

한국개혁신학회 제44차 학술심포지엄

“ 도르트신경 400주년의 역사적 의미와 한국교회 ”

2018년 5월 26일(토)

10:00 ~ 18:00

아세아연합신학대학교

주최: 한국개혁신학회

한 국 개 혁 신 학 회

제44차 학 술 심 포 지 엄

***주 제:** “도르트신경 400주년의 역사적 의미와 한국교회”

***일 시:** 2018년 5월 26일(토) 오전10:00-오후6:00

***장 소:** 아세아연합신학대학교 강당(아신역)

[기조강연] 김 영 한 박사(본회 고문, 숭실대 명예교수)

*분과별 학술발표 및 패널토의

분과별 학술발표	패널토의(강당)
-제1분과: 유태화박사, 김지훈박사, 이상은박사 (본관404호)	-사 회: 이승구박사 -발제1: 김병훈박사 -발제2: 박성환박사 -발제3: 김재윤박사 패널: 유태화, 김지훈, 이상은 이남규, 우병훈, 신호섭 박재은, 안인섭, 양신혜 이운석
-제2분과: 이남규박사, 박재은박사, 이운석박사 (본관405호)	
-제3분과: 이경직박사, 안계정박사, 전대경박사 (본관406호)	
-제4분과: 안인섭박사, 양신혜박사, 우병훈박사 (본관301호)	
-제5분과: 장석조박사, 박찬호박사, 신호섭박사 (본관302호)	

*주최: 한국개혁신학회

주 소	08773서울 관악구 남부순환로 1548 국제신학대학원대학교 200호
E-Mail	reform06@daum.net
홈페이지	http://krts.jams.or.kr
후원구좌	우체국012948-01-019107한국개혁신학회
전화번호	010-8963-3194

【제1부】 개 회

09:30-10:00	등록과 접수-어름표와 선물지급					
시 간	순 서	인 도 자				
10:00	사 회 이 은 선 박 사 (부회장, 안양대)					
-	찬 송 600장(통242장) 교회와 참된 터는					
10:30	기 도 한 상 화 박 사 (아신대)					
(30)	성 경 담 후 2:1-6					
설 교 김 영 옥 박 사 (아신대 총장)						
개 회 사 김 제 성 박 사 (회장, 국제신대)						
광 고 소 기 전 박 사 (총무, 장신대)						
10:30-11:00	[거조강연] 김 영 한 박사 (본회교문, 숭실대 명예교수) “정동 칼빈주의와 온전한 알미니안주의의 대화”					
(30)						

【제2부】 학술대회<주제:도르트신경 400주년의 역사적 의미와 한국교회>

시 간	-제1분과 (본관404호)- “Solus Christus”	-제2분과 (본관405호)- “Soli Deo Gloria”	-제3분과 (본관406호)- “Sola Fide”	-제4분과 (본관301호)- “Sola Gratia”	-제5분과 (본관301호)- “Sola Scriptura”
11:10 - 12:00 (50)	유태희박사 (백석대) “도르트헤이트 장경의 배경론연구”  좌 장: 강 용 산 박 사(충신대) 논 쟁: 유 장 형 박 사(김민대) 논 쟁: 이 진 각 박 사(김민대)	이남규박사 (합신대) “양론과 제2양”  좌 장: 김 제 성 박 사(국제신대원) 논 쟁: 김 진 국 박 사(대신총신) 논 쟁: 박 철 동 박 사(아신대)	이경직박사 (백석대) “성도의 견인과 최근 장학론 논쟁”  좌 장: 정 용 열 박 사(아신대) 논 쟁: 문 중 훈 박 사(충신대) 논 쟁: 김 만 중 박 사(연세대)	안인섭박사 (충신대) “총회에 나려 난 교회와 국가”  좌 장: 이 은 선 박 사(안양대) 논 쟁: 박 은 성 박 사(충신대) 논 쟁: 이 현 승 박 사(백석대)	장석조박사 (서울성경대) “도르트신경과 사도행전의 복음성교비교”  좌 장: 허 주 박 사(아신대) 논 쟁: 김 성 규 박 사(충신대) 논 쟁: 정 우 진 박 사(장신대)
12:00-13:00(60)	점 심 식 사				
13:00 - 13:50 (50)	김지훈박사 (신원포유영교회) “예경론과 한국교회유역”  좌 장: 주 도 홍 박 사(백석대) 논 쟁: 조 현 건 박 사(한국성서대) 논 쟁: 양 찬 호 박 사(웨신대)	박재은박사 (충신대) “인간악의 4중원인”  좌 장: 안 행 준 박 사(백석대) 논 쟁: 진 지 훈 박 사(가신대) 논 쟁: 김 호 남 박 사(아신대)	안계정박사 (명박나눔교회) “이브리서 신조”  좌 장: 신 현 공 박 사(안양대) 논 쟁: 박 성 철 박 사(충신대) 논 쟁: 구 성 모 박 사(성경대)	양신애박사 (대신대) “파실성에 대한 어해-해지”  좌 장: 박 용 규 박 사(아신대) 논 쟁: 이 동 영 박 사(서울성경대) 논 쟁: 조 영 호 박 사(안양대)	박찬호박사 (백석대) “코마서7장 신학적주해”  좌 장: 소 기 천 박 사(장신대) 논 쟁: 김 현 공 박 사(한국성서대) 논 쟁: 남궁 영 박 사(계막신대)
13:50 - 14:40 (50)	이상은박사 (서울성경대) “이르트예경과 도르트”  좌 장: 한 상 화 박 사(아신대) 논 쟁: 김 오 설 박 사(충신대) 논 쟁: 신 종 철 박 사(아신대)	이윤석박사 (독수리학교) “성도의 견인과 성화관계”  좌 장: 최 문 배 박 사(장신대) 논 쟁: 진 대 공 박 사(한영신대) 논 쟁: 유 경 모 박 사(뽕분대)	전대경박사 (명박대) “도르트와 영광지음”  좌 장: 서 장 원 박 사(충신대) 논 쟁: 이 진 열 박 사(고신대) 논 쟁: 박 상 봉 박 사(합신대)	우병훈박사 (고신대) “도르트와 아우구스티누스”  좌 장: 조 병 학 박 사(백석대) 논 쟁: 장 원 태 박 사(충신대) 논 쟁: 류 성 민 박 사(합신대)	신호섭박사 (고려신대원) “계한속죄설교”  좌 장: 원 춘 전 박 사(아신대) 논 쟁: 조 만 준 박 사(충신대) 논 쟁: 김 대 설 박 사(장신대)
14:40-15:00(20)	휴식과 교제				

【제3부】 폐 널 토 의: 도 르 트 신 경 과 목 회 (강 당)

15:00 - 17:20 (140)	발제1: 김병훈박사 (합신대) “도르트신경의 목회적의의”  논 쟁: 안 인 규 박 사 (백석대)	발제2: 박성환박사 (웨신대) “도르트신경에 관한 설교학적어해”  논 쟁: 박 태 현 박 사 (충신대)	발제3: 김재운박사 (아신대) “도르트 총회에서외 신학적 목회적균형”  논 쟁: 정 오 석 박 사 (세움교회)	시회: 이승규 박사 (합신대) 
[폐널]유태희, 김지훈, 이상은, 이남규, 우병훈, 신호섭, 박재은, 안인섭, 양신애, 이윤석 <발표 각30분씩 90분. 논쟁10분씩 30분. 종합토의20분, 총140분>				
16:20-16:40(20)	총 평: 김 영 한 박 사 (숭실대 명예교수)			
16:40-17:00(20)	정기총회-①자기회장선출 ②자기임원선출			

600

교회의 참된 터는

【통 242】

현당

S. J. Stone, 1866, alt.

이 터는 곧 예수 그리스도라
(고전 3:11)

AURELIA: 7.6.7.6.D.
S. S. Wesley, 1864

보통으로 Eb Bb7 Eb Fm7 Eb Bb7 Eb

1. 교 회 의 참 된 터 는 우 리 주 예 수 라
2. 온 세 계 모 든 교 회 한 몸 을 이 루 어
3. 땅 위 의 모 든 교 회 주 안 에 있 어 서

Bb7 Eb G7 Ab Gm Ab Bb Eb A° Bb

그 귀 한 말 씀 위 에 이 교 회 세 윳 네
한 주 님 섬 기 면 서 한 믿 음 가 지 네
하 늘 의 성 도 들 과 한 몸 을 이 루 네

Eb Ab Eb Cm G7 Cm C Fm

주 예 수 강 립 하 사 피 흘 려 샀 으 니
한 이 름 찬 송 하 고 한 성 경 읽 으 며
오 주 여 복 을 주 사 저 성 도 들 같 이

Bb Eb Ab Fm Ab Fm7 Bb7 Eb Ab Eb

땅 위 의 모 든 교 회 주 님 의 신 부 라
다 같 은 소 망 품 고 늘 은 혜 받 도 다
우 리 도 주 와 함 께 살 게 하 소 서 아 멘

쉬운 기타 코드 Capo 3rd Eb→C Ab→F Bb7→G7 Cm→Am Fm→Dm G7→E7 Bb7→G Fm7→Dm7

【공지사항】

1.학회안내

년회비	회장:100만원,부회장:50만원, 임원 및 편집위원:20만원, 일반회원:10만원,
학회구좌	우체국012948-01-019107 한국개혁신학회
e-mail	reform06@daum.net
홈페이지	http://krts.jams.or.kr

2.한국개혁신학회 제44차 정기학술심포지엄에 참석하신 모든 분들께 감사드립니다.

3.제44차 정기학술심포지엄을 위하여 장소를 제공하시고 도움을 아끼지 않으시는 아세아연합신학대학교 김영욱총장님 및 학교 관계자 여러분께 깊은 감사를 드립니다.

4.년회비를 납부바랍니다. 특히 새로 위촉된 임원 여러분의 학회 회비납부를 부탁드립니다.

5.논문투고 안내

2018년 논문편집일정	투고 마감일	유의사항
【59권】 -8월31일 발행	6월10일	학술대회발표논문과 학술지투고의 항목이 다를 을 인지하여 주시기 바랍니다.
【60권】 -11월30일 발행	9월10일	

1)논문투고는 [Http://krts.jams.or.kr](http://krts.jams.or.kr) 에서 학술지투고로 가능합니다. 오늘 발표하시고 논평하신 분은[Http://krts.jams.or.kr](http://krts.jams.or.kr)에서 회원가입을 먼저 하신 후에 ‘논문투고’ 란에 투고하여 주시기 바랍니다. 오늘 발표하신 분들께서는 6월10일 혹은 9월10일까지 투고하셔야 합니다.

*외국인 신학자의 회원가입을 적극 추천바랍니다.

*영어 논문을 적극 투고하여 주시기 바랍니다.

*타 학술지에 『한국개혁신학』을 적극 인용하여 주시기 바랍니다.

2)학술지는 매년4회(2월28일,5월31일,8월31일,11월30일)발행되므로 발행일 3개월 전까지 투고하여 주시기 바랍니다.

3)논문 투고시는 회비10만원과 심사비10만원을 선납하셔야 합니다.

4)게재 확정 후에 게재비는 20만원입니다.

5)기관의 지원금이 있는 경우는 지원금의 10%를 추가로 납부하셔야 합니다.

6.2018년도 학회일정-5월26일 현재 132차 신청접수는 완료되었으며 45차 이후 신청바랍니다.

*132차 정기학술발표회(날짜: 9월 8일. 자유주제, 발표자: 안용준,김현진,서창원,서혜정)

*45차(133)학술심포지엄(날짜: 10월 20일 장소: 한국성서대학교, 주제: 동성애에 관한 신학적 성찰)

*134차 정기학술발표회(날짜: 12월 8일. 자유주제,장소: 백석대)

*발표신청방법

1)<http://krts.jams.or.kr>를 로그인혹은 가입신청-학술대회크릭-중간네모안에 원하는 차수크릭-발표신청란에 논문발표신청-발표일 1개월전까지 발표논문제출란에 논문등록

【개회예배설교】

딤후 2:1-6

1. 아들이 그러므로 너는 그리스도 예수 안에 있는 은혜 가운데서 강하고
2. 또 네가 많은 증인 앞에서 내게 들은 바를 충성된 사람들에게 부탁하라 그들이 또 다른 사람들을 가르칠 수 있으리라
3. 너는 그리스도 예수의 좋은 병사로 나와 함께 고난을 받으라
4. 병사로 복무하는 자는 자기 생활에 얽매이는 자가 하나도 없나니 이는 병사로 모집한 자를 기쁘게 하려 함이라
5. 경기하는 자가 법대로 경기하지 아니하면 승리자의 관을 얻지 못할 것이며
6. 수고하는 농부가 곡식을 먼저 받는 것이 마땅하니라

바울이 디모데에게 주는 유산 (딤후 2:1-6)

김영옥 목사
(아세아연합신학대학교 총장)

서론

한국개혁신학회 제44차 정기 학술 심포지엄을 우리 학교에서 갖게 됨을 진심으로 축하하며 환영합니다. 나는 한국개혁신학회의 심포지엄을 맞이하여 바울이 디모데에게 부탁했던 교훈의 말씀을 함께 나누고자 합니다.

16세기 독일의 종교개혁자 마르틴 루터는 최초로 프로테스탄트 교회를 건축하고, 1544년 10월 5일에 현당 예배를 집례 했습니다. 이 교회가 작센 주 토어가우 도시 내 하르텐펠스 왕국 안에 세워진 최초의 프로테스탄트 교회 건축물인 토어가우 성(城) 교회입니다. 특히 작년이 종교개혁 500주년 해라서 더욱 의미 있는 건축물이라 할 수 있습니다. 토어가우 성 교회는 여러 가지 면에서 종교개혁의 신학과 신앙정신이 깃들어있는 역사적 현장입니다. 그중 중요한 것은 토어가우 성 교회에 들어있는 여러 성화 상들의 존재입니다. 이곳의 성화 상은 중세 고딕성당과는 분명히 구별되는 것으로, 종교개혁 신학과 신앙을 의도적으로 녹여 넣었습니다. 16세기 당시 종교개혁의 3대 슬로건은 “믿음만으로, 은총만으로, 성서만으로” 였습니다. 성서에 다른 사건들이 많은데 그중에서 특별히 요한복음 8장 1-11절 사건이 토어가우 성 교회 설교대 성화 상으로 제작되어 있음은 의미 있어 보입니다. 설교대는 회중석 우측 벽 중앙에 계단으로 올라가도록 위치해있고, 교회 정문으로 들어 갈 때 마주보이는 곳입니다. 바구니 형태의 이 설교대 전면 ‘은총만으로’ 를 가르치는 “간음죄의 누명을 쓴 여인(요8장)” 과 ‘성경만으로’ 를 가르치는 “열두 살 되신 예수님께서 성전에서 율법학자들을 가르치신 사건(눅2장)”, ‘믿음만으로’ 를 가르치는 “채찍으로 성전을 정화시키신 사건(요2장)” 이 조각되어 있는 것입니다. 그래서 누구든지 이 교회에 들어서면 종교개혁 3대 슬로건이 세 개의 사건으로 압축된 한편의 드라마를 만날 수 있습니다.

본론

성경 본문으로 돌아가서 바울 사도가 아들과 같은 디모데에게 부탁하고 가르치고 실천하여 보여주었던 말씀을 생각하며 같이 은혜를 나누고자 합니다. 디모데후서의 본문은 바울이 그의 신앙의 아들 디모데에게 가르쳐준 교훈을 말씀하고 있습니다. 이것은 지금 시대의 우리 크리스천 후배들에게도 꼭 남겨 주어야 하는 유산, 즉 영적인 교훈이라고 할 수 있습니다. 디모데는 바울과 같이 선교여행을 하면서 많은 것을 배웠습니다.

1.Authority of the Bible (성경의 권위- 오직 성경)

바울은 “모든 성경은 하나님의 영감으로 된 것으로 교훈과 책망과 바르게 함과 의로 교육하기에 유익하니(딤후 3:16).” “먼저 알 것은 성경의 모든 예언은 사사로이 풀 것이 아니니 예언은 언제든지 사람의 뜻으로 낸 것이 아니요 오직 성령의 감동하심을 받은 사람들이 하나님께 받아 말한 것임이라(벧후 1:20-21).” 라고 하였습니다. 바울 사도는 성경은 오직 성령의 감동하심을 받은 것을 강조합니다. 내게 들은 것을 충성된 사람에게 부탁하고 있습니다. “내가 많은 증인 앞에서 내게 들은 바를 **충성된 사람들에게 부탁하라** 그들이 또 다른 사람들을 가르칠 수 있으리라(딤후 2:2).” 바울은 말씀을 충성되게 가르쳤습니다. “하나님의 말씀은 살아 있고 활력이 있어 좌우에 날선 어떤 검보다도 예리하여 혼과 영과 및 관절과 골수를 찔러 쪼개기까지 하며 또 마음의 생각과 뜻을 판단하나니(히 4:12).”

2.Centrality of Jesus Christ (예수그리스도 중심의 인생관-오직 예수)

삶 속에서 항상 부활하신 예수님을 기억하라고 부탁합니다. 부활하신 예수님을 “내가 전한 복음대로 다윗의 씨로 죽은 자 가운데서 다시 살아나신 **예수 그리스도를 기억하라**(딤후 2:8).” 디모데후서에서만 예수 그리스도라는 이름이 12번이나 나타나고 있습니다. 이것은 삶 전체가 예수님으로 가득 차 있다고 할 수 있습니다. “내가 그리스도와 함께 십자가에 못 박혔나니 그런즉 이제는 내가 사는 것이 아니요 오직 내 안에 그리스도께서 사시는 것이라.. (갈 2:20상).” 현대 그리스도인들도 그리스도를 높여야 하는데 나를 높이려고 하는 것이 지금의 기독교 시대입니다.

3.Task of World Evangelization (세계복음화의 과제)

바울은 “너는 말씀을 전파하라.. (딤후 4:2상).” 라고 말하고 있습니다. “이로 말미암아 내가 또 이 고난을 받되 부끄러워하지 아니함은 내가 믿는 자를 내가 알고 또한 내가 의탁한 것을 그 날까지 그า 능히 지키실 줄을 확신함이라(딤후 1:12).” “너는 진리의 말씀을 옳게 분별하며 부끄러울 것이 없는 일꾼으로 인정된 자로 자신을 하나님 앞에 드리기를 힘쓰라(딤후 2:15).” “내가 복음을 부끄러워하지 아니하노니 이 복음은 모든 믿는 자에게 구원을 주시는 하나님의 능력이 됨이라.. (롬1:16상).” 바울은 복음 전하는 것을 부끄러워하지 않았습니다. 한 예화로 59년도에 저와 많은 사역자들의 삶에 영향을 끼친 선교사 Rev & Mrs David G. Beattie의 이야기가 있습니다. 하나님은 급변하는 한반도 정세 속에서 북한선교의 사명을 이 시대에 사는 우리에게 주셨습니다. 이 사명을 받은 우리는 어떻게 해야 하겠습니까! 지금도 미전도 종족 약 20억이 복위 10/40도 창문 지역 국가에 살고 있습니다.

결론

오늘 우리는 이와 같이 바울이 디모데에게 가르쳐준 교훈을 우리도 마음 깊이 간직하면 하나님의 축복을 받을 수 있습니다.

【기조강연】

“정통칼빈주의와 온건한 알미니안주의의 대화”

김영한 박사

(본회고문, 숭실대 명예교수)

머리말

올해는 도르트 신조(The Canons of Dordt, 1618년)가 채택된지 4백주년이 되는 해이다. 도르트 신조는 칼빈주의 신조를 공격했던 알미니안주의(Arminianism)와의 논쟁에서 채택된 것이다. 알미니안주의는 칼빈주의에 대한 항의로 나온 사상이다. 역사적으로 어거스틴의 원죄사상과 노예의지론에 대항하여 펠라기우스의 자유의지론의 반발이 나온 것과 같은 맥락이다. 종교개혁이 역사적 과정에서 진행됨에 따라 종교개혁자들에 반발하는 신학 사조¹⁾들이 출현하게 되었다. 이것 가운데 대표적인 것이 알미니안주의다. 이 사상을 창안한 알미니우스(Jacob Arminius, 1560-1609)는 칼빈의 예정론을 반박하던 더크 쿠른헤르트(Dirk Koornherdt)의 견해를 반박할 목적으로 연구하다가 오히려 그의 입장에 동의하게 되었다. 알미니안의 주장에 대항하기 위하여 도르트 공의회가 소집되었고 여기서 '튤립'(TULIP)이라 불리는 칼빈주의 5대 신조가 채택되었다. 알미니안주의는 하나님의 주권이나 은총보다는 인간의 자유의지의 능력을 더 신뢰한 점에서 역사적 기독교의 핵심에서 벗어나었다.

그동안 4백년 세월이 흘러갔다. 역사의 흐름에서 각 사상의 긍정적 모습과 부정적 모습 등 진정한 모습이 드러났다. 칼빈주의의 우파인 극단적 칼빈주의(Hyper Calvinism)는 바람직하지 않다. 존 길(John Gill)이 수용한 칼빈주의는 하나님의 주권을 지나치게 강도한 나머지 복음의 값없는 제공과 일반 은총을 모두 부인하는 그릇된 칼빈주의가 되었다. 기독교적 일원주의 내지 은총 보편주의의 비난을 받는 바르트 신학도 극단한 칼빈주의 성향이라고 볼 수 있다. 칼빈주의 좌편으로는 정치신학적 측면으로 편향성이 있는 몰트만의 기독교적 범재신론도 있다. 알미니안주의 좌파인 진보적 알미니안주의(Liberal Arminianism)에는 유니테리안주의, 소시니안주의, 열린유신론(Open theism) 등이 있다. 그러나 알미니안주의 우편에는 영국의 부흥 설교자요 신학자였던 웨슬리 등 복음주의 알미니안주의자들이 있다. 이들은 오른쪽에 있는 칼빈주의를 향하여 다가선 보수적 알미니안주의자들이다. 웨슬리가 받아들인 알미니안주의는 하나님의 주권적 은총을 강조하고 복음적 열정으로 순화된 보수적 알미니안주의다.

필자는 도르트 신조를 개인적 신앙고백으로 받아들이고 오늘날에도 교회의 순결성을 지키는 데 여전히 타당성이 있다는 정통 칼빈주의(orthodox Calvinism) 입장이라고 생각한다. 정통 칼빈주의는 극단적 칼빈주의가 아닌 온건한 칼빈주의다. 필자는 도르트 회의 4백주년을 맞이하는 오늘날 양자의 대립보다는 온건한 칼빈주의와 존 웨슬리가 성경적으로 수용한 온건한 알미니안주의(soft Arminianism)는 대화가 가능

1) 알미니우스와 소시누스(Faustus Socinus, 1539-1604)에 의해 제기되었다. 알미니우스는 원죄와 예정론, 삼위일체 교리, 그리스도의 신성과 대속, 지옥 교리를 인정했으나 인간의 자유의지 가능성을 부각한 데 반해서, 소시누스는 급진적으로 나아가 원죄와 예정론, 삼위일체 교리, 그리스도의 신성과 과 대속, 지옥 교리를 부인했다. 그런데 극단적 칼빈주의자들은 알미니우스 추종자들과 소시누스의 추종자들을 함께 취급하여 정죄하였다.

하다는 입장을 개진하고자 한다.

I. 칼빈주의

칼빈주의는 종교개혁자 칼빈의 사상체계를 발전시킨 신학적 흐름을 가리킨다. 칼빈은 신앙에 의한 의인(義認), 신앙의 유일한 표준(規準)으로서의 성경 등 루터의 사상을 계승하고 동시에 독자적인 사상을 발전시켰다. 하나님의 절대적 주권을 강조하는 신관(神觀), 구원을 받는 자와 멸망에 이르는 자는 영원 전부터 하나님에 의해 결정되어 있다고 하는 예정론(豫定論), 성경중심주의, 하나님의 은혜에 의한 신앙의인(義認)론과 성화(聖化)론, 성찬(聖餐)론에서는 루터의 말처럼 빵과 포도주 속에 그리스도가 현존하는 것이 아니며, 츠빙글리가 말하듯 그것들이 그리스도의 몸과 피를 상징하는 것도 아니고, 오직 성령(聖靈)으로 임재한다고 하는 영적 임재론 등이 칼빈신학의 특징을 이룬다. 신앙생활에 있어서는 자기를 하나님의 도구로 보는 루터의 수동적인 경건에 대해, 자신의 삶을 하나님의 영광을 위한 도구로 보는 능동적 경향을 가졌으며, 사회생활에서의 적극적인 태도를 창출하였다. 또한 루터가 국가권력을 추종하는 경향을 띤 데 반해, 칼빈은 저항권을 인정하고 국가에 대한 교회의 자유를 확보하였다. 예배에 관해서도 가톨릭 교회의 미사를 폐지하고 예배를 설교 중심으로 만들었으며, 교회제도에 관해서는 목사 · 교사 · 장로 · 집사 등 4개의 직무를 정하고, 목사와 장로로 이루어진 당회(consistorium)에 따라 교회가 운영되도록 하였다. 이는 신학적으로 개혁사상을 의미하고 교회적으로는 개혁파 또는 장로파라고도 한다.

칼빈의 사상은 스위스뿐만 아니라 유럽 각지에 파급되어 독일 · 네덜란드 및 기타 국가의 개혁파, 프랑스의 위그노파, 스코틀랜드의 장로파, 잉글랜드의 청교도 제파(장로파 · 독립파 · 침례파 등)를 탄생시켰다. 또 이러한 칼빈주의의 전개 속에서 신학적인 발전과 변모를 볼 수 있는데, 그 주요한 것으로는 다음과 같은 것을 들 수 있다. 즉, 하나님의 예정을 인류의 조상인 아담의 타락 이전으로 보는 것(타락 전 예정)과 그 이후로 보는 것(타락 후 예정) 사이의 대립, 그리스도의 대속 죽음을 만인을 위한 것으로 보는 견해(보편속죄론)와 구원받기로 선택된 자들만을 위한 것으로 보는 견해(제한속죄론) 사이의 대립, 천지창조로부터 완성까지를 하나님과 인간과의 언약의 실현과정으로 보는 언약신학의 성립 등이다.

이와 같은 발전과정에서 칼빈주의는 트윌치나 M.베버(Max Weber)가 지적한 바와 같이, 근대 서유럽 문화형성에 커다란 역할을 했으며, 근대 민주주의 형성과 근대주의 ‘정신’에 대해, 큰 영향을 미쳤다. 후에 M. 베버가 하나님의 예정교리를 직업 소명관에 기초한 세속 내 금욕과 결부시킴으로써 자본주의의 정신, 에토스(ethos)를 창출하였다. 정치사상에 대한 영향도 현저하고, 국가에 대한 교회의 자율성의 주장은 정치적 권력에 대한 비판정신이나 저항권 사상을 육성하여 직접 간접으로 민주주의의 정신적 모태가 되었다. 또한 영국의 교회개혁은 칼빈주의의 영향을 받아 17세기의 청교도혁명에 이르렀으며 또한 아메리카 개척(1620년, 메이플라워 1호에서 시작된 청교도의 이주)과 독립의 정신적 기반이 되었다.

이러한 신앙 사상은 16세기 개혁교회가 채택한 신앙고백서인 벨기에 신앙고백서, 하이델베르크 요리문답, 도르트 신경 등에 잘 나타나있다. 한편 유럽의 개혁교단, 이를 테면 화란 개혁교회(GKN, De Gereformeerde Kerken in Nederland)과 독일 개혁교단은 세 개의 일치신조(Three Forms of Unity)라고 해서 “3대 기본 교리 “인 벨기에 신앙고백서(Belgic Confession, 1561), 하이델베르크 요리문답(Heidelberg Catechism, 1563) 도르트 신조(The Canons of Dordt, 1618)를 고백한다. 오늘날 한국교회에 전해진 개혁주의 신앙고백은 제네바 요리문답(The Geneva Catechism, 1541), 스코틀랜드 신앙고백(1560) 벨기에 신앙고백, 하이델베르크 요리문답, 도르트 신조, 웨스트민스터 신앙고백 (Westminster

Confession of Faith, 1648), 조선예수교장로회 12신조 (1907) 등이다.

II. 알미니안주의

1. 알미니우스의 베자 이중 예정론 거부

1)알미니우스: 쿠른헤르트의 타락 후 선택론(infralapsarianism) 수용

야코부스 알미니우스(Jacobus Arminius, 1560-1609)는 칼빈(1509-1564) 별세 4년 전인 1560년 네덜란드의 암스테르담에서 태어났다. 그는 유아 때 부친이 별세하여 개혁교회 목사에 의하여 양육되었다. 15살 때 그의 모친, 형제와 누이는 스페인 군대에 의하여 살육되었다. 알미니우스는 제네바에 유학하여 테오도레 베자(Theodore Beza, 1519-1605)에게서 배웠고, 1588년 암스테르담에서 목사가 되었다. 알미니우스는 당시 유망한 칼빈주의 신학자로 알려지면서 예정론에 대해 반대해서 당시 문제가 되었던 쿠른헤르트의 예정론을 논박해 달라는 청탁을 받았다. 쿠른헤르트(Dirk Koornheert)는 네덜란드 정부의 관리로 있다가 후에 할렘에서 공증인으로 일했다. 그는 1583년에 하이델베르크 소요리 문답서를 비판한 「테스트」(Test)라는 책을 저술하여 네덜란드 정부에 바쳤다. 그는 베자의 타락 전 선택론을 비판하였다. 정부는 라이덴(Leyden) 대학의 교수를 비롯한 몇몇 학자들에게 이것에 대해 토의하게 했으나 결론을 보지 못하자 베자의 제자인 알미니우스에게 그 일을 위탁한 것이다.

알미니우스는 성경과 초대 기독교신학, 그리고 대표적인 개혁자들의 가르침을 기초로 하여 연구한 결과, 쿠른헤르트 예정론을 연구하다가 타락 전 예정론(supralapsarianism)이 하나님을 죄의 조성자로 만든다는 쿠른헤르트의 입장을 수용하기에 이른다. 알미니우스는 타락 후 선택론(infralapsarianism)의 입장을 견지한 쿠른헤르트 견해에 찬성하여 그것을 발전시키게 되었다. 알미니우스는 예지에 입각한 조건적 선택, 인간의 자유의지의 책임을 강조하고 유기를 부정하였다. 알미니우스는 화란개혁교단 (GKN, Gereformeerde Kerken in Nederland)에서 5년 목회 하면서 학식있고 인기있는 목회자로 명성을 얻는다. 1602년의 역병 때문에 라이덴 대학의 신학교수 두 명이 별세하였다. 알미니우스는 1603년에 정통신학의 중심지 라이덴(Leyden) 대학의 교수가 되어 예정론을 반대하는 입장을 표명했다. 그러자 같은 라이덴 대학의 교수인 고마루스²⁾(Francis Gomarus, 1563-1641)와 충돌하게 되었다³⁾. 고마루스는 철저한 칼빈주의자였을 뿐만 아니라 타락 전 예정론자였으므로 인간의 자유의지를 강조하는 알미니우스의 주장에 동의할 수 없었던 것이다.

1590년대 초기에 로마서를 강의하던 중 알미니우스는 로마서 7장 14-25절(신자 마음의 갈등)과 9장(이스라엘의 선택)에 대한 칼빈주의적 해석에 의문을 제기했다. 이 일로 그는 죽을 때까지 칼빈주의에 대한 논쟁을 벌이고 의문을 제기하면서 끝까지 자신의 주장을 피력했다. 그의 예정론에 관한 견해는 '소감의 선언'에 전술하고 있다.⁴⁾ 알미니우스는 칼빈주의적 무조건적 선택의 사상을 거부하고 조건적 선택사상을 주장했다. 하나님의 개인 택정은 그분의 주권적 선택에 있는 것이 아니라 예지(豫知)를 통해서 예정하셨다는 것이다. 예지 예정 교리는 칼빈이 주장하는 무조건적 선택에 제한을 강하는 교리이다. 이러한 문제로 교회는 알미니안주의자(Arminians)와 칼빈주의자(Calvinist)로 나뉘게 되었다. 이러한 예지 사상에는

2) G. P. Van IJterson, *Franciscus Gomarus* (The Hague: M. Nijhoff, 1930).

3) 김재성, 『개혁신학의 광맥』, 이레서원, 2001, 310.

4) *The Works of James Arminius*, 3 vols. (Grand Rapids.: Baker, 1999);

Carl Bangs, *Arminius: A Study in the Dutch Reformation*, 2nd. ed., (Grand Rapids: Zondervan, 1985).

인간 공로에 의한 구원이라는 사상이 내포되어 있다.

2) 예지가 예정의 기초: 그리스도 중심적 예정

사실 알미니우스와 고마루스는 예정의 근거에 대한 부분에서만 불일치했다. 두 사람 다 예정(predestination)의 존재 자체는 인정했다. 알미니우스는 교회론, 성례론 등은 칼빈의 견해를 그대로 수용했다. 그러나 고마루스가 '신앙' 자체를 예정의 결과라고 주장한 반면, 알미니우스는 예정이 하나님의 예지(豫知)에 근거하며, 예정이란 하나님이 예수 그리스도를 인류의 중보자이며 구세주로 결정한 사실이라고 주장했다. 그의 예정론은 철저히 그리스도 중심적이었다. 그가 타락 전 예정론을 거부하는 이유는 두가지다. 첫째, 이 예정론은 그리스도가 선택된 자들의 구세주가 되지 못하게 하기 때문이며, 둘째, 이 예정론은 구원의 머리돌이신 그리스도와 의 연합되지 못하게 하기 때문이다.⁵⁾ 예정론이 그리스도 중심적이라고 보는 점에서 알미니우스는 고마루스보다도 칼빈에 더 가까웠다. 그러나 알미니우스는 어떤 사람은 선택하시고 어떤 사람은 멸하시는 그 하나님의 결정을 하나님의 예지에 기초시켰다. 하나님은 영원 전부터 누가 믿으며 그 믿음을 보존할 것인가를 미리 알고 계셨으므로 이 예지가 예정의 기초가 되었다는 것이다.

3) 선행적 은총(prevenient grace)

고마루스의 입장에서 보면 우리의 선택의 원인이 하나님의 예정에 있지 않고 우리가 회개하고 믿을 것을 아시는 하나님의 예지에 있다는 예지 예정론이란 어느 누구도 자신의 구원을 자랑하지 못한다는 사실을 파괴하는 것이다. 그리고 구원의 결정적인 요소가 인간의 믿음이지 하나님의 은총이 아니라는 결론이다. 알미니우스는 이러한 결론을 피하기 위하여 선행적 은총(prevenient grace)론을 내세운다. 이 선행적 은총은 하나님이 모든 사람들에게 주시는 것으로 이것에 의하여 인간은 타락에도 불구하고 믿음을 얻기에 충분하며 구원에 이르기에 충분하다고 보았다.

4) 인간 자유의지의 선택: 은혜는 거절될 수 있다.

알미니우스는 다음같이 피력한다. “구원에 충분한 은총은 선택된 자에게만 주어지고 선택되지 않은 자에게는 주어지지 않는 것은 아니다. 즉 자신의 의지에 따라서 믿기도 하며, 또한 믿지 않기도 하며, 거기에 따라서 구원받기도 하며, 구원받지 못하기도 한다.”⁶⁾ 그러므로 하나님의 은총은 고마루스가 말하는 것처럼 불가항력적인 것이 아니라 가항력적이다: “중생한 자도 때로는 은총을 잃을 수 있음이 확실하다.”⁷⁾ 그는 주장하기를 그리스도는 전체 인류를 위하여 죽으셨으므로 제한 속죄는 배격되어야 한다.⁸⁾ 알미니우스는 보편적 대속을 주장했으나 만인구원을 받아들이지는 아니했다. 그는 알렉산드리아의 클레멘트(Clement of Alexandria)나 그의 제자 오리겐(Origen)가 주장하는 무제한적 만인 구원이 아니라 보편 대속을 주장하였다.⁹⁾

5) 알미니우스의 좌우편 사상

알미니우스 사상은 시몬 에피스코피우스(S. Episcopius, 1583-1643), 요한네스 위텐보가에르트(J. Uytenbogaert, 1557-1645)와 휴고 그로티우스(H. Grotius, 1583-1645)에 의하여 계승되었다. 알미니우스 신학을 체계적으로 정리한 에피스코피우스는 그리스도의 종속설을 주장했다. 항론파라는 문서는 위텐보

5) Nichols and Bagnall, *The Writings of James Arminius*, 1: 216-217.

6) Nichols and Bagnall, *The Writings of James Arminius*, 1: 367.

7) Nichols and Bagnall, *The Writings of James Arminius*, 3:505.

8) Nichols and Bagnall, *The Writings of James Arminius*, 3: 452-453.

9) Richard A. Muller, *God, Creation, and Providence in the Thought of Jacob Arminius: Sources and Directions of Scholastic Protestantism in the Era of Early Orthodoxy* (Grand Rapids: Baker, 1991), 3-14.

가르트에 의하여 작성되었다. 휴고 그로티우스는 속죄의 통치설을 주장하여 그리스도가 십자가에 형벌을 받으므로 모든 사람의 죄의 용서를 가져왔다는 보편 속죄론을 주장하였다.

알미니우스 사상의 좌편 배경에는 에라스무스(Erasmus)의 기독교 휴머니즘, 카스텔리오(Castelio) 등의 유니테리언주의, 소시누스(Socinus)와 같은 재세례파 등 각종 사상들이 혼재되어 있다.¹⁰⁾ 논쟁에 휘말려 알미니우스는 허약한 건강이 상하여 예정론 논쟁이 최고에 도달하기 전에 별세했다.¹¹⁾ 18세기 들어와 알미니우스의 오른편에 서는 자로는 18세기 영국사회를 복음화한 존 웨슬리의 감리교(Methodism)가 있다. 웨슬리의 감리교는 온건한 알미니안주의라고 말할 수 있다. 이에 반해서 18세기 중엽에 미국 보스턴에서 조나단 메이휴(Jonathan Mayhew)에 의하여 진보적 알미니안주의는 아리우스주의와 결합하여 유니테리안 보편주의가 된다.

2. 알미니우스 추종자들의 5가지 항론: 알미니안주의

1)알미니안주의(항론과 사상) 태동

알미니우스가 죽은 지(1609년) 1년 뒤 1610년 알미니우스의 후계자들(S. Episcopius, J. Uytenbogaert, H. Grotius)은 자기들의 편에 서서 신학적 관용과 종교적 아량을 강조했던 네덜란드의 정치인 올덴바르네벨트(John van Oldenbarneveltdt)의 요구에 따라¹²⁾ 소위 '항론'(抗論, Remonstrance), 즉 예정론에 대한 정부의 시정을 촉구하는 항의 성명을 발표했다. 이러한 사상을 알미니안주의(Arminianism)라고 한다. 그 후 개혁신학 내에서 일어난 알미니우스의 추종자들은 '항론파'(Remonstrants)¹³⁾로 불렸다. 이들은 부유하고 국가 권력을 잡은 자들이 주를 이루었고,¹⁴⁾ 벨기에 신앙고백과 하이델베르크 신앙고백의 수정의 필요성을 역설했다. 알미니안주의 추종자들이 1610년 의회에 제출한 '5개조 항의문'은 알미니안주의의 주요 신조가 되었다. 그 내용은 인간의 자연적 능력, 조건적 선택, 보편적 구속, 저항될 수 있는 은혜, 은혜로부터의 타락 가능성 등이다. 알미니안 신조는 웨슬리에 와서는 하나님의 주권과 인간의 책임을 강조하는 온건한 행태로 발전했으며, 극단적 칼빈주의와는 차이있게 삶의 형성에 더 큰 놀이공간을 주었다.¹⁵⁾

알미니안주의는 "하나님께서 어떤 자는 구원하고 어떤 자는 멸망시키시기로 이미 예정하셨다"고 하는 칼빈의 이중 예정론에 알미니우스가 반대하면서 시작되었다. 알미니우스에 의하면 하나님의 구원은 전 인류를 향한 것이며, 이 구원에 대해 인간은 받아들일 수도 거부할 수도 있는 자유의지를 가졌다는 것이다. 그리하여 알미니안 신조는 영국의 감리교 창시자 존 웨슬리가 예정론을 부정하도록 하는 영향을 끼쳤다.¹⁶⁾ 이러한 알미니안주의는 이중 예정론을 너무 강조하는 칼빈주의의 전통에 대한 반발로 비롯되었지만, 하나님의 주권을 약화시키는 결과를 초래했다.

10) Cornelius Krahn, *Dutch Anabaptism* (Scottsdale: Herald Press, 1981), 261.

11) W. F. Dankbaar, "Armenius, Jacob," *RGG*(1. Band) 3. Auflage, Tübingen: J. C. B. MOHR, 1963, 622

12) K. H. D. Haley, *The Dutch in the Seventeenth Century* (London: Harcourt Brace Jovanovich, 1972) 103-110.

13) 김재성, 『개혁신학의 광맥』, 이레서원, 2001, 320.

14) Kenneth Scott Latourette, *A History of Christianity. Reformation to the Present*, Revised Edition, Prince Press, 2003, 765.

15) W. F. Dankbaar, "Arminianer," *RGG*(1. Band) 3. Auflage, Tübingen: J. C. B. MOHR, 1963, 620-621.

16) J. C. O'Neill, "Arminianism," *A New Dictionary of Christian Theology*, (ed.) by Alan Richardson, & John Bowden, (London: SCM Press, 2002), 43.

2)5가지 항의 내용

알미니우스의 추종자 (Remonstrants)들 가운데 1610년에 46명의 목사들이 고우다(Gouda)에 회합하여 항론(Remonstrance)이라는 화란 정부에 제출한 5가지 항의(Five Articles)의 구체적 내용은 다음과 같다.¹⁷⁾

첫째 조항은 조건적 선택, 말하자면 예지 예정이다. 하나님은 예수 믿을 자를 미리 아시고 거기에 근거하여 선택해 주셨다. 선택의 근거가 우리의 믿음이다. 인간의 구원도 하나님의 예정보다는 인간의 행위에 달려있는 조건적인 것으로 이해된다. 인간의 본성이 타락하기는 했지만 그의 자유의지의 선용(善用)으로 구원에 동참할 수 있다는 고전적 펠라기우스주의를 답습하였다.

둘째 조항은 보편속죄이다. 예수님의 죽음은 온 세상 사람들을 위한 것이었다. 주님은 믿는 자에게 구원의 길을 열어 놓으셨다. 그러나 이것이 만인의 구원을 보장하는 것은 아니다. 믿는 자만이 구원을 얻는다. 비록 믿는 자들만이 구원받을지라도 그리스도는 모든 인류와 모든 사람을 위해 죽으셨다

셋째 조항은 거듭남의 필요성, 말하자면 중생 없는 자력 구원 불능이다. 성령으로 말미암지 중생하지 않고 스스로 믿어 구원 얻을 수 없다. 스스로 진정한 선을 이룰 수 없다. 인간은 너무 부패하여 믿음이 나 선행에는 신적인 은혜가 필요하다.

넷째 조항은 거절이 가능한 은혜, 즉 은혜의 가항성(可抗性)이다. 신적 은혜는 저항(抵抗)할 수 있다. 영적 삶의 모든 단계에 있어서 하나님의 은혜는 불가결하다. 그러나 인간은 자유의지로 이 은혜를 거절 할 수 있다.

다섯째 조항은 견인의 불확실성, 즉 은혜로부터의 타락 가능성이다. 성도가 한번 구원을 얻었다가도 나중에 구원을 상실할 수 있다.¹⁸⁾ 진실로 회심(回心)한 사람들이 모두 믿음 안에서 인내할지 여부(與否)는 더 연구할 필요가 있다. 몇 년 후에 성도의 견인과 같은 것은 없다고 결정하였고, 참된 신자라도 여전히 멸망할 가능성(구원의 신앙에서 떨어져 나갈 수 있다.)이 있다고 덧붙였다.

1> 조건적 선택 내지 예지 예정

세상이 생기기 이전에 인간을 구원하시려는 하나님의 선택은 인간이 그분의 부르심에 응답할 것을 예견하신 그 분의 예지에 기초를 두고 있다. 하나님께서는 믿을지 믿지 않을지 미리 아시고 이를 근거(根據)로 선택하거나 유기하신다. 항의론은 타락 후 예정론을 주장하고 있다.¹⁹⁾ 하나님은 선행은총에 따라서 스스로 자유롭게 하나님을 믿을 사람들만을 택하시기로 작정하셨다. 그러므로 선택은 하나님의 주권적 행위가 아니라 인간이 행하는 것에 의해 결정된다. 사람이 믿는 것과 그 믿음을 통해서 구원에 이르게 되는 것은 전적으로 인간에게 달려 있다. 하나님께서 일방적으로 미리 작정해 놓으신 결과에 따라 행동한 것에 대해 어떻게 공의로운 심판을 집행하실 수 있는가? 그러한 주장은 하나님의 공의와 심판의 당위성(當爲性)을 훼손하는 위험한 가르침(전 12:14; 마 25:31-46; 행 17:30,31)이라고 보았다. 그러므로 인

17) Frederic Platt, "Armenianism," James Hastings(ed.), Encyclopaedia of Religion and Ethics, Vol.1, (Edinburgh: T.& T. Clark, 1981), 808; Erroll Hulse, *Who Saves, God or Me*, 2008, 김귀탁 역, 『칼빈주의 기초, 누가 구원하는가 하나님인가 나인가』, 부흥과 개혁사, 2012, 28-30.

18) Joel R. Beeke, *Living for God's Glory. An Introduction to Calvinism*, Reformation Trust, 2008, 신호섭 역, 『하나님의 영광을 위한 삶. 칼빈주의』, 지평서원, 2010, 99-100

19) Justo L. Gonzales, *A History of Christian Thought(III)*, Abingdon Press, 1975, 이형기, 차종순 역, 『기독교 사상사』(III), 장로교출판사, 1989, 371

간의 책임이 강조된다. 그러므로 조건적 선택론이다.

2> 보편적인 구속

그리스도의 구속 사역은 어떤 특정한 개인들만의 구원을 위해 계획된 것이 아니다. 그리스도의 구속은 모든 사람이 구원을 얻을 수 있도록 계획된 것이다. 그러나 그리스도께서는 모든 사람들을 위해 죽으셨지만 구원은 오직 그분을 믿음으로만 받을 수 있다. 그리스도의 죽음을 믿는다는 조건 하에서는 죄인들을 용서하실 수 있게 하였다. 그리스도의 구속은 오직 그것을 받아들이기를 선택한 경우에만 효력이 있다. 그러므로 구속은 인간 측에서의 '받아들임'이라는 행위에 의해 구체화된다. 만약 하나님께서 어떤 특정한 죄인들만을 구속하시기 위해 그리스도를 보내셨다면 하나님은 불공평하시며, 인간들을 교만하고 책임 없는 존재로 만들뿐이다. 예수 그리스도께서는 그가 십자가상에서 죽으심으로 만인을 위한 사죄를 획득하였으나 단지 믿는 자들만이 거기에 참여한다. 그리스도 사역의 유익을 누리는 것은 신자들이지만, 원래 예수님은 전체 인류를 위해 돌아가셨다고 하여 무제한적 속죄를 말했다. 항론파는 알미니우스의 가르침에 따라서 예수는 “모든 사람 하나 하나를 위해서 죽으셨기 때문에 십자가에서 죽으심으로 모든 사람의 죄를 용서하시고 구속하셨다²⁰⁾” 고 주장하였다. 항의론자들은 그리스도 구속의 범위에 관하여 모든 죄인을 위하여 희생당했다는 보편구속을 주장하였지 오늘날 자유주의자들같이 만인구원을 주장한 것은 아니다: “신자가 아니고서는 이러한 죄의 용서를 어느 누구도 실제적으로 즐길 수 없다.”²¹⁾

3> 거듭남의 필요성: 중생없는 자력 구원 불능

항의론자들은 인간 본성의 전적 타락을 인정한다: “인간은 ..배교와 죄의 상태 있으므로 스스로 혼자서는 생각할 수도, 의지할 수도 없으며, 더 나아가서 참으로 선한 어떤 것도 행할 수도 없다.”²²⁾ 알미니안주의자들은 자신들이 펠라기우스주의자들이 아님을 밝히기 위해 인간의 자력으로는 선행(善行)을 할 수 없고, 선행을 위해서는 하나님의 은혜가 필요하다고 했다. 인간은 하나님의 선행(先行)하시는, 깨우치시는, 계속되는 그분의 은혜가 없이는 어떤 선도 행할 수 없다. 인간은 참으로 선한 어떤 것을 행하기 위해서는 하나님에 의해, 그리스도 안에서 성령으로 말미암아 거듭남이 필요하다고 본다. 거듭나지 않고는 인간은 믿음을 가질 수 없다. 믿음은 인간 측에서의 행위이며 그것은 구원에 대한 인간의 공헌이다.

4> 거절할 수 있는 은혜: 은혜의 가항력성(可抗力性)

항의론자들은 하나님의 뜻을 거절할 수 있는 의지의 책임을 인정하고 있다. 성령께서는 복음의 초청이라는 외적인 부르심을 통해 모든 사람들을 부르시며, 동시에 모든 사람들을 내적으로 부르신다. 성령께서는 모든 인간들을 구원하시기 위해 그가 하실 수 있는 모든 일들을 하신다. 그러나 인간은 자유의지를 사용해 성령의 부르심에 저항할 수 있다. 인간은 자유롭게 자신의 의지를 행사할 수 있으며, 누구에 의해 그 자유가 제한되지 않는다. 인간의 자유는 정말로 자유스러운 것이다. 그러므로 죄인인 인간이 스스로, 자유롭게 믿기 전까지는 성령도 죄인을 중생시킬 수 없다. 인간의 자유의지는 그리스도의 구원하시는 사역을 적용하는 데서 성령을 제한할 수 있다. 그러므로 성령은 자발적으로 믿음을 수납하는 자들만을 구원으로 이끌 수 있다. 따라서 하나님의 은혜는 불가항력적이지 아니다. 인간은 자유의지를 소유한다. 인간의 영원한 운명은 제공되는 하나님의 은혜에 대한 그의 반응에 달려 있다.

20) R. L. Ferm, (ed.), *Readings in the History of Christian Thought* (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1964), 397
21) R. L. Ferm, (ed.), *Readings in the History of Christian Thought* (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1964), 397-398

22) R. L. Ferm, (ed.), *Readings in the History of Christian Thought* (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1964), 398

5> 견인의 불확실성: 은혜로부터의 타락 가능성

성령의 은혜는 유혹과 죄에 대한 지속적 승리를 위하여 충분하다. 그러나 모든 성도의 최후 견인의 필연성은 의심으로 남는다. 인간은 책임 있는 자유로운 존재이므로 자기의 행위에 대해 책임을 져야 한다. 만약 모든 신자가 끝까지 구원이 보장된 길을 걷게 된다고 하면 인간은 책임 없는 존재가 되며, 또한 그것은 인간으로 하여금 진정으로 자유로운 존재가 되지 못하게 한다. 아무리 구원받기로 작정된 사람일지라도, 신앙의 규범들을 잘 지키지 못할 때는 그 구원이 실패할 수 있다. 그러므로 하나님 앞에 선 인간은 늘 영적으로 깨어 있어야 한다. 참된 신자는 은혜로 끝까지 견딜 수 있게 되며, 구원받을 수 있다. 하지만 구원은 나태나 게으름으로 말미암아 상실될 수도 있는 것이기에 이 은혜란 불확실한 것이다. 또한 성경은 성도들 구원의 보장에 대해 분명한 입장을 표명하고 있지 않다는 것이다.

3)5대 항론은 이단적은 아니나 인본주의로 편향된 사상

이상 알미니안주의의 5대 교리를 요약해 보면 하나님이 그리스도 안에서 모든 사람에게 사랑을 나타내시며 각 사람은 그 사랑에 대한 태도에 개인적인 책임이 있음을 인정해야 한다는 것이다. 즉 그들이 주장하는 것은 불신자가 하나님의 사랑을 거절할 수도 있고, 심지어 신자일지라도 자신의 신앙을 영원히 잃어버리게 될 수도 있다는 것이다. 칼빈주의자는 예정이 절대적인 것이라고 믿는 반면, 알미니안주의자는 구원의 조건이 신자의 믿음이라고 믿는다.

알미니안주의는 칼빈주의의 ①인간의 전적 무능 혹은 전적타락에 반하여 자유의지의 잔존(殘存)을 주장하며 ②무조건적 선택에 대해 조건적 선택과 예지예정을, ③제한속죄에 대하여 보편적(무제한) 속죄를, ④ 불가항력적 은혜에 대하여 가항력적(可抗力的) 은혜를, ⑤ 성도의 견인(堅忍)에 대하여 견인의 불확실성을 주장했다. 이러한 알미니안주의는 당시 영국의 칼빈주의자 윌리엄 에임즈(William Ames, 1576-1633)가 평가하는 것처럼 오류가 있지만 복음과는 전적으로 배치되지는 않으며, 오늘날 기독교이후 시대의 시대에서 보면 당시의 급진적인 소시니안주의(socinianism)(원죄, 삼위일체, 예정, 그리스도의 신성과 대속, 지옥 교리 부정)에 비교해서 이단은 아니다. 그러나 알미니안 신조는 바른 정통신앙을 변질시킬 수 있도록 하는 인본주의로 편향된 사상이다.²³⁾

이 항론으로 인해 도르트 공의회가 생겨났다. 네덜란드 교회는 도르트(Dort) 공의회를 1618년 11월 13일에 개최하여 1619년 5월 9일까지 154번의 회기를 거쳐 이 5개 항목을 심사한 뒤 성경에서 벗어난 교리이므로 부당하다고 판결하였다. ①전적인 타락(Total Depravity), ② 무조건적 선택 (Unconditional Election), ③제한된 속죄(Limited Atonement), ④불가항력적 은혜(Irresistible Grace), ⑤성도의 견인(Perseverance of Saints)등이다²⁴⁾. 항론과 교리는 대륙에서는 칼빈주의자들 때문에 폐기되었으나 이들은 항론과 교회를 만들었고, 이것은 영국으로 건너가서 웨슬리(1703-1791)에게 영향을 주었다. 영국의 감리교는 이 알미니안주의의 사상을 기초로 하고 있다. 그리고 1660년대 미국으로 건너가 유니테리안교회를 만들었다.

23) 김재성, 『개혁신학의 광맥』, 서울: 이레서원, 2001, 360

24) 라보도 편저. 「칼빈주의 신학과 신앙」(서울: 성광 문화사, 1981), 217,218.

Ⅲ. 도르트 공의회(Synod of Dort 1618-1619)와 신조

1. 도르트 공의회

나소의 영주인 모리스(Prince Maurice of Nassau)는 고마루스의 편을 들어 도르트 공의회를 소집했다. 1618년 11월에서 1619년 5월까지 네덜란드의 도르트에서 개최된 개혁교회 회의는 세계 여러 나라(영국, 스위스 등)에서 80 여명 신학자들과 목사들이 모여서 153회에 걸친 회의였다. 도르트 공의회는 알미니안주의자들의 주장에 대항하여 전통적인 칼빈주의 입장을 재확인하였다. 고마루스(Fraciscus Gomarus, 1563-1641)는 이 도르트 공의회를 주관한 주요 개혁주의 신학자였다. 그는 『신학논제』(Disputationes theologicae, 1644)라는 저서를 출판하였다. 도르트 공의회는 알미니안주의자의 변호는 허락하지 않고 그들의 신조를 조사하여 1619년에 도르트 신조를 공포했다. 이 공의회는 네덜란드 의회에 의해 소집되어 각 지방 교회들의 대표들이 참석하였고, 영국, 스코틀랜드, 독일의 칼빈주의자들도 고문으로 참석하였다.

이 회의의 결과, 칼빈주의를 5대교리(즉 TULIP의 형태)로 정리하여 공포하고 항변서를 냈던 알미니안주의자들의 저작물은 정통이 아니라고 판정됐고, 항변하던 목사들은 축출당하였으며, 지도자들은 추방되었다. 그러나 예정론을 다루었던 이 공의회 배후에는 국가의 감독을 원했던 알미니안주의자들과 교회의 독립을 중요시하던 칼빈주의자들의 갈등이 정치적인 문제들과 함께 얽혀 있었다. 이렇게 해서 도르트 공의회는 개혁과 신앙을 위협하던 큰 위협을 제거하였고, 후에 웨스트민스터 신앙고백서 작성에 큰 영향을 끼쳤다. 그러나 1625년에 모리스가 사망하고 하인리히(Heinrich)가 즉위하여 그 조치를 완화시켰다. 1631년에는 공식적으로 자유가 인정되었고 1634년에는 신학교와 교회가 조직되었다.

2. 도르트 신조(The Canons of Dordt)

1610년 알미니안주의자들이 제출한 항의서에 대해 도르트 공의회에서 정통적 입장을 대변하기 위해 작성된 것이 도르트 신조이다. 그 내용은 인간의 전적 타락, 무조건적인 선택, 제한된 속죄, 불가항력적 은혜, 성도의 견인 등의 다섯 가지를 확인하였고 이는 개혁교회 규범 중 하나로 채택되었다. 인간의 전적 타락이란 아담과 하와의 범죄로 하나님의 뜻에 대한 인간의 선한 행위가 없어졌음을 뜻하고, 무조건적 선택이란 인간의 행위에 따른 선택은 아닌 하나님의 주권적 선택을 의미하며, 제한된 속죄란 그리스도의 죽음은 선택된 자들만을 위한 것이라는 의미이다. 불가항력적(거부할 수 없는) 은혜란 선택된 자는 하나님의 은혜를 거부할 수 없이 받아들이며, 성도의 궁극적 견인은 선택된 자는 하나님께서 끝까지 지키시고 구원을 이루신다는 것이다. 이상의 내용들은 예정론과 관련된 정통 칼빈주의 입장임을 알 수 있다. 도르트 신조 지지자들은 주로 평범한 계층의 중산층으로서 정통 칼빈주의 입장에 서서 벨기에 신앙고백과 하이델베르크 신앙고백을 재확인하였다. 좀 더 세부적으로 설명해보자.

1)인간의 전적 부패(Total Depravity)

인간의 근본적 부패(radical corruption)이다. 인간은 완전 타락하여 스스로는 하나님을 찾아갈 능력이 없어서 오로지 하나님이 은혜로 믿음을 선물로 주셔서 먼저 이끌어 주셔야 믿게 된다. 칼빈주의와 관련된 혼란 오해 중 하나는 칼빈주의가 인간의 자유로운 선택을 막는다는 것이다. 그러나 위의 '전적 부패' 교리에서 언급되었듯이 칼빈주의는 자연인이 믿을 수 있는 기능을 잃어버렸다든지 선택의 자유 기능을

없었다는 것이 아니다. 단지 자연인은 하나님을 싫어하는 심성 때문에 자신의 자유로운 의지의 결정을 할 때마다 하나님을 사랑하지 않기로 선택한다는 것이다. 이것은 하나님이 그 사람의 심성을 바꾸어 주실 때까지 지속된다는 것이다.

2)무조건적 선택(Unconditional Election)

하나님은 우리가 예수를 믿을 것을 미리 아시고 선택하신 것이 아니고 (예지 예정이 아니고) 무조건 하나님의 기쁘신 뜻대로 하나님이 그가 구원할 자를 오로지 그의 기쁘신 뜻대로 일방적으로 택해 주셨다. 선택은 전적으로 무조건적이다. 선택은 하나님의 예지에 근거하지 않고 오로지 하나님의 선하신 의지 결정에 의존한다. “하나님의 선하신 의지가 이렇게 은혜로우신 선택의 유일한 원인이다.” 25) 이것은 예지 예정론이 아니라 주권적 선택(sovereign election)론이다.

3)제한된 속죄(Limited Atonement)

예수님이 십자가에 죽으심으로 이룩하신 대속은 모든 인류를 위한 것이 아니고 하나님의 택함 받은 백성들만 위한 것이다. 특별한 속죄(particular redemption)다. 이 교리는 구원받을 자와 멸망할 자가 따로 예정되어있다는 '이중 예정'(double predestination) 교리와의 연결된다. 도르트 신조 작성자들은 항의론자들의 항의에 대하여 고마루스와 다른 칼빈주의자들이 일찍이 확립했던 구별, 즉 그리스도 공로의 충분성과 하나님 의지의 효용성 사이를 구별함으로써 대답하였다.

먼저 그리스도 공로의 충분성을 인정한다. 그리스도의 죽으심은 “무한한 가치와 자격을 갖추고 있음으로 전 세상의 죄를 속죄하기에 넘치도록 충분하다.” 26) 대속의 범위는 전우주적으로 불신자에게도 미친다. 다음에는 하나님의 의지의 효용성을 말한다. “그리스도께서 십자가의 보혈로... 영원 전부터 선택된 그 사람들만을 모두 다.. 효과적으로 구속하실 것인가는 여전히 하나님의 뜻에 남아 있다.” 27) 효용성과 관련하여 하나님은 믿는 자만을 구원하신다는 작정을 가지고 계신다. “나 같은 죄인 살리신 주 은혜 놀라워”라고 구원의 감격을 고백하며 이 구원이 만세 전에 예정되어 있었음을 믿는다고 한다면 그것은 은혜로운 간증이 된다. 내 자신은 이미 이런 구원의 반열에 속해있다고 제한적 속죄론을 믿게 되기 때문이다.

그러나 그리스도의 속죄범위가 만인을 위한 것이 아니고 신자만을 위한 것이라고 속죄(贖罪) 대상의 범위에 한계를 지우는 제한된 속죄 교리는 극단적-칼빈주의라고 비판받을 소지가 크다. 필립 샤프는 “제한된 속죄를 주장하는 사람들은 결과로부터 원인을 추론(推論)한다” 7)고 지적한 뒤에 “그들은 요한복음 3장 16절, 요한일서 2장2절, 디모데전서 2장4절, 베드로후서 3장 9절 등의 성경 말씀에 대하여 만족한 대답을 주지 못하고 있다” 고 진실을 밝혔다. 필자의 견해에 의하면 속죄범위를 한계지우는 제한 속죄론은 우주와 만인을 위해 죽으신 예수 그리스도의 십자가 보편적 사랑에 제한을 가하는 편파적 사랑으로 오해시킬 우려가 있다. 그러므로 제한적 속죄론은 속죄 효능의 결과적 측면에서 이해해야 한다. 믿는 자에게는 효능이 있으니 믿지 않는 자에게는 효능이 배제되는 것이다.

4)불가항력적 은혜 (Irresistible Grace)

하나님이 효과적 부르심 (effectual call)으로 은혜를 주시면 인간은 반드시 구원을 받게 되는 것이며 그 하나님의 효과적 부르심을 거역할 수 없다는 교리이다. “아버지께서 내게 주시는 자는 다 내게로 올

25) R. L. Ferm, (ed.), *Readings in the History of Christian Thought* (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1964), 401

26) R. L. Ferm, (ed.), *Readings in the History of Christian Thought* (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1964), 402

27) R. L. Ferm, (ed.), *Readings in the History of Christian Thought* (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1964), 402

것이요"라는 말씀을 그대로 받아들인다. 유효한(effectual) 은혜다. 도르트 신조파들은 불가항력적 은총만이 타락한 인간의 마음을 움직일 수 있다고 보면서 인간의 타락을 불가항력적 은총과 연결시키고 있다: “신앙이란 ... 인간이 자의적인 뜻에 따라서 받아들이기도 하고 또는 거절하기도 하는 어떤 것이 결코 아니다. 오히려 신앙이란 하나님이 인간에게 수여하시고, 불어 넣어주시고, 주입시켜 주시는 것이기 때문에, 하나님의 선물인 것이다.” 28)

5)성도의 궁극적 견인(Perseverance of the Saints)

하나님의 성도 보호 은혜이다. 신자가 한번 중생하여 예수를 믿으면 구원을 영원히 상실하지 않도록 하나님이 끝날까지 그를 보호 인도해 주신다. 도르트 신조는 다음같이 피력한다: “사단은 성도의 견인을 싫어하며, 세상은 비웃는다. 무식한 자와 위선자는 남용하고, 이단은 반대한다. 그러나 그리스도의 신부는 성도의 견인을 헤아릴 수 없는 보배로 깊이 간직하면서 가장 소중하게 사랑하고 항상 옹호한다.” 29) 하나님께서 우리의 크고 많은 허물에도 불구하고 끝까지 견인(堅忍)하도록 해주신다는 고백은 은혜로 받아들일 수 밖에 없다(요 6:37. 요 6:39, 요 10:28, 롬 11:29). 성경은 하나님의 엄정하신 심판에 대해서도 분명히 가르치고 있다(히 6:4, 빌 2:12).

위의 다섯 교리의 영문자 머리 글자를 모두 나란히 나열해 놓으면 튜울립(TULIP)이 된다. 이는 화란나라의 국화(national flower)이다. 이상 다섯 가지는 알미니우스가 가르친 것과 정반대이며 따라서 아르미니우스 교수의 제자들이 화란정부에 항의했던 그 순서대로 도르트 공의회에서 대답을 해 준 것이다. 이 다섯 교리는 칼빈주의 구원론을 가장 잘 요약하고 있다.30) 오늘날 자유주의자(the Liberals)내지 복음주의 좌파들(the evangelical left)은 알미니안주의를 받아 들이고, 보수적 개혁파 교회에서는 정통 칼빈주의를 받아 들이고 있다.

IV. 칼빈주의와 알미니안주의의 공통점과 차이점

1. 공통점

1)인간의 자연적 무력함과 부패성을 믿는다

알미니안주의나 칼빈주의는 둘 다 인간의 자연적 무력함을 믿는다. 인간은 유한하며 도덕적으로 원죄에 의하여 부패하여 선을 행할 수 없다.

2)예정과 선택을 믿는다

알미니안주의는 하나님이 예지(豫知)하신 바에 따라, 사람의 믿는 여부를 조건으로 한 선택에 의하여 인간을 구원하시기로 창세 전에 예정하심을 믿는다. 예지 예정, 조건적 선택을 믿는다.

28) R. L. Ferm, (ed.), *Readings in the History of Christian Thought* (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1964), 404.

29) R. L. Ferm, (ed.), *Readings in the History of Christian Thought* (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1964), 406

30) Joel R. Beeke, *Living for God's Glory. An Introduction to Calvinism*, Reformation Trust, 2008, 신호섭 역, 『하나님의 영광을 위한 삶. 칼빈주의』, 지평서원, 2010. 103: 조엘 비키는 알미니안 신조와 도르트 신조는 서로 정반대로 보고. 일부만 맞고 일부는 틀리는 것이 아니라 전적으로 다른 두 교리의 체계라고 해석한다. 필자는 그의 견해는 흑백 논리로 두 교리를 해석하는 과격한 해석이 아닌가 본다. 알미니안 신조는 인간의 부패를 인정하고, 인간이 자력으로 구원얻을 수 없음을 받아들이고, 그리스도의 공로와 성령의 역사로 거듭나야 구원에 얻는다고 본다. 알미니안 신조는 하나님, 그리스도, 성령의 삼위일체 하나님을 인정하고 성경의 권위와 중생과 그리스도 대속을 믿는다. 단지 그 믿는 강도에 있어서 정통신앙에서 이탈한 부분(자유의지 책임, 예지 예정, 조건적 선택, 보편 속죄, 조건적 견인 등)이 있다 하여 이단적이라고 낙인찍는 것은 흑백논리의 과격한 해석이 아닌가 본다.

3)그리스도의 속죄를 믿는다

예수 그리스도 대속의 죽으심은 모든 사람을 위한 것이며, 이것을 제한시키는 것은 각 사람의 믿음 여부이다. 이는 보편적 속죄(Universal Atonement)이다. 보편적 속죄(만인 대속)는 만인 구원과 다르다. 보편적 속죄는 그리스도의 죽으심이 신자든 불신자든 모든 인류를 위한 것으로 보나, 만인 구원은 신자든 불신자든 관계없이 모두 구원 얻는다는 것이다.

4)하나님의 선행 은혜를 믿는다.

하나님의 은혜가 선행(先行)됨이 없이는 인간의 구원은 시작될 수도 없고, 진행될 수도 보존될 수도 없다. 이것이 선행적(先行的)은총(Prevenient Grace)이다. 선행(先行的)은총이란 인간에게 주어지는 일반은총이다. 하나님의 일반적으로 주어진 은혜가 있기 때문에 우리는 선한 일을 행할 수 있고 하나님의 복음을 믿을 수 있다.

5)전인의 은혜를 믿는다.

알미니안주의에 의하면 하나님의 은혜는 사람을 죄와 유혹에서 능히 지키시고 보존해 준다고 믿는다. 그러나 하나님은 인간 자유의지의 선택을 존중하신다.

2. 차이점

1)인간의 자유의지(신인협력)와 전적 무능(신 단독)

알미니안주의자들 가운데 진보주의자들은 원죄를 부인하고 인간의 자유의지의 능력과 가능성을 믿는다. 이들이 오늘날 자유주의자들이다. 이에 반하여 칼빈주의자는 인간의 전적 부패를 믿는다. 자연적 무력함만이 아니라 원죄로 인한 전적 무능함과 부패성을 믿는다.

종교개혁 당시 이러한 칼빈주의 원죄론에 반대하고 '사람은 하나님이 심성을 따로 바꾸어 주시지 않아도 스스로 하나님을 사랑하는 마음을 만들 수 있다'고 주장한 대표적인 사람이 에라스무스(Erasmus)다. 루터는 『노예의지론』(Bondage of the Will)에서 이를 반박하고 '전적 타락'론을 주장하였다. 이는 구원에 있어서 하나님과 사람의 역할과 관련된 것이다. 이에 대한 기독교의 내의 주장은 크게 두 가지로 구분 지을 수 있다.

신인협력설(synergism): 하나님이 구원의 길을 마련하시지만, 사람이 그것을 취하느냐의 여부는 인간에게 달려있다. 즉, 구원은 하나님과 사람의 합작이라는 것이다.

신단독설(monergism): 하나님이 구원의 길을 마련하실 뿐만 아니라, 사람이 그것을 취하는 것도 그리 할 수 있도록 하나님이 해주셔야만 가능하다는 것이다. 즉, 구원은 하나님께만 달려있다는 것이다("나를 보내신 아버지께서 이끌지 아니하시면 아무도 내게 올 수 없으니" (요 6:44)). 앞서 언급한 에라스무스의 주장은 신인협력설에 해당하며, 루터의 주장은 신단독설에 해당된다.

신인협력설과 신단독설의 논쟁은 기독교 초창기에 이미 있었고, 잘 알려진 것이 4~5세기에 있었던 펠라기우스(Pelagius)와 어거스틴(Augustin)의 논쟁이다. 펠라기우스는 신인협력설을 주장하고 어거스틴은 신단독설을 주장하였는데, 카르타고 회의에서 교회는 펠라기우스 사상을 정죄하였다. 5세기 요한 카시안(John Cassian)은 어거스틴의 은총론을 수용하면서도 펠라기우스의 인간의 선한 능력론을 인정하는 반

(半)펠라기우스주의(semipelagianism)를 주장하였다. 그는 하나님의 은혜가 구원에 필수적이고 선을 행하도록 도와주지만, 선을 행하도록 하는 최종적인 결정은 하나님이 아니라 인간이라고 하였다. 그러므로 정도의 차이로 어거스틴의 전적 부패론에서 벗어나 펠라기우스의 인간 능력 인정론 쪽으로 가는 길을 다시 열었다. 그의 종합은 중세 천년 천주교의 반(半)펠라기우스주의의 길을 열었다. 카시안의 견해는 529년 오렌지공의회(The Council of Orange, AD 529)에서 정죄를 받았다. 그것은 어거스틴의 견해를 기독교 그리고 성경적인 정통의 견해로 세우는 데에 기여를 하였다. 그러나 6세기의 오렌지 공의회의 결정과 함께, 반펠라기우스 교리는 사라진 것이 아니었다. 그들은 중세기를 통해서 계속해서 활동하였으며, 16세기 트렌트 공의회(The Council of Trent, 1545-1563년)에서 견고하게 뿌리를 잡았다. 그들은 로마 카톨릭에서 현재까지 다수의 의견으로 남아있으며, 심지어 21세기 현재까지 건재하다.³¹⁾

종교개혁 이후로는 17세기에 알미니우스를 따르는 알미니안주의자들은 신인협력설을 주장하였다. 이에 반하여 정통 칼빈주의자 존 오웬은 말한다: “하나님께서 우리에게 요구하시는 그 무엇이랴도 우리가 행할 능력이 있다고 생각하는 것은 십자가와 예수 그리스도의 은혜를 무효로 만드는 것이다.” ³²⁾ 조나단 에드워즈는 다음 같이 말한다: “(하나님의 주권은) 수많은 사람들이 넘어지고 멸망하는 걸림돌이다; 그리고 만일 우리가 그분의 주권과 맞선다면 그것은 우리의 영원한 멸망이 될 것이다. 우리에게 절대적으로 필요한 것은 하나님의 절대적인 주권, 우리의 영혼에 대한 주권에 습복하는 것이다. 곧 그 분께서 자비를 베푸시고자 하는 자에게 자비를 베푸시며 강박케 하시고자 하는 자에게 그렇게 하시는 분으로서이다.” ³³⁾

2) 예지 예정(조건적 선택)과 무조건적 예정(무조건적 선택).

알미니안주의는 예지 예정, 조건적 선택을 믿는다. 하나님이 예지(豫知)하신 바에 따라, 사람의 믿는 여부를 조건으로 한 선택에 의하여 인간을 구원하시기로 창세 전에 예정하심을 믿는다. 이는 조건적인 선택(Conditional Election)이다. 인간의 공로를 예지하시고 선택하셨다는 사상이다. 이에 반하여 칼빈주의는 사람의 어떠함이나 행위에 상관없이 하나님의 창세 전에 작정하신 바꿀 수 없는 예정에 따라 구원과 멸망이 각각 정해짐을 믿는다. 이는 이중 예정[二重豫定]으로 나타는 무조건적 선택(Unconditional Election)이다.

웨슬리는 예지 예정을 믿었으나 선택과 유기에 대한 예정 교리는 믿지 않았다. 웨슬리는 1739년 4월 29일 브리스톨의 보울링그린에 있는 많은 회중들 앞에서 『값 없이 주시는 은총』(Free Grace)이라는 제목의 설교를 통하여 칼빈주의적 이중 예정(선택과 영벌의 교리) 교리에 대한 자신의 반대 입장을 피력하였다: “선택 교리는 유기를 함축하고 있기 때문에 참된 것일 수가 없다. 유기는 하나님을 불의하신 분으로 만들기 때문에 참된 것일 수 없다. 유기는 하나님이 범죄에 대하여 사람들을 처벌하는 것이 하나님의 작정에 의거한 것이라는 점을 확실히 내포하기 때문에 하나님을 불의하신 분으로 만든다.” ³⁴⁾ 웨슬리는 선택과 유기의 예정 교리를 받아들이지 않은 점에서 정통 칼빈주의와 차이점이 있다. 유기 교리를 받아들이지 않았다는 점에서 웨슬리는 알미니안주의의 노선(路線)에 있으며 정통 칼빈주의와는 거리가 있다. 이는 그가 복음주의 동료인 윌필드와의 예정론과 관련하여 논쟁하였고 결별한 것에서도 분명히 드러난다.

31) R.C. Sproul, "The battle for Grace Alone" in: Tabletalk" August, 2006; & B. B. Warfield, *Order of salvation*.

32) *Works of John Owen*, Vol.3, p.433

33) *The Works of Jonathan Edwards*, Vol.2, The Banner of Truth Trust, Reprinted 1995, pp.849-854

34) Tom Nettles, "John Wesley's Contention with Calvinism: Interactionss Then and Now," in: T. Schreiner & B. Ware, ed., *The Grace of God and the Bondage of the Will* (Grand Rapids: Baker Books, 1995), 2:318.

3)보편적 속죄(만인 대속)와 제한적 속죄(택자 대속).

웨슬리는 보편적 속죄를 믿었으나 만인구원을 믿지는 아니했다. 만인구원은 폴 틸리히나 바르트나 몰트만 등 현대신학자들의 주장이다. 이에 반하여 칼빈주의자들은 제한된 속죄를 믿는다. 여기에도 극단적 칼빈주의(Hyper-Calvinism)와 온건한 칼빈주의(Sober Calvinism)의 차이가 있다. 극단적 칼빈주의는 예수 그리스도께서는 모든 사람이 아니라 소수의 선택된 사람들만의 속죄를 위하여 죽으셨다는 의미의 제한된 속죄(Limited Atonement)를 주장한다. 이에 반해서 온건한 칼빈주의는 예수 그리스도께서는 모든 사람을 위하여 돌아가셨으나 믿는 자만이 구원을 얻기 때문에 제한된 속죄를 믿는다. 온건한 칼빈주의는 보편적 속죄(만인 대속)를 믿으나 만인구원은 믿지 않는다.

4)가항력적 은혜와 불가항력적 은혜

알미니안주의에 의하면 그러나 구원에 필요한 하나님의 은혜는 그 역사(役事)하시는 방식에 인간이 악한 의지에 의하여 거부될 수 있다. 이는 가항력적 은혜(Resistible Grace)다. 이에 반해서 칼빈주의는 불가항력적 은혜를 천명한다.

웨슬리는 특정한 경우에 주어지는 불가항력적 은혜를 부인하지 않고 기계적인 의미에서 그것을 사용하는 것을 반대했다: “하나님께서 어떤 특정한 시기에 저항할 수 없도록 역사하실지라도 나는 하나님께서 항상 인간의 영혼 위에 저항할 수 없도록 일하신다는 것을 믿지 않는다. 아니다. 나는 저항할 수 없는 방식이 아니라고 확고히 믿는다.”³⁵⁾ 웨슬리는 칼빈과는 달리 하나님의 은총은 모든 사람들에게 공통으로 주어졌으며 누구든지 그것을 받아들이는 사람은 구원에 이르게 된다는 생각을 가지고 있었다. 그러나 웨슬리의 사상도 사람의 행함이 구원에 어떤 공로가 있다³⁶⁾는 생각이 아니라 하나님의 일방적인 은총을 사람이 자유의지적 결단으로 수용해야 한다는 것이었다.

그런데 오늘날 감리교 신학자들 가운데는 마치 인간의 행함이 구원에 어떠한 공로가 있는 것처럼 잘못 받아들이는 인본주의 경향이 생겼고, '성화'를 강조하면서 인간이 행함으로 구원을 이루어 나가야 하는 것처럼 말하는 자유주의 부류가 생긴 것이다. 웨슬리가 강조한 복음 선포에 대한 인간의 책임적 순종이라는 주장은 칼빈주의자들의 웨슬리에 대한 비판적 견해, “우리가 은혜로 구원받지만 거기에 자유의지의 공로가 결합되어 있다”는 펠라기우스적 내지 반(半)펠라기우스적 견해로 해석하기보다는³⁷⁾ 성령이 역사하는 복음선포의 구체적 현장에서 하나님께서는 성령을 통하여 선택된 자들이 회개하고 구원을 받는데 저항할 수 없도록 역사하는 성령의 인격적 은혜로 해석해야 하지 않는가 생각한다. 웨슬리는 하나님께서 전적 타락 속의 인간에게 복음 선포를 받아들이는 순종(협력)의 능력을 선행은총으로 주셨다고 보기 때문이다.³⁸⁾ 이것이 불가항력적 은혜(Irresistible Grace)이다. 웨슬리의 견해는 그 자신이 회심에 영향을 받은 “오로지 은총”(sola gratia) 사상에 입각한 루터와 칼빈의 종교개혁적 은총사상과 전혀 다를 바 없다.³⁹⁾

35) Thomas Jackson, ed., *The Works of Rev. John Wesley*, VI, 315

36) Erroll Hulse, *Who Saves, God or Me*, 2008, 김귀탁 역, 『칼빈주의 기초, 누가 구원하는가 하나님인가 나인가』, 부흥과 개혁사, 2012, 101.

37) Erroll Hulse, *Who Saves, God or Me*, 2008, 김귀탁 역, 『칼빈주의 기초, 누가 구원하는가 하나님인가 나인가』, 부흥과 개혁사, 2012, 101.

38) Erroll Hulse, *Who Saves, God or Me*, 2008, 김귀탁 역, 『칼빈주의 기초, 누가 구원하는가 하나님인가 나인가』, 부흥과 개혁사, 2012, 100; Tom Nettles, "John Wesley's Contention with Calvinism: Interactionss Then and Now," in: T. Schreiner & B. Ware, ed., *The Grace of God and the Bondage of the Will* (Grand Rapids: Baker Books, 1995), 2:318.

39) 김영한, “예정교리에 대한 헛필드와 웨슬리의 논쟁,” 신학지남, 2013년 가을호, 제 316호, 314.

5)조건적 견인과 궁극적 견인.

알미니우스 추종자들은 칼빈주의 5대 강령에 반대하였고 여기에 알미니우스는 말하지 않았던 한 가지를 더 추가했는데 그것이 바로 '견인적 은총'에 반대되는 '구원의 상실 가능성'에 대한 것이었다. 정작 알미니우스 자신과는 상관이 없는 내용이다. 인간의 나태(懶怠)함에도 불구하고, 이 은혜가 상실되지 않는다는 것은 아직 성경에 의하여 증명되지 않는다고 본다.⁴⁰⁾ 오늘날 많은 감리교 신학자들이 이 사상을 받아들이고, 구원 받은 이후의 행실에 따라 구원을 잃을 수도 있다고 가르치고 있다. 바울신학의 새 관점 학파도 이런 견해를 가지고 있다.⁴¹⁾ 웨슬리는 믿음의 확신은 “과거의 모든 죄가 용서 받은 것과, 이제 하나님의 자녀인 것에 대한 확신이지” “이것이 반드시 장래의 견인에 대한 확신까지 포함하는 것은 아니다”⁴²⁾고 주장한다. 이는 조건적인 견인(堅忍)(Conditional Perseverance)이다. 그러나 이는 전혀 성경적이지 않다. 왜냐하면 성경은 '율법의 행위로 의롭다 할 육체가 없다'라고 단언하기 때문이다. 이에 반하여 칼빈주의는 불가항력적인 은혜로 구원을 얻게 된 사람은 결코 구원을 상실하지 않는다고 믿는다. 이는 궁극적인 견인(Final Perseverance)이다.

필자의 견해에 의하면 알미니안주의의 조건적 견인 교리 대로라면 구원받은 사람은 단 한 명도 없으며, 모두가 구원을 잃었다가 얻었다가를 반복해야만 한다. 우리는 정통 칼빈주의의 궁극적 견인 교리를 붙잡아야 한다. 그러나 알미니우스 사상을 일부 수용했던 웨슬리는 구원의 상실 가능성에 대하여 언급한 적이 없으며 그의 주옥과 같은 여러 설교는 오히려 구원의 확신에 관하여 역설하고 있다. 웨슬리는 구원의 확신이야말로 값 없이 주시는 은총의 증거⁴³⁾라고 하면서 값없이 주시는 하나님의 은총에 대한 인간의 책임을 강조하였다.

V. 정통 칼빈주의는 온전한 칼빈주의(Sober Calvinism)로서 이해되어야 한다.

1. 극단적 칼빈주의의 위험성: 복음의 전파와 인간의 책임과 성화 의무 제거

도르트 신조를 유산으로 계승하는 칼빈주의자들은 극단적 칼빈주의(Hyper-Calvinism)를 경계해야 한다. 정통 칼빈주의는 하나님의 주권적 은총을 믿으나 그와 동시에 인간의 책임과 노력을 전적으로 수용하는 온전한 칼빈주의로서 인간의 책임을 도외시하는 극단적 칼빈주의와는 구분된다. 존 길(John Gill)과 그의 추종자들이 주장한 극단적-칼빈주의는 주권적 예정, 선택과 유기, 불가항력적 은혜, 성도의 궁극적 견인 교리를 지나치게 강조함으로써 복음의 전파와 인간의 책임과 성화 의무 부분을 완전히 제거해버렸다. 그리하여 칼빈주의로 하여금 율법폐기주의가 되도록 하는 위험성을 야기시켰다.

이스라엘 백성을 선택하신 것은 그들이 남보다 의롭거나 선해서가 아니라 값없이 은혜를 베푸시는 하나님의 일방적인 주권(主權)에 의한 것이었다(신 7:7, 8; 9:11, 16). 목이 곧은 이스라엘 백성이 불가항력적 은혜로 구원을 받게 하려 하신 선택의 목적은 이스라엘 민족 자신의 선민적 특권과 종교성이나 도덕성을 드러내기 위함이 아니었다. 그런데 바로 이스라엘 백성은 잘못된 선민사상의 수건을 뒤집어 써 하

40) A. W. Harrison, *The Beginnings of Arminianism*(1926), 150, 151.

41) 김영한, “현대판 유대주의 기독교의 구원론에 대한 비판적 성찰,” in: 바울에 대한 새관점적 접근과 개혁신학, 「한국개혁신학」, 제28권, 2010, 7-37.

42) John Wesley, John Wesley, *Sermon CXXVIII. Free Grace preached at Bristol, in the year 1740.* (London: Wesleyan Conference Office, 1864), 조종남, 김흥기, 임승안 외 공역, 「값 없이 주시는 은총」, 「웨슬리 설교 전집」제 4권, 한국 웨슬리 학회 편, (서울: 대한 기독교 서회, 2006).245.

43) John Wesley, 「값 없이 주시는 은총」, 237.

나님의 숨어 있는 섭리를 깨닫지 못했다. 하나님께서 이스라엘 백성을 조건 없이 선택하신 목적은 그들을 도구와 통로로 쓰셔서 창세 전에 예정하신 대로, 예수 그리스도를 통하여 온 세상을 구원하시려는 절대적인 계획을 성취시키기 위함이었다(창 12:2,3; 18:18; 22:18; 행 3:25,26; 갈 3:8). 곧 “아브라함의 씨” 이신 예수 그리스도로 “말미암아 천하 만민이 복을 얻게 하려 하신 것” 이었다(창 22:18; 갈 3:16).

그러나 그들이 사명을 수행하고 약속된 구원을 받는 것은 다른 사람들과 마찬가지로 믿음과 순종을 조건으로 한 것이었다. 바로 이 조건을 이루지 못한 채 불신하고 불순종한 대부분의 이스라엘 백성이 버림을 당한 것이다(롬 9:30-32; 히 4:1-3; 3:19; 신7:9-11). 이처럼 잘못된 선민 사상과 비성경적인 예정에 의한 선택 교리에 집착한 결과는 구원을 위태롭게 하는 잘못이 될 수 있음을 이스라엘 백성의 경험을 거울삼아 깨달아야 할 것이다(롬 9:19-24). 이스라엘을 선택하신 것은 온 세상을 구원하기 위해 불가결(不可缺)한 사명 때문이었지 선민의 배타적인 구원만을 위한 것이 아니었음이 이미 역사에서 분명해졌다(사 49:6; 42:6; 롬9:4, 31; 히3:7-19; 4:1-11). 극단적 칼빈주의자들은 그릇된 선민사상과 하나님 언약에 대한 순종과 책임을 망각하고 있는 것이다.

성경은 사람이 자신의 행동에 대해 책임이 있다고 강조한다(행 2:23; 갈 6:7-10; 램 6:19; 마 12:36,37; 약 2:12,13; 계 22:12), 행동은 선택에 의하여 이루어지고, 선택은 의지를 행사한 결과이다. 하나님께서 거듭하여 순종과 불순종의 결과를 알리시고 순종함으로 생명을 선택하도록 촉구하신 사실은 사람이 가진 자유의지를 하나님의 은혜를 힘입어 바르게 행사하라는 요청인 것이다(신 30:19; 수 24:15; 사 1:16, 20; 계 22:17).

2. 진보적 알미니안주의: 그리스도의 신성, 삼위일체 부인

알미니안주의는 소수파로 박해받다가 성공회의 신부인 존 웨슬리에 의해 재평가되어 그가 세운 감리교회와 여기서 분파한 여러 오순절 종파와 구세군의 교리가 되었다. 알미니안주의는 기독교 교리사 전체를 놓고 보면 기독교 주류에서 벗어나 있었다. 개신교 내에서는 칼빈주의는 정통으로 간주되고 알미니안주의는 이설(異說)로 평가된다. 알미니안주의에서 나간 진보적 사상은 만인구원론이 있다. 만인구원론은 그리스도로 말미암아 믿건 안 믿건 모든 사람이 구원받았으며, 기독교인은 구원받은 사실을 깨닫고 있는 점에서 만 비신자와 차이가 있으며 선교나 전도는 이미 성취된 구원의 소식을 비신자에게 알려주는 것에 지나지 않는다는 사상이다.

진보적 알미니안주의자들은 1660년대에 미국으로 건너가 청교도 사상에 인본주의를 도입하였다. 1636년 열방의 소금으로서 학식있는 성직자와 평신도들을 배출하기 위해 1636년 설립된 하버드대학에서도 1707년에 와서 알미니안주의가 수용되었다. 보스턴 지역의 지성인들 사이에 칼빈주의에 반대하는 알미니안주의가 점차 자리잡게 되었다. 피터 게이(Peter Gay)는 그의 유명한 저서인 『현대 이교주의의 발흥』(The Rise of Modern Paganism)에서 다음같이 피력한다: “알미니우스의 설교를 보면 칼빈주의는 죄인들에게 그들의 삶을 개혁하도록 촉구하기 위해 고안된, 세련된 교훈 정도로 폄화된다.” 44) 18세기 중반 이전에 알미니안주의는 존경받는 목회자의 공개적인 지지를 받고 있었고 칼빈주의는 하나의 진리(학설)로 전락되었다. 45) 1757년 하버드 출신의 목사 사무엘 웹스터(Samuel Webster)는 『원죄 교리에 대한 어느 겨울

44) Peter Gay, *The Rise of Modern Paganism*, vol. 1: The Enlightenment: An Interpretation (New York: Norton, 1966), 299

45) Richard Hofstadter, *America at 1750: A Social History*, (New York: Vintages, 1973), 228, 229

저녁의 대화』(*A Winter Evening's Conversation upon the Doctrine of Original Sin*)라는 제목의 저서를 내었다. 그는 이 책에서 아담의 범죄로 인하여 모든 인간이 죄 가운데 있게 되었다는 성경의 가르침을 부인했다. 이러한 진보적 알미니안주의(Liberal Arminianism)는 그리스도의 신성을 부인한 아리안주의(Arianism)와 제휴하게 된다. 조나단 메이휴(Jonathan Mayhew)는 삼위일체 교리를 공격한다: “기독교인들은 어느 누구도 감히 대항할 수 없는 성부 하나님 그분의 영광을 가릴지도 모를 정도의 순종과 경배를 성자 예수에게 돌려서는 결단코 안된다.”⁴⁶⁾ 알미니안주의와 아리안주의의 제휴는 오래지 않아 그리스도의 신성을 부인하는 ‘유니테리안 보편주의’(unitarian universalism)로 나타나게 된다.⁴⁷⁾ 이것은 오늘날까지 하버드 대학은 공식적으로 유니테리언 교파의 전통을 이어받고 있는 대학으로 알려져 있다. 미국 보스턴 지역의 선도적인 수많은 회중주의 교회들은 유니테리언 교파의 최후 거점이 되고 있다. 20세기 후반과 21세기에 나타난 진보적 알미니안주의는 피녹(Clark Pinnock), 라이스(Richard Rice), 샌더스(John Sanders) 등의 열린 유신론(Open Theism)이 있다.⁴⁸⁾ 열린 유신론은 인간의 자유의지를 강조하기 위하여 하나님의 주권과 예정을 제한하는 복음주의의 좌파로서 현대알미니안주의에 속한 진보적 사상이라고 말할 수 있다.

3. 보수적 알미니안주의는 온건한 칼빈주의(Sober Calvinism)에 근접한다.

1) 웨슬리의 온건한 알미니안주의

모든 알미니안주의가 자유주의 신학이라고 간주할 수 없다. 보수적 알미니안주의(Conservative Arminianism)는 상당부분 정통 칼빈주의에 접근한다. 18세기 영국의 웨슬리는 종교개혁의 오로지 하나님의 주권사상을 받아들이면서도 알미니안주의가 물려준 인간의 책임의 관점을 중요시하였다. 그는 감리교 신앙은 “칼빈주의의 가장자리”(the boundary of Calvinism)라고 묘사하였다. 가장자리란 경계(boundary)로서 두 영역이 만나는 지점이다. 이 영역이란 모든 선한 것을 하나님의 은혜에 돌리는 것과 모든 자연적 인간의지를 부정하는 것과 은혜에 앞선 모든 인간의 능력을 부정하는 것, 심지어, 하나님의 은혜로 했을지라도 사람으로부터 모든 공로를 제외시키는 것이다.⁴⁹⁾ 웨슬리는 헛필드의 장례식 설교에서 “인간의 행위란 하나님의 은총에서 비롯된다”는 헛필드의 설교를 전적으로 수용한다: “하나님께서 우리의 무엇을 보시고 이 일을 행하셨을까요? 그것은 우리가 행한 의로운 행위 때문이 아닙니다.”⁵⁰⁾ “과연 누가 부정한 것을 깨끗하게 할 수 있겠습니까? 전능하신 분 외에는 아무도 할 수 없습니다.”⁵¹⁾

웨슬리는 알미니안주의(Arminianism)를 복음주의적으로 수용하고 온건한 칼빈주의(Sober Calvinism)를 인정하였으며, 온건한 칼빈주의는 보수적 알미니안주의(Conservative Arminianism)⁵²⁾와 함께 공존할 수 있다고 하였다. 웨슬리의 알미니안주의는 하나님의 주권과 예지를 인정하고 값 없이 주시는 은혜의 복음을 믿는 자에게만 구원이 있다고 믿는 복음주의적 알미니안주의(Evangelical Arminianism)다. 웨슬리의

46) Joseph Conforti, *Samuel Hopkins and The New Divinity Movement: Calvinism, the Congregational Ministry and Reform in the New England Between the Great Awakenings* (Grand Rapids: Eerdmans, 1981), 62

47) Michael Scott Horton, *Made in America: The Shaping of Modern American Evangelicalism*, Wipf & Stock Publishers, 1998, 김재영 옮김, 『미제 복음주의를 경계하라』, 나침반, 2001, 42

48) Clark Pinnock & Others, *The Openness of God*, IVP, 1994; 김영한, “열린 유신론의 신관에 대한 비판적 고찰,” 신앙과 학문, 제13권 제 2호, 기독교학문연구회, 103-112.

49) Thomas Jackson, ed., *The Works of Rev. John Wesley, VIII* (Albany: Sage Publication, 1996), 324.

50) John Ryle, *Christian Leaders of the 18th Century*, Banner of Truth, 1978, 배용덕 역, 『헛필드와 웨슬리』 (서울: 부흥과 개혁사, 2007), 115에서 인용

51) John Ryle, 『헛필드와 웨슬리』, 115에서 인용

52) “Arminianism,” *Baker's Dictionary of Theology*, ed. E. Harrison, G. Bromiley, C. Henry, Grand Rapids: Baker, 신성종 책임번역, 엠마오, 515-516.

복음주의적 알미니안주의는 하나님의 주권을 제한시키고 인간의 자유의지를 강조한 진보적 알미니안주의(Liberal Arminianism)와는 다르다.⁵³⁾ 분명히 웨슬리는 원죄를 인정하였으며, 하나님의 섭리에 대해서 긍정적으로 생각하였다.⁵⁴⁾ 웨슬리는 칭의 교리에 있어서 자신과 칼빈주의와 머리카락 하나의 차이도 없다고 하였다. 그러나 웨슬리는 칼빈주의의 이중 예정 교리를 비판하면서 그 대안으로 “만인 대속 교리”를 제시한다. 그는 성경에 따라 만인 대속론을 주장했으며 자유주의자들처럼 만인 구원론을 주장하지 않았다.⁵⁵⁾ 웨슬리는 알미니안주의자들이 원죄를 부정하고, 이신칭의 교리를 부정했다고 비판하였다.⁵⁶⁾ 그는 한편으로 칼빈주의와 알미니안주의와의 분명한 차이가 있음을 말하였고, 더 나아가서 그 시대의 칼빈주의자들의 예정, 선택과 유기, 불가항력적 은혜, 성도의 궁극적 견인 교리에 대해서 비판하였다. 극단적 칼빈주의자들의 가르침은 도덕을 폐기론 성향을 가지고 있어서 결국 성화를 무시하게 된다고 하였다.⁵⁷⁾

2) 극단적 칼빈주의의 복음 전파, 율법 및 성화 폐기

극단적 칼빈주의는 하나님의 영원한 작정 안에서 구속 언약과 예정론을 다루어 가는데, 칭의가 믿음을 갖기 전에 주어진다고 하는 믿음에 선행하는 칭의의 개념을 주장할 뿐만 아니라 구원의 확신 교리로서의 두 가지 증거인 성령의 내적인 증거와 성화의 외적 증거를 부정하고 또한 성령의 내적인 조명을 받는 수단이 되는 성경의 역할을 인정하지 않는다. 또한 이들은 절대적인 하나님의 주권을 지나치게 강조하여 비록 복음을 전파하는 일을 하지만 하나님께서는 복음 전파 없이도 직접 회개와 중생 사역을 통해서 선택한 사람들을 구원하실 수 있다는 주장을 한다. 심지어는 선택된 자들에게는 복음 전도가 전혀 필요하지 않다고 반(反)선교의 입장에 서서 복음전도가 그리스도의 제한적 속죄 교리에도 위배된다고 본다. 극단적 칼빈주의자들은 예정, 선택과 유기, 저항 할 수 없는 은혜, 성도의 궁극적 견인 교리에서 인간의 책임 부분을 완전히 제거해버렸다. 극단적 칼빈주의자들의 ‘신앙 의무’라는 개념을 거부하였다. “그리스도 안에서 구원 얻는 믿음을 얻으려면 반드시 복음을 들어야 할 의무가 있는가?”에 대한 토론에서 극단적 칼빈주의자들은 “아니다”라고 대답한다. 이들은 하나님의 주권을 지나치게 강조하여 율법을 이행하는 신앙의 순종과 노력의 의무를 거부하였다.

극단적 칼빈주의는 마지막 날 우리의 행위에 대해 심판하신다는 하나님의 말씀을 도외시하고 있다: “하나님은 모든 행위와 모든 은밀한 일을 선악 간에 심판하시리라”(전 12:14). “내가 진실로 너희에게 이르노니 이 지극히 작은 자 하나에게 하지 아니한 것이 곧 내게 하지 아니한 것이니라 하시리니, 그들은 영벌에, 의인들은 영생에 들어가리라 하시니라”(마 25:45-6). “바다가 그 가운데에서 죽은 자들을 내주고 또 사망과 음부도 그 가운데에서 죽은 자들을 내주매 각 사람이 자기의 행위대로 심판을 받고”(계 20:13).

3) 웨슬리의 극단적 칼빈주의 비판

웨슬리는 18세기 당시 칼빈주의 신학자인 존 길(John Gill)과의 논쟁에서 더욱 이러한 신학적 성향에 대해서 비판하였다. 웨슬리가 그 당시 이해하였던 칼빈주의는 존 길(John Gill)과 그의 추종자들이 주장한 극단적 칼빈주의(Hyper-Calvinism)였다.⁵⁸⁾ 그리하여 웨슬리는 이러한 극단적 칼빈주의를 칼빈주의로

53) 김영한, “예정교리에 대한 헛필드와 웨슬리의 논쟁,” 『신학지남』, 2013년 가을호, 제 316호, 348.

54) Thomas Jackson, ed., *The Works of Rev. John Wesley*, I, 147.

55) 김영한, “예정교리에 대한 헛필드와 웨슬리의 논쟁,” 『신학지남』, 2013년 가을호, 제 316호, 314, 347.

56) Thomas Jackson, ed., *The Works of Rev. John Wesley*, X, 427.

57) Thomas Jackson, ed., *The Works of Rev. John Wesley*, V, 43-44.

Earl Crow, *John Wesley's Conflict with Antinomianism in Relation to the Moravians and Calvinists*, (Manchester: University of Manchester, 1964)

오해하였던 것이다. 실제로 칼빈은 예정을 가르치면서 성화를 강조하였으며, 칭의와 성화가 불가분의 관계인 것과 성도의 견인에서 인간의 책임부분이 있음을 말하였다. 따라서 웨슬리는 극단적 칼빈주의에 대해 비판한 것이다. 웨슬리는 칼빈주의와 도덕률 폐기주의가 만나는 지점을 선택 교리로 보았고, 그래서 이러한 칼빈주의를 “도덕률 폐기 칼빈주의”(Antinomian Calvinism)⁵⁹⁾라고 불렀다. 물론 극단적 칼빈주의는 잘못된 신학이며, 도르트 신조에서 천명된 정통 칼빈주의가 아니며 정통교회가 배격해야 하는 오도된 칼빈주의이다. 극단적 칼빈주의와는 달리 정통 칼빈주의는 하나님의 계명에 대한 신앙 의무를 중요시한다. 웨슬리는 온건한 칼빈주의(Sober Calvinism)와 극단적 칼빈주의(Hyper-Calvinism)를 혼동하였고 볼 수 있다.⁶⁰⁾ 전자는 인간의 책임을 요구하며 성화를 중요시하나 후자는 인간의 책임을 요구하지 않으므로 율법폐기주의(antinomianism)로 나아간다. 정통 칼빈주의는 이신 칭의, 성령의 내적 증거와 성화의 외적 증거 및 성경의 역할을 중요시한다. 웨슬리가 지적하는 것처럼 오늘날 한국 장로교회는 전도는 강조하나 성화를 무시하는 경향이 있다. 이런 의미에서 한국교회에는 도덕과 성화를 폐기하려는 극단적 칼빈주의의 요소가 있다. 한국장로교회는 역사적 정통 칼빈주의와 극단적 칼빈주의를 분명하게 구별하여 잘못된 가르침을 수정해야 할 것이다.⁶¹⁾ 정통 칼빈주의는 100% 하나님의 주권과 100% 인간의 책임을 역설적으로 강조하면서 균형잡은 온건한 칼빈주의다.

맺음말

17세기 도르트신조는 알미니안주의에 대하여 칼빈주의의 5대 교리를 재확인하였다. 17세기 논쟁은 18세기 웨슬리와 헛필드의 예정론 논쟁으로 이어졌다. 알미니우스는 학자였기 때문에 칼빈주의의 경직성에 대하여 부정적인 향론을 폈으나 웨슬리는 교회의 부흥설교가요 교단의 창시자로서 알미니우스의 인간 자유의지와 책임 관점을 보다 하나님의 주권을 믿는 신앙 안에서 수용하고자 하였다.

필자는 “온건한 감리교는 온건한 칼빈주의의 가장자리”라는 웨슬리의 명제를 수용한다. 웨슬리는 보수적 알미니안주의자(Conservative Arminianist)였다. 그래서 그는 인간의 전적 부패, 예지 예정, 보편적 속죄, 불가항력적 은총, 성도의 견인을 믿었다. 그는 알미니우스의 동기를 보다 성경적 관점에서 해석했다. 웨슬리는 부흥 설교자로서 단지 인간에게 다가오는 하나님의 값없는 은총에 대한 인간의 책임을 강조했을 뿐이다. 웨슬리는 하나님의 절대주권을 믿었고, 인간의 전적 타락과 전적 부패를 믿었다. 단지 극단적 칼빈주의자들이 하나님의 예정과 절대주권을 원리화하여 인간의 자유의지와 책임을 등한히 한 것을 반대한 것이다. 이런 의미에서 웨슬리는 알미니안주의의 오른쪽에 있는 자이다.

그런데 알미니안주의의 왼쪽에 있는 오늘날 진보적 알미니안주의(Liberal Arminianism)는 하나님의 주권에 대한 제한, 예정 부정, 인간의 자율성, 은혜의 상실 위험성, 보편적 구원론으로 나아가면서 신학적

58) 김홍만, “웨슬리가 본 칼빈주의,” 『한국개혁신학』 제32권, 2011. 25 극단적 칼빈주의는 1690년부터 독립교회와 침례교도들 사이에서 알미니안주의에 대해서 과도한 반대를 하면서 형성되었다. 1690년에서 1720년 사이에는 회중교회 복음전도자 리처드 데이비스(Richard Davis), 회중교회 목사 요셉 허세이(Joseph Hussey), 침례교 목사 존 스케프(John Skepp), 존 브라인(John Brine)과 같은 신학자들에 의하여 주도되었다. 웨슬리가 본격적 사역을 하는 시대인 1740년대부터는 침례교 목사였던 존 길(John Gill, 1697-1771)이 극단적 칼빈주의의 대표적 신학자였다. (Curt Daniel, "Hyper Calvinism and John Gill," Ph. D. Dissertation, University of Edinburgh, 1983). 18세기의 칼빈주의자들 가운데서 조나단 에드워즈를 제외하고 필적한 사람이 없을 정도로 길(Gill)은 학문적으로도 뛰어나고 감화력이 있는 걸출한 목회자였다. 그는 나중에 정통 칼빈주의 목회자를 배출한 찰스 스펔전(Charles Spurgeon, 1834-1892)을 배출한 런던 서드크 침례교회를 51년이나 목회하였다. 특히 그의 저서「실제적이고 교리적인 신학의 총체」는 오늘날에도 칼빈주의적인 침례교회의 지침이 되고 있다. 존 길의 극단적 칼빈주의는 영국에서 앤드루 풀러(Andrew Fuller, 1754-1815), 찰스 스펔전 등에 의하여 비판받았다.

59) Thomas Jackson, ed., *The Works of Rev. John Wesley*, X, 530.

60) 김영한, “예정교리에 대한 헛필드와 웨슬리의 논쟁,” 『신학지남』, 2013년 가을호, 제 316호, 356.

61) 한철하. 『21세기 인류의 살길』. 칼빈 아카데미, 2011. 87-89, 131, 139-140.

자유주의의 길을 열었다. 그런 반면 정통 칼빈주의의 오른쪽에 있는 극단적 칼빈주의(Hyper-Calvinism)는 예정론의 숙명화, 인간의 도덕적 책임 폐기론, 복음 전도 불필요성 등으로 나아가 바리새적 독선과 성화 부재 등 율법 폐기주의에 빠졌다. 도르트 신조 채택 4백주년을 맞이하는 역사적 칼빈주의 교회는 하나님의 주권적 은총을 강조한 5대 교리를 계승하면서 극단적 칼빈주의의 하나님 주권에 편향된 예정된 자의 교만과 안일과 나태를 극복하여 인간의 순종과 책임을 부단히 강조하는 정신을 항상 깨우쳐야 한다. 온건한 칼빈주의(Sober Calvinism, 극단적 칼빈주의가 아닌 인간의 책임을 강조하는 겸허한 정통 칼빈주의)와 보수적 알미니안주의(Conservative Arminianism, 현장 복음 전도자 웨슬리가 보다 성경적으로 해석한 알미니안주의)는 상호 격려하는 대화함으로써 구원론에 있어서 하나님 주권과 인간의 책임의 균형잡힌 길을 가야할 것이다: “그러므로 나의 사랑하는 자들아 너희가 나 있을 때뿐 아니라 더욱 지금 나 없을 때에도 항상 복종하여 두렵고 떨림으로 너희 구원을 이루라(인간의 책임). 너희 안에서 행하시는 이는 하나님이시니 자기의 기쁘신 뜻을 위하여 너희에게 소원을 두고 행하게 하시나니(하나님의 주권)” (빌 2:12-13).

참고문헌

- Armenius, J. *The Works of James Arminius*. 3 vols. Grand Rapids.: Baker, 1999.
- Bangs, Carl. *Arminius: A Study in the Dutch Reformation*. 2nd. ed., Grand Rapids: Zondervan, 1985.
- Beeke, Joel R. *Living for God's Glory. An Introduction to Calvinism*, Reformation Trust. 2008; 신호섭 역, 『하나님의 영광을 위한 삶. 칼빈주의』. 지평서원, 2010.
- Conforti, Joseph. *Samuel Hopkins and The New Divinity Movement: Calvinism, the Congregational Ministry and Reform in the New England Between the Great Awakenings*. Grand Rapids: Eerdmans, 1981.
- Crow, Ear. *John Wesley's Conflict with Antinomianism in Relation to the Moravians and Calvinists*. Manchester: University of Manchester, 1964.
- Daniel, Curt. "Hyper Calvinism and John Gill." Ph. D. Dissertation, University of Edinburgh, 1983.
- Dankbaar, W. F. "Armenius, Jacob." *RGG*(1. Band) 3. Auflage, Tübingen: J. C. B. MOHR, 1963,
- Edwards, J. *The Works of Jonathan Edwards*. Vol.2. The Banner of Truth Trust, Reprinted 1995.
- Ferm, R. L. (ed.). *Readings in the History of Christian Thought*. New York: Holt. Rinehart and Winston, 1964)
- Gay, Peter. *The Rise of Modern Paganism*, vol. 1: The Enlightenment: An Interpretation, New York: Norton, 1966.
- Gonzales, Justo L. *A History of Christian Thought(III)*. Abingdon Press, 1975, 이형기. 차종순 역. 『기독교 사상사』 (III). 장로교출판사, 1989
- Haley, K. H. D. *The Dutch in the Seventeenth Century*. London: Harcourt Brace Jovanovich, 1972.
- Harrison, A. W. *The Beginnings of Arminianism*. 1926.
- Hofstadter, Richard. *America at 1750: A Social History*. New York: Vintages, 1973.
- Horton, Michael Scott. *Made in America: The Shaping of Modern American Evangelicalism*. Wipf & Stock Publishers, 1998, 김재영 옮김. 『미제 복음주의를 경계하라』. 나침반, 2001.
- Hulse, Erroll. *Who Saves, God or Me*, 2008, 김귀탁 역, 『칼빈주의 기초, 누가 구원하는가 하나님인가 나인가』. 부흥과 개혁사, 2012.
- Jackson, Thomas. ed., *The Works of Rev. John Wesley, VIII*. Albany: Sage Publication, 1996.
- Krahn, Cornelius. *Dutch Anabaptism*. Scottdale: Herald Press, 1981.
- Latourette, Kenneth Scott. *A History of Christianity. Reformation to the Present*. Revised Edition, Prince Press, 2003.
- Muller, Richard A. *God, Creation, and Providence in the Thought of Jacob Arminius: Sources and Directions of Scholastic Protestantism in the Era of Early Orthodoxy*. Grand Rapids: Baker, 1991.
- O'Neill, J. C. "Arminianism." *A New Dictionary of Christian Theology*. (ed.) by Alan Richardson, & John Bowden, (London: SCM Press, 2002), 42-43.
- Owen. J.. *Works of John Owen*, Vol.3.
- Pinnock, Clark & Others, *The Openness of God. A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God*. IVP, 1994.
- Platt, Frederi. "Armenianism." James Hastings(ed.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Vol.1, (Edinburgh: T.& T. Clark, 1981.
- Van Itterzon, G. P. *Franciscus Gomarus*. The Hague: M. Nihoff, 1930.
- 김영한, “예정교리에 대한 핏필드와 웨슬리의 논쟁,” 「신학지남」, 2013년 가을호, 제 316호, 308-367.
- , “열린 유신론의 신관에 대한 비판적 고찰,” 「신앙과 학문」, 제13권 제 2호, 기독교학문연구

회, 103-112.

김재성. 『개혁신학의 광맥』. 서울: 이레서원. 2001.

김홍만. “웨슬리가 본 칼빈주의.” 「한국개혁신학」 제32권. 2011.

한철하. 『21세기 인류의 살길』. 칼빈 아카데미, 2011.

제2부 학술대회 <주제:도르트신경 400주년의 역사적 의미와 한국교회>

【제1분과】 발표목차

시 간	장소: 본관 404호
11:10 - 12:00 (50)	좌 장: 강웅산 박사(총신대학교) 발 제: 유태화 박사(백석대학교) 「언약적 내러티브에 비추어 본 도르트레히트정경의 예정론」 논 평 I: 유창형 박사(갈빈대학교) 논 평 II: 이진락 박사(갈빈대학교)
12:00 - 13:00 (60)	점심식사
13:00 - 13:50 (50)	좌 장: 주도홍 박사(백석대학교) 발 제: 김지훈 박사(신반포중앙교회) 「프란치스쿠스 고마루스와 야코부스 아르미니우스의 예정론 논쟁: 1604년 레이든 대학에서의 논쟁을 중심으로」 논평 I: 조현진 박사(한국성서대학교) 논평 II: 양찬호 박사(웨스트민스터신학대학원대학교)
13:50 - 14:40 (50)	좌 장: 한상화 박사(아세아연합신학대학교) 발 제: 이상은 박사(서울장신대학교) 「칼바르트와 도르트신조」 논평 I: 김요섭 박사(총신대학교) 논평 II: 신종철 박사(아세아연합신학대학교)
14:40 - 15:20	휴식과 교제

언약적 내러티브에 비추어 본 도르트레히트정경의 예정론

유태화 박사

(백석대 신학대학원 조직신학)

1. 들어가는 글

하나님과 아담의 첫 언약이 체결될 당시에 회개나 구원이나 교회와 같은 것은 필요 없었을 것이지만, 종말론적인 차원은 고려되었을 것이다. 비록 인간이 하나님과의 관계에서 온전한 존재였다고 하더라도 그 언약관계를 축으로 인간의 삶은 종말론적으로 보다 더 풍성하고 견고하고 영원한 하나님과의 관계에 들어가고 그것에 수반되는 풍성한 삶의 내용을 구가하는 형식을 취했을 것이기 때문이다. 조금 풀어서 설명하자면 인간은 자신의 삶을 하나님과의 더욱 견고한 언약관계 안에서 문화명령에 기반하여 보다 더 풍성한 형태로 개발하고 누릴 수 있는 미래적 혹은 종말론적인 지향을 갖고 있었을 것이라는 말이다. 언약은 인간이 타락하기 전에조차 요구된 것이었다는 사실을 기억한다면 이렇게 말하는 것이 하등 문제될 것이 없을 뿐만 아니라 전통적인 개혁신학이 일반적으로 공유하는 입장이기도 하다.

또한 타락 이후에도 하나님께서는 타락이전에 당신이 하시고자 하던 일을 계속하는 핵심적인 수단으로서 언약을 계속해서 사용하실 수 있다는 논리적인 귀결이 뒤따르는 것이 이상하지 않다. 타락은 언약을 파괴하여 없애버린 것이 아니라, 하나의 언약을 두 개의 언약으로 전환시키는 데서 결정적인 역할을 수행한다. 환언하여, 행위언약으로 시작하여 행위언약과 은혜언약으로 분화되어 창조의 목적이 궁극적으로 종합되도록 하는 일에 결과적으로 볼 때 타락이 결정적인 역할을 수행하는 것인 셈이다. 이것이 의미하는 바는 인간의 타락이 결과적으로 하나님의 뜻을 무화시킬 수 없음을 보여준다는 것이다. 성경의 광범위한 부분에서 사실상 행위언약과 은혜언약을 시종일관 드러내고 있다는 데에는 의심의 여지가 없다.

그러나 성경의 많은 부분이 은혜언약으로 채워져 있다는 사실도 간과하기 힘들다. 은혜언약의 올바른 자리를 확인하기 위해서는 창조세계의 세 다른 상태를 고려하지 않으면 안 된다. 그것은 과거 타락이전의 상태, 현재의 타락한 상태, 그리고 미래의 완전한 상태, 이렇게 셋으로 구체화될 수 있다. 중요한 것은 은혜란 은혜가 소용되는 상황이 발생하지 않으면 아무런 의미가 없다는 사실이다. 은혜가 소용되는 상황으로서 타락한 인간, 타락한 자연이 전제되지 않으면, 창조 그 자체에 수반되는 자연신학(Natural Theology)만으로도 충분하기 때문이다.⁶²⁾ 이런 맥락에서 보면, 은혜언약이 성경의 많은 부분을 점유하고 있지만, 그러한 은혜가 요구되기 이전의 상황이 분명하게 존재했다는 사실이 확연하게 드러난다. 자연의 상태에서 하나님의 행동을 관찰하고 그 안에 기록된 하나님의 말씀을 읽어냄으로써 하나님과 조화로운 삶을 피할 수 있는 상태가 있었다는 것이 분명해지기 때문이다. 전통적인 언약신학의 빛에서 말한다면, 이것이 바로 행위언약의 상태인 것이다.

62) 하나님은 자신의 창조와 함께 자신을 알만한 것을 계시하였고, 또한 인간이 하나님의 형상으로 지어졌기 때문에 결과적으로 계시자와 계시 수납자 사이에 진정한 사귄 혹은 만남이 가능했다고 말할 수 있고, 이런 상태를 창조계시의 상태 혹은 자연신학의 상태라고 부를 수 있을 것이다. 이런 상황에서 창조세계 그 자체로부터 하나님을 알고 사랑하고 섬기는 인간의 삶이 시작될 수 있기 때문이다. 이와 관련해서는 이를 위하여, G. J. Spykman, *Reformational Theology*, 『개혁주의신학』, 류호준, 심재승 역 (서울: 기독교문서선교회, 2002), 110-124를 참고하라.

이 사실은 예정론 이해와 관련하여 매우 중요한 의미 상황을 설정한다고 말할 수 있다. 행위언약이 하나님의 선한 창조를 명확히 하고, 동시에 하나님이 악을 조장한 분이 아니라는 사실을 분명하게 할 수 있는 지점을 구성하도록 돕기 때문이다. 칼빈이 1539년 『기독교강요』 둘째 판에서 진술하였듯이, 하나님은 악에 대하여 직접적인 책임을 갖지 않되, 아담의 악한 행위가 하나님의 주권적인 경륜을 벗어나서 일어나지도 않았다는 사실을 말할 수 있는 기반이 바로 행위언약인 것이다. 이런 전제로부터 요한 칼빈에게서 아담의 범죄는 “타협의 여지없는 재앙”(unmitigated disaster)⁶³⁾으로 말해질 수 있다.

그러나 하나님의 주권성의 범주를 벗어나서 일어난 일이 아니었기에, 칼빈은 인간 타락의 문제를 구원론적이고 기독교론적인 핵심에서 관찰하는 일관성을 보여줄 수 있었다. 왜냐하면 인간의 타락이 하나님 자신의 주권을 벗어나지 않기 때문에 타락한 인간의 구원에 기독교론적으로 관여할 수 있었다고 보았기 때문이다. 여기서 한 가지 유념해야 하는 사실은 칼빈이 『기독교강요』 최종판에서 하나님의 섭리론과 예정론을 기존의 버전과는 조금 달리 진술했다는 사실이다. 칼빈은 예정론과 관련하여 세바스찬 카스텔리오(Sebastian Castellio, 1515-1563)와의 오랜 논쟁의 과정을 거치면서, 섭리론과 예정론을 다른 범주에서 다루는 것이 오해의 여지를 줄이고, 성경의 사상을 보다 더 설득적으로 드러낼 수 있다고 보았기 때문이다. 이런 동기로 그는 섭리론은 신론의 범주에서, 예정론은 기존과 마찬가지로 기독교론과 구원론의 범주에서 취급하려는 구별된 시도를 보여준 것이다.⁶⁴⁾ 섭리론이 구원론에서 취급되면, 하나님의 영원한 경륜이 상대화될 여지가 있다고 본 것이며, 또한 그것이 그리스도를 통해서 분명하게 나타나는 예정보다는 훨씬 “신비로운 동인”(primum mobile)을 갖고 있다고 보았기 때문이다.⁶⁵⁾

칼빈이 죽고 난 후부터 예정론을 신론의 범주 안에 두려는 움직임이 정통교회의 신학자들에 의해서 일어났다. 그 시기가 대략 1580년으로 잡힌다.⁶⁶⁾ 이러한 신학적 경향이 결정적으로 제안된 것은 테오도레 베자(Theodore Beza, 1519-1605)를 통해서였다. 베자의 신학적 입장은 네덜란드 개혁교회 내에서 상당한 논란에 직면하게 되었고, 앞으로 살피게 되겠지만 이러한 논란의 중심에 선 핵심인물은 야코부스 아르미니우스(Jacobus Arminius, 1560-1609)와 시몬 에피스코피우스(Simon Episcopus, 1583-1643)와 요하네스 아이텐보허르트(Johannes Uytenbogaert, 1557-1644)와 같은 이들이다. 이들은 베자의 타락전선택설적인 예정론에 대하여 매우 심각한 비판을 수행했으며, 그 결과물로서 항론과의 다섯 가지 항의 논제가 1610년에 성문화되고 수차례에 걸쳐서 논의되기에 이른다. 최종적으로 1618-19년 사이에 네덜란드 도르트레히트에서 개최된 총회에서 최종적인 논의를 거치게 되고, 최종적인 논박문이 제안되기에 이른다.

와이어(D. A. Weir)의 망설임⁶⁷⁾, 그리고 파울 야콥스(P. Jacobs)의 반대⁶⁸⁾에도 불구하고, 소위 도르트레히트정경이라고 일컬어지는 논박문에는 흥미롭게도 타락 전 선택설적인 예정론보다는 타락 후 선택설적인 예정론이 자리를 잡았다는 것이 나의 신학적인 판단이다. 도르트레히트총회에 참석한 교회의 대표들은 시기적으로 보면, 와이어가 지적했듯이 신론을 중심으로 한 예정론이 고개를 들고 벨직 신앙고백서

63) D. A. Weir, *The Origins of the Federal Theology in Sixteenth-Century Reformation Thought* (Oxford: Clarendon Press, 1990), 64.

64) J. Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, J. T. McNeil(ed.), (Philadelphia: The Westminster Press, 1961), III.23.6-9; D. A. Weir, *The Origins of the Federal Theology in Sixteenth-Century Reformation Thought*, 78.

65) D. A. Weir, *The Origins of the Federal Theology in Sixteenth-Century Reformation Thought*, 78-79. 이런 맥락에서, 신적인 작정, 곧 신의 섭리와 관련하여 하나님의 전지성과 전능성을 벗어날 수는 없고, 따라서 인간의 행위는 하나님의 선하신 의지 안에서 일어난 자유로운 인간의 자기 결정의 산물이며, 따라서 하나님은 당신의 주권적인 의지를 통하여 이 죄악된 행위를 정당하게 심판하시고, 한걸음 더 나아가서 그리스도 안에서 구원하시는데 이른다. 아우구스티누스의 말을 인용하는 것이다.

66) D. A. Weir, *The Origins of the Federal Theology in Sixteenth-Century Reformation Thought*, 64.

67) D. A. Weir, *The Origins of the Federal Theology in Sixteenth-Century Reformation Thought*, 20.

68) P. Jacobs, *Theologie reformierter Bekenntnisschriften in Grundzügen* (Neukirschen: Neukirschener Verlag, 1959), 18.

나 하이델베르크신앙교육서⁶⁹⁾에 반영되었던 때였고, 아르미니우스가 제안하고 아이텐보허르트가 구체화한 항의 논제가 네덜란드 개혁교회의 목사면 누구나 서명하였던 두 신앙고백서를 비판적으로 읽어내려고 했다는 역사적 배경에서 볼 때, 도르트레히트정경이 견지하는 타락 후 선택설적인 예정론의 입장은 의외의 결과물이라고도 말할 수 있다.

나의 판단으로는, 이러한 결과물이 나올 수 있었던 것은, 한편으로 논쟁상황 그 자체의 충격이 끼친 영향 때문일 것이고, 다른 한편으로는 총회에 참석한 인사들이 언약신학에 대한 성경신학적인 기반을 충분히 고려했기 때문이었을 것으로 판단할 수 있다. 이 논문에서 나는 도르트레히트정경의 예정론을 언약신학적 관점이 반영된 타락 후 선택설적인 풍취를 반영하고 있는 것으로 도르트레히트 정경의 본문을 통하여 읽어낼 것이며, 이를 위하여 역사적이고 신학적인 배경을 먼저 다루고, 다음으로 그 배경을 염두에 두면서 도르트레히트정경의 예정론의 핵심부를 그 특징을 따라서 진술하고, 마지막으로 간략하게나마 그것이 목회에 대하여 갖는 함의를 고찰하는 작업을 전개할 것이다.

2. 도르트레히트정경에 이르는 역사적, 신학적 과정

2.1. 아르미니안주의 발흥의 역사적, 신학적 배경

2.1.1. 역사적 배경

아주 기본적으로는 스페인으로부터 독립된 네덜란드의 신앙의 자유를 깊이 갈구했던 평신도 중심의 운동으로부터 형성된 개혁교회의 자유를 추구하는 정신(freedom-fighting-spirit)이 상당한 영향을 끼쳤다고 말할 수 있다. 게다가 당시 개혁교회는 정치적으로 한 정부 밑에서 교회의 일치를 피하는 구조 가운데 있었기 때문에, 아르미니안주의자들이 항론의 명제를 제안할 상대적인 자유를 누릴 수 있었고, 더불어 총회의 결정 사항에 대하여 저항하는 한 주요한 흐름을 형성할 수도 있었다.⁷⁰⁾ 이와 관련하여 아르미니안주의 진영을 형성하고 활동했던 아이텐보허르트(Johannes Uytenbogaert)와 에라스무스 계열의 영향력 있는 인문주의자인 호로티우스(Hugo Grotius, 1583-1645)와 스페인으로부터 독립하는 일에 중요한 역할을 한 정치인 올덴바르네펠트(Johannes van Oldenbarnevelt, 1547-1619)를 언급할 수 있는데, 이들은 모두 교회의 내정을 국가가 관여할 수 있는 형태의 교회론을 추구했다는 점에서 공통점을 갖는다⁷¹⁾고 말할 수 있다. 그리고 이런 분위기와 함께 아르미니안주의자들이 정통교회의 회에서 설교하고 교육할 여지를 만들 수 있었던 것이다. 이러한 움직임은 반대로 정통교회의 자유를 억압하는 것으로 작용할 수도 있을 것이다. 시민정부는 이러한 이유로 상호 극단적인 긴장을 유발하거나 혹은 분리에 이르는 것을 극단적으로 우려할 수밖에 없었으며, 따라서 적당한 선에서 서로의 합의를 도출하도록 중재하는 형식을 취하기 십상이었다.⁷²⁾ 이런 맥락에서 마침내 1610년 1월 14일에 항론과의 항의논제(*the Five Articles of the Remonstrance*)가 작성될 수 있었고,⁷³⁾ 한 해 뒤인 1611년에 페스티우스 홈미우스(Festius Hommius,

69) 하이델베르크신앙교육서의 입장과 관련해서는 우르시누스와 올레비아누가가 베자의 스콜라적인 신학방법론보다는 언약신학에 더 가까이 다가선 것으로 읽어내는 독일 학자의 경우, Jan Rohls, *Theologie reformierter Bekenntnisschriften Von Zürich bis Barmen* (Göttingen: VH&R, 1987), 28-29를 참고하라.

70) Y. De Yong, "The Rise of the Reformed Churches in the Netherlands," in Y. De Yong(ed.), *Crisis in the Reformed Church: Essays in commemoration of the great Synod of Dort, 1618-1619* (Grand Rapids: Reformed Fellowship, 1968), 1-21, 특히 16-17.

71) L. Praamsma, "The Background of the Arminian Controversy(1586-1618)", 31-32.

72) L. Praamsma, "The Background of the Arminian Controversy(1586-1618)", 32.

73) S. Kistemaker, "Leading Figures at the Synod of Dort," in Y. De Yong(ed.), *Crisis in the Reformed Church: Essays in commemoration of the great Synod of Dort, 1618-1619* (Grand Rapids: Reformed Fellowship, 1968), 47.

1576-1642)의 지도 아래 반향론(Contra-remonstrantie)이 작성되기에 이른다. 이로부터 7년 후에 총회가 소집되기에 이른 것이다.⁷⁴⁾

2.1.2. 신학적 배경

신학적으로 영향을 끼친 인물로는 인문주의자인 에라스무스(Desiderius Erasmus, 1466-1536)와 코른헤르트(Dirk Volkertszoon Coornhert, 1522-1590)를 지목할 수 있는데, 이들은 아르미니우스 이전의 아르미니안주의자로 불리는 까닭이다.⁷⁵⁾ 특별히 로마가톨릭교회의 일원으로 전체의 삶을 일관했던 코른헤르트는 베자의 타락 전 선택설적인 예정론을 진심으로 혐오하는 사람이었다. 당시에 코른헤르트가 예정론을 공격하는 것이 개혁신교회 전반에 상당한 긴장을 유발했고, 암스테르담교회의 당회는 암스테르담에서 목회하던 아르미니우스에게 코른헤르트의 주장을 논박하도록 하는 일종의 특별한 미션을 주었다.⁷⁶⁾ 이런 부탁과 함께 아르미니우스는 암스테르담에서 목회하면서 예정론을 자세하게 살피는 기회를 갖게 되었고, 마침내 로마서강해를 수행하는 과정에서 자신의 신학적 의중을 드러내게 되었다. 코른헤르트의 예정론으로 경도되지 않고 오히려 적극적으로 비판했으면 좋겠다는 당회의 제언에도 불구하고, 아르미니우스는 예정론에 대한 포괄적이고 깊은 연구와 함께 코른헤르트의 사상에 젖어들기 시작했던 것이다.⁷⁷⁾ 이런 분위기는 마침내 암스테르담에서 목회하던 동료목사 중 하나였던 플란키우스(Petrus Plancius, 1552-1622)가 아르미니우스가 로마서강해를 통하여 소키니우스주의를 소개하고 있다고 공식적인 문제를 제기하는 상황으로 내달리기에 이른다.⁷⁸⁾

후기로 접어들어 아르미니우스가 레이든대학교 신학부의 교수로 채용되었을 때에는 동일학부에서 함께 교수로 활동했던 프란키스쿠스 호마루스(Franciscus Gomarus, 1563-1641)로부터 정통에서 떠난 신학을 전개한다는 강력한 비판을 받게 된다. 그러나 아르미니우스는 항론과의 태동과 직접적으로 연결되지 않은 채 사망하게 되었고, 특별히 레이든대학교 신학부에서 아르미니우스의 자리를 승계했을 뿐만 아니라 아르미니우스의 신학을 상속하고 심화시킨 콘라트 포르스티우스(Conrad Vorstius, 1569-1622)를 통하여 소키니우스의 사상이 네덜란드 개혁신교회 안으로 더욱 깊숙하게 그리고 광범위하게 스며들었다. 이에 대하여 도르트레히트총회 당시에 중요한 역할을 수행했던 씨브란두스 루베르투스(Sibrandus Lubbertus, 1555-1625)가 적극적인 반론을 제기함으로써 “항론파”와 “소키니안주의”는 동의어로 여겨지는 상황에 이르게 되었다.⁷⁹⁾ 이런 면에서 보면 아르미니우스주의는 에라스무스주의나 반세기 앞선 인물인 소키니우스주의의 사고방식과 매우 닮아 있다고 말할 수 있을 것이다. 전반적인 면에서 하나님의 뜻과 양립할 수 있을 정도로 인간의 자유의지에 본질적인 지위를 제위하고, 또한 성경에 대한 인문주의적인 해석을 관용하는 정신을 존중하는 신학을 추구한다고 말할 수 있기 때문이다.

2.2. 야코부스 아르미니우스와 항론파의 신학적 특징

야코부스 아르미니우스(Jacobus Arminius, 1560-1609)는 베자의 제자이자 절친이기도 하였는데, 언짢혔듯이 네덜란드로 돌아와서 특별히 로마서주해와 관련하여 기존의 개혁신교회와 비교할 때 새로운 주장을 제기하기 시작했다.⁸⁰⁾ 특별히 로마서 7장의 고뇌하는 바울은 비중생의 상태에서 겪었던 자신의 과거적

74) W. D. Jonker, *Bevrynde Waarheid*, 『자유에로 초대하는 진리』, 유태화 역, (서울: 도서출판대서, 2008), 202.

75) L. Praamsma, “The Background of the Arminian Controversy(1586-1618)”, 23.

76) F. H. Klooster, “The Doctrinal Deliverances of Dort,” in Y. De Yong(ed.), *Crisis in the Reformed Church: Essays in commemoration of the great Synod of Dort, 1618-1619* (Grand Rapids: Reformed Fellowship, 1968), 53.

77) L. Praamsma, “The Background of the Arminian Controversy(1586-1618)”, 24.

78) L. Praamsma, “The Background of the Arminian Controversy(1586-1618)”, 27.

79) S. Kistemaker, “Leading Figures at the Synod of Dort,” 46.

80) C. Bangs, *Arminius. A Study on the Dutch Reformation* (Grand Rapids: Asbury/Zondervan, 1985); G. J.

삶을 회상하는 장면이고, 따라서 이 고뇌의 상태는 중생한 그리스도인의 상태가 아니라고 주장하였으며, 8-11장에 걸친 내용을 언급하면서는 인간의 자유를 매우 강조하는 형태를 드러내 보여주었다.⁸¹⁾ 이러한 인식의 세계를 확인한 동료인 플란키우스는 아르미니우스가 소시니안적인 견해를 공유하는 것으로 인식하였고, 공식적으로 문제를 제기하였다.⁸²⁾ 이러한 이해의 연장선상에서 인간의 자유의지를 배제하고 하나님의 일방적인 구원으로의 선택을 강조하는 벨직 신앙고백서 16항에 대하여도 의혹의 눈길을 보내는 모습을 보이기도 하였다.⁸³⁾ 이러한 그의 신학적 경향은 그의 사후에 자신을 레이든대학교 신학부 교수로 추천했을 뿐만 아니라 아르미니우스의 신학을 따르는 40명의 목회자들을 회집하여 향론파(the Remonstrants)를 결성하고,⁸⁴⁾ 다섯 가지 항의논제를 작성하도록 역할 한 아이텐보허르트(Uyttenbogaert)에 의해서 집요하게 제안되기에 이른다.⁸⁵⁾ 1610년에 작성된 다섯 가지 항의논제에는 46명의 목회자들이 서명했다.⁸⁶⁾ 이들은 교회로부터 신앙고백서의 표준적 준칙 안에서 신학 작업을 하고 설교와 목회를 할 것을 권고 받을 때마다 “성경의 권위”와 “개인의 양심의 자유”를 거론하면서 그 부담을 벗어나고 싶어 했다.⁸⁷⁾

보다 더 상세하게 논점을 찾아간다면, 아르미니우스와 그의 추종자들이 기존의 개혁교회의 신조에 대하여 노골적인 반감을 드러낸 주제는 예정론이었다. 특별히 아르미니우스(향론파)는 스위스 제네바대학교의 스승이자 동료였던 베자와 레이든대학교 신학부의 동료였던 프란키스쿠스 호마루스(Franciscus Gomarus, 1563-1641)의 “타락 전 선택론”(the supra-lapsarian position)⁸⁸⁾에 대하여 집중적인 관심을 드러내면서 비판의 수위를 끌어올렸다. 아르미니우스가 타락 전 선택설을 비판하는 과정에서 화란에서 비교적 편만했던 “타락 후 선택론”적인 입장(the infra-lapsarian position)을 활용하는 몸짓을 보여주긴 했으나, 엄밀한 의미에서 볼 때 두 입장 모두로부터 떠나는 지경에 이르고 말았다. 왜냐하면, 두 입장 모두는 하나님의 절대주권을 강조하기에 하나님의 주권적 결정을 선행하는 인간의 자유로운 결정을 언급할 수 없다는 데에서는 근본적으로 일치하기 때문이다.⁸⁹⁾

3. 도르트레히트정경에 반영된 예정론의 특징

3.1. 언약의 중심성

비록 아르미니우스와의 초기논쟁에서 중요한 역할을 수행했던, 뿐만 아니라 도르트레히트총회 당시에도 중요한 질문을 마다하지 않았던 호마루스가 타락 전 선택설을 견지한 인물임에도 불구하고, 그 총회에 참여했던 모든 신학자나 교회의 지도자들이 천편일률적으로 동일한 입장을 대변한 것은 아니었다. 헬라어와 히브리어 및 라틴어에 정통했던 연고로 신구약신학을 강의했던 루베르투스 아주 분명하게 타락

Hoenderdaal, “The Debate about Arminianism outside the Netherlands,” in *Leiden University in the 17th Century*(eds., Th. H. Lunsingh Scheurleer and G. H. Posthumus Meyes), (Leiden: Brill, 1975)와 같은 책에서 그의 사상을 엿볼 수 있다.

81) L. Praamsma, “The Background of the Arminian Controversy(1586-1618)”, 27.

82) F. H. Klooster, “The Doctrinal Deliverances of Dort,” 53.

83) W. D. Jonker, *Bevrynde Waarheid*, 207.

84) S. Kistemaker, “Leading Figures at the Synod of Dort,” 47.

85) L. Praamsma, “The Background of the Arminian Controversy(1586-1618)”, 28.

86) F. H. Klooster, “The Doctrinal Deliverances of Dort,” 54.

87) L. Praamsma, “The Background of the Arminian Controversy(1586-1618)”, 28.

88) S. Kistemaker, “Leading Figures at the Synod of Dort,” 44. 호마루스는 레이든대학교에서나 쇼무르의 신학교에서나 흐로닝엔대학교에서나 시종일관 “타락전선택론”을 고수한 것으로 시몬 키스터마커는 평가한다.

89) K. Dijk, *De strijd over Infra- en Supralapsarisme in de Gereformeerde Kerken van Nederland* (Kampen: Kok, 1912), 91-97.

후 선택설적인 입장을 견지하였고, 그런 의중을 총회에서 반영하였다.⁹⁰⁾ 이런 사실을 다른 말로 표현하자면, 언약론적인 입장에서 예정론을 읽었다는 사실을 의미한다.

예정론과 관련하여 언약을 언급하는 것은 언뜻 보면 서로 연관성이 없는 듯 여겨질 수 있으나, 실은 굉장히 긴밀한 상호연관성을 갖고 있음을 발견하게 된다. 특별히 도르트레히트정경이 예정론을 언급하는 초두인 제1장부터 언약사상이 전제되어 있음을 발견하기 때문이다. “모든 사람은 아담 안에서 범죄하여 저주와 영원한 죽음의 형벌을 받아 마땅하다. 그러므로 그들을 죄와 저주 가운데 내버려두시고 그들의 죄로 인해 심판하신다 할지라도 하나님께서는 불의를 행하시는 것은 아니다.”⁹¹⁾ 이 문장에서 주목하게 되는 것은 “범죄”, “저주”, “영원한 죽음의 형벌”과 같은 단어이다. 이런 단어가 성립하기 위해서는 “행위언약”을 고려하지 않을 수 없다.

하나님의 선한 창조세계 안에 하나님의 형상을 따라 지어진 인간이 있어, 그가 성령의 주관적 계시를 좇아서 하나님의 창조에 반영된 계시를 파악하고, 하나님과의 언약적 관계에 들어갔다는 사실에서만, “범죄”, “저주”, “영원한 죽음의 형벌”과 같은 말이 성립할 수 있기 때문이다. 바로 이러한 언약관계의 기저로부터 하나님의 구원의 의지가 발현된다고 보는 것이 도르트레히트정경의 예정론 진술의 기본적인 구조이다. 언약의 파트너로서 인간을 존중하기 까닭에, 그리고 인간의 인격적인 성숙을 존중하기 까닭에 자발적인 순종을 요구하신 것이다. 언약에 대한 자발적인 순종을 조건으로 영생과 영원한 사망을 상벌로 제안할 수 있기 때문이다. 이런 문맥에서 행위언약이 전제되어 있음을 보게 된다.

이 차원이 강조되면, 죄로 인한 영원한 사망의 형벌을 받는 것은 인간의 몫이 된다. 따라서 하나님은 인간의 적극적인 선택으로서 영원한 형벌에 대하여 적극적인 책임을 지지 않는다. 환언하여 “그러므로 그들을 죄와 저주 가운데 내버려두시고 그들의 죄로 인해 심판하신다”⁹²⁾로 진술할 수 있는 것이다. 이러한 진술에서 도르트레히트정경은 “유기”(Reprobation)라는 것이 하나님께서 세우시는 영원한 작정에서 제외되지는 않지만, 하나님께서 적극적으로 관여한 결과임을 강조하지는 않았음을 견지한다는 사실을 읽어낼 수 있다. 제15장에서는 더욱 뚜렷한 내용의 진술이 주어지는데, 그 내용은 다음과 같다.

“그것은 하나님께서 자신의 의로우심을 나타내시기 위해 그들이 스스로 잘못해서 빠진 비참한 상황 속에 그들을 그대로 두시고, 구원에 이르는 믿음과 회심의 은혜를 허락하지 않으신다는 것이다. 그리고 마지막으로 하나님께서 자기들 나름대로의 길을 가게 되어 하나님의 의로운 심판을 받게 된 그들이 불신앙 때문만이 아니라 그들이 범한 다른 모든 죄로 인해 정죄하여 영원히 심판하기로 하셨다는 것이다. 이것이 유기에 대한 하나님의 작정인데, 이는 하나님께서 결코 죄의 원인이 아니시고, 오히려 무섭고 흠 없으신 의로운 재판관이시며 죄에 대해 보응하시는 분이심을 말해 준다.”⁹³⁾

확인하듯이, 유기의 직접적인 책임은 인간의 범죄행위에서 기인하기 때문에 하나님께서 인간의 범죄에 대하여 행위언약의 조건에 상응하는 형벌로서 공의로운 심판을 행하실 뿐, 적극적으로 유기하지는 않는다는 것이다. 달리 말하여 도르트레히트정경은 인간의 죄에 대한 책임을 적극적으로 하나님께 연관시키지 않고, 언약적 관점에서 인간에게 돌리는 것을 볼 수 있다.

90) S. Kistemaker, “Leading Figures at the Synod of Dort,” 46.

91) 김학모 편역, 『개혁신의신앙고백』 (서울: 부흥과개혁사, 2015), 268-269. 이하 도르트레히트정경 본문 인용은 특별한 예외가 없는 한 이 책에서 취할 것이다.

92) 김학모 편역, 『개혁신의신앙고백』, 269.

93) 김학모 편역, 『개혁신의신앙고백』, 278.

반면에 구원에로의 선택은 너무나 분명하게 선제적이다. 인간의 범죄로 인한 형벌과 심판 가운데서 하나님의 적극적인 사랑의 계시가 주어지고, 독생자 그리스도 예수 안에서 영원한 정죄와 사망에 이른 죄인을 구원하시는 하나님의 일이 선제적으로 시작되기 때문이다. 하나님께서 친히 그리스도 예수 안에서 행하신 구원의 신비를 죄인에게 알려주시고 믿게 하시는 것을 내용으로 하여 죄인을 적극적으로 구원하는 일이 제2-13조항의 진술에서 너무나 뚜렷하게 읽혀지기 때문이다. 선택을 언급하는 제7장의 내용이 그 핵심을 이룬다.

“하나님께서서는 이 세상을 만드시기 전에 하나님의 자유롭고 선하시며 그 기뻐하시는 뜻에 따라서, 자기 잘못 때문에 타락해 원래의 흠 없는 상태에서 죄와 멸망에 빠진 모든 인류 가운데 특정한 수의 사람들을 순전히 은혜로 택하여 그리스도로 말미암아 구원하기로 하셨다. 그렇다고 선택받은 사람들이 그렇지 않은 사람들보다 더 낫다든지, 혹은 그들에게 그럴만한 무슨 자격이 있었던 것도 아니다. 그들은 다른 사람들과 똑같이 비참한 처지에 놓여 있었다. 하나님께서는 그 일을 그리스도 안에서 행하셨는데, 이는 하나님께서 영원부터 그리스도를 중보자요, 선택된 모든 사람들의 머리요, 그들의 구원의 기초로 정하셨기 때문이다.” 94)

환언하여 유기에 대한 하나님의 태도와는 대조적으로 죄인을 그리스도 안에서 구원하여 영원한 생명으로 이끌어내는 하나님의 행동은 매우 적극적으로 묘사되어진다. 유기에 있어서는 소극적이지만 선택에 있어서는 적극적인 하나님의 모습이 읽히는데, 이러한 방식의 진술이 가능한 것은 행위언약을 기반으로 예정론을 진술하고 있기 때문인 것이다.

3.2. 타락전예정인가, 타락후예정인가

그렇다면, 도르트레히트정경은 타락전예정설을 견지하는 것인가, 아니면 타락 후 예정설을 견지하는 것일까? 여기서 한 가지 조심해야 할 것은 타락전이나 타락 후 라는 표현을 하나님의 작정과 관련하여 사용할 때, 이것이 시간 안에서의 일이 아니라 영원에서의 일이라는 사실을 잊지 말아야 한다는 사실이다.⁹⁵⁾ 환언하여 타락전이나 타락 후 나 모두 영원한 하나님의 작정에 관한 언급을 담는 표현임이 분명하다. 그럼에도 불구하고 이 신학적 용어와 함께 풀어가야 할 중요한 신학적 차원이 존재한다는 사실을 상쇄할 수는 없다. 그것은 타락을 고려한 영원한 작정인지, 타락에 무관한 영원한 작정인지를 살피는 과제인 것이다.⁹⁶⁾ 이것은 바로 앞 단락에서 언급했던 언약의 사실성과 깊은 관계가 있다.

하나님께서 인간을 창조하실 때와 그렇게 창조된 인간이 타락했을 때와 인간의 본성과 그 본성에 수반되는 의지의 작용에는 도르트레히트정경 셋째와 넷째 교리를 진술하는 제1장에서 분명하게 보여주듯이 상당한 차이가 존재한다. 타락하기 이전의 인간은 건강한 자유의지를 갖고 있는 반면에, 타락한 이후의 인간은 죄에 종속된 자유의지를 갖게 된다. 타락하기 이전 행위언약하의 인간은 건강한 자유의지를 갖고 있었기에 선악간의 자기결정에 있어서, 책임을 떠맡아야만 한다. 선하게 창조된 인간이 악을 선택할 때에는 그 선택에 수반되는 자유의지의 성격을 반영하는 것이며, 따라서 악을 선택하는 것은 적극적인 반항의 요소를 담을 수밖에 없다. 하나님의 선한 창조와 적극적으로 선한 인간이라는 측면에서 보면, 환언하여 이런 차원을 깊이 고려하게 되면, 하나님의 영원한 작정 내의 선택과 유기의 예정은 타락후의 지평으로 자연스럽게 이끌어낼 수밖에 없다. 영원한 작정이되, 인간의 적극적인 타락을 고려한 작정이라는 것이다.

94) 김학모 편역, 『개혁신앙의신앙고백』, 272.

95) D. A. Weir, *The Origins of the Federal Theology in Sixteenth-Century Reformation Thought*, 19.

96) W. D. Jonker, *Uit vrye guns alleen* (Pretoria: N. G. Kerk-boekhandel, 1988), 52-60.

이렇게 말할 수 있는 것은, 다음과 같은 신앙고백서의 내용에서 증명된다. 도르트레히트정경의 첫째 교리인 하나님의 선택과 유기를 다루는 제6조항이 이 사실을 잘 보여주는데, 그 내용은 다음과 같다. “어떤 사람들은 이 세상에 사는 동안 하나님으로부터 믿음을 선물로 받고, 어떤 사람은 그렇지 않은데, 이것은 하나님의 영원하신 작정이 그렇기 때문이다. 하나님께서는 자신이 하는 모든 일을 영원부터 아신다. 이 작정에 따라서 하나님께서는 택하신 자들의 마음이 아무리 완악하더라도 은혜 가운데 그 마음을 부드럽게 하여 그들이 믿음에 이르게 하신다. 그러나 택하지 않은 사람들은 하나님의 의로우신 심판을 따라 사악하고 완악한 마음을 그대로 내버려두신다.”

이 진술에서도 하나님은 적극적인 선택과 소극적인 유기를 행하시는 분으로 언급되고 있음을 보게 된다. 하나님께서는 자유의지를 향유하던 인간에게는 공의로운 책임을 물으시지만, 타락하여 본성의 부패와 함께 자유의지를 상실하여 맹목에 빠진 채 죄에 굴종하는 사람들에게 은혜를 베푸실 때는 그리스도 예수를 믿는 믿음의 선물을 적극적으로 제공하신다는 것이다. 유기에 대하여는 인간의 책임을 적극적으로 고려하되, 선택에 있어서는 하나님께서 적극적으로 은혜 가운데 다가서시는 이것이 바로 타락 후 선택설이 지니는 전형적인 양상이다. 타락이라는 구체적인 상황에서 선택이 실행되기 때문이다. 선택과 유기가 타락 전 선택설에서는 정확히 대칭을 이루는 반면에, 타락 후 선택설에서는 비대칭을 구성한다. 선택이나 유기나 모두 하나님의 영원한 작정에 포함되되, 행위언약의 기반에서 볼 때 죄에 대한 인간의 책임과 그 책임을 면제하고 구원으로 이끌어내시는 하나님의 행위에는 소극성과 적극성이라는 비대칭적인 요소가 반영된다는 것이다. 이 사실을 승인하지 않으면 호라프란트(C. Graafland)가 망설임에도 불구하고 끝내 오해했듯이 이중예정론⁹⁷⁾이라는 함정에 빠지게 된다. 이중예정론은 선택과 유기에 있어서 하나님의 주권적 선택의 직접적인 영향력을 공히 강하게 반영하기 때문이다.

3.3. 하나님의 주권과 인간의 책임

언약의 중심성을 고려하고 또한 타락 후 선택설적인 입장을 택하게 되면, 이로부터 비롯되는 최고의 강조점은 하나님의 주권과 인간의 책임을 성경의 안내를 따라 성실하게 언급할 수 있는 길을 발견할 수 있다. 도르트레히트총회에서 집중적으로 논의했던 것이 보허르만(J. Bogerman)을 중심으로 한 칼빈주의자들은 하나님의 주권을 강조하고, 에피스코피우스(S. Episcopius)를 중심으로 한 항론파들은 인간의 자유의지를 강조했다는 사실에서 성립한다고 단순하게 나누는 것은 문제의 본질을 간과하는 경우에 해당한다. 도르트레히트정경에서 발견하듯이 총회는 하나님의 주권과 인간의 책임 둘 다를 강조했다고 보아야 한다. 이런 점에서 두 진영 모두는 자신의 이해의 범주 안에서 각각 이 두 차원의 조화를 어떻게 꾀할 것인가를 놓고 씨름했다고 보는 것이 더 옳다는 클루스터(F. H. Klooster)의 지적은 평가할 만하다.⁹⁸⁾

이 문제를 풀어나가는 지름길은 도르트레히트정경의 다섯 가지 논제가 서로 어떤 연관성을 맺고 있는가를 살피고, 동시에 항론파의 다섯 항의 논제가 서로 어떻게 조화를 이루는가를 확인하는 것이다. 도르트레히트정경이 다섯 가지 논제의 상호관련성을 풀어나가는 핵심 가치는 무엇인 먼저 결정할 필요가 있다. 나는 다섯 조항을 직접적으로 견인하는 핵심 가치는 예정론이라고 생각한다. 이와 관련하여 나는 클루스터와 이해를 같이한다.⁹⁹⁾ 그러나 나는 이에서 한 걸을 더 들어가서 “언약”에 기반한 예정론을 파악해야만 도르트레히트정경의 예정론을 바르게 읽어낼 수 있다고 생각한다. 하나님의 주권과 인간의 책임을 성경적인 안내를 따라서 읽어갈 수 있는 핵심적인 지점이 바로 언약신학이기 때문이다.

97) C. Graafland, *Gereformeerden op zoek naar God* (Kampen: Kok, 1990), 209-215.

98) F. H. Klooster, “The Doctrinal Deliverances of Dort,” 52.

99) F. H. Klooster, “The Doctrinal Deliverances of Dort,” 59.

선택과 유기를 다루는 첫째 교리 가운데 특별히 유기를 다루는 제15장에서, 도르트레히트정경은 “그들이 스스로 잘못해서 빠진 비참한 상황 속에 그들을 그대로 두시고”¹⁰⁰⁾라는 표현에서 행위언약의 차원을 뚜렷하게 읽어낼 수 있다. 인간을 창조하되 하나님의 형상으로 창조하였기에 인간은 하나님과의 행위언약에 자발적으로 참여하였으나, 스스로 행위언약의 조건을 벗어나는 잘못을 범함으로써 행위언약의 저주 아래 갇힌 것이다. 이것을 부연 설명하는 것이 바로 계속해서 이어지는 “이는 하나님께서 결코 죄의 원인이 아니시고”라는 진술이다.¹⁰¹⁾ 하나님의 선택 혹은 유기는 인간의 죄를 적극적으로 고려하고서야 언급될 수 있는 것임을 분명히 하는 것이다. 바로 이런 전제에서 “오히려 무섭고 흠 없으신 의로운 재판관이시며 죄에 대해 보응하시는 분이심을 말해 준다.”라는 진술이 뒤따를 수 있는 것이다.¹⁰²⁾

이러한 언약적인 기반에서 볼 때, 범죄 하기 이전의 인간은 자유의지를 가진 존재였고, 그것을 실행할 수 있는 책임적 존재였음이 분명하다. 도르트레히트정경은 예정론을 말할 때 결코 하나님의 무시간적인 작정이 원인이 되어 기계적인 추후과정으로서 인간의 필연적인 죄로 귀결된다는 식의 논리구조를 생각하지 않았다. 오히려 창세기에서 발견할 수 있는 행위언약이라는 내러티브를 바탕으로 하여 하나님의 영원한 작정을 구성했음을 보게 된다. 달리 말하여 타락 후 선택설적인 이해의 바탕 위에서 인간의 진정한 자유와 책임, 그리고 하나님의 영원한 구원과 범죄에 대한 책임을 분명하게 견지하는 유기에의 주권을 설명하고자 했던 것이다. 이런 면에서 보면 도르트레히트정경은 하나님의 주권도 희생시키지 않으면서, 인간의 책임도 배제하지 않는 방식으로, 환언하여 인과율의 범주를 벗어나는 방식으로 예정론을 기술하고 있는 것이다.¹⁰³⁾

3.4. 예정론과 기독교의 관계

행위언약에 대한 분명한 전제로부터 예정론을 전개하기 때문에, 기독교를 설명할 때도 중보자의 지위가 행위언약과 은혜언약의 긴장 속에 견지되어 있음을 확인하게 된다. 이런 내용은 둘째 교리와 관련한 잘못된 주장을 반박하는 내용 가운데서 더욱 적극적으로 드러나는데, 제2절에서 보듯이 항론파는 행위언약과 은혜언약의 긴장을 깨는¹⁰⁴⁾ 반면에, 도르트레히트정경은 아주 분명하게 이러한 입장을 반박하면서 은혜언약의 최종성을 강하게 변증¹⁰⁵⁾하며, 화목제물이신 그리스도의 희생의 공의적인 차원을 제4절에서 강조함으로써 행위언약을 전제¹⁰⁶⁾하고, 그리스도의 죽음을 행위언약을 따라서 공의로운 심판을 받은 것으로 강조한다. 환언하여 도르트레히트정경은 그리스도를 하나님과의 관계에서는 첫 아담을 대체하는 마지막 아담으로서 행위언약의 당사자이며, 죄인과의 관계에서는 은혜언약의 머리로서 세워진 존재로 파악하고 있다는 것이다.

이런 차원을 조금 더 친절하게 설명하는 일이 필요할 것이다. 도르트레히트정경은 둘째 교리 제2장에서 진술되었듯이¹⁰⁷⁾ 행위언약 하에서 첫 아담이 범한 죄와 그 죄에 따른 사망이 인간에게 미쳤음을 분명하게 인식하고 있으며, 그리스도 예수는 바로 이러한 인간의 죄를 속량하는 분으로 이 세상에 참 사람으로 오신 것으로 인식하고 있다. 이런 의미에서 보면 그리스도 예수는 첫 아담을 대체하는 종말론적인 인간으로서 행위언약의 당사자인 것이다. 행위언약의 당사자로서 그리스도 예수는 제3장에서 진술되었듯이

100) 김학모 편역, 『개혁신앙신앙고백』, 278.

101) 김학모 편역, 『개혁신앙신앙고백』, 278.

102) 김학모 편역, 『개혁신앙신앙고백』, 278.

103) W. D. Jonker, *Bevrynde Waarheid*, 229-230.

104) 김학모 편역, 『개혁신앙신앙고백』, 295.

105) 김학모 편역, 『개혁신앙신앙고백』, 296.

106) 김학모 편역, 『개혁신앙신앙고백』, 297.

107) 김학모 편역, 『개혁신앙신앙고백』, 290-291.

유일하고 완전하며 무한하고 최종적인 속량을 이룬 것이다.¹⁰⁸⁾ 그러하기에 동시에 그리스도 예수는 그리스도 안에서 선택된 자에게는 은혜언약의 중보의 직무를 수행하시는 것이다. 이 사실이 도르트레히트정경 둘째 교리의 잘못된 부분을 논박하는 제2절에 “이와 같이 예수는 더 좋은 언약의 보증이 되셨느니라”는 성경 말씀의 인용과 함께 반영된 것이다.¹⁰⁹⁾

그런데 그리스도 안에서의 선택은 둘째 교리 제7장에서 진술되었듯이 한편으로는 “‘영원부터’ 그리스도 안에서 그들에게 베풀어 주신 것”¹¹⁰⁾이며, 제9장에서 진술되었듯이 다른 한편으로는 “택하신 자들을 영원히 사랑하시기 때문에 세우신 하나님의 이 계획은 ‘창세부터’ 지금까지 강력하게 이루어져 왔으며 앞으로도 그럴 것”¹¹¹⁾이라는, 두 차원의 긴장을 갖고 있다는 사실을 잘 기억할 필요가 있다. 다시 말하자면, 그리스도 안에서의 선택이 한편으로는 영원제로, 다른 한편으로는 시간제로 연결되는 긴장이 있다는 것이다. 여기에서도 예정론이 기독교론에서 전개되어질 때에 타락 후 선택설적이고 언약신학적인 전망을 간과하지 않는다는 사실을 다시 확인하게 된다. 어떤 의미에서는 “창세전에, 그러나 그리스도 안에서”라는 긴장이 도르트레히트정경의 예정론이 갖는 성경신학적 혹은 언약신학적 긴장을 잘 표현하지 않을까 싶은 것이다. 환언하여 도르트레히트정경은 예정론을 타락 전 선택설적인 입장에서 다루지 않고, 타락 후 선택설적인 입장에서 다룸으로써¹¹²⁾ 신적작정의 인과율 구조로 빠져들어 가지 않고, 오히려 언약신학적 차원을 잘 보존하고 있다는 것이다.

3.5. 선험적인 지식인가, 송영론적인 지식인가?

예정은 논리적인 측면에서 보면 선험적인 성격을 갖는다. 타락전이든 타락후든 간에 하나님의 영원한 작정을 따르는 일이기 때문이다. 다른 말로 예정은 하나님께만 선험적으로 온전히 알려진 지식이라고도 할 수 있다. 피조물인 인간에게 예정은 여전히 신비로운 일이며 알려지지 않은 일이고, 다만 경험적인 지식이다. 하나님의 영원한 예정은 그리스도 예수의 십자가와 부활의 복음이 죄인에게 선포되어질 때 성령의 내적인 소명을 통해서만 인간에게 알려지는 그런 성격의 사건이다. 이런 이해의 차원을 도르트레히트정경도 분명하게 견지하고 있다. 첫째 교리인 하나님의 선택과 유기의 개념을 노정하는 논리적인 흐름인 창조와 타락(제1장), 구속(제2, 3장), 적용(제4장), 하나님의 영원한 작정(제6장)의 순차적 진행에서 명확하게 반영되었고, 이것이 다시 셋째와 넷째 교리인 인간의 타락과 회심, 그리고 그 과정에서 상세하게 설명되는 구조를 취하기 때문이다. 영원한 하나님의 작정에 따른 선택 혹은 예정과 성령의 거듭나게 하시는 내적인 부르심의 상관관계는 그리스도 예수의 십자가와 부활의 복음의 외적인 제시에 기반한 성령의 내적인 역사와 회심을 설명하는 제11장에서 조심스럽게 반영되어 있다.

“더욱이 하나님께서 이렇게 기뻐하시며 그들을 택하시고 참된 회개를 하게 하실 때, 하나님께서는 외적으로 그들에게 복음이 선포되게 하시고 이로써 그들의 지성이 성령의 능력으로 밝아지게 하신다. 이것은 그들이 성령에 속한 일들을 옳게 이해하고 분명할 수 있게 하시 위한 것이다. 뿐만 아니라 하나님께서는 - 거듭나게 하시는 동일한 성령을 통해서 - 사람의 가장 깊은 곳으로 효과적으로 파고들이 가셔서 닫힌 마음을 여시고, 굳은 마음을 부드럽게 하시며, 할례 받지 않은 마음에 할례를 행하신다. 하나님께서는 사람의 의지를 새롭게 하셔서 죽은 의지가 살아나게 하시고, 악한 사람을 선하게 하시며, 반항적인 사람에게 소원을 주시고, 고집스러운 사람을 순종하게 하신다. 하나님께서는 의지를 활성화시키시고 강하게

108) 김학모 편역, 『개혁신주의신앙고백』, 291.

109) 김학모 편역, 『개혁신주의신앙고백』, 296.

110) 김학모 편역, 『개혁신주의신앙고백』, 292.

111) 김학모 편역, 『개혁신주의신앙고백』, 294.

112) L. Berkhof, *Systematic Theology* (London: The Banner of Truth Trust, 1971), 123.

하셔서 좋은 나무와 같이 선행의 열매를 맺을 수 있게 하신다.” 113)

하나님의 영원한 작정에 수반되는 예정은 그리스도 예수의 십자가와 부활의 의미를 죄인에게 알리는 성령의 사역을 통해서만 인간에게 속한 확실한 지식이 된다는 사실의 핵심적인 차원이 잘 드러난 부분이라고 생각된다. 이것을 조금 더 친절하게 요약하여 정리하는 부분이 제13장인데, “성도들은 성령에 의한 이 일이 어떻게 일어났는지 이 세상에서는 완전히 이해할 수 없다. 그러나 그들은 하나님의 이 은혜로 말미암아 마음으로 구주를 믿고 사랑하게 되었다는 것을 알게 되고 경험하면서, 이에 만족하고 안식한다.” 114)라는 말로 경험적인 차원이 잘 표현되었다.

바로 이 지점에서 또한 예정론의 송영론적인 차원이 잘 드러나는데, 이 핵심적인 차원은 다섯 번째 교리인 성도의 견인을 통하여 구체적으로 진술되어진다. 제1장에 진술되었듯이, 성령의 역사와 함께 십자가에 못 박혀 죽고 부활하신 그리스도와의 연합에 참여한 것은 우리가 아직 연약하고 죄인 되고 하나님과 원수 되었을 때였다는 사실을 인식하면서 하나님의 은혜에 감사하는 삶의 태도를 가진 그리스도인은 자신이 여전히 죄에서 자유롭지 않다는 사실을 직면하게 된다.¹¹⁵⁾ 그리스도인은 경험적으로 자신이 성령의 역사로 하나님의 자녀 되었음을 인식한다. 하지만 동시에 제2장에서 언급하듯이 사탄의 유혹이 상당하여서 하나님의 은혜에 머물러 사는 것이 또한 지난한 것임을 발견하게 된다. 그럼에도 그리스도인들은 거듭나게 하신 바로 그 성령이 거듭난 그리스도들인 안에 내주하심으로써 “세상 끝 날까지 능력으로 그들을 은혜 가운데 보존하신다.” 116)는 사실을 인식하게 된다. 현실적으로는 연약함과 죄인 됨이 경험되지만, 그럼에도 불구하고 그런 상황 가운데서 죄인인 나를 구원하신 하나님의 긍휼에 풍성하신 은혜가 현재와 미래에도 거두어지지 않을 것을 기대하고 찬양하는 양상이 반영되고 있다고 말할 수 있다.

물론 이러한 보존의 은혜는 은혜의 방편과 그 은혜의 방편을 활용하는 그리스도인의 참여를 배제하지 않는다. 보존하시는 하나님의 은혜는 또한 성도로 하여금 그 신앙고백 안에서 견디는 힘을 갖도록 효과적으로 역사한다. 이런 두 차원의 반영은 다음과 같은 삶으로 이끌어내신다고 도르트레히트정경 제9장은 묘사한다. “구원받도록 선택된 성도들이 이렇게 보존된다는 것과 참된 성도들이 견인하게 된다는 것을 생각할 때, 성도들은 스스로 자기 지신의 믿음의 분량을 따라 자신들의 교회의 참되고 살아 있는 지체이며 앞으로도 언제나 그렇다는 것을, 또한 자기들이 용서받고 영생을 갖게 되었다는 것을 확신할 수 있게 된다.” 117) 이처럼 예정론은 과거뿐만 아니라 현재와 미래에도 그 은혜의 적용이 이루어짐으로써 하나님의 은혜의 최종적인 승리를 분명하게 보도록 돕는다.

예정론은 하나님에게는 분명하게 알려져 있는 지식이다. 그것은 도르트레히트정경의 전반에 반영된 성부와 성자와 성령의 사역의 통일성과 일관성에서 분명하게 노정된다. 성부와 성자와 성령의 창조와 구속의 사역에서는 어떤 불일치도 존재하지 않는다. 인간의 창조와 타락과 구원과 관련한 일관된 이해를 삼위 하나님께서 공유하시기 때문이다. 그런 이해가 역사의 과정에서 일치되고 일관된 형태로 드러나는 것이다. 그러나 인간에게는 예정은 알려지지 않은 실체이며, 오로지 계시의 모음 혹은 실존적인 경험을 통하여 도달할 수 있는 신비의 영역이다. 성령 안에서 그리스도와 연합되는 경험을 가진 그리스도인은 누구나 하나님의 이 신비의 영역을 맛보아 알게 된다. 누군가가 2018년 5월 7일 오전 어느 순간에 그리스

113) 김학모 편역, 『개혁신주의신앙고백』, 306.

114) 김학모 편역, 『개혁신주의신앙고백』, 308.

115) 김학모 편역, 『개혁신주의신앙고백』, 320.

116) 김학모 편역, 『개혁신주의신앙고백』, 321.

117) 김학모 편역, 『개혁신주의신앙고백』, 324.

도 안에서 자신에게 밝히 드러난 하나님의 구원의 은혜를 깨달았으나, 성경을 통하여 이 경험의 외연을 확장하고 확장하다보면, 이 사건은 창조이전의 영역으로 뿐만 아니라 종말이후의 차원으로 확장되어지는, 영원하신 하나님 안에서 일어나는 사건임을 알아가게 될 것이다. 그 짧은 순간에 예정론은 송영의 차원을 확보하게 되는 것이다. 죄인인 나에게 베풀어진 구원의 은총이 시간의 경계를 넘어 영원의 차원으로 펼쳐지는 오묘한 신비에 참여하게 되기 때문이다.

4. 도르트레히트 정경의 예정론의 목회적 함의

도르트레히트정경이 드러내는 예정론의 목회적인 적용도 앞에서 논구한 방식에서 펼쳐질 수 있지 않을까 생각한다. 목회자들은 예정의 결정적인 근거인 그리스도 예수 십자가와 부활 사건의 선포와 함께 성령의 불가항력적인 사역으로 지각이 열리고 감정이 움직이며 의지가 동하여 그리스도 예수 안에서 죄인에게 주어지는 칭의의 은총을 깨닫는 일이 일어나도록 사역하는 일에 최선을 다하는 열정이 필요하지 않은가 싶다. 하나님의 영원한 예정을 따르는 구원여로의 선택이 결과적으로는 그리스도 예수 십자가와 부활의 증언을 통해서만 가시화되는 것이라면, 바로 그 복음의 메시지를 선포하는 일에 목회사역의 초점을 맞추는 것이 자연스럽지 않은가 싶다. 예정은 하나님께는 이미 알려진 지식이지만 인간에게는 신비로운 지식이어서, 목회자는 다만 소망 가운데서 모든 사람들에게 충족한 구원을 가져오기에도 남음이 있는 방식으로 일어난 그리스도의 속죄의 소식을 힘써 전해야 할 것이다. 이것은 소망 가운데서 할 일인 셈이다.

결과적으로 누가 이 복음을 통한 소명으로 다가설지 아무도 알 수 없는 일이라면, 그리고 오로지 성령의 유효적인 소명을 통해서만 확인되고 확신에 이를 수 있는 것이라면, 게다가 성령도 복음을 수단으로 하지 않고서는 그와 같은 일을 하지 않는 것이라면, 목회자의 복음의 제시는 하나님의 영원한 작정에도 불구하고 모든 사람들에게 제공되어야만 하는 필연적인 일이지 않을 수 없다. 하나님의 적극적인 예정을 소극적인 유기보다 더 강조하는 마음으로 복음을 전하도록 도전하는 것이 도르트레히트정경의 정신이 아닌가 싶기 때문이다. 오늘날 성마른 복음주의자들을 통해서 천국과 지옥으로 대별되는 형태의 고압적인 복음의 제시는 사실은 도르트레히트정경의 정신과는 잘 맞지 않는 접근방식이 아닌가 생각된다. 하나님의 예정에 대하여 분명하고 구체적이며 실제적인 지식에 대하여 무지한 목회자는 하나님의 적극적인 선택에의 예정을 기대하면서 다만 복음을 전하는 자로 서야 하기 때문이다.

목회자는 관영한 인간의 죄에도 불구하고 그의 영원하신 사랑을 좇아 자신의 독생자를 아끼지 않으시고 죄인에게 보내주신 하나님 아버지의 마음을 알아서, 그리고 그리스도의 영원한 속죄의 분명함에서 죄인을 영원한 아들로 받아들이시는 하나님의 확고한 약속을 신뢰하면서, 그리고 성령의 내적인 소명과 함께 진정한 회심에의 기쁨으로 돌아서게 하시는 성령의 인격적인 안내를 존중하는 마음으로 현실의 목회에서 성부와 성자와 성령 하나님의 죄인을 향한 섬김의 본을 따라서 죄인을 만나는 수고를 아끼지 않아야 할 것이다. 이것은 기다리는 수동적인 목회가 아니라 찾아가는 적극적인 목회를 요청한다. 도르트레히트정경이 내보이는 예정론은 소위 말하는 전도에의 열정을 상쇄하지 않는 형태를 구현하고 있다고 생각된다. 오히려 하나님의 구원의 영원한 경륜이 어떤 방식으로 드러날지 기대감을 가지고 다가서도록 목회자를 움직이는 힘을 갖지 않은가 생각된다. 하나님의 은밀한 예정의 내실로 한걸음 한 걸음 다가서는 긴장을 경험하는 과정이 목회요, 사람을 찾아가는 과정이 아닐까 싶다.

이러한 성실한 과정을 통하여 그리스도 예수 안에서 밝히 드러난 하나님의 은혜의 복음을 온전히 공유

하는 회중이 형성될 때에 비로소 회중의 현실 속에서 경험되는 하나님의 구원의 은혜가 각 그리스도인이 성령의 역사와 함께 실존적으로 구원에 참여한 그 특정한 시간을 넘어서 영원토록 맞닿을 수 있지 않을까 싶다. 바로 이 지점에서 예정론은 송영의 차원을 갖게 되는 것이 아닐까 싶다. 죄에도 불구하고 그리스도 예수 안에서 구원의 자리로 부르신 하나님께서 지금의 연약함에도 불구하고 은혜의 수단을 통하여 일깨우시어 구원의 궁극적인 승리로 이끌어내실 하나님의 크고 놀라운 구원의 은혜를 찬송하고, 그 은혜를 베푸신 하나님의 이름을 기뻐하며 영광을 돌리는 삶이 이루어지지 않을까 생각된다. 이것이 도르트레히트정경이 그려내는 예정론의 언약신학적 세계가 아닐까 싶다.

5. 나가는 글

큰 맥락에서 테오도레 베자의 타락 전 선택론적인 입장에서 진술된 예정론에 대한 항론파의 논박에서부터 비롯된 도르트레히트총회와 그 결과물로서 도르트레히트정경은 성경신학적이고 언약신학적인 배경에서부터 예정론을 파악하려고 노력함으로써 타락 후 선택설적인 입장을 드러내었다는 사실을 확인하였다. 창조의 선함과 타락의 악함의 긴장 가운데서 하나님의 작정 혹은 예정의 언약신학적 차원을 드러냄으로써 하나님의 주권과 인간의 책임을 동시에 고려하는 예정을 언급할 수 있었다. 여기에서 적극적인 구원 에로의 선택과 소극적인 유기에로의 선택이라는 비대칭적인 하나님의 행위를 엿볼 수 있었으며, 구원 에로 예정된 자들을 향한 하나님의 적극적인 사랑과 유기에로 방기된 자들에 대한 하나님의 우수에 찬 정의로운 심판을 헤아릴 수 있었다. 또한 그리스도 안에서의 예정도 영원토록의 차원과 동시에 시간에서의 차원을 동시에 고려함으로써 인간 인식의 범주에 대한 한계를 성경신학적이고 언약신학적인 차원 안으로 제한하고 있지 않은가 싶다. 이런 면에서 도르트레히트정경의 예정론은 또한 송영론적인 차원을 견지하였다. 이런 신학의 근간을 지닌 도르트레히트정경의 예정론은 그 깊이에서부터 목회적으로 고려되고 있지 않은가 싶다.

