Nancy L. deClaissé-Walford, *Reading from the Beginning: The Shaping of the Hebrew Psalter* (Macon, Ga.: Mercer University Press, 1997), 79-80.

<sup>741)</sup> A. F. Kirkpatrick, *The Book of Psalms* (Cambridge: Cambridge University Press, 1906), 638.

것을 제시한다. 실제로 시 105편은 여호와께서 이스라엘에게 하신 약속에 얼마나 신실하셨는지를 묘사한 반면, 시 106편은 이스라엘의 불신과 불순종을 그리고 있다. 시편 105편은 시작과 끝 부분에서 여호와께서 언약을 기억하셨음 (8, 42절)을 강조하고 있으며, “내가 가나안 땅을 네게 주어 너희 기업의 지경이 되게 하리라”는 11절의 약속이 44절의 “열방의 땅을 저희에게 주시며 민족들의 수고한 것을 소유로 취하게 하셨으니”에서 성취되었음을 보여주고 있다. 이러한 약속의 성취는 하나님의 신실하심을 강조하는 것이다. 이에 반해 시편 106편은 여호와에 대해 이스라엘이 얼마나 성실하지 못한지를 보여준다. 이스라엘은 주의 기사를 깨닫지 못하고 그의 인자를 기억하지 않으며 홍해에서 거역하였고 (7절), 주의 행사를 쉽게 잊어버리고 그 가르침을 기다리지 않으며 (13절), 여호와를 시험하고 (14절), 호렙에서는 우상을 만들어 숭배하고 (19절), 그들의 구원자 하나님을 잊었으며 (21절), 낙토를 멸시하고 그 말씀을 믿지 않고 원망하며 불순종하였고 (24-25절), 바알브올과 연합함으로 주를 격노케 하였으며 (28-29절), 트리바 물에서 여호와를 노하시게 하였고 (32절), 멸망시키라는 여호와의 명령을 좇지 않고 열방과 섞여서 그들의 행위를 배우며 우상을 섬기고 어린아이로 사신에게 제사하였다 (34-38절). 한마디로 이스라엘은 그 행위로 더러워지고 그 행동이 음탕하였으며 (39절), 여호와께서 여러 번 그들을 건지셨지만 저희가 꾀로 거역하며 죄악으로 물들여져 있었다 (43절).

위에서 살펴본 바와 같이, 시편 105편과 106편은 여호와의 신실하심과 이스라엘의 신실하지 못함이 놀랍게 대조되어 있다. 말하자면, 이 두시는 언약의 틀 안에서 언약 당사자들의 언약에 대한 신실성을 대조하고 있다고 볼 수 있다. 즉, 시편 105편은 언약 관계에 따라서 기사 (נפלא 2, 5절)와 이적 또는 표징 (מִפְתָּ 5, 27절)을 행하시므로 그의 언약의 의무를 온전히 실행하시는 여호와의 신실하심과 그의 רָצוֹן을 칭송하는 반면, 시편 106편에서는 언약 관계를 잊어버리고 반항함으로 그 의무의 실행에 실패한 이스라엘의 신실치 못함과 불성실함을 묘사하고 있다. 이렇게 볼 때, 시편 105편과 106편은 단순히 이스라엘 역사를 그린 것만이 아니고 두 언약 당사자들 즉, 여호와와 이스라엘의 언약에 대한 신실성의 정도를 보여주고 있다고 할 수 있다.

이 두 시에 나타난 이스라엘의 역사를 언약의 빛으로 보았을 때 이 역사는 여호와의 인애 또는 인자하심 (רַחֵם, 언약 관계 안에서 언약 당사자들이 상대방에게 행하는 “loving commitment”<sup>742</sup>)에 초점을 맞추고 있다. 즉, 이스라엘의 역사가 진행되는 동안 계속해서 모든 세대에 보여 주셨던 하나님의 רָצוֹן을 강조하고 있다. 시편 105편에는 רָצוֹן라는 단어는 나오지 않지만, 위에서 말한 언약의 틀 안의 본문의 내용에서 보여주는 여호와의 행사는 언약 관계 안에서의 그의 רָצוֹן로부터 나온 것이다. 따라서 뒤이어 나오는 시편 106편은 여호와의 רָצוֹן에 감사하라는 부름으로 시작한다 (1절). 그리고 여호와께 대한 이스라엘의 반복된 불순종에도 불구하고 여호와께서 계속해서 그들을 구원하심 (8, 10[2x], 43절)을

<sup>742</sup> Gordon R. Clark, *The Word Hesed in the Hebrew Bible* (JSOTSup 157; Sheffield: JSOT, 1993), 131.

통해 그의 70 를 드러낸다. 즉, 이스라엘은 모든 세대에서 신실하지 못했지만 여호와께서는 그들이 부르짖을 때마다 그들의 고통을 보시고 언약을 기억하셔서 그의 인자하심에 따라 뜻을 돌이키셨음 (43-45절)을 언급하는 시편 106편의 내용은 오히려 여호와의 70를 강조하는 것이다.

시편 105편과 106편의 여호와의 70에 대한 암시적인 강조는 시편 107편에서 전면으로 드러난다. 시편 106편의 결론에서는, 신실하지 못했던 이스라엘이 결국 언약 관계에서 실패하고 열방에 포로로 잡혀감 (46-47절)을 서술하며, 그들을 구원하여 열방에서 돌아오게 해주실 것을 간구함으로 마친다. 시편 107편은 시 106:47의 응답으로 여호와께서 구원하셔서 포로된 상황에서 돌아오게 됨을 은유적으로 묘사하면서 여호와의 70를 생생하게 찬양한다. 또한 시 106:1과 같이, 여호와의 70에 감사하라는 부름으로 시작하는 시편 107편은 마지막 절에서 구속받은 자들에게 여호와의 70를 깨달으라고 권면함으로 시를 마친다 (43절). 말하자면 시편 107편에서는 70가 첫 절과 마지막 절에서 inclusio를 이루면서 강조되고 있다. 결론적으로 시편 105-107편은 4권과 5권의 두 책에 걸쳐 있지만, 함께 아브라함부터 포로 귀환에 이르기까지 연속된 이스라엘의 역사를 그리고 있고 그 역사는 언약의 틀에서 여호와의 70에 초점을 맞추고 있다는 면에서 세 시의 밀접한 관련성을 엿볼 수 있다.

## 2-2. 시편 5권의 서론으로서의 시편 107편의 기능

한편, 시편 107편은 5권의 첫 시로서 뒤이어 나오는 5권의 시들의 방향과 발전될 주제들을 제시하는 서론의 기능을 하고 있다. 시편 107편에서 제시되고 5권에서 계속 발전되는 주제들을 살펴보면 다음과 같다: 여호와의 70 (시편 108, 109, 117, 118, 136, 143편); 창조와 구원에서 나타나는 여호와의 절대 주권 (시편 110, 113, 114, 118, 135, 136, 145, 147편); 지혜 또는 여호와 경외 (시편 111, 112, 115, 119, 128편); 가족과 땅에 대한 여호와의 축복 (시편 112, 115, 126, 127, 128, 132, 133, 134, 144편); 여호와께서 가난한 자를 곤경에서 구하시고 높이심 (시편 113, 140, 145, 146편) 등이다. 그리고 이 주제들 중에서 여호와의 70, 창조와 구원에서 나타나는 여호와의 절대 주권, 지혜의 주제들은 4권의 시들에서부터 이어지는 것들이다. 이러한 면에서 볼 때 시편 107편은 4권과 5권에서 전환적인 위치를 보여주고 있다. 다음은 시편 107편의 내용을 살펴봄으로서 5권의 서론의 기능을 더 자세히 알아보고자 한다.

## 3. 시편 107편의 구조 분석

시편 107편은 서론과 결론 외에 본론을 두 부분으로 나누어 다음과 같이 네 부분으로 나누어진다.

### A. 여호와의 70에 감사하라는 부름 (1-3절)

www.kci.go.kr

- B. 여호와와 구원하심의 네 가지 실례 (4-32절)
- B'. 여호와와 절대 주권에 대한 묵상 (33-41절)
- A'. 여호와와 **חסד**를 깨달으라는 권면 (42-43절)

### 3-1. 여호와와 **חסד**에 감사하라는 부름 (1-3절)

시 107:1-3은 이 시의 서론으로서 여호와께 구속함을 받은 자들에게 여호와께 감사하며 그가 행하신 일을 선포하라고 부른다. 1절에서는 이 시의 주요 주제인 **חסד**를 소개한다. 시 106:45에 의하면 여호와와 **חסד**는 여호와와 이스라엘의 언약 관계를 이끌어 가는 추진력이라 할 수 있다.<sup>743)</sup> 2절은 여호와를 찬양하도록 부름받은 자들을 소개하고 있다. 그들은 여호와에 의해 대적으로부터 구속함을 받은 자들이다. 2절에서는 **חסד**의 대응되는 counter theme **צר** (대적/고통)를 소개하고 있다. 이 주요 주제와 대응 주제의 두 단어 **חסד** (인자하심)과 **צר** (고통)은 여호와와 구원의 네 가지 실례를 다루는 부분 (4-32절)의 후렴에서 나타난다. 즉 **צר**는 첫 번째 후렴에서 (6, 13, 19, 28절), **חסד**는 두 번째 후렴에서 나온다 (8, 15, 21, 31절). 3절에서는 구속함을 받은 사람들의 역사적 배경을 제시한다. 그들은 여호와와 구속함을 받고 동서남북 온 땅으로부터 모여 온 사람들이다. 바벨론 포로에서 귀환한 포로 후기 세대들이라고 할 수 있다. “여호와와 구속함을 받은 자”라는 표현은 구약 성경에서 시 107:2와 사 62:12에서만 나온다. 여호와와 이스라엘을 “구속자”와 “구속함을 받은 자”로 표현한 것은 여호와가 이스라엘을 바벨론 포로에서 구원하심을 출애굽의 paradigm을 따라서 그리고 있는 이사야 40-66장에서 쉽게 찾을 수 있다.<sup>744)</sup> 사 51:10-11은 이를 명확하게 보여준다. 한편, 3절의 “동서남북 각 지방에서”라는 표현 중 “남북”은 히브리어로는 **מִצְפֵּן וּמִיָּם** (북쪽과 바다, from the north and the sea)인데, 동서남북 사방의 방향을 맞추어 번역하려면 **מִיָּם** (바다)를 **מִצְפֵּן** (남쪽, and from the south)으로 변경해야 한다.<sup>745)</sup> 그러나 **מִצְפֵּן וּמִיָּם** (북쪽과 바다)는 이스라엘의 포로 귀환을 다루는 사 49:12에서의 표현과 정확히 일치하고 있다. 그러므로 이를 변경할 필요가 없다. 뿐만 아니라 사 49:12에 근거해서 시 107:1-3에서 언급하는 ‘구속’과 ‘사방에서 모여 옴’은 바로 포로 귀환의 경험을 말하는 것이며 여호와와 구속을 받은 자들은 포로 후기 세대를 지칭하는 것으로 볼 수 있다. 따라서, 포로 귀환과 그 이후 시기가 시편 107편 뿐 아니라

743) Glueck에 의하면, **חסד**는 여호와와 이스라엘의 언약 관계에서의 “충실함” (loyalty), “상호 원조” (mutual aid), “호혜적 사랑” (reciprocal love)을 의미한다고 한다. Nelson Glueck, *Hesed in the Bible* (ed. Elias L. Epstein; trans. Alfred Gottschalk; Cincinnati: The Hebrew Union College Press, 1967), 81.

744) 구약 성경에서 여호와를 이스라엘의 구속자로 표현한 곳은 사 41:14; 43:14; 44:6, 24; 47:4; 48:17; 49:7, 26; 54:5, 8; 60:16; 63:16이고 이스라엘을 구속함을 받은 자로 표현한 곳은 시 107:2; 사 35:9; 51:10; 62:12이다.

745) 한글 개역 성경에서도 동서남북으로 표현했고 (각주를 달기는 했지만), 몇몇의 라틴어 사본들과 탈군역 그리고 BHS 등이 변경할 것을 제안한다.

시편 5권의 역사적 배경임을 확인해준다.

### 3-2. 여호와의 구원하심의 네 가지 실례 (4-32절)

시편 107편은 대표적인 네 가지 곤경으로부터 백성을 구원하심에서 나타나는 하나님의 인자하심을 찬양하는 회중 감사시라고 할 수 있다. 이 부분에서 나타나는 네 가지 곤경은 일반적으로 어디서나 있을 수 있는 경험일 수도 있지만, 위에서 본 바와 같이 2-3절에 근거해서 그리고 이사야 선지서에 나타난 포로 상황에의 암시를 통해서 포로와 포로 귀환의 상황으로 보는 것이 가능하고 또한 적절하다. 이 부분은 길이는 다소 다르지만 잘 구성된 형식을 갖춘 네 개의 연으로서 각 연은 네 개의 단위 즉, 곤경-간구-구원-찬양의 형식으로 구성되어 있다. 간구와 찬양의 내용에서는 각각 일정한 후렴을 갖고 있다. 이 네 개의 연을 분석해보면 다음과 같다.

곤경	4-5절	10-12절	17-18절	23-27절
간구	6a절	13a절	19a절	28a절
구원	6b-7절	13b-14절	19b-20절	28b-30절
찬양	8-9절	15-16절	21-22절	31-32절

#### 3-2-1. 곤경

네 가지 실례의 첫 부분에는 사람들이 처한 곤경에 대해서 나오는데 광야에서 방황하는 자, 감옥에 갇힌 자, 미련한 자 또는 병든 자 그리고 바다를 향해하는 선원들의 위험한 상황에 관한 것이다.

##### [광야에서 방황하는 자]

4-5절은 어떠한 생물도 살 수 없는 죽음의 땅 광야에서 길을 잃고 거할 성을 찾지 못하여 방황하면서 주림과 목마름으로 기진한 상태에 있는 자들을 그린다. 그들은 방황 감각을 상실한 채 자신의 힘만으로는 도저히 그 죽음의 영역을 벗어날 수가 없는 상황에 있다. 이 곤경은 단순히 광야를 여행하는 어떤 이들의 경험일 수도 있지만, 이사야 선지자가 먼 나라로부터 광야를 거쳐 가나안 땅으로 돌아오는 여호와의 구속함을 받은 자들의 멀고 거친 여정 즉, 바벨론의 포로들이 광야와 사막에서 방황하는 모습을 묘사한 말씀을 생각나게 한다 (사 40:3-4; 43:19-20; 35:8). 뿐만 아니라 출애굽 이후 이스라엘의 광야 방황을 연상시키기도 한다. 이사야 선지자가 포로 귀환을 제 2의 출애굽으로 묘사하고 있음에서도 알 수 있듯이 국가적인 이 두 경험들에서 백성들은 모두 주림 (출 16:3; 사 49:10) 과 목마름 (출 17:3; 사 41:17)의 어려움을 겪었다. 시편 107편의 광야에서 방황하는 고통은 이스라엘의 두 번의 국가적인 경험을 상기시키면서 “exodus”의 의미를 고양하고 있다.

##### [감옥에 갇힌 자]

10-12절은 어두운 감옥에서 쇠사슬에 매여 죽음을 앞두고 있는 죄수의 모습을 그린

다. 감옥에 갇히는 것은 어떤 사람의 경험일 수 있지만 종종 바벨론의 포로의 곤경을 묘사할 때 감옥에 갇힌 것으로 표현한다 (사 42:7, 22; 45:13; 49:9; 애 3:34; 습 9:11; 참고: 시 79:11; 102:20). 특히 흑암과 사망은 바벨론 포로 상황을 묘사할 때 쓰였다 (흑암: 사 42:7; 49:9; 애 3:2; 사망: 시 44:19; 렘 13:16). 11절에서 그들이 감옥에 갇힌 것은 하나님의 말씀을 거역하며 지존자의 뜻을 멸시했기 때문이라고 했는데 여기서 두 단어, 거역 (הר) 과 멸시 (נאצ)는 광야에서의 이스라엘 백성의 하나님께 대한 죄악을 묘사하는데 사용되었다. (מר: 민 20:24; 27:14; 시 78:8, 17, 40, 56; נאצ: 민 14:11, 23; 16:30). 시 106:43에서는 이스라엘이 열방의 압제를 받는 이유로 그들의 거역 (מר)의 죄를 언급한다. 따라서 시편 107편에서 거역과 불순종으로 말미암는 곤경 즉, 감옥에 갇힘은 포로 됨을 은유적으로 묘사한다고 볼 수 있다.

[미련한 자 또는 병든 자]

17절의 미련한 자는 18절에 각종 식물을 싫어함과 20절에 고침을 받았다는 표현을 통해 병으로 고통을 당하는 자라고 볼 수 있다. 이들은 범죄와 죄악으로 곤란을 당하여 사망의 문에 가깝다고 했는데, 이는 그들의 죄악을 범하는 삶이 자신들을 병들게 하였고 죽음에 이르게 하였으므로 미련한 자라고 말한다. 바벨론의 포로 됨은 자신의 죄악으로 인해 병든 것으로도 비유된다 (시 147:2-3; 사 57:18-19; 렘 33:6-8).

[바다를 항해하는 선원]

23-27절은 바다에서 배를 타고 영업을 하는 선원들이 노련한 항해 기술에도 불구하고 (27절) 광풍과 파도의 흉흉함에 이리 저리 구르고 마치 취한 사람처럼 비틀거리며 정신이 혼미하게 되어 자신들의 힘으로는 도저히 어찌해 볼 수 없는 상황에 갇혀 있는 모습을 그린다. 이런 불가항력적 상황을 27절에서는 그들의 모든 지혜 즉 노련한 항해 지식과 기술이 다 삼킴을 당했다고 표현한다 (וּלְחַכְמָם הָחַבַּע). 이런 선원들의 바다에서의 위험 역시 포로 생활의 어려움으로도 볼 수 있다. 사 54:11은 포로에 대해 “곤고하며 광풍에 요동하여 안위를 받지 못한 자”로 비유한다. 사 49:12은 포로들이 바다로부터 모여 올 것을 말한다.

네 가지 실례는 모두 사선을 넘나드는 극도의 위험을 경험하는 사람들을 다룬다. 여기서 네 가지 곤경은 교차적인 구조를 형성하고 있다. 처음과 마지막 곤경은 광야와 바다를 여행하면서 “인간의 한계”에 의해서 당하는 곤경이고, 가운데 두 가지 곤경은 “인간의 죄”로 인한 곤경이다.<sup>746)</sup> 이에 대해 Jorge Mejia는 광야와 바다는 혼돈 (chaos)을 상징한다고 보고 이 네 가지의 위험은 인간의 존재를 위협하는 기본적인 세력으로서 혼돈과 죄로 요약된다고 보았다.<sup>747)</sup> 이를 교차적 구조에서 보았을 때 혼돈이 죄를 감싸고 있는 틀을 형성한다. 따라서 이 네 가지 곤경은 죄로 기인한 혼돈으로 볼 수 있으며, 이스라엘의 포로 상황과도 일맥상통한다고 할 수 있다.

<sup>746)</sup> Willem A. VanGemeren, “Psalms,” in *Psalms—Song of Songs* (ed. Frank E. Gaebelin; vol. 5 of

*The Expositor’s Bible Commentary*; Grand Rapids: Zondervan, 1991), 682.

<sup>747)</sup> Jorge Mejia, “Some Observations on Psalm 107,” *BTB* 5 (Feb. 1975): 57-65.

### 3-2-2. 간구

죽음을 넘나드는 위협적 곤경 속에서 아무도 도울 수 없는 상황에서 그들은 여호와께 돌아와 도움을 부르짖는다. 여기서 간구는 일정한 후렴으로 네 가지 곤경에서 모두 동일하게 표현되고 있다.

### 3-2-3. 구원

아무도 도울 수 없는 절망적인 상황에서 여호와께 도움을 부르짖음에 대해 여호와의 응답이 곧바로 뒤따른다. 여호와께서 고통에서 그들을 구원하셨다. 짧은 후렴 “그 고통에서 건지시고”로 네 가지의 곤경에서 모두 여호와의 구원을 표현한 후에 각각의 곤경에 따른 독특한 구원의 행위가 뒤이어 설명된다. 광야에서 방황하는 자에게는 바른 길로 인도하사 거할 성에 이르게 하셨고, 감옥에 갇힌 자는 그 쇠사슬을 끊고 흑암과 사망의 그늘에서 인도하여 내셨으며, 병든 자는 말씀으로 치료하사 고치셨고, 항해하는 선원을 위하여는 광풍을 잠재우시고 파도를 잔잔케 하셔서 그들이 가려고 했던 항구로 인도해 주셨다. 여호와의 구원은 기이한 일 ( וַיִּשְׁׁע )을 행하심으로 이루어졌다. 이 놀라운 구원의 기적은 구속함을 받은 자들의 찬양과 감사로 이어진다.

### 3-2-4. 찬양

언약 관계 속에서 여호와께는 그의 풍성하신 인자하심 (רַחֲמֵי)에 따라 기이한 일 ( וַיִּשְׁׁע )을 행하심으로 그의 백성을 멸망의 세력에서 구원하셨다. 여호와의 모든 구원 행위는 두 가지 요소 즉, 여호와의 인자하심과 기이한 일을 행하시는 그의 능력이 포함된다. 구원하심에 이어서 여호와를 찬양함이 나타나는데, 이 두 가지 요소를 포함하는 찬양의 후렴이 네 가지 실례에서 동일하게 나타난다: “여호와의 인자하심과 인생에게 행하신 기이한 일을 인하여 그를 찬송할찌로다.” 여호와의 기이한 일( וַיִּשְׁׁע )은 그의 구원 행위의 요약이요 그의 인자하심 (רַחֲמֵי)의 표현이며 그를 찬양하는 근거가 되는 것이다. 이 찬양의 후렴 외에도 첫 번째와 두 번째 실례에서는 찬양의 독특한 이유가 덧붙여지고 (9, 16절), 세 번째와 네 번째 실례에서는 찬양 motif가 확장되는 것을 볼 수 있다 (22, 32절).

9절과 16절에서 부가된 찬양의 이유는 각각 하나님의 구원 행위를 덧붙여 설명하는 것으로 나타난다. 9절은 바른 길로 인도하셔서 거할 성에 이르게 하셨을 뿐 아니라 (7절) 주리고 목마른 자들에게 좋은 것을 주셔서 만족하게 하셨다고 말한다. 하나님의 이러한 기적적인 인도와 그 필요를 채워주심은 이스라엘의 광야 생활에서도 있었고 (신 8:15-16; 느 9:20), 바벨론의 포로들이 이스라엘로 돌아올 때도 경험한 일이었다 (사 41:17; 43:19-20; 49:9-10). 16절 역시 14절의 보강으로서 엷은 줄은 끊고 흑암과 사망의 그늘에서 인도해내실 때에 늦문을 깨뜨리시며 쇠 빗장을 꺾으셨음을 설명한다. 16절에 “늦문을 깨뜨리시며 쇠 빗장을 꺾으심”은 사 45:2에서 고레스를 통해서 이스라엘의 포로들에게 자유를 주시는 것과 동일한 표현으로써, 이 곤경을 이스라엘의 포로 상황으로 이해할 것을 제

시한다.

22절과 32절에서는 여호와와 놀라우신 일에 합당하게 응답할 것을 요청하면서 찬양의 motif가 확장되고 있다. 22절에서 죽을 병에서 고침을 받은 자는 감사제를 드리며 기쁨의 노래를 불러 하나님의 놀라우신 일을 선포하도록 부름을 받는다. 22절과 함께 세 번째 실례를 램 33:4-13에 비추어 보았을 때 세 번째 실례 뿐 아니라 시편 107편 전체를 포로와 포로 귀환의 상황과 연관 짓지 않을 수 없게 한다. 램 33:6-8은 이스라엘 백성이 범한 모든 죄악을 용서하심으로 포로들을 귀환하게 하실 것을 병을 고치시는 비유로 설명하고 있다. 즉, 램 33:6-8, 11은 병든 자에 대한 세 번째 실례를 포로와 포로 귀환의 상황으로 해석할 수 있는 근거를 제시하고 있다. 정리하면, 램 33:4-13에 근거했을 때, 시 107:1-3의 여호와께 감사하라는 부름(“여호와께 감사하라 그는 선하시며 그 인자하심이 영원함이다” 램 33:11), 시 107:17-20의 병든 자를 고치심의 영상(램 33:6, 8), 시 107:22의 감사의 제사를 드림(램 33:11) 등은 모두 포로 귀환의 상황을 반영한다는 것이다.

시가 진행해 감에 따라 찬양의 motif가 점점 강화되는데 32절에서는 그 절정에 이르고 있다. 찬양의 motif는 먼저 2절에서 “여호와께 구속함을 받은 자는 이 같이 말할찌로다”로 시작한다. 그리고 22절에서는 “노래하여 그 행사를 선포할찌로다”로 발전되며 32절에서는 “백성의 회에서 저를 높이며 장로들의 자리에서 저를 찬송할찌로다”로 절정에 이른다. 32절과 함께 네 번째 실례에서 한 가지 언급해야 할 것은 지혜 motif의 등장이다. 위에서 언급했듯이, 27절에서 폭풍 치는 바다 한가운데에서 선원들의 모든 지혜가 아무 소용이 없었고 (ע כלל ח מהם תהל ע) 결국 그들은 하나님의 간섭하심으로 그 위급한 상황에서 구원을 받았다. 그들은 예배의 회중에게 그리고 장로들 앞에서 이러한 하나님의 구원을 증거하여 하나님을 높이고 찬송하라고 부름을 받는다. 여기서 זקנים이라는 단어는 노인을 의미하기도 하지만 ‘장로’라는 특수화된 의미를 갖기도 한다. 장로는 백성을 인도하는 지도자 그룹의 일원(사 9:14-16)으로서 조언이나 권면을 하는 역할을 감당한다. 이러한 역할을 감당하는 장로는 지혜자로 여겨졌다(cf. 겔 7:26과 램 18:18; 욥 12:20; 겔 27:9).<sup>748)</sup> 따라서, 선원들은 지혜의 구현이라고 할 수 있는 장로들 앞에서 위급한 상황 속에서 자신들의 지혜가 전혀 쓸모없었음을 말하고 하나님의 기적적인 도움으로 생명을 구하게 되었음을 증거하는데, 여기서 “진정한 지혜는 무엇인가?”하는 의문을 갖게 할 뿐만 아니라 43절에서 말하는 “지혜 있는 자”에 대한 이해를 추구하게 한다.

네 가지 곤경 속의 모든 사람들은 죽음의 문턱에서 생명의 위협을 경험한다. 하나님의 구원이 없었다면 그들은 살 수 없었다. 그들은 죽음에서 생명으로 옮겨진 것이다. 그리하여 그들의 고통과 찬양은 놀라운 대조를 보인다.

### 3-3. 여호와와 절대 주권에 대한 묵상 (33-41절)

<sup>748)</sup> Malamat은 왕상 12장에서 르호보암 왕에게 조언했던 장로들의 판단에 대해 “오랜 기간의 정치적 경험과 지혜에 의해” 제시된 적절한 것이었다고 말한다. Abraham Malamat, “Kingship and Council in Israel and Sumer: A Parallel,” *JNES* 22 (1963): 249; McKenzie는 장로들의 역할을 설명하면서 장로들은 그들의 직무를 수행하는 데 있어서 카리스마를 소유해야 했는데 그들의 카리스마는 지혜라고 역설한다. John L. McKenzie, “The Elders in the Old Testament,” *Bib* 40, no. 1 (1959): 527.

시 107:33-41은 자연과 인간의 세계에서 다스리시고 섭리하시는 여호와와의 절대 주권을 다룬다. 먼저 이 단락을 앞의 여호와와의 구원의 네 가지 실례를 다루는 단락과 비교해 볼 때 주제나 운율 (3+3)에 있어서는 유사성이 있지만 길이나 그 형식에 있어서는 매우 다르다. 앞 단락은 잘 조직된 일정한 구조를 갖추고 있지만 이 단락에서는 그 규칙적인 구조가 깨어진다. 그리고 앞 단락의 후렴들도 사라져 버린다. 사실 앞 단락은, 곤경에 처한 사람들이 여호와께 부르짖었고 이를 여호와께서 들으시고 구원하셨으며 구원받은 이들이 여호와를 찬양하는 내용으로 마침으로써, 이것만으로도 하나의 시로 충분하다 할 수 있다. 따라서 비평 학자들은 대부분 Hans-Joachim Kraus의 주장에 동의하는데, Kraus는 시 107:33-41은 “보충적인 시” (supplementary poem)로써 포로 후기에 감사의 제사를 드리기 위해 원래의 예배 의식문 (1-32절)을 교회학적으로 해석한 것 (ecclesiological interpretation)이라고 주장한다.<sup>749)</sup> Mejia 역시 원래의 본문 (4-32절)을 새로운 context 즉, 포로와 포로 귀환의 context에서 다시 읽도록 2-3절과 33-43절을 덧붙여 지금의 시편 107편이 되었다고 본다.<sup>750)</sup>

그러나 Artur Weiser는, 시편 107편은 하나의 시로써 예배에서 사용되었는데 1-32절은 제사장의 감사기도의 부름과 응답의 교창이고 33-43절은 제사장의 부름에 대한 응답으로써 회중의 간증이라고 주장한다.<sup>751)</sup> 한편 Erhard Gerstenberger는, 앞 단락의 네 가지 실례는 포로 후기 세대의 경험과 믿음의 본을 제시하기 위해 이상적으로 그들의 삶의 상황을 그린 것이며, 뒷 단락 33-43절은 앞 단락의 해석이 아니고 광야에서의 방황을 그린 첫 번째 실례의 회상 (reflection) 즉, 구원을 받은 의인의 회중에 관한 이스라엘 역사의 역사적 신학적인 면을 묵상하는 것이라고 보았다.<sup>752)</sup> John Roffey도 시의 통일성을 주장하면서 뒷 단락은 앞 단락의 구축의 기억을 토대로 여호와와의 인애를 묵상하도록 권면하는 가르침으로 보았다.<sup>753)</sup> 앞 단락 4-32절과의 관계에 대한 이와 같은 다양한 의견을 고려하면서 33-41절의 내용을 살펴보는 것이 필요하다. 이 단락은 아래와 같이 두 개의 작은 단락으로 구성되어 있다:

- A. 자연의 세계를 다스리시는 여호와와의 능력 (33-35절)
  - a. 저주 (33-34절)

<sup>749)</sup> Hans-Joachim Kraus, *Psalms 60-150: A Commentary* (trans. H. C. Oswald; Minneapolis: Augsburg Fortress, 1989), 330.

<sup>750)</sup> Jorge Mejia, "Some Observations on Psalm 107," 56.

<sup>751)</sup> Artur Weiser, *The Psalms: A Commentary* (ed. G. Ernest Wright; trans. Herbert Hartwell; OTL; Philadelphia: Westminster, 1962), 685, 687.

<sup>752)</sup> Erhard S. Gerstenberger, *Psalms Part 2 and Lamentations* (ed. Rolf P. Knierim, Gene M. Tucker and Marvin A. Sweeney; FOTL 15; Grand Rapids: Eerdmans, 2001), 250-51.

<sup>753)</sup> John W. Roffey, "Beyond Reality: Poetic Discourse and Psalm 107," in *A Biblical Itinerary in Search of Method, Form and Content* (Essays in Honor of George W. Coats; ed. Eugene E. Carpenter; JSOTSup 240; Sheffield: Sheffield Academic, 1997), 66-74.

- b. 축복 (35절)
- A'. 인간의 세계를 다스리시는 여호와와 능력 (36-41절)
  - b'. 축복 (36-38절)
  - a'. 저주 (39-40절)
  - b'.'. 축복 (41절)

### 3-3-1. 자연의 세계를 다스리시는 여호와와 능력 (33-35절)

첫 번째 소단락에서는 땅을 변화시키는 하나님의 제한 없는 능력을 축복과 저주의 motif로 표현한다. 하나님은 어떤 조건의 땅이든지 그 반대의 상태로 변화시키실 수 있다. 강을 광야로, 샘을 마른 땅으로, 옥토를 염밭으로도 변화시키시고 광야를 못으로, 마른 땅을 샘물로 되게 하시기도 한다. 인간의 삶의 터전인 땅을 광야로 마른 땅으로 염밭으로 만드시는 것은 소돔과 고모라 성에서와 같이 (창 19장; 신 29:22-23) 그 땅에 거하는 사람들의 죄악 때문이라고 말한다. 이 구절들은 바벨론 포로 상황을 연상하게 한다 (사 50:2; 렘 12:4; 17:6). 광야를 못으로, 마른 땅을 샘물로 만드시는 것은 이사야 선지자의 포로 귀환의 예언과 일치한다 (사 35:7; 41:18; 43:19-20).

### 3-3-2. 인간의 세계를 다스리시는 여호와와 능력 (36-41절)

두 번째 소단락에서는 인간의 삶의 영역에서의 여호와 하나님의 절대 주권을 그린다. 땅에 대한 하나님의 축복은 그 거민과 바로 연결되어 인간의 영역에서는 축복의 motif가 먼저 나온다. 하나님께서 축복하셔서 땅이 기름지고 물이 풍부하므로 (35절) 주린 자가 거할 성을 짓고 밭에 파종하며 포도원을 재배하고 가축을 기른다 (36-37절). 하나님의 축복 아래 그 성의 거민이 번성하며 그들의 가축조차도 감소되지 않는다. 여기에서 여호와와 인자와 기이한 일을 행하심의 축복이 절정을 이룬다. 36절의 “주린 자” (רעבים)는 5절과 9절에서, “거할 성” (עיר משוב)은 4절과 7절에서 반복되어지므로, 36-38절의 축복된 땅에 들어와 사는 자들은 첫 번째 실례의 광야에서 방황하는 자들 (4-7절)과 일치한다. 나아가, 36-38절의 내용은 이스라엘의 역사의 경험 중 가나안 땅에 정착함을 암시한다. 특히 38절은 신 7:12-14의 언약의 context에서 여호와와 약속의 말씀을 생각나게 한다. 39절의 저주는 34절의 “거민의 악”에 비추어 볼 수 있으며 그들의 악에 대한 하나님의 심판 아래에서 사람들은 압박과 곤란과 우환을 당하며 비굴하게 된다. 방백들은 능욕을 당하고 길 없는 광야에서 방황하게 된다. 이 역시 바벨론 포로 상황을 암시한다. 41절에서 다시 축복의 motif로 바뀌는데 압박과 곤란과 우환의 소용돌이 속에서 궁핍한 자와 그 가족은 여호와와 보호하심을 받아 안전히 거할 것을 말한다. 여기서 궁핍한 자는 2절의 “여호와와 구속함을 받은 자”요 곤경에서 아무도 도울 자가 없어 오직 여호와께 도움을 부르짖었던 자(들)이요 여호와와 인애와 기이한 일을 체험한 자(들)인 것이다. 즉, 바벨론에서 귀환한 포로 후기 세대를 가리키는 것으로 보인다. 여기에서 나타난 과정 즉, 주린 자가 성에 거하

며 받는 축복으로부터 (36-38절) 백성과 방백의 저주를 거쳐 (39-40절) 궁핍한 자의 축복에 이름 (41절)은 가나안 땅의 정착으로부터 포로시기를 거쳐 포로 귀환에 이르기까지의 이스라엘 역사의 요약이라고 할 수 있다.<sup>754)</sup> 또한 여기에 나오는 단어들 (מִדְּרַגְתֵּי, נִצְמָא, עִיר, מוֹ ב, אֶרֶץ, כְּרָמִים), imagery (광야, 방황, 거할 성에 정착), 개념들 (변화됨, 축복, 번성, 양무리)이 이스라엘 역사의 경험들을 반영하고 있음을 볼 때 이 단락을 역사의 요약으로 이해하는 것이 타당함을 보여준다. 33-41절의 내용이 이스라엘 역사를 요약하고 있다면 결국 이 소단락은 아브라함 언약부터 바벨론 포로 귀환까지 다루고 있는 시 105:1-107:32의 요약이라고 할 수 있다. 이렇게 33-41절의 내용은 이스라엘의 역사를 돌아봄으로써 여호와의 변화시키시는 능력과 절대 주권 그리고 이스라엘 역사에 나타난 축복과 저주사이의 “해결되지 않는 긴장”<sup>755)</sup>에 대한 묵상의 mood를 갖게 된다. 이러한 묵상은 이스라엘 역사의 빛에 비추어 축복과 저주의 긴장 속에서 어떻게 살아야 할 것인가에 대한 결론적 교훈을 예견하게 한다. 그리고 이 역사의 초점이라고 할 수 있는 궁핍한 자에게 관심을 집중하게 한다.

한편 33-41절에서도 지혜 motif를 엿볼 수 있다. Mejia는 “낮은 자는 높아지고 높은 자는 낮아지는” 삶의 전환을 다루는 주제는 전형적인 지혜 motif라고 말한다 (cf. 삼상 2:4-8; 시 113:7-9; 욥 5:11-16; 12:19).<sup>756)</sup> Roffey는 삶의 전환의 주제 뿐 아니라 축복과 저주의 주제도 “의인의 길과 악인의 길”의 주제와 긴밀히 연결되는 것으로 지혜의 전통에 포함된다고 주장한다.<sup>757)</sup> 또한 40절의 상반절은 욥 12:21a와 일치하며 하반절은 욥 12:24b와 정확히 일치한다. 이러한 지혜 문학과 관련성은 지혜 motif를 강화하고 있다.