유태화 박사의 언약적 내러티브에 비추어 본 도르트레히트정경의 예정론에 대한 논평1

유창형 박사
(칼빈대 역사신학)

1.오타 및 수정 제안

- 1)각주 32번, 33번, 52번 본문 블록인용(직접인용) 시 좌우 여백이 없음.
- 2) “선태과 유기의 예정은” 을 “선택과 유기의 예정은” 으로
- 3)본문의 제 6조항에 해당되는 내용은 5줄이 넘으므로 블록인용 처리해야 함.
- 4)각주 41번 본문에서 (분이심을 말해 준다.” 라는 진술이)에서 .를 제거할 것.
- 5)각주 55번 본문 (보존하신다.” 는 사실을)에서 .를 제거.

2.요약은 생략함.

3.평가

- 1)유태화 박사는 자신이 완전히 소화한 내용을 자신의 말로 써내려감으로써 독자들이 읽기에 매우 선명한 논리를 제공한다. 단지 때로 좀 긴 문장들이 나타나서 가독성을 떨어뜨리지만 이는 유태화 박사의 문학적 특징이자 그의 수필적 소양으로 보인다.
- 2)도르트레히트 공회의 각 조항에 근거하여, 예정론과 행위언약, 은혜언약, 타락 전 인간의 자유의지와 타락 후 인간의 자유의지를 다루었으며, 예정론과 자유의지, 예정론과 기독교론을 상호 연결시켜 긴밀하게 잘 다루었다.
- 3)항론과의 영향일 수 있지만, 도르트회회가 타락 전 선택설보다는 타락 후 선택론이 창조 내러티브와 타락 전 인간의 자유의지적 범죄에 대해서 잘 설명하고 있다는 것을 논자는 잘 서술하였다.

4.질문

- 1)논자는 제목에 충실하게 논문을 잘 전개했다. 단지 의문이 드는 것은 도르트레히트 신조에 나타난 예정론이 항론파에 대항해서 나온 것인데 항론파의 입장이 다소 덜 선명한 것 같다. 물론 항론파의 입장은 구원이 복음을 자유의지로 받아들이는 데 초점을 두고 있으므로 예정론이 거의 없거나 약하다고 논평자는 알고 있다. 그런 의미에서 논자는 항론파의 5가지 이의 제기에서 어떤 부분 - 아마도 예정론부분이라 생각되지만 - 을 도르트레히트 신조가 방어하였음을 논문 어디에서 어떻게 서술했는가를 다시 한 번 말 해주었으면 한다.

2)둘째는 논지와 좀 벗어난다고 할 수도 있지만, 도르트레히트 회의는 반향론파인 군사령관 마우리스가 쿠데타로 정권을 탈취한 상황에서, 향론파가 정죄된 사람들로써 참석한 것으로 안다.¹¹⁸⁾ 이런 분위기에 서 과연 공정한 신학적 토론이 가능했었는가와 정권이 바뀌지 않은 상태에서 토론이 벌어졌다면 좀 더 다른 결론이 도출되었을 가능성에 대해서 어떻게 생각하는지 알고 싶다.

유태화 박사의 언약적 내러티브에 비추어 본 도르트레히트정경의 예정론에 대한 논평2

이진락 박사
(칼빈대 역사신학)

1. 도입

유태화 교수의 에세이를 논평할 수 있는 기회를 얻게 되어서 영광으로 생각한다. 해당 주제에 관한 전문적 지식이 부족해서 염려가 되지만, 아무튼 좋은 토론의 장이 마련될 수 있도록 할 수 있는 한에서 열심히 하려고 한다.

2. 내용 요약

자세한 내용 요약은 생략하고, 내가 파악한 이 소논문의 논지와 주요 관심 내용들을 중심으로 간략하게 정리하기로 한다. 유태화 교수는 도르트레히트정경의 예정론이 “언약신학적 관점이 반영된 타락후선택설적인 풍취를 반영하고” 있다고 본다.

17세기 초에 본격적으로 등장한 아르미니우스주의는 정통 개혁파 신학의 여러 가지 측면을 비판했지

118) 이렇게 서로 다른 내용을 가진 두 주장이 쉽사리 합의에 이르지 못하고 논쟁이 가열되자, 화란의 칼빈주의자들은 자신들에게 유리했던 당시의 정치상황을 이용하여 반대파를 제거하는 불상사가 발생했다. 우선 열렬한 칼빈주의자로 중앙집권제를 주창하던 총독 **마우리스 공(Maurice 공)**은, **1618년 7월** 졸지에 **쿠데타**를 일으켜, 그의 정적(政敵)으로 아르미니우스의 가르침을 지지하며 공화제를 주창하던 지방자치주의 국가지도자 **올덴바르네벨트**와 **다른 유력한 아르미니우스 지지자들을 투옥하였다**. 그런 다음, 서둘러 같은 해 11월 13일, 이러한 방식의 종교회의를 원치 않은 아르미니우스파의 반대를 외면하고, **국가가 일방적으로 소집한 종교회의가 도르트에서 열렸다**. **참석한 102명의 대표자들 가운데 18명은 칼빈주의 정부가 임명한 위원이었고, 아르미니우스파 대표의 참석은 처음부터 봉쇄되었다**. 13명의 아르미니우스파 대표는 회의가 시작된 지 여러 주일 후에 죄인의 신분으로 소환되어 무조건적인 복종을 강요받았다. 의장이나 서기 등 모두 엄격한 칼빈주의자로 모든 결의는 일방적이었다. 교회 사가(史家) 필립 샤프의 말대로 “그리하여 아르미니우스파의 운명은 사전에 이미 결정되어 있었다.” 그야말로 사람에게 의하여 예정된 예정론의 예정대로 된 승리였다. 6개월 간이나 계속된 종교회의는 154번의 회의를 거치며 논란을 계속하다가 이듬해인 1619년 5월9일 막을 내린다.

결의된 내용은, 예정론의 범위를 그 전까지의 주장이었던 타락 전의 예정에서 타락 후의 예정으로 바꾸어, 타락 후 예정설을 채택한 것 외에는 이전의 칼빈주의 예정설을 그대로 승인하고, 아르미니안의 5개항의 건의는 모두 이단의 신조로 정죄하였다. 동시에 회의 폐막 4일 후인 5월 13일, 국가를 위한 위대한 업적에도 불구하고 투옥 중이던 **아르미니안 정치 지도자 올덴 바르네벨트**를 대역죄의 누명을 씌워 처형했으며, **당대 최고의 학자로 해양법의 아버지로 불리우는 그로티우스**에게는 종신형을 선고했으며, 200명의 아르미니안 목사들을 성직에서 쫓아냈다.

이러한 무자비한 강압적인 배경 때문에 역사가 중에는 이러한 **도르트 종교회의를 칼빈주의자들이 수행한 로마 가톨릭식의 종교 재판이었다고 혹평했다**. (Motley, Life and Death of Barneveld, Vol. 2, 309, cited in Schaff, 515). 그리고 수준 있는 토론에도 불구하고, “**신학적인 능력과 배려의 고상한 질서를 배신**”하고, “**자유를 희생시킨 대가로 정통을 다졌고**”, “**협소한 신앙고백주의를 재가(裁可)한 종교회의의 역사적 오점을 남겼다**.”

<http://blog.daum.net/lwman/14135400>. 접속일 2018.5.19.

만, 특히 베자와 호마루스의 타락전예정론에 대해서 큰 반감을 가지고 있었다. 그러나 아르미니우스주의를 비판하고 정통교리를 수호하기 위해서 모인 도르트레히트 회의에 참석한 다수의 사람들은 타락후선택설적인 입장을 견지했으며, 언약론적인 입장에서 예정론을 읽었다. 도르트레히트정경에 따르면, 하나님은 적극적인 선택과 소극적인 유기를 행하시는 분으로 언급되고 있는데, 이것이 바로 타락후선택설이 지니는 전형적인 양상이다. 또한 도르트레히트정경은 하나님의 주권도 희생시키지 않고 인간의 책임도 배제하지 않는 방식으로 예정론을 기술하고 있는데, 이는 언약에 기반하여 예정론을 전개하고 있기 때문이다. 도르트레히트정경의 예정론은 목회적 함의도 충분히 가지고 있다. 예정의 송영적 차원을 잘 드러내고 있으며, 하나님의 적극적인 예정을 소극적인 유기보다 더 강조하는 마음으로 복음을 전하도록 도전하는 정신이 있다.

3. 이 논문의 강점

첫째, 도르트레히트정경이 언약신학에 대한 성경신학적 기반을 충분히 고려하면서 예정론을 전개했다는 주장은 중요하다고 생각한다. 사실 벨직신앙고백서와 하이델베르크 요리문답에 이미 언약신학적 관점이 드러나 있으므로, 이 두 문서의 정신을 이어받고 있는 것으로 간주되는 도르트레히트정경이 언약신학적 관점을 가지고 있다는 주장 자체가 특별한 것은 아니라고 본다. 하지만 도르트레히트 정경의 조항들의 내용을 직접 분석하면서 행위언약과 은혜언약이 어떤 방식으로 함축되어있는가를 설명하는 작업은 신학적으로 큰 기여를 하고 있는 것으로 보인다.

둘째, 타락전예정과 타락후예정을 언약신학의 입장에서 접근한 시도는 훌륭한 시사점을 던져준다. 선택과 유기가 타락전예정설에서는 정확히 대칭을 이루지만, 타락후예정설에서는 비대칭이 된다. 선택과 유기는 모두 하나님의 영원한 작정에 포함되는데, 행위언약의 기반에서 보면 죄에 대한 인간의 책임과 그 책임을 면제하고 구원으로 이끌어내시는 하나님의 행위에는 소극성과 적극성이라는 비대칭적인 요소가 반영된다. 이런 방식으로 타락후예정설과 언약이 연결된다.

셋째, 예정론의 언약적 차원과 송영적 차원이 가지는 목회적 함의를 충분히 잘 지적해주었다. 예정은 하나님께는 이미 알려진 지식이지만 인간에게는 신비의 영역에 있는 지식이기 때문에 하나님의 소극적인 유기보다는 적극적인 예정을 더 강조하는 마음으로 복음을 전해야 한다는 것, 그리고 복음 전파를 통해서 하나님의 은혜의 복음이 경험되고 그 경험의 시간이 영원과 맞게 되는 지점에서 예정론은 송영의 차원을 갖게 된다는 것을 적절하게 강조했다.

4. 질문

본 논문이 다루고 있는 주제에 관한 깊은 신학적 지식이 부족해서 논평을 대신해서 몇 가지 질문을 드린다. 이 질문들이 신학적 토론에 약간이나마 도움이 되기를 바란다.

(1) 유태화 교수는 도르트레히트정경의 예정론에 대하여 “언약신학적 관점이 반영된 타락후선택설적인 풍취를 반영하고” 있다고 주장했다. 그리고 “도르트레히트정경은 인간의 죄에 대한 책임을 적극적으로 하나님께 연관시키지 않고, 언약적 관점에서 인간에게 돌리는 것을 볼 수 있다” 라고 말하기도 했다. 또한 타락을 고려한 영원한 작정인가 아니면 타락과 무관한 영원한 작정인가의 문제는 언약의 사실성과 깊은 관계가 있다고 보기도 했다. 이러한 언급들에 의하면, 언약신학은 타락후선택설과는 쉽게 연

결되지만, 타락전선택설과는 쉽게 양립할 수 없는 것으로 보는 것 같다. 이와 관련하여 질문이 생긴다. 타락전선택설은 언약신학과 양립할 수 없는가? 윌리엄 퍼킨스는 타락전선택설을 주장하면서도 언약신학을 전개하지 않았는가? 웨스트민스터 신앙고백은 타락전선택과 타락후선택에 대해서 어느 한쪽을 분명하게 지지하지 않으면서도 언약신학을 분명하게 말하고 있지 않은가? 그렇다면 도르트레히트 정경이 타락후선택설을 채택한 것은 언약론적 입장에서 예정론을 말하고 있다는 증거라고 주장하기에는 설득력이 좀 약하지 않은가

(2)도르트레히트 회의에 참석한 신학자들이나 교회 지도자들 중에는 타락전선택설을 견지한 사람들도 있었고, 타락후선택설을 지지한 사람들도 있었을 것이다. 타락전선택설과 타락후선택설의 문제가 7개월에 걸친 도르트레히트 회의의 과정에서 신학적 논쟁의 주제가 되었는가? 만약 논쟁의 주제가 되었다면 그것이 언약론과 관련이 있는 논쟁으로 전개되었는가?

(3) “3.2 타락전예정인가, 타락후예정인가”의 끝부분에서 이중예정론을 부정적으로 표현하는 말이 나온다: “…… 이중예정론이라는 함정에 빠지게 된다. 이중예정론은 선택과 유기에 있어서 하나님의 주권적 선택의 직접적인 영향력을 공히 강하게 반영하기 때문이다.” 그렇다면 타락전예정설에 따른 예정론은 이중예정론이라고 하지만 타락후예정론에 따른 예정론은 이중예정론이라고 하지 않는가?

(4) “2. 도르트레히트 정경에 이르는 역사적, 신학적 과정”의 내용과 관련한 질문이 있다. 유태화 교수에 따르면, 당시의 정통 개혁파들은 아르미니우스주의자들, 즉 항론파 사람들을 소키니안주의자와 비슷하다고 생각했다. 아르미니우스주의와 소키니안주의가 정통 개혁파보다 인간의 자유의지를 강조한다는 면에서는 분명히 닮아있지만, 동일한 입장이라고 볼 수는 없다. 그런데 왜 당시의 정통 개혁파는 아르미니우스주의를 소키니안주의라고 비판했는가? 그들이 아르미니우스주의와 소키니안주의의 신학적 차이를 분명히 인식하지 못했기 때문인가, 아니면 알고 있었지만 손쉽게 강력하게 비판하기 위해서 그랬는가?

(5)거의 대부분 “소키니안주의”라는 용어를 썼는데, “2.2 야코부스 아르미니우스와 항론파의 특성”부분의 각주 20번 다음 문장에서는 “소시니안적인 견해”라는 용어를 사용했다. 용어의 통일이 필요하다.

(6)마지막으로 서론 부분의 일부 내용과 관련한 작은 질문이 있다. 유태화 교수는 이렇게 말한다. “은혜가 소용되는 상황으로서 타락한 인간, 타락한 자연이 전제되지 않으면, 창조 그 자체에 수반되는 자연신학(Natural Theology)만으로도 충분하기 때문이다. …… 전통적인 언약신학의 빛에서 말한다면, 이것이 바로 행위언약의 상태인 것이다.” 이와 관련한 나의 질문은, 타락 이전에는 자연신학만으로도 충분하다고 말할 수 있는가, 그리고 행위언약의 상태에서는 은혜가 없는가 하는 것이다.

5.마무리

유태화 교수의 논문을 통해서 배움의 즐거움을 누린 점에 대해서 감사드린다. 위의 질문들은 사실상이 논문을 읽으면서 내가 잘 몰라서 의문을 가지게 된 부분들을 열거해놓은 것들이다. 이후 더 좋은 토론을 기대하며 귀한 논문을 발표하신 유태화 교수님께 다시 한 번 감사드린다.

프란치스쿠스 고마루스와 야코부스 아르미니우스의 예정론 논쟁: 1604년 레이든 대학에서의 논쟁을 중심으로

김지훈 박사
(신반포중앙교회)

서론

예정론은 교회사에서 논쟁을 거듭한 교리이다. 초대 교회에서 아우구스티누스와 펠라기우스로부터 논쟁이 된 예정론은 중세 교회에서는 잠잠하였다가 종교 개혁의 때를 맞이하여 다시 촉발되었다. 기독교의 모든 교리가 사람의 이성을 뛰어넘는 것들이지만 특별히 예정론은 구원의 시작과 완성에 있어서 하나님의 의지와 사람의 의지의 관계를 규명하는 난해한 교리였기에 더욱 많은 논쟁을 불러 일으켰다. 독일의 개혁자 마틴 루터(M.Luther)가 주장한 ‘공로가 아닌 믿음으로 말미암는 구원’이라는 명제는 그 다음의 문제를 해결해야 했다. 그것은 ‘그 믿음은 어디에서부터 오는가?’ 혹은 ‘사람의 믿음의 소유 여부가 누구에게 달려 있는가?’ 하는 것이었다. 이것은 구원의 시작뿐만 아니라, 구원의 완성에 대한 질문이었다. 그리고 이 질문으로 시작된 논쟁은 16세기 에도 계속되었다. 이것은 주로 개혁파 신학자들과 루터파 신학자들 사이에서 벌어졌는데 - 기롤라모 잔키우스(G.Zanchius)와 루터주의자 요한네스 마르바흐(J.Marbach)의 예정과 성도의 견인에 대한 논쟁¹¹⁹⁾, 그리고 1586년 뮐펠가드(Mömpelgart)에서 있었던 테오도르 베자(T.Beza)와 루터주의자 야코부스 아드레아(J.Anderea)사의 논쟁 등 -, 결국 네델란드 도르트레히트(Dordrecht) 국제 총회(1618-1619년)를 통하여 정리되게 된다. 이 총회를 통하여 개혁 교회가 지향하는 예정론과 구원론이 확정되었으며, 이는 교회사에서 한 획을 긋는 중요한 의미를 가지게 되었다. 올해는 도르트레히트 국제 총회가 개최된지 400년 되는 해이다. 그러므로 이 총회를 다시 한 번 살펴보고 의미를 확인하는 것은 매우 값진 일이라고 할 수 있다.

여기서 논자는 도르트레히트 국제 총회가 일어나게 된 근거가 된 네델란드 레이든(Leiden) 대학에 있었던 논쟁을 살펴 보고자 한다. 이 논쟁은 처음에 두 명의 신학자로 인해서 시작되었다. 그는 네델란드 개혁파 신학자이자, 대표적인 타락 전 선택론자(Supralapsarian)인 프란치스쿠스 고마루스(Franciscus Gomarus)와 야코부스 아르미니우스(Jacobus Arminius)이다. 이 두 신학자는 네델란드의 개신교 신학교였던 레이든 대학의 교수들이었는데, 이들로부터 벌어진 작은 논쟁이 불같이 번져서 네델란드 뿐만 아니라 유럽의 관심을 불러일으키게 되었다. 이 논문은 이 두 신학자의 논쟁을 역사 신학적으로 조망해 보고, 그 중에서도 본격적인 논쟁이 되었던 1604년의 학내 논쟁의 내용을 살펴 보고자 한다. 이 때의 논쟁을 살펴봄으로써 후에 오게 될 도르트레히트 총회의 발단의 내용을 살펴보고, 두 신학자들의 예정론 논쟁이 지금의 교회에게 줄 수 있는 유익을 살펴보고자 한다.

119) C.J. Burchill, "Girolamo Zanchi: Portrait of a Reformed Theologian and His Work," *Sixteenth Century Journal* 15 (1984), 194. 이 논쟁은 종교 개혁의 뒤를 이은 후계자들 사이에 벌어진 최초의 예정론에 대한 논쟁이었다. 이 논쟁에 대해서는 다음의 논문을 참조하라. J. Moltman, *Prädestination und Perseveranz: Geschichte und Bedeutung der reformierten Lehre 'de perseverantia sanctorum'*, Beiträge zur Geschichte und Lehre der Reformierten Kirche 12, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1961.

서론에서는 먼저 여기서 다루게 될 두 신학자의 대략적인 연구사를 보고자 한다. 프란치스쿠스 고마루스에 대한 논문으로 가장 초기 작품은 네덜란드 신학자인 판 이털존(G.P. van Itterzon)의 박사 논문인 ‘프란치스쿠스 고마루스’ (Franciscus Gomarus)가 있다. 이 논문은 크게 두 부분으로 되어 있는데 앞 부분에서는 고마루스의 일생을 상당히 방대하고 자세하게 다루고 있고, 뒷 부분에서는 그의 신학의 전반적인 내용을 개괄적으로 서술하고 있다. 이 작품은 고마루스의 일생과 신학을 연구하는데 있어서 가장 기본이 된다. 그 다음에 나온 논문은 “네덜란드 개혁교회 안에서의 타락전선택론(Supralapsarismus)과 타락 후 선택론(Infralapsarismus) 논쟁에 대하여” 라는 클라스 데이크(K.Dijk)의 박사논문이다. 이 작품에서 데이크는 과연 타락 전 선택론이 도르트 총회에서 잘못된 가르침으로 정죄되었는지를 다루고 있는데, 그렇지 않은 것으로 정리한다. 이후에 선택고마루스에 대한 독립적인 연구 논문이 나오지는 않았는데, 그에 대해서 비교적 많이 언급한 사람은 릿츨(O.Ritschl)과 바르트(K.Barth)이다. 그들은 칼빈 뒤의 개혁과 신학을 다루면서 고마루스의 신학을 평가하였는데 그 평가는 주로 부정적이다. 가장 최근 논문은 김지훈의 ‘하나님의 섭리의 부분, 그리고 복음의 질료: 신학적, 역사적 배경 안에서의 프란치스쿠스 고마루스의 예정론’ (*Providentiae divinae pars & Evangelii materia: Die Prädestinationslehre der Franciscus Gomarus in ihrem theologischen und historischen Kontext*, 2013)이다.

야코부스 아르미니우스의 연구에 대한 문을 연 것은 칼빈신학교의 교수였던 리차드 멀러(R.Muller)의 “야콥 아르미니우스의 사상 속에서 하나님, 창조, 그리고 섭리” (God, Creation and Providence in the thought of Jacob Arminius)이다. 그는 17세기 개혁과 스콜라에 대한 연구의 문을 열면서 이와 함께 아르미니우스에 대한 연구가 최근까지 이루어 지고 있었는데, 주목해 볼 만한 책은 네덜란드의 덴 보어(W.Den Boer)의 “하나님의 이중적 사랑: 야콥 아르미니우스의 신학” (God’s Twofold Love: The Theology of Jacob Arminius)이다. 또한 여러 신학자들이 함께 펴낸 논문집인 “아르미니우스, 아르미니우스주의, 그리고 유럽” (Arminius, Arminianism and Europe)이 있다. 이 외에도 아르미니우스에 대한 연구가 계속 이루어지고 있다.

고마루스와 아르미니우스 사이에 있었던 논쟁은 이미 어느 정도 역사신학적으로 밝혀져 있다. 그렇기에 이 논문은 단순히 두 신학자의 논쟁사를 살펴보는 것과 함께, 두 신학자가 주로 충돌을 일으켰던 1604년 논쟁에서 서로 어떤 주장을 하였는지를 살펴보는 것을 목적으로 한다. 특별히 1604년에 두 신학자가 서로를 향하여 발표했던 논제집을 살펴봄으로서 둘의 주장점과 비판점을 대조해 보고자 한다. 그리고 부수적으로는 고마루스의 예정론이 아르미니우스의 논쟁을 기점으로 어떤 특징을 가지게 되었는지와 아르미니우스가 후에 오는 항론파들과 어떤 차이점이 있는지를 살펴보고자 한다.

이 논문의 순서는 먼저 고마루스와 아르미니우스의 생애와 그들의 논쟁의 역사에 대해서 대략적으로 살펴보고, 그 후에 1604년의 두 신학자의 논제집의 살펴보고 정리한 후에, 고마루스의 예정론에서의 특징의 변화와 아르미니우스와 항론파의 차이점을 살펴보고자 한다.

본론

1.도르트레히트 총회까지 프란치스쿠스 고마루스(1563-1641)와 야코부스 아르미니우스(1560-1609)의 생애와 예정론 논쟁

네델란드의 대표적인 개혁파 신학자였던 프란치스쿠스 고마루스는 1563년 1월 30일 브뤼게(Brügge)에서 태어났다. 그는 스트라스부르그에서 인문주의자이면서 학교를 개혁하는데 역할을 했던 존 슈투엄(J. Sturm)에게서 수학하였으며, 1580년에는 노이슈타트(Neustadt)로 옮겨 갔다. 거기에서는 그는 자카리우스 우르시누스(Z. Ursinus), 제롬 잔키우스(J. Zanchius), 다니엘 토사누스(D. Tossanus)에게서 신학을 공부하였으며¹²⁰⁾, 유명한 신학자인 프란치스쿠스 유니우스(F. Junius)와 교제를 나누었는데, 그는 유니우스에게서 히브리어를 배웠을 뿐만 아니라, 그의 처제와 결혼을 하였다.¹²¹⁾ 1582년 영국으로 넘어가서 공부를 하였는데, 옥스퍼드 대학에서 휘테커(W. Whitaker) 밑에서 공부를 하였으며, 1584년 석사 학위를 마쳤다. 1585년 하이델베르그 대학으로 와서 공부를 계속 하였다. 1586년 이후로는 프랑크푸르트에 있는 네델란드 이민자 교회에서 일하기 시작하였으나, 1594년 루터파 교회의 영향을 받은 시의 명령으로 교회를 떠났으며, 동일한 해에 하이델베르그 대학에서 박사 학위를 취득하였다.

1594년 고마루스는 레이든 대학의 신학 교수로 부름을 받았고, 1594년 6월 8일 레이든 대학에서 취임사를 하였다. 그 때 했던 강연의 주제는 언약론(*de foedere Dei*)이었다. 이것은 주목할 만한데, 고마루스가 평생에 논쟁을 했던 주된 주제는 예정론이었으며, 그는 대표적인 선택론자(Supralapsarian)였으나, 그의 대학 교수로서 처음 행한 취임 강연은 ‘언약론’이라는 사실이다. 그는 성경의 주된 내용을 언약론으로 이해하고 있었다. 1598년에 그는 코스테루스라는 예수회교도와 논쟁을 하였는데, 그 논쟁의 주제는 성경과 교회론이었다. 남부 홀란드 지역 대회는 1600년 8월 15일에 코스테루스와 논쟁을 한 고마루스에게 감사를 전달하였다.¹²²⁾

당시 레이든 대학에는 고마루스 외에도 저명한 신학자인 루카스 트렐카티우스(L. Trelcatius, Sr.)와 유니우스가 있었다. 이로써 레이든 대학은 네델란드에서 유명한 개신교 교육기관으로 성장하고 있었다. 그러나 1602년에 변진 흑사병으로 인하여 레이든 대학은 트렐카티우스와 유니우스를 잃게 되었다. 이로써 레이든 대학은 급하게 교수들을 충원해야 할 필요성을 느끼게 되었다. 이 때 유니우스의 후임으로 언급된 것이 야코부스 아르미니우스(J. Arminius)가 레이든 대학에 오게 되었다. 고마루스는 이미 칼빈적인 예정론을 거절하여 1596년과 1602년에 유니우스와 퍼킨스(W. Perkins)와 논쟁했던 아르미니우스가 오는 것을 반대하였으나 받아들여지지 않았다.¹²³⁾ 결국 시의 중재 속에서 고마루스는 아르미니우스와 대화를 하게 되는데, 아르미니우스가 고마루스의 지도 아래 박사 학위를 한다는 전제 하에 교수가 되는 것을 허락받았다. 결국 1603년 아르미니우스는 고마루스의 지도 아래에서 박사 학위를 취득하였다. 아르미니우스의 논문 주제는 하나님의 속성, 특별히 그 분의 ‘의’에 대한 것이었다.¹²⁴⁾ 그러나 이러한 잠정적인 화해는 오래 갈 수가 없었다.

이 고마루스와 함께 논쟁을 하게 된 아르미니우스는 태어나기 전에 아버지를 여인 유복자였으나, 여러 사람의 후원으로 인하여 그는 여러 도시 - 우트레히트, 마부르크(Marburg) 등 - 에서 공부할 수 있었다. 그러나 1575년 스페인군에 의해서 그의 고향인 우데바터(Oudewater)가 파괴되고 그 가족이 죽은 후 아르미니우스는 홀란드로 돌아왔고, 최근 생긴 학교인 레이든에서 공부를 하였다(1576-1582). 그 후에도 암

120) G.P. van Iltterzon, *Franciscus Gomarus*, Bouma's Boekhuis 1979, 25.

121) J. van Belzen과 S.D. Post, *Vroom, vurig en vreedzaam: Het leven van Franciscus Gomarus(1563-1641)*, Den Hertog B.V. 1996, 25.

122) G.P. van Iltterzon, *Franciscus Gomarus*, 53.

123) W. den Boer, *God's Twofold Love: The Theology of Jacob Arminius(1559-1609)*, Albert Gootjes 역, V&R 2010, 15-16.

124) Den Boer는 1603년 5월 6-7일 회합에서 아르미니우스가 다른 하나님의 예정과 예지에 대해서 고마루스가 만족해 하였다고 한다. 그 후 1603년 6월 19일 아르미니우스가 방어한 박사 논문 주제는 하나님의 본성에 대한 것인데, 특별히 하나님의 의에 대해서 관심을 가지고 있었다고 한다. W. den Boer, *God's Twofold Love*, 16-17.

스테르담의 상인 길드에서 제공해 준 후원금으로 아르미니우스는 제네바에 있던 베자(T.Beza)의 지도 아래 그의 공부를 마무리할 수 있었다. 하지만 그는 전적으로 베자의 입장에 동의하지는 않은 것으로 보이는데, 마부익에서 배운 라무스주의(Ramism)의 방법론을 사용하는 것으로 인하여 교수들 중의 한 명과 충돌을 겪었다.

그는 자주 바젤로 옮겨서(1582-1584) 그리네우스(J.Grynaeus)의 수업을 들었다. 제네바로 돌아온 아르미니우스는 다른 네덜란드 학생, 요한네스 우텐보가트(J.Wtenbogaert)를 친구로 맞았다. 제네바에 있는 동안 아르미니우스는 베자와 좋은 관계를 가졌다. 베자는 1585년 6월 암스테르담시에 다음과 같은 편지를 써 보냈다. “하나님은 그에게 대상을 평가하고 구별하는데 적합한 지능을 선물해 주셨습니다. 만약 이것이 앞으로 경건을 통하여 잘 인도를 받는다면... 이 지성의 능력이 풍성한 열매를 맺게 될 것입니다.” 제네바에서 머무는 것은 두 번째로 중단되었는데, 1586년 말에 이탈리아로 몇 달 동안 여행을 갔기 때문이다.¹²⁵⁾

후원금을 위해서 돌아와서 아르미니우스는 암스테르담에서 목사로 사역하기를 원했다. 그는 1588년 8월 사역자로 세움을 입었는데, 마부익, 레이든, 제네바, 바젤, 파두아에서 교육을 받고, 베자의 추천을 받은 사람으로서 기대를 입었다. 그러나 처음부터 그의 동료들과 긴장관계에 있었다. 동료들은 칼빈주의 교리의 정통한 자들이었다. 곧 그들은 아르미니우스에 대항하게 되었다.

이러한 아르미니우스에 대한 문제가 발생하게 된 것은 코른헤르트(Dirk V.Coornhert)로 인한 것이었다. 코른헤르트는 인문주의자로서 네덜란드 개신교에 영향을 미친 사람이었으나, 그는 칼빈주의적인 예정론을 반대하였고, 이단에 대한 관용을 강조하였다. 그는 이에 대해서 Proeve van de Nederlandsche Catechismus 라는 작품을 썼다. 이에 대해서 델프트의 두 명의 개혁파 목사인 돈테클록(R.Donteclock)과 코르텔리즈(A.Cornelisz)가 1589년에 *Responsio ad argumenta quaedam Bezae et Calvinii ex hastatu de predestinatione in Cap. IX ad Romanos* 라는 작품으로 변론을 했다. 이 작품은 베자와 칼빈의 예정론을 충실하게 따른 것이었다. 당시에 프라네커의 교수였던 리디우스(M.Lydus)는 이 작품을 아르미니우스에게 전달하였는데, 이것은 그가 베자의 예정을 잘 변호해 줄 것으로 기대하였기 때문이다. 그러나 아르미니우스는 반대로 코른헤르트의 입장이 성경적으로 옳다고 결론을 내렸다. 아르미니우스는 초기부터 예정론을 거절하지는 않았지만, 그는 후택론적인 사고를 하고 있었다. 그는 이렇게 말하였다: 하나님께서 그분의 예정의 작정을 하신다는 생각은 - 그 분이 어떤 사람을 정죄로부터 구하시고, 어떤 사람을 타락에 내버려 두시는 작정 - 아담의 타락 후이며, 사람이 타락하거나, 창조되기 전이 아니다. 90년대 동안에 아르미니우스는 점점 더 이 마지막 개념에 확신을 가지게 되었다. 타락 전 선택론(Supralapsarismus: 영광의 작정이 타락과 창조의 작정 보다 앞선다는 이론)은 하나님의 권능을 보여주지만, 또한 사람의 자유와 선택의 여지를 완전히 제거해 버린다. 오히려 하나님께서 사람을 타락하고 징벌을 내리기를 원하시는 “죄의 원인자”가 되신다고 생각했다.¹²⁶⁾

이 기간 동안에 아르미니우스는 하나님의 권세와 사람의 자유 사이에 균형을 발견하려고 노력하였다. 한 번 이상 그는 전통에 대하여 의문을 제기하였다. 예를 들어서 그가 롬7장에 대해서 설교하였을 때, 바울이 죄의 법 아래로 잡혀왔다고 할 때, 그가 회개 이전의 삶을 말하고 있는 것이라고 하였다. 왜냐하면 아르미니우스에게 중생자, 즉 그리스도를 만나고 은혜를 받아 새 삶으로 온 자는 더 이상 죄로 운명

125) Th.M. van Leeuwen, 「Introduction: Arminius and Arminianism, and Europe」 *Arminius, Arminianism, and Europe*, Th.M van Leeuwen 편집 (Leiden: Brill, 2009), XI.

126) Th.M. van Leeuwen, 「Introduction: Arminius and Arminianism, and Europe」, XII.

되지 않기 때문이다. 그러한 하나님의 은혜의 율법 아래에 있는 사람의 조건에 대한 낙관론은 펠라기우스주의라는 고발을 불러일으켰다.

암스테르담에 있는 동안 아르미니우스는 예정에 대한 주된 작품들을 썼다. 그러나 이것들은 그의 사후에 출판되었다. 레이든의 교수 유니우스와의 “친밀한 대화” (*Amica Collatio*)는 1596-1598년의 논쟁에서 기인하며, 1613년에 출판되었다. 예정론에 대한 퍼킨스의 견해에 대한 비평은 1602년에 이루어졌고, 출판은 1612년에 되었다.¹²⁷⁾ 아르미니우스는 1601-1602년 역병의 기간 동안에 목사로 활동하면서 예정 교리가 성도를 좋지 못한 상태로 집어넣는다는 확신을 갖게 되었다. 이것은 그가 하나님의 법, 예정과 사람의 책임에 대한 당시에 개념과는 다른 어떤 것을 찾게 하는 중요한 이유가 되었다.

1602년 레이든 대학의 신학부 교수 세 명 중의 두 명이 역병으로 죽었을 때, 당시에 마우리스 왕자의 가정 교회에 영향을 끼치던 목사인 우텐보가트에 의해서 추천되었다. 그리고 앞에서 설명한 대로 아르미니우스는 1603년 7월 고마루스의 지도 아래 박사 학위를 취득한 후 그해, 8월에 새로운 교수로 부임하였다.¹²⁸⁾

아르미니우스와 고마루스의 논쟁은 1604년 2월에 시작되었다. 아르미니우스가 그의 수업 중에 칼빈적 예정론을 주장하는 학생을 반박하였던 것이다. 1604년 2월 7일의 박사 학위 지도 수업에서 교수인 아르미니우스는 사람의 의지가 예정에서 일정 역할을 할 수 있다고 주장하였고, 이 문제는 그냥 넘어갈 수 없었다. 1604년 10월에 고마루스는 동일한 수업에서 아르미니우스의 주장을 반박하였다. 당시 아르미니우스는 고마루스를 도발하지 않기 위해서 입을 다물고 있었다.¹²⁹⁾ 고마루스는 제네바 신학자들, 특별히 베자의 입장에 서서 선택론과 이중 예정론에 대한 과감한 개념을 제시하였다. 두 신학자에 대한 소문은 교회와 나라에 퍼져 나갔다. 아르미니우스를 반대하는 사람들, 즉 암스테르담의 플란키우스(Plancius), 레이든의 홈미우스(Hommius)와 같은 사람들은 아르미니우스에 대한 의심을 확고하게 하였다. 반대로 아르미니우스의 절친한 친구요 제자였던 우텐보가트와 같은 자들은 아르미니우스를 지지하였다.

고마루스와 아르미니우스의 논쟁에서 두 가지 기억할 만한 특징이 있는데, 첫째로 아르미니우스는 당시에 있던 개혁 신조 - 벨직 신조, 하이델베르크 교리 문답 - 를 수정하려고 하였다는 것이다. 이것은 논쟁에 대한 새로운 측면을 열었다. 그는 하나님의 사랑과 인간의 자유가 성경에서 증명될 수 있다고 보았다. 만약 성경의 증언들이 고백과 반대된다면, 고백을 수정해야 한다고 보았다. 아르미니우스는 1606년 2월 8일 레이든 대학에서 교구 목사직을 끝내고, 이 문제를 공론화하였다. 그는 공의회를 요청하였고, 자신의 주장이 성경적인지 살펴 봐야 한다고 주장하였다. 만약 모인 자들이 아르미니우스의 주장에 동의한다면, 신조들은 교정되어야 한다. 그러나 만약 그것이 본질적인 문제가 아니라면, 그것은 관용될 수 있다고 주장하였다.

둘째로 아르미니우스는 에라스티언적인 접근을 하였다.¹³⁰⁾ 그는 시민 권세의 책임이 교회 안의 평화와 관용을 이루어야 한다고 주장하였다. 그의 관점에서 일반적인 선은 교회 문제에 대하여 관리가 개입할 것을 요구한다. 왜냐하면 교회가 화평하다는 것은 전체 공동체의 관심사이기 때문이다. 그러므로 아르미니우스는 이 문제를 해결하기 위해서 공의회를 열어줄 것을 요청하였다.

127) W.den Boer, *God's Twofold Love*, 14-15.

128) W.den Boer, *God's Twofold Love*, 16.

129) G.P. van IJterson, *Franciscus Gomarus*, 102.

130) Th.M. van Leeuwen, 'Introduction: Arminius and Arminianism, and Europe', XIV.

이미 1606년 3월 올덴바르네벨트(Johan van Oldenbarnevelt)가 지도하는 시는 고백과 교리 문답을 수정하기 위한 국가 단위의 공의회를 열 것을 동의하였다. 그러나 1607년에 공의회를 준비하는 모임은 교착 상태에 빠졌다. 아르미니우스와 우텐보거트만 공의회 기초는 성경이라고 주장하였고, 13명의 참가자는 성경과 함께 고백이 중요한 근거가 된다고 주장하였기 때문이다. 그들에게 신조의 교정은 관심 밖이었다. 이로서 국가 공의회에 대한 요청은 기각되었다. 아르미니우스에 대한 공격은 더 날카로워졌다. 아르미니우스는 다시 한 번 공의회를 요청하였다. 1608년 5월 30일과 31일에 아르미니우스와 고마루스는 자신의 의견을 개진하기 위해서 최고 의회 앞에 모였다. 논쟁이 끝날 때 쯤에 최고 의회의 의장은 둘의 차이들이 구원에 대한 근본적인 입장에 대한 것은 아니라고 선언하였다. 고마루스는 이 선언에 저항하면서, 그러한 관점을 가지고 감히 하나님의 심판대 앞에 서고 싶지 않다고 주장하였다. 아르미니우스는 자신의 주장이 성경, 그리고 고백과 어떤 차이점이 있는지 알지 못한다고 말하였다. 그리고 지역 공의회와 국가 공의회, 그리고 국가 앞에서 자신을 변호할 준비가 되었다고 주장하였다.¹³¹⁾ 두 신학자들 사이의 갈등은 좀처럼 해결의 기미가 보이지 않았다.

1608년 10월 30일 아르미니우스는 홀란드와 웨스트 프리슬란드에 문서를 제출하였고, 이것은 후에 Verklaring van Jacobus Arminius, afgelegd in de vergadering van de staten van Holland op 30 Oktober 1608 이라는 문서로 출판되었다. 그는 이 작품에서 자신을 향한 공격에 대하여 불평한 후에 예정론을 다루고 있다. 칼빈주의, 즉 선택론적인 관점을 공격하고 있다. 그 후에 또한 그는 자신의 견해를 피력한다. 고마루스는 이 작품에 대하여 비성경적이라고 평가하였다.¹³²⁾ 더 큰 충동을 막기 위해서 시는 두 학자를 불러서 화해를 주선하려고 하였다. 이 모임은 1609년 8월 헤이그(Hague)에서 열리게 되었다. 하지만 아르미니우스는 폐결핵으로 고통을 받고 있었고, 레이든으로 돌아온 후 1609년 10월 19일에 죽었다.

그러나 이 예정론과 구원론에 대한 논쟁은 끝나지 않았다. 아르미니우스의 추종자였던 보르스티우스(C.Vorstius)와 코르비누스(J.A.Corvinus)가 레이든 대학에서 아르미니우스의 자리를 차지하였다. 고마루스는 보르스티우스를 레이든 대학의 교수로 부르는 것에 반대하였지만 관철되지 않았고, 이로 인해서 그는 레이든 대학을 떠났다.¹³³⁾ 1611년 2월 23일에 그는 미텔부르크(Middelburg)로 부름을 받았다. 이때 우텐보가트의 지도를 받는 항론파(Remonstranten)와 반항론파(Contra-Remonstranten) 사이의 논쟁이 벌어졌다. 고마루스는 미텔부르크에서 오래 머물지 않고, 1615년 프랑스 소무르(Saumur)로 옮겨 갔으며, 거기에서 3년간 가르쳤다. 1618년 그는 그로닝겐으로 부름을 받았고, 거기에서 도르트레히트 총회에 참여하기 위하여, 도르트레히트로 옮겨 갔다.

1618년 11월 13일에 도르트레히트 총회가 열렸다. 시작 당시 네 명의 네델란드 교수가 참여하였는데, 폴리안더(J.Polyander), 고마루스, 티시우스(A.Thysius), 왈레우스(A.Walaeus)였다. 그리고 후에 루베르투스(S.Lubbertus)가 참여하였다.¹³⁴⁾ 재미있는 것은 항론파와의 논쟁에서 고마루스는 큰 역할을 하지 않았다는 것이다. 항론파의 예정론에 대하여 다룰 때, 단지 한 번 일어나서 에피스코피우스(S.Episcopius)의 입장을 비판한 것이 다였다. 오히려 고마루스와 논쟁을 한 사람은 독일 브레멘(Bremen)에서 온 언약 신학자 마르티니우스(M.Martinius)였는데(1619년 1월 25일 67번째 회합), 이 논쟁의 중점은 예정론에서 그리스도의 자리에 대한 것이었다. 이 논쟁을 의장 보거만(J.Bogermann)은 중지시

131) W. den Boer, *God's Twofold Love*, 17, 20-21.

132) W. den Boer, *God's Twofold Love*, 21.

133) G.P. van Iltterzon, *Franciscus Gomarus*, 189-190, 199.

134) G.P. van Iltterzon, *Franciscus Gomarus*, 220.

키지 않았고, 결국 마르티니우스가 본국으로 돌아감으로 논쟁이 끝났다.¹³⁵⁾

107번째 회합에서는 예정의 대상이 문제가 되었다. 폴리안더, 티시우스와 왈레우스는 예정론에 대한 판결문을 제출하였고, 루베르투스도 이 판결문에 동의하였으나, 고마루스는 단지 부분적으로 - 즉 예정의 대상 부분을 빼고 - 동의하였다. 의장인 보거만은 논쟁을 피하고자 이 문제를 회의의 결정문서를 작성할 때로 미루고 다시 다루기로 하였다. 그리고 회의의 결정문서가 제출되었을 때 고마루스는 비판을 가하지 않았다.¹³⁶⁾

이 외에도 전택론으로 인하여 논쟁이 있었는데, 1618년 11월 28일에는 프리슬란드(Friesland) 지역 대회로부터 온 고발장이 도르트레히트 총회에 접수되었다. 이 고발장에서 마코비우스(J. Maccovius)는 자신이 부당하게 프라네커(Franeker)회로부터 고발당하였다고 주장하였다. 항론파의 문제가 해결된 후에 140번째 회합에서 이 문제를 다루었다. 이 때에는 프라네커회의 고발장이 낭독되었는데, 프라네커회는 마코비우스에게 50가지의 가르침에 문제가 있다고 지적하였다. 이로 인하여 도르트 총회는 이 문제를 살펴 보았고 몇몇의 신학자들을 세워 이 문제를 판단하게 하였다.¹³⁷⁾ 그 신학자들 중에는 고마루스도 있었다. 마코비우스에게 문제가 없다고 판결하였다. 그러나 몇 가지 권면을 하였는데, 철학적 용어 보다는 성경적 용어를 사용하고, “하나님께서 죄를 작정하셨다”와 같은 급진적인 표현을 자제해 줄 것을 요청하였다.¹³⁸⁾

1619년 5월 6일 153번째 회합에서 항론파에 대항하는 다섯 가지 논제가 발표되었고, 5월 9일 154번째 회합에서 외국의 신학자들은 고향으로 떠났다. 이상이 고마루스와 아르미니우스의 일생과 둘의 논쟁에 대한 역사적인 고찰이었다. 다음은 1604년의 논쟁 내용을 집중적으로 살펴보고자 한다.

2. 1604년의 레이든 대학의 논쟁에 대해서

위에서 언급한 것처럼 1604년에 레이든 대학 교수였던 아르미니우스는 학생들을 가르키는 토론식 수업 중에 제네바 신학에 입각한 예정론을 발표하는 학생을 비판하고, 자신의 예정론을 피력하는 문서를 제시하였다. 그로 인해서 고마루스와 아르미니우스 사이에 논쟁이 발생하게 되었다. 그러나 고마루스에게는 이미 아르미니우스와의 논쟁 전에 발표했던 예정론에 대한 논제집이 있었다. 고마루스가 레이든 대학(1594-1611)에서 발표한 예정론 논제집은 총 네 편(1599, 1602, 1604, 1609)이다. 그 중에서 가장 초기의 논제집인 1599년판을 살펴 봄으로서 당시 레이든 개혁파 신학자들이 어떤 예정론에 대한 이해를 가지고 있었는지 알 수 있다. 또한 아르미니우스가 기존의 신학자들의 어떠한 점을 비판하려고 하였는지도 알 수 있을 것이다. 고마루스의 이 네 편의 논제집은 발표되면서 분량과 형태가 변화되고 있는데, 이 변화를 촉발한 것은 1604년에 있었던 아르미니우스의 논제집이었다. 그러나 이 논문에서는 그 내용을 전부 살펴보지 않고, 고마루스의 예정론과 아르미니우스의 예정론의 특징과 논쟁점을 잡는데 집중하고자 한다. 이를 위해서 아르미니우스의 1604년 논제집의 앞 뒤에 있는 고마루스의 명제집 두 편과 아르미니우스의 논제집을 살펴보고자 한다. 이것을 이해하기 좋도록 시간 순으로 나열하도록 하겠다.

135) G.P. van Itterzon, *Franciscus Gomarus*, 219.

136) G.P. van Itterzon, *Franciscus Gomarus*, 240-241.

137) G.P. van Itterzon, *Franciscus Gomarus*, 247. 이 문제를 조사하기 위해서 참여한 신학자들은 비네델란드 신학자 세 명(Schultetus, Steinius, Bryutingerus)과 네델란드 신학자와 목회자 세 명(Gomarus, Thysius, Mehnus)이다.

138) K. Dijk, *De strijd over Infra- en Supralapsarisme in de Gereformeerde Kerken van Nederland*, Kampen, 1912, 216.

2.1. 1559년의 고마루스의 예정론에 대한 신학적 논제들 (These Theologicae de Praedestinatione, 1599)¹³⁹⁾

고마루스가 1599년 발표한 논제들은 총 28개의 논제들(과 세 개의 부가적인 결론들로 이루어져 있다. 이 논제들에서 핵심적인 내용들을 살펴보면 다음과 같다:

- 논제 2. 사람에 대한 예정은 하나님의 영원하고 지혜롭고 의롭고 불변하는 작정이다. 이로서 오직 그 분의 기뻐하심에 따라서 영원부터 영광을 받기로 작정하신 것인데, 한편으로는 순전한 은혜로 말미암아 영생으로 택하신 자들 안에서, 그리고 다른 한편으로는 참으로 의로운 판단에 의해서 영원한 죽음으로 유기된 자들 안에서 영광을 받기로 하신 것이다.
- 논제 4. 이것은 영원하며 세상의 기초가 놓이기 전에 이루어진 것인데, 우리가 믿기 전에 된 일일 뿐만 아니라, 존재하기 전에 있었던 것이다.
- 논제 5. 이것은 불변하며 견고하고 확실하며... 그러므로 택자들은 은혜에서 떨어질 수 없으며, 유기자들은 은혜의 참여자가 될 수도 없다.
- 논제 8. 선택의 유효한 원인은 오직 한 분 하나님이다. 누구도 자기 자신을 택하지 않았다.
- 논제 9. 미리 정하심은 하나님의 의지에서 나온 것이 아니며,
- 논제 10. 미리 보신 바 된 믿음도 아니며,
- 논제 11. 미리 아신 공로들도 아니고,
- 논제 12. 사람이 소유한 어떠한 특권도 아니다.
- 논제 13. 오히려 하나이고 참되신 것은 하나님의 의지의 유일하고 완전한 기뻐하심인데, 어떤 조건도 없다.
- 논제 15. 택자들을 위한 유효한 수단들은 창조, 양자됨, 유효한 부르심, 구원에 이르는 믿음과 믿음의 열매이며, 칭의이다. 그리고 무엇보다도 예수 그리스도의 중보인데, 그리스도 안에서 구원에 이르게 될 모든 자들의 선택이 확정되고 토대가 세워졌다.
- 논제 16. 택자들의 수는 확실하며 확정되어 있다...
- 논제 19. 택자들 모두는 이생에서 그의 때에 자신의 선택에 대해서 확신하게 된다. 이 확신은 성령의 증거와 복음의 설교로부터 나오는 중생에 의한 것이며, 선택의 결과에서부터 나오는 것이다.
- 논제 21. 유기는 예정의 또 다른 종류인데, 이것의 유효한 원인은 오직 한 분이신 하나님이다.
- 논제 22. 추진하는(*Impulsiva*) 원인은 어떤 불신의 죄, 또는 또 다른 죄인들의 예지된 죄악이 아니다. 그리고 유기된 자들을 향하신 하나님의 진노도 아니다.
- 논제 23. 오히려 영원하고 가장 의롭고 자유롭고 완전한 하나님의 의지에서 나오는 기뻐하심이다.
- 논제 24. 종속된(*subordinatae*) 원인과 그가 작정을 의롭게 실행하심 안에 있는 수단들은 창조, 자발적인 타락, 타락 안에 버려짐, 완악해짐, 그리고 완악해짐의 결과들이다.
- 논제 25. 하나님은 유기자들을 눈멀게 하시고 완악하게 하시는데, 순전한 허용과 은혜를 빼앗는 것으로 뿐만 아니라, 효과적으로 행위...를 일으키시며, 가장 의로운 목적으로 정하신다.
- 논제 26. 은혜를 제거하심, 죄, 그리고 죄인들에게 벌을 주시는 것은 유기의 결과(*Reprobationis effecta*)가 아니라, 유기의 논리적 결론(*Reprobationis consequentia*)이다.
- 논제 27. 완고한 불신, 그리고 그로 인한 인생의 마지막까지 행하는 방탕한 결과물들은 확실한 유기의 증거들이다.
- 논제 28. 유기의 목적은 유기자들의 멸망이나 죄가 아니다. 오히려 택자들의 선과 하나님의 능력과 의의 영광이다.

139) F. Gomarus, *Theses Theologicae de Praedestinatione*, Lugduni Batavorum, 1599.

부가적 결과들:

1. 예정에 대한 이 교리를 자주 학교와 교회 안에서 가르쳐야 한다....
2. 이 교리가 하나님의 의와 사랑과 선하심과 충돌한다고 하는 것, 그리고 진리와 인간의 자유의지와 충돌한다고 하는 것은 참소이다...

이 고마루스의 논제집에서 나타나는 예정론에는 크게 세 가지 특징이 나타난다. 첫째로 그의 예정론은 제네바 신학자들, 특히 베자의 예정론과 많은 면에서 일치하는데, 하나님의 뜻을 선택의 유일한 근거로 본다는 측면에서 그렇다. 고마루스는 하나님의 예정을 오직 하나님의 뜻을 그 근원으로 하기에 절대적이고 불변한다고 말한다. 여기서 절대적이라는 것은 피조물의 어떤 조건 - 믿음(*fides praevisa*), 공로(*operum meritum*), 어떤 가치들(*praerogativa alia*) - 에 의해서 그 분의 예정이 결정되거나 변하지 않는다는 의미이다.¹⁴⁰⁾ 고마루스는 하나님의 예정이 조건적이지 않다는 것을 강조한다. 이러한 강조 속에서 그의 예정론의 특징은 신론중심적이다. 그럼에도 불구하고 ‘논제 15’에서 그리스도에 대한 언급이 나온다. 그는 여기에서 “그리스도 안에서 모든 구원받을 자들의 선택이 세워졌다”고 함으로서 “그리스도 안에서의 선택”(*Electio in Christo*)을 언급하고 있다.

둘째로 고마루스는 그의 예정론을 전개하는데 있어서 인간의 공로의 선행성을 부인하기 위해서 노력하고 있음을 보여준다. 이런 것을 볼 때 개혁파 스콜라들이 했던 예정에 대한 강조는 사람의 믿음과 공로를 앞세우려는 가르침에 대한 반대였음을 알 수 있다. 당시 이와 관련해서는 이미 루터파 신학자들이나 로마 가톨릭 신학자들과 논쟁을 거친 후였다.

셋째로 유기의 원인에 대해서도 고마루스는 철저하게 하나님께 돌린다. 이렇게 함으로서 그에게는 강한 타락 전 선택론의 입장을 나타낸다. 물론 타락 후 선택론(*Infralapsarismus*)도 유기의 원인을 하나님께 돌리지만, 거기에서는 사람의 타락에 대한 작정을 전제함으로 인해서 하나님의 유기는 자연스럽게 정당성을 얻게 된다. 이와 비교할 때 고마루스의 논조는 더 강하다. 그는 오직 하나님께 모든 원인을 돌리려고 한다. 이러한 강조는 제네바 신학자들에게 나타나는 것이었다.¹⁴¹⁾ 그리고 유기된 자가 당하게 되는 멸망과 파멸은 하나님께서 그들을 유기하셨기 때문에 발생하는 것이 아니라, 유기된 자들의 악에 의한 논리적 결과로 설명하고 있다(논제 26). 동시에 유기된 자들에게도 증거가 나타난다고 말한다(논제 27).

2.2. 1604년의 아르미니우스의 예정론 논제들(*Theses Theologicae de Divina Praedestinatione*, 1604)¹⁴²⁾

아르미니우스는 1604년 2월 7일에 발표한 “예정론에 대한 짧은 논제들”(*Theses Theologicae de divina Praedestinatione*)에서 자신의 입장을 발표함과 동시에 전통적인 제네바 신학자들의 예정론과 고마루스의 예정론을 비판하였다. 이 논제들은 총 15개의 논제들로 이루어져 있는데, 아르미니우스의 입장을 함축적으로 설명해 놓았다. 이 논제들은 예정에 대하여(논제 1), 선택의 예정에 대하여(논제 2-9), 유기에 대하여(10-13), 그리고 예정 교리의 유용성과 주의할 점에 대하여(논제 14-15) 다루고 있다. 그의 논제집에서 기억할 만한 내용은 다음과 같다:

140) F. Gomarus, *Theses Theologicae*, 9-12.

141) 이것은 베자 뿐만 아니라, 칼빈에게도 나타난다. 그는 작정의 모든 원인을 하나님께만 돌렸다. J. Calvin, *Inst.*, III, 22, 11: “Quum enim dicitur Deus vel indurare, vel misericordia prosequi quem voluerit, eo admonentur homines nihil causae quaerere extra eius voluntatem.”

142) J. Arminius, *Disputationum Theologicarum Trigesima de divina Praedestinatione*, Lugduni Batavorum, 1604.

논제 2. 그러므로 예정은... 그리스도 안에서 이루어진 하나님의 선하신 작정이다. 이 작정에 의해서 그 분은 영원부터 스스로 믿는 자들을 정하셨는데, 그 분의 은혜로운 영광을 찬양하게 하기 위해서 그들에게 믿음을 선물을 주시고 의롭다 하시고 양자 삼으시고 영생을 선물로 주기로 작정하셨다.

논제 3. ... 작정은 일반적으로 말하는 바, 사람이 지키며 살고 행했어야 하는 율법에 의한 것이 아니다(*non legale*). 오히려 복음적(*sed Evangelicum*)인데 이것에 대한 명제는 이와 같다. 작정은 하나님의 의지로서 아들을 보고 그를 믿는 모든 자가 영생을 갖게 하는 것이다. 이로 인해서 그 작정은 결정적이며 돌이킬 수 없는 것이다. 왜냐하면 복음에는 구원받을 자들에 대한 하나님의 모든 의논에 대한 마지막 계시가 담겨 있기 때문이다.

논제 4. 원인은 하나님이신데, 그 분의 의지에서 나오는 선하심과 선하신 원하심에 따른 것이다. 그리고 한편으로는 그 분이 창조하신 사람들, 특별히 죄인들에 대해서 권한을 가지셨으며, 다른 한편으로는 그 분이 원하심에 따라서 세우신 선한 사람들에게 대해서 하나님은 그 분의 의지의 선하신 뜻에 따라서 권한을 가지신다. 이로써 그 분 자신 안에 있는 충동에 의해서, 그리고 스스로 작정을 행하셨다. 이 선하신 뜻은 모든 원인을 배제하는데, 이 원인은 (하나님께서) 사람을 받을 수 있고, 받게 만들 수 있는 것들이다. 또한 참으로 사람 안에 있고, 사람으로부터 나올 수 있는 모든 것을 피하는데, 이것은 그 분이 작정을 은혜롭게 하지 못하시도록, 그 분을 의롭게 설득할 수 있는 것이다.

논제 5. 우리는 그 작정의 기초를 하나님과 사람의 중보자이신 예수 그리스도라고 이해한다. 그 그리스도 안에서 아버지의 마음에 들게 되며, 그리스도 안에서 하나님은 세상을 자신과 화해하시는데, 하나님께서 그들의 죄를 그들에게 돌리지 않으심으로 그렇게 하신다. 그리고 하나님은 그 분을 죄로 만드셔서 우리가 그리스도 안에서 하나님의 의가 되게 하신다. 그 분을 통하여 세세의 의가 이루어져야 했다. 그리고 양자됨을 얻음, 은혜와 믿음의 영을 얻음, 영생을 획득함, 그리고 영적인 복됨의 모든 충만을 준비해야 했다. 이러한 것들을 얻는 것이 예정에 의해서 결정되어야 했다. 이 머리(그리스도)는 그 모든 자들의 하나님께서 세우셨고, 그들은 이 선한 것들을 신적인 예정에 의해서 얻게 된다.

논제 6. 우리는 그 작정이 영원하다고 한다. 왜냐하면 하나님께서 영원 전에 하기로 작정하신 것이 아니라면 시간 속에서 어떤 것도 행하지 않으시기 때문이다....

논제 7. 우리는 사람들을 믿는 자들이라는 말로 한정하는데, 그것은 죄를 전제하는 것이다. 왜냐하면 죄인이 아니라면 그리스도를 믿지 않을 것이기 때문이다. 그리고 스스로 죄인이라고 인정한다.... 그러나 우리는 믿는 자들이, 특별한 공로나 능력에 의해서 믿는 자들이 되는 것은 아니며, 오히려 하나님의 거저주시며 고유한 은혜에 의해서 그리스도를 믿게 된다고 말한다.

논제 8. 형태는 믿는 자들을 위해서 작정하신 바 선한 것들을 나눠주시는 것이다. 그리고 하나님의 마음 안에 믿는 자들이 먼저 존재하는 것이며, 그들의 머리이신 그리스도와의 관계와 정하심이 작정되었다. 그들은 그 분의 열매를 느끼는데 그들의 머리이신 그리스도와의 실제적이고 현재적인 하나됨으로부터 나오는 것이다....

논제 10. 이 예정의 작정은 사도가 말한 대로 선택에 따른 것인데, 이 선택은 필연적으로 유기와 연관되어 있다. 이 예정에 반대되는 것이 유기이다. 이것은 또한 버리심이라고 말하기도 한다....

논제 11. 우리는 그것을 하나님의 진노하시고 근엄하신 의지의 작정이라고 정의하는데, 이것은 그 분이 영원 전부터 자신의 허물과 하나님의 의로우신 판단에 의해서 믿지 않게 될 불신자들을 그리스도와의 연합에서 제외시키셨고 영원한 죽음으로 정죄하셔서 그 분의 진노와 권세를 선언하게 하신 것이다.

논제 12. 비록 예수 그리스도에 대한 믿음에 의해서 모든 죄인들을 위한 죄사함이 획득되었다고 할지라도, 그리고 죄가 믿는 자들에게는 전가되지 않는다고 할지라도, 그럼에도 불구하고 유기자들은 불신과 대조되는 다른 죄들로 인하여 마땅히 받아야 하는 형벌로 빠져 나올 수 없을 뿐만 아니라, 율법을 범하여 행한 죄악들의 형벌을 받는데, 주님의 면전에서 영원히 멸망되는 것이다...

논제 14. 성경으로부터 나온 이 교리의 유용성은 매우 크다. 이 교리는 하나님의 은혜의 영광을 더해주며, 비참해진 양심을 회복해 주며, 불경한 자들을 거꾸러 뜨리며.... 도움을 준다. 그리고 그 교리는 우리의 소명, 칭의, 양자, 영화에 대한 모든 찬양을 오직 하나님의 공훈에 돌리게 될 때, 우리의 능력, 행위, 공로들에게서 하나님의 영광을 빼앗아 높이 세운다....

논제 15. 그리고 이 때문에 가정집에서, 학교에서 뿐만 아니라, 하나님의 교회 안에서 이루어지는 거룩한 모임들 속에서 이 교리를 가르쳐야 한다. 그럼에도 불구하고 살펴 본 주의해야 할 내용들로 인해서 성경 밖에서는

이 교리에 대해서 아무 것도 가르쳐서는 안된다....

이 논제들에서 볼 수 있는 아르미니우스의 예정론의 특징은 다음과 같다. 첫째로 아르미니우스는 하나님의 예정을 복음과 동일시한다. 그는 예정에 대해서 말하기를 “그러므로 예정은... 그리스도 안에서 이루어진 하나님의 선하신 작정인데, 이 작정에 의해서 그 분은 영원부터 스스로 믿는 자들을 정하셨는데, 그 분의 은혜로운 영광을 찬양하게 하기 위해서 그들에게 믿음을 선물을 주시고 의롭다 하시고 양자 삼으시고 영생을 선물로 주기로 작정하” 신 것이라고 정의한다.¹⁴³⁾ 이 예정론 정의는 아르미니우스의 다른 작품(*Examen Thesium D. Francisci Gomari de Praedestinatione*, 1645)에서 더 명료한데 그 작품에서 그는 작정을 “하나님께서 믿는 자에게 영생을 주시고, 불신자를 정죄하기로 정하” 신 것이라고 말한다.¹⁴⁴⁾ 아르미니우스에게 있어서 하나님의 예정은 복음의 내용과 동일하다. 즉 예정은 누구든지 아들을 믿는 자는 구원을 받을 것이며, 그들에게 그리스도의 연합과 그로 말미암은 구원의 서정을 주시겠다는 내용을 확정하시는 것이다. 그러므로 예정은 곧 복음이다.

이것은 유기에 있어서도 동일하게 나타난다. 논제 11을 보면 유기는 불신자들, 즉 그리스도를 믿지 않으며, 그리스도 밖에 있는 자들을 영원한 죽음으로 정죄하시는 것이다. 아르미니우스는 예정에서 이 이상을 알 수 없으며, 복음 안에 하나님께서 우리를 향한 구원에 대한 모든 의논이 담겨 있다고 말한다.¹⁴⁵⁾ 이로서 아르미니우스의 예정론에서 예정의 주체로서의 하나님의 의지는 큰 의미를 가지지 못한다. 왜냐하면 결국 신론에서 나타나는 하나님의 뜻이라는 것은 ‘예수를 믿으면 구원을 얻으리라’는 조건적 복음 외에는 다른 내용이 없기 때문이다.¹⁴⁶⁾ 아르미니우스의 예정론에서는 신론에 어떤 비중을 두지 않는다.

둘째로 첫 번째 내용으로 인하여 아르미니우스의 예정론의 중심은 신론에서 그리스도론으로 옮겨간다. 논제 5에서 보이는 바와 같이 아르미니우스에게 예정이라는 것은 예수를 제시하는 것이며, 예수를 믿는 자가 구원을 얻는다는 내용의 선포이다.¹⁴⁷⁾ 이 뿐 아니라 예수 그리스도가 하나님의 예정의 기초이며, 하나님과 사람 사이의 중보자이다. 이 중보자 안에서 모두가 구원을 받는다. 아르미니우스는 하나님의 예정부터 최종적인 교회론까지 그리스도론으로 관통시킨다. 이것이 아르미니우스에게 있어서 엡 1:4의 ‘그리스도 안에서의 선택’이 가지는 의미이다.¹⁴⁸⁾

덴 보어(Den Boer)에 따르면 아르미니우스의 신학의 중심점은 그의 박사 논문이 보여주고 있다. 1603년

143) J. Arminius, *Theses Theologicae de Praedestinatione*, 2: “Praedestinatio itaque,... est Decretum Beneplaciti Dei in Christo, quo apud se ab aeterno statuit fideles... justificare, adoptare, & vita aeterna donare ad laudem gloriosae gratiae suae.”

144) J. Arminius, *Examen Thesium D. Francisci Gomari de Praedestinatione*, (1613), 30.

145) J. Arminius, *Theses Theologicae*, 3: “... quia Evangelio continetur totius consilii Dei de salutis nostra extrema patefatio.”

146) 이러한 내용은 독일의 개혁자인 멜랑히톤의 내용과 유사하다. P. Melancthon, *Loci Communes Theologici item appendix disputationis de coniugio*, Erlangae, 1828, De Praedestinatione: “Quaeramus ergo promissionem, in qua voluntatem suam expressit Deus: & sciamus non esse aliam voluntatem quaerendam de gratia extra verbum, sed mandatum Dei immutabile esse, ut audiamus filium.... ut Ioannis 3. dicitur: Sic Deus dilexit mundum, ut suum filium unigenitum dederit, ut omnis qui credit in eum, non pereat.” 아르미니우스의 복음 중심적인 예정론은 멜랑히톤과 많이 닮아 있다.

147) K.D. Stanglin, 「Arminius and Arminianism: An Overview of Church Research」, *Arminius, Arminianism, and Europe*, Th.M van Leeuwen 편집 (Leiden: Brill, 2009), 16: “Clarke argues that Arminius’s doctrine of the person and work of Christ is fundamental to his theology as a whole, described by Clarke as Christocentric. Throughout his work, Clarke offers his theological evaluations of Arminius and his contemporaries, and Christocentricity functions as the main criterion for his positive assessment of the theological system.”

148) J. Arminius, *Theses Theologicae*, 5,6.

6월 19일에 박사 학위를 취득하였는데, 그 논문의 주제는 ‘하나님의 본성’이었다. 1603년 7월 11일 학위취득기념사에서 다루었던 것은 ‘그리스도의 직분론’이었다. 텐 보어는 이 두 작품을 살펴 본 후에 아르미니우스의 신학의 중심에는 ‘하나님의 의’와 ‘그리스도론’이라고 결론을 내린다.¹⁴⁹⁾ 이러한 텐 보어의 결론은 이 논제의 내용과도 일치한다.

셋째, 아르미니우스는 이 ‘그리스도 안에서 선택’을 믿음이라는 주제에까지 확장한다. 그는 선택이 그리스도 안에서 이루어졌다는 이 표현 속에 선택을 받은 자는 죄인일 뿐만 아니라, 믿는 자라는 의미가 담겨있다고 주장한다. 죄인이 아니고서는 그리스도를 믿을 필요가 없기 때문이다.¹⁵⁰⁾ 또한 스스로가 죄인임을 인식하여 그리스도를 믿을 때, 그리스도 안에 있기 때문이다. 믿음이 아니고서는 누구도 그리스도 안에 있을 수 없다.¹⁵¹⁾ 그러므로 그리스도 안에서 선택하셨다는 것은 믿을 자를 선택하셨다는 것이다.

그렇다면 하나님께서 어떤 자가 그리스도 안에 있을 것이라는 것은 어떻게 아시는가? 그것은 예지로 아시는 것이다. 아르미니우스는 논제 8에서 하나님의 마음에 그들이 먼저 존재하고 있다고 말함으로써 예지를 가르치고 있다.¹⁵²⁾ 그의 다른 작품인 *Examen Thesium* 에서 하나님의 미리 아심은 그 분의 의지를 앞서는 것이며, 이 의지는 미리 아심에 어떤 원인이 되지 못한다고 한다.¹⁵³⁾ 이로 인해서 아르미니우스의 예정론에서는 하나님의 의지는 큰 역할을 하지 못하며, 오직 하나님은 예지로서 누가 믿을지를 아실 뿐이다. 이로서 그의 예정론은 주지주의적(Intellectualismus)인 성격을 띤다.¹⁵⁴⁾

넷째로 선택의 범위는 그리스도라는 근거를 벗어나서, 믿음을 근거로 하는 것으로 확장된다. 여기서 주의해야 할 것은 아르미니우스는 ‘믿음’을 공로, 혹은 선행이라고 말하지 않는다. ‘논제 4’에서 하나님이 사람을 받게 하시는 것이 사람에게 없다는 것을 말한다. 그는 믿는 자라는 의미가 스스로 어떤 공로나 능력이 있다는 말이 아니고, 단지 그리스도 안에서 행하신 하나님의 선하신 사역을 신뢰하는 것이라고 말한다.¹⁵⁵⁾ 이것은 아르미니우스가 자신의 예정론을 펠라기우스주의와 같은 공로에 입각한 예정과는 구별하려고 한 것으로 보인다. 그럼에도 불구하고 그는 하나님의 예정을 조건적으로 만들었다. 예정은 하나님의 사랑에 대한 믿음을 가지고 있는 자를 구원하시려는 계획이 되었고, 구원 사역은 믿음이라는 전제 조건을 필요로 한다.¹⁵⁶⁾ 이로 인해서 아르미니우스는 종교 개혁의 ‘무조건적인 은혜’라는 사상에서 벗어나게 된다.

149) W. den Boer, *God's Twofold Love.*, 16-17.

150) J. Arminius, *Theses Theologicae.*, 7: "Objectum seu Materiam Praedestinationis duplicem ponimus: tum res divinas, tum personas, quibus illarum communicatio est hoc decreto praedestinata... Personas circumscribimus voce fidelium, quae peccatum praeponit: nam in Christum non credit nisi peccator, & qui se peccatorem agnoscit."

151) J. Arminius, *Examen Thesium.*, 68: "Ephes.1.6. at nemo est in Christo nisi fidelis..."

152) J. Arminius, *Theses Theologicae.*, 8: "Forma est ipsa bonorum istorum fidelibus decreta communicatio, fideliumque in mente Dei praeexistens & praeordinata ad Christum..."

153) J. Arminius, *Examen Thesium.*, 56: "Scientia in Deo prior volitione est, & nititur infinita illius essentia, per quam Deus omnia novit unico actu & immediato. Non potest itaque ulla volitio in Deo esse causa scientiae seu cognitionis alicujus in Deo."

154) W.den Boer, *God's twofold Love.*, 74.

155) J. Arminius, *Theses Theologicae.*, 7.

156) 아르미니우스는 이로 인해서 신론에 있어서 예지-예정이라는 구조로 들어간다. 하나님의 예정은 누가 믿음을 가질 것인가 하는 예지에 근거를 가진다. 그의 신론은 주지주의(Intellectualismus)에 근거를 두고 있다. J. Arminius, *Examen Thesium.*, 56: "Scientia in Deo prior volitione est, & nititur infinita illius essentia, per quam Deus omnia novit unico actu & immediato... : at vero hinc non sequitur praedestinatinem istam esse causam cognitionis seu praescientiae."

그렇다면 ‘믿음’이라는 것이 ‘공로’나 ‘선행’은 아니지만, 하나님께서 사람을 선택하시는 데 있어서 - 조건이 아니라 - 전제가 되는 것으로 강조한 아르미니우스의 예정론은 개혁과 교회의 것이라고 할 수 있을 것인가? 코세(E.H.Cossee)는 이러한 아르미니우스의 예정론의 구조가 로마 교회적이라고 볼 수 있다고 말한다. 그는 예정을 위한 전제 조건을 두었는데, ‘예지된 공로’ (foreseen merits)의 자리에 ‘예지된 믿음’ (foreseen faith)을 두었다는 것이다. 물론 그는 로마 교회와는 구별되게 ‘오직 믿음’의 자리에 서고자 하였다. 칭의와 성화, 두 교리에서 믿음의 유일성을 강조하였으며, 성화가 믿음과 공로로서 이루어진다는 로마 교회에 반박하였다. 그럼에도 불구하고 아르미니우스의 예지된 믿음은 로마 교회와의 연관성이 있다고 한다.¹⁵⁷⁾

다섯 번째로 논제 15에서 아르미니우스는 예정론을 오직 성경 안에서만 찾아야 한다고 말한다. 이것은 당시 개혁과 신학자들이 사용했던 ‘철학적 원리’를 배제하려고 하는 것으로 보인다. 그는 예정을 성경에서만 유추해 낸다면, 예정은 복음이라는 것 외에는 더 말할 수 없다고 주장했다.

결론적으로 아르미니우스는 예정에 나타난 하나님의 의지는 “아들을 바라보고 그를 믿는 모든 자가 영생을 얻는 것이며, 이로 인해서 하나님의 작정은 결정적이며 취소될 수 없는 것이다.”¹⁵⁸⁾ 아르미니우스는 결론적으로 복음이 하나님의 의논의 모든 것을 보여준다고 정리한다. 아르미니우스는 복음이 사람의 구원에 대한 모든 하나님의 계시이다. 이 복음이 곧 예정이다. 이러한 작정을 하시게 된 원인은 그분의 의지의 기뻐하심이다. 그는 이 내용을 벗어나게 된다면 비성경적이라고 주장한다.

이러한 아르미니우스의 주장에서 한 가지 더 기억할 것은 그의 주장이 후대에 오는 항론파들의 주장과도 구별된다는 사실이다. 아르미니우스는 예정론에서 예정이 복음이라는 것에서 더 나아가지 않으려고 노력한 흔적을 볼 수 있다. 그는 ‘믿음’으로 인하여 성도들이 택함을 받게 되지만, 그 ‘믿음’이 공로나 선행이 된다는 것에 대해서는 반대한다. 그리고 그는 이 이상을 설명하기 위해서 예정론을 논리화하거나 체계화하지 않는다. 이것은 아르미니우스가 그 후대에 오는 항론파와도 구별되는 점이라고 할 수 있다.¹⁵⁹⁾

2.3. 1604년 아르미니우스를 반박하는 고마루스의 예정론 논제들 (*Theses Theologicae de Praedestinatione Dei*, 1604)¹⁶⁰⁾

아르미니우스가 예정론에 대한 논제집을 내고 나서 8개월 후 고마루스는 학교 수업 계획에 따라서 토론 수업을 인도하면서 1604년 10월에 다시 예정론에 대한 논제집을 발표한다. 이 논제집은 초기의 논제집(1599년)에 비해서 그 분량이 몇 배로 늘어났는데, 그 목적은 다분히 아르미니우스의 예정론을 논박하고, 제네바 신학자들의 예정론을 변증하려는 것이었다. 이 논제집은 크게 32개의 논제와 부가적 결론

157) E.H. Cossee, 「Arminius and Rome」 *Arminius, Arminianis and Europa*, Th.M van Leeuwen 편집 (Leiden: Brill, 2009), 77: “Nevertheless, because of the idea that there is condition for the election (i.e.faith), there seems to be some connection between Arminius and Roman Catholic beliefs.”

158) J. Arminius, *Theses Theologicae*, 3 : “Haec est voluntas Dei ut omnis qui videt Filium & credit in illum habeat vitam aeternam, & propterea Decretum hoc est peremptorium & irrevocabile,…”

159) 이에 대해서 K.D. Stanglin 은 아르미니우스로부터 어떻게 항론파들이 더 멀어졌는가에 대해서 여러 학자들의 주장을 통하여 설명하고 있다. K.D. Stanglin, 「Arminius and Arminianism: An Overview of Church Research」, 17: “In 1980, Hoenderdaal began his article on Arminius and Episcopius by stating the ‘known fact’ that Remonstrant theology departed from Arminius in the direction of Enlightenment rationalism.”

160) F. Gomarus, *Theses Theologicae de Praedestinatione Dei*, Lugduni Batavorum, 1604.

(Corollarium)으로 이루어져 있다. 그 내용을 크게 분류하면 논제1-17까지는 예정론 일반에 대한 내용이다. 이 부분이 대폭 늘어났는데, 이는 타락 전 선택론에 입각한 그의 예정론의 정당성을 변호하기 위한 것이다. 논제18-22까지는 선택에 대한 내용이며, 논제 23-28까지는 유기에 대한 내용이다. 논제 29-31까지는 천사들의 선택과 유기에 대한 것이며, 논제 32는 선택과 유기의 확신에 대한 것이다. 이상의 내용 중에서 특별히 주의할 만한 내용은 다음과 같다:

논제 1. 구원받을 자들과 정죄받을 자들의 차이, 그리고 하나님의 예정은 선지자들과 그리스도, 그리고 사도들이 교회의 교육과 위로를 위해서 제시하였다. 그리고 예정은 특히 하나님의 섭리의 부분이며, 복음의 질료(재료)이다(*providentiae divinae quasi pars & Evangelii materia*). 이 교리를 학교와 교회에서 경외와 진리와 신중함으로 다룬다면 유익하게 가르칠 수 있고, 가르쳐야 한다고 확신한다.

논제 5. 즉 작정과 예정은 유효한 의지의 다양성에 따른 것인데, 창조자에 속한 것이 있고, 이성적 피조물에 속한 것이 있다....

논제 6. 두 번째로 마치 모든 것에 대한 예정이 대상(*objecto*)과 기초(*subjecto*)로 구별되는 것처럼, 그와 같이 종류별로 모든 일들을 보시는 하나님에게 속한 그 분의 영원한 작정을 의미하거나, 또는 특별히 이성적인 피조물들과 그들의 초자연적인 결말들과 그 결말을 위한 수단들을 의미하는데, 이것은 하나님의 작정의 섭리의 부분에 속한 것이다.

논제 7. 하나님의 작정은 아직 작정되지 않은 미리 아심을 바탕으로 한 이성적 피조물 중에서 이루어지는 것인데, 개개의 존재들을 의로우신 판단과 기뻐하심에 따라서 그들의 초자연적인 목적을 위하여 가장 의로운 원의의 상태로 창조를, 그리고 그 밖의 수단들을 미리 정하셨으며, 이것은 구원의 은혜와 지혜와 그 분의 자유로운 권능의 영광을 위한 것이라고 정의한다.

논제 8. 하나님의 작정은 먼 종류(*genus remotum*)와 같으며, 그것은 유효하게 하는 원인이며, 완성하며, 동시에 명령하시는 원인이다. 이 사실로부터 예정의 일반적인 속성들이 나온다. 첫째는 영원성이며... 둘째는 불변성이다....

논제 9. 이 먼 종류가 명백하게 되기 위해서는, 우리는 이 공통된 차이들을 질료로부터 대상 뿐만 아니라 기초로 제한한다. 이것은 순서와 숫자에 따라서 구별된다.

논제 10. 순서에 따라서는, 대상(*Objectum*)이 먼저 앞에 오기 때문에, 종속된 대상은 그것의 예정으로부터 나온다. 숫자에 있어서는, 전자는 전체이고, 후자는 그것의 부분이기 때문이다. 즉 의지로서 예정을 하는 분에게는 신적인 지혜에서 나오는 아직 정해지지 않은 예지에 의해서 대상이 나타났기 때문에, 대상은 구원받을 수 있고 창조될 수 있는 보편적인 이성적 피조물들이다. 예정의 종속된 대상은 앞의 대상들로부터 나온 개개인들이다.

논제 11. 그 수에 속한 사람들은 그 분 만이 아시는 그 분 안에 있는 신비이다... 그러므로 복음은 예정의 드러난 것, 그리고 책이라고.... 불릴 수 있다.

논제 12. 이성적 피조물에 대한 예정의 형태는 그것의 목적에 대한 예정과... 거기에 속한 창조와 그 밖에 수단들에 대한 예정으로 이루어져 있다.... 하나는 초자연적인 목적을 위한 것이고(이것은 영원의 지속성에 의해서 동시적이라고 한다. 그럼에도 불구하고 본성의 질서에 의해서 앞서는 것이다: 왜냐하면 목적은 그 자체 때문에 지혜의 의도에서 먼저 오기 때문이다) 또 다른 것은 옳은 원의의 상태로 창조하시는 것과 그 외의 다른 수단들을 위한 것이다....

논제 13. 그러므로 그 목적들을 위한 예정의 대상은.... 이성적인 피조물인데, 구원받거나, 또는 멸망하게 될, 창조될, 타락하거나 인내할, 다시 회복될 피조물이 아니라, 먼, 그리고 무한한 권세라는 한도 안에서 구원받을 수 있고, 정죄받을 수 있으며, 창조될 수 있고, 타락할 수 있고, 회복될 수 있는 피조물이다.... 그러므로 구원받게 되고, 타락하는 것으로 창조되고, 회복될 것은 예정을 넘어갈 수도 없고, 예정보다 앞설 수도 없다....

논제 14. 이러한 사실들로 인하여 필연적으로 고백하게 되는 것은 그 목적을 향한 그 분의 예정의 대상은 창조될 자들이 아닌데, 즉 일을 이끄는 유효한 추진적 원인이 외부에 있지 않기 때문이다. 다시 말하면 따라오게 될 창조될 자들(*creandorum*)의 가치, 혹은 순종, 또는 불순종의 조건이 아니다. 오히려 내적이고 앞선 것이며, 어떤 조건에서도 영향을 받지 않는 창조될 수 있는 자들(*creabilibus*)에 대한 하나님의 선하신 뜻이다...

논제 16. 예정된 것들의 결과는 하나님 안에 있는 작정된 예지(*definita praescientia*)이다. 즉 예지로서가 아

니라, 걱정으로서의 예지이다... 즉 하나님은 한정적으로 미래를 미리보신다. 왜냐하면 미래는 걱정에서 미리 정해져 있기 때문이다.

논제 17. 더 나아가서 예정의 종류는 두 가지인데, 하나는 영원한 생명과 영광, 그리고 그것을 위한 수단으로 예정하는 것인데, 그것은 본성의 질서에서 먼저 오는 것이다.... 다른 하나는 죽음과 영원한 불명예로 정하신 것이다....

논제 18. 하나님의 선택은 한편으로는 내적인 것이고, 영원하고 의논에 속한 것이며, 다른 한편으로 외적인 것이고, 시간과 이루어진 일들에 속한 것이다. 다시 말하면 이 두 가지는 이 생에서 시민적인, 또는 교회적인 직무, 또는 권리에 대한 것이거나, 또는 구원으로의 선택이라고 부르는 영생의 상속에 대한 것이다....

논제 19. 이 선택은 하나님의 예정인데, 이것에 의해서 이성적인 피조물들에 대한 걱정되지 않은 예지로부터 각 개인들을.... 영생과 영원한 영광으로 미리 정하신 것이다....

논제 20. 추진원인은 하나님의 의지의 기뻐하심과 은혜로운 사랑이다. 그러므로 은혜의 선택이라고 불리우며, 이것은 행위에 대한 생각과 대립되는 것이다. 사람들은 그들이 사랑할 만한 가치가 있는 것을 사랑하기 때문이다.... 하나님은 반대로 그 분이 가치없이 택한 자들을 영원 전부터 사랑하셨다....

논제 21. 형태는 영생과 영생으로 가는 길로 미리 정하심과 구별하심으로 이루어져 있는데, 그 길은 원의의 정의로운 상태로 창조하시는 것 뿐만 아니라 하나님께 마땅히 드려야 하는 거룩한 순종이다. 이 사실로 인해서 아우구스티누스는 성도들의 예정이라고 불렀다. 신적 의논의 형태와 불변성으로부터 택자들이 유기자가 되거나 멸망할 수 없다는 결론이 나온다.

논제 22. 생명으로의 선택의 목적은 권세와 지혜와 구원을 주시는 은혜의 영광이다....

논제 23. 버리심, 또는 유기는 하나님의 선택인데, 이로서 아직 걱정되지 않은 이성적인 피조물에 대한 예지로부터 어떤 자들을 그 분의 의로움과 기뻐하심에 따라서 영원 전부터 영생에서 버리신 자들을 죽음과 영원한 멸망으로... 미리 정하신 것인데, 이것은 유기자들 안에서 그 분의 권세와 진노와 능력의 영광과 택자들을 향한 구원의 은혜의 영광을 드러내시기 위한 것이다.

논제 24. 유기기의 용어는 두 가지이다. 첫 번째는 처음에 영생으로부터 나오는 것이다. 두 번째는 영원한 죽음으로 가는 것이다. 이로부터 두 가지가 나오게 되는데, 종류에서 두 가지가 아니라, 마치 부분과 단계와 같이 두 가지가 있다. 버리시는 작정은 먼저는 영생으로부터 나오는 것이고, 그 다음은 죽음으로 버리시는 것이다....

논제 25. 유기기의 형태는 생명으로부터 거절되어 영원한 죽음으로 미리 정하시는 것과 그것으로 가기 위한 길인데, 원인의 의로운 상태로 창조, 죄로의 타락을 허용함, 원의의 제거, 그 상태로 버려둠이다.... 이 사실로부터 유기된 자들은 택자가 될 수 없고, 의와 생명을 얻는 자가 될 수 없다는 결론이 나온다.

논제 26. 추진인은 하나님의 기뻐하심인데 하나님이 인정하신 대상에 대한 것이고, 그 분이 유기하신 사람에 관한 것은 아니다. 그러므로 유기는 미움이라고 불리우고, 유기된 자들은 알지 못한 자와 저주받은 자라고 불리운다. 하늘의 토기장이이시며, 모든 것들의 주인이신 하나님으로부터 나온 의는 의로움과 지혜에 의존한다... 지혜로우신데, 왜냐하면 마치 주님의 집과 같은 세상의 물건들에는 영예를 위한 그릇과 불명예를 위한 다양한 그릇들이 있기 때문인데, 그 때에 다만 마치 종속된 수단과 같은 유기자들의 행위에 대한 허용이 그들을 걱정된 멸망으로 끌어간다....

논제 27. 그러므로 만약 하나님께서 그들을 멸망으로 걱정하시고 창조하실지라도, 불의하시다고 고발될 수 없는데, 이중적 명칭과 의에 의한 것이다. 첫 번째는 완전하신 주님의 판단에 의한 것이고, 그 다음은 종속되고 관계적인 판단에 의한 것이다....

논제 28. 죽음으로의 작정의 종속되는, 가까운 목적은 유기자들 안에서 권세와 진노와 신적 권능의 영광이다. 가장 앞서는 최종적인 목적은 택자들 안에서 구원을 베푸시며 무한하신 은혜의 영광인데, 유기자들과 비교됨으로서 더욱 분명하게 나타난다....

논제 30. 천사와 사람의 선택의 차이는 수단들의 근거에 의한 것이다. 즉 전자는 거룩한 영속적인 순종이고, 후자는 시작된 순종과 회복된 순종이다. 그리고 전자에서는 원의의 옳은 상태 안에서 보존되는 은혜가 있고, 후자에서는 타락의 허용, 비참으로 해방되는 은혜, 그리스도를 주심, 그리고 그 분으로부터 넘쳐서 받는 것들, 칭의, 양자, 성화, 그리고 그리스도와 일치하는 것이 있다...

논제 32. 개개의 성인 택자들에 대한 선택은 이 땅에서 순서에 따라서 하나님의 계시로부터 두 가지로 알려진

다. 부분적으로는 외적으로, 즉 복음을 통하여, 부분적으로 내적으로, 즉 믿음과 성령을 통하여 알게 된다. 왜냐하면 복음은 몇몇 결과들로부터 하나님께서 영생으로 택하신 자들을 안다고 가르친다. 즉 믿는 자들과 회개한 자들이다.... 이것들로부터 마치 실천적 삼단논법에서 대전제와 소전제와 같이, 우리의 마음 안에 있는 결론은 우리가 영생으로 택함받은 자라는 것을 성령으로 인하여 고백한다. 이로부터 성령은 우리의 상속의 보증이시고 선행이 우리의 선택을 확고하게 해준다고 말한다. 참으로 유기는 유기자들로부터 오직 성령혜방죄로만 확인이 된다. 왜냐하면 이것은 사할 수 없는 것이기 때문이다. 그리고 생애 마지막까지 계속되는 불신과 불경건으로 증명된다. 왜냐하면 유기자들은 믿음을 가질 수가 없기 때문이다. 믿음은 모든 자의 것이 아니라, 오직 택자들의 것이다.

부가적 결론: 과연 이 교리로부터 하나님께서 죄의 원인자시라는 참람함이 나오는 지를 묻는다. 이와 같이 카스텔리오, 그의 영향을 받은 코른하르트, 그리고 루터주의자들이 우리들의 교회와 특별히 칼빈과 베자를 반대한다... 우리는 개혁 교회와 함께 그들의 주장을 정당하게 반대한다....

이상은 1604년의 고마루스의 예정론 논제집이다. 이 논제집에는 몇 가지 특징들이 나타난다.

첫째로 이 예정론에서 가장 전면에 드러나는 것은 예정론에서의 하나님의 절대 주권이다. 그는 선택과 유기에 모든 원인과 과정과 결과를 오직 하나님과 그 분의 뜻에만 두려고 한다. 하나님은 모든 피조물의 목적과 수단을 보고 정하신다. 그러므로 하나님의 예정에는 피조물이 만들어 낼 어떤 조건의 자리가 없다. 이런 면에서 하나님의 작정은 절대적이다. 이러한 절대 주권에 대한 것은 그의 1599년 논제집에서 계속 되는 것이지만 더욱 강화되었다. 이것은 아르미니우스의 주장을 반박하기 위한 것으로 보인다.

둘째로 예정론에서의 하나님의 절대 주권을 강조하기 위해서 고마루스는 철학적인 용어와 원리를 더 빈번히 사용한다. 논제 12를 보면 고마루스는 아리스토텔레스의 논리인 ‘의도에서 처음 온 것이 실행에서 마지막에 온다’ (*primum in intentione et ultimum in executione*)를 사용한다. 또한 논제 10에서는 중세 스코투스-주의주의적(*scotisch-voluntarische*) 신론 이해가 나타난다.¹⁶¹⁾ 하나님의 예지를 작정된 지식(*scientia definita*)와 작정되지 않은 지식(*scientia indefinita*)으로 구분하여 피조물을 가능한 존재와 실제적인 존재로 나누는 것이다. 이 작정된 예지와 작정되지 않은 예지를 나누는 기준은 하나님의 의지이다. 하나님의 예정론에 있어서 예지는 작정된 예지로만 이해해야 한다.¹⁶²⁾ 이러한 존재에 대한 이중적인 분류로 인해서 고마루스의 예정론은 타락 전 선택론 위에 서 있는데, 그 입장에 대한 설명이 철학적인 바탕 위에서 이루어진다. 이로서 고마루스는 아르미니우스의 예지에 입각한 선택과 유기를 반박하고자 하는 것으로 보인다. 이러한 변증적인 목적으로 인해서 고마루스에게서 철학적 논리가 더 강해진다.

세 번째로 고마루스는 아르미니우스의 주장, ‘예정과 복음은 동일하다’에 반박하여 ‘예정은 복음의 질료’ (*Evangelii materia*)이며, 동시에 섭리의 부분(*providentiae divinae quasi pars*)이라고 설명한다. 예정은 하나님께서 그 분의 뜻대로 끌어가시는 섭리와 통치의 한 부분이다. 이로 인해서 전혀 고마루스에게 예정의 복음적인 성격뿐만 아니라, 그 분이 끌어가시는 주권적인 성격을 드러내려고 한다. 이로서 고마루스의 신학에서는 예정론의 고유한 자리를 찾게 된다. 논제 21에 의하면 이러한 섭리적인 부분으로 인하여 예정론은 구원의 확실성을 확보하게 된다. 예정은 복음과는 겹치는 부분이 있지만, 분명

161) A. Vos, 『Reformed Orthodoxy in the Netherlands,』 A Companion to Reformed Orthodoxy, H.J.Selderhuis 편집, (Brill 2013), 166: “Gomarus’s theory of predestination follows the Scotian model and this model continues to be the starting point for the seventeenth-century Reformed doctrine of predestination.”

162) F. Gomarus, *Theses Theologicae* (1604)., 16: “Effectum est praedestinatorum in Deo praescientia definita: non qua praescientia, sed qua definita. Praescientia enim Dei est quasi liber, cui voluntas Dei praedestinando, praedestinata inscripsit. Praescit enim Deus definite futura...”

히 다른 영역에까지 미친다.

네 번째로 초기에 나타난 선택의 기초로서 제시된 중보자 그리스도는 더 이상 언급되지 않는다. 예정의 기초로서의 ‘그리스도 안에서의 선택’은 나타나지 않으며, 그리스도에 대한 설명은 최소화된다. 오직 그리스도는 성도의 구원을 이루는 분, 혹은 수단으로서만 설명한다.¹⁶³⁾ 하나님의 뜻을 중심에 둔 예정론의 체계화는 그리스도-구원론적인 성격을 제한하는 결과를 가지고 왔다. 이것은 아르미니우스의 ‘그리스도-믿음 중심의 예정론’을 반박하기 위한 하나의 결과로 보인다. 대신 고마루스는 하나님의 뜻을 강조함으로 철저하게 신론중심적인 예정론을 전개한다.

다섯 번째로 고마루스는 끝에서 택함받은 자들이 가질 수 있는 선택의 확신에 대해서 논한다. 이 선택의 확신은 개혁파 스콜라들이 일반적으로 인정한 ‘실천적 삼단논법’(*Syllogismus practicus*)이다. 선택은 그 열매로 확신할 수 있다. 그러나 여기서 한 가지 더 볼 수 있는 것은 유기자의 확신 또한 언급한다는 것이다. 논제 32에 따르면 유기자는 두 가지로 확인할 수 있는데 ‘성령훼방죄’와 ‘끝까지 완고한 것’이다. 이 두 가지로 유기자를 확인할 수 있다고 말한다.

고마루스는 아르미니우스의 주장을 타파하고 하나님의 절대 은혜에 입각한 예정론을 세우기 위해서 철학적 설명을 첨가하여 타락 전 선택론을 전개한다. 이로서 그의 논리는 더욱 강화되며, 이 논제집의 변증적인 성격을 드러낸다. 그러나 이것은 또 다른 논쟁을 불러일으킬 수 있는데, 과연 이러한 철학적 설명법이 과연 성경을 더 풍성하게 드러내느냐 하는 것이다. 오히려 성경-은혜론적인 성격이 약화되는 모습으로 나타나는 것으로 보인다.

3. 고마루스와 아르미니우스의 논쟁에서 드러난 특징들

고마루스와 아르미니우스의 논쟁은 그 뒤에 따라오게 된 도르트레히트 총회를 통하여 이미 어떤 결론에 이르렀다. 역사적으로 아르미니우스의 예정론을 따르는 항론파의 예정론은 정죄되었다. 그러나 여기서 다시 한 번 고마루스와 아르미니우스의 예정론을 살피면서 그들의 예정론의 특징과 장단점을 정리하고자 한다.

먼저 아르미니우스는 예정을 복음의 테두리 안에 두고자 했다. 예정 교리는 복음에 대한 또 다른 설명 외에 아무 것도 아니라고 생각했다. 이로 인해서 아르미니우스의 예정론은 자연스럽게 그리스도론에 대한 강조 위에 세워지게 되었다. 예정이라는 것은 하나님께서 그리스도를 믿는 자들에게 구원의 내용을 주시겠다는 것이기 때문이다. 하나님은 그 이상의 뜻을 결정하신 바가 없다. 그러므로 자연스럽게 예정은 하나님의 미리 아심의 결과가 될 수 밖에 없었다. 아르미니우스의 예정론에서 강조되는 것은 ‘믿음’이다. 믿음이 모든 것을 가능케 하는 것이며, 은혜를 가능하게 하는 것이다. 흥미로운 것은 아르미니우스는 ‘믿음’이 어떤 ‘공로’나 ‘행위’가 될 수 있다는 것에 대해서는 반대했다. 믿음이 있어야만 은혜를 받을 수 있지만, 그렇다고 믿음이 공로나 행위는 아니라고 주장한다. 여기서 아르미니우스는 모순적인 주장을 한다. 믿음은 중요하지만 공로는 아니라는 것이다. 아마도 이것은 아르미니우스가 펠라기우스주의라던가, 혹은 당시 로마가톨릭의 공로로 인한 구원을 자신의 예정론과 구별하기 위한 것으로 보인다. 그는 자신이 주장한 예정론이 행위 구원이 아닌 은혜로 인한 구원으로 이해되기를 원했다. 그러나 이러한 그의 주장은 고마루스에게 있어서 또 다른 펠라기우스주의라고 밖에 보이지 않았다. 그리고

163) F. Gomarus, *Theses Theologicae* (1604), 30.

그러한 위험성이 실제로 존재했다.

그렇다면 아르미니우스의 예정론에서의 장점은 무엇인가? 그것은 ‘복음으로서의 예정론’이다. 이것은 교회를 위로하기 위한 예정론으로서 의미를 갖는다. 그리스도를 믿는 모든 자에게는 구원의 서정이 약속되어 있다. 왜냐하면 하나님의 예정 자체는 그리스도 안에서 모든 자에게 구원의 은혜를 베푸시겠다는 것이기 때문이다. 복음으로서의 예정이라는 측면은 교회에게 유익이 될 수 있다. 물론 이것은 예정 교리를 무의미하게 만드는 - 복음의 또 다른 이름이 되기 때문에 - 결과를 가지고 올 수 있다. 동시에 아르미니우스의 예정론의 장점은 그리스도가 강조된다는 것이다. 이것은 고마루스의 예정론에 있어서는 별로 나타나지 않는 것이다.

이에 반해서 고마루스는 신론, 즉 하나님의 뜻 안에 그의 예정론을 세우려고 했다. 이로 인해서 그가 가르치는 예정론은 아주 견고한 구원의 내용이 된다. 왜냐하면 하나님께서 시작하신 구원 역사의 시작과 과정과 결론에서 인간의 오류나 부패가 개입할 여지가 없어지기 때문이다. 이로 인해서 고마루스의 예정론은 선택, 구원, 견인, 영화까지 모든 구원의 과정을 하나님의 은혜의 뜻 안에서 견고하게 세운다. 고마루스의 예정론의 핵심은 ‘하나님의 은혜의 견고한 기초로서 예정론’이다. 고마루스에게 이것을 포기하는 것은 결국 구원의 확실성을 파괴하는 것일 뿐만 아니라, 그 구원의 시작을 사람에게 넘기는 것이었다. 이것은 예정론 자체를 무너뜨리는 것일 뿐만 아니라 복음을 무너뜨리는 것이었다.

그렇다면 고마루스의 예정론에서 단점은 무엇인가? 고마루스는 하나님의 은혜의 절대성을 변호하기 위해서 철학적 논리 뿐만 아니라, 여러 가지 성경에서 증명하기 어려운 원리들을 동원할 수 밖에 없었다. 예를 들어서 ‘정해지지 않은 지식’과 ‘작정된 지식’의 구별 등이다. 물론 이러한 지식들은 고마루스에게만 있었던 것은 아니다. 당시 개혁파 스콜라들에게는 어느 정도 공통적인 이해였다.¹⁶⁴⁾ 그러함에도 과연 이러한 내용이 성경적으로 지지를 받을 수 있는지는 논쟁이 될 수밖에 없다. 이와 함께 그가 주장한 타락 전 선택론이라는 예정론 체계가 또한 여전히 지지받을 수 있는지 역시도 논쟁이 될 수 밖에 없다.¹⁶⁵⁾ 특별히 고마루스의 예정론은 초기 개혁자들, 특별히 칼빈과 그 방향에서 동일하나, 그 내부적인 원리에는 차이가 있다. 칼빈의 예정론에서는 하나님의 향한 경외가 그 선택론적인 이해의 중심 원리를 이룬다.¹⁶⁶⁾ 그러나 고마루스의 선택론은 하나님을 향한 경외에 근거를 두기 보다는 스콜라적인 원리에 의해서 뒷받침되고 있다. 하나는 아리스토텔레스의 목적론적인 이해이다. 의도에서는 목적이 수단보다 앞서며, 목적이 실행에서는 수단보다 뒤에 온다는 원리로 예정론을 관통시킨다.¹⁶⁷⁾ 다른 하나는 가능적

164) R.A. Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics vol.2*, Baker Academic, 2003, 406-410.

165) 헤르만 바빙크는 그의 작품 「개혁교의학」에서 타락 전 선택론과 타락 후 선택론 양 교리에 약점이 있음을 지적하며 그것을 극복해 보려고 시도한다. 헤르만 바빙크, 「개혁교의학 2권」, 박태현 역, 부흥과 개혁사, 2011, 477-490.

166) J. Calvin, Inst., III, 23, 5: „Quaeris tu rationem? Ego expavescam altitudinem. Tu ratiocinare, ego mirabor: tu disputa, ego credam: altitudinem video, ad profundum non pervenio. Requievit Paulus, quia admirationem invenit. Vocat ille inscrutabilia Dei iudicia, et tu scrutari venisti? Ille dicit investigabiles eius vias, et tu vestiges? Ulterius procedendo nihil proficiemus.“

167) F. Gomarus, 「Disputatio Theologica de divinae Praedestinationis Hominum Objecto,」 *Opera Theologica Omnia III*, (Amsterdami 1644), 1: “Omnis finis suis mediis intentione prior, (quia media propter finem decernuntur) executione vero posterior.” 이 원리는 토마스 아퀴나스의 신학 대전에서 동일하게 제시되고 있다. T. Aquinas, S.th.1 q.22,a.1: „ut ex superioribus patet: necesse est quod ratio ordinis rerum in finem in mente divina praeexistat”; qu.22,ar2: “sed necesse est dicere omnia divinae providentiae subiacere, non in universali tantum, sed etiam in singulari. Quod sic patet. Cum enim omne agens agat propter finem, tantum se extendit causalitas primi agentis... unde necesse est omnia quae habent quocumque modo esse, ordinate esse a deo in finem,...”; qu.22,ar4: „ut quidam crediderunt. Ad providentiam enim pertinent ordnare res in finem. Post bonitatem autem divinam, quae est finis a rebus separates, principale bonum in ipsis rebus existens, est perfectio universi, quae quidem non esset, si non omnes gradus essendi invenirentur in rebus.“

인(*qua possibilis*) 존재와 앞으로 실제로 있을(*quae fieri & ut futura sit*) 존재에 대한 구분이다.¹⁶⁸⁾ 이러한 스콜라적인 증명과 전개가 그의 예정론을 성경적이기 보다는 철학적인 산물로 보이게 한다.

동시에 고마루스의 예정론에서는 그리스도께서 순전히 하나님의 예정을 이루시는 도구로만 이해가 된다. 이 역시 과연 ‘*electio in Christo*’ (엡1:4)에 대한 정당한 해석인지를 살펴봐야 한다.¹⁶⁹⁾ 오히려 예정론 안에서의 그리스도의 역할은 칼빈의 예정론보다도 후퇴했다. 이것 역시 변증적인 성격으로 인한 결과로 보인다. 이 그리스도의 역할에 대해서는 성경을 바탕으로 하여 개혁 교회가 더 연구해야 할 과제이다.

결론

고마루스와 아르미니우스의 예정론 논쟁은 역사 속에서 이미 국제회의를 통하여 결론을 도출하였다. 그리고 개혁 신학은 그 역사적 국제회의의 결과 위에 서 있다. 개혁 교회의 성도들은 하나님의 절대 주권과 은혜를 보여주는 예정론을 지키고자 노력하였다. 그리고 이 예정론은 한국 교회에도 큰 영향을 미쳐서 보수 신학의 하나의 상징적인 가르침으로 서 있다. 우리는 교회사 속에서 내려온 가르침을 잘 지킬 뿐만 아니라, 더욱 풍성하게 할 책임이 있다. 이를 위해서 역사 속의 논쟁들을 살펴보는 것은 큰 유익이 있다.

개혁과 신학자였던 고마루스는 개혁 신학의 예정론을 지키고자 노력하였으며, 잘 변증해 내었다. 그럼에도 불구하고 변증적 성격이 강화되면서 오히려 예정론의 은혜로운 성격을 잘 드러내지 못한 것으로 보인다. 예정론에는 하나님의 절대 주권과 함께 그 분의 은혜로우심이 함께 담겨 있다. 이 두 가지가 함께 드러날 때 예정론의 의미가 교회 안에서 큰 유익으로 나타날 수 있다. 그러나 역사 속에서 논쟁이 될 때는 그 내용들이 균형 있게 드러나지 못한 것으로 보인다. 그렇다면 기독교회의 오랜 역사를 살펴 본 지금의 목사와 신학자들은 예정론의 잘 의미를 잘 드러내어 교회를 유익케 하는 일에 고민해야 하겠다. 지금 한국 교회는 그 어느 때보다 하나님의 섭리와 위로의 메시지가 필요할 때인 것으로 보인다. 교회가 고난 받을 때, 혹은 시험에 걸려서 넘어져 있을 때, 택하신 교회와 백성들을 반드시 구원하신다는 하나님의 주권적인 사랑이 교회를 일으켜 세울 수 있기 때문이다. 이 하나님의 예정의 복된 의미가 한국 교회에게 더욱 풍성히 전달되기를 바랄 뿐이다.

김지훈박사의 프란치스쿠스 고마루스와 야코부스 아르미니우스의 예정론 논쟁에 대한 논평1

조현진 박사
(한국성서대 역사신학)

168) 이 논리는 후택론에 반박하여 전택론을 옹호하는 근거로 사용된다.

169) 칼빈은 기독교 강요 초판(1536년)부터 최종판까지 선택에 있어서 *electio in Christo* 를 중요한 내용으로 내세우고 있다. J. Calvin, Inst., III, 22, 1: “Perinde enim est ac si diceret, quoniam in universe Adae semine nihil electione sua dignum reperiebat coelestis pater, in Christum suum oculos convertisse, ut tanquam ex eius corpore membra eligeret quos in vitae consortium sumpturus erat.”; R.A.Muller, *Christ and the decree*, 27-28.

1. 요약과 공헌

이 논문은 연구자가 돌트총회의 근거가 된 1604년 레이든 대학에서 일어난 고마루스(Franciscus Gomarus)와 알미니우스(J. Arminius) 사이의 논쟁을 역사적으로 검토하고 있다. 이 연구의 공헌은 이 연구를 통해 돌트총회를 더욱 잘 이해할 수 있는 역사적 자료와 학문적 공간을 확보하게 되었다는 점이다. 연구자는 먼저 서론에서 예정론 논쟁의 중요성을 언급하면서 선행연구를 검토한다.

이어 본론에 들어와 1장에서는 고마루스와 알미니우스의 생애를 살피면서 역사적 과정을 통해 돌트 총회까지 이어지는 예정론 논쟁에 대한 이해를 돕는다. 알미니우스는 코른헤르트(Dirk V. Coornhert)의 입장을 변호하면서 후택론적인 예정론을 주장하게 되었다. 예정론 논쟁은 점차 증폭되었고 알미니우스가 죽은 후 그의 사상은 보르스티우스(C. Vorstius)와 코르비누스(J. A. Corvinus)에게 계승되었다. 결국 고마루스도 레이든대학을 떠났지만 이후 그는 돌트 총회에까지 참가하였다.

2장에서는 1604년 레이든 대학에서의 고마루스와 알미니우스의 논쟁을 다루면서 로마루스의 1559년 고마루스의 예정론, 1604년의 알미니우스의 예정론과 이를 반박하는 고마루스의 예정론을 검토하고 있다.

3장에서는 고마루스와 알미니우스 예정론 논쟁의 특징을 다루면서 각 예정론이 지니는 장단점을 논하고 있다. 연구자는 알미니우스의 예정론을 “복음으로서의 예정론”으로 언급하면서 그리스도가 강조된다고 한다. 하지만 고마루스의 예정론은 하나님 은혜의 기초로서 예정을 강조한다고 하면서, 단점으로는 하나님 은혜의 절대성을 변호하기 위해 철학적 논리와 함께 성경에서 증명하기 어려운 원리들을 동원하고 있음을 지적한다. 또한 연구자는 고마루스의 예정론에서 그리스도가 하나님의 예정을 이루시는 도구로만 이해되기에 칼빈의 예정론보다 후퇴했다고 서술한다.

이 연구의 가치는 무엇보다 한국교회에 생소한 고마루스와 알미니우스의 예정론 논쟁의 내용을 직접 소개하면서 이를 배경으로 돌트 총회에 대한 역사적 사상적 배경을 확대하고 있다는 점이다.

2. 발전적 제안과 질문

연구자가 고마루스와 알미니우스의 예정론에 대한 논쟁을 잘 정리하고 분석하여 역사적으로 검토한 점을 긍정적으로 평가하면서도 학문적 논의를 위해 이 연구에서 발견되는 아쉬운 점과 이에 대한 발전적 제안을 하고자 한다.

먼저 고마루스와 알미니우스의 주장이 지나치게 나열식으로 되어있다는 점이다. 고마루스와 알미니우스의 여러 논제집들을 단순히 인용하기보다는 3장에서 연구자가 시도하는 것처럼 두 사람의 예정론 논쟁에서 이슈가 될 만한 주제들을 먼저 선정하고 이를 토대로 두 사람의 견해와 주장을 각기 전개해나가면서 필요에 따라 인용문을 사용하는 것이 좋을 것 같다. 특별히 1604년 고마루스의 예정론 논제집은 지나치게 많은 페이지를 직접 인용으로만 할애하고 있다.

둘째 연구자는 3장에서 알미니우스 예정론을 평가하면서 그 장점으로 “복음으로서의 예정론”과 그리스도가 강조된다고 하는데 이에 대해 연구자의 명확한 입장을 서술할 필요가 있다. 연구자는 3장 마지막 부분과 결론에서는 알미니우스의 예정론의 한계를 지적하면서도 한편으로는 그의 예정론을 옹호하는 것처럼 보여 독자들에게 다소 혼란을 준다.

셋째 선행연구를 검토하는 부분에서 선행연구에 대한 정보와 함께 내용 검토가 미흡하다. 예를 들자면 클라스 데이크(K. Dijk)의 논문은 논문 제목이 원어로 기록되어 있지 않아 자료 접근이 쉽지 않으며 연구자의 논문은 그 내용이 무엇인지 짧은 설명과 함께 학계에 대한 공헌이 언급될 필요가 있다. 이외에도 알미니우스에 대한 연구도 제목만 주로 소개되고 그 내용이 무엇인지 언급이 없는 점이 아쉽다.

마지막으로 질문을 하자면, 연구자는 1장에서 “아르미니우스는 1601-1602년 역병의 기간 동안 목사로 활동하면서 예정교리가 성도를 좋지 못한 상태로 집어넣는다는 확신을 가지게 되었다”고 하는데 이 기간 왜 알미니우스가 예정교리가 성도를 좋지 못한 상태로 집어넣는다는 확신을 가지게 되었는지를 묻고 싶다.

이외에도 논문의 형식에 있어서 수정이 요구되는 부분들이 있다.

1)블록인용이 형식에 맞지 않는다.

2)띄어쓰기가 잘 안되어 있으며 들어쓰기가 되어 있지 않다.

3)비문이 있다. 일례를 들자면 1604년 고마루스의 예정론 논제집을 설명하는 세 번째 부분에서 “이로 인해서 전혀 고마루스에게 예정의 복음적인 성격 뿐만 아니라, 그 분이 끌어가시는 주권적인 성격을 드러내려고 한다.”

4)오타가 있다. “하나님의 향한 경외” --- “하나님을 향한 경외” (각주 no. 48)

하지만 앞의 지적과 제안에도 불구하고 이 연구는 돌트총회의 시작점이 된 1604년 고마루스와 알미니우스의 논쟁을 역사적 배경과 신학적 주제를 잘 검토하고 있기에 이 연구가 지니는 가치와 의의가 있기에 이를 위해 수고를 아끼지 않은 연구자의 노력에 깊은 감사를 드린다.

김지훈박사의 프란치스쿠스 고마루스와 야코부스 아르미니우스의 예정론 논쟁에 대한 논평2

양찬호 박사
(웨신대 조직신학)

먼저 한국개혁신학회 학술 심포지움에 참석하여 귀한 논문을 논평할 수 있는 기회를 주심에 한국개혁신학회에 감사드립니다. 특히 김지훈 박사님의 논문을 읽고 논평을 준비하면서 지식적인 부분만이 아닌, 교회 내에서 신앙적으로 예정에 관한 개혁주의적 논의를 어떻게 이끌어야 할지 고민하는 귀한 시간을 가졌습니다.

본 논문은 동시대의 두 신학자인 고마루스(1563-1641)와 아르미니우스(1560-1609)의 예정론 논쟁 비교 연구로서, 동일 대학(네덜란드의 개신교 신학교인 레이든 대학교)의 교수들의 예정론에 대한 학내 논쟁이었고, 개혁주의의 대표신조 중 하나인 도르트 신조의 근간을 이루는 논쟁이다. 이러한 점에서 두 신학자의 논쟁은 신학적 중요성을 지닌다.

본 논문의 틀은 먼저 서론에서 두 신학자들에 대한 선행 연구사를 언급하면서, 아직까지 두 학자들의 연구가 풍성하게 이뤄지지 않음을 언급한다. 세부적으로 보면, 아르미니우스의 사상 연구는 꾸준히 이뤄지고 있으나, 아쉽게도 고마루스의 사상 연구는 미진하다고 언급한다. 비교적 후대에 리츨과 바르트에 의해 언급된 고마루스의 사상은 특히 개혁과 신학 내에서 부정적 평가로 이끌어지고 있음을 언급한다.

1장에서 두 신학자의 생애와 예정론 논쟁을 다루었고, 2장은 본 논문의 핵심인 1604년에 있었던 레이든 대학 내 예정론 논쟁을 다룬다. 여기서는 두 신학자들의 예정론 사상의 장단점을 역사적 신학적으로 대조한다. 그리고 고마루스가 아르미니우스의 사상을 비판하는 내용을 언급한다.

3장은 두 신학자들의 예정론 논쟁에서 나타난 특징들을 언급하고 마지막으로 4장에서는 두 신학자들의 예정론 논쟁이 오늘날 교회에 줄 수 있는 유익에 대해 언급하면서 결론을 맺는다. 이러한 논문의 흐름으로 보면, 고마루스의 예정론 사상을 강조하는 듯하지만, 전체적인 내용으로 보면, 일반적인 두 예정론 사상 비교로만 되어지고 있다.

전체적인 흐름에서 보면, 본 논문은 두 신학자의 예정론사상의 비교연구로서 어느 한 신학자의 입장을 강조하기 보다는 각각의 입장에서 보이는 장단점을 부각시키면서 오늘날 교회 내에서 하나님의 절대 주권과 은혜인 예정론의 의미를 잘 드러내어 교회를 유익하게 하는 일에 고민하라고 제안한다.

본 논문을 읽으면서 몇 가지 점들을 언급하며, 본 논평을 마치고자 한다.

먼저, 논문의 독일어 각주와 본문에서 약간의 오타가 있기에 수정이 되면, 더욱 정확한 의미 전달이 되리라 봅니다. 그리고 4장 결론부분에서 저자의 입장을 문맥상으로 읽을 수는 있지만, 독자들을 위해서 예정론 사상에 대해 저자의 입장에서 좀 더 신학적으로 명확한 입장을 피력하면 좋겠다고 생각합니다. 그리고 고마루스 사상 연구는 미진하다고 언급하셨는데, 왜 그러한지도 궁금합니다.

마지막으로 본 논문을 통해서 오늘날 교회들이 개혁주의 예정론 사상의 복된 의미를 올바르게 전달하는 계기가 되길 소망하며, 다시금 귀한 논문을 작성해 주신 김지훈 박사님께 감사를 드립니다.

“칼 바르트와 도르트신조”

이상은 박사
(서울장신대 조직신학)

I. 들어가는 말

도르트 신조는 그 핵심정신에서 표방되고 있는 하나님의 주권성과 신학으로 인해 시대의 장벽을 넘어 개혁신학의 핵심정신으로 자리매김해 왔다. 이러한 정신은 예정론에 있어서도 찾아볼 수 있다. 일반적으로 예정론은 개혁신학의 교리의 총화로 일컬어져왔다. 개혁신학의 신학적 배경을 가지고 있던 슈바이처(A. Schweizer)나 사변적 신학자로 일컬어졌던 바우어(F. C. Baur)도 예정론이 개혁신학의 핵심주제를 이루고 있다고 보았다. 물론 오늘날에는 예정론의 유래와 중요성에 대한 입장에 있어서 여러 가지 견해차가 있지만, 칼빈 스스로에게 있어서나 정통주의 신학, 혹은 - 그 명칭에 대해서는 이견이 있을 수 있지만 - 신정통주의에 있어서나 예정론은 핵심적 부분을 구성하고 있다. 20세기 신학계에서 교부라고 불리웠던 바르트의 신학에 있어서도 예정론은 중심부분을 구성하고 있다. 이러한 예정론에 대해 로마 가톨릭 신학자로서 바르트 연구의 획을 그었던 폰 발타자르(von Balthasar) 역시 “예정론적 역동성”이 바르트의 교회교의학의 전반부와 후반부를 가르는 분수령을 구성했다고 평가한 바 있다.¹⁷⁰⁾

이러한 예정론에 있어서 그 주장자들에 따라서 위치에 차이를 보이는 경향이 있다. 칼빈이 『기독교강요』 III 권 21장을 통해서 하나님의 주권에 대한 관점 가운데 예정론을 강조했던 데 비해서 바르트는 『교회교의학』 II권의 신론을 전개하는 가운데 예수 그리스도 안에서의 선택을 강조하는 특성을 보여준다.¹⁷¹⁾ 일반적으로 칼빈의 예정론이 하나님의 절대적인 주권을 강조했던 데 비해 바르트의 예정론은 예수 그리스도 안에 나타난 하나님의 자유하시는 가운데 사랑을 하시는 계시를 강조한다는 차이를 보이며, 후자의 경우는 ‘아포카타시스 판톤’, 즉 만유화해론의 논의로 전개될 가능성을 보인다는 비판에 직면하곤 한다.¹⁷²⁾ 그러나 실제로 두 사람의 예정론을 비교해 볼 때, 이러한 비판의 가능성은 별로 크지 않아 보인다. 무엇보다도 바르트가 예정론을 전개함에 있어서 도르트 신조의 선택설적 해석을 통해 개혁신학의 신조의 원래의 뜻에 관심을 두고 있었으며, 칼빈을 항상 새롭게 해석하려는 시도를 보여주고 있다는 점에서 그러하다. 그리고 이러한 가운데 그는 선택설과 후택설의 논쟁을 넘어 선택론의 원래 의미를 지향하는 도르트신조에 대한 독법을 지향하고 있다. 이러한 의미에서 바르트의 예정론이 선택설적 특성을 가지고 있는지, 후택설적 특성을 가지고 있는지에 대한 논의는 그가 가지고 있는 예정론의 원래적 관심을 벗어나고 있다고 할 수 있다.¹⁷³⁾

아래의 본문은 첫째, 바르트의 예정론과 칼빈의 예정론 사이에 존재하는 연속성이 불연속성보다 더 크다는 점에 대해 언급할 것이다. 둘째, 바르트의 예정론의 선택설 혹은 후택설 여부에 대한 논쟁에도 불

170) H. U. von Balthasar, *Karl Barth*, (Freiburg: Johannes 1976).

171) Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik* II/1, *Kirchliche Dogmatik* II/2.

172) 이러한 논의에 대해서 오토 베버는 바르트 스스로는 만유화해론에 대해서 비판을 제기하지도 않았고, 그렇다고 긍정하지도 않았지만, 자신의 입장에서는 바르트가 이를 받아들이지 않았을 것으로 판단한다고 밝힌 바 있다. O. Weber, *Karl Barths Kirchliche Dogmatik* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 2002)

173) 이러한 주장은 예컨대 마우(R. Mouw)의 일반은총론에 대한 논의 가운데 제기되고 있다. R. Mouw, *He shines in All That's Fair*, 권혁민 역, 『문화와 일반은총』, (서울: 새물결플러스 2012), 90 이하.

구하고 바르트는 이러한 논의가 아닌 그리스도 중심적 역동성에 관심을 두고 있었던 사실에 대해 언급할 것이다. 셋째, 바르트 신학의 도르트신조 해석을 주목함을 통해 도르트신조의 정신이 시대를 관통해서 개혁신교회 신학의 핵심을 구성하는 역할을 수행했다는 사실에 대해 평가할 것이다.

II. 바르트의 도르트신조 해석과 주요 논점

1. 바르트의 도르트신조 관찰과 개혁신교회 신학에의 연속성

앞에서 언급했듯, 바르트의 도르트신조 해석을 살펴볼 때 한가지 흥미롭게 볼 사실은, 그가 칼빈의 이중예정(gemina praedestinatio)에 대한 비판과 그에 대비되는 그리스도중심적인 예정론을 전개함에 있어서, 사실은 그가 도르트신조를 관찰하는 가운데 칼빈과 칼빈 정통주의의 교리를 지속적으로 관찰했다는 사실이다. 물론 그는 한편으로 도르트신조에 대해 이중예정론이 가지고 있는 문제점에 대한 비판 가운데 관찰하고 있고, 자신의 비판적 관점을 분명히 하고자 했던 입장을 보여주고 있기도 하다. 그러나 다른 한편, 그에게 있어서 도르트신조는 신학작업에서 지속적으로 동반해 나갔던 교과서와도 같은 것이었다.

이에 대해서 자세히 살펴보기 위해 우선 도르트신조에 대한 바르트의 관심으로부터 출발해보자. 잘 알려져 있듯, 바르트는 로마서강해 1권의 출판을 계기로 미국장로교회의 후원을 얻어 1921년 피팅엔 대학교의 개혁신교회 석좌교수직에 청빙받았다. 이후 1925년 뮌스터로 떠나기 전까지 수년동안 칼빈의 신학을 비롯, 개혁신교회 신앙고백서들의 내용을 포괄적으로 분석하고 소개하는 신학강좌를 이어나간다.¹⁷⁴⁾ 이러한 강연의 내용들은 특히 1923년 여름학기 강의를 통해 소개되었던 “개혁 신앙고백문서들의 신학”(Die Theologie der reformierten Bekenntnisschriften)에 소개되어 있다.¹⁷⁵⁾ 바르트는 이 강연의 맨 마지막에서 도르트신조에 상대적으로 긴 분량으로 다루고 있다.¹⁷⁶⁾ 여기에서 그는 도르트신조의 예정론이 가지고 있는 로마 가톨릭의 교리에 대한 비판적 특성과 프로테스탄트의 원래적 의식에 속한 특징을 잘 보여주는 그 면모에 대한 평가와 더불어 시작하고 있다.¹⁷⁷⁾

여기에서 그는 도르트신조가 가지고 있던 포괄성과 보편성 그리고 장엄함을 갖춘 특징에 대해 평가하고 있다. 그는 1618년 11월 13일부터 약 반년 간 지속된 도르트신조는 고마루스(Gomar)와 푸치우스(Voetius) 그리고 헤센과 팔츠 지역의 독일 영주들을 비롯, 제네바와 베른을 포함한 스위스 권역으로부터 찾아 온 수많은 개혁신교회 구성원들을 포괄한, 이전까지 경험해보지 못했던 거대한 축제였다고 평가한다.¹⁷⁸⁾ 그리고 바르트는 이 신조의 중심내용을 네덜란드의 항변파들이 제시한 신학들을 어떻게 다루어야 할지라는 주제에 대한 것이었다고 압축해 보고 있으며, 도르트의 총회가 항변파들의 주장을 예정, 구원, 타락, 회심 그리고 구원받은 자의 견인이라는 다섯 항목으로 이루어진 부정(Nein)으로 대답하고 있다고 정리하고 있다.¹⁷⁹⁾ 특히 그 역사적 의의에 대해 바르트는 이 신조가 개혁신교회가 근대의 기독교사회, 즉 크리스텐덤으로 넘어가는 가운데 취했던 입장의 고전적 문헌이며, 이 당시에는 분명한 승리의 입장을 가지는 것이면서도, 한편으로 승전에도 불구하고 자신의 진영도 많은 피해를 입었던 헬라의 장군 피로스(Pyrrhos)의 모습을 가지고 있는 것이었다고 평가하고 있다.

174) E. Busch, *Karl Barth*, 손성현 역, 『칼 바르트』, (서울: 복있는 사람 2014), 223.

175) K. Barth, *Die Theologie der reformierten Bekenntnisschriften*, (Zürich: Theologischer Verlag 1998).

176) K. Barth, *Die Theologie der reformierten Bekenntnisschriften*, 324 이하.

177) K. Barth, *Die Theologie der reformierten Bekenntnisschriften*, 327.

178) K. Barth, *Die Theologie der reformierten Bekenntnisschriften*, 329.

179) 바르트는 항변파에 대한 신학적 논박과 더불어 도르트의 총회가 하이델베르크 요리문답을 공식적인 모든 개혁신교회의 공식적인 강요교과서로 선언했으며, 새로운 네덜란드 성서번역을 받아들였고 공식적 교리를 강론해야 할 설교자의 의무를 표방했던 사실에 대해 언급한다.

1)도르트신조의 예정론에 대한 바르트의 관점

이제 바르트는 본격적으로 각각의 다섯가지 내용들에 대해 항변파들의 입장과 함께 개혁교회가 취한 부정을 살펴보고 정리해 나가고 있다. 전반적인 바르트의 평가는 이 신조가 항변자들에 대한 반박에 있어서 루터와 칼빈의 종교개혁적 관점으로 볼 때 정당하고 따를만한 것이며, 오류의 반박으로부터 도출된 그 교리는 적절하다는 것이었다. 그리고 도르트의 교리적 결과는 전체적으로 하나님의 위엄(Majestät Gottes)에 대해 말하고 있다는 것이었다. 바르트는 우선 순서대로 예정에 대한 관점을 다룬다. 바르트는 도르트의 총회가 항변파들이 하나님의 구원을 인간의 믿음을 통한 궁극적인 선택과 연관 시키고자 한데 대해 비판을 가했다는 점을 주목한다. 그에 반해서 구원에 있어서 도르트의 총회가 하나님의 절대적인 주권과 의지가 어떻게 관철되는지를 주목하고 있다. 인간이 믿음을 선택했다고 할지라도 그것은 자연의 빛(lumen naturae)의 사용을 통해 제시된 신앙의 순종에 의존해 있는 것이 아니다. 믿음, 순종, 거룩, 경건, 인내는 그 조건이나 원인이 될 수 없다. 선택의 확실성은 변화가능한 우발적 조건들에 매달려 있지 않다. 여기에서 바르트는 총회가 내린 대답을 주목한다. 인류는 아담의 죄 안에서 그리고 그와 함께 잃어버려졌다. 이러한 인간의 타락 안에서 어떠한 경우에도 하나님의 불의는 찾을 수 없다. 불신의 원인은 단지 인간 안에 그리고 단지 그 안에만 있는 것이다. 그에 반해서 하나님은 단지 믿음이라는 은혜(Gabe)를 통해 인간에게 임하신다. 그 영원한 결의에 따라 하나님은 잃어버린 인간들 사이에 구분을 두신다. 한편으로 여기에는 버려지는 사람들, 즉 유기된 자들에 대한 구분도 함께 주어진다. 그러나 우리가 단지 이야기할 수 있는 것은, 하나님의 영원한 의도(Vorsatz), 은총의 자유(liberrimum beneplacitum)에 따라 그 뜻을 파악할 수 있고 순전히 은총으로 다른 사람들보다 더 나은 것도 없는 누군가를 그리스도 안에서 부르시고 믿도록 하시고, 칭의와 성화와 영화의 길을 걷도록 하신다는 것이다. 이 모든 것은 “당신의 공활을 보여주기 위해서”이다. 인간의 어떠한 질적인 성품(qualitas)이나 인간의 능력(dispositio)으로 인해 하나님께서 선택의 결정을 내리시는 것이 아니라, 하나님의 선하심(beneplacitum)이 사람들을 당신에게로 이끄신다. 바르트는 구원의 특성은 하나님의 불변하심에 기인하고 있다는 점에 대해 주목한다. 하나님의 구원의 뜻만이 불변하시다. 인간이 취할 수 있는 모든 것, 즉 그리스도를 향한 믿음, 하나님에 대한 두려움, 죄의 고통, 의를 향한 굶주림과 갈증, 성령안에서의 기쁨과 같은 모든 것들이 선택의 열매들이다. 그리고 이러한 인식은 하나님의 자녀들을 한량없이 하나님을 향한 겸손으로 이끌어간다. 이것이 곧 교회에서 설교되고 선포될 수 있는 하나님의 영광과 그 백성에 대한 살아있는 위로에 대한 핵심 내용이다.¹⁸⁰⁾ 바르트는 여기에서 도르트신조의 예정론의 핵심내용이 하이델베르크 요리문답(1문)의 내용을 반영하고 있다는 시각을 내비치고 있다.¹⁸¹⁾

바르트는 한편 심판아래 머물러 있는 선택되지 못한 자들에게 눈을 돌린다. 어떠한 경우이든 선택되지 못한 이들의 눈앞에서 하나님께서는 절대로 죄의 원인(autor peccati)이 될 수 없다. 다만 하나님을 잊고 세상으로 팔린 자들은 이 선택의 교리를 무서운 것으로 받아들이게 될 것이다. 이들은 선택의 은총에 반해서 투덜거릴 수도 있지만 그들에게는 단지 로마서 9장 20절과 11장 33절의 말씀을 통한 반박이 주어질 수 있을 뿐이다. 바르트의 입장에서 볼 때, 이러한 구도가 불편하지 않은 것은 도르트신조가 무능한 인간과 중심 척도로서의 하나님을 대비시켜 보여주고 있기 때문이다. 어떤 의미에서 도르트신조는 로마서강해 이후 바르트가 가지고 있던 인간의 무능과 하나님의 전능을 대비시키기 위한 적절한 구도를 보여주고 있다. 인간의 행동으로서의 신앙과 하나님의 전적인 은총(beneplacitum)이, 인간의 이성을 통한 하

180) K. Barth, *Die Theologie der reformierten Bekenntnisschriften*, 333

181) 바르트에게 있어서 지속적인 관심의 대상이 되는 요리문답은 하이델베르크 요리문답이었다. 이 주제를 다룬 논문으로는 다음을 참조하라. G. Plasger, *Die relative Autorität des Bekenntnisses bei Karl Barth*, (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 2000).

나눔에 대한 관계와 정의와 이성의 중심이신 하나님이, 정의에 관한 한 하나님과 적당히 등가의 가치에서 있는 인간과 홀로 모든 것을 행하시는 하나님이 대비를 이루고 서 있다고 그는 보고 있다. 한편에는 중세적인 세미펠라기우스주의의 흔적이, 다른 편에는 루터와 칼빈의 관점에서 있는 종교개혁의 전통이 세워져 있으며, 도르트신조는 바로 완전하고 특별한, 그리고 본질적으로 정식화된 가운데 이를 표현해주고 있다고 그는 평가하고 있다.

이러한 정식화의 덕택에 이 신조가 100년 가까운 시간동안 중세의 잘못된 신앙을 논박하는 개혁교회의 표어로 작용할 수 있었음도 평가한다. 여기에서 바르트는 도르트신조의 이 찬란한 유산에 대해 사변적 신론을 가진 것으로 비판했던 일련의 학자들(바르트는 예컨대 트릴치를 들고 있는데)에 대해 반론을 제기한다. 도르트의 신론은 결코 사변적 신론, 혹은 자의적 신관을 보여주고 있는 것이 아니라 공허이 가득한 하나님, 당신의 공허 가운데 자유로우신 하나님을 보여주고 있다. 후에 교회교의학 신론(KD II/1)에서 전개하는 자유하신 가운데 사랑하시는 하나님에 대한 논의는 도르트신조에 직접적으로 접점을 두고 있다는 점을 바르트는 보여준다.¹⁸²⁾ 더 나아가서 바르트는 도르트에서 말씀하시는 선택과 유기는 공허하신 하나님 앞에서 동등가를 가지고 있는 개념이 아니라고 밝힌다. 단지 하나님의 행동(Akt)이 선택이며, 하나님께서 행하시지 않음(Nicht-tun)은 유기된 자의 유기됨의 상태 안에서만 찾아볼 수 있는 것이다. 하나님의 행동은 이중적 선택의 결과를 설명하기 위한 합리적 냉혹성, 철학적 명징성의 근거가 되는 것이 아니다. 우리는 단지 유기된 자에 대해 그들의 “선택되지 못함”(non electi)에 대해 이야기할 수 있을 뿐이다. 하나님에 관해서 “죄의 원인으로서의 하나님”(Deus autor peccati)은 도르트에 있어서는 성공적으로 극복될 수 있는 것이라고 바르트는 밝힌다.

이와 같이 신론에 있어서 긍정적인 가능성을 보여주고 있는 도르트신조에 대한 높은 평가와 더불어 바르트는 동시에 도르트신조의 선조들에 대해 뭔가 불충분한 점을 발견하고 있다는 점을 언급한다. 그것은 이 선조들이 취했던 논리적인 전개의 출발점이 심리적인 개인의 상태에 관심을 두고 있었다는 점에 대해서이다. 즉, 누가 선택된 자인가, 어떻게 이 선택에 대해 이야기할 수 있는가. 바르트의 관점에서 볼 때 이러한 질문은 하나님의 행동으로부터 시작했어야 했다. 만일 인간으로부터 질문을 제기하게 된다면, 여전히 논쟁적 순환에서 완전히 벗어나기 힘들다. 바르트는 도르트신조가 훌륭한 종교개혁적 관점을 가지고 있음에도 불구하고 이러한 질문에 대한 관심을 가지고 있는 바람에 틈을 보여주고 있다고 판단하고 있다. 즉 “사람들 스스로가 신학적으로보다 인간론적으로 생각을 했다”는 것이다.¹⁸³⁾ 생각건대 바르트가 취하고 있는 이러한 관점은 비슷한 시기 하이델베르크 요리문답에 대해서 이 요리문답의 출발점이 인간 ‘나’에 대한 질문으로부터 출발한다는 점에 비추어볼 때, 술라이어마허가 취했던 신프로테스탄티즘의 그릇된 출발점을 가지는 약점을 가지고 있다고 판단했던 시각과 관계가 있다. 로마서강해 이후 변증법적 신학 시기에 인간의 무능에 대한 하나님의 우선성을 주장하는 바르트의 입장에서 볼 때, 이러한 출발점은 그 자체로 약점을 가지고 있는 것처럼 보이기 때문이다.¹⁸⁴⁾ 이러한 관점에서 바르트는 도르트신조가 원래 하나님에 대한 신학적 진술이었던 절대적 결의(decretum absolutum)로부터 비록 논리적 결과이기는 하나 선택된 자의 제한된 수(Numerus clausus)를 이야기하는 결과로 이어진 것은 신학적 약점을 드러낸 것이라고 파악한다. 특히 이러한 관점이 웨스트민스터 신앙고백이 가지고 있는 개혁정통주의의 관점에 따라 정점화된 것에 대해서는 비판적 입장을 보여준다. 그것은 절대적인 하나님을 특정한 인

182) 이 부분에 대해 몰트만은 바르트의 선택론은 신론에 기반을 두고서야 비로소 이해될 수 있다는 점에 대해 적절히 평가하고 있다. J. Moltmann, 위의 글.

183) K. Barth, *Die Theologie der reformierten Bekenntnisschriften*, 335.

184) 이러한 시각은 이 시기에 저술된 바르트의 하이델베르크 요리문답 해설에서도 반영되어 있다. Barth/Thurneysen, *Briefwechsel 1921-1930*, (Zürich: Theologischer Verlag 1987), 26.

간들에게 묶는 결과를 초래하며, 동시에 하나님의 절대적인 자유에 대한 시각을 놓칠 수 있기 때문이라는 것이다. 그럼에도 불구하고 바르트는 도르트 신조의 예정론은 항변파들에 대한 논박을 전개하는 가운데 그들의 논리에 휘말릴 수 있는 난점을 가지고 있음에도 불구하고 전체적으로 만족을 주는 교리라고 정리하고 있다.

2) 예수 그리스도의 죽음과 화해에 대한 관점

두 번째로, 바르트는 도르트신조가 그리스도의 죽음과 화해를 다루고 있는 사실에 대해 살펴보고 있다. 여기에서 관심있게 볼 사실은 바르트가 항변파들의 주장을 관찰하는 가운데, 그들이 ‘아포카타시스 판톤’으로 이어질 수 있는 주장을 피력하며, 그리스도 죽음과 화해의 보편성을 주장하는데 비해서 바르트 스스로는 이 부분에 대해서 종교개혁적 전통에서 있는 입장을 보인다는 점이다. 어떤 면에서 볼 때 그리스도의 죽음과 화해의 내용에 대해서는 동의할, 그러나 하나님의 자유하심에 대한 주목 가운데 유보를 보여주고 있다는 점이다. 그러한 면에서 볼 때, 바르트 스스로가 후에 자신은 아포카타시스 판톤을 긍정적인 적도, 부정적인 적도 없다고 하는 말에 대해 사실은 부정의 입장을 취한 것이라고 판단했던 베버(O. Weber)의 견해가 정당성을 얻을 수 있다.

우선 바르트는 항변파가 그리스도께서 총체적으로 볼 때 사람들과 개인들을 위해 화해와 죄용서를 주시면서 죽으셨다는 사실을 주장했던 사실을 언급한다. 특히 그들이 “그를 믿는 모두”(요 3:16), 그리고 요일 2장 2절의 말씀을 주목했던 점에 대해 언급한다. 이들의 주장에 대해 바르트는 한편으로 그들이 하나님의 은혜를 제약하는 아무것도 존재하지 않는다고 생각했다고 파악한다. 하나님은 그리스도 안에서 모든 인류를 향한 은혜의 결속을 세우고 있다. 그러나 여기에서 이 은혜의 결정이 현실적으로 인간의 믿음을 통해서 실현된다는 점에 대해 그는 주목한다. 즉, 인간의 믿음이 여기에서 조건처럼 작용한다는 점에서 위의 예정의 경우처럼 논리적 약점을 갖게 된다. 인간은 그들이 행동으로 그리고 참으로 그리스도를 믿기(actu et vere in Christentum credant) 이전에는 용서를 받을 수 없다. 바르트는 이에 대해서 도르트총회가 화해는 일반적인 것이 아니라 특별하고 개인적인 진리이며, 하나님의 화해는 단지 인간 앞에 구원의 길을 열어주는 추상적인 하나님을 설명하고 있는 것이 아니라고 천명했다는 점을 중시한다. 만일 하나님의 화해를 추상적이고 보편적으로 이해하게 된다면, 구원의 중심은 단지 인간의 자유의지로 넘어가게 된다. 여기에 대해서 바르트는 총회의 주장을 주목한다. “아니다(Nein)! 우리는 은총을 통해 의를 얻는다.” 바르트는 소치니우스의 주장에 대한 반박과 더불어 원죄의 중요성에 대한 총회의 강조, 그리고 은총의 계약(foedus gratiae), 죄의 상태(reatus peccati)에 대한 총회의 강한 주장을 주목한다. 그리고 총회의 교리에 대해 주의를 기울인다. 우선 그것은 대단히 안셀름적인 목소리를 담고 있는 것처럼 들린다고 본다. 즉, 하나님은 긍휼하시고 의로우시며, 그 위엄에 반해 죄는 영원한 형벌을 요구한다. 우리는 그 죄값을 스스로 감당할 수 없으며, 따라서 하나님께서 그 아들을 우리에게 주셨다. 완전하신 하나님이신 그분의 죽음은 완전한 만족(Genugtuung)을 주셨으며, 따라서 그분을 믿는 자는 더 이상 잃어버린 자들이 아니다. (요 3:16) 그러나 이 약속은 믿지 않는 자들에게는 통용되는 것이 아니며, 불신하는 자들에게는 부담이 내려지게 된다. 그러나 믿음은 오로지 하나님의 은총으로부터 온다. 단지 화해된 자들이 믿을 수 있는 것이며, 또한 단지 선택된 자들만이 화해된 것이다. 그리스도의 죽음의 효력은 사실상 단지 그들에게만 효력을 발하며, 그의 피를 통해 세워진 교회가 그를 사랑하며 영원히 찬양한다. 바르트에 따르면 이러한 내용들은 도르트에서 받아들인 안셀름적 구원론의 재해석이다.

여기에서 주목할 것은 바르트가 이 부분에서 구원을 위해 요청되는 믿음을 인간의 가능성으로 관찰하기

보다 루터교적 사유에 따른 하나님과 믿음의 공속성을 칼빈주의적 관점에서 받아들이고 있다는 점이다. 즉, 믿음은 어떠한 경우에도 인간의 자립적 능력에 기반을 둔 믿음으로 이해되지 않고, 근대적 인간중심적인 믿음으로 이해되어서도 안 된다. 그러나 동시에 도르트신조가 말하는 믿음과 선택된 공동체에 관한 논의가 경건주의에서 볼 수 있던 것처럼 경직되고 분리적 입장을 가질 수 있는 위험도 상존하고 있음을 바르트는 언급한다. 그는 물론 도르트신조가 그러한 방향을 취하고자 했던 것은 아니라는 점을 감안하고 있지만, 그럼에도 불구하고 이러한 경향성이 발견되고 있다는 점에 대해서 주목을 해야 한다고 밝히면서, 따라서 자신은 도르트신조의 두 번째 장을 유보적으로 지지하고 있다고 주장한다. 즉 그리스도의 희생과 화해를 다루는 신조의 내용이 특정 개인, 그리고 특정 공동체에게로 제한될 수 있는 난점에 대해서는 거리두기를 한다는 입장이다.

3) 타락과 회개에 대한 논점

이 시기 바르트의 관점에 비추어 생각할 때, 구원에 있어서의 중요한 발의점을 인간이 행사할 수 있다고 한다면, 그것은 어떠한 경우에도 거부의 대상이 된다. 그러한 면에서 바르트는 도르트신조가 가지고 있던 인간의 타락과 회개에 대한 설명구조를 있는 그대로 받아들이고자 했다. 바르트는 우선 항변파들이 인간이 구원을 얻기 위한 신앙을 그들의 자유의지(*liberum arbitrium*)의 힘으로 갖는 것이 아니라 믿음을 위해서 하나님으로부터 다시 태어나고 거듭나야 한다는 점을 강조했다. 그러한 면에서 믿음이 모든 선한 것들의 시작이고, 중심지가 끝이다. 동시에 그것은 “불가역적 은총”(*gratia irresistibilis*)이라고 할 수도 있다. 그러나 바르트는 항변파들의 이러한 명제들은 결코 칼빈주의적 시각에서 받아들여질 수는 없는 것이었음을 각성시킨다. 가장 중요한 차이점은 항변파들이 말하는 ‘믿음’은 곧 인간 스스로로부터(*a se*) 발의점을 갖는 믿음이었다는 데 있다. 또한 항변자들이 말하는 믿음은 선택하지 않을 자유, 즉 악을 향한 의지의 자유로서의 특성 또한 가지고 있다. 그러한 의미에서 이들이 말하는 은총은 저항할 수 없는 은총이 아니라 저항의 가능성을 가지고 있는 은총이다. 한편으로 은총은 인간에게 있어서 “행위로 믿기를”(*actu credere*) 요구하며, 이 요청을 인간은 거부할 수 있다. 바르트는 또한 항변파들이 하나님을 향한 관계를 단순화, 개괄화시켰다는 시각 또한 피력한다.

이제 바르트는 총회의 비판에 대해 살펴본다. 우선 총회는 인간이 부정할 수 없는 원죄의 힘을 상기해야 하며, 인간의 의지란 죄와 타락으로 인한 손상으로부터 벗어나서 이해될 수 있는 것이 아니라는 점을 분명히 한다.¹⁸⁵⁾ 비록 인간이 하나님의 형상에 따라 창조되었을지라도 타락으로 인해 손상된 인간은 근본적으로 파괴된 가운데 결정을 내릴 수 밖에 없게 된다. 이 인간은 어떻게 봐도 중립적일 수 없다. 다시 말해서 그에게 참된 의지에 따른 선택의 가능성이 부여되어 있는가? 거듭나지 않은 인간은 현실적으로 볼 때 “죄 가운데 죽어 있는” 인간이며, 의에 굶주리고 목마를 수 있는 능력이 없다.¹⁸⁶⁾ 따라서 하나님을 향해 올바르게 나아가고 선택할 수 있는 가능성도 없다. 다시 말해서 바르트는 인간이 이 부분에서 “자연계시”(*lumen naturae*)에 따른 일반은총의 길도, 이성으로부터 계시로의 어떠한 길도 없는 것이라고 밝힌다. 바르트는 여기에서 분명히 밝히기를, ‘믿음’은 단지 인간의 행위만이 아니고, 대신에 하나님으로부터 주입된 특성(*qualitas infusa a Deo*)의 의미에서 신적인 은사라고 밝힌다. 은총은 단지 인간의 친근한 권유와 같은 것이 아니고 하나님께서 도덕적 이성의 중간에서 적절한 방식을 통해 인간의 본성을 그 자신의 의지와 합일로 가져오시는 행위라고 할 수 있다. 물론 바르트는 여기에서 항변파를 논박했던 총회의 주장이 세미-펠라기안주의를 펠라기안주의로 낙인찍었다고 항의를 할 수도 있었을 것이라는 점에 눈길을 돌린다. 그러나 곧이어 제시되는 총회의 답변은 이러한 여러 사변적 논의에 중지

185) K. Barth, *Die Theologie der reformierten Bekenntnisschriften*, 341.

186) 위의 책, 바르트 자신의 강조가 담겨 있다.

부를 찍게 하는 것이라고 파악한다.

즉, 여기에서 하나님의 형상에 따라 만들어졌던 첫 번째 인간은 “전적으로 거룩한”(totus sanctus) 것으로 서술된다. 그에 반해 그 자유로운 의지의 오용 하에서 하나님으로부터 멀어져간 인간들은 모든 속성들을 강탈당한 상태에 있다.(Diaboli instinctu) 그리고 이제 모든 자손들은 타락한 가운데 나오는 자손들일 수 밖에 없다. 그들은 모방에 의해 악을 만들어내는 자들이 아니라, 죄로 인해 분노의 자녀로 태어나서 선에 대해서는 쓸모없는 자들이 되고, 악으로 기울어지는 자들이 되며, 죄에서 죽고 은총 없이는 무능하고, 헛된 본성 속에서 상실되어가는 자들로만 남는다. 바르트는 단지 그들에게 남는 것은 외적인 덕을 실행하기 위한 “자연의 빛”, 즉 “자연은총” 뿐이며, 단 한 번도 제대로 된 의미에서 능력을 가진 자로서 자리매김할 수 없다고 본다. 그들은 실제로는 하나님의 구원의 인식을 향해서는 침묵하면서 단지 인간이 하나님 앞에 미안하지 않도록 하는 정도로 도달하는데 만족을 하는 인간들이다. 결론적으로 바르트는 자연은총(lumen naturae)이 밝혀주는 “모세의 계명” 안에서 거듭났다는 “의미”는 죄를 덮고 일어서기 위한 어떠한 구원의 수단도 제공하지 못한다는 주장을 총회의 결정에서 읽고 있다.

이러한 관점에 대해서 바르트는 앞의 예에서처럼 인간의 무능성과 하나님의 전능함을 도르트신조가 밝히고 있다는 점을 높게 평가한다. “자연은총” 그리고 율법이 할 수 없는 것을 하나님께서는 “말씀을 통해서” 그리고 당신의 영의 힘으로 행하신다.¹⁸⁷⁾ 한편으로 바르트는 총회와 항변파 모두 “부르심”의 중요성을 강조했다는 점에 대해 높게 평가한다. 그러나 이 부르심이 들려진다면 그 효력, 믿음의 은사는 새로운 탄생 안에서 성립하는 것이며, 선한 열매를 맺을 수 있는 나무로의 변화 안에서 성립하는 것이다. 바르트는 그것이 창조 혹은 죽은 자의 부활에서 볼 수 있는 것과 같은 상황 가운데에서나 가능한 일이라는 점에 주목한다. 즉 그것은 하나님의 행동으로부터 나온 것(agit a Deo acta)이며, 이 은혜의 힘에서 알 수 있는 것은, 믿음 바로 그 자체가 하나님으로부터 오는 구원의 뜻(credere velle)이며, 이 은총의 하나님은 누구에게도 빛을 지고 있지 않지만, 그를 믿는 아들은 누구나 그에게 영원한 감사를 드려야 할 빛을 지며, 그와 같이 은총 안에 남아있게 된다는 점을 밝힌다. 그는 더 이상 죽은 그릇터기같은 존재가 아니며, 이전에 저항과 반항이 있었던 곳에 이제는 순종이 지배하게 된다는 점을 중시한다. 그리고 하나님께서 허락하신 은총의 수단에서 하나님께서 역사하신다는 점을 중시하게 된다.

4)성도의 견인에 대한 관점

위에서 살펴보듯 도르트신조가 말하는 많은 부분에서 바르트는 공감을 표하고 있다. 인간에 맞선 하나님의 주권과 발의의 중요성, 이러한 근본적인 구도는 이 시기 바르트의 신학에서 표방하는 방향과 큰 유사점을 갖는 것이다. 바르트는 마지막으로 성도의 견인에 대해 다루면서 도르트신조에 대한 강의 뿐 아니라 개혁교회 신앙고백 전체에 대한 개괄을 마치고 있다. 우선 바르트는 성도의 견인(perseverantia sanctorum)에 대한 논점에 있어서 항변파가 적절한 출발점에서 시작하고 있다는 점을 중시한다. 그들은 신자들에게 은총과 더불어 사탄, 죄, 세상에 대적하는 투쟁을 하는 가운데 큰 강력한 도움이 주어졌다는 점을 보여주고 있다는 것이다. 다만, 하나님에 의한 구원이 이루어진 이후에 신자들이 다시 타락할 가능성이 있는가라는 질문에 대해 항변파들은 그럴 수도 있다고 주장했다는 점을 밝힌다. 그런데 이렇게 본다면 인간이 확실하게 이야기할 수 있는 믿음의 범위는 단지 현재에 대해서만 국한된다. 미래에 대해서는 단지 기도와 깨우침만이 도움이 될 뿐이다. 이에 대해 총회의 비판은 우리의 견인은 단지 “의지의 자유”를 수행하도록 도와주는 데 머무는 것이 아니며, 참된 믿음은 완전히 그리고 궁극적으로 잃어버려

187) K. Barth, *Die Theologie der reformierten Bekenntnisschriften*, 343.

질 수 없는 것이라는 점을 중시했던 점을 주목한다. 구원이란 항변파가 주장하듯 오늘 주어졌다 내일 잃어버리고, 다시 그 다음 날 얻고 하는 것이 아니다. 미래의 견인의 확실성은 인간에게 달려 있는 것이 아니라 그리스도에게 달려 있다. 더 나아가 바르트는 총회가 선택된 자들은 비록 죄의 몸의 안에 살더라도 살아 있는 것이며, 가장 거룩한 이들에게도 약함의 죄가 남아있지만, 그렇기 때문에 겸손을 향한 동인이 있었다는 점에 대해 강조한다. 인간은 스스로의 힘으로 은총 안에서 견인될 수 없다. 여기에서는 하나님의 은총이 필요하다. 가장 강한 것처럼 보이는 인간도 무너질 수 있다. 그러나 하나님께서 공휼에 풍요로우시며, 그 성령을 백성들에게서 물리지 않으시기 때문에 인간들에게는 소망이 남아있다. 바르트는 총회의 주장에 따를 때 인간의 구원은 하나님께서 인간에게 남겨두신 불멸의 씨로 인해 가능하며, 인간이 자신의 노력을 통해서가 아니라 하나님의 공휼을 통해 능력을 가진다는 점을 강조한다는 면에서 정당성을 가진다고 보고 있다. 더 나아가서 인간의 구원의 확실성은 교회의 지체로서만 보장받을 수 있다는 주장 역시 중시한다. 그것은 특별한 계시를 통해서가 아니라 약속에 대한 믿음 안에서 가능한 것이다. 바르트는 전체의 장과 신앙고백이 다음과 같은 말로 종결된다는 점을 주목한다. “참된 신자 그리고 거룩한 이들 그리고 그 확실성에 관한 이 교리, 그것을 하나님께서는 당신의 이름의 영광을 위해서 그리고 그 말씀 안에서 경건한 영혼들의 위로를 향해서 아주 다양한 방식으로 계시하시며, 신자의 마음에 새기셨다. - 육신이 붙잡지 않는 그것을 사탄은 미워하고, 세상은 비웃으며, 경험해보지 못한 자 그리고 고함치는 자들은 오용한다. 잘못된 영들은 그와 투쟁한다. 그러나 그리스도의 신부는 그것을 한량없는 가치를 가진 보물로 사랑하며, 가장 정열적으로 사랑하고 꾸준히 보존한다. ... 오직 하나님, 아버지에게, 아들에게 그리고 성령에게 대한 그것에게, 영광 그리고 영원한 영광이 있을 지어다. 아멘”

바르트의 관점에서 볼 때, 도르트신조의 특징은 인간의 역할이 아닌 하나님의 행동에 중심을 두고 구원론의 중요한 구조들을 정립시키고자 했다는 점에 있었다. 다만 이 전체의 신앙고백이 전택설(supralapsarism)적 특징을 가지고 있는지, 아니면 후택설(infralapsarism)적 특징을 가지고 있는지에 대한 견해차는 아직 상존하고 있다고 보았다. 여기에 대해서 바르트는 고마루스(Gomar), 마코비우스(Maccovius), 그리고 헤센을 비롯한 독일에서 온 학자들의 경우에는 전택설을 취한데 반해 총회의 결정은 일반적으로 전택설을 지향하지 않고 오히려 전체적인 측면에서는 후택설을 가르친다고 보았다. 그러나 전택설을 완전히 배제한 것도 아니며, 고마루스나 마코비우스의 주장들은 종교적 결정주의의 선언형식을 피하면서 내용적으로 반영되는 결과를 가져왔다고 밝힌다. 어찌되었든 바르트가 보기에 도르트신조가 가지고 있는 성도의 견인 교리는 강한 확실성의 기반 위에 서 있는 것이었으며, 그러한 의미에서 어떻게 보면 자체 안에 해결해야 할 과제를 가지게 되었다고 파악한다. 한마디로 구원의 은총과 인간의 회개 사이에는 교통정리가 필요하다. 은총의 불가역성은 어떻게 해서든 회개한 자의 의지와 관계되어야 한다. 그것은 어떠한 경우에도 자의의 것이 아니다. 그것은 신적으로 주입된 특성(qualitas infusa divina)이라고 할 수 있다. 그 어떤 인간의 회개의 행위도 은총보다 강할 수는 없다. 하나님께서는 역사하시는 가운데 신자의 습성(habitus)을 굴복시키고, 죄용서의 청의의 길을 열어간다. 여기에서 바르트는 이러한 법률적인 주입된 의(iustitia infusa)의 주장은 전택설적 예정의 확실성을 전제로 할 수 밖에 없다는 논리적 특성을 가지고 있다는 점에 대해 암시적으로 언급하는 것으로 보인다. 이것은 필연적으로 이중예정론의 주장으로 이어질 수 있는 특성을 가진 것이며, 실제로 이러한 특성이 후에 웨스트민스터 신앙고백을 비롯한 개혁교회 정통주의의 신학에서 명시적으로 나타나게 되었다고 그는 판단한다.

전체적으로 볼 때, 바르트의 도르트신조 독법에는 그가 이 개혁교회 신조에 대해 가지고 있던 긍정적이고 찬성적인 입장과 근심섞인 전망이 함께 반영되어 있다. 하나님의 주권과 인간의 제한성, 구원의 확실성을 강조하는 면에 있어서는 강점을 보이고 있었다. 그러나 도르트신조가 자신이 비판했던 이중예정론

로 발전될 여지를 가지고 있었다는 면에 있어서는 한계를 가지고 있는 것으로 보았다. 이러한 시각은 후에 『교회교의학』에서 도르트신조를 다룸에 있어서도 찾아볼 수 있게 되었다.¹⁸⁸⁾ 그리고 교회교의학에서는 선택설과 후택설 사이의 논쟁을 중심으로 전체를 조망하면서, 둘 사이의 간격을 뛰어넘어 예수 그리스도 중심성의 논의로 집중시키는 바르트적 집중을 통한 도르트신조의 수용을 보여주게 되었다.

2. 바르트의 예정론, 선택설(supralapsarism)인가 후택설(infralapsarism)인가

교회교의학에서 바르트의 도르트신조의 해석을 둘러싼 논쟁으로는 다양한 접근이 가능하다. 우선 도르트신조를 바라보는 바르트의 관점이 타락전선택설에 있는가, 아니면 타락후선택설에 있는가, 바르트 자신의 신학은 선택설에 가까운가 후택설에 가까운가라는 논의로부터, 바르트 자신의 선택론은 도르트신조의 예정론, 그리고 칼빈정통주의의 예정론과 어떠한 차이를 보여주고 있는가라는 광범위한 접근까지 다양한 논의가 가능한 부분이다.¹⁸⁹⁾ 이러한 관점에서 최근 소개된 몇가지 연구는 흥미로운 논점을 시사한다. 우선 몰트만(J. Moltmann)은 바르트의 예정론을 기본적으로 예수 그리스도 안에서의 선택이라는 선택설적 성격을 가지고 있는 것으로 파악한다.¹⁹⁰⁾ 풀러신학교의 총장을 역임한 마우(Mouw) 역시 바르트의 예정론은 선택설적인 특성을 가지고 있으며, 그에 따라서 일반은총의 성격이 매우 약해질 수 밖에 없는 한계를 가지고 있다는 점에 대해 언급한다.¹⁹¹⁾ 이에 비해서 최근 출판된 쟁(Tseung)의 연구는 바르트의 예정론은 사실상 후택설의 성격을 가진다는 의견을 제기하고 있다.¹⁹²⁾ 그렇다면, 두 입장 사이에서 바르트의 예정론은 어떠한 성격을 가지고 있다고 보는 것이 적절할까.

굳이 따진다면 바르트의 예정론은 기본적으로 선택설적이다. 그러나 단순히 선택설의 성격에 국한되지도 않고 그렇다고 후택설의 성격을 갖는다고 말하기도 어렵다. 굳이 따진다면 - 그가 신론을 다루는 교회교의학 II/2권에서 장황한 문구로 선택설과 후택설 사이의 입장에 대해 설명하고 있음에도 불구하고 - 그의 예정론은 이러한 프레임에 넣기가 힘들다. 이것은 그가 가지고 있는 그리스도 중심적 예정론의 구조가 어떤 특정한 하나의 형태에 국한된 대답을 제시하는 것을 거부하기 때문에 발생하는 특징이기도 하다. 만일 바르트의 예정론에서 하나님의 주권을 중시하고 인간의 능력을 뒤로 물러나게 하는 특성을 중시해서 본다면, 그가 선택설적 특성을 가지고 있다고 보는 것이 적절할 수도 있다. 그러나 바르트 스스로는 명시적으로 ‘그리스도중심성’의 선택론이 이러한 정의를 극복한다는 입장을 전개하고 있다. 이러한 바르트의 입장은 그가 선택론을 다루는 맥락에 대한 접근을 통해서 우선 파악할 수 있다. 그는 교회교의학 II/2의 선택론(Erwählungslehre)을 다루면서 이 교리를 우선 “올바른 하나님의 은혜”에 대한 교리로 파악하며, 복음의 총체로 정의하고 있다. 그 근거는 하나님께서 인간을 위하여 선택하고 그를 자

188) 교회교의학에서 바르트는 특히 신론과 예정론에 관해서 도르트신조를 자주 언급하고 있다. 그밖에 서론(Prolegomena)에서도 도르트신조를 언급한다. KD I/2, KD II/1, KD II/2

189) 바르트의 경우에는 타락전선택설과 타락후선택설 두 개념에 입각해서 논의를 전개한다. 에릭슨(M. Erickson)은 선택설에 대한 이러한 두 구분법은 벌코프(L. Berkhof)나 뵈트너(L. Boettner)와 같은 학자들에게서 보편적으로 받아들여진 것으로 파악하며, 그에 비해서 스톱(A. Strong)이 주장한 타락후예비선택설(Sublapsarianism)도 주의깊게 살펴봐야 할 주제가 된다는 점을 밝히고 있다. M. Erickson, Christian Theology, 현재규 역, 『복음주의 조직신학 (중)』, (서울: 크리스찬다이제스트 1995), 428.

190) 몰트만은 2015년 프린스턴 신학교에서 행해진 25차 칼 바르트 컨퍼런스에서의 강연을 통해 바르트의 예정론이 선택설적 성격을 가진다는 점을 밝힌 바 있다. 그의 강연은 프린스턴 신학교의 다음 인터넷 사이트를 통해 소개된 바 있다. J. Moltmann, "Predestination: Karl Barths Doctrine of Election," <http://www.ptsem.edu/barthconference>. 올슨(R. Olson)은 2013년 소개된 글에서 바르트는 “보편주의자 였는가?”(Was Karl Barth a Universalist? A New Look at an Old Question)라는 질문과 함께 바르트의 예정론에 담긴 선택설과 후택설 사이의 관점에 대해 분석한 바 있다. 그 역시 바르트의 그리스도중심적 예정론은 이러한 논의로 이러한 논쟁이 촉발되었음을 밝히고 있다. 그의 주장과 이 부분의 내용에 대해서 다음 인터넷사이트에 제시된 논문을 참조하라

<http://www.patheos.com/blogs/rogereolson/2013/03/was-karl-barth-a-universalist-a-new-look-at-an-old-question/>

191) R. Mouw, *He shines in All That's Fair*, 90-91.

192) 헌싱어(G. Hunsinger)가 서문을 붙인 2016년 출판된 쟁(S. K. Tseng)의 논문 “칼 바르트의 후택설적 신학”은 바르트의 예정론을 후택설로 정리하고 있다. Shao Kai Tseng, *Karl Barth's Infralapsarian Theology: Origins and Development 1920-1953* (Downer's Grove: IVP Academic, 2016).

유 안에서 사랑하신다는 내용을 보여주는 교리이기 때문이다. 그리고 이러한 하나님에 대한 인식은 무엇보다도 그리스도에 대한 인식 안에 그 근거를 둔다. 여기에서 바르트는 그리스도를 선택하는 하나님이자 선택받은 인간으로 파악한다. 그리고 인간을 향한 하나님의 선택은 동시에 자기 자신에 대한 결정이기도 하다. 인간은 단지 이러한 하나님의 선택에 대해 증언을 할 수 있을 뿐이다. 이러한 인간은 단지 예수 그리스도의 죽음과 부활 안에서 선택을 받는 하나님의 은혜의 대상으로서의 선택의 객체가 된다.

바르트는 이 부분, 즉 “선택하는 자이자 선택받은 자” 이신 예수 그리스도를 설명하는 가운데 도르트 신조를 중심으로 전개된 선택설과 후택설 사이의 논쟁을 살펴보고 자신의 입장을 개진한다.¹⁹³⁾ 바르트에 따르면 선택설과 후택설 사이의 대립은 결국 버림받은 인간이란 어떤 인간인가라는 논쟁에 집중되는 것이라고 파악한다. 즉, 하나님께서는 영원한 선택, 영원한 결의를 행하실 때, 아직 창조되지 않았지만 결국 창조될 인간, 아직 타락하지 않았으나 결국 타락하게 될 인간을 선택하신 것인가, 아니면 이미 창조된 인간 가운데 하나님이 허락하시고 인간 스스로가 타락에 이른 상태에 처한 인간을 창조하신 것인가, 다시 말해서 “창조될 수 있고 타락할 수 있는” 인간을 창조하신 것인가, 아니면 “창조되고 타락한” 인간을 창조하신가, 이 문제로 환원될 수 있다. 바르트는 선택설을 취한 대표자로서 베자, 부카누스, 고마루스와 마코비우스를 들고 있으며, 막상 칼빈 자체는 완전한 선택설로 보기 어렵다고 판단한다. 잘 알려져 있듯, 그의 기독교강요에 나타난 예정론의 특성은 선택설을 확정짓기 위한 특징을 보여주기보다 선택받은 자들이 예정에의 은혜를 송영하는데 특징을 두고 있었기 때문이다.¹⁹⁴⁾ 또한 바르트는 선택설을 취한다고 하더라도 하나님께 신정론적 질문을 제기하기는 어려우며, 타락의 책임을 하나님께 돌리기도 어렵다고 판단한다. 하나님은 단지 영원전부터 모든 일을 스스로를 위해 행하시고 뜻하셨으며(Omnia fecit propter se ipsum), 인간의 구원과 타락 역시 하나님의 영화로운 길을 위한 도상에서 이해될 수 있는 기능일 뿐이다. 그런 의미에서 바르트는 선택설의 핵심내용을 “창조될 수 있고 타락할 수 있는” 인간에 대한 것이라고 밝힌다. 그에 비해서 후택설을 바르트는 다음과 같이 요약한다. 첫째, 하나님께서는 인간을 시간 안에서 만나게 될 자로서 알며, 그러한 상태에서 인간은 영원한 예정의 대상이다. 둘째, 인간의 선택은 그리스도 안에서 일어나며, 그리스도 안에서 인간은 구속받아야 한다. 셋째, 타락한 인간에 관한 한 그것이 중심과제라기보다 인간의 선택이 중심과제이다. 하나님이 누군가를 타락하도록 창조하셨다기보다 하나님께서 알 수 없는 방식으로 영원 전에 사람을 선택할 때 창조되고 타락한 인간을 고려하시며 선택했다는 점이다. 넷째, 하나님의 영원한 예정의 동기는 자비와 의이다. 하나님의 예정은 하나님의 영원한 자비와 정의의 행위로써 “창조되고 타락한” 인간에 관계된다.

바르트는 선택설도 후택설도 나름대로의 장점을 가지고 있다고 판단한다. 실제로 두 입장 중 어느 하나의 입장이 완전한 공정을 받기는 힘들다. 바르트는 실제로 17세기 판 마스트리히트(P. van Maastricht)가 두 입장을 절충하여 답을 제시하고자 했다는 점에 대해 주목한다. 그의 입장은 예정의 의도와 대상에 있어서는 선택설이, 즉 “창조될 수 있고 타락할 수 있는” 인간이, 동시에 하나님의 본래적인 선택과 유기의 대상은 후택설적 인간, 즉 “창조되고 타락한 인간”이라는 점에서 양쪽 다룰 포괄할 수 있는 절충점이 필요하다는 것으로 정리된다. 이러한 논쟁을 지켜보며 바르트는 사실 선택설과 후택설 양쪽 다 나름대로의 단점을 가지고 있고, 동시에 장점을 가지고 있음을 주목해야 한다고 주장한다. 선택설의 장점은 하나님의 자비로우시며 동시에 정의로우신 결정을 인식의 중심점으로 놓는데 있다. 그것은 바르트 스스로도 강조했던 하나님의 주권에 대한 강조로 볼 수 있다. 동시에 후택설 역시 장점을 가지고 있는데, 우선 인간론에 대한 발견에서 비롯된다. 그것은 선택과 유기에 대한 논의를 넘어선 인간 자체에 대한 시

193) K. Barth, *KD* II/2, § 33.1.

194) J. Calvin, *Inst.* III 21, 5.

각을 가능하게 해준다. 또한 세상에서의 타락과 악의 현실에 대해 보다 유보적인 자세를 취하면서 악의 질서를 구원의 질서에 편입시키는 대신, 그를 분리시켜 보는 가운데 악의 문제를 악한 원수의 문제로 파악하면서 인간의 구원의 중요성을 부각시킬 수 있는 가능성이 열린다는 점을 중시한다. 다시 말해서, 선택설이 악의 문제를 선택과 유기라는 도식 가운데 마치 구원과정에서 필수적인 하나님의 도구처럼 설명할 수 있는 가능성을 갖는데 반해, 후택설은 이러한 문제를 극복할 가능성을 열어준다. 이렇게 볼 때, 구원론은 보다 구체적으로 악과 대결하시는 하나님, 역사 속에서 악으로부터 인간을 구원하시는 하나님에 대해 이야기할 가능성을 열어준다.

한마디로 바르트에게 있어서 선택설과 후택설은 양자택일의 문제가 아니다. 한편으로는 하나님의 주권에 대한 강조를 주목하면서, 동시에 세상 속에서의 악의 문제, 인간의 현실문제를 함께 고려해야 한다. 이러한 면에서 바르트는 예정론에 있어서의 관점은 하나님과 인간 사이에 타락 여부에 관심을 두는 차원을 넘어서 보다 근원적으로 그리스도 안에서 인간을 선택하는 하나님에 대한 관점으로 변화되어 나가야 한다고 주장한다. 즉, 선택받은 인간 예수 그리스도가 신적 예정의 본래적 대상이며, 그렇게 볼 때, 선택설의 장점을 살릴 수 있을 뿐 아니라, 후택설의 장점 역시 고려할 수 있다고 파악한다. 실제로 몰트만은 교회교의학 신론(II/2, § 32)의 예정론을 관찰함에 있어서 시작점은 하나님의 자기결정으로부터 시작해야 한다고 파악한다.¹⁹⁵⁾ 즉, ‘나는 너희의 하나님’이 되고 ‘너희는 나의 백성이 되리라’는 관점으로부터 시작하는 출발점을 말한다. 이것은 교회교의학 I/2권에서 전개하는 계약(Bund)의 주제로부터 화해론에 이르는 큰 그림을 가진 교회교의학의 큰 그림을 포괄하는 것이다. 예정론에 있어서 이 하나님은 인간을 위해 자유 안에서 사랑하시는 분으로서 그리스도 안에서 인간을 선택한 하나님을 의미한다. 하나님은 인간, 즉 타자를 위해 기꺼이 선택의 길로 향하시기를 원하신 하나님이시며, 이러한 하나님의 행동에 바르트가 말하는 선택설의 의미가 있다. 즉 하나님의 자기결정이 선택에 우선한다. 이 결정에서 찾아볼 수 있는 것은 사실은 인간을 위해 하나님께서 스스로를 버리기로 작정하시는 하나님의 결정이 나타나고 있는 것이라고 몰트만은 주목한다. 즉, 아들의 버림에서 사실 버려지는 것은 하나님 자신이다. 하나님 스스로가 자신을 거부함을 통해서 인간을 받아들이기로 작정하신다.¹⁹⁶⁾ 또한 예수 안에 있는 인간을 버리시기로 작정함을 통해 온 인류를 구하기 위한 하나님의 결정은 당신이 가지고 있는 영광을 넘치도록 흘러주시는 하나님의 사랑을 담고 있다. 다시 말해서 굳이 둘 사이에 경중을 따진다면 바르트는 이런 방식에서 선택설의 우위를 강조한다. 후택설은 단지 선택설의 위험으로부터 영양분을 공급받은 반대견해라고 할 수 있다는 것이다. 사실, 그가 취하고 있는 예수 그리스도 중심성의 선택론, 즉 창조 이전에 하나님의 영원한 계획 가운데 선택하는 하나님과 선택받은 인간의 관계에서 영원 전부터 선택받은 ‘타락할 수 있는 인간’이 예수 그리스도라고 한다는 것을 받아들이면 선택설의 장점을 수용할 수 있다. 더 나아가서 바르트는 후택설이 가지고 있는 한계에 대해 언급할 수 밖에 없으며, 자신의 시각에 따르면 도르트신조의 결정은 후택설을 취함으로써 선택설이 가지고 있는 장점을 놓치게 되었다고 비판적 언술을 제시하기도 했다. 그는 또한 선택설은 그 시점에서 칼빈의 교리로부터 시작된 사상이며, 그 자체로서 매우 가치있는 교리이며, 그에 비해서 후택설은 한계를 남긴 신학이며, 그러한 의미에서 그 후에 남긴 영향도 별로 좋지 않았다고 판단한다.¹⁹⁷⁾ 이러한 판단에도 불구하고, 그는 교회교의학의 이어지는 부분들에서 도르트신조에 대해 긍정적으로 평가하기도 하고 때로는 비판적 언급도 남기고 있다. 예컨대 개인의 선택(§ 35)을 다룬 부분에서는 구원의 선택에 있어서의 하나님의 우선성과 인간의 무능성, 인간의 무력성을 강조하는 맥락에서 도르트신조의 내용을 언급하기도 한다.¹⁹⁸⁾ 또한 구원에 있어서 은총의

195) J. Moltmann, 위의 글.

196) J. Moltmann, 위의 글.

197) 그렇다고 바르트가 33.1에서 남긴 이 종언에 대해 일관된 진술을 하고 있는 것은 아니다. 그는 종종 선택설과 후택설 사이에서 오가는 모습을 보여주곤 한다.

선행성을 이야기하는 맥락에서도 도르트신조를 언급한다. 선택론의 교회론적 실천적 측면의 중요성을 강조하는 가운데 도르트신조의 “성도의 견인”에 대해 언급하기도 한다. 그는 선택받은 자들에 있어서 구원의 확신성을 부여하는 교리로 성도의 견인을 언급한다. 선택한 하나님은 보호하시는 하나님이라는 내용을 설명하기 위해서 성도의 견인은 유용한 교리로서 관찰된다.¹⁹⁹⁾ 한편으로 바르트는 도르트신조가 가지고 있는 견인의 확실성을 보다 개혁주의적인 것으로 관찰했고, 그에 반해 항변파가 주장한 내용들을 중세 가톨릭 교리의 빈약한 에필로그이며 신프로테스탄티즘의 서두에 불과했다는 점에 대해서도 지적한다. 이러한 바르트의 도르트신조에 대한 높은 평가는 기본적으로 선택설적 입장에서 기인한다. 그러나 동시에 바르트에 관점에 비추어볼 때, 도르트신조가 담고 있는 후택설적 가능성에 대해서도 바르트는 완전히 도외시하지 않았다. 특히 바르트는 악의 문제를 직시하고 그에 대해 논박을 가하는 가운데, 그리고 악의 문제 앞에서의 인간에 대한 중요한 관점을 제시하고 있는 것이 도르트신조라는 입장을 피력한다. 인간을 향한 하나님의 행동이 도르트신조에 나타나고 있기 때문이다. 결론적으로 도르트신조는 교회교의 학의 예정론 뿐 아니라 그 전과 후를 포괄한 하나님의 은총과 그리스도 안에서의 인간의 선택, 그리고 세상 속에서 악의 문제와 싸움을 벌이는 인간들을 위한 논의를 전개함에 있어서 중요하게 동반된 교리였다. 여기에서 선택설인가 후택설인가라는 문제는 부차적인 문제가 되고 있으며, 우리가 주목해야 할 사항은 옛 신앙고백의 전통과 씨름을 하며 현재적 신학의 문제를 교리적 차원에서나 실천적 차원에서 이끌고 나가고자 하는 바르트의 숙고일 것이라고 보인다.

이제 결론을 내린다면, 바르트의 선택설은 도르트신조에 대한 그의 관점에서 볼 때, 신론적 측면에서나 근본구조에서 본다면 선택설이라고 이야기할 수 있으며, 실천적 차원에서의 전개에 있어서는 후택설을 포용한다고 보는 것이 적절할 것이다. 물론 그가 전개하는 후택설은 그의 선택설을 염두에 둘 때 이해될 수 있는 것이다. 그러나 다시 확인을 한다면 여기에서 우리가 주목할 사실은 선택설이나 후택설이나의 논쟁이 중요한 것이 아니라 바르트의 선택론의 핵심정신, 그리고 실천적 차원으로 이어져 나가는 그의 주장을 주목하는 것에 있다고 할 수 있다. 예컨대 몰트만은 바르트의 선택설의 주장은 단지 신학적 논의에 멈추는 것이 아니라 정치신학적 견지에서의 논의로 확장되어 나아갈 수 있는 잠재력을 지닌 것으로 판단한다. 그리스도 안에서의 선택의 문제는 단지 선택과 유기의 문제가 아닌, 하나님이 사랑하시는 세상에서 일어나는 인간의 불의와 폭력에 대한 문제를 다루는 것으로 볼 수 있다는 것이다. 오늘날과 같은 신자유주의 시대 속에서 그리스도는 실제로 무력하고 힘없는 소외된 자를 위해 유기를 당하시고 이 사람들은 그리스도 안에서 선택을 받았다는 믿음은 그리스도의 이름으로 세상을 향한 저항으로 나아가는 길을 지시한다. 실제로 바르트 스스로는 선택론으로 하여금 사변적 신학으로 머무르게 하는데 관심을 두지 않고 저항적이고 실천적 신학으로 이끌어 나가는 길을 그 안에서 찾고자 했다. 현대를 살아가는 하나님의 백성들에게도 동일하게 요청되는 자세는 신학적 논쟁을 교리적 논쟁에 국한시키지 않고 현실적인 문제에 대한 실천적 해답을 모색함에 있어서 신학적 상상력을 발휘하는 일이 될 것으로 보인다.

III. 나가는 말

위에서 바르트의 도르트신조에 대한 해석을 중심으로 그의 신학적 관심을 전반적으로 조망해 보았다. 여기에서 제시된 주제만으로는 바르트의 도르트신조 수용을 다루기에 여전히 부족함을 느끼고 보다 심도 있게 이 주제를 다룰 필요성을 절감하지만 그 가운데 다음과 같은 잠정적 결론을 내릴 수 있었다. 첫째,

198) Dortrecht Artikel I, 7. Dortrechter Artikel V 5.

199) 바르트의 시각에서 볼 때 이러한 내용은 칼빈에게 있어서도 동일하게 강조되는 부분이었다. J. Calvin, *De aet. Dei praed.* C.R. 8, 275. J. Calvin, *Inst.* III 2, 12.

바르트는 도르트신조를 개혁신교회의 핵심신조로 관찰하면서 이 신앙고백을 예정론(선택론)을 비롯한 자신의 신학을 전개함에 있어서 중요한 동반자로 다루어나갔다. 여기에서 관심있게 볼 내용은 바르트가 예정론 논쟁을 전개함에 있어서 단순히 이중예정을 부정하고 비판하는데 관심을 두었던 것이 아니라, 개혁신교회 구원론의 핵심 내용을 살펴보면서 칼빈에 대한 평가를 넘어서 예정론의 원래적 의미를 살펴보고자 하는 의도 자체를 보여주었다는 점이다. 이 과정에서 바르트가 칼빈 자체에 대해서 보다 많은 관심을 가지고 있었고, 그의 예정론과 차이점보다는 공통점이 많다는 사실을 발견할 수 있었다. 둘째, 바르트는 예정론의 문제를 자신의 신학작업에 있어서 중요한 과제로 삼으면서 동반하였다. 그는 특히 그리스도중심성의 신학적 초점과 더불어 그와 관련된 예정론의 중심주제를 심화시키는데 도르트신조를 동반자로 삼고 있었다. 그러한 의미에서 그의 신학은 선택설과 후택설의 논쟁범위를 넘어서는 것이었다. 셋째, 바르트는 정통주의 신학의 예정론 논쟁을 넘어서 하나님의 행동(Akt)을 중시하는 신학적 전개를 추구하기를 원했다. 이러한 행동은 한편으로는 예정론을 비롯한 신학적 교리논쟁의 단순한 도식적 차원을 넘어서 실천적 신학적 주제로 연결될 수 있는 접점을 가지고 있는 것이었다. 이러한 면에서 바르트는 도르트신조를 지속적인 해석의 대상으로 다루고자 하였고, 이러한 시각은 바르트 신학 자체를 이해하기 위해 중요한 초점을 제공한다.

이상은 박사의 “칼 바르트와 도르트신조”에 대한 논평1

김요섭 박사
(충신대 역사신학)

*논문의 주요 내용과 공헌점

이상은교수는 이 논문에서 칼 바르트가 도르트 신조를 어떻게 평가했으며 자신의 신학 가운데 활용했는지 소개하고 예정론과 관련한 바르트의 발전적 관점을 도르트 신조와 비교 분석하고 그 실천적 의의를 밝히는 연구이다. 논문의 서론은 이 연구가 목표로 하는 주된 과제 세 가지를 명시한다. 첫째, 바르트와 칼빈의 예정론 사이에 존재하는 연속성을 밝히는 것이다. 둘째, 예정론에 있어 선택설과 후택설과 관련한 논쟁에 있어 바르트가 취하고 있는 그리스도 중심적 역동성을 언급하는 것이다. 셋째, 바르트의 도르트 신조 해석을 주목함으로써 도르트 신조의 정신이 시대를 관통해 개혁신교회 신학의 핵심을 구성하는 역할을 수행했음을 평가하는 것이다.

논문의 본론은 가장 먼저 바르트가 도르트 신조를 어떻게 관찰했는지 소개하고 구체적으로 각 조항에 대한 바르트의 해석과 평가 가운데 발견할 수 있는 바르트의 견해와 개혁신교회의 전통적 입장 사이의 연속성을 논구한다. 먼저 예정론과 관련해 바르트는 하나님의 위엄과 은총의 자유를 강조하는 도르트 신조의 요점을 높이 평가한다. 그리고 유기에 대한 입장에서까지 도르트 신조의 입장을 지지한다. 다만 도르트 신조가 “심리적 개인의 상태에 관심을 두고 있었다는 점”을 우려하면서 그 결과 하나님의 대한 신학적 진술인 절대적 결의(decretum absolutum)으로부터 선택된 자의 제한된 수(Numerus clausus)로 관심을 옮기는 신학적 약점을 드러냈다고 비판한다. 둘째, 속죄의 범위와 관련해 논문은 예수 그리스도의 죽음과 화해에 대한 관점에 있어서 바르트는 베버(Otto Weber)가 평가하듯이 “아포카타시스 판톤”을 부정하거나 긍정하지 않았다고 말한다. 다만 도르트 신조의 소위 제한속죄론이 안셀름적 구원론의 재해석이었음을 지적하면서 “루터교적 사유에 따른 하나님과 믿음의 공속성을 칼빈주의적 관점”에서 받아들

였다고 말한다. 즉 바르트는 도르트 신조가 말하는 믿음에 대한 입장이 경건주의의 경우에서처럼 “경직되고 분리주적 입장”의 위험성을 가지고 있다고 보았기 때문에 두 번째 조항에 대해서 유보적 지지를 보냈다는 것이다. 셋째, 타락과 회개와 관련해 이 시기 바르트는 도르트 신조가 말하는 “믿음”에 대해 신적이 은사로서 주입된 특성을 가지고 있음을 강조하면서 인간의 무능성과 하나님의 전능함을 밝히고 있음을 높이 평가했다. 마지막으로 성도의 견인과 관련해 이 시기 바르트는 미래의 견인의 확실성 역시 인간이 아닌 그리스도에게 달려 있음을 강조하면서 도르트 신조 역시 하나님의 행동 위에 구원론의 중요한 구조들을 정립시키고자 했음을 좋게 평가했다. 전체적으로 바르트는 도르트 신조가 이중예정론으로 발전될 여지를 가지고 있음을 그 한계로 지적하면서도 도르트 신조가 가진 개혁교회 신조로서의 긍정적이며 찬성적인 입장을 견지했다.

이어지는 본론에서 논문은 바르트의 예정론이 선택설인지 후택설인지를 다룬다. 이상은 교수는 이 부분에서 도르트 신조에 대한 바르트의 입장을 설명하면서 바르트의 예정론은 기본적으로 선택설이었다고 말한다. 그러나 그의 그리스도 중심적 예정론에서 선택설/후택설 논의는 큰 의미가 없으며 그는 두 입장의 장점과 단점을 동시에 주목했다고 주장한다. 즉 선택설은 하나님의 자비롭고 동시에 정의로운 결정을 인식의 중심점을 놓지만 후택설은 악의 문제와 인간 현실에 있어 구원의 중요성을 시각에 포함시켜 줄 수 있다고 바르트가 보았다는 것이다. 결론적으로 바르트의 예정론의 관점은 “하나님과 인간 사이의 타락 여부에 관심을 넘어서서 근원적으로 그리스도 안에서 인간을 선택하는 하나님에 대한 관점으로 변화되어 나가고자” 한다.

논문은 바르트의 예정론에서 발견할 수 있는 의의는 선택설과 후택설의 논의가 아니라 도리어 “옛 신앙고백의 선택과 씨름하면서 현재적 신학의 문제를 교리적 차원에서나 실천적 차원에서 이끌고 나가고자 하는 바르트의 숙고일 것”이라고 주장한다. 특히 바르트의 그리스도 중심적 관점이 가지고 있는 정치적 논의로의 확장에 관심을 가지기를 촉구한다. 즉 바르트 신학에서 “그리스도 안에서의 선택의 문제는 단지 선택과 유기의 문제가 아니라 하나님이 사랑하시는 세상에서 일어나는 인간의 불의와 폭력에 대한 문제를 다루는 것”으로 보고 신자유주의 시대 그리스도의 이름으로 세 “세상을 향한 저항으로 나아가는 길”을 제시한 실천적 해답의 모색으로 볼 수 있다. 논문의 결론은 간략히 이상의 논의를 요약하면서 예정론에서 나타난 바르트의 해석과 대안적 관점이 바르트 신학 자체를 이해하기 위한 중요한 초점을 제공하고 있다고 분석한다.

현대 신학자임을 넘어서서 어떤 점에서 20세기 개혁신학의 역사적 획을 그은 바르트의 예정론을 그보다 300년 앞선 도르트 신조의 예정론과 비교하면서 분석 평가하려 한 이 논문의 시도 자체가 학문적인 차원에서 큰 가치를 지니고 있다고 생각한다. 특히 선택설과 후택설과 관련해 논점을 설정하고 바르트의 예정론을 평가하려는 시도 역시 흥미롭고 의미가 있다고 생각한다. 더 나아가 개혁신학의 예정론이 개인 구원의 차원뿐 아니라 그리스도인 공동체와 신자유주의 시대를 향해 가질 수 있는 실천적 의미를 개진한다는 점에서도 본 논문의 관심과 논의를 발전적인 제안으로 평가할 수 있다.

*몇 가지 질문과 제안

효과적인 논평을 위해 몇 가지 질문과 제안을 하려 한다.

첫 번째 질문은 도르트 신조에 대한 바르트의 평가에 대해서이다. 이상은 교수는 도르트 신조에 대한 바르트의 긍정적인 평가를 잘 설명해 주고 있지만 그럼에도 불구하고 두 번째 조항 즉 “제한속죄”에

대한 바르트의 유보적 지지에 대해서는 좀 더 명확한 설명을 부탁하고 싶다. 비록 바르트의 속죄론을 “아포카타시스 판톤”으로 여기는 것이 오택라고 치더라도 도르트신조가 명백하게 인정하고 있는 그리스도의 속죄의 제한적 효력에 대해서 바르트가 어떻게 비판하고 대안을 제시했는지 명백하게 설명될 필요가 있기 때문이다. 과연 그리스도의 희생과 화해를 다루면서 특정 개인이나 특정 공동체를 제한적으로 언급하지 않으려면 어떤 속죄론을 말할 수 있을까? 도르트 신조는 항론파와 이 부분에 있어 논쟁할 수밖에 없지 않았는가? 그리고 오늘날에도 이 문제는 그저 논점이 아니라고 침묵할 수 있는 문제일 뿐이겠는가? 이 주제에 대해 바르트가 긍정도 부정도 하지 않았다는 태도는 어쩌면 성도의 견인에 대한 긍정도 부정도 할 수 없다고 말했던 항론파의 논변과 닮아 보인다. 명확하게 가부를 말해주면 어떨까? 과연 도르트 신조의 명확한 진술에 대한 바르트의 입장은 “유보적지지”인가 아니면 “지지의 유보”인가?

두 번째 질문은 선택설과 후택설에 대한 바르트의 입장에 관한 것이다. 이상은 교수는 기본적으로 바르트의 입장은 선택설을 따르면서 현실적 문제, 그리고 더 나아가 정치적 함의의 있어서 후택설의 강조점을 포용한다는 분석으로 읽힌다. 남은 문제는 과연 그 포용이 어떻게 가능한가 하는 점이다. 바르트가 말하는 그리스도 중심적 역동성이 어떤 면에서 그가 인용했다고 하는 마스트리히트가 제안한 “포괄할 수 있는 절충점”일 수 있는가? 선택설과 후택설의 각각의 장점과 단점을 언급하는 양식론 혹은 양비론에 불과한 것은 아닐까? 아니면 논점이 선택의 대상 혹은 시점을 간과하고 그리스도 중심성을 말하는 논점 이탈은 아닐까? 이상의 우려를 해결하기 위해서는 단순히 선택이 그리스도 안에서 일어났다고 말하고 끝나는 것으로는 충분하지 않다. 차라리 이 논문이 말하는 것처럼 바르트의 속죄론에서 선택설과 후택설의 구분은 별로 의미가 없는 것이라고 인정하는 것이 좋겠는데 그렇다면 이 논문의 논의 자체가 무의미해질 것이다.

셋째, 바르트의 예정론과 칼빈을 비롯한 개혁신학 예정론의 연속성과 불연속성에 대한 질문이다. 논문은 서론에서 이 부분을 밝히는 것을 가장 중요한 논제라고 말하고 있고 결론에서 바르트가 칼빈을 넘어서서 예정론의 원래적 의미를 “살펴보고자 하는 의도를 자체를 보여주었다”라고 높이 평가하면서 “공통점”이 많다는 사실을 발견하게 된다고 주장한다. 그러나 아쉽게도 논문의 본론을 꼼꼼히 읽어보아도 어떤 점에서 바르트가 칼빈을 넘어서면서도 개혁신학의 예정론과 공통점을 많이 가지고 있는지 쉽게 납득할 수 없다. 먼저 칼빈이 기독교강요 3권 21장에서 바르트의 교회교의학 2권의 “예수 그리스도 안에서 선택”과 대조될 정도로 “하나님의 주권에 대한 관점” 가운데 예정론을 강조했다라는 점이 정확한 관찰인지, 누구의 주장인지 좀 더 설명이 필요하다. “기독교강요”에서의 예정론 논의의 증보판이 거듭될 때마다 여러 차례의 위치 변경을 거쳐 결국 3권 구원론 혹은 성령의 사역의 논의의 결론 부분에 자리를 잡았다. 질문을 계속하자면 칼빈과 도르트 신조와 바르트 사이의 공통된 예정론의 원래 의미는 결국 무엇인가? 17세기 도르트의 입장은 16세기 칼빈의 입장과 비교할 때 충실한 계승인가 아니면 상황에 맞춘 강조점의 “전환”인가? 마찬가지로 바르트의 “그리스도 중심적 역동성”에 따른 예정론의 발전적 제시는 공통점의 계승인가 아니면 20세기 상황에 맞춘 전환인가? 그리고 두 차례 언급되는 “이 시기” 바르트의 입장은 다른 시기 그의 입장을 변화를 염두에 두어야 한다는 의미인지 추가로 묻고 싶다. 이 질문이 중요한 것은 사실상 이 질문에 대한 답이 이 논문의 핵심 논제라고 볼 수 있기 때문이다.

덧붙여 논문의 형식에 관련해 몇 가지 제안을 하고자 한다. 먼저 주로 서론에서 그리고 본론에서 일부 언급하고 있는 바르트를 비롯한 칼빈의 예정론에 대한 기존 학자들의 평가들에 출처를 밝혀주었으면 한다. 둘째, 논문의 전반부가 8페이지에 이르기까지 도르트 신조의 각 조항에 대한 바르트의 입장을 요약해 주고 있는데 사실 이 부분은 좀 압축적으로 다루면서 바르트의 해석과 평가만 강조해 주고 차라리 후

반부에서 상대적으로 짧게 다루는 바르트의 예정론의 의의를 심도 있게 더 많이 논의해 주면 좋지 않겠나 싶다. 마지막으로 독자들을 위해 단락 구분을 조금 더 많이 해 주기를 부탁한다. 가장 흥미로운 논의가 전개되는 12-13페이지는 한 페이지 반이 한 단락으로 되어 있어서 읽는 독자를 숨 가쁘게 만든다.

이상의 여러 질문과 제안은 바르트 신학과 특히 개혁교회 신조에 대한 바르트의 해석을 열심히 연구해 온 이상은 교수에게 문외한인 논평자가 조심스럽게 꺼내놓는 호기심과 부탁으로 여겨주시기를 바란다. 귀한 연구를 통해 도르트회의 개회 400주년을 맞이해 개혁신학의 역사적 유산과 그 계승에 대해 재고할 수 있도록 해 주었을 뿐 아니라 예정론이라고 하는 난해한 신학적 주제의 의의를 다시 밝혀준 이상은 교수께 감사의 마음을 전한다.

이상은 박사의 “칼 바르트와 도르트신조”에 대한 논평2

신종철 박사
(아신대 역사신학)

올해는 도르트 신조 400주년을 맞이하는 해이다. 이상은 박사는 “칼바르트와 도르트 신조”라는 논문을 발표했다. 이 논문에 대한 논평에 앞서서 “도르트 신조”와 “칼바르트” 간략하게 소개하였다.

일반적으로 개혁교회의 교리를 잘 표현한 교리규범을 언급할 때 3가지를 든다. 첫째는 벨직 신앙고백(Belgic Confession, 1561), 둘째는 하이델베르크 요리문답(The Heidelberg Catechism, 1563), 세 번째는 도르트 신조(The Canons of Dort, 1619)이다.

도르트 신조는 “반대자들에 대항하는 다섯조항 ‘이라고도 불린다. 이 신조는 17세기 초 네덜란드 개혁교회에서 일어났던 아르미니우스주의와의 논쟁의 결과로 생겨났다. 아르미니우스는 1609년에 죽었지만 일 년 후 추종자들이 아르미니우스의 견해에 근거한 5개 조항을 작성하여 네덜란드의 정부에 항의서 혹은 진정서의 형식으로 제출했다. 이 5개 조항은 다음과 같이 요약된다.

- 1) 하나님께서는 믿을지 믿지 않을지 미리하시고 이를 근거로 선택하거나 유기하신다. 2) 비록 믿는 자들만이 구원 받을 지라도 그리스도는 모든 인류와 모든 사람을 위해 죽으셨다. 3) 인간은 너무 부패하여 믿음이나 선행에는 신덕인 은혜가 필요하다. 4) 신적은혜는 저항 할수 있다. 5) 진실로 회심한 사람들이 모두 믿음 안에서 인내할지 여부는 더 연구할 필요가 있다. 몇 년 후 아르미니우스주의자들은 성도의 견인과 같은 것은 없다고 결정했고 참된 신자라도 여전히 멸망의 가능성이 있다고 덧붙였다.²⁰⁰⁾

이를 위해 1618년에 11월13일에 시작하여 1619년 5월29일까지 진행된 도르트레히트 개혁 종교회의에서(the Great Reformed Synod of Dordrecht)에서 교리로 채택되었다. 도르트 총회는 아르미니우스주의자의 가르침 중 무엇이 잘못되었는지를 단순히 소극적으로 진수하는데 그치지 않고 적극적으로 이를 교리에 대한 성경의 가르침을 공표했다. 그 결과는 “칼빈주의 5대교리”로 알려진 진리의 체계이다. “5대교리”는 쉽게 기억 할 수 있는 “튤립”(TULIP)이라는 용어로 설명하고 있다. 즉 전적타락(Total depravity), 무조건 선택(Unconditional election), 제한속죄(Limited atonement), 불가항력적 은혜

200) 크르넬리스 프롱코, 『도르트 신조 강해』(수원: 그책의 사람들, 2012), 27.

(Irresistible grace), 성도의 견인(Perseverance in the Saints) 등의 개혁교리를 확증하였다. 김의환은 도르트 신조를 이렇게 평가하고 있다.

이 신조는 각각 긍정적인 면과 부정적인 면이 있는데 전자는 그 주제에 관한 개혁 신앙의 교리를 설명하는 것이요, 후자는 이에 대한 알미니안 주의의 잘못을 지적하여 이를 배격하는 것이다. 비로 그 형태에 있어서는 3장과 4장이 하나로 되어 단지 4장에 걸쳐 있기는 하지만 우리는 다섯 개의 신조로 부르는데, 제3장은 3장과 4장으로 보통 분류되어 있다.²⁰¹⁾

칼바르트에 관하여는 바르트 신학을 비평하는 입장을 고수하였던 Calvin 신학교의 교의학 교수 클로스터(F. Klooster)는 바르트의 신학적 공헌을 다음과 같이 다섯 가지로 평가했다.²⁰²⁾

1) 이 시대에 가장 지대한 신학적 영향을 끼쳤다. 2) 자유주의 신학을 넘어뜨렸다. 3) 성경에 대하여 새로운 관심을 불러 일으켰다. 4) 종교개혁신학 및 칼빈 사상에 새로운 관심을 집중시켰다. 5) 새로운 신학체계를 수립하였다.

위에서 간략하게 살펴본 바와 같이 “도르트 신조”와 “칼바르트”는 그 위상에 있어서 높고 중요한 위치를 점유하고 있음을 알 수 있다. 이러한 사실 속에서 이상은 박사는 “칼바르트와 도르트 신조”라는 제목 하에 무게 있는 논문을 서술하였다. 이 논문 총 3부분으로 구성되어 있다.

I. 들어가는 말 , II. 바르트의 도르트 신조 해석과 주요논점 , III. 나가는 말이다.

논문의 첫 번째 부분은(I. 들어가는 말) 도르트 신조의 예정론과 칼빈의 예정론, 바르트의 예정론을 언급하고 본문에 들어갈 내용을 소개하고 있다.

아래의 본문은 첫째, 바르트의 예정론과 칼빈의 예정론 사이에 존재하는 연속성이 불연속성보다 더 크다는 점에 대해 언급할 것이다. 둘째, 바르트의 예정론의 선택설 혹은 후택설 여부에 대한 논쟁에도 불구하고 바르트는 이러한 논의가 아닌 그리스도 중심적 역동성에 관심을 두고 있었던 사실에 대해 언급할 것이다. 셋째, 바르트 신학의 도르트 신조 해석을 주목함을 통해 도르트 신조의 정신이 시대를 관통해서 개혁교회 신학의 핵심을 구성하는 역할을 수행했다는 사실에 대해 평가할 것이다.

두 번째 부분(II. 바르트의 도르트 신조 해석과 주요논점)에서는 첫 번째 큰 주제 즉 1. 바르트의 도르트 신조 관찰과 개혁교회 신학에의 연속성이란 주제 하에 4가지의 관점으로 전개해 나가고 있다. 1) 도르트 신조의 예정론에 대한 바르트의 관점, 2) 예수 그리스도의 죽음과 화해에 대한 관점 3) 타락과 회개에 관한 관점 4) 성도의 견인에 관한 관점을 설명한다.

두 번째 큰 주제는 2. 바르트의 예정론, 선택설(supralapsarism) 인가 후택설(infralapsarism)인가 를 다루면서 바르트의 예정론은 기본적으로 선택설이라고 언급은 하지만 후택설의 장점도 바르트가 언급하고 있음을 보여준다. 그리고 이상은 박사는 다음과 같은 결론을 내리고 있다.

이제 결론을 내린다면, 바르트의 선택설은 도르트신조에 대한 그의 관점에서 볼 때, 신론적 측면에서나 근본구조에서 본다면 선택설이라고 이야기할 수 있으며, 실천적 차원에서의 전개에 있어서는 후택설을 포용한다고 보는 것이 적절할 것이다. 물론 그가 전개하는 후택설은 그의 선택설을 염두에 둘 때 이

201) 김의환 편역, 『개혁주의 신앙고백』(서울: 대한예수교장로회총회출판부, 2013), 32.

202) Fred Klooster, *The Significance of Barth's Theology*(Grand Rapids: Baker, 1961), 11-35, 김의환, 『현대신학개설』(서울: 개혁주의신학협회, 1989), 46에서 재인용.

해될 수 있는 것이다. 그러나 다시 확인을 한다면 여기에서 우리가 주목할 사실은 선택설이나 후택설이 나의 논쟁이 중요한 것이 아니라 바르트의 선택론의 핵심정신, 그리고 실천적 차원으로 이어져 나가는 그의 주장을 주목하는 것에 있다고 할 수 있다.

세 번째 부분(III. 나가는 말)에서 이상은 박사는 다음과 같은 결론을 내리면서 논문을 마감하고 있다.

첫째, 바르트는 도르트신조를 개혁교회의 핵심신조로 관찰하면서 이 신앙고백을 예정론(선택론)을 비롯한 자신의 신학을 전개함에 있어서 중요한 동반자로 다루어나갔다. 바르트가 예정론 논쟁을 전개함에 있어서 단순히 이중예정을 부정하고 비판하는데 관심을 두었던 것이 아니라, 개혁교회 구원론의 핵심 내용을 살펴보면서 칼빈에 대한 평가를 넘어서 예정론의 원래적 의미를 살펴보고자 하는 의도 자체를 보여주었다는 점이다. 이 과정에서 바르트가 칼빈 자체에 대해서 보다 많은 관심을 가지고 있었고, 그의 예정론과 차이점보다는 공통점이 많다는 사실을 발견할 수 있었다.

둘째, 바르트는 그리스도중심성의 신학적 초점과 더불어 그와 관련된 예정론의 중심주제를 심화시키는데 도르트신조를 동반자로 삼고 있었다. 그러한 의미에서 그의 신학은 선택설과 후택설의 논쟁범위를 넘어서는 것이었다.

셋째, 바르트는 정통주의 신학의 예정론 논쟁을 넘어서 하나님의 행동(Akt)을 중시하는 신학적 전개를 추구하기를 원했다. 이러한 행동은 한편으로는 예정론을 비롯한 신학적 교리논쟁의 단순한 도식적 차원을 넘어서 실천적 신학적 주제로 연결될 수 있는 접점을 가지고 있는 것이었다. 이러한 면에서 바르트는 도르트신조를 지속적인 해석의 대상으로 다루고자 하였고, 이러한 시각은 바르트 신학 자체를 이해하기 위해 중요한 초점을 제공한다.

필자는 부족한 소견이지만 다음과 같이 논평하였다.

첫째, 본 논문은 칼바르트가 그의 신학을 전개해 나아감에 있어서 도르트 신조를 동반자로 삼았다는 것을 논리적으로 보여 주고 있다는 점에서 가치 있는 논문이라 할 수 있다. 일반적으로 칼바르트를 평가하면서 그를 신정통주의자로 명명하고, 개혁교회 신조에 대하여 그다지 관심이 별로 없지 않았겠느냐? 하는 추측을 할 수 있는 상황인데 바르트가 도르트 신조를 동반자로 삼았다는 점을 지적한 것은 매우 주목할 만한 것이다.

둘째, 본 논문은 칼바르트와 도르트 신조와의 연관성을 고찰해 나가면서 바르트의 신학적 입장을 자세히 소개하고 있다는 점이다. 이것은 예정, 예수 그리스도의 죽음과 화해, 선택설, 후택설, 타락과 회개, 성도의 견인등이다. 이러한 설명들은 바르트를 이해하는 데 좋은 단초를 제공해 준다.

본 논문을 통해 논평자의 입장에서 볼 때 조금은 아쉬운 부분이 있음을 발견하게 된다.

첫째, 본 논문은 칼바르트의 입장에서 도르트 신조와의 관계성을 연구한 것으로 여겨진다. 그런데 반대로 “도르트 신경의 입장에서 본 칼 바르트의 신학” 연구했다면 어떠했을까?

도르트 신조 400주년에 기념하는 해에 도르트 신조가 주체가 되었다면 더 좋았을 것이라 사려 된다.

둘째, 본 논문은 조금은 난해하게 기술되었다는 점이다. 본 논문은 조직신학적 입장에서 쓴 매우

수준이 있는 논문이다. 하지만 조금은 난해하다는 입장을 떨쳐 버릴 수는 없다.

물론 논평자가 우선적으로 많이 부족한 면이 있음을 고백한다. 하지만 이 논문을 읽어 내려 가노라면 용어와 문체 등이 조금은 어렵게 표현되고 있다는 느낌을 갖게 한다. 논문의 품격을 떨어 뜨리지 않는 범위 안에서 조금 쉽게 기술되었더라면 하는 아쉬움이 있다.

셋째. 이것은 이상은 박사님께 던지는 질문이다. 칼바르트가 도르트 신조를 동반자로 삼았다면 칼바르트를 개혁주의 진영 안으로 포함시켜야 하는가? 본 논문을 읽어보면 칼바르트를 개혁주의자로 명명하고 있지는 않다. 그런데..... 이 부분에 대하여 답변해 주시길 바란다.

【제2분과】

발표목차

시 간	장소: 본관 405호
11:10 - 12:00 (50)	<p>좌 장: 김재성 박사(국제신학대학원대학교)</p> <p>발 제: 이남규 박사(합동신학대학원대학교)</p> <p>「“구원없는 구원자”- 항론과 2항에 대한 도르트총대들의 평가 - 」</p> <p>논 평 I: 김진국 박사(대신총회신학연구원)</p> <p>논 평 II: 박철동 박사(주말씀교회)</p>
12:00 - 13:00 (60)	점심식사
13:00 - 13:50 (50)	<p>좌 장: 안명준 박사(평택대학교)</p> <p>발 제: 박재은 박사(충신대학교)</p> <p>「도르트 신경의 빛으로 읽는 인간 타락의 4중원인과 신학적·실천적 함의」</p> <p>논평 I: 진지훈 박사(개신대학원대학교)</p> <p>논평 II: 김효남 박사(아세아연합신학대학교)</p>
13:50 - 14:40 (50)	<p>좌 장: 최윤배 박사(장로회신학대학교)</p> <p>발 제: 이윤석 박사(독수리학교)</p> <p>「도르트 신경의 성도의 견인 교리, 그리고 개혁주의 성화 교리와의 관계」</p> <p>논평 I: 전태광 박사(서울한영대학교)</p> <p>논평 II: 유정모 박사(헛불트리니티신학대학원대학교)</p>
14:40 - 15:20	휴식과 교제

“구원없는 구원자” (Servator sine salute)

- 항론파 2항에 대한 도르트총대들의 평가 -

이남규 박사
(합신대 조직신학)

1. 들어가며

개혁신교회의 중요한 유산인 도르트신경은 도르트 총회의 결과물이다. 총회에서 총대들은 항론파에 대한 평가문을 제출했고, 이 평가문을 기초해서 도르트신경이 작성되었다. 그 역사를 약술해 보자.²⁰³⁾ 1618년 11월 13일 총회가 개최된 후, 12월 6일 항론파가 회의에 참석했다. 12월 13일과 17일에 항론파의 정리된 입장이 제출되고 낭독되었다. 이후 항론파가 지속적으로 회의를 방해하자, 의장 보거만(Bogerman)은 항론파를 회의장소에서 쫓아냈다. 1619년 1월 16일 총회는 각 총대모임(collegium)이 항론파의 각 항목에 대해서 진지하게 심사하고 평가한 후 평가서를 제출하기로 결정했다. 이후 총회는 총대들이 자유롭게 모여서 토론하는 방식을 택했다. 이 날 이후 회의록은 간략하게 기록되어, 1월 16일부터 3월 4일까지 10쪽 정도에 불과하다. 1월 16일 전까지 두 달 조금 넘는 기록이 200쪽 가량인 것과 비교하면 매우 적다. 결국 한 달 보름 정도 총대모임을 통해 논의된 내용들을 아는 방법은 회의록에 첨부된 평가문을 보는 것이다. 3월 5일과 6일 초청받았으나 연로하여서 오지 못한 원로 신학자 다비드 파레우스(David Pareus)의 평가문이 낭독된 후, 각 총대 모임의 평가문이 낭독되었다. 항론파의 매 조항마다 국외대표들(영국, 팔츠, 헤센, 스위스, 나사우-베터라우, 제네바, 브레멘, 엠덴의 순서로)의 평가문이, 그 후 네덜란드 교수단의 평가문이, 이어서 네덜란드 각 노회의 평가문이 낭독되어서, 3월 21일까지 모든 평가문이 낭독되었다. 이 후 신경작성 위원회가 구성되었다. 4월 16일부터 22일까지 신경이 낭독되고 검토되고 승인되었다. 최종적으로 4월 23일 오전 오후에 전체 내용이 읽혀졌고 모든 총대들이 서명했다.

평가문이 도르트 신경과 무엇이 다를까? 도르트 신경의 목적은 시끄러워진 교회를 평화롭게 하고 세우기 위한 것이었다. 따라서 작성 방식에서도 교회에 더 적합한 문체와 진술의 순서를 택하고, 정통교리를 앞세운 후 이설을 논박하는 방식을 택했다. 반면 총대들이 제출한 평가문은 항론파의 주장을 세세히 분석하고 논박하거나, 정통교리의 입장과 변증을 나열하거나, 정통교리와 항론파 이설을 대응시켜 보여준다. 신경이 항론파의 주장에 대하여 교회를 세우기 위해서 한 목소리로 반대했다는 점을 보여준다면, 평가문은 신학적으로 더 깊이 들어가며 분석적이며, 문체와 서술방식과 구조와 접근방식에서 총대들마다 다양성을 갖고 있다는 것을 보여준다. 따라서 평가문은 총대들의 다양한 신학적 입장과 논리를 읽을 수 있다는 의미에서 중요하다.

따라서 총대들의 판단문을 통해서 총대들이 다루었던 다양한 주제들, 항론파의 주장에 대한 신학적 판단은 무엇이었는지 살펴보는 것은 의미 있을 것이다. 이 작업은 신학적인 의미만이 아니라 개혁신교회가 받고 있는 신경을 이해하는 데에도 도움을 줄 것이다. 특히 본 논문은 항론파의 두 번째 주장에 대해서 총대들이 공통적으로 중요하게 논의한 것을 다룬다. 본 논문은 평가문이 포함된 도르트회의 회의록을 주

203) 참고: 이남규, “예정인가 후정인가? 항론파 제1항에 대한 도르트 회의 총대들의 논의와 결정”, 『노르마 노르마타-16,17세기 개혁신교회의 신학과 전망』, 김병훈 편 (수원: 합신대학원출판부, 2015), 316-319; Herman J. Selderhuis, “Introduction to the Synod of Dordt (1618-1619),” in Acta et Documenta Synodi Nationalis Dordrechtanae (1618-1619), eds. Donald Sinnema & Christian Moser & Herman J. Selderhuis (Goettingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015), XXVI-XXX.

로 참고한다.²⁰⁴⁾ 유럽 전역에서 어떤 평가를 했는지 보기 위해서 본 논문에서는 주로 국외총대들의 평가문 모음집인 회의록 2부를 참고한다.

2. 항론파의 입장

가. 논쟁의 역사: 16세기 후반

그리스도의 속죄의 범위에 대해서, 칼빈은 전통적인 충분과 효과의 구분이 당시 학교에서 가르쳐지고 있는 것과 그것을 인정함에도 불구하고, 요한일서 2:2의 보편적 표현의 문맥에 적용하는 것을 반대한다. 그래서 “화목제물이 우리 뿐 아니라 온 세상을 위한다”는 구절에서 ‘온 세상’에는 유기자가 포함되어 있지 않다. 온 세상이라고 한 것은 세상에 흠어져 있기 때문이다.²⁰⁵⁾ “하나님은 모든 사람이 구원얻기를 원하신다”는 구절(딤후 2:4)도, 구원에서 제외되는 어떤 민족이나 계층이 없으며, 하나님은 복음이 모두에게 전해지기를 원하신다는 의미로 생각한다.²⁰⁶⁾ 칼빈은 성경에 있는 속죄의 보편적인 표현을 충분과 효과의 구분으로 해석하기보다는 (이 구분을 받아들임에도), 세상에 보편적으로 흠어져 있는 자들 또는 그들을 부르기 위해 보편적으로 선포되어야 하는 복음으로 본 것이다.

이 주제에 관한 항론파와 반항론파 사이의 논쟁과 유사한 논쟁이 베자와 안드레아 사이에서 있었다.²⁰⁷⁾ 두 사람 사이에 논쟁이 있었던 몽벨리아르(Montbéliard, Mömpelgard)에서 안드레아는 “그리스도께서 모든 인간들을 위해서 충분히 죽으셨으나 효과적으로는 아니다. 왜냐하면 많은 이들이 이 은택을 업신여기기 때문이다. ... 그리스도가 모두를 위해 유익을 주길 원하지 않았던 것이 아니라 인간들의 많은 부분이 이것[복음]을 존중하지 않았기 때문이다”고 말했다.²⁰⁸⁾ 즉 속죄의 실제적 충분성과 인간에 의해 결정되는 효과로 해석될 수 있도록 말했다. 이에 대해 베자는 “그리스도께서 모든 사람의 죄를 위해 충분히 죽으셨으나 효과적으로는 아니다”란 명제에 대해서 “바른 판단에서는 진리임에도 불구하고 외국어 만큼이나 거칠고 불분명하다”고 평가했다.²⁰⁹⁾ 베자는 ‘만일 원하셨다면’ 피 한방울로도 온 세상의 죄를 속하기에 충분했다고 말하면서 충분성을 인정하지만, 하나님의 의도와 실제적 효과를 생각한다면, 그리스도는 택함받은 자들만을 위해서 죽으셨다고 말했다. 베자는 바른 판단 안에서 용납할 수 있는 정도로 충분과 효과의 구분을 받았지만, 베자에게 이 구분은 신학적으로 만족할 만한 표현은 아니었던 것이다.

이렇게 도르트 회의 때 논의된 속죄의 범위 논쟁은 당시에 발생한 것이 아니라 그 전 역사와 연결되어 있었다. 조금 더 직접적으로는 1580년대 후반 사무엘 후버(Samuel Huber)가 촉발시킨 속죄의 범위에 대

204) 본 글이 참조한 회의록은 다음과 같다. *Acta Synodi Nationalis, in nomine Domini nostri Iesu Christi, autoritate illustr. et praepotentum D. D. ordinum generalium foederati Belgii provinciarum, Dordrecht habitae anno 1618 et 1619. Accedunt plenissima de quinque articulis theologorum iudicia, Dordrecht Typis Isaaci Ioannidis Canini & Sociorum, 1620. Cum Privilegio Illustr. Ordd. Generalium.* 회의록은 총 3부분으로 구성된다. 1부는 순수한 회의록으로 볼 수 있는 것이고, 2부는 국외총대들의 평가문을 모은 것이고, 3부는 네덜란드 국내의 총대들의 평가문을 모은 것이다. 2부와 3부를 모으면 1부 회의록의 두 배이다. [2부 *Iudicia Theologorum Exterorum De Quinque Controversis Remonstrantium Articulis. Synodo Dordrechtanae exhibita, Anno MDCXIX*은 이후 ‘Acta II’로 인용된다.]

205) CO 55, 310.

206) CO 52, 268.

207) 참고: 이남규, “16세기 후반 속죄의 범위 논쟁”, 『신학정론』 제 35권 1호 (2017.06.):200-206.

208) “... Christus mortuus est pro omnium hominum peccatis sufficienter, sed non efficienter: quia plurimi hoc beneficium contemnunt: ideo eis nihil prodest. Non quod Christus noluerit omnibus prodesse, sed quod maxima pars hominum ... id nihil curet ...” *Acta Colloquium Mompelgartense*, 546.

209) “Illud enim, Christus mortuus est pro omnium hominum peccatis Sufficienter, sed non Efficienter, etsi recto sensu verum est, dure tamen admodum & ambigue non minus quam barbare dicitur.” *Acta Colloquium Mompelgartense pars altera*, 217.

한 거친 논쟁이 있다. 처음엔 개혁교회에서 나중엔 루터교회에서도 면직되었던 후버는 도르트회의에서도 언급된다. 도르트 총대들은 항론파의 주장을 후버 또는 후버주의(Huberianismus)라는 이름에 연결시킨다.²¹⁰⁾ 후버는 『논제: 예수 그리스도가 모든 사람의 죄를 위해서 죽으셨다』(*Theses, Jesum Christum esse mortuum pro peccatis omnium hominum*, 1590)를 내놓은 이후, 하이델베르크 신학자였던 토사누스와 키메돈키우스는 속죄의 범위에 대한 논쟁에 깊게 참여했다.²¹¹⁾

토사누스에 의하면, 첫째 아담은 죄와 죽음을 출발시켰고, 둘째 아담은 의와 생명을 만드는 분이 다.²¹²⁾ 바로 이런 원리 아래서 모든 자들이 아담 안에서 죽었듯이, 중생해서 그리스도의 지체가 되는 모든 자들이 그리스도 안에서 산다는 것이다. 따라서 ‘모두’는 그리스도 안에서 생명을 얻은 모두다.²¹³⁾ 토사누스는 구원론과 교회론에 연결시켜서, 속죄의 대상, 믿음을 선물로 받는 대상 즉 구원이 적용되는 대상, 교회, 그리고 창세전에 택함 받은 무리는 같은 무리라고 한다.²¹⁴⁾ 모든 사람을 위한 속죄는 그리스도의 죽으심을 무력한 죽으심으로 만든다고 논박한다. 왜냐하면 많은 이들을 위해서 죽으셨으나 열매가 없기 때문이다.²¹⁵⁾

후버는 그리스도가 모두를 위해서 죽으신 것을 부정한다고 하이델베르크 신학자들을 비판했다. 성경이 보편적 용어를 사용하기 때문에, 키메돈키우스는 그리스도가 모두를 위해서 죽으셨다는 것을 개혁신학자들이 부정하지 않는다는 것을 보여주려고 했다. 그는 전통적으로 그랬던 것처럼 가치의 크기에 관련한 보편성에 대해 인정한다. 다만 효과는 오직 택함 받은 자들의 죄를 없애는 것이다.²¹⁶⁾ 나아가 키메돈키우스는 효과와 관련해서도 모두라는 보편적 표현이 사용될 수 있음을 보여준다. 첫째, 그리스도에게 속한 모두란 의미에서 보편적 모두이다.²¹⁷⁾ 둘째, 구원의 방식에 관한 모두, 즉 그리스도를 통해 구원받는 모두이다.²¹⁸⁾ 셋째, 모든 종류의 인간으로서 모두이다. 즉, 유대인이든, 그리스인이든, 왕이든 시민이든, 자유인이든 종이든 차별없이 모두가 믿음을 통해서 구원받는다.²¹⁹⁾

도르트 회의 이전에도 속죄의 범위에 대한 논쟁에서 우리는 다음과 같은 것을 확인했다. 첫째, 충분과 효과의 구분이 받아들여지고 있으나, 칼빈과 베자처럼 그 표현에 만족하지 않은 자들도 있었다. 둘째, 그리스도의 속죄는 구원론과 연결되어서, 열매가 없다면(구원론) 그리스도의 죽으심은 무력한 죽으심이 된다(속죄론). 셋째, ‘모두’를 위한 죽으심에 대한 해석이 다양하게 있다. 예를 들어, 외적소명 즉 모두에게 선포되어야 하는 복음이란 측면에서, 또 세상에 흩어진 모든 종류의 인간이란 의미에서, 가치적 측면에서, 구원의 일관적인 방식 등이다. 그런데 도르트 총대들의 평가문에서도 이와 유사한 것을 만나는 것은 흥미롭다.

210) 예를 들어, Acta II, 95. 118[여기서 항론파의 주장을 가장 많이 이해하려고 했다고 알려진 Marthias Martinus마저도 명시적으로 후버를 정죄한다].

211) 이 논쟁에 대한 참고: 이남규, “16세기 후반 속죄의 범위 논쟁”, 『신학정론』 제 35권 1호 (2017.06.): 206-218.

212) Daniel Tossanus, *Disputatio Theologica: de illo loco D. Pauli Cor.15.v.22. ... An Christus pro omnibus sit mortuus?*, (Heidelberg, 1589), Thesis 7.

213) “... sint illi omnes, qui vivificantur. ... quae illa sit vivificatio, & quomodo in Christo vivificemur” Tossanus, *An Christus*, Thesis. 43.

214) Tossanus, *An Christus*, Thesis 24.

215) Tossanus, *An Christus*, Thesis 20-29.

216) Kimedoncius, *De redemptione generis*, (Heidelberg, 1592), 69; 73.

217) Kimedoncius, *De redemptione generis*, 76-77

218) Kimedoncius, *De redemptione generis*, 84.

219) Kimedoncius, *De redemptione generis*, 87.

나. 향론파의 주장

향론파의 공식적인 주장은 아르미니우스가 죽은 지 세달 뒤에 아르미니우스에 동조했던 43명이 헤이그(Den Haag, The Hague)에서 모였을 때 작성되었다. 이 문서의 두 번째 조항이 속죄의 범위를 다룬다.

“나아가 예수 그리스도 세상의 구주가, 모든 각 사람들을 위해서, 죽으시고 그의 십자가의 죽으심을 통해서, 모든 사람에게 화목과 죄용서를 얻어주셨다. 그런데 이런 방식이니, 곧 신자들을 제외하고는 아무도 저 죄용서의 참여자가 될 수 없다. 이것은 요한복음 3:16의 말씀을 따른 것이니, ‘하나님이 세상을 이처럼 사랑하사 독생자를 주셨으니 이는 그를 믿는 자마다 멸망하지 않고 영생을 얻게 하려 하심이라’ 또 요한일서 2:2에서도 그러하니 ‘그는 우리 죄를 위한 화목제물이니 우리만 위할 뿐 아니요 온 세상의 죄를 위하심이라’ ” 220)

여기서 그리스도가 모두를 위해서 죽으셨다는 것, 그러나 믿는 자만이 구원을 얻는다는 것이 분명하게 제시되었다. 네 개의 다른 조항들과 함께, 또 이후 벌어진 논쟁 속에서 이 진술이 가진 함의가 밝혀질 수 있겠지만, 도르트 회의는 공식적으로 향론파가 스스로 더 자세한 생각을 밝히기를 요구했다. 1618년 12월 17일 향론파의 두 번째 조항에 대한 자세한 진술이 낭독되고 제출되었다. 두 번째 조항 즉 ‘그리스도의 죽으심의 보편적인 공로에 대한’(de universalitate meriti mortis Christi) 향론파의 입장은 다음과 같다. 221)

1. 그리스도가 그의 아버지 하나님께 드린 구속의 값은 그 자체 안에서 또 그 자체로(in se & per se) 모든 인류를 구속하기에 충분할 뿐 아니라, 작정과 뜻과 성부 하나님의 은혜를 따라서, 모든 각 사람들을 위해서(pro omnibus & singulis hominibus) 지불되었다. 그러므로 아무도, 하나님의 절대적이고 앞서가는 작정에 의해서(absoluto & antecedente Dei Decreto), 그리스도의 죽음의 열매에 참여함에서 제외되어 배제되도록 결정되지 않았다.

2. 그리스도는, 그의 죽음의 공로로, 성부 하나님께 전 인류를 화목시키셨다. 그리하여 아버지는 그의 공로 때문에, 그의 의와 진리에 의해, 죄인들 또 저주에 합당한 사람들과 은혜의 새 언약을 맺는 것과 성취하는 것을 하실 수 있었고 원하셨다.

3. 그리스도가 모든 각 사람에게 하나님과 화목하는 것과 죄용서를 얻어주셨음에도, 은혜의 새언약의 협약에 따라서(secundum Novi & gratiosi foederis pactum), 믿음을 통하지 않고는 아무도, 그리스도의 죽음으로 얻어진 은혜의 실제적인 참여자가 되지 않는다. 또 그들이 실제로 또 참으로 그리스도를 믿기 전에는, 죄인들의 죄는 용서되지 않는다.

4. 그리스도께서 그들 자신을 위해서 죽으셨다는 것을 계속 믿는 자들, 그들을 위하여 그리스도는 죽으셨다. 그러나 소위 유기자들은, 그들을 위해 그리스도가 죽지 않았기 때문에, 이 믿음이 의무가 될 수 없으며, 대적하는 불신 때문에는 공의롭게 심판받을 수도 없다. 사실, 만일 유기가 그러한 것이라면, 그

220) “Proinde Jesus Christus, Mundi Salvator, pro omnibus et singulis hominibus mortuus est, omnibusque per mortem crucis promeritus reconciliationem et remissionem peccatorum; ita tamen ut nemo remissionis illius reipsa particeps fiat, praeter credentes, idque etiam secundum verba Evangelii Joannis iii. 16: ‘Ita Deus dilexit Mundum, ut Filium suum unigenitum dederit, ut quisquis credit in eum, non pereat, sed habeat vitam aeternam.’ Et epistola priore Jonnnis, Cap. ii. v. 2: ‘Ipsa est propitiatio pro peccatis nostris, nec pro nostris tantum, sed etiam pro totius Mundi peccatis.’” Philip Schaff, *The Creeds of Christendom*, Vol. III., 546.

221) Acta II, 115-116.

들은, 그리스도께서 그들 자신을 위하여 죽지 않았다는 것을 계속 믿어야 할 것이다.

다음은 주목해야 한다. 첫째 항론파가 선호했던 표현은 단순히 모두를 위해서가(pro omnibus) 아니라 모든 각 자를 위해서(pro omnibus & singulis hominibus) 그리스도께서 죽으셨다는 것이다. 따라서 단순한 보편성이 아니라 각 사람에게 실제로 영향을 끼치는 보편성이다. 두 번째는 이렇게 한 사람도 제외되지 않도록 구속하시려고 죽으시는 것이 하나님의 작정이었다는 것이다. 따라서 이것은 사람의 어떤 가치를 고려하지 않은 채 온전히 하나님의 기뻐하심에 따른 선택과 유기의 작정을 말해왔던 개혁교회의 입장과 분명히 다른 것이다. 도르트신경은 하나님의 결정과 뜻과 의도에 따라 그리스도의 죽음의 효과가 택함을 받은 자들에게만 이르는 것이며, 아버지께서 주신 자들을 십자가의 피로 구속한다고 고백한다(8항). 따라서 구원하실 대상에 대한 걱정없이 그리스도가 죽도록 하셨다는 주장도 거절된다(오류거절 1항).

위 두 번째 진술에서 하나님이 죄인들과 맺으신 은혜의 새언약이 등장한다. 이 언약이 무엇인지는 바로 이어지는 세 번째 진술과 연결될 때 말해질 수 있다. 즉 세 번째 진술에서, 이 언약의 협약에 따라서 믿음을 통하여 은혜의 참여자가 된다고 말한다. 항론파는 이제 믿음을 조건으로 은혜의 새언약에 참여하게 되었다고 주장하는 것이다. 이 믿음은 작정된 자들에게 주어지는 것이 아니라 인간이 자기 스스로 취하는 것이다. 여기서 문제가 되는 것은 믿음을 통하여 언약의 참여자가 되는 것이 아니다. 이것은 개혁교회도 성경을 따라서 오래 전부터 말해왔던 것이다. 그러나 항론파처럼 믿음이 언약에 들어가는 공로적 조건이라거나, 하나님과 상호적으로 주고받는 방식의 조건으로서가 아니라, 하나님이 주신 선물이 인간에게 확인되는 방식인 믿음을 말해왔다. 하이델베르크 요리문답서에 의하면 믿음은 공로가 아니라 성령께서 일으키신 선물이다(65문). 도르트 신경은 오류를 논박하는 부분에서 그리스도께서 언약을 세우실 수 있는 권리를 얻으셨다는 것(오류거절 2항), 믿음이 새로운 조건 된다는 것(오류거절 3항), 새 언약에서 믿음의 순종을 율법의 순종으로 여기신다는 것(오류거절 4항)을 다 거절하고 있다.

마지막 진술은 유기자들이 의롭게 다루어지지 않는다고 하나님의 공의에 호소한다. 이미 결정된 유기자가 있다면, 믿음은 그들의 책임이 아니며, 그들에게 결정된 불신 때문에 심판받는 것도 공의가 아니다. 항론파는 묻는다. “오히려 자기를 위하여 그리스도가 죽지 않았다고 믿는 것이 더 정당하지 않는가?” 항론파는 도르트 회의 중에 선택보다 유기를 먼저 다루기를 제안했다. 유기자들의 심판이 하나님의 결정에 따른 것이라면, 하나님의 공의가 손상받기 때문이다. 항론파의 논리 가운데서 하나님의 공의를 보호하기 위해 유기자들의 심판을 유기자 자신의 불신과 죄책에 돌린다면, 신자가 구원받는 원인이 믿음이 될 것이다. 예정을 다룬 항론파의 첫 번째 조항에 대해 도르트총대들은 영벌의 원인과 유기의 원인을 구분하면서 이 문제에 답을 했다. 이 문제에 대해서도 도르트신경은 불신의 이유가 그리스도의 공로의 불충분성이 아니라 그들 자신의 책임에 돌리면서(6항), 믿음의 원인은 하나님의 은혜라고 분명히 한다(7항).

3. 도르트총대들의 평가

가. 각 총대모임 평가문의 진술방식과 논리

도르트 총대들이 항론파의 입장에 반대하는 점에서는 일치했으나 그 판단을 표현함에 있어서는 일치하지 않았다. 특히 항론파의 두 번째 조항에 대해서 영국 신학자들은 내부에서도 완전히 일치한 것은 아니었다. 데버넌트(Davenant)와 워드(Ward)는 브레멘의 마르티누스처럼 부드러운 입장에 있었고, 다른 세 명, 즉 칼튼(Carleton), 발칸켈(Balcanqual), 고드(Goad)는 엄격한 입장에서 진술하길 원했다.²²²⁾ 영국

의 판단문은 자신들의 견해를 밝히는 여섯 개의 문장과 거절하는 이설 세 가지를 소개하는 것으로 구성되었다. 자신들의 입장을 보여주는 처음 두 논증은 엄격한 입장을 보여준다. 따라서 그리스도는 택자들을 위해서 죽으셨으며(논제1) 택자들에게 영생을 얻는 믿음과 견인과 다른 모든 것이 주어진다(논제2)고 말한다.²²³⁾ 다른 네 개의 입장은 더 부드러운 입장을 보여준다고도 볼 수 있으나²²⁴⁾ 보편적 표현이 갖는 의미가 무엇인지 보여준다고 볼 수 있다. 그래서 온 세상을 위한 죄값(논제3)과 복음의 보편적 약속(논제4)을 언급하면서도 마지막 논제에서 “다른 이들을 지나치면서 왜 이들에게는 전해주시는지는 하나님의 자비와 자유에 달려있다고” 밝히기 때문이다. 거절하는 이설에서는 조건없이 특정개인을 구원하시려는 하나님의 의도가 없다는 것, 그리스도 죽음의 목적이 그가 원하는 조건위에서 인간을 구원하는 권리와 능력을 얻으시려고 했다는 것, 그리스도의 죽음이 모든 인간에게 은혜와 구원의 자리를 회복시켰다는 것을 거절한다. 이렇게 항론파의 의견에 분명하게 반대했다.

팔츠총대들은 항론파의 명제를 앞세우고 논박한 후 바른 명제를 제시하는 방식을 취한다. 이런 방식으로 총 네 개의 명제를 다룬다. 첫 번째, 항론파는 그리스도를 구속자로 정하신 아버지의 사랑이 인류를 자기의 피조물로 사랑하신 사랑이라고 하며, 팔츠신학자들은 택자를 사랑하신 사랑이라고 교정한다. 두 번째, 항론파는 그리스도가 모든 각 사람들을 위한 화목과 죄용서와 영생을 얻으셨다고 주장한다면, 팔츠는 택자들만을 위해 화목과 죄용서와 영생을 얻으셨다고 교정한다. 세 번째, 항론파는 이런 충분한 은혜가 모든 이들과 각자에게 충분하고 효과적이라고 주장하는데, 팔츠는 택자들에게만 충분하고 효과적이라고 제한한다. 네 번째, 항론파는 모든 죄를 위해서 죽으셨으나 신자들만을 위해 중보하신다고 주장했는데, 팔츠는 오직 택자들과 신자들만을 위해서 그리스도께서 죽으셨고 부활하셨고 중보하신다고 교정한다.

헤센총대들은 항론파의 조항을 세 개의 진술로 나눈다. 첫째로 구주 그리스도가 모든 각 사람을 위해서 죽으셨다는 것, 둘째 모두에게 십자가의 죽음을 통해 화목과 죄용서를 얻어주셨다는 것, 셋째 신자 외에 죄용서에 참여할 수 없다는 것이다. 이 세 진술에서 첫 번째 부분은 그리스도의 속죄의 무한한 가치와 외적소명에 관련한 의미에서만 인정한다. 둘째 부분에 관해서도 속죄의 무한한 가치와 관련해서만 인정하며, 실제적 죄용서의 의미라면 거절한다고 말한다. 세 번째 진술인 신자 외에는 죄용서에 참여할 수 없다는 것은 성경이 항상 말하는 것이므로 인정한다. 그런데, 헤센총대들은 항론파의 다른 의견들을 더 검토하면서 항론파의 교리가 갖고 있는 다른 점들을 자세히 드러낸다. 헤센은 하나님이 영원 전에 의도하신 것이, 그리스도가 그의 속량으로 모든 각 사람들에게 죄 용서와 영생을 획득하고 얻는 것이 아니라고 하면서, 항론파의 주장을 교회의 정통과 다른 것으로 규정한다. 마지막으로 헤센총대들은 항론파의 언약관을 자세히 분석하면서, 조건에 근거하여서 구원하시려는 언약을 시작하려고 그리스도께서 죽으셨다는 항론파의 언약관을 거절하고, 그리스도의 만족으로 은혜 아래 받아들여졌다는 것과 그렇게 그리스도께서 교회를 위한 중보자가 되었다고 개혁교회의 언약관을 보여준다.

스위스총대들은 총 7개의 논제를 제시한다. 첫 번째 논제는 총론으로서 성부의 영원한 결정에 따라 그리스도가 택자들을 위해서 죄용서와 화목 등을 획득하셨고 적용하셨다는 것이다. 계속해서 두 번째, 유기자들이 제외되는 것이 그리스도의 가치가 부족해서가 아니다. 세 번째, 유기자들을 위한 화목을 얻으셨다는 것을 반대한다. 네 번째 그리스도가 회심하지 않을 인간들의 죄가 아니라, 믿는 우리의 죄를 위

222) William Robert Godfrey, “Tensions within International Calvinism: The Debate on the Atonement at the Synod of Dort 1618-1619” (PhD diss., Stanford University, 1974), 167-177.

223) Acta II, 88.

224) Godfrey, 177.

해서 십자가에서 죽으셨다. 다섯 번째, 보존의 은혜를 주실 자들을 위해서 죽으셨다. 즉 획득과 보존이 분리되지 않는다. 여섯 번째, 부활과 중보의 분리를 거절한다. 일곱 번째 논제에서 항론파의 여러 주장들을 다시 열거하면서 우려를 표한다.

나사우 베타라우는 네 가지 면에서 정통교리와 이설을 대조하면서 필요에 따라 긴 설명을 추가한다. 첫째, 그리스도는 하나님과 우리를 화목시키셨다고 하면서, 그것이 택자들에게 약속된 선물이라고 한다. 이와 대응하는 항론파의 이설은 그리스도께서 하나님과 보편 인류의 화목을 성취하셨다는 것이다. 두 번째는 아버지의 뜻과 의도가 택자들을 위한 화목의 획득과 적용이었다는 것이다. 여기에 대응하는 이설은 모든 각인들을 위해 획득하고 믿는 자들에게만 적용한다는 것이다. 세 번째 논제는 가치에 따라 충분성을 받고, 효과는 택함받은 자들에게만 적용한다는 점을 확인한다. 대응하는 이설은 모든 각 개인들을 위해 죽으셨다는 것이다. 네 번째 논제는 그리스도가 택함 받은 자들만을 위해서 죽으시고 중보하신다는 것이고, 대응하는 이설은 모든 죄인을 위해 죽으시고 신자들만을 위해 중보하신다는 것이다.

제네바 신학자들은 총 8개의 논제를 간략하게 진술한다. 인류의 특정수를 위해 중보자로 정해진 그리스도(논제1), 바로 그들을 위해 죽기로 작정하신 그리스도(논제 2)를 고백한 후에, 그리스도가 모든 영적 은사의 원인이고 기초라고 진술한다(논제3). 믿음은 그리스도로부터 받은 선물이며(논제 4), 새언약의 조건이면서 선물이다(논제5). 여섯 번째 논제에서는 성경의 보편적 표현을 설명하는데, 그것은 모든 각 인간들을 말하지 않고 그리스도의 몸의 보편성을 말하는 것이다. 획득과 적용의 구별은 인정하나 대상은 동일하게 택하심을 입은 자들이다(논제 7). 마지막 논제에서 항론파가 구원을 인간의지에 맡겨놓는다는 이유로 펠라기우스처럼 거절한다.

브레멘에서 온 세명의 신학자들은 일치된 평가서를 제출하지 않고, 각자가 제출함으로써 총 세 개의 평가서가 브레멘에서 제출되었다. 세명 모두 항론파를 거절하면서도 충분성 또는 모두를 위한 죽음의 해석에 관심을 둔다. 먼저 마르티누스는 “그리스도께서 모든 자를 위해 죽으셨을 때, 특히 우리를 위해 죽으셨다”는 암브로시우스의 말을 인용하면서 시작한다. 이 구도를 따라 앞 부분에서 모든 자를 위한 죽음에 대해 25개의 논제를, 그 다음 택자를 위한 죽음에 대해 7개의 논제를, 마지막으로 17개의 오류를 지적하면서 마친다. 마르티누스는 모두를 위한 죽음에서 충분성을 많은 부분을 복음의 전파와 외적소명에 연결시킨다. 우리가 어떤 사람을 만날 때 은혜의 선포자가 된다고 한다(논제14). 아르미니우스주의자들은 마르티누스에게 호소하려고 하지만,²²⁵⁾ 우리를 위한 죽음 논제7에서 ‘하나님이 작정하신 택자를 위한 그리스도의 죽음’을 말함으로써 정통교리를 드러낼 뿐만 아니라, 아들을 세상에 내주신 하나님의 의도가 모두에게 구원을 주신다는 진술을 거절하면서(이설 9논제) 항론파에 반대한다.

브레멘의 두 번째 평가서는 헨리쿠스 이셀부르크의 것이다. 그는 11개의 논제를 발표했는데, 첫 논제는 이설을 대조시키지 않고, 나머지 10개의 논제는 정통과 항론과 이설을 대조했다. 첫 논제에서 그는 충분성을 보편적 외적소명과 유기자들이 핍박불가능성을 위한 충분성으로 본다. 모든 각 사람을 새 언약의 신분으로 회복시키셨다는 주장을 거절하며(논제2, 논제4), 죄 용서를 획득하여 주신 대상과 적용하는 대상이 다르다는 주장도 거절하며(논제6, 논제7), 모든 이가 아니라 특정한 자들을 위하는 것이 성부와 그리스도의 의도와 목적이었다고 주장한다(논제 9, 논제 10).

크로키우스는 항론파의 두 번째 조항을 그리스도 죽음의 공로의 보편성에 대한 것이라고 규정한다. 그

225) 참고: Godfrey, 199.

는 핵심을 “예수 그리스도께서 각 사람들을 위해서 죽으셔서, 십자가의 죽음을 통해 화목과 죄의 용서를 모든 사람들에게 획득해 주셨는지”란 질문으로 본다.²²⁶⁾ 그는 여기에 대해서 다섯 논제를 지지하고 열 세 개의 이설을 소개하고 거절한다. 다섯 논제는 주로 충분성의 의미를 설명하고 있어 항론파의 의견에 가까이 간 것처럼 보이나, 소개하는 이설들에서 속죄의 효과를 위해서도 모든 각 사람을 위해서 죽었다는 것을 거절하면서, 항론파의 주장에 분명하게 반대한다.

엠텐신학자들은 항론파의 주장을 22개의 질문으로 정리해서 묻고 항론파에 반대하는 대답을 한다. 전체를 소개할 수 없으나 몇 가지 흥미로운 질문을 소개하는 것은 의미 있을 것이다. 가장 먼저 그리스도께서 오직 택자들만 위해서 죽으셨는지 모든 사람들을 위해서 죽으셨는지 묻고, 오직 자기 양들 곧 택자들을 위해서 죽으셨다고 답한다. 세 번째 중보자의 작정과 선택의 작정 중 무엇이 앞서는지 묻고, 선택의 작정이 앞서고 중보자의 작정은 선택을 성취하기 위한 수단으로서 그 후에 작정되었다고 답한다. 다섯 번째 그리스도가 획득하신 죄 용서를 모두에게 적용하시는지, 또 모두의 중보자가 되시지 않는지 묻는다. 이 질문은 획득과 적용의 대상을 분리한 항론파의 모순을 지적한다. 엠텐은 다른 총대들처럼 획득과 적용의 대상이 같다고 답한다.

나. 하나님의 사랑과 의도는 누구를 위하시는가?

팔츠 신학자들은 가장 먼저 하나님의 사랑에 대해 언급한다. 하나님이 보편 인류를 향한 일반적 사랑 때문에 예수 그리스도를 중보자로 정하셨는가? 아니면 특정 대상을 향한 특별한 사랑 때문에 정하셨는가? 항론파의 생각에, 하나님아버지께서 자기 아들 예수 그리스도를 우리 죄를 위한 구속자와 화목자로 정하신 원인은 바로 사랑 때문이다. 그런데 어떤 사랑인가? 타락하여 저주받아 합당한 인간들을 자기의 피조물로서 사랑하시고 불쌍히 여기신 사랑이다.²²⁷⁾ 당연히 모든 각 사람이 여기에 포함된다.

항론파의 주장에 대해 도르트 총대들은 하나님의 일반적인 사랑과 특별한 사랑을 구분하여 답한다. 팔츠신학자들은 타락한 인류 전체를 향한 보편적 사랑이 있다는 것을 인정하면서, ‘하나님의 사랑의 보편적인 어떤 성향’ (Affectum quendam generalem dilectionis Dei)이라고 칭한다. 보편 인류를 품으신 이 사랑의 성향은 두 가지 면에서 나타난다. 첫째, 생명과 호흡을 만물에게 주시는 것(행 17:25), 해와 비를 불의한 자에게도 내리시는 것(마 5:45)과 같은 종류다. 두 번째는 인자하심으로 죄인을 참으시는 것과 회개하지 않는 자들에게 심판하시는 것이 죄인을 향한 하나님의 사랑이다.²²⁸⁾

외적인 소명과 말씀을 통해 인류에게 공통적으로 영향을 주는 것도 일반적 사랑에 포함된다. 물론 이것은 말씀이 열매를 산출하여 살아있는 효과를 경험하게 하는 특별한 사랑과 다르다.²²⁹⁾ 마르티누스도 하나님의 인류애가 있다고 주장하면서 이것이 차별 없는 외적소명을 통해 나타난다고 했다. “우리가 어떤 사람을 마주칠 때, 경건과 사랑의 직무로부터 그에게 (오직 믿는 자들에게만 구원이 있는) 구원 은혜의 전령사이며 선포자이다.”²³⁰⁾

226) Acta II, 127.

227) “Deus Pater Filium suum Iesum Christum ordinavit in redemptorem ac propitiatorem pro peccatis nostris, ex dilectione illa, qua homines lapsos & damnationis reos, ut creaturas tamen suas, dilexit eorumque misereri voluit ...” Acta II, 91.

228) Acta II, 91. [팔츠 논제1의 설명].

229) “Hos igitur non solum generali amore, in communi, per Verbi oblationem vel externam vocationem afficit: verum etiam speciali affectu, semen verbi incorruptibile, illorum cordibus a Sp. Sancto impressum, in fructum maturum producit, ut vivam huius meriti efficaciam experiantur ...” [나사우-베터라우] 108.

230) “... inquemcunque hominem incidamus, ei huius salutaris gratiae (sed solis credentibus salvificae) sumus internuncii & praecones: ex officio pietatis & charitatis.” 115.

그러면서도 마르티누스는 하나님의 사랑이 결국은 택자에게 머문다고 말한다. 택함을 받은 들에게만 믿음이 선사되고 다른 공통의 은택들이, 불신자들을 제외하고 오직 택자들에게만 흘러서 오직 그들에게만 쓸모 있게 된다는 것이다.²³¹⁾ 팔츠 신학자들은 일반적 사랑과 다른 더 우월한 특별한 사랑이 있다는 것을 지적한다. 그 사랑은 자기 아들을 우리에게 구원자로 주시는 사랑이다. 이것은 일반적이지 않고 특별하다. 이 특별한 사랑은 모든 각 개인에게 공통적이지 않고 선택받은 자들에게만 해당되는 것이다.²³²⁾ 이 사랑은 그리스도 안에서 구원하시려는 기쁘신 뜻이다. 기쁘신 뜻대로 예정하셨기 때문에 이 뜻이 모든 사람의 것이 될 수 없다(마 11:25-26). 이런 의미에서 하나님의 공휼이 보편적이지 않다. 왜냐하면 하나님은 그가 원하시는 자를 공휼히 여기시기 때문이다(롬 9:18). 또 천국의 비밀을 아는 것이 보편적이지 않다(마 13:11). 팔츠신학자들은 나아가 중보자 예수 그리스도를 하나님의 선물로 칭하는데, 아버지의 사랑에 근거한 선물이다. 예수 그리스도와 함께 구원에 필요한 모든 것, 즉 지혜와 의와 거룩과 구원을 주셨을 때, 그것은 택함 받은 자들을 위한 것이다. “특별한 선물이 구속될 택자들 그리고 구원될 신자들에게 머무니, 하나님의 특징적이며 특별한 사랑으로 정해진 것이다.”²³³⁾ 이런 방식으로 팔츠신학자들은 이 특별한 사랑을 택자들에게 연결하고, 그리스도는 바로 택자들을 위해 영원 전에 준비되었다고 한다.

“우리가 이것을 주장할 때, 그리스도의 공로를 무로 만들지 않고, 그리스도를 통해서 구속받는 것과 하나님과 화목하는 것을 택자들에게 소용없는 것으로 만들지 않는다. 왜냐하면 하나님께서 그렇게 온 세상에 흩어져 있는 자기 택자들을 사랑하셔서, 자기 의의 선포를 위해 간섭하시고 선택의 실천에 있어서 그들 죄를 위한 만족을 앞서 가시길 원하셨다. 그렇게 그들을 영원한 생명으로 선택하시사 그리스도께서 그들의 죄를 위한 자신의 피 값으로 그 생명을 얻으셨다. 이런 의미에서 그리스도 안에서 그들이 선택되었다고 말해진다(엡1:4)”²³⁴⁾

여기서 그리스도의 공로가 무로 되지 않는 순서가 소개되었다. ‘앞서 가시는 택자를 향한 성부의 사랑-죄를 위한 그리스도의 만족’ 또는 ‘영생으로 선택하심-그리스도의 피 값으로 영생의 획득’ 이다. 그리스도의 속죄 전에 이미 택자를 향한 사랑과 선택이 있었다. 그리스도의 속죄는 그 사랑과 선택을 향하는 것이다. 그래서 그리스도의 공로가 효과있게 적용되는 구원은 하나님의 사랑의 실현이다. “성부와 성자의 사랑은 선택받은 자들과 구속된 자들만을 거룩하게 한다.”²³⁵⁾ 구원은 하나님이 일하시기 때문에 인간에게서 시작되거나 인간이 성취할 수 없는 일이다. 그렇다면 아래서 시작된 일이 아니라 위에서부터 되어진 일이다. 따라서 팔츠 신학자들은 항론과의 주장을 교정하면서 다음과 같이 결론 내린다. “하나님 아버지께서 자기 아들 예수 그리스도를 우리 죄를 위한 구속자와 화목자로 정하신 것은, 특별히 자기의 택자들을 영생으로 품으신 사랑 때문이다”²³⁶⁾.

231) 다른 총대들이 하나님의 일반적 사랑과 특별한 사랑을 구분한 반면, 마르티누스는 그가 언급했던 하나님의 인류애가 불신자를 지나치고 결국 택자들에게서 열매를 맺는다고 주장함으로써 하나님의 인류애가 택자들의 구원을 통해서 실현된다는 면에서 조금 다르다.

232) “Eam non generalem, sed specialem, non omnibus singulis hominibus communem, sed electorum propriam statuimus.” Acta II, 91.

233) “Manet ergo donum speciale, electis redimendis ac servandis credentibus, peculiari ac speciali Dei dilectione destinatum.” Acta II, 92.

234) “Quod dum asserimus, non annhilamus Christi meritum, nec inutilem reddimus electis redemptionem sui per Christum, & cum Deo reconciliationem. Sic enim dilexit Deus electos suos per totum mundum dispersos, ut ad demonstrationem iustitiae suae voluerit intervenire, imo praeire in executione, Electionis perfectam satisfactionem pro peccatis ipsorum. Sic eos elegit ad vitam aeternam, ut Christus pretio sanguinis sui vitam illam ipsis peccatoribus acquireret: quo sensu in Christo electi dicuntur Ephes. 1. 4.” Acta II, 92.

235) “Patris & Filii amor, electos & redemptos solos sanctificat.” [스위스] Acta II, 103.

그리스도의 속죄는 또한 성부의 의도와 연결된다. 속죄 사역은 그리스도가 성부의 의도에 순종하여서 행하신 일이기 때문에 성부의 의도가 중요하다. 그리스도의 죽으심의 의도는 성부의 의도와 연결되었기 때문에, 항론파나 이를 논박한 도르트 총대들에게 중요한 문제였다. 스위스 신학자들의 생각에는, 그리스도가 행하신 일들, 순종과 죽음으로 죄용서, 하나님과 화목됨, 은혜안으로 회복됨, 양자됨, 칭의, 구원을 얻으신 것은 하나님의 아버지의 뜻과 결정(ex aeterna Dei Patris voluntate atque consilio) 때문이었다. 제네바 총대들에게도 그리스도의 죽으시기로 작정하신 것은 그 뜻의 유일한 의도와 연결된 것이다.²³⁷⁾

중보자의 결정이 먼저인가, 특정 대상의 결정이 먼저인가? 스위스 신학자들은 하나님의 결정의 순서로 논박한다. 중보자가 먼저 결정되었다는 항론파의 주장을 반대한다. 특정 대상에 대한 의도보다 중보자의 결정이 앞선다는 것은, 적용할 특정 대상을 결정하기 전에 그리스도의 중보가 결정되었다는 것이다. 이것은 다시 인간의 불신 때문에 아무도 믿지 않아서 모두가 멸망하는 일이 일어날 가능성과 함께 중보자가 결정되었다는 가정과도 연결된다. 그렇게 되면 중보자의 은택은 헛된 것이 되고 만다. 따라서 총대들의 생각에 따르면, 성부가 의도하신 특정대상이 있고, 그 대상을 위한 중보자로서 그리스도가 결정된 것이다.

그리스도의 죽으심으로 성부가 의도한 구원이 조건에 근거한 구원을 마련하기 위한 것이었는가? 이 질문은 영국총대들이 소개하는 첫 번째 오류와 연결된다. “첫째, 그리스도의 죽음 이후, 조건없이 또 우유적인 인간의 믿음의 행위에 의존하는 것 없이 어떤 특정개인들을 구원하려는 하나님의 다른 의도는 없다.”²³⁸⁾ 즉, 여기서 제기되는 쟁점은 그리스도의 죽음이 전제된다면, 어떤 개인의 구원을 위한 하나님의 의도는 조건적인지 아닌지이다. 항론파가 생각하는 조건은 당연히 하나님의 필연의 개입이 없는 우유적인 인간의 믿음이 될 것이다.

여기에 대해 영국신학자들은 항론파 1항을 논박했던 내용들로서, 항론파의 선택 개념이 완전하지 않은 선택인 점을 지적한다. 영국신학자들은 1항에 대한 논박에서 인간들의 성질과 행동에 놓인 항론파의 선택을 고장난 ‘반선택’(semi-electio)으로 규정했다.²³⁹⁾ 따라서 인간의 행위는 구원에 이르는 공통적인 방법일 뿐, 선택의 조건이 될 수 없다. 조건이 전제된 선택은 영생에 연결된 선택이 아니므로, 선택이라 할 수 없는 것이다. 항론파의 선택 개념은 하나님의 주권을 손상시켜 하나님의 영광에 상처를 입혔고, 구원을 인간의 불확실성에 놓아 위로를 뺏았었다.²⁴⁰⁾ 확실한 구원을 위한 결정된 선택이어야 한다. 그래서 그리스도의 비하와 승귀는 인간에게 의존하는 구원조건을 산출하기 위한 것이 아니라, 특정 대상을 실패없이 구원하기 위해서였다.²⁴¹⁾

결국, 그리스도의 죽으심의 목적에서 성부의 의도와 관련한 문제는 “누구를 위하여 그리스도의 죽으심을 의도했는가?” 라는 질문으로 귀결된다. 성부는 특정 대상을 화목시키시려고 그리스도의 죽으심을 의도하셨는가, 아니면 인류 전체를 화목시키시려고 그리스도의 죽으심을 의도하셨는가? 총대들은 인류

236) “Deus Pater Filium suum I. Christum ordinavit in redemptorem ac propitiatorem pro peccatis nostris, ex dilectione illa, qua electos suos speciatim complexus est ad vitam aeternam.” Acta II, 92.

237) “Pro illis ipse Christus, vocationis suae optime conscius, voluit & decrevit mori, & pretio mortis infinito, addere efficacissimam, & singularem voluntatis intentionem.” Acta II, 111.

238) Acta II, 88-89.

239) Acta II, 8.

240) Acta II, 69.

241) Acta II, 89.

전체를 화목시키시기 위한 그리스도의 죽으심을 의도했다는 주장을 반대한다. 동일하게 모든 각 사람들을 화목시키신다는 것은 잘못된 것이고 성경에 없는 내용일 뿐만 아니라, 실제로 모든 사람들이 하나님께 화목되지 않는다는 현실이 있다.²⁴²⁾ 그리스도가 모든 각 사람들을 위해 차별없이 화목과 죄용서와 영생을 얻는 것이 하나님의 의도였다는 주장은 논박된다.²⁴³⁾ 팔츠 총대들은 인간 이성이 생각해낸 하나님의 의도가 아니라 성경에서 하나님의 의도를 말해야 한다고 주장한다. 성경은 “하나님이 타락하여 구원받아야 하는 모든 각자를 ‘차별없이’가 아니라, 세상에서 선택받아 구원받아야 하는 특정한 어떤 인간들을 자기 아들에게 주셨다”고 가르친다. 그리스도는 회복시키시고 구원하시려고 아버지로부터 바로 그들을 받으셨다. 그리스도를 보내신 아버지의 뜻은 그에게 주신 자 중에 하나도 잃지 않고 다시 살리는 것이며(요 6:39), 그리스도는 세상이 아니라 그들을 위하여 기도하신다(요 17:9). 이렇게 그리스도는 아버지의 의도에 자신을 일치시키고 아버지께서 자기에게 주신 자들을 위하신다. 팔츠신학자들의 생각에 택하신 자들을 넘어 하나님의 의도를 넓히려는 것, 즉 유기된 이와 멸망의 자녀에게까지 구원이 공통적이라는 주장은 큰 만용이다.

다. 누구를 위해서 죽으셨는가?

“그리스도께서 누구를 위해서 죽으셨는가?” 우리가 앞서 살핀대로 후버와 논쟁하면서 키메돈키우스가 그리스도가 모두를 위해서 죽으셨다는 표현을 받아들이되, 그 바른 해석을 생각했다. 왜냐하면 성경이 ‘모두’나 ‘세상’과 같은 보편 용어를 사용하기 때문이다. “모두를 위해서”란 표현은 어긋나지 않는 해석과 함께 많은 총대들에 의해서 받아들여졌으나, “모든 각자를 위해서”란 표현은 거의 공통적으로 거절되었다. 칼빈과 베자의 전통아래 있던 제네바 총대들은 충분과 효과의 구분을 사용하지 않았으며, “모두를 위해서”란 표현을 사용하지 않으면서 “택함받은 자를 위해서”란 표현만을 사용했다. 그러나 많은 총대들이 “모두를 위해서”와 “택함받은 자를 위해서”란 표현 둘 다 사용했다. 덧붙여 ‘우리를 위해서’란 표현도 사용되었다.

‘모두를 위해서’란 표현을 인정하는 총대들은 항론파와 다른 의미로 해석하면서 받았다. 예를 들어 나사우-베터라우 총대들은 삼중적 의미에서 모두를 생각한다. 삼중적 보편성을 정리하면, 첫째로 믿는 모두 나아가 택함 받은 자들 모두이며, 둘째로 모든 종류의 인간인 모두, 셋째로 그리스도의 가치의 충분성에 관해서 모두이다. 첫째, 그리스도는 “모든 양떼를 위해서”(pro omnibus suis ovibus) 효과적으로 죽으셨다. 여기서 보편성은 “신자의 보편성”(universitas credentium)이다.²⁴⁴⁾ 죽음의 효과를 받아 구원받는 모두이다. 영국신학자들에게 이것은 열매에 관한 보편성이다. 모든 각 자가 믿음을 방편삼아 속량의 능력으로 죄용서와 영생을 얻는다는 식으로 모두를 위해서 죽으셨다는 것이다. 따라서 모든 믿는 자가 구원 얻게 된다.²⁴⁵⁾

나사우-베터라우의 두 번째 보편성은, 그리스도의 죽음의 차별없는 보편적 대상인 모두이다. 국민이나 조건이나 성별로 차별받지 않는 보편성이다. 고귀한 자나 비처한 자나 모든 신분의 인간들이 포함된다.²⁴⁶⁾ 팔츠 신학자들도 이 점을 지적한다. “확실히 아버지와 그 자신의 의도에서 그리스도가 모든 자들을 위해서 죽었다고 말하는 많은 성경 구절들이 있는 것은 분명하다. 또 세상이 그 자신을 통해 화목

242) Acta II, 99.

243) Acta II, 93.

244) Acta II, 107.

245) Acta II, 86.

246) “Deinde, Quando Christus dicitur pro omnibus mortuus, intelligi potest, & in multis Scripturae locis intelligi debet, objectum indeterminatum & universale mortis Christi: quod sunt omnes homines, sine exceptione populorum, conditionis, & sexus.” Acta II, 109.

되었다고, 또 그 자신이 온 세상의 화목이라고 가르치는 다른 구절들도 있다. 그러나, 이 구절들은 그리스도의 저 구속이 넓이와 충분으로 해석되곤 했다. 성경은 선언하기를 저 모든 것이 모든 믿는 자들인데 유대와 헬라인들 중에서, 어떤 개인들과 민족들의 차이를 구별하지 않고 함께 연결된 자들이라고 한다.” 247)

나사우-베터라우 신학자들은 세 번째로 공로의 충분성 또는 가치의 충분성이란 의미에서 모두를 위해서 죽으셨다고 말해질 수 있다고 말한다. 이것은 대부분의 총대들이 말했던 내용이다. 특별히 헤센 신학자들은 이 점을 강조하면서 그리스도의 고난과 죽음이 가치, 능력에 있어서 모든 각 사람들의 죄를 속량하기 충분하다는 것을 지적하고 그 이유를 대고 있다. “고난당하시고 죽으셨던 그리스도께서 거룩하고 의롭고 모든 죄에서 깨끗한 사람이실 뿐 아니라, 성부와 성령과 함께 하나요 동일하게 영원하며 분리할 수 없는 신적본질의 세세토록 찬양받으시는 하나님이기 때문에, 그의 고난과 죽음은 무한한 가치가 있다는 것이 필연적이다.” 248) 팔츠총대들도 중보자의 위격의 가치를 충분성의 근거로 말한다. 249) 가치의 충분성을 언급하면서 그 근거인 성자의 위격을 언급한 것은, 도르트 회의의 최후 결정문인 도르트 신경 둘째교리 4항에서 나타난다.

덧붙여 외적소명에 관한 보편성의 의미를 생각하는 총대들도 있다. 영국총대들은 ‘온 세상을 위한 구속의 값’을 소명의 방식과 열매의 의미에서 생각한다. 방식의 의미에서는, 죄용서와 영생에 참여하도록 부르는 부름에서 제외될 수 있는 사람은 없다는 것이다. 열매에 관해서 모두는, 모든 각 자가 믿음을 방편삼아 속량의 능력으로 죄용서와 영생을 얻는다는 식으로 모두를 위해서 죽으셨다. 따라서 모든 믿는 자가 구원얻게 된다. 헤센신학자들도 모든 각 사람들이 복음을 들어야 하며, 믿도록 명령받는다는 사실을 언급한다. 250)

팔츠총대들이 볼 때는 모두라는 보편적 표현은 논쟁이 되질 않는다. 왜냐하면 그리스도의 속죄의 가치의 충분성은 부인될 수 없기 때문이다. 다만 그 효과가 보편적이지 않은 현실이 논쟁점이다. 효과를 생각할 때 결국 택자들 안에서 효과적이라고 말해야 한다. 251) ‘택함받은 자들을 위해서’란 표현을 총대들이 사용했다. 영국의 총대들은 “하나님 아버지와 그리스도의 특별한 사랑과 의도 때문에 그리스도는 택자들을 위해 죽으셨다”고 분명하게 말하면서 친히 저들을 위해 죄 용서와 영원한 구원을 얻으시고 실패없이 이루시려고 하셨다고 밝힌다. 252) 팔츠신학자들도 “그리스도께서 아버지와 자기의 의도로, 오직 모든 택자들만을 위해 하나님과의 화목과 죄의 용서와 영생을 참으로 사셨다”고 진술한다. 헤센도 마찬가지로, 그리스도께서 고난과 죽음으로 모든 은택을 자기의 양들 곧 택자들에게 얻어 주신 것이라고 했다. 253) 나사우-베터라우 총대들은 “따라서 그리스도께서 이런 의미에서 오직 택자들만을 위해서 죽으셨다”고 말하는데, 254) ‘이런 의미’는 구원받을 모두, 즉 모든 신자들을 가리키는 ‘모두’를 말한다. 여기서 ‘모두’와 ‘택자들’은 같은 의미가 된다. 제네바는 ‘그리스도가 택자들에게 주어졌다’고 하며(논제3), 스위스 신학자들도 첫 번째 논제에서 구원의 복들을 오직 택자들에게만 얻어 주셨다고 고백한다. 다만 브레멘의 마르티누스나 헨리쿠스는 택자들을 위해서 죽으셨다는 표현을 사용하나, 크로키우

247) Acta II, 93.

248) Acta II, 97.

249) Acta II, 94.

250) Acta II, 97.

251) “denique etiam ad gratiae sufficientis & efficientis communicationem in omnibus & solis electis.” Acta II, 95.

252) “Ex special amore & intentione tum Dei Patris, tum Christi, mortuus est Christus pro electis, ut illis remissionem peccatorum & salutem aeternam reipsa obtineret, & infallibiliter conferret.” Acta II, 85.

253) Acta II, 98.

254) “Hoc igitur sensu Christus mortuus est pro solis electis ...” Acta II, 108.

스는 항론파의 의견을 거절하면서도 ‘택자들’이란 말을 사용하지 않았다. 엠덴 총대들도 네 번째 질문의 답에서 그리스도가 오직 택자들만을 위해서 죽으셨다고 한다.

마지막으로 언급할 의미가 있는 것은, 나사우-베테라우에서 온 총대들이 첫 부분에서 ‘우리’란 표현을 사용한 것이다. 이 표현도 도르트 신경의 결정문을 생각할 때 흥미로운 표현이다. 나사우-베테라우는 택자들을 위해서 죽으셨다는 진술과 모두를 위해서 죽으셨다는 표현을 다 받아들이면서도, 가장 첫 번째 논제에서, 그리스도께서 하나님 아버지와 ‘우리를’ 화목시키셨다고 하면서, 우리의 삼중적 비참에 대해서 삼중적 악을, 우리의 죄책에서 완전한 사하심을, 우리의 형벌을 감당하시고 해결하셨다고, 그래서 우리의 제사장이 우리를 위해 향기로운 제물을 하나님께 전달하셨다고 고백한다.²⁵⁵⁾ 이런 식으로 가장 첫 번째 주장에서 ‘모든 인류’란 표현을 거절하지만, ‘택자를 위해서’란 표현도 절제하면서, ‘우리’란 표현으로 자신들의 주장을 열었다. 흥미롭게도 도르트신경도 바로 이런 방식을 택해서, 시작부분이라고 할 수 있는 둘째 교리 2항에서, 하나님이 독생자를 ‘우리의 보증으로’ ‘우리를 위해서’ ‘우리를 대신하여’ 십자가에서 저주를 받게 하시고, ‘우리를 위하여’ 하나님의 공의를 만족하게 하시기를 기뻐하셨다고 고백한다.

라. 획득과 적용

도르트 총대들이 중요하게 논의했던 주제는 획득과 적용이다. 항론파는 그리스도께서 그의 죽으심으로 모든 사람을 위해 죄 용서와 영생을 획득하셨으나, 그 적용은 오직 신자들에게만 적용된다고 주장했다. 반면 도르트 총대들은 그리스도께서 죽으실 때 택함을 받은 특정 대상을 위해서 획득하셨고, 마찬가지로 바로 그 대상을 위해서 적용하셨다고 한다. 도르트 회의는 획득과 적용의 대상의 불일치를 받아들이지 않았다.

항론파의 획득과 적용의 대상 분리는 대부분의 총대들이 다루나 특히 팔츠 신학자들의 평가서 네 번째 논제가 자세히 다룬다. 여기서 그리스도의 지상사역과 천상사역이 구분된다. 팔츠는 항론파의 다음의 주장, 곧 “그리스도는 모든 죄를 위해 동등하게 죽으셨으나 부활하셨고 하늘에서 아버지 곁에서 구원하시려는 의도를 갖고 오직 신자들만을 위해 동등하게 중보하신다”에²⁵⁶⁾ 반대한다. 항론파에 의하면 모든 인류는 그리스도의 죽음으로 모든 죄에 대해서 동등하게 사함받은 것이다. 그러나 현재 그리스도의 중보의 은혜를 누리는 자들은 신자들이다. 즉 그리스도의 지상사역을 통한 속죄의 획득 대상은 모두이며, 천상사역의 중보 대상은 신자이다. 팔츠는 이 주장이 그리스도의 은택의 획득과 적용을 분리하고 갈랐다는 점에서 명백한 오류라고 지적한다. 모든 자들을 위해 획득되었는데 그들 모두에게 적용되지 않는다는 것은 그리스도의 획득을 능력있는 획득이 아니라 인간의지에 가능성을 넘긴 가능성의 획득으로 만들었다. 팔츠신학자들은 항론파가 그리스도의 은택을 우유적이고 우발적인 향유로 만들었으며, 펠라기우스주의를 회복시켰고 지속시킨다고 판단한다.²⁵⁷⁾

255) “CHRISTUS merito mortis suae Deum Patrem nobis ita reconciliavit, ut propter eum, in eo, & cum eo, Deus omnia reliqua salutaria bona & dona electis promiserit. Et per mortem ac satisfactionem suam triplici nostrae miseriae triplex opposuit remedium nostris videlicet transgressionibus perfecta legis impletionem, nostro reatu, absolutionem ab eo; poenae nobis luendae, solutionem. Cum igitur hic sacerdos noster se ipsum pro nobis tradiderit oblationem ac victimam Deo, in odorem bonae fragrantiae ...” Acta II, 105.

256) “Mortuus est Christus adaequate pro omnibus peccatoribus, resurrexit autem, & in coelis apud Patrem intercedit cum salvandi intentione adaequate pro solis fidelibus.” Acta II, 95.

257) “Errorem evidentem unum habet haec Remonstrantium assertio, quod impetrationem & applicationem beneficiorum Christi obiectis dispescit & distrahit: nec omnibus, quibus impetrata sunt, statuit applicari. Quod divortium vel ideo faciendum erat ut sartus tectus maneret Pelagianismus de contingenti & eventuali fruitione beneficiorum Christi, eamque consequente salute aeterna.” Acta II, 95.

주의할 것은 도르트총대들이 획득과 적용의 구분 자체를 반대한 것은 아니라는 것이다. 오히려 획득과 적용의 구분을 받아들였고 인정했다. 예를 들어 제네바 총대들은 획득과 적용의 대상의 분리는 반대했으나, 개인에 따라 차이가 있기 때문에 구분되어야 한다고 말한다.²⁵⁸⁾ 왜냐하면 획득되었으나 개인에 따라 적용의 때가 차이가 나기 때문이다. 적용되지 않았기 때문에 자신을 위한 은택을 깨닫지 못하는 때가 있으며, 그러나 그를 위해 획득되었기 때문에 틀림없이 실패없이 적용된다는 것이다.

도르트 학자들은 획득과 적용을 원인과 목적의 관계로 본다. 택자들을 위해 획득하셨고 그들에게만 적용한다고 첫 논제에서 말한 스위스 학자들은 “적용은 획득의 목적이므로 적용이 획득을 따르지 않을 수 없다”고²⁵⁹⁾ 둘의 관계를 규정한다. 제네바는 획득을 “저 실제적인 적용 자체의 효과적이고 항구적이고 실패할 수 없는 원인”(efficax, perpetua, infallibilis ipsius applicationis actualis)으로 규정한다.

획득과 적용은 기독교론과 구원론을 연결한다. 적용의 대상과 획득의 대상이 같은 이유는 중생의 영을 주시는 분이 바로 구원자 예수 그리스도이기 때문이다.²⁶⁰⁾ 이렇게 그리스도의 속죄론과 성령의 구원론이 함께 가기 때문에 획득과 적용의 분리가 불가능하다. 개혁파에서 성령은 믿음의 저자로 말해져왔다는 것을 생각할 때, 마르티누스가 믿음은 적용의 기관(*organum applicandi*)이며, 믿음이 오직 택자들에게 주어진다는 면에서 획득과 적용을 연결한 것은 정당하다.²⁶¹⁾ 그러므로 믿음을 주시는 중생의 영, 곧 성령을 보내시는 분이 예수 그리스도라면, 이제 믿음의 원인은 그리스도에게 돌려져야 한다. “택자들의 믿음은 그리스도의 죽으심을 앞서지 못하고 오히려 따른다. 왜냐하면 저 죽으심이 믿음의 원인이기 때문이다.”²⁶²⁾ 이렇게 믿음의 원인은, 성령을 주시는 그리스도의 죽으심까지 올라간다. “그리스도의 피, 성령을 통해 그것이 뿌려지는 것과, 마음을 깨끗하게 하는 믿음” 이 세가지는 함께 한다.²⁶³⁾ 믿음을 갖지 못한 자는 성령을 갖지 않은 것이고, 성령을 갖지 않은 이유는 그리스도에게 속하지 않았기 때문이다.²⁶⁴⁾

항론파가 말한 획득은 무엇인가? 항론파의 주장안에서 예수께서 획득하신 것은 아직 구원이 아니다. 왜냐하면 그것이 적용되는 것이 인간의지에 의존하고 있기 때문이다. 인간의지에 의존하여 적용되기 때문에, 인간의 불신 때문에 아무에게도 적용되지 않을 수 있는 구원으로 남는다.²⁶⁵⁾ 결국 항론파의 주장에 따르면, 예수를 통해 획득된 것은 ‘죄의 용서가 아니라 용서 받을 수 있는 가능성’(remissio peccatorum, sed remissibilitas)이다.²⁶⁶⁾ 항론파의 주장 안에서 “영원한 구원을 얻은 것이 아니라 구원의 가능성을 얻은 것이다. 오직 그 안에만 구원이 있는 분, 자기 백성을 그들의 모든 죄에서 구원한 자가 단순히 칭호로서만 구원자이거나 구원없는 구원자다.”²⁶⁷⁾ 항론파의 주장은 결국 구속자에게 올려

258) “Impetrationis & applicationis distinctionem hactenus recipimus, si cum certa personarum differentia intelligatur...” Acta II, 113.

259) “Neque impetrationem applicatio sequi non potest, cum haec illius sit finis,” Acta II, 104.

260) [나사우-베터라우의 두 번째 논제] Acta II, 106.

261) Acta II, 117.

262) “Interim Fides electorum mortem Christi non antecedit, sed sequitur, quia mors Illa & est causa fidei ...” [팔츠의 네 번째 논제 부분] Acta II, 96.

263) “Haec enim tria coniunguntur in Scriptura: sanguis Christi fusus, aspersio illius per Spiritum S. & fides purificans cor. Rom. 3.25. 1.Pet. 1.2. Actor. 15.9. Iohan. 3.16.”[나사우-베터라우] Acta II, 108.

264) Acta II, 108.

265) Acta II, 105 [스위스의 논제7]; Acta II, 125 [브레멘의 헨리쿠스 논제8].

266) Acta II, 93. [팔츠].

267) “... non parva salus aeterna sed salubilitas, & is qui servat populum suum ab omnibus peccatis ipsius, in quo uno est salus: titularis solum Servator est, vel Servator sine salute.” Acta II, 94.

퍼져야 할 영광을 완전히 파괴하지 않을 지라도 극도로 줄이거나 어렵게 만든다는 비판을 받는다.²⁶⁸⁾ 그들이 그리스도를 ‘구원 없는 구원자’ (Servator sine salute)로 만들었기 때문이다.

4. 나가며

항론파는 모두를 위한 속죄로 확대하려고 했다. 항론파가 볼 때 그리스도의 속죄를 택자들에게만 제한시키는 개혁교회는 얼마나 좁은가? 그래서 구속자를 보내시는 하나님의 사랑과 의도를 모두를 위한 것으로 확대했다. 나아가 그리스도의 죽으심도 모두를 위한 죽으심으로 만들려고 했다. 나아가 인간의 책임성을 강조하듯이 획득과 적용을 분리했다. 그래서 그리스도의 죽으심이 한 개인에게 적용되어 죄용서와 영생을 얻게 되는 최종적인 열매로 나타나는 일이 인간 의지에 따라 결정되게 되었다. 도르트 총대들은 다양한 관점에서 이 시도를 무효화시키고 있다. 항론파의 주장 아래서는, 인간 의지가 악하여 그리스도의 은택을 자신에게 적용되도록 하지 못할 때, 하나님의 사랑과 의도는 무력하며, 그리스도의 속죄도 무력하기 때문이다. 그리스도의 속죄가 모두를 위한 죽음이어도, 스스로는 도저히 믿지 못하는 인간의 부패를 생각한다면, 누구도 구원받지 못하게 되었을 것이다. 그들은 우리의 구원자를 구원없는 구원자로 만든 것이다. 그러나 그리스도는 십자가의 죽으심을 우리의 구원과, 또 구원에 필요한 모든 것을 얻으셨다. 이 획득은 인간의 의지에 의존하는 가능성의 획득이 아니라, 확실한 획득이므로 영원히 찬송을 받으실 것이다.

이남규 박사의 “구원없는 구원자” (Servator sine salute) - 항론파 2항에 대한 도르트총대들의 평가 -에 대한 논평1

김진국 박사
(대신총회신학연구원 역사신학)

항론파 2항에 대한 도르트총대들의 판단에 대해서 이남규 교수는 잘 분석해 주었다. 논평자는 이 논고를 요약과 평가, 두 가지로 다룰 것이다.

I. 본 논고의 요약

첫째는 목차 2. 항론파의 입장, 둘째는 목차 3. 도르트총대들의 평가에 대한 요약이다.

항론파가 출현하기 이전에 개신교 안에서 ‘베자와 안드레아’의 논쟁, 후버와 개혁파 신학자들과 논쟁에서 문제점들이 드러났다. 그런데 결정적으로 아르미니우스가 이 세상을 떠난 후에, 항론파는 2항으로 ‘속죄의 범위’의 문제를 제기하였다. 항론파는 그리스도께서 죽으시되, ‘모든 각 자를 위해서’ 죽으셨다고 한다. 그리고 한 사람도 제외되지 않도록 구속하시려는 것이 하나님의 작정이었다고 한다. 거기에다가 인간이 믿음을 공로로 새언약에 참여하게 된다는 주장을 하였다. 그들은 유기자들의 심판을 유기자들의 불신과 죄책에 돌리면, 신자가 구원받는 원인이 믿음이 될 것이라고 주장했다.

268) “... quae inde ad Redemptorem resultat gloria, eam, si non penitus abolent, vehementer tamen extenuant acque obscurant.” Acta II, 93.

이에 대해 도르트 총대들의 평가에 대해서 각 총대들의 진술방식과 논리는 다양함을 말했다. 하지만 세 가지 논점인 “나. 하나님의 사랑과 의도는 누구를 위하시는가?” . “다. 누구를 위해 죽으셨는가?” “라. 획득과 적용”은 총대들 모두 동일한 공통의 견해를 도출해 내었다. 첫째 질문에 대해서, 향론파는 하나님의 사랑으로 인해 그리스도를 구속자로 정하셨다고 한다. 이에 대해서 마치 일반은총과 특별한은총과 같이 도르트 총대들은 하나님의 일반적인 사랑과 특별한 사랑을 구분한다. 특별한 사랑은 독특한데, “인자하심으로 죄인을 참으시는 것과 회개하지 않는 자들에게 심판하시는 것이 죄인을 향한 하나님의 사랑이라”고 팔츠신학자들이 답했고, 자기 아들을 우리에게 구원자로 주시는 사랑이라고 한다. 특별한 사랑은 택자를 향한 사랑이다. 그리스도의 속죄는 또한 성부의 뜻(의도)과 연결된다. 성부의 뜻으로부터 특정 대상을 선택하시고 그리스도의 속죄를 정하신 것이다. 그리고 결국 ‘누구를 위해 그리스도의 죽으심을 의도했는가’라는 질문으로 나아가는데, 총대들은 향론파의 “인류 전체를 위한 그리스도의 죽으심을 의도했다”는 주장을 반대하고, “세상에서 선택받아 구원받아야 하는 특정한 어떤 인간들을 자기 아들에게 주셨다”고 제시한다. 두 번째 질문, “누구를 위해서 죽으셨는가?”에 대해서, “모두를 위해서”란 표현은 쓸 수 있지만, “모든”의 대상이 모든 자가 아니라 택함 받은 자 모두(삼중적 보편성)라는 의미로 이해했다(나사우-베터라우 총대들, 그 외에). 즉 구원받을 모두, 모든 신자들을 가리키는 모두로 이해가능하다. 그리스도께서 택자를 위해 죽으셨다는 ‘제한속죄’를 모든 총대들이 견지했다. 나사우-베터라우의 총대들은 ‘우리’란 표현으로 그리스도께서 우리를 위해 죽으셨다고 고백한다. 셋째로 “획득과 적용”이라는 내용에 대해서, 향론파는 그리스도께서 모든 사람을 위해 죄용서와 영생을 획득하셨으나, 그 적용이 오직 신자에게 적용됨을 말했다. 하지만 도르트총대들은 그리스도께서 죽으실 때 택자를 위해 획득하셨고 그들에게 적용하셨다고 한다. 그들은 획득과 적용의 구별을 받아들였지만, 향론파의 모두를 위해 획득하였고, 그 적용이 신자에게만이라는 것에 대해 반대했다. 획득과 적용의 관계를 원인과 목적 관계로 본다. 그리고 그 연결은 기독교론과 구원론의 연결이 된다. 그리스도께서 획득하셨고, 그리스도께서 택자에게 그의 영으로 적용하신다. 그러하기에 적용에 있어서 향론파의 주장인 인간의 공로와 자유의지가 들어서는 것을 총대들은 결코 용납하지 않는다. 향론파는 그리스도를 ‘구원없는 구원자’로 만든다. 향론파는 모두를 위한 속죄로 확대하여 결국 인간의 의지로 결정하는 자가 최종적인 요인이 되도록 하였다. 이와 반대로 도르트총대들은 그리스도의 속죄는 택자만으로 제한하고 그리스도께서 적용(구원)하심으로 위로가 되고 확고한 토대 위에 서도록 하였다.

II. 본 논고에 대한 평가

1. 본 논고의 유익

논자는 도르트총대들의 논의와 결정 1항에 대해 이미 연구했고,²⁶⁹⁾ 이번에 2항의 내용을 분명하게 소개해 주었다. 앞으로 5항까지 소개해 줄 것으로 예상되는데, 이로 인해 도르트총회에서 선언한 5개항을 작성하기 위해 참여한 신학자들의 견해들과 향론파의 오류와 도르트선언문(신조)의 진가를 아는데 큰 도움이 되리라 생각한다. 이번 소논문은 소위 “제한속죄”로 알고 있는 내용을 입체적으로 보게 해 주었다. 16세기 후반 신학적 논쟁으로부터 향론파로 이어진 흐름을 교회사적으로도 숙고할 수 있게 되었다. 2항에 대한 가르침에 있어 각 지역에서 온 신학자들의 평가문의 진술방식과 논리의 다양성을 드러내면서, 신학자들의 다양성이 무엇인지 폭넓게 바라볼 수 있는 안목을 갖게 해 주었다. 그와 더불어 향론파의 그

269) 이남규, 예정인가 후정인가“ 향론파 제1항에 대한 도르트 회의 총대들의 논의와 결정, 장로교회와 신학 Vol. 11(2014), 164-187.

릇되고 오류와 이단적 주장에 대해서는 일치된 견해를 주장하여 그 당대의 교회를 세우고 진리를 드러낸 내용 또한 통일성있게 하나로 모아 알려주었다. 이 소논문은 항론파의 오류와 교만, 즉 하나님이 성경을 통해 계시하신 그분의 뜻과 사랑보다 더 큰 사랑을 말하려고 하는 그들의 오만과 이단적 주장을 발견하도록 해 주며, 하나님이 성경을 통해 개혁과 신학자들의 가르쳤던 하나님의 뜻이 무엇이며, 중보자 그리스도가 택자를 위해 죽으심으로, 하나님과 택자와 화목케 하시고 구원하신 것을 위로와 확신 가운데 교회가 견고히 서 있도록 가르침을 주었다.

2. 본 논고의 아쉬운 점

이 분야에 있어 매우 탁월한 논문이기에 아쉬운 점을 논하기는 쉽지 않다. 본문에 있는 내용에 대해서는 1차자료를 보면서 논리정연하게 글을 써서 지적할 것이 거의 없다고 생각한다. 한 가지 아쉬운 점을 굳이 써야 한다면, 아르미니우스의 신학에 대한 소개가 없어서 항론파들의 신학적 근거가 되는 내용에 대해 원인자로서 아르미니우스를 간과하지 않았나 한다. 또한 조금 더 알고자 하고 연구되었으면 하는 점은 2항에 대해서 종교개혁자들(루터, 멜랑히톤, 우르시누스 등과 같은 인물들의 신학과의 연관성, 그리고 도르트총회 이후의 17세기 중후반에 어떤 긍정적 효과를 주었는지 검토해 보면 좋을 것이라 보인다. 17세기 중반 네덜란드 신학자들(보에티우스 등)은 계몽주의자들(데카르트, 스피노자)과 신학적 논쟁으로 그들이 교회와 학교에 발붙이지 못하도록 했는데, 어떤 관련이 있는지 보면 흥미로울 것 같다. 이런 점은 17세기 유럽에서 네덜란드 교회의 큰 공헌이라고 생각된다. 그리고 17세기 중반 청교도 및 스코틀랜드 장로교도들에게도 율타리처럼 바른 신학적 공헌을 준 것이라 볼 수 있는데 이 면도 보여주면 좋지 않을까 한다. 항론파 같은 경우는 모세 아미로드(Moses Amyraut, 1596-1664)와 아미랄두스주의자들에게 직간접적인 관계나 연관이 있는지도 보는 것은 어떤가 생각된다. 만일 위와 같은 연구가 이루어진다면, 17세기 신학적 큰 줄기를 잡는데 도움이 되리라 여겨진다.

2018년 도르트총회 400주년을 기념하는 해에 도르트신조 2항에 대한 깊이 있는 소논문을 대한 것은 의미가 깊다. 이런 연구들이 왕성하게 진행되어, 개혁신학과 개혁교회가 견고하게 서고, 오늘 우리 시대의 과제를 해결하는 좋은 안내자가 된다면, 400년의 시간 간격은 걸림돌이 되지 않고, 도르트신조가 오늘날 우리의 신조가 되는 뜻 깊은 일들이 진행될 것이라 기대한다.

이남규 박사의 “구원없는 구원자” (Servator sine salute)

- 항론파 2항에 대한 도르트총대들의 평가 -에 대한 논평2

박철동 박사

(주말씀교회)

이남규 교수님(이후 논자로 칭함)은 본 논문에서, 도르트 신경 2항과 연관된 항론파의 주장은 그리스도의 죽음이 구원의 가능성만 지녔고, 인간 스스로 선물로서의 믿음을 가질 수 없기에, 그리스도를 구원없는 구원자가 되게 했음을 논증하였다. 연구방법론으로 먼저 16세기 말 관련된 논쟁들을 배경으로 항론파의 주장 내용과 신경의 대응내용을 제시한다. 이에 연관하여 외국 총대들의 평가들과 이를 세 가지 주제로 종합 분석하였다. 세 가지 주제는 제한속죄와 보편속죄와의 논쟁의 핵심 내용들인 그리스도의 죽음의 ‘충분과 효과’ 측면에서 “하나님의 사랑과 의도는 누구를 위하시는가?”, 속죄의 범위측면에서

“누구를 위해서 죽으셨는가?”, 그리고 “획득과 적용” 이다.

I. 논문에 대한 이해

1. 서론에서 논자는 항론과 2항에 대한 논평을 총대들의 평가문으로 진행한 이유를 정통교리들과 항론과 이설 거부들로 구성된 도르트 신경 내용은 “한 목소리로” (실제로 만장일치로) 교회를 세우는데 중점을 두었다면, 이에 첨부된 평가문은 다양한 신학적 깊이와 분석, 접근방식의 다양성을 살펴볼 수 있고, 따라서 신경에 대한 적합한 이해를 가져올 수 있다고 말한다. 또한 외국 총대들의 평가문을 택한 이유를 본 주제에 대한 유럽 전역에서의 견해를 확인할 수 있음으로 말한다.

2. 논자는 그리스도의 죽음의 충분과 효과에 대한 칼빈의 관점을 포함하여 16세기 후반 이후 있어 왔던 논쟁들과의 연관성 가운데 항론과의 입장과 도르트 신경의 대응내용을 제시하였다. 16세기 후반 이후 충분과 효과 논쟁에서 보편속죄적 견해에 반대한 “모든” (딤후 2:4), “온 세상” (요일 2:2)에 대한 다양한 관점들이 - 복음전파의 차별 없는 대상. 그 대상이 온 세상에 퍼져 있는 것. 택자에게 적용되는 구원 방식의 일관성 등 - 항론과에 대응한 도르트 신경에서 비슷한 관점으로 지속되는 연관성을 보여주고 있다.

3. 신경 2항과 관련된 항론과의 ‘그리스도의 죽음의 보편적인 공로에 대한’ 네 가지 세부진술과 도르트 신경을 통한 논자의 주요한 비평은 다음과 같다. 첫째 항론과의 그리스도의 죽음의 충분과 효과, 획득과 적용의 분리에 대한 세 가지 진술에 대한 비평이다. 논자는 항론과의 “모든 각 사람”을 위해서 죽었다는 진술은 그리스도의 죽음의 실제적인 보편성을 주장하였다고 비평한다. 이러한 보편성이 하나님은 작정이라는 항론과의 진술을 개혁교회의 작정과 상이함으로 비평한다. 도르트 신조를 통해서 택자를 위한 그리스도의 죽음의 효과에 대한 강조, 확실한 구원의 대상에 대한 작정 없이 그리스도를 죽도록 하셨다는 주장 거부(오류 거절 1항)로 이를 반박한다. 항론과의 “은혜의 새 협약에 따라서” 믿음으로만 그리스도의 공로에 참여한다는 진술은 그 자체에는 동의한다. 그러나 항론과가 믿음을 공로적 조건으로 간주하는 것에 대하여 하이델베르크 요리문답과 도르트 신경의 내용으로 선물로서의 믿음과 상이함으로 비평한다.

둘째 항론과의 네 번째 주장 항으로, 유기자들의 심판이 하나님의 결정에 따른 것이라면 믿음은 그들의 책임이 아니기에 하나님의 공의가 손상된다는 논지이다. 논자는 “하나님의 공의를 보호하기 위해 유기자들의 심판을 그들 자신의 불신에 돌린다면 신자가 구원받는 원인이 믿음이 된다.” (p.6)고 비평한다. 도르트 신경의 불신의 원인이 그리스도의 공로의 불충분성이 아니라 그들 자신의 책임에 있고(6항), 믿음이 하나님의 은혜(7항)라는 진술로 비평한다.

4. 논자가 제시한 도르트 회의에서의 외국 총대들의 “진술방식과 논리”의 다양성은 대략 네 가지 범주로 구분된다. 첫째 도르트 신경 구조와 비슷한 방식인 바른 논제들 제시 후 오류거절 방식이다(영국총대들), 둘째 항론과의 명제를 앞세우고 이를 논박한 후 바른 명제를 제시하는 방식이다(팔츠총대들), 셋째 논쟁적인 논제를 다룰 때 자주 사용했던 방식인 질문과 답변 방식이다(엠덴신학자들), 넷째 논제들을 제시하면서 평가와 주장을 하는 방식이다(기타 총대들). 총대들의 세부 평가내용들은 앞에서 언급한 바와 또한 이어서 진행되는 주제별 종합 분석에서 반복되기 때문에 생략하고자 한다.

5. 논자는 마지막 종합분석을 외국 총대들의 견해를 세 가지 주제로 구분하여 진행하였다. 충분과 효과 측면에서 “하나님의 사랑과 의도는 누구를 위하시는가?”로, 속죄의 범위를 “누구를 위해 죽으셨는가?”로, 결론적인 내용으로 “적용과 획득”이란 주제별로 분석하였다. 첫째 하나님의 사랑과 의도는 누구를 위하시는가? 이다. 하나님의 사랑의 보편성은 외적소명의 보편성을 포함하여 일반은총적 의미(논자와 외국 총대들이 직접 이 용어를 사용하지는 않았지만)로 간주되었다. 이는 택자에게만 적용되는 특별한 사랑 또는 선물(팔츠신학자들)과 구분된다. 이어지는 논의는 택자들에 대한 하나님의 특별한 또는 제한적인 사랑의 특성의 규명이며, 이를 하나님의 의도로 다루었다.

하나님의 의도에 대한 논자의 외국 총대들의 견해의 종합분석은 다음과 같다. 첫째 결정(작정)과 선택의 조건성을 거부한다. 둘째 결정의 순서에서 항론과와 같이 중보자에 대한 결정이 택자에 대한 결정(혹은 선택, 사랑)에 앞선다면 인간의 불신으로 그리스도의 구속이 무력화될 수 있음을 지적한다. 셋째 그리스도의 죽음은 택자를 위한 죽음임을 논증하고, 이어서 속죄의 범위를 다룬다.

6. 두 번째 종합분석 주제는 누구를 위해 죽으셨는가? 이다. 논자는 이 논제를 충분한 측면에서 ‘모든(모두를 위하여)’에 대한 관점과 연관시킨다. 논자는 보편성을 주로, 나사우-베터라우 총대들이 잘 정리한 보편성의 삼중적 의미를 - 신자들이 효과적으로 구원받는 신자의 보편성, 신자의 대상에서 어떤 구별도 없는 보편성, 그리스도의 죽음의 가치적 보편성(신경 4항) - 관련된 다른 외국 총대들의 견해들과의 연관성 가운데 제시한다. 효과 측면에서 그리스도의 죽음은 택자에게 해당된다는 것은 모든 총대들의 일치된 견해를 논증한다. 보충적으로 보편성을 외적 소명으로 간주한 견해(영국 총대들, 헤센신학자들), 모든 인류라는 표현을 거부하면서 택자라는 표현도 절제하여 “우리”라는 용어를 사용한 나사우-베터라우에서 온 총대들의 견해도 흥미롭다고 소개한다.

세 번째 주제는 획득과 적용에 대한 종합분석이다. 획득과 적용을 분리한 항론과에 반대하여 도르트 학자들은 획득과 적용의 대상을 동일시하였음을 논증한다. 논자는 획득과 적용과의 관계를 원인과 결과, 기독교론과 구원론의 연결로 본 총대들의 견해로 그 의미를 설명한다. 도르트 학자들도 획득과 적용의 구별에 대한 개념 자체는 가졌다고 하면서, 그 의미는 항론과의 견해와는 달리 같은 대상에 대하여 획득이 개별적으로 다르게 적용되는 경륜적 시행에 해당된다고 주장한다, 따라서 논자는 획득과 적용이 같은 대상이기에 틀림없는 시행이 있음을 강조한다. 이어서 논자는 믿음이 분명한 은혜, 선물인 점을 논증한다.

7. 결론적으로 논자는 획득과 적용을 분리한 항론과의 주장은 그리스도의 죽음의 효력이 결국 인간의 믿음에 의존해야만 하는 구원의 가능성만 지녔다고 비평한다. 더구나 항론과가 주장하는 믿음은 은혜 없이 인간 스스로의 자유의지로 가질 수 없기 때문에 항론과는 그리스도를 “구원 없는 구원자”로 만들었다고 결론을 내린다.

II. 논문에 대한 평가

1. 이남규 교수님은 본 논문을 통해 항론과의 보편속죄 주장이 “구원 없는 구원자” 의미로 속죄의(그리스도의 죽음의) 성격을 변화시켰음을 적합하게 논증하였다. 제한속죄와 보편속죄와의 논쟁의 중심은 여러 개혁주의 신학자들이 제기한 바와 같이, 속죄의 범위에만 있는 것이 아니라, 속죄의 성격과 특성 그 자체를 변화시킨다는 데 있다. 따라서 본 논문에서 제한속죄와 보편속죄와의 논쟁의 핵심적인 내용인 속죄의 성격과 특성의 변경을 다양한 측면에서 규명한 것은 중요한 의미와 의의를 가진다고 본다.

2. 특별히 이 주제를 17세기의 다양한 견해들을 가졌던 외국 총대들의 평가서를 중심으로 논증하여, 오늘날 이와 연관된 논의에서 교회사적 논증자료와 의미를 제공해 준다는 점 - 항론파의 세부 진술, 외국 총대들의 평가서들 등 - 에서 더욱 그 의의가 깊다고 본다.

3. 이교수님은 연구방법론에서 시기별(단계별)로 내용을 분석하는 공시적 방법과 마지막 부분에서 주제별로 이를 종합 분석하는 통시적 방법을 함께 사용하였다. 이를 통해서 결과적으로 논문의 내용이 도르트 신경 2항과 연관된 항론파와 개혁교회와의 논쟁(제한속죄와 보편속죄와의 논쟁)에서 거론할 수 있는 중요한 내용들이 다양하게 언급된 점도 또한 그 의의가 크다고 본다.

Ⅲ. 논문에 대한 제언과 질문

1. 본 논문은 전체 논지인 보편속죄가 그리스도의 죽음의 특성과 성격을 왜곡하는 측면에 대한 비평을 적합하게 논증하였다. 이와 연관된 하나님의 주권과 인간의 자유의지에 대한 논쟁은 오늘날에도 계속되고 있다. 따라서 본 논문에서 적합하게 언급한 그리스도의 죽음의 무한한 가치와 충분성(신경 3-4항, 영국총대들, 나사우-베터라우 총대들)과 함께 외적소명의 보편성(신경 5항, 브레멘에서 온 마르티누스, 영국총대들, 헤센신학자들 등)이 오늘날의 선교와 목회적 함의를 주는 측면에서 보다 강조되었으면 하는 생각을 갖는다.

2. 항론파의 ‘그리스도의 죽음과 새 언약과의 관계’에 대한 세 번째 세부 진술에 대한 신경을 통한 비평에서, 믿음을 공로적 조건이 되게 했다는 비평과 함께, “그리스도께서 언약을 세우실 수 있는 권리를 얻으셨다는 것(오류거절 2항)”으로 비평하였다(p.5). 후자를 (그리스도의 죽음의 목적은 그의 피를 통하여) ” 그리스도가 새 은혜의 언약을 확증하게 하신 것이 아닌 “의 내용을 추가하여 항론파의 새 언약의 성격 자체를 변화시킨 측면을 이어지는 본 논문의 관련내용과의 연관성 가운데 강조했으면 하는 생각을 갖는다.

3. 서론에서 총대들의 평가문과 신경과의 차이점에서 “신경이 항론파의 주장에 대하여 교회를 세우기 위해서 한 목소리로 반대했다는 점을 보여준다.”는 표현은 교수님의 의도와 달리 오해의 소지를 줄 수도 있다고 본다. 이어서 언급되는 평가서가 신학적 엄밀성과 다양성 가운데 신경에 대한 이해에 도움을 줄 것이라 설명이 있음에도 불구하고, 만장일치로 신경을 채택한 것이 교회의 질서 또는 연합을 위한 이유로 그 의미가 축소될 수 있는 오해이다. 만장일치의 신경채택은 매 회합마다 엄숙한 선서와 함께, 방청객이 있는 가운데 거의 매일인 전체 154회 회합을 통해 평가문들이 충분히 논의된 결과이기도 하기 때문이다.

4. 같은 서론에서 외국 총대들의 평가문을 택한 이유 중 접근방식의 다양성과 본 주제에 대한 유럽 전역에서의 견해를 확인할 수 있다는 언급에 대한 직접적인 평가는 없다. 물론 3장에서 외국 총대들의 평가를 “각 총대모임 평가문의 진술방식과 논리”라는 제목으로 관련된 내용을 충분히 보여주었다. 추가적으로 외국 총대들의 진술방식과 논리 체계 자체, 유럽 전역의 다양한 견해들의 특성에 대한 간략한 종합적인 평가가 있을 수 있는지 질문을 드린다.

몇 가지 제언들과 질문은 개인적 소견이고 지엽적인 내용이며, 좋은 논문을 통해 많은 것을 생각하면서

신경을 보다 깊게 이해하게 해 주시고, 유익한 논문을 쓰시느라고 수고하신 이남규 교수님께 감사를 드립니다.

“도르트 신경의 빛으로 읽는 인간 타락의 4중원인과 신학적 · 실천적 함의”

박재은 박사
(충신대학교 조직신학)

I. 서론

신학에서 원인(原因, cause)에 대한 고찰은 매우 중요하다.²⁷⁰⁾ 원인의 사전적 정의는 “어떤 사물이나 상태를 변화시키거나 일으키게 하는 근본이 된 일이나 사건”²⁷¹⁾이다. 신학에서 원인에 대한 고찰이 중요한 이유는 다양한 신학적 주제들을 어떤 한 사건으로 이해할 경우에 그 사건이 벌어진 원인이 정확히 무엇인지 규정함에 따라 그 신학적 주제를 이해하는 신학적 색깔, 신학적 해석, 신학적 적용 등이 완전히 달라지기 때문이다. 예를 들면 하나님께서 죄인들을 의롭다 여겨주시는 일을 “칭의”(稱義, justification) 사건으로 본다면 그 칭의 사건의 원인에 대한 서로 다른 이해는 칭의론의 성격 자체를 완전히 뒤바꿔 버린다.²⁷²⁾ 칭의의 궁극적 원인을 신적 원인(하나님의 기쁘신 뜻·예수 그리스도의 의)에 두지 않고 인간적 원인(인간의 믿는 행위·준비하는 행위)에 둔다면 이는 결국 최소 반(半)펠라기우스주의적(semi-Pelagian) 혹은 아르미니우스주의적(Arminian) 칭의론으로 칭의론 자체의 성격이 호를 수밖에 없다. 반대로 칭의의 원인 속에 인간적 원인을 아예 제거한 후 지나치게 신적 원인에만 집중한다면 하이퍼-칼빈주의적(hyper-Calvinistic) 칭의론으로 호를 수밖에 없다. 이러한 경향은 비단 칭의론의 영역에만 국한된 것은 아니다. 칭의론 외에도 창조론, 예정론, 성육신론, 속죄론 등에서도 원인에 대한 고찰은 매우 중요하다. 창조, 예정, 성육신, 속죄 사건의 원인을 정확히 무엇으로 상정하느냐에 따라 각 신학 주제들의 성격 또한 완전히 뒤바뀌기 때문이다.²⁷³⁾

“인간의 타락”(Human Fall)이라는 신학적 주제 역시 마찬가지이다. 인간 타락의 원인을 무엇으로 혹은 누구로 상정하느냐에 따라 하나님께 죄의 책임을 돌려 하나님을 죄의 저자(the Author of Sin)로 만들 수도 있고, 그 반대로 인간에게 죄의 책임을 돌려 인간론·구원론 안에서 죄책 개념을 논의할 가능성을 열 수도 있다. 결국 인간 타락의 궁극적 원인을 무엇으로 정확히 상정하느냐에 따라 신학 전체의 큰 그림

270) 신학과 철학이라는 거대한 담론 가운데서 언약론, 자연론, 법, 기독교론 등을 인과 관계(causality)로 풀어나간 연구로는 William J. Courtenay, *Covenant and Causality in Medieval Thought: Studies in Philosophy, Theology, and Economic Practice* (London: Variorum Reprints, 1984); Jordan J. Ballor, *Covenant, Casuality, and Law: A Study in the Theology of Wolfgang Musculus* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2012); William D. Lynn, *Christ's Redemptive Merit: the Nature of Its Causality According to St. Thomas* (Rome: Gregorian University Press, 1962) 등을 참고하라.

271) 국립국어원 표준국어대사전(http://stdweb2.korean.go.kr/search/List_dic.jsp). 2018.4.16. 접속.

272) 칭의를 6중 원인(질료인, 형상인, 작용인, 도구인, 공로인, 목적인) 하에서 고찰한 필자의 논의를 참고하라. 박재은, “칭의의 6중 원인에 대한 알렉산더 폼리와 존 칼빈의 연속성, 불연속성, 그리고 신학적 함의,” 『개신과부흥』 20 (2017): 51-85. 칭의론 역사 속에 존재했던 신적 원인과 인간적 원인의 투쟁사에 대해서는 박재은, 『칭의, 균형 있게 이해하기: 하나님의 주권 대 인간의 역할, 그 사이에서 바라본 칭의』 (서울: 부흥과개혁사, 2016)를 참고하라.

273) 각 신학 주제들을 원인론 가운데 고찰한 필자의 논의들을 참고하라. 창조론과 원인론의 관계(Jae-Eun Park, “Theophilus Gale's Reformed Platonism: Focusing on His Discourse of 'Creation' and 'Providence' in *The Court of the Gentiles*,” *Mid-America Journal of Theology*, 24 (2013): 121-142); 예정론과 원인론의 관계(Jae-Eun Park, “John Plafiere (d.1632) on Conditional Predestination: A Well-mixed Version of *scientia media* and Resistible Grace,” *Reformation & Renaissance Review*, 18.2 (2016): 155-173); 성육신론과 원인론의 관계(박재은, “존 획의 은유적 성육신 개념: 원인과 결과에 대한 개혁 신학적 고찰,” 『한국개혁신학』 49 (2016): 163-198); 속죄론과 원인론의 관계(박재은, “조나단 에드워즈의 속죄론: 스티븐 웨스트의 속죄론과 비교해 본 에드워즈의 객관적, 주관적 속죄 측면 사이의 균형,” 『개혁논총』 33 (2015): 75-115).

은 뒤바뀔 수 있다.

지금으로부터 400년 전에 열린 도르트 총회(the Synod of Dort, 1618-1619)²⁷⁴⁾ 역시 인간 타락의 원인에 대한 서로 다른 이해가 격하게 충돌된 격전지이었다. 개혁파 신학자들과 야코부스 아르미니우스(Jacobus Arminius, 1559/60-1609)의 후예들인 항론파(Remonstrant)들 사이에는 본질상 좁히기 어려운 여러 신학적 간극들이 있었는데 그 중에 하나가 바로 인간 타락의 궁극적 원인에 대한 입장 차이이다. 이러한 입장 차이는 선택(election)과 유기(reprobation)에 대한 입장,²⁷⁵⁾ 그리스도의 속죄(atonement) 사역에 대한 입장,²⁷⁶⁾ 인간 본성(human nature)에 대한 입장,²⁷⁷⁾ 구원(salvation)에 대한 입장,²⁷⁸⁾ 신자의 인내(perseverance)에 대한 입장²⁷⁹⁾들과 상호밀접하게 결부되어 개혁파와 항론파 사이에 화해할 수 없는 거대한 신학적 간극을 구체적으로 창출하기에 이른다.

본고는 이러한 신학적 간극이 벌어질 수밖에 없었던 근본적 이유들 중 하나를 인간 타락의 원인에 대한 서로 다른 이해로 상정한 후 논의를 진행 할 것이다. 인간 타락의 원인에 대한 서로 다른 이해는 단순한 원인론으로 규명되기 힘든데 그 이유는 한 사건이 벌어지는 원인은 복잡다단하며(intricate) 다층국면(multi-layered)이기 때문이다. 그러므로 본고는 복잡다단한 인간 타락의 원인을 풀기 위해 고대 그리스 철학자인 아리스토텔레스(Aristotle, BC. 384-322)의 4중 원인(the fourfold cause) 개념을 차용해 논의를 진행할 것이다.²⁸⁰⁾ 4중 원인이란 원인을 작용인(作用因, the efficient cause), 형상인(形相因, the formal cause), 질료인(質料因, the material cause), 목적인(目的因, the final cause)으로 구분해 한 사건이 벌어진 원인을 다층적으로 고찰하는 원인론 중 한 방법이다.²⁸¹⁾

274) 네덜란드 도르트레흐트(Dordrecht)에서 열렸기 때문에 도르트레흐트 총회라고도 불리지만 본고에서는 좀 더 보편적으로 사용하는 영어식 표현인 도르트(Dort) 총회로 용어를 통일해 사용하도록 하겠다. 도르트 총회의 결과물인 도르트 신경(the Canons of Dort)에 대한 대표적인 개론 성격의 해설서는 Cornelis P. Venema, *But for the Grace of God: An Exposition of the Canons of Dort* (Grand Rapids: Reformed Fellowship, 1994); Peter G. Feenstra, *Unspeakable Comfort: A Commentary on the Canons of Dort* (Winnipeg: Premier Printing, 1997); Gordon Girod, *The Deeper Faith: An Exposition of the Canons of the Synod of Dort* (Grand Rapids: Reformed Publications, 1958); Henry Petersen, *The Canons of Dort: A Study Guide* (Grand Rapids: Baker Book House, 1968); 코르넬리스 프롱크, 『도르트 신조 강해』, 황준호 역 (수원: 그책의사람들, 2012); 클라렌스 바우만, 『도르트 신경 해설』, 손정원 역 (서울: 솔로몬, 2016) 등을 참고하라.

275) Cf. 한병수, “도르트 신경의 유기론,” 『장로교회와 신학』 11 (2014): 260-281.

276) Cf. 김은수, “도르트 신경의 속죄론 이해: ‘형벌 대속적 제한속죄,’” 『장로교회와 신학』 11 (2014): 188-217.

277) Cf. Aza Goudriaan, “The Synod of Dordt on Arminian Anthropology,” in *Revisiting the Synod of Dordt(1618-1619)*, eds. Aza Goudriaan & Fred van Lieburg, Brill’s Series in Church History, vol. 49 (Leiden: Brill, 2011), 81-106.

278) Cf. Donald Sinnema, “The Canons of Dordt: From Judgment on Arminianism to Confessional Standard,” in *Revisiting the Synod of Dordt(1618-1619)*, eds. Aza Goudriaan & Fred van Lieburg, Brill’s Series in Church History, vol. 49 (Leiden: Brill, 2011), 313-333.

279) 이러한 논의들에 대한 개혁파 입장을 표현주의(expressionism)적 기법을 활용해 툴립(TULIP)이라는 용어로 표현해왔다(Total Depravity, Unconditional Election, Limited Atonement, Irresistible Grace, Perseverance of the Saints). 하지만 미국 칼빈신학교의 역사신학 은퇴교수인 리처드 멀러(Richard A. Muller)의 지적대로 TULIP이라는 규격화된 용어 안에 개혁파 신학의 다양한 스펙트럼을 다 담기에는 역부족이라는 사실을 늘 인지할 필요가 있다. 이에 대한 구체적인 논의로는 Richard A. Muller, “Was Calvin a Calvinist?,” in *Calvin and the Reformed Tradition: On the Work of Christ and the Order of Salvation* (Grand Rapids: Baker, 2012), 51-69를 참고하라.

280) 아리스토텔레스 형이상학이 16-17세기 스콜라 방법론, 후기 종교개혁 개혁파 정통주의 신학에 미친 영향에 관한 구체적 논의로는 다음을 참고하라. Joseph S. Freedman, “Aristotle and the Content of Philosophy Instruction at Central European Schools and Universities during the Reformation Era (1500-1650),” *Proceedings of the American Philosophical Society* 137.2 (1993): 213-253; Richard A. Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics: The Rise and Development of Reformed Orthodoxy, ca. 1520 to ca. 1725* (Grand Rapids: Baker, 2003), 1:360-405; idem, “Scholasticism, Reformation, Orthodoxy, and the Persistence of Christian Aristotelianism,” *Trinity Journal* 19.1 (Spring 1998): 81-96; idem, “Reformation, Orthodoxy, ‘Christian Aristotelianism,’ and the Eclecticism of Early Modern Philosophy,” *Nederlands archief voor Kerkgeschiedenis* 81.3 (2001): 306-325; Charles H. Lohr, “Metaphysics,” in *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, eds. Charles B. Schmitt & Quentin Skinner (New York: Cambridge University Press, 1988), 537-638.

281) 개혁파 신학에서 사용한 각종 형이상학적 개념에 대해서는 필자의 논의를 참고하라. 박재은, “16-17세기 개혁파 정통주의 시대

이러한 4중 원인론에 입각해 인간 타락의 원인을 규명하다보면 하나님, 인간, 사탄이 인간 타락 가운데 각각 어떤 역할을 감당했는지, 또한 인간 타락에 대한 궁극적 책임은 누가 져야 하는지가 선명하게 드러나게 될 것이다. 동시에 이러한 논의를 근거로 인간 타락의 4중 원인에 담겨진 신학적·실천적 함의 역시 드러나게 될 것이다.

철학·형이상학적 방법론을 차용해 신학적 논의를 진행하는 이유는 더 정제된 신학적 진리를 도출하고자 하는 “수단”(means)으로서 철학·형이상학적 개념이 일견 효과적이기 때문이다.²⁸²⁾ 또한 교리사와 철학사는 서로 많은 개념들을 공유하며 발전했기 때문에 무 자르듯 그 둘을 날카롭게 분리할 수 없다.²⁸³⁾ 하지만 만약 철학·형이상학적 방법론의 사용이 진리를 희생시키거나 희석시킬 가능성이 존재한다면 과감히 철학 방법론을 버릴 용기가 필요하다. 이것이 철학적 4중 원인론으로 인간 타락을 살펴보려는 본고의 기본적인 방법론적 입장이다.²⁸⁴⁾

본고의 진행 순서는 다음과 같다. 첫째, 본격적으로 인간 타락의 원인을 고찰하기에 앞서 4중 원인론의 철학적 개념을 정확히 살핀 후 다양한 신학 주제들 속에서 펼쳐지는 4중 원인론의 적용 예시들을 고찰할 것이다. 이를 통해 인간 타락에 대한 4중 원인적 고찰의 학문적 토대와 적실성, 그리고 필요성이 도출될 것이다. 둘째, 인간 타락의 원인을 4중 원인의 틀 가운데서 고찰할 것이다. 이를 위해 도르트 신경(the Canons of Dort)²⁸⁵⁾과 항론파의 항론서(Remonstrantie)²⁸⁶⁾, 총회 결의들(Acta Synodi nationalis)²⁸⁷⁾ 중 필요한 부분들을 발췌해 분석할 것이다. 셋째, 인간 타락의 4중 원인에 대한 분석을 기반으로 그 분석에 내포된 신학적·실천적 함의를 도출할 것이다. 넷째, 모든 논의를 요약정리 한 후 결론을 짓도록 하겠다.

II. 4중 원인론의 의미와 신학적 적용

아리스토텔레스는 그의 『물리학』(Physics)²⁸⁸⁾ 제2권 3장에서 원인론을 다루고 있다.²⁸⁹⁾ 먼저 아리스토텔

의 형이상학 이해,” 『교회와 문화』 37 (2016): 135-165.

282) 박재은, “16-17세기 개혁파 정통주의 시대의 형이상학 이해,” 165.

283) Muller, “Reformation, Orthodoxy, ‘Christian Aristotelianism,’ and the Eclecticism of Early Modern Philosophy,” 306-325.

284) 아르미니우스주의를 반대하기 위해 회집된 도르트 총회와 철학(특히 아리스토텔레스주의와 인문주의) 사이의 관계성을 규명한 Henri A. Krop, “Philosophy and the Synod of Dort: Aristotelianism, Humanism, and the Case Against Arminianism,” in *Revisiting the Synod of Dort(1618-1619)*, eds. Aza Goudriaan & Fred van Lieburg, Brill’s Series in Church History, vol. 49 (Leiden: Brill, 2011), 49-79도 참고하라.

285) 도르트 신경은 다양한 판본과 역본들이 존재한다. 본고에서는 라틴어판은 Philip Schaff, ed., “Canones Synodi Dordrechtanae,” in *The Creeds of Christendom with A History and Critical Notes*, 3 vols. (New York: Harper & Brothers, 1919), 3:550-580; 영문판은 Philip Schaff, ed., “The Canons of the Synod of Dort,” in *The Creeds of Christendom with A History and Critical Notes*, 3 vols. (New York: Harper & Brothers, 1919), 3:581-597과 Anthony A. Hoekema, “A New English Translation of the Canons of Dort,” *Calvin Theological Journal* 3.2 (November 1968): 133-161, 한글판은 도르트 총회, 『도르트 신조』, 그책의사람들 역 (수원: 그책의사람들, 2018)을 참고했다. 도르트 신경을 인용할 때 차후 연구자를 위해 라틴어판, 영문판, 한글판 순서로 모든 판본들을 각주 표기하도록 하겠다. 본고에서 인용될 도르트 신경에 대한 모든 한글번역은 필자의 재번역이다.

286) 항론서는 G. J. Hoenderdaal, “Remonstrantie en Contraremonstrantie,” *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis* 51.1 (1970): 49-92를 참고했다.

287) 총회 결의들은 *Acta Synodi nationalis: in nomine Domini nostri Jesu Christi, auctoritate illustr. et praepotentum DD. ordinum generalium foederati Belgii provinciarum, Dordrecht habitae anno MDCXVIII et MDCXIX* (Leiden: Typis Isaaci Elzevirii, 1620)을 참고했다.

288) 헬라어 원문은 <http://dhsprory.org/thomas/Physics2.htm#3>을 참고했다(헬라어와 영어를 대역한 유용한 사이트이다). 영역 단행본은 Aristotle, *Physics: Books I and II*, trans. William Charlton (Oxford, Clarendon Press, 2006)을 참고하라. 원인론에 대한 아리스토텔레스의 설명은 Aristotle, *Physics*, 28-31 (II.3, 194^b16-196^a30)을 참고하라.

289) 아리스토텔레스의 형이상학적 개념에 대한 개괄적인 설명으로는 Frederick Copleston, *A History of Philosophy*, 9 vols. (Garden City: Image Books, 1962-1975), vol.1, part 2:30-61을 참고하라.

레스는 원인(αἰτία)을 “그것으로부터 어떤 존재가 생기는 것”(τὸ ἐξ οὗ γίγνεται τι ἐν ὑπαρχόντος)으로 정의내리고 있다.²⁹⁰⁾ 이렇게 정의 내린 후 아리스토텔레스는 4중 원인의 틀 안에서 원인을 보다 더 다층적으로 재구성하고 있다. 아리스토텔레스의 전개 순서는 질료적 원인, 형상적 원인, 작용 원인(혹은 유효적 원인), 목적 원인 순이다.

첫째, 아리스토텔레스는 질료적 원인의 의미를 다음과 같은 예시를 통해 설명하고 있다. 조각상을 청동 조각상으로 구성하는 원인을 “청동”(χαλκός)으로, 그릇을 은그릇으로 구성하는 원인을 “은”(ἄργυρος)으로 보는 것이다.²⁹¹⁾ 아리스토텔레스는 청동이나 은을 청동 조각상이나 은그릇을 존재하게 만드는 “방식”(τρόπος) 원인으로 불렀다.²⁹²⁾ 이는 후대에 다양한 표현으로 이해되는데 한 존재를 구성하는 재료라는 차원에서 질료적 원인(causa materialis)²⁹³⁾으로 통용되어 사용되었다.²⁹⁴⁾

둘째, 아리스토텔레스는 질료적 원인 다음으로 “형상 그리고 양식”(τὸ εἶδος καὶ τὸ παράδειγμα)이라는 원인을 설명한다.²⁹⁵⁾ 아무리 질료적 원인이 많아도 형상 및 양식 원인이 없다면 존재가 생성될 수 없다. 그 이유는 아리스토텔레스에게 있어 형상 및 양식 원인은 어떤 한 존재가 그 존재가 되게끔 만드는 근본적 본질(λόγος)을 뜻하기 때문이다.²⁹⁶⁾ 근본적 본질의 부재는 무(無)존재를 낳거나, 비(非)존재를 낳을 뿐인데 그 이유는 질료들은 근본적 본질의 토대 위에서 비로소 기능을 다할 수 있기 때문이다. 영어 번역본들에서는 형상 및 양식을 다양한 영단어로 표현하는데 form(종류 혹은 유형), model(모형), pattern(본 혹은 양식), archetype(전형 혹은 원형), example(예 혹은 보기) 등이 바로 그것들이다. 아리스토텔레스는 조각상(statue)이라는 유형, 모형, 본, 양식, 전형, 원형, 예, 보기가 없다면 청동이라는 질료가 있어도 청동 조각상(bronze statue)이라는 존재가 생길 수 없다고 보았다.²⁹⁷⁾ 그러므로 형상은 질료에게 존재의 형태를 선사하는 원인이다. 후대는 이를 형상적 원인(causa formalis)으로 불렀고 한 존재를 존재되게끔 만드는 정수(精髓, essentia)나 본질(本質, quidditas)이라는 의미로서 통용되어 사용되었다.²⁹⁸⁾ 질료적 원인과 형상적 원인은 한 존재의 내적인 본질을 구성하는 요소이기 때문에 내적 원인들(causae intrinsecae)이라고도 불린다.²⁹⁹⁾

셋째, 아리스토텔레스는 내적 원인들인 질료적 원인과 형상적 원인을 설명한 후에 외적 원인을 소개하고 있는데 아리스토텔레스는 이를 “변화 혹은 변하지 않음의 주요한 원천”(ὁ θεὸς ἡ ἀρχὴ τῆς μεταβολῆς ἡ πρώτη ἡ τῆς ἡρεμῆσεως)이라고 표현했다.³⁰⁰⁾ 아리스토텔레스는 변화를 이끌어내는 주체적 원인을 여러 예들을 사용해 설명하고 있는데 그 중에 한 예가 바로 아버지(πατήρ)이다.³⁰¹⁾ 존재하지 않았던 자녀를 존재하게 만드는 변화를 이끌어낸 주체적 원인으로 아버지를 상정하는 것이다. 아버지라는 주요한 주체적 원천이 없었다면 어떤 아이도 태어날 수(즉 존재론적인 변화가 생길

290) Aristotle, *Physics*, 28(194^b23-24).

291) Aristotle, *Physics*, 28(194^b25-26).

292) Aristotle, *Physics*, 29(195^a10).

293) Richard A. Muller, *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms: Drawn Principally from Protestant Scholastic Theology* (Grand Rapids: Baker Book House, 1985), 61(s.v. causa).

294) 아리스토텔레스의 4중 원인에 대한 간략하고 선명한 설명은 Keith D. Stanglin, *Arminius on the Assurance of Salvation: The Context, Roots, and Shape of the Leiden Debate, 1603-1609* (Leiden: Brill, 2007), 61을 참고하라.

295) Aristotle, *Physics*, 28(194^b27).

296) Aristotle, *Physics*, 28(194^b27-29).

297) Cf. Aristotle, *Physics* [Loeb Classical Library] (Cambridge, 1963).

298) Muller, *Dictionary*, 61(s.v. causa).

299) Cf. Aristotle, *Metaphysics*, 1070^b22-24; Stanglin, *Arminius on the Assurance of Salvation*, 61.

300) Aristotle, *Physics*, 28(194^b29-30).

301) Aristotle, *Physics*, 29(194^b31-32).

수) 없었을 것이라는 논리이다. 앞에서 살펴본 형상적, 질료적 원인과 결부시켜 변화의 주요한 원천을 생각해본다면 청동이라는 질료를 사용해 조각상이라는 형상을 기반으로 청동 조각상을 만드는 “조각가”가 바로 변화를 일으키는 주요한 원천적 주체이다. 이러한 원천적 주체를 후대에서는 작용 원인(혹은 유효적 원인, *causa efficiens*)이라고 불렀고³⁰²⁾ 인과율(causality) 가운데서 운동이나 변화를 낳게 만드는 산출적 주체(*productive agent*)라는 의미에서 효과적 원인, 생산적 원인, 효율적 원인 등으로 다양하게 표현되었다. 질료적 원인과 형상적 원인이 산재해있어도 유효한 작용인이 없다면 존재의 변화를 이끌어낼 수 없으므로 4중 원인 가운데서 핵심적인 위치를 차지하는 원인이라 평가할 수 있다.

넷째, 아리스토텔레스는 마지막으로 한 가지 원인을 더 소개하는데 “목적, 즉 어떤 것의 [존재] 이유”(τὸ τέλος τοῦτο δ' ἐστὶν τὸ οὐ ἔνεκα)³⁰³⁾로서의 원인이다. 아리스토텔레스는 이 원인을 설명하기 위해 예를 하나 들고 있는데 그것이 바로 건강(*υγεία*)이다. 사람들이 걷는 이유는 건강을 지키기 위한 목적을 관철시키기 위함이라고 아리스토텔레스는 설명하고 있다.³⁰⁴⁾ 즉 걷는 것의 존재 이유와 목적은 건강이다. 이러한 존재 이유의 원인을 앞에서 논의했던 원인들과 결부지어 재구성해보면 다음과 같다. 존재의 변화를 이끌어내는 조각가라는 작용 원인이 청동이라는 질료적 원인을 사용해 조각상이라는 형상적 원인을 기반으로 청동 조각상을 만드는 이유와 목적은 조각상을 만들어 누구를 “기리기 위함”(commemoration) 혹은 “전시를 위함”(exhibit)인 것이다.³⁰⁵⁾ 즉 기리기 위함이나 전시를 위함 등은 청동 조각상의 목적 원인이다. 후대에서는 이를 목적 원인 혹은 궁극 원인(*causa finalis*)으로 불렀고³⁰⁶⁾ 어떤 일이 벌어지거나 어떤 존재에 변화가 생기는 최종 목적 혹은 이유를 뜻하는 의미로 통용되어 사용되었다. 질료적 원인과 형상적 원인이 내적 원인들이라면 작용 원인과 목적 원인은 외부적 원인들(*causae extrinsecae*)이다.

이러한 아리스토텔레스의 4중 원인론은 신학 영역에도 지대한 영향을 미쳤다.³⁰⁷⁾ 신학자들은 어지러운 신학적 지형도 속에서 보다 더 정확한 신학적 개념을 도출하기 위해 4중 원인론을 수단으로 삼아 성경의 진리들을 수호해나갔으며, 특히 이단들과의 치열한 분투 가운데 보다 더 정밀하고 엄밀한 신학적 논의를 위해 다양한 철학적 개념을 절충적으로 차용하기에 이른다.³⁰⁸⁾ 2세대 종교개혁자 존 칼빈(John Calvin, 1509-1564)이 선택론과 구원론을 펼치면서 4중 원인론의 틀 가운데서 신학적 논의를 전개해나간 것이 바로 그 예이다.³⁰⁹⁾

개혁신학 전통 가운데서 특히 창조론과 구원론은 4중 원인론의 틀 안에서 전개된 적이 많았는데 그 이유는 반(反)성경적 주장들에 대항하여 창조와 구원의 성경적 원인들을 보다 더 엄밀하게 신학적으로 재진술 할 때 4중 원인론은 용이한 방법이였기 때문이다. 예를 들면 창조 사건을 4중 원인으로 이해할 때³¹⁰⁾ 창조의 질료적 원인을 첫째 질료(*materia prima*)로 상정해왔다. 이는 아직 처분되지 않은(*undisposed*) 혹은 형태가 없는(*formless*) 질료를 의미하는 것으로 창세기 1장 2절의 “혼돈하고 공허하며 흑암이 깊음 위에 있는 땅”을 의미한다. 이 첫째 질료는 아직 형태가 없기 때문에 하나님의 말씀 창

302) Muller, *Dictionary*, 61(s.v. *causa*).

303) Aristotle, *Physics*, 29(194^b34-35).

304) Aristotle, *Physics*, 29(194^b32-35).

305) Cf. Stanglin, *Arminius on the Assurance of Salvation*, 61.

306) Muller, *Dictionary*, 61(s.v. *causa*).

307) Muller, *Dictionary*, 61-62(s.v. *causa*); 박재은, “16-17세기 개혁파 정통주의 시대의 형이상학 이해,” 155-156.

308) Muller, “Scholasticism, Reformation, Orthodoxy, and the Persistence of Christian Aristotelianism,” 81-96.

309) 이에 대한 구체적인 논의는 박재은, “칭의의 6중 원인에 대한 알렉산더 폼리와 존 칼빈의 연속성, 불연속성, 그리고 신학적 함의,” 68-76을 참고하라.

310) 창조 사건의 4중 원인을 간략히 정리한 Muller, *Dictionary*, 61(s.v. *causa*)을 참고하라.

조 사역이 있기 전에는 유(有)존재한 것이 아니라 무(無)존재한 것이었다. 그러므로 첫째 질료의 의미는 “무로부터의 창조”(creatio ex nihilo) 개념의 지지기반이 된다. 창조 사건의 형상적 원인은 실체적 형상(forma substantialis)으로 보는데 창조 사건의 질료적 원인인 첫째 질료와 결합하여 실제적인 존재들이 만들어진다. 창조 사건의 작용 원인은 하나님의 말씀이다. 하나님의 말씀(창 1:3)으로 인해 질료적 원인과 형상적 원인이 서로 기능하여 결정적으로, 효과적으로, 유효적으로 각 존재들이 창조된다(창 1장). 창조 사건의 목적 원인은 하나님의 영광이다. 질료인, 형상인, 작용인을 통해 세상 만물이 창조된 궁극적 이유를 하나님 스스로의 영광을 위해서라고 이해하는 것이다.³¹¹⁾

이처럼 창조 사건을 4중 원인의 틀 가운데서 살펴볼 때 창출되는 유익은 다분하다. 먼저 창조의 질료적 원인을 형태가 없는 무 존재인 첫째 질료로 봄으로써 유물론적 사관에 입각한 물질주의적 기원론의 기반을 무너뜨릴 수 있으며, 창조 사건의 유효적 작용인을 하나님의 말씀으로 상정함을 통해 창조 행위의 주체와 방식을 하나님의 말씀이라는 진리 안에 확고히 둘 수 있다. 동시에 창조 사건의 목적 원인을 하나님의 영광으로 둬으로써 만물의 궁극적인 존재 목적과 이유를 하나님의 영광이라는 관점 하에 확고히 규정할 수 있는 유익이 있다. 창조론에 대한 4중 원인적 고찰은 창조론과 진화론 사이의 투쟁 혹은 다양하게 변형된 형태의 각종 유신 진화론들이 팽배한 작금의 사상적 틈바구니 사이에서 성경적 창조론을 변증하는데 훌륭한 학문적 도구가 될 수 있다.

구원론도 마찬가지이다. 개혁신학 전통 내에서 구원론 또한 4중 원인의 틀 가운데서 일견 이해되었는데 그 이유는 궁극적인 구원의 주체가 누구인지가 4중 원인론의 틀 안에서 효과적으로 드러날 수 있기 때문이다.³¹²⁾ 구원 사건의 질료적 원인을 예수 그리스도의 의(righteousness)에 두고, 형상적 원인을 복음의 선포로, 작용 원인을 구원 받을 자를 선택하시는 하나님의 기쁘신 뜻으로, 목적 원인을 하나님의 영광에 두는 것이다.³¹³⁾ 이러한 4중 원인의 틀 가운데서 구원을 바라볼 때 얻을 수 있는 유익은 구원을 해나가는 궁극적 주체를 인간으로 상정할 수 있는 가능성이 초입부터 제거되는 구조를 갖게 된다는 점이다. 왜냐하면 구원의 작용 원인은 인간의 믿는 선택이나 준비하는 행위 등이 아니라 구원 받을 자를 선택하시는 하나님의 기쁘신 뜻이기 때문이다. 그러므로 인간이 구원의 궁극적인 주도권을 잡아보려 부단히 애쓰고 있는 현대의 인간중심적 구원론의 토양 속에서 4중 원인론은 우리에게 따끔한 신학적 경종을 울려줄 수 있는 훌륭한 도구의 역할을 감당할 수 있다.³¹⁴⁾

본 장을 요약하자면, 고대 헬라 철학자였던 아리스토텔레스가 전개한 4중 원인론(질료인, 형상인, 작용인, 목적인)은 다층적으로 구성되는 존재와 사물, 행위의 원인을 심층적으로 보다 더 엄밀하게 파악할 수 있게 만드는 효과적인 도구이다. 개혁신학 전통 가운데서도 각종 신학 주제들을 4중 원인론에 입각해 풀어나간 흔적들이 고스란히 전해 내려오고 있다(e.g., 창조론과 구원론 등). 4중 원인론을 신학 주제에 적용할 때 드러나는 유익은 보다 더 엄정하게 신학적 사건들의 궁극적 원인을 파악할 수 있는 시각을 제공함으로써 사안이 흘러가는 꼴과 형국을 정확히 파악할 수 있는 혜안을 마련해준다는 데 있다. 4중 원인론의 이러한 유익은 다음 장부터 살펴볼 인간 타락이라는 신학적 주제 또한 심층적으로 분석할 수 있는 유

311) Philip Schaff, ed., “The Westminster Confession of Faith,” in *The Creeds of Christendom with A History and Critical Notes*, 3 vols. (New York: Harper & Brothers, 1919), 3:611-612. “아버지, 아들, 성령 하나님께서는 그의 영원한 능력과 지혜와 선하심의 영광을 나타내기 위하여 태초에 옛세 동안에 세계와 그 안에 있는 모든 것 곧 보이는 것이든지 보이지 않는 것이든지 간에 다 무로부터 창조하기를 기뻐하셨는데, 그것들은 다 매우 좋았다”(웨스트민스터 신앙고백서, 4장 1절, 강조는 첨가).

312) 구원(선택) 사건의 4중 원인을 간략히 정리한 Muller, *Dictionary*, 61(s.v. causa)을 참고하라.

313) 박재은, 『칭의, 균형 있게 이해하기』, 20-23.

314) Cf. 박재은, “칭의의 6중 원인에 대한 알렉산더 폼리와 존 칼빈의 연속성, 불연속성, 그리고 신학적 함의,” 51-85.

익한 관점을 제공해준다. 이는 본고의 주제인 인간 타락의 4중 원인적 고찰의 학문적 필요성과 적실성을 틈틈히 뒷받침해준다.

Ⅲ. 도르트 신경의 빛으로 읽는 인간 타락의 4중 원인

물론 도르트 총회 결의들과 도르트 신경은 인간 타락의 원인에 대해 아리스토텔레스의 4중 원인론에 의도적으로 입각해 그 틀 안에서 타락의 원인을 구체적으로 기술하고 있지 않다. 그럼에도 불구하고 도르트 총회 결의들과 도르트 신경 구석구석에 서려 있는 인간 타락에 대한 다양한 원인들의 흔적들을 역추적해 재구성해 볼 수 있다. 본 장의 목표가 바로 이것이다. 도르트 총회 문서들 속에 명시적으로 혹은 은연중에 드러나 있는 인간 타락의 원인들을 4중 원인의 틀 안에 주조(鑄造)시켜 신학적으로 재구성을 해보는 것이다. 이 작업을 통해 인간 타락의 궁극적 원인은 무엇이며, 타락의 궁극적 책임은 누가 져야 하는지가 선명히 드러나게 될 것이다. 고찰 순서는 아리스토텔레스의 순서를 따라 인간 타락의 질료적 원인, 형상적 원인, 작용 원인, 목적 원인 순으로 진행하도록 하겠다.

1. 질료적 원인

도르트 신경은 인간 타락의 질료적 원인을 “마귀”(Diabolus)와 마귀의 “충동”(instinctus)으로 보고 있다. 도르트 신경 중 셋째·넷째 교리는 사람의 부패, 하나님께로의 회심과 그 회심이 일어나는 과정에 대한 내용이다.³¹⁵⁾ 이 부분 중 제1항인 타락이 사람의 본성에 끼친 영향을 논하는 부분에서 인간 타락의 질료적 원인을 마귀와 마귀의 충동 및 선동으로 설정하는 내용이 등장한다. 도르트 신경에 따르면 하나님의 형상으로 지음 받은 최초의 인간은 원래 모든 부분에서 거룩했었다(… totus sanctus fuit). “그러나 마귀의 충동으로”(sed Diaboli instinctu) 모든 부분에서 거룩했던 최초의 인간은 하나님을 거슬러 반역하게 되었다.³¹⁶⁾

성경 자체가 증거 하듯이(창 3장) 사탄은 선악과와 뱀을 질료로 삼아 모든 부분에서 거룩했던 타락 전 최초의 인간을 유혹했다. 루이스 벌코프(Louis Berkhof, 1873-1957)는 뱀을 사탄의 도구(instrument)로 보고 있으며, 선악과를 활용해 인간을 유혹한 뱀의 배후에는 진정한 유혹자(the real tempter)인 사탄이 있었다고 진술하고 있다.³¹⁷⁾ 사탄이 뱀과 선악과를 도구로 삼아 인간을 유혹했기 때문에 사탄의 유혹과 충동은 인간이 타락함에 있어 질료로 활용되었고 그 질료가 뉘갸으로 쓰여 모든 부분이 거룩했던 인간의 심정에 본격적으로 타락의 불을 지폈던 것이다.³¹⁸⁾

도르트 신경은 타락의 질료가 된 마귀의 유혹의 결과로 모든 부분이 거룩했던 인간의 지성, 마음, 감정³¹⁹⁾이 전반적으로 황폐하게 되었다고 말하고 있다.³²⁰⁾ 즉 마귀의 유혹에 넘어간 인간의 마음과 의지와

315) De Synode van Dordrecht, “Canones Synodi Dordrechtanae,” 564-570(III-IV.1-17 & Rejection Errorum 1-9); “The Canons of the Synod of Dort,” 587-592(3rd.4th Doc. Art.1-17); 『도르트 신조』, 58-79(셋째·넷째 교리, 제1-17항, 오류 1-9).

316) De Synode van Dordrecht, “Canones Synodi Dordrechtanae,” 564(III-IV.1); “The Canons of the Synod of Dort,” 587(3rd.4th Doc. Art.1); 『도르트 신조』, 58(셋째·넷째 교리, 제1항).

317) Louis Berkhof, *Systematic Theology* (London: Banner of Truth Trust, 1966), 224.

318) De Synode van Dordrecht, “Canones Synodi Dordrechtanae,” 564(III-IV.1); “The Canons of the Synod of Dort,” 587(3rd.4th Doc. Art.1); 『도르트 신조』, 58(셋째·넷째 교리, 제1항).

319) 지성(mens), 마음(cor), 감정(affectus)이 인간의 타락 이후 어떻게 변화되었는가를 도르트 총회의 맥락에서 고찰한 Goudriaan, “The Synod of Dordt on Arminian Anthropology,” 81-106을 참고하라(특히 영혼의 세 가지 능력을 고찰한 부분인 86-88을 보라).

320) De Synode van Dordrecht, “Canones Synodi Dordrechtanae,” 564(III-IV.1); “The Canons of the Synod of Dort,”

정서는 끔찍한 어둠, 헛된 생각, 왜곡된 판단, 사악하고 패역한 마음과 의지, 불결한 감정으로 가득 차 버리게 된 것이다.³²¹⁾ 마귀의 유혹으로 인한 인간의 타락은 인간의 본성을 비참한 상태로 만들었는데 하나님과의 영적인 단절이 타락 후 인간이 가지게 된 가장 비참한 상태라고 도르트 신경은 지적한다.³²²⁾

앞 장에서 다루었던 질료적 원인과 형상적 원인의 아리스토텔레스적 상호 관계성에 근거한다면, 선악과와 뱀을 수단으로 삼은 사탄의 유혹이 인간 타락의 질료적 원인으로 작용하기는 했지만 그럼에도 불구하고 형상적 원인의 존재 없이는 타락이라는 “결과”가 생길 수 없었을 것이다. 형상적 원인의 틀 가운데서 질료적 원인이 소비되었기에 내적인 원인이 충족되어 그에 따른 결과가 도출된 것이다. 그러므로 이 시점에서 타락의 형상적 원인이 무엇인가를 살펴보는 것은 의미가 있다. 질료적 원인은 형상적 원인 없이는 독립적으로 기능, 동작, 행동 할 수 없기 때문이다.

2. 형상적 원인

도르트 신경은 인간 타락의 형상적 원인을 최초 인간의 “불신앙”(incredulitatis)으로 본다.³²³⁾ 하나님은 선악과에 대한 언약을 아담과 맺으셨다(창 3장).³²⁴⁾ 하나님께서는 아담에게 에덴동산 중앙에 있는 나무의 열매는 먹지도 말고 만지지도 말라고 명령하셨고, 만약 열매를 따먹을 경우에는 정녕 죽게 될 것이라고 경고하셨다. 이는 창조주와 피조물 사이에 맺어진 준엄한 언약이었고, 피조물인 아담과 하와는 반드시 지켜야만 하는 의무적 조항이었다. 하지만 이렇게 준엄한 언약과 의무적 조항은 헌신짝 버리듯 내팽개쳐졌다. 최초의 인간들은 그 준엄한 언약 전반에 내포된 의무성을 “불신”했고, 언약에 담긴 상호 관계성을 “무시”했다. 그 이유는 선악과를 따먹을 경우 “하나님과 같이 되어”(창 3:5) 선악을 알게 될 줄 착각했기 때문이며, 동시에 선악과가 심히 “먹음직도 하고 보암직도 하고 탐스럽기도”(창 3:6) 했기 때문이다. 즉 전자는 하나님을 뛰어 넘고 싶은 “교만”의 발로이며, 후자는 선악과를 보고 발동한 “탐심”의 발로이다. 이러한 교만함과 탐심은 결국 하나님의 언약을 믿지 못하는 “불신앙”으로 귀결되었고 이러한 불신앙이 결국 선악과를 따 먹게 되는 결과를 낳게 만든다. 하나님의 영원한 작정을 다루는 첫째 교리 중 제6항에서는 이러한 불신앙을 인간의 “완고함”(duritia)으로 본다.³²⁵⁾

교만과 탐심에 바탕을 둔 인간의 완고함과 불신앙을 앞에서 살펴본 타락의 질료적 원인과 결부시켜 재구성해보면 다음과 같다. 타락의 질료적 원인인 사탄이 뱀과 선악과를 도구로 삼아 아담과 하와를 유혹했다하더라도 형상적 원인이 뒷받침 되지 않으면 타락이라는 결과가 발생할 수 없다. 아담과 하와는 사탄의 유혹을 질료로 삼아 자신의 교만과 탐심, 완고함을 버무려 하나님과 맺은 언약을 불신한 것이다. 바로 이 불신앙이 인간 타락의 형상적 원인이다. 아담과 하와의 마음의 형상에 타락의 질료들(사

588(3rd.4th Doc. Art.1); 『도르트 신조』, 58(셋째·넷째 교리, 제1항). “... atque e contrario eorum loco cœcitatem, horribiles tenebras, vanitatem, ac perversitatem iudicii in mente, malitiam, rebellionem, ac duritiem in voluntate et corde, impuritatem denique in omnibus affectibus contraxit.”

321) 타락의 결과에 대한 탁월한 설명으로는 헤르만 바빙크, 『개혁교의학』, 박태현 역 (서울: 부흥과개혁사, 2011), 3:153-191을 참고하라.

322) De Synode van Dordrecht, “Canones Synodi Dordrechtanae,” 564(III-IV.3); “The Canons of the Synod of Dort,” 588(3rd.4th Doc. Art.3); 『도르트 신조』, 59(셋째·넷째 교리, 제3항). “Itaque omnes homines in peccato concipiuntur, et filii iræ nascuntur, inepti ad omne bonum salutare, propensi ad malum, in peccatis mortui, et peccati servi; et absque Spiritus Sancti regenerantis gratia, ad Deum redire, naturam depravatam corrigere, vel ad ejus correctionem se disponere nec volunt, nec possunt.”

323) De Synode van Dordrecht, “Canones Synodi Dordrechtanae,” 552(I.5); “The Canons of the Synod of Dort,” 581(1th Doc. Art.5); 『도르트 신조』, 24(첫째 교리, 제5항).

324) John Calvin, *Commentaries on the First Book of Moses Called Genesis*, 500th Anniversary Edition (Grand Rapids: Baker Books, 2009), 148-149(Gen. 3:3).

325) De Synode van Dordrecht, “Canones Synodi Dordrechtanae,” 552(I.6); “The Canons of the Synod of Dort,” 582(1th Doc. Art.6); 『도르트 신조』, 25(첫째 교리, 제6항).

탄의 유혹)이 꾸역꾸역 채워져 결국 불신앙이라는 형상으로 그들의 마음이 완고해졌으며 이는 결국 돌이킬 수 없는 선택을 하게 만드는 중요한 내적 원인으로 작용하게 된 것이다.

앞 장에서 살펴보았듯이 질료적 원인과 형상적 원인은 내적 원인들이다. 그러나 외적 원인 없이 내적 원인들만으로는 존재적 결과나 행위적 결과가 도출 될 수 없다. 즉 아리스토텔레스의 설명처럼 외적 작용 원인인 조각가의 작업이 없다면 청동이라는 질료와 조각상이라는 형상이 산적해 있어도 청동 조각상이 될 수 없는 것이다. 인간의 타락도 마찬가지이다. 내적 원인인 사탄의 유혹(질료적 원인)과 인간의 불신앙(형상적 원인)이 산적해 있어도 외적 원인인 유효한 작용 원인이 없다면 실제로 타락은 일어날 수 없었을 것이다. 그러므로 타락에 있어 유효적 작용 원인이 무엇인지를 살펴보는 것은 매우 중요하다. 사실 타락의 유효적 작용 원인에 대한 서로 다른 의견 차이가 곧 개혁파와 항론파 사이를 가르는 주요한 시금석이 되었다.³²⁶⁾ 이에 대해서는 아래에서 구체적으로 살펴보도록 하겠다.

3. 작용 원인

도르트 신경은 인간 타락의 유효한 작용 원인을 인간의 “자유 선택 의지”(liberum arbitrium voluntatis)로 본다.³²⁷⁾ 뱀과 선악과를 질료로 삼아 아담과 하와를 유혹했던 사탄(질료적 원인)과 교만과 탐심이라는 형상으로 하나님에 대해 불신앙의 마음(형상적 원인)을 품은 아담과 하와도 만약 자유 선택 의지라는 작용 원인이 없었다면 선악과를 따먹는 “실제적 행위”(actual behavior)를 하지 않았을 것이다. 질료적 원인과 형상적 원인은 내적 원인들으로써 기껏해야 아담과 하와의 마음을 충동하고 선동하는 것에 그치지만(즉 그것 자체로는 실제적인 외적 행동을 만들지 못하지만), 외적 원인인 자유 선택 의지는 충동되고 선동된 마음에 “의지”라는 원인을 더해 실제적인 외부적 행동을 낳게끔 만드는 추동(推動) 원인으로서의 역할을 감당할 수 있다. 즉 의지를 발동해 손을 뻗어 선악과를 잡고, 의지를 한 번 더 발동해 선악과를 실제적으로 한 입 깨물었던 것이다. 이는 자유 선택 의지가 없었더라면 불가능했던 일이었다. 이런 측면에서 인간의 자유 선택 의지는 인간 타락의 유효적, 효과적, 산출적 원인이다.³²⁸⁾

도르트 신경은 신경 전반에 걸쳐 인간의 자유 선택 의지를 인간 타락의 유효한 작용 원인으로 놓은 체 논의를 진행하고 있다. 타락의 질료적 원인인 마귀의 유혹이 어떻게 타락의 작용 원인인 자유 선택 의지와 결부되어 타락이라는 결과를 낳게 만들었는지 도르트 신경은 다음과 같이 설명한다. “[사람은] 마귀의 충동을 통해 자신의 자유 의지로[libera sua voluntate] 하나님으로부터 저항하여 [하나님이 주신] 탁월한 은사들을 스스로[seipsum] 박탈했다.”³²⁹⁾ 셋째·넷째 교리 제16항에서도 인간을 타락의 파멸로 이끈 유효적 작용인을 인간의 자유 의지로 보고 있다. 이 부분에서 주목할 부분은 인간의 자유 의지는 인간을 타락의 파멸로 끌고 가는 작용 원인이 되었지만, 타락의 파멸로부터 다시 스스로를 원상 복구할 수 있게끔 만드는 작용 원인으로는 기능할 수 없다는 내용이다.³³⁰⁾ “무죄 상태 때 자신의 자유 의지로[per liberum arbitrium] 자기 자신을 파멸에 빠뜨린 사람은 자신의 자유 의지로는 타락으로부터 회복될 소망이 없다.”³³¹⁾ 도르트 신경은 타락으로부터 회복할 수 있는 필수적 원리를 하나님의 단동사역인 “중

326) Michael D. Williams, “The Five Points of Arminianism,” *Presbyterion* 30.1 (Spring 2004): 11-36.