### 3-4. 여호와의 רַחֵם를 깨달으라는 권면 (42-43절)

시편 107편은 여호와의 인자하심을 인하여 여호와께 감사하라는 부름으로 시작한다. 여호와의 구원을 경험한 자들은 이스라엘 역사 속에서 열조에게 베풀었고 또한 그들에게도 베풀어 주신 인자하심(רַחֵם)과 기이한 일(נִפְלְאוֹת)을 인하여 여호와를 찬송한다. 그들의 찬양은 하나님의 절대 주권과 그리고 축복과 저주의 긴장 가운데 있는 삶에 대한 묵상으로 한 단계 나아간다. 그러한 긴장은 지혜로운 삶을 살라는 도전을 하도록 이끌었고, 따

<sup>754)</sup> Gerstenberger는 “광야에서 길을 잃음” (36절, cf. 40절)과 “거할 성을 찾음” (36-38절)은 이스라엘의 광야 방황과 가나안 정착과 연결된다고 보고, 이런 의미에서 광야 방황은 시편 107편의 결론 부분을 위한 예증으로서 이 시의 초점은 이스라엘 역사를 간략히 서술하는 것이다. 여기서 방백들이 광야로 보내어지고 (40절) 궁핍한 자가 구원을 받음 (41절)은 “이스라엘 역사 경험의 축약”으로 볼 수 있다고 했다. Erhard S. Gerstenberger, *Psalms Part 2 and Lamentations*, 249-50.

<sup>755)</sup> Gerald T. Sheppard, *Wisdom as a Hermeneutical Construct: A Study in the Sapientializing of the Old Testament* (BZAW 151; Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1980), 131.

<sup>756)</sup> J. Mejia, "Some Observations on Psalm 107," 57.

<sup>757)</sup> John W. Roffey, *Beyond Reality: Poetic Discourse and Psalm 107*," 70-71.

라서 시는 여호와와의 **דָּם** 를 깨달으라는 부름으로 마치게 된다.

학자들은 33-41절이 궁핍한 자들에게 격려와 위로를 주는 것으로 보았다.<sup>758)</sup> 궁핍한 자들을 하나님의 축복으로 삶의 전환을 경험한 (41절) 포로 후기 세대라고 할 때, 42-43절은 격려와 위로를 넘어 그들에게 도전과 권면을 주고 있다.

42절은 정직한 자와 악인을 대조하면서 지혜를 추구하는 결론적 평가를 제시한다. 하나님이 거민의 죄악에 대해 심판하시는 중에도(34, 39-40절) 궁핍한 자를 보호하시고 복 주심을 보고 정직한 자는 기뻐하지만, 악인은 그의 입을 막으리라고 한다. 정직한 자와 악인의 반응이 찬양의 motif와 연결되어 시 전체를 통해 뚜렷이 대조된다. 앞에서 여호와께 구속함을 받은 자들의 찬양의 motif가 점점 강화되는 것을 살펴보았다: “이 같이 말할찌어다” (2절)가 “노래하여 그 행사를 선포할찌로다” (22절)로 진행되었다가 “저를 높이며 . . . 저를 찬송할찌로다” (32절)로 발전되었는데, 42절에서의 악인의 반응은 이와 극명하게 대조되어 그의 입을 막게 되리라는 것이다. 이러한 대조는 시의 문학성의 풍부함을 드러낼 뿐만 아니라 정직한 자의 삶과 악인의 삶에 대한 교훈적 효과도 강화시키고 더 나아가 시의 통일성을 보여주는 좋은 예라고 할 수 있다.

또한 42절에서도 율기로부터의 인용을 살펴 볼 수 있다. 42절의 상반절은 욥 22:19a와 일치되고 하반절은 욥 5:16b와 거의 일치된다. 이러한 율기를 인용한 것, 정직한 자와 악인의 대조, 삶의 전환의 주제 등은 지혜의 motif를 강화시킨다. 여호와와의 **סח**를 중심으로 시의 전반부에서는 찬양의 motif가 강조되었다가 시가 진행됨에 따라 지혜의 motif가 점점 강화되는 것을 볼 수 있다.

이 시의 마지막 절인 43절에서는 지혜의 주제가 전면에 등장한다. 즉 시인은 모든 말을 마치고 마지막에 지혜로운 사람에 대해서 짧게 언급한다. **ם ישמר אלה י בוננו מי חכ** (“지혜있는 자들은 이 일에 주의하고 여호와와 인자하심을 깨달으리다”). 한글 개역 성경은 **ם כם י** 을 관계절로 해석을 했는데 이를 의문문로도 해석할 수 있다<sup>759)</sup>: “누가 지혜로운가? 그는 . . .” 물론 여기서는 사람들 중에 누가 지혜로운 자인지를 묻는 것이 아니고, 지혜자의 특성을 묻는 것이다. 이처럼 의문문으로 해석해 볼 때, 도전과 권면의 분위기가 훨씬 생생하고 역동적으로 나타난다. 말하자면, “누가 (또는 어떤 사람이) 지혜로운 사람인가? 지혜로운 사람은 . . . 한 사람이다”라고 말하는 것이다. 43절의 지시 대명사 “이 일”은 시의 앞부분에서 다루었던 핵심 내용을 가리키는 것으로 볼 수 있다. 시의 핵심 내용이 네 가지 구원의 실례와 이스라엘의 역사 속에서 강조되었던 여호와 하나님의 **דָּם** (인자하심)이므로 “이 일”과 “여호와와 인자하심”이 일치한다고 할 수

<sup>758)</sup> A. F. Kirkpatrick, *The Book of Psalms*, 638; W. A. VanGemeren, “Psalms,” 688; L. C. Allen, *Psalms 101-50* (rev. ed. David A. Hubbard and Glenn W. Barker; WBC 21; Nashville: Thomas Nelson, 2002), 91.

<sup>759)</sup> Gerald T. Sheppard, *Wisdom as a Hermeneutical Construct*, 130-31. 시 107:43의 이 표현은 호 14:10a의 표현과 유사하다. 이에 대해 Han W. Wolff, *Hosea: A Commentary on the Book of the Prophet Hosea* (ed. Paul D. Hanson; trans. Gray Stansell; Philadelphia: Fortress, 1974), 239를 보라.

있다. 그러므로 지혜로운 자는 이스라엘의 역사 속에서 그리고 그들의 삶 속에서 끊임없이 실행되었던 하나님의 **דב**를 깨닫는 자라고 말한다. 즉, 지혜는 이스라엘의 구원 역사 속에 나타났던 여호와와의 **דבר**를 이해하는 것으로부터 온다는 것이다.

한 가지 중요한 것은 시인이 하나님이 이루신 구원의 역사를 돌아보고 여호와와의 **דבר**를 찬송하며 목상한 후에 시의 마지막 절에서 지혜에 관해서 언급한다는 것이다. 시인은 강조하고자 하는 것은 무엇인가?

전체적으로 시편 107편은 포로 후기 세대의 경험을 토대로 했으며 또한 이들을 대상으로 지어졌다고 볼 수 있다. 시인은 사람들에게 **דב**를 베푸시고 기이한 일(**גל**)을 행하셔서 그들을 바벨론 포로에서 돌아오게 하신 여호와를 찬송하라고 부른다. 그리고 시인은 하나님의 절대 주권과 역사 속에서 보여지는 축복과 저주의 끊임없는 긴장, 그리고 그러한 긴장 가운데 궁핍한 자가 하나님의 **דב**와 기이한 일의 수혜자가 되었음을 목상하도록 부른다. 마지막으로 시인은 지혜가 무엇인가를 물으면서 지혜는 하나님의 **דבר**를 깨닫는 것이라고 말한다. 이러한 점에 비추어 시인은 역사로부터의 교훈을 강조하고 있다고 할 수 있다. 사실 시편 107편은 직접적인 찬양이나 기도가 아니고, 오히려 하나님께 감사하라는 부름, 찬양하라는 부름, 그리고 하나님의 **דבר**를 깨달으라는 부름을 그 내용으로 한다. 즉, 시인은 사람들로 하여금 역사 속에서 나타난 하나님의 구원을 목상함으로써 여호와와의 **דבר**에 적절하고 바르게 응답하게 하려는 교훈적 의도를 가지고 있었으며 그 적절한 반응을 지혜라고 말하고 있다. 시의 진행에서 여호와와의 **דב**를 찬양하라는 부름은 여호와와의 **דבר**를 깨달으라는 부름으로 나아간다. 여호와와의 **דב**의 찬양은 과거 구원의 역사를 돌아보는 것이지만 여호와와의 **דבר**를 깨달음 즉 지혜로의 부름은 미래를 바라보는 것이다. 그들 삶의 축복과 저주의 해결되지 않는 긴장을 극복하는 것은 과거에 구원을 이루신 여호와와의 **דבר**를 찬양하는 것을 넘어서는 어떤 것이다. 즉, 여호와와의 **דבר**를 주의 깊게 살피고 깨달아 이에 합당하게 반응하여 살아가는 것이다. 시인은, 주의 기사(**גל**)를 깨닫지 못하고 주의 많은 인자(**דבר**)를 기억지 아니하고 거역하여(시 106:7), 여호와께서 여러 번 그들을 건지셨으나 그들이 꾀로 거역하고 죄악으로 물들어져 낮아짐을 당한(시 106:43) 그들의 열조들처럼 불순종의 역사를 반복하지 말 것을 당부하는 것이요, 여호와와의 **דבר**를 깨달아 순종의 새로운 세대를 열어가기를 권면하고 도전하는 것이다. 축복과 저주의 가능성으로 그들 앞에 놓여 있는 미래를 지혜로 열어갈 것을 호소하는 것이다. 이것이 포로 후기 세대를 향한 시인의 마음 중심의 메시지이다.

여기서 또 한 가지 중요한 것은 여호와와의 **דבר**에 합당하게 반응하는 자들 즉, 지혜로운 자들은 바로 하나님의 **דבר**의 수혜자인 궁핍한 자라는 사실이다. 궁핍한 자들은 아무의 도움을 받을 수 없어서 오직 하나님 한 분만을 의지하며 하나님께 부르짖어 그의 **דבר**와 기이한 일을 통하여 구원을 받은 자들이다. 일반적으로 구약 성경에서 궁핍한 자(**אנני**) 또는 가난한 자(**עני**)는 아무런 재산이 없고 자신의 안전과 필요로 하는 모든 것, 심지어 매일의 생존을 위해 필요한 것조차 다른 사람이나 공동체의 도움을 받아야 하는 사람을 가리킨다(신 24:14-15). 이런 궁핍한 자 또는 가난한 자는 자신의 안전을 보장해 줄

수 있는 권력, 재산, 사회적 신분 등을 아무 것도 소유하지 못하므로 여호와만을 바라보고 의지하는 자이다.<sup>760</sup> 시편에서는 궁핍한 자와 가난한 자의 의미가 은유적으로 사용되어, 하나님을 그들의 구속자로, 필요를 채우시는 분으로, 보호자로 삼고 오로지 하나님만을 의지하고 찾는 자를 말한다. 삶의 모든 영역에서 겸손히 하나님만을 의존하는 자인 것이다.

시편 107편의 마지막 절인 43절은 “누가 지혜자인가?”를 물으면서 하나님의 ㄱ ㅍ와 기이한 일의 수혜자인 궁핍한 자에게 주의를 집중하게 한다. 그리고 그 다음 시인 시편 108편은 다윗의 시로 이어지는데 이는 시 107:43의 질문의 대답으로서 다윗을 지혜자의 모델로 제시한다고 볼 수 있다.<sup>761</sup> 실제로 다윗은 자신이 가난하고 궁핍한 자라고 고백하고 있다. “가난하고 궁핍한 자”라는 표현이 시편에 8번 나오는데 (시 35:10; 37:14; 40:18; 70:6; 74:21; 86:1; 109:16, 22) 그 중에 4번이 “나는 가난하고 궁핍한 자”라고 말한 다윗의 직접적인 고백으로 나타나고 있다 (시 40:18; 70:6; 86:1; 109:22).

시편 107편은 여호와와의 ㄱ ㅍ를 주의하여 살피고 깨닫는 지혜로운 삶에 대해 권면하고 도전을 주지만 사실 구체적으로 지혜의 삶이 어떤 양태로 나타나는지는 다루고 있지 않다. 여기에서 시편 107편은 서론으로서의 위치와 기능을 드러내고 있다고 본다. 즉 앞으로 5권의 시에서 전개될 주제를 제시하는 것이다. 말하자면, 서론인 시편 107편에서 도전하고 제시한 지혜로운 삶은 시편 5권의 시들에서 중요한 주제로 다루어지고 전개되어질 것이다. 그러므로 시편 107편 바로 뒤에 다윗의 시가 나오는 것을 볼 때 독자로 하여금 지혜로운 삶을 다윗의 삶에서 찾을 수 있을 것을 기대하게 하는 것이라고 볼 수 있다. 즉 가난하고 궁핍한 자로서의 다윗의 삶, 다시 말해 삶의 모든 영역에서 오직 하나님 한 분만 의존하여 사는 다윗의 삶은 지혜자의 모델로서 포로 후기 세대들에게 제시되어지면서 이것이 구체적으로 5권의 시들에서 발전될 것을 암시하고 있다. 5권의 시들 중 다윗의 시들 외에도 시편 11, 112, 115, 119, 128편 등에서 지혜의 주제가 발전되고 있는 것을 볼 수 있다.

#### 4. 나가는 말

1970년대 이후 발전하기 시작한 시편의 새로운 연구 방법론인 전체론적 관점으로 주위의 시들과의 관련성 속에서 시편 107편을 살펴보았을 때, 시편 107편의 위치와 기능 그리고 그 메시지를 훨씬 더 풍부하고 폭 넓게 이해할 수 있음을 발견하게 된다.

시편 107편은 시편 5권에 속해 있지만 시편 4권의 마지막 시들인 시편 105-106편과 함께 아브라함 언약부터 포로 귀환까지의 이스라엘 역사를 연속적으로 그리고 있다. 시편 105편은 아브라함 언약부터 가나안 땅에 들어가기까지 시편 106은 출애굽으로부터 포로로 잡혀가기까지의 역사를 다루며, 시편 107편은 포로 귀환을 그린다. 이 세 시편이 함께 언

<sup>760</sup> W. R. Domeseris, “שביון,” *NIDOTTE* 1:228; W. J. Dumbrell, “ענוי,” *NIDOTTE* 3:455; E. Gerstenberger, “ענה II,” *TDOT* 11:243.

<sup>761</sup> G. H. Wilson, *The Editing of the Hebrew Psalter*, 221.

약의 틀에서 여호와와 71에 초점을 맞추어 이스라엘의 역사를 연속적으로 그리고 있다는 사실을 배경으로 했을 때 시편 107편의 main theme인 여호와와 71가 강조되어지는 의미를 훨씬 분명하게 이해할 수 있게 된다. 즉, 앞의 시들과의 관련성을 고려하지 않고 시편 107편만을 살펴볼 때는 시편 107편의 4개의 구원 사건에서 나타나는 71로만 국한되어 이해되어지지만, 시편 105-107편을 “trilogy”로써 함께 고려할 때는 71가 4개의 구원 사건을 포함할 뿐 아니라 이스라엘 역사 전체에서 나타났던 71를 의미하는 것으로 볼 수 있다. 따라서 시편 107편에서의 여호와와 71의 찬양과 71를 깨달으라는 권면은 이스라엘 역사 전체를 배경으로 하는 것으로서 71의 의미를 폭 넓게 이해하게 된다.

또한 시편 107편만을 독립적으로 다루게 될 때는 4-32절과 33-41절의 내용이 어떻게 연결되는지 파악하기 어렵다. 그러나 시편 105-107편을 함께 고려할 때 33-41절의 내용이 시 105:1-107:32까지의 이스라엘 역사의 요약임을 알 수 있고 4-32절과의 연결도 자연스럽게 이해할 수 있게 된다.

뿐만 아니라 시편 107편만을 따로 떼어 해석하려고 할 때, 마지막 43절에서 갑자기 언급되는 지혜의 권면을 이해하기 어렵다. 그러나 시편 105-107편 전체를 배경으로 했을 때 그 이해가 가능하다. 즉, 시 107:33-41은 시 105:1-107:32까지의 역사를 요약하며 그 속에 나타난 여호와와 절대 주권과 이스라엘 백성의 삶에서 보여지는 축복과 저주의 끊임없는 긴장을 묵상하도록 인도한다. 그러한 긴장을 이해하면서 그들의 열조들처럼 거역과 불순종의 역사를 반복하지 말고 순종의 새 세대를 열어 가도록 여호와와 71를 살펴 깨달으라는 권면으로 시인은 지혜의 도전을 주고 있는 것이다.

시편 107편에서는 여호와와 71를 깨닫는 지혜로운 삶이 어떤 양태의 삶인지 구체적으로 제시하지 않았지만 시편 107편 바로 뒤에 다윗의 시인 시편 108편의 나오는 것을 통해 다윗의 삶이 지혜로운 삶의 모델이 됨을 제시해 주고 있다. 이와 같이 주위의 시들과의 관련성 속에서 시편 107편을 살펴 볼 때 이 시편은 포로 후기 세대들에게 가난한 땅에서 새로운 세대를 열어 가기를 지혜의 관점에서 권면하고 도전하는 메시지로 이해해 볼 수 있다.

## 참고 문헌

- Allen, Leslie C. *Psalms 101-50, Revised*. Edited by David A. Hubbard and Glenn W. Barker. Word Biblical Commentary 21. Nashville: Thomas Nelson, 2002.
- Brueggemann, Walter. "Bounded by Obedience and Praise: The Psalms as Canon." *Journal for the Study of the Old Testament* 50 (1991): 63-92.

- Clark, Gordon R. *The Word Hased in the Hebrew Bible*. Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 157. Sheffield: Journal for the Study of the Old Testament, 1993.
- DeClaissé-Walford, Nancy L. *Reading from the Beginning: The Shaping of the Hebrew Psalter*. Macon, Ga.: Mercer University Press, 1997.
- Domeris, W. R. “אָבִי יְ” Pages 228-32 in vol. 1 of *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*. Edited by Willem A. VanGemeren. 5 vols. Grand Rapids: Zondervan, 1997.
- Dumbrell, W. J. “עַבֵּ” Pages 454-64 in vol. 3 of *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*. Edited by Willem A. VanGemeren. 5 vols. Grand Rapids: Zondervan, 1997.
- Gerstenberger, Erhard S. *Psalms Part 2 and Lamentations*. Edited by Rolf P. Knierim, Gene M. Tucker and Marvin A. Sweeney. The Forms of the Old Testament Literature 15. Grand Rapids: Eerdmans, 2001.
- \_\_\_\_\_. “עֲנָה II.” Pages 230-52 in vol. 11 of *Theological Dictionary of the Old Testament*. Edited by G. J. Botterweck, et al. Translated by David E. Green. Grand Rapids: Eerdmans, 2001.
- Glueck, Nelson. *Hased in the Bible*. Edited by Elias L. Epstein. Translated by Alfred Gottschalk. Cincinnati: The Hebrew Union College Press, 1967.
- Howard, David M., Jr. “Recent Trends in Psalms Study.” Pages 329-68 in *The Face of Old Testament Studies: A Survey of Contemporary Approaches*. Edited by David W. Baker and Bill T. Arnold. Grand Rapids: Baker Books, 1999.
- Kirkpatrick, A. F. *The Book of Psalms*. Cambridge: Cambridge University Press, 1906.
- Kraus, Hans-Joachim. *Psalms 60-150: A Commentary*. Translated by H. C. Oswald. Minneapolis: Augsburg Fortress, 1989.
- Malamat, Abraham. “Kingship and Council in Israel and Sumer: A Parallel.” *Journal of Near Eastern Studies* 22 (1963): 247-53.
- McCann, J. Clinton, Jr. “The Book of Psalms: Introduction, Commentary, and Reflections.” Pages 639-1280 in *1 & 2 Maccabees; Introduction to Hebrew Poetry; Job; Psalms*. Vol. 4 of *The New Interpreter’s Bible*. Edited by L. E. Keck et al. Nashville: Abingdon, 1996.
- McKenzie, John L. “The Elders in the Old Testament.” *Biblica* 40, no. 1 (1959): 522-40.
- Mejia, Jorge, “Some Observations on Psalm 107.” *Biblical Theological Bulletin* 5

(1975):  
56-66.

- Roffey, John W. "Beyond Reality: Poetic Discourse and Psalm 107." Pages 60-76 in *A Biblical Itinerary in Search of Method, Form and Content: Essays in Honor of George W. Coats*. Edited by Eugene E. Carpenter. Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 240. Sheffield: Sheffield Academic, 1997.
- Sheppard, Gerald T. *Wisdom as a Hermeneutical Construct: A Study in the Sapientializing of the Old Testament*. Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 151. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1980.
- VanGemeren, Willem A. "Psalms," in *Psalms-Song of Songs*. Edited by Frank E. Gaebel. Vol. 5 of *The Expositor's Bible Commentary*. Grand Rapids: Zondervan, 1991.
- Weiser, Artur. *The Psalms: A Commentary*. Edited by G. Ernest Wright. Translated by Herbert Hartwell. The Old Testament Library. Philadelphia: Westminster, 1962.
- Westermann, Claus. *Praise and Lament in the Psalms*. Translated by Keith R. Crim and Richard N. Soulen. Atlanta, Ga.: John Knox, 1981.
- Wilson, Gerald H. *The Editing of the Hebrew Psalter*. Society of Biblical Literature Dissertation Series 76. Chico, Calif.: Scholars, 1985.
- Wolff, Hans W. *Hosea: A Commentary on the Book of the Prophet Hosea*. Edited by Paul D. Hanson. Translated by Gray Stansell. Philadelphia: Fortress, 1974.

Abstract

Compositional Study of Psalm 107:

www.kci.go.kr

## Focusing on the Function and Message of Psalm 107 as an Introduction to Book V of the Psalter

Until the late 1970s, the Psalter was treated as a disjointed collection of assorted diverse compositions. However, since the 1980s there has been a major shift in emphasis in psalms studies. Namely, psalm scholars pay attention to the Psalter as a coherent literary whole. This holistic approach understands the Psalter as a book and searches for the message and function of a psalm in the relation of the neighboring psalms and in the context of the whole Psalter.

Interestingly, Psalm 107 belonging to Book V has close relation with Psalms 105-106, the last psalms of Book IV. That is, the three psalms trace the history of Israel from the covenant of Abraham to the return from exile. In the progression of this history, Psalm 107 deals with the return from exile.

In the context of the return from exile, Psalm 107 calls the post-exilic community to do three things: First of all, the psalm summons the people in the community to praise Yahweh for his steadfast love (סד) and wonderful works(פלאות) by which they could return from exile. Then, the psalm leads them to reflect Yahweh's sovereignty, especially his limitless transforming power extending over the land and human life, and further, to meditate Israel's history in fluctuation between blessing and curse according to Yahweh's transformation. Finally, from the reflection on "unresolved tensions" between blessing and curse in their history, the psalmist challenges them to get wisdom by giving heed to and understanding Yahweh's חסד. That is, when properly responding Yahweh's חסד, they can overcome the tensions. As seen throughout the history, only the needy had enjoyed Yahweh's חסד. The wise understand that the needy are the only beneficiary of Yahweh's חסד. Thus, the psalmist challenges the post-exilic community to follow the way of life proper to Yahweh's חסד.

Psalm 107 proceeds from the call to praise of Yahweh's סד demonstrating in the past history to the call to understanding of Yahweh's דה for the future. In Psalm 107 there is no mention to the way of life proper to Yahweh's סד. However, the fact that Psalm 108, the next psalm of Psalm 107, is a Davidic psalm suggests that David is a model of the wise. Also, when considering the fact that Psalm 107 is an introduction to Book V, the reader anticipates that the psalms in the book demonstrate the life of the wise.

## 조나단 에드워즈의 삼위일체론적인 성령론

이상웅<sup>762)</sup>

본 논문은 18세기 청교도 목사이자 미국 식민지 시기의 위대한 철학적 신학자인 조나단 에드워즈의 성령론을 체계적으로 탐구한 논자의 연구의 한 부분이다.<sup>763)</sup> 에드워즈의 성령론은 몇 가지 특징을 가지고 있는데 무엇보다도 삼위일체론적 특성을 가지고 있다고 말할 수 있다. 역사적으로 그의 삼위일체론에 대한 많은 논란과 시비가 있었지만 현금의 에드워즈 학계에 있어서는 그의 삼위일체론이 니케아-콘스탄티노플 신경에서 정립된 정통적 삼위일체론을 충실하게 대변하였다는 점을 대체로 인정하고 있다. 그의 생전에는 삼위일체론을 다룬 어떤 글도 출판한 적이 없었지만, 그가 회심 이후 부터 그의 생애 말년까지 정통적인 삼위일체론을 믿고 변호했을 뿐 아니라 삼위일체 하나님을 체험하고 살았다는 것을 분명하게 확인할 수 있다.

그의 회심 사건을 중심한 초기 생애에 대해서 집중적으로 기록하고 있는 그의 『자서전』 속에서 그는 이렇게 고백하고 있다: “그리고 하나님은 삼위일체이시기에 영광스럽게 보여졌다. 성부, 성자, 성령이라는 삼위로 존재하신다는 것이 내게는 하나님에 대한 품격 높은 사상을 가지게 만들었다.”<sup>764)</sup> 에드워즈는 조금 뒤에 가서 노스햄튼 목회 초기에 경험한 한 체험에 대해서 다음과 같이 고백한다:

나는 여러번 삼위일체 하나님 중에서 세 번째 위격의 영광을 느꼈고 성령의 거룩하게 하시는 사역을 느꼈다; 그분의 거룩한 역사들 속에서 신적인 빛과 생명을 영혼 속에 전하시는 [것을 느꼈다]. 하나님은 성령의 전달하심 속에서 신적인 영광과 달콤함의 무한한 샘으로 보였다. 그 샘은 영혼을 채우고 만족시키기에 충분하고 충분했다. 그것은 태양의 광채가 달콤하고 즐겁게 빛과 생명을 나누어 주는 것처럼 달콤하게 쏟아 부어지면

762) 이상웅 - 계명대학교 철학과 졸업, 총신대학교 신학대학원 졸업(M. Div.), 네덜란드 암스테르담 자유대학교 신학부 Drs과정 수학, 총신대학교 대학원 신학과 졸업(Th. M., 2009년 2월 11일에 Ph. D. 학위 취득 예정), 현재 대구 산격제일교회 담임목사, 대신대학교 신학부 강사.

763) 이 논문은 2008년 11월 1일에 총신대학교 대학원에서 통과된 본인의 철학박사논문인 “조나단 에드워즈의 성령론”중 제3장 부분을 약간 수정 보완한 것임을 밝혀 둔다.

764) 조나단 에드워즈의 저술들은 특별한 언급이 없는 한 예일대학교 출판부에서 간행한 전집으로부터 인용하였다: *The Works of Jonathan Edwards*, 26 Vols. eds., Perry Miller, John E. Smith and Harry Stout (New Haven and London: Yale University Press, 1957-2008). 이하에서 이 전집은 WY라 약칭하여 사용하기로 한다. 위의 인용문은 Edwards, “Personal Narrative,” WY 16:800으로부터 온 것이다: “And God has appeared glorious to me, on account of the Trinity. It has made me have exalting thoughts of God, that he subsists in three persons; Father, Son, and Holy Ghost.”

서 전달되었다.<sup>765)</sup>

그리고 에드워즈는 자신의 신학적 묵상을 사적으로 기록한 *Miscellanies* 속에서 다음과 같이 자문자답을 하고 있다: “나는 때때로 홀로 이런 생각을 하곤했다. 삼위일체 같은 교리들과 규례들이 참이라면 어떤 필요에서 복음 속에 그런 것들이 계시되었을까? . . . 나는 이런 교리들이 얼마나 유용한지 경험적으로 알고 있다. . . 이와 같은 교리들은 영적인 세계에 대한 지식과 식견, 그리고 궁극적인 실재에 대한 묵상으로 이끄는 영광스러운 관문이다. 나는 이러한 지식이 마음의 수양에 얼마나 많은 기여를 하는지 경험했다.”<sup>766)</sup> 이상의 인용구들만 보더라도 에드워즈의 삼위일체론, 특히 내재적 삼위일체론은 난해해 보이고 오해의 가능성도 있지만 에드워즈의 삼위일체론은 체험적이고 실천적인 중요성을 가지고 있다는 것을 짐작해 볼 수 있다.<sup>767)</sup> 에드워즈는 생애 만년인 1757년 2월 11일자로 당시 하버드 대학의 교수였던 에드워드 위글스워스(1693-1765)에게 편지를 보내어서 뉴 잉글랜드에 만연하고 있던 반(反) 삼위일체론 분위기에 대해서 이의를 제기하면서, 특별히 조나단 메이휴가 공개적으로 삼위일체론을 조소하고 있는데 젊은 신학도들에게 신학을 가르치고 있는 위글스워스 교수가 나서서 직접 정통 삼위일체론을 변호해야 하지 않느냐는 취지로 권면을 하기도 하였다.<sup>768)</sup>

이처럼 회심 체험 이후부터 시작해서 생애 만년까지 에드워즈의 삼위일체론은 정통적인 입장에서 서 있었다고 말할 수 있겠다. 그러면 이제 본격적으로 우리는 그의 삼위일체론의 특징들을

---

<sup>765)</sup> Ibid., 801: “I have many times had a sense of the glory of the third person in the Trinity, his office of Sanctifier; in his holy operations communicating divine light and life to the soul. God in the communication his Holy Spirit, has appeared as an infinite fountain of divine glory and sweetness; being full and sufficient to fill and satisfy the soul: pouring forth itself in sweet communications, like the sun in its glory, sweetly and pleasantly diffusing light and life.”

<sup>766)</sup> Edwards, “Miscellanies,” no. 181, WY 13:328.

<sup>767)</sup> Amy Plantinga Pauw, “The Trinity,” in *The Princeton Companion to Jonathan Edwards*, 45. 포우는 에드워즈의 삼위일체론을 “실천적 삼위일체론(Practical Trinitarianism)” 이라고 부른다. Amy Plantinga Pauw, “‘The Supreme Harmony of All’: Jonathan Edwards and the Trinity” (Ph. D. diss., Yale University, 1990), 193. Sang Hyun Lee, “Editor’s Introduction,” WY 21:3: “What is striking about Jonathan Edwards’ writings on the Trinity is that there is none of this bifurcation between the doctrine of the Trinity and the Christian life of faith and practice. Everything Edwards wrote about the Trinity expresses the intertwining connectedness of the Trinity and the Christian’ experience of God as the Creator, Savior, and Sanctifier, and thus between the immanent and the economic Trinity.”

<sup>768)</sup> Edwards, “To Dr. Edward Wigglesworth,” WY 16:697-700. 에드워즈로 하여금 뉴잉글랜드의 반삼위일체론적 상황에 대해서 경각심을 불러일으켜 이 편지를 쓰게 만든 것은 다음의 두 저자의 책들 때문이다. Jonathan Mayhew, *Sermons upon the Following Subjects, Viz, On Hearing the Word* (Boston 1755); Thomas Emlyn, *An Humble Inquiry into the Scripture-account of Jesus Christ* (5th ed., Boston 1756). 특히 메이휴는 “성서에서는 [예수님의] 아버지와 우리의 하나님 아버지, 예수의 하나님과 우리의 하나님 외에 다른 참된 하나님이 있다고 하지는 않았다” 고 주장하였다(ibid., 418n).

살펴 보고, 특별히 성령에 대한 삼위일체론적인 견해를 정리해 보도록 하겠다. 그러기 위해서는 먼저 그의 삼위일체론이 개진되고 있는 여러 자료들에 대해서 확인해 보고, 삼위일체론에 대한 연구사를 간략하게 살펴보도록 하겠다.

## I. 에드워즈의 삼위일체론 - 자료와 간략한 연구사

### 1. 에드워즈의 삼위일체론이 담긴 자료들

조나단 에드워즈는 생전에 삼위일체론에 대한 저술을 출간한 적은 없지만, 유고들 가운데는 삼위일체론을 다루고 있는 자료들이 많이 남아 있다. 우선 그의 신학적 사유의 형성과정을 보여주는 『신학묵상집』(*The Miscellanies*) 속에는 삼위일체론에 대한 많은 묵상과 연구 결과들이 산재해 있다.<sup>769)</sup> 그리고 삼위일체론과 관련된 여러 성경 구절들에 대한 에드워즈의 묵상 내지 연구 결과들도 그의 *Notes on Scripture*나 *Blank Bible* 등에 담겨 있고 온전한 형태로 출판되어 있기 때문에 연구자들이 손쉽게 접근할 수 있다.<sup>770)</sup> 그러나 무엇보다도 우리가 주목해서 살펴 보아야 할 것은 1730년초에 쓰기 시작한 “삼위일체론”(Discourse on the Trinity)이다. 에드워즈는 1730년대 중반, 후반에 자신의 원고를 다시금 검토하였고 다른 연구 결과를 첨부하였다. 그러나 우리가 유념해야 하는 것은 에드워즈가 이 원고를 출판을 위해서 의도했다기 보다는 자신의 연구 자료원(a source book)으로 만들어 사용했다고 하는 점이다.<sup>771)</sup>

이제 유고로 남아있던 에드워즈의 삼위일체론의 출판 과정에 대해서 살펴 보도록 하겠다. 에드워즈의 삼위일체론은 미간행 원고로 남겨진 까닭에 에드워즈의 정통성 시비가 불거졌는데, 그의 삼위일체론이 비정통적이지 않음(not unorthodox)을 증명하기 위하여 원고 출간의 시도가 1880년에 시작되었다. 최초로 세간에 나온 것은 에드워즈의 신학묵상집 1062번으로서 엑버트 C. 스미스의 편집에 의해서 *Observations concerning the Scripture Oeconomy of the Trinity and Covenant of Redemption*으로 출간되었다.<sup>772)</sup> 그러나 삼위일체론을 다룬 논문의 출간은 1903년에

<sup>769)</sup> 에드워즈가 직접 만든 인덱스(그의 말로는 Table이라고 함)에 의하면 1,400여개에 달하는 에드워즈의 신학묵상집 속에는 다음의 항목들이 삼위일체론에 대해서 직접 다루고 있다. 이하의 아라비아 숫자는 그가 직접 붙인 묵상집의 번호이다. 94번, 96번, 98번, 117번, 143번, [144번], 146번, 151번, 157번, 179번, 184번, [209번], 211번, 217번, 220번, 223번, [224-227번], 238번, 259번, 260번, 293번, 294번, 305번, 364번, 370번, 373번, 376번, 391번, 396번, 402번, 405번, 446번, 680번, 955번, 970번, 988번, 1008번, 1047번, 1065번, 1077번, 1102번, 1105번, 1114번, 1166번, [1180번], 1191번, 1253번 등. Edwards, “Table to the ‘Miscellanies’,” WY 13:149을 보라. 그리고 이상에서 열거된 묵상들은 WY 13, 18, 20, 23 등 네 권에 실려있다.

<sup>770)</sup> Edwards, *Notes on the Scripture*, WY 15(특히 394번을 보라); idem, *Blank Bible*, WY 25/1, WY 25/2.

<sup>771)</sup> Sang Hyun Lee, “Editor’s Introduction,” WY 21:109; 포우는 에드워즈가 “A Divine and Supernatural Light” 나 *Religious Affections* 같은 저서에서 이 자료원을 잘 활용하고 있다고 지적한다. Pauw, “The Trinity,” 45.

<sup>772)</sup> Egbert C. Smyth, *Observations concerning the Scripture Oeconomy of the Trinity and*

이르러 조지 피셔에 의해서 이루어지게 된다. 피셔는 에드워즈가 육필로 남겨둔 삼위일체론 강론을 출판하는 기회에 에드워즈의 삼위일체론의 정통성 시비에 관련하여 반박하는 장문의 글을 수록하기도 하였다.<sup>773)</sup> 이 논문은 1971년에 폴 헬름에 의해서 다시 재출간되었으며,<sup>774)</sup> 2003년에는 예일 전집 21권 속에 편집 출간되었다.<sup>775)</sup> 프린스턴 신학교의 이상현 교수에 의해서 편집된 WY 21 속에는 에드워즈가 쓴 “Discourse on Trinity”와 “On the Equality of the Persons of the Trinity”라는 다른 글이 수록되어 있다. 이하의 논의에서는 에드워즈의 출간된 모든 판본을 다 참조하였지만, 특별히 최종적인 형태라고 할 수 있는 예일대 판본을 기준으로 삼았다.

## 2. 에드워즈의 삼위일체론에 대한 정통성 시비와 연구사<sup>776)</sup>

에드워즈의 유고들을 맡은 이들이 삼위일체론 관련 문헌들의 출간을 미루는 바람에 에드워즈의 삼위일체론은 정통성 시비의 도마에 오르게 되었다. 에드워즈의 삼위일체론의 정통성에 대해서 처음으로 시비를 건 사람은 회중교회 목사이자 신학자인 호레이스 부쉬넬(Horace Bushnell)이었다. 그는 1851년에 출간한 *Christ in Theology*라는 저서 속에서 에드워즈의 “삼위일체를 위한 선형적인 논증(a priori argument for the Trinity)”에 대해서 비판을 가하였다.<sup>777)</sup> 그러면서도 그는 성자의 영원한 출생과 성령의 영원한 나오심에 대한 에드워즈의 견해에는 호의적이었다.<sup>778)</sup>

본격적으로 에드워즈의 삼위일체론에 대해서 비판의 글을 쓴 사람은 19세기 후반 보스턴의 엘리트 사회에서 명사였던 올리버 웬델 홈즈(Oliver Wendell Holmes)이다. 그는 에드워즈의 노스

---

*Covenant of Redemption* (New York: Charles Scribner's Sons, 1880). 이 책은 에드워즈의 “Miscellanies,” no. 1062를 수록하고 있다. 예일 전집에는 WY 20:430-43에 수록되어 있다.