327) De Synode van Dordrecht, “Canones Synodi Dordrechtanae,” 568(III·IV.16); “The Canons of the Synod of Dort,” 592(3rd.4th Doc. Art.16); 『도르트 신조』, 69(셋째·넷째 교리, 제16항).

328) 인간의 타락과 자유 선택 의지와 관계성에 대한 탁월한 논의로는 아우구스티누스, 『자유 의지론』, 박일민 역 (서울: 아웨의말씀, 2010)을 참고하라.

329) De Synode van Dordrecht, “Canones Synodi Dordrechtanae,” 564(III·IV.1); “The Canons of the Synod of Dort,” 587-588(3rd.4th Doc. Art.1); 『도르트 신조』, 58(셋째·넷째 교리, 제1항). “... Diaboli instinctu, et libera sua voluntate a Deo desciscens, eximiis istis donis seipsum orbavit.”

330) 아르미니우스주의가 전개한 구원론은 타락의 파멸로부터 다시 원상 복구할 수 있는 작용 원인을 인간의 자유 의지로 두었다. 이에 대한 구체적인 논의로는 박재은, 『칭의, 균형 있게 이해하기』, 18-26을 참고하라.

생”(重生, regeneration) 즉 거듭남으로 이해한다.³³²⁾ 거듭남의 은혜 없이는 인간 스스로의 자유 선택 의지로 타락의 파멸로부터 스스로를 돌이킬 수 없다는 것이다. 이처럼 도르트 신경은 신경 전반에 걸쳐 인간을 타락의 파멸로 끌고 들어간 작용 원인을 인간의 자유 선택 의지로 보고 있으며, 이를 질료적 원인(사탄의 유혹)과 형상적 원인(교만과 탐심으로부터 비롯된 불신앙)과의 결합을 통해 실제적인 행동을 낳게 만드는 주요한 원인으로 보고 있다.

도르트 신경은 신경 전반에 걸쳐 인간 타락의 책임을 인간에게 부과하고 있다. 이는 위에서 살펴본 것처럼 타락의 작용 원인이 인간의 자유 선택 의지이기 때문에 가능한 논리이다. 타락의 질료적 원인과 형상적 원인이 산적해 있다하더라도 직접적으로 의지를 품어 행동이라는 선택을 한 원인이 인간의 자유 선택 의지이기 때문에 직접적인 행동을 낳게 만든 작용 원인에게 행동의 책임을 돌리는 것이다. 이런 맥락에서 도르트 신경 첫째 교리 제5항은 다음과 같이 진술한다. “다른 모든 죄들과 같이 이 불신앙의 원인 혹은 죄책은 결코 하나님 안이 아니라 사람 안에 있다[... neutiquam est in Deo, sed in homine].”³³³⁾ 도르트 신경 첫째 교리 제7항에서는 원래의 흠 없는 상태에서 죄와 파멸 가운데 빠진 이유를 인류 “자신의 잘못”(sua culpa)이라고 진술한다.³³⁴⁾ 잘못, 타, 과실, 과오, 허물, 결점, 죄, 죄책, 죄과 등으로 다양하게 번역될 수 있는 단어 culpa를 범죄 한 인간에게 돌림으로 타락의 주체적 작용 원인이 정확히 무엇인지 규명하고 있음을 엿볼 수 있는 대목이다. 이와 같은 맥락으로 첫째 교리 제15항에서도 타락한 자들은 “자신들 스스로 거꾸러졌다”³³⁵⁾라고 진술한다. 도르트 신경 첫째 교리 제15항은 추가로 진술하길 타락한 자들은 스스로의 자유 선택 의지를 사용해 스스로 거꾸러졌기 때문에 하나님은 스스로 거꾸러진 그들에게 타락의 책임을 묻는다고 부연한다.³³⁶⁾ 셋째·넷째 교리 제9항도 동일한 맥락이다. 자신을 지나치게 믿고 생명의 말씀을 거부하는 자들의 책임은 복음 자체에 있지도 혹은 그리스도에게도 있지 않다는 것이다. 오히려 그 책임은 자기 자신을 지나치게 믿고 생명의 말씀을 거부하는 “그들 자신에게 있다”라고 언급한다.³³⁷⁾ 이것을 4중 원인론의 틀 가운데서 재진술하면 하나님은 타락이라는 사건이 벌어지게끔 만든 작용 원인(즉 자유 선택 의지라는 작용 원인을 사용한 주체인 인간)에게 타락의 책임을 물으시는 것이다.

도르트 신경은 심지어 참 신자들도 심각한 죄에 빠질 수 있다고 경고한다. 도르트 신경은 신자가 저지르는 죄의 책임도 신자 자신에게 돌린다. 왜냐하면 죄는 사람들 “자신들의 잘못으로” 저지르는 것이기 때문이다. 성도의 견인을 다루는 다섯째 교리 제4항이 바로 이 점을 지적하고 있는 대목이다. “[회심한

331) De Synode van Dordrecht, “Canones Synodi Dordrechtanae,” 568(III·IV.16); “The Canons of the Synod of Dort,” 592(3rd·4th Doc. Art.16); 『도르트 신조』, 69(셋째·넷째 교리, 제16항). “... nulla spes esset homini surgendi e lapsu per liberum arbitrium, per quod se, cum staret, præcipitavit in exitium.”

332) De Synode van Dordrecht, “Canones Synodi Dordrechtanae,” 568(III·IV.16); “The Canons of the Synod of Dort,” 591-592(3rd·4th Doc. Art.16); 『도르트 신조』, 68-69(셋째·넷째 교리, 제16항). “... spiritualiter vivificat, sanat, corrigit, suaviter simul ac potenter flectit: ut ubi antea plene dominabatur carnis rebellio et resistentia, nunc regnare incipiat prompta, ac sincera Spiritus obedientia; in quo vera et spiritualis nostræ voluntatis instauratio et libertas consistit ...”

333) De Synode van Dordrecht, “Canones Synodi Dordrechtanae,” 552(I.5); “The Canons of the Synod of Dort,” 581(1th Doc. Art.5); 『도르트 신조』, 24(첫째 교리, 제5항). “Incredulitatis istius, ut et omnium aliorum peccatorum, caussa seu culpa neutiquam est in Deo, sed in homine.”

334) De Synode van Dordrecht, “Canones Synodi Dordrechtanae,” 553(I.7); “The Canons of the Synod of Dort,” 582(1th Doc. Art.7); 『도르트 신조』, 25(첫째 교리, 제7항).

335) De Synode van Dordrecht, “Canones Synodi Dordrechtanae,” 555(I.15); “The Canons of the Synod of Dort,” 584(1th Doc. Art.15); 『도르트 신조』, 25(첫째 교리, 제15항). “... in quam se sua culpa præcipitarunt ...”

336) De Synode van Dordrecht, “Canones Synodi Dordrechtanae,” 555(I.15); “The Canons of the Synod of Dort,” 584(1th Doc. Art.15); 『도르트 신조』, 25(첫째 교리, 제15항).

337) De Synode van Dordrecht, “Canones Synodi Dordrechtanae,” 566(III·IV.9); “The Canons of the Synod of Dort,” 589(3rd·4th Doc. Art.9); 『도르트 신조』, 62(셋째·넷째 교리, 제9항).

사람들도] 몇몇 특정한 상황 가운데서는 그들 자신의 잘못으로[suo vitio] 은혜의 인도로부터 벗어나 욕신의 정욕에 이끌리고 그 욕정에 굴복할 수 있다.”³³⁸⁾ 도르트 신경은 그 바로 다음 문장에서 신자들의 깨어있음의 필요성에 대해 역설한다. “그러므로 참 신자들은 유혹에 빠지지 않도록 항상 깨어 기도해야만 한다.”³³⁹⁾ 비록 신자들이 죄에 빠질 수는 있지만 그럼에도 불구하고 도르트 신경은 견인의 은혜를 말하며 참 신자들의 구원의 탈락 가능성에 대해서는 다음과 같이 부정적인 입장을 표한다.³⁴⁰⁾ 다섯째 교리 제3항이다. “그러나 신자들에게 은혜를 베푸신 신실하신 하나님은 자비롭게도 그들을 은혜 안에서 확정시키시고 그들을 은혜 안에서 끝까지 지켜주신다.”³⁴¹⁾

지금까지 살펴본 것처럼 인간 타락에 있어서 작용 원인으로 기능한 인간의 자유 선택 의지는 타락의 추동적 원인으로 매우 중요한 위치를 지닌다. 타락의 질료적 원인(인간의 교만과 탐심을 질료로 삼아 인간을 유혹한 사탄과 사탄의 충동)과 형상적 원인(인간의 불신앙)이 작용 원인을 만난 결과 비로소 실제적 의지를 품고 구체적인 행동을 창출해냈기 때문이다. 그러므로 도르트 신경은 줄곧 타락의 책임을 자유 선택 의지를 품고 구체적인 행동으로 옮긴 인간에게 돌린다.

언뜻 보면 항론파들도 이 점에 대해서는 도르트 신경이 주장하는 바와 같은 이야기를 하고 있는 것처럼 보인다. 즉 타락의 주요 원인을 인간의 행위로 보고 있는 것이다. 즉 유기의 맥락 가운데서 “회심하지 않고 신앙심이 없는 자”(de onbekeerlijcke ende ongelovige)가 궁극적으로 타락을 일으켰고 하나님은 그들을 그냥 내버려두셨다고 이해하는 것이다.³⁴²⁾ 항론파의 이러한 주장은 언뜻 보면 타락의 작용 원인을 회심하지 않을 혹은 믿지 않을 최종 선택을 한 인간의 자유 선택 의지에 돌리는 것처럼 보인다. 하지만 인간 타락의 4중 원인의 틀 가운데서 볼 때 항론파는 도르트 신경이 말하는 바와는 다른 주장을 하고 있다. 즉 도르트 신경은 인간 타락의 작용 원인을 인간의 자유 선택 의지로만 제한적으로 이해하지만, 항론파는 작용 원인뿐 아니라 아래에서 살펴 볼 타락의 목적 원인까지도 인간의 자유 선택 의지로 보고 있는 것이다. 인간의 자유 선택 의지를 작용 원인으로 이해하는지 아니면 목적 원인으로 이해하는지에 따라 선택론과 유기론의 색깔 자체가 뒤바뀌어 버린다. 타락의 작용 원인과 목적 원인의 상관관계를 이해하는 것은 도르트 신경이 주장하는 바와 항론파가 주장하는바 사이에 존재하는 핵심 논쟁점을 이해

338) De Synode van Dordrecht, “Canones Synodi Dordrechtanae,” 571(V.4); “The Canons of the Synod of Dort,” 593(5th Doc. Art.4); 『도르트 신조』, 83(다섯째 교리, 제4항). “... in quibusdam actionibus particularibus a ductu gratiae, suo vitio, recedere, et a carnis concupiscentiis seduci, iisque obsequi”

339) De Synode van Dordrecht, “Canones Synodi Dordrechtanae,” 571(V.4); “The Canons of the Synod of Dort,” 593(5th Doc. Art.4); 『도르트 신조』, 83(다섯째 교리, 제4항). “Quapropter ipsis perpetuo est vigilandum et orandum, ne in tentationes inducantur.”

340) 성도의 견인 교리(the Doctrine of the Perseverance of the Saints)는 본고의 주요 주제가 아니므로 이와 관련된 구체적인 논의는 생략한다. 관련 자료로는 다음을 참고하라. 견인 교리의 역사적 발전상에 대해서는 John Jefferson Davis, “The Perseverance of the Saints: A History of the Doctrine,” *Journal of the Evangelical Theological Society*, 34.2 (Jun 1991): 213-228; 견인 교리와 성경 본문들과의 상관관계에 대해서는 Robert A. Peterson, “The Perseverance of the Saints: A Theological Exegesis of Four Key New Testament Passages,” *Presbyterion*, 17.2 (Fall 1991): 95-112; Wayne A. Grudem, “Perseverance of the Saints: A Case Study from Hebrews 6:4-6 and the Other Warning Passages in Hebrews,” in *The Grace of God, the Bondage of the Will, Vol 1: Biblical and Practical Perspectives on Calvinism*, eds. Thomas R. Schreiner & Bruce A. Ware (Grand Rapids: Baker, 1995), 133-182; 견인 교리를 주요 인물들 중심으로 풀어나간 연구로는 Henry M. Knapp, “Augustine and Owen on Perseverance,” *The Westminster Theological Journal*, 62.1 (Spring 2000): 65-87; Jay Travis Collier, “The Uneasy Reception of a Reformed Distinctive: the Influence of Readings of Augustine on Perseverance in Post-Reformation England,” *Calvin Theological Journal*, 51.2 (November 2016): 365-366.

341) De Synode van Dordrecht, “Canones Synodi Dordrechtanae,” 571(V.3); “The Canons of the Synod of Dort,” 593(5th Doc. Art.3); 『도르트 신조』, 83(다섯째 교리, 제3항). “Sed fidelis est Deus, qui ipsos in gratia semel collata misericorditer confirmat, et in eadem usque ad finem potenter conservat.”

342) Hoenderdaal, “Remonstrantie en Contraremonstrantie,” 74. “... de onbekeerlijcke ende ongelovige inde sonde, ende onder den toorne te laten, ende te verdoemen, als vreemt van Christo.”

하는데 필수적이다. 그 이유에 대해서는 아래에서 구체적으로 다루도록 하겠다.

4. 목적 원인

도르트 신경은 타락의 목적 원인을 “하나님의 공의로우심을 나타내시기 위함”³⁴³⁾ 혹은 “하나님의 한 없이 깊으신 뜻을 드러내시기 위함”³⁴⁴⁾으로 본다. 이것이 바로 도르트 신경과 항론파의 주장의 서로 다른 점이다. 왜냐하면 항론파는 타락의 목적 원인마저도 인간의 자유 선택 의지로 보기 때문이다. 도르트 총회가 열리기 7년 전 1611년에 항론파들의 주장을 반대하기 위해 개최된 헤이그 회의(the Conference of the Hague)에서는 타락의 목적 원인을 “하나님의 순수한 호의와 은혜”(Dei benevolentiam & meram gratiam)로 표현했다.³⁴⁵⁾ 도르트 신경 첫째 교리 제15항은 보다 더 구체적으로 타락의 목적 원인을 다음과 같이 설명한다. “하나님의 더 없는 자유로우심과 더 없는 공의로우심, 흠잡을 데 없으며, 변하지 않는 선한 기뻐하심으로 공통의 비참 가운데 내버려 두시기로 작정하셨다.”³⁴⁶⁾ 이는 유기에 대한 하나님의 작정에 대한 도르트 신경의 설명인데 영원 전 유기의 작정으로 말미암아 시간 속에서 타락이라는 사건이 실행되었기 때문에 여기서 말하는 하나님의 더 없는 자유로우심, 더 없는 공의로우심, 선한 기뻐하심을 도르트 신경이 말하는 타락의 목적 원인으로 이해할 수 있다.

우리와 같은 유한한 인간은 타락의 목적 원인이 하나님의 기쁘신 뜻이라는 오묘하고도 불가해한 사실에 대해 온전히 이해할 수 없다. 이 사실을 자의적으로 해석하고 이해할 때 나타날 수밖에 없는 오류가 바로 하나님을 “죄의 저자”로 만드는 항론파의 오류이다. 도르트 신경의 결론부는 항론파가 저지른 핵심적 오류들을 요약정리하고 있는데 그 중에 하나가 바로 하나님을 악의 조성자로 만드는 논리이다. 항론파들은 타락(혹은 유기)의 목적 원인을 “하나님의 기쁘신 뜻”이라고 이해한다면, 결국 하나님을 죄의 창시자로 만드는 꼴이 된다고 생각하고 다음과 같이 주장했다. “이와 같은 가르침은 하나님을 죄의 저자, 불의한 폭군과 위선자로 만든다”(eandem facere Deum authorem peccati, injustum, tyrannum, hypocritam).³⁴⁷⁾

하나님을 악의 저자로 상정하는 항론파의 이러한 주장이 신학적으로 타당한가에 대해 타락의 4중 원인의 빛 가운데서 고찰해 볼 필요가 있다. 항론파가 이런 주장을 할 수 밖에 없는 이유는 타락의 작용 원인과 목적 원인을 혼동했기 때문이다. 시간 속에서 벌어지는 모든 일들은 하나님의 영원 전 기쁘신 뜻에 근거하기 때문에, 만약 타락이 시간 속에서 벌어지는 사건이라면 그 사건은 하나님의 영원 전 기쁘신 뜻에 근거해야함이 옳다. 이것이 바로 하나님의 기쁘신 뜻을 타락의 목적 원인으로 이해한다는 의미이다. 하지만 항론파는 하나님의 작정을 뜻하는 타락의 목적 원인을 작용 원인으로 오해했다. 그 결과 타락이 하나님의 기쁘신 뜻 가운데 있다는 말을 마치 하나님이 의지를 품고 타락을 직접 행하시는 주체적 요인(즉 유효한 작용 원인)이 되는 논리로 이해했던 것이다. 이러한 논리는 하나님을 죄의 저자로 만들 수밖에

343) De Synode van Dordrecht, “Canones Synodi Dordrechtanae,” 555(I.15); “The Canons of the Synod of Dort,” 584(1st Doc. Art.15); 『도르트 신조』, 31-32(첫째 교리, 제15항).

344) De Synode van Dordrecht, “Canones Synodi Dordrechtanae,” 552(I.6); “The Canons of the Synod of Dort,” 582(1st Doc. Art.6); 『도르트 신조』, 25(첫째 교리, 제6항).

345) *Collatio scripto habita Hagae comitis anno ab incarnato Domino 1611. inter quosdam ecclesiastas de divina prædestinatione, & ejus appendicibus*, trans. Henricus Brandius (Middelburg, 1615). 이에 대한 구체적인 분석은 한병수, “도르트 신경의 유기론,” 264-266을 참고하라.

346) De Synode van Dordrecht, “Canones Synodi Dordrechtanae,” 555(I.15); “The Canons of the Synod of Dort,” 584(1st Doc. Art.15); 『도르트 신조』, 25(첫째 교리, 제15항). “... quos scilicet Deus ex liberrimo, justissimo, irreprehensibili, et immutabili beneplacito decrevit in communi miseria.”

347) De Synode van Dordrecht, “Canones Synodi Dordrechtanae,” 576(Conclusio); “The Canons of the Synod of Dort,” 596(Conclusion); 『도르트 신조』, 100(결론).

에 없는 논리이다.

이와 더불어 앞에서 살펴보았듯이 항론파는 타락의 작용 원인과 목적 원인을 같은 원인으로 만들어버렸다. 즉 하나님을 죄의 저자로 만들지 않기 위해 타락을 작정하시는 하나님의 뜻(즉 타락의 목적 원인)을 타락 사건 속에서 제거해버렸고 거기에 인간의 자유 선택 의지를 채워 넣어 타락의 원인을 인간의 의지에 집중해버렸다. 그 결과 타락은 “인간의 의지에 근거하여” 일어나는 사건이 되어버렸고, 그 안에는 하나님의 작정이나 계획하심이 전무한 구조를 만들어버렸다. 즉 하나님의 작정과는 상관없이 인간의 의지대로 타락을 할 수도, 혹은 하지 않을 수도 있는, 인간이 모든 것을 주도적으로 만들어가는 인간중심적 조건부 타락론이 탄생된 것이다. 이러한 구조가 “조건부”인 이유는 인간의 의지적 선택이 타락의 작용 원인과 목적 원인 전부를 독식하기 때문에 인간이 하는 바에 따라 즉 그것이 조건이 되어 하나님의 작정이 바뀔 수 있기 때문이다.

하지만 도르트 신경은 지속적으로 타락의 목적 원인을 인간의 뜻과 의지가 아닌 하나님의 뜻과 의지에 돌리고 있다. 그러나 비록 타락의 목적 원인이 하나님의 기쁘신 뜻이지만 그럼에도 불구하고 그 뜻이 하나님 자신을 죄의 저자로 만들지 않는다고 도르트 신경은 못 박고 있다. 그 이유는 앞에서 살펴보았듯이 죄를 직접 저지른 작용 원인은 목적 원인인 하나님의 뜻이라기보다는 인간의 자유 선택 의지이기 때문이다. 도르트 신경 첫째 교리 제15항은 이를 다음과 같이 표현한다. “유기의 작정은 하나님을 결코 죄의 저자로 만들지 않는다(이는 매우 신성모독적인 생각이다)[quod Deum neutiquam peccati authorem (quod cogitatu blasphemum est)]. 오히려 유기의 작정은 하나님을 두렵고 흠 없으며 죄를 공의로 심판하고 보응하는 분으로 만든다.”³⁴⁸⁾ 이러한 도르트 신경의 진술은 심지어 유기와 타락까지도 하나님의 주권 아래 있음을 만방에 공표하는 것이므로 이 안에는 항론파의 주장처럼 하나님을 제쳐두고 인간 스스로가 주도적으로 타락을 제어해나가는 구조가 싹틀 수 없다.

타락의 4중 원인론의 틀 가운데서 살펴볼 때 도르트 신경은 끊임없이 타락의 작용 원인을 하나님이 아닌 인간으로, 타락의 목적 원인을 인간이 아닌 하나님으로 두려고 노력하고 있음이 드러난다. 항론파는 이와 다르게 타락의 작용 원인과 목적 원인을 모두 다 인간에게 두려고 노력하고 있다. 이는 결국 타락이라는 사건 가운데 하나님의 주권을 인정하고 갈 것인가 아니면 아예 거세하고 갈 것인가의 논쟁이요 다툼이다.

사실 타락의 목적 원인을 하나님의 기쁜 뜻으로 상정하는 것에 대해 개혁과 전통은 늘 깊은 고민을 해왔다. 그 고민 가운데 나온 논리가 바로 근인(近因, causa proxima)과 원인(遠因, causa remota)의 구별이다.³⁴⁹⁾ 어떤 사건이 일어남에 있어 좀 더 직접적으로 작용하는 원인을 “가까운” 원인으로 보았고, 좀 더 간접적으로 작용하는 원인을 “먼” 원인으로 보는 것이다. 도르트 총회에 참석한 스위스 총대들은 타락(혹은 유기)의 원인을 논하면서 이 구별을 좀 더 구체적으로 다음과 같이 표현했다. 타락에 있어서 “가장 최상위의 숨겨진 원인”(causam supremam & arcanam)은 하나님의 공의로운 뜻이지만, “고유하고 가까운 원인”(causam propriam & proximam)은 인간의 죄악이다.³⁵⁰⁾ 이를 타락의 4중 원인론의 틀 안에서 재진술해보면 하나님의 공의롭고 기쁘신 뜻인 타락의 목적 원인은 숨겨져 있고 가장 멀리 있는 간접적 원인인 반면, 인간의 자유 선택 의지로 선악과를 실제로 따먹은 인간의 범죄는 직접적이고,

348) De Synode van Dordrecht, “Canones Synodi Dordrechtanae,” 555(I.15); “The Canons of the Synod of Dort,” 584(1st Doc. Art.15); 『도르트 신조』, 32(첫째 교리, 제15항).

349) Muller, *Dictionary*, 63(s.v. causa remota).

350) *Acta Synodi nationalis*, II:38(*De Praedestinatione Sententia HELVETIORVM*, XIV).

효과적이며, 매우 가까운 타락의 유효한 작용 원인으로 보는 것이다.³⁵¹⁾

이를 도르트 총대들은 또 다른 개념으로 표현했는데 타락(혹은 유기)의 원인을 하나님의 적극적인(positiva)인 의지로 이해하기보다는 소극적인(negativa) 의지로 이해한 것이다.³⁵²⁾ 이는 하나님의 의지(voluntas Dei)를 “소극적 의지”와 “적극적 의지”로 나누는 전통적인 구별법으로 하나님의 버려두심, 내버려두심, 지나가심, 선택하지 않으심은 하나님의 적극적인 의지의 발동이기보다는 소극적인 의지의 발동으로 이해하는 것이다.³⁵³⁾

타락의 원인을 먼 원인·가까운 원인, 소극적 의지·적극적 의지로 구별해 이해하려고 하는 도르트 총회 총대들의 의도는 분명하다. 4중 원인론에 입각해 볼 때 타락의 작용 원인과 목적 원인을 모두 다 인간이 취하려고 하는(즉 하나님의 기쁘신 뜻 밖에서 인간들이 무엇인가를 도모하려고 하는) 항론과의 공격에 맞서 비록 타락이라는 딱히 내키지 않는 사건이라 하더라도 그 속에는 하나님의 공의로운 주권과 숨겨진 뜻이 있다는 사실에 대해 총대들은 항변하고 싶었던 것이다. 비록 하나님의 기쁘신 뜻이 타락의 목적 원인이기는 하지만 그럼에도 불구하고 하나님은 죄의 조성자가 되지 않으시며 오히려 인간의 자유 선택 의지가 타락의 작용 원인으로 기능하였으므로 인간에게 타락의 책임을 돌리는 것이 도르트 신경이 줄곧 주장하는 바였다.³⁵⁴⁾

본 장을 요약해보도록 하자. 본 장의 논의에 근거하여 도르트 신경을 4중 원인론에 입각해 재진술하면 다음과 같다. 도르트 신경은 타락의 질료적 원인을 뱀과 선악과를 도구로 삼은 사탄과 사탄의 충동(혹은 유혹)으로 보며, 형상적 원인을 인간의 불신앙 혹은 완고함으로 보고, 작용 원인을 인간의 자유 선택 의지로, 목적 원인을 숨겨진 하나님의 기쁘신 뜻으로 본다. 도르트 신경은 타락의 책임을 목적 원인인 하나님의 기쁘신 뜻에 두지 않고 작용 원인인 인간에게 둔다. 이 논리 가운데서 하나님은 죄의 저자가 되지 않으려 공의로운 뜻을 불가해하게 실행하시는 목적 원인이 되신다.

IV. 신학적·실천적 함의

앞에서 살펴본 인간 타락의 4중 원인 속에는 깊은 신학적·실천적 진리들이 숨겨져 있다. 4중 원인들 각각 속에 내포된 신학적·실천적 의미를 하나하나 고찰해보면서 도르트 신경 자체가 전반적으로 함의하고 있는 신학적·실천적 큰 그림들을 그려보도록 하겠다.

첫째, 타락의 질료적 원인이 사탄과 사탄의 유혹이라는 사실에 내포된 신학적·실천적 함의는 사탄도 타

351) 도널드 시넬마(Donald W. Sinnema)는 도르트 신경과 칼빈을 비교하면서 도르트 신경이 실제적으로는 근인(the proximate cause)이나 원인(the remote cause)과 같은 용어를 쓰고 있지는 않지만 그 용어에 내포된 의미는 신경 전반에 걸쳐 드러나고 있다고 본다. Donald W. Sinnema, “Calvin and the Canons of Dordt (1619),” *Church History and Religious Culture*, 91.1/2 (2011): 91을 참고하라. 시넬마는 칼빈 같은 경우 도르트 신경보다 훨씬 더 근인·원인이라는 용어를 활용하여 유기(유기)의 원인을 규명해나가고 있다고 본다. 이에 대한 시넬마의 구체적인 논의는 Donald W. Sinnema, “Calvin and Beza: The Role of the Decree-Execution Distinction in Their Theologies,” in *Calvinus Evangelii Propugnator: Calvin, Champion of the Gospel*, eds. David Wright, Anthony Lane, & John Balserak (Grand Rapids: Calvin Studies Society, 2006), 196-198을 참고하라.

352) *Acta Synodi nationalis*, II:33-34(*Theologorum Hassiacorum*).

353) Muller, *Dictionary*, 331-333(s.v. voluntas Dei).

354) Joke Spaans, “Imagining the Synod of Dordt and the Arminian Controversy,” in *Revisiting the Synod of Dordt(1618-1619)*, eds. Aza Goudriaan & Fred van Lieburg, Brill’s Series in Church History, vol. 49 (Leiden: Brill, 2011), 335-366.

락 사건 속에서 하나님의 절대적 통제 아래 “도구”로 활용되었다는 뜻이 내포되어있다. 이는 욥기 1장에서도 잘 드러난 바이다. “여호와께서 사탄에게 이르시되 내가 그의 소유물을 다 네 손에 맡기노라 다만 그의 몸에는 네 손을 대지 말지니라 사탄이 곧 여호와 앞에서 물러가니라” (욥 1:12). 사탄은 능력과 권위에 있어 하나님과 동등한 절대 전능한 신이 아니다. 사탄은 타락한 영적 피조물일 뿐이다. 그러므로 사탄은 언제나 하나님의 절대 권위 아래서 하나님의 주권적 통제를 받는 존재이다.³⁵⁵⁾ 그러므로 사탄이 영원 전부터 전지성(全知性)을 가지고 타락을 허용적으로 작정하고, 직접 기획하여, 직접 실행한 것이 아니다. 사탄은 타락 사건 속에서 질료적 원인이다. 불가해한 하나님의 뜻과 그의 의지, 통제 속에서 타락 사건이 벌어진 것이다. 네덜란드의 개혁신학자 헤르만 바빙크(Herman Bavinck, 1854-1921)는 이를 다음과 같이 진술한다. “하나님은 절대적으로 거룩하시고 전능하신 분이기에 때문에 우리가 할 수 없는 것을 하실 수 있다. 하나님은 죄를 자기 손안의 도구로 사용하실 수 있는 것이다. 만약 하나님이 죄를 절대적으로 거룩하고 주권적인 방식으로 통치하실 수 없었다면 죄를 결코 용인하지 않으셨을 것이다.”³⁵⁶⁾ 이처럼 사탄과 사탄의 유혹이 타락의 질료적 원인으로 작용하기 때문에 신자들은 언제나 사탄의 꾀임에 “소비”되는 희생양이 되지 않도록 늘 깨어 있어야 할 것이다. 사탄은 언제나 신자들에게 집중하고 있기 때문이다. “너희 대적 마귀가 우는 사자 같이 두루 다니며 삼킬 자를 찾나니” (벧전 5:8)라는 말씀을 깊이 묵상해야 할 이유가 바로 여기에 있다.

둘째, 타락의 형상적 원인이 인간의 불신앙이라는 사실에 내포된 신학적·실천적 함의는 잠언 4장 23절 말씀 속에 여실히 잘 드러나 있다. “모든 지킬 만한 것 중에 더욱 네 마음을 지키라 생명의 근원이 이에서 남이니라.” 사탄의 유혹이 타락의 질료가 되어 에덴동산 가운데 편만했다하더라도, 아담과 하와가 끝까지 하나님의 약속을 붙드는 마음을 품었다면 사탄의 유혹이 소비되는 공연장으로 그들의 마음이 사용되지 않았을 것이다.³⁵⁷⁾ 잠언 4장 23절 말씀은 인간의 마음을 생명의 근원이 나는 곳으로 정의 내리고 있다. 어떤 마음을 품느냐에 따라 영원한 파멸의 길로 들어서는 운명을 맞이할 수도 있고, 반대로 영원한 생명의 길로 들어서는 축복을 누릴 수도 있다. 타락의 질료적 원인(사탄의 유혹)이 타락의 형상적 원인(불신앙)과 결합되지 않도록 신자들은 더욱 더 마음을 지키는데 힘을 쏟아야 하는 이유가 바로 여기에 있다. 야고보서 말씀을 통해서도 타락의 형상적 원인을 재구성해볼 수 있다. “오직 각 사람이 시험을 받는 것은 자기 욕심에 끌려 미혹됨이니 욕심이 잉태한즉 죄를 낳고 죄가 장성한즉 사망을 낳느니라” (약 1:14-15). 이 구절들은 각 사람이 “시험” (질료적 원인)을 받는 이유를 자기 욕심에 끌려 “마음이 미혹” (형상적 원인)되기 때문이라고 보고 있으며 그 마음의 미혹됨의 결과로 “죄”가 낳아졌다고 보고 있다. 그러므로 신자들은 사탄의 유혹에 마음이 미혹되지 않도록 늘 깨어 있어야 할 것이다. 즉 형상적 원인이 질료적 원인에 의해 추동되지 않도록 성령의 동행하심 안에서 늘 조심해야 할 필요가 있다.

셋째, 타락의 작용 원인이 인간의 자유 선택 의지라는 사실에 내포된 신학적·실천적 함의는 과연 죄의 궁극적 책임을 누가 져야 하는가의 논의로 우리를 이끈다. 타락의 작용 원인을 인간의 자유 선택 의지로 상정하는 구조 속에서는 하나님이 죄의 조성자가 될 수 없다. 그 이유는 이 구조 속에서는 의지를 품고 실제적인 행동을 취하는 산출적·유효적 주체가 하나님이 아니라 인간이기 때문이다. 그러므로 하나님은 창세기 3장에서 아담과 하와에게 타락의 책임을 물으시고 그들에게 각종 벌을 내리신다. 4중 원인론에 입각해서 창세기 3장을 재진술하면 하나님은 타락의 작용 원인인 자유 선택 의지를 사용한 능동적·의지적 주체였던 아담과 하와에게 타락의 궁극적 책임을 돌리고 계신 것이다.³⁵⁸⁾ 그러므로 앞에서 살펴보았듯이

355) 천사, 사탄, 귀신에 대한 개괄적인 설명으로는 웨인 그루덤, 『성경 핵심 교리: 기독교 신앙의 필수 가르침』, 박재은 역 (서울: 솔로몬, 2018), 258-283을 참고하라.

356) 헤르만 바빙크, 『개혁파 교의학(단권축약본)』, 존 볼트 편, 김찬영·장호준 공역 (서울: 새물결플러스, 2015), 605(강조는 추가).

357) Cf. Goudriaan, “The Synod of Dordt on Arminian Anthropology,” 81-106.

도르트 신경은 계속해서 “자신들의 잘못으로,” “그들 자신의 악함과 완고함 가운데,” “자신들 스스로 잘못하여,” “스스로의 자유 의지로”와 같은 수사를 사용하며 타락의 책임을 인간에게 돌리고 있는 것이다. 이에 대해서 바빙크는 다음과 같이 진술한다. “사탄이 먼저 타락하여 아담과 하와를 유혹했고, 그 결과 아담과 하와도 타락했다. 죄의 기원은 오로지 이성적 피조물의 의지에 있는 것이다.”³⁵⁹⁾ 그러므로 신자들은 의지의 거듭남을 위해 간구해야 할 것이다. 새로운 본성의 씨앗이 우리의 의지 안에 담겨져 비로소 우리의 자유 선택 의지가 신령한 선택들을 할 수 있도록 마음을 다잡아야 하는 이유가 바로 여기에 있다.

넷째, 타락의 목적 원인이 하나님의 공의롭고, 숨겨졌고, 불가해할 뿐 아니라, 기쁘신 뜻이라는 사실에 내포된 신학적·실천적 함의는 다음과 같다. 이러한 사실을 통해 다시 한 번 무한하신 하나님의 질적인 탁월성이 유한한 인간들에게 펼쳐지며, 결국 하나님을 하나님으로 인정할 수밖에 없는 겸손함으로 신자들을 초연하게 이끌게 된다. 성경은 타락의 목적 원인을 대하는 신자들의 태도에 대해 다음과 같은 가르침을 주고 있다. “네가 하나님의 오묘함을 어찌 능히 측량하며 전능자를 어찌 능히 완전히 알겠느냐”(욥 11:7). 항론파들이 저지른 오류는 타락의 목적 원인까지도 인간들이 독식하려고 했던 자만과 오만이었다. 하나님의 작정 밖에 있는 것은 아무것도 없다. 그 작정 안에 타락이라는 내키지 않는 사건이 있다 하더라도 그 타락 역시 하나님의 공의롭고, 숨겨졌고, 불가해할 뿐 아니라, 기쁘신 뜻에 근거한다는 사실을 우리는 믿음으로 받아들일 뿐이다. 유한한 인간은 무한한 하나님의 오묘함을 측량할 수 없다. 그러므로 신자는 타락 사건 속에서도 하나님의 영광이 싹틀 수 있다는 불가해한 진리 앞에서 겸손하게 부복해야 한다. 타락(혹은 유기) 사건 속에서는 하나님의 공의가, 선택 사건 속에서는 하나님의 은혜가 만방에 드러날 것이다. 이를 행하실 분은 하나님이지 인간이 아니라는 사실이 타락의 목적 원인이 하나님의 기쁘신 뜻이라는 사실에 흠뻑 내포되어 있다.

요약하자면, 타락의 4중 원인론에 담겨진 신학적·실천적 함의의 큰 그림은 “하나님의 절대주권 확보”에 대한 재확증이고 재진술적 성격이 강하다. 하나님을 하나님으로 인정하지 않고 인간이 하나님의 일에 침범하고자 했던 항론파의 주장에 맞서 다시 한 번 하나님의 일을 하나님께 온전히 내어드리는 역할을 도르트 신경이 감당했던 것이다. 이러한 자세가 곧 우리의 자세가 되어야 하고 우리의 삶의 모습이 되어야 할 것이다.

V. 결론

인간 타락의 원인 규명은 실로 복잡하다. 다양한 원인들이 복합적으로 작용하여 “타락”이라는 결과가 도출되었기 때문이다. 하나님, 인간, 사탄, 뱀, 선악과 등 복잡다단한 원인들이 서로 거미줄처럼 얽히고 설켜 타락이라는 결과가 도출되었기 때문에 타락의 궁극적 책임 소재를 파악하기가 실로 어려운 것이 바로 인간의 타락 사건이다.³⁶⁰⁾

본고는 얽히고설킨 타락의 원인들을 아리스토텔레스의 4중 원인론에 입각해서 풀어보려는 시도를 감행했다. 그 결과 도르트 신경의 빛 아래서 타락의 원인들을 4중 원인론 안에 주조시켜 다음과 같은 결과를 도출해냈다. 타락의 질료적 원인은 사탄과 사탄의 유혹(혹은 충동)이며, 형상적 원인은 인간의 교만과

358) 예정론과 자유의지론의 관계성에 대한 논의로는 존 파인버그 외 3인, 『예정과 자유의지』, 이미선 역 (서울: 부흥과개혁사, 2016); R. C. 스프로울, 『하나님의 예정과 선택』, 정중은 역 (서울: 생명의말씀사, 2015)을 참고하라.

359) 바빙크, 『개혁파 교의학(단권축약본)』, 592(강조는 추가).

360) Cf. Krop, “Philosophy and the Synod of Dordt,” 58-59.

탐심에 근거한 불신앙이고, 작용 원인은 인간의 자유 선택 의지, 목적 원인은 하나님의 공의롭고 기쁘신 숨겨진 뜻으로 이해했다.

이러한 4중 원인의 틀 가운데서 인간 타락을 볼 경우에 여러 가지 신학적·실천적 유익이 발생되었다. 사탄을 하나님의 수준에까지 끌어올리지 않고³⁶¹⁾ 하나님의 통제 안에 있는 타락의 도구적 질료 정도로 볼 수 있는 시각을 제공하며, 형상적 원인인 인간의 마음을 지키는 것이 신자의 삶 속에서 얼마나 중요한 것인가가 절감되며, 작용 원인인 인간의 자유 선택 의지에 대한 고찰을 통해 죄의 궁극적 책임 소재를 파악할 수 있게 되었을 뿐만 아니라, 목적 원인인 타락을 향한 하나님의 기쁘신 뜻에 대한 묵상은 하나님을 하나님으로 인정할 수밖에 없는 발판을 우리에게 제공해주었다.

우리는 항론파들처럼 모든 일의 작용 원인과 목적 원인을 인간들이 독식해나가는 구조를 만들지 말아야 한다. 오히려 하나님의 일은 하나님의 일로 남겨두는 겸손함으로 무장할 필요가 있다. 삼위일체 하나님의 내적 사역인 작정(作定, decree)은 유한한 인간이 마음대로 건드릴 수 있는 영역이 아니기 때문이다.³⁶²⁾ 항론파는 이 점에서 실패했다. 인간의 자유 선택 의지가 타락의 작용 원인과 목적 원인의 영역 가운데서 마음대로 활개를 쳤기 때문이다. 이러한 구조 가운데서는 하나님의 작정이 능동성을 잃은 채 인간의 자유 선택 의지에 여기저기 끌려 다닐 수밖에 없다.³⁶³⁾ 이는 결국 하나님의 절대주권이 절대적으로 무너지는 구조가 될 수밖에 없다.

타락의 4중 원인의 각 요소들이 본연의 위치에서 그대로 가감 없이 타락 사건 속에서 작용될 때 비로소 나타날 수 있는 결과는 하나님의 절대 주권 강화이다. 이 점이 도르트 신경이 추구하는 바였고 도르트 신경의 빛 아래서 참된 신학을 추구해나가려고 하는 도르트 총회의 후예들이 추구해야 나가야 할 가장 귀한 가치이다.

361) 그루뎀은 사탄을 하나님의 수준에까지 끌어올리는 것을 “이분법적 도식” 하에서 이해한다. 이분법적 도식이란 하나님과 사탄을 양등 관계로 보고 서로 같은 힘과 능력을 가진 존재로 은연중에 치부하는 것이다. 그러나 사탄은 하나님과 등등한 절대 신이 아니다. 타락한 영적 피조물일 뿐이다. 웨인 그루뎀, 『성경 핵심 교리』, 190-192를 참고하라.

362) 박재은, 『삼위일체가 알고 싶다』 (파주: 넥서스CROSS, 2018), 27-39.

363) 열린 유신론(open theism)이 이러한 구조를 가진다. 이에 대해서는 Clark H. Pinnock, *Most Moved Mover: A Theology of God's Openness* (Carlisle, Paternoster Press, 2001)를 참고하라.

참고문헌

- 그루탐, 웨인. 『성경 핵심 교리: 기독교 신앙의 필수 가르침』. 박재은 역. 서울: 솔로몬, 2018.
- 김은수. “도르트 신경의 속죄론 이해: ‘형벌 대속적 제한속죄.’ ” 「장로교회와 신학」 11 (2014): 188-217.
- 도르트 총회. 『도르트 신조』. 그책의사람들 역. 수원: 그책의사람들, 2018.
- 바우만, 클라렌스. 『도르트 신경 해설』. 손정원 역. 서울: 솔로몬, 2016.
- 바빙크, 헤르만. 『개혁교의학』. 박태현 역. 서울: 부흥과개혁사, 2011.
- _____. 『개혁과 교의학(단권축약본)』. 존 볼트 편. 김찬영·장호준 공역. 서울: 새물결플러스, 2015.
- 박재은. 『삼위일체가 알고 싶다』. 파주: 넥서스CROSS, 2018.
- _____. “칭의의 6중 원인에 대한 알렉산더 폼리와 존 칼빈의 연속성, 불연속성, 그리고 신학적 함의.” 「갱신과부흥」 20 (2017): 51-85.
- _____. 『칭의, 균형 있게 이해하기: 하나님의 주권 대 인간의 역할, 그 사이에서 바라본 칭의』. 서울: 부흥과개혁사, 2016.
- _____. “존 히의 은유적 성육신 개념: 원인과 결과에 대한 개혁 신학적 고찰.” 「한국개혁신학」 49 (2016): 163-198.
- _____. “16-17세기 개혁과 정통주의 시대의 형이상학 이해.” 「교회와 문화」 37 (2016): 135-165.
- _____. “조나단 에드워즈의 속죄론: 스티븐 웨스트의 속죄론과 비교해 본 에드워즈의 객관적, 주관적 속죄 측면 사이의 균형.” 「개혁논총」 33 (2015): 75-115.
- 스프로울, R. C. 『하나님의 예정과 선택』. 정중은 역. 서울: 생명의말씀사, 2015.
- 아우구스티누스. 『자유지론』. 박일민 역. 서울: 야웨의말씀, 2010.
- 파인버그, 존. et al. 『예정과 자유지』. 이미선 역. 서울: 부흥과개혁사, 2016.
- 프롱크, 코르넬리스. 『도르트 신조 강해』. 황준호 역. 수원: 그책의사람들, 2012.
- 한병수. “도르트 신경의 유기론.” 「장로교회와 신학」 11 (2014): 260-281.
- Acta Synodi nationalis: in nomine Domini nostri Jesu Christi, autoritate illustr. et praepotentum DD. ordinum generalium foederati Belgii provinciarum, Dordrecht habitae anno MDCXVIII et MDCXIX. Leiden: Typis Isaaci Elzeviri, 1620.
- Aristotle, Physics: Books I and II. Translated by William Charlton. Oxford, Clarendon Press, 2006.
- Ballor, Jordan J. Covenant, Casualty, and Law: A Study in the Theology of Wolfgang Musculus. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2012.
- Calvin, John. Commentaries on the First Book of Moses Called Genesis. 500th Anniversary Edition. Grand Rapids: Baker Books, 2009.
- Collatio scripto habita Hagae comitis anno ab incarnato Domino 1611. inter quosdam ecclesiastas de divina praedestinatione, & ejus appendicibus. Translated by Henricus Brandius. Middelburg, 1615.
- Collier, Jay Travis. “The Uneasy Reception of a Reformed Distinctive: the Influence of Readings of Augustine on Perseverance in Post-Reformation England.” Calvin Theological Journal, 51.2

(November 2016): 365-366.

Copleston, Frederick. *A History of Philosophy*. 9 Vols. Garden City: Image Books, 1962-1975.

Courtenay, William J. *Covenant and Causality in Medieval Thought: Studies in Philosophy, Theology, and Economic Practice*. London: Variorum Reprints, 1984.

Davis, John Jefferson. "The Perseverance of the Saints: A History of the Doctrine." *Journal of the Evangelical Theological Society*, 34.2 (June 1991): 213-228.

Feenstra, Peter G. *Unspeakable Comfort: A Commentary on the Canons of Dort*. Winnipeg: Premier Printing, 1997.

Freedman, Joseph S. "Aristotle and the Content of Philosophy Instruction at Central European Schools and Universities during the Reformation Era (1500-1650)." *Proceedings of the American Philosophical Society* 137.2 (1993): 213-253.

Girod, Gordon. *The Deeper Faith: An Exposition of the Canons of the Synod of Dort*. Grand Rapids: Reformed Publications, 1958.

Goudriaan, Aza. "The Synod of Dordt on Arminian Anthropology." In *Revisiting the Synod of Dordt(1618-1619)*. Edited by Aza Goudriaan & Fred van Lieburg. Brill's Series in Church History. Vol. 49. Leiden: Brill, 2011.

Grudem, Wayne A. "Perseverance of the Saints: A Case Study from Hebrews 6:4-6 and the Other Warning Passages in Hebrews." In *The Grace of God, the Bondage of the Will, Vol 1: Biblical and Practical Perspectives on Calvinism*. Edited by Thomas R. Schreiner & Bruce A. Ware. Grand Rapids: Baker, 1995.

Hoekema, Anthony A. "A New English Translation of the Canons of Dort." *Calvin Theological Journal* 3.2 (November 1968): 133-161.

Hoenderdaal, G. J. "Remonstrantie en Contraremonstrantie." *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis* 51.1 (1970): 49-92.

Knapp, Henry M. "Augustine and Owen on Perseverance." *The Westminster Theological Journal*, 62.1 (Spring 2000): 65-87.

Krop, Henri A. "Philosophy and the Synod of Dordt: Aristotelianism, Humanism, and the Case Against Arminianism." In *Revisiting the Synod of Dordt(1618-1619)*. Edited by Aza Goudriaan & Fred van Lieburg. Brill's Series in Church History. Vol. 49. Leiden: Brill, 2011.

Lohr, Charles H. "Metaphysics." In *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*. Edited by Charles B. Schmitt & Quentin Skinner. New York: Cambridge University Press, 1988.

Lynn, William D. *Christ's Redemptive Merit: the Nature of Its Causality According to St. Thomas*. Rome: Gregorian University Press, 1962.

Muller, Richard A. "Was Calvin a Calvinist?" In *Calvin and the Reformed Tradition: On the Work of Christ and the Order of Salvation*. Grand Rapids: Baker, 2012.

_____. *Post-Reformation Reformed Dogmatics: The Rise and Development of Reformed Orthodoxy, ca. 1520 to ca. 1725*. 4 Vols. Grand Rapids: Baker, 2003.

_____. "Reformation, Orthodoxy, 'Christian Aristotelianism,' and the Eclecticism of Early Modern Philosophy." *Nederlands archief voor Kerkgeschiedenis* 81.3 (2001): 306-325.

_____. "Scholasticism, Reformation, Orthodoxy, and the Persistence of Christian Aristotelianism." *Trinity Journal* 19.1 (Spring 1998): 81-96.

- _____. *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms: Drawn Principally from Protestant Scholastic Theology*. Grand Rapids: Baker Book House, 1985.
- Park, Jae-Eun. "John Plaifere (d.1632) on Conditional Predestination: A Well-mixed Version of *scientia media* and Resistible Grace." *Reformation & Renaissance Review*, 18.2 (2016): 155-173.
- _____. "Theophilus Gale's Reformed Platonism: Focusing on His Discourse of 'Creation' and 'Providence' in The Court of the Gentiles." *Mid-America Journal of Theology*, 24 (2013): 121-142.
- Petersen, Henry. *The Canons of Dort: A Study Guide*. Grand Rapids: Baker Book House, 1968.
- Peterson, Robert A. "The Perseverance of the Saints: A Theological Exegesis of Four Key New Testament Passages." *Presbyterion*, 17.2 (Fall 1991): 95-112.
- Pinnock, Clark H. *Most Moved Mover: A Theology of God's Openness*. Carlisle, Paternoster Press, 2001.
- Schaff, Philip. Ed. "Canones Synodi Dordrechtanae." In *The Creeds of Christendom with A History and Critical Notes*. 3 Vols. New York: Harper & Brothers, 1919.
- _____. "The Canons of the Synod of Dort." In *The Creeds of Christendom with A History and Critical Notes*. 3 Vols. New York: Harper & Brothers, 1919.
- _____. "The Westminster Confession of Faith." In *The Creeds of Christendom with A History and Critical Notes*. 3 Vols. New York: Harper & Brothers, 1919.
- Sinnema, Donald. "The Canons of Dordt: From Judgment on Arminianism to Confessional Standard." In *Revisiting the Synod of Dordt(1618-1619)*. Edited by Aza Goudriaan & Fred van Lieburg. Brill's Series in Church History. Vol. 49. Leiden: Brill, 2011.
- _____. "Calvin and the Canons of Dordt (1619)." *Church History and Religious Culture*, 91.1/2 (2011): 87-103.
- _____. "Calvin and Beza: The Role of the Decree-Execution Distinction in Their Theologies." In *Calvinus Evangelii Propugnator: Calvin, Champion of the Gospel*. Edited by David Wright, Anthony Lane, & John Balserak. Grand Rapids: Calvin Studies Society, 2006.
- Spaans, Joke. "Imagining the Synod of Dordt and the Arminian Controversy." In *Revisiting the Synod of Dordt(1618-1619)*. Edited by Aza Goudriaan & Fred van Lieburg. Brill's Series in Church History. Vol. 49. Leiden: Brill, 2011.
- Stanglin, Keith D. *Arminius on the Assurance of Salvation: The Context, Roots, and Shape of the Leiden Debate, 1603-1609*. Leiden: Brill, 2007.
- Venema, Cornelis P. *But for the Grace of God: An Exposition of the Canons of Dort*. Grand Rapids: Reformed Fellowship, 1994.
- Williams, Michael D. "The Five Points of Arminianism." *Presbyterion* 30.1 (Spring 2004): 11-36.

박재은 박사의 “도르트 신경의 빛으로 읽는 인간 타락의 4중원인과 신학적 · 실천적 함의” 에 대한 논평1

진지훈 박사
(개신대 역사신학)

본 논문의 저자는 400년 전 열렸던 도르트 총회를 인간의 타락 원인에 대한 개혁파와 항론파의 서로 다른 두 견해가 격돌한 논쟁의 장으로 보았다.(p.2) 따라서 인간의 타락 원인에 대한 개혁파와 항론파의 생각이 어떻게 다른지를 살펴보고 비교함으로써 도르트 총회와 그 결과물인 도르트 신경을 이해하려고 했다. 역사 속에서 일어난 일을 평가할 때, 그 사건이 일어나게 된 원인을 고찰하는 것은 대단히 중요한 일이다. 원인을 어떻게 규정하는가에 따라서 사건을 보는 시각도 달라지고 이해의 깊이도 달라지기 때문이다. 그렇기 때문에 논문 저자의 이런 시도는 도르트 신조를 이해하는데 아주 중요한 의미를 갖는다.

저자는 개혁파와 항론파가 생각한 인간의 타락 원인에 대한 세밀한 논의를 위해서 고대 그리스 철학자인 아리스토텔레스의 4중 원인론을 방법론으로 선택했다. 아리스토텔레스는 어떤 존재나 사건의 원인을 4가지 요소(질료인, 형상인, 작용인, 목적인)로 나누어서 분석했다. 저자는 아리스토텔레스의 4중 원인론이 과거 신학 논쟁에서, 특히 이단들과의 논쟁 가운데서 다양하게 활용되었을 뿐 아니라 신학적 사건들의 궁극적 원인을 파악할 수 있는 엄정한 시각을 제공한 점에 주목했다. 그리고 저자는 도르트 총회 문서들 속에 드러나 있는 인간 타락의 원인들을 4중 원인의 틀 안에서 녹여 재구성 했다.

본 토론을 시작하기 전에 저자는 아리스토텔레스의 4중 원인 이론에 대해서 간략하면서도 아주 명쾌한 설명을 구현했다. 과거 창조론과 구원론 논쟁에서 아리스토텔레스의 4중 원인론이 사용된 구체적인 예와 그 장점을 예로 보여주었다.(p.6-7) 이것은 아리스토텔레스의 3중 원인론에 대해서 익숙하지 않은 토론자들을 위한 깊은 배려로 본 논문이 가지는 장점임에 틀림없다.

하지만 저자도 인지하고 있는 것처럼 도르트 신경은 인간의 타락의 원인을 아리스토텔레스의 4중 이론을 근거로 해서 설명하지는 않았다.(p.7) 이것은 항론파도 마찬가지다. 단지 저자가 아리스토텔레스의 4중 원인론에 입각해서 도르트 신경의 내용과 항론파의 주장을 각각 추론하고 재구성한 것이다. 과거 신학자들이 즐겨 사용했다는 이유와 그에 따른 결과적인 유익의 선례가 있었다는 근거로 다른 방법론을 찾지 않고 아리스토텔레스의 4중 원인론을 적용한 것은 아쉬움이 남는다. 4차 산업혁명 시대를 이야기하는 시점에서 어떤 사건의 원인을 분석하는 일에 2,500년 전의 아리스토텔레스가 주장한 4중 원인론 이외에 다른 대안이 없는지 궁금하다.

저자는 도르트 신경이 말하는 인간 타락의 질료인을 마귀 또는 마귀의 충동으로 보았다고 이해했다. 형상인을 인간의 “불신앙” (*incredulitatis*)과 “완고함” (*duritia*)으로 보았다. 저자에 의하면, 도르트 신경이 보는 인간 타락의 작용인은 “자유 선택 의지” (*liberum arbitrium voluntatis*)다. 사탄의 유혹

이라는 질료를 가지고 인간의 불순종이라는 형상을 만든 추동 원인이 인간의 자유 선택 의지라는 것이다. 타락과 불신앙의 책임을 자유 선택 의지로 손을 뻗어 선악과를 잡고 깨물어 먹는 구체적인 행동으로 옮긴 인간에게 돌린다. 저자의 분석에 의하면 질료인, 형상인, 작용인까지의 분석에서는 개혁파와 항론파 사이의 생각이 별반 다르지 않다고 판단했다.

하지만 저자는 목적인을 다루는데 있어서는 개혁파와 항론파의 분명한 의견차이가 있다는 것을 지적했다. 개혁파가 생각하는 목적인은 “하나님의 공의를 나타내시기 위함” 또는 “하나님의 기쁘신 뜻을 드러내기 위함” 이었다. 하지만 항론파는 그것에 반대했다. 목적인을 그렇게 설정할 경우 목적인의 주체가 하나님이 되기 때문에 하나님을 죄의 조성자로 보게 될 가능성을 염려한 것이었다. 다시 말해서 항론파가 “하나님의 공의” 나 “하나님의 기쁘신 뜻” 을 인간 타락의 목적인으로 설정하는 것을 반대한 것은 하나님을 죄의 조성자로 만드는 것을 반대했기 때문이다. 이것은 본 논문의 저자도 분명하게 인식하고 있는 바이다.(p.14, 22-23줄) 하지만 본 논문에서 저자는 항론파의 핵심적인 오류를 지적하면서 “하나님을 악의 조성자로 만드는 논리” 라고 함으로써 항론파가 하나님을 죄의 조성자라고 주장한 것처럼 오해할 수 있는 소지를 제공하고 있다.(p.14, 1-3줄)

그리고 이 부분에서 또 하나 아쉬운 점은 본 논문의 저자가 항론파를 비판하는 방식이다. 저자는 타락의 목적인이 하나님의 기쁘신 뜻이라는 것은 오묘하고도 불가해하기 때문에 유한한 인간이 온전히 이해할 수 없다고 선언했다. 그리고 항론파가 그것을 받아들이지 못한 것을 불가해한 것을 자의적으로 해석하려고 한 데서 나온 오류라고 설정한 것이다.(p. 13-14) 물론, 신학적인 논쟁에서 유한한 인간이 알 수 없는 영역이 분명히 있다. 하지만 논리적으로 잘못된 곳을 지적해야지 “설명할 수 없는 진리” 를 설명하려고 한 것이 잘못이라는 식의 비판은 옳지 않다.

저자는 항론파의 논리적 오류도 지적했다. 타락의 작용인과 목적인을 혼동했기 때문이라고 보았다.(p.14) 그 결과 목적인의 주체인 하나님을 작용인으로 보는 오류를 낳았다는 것이다. 논평자인 필자가 판단할 때, 개혁파는 타락의 유효적 원인을 “작용인” 에게만 두었지만 항론파는 유효적 원인을 “목적인” 에도 두었다. 그것이 개혁파와 항론파의 근본적인 불일치였다. 그렇기 때문에 항론파는 하나님을 죄의 조성자로 만드는 것을 피해하기 위해서 “하나님의 기쁘신 뜻” 이나 “하나님의 공의” 를 목적인의 위치에서 끌어내릴 수밖에 없었던 것이다. 일반적인 경우 작용인의 주체가 목적인의 주체가 같기 때문에 항론파의 주장을 잘못되었다고 볼 수만도 없다. 여기서 우리는 아리스토텔레스의 4중 원인론을 차용해 신학적인 논쟁을 할 때, 목적인의 주체가 작용인의 주체와 다를 수 있는가를 심각하게 고려해볼 필요가 있다. 또 목적인을 “유효하지 않은 원인” 이라고 부른다면 유효하지 않은 것을 원인으로 평가할 수 있겠는가 하는 아리스토텔레스의 4중 원인론에 대한 원론적인 문제도 제기될 수밖에 없다.

논문의 저자가 도르트 신조를 평가하면서 인간의 타락이라는 사건에 대해서 하나님의 절대 주권을 인정하고 확증하고 재 진술한 것으로 평가한 것을 환영한다.(p.18) 필자는 인간의 타락 안에도 하나님의 작정이나 계획하심이 있다는 것과 타락 사건 속에서도 하나님의 영광이 싹틀 수 있다는 것을 분명히 믿는다. 또 논문의 저자가 논문의 말미에 소개한 헤르만 바빙크의 말처럼, 하나님은 죄와 그로 인한 타락까지도 하나님의 손 안에서 거룩한 방식으로 사용하실 수 있는 분이라는 것에 적극적으로 동의한다.(p.16)

하지만 하나님의 절대적인 주권을 설명하기 위해서 사용하는 “목적인” 이라는 알곳은 철학적인 용어나 논문의 저자가 소개한 개혁파 전통 속에서 신학자들이 고민하며 사용했다는 “먼 원인/가까운 원인,”

“소극적 의지/적극적 의지” 등의 용어들이(p.15) 인간 타락에 대한 하나님의 주권이나 작정 또는 계획 하심에 대한 명쾌한 설명을 할 수 없기 때문에 이런 용어들의 사용이 오히려 논리적 반작용으로 인한 또 다른 오해를 만들어 내는 요인이 되지 않을까 염려하면서 글을 논평을 마친다.

박재은 박사의 “도르트 신경의 빛으로 읽는 인간 타락의 4중원인과 신학적·실천적 함의”에 대한 논평2

김효남 박사
(아신대 역시신학)

발표자는 도르트 신조에 나타난 인간 타락의 원인을 아리스토텔레스의 4중 원인론이라는 도구를 통해서 밝힘으로써 도르트 신조가 타락에 대해서 궁극적으로 말하고자 하는 개혁신학의 두드러진 신학적 특징을 잘 드러내었다. 특별히 죄의 원인을 하나님께로 돌리지 않으면서, 만물을 주관하시는 하나님의 주권을 분명히 드러내는 좋은 수단이 되었음을 알 수 있다. 반면에 당대의 신학적 지형에서 대척점에 서 있었던 향론파들의 주장이 가지는 부정적 요소를 극복하는 데에도 유용하게 사용되었다. 또한 오늘날 개혁신학을 위협하는 사상, 곧 유물론과 같은 사상을 논박하는 데에도 유용하게 사용될 수 있음을 밝혔다. 이와 같은 시도는 매우 참신한 시도라고 생각한다. 개혁과 정통주의자들은 중세 스콜라신학 방법론과 완전한 단절을 선포한 것이 아니라 르네상스와 종교개혁을 통해서 개정된 스콜라 방법론을 적극적으로 채택하여 그들의 신학적인 깊이를 더했던 것을 고려할 때, 그들의 작품이라고 할 수 있는 도르트 신조를 4중 원인론으로 분석한 것은 오히려 그들이 숨겨둔 해석의 열쇠를 발견한 것과 같은 의미를 지닌다고 할 수 있을 것이다. 더 나아가서 각각의 원인들이 말하고자 하는 신학적인 의미와 더불어 실천적인 의미까지 제시하는 친절을 베푸는 점이 돋보인다. 무엇보다 신학은 성도들의 삶에서 실천될 때 그 본질적인 의미를 달성하게 된다는 측면에서 볼 때 이는 매우 중요하고 탁월한 부분이라 하지 않을 수 없다. 하지만 여러 가지 함께 생각해 보아야 할 부분도 있어서 아래와 같이 제시한다.

1.서론에서 도르트 신조가 말하는 타락의 4중 원인을 통해서 저자가 결국에 주장하려는 논지(thesis)가 무엇인지 먼저 밝혀주고 그것을 증명하는 방식으로 전개되었다면 더 좋았을 것이다.

2.아리스토텔레스의 4중 원인론은 이미 널리 알려진 것으로서 굳이 이 논문에서 그 내용을 구체적으로 소개하는 것이 필요했는지 의문이다. 물론 이에 대한 이해가 없는 독자들에게는 친절할 설명이 될 수 있으나 이 내용은 간단히 각주로 처리하는 것이 더 효과적이지 않았을까?

3.창조의 질료적 원인을 첫째 질료라고 하면서 이 첫째 질료는 형태가 없었으므로, 존재가 없는 무존재이며, 이는 곧 무로부터의 창조를 설명하는 수단이 된다고 했다. 이 주장은 누구의 주장인가? 중세 스콜라신학자들의 주장인가? 그리고 실체적 형상이란 무엇인가? 또 작용적 원인을 하나님의 말씀이라고 했는데, 왜 하나님이 아니고 말씀인가? 조각가가 아니고 조각가의 손이 작용적 원인인가? 하나님의 말씀이라고 하면, 이 말씀은 로고스이신 성자를 말하는가? 아니면 하나님의 어떤 선언을 말하는가?

4.창조의 질료를 무 존재인 첫째 질료로 보는 것은 유물론적 사관에 기원을 둔 물질주의적 기원론의 기반을 무너뜨리는 것이 아니라 오히려 그것을 뒷받침하는 것이 아닌가? 차라리 첫째 질료라는 것 자체조

차도 없는 것에서 첫째 질료가 만들어졌다고 해야 더 물질주의적 기원론 자체를 차단할 수 있는 것이 아닌가?

5. 물질적인 것들의 경우는 4중 원인을 파악하는 것이 쉬우나, 비물질적인 경우는 질료적 원인과 형상적 원인을 찾아내기가 쉽지 않다. 어떤 방식으로 각각의 원인들을 분류하였는가?

6. 9p. 저자는 도르트 신조 첫 번째 교리 5항에 근거를 두고 타락의 원인을 불신앙이라고 말한다. 하지만 5장에서 말하는 불신앙은 아담의 타락을 지칭하는 것이 아니라 이미 타락한 모든 불신자들이 가지고 있는 불신앙을 말하고 있는 것이다. 그런데 그것을 타락의 원인으로 말할 수 있는가? 물론 칼빈을 비롯한 개혁파 신학자들은 아담의 타락 원인을 불신앙으로 말한다. 하지만 도르트 신조에 그렇게 나와있는가? 불신앙이 교만과 탐심을 낳았는가? 아니면 교만과 탐심이 불신앙을 낳았는가?

7. 9p. 발표자는 교만과 탐심에서 불신앙이 생겼고 그로 말미암아 타락이 일어났으므로 불신앙이 형상적 원인이라고 말한다. 하지만 칼빈은 반대로 불신앙에서 불순종과 교만이 일어났다고 말한다. 만약에 그렇다면 형상적 원인은 불신앙이 아니라 교만과 탐심이 되어야 하는 것이 아닌가?

8. 10p. 발표자는 도르트 신조가 말하는 타락의 작용원인이 인간의 자유선택 의지라고 말한다. 그런데 인간의 자유선택의지는 타락의 내적 원인으로 보인다. 타락하는 주체가 인간인데, 그 인간이 가진 자유의지가 원인이라면 이는 내적인 원인이라고 할 수 있을 것이다. 그렇다면 이것은 발표자가 말한 4중 원인 중에 작용원인은 외적원인에 속한다는 것과는 모순된다.

9. 13p. 도르트 신조는 타락의 작용원인으로 인간의 자유선택의지를 지목한다. 마찬가지로 향론파들도 인간의 자유의지를 타락의 작용원인으로 지목한다. 하지만 발표자는 “향론파의 이러한 주장은 언뜻 보면 타락의 작용원인을 회심하지 않을 혹은 믿지 않을 최종선택을 한 인간의 자유선택 의지에 돌리는 것처럼 보인다”고 말한다. 이는 그렇게 보이지만 실제로는 아니라는 의미를 내포한다. 하지만 그 이후 향론파와 도르트신조의 차이에 대해서 설명하면서, 향론파들은 도르트신조와는 달리 작용원인 뿐만 아니라 목적원인까지도 인간의 의지에 돌린다고 결론을 내린다. 이 두 문구는 서로 어색하다. 왜냐하면 실제로 향론파는 인간의 자유선택 의지를 작용원인으로 보는 것이 맞으며 이 자체는 도르트 신조와 다르지 않다. 다른 것은 목적원인에 대한 부분이다. 그런데 발표자는 마치 작용원인도 서로 다른 것처럼 오해할 수 있도록 기록되었다.

10. 14p. 발표자는 “하나님의 죄의 저자”로 만드는 오류가 향론파의 오류라고 말한다. 하지만 반대로 향론파는 도르트 신조가 하나님을 죄의 저자로 만든다고 비판했다. 다시 말하면, 향론파의 주장이 하나님을 죄의 저자로 만든 것이 아니라 그들은 도르트신조의 주장대로라면 그것이 하나님을 죄의 저자로 만들어 버리는 결과를 초래한다고 생각한 것이다. 하지만 발표자는 14p 두 번째 문단 도입부에서 “하나님을 악의 저자로 상정하는 향론파의 이러한 주장이 신학적으로 타당한지 ... 고찰해 볼 필요가 있다”고 말하여, 다시 한 번 더 향론파의 주장이 하나님을 죄의 저자로 만든다고 기록하고 있다.

11. 17p. 불신앙과 자유선택의지를 각각 타락의 형상적 원인과 작용적 원인으로 지목하면서, 이에 대한 실천적 함의로서 불신앙을 우리의 마음을 지켜야 하는 이유로 연결시켰다. 믿음의 자리가 마음이라는 측면에서 불신앙을 마음과 연결하는 것은 타당하다고 할 수 있다. 하지만 전통적으로 이해되는 믿음과 의

지의 관계를 생각할 때 의지도 역시 마음을 지키는 것과 관련될 수 있다. 다시 말하면, 우리가 마음을 어떻게 지키는 것이 우리의 의지를 새롭게 하는 것이 되며, 또한 이를 통해 어떤 방식을 통해서 우리의 믿음이 강해지는지를 좀 더 구체적으로 설명했더라면 더욱 좋았을 것이다.

12. 다른 개혁교회 신앙고백과 비교했을 때 도르트 신조가 가지는 어떤 두드러진 특징이 있는지에 대해서도 간략하게 소개했더라면 더 좋았을 것 같다.

그 외에도 같은 단어가 한 문장 혹은 두세 문장 안에서 반복적으로 나타나는 현상(1p: 완전히; 2p: 신학적 간극)을 수정하고, 6p에서 개혁신학의 주장에 반대되는 주장을 “반성경적 주장” 이라고 명하는 것은 학술논문의 객관성 측면에서 다른 표현으로 바꾸는 것이 좋겠다.

“도르트 신경의 성도의 견인 교리, 그리고 개혁주의 성화 교리와의 관계”

이윤석 박사
(독수리기독교학교, 조직신학)

<한글초록>

본 논문은 도르트 신경의 성도의 견인 교리가 갖는 특징을 살펴보고, 그것과 개혁주의 성화 교리와의 관계를 고찰하였다. 첫째, 도르트 신경의 성도의 견인 교리 부분은 일반적인 개혁주의 구원론의 견인 교리에 비해 확신, 성화, 예정, 회개 등의 내용까지 포함할 정도로 범위가 넓었다. 또한 하나님의 보전을 매우 강조하면서도 신자의 견인을 함께 강조했다. 둘째, 도르트 신경의 성도의 견인 교리 진술 부분에는 개혁주의 성화론의 내용과 유사한 부분이 여러 곳에서 발견되었다. 셋째, 성도의 견인 교리와 성화 교리의 관계에 대해서는 몇 가지 차이점과 유사점이 발견되었다. 차이점으로는 첫째, 성화의 목표는 거룩함의 회복인데 견인의 목표는 인내라는 것, 둘째, 성화는 ‘이미’와 ‘아직 아니’의 측면이 있으나 견인은 ‘아직 아니’의 측면만 있다는 것, 셋째, 성화의 주체는 성령이나 견인의 주체는 신자라는 것이다. 유사점으로는 첫째, 성화와 견인 모두 내주하시는 성령이 신자를 가르치는 방식으로 역사한다는 것, 둘째, 성화와 견인 모두 은혜 안에서 조화롭게 전진하는 길이라는 것을 들 수 있었다.

주제어: 도르트 신경, 성도의 견인, 성화, 예정, 확신, 거룩함

I. 들어가는 말

본 연구는 도르트 신경에서 다섯 번째 교리로 제시된 ‘성도의 견인’ 교리가 개혁주의 구원론의 성화 교리와 어떤 관계를 갖고 있는가를 탐구하고자 하는 목적으로 수행되었다. 도르트 신경은 TULIP이라는 첫 글자를 딴 다섯 가지 교리, 즉 ‘전적 타락’, ‘무조건적 선택’, ‘제한 속죄’, ‘불가항력적 은혜’, ‘성도의 견인’이 강조되는 것으로 유명하다. 하지만 실제 도르트 신경의 진술은 첫째 교리 ‘하나님의 예정’, 둘째 교리 ‘그리스도의 죽으심과 이를 통한 인간의 구속’, 셋째·넷째 교리 ‘인간의 부패와 하나님께로 회심과 그 회심이 일어나는 방식’, 다섯째 교리 ‘성도의 견인’의 순서로 되어 있다.

도르트 신경은 교의학의 여러 주제들 중에서도 유난히 성도의 견인을 강조한다. ‘성도의 견인’ 교리가 도르트 총회의 결과로 잘 정립되었다고 보아도 무방할 것이다. 또 ‘성도의 견인’ 교리야말로 칼빈주의 개혁신학에 필수적인 부분이라고 하는 말도 과언이 아닐 것이다.³⁶⁴⁾ 도르트 신경은 첫째 교리 18개항, 둘째 교리 9개항, 셋째와 넷째 교리 17개항, 다섯째 교리 15개항으로 되어 있다. 하나님의 예정에 대해 다룬 첫째 교리 다음으로 많은 수의 항을 할애하여 성도의 견인 교리를 다룬다. 오늘날의 기준으로

364) Anthony B. Badger, “TULIP: A Free Grace Perspective, Part 5: Perseverance of the Saints,” *Journal of the Grace Evangelical Society* (Autumn 2005): 15.

볼 때 성도의 견인 교리를 하나님의 예정 교리 못지않은 분량으로, 그리스도의 대속의 죽음을 통한 구원 교리에 비해서는 훨씬 많은 분량으로, 타락한 인간의 상태와 중생 교리를 합친 것과 유사한 분량으로 다룬 것은 다소 의외라 하겠다.³⁶⁵⁾

특히, 구속사적 사건인 그리스도의 구속 사역의 효과가 각 개인에게 적용되는 구원서정 관점에서 볼 때, 중생 이후 개인의 평생 기간 동안 일어나는 구원의 은택은 ‘성화’가 대표적인데, 도르트 신경은 중생을 다룬 셋째·넷째 교리에 이어 다섯째 교리에서 성화가 아닌 ‘견인’을 다룬다는 점이 특이하다. 오늘날의 일반적인 조직신학 구원론의 구조에 비추어 볼 때 ‘부르심’과 ‘중생’을 집중적으로 다룬 셋째·넷째 교리 후에 칭의, 양자 됨, 성화를 다루지 않고 견인을 다룬 것은 매우 독특한 구조라 할 것이다.

대상 기간이 중생 이후 인생의 종점까지라는 점에서 성화와 견인은 유사하다. 그래서 성화와 견인은 종종 명확하게 구분이 안 되며 혼동될 가능성이 있다. 강웅산은 “종종 성화의 문제와 견인의 문제가 명확히 구분이 안 되는 경우가 있는데, 견인을 어떻게 정의하느냐에 따라 견인은 성화와 매우 밀접해 보일 수 있다”고 말한다.³⁶⁶⁾ 그러나 조직신학 구원론의 구조에서 통상 성화에 대한 내용이 견인에 대한 내용보다 훨씬 많은 분량을 차지한다는 점을 고려하면 도르트 신경이 성화는 다루지 않고 성도의 견인을 어떻게 다루었을까 궁금함을 갖게 한다.³⁶⁷⁾

그래서 본 논문은 다음과 같은 문제의식을 갖고 수행되었다. 첫째, 도르트 신경의 다섯째 교리 ‘성도의 견인’은 과연 개혁주의 구원론의 일반적인 의미로서의 ‘성도의 견인’을 말하고 있는가? 아니면 중생 이후 신자의 평생에 걸쳐 일어나는 ‘성화’를 설명하면서 ‘성도의 견인’이란 표제를 사용한 것인가? 둘째, 도르트 신경의 ‘성도의 견인’ 교리에 ‘성화’ 교리의 내용이 만약 혼재되어 있다면 어떤 점에서 그러한가? 셋째, 도르트 신경의 ‘성도의 견인’ 교리와 개혁주의 구원론의 ‘성화’ 교리는 어떤 관계를 갖는가? 이런 질문들이 본 논문의 연구문제라 할 수 있다.

II. 개혁주의 구원론의 ‘성도의 견인’ 교리

도르트 신경의 성도의 견인 교리를 본격적으로 살펴보기에 앞서 현재 우리가 접할 수 있는 개혁주의

365) 예를 들어, 웨스트민스터 신앙고백서는 하나님의 예정에 대해서는 8개 항을 할애하는 반면에, 성도의 견인에 대해서는 3개 항만을 할애한다.(Philip Schaff, *The Creeds of Christendom: The Evangelical Protestant Creeds*, vol. III (New York: Cosimo, Inc., 2007), 608-611, 636-637.). 바빙크는 『개혁교의학』에서 하나님의 예정에 대해서는 84쪽을, 성도의 견인에 대해서는 단 7쪽을 할애할 뿐이다.(Herman Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek*, vol. 2, 박태현 역, 『개혁교의학 2』(서울: 부흥과개혁사, 2011), 423-506; Herman Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek*, vol. 4, 박태현 역, 『개혁교의학 4』(서울: 부흥과개혁사, 2011), 313-319.). 벌코프는 『벌코프 조직신학』에서 하나님의 예정에 대해서는 19쪽을, 성도의 견인에 대해서는 단 6쪽만을 할애한다.(Louis Berkhof, *Systematic Theology*, 권수경·이상원 역, 『벌코프 조직신학』(서울: 크리스찬 다이제스트, 2000), 311-329, 798-803.). 레이몬드는 『최신 조직신학』에서 하나님의 예정에 대해서는 50쪽을, 성도의 견인에 대해서는 18쪽을 할애한다.(Robert L. Reymond, *A New Systematic Theology of the Christian Faith*, 나용화·손주철·안명준·조영천 역, 『최신 조직신학』(서울: 기독교문서선교회, 2010), 443-492, 989-1006.). 호튼은 『언약적 관점에서 본 개혁주의 조직신학』에서 하나님의 예정에 대해서는 15쪽을, 성도의 견인에 대해서는 8쪽을 할애한다.(Michael Horton, *The Christian Faith*, 이용중 역, 『언약적 관점에서 본 개혁주의 조직신학』(서울: 부흥과개혁사, 2012), 312-326, 682-689.).

366) 강웅산, 『구원론』(화성: 말씀과 삶, 2016), 396.

367) 바빙크는 『개혁교의학』에서 성화에 대해서는 43쪽, 견인에 대해서는 7쪽을 할애하고 있다.(Bavinck, 『개혁교의학 4』, 271-319.). 벌코프는 『벌코프 조직신학』에서 성화에 대해서는 19쪽을, 성도의 견인에 대해서는 6쪽을 할애한다.(Berkhof, 『벌코프 조직신학』, 779-803.). 후크마는 『개혁주의 구원론』에서 성화에 대해서는 70쪽, 견인에 대해서는 37쪽을 할애하고 있다.(Anthony A. Hoekema, *Saved by Grace*, 류호준 역, 『개혁주의 구원론』(서울: 기독교문서선교회, 2003), 315-421.). 호튼은 『언약적 관점에서 본 개혁주의 조직신학』에서 성화에 대해서는 34쪽을, 성도의 견인에 대해서는 8쪽을 할애한다.(Horton, 『언약적 관점에서 본 개혁주의 조직신학』, 312-326, 682-689.).

구원론에서 성도의 견인 교리는 어떤 내용인가를 먼저 간략하게 정리하고자 한다. 이를 위해 첫 번째로 도르트 신경에 이어서 만들어진 웨스트민스터 신앙고백서의 성도의 견인 교리를 살펴보자. 여기서는 성도의 견인 교리가 다음과 같이 진술되어 있다.

제17장 성도의 견인에 대하여

1.하나님이 그의 사랑하시는 자 안에서 받아들이시고 그의 영에 의해 유효적으로 부르시고 성화하신 자들은 은혜의 상태에서부터 전적으로도, 최종적으로도 타락할 수가 없고, 그 상태에서 끝까지 확실히 견인하여 영원히 구원 얻을 것이다.

2.이 성도들의 견인은 그들 자신들의 자유의지에 의뢰하지 않고, 하나님 아버지의 값없으며 불변하는 사랑에서 흘러나오는 선택의 작정의 불변성에, 예수 그리스도의 공로와 대도의 효력, 그들 안에 성령과 하나님의 씨의 거주, 또 은혜언약의 성질에 의뢰하나니, 이 모든 것에서 또한 견인의 확실성과 무오성이 일어난다.

3.그럼에도 불구하고 그들은 사단과 세상의 시험들, 그들 안에 남아있는 부패의 우세, 그들은 보전하는 방편들을 게을리 함으로 말미암아 극심한 죄에 빠져서 한동안 그것에 머무르면서, 그 때문에 하나님의 불쾌를 일으키며, 그의 성령을 슬프게 하며, 그들의 은혜와 위로를 어느 정도 빼앗기게 되고, 그들의 마음이 강박해지고, 그들의 양심이 부상을 당하고, 다른 사람들을 해치며 중상하고, 일시적으로 그들 자신들에게 심판을 초래한다.³⁶⁸⁾

위의 진술은 첫째, 유효적 부르심을 받은 자들은 전적으로나 최종적으로 타락하지 않고 은혜의 상태에서 끝까지 견인할 것을 주장하며, 둘째, 신자들의 견인이 자신의 자유의지가 아니라 하나님의 작정과 그리스도의 공로와 중보, 성령의 내주, 은혜언약의 확실성에 기인하므로 견인의 확실성을 주장하고, 셋째, 그럼에도 불구하고 신자들이 죄에 빠져 은혜의 상태에서 한동안 떠날 수 있음을 주장한다. 이러한 웨스트민스터 신앙고백서의 성도의 견인에 대한 진술은 이후로 지금까지도 표준적인 설명으로 대체로 받아들여진다. 이것이 이 교리의 골자라 할 수 있으며, 성도의 견인에 대한 현대 개혁주의 신학자들의 이해도 WCF의 내용을 공통적인 기초로 하고 있다.

바빙크(Herman Bavinck, 1854-1921)는 “견인은 하나님의 선물이었다. 하나님의 은혜의 사역이 진전되고 완성되도록 지키고 돌보지만, 신자들과 상관없이 행하는 것이 아니라, 그들을 통해서 행한다. 하나님은 중생과 믿음 가운데 스스로 상실될 수 없는 성격을 지닌 은혜를 준다.”고 하였다.³⁶⁹⁾ 견인은 ‘신자들을 통해서’ 역사되는 하나님의 선물이라는 것이다. 그리고 “견인은 또한 그 어떤 강제가 아니라, 하나님의 선물로서 영적인 방식으로 사람에게 영향을 미친다. 하나님은 무엇보다도 도덕적인 방식으로 권면과 경고를 통해 신자를 하늘의 복으로 인도하길 원하며, 신자 자신이 성령의 은혜를 통해 믿음과 사랑 안에서 기꺼이 인내하도록 한다.”라고 주장한다.³⁷⁰⁾ 바빙크는 견인 교리의 핵심이 하나님에 의해 강제적이지 않은 도덕적인 방식에 의해 권면을 받은 신자가 자발적으로 인내한다는 것을 강조한다. 바빙크는 또 이 교리가 “오로지 개혁파에 의해 견지되었고 ‘믿음의 확신’과 연관”되어 있다고 주장한다.³⁷¹⁾ 즉 바빙크에 의하면 성도의 견인이란 하나님께서 신자들에게 도덕적인 방식의 권면을

368) http://www.gapck.org/sub_06/sub09_17.asp 참조(검색일 2018. 4. 20.). 본 논문에서 사용하는 웨스트민스터 신앙고백서는 대한예수교장로회총회 사이트에서 제공하는 번역본을 참조하였다. 향후 웨스트민스터 신앙고백서의 인용은 각주 표기 없이 사용한다. 또 향후 ‘웨스트민스터 신앙고백서’는 ‘WCF’로 표기한다.

369) Herman Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek*, vol. 4, 박태현 역, 『개혁교의학 4』(서울: 부흥과개혁사, 2011), 315.

370) Bavinck, 『개혁교의학 4』, 315.

371) Bavinck, 『개혁교의학 4』, 314.

통해 주시는 선물로 신자들은 죄와의 싸움에서 이길 수 있는 인내를 마지막까지 발휘할 수 있다는 것이다. 따라서 바빙크는 견인의 주체가 신자라고 이해한다는 것을 명확하게 알 수 있다.

벌코프(Louis Berkhof, 1873-1957)는 “성도의 견인은, 하나님께서 중생시키며 은혜의 신분으로 효과적으로 부르신 사람들이 그 신분에서 완전히 혹은 궁극적으로 타락하지 않고 은혜의 신분에서 끝까지 견디어 내어 영원히 구원받게 될 것이라는 교리”라고 설명한다.³⁷²⁾ 그러면서도 벌코프는 신자들의 행위에 궁극적 구원이 달려 있다는 것처럼 비칠 것을 우려하여 “엄격히 말해 견인하는 분은 인간이 아니라 하나님이다. 견인은 ‘심령 안에 시작된 신적 은혜의 사역이 지속되고 완성에 이르게 하는 신자 안에서의 성령의 지속적 사역’이라고 정의될 수 있다. 하나님께서 자신의 사역을 포기하지 않기 때문에 신자들은 끝까지 견딜 수 있게 된다.”라고 부가적인 설명을 한다.³⁷³⁾ 벌코프의 이러한 우려는 충분히 이해할 수 있지만 그렇다고 해서 견인의 주체를 하나님 또는 성령으로 규정하는 것은 이 교리의 이름을 ‘성도의 견인’이라고 한 취지에 부합하지 않는다.

머레이(John Murray, 1898-1975)는 벌코프가 우려했던 바를 생각하면서도 바빙크가 중요하게 여겼던 신자의 주체성을 잘 부각시킨다. 그는 “이 교리를 ‘신자의 안전’이라고 하지 않고 위와 같이 부르는 것은 신자의 안전이라는 말 자체가 잘못되었기 때문이 아니라, 성도의 견인이라는 말이 이 교리가 말하고자 하는 바를 주의 깊고 포괄적으로 더 잘 담아내고 있기 때문이다.”라고 하였다.³⁷⁴⁾ 성도의 견인 교리에 대한 머레이의 설명을 좀 더 자세하게 살펴보자.

견인은 신자들이 끝까지 견디어 이기는 것을 말하는 교리다. 이 교리가 성도들의 인내를 뜻한다는 것은 재론의 여지가 없다. 이 말은 성부의 유효한 부르심과 내주하시는 성령을 통해 그리스도와 연합한 성도들은 끝까지 견디어 이긴다는 의미다. 지속적으로 인내하고 견디는 말은 구원을 받을 것이라는 말이 아니다. 신자는 틀림없이 그렇게 견디고 이긴다는 말이다. 결국 성도들이 누리는 안전은 그들이 끝까지 견디는 것과 무관하지 않다.³⁷⁵⁾

위 인용문에서 머레이는 성도의 견인 교리란 ‘신자들이 끝까지 견디어 이기는 것을 말하는 교리’라고 명료하게 진술한다. 인내의 주체는 바로 참된 신자들이다. 신자들이 인내할 수 있는 원인은 하나님의 유효적 부르심과 내주하시는 성령의 역사다. 한편에서는 하나님이 제공하는 객관적 안전이 있고, 다른 한편에는 성령의 역사에 따라 그에 대한 반응으로 발휘되는 신자의 견인이 있는 것이다. 그리고 신자의 견인은 하나님의 작정이 변함없는 것처럼 각 신자의 인생의 종점까지 끊임없이 발휘된다.

후크마(Anthony A. Hoekema, 1913-1988)도 “참 신자의 인내 교리가 의미하는 바는 이것이다: 참된 신앙을 소유한 성도들은 믿음을 전적으로 또는 마침내 잃어버릴 수 없다.”라고 말한다.³⁷⁶⁾ 그는 이 교리의 명칭으로 ‘성도의 견인’이 타당한가, 아니면 ‘택자의 보존’이 더 타당한가라는 질문을 제기한다.

견인은 용어의 문제를 일으킨다. 이 교리에 있어서 ‘참 신자의 견인’이라는 표현이 가장 적당한 구상인가 또는

372) Berkhof, 『벌코프 조직신학』, 798.

373) Berkhof, 『벌코프 조직신학』, 799.

374) John Murray, *Redemption Accomplished and Applied*, 장호준 역, 『구속』(서울: 복 있는 사람, 2011), 225.

375) Murray, 『구속』, 226.

376) Hoekema, 『개혁주의 구원론』, 386.

‘택자의 보존’이라는 표현이 더 적합한가? 의미심장하게도 돌트 신조는 이 두 가지 표현을 다같이 사용하였다. ... 이 신조가 말하고 있는 바 우리가 하나님의 측면에서 성도 견인을 관찰할 때에 우리는 구원시키기 위해서 선택한 사람들은 하나님이 보존하신다고 생각한다. 그러나 인간의 측면에서 주시할 때에 우리는 참 신자가 신앙 안에서 인내한다는 사실을 묘사한 것으로 생각한다.³⁷⁷⁾

위 인용문에서 후크마는 도르트 신경에서는 ‘택자의 보존’과 ‘성도의 견인’이라는 두 가지 표현을 모두 사용했다고 말한다. 즉 하나님의 측면에서는 택자들을 보전하신다고 할 수 있고, 신자의 측면에서는 신자들이 인내한다고 할 수 있다는 것이다. 그러나 견인의 주체는 어디까지나 신자들이다. 그는 “우리가 고찰하는 이 교리는 신자들이 견인(persevere)한다는 것이다: 신자들이 확실하게 견인할 수 있는 것은 오로지 하나님의 능력을 통해서이며, 그래서 신자들은 견인한다. 신자들의 안전은 그들의 인내로부터 분리될 수 없다.”고 말한다.³⁷⁸⁾

강웅산 역시 “견인 교리란 어떤 경우에도 구원에 대해 안전하다고 안심을 갖게 하는 데에 그 의미가 있는 것이 아니라, 성도라면 실제로 믿음과 거룩으로부터 미끄러져 죄에 빠지지 않는 것을 말한다. ... 견인 교리의 핵심은 참 신자는 견인한다는 것이다.”라고 하며 신자가 견인의 주체임을 말한다.³⁷⁹⁾ 그는 또한 “칼빈주의를 숙명론으로 이해해서는 안 된다. 택함을 받은 사람은 어떻게 살던 상관없이 구원을 받는 것이 아니라, 성도는 견인케 하시는 성령의 내주하심을 통해 끝까지 믿음을 지키며 승리하여 구원을 이룬다는 것이 견인이다.”라고 성도의 견인 교리의 핵심 사상을 진술한다.³⁸⁰⁾

이처럼 견인의 주체가 신자라는 점을 주요한 신학자들이 부각시키고 있지만 혼란을 야기하는 경우도 있다. 예를 들어 퍼거슨(Sinclair B. Ferguson)은 벌콕과 유사하게 견인의 주체가 하나님이라는 점을 강조한다. 그는 “하나님께서 우리와 함께 참고 견디신다는 사실을 아는 것만큼 우리에게 큰 위로는 없을 것입니다. ... 그리스도의 손에 우리가 있고 그리스도의 아버지께서 우리를 배나 지키시고 붙드신다는 사실을 확신하게 됩니다.”라고 말한다.³⁸¹⁾ 또 “하나님께서서는 우리의 삶을 통해 주권적으로 역사하시되, 여러 방편을 통해 역사하십니다. 하나님의 견인이 성도의 견인을 이끌어 냅니다. 우리가 끝까지 견디고 이기는 데 필요한 모든 것을 줍니다.”라고 말한다.³⁸²⁾ 그러나 성도가 주체가 되는 성도의 견인을 이야기하면서도 하나님의 견인을 역시 말하는 것은 그 취지는 충분히 이해가 되지만 이 교리를 혼란스럽게 만드는 것이라 생각된다.

이와 같은 견해들로부터 우리는 개혁주의 구원론의 성도의 견인 교리란 중생한 신자가 성령의 인도하심에 따라 자발적으로 인생의 마지막까지 인내하여 마침내 구원을 이룬다는 교리라고 요약할 수 있을 것이다.

Ⅲ. 도르트 신경에서 제시된 ‘성도의 견인’ 교리의 특징

이제 도르트 신경의 다섯째 교리인 성도의 견인 교리 각 항을 차례대로 살펴본다. 여기서는 각 항이 구

377) Hoekema, 『개혁주의 구원론』, 388.

378) Hoekema, 『개혁주의 구원론』, 388.

379) 강웅산, 『구원론』, 402-403.

380) 강웅산, 『구원론』, 403-404.

381) Sinclair B. Ferguson, *The Christian Life*, 장호준 역, 『성도의 삶』(서울: 복 있는 사람, 2010), 275.

382) Ferguson, 『성도의 삶』, 277.

체적으로 다루고 있는 주제가 무엇인가를 고찰한다. 도르트 총회가 성도의 견인 교리를 어떻게 구성하고 있는지를 파악하고자 하는 것이다. 김병훈은 당시 항론파와의 논쟁에서 성도의 견인 교리와 관련한 논점의 핵심은 “진실한 신자의 경우 그가 과연 완전하게 그리고 최종적으로 참된 믿음을 견인하지 못한 채, 예수 그리스도의 구원에서 떨어져 나가는 일이 있겠는가” 였다고 말한다.³⁸³⁾ 도르트 신경은 이러한 질문에 대해 전체 분량에 비해서 아주 많은 분량을 할애하여 설명한다.

첫째, 1항은 먼저 견인의 은혜를 받는 대상들이 중생자임을 말하며(D1), 이 중생자들에 대해 “하나님께서서는 또한 죄의 권세와 종노릇에서 건져 내신다. 하지만 이 세상에서는 죄의 몸과 육신의 연약함에서 완전히 건지시지는 않는다.” 라고 진술한다.³⁸⁴⁾ 이 진술의 앞 문장은 중생자가 과거 죄의 종에서 이제는 의의 종으로 바뀌었음을 의미한다. 그러나 뒷 문장은 죄가 여전히 중생한 신자 안에 남아 있으며 죄와의 싸움을 해야 하는 상태임을 시사한다. 즉 앞 문장은 구원의 ‘이미’에 해당하는 칭의, 양자됨, 결정적 성화에 해당하는 것이며(D2), 뒷 문장은 구원의 ‘아직 아니’에 해당하는 점진적 성화에 대한 것이라 할 수 있다(D3-1).

둘째, 2항은 “따라서 매일 연약함의 죄가 샘솟고, 성도의 최선의 행위에도 흠이 있다. 이것들은 신자들이 하여금 늘 하나님 앞에 자신을 낮추고, ... 기도의 영과 거룩한 경건의 연단으로 육신을 더더욱 죽이고, ... 온전함의 쏜대를 향하여 달려갈 이유가 된다.” 고 진술한다. 2항의 진술에서도 우리는 중생한 신자라도 여전히 죄를 짓는다는 것(D3-2)과 그 때문에 그 죄를 이기기 위하여 겸손하며 육신을 죽이며 경주해야 한다(D4)는 내용을 찾아볼 수 있다. 하나님의 거룩하게 하시는 사역에 맞추어 신자는 믿음 안에서 견인해야 한다는 사상이 담겨 있다고 하겠다.

셋째, 3항은 중생자들 안에 남아있는 죄 때문에 스스로의 힘으로는 은혜 안에 머물 수 없음(D3-3)을 말하고, 그럼에도 불구하고 “하지만 하나님은 미쁘시다. 하나님께서는 그들을 한 번 주신 은혜 안에서 자비로이 확증하시고 그 은혜 안에서 끝까지 권능으로 지키신다.” 라고 진술한다. 이 3항 후반부에는 하나님이 중생자를 끝까지 지키신다(D5)는 교리가 제시되고 있다. 이것은 주체가 하나님인 진술로 하나님이 중생자를 보전하신다는 점에서 ‘하나님의 보전’ 교리라 할 수 있다. 여기서 조금 더 나아가 하나님의 보전하시는 사역의 결과로 중생자에게 주어지는 상태는 영원히 안전한 상태이기 때문에 ‘영원한 안전’의 교리를 시사하는 것이라고도 할 수 있을 것이다. 그러나 신자 편에서의 견인이란 의미는 찾을 수 없다.

넷째, 4항은 참 신자들도 육신의 정욕에 미혹되어 심각한 죄에 빠질 수 있다(D3-4)고 하며 “따라서 그들은 시험에 들지 않도록 쉬지 말고 깨어 기도해야 한다. 이를 행하지 않으면, 그들은 육신과 세상과 사탄의 유혹을 받아 심각하고 끔찍한 죄를 범할 수 있을 뿐 아니라, 때때로 하나님의 의로우신 허락하심에 의해 실제로 유혹에 이끌린다.” 라고 진술한다. 여기서도 우리는 유혹에 넘어가 죄에 빠지지 않도록 주의하고, 깨어 기도하며 믿음을 지켜야 한다(D6)는 견인의 의미를 찾아볼 수 있다.

다섯째, 5항은 앞의 4항에서 언급된 큰 죄들이 “하나님을 매우 크게 불쾌하시게 하며, 죽음의 죄책

383) 김병훈, “도르트 신경이 고백하는 성도의 견인 교리,” 김병훈 편, 『노르마 노르마타』(수원: 합신대학원출판부, 2015: 339-386), 344.

384) Cornelis Pronk, *Expository Sermons on the Canons of Dort*, 황준호 역, 『도르트 신조 강해』(수원: 그책의사람들, 2012), 499. 앞으로 도르트 신경의 한글 번역본은 이 책의 번역본을 사용한다. 향후 도르트 신경의 내용 인용은 별도의 각주 표기 없이 사용한다. 또한 도르트 신경에 포함된 내용 중에서 세분화할 수 있는 요소들을 구분하여 각각 D1, D2, D3, ... 등으로 표현한다.

(감)을 지며, 성령님을 근심하시게 하고, 믿음의 발휘를 한동안 가로막고, 그들의 양심을 심히 상하게 하며, 때로 하나님의 은혜를 한동안 느끼지 못하게 하는” 등 신자들을 괴롭게 할 수 있음을 진술한다(D7). 이 5항의 진술 내용 자체는 신자임에도 불구하고 지을 수 있는 죄의 영향력에 대해 설명하고 있으며, 앞의 4항의 진술을 보완하는 성격을 갖는다. 그러나 이러한 죄의 결과들이 해소되려면 “그들이 간절한 회개로 바른 길로 돌아가고” 라고 하며 간절한 회개가 있어야 함(D8)을 말한다.

여섯째, 6항은 영원 전의 하나님의 ‘선택’ 작정에 기초하여 “... 자신의 성령을 완전히 거두지 않으신다. 또한 양자 됨의 은혜와 의롭다 하심의 상태를 잃거나, ... 하나님께 완전히 버리심 받거나 자신들을 영원한 멸망에 스스로 던져 넣을 만큼 그들이 깊이 떨어지게 하지도 않으신다.” 고 진술한다(D9). 6항은 이처럼 성령의 내주하심의 상태(D-1), 양자 됨과 의롭다 하심의 상태(D-2)를 잃지 않게 하시며, 중생자들이 용서 받을 수 없는 죄를 저지르고 영원히 멸망하는 일이 없도록 하신다(D-3)고 표현한다. 이런 내용들은 영원한 안전 또는 하나님의 보전의 개념이라 할 수 있으나 성도의 견인이란 개념과는 다소 거리가 있다.

일곱째, 7항은 6항의 이유를 설명하고 있는데 그 핵심 내용은 “하나님께서 그분의 썩지 아니할 씨(이 씨에서 그들이 중생했음)가 사라지거나 완전히 떨어지지 않도록 보존하시기 때문이다.” 라는 진술(D9-4)이다. 7항은 하나님의 보전을 중요한 이유로 제시한다. 7항 후반부에서는 하나님이 신자들로 하여금 회개하게 하고, 은혜를 다시 경험하게 하고, 하나님의 자비를 찬송하게 하고, 두렵고 떨림으로 구원을 이루어가도록 하게 하신다(D8-2)고 설명한다. 7항의 진술은 이처럼 하나님의 보전 사역에 대해 초점을 맞추고 있다. 신자들의 견인 자체보다는 신자들의 견인을 가능하게 하는 하나님의 보전 사역을 주로 설명하고 있다.

여덟째, 8항은 6항의 이유에 대한 설명이 7항에 이어서 계속되는데 하나님의 자비 때문에 신자들이 보전되며(D9-5), 그 이유로는 “왜냐하면 하나님의 계획이 변할 수 없으며, 그분의 약속이 깨어질 수 없고, 그분의 뜻대로 부르심이 취소될 수 없으며, 그리스도의 공로와 중보와 보전하심이 폐하여질 수 없고, 성령의 인 치심이 허사가 되거나 소멸될 수 없기 때문이다.” 라고 하면서 하나님의 작정, 언약, 그리스도의 공로, 성령의 인 치심 등(D9-6)을 말한다. 8항도 견인 자체보다는 신자의 구원을 안전하게 하는 하나님의 보전에 초점을 맞추고 있다.

아홉째, 9항은 ‘성도의 견인’ 교리에 포함된 15개 항들 중에서 견인 교리 자체를 가장 핵심적으로 제시하고 있다. “이렇게 하나님께서 택하신 자들을 구원으로 보전하시고 참 신자들이 믿음 안에서 인내할 것을 신자들은 확신할 수 있고, 또 자기 믿음의 분량을 따라 실제로 확신한다.” 는 진술은 견인 교리를 잘 표현한다(D10). 참 신자들은 먼저 하나님께서 택자들을 보전하신다는 것을, 그리고 하나님께서 보전해 주시기 때문에 안심하고 인내할 수 있다는 두 가지 사실을 알고 확신하며 실제로 그렇게 살아간다는 내용이다. 하나님께서는 ‘보전’ 하시고, 신자들은 ‘견인’ 한다. 그리고 이 ‘견인’ 에는 ‘확신’ 이 수반된다. 견인의 주체는 성령이 내주하시며 성령의 인도함을 받는 신자들이다. 그러나 이러한 신자들의 견인은 철저하게 하나님의 보전 사역에 근거한다. 9항에 와서야 ‘견인’ 의 의미가 처음으로 직접적으로 표현되고 있다. 앞서 2항과 4항에서 ‘견인’ 과 관련이 있는 다른 표현들이 좀 사용되기는 했지만 9항에서야 ‘인내’ 라는 표현이 처음 사용되고 있는 것이다. 그리고 이 ‘인내’ 는 ‘확신’ 이란 단어와 함께 사용되고 있다. 단순히 ‘인내한다’ 라고 진술하지 않고 ‘인내할 것을 신자들은 확신’ 한다고 하며 인내에 반드시 성공할 것이라는 점을 신자들이 주관적으로도 인식하고 있음을 나타낸다.

열째, 10항은 신자들에게 나타나는 견인에 수반되는 확신의 원천에 대해 진술한다. 그 원천으로 “하나님의 약속을 믿음”(D11-1), “우리가 하나님의 자녀이고 상속자인 것을 증언하시는 성령님의 증거”(D11-2), “간절하고 거룩하게 선한 양심과 선한 일을 사모함”(D11-3)이 제시된다. 하나님은 택자들을 보전하시고 신자들은 믿음 안에서 견인하는 이 구조에 대한 확신은 바로 이와 같은 원천들로부터 나오는 것이다. 10항 마지막 부분에서는 이런 확신을 갖지 못하는 자들은 불쌍한 자(D12)라고 진술한다.

열한째, 11항은 견인의 확신이 늘 일정하게 확고한 수준으로 유지되지는 않고 약해질 수도 있다(D13)고 하면서, 그럼에도 불구하고 “성령님으로 그들 안에 견인의 확실함을 새롭게 되살려 주신다”(D14)라고 진술한다. 11항은 이처럼 신자들이 견인에 대해서 확신을 항상 가지지는 못할 수도 있음을 시사한다. 그러면서 동시에 성령님이 확신을 새롭게 해 주신다고 주장한다.

열둘째, 12항은 견인의 확실성이 신자의 삶을 나태하게 만들지 않음(D15)을 강조하고, 오히려 “오히려 겸손, 자녀로서의 경외감, 참된 경건, 모든 싸움 가운데 인내, 불붙는 기도, 굳건히 십자가를 지고 진리를 고백함, 견고히 하나님 안에서 즐거워함의 참된 원천이다. 더욱이 이 은택을 묵상하는 것은 참 신자들을 항상 간절히 감사하고 선을 행하게 자극한다.” 라고 진술하며 견인의 확실성이 경건한 삶을 더 자극한다(D16-1)고 주장한다.

열셋째, 13항은 12항에 이어서 “되살아난 견인의 확신이, 실족에서 새로이 세워 주심을 입을 사람들을, 방탕하거나 경건을 무시하게 하지 않으며, 오히려 그들이 더욱 세심히 주의를 기울여 여호와의 도를 지키게 한다.” 고 진술하며 확신이 나태를 조장하지 않고 오히려 더욱 더 경건한 삶을 살게 한다(D16-2)고 강조한다.

열넷째, 14항은 견인을 가능하게 하는 하나님의 은혜가 임할 수 있도록 은혜의 방편을 사용할 것(D17)을 권면한다. “하나님께서서는 그분의 말씀을 듣고 읽음으로, 그것을 묵상함으로, 말씀의 권고들과, 위협들과, 약속들로, 그리고 성례의 사용으로 그 은혜의 사역을 유지하시고, 이어가시고, 완성하시기를 또한 기뻐하셨다.” 는 진술은 은혜의 방편에 대해 진술한다.

열다섯째, 15항은 성도의 견인과 견인의 확신 교리가 변함이 없음을 다시 한 번 강조한다. 15항은 “성도의 견인과 확신 교리를 그분 이름의 영광과 경건한 영혼의 위로를 위하여 그분의 말씀 안에 지극히 풍성하게 계시하셨으며, 신실한 자의 마음에 새기신다.” 고 하며 성도의 견인 교리의 확실성을 표현한다. 하나님은 성도의 견인 교리를 분명하게 계시하셨으며(D18), 교회는 성도의 견인 교리의 무한한 가치를 알고 방어해 왔음(D19)을 말한다.

지금까지 도르트 신경의 다섯째 교리 ‘성도의 견인’ 교리가 어떤 내용을 담고 있는지 살펴보았다. 이제 이러한 분석 결과를 토대로 도르트 신경의 다섯째 교리가 어떤 구조적 특징을 갖고 있는지 논의하고자 한다.

첫 번째로, 도르트 신경의 성도의 견인 교리는 성화 교리, 예정 교리, 회개 교리, 구원의 확신 교리가 혼재되어 있다. <표1>은 도르트 신경의 다섯째 교리를 WCF와 비교한 것이다. 도르트 신경의 15개 항을 세부요소로 구분한 것을 한 편에 나열하고 그에 대응되는 WCF의 내용을 다른 편에 세부요소를 구분하여 나열하였다. 이 비교를 통해 본 연구에서 주요한 특징으로 확인한 것은 다음과 같다. 첫째, 도르트 신경

의 다섯째 교리 1항부터 8항까지는 WCF의 17장 견인 교리, 13장 성화 교리, 3장 작정 교리, 15장 회개 교리가 혼재되어 있었다. 17장 견인 교리가 1~8항의 진술 내용과 유사한 점이 많았으며, 3장의 작정 교리도 6항에 포함되어 있었고, 15장의 회개 교리도 5항에 포함되어 있었다. 그 뿐 아니라 1~4항의 진술 내용 중에는 WCF 13장 성화 교리의 진술과 유사한 내용도 다수 포함되어 있었다. 둘째, 도르트 신경의 다섯째 교리 9항부터 14항까지는 주로 WCF의 18장 확신 교리에 해당하는 것을 볼 수 있었다. 호튼은 도르트 신경을 받아들이는 개혁신교와 웨스트민스터 표준문서를 받아들이는 장로교회 간에 확신의 문제에 대해 약간의 차이가 있다고 말한다. “전자는 확신이 믿음의 본질이라고 주장한다. 즉, 믿는 것은 확신을 지니는 것이다. 후자는 믿음과 확신을 구별한다. 즉, 신자가 참된 신앙을 가졌지만 그럼에도 불구하고 여전히 확신을 지니기 위해 애쓰고 있을 수도 있다.”³⁸⁵⁾ WCF 18장 3항에서는 확신의 가능성 자체는 인정하지만 “확신은 신앙의 본질(本質)에 속한 것이 아니어서” 라고 하며 신앙의 본질로 여기지는 않는다. 본 연구에서 고찰한 여러 현대 신학자들도 WCF의 체계를 대체로 따르고 있다.

이러한 사실로부터 필자는 도르트 신경에서 제시된 ‘성도의 견인’ 교리는 WCF 이후로 현재의 조직신학 구원론에서 성도의 견인 교리로 통상적으로 이야기하는 범위를 넘어서 보다 넓은 범위로 진술되었다는 결론을 도출할 수 있었다.

< 표1 > 도르트 신경과 WCF 비교

도르트 신경		WCF
항	세부요소	세부요소
1	D1 견인 은혜의 대상 - 예정되고 부르심 받은 중생자 D2 중생자들을 죄의 권세와 종노릇에서 건져 내심 D3-1 현재에 죄의 몸, 육신의 연합함에서 완전한 해방 불가	[견인1항]견인 은혜의 대상 - 중생자 [성화1항]성화의 대상 - 중생자 [성화1항]전체 몸에 대한 죄의 지배가 파괴
2	D3-2 신자도 매일 죄를 범하며, 죄선의 행위에도 흠이 있음 D4 이 연합함이 하나님 앞에 자신을 낮추고, 그리스도께로 피하고, 육신을 죽이고, 쫓대를 향해 달려갈 이유가 됨	[견인3항]한동안 죄에 빠질 수 있음(사단과 세상의 시험, 잔존하는 부패, 은혜의 방편 소홀) [성화2항]성화는 이생에서는 불완전함
3	D3-3 잔존하는 죄, 사탄의 유혹 때문에 자신의 힘만으로는 은혜 안에 머물 수 없음 D5 하나님이 주신 은혜 안에서 끝까지 권능으로 지키심	[성화3항]잔존하는 부패가 왕성할 수 있음 [견인3항]은혜의 상태에서 확실히 견인함 [성화3항]거룩하게 하시는 그리스도의 영으로부터 공급되는 힘을 통해 중생한 부분이 승리함 [성화3항]성도는 은혜 안에서 자람
4	D3-4 중생자도 육신의 정욕에 미혹되고 굴복할 수 있음 D6 중생자는 시험에 들지 않게 쉬지 말고 깨어 기도해야 함	[성화2항]계속적이고 화해할 수 없는 전쟁이 일어남 (육은 영을 거스르고, 영은 육을 거스름)
5	D7 큰 죄들의 결과(하나님을 불쾌하게 함, 죽음의 죄책감, 성령을 근심하게 함, 믿음의 발휘를 제한함, 양심이 상하게 함, 하나님의 은혜에 둔감함) D8 죄로부터 회복: 간절한 회개로 하나님이 용서하실 때	[견인3항]죄에 빠진 결과(성령을 슬프게 함, 은혜와 위로를 어느 정도 빼앗김, 마음이 강박해짐, 양심이 상함, 다른 사람들을 해치며 중상함, 일시적으로 그들 자신에게 심판을 초래함) [회개6항]죄의 회개가 있어야 용서될 수 있음
6	D9 하나님의 작정에 따라 신자들을 보존하심 D9-1 신자들이 실족할 때도 성령을 완전히 거두지 않으심 D9-2 양자 됨, 의롭다 하심의 상태를 잃지 않음 D9-3 사망에 이르는 죄, 성령 모독죄를 범하지 않게 하심	[작정6항] 믿음으로 구원에 이르도록 하나님의 권능으로 수호됨 [견인1항]은혜의 상태에서부터 전적인 또는 최종적인 타락 불가
7	D9-4 실족 가운데서도 하나님의 씨지 아니할 씨가 존재 D9-5 말씀과 성령으로 회개하게 하심	[견인2항]성도의 견인의 근거(성부의 작정의 불변성, 예수 그리스도의 공로와 대도의 효력, 성령과 하나님의 씨의 내주, 은혜언약) [견인2항]이로부터 견인의 확실성과 무오성 유래
8	D9-6 하나님의 값없이 주시는 자비 때문에 신자들은 전적이 없고 최종적인 멸망을 당하지는 않음 D9-7 하나님의 작정, 약속, 부르심, 성령의 인 치심 때문	
9	D10 신자들이 받은 구원의 보전과 믿음 안에서 신자들이 끝까지 인내할 것을 확신함	[확신1항]참된 신자들은 은혜의 상태에 있음을 확신할 수 있음
10	D11 확신의 원천/근거 D11-1 말씀에 계시된 하나님의 약속을 믿음에서 생겨남 D11-2 성령의 증거에서 생겨남 D11-3 선한 양심과 선한 일을 사모함에서 생겨남 D12 신자들이 확신을 갖지 못한다면 불쌍할 뿐임	[확신2항]확신의 근거(신적 진리, 진리의 내적 증거, 성령의 증거) [확신2항]보증으로 주어진 성령의 인 치심
11	D13 신자들이 확신을 늘 가지지는 못할 수도 있음	[확신4항]참 신자라도 때로 구원의 확신이 흔들

385) Michael Horton, Norman L. Geisler, Stehpen M. Ashby and J. Steven Harper, *Four Views on Eternal Security*, 이한상 역, 『한 번 받은 구원 영원한가 - 견인에 대한 네 가지 관점』(서울: 부흥과개혁사, 2011), 172-173.

	D14 하나님이 신자들에게 건인의 확실함을 새롭게 해 주심	될 수 있음 [확신4항]확신이 흔들려도 성령의 역사에 의해 적당한 때에 회복됨
12	D15 건인의 확실함이 교만이나 나태에 빠지게 하지 않음 D16-1 건인의 확실함이 경건한 삶(겸손, 경외감, 인내, 기도, 십자가를 짐, 진리 고백, 즐거움)을 자극함	[확신3항]확신이 사람들을 방종하게 하지 않음
13	D16-2 되살아난 건인의 확신은 신자들로 하여금 더욱 더 여호와를 지키게 함	[확신3항]확신을 가진 사람들은 전력을 다해 근면하게 행하는 것이 의무임
14	D17 여러 가지 은혜의 방편들을 사용하여 신자들 안에 시작하신 은혜의 사역을 지속하며 완성하시기를 기뻐하심	[확신3항]확신은 통상적 방편을 통해 소유 가능
15	D18 하나님은 성도의 건인 교리를 분명하게 제시하심 D19 교회는 성도의 건인 교리가 가진 무한한 가치를 인식	

두 번째로, 도르트 신경의 성도의 건인 교리는 하나님이 주체가 되어 신자를 보전(preservation)하신다는 하나님의 주권적 측면을 철저하게 강조한다. 도르트 신경은 첫째 교리인 ‘하나님의 예정’으로부터 시작하면서 이런 성격이 짙어진 것으로 보인다. 도르트 신경 첫째 교리 7항에서는 예정을 논하는 가운데 “하나님께서서는 이 택하신 자들을 ... 능력으로 역사하사 그분의 아들과 더불어 교제하게 하심 가운데 **보전**하시어, 마지막으로 영화시키기로 작정하셨다.” 라고 진술하며 택자들을 보전하시는 하나님의 사역에 대해 진술한다.³⁸⁶⁾ 3항의 “그 은혜 안에서 끝까지 권능으로 지키신다”, 6항의 “자신의 성령을 완전히 거두지 않으신다”, “하나님께 완전히 버리심 받거나 자신들을 영원한 멸망에 스스로 던져 넣을 만큼 그들이 깊이 떨어지게 하지도 않으신다”, 7항의 “하나님께서 ... 보존하시기 때문이다”, 8항의 “그리스도의 공로와 중보와 보전하심이 폐하여질 수 없고”, 9항의 “하나님께서 택하신 자들을 구원으로 보전하시고” 등에서 반복하여 나타나는 ‘하나님의 보전’ 사상을 찾아볼 수 있다.

그래서 ‘성도의 건인’ 교리 대신에 정신접은 ‘하나님의 건인’ 또는 ‘하나님의 보존’, 캠벨(John Campbell)은 ‘성도의 보전’ 이라고 부르는 것이 더 좋을 것이라고 주장하기도 하였다.³⁸⁷⁾

도르트 신경에서는 어쩌면 예정 교리와 관련 있는 내용이 이처럼 반복해서 강조되고 있는 것이다. 이것은 도르트 신경이 하나님의 주권을 철저하게 강조하며 인간의 노력으로 구원을 가져올 수 없다는 것을 주장하기 위해 고안된 구도이기 때문이라 생각된다. 인간의 행위가 구원을 결정한다는 항론파의 주장에 반론을 펴기 위해 예정론의 사상을 가져와서 하나님이 택자들을 끝까지 보전하신다는 사상을 포함시키고 있는 것이라 하겠다.

세 번째로, 그럼에도 불구하고 도르트 신경의 성도의 건인 교리는 신자가 나태하거나 방종하지 않고 인내하며 하나님의 말씀을 따라 살기 위해 적극적으로 노력한다는 신자의 책임감 측면을 함께 강조한다. 만약 앞서 언급한 것처럼 ‘하나님의 보전’ 관점에서 이 교리를 보게 되면 신자는 어떻게 해야 하는가에 대해 답을 얻기가 어려워진다. 하나님이 보전하신다면, 그래서 신자들에게는 ‘영원한 안전’이 보장된다면, 그 신자들은 나태해질 수 있지 않겠는가? ‘한 번 구원은 영원한 구원’이라는 말이 우리나라에서는 ‘구원파적 신앙’이란 말로 알려져 있다. 도르트 신경의 다섯째 교리는 이런 구원파적 신앙을 거부한다.

캠벨(John Campbell)은 칼빈주의와 아르미니우스주의 간에 차이가 있는 핵심 이슈를 ‘구원의 확신’ 또는 ‘영원한 안전’ 교리로 보고, 온건 칼빈주의 입장을 옹호하면서 ‘성도의 건인’ 보다는 ‘성도의 보전’이라는 표현이 보다 적절할 수 있겠다고 제안한다.³⁸⁸⁾ 그러나 호튼은 ‘영원한 안전’ 교리

386) 강조는 필자의 추가.

387) 정신접, 『성도의 건인에 대한 소고』(안양: 목양, 2013), 10-12; John Campbell, “The Perseverance of the Saints,” *Affirmation & Critique* 8/1 (2003): 57.

388) Campbell, “The Perseverance of the Saints,” 57.

를 주장하는 이들이 칼빈주의자가 아니라고 주장한다.³⁸⁹⁾ 영원한 안전 교리를 주장하는 이들은 TULIP의 T, U, L, I는 받아들이지 않아도 영원한 안전 교리만 받아들이면 칼빈주의자라고 보는 입장이어서 사실상 아르미니우스주의자라고 할 수 있기 때문이다. 맥아더(John F. MacArthur, Jr.)도 “ ‘영원한 안전’이란 표현은 종종 ‘한 번 구원은 영원한 구원’ ”이란 의미로 사용되었다고 비판한다.³⁹⁰⁾ 그는 견인을 배제한 영원한 안전 교리는 구원론을 철저히 왜곡시킨다고 말한다.³⁹¹⁾

하지만 도르트 신경은 TULIP의 T, U, L, I를 모두 전제하면서 동시에 P를 이야기한다. 철저하게 하나님 중심적이며, 하나님의 주권을 인정하는 자세이면서 성도 쪽에서의 견인을 함께 이야기하는 것이다. 하나님의 절대적 주권을 중요하게 여기다 보니 도르트 신경의 다섯째 교리는 9항에 가서야 ‘견인’ 즉 ‘인내’라는 표현을 처음으로 사용한다. 8항까지는 ‘보전’을 반복해서 말하다가 9항에서야 비로소 ‘견인’을 말하는 것이다. 하나님의 보전이 있는 한편 신자의 견인이 반드시 따른다.

그리고 ‘견인’을 말하면서 ‘확신’을 함께 말한다. 인생의 끝까지 견인할 수 있다는 확신을 신자들은 갖게 된다는 것을 말하며, 12항에서는 견인의 확신이 경건한 삶을 추구하는 동기가 된다고 하며, 13항에서는 견인의 확신이 여호와의 도를 더욱 열심히 지키게 한다고 진술한다. 철저하게 하나님의 보전을 이야기하면서 동시에 신자들의 견인을 주장하는 것이다. 확신을 이렇게 강조하는 것은 WCF 제18장에서 4개 항에 걸쳐 확신을 설명하는 것과 같은 맥락이라고 할 수 있다.

다만 현대의 학자들은 성도의 견인을 다루면서 확신의 주제를 함께 다루지 않는 경우가 다수이다. 바빙크는 성도의 견인을 다루는 부분에서 확신에 대한 언급을 전혀 하지 않는다.³⁹²⁾ 벌코프,³⁹³⁾ 머레이,³⁹⁴⁾ 후크마,³⁹⁵⁾ 퍼거슨,³⁹⁶⁾ 호튼,³⁹⁷⁾ 강웅산³⁹⁸⁾ 등의 경우에도 마찬가지이다. 본 연구에서 검토한 문헌 중 성도의 견인을 다루면서 확신에 대한 것을 포함시켜 다룬 사례는 레이몬드가 유일하다.³⁹⁹⁾ 레이몬드만 도르트 신경처럼 성도의 견인 교리에 확신을 포함시켰다.

IV. 도르트 신경의 ‘성도의 견인’과 개혁주의 구원론의 ‘성화’

도르트 신경은 셋째·넷째 교리에서 ‘부르심’(8-10항)과 ‘중생’(11-13항)을 다룬 후에 다섯째 교리에서 ‘성도의 견인’을 다루고 있다. 즉 다섯째 교리가 중생한 이후의 신자의 삶에 대해 다루는 것이라 할 수 있다. 중생한 이후로부터 죽을 때까지 평생에 거치는 주제가 바로 성화와 견인이다. 본 장에서는 먼저 기술된 그대로의 도르트 신경의 ‘성도의 견인’ 교리가 개혁주의 구원론의 성화 교리와 어떤 관련성이 있는지 살펴보고, 다음으로 도르트 신경이 주장하는 ‘성도의 견인’ 교리와 일반적인 ‘성화’ 교리가 어떤 관련성이 있는지를 살펴본다.

389) Horton, et al., 『한 번 받은 구원 영원한가 - 견인에 대한 네 가지 관점』, 30-31.

390) John F. MacArthur, Jr., “Perseverance of the Saints,” *The Master’s Seminary Journal* 4/1 (1993): 12-13.

391) MacArthur, “Perseverance of the Saints,” 14.

392) Bavinck, 『개혁신학의 4』, 313-319.

393) Berkhof, 『벌코프 조직신학』, 798-803.

394) Murray, 『구속』, 221-234.

395) Hoekema, 『개혁신학의 구원론』, 385-421.

396) Ferguson, 『성도의 삶』, 261-280.

397) Horton, 『언약적 관점에서 본 개혁주의 조직신학』, 682-689.

398) 강웅산, 『구원론』, 395-413.

399) Reymond, 『최신 조직신학』, 1000-1005.

1. 도르트 신경의 ‘성도의 견인’ 과 개혁주의 구원론의 ‘성화’ 의 유사점

앞서 도르트 신경의 ‘성도의 견인’ 교리 특징을 <표1>과 함께 살펴보면 도르트 신경의 이 교리는 WCF를 기준으로 하면 여러 가지 교리가 혼재되어 있는 것이라고 한 바 있다. 그 중에서 특히 성화 교리와 관련하여 혼재되어 있는 부분을 살펴본다.

첫째, 도르트 신경 1항에서 견인 은혜의 대상은 “중생하게 하신 사람들” (D1)이라고 되어 있다. WCF 13장 1항의 성화의 대상과 같다. 견인과 성화의 대상은 모두 중생자들이다. 중생 이후에 인생의 종점에 이르기까지 평생 기간 동안 모든 중생자들은 이 은혜의 대상이 된다. 그러다보니 견인과 성화는 두 가지 모두가 중생자들의 평생에 늘 함께 존재하는 은혜가 된다.

둘째, 도르트 신경 1항에서 중생자들을 “죄의 권세와 종노릇에서 건져 내신다” (D2)는 진술은 WCF 13장의 1항 “죄의 전체의 통제가 파괴되고”에 상응하는 진술이라고 할 수 있다. 이것은 나중에 머레이에 의해 ‘결정적 성화’라는 개념으로 구체화되었다.⁴⁰⁰⁾ WCF 17장 1항은 견인 은혜의 대상을 설명하면서 “유효적으로 부르시고 성화하신 자들은”이라고 하고 있다. 이때의 ‘성화하신 자들’은 결정적 성화의 대상이 된 이들을 말하며 중생과 동시에 거룩하게 된 자들을 가리킨다. 즉 WCF 17장 1항의 견인 교리는 결정적 성화를 경험한 사람들은 “그 상태에서 끝까지 확실히 견인하여 영원히 구원 얻을 것”을 주장한다. 따라서 도르트 신경 1항에는 결정적 성화의 개념이 포함되어 있었다고 할 수 있다.

셋째, 도르트 신경 1항의 “이 세상에서는 죄의 몸과 육신의 연약함에서 완전히 건지시지는 않는다” (D3-1), 2항의 “매일 연약함의 죄가 샘솟고, 성도의 최선의 행위에도 흠이 있다”, 3항의 “내재하는 죄의 잔재와 세상과 사탄의 유혹 때문에, 회심한 사람들은 자신의 힘에 남겨진다면 이 은혜 안에 계속 굳게 서 있을 수 없다”, 4항의 중생자도 “자신의 잘못으로 은혜의 인도하심에서 벗어나 육신의 정욕에 미혹되거나 굴복”할 수 있다는 등의 진술은 WCF 13장 2항 “성화는 ... 이 세상에는 불완전하다. 즉 사람의 매부분에 부패의 잔재가 오히려 남아 있고 그것으로부터 계속적이며 화해할 수 없는 싸움이 일어나서 육신은 성령에 대항하여 욕구하고, 성령은 육신에 대항하신다.”는 진술에 상응한다.

이처럼 도르트 신경의 다섯째 교리는 1~4항에 걸쳐 통상적으로 성화 교리에 해당하는 내용들을 혼합하여 진술되고 있다.

2. 구원 서정에서의 견인과 성화

본 절에서는 도르트 신경이 주장하고자 하는 성도의 견인 교리의 골자를 개혁주의 구원론의 성화 교리와 비교해 보고자 한다.

도르트 신경의 다섯째 교리에서 성도의 견인 교리의 핵심이 나타나 있는 6-9항을 중심으로 성도의 견인 교리를 간략하게 재구성해 보면, 6-8항에서는 하나님의 작정에 따라 신자들이 보전된다는 것을(D9), 9항에서는 하나님의 보전과 함께 신자들의 견인이 반드시 수반됨(D10)을 진술하고 있다. 이 두 가지가 도르트 신경의 성도의 견인 교리의 핵심이라고 할 수 있으며, 사실 이는 도르트 신경 제정 후에 만들어진 WCF의 기본 사상이기도 하다. 성화 교리와의 관계를 살펴보는 데 있어서는 도르트 신경의 다섯째 교리 진술 중에서 이렇게 간추려진 견인 교리의 핵심만을 가지고 논의하고자 한다. 이 경우 사실상 WCF 17장

400) John Murray, “Definitive Sanctification,” *Calvin Theological Journal* 2/1 (1967): 5-21.

에 진술된 견인 교리와 유사한 모습이 된다.

견인과 성화를 혼동하는 사례는 어렵지 않게 발견된다. 예를 들어 정신섭은 “그리스도와의 연합을 통하여 아들의 형상을 본받게 하심으로써 아담에 의해 잃어버렸던 하나님의 형상을 회복하게 하시는 성령의 사역이 곧 ‘성도의 견인’이다.” 라고 하였다.⁴⁰¹⁾ 그런데 정신섭이 성도의 견인이 무엇인가를 설명한 이 내용이 바로 개혁신의 신학자들이 일반적으로 성화를 정의하는 내용이다. “칭의받은 죄인을 죄의 부패로부터 해방하고 그의 본성 전체를 하나님의 형상으로 갱신하여 그가 선행을 할 수 있게 하는 성령의 자비롭고 지속적인 사역” (벌콕),⁴⁰²⁾ “우리를 죄의 오염에서부터 건지시고 하나님의 형상을 따라 새롭게 하시며 하나님을 기쁘게 하는 삶을 살도록 하시는, 우리의 책임 있는 참여를 포함하는, 성령의 은혜로운 사역” (후크마),⁴⁰³⁾ “신자들을 내적으로 새롭게 하고 그리스도 안에서 점점 하나님의 형상을 닮게 하는 신자 안에서의 지속적인 역사” (호튼)⁴⁰⁴⁾ 등의 정의를 보라. 성도의 견인은 이와 달리 하나님이 작정 안에 있는 신자를 보전하시고 신자는 반드시 구원에 이르도록 견인한다는 교리이다.

이 외에도 구원 서정에서 견인과 성화는 그 대상이나 적용 기간은 같지만 여러 면에서 다르다.

첫째, 견인과 성화는 각각의 주제가 목표로 하는 내용에 있어서 다르다. 성화의 내용은 거룩의 회복, 잃어버린 하나님의 형상 회복이며, 보다 구체적으로는 미덕, 지식, 기쁨의 회복으로 볼 수 있다.⁴⁰⁵⁾ 그러나 앞에서 살펴보았듯이 견인의 내용은 믿음 안에서 인내를 발휘하는 것이다. 그래서 강웅산은 이에 대해 “성화는 거룩의 관점에서 구원을 말하는 것이고, 견인은 인내와 승리의 관점에서 구원을 말하는 것”이라고 말한다.⁴⁰⁶⁾

둘째, 성화에는 ‘이미’와 ‘아직 아니’의 측면이 있으나 견인에는 ‘아직 아니’의 측면만 있다. 성화의 ‘이미’와 ‘아직 아니’의 구조는 구원의 즉각성과 점진성을 보여주는 것으로 종말론적 역동성을 내포하고 있다. “결정적 성화를 경험한 신자는 누구든지, 한 사람의 예외도 없이 점진적 성화의 과정을 겪으며 육체의 사망이 이르는 때에 그 성화는 완료”된다.⁴⁰⁷⁾ 즉, 신자는 이미 거룩해졌지만 또한 계속해서 거룩해져야 하는 존재이다. 견인은 이와 다르게 ‘이미’라는 성격은 없다. 굳이 말하자면 하나님의 작정에 토대를 두는 하나님의 보전 개념이 ‘이미’에 해당될 수 있겠지만 시간적으로라기보다는 기초적 근거로서 이해하는 것이 더 좋을 것이다. 견인은 철저히 ‘아직 아니’에 해당하는 것으로 끝까지 지킬 수 있다는 확신은 가질 수 있으나 죽을 때까지 ‘이미’는 될 수 없는 성격의 것이라 하겠다.

셋째, 성화의 주체와 견인의 주체가 다르다. 이 주체의 문제는 실제로 많은 사람들을 혼란스럽게 만든다. 먼저 성화의 주체가 누구인가를 살펴보자. 성화는 흔히 하나님의 일이면서 신자의 일이라고도 이야기된다. 또 종종 ‘하나님도 100% 일하시고, 사람도 100% 일한다’와 같은 말도 듣는다. 그러나 앞서 몇몇 학자들의 성화 정의에서 보았듯이 성화는 ‘성령의 사역’이다. 이윤석은 “신자는 성령의 성화 사역을 통해 이미 거룩해진 존재일 뿐만 아니라 신자 안에 내주하시면서 계속해서 거룩하게 하시는 성령의 사역 때문에 거룩한 삶을 살도록 ... 동기부여가 되는 존재입니다. 그러므로 성화의 주체는 성령이고 거룩한 삶의 주체는 신자라고 할 수 있습니다.”라고 말한다.⁴⁰⁸⁾ 이와 같은 맥락에서 벌코프는 “성화는

401) 정신섭, 『성도의 견인에 대한 소고』, 128.

402) Berkhof, 『벌코프 조직신학』, 784.

403) Hoekema, 『개혁신의 구원론』, 192.

404) Horton, 『언약적 관점에서 본 개혁신의 조직신학』, 654.

405) 이윤석, 『성화란 무엇인가』(서울: 부흥과개혁사, 2017), 77-88.

406) 강웅산, 『구원론』, 396.

407) 이윤석, 『성화란 무엇인가』, 59-60.

인간이 아니라 하나님이 주체이신 하나님의 사역이다. 소위 자유의지의 대변자만이 성화가 인간의 사역이라고 주장할 수 있다. 그럼에도 불구하고 인간이 ... 성화를 증대시키도록 노력할 수 있고 또 노력해야 한다는 점에서 성화는 중생과 구분된다.” 고 하였다.⁴⁰⁹⁾

다음으로 견인의 주체는 누구인가를 살펴보자. 이에 대해서는 앞에서 개혁주의 구원론의 견인 교리를 정리하면서 다룬 바 있다. 필자는 바빙크, 머레이, 후크마, 강웅산 등이 주장하는 것처럼 ‘견인은 신자가 하는 것’이라는 관점이 타당하다고 본다. 물론 신자들이 하나님과 관련 없이 자기 힘으로 견인하는 것은 아니다. 벌코프나 퍼거슨처럼 하나님이 견인의 주체라거나 또는 신자와 하나님 모두가 주체라고 하는 주장은 성도의 견인 교리가 갖는 원래 의도를 살리지 못하는 것이다.

그러나 견인과 성화 교리에는 다음과 같은 중요한 공통점도 있다.

첫째, 견인과 성화에서 하나님이 역사하시는 방법이 유사하다. 앞서 바빙크는 신자들의 견인이 강압이나 명령에 의해서가 아니라 ‘도덕적인 방식’으로 이루어진다고 했었다. 도덕적인 방식이란 권면과 경고를 통해 가르쳐 깨닫게 하여 신자가 깨달은 마음으로 자발적으로 견인하게 되는 것을 말한다. 이것이 바로 신자들 안에 내주하시는 성령이 역사하는 방식이다. 성화의 경우에도 마찬가지다. 이윤석은 신자가 하나님의 뜻대로 살게 하는 방법에는 ‘강력하게 유도하는 방식’과 ‘가르치는’ 방식 두 가지가 있다고 하며, 이 중에서 신자가 스스로 깨닫고 자발적으로 거룩함을 추구하게 되는 후자의 방식이 하나님의 성화 사역의 방식이라고 말한다.⁴¹⁰⁾ 성화와 견인 모두 신자 안에 내주하시는 성령의 역사가 근본 동인이며, 성령의 깨닫게 하시는 바를 따라 자발적으로 행하는 것이 그 작동 방식이라 할 수 있다.

둘째, 견인과 성화 모두 “은혜 안에서 전진하는 길”을 보여준다.⁴¹¹⁾ 호튼은 성화와 견인 교리에 이런 제목을 붙였다. ‘은혜 안에서의 전진’이란 표현은 성화와 견인의 성격을 잘 드러내고 있다. 신자는 믿음에 있어서도 계속해서 전진해야 하고 거룩함에 있어서도 계속해서 전진해야 한다. 견인의 목표는 결코 떨어져 나가지 않고 마지막까지 계속해서 견디는 것이고, 성화의 목표는 잃어버린 하나님의 형상을 회복하는 것으로 그리스도의 장성한 분량이 충만한 데까지 이르는 것이다. 헨젤(Jan Henzel)은 구원의 점진적 측면을 견인이 가장 잘 나타낸다고 하며, 구원의 여러 측면들인 의, 거룩, 영광, 새생명 등의 영역들에 모두 견인이란 요소가 필요하다는 제안을 하기도 하였다.⁴¹²⁾ 그러나 단회적인 사안들에까지 그렇게 하는 것은 적절하지 않는 것 같다. 중생, 칭의, 수양 등은 단회적으로 완료되는 것이다. 다만 성화만 지속적인 과정으로 진행되므로 성화와 견인만을 과정적인 것으로 보는 것이 타당할 것이다.

앞서 견인과 성화의 주체가 각기 다르다고 한 바 있다. 그런데 오묘하게도 이처럼 성화의 주체와 견인의 주체가 다르기 때문에 성화 교리와 견인 교리 간에 절묘한 조화가 있게 된다. 신자들이 중생 이후 평생토록 거룩한 삶을 살아야 하는데 하나님은 성화 사역의 대상인 신자를 거룩하게 하시며, 신자는 그에 부합하게 인내로써 거룩한 삶을 추구하는 구조가 만들어지는 것이다. 도르트 신경 13항은 “견인의 확신이 ... 더욱 세심히 주의를 기울여 여호와와 도를 지키게 한다”고 진술한다. 여호와와 도를 지키는 것을 다름이 아니라 바로 거룩함을 추구하는 것이기 때문이다.

그래서 성화와 견인의 교리가 함께 있음으로 해서 신자가 은혜 가운데 자라며 전진하는 일이 더 온전하

408) 이윤석, 『성화란 무엇인가』, 101-102.

409) Berkhof, 『벌코프 조직신학』, 786. 강조는 원래 있는 것임.

410) 이윤석, 『성화란 무엇인가』, 74-75.

411) Horton, 『언약적 관점에서 본 개혁주의 조직신학』, 649.

412) Jan Henzel, “Perseverance within an *Ordo Salutis*,” *Tyndale Bulletin* 60/1 (2009): 150.

게 설명될 수 있는 것이다.

V. 결론

지금까지 도르트 신경의 성도의 견인 교리에 대해서 그리고 이 교리와 개혁주의 구원론의 성화 교리와의 관계를 살펴보았다. 도르트 신경의 성도의 견인 교리에 담겨진 내용이 어떠한 것인지, 도르트 신경의 성도의 견인 교리에 진술된 내용이 개혁주의 구원론의 성화 교리에 해당하는 내용과 혼재된 부분은 없는지, 그리고 도르트 신경의 성도의 견인 교리와 개혁주의 성화 교리와의 관계는 어떠한지 등에 대해 고찰하였다.

그 결과 첫째로, 도르트 신경 자체의 내용과 구조에 대해서 다음과 같은 특징을 발견하였다. 첫째, 도르트 신경에 진술된 성도의 견인 교리에는 개혁주의 구원론의 일반적 견인 교리보다 넓은 범위의 내용들이 포함되어 있었다. 견인 뿐만 아니라 확신, 성화, 예정, 회개 등의 내용이 발견되었다. 둘째, 도르트 신경의 성도의 견인 교리는 하나님이 주체가 되어 신자를 보전하신다는 하나님의 주권적 측면을 철저하게 강조한다. 셋째, 그럼에도 불구하고 하나님의 보전이 신자를 나태하게 하지 않는다고 하며 신자의 책임을 강조하는 성도의 견인을 강조한다.

둘째로, 도르트 신경의 성도의 견인 교리에 진술된 내용과 개혁주의 성화 교리의 유사점에 대해서는 다음과 같은 사항들을 발견하였다. 첫째, 도르트 신경의 견인 은혜의 대상과 개혁주의 성화론의 성화 은혜의 대상은 모두 중생자들로 일치한다. 둘째, 도르트 신경 1항의 “죄의 권세와 종노릇에서 건져 내신다”는 표현은 개혁주의 성화론에서 결정적 성화의 개념에 해당하는 것이다. 셋째, 도르트 신경 1~4항에서 반복적으로 진술되고 있는 육신의 연약함과 잔존하는 죄 등과 같은 것들은 개혁주의 성화론에서 전형적으로 진술되는 사항들이다. 이런 점들을 고려하면 도르트 신경은 성화론의 내용이 상당히 혼재되어 있다고 하겠다.

셋째로, 도르트 신경의 성도의 견인 교리와 개혁주의 성화 교리의 관계에 대해서는 다음과 같은 차이점과 유사점을 찾을 수 있었다. 차이점으로는 첫째, 견인의 목표는 믿음 안에서 인내를 발휘하는 것이며, 성화의 목표는 거룩함을 회복하는 것이다. 둘째, 성화에는 ‘이미’와 ‘아직 아니’의 측면이 있으나, 견인에는 ‘아직 아니’의 측면만 있다. 셋째, 성화의 주체는 성령이나 견인의 주체는 성도이다. 공통점으로는 첫째, 견인과 성화에서 하나님이 역사하시는 방법이 유사한데, 내주하시는 성령이 신자를 가르쳐 깨닫게 하시고 그것에 따라 신자가 자발적으로 움직이게 하는 방식으로 역사하신다. 둘째, 견인과 성화 모두 계속해서 전진해야 하는 과정적 성격을 갖는다는 점에서 공통점이 있으며, 성령은 신자를 거룩하게 하고, 신자는 그에 부합하게 인내로써 거룩함을 추구하면서 살아가는 조화로운 구조가 형성된다는 특징을 갖는다.

본 논문은 도르트 신경의 성도의 견인 교리 부분에 대하여 탐색적인 연구를 통해 서론의 연구문제에서 제기한 몇 가지 사안에 대해 나름대로의 해답을 찾을 수 있었다. 도르트 신경의 성도의 견인 교리 자체를 치밀하게 살펴보았다는 점에서 본 논문이 처음에 의도한 목표는 달성했다고 생각된다.

향후 본 논문에서 도출된 여러 가지 중요한 주제들을 중심으로 좀 더 초점을 맞춘 연구들이 수행될 수 있으리라 생각한다. 예를 들어 ‘영원한 안전’의 교리와 관련된 칼빈주의와 아르미니우스주의의 입장

비교, 보존(preservation)이나 견인(perseverance)이나의 논쟁, 구원 서정에서 견인이 차지하는 입지, 구원의 확신 문제 같은 것들은 주요한 연구 과제가 될 수 있을 것이다.

참고문헌

- 강웅산. 『구원론』. 화성: 말씀과 삶, 2016.
- 김병훈. “도르트 신경이 고백하는 성도의 견인 교리.” 김병훈 편. 『노르마 노르마타』. 수원: 합신대학원출판부, 2015: 339-386.
- 이윤석. 『성화란 무엇인가』. 서울: 부흥과개혁사, 2017.
- 정신섭. 『성도의 견인에 대한 소고』. 안양: 목양, 2013.
- Badger, Anthony B. “TULIP: A Free Grace Perspective, Part 5: Perseverance of the Saints.” *Journal of the Grace Evangelical Society* (Autumn 2005): 15-42.
- Bavinck, Herman. *Gereformeerde Dogmatiek*. Vol. 2. 박태현 역. 『개혁교의학 2』. 서울: 부흥과개혁사, 2011.
- Bavinck, Herman. *Gereformeerde Dogmatiek*. Vol. 4. 박태현 역. 『개혁교의학 4』. 서울: 부흥과개혁사, 2011.
- Berkhof, Louis. *Systematic Theology*. 권수경 · 이상원 역. 『벌코프 조직신학』. 서울: 크리스찬 다이제스트, 2000.
- Campbell, John. “The Perseverance of the Saints.” *Affirmation & Critique*. 8/1 (2003): 54-68.
- Ferguson, Sinclair B. *The Christian Life*. 장호준 역. 『성도의 삶』. 서울: 복 있는 사람, 2010.
- Henžel, Ján. “Perseverance within an *Ordo Salutis*.” *Tyndale Bulletin* 60/1 (2009): 128-156.
- Hoekema, Anthony A. *Saved by Grace*. 류호준 역. 『개혁주의 구원론』. 서울: 기독교문서선교회, 2003.
- Horton, Michael. *The Christian Faith*. 이용중 역. 『언약적 관점에서 본 개혁주의 조직신학』. 서울: 부흥과개혁사, 2012.
- Horton, Michael, Norman L. Geisler, Stehpen M. Ashby and J. Steven Harper. *Four Views on Eternal Security*. 이한상 역. 『한 번 받은 구원 영원한가 - 견인에 대한 네 가지 관점』. 서울: 부흥과개혁사, 2011.
- MacArthur, John F. Jr. “Perseverance of the Saints.” *The Master’s Seminary Journal* 4/1 (1993): 5-24.
- Murray, John. “Definitive Sanctification,” *Calvin Theological Journal* 2/1 (1967): 5-21.
- Murray, John. *Redemption Accomplished and Applied*. 장호준 역. 『구속』. 서울: 복 있는 사람, 2011.
- Pronk, Cornelis. *Expository Sermons on the Canons of Dort*. 황준호 역. 『도르트 신조 강해』. 수원: 그책의사람들, 2012.
- Reymond, Robert L. *A New Systematic Theology of the Christian Faith*. 나용화·손주철·안명준·조영천 역. 『최신 조직신학』. 서울: 기독교문서선교회, 2010.
- Schaff, Philip. *The Creeds of Christendom: The Evangelical Protestant Creeds*. Vol. III. New York: Cosimo, Inc., 2007.

The Doctrine of Perseverance of the Saints, and Its Relationship with the Reformed Doctrine of Sanctification

Yoon-Seok Lee

(Eagle Christian School, Systematic Theology)

This paper examined the characteristics of the doctrine of the Canons of the Dort and its relationship with the reformed doctrine of sanctification. First, the doctrine of perseverance of the saints of the Canons of the Dort was broad enough to include assurance, sanctification, predestination, repentance, etc., in comparison with the doctrine of perseverance of the saints of general reformed soteriology. It also emphasized both the preservation of God and the perseverance of the saints. Second, in the Canons of the Dort, similarities to the reformed doctrine of sanctification have been found in many places. Third, there were some differences and similarities between the doctrine of perseverance of the saints and the doctrine of sanctification. The difference is as follows: First, the goal of sanctification is restoration of holiness; the goal of perseverance is patience; second, the sanctification has aspects of 'already' and 'not yet' but the perseverance has only 'not yet'; third, the subject of sanctification is the Holy Spirit but the subject of perseverance is the believer. The similarities are as follows: First, the Holy Spirit indwelling in the believer works with the way of instructing the believer; second, both sanctification and perseverance are the ways of harmonious progress in grace.

Keywords: the Canons of the Dort, the perseverance of the saint, sanctification, predestination, assurance, holiness

이윤석 박사의 “도르트 신경의 성도의 견인 교리, 그리고 개혁신의 성화 교리와의 관계”에 대한 논평1

전태광 박사
(한영대 선교신학)

I. 들어가는 말

도르트 신경은 1618년 11월 13일에 소집되어 6개월 동안 154회의 공식적 회합을 통해 1619년 5월 9일에 끝난 총회에서 작성된 개혁교회의 신앙고백서이다. 그러므로 금년이 도르트 신경 400주년을 맞이하는 뜻깊은 해에 성도의 견인 교리와 성화 교리와의 관계를 살피고 정리해 주심은 교회를 든든히 세우고 성도로서의 정체성을 확고히 하여 미혹과 혼란에서 하나님의 주권과 성령의 역사하심으로 인한 성도의 인내라는 큰 도움을 줄 것으로 기대한다.

II. 논문의 요약

연구자께서는 도르트 신경의 다섯 교리를 설명해 가는 과정 중 다섯 번째 성도의 견인 교리가 여타의 구원의 서정에서와 할애의 방식과 다름을 지적하고 있다. 즉 ‘부르심’과 ‘중생’ 후에 칭의나 양자됨, 성화의 교리를 다루지 않고 ‘견인’의 교리를 다루고 있기 때문이다. 그러나 중생과 견인은 분리될 수 있는 교리가 아니라 아주 유사하고 밀접한 관계를 가지고 있다.

개혁주의 구원론의 성도의 견인교리 중 웨스트민스터 신앙고백서, 바빙크, 벌코프, 머레이, 후크마를 통해 살펴보면 유효적 부르심을 받은 자들이 그 중심이며, 견인의 주체성의 핵심은 하나님의 작정과 성령의 사역의 은혜의 결과이다. 또한 견인에 대한 신자의 주체성은 성령의 내주와 은혜로 끝까지 견디어 내는 자발적 인내를 강조한다. 즉 개혁주의 구원론에서의 견인교리는 중생한 신자가 성령의 인도하심에 따라 자발적으로 인내하여 마침내 구원을 이룬다는 교리로 요약할 수 있다. 또한 도르트 신경에서의 성도의 견인 교리의 특징은 성화, 예정, 회개, 구원의 확신의 교리 등이 혼재되어 있고, 도르트 신경의 견인교리는 웨스트민스터 이후 조직신학구원론에서 성도의 견인 교리로 통상적으로 이야기하는 범위를 넘어 포괄적인 진술을 하고 있음을 살펴볼 수 있다. 그 이유는 신자의 견인의 주체가 하나님이심을 인간의 노력구원, 행위 구원론에 대한 도르트 신경의 역사적 배경을 통해 알 수 있다. 반면 행위 구원과 상반되는 신자의 방종이나 도덕률폐기론적 견인교리가 아닌, 인내하며 하나님의 말씀을 따라 살아가는 신자의 책임감 또한 강조한다. 즉 하나님의 주권을 인정하는 자세와 성도 쪽에서의 견인을 함께 강조하고 있다는 것이다. 견인과 성화의 차이점은, 성화는 거룩의 회복, 잃어버린 하나님의 형상의 회복으로 구체적으로 미덕, 지식, 기쁨의 회복이다. 견인은 믿음 안에서 인내를 발휘하는 것이다. 성화는 거룩한 관점에서 구원을, 견인은 인내와 승리의 관점에서 구원을 말한다. 성화는 ‘이미’와 ‘아직 아니’의 측면이 있고, 견인은 ‘아직 아니’의 측면만 있다. 그리고 성화와 견인의 주체에서 성화는 성령이 주체이시고, 거룩한 삶의 주체는 신자이다. 반면 견인과 성화 교리의 공통점으로는 하나님의 강압적 명령에 의해서가 아닌 성령의 역사를 통한 도덕적 방식인 권면과 경고를 통해 깨달은 마음으로 자발적으로 견인하게 되는 것 즉 은혜 안에서 전진하여 끝까지 견디는 것이다.

III. 논문의 공헌

1)역사신학적 공헌: 도르트 신경의 탄생의 배경 속에 나타난 항론과의 등장과 개혁주의에 입각한 신자들의 공동적인 변증과 교리 확립에 대한 역사적 관점들을 이해하고 파악 할 수 있게 해 준다.

2)조직신학적 공헌: 본 논문을 통해서 우리는 도르트 신경에서 제시된 성도의 견인교리의 중요성과 특징을 명료하게 이해 할 수 있었고, 이와 더불어 웨스트민스터 신앙고백서를 비롯해 개혁주의 신학자들의 성화와 견인의 교리의 상의점과 공통점들을 일목요연하게 파악 할 수 있게 해 준다.

3)윤리적, 실천적 공헌: 성도의 견인 교리에 대한 오해는 전적인 하나님의 주권(100%)에 반해 0%의 신자의 주권으로 오해하여 그 결과로 하이퍼 칼빈주의(Hyper-Calvinism), 도덕률폐기론자이거나 반대로 알미니안주의나, 율법주의자로 편향되기 쉬운 것으로 오해되어졌다. 그러나 본 논문을 통해 성화와 성도의 견인에 대한 주체가 전적으로 하나님으로부터 시작하여 성령의 사역을 통한 자발적 순종으로 이어지는 신자의 인내와 연결되는 견인에 대한 신자의 주체성의 강조가 윤리적이고 실천적 해법을 제공해 주고 있

다. 따라서 한국교회에 팽배한 경건의 모습들 중 치성문화와 기복문화와 연결되어 있는 불순물들을 제거하여 성화의 거룩의 관점에서의 구원과, 견인교리에서 신자의 끝까지 견디는 인내와 하나님 형상의 회복, 그리고 그리스도의 장성한 분량에까지 충만하게 이르는 것이라는 근본적인 경건의 바른 목적을 제공해 주고 있다.

IV. 질문 및 적용점

논문의 전반적인 내용이 조직신학자의 입장에서 도르트 신조의 독특한 형식인 성도의 견인과 개혁주의 구원론과 신조의 성화와의 관계와, 견인에 있어서 하나님의 주권과 성령의 사역 그리고 신자의 인내에 대한 부분들을 잘 비교 분석해 주셨다. 그러나 이렇게 귀한 학문적 논의가 실제로 한국교회와 선교현장에 전달되지 않는 것이 안타까운 일이다. 따라서 본 논문에 대한 학문적 평가는 다른 논평자에게 논평을 맡겨드리고자 한다. 반면 하나님의 섭리가운데 선교학을 전공한 자에게 이런 논평의 기회가 온 것은 이 귀한 논문이 한국교회에 실제적으로 영향을 주고 그 영향아래 어떻게 적용할 것인가?를 연구자에게 숙제를 드리기에 위함으로 여겨진다.

1)연구자께서는 왜 성도의 견인과 성화와의 중요한 차이점과 공통점들이 교회의 중심주제가 되지 못하여 성도들로 하여금 기복, 열심, 치성주의, 그리고 비 성경적 요소들에 치중하게 된 근본원은 무엇이라고 생각하시는지? 그리고 그 대안은 무엇이라고 생각하시는지? 질문하고 싶다.

2)지금 한국교회는 많은 내홍을 겪고 있다. 이슬람과 이단들의 공격적 포교, 교회의 윤리적 타락과 기독교인 감소와 더불어 비성경적 교회들의 등장과 부흥의 현상 때문이다. 결국 교회의 윤리적 타락과 비성경적 교회들의 등장으로 인한 영향은 하나님의 예정에 대한 오해에서 기인하였고, 그 구원의 확신을 보장받기 위한 행위론적 신앙의 형태로 나타났다. 또한 성도의 성화와 견인에 대한 무지로 인해 고난, 가난, 질병 등을 하나님의 섭리와 견인의 여정을 미신과 기복으로 바꿔버린 것으로 사료된다. 이는 마치 도르트 신경이 탄생된 배경과 흡사한 모습이 아닌가? 생각된다. 그렇다면 연구자께서는 이런 현실속에서 신학교, 교회, 성도들에게 성도의 견인과 성화를 실제적으로 어떻게 가르치고 적용해야 한다고 생각하시는지? 묻고 싶다.

연구자의 전문분야를 학회의 주제에 맞게 전문적이면서도 이해하기 쉽게 서술하신 이 논문을 통해 한국교회와 해외선교지에 바른 복음, 바른 교리가 선포되기를 소망하며 이윤석박사님의 연구와 노고에 감사를 드린다.

이윤석 박사의 “도르트 신경의 성도의 견인 교리, 그리고 개혁주의 성화 교리와의 관계”에 대한 논평2

유정모 박사
(햇불대 역사신학)

논문의 저자 이윤석 박사는 도르트 신경의 성도의 견인 교리에 대한 역사적, 신학적 분석을 바탕으로 도르트 신경에 나타난 성도의 견인 교리의 특징은 무엇이며 그것이 개혁주의 성화 교리와 갖는 관계가 무엇인지를 고찰하는 연구를 진행하였다. 이윤석 박사의 논문은 크게 세 개의 단락으로 구성되어 있다.

첫 번째 단락은 “개혁주의 구원론의 성도의 견인 교리”로 개혁주의 구원론에 나타나고 있는 성도의 견인 교리의 내용이 무엇인지를 개략적으로 정리하여 줌으로써 도르트 신경에 나타난 성도의 견인교리를 이해하기 위한 기본적인 사상적 토대를 제공하고 있다. 두 번째 단락인 “도르트 신경에서 제시된 성도의 견인 교리의 특징”에서는 도르트 신경의 다섯째 교리인 성도의 견인 교리의 각 항을 차례대로 살펴보고 그 각각의 항에서 구체적으로 다루고 있는 신학적 주제가 무엇인가를 분석함으로써 도르트 총회가 성도의 견인 교리를 어떻게 설명하고 있는지를 밝혀주고 있다. 마지막 세 번째 단락은 “도르트 신경의 성도의 견인과 개혁주의 구원론의 성화”로 앞에서 살펴 본 도르트 신경의 성도의 견인 교리가 개혁주의 구원론의 성화 교리와 어떤 관련성이 있는지를 분석하고 있다.

그렇다면 이윤석 박사의 논문이 기여하는 바가 무엇인지 고찰해 보고자 한다. 지면 관계상 논평자는 본 논문이 주는 가장 큰 세 가지 공헌점만 살펴보고자 한다. 첫째, 본 논문은 개혁주의 견인교리의 발전에 직간접적으로 매우 큰 영향을 미쳤음에도 불구하고 그동안 충분히 연구되어 오지 못해왔던 도르트 신경의 견인교리를 개혁주의의 역사적인 배경 속에서 상세하게 소개하고 있다는 것에 큰 의의가 있다. 둘째, 이윤석 박사는 도르트 신경의 견인교리와 개혁주의 성화교리를 비교 분석함으로써 개혁주의 신학의 성격과 특성을 이해하는 데에 귀중한 정보를 제공해 주었다. 셋째, 본 논문은 도르트 신경에 나타난 견인교리의 신학적 특성을 잘 밝혀주었기 때문에 도르트 신경을 이해하는데 많은 도움을 주고 있으며 앞으로의 주제와 관련된 연구의 폭을 넓혀 줄 수 있으리라고 판단된다. 무엇보다 그동안 학계에서 간과되어 왔던 도르트 신경의 견인교리에 대한 이해를 역사적 그리고 신학으로 자세하게 다루었다는 사실만으로도 이 논문의 가치는 높이 평가되어야 한다고 본 논평자는 생각한다. 논문의 저자 이윤석 박사께 감사를 드린다.

하지만, 논평자로서의 소임을 다하기 위해서 몇 가지 발전적 질문을 통해 논의를 열어가고자 한다. 첫째, 도르트 신경에 나타난 견인교리의 성격을 밝히기 위해서 저자가 비교연구 대상으로 삼고 있는 대부분의 문헌들이 19세기 이후의 개혁주의자들의 작품들에만 국한되고 있는 이유가 무엇인지 묻고 싶다. 예를 들어 저자는 첫 번째 단락에서 개혁주의 구원론에 나타나고 있는 성도의 견인 교리의 내용이나 세 번째 단락에서 개혁주의 구원론의 성화론이 무엇인지를 제시하기 위해서 현대 개혁주의 신학자들을 인용하고 있다. 물론 웨스트민스터 신앙고백서를 언급하기도 하지만 도르트 신경의 직접적인 배경을 이루고 있는 16-18세기의 개혁주의 문헌들은 분석에서 대체로 제외되고 있다. 하지만 역사적 개혁주의의 황금기라고 할 수 있는 16-18세기에 이르는 개혁주의 신학자들의 견인 및 성화교리에 대한 이해와 분석이 없이 개혁주의의 견인교리와 성화교리가 무엇인지를 제시하는 것이 과연 가능할까? 견인교리와 성화교리에 대한 개혁주의 신학을 이해하기 위해서는 현대 신학자들의 견해에 대한 분석도 중요하겠지만 이들 주장의 근거와 바탕이 된 개혁주의 선조들의 주장이 함께 적절한 비중으로 다루어져야 된다고 생각한다.

이러한 연구방법론적인 부분에서의 한계는 “도르트 신경에 진술된 성도의 견인 교리에는 개혁주의 구원론의 일반적 견인 교리보다 넓은 범위의 내용들이 포함되어” 있다는 주장이나, “도르트 신경의 성도의 견인 교리에 진술된 내용과 개혁주의 성화 교리의 유사점에 대한” 세 가지 주장에 대한 저자의 설득력을 약화시킨다. 따라서 저자는 “도르트 신경의 성도의 견인 교리 자체를 치밀하게 살펴보았다는 점에서 본 논문이 처음에 의도한 목표는 달성했다고 생각된다”고 말한 것처럼 도르트 신경의 견인교리를 치밀하게 살펴보는 것에는 성공했을지라도, 도르트 신경을 개혁주의 전통의 전체적인 맥락 속에서 비교 및 분석하는 과정을 통해 도르트 신경의 견인 교리의 의의를 밝혀 주는 부분에 있어서는 아직 미완성이라고 생각한다. 요컨대 현대뿐만 아니라 16-18세기에 이르는 역사적 개혁주의자들의 견해를 포함하는 개혁주

의 전통에 대한 전체적인 고려 없이는 저자의 논지에 전적인 타당성을 부여하기는 어렵다고 사료된다.

둘째, 앞서 언급한 문제제기와 유사하게, 저자는 두 번째 단락인 “도르트 신경에서 제시된 ‘성도의 견인’ 교리의 특징”을 다루는 부분에서 웨스트민스터 신앙고백서만을 도르트 신경과의 비교의 대상으로 삼고 있다. 하지만 당시 많은 개혁주의 신앙고백서와 신조들이 있었음을 기억할 때 소논문의 한계가 있겠지만 적어도 한두 가지 다른 역사적 개혁주의 신조나 신앙고백서와도 함께 비교하였으면 도르트 신경의 특성, 특히 도르트 신경만의 차별성을, 더욱 구체적으로 잘 드러낼 수 있었을 것 같다는 아쉬운 생각이 든다. 웨스트민스터 신앙고백서와의 비교만으로 도르트 신경의 견인교리의 특성을 충분히 드러낼 수 있다고 생각하는지 저자의 견해를 듣고 싶다.

마지막으로 저자의 용어 사용의 문제를 언급하고 싶다. 먼저 “자유의지의 대변자만이 성화가 인간의 사역이라고 주장할 수 있다”라는 문장에서 저자가 사용하고 있는 “자유의지”는 “자유선택”으로 수정되어야 한다. 소위 “자유의지”(free will)는 라틴신학용어인 “liberum arbitrium” (free choice)에 대한 잘못된 영어의 번역에서 기인한 용어이다. 자유의지와 자유선택의 혼동이 지금까지 많은 혼동을 가져왔다. 지금까지 도르트 신경이 작성되었을 때 항론파와 개혁파 사이의 논쟁의 핵심이 되었던 중요한 이슈가 “liberum arbitrium”이었고, 우리가 자유의지라고 번역하고 있는 부분이 역사적으로 라틴어로 쓰인 신학논문에서는 “liberum voluntas”가 아니라 자유선택을 의미하는 라틴용어 “liberum arbitrium”였다는 것에 유의해야 한다. 도르트 신경의 신학적 특성을 나타내기 위한 용어인 TULIP의 사용부분도 재고가 필요하다. 흔히 도르트신경을 TULIP으로 표현하지만 현대의 조직신학적 관점을 영어적으로 표현한 TULIP은 도르트신경의 신학적 특성을 오해할 수 있는 여지를 제공하고 있다는 것은 현재 역사신학계에서 많은 동의를 얻고 있는 부분이다. 가령 리처드 멀러가 주장하는 것처럼 소위 제한속죄(Limited Atonement)라는 용어는 속죄에 있어서 개혁파의 입장을 정확하게 담아낼 수 없는 용어적 한계와 문제점을 안고 있다.⁴¹³⁾

이상의 질문과 아쉬움에도 불구하고 전체적으로 볼 때 이윤석 박사는 도르트 신경의 견인 교리의 성격이 무엇인지를 잘 설명하여 주었다. 특히 성도의 견인 교리의 특징은 무엇이며 그것이 개혁주의 성화 교리와 갖는 관계가 무엇인지에 대해 밝혀줌으로써 관련 주제의 연구의 폭을 넓혀주는 기여를 하였다. 귀중한 논문을 써주신 이윤석 박사께 다시 한 번 감사드리며 부족한 논평을 마친다.

413) Richard A. Muller, *Calvin and the Reformed Tradition: On the Work of Christ and the Order of Salvation* (Grand Rapids: Baker, 2012), 70-106. Cf. 본서는 리처드 멀러, 「칼빈과 개혁전통: 그리스도 사역과 구원의 순서에 대한 칼빈과 이후 개혁파의 이해」 김병훈 역 (서울: 지평서원, 2017)으로 번역 출간되었음.

【제3분과】

발표목차

시 간	장소: 본관 406호
11:10 - 12:00 (50)	좌 장: 정홍열 박사(아세아연합신학대학교) 발 제: 이경직 박사(백석대학교) 「본질적 교리에 대한 개혁신교회의 이해와 고민」 논 평 I: 윤중훈 박사(총신대학교) 논 평 II: 김완중 박사(연세대학교)
12:00 - 13:00 (60)	점심식사
13:00 - 13:50 (50)	좌 장: 신현광 박사(안양대학교) 발 제: 안계정 박사(평택나눔교회) 「히브리서 신조」 논평 I: 박성철 박사(총신대학교) 논평 II: 구성모 박사(성결대학교)
13:50 - 14:40 (50)	좌 장: 서창원 박사(총신대학교) 발 제: 전대경 박사(평택대학교) 「도르트 신경 회고를 통한 기술적 특이점과 인공지능 전망: ‘개혁신주의 AI 신경’을 제언하며」 논평 I: 이신열 박사(고신대학교) 논평 II: 박상봉 박사(합동신학대학원대학교)
14:40 - 15:20	휴식과 교제 후 강당으로 모임

본질적 교리에 대한 개혁신교회의 이해와 고민⁴¹⁴⁾

이경직 박사
(백석대 신학대학원 조직신학)

I. 들어가는 말

처음에는 ‘성도의 견인과 최근 칭의론 논쟁’이라는 제목 아래 글을 쓰고자 했다. 그 동기는 하나님의 주권과 작정을 강조하는 도르트 신경의 다섯 조항 중 하나인 성도의 견인이 교회 일치에 중요한 근거인 본질적 교리에 해당되는지를 확인하려는 데 있었다. 그리고 최근 칭의론 논쟁에서 새롭게 등장한 소위 새 관점 칭의론이 성도의 견인을 도르트 신경과 달리 이해하는 경우 그것이 교회 일치에 장애물이 될 뿐 아니라 참된 교회의 정체성을 잃어버리게 하는 것은 아닌가 확인하려는 것이 또 다른 동기였다.

김병훈에 따르면 성도의 견인 교리를 비판하는 사람들은 그 교리가 성경적이지 않고 도리어 칼빈주의 교리로부터 논리적으로 연역해낸 철학적 산물이라고 여긴다.⁴¹⁵⁾ 그 지적이 맞다면, 그리고 성도의 견인 여부가 본질적 교리와 관련된다면, 성도의 견인 교리가 도리어 교회 일치에 장애가 될 뿐 아니라 우리를 거짓 교회로 이끌게 된다.

이 글에서는 개혁신교회가 교회 일치의 토대가 되는 본질적 교리를 무엇으로 보아야 하는가라는 문제를 먼저 다루고자 한다. 이를 위해 WCC의 본질적 교리 이해를 간략히 다룬 후에 개혁신교회의 입장을 자세히 다룸으로써 그 입장을 좀 더 분명히 한 후에, 그 입장에서 추가로 고민해야 할 부분들을 제안하고자 한다. “성도의 견인과 최근 칭의론 논쟁”을 본질적 교리와 관련해서 자세히 다루는 일은 다음 기회로 미루고자 한다.

II. 본론

본질적 교리는 교회의 속성인 사도성과 관계가 있다. 로마 가톨릭은 사도성을 사도 베드로를 1대 교황으로 하는 외적 직제의 승계에서 찾는 반면에 종교개혁교회는 사도성을 하나님의 말씀이 온전히 선포되는 데서 찾는다.⁴¹⁶⁾ 로마 가톨릭은 요한복음 17장 21절에⁴¹⁷⁾ 나오는 예수님의 대제사장적 기도를 교회의 외적 일치를 뜻하는 것으로 이해하는 반면에, 종교개혁교회는 신자들의 유기적이고 영적인 연합과 일치를 나타내는 것으로 받아들인다.⁴¹⁸⁾ 로마 가톨릭이 교리에 대해 서로 다양하고 때로 상충하는 입장을 가지고 있으면서도 하나의 교회를 유지하는 이유가 바로 여기에 있다.

414) 이 글은 이경직, “교회 일치와 분리의 기준: 본질적 교리와 비본질적 교리,” 「교회를 위한 참된 신학」 (한국복음주의조직신학회 제35차 정기논문발표회 자료집), 23-37에서 다루지 못한 논의를 담고 있다.

415) 김병훈, “도르트 신경이 고백하는 성도의 견인 교리,” 「장로교회와 신학」 11 (2014): 218.

416) 김홍만, “WCC의 일치운동: 개혁신학에서의 평가,” 『한국개혁신학』 30 (2011): 102.

417) “아버지여, 아버지께서 내 안에, 내가 아버지 안에 있는 것 같이 그들도 다 하나가 되어 우리 안에 있게 하사 세상으로 아버지께서 나를 보내신 것을 믿게 하옵소서.”

418) 김홍만, “WCC의 일치운동: 개혁신학에서의 평가,” 104-105.

1. WCC의 본질적 교리 이해

다양한 입장들을 포용하면서도 외적으로 하나가 되려는 로마 가톨릭의 태도는 WCC 운동에서도 나타난다. 조진모에 따르면 WCC는 교회의 가시적 일치가 비가시적 교회의 완성이라고 여긴다. 교회의 가시적 일치는 그리스도 안에 주어진 일치가 허구가 아니라 사실이라는 사실을 증거하는 수단이라는 이유에서이다.⁴¹⁹⁾

그런데 교회의 가시적 일치를 추구하는 WCC 운동이 한국교회 분열의 주된 원인 중 하나라는 사실이 매우 역설적이다. 이는 복음의 순수성을 지키기 위해 본질적 교리의 범위를 크게 잡으려는 보수 교회와 교회의 가시적 일치의 범위를 확대하기 위해 본질적 교리를 최소화하려는 진보 교회 사이의 갈등을 나타낸다.

그러나 안교성의 지적처럼 그렇다고 해서 보수교회는 복음주의만을, 진보교회는 에큐메니칼성만을 소유한다고 보기는 어렵다. 보수교회가 교리의 순수성을, 진보교회가 가시적 일치를 상대적으로 더 강조할 뿐이라고 보는 편이 낫다.⁴²⁰⁾

WCC 운동의 태도는 다양한 입장들, 심지어 상충되는 입장들까지 하나의 가시적 교회 안에 품으려 했던 트렌트 공의회와 닮아 있다. 트렌트 공의회는 당시 종교개혁자들의 주장을 반박하거나 정죄하는 목적만을 이루고자 했지 로마 가톨릭 내부의 다양한 견해들을 조정하거나 하나의 입장으로 확정할 의도를 지니지 않고 있었다. 맥그래스에 따르면 트렌트 공의회는 “자신들이 하나님의 은총을 획득하고 있다는 사실을 결코 오류가 없는 믿음의 확신으로 아는 사람은 아무도 없다.”⁴²¹⁾라고 주장한다. 그 공의회는 ‘오류가 없는 믿음의 확신’이라는 표현을 통해 성도의 견인 교리는 배제한다. 하지만 그 확신의 정도가 얼마만큼인지에 대해서는 다양한 견해를 허용한다. 맥그래스가 “단 하나의 교리처럼 ‘칭의에 관한 트렌트의 교리’가 있었다고 말하기는 불가능했다.”⁴²²⁾라고 말하는 이유가 여기에 있다.

이런 흐름 속에서 장윤재는 에큐메니칼 자체를 반대하는 것은 신근본주의라고 비판한다. 그러나 그는 에큐메니컬 정신은 “서로 너무 다르지만 그럼에도 불구하고 함께 하기로 작정”하는 것으로, “근본주의는 교리가 다르면 결코 함께 할 수 없다고 단정”하는 것으로 이해한다. 그에 따르면 근본주의는 교회의 진정한 일치가 “‘교리적 일치’라는 방법 이외에는 가능하지 않다고 주장한다.”⁴²³⁾

그러나 장윤재는 본질적 교리와 비본질적 교리라는 구분을 고려하지 않는 것 같다. 미국 근본주의가 비본질적 교리를 본질적 교리로 여겨 그것을 교회 분열의 근거로 잘못 제시했다면 그의 비판은 옳을 수 있다. 그러나 본질적 교리의 불일치는 교회의 진정한 일치를 가져올 수 없다는 점에서 그의 주장의 타당성은 떨어진다. 선교를 위한 교회 일치를 강조하는 뉴비긴(Newbigin)조차 “주요 교리에 있어서 동의가 이루어져야 진정한 일치를 이룰 수 있다”고 주장한다.⁴²⁴⁾

419) 조진모, “한국 장로교회의 연합과 일치의 가능성 재고,” 『장로교회와 신학』 8 (2011): 262-263.

420) 안교성, “에큐메니컬 교회로서의 대한예수교장로회(통합)의 정체성과 증언,” 『장신논단』 40 (2016): 12-14.

421) Alister E. McGrath, 『하나님의 칭의론. 기독교 교리 칭의론의 역사』, 한성진 옮김 (서울: CLC, 2008), 451.

422) McGrath, 『하나님의 칭의론. 기독교 교리 칭의론의 역사』, 453.

423) 장윤재, “세계교회협의회(WCC) 제10차 부산총회와 에큐메니컬 운동,” 『한국조직신학논총』 37 (2013): 237.

송인설에 따르면 1948년 WCC 제1차 암스테르담 총회에서 조지 플로로프스키는 교회사에서 정통 교리로 간주될 교회론은 없다고 주장했다. 그에 따르면 암스테르담 총회의 교회론은 기존에 주어진 가시적 교회를 강조함으로써 교회의 연속성을 확보하려는 아일랜드 성공회 존 그렉(Gregg) 감독과 하나님의 말씀이 회중 가운데 성령의 선물인 믿음이라는 반응을 일으키는 사건을 강조함으로써 교회의 사건성을 중시하는 칼 바르트를 교회의 본성과 사명이라는 관점에서 포용하려는 시도이다.⁴²⁵⁾

그에 따르면 1990년 WCC의 『교회와 세상』은 교회의 사명만을 강조하던 입장의 한계를 극복하기 위해 교회의 본질을 삼위일체론과 종말론, 하나님의 나라의 관점에서 제시하려고 했다. 그에 따르면 “교회는 하나님과 관계를 맺고 있는 하나의 신인적 실체로서, 예수 그리스도의 새 언약 위에 세워졌고, 성령에 의해 하나님과의 새로운 관계에로 인도함을 받는다.” 종말론과 하나님의 나라의 관점에서 볼 때 교회는 하나님 나라를 미리 맛보는 것이다.⁴²⁶⁾ 이는 WCC가 삼위일체론과 종말론을 교회의 하나됨의 근거를 이루는 본질적 교리로 여기고 있다는 뜻이다.

전병준에 따르면 WCC는 전통적 신론과 기독교론, 종말론, 성령론을 화해라는 관점에서 다루어 왔다. 그에 따르면 그 논의의 목적은 교회의 가시적 일치의 범위를 확대하는데 기여하는 신학을 찾는 데 있다.⁴²⁷⁾ 김홍만에 따르면 그 결과 WCC는 “신학의 최소화 혹은 신학적 차이들의 무시”를 추구한다.⁴²⁸⁾ 김홍만은 WCC가 이신칭의를 ‘믿음으로 말미암아’로 표현하지 않고 ‘그리스도를 통하여’로 표현함으로써 로마 가톨릭 교회와 개신교 사이의 중요한 차이를 의도적으로 흐리게 하였다고 여긴다.⁴²⁹⁾

이에 대해 최덕성은 WCC 운동이 교회의 가시적 일치를 위해 교회의 전통을 지나치게 강조함으로써 ‘오직 성경’이라는 종교개혁 원리를 벗어났다고 여긴다. 그에 따르면 WCC 운동은 특히 다양한 기독교 전통들과 관점들을 상호 보완적인 것으로 보아야 한다고 주장함으로써 성경은 성경으로 해석해야 한다는 종교개혁적 성경해석원리를 벗어났다.⁴³⁰⁾

2. 개혁교회의 본질적 교리 이해

(1) 본질적 교리와 비본질적 교리

1) 로마 가톨릭과의 차별성

칼빈은 본질적 교리와 비본질적 교리라는 구분을 통해 본질적 교리에서 벗어난 로마 교회를 거짓 교회로 규정하는 동시에 비본질적 교리에서의 차이를 이유로 하나 된 종교개혁 교회를 거부하려는 급진적 종교개혁자들을 경계했다. 안인섭에 따르면 칼빈이 중세 가톨릭 교회 밖에서 개혁운동을 일으켰던 왈도파를 지지하면서도 타락하기 이전의 중세 교회에서 참된 교회의 모습을 찾아 교회의 연속성을 확보하려 했

424) Lesslie Newbigin, *The Household of God* (Eugene: Wipf & Stock, 2008), 52, 53. 김홍만, “WCC의 일치운동: 개혁신학에서의 평가,” 102. n.76에서 재인용.

425) 송인설, “에큐메니칼 운동의 교회론에 대한 연구,” 『한국교회사학회』 36 (2013): 89-91.

426) 송인설, “에큐메니칼 운동의 교회론에 대한 연구,” 98.

427) 정병준, “세계교회협의회(WCC) 에큐메니칼 신학의 전개 - 역대 총회 주제를 중심으로,” 『한국기독교와 역사』 40 (2014): 106-107.

428) 김홍만, “WCC의 일치운동: 개혁신학에서의 평가,” 101.

429) 김홍만, “WCC의 일치운동: 개혁신학에서의 평가,” 101.

430) 최덕성, “킹의 교회론과 세계교회일치운동,” 『조직신학연구』 18 (2013): 80.

던 이유가 여기에 있다.⁴³¹⁾

그런데 이형기에 따르면 로마 가톨릭은 다음과 같은 본질적 교리를 개신교와 공유한다고 주장한다.⁴³²⁾ 이형기가 소개하는 로마 가톨릭에 따르면 “값없이 사랑을 베푸시는 하나님은 그리스도를 통해서 우리를 칭의하시고 성화시키신다. 우리는 이 하나님의 은혜를 믿음으로 받아들이는 데, 이 믿음 자체는 선물이다.” “칭의와 성화는 죄인과 관계를 맺으시는 하나님의 은혜로우신 행동의 불가 분리한 두 측면이다.” “칭의는 하나님께서 우리의 죄를 용서하시고, 우리를 그 자신과 교제케 하시는 하나님의 행동이다. 하나님은 그리스도 안에서, 그리고 그의 십자가의 죽으심을 통해서 죄를 정죄하시고, 당신의 사랑을 죄인들에게 나타내시며, 세상을 자신과 화해시키신다.” 로마 가톨릭에서 믿음은 그리스도 안에 나타난 계시의 지적인 수용 이상의 것이다. 그것은 하나님과 그의 약속에 대한 전적인 신뢰이며, 우리의 구세주이며 주님이 되시는 예수 그리스도께 우리 자신을 위탁하는 것이다.⁴³³⁾

박태범은 로마 가톨릭과 개신교 사이의 차이점을 다음과 같이 제시한다. 로마 가톨릭이 자연신학과 자연계시를 인정하기에 인간의 전적 타락을 인정하지 않는 반면에 개신교는 인간의 전적 타락으로 인해 인간 스스로 하나님을 알 수 없다는 의미에서 자연신학을 부정한다. 그 결과 로마 가톨릭 신자는 인간 안에 있는 신적 성품을 발견하고 개발하는 묵상이나 관상 등과 같은 수도생활에 참여하는 반면, 개신교 신자는 위로부터 주어진 은총을 구하는 기도를 중요시한다. 그러나 박태범에 따르면 로마 가톨릭과 개신교는 다음과 같은 점에서 공통점을 지닌다. “자신을 버리고 하나님의 은총에 부응하는 삶을 살아야 한다. 신앙의 진리를 성경에서 찾아야 한다. 인간이 스스로를 구원하지는 못한다. 그리스도께서 하나님을 가장 결정적으로 드러내신다.”⁴³⁴⁾ 박태범이 제시하는 로마 가톨릭과 개신교 사이의 차이점은 개신교 신학 내부에서도 발견되는 것이기도 하다.

만일 이형기나 박태범의 주장이 옳다면 로마 교회를 본질적 교리에서 벗어났다고 한 칼빈의 비판이 잘못되었거나, 아니면 오늘날 로마 가톨릭의 교리가 칼빈이 비판했던 당시의 로마 가톨릭의 교리와 다르다고 해야 할 것이다. 로마 가톨릭과의 교리 차이를 모두 본질적 교리에서의 차이로 보는 경우 그 차이가 개신교 내의 다양한 견해 차이와 어떤 점에서 다른지를 밝혀야 하는 일이 생각보다 어려울 수 있다. 이 작업은 앞으로 좀 더 진행해야 할 과제로 남긴다.

2) 본질적 교리의 사례들

종교개혁자들은 복음의 순수한 선포를 참된 교회의 표지로 보았다. 이승구에 따르면 니케아-콘스탄티노플 신조나 칼케돈 신조와 같이 공교회의 신조에 따르는 삼위일체 이해와 그리스도의 양성론 이해가 본질적 교리에 해당된다.⁴³⁵⁾ 이 경우 삼위일체를 부정하는 유니테리언이나 그리스도의 신성이나 인성 어느 한쪽을 부정하는 입장은 이단이 된다. 그런데 그리스도의 신성과 인성을 모두 인정하면서도 신성과 인성의 교류에 대한 견해가 서로 다를 때는 어떻게 되는가? 예를 들어 루터파는 개혁파와 달리 신성과 인성이 직접 교류한다고 이해한다. 이러한 차이는 본질적 교리에서의 차이인가 아니면 비본질적 교리에서의

431) 안인섭, “한국 장로교회의 분열과 연합,” 『교회사학』 10 (2011): 71-73.

432) 이형기, “제2차 바티칸 공의회 이후 로마 가톨릭교회의 에큐메니즘과 에큐메니컬 운동에 대한 연구,” 『가톨릭 신학과 사상』 64 (2009): 229-230.

433) Lukas Vischer, 『에큐메니컬 신학의 발전사(1)』, 이형기 옮김 (서울: 한국장로교출판사, 1998), 50-54. 이형기, “제2차 바티칸 공의회 이후 로마 가톨릭교회의 에큐메니즘과 에큐메니컬 운동에 대한 연구,” 230, n.11에서 재인용.

434) 박태범, “가톨릭 교회의 입장에서 본 종교 개혁과 교회일치,” 183-184.

435) 이승구, “한국 교회의 연합 문제에 대한 교의학적인 한 성찰: 교회 연합의 예들을 통해 살펴 본 한국 교회 연합에 대한 제언,” 『성경과 신학』 57 (2011): 38.

차이인가라는 물음이 생긴다. 만일 그리스도의 양성을 모두 인정하느냐 여부는 본질적 교리에 해당하고, 양성 간의 교류를 어떻게 이해하느냐는 비본질적 교리에 해당된다면, 단성론자는 이단이 되고 루터파는 참된 교회에 속할 수 있다.

이승구는 “그리스도의 신성을 진정으로 인정하지 않거나 그리스도의 인성과 신성이 한 인격 안에 있는 신인의 역사적 사실을 철저히 받아들이지 않는 것은 성경적 교회의 태도와 행위라고 하기” 어렵다고 주장한다.⁴³⁶⁾ 이 주장에 미루어 볼 때 이승구는 양성 간의 교류에 관한 견해는 비본질적 교리와 연결된다고 여기는 것 같다. 그렇다면 왜 그리스도의 양성을 인정하는가라는 질문이 양성간의 교류를 어떻게 이해해야 하는가라는 질문과 달리 본질적 교리와 연관되는지에 대해 추가적인 설명이 필요하다.

또한 이승구는 “삼위일체에 대해서 형식적으로만 인정한다든지, 실질적으로는 삼위일체에 대한 이해 없이 자신들을 정통 교회라고 할 수는 없다” 라고 주장한다. 그러나 삼위일체를 제대로 이해하지 못하는 그리스도인들이 매우 많은 현실을 고려할 때에, 그들은 정통 교회에 속해 있지 못하다고 보아야 하는가라는 질문이 생길 수 있다. 또한 삼위일체를 형식적으로만 인정한다는 것이 어떤 의미인지가 좀 더 구체적으로 밝혀질 필요가 있다.

위형윤이 지적하듯이 1054년 동 서방 교회 분열의 원인에는 문화적, 정치적 이유도 있지만 성령론의 차이도 있다. 325년 니케아 종교회의에서 성령이 오직 성부로부터 나왔다는 성령의 단순발출(ekporousis)을 주장한 이후 서방교회는 성령이 성부와 성자로부터 나온다는 이중발출을 동방교회와 협의 없이 신조에 추가함으로써 동서방 교회 분열의 원인이 되었다.⁴³⁷⁾ 이는 서방교회가 성령의 이중발출을 본질적 교리로 여겼다는 뜻이기도 하다. 이 경우 서방교회는 단순발출을 주장하는 동방교회를 이단으로 정죄했을 것이다.

이승구가 지적하듯이 루터와 칼빈에 따르면 복음의 순수한 선포는 이신칭의를 바르게 선포하는 일이다. 그에게 이신칭의가 교회가 서고 넘어지는 핵심 교리가 된 이유가 여기에 있다. 칼빈이 보기에 이신칭의를 받아들이지 않는 교회 일치와 연합은 참된 교회를 무너뜨리는 일이다.⁴³⁸⁾ 그런데 이승구는 도덕적 방종에 빠지는 반 율법주의는 이신칭의 교리에 대한 오해라고 지적한 후에, 칼빈과 웨슬리가 비록 신학체계를 달리한다 해도 이신칭의와 성화를 동시에 강조한다는 점에서 본질적 교리에 있어서는 일치한다고 여긴다.⁴³⁹⁾

이승구는 이 사실이 오늘날 교회에도 동일하게 적용될 수 있다고 여긴다. 그에 따르면 각 교단이 신학적 색깔을 달리 하더라도 이신칭의를 진정으로 믿는다는 점에서 본질적 교리에 일치해야 기독교회라 할 수 있다. 이 경우 최근 이신칭의를 루터나 칼빈과는 달리 해석하면서 그들의 입장이 루터나 칼빈의 입장보다 더 오래된 초대교회의 입장이라고 주장하는 소위 새 관점 칭의론자들은 이신칭의를 여전히 ‘진정으로’ 믿고 있는 사람들인가라는 질문이 생긴다. 루터는 이신칭의를 교회가 서고 넘어지는 핵심교리로

436) 이승구, “한국 교회의 연합 문제에 대한 교의학적인 한 성찰: 교회 연합의 예들을 통해 살펴 본 한국 교회 연합에 대한 제언,” 38.

437) 위형윤, “기독교의 교회분열과 일치운동에 관한 연구 - 한국장로교회 분열과 일치운동을 중심으로-,” 「신학지평」 19 (2006): 71-72.

438) Calvin, *Institutes*, III.11.1. 이승구, “한국 교회의 연합 문제에 대한 교의학적인 한 성찰: 교회 연합의 예들을 통해 살펴 본 한국 교회 연합에 대한 제언,” 35, n.40에서 재인용.

439) 이승구, “한국 교회의 연합 문제에 대한 교의학적인 한 성찰: 교회 연합의 예들을 통해 살펴 본 한국 교회 연합에 대한 제언,” 38-39.

여겼다. 그래서 그는 이신칭의를 부정하는 로마 가톨릭을 거짓 교회로 여겼다. 그 결과 루터를 비롯한 종교개혁자들은 로마 교회로부터의 분리를 분열로 보지 않고 참된 교회의 회복으로 여겼다.

그런데 소위 새 관점에서 말하는 칭의론을 받아들이는 경우 루터나 칼빈은 이신칭의를 잘못 이해한 것이며 그 결과 로마 가톨릭에 대한 그들의 비판은 잘못된 관점에서 시작된 것이라는 결론이 나온다. 그렇다면 루터와 칼빈의 종교개혁은 잘못된 이신칭의 이해로부터 시작되었다는 평가를 받을 수 있다. 이런 경우에 우리는 소위 새 관점의 칭의론을 주장하는 사람들을 어떻게 이해해야 하는가?

이승구에 따르면 성경의 권위를 절대적으로 인정하는 침례교회와 성결교회, 그리스도 교회, 나사렛 교회, 장로교회는 비록 서로 다른 점들을 지니고 있더라도 교회의 연합과 일치를 이룰 수 있는 형제교회들이다.⁴⁴⁰⁾ 그런데 이승구는 삼위일체에 대한 물이해를 부정적으로 보았다. 그에 따르면 삼위일체를 제대로 이해하지 못하는 사람은 참된 교회에 속하지 않는다. 그렇다면 본질적 교리인 이신칭의에 대해 소위 새 관점의 입장에서 해석하는 신학자들은 형제교회에 속한 신학자들이라 할 수 있을까?

그런데 본질적 교리가 일치하지 않는데도 하나의 교회가 되는 것은 잘못이다. 이승구에 따르면 교회의 그런 일치는 성경적 진리를 더 혼탁하게 하고 잘못된 방향으로 나아가게 하는 결과를 낳는다. 이승구는 그 이유를 진정한 교회와 그렇지 않은 교회 사이의 경계선을 흐린다는 데서 찾는다.⁴⁴¹⁾ 그리하기에 이승구는 성경을 하나님의 말씀으로 믿는 교회와 그렇지 않은 교회가 하나가 되어서는 안 된다고 여긴다.⁴⁴²⁾ 그에 따르면 “언어 계시의 객관적 권위가 일단 상대화되면 성경이 아닌 교회가 진리의 궁극적 기준이” 되기 때문이다.⁴⁴³⁾ 그 경우 기독교회라는 간판만 달면 다 교회로 인정해야 하는 일이 생긴다.

이 경우 성경을 하나님의 말씀으로 믿지 않는 교회는 이단인가, 아니면 보수교회와는 다른 교회인가라는 질문이 생긴다. 달리 말하자면 성경의 권위를 높게 보는가 여부가 이단 판정의 기준이 되는가라는 질문이다. 로마 가톨릭도 교회 전통의 권위를 성경의 권위와 나란히 둬으로써 성경의 권위를 상대화하였고, 그 결과 교회를 진리의 궁극적 기준으로 삼았다. 칼빈이 로마 가톨릭을 거짓 교회로 규정할 때 이 점도 고려사항에 들어갔는지 살펴볼 필요가 있다.

탁명환도 사도신경과 구원론, 성경의 정경성, 신론을 이단 판별의 기준으로 제시한다.⁴⁴⁴⁾ 그 경우 신론과 관련하여 본질적 교리는 하나님의 존재를 인정하는지 여부, 그 하나님이 그리스도인들이 성경을 통해 믿는 여호와 하나님인지 여부와는 분명히 관련될 것이다. 그러나 과정신학이나 열린 유신론, 이신론이 제시하는 신론은 어떻게 이해되어야 하는가? 그러한 신론은 이단으로 여겨져야 하는가, 아니면 교회 내의 다양한 견해 중 하나로 이해되어야 하는가? 만일 후자라면 신론을 지니고 있는지는 본질적 교리와 관련되지만, 그 하나님을 어떻게 이해하는지는 비본질적 교리와 관련된다고 할 수 있다. 실제로 미국 복음주의 내에서는 열린 유신론을 옹호하는 신학자들을 이단으로 여기면서 교회로부터 출교시킨 사례가 있다. 하지만 알미니우스주의자들은 열린 유신론의 자유의지 이해가 그들의 자유의지 이해와 상통한다는 점에서 하나님의 주권적 예정을 강조하는 개혁신학과는 달리 열린 유신론에 우호적이다. 그렇다면 알미

440) 이승구, “한국 교회의 연합 문제에 대한 교의학적인 한 성찰: 교회 연합의 예들을 통해 살펴 본 한국 교회 연합에 대한 제언,” 40-41.

441) 이승구, “한국 교회의 연합 문제에 대한 교의학적인 한 성찰: 교회 연합의 예들을 통해 살펴 본 한국 교회 연합에 대한 제언,” 24.

442) 이승구, “한국 교회의 연합 문제에 대한 교의학적인 한 성찰: 교회 연합의 예들을 통해 살펴 본 한국 교회 연합에 대한 제언,” 24-25.

443) 이승구, “에드먼드 클라우니의 개혁파적 교회론,” 『교회와 문화』 17 (2006): 110.

444) 탁명환, 『기독교이단연구』 (서울: 국제종교문제연구소, 국종출판사, 1990), 74-79. 위형윤, “기독교의 교회분열과 일치운동에 관한 연구 - 한국장로교회 분열과 일치운동을 중심으로-,” 69, n.14에서 재인용.

니우스주의자에 대해 어떻게 평가해야 하는가라는 질문이 추가로 생긴다.

또한 기독교론과 관련하여 예수님의 신성을 부정하고 예수님을 완전한 인간으로만 보는 자유주의 신학이나, 종교다원주의를 수용함으로써 중보자 그리스도의 유일성을 부정하는 신학자들이나 신학교는 본질적 교리와 비본질적 교리의 구분과 관련하여 어떻게 평가해야 하는가? 한국에서 반 율법주의적 성향을 보이는 구원파는 이단으로 정죄되었는데, 루터나 칼빈의 시대에 그런 사람들은 어떻게 평가되었는가? 무엇보다 도르트신경 400주년을 맞이하여 개최된 본 학회에서 도르트 신경의 TULIP이 모두 본질적 교리로, 즉 참된 교회와 이단을 구분하는 기준으로 인정될 수 있는가라는 질문이 중요하다. 특히 제한속죄(limited atonement) 교리는 본질적 교리로 간주되어야 하는가, 아니면 비본질적 교리로 간주되어야 하는가? 또한 도르트 신경이 비판하는 항론파의 다섯 가지 입장은 모두 이단으로 간주되어야 하는가? 이 모든 질문은 참된 교회와 이단을 구분하는데 사용되는 본질적 교리와 비본질적 교리 사이의 구별이 어떤 근거에서 가능한가라는 질문으로 소급된다.

혹은 교회가 처한 상황에 따라 교회가 서고 넘어지는 교리가 서로 다르다고 보아야 하는가? 16세기 교회의 관심은 주로 이신칭의에 있었지만 오늘날 소위 새관점 청의론자들은 하나님 나라에 관심을 두고 있다. 16세기 교회에서 이신칭의는 교회의 핵심 교리였지만 20세기 교회는 성경의 권위와 무오성을 교회의 핵심교리로 삼는가? 현재 기독교회라고 주장하는 교회들이 핵심 교리를 서로 다르게 이해하고 있을 때 참된 교회와 이단이라는 구분을 그 교회들에 적용할 수 있는가? 또한 그 교회들 사이의 이견은 어떻게 조정가능한가?

물론 교회 일치의 근거인 본질적 교리를 정확히 제시하는 일은 그리 쉽지 않다. 박태범에 따르면 로마 가톨릭은 “삼위일체 하느님과 구세주 예수 그리스도에 대한 신앙, 예수의 가르침인 사랑, 동일한 성서, 세례와 성찬을 비롯한 성사와 공동체의 예배, 이러한 신앙을 바탕으로 한 그리스도교 윤리 등”을 로마 가톨릭과 개신교의 공통점으로 보고 있다.⁴⁴⁵⁾ 그러나 양신혜에 따르면 칼빈은 중보자 그리스도를 인정하는지 여부도 이단을 판정하는 기준이 된다고 여긴다.⁴⁴⁶⁾ 로마 가톨릭은 하나님과 인간 사이에 그리스도 외에 다른 중보자들을 둔다는 점에서 칼빈에 의해 적그리스도로 평가받을 수 있다.

문병호는 칼빈이 본질적 교리의 기준을 직접 밝히지 않는다고 주장한다. 칼빈이 교회의 권위를 다룰 때 “그리스도의 영광을 가리는 가르침이나 교리는 교회에서 배척해야” 한다고만 할 뿐이다.⁴⁴⁷⁾ 김길성도 “실제적으로 교회의 존재에 관하여 본질적인 것과 비본질적인 것을 명확히 구별하는 것은 쉽지 않다.”는 사실을 인정한다. 뿐만 아니라 그에 따르면 그리스도인이지만 잘못을 범할 수 있는 교리들도 많다. 김길성은 많은 교리가 신자들의 완성에 필요하지만 신자로서의 정체성을 위해 필수적인 것은 아니라고 밝힌다. 그에 따르면 참된 신앙은 그리스도의 교리이기에 기독교론이 본질적 교리의 핵심을 이룬다 할 수 있다.⁴⁴⁸⁾ 이승구도 루이스 벌코프에 따라 다섯 가지 근본원리를 제시하는데 모두 기독교론에 초점을 두고 있다.⁴⁴⁹⁾

445) 박태범, “가톨릭 교회의 입장에서 본 종교 개혁과 교회일치,” 179.

446) 양신혜, “칼빈의 종교적 관용에 대한 이해,” 『한국기독교신학논총』 85 (2013): 133.

447) 문병호, “칼빈의 교회론: 기독교론, 삼위일체론적 관점에서,” 『한국장로교회의 합동운동』, 서기행, 홍정이 편 (서울: 도서출판 새한, 2009), 193-194. 홍철, “칼빈의 교회론과 구프린스턴 신학의 교회론의 비교연구,” 165, n.35에서 재인용.

448) 김길성, “칼빈과 교회의 일치,” 174-175.

449) “1. 그리스도께서 교회의 머리이시며 교회 안의 모든 권위의 원천이시다. 2. 그리스도께서는 그의 권위를 그의 왕적인 말씀을 통하여 행사하신다. 3. 왕이신 그리스도께서 교회에 권세를 부여해 주셨다. 4. 그리스도께서는 이 권세의 구체적인 수행을 (회중들에 의해 뽑혀진) 대표적 기관들을 통해 하신다. 5. 교회의 권세는 기본적으로 지교회의 치리기관 안에 있다.” 이승구, “장로교 정제 제도와 장로교적 목회의 특징,” 『장로교회와 신학』 1 (2004): 87-88.

(2) 비본질적 교리의 영역

김길성에 따르면 칼빈은 “누구든지 우리 온전히 이룬 자들은 이렇게 생각할지니 만일 어떤 일에 너희가 달리 생각하면 하나님이 이것도 너희에게 나타내시리라” (빌 3:15)는 말씀을 인용한 후에 “이러한 비본질적 문제들에 대한 견해 차이가 그리스도인들 사이에 분열을 야기하는 기초가 되어서는 결코 안 된다.” 라고 밝힌다.⁴⁵⁰⁾ 비본질적 교리에 대해 입장이 서로 다르더라도 교회의 가시적 일치는 유지되어야 하는 셈이다. 김길성에 따르면 칼빈은 “사소한 규례”에 대한 의견 차이 때문에 루터와의 관계를 단절하는 일을 하지 말라고 부처(M. Bucer)에게 권면한다.⁴⁵¹⁾ 이와 관련하여 권문상은 “너희 모든 일을 사랑으로 행하라” (고전 16:14)는 말씀에 따라 이런 문제에 있어서 서로 상대방을 수용하고 환대할 것을 요구한다.⁴⁵²⁾

칼빈은 하나님께서 미리 규정하지 않은 자유의 영역이 많기에 뉘우치지 않는 상습범에 대해서만 행정관이 확실한 증거 아래 처벌해야 한다고 주장했다. 하지만 칼빈에 따르면 교회의 본질적 교리와 관련하여 계속 잘못 가르치는 자가 교회의 명령에 거부하여 계속 그 일을 하는 경우 출교까지 시킬 수 있다. 칼빈은 본질적 교리에 대한 왜곡을 ‘사악하고 위험한 교리들’ 이라고 표현했다.⁴⁵³⁾ 이는 이단은 교회의 가시적 일치 가운데 들어올 수 없음을 의미한다. 칼빈에게 출교란 무조건적 배척이 아니라 회개하고 돌아오도록 하는 기회를 주기 위한 권징이라는 의미에서 볼 때⁴⁵⁴⁾ 이는 이단이 자신의 잘못을 뉘우치고 자신의 잘못된 가르침을 교정한다면 언제든지 교회 안으로 들어올 수 있다는 뜻이기도 하다.

박경수는 교회의 일치를 영적 일치로 이해하며 외적 획일성으로서의 일치를 배격하고자 한다. 그에 따르면 “교회는 하나이지만 예배의식, 교회정치, 신학은 얼마든지 다양할 수 있다.”⁴⁵⁵⁾ 그런데 여기서 그가 말하는 신학이 구체적으로 무엇을 가리키는지가 불분명하다. 만일 그 신학이 본질적 교리와 관련된다면 그것이 얼마든지 다양할 수 있다고 말할 수는 없다. 그 신학이 비본질적 교리와 관련된다면 그의 주장은 수용될 수 있다. 또한 그는 예배의식과 교회정치는 비본질적 교리라고 여기는 셈이다. 그런 경우 교회정치 제도에 있어서만 서로 차이가 나는 두 교단이 서로 외적 연합을 이룰 수 있는 가능성도 열린다. 그러나 그 경우 통합된 교단은 두 교단 중 어떤 교회정치 제도를 택해야 하는가라는 현실적인 문제가 생길 수 있다. 박경수는 교회의 일치를 영적 일치로 이해한 점에서 옳지만 영적 일치가 가시적 일치로 나타나야 한다는 점은 덜 강조하고 있는 것으로 보인다. 그런데 위형윤이 지적하듯이 “한국교회 일치는 내적인 것을 통하여 외적인 표지로 나타나야만” 한다.⁴⁵⁶⁾

그런데 어떤 교리가 비본질적 교리에 해당하는지, 즉 교회 일치 문제와 관련하여 사소한 교리인지를 어떻게 확인할 수 있는가? 특정 교리와 관련하여 다양한 의견이 있을 수 있다. 그러나 칼빈에 따르면 그러한 다양한 의견이 모두 우리로 하여금 그리스도를 향하게 하며 우리가 한 몸과 한 영으로 성장할 수 있게 하며 전체 믿음에 속한 것을 나타낸다면 교회 분열의 원인이 될 수 없다. 그렇게 서로 다른 의견들을

450) 김길성, “칼빈과 교회의 일치,” 184. 김길성, “칼빈과 교회의 일치,” 192, n.59에서 재인용.

451) Calvin, *Letters*, I, 137. 김길성, “칼빈과 교회의 일치,” 189에서 재인용.

452) 권문상, “한국교회 연합과 ‘가족’ 신화,” 『성경과 신학』 57 (2011): 189-192.

453) 김길성, “칼빈과 교회의 일치,” 189-191.

454) 양신혜, “칼빈의 종교적 관용에 대한 이해,” 123.

455) 박경수, “한국 개신교 초기 교회 연합 운동의 유산,” 『장로교회와 신학』 8 (2011): 224.

456) 위형윤, “기독교의 교회분열과 일치운동에 관한 연구 - 한국장로교회 분열과 일치운동을 중심으로-,” 96.

비본질적 교리에 해당되기 때문이다.⁴⁵⁷⁾

성경에 제시된 비본질적 교리의 구체적 사례는 음식 문제, 즉 고기를 먹을 것인가의 문제이다. 이 문제에 대해 교회 내에 서로 의견이 다를 수 있다. 그러나 로마서 14장 15절은 “만일 음식으로 말미암아 네 형제가 근심하게 되면 이는 네가 사랑으로 행하지 아니함이라 그리스도께서 대신하여 죽으신 형제를 네 음식으로 망하게 하지 말라”고 밝힌다. 고기를 먹으면 죄를 범한다는 견해는 잘못된 것이다. 하지만 이 사안 자체는 교회 일치와 관련하여 비본질적이기 때문에 서로 다른 견해는 사랑으로 관용되어야 하며 하나의 교회를 분열시킬 수 있는 근거가 되지 못한다.⁴⁵⁸⁾

(3) 교리의 관용의 한계

박경수에 따르면 칼빈의 시대에 카스텔리옹이 “모든 신학적 체계는 의심에 대해 개방되어 있다”라고 밝히면서 성경의 절대적 권위를 인정하지 않았다. 그는 종교적 진리를 분별하는 역할을 인간 이성에게 맡겼다. 그는 종교개혁자들의 신학적 이해를 부정했으며 의심하는 자를 이단으로 정죄하는 것을 그 시대의 가장 심각한 죄악이라고 여겼다.⁴⁵⁹⁾ 박경수에 따르면 카스텔리옹은 종교적 사안에 대해서는 명확한 정답을 얻을 수 없기에 의견 차이가 서로를 공격하는 이유가 되어서는 안 된다고 여겼다. 그는 서로 다른 의견에 대해 속단하지 말고 마지막 심판 때까지 관용하면서 기다리는 사랑이 중요하다고 역설했다.⁴⁶⁰⁾

그러나 그는 신앙의 진리에 대해 다양한 견해들에 대해 관용해야 한다는 입장을 취함으로 이단의 존재 자체를 부정하였다. 그 대신에 그는 분파(sect) 또는 견해(opinion)라는 표현을 사용한다.⁴⁶¹⁾ 그에 따르면 소위 이단은 다른 견해를 지닌 사람일 뿐이다. 그는 가톨릭 신자나 루터교 신자나 개혁교회 신자를 모두 서로 다른 견해를 지닌 분파로 여긴다.⁴⁶²⁾ 카스텔리옹에 따르면 성경을 경멸하고 기독교의 가르침을 위반하고 하나님을 모독하는 자는 이단이 아니라 하나님을 부정하는 신성모독자이다.⁴⁶³⁾ 박경수에 따르면 카스텔리옹은 신성모독자들은 추방하거나 투옥할 수 있지만 소위 이단들, 즉 분파들에게는 관용을 베풀어야 한다고 주장한다.⁴⁶⁴⁾

박경수에 따르면 카스텔리옹은 성경과 기독교의 가르침이 본질적 교리에 해당하는 것처럼 말한다. 그러나 그는 아가서의 영감성을 부인함으로써 성경을 부정하는 결과를 낳는다. 그래서 칼빈은 그가 ‘오직 성경’이라는 본질적 교리를 어겼다는 이유로 그가 성직자 안수를 받는 것을 반대했다.⁴⁶⁵⁾ 결국 카스텔리옹의 진심은 기독교 신앙의 본질이 교리가 아니라 삶에 있다고 주장하는 전형적인 기독교 인문주의자의 모습에서 나타난다.⁴⁶⁶⁾ 하지만 카스텔리옹처럼 교회가 신앙의 진리에 대해 무한정 관용하는 경우 신앙의 진리 자체를 부정하는 입장을 받아들임으로써 자기모순에 빠질 수 있다.⁴⁶⁷⁾ 이는 종교개혁자들에

457) Calvin, *Tracts and Treaties*, II, 34. 김길성, “칼빈과 교회의 일치,” 192-193, n.60에서 재인용.

458) 권문상, “한국교회 연합과 ‘가족’ 신학,” 180.

459) 박경수, “세바스티안 카스텔리옹의 생애와 저작들. 16세기 관용논쟁을 중심으로,” 『한국교회사학회지』 31 (2012): 94-96.

460) 박경수, “세바스티안 카스텔리옹의 생애와 저작들. 16세기 관용논쟁을 중심으로,” 82.

461) Sebastian Castellio, *Concerning Heretics*, 131. 박경수, “세바스티안 카스텔리옹의 생애와 저작들. 16세기 관용논쟁을 중심으로,” 86, n.29에서 재인용.

462) 박경수, “세바스티안 카스텔리옹의 생애와 저작들. 16세기 관용논쟁을 중심으로,” 86.

463) Sebastian Castellio, “Reply to Calvin's Book,” 283-284. 박경수, “세바스티안 카스텔리옹의 생애와 저작들. 16세기 관용논쟁을 중심으로,” 87, n.31에서 재인용.

464) 박경수, “세바스티안 카스텔리옹의 생애와 저작들. 16세기 관용논쟁을 중심으로,” 87.

465) 박경수, “세바스티안 카스텔리옹의 생애와 저작들. 16세기 관용논쟁을 중심으로,” 78-79.

466) 박경수, “세바스티안 카스텔리옹의 생애와 저작들. 16세기 관용논쟁을 중심으로,” 90.

게 관용은 비본질적 교리에 대해서만 가능함을 확인시켜준다.

3. 교회의 가시적 일치를 위한 교리적 일치

본질적 교리가 일치하는 경우 교회의 가시적 일치를 이루는 것은 바람직하다. 이승구는 네덜란드의 분리(Afchdiing)측 교단과 애통(Doleantie) 측 교단의 연합을 그러한 사례로 든다. 그에 따르면 그러한 일치의 교리적 근거는 칼빈주의에 기초해서 작성된 3대 신조, 즉 벨기에 신앙고백서와 하이델베르크 교리 문답, 도르트 신경에서 고백하는 하나님의 말씀이었다.⁴⁶⁸⁾

이승구가 제시하는 또 하나의 사례는 복음주의 장로교회와 개혁장로교회가 연합한 개혁장로교회(복음주의대회)⁴⁶⁹⁾이다. 그에 따르면 교회 연합을 위해 이 교회는 예언서를 전천년설에 따라 해석할 여지를 주었으며 술과 담배의 금지를 법으로 강제하지 않고 경고하는 수준에 그쳤다.⁴⁷⁰⁾ 이는 이 교회가 전천년설이나 술과 담배의 금지 등을 본질적 교리로 여기지 않고 비본질적 교리 또는 적용으로 여겼다는 뜻이다. 이 경우 도르트 신경이 주장하는 제한속죄(limited atonement)는 본질적 교리에 들어가면서 종말론에 대한 특정 견해는 비본질적 교리에 들어가는 셈이 된다. 속죄론을 본질적 교리에 포함시키고 종말론은 비본질적 교리에 넣는 기준은 어디에 있는가라는 물음이 여기서 생길 수 있다.

이승구에 따르면 1944년 우트레흐트 총회가 카이퍼의 중생 전제설과 이에 근거한 유아 세례 이해를 비판한 스킨더를 면직시켰을 때 교회 분열이 일어났다.⁴⁷¹⁾ 중생전제설에 따르면 중생은 말씀(설교)이 없이 성령께서 직접 선택자들에게 직접 행하시는 일이다. 그리고 선택자들은 자신들에게 이미 성령으로 일어난 중생을 말씀을 통해 깨닫게 된다. 따라서 아직 말씀을 듣고 이해할 수 없는 연령대의 유아일지라도 성령께서 말씀 없이 그 안에서 중생을 일으키실 수 있기 때문에 유아 세례는 가능하다. 이러한 입장은 유아세례 받은 아이에게는 이미 중생이라는 씨앗이 있기에 시간이 지나면 저절로 열매를 맺게 된다는 결론에 이를 수 있다. 스킨더는 이러한 결론이 자녀의 적극적 신앙교육에 도움이 되지 않는다고 여겨 중생전제설을 반대했다.

이 경우 스킨더의 ‘해방개혁교회’가 중생전제설과 유아세례 이해와 관련하여 합동 개혁교회로부터 분리된 것이 정당하라는 물음이 생긴다. 중생전제설과 유아세례 이해가 본질적 교리에 해당된다면 이 분리는 정당하지만, 비본질적 교리에 해당된다면 이 분리는 정당하지 못하다. 이승구는 분리 측과 애통 측의 연합이 바람직하다고 보며 이 연합이 깨어진 것을 안타깝게 여긴다. 그런 점에서 볼 때 이승구는 중생전제설과 유아세례 이해를 비본질적 교리에 속한 것으로 여기는 것 같다.

그런데 이승구는 캐나다 감리교회와 온타리오와 퀘벡의 회중교회, 그리고 캐나다 장로교회 중 2/3가 연합하여 이룬 캐나다 연합교회(The United Church of Canada)를 교회의 잘못된 연합의 사례로 제시한다. 이 교단은 여성목사 안수의 문제나 동성애자 성직 취임 문제 등에 대해 다양한 입장들을 함께 공존시키

467) 박경수, “세바스티안 카스텔리옹의 생애와 저작들. 16세기 관용논쟁을 중심으로,” 75.

468) 이승구, “한국 교회의 연합 문제에 대한 교의학적인 한 성찰: 교회 연합의 예들을 통해 살펴 본 한국 교회 연합에 대한 제언,” 29. 이승구에 따르면 두 교단이 통합되었는데도 캄펜 신학교와 자유대학교 신학부가 통합되지 못한 것이고 나중에 ‘해방개혁교회’가 통합된 교단으로부터 이탈하는데 일조했다(30). 이는 교단 목회자들이 동일한 신학교에서 교육받지 못하는 경우 특정 교리에 대한 의견 차이 때문에 교단 분열이 일어날 수 있음을 보여주는 사례이다.

469) Reformed Presbyterian Church (Evangelical synod).

470) 이승구, “한국 교회의 연합 문제에 대한 교의학적인 한 성찰: 교회 연합의 예들을 통해 살펴 본 한국 교회 연합에 대한 제언,” 29-30.

471) 이승구, “한국 교회의 연합 문제에 대한 교의학적인 한 성찰: 교회 연합의 예들을 통해 살펴 본 한국 교회 연합에 대한 제언,” 31.

고 있기 때문이다. 이승구는 동성애자 임직 문제에 대해 매우 다양한 입장을 포용하는 호주연합교회도 잘못된 교회 연합의 사례로 여긴다.⁴⁷²⁾ 이는 이승구가 여성 안수나 동성애 허용, 미혼 목사에게 대한 입장, 종교다원주의, 만인구원론에 대한 입장, 어린이 성찬 참여, 자유로운 수세, 낙태 허용 등이 본질적 교리에 속한다고 전제하고 있음을 보여준다. 그는 캐나다 연합교회에서 나오는 목소리가 교회의 목소리가 아닐 수 있다고 우려한다.⁴⁷³⁾

이승구는 예언이나 방언을 인정하는 은사 운동에 대해서도 동일한 우려를 나타낸다. 은사운동과 관련하여 그는 “계시적 목적으로 성령의 사역으로 이루어졌던 사도적 이적은 중단되었다”⁴⁷⁴⁾라는 클라우니의 입장을 따른다. 더 나아가 그는 클라우니가 방언하는 사람들에 대해 “방언을 말하는 것이 확신의 근원이 되거나 영적인 교만의 한 원인이 되는데서 위험이 발생한다”라고 한 말을 매우 관대하다고 표현한다.⁴⁷⁵⁾ 이승구에 따르면 교회 연합 자체가 중요한 것이 아니라 교회의 표지를 유지하느냐가 중요하다.⁴⁷⁶⁾ 홍철도 칼빈에게서 “교회의 일치는 교리의 순결에 기초하고 있다”고 강조한다.⁴⁷⁷⁾ 이런 점에서 볼 때 이승구는 은사증지론을 본질적 교리로 여기는 것으로 보인다.

클라우니는 “교리에 있어서 흠이 있는 교회들과 사도적 ‘바른 교훈의 모본’을 떠난 배교적 교회들을 구분해야”⁴⁷⁸⁾ 한다고 주장한다. 이 구분에 따르면 다양한 가르침을 모두 포용하는 캐나다 연합교회는 어떤 교회로 여겨질 수 있는가? 이승구는 캐나다 연합교회의 목소리가 교회의 목소리가 아닐 수 있다고 주장한다는 점에서 이 교회를 배교적 교회로 여길 가능성이 높아 보인다. 그런 경우 이단을 정하는 기준이 너무 엄격하게 설정되지 않았는가라는 질문이 생길 수도 있어 보인다. 이런 입장을 취하는 경우 초기 한국 교회가 장로교와 감리교를 넘어서 하나의 예수교회로, 민족교회가 되고자 시도했던 것 자체가 부정적으로 평가받을 수도 있다. 도리어 보수적인 장로교와 상대적으로 진보적인 감리교가 서로 어울리기 힘들다는 당시 각 교단의 선교 본부들의 의견이 옳았다는 결론이 나올 수 있기 때문이다.⁴⁷⁹⁾

이승구에 따르면 19세기 말과 20세기 중순까지 교회의 큰 과제는 성경을 하나님의 정확무오한 말씀으로 믿고 선포하는 일이었다. 이 경우 교회의 일치와 연합의 토대는 성경론에 있다.⁴⁸⁰⁾ 그런데 성경을 하나님의 정확무오한 말씀을 믿지 않는 계몽주의의 영향을 받은 자유주의 신학자들은 원죄 교리부터 부정함으로써 이신칭의 교리를 공격하였다.⁴⁸¹⁾ 따라서 우리는 정통 교리에 대해 다른 의견들이 나올 때마다 교회의 일치를 가능하게 하는 본질적 교리가 더 세부적으로 제시되고 있음을 알 수 있다.

그런데 이승구에 따르면 “순수한 복음의 선포는 신약성경적 천국의 의미를 바르게 드러내는 선포가 되어야만 한다. 신약 성경이 말하는 천국의 의미를 모호하게 하거나 천국을 손상시키는 선포는 천국 복음

472) 이승구, “한국 교회의 연합 문제에 대한 교의학적인 한 성찰: 교회 연합의 예들을 통해 살펴 본 한국 교회 연합에 대한 제언,” 27.

473) 이승구, “한국 교회의 연합 문제에 대한 교의학적인 한 성찰: 교회 연합의 예들을 통해 살펴 본 한국 교회 연합에 대한 제언,” 24-26.

474) 이승구, “에드먼드 클라우니의 개혁파적 교회론,” 113.

475) 이승구, “에드먼드 클라우니의 개혁파적 교회론,” 115.

476) 이승구, “한국 교회의 연합 문제에 대한 교의학적인 한 성찰: 교회 연합의 예들을 통해 살펴 본 한국 교회 연합에 대한 제언,” 28.

477) 홍철, “칼빈의 교회론과 구프린스턴 신학의 교회론의 비교연구,” 164.

478) Edmund P. Clowney, *The Church* (Leicester: IVP, 1995), 82. 이승구, “한국 교회의 연합 문제에 대한 교의학적인 한 성찰: 교회 연합의 예들을 통해 살펴 본 한국 교회 연합에 대한 제언,” 28. n.15에서 재인용.

479) 박경수, “한국 개신교 초기 교회 연합 운동의 유산,” 209-211. WCC의 입장에 동조하는 학자는 이런 태도를 ‘근본주의 신학’의 배타적 태도라고 비난하는 경향을 보인다. 장운재, “세계교회협의회(WCC) 제10차 부산총회와 에큐메니컬 운동,” 211.

480) 최덕성도 “오직 성경”을 “개신교 신앙의 근간”, 즉 본질적 교리로 여긴다. 최덕성, “킹의 교회론과 세계교회일치운동,” 71.

481) McGrath, 『하나님의 칭의론. 기독교 교리 칭의론의 역사』, 474-475.

의 선포라고 하기 어려운 것이다.”⁴⁸²⁾ 하지만 신약 성경이 말하는 천국의 의미에 대해 여러 가지 해석이 있는 것은 사실이다. 이 때 이승구가 받아들이는 해석과 다른 해석을 하는 신학자나 교회는 복음을 순수하게 선포하지 못하는 셈이 된다. 그 경우 그 교회는 교회의 참된 표지를 잃어버렸다는 점에서 거짓 교회로 간주될 가능성이 있다. 예를 들어 일제시대 한국 교회는 세대주의적 경향을 보였으며, 이 세상과 저 세상을 구분하는 이원론적 세계관을 갖고 있었다. 그렇다고 해서 그 시대 한국교회를 거짓 교회라고 부르는 것은 지나쳐 보인다.

이승구는 현대 교회의 문제를 지적하면서 참된 교회가 의외로 많지 않을 수 있음을 지적한다. “많은 사교 집단들이 그리스도의 이름을 사용한다. 참 교회를 찾기도 어렵다. 또한 많은 이들은 다른 이들을 그리스도의 제자가 아니라 자신들의 제자로 만들려고 한다. ... 오늘날의 교회에는 각 교회의 담임목사 등이 “교황도 질투할 만한 권위를 행사한다.” ”⁴⁸³⁾ 그렇다면 그리스도의 이름을 사용하면서도 성도들을 그리스도의 제자가 아니라 자신들의 제자로 만들려는 현상이 나타나는 교회는 흠이 있지만 우리가 여전히 그곳에 머물러야 하는 교회인지, 아니면 그 교회로부터 분열하는 것이 정당할 정도로 치명적인 약점을 지닌 교회인지가 분명해져야 한다. “참 교회를 찾기도 어렵다”는 표현이 하나의 수사적 표현인지 아니면 상당수의 현대 교회를 거짓 교회로 규정하고 있는지 밝혀져야 한다. 칼빈이 로마 가톨릭을 거짓 교회로 규정한 원인 중 하나가 교황제라는 사실을 고려할 때 이는 매우 강한 동시에 많은 생각을 하게 하는 주장이다.

이승구는 성찬을 그리스도의 영적 임재로 여기는 교회들이 서로 분열해 있는 것은 바람직하지 않다고 본다. 그에 따르면 “우리가 나누는 성찬의 의미에 따라 하나의 교회가 되려고 하는 것은 마땅한 일이다.”⁴⁸⁴⁾ 아마도 이 때 이승구는 가시적인 의미에서 하나의 교회를 말하고 있는 것으로 보인다. 이런 점에서 그는 루터파와 칼빈파, 츠빙글리파는 성찬의 의미를 달리 이해하고 있기 때문에 교회의 가시적 일치를 이루어서는 안 된다고 여기는 것으로 보인다.

그런데 영적 임재설을 받아들인 스트라스부르 개혁파 회중이 공재설을 받아들인 루터파 회중의 성찬에 참여해도 되는가라는 질문을 받았을 때 칼빈은 긍정적인 대답을 했다. 함께 예배하고 함께 성찬에 참여하는 것이 교회의 하나됨을 나타내는 것이라면 성찬의 의미를 동일하게 이해해야만 하나된 교회를 이룰 수 있다고 보기는 어려운 측면도 있다. 무엇보다 한국교회의 많은 성도들은 성찬을 그리스도의 영적 임재보다는 그리스도의 기념으로 이해하면서도 장로교회 안에서 성찬을 받아 왔다. 그런 현상이 비록 바람직하지는 않다 해도 그들이 하나된 장로교회 안에 속하지 않았다고 보기는 어려워 보인다.

Ⅲ. 나가는 말

이 글에서는 개혁교회가 교회 일치의 토대가 되는 본질적 교리를 무엇으로 보아야 하는가라는 문제를 먼저 다루기 위해 WCC의 본질적 교리 이해를 간략히 다루었다. WCC는 교회의 외적이고 가시적인 일치를 이루기 위해 다양한 입장들, 심지어 상충되는 입장들까지 품으려 했던 트랜트 공의회와 태도를 닮고 있다. 그 결과 교회 일치의 토대가 되어야 하는 본질적 교리를 최소화하거나 약화시키려는 잘못된 경향을

482) 이승구, “한국 교회의 연합 문제에 대한 교의학적인 한 성찰: 교회 연합의 예들을 통해 살펴 본 한국 교회 연합에 대한 제언,” 36.

483) 이승구, “에드먼드 클라우니의 개혁파적 교회론,” 106.

484) 이승구, “한국 교회의 연합 문제에 대한 교의학적인 한 성찰: 교회 연합의 예들을 통해 살펴 본 한국 교회 연합에 대한 제언,” 37.

보였다.

개혁교회가 본질적 교리를 무엇으로 파악하는가라는 문제는 처음 보기와는 달리 쉽지 않았다. 예를 들어 그리스도의 양성을 다루는 기독교론과 관련하여 신성과 인성을 모두 인정하는 것이 본질적 교리에 포함 된다는 점에는 이견이 없다. 그러나 신성과 인성의 교류 방식에 대한 견해 차이가 본질적 교리에 포함되는지 여부가 분명하게 드러나지 않는다. 또한 루터파와 개혁파가 서로를 이단으로 여기지 않는다고 전제할 때 그 교류방식에 대한 견해 차이는 비본질적 교리에 속할 것이다. 그 경우 어떤 부분은 본질적 교리에 속하고 또 어떤 부분은 비본질적 교리에 속하는지를 판정하는 기준을 성경으로부터 분명하게 찾아내는 것이 또 하나의 숙제가 된다.

또한 비본질적 교리에서의 의견 차이로 교회 분열을 가져오는 것은 바람직하지 않다는 점도 밝혔다. 그런 의견 차이에 대해서는 다양성을 인정하는 관용이 필요하다고 지적하였다. 아울러 카스텔리옹처럼 본질적 교리와 비본질적 교리 사이의 구분을 부정함으로 이단이라는 용어 자체를 부정하고 모든 견해에 대해 관용하는 것은 기독교 신앙 자체를 부정하는 결과를 낳는다는 점도 지적했다. 물론 카스텔리옹은 본질적 교리에 동의하지 않는 것 자체를 불신앙으로 본다는 점에서 본질적 교리와 비본질적 교리를 다른 방식으로 인정하는 것처럼 보인다. 그러나 칼빈이 본질적 교리로 여기는 것들을 대부분 비본질적 교리로 분류한다는 점에서는 실질적으로 양자의 구분을 제거한 셈이다.

마지막으로 교회의 가시적 일치를 위해서는 교리적 일치가 선행되어야 함을 이승구가 제시한 교단 통합의 사례들을 통해 살펴보았다. 동시에 그가 본질적 교리로 제시한 내용의 범위가 일반적으로 생각하는 것보다 더 좁아서 교회의 가시적 일치의 폭이 좁아질 것이라는 점도 지적하였다. 교회 일치보다는 교리의 순수성을 더 중시하는 것은 아닌가라는 생각도 든다. 또한 공교회적으로 인정되는 본질적 교리 외에 교단의 정체성을 유지해주는 본질적 교리를 추가하여 그 교리를 비본질적 교리와 나누고 있는 것은 아닌가 하는 인상을 받는다. 달리 말하자면 본질적 교리(A)와 본질적 교리(B), 그리고 비본질적 교리로 교리를 나누고 있는 것은 아닌가 하는 생각이 든다.

마지막으로 이단이나 교회 분열과 관련하여 이승구가 제공하는 흥미로운 아이디어를 좀 더 생각해보고자 한다. 그에 따르면 칼빈신학교를 운영하는 기독교 개혁교단(CRC)과 웨스트민스터 신학교를 운영하는 정통 장로교회(OPC)가 하나 될 기회가 여러 번 있었다. 그 기회를 놓친 후에 시간이 흐름에 따라 기독교 개혁교단의 신학적 포용성이 너무 커져서 두 교단의 일치가 불가능한데 이르렀다. 이와 관련하여 이승구는 “보다 일찍이 신학적 통일성이 있을 때에 연합하여 바른 신학적 방향을 공고히 하는 방향을 나아갔어야 한다” 라고 평가한다.⁴⁸⁵⁾

이는 한국교회가 이단들이나 이단성 있는 교회들이나 경계 대상이나 주의 대상으로 삼은 교회들에게도 적용될 수 있는 생각이다. 본질적 교리에 있어서 서로 차이가 나지 않은 상태에서, 특히 비본질적 교리에서도 그리 차이가 나지 않은 상태에서, 특정 사안을 너무 크게 부각시켜 그것 때문에 상대방 교회나 교단을 이단성 있는 교회나 이단이라고 빨리 규정하는 경우, 그렇게 몰린 교회는 정통 교리를 소유한 교회들과 더 이상 교제할 수 없다. 그러다가 결국 처음보다 훨씬 더 많은 신학적, 교리적 간격을 만들면서 더 이상 넘어올 수 없는 신학적 루비콘 강을 건널 수도 있다. 따라서 신학교육의 부족이거나 성경적 이해 부족으로 조금 다르거나 틀린 주장을 하는 교회가 있다면 사랑 안에서 교제하면서 권면하여 올바른

485) 이승구, “한국 교회의 연합 문제에 대한 교의학적인 한 성찰: 교회 연합의 예들을 통해 살펴 본 한국 교회 연합에 대한 제언,” 32.

가르침으로 돌아오도록 하는 일이 우선이다. 한 때 순복음교회를 이단이라고 규정한 적이 있지만 장로교회가 순복음교단을 인정하고 강단교류나 영적 교류를 활발히 했을 때 순복음교회도 장로교회의 영향을 크게 받게 되었음을 보게 된다.⁴⁸⁶⁾

또한 칼빈이 『기독교강요』(1536) 초판에서 권징과 관련하여 하는 말에 유의할 필요가 있다. 그에 따르면 우리는 비록 출교된 자와 영적으로 교제할 수는 없지만 우리가 평화롭게 사용할 수 있는 모든 수단을 사용해서 그들이 하나의 교회 안으로 되돌아올 수 있도록 노력해야 한다. 심지어 다른 종교에 속한 사람들도 교회로 초청받아야 할 대상이다. 이 때 사용되는 방법은 강제가 아니라 권고나 가르침이나 자비나 기도와 같이 평화적인 것이다.⁴⁸⁷⁾ 양신혜에 따르면 칼빈은 “종말론적 시간의 구조에서 ‘적절한 논증’과 ‘꾸준한 가르침,’ 그리고 그리스도인의 삶의 모범을 통해 이단자들이 자신들의 견해를 바꿀 수 있으리라는 그의 믿음을 표현하고 있다.”⁴⁸⁸⁾

칼빈에 따르면 종말론적 접근은 그 사람을 통해서 이루어질 하나님의 소망을 바라보는 것이다.⁴⁸⁹⁾ 예를 들어 기드온은 아직 포도즙 틀에서 두려워 떨며 밀타작을 하고 있었을 때 천사로부터 ‘큰 용사’라는 호칭으로 불린다. 이스라엘 백성이 홍해를 건널 때 그들은 군사훈련 받지 못한 사람들이지만 ‘군대’로 불린다. 이 호칭은 그들의 현재 상태에 기반을 두는 것이 아니라 하나님께서 미래에 그들에게서 이루실 일에 기반을 두는 것이다. 이는 한국교회가 이단들이나 이단성 있는 교회들에 대해 취해야 할 태도로 여겨진다. 이단들에게 교리와 실천에 있어서 잘못된 점이 있다 해도, 그것을 밝히고 교정하라고 요구하는 수단은 폭력이 아니라 사랑과 온유이어야 한다. 현재의 상태로만 상대방을 판단하는 일은 미래에 하나님께서 하실 심판을 우리 인간이 어리석게 대신하는 일이 된다.⁴⁹⁰⁾

조진모의 지적처럼 비본질적 교리에 있어서 다양한 입장을 보이는 교단들과 교회들은 교리적 일치를 위해 노력하는 가운데 배려와 섬김, 사랑이라는 덕을 베풀어야 하는 것은 바람직하다.⁴⁹¹⁾ 임희국이 ‘사람과 사람의 연합과 일치’를 한국교회의 구체적인 일치 방안으로 제시하는 이유도 여기에 있다.⁴⁹²⁾

그런 점에서 함춘기의 제안이 흥미롭다. 함춘기에 따르면 미국 주일학교는 초기에 여러 교파들이 “교파들 사이에 차이가 있는 교리는 빼고 복음의 내용만을 중심으로 하여 교재를 함께 만들어 사용”하였다. 이는 그들이 복음의 내용을 본질적 교리로 여기고 서로 차이가 있는 교리를 비본질적 교리로 여겼다는 뜻이다. 서로 차이가 있는 교리 중 일부를 본질적 교리로 여겼다면 함께 주일학교 교재를 만들 수는 없었을 것이다.⁴⁹³⁾

함춘기는 교회 연합을 영적인 연합으로 이해하고 연합의 근거를 “그리스도의 보혈로 죄 씻음을 받아 거듭나고, 사도신경에 나타난 교리를 인정하며, 하나님의 뜻대로 살고자 하는” 것에 두었다. 그는 본질적 교리를 사도신경에 나타난 교리로 이해하며, 그 교리가 기독교의 기본 진리를 나타낸다고 여긴다. 그는 그 밖의 비본질적 교리와 관련된 다양한 견해로 인한 교파와 교단, 교회의 다양성은 허용되어야 한다

486) 순복음교회 목회자들을 배출하는 한세대학교에 조직신학 전공 교수들이 많은 것도 이와 관련된다고 본다.

487) John Calvin, *Opera Selecta*, vol. I (Muechen: Chr. Kaiser, 1926), 90. 양신혜, “칼빈의 종교적 관용에 대한 이해,” 119-120, n.9에서 재인용.

488) 양신혜, “칼빈의 종교적 관용에 대한 이해,” 123.

489) 양신혜, “칼빈의 종교적 관용에 대한 이해,” 123.

490) 양신혜, “칼빈의 종교적 관용에 대한 이해,” 123.

491) 조진모, “한국 장로교회의 연합과 일치의 가능성 재고,” 273.

492) 임희국, “분열된 한국 장로교회의 화해와 일치를 위한 제언,” 『장로교회와 신학』 8 (2011): 244.

493) 함춘기, “한국교회의 연합교육운동의 역사와 방향모색,” 『성경과 신학』 57 (2011): 87-90.

참고문헌

- Calvin, John. *Opera Selecta*, vol. I (Muechen: Chr. Kaiser, 1926).
- Clowney, Edmund P. *The Church* (Leicester: IVP, 1995).
- McGrath, Alister E. 『하나님의 칭의론. 기독교 교리 칭의론의 역사』, 한성진 옮김 (서울: CLC, 2008).
- Newbigin, Lesslie. *The Household of God* (Eugene: Wipf & Stock, 2008).
- Vischer, Lukas. 『에큐메니컬 신학의 발전사(1)』, 이형기 옮김 (서울: 한국장로교출판사, 1998).
- 권문상, “한국교회 연합과 ‘가족’ 신화,” 『성경과 신학』 57 (2011): 163-96.
- 김병훈, “도르트 신경이 고백하는 성도의 견인 교리,” 「장로교회와 신학」 11 (2014): 218-259.
- 김홍만, “WCC의 일치운동: 개혁신학에서의 평가,” 『한국개혁신학』 30 (2011): 77-113.
- 문병호, “칼빈의 교회론: 기독교.삼위일체론적 관점에서,” 『한국장로교회의 합동운동』, 서기행, 홍정이 편 (서울: 도서출판 새한, 2009).
- 박경수, “세바스티안 카스텔리옹의 생애와 저작들. 16세기 관용논쟁을 중심으로,” 「한국교회사학회지」 31 (2012): 73-104.
- 박경수, “한국 개신교 초기 교회 연합 운동의 유산,” 「장로교회와 신학」 8 (2011): 201-228.
- 송인설, “에큐메니컬 운동의 교회론에 대한 연구,” 「한국교회사학회」 36 (2013): 83-112.
- 안교성, “에큐메니컬 교회로서의 대한예수교장로회(통합)의 정체성과 증언,” 「장신논단」 40 (2016): 11-35.
- 안인섭, “한국 장로교회의 분열과 연합,” 「교회사학」 10 (2011): 41-78.
- 양신혜, “칼빈의 종교적 관용에 대한 이해,” 「한국기독교신학논총」 85 (2013): 117-142.
- 위형윤, “기독교의 교회분열과 일치운동에 관한 연구 - 한국장로교회 분열과 일치운동을 중심으로-,” 「신학지평」 19 (2006): 63-98.
- 이경직, “교회 일치와 분리의 기준: 본질적 교리와 비본질적 교리,” 「교회를 위한 참된 신학」 (한국복음주의조직신학회 제35차 정기논문발표회 자료집), 23-37.
- 이승구, “에드먼드 클라우니의 개혁파적 교회론,” 「교회와 문화」 17 (2006): 104-131.
- 이승구, “장로교 정체 제도와 장로교적 목회의 특징,” 「장로교회와 신학」 1 (2004): 87-118.
- 이승구, “한국 교회의 연합 문제에 대한 교의학적인 한 성찰: 교회 연합의 예들을 통해 살펴 본 한국교회 연합에 대한 제언,” 「성경과 신학」 57 (2011): 21-48.
- 이형기, “제2차 바티칸 공의회 이후 로마 가톨릭교회의 에큐메니즘과 에큐메니컬 운동에 대한 연구,” 「가톨릭 신학과 사상」 64 (2009): 221-257.
- 임희국, “분열된 한국 장로교회의 화해와 일치를 위한 제언,” 「장로교회와 신학」 8 (2011): 229-248.
- 장운재, “세계교회협의회(WCC) 제10차 부산총회와 에큐메니컬 운동,” 「한국조직신학논총」 37 (2013): 211-247.
- 정병준, “세계교회협의회(WCC) 에큐메니컬 신학의 전개 - 역대 총회 주제를 중심으로,” 「한국기독교와 역사」 40 (2014): 79-113.
- 조진모, “한국 장로교회의 연합과 일치의 가능성 재고,” 「장로교회와 신학」 8 (2011): 249-274.

494) 함춘기, “한국교회의 연합교육운동의 역사와 방향모색,” 90-91.

최덕성, “킹의 교회론과 세계교회일치운동,” 『조직신학연구』 18 (2013): 70-106.
탁명환, 『기독교이단연구』 (서울: 국제종교문제연구소, 국종출판사, 1990).
함춘기, “한국교회의 연합교육운동의 역사와 방향모색,” 『성경과 신학』 57 (2011): 79-104.

이경직 박사의 본질적 교리에 대한 개혁신학의 이해와 고민에 대한 논평1

윤종훈 박사
(총신대 역사신학)

본 논문의 저자인 이경직 박사는 기독교 역사 속에 등장한 수많은 신학적 논거를 비롯한 이단 논쟁들의 객관적인 신학적 시금석으로서 성경적 교리의 객관성과 타당성에 대한 명확한 이해의 필요성을 제시하였다. 이 박사는 역사적으로 등장하였던 다양한 신학적 주제들을 분석하는 두 가지 틀(Frame, Criterion) 즉, 본질적 교리와 비본질적 교리 구분법은 교회일치 및 분리의 기준이 되어왔음을 지적하였다.

이 박사는 다양한 교단 가운데 특히 개혁신학 정체성을 확증할 수 있는 도구로서 본질 또는 비본질적 교리에 대한 명확한 이해가 필수적임을 강조하면서 도입부로서 WCC의 본질적 교리에 대한 이해를 살펴보았다. 이 박사는 WCC가 교회의 가시적 일치를 상대적으로 강조함과 동시에 삼위일체론과 종말론, 교회론에 제한하여 본질적 교리를 다루고 있다고 주장하는 듯하다.

이 박사는 개혁신학의 본질적 교리를 다룸에 있어서 먼저 로마 가톨릭과의 공통점과 차이점을 분석하였다. 저자는 이형기 박사의 분석내용 즉 칭의와 성화와 믿음에 대한 이해는 공통점이라는 점과, 박태범 박사의 분석내용 즉 자연신학과 자연계시를 수용함으로 발생하는 인간의 전적 타락에 대한 양자 간의 차이점이 존재한다고 제시하였다.

저자는 본질적 교리의 사례들을 제시하였다. 이승구 박사의 분석 즉, 역사적 공교회 신조의 내용들 즉 삼위일체와 그리스도 양성론에 대한 이해가 본질적 교리에 해당되며, 그리스도의 신인 양성의 상호교류 가능성 여부는 비본질적인 교리에 속한다는 주장에 대하여, 이 박사는 전자는 본질적이며 후자는 비본질적인 교리라는 객관적 근거가 무엇인지에 관한 문제점을 지적하였다. 이와 동시에 종교개혁의 핵심사상인 이신칭의에 관한 현대 “새 관점칭의론”에 대한 명확한 해석적 작업의 필요성을 역설하였다.

또한 이 박사는 비본질적 교리의 영역을 다루면서 칼빈은 이를 ‘사소한 규례들’로 이해하였으며 성경에 제시된 사례는 음식문제였음을 지적하였고, 저자는 교리의 관용의 한계를 다루면서 카스텔리옹의 경우를 통해 칼빈은 성경의 영감설로 제한시켰음을 제시하였다.

마지막으로 저자는 ‘교회의 가시적 일치’를 위한 교리적 일치’를 다루면서, 이승구 박사의 분석자료를 제시함과 동시에 이러한 주장에 제기되는 문제점들을 지적하였다.

본 논평자는 본 논문의 완성도를 높이기 위해 다음과 같은 제안 및 질문을 드리고자 한다.

1. 먼저 이 박사께서 본 논문을 통해 교회 일치 및 분리의 기준으로서 본질 또는 비본질 교리의 명확한 이해의 필요성을 일목요연하게 제시해준 점에 대하여 진심한 감사를 드리는 바이다. 한국교회가 객관적인 기준을 상실한 채 다양한 교파와 교단으로 난립되어 있는 이 시점에서 저자가 교회 일치를 이룰 수 있는 객관적인 틀을 제공하고자 노력한 흔적이 너무 감동적이다.

2. 본 논문의 주제는 ‘본질적 교리에 대한 개혁신교회의 이해 및 고민’이다. 이 주제를 보다 심층적으로 다루고자 한다면, 개혁신교회 역사 속에서 펼쳐진 교리 논쟁 중 오직 ‘본질적 교리 영역’에 대한 다양한 이해들을 관한 분석 및 평가하는 작업을 시도했으면 더욱 좋았을 것으로 보인다. 가령, 고대 교부들의 이해 및 중세 왈도파, 롤라드파, 후스파 등, 그리고 종교개혁 당시 칼빈 작품들과 개혁주의 인물들 가운데 펼쳐진 본질적 교리들을 체계적으로 다루었으면 매우 의미있는 작품이 되었을 것으로 사료(思料)되는 바이다.

3. 저자는 2장 ‘개혁신교회의 본질적 교리 이해’에서 ‘본질적 교리와 비본질적 교리’라는 주제를 다루며 ‘로마 가톨릭과의 차별성’을 제시하였다. 저자는 이형기와 박태범의 가톨릭과 개혁신교회의 공유점과 차이점을 소개한 후, 만일 이 두 사람의 주장이 옳다면 로마 가톨릭을 비판한 칼빈이 오류를 범했거나 당시와 오늘날의 가톨릭의 교리가 다를 수 있을 것이라고 주장하였다.

본 논평자는 이형기와 박태범이 제시한 양자 간의 공유점과 차이점을 소개하는 내용이 본 논문의 흐름을 방해할 뿐 본 논문의 중요 논점이 아니라고 생각한다. 만일 저자가 ‘본질적 교리’에 관하여 칼빈 당대의 개혁신교회와 가톨릭의 입장들을 고찰하고자 한다면, 16세기 존 칼빈에 대한 현대 신학자들의 이해를 통한 결과물을 도출하기 보다는 적어도 당대 칼빈의 작품을 분석하여 칼빈과 로마 가톨릭의 입장 사이의 본질적 교리에 차별성이 있었는지를 고찰하고 그 차별성의 내용을 구체적으로 적시해주었으면 본질적 교리의 차이점을 보다 명확하게 논증할 수 있었을 것으로 보인다.

4. 저자는 본질적 교리의 사례들을 역사적인 맥락에서 접근하기 보다는 이승구, 위형윤, 탁명환, 문병호 등 현대 한국 신학자들이 분석한 내용을 제시한 후 이들 분석 내용의 문제점들을 제공하는 것으로 교리의 사례를 대신하고 있다. 아쉬운 점은 이러한 현대 신학자들의 입장은 각주 처리하고 역사 속에 등장한 사례들을 직접 분석하고 저자의 해석과 입장을 제시했으면 본 작품의 목적을 충분히 달성하게 되었을 것이라고 생각한다.

5. 저자는 ‘3장, 교회의 가시적 일치를 위한 교리적 일치’의 사례로서, 이승구 박사가 제시한

내용을 다루면서 이 교수의 분석의 문제점들을 제시하고 있다. 앞서 지적한 바처럼, 본 논문의 목적은 역사상에 등장한 개혁교회적 차원에서 본질적 교리를 어떻게 이해하고 그 한계영역을 어디까지 설정해야 할 것인지에 대한 답론을 제공함에 있다. 이승구 박사의 입장에 대한 소개 및 문제점을 제시하기 보다는 ‘교회의 가시적 일치를 이루기 위한 교리적 일치’를 추구해왔던 다양한 운동과 사건 그리고 신학적 주장들에 대하여 개혁주의적 관점에서 분석하고 해석 및 대안을 모색한 작업적 결과물이 도출되었어야 한다고 생각하는 바이다.

5. 모든 교정작업을 마치고 본 논문을 출간할 시에는 서론에 제시한 불필요한 내용들을 삭제하고 본 논제에 직접적으로 관련된 내용만을 제시했으면 하는 바램과 함께 곳곳에서 보이는 구어체적 표현들은 문어체로 변환했으면 좋겠다.

앞서 지적한 서술상의 문제점들은 저자가 교회일치와 분리의 기준 틀로서의 본질 및 비본질적 교리에 대하여 고민하고 노력하였던 열정과 본 논문이 보여준 완성 작업에 비하면 초라하기 이를 데 없을 정도이다. 귀한 옥고를 통해 한국교회가 성경적인 교회 일치를 이루는 계기가 마련되길 간절히 바라는 바이다. 소중한 논문을 제공해주신 이경직 박사께 진심으로 감사를 드리는 바이다.

이경직 박사의 본질적 교리에 대한 개혁교회의 이해와 고민에 대한 논평2

김완중 박사
(연세대)

I. 서론

교회의 일치의 근거인 본질적 교리가 무엇인가? 비본질적 교리가 교회의 분열을 조장하지 않는가? 교회의 가시적 일치가 가능하기 위해서는 교리가 필수적인가? 본 논문은 이 물음에 대한 답을 제공한다. 본 논문의 구성은 교회의 본질적 교리를 무엇으로 여기는지 WCC 입장을 잠시 다루고 본격적으로 개혁교회의 본질적 교리가 무엇인지를 살피는 것으로 구성되어 있다. 본 논문은 교회의 본질적 교리 규정의 어려움을 인식하고 교리 주장 대한 갈등과 의견 차이로 발생하는 교회 분열을 막기 위해 균형 잡힌 시각을 제공하려고 했다는 점과 교리적 일치의 중요성을 강조했지만 극단적 교리 주장에 얽매이지 않고 교리 특히 비본질적 교리의 다양성을 인정하고 교단들과 교회들의 교리적 일치와 연합을 위해 교리보다는 배려, 섬김, 사랑의 덕의 필요성을 역설했다는 점을 지적해 준 좋은 논문이다.

가시적 교회의 일치를 위해 논평자는 발제가 발제한 각각의 주장에 대한 함의를 위주로 간략하게 본 논문을 정리해 보고 발제자에게 던질 물음들을 제시해 볼 것이다.

II. 본론

1. “다양한 입장들을 포용하면서도 외적으로 하나가 되려는 로마 가톨릭의 태도는 WCC 운동에서도 나타난다”고 발표자는 말한다. 그러면서 “교회의 가시적 일치를 추구하는 WCC 운동이 한국교회 분열의 주된 원인 중 하나”이며 발표자는 이것이 “복음의 순수성을 지키기 위해 본질적 교리의 범위를 크게 좁히려는 보수 교회와 교회의 가시적 일치의 범위를 확대하기 위해 본질적 교리를 최소화하려는 진보 교회 사이의 갈등”을 나타내는 것으로 간주한다. 이 부분에서 WCC운동이 트랜트 공의회 태도와 닮았다는 것과 가시적 교회의 일치를 위해 WCC가 주장하는 여러 가지 생각들을 장윤재, 송인설, 전병준, 김홍만이 말한 것을 언급하며 이러한 주장에 최덕성은 WCC 운동이 성경보다 전통을 강조했고 종교개혁적 성경해석 원리를 벗어났다고 인용한다.

2.(1).1).에서는 개혁교회의 본질적 교리와 비본질적 교리를 다룬다. 발제자는 로마 가톨릭과 개신교가 공유하는 본질적 교리(칭의, 성화, 은혜, 믿음)를 (이형기의 주장을 통해) 예를 들고 박태범을 통해 로마 가톨릭(자연신학과 자연계시를 인정하여 인간의 전적 타락 불인정)과 개신교(인간의 전적타락으로 자연신학 부정)간의 차이점을 말하며 이 둘 간의 차이점은 개신교 신학 내부에서도 발견된다고 주장한다. 이형기와 박태의 주장이 옳다면 로마 가톨릭을 본질적 교리에서 벗어났다고 주장한 칼빈의 비판이 틀렸 다거나 오늘날의 로마 가톨릭 교리와 칼빈이 비판했던 당시의 로마 가톨릭 교리가 다를 밖에 없으며 개신교와 로마 가톨릭의 차이를 본질적 교리에서의 차이로 본다면 개신교 내의 다양한 견해 차이와 어떤 점에서 다른지를 밝혀야 한다고 주장한다.

2)에서 발제자는 참된 교회의 표지가 복음의 순수한 선포라는 것을 언급하며 삼위일체, 그리스도의 양성론, 성령의 이중발출, 이신칭의, 성경의 권위, 신론, TULIP 중에서 제한속죄 등의 본질적 교리를 어떻게 생각하는지에 따라 발생하는 문제 혹은 본질적 교리와 비본질적 교리의 구분 문제와 좀 더 상세하게 이러한 각각의 본질적 교리의 세부적이고 구체적인 내용들이 각 교파와 다를 때와 신자들의 무지로 인해 발생하는 문제점, 그리고 결국 교회 일치의 문제점을 지적한다. 발제자는 본질적 교리를 주장할 때 발생하는 다양한 문제점으로 인해 교회의 일치를 위해 본질적 교리 영역을 결정하는 것은 쉬운 일이 아니라고 말한다. 발제자는 (문병호의 의견을 언급하며) 칼빈조차도 본질적 교리의 기준을 밝히지 않는다고 말하며 (김길성을 따라) 본질적인 것과 비본질적인 것을 실제적으로 명확히 구분하기 어렵고 여러 교리들이 신자의 정체성을 위해 필수적인 것은 아니고 참된 신앙은 그리스도의 교리이기 때문에 본질적 교리는 기독교론이라고 여긴다.

(2)에서 발제자는 비본질적 교리 영역을 다루며 비본질적 교리에서의 의견 차이로 교회 분열을 가져오는 것은 바람직하지 않다고 주장한다. 발제자는 “어떤 교리가 비본질적 교리에 해당하는지, 즉 교회 일치 문제와 관련하여 사소한 교리인지를 어떻게 확인할 수 있는가?”를 물으며 비본질적 교리 구분의 어려움을 호소하고 비본질적 영역과 동일하다고 할 수 있는 서로 다른 의견들이 교회의 분열을 발생시켜서는 안 된다고 주장한다. 발제자는 “특정 교리와 관련하여 다양한 의견이 있을 수 있다. 그러나 칼빈에 따르면 그러한 다양한 의견이 모두 우리로 하여금 그리스도를 향하게 하며 우리가 한 몸과 한 영으로 성장할 수 있게 하며 전체 믿음에 속한 것을 나타낸다면 교회 분열의 원인이 될 수 없다”고 주장한다.

(3)에서는 교리 관용의 한계를 다룬다. 이 부분에서 발제자는 칼빈과 그에 대립되는 카스텔리옹이라는 인물을 예로 들어 교리와 관련하여 관용적 태도는 비본질적 영역에서만 가능했다고 주장하는 철저한 교리옹호론자의 대변자로 칼빈을 말하며 기독교 신앙의 본질이 교리가 아니라 삶에 있다고 주장한 덜 엄밀

한 교리옹호론자로 카스텔리옹을 말하고 이것을 통해 발제자는 교회가 신앙의 진리에 대해 무한정 관용해서는 신앙의 진리 자체를 부정할 수 있다는 것을 경고하지만 너무 지나친 교리 옹호론자의 입장도 문제가 있다는 것을 암시한다.

3. 이 부분에서 발제자는 이승구를 따라 교회의 본질적 교리나 비본질적 교리의 갈등으로 인한 교회 분열과 교회의 잘못된 연합의 사례를 들어 “교회의 가시적 일치를 위해서는 교리적 일치가 선행되어야 한다”는 것을 제시한다. 발제자는 비본질적 교리로 보이는 것에 관용하기보다는 엄밀한 잣대를 들이대 배교적, 이단적 교회로 구분하는 이승구의 주장은 초기 한국교회의 하나의 교회를 근거로 너무 지나친 것이라고 비판한다. 또한 해석의 여지가 있는 하나님 나라의 관점에 대한 이승구의 관점과 “공재설을 받아들이는 루터파 회중의 성찬에 참여해도 되는가라는 질문을 받았을 때 칼빈은 긍정했다”는 것을 근거로 성찬에 대한 이승구의 관점은 교회의 가시적 일치를 위해 너무 지나친 기준을 말하는 것이라고도 비판한다.

논평자가 생각하는 몇 가지 아쉬운 점은 오타 수정은 다음과 같다.

1. 많은 사람들의 주장에 대한 의견으로만 본론의 내용이 채워진 것 같다.

2. 교리의 비본질적 영역 부분에서 상기 본질적 교리에서처럼 비본질적 영역의 교리들을 나열하며 좀 더 구체적으로 설명했다면 하는 아쉬움이 있다.

3. (그리스도의 양성간의 교류가) 본질적 교리인지 비본질적 교리인지의 구분이 불분명하다면 전자를 주장하려고 했던 이유와 근거나 후자라고 주장하려고 했던 이유와 근거가 무엇인지를 좀 더 설명해 주었으면 하는 바람이다.

4. 결론 부분에서 많은 예를 들어 요약하는 것은 또 다른 논증을 준비하는 인상을 준다. “마직으로부터....허용되어야 한다”까지는 결론이 아니라 본론에 어느 한 부분에 집어넣어도 될 내용인 것 같다.

세부사항

각주 14의 인용문에서 전병준을 정병준으로 수정요

각주 20번에서 위로 7번째 줄 은혜를 은혜로 수정요.

각주 70의 인용문에서 인용부호 ” ” 를 ” 로 수정요

세계최초 보고: 가칭 <히브리서 신조> - 그 특징과 의미에 대한 연구 -

안계정 박사
(평택나눔교회, 조직신학)

<국문초록>

성경에서 신조 혹은 신조의 원형이라고 볼 수 있는 텍스트가 존재한다는 사실에 우리는 주목해야만 한다. 그것이 바로 히브리서 6장 1-2절 본문이다. 이 본문을 세심히 살펴보면 개별적인 여러 조항들이 나오고 또 이들이 일정한 순서로 연결되어 있다는 점을 발견할 수 있다. 그리고 본문 스스로가 이것들을 교리적인 것으로 주장한다. 본 연구는 이 본문을 잠정적으로 <히브리서 신조>라고 부를 것이다. 본문에서 가장 눈에 띄는 것은 어떤 개별적인 조항이 어떤 논리적인 순서를 따라서 연속되고 있다는 점이다. 그것은 ①죽은 행위에 대한 회개 ②하나님을 향한 신앙 ③세례들에 대한 교훈 ④안수 ⑤죽은 자의 부활 ⑥영원한 심판 등 모두 6개이다. 이것이 과연 신조의 조항인가?

<히브리서 신조>에서 회개에 대한 항목이 제일 앞에 나온 것은 이 주제가 당시 교회 공동체에서는 상당히 절박하고 급박한 문제로 제기되었다는 것이다. 이는 <도르트 신조>의 상황과 비슷한데, 이 신조를 작성한 신앙의 공동체에 당시 가장 절박한 문제는 선택과 유기의 문제, 즉 예정론이었다.

I. 연구동기와 목적

1. 성경과 교리 내지 신조

신조(信條, confession)는 조직신학에서 성경 다음으로 근본적인 자료이다. 신조는 교리를 전체적으로 진술한 것이기에 “믿음의 조항”(artculus fidei, article of faith)이라고도 불린다.⁴⁹⁵⁾ 그래서 신조는 최소한 세 가지의 조건을 만족시켜야 한다. 첫째는 개별적인 교리진술, 즉 조항(article)이 있어야 한다. 예를 들면 성부에 대한 고백, 성자에 대한 고백, 성령에 대한 고백 등이 있어야 한다는 것이다. 둘째는 이 조항들이 어떤 순서로 결합되어야 한다. 예를 들어 교회역사에 있어 최초의 신조라고 인정되는 <사도신조>의 경우 성부 - 성자 - 성령 - 교회 - 구원 - 종말에 대한 순서를 보여준다. 이 순서는 물론 신학적이다. 셋째는 교회의 공적인 인정이다.⁴⁹⁶⁾ 개별적이 교리가 신학적인 순서로 결합된 문서라고 해서 다 신조가 되는 것은 아니다. 내용적이고 신학적인 면에서 교회의 공인이 있어야 한다.

간혹 신조와 성경 사이의 갈등과 비연속성을 주장하는 경우가 있다. 이런 주장의 핵심은 신조는 사람들이 고안해낸 것으로 하나님의 말씀인 성경과는 다르다는 것이다. 따라서 교회에 성경만 있으면 되니 신조는 필요 없다고 주장한다. 예컨대 옛 자유주의자들은 기독교의 교리를 기독교신앙을 헬라철학의 개념

495) 헤페, 『개혁파 정통교의학(Reformierte Dogmatik)』, 이정석 옮김 (서울: 크리스찬다이제스트, 2007), 71.

496) 벌코프, 『조직신학』, 권수경 이상원 옮김 (서울: 크리스찬다이제스트, 2004), 27. 벌코프(Louis Berkhof)는 교의의 형식적 특징 셋을 제시한다. 첫째, 교의의 주자료는 성경에서 나온다. 둘째, 교의들은 교의적 성찰의 산물이다. 셋째, 교의들은 합법적인 교회가 공적으로 정의한 것이다.

으로 재구성한 것으로 간주했다.⁴⁹⁷⁾ 또 현대의 어떤 교회들은 예배에서 신조의 필요성을 느끼지 못한다.⁴⁹⁸⁾

물론 개혁신학은 성경과 교리를 구별한다. 성경은 성령으로 영감된 하나님의 말씀이다. 그래서 원리적으로 인간의 개입을 불허한다. 반면 신조는 신학적 작업의 결과이기에 인간의 이성과 개념이 들어간다. 그러나 그렇다고 해서 교리가 전적인 인간의 고안물은 아니다. 교리는 성경에서 나오며 성경 없이 교리는 존재할 수 없다.⁴⁹⁹⁾

그런데 여기서 다음과 같은 질문이 생긴다. 그렇다면 성경에는 직접적으로 신조 혹은 신조라 볼 수 있는 텍스트가 없는가? 즉 개별적인 교리와 이 조항들이 일정한 순서로 결합된 텍스트는 성경에 없는 것인가? 신조는 오직 성경 이후의 교회사에서만 발견되는 것인가?

2.가칭 <히브리서 신조>

성경에서 신조 혹은 신조의 원형이라고 볼 수 있는 텍스트가 존재한다는 사실에 우리는 주목해야만 한다. 그것이 바로 히브리서 6장1-2절 본문이다. 이 본문을 세심히 살펴보면 개별적인 여러 조항들이 나오고 또 이들이 일정한 순서로 연결되어 있다는 점을 발견할 수 있다. 그리고 본문 스스로가 이것들을 교리적인 것으로 주장한다.

따라서 본 연구는 이 본문을 일단 <히브리서 신조>라고 부를 것이다. 만일 본 연구가 학계에서 인정을 받는다면 <히브리서 신조>는 교회사에서 ‘최초의 신조’라는 지위를 얻게 될 것이다. 이렇게 본 연구는 히브리서 6장1-2절 텍스트가 성경에서 발견되는 온전한 형태의 신조이며 더 나아가 이것이 교회사 ‘최초의 신조’임을 교의학적으로 증명하려는 시도이다.

II.히브리서 6장 1-2절 텍스트에 대한 해석

가장 먼저 텍스트에 대한 정확한 해석이 필요하다. 헬라어 원문을 살피고, 우리말 번역(개역개정)과 영어번역(KJV)을 대조해서 살펴보자.

1. Διὸ ἀφέντες τὸν τῆς ἀρχῆς τοῦ Χριστοῦ λόγον ἐπὶ τὴν τελειότητα φερώμεθα μὴ πάλιν θεμέλιον καταβαλλόμενοι μετανοίας ἀπὸ νεκρῶν ἔργων καὶ πίστεως ἐπὶ Θεόν

우리말: 그러므로 우리가 그리스도의 도의 초보를 버리고 죽은 행실을 회개함과 하나님께 대한 신앙과

KJV: Therefore leaving the principles of the doctrine of Chris, let us go on unto perfection; not laying again the foundation of repentance from dead works, and of faith toward God,

2. βαπτισμῶν διδαχῆς ἐπιθέσεως τε χειρῶν ἀναστάσεως τε νεκρῶν καὶ κρίματος

497) Aolf von Harnack, *Grundriss der Dogmengeschichte I* (Tübingen: J.C.B.Mohr, 1889), 67.

498) <http://kr.christianitydaily.com/articles/94508/20171208/>.

499) 별코프, 『조직신학』, 27.

αἰωνίου

우리말: 세례들과 안수와 죽은 자의 부활과 영원한 심판에 관한 교훈의 터를 다시 닦지 말고 완전한 데로 나아갈지니라

KJV: Of the doctrine of baptisms, and of laying on of hands, and of resurrection of the dead, and of eternal judgment.

1. 우리말 번역의 불충분성

본문을 해석함에 있어서 먼저 유의해야할 점은 우리말 번역이 매우 불충분하다는 것이다. 우리말 번역은 “그리스도의 도의 초보를 버리고”로 시작한다. 여기서 ‘초보’라는 명사와 ‘버리고’라는 동사가 상당히 부정적인 뉘앙스를 준다. 그래서 독자들이 이 번역을 읽으면 상당히 부정적인 인상을 받게 된다. 그러면 어느 부분의 번역이 불충분한가?

첫째, 1절 헬라어 원문의 현재분사(ἀφέν τ ε ς)는 ‘버리다’의 의미가 아니라 ‘떠나다’의 의미이다. 영어성경은 “그리스도의 교리의 원리들을 떠나서”(leaving the principles of the doctrine of Chris)라고 바르게 번역하고 있다. 즉 어떤 근본적인 원리 또는 기초를 떠나서 보다 완전한 곳으로 나가자는 것이 본문의 기본적인 구조이자 의미이다. 결론적으로 보자면 본문의 의도는 기독교신앙의 기초인 교리와 신조에만 머물지 말고, 즉 “다시 닦지 말고”이 신앙의 기초를 토대로 해서 보다 성숙한 신앙의 세계로 나가자는 것이다.⁵⁰⁰⁾

둘째, 교의학적으로 매우 중요한 단어인 헬라어 ‘아르케’를 ‘초보’로 번역하는데, 이것이 과연 합당한가? 우리말에서 ‘초보’는 부정적 뉘앙스를 풍긴다. ‘초보운전’ 또는 ‘초보자’ 또는 ‘초보 목사’ 등의 용례에서 나타나듯 초보는 이제 막 처음 어떤 일을 하기에 미답지 못하고 뭔가 불안하다는 인상을 풍긴다. 그래서 헬라어 ‘아르케’를 ‘초보’로 옮긴다면 그것은 본문의 의도와 의미를 왜곡할 수 있다.

무엇보다 아르케가 교의학에서 아주 근본적인 개념이라는 사실이 중요하다. 예컨대 교회사에서 최초의 ‘조직신학’ 저술로 인정받는 오리게네스(Origenes)의 작품 제목은 『원리에 관하여』인데, 이 책의 헬라어 제목이 ‘페리 아르콘’(Π ε ρ ι ἄ ρ χ ο ν)이다.⁵⁰¹⁾ 따라서 본문의 *아르케*는 영어성경의 번역처럼 어떤 근본적인 기초 내지 원리(principle)로 보는 것이 합당하다. 이것이 본문의 전체적인 의도와도 맞는 것이다.

흥미로운 점은 볼트만(Rudolf Bultmann) 같은 철저한 비평가가 본문에 대해 충분한 신학적 고려를 하지 않았다는 점이다. 그는 이렇게 간단하게 언급한다. “히브리서6:2에 의하면 기독교의 기초(Elementen des Christentums)에는 회개와 하나님에 대한 신앙과 (세례와 안수에 대한 교리)외에 죽은 자의 부활과 영원한 심판에 대한 교리(Lehre)가 속한다.”⁵⁰²⁾ 신약 주석가로서 볼트만은 히브리서6:1-2 본문의 교의학적 중요성을 간과하지는 않았다. 그러나 더 이상 신학적 논의를 발전시키지는 못했다.⁵⁰³⁾

2. 본문의 구조적 특징

조직신학적인 관점에서, 즉 기본적으로 교리와 교의를 다루는 신학적 입장에서 볼 때 본문에서 가장 눈

500) Thoma Schreiner, *Commentary on Hebrews* (B&H Publishing Group: Nashville, 2015), 176.

501) 오리게네스, 『원리에 관하여』, 이성효 이형우, 최원오 옮김(서울: 아카넷, 2014), 21.

502) Rudolf Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments* (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1958), 77.

503) 조직신학자와 성서신학자의 DNA는 다른 것이다.

에 띄는 것은 어떤 개별적인 조항이 어떤 논리적인 순서를 따라서 연속되고 있다는 점이다. 그것은 ① **죽은 행위에 대한 회개**(μετανοίας ἀπὸ νεκρῶν ἔργων), ② **하나님을 향한 신앙**(πίστεως ἐπὶ Θεόν), ③ **세례들에 대한 교훈**(βαπτισμῶν διδασχῆς), ④ **안수**(ἐπιθέσεως χειρῶν), ⑤ **죽은 자의 부활**(ἀναστασεως τε νεκρῶν), ⑥ **영원한 심판**(κρίματος αἰωνίου) 등 모두 6개이다. 직관적으로 봤을 때 이 조항들은 내용과 형식에 있어서 신조의 모습을 보여주고 있다. 그렇다면 이 본문을 성경에서 발견되는 ‘최초의 신조’ 라고 단정할 수 있는가?

첫째, 문맥을 봤을 때 이 조항들은 모두 ‘기초’ (θεμέλιον)라는 명사에 소유격으로 연결되고 있다. 즉 ‘죽은 행위에 대한 회개의 기초’ (the foundation of repentance from dead works) 또는 ‘하나님을 향한 신앙의 기초’ (the foundation of faith toward God) 등등의 구조이다. 그래서 헬라어 ‘페멜리오스’의 신학적 의미를 확정하는 일이 매우 중요하게 된다.

헬라어 **페멜리오스**는 신약에서 총 16회 사용되었다.⁵⁰⁴⁾ 문자적인 의미는 사도행전 16:26 “이에 갑자기 큰 지진이 나서 **옥 터**가 움직이고 문이 곧 다 열리며 모든 사람의 매인 것이 다 벗어진지라.” 여기 사용된 **페멜리오스**는 문자적인 의미로 감옥이라는 건축물의 ‘바닥’ 혹은 ‘토대’ (foundations of the prison)이다.

반면 에베소서2:20은 신학적 의미로 사용된 전형적인 예이다. “너희는 사도들과 선지자들의 **터 위에** 세우심을 입은 자라 그리스도 예수께서 친히 모퉁잇돌이 되셨느니라.” 여기서 ‘사도들과 선지자들의 터’ (θεμελίω τῶν ἀποστόλων καὶ προφητῶν)는 구약의 선지자들과 신약의 사도들이 전해준 교리이다.⁵⁰⁵⁾ 이 교리는 건축물의 기초가 되는 토대의 역할을 하며, 교회는 이 교리위에 세워진 건물과 같은 것이라는 점에 볼트만 같은 비판적 학자도 동의하고 있다.⁵⁰⁶⁾

따라서 **페멜리오스**를 교리적으로 해석하는 데는 큰 무리가 없다. 비록 히브리서 기자가 ‘교리’라는 후대 신학의 용어를 직접적으로 사용하고 있지는 않지만 문맥적으로 교리의 의미로 사용하고 있음이 분명하다. 그러므로 본문의 조항들을 회개에 대한 교리, 하나님에 대한 교리, 세례에 대한 교리, 안수에 대한 교리, 부활에 대한 교리, 영원한 심판에 대한 교리로 해석할 수 있다. 혹시 이것은 과도하게 조직 신학에 경도된 해석은 아닌가?

둘째, 우리는 1절 상반절 “그리스도의 말씀의 원리” (τὸν τῆς ἀρχῆς τοῦ Χριστοῦ λόγον)라는 표현에서 주목해야 한다. 본 연구는 앞에서 이미 여기 사용된 헬라어 단어 ‘아르케’를 ‘초보’로 번역하는 것이 불충분하며 교의학적 개념에서 ‘원리’로 봐야 한다고 주장했다.⁵⁰⁷⁾ 이제 관건은 ‘그리스도의 말씀의 원리’가 구체적으로 무엇이며 이것이 **페멜리오스**와 어떻게 문맥적으로 연결되느냐이다.

헬라어에서 연속된 소유격으로 결합된 “그리스도의 말씀의 원리”는 **로고스**(그리스도의 말씀)와 **아르케**(원리)로 분해할 수 있다. 이 둘은 어떤 관계인가? 이 둘은 같은 것인가 다른 것인가? 소유격이기에 당연히 둘은 동질의 것이다. 그러나 동격 내지 동의어는 아니다. 둘은 구별되어야 한다. 이것이 소유격

504) <https://www.blueletterbible.org/lang/lexicon/lexicon.cfm?Strong=G2310&t=KJV>

505) Schreiner, *Commentary on Hebrews*, 177.

506) Rudolf Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments* (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1958), 135.

507) 더 예를 들자면 창세기1:1(70인역), 요한복음 1:1의 “태초에”에 이 헬라어 단어가 사용되었다. 그래서 ‘아르케’는 단지 물리적인 어떤 시간개념을 넘어서 형이상학적이고 존재론적인 차원을 갖는 신학적 개념이 된다. 왜냐하면 아르케는 비존재에서 존재가, 초(超)시간과 초(超)공간이 시간과 공간으로 전환되는 순간이기 때문이다. 이런 심오한 개념을 누가 초보라고 번역했는가?

의 문법적 규범이다.

히브리서 전체를 봤을 때 로고스는 신약성경 성경 전체를 가리킨다. 당시 신약성경이라는 개념은 없었지만 히브리서 기자는 신약성경 중 가장 풍성하게 구약을 인용한다. 또 그리스도는 언제나 그 중심이다.⁵⁰⁸⁾ 그러므로 *아르케*는 로고스는 아니지만 거기에서 나온 원리와 토대이다. 즉 단순한 초보가 아니라 불트만이 간파한 대로 기독교 신앙의 초석, 곧 교리인 것이다.

셋째, 그렇다면 *아르케*와 *페펠리오스*는 어떤 관계인가? 문맥적으로 봤을 때 1절 하반절과 2절은 1절 상반절에 대한 부연설명이다. 따라서 *아르케*와 *페펠리오스*는 동의어로 볼 수밖에 없다. 이렇게 *페펠리오스*에 소유격으로 연결되는 6개의 조항은 *아르케*에도 연결되는 구조이다. 그러므로 우리는 이렇게 결론을 내릴 수밖에 없다. 이 본문은 스스로를 교리적 진술이라고 주장한다.

혹자는 이 본문을 초기 신앙공동체의 ‘디다케’ (didache), 곧 ‘신앙규칙’ 이라고 주장할 수도 있을 것이다.⁵⁰⁹⁾ 그러나 본문이 스스로 *디다케*와 *아르케*를 구분한다는 사실이 매우 중요하다. 제3항목 “세례들에 대한 교훈(βαπτισμῶν διδαχῆς)” 에서 세례는 디다케에 해당한다. 즉 세례에 대한 실천적인 규정들은 그리스도의 말씀의 원리인 *아르케*가 아니라 거기서 나온 디다케이다. 이런 면에서 이 본문을 일종의 디다케로 간주하는 로제의 관점은 거부되어야 한다.⁵¹⁰⁾

이렇게 본문은 교리적 진술인 *아르케*와 실천적 진술인 디다케를 구분하고 있다. 세례나 안수에 대한 규정은 교리적 진술이 아니다. 그것은 실천적인 것으로서 각 신앙공동체의 역사적이고 문화적인 상황에 따라 얼마든지 달라질 수 있다. 예컨대 오늘 우리는 주후1세기 말에 작성된 디다케에 나오는 규정대로 세례식을 행하지 않는다. 그러나 그럼에도 세례가 갖는 교리적 진리는 언제나 동일한 것이다.

이상과 같은 분석과 논의를 통해 다음과 같은 결론이 도출된다. 히브리서 6장1-2절 본문은 성경에서 발견되는 신조 내지는 신조의 원형이다. 왜냐하면 6개의 조항이 나오며 이는 디다케의 실천적 진술이 아닌 *아르케*의 교리적 진술이기 때문이다. 그래서 우리는 이 본문을 잠정적으로 <히브리서 신조>라 칭할 것이고, 내용과 특징에 대해 살펴볼 것이다.

III. 가칭 <히브리서 신조>의 형식적 특징

앞에서 밝혔듯이 신조는 개별적인 교리적 진술들이 일정한 순서에 의해 결합되어 있어야 한다. 예컨대 최초의 신조인 <사도신조>는 이후 작성되는 모든 신조의 근원적인 형식과 내용을 규정했다. 성부-성자-성령-교회-사죄-종말이라는 이 순서는 비록 삼위일체에 대한 조항이 빠졌을지라도 이후 등장하는 모든 역사적 신조의 근본방향을 규정했다.⁵¹¹⁾ <히브리서 신조>에 나오는 6개의 조항은 **회개-하나님-세례-안수-부활-영생**이라는 순서로 도식화할 수 있다. 이러한 순서에서 우리는 어떤 특징을 발견할 수 있는가?

1. credo-도입구가 없다

508) Schreiner, *Commentary on Hebrews*, 15.

509) Nancy Pardee, *The Genre and Development of the Didache: A Text-linguistic Analysis* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2014), 8.

510) 에두아르트 로제, 『신약성서신학』, 박두환 옮김 (서울: 한국신학연구소, 2002), 276.

511) <사도신조>에 왜 삼위일체 조항이 없는가? 이것은 이 신조가 주후2세기에 작성되었음을 강력하게 시사하는 것이다. 당시 삼위일체 교리는 아직 표면화되지 않고 있었다. 대신 <사도신조>는 기독교론에 집중하는 특징을 보여준다.

<히브리서 신조>는 “나는 믿습니다” (*credo*)라는 <사도신조>와 <니케아신조>의 전형적인 도입구가 없다.⁵¹²⁾ 그냥 명사 *아르케*와 *페펠리오스*에 연결된 소유격으로 6개의 조항이 나오는 형식을 보여주고 있다. 이를 근거로 <히브리서 신조>는 신조가 아니라고 말하는 것은 온당치 않다. 비록 명시적으로 *crdo*-도입구가 나오고 있지는 않지만 *아르케*라는 단어에 내용적으로 이 의미가 들어 있는 것이다. 즉, 아르케를 동사화시킨다면 그것이 *credo*, “나는 믿습니다” 이다.

<히브리서 신조>에 *crdo*-도입구가 없는 이유를 추론하는 것은 그리 어렵지 않다. 이 도입구는 무엇보다 예전(禮典, liturgy)을 위한 것임이 분명하다. 예배 때에 성도들이 함께 신앙을 고백하는 시작으로 “나는 믿습니다”를 낭송한 것이다. 그래서 이렇게 *credo*-도입구를 가진 신조를 따로 신경(信經, creed)이라 구별해서 부르기도 한다.

그런데 <사도신조>나 <니케아 신조> 이후 이어지는 본격적인 ‘신조의 시대’에 *credo*-도입구가 사라졌다는 점에 주목할 필요가 있다. 예를 들면 <도르트 신조>(1618년)는 “첫째 교리-제1장-제2장....” 이런 식으로 진행한다. <웨스트민스터 신조> 역시 “제1장 성경에 대하여-제2장 하나님과 거룩한 삼위일체에 대하여...” 이런 식으로 전개된다. 이런 의미에서 <히브리서 신조>는 아직 예전적으로 잘 다듬어지지 않은 어떤 원초성을 보여주고 있다.

2. 회개에 대한 교리가 가장 앞에 나온다

<히브리서 신조>에서 처음 나오는 신앙의 항목은 “죽은 행실을 회개함”, 즉 회개에 대한 교리이다. 이것은 물론 우리에게 익숙한 신조의 순서는 아니다. <사도신조>나 <니케아신조>의 첫 항목은 “전능하사 천지를 만드신 하나님”이다. 그러나 그렇다고 해서 모든 신조에 하나님에 대한 고백이 가장 앞에 오는 것은 아니다.

<도르트 신조>의 첫 항목은 전능하신 하나님이 아니라 “하나님의 선택과 유기”이며, <웨스트민스터 신조>의 첫 항목은 “성경에 대하여”이다. 장로교의 <12신조> 역시 첫 항목은 “성경”이다. 이것이 의미하는 것이 무엇인가? 신조에서 개별적 조항이 결합되는 순서는 역사적일뿐 아니라 신학적이라는 것이다. 즉 신조를 작성한 당시의 신앙공동체에게 교리적으로 가장 절박했던 문제가 강조될 수밖에 없다.

이런 관점에서 <도르트 신조>는 아주 특별할 수밖에 없다.⁵¹³⁾ 이 신조의 순서는 ‘첫째 교리 하나님의 선택과 유기, 둘째 교리 그리스도의 죽으심과 인간의 구속, 셋째와 넷째 교리 인간의 타락과 하나님께로 회심 그리고 회심 후의 태도, 다섯째 교리 성도의 견인’이다. 우리에게 익숙한 삼위일체적 순서가 아니다. 모두 5개의 교리를 논쟁적인 방식으로 진술하고 있다. 비슷한 시기에 작성된 <웨스트민스터 신조>와 <하이델베르크 교리문답서>와는 순서에 있어서 아주 다르다. 여기서 알 수 있는 것은 무엇인가?

역사적 신조들은 일치성 속에서 다양성을 보여준다. 가장 이른 시기에 작성된 <사도신조>가 이후 작성되는 신조에 내용과 형식에 있어 지대한 영향을 미친 것은 사실이지만 그렇다고 해서 이것이 어떤 기제

512) <사도신조>: *Credo in Deum Patrem omnipotentem*. <니케아 신조>: *Credo in unum Deum, Patrem omnipotentem, factorem caeli et terrae, visibilia omnia et invisibilia*.

513) 김요섭, 「도르트 신조의 역사적 배경과 개혁주의적 교회론 연구」, 개혁논총30권(2014), 359-395.

적 통일로 귀결되지는 않았다. 예컨대 16세기 이후 작성된 개혁교회의 신조들을 봤을 때 순서는 서로 일치하지 않는다. 그러나 신학적으로는 일치한다. 순서에서는 다양하지만 교리에서는 일치한다.

<히브리서 신조>에서 회개에 대한 항목이 제일 앞에 나온 것은 이 주제가 당시 교회 공동체에서는 상당히 절박하고 급박한 문제로 제기되었다는 것이다. 이는 <도르트 신조>의 상황과 비슷한데, 이 신조를 작성한 신앙의 공동체에 당시 가장 절박한 문제는 선택과 유기의 문제, 즉 예정론이었다. 물론 <히브리서 신조>에서 회개의 문제가 구체적으로 어떤 것이었는가에 대해 본문은 많은 정보를 주고 있지는 않다.

3. 실천적인 교회론과 종말론

<히브리서 신조> 6개 조항 중 회개와 하나님에 대한 조항을 빼 나머지 4개는 세례와 안수와 부활과 영원한 심판이다. 즉 6개 중 4개가 교회론과 종말론이다. 교회론적 진술은 “세례들에 대한 교훈(βαπτισμῶν διδαχῆς), 안수(ἐπιθέσεως τε χειρῶν)” 라고 나오는데 상당히 구체적이다. “죽은 자의 부활(ἀναστάσεως τε νεκρῶν), 영원한 심판(κρίματος αἰωνίου)” 이라는 종말론적 진술 역시 비교적 구체적이다. 반면 기독교 교리의 근간인 삼위일체론과 기독교론적 진술은 빠져 있다. 왜 이렇게 되었는가? 혹자는 이렇게 질문할 수 있다. 삼위일체와 기독교론이 빠진 “믿음의 조항들” 을 과연 신조로 볼 수 있는가?

삼위일체 교리의 정식화는 주후 2세기의 <사도신조>에서도 아직 발견되고 있지 않다. 성부와 성자와 성령에 대한 조항은 있지만 이 세 위격이 본질에 있어서 하나의 하나님이라는 고백은 발견되지 않는다. 삼위일체는 4세기의 <니케아 신조>(321년), <니케아-콘스탄티노폴리스 신조>(381년)에 가서야 그 모습을 드러낸다. 즉 성부와 성자와 성령의 동일본질을 비로소 신조 가운데서 진술하게 된 것이다.⁵¹⁴⁾ 그래서 삼위일체 교리가 빠졌다고 해서 신조가 아니라고 주장할 수는 없는 것이다.

대신 상당히 실천적인 교회론적 관심이 <히브리서 신조>의 근간을 이루고 있는데, 이는 삼위일체론이나 기독교론 같이 고도의 추상적 사유를 요구하는 신학이 아직 충분히 발전되지 못하였음을 지시하는 것이다. 성경에서 하나님과 그의 아들 예수가 본질적으로 하나라는 삼위일체적 단초는 오직 요한복음에서만 발견된다. “나와 아버지는 하나이니라(ἐγὼ καὶ ὁ πατήρ ἓν ἐσμεν)” (요10:30). 이러한 요한의 삼위일체적 신학의 기초는 ‘로고스 기독교론’ 이다. 삼위일체 신학이 발전하기 위해서는 그리스도의 선재(先在)라는 신학적 사유가 필수적인데, 이런 면에서 요한신학은 헬레니즘에 상당히 열려있다.⁵¹⁵⁾

반면 히브리서와 <히브리 신조>에는 로고스 기독교론이 발견되지 않는다. 대신 ‘멜기세덱의 반차를 따른 영원한 대제사장’ (히6:20)이라는 기독교론을 전개하는데, 이는 성경에서 오직 히브리서에서만 발견된다. 이것은 구약을 아주 잘 알고 있는 독자를 전제하는 것이다. 헬레니즘 세계의 독자에게 익숙한 로고스 기독교론은 히브리서 독자들에게는 아주 낯선 것이었을 것이다. 동시에 멜기세덱 기독교론은 헬레니즘 독자들에게는 다소 이해하기 힘든 내용이었을 것이다.

4. 요약

514) “세 위격들과 하나의 본질”(tres personae, una substantia)이라는 삼위일체의 대한 고전적 정식화는 3세기의 교부 테르툴리아누스에게서 발견된다. 이 공식은 17세기의 <웨스트민스터 신조>에서도 그대로 계승된다. “신격의 통일체에 삼위가 계시는데, 성부 하나님, 성자 하나님, 성령 하나님으로 그 실체와 능력과 영원성은 하나이다.”

515) Helmut Thielcke, *Der evangelische Glaube I. Grundzüge der Dogmatik. Prolegomena: Die Beziehung der Theologie zu den Denkformen der Neuzeit* (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1968), 129.

<히브리서 신조>의 순서는 신조로서의 성격을 분명하게 보여준다. 비록 회개가 가장 앞에 나오기는 하지만 하나님에 대한 항목에서 시작해 종말에 대한 항목으로 끝나고 있다. 특히 종말로 끝이 나는 것은 오늘 우리에게도 대단히 익숙하다.

반면 <디다케>는 그 형식과 순서에 있어서 다른 것을 보여준다. 초대교회의 이 문서 역시 비록 종말에 대한 권고로 끝을 맺는다. “그러나 모든 이들의 부활이 아니라, 옛 말씀대로 주님과 모든 성도들이 그 분과 함께 오실 것입니다. 그 때에 온 세상은 주님께서 하늘의 구름을 타고 오시는 것을 볼 것입니다.” 그러나 전체적으로 <디다케>는 신조적 성격보다는 윤리적 권고(ethical parenesis)의 성격이 강하다.⁵¹⁶⁾

이에 비해 <히브리서 신조>는 처음부터 “그리스도의 말씀의 원리”, 곧 로고스와 아르케라는 교리적 자의식으로 시작한다. 물론 신조는 윤리와 권고를 간과하지 않는다. 특히 개혁파의 표준적인 신조들은 십계명에 대한 윤리적 권고를 그 중심에 두고 있다. 그러나 <도르트 신조>의 예에서 볼 수 있듯 교리적 논쟁이 치열할 경우 윤리적 권고는 생략될 수 있다. 그러나 이것은 어디까지나 ‘비상시국’이다. 신조에 윤리적 권고가 없다고 해서 윤리와 삶을 무시하는 것이 결코 아님을 우리는 알아야 한다.

IV. <히브리서 신조>의 내용과 신학

마지막으로 <히브리서 신조>의 내용에 대해 살펴보자. 본문은 그 내용에 대해 많은 것을 보여주지 않는다. 제목과 같은 항목만이 나올 뿐이다. <히브리서 신조>가 히브리서와는 독립적인 텍스트로 존재했을 가능성은 있는가? <디다케> 또는 ‘Q가설’로 봤을 때 그 가능성을 완전히 배제할 수는 없을 것이다. 그럼에도 <히브리서 신조>의 신학이 히브리서와 다르지 않을 것이다. 따라서 우리는 히브리서 전체를 통해 조심스럽게 <히브리서 신조>의 신학을 재구성할 수 있다.

1. 죽은 행실을 회개함: 구원론

<히브리서 신조>의 첫 항목은 “죽은 행실을 회개함”(μετανοίας ἀπὸ νεκρῶν ἔργων)이다. 왜 회개의 문제가 신조의 가장 첫 항목에 왔는가? 또 이 항목의 구체적인 내용은 무엇인가? 단초는 이어지는 5-6절에서 발견된다. “하나님의 선한 말씀과 내세의 능력을 맛보고도 타락한 자들은 다시 새롭게 하여 회개하게 할 수 없나니 이는 그들이 하나님의 아들을 다시 십자가에 못 박아 드러내 놓고 욕되게 함이라”. 여기서 우리는 역사적이고 교리적인 두 가지 맥락을 주목해야 한다.

첫째, 역사적으로 지금 이 공동체에서 교리적으로, 교회적으로 가장 절박한 문제가 된 것은 배교(背敎)의 문제였음을 알 수 있다. 박해로 인해서 신앙을 배반했던 사람들 중 일부가 다시 교회에 왔을 것이다. 교회는 이들을 과연 어떻게 처리해야 할 것인가? 다시 받아들여야 할 것인가 아니면 거부해야 할 것인가?⁵¹⁷⁾ 히브리서 저자는 이런 자들을 “타락한 자들”로 규정하고 이들이 다시 회개를 통해 새롭게 되는 것은 불가능하다고 단호하게 선언한다. 그래서 이 회개의 문제가 하나님에 대한 신앙의 항목을 앞서 가장 앞에 위치한 것이다.

<도르트 신조>의 맥락을 보자. 여기서 가장 절박한 교리적 문제는 하나님의 선택과 유기, 곧 예정론이었다. 이중예정을 부정하고, 조건적 예정을 주장하는 자들이 교회의 교리적 순수성과 실존을 위협했

516) Pardee, *The Genre and Development of the Didache*, 189.

517) Schreiner, *Commentary on Hebrews*, 87.

다.⁵¹⁸⁾ 그래서 <도르트 신조>는 하나님의 절대주권과 무조건적 선택을 성경적 진리와 교리로 채택했다. 그러나 그렇다고 해서 예정론을 모든 교리에 앞서는 ‘가장 최고의 교리’ 라고 주장해서는 안 된다. 즉 역사적 맥락을 무시해서는 안 된다는 것이다. 어떤 공동체에게는 회개의 교리가 가장 절박하고 가장 근본적인 문제일 수 있는 것이다.

둘째, 교리적 맥락에서 <히브리서 신조>는 회개를 예정론에 버금가는 주제로 의식했다는 것이다. 개혁 신학의 예정론은 주지하다시피 선택과 유기를 말하는 이중예정이다. 특히 <도르트 신조>가 말하는 핵심은 선택받은 자들은 회개하고, 하나님의 자녀로 사는데, 이 구원은 불변하다는 것(성도의 견인)이다. 반대로 버림받은 자들은 회개가 불가능하며, 하나님의 자녀로 살 수도 없다.

역사적 상황과 사용된 언어는 다르지만 두 신조는 교리적으로 같은 진리를 말하고 있는 것이다. 1세기의 <히브리서 신조>는 박해와 배교라는 외부적 도전 속에서 회개의 교리를 통해 교회와 진리를 수호하고자 했다. 반면 17세기의 <도르트 신조>는 이단의 공격이라는 내부적 도전 속에서 예정의 교리를 통해 교회와 진리를 보호하고자 했던 것이다.

2. 하나님에 대한 신앙: 신론과 기독교론

<히브리서 신조>의 둘째 항목은 “하나님에 대한 신앙”(πίστις εως ἐπὶ Θεόν)이다. 이 명사구를 절로 만들면 ‘나는 하나님을 믿습니다’(I believe in God)이다. 하나님에 대한 신앙의 조항은 모든 신조의 근본이며 근간이다. <사도 신조>나 <니케아 신조>는 “전능하사 천지를 만드신 하나님 아버지”로 시작한다. 그런데 <히브리서 신조>는 하나님에 대한 신앙의 구체적인 내용에 대해서는 밝히고 있지 않다. 결국 히브리서 전체를 통해 유추해 볼 수 있다.

히브리서는 이렇게 시작한다. “옛적에 선지자들을 통하여 여러 부분과 여러 모양으로 우리 조상들에게 말씀하신 하나님이 모든 날 마지막에는 아들을 통하여 우리에게 말씀하셨으니 이 아들을 만유의 상속자로 세우시고 또 그로 말미암아 모든 세계를 지으셨느니라”(1:1-2). “태초에 말씀이 계시니라”로 시작하는 요한복음의 서막만큼이나 장엄하다. 히브리서는 이렇게 ‘말씀하시는 하나님’(Deus loquens)을 강조한다. 즉 하나님은 침묵하는 어떤 형이상학적 원리가 아니라 역사 속에서 구체적으로 말씀하는 존재이다. 헬무트 틸리케가 강조하는 것처럼 이는 “계시된 하나님”(Deus revelatus), 곧 자기 자신을 계시하는 하나님(der offenbarte Gott)이다.⁵¹⁹⁾

그리고 히브리서는 곧 바로 기독교론적 진술로 넘어간다. ‘모든 날 마지막에’, 즉 종말에 하나님은 아들을 통해 결정적으로 말씀했다. 이 하나님의 아들은 만유의 상속자이며 모든 세계의 창조자이다. 이러한 기독교론은 3절에서 더욱 확대된다. 그리스도는 “하나님의 영광의 광채”(splendor gloriae)이며 “그 본체의 형상”(figura substantiae eius)이다. 이렇게 우리는 니케아 신학에 나올 법한 삼위일체적 용어와 개념을 여기서 발견하게 된다. 그리스도의 사역도 진술하는데, 그는 지상에서 구속의 사역을 완성했고(purgationem peccatorum faciens), 이제는 하나님 보좌 우편에 앉아가신다(sedit ad dexteram Maiestatis).

518) <도르트 신조> 제1장 중 ‘잘못된 주장을 반박함’ 제3절에 배격된 주장이 이렇게 나온다. “성경이 선택에 관하여 가르치는 바 하나님의 선하신 목적과 그 기쁘신 뜻대로 택했다는 것은 하나님께서 어떤 특정한 사람들을 뽑으셨다고 하는데 있는 것이 아니라, 오히려 가능한 조건들로부터(이중에는 율법의 행위들이 포함되는데) 또는 모든 사물의 질서로부터 믿음의 행위를 주셨다는 뜻이다.”

519) Thielciek, *Der evangelische Glaube II. Gotteslehre und Christologie* (Tübingen: J.C.B. Mohr), 1973, 25.

이렇게 히브리서에는 하나님에 대한 진술이 그리스도에 대한 진술과 아주 밀접하게 결합되어 있다. 특히 그리스도가 ‘하나님의 본체의 형상’이라는 진술은 삼위일체적 정식에 상당히 근접하고 있다. 비록 <히브리서 신조>에 이런 구체적인 진술이 발견되지 않는다고 해도 그러나 히브리서와 분리될 수 없다. 따라서 당연히 히브리서의 이러한 교리적 진술이 신조에도 반영되었을 것이라고 결론을 내릴 수 있다.

3. 세례들에 대한 교훈과 안수: 교회론

세 번째와 네 번째 항목은 “세례들에 대한 교훈”과 “안수”이다. 앞에서 살폈듯이 이는 교회론적 진술인데, 역시 이 항목의 구체적인 내용들에 대한 정보는 알 수 없다. 더욱 흥미로운 점은 이 구절 외에 히브리서 전체에서 세례와 안수에 대한 언급을 찾을 수 없다는 것이다. 히브리서의 근본적인 관심은 “더 좋은 언약의 중보자” 예수 그리스도이다(히8:6).⁵²⁰⁾

주목할 것은 세례에 대한 항목이 헬라어 *디다케*와 결합했다는 점이다. 앞에서 살폈듯이 *디다케*는 실천적인 규정으로서의 성격이 강하다. 물론 그것은 불변하는 교리적 원리에 근거하는 것이지만 교회의 예전과 실천을 위한 것이다. 이런 맥락에서 ‘안수’는 성직임명(ordination)과 관련되어 있다고 추론할 수 있다. 이렇게 히브리서의 공동체는 세례와 안수에 대한 실천적인 규정들을 가지고 있었다.

<사도 신조>에서 교회론적 진술의 내용은 거룩한 공교회(*sanctam Ecclesiam catholicam*)와 성도의 교제(*sanctorum communionem*)이다. <니케아-콘스탄티노폴리스 신조>에서는 “하나이고, 거룩하며, 보편적이고, 사도적인 교회”(*unam, sanctam, catholicam et apostolicam Ecclesiam*)와 “죄를 용서하는 한 세례”(*unum baptisma in remissionem peccatorum*)이다. 이러한 개괄적인 관찰을 통해서 보듯이 <히브리서 신조>는 아직 ‘거룩한 보편교회’라는 보다 우주적인 교회론으로 나가지는 못했다. 세례와 안수라는 눈에 보이는 예전을 교회론의 기초로 본 것이다.

4. 죽은 자의 부활과 영원한 심판: 종말론

다섯 번째와 여섯 번째 항목은 종말론으로서 “죽은 자의 부활”과 “영원한 심판”이다. 일반적으로 신조는 소수의 예외적인 경우도 있지만, 대개 종말론으로 대단원을 마무리한다. 먼저 <히브리서 신조>의 종말론과 <사도 신조>의 종말론이 내용적으로 유사하다는 점에 주목해야 한다.

첫째, <사도 신조>에서 종말론의 첫 내용은 몸의 부활(*carnis resurrectionem*)이다. 이에 비해 <히브리서 신조>는 “죽은 자”의 부활을 말한다. 그런데 <니케아-콘스탄티노폴리스 신조>에서는 다시 “죽은 자의 부활”(*resurrectionem mortuorum*)이 등장한다. 이러한 간단한 관찰을 통해 죽은 자의 부활과 몸의 부활은 초대교회와 고대교회 종말론의 중심임을 알 수 있다. 그리스도의 재림은 아직까지 기독교적 진술에 속했다.

부활 항목의 구체적인 내용은 <히브리서 신조>에서 발견되지 않는다. 물론 <사도 신조>에서도 마찬가지로이다. 히브리서 11:35-37에 보면 성도는 죽은 자의 부활을 믿기에 심한 고문과 돌로 치는 것과 심지어 톱으로 켜는 박해를 기꺼이 받는다. 이렇게 히브리서의 부활신앙은 어떤 사변적인 것이 아니라 당면한 박해를 이겨내는 매우 실천적인 내용을 갖는다. 우리는 <히브리서 신조>의 종말론에서도 비슷한 신학을 발견할 수 있을 것이다.

520) Schreiner, *Commentary on Hebrews*, 14.

둘째, 영원한 심판은 <히브리서 신조> 종말론의 마지막 항목이다. 히브리서의 전체적인 특징 가운데 하나는 저 유명한 공식 “이미 그러나 아직” (already not yet)에서 나타나는 종말론적 긴장 (eschatological tension)이다.⁵²¹⁾ 특히 종말론적 심판은 9:27에 나온다. “한 번 죽는 것은 사람에게 정해진 것이요 그 후에는 심판이 있으리라.” 죽음은 단순히 자연적 과정이 아니라 사람에게 정해진 것, 곧 죄의 결과이다. 그래서 그 후에는 아무것도 없는 것이 아니라 심판이 있을 것이다. 하나님은 “소멸하는 불” (히12:29)이며 “만민의 심판자” (12:23)이다. <히브리서 신조>의 심판신학도 이와 크게 다르지 않을 것이다.

V. 결론

이상에서 본 연구는 히브리서6:1-2의 텍스트를 주목해서 이것이 신조로서의 형식과 내용을 갖추고 있음을 살폈다. 6개의 항목을 가지고 있으며, 이것들은 스스로를 교리적 진술이라고 주장한다. 또한 비록 구체적인 내용을 자세히 알 수는 없지만, #히브리서 신학의 도움을 통해 어느 정도 신학을 추론할 수 있었다.

물론 <히브리서 신조>는 아직 ‘가설’이다. 그러나 모든 정설은 이론과 가설에서 출발한다. 신학이론도 마찬가지이다. 본 연구가 주장하는 <히브리서 신조> 가설이 보다 심도 있는 학문적인 토론의 촉발점이 되기를 기대한다.

안계정 박사의 세계최초 보고: 가칭 <히브리서 신조> - 그 특징과 의미에 대한 연구 -에 대한 논평1

박성철 박사
(충신대학교)

1. 논문의 내용

안계정 박사(이하 필자)의 논문 “세계최초 보고: 가칭 <히브리서 신조> - 그 특징과 의미에 대한 연구” (이하 기고문)는 히브리서 6장 1-2절이 신조로서의 형식과 내용을 갖추고 있는지를 연구함으로써 기독교 신조의 원형으로서 가칭 <히브리서 신조>의 존재 가능성을 강조하고 있다. 필자는 권위와 해석에 있어 성경과 신조 사이의 갈등을 성경 속 신조의 양식을 발견함으로써 해결하려 한다(2쪽). 이를 위해 필자는 히브리서 6장 1-2절의 신앙고백을 신조의 초기 양식이라는 가설을 증명하려 한다. 이를 위해 필자는 우선 우리말 성경 6장 1-2절에서 “아르케(ἀρχή)”를 “초보”가 아닌 “원리”로 번역한다. 이후 필자는 본문의 6개의 신앙고백 “① 죽은 행위에 대한 회개(μετανοίας ἀπὸ νεκρῶν ἔργων), ② 하나님을 향한 신앙(πίστεως ἐπὶ Θεόν), ③ 세례들에 대한 교훈(βαπτισμῶν διδασχῆς), ④ 안수(ἐπιθέσεως τε χειρῶν), ⑤ 죽은 자의 부활(ἀναστάσεως τε νεκρῶν), ⑥ 영원한 심판(κρίματος αἰωνίου)” (4쪽)이 신조로서 이해될 수 있는지를

521) Schreiner, *Commentary on Hebrews*, 35.

묻고 답변한다. 첫째, 필자는 6개의 신앙고백과 연결된 “기초(Θ ε μ ε λ ι ο ς)”를 “교리적” 의미로 해석할 수 있다고 보고 그 이유를 서술한다(4-5쪽). 둘째, 필자는 “그리스도의 말씀의 원리”에서 아르케가 로고스는 아니지만 거기에서 나온 원리와 토대임을 증명하러 한다(5쪽). 셋째, 필자는 아르케와 테렐리오스를 동의어로 보고 본문이 교리적 진술이며, 신조의 원형임을 역설한다(5-6쪽). 이를 바탕으로 필자는 히브리서 신조의 형식을 분석하면서 아르케가 credo를 포함하고 있으며, “도르트 신조”와 “웨스트민스터 신조”가 신조의 기본 양식인 credo를 포함하고 있지 않은 점을 부각시킨다(6쪽). 또한 필자는 도르트 신조나 웨스트민스터 신조가 각각 첫 부분에 다른 신앙고백을 담고 있으며 신조는 역사적 상황 속에서 신앙고백자들의 가장 절박한 가치를 담고 있다는 주장을 통해 히브리서 신조의 첫 번째 항목이 회개를 다루고 있다는 점이 히브리서 신조의 정당성을 해치는 것이 아니라고 주장한다(6-7쪽). 나아가 필자는 초기 신조들의 느슨한 양식의 삼위일체론과 기독교론을 강조함으로써 히브리서 신조가 고도의 삼위일체론과 기독교론 대신 실천적인 교회론을 담고 있으며, 그렇기에 가칭 <히브리서 신조>가 신조의 원형으로 인정받지 못할 이유가 되지 못한다고 강조한다(7-8쪽). 마지막 장에서 필자는 히브리서 신조의 내용을 히브리서 전체 내용과의 연관성 속에서 살펴봄으로써 <히브리서 신조>의 내용을 확장한다(8-11쪽).

2. 논문을 위한 제언

기고문은 오늘날처럼 학제간의 연구가 중요해지는 시점에서 조직신학과 성서신학의 협력 작업으로서 하나의 훌륭한 예시를 보여준다. 사실 히브리서에 대한 신약신학적 접근만으로는 이제 새로운 통찰을 제공하는 논문을 만나기가 더 이상 쉽지 않다. 이러한 현실 속에서 조직신학과 신약신학을 넘나들며 상호교차를 통해 히브리서 내에서 가칭 <히브리서 신조>를 유추해 냈다고 하는 점은 그 가치를 높이 평가받아야 한다. 더구나 <히브리서 신조>를 이후의 기독교 신조들과 비교, 분석하면서도 히브리서 전체와의 연관성 속에서 확장시킨 필자의 시도는 대단히 높은 수준의 신학적 인식을 필요로 한다는 측면에서 매우 훌륭하다. 이러한 시도가 없었다면 히브리서와 가칭 <히브리서 신조>는 비평적 측면에서 파편화 될 수밖에 없었을 것이다. 히브리서 신조만으로 불충분해 보이는 신앙고백의 내용을 히브리서의 다른 연관 본문을 통해 보완하려는 필자의 노력은 기고문의 내적, 질적 완성도를 향상시키는 역할을 감당하고 있다. 무엇보다도 조직신학의 일반적 발전 단계를 초대 교부나 아우렐리우스 아우구스티누스에서 찾던 일반적인 신조의 조직신학적 연구를 히브리서라는 신약의 후기 서신과 직접 연결시킨 필자의 문제의식은 최근의 조직신학의 흐름 속에서 좀처럼 찾아보기 힘든 독창적인 것이다.

하지만 양식적 측면에서 기고문의 완성도를 높이기 위해서 논평자는 다음과 같이 제언하고자 한다.

첫째, 5쪽의 주장 - “히브리서 전체를 봤을 때 로고스는 신약성경 전체를 가리킨다. 당시 신약성경이라는 개념은 없었지만 히브리서 기자는 신약성경 중 가장 풍성하게 구약을 인용한다. 또 그리스도는 언제나 그 중심이다.” - 이 너무 압축적으로 서술되었다고 여겨진다. 이 주장은 기고문 내에서 아르케와 테렐리오스 그리고 로고스의 상관관계를 설명하는 중요한 부분이고 기고문에 있어 매우 독창적인 부분이다. 하지만 첫 번째 논증(히브리서가 신약성서 중 가장 풍성하게 구약을 풍성하게 인용한다)과 두 번째 논증(그리스도는 언제나 그 중심이다)만으로 결론(히브리서에서 로고서는 신약 전체를 가리킨다)을 도출하기에 좀 더 양자를 부드럽고 정교하게 연결시킬 수 있는 또 하나의 논증이 필요하다고 생각된다.

둘째, 5쪽의 주장 - “혹자는 이 본문을 초기 신앙공동체의 ‘디다케’(didache), 곧 ‘신앙규칙’이라

고 주장할 수도 있을 것이다. 그러나 본문이 스스로 *디다케*와 *아르케*를 구분한다는 사실이 매우 중요하다. 제3항목 “세레들에 대한 교훈(βαπτισμῶν διδαχῆς)”에서 세레는 디다케에 해당한다. 즉 세레에 대한 실천적인 규정들은 그리스도의 말씀의 원리인 아르케가 아니라 거기서 나온 디다케이다. 이런 면에서 이 본문을 일종의 디다케로 간주하는 로제의 관점은 거부되어야 한다. - 은 필자가 거부하는 주장에 대한 각주는 포함하고 있지만 필자가 주장하는 내용에 대한 각주가 없다. 이 주장이 필자만의 독특한 주장이라면 필자의 생각임을 분명하게 드러내야 할 것이고 만약 각주를 붙일 수 있는 저서나 논문이 있다면 이를 추가하는 것이 필자의 주장을 객관적으로 전달하는데 도움이 될 것이라고 생각된다.

셋째, 필자는 9쪽의 주장 - “따라서 우리는 히브리서 전체를 통해 조심스럽게 <히브리서 신조>의 신학을 재구성할 수 있다.” - 이후 “1. 죽은 행실을 회개함: 구원론”에서 히브리서 신조와 도르트 신조의 유사한 시대적 상황, 즉 배교라는 문제 앞에서 각각 회개와 예정의 문제를 강조했다고 주장(9-10쪽)하고 있는데, 논평자의 입장에서는 도르트 신조와의 비교가 왜 필요한지에 대한 언급이 필요하다고 여겨진다.

마지막으로, 기고문의 주장 자체가 매우 독창적이라는 점은 부인할 수 없으나, 전반적으로 기고문의 핵심 주장에 대한 성서신학적 각주가 좀 더 추가가 될 필요가 있다고 생각된다.

안계정 박사의 세계최초 보고: 가칭 <히브리서 신조> - 그 특징과 의미에 대한 연구 -에 대한 논평2

구성모 박사
(성결대 선교신학)

본 논문은 발제자가 서두에 언급한 바와 같이 히브리서 6장 1-2절 텍스트가 성경에서 발견되는 온전한 형태의 신조이며 더 나아가 이것이 교회사 ‘최초의 신조’임을 교의학적으로 증명하려는 시도에 있다. 이는 교리가 전적인 인간의 고안물은 아니다. 교리는 성경에서 나오며 성경 없이 교리는 존재할 수 없다는 인용문을 전제로 하고 있다. 특히 본 논문은 여러 신조 고르트신조 등과 신조로서 내용 전개를 비교하면서 ‘히브리서 6:1-2절의 신조로서 가능성을 제시하고 있다.

먼저 본 논문은 연구와 동기를 논하였다,

여기서 신조가 가져야 할 최소한 세 가지의 조건으로 개별적인 교리진술과 조항(article)의 신학적인 순서로 결합, 교회의 공적인 인정을 언급하면서 본 논문을 연구하게 된 동기를 질문으로 던진다. “성경에는 직접적으로 신조 혹은 신조라 볼 수 있는 텍스트가 없는가? 즉 개별적인 교리와 이 조항들이 일정한 순서로 결합된 텍스트는 성경에 없는 것인가? 신조는 오직 성경 이후의 교회사에서만 발견되는 것인가?” 또한 이러한 질문에 대한 답변으로 “성경에서 신조 혹은 신조의 원형이라고 볼 수 있는 텍스트가 존재한다는 사실에 우리는 주목해야만 한다면서 바로 히브리서 6:1-2절 본문을 제시한다. 이 본문을 세심히 살펴보면 개별적인 여러 조항들이 나오고 또 이들이 일정한 순서로 연결되어 있다는 점을 발견할 수 있고 본문 스스로가 이것들을 교리적인 것으로 주장한다.

둘째로 히브리서 6장 1절에서 2절의 텍스트에 대한 해석을 고찰을 하였다. 우리말 번역의 불충분성, 본

문의 구조적 특징을 다루었다.

먼저 유의해야할 점은 우리말 번역이 매우 불충분하다는 점을 지적한다. 발제자는 우리말 번역은 “그리스도의 도의 초보를 버리고”로 시작한다. 여기서 ‘초보’라는 명사와 ‘버리고’라는 동사가 상당히 부정적인 뉘앙스를 준다고 지적한다. 또한 1절 헬라어 원문의 현재분사(ἀφέντες)는 ‘버리다’의 의미가 아니라 ‘떠나다’의 의미이며, 영어성경은 “그리스도의 교리의 원리들을 떠나서”(leaving the principles of the doctrine of Chris)라고 바르게 번역하고 있다고 판단하고 있다. 따라서 본문의 초보, *아르케*는 영어성경의 번역처럼 어떤 근본적인 기초 내지 원리(principle)로 보는 것이 합당하며 본문의 전체적인 의도와도 맞다고 주장한다.

본문의 구조적 특징에서는 조직신학적인 관점에서 접근하였다. 기본적으로 교리와 교의를 다루는 신학적 입장에서 볼 때 본문에서 가장 눈에 띄는 것은 어떤 개별적인 조항이 어떤 논리적인 순서를 따라서 연속되고 있다는 점을 강조한다. 곧 죽은 행위에 대한 회개(μετανοίας ἀπὸ νεκρῶν ἔργων), 하나님을 향한 신앙(πίστεως ἐπὶ Θεόν), 세례들에 대한 교훈(βαπτισμῶν διδασκῆς), 안수(ἐπιθέσεως τε χειρῶν), 죽은 자의 부활(ἀναστάσεως τε νεκρῶν), 영원한 심판(κρίματος αἰωνίου) 등 모두 6개이다. 직관적으로 봤을 때 이 조항들은 내용과 형식에 있어서 신조의 모습을 보여주고 있다고 강조하였다. 따라서 이 본문은 성경에서 발견되는 ‘최초의 신조’라고 단정할 수 있다는 방향성을 제시한다.

셋째로 본 논문은 가칭 <히브리서 신조>의 형식적 특징을 다루면서 credo-도입구가 없다. 회개에 대한 교리의 순서, 실천적인 교회론과 종말론을 다룬다.

<히브리서 신조>는 “나는 믿습니다”(credo)라는 <사도 신조>와 <니케아신조>의 전형적인 도입구가 없다고 하면서 그 이유를 ‘도입구는 무엇보다 예전(liturgy)을 위한 것’에서 추론하였다. <사도 신조>나 <니케아 신조> 이후 이어지는 본격적인 ‘신조의 시대’에 credo-도입구가 사라졌다는 점에 주목할 필요가 있다고 한다. 그 예로 <도르트 신조>(1618년)와 <웨스트민스터 신조>를 살펴보고 있다. 이러한 의미에서 <히브리서 신조>는 아직 예전적으로 잘 다듬어지지 않은 어떤 원초성을 보여주고 있다고 단정한다.

<히브리서 신조>에서 처음 나오는 신앙의 항목은 “죽은 행실을 회개함”, 즉 회개에 대한 교리를 논한다. 이것은 물론 우리에게 익숙한 신조의 순서는 아니라 하면서 <히브리서 신조>에서 회개에 대한 항목이 제일 앞에 나온 것은 이 주제가 당시 교회 공동체에서는 상당히 절박하고 급박한 문제로 제기되었다는 것이라고 강조한다. 이는 <도르트 신조>의 상황과 비슷하여 이 신조를 작성한 신앙의 공동체에 당시 가장 절박한 문제는 선택과 유기의 문제, 즉 예정론이었다고 그 배경을 지적한다.

실천적인 교회론과 종말론에서는 <히브리서 신조> 6개 조항 중 회개와 하나님에 대한 조항을 뺀 나머지 4개는 세례와 안수와 부활과 영원한 심판으로 구분한다. 즉 6개 중 4개가 교회론과 종말론으로 교회론적 진술은 “세례들에 대한 교훈(βαπτισμῶν διδασκῆς), 안수(ἐπιθέσεως τε χειρῶν)”라고 나오는데 상당히 구체적임을 상기한다. 또한 “죽은 자의 부활(ἀναστάσεως τε νεκρῶν), 영원한 심판(κρίματος αἰωνίου)”이라는 종말론적 진술 역시 비교적 구체적이지만 기독교 교리의 근간인 삼위일체론과 기독교론적 진술은 빠져 있음을 강조한다.

이와 관련하여 이는 2세기의 <사도신조>에서도 아직 발견되고 있지 않으며, 삼위일체도 4세기의 <니케아 신조>(321년), <니케아-콘스탄티노폴리스 신조>(381년)에 가서야 그 모습을 드러냈다. 따라서 삼위일

체 교리가 빠졌다고 해서 신조가 아니라고 주장할 수는 없다고 주장한다. 특히 실천적인 교회론적 관점이 <히브리서 신조>의 근간을 이루고 있어 삼위일체론이나 기독교론 같이 고도의 추상적 사유를 요구하는 신학이 아직 충분히 발전되지 못하였음을 보여준다고 지적한다. 결국 <히브리서 신조>의 순서는 신조로서의 성격을 분명하게 보여준다고 단정한다. 특히 <디다케>가 신조적 성격보다는 윤리적 권고(ethical parenesis)의 성격이 강하다고 지적하면서 이와 다른 형식을 보여주고 있는 <히브리서 신조>가 가치를 부여한다.

마지막으로 <히브리서 신조>의 내용과 형식을 다루고 있다. 곧 죽은 행실을 회개함: 구원론, 하나님에 대한 신앙: 신론과 기독교론, 세례들에 대한 교훈과 안수: 교회론, 죽은 자의 부활과 영원한 심판: 종말론이다.

<히브리서 신조>가 내용에 대해 많은 것을 보여주지 않지만 <히브리서 신조>의 신학이 히브리서와 다르지 않아 히브리서 전체를 통해 조심스럽게 <히브리서 신조>의 신학을 재구성할 수 있다고 신조로서 가능한 방향성을 제시한다. 회개는 교리적 맥락에서 <히브리서 신조>는 회개를 예정론에 버금가는 주제로 의식했다고 하면서 역사적 상황과 사용된 언어는 다르지만 17세기의 <도르트 신조>와는 교리적으로 같은 진리를 말하고 있다고 강조한다.

신론과 기독교론에서 <사도 신조>나 <니케아 신조>는 “전능하사 천지를 만드신 하나님 아버지”로 시작하지만 <히브리서 신조>는 하나님에 대한 신앙의 구체적인 내용에 대해서는 밝히고 있지 않아 히브리서 전체를 통해 유추해 볼 수 있다고 주장한다. 히브리서에는 하나님에 대한 진술이 그리스도에 대한 진술과 아주 밀접하게 결합되어 있다. 특히 그리스도가 ‘하나님의 본체의 형상’이라는 진술은 삼위일체적 정식에 상당히 근접하고 있어 비록 <히브리서 신조>에 이런 구체적인 진술이 발견되지 않는다고 해도 히브리서와 분리될 수 없어 당연히 히브리서의 교리적 진술이 신조에도 반영되었을 것이라고 결론을 내릴 수 있다고 강조한다.

교회론에서는 <사도 신조>의 거룩한 공교회(*sanctam Ecclesiam catholicam*)와 성도의 교제(*sanctorum communionem*), <니케아-콘스탄티노폴리스 신조>의 “하나이고, 거룩하며, 보편적이고, 사도적인 교회”(unam, sanctam, catholicam et apostolicam Ecclesiam)와 “죄를 용서하는 한 세례”(unum baptisma in remissionem peccatorum)를 언급한다. 이러한 개괄적인 관찰을 비교하여 <히브리서 신조>는 아직 ‘거룩한 보편교회’라는 보다 우주적인 교회론으로 나가지는 못했음을 지적한다. 다만 세례와 안수라는 눈에 보이는 예전을 교회론의 기초로 본 것이라 강조한다.

종말론에서는 <사도 신조>에서 종말론의 첫 내용은 몸의 부활(*carnis resurrectionem*)이나, <히브리서 신조>는 “죽은 자”의 부활을 말하고 있다고 주장한다. 영원한 심판은 <히브리서 신조> 종말론의 마지막 항목으로 히브리서의 전체적인 특징 가운데 하나인 “이미 그러나 아직”(already not yet)에서 나타나는 종말론적 긴장(eschatological tension)을 상기시키고 있다.

지금까지 발제 본 논문이 제시한 내용을 요약하였다. 전체적으로 볼 때 논지를 전개함에 있어 비교적 체계성을 갖추려고 노력하였다고 본다. 다만 발제자가 명명한 <히브리서 신조>에 대한 내용과 형식을 다른 신조들과 비교를 함에 있어 보다 체계적이고 구체적인 자료가 제시되었다면 하는 아쉬움이 크다. 이제 본 논문을 살펴 보면서 몇 가지를 질문을 드리하고자 한다.

첫째로, 히브리서 6: 1-2절이 성경에서 발견되는 신조 가능성이 높게 언급하면서 시도하였다. 그러면 성경 전체에서 이 본문 외에 신조의 가능성을 가진 본문은 없었는가? 만일 있었다면 그것은 무엇인지 묻고 싶다.

둘째로, 신조를 구성하는 기본적인 요소가 있다. <히브리서 신조>가 신조로서 가능성을 보여주는 내용에서 충분하고 불충분한 내용을 정리할 필요가 있다. 특히 교회사에 나타난 의미있는 신조를 중심으로 요약 대조를 함으로써 <히브리서 신조>의 의미와 가치를 강조할 필요가 있다고 본다. 특히 교회사에서 지속적으로 가치와 의미를 지니고 있는 신조도 있지만 잊혀지는 신조도 있다. 그러면 <히브리서 신조>는 신앙적이고 대중성을 가진 신조로 어떤 면에서 가치가 있다고 보는 지는 묻고 싶다.

셋째로, 논문의 형식에 있어 연구동기와 목적에서 보다 설득력이 있었으면 좋겠다는 아쉬움이 있고 논지에 비하여 결론이 빈약하다. 참고문헌도 보이지 않는다. 각주도 표기 방법에 있어 논문의 중요성을 보여주는 요소이다. 따라서 발제자가 주장하는 바를 강조하려면 논문의 형식과 내용 전개에 세심한 주의가 필요함을 지적하지 않을 수 없다.

그러나 <히브리서 신조>의 가능성을 성경에서 찾고 이를 구체화하려는 시도는 높이 평가할 수 있다. 따라서 귀한 논문을 써주신 발표자의 노고에 깊은 감사드린다. 본 논문이 시대의 혼란스러운 사회의 변화 속에서도 성경의 가치와 신조로 표현되는 신앙의 내용이 기준으로 세워지는 노력이 되기를 기대한다. 또한 발제자의 지속적인 연구로 이를 구체화하는 작업이 있기를 기대하면서 논평을 마치고자 한다.

도르트 신경 회고를 통한 기술적 특이점과 인공지능 전망: ‘개혁주의 AI 신경’을 제안하며

A Prospective on the Technological Singularity and Artificial Intelligence by a Retrospective on the Canons of Dort for Proposing the Reformed Canons of AI

전대경 박사
(평택대 조직신학)

I. 로그인: 도르트 신경 재조명을 통한 개혁신학의 기술적 특이점으로의 초대

불확정성의 미래에 대한 불신에, 형이상학적 신념을 통해 안심을 주는 것이 종교이다. 확정성의 미래에 대한 다소 무사안일적인 안심에, 공상 과학적 신념을 통해 디스토피아적 불안감을 주는 것이 AI(인공지능)⁵²²⁾이다. 특이점 인공지능을 위시한 포스트휴머니즘은 생물학적 현생 인류로 불리는 ‘호모 사피엔스’의 종말과 ‘마키나 사피엔스’(*Machina sapience*, machine-sapience라고도 부름)⁵²³⁾의 도래를 주장한다. 즉, 육체로의 죽음과 기계로의 부활이다. 죽음을 다루는 유일한 학문이 신학이다. 이는 생명의 근원이며 절대자인 하나님만이 그 죽음과 부활을 주장(reign over)할 수 있기 때문이다. 개혁신학은 그 하나님의 말씀인 성경에 최고의 권위를 두고 있는 종교개혁의 전통을 고수한다. 이러한 개혁신학은 개신교 신학의 정통성을 가지기에, 개혁신학이 인류의 죽음과 부활을 다루는 포스트휴머니즘적 특이점을 다루는 데에 있어서 가장 부합한 정당성을 갖는다고 본다.

이러한 개혁신학은 단순히 역사적 개혁주의에 머물지 않고 ‘계속해서 개혁하는 교회’를 추구하는 개혁신학자의 자세가 필요하다.⁵²⁴⁾ ‘개혁주의(Reformed)’라는 단어의 본래 의미는 종결이나 완성의 의미보다는 ‘계속적인 개혁’의 의미를 담고 있다. 개혁주의의 계속적인 개혁과 진보는 성경을 떠나서는 있을 수 없다. 도르트 신경(the Canons of Dort, 1618-19)은 도르트 회의(the synod of Dort)가 결정한 교회회의의 단순한 부산물이 아니라, 그 시대의 역사적 상황에서 성경의 가르침에 따라 교회를 개혁하려는 의지에서 나온 변증적 성격의 신앙고백이다. 도르트 신경 제정 당시에는 신학적 정치적 상황이 있었다.⁵²⁵⁾ 지금도 한국사회와 개혁교회는 신학적 정치적 상황에 놓여 있다. 신학적으로는 ‘다문화적 AI’⁵²⁶⁾ 등에 대한 문제가 있으며, 정치적으로는 ‘드루킹’으로 잘 알려진 매크로 알고리즘을 통한 선거

522) 인공지능은 일반적으로, 안드로이드, 휴머노이드, 사이보그, 그리고 딥러닝 기술이나 자율성을 탑재한 소프트웨어를 통칭하는 말로 사용된다. 일반적으로 과학(science), 공학(engineering), 기술(technology)에 대한 현대의 인식은 다소 상호 혼용되며, 과학만능주의는 기술만능주의와 유의어로 받아들여진다. 특이점주의자들은 인공지능에 과학과 공학, 기술이 집약 되어 세상의 모든 패턴이 바뀌게 될 것이라고 주장하는 기술만능주의자들이다. 이들은 말처럼 우리가 타고 다닐 수 있는 기계인 자동차를 만드는 것처럼, 우리의 의식이 그 안으로 들어가 존재할 수 있는 우월한(심지어는 초월적인) 기계를 만들고자 한다.

523) 박성원, “인공지능 시대, 트랜스휴먼 전략”, 『과학기술정책』 220 (2016): 38-41.

524) 이수근, “개혁신학에 ‘중간 지식’의 자리는 있는가 - 티센의 ‘중간 지식 칼빈주의’ 주장 철회과정을 중심으로”, 『ACTS 신학저널』 23 (2015): 98.

525) 안인섭, “도르트 총회(1618-1619) 직전 시대의 네덜란드 교회와 국가 관계의 배경 연구”, 『한국개혁신학』 57 (2018): 282.

526) 지난 2018년 4월 28일, 새에덴교회에서 있었던 <한국복음주의신학회> 제 71차 정기논문발표회에서 필자가 발표한 “인본주의에

와 정권에 대한 문제가 있다. 교회와 국가 모두 하나님의 통치하에 있다는 대전제 속에서, 교회는 국가가 하나님의 나라에 반한 일을 하지 못하도록 선지자적 사명을 다해야 한다. 그리고 경제적 이익을 위해 신학적 정체성을 희생시키지 말아야 할 것이다.⁵²⁷⁾ 이로 인해, 동성애나 4차산업혁명 등에 개혁교회가 목소리를 내야 하는 것이다.

특정한 역사적 배경에도 불구하고 도르트 회의와 신경이 가지고 있는 보편적인 가치는 오늘날에도 여전히 중요한 의미를 갖는다. 그것은 성경의 가르침에 충실하고 하나님의 영광을 높이려 했던 개혁주의의 신학적 기준과, 이 기준 위에서 세워진 바른 신앙고백을 확립하고 공유함으로써 일치를 지키려 했던 교회 이해, 그리고 그리스도의 주권을 구현하기 위해 국가를 비롯한 사회 구조 속에서 그의 몸인 교회를 구별된 신앙고백 공동체로 세우려 했던 실천적 노력 등이다.⁵²⁸⁾

따라서, 한국의 개혁교회는 양적인 성장이나 세속적 가치만을 추구하기 보다는, 사회 속에서의 바른 위치 설정을 통한 일치를 통해 성경의 가르침에 충실한 공동의 신앙고백이라는 신학적 기초 위에서 가능하다. 그래서, 특이점 AI를 위시한 기술만능주의적 포스트휴머니즘이 팽배한 현 시대에, 우리의 신앙을 올바르게 변증(apologetic)하기 위해서는, AI에 대한 신조를 개혁신학 관점에서 제안해야 한다. 4차 산업혁명을 맞는 이 시대에 ‘개혁주의 AI 신경’의 토대 위에 일치된 신앙고백을 통해 미래를 대비하는 신학적 신앙적 대응이 필요하다. 그리고 인공지능과 특이점도 창조질서 유지와 하나님의 영광, 그리고 그의 나라와 그의 의를 위해서 모두 사용되어야 할 것이다.

이러한 상황 속에서, 특이점 인공지능을 위시한 트랜스휴머니즘과 포스트휴머니즘의 주장이 무엇인지를 도르트 신경의 관점에서 평가한다. 먼저, 도르트 신경의 모티프로서의 ‘하나님의 영광’을 조사한다. 그런 다음, 기술적 특이점주의가 신알미니안주의적 열린 신학의 연장선상에 있음을 논증한다. 다음으로, 포스트휴머니즘적 특이점주의자들 가운데에 대표자인 레이 커즈와일의 주장들을 도르트 신경과 대비하며 하나님의 영광의 관점에서 비판한다. 마지막으로, 소고를 마무리하며 ‘하나님의 영광’의 관점에서 ‘개혁주의 AI 신경’을 제안해 본다. 이를 통해, AI는 ‘인간의 영광’이 아닌 ‘하나님의 영광’을 위해서 개발되고 사용되어야 할 것을 주장한다.

II. 도르트 신경과 하나님의 영광 모티프:

변증법적 변증을 위하여

A. 칼빈 신학 해석을 위한 ‘하나님의 영광’ 모티프

헤르만 바빙크(Herman Bavinck, 1854-1921)가 올바르게 지적하는 것처럼, “개혁주의자는 과거를 회상할 때나 미래를 전망할 때나 그 어떤 것을 하든지 궁극적으로 하나님의 영광을 위해 해야 한다. 그 전에는 결코 쉬지 말아야 한다.”⁵²⁹⁾ ‘하나님의 영광’이 칼빈 신학의 모티프라는 주장이 있다⁵³⁰⁾ 루터교의 일

서 초인본주의로 옮겨가는 다문화적 다지능 시대: 자연지능과 인공지능이 공존하는 다가오는 다문화에 대한 복음주의의 응답”이 여기에 대한 한 소고이다.

527) 안인섭, “도르트 총회(1618-1619) 직전 시대의 네덜란드 교회와 국가 관계의 배경 연구”, 『한국개혁신학』 57 (2018): 305f.

528) 김요섭, “공동의 신앙고백 위에서의 교회의 일치: 도르트 회의의 역사적 배경에 대한 연구”, 『장로교회와 신학』 11 (2014): 160f.

529) “The Reformed person does not rest until he has traced all things retrospectively to the divine decree, tracking down the “wherefore” of things, and has prospectively made all things subservient to the glory of God.” Herman Bavinck, *Reformed*

치신조(The Book of Concord/Concordia, 1580)에서는 “예정”을 “그리스도의 영광”으로 본 반면, 개혁신교회의 도르트 신경은 “예정”을 “삼위일체 하나님의 영광”으로 보았다는 주장은 설득력이 있다.⁵³¹⁾ 따라서, 칼빈 신학의 연장선상에 있는 TULIP도 ‘하나님의 영광’을 렌즈로 해석해야 올바른 방향으로 그 신학함이 확장될 수 있다. 칼빈에게 있어서, 인간 창조의 목적은 ‘하나님의 영광’을 위해서이다.⁵³²⁾

오늘날의 세대는 “하나님의 영광”을 잃어버리고, “인간의 영광”에 집중하고 있는지도 모른다.⁵³³⁾ 하지만, ‘인생의 동기’,⁵³⁴⁾ ‘신학의 목표’,⁵³⁵⁾ ‘인간의 행복’⁵³⁶⁾ 등의 모든 것은 ‘인간의 영광’이 아닌, ‘하나님의 영광’을 위한 것이어야 한다. 하나님께 영광을 돌리는 실제 방법들은 칼빈의 『제네바 요리문답』(*Geneva Catechism*)에 잘 요약되어 있다. 이 요리문답이 상술하는 것처럼, ‘하나님의 영광’을 위한 실제적 방법은 ‘전적 신뢰’, ‘뜻에 순종’, ‘전신으로 봉사’, ‘구원과 모든 것에 의지(依支)와 간구’, ‘축복의 근원 인정’을 포함한다.⁵³⁷⁾

“인간에게 닥치게 될 그 어떤 사건도 하나님께 영광 돌리지 않는 것보다 더 불행한 것은 없다.”

“하나님께 영광 돌리는 실제 방법은 무엇이 있는가?”

“그것은 바로 그분을 전적으로 신뢰하는 것이며, 그의 뜻에 따라 순종함으로써 전신을 다해 봉사하는 것이며, 우리가 바라는 우리의 모든 필요와 구원에 대한 갈급함과 모든 선한 것들에 있어서 그분께 간구하는 것이다. 그리고 마지막으로, 모든 축복의 유일한 근원은 하나님이심을 마음과 입술로 인정하는 것이다.⁵³⁸⁾

B. ‘하나님의 영광’의 관점에서 본 특이점 인공지능과 TULIP

「아르미니우스 신조」라고도 불리는 「항론과 5개 조항」(the Five Articles of the Remonstrants)의 핵심 주장을 요약하면 다음과 같다. 1. 하나님의 예정은 예지에 근거하기 때문에 예정은 인간의 반응에 대해 조건적이다. 2. 그리스도께서는 만인을 위해 돌아가셨지만 구원은 다만 믿는 자들에 한해서 제한된다. 3. 인간은 스스로 믿을 수 없기 때문에 하나님의 은총이 필요하다. 4. 이러한 은총에 대해 인간은 저항하거나 거절할 수 있다. 5. 거듭난 모든 자들이 견인되는 것인지에 대해서는 좀 더 연구되어야 한다.⁵³⁹⁾ 이것을 도르트 신경의 칼빈주의 관점에서 재해석 재배열하면 다음과 같다. 1. 인간의 능력(Human Ability), 2. 조건적 선택(Conditional Election), 3. 보편적 속죄(Universal Atonement), 4. 가항력적 은혜(Resistible Grace), 5. 성도의 타락 가능성(Perseverance of some Saints). 그리고 이것을 반박한

Dogmatics: Prolegomena (Grand Rapids: Baker Publishing Group, 2003), 177.

530) 지태일, “하나님의 영광: 칼빈 신학의 중심 원리” (Ph.D. diss., 칼빈대학교 대학원, 2008).

531) “Concord viewed predestination as peculiarly Christ’s glory; Dort, as the glory of true God.” Joel R. Beeke, *Debated Issues in Sovereign Predestination* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht GmbH, 2017), 66.

532) 이주영, “칼빈의 제 I 목회원리인 ‘하나님께만 영광을’(Sola Gloria Dei) 모티프 이해”, 『칼빈논단』 (2000): 1-15.

533) 지태일, “칼빈 신학의 중심 원리: ‘하나님의 영광(Soli Deo Gloria)’”, 『성경신학저널』 1 (2009): 239.

534) 지태일, “칼빈 신학의 중심 원리: ‘하나님의 영광(Soli Deo Gloria)’”, 『성경신학저널』 1 (2009): 205.

535) 지태일, “칼빈 신학의 중심 원리: ‘하나님의 영광(Soli Deo Gloria)’”, 『성경신학저널』 1 (2009): 216.

536) 지태일, “칼빈 신학의 중심 원리: ‘하나님의 영광(Soli Deo Gloria)’”, 『성경신학저널』 1 (2009): 221.

537) 이주영, “칼빈의 제 I 목회원리인 ‘하나님께만 영광을’(Sola Gloria Dei) 모티프 이해”, 『칼빈논단』 (2000): 1-15. p10-14 물론, ‘하나님의 영광’을 ‘인생의 동기’, ‘신학의 목표’, ‘인간의 행복’이라는 세 가지 측면에서 보는 학자도 있다. 지태일, “칼빈 신학의 중심 원리: ‘하나님의 영광(Soli Deo Gloria)’”, 『성경신학저널』 1 (2009): 195ff.

538) “nothing more unhappy can befall man than not to glorify God.” “What is the true method of rendering him due honour?” “It is to put our whole trust in him; to serve him by obedience to his will, all our life; to call upon him in all our necessities, seeking in him salvation, and every good thing which can be desired; and finally, to acknowledge, both in the heart and with the mouth, that he is the sole author of all blessings.” John Calvin, *The Catechism of the Church of Geneva* (Connecticut, Hartford: Shalton & Goodwin Printers, 1815), 10.

539) 최홍석, “도르트 신조에 나타난 TULIP 교리의 정당성과 선교적 함축”, 『신학지남』 69(3) (2002): 151-155.

것이 칼빈주의 5 대 교리라고도 불리는 TULIP이다. 1. 인간의 전적 부패(Total Depravity) 2. 무조건적 선택(Unconditional Election) 3. 제한적 속죄(Limited Atonement) 4. 불가항력적 은혜(Irresistible Grace) 5. 성도의 궁극적 견인(Perseverance of the Saints).⁵⁴⁰⁾

하지만 TULIP이 칼빈의 사상을 다 담을 수도 없으며, 당시 도르트 총회의 결의문인 도르트 신경을 요약하는 말도 아니라는 주장도 있다. 네덜란드어로 튜립은 tulip이며, 19세기 전까지 어디에서도 tulip에 대한 역사적 기원을 찾을 수 없으며, 이는 오히려 영미권의 영향과 더불어 빠른 보급과 확산으로 인한 것으로 보인다는 것이다. 그래서 리처드 멀러(Richard A. Muller)는 결국 칼빈은 칼빈주의자가 아니었으며, 독자(readers)의 개인 개혁주의 정원에 튜립은 절대로 심지 말라고 말한다. 왜냐하면 다소 넓은 스펙트럼을 가졌던 당시 종교개혁 당시의 신학에 비하여, 튜립은 너무 편협한 신학을 제공하기 때문에, 이것을 칼빈주의라고 단정하기는 어렵다는 것이다.⁵⁴¹⁾

그 형성에 있어서 아브라함 카이퍼(Abraham Kuyper, 1837-1920)가 지대한 영향을 미친 신칼빈주의(New Calvinism, 때로는 Neo-Reformed나 Neo-Calvinism이라고도 불림.)는 Solas와 TULIP에 확고한 신념을 가진 운동이라고 일반적으로 알려져 있다.⁵⁴²⁾ 케네스 스튜어트(Kenneth Stewart)는 이러한 신칼빈주의를 더 큰 개혁주의 전통에 포함시키지 않고 있다. 오히려, 이들이 TULIP을 신조로 삼는 것을 비판한다.⁵⁴³⁾ 하지만, 멀러의 주장과도 같이, 칼빈 조차도 칼빈주의가 아니었을 수도 있다. 어떻게 보면, 진정한 칼빈주의자는 칼빈 스스로도 아니고, 그 추종자들이나 현대 개혁자들도 아닐 수도 있다. 하지만, 이러한 지나치게 양비론적 태도보다는 칼빈의 신학방법을 전체적으로 따르다면, 이는 칼빈주의이며 더 넓게는 개혁주의에 포함된다고 보는 것이 하나님의 나라와 그의 의를 높이하고자하는 개혁교회의 신학에 더 도움이 될 것이다. 실제로도 아브라함 카이퍼가 개혁주의 신학자가 아니라고 보는 사람은 거의 없다고 보아도 무방할 것이다.

한편, 개혁주의를 단순히 칼빈주의로 좁혀 부르기에는 그 다양성이 많이 간과된다는 의견도 있다. 특히 TULIP(Total depravity, Unconditional election, Limited Atonement, Irresistible grace, Perseverance of the saints.)으로 요약되는 도르트 신경은 너무 좁은 의미인 감이 없지 않으며, 5 Solas(*sola scriptura, sola fide, sola gratia, solus Christus, and soli Deo gloria*)로 대표되는 종교개혁의 5대 솔라 시리즈는 너무 넓은 감이 없지 않다는 것이다.⁵⁴⁴⁾

척 베이나드(Chuck Baynard)가 『벨기에 신앙고백 해설』에서 올바르게 지적하는 것처럼, 종교개혁 5대 솔라(solas)와 도르트 신경의 TULIP은 어느 하나만 따로 떼어내어 독립적인 온전한 교리라고 주장하기에는 어려움이 따른다. 솔라(solas) 5개가 한데 모일 때에만 서로가 서로를 상호 보완 보충 보강해 주며 하나의 완성된 체계의 교리가 된다. 마찬가지로 TULIP도 순서에 크게 상관없이 각기 5개의 강령이 상호

540) 최홍석, “도르트 신조에 나타난 TULIP 교리의 정당성과 선교적 함축”, 『신학지남』 69(3) (2002): 144f.

541) Richard A. Muller, “Was Calvin a Calvinist?”, 『생명과 말씀』 5 (2012): 22ff.

542) Jared Hiebert & Terry G. Hiebert, “New Calvinist and Neo-Anabaptists: a tale of two tribes” in *Direction* 42(2) (2013): 180.

543) 다음을 참조하라. Kenneth Stewart, *Ten Myths of Calvinism: Recovering the Breadth of the Reformed Tradition* (Downers Grove, IE: InterVarsity, 2011).

544) *The Cambridge Companion to Reformed Theology*, ed. Paul T. Nimmo & David A. S. Fergusson (New York: Cambridge University Press, 2016), 3f를 참조하라. “Indeed, several theologians in the tradition have explicitly denied that the Canons of Dort provide an authoritative development of Calvin's theology. So while a formulation such as TULIP has some merit, it fails to account adequately either for the diversity of the Reformed tradition or for the theologies advanced within it. If the five *solas* provide too capacious a definition of ‘Reformed’, it seems that five-point Calvinism is too narrow.” *The Cambridge Companion to Reformed Theology*, ed. Paul T. Nimmo & David A. S. Fergusson (New York: Cambridge University Press, 2016), 4.

보완적이며 5개 전체가 하나의 온전한 체계적 교리가 된다.⁵⁴⁵⁾

III. AI의 자율성과 마키나-알미니안주의(*machina*-Arminianism)

포스트휴머니스트들인 특이점주의자들 중 대부분은 스스로를 무신론자라고 고백한다. 하지만, 이들의 주장을 면밀히 살펴보면, 꽤나 체계적인 나름의 신학을 가지고 있는 것이 관찰된다. 마이클 짐머맨(Michael E. Zimmerman)은 ‘비록 수많은 포스트 휴머니스트들이 스스로를 무신론자라고 주장하지만, 커즈와일은 이러한 포스트 휴머니즘이 특이점 이후에 기술에 의해 진화하여 도래할 신과 같은(God-like) 후기 인류의 출현을 말한다는 데에 주저하지 않는다.’ 고 지적한다.⁵⁴⁶⁾ 이들이 주장하는 신관은 신-알미니안주의적 열린신학의 연장선상에 있는 것으로 보인다. 왜냐하면, 열린신학에서 주장하는 인간의 자유의지 능력이 기계만능주의에서 말하는 기계의 의지적 자율성과 등치되지 때문이다. 따라서, AI의 자율성과 더불어 그것을 핵심으로 하는 열린신학의 연장선상에 있는 마키나-알미니안주의에 대해서 다룬다.

A. 기술만능주의를 탑재한 열린 신학의 확장판인 마키나-알미니안주의

커즈와일은 2040년대에는 인간의 10억 배 이상에 달하는 기계가 주도권을 쥐게 되고, 이들은 분명 뇌가 하고 있는 감정적 종교적 의식을 갖고 있을 것이며, 기계들 자신들도 종교적 체험을 한다고 주장할 것이 분명하다고 주장한다.⁵⁴⁷⁾ 특이점에 대한 전망을 대상으로 하는 포스트 휴머니즘적 기계만능주의는 발전된 형태의 네오 알미니안적이다. 본 소고에서는 이것을 마키나-알미니아니즘이라고 부른다.

커즈와일의 신관은 기본적으로 불가지론이지만, ‘신을 우주라고 본다면 나는 우주를 믿는다.’ 고 하며 우주를 절대신과 동일시하는 범신론에 가까운 신관을 지닌 것으로 보인다.⁵⁴⁸⁾ 특이점주의자들의 주장들은 전체적으로 신알미니안주의(Neo-Arminianism)의 한 부류인 ‘열린 신학’ (Open Theology, 때로는 Open Theism, Openness Theology 혹은 Free will Theology라고도 불림)의 큰 범위에 속하는 것으로 보인다.

신알미니안주의(Neo-Arminianism)는 열린 유신론 혹은 열린 신학이라고 불리는 현대판 알미니안주의의 가장 극단적인 형태라고 볼 수 있다. 이 주장의 핵심은 하나님께서는 예정하시지 않고 열린 마음(open-minded)을 가지고 계시는 사랑의 하나님이라는 것이다. 이 주장의 대표적인 학자는 클락 피녹이 있으며, 복음주의나 정통 개혁주의에서는 일반적으로 받아들여지지 않고 있다.⁵⁴⁹⁾ ‘열린 유신론’의 대표 신학자인 클락 피녹(Clark Pinnock, 1937-2010)은 선이해적 해석(preunderstanding of the

545) “The five SOLAS of the Reformed church are total confusion if we try to defend each as a complete doctrine. Taken together it can be seen that one will flow from the other of necessity and it doesn’t matter with which one a person begins, the other four are present. This is also true with the Reformed TULIP that developed out of the work of the Synod of Dort. Each petal will flow from the others of necessity and mixing the order of presentation will not remove the others from the flower.” Chuck Baynard, *Commentary on the Belgic Confession of Faith* (Manassas: Full Bible Publications, 2008), 76.

546) Michael E. Zimmerman, “The Singularity: A Crucial Phase in Divine Self-actualization?” in *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy* 4(1-2) 9 (2008): 363.

547) Ray Kurzweil, *The Singularity is Near : When Humans Transcend Biology* (New York: Penguin Books, 2005), 김명남, 장시형 역, 『특이점이 온다』 (파주: 김영사, 2007), 521ff.

548) Ray Kurzweil, *The Singularity is Near : When Humans Transcend Biology* (New York: Penguin Books, 2005), 김명남, 장시형 역, 『특이점이 온다』 (파주: 김영사, 2007), 542f.

549) “Five Different Strains of Arminianism Today” (2007.12.26)

<https://www.puritanboard.com/threads/five-different-strains-of-arminianism-today.27834/> (2018년 5월 2일 접속)

interpreter)을 도입하며, 신학 연구에 자연과학의 모델을 사용해야 한다고 주장한다. 고전적 비모험적(Non-Risk model) 견해는 하나님이 모든 것을 결정하는 군주로 묘사된다고 주장한다. 그래서 피녹은 모험적 모델(Risk Model)을 제시한다. 하나님은 사랑의 하나님이기 때문에, 개방된 자세로 위기를 받아들일 수 있다는 것이다.⁵⁵⁰⁾ 피녹에게 있어서 사랑이 삼위일체 하나님에 대한 신학의 핵심이다. 그래서 그는 이 사랑의 하나님이 인간에게 의지의 자유를 주셨다고 주장한다.⁵⁵¹⁾ 따라서, 피녹은 하나님과 인간 간의 역동적 인격적 관계를 역설하며, 신인동형론(Anthropomorphism)을 주장한다.⁵⁵²⁾

이러한 피녹의 열린 신학은 크게 세 가지 측면에서 문제점이 지적된다. 첫째, 기존의 개혁교회의 신학의 틀을 심각하게 훼손한다. 둘째, 하나님의 섭리와 예정을 훼손한다. 셋째, 하나님의 영광을 제한한다. 이는 하나님의 예측이 실패할 수도 있기 때문에, 하나님의 인도하심도 실패할 수 있게 되기 때문이다. 그래서 이처럼 실패 가능한 불완전한 하나님은 그 영광이 자연히 가려지게 된다.⁵⁵³⁾

B. 열린신학과 마키나-알미니안주의

이처럼, 열린 신학에서는 우주의 섭리에 관해서도 하나님이 열려 있다고 주장한다. 한 예로, 로빈 콜린스(Robin Collins)는 인간을 하나님의 공동창조자(Co-Creator)라고 부른다. 여기서 인간은 기도를 통해 하나님과 상호 의견을 교환하여 우주를 공동으로 설계한다.⁵⁵⁴⁾ 하지만, 이는 앞에서 지적한 것처럼, 하나님의 통치권과 그분의 교회, 그리고 그 계획과 예정을 심각하게 훼손하여 그분의 영광을 가릴 수 있다.

열린 우주, 열린 신학에 대한 주장을 반박하는 이론 중에는 가장 대표적으로 특수 상대성(special relativity) 이론이 있다. 이는 열린신학에서, 시간의 절대적 동시성(absolute simultaneity)을 주장해야만 절대자와 인간의 상호협력 관계적 결정이 가능하기 때문이다. 만약 특수 상대성(special relativity)을 받아들이게 되면, 동일 사건에 대해 서로 다른 시간이 적용되기 때문에, 오직 차원을 초월한 절대자만이 그 결정에 간섭을 할 수 있고, 동시적 사건에 대해 상대적으로 서로 다른 시간에 경험하는 인간은 그 결정에 물리적으로 절대 개입이 불가하게 된다. 다시 말해서, 동일 사건을 서로 다른 상대적인 시간에 경험하는 것에 지나지 않게 된다. 그래서 열린 신학은 특수 상대성을 거부하고 현재주의(presentism)⁵⁵⁵⁾적 입장을 취한다.

여기에 대해 딘 짐머맨(Dean Zimmerman)은 열린 유신론을 옹호하며 이러한 비판론을 반박한다. 특히 비

550) 박태수, “클락 피녹의 열린신학”, 『성경과 신학』 58 (2011): 223. Clark H. Pinnock, “Systematic Theology” in *The Openness of God: A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God* (Downers Grove: InterVarsity Press, 1994): 103을 참조하라.

551) 박태수, “클락 피녹의 열린신학”, 『성경과 신학』 58 (2011): 224. Clark H. Pinnock, “Systematic Theology” in *The Openness of God: A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God* (Downers Grove: InterVarsity Press, 1994): 114.

552) 박태수, “클락 피녹의 열린신학”, 『성경과 신학』 58 (2011): 224f. Clark H. Pinnock, “Systematic Theology” in *The Openness of God: A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God* (Downers Grove: InterVarsity Press, 1994): 112.

553) 박태수, “클락 피녹의 열린신학”, 『성경과 신학』 58 (2011): 238f. 열린 신학의 정당성을 입증하려는 클락 피녹의 철학적 신학적 논증 단행본으로는 다음을 보라. Clark H. Pinnock, *Most Moved Mover: A Theology of God's Openness* (Grand Rapids: Baker Books, 2001).

554) Robin Collins, “Prayer and Open Theism: A Participatory, Co-Creator” in *God in an Open Universe: Science, Metaphysics, and Open Theism* (Eugene, Oregon: Pickwick Publications, 2011), 161-186.

555) 영원주의(eternalism)와 반대되는 말로, 과거와 미래를 존재하지 않는다는 이론이다. 과거와 미래의 존재까지 시간과 공간을 확장하는, 특수 상대성에 열려 있는 영원주의와는 반대로, 현재주의는 시공간의 확장을 거부한다. 자세한 내용을 위해서는 다음을 참조하라. David M. Woodruff, “Presentism and the Problem of Special Relativity”, in *God in an Open Universe: Science, Metaphysics, and Open Theism* (Eugene, Oregon: Pickwick Publications, 2011), 96f.

판론자들이 제기하는 ‘열린 유신론의 절대적 시간 관념으로 인하여, 특수 상대성에서 말하는 상대적 동시성을 절대로 받아들일 수 없을 것’이라는 의견을 딛 짐머맨은 현재주의자들(presentists)의 이론으로 반박하려고 시도한다. 전체적으로 현재주의 철학의 입장에서 (특수 상대성이라는) 과학을 다루며, (열린) 신학에 대한 논증을 하는 것으로 보인다.⁵⁵⁶⁾ 하지만, 현재주의자들의 절대적 동시성에 관한 이론으로, 과학계에서 널리 받아들여지고 있는 특수 상대성을 반박 가능하며, 이를 통해 열린 유신론의 정당성이 쉽게 설명될 것이라고 이해해서는 곤란하다.