<sup>773)</sup> George P. Fischer, *An Unpublished Essay of Edwards on the Trinity, with Remarks on Edwards and his Theology* (New York: Charles Scribner's Sons, 1903). vii-xv와 1-74는 피셔의 에드워즈 변호이다. 피셔는 에드워즈의 삼위일체론이 “the ablest argument in behalf of fundamental positions of the Nicene theology”라고 말한다.

<sup>774)</sup> Paul Helm (ed.), *Treatise on Grace and Other Posthumously Published Writings* (Cambridge: James Clarke, 1971): 99-131.

<sup>775)</sup> Edwards, *Writings on the Trinity, Grace, and Faith*, WY 21.

<sup>776)</sup> 에드워즈의 삼위일체론의 정통성에 관한 논쟁과 연구사를 이 제한된 논문에서 집중적으로 다룰 수는 없다. 이 주제에 대하여 다음과 같은 좋은 연구서들과 논문들이 있다: Richard D. Pierce, “A Suppressed Edwards Manuscript on the Trinity,” *Crane Review* 1 (1959 Winter): 66-80; Amy Plantinga Pauw, “The Supreme Harmony of All”; Richard M. Webber, “The Trinitarian Theology of Jonathan Edwards: An Investigation of Charges Against its Orthodoxy,” *Journal of the Evangelical Theological Society* 44 (2001 June): 297-318; Amy Plantinga Pauw, *The Supreme Harmony of All: The Trinitarian Theology of Jonathan Edwards* (Grand Rapids: Eerdmans, 2003); Steven Michael Studebaker, “Jonathan Edwards’ Social Augustinian Trinitarianism: A Criticism of and an Alternative to Recent Interpretations” (Ph. D. diss., Marquette University, 2003); Sang Hyun Lee, “Editor’s Introduction,” WY 21:1-38 [= 이상현, 『삼위일체, 은혜 그리고 믿음』 (서울: 대한기독교서회, 2003): 27-78]; Kevin Woong San Kang, “Justified by Faith in Christ: Jonathan Edwards’ Doctrine of Justification in Light of Union with Christ” (Ph. D. dissertation, Westminster Theological Seminary, 2003): 16-33.

<sup>777)</sup> Studebaker, “Jonathan Edwards’ Social Augustinian Trinitarianism,” 17-18에서 재인용.

<sup>778)</sup> Ibid., 19-20 참조.

햄튼 목회기를 “공포의 통치” 였다고 맹비난하고,<sup>779)</sup> 그의 신학 체계는 “야만적이고, 기계적이며, 유물론적이며, 비관주의적(barbaric, mechanical, materialistic, pessimistic)” 이었다고 비난하였다.<sup>780)</sup> 그러나 홈즈는 에드워즈에게서 희망의 미광을 찾아내었는데, 그것은 후기의 에드워즈가 삼위일체론에 있어서 아리안주의 혹은 사벨리우스주의로 위대한 변화를 했다고 하는 것이다.<sup>781)</sup> 물론 홈즈의 비판은 근거 없는 것이었다. 우리는 홈즈가 왜 에드워즈를 아리안주의자 내지는 사벨리우스 주의자라고 부르는지 그 동기에 주의해야 한다. 피어스가 잘 지적한대로, 홈즈는 정통 신앙을 버리고 유니테리안주의를 받아들인 사람이었기 때문에, 자신의 신학적 입장의 변화를 에드워즈를 이용하여 정당화하고 싶었던 것이라는 점을 잊지 말아야 한다.<sup>782)</sup>

부쉬넬이나 홈즈가 아무런 근거도 없이 에드워즈의 삼위일체론의 정통성에 대해서 시비를 걸기는 했지만, 두 사람의 공이 전혀 없는 바는 아니었다. 왜냐하면 이들의 비난 때문에 에드워즈의 삼위일체론 저술들이 세간에 빛을 보게 되기 때문이다.<sup>783)</sup> 앤도버 신학교의 교수였던 액버트 C. 스미스는 1880년에 에드워즈의 신학묵상집 1062번을 담은 *Observations concerning the Scripture Oeconomy of the Trinity and Covenant of Redemption*을 출간하였다.<sup>784)</sup> 에드워즈의 글 속에는 성자의 영원한 출생과 성부에 대한 성자의 경륜적 종속(the economic subordination of the Son to the Father)에 대한 견해가 표명되고 있었다. 사실 이것은 19세기 뉴잉글랜드 신학자들의 마음을 불편하게 만드는 내용들이었다. 에드워즈를 신학적 조상으로 삼고 있지만 뉴잉글랜드 신학자들(특히 Emmons)은 성자의 영원출생을 부정하는 입장에서 있었기 때문이다. 이런 역사적 연관성을 염두에 둔다면 에드워즈의 유고를 맡았던 에드워즈 후손들이 왜 에드워즈의 삼위일체론을 빨리 출판하는 것을 꺼려했는지 이해할 수 있을 것이다.<sup>785)</sup>

한편 19세기 뉴 잉글랜드 신학의 마지막 대표자였던 에드워즈 A. 파크(Edwards A. Park)는 에드워즈의 삼위일체론을 변호하기 위하여 쓴 두 편의 논문을 1881년에 *Bibliotheca Sacra*에 게재하였다.<sup>786)</sup> 우리는 파크의 에드워즈 변호중 두 가지 사항을 눈여겨 볼 필요가 있다. 첫째, 삼위일

<sup>779)</sup> Cf. *Ibid.*, 22.

<sup>780)</sup> Oliver Wendell Homes, “Jonathan Edwards,” *International Review* 9 (1880): 1-28, M. X. Lesser, *Reading Jonathan Edwards*, 108에서 재인용.

<sup>781)</sup> Homes, “Jonathan Edwards,” 25, 28: “Edwards’ views appear to have undergone a great change in the direction of Arianism, or of Sabellianism, which is an old-fashioned Unitarianism, or at any rate show a defection from his former standard of orthodoxy” [Stephens, *God’s Last Metaphor: The Doctrine of the Trinity in New England Theology* (Chico, CA.: Scholars Press, 1981), 5에서 재인용].

<sup>782)</sup> Pierce, “A Suppressed Edwards Manuscript on the Trinity,” 78, Studebaker, “Jonathan Edwards’ Social Augustinian Trinitarianism,” 23에서 재인용.

<sup>783)</sup> Studebaker, “Jonathan Edwards’ Social Augustinian Trinitarianism,” 24.

<sup>784)</sup> 위의 각주 9번 참고.

<sup>785)</sup> Studebaker, “Jonathan Edwards’ Social Augustinian Trinitarianism,” 27.

<sup>786)</sup> Edwards, A. Park, “Remarks of Jonathan Edwards on the Trinity,” *Bibliotheca Sacra* 38 (January, 1881): 147-87 and (April, 1881): 333-69.

체론에 관해 쓴 에드워즈의 저술들이 임시적인 신학적 목상이지, 완전하게 개진된 사상을 간직하고 있지 않다. 둘째, 에드워즈의 교리적 신앙 고백은 정통적이지만 에드워즈가 삼위일체를 설명하기 위해서 만들어낸 이론들은 문제가 있다는 것이다.<sup>787)</sup> 그러나 이것은 에드워즈의 삼위일체론에 대한 공정한 변호가 아니었다. 오히려 에드워즈의 삼위일체론의 중요성을 약화시키는 결과를 낳았을 뿐이었다.<sup>788)</sup> 그의 제자 중 하나인 알렉산더 알렌(Alexander V. G. Allen)은 1891년에 간행한 최초의 비평적인 에드워즈 전기 속에서 여러 가지 면에서 에드워즈를 비평하였다. 그는 특히 에드워즈의 신학에서는 인간론이 제대로 설 자리가 없으며, 그리고 그의 신학 체계 속에서는 기독교인이 아무런 구성적인 역할을 하지 못한다고 비평하였다.<sup>789)</sup>

에드워즈의 “삼위일체론”(Discourse on the Trinity)이 출간된 것은 그의 출생 200주년을 기념하는 1903년이었다.<sup>790)</sup> 예일대 교수였던 조지 피셔에 의해서 빛을 보게 된 에드워즈의 삼위일체론 본문과 피셔 교수의 해설문 등을 통해 에드워즈의 어거스틴과의 친화성이 밝혀지고, 그의 삼위일체론이 이단적인 것이 아니라 니케아 정통(Nicene orthodoxy)을 대변하고 있다는 점이 분명해지게 되었다.<sup>791)</sup> 스투더베이커는 이 저서의 출간과 더불어서 19세기 후반 50여년 동안 거론되었던 바 에드워즈의 삼위일체론에 대한 추문은 종지부를 찍게 되었다고 평가한다.<sup>792)</sup> 그렇다고 해서 에드워즈의 삼위일체론에 대한 비판이 전혀 없어졌다는 뜻은 결코 아니다. 구 프린스턴의 워필드 교수는 에드워즈의 삼위일체의 존재론적 증명을 아주 매력적이라고 하면서도 일종의 삼신론적인 경향을 가졌다고 비평을 가하였다.<sup>793)</sup> 그런가하면 네덜란드에서 헤르만 바빙크의 지도하에 에드워즈의 신학에 대한 연구로 1907년에 박사학위를 받은 얀 리덜보스(Jan Ridderbos)는 에드워즈의 삼

<sup>787)</sup> Cf. Studebaker, “Jonathan Edwards’ Social Augustinian Trinitarianism,” 35: “Park notes three trinitarian theories: the first depicts God as one person distinguished by three ontological modes, which serve as the foundation for certain acts— this, not economic modalism; the second consider God as three centers of personal consciousness and will; and the third portrays God as divine mind that differentiates itself by the act of self-consciousness and reunites itself by delighting in its self-consciousness.”

<sup>788)</sup> Cf. Studebaker, “Jonathan Edwards’ Social Augustinian Trinitarianism,” 33-37.

<sup>789)</sup> Alexander V. G. Allen, *Jonathan Edwards* (Boston and New York: Houghton, Mifflin and Co., 1889), 376. 에드워즈의 신학을 오류 투성이요, 시대에 뒤떨어진 것이라고 주장하는 알렌의 비평적 전기는 상당히 인기를 누렸다. 수 많은 이들이 공감을 표현하기도 했다. 이 저서는 현재도 Kessinger Publishing에 의해서 영인본으로 간행되고 있다.

<sup>790)</sup> George P. Fischer, *An Unpublished Essay of Edwards on the Trinity, with Remarks on Edwards and his Theology* (New York: Charles Scribner’s Sons, 1903).

<sup>791)</sup> 피셔 교수는 부록을 통해서 에드워즈의 삼위일체론과 어거스틴의 삼위일체론이 친화성(affinity)을 가지고 있음을 입증하였다(ibid., 139-40).

<sup>792)</sup> Studebaker, “Jonathan Edwards’ Social Augustinian Trinitarianism,” 43.

<sup>793)</sup> B. B. Warfield, “Biblical Doctrine of the Trinity,” in *Biblical Doctrines* (1932/ Grand Rapids: Baker, 2003), 137-38. 1971년에 에드워즈의 삼위일체론을 재출간하면서 Paul Helm도 에드워즈의 삼위일체론이 삼신론적이라는 워필드의 견해를 소개하고 있다: “What God’s Idea of Himself will be not another person of the Godhead but another God. . . implicitly tritheistic” (Paul Helm, “Introduction,” in *Treatise on Grace and Other Posthumously Published Writings*, 21).

위일체론 속에 양태론적 경향이 있음을 비판하였다.<sup>794)</sup>

이상에서 살펴 본 것을 제외한다면 20세기 전반기에는 에드워즈의 삼위일체론에 대한 논의가 거의 없었다. 이런 경향은 삼위일체 교리 자체에 대한 시대적 무관심과 켈을 같이 한다고 스투더베이커는 지적한다.<sup>795)</sup> 에드워즈의 삼위일체론에 대해서 학자들이 다다시금 관심을 기울이기 시작한 것은 1962년 허버트 W. 리처드슨의 학위논문에서 부터이다.<sup>796)</sup> 리처드슨의 학위논문은 에드워즈의 삼위일체론에 대해 집중하여 쓰여진 최초의 연구서이다. 그러나 본격적인 논의가 성황을 이루게 된 것은 1980년대 중반 이후 부터이다.<sup>797)</sup> 현금에 이르기까지 에드워즈의 삼위일체론에 대한 몇 편의 박사논문이 쓰여졌고(예를 들면 Richardson, Sairsingh, Pauw, Stahle, Studebaker, Caldwell III, Danaher 등), 여러 연구서들과 연구 논문들이 출간되어 왔다.<sup>798)</sup> 최근의 연구 결과를 일별해 보면 에드워즈의 삼위일체론에 대해서 일신론이나 삼신론이라고 몰아붙이는 경향은 거의 보이지 않는것 같다. 오히려 대다수의 학자들은 에드워즈의 삼위일체론의 중요성을 인정하고, 그의 전 신학 사상과의 연관성을 찾는다든지, 현대적인 삼위일체론적 관심과 연계시킨다든지 하는 경향을 보이고 있다.

에드워즈의 삼위일체론을 둘러싼 현대적 논의의 쟁점들을 알기 위해 몇 명의 학자들의 연구 경향을 살펴 보도록 하겠다. 크리스터 세르싱그(Krister Sairsingh)는 에드워즈가 삼위일체론에 대하여 쓴 초기 작품들 속에서 관계적 존재론(relational ontology)과 교회론적 이상(ecclesial idea)의 관계를 발견해 내었다. 세르싱그에 의하면 에드워즈는 교회란 창조 속에 나타나고, 삼위 하나님

---

<sup>794)</sup> Jan Ridderbos, *De theologie van Jonathan Edwards* ('s-Gravenhage: Nederbragt, 1907), 258-80. 리덜보스의 에드워즈 해석에 대한 비평적인 논의는 van Vlastuin, *De Geest van opwekking*, 336-39에서 볼 수 있다. 리덜보스가 학위논문을 작성한 시기는 헤르만 바빙크의 『개혁교의학』(*Gereformeerde Dogmatiek*) 제2판 수정분의 간행 시기(1906-1911)와 맞물려 있는데, 리덜보스의 해석이 그의 스승 바빙크의 에드워즈 해석에서 온 것인지 아니면 역으로 리덜보스가 바빙크에게 영향을 미쳤는지에 대해서는 아쉽지만 확인할 길이 없다. 그러나 적어도 분명한 것은 그의 개혁교의학 속에서 여러 차례 에드워즈를 논의의 대상으로 삼은 바빙크가 삼위일체론 파트에서는 전혀 에드워즈를 언급하지 않는다는 것이다. Cf. Bavinck, *Reformed Dogmatics* (Grand Rapids: Baker, 2004), 2:256-334.

<sup>795)</sup> Studebaker, "Jonathan Edwards' Social Augustinian Trinitarianism," 46.

<sup>796)</sup> Herbert Warren Richardson, "The Glory of God in the Theology of Jonathan Edwards: A Study in the Doctrine of Trinity" (Ph. D. diss., Harvard University, 1962). 레서에 의하면 리처드슨의 강조점은 다음과 같다: "Considers Edwards the 'first important modern' theologian because he attempted to join Christian doctrine to scientific doctrine in his ontology, epistemology, and trinitarian views. For Edwards, the universe and the mind of man are the 'external manifestations of the internal holiness' of God; the work and the Word of God are one. Historically, Edwards, and the Reformed thought he continues, 'self-consciously' bases his theological thinking on the doctrine of the Trinity" (M. X. Lesser, *Reading Jonathan Edwards: An Annotated Bibliography in Three Parts, 1729-2005* [Grand Rapids: Eerdmans, 2008], 228-29). 리처드슨의 논문 요약과 평가는 Studebaker, "Jonathan Edwards' Social Augustinian Trinitarianism," 47-62를 보라.

<sup>797)</sup> Studebaker, 47. Pauw, "The Trinity," 44.

<sup>798)</sup> Studebaker, "Jonathan Edwards' Social Augustinian Trinitarianism," 47. 각주 98을 보라.

의 위격들 간의 관계에서 표현된 대로의 신적인 영광을 재현(re-present)한다고 생각하였다고 본다.<sup>799)</sup>

에드워즈의 삼위일체론 연구에 있어서 비중있는 학자중 한 사람은 에이미 플랜팅가 포우(Amy Plantinga Pauw)이다. 그녀는 에드워즈의 삼위일체론으로 박사논문을 썼고, 후에 수정하여 책으로 출간하기도 했다. 포우의 주요 요점은 에드워즈가 삼위일체론을 전개함에 있어서 삼위일체의 두 가지 모델을 사용했다고 하는 것이다. 그녀가 말하는 두 모델이란 어거스틴적인 심리학적 모델과 동방 정교회 신학에서 온 사회적 모델이다. 그녀의 주장에 따르면 에드워즈의 삼위일체론 속에는 이 두 가지 모델이 채용되고 있기 때문에 때로 갈등과 충돌이 일어나기도 한다는 것이다.<sup>800)</sup>

포우와 동질성을 가지고 있고 상호간에 영향을 주고 받는 학자들 중에 한 사람은 프린스턴 신학교에 재직중인 이상현 교수이다. 이상현 교수는 특히 에드워즈의 신론에 있어서 경향적 삼위일체론(Dispositional conception of the Trinity)이라는 독특한 입장을 천명해서 학계의 주목을 받았다.<sup>801)</sup> 그는 또한 신학적 관점에서 가족(family)을 논의하는 중에 에드워즈의 삼위일체론을 활용하기도 하였다.<sup>802)</sup>

에드워즈에게 있어서 삼위일체론적 성령론에 대해서 박사논문을 쓴 수전 레이철 스탈(Susan Rachel Stahle)은 에드워즈의 삼위일체론의 중요성에 대해서 다음과 같이 언명하였다: “에드워즈의 신학은 그 자신의 독특한 삼위일체론에 근거하고 있고 통합되어 있다. 그에게 있어 삼위일체는 모든 실재의 국면들을 통합시키고, 시간, 역사, 선택과 성화, 종교적 체험과 신앙 부흥, 영화와 영벌, 이런 신적인 계획의 수행과 성취의 모든 부분에서 그 길을 만들어 나간다.”<sup>803)</sup>

리처드 웨버는 에드워즈의 삼위일체론이 전통적인 개혁주의 신학 진술에서 떠났지만 전적으

---

<sup>799)</sup> Krister Sairsingh, “Jonathan Edwards and the Idea of Divine Glory: His Foundational Trinitarianism and its Ecclesial Import” (Ph.D. diss. Harvard University, 1986).

<sup>800)</sup> Amy Plantinga Pauw, “‘The Supreme Harmony of All’ ; idem, *The Supreme Harmony of All: The Trinitarian Theology of Jonathan Edwards* (Grand Rapids: Eerdmans, 2003); idem, “‘Heaven is a World of Love’: Edwards on Heaven and the Trinity,” *Calvin Theological Journal* 30 (1995): 392-401; idem, “The Trinity,” in *The Princeton Companion to Jonathan Edwards*, 44-58.

<sup>801)</sup> Sang Hyun Lee, *The Philosophical Theology of Jonathan Edwards* (Princeton: Princeton University Press, 1988; rep. 2000): 185-210; idem, “Jonathan Edwards’s Dispositional Conception of the Trinity: A Resource for Contemporary Reformed Theology,” in *Toward the Future of Reformed Theology: Tasks, Topics, Traditions*, ed., David Willis-Watkins and Michael Welker (Grand Rapids: Eerdmans, 1999): 444-55.

<sup>802)</sup> Sang Hyun Lee, “The Importance of the Family: A Reformed Theological Perspective,” in *Faith and Families*, ed., Lindell Sawyer (Philadelphia: Geneva Press, 1986): 115-35. 이교수의 논의의 핵심은 다음과 같다: “For Edwards, God’s Creative and redemptive works are ‘closely related’ but ‘clearly distinguished.’ The family, then, is the embodiment of the ‘self-giving love’ of the Father for the Son and so a type of divine beauty.”

<sup>803)</sup> Rachel S. Stahle, “The Trinitarian Spirit of Jonathan Edwards’ Theology” (Ph. D. diss., Boston University, 1999).

로 정통적이라고 평가하였다.<sup>804)</sup> 스티븐 마이클 스투더베이커(Steven Michael Studebaker)는 이미 플랜팅가 포우의 두 모델이론에 반대하여 에드워즈는 한 모델만을 사용하였다고 주장하였다. 그는 사회적 모델을 에드워즈가 사용하기는 하지만 그것은 어거스틴적인 삼위일체론의 문맥 안에서 그렇게 한 것이라고 주장했다.<sup>805)</sup> 윌리엄 J. 데너허 2세(William J. Danaher, Jr.)는 에이미 포우가 주장한 두 종류의 삼위일체론적 유비들을 수용하여 삼위일체론을 이해하며, 삼위일체론이 도덕적 숙고를 위하여 어떻게 도구 역할을 하는지에 대해 논구하고, 현대 윤리학적 논의에 기여하는 바가 무엇인지를 추구하였다.<sup>806)</sup>

## II. 에드워즈의 삼위일체론

앞서 살펴보았듯이 조나단 에드워즈의 삼위일체론은 실제 내용에 있어서 니케아-콘스탄티노플 회의에서 확립된 정통적인 삼위일체론에서 떠나지 않았다. 로저 올슨과 크리스토퍼 홀은 심지어 니케아 정통신학에서 벗어나는 내용이 없다는 점에서 “대체로 에드워즈는 삼위일체 교리와 관련해 새롭게 기여한 것은 없다”라고 단언하기도 하였다.<sup>807)</sup> 한편 리처드 웨버는 에드워즈의 삼위일체론이 전통적인 개혁주의 신학 진술에서 떠났지만 전적으로 정통적이라고 평가하였다.<sup>808)</sup> 과연 어떤 평가가 공정한 것일까? 우리가 에드워즈의 삼위일체론을 살펴 보면 리처드 웨버의 평가가 좀 더 에드워즈의 삼위일체론을 공정하게 논구한 결과임을 알 수 있다. 그렇다고 해서 그의 삼위일체론이 흔히 비판되어 왔듯이 일신론이거나 삼신론인 것은 결코 아니었다. 다만 정통적인 표현들과 다른 점들이 있다고 한다면 그가 삼위일체론을 숙고하고 대변했던 시대적 상황을 잘 고려해야 할 것이다. 에드워즈는 신비와 합리적이지 않은 것에 대한 전반적인 거부를 당연시했던 계몽주의 시대에 산 사람으로서, 당시 풍미하던 반 삼위일체론에 대항하여 정통적인 삼위일체론을 변증한 사람이었다는 점을 염두에 두고 그의 삼위일체론의 특이한 면모들을 읽는 것이 좋을 것이다.<sup>809)</sup>

<sup>804)</sup> Richard M. Webber, “The Trinitarian Theology of Jonathan Edwards : An Investigation of Charges Against its Orthodoxy,” *Journal of the Evangelical Theological Society* 44 (2001 June): 297-318.

<sup>805)</sup> Studebaker, “Jonathan Edwards’ Social Augustinian Trinitarianism,” 그의 박사 논문의 요약은 다음의 논문에서 읽을 수 있다. “Jonathan Edwards ’s Social Augustinian Trinitarianism: An Alternative to a Recent Trend,” *Scottish Journal of Theology*, 56/3 (2003): 268-85.

<sup>806)</sup> William J. Danaher, Jr, *The Trinitarian Ethics of Jonathan Edwards* (Louisville: Westminster / John Knox Press, 2004).

<sup>807)</sup> 로저 올슨, 크리스토퍼 홀, 『삼위일체』, 이세형 옮김 (서울: 대한기독교서회, 2004), 123.

<sup>808)</sup> Webber, “The Trinitarian Theology of Jonathan Edwards,” 297-318.

<sup>809)</sup> 올슨, 홀, 『삼위일체』, 123, 125: “이 논문은[에드워즈의 삼위일체론을 가리킴] . . .반니케아적 이신론의 시기에 삼위일체 교리의 합리성을 탁월하게 변호하고 있고. . .에드워즈는 기독교 사상사의 결정적인 시기에 간파되고 거부된 삼위일체 교리에 새로운 혼을 불어 넣으려 했다.” 이상현 교수는 에드워즈의 이러한 변증적인 노력에 대해서 다음과 같이 호평하였다: “This basic

조나단 에드워즈는 기독교 신앙이 합리적이기 때문에 계몽주의의 도전에 대하여 얼마든지 변증 가능하다고 초기부터 분명한 입장을 가지고 있었다. 그가 비록 이루지는 못했지만 그의 저술 계획 중 하나는 『기독교 주요 교리에 대한 합리적인 설명』(*A Rational Account of the Main Doctrines of the Christian Religion Attempted*)이었다. 에드워즈가 남긴 저술 계획 윤곽에 의하면 하나님의 존재와 본성, 창조된 마음들, 자유의지 등을 다루고 나서 세 번째로 탁월성에 대하여라는 제목아래 삼위일체, 그리고 하나님의 속성들을 다루려고 의도하였음을 확인할 수 있다.<sup>810)</sup> 에드워즈가 삼위일체론에 대해서 최초로 신학묵상록을 남긴 것은 1723년 12월경(20세)으로서 *Miscellanies*, 제94번에 보면 삼위일체론에 대해서 “나는 순수한 이성의 범위 안에서 서로 구별되는 셋이 있으며, 이들 각각은 동일한 [하나님]임을 분명히 인식할 수 있다고 생각한다”라고 적고 있다.<sup>811)</sup> 이것은 마치 에드워즈가 성경 계시와 아무런 관계없이 중생자든 비중생자든 관계없이 순수한 이성(naked reason)의 힘으로 삼위일체와 같은 진리를 발견할 수 있다고 주장한 것처럼 이해될 가능성이 있다. 그러나 그것은 결코 에드워즈의 의도가 아니었음을 우리는 기억해야 한다. 에드워즈는 삼위일체론의 신비를 이성의 힘으로 풀어헤칠 수 있다고 생각하지 않았다. 도리어 그는 반대 입장을 1730년대에 작성했던 “삼위일체론” 속에서 분명하게 표현하고 있다.

나는 삼위일체의 신비를 해설하여 삼위일체의 신비로움과 그 불가해한 것을 펼쳐 보이고 해결한다고 결코 단언하지 않는다. 지금까지 언급되었듯이 이 교리와 관련해 일부 난제들은 줄어 들었지만 여전히 새로운 문제들이 나타나고 있고, 이로 말미암아 뭔가 신비롭고 기이하며 이해하기 어려운 요소들이 점점 더 증대되고 있다. 이 사실을 나는 감지하고 있다. 나는 삼위일체를 단지 거룩한 진리의 하나님의 말씀이 이 위대한 신비와 관련하여 우리 마음에 조금 밝혀 제시해 준 것만 주장한다. 하나님의 말씀은 삼위일체와 관련하여 지금까지 일반적으로 감지했던 것

---

challenge to the old way of thinking about the nature of things did not escape Jonathan Edwards. He attempted to renew the original spirit of the trinitarian doctrine without ignoring the urgent philosophical issues of the Enlightenment. One aspect of Edwards' greatness as a theologian was that he did not merely study or oppose certain philosophical ideas and issues of his day but constructively offered possible solutions to them in philosophical and theological terms” (Sang Hyun Lee, “Editor’s Introduction,” WY 21:5).

<sup>810)</sup> Edwards, “Outline of ‘A Rational Account,’” WY 6:396.

<sup>811)</sup> Edwards, “Miscellanies,” no. 94, WY 13:257: “I think that it is within the reach of naked reason to perceive certainly there are three distinct in God, each of which is the same [God].” 에드워즈는 또한 다음과 같이 자신감을 표현하기도 하였다. “There has been much cry of late against saying one word, particularly about Trinity, but what the Scripture has said ; judging it impossible but that if we did, we should err in a thing so much above us. But if they call that which necessarily results from the putting [together] of reason and Scripture, though it has not been said in Scripture in express words—I say, if they call this what is not said in the Scripture, I am not afraid to say twenty things about the Trinity which is the Scripture never said” (256-57). 에드워즈가 반론을 제기하게 만든 것은 Samuel Clarke, Hubert Stogdon, Isaac Watts 등이 쓴 저술들 때문이었다.

보다 더 많은 것들을 우리에게 가르쳐 준다고 나는 생각한다.<sup>812)</sup>

에드워즈의 입장을 정리해 보면 에드워즈는 삼위일체론의 신비를 다 파악하거나 설명할 수는 없으며, 오직 “거룩한 하나님의 말씀이 제시해 준 만큼” 알 수 있을 뿐이라고 확신했다. 그럼에도 불구하고 에드워즈는 “성서적 토대 위에 굳게 서는 한편, 동시에 기독교인의 경험에서 나온 이성적 추론과 동시에 아름다움으로서의 존재에 대한 관계론적 개념에서 삼위일체를 접근할 수 있다”고 생각하였다.<sup>813)</sup> 그리고 당대의 합리주의적 사조에 근거하여 삼위일체론이 비합리적이고 배척하는 이들에 대항하여 삼위일체론에 대한 신앙을 이성적으로 변증 가능하다고 보았던 것이라는 점도 유념해야 할 것이다.

#### 1. 에드워즈의 새로운 실체 개념과 성향적 존재로서의 하나님 이해<sup>814)</sup>

우리는 에드워즈가 삼위일체론을 전개해 나가거나 변증하는 방식을 잘 이해하기 위해서는 전통적인 실체관과 달리 에드워즈가 견지하였던 실체관을 확인해 볼 필요가 있다. 에드워즈는 실체 개념에 대한 존 로크의 도전에 직면하여 전통적인 의미에서의 실체 개념을 사용하지 아니하고 새로운 실체 개념을 만들어 내었다. 전통적으로 실체는 속성들의 소유자(the owner of proprieties)로 이해되었으나, 에드워즈는 행동들의 행위자(the doer of deeds)로 이해하였다.<sup>815)</sup> 그리고 그는 실체를 ‘성향’(disposition)이라는 개념으로 대체하였다.<sup>816)</sup> 에드워즈에 의하면 성향이나 경향성은 존재론적으로 실재하는 것이며, 법칙적으로 원인적으로 작용하는 힘이기까지 하다.<sup>817)</sup> 실체들과 마찬가지로 경향성들이나 성향들도 영속적인 요소로서 기능하고, 하나의 실재의 성질을 가진다고 이

812) Edwards, “Discourse on the Trinity,” WY 21:139.

813) Lee Sang Hyun, “Editor’s Introduction,” WY 21:10: “Edwards approaches the doctrine of the Trinity not only with the biblical mandate and reasons from Christian experience but also with his relational conception of being as beauty.”

814) 이 항목과 관련하여 이상현 교수의 여러 저술들에 크게 의존했음을 밝혀둔다: Sang Hyun Lee, “The Importance of the Family: A Reformed Theological Perspective,” in *Faith and Families*, ed., Lindell Sawyer(Philadelphia: Geneva Press, 1986):115-35; idem, *The Philosophical Theology of Jonathan Edwards* (Princeton: Princeton University Press, 1988; rep. 2000); idem, “Jonathan Edwards’s Dispositional Conception of the Trinity: A Resource for Contemporary Reformed Theology,” in *Toward the Future of Reformed Theology: Tasks, Topics, Traditions*. ed., by David Willis-Watkins and Michael Welker (Grand Rapids: Eerdmans, 1999): 444-55.

815) Wallace E. Anderson, “Editor’s Introduction,” WY 6:67.

816) Sang Hyun Lee, “Editor’s Introduction,” WY 21:6: “에드워즈는 이 성향이라는 말을 ‘경향성’(habit), ‘지향성’(propensity), ‘법칙’(law), ‘성벽’(inclination), ‘경향’(tendency), ‘기질’(temper)이라고 부르기도 한다(WY 2:206-07, 282-83, WY 8:539, 623, WY 6:384-85).”

817) Edwards, *The Miscellanies*, no. 241, WY 13:358: “Because a habit can be of no manner of use till there is occasion to exert it; and all habits being only a law that God has fixed that such actions upon such occasions should be exerted.”

해하였다. 또한 역동적인 힘을 발휘하는 주체라고 보았다. 이처럼 실재를 본질적으로 성향적으로 보는 것은 실재 자체를 정태적으로 보는 것이 아니라 역동적으로 보는 것이며, 행동과 사건을 만드는 성향으로 보는 것이라는 점을 유념해야 한다.<sup>818)</sup>

에드워즈는 모든 존재는 어떤 실제적인 힘들과 경향성들로 구성되어 있는 것이라고 이해하였다.<sup>819)</sup> 그리고 또한 존재란 비례적 균형, 곧 아름다움이라고 에드워즈는 생각하였다.<sup>820)</sup> 이상현이 정리하는 바에 의하면 “성향과 아름다움은 동일한 실재를 바라보는 두 개의 방법이다. 성향은 아름다움의 역동적 측면을 나타내는 반면, ‘아름다움’은 성향이 나타내는 방식, 곧 방향을 말한다.”<sup>821)</sup> 그리고 에드워즈에 의하면 참된 아름다움은 하나님의 아름다움이다.<sup>822)</sup> 또한 존재란 더 많은 관계와 행동을 향하는 경향이다. 존재는 본질적으로 반복되는 성향을 지니며 자기 실현을 증대한다. 이 말은 존재가 실제적이며 동시에 자기 실현적이고, 또 계속해서 자기를 나타내며 이로 말미암아 보다 더 실존하고 아름답게 된다는 의미이다. 이와 같은 존재에 대한 성향적인 이해는 에드워즈의 삼위일체론을 이해하기 위해서 필수적이라고 할 수 있다.

에드워즈는 자신의 새로운 실재 개념 혹은 존재 이해에 근거하여 “자신을 전달 하려고 하는 성향이 [하나님의] 본질이다” 고 말한다.<sup>823)</sup> 하나님은 자신의 선하심과 풍성하심과 지혜와 의와 진리 등을 드러내고자 하는 성향을 가지셨으며, 자기 자신을 밖으로 전달하려고 하는 성향을 가졌다는 것이 에드워즈의 주장이다.<sup>824)</sup> 바로 이러한 본성 때문에 하나님은 천지 만물을 창조하셨을 뿐 아니라, 영원전부터 하나님의 신적 본질 안에서의 복수의 위격이 존재하게 되는 것이라고 에드워즈는 생각하였다. 에드워즈에게 있어서 하나님은 “참된 아름다움이고 전지한 존재이며 사랑의 존재이기 때문에, 하나님의 존재는 참된 아름다움을 계속 알고 계속 사랑하려는 주권적 성향이다.”<sup>825)</sup>

에드워즈에 의하면 하나님은 본질적으로 아름다움이라는 성향을 가지신 존재이신데, 이는 하

---

818) Sang Hyun Lee, “Editor’s Introduction,” WY 21:7.

819) Edwards, “The Mind,” WY 6:391.

820) Edwards, “The Mind,” WY 6:336: “For being, if we examine narrowly, is nothing else but proportion.”

821) Lee Sang Hyun, “Editor’s Introduction,” WY 21:7.

822) Edwards, *Religious Affections*, WY 2:298: “God is God, and distinguished from all other beings, and exalted above ‘em, chiefly by his divine beauty, which is infinitely diverse from all other beauty.”

823) Edwards, “Miscellanies,” no. 332, WY 13:410: “God is communicative being,” “Miscellanies,” no. 107[b], WY 13:277-78: “For it is essence to incline to communicate himself.”

824) Edwards, “Miscellanies,” no. 1217, WY 23:150-53: “‘Tis true, ‘tis from an excellent disposition of the heart of God that God seeks occasion to exercise his goodness and bounty, and also his wisdom, justice, truth, And this, in one word, is a disposition to glorify himself according to the Scripture sense of such an expression, or a disposition to express and communicate himself *ad extra*” (ibid., 150). 또한 Edwards, *The End of Creation*, WY 8:433을 보라.

825) Sang Hyun See, “Editor’s Introduction,” WY 21:8.