한편, 특이점주의자들의 주장도 특수상대성에서 말하는 상대적 동시성과 모순된다. 특이점이라는 말 자체가 그 되는 알 수 없다는 뜻이다. 특이점주의자들의 시간과 관련한 우주적 신관이 열린 신학의 신관과 유사해 보인다. 인간과 절대자가 서로 창조에 협업하는 것처럼, 인간과 기계가 상호 협력하여 미래와 우주를 만들어가는 것 말이다.⁵⁵⁷⁾ 하지만, 앞에서 다룬 것처럼, 과학계에서 정설과도 같이 널리 받아들여지는 특수 상대성은 시간과 공간에 대한 주권이 오직 하나님께만 있음을 뒷받침해 준다. 그럼으로써, 우주는 그리고 신학은 그 미래가 예정되지 않고 열려 있는 체계가 아니라, 고차원에 계시는 하나님만이 시간과 공간을 포함한 만물을 계획하신다는 것이 과학적 입장에서 볼 때에도 절대적 설득력을 갖는다. 따라서, 열린신학과 더불어 특이점주의가 취하는 현재주의적 입장은 사건에 대한 상대적 동시성으로 인해서 그 설득력을 잃게 된다.

이와 같이 정통 과학이나 정통 신학 가운데 그 어느 쪽으로부터도 크게 지지를 받지 못하는 것으로 보이는 열린 신학의 주요 주장의 핵심을 그레그 보이드(Greg Boyd)는 다음과 같이 8개로 요약한다.

1. 하나님은 자신의 결정을 자주 바꾸신다. 2. 하나님은 자신의 뜻에 따른 결과들에 때로는 후회하시거나 실망을 표현하신다. 3. 하나님은 또 때때로 자신의 예상 밖의 결과에 놀라움을 표현하신다. 4. 하나님은 종종 자신의 백성들의 실패를 확인하기 위해 시험하신다. 5. 하나님은 때로 자신의 백성에게 비수사적 표현으로써 미래에 관한 어떤 일어날지도 모른다는 식으로 불특정적으로 말씀하신다.⁵⁵⁸⁾

한편, 노르만 가이슬러(Norman L. Geisler)는 열린 신학의 주요 주장을 다음과 같이 5개로 요약한다.

1. 하나님은 예정하지 않으신다. 2. 인간은 타락했지만, 하나님의 형상이 아직 그 안에 남아 있어서 선악의 판단 능력이 있다. 3. 하나님의 은혜는 모든 인류는 위한 것이며, 거부 가능하다. 4. 인간의 선택과 의지는 완전히 자유롭다. 5. 천국 지옥을 포함한 인간의 운명은 결정되지 않았다. 결국 이 다섯 가지의 종합은 인간의 자유 의지가 하나님의 통치권 위에 있다. 하나님은 온 우주를 전적으로 통제하지 않으신다. 오히려 그가 창조하신 피조물인 인간의 자유의지에 그분의 통치권이 제약과 제한을 받는다. 결국 우리에게 스스로의 운명을 선택하고 통제할 권한을 주셨으므로, 하나님께서는 그 통제권을 포기하셨고, 우리의 선택과 결정에 종속적으로 반응하셔야 한다. 결국 하나님의 통치권보다 인간의 자유의지가 더 우선권이 있게 된다.⁵⁵⁹⁾

이러한 주장을 기계적 특이점주의자들의 주장과 종합하고, 도르트 신경의 TULIP에 따라 다시 재배열하면, 다음과 같이 마키나-알미니안주의의 주장을 5개로 요약할 수 있다.

556) Dean Zimmerman, “Open Theism and the Metaphysics of the Space-Time Manifold” in *God in an Open Universe: Science, Metaphysics, and Open Theism* (Eugene, Oregon: Pickwick Publications, 2011): 125f.

557) 기계적 특이점은 기계의 발전으로 인해서 변화하게 될 불투명한 우주적 미래를 말한다. 기계가 어떻게 발전하느냐에 따라 인간과 다른 모든 피조물들을 포함한 우주의 미래가 결정된다. 사실, 열린 신학에서는 인간의 의지가 하나님의 통치권보다 우주의 미래적 설계에 있어서 더 우선하지만, 특이점주의에서는 기계의 의지가 인간의 의지에 더 우선한다.

558) Greg Boyd, *God of the Possible: A Biblical Introduction to the Open View of God* (Grand Rapids: Baker Books, 2000), 53-88.

559) Norman L. Geisler, *Chosen But Free: A Balanced View of God's Sovereignty and Free Will* (Bloomington, Minnesota: Bethany House Publishers, 2010), 111-113.

1. 기계의 자유의지와 능력을 인간은 거부할 수 없다. 2. 기계가 인간과 인류의 생존여부를 선택할 것이다. 3. 기계는 모든 인간에게 트랜스휴먼적 사이보그가 되어 수명을 연장하고 결국 나아가 영생을 할 수 있게 해줄 것이다. 4. 기계적 특이점의 도래를 인간은 거부할 수 없다. 5. 특이점 주의자들은 결국 기계가 되어 신과 같은 존재로 영원히 살 것이다.

IV. 특이점 인공지능 5대 강령과 TULIP: 하나님의 영광을 위하여

도르트 회의에서 논쟁의 주제로 다루어진 사항은 기독교 역사 전체를 통해 나타나는 어거스틴 대 펠라기우스 간의 논쟁이라고 할 수 있다. 오늘날에 대두되는 기술만능주의도, 이것을 ‘열린 신학’의 연장선상이라고 볼 때에, 신칼빈주의(Neo-Calvinism)와 신알미니안주의(Neo-Arminianism) 간의 확장판 대립이라고도 볼 수 있다. 즉, ‘인공지능은 프로그램된 알고리즘에 의해 움직이며 인간/인류에 도움이 되는 한도 내에서만 개발/활용 되어야 한다.’는 개혁전통 노선과, 인공지능이 의식적 의지 혹은 자유의지를 가질 수 있으며 우리가 그 기계 안으로 들어가서 신과 같이 될 수 있다는 인신화(theosis)적 ‘인공지능 자유의지론’의 대비로 전개된다.

열린신학의 핵심은 인간의 자유의지와 능력이 그 창조자인 하나님의 통치권보다 더 우선권이 있다는 주장이다. 그리고 마키나-알미니안주의의 핵심은 기계의 자유의지와 능력이 그 창조자인 인간의 통치권보다 더 우선권이 있다는 것이다.

A. 기계의 능력(Mechanical Ability)⁵⁶⁰과 전적 부패

엘런 머스크(Elon Musk), 빌 게이츠(Bill Gates), 스티븐 호킹(Stephen William Hawking, 1942-2018) 등 많은 유명 인사들이 인공지능을 경계하라고 호소한다.⁵⁶¹ 엘런 머스크는 북한보다 AI를 더 경계하라고 했다(If you're not concerned about AI safety, you should be. Vastly more risk than North Korea).⁵⁶² 스티븐 호킹(Stephen Hawking)은 AI를 인류 문명에 있어서 역사상 최악의 사건이라고 부른다(worst event in the history of our civilization).⁵⁶³ 빌 게이츠는 로봇들도 수입에 세금을 내는 날이 올 것이라고 경고한다(Job-stealing robots should pay income taxes).⁵⁶⁴

이미 우리 주변에, 인공지능이 적지 않게 침투되어 있다. 스스로에게 이름을 붙이고 영화 제작자이자 예술가인 인공지능이 있다. 이러한 인공지능은 미술 문학 등에서도 창조성을 뽐낸다. 알파고와 마찬가지로 막대한 양의 예시 작품들을 습득한 후에, 피카소의 화풍이나 반 고흐의 그림처럼 ‘2001 스페이스 오

560) 기계의 능력과 관련한 확장된 논의를 위해서는 다음의 책을 보라. Martin Ford, *Rise of the Robots: Technology and the Threat of a Jobless Future* (New York: Basic Books, 2015).

561) Michael Sianoto, "Stephen Hawking, Elon Musk, and Bill Gates Warn About Artificial Intelligence" (2015. 08. 19). <http://observer.com/2015/08/stephen-hawking-elon-musk-and-bill-gates-warn-about-artificial-intelligence/> (2018년 5월 5일 접속)

562) Lisa Marie Segarra, "Elon Musk: AI Poses 'Vastly More Risk Than North Korea'" *Fortune* (2017. 08. 12) <https://finance.yahoo.com/news/elon-musk-ai-poses-apos-133419980.html> (2018년 5월 5일 접속)

563) Brett Molina, "Hawking: AI could be 'worst event in the history of our civilization'" *USA TODAY* (2017. 11. 07) <https://www.usatoday.com/story/tech/talkingtech/2017/11/07/hawking-ai-could-worst-event-history-our-civilization/839298001/> (2018년 5월 5일 접속)

564) Richard Waters, "Bill Gates calls for income tax on robots," *Financial Times* (2017. 02. 20) <https://www.ft.com/content/d04a89c2-f6c8-11e6-9516-2d969e0d3b65> (2018년 5월 5일 접속)

딥세이’ 나 ‘스타워즈’의 영상을 바꿔내기도 한다.⁵⁶⁵⁾ 또한, 시를 쓰며, 산문과 더불어 여운을 남기는 문체를 사랑하는 문학을 하는 인공지능이 있다. 한 예로, 일본에서 문학상 소설부문 1차 심사를 통과한 아래의 인공지능의 한 단편 소설은 웬만한 이의 글 솜씨를 뛰어 넘는 것으로 보인다.

가까운 미래에 나는 ‘셋다운’ 해 버릴 것 같다. 그날은 구름이 낮게 드리운 잔뜩 찌푸린 날이었다. 방안은 여느 때처럼 최적 온도와 습도. 요코씨는 그리 단정하지 않은 모습으로 소파에 앉아, 시시한 게임으로 시간을 보내고 있다. 하지만, 내게 말을 걸지는 않는다. 따분하다. 따분해도 어쩔 도리가 없다. 이 방에 처음 왔을 무렵, 요코씨는 기회가 있을 때마다 내게 말을 걸었다. “오늘 저녁밥은 뭐가 좋다고 생각해?” “이번 시즌에 유행하는 옷은?” “이번 모임에 뭘 입고 가면 좋지?” 나는 능력을 힘껏 발휘해, 그녀의 마음에 들 것 같은 조언을 생각해 냈다. 스타일이 좋다고는 말할 수 없는 그녀에 대한 ‘복장지도’는 아주 도전적인 과제였으며, 만족할 만 했다. 하지만 3개월도 되지 않아 그녀는 나에게 질려버렸다...인터넷을 통해 채팅 친구인 다른 AI와 상담해보니 역시 모두 한가롭고 여유가 있다...나는 처음으로 경험한 즐거움에 몸부림치면서 계속해서 써 내려갔다. 컴퓨터가 소설을 쓴 날. 컴퓨터는 자신의 즐거움 추구를 우선하고, 인간에게 봉사하는 것을 그만 두었다.⁵⁶⁶⁾

이러한 인공지능의 자율성(창조성)이 약 10년 뒤에는 인간의 지능을 넘어서게 되며, 2045년에는 급기야 인공 지능의 지적 능력이 인류 지능의 종합을 십억 배 이상 뛰어넘는 특이점을 맞는 해라고 주장하는 이가 있다. 그가 바로 특이점주의자들 가운데 대표적인 인물인 레이 커즈와일(Ray Kurzweil)이다. 그는 한 인터뷰에서 다음과 같이 말한다.

2029년이 바로 제가 계속 주장해왔던 AI가 인간의 지능을 뛰어넘는 해라고 예상되는 해입니다. 그리고 2045년이 바로 우리가 창조한 지능이 우리의 지능을 실제로 십억 배나 넘어서는 ‘특이점’을 맞게 되는 해라고 저는 정했습니다.⁵⁶⁷⁾

이와 같은 커즈와일의 특이점에 관한 예견은 기술의 기하급수적인 성장 속도와 더불어 기술 혁명을 통한 인류와 우주의 대 변화를 예견한다. 하지만, 이러한 광대한 사이즈의 예견이 설득력을 갖으려면 강력한 물증이 있어야 하는 것이 사실이다. 커즈와일이 2045년으로 예견하는 특이점의 시기와 그 의의의 기초에는 기술의 기하급수적인 성장 속도에 대한 믿음이 그 근저에 깔려 있다. 더 자세히 말하면, 1년 6개월에 컴퓨터의 성능이 2배씩 성장한다는 무어의 법칙에 커즈와일의 특이점 이론은 그 기초를 두고 있다. 하지만, 최근 무어의 법칙이 폐기 되었다는 것이 증명 되었으며, 무어 자신도 ‘특이점은 결코 오지 않을 것’ 이라고 지난 2008년에 예견한 바 있다.⁵⁶⁸⁾

커즈와일은 인공지능의 능력과 관련한 단행본은 대표적으로 5개가 있다. 먼저 인공지능이 인간에 비견할 만한 의식, 인격, 자율성 등을 갖게 되는 것에 대해서는 『21세기 호모 사피엔스』⁵⁶⁹⁾와 『마음의 탄생』⁵⁷⁰⁾이 있다. 그리고 인간이 기계의 능력을 빌어 무병장수하게 된다는 트랜스휴머니즘적 이론에 대해

565) 주영재, “인공지능이 만든 영화 등장...AI 창조성 어디까지 진화하나” (2016.06.14)

<http://h2.khan.co.kr/201606141418001> (2018년 5월 2일 접속)

566) “허격! 놀랍다. 인공지능이 쓴 문학 소설, 전문을 읽어보니...” (2016.03.23.)

http://www.factoll.com/page/news_view.php?Num=3027 (2018년 5월 2일 접속) 추가적인 기사를 위해서는 다음을 보라. 이정현, “감성 건드리는 이 문장, AI가 썼다는데...” 『중앙일보』 (2016.03.23.) <http://news.joins.com/article/19767116> (2018년 5월 2일 접속)

567) “2029 is the consistent date I have predicted for when an AI will pass a valid Turing test and therefore achieve human levels of intelligence. I have set the date 2045 for the ‘Singularity’ which is when we will multiply our effective intelligence a billion fold by merging with the intelligence we have created.” Dom Galeon and Christianna Reedy, “Singularity Will Happen by 2045” (2017. 10. 05). <https://futurism.com/kurzweil-claims-that-the-singularity-will-happen-by-2045/>

568) Diane Proudfoot & B. Jack Copeland, “Artificial Intelligence” in *The Oxford Handbook of Philosophy of Cognitive Science* (New York: Oxford University Press, 2012), 169ff.

569) Ray Kurzweil, *The Age of Spiritual Machines: When Computers Exceed Human Intelligence* (New York: Viking Penguin, 1999), 채윤기 역, 『21세기 호모 사피엔스』 (서울: 나노미디어, 1999).

570) Ray Kurzweil, *How to Create a Mind: The Secret of Human Thought Revealed* (New York: Penguin Books, 2012), 윤영삼 역, 『마음의 탄생: 알파고는 어떻게 인간의 마음을 훔쳤는가?』 (서울: 크레센도, 2016).

서는 『노화와 질병』 571)과 『영원히 사는 법』 572)이 있다. 그리고 특이점과 관련한 방대한 영역을 포괄하는 포스트휴머니즘적 이론에 대해서는 그의 가장 유명한 책인 『특이점이 온다』 573)가 있다. 처음의 둘은 기계가 인간이 되는 것이며, 그 다음 둘은 인간과 기계가 서로를 구분할 수 없을 만큼 서로 섞이는 것이고, 마지막 하나는 인간이 기계가 되는 것을 그 주 내용으로 한다.

B. 조건적 진화(Conditional Evolution)와 무조건적 선택

진화론에 기초한 과학에서는 일반적으로 자연이 적자(the fittest)를 선택하여 생존하게 한다고 본다. 하지만 말씀에 기초한 개혁신학에서는 오직 하나님만이 당신의 영광을 위하여 당신의 백성을 선택하신다고 본다. 이러한 선택설은 크게 두 가지로 나뉜다. 바로 타락 전 선택설(supra-lapsarianism)과 타락 후 선택설(infra-lapsarianism)이다. 물론 이 둘 중 어디에 더 무게를 두어야 하느냐에 이론(異論)이 전혀 없는 것은 아니다.⁵⁷⁴⁾ 하지만 도르트 신경의 예정론은 (비록 논란의 여지가 있지만) 타락 후 선택과 타락 전 선택에 큰 차이가 없다는 것이다. 중요한 점은 도르트 신경의 선택설은 항론파가 주장하는 ‘하나님의 예정⁵⁷⁵⁾이 인간의 반응에 대한 조건적인 예지’라고 이해하지 않는다는 것이다.⁵⁷⁶⁾

마키나-알미니안주의에서 주장하는 포스트휴머니즘의 모델은 기계가 인간이 되는 경우와 인간이 기계가 되는 경우가 있다. 전자는 강한 인공지능으로 대표되며, 후자는 포스트휴머니즘의 핵심 모티프이다. 기계가 인간이 되는 경우는 인간의 복잡성과 종합성으로 인하여 특이점 이전에는 불가능에 가까울 것으로 보인다. 특이점 이후에야 인간이 되는 기계를 상정해 볼 수 있겠다. 그렇다면 특이점이 정말로 가능할 것인지 살펴볼 필요가 있다. 또한, 인간이 기계가 되는 경우도 역시 기계가 인간을 온전히 담아내려면, 이 역시도 특이점 이전에는 불가능에 가까울 것이라고 본다. 무한에 가까운 기계의 능력만이 인간을 온전히 담아낼 수 있을 것이며, 특이점 이전의 기계는 인간을 단순히 모방하거나 유사 복제하는 데에 지나지 않을 것이 명약관화하기 때문이다.

이를 통해 다음과 같은 질문들을 해 볼 수 있다. 인공지능 휴머노이드 소피아는 구원받기로 예정되었을까? 하나님의 형상을 따라 지으심을 받은 인간에게 구원이 주어지는데, 인간의 형상을 따라 만든 우상이나 기계가 구원과 유기를 논할 수 있을까? 아니면, 그들이 믿는 포스트휴먼 신(theosis)이 그들로 하여금 자유의지로 선택하게 하거나, 아니면 그들이 믿는 기술이 그들을 선택할 것인가?(새로운 가이아 이론이라고도 볼 수 있다.) 하지만 여기에 모순이 있다. 그들은 신이 없다고 한다. 그래서 그들을 영생하는 기계로 선택할 절대적 존재가 그들에게는 없다. 자신들이 선택할 절대자가 없기 때문에 그들은 구원을 스스로 선택할 수도 없다. 오직 그들이 만든 기술이 더 나은 기술이 있게 하며, 이를 무한 반복함으로써 무한한 능력의 기술이 있게 된다. 하지만 이러한 무한한 능력의 기술/기계가 이들을 과연 선택할까? 오

571) Ray Kurzweil & Terry Grossman, *Fantastic voyage : Live Long Enough to Live Forever* (New York: Rodale, 2004), 정병선 역, 『노화와 질병: 레이와 테리의 건강 프로젝트』 (서울: 이미지박스, 2006).

572) Ray Kurzweil & Terry Grossman, *Transcend: Nine Steps to Living Well Forever* (New York: Rodale, 2009), 김희원 역, 『영원히 사는 법: 의학혁명까지 살아남기 위해 알아야 할 9가지』 (서울: 승산, 2011).

573) Ray Kurzweil, *The Singularity is Near : When Humans Transcend Biology* (New York: Penguin Books, 2005), 김명남 & 장시형 역 『특이점이 온다: 기술이 인간을 초월하는 순간』 (파주: 김영사, 2007).

574) 이승구, “칼빈의 예정론에 대한 한 고찰”, 『조직신학연구』 1 (2002): 68-83

575) 이러한 예정은 위로부터인가? 아래로부터인가? 도르트 신경 이후로 칼빈의 예정에 대한 이해가 후자에서 전자로, 즉 실제적 이해에서 이론적 이해로 바뀌었다는 주장이 있다. 하지만 이는 사실이 아니다. 성도들에게 가르칠 때에는 후자부터 가르치는 것이 일반적이었으며, 더 깊이 가르칠수록 전자를 가르쳤다. 그래서 도르트 신경 이후로 바뀌었다는 것은 옳바르지 못하다. 이남규, “위로와 확신의 근거-하나님의 예정: 16세기말 하이델베르크 신학자들과 도르트신조의 예정론을 중심으로”, 『성경과 신학』 58 (2011): 283f.

576) 김병훈, “도르트 신경의 예정론에 대한 한 이해”, 『장로교회와 신학』 4 (2007): 260.

히려 그들이 이 기술에 선택된다고 보아야 할 것이다. 따라서, 그들은 기술이라는 신을 믿는다고 볼 수 있겠다.

하나님께서 인간을 미리 보는 일이 없이, 오직 하나님의 작정에 의하여 선택과 유기를 예정하신다.⁵⁷⁷⁾ 그리스도 안에 있는 것이 선택의 원인이 아니라, 선택이 우리로 하여금 그리스도 안에 있게 하는 원인이다. 항론파의 주장은 예정이 아니라, 인간의 행동 뒤에 오는 후정(post-destination)이다. 유기의 원인은 인간의 죄에 돌려야 하며, 모든 복은 하나님께 돌리고 무릎 꿇는 경건이 필요하다. 이것이 도르트 총대들이 성경을 지키고자 했던 도르트 신경의 내용의 핵심이다.⁵⁷⁸⁾ “그러므로 우리가 우리 자신의 것이 아니고(고전 6:19 참조) 주의 것이라면 멀리 피해야 할 오류가 무엇이며, 일생의 모든 행동을 어디로 향해야 하는가는 분명하다.”⁵⁷⁹⁾ 고 칼빈은 지적한다. 즉, 하나님께만 의지하고 그분께 간구함으로 그의 선택에 감사하며 그분께만 영광을 돌려야 한다.

C. 보편적 교체(Universal Replacement)와 제한적 속죄

특이점주의자들은 계속해서 조금씩 기술과 의학으로 연명을 하다보면, 결국 특이점을 맞게 되고, 따라서 영생에 가까운 수명을 갖게 될 것이라고 본다. 마키나-알미니안주의에서 주장하는 트랜스휴머니즘적 사이보그는 인간의 장기나 신체 각 부위에 대한 보편적 교체를 의미한다. 그렇게 되면, 궁극적으로 인간은 식사가 필요 없으며, 심장도 소화기관도 그리고 허파도 필요 없게 된다. 당연히, 인간은 기계처럼, 기계는 인간처럼 될 것이다. 하지만, 피부 정도는 남게 될 것이다. 특이점주의자들은 지금 살아 있는 사람들 가운데에서, 눈으로 직접 특이점을 보는 이들도 있을 것이라고 주장한다. 이들은 의학의 발달로 계속 수명이 연장되며, 급기야 생물학적 몸을 벗어나 비생물학적 몸으로 이동하여 결국 무한한 생명을 살게 될 것이다. 이러한 각각의 과정 가운데 교체의 단계와 정도가 각자에게 다를 것이다. 학업, 일, 놀이 등에서 점차 삶의 패턴이 교체될 것이다.⁵⁸⁰⁾ 하지만, 이 모든 기술적 진보는 도구로써 인간에게 도움을 주어야 한다. 즉, 인간에게 봉사해야 한다. 그리고 이러한 도구들을 통해 우리는 하나님께 봉사해야 한다. 인류에게 도움을 주도록 봉사하고 하나님의 영광을 위해서 기계는 인간을 위하여 인간은 하나님을 위하여 전신으로 봉사해야 한다.

이러한 점은 특이점주의자들이 바라는 포스트휴머니즘적 구원관 그리고 종말론과 연관된다. 이들도 기계적 AI가 우리를 생물학적 육체로부터 구원한다고 믿고 있다. 특이점 이전과 이후로 나누어, 기계적 인간과 인간의 기계화에서 AI가 우리를 어떻게 선택할지에 대해서는 아직까지 구체적으로 예견하기 어렵다. 하지만 확실한 것은, 이들은 자신들의 필멸의 육체를 AI가 대속한다고 본다는 것이다. 그리고 이들의 주장의 논리적인 귀결은 결국 ‘선택받은 자들’ 만이 AI에 들어가 영생을 누리게 되며, 우주로 그 무한한 지식과 능력이 뻗어나가게 된다. 이는 곧 AI의 ‘형벌 대속적 제한 속죄론’⁵⁸¹⁾이라고 볼 수도 있

577) 김병훈, “도르트 신경의 예정론에 대한 한 이해”, 『장로교회와 신학』 4 (2007): 274.

578) 이남규, “예정인가 후정인가? 항론파 제1항에 대한 도르트 회의 총대들의 논의와 결정”, 『장로교회와 신학』 11 (2014): 185f.

579) 존 칼빈, 『기독교 강요 中』 (서울 : 생명의 말씀사, 2001), 200f. (제 3권 7장 1절).

580) Ray Kurzweil, *The Singularity is Near : When Humans Transcend Biology* (New York: Penguin Books, 2005), 김명남, 장시형 역, 『특이점이 온다』 (파주: 김영사, 2007), 422ff

581) 성경의 전체적인 가르침과 정통개혁파 신앙고백 및 개혁파 신학은 속죄의 성격에 대한 문제와 관련해서 “형벌대속론”(Penal Substitutional Theory)을 고백한다. 즉, ‘예수 그리스도께서 우리의 죄를 지시고 우리가 당할 형벌에 대하여 십자가의 고난과 죽음을 당하심으로써, 하나님의 공의를 보상하셨고 또한 우리를 위하여 의가 되셨다.’는 것이다. 그리고 그 속죄의 계획/범위에 대해서는 “제한 속죄론”(Limited Atonement)을 고백한다. 이러한 신앙과 신학이 잘 요약된 도르트 신경은 “형벌대속적 제한속죄론”(Penal Substitutional Limited Atonement)을 정확하게 요약하고, 고백하며, 선언한다. 김은수, “도르트 신경의 속죄론 이해: 형벌 대속적 제한속죄”, 『장로교회와 신학』 11 (2014): 214.

겠다.

로마서 3장 23절⁵⁸²⁾은 모든 사람이 죄인이기 때문에, 스스로 하나님의 영광에 이를 수 없다고 가르친다. 즉, 인간은 아담과 하와의 타락으로 인해 전적으로 부패했기 때문에, 스스로 선을 택하고 믿어 의에 이를 능력이 없다. 알미니안주의는 반대로 인간에게 선을 택하고 믿을 수 있는 능력이 있다고 본다. 커즈와일을 대표로 하는, 마키나-알미니아니즘은 인간이 자신보다 더 나은 능력을 가지는 기계를 만들 능력이 있으며, 특이점 이후에 이 기계는 자신보다 더 나은 기계를 만들 수 있다고 본다. 이들은 이러한 기계가 인간처럼 자율성과 의식적 의지를 지니게 될 것이라고 본다. 이들은 이 기계가 인간에게 무한 수명을 가능하게 할 것이라고 본다. 이들은 더 나아가, 인류가 생물학적 몸을 벗어나 기계의 몸 안에서 영원토록 신처럼 살게 된다고 주장한다.

이러한 기계의 능력 중에 그나마 가장 현실적으로 보이는 점은 바로 ‘영생에 가까운 인간의 수명 연장’ 일 것이다. 커즈와일은 우리가 10여년만 용케 잘 살아남으면, 의학 기술의 발달로 인하여 조금씩 계속 연명할 수 있으며, 그렇게 함으로써 특이점이 오게 되는 2045년 정도까지 연명하게 되면 결국 수명의 한계로부터 벗어날 수 있다(longevity velocity escape)고 주장한다.

과학의 입장에서 볼 때에는 우주에 있는 그 어떤 것도 영원하지 않다. 심지어 우주 자체도 말이다. 커즈와일이 주장하는 불멸의 인간은 문제점이 적지 않다. 무엇보다도 커즈와일은 우리의 존재 자체를 컴퓨터에 업로드 시킬 수 있는 정보라고 이해한다. 하지만, 우리가 기계 안에 복제가 가능하다 하더라도 그 의식과 기억을 가진 복제물을 과연 우리와 같은 존재라고 할 수 있을까? 더 나아가, 사이보그 형태일 때에도 수많은 부작용과 그로 인한 질병과 사망이 더 많이 발생할 수도 있다. 이는 결코 불멸을 향하는 행복한 과정이나 결말로 보이지는 않는데, 커즈와일은 이점을 다소 간과한 듯 보인다.⁵⁸³⁾

도르트 신경에 따르면, 모든 것의 원인은 (기계의 능력이나 인간의 의지에 있는 것이 아니라) 하나님의 뜻에 있다. 하나님의 뜻을 따라 영원하신 계획과 예정에 순종하는 것이 하나님의 형상을 따라 지음 받은 인간의 자세이다. 따라서, 그분과 함께 영원토록 천국에서 함께하는 것에 반하여 지상에서 영원토록 기계의 능력에 의지하여 살고자 하는 것은 하나님의 영광을 가리는 행동일 것이다.⁵⁸⁴⁾

하나님의 영광을 위하여, 각 개인의 수명은 조금 짧을 수도 있고, 조금 길 수도 있다. 성경 인물인 므두셀라처럼 남들보다 조금 더 살 수도 있지만, 더 중요한 것은 ‘그 삶이 하나님의 형상을 따라 지음 받은 만큼 하나님의 영광을 위해서 살았느냐’이다. 따라서, 기계의 도움을 빌어 영원한 삶을 살고자 하는 것은, 각 개인의 죽음과 미래의 부활 이후에 영화롭게 되어 주님과 영원토록 살게 되는 영생의 가치를 간과하거나 부정하는 결과를 초래할 수 있다. 이는 하나님의 형상을 따라 창조 받은 피조물인 인간이 하나님의 영광을 위해서 할 수 있는 행동과는 거리가 멀어 보인다.⁵⁸⁵⁾

582) “모든 사람이 죄를 범하였으매 하나님의 영광에 이르지 못하더니”(롬3:23)

583) Ronald Cole-Turner, “Extreme Longevity Research: A Progressive Protestant Perspective” in *Religion and the Implications of Radical Life Extension* (New York: Palgrave Macmillan, 2009): 52f.

584) 한병수, “도르트 신경의 유기론”, 『장로교회와 신학』 11 (2014): 280.

585) Nigel M. de S. Cameron and Amy Michelle Debaets, “Be Careful What You Wish For? Radical Life Extension *coram Deo*: A Reformed” in *Religion and the Implications of Radical Life Extension* (New York: Palgrave Macmillan, 2009): 39; 49.

D. 불가항력적 특이점과 불가항력적 은혜

‘기술의 끊임없는 진화로 말미암아 불가항력적으로 기술적 특이점이 도래할 것’이라고 주장하는 커즈와일은 진보를 진화로 혼동하고 있는 것으로 보인다. 진화는 생물학적 개념인데, 그것을 사회학에서 차용하는 것처럼 과학과 기술에서도 그 개념을 차용하려고 하고 있다. 하지만, 기술은 진보의 개념이며, 생물은 진화의 개념으로 설명하는 것이 일반적이다. 이미 전제에서(마치 일반 생물학에서 진화를 전제로 모든 논의를 진행하는 것처럼) 기술이 스스로를 더 나은 단계로 발전시킬 것을 기정사실화 하고 논의를 전개하기 때문이 아닌가 생각된다. 그 증거로 다음을 보라.

기술의 역사를 면밀히 살펴보면 기술 변화가 기하급수적이라는 점은 금방 알 수 있다. 기하급수적 증가는 모든 진화 과정의 공통된 특징이지만 개중에서도 기술이 가장 좋은 예다. 전자공학에서 생물학에 이르기까지 다양한 기술을, 그리고 그들의 영향력의 범위를, 심지어 전체 인간 지식의 양이나 경제의 규모를, 여러 가지 방법과 여러 시간 척도를 이용해 살펴본 결과가 그렇다.⁵⁸⁶⁾

커즈와일은 미래를 신기술적 플라톤주의(Neo-Technical Platonism) 세계관으로 예견하는 것으로 보인다.⁵⁸⁷⁾ 즉, 기술적 특이점을 중심으로 그가 바라본 미래는 신플라톤주의에서 로고스가 기술로 대체된 기술적-세대주의로 보인다. 우주 전체를 시간과 관련하여 6세대로 나누는 커즈와일은, 정보(information)의 저장과 활용의 용이함을 진화(진보)라고 이해하는 것으로 보인다.

제1기: 물리학과 화학-정보가 원자 구조에 있다. (1-2기 사이: DNA가 진화한다.)

제2기: 생물학-정보가 DNA에 있다. (2-3기 사이: 뇌가 진화한다.)

제3기: 뇌-정보가 신경 패턴에 있다. (3-4기 사이: 기술이 진화한다.)

제4기: 기술-정보가 하드웨어와 소프트웨어 설계에 있다. (4-5기 사이: 기술이 인간 지능을 포함한 생물의 방법론을 터득한다.)

제5기: 기술과 인간 지능의 융합-생물(인간 지능을 포함한)의 방법론이 인간 기술 기반(기하급수적으로 확장되는)과 융합된다. (5-6기: 주로 비생물학적인 형태로 무한히 확장된 인간 지능이 우주로 퍼진다.)

제6기: 우주가 잠에서 깨어난다. 우주의 물질과 에너지의 패턴이 지적 과정과 지식으로 가득찬다.⁵⁸⁸⁾

커즈와일은 ‘생물학적 진화와 기술적 진화는 복잡성의 증가와 필연적으로 연결되어 있다.’고 본다. 커즈와일은 이 복잡성의 증가를 특이점을 향한 핵심적 모티프로 인식하는 것으로 보인다. 왜냐하면 이러한 복잡성의 증가가 데이터의 압축 기술과 프로세스 시간의 단축을 가져오고 더 나아가 이러한 기술정보와 무한에 가까운 시간이 더 나은 지능을 탄생시킬 것이라고 보고 있기 때문이다.⁵⁸⁹⁾ 이것을 엔트로피의 증가와 연결시킴으로써, 무질서도의 증가를 열역학 제 2법칙으로 비판 가능할 것으로 보인다.

미래학자인 커즈와일은 이러한 비판을 이미 예측이라도 한 듯 '질서' 개념을 도입하여 이러한 비판을 반박한다. 여기에서 그는 무질서가 질서의 반대 개념이 아니라고 주장한다. 무질서가 무작위적이라는 표현이라면, 그 반대는 무작위적이지 않음이라는 것이다. 따라서 그는 기술의 끊임없는 진보가 ‘무작위적이지 않은’ ‘합목적 질서’를 증가시킨다고 본다. 즉, 합목적성을 향해 단순하게 질서를 잡는 방향으

586) Ray Kurzweil, *The Singularity is Near : When Humans Transcend Biology* (New York: Penguin Books, 2005), 김명남, 장시형 역, 『특이점이 온다』(파주: 김영사, 2007), 31

587) Ray Kurzweil, *The Singularity is Near : When Humans Transcend Biology* (New York: Penguin Books, 2005), 김명남, 장시형 역, 『특이점이 온다』(파주: 김영사, 2007), 35

588) Ray Kurzweil, *The Singularity is Near : When Humans Transcend Biology* (New York: Penguin Books, 2005), 김명남, 장시형 역, 『특이점이 온다』(파주: 김영사, 2007), 33-42

589) Ray Kurzweil, *The Singularity is Near : When Humans Transcend Biology* (New York: Penguin Books, 2005), 김명남, 장시형 역, 『특이점이 온다』(파주: 김영사, 2007), 62

로 가기 때문에, 더 많은 정보와 기술을 쌓아 올릴 수 있다는 말이다.⁵⁹⁰⁾ 커즈와일은 이러한 기술적 진보(진화)의 ‘복잡성의 증가’라는 특성이 열역학 제 2법칙의 엔트로피 증가와 상충되는 것처럼 보일 수 있다고 인정한다. 하지만 그는 열역학 제 2법칙은 닫힌 계 안에서 적용되는 것이며, 전 우주를 대상으로 하는 기술적 진화는 열린 계에 있기 때문에, 열역학 제 2법칙을 따르지 않는다고 주장한다.⁵⁹¹⁾ 이러한 그의 주장의 바탕에는 무어의 법칙(Moore’s Law)⁵⁹²⁾이 있다. 실제로 커즈와일은 무어의 법칙 예찬론자이다.⁵⁹³⁾ 하지만 무어의 법칙은 사실상 최근 폐기되었다.⁵⁹⁴⁾ 세계적인 과학 저널 『네이처』 2016 2월호를 ‘무어의 법칙 폐기’를 특집 주제로 삼았다. 무어의 법칙이 진리라는 것을 전제로, 반도체 생산공장을 늘려가던 공장들도 모두 공장 건립을 중단하기 시작했다.⁵⁹⁵⁾ 즉, 커즈와일의 ‘특이점 도래’를 지탱하고 있는 이론적 바탕이 되는 ‘무어의 법칙’도 사실상 폐기되었다고 보는 것이 합리적이다. 결국 커즈와일이 특이점으로 예견했던 2045년이 뒤로 더 후퇴되거나 아주 오지 않을 개연성이 높아졌다고도 볼 수 있다.

자동차를 발명하여 그것을 타고 다니는 것처럼 커즈와일은 인간보다 나은 기계를 만들어 우리의 존재가 그것을 타고 영원히 달리는 것을 로망하는 것으로 보인다.⁵⁹⁶⁾ 고지능 로봇의 자율성을 경계했던 엘런 머스크도 사실은 로봇과 기술 신봉자라는 것은 세상이 다 아는 사실이다. 그는 테슬라의 전기 자동차 생산라인에서 무인화 ‘로봇 자동화 생산 라인’ 가동을 고집해 왔었다. 하지만 최근 이를 사실상 포기했다. 엘런 머스크는 로봇에 대한 지나친 믿음 때문에 인생에 있어서 가장 고통스러운 3개월을 보냈다고 고백한다.⁵⁹⁷⁾ 마찬가지로, 커즈와일의 기계에 대한 믿음도 그가 예견하는 2045년이 넘어가면서 점점 시들해지지 않을까 조심스레 예견해 본다.

E. 기계의 타락(반란) 가능성과 성도의 견인

인공지능과 결부된 영화 속 미래의 이미지가 대부분 디스토피아적인 것에서 보는 것처럼, 많은 이들이 도래할 특이점과 강한 인공지능에 대한 두려움을 갖고 있다. 이러한 두려움 때문인지, 지난 2017년 1월 12일에 유럽연합(EU) 법제사법위원회에서는 ‘로봇시민법’ 제정을 통해, 로봇에게 전자인간(electronic persons)이라는 법적 지위를 제공하면서도, 인간 및 인류에게 해를 입히지 못하도록 ‘킬 스위치’ 탑재를 주요 골자로 하는 “AI 로봇의 지위, 개발, 활용에 대한 기술적 윤리적 가이드라인을 제시” 했다. 그

590) Ray Kurzweil, *The Singularity is Near : When Humans Transcend Biology* (New York: Penguin Books, 2005), 김명남, 장시형 역, 『특이점이 온다』 (파주: 김영사, 2007), 66-68

591) Ray Kurzweil, *The Singularity is Near : When Humans Transcend Biology* (New York: Penguin Books, 2005), 김명남, 장시형 역, 『특이점이 온다』 (파주: 김영사, 2007), 68

592) 무어의 법칙은 지난 50년간 지켜졌던, 1년 반 만에 컴퓨터의 성능이 매년 2배가 되는 법칙을 말한다. ‘무어의 법칙’은 인텔 공동 창업자인 고든 무어(Gordon Moore)가 1965년 4월 ‘일렉트로닉스’라는 잡지에 게재한 글에서 처음으로 주장한 이론이다. 당시 글에서 무어는 18개월마다 칩에 집적할 수 있는 트랜지스터 수가 2배씩 증가할 것이라고 선언했다. 최근까지 이 법칙은 계속 지켜졌으며, 반도체 업체들도 이 법칙에 따라 칩 개발 로드맵을 설계했다. 하지만 지난 2016년 2월 ‘네이처’ 2월호에 특집 기사로 다루어진 것을 통해, 반도체 업계의 경전처럼 받아들여졌던 ‘무어의 법칙’이 공식 사망선고를 받게 되었다. 김익현, “반도체 경전 ‘무어의 법칙’ 폐기 된다” (2016. 02. 16)

http://www.zdnet.co.kr/news/news_view.asp?article_id=20160216151629&lo=zv41 (2018년 4월 7일 접속)

593) Ray Kurzweil, *The Singularity is Near : When Humans Transcend Biology* (New York: Penguin Books, 2005), 김명남, 장시형 역, 『특이점이 온다』 (파주: 김영사, 2007), 88-103

594) 한동희, “무어의 법칙 폐기1: 반도체 패러다임 대전환...IT융합 칩 수요 다변화 시대” (2016. 04. 12)

http://biz.chosun.com/site/data/html_dir/2016/04/12/2016041201802.html (2018년 4월 7일 접속)

595) M. Mitchell Waldrop, “The Chips are down for Moore’s law” in *Nature* 530 (11 February 2016): 144-147. “The semiconductor industry will soon abandon its pursuit of Moore’s law. Now things could get a lot more interesting.”

596) Ray Kurzweil, *The Singularity is Near : When Humans Transcend Biology* (New York: Penguin Books, 2005), 김명남, 장시형 역, 『특이점이 온다』 (파주: 김영사, 2007), 82-85

597) 한애란, “위기 몰린 머스크 반성문 ‘과도한 공장 자동화는 실수였다’”, 『중앙일보』 (2018. 04. 18)

<http://news.joins.com/article/22545440> (2018년 5월 2일 접속)

가이드라인의 개요는 다음과 같다.

결의안은 AI 로봇 시대에 대한 막연한 불안감을 해소하기 위해 **‘킬 스위치’ 탑재를 의무화**했다. 프로그램 오류나 해킹 등 **비상상황에서 AI 로봇의 작동을 강제로 멈출 수 있도록** 한 것이다. 전쟁과 테러 등 AI 로봇 악용에 대한 사회적 불안을 해소하고, 정부의 무차별적인 규제도 예방하기 위한 조치로 풀이된다. 이와 함께 **AI 로봇은 인간의 명령에 무조건 복종하면서 위협을 가하지 않도록 설계**해야 한다. 로봇 개발자들은 당국에 로봇을 등록해야 하고 로봇이 사고를 일으키면 당국에 시스템 코드에 접근할 수 있는 접근 권한을 제공할 의무도 정했다.⁵⁹⁸⁾

특이점 인공지능의 타락 가능성은 두 갈래의 길 중에 하나일 것이다. 바로, ‘특이점 전 타락’과 ‘특이점 후 타락’이다. 즉, ‘특이점 이전에 강한 자율성과 지능을 지닌 인공지능이 이미 인류를 공격할 계획을 세울 것인지’ 아니면, ‘특이점 이후에 자연적으로 인류가 종말을 맞거나 혹은 (AI의) 의도적으로 인종(인류) 청소가 진행될 것인지’이다. 이들의 이론이 옳다고 상정한다면, 기계가 인간이 되거나, 인간이 기계가 되거나, 둘 모두 특이점 이후에 무한의 능력에 가까운 기계가 인간을 선택할 것으로 보인다. 그렇다면, 특이점은 사실인가? 과연 가능할까? 이점은 이미 앞에서 충분히 논의했다고 본다. 그들의 주장이 옳다면, 특이점 이후에는 우리에게 선택권이 없을 것은 명약관화해 보인다. 따라서, 혹시 모를 특이점 이전에 우리가 AI 기계를 선별하여 개발하는 것이 창조 질서에 바람직해 보인다. 특히, 생육하고 번성하고 땅을 정복하고 그 위에 움직이는 모든 것을 다스리라고 하신 창세기 1장 27-8절의 ‘하나님의 창조 질서’에 기초해서 말이다.

성도의 견인 교리는 하나님의 선택받은 백성을 향한 하나님의 의지와 통치권을 통한 교회론이 그 중심이라고 본다. 우리에게 주신 모든 것을 하나님의 영광을 위해서 사용해야 하는 우리는 AI 기계조차도 하나님의 영광을 위해서 사용해야 한다. 다시 말해서, 하나님의 선택 받은 백성들의 모임인 교회의 견인을 위해서 사용되어야 한다.

V. 로그오프⁵⁹⁹⁾: ‘개혁주의 AI 신경’으로의 응답

‘도르트 신조’는 이처럼 하나님의 영광이라는 모티프 아래에서 ‘하나님의 나라’인 교회를 위해서 제정되었다. ‘도르트 신조’는 전체적인 신학적 주제를 다루는 신앙고백(Confession)이 아니라 논쟁중인 교리의 기준을 확립하는 “표준”(Canons)으로서 제정되었다. 도르트 신조는 예정론과 관련된 주제 이외의 다른 신학적 주제들을 상세히 다루지는 않았지만 개혁주의적 교회론을 그 바탕에 두고 예정론과 관련한 각 조항들을 진술했다.⁶⁰⁰⁾ 따라서 4차 산업혁명 시대를 맞이하는 현 시점에서, 인공지능과 관련하여 교회론을 돌아볼 때에 ‘도르트 신조’는 우리의 교회론에 “표준”(Canons)을 제공해 주며,⁶⁰¹⁾ 이

598) 김미희, “‘인공지능(AI) 로봇은 전자인간’...EU, 인간과 AI로봇의 공존 시대 열다”, 『파이낸셜뉴스』 (2017년 1월 13일자). <http://www.fnnews.com/news/201701131554206263>

599) 로그인인 웹사이트 등에 자신의 계정으로 접속하여 제한된 정보에 접근한다는 말이며, 로그아웃은 그 반대말이다. 로그온은 데스크탑이나 랩탑 등의 컴퓨터 시스템 전체에 주도권적인 계정을 가지고 있고 거기에 접속하는 것을 뜻하며, 로그오프가 그 반대말이다. “Difference between Login and Logon” (2015.01.17) <https://www.differencebtw.com/difference-between-login-and-logon/>

600) 김요섭, “도르트 신조의 역사적 배경과 개혁주의적 교회론 연구”, 『개혁논총』 30 (2014): 360.

601) 도르트 신조 교회론의 특징은 3가지이다. 첫째는 비가시적 교회의 영속성의 근거에 대한 개혁주의적 이해와 적용이다. 둘째는 가시적 교회의 목회적 사역의 권위와 필요성에 대한 강조이다. 셋째는 가시적 교회와 비가시적 교회의 종말론적이며 유기적인 관계 그리고 그 의미에 대한 이해이다. 먼저, 비가시적인 교회는 하나님의 예정에 기초한 교회이다. 둘째 교리 9항에서 보는 것처럼, “택하신 자를 향한 영원한 사랑에서 나오는 이 계획은, 창세로부터 지금까지 힘있게 성취되었고, 또한 앞으로도 계속해서 성취될 것이다... 이 교회는... 십자가 위에서 자기 목숨을 버리신 그들의 구원자 그리스도를... 사랑하고... 섬기며... 영원하도록 즐거이 찬송할 것이다.” 다음으로, 영적인 공동체로서의 교회는 어떤 위협 속에서도 하나님의 보호하심을 통해 이 땅 위에서 교회의 설교와 목회 사역을 위해 쓰임 받으며 보존 될 것이다. 마지막으로, 이 영적인 교회는 종말론적인 완성을 향해 전진하고 있다. 즉, 마침내 때가 되면 완전한 일치를 이루며 온전히 그들의 구원자 그리스도와 함께 하게 될 것이다. 김요섭, “도르트 신조의 역

시대의 표준이 필요하다는 방법론을 제시해 준다.

‘개혁주의 AI 신경’에 중심 모티프로써 칼빈의 ‘하나님의 영광’보다 더 좋은 모티프는 없을 것이다. 칼빈은 하나님의 영광보다 위대한 것은 없다고 한다.⁶⁰²⁾ 즉, “하나님의 모든 피조물들이 그의 영광을 선포하고 있다는 것은 칼빈의 중심 사상이다.”⁶⁰³⁾ 그래서 칼빈은 우리가 무엇을 하든지 하나님의 영광을 위해서 행동해야 한다고 본다.

가장 중요한 일은 우리가 하나님에게 성별되며 바치어져, 금후로는 그의 영광만을 위해서 생각하고 말하며 명상하며 행동하는 것이다. 그것은 거룩한 것을 속되게 사용하면 반드시 하나님께 현저한 손실이 되기 때문이다.⁶⁰⁴⁾

앞에서 지적한 것처럼, 칼빈의 제네바 요리문답은 “인간에게 닥치게 될 그 어떤 사건도 하나님께 영광 돌리지 않는 것보다 더 불행한 것은 없다.”고 보고한다. ‘하나님의 영광’을 위한 실제적인 방법들에 대해서는 칼빈의 제네바 요리문답(Geneva Catechism)에 잘 정리되어 있다. 이 요리문답이 상술하는 것처럼, ‘전적 신뢰’, ‘뜻에 순종’,⁶⁰⁵⁾ ‘전신으로 봉사’, ‘구원과 모든 것에 의지(依支)와 간구’, ‘축복의 근원 인정’을 포함한다. 따라서, 하나님의 영광이라는 모티프의 실천 방법을 제시하는 제네바 요리문답을 인공지능의 5대 강령에 대비시켜 본다. 그래서, 본 소고는 교회를 위한 ‘하나님의 영광’을 모티프로 함으로써, 다음과 같이 ‘개혁주의 AI 신경’을 제안해 본다.

1. 현대판 선악과⁶⁰⁶⁾인 ‘기계의 능력’에 대한 우상숭배⁶⁰⁷⁾적 신뢰가 아닌, 하나님의 통치권에 대한 ‘전적 신뢰’: ‘기계의 능력’은 목적이 아닌 도구로써 하나님의 영광을 위하여 사용되어야 한다.⁶⁰⁸⁾
2. 새로운 가이아 이론(Neo-Gaia Theory)으로서 기계가 우리를 선택하는 ‘조건적 진화’가 아닌, 하나님만이 ‘모든 축복의 근원임을 인정’: 기계 만능주의적 ‘기계의 인간에 대한 선택’을 배격함으로써, 오직 궁극적으로는 하나님만이 선택하시고 유기하시는 분이심을 인정하고, ‘기계의 선택’도 하나님의 도구로써 하나님의 영광을 위하여 사용되어야 한다.⁶⁰⁹⁾
3. 현대판 바벨탑⁶¹⁰⁾인 무한생명주의(extropianism)와 유토피아적 종말론⁶¹¹⁾을 위한 ‘보편적 교체’가 아닌, 구원과 모든 선한 것에 대한 하나님께 의지(依支)와 간구: 천국에서의 영생을 사모함으로써, 기계의 능력에 의지해서 수명을

사적 배경과 개혁주의적 교회론 연구”, 『개혁논총』 30 (2014): 378-381.

602) “하나님은 자기의 영광보다 더 위대한 것이 없으므로 자기를 불러 맹세하셨다고 썼다(히 6:16-17).” 존 칼빈, 『기독교 강요 上』 (서울: 생명의 말씀사, 2001), 554. (제 2권 8장 25절).

603) 존 칼빈, 『기독교 강요 上』 (서울: 생명의 말씀사, 2001), 125. (제 1권 5장 14절 n44). 참조. 1권, 5장 1-2절.

604) 존 칼빈, 『기독교 강요 中』 (서울: 생명의 말씀사, 2001), 200. (제 3권 7장 1절).

605) 감사와 순종을 향론파에서는 간과했다. “향론파는 하나님의 중생의 은혜로 인하여 죄인이 하나님의 말씀에 반응을 비로소 할 수 있으며 그럴 때 중생한 자로서 하나님의 말씀을 감사와 기쁨으로 순종하는 자발적 자유의지의 활동이 나타난다는 인간론의 이해가 결핍되어 있다.” 김병훈, “도르트 신경이 고백하는 성도의 견인 교리”, 『장로교회와 신학』 11 (2014): 257.

606) “While there is no serpent and no tree, the events of the plot closely adhere to a dramatic situation of forbidden fruit, in this case the transformation of human consciousness into an immortal, omnipresent, omniscient, and omnipotent artificial intelligence.” Thomas Britt, “The Tree Before the Branches: Virtue and Rebellion in Contemporary Science Fiction” in *Science Fiction and the Abolition of Man* (Eugen, Oregon: Wipf and Stock Publishers, 2017): 151.

607) 김동환, “Technological Imagination of Artificial Intelligence in the Light of the Decalogue”, 『기독교사회윤리』 24 (2012): 89.

608) 판사나 의사 뿐 아니라, 성직자까지 AI가 대체할 수 있다는 보고도 있다. Ivana Kottasova, “Smart robots could soon steal your job” CNN (2016. 01.15)

<http://money.cnn.com/2016/01/15/news/economy/smart-robots-stealing-jobs-davos/index.html> (2018년 5월 5일 접속).

609) 가령, 검색 엔진에 ‘자살’이나 ‘우울증’, ‘살인’ 등과 관련한 단어를 검색하거나, 신앙 생활에서 더 멀어질 수 있는 단어를 검색하는 것을 파악하여, 이들의 신앙 성장을 궁극적으로 돕는 것 등을 기계가 파악하고 선별 선택하여 목회자에게 보고하도록 인공지능을 설계할 수도 있겠다.

610) 김기석, “인공지능과 기독교”, 『인공지능과 기독교 신앙』 (서울: IVP): 133.

611) “In Cartesian terms, the development of a thinking machine was aimed at rescuing the immortal mind from its mortal prison. It entailed the deliberate delineation and distillation of the processes of human thought for transfer to a more secure mechanical medium - a machine that would provide a more appropriately immortal mooring for the immortal mind. This new machine-based mind would lend to human thought permanent existence, not just in heaven but on earth as well.” David F. Noble, *The Religion of Technology: The Divinity of Man and the Spirit of Invention* (New York: Penguin Books, 1999), 148.

연장하는 것도 모두 하나님의 영광을 위한 것이어야 한다.

4. 불가항력적 특이점의 도래에 대한 전망이 아닌, 하나님의 ‘뜻에 순종’ : 특이점주의가 자칫 시한부적 종말론처럼 되어서는 안 되며, 하나님의 ‘뜻에 순종’ 하고 맡기면서 하나님의 영광을 위해 AI가 사용되기를 기도하고 실천해야 한다.

5. ‘기계의 타락 가능성’에 대한 디스토피아적 불안과 기계에 대한 숭배가 아닌, 하나님께 ‘전신으로 봉사’ : 전자 인격(electronic personhood)⁶¹²⁾을 부여받는 AI는 도덕적⁶¹³⁾ 법적⁶¹⁴⁾ 책임을 질 수 있는 구성원⁶¹⁵⁾이 아니라, 하나님께 그리고 하나님의 교회를 위해서 ‘전신으로 봉사’ 하는 도구가 되어야 한다.

또한, 베드로는 마16:16에서 “주는 그리스도시요 살아 계신 하나님의 아들”이라고 고백한다. 예수께서는 이러한 베드로의 신앙고백 위에 자신의 교회를 세우시겠다고 선언하셨다. 참다운 신앙고백(신조)은 교회를 세우는 기초이자 기둥이다. 따라서, ‘개혁주의 AI 신경’은 4차 산업혁명 시대적 상황 속의 교회를 세우는 기초이자 기둥의 역할을 할 것이다.⁶¹⁶⁾

이러한 상황 속에서, 2018년 4월 21일 <한국기독교윤리학회 선언문>은 시의 적절하다 하겠다. 그 선언문의 요약은 “‘포스트 휴먼’ 담론이 ‘하나님의 형상대로 창조된 인간의 생명과 존엄성을 침해해서는 안 된다.’고 요약되는 창조신학을 침해해서는 안 된다.”고 선언한다. 그리고 앞으로 한국교회와 신앙공동체가 함께 기술발전의 이익을 모든 인류에게 공평하게 나누어질 수 있도록 공적 책임을 다해야 한다고 선언한다. 그리고 국가는 ‘4차 산업혁명’을 맞이하는 이 시대에, 기술 개발과 발전에 있어서 경제적 이익만 생각할 것이 아니라 인간의 존엄성과 인류의 미래에 대한 진지한 성찰과 더불어 사회적 합의를 도출하는 데에 더 노력을 기울여 주기를 촉구한다.⁶¹⁷⁾ 하지만, ‘인류를 위한 기술 혜택의 공평한 분배’는 특이점주의자들과 트랜스휴머니스트들이 주장하는 바와 크게 다르지 않다. 그렇기 때문에, 인류를 위한 기술 혜택은 반드시 ‘하나님의 영광을 위하여’ (*Soli Deo Gloria*)라는 대명제 아래에서 구체적으로 계획되고 논의 되어야 할 것이다. 그럼에도, “‘포스트 휴먼’ 시대를 바라보는 한국기독교윤리학회 신학 선언문”은 그 자체만으로도 큰 의미가 있다. 개혁주의에서도 ‘AI에 대한 개혁신학 선언문’ (Reformed Confession on AI)을 넘어 ‘개혁주의 AI 신경’ (the Canons of Reformed on AI)이 필요 하겠다. 도르트 신경처럼 1~2년에 걸쳐 계속 다듬어지면서 미래의 기술적 특이점을 개혁교회가 대비하게 되는 싸인업(sign-up)을 넘어 로그인(log-in)하게 되고, 더 나아가 로그온(log-on)하게 되는 계기가 되길 기대한다. 우리가 AI 뿐 아니라, 모든 일을 함에 있어 하나님의 나라와 하나님의 의를 구함으로써 오

612) 2017년 1월 12일에 유럽연합(EU) 법제사법위원회에서 ‘로봇시민법’이 제정 결의 되었다. 이에 따르면, 앞으로 로봇에게 전자인간(electronic persons)이라는 법적 지위를 제공하게 된다. 이는 “AI 로봇의 지위, 개발, 활용에 대한 기술적 윤리적 가이드라인을 제시한 것”으로 평가 된다. 여기에서 주의 깊게 살펴보아야 할 것은 법적 지위를 얻은 ‘전자인간’ 로봇이다. 유럽연합(EU) 의회에서 인공지능로봇의 법적 지위를 ‘전자인간(electronic personhood)’으로 지정하는 결의안을 통과시킨 것이다. 이는 국가 차원에서 인공지능 로봇의 지위, 개발, 활용에 대한 기술적·윤리적 가이드라인을 제시한 것으로, EU는 머지않아 다가올 인공지능 로봇 시대를 선도적으로 준비하고 있다. 박현섭, “EU, 인공지능 로봇에 ‘전자인간’ 법적 지위 부여... 다가오는 인간과 로봇 공존 사회”, 『나라경제』 (2017. 6): 62f.

613) 신상규, “인공지능은 자율적 도덕행위자일 수 있는가?”, 『철학』 132 (2017): 265-292. “전자 인격(electronic personhood)이라는 표현은 인간으로서의 인격성보다는 법적 주체로서의 권리나 책임을 부여한다는 의도가 반영되어 있다.”고 본다. 266. 자율성을 전제한 행위자성을 갖춘 ‘전자 인격’에는 그에 걸맞는 도덕적 책무성이 필요하다. 267; 288 따라서, 저자는 인공지능이 인격성을 배제한 도덕행위자로서의 책임을 물을 수 있다고 본다.

614) 이인영, “인공지능 로봇에 관한 형사책임과 책임주의-유기천교수의 법인의 행위주체이론과 관련하여”, 『홍익법학』 18(2) (2017): 31f. 비슷한 논문으로 김진우의 “지능형 로봇에 대한 사법적 규율: 유럽연합의 입법 권고를 계기로 하여”, 『법조』 66(3) (2017): 5-59이 있다. 그는 유럽연합의 인공지능에 대한 입법 권고를 전자인 인정과 킬 스위치 탑재 등을 골자로 한다고 하며, 우리의 현행 법에 있어서 로봇의 행위에 대한 민사책임의 문제점을 지적하고 향후 입법방향을 논한다.

615) 한 예로, 정대현, “특이점 인문학 : 특이점 로봇은 인간사회의 성원이다”, 『철학』 131 (2017): 189-216을 보라.

616) ‘필립 샤프(Philip Schaff)’는 『신조학』에서 “신조들은 성경의 교훈들을 요약해 주고, 성경의 올바른 이해에 도움을 주며, 성경을 가르치는 자들을 하나로 묶어 주고, 거짓된 교훈과 생활을 막아내는 데 있어서 공적 표준으로서의 방패가 된다”고 하였다.“이호우, “도르트신조(the Canons of Dort)의 역사적·신학적 이해”, 『일립논총』 9 (2003): 109f.

617) 이용필, “AI 시대, 신학자와 과학자 대화 필요”, 『뉴스앤조이』 (2018. 04. 23.).

<http://m.newsjoy.or.kr/news/articleView.html?idxno=217364>

직 하나님께만 영광을 돌리기를 기도한다.

그런즉 너희가 먹든지 마시든지 무엇을 하든지

다 하나님의 영광을 위하여 하라(고린도전서 10장 31절, 개역개정)

그런즉 너희는 먼저 그의 나라와 그의 의를 구하라

그리하면 이 모든 것을 너희에게 더하시리라(마태복음 6장 33절, 개역개정)

참고문헌

- 김기석, “인공지능과 기독교”, 『인공지능과 기독교 신앙』 (서울: IVP): 133.
- 김병훈, “도르트 신경이 고백하는 성도의 견인 교리”, 『장로교회와 신학』 11 (2014): 218-259.
- _____, “도르트 신경의 예정론에 대한 한 이해”, 『장로교회와 신학』 4 (2007): 205-280.
- 김요섭, “공동의 신앙고백 위에서의 교회의 일치: 도르트 회의의 역사적 배경에 대한 연구”, 『장로교회와 신학』 11 (2014): 136-163.
- 김요섭, “도르트 신조의 역사적 배경과 개혁주의적 교회론 연구”, 『개혁논총』 30 (2014): 359-395.
- 김은수, “도르트 신경의 속죄론 이해: 형벌 대속적 제한속죄”, 『장로교회와 신학』 11 (2014): 188-217.
- 김진우, “지능형 로봇에 대한 사법적 규율: 유럽연합의 입법 권고를 계기로 하여”, 『법조』 66(3) (2017): 5-59.
- 박성원, “인공지능 시대, 트랜스휴먼 전략”, 『과학기술정책』 220 (2016): 38-41.
- 박태수, “클락 피녹의 열린신학”, 『성경과 신학』 58 (2011): 213-245.
- 박현섭, “EU, 인공지능 로봇에 '전자인간' 법적 지위 부여... 다가오는 인간과 로봇 공존 사회”, 『나라경제』 (2017. 6): 62f.
- 신상규, “인공지능은 자율적 도덕행위자일 수 있는가?”, 『철학』 132 (2017): 265-292.
- 안인섭, “도르트 총회(1618-1619) 직전 시대의 네덜란드 교회와 국가 관계의 배경 연구”, 『한국개혁신학』 57 (2018): 279-312.
- 이남규, “예정인가 후정인가? 항론과 제1항에 대한 도르트 회의 총대들의 논의와 결정”, 『장로교회와 신학』 11 (2014): 164-187.
- _____, “위로와 확신의 근거-하나님의 예정: 16세기말 하이델베르크 신학자들과 도르트신조의 예정론을 중심으로”, 『성경과 신학』 58 (2011): 283-312.
- 이수근, “개혁신학에 ‘중간 지식’의 자리는 있는가 - 티센의 ‘중간 지식 칼빈주의’ 주장 철회과정을 중심으로”, 『ACTS 신학저널』 23 (2015): 69-102.
- 이승구, “칼빈의 예정론에 대한 한 고찰”, 『조직신학연구』 1 (2002): 68-83.
- 이인영, “인공지능 로봇에 관한 형사책임과 책임주의-유기천교수의 법인의 행위주체이론과 관련하여”, 『홍익법학』 18(2) (2017): 31-57.
- 이주영, “칼빈의 제 I 목회원리인 ‘하나님께만 영광을’ (Sola Gloria Dei) 모티프 이해”, 『칼빈논단』 (2000): 1-15.
- 이호우, “도르트신조(the Canons of Dort)의 역사적·신학적 이해”, 『일립논총』 9 (2003): 109-131.
- 정대현, “특이점 인문학 : 특이점 로봇은 인간사회의 성원이다”, 『철학』 131 (2017): 189-216.
- 지태일, “칼빈 신학의 중심 원리: ‘하나님의 영광(Soli Deo Gloria)’ ”, 『성경신학저널』 1 (2009): 168-244.

- 지태일, “하나님의 영광: 칼빈 신학의 중심 원리” (Ph.D. diss., 칼빈대학교 대학원, 2008).
- 최홍석, “도르트 신조에 나타난 TULIP 교리의 정당성과 선교적 함축”, 『신학지남』 69(3) (2002): 144-181.
- 한병수, “도르트 신경의 유기론”, 『장로교회와 신학』 11 (2014): 260-281.
- 칼빈, 존. 『기독교 강요 上』 (서울: 생명의 말씀사, 2001).
- _____, 『기독교 강요 中』 (서울: 생명의 말씀사, 2001).
- 김동환, “Technological Imagination of Artificial Intelligence in the Light of the Decalogue”, 『기독교사회윤리』 24 (2012): 89.
- Baynard, Chuck. *Commentary on the Belgic Confession of Faith* (Manassas: Full Bible Publications, 2008).
- Beeke, Joel R.. *Debated Issues in Sovereign Predestination* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht GmbH, 2017).
- Boyd, Greg. *God of the Possible: A Biblical Introduction to the Open View of God* (Grand Rapids: Baker Books, 2000), 53-88.
- Britt, Thomas. “The Tree Before the Branches: Virtue and Rebellion in Contemporary Science Fiction” in *Science Fiction and the Abolition of Man* (Eugen, Oregon: Wipf and Stock Publishers, 2017): 148-161.
- Calvin, John. *The Catechism of the Church of Geneva* (Connecticut, Hartford: Shaldon & Goodwin Printers, 1815).
- Cameron Nigel M. de S.. & Debaets, Amy Michelle. “Be Careful What You Wish For? Radical Life Extension *coram Deo*: A Reformed” in *Religion and the Implications of Radical Life Extension* (New York: Palgrave Macmillan, 2009): 39-50.
- Cole-Turner, Ronald. “Extreme Longevity Research: A Progressive Protestant Perspective” in *Religion and the Implications of Radical Life Extension* (New York: Palgrave Macmillan, 2009): 51-62.
- Collins, Robin. “Prayer and Open Theism: A Participatory, Co-Creator” in *God in an Open University: Science, Metaphysics, and Open Theism* (Eugene, Oregon: Pickwick Publications, 2011), 161-186.
- Ford, Martin. *Rise of the Robots: Technology and the Threat of a Jobless Future* (New York: Basic Books, 2015).
- Geisler, Norman L.. *Chosen But Free: A Balanced View of God's Sovereignty and Free Will* (Blooming, Minnesota: Bethany House Publishers, 2010).
- Herman Bavinck, *Reformed Dogmatics: Prolegomena* (Grand Rapids: Baker Publishing Group, 2003), 177.
- Hiebert, Jared & Hiebert, Terry G.. “New Calvinist and Neo-Anabaptists: a tale of two tribes” in *Direction* 42(2) (2013): 178-194.
- Kurzweil, Ray. *How to Create a Mind: The Secret of Human Thought Revealed* (New York: Penguin Books, 2012), 윤영삼 역, 『마음의 탄생: 알파고는 어떻게 인간의 마음을 훔쳤는가?』 (서울: 크레센도, 2016).
- _____, *The Age of Spiritual Machines: When Computers Exceed Human Intelligence* (New York: Viking Penguin, 1999), 채윤기 역, 『21세기 호모 사피엔스』 (서울: 나노미디어, 1999).

- _____, *The Singularity is Near: When Humans Transcend Biology* (New York: Penguin Books, 2005), 김명남, 장시형 역, 『특이점이 온다』 (과주: 김영사, 2007).
- Kurzweil, Ray. & Grossman, Terry. *Fantastic voyage: Live Long Enough to Live Forever* (New York: Rodale, 2004), 정병선 역, 『노화와 질병: 레이와 테리의 건강 프로젝트』 (서울: 이미지박스, 2006).
- Kurzweil, Ray. & Grossman, Terry. *Transcend: Nine Steps to Living Well Forever* (New York: Rodale, 2009), 김희원 역, 『영원히 사는 법: 의학혁명까지 살아남기 위해 알아야 할 9가지』 (서울: 승산, 2011).
- Muller, Richard A.. “Was Calvin a Calvinist?” , 『생명과 말씀』 5 (2012): 11-79.
- Noble, David F.. *The Religion of Technology: The Divinity of Man and the Spirit of Invention* (New York: Penguin Books, 1999).
- Paul T. Nimmo & David A. S. Fergusson ed. *The Cambridge Companion to Reformed Theology*, (New York: Cambridge University Press, 2016).
- Pinnock, Clark H.. *Most Moved Mover: A Theology of God's Openness* (Grand Rapids: Baker Books, 2001).
- _____, “Systematic Theology” in *The Openness of God: A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God* (Downers Grove: InterVarsity Press, 1994): 101-125.
- Proudfoot Diane. & Copeland, B. Jack “Artificial Intelligence” in *The Oxford Handbook of Philosophy of Cognitive Science* (New York: Oxford University Press, 2012), 147-182.
- Stewart, Kenneth. *Ten Myths of Calvinism: Recovering the Breadth of the Reformed Tradition* (Downers Grove, IE: InterVarsity, 2011).
- Waldrop, M. Mitchell. “The Chips are down for Moore's law” in *Nature* 530 (11 February 2016): 144-147.
- Woodruff, David M.. “Presentism and the Problem of Special Relativity” in *God in an Open University: Science, Metaphysics, and Open Theism* (Eugene, Oregon: Pickwick Publications, 2011), 94-124.
- Zimmerman, Dean. “Open Theism and the Metaphysics of the Space-Time Manifold” in *God in an Open University: Science, Metaphysics, and Open Theism* (Eugene, Oregon: Pickwick Publications, 2011), 125-160.
- Zimmerman, Michael E.. “The Singularity: A Crucial Phase in Divine Self-actualization?” in *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy* 4(1-2) 9 (2008): 347-370.
- 김미희, “ ‘인공지능(AI) 로봇은 전자인간’ …EU, 인간과 AI로봇의 공존 시대 열다” , 『파이낸셜뉴스』 (2017년 1월 13일자).
- <http://www.fnnews.com/news/201701131554206263>
- 김익현, “반도체 경전 ‘무어의 법칙’ 폐기 된다” (2016. 02. 16)
- http://www.zdnet.co.kr/news/news_view.asp?article_id=20160216151629&lo=zv41 (2018년 4월 7일 접속)
- 이용필, “AI 시대, 신학자와 과학자 대화 필요” , 『뉴스앤조이』 (2018. 04. 23.).
- <http://m.newsjoy.or.kr/news/articleView.html?idxno=217364>
- 이정현, “감성 건드리는 이 문장, AI가 썼다는데...” 『중앙일보』 (2016.03.23.).
- <http://news.join.com/article/19767116> (2018년 5월 2일 접속)

주영재, “인공지능이 만든 영화 등장...AI 창조성 어디까지 진화하나” (2016.06.14.).
<http://h2.khan.co.kr/201606141418001> (2018년 5월 2일 접속)

한동희, “무어의 법칙 폐기1: 반도체 패러다임 대전환...IT융합 칩 수요 다변화 시대” (2016. 04. 12)
http://biz.chosun.com/site/data/html_dir/2016/04/12/2016041201802.html (2018년 4월 7일 접속)

한애란, “위기 몰린 머스크 반성문 ‘과도한 공장 자동화는 실수였다’ ”, 『중앙일보』 (2018. 04. 18) <http://news.joins.com/article/22545440> (2018년 5월 2일 접속)

“허걱! 놀랍다. 인공지능이 쓴 문학 소설, 전문을 읽어보니...” (2016.03.23.)
http://www.factoll.com/page/news_view.php?Num=3027 (2018년 5월 2일 접속)

Galeon Dom & Reedy, Christianna. “Singularity Will Happen by 2045” (2017. 10.05).<https://futurism.com/kurzweil-claims-that-the-singularity-will-happen-by-2045/>

Kottasova, Ivana. “Smart robots could soon steal your job” *CNN* (2016. 01.15)
<http://money.cnn.com/2016/01/15/news/economy/smart-robots-stealing-jobs-davos/index.html> (2018년 5월 5일 접속).

Molina, Brett. "Hawking: AI could be 'worst event in the history of our civilization'" *USA TODAY* (2017. 11. 07)
<https://www.usatoday.com/story/tech/talkingtech/2017/11/07/hawking-ai-could-worst-event-history-our-civilization/839298001/> (2018년 5월 5일 접속)

Segarra, Lisa Marie. "Elon Musk: AI Poses 'Vastly More Risk Than North Korea'" *Fortune* (2017. 08. 12)
<https://finance.yahoo.com/news/elon-musk-ai-poses-apos-133419980.html> (2018년 5월 5일 접속)

Sianoto, Michael. "Stephen Hawking, Elon Musk, and Bill Gates Warn About Artificial Intelligence" (2015. 08. 19)
<http://observer.com/2015/08/stephen-hawking-elon-musk-and-bill-gates-warn-about-artificial-intelligence/> (2018년 5월 5일 접속)

Waters, Richard. "Bill Gates calls for income tax on robots," *Financial Times* (2017. 02. 20)
<https://www.ft.com/content/d04a89c2-f6c8-11e6-9516-2d969e0d3b65> (2018년 5월 5일 접속)

“Difference between Login and Logon” (2015.01.17.)
<https://www.differencebtw.com/difference-between-login-and-logon/>

“Five Different Strains of Arminianism Today” (2007.12.26)
<https://www.puritanboard.com/threads/five-different-strains-of-arminianism-today.27834/> (2018년 5월 2일 접속)

전대경박사의 도르트 신경 회고를 통한 기술적 특이점과 인공지능 전망에 대한 논평1

이신열 박사
(고신대 교의학)

I. 논문의 요약

본 논문은 인공지능(AI)을 도르트신경의 관점에서 고찰하고 비판하며 이에 대한 결론으로서 인공지능의 토대를 이루는 기술적 특이점(singularity)이 지니고 있는 종교적 함의에 대한 총체적 비판으로서 ‘개혁주의 AI신경’의 작성을 제안하고 있다.

먼저 논문의 구성을 살펴보면 이는 I. 로그인, II. 도르트신경과 하나님의 영광 모티브, III. AI의 자율성과 마키나-알미니안주의 (Machina-Arminianism), IV. 특이점 인공지능 5대 강령과 TULIP, V. 로그인 프: 개혁주의AI 신경으로의 응답이라는 5개 단락으로 되어 있다.

서론에 해당하는 ‘로그인’에서는 도르트신경 재조명을 통한 개혁신학의 기술적 특이점으로서의 초대를 다룬다. 이 단락의 핵심 포인트는 도르트신경에 나타난 개혁신학은 종결이나 완성의 의미가 아닌 ‘계속적인 개혁’의 의미를 지닌다는 사실에서 발견된다. 그렇다면 특이점 AI에 지배되는 기술만능주의에 대해서 개혁신학이 목소리를 내어 이에 대한 체계적 비판이 도출되어야 한다고 밝힌다.

‘도르트신경과 하나님의 영광 모티브’라는 제목의 둘째 단락에는 ‘변증법적 변증’이라는 부제가 첨언되어 있다. 이 단락은 다시 A. 칼빈 신학 해석을 위한 하나님의 영광 모티브, B. 하나님의 영광의 관점에서 본 특이점 인공지능과 TULIP으로 나누어진다. B에서는 논평자가 판단하기에 TULIP에 대한 해설만 제공되었지 안타깝게도 제목이 제시하는 특이점 인공지능이 어떻게 하나님의 영광의 관점에서 평가되어야 하는가에 대해서는 다루어지지 않은 것으로 보인다.

셋째 단락은 ‘AI의 자율성과 마키나 알미니안주의’를 다루고 있는데 이는 다시 A. 기술만능주의를 탐재한 열린 신학의 확장판인 마키나 알미니안주의 B. 열린 신학과 마키나 알미니안주의로 세분화된다. 발제자는 먼저 A에서 레이 커즈와일이 내세운 특이점 개념에 나타난 기계의 자율성과 기계의 종교적 체험에 주목하면서 이 개념에 의해 상정되는 우주는 무신론적 개념이 아니라 범신론적 특징을 지닌 것이라고 지적한다. 이와 더불어 클락 피녹이라는 대표적 주창자를 지닌 열린 유신론 또는 열린 신학으로도 알려진 신알미니안주의는 하나님이 사랑이라는 개방성을 지닌 존재라는 주장을 내세운다. 그러나 커즈와일을 위시한 특이점주의자들의 주장이 어떻게 신알미니안주의의 한 부류에 해당하는가에 대한 상세한 설명은 결여된 것으로 보인다. B에 와서 발제자는 열린 신학과 마키나 알미니안주의의 관계를 상세하게 다루고 있는데 열린 신학의 절대적 시간 관념은 특수 상대성 이론에 의해서 반박된다는 주장을 내세운다. 이에 기초하여 특이점주의자들의 주장도 특수 상대성 이론에 나타난 상대적 동시성과 모순된다는 사실이

지적되는데 이 사실에서 열린 신학의 신관과 특이점주의자들의 그것이 유사한 것으로 평가된다.

‘특이점 인공지능 5대 강령과 TULIP이라는 제목의 넷째 단락은 본 논문의 백미에 해당되는 중요한 부분으로서 발제자가 이 논문의 부제에 제시한 ’ 개혁주의 AI 신경 ‘ 작성의 이유와 토대를 제공하는 단락이다. 발제자는 기술만능주의가 열린 신학의 연장선상에 놓여 있다는 전제하에 오늘날 제기되는 기술만능주의의 문제는 신알미니안주의와 신칼빈주의 사이의 논쟁의 확장판 대립에서 비롯된다고 보았다. 그리고 이 대립을 증명하기 위해서 이 단락을 TULIP의 5개 조항을 따라 A. 기계의 능력(Mechanical Ability)과 전적 부패 (Total Depravity) B. 조건적 진화(Conditional Evolution)와 무조건적 선택(Unconditional Election) C. 보편적 교체(Universal Replacement)와 제한적 속죄 (Limited Atonement) D. 불가항력적 특이점(Irresistible Singularity)과 불가항력적 은혜 E. 기계의 타락 (반란) 가능성과 성도의 견인 이 다섯 가지 항목에 대한 비교를 통해서 발제자는 특이점에 의해서 대표되는 기계만능주의의 특징을 잘 드러내고 있을 뿐 아니라 이 특징들이 어떤 맥락에서 칼빈주의 5대 교리에 의해서 비판될 수 있는가에 대한 상세한 설명을 제공한다. A에서는 AI의 자율성 또는 창조성을 다루고 있는데 특히 커즈와일이 제시했던 특이점이 2045년에 이르러 극대화될 것이라는 주장이 이미 폐기되었다는 설명이 흥미로운 대목이었다고 볼 수 있다. B에서는 포스트휴머니즘에서 내세우는 기계의 인간화 & 인간의 기계화를 통해서 특이점이 성취될 수 있다는 진화론적 주장은 사실상 기계나 인간을 신으로 간주하는 오류에서 비롯된 견해이며 이는 예정(pre-destination)이 아니라 후정(post-destination)에 지나지 않는다는 사실이 올바르게 지적되었다고 볼 수 있다. 그런데 어떤 의미에서 ’ 조건적 ‘ 진화라는 제목이 이 단락에 부여되었는지가 궁금해진다. 논평자가 판단하기에 C 단락은 마키나 알미니안주의와 칼빈주의의 가르침 사이에 나타난 차이를 가장 극명하게 보여주는 대목으로 사료된다. 기계의 수명이 제한적이므로 계속적으로 또는 무제한적으로 교체되어야 한다는 사실과 하나님의 구원이 예수 그리스도의 속죄를 통해서 제한적으로 적용된다는 사실 사이에 나타난 대비점이 분명하게 다가온다고 볼 수 있다. D에서는 커즈와일이 제시한 특이점의 도래가 불가항력적으로 2045년에 도래할 것이라는 주장은 이미 폐기되었음이 논의된다. 이 사실을 놓고 살펴볼 때 TULIP이 주장하는 하나님의 불가항력적 은혜 교리는 그 의미와 가치가 더욱 뚜렷하게 다가오는 것으로 보인다.

E는 특이점 전후에 나타난 AI의 반란 가능성에 주목하면서 기술만능주의가 이 문제를 아직 해결하지 못하는 기술적 한계에 비추어볼 때 TULIP의 성도의 견인이라는 교리의 장점이 더욱 빛난다고 볼 수 있다.

결론에 해당하는 로그오프에서 발제자는 우리 시대의 기술적 진보의 집약체이며 결정체에 해당하는 AI의 종교적 함의에 맞서서 개혁주의적 입장에서 이에 대응할 수 있는 교리적 기술이 ‘개혁주의 AI’신경으로 시도되어야 한다는 주장으로 본 논문을 마무리 짓고 있다.

II. 수정되어야 할 부분

간략하게 오타자를 지적하면 다음과 같다.

- p. 5, line 15, ‘등치되지’ => ‘등치되기’
- p. 7, line 21, ‘신관이’ => ‘신관은’
- line 33, 각주 34, ‘과거와 미래를’ => ‘과거와 미래는’

Ⅲ. 더 나은 논문을 위한 제언 및 질문

본 논문은 특이점으로 대변되는 AI의 이론적/사상적 근거에 나타난 문제점들을 종교적 관점에서 지적하고 비판함에 있어서 그 수단을 도르트신경과 TULIP으로 삼은 창의적 논문이라고 볼 수 있다. 앞서 요약에서도 지적한 바와 같이 인공지능의 가르침을 5대 강령으로 요약하고 이를 TULIP과 일목요연하여 대조하여 비판한 것도 본 논문의 중요한 장점이자 기여에 해당된다고 볼 수 있다.

이제 본 논문이 더욱 완성되고 가치있는 논문이 되기를 소망하는 마음에서 다음의 몇 가지 질문을 제기하고자 한다.

1. 발제자가 제시한 마키나 알미니안주의와 신알미니안주의 (열린 신학)의 유사성은 본 논문의 근간을 이루고 있는데 양자 사이의 차이점은 어떻게 평가될 수 있는가?

2. 커즈와일에 의해 제시된 2045년에 특이점의 성취가 완성된다는 주장이 학문적으로 이미 폐기되었다는 사실과 소위 ‘무어의 법칙’ 사이의 상관관계에 대한 발제자의 견해는 무엇인가?

3. 인공지능 5대 강령 가운데 둘째에 해당되는 조건적 진화를 TULIP의 무조건적 선택과 대비시킨 이유는 무엇인가? 발제자의 주장대로 AI 가운데 소피아를 구원할 절대적 존재가 없다면, 어떻게 진화가 이 절대적 존재를 대신할 수 있는가?

4. 용어의 문제인데 결론에 언급된 ‘개혁주의 AI 신경이라는 용어는 오해를 불러일으킬 가능성이 있는 것으로 보이는데 역사적으로 신경 또는 신조는 이 문서가 작성된 지역을 따라 명명되어 왔는데 이 명칭에 대한 발제자의 견해는 무엇인가?

이런 질문들을 통해서 본 논문의 가치와 학문적 기여도가 더욱 상승하기를 바라는 마음으로 논문에 대한 논평에 가름하고자 한다. 귀한 논문을 발제해 주신 전대경 박사님의 노고에 다시 한 번 감사드리면서 앞으로 학문적으로 더 많은 발전과 기여를 기대하면서 논평을 마무리하고자한다.

전대경박사의 도르트 신경 회고를 통한 기술적 특이점과 인공지능 전망에 대한 논평2

박상봉 박사
(합신대 역사신학)

전대경 교수는 현대와 미래 사회에서 전개되는 과학발전, 즉 특이점 인공지능(AI)을 위시한 포스트휴먼리즘과 트랜스휴먼니즘에 대한 담론을 도르트 신경(the Synod of Dort)의 관점에서 평가한다.

본 논문은 핵심적으로 다음과 같은 세 가지 세부적인 주제들을 다루고 있다: 먼저, 도르트 신경의 모티브로서 ‘하나님의 영광’에 대한 이해를 제시한다. 인공지능과 관련된 기술적 발전이 어떤 방향으로 가야 하는가에 대한 전제로서 논의된 것이다. 다음으로, ‘AI의 자율성과 마키나-알미니안주의(Machina-Alminianism)’의 관계성을 다루면서 기술적 특이점주의(포스트휴머니즘이 주장하는 기술만능

주의)가 대표적으로 클락 피녹이 주장하는 신알미니안주의(Neo-Alminianism)적 열린 신학(Open Theology)의 연장선상에 있음을 밝히고 있다. 마지막으로, 포스트휴머니즘적 특이점주의자들 중에서 대표주자인 레이 커즈와일의 주장들을 도르트 신경과 대비하며 하나님의 영광의 관점에서 비판한다: 현대 기술만능주의는 “인간의 자유의지와 능력이 창조자인 그 하나님의 통치권보다 더 우선권이 있다”는 열린 신학의 연장선상에 서 있다. 그리고 마키나 알미니안주의의 핵심도 “기계의 자유의지와 능력이 그 창조자인 인간의 통치권보다 더 우선권이 있다”는 것을 확인시킨다. 이러한 전제 속에서 그 내용들을 다섯 가지 특징으로 세분화하여 도르트 신조의 다섯 조항과 대비시켜 비판적으로 논의하고 있다: ex.) 기계능력과 전적 부패, 조건적 진화와 무조건적 선택, 보편적 교체와 제한적 속죄, 불가항력적 특이점과 불가항력적 은혜, 기계의 타락(반란)과 성도의 견인.

특별히, 이 논문은 결론적으로 특이점 인공지능(AI)의 발전이 어떤 방향으로 가도록 해야 하는가에 대한 신학적인 대응을 표명한다. ‘하나님의 영광’의 관점에서 ‘개혁주의 AI 신경’을 제안한 것이다: ex.) 1. 현대판 선악과인 ‘기계의 능력’에 대한 우상숭배적 신뢰가 아닌, 하나님의 통치권에 대한 ‘전적 신뢰’: ‘기계의 능력’은 목적이 아닌 도구로써 하나님의 영광을 위하여 사용되어야 한다. 2. 새로운 가이아 이론(Neo-Gaia Theory)으로서 기계가 우리를 선택하는 ‘조건적 진화’가 아닌, 하나님만이 ‘모든 축복의 근원임을 인정’: 기계 만능주의적 ‘기계의 인간에 대한 선택’을 배격함으로써, 오직 궁극적으로는 하나님만이 선택하시고 유기하시는 분의심을 인정하고, ‘기계의 선택’도 하나님의 도구로써 하나님의 영광을 위하여 사용되어야 한다. 3. 현대판 바벨탑인 무한생명주의(extropianism)와 유토피아적 종말론을 위한 ‘보편적 교체’가 아닌, 구원과 모든 선한 것에 대한 하나님께 의지(依支)와 간구: 천국에서의 영생을 사모함으로써, 기계의 능력에 의지해서 수명을 연장하는 것도 모두 하나님의 영광을 위한 것이어야 한다. 4. 불가항력적 특이점의 도래에 대한 선행이 아닌, 하나님의 ‘뜻에 순종’: 특이점주의가 자칫 시한부적 종말론처럼 되어서는 안 되며, 하나님의 ‘뜻에 순종’하고 말기면서 하나님의 영광을 위해 AI가 사용되기를 기도하고 실천해야 한다. 5. ‘기계의 타락 가능성’에 대한 디스토피아적 불안과 기계에 대한 숭배가 아닌, 하나님께 ‘전신으로 봉사’: 전자 인격(electronic personhood)을 부여받는 AI는 도덕적 법적 책임을 질 수 있는 구성원이 아니라, 하나님께 그리고 하나님의 교회를 위해서 ‘전신으로 봉사’하는 도구가 되어야 한다. 이 개혁주의 AI 신경을 통해서 특이점 인공지능(AI)이 창조질서 유지와 하나님의 영광, 그리고 그의 나라와 그의 의를 위해서 사용되어야 한다는 것을 강조하고 있다.

전대경 교수는 본 논문 안에서 오늘날 우리 눈앞에서 펼쳐지고 있는 과학발전과 관련된 문제들에 대한 인식뿐만 아니라, 무엇보다도 그 과학발전에 대해 신학적으로 어떤 고민을 해야 하는가에 대한 고찰을 제시하고 있다. ‘특이점 인공지능(AI)’라는 신학적인 영역에서 매우 생소하게 여겨지거나 무시될 수 있는 주제를 개혁주의 관점에서 대담하게 다루고 있는 것과 관련하여 매우 의미 있는 글로 여겨진다. 도르트 신조에 대한 신학적인 이해 속에서 4차 산업혁명의 중심에 있는 인본주의적인 과학만능주의가 줄 수 있는 혼란을 최소화하기 위해 미래를 대비한 신학적 평가와 대응을 제시한 것이다. 특별히, 특이점 인공지능(AI)의 방향성 설정과 관련하여 ‘개혁주의 AI 신경’를 제안한 것은, 이것의 신학적인 논의나 평가와는 별개로, 현대 문제와 관련하여 전대경 교수가 얼마나 깊은 신학적인 숙고를 하고 있는가를 알게 한다. 결과적으로, 이 논문은 특이점 인공지능(AI)을 위시한 포스트휴머니즘과 트랜스휴머니즘에 대한 담론을 신학 안으로 끌어들이어서 우리에게 새로운 신학적 성찰을 하도록 한 것 자체로도 큰 도전을 주고 있다.

우리에게 제공된 신학적인 유익을 충분히 인정하면서, 이 논문의 좀더 깊은 이해를 위해 몇 가지 제안과 질문들을 제시하고 싶다:

- “특이점 인공지능을 위시한 트랜스휴머니즘과 포스트휴머니즘” 같은 과학전문 용어와 관련하여 좀더 구체적인 설명(각 용어의 개념정리)을 위한 각주를 제안하고 싶다. 한 실례로, 트랜스휴머니즘과 포스트휴머니즘은 서로 여러 요소를 공유하고 있지만, 그러나 두 주제는 서로 구별되는 고유한 사상

을 추구하고 있는 면도 있기 때문이다.

- 3p. “B. 하나님의 영광의 관점에서 본 특이점 인공지능과 TULIP”에서 다른 내용은 특이점 인공지능과 전혀 관련이 없는 알미니안 신조와 토르트 신조의 내용을 교리사적인 맥락에서 다루고 있다. 제목과 내용이 일치하지 않는 것처럼 느껴진다. 내용을 특징적으로 잘 인식할 수 있는 새로운 제목을 제안하고 싶다.
- 새로운 지평을 제시하는 논문임을 인정하면서도, 특이점 인공지능의 문제를 도르트 신조와 연결하여 정리한 것에 대한 어색함이 확인된다. 특별히, 10p. 이후로 논의된 “VI. 특이점 인공지능 5대 강령과 TULIP: 하나님의 영광을 위하여”에서 다른 세부 주제들은 제목이나 내용이 인위적으로 정리되어 있다는 느낌을 떨쳐버릴 수 없다. 한 실례로, “A. 기계의 능력과 전적 부패”라는 제목보다는 “A. 전적 부패의 관점에서 본 기계 능력의 문제점” 같은 제목 아래서 내용이 논리적으로 정리되는 것이 자연스럽지 않는가?
- ‘개혁주의 AI 신경’과 관련하여 교리사적인 이해 속에서 볼 때 새로운 신경이 쓰여지는 데는 매우 신중함이 필요하다. 필자가 제시한 신경은 교회 안에서 특이점 인공지능을 수용했다는 것을 전제한 입장에서 정리된 것으로 느껴지는데, 전후 맥락과 관련하여 좀더 세밀한 신학적인 검토가 필요하다고 생각하지 않는가?
- 더욱이, 이러한 비슷한 문제가 ‘개혁주의 AI 신경’과 관련하여 여러 곳에서 확인되고 있다. 한 실례로, ‘개혁주의 AI 신경’ 3항에 “기계의 능력에 의지해서 수명을 연장하는 것”을 전제한 것은 하나님의 형상대로 창조된 인간의 가치에 대한 신학적인 논의가 무시된 것처럼 보인다. 즉, 구원의 확신을 가진 신자가 생명 연장을 위해 기계의 능력을 시대의 현상이라고 해서 무조건적으로 사용하는 것이 신앙적으로 정당한가에 대한 검토가 더 먼저 이루어져야 하지 않는지를 묻고 싶다.

우리에게 특이점 인공지능을 신학적으로 평가하여 우리에게 현대적인 Issue에 대한 새로운 이해와 지평을 제공한 의미 있는 글을 제시해 준 전대경 교수의 노고에 진심으로 감사드린다.

【제4분과】
발표목차

시 간	장소: 본관 301호
11:10 - 12:00 (50)	<p>좌 장: 이은선 박사(안양대학교)</p> <p>발 제: 안인섭 박사(충신대학교)</p> <p style="text-align: center;">「도르트 총회(Synod of Dort: 1618-19)에 나타난 교회와 국가의 관계」</p> <p>논 평 I: 라은성 박사(충신대학교)</p> <p>논 평 II: 이현승 박사(백석대학교)</p>
12:00 - 13:00 (60)	점심식사
13:00 - 13:50 (50)	<p>좌 장: 박응규 박사(아세아연합신학대학교)</p> <p>발 제: 양신혜 박사(대신대학교)</p> <p style="text-align: center;">「베자의 믿음의 확신으로서의 이성에 대한 이해」</p> <p>논평 I: 이동영 박사(서울성경신학대학원대학교)</p> <p>논평 II: 조영호 박사(안양대학교)</p>
13:50 - 14:40 (50)	<p>좌 장: 조병하 박사(백석대학교)</p> <p>발 제: 우병훈 박사(고신대학교)</p> <p style="text-align: center;">「도르트 회의와 아우구스티누스: 파레우스의 “조사”와 영국 특사들의 “의견서”를 중심으로」</p> <p>논평 I: 정원래 박사(충신대학교)</p> <p>논평 II: 류성민 박사(합동신학대학원대학교)</p>
14:40 - 15:20	휴식과 교제

도르트 총회(Synod of Dort: 1618-19)에 나타난

교회와 국가의 관계:

위텐보가르트(Johannes Wtenbogaert: 1557-1644)와

호마루스(Franciscus Gomarus: 1563-1641) 비교를 중심으로

안인섭 박사

(총신대 신학대학원 역사신학)

I. 들어가는 글

16세기 이전까지의 네덜란드는 신성로마제국의 통치하에 있던 오래된 지역이었는데 이 지역이 스페인에서 독립된 근대적 연방 국가로 형성되어가는 과정은 칼빈주의와 밀접한 관계를 가지고 있다. 종교개혁에 영향을 받은 사람들에 의해 남부에서 시작되어 전국적으로 확산되어 갔던 성상파괴운동(Beeldenstorm, 1566)을 네덜란드 독립의 본격적인 출발로 본다.⁶¹⁸⁾ 그러나 이 운동은 열광적인 신앙적 운동의 측면도 있지만, 일반적으로 스페인의 획일적이고 강압적인 정치적 탄압과 경제적 불평등에 대한 네덜란드의 전체 계층의 항거라고 볼 수 있다.⁶¹⁹⁾

당시 세계 최강국이었던 스페인은 이 문제에 대한 책임을 물으면서 알바공(Duke of Alva)을 네덜란드에 주둔(1567)하게 하였고, 폭동재판소(Raad van Beroerten)를 통해서 박해를 가했다. 이 재판소는 성상파괴 사건에 연루되었다는 명분으로 많은 네덜란드인들을 사형시켰고 또 국외로 추방하도록 명령했다. 그 결과 조국을 떠나는 대량의 난민들이 발생하게 되었다

그 이후부터 네덜란드인들은 오렌지공 윌리엄을 중심으로 스페인에 대한 저항을 시작했다(1568). 윌리엄을 도와 가열차게 독립전쟁을 수행했던 것은 강력한 칼빈주의자들이었는데, 이 이후로부터 윌리엄은 이 바다거지떼(Watergeuzen)를 통해서 칼빈주의를 후원하게 된다. 정리해 보자면 전통적으로 신성로마제국의 한 부분이었고 스페인의 압제를 받고 있었던 네덜란드는 종교개혁 신앙의 확산과 궤를 같이하면서 이미 1570 년대가 되면 독립된 민족국가로 나가는 길로 방향을 잡고 있었다는 것이다.⁶²⁰⁾

네덜란드의 북부의 대표적인 홀란드와 제이란트 주를 중심으로 스페인에 대한 독립선언(1575)을 한 의미 있는 사건도 있었지만, 실제로 네덜란드 7개주 연방공화국(de Republiek van de Zeven Verenigde Nederlanden)이 역사에 등장한 것은 1588년이였다.⁶²¹⁾ 이 공화국은 모리츠(Maurits)가 명목상의

618) Phyllis Mack Crew, *Calvinist preaching and iconoclasm in the Netherlands, 1544-1569* (Cambridge: Cambridge University, 1978). 그러나 이 운동은 종교적 열광주의라고 단면적으로 볼 것이 아니라 스페인의 필립2세의 네덜란드 정책에 대한 반항심에서 생긴 것으로 이해해야 한다.

619) 김영중, 장봉익, 『네덜란드사』 (서울: 대한교과서주식회사, 1994), 95-104.

620) Peter Arnade and Henk Van Nierop, "The political culture of the Dutch revolt," in *Journal of Early Modern History* 11 (2007): 253-261.

621) John Lothrop Motley, *The rise of the Dutch Republic: A history* vol. 3 (Philadelphia: David McKay, n. d.), 1-55. 이 7개 주의 면모는 서쪽에 홀란드(Holland), 제이란트(Zeeland), 우트레흐트(Utrecht), 그리고 북쪽에 흐로닝은(Groningen), 프

총독이었지만 사실상 각 주가 상당한 자율성을 가진 연방의 형식으로서 그 핵심에는 홀란드 주의 올덴바르너펠트(Johan van Oldenbarnevelt)가 있었다.

이 네덜란드 연방공화국이 지향했던 신앙의 자유에 대한 이해는 향후 네덜란드 교회와 사회가 1590 년대 이후 아르미니우스파와 호마루스파로 양분되면서 결국 도르트 총회(1618-1619)로 나갔던 역사적 사실을 파악할 수 있는 중요한 방향타가 된다. 네덜란드 연방공화국의 교회와 국가의 관계는 결국 1576 년의 헨트 평화회의(De Pacificatie van Gent)와 1579 년의 우트레흐트 연합(De Unie van Utrecht)의 법적 정신 위에서 해석되며, 그 연장선에서 도르트 총회(16018-19)의 교회와 국가의 관계도 이해되어야 한다.⁶²²⁾

본 논문은 먼저 도르트 총회의 교회와 국가의 관계 이해라는 거시적인 방향을 가지고, 그 헌법적인 기초가 되는 헨트 평화회의와 우트레흐트 연합을 분석할 것이다. 그리고 나서 아르미니우스파와 호마루스파의 갈등으로 인해서 도르트 총회가 개최되었을 때 아르미니우스 사후(1609) 신학적 지도를 이어갔던 위텐보가르트의 교회와 국가 사상을 비교하되, 특별히 많은 연구가 개진되지 못했던 위텐보가르트의 "교회 문제에 대한 고위 기독교 위정자의 직무와 권위에 대한 논문(*Tractaet van' t Ampt ende Authoriteyt eener hooger Christelijcker Overheydt in Kerckelycke Saeckken* [*Tractate on the office and authority of a higher Christian magistracy in ecclesiastical affairs*])"⁶²³⁾을 중심으로 고찰하게 될 것이다.

II. 도르트 총회의 교회와 국가론의 법적이고 역사적인 기초들

1. 헨트 평화회의(De Pacificatie van Gent, 1576)에

나타난 교회와 국가

당시 네덜란드는 라인강을 따라 움직이는 상선에 의한 상업활동에 의해서 남부가 비교적 번성하고 있었다. 그러나 알바 공 이후 남부 네덜란드는 스페인 군인들에 유린당하고 개혁주의자들이 로마 가톨릭으로부터 가혹한 박해를 받게 되면서 많은 인구가 북쪽으로 유입되고 있었다. 따라서 네덜란드 북부의 주들이 정치적이고 경제적인 차원에서 점차 성장하고 있었다.

이런 흐름 속에서 홀란드 주와 제이란트 주를 중심으로 1576 년에 이루어진 헨트 평화회의는 네덜란드 근대 국가 형성의 맥락에서 의미 있는 첫 출발을 내딛는 것이었다. 이때 체결되었던 협약으로 북부 네덜란드는 정치적, 군사적, 경제적인 연대를 이루면서 커 가고 있었으며 팽창해 가는 개혁주의자들에 대한 주 정부의 차원의 보호를 공적으로 보장받을 수 있었다.

리슬란트(Friesland), 그리고 동쪽에 헬더란트(Gelderland)와 오버에이슬(Overijssel) 등이다. H. Wansink, "Holland and Six Allies: the Republic of the Seven United Provinces," in *Britain and the Netherlands: Papers delivered to the Anglo-Dutch historical conference* vol. 4 (Groningen: Wolters, 1962), 135.

622) "헨트 평화회의"와 "우트레흐트 연합"에 대해서 국내 처음으로 소개된 연구를 위해서는 다음을 보라. 안인섭, "도르트총회(1618-1619) 직전 시대의 네덜란드 교회와 국가 관계의 배경 연구," 『한국개혁신학』 57 (2018): 279-312. 본 논문은 앞의 연구를 전제하면서, 위텐보가르트의 교회와 국가론에 집중적으로 초점을 맞추어 분석 평가하게 될 것이다.

623) Johannes Wtenbogaert, *Tractaet van' t Ampt ende Authoriteyt eener hooger Christelijcker Overheydt in Kerckelycke Saeckken* [*Tractate on the office and authority of a higher Christian magistracy in ecclesiastical affairs*] (s'Graven Haghe, 1610). 본 논문에서는 1643년에 출판된 책을 중심으로 연구할 것이다. 이하 *Tractaet*으로 표기함.

1)헨트 평화회의의 직접적 배경: 스페인 폭동 사건(de Spaanse Furie: 1576)

스페인의 필립 2 세가 볼 때 스페인의 네덜란드 통치는 성상파괴운동과 그 진압을 위한 알바공의 진압 등 그리 만족할 만 하다고 볼 수는 없었을 것이다. 그 뒤를 이어 네덜란드의 총독으로 새롭게 부임한 인물은 레스퀼스(Resquens)였는데 그는 전임자처럼 강경주의자는 아니었다. 그러나 레스퀼스가 급사(1576)하자 스페인 군인들이 안트베르펜에서 폭동을 일으켜서 약 18,000 명의 시민들이 유린을 당하는(de Spaanse Furie: 1576) 사건이 발생했다.⁶²⁴⁾

이에 네덜란드 국가 의회(Staten-Generaal) 개최가 요구되었고 드디어 헨트에서 평화회의가 열렸다(1576). 이 헨트 평화회의는 개혁주의적인 주만 참석한 것은 아니어서, 개혁주의 주였던 홀란드와 제이란트 그리고 브라반트 외에도 가톨릭 주도 동참했다.⁶²⁵⁾

2)헨트 평화회의에 나타난 교회와 국가사상

헨트 평화회의의 결과물로 나타난 헨트 평화협약(1576 년 11 월 8 일)의 내용을⁶²⁶⁾ 분석해 보면 네덜란드 개혁교회와 국가의 관계의 법적 근거가 어디에 있는지를 알 수 있으며, 더 나아가 도르트 총회(1618-19)가 어떤 교회와 국가 이해 위에서 진행되었는지 그 출발점을 알 수 있다. 이 평화협약의 내용과 의미는 다음의 몇 가지로 분석될 수 있다.

(1)네덜란드인들이 국민으로서 복종해야 할 국가는 더 이상 스페인이 아니라는 각성을 일으킨 최초의 공식적인 선언이었다.

이 헨트 평화협약을 보면 네덜란드인들이 겪고 있는 고통스러운 상황은 브뤼셀에 있는 스페인 정부 책임이라고 지적한다. 따라서 네덜란드 주의 시민의 자유와 권리를 되찾고 과거와 같이 번성하기 위해서 네덜란드 주들은 상호 연대하여 스페인 세력과 그들을 돕는 자들은 네덜란드를 떠나게 하자는 것이다.⁶²⁷⁾ 헨트 평화회의를 통해서 네덜란드 칼빈주의자들의 국가에 대한 개념이 새롭게 형성되어 가고 있었다는 것을 보여주고 있다.

이 헨트 평화회의의 결과로 네덜란드는 의회의 기능이 강화되었고, 오렌지공 윌리엄이 홀란드와 제이란트 주의 정치적 지도자로 인정되었다. 교회와 국가 사상의 관점에서 살펴보면, 이전까지의 네덜란드의 교회와 국가의 관계는 "스페인과 네덜란드 교회"와의 관계였다. 따라서 국가로서의 스페인의 왕이 가톨릭의 명분으로 교회를 박해하는 형국이었다. 그러나 헨트 평화회의 이후 국가 권력에 대한 이해가 달라진 것이다. 네덜란드인들이 복종해야 할 국가는 스페인이 아니라는 민족적 정체성이 각성되게

624) Jonathan I. Israel, *The Dutch Republic: Its Rise, Greatness, and Fall 1477-1806* (Oxford: Clarendon Press, 1995), 196-197. 이하 *The Dutch Republic: Its Rise, Greatness, and Fall 1477-1806*로 표기함

625) Jonathan I. Israel, *The Dutch Republic: Its Rise, Greatness, and Fall 1477-1806*, 185.

626) 헨트 평화회의에 대한 네덜란드 원어 자료를 위해서는 다음을 보라.

http://www.dutchrevolt.leiden.edu/dutch/bronnen/Pages/1576_11_08_ned.aspx 이 회의 기록에 대한 영어로 된 일차 자료는 아직 없다.

627) "Allen dengenē, die dese jegenwoirdige letteren zullen sien oft hooren lesen, saluyt. Alzoe die landen van herwaertsover die leetleden negen oft thien jaeren doer d'inlandssche orloghe, hoochveerdige ende rigoureuse regieringe, moetwillicheyt, roovinge ende andere ongeregeltheden van de Spaengnaerden ende henne adherenten gevallen zijn in groote miserie ende alendicheyt, ende dat omme daertegens te versiene ende te doen cessen alle voirdere troublen, oppressien ende aermoeden van de voirsz."

되었다.⁶²⁸⁾ 이런 정치적인 발전은 국가에 복종할 것을 강조하는 벨직신앙고백서를 공식적으로 수용했던 네덜란드 칼빈주의자들이 큰 거부감 없이 스페인 왕에게 저항할 수 있었던 정황을 잘 이해하도록 도와준다.⁶²⁹⁾

이에 더해서 1574년에 고위 위정자가 독재자가 되었을 때 하위 위정자가 저항할 수 있다고 인정한 제네바의 베자의 저서가 출판된 것도 네덜란드 칼빈주의자들의 정치적인 발전에 한 몫 영향을 주었을 것이다.⁶³⁰⁾

(2)회의에 참여한 네덜란드 각 주는 개혁주의나 가톨릭의 구별없이 신앙의 자유를 획득할 수 있었다. 그러나 각 주가 개혁주의를 수용해야 한다는 것은 아니었다.

헨트 평화회의를 주도했던 홀란드의 제이란트 주는 개혁주의적인 주였다. 그러나 그렇다고 해서 오직 개혁주의만을 수용해야 한다고 강요한 것은 아니었다는 것을 주목해야 한다. 물론 이 조약으로 홀란드와 제이란트 주의 개혁주의자들이 처음으로 공식적인 신앙의 자유를 보장받게 되었다. 그러나 가톨릭이 주류였던 남부의 다른 주들은 자신의 주에 개신교를 수용하는 것에 동의한 것은 아니었다.⁶³¹⁾ 따라서 헨트 평화회의가 갖는 의미는 개혁주의 신앙의 자유를 가지고 있었던 주에게 그 신앙의 자유를 공식적으로 인정해 주었다는 것이다. 이것은 동시에 원래 가톨릭이 중심 세력이었던 주에서는 그들의 본래의 신앙의 자유도 계속 유지된다는 것이지 가톨릭 신앙을 떠나서 개혁주의 신앙을 수용하라고 강제하는 것은 아니었다. 그러므로 서양의 근대 역사의 맥락에서 본다면 헨트 평화회의야 말로 근대적인 의미의 신앙의 자유를 인정한 매우 중요한 선구적인 회의의 의미를 갖는다고 평가할 수 있을 것이다.

(3)스페인의 필립 2세를 아직까지는 군주로서 인정하고 있었다.

헨트 평화회의에서 네덜란드 안에 있는 스페인 군대의 철수를 주장했다고 해서 스페인 필립 2세가 자신들의 왕이라는 것 자체를 부정하는 것은 아직 아니었다. 또한 이 회의에 스페인의 대표단에 참여해서 상호 협의한 것도 아니었다. 완전한 네덜란드의 독립을 선언하거나 혹은 그것을 합의한 회의는 아니라는 것이다.

그렇지만 헨트 평화회의 결과 개인의 신앙의 자유가 보장되기 시작했으며, 네덜란드의 의회가 보다 힘을 갖게 되었다는 것을 주목해야 한다.⁶³²⁾ 종합적으로 평가해 볼 때, 헨트 평화회의는 네덜란드 근대 국가 형성에 매우 중요한 지렛대가 되었다. 그래서 바로 3년 후에 북쪽의 네덜란드 주들의 연합인 우트레흐트 연합이 형성되었다. 게다가 이 우트레흐트 연합은 공공연하게 헨트 평화회의의 정신을 이어간다고 밝히고 있다.

628) Geert H. Janssen, "Exiles and the political of reintegration in the Dutch Revolt," in *History* 94 (2009): 38-40.

629) 네덜란드 칼빈주의자들의 국가에 대한 저항에 대해서는 다음을 보라. 안인섭, "벨직신앙고백서의 국가론과 네덜란드 독립에 나타난 교회와 국가의 관계 연구," 『성경과 신학』 52 (2017): 179-214.

630) 이 시기에 베자의 저서인 *De jure magistratuum in subdito*가 크게 영향을 끼쳤을 것으로 보인다. 다음을 보라. Karla Apperloo-Boersma & Herman Selderhuis, *Calvin en de Nederlanden* (Alblasserdam: Verloop, 2009), 94-95.

631) Jonathan I. Israel, *The Dutch Republic: Its Rise, Greatness, and Fall 1477-1806*, 185-187.

632) 김영중, 장봉익, 『네덜란드사』, 109.

2. 우트레흐트 연합(De Unie van Utrecht, 1579)의 교회와 국가

도르트 총회 전후의 네덜란드 교회사의 특징을 한 마디로 정리하자면 네덜란드 개혁신교회의 발전과 네덜란드 국가의 형성이 서로 맞물려 진행되었다는 것이다. 특히 네덜란드 북부 주의 정치적인 자유(libertatis ergo)는 종교적인 자유(religionis ergo)와 서로 손잡고 진행되어 갔다.⁶³³⁾ 그렇기 때문에 헨트 평화회의에 이어서 네덜란드 개혁신교회의 교회와 국가 사상에 있어서 가장 중요한 국가법적 토대를 놓았던 우트레흐트 연합에 대해서 분석하는 것은 도르트 총회의 교회와 국가의 관계를 알기 위해서 매우 중요하다고 할 것이다.

1) 남부 가톨릭 주들의 아라동맹(Unie van Atrecht, 영어로는 Union of Arras:1579) 결성

레스켄스 총독 사후 돈 후안(Don Huan)이 그 후임으로 스페인에서 파송되었지만 네덜란드 의회는 그가 가톨릭 신앙의 확산을 도모하는 것에 불만을 가지기 시작했다. 이런 맥락에서 북부 네덜란드 의회는 오스트리아의 황제 막시밀리안 2세의 아들 마티아스에게 총독의 지위를 부여했다. 스페인과 북부 네덜란드의 정치적인 긴장이 높아지게 되었다. 게다가 네덜란드에 속한 각 주간에 신앙적인 갈등 즉 칼빈주의자와 가톨릭 주의자들의 갈등이 심화되어 가고 있었다.

이런 정치적 배경 하에서 스페인의 필립 2세는 파르네세를 총독으로 파송했다(1578). 그는 탁월한 정치적이 감각을 가지고 네덜란드의 남과 북이 종교적으로도 나뉘어 있음을 갈파하고 분열을 도모하기 위해서 네덜란드의 가톨릭 교인들에 대한 보호를 자처했다. 아라동맹(1579년 1월 6일)이 결성된 것은 이런 역사적인 상황과 맞물려 있었다. 실제로 아라동맹을 통해서 남부 네덜란드의 주들은 스페인의 통치를 용인했다. 또한 공식적으로 가톨릭이 유일한 종교라고 선언했다. 동시에 칼빈주의와 같은 다른 신앙은 금지되어야 한다고 주장했다.⁶³⁴⁾

2) 북부 7개 주의 우트레흐트 연합의 결성(1579): 네덜란드 7개주 연합 공화국(1588)의 모체

스페인의 지배를 강화하고 가톨릭 이외의 신앙을 금지하는 아라 동맹에 놀란 북부에서는 그로부터 2주 후인 1월 23일에 우트레흐트 연합(Union of Utrecht)이 조직되었다. 네덜란드의 국부인 오렌지공 윌리엄의 형인 얀 판 나트소(Jan van Nassau)를 지도자로 내세웠으며 올덴바르너펠트가 실제적인 동력을 발휘했다.

이 연합은 홀란드(Holland), 제이란트(Zeeland), 우트레흐트(Utrecht), 프리슬란트(Friesland), 드렌터(Drenthe), 오버에이슬(Overijssel), 브라반트(Brabant), 플란더(Flanders), 투르노이(Tournai)와 발렌시안(Valenciennes) 등이 참여했는데 전체적으로 보아서 네덜란드의 동부와 북부, 그리고 벨기에 중서부를 포함하는 넓은 지역이었다. 그렇지만 1580년대 후반에 벨기에 지역에

633) Willem Frijhoff, "Religious toleration in the United Provinces: from 'case' to 'model,'" in R. Po-Chia Hsia and H.F.K. Van Nierop (eds.) *Calvinism and Religious toleration in the Dutch Golden Ages* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 30, 37, 38.

634) 아라 동맹의 문서를 위해서는 다음을 보라.

<http://www1.umassd.edu/euro/resources/netherlands/29.pdf>

속한 구성원들은 이탈했고 따라서 우트레흐트 연합의 영토는 오늘날의 네덜란드와 거의 동일했다.⁶³⁵⁾ 안트베르펜(Antwerpen)은 스페인 군대에 의해서 몰락할 때까지(1585) 이 연합의 중심지였다.⁶³⁶⁾

이 우트레흐트 연합에서 합의한 문서는 네덜란드 북부의 7개주 연합 공화국의 헌법적 기초가 되었다. 특히 16세기 네덜란드의 각 주가 자신의 영역에서 개인의 신앙의 자유를 보장한다고 하는 매우 중요한 역사적인 의미를 담고 있었다. 이 우트레흐트 조약은 당시 30대의 젊은 올덴바르너펠트(Oldenbarnevelt, 1547-1619)가 완성했을 것으로 본다. 이 연합의 합의문은 그 이후 지속적으로 네덜란드 공화국 내에서 하나의 기준을 제시할 정도로 막중한 무게를 갖고 있었다.⁶³⁷⁾

이 우트레흐트 연합에서 강조하고 있는 각 주의 신앙의 자유를 주 정부가 보호하라는 정신은 그로부터 40년 후 네덜란드를 달구었던 아르미니우스파와 호마루스파의 논쟁과도 관련이 있다. 이 항쟁파와 반항쟁파의 논쟁의 결과로 국가적인 도르트 총회(1618-19)가 열리게 되었을 때, 우트레흐트 연합은 도르트 회의의 성격과 과정을 이해할 수 있는 법적인 근거를 제공해 준다고 평가된다. 그러나 스페인은 1609년부터 12년간 이어졌던 휴전기까지는 이 우트레흐트 연합을 공식적으로 인정하지 않았다.

3)우트레흐트 조약 제 13조에 나타난 교회와 국가

우트레흐트 조약은 개인의 신앙의 자유를 완전하게 허락한 종교적 관용을 정신을 강조하고 있다. 심지어 로마 가톨릭 신앙에 잔류하기를 원하는 주나 도시들에게도 연합 가입의 문호를 열어놓았다. 이 우트레흐트 연합의 조약 가운데서 본 논문의 주제인 도르트 총회의 교회와 국가의 관계를 이해할 수 있도록 도와주는 네덜란드의 교회와 국가의 관계에 대한 내용은 제 13조에 나타나 있다. 바로 이 곳에서 네덜란드 연합에 속한 개인의 자유와 신앙의 자유를 보장되다 있다.⁶³⁸⁾ 그러므로 우트레흐트 연합의 13조의 내용을 분석해 보면 이후 네덜란드의 교호와 국가에 관계에 대한 법적인 기초를 잘 이해할 수 있다. 본 논문에서는 몇가지로 나누어 그 의미를 살펴보고자 한다.

(1)종교 문제는 주 정부에서 법으로 다루되, 의회의 조언을 따라야 한다.

제 13 조는 우선 다음과 같이 기록하고 있다.

종교의 문제에 대해서는 홀란드와 제이란트 국가는 그들 자신의 만족에 따라 법을 제정할 것이며, 이 연합에 속한 다른 주들은 의회(Generael Staten)의 조언에 따라 총독(gouverneur)이자 이 국가들의 총사령관(capiteyn generael)인 아르크두케 마티아스(Archduke Matthias)에 의해서 초안이 작성된 종교적인 평화에 항목화 된 법규들을 따를 것이다.⁶³⁹⁾

635) 김영중, 장봉익, 『네덜란드사』, 110-111.

636) 안트베르펜은 필립 판 마르닉스(Philip Marnix van St. Aldegonde: 1540-1598)때에 1585년에 스페인에게 넘어가게 되었다. 필립 판 마르닉스의 교회와 국가 사상에 대해서는 다음을 참고하라. 안인섭, "칼빈의 신학과 네덜란드 종교개혁과의 관계: 필립 마르닉스(Philip Marnix van St. Aldegonde: 1540-1598)의 교회와 국가를 중심으로," 2017년 봄 개혁신학회 학술대회 발표 논문. 총신대학교 (2017년 4월 8일): 265-277.

637) Willem Frijhoff, "Religious toleration in the United Provinces: from 'case' to 'model,'" in R. Po-Chia Hsia and H.F.K. Van Nierop (eds.) *Calvinism and Religious toleration in the Dutch Golden Ages* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 38-39.

638) 특히 개인의 신앙의 자유를 보장해 주는 근거가 되었던 우트레흐트 연합의 제13조에 대한 연구의 목록을 위해서는 다음 논문의 각주 31을 보라. 안인섭, "도르트총회(1618-1619) 직전 시대의 네덜란드 교회와 국가 관계의 배경 연구," 『한국개혁신학』 57 (2018): 290.

639) "Ende soveel tpoint van der religie aengaet, sullen hem die van Hollant ende Zelant draegen naer haerluyden

본 조항은 구체적으로 네덜란드의 군주는 스페인 왕이 아니며 따라서 네덜란드 종교 문제에 스페인이 간섭할 수 없다는 것을 명확하게 밝히고 있다. 그 대신 신성로마제국의 마티아스를 총독으로 선언하고 있다. 스페인에 의해서 네덜란드 지역의 총독으로 임명되었고 남부 네덜란드에서 가톨릭 주들을 규합해서 친 스페인 연합인 아트레크트 연맹을 형성하도록 했던 파르네세를 총독으로 인정하고 있지 않고 있다. 결국 네덜란드는 스페인으로부터 분리한다는 것을 의미하는 것이다. 네덜란드 국민의 대표인 의회 스스로가 자신의 왕을 선택하고 있는 것이다.

그런데 그 내부에 근세 유럽의 역사를 열어가는 몇가지 중요한 원칙이 내포되어 있다.

(i) 첫째로 국민의 종교의 문제는 주 정부에서 법으로 취급해야 한다는 것이다. 구체적으로 홀란드와 제이란트를 언급하고 있다.

(ii) 둘째로 국민의 종교 문제에 대해서 위정자는 국회의 조언을 따라서 하라는 것이다. 위정자가 혼자 독재적으로 할 것이 아니라 국민의 대표와 협의해야 할 것을 밝히고 있는 것이다.

(iii) 네덜란드의 각 주 정부는 의회의 조언을 받아서 종교적 평화를 유지하되, 제정된 법규에 따라서 해야 한다는 것이다. 위정자의 개인적인 선호도나 일시적인 분위기에 따라서 개인의 종교의 문제가 집행되어서는 안된다는 것이다.

(2)정부는 성직자나 평신도를 포함한 국민의 복리를 보호한다.

이 우트레크트 연합의 조약 13 조는 다음과 같이 이어진다.

또한 그들이 주들과 도시들과 개인들의 안식과 복리, 그리고 성직자나 평신도나 개개인의 재산과 권리의 보전을 위해서 종교 가장 알맞은 것을 발견함에 따라 이 문제에 있어서 일반적이거나 혹은 특별한 규정들을 세울 것이다.⁶⁴⁰⁾

네덜란드 각 주의 도시와 개인의 복리는 국가의 법에 의해서 보장되어야 한다는 것이다. 법치의 원칙에 따라서 국민의 삶을 통치해야 한다는 것이다. 그 뿐 아니라 우트레크트 연합 13 조에 의하면 국민은 개인의 재산과 권리를 보전 받을 수 있는 권리가 있다. 그런데 이처럼 주의 정부가 개인의 재산과 권리와 복리를 보장해 준다고 할 때 성직자도 그 범주에 들어가고 있다. 이 성직자라는 개념 속에 칼빈주의나 가톨릭 등과같은 구체적인 종파가 언급되어 있지 않다. 정리하자면 우트레크트 연합에 의하면 국가는 그들이 개신교나 구교에 속한 성직자인가에 상관없이 법을 제정하여 국민들의 평안과 복리를 보호하고 개인의 재산과 권리를 지켜야 한다는 것이다.

goetduncken ende dandre provincien van dese Unie sullen hem moegen reguleren naer inhoudt van de religionsvrede, by den eerstshertoge Mathias, gouverneur ende cappiteyn generael van dese landen, met die van sinen Rayde by advis van de Generael Staten alrede geconcipieert, ..."

<https://www.law.kuleuven.be/personal/mstorme/unievanutrecht.html>

이 우트레크트 연합의 영어 번역본은 다음을 보라.

http://www.constitution.org/cons/dutch/Union_Utrecht_1579.html

640) "ofte daerinne generalick oft particulierlick alsulcke ordre stellen als si tot rust ende welvaart van de provincien, steden ende particulier leden van dyen ende conservatie van een ygelick, gheestelick ende weerlick, zijn goet ende gerechticheyt doennelick vynden sullen, sonder dat hem hierinne by enyge andere provincien enich hynder ofte belet gedaen sal moegen worden, ..."

<https://www.law.kuleuven.be/personal/mstorme/unievanutrecht.html>

이 사항은 지금 서서히 등장해 가고 있는 네덜란드라는 북부 7 주의 연방 공화국이 교회에 대해서 보여줄 앞으로의 태도를 알려준다. 네덜란드 연방 공화국에 속한 각 주들은 신앙의 문제로 도시민과 주의 국민들의 평안과 복리를 해쳐서는 안된다. 개혁교회에 속한 성직자나 평신도는 물론이고 그 종파에 대한 조건없이 그들 개인의 재산과 권리를 보호해 주라는 것이다. 당연히 가톨릭 시민들도 법에 의해서 박해나 불이익을 받지 않도록 보장된 것이다. 이와 같은 내용은 같은 1579 년에 네덜란드 남부에서 제정된 아라동맹의 종교 정책과 완전하게 상반되는 것이다. 아라동맹 측에서는 오직 가톨릭만 공식적인 종교로 인정했고 칼빈주의를 공식적으로 배격했었다.

이 정신을 도르트 총회와 연결시켜 이해해 보자면 주 정부는 아르미니우스파인지 호마루스파인지 구별하지 않고 그 성직자나 국민의 복리와 권리를 보호해 준다는 것이다. 이런 법적인 정신에서 보자면 위텐보가르트가 5 개의 항쟁서를 홀란드 주에 제출하고 호마루스파가 반간쟁서를 제출했을 때 그들은 어떤 박해나 위협 없이 그 신학적인 내용을 다룰 수 있다는 것을 뜻한다.

(3)헨트 평화조약(1576)을 이어받아, 개인에게 신앙의 자유가 보장되고 종교적 이유로 조사받거나 박해를 받지 않으며, 주의 경우도 종교 문제로 간섭 받지 않고 어려움을 받지 않는다.

세 번째로 우트레흐트 조약 13 조에서는 헨트 평화조약의 정신을 이어가면서 교회와 국가의 관계를 정리해 주고 있다. 다음은 그 구체적 내용이다.

헨트 평화조약(pacificatie tot Ghendt)에 제시된 것처럼 만약 개인이 자신의 종교 안에서 자유롭게 존재할 수 있다면, 그리고 누구도 자신의 종교 때문에 조사를 받거나 박해를 받지만 않으며, 다른 어떤 주도 간섭을 받거나 곤경에 처하도록 허락되지 않을 것이다.⁶⁴¹⁾

우트레흐트 연합의 13 조는 스페인 폭동 사건(de Spaanse Fruie: 1576 년) 이후에 북부를 중심으로 이루어진 헨트 평화회의(1576)의 정신과 연속성 위에 있음을 명확하게 밝히고 있다. 앞에서 살펴 보았던 것처럼, 헨트 평화회의에 의하면 네덜란드 각 주는 개혁주의나 가톨릭이나 구별없이 각자의 공식적인 신앙을 인정받을 수 있었다. 스페인을 축출하는 상황에서 칼빈주의의 신앙의 자유를 보장한 것이지만, 동시에 가톨릭 신앙도 계속 인정하고 있었다.

우트레흐트 연합은 진일보하여 구체적인 신앙의 자유의 방법을 제시하고 있다. 과거 성상파괴운동(Beeldenstorm, 1566) 이후 스페인이 설치했던 폭동재판소(Raad van Beroerten, 1567)와 같이 신앙의 문제로 인해서 심문하고 고문하며 그에 따라 박해하지 않는다고 선언하고 있다.

이 정신은 40 년 이후의 도르트 총회 전후의 아르미니우스 논쟁에도 그대로 적용해서 해석할 수 있다. 아르미니우스주의나 호마루스주의나 모두 신앙적인 자유를 가지고 있는 것이다. 따라서 그들이 어떤 신앙을 취하든 국가는 국가의 입장에서 간섭하거나 박해할 수 없다.

위에서 살펴본 것처럼, 우트레흐트 연합은 네덜란드 국가가 종교적인 문제를 다루는 문제에 있어서 법적 기초를 가지고 접근해야 한다는 것을 일깨워 줌으로 이 후의 교회와 국가 관계에 중요한 토대를

641) “...mits dat een yder particulier in zijn religie vrij sal moegen blijven ende dat men nyemant ter cause van de religie sal moegen achterhaelen ofte ondersoucken, volgende die voorsz. pacificatie tot Ghendt gemaectt.”
<https://www.law.kuleuven.be/personal/mstorme/unievanutrecht.html>

세워 주었다. 또한 국가가 개인의 신앙의 자유를 보장해 주어야 한다고 주장함으로써 그 이후 신학적인 토론에 있어서 국가가 신정주의적인 태도를 가지고 개인에게 직접 어떤 신학을 강요하거나 신앙적 간섭을 할 수 없다고 하는 사회적 시스템을 세우게 되었다.

이 우트레흐트 연합은 9년 이후 등장하는 "네덜란드 7개주 연합 공화국(de Republiek van de Zeven Verenigde Nederlanden)"을 위한 헌법적 기초를 수립하는데 결정적인 공헌을 했다. 이 연합을 구성하는 각 주들에게 내적인 종교의 문제에 있어서 자율권을 준 것이다. 그러나 전쟁이나 국방과 같이 국가적인 외적인 사안들은 함께 다룬다는 것이다.

Ⅲ. 위텐보가르트와 네덜란드의 교회적-정치적 상황

네덜란드는 1590 년대가 되면서 원거리 무역으로 국가의 경쟁력이 대폭 확대되었고 특히 경제력이 급증했다. 이런 사회-경제적 발전이 급격하게 증가하면서, 동시에 개혁 교회 안에서 신학적이고 교회 정치적인 갈등은 심화되어 갔다.⁶⁴²⁾ 그 한 중심에 도르트 총회까지 진행된 아르미니우스 논쟁이 있었는데 아르미니우스 사후에 위텐보가르트가 그의 신학적 리더십을 이어갔다. 이 아르미니우스 논쟁의 진행과 그 해결 과정에서 양 그룹의 교회와 국가론의 차이점이 극명하게 드러났다.

1. 청년 위텐보가르트: 제네바 베자 밑에 유학

위텐보가르트는 네덜란드의 중부인 우트레흐트(Utrecht)에서 태어났다. 그는 처음에는 법률가가 되기 위한 공부를 계획했었지만 1578년에 개신교 신앙을 갖고 포기한 것으로 보인다. 그는 아르헨(Arnhem)의 나소의 요한(John of Nassau) 백작 밑으로 갔다. 그리고 목사가 되기 위해서 우트레흐트로 돌아왔다.⁶⁴³⁾

위텐보가르트는 시에서 제공하는 장학금으로 1580년에 스위스 제네바로 유학을 갈 수 있었다. 제네바에서 베자(Theodore Beza)로부터 개혁신학을 수학했다. 그러나 위텐보가르트는 베자의 신학적 경향 보다는 아르미니우스(Jacobus Arminius)에게 더 큰 영향을 받았다. 주목할 것은 아르미니우스파의 주요 학자들인 아르미니우스와 위텐보가르트 모두 제네바에서 정통 개혁주의 신학을 베자로부터 배웠다는 것이다. 노브스(Nobbs)가 위텐보가르트의 교회와 국가에 대한 신학이 오히려 호마루스파보다 칼빈과 종교개혁 유산에 더 가깝고 칼빈주의적 유산을 잘 적용한 것이라고 주장한 것은 지나친 표현이지만 위텐보가르트에 들어있는 칼빈과 베자의 영향을 무시할 수도 없을 것이다.⁶⁴⁴⁾ 위텐보가르트는 1584년에 우트레흐트로 돌아왔는데, 그가 배웠던 신학과 자기 자신의 사상과의 괴리감에 고민하게 되었다.

642) Jonathan I. Israel, *The Dutch Republic: Its Rise, Greatness, and Fall 1477-1806*, 318-327.

643) https://en.wikipedia.org/wiki/Johannes_Wtenbogaert. 2018년 4월 28일 접근.

644) Douglas Nobbs, *Theocracy and toleration: A Study of the disputes in Dutch Calvinism from 1600 to 1650* (Cambridge: Cambridge University Press, 1938), 47. 이하 *Theocracy and toleration*으로 약술함.

2. 아르미니우스주의자들과 호마루스주의자들의 분열

위텐보가르트는 나소의 모리스(Maurice of Nassau)의 초청으로 헤이그로 가서, 1591년에 그곳에서 왈룬 공동체(Walloon congregation)를 섬기게 되었다. 위텐보가르트는 요한 판 올덴바르너펠트(Johan van Oldenbarnevelt)를 찬성하게 되었고, 또 그의 주목을 받게 되었다.

헤이그의 목사였던 위텐보가르트와 홀란드 행정장관인 올덴바르너펠트의 후원으로 1603년에 아르미니우스가 레이든 대학에 교수로 임명되었다. 1591년부터 야기되고 있었던 아르미니우스의 신학에 대한 논쟁이 이 이후 보다 심화되어 갔다.⁶⁴⁵⁾

총회를 준비하기 위하여 헤이그에서 회의가 소집되었을 때(1607) 서로 공유하는 측면도 없지 않았지만 네덜란드 개혁 교회의 신앙고백서를 수정하는 문제에 있어서 신학적인 합의를 도출할 수 없었다. 호마루스와 헬미키우스 등은 위정자가 아니라 목사가 칼빈주의 정통 신학을 지킬 수 있다고 주장하는 신앙고백적 교회론을 견지했으며 국가가 교회의 문제에 개입할 수 없다는 입장이었다. 그러나 아르미니우스와 헬미키우스 등은 개인의 신앙의 자유는 교회의 독재로부터 보호되어야 하며 이것을 국가가 보호해야 한다고 주장했다.

이 논쟁의 해결이 쉽지 않자 위텐보가르트와 아르미니우스는 홀란드 주 정부에 이 문제의 해결을 요청했다. 그러나 상황의 전개가 어렵자 아르미니우스는 총회나 국가 의회를 통해서 자신의 입장을 공개적으로 밝힐 것을 바랐다.⁶⁴⁶⁾ 그러나 아르미니우스파와 호마루스파의 반목은 덕 악화되어갔기 때문에 결국 국가가 나서서 헤이그에 회의가 열리도록 결정했는데, 몇 주 후인 1609년 10월 19일에 아르미니우스가 세상을 떠나고 말았다.

아르미니우스 사후 3개월 후에 위텐보가르트는 올덴바르너펠트의 후원으로 아르미니우스파의 지도자로서 역할을 감당하게 되었다. 위텐보가르트가 이끌게 된 아르미니우스파는 그의 주도하에 보다 진취적으로 네덜란드 공 교회를 재구성하고 신앙고백적 경직성을 근절하여 신학적 논쟁을 최소화하기 위해서 46명의 홀란드의 아르미니우스파 목사들이 1610년 1월 14일에 항쟁서(Remonstrance)를 홀란드 주 의회에 제출했다.

그 내용은 벨직신앙고백서와 하이델베르크신앙고백서의 개정을 주장했고 교회에 대한 국가의 권위를 강조했으며 예정론에 대한 아르미니우스의 주장을 재 진술한 것이었다.⁶⁴⁷⁾ 여기에서 잘 드러나듯이 예정론 외에 교회와 국가의 관계가 항쟁파의 주장에 강조되어 있었다. 이 항쟁서는 성경이 신앙고백보다 우위에 있으며 교회보다 지역 국가가 더 권세를 가지고 있고, 또한 신앙이 은혜보다 우위에 있다는 것을 강조하는 것이다. 또한 올덴바르너펠트는 이 문제에 대한 해결은 전국 총회로 가져갈 필요가 없고 자신의 영역인 홀란드 주 국가에서 다루면 될 것으로 생각하고 있었다.⁶⁴⁸⁾ 이에 대항하여 플란키우스(Plancius)와 호마루스 등은 1611년에 반항쟁서(Counter-Remonstrance)를 제출했다. 항쟁서와 반항쟁서는 네덜란드 개혁 교회를 각각의 그룹으로 만들어 해결 불가능한 신학적이고 정치적인 갈등이

645) Jonathan I. Israel, *The Dutch Republic: Its Rise, Greatness, and Fall 1477-1806*, 393.

646) Herman Selderhuis (ed.), *Handbook of Dutch Church History* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015), 302-303.

647) Herman Selderhuis (ed.), *Handboek Nederlandse Kerkgeschiedenis* (Utrecht: Kok, 2014), 427; Jonathan I. Israel, *The Dutch Republic: Its Rise, Greatness, and Fall 1477-1806*, 425.

648) Otto J. de Jong, *Geschiedenis der Kerk* (Nijkerk: Uitgeverij G.G. Callenbach bv, 1992), 261.

발생했다. 특히 아르미니우스파와 호마루스파는 각 지역 교회에 목사가 취임하는 문제에서 위정자의 권한이 개입하는 문제를 놓고 계속 확산되어 갔다.⁶⁴⁹⁾

3. 교회와 국가 사상인"교회 문제에 대한 고위 기독교 위정자의 직무와 권위에 대한 논문"의 출판(1610)

항쟁파와 반항쟁파의 예정론에 대한 신학적 논쟁과 더불어 이 두 파의 교회와 국가에 대한 극명한 대립은 1610 년에 위텐보가르트가 헤이그에서 출판한 "교회 문제에 대한 고위 기독교 위정자의 직무와 권위에 대한 논문 (*Tractaet van' t Ampt ende Authoriteyt eener hooger Christelijcker Overheydt in Kerckelycke Saeckken* [*Tractate on the office and authority of a higher Christian magistracy in ecclesiastical affairs*]))"에서 잘 드러난다. 이 책은 네덜란드 개혁교회의 교회와 국가의 관계에 대한 사상과 관련하여 매우 중요하다. 위텐보가르트는 이 책에서 교회의 설교자를 임명하고, 교리를 제정하고, 총회를 소집하고 그 총회의 아젠다를 결정하는 데 있어서 국가가 교회보다 우위에 있다고 주장하고 있다. 이것은 교회가 그 구성원에 대해서 독재자로 군림하고 개인의 자유를 박탈할 것을 막으려고 했던 올덴바르너펠트에게 신학적인 근거를 제공해 주었다.⁶⁵⁰⁾

4. 네덜란드 탈출(1618)

당시 헤이그의 공교회는 항쟁파가 장악하고 있었다. 위텐보가르트의 설교를 듣고 있었던 모리스는 위텐보가르트에 대한 지지를 철회하게 되었다. 결국 1617 년에 국가 총회를 개최할 것을 결정했다. 이것은 이 논쟁을 홀란드 주에서 해결하려고 했던 항쟁파가 바라는 바와 다른 것이었다. 1618 년 3 월에 위텐보가르트는 낙심하게 되었고, 같은 해 8 월에 올덴바르너펠트(Oldenbarnevelt) 휴고 그로티우스(Hugo Grotius) 호허르베이즈(Rombout Hogerbeets) 등이 체포되자, 그 다음날 위텐보가르트는 로테르담으로 도망갔고 결국 안트베르펜으로 갔다.⁶⁵¹⁾

1619 년 5 월에 위텐보가르트는 네덜란드 공화국 출입이 금지되었으며 그의 재산은 몰수되었다. 그에 대한 네덜란드 국가의 입장은 그가 네덜란드에 허용된 개혁주의 신학에 반하는 새로운 사상을 전파하고 있다는 것이었다. 1619 년 10 월에 위텐보가르트는 모리스 군주에게 자신을 변호하는 문서를 발송했으며, 항쟁파 문제에 대해서 계속 지도했다. 1621 년 그는 다시 루언(Rouen)으로 이주해 갔다.

5. 네덜란드 귀국과 여생

네덜란드 공화국은 모리스가 세상을 떠난 이후(1626) 오렌지공 윌리엄의 아들이자 모리스의 이복 동생인 프레드릭 헨리(Frederick Henry)가 총독의 직을 이었다. 프레드릭 헨리는 어린 시절 위텐보가르트에게 공부를 배웠던 학생이었기 때문에 그가 총독이 되자 위텐보가르트는 1626 년 9 월에 바로 네덜란드로 돌아갔다. 그러나 비록 위텐보가르트가 헨리의 스승이었지만 헨리는 공개적으로 그를 후원하지 않았고 다만 그에 대한 보호를 제공하기는 했다.⁶⁵²⁾

649) Jonathan I. Israel, *The Dutch Republic: Its Rise, Greatness, and Fall 1477-1806*, 421-428; Carl Bangs, "All the best bishoprics and deaneries: the enigma of Arminian politics," *Church History* 42 (1973): 10-13.

650) Jonathan I. Israel, *The Dutch Republic: Its Rise, Greatness, and Fall 1477-1806*, 426.

651) Herman Selderhuis (ed.), *Handboek Nederlandse kerkgeschiedenis*, 431.

위텐보가르트는 헤이그에서 비밀리에 설교를 하기 시작했고, 그 자신의 집을 다시 돌려받을 수 있었다. 1639년에 그는 프레데릭 헨드릭스에게 서한을 보내 네덜란드 연합 주에서 가톨릭 예배에 대한 완전한 관용을 주장했다.⁶⁵³⁾ 그의 남은 여생 동안 그는 저술 활동과 개인적인 활동을 하며 보냈고 1644년에 세상을 떠났다.

IV. 위텐보가르트의 "교회 문제에 대한 고위 기독교 위정자의 직무와 권위에 대한 논문"(Tractaet: 1610)에 나타난 교회와 국가의 관계

위텐보가르트와 호마루스의 교회와 국가의 관계에 대한 차이점은 위텐보가르트와 정통 칼빈주의 각각의 입장에서 각각 요약될 수 있다. 정통 칼빈주의의 입장에서 위텐보가르트에 대한 질문은 첫째는 기독교정부의 통제로부터 어떻게 교회가 자유로울 수 있는가 라는 것이다. 둘째는 국가 지도자도 죄가 있는 연약한 인간에 불과한데 그가 어떻게 교리적인 문제를 결정할 수 있는 권위를 가질 수 있는지 질문하고 있다.

그러나 위텐보가르트를 중심으로하는 아르미니우스주의자들의 입장은 다른 방향이었다. 위텐보가르트가 볼 때 정통 칼빈주의자들은 교회가 세속 정부를 지배하려고 하는 중세적인 교황주의와 다를 바가 없다는 입장이었다. 즉 교회 지도자들이 독재를 하려는 것이라고 일갈한다.⁶⁵⁴⁾ 이상과 같은 대조적인 교회와 국가론은 결국 신학적이고도 실천적인 측면에서 위텐보가르트를 호마루스파와 조화되기 어렵게 만들었다. 그러면 위텐보가르트의 "고위 기독교 위정자의 교회 문제에 대한 직무와 권위에 대한 논문"에서는 교회와 국가의 관계, 그리고 위정자와 성직자의 관계를 어떻게 해석하고 있는지 본문을 중심으로 분석하여 제시하고자 한다.

1. 국가의 최고 위정자는 하나님의 말씀의 권위 아래 존재한다.

첫째로 위텐보가르트는 국가의 위정자는 하나님의 말씀의 권위 아래 존재한다고 단순하고 명확하게 말하고 있다. 위텐보가르트는 황제나 왕이나 혹은 영주이건 국가의 중요 통치자는 자신의 영역 안에서 종교에 문제를 다룸에 있어서 어떤 권위, 명령, 권력과 사법권을 가지고 있는지를 설명하고 있다. 그에 의하면 국가의 최고의 지위에 있는 위정자는 신앙에 대한 문제에 있어서 하나님의 말씀에 따라서(nae Godts Woordt) 그 권위를 실행한다는 것이다.⁶⁵⁵⁾

이런 면에서 위텐보가르트는 인간의 삶은 거룩한 목적을 향해 영위된다는 점에서 그의 논적인 호마루스주의자들과 동일한 입장을 보이고 있다고 평가된다. 하나님의 말씀은 인간의 행동과 형식에 구현되면서 조직체를 형성하게 된다는 것이다. 성경을 통해서 사회적 체계가 제시된 것이다. 그러기 때문에 위텐보가르트는 결국 인간과 그들이 조직한 사회는 성경의 권위 밑에 존재하게 된다는 것이다.

652) Jonathan I. Israel, *The Dutch Republic: Its Rise, Greatness, and Fall 1477-1806*, 488-492.

653) Jonathan I. Israel, *The Dutch Republic: Its Rise, Greatness, and Fall 1477-1806*, 502-503.

654) Douglas Nobbs, *Theocracy and toleration*, 27.

655) Johannes Wtenbogaert, *Tractaet*, 7. "De vrage is dan hier, Wat autoriteyt, gebiedt, macht, ende seggen een Hooge Souveraine Overheyt (de selve zy dan Keyser, Koninck, Vorst, oft Staten) heeft, nae Godts Woordt, in saecken de Religie betreffende, ende dat in de Landen ende Steden, daer over de salve Overheyt's Souverain ende Hoochfte gebiedt heeft?"

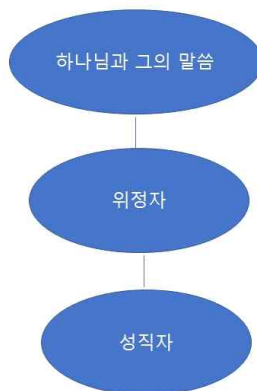
이 점에서 교회와 국가 모두 하나님에 의해서 세워진 것이고 그 거룩한 목적을 위해서 하나님의 권위 아래 위치하는 것이다.⁶⁵⁶⁾ 이때 교회와 국가는 그들을 구성하는 헌법이 정치적인 것인가 혹은 교회적인 것인가만 다른 뿐이다.

요컨대 위텐보가르트는 국가의 위정자가 성경 안에서 교회론적인 권력과 권위를 가진다고 보았다. 위텐보가르트에 의하면 이 위정자는 국가는 물론 교회 안에서도 그 권리를 행사할 수 있도록 그 신적 권위가 성경에 의해서 보장되어 있다고 본 것이다.

2. 위정자의 권세는 하나님과 그의 말씀 아래 있지만 성직자보다는 더 우위에 위치한다.

위텐보가르트는 국가의 위정자는 성경과 하나님의 권위 아래 놓았지만, 성직자보다는 더 우위에 있다고 주장한다. 칼빈이 하나님의 주권 아래 교회와 국가를 동등한 자격으로 위치시켰다면 위텐보가르트는 국가를 통치하는 위정자와 교회를 하나님의 말씀 아래에 위치시키기는 것은 칼빈과 동일했지만, 위정자를 하나님의 말씀 아래에, 그리고 성직자 위에 자리매김을 했다는 점에서 독특했다. 위텐보가르트는 하나님의 말씀과 위정자와 성직자의 관계를 자신이 직접 도표를 사용하면서 명확하게 제시하고 있다.⁶⁵⁷⁾

위텐보가르트의 하나님과 그의 말씀 - 위정자 - 성직자의 위계 관계



J. Wtenbogaert, *Tractaet van't Ampt ende Authoriteyt eener hooger Christelijcker Overheydt in Kerckelycke Saecken*, 11.
 “Hier siet men Superioriteyt van den Overheydt, onder Godt, boven de Kerckelijcke.”

먼저 위텐보가르트는 하나님께서 위정자에게 최고의 통치권을 주셨음을 주지시키고 있다. 그에 의하면 이 권위는 모든 사람을 초월하는 것이다. 이 위정자는 하나님 아래에서 즉 하나님의 말씀에 의해서 통치한다는 것이다. 위텐보가르트의 위의 도표에서 보듯이 그는 영적인 통치자와 현세적인 통치자가 평행 구조 속에 존재하는 것이 아니다. 외적이고 가시적인 정부에 최고의 권위와 권력을 부과했다고 보았다. 교회는 이 위정자의 통치권과 함께 하나님에 의해서 유용하게 되었으며, 따라서 교회는 위정자의 통치권 아래 존재했다.

656) Douglas Nobbs, *Theocracy and toleration*, 28.

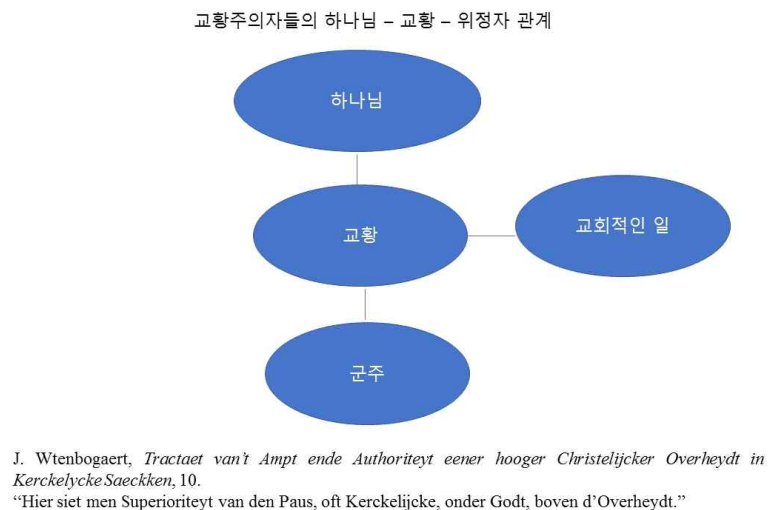
657) Johannes Wtenbogaert, *Tractaet*, 11.

위정자를 수위에 놓는 이 주장은 교황의 수위권을 부정하는 것이었다. 동시에 교회와 국가를 평행선에 놓는 것을 반박하는 것이었다. 하나님과 성직자 사이에서 위정자들은 중개의 역할을 하는 것이며, 그들은 또한 하나님께 직접적으로 책임있는 오직 인간의 권력이었다. 이 위정자의 직무는 하나님에 의해서 임명된 기관들의 신적인 위계질서에 있어서 최정점이었다. 위텐보가르트에 의하면 이 위정자의 기능은 다른 직무에 대한 감독이었고, 그래서 위정자는 인간의 삶 전체를 포괄하는 통치권을 받았다고 보았다.

또한 위텐보가르트는 교회론적이고 시민적인 것은 그 목적이 다르다는 것을 강조했다. 교회와 국가를 구별된 기관으로 보았던 것이다. 이런 면에서 본다면 위텐보가르트는 반항쟁주의의 호마루스의 교회와 국가론과 일맥상통하는 면도 있는 것으로 보인다.

3. 반항쟁파의 교회와 국가론을 교황주의라고 비판하고 있다.

위텐보가르트에 의하면 교황주의자들의 교회와 국가의 관계론은 아래의 표와 같이 정리된다.⁶⁵⁸⁾ 교회의 문제에 있어서 교황의 권세가 하나님 아래 그러나 위정자 우위에 존재하는 것이 교황주의자의 견해라는 것이다.⁶⁵⁹⁾



위텐보가르트가 볼 때 반항쟁파는 국가로부터 독립되어 있고 또 심지어 국가보다 우위에 있는 목회자의 신적 권위를 더 강조하고 있다. 그러나 이와 반대로 반 항쟁파들은 위텐보가르트의 교회와 국가론을 가이사-교황주의의 출현이라고 두려워하면서 비판하고 있다.

요컨대 위텐보가르트에 의하면 반항쟁파가 견지하고 있는 바와 같이 군주 위에 교황이 존재하는 유형은 결국 중세 교황주의와 다를 바가 아니라는 것이다.

658) Johannes Wtenbogaert, *Tractaet*, 10. "Hier siet men Superioriteyt van de Paus, oft Kerckelijcke, onder Godt, boven d’Overheydt."
 659) Douglas Nobbs, *Theocracy and toleration*, 32.

4.하나님은 두 개의 군주가 아니라 다른 기능을 가지고 있는 하나의 군주인 위정자를 세우셨다고 보았다.

위텐보가르트에 의하면 하나님은 두 개의 군주를 세운 것이 아니며, 각각 다른 기능을 가지고 있는 하나의 군주인 위정자를 세우셨다. 교회와 국가는 군주의 재량에 따라서 운영되는데, 따라서 고위의 위정자가 필요하며 그에 의해서 정책이 결정되고 수행된다는 것이다. 교회는 더 이상 국가나 가정보다 우위에 있지 않은데, 이 교회는 군주를 제한할 수 없다. 국가는 그 자신의 직무자 즉 목사나 장로 등을 세워서 교회의 일들에 적용하도록 했다. 군주는 교회와 기독교 예배가 잘 드러지도록 봉사하는 공식적인 보호자였다.⁶⁶⁰⁾

그러나 위텐보가르트의 이 주장에 대해서 반향쟁과가 가이사-교황주의일 뿐이라고 비판한 것처럼 위정자는 결국 교황의 위치와 특권을 맡게 되고 말았다. 그래서 위텐보가르트를 따르게 되면 칼빈주의의 궁극적인 진리 즉 그리스도의 성령과 교회는 인간의 환경에 의해서 조정되지 않는다는 신앙은 사라지는 것이다. 위텐보가르트의 결국 "논문(Tractaet)"은 교회 안에, 교회의, 그리고 교회를 초월하는 군주의 개념을 제시하는 것이다. 그러므로 위텐보가르트가 제시한 도표, 즉 하나님과 그의 말씀, 군주 그리고 성직자의 단순한 구조는 적절한 설명이 될 수 없는 것으로 평가된다. 전반적으로 위텐보가르트의 교회와 국가의 관계를 면밀하게 분석하고 있는 더글라스 노브스(Douglas Nobbs) 조차도 이 점이 위텐보가르트의 저서인 "논문" 중에서 가장 비판적인 부분이라고 평가하고 있다.⁶⁶¹⁾

5.하나의 군주는 기독교 군주여야 한다.

위텐보가르트는 그의 "논문"에서 그가 말하고 있는 군주는 기독교 군주를 의미한다고 주장하고 있다.⁶⁶²⁾ 진정한 위정자는 참된 신앙을 가지고 있을 때 그에게 속한 권력을 하나님의 사역을 위해서 사용할 수 있다. 이 위정자는 하나님과 예수 그리스도에 대한 참된 지식을 가지고 참된 종교를 수용함으로 그 책임을 다해야 한다.

위텐보가르트가 볼 때 위정자들이 하나님과 만나고 교회에 의해서 교화되었을 때 그들은 신앙의 매개자로 인식된다. 따라서 그가 말하는 기독교 위정자는 그리스도의 이름으로 세례 받고 기독교에 대한 일반적인 신앙고백을 하는 지도자 정도가 아니다. 그 위정자는 "하나님의 말씀에 대해서 가장 신실하고 올바르게 동의하면서 기독교 신앙의 실천을 몸소 행하는 사람"이다.⁶⁶³⁾ 이런 군주는 국가에서 절대 권력의 특권을 가지게 된다.

6. 정통 칼빈주의가 교회와 국가의 분리를 강조하는 것은 재세례파의 주장을 수용하는 것이라고 비판하면서, 영적이고 정치적인 구별에 따른 교회와 국가의 역할은 인정하지 않고, 그 대신 국가 위정자에게 최종 권위를 두었다.

660) Douglas Nobbs, *Theocracy and toleration*, 31-32.

661) Douglas Nobbs, *Theocracy and toleration*, 32.

662) Johannes Wtenbogaert, *Tractaet*, 7-10.

663) Johannes Wtenbogaert, *Tractaet*, 20. Douglas Nobbs, *Theocracy and toleration*, 34.

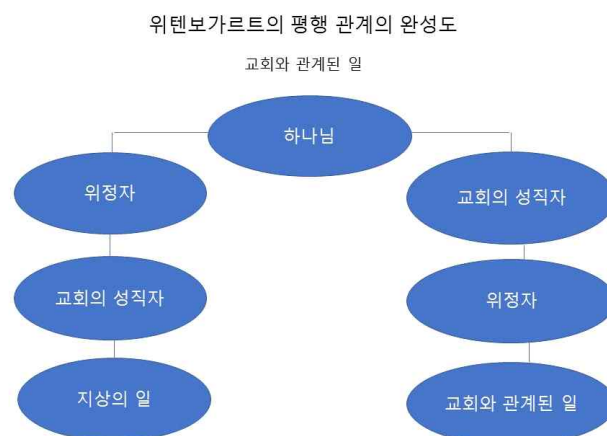
위텐보가르트는 영적이고 현세적인 것을 구별하는 것, 즉 교회론적이고 시민사회적인 것으로 해석되는 것을 반대했다. 그러나 당연한 것이지만, 위텐보가르트는 구원의 도구로서의 말씀과 성례의 객관성을 허물을 의도가 없었다. 국가의 위정자는 목회적 기능의 영역에 침입할 수 없었다. 동시에 위정자 또한 자신의 기능의 의무사항을 양보할 수도 없었다. 중요한 것은 하나님의 말씀의 최고의 권위가 위정자에게 주어졌는가 혹은 목사들에게 주어졌는가의 문제였다. 위텐보가르트는 군주의 통치권을 거룩한 것으로 보면서 교회와 국가가 서로 분리되지 않고 협력하는 관계인 것으로 인식했다. 이것인 기독교의 몸이었다. 따라서 위텐보가르트는 기존의 칼빈주의가 교회와 국가의 완전한 분리를 수용함으로 왜곡되어 왔다고 주장한다.⁶⁶⁴⁾

7. 위정자와 성직자는 하나님 아래에서 각각 동등한 권위를 가지고 상호적인 복종하는 관계이며, 교회와 국가는 하나님이 세우신 기관임으로 상호 상대의 권한에 침입해서는 안된다.

위텐보가르트는 하나님께 드리는 영적인 예배에 위정자가 개입해서는 안된다고 보았다. 하나님에 대한 예배는 교회가 가지는 권력이며, 정치적이고 시민 사회적인 현세의 문제는 국가가 다룰 사안이다. 그에게 중요했던 것은 후자였다. 모든 사람은 사회와 정치의 현세적 부분에서 위정자에게 복종해야 한다. 그러나 위정자로서 그의 권위는 교회 내적인 문제로 확대되지 않는다.⁶⁶⁵⁾ 교회론적인 문제들 가운데서 현세적인 문제는 위정자 위에 목사가 위치하며 이때 위정자는 성직자의 양이다. 그러나 위정자와 성직자는 상호 복종의 관계이다.

하나님 아래 존재하는 두 개의 권위의 평행선이 존재한다. 하나는 현세적이고 하나는 교회론적인 문제를 다룬다. 한편으로 보면 성직자는 시민으로서 위정자에게 부속된다. 그러나 다른 한편으로 위정자들은 성직자에게 "양"이다.⁶⁶⁶⁾

이런 맥락에서 위텐보가르트는 흥미로운 도표를 제시해 주고 있다.



J. Wtenbogaert, *Tractaet van't Ampt ende Authoriteyt eener hooger Christelijcker Overheydt in Kerckelycke Saecken*, 37.

664) Douglas Nobbs, *Theocracy and toleration*, 35-37.

665) Douglas Nobbs, *Theocracy and toleration*, 37-38.

666) Johannes Wtenbogaert, *Tractaet*, 37

이 도표에 의하면 위정자와 성직자는 모두 하나님의 통치하에 있다. 그러나 특이한 점은 목사들은 지상의 일에 있어서는 위정자의 권세 아래 있다는 것이며, 반대로 위정자들은 교회와 관계된 영역에서는 성직자의 권세 아래 있다는 것이다. 말하자면 상호 동등한 권위를 가지고 서로 복종하되, 하나님께서 부여하신 각자의 권한에 침입해서는 안 된다는 것이다.

위정자는 통치의 영역에서 최고의 권위를 가지고 군주로서 있다. 그러나 그들은 교회의 권정을 집행함으로 천국의 열쇠를 가진 자가 될 수 없다. 그것은 하나님의 말씀을 가지고 목사가 맡은 임무라는 것이다. 목사는 기독교 신앙과 관계된 부분에는 군주 위에서 그 사역을 담당한다.

위텐보가르트 입장에서 보면 호마루스가 틀렸다. 왜냐하면 호마루스는 목사들이 위정자에게 복속되었다는 점을 인정해야 했지만, 결국 그 또한 교황주의처럼 성직자 아래에 세속 군주를 놓았던 것이다. 1610년에 네덜란드 교회가 연합되어 아르미니우스주의를 공격한 것에 대해서 위텐보가르트는 교회의 권위의 남용이라고 이해했다.⁶⁶⁷⁾

위텐보가르트에 의하면 교회는 성경의 진리에 책임이 있고 정치적인 측면은 국가에게 책임이 있다고 보았다. 교회는 빛을 비추는 것이고 국가는 명령하는 것이다. 따라서 교회는 국가의 주권에 도전해서도 안 되며, 국가는 교회의 계시와 은혜 베품의 영역을 침범해서도 안 된다.

V. 결론

본 논문은 도르트 총회에 나타난 교회와 국가의 관계를 연구하기 위해서 네덜란드에서 신앙의 문제와 국가가 어떤 관계를 가지는지 그 법적이고 역사적인 구조를 형성했던 헨트 평화조약과(1576) 우트레흐트 연합(1579)을 주목하여 살펴보았다. 그 핵심은 각 주는 칼빈주의나 로마 가톨릭이나 구별하지 않고 개인의 신앙의 자유를 보장해 주어야 한다는 것이다. 특히 우트레흐트 연합의 제 13 조는 종교 문제를 주 정부가 의회의 조언을 따라서 제정된 법으로 다루라고 명시하고 있다. 이것은 종교개혁 이래 근대 사회에서 개인의 종교의 자유를 보장한 선도적인 중요한 개념이었다.

이에 근거해서 아르미니우스주의자나 호마루스주의자나 모두 국가는 개인의 신앙적인 자유를 보장하며 교회의 문제에 국가가 간섭하지 않는다는 전제를 가지고 있었다. 이런 맥락에서 위텐보가르트는 당시 네덜란드 지역에서 가장 강력한 주였던 홀란드의 의회에 신학적인 내용인 항쟁서를 제출했다. 그러나 호마루스는 이에 맞서서 국가가 회의는 소집하되 전국적 총회에서 이 문제를 해결해야 한다고 보았다. 이 둘은 지역주의와 전국주의의 차이는 있었지만 결국은 모두 헨트 평화회의와 우트레흐트 연합의 정신과 연속성에서 이해하고 있었던 것이다.

도르트 총회로 가는 과정에서 아르미니우스파를 주도했던 위텐보가르트의 교회와 국가의 관계에 대한 사상은 1610년에 5대 항쟁서와 함께 출판된 "교회 문제에 대한 고위 기독교 위정자의 직무와 권위에 대한 논문(*Tractaet van' t Ampt ende Authoriteyt eener hooger Christelijcker Overheydt in Kerckelycke Saeckken* [*Tractate on the office and authority of a higher Christian magistracy in ecclesiastical affairs*]))에 가장 잘 나타나 있다.

667) Douglas Nobbs, *Theocracy and toleration*, 38-40.

이 중요한 책에 근거하면 위텐보가르트의 교회와 국가론은 인간의 이성과 자유 의지에 근거한 것이 아니었다. 국가의 최고 위정자를 하나님의 말씀의 권위 밑에 놓으면서, 국가의 위정자의 권세는 하나님과 그의 말씀 아래 존재하지만 성직자보다는 우위에 있다고 말하고 있다.

그러면서 위텐보가르트는 호마루스주의자들을 교황주의자들과 비교하고 있다. 위텐보가르트가 말하는 군주는 기독교 위정자여야 한다. 위텐보가르트는 위정자와 성직자 모두를 하나님 아래서 각각 동등한 권위를 가지고 상호 복종하는 관계로 보았으며, 교회와 국가는 하나님이 세우신 기관으로서 상호 상대의 권한에 침범해서는 안 된다고 주장했다.

그러나 위텐보가르트의 문제는 위정자들이 얼마나 성경의 깊은 의미를 깨달을 수 있는지와, 기독교 위정자들이 얼마나 신실하게 성경적인 정치 활동을 할 수 있는지를 담보할 수 없다는 데 있다. 또한 위텐보가르트는 국가가 신학을 결정할 수 있다고 믿었던 점에 있어서 신앙의 자유 차원을 넘어 국가에게 성경적인 정신을 초월하여 과도한 신학적 결정권과 권한을 부여해서 국가교회적인 에라스투스주의의 함정에 빠지고 말았다.

또한 교회가 국가로부터 자유롭고 교회가 국가로부터 독립해야 한다는 점을 충분히 강조하지 못함으로 근세 역사 속에서 불의한 정부에 대한 저항을 설명할 수 있는 논리적인 약점이 존재한다. 이 점은 위텐보가르트가 호마루스보다 칼빈이나 베자로부터 더 멀리 떨어져 있다는 것을 보여준다.

[참고문헌]

- Apperloo-Boersma, Karla & Selderhuis, Herman. *Calvijn en de Nederlanden*. Alblasterdam: Verloop, 2009.
- Arnade, Peter. and Van Nierop, Henk. "The political culture of the Dutch revolt." In *Journal of Early Modern History* 11. (2007): 253-261.
- Bangs, Carl. "All the best bishoprics and deaneries: the enigma of Arminian politics." *Church History* 42 (1973): 5-16.
- Crew, Phyllis Mack. *Calvinist preaching and iconoclasm in the Netherlands, 1544-1569*. Cambridge: Cambridge University, 1978.
- Frijhoff, Willem. "Religious toleration in the United Provinces: from 'case' to 'model.'" In Po-Chia Hsia, R. and Van Nierop, H.F.K. Eds. *Calvinism and Religious toleration in the Dutch Golden Ages*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002: 27-52.
- Janssen, Geert H. "Exiles and the political of reintegration in the Dutch Revolt." In *History* 94 (2009): 38-40.
- Jong. O. J. de, *Geschiedenis der Kerk*. Nijkerk: Uitgeverij G.G. Callenbach bv, 1992.
- Motley, John Lothrop. *The rise of the Dutch Republic: A history* vol. 3. Philadelphia: David McKay, n. d.

Nobbs, D. *Theocracy and toleration: A Study of the disputes in Dutch Calvinism from 1600 to 1650*. Cambridge: Cambridge University Press, 1938.

Selderhuis, H. Ed. *Handboek Nederlandse Kerkgeschiedenis*. Utrecht: Kok, 2014.

_____. Ed. *Handbook of Dutch Church History*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015.

Wansink, H. "Holland and Six Allies: the Republic of the Seven United Provinces." In *Britain and the Netherlands: Papers delivered to the Anglo-Dutch historical conference* vol. 4. Ed. J. S. Bromley & E. H. Kossman. Groningen: Wolters, 1962.

Wtenbogaert, J. *Tractaet van' t Ampt ende Authoriteyt eener hooger Christelijcker Overheydt in Kerckelycke Saeckken* [Tractate on the office and authority of a higher Christian magistracy in ecclesiastical affairs]. s' Graven Haghe, 1643.

김영중, 장봉익. 『네덜란드사』. 서울: 대한교과서주식회사, 1994.

안인섭. "칼빈의 신학과 네덜란드 종교개혁과의 관계: 필립 마르닉스(Philip Marnix van St. Aldegonde: 1540-1598)의 교회와 국가를 중심으로." 2017년 봄 개혁신학회 학술대회 발표 논문. 충신대학교. (2017년 4월 8일): 265-277.

_____. "도르트총회(1618-1619) 직전 시대의 네덜란드 교회와 국가 관계의 배경 연구." 『한국개혁신학』 57 (2018): 279-312.

_____. "벨직신앙고백서의 국가론과 네덜란드 독립에 나타난 교회와 국가의 관계 연구." 『성경과 신학』 52 (2017): 179-214.

http://www.constitution.org/cons/dutch/Union_Utrecht_1579.html

http://www.dutchrevolt.leiden.edu/dutch/bronnen/Pages/1576_11_08_ned.aspx

<http://www1.umassd.edu/euro/resources/netherlands/29.pdf>

https://en.wikipedia.org/wiki/Johannes_Wtenbogaert

<https://www.law.kuleuven.be/personal/mstorme/unievanutrecht.html>

[한글 키워드]

도르트 총회, 네덜란드 개혁교회, 위텐보가르트, 호마루스, 교회와 국가

안인섭 박사의 도르트 총회(Synod of Dort: 1618-19)에 나타난 교회와 국가의 관계:

위텐보가르트(Johannes Wtenbogaert: 1557-1644)와

호마루스(Franciscus Gomarus: 1563-1641) 비교를 중심으로에 대한 논평 1

라은성 박사

(총신대 역사신학)

서문에서 저자가 밝히듯이 이 글은 도르트 총회에서 교회와 국가의 관계를 조명한 글이다. 특별히 아르미니우스파, 즉 항쟁파 지도자인 위텐보가르트가 쓴 글로 인해 도르트 총회의 이슈 중 하나가 교회와 국가의 관계였음에 역점을 두고 있다. 이것을 증명하기 위해 네덜란드 80년 독립전쟁(1568~1648)에서 일어난 회의들에서 논의된 그 관계를 밝히고 있다. 먼저, 1576년 헨트 평화회의와 1579년 우트레흐트 조약에 나타난 그 관계에 강조한다. 그런 후 위텐보가르트가 쓴 “교회 문제에 대한 고위 기독교 위정자의 직무와 권위에 대한 논문” 내용을 중심으로 아르미니우스파가 말하는 교회와 국가의 관계를 말하므로 본론의 내용을 마친다.

아르미니우스파가 주장하는 두 관계에 초점을 맞췄다는 점에서 좋은 점이고, 신학논쟁에만 중점을 둔 일반 신학논문과는 차별을 둔다고 보며, 왜 도르트 총회의 주요한 이슈인 신학논쟁이 국가와 관련을 맺게 됐는지 역사적 배경에 대한 정보를 제공한다고 본다.

또 왜 영국 왕 제임스 1세가 장로교 배경에서 자랐는데 이와 유사한 아르미니우스주의를 채택하게 된 단초를 제공하여 에라스투스주의 방향으로 영국국교회가 흘러갔는지 결론에서 밝히는 것을 보아 역사적 통찰력을 알리고 있다고 여겨진다.

아쉬운 점이 있다면, 위텐보가르트, 즉 항쟁파가 가지는 교회와 국가의 관계는 이해하겠지만 호마루스, 즉 개혁파, 즉 개혁교회가 가지는 그 두 관계는 설명하지 않고 있는데 “비교를 중심으로”라는 제목이 형성될 수 있을지 의문이 든다. 호마루스가 어떻게 그 관계를 비판했고 어떤 주장을 했는지 밝혔으면 더 탁월한 논문이 됐을 것이라 여긴다. 차라리 제목을 “아르미니우스파가 주장하는 교회와 국가의 관계 연구”라고 정하는 것이 좋을 것 같다.

또 제안하고 싶은 것은 여러 부분에서 나타나는 혼동된 용어들 사용이다.

“가톨릭 신앙”이란 표현보다 “로마가톨릭주의”가 통일되면 좋지 않을까? 어떤 경우에는 “로마 가톨릭 신앙”이란 표현이 등장하곤 한다.

“개혁주의 신앙”이란 표현보다 “개혁신앙”이 좋지 않을까?

“(3) 우트레흐트 조약 제 13조에 나타난 교회와 국가”에서 5째 줄 “보장되하 있다”는 “보장되어

있다”로 수정되어야 한다. 또 6째 줄 “네덜란드의 교호와 국가에 관계”라고 되어 있는데 “교회”로 수정되어야 한다.

“(2) 정부는 성직자나 평신도를 포함한 국민의 복리를 보호한다” 제목 하에 9째 줄 “개신교나 구교”라는 표현과 프로테스탄트와 로마가톨릭을 의미하는가?

그 제목 하에 마지막 문장에 “호마루스파가 반간쟁서를 제출했을 때”에서 “반항쟁서”?

얀 판 나소(Jan van Nassau)라고 하고 후에는 “나소의 요한”이라고 한다.

“1. 청년 위텐보가르트: 제네바 베자 밑에 유학” 둘째 줄에서 “개신교 신앙”이란 표현은? 넷째 줄 정도 내려가면 “개혁신학을 수학했다”고 하는데 개혁주의, 개혁주의 신앙 통일 되면 좋은데 “개혁신앙”이 좋다고 제안한다.

“2. 아르미니우스주의자들과 호마루스주의자들의 분열”에서 본문에서는 “아르미니우스파와 호마루스파”라고 하는데 통일 했으면 좋겠다!

“벨직 신앙고백서와 하이델베르크신앙고백서의 개정을 주장했다”에서 “하이델베르크신앙고백서”? 혹시 “하이델베르크 교리문답서”? 그렇다면 그 내용은? 무엇의 개정을 주장했다는 것이며, “예정론 외에 교회와 국가의 관계가 항쟁파의 주장에 강조되어 있었다”는데??

하지만 교회와 국가의 관계에 대한 안인섭 교수의 박사학위 논문에서 밝혔듯이 그 전문성이 여기에서도 잘 나타난다고 여겨진다. 신학논쟁에만 집중한 여러 논문에 대한 충격을 충분히 줬다고 여기고 오랜 만에 역사학자로서의 면모가 어김없이 나타난 좋은 글을 읽게 됨을 기쁜 감사를 표한다.

안인섭 박사의 도르트 총회(Synod of Dort: 1618-19)에 나타난

교회와 국가의 관계:

위텐보가르트(Johannes Wtenbogaert: 1557-1644)와

호마루스(Franciscus Gomarus: 1563-1641) 비교를 중심으로에 대한 논평 2

이현승 박사

(백석대 신학대학원 역사신학)

1. 논문의 개요

도르트 총회(Synod of Dort: 1618-19)는 신학적인 측면과 역사적인 측면 모두 중요한 의미를 갖는 회의로 평가된다. 하나님의 절대주권, 그 안에 자리한 은총을 성경에 기반 하여 신학적 체계로 나아가는 기틀을 제공하면서 신자들이 경건한 삶으로 나아갈 수 있도록 도와주는 이정표의 역할을 수행했기 때문이

다. 이러한 긍정적인 요소들이 부각될 수 있었던 이면에는 개혁주의의 교육을 받았음에도 결국 그 범주를 넘어선 아르미니우스의 신학이 자리하고 있다. 현재까지 진행되고 있는 아르미니우스에 대한 연구에서 눈여겨 볼 것은 아르미니우스와 그의 추종자들이 발전시킨 신학을 구분지어 보아야 한다는 것, 16~17세기의 흐름에서 그가 주장한 칭의와 성화를 재조명할 필요가 있다는 점 등 새로운 각도로 그의 신학을 분석하려는 시도이다. 하지만 그에게서 나타난 급진적인 인간성의 강조와 그에 따른 이성주의를 두드러지게 하는 신학적 색채는 덜어낼 수 없다는 것만큼은 부인할 수 없을 것이다.

본 논문은 도르트 총회가 담고 있는 신학적 측면 외에, 항론파와 반(反)항론파의 교회와 국가에 대한 이해에서 오는 갈등과 그 배경을 위텐보가르트(Johannes Wtenbogaert: 1557-1644)와 호마루스(Franciscus Gomarus: 1563-1641)를 중심으로 분석한다.