나눔은 본질적으로 관계적(relational)이라는 것을 의미한다. 왜냐하면 그는 아름다움이란 동의의 관계, 즉 비례와 조화의 관계라고 생각하기 때문이다.<sup>826)</sup> 그리고 복수가 아니라면 관계는 있을 수가 없기 때문에, 하나님은 본원적으로 복수이며 관계적이라는 것이 합당하게 도출되는 것이다. 에드워즈에 의하면 하나님 존재 자체의 본성이 하나님 안에서의 내적 관계성과 복수성을 요청한다고 보았다. 1723년말에 작성한 “정신”(The Mind)의 첫 항목에서는 에드워즈는 탁월성에 대한 철학적 숙고로 시작하여 복수성이 없는 존재는 탁월성이 있을 수 없다고 추론해낸다. 다시 말해서 하나님이 탁월하시다면 복수성을 가지실 수밖에 없다는 것이다.<sup>827)</sup> 『신학묵상집』 제117번에서는 “따라서 만약 하나님이 뛰어나다면 하나님 안에 복수가 있기 마련이다”고 에드워즈는 적고 있다.<sup>828)</sup> 에드워즈는 존재를 탁월성으로 재규정하고, 이것을 삼위일체에 적용하여 이해함으로써 그 자신의 뿌리인 “오래도록 전승된 철학적 신학의 전통과 극적으로 대비”되는 길로 나아갔다. 왜냐하면 에드워즈의 견해는 “하나님의 선하심은 자기 존재의 절대적 유일성과 그 단순함에 근거하는 것이 아니라 그가 관계를 형성하는 복수를 구성할 때만 그 선하심이 자신에게로 귀속된다”는 의미를 함축하기 때문이다.<sup>829)</sup>

## 2. 삼위일체의 두 모형(Two Trinitarian Models)?

에드워즈의 삼위일체론에 대해서 많은 연구를 한 에이미 플랜팅가 포우(Amy Plantinga Pauw)에 의하면 에드워즈는 두 종류의 삼위일체론적 모형을 사용하고 있다고 한다. 그 두 모형이란 하나님은 자신을 알고 사랑하는 정신과 유사하며, 또한 셋으로 이루어진 공동체 내지 가족과 유사하다는 것이다.<sup>830)</sup> 첫 번째 모형은 심리학적 모형이라고 불리우며 간접적으로는 어거스틴에게서 비롯된 것이다.<sup>831)</sup> 그러나 에드워즈는 카튼 마더를 통해서 간접적으로 이 모형을 알게 되었다

<sup>826)</sup> Edwards, “The Mind,” WY 6:362: “When we spake of excellence in bodies we were obliged to borrow the word ‘consent’ from spiritual things. But excellence in and among spirit is, in its prime and proper sense, being’s consent to being. There is no other proper consent but that of minds, even of their will; which, when it is of minds towards minds, it is love, and when of minds towards other things it is choice. Wherefore all the primary and original beauty or excellence that is among minds is love, and into this may all be resolved that is found among them.”

<sup>827)</sup> Edwards, “The Mind,” no. 1, WY 6:332. 에드워즈에 의하면 아름다움(beauty)이나 탁월성(excellency)의 개념은 유사하다. Cf. WY 6:362.

<sup>828)</sup> Edwards, “Miscellanies,” no. 117, WY 13:284: “Again, we have shown that one alone cannot be excellent, inasmuch as, in such case, there can be no consent. Therefore, if God is excellent, there must be a plurality in God; otherwise, there can be no consent in him.”

<sup>829)</sup> Wallace E. Anderson, “Editor’s Introduction,” WY 6:84.

<sup>830)</sup> Pauw, “The Trinity,” in *The Princeton Companion to Jonathan Edwards*, 45: “Edwards signaled the two interrelated models that funded all his trinitarian reflections: God is like a mind that knows and loves itself, and God is like a society or family of three.”

<sup>831)</sup> 어거스틴은 인간의 정신 속에서 삼위일체의 유비를 많이 찾아낸 사람이다. 왜냐하면 인간이 하나님의 형상으로 지어진 유일한 존재이기 때문이다. 그가 발견한 첫 번째 형태는 정신, 인식하는 정신, 그것을 사랑하는 정신(*De Trinitate*, IX. 1-18), 두 번째 형태는 정신의 기능으로서 그 자체를 기억하고, 인식하며, 의지 혹은 사랑하는 기능(*De Trinitate*, XV. 5), 세 번째 형태는 하나님

고 보여진다.<sup>832)</sup> 에드워즈는 “삼위일체론” 속에서 어거스틴적인 심리적 모형을 활용하여 내재적 삼위일체론을 전개해 나간다. 에드워즈는 성부의 관념으로서의 성자의 구별된 존재 또는 위격을 논증하고 나서, 사랑과 기쁨으로서 뿔어져 나오는 신성의 제3위격인 성령에 대해서 논증해 나가는 방식으로 자신의 논의를 전개해 나갔다.<sup>833)</sup>

포우에 따르면 에드워즈가 사용하는 두 번째 모형은 사회적 모델(social model for Trinity)이다. 포우에 따르면 이 모형은 12세기 어거스틴주의자인 빅토르의 성 리처드(St. Richard of Victor)에게서 빌려온 것으로 여겨진다. 리처드에 의하면 어떤 인격의 완전성은 다른 인격을 사랑하는 데서 발견되어 지기 때문에, 하나님도 인격적 존재들의 공동체일 수 밖에 없다고 주장했고, 또한 둘 뿐이라면 서로 간에 누리는 행복의 기쁨을 소통하고 공유할 기회가 없기 때문에 사랑과 의지의 완벽한 일치로 연합된 세 인격적 존재로 구성되어야 한다고 주장하였다.<sup>834)</sup> 에드워즈는 “삼위일체론”에서 이 모형을 적용하고 있는듯이 보인다.

요한이 ‘하나님은 사랑이시다’(요일 4:8, 16)라고 말하는 것은 신격 안에는 한 분 보다 더 많은 위격이 계심을 보여준다: 왜냐하면 그것은 사랑이 신격에 본질적이고 필수적인 것으로 보여지며, 그분의 본성이 사랑임을 보여 주기 때문이다; 그리고 모든 사랑은 다른 이, 즉 사랑 받는 자를 염두에 두고 있기 때문에, 이것은 하나의 영원하고 필수적인 대상이 존재한다는 것을 전제로 한다.<sup>835)</sup>

이것에 의하여 우리는 그 분들 사이에 있는 위격적 상호 동등성을, 즉, 그 분들이 세 분으로 구성된 사회 혹은 가정 안에서 모든 면에서 동등하시다는 점을 더욱 더 명료하게 이해할 수 있을 것이다. 그 분들은 그들 모두에게 공통적인 명예 외에 명예에 있어서 동등하시다. 즉, 그 분들은 모두 하나님이며, 그 사회 혹은 가정 속에서 각자 자신의 독특한 명예를 가지신다.<sup>836)</sup>

삼위일체를 설명하면서 이처럼 신격 안에 사회성과 교제를 적용하는 것은 개혁주의 신학자들에게는 결여되어 있기 때문에, 에드워즈가 그와 같은 모형을 사용한 것은 개혁주의의 신학적 틀 안

---

을 기억하고, 인식하고, 사랑하는 정신의 활동(*De Trinitate*, XIV. 15) 등이다. Cf. Pauw, “The Supreme Harmony of All,” 56-61. 포우는 자신의 학위논문에서 어거스틴의 심리학적 유비(psychological analogy for the Trinity)에 대해서 간단하게 설명하고, 토마스 아퀴나스, 존 칼빈 등이 이에 대해서 어떻게 평가했는지도 간단하게 소개한다.

832) Pauw, *The Supreme Harmony of All*, 36-37. 포우는 에드워즈가 부친 티모시 에드워즈의 서재에서 카튼 마더의 *Blessed Unions* (Boston 1692)를 통해서 삼위일체론을 형성하는데 도움을 받았을 것이라고 추정한다.

833) Edwards, “Discourse on the Trinity,” WY 21:116-121.

834) Pauw, “‘The Supreme Harmony of All,’” 49.

835) Edwards, “Discourse on the Trinity,” WY 21:113-14.

836) Edwards, “Discourse on the Trinity,” WY 21:135; idem, “Treatise on Grace,” WY 21:187: “The happiness of the Deity, as all other true happiness, consists in love and society”; idem, “Miscellanies,” no. 1062, WY 20:433에서 에드워즈는 성부를 “the head of the society of the Trinity” 라고 명명한다.

에서 감히 결행하기 어려운 큰 모험을 한 것이었다고 포우는 지적한다.<sup>837)</sup> 그러나 에드워즈는 두 가지 모형을 상호보완적으로 사용함으로써 하나님의 구속 사역에 대한 독창적인 신학적 탐구에 도움이 되도록 만들었다고 포우는 그 공을 인정한다.<sup>838)</sup>

이처럼 조나단 에드워즈가 삼위일체론을 전개함에 있어서 어거스틴적인 심리적 모형과 빅토르의 리처드식의 사회적 모형을 사용했다고 하는 포우의 견해에 대해서 이상현 교수도 대체로 공감을 표현하였다.<sup>839)</sup> 그러나 스투더베이커의 경우는 포우의 견해대로 에드워즈가 사회적인 모형을 사용했으며, 신적인 삼위일체성에 초점을 맞추었다고 하는 점에서는 동의를 표하지만, 그런 에드워즈의 경향이 그가 어거스틴적인 심리적 모형에 대하여 비호감을 가지게 되었기 때문이라고 하는 주장에 대해서는 반론을 제기한다.<sup>840)</sup> 그는 에드워즈가 사용한 사회적 모형의 출처가 포우가 주장하는 것처럼 빅토르의 리처드가 아니라, 오히려 어거스틴적인 상호적인 사랑의 모형의 맥락에서 비롯된 것이라고 주장하였다.<sup>841)</sup>

### 3. 내재적 삼위일체(immanent Trinity)

이제 우리는 에드워즈의 삼위일체론을 내재적 삼위일체론과 경륜적 삼위일체론으로 양분해서 논구해 보도록 하겠다.<sup>842)</sup> 에드워즈에 의해서 개진된 내재적 삼위일체론은 B. B. 워필드에 의해서 “매우 매력적인 삼위일체의 존재론적인 증명”이라고 일컬어지고, 그 정통성에 의혹이 제기

837) Pauw, “The Trinity,” 47: “large one, and rarely ventured. . .unusual, and even daring” .

838) Ibid., 48-49.

839) Sang Hyun Lee, “Editor’s Introduction,” WY 21:12-13.

840) Studebaker, “Jonathan Edwards’ Social Augustinian Trinitarianism: A Criticism of and an Alternative to Recent Interpretations” ; Idem, “Jonathan Edwards ’s Social Augustinian Trinitarianism: An Alternative to a Recent Trend,” *Scottish Journal of Theology*, 56/3 (2003): 268-285.

841) Studebaker, “Jonathan Edwards’s Social Augustinian Trinitarianism: An Alternative to a Recent Trend,” 284: “While Edwards clearly used social language to discuss the immanent trinitarian relations, this language is not indicative of a distinct Cappadocian/ Victorine social model of the trinity. Edwards deployed social language within the context of the Augustinian mutual love model.” 스투더베이커는 에드워즈가 사회적 모형을 사용했다고 해서 20세기 말의 사회적 삼위일체론자들(J. Moltmann이나 L. Boff와 같은 신학자들)의 관심을 공유하고 있는 것으로 해석하면 안 된다고 말한다.

842) 박형룡 박사는 내재적 삼위일체(immanent Trinity)에 대해 본체적 삼위일체라는 용어를 사용하되 영어로는 ontological Trinity나 essential Trinity를 같이 사용하였다. 논의의 편의를 위해서 박형룡 박사가 내재적 삼위일체와 경륜적 삼위일체(economic Trinity)에 대해서 정리한 것을 소개한다: “본체적 삼위일체란 영원부터 신격 안에 실재한 대로의 삼위일체를 의미한다. 그들의 본체적 내면적 생활에서 성부, 성자, 성령은 실체에서 동일하시고, 속성과 본질(박 박사 책에는 본권이라고 되어있는데 오타인듯하다)에서 동일하시고 따라서 영광에서 동등이시다. 이것은 하나님의 세계와의 관계를 떠나 그의 본체적 존재에 관철함이다. 경륜적 삼위일체는 세계와의 관계에 나타난 대로의 삼위일체를 의미한다.” 삼위 하나님의 사역의 관점에서 보면 내향적 사역(*opera ad intra*)은 본체적 삼위일체에게 귀속되고, 외향적 사역(*opera ad extra*)은 경륜적 삼위일체의 일이다. 박형룡, 『교의신학·신론』(서울: 한국기독교교육연구원, 1988), 206.

되기도 했던 부분과 관련되어 있다.<sup>843)</sup> 사실 에드워즈의 내재적 삼위일체론의 내용은 현대인들이 이해하기에는 너무나 난해한 전개를 하고 있기 때문에 오해도 발생할 수 있다.

에드워즈는 성부 하나님을 “제일의, 기원이 없고, 가장 절대적인 방식으로 존재하시는 신성” 이시라고 정의 내린다.<sup>844)</sup> 그리고 성부는 존재의 제일의, 무한한 탁월성을 가진 직접적인 실유이시다고 한다.<sup>845)</sup> 그에 의하면 성부 하나님은 무한하시고, 보편적이시고, 모든 것을 포괄하시는 실유이시기 때문에 최고로 탁월한 존재이실 밖에 없다. 하나님은 무한하게 동의하는 존재, 아름다움이시오, 탁월하신 존재이시다.<sup>846)</sup> 하나님은 무한히 탁월하신 존재이시기 때문에 영원전부터 자기 자신을 향유하시고 무한히 행복하신 분이시다.

자신을 즐거워하심 가운데 누리시는 하나님의 무한한 행복은 그 자신의 탁월한 본질과 완전성을 완전하게 보시고 완전하게 즐거워하심으로부터 비롯된다. 에드워즈에 의하면 하나님의 지식은 인간의 지식처럼 관념(idea)을 매개로 한다. 그러나 불완전한 인간의 관념과 달리 하나님의 관념은 지식에 있어서 완벽하고 완전하기에 사물 그 자체이라고 하는 것이 다르다.<sup>847)</sup> 즉, 하나님 자신에 대해서 가지시는 관념은 자신과 동일한 본질, 동일한 완전성, 동일한 실체를 가진다는 것이다. 하나님은 자기 자신을 숙고하심에 의해 하나님의 실질적인 형상이 출생하게 된다고 에드워즈는 주장한다.<sup>848)</sup> 이렇게 해서 직접적으로 존재하시는 신성이신 하나님 아버지와 자기 자신에 대한 성부의 완벽한 관념으로 출생하신 신성이신 성자가 영원전부터 존재하게 되는 것이다.<sup>849)</sup> 물론 에드워즈의 논의는 비형이상학적인 마인드를 가진 현대인들이 따라잡기에는 너무나 난해하다. 그럼에도 불구하고 에드워즈는 자신의 생각이 성경에서 성자를 “하나님의 말씀(the Word of God)” 이라고 칭하고 있음에 근거하여 확증할수 있다고 본다.<sup>850)</sup> 에드워즈는 또한 “하나님은 사랑이시

843) B. B. Warfield, “Biblical Doctrine of the Trinity,” in *Biblical Doctrines* (1932/Grand Rapids: Baker, 2003), 137-38.

844) Edwards, “Discourse on the Trinity,” WY 21:131: “The Father is the Deity subsisting in the prime, unoriginated and most absolute manner, or the Deity in its direct existence.”

845) Edwards, “The Mind,” WY 6:332-36.

846) Edwards, “The Mind,” WY 6:381.

847) Edwards, “Miscellanies,” no. 94, WY 13:258: “An absolutely perfect idea of a thing is the very thing, for it wants nothing that is in the thing, substance nor nothing else. That is the notion of the perfection of an idea, to want nothing that is in the thing. Whatever is perfectly and absolutely like a thing, is that thing; but God’s idea is absolutely perfect . . . then God’s idea, being a perfect idea, is really the thing itself.”

848) Ibid.: “It must be a substantial idea, having all the perfections of the substance perfectly; so that by God’s reflecting on himself the Deity is begotten, there is a substantial image of God begotten.” 청년 에드워즈는 begotten이라는 단어가 성경에서 사용된 것은 아니지만 적절하게 표현할 수 있는 더 좋은 단어가 없다고 말한다.

849) Edwards, “Discourse on the Trinity,” WY 21:116: “That idea which God hath of himself is absolutely himself. This representation of the divine nature and essence is the divine nature and essence again. So that by God’s thinking of the Deity, [the Deity] must be certainly be generated. Hereby there is another person begotten; there is another infinite, eternal, almighty, and most holy and the same God, the very same divine nature.”

라” (요일 4:8, 16)는 구절을 대단히 중요하게 생각한다. 에드워즈에 의하면 사랑은 본질적이고 필연적으로 하나님께 속하며, 하나님의 무한한 사랑은 자기 사랑일 수 없기 때문에 사랑의 대상이 필요하다고 본다. 그리고 하나님의 무한한 사랑의 대상이 될 수 있는 것은 하나님의 본질과 동일해야 하므로 삼위의 제2위격이신 성자 외에는 그 대상이 될 수 없다는 것이다.<sup>851)</sup>

에드워즈의 내재적 삼위일체론에서 제3위신 성령은 어떻게 설명되어지는지 보도록 하자. 에드워즈에 의하면 하나님은 무한하시고, 거룩하신 사랑을 그의 아들에게 베푸신다. 그리고 그 사랑은 주어지기만 하는 것이 아니라 다시금 성부에게로 되돌아온다. 에드워즈에 의하면 “상호적이지 않은 사랑은 고통이며, 유쾌한 것이 아니다.”<sup>852)</sup> 성부 하나님과 성자 하나님 사이에는 상호적인 사랑이 존재한다. “성부와 성자간의 사랑은 서로가 각자를 사랑하고 기뻐한다는 점에서 상호적이다” 라고 에드워즈는 말한다.<sup>853)</sup> 그리고 이와 같은 성부와 성자간에 주고 받는 상호적인 사랑이 다름 아니라 세 번째 위격이신 성령이시라는 것이 그의 주장이다.<sup>854)</sup> 에드워즈는 하나님의 사랑이 우리 안에 거하시는 것과 성령이 우리 안에 거하시는 것을 동일시하는 요한일서 4장 12-13절 그리고 18절을 인용하면서, 사랑은 하나님의 영을 가리킨다고 주장한다.<sup>855)</sup> 에드워즈에 의하면 성령은 하나님의 사랑을 중생자들에게 적용하시는 분(agent)이 아니시고, 오히려 성령 자신이 중생자에 대한 하나님의 사랑이시라고 한다. 에드워즈는 신약 성경 가운데서 아들에 대한 아버지의 사랑, 아버지에 대한 아들의 사랑등에 대해서는 찾아볼 수 있지만, 아버지와 아들에 대한 성령의 사랑을 말하는 구절이 전혀 없음을 주목하고 깊은 묵상을 했다. 그와 같은 표현의 결여는 에드워즈에 의하면 성령이 바로 성부와 성자간의 사랑이시기 때문이다. 그리고 그는 성도들에게 부어주시는 아버지와 아들의 사랑이란 바로 성령을 가리킨다고 이해하였다.<sup>856)</sup>

850) Edwards, “Discourse on the Trinity,” WY 21:117. 에드워즈는 또한 성경에서 그리스도를 빛이라고 표현하고 있는 구절을 주목한다. Edwards, “Miscellanies,” no. 331. WY 13:409: “God is said to be light and love. Light is his understanding or idea, which is his Son; love is the Holy Spirit. . . This supposition of the Logos being God’s perfect understanding of himself highly agrees with his office, his being the revealer of God to creatures.”

851) Edwards, “Miscellanies,” no. 117, WY 13:283-84.

852) Edwards, “Fragment: Application on Love To Christ,” WY 10:617.

853) Edwards, “Discourse on the Trinity,” WY 21:121.

854) Ibid. 에드워즈는 잠언 8장 3절을 증거구절로 제시한 후에 다음과 같이 말한다: “This is the eternal and most perfect and essential act of the divine nature, wherein the Godhead acts to an infinite degree and in the most perfect manner possible. The Deity becomes all act; the divine essence itself flows out and is as it were breathed forth in love and joy. So that the Godhead therein stands forth in yet another manner of subsistence, and there proceeds the third person in the Trinity, the Holy Spirit, viz. the Deity in act: for there in no other act but the act of the will.”

855) Ibid. 에드워즈가 사랑을 신격화(vergoddelijking)하였다고 비평한 안 리덜보스의 견해도 있다. Ridderbos, *De theologie van Jonathan Edwards*, 280.

856) Edwards, “Miscellanies,” no. 341. WY 13:415: “The Holy Ghost is the grace, the love and peace of God the Father and [the] Lord Jesus Christ. . . He(즉 바울을 가리킴) wishes grace and love from the Son and the Father, but the *Communion* of the Holy Ghost, that is, the

이제 우리는 filioque 교리에 대한 에드워즈의 견해가 무엇인지 살펴 보도록 하자. filioque 교리란 성령의 나오심(*processio*)이 “아버지와 아들에게서도 또한” 인지 아니면 오로지 “아버지에게서만” 인지에 대한 서방교회와 동방교회 간에 일어났던 교리적 논쟁을 가리킨다. 에드워즈의 삼위일체론에 대하여 비중있는 논문을 처음으로 쓴 리처드슨의 경우에는 성령의 성부에게서만의 단독 나오심이 에드워즈의 입장이었다고 주장했다. 그러나 사실 그것은 에드워즈에 대한 오해에 근거한 것이다. 에드워즈는 리처드슨이 주장하는 것처럼 성부의 성자에 대한 배타적인 사랑을 말한 적이 없다. 오직 성부와 성자간의 상호적 사랑(*mutual love*)을 주장했고, 그 상호적 사랑이 바로 성령이시라고 주장했을 뿐이다.<sup>857)</sup> 에드워즈에 따르면 성부는 누구에게서 나시지도 않았으며 발출하시지도 않으신다. 성자는 성부에 의해서 출생하신 분이시다. 그리고 성령은 성부와 성자에게서 나오신다.<sup>858)</sup> 에드워즈는 “은혜론” (*Treatise on Grace*)에서 다음과 같이 자신의 견해를 분명하게 밝힌다.

성령께서도 말로 형용할 수 없고 상상할 수도 없는 어떤 방식으로 성부와 성자로부터 나오시고 숨쉬어지신다(*proceed and is breathed forth both from the Father and Son*). 성부와 성자로부터 끊임없이 그리고 변함없이 발산되는 저 무한히 강렬하고 거룩하며 순결한 사랑과 기쁨 가운데서 신적 본질이 일차적으로는 서로를 향하여 이차적으로는 피조물을 향하여 전적으로 다 부어지고 흘러 나오는데, 그 신적 본질이 다른 존재와 다른 인격 안에서 도저히 설명할 수도 없고 상상할 수도 없는 방식으로 흘러 나감으로써 성령께서 성부와 성자로부터 나오신다.<sup>859)</sup>

조나단 에드워즈의 내재적 삼위일체론을 살펴보면, 그는 성부와 성자와 성령 삼위의 한 하나님 되심을 믿었고, 삼위는 우열의 관계가 아니라는 것을 분명하게 주장하였다는 것을 확실히 알 수 있다. “삼위일체에는 질서상 앞서고 뒤서고 하는 바가 있다고 해도, 존귀와 탁월성의 등급들과 같은 것들이 있지는 않다. 한 분이 다른 분에게서 출래한다고 해서, 전자가 후자에 비해 열등한 것이 아니다”.<sup>860)</sup> 따라서 성자가 성부에 비해 열등하지 않듯이, 성령도 성부나 성자에 비해 열등하신 분이 아니다. 오히려 에드워즈는 성부, 성자, 성령 삼위가 같은 실체, 같은 신적 본질을 소유하고 계신다는 점에서 같은 하나님(*same God*)이시다고 생각하였다:

---

partaking of him. The blessing from the Father and the Son is the Holy Ghost; but the blessing from the Holy Ghost is himself, a communication of himself.” (이텔렉체는 에드워즈의 것이다). 또한 Edwards, “Discourse on the Trinity,” WY 21:130을 보라.

857) Webber, “The Trinitarian Theology of Jonathan Edwards,” 310.

858) Edwards, “The Three Work of the Holy Ghost,” WY 14:379.

859) Edwards, “Treatise on Grace,” WY 21:185-86.

860) Edwards, “The Three Work of the Holy Ghost,” WY 14:379.

그 이유는 그 분들 모두는 같은 하나님이기 때문이고, 그리고 따라서 어떤 열등함이 존재한다는 것은 불가능하기 때문이다. 세 분 모두가 동일한 실체, 동일한 신적 본질이시고, 따라서 신적 본질에 속한 어떤 완전성, 위엄 혹은 탁월성이라도 그 분들 각각에게 속한다. 세 분 중 어떤 분도 신적인 본질에 속한 탁월성, 완전성, 혹은 위엄보다 더 큰 것을 가질 수는 없으며, 각자는 신적 본질을 가지고 계시며, 각자가 신적인 본질이기 때문에, 그 정도만큼 가지신 것임에 틀림없다. 신적인 본질에 속한 어떠한 능력 혹은 지혜 혹은 거룩성 등이든지, 그것들은 어떠한 위격 안에서 실재하고 있든지 간에, 즉 [아버지, 아들 혹은 성령] 안에 실재하고 있든지 간에, 동일한 신적 본질 안에 속해 있는 것이다.<sup>861)</sup>

조나단 에드워즈의 내재적 삼위일체론에 대한 요약은 다음의 글로 대신할 수 있을 것이다.

나는 우리가 거룩한 성경에서 읽는바 복되신 삼위일체가 다음과 같다고 생각한다. 아버지는 제일의, 기원이 없고, 가장 절대적인 방식으로 존재하는 신성이시거나 혹은 그 직접적 실존에 있어서 신성이시다. 아들은 하나님의 이해에 의해 출생되어지거나 하나님의 자기 자신에 대한 한 개념을 가지심에 의해서 출생되어지고, 그 개념 안에서 실재하시는 신성이시다. 성령은 행위 안에 존재하는 신성이시거나, 혹은 하나님의 자기 자신에 대한 무한한 사랑과 기쁨 안에서 흘러나오고 내쉬어지는 신적 본질이시다. 그리고 나는 전 신적 본질이 참으로 그리고 구별되게 신적인 개념과 신적인 사랑 안에 존재하고 있으며, 따라서 세 분들 각각은 완전히 구별된 위격들이라고 믿는다.<sup>862)</sup>

#### 4. 경륜적 삼위일체(economic Trinity)

경륜적 삼위일체란 “세계와의 관계에 나타난 대로의 삼위일체를 의미한다. 삼위 하나님의 사역의 관점에서 보면 외향적 사역(*opera ad extra*)은 경륜적 삼위일체의 일이다.”<sup>863)</sup> 에드워즈 역시 내재적 삼위일체론 뿐 아니라 경륜적 삼위일체론을 논구하였다. 에드워즈는 창조 사역뿐 아니라 구속 사역에 있어서 삼위 하나님이 동등하게 관여하셨다고 말한다.<sup>864)</sup> 성부 하나님은 세상을 사랑하시어 그의 영원한 사랑의 대상이신 외아들을 내어 주셨고, 성자는 세상을 사랑하여 자신을 주셨다. 그리고 성령은 아버지와 아들의 사랑이시기에 그리스도께서 구속하시기 위해 오셨던 택자들을 향하여 흘러넘쳤다. 따라서 영광은 삼위 각위에게 다 돌아가야 한다는 것이 에드워즈의 주장

861) Ibid.

862) Edwards, “Discourse on the Trinity,” WY 21:131.

863) 박형룡, 『교의신학·신론』, 206.

864) Edwards, “The Three Work of the Holy Ghost,” WY 14:378; Edwards, “Treatise on Grace,” WY 21:189: “Hence we may better understand the economy of the persons of the Trinity as it appears in the part that each one has in the affair of redemption, and shows the equality of each person’s concern in that affair, and the equality of honor and praise due to each of them for that work.”

하는 바이다.<sup>865)</sup>

에드워즈는 구속 사역에 있어서 성부 하나님은 구속의 첫 번째 기원이라는 점을 분명하게 말한다. 삼위일체의 수장으로서 가지시는 경륜적 특권 때문에 성부는 “우리 구속의 문제에 있어서 제일 동자이시며 개시자(the first mover and beginner in the affair of our redemption)이다.”<sup>866)</sup> 죄인들의 구속이라는 것이 존재하게 하실지 말지를 결정하시는 분도 아버지이시며, 누가 구주가 될지를 결정하고 임명하신 것도 성부이다.<sup>867)</sup> 그리고 그리스도를 우리에게 주시어 우리로 하여금 영적 유익들을 얻게 하시는 분도 바로 성부이다.<sup>868)</sup> 따라서 하나님은 구속의 사역에 있어서 알파와 오메가가 되신다고 에드워즈는 주장하였다.<sup>869)</sup>

에드워즈는 하나님과 사람 사이에 구속의 중보자의 역할을 할 분은 오직 예수 그리스도 밖에 없다고 말한다.<sup>870)</sup> 그에 따르면 중보자는 소원한 관계 가운데 있는 두 당사자간에 중간 역할을 하는 자이며, 평화를 만드는 자이다. 성자는 성부와 성령 사이에 middle person이며, 성부와 죄인들 사이에 중보자이다. 성부가 중보자가 되실 수 없는 것은 중보자가 유화시켜야 할 피해자 편이시고, 신격의 권리를 유지하시기 때문이다. 그리고 성령은 타락한 인간 가운데 들어오셔서 내주하시면서 그들을 중생케 하시는 거룩과 생명의 원리이시기 때문에, 중보자는 오직 성자 한 분 밖에 없다. 내재적 삼위일체론의 관점에서 보면 성자는 성부와 성령 사이에서 중재자이시고, 신적 경륜의 관점에서 하나님과 인간 사이를 중보하시기에 적합하신 분이시다.<sup>871)</sup> 그러나 그리스도께서 취하신 중보자 혹은 구속자의 권세와 직무는 성부 하나님께로부터 온 것이다.<sup>872)</sup> 성부 하나님은 “우리들에게 중보자를 주실 뿐 아니라 그의 중보를 받아들이시고, 중보자의 능력과 은혜로 사뵈운 것들을 우리에게 주실 뿐만 아니라 하나님이 우리의 중보자가 되어 주신다.”<sup>873)</sup>

그리고 에드워즈는 구속 사역에 있어서 삼위 하나님의 상호동등성(coequality)을 강조하기에 소홀히 하지 않았다. 그는 “삼위일체론” 속에서 삼위일체의 동등성을 논하면서 “삼위는 모든

<sup>865)</sup> Edwards, “Treatise on Grace,” WY 21:189.

<sup>866)</sup> Edwards, “Miscellanies,” no. 1062. WY 20:436.

<sup>867)</sup> Ibid., 433; Edwards, “The Three Work of the Holy Ghost,” WY 14:378: “So it is the work of redemption: the Father chooses the Christ, provides, chooses, sends and accepts a savior.”

<sup>868)</sup> Edwards, “God Glorified in Man’s Dependence,” WY 17:201: “’Tis God that has given us Christ, that we might have those benefits through him; he ’of God is made unto us wisdom, righteousness, sanctification, and redemption.”

<sup>869)</sup> Edwards, “Miscellanies,” no. 402, WY 13:466: “God is of whom the purchase is made, God is the purchase and the price and God is the thing purchased: God is the Alpha and the Omega in this work.”

<sup>870)</sup> Edwards, “Miscellanies,” no. 772. WY 18:419–22.

<sup>871)</sup> Ibid., 420.

<sup>872)</sup> Edwards, “Miscellanies,” no. 1062. WY 20:438–39. 에드워즈에 의하면 내재적 삼위일체론에 있어서 성부와 위격적 동등성을 가지신 성자께서 경륜적 질서 속에서는 아버지께 종속하신다고 주장하였다.

<sup>873)</sup> Edwards, “God Glorified in Man’s Dependence,” WY 17:207.

면에서 동등한 셋으로 된 공동체이고 가족이며, 이들 세 분이 모두 하나님으로서 각자 자신만의 독특한 영예를 그 공동체와 가족 안에서 지니고 있다” 고 말하였다.<sup>874)</sup> 성부는 그의 무한한 기쁨의 대상인 성자를 내어 주신 분이시고, 성자는 자신을 내어 주사 자기 목숨을 구속의 대가로 지불하신 분이시다. 그리고 성령은 구속에서 주어진 유익 자체이다. 우리는 특히 에드워즈가 성령의 역할에 대해서 전통적인 신학보다도 더 강조하고 있는 점을 유념해 보아야 한다. 즉, 전통적으로 성령은 그리스도가 이루신 객관적 구속을 신자들에게 적용하시는 분(agent)이라고 파악되지만, 에드워즈는 성령이야 말로 그리스도의 구속에 의해서 값주고 사신 유익 자체라고 주장하였기 때문이다.<sup>875)</sup> 에드워즈는 1747년에 간행한 『성경-종말에 관한 약속과 예언들-에 준하여 기독교의 부흥과 지상에 그리스도 왕국의 확장을 구하는 비상한 기도 속에서, 하나님의 백성들 가운데 분명한 일치와 가시적 연합을 증진시키기 위한 하나의 겸손한 시도』에서 다음과 같이 말한다:

그리스도께서 자신의 고난과 구속 사역을 통해 우리에게 주시고자 했던 축복들의 총체 (the sum of the blessings)는 바로 성령 하나님이셨다 . . . 성령은 그리스도의 희생으로 얻진 위대한 축복이며 모든 구원받은 백성에게 주어진 것이다. 성령은 그분의 내주와 감화와 열매에 있어서 그리스도가 이 세상의 사람들을 위하여 값을 치르고 사신 모든 영적인 축복의 총체(all the spiritual good)이며, 모든 은혜와 거룩과 위로와 기쁨의 총체이다. 또한 성령은 내세에 있을 사람들을 위하여 그가 값주고 사신 완전함과 영광과 영원한 희락의 총체가 되신다. 성령은 영원한 구속언약과 은혜언약이 제공하는 모든 약속들의 중심 주제가 되실 정도로 위대한 은총이다. 또한 성령은 구약에 약속되고 예언된 대로 메시아의 왕국이 가져올 축복들을 다 포용해 낼 수 있는 거대한 주제가 된다.<sup>876)</sup>

이렇게 함으로써 에드워즈는 타락한 인류의 구원에 있어서 성령의 역할의 중요성을 제대로 강조하고, 구속 사역에서 있어서 성부, 성자, 성령의 상호 동등성을 명확하게 천명하게 되었다.<sup>877)</sup> 에드워즈는 경륜적 삼위일체론 속에서 성자의 성부에 대한 종속, 그리고 성자에 대한 성령의 종속에

<sup>874)</sup> Edwards, “Discourse on the Trinity,” WY 21:135: “Hereby we may more clearly understand the equality of the persons among themselves, and that they are every way equal in the society or family of the three. They are equal in honor besides the honor which is common to ‘em all, viz. that they are all God; each has his peculiar honor in the society or family.”

<sup>875)</sup> Edwards, “Treatise on Grace,” WY 21:188: “And the Holy Ghost is the good purchased. The Scripture seem to intimate that the Holy Spirit is the sum of all that Christ purchased for men.” 에드워즈는 마 7:11에서 좋은 것(good things)이라고 일컬어지는 것이 병행본문인 눅 11:13에서 성령과 동일시되고 있음을 중요한 전거로 삼는다. Edwards, “Miscellanies,” no. 402, WY 13:466-67.

<sup>876)</sup> Edwards, *An Humble Attempt*, WY 5:341.

<sup>877)</sup> Webber, “The Trinitarian Theology of Jonathan Edwards : An Investigation of Charges Against its Orthodoxy,” 313.

대해서 말하기도 하지만, 그것은 경륜적 질서 속에서 그러한 것이고, 결단코 삼위격의 상호 동등성을 부정하는 식으로 말하지 않았다.<sup>878)</sup>

### III. 성령의 신성과 인격성(위격성)

그러면 이제 성령의 신성과 인격성(위격성)에 대한 에드워즈의 견해를 살펴 보도록 하자.<sup>879)</sup> 에드워즈가 서 있는 서구의 어거스틴적 전통은 성령을 “사랑의 끈(*vinculum caritatis*)” 라고 칭하므로 제3위격을 추상화하고 비인격화했다는 비판을 받아왔다.<sup>880)</sup> 에드워즈 역시도 성령을 성부와 성자 간에 서로 주고 받는 사랑이라고 말한다든지,<sup>881)</sup> 아니면 성부와 성자간의 연합의 끈이라고 칭하기 때문에 성령의 위격성에 대하여 의심의 눈초리로 바라보는 사람들이 생겼다.<sup>882)</sup> 그러나 에드워즈는 성령의 신적 위격성에 대해 불분명한 입장을 취하지 아니하였다. 그는 성령의 신적 인격성에 대해서 분명한 입장을 취하고 있음을 앞서도 보았다. 그가 보기에 “성경은 성령을 독특한 신적 위격으로 충분히 계시하고 있다” 고 한다.<sup>883)</sup> 에드워즈는 성령을 “구별된 위격적인 행위자” 로 생각해야 한다고 “은혜론” 에서 말한다. 그리고 이어서 다음과 같이 진술한다: “성경은 성령을 한 분의 위격으로, 인격의 여러 가지 행동들을 통해 계시된 한 분의 인격으로 자주 말한다. 성경은 성령이 한 분의 인격으로서 행하심에 대해서 말하고, 성경은 단순하게 구별된 인격을 적절하게 가르키는 모든 것들을 그에게 귀속시키고 있다” 고 에드워즈는 말한다.<sup>884)</sup> 물론 에드워즈는

878) Ibid., 316-17. 마틴 로이드 존스는 한 설교 속에서 이 종속의 문제에 대해서 에드워즈와 같은 정통적인 해석을 대변한 바 있다: “The Father, Son and Holy Spirit are co-equal and co-eternal. How then can the Father (God) be the Head of Christ? For the purpose of salvation the Son has subordinated Himself to the Son and to the Father. It is a voluntary subordination in order that salvation may be carried out. It is essential in the carrying out of the work” [D. M. Lloyd-Jones, *Life in the Spirit in Marriage, Home & Work* (Edinburgh: Banner of Truth, 1985), 109].

879) person을 인격이나 위격이라는 단어로 번역했고, personality를 인격성이나 위격성으로 번역했다. 삼위일체에 대해서 인격이라는 단어는 주의해서 사용해야 한다.