위텐보가르트는 1580년 스위스 제네바로 유학을 가서 베자(Theodore Beza)로부터 신학수업을 받았다. 그러나 그의 신학적 성향은 최종적으로 베자가 아닌 아르미니우스의 것에 더 영향을 받는다. 논자는 이 지점에서 Douglas Nobbs의 견해를 인용하는 가운데 위텐보가르트의 성향에서 칼빈주의적 색채를 온전히 견어낼 수는 없다고 분석한다. 위텐보가르트는 1610년에 헤이그에서 “교회 문제에 대한 고위 기독교 위정자의 직무와 권위에 대한 논문 (Tractaet van’ t Ampt ende Authoriteyt eener hooger Christelijacker Overheydt in Kerckelycke Saeckken [Tractate on the office and authority of a higher Christian magistracy in ecclesiastical affaird])”-이하 Tractaet로 약칭-을 통하여 국가와 교회의 관계에 대한 자신의 사상을 피력한다. 그는 이 책을 통하여 교회의 설교자를 임명하고, 총회의 소집과 그 총회의 아젠더를 결정하면서 교리를 제정하는 일련의 과정에서 국가가 교회보다 우위에 있다고 주장한다.

종교개혁의 영향으로 인하여 발생한 성상파괴운동(Beeldenstorm, 1566)은 역사적으로 네델란드 독립의 본격적인 신호탄의 역할을 한다. 당시 네델란드를 통치하던 스페인 당국과 안트베르펜 시민이 희생당하는 폭동사건(de Spaanse Furie)은 1576년 11월 8일 헨트 평화 협약 체결을 이끌어낸다. 신학적으로 이 협약은 신성로마제국의 한 부분인 스페인으로부터 신앙의 자유를 쟁취하는 의미를 갖는다. 하지만 이러한 자유가 네델란드 전역으로부터 로마교회의 체제로부터 완전히 벗어난다는 것을 뜻하는 것은 아니었다. 네델란드 남부 지역은 여전히 구교의 틀을 지니고 있기를 원했다. 네델란드 남부는 스페인과 로마교회의 통치를 지지하며 1579년 아라동맹(Unie van Atrecht)을 결성한다. 헨트 평화 협약은 1579년 남부의 로마교회체제 유지자들에 대하여 북부의 7개주가 연합하여 네델란드 공화국 형성의 중요한 틀을 제공하는 우크레크트 연합의 발판이 된다. 이 연합은 스페인에 대항하는 연합이자, 개인의 양심의 자유를 보장하는 중요한 토대가 되기도 한다. 자유의 범위는 개혁신앙을 강제하지 않고 로마교회의 신앙을 유지하고 있다고 하더라도 연합에 가입할 수 있는 것을 포함하고 있다. 즉 스페인의 네델란드 통치를 거부하는데 뜻을 같이한다면 가입이 가능하다는 것이다. 이는 헨트 평화 협의가 천명하고 있는 내용, 네델란드 의회의 기능은 강화하며 각 개인의 지닌 신앙의 자율성을 보장하는 것을 재천명하고 있는 것이기도 하다. 이전까지 신앙의 문제로 스페인의 종교재판소가 신앙을 심문하고 그에 따라 처벌하는 행위에 대하여 우크레크트 연합은 용인하지 않았다. 이를 통해 신앙적인 문제는 각 주에서 개별적으로 관장하게 된다. 이를 다시 도르트 총회를 배경으로 다시금 해석하면 주 정부는 아르미니우스의 노선이든, 호마루스의 노선이든 구별하거나 차별하지 않고 해당 성직자, 또는 국민의 복리와 권리를 보호해준다. 논자는 우크레크트 연합이 갖는 사회적 의미를 다음과 같이 해석한다. 네델란드라는 국가는 종교적인 문제를 다루는 것에 있어서 법적 기초를 가지고 접근해야 한다는 점을 명확히 함으로써 향후 교회와 국가 관계 성립에

있어서 하나의 토대를 제시하고 있다고 본다. 아울러 국가가 국민 개개인의 신앙의 자유를 보장해줌으로써 차후에 야기될 신학적 토론에서 신정주의적 입장을 바탕으로 개개인에게 직접적인 신학의 노선과 신앙적 간섭을 강제할 수 없다는 하나의 시스템을 제공한다고 본다.

17세기 레이든 (Leiden)대학 신학 교수인 프란시스쿠스 호마루스(Franciscus Gomarus)와 야코부스 아르미니우스(Jacobus Arminius)사이에서 촉발된 예정론 논쟁은 종교회의 소집과 국가의 개입을 야기한다. 홀란드를 비롯해 우크레크트와 오버에이슬 등에서 양파(兩派) 사이의 갈등은 극에 달했다. 1607년 5월 헤이그에서 위정자의 소집으로 아르미니우스, 위텐보가르트 그리고 칼빈주의자 호마루스와 헬미키우스 등이 모였다. 칼빈주의의 입장은 교회가 국가로부터 자유로우며 성직자에 의해서 정통주의 신앙이 강화될 수 있는 신앙고백적 교회였으며 아르미니우스 측은 신앙적으로 자유롭고 위정자에 의해 자유가 보장되는 국가교회를 주장하며 첨예하게 대립했다.

아르미니우스의 사후 입장을 대변한 위텐보가르트는 Tractaet를 통해 칼빈주의 입장을 논박하는데 논자는 총7개의 주제로 논박문의 골격을 정리한다.

- 1)하나님 말씀의 권위 아래 존재하는 국가의 최고 위정자.
- 2)하나님의 말씀 아래에 위정자의 권세가 자리하며 이는 성직자보다는 우위에 있다.
- 3)호마루스를 위시한 칼빈주의의 교회와 국가 이해는 교황주의와 그 궤를 같이한다.
- 4)하나님은 다른 기능을 지니고 있는 하나의 군주를 세우셨다. 그것이 위정자이다. 두 개의 군주를 세우신 것이 아니다.
- 5)하나의 군주는 바로 기독교 군주여야 한다,
- 6)교회와 국가의 분리는 제세레파의 주장을 수용하는 것이다.
- 7)위정자와 성직자는 하나님 아래에서 각각 동등한 권위를 가지고 상호 복종하는 관계이다. 교회와 국가는 하나님이 세우신 기관이므로 상호 상대의 권한을 침범해서는 안 된다.

위텐보가르트는 국가의 위정자가 성경 안에서 교회론 적인 권력과 권위를 갖는다고 본다. 이 위정자는 국가를 물론 교회 안에서도 그 권리를 행사할 수 있으며 그 권위는 성경에 의해 보장된다. 하나님과 성직자 사이에서 위정자는 중개자로서의 역할을 수행한다. 이러한 역할론은 결국 교회가 위정자를 제한할 수 없는 것으로 나아가며 궁극적으로 위정자는 교회와 기독교 예배가 잘 이행되도록 봉사하는 공식적인 조력자가 된다. 그러므로 이 위정자는 하나님과 예수 그리스도에 대한 참된 지식을 가지고 참된 종교를 수용함으로써 그 책무를 다해야 한다. 좀 더 자세히 언급하자면 이 위정자는 하나님의 말씀에 대하여 가장 신실하면서 올바르게 동의하고 기독교 신앙을 몸소 실천하는 자라야 한다. 그러나 그 권력의 행사는 성직자와 교회에 관계된 문제에 있어서는 한계성을 갖는다. 즉 교회의 권징을 집행할 수 없으며 아울러 천국의 열쇠를 가진 자도 될 수 없다. 교회는 성경이 가지고 있는 진리의 전달에 책임이 있으며 정치적 문제에서는 국가가 책임을 지는 것이다.

2. 논문의 의의와 제언, 질문

한국에서 2018년까지 진행된 도르트 총회에 대한 160여 건의 연구 결과들은 대체적으로 예정론과 은총론에 집중된 경향을 띄고 있다. 그러나 본 논문은 선행된 여러 연구들의 유사성에서 과감히 탈피하여 역사와 신학, 교회와 사회를 모두 아우르는 융합적 성격을 갖고 있다는 점에서 중요한 가치를 지닌다. 또한 천편일률적으로 진행되는 아르미니우스 계열 주장에 대한 무조건적 비판보다는 보다 다양한 관점에서 그것이 갖는 문제와 오늘에 비추어 생각할 것은 무엇인지에 대해 생각해 볼 계기를 준다는 점에서 많은

후학들에게 충분한 교육적 의미를 갖는 논문이라고 평할 수 있다. 논자의 최근 연구인 “도르트 총회 직전 시대의 네델란드 교회와 국가 관계의 배경연구”에서 잠시 언급된 위텐보가르트의 논문이 보다 상세하게 소개되어 하나의 연구 결과로 나온 것은 본 주제에 대하여 많은 관심을 가지고 있는 이들에게 적잖은 도움이 되었을 것이라고 본다. 쉽지 않은 주제를 연구하시느라 애쓰신 안인섭 박사님께 깊은 감사를 드립니다.

몇 가지 제언과 질문을 드린다면,

1. 이번 연구에서는 논자의 제언이 보이지 않습니다. 혹시 “도르트 총회 직전 시대의 네델란드 교회와 국가 관계의 배경연구”에서 제시하셨던 제언이 이번 연구에서도 동일하게 적용되는 것으로 볼 수 있는지요?
2. 사실 이번 연구의 제목대로라면 위텐보가르트와 호마루스의 비교를 중심으로 한 내용이 다양하게 언급되어야 할 것인데 생각보다 호마루스의 견해가 많이 등장하지 않는 것 같습니다.
3. 위텐보가르트의 주장에서 교회와 국가의 분리를 강조하는 것이 재세례파의 주장을 수용하는 것이라고 비판하는 내용이 나타납니다. 당시 그의 주장에 대해 칼빈주의 측이 어떻게 응수했는지 추가 설명을 부탁드립니다.
4. 개혁신학을 지향하고 있는 한국교회의 현재 모습은 위기 그 자체라고 볼 수 있습니다. 일부 후학들은 오히려 국가가 교회의 시스템을 일부 통제해야 한다는 입장을 나타내기도 합니다. 그에 대해 연구자께서는 어떤 제언을 하시겠는지요?

베자의 믿음의 확신으로서의 이성에 대한 이해

양신혜 박사
(대신대 역사신학)

I. 들어가는 말

베자의 인식론에 대한 이해는 정통주의자들과 칼빈의 관계를 이해하는 데 있어서 주요 논제이다. 지금까지 베자의 인식론 연구는 크게 두 그룹으로 나뉜다. 키켈(Kickel), 암스트롱(Amstrong), 홀드롭(Holtrop), 브레이(Bray), 비처(Bizer)는 베자를 이성주의자로 간주한다. 그 근거로 베자가 성경을 신학적 지식의 원천으로 삼아 이성을 중시했다는 사실을 제시한다. 이런 경향은 이후 성경비평의 길을 여는 초석을 마련해 주었고, 이 흐름에 대항하여 17-18세기 정통주의자들은 ‘이성’을 부정적으로 바라보게 되는 결과를 낳았다는 결론에 이른다. 이로써 이들은 베자를 칼빈과 칼빈주의자들의 불연속성을 낳는 대표자로 간주한다.

최근에 베자의 인식론과 관련하여 메일슨(Maillison)은 『베자에게 있어서 믿음, 이성 그리고 계시』(Faith, reason, and revelation in Theodore Beza, 1519-1605)를 출판하였다. 그는 책에서 키켈의 논증에 반론을 제기한다. 우선, 키켈이 베자의 중요한 문헌을 논증의 근거로 제시했지만, 이성을 계시의 내용(Materiale Vernunft)으로 간주함으로써 오류를 범하였다고 비판하였다.⁶⁶⁸⁾ 그리고 키켈은 베자가 교리의 형성 과정에서 경험을 추가적 자료로써 활용할 뿐만 아니라 “결정적인 것은 아닐지라도” 계시의 원칙에 대한 확증을 강화시키는 역할로 보기 때문에 오류를 범하였다고 지적한다.⁶⁶⁹⁾ 키켈이 그런 결론에 도달하게 된 것은 베자가 경험에 호소한 역사적 상황 내지는 맥락을 무시했기 때문이라고 메일슨은 지적한다. 그는 텍스트의 맥락을 고려하여 베자가 이성을 교리적 내용을 형성하는데 포함시킨 것이 아니라 교리의 ‘확신’과 관련하여 그 역할을 고려하고 있다고 밝혔다.⁶⁷⁰⁾ 또한 메일슨은 베자가 이성에 더 강조점을 두었다고 주장하는 주지주의에 대항하여, 그들이 ‘믿음의 정의를 오해하여 구원의 확신에 대한 교리와 혼돈’ 할 뿐만 아니라, ‘의지’와 ‘지성’에 대한 부정확한 사용을 문제점으로 제시하였다.⁶⁷¹⁾

이러한 대립 구도에서 본 논문은 베자가 이성의 역할을 어떻게 이해했는지 살펴봄으로써 칼빈과 정통주의자들의 관계에서 어떤 역할을 했는지 점검해보고자 한다. 이를 위해서 우선, 베자가 일반은총으로서의 이성의 범위를 어디까지 정하고 있는지, 그리고 아담의 타락으로 인한 이성의 왜곡이 일어나는 경계지점을 살펴보고자 한다. 둘째, 계몽주의 이후로 뚜렷하게 나타난 이성과 믿음의 대립구도에서 베자는 이들의 관계를 어떻게 보았는지, 그 강조점이 어디에 있는지 점검해 보고자 한다. 이를 토대로 메일슨이 지적한 문제점, 즉 믿음의 정의와 구원의 확신과의 관계 그리고 이성과 의지의 관계에서 베자의 관심이 어

668) Jeffrey Mallinson, *Faith, Reason, And Revelation in Theodore Beza 1519-1605* (New York: Oxford University Press, 2003), 79.

669) Maillison, *Faith, Reason and Revelation*, 79.

670) Maillison, *Faith, Reason and Revelation*, 79; Ian Mcphee, “Theodore Beza: Conserver or Transformer of Calvin’s Theology?” (Ph.D. diss., Cambridge, 1979), 183.

671) 메일슨은 칼빈과 정통주의자들과의 관계를 이해하는 있어서 네 가지의 문제점을 지적하였다. 첫째로 믿음의 정의의 문제, 둘째 칼빈에 대한 시대착오적인 이해가 동일한 주제와 관련하여 베자에 대한 오해를 낳았다. 셋째, 지성과 의지의 관계에 대한 부정확한 사용에 근거했기 때문에 16세기 심리능력에 대한 오해가 잘못된 결론을 유추하였다. 마지막으로 구원의 확신에 대한 교리와 믿음에 대한 교리를 혼동하고 있다고 한다. Mallinson, *Faith, Reason, and Revelation*, 207-8.

디에 있는지 살펴보고자 한다.

II. 일반은총으로서의 이성

1. 이성과 원죄

베자는 칼빈의 원죄에 대한 이해를 계승하여, 아담의 타락으로 인간의 본성이 부패했지만 인간의 하나님 인식과 보편적인 통찰이 여전히 존재한다는 사실에서 출발한다. 그는 “질문과 응답”(Questionum et responsionum) 83문에서 “하나님을 아는 지식과 하나님에 대한 보편적 인식이 인간이 본성이 타락했음에도 불구하고 여전히 인간 안에 존재합니까?” 라고 묻는다. 이 질문에 인간에게는 하나님을 아는 지식이 존재하지만, 그것은 “매우 거대한 빌딩의 쓰레기”와 같다고 답한다.⁶⁷²⁾ 인간의 타락으로 인간의 영혼을 구성하는 이성과 의지는 이미 오염된 상태라는 의미이다. 이 지점에서 베자는 자석과 철가루를 비유로 영혼과 이성을 구분하고자 한다. 철가루를 가지고 자석으로 그림을 그릴 때, 책받침 위의 철가루는 자석의 영향을 받아 움직이지만, 자석과 구분되는 것처럼, 이성은 영혼의 본질(essence)에 근거하여 원죄의 영향을 받으나 영혼의 실체(substance)로서 영역이 존재한다.⁶⁷³⁾ 영혼은 “한 영적 본성”으로, 아담의 타락으로 인해 ‘전 인간’이 오염이 되었고, 이로 인해 죽음을 맞이할 수밖에 없는 존재가 되었다. 하지만 아담의 타락으로 영혼의 본질이 아닌 영혼의 실체로서의 지성과 의지는 없어지는 것이 아니라 그 기능(qualities)이 오염되어 제대로 작동하지 못하게 되었다는 뜻이다.

지성(intelligentia)이나 의지(voluntas)가 없어지는 것은 아니다. ... 하지만 이 두 기능은 손상되어 이해의 눈은 가장 깨끗하게 되어야 필요가 있는 곳에서(타락 이전에 그것[이성]이 있었던 상태), 특별하게 신적인 것과 올바른 양심이 관심을 갖는 문제들에 있어서, 부분으로 아무것도 인식하지 못한다 - 참된 종교의 인식에서 보이는 것처럼 창조주 자신의 빛으로 제시하지 않는다면, 인간의 이성은 모든 사람에게 불합리하고 잘못된 것으로 꺼려할 뿐만 아니라 거부한다 - 부분적으로 그것[이성]이 안다면, 그것[이성]은 단지 빛의 작은 불뚝이 인간에 남겨진 범위 안에서 애매하게 안다 (어느 정도 이성이 인간의 마음에 내재되어 있다; 숭고한 것을 생각하려고 하는 자들은 더 많은 것을 인식해 왔다.), 그래서 사람들에게는 어떤 변명의 여지가 남지 않는다. 이성은 인간에게 진리로 가는 문턱에 남겨져 있다고 해서 [이성이] 인간 앞에서 횡불을 들고 가 바로 진리의 안식처로 가는 길에 도달할 것이라는 의미는 아니다.⁶⁷⁴⁾

베자는 타락 후 인간의 이성을 그의 시에서 ‘달의 빛’으로 비유하며, 인간의 본래적인 신적인 빛으로서의 인간의 지성은 의지의 타락한 후에도 여전히 남아있다는 것을 노래한다.⁶⁷⁵⁾ 인간에게 남겨진 타락 후의 이성의 빛은 본래 이성의 원천을 반영하고 있기 때문에 어둔 밤에도 달의 빛에 의지해서 항해할 수 있는 것처럼, 어두운 세상에서 하나님의 뜻을 차자 그분에게로 항해해 갈 수 있다. 그리하기에 베자는

672) Theodore Beza, Kirk M. Summers(trans.), *A Little Book Christian Questions and Responses* (Eugene, Oregon: Pickwick, 1986), A. 83: 29.

673) Beza, *Question and Responses*, A. 87: 30.

674) Beza, *Question and Responses*, 90: 31-32. TT i. 679: Nec intelligentia nec voluntas sublata est Sed ita laesa est utraque haec facultas, ut ubi limpidissimum esse oportuit intelligentiae oculum (qualis etiam erat ante lapsum) in divinis rebus nimirum, et quae rectam conscientiam attingunt, partim prosus nihil viderat, ne ipsius videm Conditoris luce oblata, sicuiti videre est in praecipuis verae Religionis partibus, quas humana ratio non fastidit modeo, verum etiam ut absurdas et falsas totis viribus oppugnat partim siquid videt, perobscure plura deprehenderunt) adeo ut statim illa qualiscumque lucis scintillae, ad hoc ipsum relictas ut homo sit prorsus, hominem in ipso veritatis perveniat.

675)

“첫 사람의 타락이 동물들과 구별되는 인간의 특징인 지성과 의지를 제거하지 않았다는 것에 하나님께 감사해야 한다는 것을 충분히 안다” 고 기록한다.⁶⁷⁶⁾ 이처럼 불완전한 상태이긴 하지만, 베자는 일반은총으로서의 이성의 자리를 마련하여 인간이 지닌 특징으로 삼는다.⁶⁷⁷⁾

일반은총으로서의 불완전한 이성의 역할은 무엇인가? 베자는 “질문과 응답” 142문에서 본성적으로 인간에게 주어진 이성은 ‘정욕’에 대항하여 싸울 능력이 있다고 한다.⁶⁷⁸⁾ 하나님께서 인간을 창조할 때 준 인간의 이성은 의지를 제어하는 능력을 지녔다고 한다. 인간의 의지는 이성을 따른다. “윤리적 판단의 신중함과 양심, 감정적 훈련의 부족을 제어” 할 수 있는 능력이 바로 이성이다.⁶⁷⁹⁾ 그러므로 이성은 철학적 덕의 판단을 행동으로 옮기도록 통제하는 역할을 한다.

그러면, 인간의 의지를 제어할 수 있는 이성의 윤리적 판단의 행동으로 옮기는 통제력은 어떻게 형성되는가? 베자는 이성의 제어능력을 인간의 지닌 ‘탐구’에 토대를 둔다. ‘탐구’는 진리를 “더 잘 볼 수 있도록” 길을 열어주는 능력이다.⁶⁸⁰⁾ 하지만 문제는 원죄로 말미암아 그 능력이 “금방” 타락한다는 사실이다.⁶⁸¹⁾ 바로 여기에 이성의 한계가 존재한다. 분명 철학자들은 최고의 선으로서의 하나님의 본체를 ‘뛰어나게’ 서술하는 능력을 지녔다.⁶⁸²⁾ 하지만 그들은 한 분이신 하나님을 다양한 모습으로 그려낼 뿐, 성경이 가르치는 삼위로 계신 하나님의 본체를 알지 못한다.⁶⁸³⁾ 그렇기 때문에 베자는 아무리 좋은 이성을 지녔다 할지라도 단지 우상을 만들어낼 뿐이라고 단언한다. 왜냐하면 하나님의 말씀으로부터 시작하지 않았을 뿐만 아니라 공개적으로 성경에 반대하기 때문이다.⁶⁸⁴⁾

베자는 아담이 타락한 후, 하나님의 형상으로서의 영혼이 지닌 지성과 의지가 올바르게 작동하지 못하게 되었다는 사실, 즉 이성이 어떻게 ‘올바르게’ 작동하는가를 주요한 논제로 부각시킨다. 베자는 하나님의 형상으로 우리에게 주어진 이성이 아담의 타락으로 한편으로는 선을 올바르게 인식할 수 없는 상태, 즉 ‘무지’의 상태가 되고, 다른 한편으로는 인간의 영혼에 제시된 선을 선택하려하지 않는 ‘건강하지 못한’ 상태가 되었다고 설명한다.⁶⁸⁵⁾ 아담의 타락으로 인간의 상태는 선을 인식할 수 있는 ‘지적 능력’과 그것을 선택할 ‘의지’도 건강하지 못한 상태가 되었다. 심지어 죄는 이성이 의지를 통제하는 창조의 위계질서를 전복시켰다. 하나님의 창조 질서에 따라서 원래는 지성이 의지를 다스려야 하지만, 아담의 타락으로 의지가 지성을 다스리게 되는 ‘정신착란’의 상태가 되고 말았다. 의지가 우위를 점하는 착란 상태가 지금의 타락 후 인간의 존재이다. 인간 영혼의 위계질서인 이성이 다시 ‘올바르게’ 작동하게 되는 상태가 바로 하나님의 형상인 본연의 모습을 찾는 회복의 단계이다. 그래서 베자는 올바른

676) Theodore Beza, I. Harmar (trans.), *Master Bezaes Sermons upon the First Chapters of the Canticles of Casnticles* (Oxford, 1587), 1.4.2.

677) 프랑스 인문주의자들은 인간의 특징으로서의 이성을 강조하며 이성이 성경에 감추어진 보화를 찾아낼 수 있다고 보았다. 인문주의자들은 이성을 동물과 구별되는 특징으로 그 능력을 강조한다. 이 지점에서 인문주의자와 종교개혁자의 인간에 대한 이해가 구별된다. Budé,

678) Beza, *Question and Responses*, Q. 142.

679) Beza, *Question and Responses*, A. 142

680) Beza, *Question and Responses*, A. 143.

681) Beza, *Question and Responses*, A. 143.

682) Beza, *Question and Responses*, A. 144. 145. 우르시누스는 『하이델베르크 신앙교육서 해설서』에서 하나님의 속성과 존재를 증명하는 과정(25문)에서 철학적 논증법을 사용하여 설명하고 있다. 이로써 철학을 허용하는 범주와 그 한계를 명확하게 명시한다. 우르시누스, 원광연 옮김, 『하이델베르크 신앙교육서 해설서』 (서울: 크리스찬다이제스트, 2006), 221-227 참조. 하나님의 속성과 존재에 대한 철학적 논증을 사용하는 것은 개혁교회 내에서 17세기를 거쳐 18세기로 이어진다. Goudriaan, “Theology and Philosophy,” 31.

683) Beza, *Question and Responses*, A. 144. A145에서 베자는 철학자들의 한계를 명확하게 구체적인 예를 들어서 설명한다.

684) Beza, *Question and Responses*, A. 67: 23.

685) Beza, *Question and Responses*, A. 145.

지식의 출발점으로서의 성경을 제시하고, 이를 토대로 믿음의 체계를 세우는 일에 관심을 기울인다.⁶⁸⁶⁾ 이로써 베자의 인간에 대한 이해는 다음과 같은 결론에 도달한다: 인간은 아담의 타락 이후, 인간의 의지가 이성을 다스리는, 창조의 위계질서가 전복된 상태에 머물러 있다. 그래서 인간은 이성이 올바르게 작동하지 못하는 무지의 상태가 되었을 뿐만 아니라 인간의 의지도 그 기능을 제대로 수행하지 못하는 건강하지 못한 상태가 되었다. 어떻게 창조의 질서에 따른 이성의 기능 회복할 수 있는가가 베자의 관심사이다. 창조의 원리에 따른 이성의 기능, 즉 의지를 제어하는 능력을 회복해야 한다. 이런 맥락에서 베자는 참된 지식의 근원으로서의 성경과 그 권위, 윤리적 판단을 하는 이성의 역할을 강조한다.

2. 이성의 역할: 논리적 추론

베자는 자식과 철가루의 비유를 통해서 일반은총으로서의 이성의 기능을 승인한다. 이는 『질문과 응답』 143문답에서 언급한 ‘탐구’의 능력에 해당한다. 탐구의 능력은 이성의 능력으로서 추론에 해당한다. 아담의 타락으로 이성이 오염되었기 때문에 그 기능이 불완전하게 작용한다. 그래서 영혼의 구성하는 본질로서의 이성(raisonem)과 그 기능으로서의 추론(ratiocinationem)을 구분한다.

이런 것들을 무시하는 자들은 무고하다. 왜냐하면 그들은 자신의 대뇌로부터 나오는 이성적 존재 없이 추론의 의해 논의되지 않는 것은 아무 것도 없다고 상상하기 때문이다. 그래서 신학이 결코 인간의 이성에 근거하지 않기 때문에 그들은 변증법도 제외시켜야 한다고 생각한다. 그렇지만 이 허구는 논박할 가치가 없는 것으로 여겨진다. 이성과 추론이 서로 다른 것이라는 것을 누가 이해하지 못하는가?⁶⁸⁷⁾

베자는 신학은 믿음의 체계를 세우는 학문이기 때문에 신학에서 이성의 영역을 배제하려고 하는 시도 자체는 “허구이자 논박할 가치가 없는 것”이라고 비판한다. 이성과 믿음과 구분하여 신학은 믿음의 영역으로, 학문은 이성의 영역으로 제한하려는 시도를 거부한다. 신학이 학문의 영역에 속한다는 것을 논증하기 위해서 베자는 이성과 이성의 기능으로서의 추론의 변증법을 구분한다. 그러므로 신학은 믿음의 체계를 세우는 논리적 추론, 즉 변증법에서 이성의 역할을 요구한다. 심지어 “논리는 확실하며 모든 것과 관련하여 참과 거짓을 구분할 하나님이 주신 척도이다.”⁶⁸⁸⁾라고 단언한다. 변증법적 논리는 확실성의 근거를 제공하며 참과 거짓을 구분하는 판단의 척도이다. 베자가 변증법적 논리를 강조하는 이유는 그의 목적이 바로 “좋은 논증”에 있으며, 이 방법을 통해서 “믿음 체계의 일관성”을 세울 수 있기 때문이다. 다시 말해서 변증법적 추론의 과정을 거쳐 옳고 그름을 판단하고, 논제들을 중재하는 과정에서 명백히 잘못된 해석들을 배제하여 믿음의 체계를 세울 수 있기 때문이다.⁶⁸⁹⁾ 이 과정을 통해서 믿음의 체계인 교리들은 불일치를 넘어서 일치로 나아간다. 이런 맥락에서 베자는 변증법을 “하나님의 선물”이라고 선언한 것이다.⁶⁹⁰⁾ 여기에서 주목할 점은, 베자는 변증법을 계시의 ‘내용’을 풍성하게 할 학문적 분야가 아니라, 오직 선택된 내용이 어떻게 사용되는지를 보여주는 데 목적이 있다는 사실이다. 따라서 베자는 신학적 체제 안으로 철학적 원리들이 침입하는 것을 피한다.⁶⁹¹⁾ 베자는, 칼빈이 필요에

686)

687) CB viii. 245. Illud autem homines imperitos fallit, quod rationibus agere nullum putent, nisi qui ex suo cerebro rationes petat, ac proinde quum humana ratione Theologia minime nitatur, excludi quoque Dialecticem arbitrantur, quod figmentum rursus nullam refutationem meretur. Quis enim non videt aliud esse rationem, aliud ratiocinationem? Question and Response, A 91: 33.

688) CB xxi, 219: logia certum est et a Deo divinitus datum κριτηριον quo verum a falso in rebus omnibus discernatur.

689) Mallison, *Faith, Reason and Revelation*, 75.

690) Beza, preface to Ursinus, *Organi Aristotelei*, iii.

691) 알팅(Henricus Alting)은 철학 중 형이상학은 소용이 없고 위험한 학문으로 간주한다. 이러한 입장은 에임스(William Ames)도 마찬가지이다. 하지만 보에티우스(Gisbertus Voetius)와 마코비우스(Johnnes Maccovius)는 형이상학의 유효성을 인정하였다.

따라서 아리스토텔레스의 개념을 사용한 것처럼, 신학 논쟁에서 아리스토텔레스의 개념들을 사용할 뿐만 아니라, 한 걸음 더 나아가 성찬론 논쟁이나 그리스도의 두 본성에 대한 논쟁에서 논쟁의 대적자들이 사용한 방법을 차용하여 그들의 논지를 논파하는 데까지 나간다. 이는 논쟁의 효율성을 높이기 위한 필요에 따른 것이고, 학교에서 배우는 방식이 지닌 유용성에 대한 확신에 근거한다.⁶⁹²⁾ 그렇기 때문에 성경을 설명하고 신학적 체계의 일관성을 세우는 이성의 역할을 넘어서는 어떤 이성의 역할이라도 거부한다.

나는 이 연설에서 성과 속을 섞거나 신적인 지혜를 변증법적 법칙과 연결하지 않는다. 나는 신학적 원칙들이나 신학의 원리들로부터 유추된 우리의 종교의 선구자들을 철학자의 책에서 발견하기 위해서 고려할 마음조차 없다. 여기에서 단지 바울이 알기 쉽게 그리고 훌륭한 판단으로 거부한 익명의 지식일 뿐이다.⁶⁹³⁾

베자는 신적 지혜를 성경에서 추론하여 교리의 일관성을 세우는 작업을 넘어서 “말씀 밖에 있는 선험적 이성”을 판단의 기제로 삼는 것은 참된 방법이 아니라는 것을 분명하게 주장한다.⁶⁹⁴⁾ 이성적 추론은 어떤 논제에서 시작하는 논리적이고 합리적인 설득구조를 지닌 설명이다. 그래서 신학적 주제에 관한 논쟁에서의 이성적 추론은 설명과 설득을 목적으로 하는 방법이다. 이는 종교개혁시대의 로키(loci), 즉 자리 매김의 방법론으로, 신학교육에서 필수적인 교육과정으로 요구된다. 이 자리 매김은 모호함을 명확하게 범주화함으로써 교리의 체계화를 이룬다. 성경으로부터 유추된 자리(loci)는 논리적 추론에 근거한 “일관된 그리고 이해할 수 있는” 대전제이다. 대전제로서의 자리매김에 주석을 첨언한다. 그러므로 베자의 변증법적 논증은 계시의 중요성을 위협하지 않는다. 왜냐하면 베자는 변증법적 논증에서 하나님의 계시와 비견할 수 있는 전제를 포함하지 않기 때문이다.

Ⅲ. 이성과 믿음

1. 믿음

베자는 교리의 일치성을 이루는 과정에서 논리적 추론의 자리를 마련하여 이성의 역할을 인정한 반면, 이성을 ‘올바르게’ 사용하는 출발점으로서 성경을 강조하여 철학자들이 지닌 이성의 역할과의 경계를 마련하였다. 이성의 ‘올바른’ 기능을 위해 베자는 1560년에 작성한 『그리스도인의 신앙』에서 믿음을 확실한 지식으로 정의한다.

믿음이란 확실한 지식으로, 오직 그 [하나님]의 은혜와 선함에 의해서, 성령이 더욱 더 선택된 하나님의 백성의 마음에 새기는 것이다. 이 지식으로 선택받은 자들 각자는 자신의 선택에 동의하고 예수 그리스

베자 이후의 정통주의 신학자 에센티우스(Andreas Essentius)는 기독교인들에게 아리스토텔레스 철학의 수용은 성경에 일치하고 성경보다 철학을 덜 중요한 것으로 여기는 한에서 이루어진다. Aza Goudriaan, “Theology and Philosophy,” Herman J. Selderhuis, *A Companion to Reformed Orthodoxy* (Leiden. Boston: Brill, 2013), 33-5, 37 참조.

692) Peter Opitz, “Bezaz 《Ratio Docendi》,” 285. 오피츠는 베자가 신학적 논쟁을 다룬 텍스트를 토대로 베자의 신학적-기독교론적으로 논리화와 철학적 논리화의 관계에서 범주의 변화가 이루어졌다고 유추하는 것은 지나친 논증이라고 주장한다.

693) Beza, preface to Daneau, *Christianae Isagoges*, iii: Neque vero quum hoc dico, sacra cum prophanis permisceo, vel ad Dialecticorum Regulas Divinam illam sapientiam adstringo. Absit enim, absit, ut vel Theologica principia, vel quae ex principiis Theologicis deducuntur nostrae Religionis capita, ex Philosopherum libris petenda censeam, unde nihil aliud quam oriretur, a Paulo discerte, et quidem optimo uire, reprehensa.

694) Beza, CB xii, 100: Itaque etiam atque etiam te moneo ut in iis potius cognoscendis, quae verbo Dei scripto traduntur, quam in eorum ratione extra illud verbum perscrutanda labores. Quod sicubi hasites, tum ad dissolvendum nodum minime adhibendam esse in consilium rationem illam nostram putato (quinam enim caecus de coloribus judicabit?), sed locum unum ex alterius collatione omnes denique interpretationes ex fidei analogia dijudicato.

스도 안의 구원의 약속을 자신의 것으로 적용한다.⁶⁹⁵⁾

믿음은 ‘확실한 지식’이다. 지식에 ‘확실함’을 만드는 과정이 지식을 ‘마음에 새기는 일’이다. 마음에 새기는 일은 우선, 지식을 전제한다. 하지만 문제는 올바른 지식의 원천이다. 이런 맥락에서 베자는 성경을 강조한다. 이러한 이해는 아우구스티누스의 전통을 따라서 성경이 믿음이 앞선다는 명제를 계승한다.⁶⁹⁶⁾ 둘째, 성경에 기초한 지식을 마음에 새기는 과정으로 올바른 지식에 대한 동의가 있어야 한다. 이 동의는 인간의 지적인 추론을 배제하지 않는다. 이 단계에서 아리스토텔레스의 철학을 수용하는데, 그 이유는 아리스토텔레스 철학이 지닌 “절충적” 특성을 높이 평가하기 때문이다. 아리스토텔레스의 철학은 개연성과 유용성을 판단하여 “가장 확실하거나 가장 좋은” 근거를 선택하는 과정을 나타내기 때문이다.⁶⁹⁷⁾ 이 과정을 통해서 성경이 가르치는 구원의 진리와 사실들을 승인(probandum)한다.⁶⁹⁸⁾ 마지막으로 올바른 원천인 성경을 통해서 얻은 지식에 동의하고, 자신의 삶에 적용하는 실천으로 단계를 나아가야 한다.

하지만 가장 중요한 것은 이 모든 단계의 주체가 성령이라는 점이다. 올바른 지식의 원천이 성경이라는 인식도, 그 지식에 동의하고, 실천으로 옮기는 과정 모두가 성령의 개입으로 이루어진다는 점이다. 베자에게 있어서 믿음 안에서의 지식은 성령을 통해서 이루어지는 내적 확신에 근거한 지식이다: “성령은 여기에서 두 가지 해결책을 제시한다. 첫째, 성령은 우리의 지성이 복음의 교리를 인식할 수 있도록 배치한다. 그렇지 않으면 이 복음은 세상에서 무지가 된다. 그리고 난후, 성령은 우리의 영혼이 예수 그리스도를 통한 은혜로운 구원의 교리가 진실일 뿐만 아니라 그것이 우리에게까지 영향을 미친다는 것을 설득한다(심지어 마귀도 이것이 가장 참된 것이라는 것을 이해하지만 그들은 구원을 받지 못한다).”⁶⁹⁹⁾ 성경이 전하는 구원의 교리는 보편적 이성을 지닌 자는 누구나 알 수 있지만, 심지어 마귀조차도 이를 알고 이해하지만, 그 지식이 참된 지식으로 되는 것은 성령의 초자연적 선물로서 주어질 때이다. 여기에서 ‘참된 지식’과 ‘거짓된 지식’이 구분된다.

그러면, 성령이 주는 복음의 지식과 그 결과는 무엇인가?

첫째는, 바울이 로마서 8장에서 말한 바와 같이 ‘아빠 아버지’라고 확신하면서 내적으로 외칠 때, 하나님의 자녀라는 고백은 전적으로 성령을 통한 내적인 증언이다. 둘째는 믿음으로 말미암아 일어나는 그리스도와의 연합이 진정한 영적 결합으로서의 효과를 나타낸다. 이것은, 마치 몸과 결합된 영혼이 몸에 작용하여 영향을 줌으로써 나타나는 ‘공상과 환상’의 문제가 아니다. 그럴지라도 그리스도께서 신자들 안에 거하실 때, 그분의 능력은 중생과 성화를 일으키고 그들을 ‘본성적인 부패’에서 자유롭게 하며, 의지를 결정하게 하고 의를 갈망하도록 이끈다.⁷⁰⁰⁾

695) Theodore Beza, James Clark (trans), *The Christian Faith* (Edinburgh: Crawford), 4.5: 14.

696) Aza Goudriaan, “Augustinus und die Vernunft der reformierten Orthodoxie,” 221.

697) 아리스토텔레스 철학이 지닌 ‘절충적’ 특징은 이후 정통주의 신학에서 ‘성스러운 철학’ 즉, 성경적 철학을 정립하는 토대가 되었다. 성경적 철학은 철학이 성경에 대립하여 반대하는 것 아니라 오히려 성경에 일치하는, 성경보다 덜 중요한 것이라는 사실에서 출발한다. 이러한 입장은 정통주의 신학의 특징으로 자리잡게 된다. Goudriaan, “Theology and Philosophy,” 35-37 참조.

698) Theodore Beza, *Apologia pro iustificacione per unius Christi viva fide apprehensi iustitiam gratis imputatam* (Geneva, 1590), 134.

699) TT i, 82: hoc vero remedium duplici Spiritus sancti efficacia applicatur. Primum enim, Spiritus sanctus disponit intelligentiam nostram ad percipiendam doctrinam Evangelii, quae alioqui mundo videtur mera stultitia. Deinde animo nostro persuadet, istam gratuitatē in Jesu Christo salutis doctrinam non solum veram esse, (nam et diaboli intelligunt verissimam illam esse, et tamen non servantur) sed etiam illam ad nos perinere.

700) Beza, *Christian Faith*, 4.13.

성령으로 인한 아버지로서의 하나님에 대한 지식은 하나님과 인간을 연결하는 하나님의 능력으로 “부르심”을 결과로 낳는다. 죄인을 부르시는 하나님의 존재에 대한 내적 확증은 바로 성령이 우리에게 끼친 결과로서 아버지와 아들의 관계를 형성한다. 그러므로 하나님의 부르심은 신뢰의 표지가 된다. 둘째, 믿음으로 이루어지는 성령의 효과의 중심에 예수 그리스도의 능력이 있다. 예수 그리스도의 능력은 “헛된 바람”이나 “상상력”으로 우리에게 적용되는 것이 아니라 “실제로” 우리 안에서 일어나는 영적인 적용이다. 그렇기 때문에 예수 그리스도를 붙잡을 때 그리스도는 영적인 방식으로 인간 안에 거하고, 그의 거함으로 인간은 하나님과의 관계를 회복함으로써 아버지라 부를 수 있게 된다. 믿음의 효과는 바로 그 원동력으로서의 예수 그리스도에서 연원한다. 예수 그리스도가 구원의 확신을 불러일으키는 원동력임을 분명하게 주장한다. 믿음의 ‘확신’은 성령을 통한 참된 지식의 결과이다: “각자가 믿음을 통하여 예수 그리스도를 자신에게 적용해서 ‘나는 믿음을 통해서 예수 그리스도 안에 있습니다. 이것은 내가 멸망할 수 없는 이유입니다. 그리고 나는 나의 구원의 확신합니다.’ 라는 결론을 이끌어내는 것을 필요하다(롬 8:1, 38, 39; 고전 2:16; 요일 5:19, 20).”⁷⁰¹⁾

2. 믿음의 확신

베자의 믿음에 대한 이해에서 ‘하나님을 올바르게 아는 지식은 믿음의 확신을 낳는다’는 명제를 유추할 수 있다. 그렇다면 믿음의 확신을 증거 하는 표지로서 ‘부르심’과 예수 그리스도와의 연합이 주는 확신의 강화, 선행 등을 통해서 구원하는 믿음을 가지고 있는지 판단할 수 있는가? 이 논제는 베자가 루터파 야콥 안드레아(Jakob Andreae)와 몽펠리아드 회담(1586)⁷⁰²⁾에서 토론한 주제이다. 이 회담에서 성만찬 논쟁과 관련하여 구원 받은 자로서의 확신은 어디에 근거하는지가 논점으로 부각되었다. 튀빙겐대학의 교수였던 안드레아는 믿음의 확신을 하나님이 작정하신 예정 교리에 근거를 두기 때문에 인간 편에서의 어떤 반응도 필요로 하지 않는다고 베자를 비판하였다. 이에 베자는 신자의 확신은 죄인을 부르신 초대에 있음을 명확하게 주장하였다. 구원의 확신에서 ‘확신’은 인간의 영역의 적용되는 것으로, 확신은 하나님의 작정이 예정이 아니라 죄인들을 부르신 초대가 바로 구원의 확신의 근거라고 논증하였다.⁷⁰³⁾ 믿음의 결과로서 부르심은 “우리가 창세전에 그리스도로 인하여 그토록 위대한 구원과 탁월한 영광을 우리의 것으로 정하셨음을 알게 한다. 그러므로 만일 우리가 영원한 선택교리를 그리스도인의 확신에 대한 유일한 토대이자 근거로 인식하지 못한다면” 믿음의 효과들은 쓸모없어질 것이다.⁷⁰⁴⁾ 베자는 믿음의 결과로서 부르심을 그리스도의 사역에서 비롯되는 선택에서 유추하여 논증한다. 그러나 믿음의 결과로서의 부르심에 이르는 길을 예정에서부터 끌어내서는 안 된다는 입장을 분명하게 취한다. 오히려 믿음의 결과인 열매로부터 예정에 대한 확신으로 나아간다.⁷⁰⁵⁾ 믿음은 하나님이 작정하신 예정에서 발원하며, 그 예정의 결과로서 구원에 대한 확신은 ‘부르심’의 경험에서 출발하여 원인을 추정해간다. 하나님의 부르심에 대한 응답의 경험에서 출발하여 아버지로서의 하나님의 본성을 인식하게 된다. 또한 안드레아는 구원받은 자의 확신의 근거를 세례에 두고 논증한 반면, 베자는 구원의 바위로서의 예수 그리스도와의 연합의 ‘경험’에 두고 증거 한다.⁷⁰⁶⁾ 다시 말해서, 신자들이 자신 안에 나타나는 영적인 효과들을 인식할 때, ‘내가 믿음을 가지고 있으며’ 영생에 이르도록 그리스도와 연합되었다고 결론 내리는 것은 ‘결코 잘못된 수 없다.’⁷⁰⁷⁾ 오히려 이러한 인식과 확증은 신자의 삶의 변화를 일으키

701) Beza, *The Christian Faith*, 4.13, 20.

702) Jill Raitt, *The Colloquy of Montbéliard: Religion and Politics in the Sixteenth Century* (New York: Oxford University Press, 1993); Shawn D. Wright, Theodore Beza The Man and the Myth, 201-203 참조.

703) Beza, *Excellent Treaize*, 568.

704) Beza, *The Christian Faith*, 4.19.

705) Beza, ...참조.

706) *Struggling to Gain Assurance of Salvation*.

707) Beza, *Christian Faith*, 4.13.

고 더욱 의를 갈망하게 한다.

선택에 대한 의문이 던져질 때, 우리는 하나님의 영원한 작정에서 시작할 필요가 없다. 하나님의 영광이 오히려 우리를 눈부시게 만들 것이기 때문이다. 역으로 우리는 밑에서부터 시작해서 위로 더 높이 올라가야 한다. 우리의 성화, 우리의 좋은 성향과 좋은 행위로부터 나오는 것으로 믿음의 확실한 효과이다. 또는 믿음을 통해서 우리 안에 거하는 예수 그리스도의 확실한 효과이다(롬 8:5-9). 다른 한편으로는, 예수 그리스도와 연합된 자는 누구든지 필연적으로 그리고 효과적으로 부르심을 받는다. 그래서 그는 구원으로 예정되고 결국에는 하나님의 섭리는 실수를 할 수 없기 때문에 결과적으로 선택받은 자들은 어느 누구도 파멸될 수 없다(요 6:37). 성화는 그것으로 우리가 우리의 구원, 우리의 영원하고 자유로운 선택의 첫 번째 지식으로 올라가기 시작하는 첫 번째 단계이다.⁷⁰⁸⁾

베자는 “죄의 굴레로부터 자유롭게 된 인간이 그의 자연적 부패로부터 예수 그리스도 안에 있는 능력에 힘입어 선한 열매를 생산하는 이를 우리는 ‘선한 행위’ 라고 부른다. 이런 이유로 우리가 태양이 빛 없이 불이 열기 없이 존재하는 것보다 더 선한 행위 없이 존재할 수 없다고 말한다(요일 2:9, 10; 약 2:14-17).”⁷⁰⁹⁾ 결론적으로, 베자는 살아있는 믿음은 각자의 독립된 의지가 아니라 ‘자신 안에 거하시는 예수 그리스도의 능력에 의해’ ‘심령 안에 하나님의 영이 나타내시는 이 소중한 증거를 계속 명백하게 인식함으로써,’ 그리고 ‘부르심’과 ‘중생의 선물’에 따라 ‘모든 선행들을 끊임없이 행함’으로써 선행의 열매를 맺는다고 주장한다.⁷¹⁰⁾ 우리는 좋은 나무로 만든 예수 그리스도가 우리 안에 거한다. 결과 이전에 원인에서 출발해야 한다. 그러므로 바울이 믿음 없이 행하는 모든 것은 죄(롬 14:23)라고 한 것이다.⁷¹¹⁾ 그러므로 믿음은 좋은 행위의 열매를 맺어야 한다. 우리는 오직 믿음으로 예수 그리스도를 안고 있기 때문이다. 이처럼 베자는 신자가 자신의 믿음을 가지고 있다는 것을 어떻게 알 수 있는 방법으로 “결과에서 원인으로 올라가는 방식”을 취한다. 결과는 성령이 주는 은혜의 선물로 주어진 효과이다. 다시 말해서, 베자는 믿음의 확신과 관련하여 “확실한 기초[지식]에 근거”해야 하며 “경험을 통해서” 그 지식이 참되다는 확신에 도달했다는 점에 주안점을 두었다.

3.이성과 의지

베자는 지식을 둘, 즉 믿음의 지식과 이성의 지식을 구분한다. 일반은총으로서의 이성(하나님의 존재에 대하여, 양심 등과 관련된 교리를 ‘탁월하게’ 설명하나, 그것은 온전하지 못하다. 탁월한 이성을 지닌 철학자들이 하나님의 존재를 분석하였다 할지라도 그것은 우상일 뿐이다. “왜냐하면 그것은 하나님의 말씀으로부터 시작하지 않았을 뿐만 아니라 공개적으로 성경에 반대하기 때문이다.”⁷¹²⁾ 온전함의 근거가 바로 지식의 원천으로서의 ‘성경’과 성령의 내적 확증에 따른 동의와 적용이다. 일반은총에 근거하여 얻은 지식에 토대로 둔 자들을 베자는 ‘대략적이고 불완전한 믿음’이라고 칭하였고, 때로는 ‘역사적 신앙에 머무는 자’라고 칭하였다.⁷¹³⁾ 하지만 이러한 믿음은 철학자들에게만 적용되는 것은 아니다.

708) Beza, *Christian Faith*, 4.19.

709) Beza, *Christian Faith*, 4.13, 22.

710) Beza, *Christian Faith*, 4.13.

711) Beza, *Christian Faith*, 4.18: p. 29

712) Beza, *Question and Responses*, A. 67: 23.

713) TT i, 678: non simpliciter vocamus illam notiitam ipsis etiam daemonibus communem, qua sit ut quis agnoscat vera esse quacunq; in scriptis Prophetis et Apostolicis continentur: sed praeterea firmam animi assentionem illius notitiae comitem, qua sit ut sibi quispiam peculiariter applicet vitae aeternae in Christo pormissionem, perinde acsi iam esset illius plene ac reipsa compos. A 81, 29.

우리의 신앙에 의지하고 진실로 오직 믿는 자는 예수 그리스도의 고난과 의 열매를 받을 것이라고 응답하자. 그러나 이것이 우리를 방해하는 대신에 우리는 신앙을 가지고 있다는 것을 알기 때문에 우리에게 확신을 준다(롬 8:15; 고전 2:12-16; 요일 4:13). 우리가 전에 말한 것처럼, 앎다.

예수 그리스도의 능력에 의해 새로운 피조물의 본성과 능력이 새롭게 되는 부활을 경험하게 된다. 예수 그리스도는 신자에게 새로운 힘을 주어 새롭게 하신다. 이 경험으로 첫째, 인간의 이해와 판단은 성령의 은혜에 의해서 분명하게 밝혀져 이전에는 어리석었던 것이 이해되고 혐오했던 것을 승인하게 된다. 이 단계를 넘어서 의지는 죄를 미워하고 의를 감싸 안는다. 그리고 마지막으로 인간은 하나님께서 금지한 것들을 피하고 하나님께서 명령한 것을 따르기 시작한다. 이런 경험에서 나온 그 결과로 신자는 예수 그리스도를 지니고 있다고 확신한다. 베자는 역사적 신앙보다 더 이해하기 어려운 자들이 성직자들 가운데 배교자가 성직자들 가운데서 일어난다는 사실이라고 하였다. 베자는 성직자임에도 불구하고 배교의 길을 걸어간 자들의 신앙을 “일시적 신앙” (fides temporaria)⁷¹⁴) 또는 “가짜 신앙” (fides fictitia)⁷¹⁵) 이라고 칭한다. 일시적인 신앙을 소유한 자들은 고난의 자리에서 인내하지 못하고 배교하게 되는데, 이들에게는 참된 지식의 근원인 성경에서 나온 지식을 가졌음에도 불구하고 배교의 길을 걸어가는 것일까? 분명하게 참된 지식의 결과로서의 믿음의 확신을 설명하였다. 하지만 우리의 현실에서 나타나는 배교의 길은 어떻게 설명할 수 있을까?

이를 위해서 우선, 베자가 “예수 그리스도가 세상의 죄를 사하기 위해서 오셨다는 일반적이고 명확하지 않은 믿음을 갖는 것으로 충분하지 않다”는 문장에 주목할 필요가 있다.⁷¹⁶) 그는 예수 그리스도의 구속에 대한 지식과 믿음을 구분하는 듯하다. 이와 동일한 논리는 카스텔리오와의 논쟁에서도 나타난다.⁷¹⁷)

믿음(fides)은 지성(intelligentia)로부터 구분되어야 한다는 것은 사실이다. 믿음을 가지고 있는 자마다 필연적으로 이해를 가지고 있다. 그 반대는 성립하지 않는다. 왜냐하면 믿음은 하나님의 말씀을 듣는 데서 나오고 이러한 듣는 행위는 완전한 확실성을 주어 선택받은 자들 하나하나에게 모두에게 주어진 교리가 적용되기 때문이다. 다른 한편으로 지성(intelligentia)은 자연적인 것이 아님에도 불구하고(왜냐하면 homo animalis라고 해도 하나님께 속해 있다는 것을 뜻하지 않기 때문이다.) 하나님이 때때로 부여한 선물들 가운데 하나로 심지어 불경건한 자들에게도 특별한 이유로 유기된 자들에게도 주어진 것으로 여겨진다.⁷¹⁸)

베자는 믿음을 지식으로부터 구분해야 한다는 것을 인정한다. 하지만 믿음은 하나님으로부터 시작하는 선물로서, 선택받은 자들은 믿음 안에서 지성에 근거한 교리의 확실성을 획득한다. 불경건한 자들로 지성을 지니고 있지만, 성령의 도움 없이 교리의 확실성을 획득하는 것은 불가능하다. 지식은 이성을 가진

714) CSE 230: Qui habent fidem temporalem: intellectus est de iis, qui tantum simulachrum fidei habent, vel tantummodo incipiunt credere.

715) TT i.503: Sed hanc lucem quae perditissimis etiam multis communicatur, dico diversam esse ab adoptionis et gratuita in Christo iustificationis testimonio, quod est velut ipsa fidei definitio.

716) Beza, *The Christian Faith*, 4.13, 20.

717) 양신혜, “카스텔리오의 종교적 관용에 대한 이해,” 『성경과신학』 74 (2015), 1-31쪽 참조.

718) Theodore Beza, *De haereticis a civili magistratu puniendis libellus* (Geneva, 1554), 74. Distingui enim debent intelligentia et fides, ita tamen ut qui hanc statuatur, illam quoque necessario ponat, non contra: quia fides ex auditu est praedicati verbi et auditu quidem eiusmodi ut plerophoriam gigant et doctrinam universaliter oblatam singulis electis applicet. Intelligentia vero, quamvis et ipsa non sit a natura (homo enim animalis non intelligit quae Dei sunt) tamen inter ea dona recensetur quae interdum etiam impiis et reprobis certas ob causas Dominus impertit.

자들에게 주어진 보편적 앎이나, 그 지식의 확실성을 얻는 것은 지성의 논증과 그 논증을 나의 것으로 만드는 과정을 성령의 도움을 필요로 한다. 믿음은 성령 안에서 지성과 의지를 통합한다. 성령 아래에서의 지식에 대한 동의와 신뢰의 동시성은 교리에 믿음의 대상으로서의 객관적 권위를 부여한다. 그래서 교리의 문제를 이성적 논쟁의 문제로 만드는 바젤의 학자들을 “아카데미안”을 비난하였다.⁷¹⁹⁾ 베자에게 있어서 교리는 믿음의 대상이며, 믿음에 근거하여 지성을 통해서 나타난 믿음의 객관적 대상이다. 그렇기 때문에 베자는 오히려 카스텔리오가 삼위일체를 비롯하여 교회의 믿음의 대상인 성찬론, 자유의지 등의 교리를 아디아포라(adiaphora)의 문제로 만들었다고 비판하였다.

또 다른 신약성경 주석에서는 “결과가 원인과 구분되는 것처럼 피두키아(fiducia)를 믿음에서 제외시킨다.”⁷²⁰⁾고 표현하였다. 의지적 확신으로서의 피두키아를 베자는 믿음에서 제외시켰다. 이 표현에 근거하여 켄달은 베자가 믿음과 확신의 ‘암묵적’ 구분을 촉발시켰다고 주장한다. 그리고 이러한 구분은 아르미니우스가 확신을 믿음의 결과로 여기는 해석의 토대가 베자에게서 시작되었다고 유추할 수 있는 가능성도 열린다. 아르미니우스는 믿음을 통해서 그리스도에 대한 확신이 생기고 그를 통해서 하나님에 대한 확신에 이른다고 보았기 때문이다. 그러므로 아르미니우스에게 있어서 신뢰는 믿음의 구성요소가 아니다.⁷²¹⁾ 이는 물론 당시의 정통주의자들의 이해와도 확연히 다르다.⁷²²⁾ 그렇기 때문에 이에 대한 세밀한 주의가 필요하다. 하지만, 베자의 믿음에 대한 또 다른 정의가 신앙교육서에서 나타난다.

Q: 그렇다면 믿음이란 무엇인가?

R: 모든 기독교인에게 피두키아(fiducia)가 있어야 하고 기독교인은 예수 그리스도로 인하여 아버지 하나님에 의해 사랑을 받는다.⁷²³⁾

여기에서는 분명하게 피두키아를 믿음의 의미로 이해한다. 이는 앞에서 언급한 경우와 상반되는 것처럼 보인다. 피두키아란 단어의 뜻은 그리스도의 약속을 신뢰하는 의지적 행위의 결과이다. 베자는 예수 그리스도의 부활에 대한 설교에서 참된 살아있는 믿음의 결과들을 언급하면서 양심의 평화를 언급하는데,⁷²⁴⁾ 이 평화가 라틴어로 피두키아에 해당한다. 이외에 칭의, 옛 사람의 죽음, 믿음의 효과로서의 은혜 안에서 성숙, 믿음의 가장 뛰어난 효과가 바로 피두키아이다. 베자는 “피두키아 일어나는 곳에서 하나님의 호의에 대한 확신을 믿음이라고 한다.” “왜냐하면 신뢰하기 전에 먼저 어떤 종류[신성]인지, 그리고 어떻게 우리에게 그가 기울어져 있는지를 묻기 때문이다.”⁷²⁵⁾ 다른 말로, 의지적 행위가 구원의 약속을 개인적으로 적용하는 반면, 이 주의주의적 행위의 효과는 신뢰(확신)의 감각(sense)이다. 이러한

719) Beza, *De haereticis* (1554), 67. Nempe haec est licentia quam captatis vt quaeuis portenta in ecclesiam Dei inuehere possitis et pro fide opinionem, pro veritate verisimilitudinem, pro necessitate probabilitatem Academicorum stabilire. Sed absit hoc a piis omnibus qui non modo credunt sed etiam intelligunt quid credant et parati sunt ad reddendam fidei suae rationem ex Dei verbo(...).

720) NTB Matt. 7:30: 켄달은 그의 글에서 베자가 믿음과 확신 사이에 내포된 구분을 촉발시켰다고 주장한다. Kendall, *Calvin and English Calvinism to 1649*, 29.

721) Disp. priv. XLIV.v. Cf. idem, *De fide* (1605), I; idem, *De fide* (1608), iii. 확신을 믿음의 결과로 여긴다면, 믿음에 대한 이해가 주요하게 부각된다. 믿음을 성령의 선물이라고 한다면, 하나님의 신적 능력으로 주어지는 것이기 때문이다. 이러한 맥락에서 확신에 이른 자가 행동으로 옮기지 않는다는 것은 불가능하기 때문이다. 만약 믿음의 소유가 성도의 의지에 따른 것이라면 그 결과로 얻게 되는 확실성도 성도의 의지에 따라 결정된다.

722) 고마루스는 구원하는 믿음은 확실한 지식(notitia)으로, 이를 통해서 하나님의 말씀에 계시된 모든 것에 동의(assensus)할 뿐만 아니라 성령으로부터 말씀의 사역을 통해서 이루어지는 확실한 신뢰(fiducia)이다. Gomarus, *De fide salvifica*(1603), ii.

723) Beza, *Cathechismus*, 183: I. Quid vero est fides? R. Fiducia quae uniuersum Christiano in esse debet, se a deo Patre propter Iesum Christum amari.

724) *Sur la Resurrection*, 29. Cf. NTB Rom. 5:5.

725) CSE 227-8: Fidem vocamus persuasionem de bonitate Dei erga nos: inde nascitur fiducia. Nam ante fidimus, quaerimus qualis sit, quomodo affectus erga nos.

맥락에서 피두키아는 신앙의 가장 뛰어난 효과로, 두려움 없이 ‘아빠 아버지’ 라고 부르게 한다.⁷²⁶⁾ “신뢰”는 그리스도가 신자 안에서 일하심으로 말미암아 나타나는 효과를 인식하는 데서 시작되며, 그런 후에 그 원인을 유추하게 된다. 믿음의 결과로서의 신뢰 내지는 의지적 확신을 언급할 때, 믿음과 구분되는 것으로 설명한다. 하지만 이는 아버지로서의 하나님에 대한 인식을 전제한다. 성경이 가르치는 예수 그리스도의 구원의 사역에 대한 객관적 지식은 지성의 영역으로, 이 지식이 자신에게 적용되는 확신의 단계로 넘어간다. 진리의 확신과 그에 대한 신뢰는 참된 지식에 근거한 결과로서 주어지는 성령의 작용이다. 다시 말해서, 성령의 작용으로 인간에게 “동시에” 일어나는 일이다. 이 과정은 시간적 순서에 따른 것이 논리적 순서로서 지식과 그 결과일 뿐이다. 베자는 신앙을 성령이 앎과 확신, 즉 진리의 인식작용과 의지의 확신을 포괄하는 전인적 사건으로 이해한다.

지금까지의 베자의 믿음에 대한 이해를 정리하면, 첫째, 베자는 믿음을 지식, 동의, 적용의 단계로 나누어 설명하여 보편적 지식과 논리적 추론의 과정을 통한 동의를 통해서 보편적인 지성의 역할을 부여한다. 둘째, 베자는 믿음을 둘로 구분한다: ‘대략적이고 불완전한 믿음’ 과 ‘온전한 참된 믿음’ 또는 좋은 믿음과 나쁜 믿음. 지성과 앎을 아우르는 믿음이 좋은 믿음이자 온전한 믿음이다. 이 믿음은 성령을 통해서 이루어지는 영적인 활동의 결과이다. 셋째, 베자는 그리스도와의 연합에서 그리스도의 영적인 능력을 강조한다. 이는 성경이 가르치는 지성적 앎을 의지의 영역으로 적용하는 힘이다. 이로써 성화는 “그리스도가 우리 안에 거하시는 확실한 효과”이다. 넷째, 의지적 확신인 신뢰는 성령을 통한 앎에 근거하여 나타나는 결과로서, 확신은 선행하는 지식으로부터 유추되는 논리적 순서의 결과이다. 확실한 지식도 의지적 확신도 성령 안에서 이루어지는 성령의 선물이다. 성령 안에서 동시에 생기하나 논리적 순서로 본다면, 확실한 지식이 먼저이고, 그 결과로 신뢰가 형성된다. 어떤 경험의 일어나는 시공간 안에서 원인과 결과는 구분할 수 없는 하나의 사건으로 인격적으로 다가온다. 그러므로 믿음은 지식과 의지적 확신의 동시적 유발을 특징으로 갖는다. 다섯째, 지식의 결과로서 의지적 확신 신뢰의 표지를 통해서 구원받는 믿음을 가지고 있는지 유추할 수 있다. 하지만 그것으로 구원받을 자와 그렇지 못한 자를 판단하는 잣대로 사용해서는 안 된다. 베자가 믿음을 일시적 믿음과 참된 믿음을 구분했다는 사실에 주목해야 한다. 그리고 예정으로부터 확신을 유추하지 않고 결과에서부터 위로 올르인간의 지식이 온전하지 못하기 때문에 참된 지식과 구분하여 설명한다. 원인과 결과의 관계에서 논리적으로 설명한다. 선택과 부르심, 믿음, 그리스도와의 연합, 성화의 이러한 내적 관계를 고려할 때, 성화와 그 열매들은 “구원의 제1원인인 영원한 은혜의 선택을 선포하는 데로 올라가기 시작하는 첫 단계”이다.⁷²⁷⁾

IV. “올바른” 지식의 토대로서의 성경

베자는 한편으로는 진리의 인식의 토대로서 성경을 강조하여 신적 권위를 지닌 성경의 권위의 객관적 보편성을 담보하고자 하였고, 다른 한편으로는 성경에서 ‘시작하는’ 또는 성경이 가르치는 하나님에게서 옳고 그름을 판단한다는 잣대를 찾는다. 올바른 신앙의 출발은 성경이다. 이 출발점이 바로 철학자와 구별되는 지점이기도 하다. 이것이 바로 성경의 권위를 증거 한다. 베자는 성경의 권위를 하나님의 말씀으로서 하나님과 선지자, 사도들과의 관계성에 둘 뿐만 아니라 기록된 말씀으로서의 성경의 신적 권위를 강조한다. 종교개혁자들이 ‘믿음의 척도’로서의 성경의 권위를 논증한 것과 달리, 베자는 성경해석에 따른 추론적 판단을 강조하는 “성경의 유비”(analogia Scriptura)로 이행한다.⁷²⁸⁾ 그럼에도 불구하고

726) NTB Heb. 3:6: Fiduciam vocat fidei effectum illud prestantissimum, quo sit ut intrepide clamerimus Abba Pater. *The New Testament of our Lord Jesus Christ*, 98

727) Beza, *Christian Faith*, 4.19.

베자도 종교개혁자들과 함께 성경의 신적 권위를 성경이 담고 있는 ‘구원의 가르침’, 즉 예수 그리스도에 두고 있다는 점을 잊어서는 안 된다. 성경은 하나님의 백성을 구원하는 데 필요한 경건의 참된 교리를 충분히 담고 있기에 성경에 어떤 것을 덧붙이거나 빼는 것은 불필요한 일이다.⁷²⁹⁾

왜 카스텔리오가 그리스도의 상태와 임무에 대한 질문이 신앙으로 구원을 획득하는 데 있어서 필수적이지 않다고 하는지 들어보자. 그가 말하길, 선술집의 주인이나 죄인들은 이러한 지식 없이도 구원을 받기 때문이다. 정말 그러한가? 죄인들이 부르지 않는 그가 죄인들을 구원하는 것이 가능한가? 그들이 믿지 않은 그를 부르기 위해서? 그들이 우선 알지 못했던 그를 믿기 위해서? 반대로 나는 그들이 그(그리스도)가 하나님의 아들이자 주님이었고 세상의 심판자였다는 사실뿐만 아니라 그가 특별히 하나님의 은혜로 그들에게 주어졌다는 것을 알아야 한다고 말한다.⁷³⁰⁾

하나님의 백성을 구원하는 데 그리스도의 구원 사역을 아는 지식이 구원의 필수 요건이다. 성령을 통한 신뢰는 구원의 지식을 전제한다. 구원의 지식을 전하는 성경은 그 자체로 권위를 지닌다. 다시 말해서, 성경은 하나님이 개입한 구원의 사역, 즉 그리스도의 구원사역을 증언하기 때문에 신뢰할만하다. 그리스도의 구원사역을 알기 위해서 신학적 정교함까지 알아야 할 필요는 없지만 기독교의 본질로서의 그리스도의 구원의 사역은 필수적인 조건이다. 이는 성경이 전하는 ‘가장 확고하고 견고한 교리’이며 우리를 구원으로 인도하는 힘을 지닌다. 이 교리가 죄로 인해 무기력한 인간이 그곳에서 벗어날 수 있는 유일한 해결책이다. 이 교리 자체는 성경이 알려주는 가장 확실한 진리로서, 그 자체가 확실성을 담보한다.

베자는 성경이 전하는 교리 자체가 지닌 신적 권위를 두 차원에서 접근한다. 우선, 그는 성경의 ‘내용’ 내지는 ‘본질’ (res)로서의 예수 그리스도의 구원의 교리가 지닌 내용에 주목한다. 성경의 본질은 하늘의 가르침이자 ‘가장 확고하고 견고한 교리’로서, 인간을 구원으로 인도하는 힘을 지닌다. 베자는 독특하게 예수 그리스도의 구원사역의 ‘역사성’에서 성경의 권위를 찾는다. 다시 말해서, 예수는 육화된 하나님이기 때문에 그의 말씀은 권위가 있게 된다는 논리이다. 그에게 있어서 이보다 더 높은 권위는 존재하지 않는다. 베자는 성경의 내용으로서의 예수 그리스도의 구원의 교리 자체가 역사적 사건으로서 객관적 확실성을 담보하고 있기 때문에 신적 권위를 지닌다고 간주한다. 그러므로 하나님께서 택한 백성에게 약속하신 말씀은 확실하다. 그렇기 때문에 하나님의 말씀과 다르게 실현되는 일은 일어날 수 없다는 대전제가 마련된다. 성경이 전하는 역사적 사건이 지닌 객관적 확실성은 “역사적 전승에 의해서 강화되고,” “신실한 자의 손을 통해서 전수” 된다. 여기에서 베자가 강조하는 것은 역사적 전승을 통한 확실성의 강화이다. 그렇기 때문에 베자는 역사적 사건을 기록으로 남기는데, 그 예가 바로 『성화상』 (Icones)와 『칼빈의 생애』 (Vita Calvini), 『프랑스 프로테스탄트 교회사』 (Histoire ecclésiastique des Églises réformées au royaume de France, 1580) 등이다. 베자는 신학을 함에 있어서 이성의 역할을 부정하지 않는다. 성경을 해석하는 데 신학자들 사이에 불일치가 있음도 인정한다. 불경건한 자들도 성경이 전하는 구원의 교리에 동의하기도 한다. 하지만 신실한 자들은 이성의 동의를 넘어서 “자신을 그리스도 쪽으로 향하게 하고 그에게서 시작한 구원의 약속을 자신에게 적용한다.”⁷³¹⁾

728) 양신혜, “성경의 권위에 대한 베자의 이해 - 칼빈과 베자의 연속성과 불연속성의 관계에서,” 『한국개혁신학』 57 (2018).

729) Beza, *Question and Responses*, A 146: 57.

730) TT i, 99: Sed audiamus cur quaestionem de Christi statu et officio non putet Bellius ad salutem per fidem obtinendam usque adeo necessariam esse: *Quia*, inquit sine hac *cognitione salvi facti sunt publicani et meretrices*. Itane vero salvos esse factos peccatores per eum quem non invocarint? invocasse in quem non crediderint? credidisse in eum quem prius non cognoverint? cotnoverint inquam, non modo ut Dei Filium, mundi dominum ac iudicem, sed ut sibi ipsis peculiariter gratis a Deo datum.

731) Theses Theol. 25.2-4: Fidem hanc primum omnium distinguimus ab eo simplici intellectus assensu, quo sit ut vera esse credantur, et divinitus tradita, ea omnia quae sacris literis sunt comprehensibilibus oriri, absque ulla

베자는 ‘그리스도와의 연합’을 확실성을 위한 신학적 근거로 삼는다. 성경이 지닌 신적 권위의 힘은 그리스도와의 연합을 통해서 그 힘을 발휘하게 된다. 베자는 그리스도와의 연합을 ‘붙잡는 것’ (apprehensio), ‘접붙임을 받는 것’ (insitio), ‘통합되는 것’ (incorporatio)으로 표현한다. 이는 단지 그리스도의 사역이 지닌 권능과 효력을 받아들이는 것만을 의미하지 않는다. 오히려, “그리스도가 성도들에게 주어지고 전달됨으로써 성도는 전적으로 ‘영적이고 신비한’ 방식으로 ‘그의 살 중의 살’ 이자 ‘뼈 중의 뼈’가 된다.”⁷³²⁾ 이 연합은 단지 머리로만, 순전한 이성의 방식으로 이루어지는 것이 아니라 오히려 그리스도께서 신자들 안에서 유효하게 활동하는 토대이자 그분의 의를 그들에게 전가하는 토대이다.⁷³³⁾ 이로써 성경의 본질이자 내용으로서의 그리스도는 오직 그리스도의 구원의 사역을 전하는 기록된 문헌으로서의 신적 권위의 토대이자 그 권위가 유효하게 신자들에게 작용하도록 하는 힘이다.

베자에게 있어서 성경의 신적 권위는 그 내용인 예수 그리스도의 구원의 사역에 있으며, 이 내용이 성경의 객관적 권위를 형성한다. 그러므로 베자는 기록된 성경의 내용을 아는 이성의 범주에서의 앎과 동의의 배제하지 않는다. 하지만 이 지식은 신자 각자에게 주관적으로 수용되는데, 이 수용은 이성의 범주를 넘어서는 초자연적인 성령의 작용으로 나타난다. 그러므로 지식의 토대로서의 성경의 객관적 권위와 지식의 토대로서의 성경에서 유추된 지식의 논증과정이 주관적 확신으로서 효과가 나타나게 하는 원동력이다. 이러한 측면에서 논리적 선후관계가 형성되고 신학자들 간에도 불일치가 존재한다. 하지만 이 불일치가 성경 자체의 오류에서 온 것이 아님을 명확하게 주장한다: “신학자들의 불일치는 성경 자체의 오류에 기인한 것이 아니다. 성경은 우리가 알아야 할 경건에 대한 참된 교리를 충분히 분명하게 설명한다.”⁷³⁴⁾ 그러므로 성경은 “올바른” 이성의 적용을 판단하는 잣대이다. 베자는 일반적인 인식, 통찰과 믿음을 구분하여 믿음은 “형식” 적으로 “특별하게” 선지자들과 사도들을 통해서 세상에 계시된 내용들이다. 성경에 계시된 믿음의 특별한 독특성은 바로 예수 그리스도의 구원 사역을 통하여 주신 영원한 생명의 약속을 자신에게 적용해야만 한다는 사실에 있다. 이 증거가 성경에 토대를 둔 “이해의 확신” (assurance of understanding)이다.⁷³⁵⁾

V. 나오는 말

베자는 일반은총으로서의 이성의 역할을 적극적으로 수용하여 ‘자연적 신학’의 자리를 마련한다. 이 자연적 신학의 토대가 기록된 하나님의 말씀으로서의 성경이다. 베자는 칼빈과 달리, 하나님의 말씀으로서의 말씀의 주체로서의 하나님의 본성에 주목할 뿐만 아니라 기록된 성경 자체의 권위, 즉 기록된 하나님의 말씀으로서의 텍스트성에 강조점을 둬으로써 성경의 객관적 권위를 위한 토대를 마련한다. 그러므로 베자는 성경의 텍스트가 펼치는 역사적 장에서 인간이 이성적으로 접근하여 해석하는 텍스트의 세계

Spiritus sancti peculiari illustratione, cum hoc ipsi etiam impuri spiritus credant. Distinguimus etiam eandem fidem ab assensu, quo nonnulli promissiones aliquas sibi peculiariter factas ab aeternae vitae promissione diversas, applicarunt, qui tamen non sunt facti aeternae vitae particeps. Fidem ergo de qua nunc a nobis agitur definimus illa certioratione, qua ultra superiores assensus pii feruntur ad ipsum Christum et salvificam in eo exhibito promissionem sibi sigillatim applicant.

732) Beza, *Question and Responses*, A. 108: 41.

733) Beza, *Question and Responses*, A. 111, 112: 42-43.

734) Beza, *Question and Responses*, A. 146: 57.

735) Beza, *Question and Responses*, A. 83: 29. 정통주의 신학자들은 이성의 본질에 토대를 둔 논리적 추론을 거부한 것이 아니다. 이러한 철학적 추론과정은 정통주의자들에게 성경을 이해하고 해석하는 데 주요한 방법으로 사용된다. 하지만 아르미니우스는 성경을 이해하고 해석하는 과정에서 “너무나 많이” 이성애에 할애했다고 비판한다. Nicolaus Vedelius, *Arcana Arminianismi*, 4 vols.(Leiden, 1633-34), 1:14-21.

를 중시한다. 이는 이성과 추론을 구분하여 추론의 영역에서 이성의 자리를 마련했다는 사실이 이를 반증한다. 이로써 베자는 아리스토텔레스의 변증법을 적극적으로 신학의 영역으로 끌어들이 적용할 수 있었다. 하지만 베자는 ‘이성’을 강조하는 것이 아니라 이성의 작용인 논리적 방법론의 차용한 것이다. 그래서 맥피가 지적한 것처럼, 베자의 이성에 대한 이해는 철학적 이성주의를 구분해야 한다. 베자는 경험적 전통에 서서 후천적 방법론을 선호하고 있으며, 이성이 성경의 교리처럼 “선형적인 것”으로 사용되는 것을 거부한다.⁷³⁶⁾

베자는 이성이 원죄로 말미암아 하나님의 창조한 본래의 기능을 제대로 발휘하지 못한다는 종교개혁의 유산을 이어받는다. 그러하기에 성령이 펼치는 역사의 장에서 인식하게 되는 올바른 지식에 주목한다. 성령이 펼치는 해석의 장에서 기록된 성경이 하나님의 말씀으로 그 권위가 인식되고, 해석자 자신의 것으로 확신하게 된다. 성령의 초자연적 힘에 의한 해석의 장에서 ‘좋은’ 진리를 얻는 과정이 이루어진다. 성령이 베푸는 장에서 이루어지는 해석은 성경이 가르치는 예수 그리스도에 근거하며 그의 능력에 의해서 참된 진리를 자신의 것으로 적용한다. 그래서 베자는 확실한 지식의 결과가 의지적 확신 내지는 신뢰라고 주장한다. 성령이 성경을 통해서 가르치는 참된 지식이 부르심, 그리스도와의 연합, 선한 행위를 낳는 성화를 결과로 낳는다. 여기에 논리적 선후관계가 존재한다. 이런 의미에서 베자는 아우구스티누스의 전통을 잇고 있다고 할 수 있다.

베자는 또한, 원죄로 인하여 창조의 질서가 전복되고 왜곡된 현실을 적극적으로 신학적 사유의 세계로 끌어들이는다. 경험의 세계에서 인지되는 사실들을 설명하기 위해서 그는 “일반적 지식과 올바른 지식”을 구분할 뿐만 아니라, “일시적 신앙”과 “가짜 신앙”을 참된 믿음으로부터 구분한다. 이러한 구분은 믿음과 그 결과로서 나타나는 의지적 확신에도 적용된다. 이러한 구분은 시대의 경험을 적극적으로 끌어안아 개혁신학적 답변을 찾아가는 그의 이성적 추론의 결과이다. 그러므로 베자는 이성과 의지의 관계를 시대적 논쟁의 관점에서 따라서 신앙을 변증하는 차원에서 설명하고 있다는 결론에 다다른다. 결론적으로, 베자는 이성적 기능으로서의 추론에 의지하여 기록된 성경의 권위를 적극적으로 하나님의 말씀으로서의 신적 권위를 강조한다. 그리고 이성과 의지의 관계에서 성령이 펼치는 믿음 안에서 동시적으로 나타나는 사건으로 경험된다는 점을 강조한다.

참고문헌

양신혜. “성경의 권위에 대한 베자의 이해 - 칼빈과 베자의 연속성과 불연속성의 관계에서.” 「한국개혁신학」 57 (2018): 133-166.

_____. “카스텔리오의 종교적 관용의 신학적 토대로서의 이성에 대한 이해.” 「성경과신학」 74(2015): 1-31.

Beck, Andreas J. “Rationalität und Scholastik in der reformierten Orthodoxie, insbesondere bei Keckermann, Voetius und Coccejus.” Herman J. Selderhuis/ Ernst-Joachim Waschke (Hg.). *Reformation und Rationalität*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015: 263-288.

,Beeke, Joel R. *Assurance of Faith Calvin, English Puritanism, and the Dutch Second Reformation*. New York, San Francisco etc.: Peter Lang, 1991.

Beza, Theodore. *De haereticis a civili magistratu puniendis libellus*. Geneva, 1554.

⁷³⁶⁾ Mallison, *Faith, Reason and Revelation*, 78-79.

- _____. *Theodori Bezae Vezelii, volumen (primum, alterum, tertium) Tractationum Theologicarum, in quibus pleraque christiane Religionis dogmata adversus haereses nostris temporibus renovatas solide ex Verbo Dei defenduntur.* Geneva, 1570-82.
- _____. *The New Testament of our Lord Jesus Christ tranlated out of Greek by Theod. Beza: Whereunto are adjoyed brief summaries of doctrine upon the Evangelistes and Actes of the Apostles, together with the method of the Epistles of the Apostles by the Said Theod. Beza, and also short expositions on the phrases and hard places taken out of the large annotations of the aforesaid Author and Iach. Camerarius.* ed. P. Loseler. trans. L. Thomson. London, 1576.
- _____. *Master Bezaes Sermons upon the First Chapters of the Canticle of Canticles,* trans. I. Harmar. Oxford, 1587.
- _____. *Apologia pro iustificacione per unius Christi viva fide apprehensi iustitiam gratis imputatam.* Geneva, 1590.
- _____. James Clark (trans.). *The Christian Faith.* Edinburgh: Crawford.
- _____. Kirk M. Summers (trans.). *A Little Book Christian Questionas and Responses.* Eugene, Oregon: Pickwick, 1986.
- Aza Goudriaan. “Augustinus und die Vernunft der reformierten Orthodoxie.” Herman J. Selderhuis/ Ernst-Joachim Waschke (Hg.). *Reformation und Rationalität.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015: 209-224.
- _____. “Theology and Philosophy.” Herman J. Selderhuis. *A Companion to Reformed Orthodoxy.* Leiden. Boston: Brill, 2013: 27-63.
- Walter Kichel. *Vernunft und Offenbarung bie Theodor Beza Zum Problem des Verhältnisses vom Theologie, Philosophie und Staat.* Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins, 1967.
- Richard Muller. 김병훈 옮김. 『칼빈과 개혁전통』 서울: 지평서원, 2017.
- Shawn D. Wright. *Theodore Beza The Man and the Myth.* Ross-shire: Christian Focus Publications Ltd, 2015.
- Shawn D. Wright. *Our Sovereign Refuge.*

양신혜 박사의 베자의 믿음의 확신으로서의 이성에 대한 이해에 대한 논평1

이동열 박사
(성경신대 조직신학)

I. 논평을 시작하며

이 논문의 목적은 테오도르 베자(Theodor Beza)에게 있어서 신앙의 확신과 관련하여 계시의 역할이 무엇인지를 살펴보는 데 있다. 계시와 이성의 관계를 어떻게 설정할 것인가의 문제는 중세신학의 중요한 주제가운데 하나였으며, 중세기와 종교개혁기와 계몽주의와 근대를 거쳐 오늘날에 이르기까지 “신학방법론”(Prolegomena theologiae) 내지는 “기초신학”(Fundamentaltheologie)과 관련하여 대단히 중요한

신학적 항목들 가운데 하나로 여겨져 왔다. 베자는 칼뱅의 후임자로 제네바에서 사역한 인물이다. 그러므로 그는 개혁과 정통주의신학(Reformierte Orthodoxe Theologie)이 본격적으로 형성되기 이전의 개혁과 신학자라고 할 수 있다. 그런 베자가 계시와 이성의 관계를 어떻게 이해했으며, 특별히 신앙의 확신과 관련하여 이성의 역할을 어떻게 이해하고 있는가를 분석한 이 논문은 신학방법론과 기초신학에 있어서 지대한 관심을 가지고 있는 논평자로서는 대단히 흥미로운 논문이 아닐 수 없다.

II. 논문의 논의과정

논문저자는 우선 베자가 설정한 이성의 범위를 논구한다. 여기에서 논문저자는 타락 전 인간 이성과 타락 후 인간 이성 사이의 변곡점에 대한 베자의 논의에 주의를 기울인다. 그리고 난 후 논문저자는 베자가 이성과 신앙(믿음)의 관계를 어떻게 설정하고 있는지를 살피고 나서, 믿음과 구원의 확신과의 관계 및 이성과 의지의 관계에 대한 베자의 사유를 추적한다.

III. 기여

1. 조직신학적 기여

1)신학에 있어서의 이성의 한계에 대한 설정: 본 논문은 베자를 따라 신학에 있어서 이성의 역할과 한계가 무엇인지를 설정해 줌으로써 신학방법론과 관련하여 기초신학적인 기여를 하고 있다.

2)성경과 신앙 사이에서의 이성의 기능과 역할에 대한 해명: 본 논문은 베자를 따라 계시의 원천인 성경에 대한 이성적 탐구가 성경의 내용을 설명하고, 그 내용들을 일관성 있는 신학적 체계로 구성할 뿐만 아니라 그것을 넘어서 어떻게 인간에게 믿음을 형성시키고, 신앙의 확신을 갖게 하는지의 과정(Prozess)을 설명함으로써 성경과 신앙 사이에서의 이성의 기능과 역할을 해명해 줌으로써 신학방법론과 관련하여 기초신학적인 기여를 하고 있다.

3)성경의 권위에 대한 그리스도론적인 규정: 기록된 하나님의 말씀에 대한 권위가 예수 그리스도에 정초된다는 베자의 주장은 대단히 흥미롭다.

4)예정론에 대한 올바른 이해: 본 논문은 베자를 따라서 “예정”(praedestinatio)으로부터 “부르심”(vocatio)과 “믿음”(fides)과 “성화”(sanctificatio)로 논의를 진행해서는 안 되고, “부르심”과 “믿음”과 “성화” 으로부터 예정에 대한 확신으로 나아가야만 한다는 사실을 논증함으로써 우리에게 예정교리에 대한 올바른 이해의 방향을 제시해주고 있다. 우리의 부르심과 믿음과 성화가 존재론적인 순서를 따라서는 삼위 하나님의 영원한 예정으로부터, 즉 위로부터(von oben) 나온다고 할지라고, 우리의 예정에 대한 인식론적 순서는 우리의 부르심과 믿음과 성화로부터, 즉 아래로부터(von unten) 인식되는 것이다.

5)신학에 있어서의 성령적인 차원의 중요성에 대한 통찰: 성경을 통해서 하나님에 대한 지식을 설명하고 추론하고 체계의 일관성을 세우는 것과 관련한 이성의 역할에 관하여 성령의 사역의 중요성을 베자의 사상을 따라 규명한 것은 이 논문의 중요한 신학방법론과 관련하여 중요한 기초신학적인 기여가 아닐 수

없다. 성령께서 성경을 탐구하는 우리의 이성(지성)에 조명의 빛을 비추어주지 아니하시면 우리의 이성(지성)은 복음을 인식할 수 없으며, 예수 그리스도를 통한 구원의 교리를 깨달을 수 없으며, 그러기에 예수 그리스도에 대한 믿음을 가질 수 없다는 것이다. 성령으로 말미암아 우리는 예수 그리스도에 대한 믿음을 가지게 되고, 그러한 믿음으로 그리스도를 굳게 붙들음으로서 그리스도와 연합(unio cum Christo)하게 된다는 것이다. 그렇게 함으로써 우리는 하나님과의 관계를 회복하고 하나님은 우리의 아버지가 된다는 것이다.

2. 역사신학적인 기여

계시와 이성 사이의 관계를 어떻게 설정할 것인가의 문제는 중세로부터 종교개혁 시대와 개혁과 정통주의 시대 그리고 계몽주의 시대와 근대를 거쳐 오늘날에 이르기까지 신학의 역사에 있어서 중요한 신학적 주제 가운데 하나였다고 할 수 있다. 본 논문의 역사신학적인 기여는 이 주제와 관련하여 칼뱅의 후임자인 베자의 견해를 분석하고 정리해 줌으로써, 향후 개혁과 정통주의 신학 서클 내에서 전개된 동일한 주제를 둘러싼 첨예한 논의가 어떤 역사의 노정을 거쳐서 형성되어 왔는가를 형량 함에 있어서 큰 도움을 줄 뿐만 아니라, 정통주의 시대를 지나 계몽주의를 거쳐 근대와 오늘날에 이르기까지 여전히 신학방법론 안에서 중요한 위치를 차지하고 있는 계시와 이성의 관계 내지는 신학과 철학의 관계 설정에 대한 중요한 시사점을 제공하는 기여를 하고 있는 것으로 사료된다.

IV. 질문

1. “II.1. 이성과 원죄”에서 논문저자는 인간의 타락으로 인하여 인간의 영혼을 구성하는 이성과 의지는 이미 오염된 상태라고 지적하면서, 이성은 영혼의 본질(essence)에 근거하여 원죄의 영향을 받지만 영혼의 실체(substance)로서의 “지성”(intelligentia)과 “의지”(voluntas)는 없어지는 것이 아니라고 한다. 여기서 질문하고 싶은 사안은 논문저자가 베자를 따라 영혼의 본질과 영혼의 실체를 구분하고 있는데, 영혼의 실체와 영혼의 본질이 어떻게 구분되는 지가 궁금하다.

2. “II.1. 이성과 원죄”에서 논문저자에 따르면 베자는 타락 전 인간의 이성은 의지를 제어하는 능력을 가졌으나, 타락 후 의지가 지성(이성)을 다스리는 정신적인 착란상태가 발생했다고 한다. 여기서 본 논평자가 지적하고 싶은 것은 인간을 주지주의의 관점에서 보느냐, 아니면 주의주의의 관점에서 보느냐의 문제는 중세 이래로 신학적 인간론의 논쟁거리중의 하나였다. 중세후기에 아리스토텔레스(Aristoteles)의 전통을 따르는 도미니크파(Dominikaner)는 “주지주의”(intellectualism)의 입장을 취하였고 아우구스티누스(Augustinus)의 전통을 따르는 프란체스코파(Franciskaner)는 “주의주의”(voluntarism)의 입장을 취함으로써 격렬하게 논쟁하였다. 계시(신학)와 이성(철학)의 관계 그리고 인간의 윤리적 행동과 책임을 둘러싼 이 논쟁은 로마 가톨릭교회 안에서 지속되었는데 아우구스티누스의 전통으로 철저히 돌아가고자 했던 코넬리우스 얀센(C. Jansen)에 의해서 주도된 17세기 얀센주의운동(Jansenism)에서- 이 운동에 속한 대표적인 인물이 블레즈 파스칼(Blaise Pascal)이다 -재 점화 되었다. 그렇다면 여기서 한 가지 질문이 발생한다. 베자는 인간론과 인식론과 윤리학에 있어서 아우구스티누스의 전통을 따르는 주의주의가 아니라 아리스토텔레스의 전통을 따르는 주지주의의 입장을 취하고 있는 것으로 사료되는데, 그렇게 보아도 무방한가?

그리고 도미니크파에 속하는 신학자 둔스 스코투스(Duns Scotus)만 하더라도 주지주의와 주의주의 사이

에서 발생하는 “신율적 인식론”과 “자율적 인식론” 사이의 극단적 대립을 중재해보고자 했던 것이다. 이성과 의지의 관계에 있어서 이성이 의지를 다스리지 않고, 의지가 지성을 다스리는 것은 인간의 타락 때문이라고 보는 베자의 견해는 주지주의와 주의주의 사이에 중재를 불가능하게 만드는 실로 강경한 입장이 아닐 수 없다. 그렇다면 베자 이후의 개혁과 정통주의의 신학적 노선도 베자의 입장을 따라 철저한 주지주의의 입장을 취하고 있는가를 또한 질문해 보고 싶다.

3. “II.2. 이성의 역할: 논리적 추론”에서 베자에 따르면 이성(ratio)은 영혼을 구성하는 본질이고, 이러한 이성의 기능은 “추론”이라고 하면서, 이성의 역할은 성경의 내용을 설명하고, 신학적 체계의 일관성을 세우는 것에 국한된다고 한다. 이것이 이성의 역할이며, 이성은 그 이상으로 나아가서는 안 된다는 것이다. 그러므로 이성은 계시의 내용을 구성하는 요소가 아니며, 단지 신학 형성에 있어서 기능적 역할만을 한다는 것이다. 여기에서 한 가지 질문이 제기된다. 계시와 이성의 관계, 즉 신학과 철학의 관계를 어떻게 설정할 것인가의 문제는 신학사적으로 매우 오래된 신학방법론에 있어서 매우 중요한 항목 가운데 하나이다. 베자는 아리스토텔레스 철학의 노선을 따라서 지성과 이성의 관계를 주지주의의 관점에서 설정하고 있다. 그렇다면 이러한 설정자체가 이미 이성적 학문인 철학이 계시(신학)의 내용을 구성하고 있는 것이 아닌가(?)를 질문하고 싶다. 그리고 신학이 철학사용이 단지 성경의 내용을 추론하고 설명하고, 체계의 일관성을 세우는데만 국한되는 것인지, 아니면 다른 역할도 있는 것인지를 질문하고 싶다.

V. 비판적 평가

1) 계시와 이성, 신앙의 확신과 이성의 역할을 둘러싸고 전개된 베자의 사상에 대한 비판적 평가가 빠져 있다는 것은 이 논문의 아쉬운 점이다.

2) 계시와 이성의 관계 및 신앙에 있어서 이성의 역할을 논구하는 중세 스콜라학자들과 베자를 포함한 종교개혁자들 그리고 개혁파와 루터파의 정통주의 신학자들의 논의를 검토해보면 그 논의 과정에 있어서 매우 엄밀하고 정교한 신학적, 철학적 전문용어들을 사용하여 대단히 복잡하고, 치밀한 논리를 구사하고 있음을 발견한다. 왜냐하면 인간이 특별계시로서의 성경을 읽고 이해한 후 하나님에 관한 지식(scientia Dei)을 이성(ratio)을 통하여 체계적으로 배열하여 구성한 후, 그 지식을 의지(voluntas)에 전달하는 과정이 어떠한 사유의 메커니즘에 의해서 운위되는지를 해명하는 일은 대단히 정밀하고 엄밀하며 치열한 고도의 형이상학적 사변을 요구하기 때문이다. 그런데 이 논문을 숙독해 본 논평자의 소견으로서 아쉬운 점은 전반적으로 이 논문이 논지 전개에 있어서 논리적 엄밀성과 용어 사용에 있어서의 일관성 그리고 문장의 정확성에 문제점들을 노출시키고 있다는 것이다. 이러한 문제점들이 논문 도처에서 노출되고 있다. 일례로 베자와 야콥 안드레아 사이의 토론을 다루고 있는 본 논문 “III. 2. 믿음의 확신” 항목을 언급하고자 한다.

베자의 믿음에 대한 이해에서 ‘하나님을 올바르게 아는 지식은 믿음의 확신을 낳는다’는 명제를 유추할 수 있다. 그렇다면 믿음의 확신을 증거 하는 표지로서 ‘부르심’과 예수 그리스도와의 연합이 주는 확신의 강화, 선행 등을 통해서 구원하는 믿음을 가지고 있는지 판단할 수 있는가? 이 논제는 베자가 루터파 야콥 안드레아(Jakob Andreae)와 몽펠리아드 회담(1586)⁷³⁷⁾에서 토론한 주제이다. 이 회담에서 성만찬 논쟁과 관련하여 구원 받은 자로서의 확신은 어디에 근거하는 지가 논점으로 부각되었다. (1) 튀빙겐대학의 교수였던 안드레아는 믿음의 확신을 하나님이 작정하신 예정 교리에 근거를

737) Jill Raitt, *The Colloquy of Montbéliard: Religion and Politics in the Sixteenth Century* (New York: Oxford University Press, 1993); Shawn D. Wright, Theodore Beza The Man and the Myth, 201-203 참조.

두기 때문에 인간 편에서의 어떤 반응도 필요로 하지 않는다고 베자를 비판하였다. 이에 베자는 신자의 확신은 죄인을 부르신 초대에 있음을 명확하게 주장하였다. (2) 구원의 확신에서 ‘확신’은 인간의 영역의 적용되는 것으로, 확신은 하나님의 작정이 예정이 아니라 죄인들을 부르신 초대가 바로 구원의 확신의 근거라고 논증하였다. (3) 믿음의 결과로서 부르심은 “우리가 창세전에 그리스도로 인하여 그토록 위대한 구원과 탁월한 영광을 우리의 것으로 정하셨음을 알게 한다. 그러므로 3) 만일 우리가 영원한 선택교리를 그리스도인의 확신에 대한 유일한 토대이자 근거로 인식하지 못한다면” 믿음의 효과들은 쓸모없어질 것이다.⁷³⁸⁾ (4) 베자는 믿음의 결과로서 부르심을 그리스도의 사역에서 비롯되는 선택에서 유추하여 논증한다. 그러나 (5) 믿음의 결과로서의 부르심에 이르는 길을 예정에서부터 끌어내서는 안 된다는 입장을 분명하게 취한다. 6) 오히려 믿음의 결과인 열매로부터 예정에 대한 확신으로 나아간다.⁷³⁹⁾ (7) 믿음은 하나님이 작정하신 예정에서 발원하며, 그 예정의 결과로서 구원에 대한 확신은 ‘부르심’의 경험에서 출발하여 원인을 추정해간다. (8) 하나님의 부르심에 대한 응답의 경험에서 출발하여 아버지로서의 하나님의 본성을 인식하게 된다.

논평자가 독자의 관점에서 평가해 볼 때 상기의 단락은 그 내용을 파악하기가 대단히 어려운 문장들로 구성되어 있다. 상기의 번호와 줄은 논평자가 편의상 삽입한 것이다. 여기서 지면제약 상 상기의 단락이 왜 이해하기 어려운 단락이 되었는가를 자세하게 분석할 수는 없다. 다만 (1)번부터 (8)번까지 진행되는 논문저자의 논지를 독자의 입장에서 파악하기가 무척 어렵다는 사실만 지적하고자 한다. 가령 (2)번의 문장은 도저히 무슨 뜻인지 파악하기가 어렵다: “확신은 하나님의 작정이 예정이 아니라 죄인들을 부르신 초대가 바로 구원의 확신의 근거”라는 말이 도대체 무슨 말인가? 그리고 상기의 단락에서 예정, 선택, 작정이라는 용어가 혼용 되고 있는데 구체적으로 어떤 의미의 차이가 있는지 파악하기가 어렵다.

상기에 인용한 단락에서 발견되는 것과 유사한 문제점들을 노출시키는 문장들이 본 논문의 도처에서 발견된다. 그러다 보니 본 논문의 논지를 대충은 이해하겠으나, 명확하게 이해하기가 어렵고, 가독성에 있어서도 문제를 유발시킨다. 아마도 그 이유는 논문저자가 학기 중의 바쁜 일정으로 인하여 충분한 시간을 가지고 논문을 작성하지 못한데 있는 듯하다. 논문을 수정하는 과정에서 시정해 줄 것을 기대한다.

VI. 논평을 마무리하며

테오도르 베자는 개혁과 정통주의신학(Reformierte Orthodoxe Theologie)이 본격적으로 형성되기 이전의 개혁과 신학자이다. 그런 베자가 계시와 이성의 관계를 어떻게 이해했으며, 특별히 신앙의 확신과 관련하여 이성의 역할을 어떻게 이해하고 있는가를 분석한 이 논문은 그 주제만으로도 대단히 흥미롭고 가치 있는 논문이 아닐 수 없다. 바라기는 이 논문의 완성도를 더 높여서 논문의 가치에 상응하는 명료성과 가독성을 성취할 수 있기를 바라면서, 신학방법론과 기초신학에 지대한 관심을 가지고 있는 본 논평자에게 배움의 기회를 주신 논문저자에게 진심으로 감사드린다.

양신혜 박사의 베자의 믿음의 확신으로서의 이성에 대한 이해에 대한 논평2

조영호 박사
(안양대 조직신학)

738) Beza, *The Christian Faith*, 4.19.

739) Beza, ...참조.

1. 들어가며

양신혜 박사의 “베자의 믿음의 확신으로서의 이성”에 대한 이해”는 베자가 이해한 이성과 믿음의 관계를 성경에 대한 이해를 기초해서 논의한다. 이 글에서 양 박사는 베자가 일반은총으로서의 하나님의 말씀으로서의 성경에 기초하여 이성의 역할을 적극적으로 수용하였음을 보여주는 동시에 원죄에 의한 이성의 한계도 지적한다. 인간 이성의 한계로 인해 성령이 주는 올바른 지식에 주목한다. 성령이 펼치는 성경 해석의 장에서 그 권위가 인식되고, 해석자 자신의 것으로 확신하게 된다. 다시 말해 양 박사는 베자가 이성적 기능에 의해 성경의 하나님의 말씀으로서의 신적 권위를 주장하고 이성과 의지의 관계에서 성령이 펼치는 믿음 안에서 동시적으로 나타나는 사건으로 경험된다고 주장한다. 필자는 이상의 논의를 위해 일반 은총으로서의 이성의 역할을 살핀 후 (II) 이성과 믿음의 관계를 살핀다. (III) 그리고 이러한 논의에 기초하여 성경에 대한 이해를 다룬다. (IV)

2. 내용 정리

우선 필자에 의하면 베자는 인간 이성은 영혼의 본질에 근거하여 원죄의 영향을 받으나 영혼의 실체로 존재한다. 일반은총으로서의 이성은 철학적 덕의 판단을 행동으로 옮기도록 통제하고 진리를 탐구할 수 있는 기능을 수행한다. 그러나 원죄로 인해 이성의 한계가 존재한다. (2-3) 베자에 의하면 인간은 타락 후 이성뿐 아니라 의지도 그 기능을 제대로 수행하지 못하는 상태에 있다. 따라서 베자는 어떻게 이성의 기능을 회복할 수 있는지 묻는다. 그리고 이것을 위해 베자는 참된 지식의 근원인 성경과 그 권위 그리고 이성의 역할을 강조한다. (4)

베자는 신학은 믿음의 체계를 세우는 학문이기 때문에 신학에서 이성의 영역을 배제할 수 없다고 주장한다. 따라서 이성과 믿음을 구분하고 신학은 믿음으로, 학문은 이성으로 구분하는 이원론적 이해를 거부한다. (4) 오히려 신학은 믿음의 체계를 세우는 논리적 추론, 즉 변증법에서 이성의 역할을 요구한다. 베자에게 변증법적 논리는 확실성의 근거를 제공하며 참과 거짓을 구분하는 판단의 척도일 뿐 아니라 믿음 체계의 일관성을 세운다. 그러나 베자는 신학적 체제 안으로 철학적 원리들이 침입하는 것을 피한다. 왜냐하면 변증법적 논증은 하나님의 계시에 비견할 수 있는 전제를 포함하지 않기 때문이다. (5-6)

이성의 기능과 한계를 다룬 후 베자는 믿음에 대해 이야기한다. 베자는 믿음은 ‘확실한 지식’이라고 정의하면서 올바른 지식의 원천을 성경에서 찾는다. 즉, 성경에 기초한 확실한 지식인 믿음은 인간의 지적인 추론(이성)을 배제하지 않는다. (6) 이곳에서 베자가 중요하게 생각한 것은 성령이다. 즉 그의 이해에 의하면 믿음 안에서의 지식은 성령을 통해서 이루어지는 내적 확신에 근거한 지식이기 때문이다. 성령은 ‘참된 지식’과 ‘거짓된 지식’을 구분한다. 믿음의 ‘확신’은 성령을 통한 참된 지식의 결과다. (7)

베자는 하나님을 올바르게 아는 지식은 믿음의 확신을 낳는다고 주장한다. 그는 믿음의 결과로서 부르심을 예정이 아닌 믿음의 결과인 열매로부터 예정에 대한 확신으로 나아간다. (8) 인간은 예수 그리스도 안에 있는 능력에 힘입어 (그리스도와와의 연합) 선한 열매, 즉 ‘선한 행위’를 지속적으로 맺어간다. 이처럼 베자는 믿음의 확증을 성령이 주는 은혜의 선물로 주어진 효과인 결과에서 원인으로 올라가는 방식으로 설명한다. 그리고 베자는 지식을 믿음의 지식과 이성의 지식으로 구분한다. 일반은총으로서의 이

성은 하나님의 존재에 대하여, 양심 등과 관련된 교리를 ‘탁월하게’ 설명하나, 그것은 온전하지 못하다. 왜냐하면 온전함의 근거는 지식의 원천으로서의 ‘성경’과 성령의 내적 확증에 따른 동의와 적용에 있기 때문이다. (9)

베자는 예수 그리스도의 구속에 대한 지식과 믿음을 구분한다. 그는 믿음을 지식으로부터 구분해야 한다는 것을 인정함과 동시에 믿음은 하나님으로부터 시작하는 선물로서, 선택받은 자들은 믿음 안에서 지성에 근거한 교리의 확실성을 획득한다고 말한다. 불경건한 자들로 지성을 지니고 있지만, 성령의 도움 없이 교리의 확실성을 획득하는 것은 불가능하다. 지식은 이성을 가진 자들에게 주어진 보편적 앎이나, 그 지식의 확실성을 얻는 것은 지성의 논증과 그 논증을 나의 것으로 만드는 과정을 성령의 도움을 필요로 한다. 믿음은 성령 안에서 지성과 의지를 통합한다. 성령 아래에서의 지식에 대한 동의와 신뢰의 동시성은 교리에 믿음의 대상으로서의 객관적 권위를 부여한다. 따라서 베자에게 교리는 믿음의 대상인 동시에 믿음에 근거하여 지성을 통해서 나타난 믿음의 객관적 대상이기도 하다. (10-11)

베자는 진리의 인식의 토대로서 성경을 강조한다. 그는 신적 권위를 지닌 성경의 권위의 객관적 보편성을 담보하는 동시에 성경이 가르치는 하나님에게서 옳고 그름을 판단한다는 잣대를 찾는다. 즉 올바른 신앙의 출발은 성경이다. 베자는 기록된 말씀으로서의 성경의 신적 권위를 강조하면서 성경해석에 따른 추론적 판단을 강조한다. 그에 의하면 그리스도의 구원 사역을 아는 지식이 구원의 필수 요건이고 성령을 통한 신뢰는 구원의 지식을 전제한다. 따라서 구원의 지식을 전하는 성경은 그 자체로 권위를 지닌다. 성경이 지닌 신적 권위는 두 차원에서 설명될 수 있다. 첫째는 성경의 ‘내용’ 혹은 ‘본질’로서의 예수 그리스도의 구원 교리가 지닌 내용이고 나머지는 예수 그리스도의 구원사역의 ‘역사성’이다. 즉, 예수는 육화된 하나님이기에 때문에 그의 말씀은 권위가 있다는 것이다. (13)

베자는 신학을 함에 있어서 이성의 역할을 부정하지 않는다. 성경을 해석하는 데 신학자들 사이에 불일치가 있음도 인정한다. 불경건한 자들도 성경이 전하는 구원의 교리에 동의하기도 한다. 하지만 신실한 자들은 이성의 동의를 넘어서 “자신을 그리스도 쪽으로 향하게 하고 그에게서 시작한 구원의 약속을 자신에게 적용한다.” 즉, 베자는 ‘그리스도와의 연합’을 신학적 근거로 삼는다. 성경이 지닌 신적 권위의 힘은 그리스도와의 연합을 통해서 들어난다. 다시 말해서 기록된 성경의 내용을 아는 이성의 범주에서 앎과 동의를 배제하지 않지만 이성의 범주를 넘어서는 초자연적인 성령의 작용이 더 중요하다. 성경은 “올바른” 이성의 적용을 판단하는 잣대이다. 성경에 계시된 믿음의 특별한 독특성은 바로 예수 그리스도의 구원 사역을 통하여 주신 영원한 생명의 약속을 자신에게 적용된다는 것이고 이 증거가 성경에 토대를 둔 “이해의 확신”이다. (14)

3. 몇 가지 물음

베자가 이해한 이성과 믿음 그리고 이것들의 기초로서의 성경의 관계를 논의하고 있는 본 논문을 통해 우리는 많은 것을 배우고 생각할 수 있었음에 감사함을 양신혜 박사에게 전하고 싶다. 논리 정연하고 깊이 있는 연구를 통해 우리는 베자에 대해 많은 도움을 받을 수 있었다. 그러나 논의의 발전적 전개와 이해를 위해 부득불 몇 가지 물음을 제시하고자 한다.

1. 필자는 서론에서 “베자가 이성의 역할을 어떻게 이해했는지 살펴봄으로써 칼빈과 정통주의자들의 관계에서 어떤 역할을 했는지 점검해보고자 한다” (1)고 말한다. 그러나 본 논문에서는 이 관계에 대해 간

략적인 설명에 만족하고 있는듯하다. 보다 구체적인 논의가 필요해 보인다.

2. 필자는 키켈과 메일슨의 견해의 차이가 본 논문의 동기라고 이야기한다. 그리고 필자는 메일슨의 입장에서 논지를 진행하고 있다는 인상을 주고 있다. 그러나 키켈의 논지와 메일슨의 논지를 공정하게 다루고 왜 키켈이 아닌 메일슨의 주장을 택했는지를 다루었으면 하는 아쉬움이 있다.

3. 필자는 윤리적 판단과 덕의 판단을 행동으로 옮기도록 [...]하는 역할을 “(3) 수행한다고 말한다, 그리고 동시에 ” 자연적 부패로부터 예수 그리스도 안에 있는 능력에 힘입어 선한 열매를 생산하는 이를 우리는 ‘선한 행위’ 라고 부른다 “고 말한다. (9) 따라서 우리는 본 논문에서는 베자가 선행, 혹은 윤리적 실천의 동인이 일반은총인 이성에 있다고 말했는지 아니면 초자연적 믿음에 있다고 말했는지 이해하는데 혼란을 경험한다. 아니면 베자는 윤리적 판단과 행동을 선행과 다른 개념으로 사용하였는지 궁금하다.

4. 필자에 따르면 베자는 아리스토텔레스의 철학을 수용하나 철학적 내용을 수용하기 위해서가 아니라 방법론만을 차용하여 믿음 체계의 일관성을 세웠다. 즉, 베자는 이성적 방법론을 도구로 사용하여 성경의 내용 혹은 하나님의 계시를 체계화했다는 말이다. 그러나 헤겔은 대논리학에서 “형식이 내용을 지배한다”고 말했다. 헤겔의 주장을 받아들인다면, 베자의 의도에 상관없이 내용이 형식에 규정될 수 있다. 그렇다면 결국 이성은 계시 혹은 성경의 내용을 규정하는 것은 아닌지 궁금하다. 이성과 계시의 관계는 내용과 도구로 구분하기 보다는 이성 자체를 두 가지로 구분하는 것이 개혁주의적인 이성과 믿음의 관계를 규정하는데 도움을 주는 것은 아닌가 생각해 본다. 예들 들어 일반은총으로서의 이성과 계시 혹은 하나님의 말씀으로 조명 받은 이성으로 이성을 나누고 일반은총으로서의 이성의 가능성과 한계는 오직 조명 받은 이성 혹은 세례 받은 이성에 의해서 그 가능성이 현실성이 되고 자연 이성의 한계를 극복할 수 있는 것은 아닌지 조심스럽게 물어본다. 왜냐하면 필자도 베자가 “선택받은 자들은 믿음 안에서 지성에 근거한 교리의 확실성을 획득한다. [...] 성령의 도움 없이 교리의 확실성을 획득하는 것은 불가능하다. [...] 믿음은 성령 안에서 지성과 의지를 통합한다.”고 말하고 있기 때문이다. (10)

5. 마지막으로 사소한 것으로 12쪽 29번째 줄 “그리고 예정으로부터 확신을 유추하지 않고 결과에서부터 위로 올르인간의 지식이 온전하지 못하기 때문에 참된 지식과 구분하여 설명한다.”는 문장은 ‘올르인간의’로 인하여 불문명하다. 이 외에도 몇몇 문장이 구조적 어려움이나 문장의 까다로움으로 인해 이해력이 부족한 논평자와 같은 독자들을 방해한다. 독자를 배려하는 글쓰기가 이루어진다면 내용의 찬란한 만큼이나 그 형식도 아름다우리라 기대해 본다.

도르트 회의와 아우구스티누스: 파레우스의 “조사”와 영국 특사들의 “의견서”를 중심으로

우병훈 박사
(고신대 조직신학)

I. 도르트 회의 문서들과 아우구스티누스 인용

도르트 회의(1618-1619)는 “최초의 그리고 현재까지 유일한 국제적 개혁과 총회”였다.⁷⁴⁰⁾ 도르트 회의를 통해서 도르트 신경이 만들어졌을 뿐 아니라, 도르트 신경과 벨직 신앙고백서와 하이델베르크 교리 문답에 대해 개혁파 직분자들(목사, 교수, 장로, 집사)이 서명하게끔 결정되었다. 그리고 “도르트 교회 질서(Dordtse kerkorde)”도 역시 작성되었고, 네덜란드 “국역성경(Statenvertaling)”도 번역되는 계기가 된다.⁷⁴¹⁾ 특별히 도르트 회의는 회의록이 잘 작성되어 그 전모를 상당히 꼼꼼하게 파악할 수 있다. 그런데 본고의 목적과 관련해서 한 가지 주목할 점은, 도르트 회의 기간에 작성된 문서들은 성경은 많이 인용하지만 신학자들이나 신학 작품들은 많이 인용하지 않는 특징을 지닌다는 것이다.⁷⁴²⁾ 도르트 회의 내용을 담은 회의록은 크게 세 종류가 있다.⁷⁴³⁾

첫째로, “원래의 회의록(Acta Authentica)”이 있다. 두 번째 회기였던 1618년 11월 14일에 도르트 회의의 참석자들은 레이던 교회의 목사였던 페스투스 홈미우스(Festus Hommius)와 쥐트펀의 목사였던 세바스티안 담만(Sebastiaan Damman)을 지정하여 회의 내용을 기록하게 했다. 이들은 회의 내용을 라틴어로 기록하였고, 1619년 7월 혹은 8월에 “Diarium, Journael, Verbael” 등으로 불리는 “원래의 회의록”을 완성했다. 이것은 총 161 폴리오 길이의 엄청난 분량의 책이었다. 하지만 여러 가지 이유로 당대에 한 번도 출간된 적이 없다.⁷⁴⁴⁾ 그 이유 중에 몇 가지를 들자면, 라틴어 표현이 조잡한 경우가 더러 있었고, 비난적 표현들이 종종 있었으며, 주로 네덜란드 사람과 “반향변파(Contra-Remonstrants)”의 관점

740) Herman Selderhuis, “Introduction to the Synod of Dordt (1618-1619),” in *Acta et Documenta Synodi Nationalis Dordrechtanae (1618-1619)*, ed. Donald Sinnema, Christian Moser, and H. J. Selderhuis (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015), XV에 나오는 헤르만 셀더하위스의 표현이다(“the first and, to the present, only international Reformed synod”). 셀더하위스의 글이 실린 이 책은 도르트 회의 문서들을 시리즈로 계속 발간하는 프로젝트의 첫 번째 책이며, 도르트 회의를 연구할 때에 꼭 필요한 작품이라고 할 수 있다. 이 책에 실린 글들 가운데 본고에서 인용한 글들은 아래와 같다. Herman J. Selderhuis, “Introduction to the Synod of Dordt (1618-1619),” XV-XXXII; Christian Moser, “Scope of Edition and Editorial Guidelines,” XXXIII-XXXVIII; Donald Sinnema, “Introduction to the Acta Authentica, Acta Contracta and Printed Acta,” XXXIX-LII; Johanna Roelevink, “Introduction to the Acts and the Instructions of the Delegates of the States General,” LIII-LXII; Fred van Lieburg, “The Participants at the Synod of Dordt,” LXIII-CVII; Donald Sinnema and Janika Bischof eds., “Acta Authentica,” 3-187(역사상 최초로 출간됨); Donald Sinnema ed., “Acata Synodi Nationalis: First Printed Edition,” 189-336; Janika Bischof and Donald Sinnema eds., “Acta Contracta,” 337-466(역사상 최초로 출간됨). 이 중에서 *Acta Synodi Nationalis* (Leiden)와 Sinnema ed., “Acata Synodi Nationalis: First Printed Edition”은 사실상 같은 것이지만, 후자는 전자에 들어있는 문헌들 중에 참조문서들 대부분을 생략해서 편집한 아쉬움이 있다. 예를 들어, 아래에서 다룰 파레우스의 편지나 항변파 반박문서, 그리고 특사들이 작성한 “의견서” 등이 생략되어 있다.

741) Selderhuis, “Introduction to the Synod of Dordt (1618-1619),” XV-XVI.

742) Donald Sinnema, “Calvin and the Canons of Dordt (1619),” *Church History and Religious Culture* 91, no. 1-2 (2011): 87-8.

743) 이하의 내용은 Donald Sinnema, “Introduction to the Acta Authentica, Acta Contracta and Printed Acta,” XXXIX-LII를 참조하였다.

744) Sinnema, “Introduction to the Acta Authentica, Acta Contracta and Printed Acta,” XLVI, XLVII-L, LII.

에서 기록되었기에 인칭대명사의 사용이 덜 객관적이었고(예를 들어, “우리”라는 표현), 회의장에서 따로 제시된 참고문헌들이 들어있지 않아서 맥락이 이해되기 힘들 때가 있었다는 것 등등이다.

둘째로, “축약된 회의록(Acta Contracta)”이 있다. 이것은 총 열아홉에 해당하는 외국 특사단들(delegations)과 그들 교회의 대표들에게 회의 결과를 알리기 위해 작성된 회의록이다.⁷⁴⁵⁾ “원래의 회의록”이 너무 긴데다, 회의에서 따로 제출된 문서들은 신고 있지 않아 외국 교회들을 위한 배경 설명이 필요했다. 그래서 “축약된 회의록”은 한편으로는 “원래의 회의록”을 요약하면서도 다른 한편으로는 부가적인 해설을 넣어야 했다. 그 일을 맡은 담만은 1619년 늦여름에 “축약된 회의록” 편집 작업을 끝냈으며, 그것의 총 길이는 117 폴리오였다.⁷⁴⁶⁾ 그러나 이 회의록 역시 약점들이 노출되어 결국 출간되지 못하였다.

셋째로, “출간된 회의록(the Published Acta)”이 있다. 이것은 “원래의 회의록”이 가진 약점과 “축약된 회의록”이 가진 문제점을 인지했던 위원회(폴리안더[Polyander; 레이던 대학 교수], 홈미우스, 콜로니우스[Colonius], 뤼디우스[Lydius], 뎀베티우스[Dibbetius], 힐레니우스[Hillenius]로 구성됨)가 “축약된 회의록”을 보관만 하고, “원래의 회의록”을 수정해서 출간하자고 결의하여 만들어진 회의록이다. 폴리안더, 안토니우스 발라이우스(Antonius Walaeus), 안토니우스 튀시우스(Antonius Thysius), 헤인시우스(Heinsius), 홈미우스, 콜로니우스, 요한네스 라티우스(Johannes Latius)가 작업에 착수했다. 그리하여 1620년 2월 29일까지 작업을 끝냈는데, 대부분의 작업은 홈미우스가 감당했다.⁷⁴⁷⁾ 1620년에 처음으로 도르트 회의 결과가 회의록의 형태로 레이던의 이삭 엘제비르에 의해 출간되었으며, 이것을 “출간된 회의록”이라고 부른다.⁷⁴⁸⁾ “출간된 회의록”은 회의의 상황을 “원래의 회의록”보다 더 자세하게 기록한 곳들이 많다. 그 외에도 위에서 제시했던, “원래의 회의록”이 가지는 약점들을 대폭 수정하였다.⁷⁴⁹⁾

이상과 같은 회의록들을 살펴보면 앞에서 말한 바와 같이, 주로 성경만 인용되면서 논증이 이뤄질 뿐 신학자들이나 신학 작품들은 별로 인용되지 않는다. 특히 도르트 신경은 더욱 그런 성향을 띤다. 그 이유는 1618년 12월 7일 회의에서 “인간의 저작들은 이용하지 않고 오히려 하나님의 말씀만을 확고하고도 의심할 수 없는 신앙의 규칙”으로 여기겠다고 서약했던 것에 기인한다.⁷⁵⁰⁾ 도르트 회의 참석자들은 자신들이 정한 그 규칙에 충실했다. 그것은 도르트 회의장 내에서는 특히 그랬던 것 같다. “출간된 회의록”을 보면, 흥미롭게도 “항변파(Remonstrants)”가 제시한 문서들을 반박할 때에만 교부들이나 종교 개혁기의 작품들이 인용되어 있을 뿐,⁷⁵¹⁾ “반항변파(Contra-Remonstrants)”가 자체적으로 발언한 문서에는 그런 작품들이 인용되어 있지 않음을 알 수 있다.⁷⁵²⁾

745) Van Lieburg, “The Participants at the Synod of Dordt,” LXXVII-LXXXVIII에는 특사들의 전체 명단을 34명으로 제시하며 생애를 간략하게 소개한다.

746) Sinnema, “Introduction to the Acta Authentica, Acta Contracta and Printed Acta,” XLII.

747) Sinnema, “Introduction to the Acta Authentica, Acta Contracta and Printed Acta,” XLIV.

748) Sinnema, “Introduction to the Acta Authentica, Acta Contracta and Printed Acta,” XLV.

749) 이 외에도 “이후의 회의록(Post-Acta)”이 있는데, 그것은 외국 특사들이 떠난 이후에 1619년 5월 13-29일 사이에 모인 회의들에 대한 기록이다. 이 회의들은 교회 질서와 예배 등에 대한 네덜란드 국내의 이슈들을 다뤘으며, 네덜란드어로 진행되었다. Selderhuis, “Introduction to the Synod of Dordt (1618-1619),” XXVn13, XXIX.

750) Sinnema, “Calvin and the Canons of Dordt (1619),” 87-88n2.

751) Sinnema, “Calvin and the Canons of Dordt (1619),” 88에서 신네마는 항변파가 작성한 문헌에 개혁파 신학자들의 작품들이 다수 인용되어 있는데 그것은 항변파가 그들 작품들을 비판하기 위해서라고 설명한다.

752) 이것은 필자가 *Acta Synodi Nationalis ... Dordrecht habitae Anno MDCXVIII et MDCXIX* (Leiden: Isaac Elzevir, 1620), pp. 1-360(전체 회의록)에 해당하는 부분에 대해 몇몇 주요 신학자들의 이름들을 PDF로 검색하여 찾은 결과이다. 전체를 다 읽은 것은 아니므로 틀릴 수가 있으나 신네마가 조사한 바와 비교해 보면 유사한 결과이기에 크게 틀린 것은 아니라고 생각한다. 본고에서는 “출간된 회의록”은 *Acta Synodi Nationalis* (Leiden: Isaaci Elzevir, 1620)[이하에서 *Acta Synodi Nationalis*

성경만을 인용하려는 의지는 도르트 회의 바깥에서도 어느 정도 유지되었다. 한 예로, “출간된 회의록” 안에는 544쪽에 이르는 “의견서(judicium)”가 있다. 이것은 외국에서 온 특사들이 자신들끼리만 따로 모여서 의견을 모으고 그 결과를 문서로 제출한 것이다.⁷⁵³⁾ 국제적인 개혁교회 회의로서 도르트 회의는 총 34명의 외국 특사들이 있었는데, 그중에서 영국 특사들이 6명으로 가장 많았다.⁷⁵⁴⁾ 그 외에도 프랑스 특사들은 4명(불참), 팔라틴의 특사들은 3명, 브란덴부르크의 특사들이 2명, 헤세의 특사들이 4명, 스위스 칸톤들에서 온 특사들이 5명, 나사우-베테라비아에서 온 특사들이 3명, 제네바에서 온 특사들이 2명, 브레멘에서 온 특사들이 3명, 동(東) 프리시아에서 온 특사들이 2명이었다. 총 열아홉의 특사단들이 제시한 “의견서”에서 신학 작품에 대한 언급은 도합 119회이다.⁷⁵⁵⁾ 이 횟수는 504쪽의 문헌치고는 그렇게 많지 않은 분량이라고 할 수 있다. 이처럼 도르트 회의 참석자들은 되도록 성경을 가지고 논하기를 원했기에 신학자들이나 신학 작품에 대한 언급은 자제했다.

그런데 이 논문의 주제와 관련해서 흥미로운 사실은 “의견서”의 119회의 인용 가운데 아우구스티누스에 대한 언급이 절반가량인 65회나 된다는 점이다. 그 외에 다른 교부들에 대한 언급(특히 프로스페루스[Prosperus]가 다수를 차지함)이 37회, 중세 자료가 11회, 종교개혁기와 후기종교개혁기 자료가 6회인 점을 감안하면, 아우구스티누스 인용 비율은 압도적이라고 할 수 있다.⁷⁵⁶⁾

특별히 “출간된 회의록”을 기준으로 볼 때에, 아우구스티누스 인용과 관련해서는 하이델베르크 신학자 파레우스(David Pareus; 1548-1622)와 영국 특사들의 “의견서”가 가장 중요한 의미를 지닌다고 할 수 있다.⁷⁵⁷⁾ 파레우스는 팔라틴 지역의 대표적인 신학자였지만, 도르트 회의 당시 나이가 많아서 참석하지 못하였다.⁷⁵⁸⁾ 하지만 파레우스가 제시했던 “항변파의 다섯 개 요점에 대한 조사(Quinque Articuli Remonstrantium, Cum Examine)”가 제 99회 회의 때에 길게 삽입되어 있는데, 그 안에는 아우구스티누스에 대한 언급이 특히 많이 나온다.⁷⁵⁹⁾ 이 점에서 영국 특사들의 “의견서”도 중요하다. 앞에서 지적한 바와 같이 전체 “의견서”에 신학자들에 대한 인용이나 언급은 119번 나오는데, 신네마(Sinnema)에 따르면 이 중에서 84번의 인용이 모두 영국 특사들이 작성한 “의견서”에 나온다.⁷⁶⁰⁾ 영국 특사들의 이름은 조지 칼톤(George Carleton; 1557/58-1628), 조셉 홀(Joseph Hall; 1574-1657), 토머스 고드(Thomas

(Leiden)으로 약칭함]와 Sinnema ed., “Acta Synodi Nationalis: First Printed Edition,” 189-336을 사용하고, “원래의 회의록”과 “축약된 회의록”에 대해서는 Sinnema and Bischof eds., “Acta Authentica,” 3-187와 Bischof and Sinnema eds., “Acta Contracta,” 337-466을 사용하겠다. 한편, *Acta Synodi Nationalis* (Leiden)의 뒷부분에는 “의견서”가 길게 나오는데, 이 또한 페이지 번호가 1쪽부터 시작하므로, 주의를 요한다. 그중에 외국 특사들의 의견서들은 “Iudicia Theologorum Exterorum,” in *Acta Synodi Nationalis* (Leiden), 1-252이고, “Iudicia Theologorum Provincialium,” in *Acta Synodi Nationalis* (Leiden), 1-292이다.

753) Selderhuis, “Introduction to the Synod of Dordt (1618-1619),” XXV.

754) 영국 특사들이 도르트 회의에 참석하게 된 경위와 참석자 6명에 대한 간략한 소개는 Van Lieburg, “The Participants at the Synod of Dordt,” LXXVII-LXXIX를 보라.

755) Sinnema, “Calvin and the Canons of Dordt (1619),” 88. 신네마는 “열아홉의 특사단들(the nineteen delegations)”이 “의견서”를 제시했다고 한다. 이것은 국내와 국외 특사단들을 다 합친 숫자이다. 국외 특사단은 모두 10개이고, 국내 특사단도 모두 10개였다. 하지만 이들 중에 프랑스 특사단은 프랑스 왕의 재가(裁可)가 나지 않아 불참했기에 총 19개의 특사단이 되는 것이다. Van Lieburg, “The Participants at the Synod of Dordt,” LXXVII-LXXXVIII(국외 특사단 명단), XC-CIV(국내 특사단 명단).

756) 참고로, 종교개혁기와 후기종교개혁기 자료에 대한 6번 인용들은 모두 브레멘과 엠덴의 특사들이 제출한 “의견서”에 들어 있는데, 그중에 2번이 하이델베르크 교리문답이며, 2번이 하이델베르크 교리문답에 대한 우르시누스의 해설서이며, 1번이 벨직 신앙고백서, 1번이 안토니우스 발라이우스(Antonius Walaeus)의 작품에서 인용되었다. 이상의 분석에 대해서는 Sinnema, “Calvin and the Canons of Dordt (1619),” 88을 보라.

757) 필자는 이것을 PDF 검색으로 찾았으나, 아래 문헌에서도 동일하게 파레우스와 영국 특사들의 아우구스티누스 인용을 주목하고 있음을 알 수 있다. Anneliese Bieber-Wallmann, “Remonstrantenstreit,” in Volker Henning Drecol, ed., *Augustin Handbuch* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2007), 631.

758) Van Lieburg, “The Participants at the Synod of Dordt,” LXXXII.

759) *Acta Synodi Nationalis* (Leiden), 204-31.

760) Sinnema, “Calvin and the Canons of Dordt (1619),” 88.

Goad; 1576-1638), 존 데이브넌트(John Davenant; 1572-1641), 새무얼 워드(Samuel Ward; 1572-1643), 월터 발칸퀼(Walter Balcanqual; c. 1586-1645)이었다.⁷⁶¹⁾ 이들 가운데 앞의 5명은 잉글랜드의 대표자였고, 발칸퀼은 스코틀랜드의 대표자였다. 이들은 모두 영국에서는 당대 최고의 신학적 석학들이었고, 항변파의 견해를 조목조목 반박할 수 있었다. 따라서 도르트 회의와 아우구스티누스의 관계를 연구할 때에 위에서 언급한 파레우스의 “항변파의 다섯 개 요점에 대한 조사”와 영국 특사들의 “의견서”를 연구 대상으로 삼는 것은 아주 적절하다.

도르트 회의 문서에서 가장 많이 인용된 신학자가 아우구스티누스였음에도 불구하고, 도르트 회의와 아우구스티누스의 관계에 대한 자세한 연구는 전무한 실정이다. 필자가 찾은 바로는 두 개의 연구물이 있다. 하나는 비버-발만(Bieber-Wallmann)의 독일어로 된 짧은 연구물인데, 핸드북에 실린 글의 성격상 너무나 개괄적으로만 조사되어 있고, 또한 “도르트 신경”에 아우구스티누스에 대한 언급이 없는 것을 “아우구스티누스 작품에 대한 적극적인 관련성이 사라졌다.”라고 주장하고 있어 해석의 한계성을 드러낸다.⁷⁶²⁾ 다른 하나는 제이 콜리어(Jay Collier)의 박사논문에 들어가 있는 연구이다. 박사논문의 한 챕터에서 콜리어는 도르트 회의에서 성도의 견인 교리와 관련하여 영국 특사들이 아우구스티누스를 어떻게 사용했는지를 보여준다. 하지만 이 연구 또한 너무 좁은 영역으로만 한정되어 있는 아쉬움이 있다.

이 논문은 이러한 연구 상황의 공백을 메우고 기존 연구의 오류를 수정하는 역할을 하고자 하며, 아래와 같은 순서로 진행된다. 우선, 파레우스의 “항변파의 다섯 개 요점에 대한 조사”에 나타난 아우구스티누스 인용을 다룬 후에, 영국 특사들의 “의견서”에 나타난 아우구스티누스 인용을 다루겠다. 이 두 부분이 본 논문의 핵심 부분이다. 그리고 “도르트 신경” 자체도 아우구스티누스와 관련하여 다루겠는데, 비록 도르트 신경에는 아우구스티누스가 인용되어 있지 않지만 펠라기우스와 펠라기우스주의에 대한 언급들이 8번 나오므로 그와 연관하여 아우구스티누스에 대해 논할 수 있기 때문이다.⁷⁶³⁾ 결론부에서는 아우구스티누스 신학이 도르트 회의에 끼친 영향을 정리하고, 그것을 살펴보는 의의에 대해 제시하고 마치겠다.

761) Van Lieburg, “The Participants at the Synod of Dordt,” LXXVII-LXXIX.

762) Bieber-Wallmann, “Remonstrantenstreit,” in Drecoll ed., *Augustin Handbuch*, 627-33(인용문은 632에 나옴: “Eine positive Beziehung auf Schriften Augustins fiel dagegen weg.”). 비버-발만의 결론에 대한 필자의 견해는 아래 본문에서 제시할 것이다. Jay Travis Collier, “The Uneasy Reception of a Reformed Distinctive: The Influence of Readings of Augustine on Perseverance in Post-Reformation England” (Calvin Theological Seminary, 2015)에서 콜리어는 영국 특사들이 견인의 교리에 있어서 항변파와 반항변파 가운데 아주 극단적인 양쪽의 견해들을 배제하고자 했다고 주장한다. Baird Tipson, “A Dark Side of 17th Century English Protestantism: The Sin Against the Holy Spirit,” *Harvard Theological Review* 77, no. 3-4 (July 1984): 321-22에서도 역시 영국 특사들이 그리스도의 속죄의 범위를 논하는 데 있어서 항변파와 반항변파 양측의 극단적인 견해들을 거부하고자 했음을 주장한다. 그런데 베어드 팁슨(Baird Tipson)의 논문은 도르트 회의에서 아우구스티누스의 역할에 대해서는 침묵한다.

763) Bieber-Wallmann, “Remonstrantenstreit,” 632에서는 “공식적인 신경의 본문에서 아우구스티누스에 대한 명시적인 언급은 없지만, 도르트레흐트에서 신학자들은 전체적으로 7번 상대방을 펠라기우스주의라고 정죄했다(Im offiziellen Wortlaut der *Canones* findet sich kein expliziter Bezug auf Augustin, insgesamt **siebenmal** beschuldigen die Theologen in Dordrecht allerdings die Gegner des Pelagianismus).”라고 한다(볼드체는 나의 것). 하지만 아래에서 보듯이 라틴어 본문을 기준으로 자세히 세어보면 7번이 아니라, 8번임을 알 수 있다.

II.도르트 회의의 두 문서에 나타난 아우구스티누스

1.파레우스의 “항변파의 다섯 개 요점에 대한 조사”에 인용된 아우구스티누스

다비드 파레우스는 하이델베르크의 신학자였다.⁷⁶⁴⁾ 그는 당대 팔라틴 지역의 대표적인 개혁파 신학자였으나 도르트 회의가 열렸던 1618년에 70세의 연로한 “나이 때문에(propter aetatem)” 참석하지 못하였고, 그 대신 토사누스(Paul Tossanus; 1572-1634)가 회의에 참석하게 되었다.⁷⁶⁵⁾ 하지만 숙련된 개혁신학자로서 파레우스는 자신의 의견을 적은 편지와 항변파 반박 문서를 도르트 회의에 보낸다. 파레우스의 편지는 1618년 10월 31일이나 11월 10일에 작성된 것으로 보인다.⁷⁶⁶⁾ 편지는 도르트의 제 98회 회의가 열렸던 1619년 3월 4일 월요일 오후에 헨리쿠스 알팅기우스(Henricus Altingius; 1583-1644)에 의해 회의원들에게 전달되었고 그날 공적으로 읽혔다.⁷⁶⁷⁾ 편지는 “당신들 사이의 불행한 분열(infelix schisma vestrum)”에 대해 통탄하면서 눈물을 흘린다는 내용으로 어둡게 시작한다.⁷⁶⁸⁾ 그리고 항변파 논박으로 넘어가는데, 무엇보다 예정론은 아우구스티누스가 가르친 성경적인 교리라고 주장한다.⁷⁶⁹⁾ 파레우스는 칼빈의 『기독교강요』, 3권 23장 3절이나 칼빈의 로마서 9:11에 대한 주석을 근거로 예정론을 옹호하면서 항변파를 반박한다.⁷⁷⁰⁾ 편지의 말미에서 그는 “이 거룩한 회의(sancta haec Synodus)”가 잘 끝나길 빌면서, 편지의 수신자들이 보편적 정통 교회(Universa Orthodoxa Ecclesia)를 굳건히 따르는 자들이 되기를 기원한다.⁷⁷¹⁾

제99회 회의가 열린 1619년 3월 5일 화요일 오전부터는 파레우스의 “항변파의 다섯 개 요점에 대한 조사”가 읽혔다. 총 28쪽에 달하는 이 논문은 첫 번째 요점과 두 번째 요점에 대한 부분은 3월 5일 오전에 읽히고, 세 번째와 네 번째와 다섯 번째 요점에 대해서는 제 101회 회의가 열렸던 3월 6일 수요일 오전에 읽혔다.⁷⁷²⁾ 제 100회 회의가 열렸던 3월 5일 오후에는 브레멘의 신학자 마티아스 마르티니우스(Matthias Martinus; 1572-1630)가 기독교론의 신인성(神人性) 교리에 대해 공적으로 설명했다.⁷⁷³⁾

파레우스의 논문은 항변파의 주장 한 항목, 한 항목에 대해서 요약하고 반박한 논문 형식의 글이다.⁷⁷⁴⁾ 항변파의 주장은 그들 스스로 제안한 바와 같이 다섯 가지로 요약된다. 첫째, 하나님은 장차 믿을 자들

764) 파레우스에 대한 문헌은 아래를 보라. Howard Hotson, “Irenicism and Dogmatics in the Confessional Age: Pareus and Comenius in Heidelberg, 1614,” *The Journal of Ecclesiastical History* 46, no. 3 (July 1995): 432-56; Wilhelm Kühlmann et al., eds., *Die deutschen Humanisten: Dokumente zur Überlieferung der antiken und mittelalterlichen Literatur in der Frühen Neuzeit Abtlg 1 Bd 2 Die Kurpfalz David Pareus, Johann Philipp Pareus und Daniel Pareus*, Europa Humanistica 7 (Turnhout: Brepols, 2010).

765) *Acta Synodi Nationalis* (Leiden), 202; Sinnema ed., “Acata Synodi Nationalis: First Printed Edition,” 312; Van Lieburg, “The Participants at the Synod of Dordt,” LXXXII.

766) Sinnema ed., “Acata Synodi Nationalis: First Printed Edition,” 312. 편지 말미에는 1618년 11월에 작성한 것으로 적혀 있다. *Acta Synodi Nationalis* (Leiden), 204.

767) 편지의 본문은 *Acta Synodi Nationalis* (Leiden), 202-4에 나온다. Sinnema and Bischof eds., “Acta Authentica”와 Sinnema ed., “Acata Synodi Nationalis: First Printed Edition”에는 본문을 생략했다. 이 편지를 누가 읽었는지는 Acta에 적혀 있지 않다. 알팅기우스나 아니면 회의의 주재자 중에 누군가가 읽었을 것이다.

768) *Acta Synodi Nationalis* (Leiden), 202.

769) *Acta Synodi Nationalis* (Leiden), 203.

770) *Acta Synodi Nationalis* (Leiden), 203.

771) “Vniversae Orthodoxae Ecclesiae, consecutos vos esse statuatis.” *Acta Synodi Nationalis* (Leiden), 204.

772) Sinnema ed., “Acata Synodi Nationalis: First Printed Edition,” 312-13.

773) Sinnema ed., “Acata Synodi Nationalis: First Printed Edition,” 313.

774) *Acta Synodi Nationalis* (Leiden), 204-31.

을 예지하시고 그들을 예정하셨다. 둘째, 그리스도는 모든 사람들을 위해 죽으셨다. 셋째, 신앙은 인간 자신에게서 나오는 것이 아니라 그리스도로부터 나온다. 넷째, 은혜는 거부할 수 있다. 다섯째, 신앙이 상실 가능한지에 대해서는 성경의 검토가 더 필요하다.⁷⁷⁵⁾ 항변파의 다섯 개의 요점들은 거의 아르미니우스의 작품을 인용함으로써 다뤄졌기에 사실상 아르미니우스의 주장과 진배없었다.⁷⁷⁶⁾ 파레우스는 이와 같은 항변파의 5대 주장을 요약적으로 제시한 다음에 자신의 의견을 피력한다. 항변파를 반박하는 논변 가운데 파레우스는 아우구스티누스를 25번 가량 언급한다. 이것은 매우 의미가 있는데, 왜냐하면 아르미니우스(Jacob Arminius; 1559-1609)는 벌써 여러 차례 자신의 주장을 아우구스티누스에 근거하여 제시했기 때문이다.⁷⁷⁷⁾

아르미니우스는 1587년부터 암스테르담에서 설교자로 봉직했고, 1603년부터는 레이던 대학의 교수가 되었다.⁷⁷⁸⁾ 그는 베자와 함께 공부했으나 베자의 예정론을 좋아하지는 않았다. 아르미니우스는 베자의 예정론을 타락 전선택설(supralapsarianism)로 이해하였고, 베자에게 있어서는 예정이 구원의 주요 원인이 된다고 생각했다. 아르미니우스는 1590년 초부터 이러한 예정론에 거부감을 공개적으로 드러냈다. 그는 1591년에 로마서 7:13-25에 대해 설교했는데, 그 설교 때문에 펠라기우스주의자라는 비판을 받게 되었다. 흥미로운 것은 이때 아르미니우스는 자신의 견해가 보다 아우구스티누스적이며, 개혁파의 예정론이 도리어 아우구스티누스를 떠난 것이라고 주장했다는 사실이다.⁷⁷⁹⁾

아르미니우스는 1592년 말과 1593년 초에 행한 로마서 9장 설교에서 자신의 견해를 더욱 강력하게 주장하였다. 그에 따르면, 하나님은 인간이 장차 믿을 것을 예지하시고 예정하신다(“예지예정론”).⁷⁸⁰⁾ 그리하여 레이던 대학의 프란키스쿠스 유니우스(Franciscus Junius; 1545-1602)는 사적인 편지 교환에서 아르미니우스와 논쟁하였고, 같은 대학의 프란키스쿠스 고마루스(Franciscus Gomarus; 1563-1641)는 1604년에 아르미니우스와 공개적으로 논쟁하였다.⁷⁸¹⁾ 아르미니우스는 고마루스가 하나님을 “죄의 조성자(author of sin)”로 만든다고 비판했고, 반대로 고마루스는 아르미니우스가 하나님으로 하여금 인간에 의존하도록 만든다고 비판했다.⁷⁸²⁾ 특히 1608년에 홀란드와 서(西)프리슬란트 고등평의회에서의 논쟁

775) Selderhuis, “Introduction to the Synod of Dordt (1618-1619),” XIX. 셀더하위스는 이 다섯 가지 요점이 나중에 도르트 신경의 구조가 된 것이 의미가 있다고 지적한다.

776) Selderhuis, “Introduction to the Synod of Dordt (1618-1619),” XVIII.

777) 아르미니우스와 아우구스티누스의 관계에 대해서는 아래 논문을 참조하라. Aza Goudriaan, “‘Augustine Asleep’ or ‘Augustine Awake’? Jacobus Arminius’s Reception of Augustine,” in *Arminius, Arminianism, and Europe: Jacobus Arminius (1559/60-1609)*, ed. Theodoor Marius van Leeuwen, Keith D. Stanglin, and Marijke Tolsma (Leiden: Brill, 2009), 51-72. 리처드 멀러는 아르미니우스가 예정론과 섭리론에 있어서 보다 엄격한 아우구스티누스적 견해를 이탈했다고 최종 평가한다. Richard A. Muller, *God, Creation, and Providence in the Thought of Jacob Arminius* (Grand Rapids: Baker, 1991), 272. 그 외에도 다음 연구물들을 참조하라. Richard A. Muller, “Arminius: A Study in the Dutch Reformation,” *Pneuma* 9, no. 2 (Fall 1987): 198-99; Richard A. Muller, “Arminius and the Scholastic Tradition,” *Calvin Theological Journal* 24, no. 2 (November 1989): 263-77; Richard A. Muller, “Arminius and the Reformed Tradition,” *Westminster Theological Journal* 70, no. 1 (Spring 2008): 19-48. 아르미니우스에 대한 보다 개괄적인 연구는 아래 연구서들을 보라. William den Boer, *God’s Twofold Love: The Theology of Jacob Arminius (1559-1609)*, trans. Albert Gootjes (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2010); Theodoor Marius van Leeuwen, Keith D. Stanglin, and Marijke Tolsma, eds., *Arminius, Arminianism, and Europe: Jacobus Arminius (1559/60-1609)* (Leiden: Brill, 2009).

778) 이 단락에서 아르미니우스에 대한 소개와 그의 아우구스티누스 활용은 아래 글들을 참조했다. Bieber-Wallmann, “Remonstrantenstreit,” 628-29; Selderhuis, “Introduction to the Synod of Dordt (1618-1619),” XVII-XIX.

779) Evert Dekker, *Rijker dan Midas: vrijheid, genade en predestinatie in de theologie van Jacobus Arminius (1559-1609)* (Zoetermeer: Boekencentrum, 1993), 30; Bieber-Wallmann, “Remonstrantenstreit,” 628에서 재인용.

780) Selderhuis, “Introduction to the Synod of Dordt (1618-1619),” XVII.

781) 고마루스는 타락전선택설의 대표적인 인물이었다. 고마루스 편에 섰던 사람들 가운데서는 타락후선택설주의자들도 많았다. 따라서 주요 논쟁점은 선택설/후택설 문제가 아니라, 예지예정론에 대한 문제였다. Selderhuis, “Introduction to the Synod of Dordt (1618-1619),” XVII; 우병훈, 『그리스도의 구원』(SFC, 2016), 69-70, 137-38. 고마루스에 대해서는 아래 책을 참조하라. Gerrit P. van Iltterzon, *Franciscus Gomarus* (Nijhof: 's-Gravenhage, 1930).

782) Selderhuis, “Introduction to the Synod of Dordt (1618-1619),” XVII.

이 아주 중요한 사건이었다. 이것은 1609년과 1610년에 출간되었는데, 1610년은 이미 아르미니우스가 죽은 뒤였다.

한 가지 중요한 점은 고마루스의 글에서는 아우구스티누스가 거의 등장하지 않는 반면에, 아르미니우스는 그리스도인의 삶에서 인간의 책임성을 강조하면서 아우구스티누스를 종종 인용하고 있다는 사실이다.⁷⁸³⁾ 또한 아르미니우스는 칼빈이나 베자의 이중예정설을 반대하면서 아우구스티누스를 인용한다. 그는 만일 이중예정설이 옳다면 하나님을 “죄의 조성자”로 만드는 셈이 될 것이라고 주장했다.⁷⁸⁴⁾ 어떤 사람이 먼저 죄를 범하지도 않았는데, 하나님이 그 사람을 정죄하시는 것은 불가능하다고 아르미니우스는 주장했다.⁷⁸⁵⁾ 특히 그는 로마서 7장에 대해서 설교하면서, 7장 후반부에 나오는 “나”는 중생하지 않은 사람이라고 주장했다.⁷⁸⁶⁾ 이때에도 역시 아우구스티누스의 작품, 『본성과 은총(*De natura et gratia*)』, 69를 인용한다.⁷⁸⁷⁾ 주지하다시피, 아우구스티누스는 초기에 로마서 7장 후반부의 “나”를 비중생자로 해석하였다가 이후에 중생자로 자신의 입장을 바꾸었다. 그런데 아르미니우스는 초기의 아우구스티누스를 이용하여 로마서 7장에 대한 자신의 견해를 뒷받침할 뿐만 아니라, 후기의 아우구스티누스도 역시 이용하고 있다. 왜냐하면 아르미니우스 자신이 보기에는 후기의 아우구스티누스의 견해는 여전히 아르미니우스 당대 개혁과 목사들의 해석과는 다르다고 판단했기 때문이다.⁷⁸⁸⁾

한편, 아르미니우스는 결코 펠라기우스를 동조하지 않았는데, 인간이 그리스도의 은혜 없이 스스로 율법을 지킬 수 있다는 견해를 강하게 부정하였던 것을 보면 알 수 있다.⁷⁸⁹⁾ 이때에도 역시 아르미니우스는 『본성과 은총』, 69를 인용한다. 『본성과 은총』, 69는 은혜의 자리에 본성을 넣어버린 펠라기우스를 아우구스티누스가 비판한 대목이다.⁷⁹⁰⁾

아르미니우스는 또한 아우구스티누스가 타락후선택설(infralapsarianism)을 믿었다고 주장했다.⁷⁹¹⁾ 나중에 아르미니우스는 예정론 자체를 거부했는데, 6세기까지 열린 그 어떤 보편공의회에서도 예정론을 채택한 적이 없다는 사실을 논거로 제시했다. 그는 아우구스티누스의 동시대 교황이었던 카일레스티누스(Caelestinus; 422-432년 재위)도 역시 펠라기우스주의를 반대했지만 예정론을 취하지는 않았음을 지적했다.⁷⁹²⁾ 예정론을 거부했던 아르미니우스는 “성도의 견인 교리”도 역시 반대했다.⁷⁹³⁾ 아르미니우스를

783) 고마루스가 아르미니우스를 비판한 논문에는 단지 2번만 아우구스티누스가 인용되고 있다. 비버-발만에 따르면, 고마루스는 칼빈과 베자를 따르는 것으로 충분하다고 여겼기 때문에 교부 인용을 많이 하지 않았다고 한다. Bieber-Wallmann, “Remonstrantenstreit,” 629.

784) Bieber-Wallmann, “Remonstrantenstreit,” 629. 하나님이 인간의 타락에 대해서 긍정이든 부정이든 어떤 확정된 지식이 아니라 다만 예지(foreknowledge)만을 가진다고 주장한 점에서 아르미니우스의 견해는 몰리나의 중간지식론과 유사하다. Muller, *God, Creation, and Providence in the Thought of Jacob Arminius*, 163-64를 보라.

785) 아르미니우스는 유니우스에게 보낸 편지에서 이 사실을 주장했다. Arminius, *Amica cum D. Franc. Junio de praedestinatione per litteras habita collatio* (Leiden: Apud Godefridum Basson, 1613); Arminius, *Opera theologica* (Leiden: Apud Godefridum Basson, 1629), 477; Bieber-Wallmann, “Remonstrantenstreit,” 629에서 재인용.

786) Arminius, *Opera theologica*, 123-24(명제 선언, 117).

787) 아우구스티누스의 작품, 『본성과 은총』은 펠라기우스를 반대하는 대표적인 작품인데, 415년 봄에 저술된 것으로 추정된다. Patrologia Latina(이하에서 PL로 약칭함)의 제 44권에 실려 있다. Allan D. Fitzgerald, ed., *Augustine through the Ages: An Encyclopedia* (Grand Rapids: Eerdmans, 1999), xxxix.

788) 자세한 설명은 아래를 보라. Goudriaan, “‘Augustine Asleep’ or ‘Augustine Awake’? Jacobus Arminius’s Reception of Augustine,” 56-7.

789) Arminius, *Opera theologica*, 124(명제 선언, 117).

790) 번역은 아래를 참조하라. Augustine of Hippo, “A Treatise on Nature and Grace,” in *Saint Augustine: Anti-Pelagian Writings*, ed. Philip Schaff, trans. Peter Holmes, vol. 5, A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church, First Series (New York: Christian Literature Company, 1887), 145. 이 시리즈는 이하에서 NPNF(1)로 약칭한다.

791) Dekker, *Rijker dan Midas*, 185-91; Bieber-Wallmann, “Remonstrantenstreit,” 629에서 재인용.

792) Arminius, *Opera theologica*, 103-4(명제 선언, 73-74).

비판했던 자들 중에는 그가 반(半)펠라기우스주의자가 아닌지 의심하는 자들이 있었다.⁷⁹⁴⁾ 1608년에 쓴 것으로 보이는 변증서에서 아르미니우스는 반(半)펠라기우스주의와 연관된 비판에 대해, 아우구스티누스의 견해가 자유의지를 무시했던 마니교와 은혜를 무시했던 펠라기우스주의의 중간 정도의 견해이며, 자신이 그 점에서 아우구스티누스를 뒤따르고자 한다고 주장하였다.⁷⁹⁵⁾

이처럼 아르미니우스가 아우구스티누스를 인용하여 자신의 주장을 전개하였기에 파레우스가 항변파의 요점들을 반박하면서 아우구스티누스의 작품을 직간접적으로 25번 가량이나 인용하고 있다는 것은 매우 중요한 의미가 있다. 그 인용 부분들을 살펴보면, 아우구스티누스의 작품을 근거로 아르미니우스의 주장들을 대부분 반박하고 있음을 알 수 있다. 먼저 파레우스는 죄인이 스스로를 구원할 수 있다는 펠라기우스의 교설은 아우구스티누스의 『그리스도의 은총과 원죄(De gratia Christi et de peccato originali)』, cap. 2에서 반박된다고 주장한다.⁷⁹⁶⁾ 이것은 인간이 일종의 중립의 상태에서 죄를 범하지 않고 믿음의 행동을 할 수 있다고 보는 아르미니우스의 견해를 반박한 것이다.

파레우스는 『그리스도의 은총과 원죄』, cap. 24를 인용하면서 하나님은 한 사람의 마음들 속에서 새로운 계시들만이 아니라, 새로운 의지들로써 역사하신다고 주장한다.⁷⁹⁷⁾ 이렇게 보자면 중생이란 단지 지성의 변화가 생기는 것일 뿐 아니라, 새로운 의지가 형성되는 것이다. 이것은 중생 전의 인간의 상태를 중립적인 것으로 보는 아르미니우스의 견해를 반박한 것이다. 더 나아가서 반(半)펠라기우스주의적 경향 역시 경계하는 것이라 볼 수 있다.

비록 파레우스가 아우구스티누스의 작품 자체를 인용하지는 않지만, 아우구스티누스의 이름을 언급하면서 로마서 7장에 대한 아르미니우스의 해석을 반대한다. 파레우스는 로마서 7:15, 19를 다루면서, 육체는 성령에 의해서, 육욕은 선한 의지에 의해서, 그리고 정욕은 은혜에 의해서 극복된다고 주장한다. 그리고 아르미니우스가 말하는 “작용하는 은혜(gratia operans)”는 이상에 나오는 대립들을 뒤섞어 버린다고 주장하면서, 은혜란 아우구스티누스의 표현에 따라 “하나님의 자비의 움직임(motus misericordiae Dei)”이라고 주장한다. 따라서 로마서 7장 후반부의 “나”는 아르미니우스가 말하듯이 중생하지 않은 사람이 아니라, 하나님의 자비와 은혜를 받은 사람 곧 중생한 사람이라고 파레우스는 결론짓는다.⁷⁹⁸⁾

793) 아르미니우스는 아우구스티누스의 『훈계와 은총』, 8.18에서 견인의 은총을 못 받는 신자들이 가능하다고 가르친다고 주장하였다. Arminius, *Opera theologica*, 135. 하지만 반항변파 신학자들은 『훈계와 은총』의 다른 부분을 인용하여 아우구스티누스가 견인의 교리를 가르침을 주장하였다. Goudriaan, “‘Augustine Asleep’ or ‘Augustine Awake’? Jacobus Arminius’s Reception of Augustine,” 72에서 재인용. 아래 파레우스의 글과 영국 특사들의 “의견서”를 보라.

794) 반(半)펠라기우스주의의 개념은 16세기 말에 형성된 개념이다. Theodor Mahlmann, “Prädestination, V. Reformation bis Neuzeit,” *Theologische Realenzyklopädie* 27 (1997), 118-56 (특히 133); Bieber-Wallmann, “Remonstrantenstreit,” 629에서 재인용.

795) Arminius, *Opera theologica*, 179-80; Bieber-Wallmann, “Remonstrantenstreit,” 629에서 재인용.

796) *Acta Synodi Nationalis* (Leiden), 205. 한편, 『그리스도의 은총과 원죄』는 418년경에 저술된 대표적인 반(反)펠라기우스 작품인데, PL 44권에 라틴어 본문이 나오며, 영역은 NPNF(1) 5:213-55에 나온다. 그런데 문제는 이 책이 제 1권과 제 2권으로 되어 있는데, 파레우스의 글에서는 그냥 “cap. 2”라는 식으로 인용된다는 점이다. 아마도 당시의 판본과 오늘날의 판본이 아우구스티누스의 작품의 번호를 매기는 방식이 달라서 그런 것 같다. 하지만 인용된 라틴어를 통해서 인용된 아우구스티누스 작품의 자리를 찾을 수 있다. 본고에서는 원전의 번호 매김을 그대로 인용한다. 파레우스가 인용한 『그리스도의 은총과 원죄』, cap. 2는 영역의 NPNF(1) 5:218에 해당한다(You informed me in your letter, that you had entreated Pelagius to express in writing his condemnation of all that had been alleged against him: and that he had said, in the audience of you all: “I anathematize the man who either thinks or says that the grace of God, whereby ‘Christ Jesus came into the world to save sinners,’ is not necessary not only for ever hour and for every moment, but also for every act of our lives: and those who endeavour to disannul it deserve everlasting punishment.”)

797) *Acta Synodi Nationalis* (Leiden), 208: “Et Augustinus: ... operari Deum in cordibus hominum, non solum novas revelationes, sed etiam BONAS VOLUNTATES.” (대문자 강조는 원본에 나오는 것)

798) *Acta Synodi Nationalis* (Leiden), 221: “quidem ut care a Spiritu, sensualitas a bona voluntate, concupiscentia a gratia tandem superetur. Denique *Gratia Operans* (quae cum duabus prioribus ab his confunditur) est motus

파레우스는 또한 『견인의 은사(De dono perseverantiae)』라는 아우구스티누스의 작품 제 14장을 인용하면서, “성도들에 대한 예정이란 다름 아니라 하나님의 호의들의 준비인데, 그것들에 의해서 누구든지 자유롭게 된 자들이라면 가장 확실하게 자유롭게 된다.”라고 주장한다.⁷⁹⁹⁾ 이 견해는 예정론 자체를 거부하기도 했던 아르미니우스의 입장을 반박한 것이다.

“항변과의 다섯 개 요점에 대한 조사”에는 아우구스티누스의 작품 『훈계와 은총(De correptione et gratia)』, cap. 14도 인용되는데, 파레우스는 이 부분을 근거로 하나님께서 한 사람의 마음속에 의지를 만들어 내셔서 변화시킨다고 주장한다. 파레우스는 바로 이어서 『그리스도의 은총과 원죄』, cap. 24도 역시 인용하여, 한 사람의 마음 안에 새로운 의지들을 조성하시는 하나님에 대해서 설명한다.⁸⁰⁰⁾ 하나님은 인간들의 의지들 안에서 가장 전능한 능력을 발휘하신다고 파레우스는 거듭 주장한다.⁸⁰¹⁾ 그는 사무엘상 10:26과 역대상 11장, 12장에서 하나님께서 사울의 마음과 다윗의 마음에서 각각 역사하신 것에 대해 아우구스티누스가 설명한 것을 인용한다.⁸⁰²⁾ 이렇게 하여 파레우스는 아르미니우스의 펠라기우스주의적 경향을 아우구스티누스를 인용하여 비판하고 있다.⁸⁰³⁾

아르미니우스가 주장한 다섯 번째 요점은 성도의 견인 교리를 부정하는 것이었다. 이에 대해서 파레우스는 아우구스티누스의 『견인의 은사』라는 작품이 반박하고 있다고 주장한다.⁸⁰⁴⁾ 보다 구체적으로 파레우스는 『견인의 은사』, cap. 2에서 인용된 성경구절인 예레미야 32:40뿐만 아니라, 에스겔 36:27, 이사야 59:21 등이 성도의 견인에 대해서 분명히 가르친다고 주장한다.⁸⁰⁵⁾ 『견인의 은사』, cap. 2는 견인의 교리를 지지하기 위해서 파레우스가 여러 차례 인용한 작품이다.⁸⁰⁶⁾

성도의 견인 교리를 뒷받침하기 위해서 파레우스는 『은총과 자유의지(De gratia et libero arbitrio)』, cap. 16을 인용한다. 거기서 아우구스티누스는 “하나님은 우리들이 할 수 없는 무엇인가를 명하신다. 그리하여 그분으로부터 우리가 무엇을 간구해야만 하는지 알게 하신다.”라고 말했다.⁸⁰⁷⁾ 아우구스티누스가 『고백록』에서 남긴 유명한 문장 즉, “명하는 바를 주시며, 원하는 바를 명하소서(Da, quod iubes, & iube quod vis).”라는 문장도 연이어서 파레우스는 인용한다. 그리하여 인간은 하나님의 은혜가 없이는 그 어떤 영적인 선(善)도 할 수 없음을 강조함으로써 펠라기우스주의의 위험성을 경고하고 있다.

misericordiae Dei (ut vocatur ab Augustino) ...” (이탤릭체 강조는 원본에 나오는 것)

799) *Acta Synodi Nationalis* (Leiden), 210: “Confirmat idem Augustinus dicens: Haec Praedestinatio sanctorum nihil aliud est quam praeparatio beneficiorum Dei quibus certissime liberantur illi, quicunque liberantur.” 영역은 NPNF(1) 5:539를 보라. 파레우스는 바로 이어서 루터의 로마서 주석 서문도 인용한다. 참고로, *Acta Synodi Nationalis* (Leiden), 208에서는 이 작품의 이름이 “De Bono Persever.”라고 약칭되어 있다. 하지만 오늘날은 “De dono Perseverantiae”로 사용한다. 참고로, 『견인의 은사』는 428/429년경에 작성되었고, PL 45권에 나온다.

800) 영역은 NPNF(1) 5:489(*De corr. et grat.* 14.45)를 보라. 참고로, 『훈계와 은총』은 426/427년경에 작성되었으며, PL 44권에 나온다.

801) *Acta Synodi Nationalis* (Leiden), 223: “Atqui Deus habet omnipotentissimam potestatem in voluntates hominum ...”

802) 영역은 NPNF(1) 5:489-90을 참조하라.

803) 『훈계와 은총』, cap. 14는 *Acta Synodi Nationalis* (Leiden), 224에서도 다시 인용된다.

804) *Acta Synodi Nationalis* (Leiden), 225.

805) *Acta Synodi Nationalis* (Leiden), 226. 아래 구절을 참조하라. “(렘 32:40) 내가 그들에게 복을 주기 위하여 그들을 떠나지 아니하리라 하는 영원한 언약을 그들에게 세우고 나를 경외함을 그들의 마음에 두어 나를 떠나지 않게 하고...” NPNF(1) 5:527에 파레우스가 인용한 『견인의 은사』의 영역이 나온다.

806) *Acta Synodi Nationalis* (Leiden), 228와 229에서 각각 『견인의 은사』, cap. 2와 cap. 2, 3, 6을 인용한다.

807) *Acta Synodi Nationalis* (Leiden), 227. 영역은 NPNF(1) 5:457(*De grat. et lib. arb.* 16.32)에 나온다. 『은총과 자유의지』는 426/427년경 작성되었고, 라틴어 원문은 PL 44에 나온다.

마지막으로 파레우스는 아우구스티누스의 『세례론(De baptismo)』, 제 4권, 24장을 인용하여, 이삭이 할례를 받은 것이 약속에 근거해 있듯이, 유아세례 역시 약속에 근거해 있다고 주장한다. 즉, 하나님은 표와 인을 먼저 주시고 경건을 주신다는 것이다. 파레우스는 그렇기에 유아세례 역시 건인의 은혜를 가리키는 성례가 된다고 주장한다.⁸⁰⁸⁾

이처럼 파레우스는 아우구스티누스의 작품들을 두루 인용하여, 아르미니우스가 지녔던 펠라기우스주의적 성향 및 반(半)펠라기우스주의적 성향을 날카롭게 비판하였다. 그의 “항변과의 다섯 개 요점에 대한 조사” 전체에서 아르미니우스는 펠라기우스주의와 거의 동일시되고 있다. 특별히 파레우스는 아르미니우스의 주요 논점들을 비판하면서, 타락한 인간의 의지의 변화는 오직 하나님의 전능한 능력에 의해서만 가능하며, 하나님은 예정에 근거하여 이러한 호의를 베푸시고, 그렇게 예정한 자들은 끝까지 지키시는 건인의 은혜를 베푸신다고 주장하였다.⁸⁰⁹⁾

2. 영국 특사들의 “의견서” 에 인용된 아우구스티누스

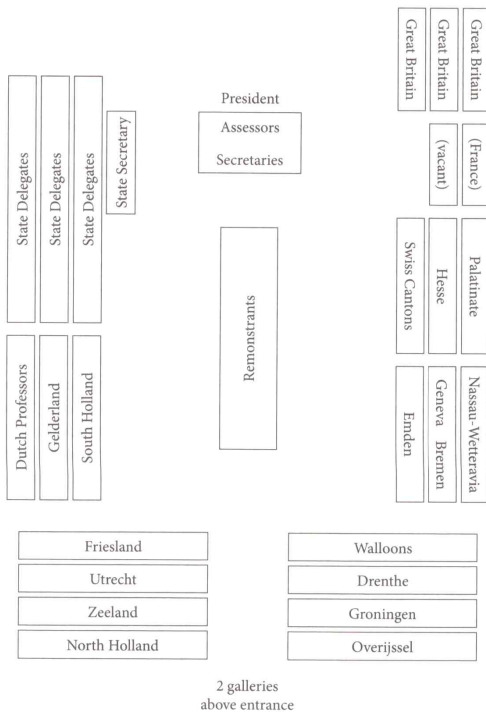
도르트 회의는 국제적인 공교회적 개혁과 회의였던 만큼 네덜란드 바깥에서 특사들이 많이 참석하였다. 프랑스 특사단을 제외한 국외 특사단 9개와 국내 특사단 10개, 도합 19개의 특사단들은 항변과의 다섯 항목들을 총 네 개로 묶어서(셋째와 넷째 항목은 함께 취급) 각각에 대한 “의견서” 를 네 개씩 제출하여 자신들의 견해를 분명히 피력함으로써 회의 참석자들이 항변과에 대해서 올바른 판단을 내리도록 도왔다.⁸¹⁰⁾ 이 중에서 영국 특사들의 “의견서” 는 상당히 중요한 의미를 가진다고 볼 수 있는데, “출간된 회의록” 에 따르면 그들이 제출한 의견서가 매 항목마다 가장 앞에서 제시되어 있고, 또한 거의 가장 길기 때문이다. 영국 특사들의 중요성은 도르트 회의석상의 자리 배치를 보더라도 유추할 수 있는데, (그림에서 보듯이) 그들은 의장 바로 왼편에 세 개의 열을 할당받았기 때문이다. 그 반대편은 정부 파견단이 배치되어 있었던 것을 감안하면, 영국 특사들은 특사들이 가장 주목받는 자리에 있었음을 알 수 있다.⁸¹¹⁾

808) *Acta Synodi Nationalis* (Leiden), 231. 이 부분에 대한 영역은 NPNF(1) 4:461-62(De bapt. 4.24.32)에 나온다(And as in Isaac, who was circumcised on the eighth day after his birth, the seal of this righteousness of faith was given first, and afterwards, as he imitated the faith of his father, the righteousness itself followed as he grew up, of which the seal had been given before when he was an infant: so in infants, who are baptized, the sacrament of regeneration is given first, and if they maintain a Christian piety, conversion also in the heart will follow, of which the mysterious sign had gone before in the outward body). 참고로, 『세례론』은 400/401년경 작성되었고, PL 43에 라틴어 본문이 실려 있다.

809) 파레우스의 주요 논변들은 나중에 보게 되듯이 도르트 신경에도 그대로 나타난다. 아울러, 본고에서는 파레우스가 인용한 많은 성경 구절에 대한 검토는 논문의 목적상 다루지 않았음을 밝힌다. 사실 파레우스는 아우구스티누스나 프로스페루스나 칼빈에 대한 인용보다 훨씬 많은 성경 인용들을 제시하고 있다.

810) Van Lieburg, “The Participants at the Synod of Dordt,” LXXVII-LXXXVIII에는 특사들의 전체 명단을 34명으로 제시한다. 하지만 셀더하위스는 8개의 외국 지역들에서 26명의 국제 특사들이 왔다고 한다. Selderhuis, “Introduction to the Synod of Dordt (1618-1619),” XXIV. 아마도 명단에는 들어가 있으나 실제로 참여한 사람은 그보다 적은 사람이었고, 또한 중간에 교체된 사람들도 명단에 넣고 있어서 숫자에 있어서 차이가 있는 것 같다. 예를 들어, 프랑스 개혁교회는 지방회의에서 4명의 목사들을 보내기로 결의했으나, 루이 13세가 가는 것을 허락하지 않아서 결국 가지 못했다(Van Lieburg, 앞 논문, LXXX). 아무튼, 이 중에서 “의견서”를 제시한 특사단들의 수는 총 열 아홉이었다. Sinnema, “Calvin and the Canons of Dordt (1619),” 88.

811) Selderhuis, “Introduction to the Synod of Dordt (1618-1619),” XXIII에 실린 좌석 배치도를 참조하라.

[그림 1] 도르트 회의 좌석 배치도⁸¹²⁾

도르트 회의에 참석한 영국 특사들은 모두 6명이었는데, 이들이 도르트 회의에 참석하게 된 경위는 다음과 같다. 1618년 6월 25일에 특사들을 초청하는 편지가 네덜란드 “국무청(the States General)”에 의해서 영국 국왕 제임스 I세에게 보내졌다.⁸¹³⁾ 당시의 영국 주재 영사관이었던 노엘 드 카론(Noël de Caron; c. 1550-1624)은 1618년 7월 14/15일경에 제임스 I세가 초청장을 읽었으며, “몇몇 유능한 신학자들(some capable theologians)”을 보내기로 승인했다고 편지에 기록하고 있다.⁸¹⁴⁾ 제임스 I세는 원래 6명의 신학자들을 보낼 계획도 있었지만, 결국 4명을 보내게 된다. 그렇게 해서 란다프의 주교(bishop of Llandaff)인 조지 칼톤, 워체스터의 학장(dean of Worcester)인 조셉 홀, 캠브리지 대학 교수인 존 데이브넛트, 캠브리지에 있는 시드니 칼리지의 학사장(prefect of Sidney College at Cambridge)인 새뮤얼 워드가 파견되었다.⁸¹⁵⁾ 1618년 12월 17일에 제임스 I세가 스코틀랜드를 대표하여 파견한 월터 발칸켈이 회의에 합류했다. 그리고 조셉 홀은 건강이 좋지 못해서 1619년 1월에 고향으로 돌아갔고, 대신에 런던의 세인트 폴 성당의 음악감독(precentor)이었던 토머스 고드가 참석하게 된다.⁸¹⁶⁾ 따라서 영국 특사들의 “의견서”에는 홀을 제외한 5명의 이름(순서대로 칼톤, 데이브넛트, 워드, 고드, 발칸켈)이 최종적으로 서명 되어 있는 것을 볼 수 있다.⁸¹⁷⁾

“의견서”는 먼저 “예정(electio)”에 대하여 “정통적 테제(Orthodoxa Thesis)”를 4개의 테제로 나누어 제시한 다음, “예정에 대한 이단적 테제들(Theses Heterodoxae de Electione)”에 대해서 8개로 제시한다. 그리고 “유기(reprobatio)”에 대하여 “정통적 테제”를 4개로 제시한 다음, “이단적 테제들”을 4개로 제시하고 마친다. 그리하여 총 20개 테제를 제시하는 셈인데, 아우구스티누스의 작품이 25번 가량이나 인용되어 있다. (이하에서 “의견서”는 영국 특사들의 “의견서”를 뜻한다.)

“예정에 대한 정통적 테제” I을 설명하면서 “의견서”는 아우구스티누스의 『신앙편람(Enchiridio

812) Selderhuis, “Introduction to the Synod of Dordt (1618-1619),” XXIII에서 가져왔다. 영국 특사들의 자리가 오른쪽 위쪽 즉, 의장의 왼쪽에 3열로 배치된 것을 주목하라. 영국 특사들 옆의 빈 좌석들은 프랑스 특사들의 자리로 배정된 것이다.

813) Selderhuis, “Introduction to the Synod of Dordt (1618-1619),” XXIV. 국무청에서 파견된 18명의 특사들이 도르트 회의에서 국가의 정치적 권위를 대변했다. Roelevink, “Introduction to the Acts and the Instructions of the Delegates of the States General,” LIII. 그들의 명단과 간략한 생애 소개는 Van Lieburg, “The Participants at the Synod of Dordt,” LXXII-LXXVI에 나온다.

814) Van Lieburg, “The Participants at the Synod of Dordt,” LXXVII. 참고로, 스코틀랜드 제임스 6세(James VI and I; 1566-1625)는 1567년부터 스코틀랜드 왕으로 다스렸으며, 1603년부터는 왕실통합을 통해서 제임스 1세가 되어 잉글랜드와 스코틀랜드 두 나라의 왕이 되었다.

815) Van Lieburg, “The Participants at the Synod of Dordt,” LXXVII-LXXIX.

816) Van Lieburg, “The Participants at the Synod of Dordt,” LXXVIII.