880) Sang Hyun Lee, “Editor’s Introduction,” WY 21:18.

881) Edwards, “Discourse on the Trinity,” WY 21:121.

882) Edwards, “Treatise on Grace,” WY 21:186: “But the Spirit that proceeds from the Father and the Son is the bond of this union, as it is of all holy union between the Father and the Son, and between God and the creature, and between the creatures among themselves.” 그리고 연합의 끈으로서의 성령에 대해서 포괄적인 논의는 다음의 자료를 보라: Robert W. Caldwell, III, “The Holy Spirit as the Bond of Union in the Theology of Jonathan Edwards” (Ph. D. diss., Trinity Evangelical Divinity School, 2003); idem, *Communion in the Spirit: The Holy Spirit as the Bond of Union in the Theology of Jonathan Edwards*. Studies in Evangelical History and Thought (Milton Keynes, UK: Paternoster, 2006).

883) Edwards, “Treatise on Grace,” WY 21:181.

884) Ibid.: “That I think the Scripture does sufficiently reveal the Holy Spirit as a proper divine person; and thus we ought to look upon him as a distinct personal agent. He is often spoken of as a person, revealed under personal characters and in personal acts, and it speaks of his

성경 가운데 인격이라는 용어는 거의(rarely) 사용되지 않았다고 말한다. 그럼에도 불구하고 “내가 믿기로는 영원한 삼위 하나님의 구별, 즉 성부와 성자와 성령의 구별에 관하여 성경에서 제시하는 내용을 가장 자연스럽게 표현할 수 있는 말이 영어에서는 ‘한 분 하나님이시지만, 세 위격으로 계신다’라는 말뿐이다” 라고 에드워즈는 진술한다.<sup>885)</sup> 따라서 에드워즈는 성령을 “삼위일체에 있어서 세 번째 위격(the third person in the Trinity)” 라는 표현을 서슴지 않고 사용한다.<sup>886)</sup>

또한 에드워즈는 다른 위격들에게 신적 본질(또는 신적 속성들)이 귀속되듯이 성령께도 귀속된다는 점을 주목한다.<sup>887)</sup> 혹은 다르게 말하자면 성부, 성자, 성령 삼위는 “나누어지지 않고 독립적인 신적 본질” 을 가지고 계신다고 말한다.<sup>888)</sup> 에드워즈는 성령께서는 두 다른 위격처럼 영원적이고 필연적인 존재이심을 말하였다.<sup>889)</sup> 또한 에드워즈에 의하면 성령은 성부와 성자 처럼 “동일한 실체, 동일한 신적 본질” 을 가지셨으며, “신적 본질에 속하는 완전성, 위엄, 혹은 탁월성” 을 가지고 계신다고 말한다.<sup>890)</sup> 에드워즈에 의하면 성부, 성자, 성령은 각각 인식하고, 사랑하고, 이 인식과 사랑을 자기 반복하며, 그렇게 하려고 하는 성향을 가지고 있으시다고 한다.<sup>891)</sup> 에드워즈는 『신학무상집』 제308번 속에서 “성부도 이해하고, 성자도 이해하고, 성령도 이해한다. 왜냐하면 모두 동일한 이해력의 신적 본질이기 때문이다. 각자가 자신만의 독특한 이해력을 지닌 것이 아니다” 고 말하기도 한다.<sup>892)</sup> 또한 하나님의 충만하심은 “신성의 거룩과 행복으로 구성되어 있으며” 성

---

being acted on as a person; and the Scripture plainly ascribes everything to him that properly denotes a distinct person.”

<sup>885)</sup> Ibid.: “And though the word ‘person’ be rarely used in the Scriptures, yet I believe that we have no word in the English language that does so naturally represent what the Scripture reveals of the distinction of the eternal three—Father, Son, and Holy Ghost—as to say they are one God but three persons.”

<sup>886)</sup> Ibid., 193.

<sup>887)</sup> Sang Hyun Lee, “Editor’s Introduction,” WY 21:21: “Edwards’ most frequently used term for the Divine Being is the ‘essence’ of God. And the term divine ‘essence’(which he uses interchangeably with the term ‘deity,’ God’s ‘being’, and God’s ‘nature’) refers to all that each of the three persons.”

<sup>888)</sup> Edwards, “On the Equality of the Persons of the Trinity,” WY 21:147: “The Son derived the divine essence from the Father, and the Holy Spirit derives the divine essence from the Father and the Son. . . ‘Tis true the divine essence is undivided and independent.”

<sup>889)</sup> Edwards, “Miscellanies,” no. 1062, WY 20:432: “. . . and the natural order of the eternal and necessary subsistence of the persons of the Trinity.”

<sup>890)</sup> Edwards, “The Three Work of the Holy Ghost,” WY 14:379.

<sup>891)</sup> Sang Hyun Lee, “Editor’s Introduction,” WY 21:21. Edwards, *True Virtue*, WY 8:557: “From hence also it is evident that the divine virtue, or the virtue of the divine mind, must consist primarily in love to himself, or in the mutual love and friendship which subsists eternally and necessarily between the several persons in the Godhead, or that infinitely strong propensity there is in these divine persons one to another.” 에드워즈가 several persons라는 표현을 사용하고 있는 것은 『참된 미덕의 본질』이라는 저서가 순수철학적인 글임을 염두에 두고 읽을 때에 신격안에 있는 복수성을 표현하는 것으로 이해하면 좋을 것이다.

<sup>892)</sup> Edwards, “Miscellanies,” no. 308. WY 13:392: “The Father understands, the Son understands, and the Holy Ghost understands, because every one is the same understanding divine

령은 거룩의 영이다.<sup>893)</sup> 그리고 성령은 성부와 성자가 주고 받으시는 신적인 사랑이라고 불리우신다.<sup>894)</sup> 에드워즈에게 있어서 사랑과 거룩 그리고 아름다움은 동일한 성령을 가리킨다. 따라서 에드워즈에 의하면 성령을 받는 자는 하나님의 사랑과 거룩 그리고 아름다움에 동참하게 되는 것이 되는 것이다.<sup>895)</sup>

에드워즈는 이처럼 성령의 신성과 위격성, 혹은 신적인 위격성에 대해서 정통적인 입장을 잘 깨진하였다. 심지어 에드워즈는 삼위일체 하나님의 관계 속에서 성령이 어떤 의미에서는 우월성을 지닌다고 말하기도 한다. 1740년 초반에 쓴 “삼위일체의 위격들의 동등성에 관하여” 라는 짧은 글 속에서 에드워즈는 다음과 같이 자신의 독특한 견해를 밝힌다:

어떤 면에서 성부 하나님이 우월성(superiority)을 지닌다. 성부가 신성의 원천이다. 성부가 사랑하는 성자를 낳았다. 또 다른 측면에서 보자면 성자가 우월성을 갖는다. 성자는 신적인 사랑의 위대한 첫 대상이다. 말하자면 사랑을 받는 자가 사랑하는 자 보다 우월성을 갖고 사랑하는 자를 지배한다. 반면에 신적인 사랑인 성령이 우월성을 갖는다. 말하자면 신격을 지배하고 그의 마음을 다스리고 전체적으로 모든 일에서 성부와 성자 양자에게 영향을 미친다.<sup>896)</sup>

에드워즈는 이처럼 성령의 구별된 위격성을 분명하게 해명하려고 하였다. 성령은 성부와 성자간의 상호적 사랑이라고 해서 결코 위격성을 부정하는 것이 아니고, 오히려 적극적인 사랑의 행위자로서 지배하고, 다스리고, 그리고 다른 두 위격에게 영향을 미치는 분으로까지 묘사되고 있을 정도이다.<sup>897)</sup>

---

essence; and not that each of them have a distinct understanding of their own.”

<sup>893)</sup> Edwards, “Treatise on Grace,” WY 21:187.

<sup>894)</sup> Ibid., 183.

<sup>895)</sup> Edwards, “The Mind,” WY 6:364: “But he exerts himself towards himself no other way than in infinitely loving and delighting in himself, in the mutual love of the Father and the Son. This makes the third, the personal Holy Spirit or the holiness of God, which is his infinite beauty, and this is God’s infinite consent to being in general. And his love to the creature is his excellence, or the communication of himself, his complacency in them, according as they partake of more or less of excellence and beauty; that is, of holiness, which consists in love; that is, according as he communicates more or less of his Holy Spirit.” 또한 Edwards, “Treatise on Grace,” WY 21:186: “The Holy Ghost. . . is the Deity wholly breathed forth in infinite, substantial, intelligent love: from the Father and Son first towards each other, and secondarily freely flowing out to the creature, and so standing forth a distinct personal subsistence.”

<sup>896)</sup> Edwards, “On the Equality of the Persons of the Trinity,” WY 21:147.

<sup>897)</sup> 이상현 교수는 이와 같은 에드워즈의 입장에 대해서 “그가 한 말을 보면 서방 교회에서 전형적으로 발전되지 못한 성령에 관한 교리, 즉 하나님의 삼위 간의 생명 안에서 역사하는 성령의 역할에 대한 교리에서 심오한 진전(a profound advancement)을 이룬 것이다” 라고 평가하였다. Sang Hyun Lee, “Editor’s Introduction,” WY 21:19.

#### IV. 결론

이상에서 우리는 조나단 에드워즈의 삼위일체론과 삼위일체론적 맥락에서 성령론을 논구해 보았다. 에드워즈의 삼위일체론은 오랫동안 오해와 비판의 대상이 되어 왔지만, 현금에 이르러서는 그의 삼위일체론의 정통성을 시비하는 자는 거의 찾아보기 어렵다는 것을 확인하게 되었다. 에드워즈는 초자연적인 것을 모두 거부하고 합리주의적인 사고를 절대적 기준으로 삼았던 계몽주의 시대에 살아 가면서, 그 시대 정신에 대항하여 기독교 근본 교리인 삼위일체론을 변증하려고 하다 보니 일반인들이 이해하기 어려운 본체론적이고 형이상학적인 논증을 전개하였던 것이라는 점을 염두에 두고 그의 글들을 읽는다면 크게 무리가 없을 것이라고 판단되어진다. 그래서 에드워즈는 니케아-콘스탄티노플 신경에서 표현된 정통적인 삼위일체론에서 떠나지 않았으며, 동일한 하나의 신적 본질과 세 분의 위격성(*una substantia, tres pesonae*)에 대하여 정통적으로 변호하였다고 말할 수 있을 것이라고 본다. 그는 삼위 하나님을 동일한 하나님(same God)이라고 표현하고 있다. 그러면서도 삼위의 위격적 구별을 분명하게 말하기 위해서 “삼위로 [구성되는] 사회 혹은 가족(the society or family of the three)”이라는 표현까지 사용하고 있음도 보게 되었다.

따라서 에드워즈는 성부, 성자뿐 아니라 성령의 신성과 위격성에 대해서도 분명하게 논설하였음을 살펴 보았다. 성령은 서구적 전통에서 고백해 온대로 성부와 그리고 성자에게서도(filioque) 나오시는(=출래하시는) 분이시라고 그는 분명하게 말한다. 그리고 성자의 출생이나 성령의 나오심은 영원적이고, 필연적이라는 특징을 가지고 있음도 잘 지적하였다. 에드워즈는 성령께서 다른 두 위와 동일한 신적 본질을 가지셨으며, 구별되는 위격으로서의 모든 특성들을 가지셨음을 주장하였다. 사실 에드워즈의 삼위일체론 중에서 가장 독보적인 것이 있다면 바로 성령님에 대한 이해와 설명이라고 할 수 있다. 에드워즈에 의하면 성령은 성부와 성자간에 영원전부터 주고 받으시는 상호적인 사랑이며, 성부에게서 나오는 사랑이며, 성자에게서 나오는 은혜 그 자체이다. 따라서 구원 사역에 있어서도 성자께서 대속의 죽음을 통하여서 택자들을 위해서 획득하신 구속의 내용은 바로 성령이시다고 에드워즈는 주장하였다. 그리고 성령은 그리스도가 이루신 구속을 개인 신자들에게 적용하시는 분이실 뿐 아니라 개인 신자들에게 주어지는 구속의 선물 그 자체라고 하는 것이 에드워즈의 아주 독특한 견해라고 할 것이다.

결론적으로 간단하게 정리하자면 에드워즈의 삼위일체론은 다소 이해하기 어려운 면들을 가지고 있기는 하지만 분명하게 정통적이라고 할 수 있으며, 따라서 그의 성령의 신성과 위격에 대한 이해도 전적으로 정통적 입장에서 있다고 말할 수 있다. 그리고 그의 성령에 대한 이해는 정통적인 범위 안에서 건전한 진보를 이루었다는 점에 대해서도 인정할 수 있을 것이라고 본다.

## 참고문헌

### 1. 에드워즈 전집

*The Works of Jonathan Edwards*. Edited by E. Higman, 2vols., London: Westley, 1834; rep. Banner of Truth, 1995.

*The Works of Jonathan Edwards*. Edited by Perry Miller, John E. Smith and Harry Stout. New Haven and London: Yale University Press, 1957-2008.

### 2. 2차 문헌

Bavinck, Herman. *Reformed Dogmatics*. Trans., John Vriend. 4 Vols. Grand Rapids: Baker, 2003-08.

Berkhof, Louis. *Systematic Theology*. Edinburgh: Banner of Truth, 1988.

Caldwell III, Robert W. "The Holy Spirit as the Bond of Union in the Theology of Jonathan Edwards." Ph. D. dissertation, Trinity Evangelical Divinity School, 2003.

\_\_\_\_\_. *Communion in the Spirit: The Holy Spirit as the Bond of Union in the Theology of Jonathan Edwards*. Studies in Evangelical History and Thought. Milton Keynes, UK: Paternoster, 2006.

\_\_\_\_\_. "The Holy Spirit as the Bond of Union in the Theology of Jonathan Edwards." *Reformation & Revival Journal*, 12/3 (Summer 2003): 43-58.

Danaher, William, J. *The Trinitarian Ethics of Jonathan Edwards*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2004.

Kang, Kevin Woong San. "Justified by Faith in Christ: Jonathan Edwards' Doctrine of Justification in Light of Union with Christ." Ph. D. dissertation, Westminster Theological Seminary, 2003.

Lee, Sang Hyun. "Mental Activity and the Perception of Beauty in Jonathan Edwards." *Havard Theological Review* 69 (1976): 369-96.

\_\_\_\_\_. "The Importance of the Family: A Reformed Theological Perspective." In *Faith and*

- Families*. Edited by Lindell Sawyer. Philadelphia: Geneva Press, 1986:115-35.
- \_\_\_\_\_. *The Philosophical Theology of Jonathan Edwards*. Princeton: Princeton Univ. Press, 1988; rep. 2000.
- \_\_\_\_\_. "Jonathan Edwards's Dispositional Conception of the Trinity: A Resource for Contemporary Reformed Theology." In *Toward the Future of Reformed Theology: Tasks, Topics, Traditions*. Edited by David Willis-Watkins and Michael Welker. Grand Rapids: Eerdmans, 1999: 444-55.
- Lee, Sang Hyun (ed.). *A Companion to the Theology of Jonathan Edwards*. Princeton: Princeton Univ. Press, 2005.
- Lesser, M. X. *Reading Jonathan Edwards: An Annotated Bibliography in Three Parts, 1729-2005*. Grand Rapids: Eerdmans, 2008.
- Marsden, George M. *Jonathan Edwards: A Life*. New Haven: Yale Univ. Press, 2003.
- Pauw, Amy Plantinga. "The Supreme Harmony of All' : Jonathan Edwards and the Trinity." Ph. D. dissertation, Yale University, 1990.
- \_\_\_\_\_. "Heaven is a World of Love': Edwards on Heaven and the Trinity." *Calvin Theological Journal* 30 (1995): 392-401.
- \_\_\_\_\_. "The Future of Reformed Theology: Some Lessons From Jonathan Edwards." In *Toward the Future of Reformed Theology: Tasks, Topics, Traditions*. Ed. David Willis-Watkins and Michael Welker. Grand Rapids: Eerdmans, 1999: 456-69.
- \_\_\_\_\_. *The Supreme Harmony of All: The Trinitarian Theology of Jonathan Edwards*. Grand Rapids: Eerdmans, 2003.
- Ridderbos, Jan. *De theologie van Jonathan Edwards*. 's-Gravenhage: Nederbragt ,1907.
- Sairsingh, Krister. "Jonathan Edwards and the Idea of Divine Glory: His Foundational Trinitarianism and its Ecclesial Import." Ph. D. dissertation, Harvard University, 1986.
- Stahle, Rachel Susan. "The Trinitarian Spirit of Jonathan Edwards' Theology." Ph. D. dissertation, Boston University, 1999.
- Stephens, Bruce M. *God's Last Metaphor: The Doctrine of the Trinity in New England Theology*. Chico, Cal.: Scholars Press, 1981.
- Studebaker, Steven Michael. "Jonathan Edwards' Social Augustinian Trinitarianism: A Criticism of and an Alternative to Recent Interpretations." Ph.D. dissertation,

Marquette University, 2003.

\_\_\_\_\_. "Jonathan Edwards's Social Augustinian Trinitarianism: An Alternative to a Recent Trend." *Scottish Journal of Theology*, 56/3 (2003): 268-85.

van Vlastuin, W. *De Geest van opwekking. Een onderzoek naar de leer van de Heilige Geest in de opwekkingstheologie van Jonathan Edwards 1703-1758*. Leiden: Uitgeverij Groen, 2001.

Warfield, Benjamin B. "Biblical Doctrine of the Trinity." In *Biblical Doctrines. The Works of Benjamin B. Warfield II*. Grand Rapids: Baker, 2003:133-72.

Webber, Richard M. "The Trinitarian Theology of Jonathan Edwards: An Investigation of Charges Against Its Orthodoxy." *Journal of the Evangelical Theological Society* 44 (June 2001): 297-318.

### **Abstract**

In this essay, I have examined Edwards' Trinitarian Pneumatology. His doctrine on Trinity has been attacked by many scholars but correlated writings and publications proved it's orthodoxy. Although his doctrine on Trinity has some puzzling passages (especially immanent Trinity), but his doctrine on Trinity as a whole is in conformity with orthodoxy. Now we appraise that he is the very person who explained the triune God's mutual equality and unity very appropriately. And we have come to know that his explanation on Holy Spirit is one of the best parts in his theology. He emphasized that the Holy Spirit's role and equality, And he especially pointed out that the Holy Spirit is not only the One who applies the redemption, but also the sum of the blessings that have been purchased by Christ's redemption. These are the distinctive features of his doctrine of the Holy Spirit.

# 가르침의 사건으로서의 설교

이철승 교수  
(대신대 실천신학)

이 논문에서 한국교회에서 가르침의 사건으로서의 설교의 필요성에 논하고자 한다. 연구의 초점은 가르침의 설교의 필요성과 원리에 두고 있다. 이 연구는 한국교회가 직면하고 있는 도전들에서 몇 가지 소극적인 예로부터 출발하고 있음을 보여주고 있다. 즉 한국사회에서의 그리스도인의 정체성, 그리스도인으로서의 생각과 행동에 대한 변화의 문제와 성숙이다.

첫 번째 소극적인 예는 그리스도를 통한 변화와 신앙의 성숙의 문제이다. 오늘날 한국의 그리스도인은 변화의 대행자로서의 능력과 사회의 책임 있는 역할을 잃어버렸다. 두 번째 소극적인 현상은 세속 사회에서의 그리스도인의 정체성의 위기와 관련되어 있다. 이 현상은 한국적 상황에서 그리스도인으로서의 존재와, 사고, 그리고 행동과 관련되어 있다. 사실, 교회는 새로운 시대를 선도해가는 것보다 세속적 종교들에 의해 둘러싸여 있다. 결과적으로 오늘날 만연하는 사회질서 속에서 그리스도인은 정체성을 배우고 확립하는데 관심이 없으며 공동체속에서 삶을 해석하고 윤리적 삶을 살아가며 그리고 바른 행동에 대해 해석하고 알아가려고 하는데 동기부여가 없다. 그 결과, 한국교회 그리스도인은 예수 그리스도의 온전하심과 같이 성숙한 그리스도인에 이르지 못하고 있다.

이 연구는 가르침의 사건으로서의 설교를 위한 이론적 원리들과 방법들을 위해 드러내지 못하지만 그러나 우리의 강단에서 보다 나은 설교의 패러다임의 도전을 추구하고 있다.

## 들어가는 말

지금까지 한국교회의 강단의 설교 형태는 강해설교와 제목설교가 주류를 이루고 있다는 사실에 대해 이의를 제기할 사람은 없을 것이다.<sup>898)</sup> 제목설교나 혹은 강해설교에 대

<sup>898)</sup> 목회와 신학에서 실시한 한국교회 설교 사역에 관한 심층 조사에 의하면, 설교자가 선호하는 설교 스타일은 무엇입니까? 라는 질문에 조사에 응한 자(담임목사 578명) 중에 60.9%가 강해설교라 답했으며 제목 설교가 23.6%로 응답했다. 두 가지 설교 형태가 85%에 이른다. 이는 분명 강해설교와 제목설교가 한국교회 강단의 가장 보편화된 설교 형태인 것을 보여 주고 있다. 목회와

한 이해와 적용은 거의 모든 설교자들이 인지하고 있는 사실이다. 그리고 최근에는 신설 교학이 소개되면서 청중에 대한 관심이 고조되고 있다. 그와 아울러 청중에 대한 다양한 접근들, 청중에 대한 분석, 청중의 반응, 청중을 고려한 설교 준비 등이 시도되고 있다.<sup>899)</sup> 또한 설교에서의 수사학적 접근이나 커뮤니케이션에 대한 관심이 다시 커지고 있다. 그동안 설교자의 일방적 전달에서 청중을 고려하는 경향은 그 의미와 원리상 역기능과 오해의 소지도 있지만 설교자에게 새로운 도전이 되고 있음은 분명하다.

그러나 필자는 설교에서 내용을 가지고 어떻게 전달할 것인가 하는 형식 혹은 형태도 중요하지만 전달된 내용을 가지고 청중이 어떻게 다원주의화된 사회에서 살도록 할 것인가에 다시 한번 질문을 던지고 싶다. 이미 우리 사회에서 그리스도인으로서의 가치관의 혼돈과 정체성을 드러내며 그리스도인으로서의 자기 인식과 말씀에 따른 변화에 대한 관심과 성숙 그리고 우리 사회에서의 책임성 있는 삶을 살 것인가 하는 것은 대단히 중요한 질문이 되고 있다. 왜냐하면 다원주의와 세속적 가치관이 지배하는 우리사회에서 교회와 그리스도인이 빛과 소금의 역할을 감당치 못하고 있기 때문이다.

이에 본 소고에서 필자는 우리의 현상학적 이해와 경험적(empirical), 해석학적(hermeneutical) 접근을 바탕으로 하여 현재 직면하고 있는 문제에 대한 고민과 출발을 한국교회의 강단에서 찾는 것은 의미 있는 일이라 생각한다. 필자는 이 논문의 성격상 여기에서 가르침의 설교의 완성된 형태를 추구하고자 하는 것이 아니라 한국교회 강단의 설교 변화의 필요성을 제기하고자 한다. 그리고 그 실천적 대안으로 가르침의 사건으로서의 설교에 대한 원리를 제시하는데 두고자 한다. 물론 우리의 상황적 인식을 어떻게 해석하느냐에 따라 다양한 관점에서 논의될 수 있을 것이다. 그러나 설교적 접근에 한정할 것이다.

## I. 가르침의 설교의 필요성

우리가 살고 있는 삶의 현장은 다원화된 종교 사회이다. 종교 다원주의가 우리 사회에 지대한 영향력을 끼치고 있으며 다원 문화가 그리스도인의 정체성을 앗아가고 있다. 그리고 최근에는 외국인 근로자의 수가 백만<sup>900)</sup>을 넘어서면서 이제 우리 사회도 다원 사회가 되어 가고 있음을 보여 주고 있다.

문제는 타종교의 이념과 원리들이 문화와 삶의 양식 전반에 영향력을 끼치고 있다는 데 있다. 그리고 이러한 도전은 정치, 경제 사회, 예술뿐만 아니라 교회의 존재와 그리스도인의 삶의 가치에도 소극적 현상들을 야기 시키고 있다. 그 가운데 이슬람에 대한 우려

---

신학 편집부. “한국교회 설교 사역에 관한 심층 조사” 『목회와 신학』 (2007. 4월호). 123.

899) 한국 교회의 설교자들이 한결 같이 설교의 전달에 지대한 관심을 갖고 있음을 알 수 있다. 특히 연령별로 젊은 층일수록 교회의 규모가 클수록 설교 전달에 더 많은 관심을 갖고 있는 것으로 나타났다. 류응렬. “청중을 깨우는 설교 전달.” Ibid., 105.

900) 우리나라 외국인 근로자수는 매년 증가추세에 있다. 통계청 발표에 따르면, 합법적 거주자가 2005년에 485,144명, 2006년에 631,219명, 2007년에 765,746명으로 불법체류자까지 포함하면 숫자가 더해진다. [http://www.kosis.kr.OLAP/Analysis/stat\\_OLAP](http://www.kosis.kr.OLAP/Analysis/stat_OLAP).

의 심각성은<sup>901)</sup> 미래의 한국교회를 가장 위협할 종교로 자리매김을 하고 있다. 그러므로 그 어느 때보다도 다원화 된 한국사회에서의 그리스도인은 일원화 된 사회에서보다 그 중요성은 실로 더 크다고 할 수 있다. 그러나 아쉽게도 우리의 삶의 현장에서 그리스도인의 바른 삶과 목소리는 점점 줄어들고 작아지고 있다. 이에 본 연구에서는 가르침의 설교의 필요성에 위해 2가지 소극적 현상들을 언급하고자 한다.

첫째, 변화와 성숙의 문제이다. 오늘날 한국의 그리스도인은 삶의 변화의 주체로서 사회 전분야에서의 책임성 있는 역할을 감당하는 힘을 잃어가고 있다. 그래서 이미 기독교는 다른 종교, 즉 카톨릭이나 불교도와 같은 다른 종교인보다 사회에서의 진리를 추구하지 않는 부류에 속해버렸다. 그 예로 사회에서 진리를 추구하지 않는 종교인으로서 개신교가 76%인 반면에 카톨릭은 35.1% 그리고 불교도는 36.6%이다. 개신교가 부정적인 종교인으로 무려 두 배나 높게 나타났다.<sup>902)</sup> 그리고 그 후 10여년 후 조사 기관은 다르지만 한국기독교 목회자협의회에서 한국교회의 미래 방향성에 대하여 설문조사한 결과를 보면 그리스도인의 57.5%가 신앙과 삶의 불일치를 지적하고 있다.<sup>903)</sup> 또한 최근 기독교윤리실천운동이 실시한 조사에 의하면 기독교인들의 말과 행동에 믿음이 가느냐는 물음에 14.0%만이 그렇다고 한 반면 50.8%는 이에 동의하지 않는다고 답했다. 특히 불신자들의 응답자 중에서 개신교를 가장 신뢰한다고 응답한 자는 불과 전체에서 8.7%에 머물렀다.<sup>904)</sup> 기독교가 사회 전반에 열매 맺는 신앙이 상실되어가고 있음을 보여주고 있다. 이 통계는 성경적인 모습으로 그 적절성을 보여줄 희망마저 앗아가고 있으며 그리스도인으로서 일상생활에 나타나는 구체적인 신앙의 모습들이 정체성을 잃어버리고 점점 더 세속화되어 가고 있음을 반증한다.

그리고 종교별 신뢰도 역시 카톨릭(35.2%), 불교(31.1%), 개신교(18.%)순으로 나타났다.<sup>905)</sup> 이는 기독교가 카톨릭이나 불교 그리고 다른 종교들보다 진리를 추구하지 않는 것으로 카톨릭과는 무려 두 배나 차이가 남을 알 수 있다. 종교별 신뢰도 역시 개신교가 한국 사회에서 신뢰를 거의 잃어버렸음을 보여주고 있다. 결국 이런 소극적 현상은 그리스도인이 변화와 성숙한 삶을 살지 못하는데서 기인한다고 할 수 있다.

그리고 두 번째로 다원화된 사회에서 그리스도인으로서의 정체성(identity)<sup>906)</sup>의 상실

901) 이슬람 전문 선교단체인 FIM국제선교회는 '지금 이슬람이 다가왔다'는 세미나에서 유럽에서 이슬람 인구가 5400만 명에 이르고, 6000개의 사원이 있는 것과 관련해 "유럽의 교회를 타산지석으로 삼아 교회가 교회되고 연합해 함께 대처하지 않는다면, 우리나라도 유럽교회와 같이 이슬람화될 수 있다"고 경고했다. 조사에 따르면 현재 우리나라 이슬람 인구는 15만 명에 달하고 8개의 이슬람 사원과 4개의 이슬람 센터, 60여 개의 임시 예배소가 있는 것으로 알려졌다. "이슬람 포교 갈수록 위협적 범교단 대책기구 필요하다." 『기독신문』. 2008. 11월 5일자. 1면.

902) 이원규, "한국교회의 실제와 전망", 『목회와 신학』. 116호(1999년 2월호): 148-156.

903) 한국기독교 목회자 협의회 홈페이지 [www.kpastor.org](http://www.kpastor.org). 참조

904) 최근 한국사회의 안티 기독교 운동의 영향을 반영하더라도 이 응답은 우리에게 도전과 응전이 필요함을 보여주고 있다. "한국교회 불신의 벽 높다" 『기독신문』. 2008년. 11. 19일자. 7면.

905) 이에 대한 더 자세한 사항은 기독신문. 2008. 11.19일자를 참조하라. 1999년과 그 후 10년 뒤의 조사를 비교해 볼 때에 기독교는 여전히 인지도가 최하위에 속해있음을 알 수 있다.

906) 보편적으로 정체성이라고 할 때에 유전적으로 혹은 사회학적으로 규명한다. 여기에서는 논의상 제한하려고 한다.

이다. 기독교교육학자인 파울러(Fowler)는 정체성이란, 자기 자신에 대하여 가지고 있는 이미지로서 자신이 누구이며, 자신이 무엇을 할 수 있는가를 통합시켜주는 인식을 의미한다고 한다.<sup>907)</sup> 그리고 기독교 지성 가운데 한 사람인 웰스(Wells)는 정체성이라는 것은 우리가 인간인 동시에 개인으로서 어떤 존재인가를 이해하는 문제이다. 이런 이해를 통해 내면적인 결속력과 일관성에 도달한다고 한다.<sup>908)</sup> 기독교교육적 관점과 신학적 관점에서 정체성에 대한 견해를 종합해 보면, 그리스도인의 정체성은 우리 사회에서 그리스도인의 존재의 문제이며 생각과 행동의 일치성과 연결되어 있음을 알 수 있다. 그리고 만약 그리스도인이 자신이 믿는 것을 알지 못하고 존재 이유를 이해하지 못할 때에 정체성의 상실로 이어진다. 그리고 구원을 경험하고 하나님의 전적 은혜를 경험한 그리스도인이 할지라도 점차적으로 세속화되어가고 있는 사회에서 그리스도의 제자로서의 행동, 규범, 핵심적 가치, 확신들이 혼합적 형태로 변질되어 가거나 혹은 잃어가게 되는 것이다. 그런데 이런 상실의 현상들은 오늘날만의 문제가 아니라 이미 오래 전부터 진행되어 왔으며 사회 전반에 걸쳐 성경적 가치관에 입각한 삶의 정체성이 드러나지 않고 있다. 그리고 정체성의 혼란은 우리 사회에서 두드러지게 윤리적 삶의 부재로 나타나고 있다. 세상속에서 그리스도인의 의식이 시들해져버리고 순전함과 도덕적 방향이 모호해졌다. 옳고 그름, 선과 악, 정의와 불의에 대한 구별적 삶이 표현되지 않는다.

이상의 한국교회의 소극적이 현상은 후기 현대적 상황과 맞물려 새로운 설교를 위해 적어도 두 가지 점에서 시사점을 제공해 준다. 첫째, 한국교회는 일방적 형태의 설교에서 가르침의 논리를 고려함으로써, 설교의 패러다임이 변화와 성숙을 가져오는 형태로 전환될 필요가 있다는 것이다.<sup>909)</sup> 설교를 통하여 그리스도인들로 하여금 성숙한 기독교인으로 살아가는데 기여하도록 해야 한다. 따라서 그리스도인들로 하여금 복음 안에서 바른 삶을 살도록 하기 위해 설교의 형태를 가르침의 구조로 전환할 필요가 있다. 둘째, 설교를 통하여 다원화된 사회에서 그리스도인으로서의 정체성을 가지고 예수 그리스도를 닮아가는 삶으로 살도록 해야 한다. 그러기 위해 설교는 말씀과 전통 그리고 신학을 기독교적 삶으로 연결시키며 실현하도록 하는 가르침이어야 한다.

설교자는 그가 전달하고자 하는 메시지가 이해되어야 하고 청중으로 하여금 받아들여져야 한다는 것은 명약관화(明若觀火)한 일일 것이다. 이 때 받아들여진다는 것은 삶으로까지 이어져서 지각과 행동이 변화로까지 나타나는 것을 말한다. 즉 전달의 내용이 자신들의 삶을 변화시키는 토대가 되는 것이다.

907) James W. Fowler, *Stages of Faith*. (San Francisco: Harper & Row Publishers, 1981), 136-137.

908) David Wells, *Losing Our Virtue*. 윤석인 역, 『윤리실종』 (서울: 부흥과 개혁사, 2007), 207.

909) 실제로 한국교회 설교자들이 설교에 대한 목적을 바른 가르침보다는 주로 성도들을 격려하고 위로, 축복하는 형태로 하고 있다. 이는 한국교회 설교 사역에 관한 심층 조사에서도 분명히 나타나고 있다. 조사에 의하면, 설교자의 약 61%가 성경적 바른 진리에 근거한 바른 삶을 살도록 촉구하기 보다는 격려 혹은 축복하는 설교를 하고 있다고 대답하고 있다. 『목회와 신학』. 214호, (2007. 4월호): 59.

## II. 가르침의 사건으로서의 설교에 대한 이해

### 1. 사건이란?

리쾨르(Ricoeur)에 따르면, 사건이란 표현되고 전달된 경험뿐만 아니라 역시 그것은 상호 주관적인 교환이며, 대화이다.<sup>910)</sup> 길모어(Gilmore)는 사건으로서의 설교는 인격적이라고 주장하고 있다. 설교는 설교자의 인격을 통해서 전달되는 것임을 강조하는 것이다.<sup>911)</sup> 이에 대해서는 이미 오래 전에 브룩스가 설교란 인격을 통해 전달되는 신적 진리임을 밝힌바 있다. 그리고 설교라고 할 때에 그 행위는 듣는 청중에게 인격적이 되는 것이다. 롱(Long) 역시 하나님의 말씀은 단어들의 조합이 아니라 그것은 하나의 사건이며 예수 그리스도 안에서 하나님의 현존이라고 말한다.<sup>912)</sup>

설교에서의 사건은 상황 속에서 하나님과 백성들과의 관계가 있는 장이다. 따라서 가르침의 설교에서의 사건이라고 하는 것은 설교자와 청중, 본문과 본문의 상황, 신학과 가르침의 이론, 설교자와 설교자의 함의들, 본문과 현재의 상황 그리고 설교와 가르침의 방법들 사이의 관계로 설정할 수 있다.

### 2. 가르침이란?

일반적으로 가르침이라고 하는 것은 일정한 장소나 환경에서 특정한 사람들을 포함하고 있다.<sup>913)</sup> 이 때 가르침의 행위 그 자체는 하나의 사건이 된다. 그리고 인간에게 일어나는 모든 사건과 대화는 하나의 중요한 가르침의 상황이 된다.

그리고 기독교교육에서의 가르침은 하나의 공간을 창출하며 그곳에서 진리에 대한 순종이 이루어진다.<sup>914)</sup> 그레샴(Gresham)은 기독교교육에서 가르침이라는 것은 예수 그리스도를 통하여 하나님과의 관계에 중점을 두고 있다고 한다. 둘째, 지적 동의와 삶의 순종의 견지에서 결정과 행동을 신앙으로 이끌어주는 것이며 셋째, 예수 그리스도 안에서 성숙한 그리스도인으로 양육하기 위한 것이며 넷째, 가르침은 성장을 위해 그리고 궁극적으로 하나님의 영광을 위해 삶을 살도록 이끌어 주는 것이라고 한다.<sup>915)</sup> 와이코프 역시 기독교

910) Paul Ricoeur, *Interpretation Theory* (Texas: The Texas Christian University Press, 1976), 16.

911) Alec Gilmore, *Preaching as Theatre* (London: SCM Press Ltd, 1996), 129.

912) Thomas G. Long, *Preaching and the Literary Forms of the Bible* (Philadelphia: Fortress Press, 1989), 26.

913) Richard Robert Osmer, *Teachable Spirit: Recovering the Teaching Office in the Church* (Louisville: Westminster/John Knox Press, 1990), 21.

914) Parker J. Palmer, *To Know as We are Knowing: Education as a Spiritual Journal* (San Francisco: Harper & Row Publishers, 1993), 69.

915) Eleanor Ann Daniel, John W. Wade, and Charles Gresham, *Introduction to Christian Education*

교교육을 통하여 사람들로 하여금 하나님의 자기 계시의 인지를 돕고 예수 그리스도 안에서 서로 사랑하며 믿음과 사랑 안에서 응답하도록 추구하게 하는 것이라고 한다.<sup>916)</sup>

따라서 성경에서 말하는 가르침이라는 것은 삶에서 일어나는 역동적 과정으로서 단순히 윤리적, 도덕적, 교훈적인 사실에 국한 된다고 보다는 삶의 전 과정이라고 할 수 있다. 이는 다드(Dodd)의 견해<sup>917)</sup>에 반대된다고 할 수 있다. 오히려 가르침이란 통합적인 의미를 지니고 있다.

### 3. 가르침의 사건으로서의 설교란?

그렇다면 가르침의 사건으로서의 설교란 무엇인가? 한국교회 강단에서 그동안 가르침의 사건 혹은 가르침의 설교에 대한 이해가 없었다. 대신 교리 설교나 혹은 교육적 설교라는 말에 대해서는 종종 들을 수 있었다. 그러나 엄밀한 의미에서 교육적 설교나 혹은 교리 설교와는 다르다. 이미 서구에서는 가르침의 사건으로서의 설교나 혹은 가르침의 설교에 대한 정의들은 다양하게 있어져 왔다. 윌리엄 칼 3세(William J Carl III)는 그의 책 'Preaching Christian Doctrine'에서 "가르침의 사건으로서의 설교는 그리스도인들에게 그들이 믿는 것이 무엇인지를 알도록 돕는다" 라고 말한다.<sup>918)</sup> 제임스 콕스(James Cox)는 "Preaching"에서 가르침으로서의 설교를 주장한다.<sup>919)</sup> 가르침은 복음의 선포의 부분으로서, 복음을 따르는 것으로서 복음을 들려지게 하는 적당한 준비로서의 필요성을 주장하고 있다.

토마스 롱(Thomas Long)은 설교자의 임무는 복음을 선포하는 것으로 제한하지 않는다 라고 주장한다. 그의 글 'When the Preacher as a Teacher'<sup>920)</sup> 에서 역사적으로 교회의

---

(Cincinnati: Standard Publishing, 1991), 77.

916) Campbell D. Wyckoff, *Theory and Design of Christian Education Curriculum* (Louisville: The Westminster Press, 1962), 34.

917) 다드(Dodd)는 그의 책 'The Apostolic Preaching'에서 설교에서의 케리그마와 교육의 디다케의 이 두 요소를 엄격하게 나누었다. 즉, 그는 설교를 선포적 의미로 보았으며 교육은 윤리적 교훈의 의미로 본 것이다. 그러나 이 두 요소는 나누는 성격이 아니다. 왜냐하면 신약성경에서 이 두 요소는 서로 엄격하게 분리되어 나뉘어지는 개념이 아니라 시간과 장소 그리고 상황에 따라 복합적으로 사용된 통합의 개념이다. 그래서 다른 말로 하면, 디다케(didache)는 하나님의 우아한 케리그마(kerygma)이다. 즉, 케리그마(kerygma)는 하나님에 의해 기술된 디다케(didache)라고 말할 수 있다. 하나님 말씀의 통일성은 그리스도의 공생애에서 명확하게 나타난다. 그의 가르침과 선포의 주제는 모두 하나님 나라였다. 이런 예수님의 모범을 좇아서 처음 제자들도 하나님 나라의 복음을 선포하고 가르쳤었다. 어떤 곳은 그리스도의 선포와 관계없는 것 같아도(행8:5; 15:21; 20:25), 그들의 유일한 가르침의 주제는 그리스도께서 행하신 구속에 관한 메시지였음을 기억해야 한다. 이런 예수님의 모범을 좇아서 처음 제자들도 하나님 나라의 복음을 선포하고 가르쳤다. 어떤 곳은 그리스도의 선포와 관계없는 것 같아도 그들의 유일한 가르침의 주제는 그리스도께서 행하신 구속에 관한 메시지였음을 기억해야 한다. 다드의 견해에 대해 더 자세한 사항은 C H. Dodd, *The Apostolic Preaching & Its Development* (New York: Harper & Brothers. 1936)를 참조하라.

918) William J Carl III, *Preaching Christian Doctrine* (Minneapolis: Fortress Press, 1984), 12.

919) James W. Cox, *Preaching* (San Francisco: Harper & Row, 1985), 12.

설교는 강한 교육적 요소를 포함하고 있었으며 교회 교육의 중심이었다. 설교의 목적은 사람들을 예수의 이름으로 믿고 행동하기 위한 부름으로서의 설득인데 이때의 설득의 수단은 분명히 복음의 가르침이다라고 말한다. 웨스트호프(Westerhoff)는 가르침을 복음의 방향성이나 그리스도인의 정체성 그리고 삶의 길을 제시하는 것이라고 말한다.<sup>921)</sup> 이처럼 여러 학자들이 설교에서의 가르침의 중요성이 제기되다가 로널드 알렌(Ronald Allen)에 의해 조심스럽게 발전되었다. 그는 "Teaching Sermon"에서 모든 설교는 가르침의 영역을 지니고 있다고 한다.

가르침의 설교는 지적 이해나 교수 학습의 방법 그리고 교리 설교에 의해 제한되는 것은 아니다. 형식이나 방법에 의해 구별되는 것이 아니라 목적에 의해서이다. 가르침의 설교의 우선적인 목적은 청중으로 하여금 세상속에서 복음의 관점에서 살아가도록 돕는 것과 그리스도인으로서의 인식과 행동을 하도록 하는데 있다.

알렌의 글은 가르침의 설교가 무엇인가에 대한 정의를 잘 보여주고 있다. 그리고 그는 구체적으로 가르침의 설교를 위한 다섯 가지의 모델을 그의 책에서 제시하고 있다. <sup>922)</sup> 마지막으로 팔머(Fulmer)는 "Preaching and Christian Education"에서 "가르침의 설교는 사람들로 하여금 더욱더 진실 되게 하며 이웃과의 관계에서의 책임과 전인격적이 되도록 돕는다" 라고 주장한다.<sup>923)</sup>

이들의 주장을 종합해 볼 때에 가르침의 사건으로서의 설교는 개념을 전달하거나 요점을 정리하고 그리고 정보를 교환하는 수준에서 머무는 것이 아니다. 그리고 설교의 한 형태인 교리 설교와 동일시하기에는 다소 무리가 있다. 교리 설교(doctrinal sermon)는 성경을 사용하지만 본문에서 말하는 성경적 해석이나 본문에서 말하고자 하는 바를 드러내려고 하는 것이 아니라 단순히 교리의 해석에 머무는 경향이 있기 때문이다. 물론 모든 설교는 기독교 교리의 렌즈를 통해 설교되어짐을 부인 할 수는 없다. 그러나 엄밀한 의미에서 교리적 설교의 우선적 초점은 기본적 교리에 대한 설명과 알려주는데 있다고 할 수 있다. 따라서 가르침의 설교와 교리 설교와는 다소 차이점이 있다. 오히려 교리 설교가 가르침의 설교와 함께 이루어질 때 청중에게 훨씬 효과적으로 기독교의 기본 진리들을 전달

920) Thomas G. Long, 'When the Preacher as a Teacher' In: *Journal for Preachers*. Vol 16, 1993, 21-27.

921) John Westerhoff, *Spiritual Life: The Foundation for Preaching and Teaching* (Louisville: Westminster/John Knox Press, 1994), 22

922) 그의 책 "The Teaching Sermon". (Nashville: Abingdon Press, 1995), 36을 참고하라. Allen은 이미 설교학에서 많은 저술들을 통하여 공헌하고 있는 학자이다. 특별히 가르침의 설교에서 그는 가르침의 설교시리즈 책 - The Teaching sermons series; I Am, Imperfect Peace, Are You The One, God in Pain-을 출판하여 가르침의 설교에 대한 이해를 알리고 있다.

923) John B. Fulmer, "Preaching and Christian Education". In: *Religious Education* (Mr-Ap) (Birmingham: Religious Education Press, 1996), 130.

할 수가 있을 것이다. 예를 들어 은사에 대해서 설교하고자 할 때에 은사에 대한 성경적 정의를 가져와야 하고 은사의 중요성과 위험성에 대한 논쟁점을 발전시키고 그리고 은사를 어떻게 사용할 것인가 하는 가에 대하여 교훈 혹은 가르치는 것이다. 이와 같은 예는 성경에서 예수 그리스도에게서도 찾아볼 수 있다. 예수 그리스도가 사람들과 그의 제자들을 가르치실 때에 교사로서의 역할은 증인과 가르침 그리고 기적과 관련되어 있다(막2:1-2; 6:1-2, 요8:31-32). 이것은 가르침의 설교가 단순히 복음을 가르치는 기능 뿐만 아니라 증인과 계시적 사건을 포함하고 있음을 말해 준다.

그리고 역시 가르침의 설교는 일반적으로 지칭하는 교육적 설교의 장르를 뛰어넘고 있으며 또한 단순한 가르침과 학습(learning) 그 이상이라고 할 수 있다. 흔히 가르침의 설교라고 할 때에 지식 전달 혹은 내용 전달 중심인 강의(lecture)적인 형태를 생각하는 경향이 있다. 그러나 이 역시 많은 제한점을 지니고 있다. 여기에서 가르침의 설교의 범주를 이해하기 위해 주크(Zuck)가 말하는 예수님의 설교에 나타난 4가지 사실을 주목해 보아야 한다. 그는 예수님의 설교에서 첫째, 예수님은 단체나 개인이 흥미를 보이는 내용을 전달할 때 항상 세심한 주의를 기울이셨다. 둘째, 예수님은 청중의 영적 상태에 따라 설교의 길이가 다양하셨다. 셋째, 예수님은 어떤 주제들을 반복해서 전하실 경우 반드시 변화를 주셨다. 넷째, 예수님은 강연과 동시에 다른 가르침의 방법도 사용하셨다는 것이다.<sup>924)</sup> 이는 예수님의 설교에서 나타나듯이 가르침의 설교는 교수와 학습 뿐만 아니라 그 대상을 이해하며 변화를 가져오고 가르침의 방법들을 통하여 설교자와 청중사이의 의미 있는 의사소통을 위해 변화의 도구로서 수용하고 있다는 것이다.

따라서 가르침의 사건으로서의 설교는 강단에서 행해지는 설교에서 항상 가르침의 사건으로 보아야 한다는 데서 출발해야 하며 여기에서 설교에서의 가르침의 사건이라고 할 때에 교리 설교나 교훈적인 설교보다 더 넓은 영역으로 간주해야 한다.

그리고 가르침의 사건으로서의 설교는 하나님은 설교에서 모든 단계에서 역사하신다는 것, 즉 설교자의 내면적인 부분과 영성, 삶, 윤리, 그리고 말씀을 묵상하고 해석, 적용 그리고 메시지를 작성하며 강단에서 여러 가지 방법을 동원하여 청중에게 전달할 때, 그리고 마지막으로 청중이 그 말씀을 받을 때 까지 모든 단계에서 하나님의 역사하심을 믿는다. 종합적인 의미에서 윌리엄슨과 알렌(Williamson & Allen)가 제시하는 가르침의 설교에 대한 특징 9가지는 좀 더 분명한 이해를 돕는다. 그의 이론을 소개하자면,<sup>925)</sup>

- a. 가르침의 설교는 복음의 내용을 기억하거나 혹은 배우도록 돕는다.
- b. 가르침의 설교는 청중으로 하여금 공동체의 상황에 적용하도록 돕는다.
- c. 가르침의 설교는 청중이 현재의 상황에서 복음의 중요성을 해석하도록 돕는다.
- f. 가르침의 설교는 내용과 방법론을 모두 가르친다.

<sup>924)</sup> Roy B. Zuck, *Teaching As Taught*, 송원준 역, 예수님의 티칭 스타일 (서울: 도서출판 디모데, 1995), 121.

<sup>925)</sup> Clark M. Williamson and Ronald J. Allen, *The Teaching Minister* (Louisville: Westminster/John Knox Press, 1991), 87-93.

- g. 가르침의 설교는 분명한 목적을 가지고 있다.
- h. 가르침의 설교는 설교의 목적을 이루기 위해 커뮤니케이션의 전략을 수용한다.
- I. 가르침의 설교는 복음의 정당성과 고려성에서 전달된다.
- l. 가르침의 설교는 세상 속에서 하나님의 비전을 알리는 것이다.
- m. 가르침의 설교는 삶에 대한 복음의 함의들을 구별하도록 돕는다.

지금까지 가르침의 사건으로서의 설교에 대해 언급되어졌던 정의와 주장들을 시대적 순서로 살펴보았다. 논의와 견해들을 종합해볼 때에 강단에서의 가르침은 항상 실제적 문제이며 설교자와 청중에 의해 지속적으로 수행되는 활동으로 볼 수 있다. 그리고 가르침의 설교는 항상 세상 속에 살아가는 그리스도인과 세상 속에 존재하는 교회의 정체성의 부분에 대한 도전과 응전이라고 볼 수 있다. 건전한 가르침에 의해 기독교 신앙이 전수되어진다. 가르침의 설교를 통하여 세속교회에서 많은 간접적인 필요들을 드러내며 전통과 신학적 무지에 대해 바른 교훈과 책망을 드러내게 된다. 더 나아가서 가르침의 설교에서 교육적 가르침과 학습은 다양한 방법에서 일어나게 된다. 가르침의 설교를 통하여 설교자는 성경적 본문과 주제에 중심하게 되고 다른 한편으로는 기독교의 교리에 대한 해석을 하게 되며 신앙안에서<sup>926)</sup> 현재의 신학적, 도덕적 문제들에 대한 성경적 반영(reflection)을 하도록 도움을 준다. 이 반영을 통하여 실천으로 드러나게 된다.

#### 4. 가르침의 사건으로서의 설교 특징

그렇다면 가르침의 설교의 특징은 무엇인가? 위의 정의들을 통합해 볼 때 가르침의 사건으로서의 설교의 특징으로 다음과 같이 정리해 볼 수 있다.

첫째, 단순한 성경 지식의 전달 그 이상이다. 교육에서는 가르침을 지식의 전달로 보는 경우도 있지만 설교에서의 가르침은 단순한 지식의 전달에 머물지 않는다. 청중의 삶과 기독교 신앙에 필요한 지식을 정체화 하고 그것을 삶으로 가져오는 해석과 행동을 위한 적용을 반영함을 통해서 삶으로의 전환과 변화를 경험하도록 한다. 왜냐하면 청중은 세상이라고 하는 상황 속에 살아가고 있으며 거기에서 그들은 삶의 의미를 찾고 있으며, 그리고나서 그들 주위의 세상에 적응하고 관계하기를 원하고 있기 때문이다. 또한 그들은 설교를 통하여 그들의 정신적 필요들을 만나기를 원한다. 그들은 도덕적 책임을 느끼며 그들은 하나님을 갈망하며, 그리고 죽음 후의 삶에 대해서 확실히 알기를 원한다. 이런 의미에서 가르침의 설교는 지식이 삶으로 드러나도록 하는 본질과 형식을 가진다. 즉, 가르침의 설교는 교육적인 가치(educational values), 개념과 그리고 방법을 가지고 있고 성경의 진리 전달을 통하여 교육의 기본적 가치인 변화를 추구한다. 이 변화는 부분적인 것이 아니라 전반적인 것이며 모든 것을 망라한 것(all-encompassing)이다. 위어스비는(Wiersbe)

<sup>926)</sup> 웨스트호프에 따르면 신앙은 하나의 역동적인 과정으로서 내용을 학습하고, 의미를 경험하고 그리고 역시 참여하는 행위이다. John H. Westerhoff, *Will our Children have Faith?* (New York: The Seabury Press, 1983)

말하기를 설교에서 어떤 종류의 변화를 가져오는가라는 질문에서 첫째, 변화는 어린아이의 신앙에서 성숙한 신앙으로의 변화이다(고전3:1-4). 둘째, 변화는 열매 없는 삶에서 열매 맺는 삶이다(고전 3:5-9). 교회는 하나의 추수의 장이다. 셋째, 변화는 세상의 지혜로부터 하나님의 지혜로 옮겨지는 것(고전 3:16-23).<sup>927)</sup>으로 말하고 있다.

따라서 가르침의 설교에서의 변화는 어둠에서 빛으로의 변화이며 원수로부터 사랑으로의 변화이며, 죄인 된 존재에서 하나님의 자녀 된 존재로의 변화이며, 혼란에서 평화, 옛 것에서 새 것, 죽음에서 생명으로의 변화이다. 가르침의 설교는 바로 이런 변화를 추구하며 아울러 양육(nurture)을 포함하고 있다. 양육을 통하여 그리스도안에서 완전한 자로 세움을 받게 된다. 그리고 그것은 어떻게 살 것인가와 말씀을 어떻게 사회와 삶에 적용할 것인가에 대해 고민하게 하는 가르침이다.<sup>928)</sup> 이것은 하나님의 말씀이 현실의 수준으로의 움직임이다. 이 점에서 가르침의 설교는 회심에 영향을 준다. 회심이라는 것은 하나의 세상적인 기본적인 관점으로부터 또 다른 하나의 관점으로의 이동이다. 이 회심은 마음의 변화이다. 물론 회심의 사건은 전적으로 하나님으로부터 오는 은혜이지만 설교자가 강단에서 강력하게 하나님의 말씀을 가르침으로 나타낼 때 청중은 근본적인 마음의 변화를 가져오게 된다. 가르침은 항상 청중으로 하여금 행동의 변화를 성취하도록 촉진하며 행동을 격려한다.

둘째로, 가르침의 설교는 전달 방법을 적극적으로 수용한다. 복음을 포함하고 있는 개념뿐만 아니라 역시 하나의 이야기들과, 상징들, 시들, 애가들 그리고 셀 수 없는 가르침과 학습의 요소들을 포함하고 있다. 따라서 가르침의 설교에서는 다양한 예수님의 가르침의 전달 방법을 수용한다. 예수 그리스도는 그 스스로 방법의 창조자였다. 4복음서에 보면, 주님은 가르침에서, 대조, 비유, 직유, 강의, 은유, 논쟁, 과장, 강화, 이야기 등 다양한 방법을 사용하셨다.<sup>929)</sup> 교육에서 전달방법의 목적은 효과적으로 하나님의 말씀을 전달하는데 있다. 마찬가지로 설교에서의 가르침은 방법들은 곧 커뮤니케이션의 수단이 된다. 즉 그들은 커뮤니케이션의 효과적인 요소들이다. 그것은 설교를 좀 더 효과적이고 정확하게 전달하는 것임에 틀림없다. 성경의 내용과 의미는 설교를 위한 주제의 문제이지만 그러나 청중의 상황과 필요들은 설교가 가르침의 방법 즉 전달 방법과 밀접히 연관되어 있음에 틀림없다. 이런 예는 주님의 가르침과 설교에서도 명백히 나타나고 있다. 주님은 그의 가르침과 설교에서 하나님 나라와 회개를 촉구하시면서 의식적인 주의와 무의식적인 주의를

927) Warren W. Wiersbe, *The Dynamics of Preaching* (Grand Rapids, MI: Baker Books, 1999), 70-73

928) 골로새서 1장 28-29.

929) 주님은 장소를 초월하여 길가에서, 해변에서, 광야에서, 산에서, 집에서, 우물 곁에서 그리고 회당과 성전에서도 가르쳤다. 문제 이용법, 응답법, 강화법, 비유법, 성경사용법, 상황이용법, 유화법, 대조법, 사물이용법(실물 이용), 상징이용법, 수사법등 다양한 방법을 통해서 가르치셨다. 예수님의 가르침의 방법론은 다음의 책에 자세히 연구되어져 있다. Herman Harrell Horne, *Teaching Techniques of Jesus*, 박영호 역 『예수님의 교육 방법론』 서울: 기독교문서선교회, 1980; Roy B. Zuck, *Teaching as Jesus Taught*, 송원준 역, 『예수님의 티칭 스타일』 (서울: 도서출판 디모데, 2000), 참조하라.

기울이셨으며 이야기와 사건 혹은 유머를 통한 청중과의 접촉을 시도하셨다. 복음서를 통해서 나타난 예수님의 전달 방법은 때로는 창의적이셨고, 역설적이셨으며, 때로는 지형지물을 사용해서 보여주는 방법을 사용하셨다. 이것은 예수님이 자신의 말을 수용하는 사람에게 적절한 주제에 따라 적절한 방법을 선택하셨음을 의미한다. 가르치는 자는 가르침의 내용과 주제에 따라서, 학습자의 상황과 정도에 따라서 여러 가지 전달 방법을 알고 있어야 한다. 내용에 따라 가르침의 구성에 따라 학습자들에게 전달하기 위한 유일한 방법은 없다고 본다.

셋째, 가르침의 설교는 분명히 신학적 지식(theological knowledge)에 중심하고 있다. 가르침은 신학적 지식을 효과적으로 전달하는 하나의 형식(a form)이다. 그것은 신학적 강화의 중심이며, 삶의 신학과 윤리와 도덕으로 연결되어 있다. 실제적으로 하나님 나라의 비전을 위한 그리스도인의 신학적 목소리와 삶은 죄악된 세상에서 중요한 요소이다. 성경에서 핵심이 되는 주제는 죄와 은혜, 하나님의 진노하심과 그리스도의 죽음 그리고 부활이다. 그러나 불행하게도 많은 그리스도인들은 죄에 대한 고백, 하나님의 전적 은혜, 소망, 구원, 혹은 종말 등에 대해 무지하며 이러한 신학적 지식과 고백을 통한 드러남을 통하여 삶의 현장에서 들려지는 그리스도인으로서의 의미 있는 목소리를 잃어버렸다. 그 결과 데이비드 웰스의 지적처럼 신학을 통한 신앙의 각 항목은 고백되어지고 있지만 신앙적 삶이 무엇인가를 규정해 주었던 중심적인 자리에서 점점 밀려나서 힘을 상실하고 변두리로 자리잡게 되었다.<sup>930)</sup> 따라서 설교자는 신학에 대해 분명하게 말할 수 있어야 한다. 예를 들어 죄에 대하여, 윤리적 삶에 대하여, 옛 사람의 죽음에 대하여, 십자가의 바른 이해에 대하여 성경의 태도가 명확한 만큼 설교자의 가르침의 태도도 분명해야 한다. 본문에서 나타나는 신학적 주제를 이론화 하는 작업이 필요하며 이것을 효과적으로 전달하기 위한 구조를 이해하는 것이 필요하다. 이때 설교자는 본문에서 신학적으로 의미 있고, 중요한 질문들에 대해 놓치지 말아야 한다. 본문에서 드러나는 신학적 진리는 더 이상 설교자에 의해 의도적으로 외면당하거나 설교를 위한 하나의 장식품이 되어서는 안되며 실제적 사건이어야 한다. 그리고 본문으로부터 나타나는 신학적 진술은 무조건 어렵다고 하는 인식에서도 벗어나야 한다. 설교에서의 신학은 더 이상 추상적이거나 애매모호한 것이 아니라 구체적이면서도 대화(dialogue)가 가능한 것이어야 한다. 그것은 진리와 삶 그리고 정체성에 대한 기초이며 세속적 삶에서 삶의 본질과 방향을 이끄는 중요한 부분이다.

그러므로 성경을 통하여 하나님이 말씀하시고자 하는 관점에서 해석하는 것이 필요하다. 그리고 신학적인 의미가 무엇인지 파악해야 한다. 이를 위해 신학적인 질문들의 중심에는 항상 하나님이 자리하고 있음을 인지해야 하며 인간의 정체성과, 필요들과, 욕구들은 하나님과 관련되어져서 볼 수 있어야 한다. 따라서 가르침의 사건으로서의 설교는 신학적인 분명한 이해를 통하여 그리고 교회를 거트 세상으로부터 지키기 위한 이 시대의 그리스도인으로 하여금 공동체의 삶과 행동의 완전한 형태를 구체화하여 준다. 이는 설교

<sup>930)</sup> David Wells, No Place For Faith, 김재영 역 『신학실종』 (서울: 부흥과 개혁사, 2006), 167. 그는 『신학실종』, 『기록하신 하나님』, 『윤리 실종』, 『탁월하신 그리스도』에서 현대 기독교의 깊이 있는 반성과 성찰을 통하여 문제점을 지적하고 앞으로 교회와 신학이 나아가야 할 방향을 제시하고 있다.

를 통하여 말씀을 듣고 이해하고 깨닫는 것도 중요하지만 삶에서 어떤 식으로 실천에 옮겨져야 하는지를 의미 한다.

넷째, 가르침의 사건으로서의 설교는 청중의 응답에 근거한다. 교육에서 가르침은 내용의 일방적 전달이 아니라 학습자와 상호 작용을 통하여 일어난다. 학습자의 상황과 발달 수준 그리고 지적 수준에 따라 다양한 가르침이 이루어진다. 특별히 교육가들은 오랫동안 사람들이 어떻게 학습되어지는 것인가에 대해 연구해 왔다. 그 중에서 사람들은 그들 자신의 학습 스타일을 지니고 있다는 것이다. 여기에는 남녀의 차이가 있으며 지적 발달에 따른 차이가 있음을 발견하게 된다.<sup>931)</sup> 가르침은 가르치는 자의 일방적 통행이 아니다. 학습자의 반응과 참여를 이끌어낸다. 가르치는 자는 예수 그리스도의 복음의 심오한 관계를 가질 수 있도록 인도할 뿐만 아니라 특별히 그들의 존재론적 상황에 관심이 있다. 학습자가 하나님과의 개인적 관계를 성장시키는데 관심이 있다. 이때 가르침의 순간은 인간의 조건이 느껴지거나 감지되지 않는 한 일어나지 않을 것이다. 이런 현상은 설교에서도 일어나고 있다. 설교자와 청중 사이에 참여를 통하여 하나님의 절대적 진리 앞에 서게 된다. 그런 의미에서 효과적인 가르침의 설교를 통해서 청중은 그들의 지각과 경험을 통해서 배우게 된다. 왜냐하면 설교자는 청중의 생각과 감정을 통하여 설교의 진리에로의 경험으로 인도하기 때문이다. 이 때 가르침은 인간 삶의 문제의 실제와 이해의 양식으로 가져오는 것이다. 설교에서의 가르침은 청중에게 소책자나, 입문서가 아니지만 삶의 방향을 제시하여 주며 길을 안내해 준다. 이런 의미에서 가르침의 사건으로서의 설교는 하나님의 말씀을 단순히 지식적 전달하는 것에만 그치는 것이 아니라 그 말씀을 통하여 인간존재(human being)의 서로 다른 다양한 양상들과 상호작용(interaction)을 하게 되는 것이다. 그러므로 설교자는 청중의 머리뿐만 아니라 마음으로 인지되어질 수 있도록 준비되어져야 한다. 이를 위해서는 설교자는 반드시 청중의 필요들과 그들에 대한 바른 이해가 전제되어져야 한다. 설교자는 강단에 서 있는 존재가 아니며 그들에게 메시지를 내려주는 자가 아니다. 설교를 통해서 그들을 성장시키도록 그들과 함께해야 하며 그들과 작용해야 한다.

### III. 가르침의 사건으로서의 설교를 위한 전제

가르침의 사건으로서의 설교와 특징을 드러내기 위한 실천적 일은 몇 가지 전제에 기초하고 있다.

첫째, 설교자는 가르치는 자(teacher)가 된다. 왜냐하면 설교는 선포적 행위이기도 하지만 가르침의 행위 그 자체이기 때문이다. 예수님도 가르치는 자로서 설교를 행하셨다.<sup>932)</sup> 가르치는 자는 내용을 전달하기 위해 최상의 조건을 찾는다. 이 때 가르침은 정형

931) 서로 다른 학습 스타일에 대해 Long, H B는 그의 책 “Adult Learning” (Cambridge: Adult Education Co, 1983) 에 잘 기술하고 있다. 특히 38-120를 참조하라.

932) 예수님이 50회의 설교에서 보이는 것처럼 많은 경우에 설교(discourse) 형태로 가르치셨다. 자세

화된 하나의 틀이 아니라 다양한 조합이다. 설교는 가르침의 넓은 범위를 포함하게 된다. 예를 들어, 청중은 설교자가 본문을 가지고 말씀을 풀어가는 과정을 통해서도 성경해석에 대한 가르침을 받게 된다.

둘째, 설교에서의 가르침과 학습의 방법들은 하나의 과정이다. 효과적인 가르침과 학습의 방법들은 청중이 말씀과 현재의 필요들을 만나게 해주는 도구들이다. 이 때 가르침과 학습의 방법들이 설교에서 실제적 목적은 아니지만 그들은 영적 목표들을 성취하도록 사람들을 돕는 수단이 된다.

셋째, 청중은 학습자이다. 일반적으로 기독교교육에서 학습이라고 하는 것에 대해서 다양하게 정의되어져 왔다. 콜만(Colemann, Jr)에 따르면 학습은 경험의 결과로서 지속적인 변화가 일어나는 과정이다. 여기에서 과정이란 유동성 혹은 협력 작용 그리고 많은 요소들을 학습자의 경험으로 들어가게 하는 계속된 상호작용이다. 심리학적인 견지에서 학습은 행동의 과정으로서 혹은 경험의 결과로 변화된 행동을 위한 잠재성으로 정의된다.<sup>933</sup> 파즈미노(Pazmino)는 보다 넓은 의미에서 인간은 지식(knowledge), 신념(belief), 가치(value), 태도(attitude), 감정(feeling), 기술(skill), 또는 자연적(natural), 초자연적(supernatural) 환경에서의 경험의 결과로서의 행동들 안에서 변화의 과정이다.<sup>934</sup> 다운즈(Downs) 역시 학습에 대해 간결하게 진술하고 있다. '학습이라는 것은 두 가지 방법을 나타내는데 하나는 태도의 변화이며 다른 하나는 행동의 변화이다.'<sup>935</sup> 마음의 변화는 행동의 변화로 나타난다. 윌호이트(Wilhoit)의 지적은<sup>936</sup> 성경에서 그리스도인의 성숙은 4가지의 요소와 연합되어 있다고 한다: 첫째, 영적 자율성(spirituality autonomy), 둘째, 영적 온전성(spirituality wholeness), 셋째, 영적 안전성(spirituality stability) 그리고 마지막으로 말씀을 사용하는 지혜(wise use of knowledge)이다.

이러한 학습에 대한 일반적인 정의들을 종합해 보면, 학습의 중요한 이해로서, 첫째, 학습은 삶의 과정에 있는 하나의 경험이며 행동의 변화이다. 그러나 행동(behavior)의 변화는 행위뿐만 아니라 생각(thinking)과 감정(feeling)을 포함한다. 둘째, 학습이란 지식적 내용의 축적 뿐만 아니라 그 사실에 근거하여 다양한 당면한 문제나 혹은 삶의 과정을 통해서 새로운 변화가 일어나거나 변화되어지는 학습과정(learning process)임을 알 수 있다.

그리고 배움에서 주체가 되는 학습자라는 것은 배우는 자라는 의미이다. 여기에서 배움이라는 것은 설교를 통하여 단순한 성경적 지식을 의미하는 것이나 혹은 지적 이해의 수준에 머무는 것을 의미하지 않는다. 구체적으로 이 배움의 의미를 만타나(manthano)의 의미에서 찾아볼 수 있다. 이 말은 지적으로 사실을 아는 것(행 23:27; 고전 14:31,35; 빌 4:9; 딤후 3:7,14); 사실에 대한 통찰력을 갖거나 중요성을 감지하는 것(마 9:13; 24:32); 다

---

한 사항은 주크의 책 '예수님의 티칭 스타일'을 참고하라. Roy B. Zuck, 117-121.

933) Lucien E. Coleman *Why the Church must Teach*. (Nashville: Broadman Press, 1984), 69.

934) Robert W. Pazmino, *Foundations Issues in Christian Education: An Introduction in Evangelical Perspective* (Michigan: Baker Book House, 1988), 122.

935) Perry G. Downs, *Teaching for Spiritual Growth* (Grand Rapids: Zondervan, 1994), 25.

936) James C. Wilhoit, *Christian Education & The Search for Meaning* (Michigan: Baker Book House, 1986), 57-59.

른 사람으로부터 지도를 받거나 연구하는 것(요 7:15; 롬 16:7); 경험을 얻거나 익숙해지는 것(빌 4:11; 딤편 5:14); 기술을 습득하는 것(딤편 5:13; 계 14:3); 어떤 일이나 사람에게 헌신 하는 것(마11:29)등의 의미를 지니고 있다.<sup>937)</sup> 따라서 설교시에 청중은 현재적 삶에서 복음을 해석하여 삶으로 적용해가는 것을 방법과 실천적 과제들을 배우게 된다.

이 사실로 볼 때에 설교에서의 배움이라고 하는 것은 지적인 사실과 함께 영적인 그리고 삶에서의 말씀대로 살아가려고 하는 헌신과 순종 그리고 실천을 포함하고 있다. 즉 설교를 통한 배움은 그리스도인으로 하여금 하나님의 말씀을 듣고 그 말씀에 순종하여 자신의 삶으로 행하는 과정을 의미한다. 따라서 설교시에 청중은 학습의 중심에 서게 된다. 설교에서 청중은 학습의 행위가 일어난다. 기독교적 가치들과 규범, 신앙 그리고 신념들이 학습되어진다. 그리고 이렇게 학습되어진 내용은 적당한 기회에 그들의 신앙을 고백하도록 기회를 제공하게 된다. 그리고 어떻게 살아가야 할 것인가? 삶의 변화 요소들에 어떻게 직면할 것인가? 그리고 공동체와 사회에 어떻게 응답할 것인가에 대해 바른 길을 제시 받게 된다. 그리고 더 나아가서 그리스도인으로서 성숙을 지향하게 된다. 성숙은 다원주의화된 이 시대의 또 다른 사명이다.

#### IV. 가르침의 설교 원리

새로운 형태의 방법을 탐구하고 실천적 원리로 발전해 가기 위해서는 많은 시간과 연구가 필요하다. 가르침의 사건으로서의 설교를 위해 우리의 상황에 맞는 독창적인 것을 정립하기 위해 간략하게 5단계를 소개하고자 한다.

##### 1. 서론

역사적, 문학적 상황에서 성경적 본문이나 교리 혹은 주제에서 발견되는 의미들을 가져오라. 이런 요구는 설교가 외침에 그치는 것이 아니라 청중과 세상을 조명하기 위해 필요한 것이다.

##### 2. 설교의 주제 진술하기

설교의 주제는 성경의 본문에서나 교리 혹은 주제에서 나오게 된다. 이를 위해 본문이 쓰여진 상황과 역사적 배경의 정체성을 찾으려 본문의 형식을 구별해야 한다. 예를 들어, 비유인지, 이야기인지, 공동체의 슬픔인지 등을 구별하라.

##### 3. 본문 석의 혹은 주제에 대한 설명하기

이 과정에서 설교자는 본문의 단위 그리고 단어의 의미들을 탐구해야 하며 본문의 역사적, 문학적 상황들을 요약해야 한다. 그리고 본문에 나타난 주제를 청중을 고려해서 설명할 수 있어야 한다. 이해할 수 있는 언어로 표현해야 하며, 효과적인 전달을 위해 전달 방법을 고려해야 한다.

##### 4. 본문이나 주제에 대한 신학적 분석하기

<sup>937)</sup> Roy B. Zuck, 163-164.

본문이나 주제 혹은 교리에서의 신학적 요구들을 확인하라. 흔히 본문에서 나타나는 신학적 주제들은 놓치기 쉽다. 그러나 본문에는 하나님, 세상, 그리고 우리의 응답에 관한 요구들이 포함되어 있음을 알아야 한다. 설교는 하나님의 진리 앞에서 있으며 신학적 깊이에서 나오는 것이다. 이에 대해 웰스(Wells)는 설교자가 ‘신학 하는 능력,’ 하나님의 말씀을 해명해 그 진리를 현대 세계에 직접적인 관련을 갖도록 해주는 것이야말로 중요하다고 말한다.<sup>938)</sup> 그가 말하는 것은 설교자가 신학적 가르침을 통하여 회중을 하나님의 진리를 통해 하나님의 성령으로 말미암아 하나님의 존전으로 이끌어주어야 한다는 것이다. 따라서 설교자는 자신의 사소한 관심이나 이해, 선지식에 사로잡혀 있다거나 혹은 재미를 중요시하거나<sup>939)</sup> 그밖에 교회의 필요에 따라 행해져서는 안되며 어느 사건이든지 하나님이 중심이며 하나님의 성품과 뜻과 행하심이 드러나도록 해야 한다.

#### 5. 본문이나 주제에서 발견된 것을 청중의 세계로 적용하기

설교에서의 가르침의 목적은 가르침을 통하여 변화를 가져오는 것이다. 이 변화를 위해 3가지 질문이 있어야 한다. 첫째, 복음에 적합한 것인가? 둘째, 본문이 청중이 이해하기 쉬운 것인가? 셋째, 본문이 세상에서 그리스도인으로서의 삶을 살아가도록 하기 위해 요구하는 것이 무엇인가? 그리고 청중이 참여의 결과로 청중에게 일어날 일을 나타낼 뿐만 아니라 본문과 그들의 세계사이의 연결을 하도록 도울 수 있어야 한다.

여기에서 언급된 원리들은 다른 설교에 주장하고 있는 공통적인 부분들도 포함되어 있다. 그리고 약간은 제한적이며 부분적이라는 사실도 부인할 수 없다. 그리고 이 원리를 실천적 설교를 위해 적용하기에는 다소 거리가 있음을 인정한다. 그러나 이 원리를 통하여 그리스도의 가르침을 강단에서 실현하고자 할 때에 그리스도인의 삶과 사고 그리고 정체성을 세우고 변화와 성숙을 경험하게 되는데 기여하게 될 것이다.

### 나가면서

지금까지의 논의는 필요성과 전제들을 통하여 새로운 가능성을 열기 위한 시도였다. 여기에 나타난 가르침의 사건으로서의 설교는 완성된 형태가 아닌 한국교회의 몇 가지 소극적 현상에 대한 대안으로서의 출발을 의미한다. 앞으로 가르침의 설교에 대한 설교적 형태와 실제의 더 많은 연구를 통하여 구체화할 때에 한국교회에 몇 가지 일들이 일어날 수 있게 되기를 기대하게 된다. 첫째, 세속적 사회에서 건강하고 복음적 사명을 감당하는 신앙공동체를 세워가는데 큰 역할을 감당하게 되리라 생각한다. 설교를 통해 삶의 길을 보여 주며 통찰력을 갖게 하고 사회에서의 개인적 응답을 하도록 촉구하게 된다.

둘째, 가르침의 설교 그것은 분명 그리스도인으로서의 정체성을 세워주며 말씀을 통

<sup>938)</sup> David Wells, 김재영 역. 371.

<sup>939)</sup> 한국교회 설교 사역에 관한 조사에 의하면, 한국교회의 설교자 특히 소형교회보다 중대형교회의 설교자들이 영적 가르침도 중요하지만 재미를 중요시하고 있다고 대답하고 있다(39.3%). 김운용, “설교에 대한 인식 분석”, 2007, 59.

한 신앙의 변화와 성숙을 통하여 이 땅에 하나님의 나라를 세우는데 중요한 도구가 될 것이다. 그리스도인의 정체성 혼돈의 문제는 한국교회 설교에 대한 비판적 성찰이 필요함을 보여 준다. 그리스도인은 복음의 참 본질을 통하여 자신의 정체성을 회복하고 예수 그리스도의 제자로서 가르침에 순종하면서 바른 삶을 살아가는 것이야말로 가치 있는 일일 것이다.

셋째, 바른 신학의 정립이다. 설교를 통해 전달되는 신학은 그리스도인이 직면하고 있는 세속화와 종교다원주의 그리고 문화 상대주의가 지배하는 사회에서 빛과 소금으로서의 역할에 대한 중요한 기반을 제공해 줄 뿐만 아니라 현대 그리스도인들에게 삶의 의미를 제시해 줄 것이다.

우리가 현재의 위기를 감지하지 못하는 것은 현재의 세속적 가치와 삶에 익숙해져있거나 경험적 사실들에 대해 건성으로 읽고 있기 때문일 것이다. 예수 그리스도는 권위 있는 가르침의 형태로 청중을 깨우고 진리를 전파하며 보존하셨다. 진리와 실천 그것은 그리스도인에게 이 땅에서 반드시 실현되어야 하는 본질이며 그 일을 가르침의 설교를 통해 이루어지게 될 것이다.

## 참고문헌

- Allen, Ronald J. *The Teaching Sermon*. Nashville: Abingdon Press, 1995.
- Allen, Ronald J & Bartholomew, Gilbert L. *Preaching verse by verse*. Louisville, KY: Westminster/John Knox Press, 2000.
- Carl III, William J. *Preaching Christian Doctrine*. Minneapolis: Fortress Press, 1984.
- Coleman, Lucien E. *Why the Church must Teach*. Nashville: Broadman Press, 1984.
- Cox, James. *Preaching*. San Francisco: Harper & Row, 1985
- Dodd, C. H. *The Apostolic Preaching & Its Development*. New York: Harper & Brothers, 1936.
- Downs, Perry G. *Teaching for Spiritual Growth*. Grand Rapids: Zondervan, 1994.
- Fowler, James W. *Stages of Faith*. San Francisco: Harper & Row Publishers, 1981.
- Fulmer, John B. "Preaching and Christian Education". In: Religious Education(Mr-Ap) Birmingham: Religious Education Press. 1996:128-133.
- Gilmore, Alec. *Preaching as Theatre*. London: SCM Press Ltd, 1996.
- Gresham, Charles, Daniel, Eleanor Ann & Wade, John W, *Introduction to Christian*

*Education*. Cincinnati: Standard Publishing, 1991.

Horne, Herman Harrell. *Teaching Techniques of Jesus*. 『예수님의 교육 방법론』. 박영호 역. 서울: 기독교문서선교회, 1980.

Long, Thomas G. *Preaching and the Literary Forms of the Bible*. Minneapolis: Fortress Press, 1989.

----- "When the Preacher as a Teacher". In: *Journal for Preachers*. (Vol 16. 1993). 21-27.

Long, H B. *Adult Learning*. Cambridge: Adult Education Co, 1983.

Osmer, Richard Robert. *A Teachable Spirit: Recovering the Teaching Office in the Church*. (Louisville: Westminster/John Knox Press, 1990

Palmer, Parker J. *To Know as We are Knowing: Education as a Spiritual Journal*. San Francisco: Harper & Row Publishers, 1993.

Pazmino, Robert W. *Foundations Issues in Christian Education: An Introduction in Evangelical Perspective*. Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1988.

Ricoeur, Paul. *Interpretation Theory*. Texas: The Texas Christian University Press, 1976.

Westerhoff, John H. *Will our Children have Faith?* (New York: The Seabury Press, 1983

----- *Spiritual Life: The Foundation for Preaching and Teaching*. (Louisville: Westminster/John Knox Press, 1994.

Wells, David. *Losing Our Virtue*. 윤석인 역. 『윤리실종』. 서울: 부흥과 개혁사, 2006.

----- *No Place For Truth*. 김재영 역. 『신학실종』. 서울: 부흥과 개혁사, 2007.

Wiersbe, Warren. W. *The Dynamics of Preaching*. Grand Rapids, MI: Baker Books, 1999.

Wilhoit, James. *Christian Education & The Search for Meaning*. Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1986.

Williamson, Clark H & Allen, Ronald J. *The Teaching Minister*. Louisville, KY: Westminster/John Knox Press, 1991.

Wyckoff, D Campbell. *Theory and Design of Christian Education Curriculum*. Louisville: The Westminster Press, 1962.

Zuck, Roy B. *Teaching As Taught*. 송원준 역. 『예수님의 티칭 스타일』. 서울: 도서출판 디모데, 2000.

김운용, "설교 인식에 대한 분석", 『목회와 신학』. 214호. (2007년 4월호): 56-65

류용렬, "청중을 깨우는 설교 전달", 『목회와 신학』. 214호. (2007년 4월호): 95-106

이원규, "한국교회의 실제와 전망", 『목회와 신학』. 116호. (1999년 2월호): 148-156

"이슬람 포교 갈수록 위협적 범교단 대책기구 필요하다." 기독교신문. 2008. 11월 5일자. 1면; 11월 19일 자. 7면.

<http://www.kpastor.org>.

## **ABSTRACT**

In this article I want to address the need of preaching as a teaching event in the Korean church. The study focused on finding the need and principle of the preaching as a teaching event. The study gave us the following several examples of stagnation in the Korean church challenges: the crisis of Christian identity in Korean society, and the problem of change for Christians in relation to with thinking and acting in Christ and maturity of faith.

The first example of stagnation relates to concerns the problem of change through Christ and a maturity of faith. Today, Korean Christians have lost their power as agents of change and playing a responsible role in society.

The second example of stagnation relates to the crisis of Christian identity in secular

Korean society. This stagnation is linked to concrete problems of being, thinking and

acting as a Christian in the Korean context.

The church is, in part, surrendering to secular religions, rather than taking the lead in the new era. As a result, in terms of the social order that prevails today, people do not feel motivated to learn about the Christian identity, its interpretation of life in their community and its application for an ethical existence and for morally upright in their community and its application for an ethical existence and for morally upright behavior. As a result, Korean Christians have not grown into mature adulthood according to the measure of the fullness of Christ. The study was not carried out by the direct application of the theoretical principles and methods for the preaching as a teaching event but challenge to seek better preaching paradigm in our pulpit.

Key Words/ preaching, identity, faith, change, maturity, teaching, learning.

# 칼빈의 미사 참석자들의 양심을 향한 권고

조진모

16세기 프랑스에서 위그노들에 대한 심한 핍박이 계속되자, 이들 가운데서 신앙의 타협을 택하는 성도들이 생겨나기 시작했다. 가톨릭 미사에 참석한 자들은 하나님은 외적인 행동보다 내적 신앙을 중요하게 여기신다고 변명하면서 자신들의 위선적 태도를 정당화하려 했다. 칼빈은 그들의 양심을 향해 미사에 참석하지 말 것을 권고하는 동시에 망명이나 또는 순교를 선택할 것을 엄히 촉구했다. 칼빈의 양심론은 하나님 중심적이다. 양심은 죄를 책망할 수 없지만 하나님의 심판은 분명히 인식할 수 있다. 그러나 그가 자연신학을 인정했던 것은 아니다. 칼빈은 양심을 향한 고소에 대해서 사람에게 따라 두 가지의 상반되는 양심의 반응을 소개한다. 악한 양심을 가진 자는 쉬지 않고 하나님께 반항하고, 선한 양심을 가진 자는 문제의 해결을 통하여 마음의 평화를 누리게 된다. 이후 전개된 위그노의 역사는 우리에게 그들의 양심을 향해 권고한 칼빈의 노력이 결코 헛되지 않았음을 확인시켜 준다.

## 서론

프랑스 태생인 칼빈은 항상 모국에 있는 개혁교회의 상황을 사려깊게 주시하였다. 그 당시에 로마 가톨릭 교회의 박해가 날이 갈수록 심해졌기에 그들은 복음과 함께 고난을 받아야 했다. 특히 강압적으로 미사에 참석할 수 밖에 없는 상황이 전개되면서 그들은 더욱 어려운 처지에 놓이게 되었다. 그러한 가운데 타협적인 신앙을 가진 성직자와 성도들이 속출하였다. 그들은 형식적으로는 미사에 참석하지만 내적 신앙을 잃지 않고 중심을 보시는 하나님께 올바른 예배를 드릴 수 있다고 변명하였다.

그러나 칼빈의 생각은 달랐다. 로마 가톨릭 교회의 예배에 익숙했던 그는 미사에 참석하는 것은 곧 우상을 숭배하는 행위라는 확고한 신념을 지니고 있었다. 그들의 지도자였던 칼빈은 이 문제에 대해 결코 침묵할 수 없었다. 그들이 신앙에 굳게 서서 시련의 시간을 잘 이겨낼 수 있는 구체적 지침을 주어야 했다.

본 논문의 논지는 칼빈이 여러 상황을 고려하여 성도들의 양심에 권고하는 방법을 통해서 주어진 문제를 해결하려 했다는 사실을 입증하는 것에 있다. 또한 역사적인 견지에서 그가 영적 예배의 회복을 종교개혁의 중요한 임무로 중시하고 이를 위해 주력했다는 것을 강조할 것이다. 본 논문의 논지를 입증하기 위하여 형상사용을 부정적인 시각으로 본 이유와 영적 예배 회복의 필요성을 먼저 점검한 후, 그가 성도들의 양심을 향한 권고의 방법을 사용하였다는 것을 검토할 것이다.

## 1. 칼빈의 로마 교회의 형상 사용 거부

www.kci.go.kr

### 1.1. 형상 사용에 대한 반감

칼빈이 26세가 되던 해인 1536년에 전체 6장으로 구성된 『기독교 강요』 초판이 출판되었다. 프랑스에서 부당하게 핍박당하는 성도들을 보호하기 위하여 개혁교회의 진리에 대한 변증만을 위한 것이 아니라, 성도들의 경건생활을 돕기 위해서 저술하였다. 1장에서 율법에 관한 내용을 다루고 있는데, 여기에 십계명에 대한 해설이 포함되었다. 칼빈은 제2계명을 해설하는 부분에서 어떤 모양으로도 하나님을 나타내는 것들을 만들어 사용할 수 없다며 형상의 사용을 단호히 거부하였다.<sup>940)</sup> 이는 교육을 위하여 성상을 사용할 수 있다고 보았던 루터의 생각과도 전혀 다른 것이었다.

칼빈은 여기서 두 가지를 강조하였다. 첫 번째로, 하나님은 인간의 상상에 의하여 표현할 수 있는 대상이 아니라는 것이다. 그는 로마 가톨릭 교회가 돌과 나무 등 눈에 보이는 것들을 경배하면서 참된 신을 경배했다고 확신하는 이방인들과 전혀 다를 바가 없다고 주장했다. 예배는 오로지 한 분께 드려야 한다는 사실을 강조한 것이다.<sup>941)</sup> 둘째로, 교육을 받지 못해 글을 읽지 못하는 자들에게는 성상이 책과 동일한 역할을 할 수 있다는 그들의 주장은 단순히 핑계거리일 뿐이라고 지적했다.<sup>942)</sup> 이는 교육을 받지 못한 자들을 무시해서가 아니라, 성상을 통하여 사실과 전혀 무관한 하나님을 소개하는 것은 그들에게 도리어 해를 줄 수 있기 때문이었다. 도리어 칼빈은 하나님께서 교회에게 은혜의 방편으로 허락하신 말씀의 선포를 통해서 그들을 바르게 교육할 수 있다고 확신하였다.

그 후 칼빈이 1538년에 제네바로부터 추방당하자 프랑스 주교인 사들레토 추기경은 1539년 3월 제네바 시민들과 행정관들에게 로마 가톨릭 교회로 다시 돌아오라는 편지를 보냈으며, 칼빈은 같은 해 9월에 답변을 써 보냈다.<sup>943)</sup> 여기에는 『기독교 강요』 초판에 비하여 형상 사용에 대한 그의 태도가 이곳에 더욱 분명히 나타나 있는데, 개혁교회가 초대교회에 그 뿌리를 두고 있다는 사실을 힘있게 변증하려 하였다. 그는 초대교회와 교리적으로 일치하는 개혁교회는 교회역사 흐름의 중심에 서 있으나, 로마 가톨릭 교회의 형상을 예배하는 행위들은 초대교회의 전통과 일치하지 않는다고 주장했다.<sup>944)</sup>

칼빈은 가톨릭 교회의 형상 사용을 그들이 스스로 선택한 교리적 타락과 연결시켜서 이해하려 하였다. 그들에게서는 건전한 교회의 근본이 되는 바른 교리, 치리, 성례와 함께

<sup>940)</sup> *Institutio christianae religionis...*, 1536년판 인용에는 다음 번역본을 참조한다. *Institutes of Christian Religion, 1536 Edition*, tr. Ford Lewis Battles (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1975). 또한 1559년판 인용에는 다음 번역본을 참고한다. *Institutes of the Christian Religion*, ed. John T. McNeill, tr. Ford Lewis Battles, *Library of Christian Classics*, vols. 20-21 (Philadelphia: Westminster Press, 1960); *Ioannis Calvinii opera quae supersunt omnia* (이하 *CO*로 표기) (1:32-34).

<sup>941)</sup> *Institutes (1536)* (*CO* 1:32).

<sup>942)</sup> *Ibid.* (*CO* 1:34).

<sup>943)</sup> *Jacobi Sadoleti Romani Cardinalis Epistola ad senatum populumque Genevensem, qua in obedientiam Romani pontificis eos reducere conatur. Ioannis Calvinii Responsio*, (*CO* 5:368-416), *A Reformation Debate: John Calvin and Jacopo Sadoletto*, ed. John C. Olin (Grand Rapids: Baker Books, 1966).

<sup>944)</sup> *Ibid.* (*CO* 5:402).

올바른 예배의식을 찾아볼 수 없다. 개혁신교회가 로마 가톨릭 교회로부터 떨어져 나온 것이 아니라, 반대로 저들이 참된 교회의 모형인 초대교회의 교리를 버린 사실을 드러내려 한 것이다.<sup>945)</sup> 칼빈은 여기서 로마 가톨릭 교회의 꺾박에 대하여 언급하였다. 그들이 불과 칼을 맹렬히 사용하면서 꺾박을 일삼는 것은, 자신들이 초대 교회의 전통을 벗어난 사실을 드러내는 것이라고 보았다.

형상 사용에 대한 칼빈의 관심은 그의 『기독교 강요』 1559년 최종판에 가장 잘 드러났다. 1536년 초판에는 제2계명에 대한 내용이 불과 2절 밖에 되지 않았으나, 1539년 개정판은 총 20절로 분량이 크게 많아졌다.<sup>946)</sup> 그러나 1559년의 최종판에서는 다시 5절 분량으로 그 내용을 줄였다.<sup>947)</sup> 더욱이 칼빈이 기록한 내용은 비교적 평범하며 단순하다. 먼저 누구든지 지켜야 할 두 가지의 계명, 즉 하나님을 인간이 만든 형상으로 표현하는 것과 이렇게 만들어진 형상을 경배하는 것을 금하는 내용이 짧게 기록되어 있다. 그 뒤에 하나님께서 이 법을 어기는 자는 벌하시며, 잘 지키는 자는 천대에 이르기까지 은혜를 베풀어 주신다는 내용이 간단히 설명되어 있다. 언뜻 봐서는 칼빈이 『기독교 강요』 최종판에서 두 계명에 대한 설명을 이전의 판들에서보다 훨씬 줄인 것처럼 보인다. 그러나 실상은 그렇지 않다. 그는 1539년판에 수록된 로마 가톨릭 교회의 형상 사용에 대한 내용을 확장하여 제1권 11-12장(총 19절)으로 따로 떼어내어 다루고 있다.<sup>948)</sup>

지금까지 살펴본 바와 같이, 칼빈은 이미 젊은 시절부터 신학에 능숙한 나이에 이를 때 까지 가톨릭 교회의 형상 사용에 대하여 매우 부정적인 태도를 보여주었다. 이 주제에 대하여 식지 않는 열정으로 심도있게 연구하여 자신의 견해를 분명히 밝히려 하였다.

## 1.2. 형상 사용의 심각성

칼빈은 『기독교 강요』 최종판에서 형상 사용에 관한 내용(1권 11-12장)을 ‘참 하나님에 대한 지식’(1권 10-13장)에 대한 논의의 중심되는 내용으로 다루고 있다. 앞부분에서는 하나님께서 스스로 자신을 나타내신 유일하신 창조자(10장)이심에 대하여, 그리고 뒷부분에서는 삼위일체 하나님(13장)에 대하여 설명하고 있다. 형상의 사용에 관한 문제는 바로 그 가운데에 놓여져 있다. 앞부분과 뒷부분은 하나님에 대한 지식에 대해서 긍정적인 서술하였다면, 그 사이에 있는 형상에 관한 내용은 하나님에 대한 지식을 방해하는 것이 무엇인지를 설명하고 있다.

이곳에서 칼빈이 형상의 사용에 관한 문제를 하나님에 대한 지식과 연결시키는 이유가 무엇일까? 여기에 대해서는 『기독교 강요』의 전체 요지를 풀어가는 열쇠가 되는 두 가지 지식, 즉 하나님에 대한 지식과 인간에 대한 지식에 대한 그의 견해를 이해할 때 답을 얻을 수 있다. 칼빈에 의하면, 두 가지 지식은 상호 관계를 맺고 있다. 인간이 하나님

945) Ibid. (CO 5:395).

946) *Institutes* (1536) (CO 1:384-97).

947) *Institutes* (1559) 2.8.17-21 (CO 2:278-82).

948) Ibid. (CO 2:74-89).

을 알려면 자신에 대한 올바른 지식을 가져야 하고, 또한 인간이 자신을 확실하게 이해하는 것은 하나님에 대한 지식을 지니게 될 때 가능해진다.

그러나 형상의 사용은 하나님에 대한 올바른 지식의 습득을 불가능하도록 하는 결정적인 방해 요소이다. 인간은 올바른 예배를 통하여 하나님에 대한 지식을 얻게 된다. 여기서 말하는 지식이란 하나님의 영광스러운 임재와 순결을 경험적으로 아는 것을 의미한다. 하나님의 위엄 안에서 자신을 바라볼 때 인간은 자기가 얼마나 비참한 존재인지를 알 수 있다. 하나님의 완전하심과 거룩하심을 알게 될 때 자신의 무력과 불의를 깨닫게 되는 것이다.

자신을 아는 것은 경건한 삶의 기초가 된다. 자신이 죄로 인해 심히 부패하고 무능한 존재이며, 실상 아무것도 아니며 한없이 부족한 자인 것을 깨달을 때 하나님을 더욱 알게 된다. 그렇지만 형상을 사용하는 미사에 참석하는 자들은 두 가지 지식을 습득할 수 있는 기회를 모두 잃게 된다. 그 결과 그들은 자신들의 삶 속에서 경건을 잃어버리게 된다.<sup>949)</sup> 칼빈은 형상의 사용을 매우 심각한 영적 문제로 간주하고 이런 행태는 근절되어야 한다고 주장한 것이다.

그러면 어떤 구체적인 이유로 형상의 사용이 하나님에 대한 지식에 근거한 신앙을 얻는 데 방해가 되는지 『기독교 강요』 최종판 제1권 11-12장을 통해 알아보도록 하자. 첫 번째로, 형상의 사용은 하나님을 인간의 생각 속에 가두려는 행위이다. 하나님을 본 사람이 아무도 없다는 것은, 자존하시는 하나님께서 우리 눈에 보이지 않는 방식으로 그렇게 존재하시기로 결정하셨기 때문이다. 하나님은 결코 유한한 인간에 의하여 제한을 받지 않는 분이시다. 형상을 만들어 하나님의 존재를 경험하려하는 것은 매우 인간적인 행위이다. 인간의 생각을 형상에 담아두면 나름대로의 만족감을 얻을 수는 있으나, 이렇게 하나님을 형상화하는 것은 그분께 드려야 할 영광을 파괴하는 결과를 낳는다. 아무리 화려하고 정교한 작품이라 할지라도 그 형상은 하나님과 전혀 상관없는 인간이 만들어놓은 우상에 불과하다. 그러므로 이런 방법은 하나님을 위엄을 모독하는 행위로서 그를 불쾌하게 하는 것이다. 하나님의 뜻을 거역하면서 하나님을 예배하겠다는 것은 용납될 수 없는 일이다.

두 번째로, 형상의 사용은 교리적으로 뿐만 아니라 영적으로도 문제가 된다. 하나님을 계시하는 성경을 거부하고 '유형적 신성'을 찾으려는 노력은 시대를 초월하여 나타난 '우상 숭배 정신'과 연관되어 있다. 과거에 초대교회에도 형상 숭배의 문제가 있었다. 그러나 락탄티우스, 유세비우스, 그리고 어거스틴과 같은 교부들이 제시했던 건전한 교리 때문에 초대교회는 형상을 사용하길 거부하였다. 이에 반하여 로마 가톨릭 교회가 형상을 사용하도록 허용하는 것은 그들의 교리가 건전하지 않음을 드러내는 것이다. 그들이 자신들의 의무를 다하여 그리스도의 복음과 건전한 교리를 충실하게 가르쳤다면 성도들이 다른 방법으로 하나님을 찾으려 하지 않았을 것이다. 그러나 이 문제는 단순히 교리적인 문제로 그치지 않는다. 형상의 사용에 관해서 바른 판단을 내리지 못하고 계속 허용하는 것은 영적인 문제를 더욱 악화시키는 결과를 낳게 한다. 그들은 말로는 눈에 보이는 형상물이 아

<sup>949)</sup> Ibid. 1.2.1 (CO 2:34).

니라 그 형상을 통하여 보이지 않게 존재하는 하나님을 예배한다고 하였다. 그러나 하나님과 영적인 교제를 나누기 위한 방법으로 형상물을 사용하다보면 자신도 모르게 그 형상을 섬기고 예배하게 된다. 그래서 정신을 차리고 예배에 임한다 해도 시간이 지나면서 반드시 우상숭배에 빠질 수 밖에 없다.

세 번째로, 오직 바른 신지식은 참된 예배를 가능하게 해 주지만 형상을 사용하면 참된 예배를 드릴 수 없게 된다. 물론 칼빈은 예술 작품으로서의 형상은 반대하지 않았다. 그런데 문제는 타락한 인간에게 있다. 인간이 하나님께서 주신 예배의 방법을 거부하면, 결국 인간은 자신의 방법을 찾기 시작하여 예술 작품을 종교화시킨다. 이러한 형상에게 종교적 의미를 부여하고 예배할 때 자신들의 영적 갈증이 해결된다고 믿기 때문이다. 그러나 어떤 형상도 참된 하나님에 대한 지식을 제공하지 못한다. 인간의 상상이 만들어 낸 형상이 소개하는 하나님은 성경에 자신을 계시하신 하나님과 전혀 상관이 없다. 예배는 자신이 깨달은 하나님에 대한 고백적인 행위이다. 하나님에 대한 올바른 깨달음이 있을 때에 참된 예배가 드러질 수 있다. 하나님께서 예배를 받으실 만한 분임을 확신하고 나아가갈 때 그의 위엄과 영광을 높여드리는 참된 예배가 가능하다는 것이다. 형상을 사용하게 되면 하나님을 진정으로 예배드릴 수 있는 가능성이 전혀 없어진다.

칼빈은 『기독교 강요』 제4권 2장에서 거짓 교회와 참 교회를 대조하여 설명하였다. 여기서 그는 성경적 교리를 포기한 로마 가톨릭 교회는 바른 교회의 모습을 잃어버린 거짓 교회라고 단호하게 선언하였다.<sup>950)</sup> 그들은 과거 하나님과 전혀 관계없는 우상을 만들어 섬겼던 이스라엘 백성들이 영적 범주를 재현하고 있다고 지적했다. 하나님께 예배드리는 것은 피조물인 인간의 최고 행위이다. 하나님께서도 성도들의 예배에 큰 관심을 가지고 계신다. 그러나 영적으로 타락한 그들은 하나님의 명령에 불순종하여 스스로 바른 예배를 포기하였다. 그들은 성도들의 영적 생활에 결정적으로 중요한 하나님에 대한 지식과 인간에 대한 지식 습득을 훼방하는 방해꾼들이다. 칼빈은 형상의 사용을 매우 심각한 영적 범주로 간주하였다.

## 2. 영적 예배 회복을 위한 칼빈의 노력

### 2.1. 종교개혁의 필요성

16세기 종교개혁의 시기를 크게 전기와 후기로 나누어 볼 수 있다. 전기를 가톨릭으로부터 신학적 분리 작업에 몰두하던 시기라고 한다면, 후기는 초기 종교개혁자들의 신학 사상을 발전시키며 정체성 확립에 힘을 쏟았던 시기이다. 여기서 칼빈은 전기의 중간 정도에 속하였으나, 후기 개혁자들이 이어나갈 사명도 충실하게 감당하였다. 그가 1543년에 스트라스버그의 부처의 요청으로 샤를 5세에게 바치기 위해 저술한 논문인 ‘교회 개혁의 필요성’은 그의 견해를 잘 대변해 준다.<sup>951)</sup> 이 글에서 칼빈은 종교개혁의 필요성을 우상숭

<sup>950)</sup> Ibid. 4.2.10 (CO 2:775).

<sup>951)</sup> *supplex exhortatio ad invictissimum caesarem carolum quintum et illustrissimos principes aliosque ordines*, (CO 6:456-534), "A Humble Exhortation: Seriously to Undertake the Task

배로 전략한 로마 가톨릭 교회의 미사와 대비적으로 연관시켜 영적 예배에 관한 자신의 신학적 개념을 정리하려 하였다.

여기서 칼빈은 잘못된 미사에 대한 비난의 목소리를 드높였다.<sup>952)</sup> 개혁자들의 요청에도 불구하고 로마 가톨릭 교회에서는 자신들의 악한 의도를 포기하지 않고 형상을 세워놓고 우상을 숭배하는 일을 더욱 열정적으로 계속하고 있었기 때문이다. 분명히 우상숭배는 하나님께서 보시기에 악한 범죄 행위이다. 그러나 그들은 계속해서 자기들의 잘못된 전통을 생명과 같이 소중히 여겼다. 그뿐 아니라, 나무나 돌로 만들어진 것을 숭배하던 그들이 이제는 꽃이나 목주 등을 사용하기도 하고 촛불과 향을 사용하면서 점점 가증한 모습을 드러내고 있었다.

칼빈은 로마 가톨릭 교회의 미사는 그들의 영적 현주소를 그대로 반영하고 있다고 확신했다. 그래서 이러한 행태는 오히려 종교개혁의 필요성과 정당성을 잘 반증해 주는 것으로 여겼다. 그는 종교 개혁자의 입장에서 천주교회의 오류에 대하여 부정적인 태도를 가졌다. 그러나 칼빈은 상대를 비난하고 지적하는 것보다 더욱 중요한 임무에 충실하려 하였다. 그는 종교개혁을 통하여 주의 교회가 책임지고 성취해야 할 여러가지 사명들 중에서도 영적 예배의 회복을 매우 시급한 사항으로 보았다. 외형적인 것에 치중하는 로마 가톨릭 교회의 미사는 형상을 사용하여 영적 예배를 우상숭배로 탈바꿈시켜 놓았다는 것을 강조한다.<sup>953)</sup> 이로 인하여 하나님께 영광을 돌리는 예배는 중단되었으며, 성도의 경건에 치명적 영향을 끼치게 되었다는 것이다. 자연히 칼빈의 마음은 하나님께서 영광을 받으시는 예배의 회복에 대한 열망으로 가득 찼다. 그는 하나님께서 받으실 만한 신령과 진정으로 드리는 영적 예배를 갈망했다.

## 2.2. 칼빈이 추구한 영적 예배

칼빈은 영적 예배를 크게 두 가지로 특징지었다. 첫 째로, 영적 예배는 하나님께서 원하는 대로 온전히 드리는 예배다. 둘째로, 영적 예배는 예배자의 경건에 영향력을 주는 예배라는 점이다. 이 두 가지 특징들 중에서도 칼빈은 전자를 더욱 중요시 했다. 전자가 이뤄질 때 후자가 가능하다고 보았기 때문이다. 그에 따르면, 영적 예배는 로마 가톨릭 교회의 미사와는 전혀 다른 것이다. 눈으로 보이는 것에 집착하여 임의대로 열심을 다하는 위선적인 행동을 칼빈은 전적으로 거부한다. 영적 예배는 먼저 하나님을 향한 경외심을 요구한다. 그가 정해 놓으신 것들을 제대로 지키는 예배다.

영적 예배를 규정지을 때 칼빈이 예배자의 느낌이나 경험보다 더욱 중요시 여기는 것이 하나있다. 그것은 그 예배를 받으시는 하나님의 입장에서 바로 드러진 것이라고 인정 받을 수 있는지를 고려하는 것이다. 우리는 앞에서 칼빈이 일생동안 로마 가톨릭 교회의 형상 사용에 대한 자신의 견해를 분명히 하려 했다는 사실을 알게 되었다. 또한 종교개혁

---

of Restoring the Church," in *Calvin's Tracts relating to the Reformation*, vol. 1 (Eugene, Oregon: Wipf and Stock Publishers, 2002), 121-234.

<sup>952)</sup> *supplex exhortatio* (CO 6:475-76).

<sup>953)</sup> *supplex exhortatio* (CO 6:460).

을 통해서 영적 예배를 회복하려는 열망에 대해서도 잘 살펴보았다. 그는 평생토록 하나님을 만족시키는 예배, 성도의 경건을 도모하는 예배를 이루기 위한 노력을 늦추지 않았다. 이를 드러내기 위해 그의 생각이 잘 나타난 대표적인 주석의 내용을 살펴보도록 하자.

### 2.2.1. 로마서 12:1 (1540, 1551, 1556).

로마서 12장 1절 주석에서 칼빈은 온 마음을 드려 하나님을 예배하고 싶거든 먼저 자기 자신을 하나님께 온전히 바쳐야 한다는 점을 언급하였다.<sup>954)</sup> 자신을 받치는 것, 이것이 칼빈이 정의하는 영적 예배로서, 그가 강조하는 것은 주저함이 없는 예배자의 순종이다. 예배자는 자신에 대한 올바른 지식도 가져야 한다. 우리는 그리스도께서 허락하신 구속의 은혜로 하나님 앞에 나아가는 특권을 받았으며, 예배란 바로 행동으로 실천함으로써 그러한 특권을 행사하는 것이라는 사실을 잊지 말아야 한다. 본인과 본인이 소유한 모든 것이 하나님께 속했다는 사실을 인정할 때 진정한 마음으로 자신을 바칠 수 있다.<sup>955)</sup> 이런 자세가 없이는 예배에 임한 자들의 예배는 거짓된 것이다.

더욱이 칼빈은 하나님께서 정하신 예배의 방법을 무시하고 인간이 하나님께 나아가는 방법을 스스로 고안해내는 것에 대해 매우 비판적이었다. 이런 행위는 곧 하나님의 말씀에 대한 불순종이라고 규정지었다. 인간적인 관점에서 볼 때 큰 수고와 정성을 아끼지 않는다 하여도, 그러한 예배가 하나님의 마음에 초점을 맞추지 않는다면 그것은 도리어 그를 대적하는 행위라고 단언한 것이다.<sup>956)</sup> 무모한 예배자는 그저 시간을 낭비하고 하나님을 욕되게 할 뿐이다. 그러나 자신을 하나님께 온전히 바치는 자세로 하나님 앞에 나아가는 예배자의 삶은 성결에 대한 목상을 멈추지 않으므로 참된 경건을 이루게 된다.

### 2.2.2. 요한복음 4:23 (1553).

칼빈은 영적 예배를 성령 안에서 드리는 예배라고 정의하고, 이것은 그리스도께서 직접 참된 예배라고 인정하신 것이라고 설명하였다.<sup>957)</sup> 하나님은 성령으로 예배하는 자들의 예배를 어느 곳에서나 받으신다. 그러나 하나님이 물리치시는 예배도 있다. 그것은 예물을 가지고 하나님께 나갔지만 마음을 드리지 않고 외식하였던 이스라엘 백성의 제사와 유사한 예배이다. 칼빈은 이곳에서 노골적으로 로마 가톨릭의 예배가 이러한 부류에 속한다고 선언하였다. 칼빈은 그들이 그리스도께서 오심으로써 폐지된 그림자와 같은 외적 예식에 대하여 심하게 혼동하여 이해하고 있다고 보았다.<sup>958)</sup> 이들은 구약의 유대인들처럼 형상과 같은 외적인 요소들을 미사의 중심에 놓았다. 그 결과 하나님의 생각이 아닌 인간의 생각이 그들의 미사의 중심에 자리 잡게 되었다. 그들의 미사에는 열심히 있었지만 하나님과

954) Comm. Rom. 12:1 (CO 49:235). 이하 주석은 *The Commentaries of John Calvin, 46 vols., Calvin Translation Society Edition* (Grand Rapids: Eerdmans, 1948-1950)을 사용하였다.

955) Comm. Rom 12:1 (CO 49:234-35).

956) Comm. Psa. 12:1 (CO 49:235).

957) Comm. John 4:23 (CO 47:88).

958) Comm. John 4:23 (CO 47:89).

전혀 연관이 없었으며 성령의 임재를 스스로 거부하는 행위가 되고 말았다.

이곳에서도 칼빈은 하나님께서 받으시는 영적 예배와 성도의 순종 간의 연관을 설명하고 있다. 영적 예배는 성도의 마음에 내적 신앙을 심어준다. 왜 성도에게 내적 신앙이 중요한가? 내적 신앙은 하나님께 마음을 드러 순종하는 자세를 갖게 하기 때문이다. 순종은 예배의 행위 그 자체보다 훨씬 근본적이며 중요한 것이다. 순종의 열매는 삶 속에서 반드시 보이는 것이기 때문이다. 이렇게 예배하는 성도들은 어떤 환경에 처하든지 순종하는 마음으로 하나님께 매달려 기도하고 자기를 부정하면서 경건한 삶을 살아간다.<sup>959)</sup>

### 2.2.3. 시편 50편 (1557).

칼빈은 시편 50편 주석의 ‘논증’에서 영적 예배를 드리기 위해서는 외적 의식에 치중하였던 유대인과 정반대의 자세를 취해야 한다는 점을 언급하였다.<sup>960)</sup> 그들은 정해진 시간과 형식에 맞춰진 의식의 행위를 마치면 모든 것이 끝났다고 생각하였다. 그러나 하나님은 예배드리는 자가 자신의 마음을 바쳤는가에 관심을 두신다. 하나님께서 원하시는 방법을 따르되, 율법적으로 해석하여 이에 매이지 말고 하나님과의 언약을 지키는 순전한 마음으로 그의 앞에 나갈 때 그 예배는 신령과 진정으로 드러지게 된다.<sup>961)</sup>

나아가서 그는 예배에 사용되는 어떤 외적 의식이라도 그 자체로서의 중요성이 있는 것이 아니며, 영적 예배를 드리는 데 도움이 될 때에 한하여 그 가치가 인정된다고 보았다.<sup>962)</sup> 만일 예배자가 마음을 드리지 않은 채 외적 의식에 임하면 하나님께서 그에게 노를 말하신다. 그러나 반대로, 순종하는 자세로 영적 예배를 드리며 진실한 마음으로 외적 의식에 참여하면 하나님은 그를 인정하시고 예배도 받으신다. 하나님과의 교제를 통하여 예배자의 믿음이 더욱 증진되어 경건이 실천되는 생활을 하게 된다.

지금까지 살펴본 바와 같이, 칼빈은 영적 예배, 즉 하나님이 원하시는 대로 온전히 드리는 예배와 예배자의 경건에 영향력을 주는 예배의 필요성을 시종일관 주장하였다. 그가 영적 예배의 회복을 급선무로 삼았던 정당한 이유가 있다. 형상의 사용을 중시하는 가톨릭 교회의 미사는 하나님께서 제정하신 예배와 전혀 다른 것이며, 성도들의 경건에 큰 해를 끼친다고 믿었기 때문이다.

칼빈은 종교개혁을 단순히 사상의 변화로만 보지 않았다. 그가 중요시했던 것은 삶에서 경건이 실천되는 신앙이었다. 이를 위해서 그는 영적 예배에서 그 해결책을 찾았다. 그리고 예배자의 순종을 가장 중요시하였다. 예배의 행위보다 하나님께 순종하는 마음으로 나아갈 때 진정한 영적 예배가 이루어진다고 본 것이다. 그래서 칼빈은 형상의 사용에 대해서 단호한 입장을 취했다. 영적 예배와 형상의 사용을 서로 상극의 위치에 놓았다. 영적 예배의 회복은 개혁교회 성도들을 향한 그의 간절한 소원이었다.

959) Comm. John 4:23 (CO 47:88).

960) Comm. Psalms 50:1, (CO 31:494).

961) Comm. Psalms 1:4, (CO 31:497).

962) Comm. Psalms 1:8 (CO 31:499).

### 3. 영적 예배의 위기와 양심을 통한 해결

#### 3.1 영적 예배의 위기

칼빈은 성직자들이 하나님의 뜻을 받들어 성도들을 돌보는 일을 주된 사명으로 삼기를 원했다. 그래서 ‘신부’라는 이름을 남용하지 말고 맡은 자들을 향해 사랑하고 섬기는 자세를 지닐 것을 권고했다.<sup>963)</sup> 그는 성직자들이 항상 자신들에게 권위를 부여하신 하나님의 마음을 살피는 동시에 그의 뜻을 성도들에게 전하기 위하여 최선을 다하기를 원했다. 또한 하나님께서 그들에게 명하신 대로 복음을 전하는 사역에 충실할 것을 기대했다.<sup>964)</sup>

그러나 로마 가톨릭 교회의 성직자들은 그렇지 못했다. 그들은 자신들에게 주어진 사명과 위치를 잘못 인식하고 있었다. 자신들이 하나님과 그의 백성의 관계를 결속시키는 사명자라는 사실을 망각하였던 것이다. 특히 프랑스 개혁교회 성도들을 강제로 참석시킨 채 미사를 집전했던 것은 일종의 영적 횡포였다. 성령의 인도를 받으며 영적 예배를 드려야 할 성도들을 우상 숭배로 이끌었기 때문이다. 그들은 하나님께 예배드리려는 영적인 일을 배교를 얻어내기 위한 수단으로 전략시키는 일에 동조했다. 이런 방법으로 성도의 마음을 압박하여 양심을 자극하는 것은 육체에 괴로움을 주는 그 어떤 핍박보다 더욱 사악한 것이었다.

그 결과 프랑스 개혁교회 성도들은 신앙을 지키기 위하여 핍박을 이겨내야 했던 초대 교회와 유사한 상황에 놓이게 되었다. 그들은 유일신이신 하나님만 참되시기에 다른 우상 앞에 절할 수 없다는 확고한 믿음을 가져야 했다. 외부의 핍박으로 인해 외적으로 신앙을 표현하지 않고서는 자신만이 알 수 있는 내적 신앙을 지키는 것도 불가능해졌다. 그들은 생명의 위협을 받는 상황 속에서도 내적 믿음을 외적 행동으로 드러내야 했다. 영적 예배를 추구하며 전진하던 프랑스 종교개혁이 큰 위기를 맞게 된 것이다.

어려운 입장에 처한 성도들은 신앙과 현실 사이에서 갈등과 혼동을 경험하게 되었다. 자연스럽게 그들은 자신들의 영적 지도자였던 칼빈에게 조언을 구했다. 칼빈이 1543년에 작성한 ‘성도의 처신에 관한 소논문’에는 그가 프랑스 개혁교회 성도들에게 주는 충고의 내용이 담겨져 있다.<sup>965)</sup> 그는 100여명의 수많은 성도들로부터 그들이 처한 상황과 관계된 질문을 받은 사실에 대해 언급하였다. 그러므로 칼빈은 이 글을 통하여 현 사태를 수습할 수 있는 최선의 방법을 그들에게 전해주려 하였다.

그런데 이 글은 벌써 이전부터 칼빈과 그들 사이에 어느 정도의 의견 교환이 있었다는 사실을 우리에게 시사하고 있다. 칼빈은 1537년, 즉 제네바에서의 사역을 시작한지 얼마 되지 않아 그들에게 긴 문장의 편지를 썼다.<sup>966)</sup> 그가 이 글을 쓴 것도 그들이 처한 상

<sup>963)</sup> Comm. I Thess. 2:11 (CO 52:149-50).

<sup>964)</sup> Comm. John 20:23 (CO 47:440).

<sup>965)</sup> *Petit traicté, monstrant que c'est doit faire un homme fidèle congnoissant la vérité de l'évangile il est entre les papaistes. Avec une épistre du mesme argument* (CO 6:537-588), in “성도의 처신”, 『칼뱅 작품 선집: 제 V권』 (서울: 총신대학교 출판부, 1998), 1-62.

<sup>966)</sup> *De fugiendis impiorum illicitis sacris, et puritate Christianae religionis observanda* (CO 5:239-278), “On Shunning the Unlawful Rites of the Ungodly and Preserving the Purity of

황에 대한 칼빈의 조언을 구하기 위함이었다. 벌써 그는 그들이 현재 어떻게 이 상황에 대처하고 있는지에 대하여 비교적 자세한 정보를 가지고 있었다. 칼빈은 그들이 강제적으로 불경건한 자리에 가게 된 사실에 대하여 심히 가슴 아파하면서 글을 시작한다. 그러나 곧 그는 그들이 우상 숭배를 선택한 것은 외식 행위라고 지적하면서 계속하여 강력하게 그들을 질책한다. 몇 년의 시간이 흘렀는데도 그들은 변하지 않고 계속하여 어려운 환경을 이겨내기 위하여 외식하는 신앙을 선택했다.<sup>967)</sup> 또한 그들의 질문이 단순히 궁금증을 풀기 위해서라기보다 자신들의 행동에 대한 정당성을 얻어내려는 의도가 있었다는 점도 미리 파악하고 있었다.

칼빈은 그들에게 단호한 태도를 취했다. 개혁신앙을 마음에 품고 있으면서도 겉으로는 드러내지 않은 채 로마 가톨릭 교회의 미사에 참석하며 은폐와 위장으로 자신들을 정당화하는 행동은 우상숭배라고 선언하였다. 칼빈은 아무리 예상하지 못한 어려운 상황이 전개된다 하여도 성도의 편이를 위해 하나님께서 명하신 것을 타협할 수 없으니 외적 경배를 당장 중단하라고 명령하였다.

칼빈의 요구는 그들에게 커다란 부담이 되었다. 미사에 참석하기를 거부하는 것은 곧 죽음을 선택하는 것이었기 때문이다. 실상 칼빈은 그들에게 우상숭배를 강요하는 지역을 떠나든지 아니면 현장에서 순교할 각오를 하라고 권장한다.<sup>968)</sup> 초대 교회 성도처럼 하나님에 대한 절대적 신앙을 지키기 위하여 우상 앞에 절하기를 거부하고 순교자의 피를 흘릴 것을 각오하라는 것이었다. 결코 죽음 앞에서도 복음의 진리를 타협할 수 없다는 칼빈의 주장은 그가 1544년에 작성한 ‘니고데모파에게 주는 변명’에도 잘 나타나 있다.<sup>969)</sup> 이 글에서 그는 옛 순교자의 신학을 거론한다. 그들이 오로지 하나님만을 찬양하고 예배하기 원하였기 때문에 죽음으로 자신들의 신앙을 지킨 사실을 높이 평가하였다. 그가 이토록 완강한 자세를 취한 것은, 칼빈은 프랑스에서 벌어지고 있는 어려운 상황의 핵심이 영적 예배의 위기에 있다고 보았기 때문이다.

---

the Christian Religion,” in *Calvin’s Tracts containing Antidote to the Council of Trent*, vol. 3 (Eugene, Oregon: Wipf and Stock Publishers, 2002), 358-411.

<sup>967)</sup> 이 글에서 칼빈은 그들의 외식적인 행동에 대한 변명을 다섯 가지로 분류하였다. 그들이 무엇을 구실로 삼아 자신들의 정당성을 주장하고 있는지를 설명한 후 이에 반박하는 내용을 기록하였다. 1) 자신들의 외식적인 행동이 연약한 성도들을 배려하기 위한 행동이라고 변명하자, 칼빈은 그 말 자체는 맞으나 우상 숭배까지 포함시켜선 안 된다고 잘라 말했다. 2) 상황을 알면 이해할 수 있는 일을 가지고 너무 가혹하게 책망한다고 주장하자, 칼빈은 신실한 성도는 영적인 일을 가장 우선에 두어야 한다고 충고하였다. 3) 미사에 참석하는 것이 잘못된 것이지만 쉽게 용서받을 수 있는 죄라고 변명하자, 칼빈은 그들이 행동으로 죄를 짓기 전에 그 말씀을 명하신 하나님의 뜻을 어긴 것이라고 설명하였다. 4) 미사에 참석하지 않는 것은 곧 죽음이라는 상황 속에서 자신들이 취한 행동이 매우 신중히 결정한 행동이라고 주장하자, 칼빈은 우리가 잠시 여러가지 고난을 경험할 수밖에 없으나 하나님께서 끝까지 책임지고 도우실 것을 확실한다고 하였다. 5) 살벌한 상황에 처해 있는 자신들의 입장과 바꾸어 생각해보라는 주장에, 칼빈은 자신이 명하는 것은 과거 순교자들이 행하였던 것으로서 누구에게나 적용되는 것이라고 주장하였다.

<sup>968)</sup> *Petit traicté* (CO 6:576-578).

<sup>969)</sup> *Excuse de Iehan Calvin, à Messieurs les Nicodemites, sur la complaincte qu’ilz font de s trop grandrigueur* (CO 6:589-614), in “니고데모파에게 주는 변명”, 『칼뱅 작품 선집: 제 V 권』 (서울: 총신대학교 출판부, 1998), 65-93.

### 3.2. 양심과 위선적 행동

칼빈은 어려운 상황에서 일사각오로 신앙을 지켜야 했던 성도들을 향한 목회자적인 마음을 잃지 않았다. 그는 그리스도인의 삶에서는 고난이 필수적이라고 믿었다.<sup>970)</sup> 그렇지만 그가 그토록 관심을 가지고 사랑을 쏟았던 프랑스 개혁신교회 성도들이 처한 상황을 충분히 이해하였기 때문에 경험하던 아픔과 괴로움은 곧 자신의 것이었다. 그는 무조건 그들을 정죄하는 자세를 취할 수 없었다. 앞에서 설명한 대로 일사각오의 믿음으로 불이익과 죽음을 선택할 것을 요구하면서도 그들을 위로하는 마음을 지워버릴 수 없었다.

그들의 영적 지도자였던 칼빈은 그들이 원하는 답이 무엇인지를 잘 알고 있었다. 그들은 자신들의 처지와 환경을 고려하여 눈감아 주기를 원했던 것이다. 자신들의 행동에 결코 책망받을 것이 없다는 확인을 받고 싶어했다. 그러나 칼빈은 그들의 요구에 부응할 수 없었다. 그들이 처한 상황에 대한 바른 이해와 성경적 적절한 충고를 통하여 그들의 생각을 변화시키고 깨우쳐야 했다. 무엇보다 그들이 영적 예배를 통하여 하나님과의 긴밀한 관계를 계속 유지하고 경건한 삶이 지속될 수 있도록 지도하며 자신의 책임을 다해야 했다.

이 사명을 잘 감당하기 위하여 칼빈은 진리를 말하는 자신의 마음이 가장 잘 전달될 수 있는 방법을 선택해야 했다. 여기서 우리는 그가 매우 특이한 방법으로 그들에게 자신의 뜻을 전하는 것을 발견한다. 그것은 그들의 양심에 권고하는 것이다. 물론 이것은 칼빈에게 전혀 새로운 것이 아니다. 그는 영적 예배와 관련시켜 성도의 위선적 행동을 규정함에 있어서 양심의 역할을 중요하게 생각했다. 그는 위선된 행동은 양심의 권고를 거부한 채 외적으로 마치 결백한 것처럼 행동하는 것이라고 이해하였다.

양심과 위선의 관계에 대한 칼빈의 의견을 그가 1548년에 출판한 디모데전서 4장 2절 주석에 가장 잘 나타나 있다. 그는 여기서 인간의 양심과 위선적 행동이 아주 밀접하게 연결되어 있으나, 양심의 가책을 받게 되면 위선적 행동을 통해 자신을 숨기려 한다고 설명한다.<sup>971)</sup> 위선적 행동은 하나님의 눈을 피하기 위한 외적 표현으로서 속마음과 전혀 다르게 나타난다. 다시 말해, 프랑스의 개혁신교회 성도들이 어려움을 이기지 못하고 위선적 행동을 선택했다는 것은, 이미 그 양심이 화인을 맞은 상태라는 것이다.

어려운 상황에 직면하여 영적 예배를 포기하고 위기를 넘기기 위하여 위선적인 행동은 하고 있다는 것을 제일 잘 아는 것은 본인의 양심이다. 주위에 있는 사람들은 오로지 그의 행동만 보고 판단할 것이다. 거리끼는 양심을 잠재우며 남을 속일 수는 있다. 그러나 그의 양심은 외식하는 예배는 하나님께서 결코 받으실 수 없기 때문에 자신의 행동이 옳지 않다는 것을 알고 있다. 그런데 오로지 위선을 선택한 자는 자기의 양심을 속이고 그 사실을 은폐하려 한다. 그러므로 칼빈은 프랑스에서 벌어지고 있는 미사 참석과 연관된 상황이 성도들의 영적 예배를 위협할 뿐 아니라, 성도들이 스스로 자신의 양심을 점검해

<sup>970)</sup> *Institutes* (1539-1554) (CO 1:1123-1152); *Institutes* (1559) 3.6-10 (CO 2:501-32).

<sup>971)</sup> Comm. 1 Tim. 4:2 (CO 52:294).

볼 수 있는 기회가 되었다.

### 3.3. 양심의 기능

칼빈이 이해한 양심은 하나님에 대한 지식과 인간에 대한 지식이 동시에 머무는 곳이다. 양심은 인간에게 속한 것이지만, 하나님께서 이곳에서 주된 활동을 하신다. 양심의 기능은 법정의 기능과도 같다. 이곳에서의 하나님은 법정의 재판장과 같은 분이기 때문이다. 부패한 인간은 선과 악을 구분할 수 있는 능력이 없으나, 하나님이 양심의 법정에서 선과 악을 심판하신다. 인간은 양심을 통하여 그 결과를 알기 때문에 스스로를 속일 수 없다. 이 과정에서 인간은 하나님에 대한 지식을 얻게 된다. 칼빈은 『기독교 강요』 최종판에서 양심을 다음과 같이 정의한다.

사람이 마음과 이해력으로 사물에 대한 지식을 파악하며, 그 사물을 “안다”라고 하는 것이 “지식”이란 말의 유래이다. 그와 같이, 사람이 하나님의 심판에 대한 일종의 감각을 가지고 있으며, 이 감각이 사람에게 밀착된 증인처럼, 하나님 앞에서 고소를 당할 죄를 감추지 못하게 할 때에, 이 감각을 “양심”이라고 부른다. 양심은 사람이 마음 속에 아는 것을 숨기지 못하게 하며, 도리어 그것을 추궁해서 드디어 유죄를 선언하기 때문에, 사람과 하나님과의 일종의 중간적 존재이다.<sup>972)</sup>

양심은 그 자체로서 고유의 기능을 발휘할 수 없다. 하나님이 개입하셔야 한다. 칼빈은 양심이 제 기능을 발휘하는 과정을 가인과 아벨의 기사 본문을 주석하는 데 가장 잘 설명하고 있다.<sup>973)</sup> 하나님은 먼저 신적 목소리를 통하여 인간의 마음을 조용히 점검하신 후 그를 찾아가신다. 그 후에 재판장의 자격으로 친히 판단을 내리신다. 그 누구도 그의 심판을 피할 수 없다. 그 누구도 양심이 알려주는 하나님에 대한 지식을 거부할 수 없다.

칼빈의 논조는, 인간이 하나님을 심판주로 안다는 것은 곧 자신이 죄인이란 사실을 안다는 것이다. 즉, 인간은 양심을 통하여 자기 자신에 대한 바른 지식을 얻게 된다. 인간은 그의 양심의 고소를 통하여 자신이 죄인이란 사실이란 지식을 얻게 된다. 하나님께서 내리신 심판의 결과를 수용하느냐 또는 거부하느냐 하는 것은 이차적인 일이다. 여기서 우선적으로 중요한 것은, 누구든지 남의 도움을 받지 않고도 스스로 자신이 심판을 피할 수 없는 죄인이란 사실을 알 수 있다는 점이다.<sup>974)</sup>

칼빈은 기본적으로 인문주의의 영향으로 양심이 인간의 존엄성을 드러내준다고 믿었다. 그러나 하나님께서 재판장의 신분으로 양심에서 일하고 계신다는 것은 새로운 발견이었다. 하나님의 심판을 피할 수 없다는 것은 매우 고통스런 일이다. 하나님의 요구 사항을 완벽하게 실천할 수 있는 능력이 없기 때문이다. 인간은 실패를 경험할 때마다 양심이 자신을 향해 고발하는 소리를 들어야 한다. 끊임없이 들리는 그 소리는 마음을 두드리며 심한 고통을 준다. 양심은 하나님의 심판에 즉각 반응하라고 강력히 요구한다. 죄책과 두려

<sup>972)</sup> *Institutes* (1559) 3.19.15 (CO 2:623).

<sup>973)</sup> *Comm. Gen.* 4:9 (CO 23:91-92)

<sup>974)</sup> *Comm. Isa.* 10:10 (CO 36:218).

움으로 자기 자신을 책망하기를 기대한다.<sup>975)</sup>

이제 양심의 기능을 좀더 구체적으로 알아보자. 먼저 악한 양심을 가진 자에 대하여 알아보자. 자신이 행한 죄악에 대한 양심의 고발에도 불구하고 진실을 억누른다. 마음의 재판소에서 결정된 사항을 애써 무시하려 한다.<sup>976)</sup> 자아가 너무 강하고 자존심을 세우기 위하여 하나님께 죄 용서를 구하려 하지 않는다. 결국 그들은 끊임없이 호소하는 양심의 소리에 귀를 막고 도리어 심판자를 향해 반발한다. 마음의 부패된 인간의 너무나도 자연스런 반응이다. 그래서 그의 마음은 그침이 없는 고통의 산실이 되고 만다. 칼빈은 이사야 선지자가 전한 말씀을 전해들은 후 겉으로는 전적으로 무시하려 하였으나, 속으로는 양심이 주는 고통 때문에 심히 괴로워하고 번민한 경우를 그 예로 들고 있다.<sup>977)</sup> 이 외에도 악한 양심을 가진 자들 가운데는 그 마음이 완전히 마비된 경우도 있다. 이들은 양심의 고발로 인한 고통마저도 느끼지 못한다. 왜냐하면 이들은 언제나 핑계거리를 찾아 피난처로 삼고 자신을 숨기는 데 능숙한 자들이기 때문이다.<sup>978)</sup>

이와 반대로 선한 양심을 가진 자는 하나님에 대한 바른 지식을 가지고 심판자이신 하나님과 바른 관계를 맺기 위하여 노력한다. 항상 성실한 태도로 하나님을 대하기 때문에 양심의 고발소리가 들릴 때에 이를 무시하거나 억압하지 않는다.<sup>979)</sup> 오로지 그리스도만이 죄의 문제를 해결하신다는 사실을 잘 알고 있다. 그에게 자신의 죄를 고백하여 양심을 깨끗이 씻어낸다.<sup>980)</sup> 심판자 앞에서 자신을 돌아보면서 죄를 반성하고 해결하려 한다. 그 결과 그의 마음에 평안이 찾아온다. 칼빈은 디모테전서 1장 19절을 주석하면서 악한 양심과 선한 양심을 대조하여 설명하였다. 이 부분에 관한 그의 주석은 선한 양심의 경험을 이해하는 데 큰 도움을 준다.<sup>981)</sup> 악한 양심을 가진 자의 마음은 바다를 향해하는 도중 폭풍을 만나 심한 소용돌이 속에 빠져 파선된 배와 같다. 이와 반대로 선한 양심을 가진 자의 마음은 폭풍이 지난 후 잔잔한 바다와 같다. 그러므로 마음의 평안은 폭풍과 같은 죄의 문제를 해결할 때만 찾아오는 것이다. 선한 양심을 지닌 자들은 자신이 하나님께서 받아주실 것이며 기쁨이 있게 될 것이라는 확신을 갖고 계속하여 그와 화목한 관계를 유지하려 한다.<sup>982)</sup>

지금까지 살펴본 것처럼, 누구든지 예외 없이 선과 악을 구분할 수 있는 능력을 지니고 있다. 그러므로 자신의 지은 악한 행실에 대하여 그 어떤 핑계도 댈 수 없다. 그러나 모든 사람들이 자신의 양심을 통하여 하나님에 대한 참 지식을 얻을 수 있는 것은 아니다. 영적으로 어둠 속에 가려져 있는 자들은 결코 하나님을 자신들이 예배해야 할 대상으

975) *Institutes* (1559) 1.15.2 (CO 2:135).

976) *Comm. Psa.* 32:2 (CO 31:317).

977) *Comm. Isa.* 57:20 (CO 37:321).

978) *Comm.* 1 Tim. 4:2 (CO 52:294).

979) *Institutes* (1559) 3.19.16 (CO 2:624)

980) *Comm. Heb.* 9:15 (CO 55:112).

981) *Comm.* I Tim. 1:19 (CO 52:264).

982) *Comm. Psa.* 19:8 (CO 31:200).

로 인식할 수 없다.<sup>983)</sup> 그 분별력은 오로지 구원받아 거듭난 자들만 소유할 수 있다.

### 3.4. 양심을 향한 권고

칼빈은 육체적으로 접촉할 수 없는 프랑스 개혁교회 성도들의 양심에 권고하며 자신의 뜻을 전하였다. 이는 말할 수 없는 어려움에 처해있던 그들의 마음의 짐을 덜어주고 그들의 문제를 해결하고자 했던 지도자의 고민의 결과였다. 칼빈은 이미 언급된 ‘성도의 처신에 관한 소논문’에 기록된 모든 내용에 대하여 본인의 양심에 전혀 거리낌이 없다고 언급하였다.<sup>984)</sup> 자신의 마음 속에 담고 있는 생각과 글에 기록된 내용이 전혀 다르지 않다는 것이다. 그는 이 글에서 멀리 떨어져 있는 독자들이 자신의 글을 받아 읽으면서 저자인 자신의 양심의 증거를 근거로 모든 것이 진실이란 확신을 가져달라고 부탁하고 있다. 더욱이 그는 자신의 양심이 명령하는 그대로 집행하였다고 하면서 자신의 이러한 행동은 양심의 통제를 받은 결과라는 점을 말해주고자 했다. 외적 행동을 유발하는 양심의 주체적 기능을 암시적으로 지적하고 있는 것이다.

마찬가지로 칼빈은 미사에 참석하는 행동은 그들의 양심의 통제를 받는다는 것을 전제하여 ‘성도의 처신에 관한 소논문’을 기록하였다. 특히 글의 시작 부분에서 그들이 자신들의 행동의 악함을 알고 있는 양심의 증거를 거부한 채 자기한테 질문하고 있다고 꼬집었다.<sup>985)</sup> 마치 어려운 상황이 닥치자 당황하여 칼빈에게 자문을 구하는 듯하지만, 이미 그들의 양심은 자신들의 과오를 잘 알고 있다는 것이다. 그들이 자신에게 자문을 구하는 것은 그들의 양심의 가책을 덜기 위한 구실을 찾는 것임을 알았기 때문이다. 이미 1537년도에 그들에게 보낸 편지에서도 그들이 스스로의 양심을 속이고 있다고 꼬집어 지적했다.<sup>986)</sup> “니고데모파에게 주는 변명”에서도 형상을 사용하는 미사가 우상 숭배라는 사실을 그들의 양심이 증거하고 있다고 강조하였다.<sup>987)</sup> 칼빈이 그들의 의견을 묻기 위해 질문하기 전에 이미 그들은 자신들의 문제에 대한 해답을 양심에 지니고 있다는 것이다.

만일 마음으로 하나님을 인정하면 외적 행동은 중요하지 않다는 성도들의 주장에 맞서 칼빈이 그들이 자신들의 양심을 속이는 일이라고 주장한 데는 그만한 이유가 있다. 두 가지로 설명할 수 있다. 먼저 하나님과의 관계에 생기는 문제 때문이다. 그들은 하나님께 서는 성도의 마음만을 받고도 만족해하시니 자신들이 미사에 참석하는 것이 아무런 문제가 되지 않는다고 하였다. 그러나 그것은 진리와 어긋나는 것이다. 하나님은 분명히 하나님께 돌려야 할 영광을 우상에게 돌리는 것을 영적 범죄라고 선언하였기 때문이다.

두 번째는 성도들의 경건한 삶에 치명적인 문제가 발생하기 때문이다. 그들이 위기를 모면하기 위하여 양심을 잠재우는 것은 매우 사소한 것처럼 보일 수 있다. 이것은 자신의 내면 세계에서 이뤄지는 일이기 때문에 무시하고 넘어갈 수 있는 것처럼 여길 수도 있다.

983) *Inst.* (1559) 2.8.1 (CO 2:267)

984) *Petit Traicté* (CO 6:575).

985) *Petit Traicté* (CO 6:541).

986) *De fugiendis* (CO 5:240).

987) *Excuse* (CO 6:602).

그러나 양심을 속이고 마비시키면 큰 가책 없이 위선적 행동을 선택하게 된다. 미사에 참석하여 우상을 숭배하면 그들의 영혼이 더러워진다. 영적 판단력이 흐려지게 되고 하나님과 자신에 대한 참 지식을 상실하게 된다. 그 결과 그들은 경건에 위기를 맞게 된다.

그러므로 칼빈은 하나님께서 직접 그들의 양심을 판단하시도록 하였다. 하나님은 양심 안에서 재판관으로서 일하신다. 그분은 위선적 행동을 낳는 양심의 결정에 대한 평가에 있어서 매우 냉정하시며 그 잘못에 대해서는 간과하지 않으신다. 이는 은혜와 사랑을 베푸시기를 기뻐하시는 창조자 하나님이나 구속자 하나님의 개념과 사뭇 다르다. 칼빈은 양심을 향해 선언하시는 하나님의 심판에 대한 양심의 고소를 그들이 직접 들을 수 있어야 한다고 믿었다.

그러므로 칼빈은 강력한 어조로 그들에게 양심의 소리에 귀를 기울여 스스로 올바르게 판단해야 한다고 호소하였다. 그는 그들을 ‘양심의 법정으로 소환한다’고 표현하면서, 성도들이 반드시 양심에 부끄럽지 않은 판단을 내려야 한다고 강력히 경고하였다.<sup>988)</sup> 그들의 외식은 하나님 앞에서 지은 죄를 스스로 용서하고 지워버리기 위한 수단이었다. 마치 글을 쓰는 자신의 진실성을 양심이 증거하듯이, 칼빈은 자신의 글을 읽는 성도들도 양심에 거리낌없는 행동을 선택할 수 있기를 진심으로 바랐다.

### 3.5. 평가

그러면 칼빈은 양심의 역할을 어느 정도의 효과가 있다고 생각했을까? 이미 그는 줄곧 성도들과 의견을 교환하면서 자신의 견해를 피력했을 뿐만 아니라 그들의 반응도 알게 되었다. 칼빈은 자신의 조언에도 불구하고 그들이 쉽게 변하지 않는 사실을 깨닫게 되었다. 그는 양심에는 위선적 행동까지도 낳을 수도 있는 주체적인 기능이 있는 것이 사실이지만, 그럼에도 불구하고 선악을 분별하여 언제나 선한 것만을 선택할 수 있는 절대적인 힘을 지니지 못한 것도 잘 알고 있었다. 그래서 그는 양심은 마치 거울과 같다고 언급했다.<sup>989)</sup> 그들이 미사에 참석하면서 저지른 일에 대하여 고발하는 양심의 소리를 듣는 것과 자신을 거울에 비춰보는 일과 유사하다는 것이다.

양심을 거울에 비유한다는 것은, 양심이 위선을 선택한 성도들의 의지를 제어하는 절대적이고 강압적인 힘을 발휘하지 못한다는 것을 우리에게 알려준다. 이것이 부패한 인간이 지닌 양심의 한계이다. 칼빈이 그들의 양심을 향해 권고했다는 것이 곧 그들의 양심에 모든 판단을 맡긴 것이라고 볼 수는 없다. 그는 그들이 일사각오의 신앙으로 어려움을 이겨나가길 원했다. 그들이 순교도 불사하는 믿음은 지니기 위해서는 먼저 하나님이 어떤 분이신지에 대해서 확실히 알아야 했다. 사랑과 은혜로 죄인을 구원하시고 지혜와 능력으로 섭리하시는 하나님에 대한 증거가 필요했던 것이다.

물론 그들은 나름대로의 하나님에 대한 지식을 소유했다. 그러나 그 지식은 절대적 진리인 성경에 나타난 하나님으로 출발한 것이 아니었다. 도리어 그들은 인간의 관점에서

<sup>988)</sup> *Petit traicté* (CO 6:555).

<sup>989)</sup> *Petit traicté* (CO 6:558).

하나님을 이해하려 하였기에, 임의대로 진리를 왜곡시킬 수 있었다. 하나님을 경외하기는 커녕 습관적으로 어떤 영적 도전도 거부하고 물리치려 하였다. 그는 성도들이 양심의 호소에 귀를 기울이지 않고 자신들의 행동에 대한 변명을 늘어놓는 것을 못마땅하게 생각할 수 밖에 없었다.

그러나 그는 프랑스의 개혁신교회 성도들을 쉽게 포기하지 않았다. 왜 그랬을까? 칼빈이 대상으로 삼았던 성도들은 복음을 이해하였고 제한된 범위에서나마 하나님을 의식하는 자들이었다. 그는 구원에 이르는 복음을 전하기 위하여 그들의 양심에 권고한 것이 아니었다. 그들은 개혁신교회의 신앙으로부터 떠나 배교한 자들이 아니다. 그들이 미사에 참석한 것은 외부적 환경을 이기지 못하여 악한 양심의 판단에 의존하여 행동한 자들이다. 그들의 마음은 폭풍에 요동치는 바다와 같았다. 평안을 잃어버렸다. 그들은 자기들의 잘못에 대하여 날카롭게 판단하시는 하나님의 심판을 외치는 양심의 소리를 들을 수 있는 자들이었다. 그러나 외식의 옷으로 그 마음을 감추는 자들이었다. 그들은 책망보다 위로가 더욱 필요한 사람들이었다. 칼빈도 그들에게 요구한 내용이 혹시 도를 넘은 것이 아닌가하여 걱정하기도 했다. 그러므로 1545년 1월에 루터에게 자신의 결정에 대한 자문을 구하는 편지를 쓰기도 했다.<sup>990)</sup>

그러나 그는 원칙에 서서 단호하게 이 문제를 풀어갔다. 그가 기대했던 것은 하나님께서 그들의 양심의 문을 두드리셔서 바른 결정을 하게 하시는 것이었다. 끝까지 악한 양심을 고집한 자들에게는 그의 권고가 실제적인 영향을 발휘하지 못하였을 것이다. 그러나 하나님의 은혜로 양심의 호소에 귀를 기울이고 심판자이신 하나님 앞에서 자신을 돌아보는 선한 양심을 가진 성도들은 칼빈의 권유에 순종하였을 것이다.

칼빈이 1542년 제네바에서 본격적으로 목회하기 시작한 후부터 그 열매가 보이기 시작했다. 계속하여 순교자의 피가 그들의 땅을 적셨다. 그리고 수많은 위그노들이 망명길에 올라 정처없는 삶을 시작했다. 칼빈은 처음부터 그들에게 영적 예배의 중요성을 알려주며, 위선을 버리고 당당히 순교나 망명중 하나를 선택할 것을 요구하였다. 그들은 지도자의 충고를 받아들였다. 교회 역사를 통하여 우리는 칼빈이 그들의 양심에 권고한 것이 결코 헛되지 않았다는 사실을 확인할 수 있다.

## 결론

지금까지 본 논문은 프랑스의 개혁신교회 성도들이 강제로 미사에 참석할 수 밖에 없던 상황 속에서 칼빈이 그들의 양심을 향해 호소하는 방법으로 해결하려 한 사실을 입증하여 보였다. 칼빈이 그들이 당면한 문제 해결에 큰 관심을 가졌던 데에는 다음과 같은 중요한 두 가지 이유가 있다. 첫째, 그가 로마 교회의 형상 사용을 우상 숭배라고 단정했기 때문이었고, 둘째로 그가 영적 예배의 회복을 종교개혁의 과제 중 급선무로 여겼기 때문이다.

<sup>990)</sup> Calvin's Letter 605 (CO 12:6-8).

이 당시엔 강요에 의해 어쩔 수 없이 미사에 참석하지만 마음은 절대로 빼앗기지 않는다며 타협적인 태도를 가진 자들이 속출했다. 칼빈은 그들을 그러한 상황에 계속 내버려 두면 하나님에 대한 참 지식에 근거한 믿음과 순종의 열매가 있는 경건 생활에 치명적인 타격이 될 것으로 우려했다. 그래서 그들의 양심에 호소하는 방법을 선택했다.

칼빈은 양심이란 거울과도 같아서 성도들이 자신의 영적 현주소를 돌아볼 수 있는 기회를 줄 수 있다고 믿었다. 또한 그가 이해한 양심은 마치 법정과도 같다. 여기서 하나님은 재판장이시다. 하나님은 인간이 잘못된 일에 대하여 심판하신다. 내면의 세계에서 이루어지는 일은 아무도 모른다. 그러나 양심의 고소 때문에 본인은 알고 있다. 그런데 한가지 아쉬운 점은 양심이 인간의 의지를 제어하는 절대적인 힘을 지니고 있지 않다는 것이다. 악한 양심은 위선적 행동을 유발시키나, 선한 양심은 자기반성의 기회를 갖게 한다. 칼빈은 자신의 글을 읽는 자들이 양심에 부끄럽지 않는 신앙에 근거한 행동을 하기를 기대하였다. 교회 역사는 그가 심은 씨앗이 풍성하게 열매를 맺고 있음을 증명해 준다.

양심에 호소하는 칼빈의 방법은 오늘날 성도들의 건강한 신앙을 세우는 데 대략 세 가지 측면에서 기여할 수 있다고 본다. 첫 번째로, 하나님을 의식하는 신앙이다. 칼빈이 가르친 신앙의 핵심은 인간이 하나님을 체험적으로 아는 것이다. 이는 객관적인 지식과 주관적인 지식의 조화를 말한다. 복음을 이해하면서도 의식하는 삶을 사는 성도들의 양심을 겨누어 공박하며 재판장 하나님을 의식하게 하는 것은 바람직하다. 두 번째로, 영적 예배의 회복이다. 하나님은 형식적이며 습관적으로 드리는 예배와 하나님 외에 다른 것을 높이려는 예배는 물리치신다. 그는 순종하는 자세로 자신을 온전히 드리는 예배자를 찾으신다. 예배를 통하여 하나님과의 관계가 회복되고 경건한 삶을 살 수 있는 동기를 부여받을 수 있다. 우리는 혹시라도 영적 예배에 방해가 되는 요소들은 과감히 없애고, 성령의 인도를 받아서 온 마음을 다해 하나님께 예배드려야 한다. 세 번째는, 성경의 역할이 지닌 중요성이다. 양심에 호소하는 것은 자신을 돌아보게 하는 영향력이 있는 방법이다. 그러나 주관적인 신앙으로 흐를 수 있는 위험이 있다. 양심의 상태에 따라 그 결과가 엄청나게 다를 수 있다. 자기 양심을 돌아보는 모든 성도들에게 하나님에 대한 참 지식이 필요하다. 이러한 지식은 오로지 성경에서만 찾아지는 절대적인 진리이다.

Calvin's urge to the consciences of the Catholic Mass participants

Jinmo Cho

(Abstract)

A religious compromise was made among some Christians in France during a time of severe persecution in 16C. Those who attended the Catholic Mass tried to justify their dissembling behavior with an excuse that God is concerned with internal faith rather than external behavior. Calvin, appealing to their consciences, firmly urged them not to attend it but to exile or accept martyrdom. Calvin's view of the role of

conscience is God-oriented. Consciences do not have their own power to condemn, but they are inescapably aware of God's judgment. However, he did not endorse natural theology. Calvin introduces two opposite ways by which one responds to the accusation. Those who have bad conscience constantly rebel against God, while those who have good conscience enjoy peace of mind through solving their problems. The history of the Huguenots hints us that Calvin's appealing to their consciences was not in vain.

중요 단어: 칼빈, 양심, 미사, 위선, 핍박, 영적 예배

Key words: Calvin, Conscience, Mass, Hypocrisy, Persecution, Spiritual service