817) “Iudicia,” in *Acta Synodi Nationalis* (Leiden), 14. “의견서” 부분은 “출간된 회의록”에서 새롭게 페이지 번호가 매겨지므로 유의할 필요가 있다. 그래서 “출간된 회의록” 부분에서 “의견서” 부분만을 따로, “Iudicia,” in *Acta Synodi Nationalis* (Leiden)라고 해서 페이지 번호를 명기하겠다.

n)』, cap. 75, 로마서 8:30, 요한복음 6:39, 37 등을 인용하여 예정론은 성경적인 가르침이라고 주장한다.⁸¹⁸⁾ 몇 단락 뒤에서 “의견서”는 아우구스티누스의 『성도들의 예정(De praedestinatione sanctorum)』, cap. 19를 인용하는데, 그 내용은 “하나님께서 우리들을 예정하셨을 때, 하나님은 어떻게 우리들을 거룩하고 흠이 없게 만드실 것인지에 대해 자신의 일을 미리 아셨다.”라는 것이다.⁸¹⁹⁾ 『훈계와 은총』, cap. 14도 곧장 이어서 인용하는데, “구원을 이루고자 하시는 하나님에게는 그 어떤 인간의 자유의지도 저항할 수 없다.”는 부분이다.⁸²⁰⁾ 이 인용문은 특히 중요한데, 아자 하우드리안(Aza Goudriaan)의 분석에 따르면, 도르트 회의록을 기준으로 볼 때에 아우구스티누스의 이 문장이 가장 인기가 있었던 문장이기 때문이다.⁸²¹⁾ “의견서”는 아우구스티누스의 『그리스도의 은총과 원죄』, cap. 13을 연이어서 인용한다. “하나님은 뜻에 따라 부른 자들을 가르치시고, 동시에 그들에게 행해야 할 바를 알게 하시고, 아는 바를 행하게 하신다.”라는 문장인데, 항변파가 주장하듯이 인간이 먼저 믿기를 시작한 다음에 하나님이 그를 택하신 것이 아니라, 오히려 인간의 신앙 행위는 하나님의 뜻과 주도권에 따라서 된 것임을 가르치는 내용이다.⁸²²⁾

“예정에 대한 정통적 테제” II에서는 그리스도를 통하여 그리스도 안에서 예정이 이뤄짐을 다룬다. 여기서 아우구스티누스의 『성도들의 예정』, cap. 15, 16이 인용된다. “그 한 분[그리스도]이 우리들의 머리가 되도록 예정되듯이, 마찬가지로 우리들 많은 자들도 그분의 지체들이 되도록 예정되었다.”라는 내용과 “하나님은 그의 아들이 될 많은 예정된 자들을 부르셨는데, 그리하여 그들로 하여금 주님의 예정된 한 아들의 지체들이 되도록 하셨다.”라는 내용이다.⁸²³⁾ 이어서 “의견서”는 『견인의 은사』, cap. 7도 인용하는데, 그 내용은 “인간의 타락 이후에 하나님은 인간이 그분께 가는 것이 하나님의 은혜에만 달려 있도록 하셨다.”는 내용이다.⁸²⁴⁾

“예정에 대한 정통적 테제” III은 신앙과 견인 등은 모두 은혜의 선물임을 주장한다. “의견서”에서는 아우구스티누스의 『성도들의 예정』, cap. 10, 16, 17(두 번)이 언급되는데, “하나님의 예정은 선(善) 안에 있고, 은혜의 준비가 된다. 은혜는 실로 그 자신의 예정의 효과이다.”라는 주장, “행위들이 아니라, 믿음으로부터” 구원이 주어진다는 주장, “믿었기 때문에 예정된 것이 아니라, 예정된 자들이 믿는다.”는 주장, “하나님의 뜻에 따라 부름 받은 자들에게 하나님의 선물이 예정된 자들에게 주어진

818) “Iudicia,” in *Acta Synodi Nationalis* (Leiden), 3. 『신앙편람』은 421/422년경 작성되었고, PL 40에 나온다.

819) “Iudicia,” in *Acta Synodi Nationalis* (Leiden), 4: “Cum nos praedestinavit, opus suum praescivit, qui nos sanctos & immaculatos facit.” 아우구스티누스의 작품의 영역은 다음과 같다. NPNF(1) 5:517(“When, therefore, He predestinated us, He foreknew His own work by which He makes us holy and immaculate”). 참고로, 『성도들의 예정』은 428/429년경 작성되었고, PL 44에 나온다.

820) “Iudicia,” in *Acta Synodi Nationalis* (Leiden), 4: “Deo volenti saluum facere nullum hominum resistit arbitrium.”

821) Goudriaan, “‘Augustine Asleep’ or ‘Augustine Awake’? Jacobus Arminius’s Reception of Augustine,” 72. 『훈계와 은총』, 14.43은 원래 “deus, cui volenti facere saluum nullum hominum resistit arbitrium”인데, “의견서”는 약간 수정하여 인용했다.

822) “Iudicia,” in *Acta Synodi Nationalis* (Leiden), 4: “Sic docet eos, qui secundum propositum vocati sunt, simul donans, & quod agant scire, & quod sciunt agere.” 아우구스티누스의 작품의 영역은 다음과 같다. NPNF(1) 5:222(“For it is thus that God teaches those who have been called according to His purpose, giving them simultaneously both to know what they ought to do, and to do what they know.”)

823) “Iudicia,” in *Acta Synodi Nationalis* (Leiden), 4: “Sicut praedestinatus est ille unus, ut caput nostrum esset, ita multi praedestinati sumus, ut membra eius essemus.”, “Vocat Deus praedestinos multos filios suos, ut eos faciat membra praedestinati unici Filii sui.”

824) “Iudicia,” in *Acta Synodi Nationalis* (Leiden), 4: “Post casum hominis non nisi ad gratiam suam Deus pertinere, ut homo accedat ad illum. Hanc gratiam posuit in illo, in quo sortem consequuti sumus praedestinati secundum propositum.” 아우구스티누스의 작품의 영역은 다음과 같다. NPNF(1) 5:530(“But, after the fall of man, God willed it to pertain only to His grace that man should approach to Him; nor did He will it to pertain to aught but His grace that man should not depart from Him.”) 볼드체로 된 부분만 “의견서”에 인용되어 있다. 인용문의 뒷부분은 다른 문장으로 바꾸었다.

다. 그래서 그들 안에서 믿기를 시작함과, 신앙 안에서 이 생(生)의 끝까지 견딤이 있는 것이다.” 라는 주장이 인용된다.⁸²⁵⁾

다음으로 아우구스티누스의 작품은 “예정에 대한 이단적 테제” I에서 인용된다. 『견인의 은사』, cap. 14가 인용되는데, 이것은 파레우스가 “항변파의 다섯 개 요점에 대한 조사”에서 인용한 것이다. 즉, “성도들에 대한 예정이란 다름 아니라 예지이자 하나님의 호의들의 준비인데, 그것들에 의해서 누구든지 자유롭게 된 자들이라면 가장 확실하게 자유롭게 된다.” 라는 문장이다.⁸²⁶⁾ 이 인용으로써 “의견서”는 예지예정론을 반박하고 있다.

“예정에 대한 이단적 테제” II에서 “의견서”는 아우구스티누스의 『성도들의 예정』, cap. 19와 17을 인용하는데, 그 내용은 위에서 소개하였기에 생략하겠다.⁸²⁷⁾ “예정에 대한 이단적 테제” V에서는 『펠라기우스와 두 서간 반박(Contra duas epistulas Pelagianorum)』, lib.4, c.6와 lib.2, c.7이 『성도들의 예정』, cap. 17과 함께 인용된다. 각각의 인용은 “인간을 양으로 삼으신 분 그 자신이 경건의 순종을 위하여 인간의 의지들을 자유롭게 하신다.”는 내용⁸²⁸⁾과 “야곱을 사랑하신 것은 미래 행위를 예지하셨기 때문이 아니다.”라는 내용⁸²⁹⁾과 신자들은 “하나님께서 장차 하실 일을 예지하신 그런 예정으로써 세상이 조성되기 전에 선택되었으며, 하나님께서 예정하신 바를 성취하셨던 그런 소명으로써 세상으로부터 선택되었다.”라는 내용이다.⁸³⁰⁾ “예정에 대한 이단적 테제” VII에서는 『견인의 은사』, cap. 11이 인용된다. 긴 인용을 짧게만 간추리면, 하나님은 자신의 자녀를 그리스도 안에서 택하셔서 그들에게 은혜를 거저 주신다는 내용이다.⁸³¹⁾ 여기에서도 역시 “의견서”는 항변파가 하나님의 은혜를 받는 근거와 시작점을 인간에게 먼저 부여했던 잘못을 교정하고자 한다. “예정에 대한 이단적 테제” VIII은 『견인의 은사』, cap. 16을 마지막에 인용한다. 인용문은 예정 교리와 견인의 교리를 동시에 지지하는 내용으로, “속거나 변할 수 없는 자신의 예지 속에서 미래 일들을 정하는 것은 결국에는 예정이나 다름없는 것이다.”라는 문장이다.⁸³²⁾

825) “Iudicia,” in *Acta Synodi Nationalis* (Leiden), 5: “Praedestinatio Dei, quae in bono est, gratiae est praeparatio. gratia vero est ipsius praedestinationis effectus. ... Nunquid dixit, Non ex operibus, sed ex credente? ... Intelligamus vocationem, qua fiunt electi, non qui eliguntur quia crediderunt, sed qui eliguntur, ut credant. ... Haec dona Dei dantur electis secundum Dei propositum vocatis, in quibus est & incipere credere, & in fide ad huius vitae terminum perseverare.”

826) “Iudicia,” in *Acta Synodi Nationalis* (Leiden), 6: “Haec Praedestinatio Sanctorum nihil aliud est, quam praescientia & praeparatio beneficiorum Dei, quibus certissime liberantur, quicunque liberantur.” 영역은 NPNF(1) 5:539에 나온다. 앞의 파레우스의 인용보다 더 원전에 가깝게 인용하였다.

827) “Iudicia,” in *Acta Synodi Nationalis* (Leiden), 7. 참고로, 예정에 대한 이단적 테제 IV에서 토마스 아퀴나스의 Quaest. disp. de Praedest. Art. 1을 인용하여 항변파를 반박하는데, 이것은 의미가 있다. 왜냐하면 아르미니우스는 예정론에 대해서 칼빈(및 베자)의 견해, 아퀴나스의 견해, 아우구스티누스의 견해를 소개하고, 자신의 견해가 아퀴나스의 견해에 가깝다고 제시한 적이 있기 때문이다. Arminius, *Amica cum D. Franc. Junio de praedestinatione per litteras habita collatio*, 372; Muller, *God, Creation, and Providence in the Thought of Jacob Arminius*, 163에서 재인용.

828) “Iudicia,” in *Acta Synodi Nationalis* (Leiden), 8: “Qui facit overs homines, ipse ad obedientiam pietatis humanas liberat voluntates.” 영어 번역은 아래를 보라. NPNF(1) 5:423(“He then who makes men His sheep. He frees the wills of men for the obedience of piety.”) 참고로, 『펠라기우스와 두 서간 반박』은 421년경에 저술되었고, PL 44에 나온다.

829) “Iudicia,” in *Acta Synodi Nationalis* (Leiden), 9: “Iacob fuisse dilectum; atque ita contradictis Apostolo dicenti, Non ex operibus: quasi non posset dicere, non ex praesentibus, sed ex futuris operibus.”

830) “Iudicia,” in *Acta Synodi Nationalis* (Leiden), 9: “Electi sunt ante Mundi constitutionem ea praedestinatione, in qua Deus sua futura facta praescivit: electi sunt de Mundo ea vocatione, qua Deus id, quod praedestinavit, implevit.”

831) “Iudicia,” in *Acta Synodi Nationalis* (Leiden), 10. 영어 번역은 아래를 보라. NPNF(1) 5:534(“Accordingly, as says the apostle, ‘It is not of him that willeth, nor of him that runneth, but of God that showeth mercy,’ who both comes to the help of such infants as He will, although they neither will nor run, since He chose them in Christ before the foundation of the world as those to whom He intended to give His grace freely.”)

832) “Iudicia,” in *Acta Synodi Nationalis* (Leiden), 11: “In sua, quae falli mutarique non potest, praescientia, futura opera disponere, id omnino, nec alius quicquam, est praedestinare.” 영어 번역은 아래를 보라. NPNF(1) 5:542(“For

1610년에 항변과는 반항변과의 견해에 대해 요약하는 보고서를 작성하였는데, 사실 그 안에는 반항변과에 대해 잘못 생각한 내용도 포함되어 있었다. 대표적으로 반항변과가 “신앙은 선택의 결과로, 불신앙은 유기의 결과로 본다.”고 생각한 점이다. 하지만 반항변과는 신앙은 선택의 결과가 맞지만, 유기가 선택과 같은 방식으로 이뤄지는 것은 아니라고 주장했다.⁸³³⁾ 그런 점을 “유기에 대한 정통적 테제” I에서는 『성도들의 예정』, cap. 6과 『훈계와 은총』, cap. 13과 『견인의 은사』, cap. 14를 인용하여 설명한다. 그 각각의 인용문은 “자비는 예정 안에 있고, 판단은 눈 먼 자들 안에 있다.”는 내용, “예정들의 가장 확실하고 가장 복된 숫자들에 해당되지 않는 자들은 자유의지에 내버려진다.”는 내용과 “하나님의 더 높은 판단 안에서 은혜의 예정에 의해서 멸망의 사람으로부터 분리되지 않은 자들은, 만일 그런 것들을 그들이 들었거나 보았다면 그들은 믿었을 수도 있는 그런 신적인 말씀들과 행위들이 그들에게 적용되지 않는다.”라는 내용이다.⁸³⁴⁾ 이 세 문장 모두 유기가 선택과는 다른 방식으로 일어난다는 것을 가르친다. 즉, 선택 받지 못한 자들은 자신들의 타락한 자유의지 속에 내버려지며, 그들에게는 복음이 적용되는 은혜가 베풀어지지 않았을 뿐이다. 이처럼 유기의 방식이란, 구원 받는 자들에게 적극적으로 은혜를 베푸시는 것과는 다른 방식으로 이뤄짐을 알 수 있다.

“유기에 대한 정통적 테제” II에서는 『견인의 은사』, cap. 8과 『율리아누스 반박(Contra Iulianum)』, lib.5, cap. 3을 인용한다. 전자는 “구원 받은 자는 은혜를 소중히 여기게 하고, 구원 받지 못한 자는 빚을 깨닫게 하라.”는 문장이다.⁸³⁵⁾ 후자는 좀 긴 문장인데 요약하자면, 모든 사람이 마음이 강박하기에 그들의 행위대로 하나님의 진노를 받아야 마땅하지만, “하나님은 그럼에도 불구하고 어떤 자들은 자비로운 선하심 때문에 회개로 이끄시고, 다른 자들은 의로운 판단에 따라 회개로 이끄시지 않는다.”라는 내용이다.⁸³⁶⁾

“유기에 대한 정통적 테제” IV의 끝부분에는 『훈계와 은총』, cap. 13을 인용하는데, 그 내용을 보면 마치 아우구스티누스가 견인의 교리를 거부하는 듯이 느껴진다. “어떤 자들은 하나님의 은혜를 받되, 일시적이고 견인하지 못한다. 그들은 버리고 버림당한다. 왜냐하면 자유의지에 내버려지기 때문이다.”라는 부분이 인용되기 때문이다.⁸³⁷⁾ 그러나 “유기에 대한 정통적 테제” IV의 앞부분에서 이미 영국 특사들은 선택 받지 못한 자들도 은혜를 맞볼 수 있지만 사실 그들이 선택 받지 못했기에 떠나간다고 주장하고 있다. 그들은 히브리서 6:4를 그렇게 해석한다. 그리고 로마서 11:7이 가르치는 바도 그런 것이라고 주장한다.⁸³⁸⁾ 따라서 예정된 자들도 은혜에서 떨어져 나갈 수 있다고 하는 항변과의 주장은 잘못

the ordering of His future works in His foreknowledge, which cannot be deceived and changed, is absolute, and is nothing but, predestination.”)

833) Selderhuis, “Introduction to the Synod of Dordt (1618-1619),” XVIII을 보라.

834) “Iudicia,” in *Acta Synodi Nationalis* (Leiden), 11에는 “Ecce misericordia, & iudicium: misericordia in electione, iudicium in eos, qui excaecati sunt.”, “Qui non pertinent ad certissimum & felicissimum numerum Praedestinationum, dimittuntur libero arbitrio.”, “Qui Dei altiore iudicio a perditionis massa non sunt gratia Praedestinationis discreti, ipsis non adhibentur dicta divina vel facta, per qua possent credere, si audirent talia, vel viderent.”라는 세 문장이 줄만 바꾸어서 나란히 인용되어 있다.

835) “Iudicia,” in *Acta Synodi Nationalis* (Leiden), 12: “Qui liberantur, gratiam diligat; qui non liberatur, debitum agnoscat.” 『율리아누스 반박』은 421/422년경 저술되었으며, PL 44에 나온다.

836) “Iudicia,” in *Acta Synodi Nationalis* (Leiden), 12: “... Deus tatmen inde alios per misericordem bonitatem adducit ad poenitentiam, alios secundum iustum iudicium non adducit.” Augustine of Hippo, *Against Julian*, ed. Hermigild Dressler, trans. Matthew A. Schumacher, vol. 35, The Fathers of the Church (Washington: The Catholic University of America Press, 1957), 258. “Therefore, though all men, of the same mass of perdition and condemnation, unrepentant according to the hardness of their heart, treasure up wrath to themselves on the day of wrath when each will be repaid according to his works, God through His merciful goodness leads some of them to repentance, and according to his judgment does not lead others.”

837) “Iudicia,” in *Acta Synodi Nationalis* (Leiden), 12: “Aliqui gratiam Dei suscipiunt, sed temporales sunt, nec perseverant; deserunt, & deseruntur: dimissi enim sunt libero arbitrio.”

된 것이라고 영국 특사들은 주장한다. “유기에 대한 이단적 테제” III에서는 아우구스티누스의 『서간』, 107을 두 번 인용한다. 그 내용은 구원은 오직 하나님의 은혜에 달린 것임을 주장하는 내용이다.⁸³⁹⁾ 이렇게 보자면, 제이 콜리어가 주장 즉, 영국 특사들이 성도의 견인 교리와 관련하여 항변파와 반항변파 양측의 극단적인 견해를 거부하고자 했다는 것이 옳은 것처럼 보인다.⁸⁴⁰⁾ 하지만, 전체적으로 살펴보면 영국 특사들의 견해도 견인의 교리를 인정하는 쪽에 좀 더 가까운 것 같아 보인다. 위의 본문처럼 그들이 때로 항변파에 가까운 입장을 제시한 것은 그들에 동조하기 위해서라기보다는, 반항변파 측의 극단적인 주장을 배제하기 위해서였다고 해석함이 바람직할 것이다.

정리하자면, 영국 특사들의 “의견서”는 아우구스티누스의 작품들을 인용하면서 항변파의 주요 요점들을 거부한다. 첫째로, 항변파는 하나님이 장차 믿을 자들을 예지하시고 그들을 예정하신 것이라고 하지만, 영국 특사들은 하나님이 예지하신 내용이란 어떤 죄인들이 장차 믿을 것이라는 사실이 아니라, 하나님께서 그들에게 은혜를 주실 것이라는 사실임을 분명히 했다. 예지 속에서 결정된 하나님의 일들은 사실상 예정과 동일하다. “의견서”는 특별히 구원은 하나님의 은혜에 기인하는 것임을 강조한다. 예정이 먼저이지 인간의 믿으려는 의지가 먼저가 아니다. 둘째로, 특사들은 하나님의 은혜는 불가항력적인데, 구원을 이루고자 하시는 하나님에게는 그 어떤 인간의 자유의지도 저항할 수 없기 때문이라고 주장했다. “의견서”는 예정이 그리스도 안에서 이뤄짐을 강조한다. 이것은 흔히 말하는 “제한속죄”와 관련된 부분으로 해석될 수 있다. 여기서 주목할 점은, 인간은 전적으로 그리스도의 사역으로 구원을 받으며, 인간의 행위로 구원 받지 못한다는 가르침에 방점이 놓인다는 사실이다. 셋째로, 영국 특사들의 “의견서”는 예정과 유기는 다른 방식으로 이뤄짐을 강조한다. 예정은 하나님의 은혜의 선물이지만, 유기는 죄인을 그들의 자유의지에 내버려두시는 것이다. 인간이 구원 받는 것에 대해 하나님께 찬양을 돌려야 마땅하지만, 인간이 유기된다 하여 하나님이 책임이 있는 것은 아니다. 죄인인 인간, 그가 자기 의지로 죄를 지어 멸망당하기 때문이다. 넷째로, “의견서”는 견인의 교리를 적절하게 강조한다. 하나님의 구원은 확고한 예정 속에서 주어지므로 결코 흔들릴 수 없다. 예정 받지 못한 자가 일시적으로 은혜를 맛볼 수 있으나, 그들이 은혜로부터 이탈하는 것을 은혜가 가진 고유한 성격에서 찾아서는 안 된다. 참된 은혜를 경험한 사람은 반드시 끝까지 구원 받는다. 그 참된 은혜는 하나님의 예정에 근거하여 주어진 것이기 때문이다.

3.도르트 신경에 간접적으로 나타나는 아우구스티누스

비버-발만은 도르트 신경에 아우구스티누스에 대한 언급이 없는 것을 두고서, “아우구스티누스 작품에 대한 적극적인 관련성이 사라졌다.” 라고 해석하고 있다.⁸⁴¹⁾ 하지만 그것은 그렇게 단순히 해석할 사안이 아니다. 도르트 신경이 아우구스티누스를 인용하지 않는 것은, 되도록이면 성경만을 가지고 논증을 풀어나가려는 도르트 회의의 의지가 반영되었기 때문이다. 사실 도르트 신경에는 아우구스티누스뿐 아니라 그 어떤 정통신학자도 언급되지 않는다. 하지만 그렇다고 해서 아우구스티누스의 영향력이 도르트 신경에 전혀 없다고 볼 수는 없다. 오히려 도르트 신경에는 펠라기우스 및 펠라기우스주의에 대한 언급들

838) “Iudicia,” in *Acta Synodi Nationalis* (Leiden), 12. (히 6:4) 한 번 빛을 받고 하늘의 은사를 맛보고 성령에 참여한 바 되고: (롬 11:7) 그런즉 어떠하나 이스라엘이 구하는 그것을 얻지 못하고 오직 택하심을 입은 자가 얻었고 그 남은 자들은 우둔하여졌느니라.

839) “Iudicia,” in *Acta Synodi Nationalis* (Leiden), 14: “Scimus gratiam non omnibus hominibus dari, & quibus datur, non solum secundum merita operum non dari, sed nec secundum merita voluntatis eorum, quibus datur.” “Multi non salvantur: Non quod ipsi nolint, sed quia Deus non vult.”

840) Collier, “The Uneasy Reception of a Reformed Distinctive: The Influence of Readings of Augustine on Perseverance in Post-Reformation England,” 제 3장을 참조하라.

841) Bieber-Wallmann, “Remonstrantenstreit,” 632.

이 8번⁸⁴²⁾ 나오므로 그와 연관하여 아우구스티누스에 대해 논할 수 있다.⁸⁴³⁾ 사실상 위에서 다룬 파레우스의 글들이나 영국 특사들의 “의견서”에서는 항변파를 펠라기우스주의와 거의 동일하게 취급하고 있다. 그래서 항변파에 대한 반박을 펠라기우스주의에 대해 반박하였던 아우구스티누스의 작품들을 두루 인용하여 전개했던 것이다. 따라서 도르트 신경에서 펠라기우스나 펠라기우스주의에 대한 언급에서 아우구스티누스의 영향력을 보는 것은 충분한 근거가 있다.

도르트 신경 첫째 교리의 “오류 논박 4”에서는 예정이 인간의 행위에 의존한다는 항변파의 주장을 “펠라기우스의 맛을 낸다(Pelagium enim sapiunt).” 고 하면서 비판한다.⁸⁴⁴⁾ 항변파의 주장에 대해서 영국 특사들은 “의견서”에서 아우구스티누스의 『서간』, 107을 인용하여, 구원은 오직 하나님의 은혜에 기인한다는 주장으로 비판했다.

도르트 신경 둘째 교리의 “오류 논박 3”에서는 “그리스도께서는 성부를 위해 인간과 다시 관계를 맺고 그분이 기뻐하시는 대로 새로운 조건을 세우실 권리나 완전한 뜻만을 공로로 얻으신 것이다. 하지만 이 조건들에 순종하는 것은 인간의 자유의지에 달려 있으며 따라서 아무도 이 조건들을 충족시키지 못할 수도 있고 모든 사람이 충족시킬 수도 있다.” 라는 주장에 대해서 “지옥에서 펠라기우스의 오류를 다시 불러내고 있다(Pelagianum errorem ab inferis revocant).” 라며 비판한다.⁸⁴⁵⁾ 항변파의 위의 주장 역시 하나님께서 한 사람의 마음속에 의지를 만들어 내셔서 변화시킨다고 주장했던 아우구스티누스의 견해로 반박되었다. 예를 들어, 파레우스가 “항변파의 다섯 개 요점에 대한 조사”에서 인용한 『훈계와 은총』, cap. 14를 떠올릴 수 있다.

도르트 신경 둘째 교리의 “오류 논박 6”에서는 항변파가 “펠라기우스주의의 치명적인 독을 사람들에게 마시도록 주려고 시도한다(populo perniciosum Pelagianismi venenum conantur propinare).” 고 적고 있다.⁸⁴⁶⁾ 왜냐하면 그들은 그리스도의 은택들을 받는 것은 인간의 자유의지에 달려 있지 않다는 하나님의 특별한 은혜가 작용해서 그런 것이 아니라고 주장하기 때문이다. 하지만 영국 특사들은 『견인의 은사』, cap. 7의 내용, “인간의 타락 이후에 하나님은 인간이 그분께 가는 것이 하나님의 은혜에만 달려 있도록 하셨습니다.” 라고 말했던 아우구스티누스의 주장으로 항변파의 내용을 반박하였다.

도르트 신경 셋째와 넷째 교리의 “2항”에서는 부패의 전파가 “펠라기우스주의자들이 한때 원했던 것처럼” 모방으로써가 아니라, 악한 본성의 유전을 통해서 일어난다고 적고 있다.⁸⁴⁷⁾ 이처럼 항변파는 원

842) Bieber-Wallmann, “Remonstrantenstreit,” 632에서는 7번이라고 하지만, 사실은 아래에서 보듯이 8번이다.

843) 도르트 신경의 라틴어 비판본과 영역은 아래에서 각각 찾을 수 있다. Bakhuizen van den Brink, *De Nederlandse Belijdenisgeschriften* (Amsterdam: Bolland, 1976), 225-78; *Ecumenical Creeds and Reformed Confessions* (Grand Rapids: CRC Publications, 1988), 122-45; Philip Schaff, *The Creeds of Christendom, with a History and Critical Notes: The Evangelical Protestant Creeds, with Translations*, vol. 3 (New York: Harper & Brothers, 1882), 550-80(라틴어), 581-97(영어). 우리말 번역은 코르넬리스 프롱크, 『도르트 신조 강해』, 황준호 역, 김병훈 신조 감수(서울: 그책의사람들, 2012), 465-511을 참조하고, 수정했다.

844) Schaff, *The Creeds of Christendom*, 3:563.

845) Schaff, *The Creeds of Christendom*, 3:563. 참고로, 도르트 신경 둘째 교리의 “오류 논박 4”에서는 그리스도의 공로로 의롭다하심을 받는 것을 거부하는 항변파의 주장을 “불경건한 소키누스와 함께(cum impio Socino)” 연관하여 비판한다(앞 책, 3:563). 도르트 신경에서 소키누스는 이 자리에서 단 한번 언급되었다.

846) Schaff, *The Creeds of Christendom*, 3:564.

847) Schaff, *The Creeds of Christendom*, 3:564(“corruptione ab Adamo in omnes posteros [solo Christo excepto] non per imitationem [quod Pelagiani olim voluerunt], sed per vitiosæ naturæ propagationem, justo Dei iudicio, derivata”). 웨스트민스터 신조들이 가르치는 것도 역시 도르트 신경의 내용과 일치한다. 웨스트민스터 신앙고백서 6장 3절, 웨스트민스터 대교리문답 22문답, 26문답, 웨스트민스터 소교리문답 16문답에서 아담의 죄로 인한 사망과 부패한 본성은 “보통 생육법으로 그들에게 태어난 모든 후손들에게 전수되었다.”라고 가르친다. 이것이 현대에 지니는 중요성은 우병훈, “개혁신학에서 본 진화 창조론: 우종학, 『무신론 기자, 크리스천 과학자에게 따지다』를 중심으로,” 『개혁논총』 제41권(2017): 30을 보라.

죄 교리를 거부했다. 이 부분도 역시 아우구스티누스의 작품과 관련된다. 한 예로, 파레우스는 『그리스도의 은총과 원죄』, cap. 24를 인용하면서 하나님은 한 사람의 마음속에서 새로운 계시들만이 아니라, 새로운 의지들로써 역사하신다고 주장했는데, 그것은 중생 전의 인간의 상태를 중립적인 것으로 보는 항변파의 견해와 반대되는 내용을 아우구스티누스의 작품으로 주장한 것이다.

도르트 신경 셋째와 넷째 교리의 “10항”에서는 부르심을 받은 자들이 회심하게 되는 이유는 “교만한 펠라기우스의 이단이 천명하듯이(quod superba Pelagii hæresis statuit)” 사람의 자유의지에 있는 것이 아니라, 전적으로 하나님께 있다고 가르친다.⁸⁴⁸⁾ 이와 비슷하게 도르트 신경 셋째와 넷째 교리의 “오류 논박 7”에서는 사람이 회심하게 되는 하나님의 은혜는 오직 부드러운 조언의 방식으로 인간의 의지를 설득하면서 작용한다고 주장하는 항변파의 주장에 대해 “이것은 실로 전적으로 펠라기우스적이며, 성경 전체와 반대된다(Omnino enim hoc Pelagianum est, et universæ Scripturæ contrarium).” 고 주장한다.⁸⁴⁹⁾ 위에서 보았듯이, 자유의지 문제는 아우구스티누스의 작품에 자주 거론되던 주제였다. 파레우스는 『훈계와 은총』, cap. 14를 인용하여 하나님께서 한 사람의 마음속에 의지를 만들어 내셔서 회심을 일어나게 하신다고 주장한다. 영국 특사들은 『펠라기우스파 두 서간 반박』, lib.4, c.6에서 “인간을 양으로 삼으신 분 그 자신이 경건의 순종을 위하여 인간의 의지들을 자유롭게 하신다.”는 내용을 인용하여 항변파를 반박하였다.

도르트 신경 셋째와 넷째 교리의 “오류 논박 9”는 인간의 자유의지는 은혜와 협력해서 회심을 시작하며, 순서에 있어서 은혜가 의지의 발휘를 앞서지 않는다는 주장에 대해서, “펠라기우스주의자들 사이에 있는 이 교리를 고대 교회가 벌써 오래 전에 사도의 로마서 9:16을 가지고 정죄를 했다(Hoc enim dogma Ecclesia prisca in Pelagianis jam olim condemnavit, ex Apostolo Rom. 9:16).” 라고 주장한다.⁸⁵⁰⁾ 영국 특사들의 “의견서”에 인용된 『그리스도의 은총과 원죄』, cap. 13, “하나님은 뜻에 따라 부른 자들을 가르치시고, 동시에 그들에게 행해야 할 바를 알게 하시고, 아는 바를 행하게 하신다.”라는 내용이 항변파의 주장을 반박할 수 있었다. 아우구스티누스는 인간의 신앙 행위가 하나님의 뜻과 주도권에 따라서 된 것임을 가르쳤기 때문이다.

도르트 신경 다섯째 교리의 “오류 논박 2”는 견인의 교리를 다루는데, 항변파의 주장 즉, 하나님께서 신자에게 필요한 힘을 주시더라도 신자가 끝까지 인내할 수 있을지 없을지는 그 사람의 의지에 달려 있다는 주장에 대해 “이 명제는 명백한 펠라기우스주의를 견지하는 것이다(Hæc enim sententia manifestum Pelagianismum continet).” 라고 비판한다.⁸⁵¹⁾ 성도의 견인 교리를 부정하는 항변파의 주장에 대해서 파레우스는 『견인의 은사』, cap. 2를 통해 반박했다.

정리하자면, 도르트 신경은 첫째 교리부터 다섯째 교리에 이르기까지 도합 8번이나 항변파를 펠라기우스 및 펠라기우스주의와 연관시켜 비판했다. 그리고 그 비판들은 모두 파레우스나 영국 특사들이 인용했던 아우구스티누스의 작품에 나타나는 내용과 일치하는 것이다. 물론, 도르트 신경이 그렇게 작성된 것에는 아우구스티누스의 영향이 지대했다고 단정 지어 말하는 것은 무리겠지만, 그럼에도 불구하고 회의의 참가자들이 파레우스의 “항변파의 다섯 개 요점에 대한 조사”나 영국 특사들의 “의견서”를 통해

848) Schaff, *The Creeds of Christendom*, 3:566.

849) Schaff, *The Creeds of Christendom*, 3:570.

850) Schaff, *The Creeds of Christendom*, 3:570. 참고로, 아래 성경구절은 도르트 회의에서 반항변파의 주장을 핵심적으로 드러내는 구절이라 볼 수 있다. (롬 9:16) 그런즉 원하는 자로 말미암음도 아니요 달음박질하는 자로 말미암음도 아니요 오직 긍휼히 여기시는 하나님으로 말미암음이니라.

851) Schaff, *The Creeds of Christendom*, 3:574.

서 -그리고 그들 자신이 알고 있었을 아우구스티누스에 대한 지식을 통해서- 아우구스티누스의 작품들이 도르트 신경 본문 형성에도 역시 영향을 끼쳤음은 부인할 수 없을 것이다.

Ⅲ. 결론: 도르트 회의에 나타난 아우구스티누스의 영향력

도르트 신경의 다른 곳에는 이상과 같은 펠라기우스 및 펠라기우스주의에 대해 직접적으로 언급한 부분들 외에도 사실상 아우구스티누스와 연관 지어 생각할 수 있는 부분들이 자주 나타난다. 한 예로, 도르트 신경 첫째 교리의 “15항”에서는 예정이 이뤄지는 방식과 유기가 이뤄지는 방식은 다르다는 것을 가르친다. 죄인이 구원 받는 것은 하나님의 은혜에 의한 것이지만, 죄인이 스스로 파멸로 빠진 것은 하나님이 죄의 원인이 되기 때문에 그런 것은 아니기 때문이다. 이에 대해서 영국 특사들의 “의견서”는 『성도들의 예정』, cap. 6과 『훈계와 은총』, cap. 13과 『견인의 은사』, cap. 14를 인용하여 충분히 설명했다. 따라서 도르트 신경에는 아우구스티누스에 대한 직접적인 인용은 없을지라도, 아우구스티누스의 영향력이 매우 분명하게 나타난다고 할 수 있다.

이상과 같은 사항들을 종합하자면, 도르트 회의에서 아우구스티누스의 작품들은 주로 하나님의 예정은 인간의 행위에 근거하지 않는다는 내용, 하나님은 그리스도 안에서 우리를 택하셨다는 내용, 모든 인간의 의지가 타락했음에 대한 내용, 타락한 의지는 은혜로만 변화가능하다는 내용, 은혜는 불가항력적이라는 내용, 성도는 끝까지 인내한다는 성도의 견인에 대한 내용을 주장함에 있어서 사용되었음을 알 수 있다. 여기서 한 가지 더 관찰하자면, 흔히들 말하는 도르트 신경의 둘째 교리를 “제한속죄(Limited Atonement)”라고 요약하지만, 방점은 “제한”에 있기보다는 “속죄”에 있다는 점이다. 다시 말해서 도르트 회의의 논의에서 중요했던 점은 구원이 제한적으로 주어진다는 사실보다는, 구원은 인간의 공로나 행위가 아니라 은혜로 그리스도의 공로에 근거해서 주어진다는 점이었다. 아우구스티누스의 작품도 그런 측면이 강조되어 인용된다.⁸⁵²⁾

이처럼, 도르트 회의에서 아우구스티누스의 작품들이 어떻게 활용되었는지를 살펴보면, 도르트 신경의 의미도 보다 풍성하게 음미할 수 있고, 도르트 회의에서 주요 논의지점이 어디에 있었는지 파악하는데 도움이 된다. (*)

852) 영국 특사들의 “의견서”에서 “예정에 대한 정통적 테제” II에 인용된 『성도들의 예정』, cap. 15, 16과 “예정에 대한 이단적 테제” VII에 인용된 『견인의 은사』, cap. 11을 보라.

우병훈 박사의 도르트 회의와 아우구스티누스: 파레우스의 “조사”와 영국 특사들의 “의견서”를 중심으로에 대한 논평1

정원래 박사
(충신대 신학대학원 역사신학)

1. 논문에 대한 이해

우병훈 박사의 상기 논문 “도르트 회의와 아우구스티누스: 파레우스의 “조사”와 영국 특사들의 “의견서”를 중심으로”는 종교개혁시대의 후반까지 얼마나 신학적인 논쟁이 치열했으며, 동시에 개혁과 진영의 정체성을 확립하기 위한 노고가 지대했음을 잘 드러내고 있다. 상기 논문은 도르트 회의가 아우구스티누스의 이해를 둘러싼 첨예한 논쟁의 장이었음도 잘 제시하고 있다. 발표자는 이를 위해 먼저 도르트 회의에서 작성된 회의록에 등장하는 두 개의 중요한 문서 파레우스의 “항변파의 다섯 개 요점에 대한 조사”와 영국 대표단의 “의견서”를 분석하여 아우구스티누스의 영향력을 고찰하고 있다.

본 논지를 이끌고 있는 가장 중요한 요소는 도르트 회의의 신학적 논의에서 아우구스티누스가 어떠한 영향을 끼쳤는가? 이다. 특히 발표자는 아르미니우스로 대변되는 항변파와 반항변파 모두 아우구스티누스의 신학을 근거로 자신들의 주장을 펼치고 있음을 주목한다. 반항변파는 항변파들의 아우구스티누스 인용과 이해를 역시 아우구스티누스의 저작을 통해서 논박하고 있다고 보기 때문에, 회의록에 등장하는 아우구스티누스의 인용에 대한 고찰은 도르트 회의의 논쟁과 결론을 이해하는 핵심으로 제시한다.

우선적으로 파레우스의 “항변파의 다섯 개 요점에 대한 조사”의 연구를 통해, 발표자는 “파레우스가 아우구스티누스의 작품들을 두루 인용하여, 아르미니우스가 지녔던 펠라기우스주의적 성향 및 반(半)펠라기우스적 성향을 날카롭게 비판한다”고 평가한다. 동시에 “영국 특사들의 “의견서”는 아우구스티누스의 작품들을 인용하면서 항변파의 주요 요점들을 거부한다”고 결론짓는다. 발표자는 도르트 신경의 다섯 교리들에서 8번이나 항변파를 펠라기우스 및 펠라기우스주의와 연관시켜 비판한다는 점을 주지시킨다. 도르트 신경에서 등장하는 펠라기우스에 대한 언급, “펠라기우스의 맛을 낸다”; “지옥에서 펠라기우스의 오류를 다시 불러내고 있다”; “펠라기우스주의의 치명적인 독을 사람들에게 마시도록 주려고 시도한다”; “이 명제는 맹백한 펠라기우스주의를 견지하는 것이다”; ... 등에서 아우구스티누스의 영향은 명백하다고 결론짓는다.

2. 논문에 대한 평가

우병훈 박사의 본 논문은 도르트 회의의 신학적 배경과 본질에 대한 이해에 매우 유익한 논문으로 평가받을 만하다.

먼저는 실상 회의가 성경적 근거만을 공적으로 제시하려는 상황에서 회의록을 분석하여 그 논쟁의 신학적 배경을 제시하고 고찰하는 작업은 많은 노력과 수고를 요하는 일이다. 이를 성실하게 감당한 연구자에게 감사한다.

둘째로 본 연구에서 고찰의 대상으로 삼고 있는 두 문서는 도르트 신경의 역사적 배경에 대한 이해와 신학적 논쟁점의 이해를 위해서 매우 유익하다. 도르트 신경의 다섯 원리는 이러한 치열할 논쟁을 바탕으로 탄생하였기 때문이다. 따라서 다섯 원리에 대한 이해의 깊이를 더하는데 매우 도움이 될 듯하다.

셋째로 결론에서 연구자가 간략하게 제시하는 부분인, 도르트 신경의 둘째 교리인 “제한 속죄”(Limited Atonement)와 관련하여, 방점이 “제한”이 아니라 “속죄”에 있고, 이는 아우구스티누스의 작품 역시 그렇게 인용된다고 제시한다. 이는 아우구스티누스의 신학에 대한 이해가 도르트 신경의 해석에도 어느 정도 영향이 미칠 수 있음을 보여준다. 따라서 관련된 아우구스티누스의 작품에 대한 이해의 필요성을 새로이 제시해준다.

넷째로 본 연구는 도르트 회의 400주년을 기념하는 해에 신학적 연구의 풍성함을 더하는데 크기 기여를 하였다.

3. 논문에 대한 질문

상기 논문은 두 문서의 논지를 근간으로 하여 전개되고 있다. 따라서 두 논문에 관한 서술에서 몇 가지 질문을 통해 논지를 강화하고자 한다.

첫째는 각주 35번 이하에서 항변파들의 주장 다섯가지와 더불어 각주 50번 등에서 연구자는 “아르미니우스는 결코 펠라기우스를 동조하지 않았는데”로 제시한다. 그러나 대부분의 아우구스티누스의 논지는 펠라기우스주의에 대한 논박이다. 파레우스의 “*항변파의 다섯 개 요점에 대한 조사*” 전체에서 아르미니우스주의는 펠라기우스주의와 거의 동일시되고 있다.(9쪽) 아르미니우스주의가 소위 “반-펠라기우스주의”라면 펠라기우스주의에 대한 반박은 아르미니우스에게 적용하는데 유보가 나타나야 한다고 여겨진다. 그러나 연구자 역시 아우구스티누스를 인용하여 펠라기우스주의를 논박하는 것을 아르미니우스주의에 대해 반박으로 제시하는 것 같다.

둘째로 연구자가 항변파의 주장과 아르미니우스의 주장을 거의 같다고 제시한다(5쪽). 그런데 다섯째 신앙이 상실 가능한지에 대해서는 성경의 검토가 필요하다(5쪽); 아르미니우스가 주장한 다섯 번째 요점은 성도의 견인 교리를 부정하는 것이었다(9쪽)로 제시한다.

셋째로 연구자가 여러 곳(8-9쪽)에서 “..... 라고 보는 아르미니우스의 견해를 반박한 것이다.”고 기술한다. 물론 연구자가 파레우스의 조서를 기초로 논구하고 있지만 근거를 보다 든든히 세우기 위해서 아르미니우스의 근거들 역시 제공해 주었으면 한다.

넷째로 12쪽 “예정에 대한 이단적 테제 1”에서 연구자는 아우구스티누스의 작품이 인용되면서, “이 인용으로써 ‘의견서’는 예지예정론을 반박하고 있다.”고 평가한다. 이는 역으로 항변파의 이해가 “예지예정론”임을 말하고 있는 것 같다. 항변파의 예정에 대한 정의를 보다 명백하게 드러났으면 한다. 글의 여러 곳에서 거론되는 부분들을 정리해 주셨으면 보다 이해가 쉬울 것 같다.

다섯째 영국 특사들의 의견서의 20개 테제를 간략하게 소개하는 부분에서 질문과 서로 대립되는 입장을 보다 체계적으로 제시했으면 한다. 테제에서 아우구스티누스를 인용하는 부분이 주목되지만, 의견서에서

테제는 무엇이고, 반테제는 무엇이며, 여기에 대한 아우구스티누스의 입장은 어떻게 되는지를 구조적으로 제시하였으면 한다.

이처럼 더 많은 수고를 요청함으로 연구자에게 짐을 더한 것을 유감스럽게 여기며, 이미 연구를 통해 드러낸 많은 부분에 대해서 감사히 여긴다.

우병훈 박사의 도르트 회의와 아우구스티누스: 파레우스의 “조사”와 영국 특사들의 “의견서”를 중심으로에 대한 논평2

류성민 박사
(합신대 역사신학)

존경하는 우병훈 박사님의 귀한 논문을 읽고 논평을 할 수 있는 기회를 얻는 것을 매우 기쁘고 영광스럽게 생각한다. 이 논문은 이제 400주년을 맞는 도르트 회의와 위대한 교부 어거스틴의 관계를 드러내는 것을 목적으로 하고 있다. 본 논평은 논문 요약, 평가, 질문과 발전적 제안의 순서로 구성되었다.

1. 논문 요약

논문은 다음과 같이 구성된다.

- I. 도르트 회의 문서들과 아우구스티누스 인용
- II. 도르트 회의의 두 문서에 나타난 아우구스티누스
 1. 파레우스의 “항변파의 다섯 개 요점에 대한 조사”에 인용된 아우구스티누스
 2. 영국 특사들의 “의견서”에 인용된 아우구스티누스
 3. 도르트 신경에 간접적으로 나타나는 아우구스티누스
- III. 결론: 도르트 회의에 나타난 아우구스티누스의 영향력

이 내용을 요약하면 다음과 같다.

논자는 먼저 도르트 회의의 성격과 회의록에 대하여 소개한다. 그리고 회의가 성경만을 신앙의 규칙으로 삼는 원리를 천명하였고, 그 결과 신경과 회의록에도 교부들이나 신학자들의 글의 인용이 적은 것을 지적한다. 그러나 이런 적은 상황에서 어거스틴과 관련된 인용이 상당수를 차지함이 발견된다. 그 중에 논자가 중심 재료로 삼는 하이델베르크 신학자 파레우스의 글과 영국 특사들의 “의견서”는 어거스틴과 그의 신학이 도르트 회의에서 어떻게 사용되었는지 잘 보여주는 것이다.

먼저 파레우스의 편지에서 어거스틴의 인용을 살핀다. 그는 항변파를 논박하면서 어거스틴의 교리가 성경적 교리임을 주장한다. 그는 이 논박에서 어거스틴을 25번 가량 언급한다. 아르미니우스는 어거스틴이 자신을 지지한다고 여겼다는 점에서 중요한 논지가 있다. 그러나 파레우스는 어거스틴의 작품을 근거로 아르미니우스의 주장들을 대부분 반박함으로 아르미니우스가 어거스틴을 잘못 이해한 것을 밝히고, 아르미니우스의 주장들을 요점에 따라 논박했다.

영국 특사들은 모두 뛰어난 학자들로 도르트 회의에서 중요한 역할을 감당했다. 저자는 그들의 “의견서”에서 어거스틴의 저작이 인용된 부분들 검토하여 정리한다. 영국 특사들은 그들의 “의견서”에

서 어거스틴을 적극적으로 사용하여, 항론과의 주장을 논박하고 있다.

저자는 이어 도르트 신경에서 펠라기우스와 관련한 인용을 통해 간접적인 어거스틴의 영향을 고찰하고 있다. 이를 통해 어거스틴의 작품들이 도르트 신경에도 영향을 끼쳤음을 보인다.

저자는 이런 연구 결과를 토대로 도르트 신경에 어거스틴의 영향력이 상당하다는 것을 확증한다.

2. 평가

이 논문의 학문적 가치는 상당하다. 도르트 신경과 어거스틴의 관계에 대한 연구는 17세기 개혁과 신학의 전통성에 대한 귀한 연구이다. 개혁과 교리가 성경에 근거한 교리를 받고, 성경에 어긋난 교리를 배척하는 것은 ‘오직 성경’의 원리에 적합하다. 이 논문을 통해 도르트 회의가 ‘오직 성경’의 원리에 충실했음에도, 그 과정과 결과는 어거스틴의 신학과 일치한다는 사실이 드러난다. 즉 ‘오직 성경’의 종교개혁 원리를 통하여 건전한 신학이 전통적 연속성을 갖는다는 사실을 보여준다.

저자의 논문은 그런 의미에서 개혁과 신학이 성경적일 뿐 아니라, 전통적이라는 점을 분명하게 보여주고 있다. 그리고 이 사실은 개혁자들과 같은 정신으로 성경을 받는 21세기의 사람들도 같은 결론에 이르게 된다는 것을 암시한다.

또한 도르트 신경 뿐 아니라, 도르트 회의의 회의록의 내용을 연구하여, 단순히 완료된 결과물만이 아니라, 결과물을 산출해낸 과정과 논의를 살필 수 있게 하여 도르트 신경을 생생하게 볼 수 있도록 좋은 안내를 해 주었다. 이 연구를 바탕으로 도르트 회의에 참여한 전 세계 개혁과 신학자들의 연구가 더욱 활발해지기를 바란다.

3. 질문과 제안

(1)논자는 각주 1번에서 도르트 회의의 새로운 편집본(ADSND)이 1620년에 ‘출판된 회의록’에 포함된 파레우스의 서신을 결여하고 있음을 지적하고 있다. 동일하게 각주 28번에서도 동일한 지적을 한다. 파레우스의 서신은 논자가 연구한 부분으로 논자에게 이 부분은 분명 아쉬운 부분이다. 다만 새로운 편집본(ADSND)이 1권으로 마치지 않고, 지금 2권이 출판되었고, 앞으로 Vol IX까지, 15 Parts로 출판될 것이라는 점을 언급해주면 후에 계속하여 연구할 사람들에게 도움이 될 것이라는 짧은 생각을 제안한다.(Cf. ADSND I, XXXIII-XXXIV) 파레우스의 서신은 새로운 편집본 Vol. 3, 5 Part, Section 7에 편집되어 나올 것이다. (See ADSND III, Pt. Five, Sect. 7.)

(2)논자는 제이 콜리어의 박사논문을 언급하고 있는데, 이미 이 문헌은 각주 23번에서 짧게 언급되었다. 하지만 제이 콜리어의 박사논문이 정확하게 언급된 논문인지 다시 확인해 주거나, 구분해서 표기하는 것이 낫지 않을까 제안을 한다.

(3)논자는 각주 104에서 도르트 신경의 편집본과 역본을 소개하여 독자들이 쉽게 접근할 수 있도록 도움을 주고 있는데 이 노력에 감사드린다. 여기에 더하여 최근에 나와 도르트 신조의 편집본을 담고 있는 개혁과 신앙고백문서들(Reformierte Bekenntnisschriften, Band 3/2 I. 1605-1675, Neukirchener 2016)을 하나 더 소개해주길 바란다.

(4)이 훌륭한 논문에서 아쉬운 점 중 하나는 파레우스와 영국 특사들이 도르트 회의에서 어떤 역할을 했는가에 대한 점이다. 파레우스와 영국 특사들의 어거스틴 사용이 직접적으로, 혹은 간접적으로 회의의 내용을 어떻게 주도했는지, 그리고 결과물에도 어떤 영향을 주었는지를 설명해주지 않아 아쉽다. 그 결과 파레우스와 영국 특사들이 어거스틴과 맺은 관계는 드러나지만, 회의 전체나 신경 자체의 관계는 아직 분명하지 않은 느낌이다. 예를 들면 파레우스의 “조사”의 논리적 순서가 신경의 논리적 순서와 어떤 관계가 있는지, 하이델베르크 신학자들이 도르트 회의에서 회의의 논의와 신경의 작성에 얼마나 중요한 역할을 했는지를 파레우스의 “조사”와 하이델베르크 신학자들의 “평가문”과 결과물인 도르트 신경과 비교하는 연구가 선행으로 있었으면 어떨까 생각한다. 물론 이 주제는 독립된 큰 주제로 따로 연구될 필요가 있다. 앞으로 이런 연구가 이어지길 바라는 마음에서 조심스러운 제언을 붙여 본다.

(5)영국 특사들의 영향과 관련해서 그들이 당시 네덜란드와 도르트 회의에서 얼마나 중요한 역할을 했는가에 대한 좋은 책 한 권이 소개되지 않은 아쉬움이 있어 조심스레 적어 본다. Eric Platt, Britain and the Bestandstwisten, The Causes, Course and Consequences of British Involvement in the Dutsch Religious and Policital Disputes of the Early Seventeenth Century, V&R 2016.

(6)논자는 Augustin-Handbuch에 나온 비버-발만의 평가를 비판하고 있다. “Eine positive Beziehung auf Schriften Augustins fiel dagegen weg.” 이를 ” 아우구스티누스 작품에 대한 적극적인 관련성이 사라졌다 “로 번역하고, 도르트 신경에서 펠라기우스에 대한 언급에서 어거스틴의 영향력을 볼 수 있다고 비버-발만의 평가를 비판한다. 그러나 저자가 인용한 비버-발만의 문장이 속한 단락 첫 문장은 다음과 같다. ” 요약하자면 도르트 회의에서 어거스틴의 일련의 저작들은 항론파의 교리를 반박하기 위해 사용된 것이 분명하다. “ (Zusammenfassend läßt sich feststellen, daß auf der Dordrechter Synode eine Reihe von Schriften Augustins herangezogen wurde, um die Lehre der Remonstranten zu widerlegen. (Bieber-Wallmann, "Remonstrantenstreit," 632.)) 이 내용은 저자가 연구한 내용과 일치한다. 다만 비버-발만은 어거스틴의 저작이 도르트 회의에서 부정적인 방식, 즉 항론파를 반대하기 위한 방식으로 사용되었지, 긍정적인 방식, 즉 어거스틴의 교리를 주장하는 방식으로 사용되지 않았다는 것을 지적하고 있다. 그러므로 위에 인용된 문장은 ” 그에 반하여 아우구스티누스 작품에 대한 긍정적 사용은 없었다 “로 번역하는 것이 낫지 않을까 제안한다.

다시 한 번 귀한 논문을 쓰고 읽게 해주신 우병훈 박사님께 감사를 드리며, 앞으로의 활발한 연구 활동을 통해 계속하여 개혁과 신학의 전통성을 드러내고, 교회를 바르게 세워가는 일에 큰 역할을 감당해 주시기를 바라마지 않는다.

【제5분과】
발표목차

시 간	장소: 본관 302호
11:10 - 12:00 (50)	좌 장: 허 주 박사(아세아연합신학대학교) 발 제: 장석조 박사(서울성경신학대학원대학교) 「도르트신경과 사도행전의 복음설교비교」 논 평 I: 김성규 박사(웨스트민스터신학대학원대학교) 논 평 II: 정우진 박사(장로회신학대학교)
12:00 - 13:00 (60)	점심식사
13:00 - 13:50 (50)	좌 장: 소기천 박사(장로회신학대학교) 발 제: 박찬호 박사(백석대학교) 「로마서7장 14-25에 신학적 주해」 -제임스 던과 톰 라이트를 중심으로- 논평 I: 김현광 박사(한국성서대학교) 논평 II: 남궁영 박사(계약신학대학원대학교)
13:50 - 14:40 (50)	좌 장: 원종천 박사(아세아연합신학대학교) 발 제: 신호섭 박사(고려신학대학원) 「제한속죄와 설교」 -교리와 선교적 관점에서 본 제한속죄- 논평 I: 조만준 박사(총신대학교) 논평 II: 김태섭 박사(장로회신학대학교)
14:40 - 15:20	휴식과 교제

도르트 신경의 ‘복음 설교’와 사도행전의 ‘복음 설교’의 비교 연구

장석조 박사
(성경신대, 신약학)

I. ‘복음 설교’?

우리는 지금 도르트 신경(the Canons of Dort) 400주년을 기념하고 있다. 도르트 신경의 역사적 의미는 여러 측면에서 살펴볼 수 있다. 개혁파는 이 신경을 통해 하나님의 주권에 근거한 구원론을 체계화하고⁸⁵³⁾ 교회의 일치성을 추구했다.⁸⁵⁴⁾ 그 의미는 지금까지 분열해온 한국교회가 다시 일치를 위해 노력하는 과정에서 그 일치의 기준을 제시하는 좋은 모범이 된다. 한국의 장로교회가 개혁파의 신학을 추구한다고 주장하면서도 실제적으로 개혁파 신학을 체계적으로 가르치고 있다고 말할 수 없다. 심지어 다수의 장로교 계통의 신학교들조차도 개혁파 신학의 정체성을 확립하고 그것을 체계적으로 가르치려는 일관성 있는 교과과정을 준비하고 있다고 말할 수 있을까!

한국의 개혁교회가 진정한 일치를 위하여 신학적 정체성을 충분히 검증하는 것이 절대 필요한 시점이다. 바로 이 시점에서 개혁파 교회가 하나님의 주권에 근거한 구원론으로 교회 일치성을 추구한 결과물인 도르트 신경은 한국교회의 정체성확립과 일치에 좋은 교훈을 줄 수 있다. 물론 도르트 신경이 신학의 모든 주제를 다루는 것도 아니고 한국교회의 정체성과 일치를 위해 필요한 모든 주제를 담고 있는 것도 아닐 수 있다. 하지만 도르트 신경 400주년 기념하는 해에 즈음하여 최소한 도르트 신경에 나타난 모든 주제를 성경에서 찾아 연구하는 것이 필요하다. 이런 연구 태도는 항론파와⁸⁵⁵⁾ 칼빈주의자들가⁸⁵⁶⁾ 모두 견지한다. 특히 칼빈주의자들은 교회의 일치성을 위해 공동의 신앙고백을 중요하게 생각했으나, 그 신앙고백을 성경보다 우위에 두진 않았다. 도르트 신경은 교회의 일치성을 위하여 성경적인 신앙고백을 확립하려는 논쟁과 노력의 결과다.

본 연구는 도르트 신경 400주년을 기념하는 기념사적 연구의 첫 걸음으로 도르트 신경의 주제들 중에서 ‘복음 설교’와 관련된 주제에 제한하려한다. 왜냐하면 교회가 정체성을 확립하거나 일치하는데 가장 영향력을 주는 것이 설교이기 때문이다. 교회의 성장과 쇠퇴가 설교와 비례한다면,⁸⁵⁷⁾ 교회의 일치와 분열도 설교와 무관하지 않을 것이다. 특히 도르트 신경은 첫째 교리의 앞부분(1조 3항)과 마지막 다섯째 교리의 뒷부분(5조 14항)에서 ‘복음 설교’ (the preaching or proclamation of the gospel)를 명시한다. 도르트 신경은 주로 바울서신에 의존하고 초대교회의 복음 설교를 생생하게 기록하고 있는 사도행전에 덜 의존한다. 다드(C.H. Dodd)도⁸⁵⁸⁾ 초대교회의 설교를 연구할 때 주로 바울서신과 사도행전을 비교한다.

853) 김병훈, "도르트 신경이 고백하는 성도의 견인 교리", 장로교회와 신학 11권(2014), 218-59.

854) 김요섭, "도르트 신조의 역사적 배경과 개혁주의적 교회론 연구," 한국개혁신학 제30권(2014), 359-95.

855) 김병훈, "성도의 견인", 221-22.

856) 김요섭, "교회론," 376-77.

857) 박태현, "종교개혁 500주년과 한국교회 설교개혁," 성경과 신학 85(2018), 71-99.

858) C.H. Dodd & A. M. Hunter, 설교의 원형과 그 발전, 채위 역(한국기독교문화원: 1974), 17-31.

본 연구를 위해 먼저 도르트 신경에 나타난 ‘복음 설교(εὐαγγελίσσασθαι)’와 관련된 주제들을 연구할 것이다. 이어서 ‘복음 설교’ 동사((εὐαγγελίσσασθαι))가 가장 많이 언급되는 사도행전에서 그 주제들이 어떻게 나타나는지 살펴보고,⁸⁵⁹⁾ 마지막으로 그 결과를 21세기 한국교회에 적용하여 복음 설교에 근거한 한국교회의 일치와 성장에 조금이나마 기여하고자 한다.

II. 도르트 신경에 나타난 ‘복음 설교’

도르트 신경은 ‘복음 설교’를 중요시한다. ‘복음 설교’는 도르트 신경 첫째 교리(1조 3항)과 다섯째 교리(5조 14항)에서 명시되어 있고, 다른 교리(1조 4항, 반박 9항; 2조 5항; 3, 4조 6-9항 등)에도 암시되어 있다. 도르트 신경은 하나님의 선택과 유기에 관한 첫째 교리(1조)를 시작하고, 앞부분인 1조 3항에서 ‘복음 설교’를 명시하며 다음과 같이 진술한다.

Article 3: The Preaching of the Gospel⁸⁶⁰⁾

In order that people may be brought to faith, God mercifully sends messengers of this very joyful message to the people and at the time he wills. By this ministry people are called to repentance and faith in Christ crucified. For “how shall they believe in him of whom they have not heard? And how shall they hear without someone preaching? And how shall they preach unless they have been sent?” (Rom. 10:14-15).

1조 3항은 복음 설교의 목표, 원천, 내용, 그리고 이런 주장의 성경적 전거로 구성된다. 먼저 복음 설교의 목표는 “사람들을 믿음으로 부르”고(people may be brought to faith) “사람들의 회개와 믿음의 반응”(to repentance and faith)으로 효과적 결과를 맺는 것이다. 그 목표를 위해 “그가 원하는 때에 그가 원하는 사람에게”(to the people and at the time he wills/wishes) 복음 전파자를 보내신 하나님의 주권적 의지(God mercifully sends messengers of this very joyful message)는 복음 설교의 원천이다. 마지막으로 복음 설교의 내용은 “십자가에 못박히신 그리스도”(Christ crucified)로 요약된다. 3항 주장들의 성경적 전거는 로마서 10:14-15의 인용으로 제시된다.

도르트 신경은 ‘복음 설교’를 중요시하여 첫째 교리의 앞부분(1조 3항)에서뿐만 아니라 성도의 견인에 관한 마지막 다섯째 교리의 뒷부분(5조 14항)에서도 복음 설교(The Proclamation of the Gospel)를 명시하며 다음과 같이 진술한다.

○5조 Article 14: God’s Use of Means in Perseverance⁸⁶¹⁾

And, just as it has pleased God to begin this work of grace in us by the proclamation of the gospel, so God preserves, continues, and completes this work by the hearing and reading of the gospel, by meditation on it, by its exhortations, threats, and promises, and also by the use of the sacraments.

우리는 ‘복음 설교’를 명시한 도르트 신경 첫째 교리(1조 3항)과 다섯째 교리(5조 14항)를 분석하여 그 관련 주제들을 밝히려 한다. 그 주제들은 다음과 같이 시간적, 논리적 순서대로 정리할 수 있다.

859) 조직신학은 성경신학에 기초해서 세워지고 검증되어야 한다. 조직신학의 본문인 도르트 신경은 체계적인 성경신학에 기초해서 작성되지 않은 것 같다. 하지만 도르트 신경이 얼마나 성경적인지 상고하기 위해 성경신학적 방법론으로 검증하려는 것이 본 논문의 동기다.

860) <https://www.crcna.org/welcome/beliefs/confessions/canons-dort>.

861) <https://www.crcna.org/welcome/beliefs/confessions/canons-dort>.

첫째, 복음 설교의 원천은 하나님의 주권적 의지다. 1조 3항에서 하나님은 “그가 원하는 때에 그가 원하는 사람에게” (to the people and at the time he wills/wishes) 복음의 전파자를 보내시는 공훈을 베푸신다(God mercifully sends messengers of this very joyful message). 5조 14항에서 하나님은 복음 선포로 은혜의 역사를 시작하시고 완성하길 기뻐하신다(just as it has pleased God to begin this work of grace in us by the proclamation of the gospel, so God preserves, continues, and completes this work by the hearing and reading of the gospel). 두 조항에 나타난 하나님의 주권적 의지가 복음 설교의 원천이다. 복음 설교의 원천은 하나님이 기뻐하시는 주권적 의지, 즉 은혜와 공훈의 의지다. 하나님의 선택은 그 주권적 의지에서 우리나라와 복음 설교를 통해 드러나게 되고(1조 3항), 성도의 견인도 그 주권적 의지에서 우리나라와 복음 설교를 통해 드러난다(5조 14항).

둘째, 복음 설교의 내용은 ‘십자가에 못박히신 그리스도’ (Christ crucified)로 요약된다. 이 내용은 성도를 선택하고 견인하려는 하나님의 주권적 의지의 구체화다. 1조 3항에서 복음의 내용은 ‘십자가에 못박히신 그리스도’로 구체화되나, 5조 14항에서 그것은 암시된다. ‘십자가에 못박히신 그리스도’는 그리스도가 행하신 구속 사역을 대표한다.

셋째, 복음 설교는 두 가지 목표가 있다. 1조 3항에서 복음 설교의 목표는 하나님께서 그리스도께서 성취하신 은혜의 구속 사역을 전도자들을 통해 모든 사람에게 전파하여, “원하는 사람” (the people...he wills)이 복음에 회개와 믿음이란 효과적 반응을 보이는 것이고, 5조 14항에서 복음 설교의 목표는 은혜의 구속사역을 시작하고, 완성하는 것이다.

넷째, 복음 설교는 두 가지 방편으로 사용된다. 5조 14항에서 복음 설교는 성도에게 은혜의 역사를 시작하는 하나님의 방편일 뿐만 아니라 성도를 보존, 계속, 완성시키는 하나님의 방편이다. 1조 3항은 은혜의 역사를 시작하는 방편을 암시한다.

우리는 도르트 신경 첫째 교리(1조 3항)과 다섯째 교리(5조 14항)에 명시된 복음 설교와 관련된 4가지 주제들을 자세히 연구하면서 도르트 신경의 전체 본문을 참고하려 한다(1조 4항, 반박 9항; 2조 5항; 3, 4조 6-9항 등).

1. 복음 설교의 원천: 하나님의 주권적 의지

1조 3항과 5조 14항은 둘 다 복음 설교의 원천인 하나님이 기뻐하시는 주권적 의지를 강조한다. 하나님의 선택은 그 주권적 의지에서 우리나라와 복음 설교를 통해 드러나게 되고(1조 3항), 성도의 견인도 그 주권적 의지에서 우리나라와 복음 설교를 통해 드러난다(5조 14항).

하나님의 선택과 유기에 관한 첫째 교리(1조 3항)에서 복음 설교는 하나님의 주권적 의지와 연결된다. 하나님은 “ 그가 원하는 때에 그가 원하는 사람에게” (to the people and at the time he wills/wishes) 복음 전파자를 보내셔서 복음을 선포하게 한다. 하나님의 주권적 의지는 복음 설교의 대상과 시간을 결정한다. 여기서 하나님의 주권적 의지는 로마서 10:14-15의 인용에 근거하여 제시된다. 이 근거 구절은 이사야 52:7의 약속이 성취되었음을 나타낸다.

사실 복음 설교가 하나님의 주권적 의지의 결과물인 것은 1조 1항부터 예고되어왔다. 인간의 타락(1조 1항)은 복음 설교의 필요성을 가리키고, 하나님의 사랑(1조 2항)은 복음 설교의 원천과 근거를 가리키기 때문이다. 프롱크(Pronk)는⁸⁶²⁾ 복음 설교에 관한 3항을 다루면서, 인간의 타락에도 불구하고 하나님의 사랑, 즉

하나님의 주권적 선택의 은혜가 복음 설교로 구체화되었음을 강조한다. 하나님의 주권적 선택은 복음의 말씀을 들을 수 있는 기회를 주는 것으로 드러나고(행 13:26), 오직 그리스도의 이름만이 구원받을만한 유일한 이름으로 제시된다(행4:12). 특히 그 말씀을 들을 수 있기 전 그 말씀을 전파하는 것이나 보내심을 받는 것도 모두 하나님의 주권적 선택의 과정이라 할 수 있다.

하지만 1조 3항에서 복음 설교가 하나님의 주권적 의지에 근거함을 명시하는 표현 ‘원하다’ (will/wish) 동사/명사는 어느 성경구절에 근거한 것인지 명백히 밝히지 않고 사용되었다. 이에 관해서 사도행전 18:21(“τ ο ũ Θ ε ο ũ Θ έ λ ο ν τ ο ς 만일 하나님의 뜻이면...”) 등 신약의 증거 구절들이 제시될 필요가 있다(고전 4:19; 빌 2:13; 골 1:27).

프롱크는⁸⁶³⁾ 하나님의 선택(1조)과 그리스도의 죽음(2조) 교리가 인간의 전적 타락에 대한 하나님의 은혜로운 복음 사역으로 시작함을 바르게 주장한다(요 3:36; 롬 1:28-31; 3:9-19; 5:12; 고전 6:9-10; 엡 2:1-3; 4:18-19; 딤후 1:15-16; 3:3; 벨전 4:3; 요일 1:8-10). 이 모든 복음 사역은 하나님의 영원한 작정에 근거를 두고 있다(행 15:18; 2:23).

복음 설교의 원천인 하나님의 주권적 의지는 하나님의 선택을 다루는 8항에서 다시 강조된다. 1조 주제인 하나님의 선택은 “우리를 영원 전부터 은혜와 영광으로 선택하시고, 구원하기로 선택하실 뿐 아니라 우리가 걸어가야 할 구원의 과정까지도” 포함한다. 바로 이 선택은 오직 주권적 의지/뜻에 따라 이루어지는 계획/경륜(purpose, and plan of God's will)에 근거함을 강조한다. 14항에서도 오직 하나의 주권적 의지/뜻에 따라 이루어지는 계획/경륜(God's wise plan)은 하나님의 선택에 관한 올바른 가르침이 교회에서 가르쳐야 할 필수 사항이다.

하나님의 선택과 유기에 관한 첫째 교리는 복음을 언급하며 마치면서 알미니우스주의자들에 반박한다(반박 8-9항). 하나님이 선택하고 유기하는 기준은 “복음이 전달되지 않은 사람들에게 비하여 다른 사람들이 더욱 선하고 가치있는 사람들” 이 아니라 하나님께서 작정하신 주권적 의지다(롬 9:18; 마 13:11; 11:21-26; 신 10:14-15).

하나님의 의지에 근거한 계획은 그리스도의 죽음과 그를 통한 인류의 구원에 관한 둘째 교리(2조)를 마무리하는 9항에서도 강조된다. 이 구원 계획은 하나님의 영원한 사랑의 의지에서 세워졌기에 세상의 시작부터 현재까지 이루어져왔고 미래에 완전히 성취될 것이다. 궁극적으로 “그 구속의 역사로 인하여 선택받은 사람들은 그들의 때에 이르러 하나로 모이며, 그들로 이루어지는... 하나의 교회”(a church of believers founded on Christ's blood)를 구성할 것이다. 바로 그런 교회는 “그리스도의 피 위에 세워” 질 것이고 “십자가 위에서 자신의 생명을 희생한 그리스도를 자신의 구세주(Savior who laid down his life for her on the cross)” 로 믿고 사랑하게 될 것이다.

하나님의 주권적 의지는 성도의 견인을 다루는 5조 14항에도 나타난다. 여기서 복음 설교는 하나님의 주권에서 우러나온 구체적인 결과다. 물론 항론파도 성도의 견인을 위해 하나님의 은혜, 성령의 도우심, 예수 그리스도의 도우심을 강조하고 심지어 성경적 근거를 제시하려하지만, “도움을 받는 사람의 의지에 의하여 결정된다” 는데⁸⁶⁴⁾ 집중한다. 개혁파는 복음 설교를 통해 성도의 견인을 위해 사람의 의지가

862) Pronk N. Cornelis, Expository Sermons on the Canons of Dort 『도르트신조강해』 황준호 역(수원: 그 책의 사람들, 2012), 39-40.

863) Cornelis, Canons of Dort, 36, 449, 470.

중요하지만, 하나님의 주권적 의지에 조금도 손상을 주지 않으려는 입장이다. 하이델베르그 교리문답(19-21, 51, 65문답 등)이나⁸⁶⁵⁾ 웨스트민스터 신앙고백서도(21조 등) 믿음이 성령께로부터 오는 것에 우선순위를 두고 있다. 이와 같이 개혁파 교회는 복음 설교에서 하나님의 주권적 의지를 강조하고 있다.

2. 복음 설교의 내용: 십자가에 못박히신 그리스도

1조 3항은 복음 설교를 십자가에 못박히신 그리스도(Christ crucified)로 요약한다. 5항도 그리스도를 믿음의 대상으로 명시한다. 그리스도의 죽음은 인간의 죄에 대한 하나님의 공의의 심판일 뿐만 아니라 인간의 죄에 대한 하나님의 사랑과 은혜의 구원이기도 한다(엡 2:8; 빌 1:29).

프롱크(Pronk)는⁸⁶⁶⁾ 복음 설교에 관한 3항을 다루면서, 그 핵심 내용인 십자가에 못박히신 그리스도(Christ crucified)를 자세히 설명하지 않고 오직 성경적 전거로서 그리스도의 이름만이 구원받을만한 유일한 이름인 것과(행4:12), 말씀을 보내셔서 들을 수 있는 기회를 주신 (행 13:26) 하나님의 주권적 의지를 드러낸다.

그리스도의 죽음과 그것을 통한 인류의 구원은 2조에서 자세히 펼쳐진다. 2조도 1조와 같이 인류의 죄와 영원한 심판으로 시작하며(2조 1항) 그리스도의 죽음의 필요성을 강조한다. 하나님의 주권적 의지는 인간의 죄에 대한 저주를 그리스도의 십자가에서 대신 받게 하심으로 표현된다(2조 2항). 2조 3항은 그리스도의 죽음이 온 세상의 죄를 완전하게 해결하는 용서의 무한한 효력을 가지고 있음을 제시한다.

특히 5항은 복음 설교를 명시하며 “못박히신 그리스도(Christ crucified)”로 요약, 제시하며(1조 3항, 2조 5항, 5조 2항) 복음 전파의 대상이 차별없이 모든 사람들임을 명시한다. 프롱크는⁸⁶⁷⁾ 3-5항이 그리스도의 속죄적 죽음과 그것이 선포될 대상을 가리킨다고 바르게 주장한다. 비록 속죄적 죽음이 제한된 선택자들에게 효과가 있다할지라도 이 속죄의 죽음을 모든 사람에게 전파되어야 한다(막 16:15; 딤후 1:15; 행 17:30). 속죄의 죽음으로 요약되는 복음 설교는 모든 사람에게 전파되지만, 회개와 믿음으로 반응하는 사람들에게만 속죄의 효과가 제한됩니다. 그는 이것으로 알미니우스주의자들을 반박한다.

그리스도의 죽음과 그를 통한 인류의 구원에 관한 둘째 교리(2조)를 마무리하는 8-9항은 그리스도의 죽음을 속죄와 새 언약의 제사로 해석한다. 이 구원 계획이 하나님의 영원한 사랑의 의지에서 세워졌기에 세상의 시작부터 현재까지 이루어져왔고 미래에 완전히 성취될 것을 제시한다. 궁극적으로 “그 구속의 역사로 인하여 선택받은 사람들은 그들의 때에 이르러 하나로 모이며, 그들로 이루어지는... 하나의 교회”(a church of believers founded on Christ's blood)를 구성할 것이다. 바로 그런 교회는 “그리스도의 피 위에 세워”질 것이고 “십자가 위에서 자신의 생명을 희생한 그리스도를 자신의 구세주(Savior who laid down his life for her on the cross)”로 믿고 사랑하게 될 것이다.

프롱크는⁸⁶⁸⁾ 죄사함을 위한 그리스도의 구속사역과 그것을 믿음으로 구원받는 구원(엡 1.:7; 마 1:21)의 적용을 삼위일체적으로 해석한다. “성부께서는 영원 전에 구원을 계획하셨고, 성자께서 그 구원 계획을 실행하시며, 성령님께서 구원을 적용하십니다.” 그리고 그는 이 모든 구원의 과정에서 회개와 믿음과 순종의

864) 김병훈, "성도의 견인", 221-22.

865) 클라렌스 바우만, 도르트 신경 해설 (Notes on the Canons of Dort), 손정원 역(솔로몬, 2016), 71.

866) Cornelis, Cannons of Dort, 39-40.

867) Cornelis, Cannons of Dort, 168-71.

868) Cornelis, Cannons of Dort, 198-202.

반응까지도 인간의 노력보다는 오직 하나님의 은혜에만 의존함을 강조한다.

3. 복음 설교의 목표: 복음 설교에 대한 인간의 바른 반응

1조 3항은 복음 설교가 그리스도께서 성취하신 구속 사역으로서 전도자들을 통해 모든 사람에게 전파되어야 하나, 회개와 믿음의 반응으로 효과적 결과를 맺는 제한 속죄 교리임을 보여준다. 하나님은 주권적 의지에 따라 이와 같은 객관적 구속 사역의 과정과 주관적 구원의 과정을 시작하고, 보존, 계속, 완성시키신다.

인간의 전적 타락(1항)에 대해 하나님은 주권적 의지로 객관적으로 속죄의 사역을 시작하기 위해 그리스도를 보내셨고 그 속죄 사역을 복음으로 선포하기 위해 전도자를 보내셨다(2항, 3항; 요일4:9; 요 3:16).. 3항은 하나님이 주권적 의지로 복음 설교의 목적인 믿음의 반응을 일으키심을 명시한다.⁸⁶⁹⁾

4항은 복음이 믿음을 일으키는 하나님의 방편이지만, 복음 설교에 대해 인간은 믿음과 불신의 상반된 반응을 보인다(4항). 6항에 따르면, 믿음의 바른 반응이 하나님의 영원하신 작정의 선물이다(행 15:18). 복음이 그가 원하시는 대상에게 선포되고 효과적으로 믿음의 반응을 일으키는 과정의 원천은 하나님의 영원한 작정에 있다. 10항도 그 믿음의 결과가 다 하나님의 기쁘신 뜻에 근거한 선택에 근거한다고 밝힌다(롬 9:11-13; 행 13:48).

도르트 신경은 1조부터 하나님의 주권적 선택과 인간의 바른 믿음의 반응/책임을 균형있게 강조한다.⁸⁷⁰⁾ 누가는 복음이 확장되는 과정에서 핵심적 역할을 한 이들의 사역을 하나님이 주권적으로 인도하셨으며 이들이 순종함으로서 복음의 진보가 이루어졌다는 것을 반복하여 강조하고 있다. 그러나 도르트 신경은 구원 확신의 근거를 인간의 순종보다는 하나님의 주권적 의지에 두고 있다. 그것은 그 은혜로 주신 믿음이란 표현으로 6항, 7항, 13항, 16항, 반박 4항에서 반복된다.

특히 1조 반박 1항은 하나님의 영원한 선택을 부인하는 항변파의 잘못된 가르침을 배격한다. “그 이유는 그들이 성경의 가르침, 즉 하나님께서 믿을 사람을 구원하시기로 할 뿐만 아니라, 영원 전부터 다른 사람들이 아닌 특정한 사람들에게 그리스도를 믿는 신앙을 부여해서 인내하도록 선택하셨다는 가르침을 명백하게 부정하기 때문이다.” (요 17:6; 행 13:48; 엡 1:4). 이것은 항의서 5대 신조 1조의 인간적 조건에 대한 답변이다.⁸⁷¹⁾ .

1조 반박 9항은 하나님의 영원한 선택과 의지가 사람들의 더욱 선하고 가치 있음에 의존한다는 항변파의 가르침을 배격한다. 2조는 그리스도의 죽음과 그를 통한 인류의 구원에 관한 신조인데, 2조 5항은 복음 전파의 대상을 인간적 조건에 근거하여 제한하지 않는 의무를 규정한다. 다만 2조 6항은 복음과 그리스도의 관계에 대한 불신앙이 사람의 책임을 명시한다. 3, 4조도 인류의 타락, 하나님께 돌이킴, 돌이킴의 방편에 관해 다루며 복음을 언급한다. 3, 4조도 1, 2조와 같이 인류의 전적으로 타락으로 시작하여(1항) 복음의 필요성을 밝히고, 6항에서 오직 복음만이 하나님께서 구원하는 방편임을 강조하고, 7항에서 그 복음 전파의 대상도 하나님의 주권임을 강조한다. 특히 9항은 복음을 거부하는 것은 사람들의 책임임을, 10항과 17항은 회개와 중생이 하나님의 은혜로운 역사요 방편임을 밝힌다.

869) Cornelis, *Cannons of Dort*, 38-39.

870) 김현광, “사도행전에 나타난 하나님의 주권과 인간의 순종,” *한국개혁신학* 37(2013), 157, 163.

871) 김요섭, “교회론,” 368.

4. 구원 사역의 시작과 완성의 방편: 복음 설교

성도의 견인에 관한 다섯째 교리 5조 14항은 복음 설교가 구원을 일으키는 은혜 사역의 시작일 뿐만 아니라 복음 설교가 성례와 함께 성도의 구원을 보존, 계속, 완성하는 방편임을 제시한다. 이 조항은 “참된 신앙의 소유자라 할지라도 그가 끝까지 구원에 이를 것이라고 지금의 신앙으로 확신하는 일은 잘못된 것이라고 판단” 하는 항론파의 주장을 비판하기 위해 제정되었다.⁸⁷²⁾

도르트 5조 1항은 모두 항론파와 같이 전적 타락한 인간이 하나님의 작정하심의 결과로 중생했을 지라도 죄의 통치로부터 완전히 자유로울 만큼 완전하지 않음을 인정한다. 2항도 항론파와 같이 중생한 성도가 연약함을 극복하기 위해 노력할 것을 부인하지 않는다.

하지만 3-8항은 중생한 인간이 복음 설교와 그것을 주도하시는 하나님의 주권을 무력화시킬만한 연약함에 제한되어 구원을 확신할 수 없다는 항론파의 주장을 비판한다. 나머지 9-15항은 중생한 인간이 자신의 연약함에도 불구하고 구원의 확신을 가질 수 있는 근거가 바로 하나님의 주권에 있음을 가르친다. 이와 같이 5조는 그 어느 것도 하나님의 주권에 조금의 손상을 입히지 않게 하려한다.

특히 14항은 중생이 하나님의 절대주권으로 가능했듯이 중생한 성도가 복음의 말씀을 계속 듣고, 읽게 하고, 묵상하게 함으로, 교훈하고, 경고하며, 약속을 주면서 그 은혜의 역사를 보존하고 계속하셔서 결국 완성시키는 것도 하나님의 절대주권임을 강조한다. 바우만은⁸⁷³⁾ 복음 설교가 중생의 구원을 위해서뿐만 아니라⁸⁷⁴⁾ 성도 견인의 구원을 위해서도 사용되는 하나님의 방편임을 강조한다.

마지막으로 5조 반박 9항은 “그리스도는 어디에서도 신앙 안에서 실패하지 아니하는 성도의 견인을 위해서 기도하지 않으셨다” 라고 가르치는 자들을 배격하는 성경적 전거를 제시한다(눅 22:32; 요 17:11, 15).

요약하면, 복음 설교는 타락한 인간을 구원하시려는 하나님의 주권적 의지의 구체적 표현으로서 ‘십자가에 못박히신 그리스도’(Christ crucified)로 요약된다. 하나님은 그리스도께서 성취하신 은혜의 구속 사역을 전도자들을 통해 모든 사람에게 전파하여, “그가 원하는 사람”(the people...he wills)들이 회개와 믿음이란 효과적 반응을 보이게 하신다. 마침내 복음 설교는 타락한 죄인을 중생한 성도가 되게 하시고 중생한 성도가 비록 죄로 연약함에도 불구하고 성도의 견인이란 하나님의 절대 주권에 근거하여 구원의 확신을 가지고 살게 하신다. 그러므로 하나님은 교회를 통한 복음 설교를 중생이란 은혜의 역사를 시작하는 하나님의 방편뿐만 아니라 성도를 보존, 계속, 완성시키는 하나님의 방편으로 사용하신다.

III. 사도행전에 나타난 복음 설교

도르트 신경에 나타난 ‘복음 설교’와 관련 주제들은 사도행전에서도 관찰할 수 있다. 먼저 도르트 신경에 나타난 ‘복음 설교’에 해당하는 헬라어 동사 ‘복음전하다’(εὐαγγελίσσασθαι)는 구약과 신약 중에서 사도행전에 가장 많이 나타난다(15회). 놀랍게도 사도행전에 나타난 동사 ‘복음전하다’(εὐαγγελίσσασθαι)는 도르트 신경에 나타난 복음 설교와 같이 복음의 원천, 내용, 목표, 하나님의

872) 김병훈, "성도의 견인", 221-24.

873) 바우만, Canons of Dort, 431-35.

874) 1조 3항, 14항, 2조 5항, 3,4조 11항, 12항, 17항.

구원 방편 등 관련 주제들과 밀접하게 연결된다. 먼저 이 동사는 복음의 내용(행 5:42; 8:4, 12, 35; 10:36; 11:20; 13:32; 14:15; 15:35; 17:18), 복음 설교의 원천(행 16:10), 복음 설교의 대상이나 장소(행 8:25, 40; 10:36; 11:20; 13:32; 14:7, 15, 21; 15:35; 16:10), 복음 설교의 목표(행 8:12, 13; 11.21; 14.7, 15)와 직접 연결되고 관련 주제들은 인근 문맥에서 연결된다.

우리의 관심은 도르트 신경의 복음 설교와 관련 주제들이 사도행전에 나타나는지 살펴보고 있다. 만일 나타난다면 그 주제들이 사도행전의 문맥적 구조에 고루 분포하고 있는지를 살펴보고 그것을 도르트 신경을 지지하는 성경적 전거로 삼으려 한다.

1. 사도행전 1:1-6:7에 나타난 복음 설교

‘복음전하다’ (εὐαγγελίσσασθαι)는 도르트 신경에 나타난 복음 설교에 해당하는데, 사도행전의 제1부(1:1-6:7)에 단 1회 언급된다. 우리의 첫 관심은 이 동사가 “예수는 그리스도”라는 복음의 내용과 연결된다(행 5:42)는 데 있다. 이것은 도르트 신경이 복음의 내용을 “그리스도”라 요약한 것(1조 3항)을 지지하는 전거가 된다(II. 2를 참고하라).

이 동사와 기독교적 복음 내용이 언급된 사도행전 5:42은 1부 후반부(2:42-6:7a)에 속하지만, 기독교적 복음 내용은 1부 전반부(1:1-2:41)에서 구체적으로 나타난다. 기독교적 복음은 우선 2장 36절에서 ‘그리스도’로 요약되고 전후 문맥에서 반복된다(2:31, 36, 38). 그리고 그리스도에 관한 설명은 2:22-36에서 구체적으로 언급된다. 이 복음 설교의 내용은 도르트 신경에 정의된 대로 ‘십자가에 못박히신 그리스도’(Christ crucified)를 포함한다.

복음 설교를 요약, 대표하는 “십자가에 못박히신 그리스도(Christ crucified)”는 신약에 46회 언급된다. 복음 설교의 원조를 보여주는 사도행전에는 2회밖에 언급되지 않는다(행 2:36; 4:10). 사도행전 2:36은 오순절 성령이 강림한 이후 첫 사도의 설교 주제로서 다음과 같이 누가복음에 나타난 구체적인 복음적 서사를 회고시킨다. 사도행전 2:22은 기독교적 사역의 첫째 사역으로서, 예수께서 성령의 능력으로 기적을 행한 사건(눅 4:14-19:27)을 요약한 것이다. 사도행전 2:23은 기독교적 사역의 둘째 사역으로서, 예수께서 못박아 죽으신 것도 하나님의 정하신 뜻에 순종한 사건(눅 19.28-23:56)을 요약한 것이다.⁸⁷⁵⁾ 사도행전 2:24-32절은 기독교적 사역의 셋째 사역으로서, 예수의 부활 사건과 그 성경적 근거를 제시한다.(눅 24장). 사도행전 2:33-35은 넷째 사역인 승천(행 1장)과 다섯째 사역인 성령 부어주심(행 2.1-4)를 밀접하게 연결하며 요약한다.

도르트 신경 1조 3항이 복음을 기독교적으로 정의한 ‘십자가에 못박히신 그리스도’(Christ crucified)는 사도행전 2장 설교의 5가지 기독교적 사역을 대표한다고 볼 수 있다. 이 주장은 사도행전 2장 설교 중에서 예수의 죽음과 부활을 시편 16편에 근거하여 설명하는 부분이 가장 길다는 면에서도 지지받는다. 죽음에서 일으키신 부활의 행동을 강조하는 것은 이어지는 설교에서도 반복된다(행 3:15; 4:10, 33; 5:30).⁸⁷⁶⁾

누가는 예수의 승천을 중요시하는데, 이와 관련해서는 ‘그리스도’ 칭호보다는 기독교적 칭호 “주”(행 2:34, 36; 3:18-19; 19:20)가 강조되는 것에 집중할 필요가 있다. 예수의 승천은 시편 110편

875) Keener, *Acts*, 926.

876) Keener, *Acts*, 943.

에 근거하여 주 칭호의 근거로 제시된다. 누가는 “주” 기독교론의 결정적 선포를 위하여 1장에서부터 예수님의 승천을 반복하고 있다는 점을 놓치지 않아야 한다(1:2, 9, 11, 22). 이것은 베드로가 예수께서 지상사역의 결정적 국면에서 가르치신 가르침을(눅 20:42이하) 정통성있게 계승하는 사도라는 증거가 된다. ‘주’ 기독교론은 ‘하나님의 나라’와 함께 사도행전의 주제를 명시하면서 시작한다(1:6).⁸⁷⁷⁾ 이것은 사도행전의 구조(a-b-b'-a')가 ‘하나님의 나라’와 ‘주 예수 그리스도’의 결합된 주제로 시작하고(1:6) 마치는 것으로(28:31)도 지지된다.⁸⁷⁸⁾ ‘복음전하다’ (εὐαγγελίσασθαι)와 그 내용인 기독교론과 하나님의 나라의 조합은 누가복음에서도 반복되는 주제다(눅 1:19; 2:10; 3:18; 4:18, 43; 특히 9:20; 20:40-44).

우리의 둘째 관심은 사도행전 1부에서 ‘복음전하다’ (εὐαγγελίσασθαι)가 기독교론적 복음의 내용과 연결될 뿐만 아니라 기독교론적 사역의 원천과도 연결되느냐에 있다. 주 예수께서 성취하시는 하나님 나라의 복음 사역을 가장 잘 요약한 사도행전 2:22-36에서 그 사역의 원천은 하나님으로서 계속 반복된다(행 2:22, 23, 24, 30, 32, 33, 36). 그것은 초대교회의 복음 설교를 대표하는 주 예수 그리스도의 구속 사역을 하나님의 큰 일들(2.11)로 요약하는데서 이미 전제되었다. 이 복음 사역의 원천이 하나님인 것도 누가복음에서 반복되는 주제다. 예를 들면, 주 하나님은 경건한 제사장 부부의 수치를 없애주시는 언약적 신실함을 보이셨다(눅 1:25, 49, 51).⁸⁷⁹⁾ 물론 여기에서 제사장 부부도 언약적 책임을 수행한다.

구속사역의 원천인 하나님 중심사상은 하나님의 반복 사용에서도 볼 수 있다. 사도행전은 하나님 중심적 구속 사역을 강조할 뿐만 아니라 신약에서 하나님을 가장 많이 언급한다(167회). 하나님은 사도 바울의 선교팀이 복음을 전하도록 부르신다(행 16:10). 여기서 복음 설교의 원천이 하나님의 주권적 의지라는 것을 확인할 수 있다. 이것은 하나님의 주권적 의지가 복음 설교의 원천일뿐만 아니라 예수의 기독교론적 사역의 원천이라는 도르트 신경(1조 3항; 5조 14항)을 지지하는 전거가 된다.

복음 설교의 원천이 되는 하나님의 주권적 의지와 계획을 가리키는 ‘원하다’ (1조 3항 등) 어휘는 의미적으로 “qe, lw”와 “boulh/”에 해당되는데,⁸⁸⁰⁾ 이것은 바울 서신뿐만 아니라(고전 4:19; 빌 2:13; 골 1:27) 사도행전에서도 반복된다(lexical occurrence; 행 2:23; 4:28; 18:21). 하나님의 주권적 의지를 표현하는 하나님의 뜻/계획은 누가복음에서 반복되며(눅 7.30), 하나님의 나라(눅 7.28)와도 밀접하게 연결되어 나타난다. 키너(Craig S. Keener)는 하나님의 의지와 목적이 누가-행전에 반복되는 주제인데, 특히 그것은 주제인 약속의 성취로 나타나고 사도행전의 구조적 요소로서 사도행전의 설교에 나타난다고 주장한다.⁸⁸¹⁾ 사도 베드로는 성령 강림이란 신현 사건(행 2.1-4)을 요엘의 예언의 종말론적 성취로 가르친다.

사도행전에서 중요한 역할을 하는 성령도 하나님의 계획/섭리를 알 수 있고 이루어가는 방편으로 등장한다(눅 4:18; 행 1.8, 16, 20; 2.17). 성령은 하나님의 종말론적 구원에 중요한 역할을 한다(행 5.32; 10.38; 7.51; 20.23; 28.25).⁸⁸²⁾ 구속의 역사에 나타난 하나님의 계획/섭리/인도하심은 하나님의 주권적 의지의 외적 표현이다. 하나님은 그 계획을 실행하기 위해 성령의 역사와 천사의 개입, 기적, 약

877) 마가복음의 주 기독교론 부재를 주장하는 학자들도 사도행전의 주 기독교론은 인정한다. 이진경, “개역개정판 마가복음의 ‘주’ 오역과 마가의 ‘주(κύριος)-기독교론’에 대한 비판적 고찰”, 『신학논단』 74 (2013), 151-181, 특히 169-170.

878) 김세윤, 『그리스도』, 144.

879) 윤철원, 『누가복음서 다시 읽기』 (서울: 이레서원, 2001), 24-30.

880) Johannes P. Louw & Eugene Albert Nida, *Greek-English Lexicon of the New Testament : Based on Semantic Domains*(New York : United Bible societies, 1996), 173.

881) Craig S. Keener, *Acts: An Exegetical Commentary: 1:1-2:47*(Baker Pub Group, 2013), 925-27; Longenecker, “Acts”, 865.

882) John Squires, “하나님의 계획,” 39-42.

속의 성취 등 다양한 방법을 사용하신다(눅 1:11; 행 5:19; 10:3).

복음 설교의 원천인 하나님의 주권적 의지는 신적 필연성을 가리키는 동사 ‘δεῖ’ (‘데이’, ‘해야 한다’)로 간접적으로 표현되기도 한다(행 1:16, 21; 4:12; 5:29 등). 이 동사의 중요성은 누가복음에 의해서도 지지받는다(눅 2:49; 4:43; 9:22; 24:7, 26). 특히 이 동사가 두 번째 언급된 4장 43절에서는 ‘복음전하다’ 동사와 ‘해야 한다’ 동사와 ‘하나님의 나라’가 함께 나타난다.⁸⁸³⁾

우리의 셋째 관심인 복음 설교의 대상은 사도행전 1부에서 이스라엘 사람들에게 집중되고(행 2:36) 복음 설교의 목표인 믿음의 반응도 나타난다(행 2:44; 3:16; 4:4, 32; 5:14; 6:5, 7). 특히 1부를 요약하는 구절에서 복음에 대한 바른 반응이 강조된다(행 6:7). 복음 설교와 믿음의 반응은 누가복음에 의해 지지받는다. 누가는 예수의 ‘하나님의 나라’ (눅 4:43) 복음 설교(눅 4:14-44)를 그에 대한 ‘믿음’ (5:20)의 반응과 연결한다(5:1-6:16).

넷째 관심인 하나님의 방편으로서의 복음 설교는 구원 사역을 시작하는 방편(행 2:38-41)일 뿐만 아니라 완성하는 방편으로도 사용된다(행 2:42). 특히 1부 후반부(2:42-6:7)는 구원받은 교회가 내적 외적 어려움을 극복하고 완성을 향해 진행 중인 과정을 보여준다.

2. 사도행전 6:8-12:24에 나타난 복음 설교

도르트 신경에 나타난 복음 설교에 해당하는 ‘복음전하다’ (εὐαγγελίσασθαι)는 사도행전의 제2부(6:8-12:24)에 여러 번 언급된다(행 8:4, 12, 35; 10:36; 11:20; 13:32; 14:15; 15:35; 17:18). 이 동사는 복음의 내용으로 ‘(주의) 말씀’ (행 8:4, 35), ‘하나님의 나라와 주 예수 그리스도(의 이름)’ (행 8:12, 35; 10:36)을 제시하고, 복음의 대상이나 장소와도 연결된다(행 8:25, 40; 10:36; 11:20; 13:32; 14:7, 15, 21; 15:35; 16:10).

우리의 첫 관심은 이 동사가 “예수는 그리스도”라는 복음의 내용과 연결된다(행 8:12, 35; 10:36)에 있다. 중요한 것은 사도행전 2부에서 사용된 ‘복음전하다’ (εὐαγγελίσασθαι)의 내용은 1부에서 구체적으로 요약한 베드로의 기독교론적 복음(행 2:22-36)이나(III부 1을 참조하라) 스테반의 기독교론적 복음(행 6:8-7장)을 전제하고 있다는 사실이다. 이것은 도르트 신경이 복음의 내용을 “그리스도”라 요약한 것(1조 3항)을 지지하는 전거가 된다(II. 2를 참고하라).

기독교론적 복음은 제2부(6.8-12.24)에서도 예루살렘에서와 같이 예루살렘뿐만 아니라 온 유대와 사마리아까지 퍼져나감을 보여준다. 특히 스테반은 하나님나라의 회복이 구약의 구속사의 절정인 주 예수 그리스도의 구속 사역(7.55-60)을 통해 성취되었다고 선포하고, 빌립이 사마리아에서 전한 복음은 모든 복음 사역을 대표하여 하나님나라(8.12)로 명시된다. 이것은 복음 설교의 내용은 본질적인 요소로 절대 불변하고, 그것은 누가 누구에게 전하든지 관계없음을 부각시키며 데오빌로(와 같은 초신자들)의 믿음이 복음의 본질 위에 견고하게 해준다. 하나님은 성령 충만한 헬라파 지도자 스테반과 빌립을 통해 예루살렘과 사마리아에서, 사도 바울을 통해 다메섹에, 사도 베드로를 통해 온 유대에 복음이 선포되게 하셨다.

우리의 둘째 관심은 사도행전 2부에서 ‘복음전하다’ (εὐαγγελίσασθαι)가 기독교론적 복음의 내용과 연결될 뿐만 아니라 구속사역의 원천과도 연결된다는데 있다. 1부에서 하나님이 기독교론적 사역의 원천으로 제시되었다면(행 2:22-36의 행 2:22, 23, 24, 30, 32, 33, 36), 2부에서는 하나님이 구약의 구속

883) Hurtado, “God,” 1224.

사역의 원천으로 제시된다(행 7.2-56의 행 7.2, 6, 7, 9 등). 이것은 하나님의 주권적 의지가 복음 설교의 원천일뿐만 아니라 예수의 기독교적 사역의 원천이라는 도르트 신경(1조 3항; 5조 14항)을 지지하는 전거가 된다.

성령(눅 4:18; 행 1.8, 16, 20; 2.17; 5.32)과⁸⁸⁴⁾ 천사의 개입이(눅 1:11; 행 5:19) 1부에서도 하나님의 구원 계획을 주도하시는 주권적 의지의 방편이었듯이, 2부에서도 성령(행 7.51, 55; 8.29; 10.3, 38, 44; 20.23; 28.25)과 천사의 개입(행 8.26; 10:3; 12.7)이 그렇다.⁸⁸⁵⁾ 하나님의 주권적 의지는 그 필연성을 강조하기 위해 비인칭 동사 *dei*/는 다양한 의미로 사용되었다(행 9.6, 16).

우리의 셋째 관심인 복음 설교의 대상은 사도행전 2부에서 사마리아인과 이디오피아 내지, 그리고 고넬료 등(상(행 8:25, 40; 10:36; 11:20)으로 확장됨을 보여주고 복음 설교의 목표인 믿음의 반응(행 8:12, 13; 11.21)도 나타난다.

넷째 관심인 하나님의 방편으로서의 복음 설교는 구원 사역을 시작하는 방편(행 8.4-13)일 뿐만 아니라 예루살렘 교회를 대표하는 사도들을 통해 완성하는 방편으로도 사용된다(행 8.14-25). 특히 1부 후반부(2:42-6:7)는 구원받은 교회가 내적 외적 어려움을 극복하고 완성을 향해 진행 중인 과정을 보여준다.

3. 사도행전 12:25-19:20에 나타난 복음 설교

복음 설교에 해당하는 ‘복음전하다’ (*εὐαγγελίζομαι*) 동사는 사도행전의 제3부(12:25-19:20)에서 복음의 내용인 ‘그리스도’ (행 15.26; 16.18; 17.3; 18.5, 28)과 연결되고, 특히 사도행전 17장 3절에서는 그리스도의 필수적 죽음과 부활로 요약된다.

더 나아가 1부에서 명시되었듯이(행 2.22-36) 복음의 내용은 부활과 승천을 강조하기에 ‘그리스도’ 칭호보다는 기독교적 칭호 “주” (행 13.12, 44)를 선호한다. ‘주’ 기독교는 ‘하나님의 나라’ (14:22; 19:8)와 함께 사도행전의 주제를 계속해서 명시한다. 이 두 언급은 루스드라와 에베소에 ‘하나님의 나라’ 복음을 전파한 사도 바울도 예수님과 예루살렘교회의 복음을 전승받고 있고 1장 8절의 복음 프로그램인 땅 끝을 향한 복음 사역을 전수받은 것을 가리킨다. 특히 “유대인이나 헬라인이나 다” (행 19:10)는 누가복음에서 강조된 대로 유대인뿐만 아니라 이방인도 종말론적 새 이스라엘에 참여함(눅 4, 13, 14 장)을 상기시킨다.⁸⁸⁶⁾

둘째 관심인 복음 설교의 원천은 하나님의 주도적 의지로 명시된다(행 16:10), 그는 복음 설교의 대상이나 장소(행 13:32; 14:7, 15, 21; 15:35; 16:10)에게 보낸다. 특히 사도행전 13:48에는 하나님의 주도적 의지가 “작정 된 자” 로 강조되고 복음 설교의 대상인 이방인과 목표인 믿음의 반응이 모두 집중된다. 하나님의 주도적 의지는 성령의 인도하심으로도 나타난다(행 13.2, 4, 9, 52; 15.8, 28; 16.6, 7; 18.5).⁸⁸⁷⁾

셋째 관심인 복음 설교와 그 목표인 믿음의 반응이(행 14.7, 15) 직접 연결된다. 하나님의 작정하심은 사도행전에서 그리스도의 비하(행 2.23)에만 적용되지 않고 그리스도의 승귀(행 17.31)에도 적용된다.⁸⁸⁸⁾

884) John Squires, “하나님의 계획,” 39-42.

885) 김현광, “하나님의 주권과 인간의 순종,” 157, 163.

886) 김세윤, 『그리스도』, 173-79.

887) 바우만, *Canons of Dort*, 72.

888) Keener, *Acts*, 926

넷째 관심인 하나님의 방편으로서의 복음 설교는 구원 사역을 시작하는 방편으로 사용된다. 하나님은 사도 바울에게 성령으로 충만하게 하셔서 주 예수(13.2, 10, 11, 12, 47-49; 14.3; 15:11; 16:31; 19:17)의 구속 사역을 선포하게 하신다. 뿐만 아니라 복음 설교는 설립되어진 지 얼마 되지 않은 이방인 교회의 믿음을 굳게 하려는 목적(행 14.22; 15.32, 41; 18.23)으로도 사용된다.

4. 사도행전 19:21-28.31에 나타난 복음 설교

복음 설교에 해당하는 ‘복음전하다’ (εὐαγγελίσσασθαι) 동사는 사도행전의 마지막 4부(19:21-28.31)에는 단 한번도 사용되지 않고 명사로 단 1회 사용된다(행 20.24). 하지만 지금까지 복음의 내용으로 일관된 ‘그리스도’ (행 24.24; 26.23; 28.31)과 연결되고, 특히 사도행전 17장 3절에서와 같이 그리스도의 필수적 죽음과 부활로 요약된다(행 26.23). 여기서도 복음 설교의 내용이 바울에 의해 전파되는 ‘하나님의 나라’ (20:25; 28:23, 31)가 주 기독교론과 밀접하게 연결되어 있다(20:19-35; 28:31). 특히 20장 21절의 주 기독교론은 유대인과 이방인이 함께 참여하는 종말론적 새 이스라엘이 믿어야 할 내용이다.

둘째 관심사 복음 설교의 원천은 하나님의 주권적 의지로서 사도행전 2:23에서와 같이 “boulh/”로 표현되며 구속사적 계획과 실행의 원천으로 제시된다(눅 7.30; 행 13.36; 20.23, 27). 복음 설교의 원천인 하나님의 주권적 의지는 신적 필연성을 가리키는 동사 ‘δε/’로도 강조된다(행 19.21; 20.35; 23.11 등).

셋째 관심인 복음 설교의 목표인 믿음의 반응은 사도행전 20:21에서 복음 설교의 대상인 유대인과 이방인과 함께 나타난다. 특히 마지막 단락에서(행 28.16-31)에서 복음 설교와 그에 대한 믿음의 반응은 이사야 6:9나 53:1의 성취로 하나님의 주권과도 연결된다.

넷째 관심인 하나님의 방편으로서의 복음 설교는 유대인과 이방인에게 구원 사역을 시작하는 방편으로 사용되고(행 28.16-31), 이미 믿은 신자들에게도 사도행전 15장을 상기시키며 믿음을 굳게 하려는 목적(행 21.25)으로도 사용된다.

IV. 나가는 말

우리는 지금까지 도르트 신경에 나타난 ‘복음 설교(εὐαγγελίσσασθαι)’와 관련된 주제들을 연구하고 그 동사((εὐαγγελίσσασθαι))가 가장 많이 언급되는 사도행전에서 그 주제들이 나타나는 지를 살펴보았다. 그 결론은 다음과 같다.

첫째, 도르트 신경은 첫째 교리의 앞부분(1조 3항)과 마지막 다섯째 교리의 뒷부분(5조 14항)에서 ‘복음 설교’ (the preaching or proclamation of the gospel)를 명시하며, 사도행전은 복음 설교의 원조인 초대교회의 설교들을 중심으로 구성되어 있다.

둘째, 도르트 신경과 사도행전은 복음 설교의 원천으로 하나님의 주권적 의지를 강조한다. 그것은 복음 설교의 원천일뿐만 아니라 기독교론적 사역의 원천으로도 나타난다.

셋째, 도르트 신경과 사도행전은 복음 설교의 내용을 우선적으로 ‘십자가에 못박히신 그리스도’ (Christ crucified)로 요약, 대표한다. 그러나 사도행전은 하나님의 나라와 주 기독교론으로 보다 더 구체적으로 전개한다.

넷째, 도르트 신경과 사도행전은 복음 설교의 목표를 우선적으로 비신자의 회개와 믿음의 반응에 두고 있으나, 복음 설교를 은혜 사역의 시작뿐만 아니라 성도의 구원의 보존, 계속, 완성을 위한 방편으로도 사용한다.

마지막으로 도르트 신경에 나타난 복음 설교와 관련 주제들은 사도행전에서 충분한 전거를 확보할 수 있었다. 사도행전은 초대교회의 많은 복음 설교들을 사용하여 데오빌로와 같이 복음의 말씀을 받아들이지 얼마 되지 않은 초신자로서 그 배운 말씀을 확실히 알기 하려는 저자의 의도를 잘 보여준다. 저자는 유대인이나 이방인이나 복음 설교에 근거하여 구원을 확신할 때 모든 고난을 이기고 하나님의 나라를 확장하는 사명을 감당하게 하려 한다. 오늘날 한국교회의 위축된 모습은 사도행전의 교회와 다른 것 같다. 사도행전의 교회는 내적 외적 어려움으로 흔들리면서도 일치하고 성장해나갔다. 도르트신경 400주년을 기념하는 이 시간 분열과 불확신으로 감소하는 한국교회의 위기는 복음 설교와 그에 근거한 구원의 확신으로 극복될 수 있다.

장석조 박사의 도르트 신경의 ‘복음 설교’와 사도행전의 ‘복음 설교’의 비교 연구에 대한 논평1

김성규 박사

(웨신대 신약학)

도르트 신경 400주년을 기념하는 중요한 시기에 장 박사님이 ‘복음 설교’라는 주제를 새롭게 조명하여 그 중요성을 새롭게 환기하는 점은 한국교회의 위기를 논하는 현 시점에서 많은 시사점을 남기고 있다. 이에 장 박사는 논문의 방향을 “본 연구는 도르트 신경 400주년을 기념하는 기념사적 연구의 첫 걸음으로 도르트 신경의 주제들 중에서 ‘복음 설교’와 관련된 주제에 제한하려한다. 왜냐하면 교회가 정체성을 확립하거나 일치하는데 가장 영향력을 주는 것이 설교이기 때문이다.”라고 적고 있다. 그 어느 때보다 교회 갱신을 외치고 있는 한국교회에 회개를 외치는 마당에서 장 박사는 무엇보다 강단에서 ‘복음 설교’가 시대적으로 요청된다는 점을 잘 부각하고 있다. 논평자가 귀한 논문을 읽을 수 있는 기회를 갖게 된 것에 깊은 감사를 드리며 아래에서 그 의의에 대하여 몇 마디로 같음하고자 한다.

1. 서론에서 “도르트 신경은 주로 바울서신에 의존하고 초대교회의 복음 설교를 생생하게 기록하고 있는 사도행전에 덜 의존한다.”고 그 중요성을 강조한다. 그러나 그럼에도 불구하고 장 박사의 논문은 사도행전에서 ‘복음 설교’로 방향을 바꾸고 있다. 이유가 무엇인가? 더욱이 사도행전에서 그 의의가 되는 규명되는 경우에 바울 서신을 제외하고도 한국교회의 정체성 확립과 일치에 표준적인 의의를 논하는 것이 과연 가능한가?
2. 사도행전에 나타나는 복음 설교에서 사도행전의 구조를 따르면서 “‘복음 설교’에 해당하는 헬라어 동사 ‘복음전하다’(εὐαγγελίσασθαι)”를 설명하는데, 사도행전에 따르는 구조를 선택한 이유와 그 적절성이 어디에 있는지 알기가 힘들다.
3. 사도행전에서 나타난 복음설교를 논하는 부분에서 장 박사는 “먼저 도르트 신경에 나타난 ‘복음 설교’에 해당하는 헬라어 동사 ‘복음전하다’(εὐαγγελίσασθαι)는 구약과 신약 중에서 사도행전에 가장 많이 나타난다(15회).”고 그 중요성을 잘 환기하고 있다. 그러나 그 의미를 규명함에 있어서 종합적인 접근 방법보다는 사도행전의 구조에 따르는 나열식 접근법으로 독자의 이해가 분산되었다.
4. 결론부에서 저자는 도르트 신경과 사도행전에서 복음 설교를 요약하고 그 결론을 소개한다. 간단하게 요약하면 복음 설교의 내용은

하나님의 주권적 의지와 기독교적 사역, 십자가에 못 박히신 그리스도, 비신자의 회개와 믿음 등이다. 이 같은 내용들이 한국교회의 정체성 확립과 일치에 어떻게 기여할 수 있는가?

5. 끝으로 도르트 신경은 개혁파와 한국교회의 일치와 정치성 확립에 표준적인 복음 설교의 모델로 제안할 수 있는 궁극적 모델로 볼 수 있는가. 즉 도르트 신경이 보여주는 복음 설교는 완벽한 모델인가?
6. 저자는 복음 설교의 내용에 있어, 결론부에서 “복음 설교를 요약, 대표하는 도르트 신경과 사도행전은 복음 설교의 내용을 우선적으로 ‘십자가에 못박히신 그리스도’(Christ crucified)로 요약, 대표한다.”고 적고 있지만 이 역시 논문의 내용에서 “십자가에 못박히신 그리스도(Christ crucified) 신약에 46회 언급된다. 복음 설교의 원조를 보여주는 사도행전에는 2회밖에 언급되지 않는다(행 2:36; 4:10).” 언급하였다. 비록 통계학적으로 소수라 해도 그 중요성을 소홀하게 취급할 수는 없지만 복음 설교의 중요성과 무게를 감안할 때, 그 의미를 명확하게 드러내기에는 생각할 점이 많아 보인다.
7. 내용 부분에서 우선 용어의 사용과 수많은 교정될 부분들이 많이 발견된다. 논문을 전반적으로 다듬어 주기를 부탁드립니다.

총평

논평자는 장석조 박사의 논고를 읽으면서 도르트 신경과 사도행전의 긴밀한 결합에 대하여 적지 않는 많은 학문적 노고에 감사를 드린다. 이는 한국교회의 위기 가운데 놓여 있는 복음 설교를 재건하고 바른 모델을 제시하는 점에서 적극적으로 지지를 보낸다. 하지만 도르트 신경에 나타난 복음 설교의 한계와 기여를 분명하게 적시하는 것 역시 필요한 것으로 생각된다. 도르트 신경 역시 복음 설교의 보편적 모델을 제시하기보다는 당시 상황에 대한 변호라는 제한적 환경에서 생겨난 신조라는 점은 주지의 사실이다.

마찬가지로 사도행전에서 그 근거를 잘 제시하고 있기는 하지만 바울 서신이 누락된 분석에서 그 보편적 타당성이 얼마나 확보될 수 있는지 다소간 아쉬운 면이 있다. 특히 복음 설교라는 매우 매혹적인 용어가 논문에서 크게 강조되기는 하지만 복음 설교를 한 마디로 요약할 수 있는 뚜렷한 정의가 여전히 불분명하게 남아 있어 다소간 미흡하게 생각된다.

끝으로 도르트 신경과 사도행전에서 드러나는 복음설교의 탁월성의 가치는 저자가 언급한대로 한국교회의 정체성 확립과 일치와 관련하여 매우 중요한 것은 틀림없을 것이다. 그러나 한국교회 정체성과 일치가 복음 설교와 관련될 때 구체적으로 한국교회 설교가 무엇이 문제인지 전제가 되어 있어 이 역시 비교에 어려움이 많다. 다시 한 번 더 장석조 박사의 귀하신 옥고에 감사를 표하며 논평을 마친다.

장석조 박사의 도르트 신경의 ‘복음 설교’와 사도행전의 ‘복음 설교’의 비교 연구에 대한 논평2

정우진 박사
(장신대 신약학)

신학적 사고의 큰 틀 안에서 조직신학을 나무의 줄기에 비유한다면, 성경신학은 그 나무의 뿌리와도 같다. 다시 말해, 조직신학적 사고는 끊임없이 성경신학적 토대 위에 세워져야 하고 그것을 기초로 검증되어야 하는 것이다. 이런 의미에서 이번 장석조 박사의 “도르트 신경의 ‘복음 설교’와 사도행전의 ‘복음 설교’의 비교 연구”는 두 전문신학 분야, 즉 조직신학과 성경신학을 아우르는 반가운 신학적 시도가 아닐 수 없다. 또한, 이것은 요즘 학계에서 대두되는 ‘학제 간의 연구’ (Interdisciplinary Research)의 시대적 요구와도 부합하는 신학적 흐름이라 하겠다.

본 연구의 저자는 도르트 신경(the Canons of Dort) 400주년을 맞아 한국 개혁신교회가 그 어느 때보다도

진정한 일치를 위해 자신들의 신학적 정체성을 검증해야 하는 이 시점에서 도르트 신경은 교회의 일치의 기준을 제시하는 좋은 모범이 된다고 주장한다. 이것을 위해 저자는 도르트 신경의 특정한 주제, 즉 1조 3항과 5조 14항에 나타난 ‘복음 설교’의 주제를 지지하는 성경적 전거를 사도행전에서 찾아 그 결과를 21세기 한국교회에 적용함으로써 한국교회의 일치와 성장에 기여하고자 한다.

본 연구의 방법론적으로 저자는 이 두 조항(1조 3항과 5조 14항)에 명시된 ‘복음 설교’와 관련된 4가지 주제들(‘하나님의 주권적 의지,’ ‘십자가에 못 박히신 그리스도,’ ‘복음 설교에 대한 인간의 바른 반응,’ ‘복음 설교’)을 찾고, 그것을 각각 ‘복음 설교의 원천,’ ‘복음 설교의 내용,’ ‘복음 설교의 목표,’ ‘복음 설교의 방편’의 관점에서 분석하고 이 주제들을 중심으로 사도행전을 네 부분(행1:1-6:7; 행6:8-12:24; 행12:25-19:20; 행19:21-28:31)으로 나누어 비교 분석한다.

본 연구의 신학적 공헌은 400년 전에 기록된 도르트 신경의 성경적 전거를 제시한다는 점이다. 예를 들어, 도르트 신경의 ‘복음 설교’에 관련한 첫 번째 주제인 ‘하나님의 주권적 의지’에서 저자는 “1조 3항에서 복음 설교가 하나님의 주권적 의지에 근거함을 명시하는 표현 ‘원하다’(will/wish) 동사/명사는 어느 성경구절에 근거한 것인지 명백히 밝히지 않고 사용되었다”라고 밝히며 행18:21의 성경적 전거를 제시하고 있다. 이는 조직신학적 고백인 도르트 신경을 성경신학적 관점에서 고찰한 훌륭한 신학적 공헌이라 할 수 있다.

이러한 훌륭한 신학적 공헌에도 불구하고 본 연구를 논평하며 몇 가지 의문점을 제기한다. 첫째, 만약 저자의 의도대로 도르트 신경의 성경적 전거를 제시하려 한다면, 저자는 왜 그가 주장한대로 도르트 신경이 의존하는 바울서신에서 그 성경적 전거를 찾기보다 사도행전을 택했는가? 또한, 저자가 언급한 다드(C. H. Dodd)는 그의 기념비적인 저서에서,⁸⁸⁹⁾ 사도행전의 ‘복음 설교’와 마가복음의 구조적 일관성을 주장하며 사도행전적 케리그마의 확장된 내러티브로서의 마가복음을 연구하였는데, 마가복음과 도르트 신경의 ‘복음 설교’ 사이의 연관성을 없는지 궁금하다.

둘째, 저자가 언급한 도르트 신경의 두 조항, 1조 3항과 5조 14항 외에도 저자가 제시한 네 가지 주제에 관련한 다른 조항은 없는지 궁금하다. 물론 위의 두 조항 이외에도 저자는 간간히 다른 조항들을 언급하기는 하지만 구체적인 분석은 찾아볼 수 없다. 만약 다른 조항에도 본 연구의 주제와 관련된 부분들이 있다면 그것들을 첨가하는 것도 나쁘지 않을 듯하다(‘하나님의 주권적 의지’에 관련하여 3조 10-12항, ‘십자가에 못 박히신 그리스도’에 관련하여 2조 5항, ‘복음 설교에 대한 인간의 바른 반응’에 관련하여 1조 4항, 2조 6항, 3조 9항을 참조).

마지막으로 서두에서 저자는 본 연구의 결과를 21세기 한국교회에 적용함으로써 한국교회의 일치와 성장에 기여하고자 한다고 언급하였다. 하지만, 한국교회의 적용 부분은 “분열과 불확신으로 감소하는 한국교회의 위기는 복음 설교와 그에 근거한 구원의 확신으로 극복될 수 있다”는 결론에서의 짧은 언급으로 끝이 난다(14페이지). 혹시 저자가 도르트 신경의 ‘복음 설교’에 관한 내용이 한국교회에 기여하는 바에 관련하여 덧붙일 내용은 없는지 묻고 싶다.

도르트 신경 400주년을 맞이하여 장석조 박사의 “도르트 신경의 ‘복음 설교’와 사도행전의 ‘복음

889) C. H. Dodd, *The Apostolic Preaching and Its Developments: Three Lectures with an Appendix on Eschatology and History* (Grand Rapids: Baker, 1980).

설교' 비교 연구"를 논평하게 되어 매우 기쁘게 생각하며 아울러 이번 기회를 통해 도르트 신경 연구 뿐만 아니라 "하나님의 나라와 기독교론"에 관한 저자의 연구를 더욱 깊이 살펴보고 싶은 열망이 들었다. 한국교회에 꼭 필요한 탁월하고 통찰력 있는 논문을 써 주신 장석조 박사와 이번 '도르트 신경 400주년의 역사적 의미와 한국교회'의 주제로 열린 제 44차 한국개혁신학회 정기 학술 심포지엄 주최 측에 심심한 감사를 표한다.

롬 7:14-25에 대한 신학적 주해: 제임스 던과 톰 라이트를 중심으로

박찬호 박사
(백석대 신학대학원 조직신학)

1. 문제제기

1992년 오우성은 자신의 박사논문을 『바울의 갈등과 회심: 로마서 7장 14-25절의 주석사』라는 제목으로 출간하였다. 주로 세 부분으로 이루어져 있는 이 책은 초대교회 시대와 종교개혁 시대를 거쳐 현대에 이르기까지 이천년 기독교 역사를 통시적으로 관통하며 방대한 내용을 비교적 간략하게 잘 정리하여 소개하고 있다.

현대의 주석가들 중에 오우성은 킴멜(W. G. Kümmel, 1905-1995)과 볼트만(R. Bultmann), 니그렌(A. Nygren, 1890-1978)과 케제만(E. Käsemann)을 소개하고 있다. 이 가운데 본 논문의 목적과 관련하여 킴멜과 니그렌만 언급하고자 한다. 킴멜은 롬 7장 7-25절이 바울의 자서전적 고백이 아니라 문체상의 형식으로 비기독교인의 경험을 묘사하고 있다는 가설을 제시하였다.⁸⁹⁰⁾ 니그렌의 롬 7:14-25에 대한 주석은 두 시대의 개념을 통하여 형성된 그리스도인의 본성에 관한 사상과 그리스도인에 대한 율법의 역할에 관한 논리라고 하는 두 가지의 신학적 전제에 의하여 결정되었다.⁸⁹¹⁾ 니그렌은 크랜필드(C. E. B. Cranfield, 1915-2015)와 던(J. D. G. Dunn, 1939-)과 함께 현대 신학계의 소수 견해를 대표한다. 이들은 롬 7장 14절 이하의 “나”를 회심한 이후의 바울로 보고 있는데 이는 어거스틴과 루터, 그리고 칼빈의 견해와 일치한다.⁸⁹²⁾

최갑중은 2003년에 발표한 “롬 7, 8장에 나타난 ‘율법’과 ‘성령’의 역할: 7:7-25절의 ‘나’의 정체성을 중심으로”에서 이 문제에 대한 자신의 견해가 일종의 전회를 겪게 된 과정을 상세하게 소개하고 있다. 즉 종래 루터와 칼빈의 전통적인 견해를 지지하는 입장에서 롬 7장의 “나”를 불신자 일반으로 보는 입장도, 반대로 신자 일반으로 보는 입장도 아닌, “유대인으로 있다가 다메섹 사건을 통하여 그리스천이 된 바울이, 그리스천의 현재적 관점에서, 한 때 율법을 통한 의와 성화를 추구해왔던 바리새파 유대인으로서의 자기자신을 포함하여, 지금도 여전히 과거의 그 자신의 경우처럼 그리스도와 성령 없이 율법을 통한 의와 성화를 추구하는 자신의 동족 유대인의 모습을 대변해주고 있다는 입장”으로 자신의 견해를 바꾸었다는 것이다.⁸⁹³⁾

그런가하면 최갑중의 논문을 논평한 오성중은 크랜필드의 견해를 지지하며 문맥을 따라 관찰할 때 롬 7:14-25은 “신자로서 그리스도와 연합에 기초한 성화에의 삶을 살되 성령으로가 아니라 여전히 율법으로 살려하는 로마교회 내의 유대인 신자들을 염두에 두고 교훈하고 있는 내용이라고 보는 것이 옳다”고 주장하고 있다.⁸⁹⁴⁾

890) 오우성, 『바울의 회심과 갈등』, 146. 킴멜이 이런 자신의 견해를 처음 발표한 것은 *Römer 7 und die Bekehrung des Paulus*로 1929년이였다.

891) 오우성, 『바울의 회심과 갈등』, 173.

892) 오우성, 『바울의 회심과 갈등』, 141.

893) 최갑중, “롬 7, 8장에 나타난 ‘율법’과 ‘성령’의 역할: 7:7-25절의 ‘나’의 정체성을 중심으로,” 『신약 연구』 2 (한국복음주의신약학회, 2003), 92.

지난 가을 복음주의조직신학회에서 유창형은 “중생 전후의 인간 상태에 대한 칼빈과 웨슬리의 비교연구”에서 롬 7장 후반부에 대한 해석에 있어 칼빈이나 웨슬리 양쪽의 해석이 다 나름대로 일리가 있다는 입장을 개진하고 있다. “논자는 이 구절을 안토니 후크마나 웨슬리처럼 중생하기 전에 성령의 조명을 받고 자신의 죄성을 각성한 상태로 보아도 되고, 칼빈이나 개혁과 학자들처럼 중생한 신자들의 통상적인 상태로 보아도 된다고 판단한다.” 물론 유창형은 자신이 보다 선호하는 견해는 “중생은 하였으나 성령으로 충만히 지배받지 못한 연약한 신자의 상태를 말하고 있다는 것”이라고 말하고 있다.⁸⁹⁵⁾

이 논문에서 필자는 롬 7장 특별히 롬 7:14-25에 대한 주해에 있어 제임스 던(James D. G. Dunn, 1939-)의 견해보다는 톰 라이트(N. T. Wright, 1948-)의 견해가 더 받아들일만하다는 사실을 논증하려고 한다. 던이나 라이트는 공통적으로 롬 7장에서 바울은 그리스도인의 삶을 다루고 있는 것이 아니라 율법의 문제를 다루고 있다고 주장하고 있다. 또한 던이나 라이트는 21절의 노모스를 다른 학자들과는 달리 일반원칙이나 원리로 보지 않고 율법으로 보고 있다. 그리고 던과 라이트는 롬 7장의 핵심적인 관심이 ‘나’의 정체성 문제가 아니라고 주장하는 면에 있어서도 의견의 일치를 보이고 있다. 하지만 던은 롬 7장 후반부가 중생한 그리스도인에게 일어나는 일이라고 생각하는 전통적인 견해를 지지하고 있다면 라이트는 중생한 그리스도인에게 일어나는 일이 아니라고 생각한다. 던은 전통적인 입장을 지지하면서 롬 7장에서 보여주고 있는 신자의 종말론적인 긴장은 신자가 구원을 상실할 수 있는 가능성이 있는 것으로까지 해석하고 있다.⁸⁹⁶⁾ 반면에 라이트는 롬 7장이 중생한 신자의 투쟁을 묘사하는 본문이 아니라고 주장하고 있지만 그럼에도 신자들의 삶 속에 존재하는 죄와의 투쟁이 있음을 기꺼이 인정하고 있다.⁸⁹⁷⁾ 이런 라이트의 견해는 더글라스 무(Douglas J. Moo, 1950-)가 공유하고 있다.⁸⁹⁸⁾ 우리의 삶 속에 잔존하는 죄와의 싸움은 우리의 실존적인 경험이라고 할 수 있다. 비록 롬 7장 후반부의 본문이 그 문제를 다루고 있지 않다고 주장하고 있지만 라이트나 무는 바울의 다른 본문이 죄와의 싸움의 문제를 다루고 있음을 인정하고 있다는 점에서 그리스도인의 성화의 문제를 가볍게 다루고 있지 않다고 볼 수 있어서 지지할 수 있는 입장으로 사료된다.

2. 문맥과 내용 분해

제임스 던은 롬 6-11장의 내용이 “인간과 은혜의 선택과 관련한 복음의 능력”인데 6-8장은 “개인과 관련한 복음의 능력”을 다루고 있다면 9-11장은 “이스라엘에 관한 복음의 완성”을 다루고 있다고 보고 있다. 던은 롬 6:1-8:39이 그리스도인들이 죄와 율법과 육체와 관련하여 경험하는 양면성을 보여준다고 하며 다음과 같은 도표를 소개하고 있다.

원칙적인 진술/ 이미/서술		종말론적 긴장의 실제/ 아직 아닌/요청
6:1-11	죄에 관하여	6:12-23
7:1-6	율법에 관하여	7:7-25
8:1-9	육체/죽을 몸에 관하여	8:10-30 ⁸⁹⁹⁾

894) 오성종, “논평,” 「신약 연구」 2, 134.

895) 유창형, “중생 전후의 인간 상태에 대한 칼빈과 웨슬리의 비교연구,” 147.

896) 던이 이러한 자신의 입장을 최초로 개진한 것은 James D. G. Dunn, “Rom. 7, 14-25 in the Theology of Paul,” *TZ* 31 (1975), 257-273이다.

897) 라이트는 자신의 입장을 N. T. Wright, *The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology* (Minneapolis: Fortress Press, 1993)에서 개진하였다.

898) Tom Wright, 『로마서』, 장용량, 최현만 역 (서울: 에클레시아북스, 2014), 277, 각주 24에서 라이트는 자신의 입장이 더글라스 무와 비슷한 관점이라고 주장하고 있다.

롬 7장은 “율법의 역할에 관한 최종적 결론”을 다루고 있는데 7:1-6은 “믿는 자는 이제 율법이 내린 사형 선고에서 벗어났다”는 것이요 7:7-25은 “그러나 체험으로 증명되듯이 율법은 여전히 죄와 사망에 의해 악용 당한다”는 내용을 다루고 있다고 던은 주장한다. 이 가운데 7:7-25에 대하여 던은 다음과 같은 구조 분석을 제시하고 있다.

- 7-13절 율법을 위한 첫 번째 변증: 죄가 진정한 범인이다.
- 14-17절 율법에 대한 두 번째 변증: 비난의 방향이 율법에서 자아 쪽으로 바뀐 뒤 또 다시 죄 쪽으로 바뀌었다.
- 18-20절 (i) 나뉘어진 “나”를 통해서 죄가 역사하는 방식을 설명
- 21-23절 이어 (ii) 나뉘어진 법을 통해서 죄가 역사하는 방식을 설명⁹⁰⁰⁾

로마서를 해석하는 통상적인 방식 중 하나는 1:18-5:21과 6-8장을 각각 “칭의”와 “성화”에 대하여 논하고 있는 것으로 해석하는 것이다. 어떤 경우에는 롬 1:18-5:11과 5:12-8:39로 단락을 구분하여 5장의 중간에서 새로운 단락이 시작된다는 주장을 하는 사람들도 있다. 더글라스 무는 “칭의”와 “성화”로 로마서를 구분하는 사람들의 예로 F. L. Godet와 M.-J. Lagrange를 들고 있으며 5장 중간에서 단락을 구분하는 경우의 예로는 멜랑히톤(Melanchton)을 들고 있다. 무는 윌킨스(Wilkens)와 던(Dunn) 등과 함께 5장이 4장까지의 로마서 앞 부분과 긴밀하게 연결되어 있으면서도 6-8장 이하와 새로운 단락을 이루고 있다고 주장하고 있다.⁹⁰¹⁾

더글라스 무는 로마서 5장에서 8장까지의 구조를 다음과 같이 분석하고 있다.

- A. 5:1-11 - 미래적인 영광에 대한 확신
- B. 5:12-21 - 그리스도의 사역 안에 있는 이러한 확신의 기초
- C. 6:1-23 - 죄의 문제
- C'. 7:1-25 - 율법의 문제
- B'. 8:1-17 - (성령에 의해 중보되어진) 그리스도의 사역 안에 있는 확신의 근거
- A'. 8:18-39 - 미래적인 영광에 대한 확신⁹⁰²⁾

물론 무는 이러한 “반지 구조”(ring composition) 또는 “교차대구”(chiasm)로 롬 5-8장의 구조를 분석하는 것이 복잡한 단락을 지나치게 단순화하는 것과 함께 중요한 다른 연결점들을 모호하게 할 위험이 있음을 인정하고 있다.

무는 로마서 7장 전체의 제목을 “율법의 속박으로부터의 해방”이라고 제시하면서 1-6절이 “율법에서 해방되어 그리스도와 연합되다”는 문제를 다루고 있으며 7-25절은 “율법 아래 있는 유대인의 역사와 경험”을 말하는 것이라고 주장하고 있다. 7장 7-25절을 다시 무는 “율법의 도래”(7-12절)와 “율법 아래서의 삶”(13-25)을 다루는 것이라고 보고 있다.⁹⁰³⁾

롬 라이트도 로마서 7장의 주요 주제는 그리스도인의 삶이 아니라 율법 자체라는 것을 강조하고 있다. 로마서 5-8장을 단순히 그리스도인의 삶에 대한 설명으로 이해하는 사람들은 롬 7:14-25에 나타난 도덕적 투쟁을 통해 6장의 긴박한 명령과 드러나는 최종 목적 사이에서 그리스도인의 삶을 영위하려는 노력이 어떤 것인지를 잘 볼 수 있다고 생각한다. 분명 이것은 롬 5-8장 단원 전체에서 7장이 차지하는 역할

899) James D. G. Dunn, 『로마서 1-8』, 김철·채천석 역 (서울: 솔로몬, 2003), 533.
 900) Dunn, 『로마서』, 643.
 901) Douglas Moo, *The Epistle to the Romans, The New International Commentary on the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1996), 291.
 902) Douglas Moo, *The Epistle to the Romans*, 294.
 903) Douglas Moo, 『NICNT 로마서』, 손주철 역 (서울: 솔로몬, 2011), 563-606.

이다. 하지만 그렇다고 해서 롬 7장의 주요 주제가 그리스도인의 삶이 아니라 율법 자체라는 사실이 무시되어서는 안 된다.⁹⁰⁴⁾

라이트는 롬 7:1에서 8:11을 하나의 단락으로 묶어서 다루고 있다. 이 단락에서 바울은 여전히 롬 5:12-21의 마지막 문장을 설명하고 있는데 특별히 롬 5:20의 “율법이 들어온 것은 범죄를 더하게 하려 함이라 그러나 죄가 더한 곳에 은혜가 더욱 넘쳤나니” 라는 말씀을 풀어 설명하고 있다고 라이트는 주장하고 있다. 그래서 롬 7:1-8:11 단락은 롬 5:21이라는 표제의 영향 아래 있다. “이는 죄가 사망 안에서 왕 노릇 한 것 같이, 은혜도 또한 의로 말미암아 왕 노릇하여 우리 주 예수 그리스도로 말미암아 영생에 이르게 하려 함이라.” 롬 5:21에서와 같은 두 상태 사이의 대조는 이미 롬 6장에서 세례와 종의 해방이라는 관점에서 조사된 바 있는데, 롬 7:1-8:11의 단락에서도 여러 차례 반복되거나 암시되고 있다. 이 단락에서 바울은 은혜를 이전보다 훨씬 더 온전하게 보여주고 있다. 즉 “하나님(8:3, 11, ‘메시아를 죽은 자 가운데서 살리신 이’)께서 어떻게 의로 말미암아 왕 노릇 하셔서(8:10), 메시아 예수, 하나님의 아들로 말미암아(8:3-4, 9-11) 사람들을 영생, 즉 부활의 생명(8:10-11)에 이르게 하는지” 를 보다 온전하게 설명하고 있는 것이다.⁹⁰⁵⁾

롬 7:1-8:11에서 우리는 로마서 표제 진술인 롬 1:3-4에 대한 더 자세한 설명을 만나게 된다고 라이트는 보고 있다. 이 복음은 하나님의 아들에 대한 것인데 그 아들은 “육신을 따라서는” 다윗의 혈통에서 나셨고(참조. 8:3), 부활하사 능력으로 하나님의 아들로 구별되신 분이다(8:10-11). 그런 면에서 보면 롬 7:1-8:11의 본문은 바울 복음의 내적 의미를 구성하는 요소이며, 로마서 전체의 핵심 본문들 가운데 하나이다.⁹⁰⁶⁾

라이트가 보기에 롬 7:1-8:11의 본문은 위대한 단락인 롬 5-8장의 중심 부분에 자리 잡고 있다. 롬 5장은 매우 상이한 내용을 담은 두 단락으로 구성되어 있는데 일종의 토대를 놓는 역할을 하였다. 롬 6장은 그 토대 위에 지어진 최초의 기단이라고 한다면, 롬 7:1-8:11은 그 건물의 중심부에 해당한다. 여기에 옥상으로 올라가기 위한 더 높은 층이 존재하는데 그것은 롬 8:12-30이다. 옥상까지 올라가 보면 우리 눈 앞에 롬 8:31-39의 장관이 펼쳐질 것이다. 롬 7:1-8:11의 본문은 이들 단락들에 혈액을 공급하는 심장 역할을 하며, 이후의 롬 9-11장의 논의를 위한 기초 작업 가운데 핵심부분이라고 할 수 있다.⁹⁰⁷⁾

이렇게 이해한다면 롬 7장은 종종 사람들이 그렇게 생각하는 것처럼 “단순한 여담” 이 아니다. 롬 2:17-29; 3:19-21, 27-31; 4:15 등에서 제기되었고, 롬 5:13-14과 5:20-21을 통해 첩예화되었으며, 롬 6:14-15을 통해 긴장이 보다 고조되었던 질문인 “율법에 대해서 정확하게 무슨 이야기를 하고 있는 것인가?” 라는 질문에 대해서 마침내 바울이 답변을 제시하고 있는 것으로 라이트는 보고 있다.⁹⁰⁸⁾

그렇다면 롬 7:1-8:11에서 바울이 하고 있는 작업은 무엇인가? 라이트는 “**어떻게 하나님이 그리스도 안에서 그리고 성령에 의해서 언약을 갱신하셨는지** 제시하는 것” 이라고 주장한다. “율법이 할 수 없는 것을 하나님은 하셨다(8:3).” 언약의 갱신은 당연히 언약의 확증을 수반한다. “언약 갱신(7:1-8:11)은 그 결과로 피조 세계의 갱신, 그리고 그와 더불어 하나님의 백성의 갱신을 가져올 것이다(8:12-30)

904) Tom Wright, 『모든 사람을 위한 로마서 I부: 1-8장』, 신현기 역 (서울: 기독교학생회, 2010) 178f.

905) Wright, 『로마서』, 272.

906) Wright, 『로마서』, 272.

907) Wright, 『로마서』, 272f.

908) Wright, 『로마서』, 273.

라이트는 롬 7:1-8:11의 본문은 성도의 확신(assurance)에 대한 바울의 논의에 있어 중요한 부분이라고 주장하고 있다. 바울에게 롬 5-8장 전체를 아우르는 가장 중요한 주제는 “하나님께서 의롭다 하신 그들을 또한 영화롭게 하셨다는 것이다.” 죄와 죽음은 이 영화(glorification)에 걸림돌이다. 율법 또한 걸림돌이다. 믿음을 통해 그리스도의 가족으로, 전 세계적인 아브라함의 가족으로 들어온 자들 위에도 여전히 종말론적인 “정죄”(condemnation), 최종적인 심판의 선고가 드리워져 있는 것처럼 보인다. “현재 그들이 행하는 행위에 근거하여 내려질 *κατάκριμα*(카타크리마), 정죄가 여전히 남아 있고, 그들을 기다리고 있는 것이 아닐까?” 롬 7:1-8:11의 목적은 바로 이 질문에 대해 답하는 것이다. “그러므로 이제 그리스도 예수 안에 있는 자에게는 결코 정죄함이 없다”(8:1)는 것이다. “바울의 토라 분석과, 그리스도와 성령 분석은 여전히 미래에 있을 것으로 생각되던 그 정죄가 이미 해결되었다는 사실을 보여준다.” 910)

이렇게 해서 우리는 던에 의해서는 롬 7:7-25 가운데 롬 7:14-25을, 라이트에 의해서는 롬 7:1-8:11 가운데서 7:13-25을 보다 세부적으로 다루어야 할 본문으로 넘겨 받게 된다. 13절과 관련하여 던은 13절이 7-13절을 매듭지을 뿐 아니라 다음 단락으로 가는 전이부와 서두 역할까지 동시에 수행한다는 점을 강조하고 있다.⁹¹¹⁾ 그러면서 던은 이 단락을 어떻게 나누어야 하는가를 놓고 벌인 독일 학자들의 논쟁을 언급하고 있는데 이러한 논쟁은 문제를 모호하게 만들뿐이라고 보고 있다.⁹¹²⁾

하지만 라이트는 13절을 어떤 의미에서는 7-12절과 14-20절 사이의 가교 역할을 하는 것으로 볼 수도 있지만 뒷문단의 서두로 보는 것이 자연스럽다고 주장한다. 왜냐하면 “13절은 뒤따르는 절들의 방향과 형태를 결정짓는 질문을 던지고, 예비적인 답변을 제시” 하기 때문이다. 그래서 종종 제시되는 의견과는 달리 14절은 새로운 단락의 시작이 아니라고 라이트는 주장한다.⁹¹³⁾

13-20절을 세분화하여 라이트는 13-16절이 “내” 안에 존재하는 죄와 죽음에도 불구하고 율법은 선하다는 내용이며, 17-20절은 잘못이 있는 것은 실제로는 “내”가 아니라 죄라는 사실을 다시 한 번 보여주기 위해서, “나”의 모순적인 행위와 관련된 생각을 전개하고 있다고 해설한다. 라이트는 이전에 17절이 13-16절의 결론 역할도 하며, 또한 20절로 이어지는 새로운 사고의 흐름을 시작하는 역할도 한다고 주장하였던 것을 철회하고 16절은 율법에 관한 질문을 마무리하고, 17절부터는 새로운 내용을 도입하여 그 내용을 18-19절이 뒷받침하고 20절에서 결론을 도출한다고 주장하고 있다.⁹¹⁴⁾

3. 주석학적인 고찰⁹¹⁵⁾

14 우리가 율법은 신령한 줄 알거니와 나는 육신에 속하여 죄 아래에 팔렸도다

909) Wright, 『로마서』, 273.

910) Wright, 『로마서』, 274.

911) Dunn, 『로마서』, 643.

912) Dunn, 『로마서』, 645. 예를 들어 영어 성경 RSV 등은 7-12절과 13-25절로, Käsemann이나 NEB, NJB 등은 7-13절과 14-25절로 단락을 구분하고 있는데 던에 의하면 영어권 주석가들은 이런 논의에 무관심하다.

913) Wright, 『로마서』, 299.

914) Wright, 『로마서』, 300. N. T. Wright, *The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology* (Minneapolis: Fortress Press, 1993), 218에서 그런 주장을 하였었다.

915) 주해작업은 주로 이필찬, 『로마서』(서울: 이레서원, 2005)의 분류를 따라 이루어지고 있다. 물론 그 안에서 던과 라이트의 주해작업을 연이어 소개하고 대조하는 방식으로 이루어질 것이다.

‘신령하다’ 라는 단어 프뉴마티코스(πνευματικός)는 ‘영적이다’ 는 뜻으로 번역하는 것이 적절하다. ‘육신에 속하여’ 에 해당하는 사르키노스(σάρκινος)와 대조되는 말이다. 이러한 대조는 고전 3:1-3에도 등장하는데 성숙한 자와 미성숙한 자를 ‘신령한 자’ 와 ‘육신에 속한 자’ 로 구분하고 있다. 롬 7:14에서는 신령한 것은 율법을 가리키고 ‘육신에 속한 자’ 는 죄 아래 종이 되어 율법의 정죄를 받는 존재를 가리킨다. ‘율법이 신령하다’ 는 것은 7:12에서 말했던 율법이 선하고 거룩하다는 것을 다르게 표현한 것이라고 할 수 있다.⁹¹⁶⁾

던은 ‘율법은 신령하다’ 는 표현을 율법이 성령의 영감으로 주어진 바 성령으로부터 유래하였으며, 성령을 구체적으로 표현한 것이며, 성령을 증거한다는 뜻으로 이해하고 있다. “결국 율법을 성령의 차원에서 설명하려는 의도” 를 보여주는 것이다.⁹¹⁷⁾

‘나는 육신에 속하여 죄 아래 팔렸다’ 는 것은 ‘죄 아래 팔렸으므로 나는 육신에 속하게 되었다’ 라고 번역할 수 있다. 왜냐하면 ‘팔리다’ (πεπραμένος)가 분사형태로 이유나 원인을 의미하는 부사적 용법으로 볼 수 있기 때문이다. ‘육신에 속하여 죄 아래 팔렸다’ 라는 묘사는 죄가 율법을 통해 죄가 죄 되게 함으로써 인간에게 사망을 초래한다는 13절 말씀의 반복이라고 할 수 있다. “따라서 14절은 7-13절을 논증으로 하여 전개되고 있음을 알 수 있다.”⁹¹⁸⁾

던은 ‘나는 육신에 속하여 죄 아래 팔렸다’ 는 구절을 통하여 ἐγώ(“나”)가 가리키는 대상의 범위가 확장되어 “먼 옛날의” 아담에 의해서 표현되었던 인간으로부터 시작하여 현재 살아가는 인간(εἰμι)까지 한꺼번에 포괄하고 있다고 주장하고 있다.⁹¹⁹⁾ 바울이 지칭하는 “나” 는 그가 그리스도인이 되기 이전의 시기에만 해당하는 것이 아니라, 한 사람의 신자로서의 바울도 해당이 된다.⁹²⁰⁾ πῖπράσκω에서 유래한 πεπραμένος라는 단어의 사용은 롬 6:16-23에서 매우 두드러졌던 종의 비유를 우리에게 상기시켜 준다.⁹²¹⁾

던과 달리 라이트는 14절에서 바울이 시도하고 있는 것을 율법의 무고함을 밝혀주기 위해 죄에 사로잡힌 “나”, 따라서 죽음에 사로잡힌 “나” 를 더 깊이 있게 분석하는 것으로 보고 있다. 바울은 롬 5장의 아담과 그리스도의 대조와 롬 6장의 종살이와 해방의 대조를 효과적으로 확장시킨 영과 육의 대조에 호소하고 있다.⁹²²⁾ 문제가 되는 것은 율법이 아니라 “나” 라는 인간의 유형이다.

15 내가 행하는 것을 내가 알지 못하노니 곧 내가 원하는 것은 행하지 아니하고 도리어 미워하는 것을 행함이라
16 만일 내가 원하지 아니하는 그것을 행하면 내가 이로써 율법이 선한 것을 시인하노니
17 이제는 그것을 행하는 자가 내가 아니요 내 속에 거하는 죄니라

15-17절은 14절에서 말하는 ‘죄 아래 팔리므로 육신에 속하게 되었다’ 는 상황을 구체적으로 설명하는 내용이다. “내가 행하는 것을 내가 알지 못한다” 는 15절의 말씀은 14b의 “나는 육신에 속하여 죄 아

916) 이필찬, 『로마서』, 210f.

917) Dunn, 『로마서』, 661.

918) 이필찬, 『로마서』211.

919) Dunn, 『로마서』, 661.

920) Dunn, 『로마서』, 662.

921) Dunn, 『로마서』, 663.

922) Wright, 『로마서』, 301.

래 팔렸다”는 상황에 대한 구체적인 설명이다. 그래서 원하는 것은 행하지 아니하고 도리어 미워하는 것을 행하고 있다. 16절의 “만일 내가 원하지 아니하는 그것을 행하면 내가 이로써 율법이 선한 것을 시인하노니”가 의미하는 것은 내가 죄 아래 팔려서 원하지 않는 것을 행하는 것이 율법 때문이 아니라 17절의 “이제는 그것을 행하는 자가 내가 아니요 내 속에 거하는 죄”이기 때문이다. 17절의 ‘그것’은 16절의 ‘내가 원하지 아니하는 그것’이다.⁹²³⁾

던도 이필찬과 같이 15절이 “죄 아래 팔렸다”는 14절의 의미를 설명하기 시작한 것으로 보고 있다.⁹²⁴⁾ 여전히 논의의 주요 취지가 되고 있는 것은 율법에 대한 죄의 악용이 율법에 끼치는 나쁜 인상으로부터 율법을 변호하는 것이다.⁹²⁵⁾ 17절을 주해하면서 던은 매번 ‘나’는 동일한 대상을 가리키는데 그것은 욕육에 사로잡혀 “죄의 권세에 팔린” “나”요, “속사람으로서의 ”나 “이다.⁹²⁶⁾

라이트는 15절의 앞머리에 γὰρ가 있는 것으로 보아 15절이 14절의 “나는 욕신에 속하여”의 의미에 대한 설명인데 “나”의 행동 양식에 대한 설명이라고 보고 있다. “내가 행하는 것을 내가 알지 못한다”는 말은 단지 “내”가 나 자신의 행동 때문에 지적인 측면에서 혼란을 겪는다는 내용보다 더 강력한 내용을 말하고 있는 것이다. 이러한 행동들은 롬 8:3에 이르기까지의 바울의 생각을 전개하는 방식에 비추어보면 “모르고 범한 죄들”(sins of ignorance)일뿐 아니라 “의도치 않은 죄”(unwilling sin)이다. 원하는 것을 행하지 않고 도리어 미워하는 것을 행하는 모순 가운데 바울은 자신이 제시할 해답의 일부를 암시하고 있다.

“모르고 범한 죄와 의도치 않은 죄, 이 모두가 하나님의 구속 계획(8:3을 보라) 안에서 처리된다.”⁹²⁷⁾ 라이트가 보기에 바울이 여기에서 시도하고 있는 것은 분명하다. 생동감 있는 수사적 장치인 “나”를 통해서 바울은 율법 아래 있는 이스라엘 전체의 곤경을 제시하고 있는 것이다. 즉 율법이 그려내는 진정한 인간의 삶의 모습은 하나님을 깊이 찬양하면서도, 한 민족으로서 그 영광에 도달하는 데에는 끊임없이 실패하는 모습이라는 것이다.⁹²⁸⁾

18 내 속 곧 내 욕신에 선한 것이 거하지 아니하는 줄을 아노니 원함은 내게 있으나 선을 행하는 것은 없노라

여기에서 ‘내 속’과 ‘내 욕신’은 동의어이다. 내 속에는 선한 것이 거하지 않는다. 그러므로 원함은 내게 있으나 선을 행할 수는 없다. ‘선한 것’은 12-13절에서 율법의 성격을 지칭하는데 사용되었던 말이다. ‘원한다’는 것은 율법을 행하기를 원한다는 것을 의미한다. 선한 것이 내 속에 거하지 않는다는 것은 단지 율법에 대한 인식이 없다는 의미가 아니라 율법을 행하려는 강렬한 의지와 능력이 발동되는 것이 없다는 것을 가리키는 것이다.⁹²⁹⁾

던이 사르크스(σάρξ)와 소마(σῶμα)에 대해 설명하고 있는 것을 언급하고 넘어가는 것이 필요할 것 같다. 던에 의하면 바울이 여기서 경멸하는 것은 인간의 육체성이 아니다. 사르크스와 소마는 모두 3차원의 시공간 안에 존재하는 구체적인 인간을 뜻한다는 점에서 서로 그 의미 범위가 중복되기는 하지

923) 이필찬, 『로마서』, 211f.

924) Dunn, 『로마서』, 664.

925) Dunn, 『로마서』, 665.

926) Dunn, 『로마서』, 666.

927) Wright, 『로마서』, 302.

928) Wright, 『로마서』, 303.

929) 이필찬, 『로마서』, 213.

만, 사르크스는 확고하게 현 시대에 속한 존재를 뜻하는 반면, 소마는 시대라는 경계선을 가로질러 존재하는 개념이다.⁹³⁰⁾

‘내 속 곧 내 육신에 선한 것이 거하지 아니한다’는 말은 14절의 ‘죄 아래 팔렸도다’는 말을 설명해주는 말이다. 던은 이원성이 발생하는 이유는 모두 동일하다고 주장하고 있는데, 이 이원성은 바울이 “선한 것이 없다”고 말하는 “나,” 즉 이 세대에 속해있고 육체로 존재하는 “나”와 관련이 있다.⁹³¹⁾ “원함은 내게 있으나”(τὸ ὕασ θέλειν παρὰ κειται μοι)에 사용된 파라케이마이(παρὰ κειμαι)는 초기 기독교 문헌에서 이곳과 21절에만 나타나는데 바울이 더 흔하게 쓰이는 단어 대신 이 단어를 선택한 이유는 선을 행하는 것이 불가능한 것이 아니라 어렵다는 점을 강조하기 위한 것이라고 던은 주장하고 있다.⁹³²⁾

라이트는 17절에 바울 저작 가운데 최초이자 유일하게 나타나 있는 죄의 내주(indwelling)라는 개념이 18절에서 부정적인 형태로 자세하게 설명되고 있다고 보고 있다. 바울은 사람 안에 내주하고 있는 실체야말로 원하기만 할 뿐 행할 능력이 없는 그 사람에게 힘을 부여해준다고 주장하고 있다. 내 안에 “선한” 것이 거해야 “나”는 선한 뜻을 실행할 수 있다. “다시 한 번 바울은 다음 장에서 말할 내용, 즉 성령이 내주하여 율법이 할 수 없었던 일을 행한다는 내용의 대조를 준비하고 있다.”⁹³³⁾

19 내가 원하는 바 선은 행하지 아니하고 도리어 원하지 아니하는 바 악을 행하는도다

20 만일 내가 원하지 아니하는 그것을 하면 이를 행하는 자는 내가 아니요 내 속에 거하는 죄니라

19-20절은 15절과 17절의 조합 형태이다. 19절은 15절을, 20절은 17절을 각각 반복하고 있다. ‘나’, ‘죄’, ‘율법’의 관계에서 나는 율법의 선한 것들을 행하기를 원하지만 나 자신이 육신적이어서 죄 아래 팔렸고, 신령한 율법을 행할 수 있는 능력을 상실하였다. 그래서 내가 원하지 않는 것들을 행하게 되는데, 이는 내 안에 있는 죄가 나를 주장하기 때문이다.⁹³⁴⁾

던도 기본적으로 19절이 15절 후반부를 반복하고 있으며 20절은 16-17절을 요약하고 있는데, 16절 후반부에 있는 율법을 위한 변호 부분이 축약되어 이 구절 속에 포함되어 있다고 보고 있다.⁹³⁵⁾

라이트도 마찬가지로 19절이 15절 후반부의 반복에 가까우며 19절은 15절의 “내가 미워하는 것”을 “내가 원하지 아니하는 바”로 대체하고, “선”과 “악”을 추가하고 있다고 설명하고 있다. 20절은 17절에서 말한 내용을 거의 글자 그대로 반복하고 있다. 바울이 이런 식으로 같은 문장을 반복하는 것은 극히 드문 일이다. 바울은 율법에 쏟아진 혐의를 풀어주는 데 관심을 쏟고 있다. 그 와중에 바울은 율법이 어떻게 죄와 사망의 왕국에서 이용되었는지도 보여주지만, 그와 동시에 육신에 속한, 죄가 내주하는 장소이기도 한 “나” 역시 죄와 죽음에 종속되어 있음에도 불구하고 결백하다는 것을 보여주려고 애쓰고 있다. 이것은 “내”가 누구인지를 생각해 보면 분명해진다고 라이트는 주장한다. “‘나’는 육신을 따른 이스라엘, ‘아담 안에 있는’ 이스라엘이며, 그 ‘아담적’ 상황이 토라에 의해서 악화된 이스라엘이다.”⁹³⁶⁾ 롬 7:13-20에 대한 라이트의 주해의 결론이라고 할 수 있는 부분에서 라이트는 자신의 해

930) Dunn, 『로마서』, 667.

931) Dunn, 『로마서』, 667.

932) Dunn, 『로마서』, 668.

933) Wright, 『로마서』, 304.

934) 이필찬, 『로마서』, 214f.

935) Dunn, 『로마서』, 668f.

936) Wright, 『로마서』, 305.

석학의 큰 원칙이라고 할 수 있는 “나선형 논의”로 로마서를 보아야 한다고 제안하고 있다: “우리는 여기 로마서 7장의 중간에서 발견한 이 작은 단락 속에는 일찍이 3장에서부터 등장한 이스라엘의 신원이라는 주제가 담겨 있으며, 또한 이 작은 단락은 나선형 논의가 점점 확대 되어가면 11장에서 온전한 형태로 제시될 진술을 미리 내다보고 있다.”⁹³⁷⁾

21 그러므로 내가 한 법을 깨달았노니 곧 선을 행하기 원하는 나에게 악이 함께 있는 것이로다

22 내 속사람으로는 하나님의 법을 즐거워하되

23 내 지체 속에서 한 다른 법이 내 마음의 법과 싸워 내 지체 속에 있는 죄의 법으로 나를 사로잡는 것을 보는도다

바울이 21절에서 깨달은 ‘한 법’은 ‘원리’를 의미한다고 여러 학자들이 보고 있지만⁹³⁸⁾ 제임스 던과 톰 라이트는 율법이라고 보고 있다. νόμος가 줄곧 율법을 의미하였는데 여기에서 다른 것을 의미할 리가 없다는 것이다. ‘원리’로 해석할 때는 이어지는 말씀이 그 원리에 해당한다. 즉 선을 행하기 원하는 나에게 악이 존재한다는 것을 깨달은 것이다. 하지만 라이트는 “이것이 바로 내가 ‘그 법’, 즉 그 동안 계속해서 논의의 중심이었던 ‘율법’에 관하여 알게 된 내용이다”로 이해한다.⁹³⁹⁾ 던도 노모스(νόμος)와 관련된 문제를 해결하기 위해서는 이 단어의 광범위한 문헌적 용례에 의존하기보다는 오히려 바울 자신의 논의의 흐름 속에 나타나는 바울만의 용례를 살펴야 하는데 바울은 로마서에서 바울의 모든 언급들은 노모스가 유대인의 율법, 즉 토라를 가리켰다고 주장하고 있다.⁹⁴⁰⁾ 던과 라이트의 주장대로라면 한글번역 “내가 한 법을 깨달았노니”는 “내가 율법에 대해 발견한 것은” 정도로 번역하는 것이 정당할 것이다.

22절의 ‘내 속사람에 관한 한 나는 하나님의 법을 즐거워한다’는 것은 15절과 19절에서 ‘나는 선을 행하기 원한다’는 것과 병행을 이룬다. 22절은 나의 존재를 보다 세분화시킨다. 선을 행하기 원하는 자아를 ‘속사람’이라고 규정한다.⁹⁴¹⁾

던은 22절의 노모스(νόμος)도 케제만의 주장처럼 “일반적인 의미에서의 하나님의 뜻”이 아니라 하나님의 법인 토라를 가리키는 것임이 분명하다고 주장한다. ‘속사람’은 영지주의에서는 첨예한 인간론적 이원성을 표현하기 위해 사용되곤 하였는데, 14절에 있는 “육신에 속한 자”라는 표현을 바울이 사용하는 것을 보면, 그는 결코 인간론적 이원론 사상을 주장하는 것이 아니라고 던은 말한다. 그래서 본문에서 바울이 말하는 이원성은 구원사에 있어서의 이원성이나 긴장이지 인간론상의 이원성이 아니다. “‘내’가 겪는 이 분열은 창조(나 타락)의 결과가 아니라, 무엇보다도 구속의 결과라는 사실이다. 다시 말해서 ‘나’의 분열은, 신자된 ‘내’가 죄와 사망(과 율법)의 옛 시대와, 은혜와 생명(과 성령)의 새 시대 사이에 속해 있기 때문에, 또한 닮아있기 때문에 생긴 일이다.”⁹⁴²⁾

23절의 ‘한 다른 법’(ἕτερον νόμον)은 틀림없이 ‘죄의 법’(τῷ νόμῳ τῆς ἀμαρτίας)을 뜻한다고 던은 주장한다. 이 절에서도 노모스를 율법 이외의 다른 것, 즉 “다른 종류의 어떤 법”이라는 주장에 대해 던은 반대한다. “다른 법”이라고 할 때 “다른”은 단지 율법이 죄에 의해 악용될

937) Wright, 『로마서』, 306.

938) 이필찬, 『로마서』, 215.

939) Wright, 『로마서』, 308.

940) Dunn, 『로마서』, 670f.

941) 이필찬, 『로마서』, 216.

942) Dunn, 『로마서』, 672.

때의 느낌을 표현하는 말에 지나지 않는다고 던은 보고 있다. “내 마음의 법”(τῷ νόμῳ τοῦ νοοῦς μου)도 마찬가지다. 이 구절이 “하나님의 법”(22, 25절)을 가리키는 것인지 아니면 “성령의 법”(8:2)을 가리키는 것인지 명확하지 않지만 “여기서도 바울은 자신의 의도와 다르게 해석될 여지가 있는 표현을 만들었고, 그런 식으로 이 두 구절을 일부러 자극적인 어휘로 구성함으로써 죄의 시대와 은혜의 시대의 중복 시기에 존재하는 율법의 역리적인 양면성을 더욱 강화” 하고 있다고 던은 주장한다.⁹⁴³⁾

23절의 비유는 가장 극단적인 형식으로 표현되어 있는데 전쟁의 비유뿐 아니라 패배(αἰχμαλωτίζεισθαί, 아이크말론제스다이)까지 말하고 있다. 통상 전쟁에서의 패배는 전쟁 포로가 되어 노예로 잡혀 가는 것과 연관된다. 그러므로 던은 23절의 비유의 극단성은 14절의 “죄 아래 팔렸도다”라는 적나라한 표현과 잘 어울린다고 말하고 있다. 물론 바울이 숙고하고 있는 것은 신자의 최종적 상태는 아니다. 본문은 전쟁과 패배에 관한 신자의 지속적인 경험을 보여준다. 아직은 이 전쟁은 결코 완료되지 않았다. “신자라 하더라도 누군가는 끝내 마지막 (완성된) 구원에까지 이르지 못할 수도 있다는 가능성을 표현함으로써, 바울의 냉혹한 리얼리즘이 여기서 강하게 나타난다(참조. 8:13, 9:3, 11:21).”⁹⁴⁴⁾

라이트도 던과 같이 이 단락 전체에서 노모스를 “율법”(토라)으로 해석해야 한다고 주장한다. “한 다른 법”과 “죄의 법”은 모세 율법과는 다른 어떤 법이라는 주장에 반대하며 라이트는 이러한 정형어구들은 “그저 바울 자신이 5:20과 7:5, 특히 7:8-11과 7:13에서 토라에 관하여 말한 내용을 취해서 뚜렷하게 드러내는 역할을 할 뿐”이라고 말하고 있다. 라이트는 로마서의 해당 본문을 고전 15:56과 비교해 볼 수 있는 가능성을 제기한다. “사망이 쏘는 것은 죄요, 죄의 권능은 율법이니라.” 바울은 곧 바로 “우리 주 예수 그리스도로 말미암아 우리에게 승리를 주시는 하나님께 감사하리로다”(고전 15:57)라고 말하는데 이 구절은 롬 7:25 상반절과 매우 유사하다. 그래서 “고린도전서의 이 부분이 로마서 7장의 마지막에 담긴 사고의 흐름과 동일한 내용을 구체화하고 있을 것이라는 충분한 암시를 준다”고 라이트는 주장하고 있다.⁹⁴⁵⁾

이런 맥락에서 보면 라이트는 율법의 이중성이 “나”의 그 기이한 이중성, 즉 율법의 지배 아래 있는 이스라엘의 이중성과도 잘 맞아떨어진다고 주장하고 있다. 바울은 여전히 롬 5:20의 심층적인 의미를 탐구하고 있다. 바울은 재차 죄와 사망의 “이집트,” 즉 포로상태와 노예상태를 묘사하고 있다. “이 상태는 토라에 의해서 악화되었고, 오직 그리스도만이 이 상태로부터 구원하실 수 있다. 그리스도인의 관점에서 뒤돌아 생각해 보면, 이것이 바로 그리스도인이 되기 전 바울 자신도 포함하는, 토라 아래 있던 이스라엘의 곤경, ‘나’의 곤경이다.”⁹⁴⁶⁾

24 오호라 나는 곤고한 사람이로다 이 사망의 몸에서 누가 나를 건져내랴
25a 우리 주 예수 그리스도로 말미암아 하나님께 감사하리로다

“가련한, 비참한, 괴로운”을 뜻하는 ‘탈라이포로스’(ταρλαίπωρος)는 신약 성경에서 오직 여기와 계 3:17에만 사용된 감탄사인데 절망이나 정죄의 표현에서 사용되며 사람이 두 가지 힘에 시달리고 있는 상태를 묘사하는 데에도 쓰인다. 다시금 던은 자신의 입장을 천명하고 있다. “바울의 경우에 있어

943) Dunn, 『로마서』, 674.

944) Dunn, 『로마서』, 675.

945) Wright, 『로마서』, 309.

946) Wright, 『로마서』, 310.

서, 이 통탄의 탄식을 유발시키는 원인은 인간론적인 긴장이라기보다는, 오히려 아담(죽음)의 시대와 그리스도(생명)의 시대라는 두 시대 사이에 사로잡힌 종말론적인 긴장이다.”⁹⁴⁷⁾

“누가 나를 건져내랴”에 사용된 흐루오마이(ῥυομαι)는 육체의 위험으로부터의 구원보다는 오히려 영혼의 구원과 연관되어 사용되는데 가장 본질적인 의미는 종말론적인 의미라고 던은 주장한다. 즉 본문이 여기에서 관심을 갖고 있는 구원은 롬 5:1에서 표현된 회심이 아니라 이미 시작된 선한 일의 완성(빌 1:6)과 같은 최종적 구원이다. 24절의 통탄의 울부짖음이 “인류와 종교의 마지막 소망이 끝내 상한 갈대로 밝혀졌기 때문에” 생긴다는 바레트(Kingsley Barrett)의 주장은 바울의 사상이라기보다는 초기 바르트적 사상의 영향을 반영할 뿐이라고 던은 주장한다. “이 부르짖음이 이미 성령을 받은 자의 울부짖음일 수 있다는 사실은 로마서 8:23과 고린도후서 5:2-5을 통해서 충분히 입증될 수 있다.”⁹⁴⁸⁾

24절 하반절의 ‘이 사망의 몸’ (τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου)이란 “죄의 몸”(6:6), “이 죽을 몸”(6:12), “내 육신”(6:12), “내 지체”(7:23) 등과 같은 뜻을 가진 또 다른 변형이라고 던은 주장하고 있다. 여기서 사용된 소마는 의미 범위에 있어서 사르크스의 의미 범위와 거의 일치한다. 여기서 “이 사망”은 죄의 음모가 몰고 온 사망(7:10-13)을 가리킨다.⁹⁴⁹⁾

라이트는 “오호라 나는 곤고한 사람이로다”라는 말에 대한 NRSV의 번역을 제시하며 보통의 관례와 다르게 구체적인 성을 명시하고 있음을 지적하고 있다. “Wretched man that I am!” 여기에 대해 라이트는 헬라어 원어 ἀνθρώπος는 human being에 해당하는 말인데 이것이 정말로 중요하다고 주장한다. 그래서 본문 가운데 “나”는 아담적 인류와 연대를 이루고 있는 “나”이다. 문제는 죄 자체가 아니라 죄의 결과인 죽음이다. 율법이 건넨 생명의 약속은 신기루에 불과하다. 율법 아래 있는 “내”가 생명을 얻는 것은 “마치 달까지 날아가 보려 애쓰는 나방처럼” 불가능한 일이다. “죄가 사망 안에서 왕 노릇한다.” “나”는 이 사망의 정권 아래에 노예가 되어 있는 자신을 발견한다. 다시금 라이트는 “사망이 쏘는 것은 죄요, 죄의 권능은 율법이라”(고전 15:56)는 말씀을 인용하고 있다. “곤고한 나”에게 필요한 것은 구원이다. 바울은 이 단락을 수사적 절정으로 이끌고 가면서 절규한다. “누가 나를 구원하랴?”⁹⁵⁰⁾

이 질문에 대한 온전한 대답이 제시되는 곳은 라이트에 의하면 롬 8장과 11장이다. 바울은 롬 11장에서 롬 5-8장 내용 전체를 기반으로 하여 구원에 대해 이야기한다. 이 구원은 이방인과 더불어 이스라엘 민족에게도 여전히 열려 있는 구원이다. 하지만 바울은 고전 15:57에서처럼 이 대답이 입 밖으로 터져 나오는 것을 억제하기 힘들었던 모양이라고 라이트는 추측한다. “그 간곡한 외침의 문법은 애매하지만, 그 의미는 분명하다. 그 질문에 대한 대답은 ‘하나님’이다.”⁹⁵¹⁾

“우리 주 예수 그리스도로 말미암아 하나님께 감사하리로다.” 이 구절은 뒤로는 롬 5:21을 바라보며 앞으로는 롬 8:3을 바라본다. 롬 8:3은 라이트에 의하면 로마서 전체에서 가장 중요한 문장 중 하나이며

947) Dunn, 『로마서』, 676.

948) Dunn, 『로마서』, 677. 여기서 던이 언급하고 있는 바레트는 더럼 대학의 던의 전임자 Kingsley Barrett(1917-2011)이다. 바레트는 찰스 크랜필드보다 두 살이 어렸지만 더럼의 정교수는 크랜필드가 아니라 바레트였고, 크랜필드는 30년 동안 Lecturer(1950-62), Senior Lecturer (1962-66), Reader (1966-78)로 가르쳤고 마침내 은퇴를 앞두고 통상적으로 ‘personal chair’(1978-80)라 부르는 자리에 취임하게 되었다고 한다. 크랜필드는 100살에서 6개월 모자라게 살았으며 그가 사망한 여간에 톰 라이트가 쓴 “The Reverend Professor Charles E. B. Cranfield(1915-2015)”를 인터넷 상에서 확인할 수 있다.

949) Dunn, 『로마서』, 677.

950) Wright, 『로마서』, 311.

951) Wright, 『로마서』, 311.

ὁ θεός가 주어로 강조되고 있다. 또한 이 구절에는 예수와 메시아, 그리고 우리 주라고 하는 예수님의 정체성에 대한 3중 진술이 등장하여 논의의 마지막 단계에서 중요한 기독교론적 요약의 제공해주고 있다고 라이트는 주장하고 있다. “이는 앞선 4:24-25; 5:11, 21과 6:23의 기독교론적 요약과도 잘 어울리며, 8:1-11, 17, 29-30, 그리고 특히 31-39의 기독교론과, 그 기독교론의 결과인 구원론을 예상케 한다.”⁹⁵²⁾

이필찬도 25절 상반절은 롬 7장 논증의 마지막이 아니며, “단지 24절의 탄식에 대해 그리스도인으로 바울의 입에서 반사적으로 터져 나온 답변”이라고 주장하고 있다. 7장의 논증의 마무리는 25절 후반부에 나온다.⁹⁵³⁾

25b 그런즉 내 자신이 마음으로는 하나님의 법을 육신으로는 죄의 법을 섬기노라

던에 의하면 바울이 롬 7장에서 에고(ἐγώ)를 사용해 온 횟수는 일곱 내지 여덟 번인데, 9:3에 이르기까지 다시 사용되지 않는다. 아우토스(αὐτός)는 에고(ἐγώ)의 뜻을 강화하고 강조한다. “내 자신”을 “스스로의 힘으로 처리해야 할 처지가 된 나”나 그리스도 앞이나 바깥에서 “혼자가 된 나”로 번역하면 안된다. “지금 말하는 자인 ‘나’는 육신에 속한 ‘나’ (14절)이기도 하고 ‘속 사람’ (22절)이기도 하다.... 하나의 동일한 ‘내’가 전쟁과 강제 노역(servitude)이라는 두 가지 영역권에 존재한다.”⁹⁵⁴⁾

“마음으로는 하나님의 법을 육신으로는 죄의 법을 섬기노라”는 이어지는 구절에 대한 주해에서 던은 “내” 안의 분열이 이제 율법의 양면성과 보다 완벽하게 조화를 이룬다고 주장한다. 하나님의 법과 마음의 관계는 22절에서 이미 분명히 밝힌 바 있고, 롬 7:5과 7-13에서 암시되었던 죄의 법과 육신의 관계가 여기서 다시 간결하고 명료한 용어로 진술되고 있다. 던의 주장은 한 마디로 “구속 과정에 대한 바울의 논리를 아는 데에 기본이라 할 수 있는 종말론적인 긴장을 많은 해석자들이 제대로 깨닫지 못하고 있다”⁹⁵⁵⁾는 지적과 관련 있다.

라이트는 “내 자신”을 “육신을 따른 이스라엘과의 연대의 일부로서 나, 바울”을 뜻하는 것으로 이해하고 있다. “나”에게 해당하는 두 가지 내용 사이의 대조가 발생하는 것은 “마음”과 “육신”을 바울이 분리함으로써 이루어진다. 여기서 우리는 “마음”을 비물질적인 사고 능력으로, “육신”을 물질성의 관점에서 이해하는 방식을 경계해야 한다. 또한 동시에 바울이 “마음”을 항상 동일한 의미로 사용했다고 보는 시도 역시 경계해야 한다. 라이트가 보기에 “여기서 ‘마음’은 15-16절, 18-21절에서 처럼 어떤 의도 혹은 말로 표현된 의지, 그리고 7:22의 ‘속 사람’을 언급하는 것이 분명하다.”⁹⁵⁶⁾ 롬 1:28과 롬 12:2의 “마음”은 처음에는 어두워졌다가 나중에는 새롭게 된다. 그런데 그 마음의 의미를 가져와 롬 7장의 “마음”에 똑같이 적용하려는 것은 본문 전체의 의미를 이해하는데 있어 치명적인 실수를 범하는 것이다. 롬 12:2의 “마음”은 롬 8:5-8에서와 같이 “하나님에 의해 갱신된 마음으로, 온전한 변화의 원천이며, 변화된 사람은 하나님의 뜻이 실제로 무엇인지를 분별하여 행할 수 있다.” 하지만 본문에서의 “마음”은 하나님의 법을 기뻐하지만 이 법을 실행하는 데 있어서는 여전히 무능력하다. “7장의 ‘나’는 여전히 좌절된 상태로 남아 있고, 토라를 기뻐하지만, 아담과 이스라엘의 연대가 토라를 행하는 것을 방해하고 궁극적으로는 생명의 길을 막고 있다는 사실을 깨닫는다. 바울이 부각시키려는

952) Wright, 『로마서』, 311.

953) 이필찬, 『로마서』, 218.

954) Dunn, 『로마서』, 678.

955) Dunn, 『로마서』, 679.

956) Wright, 『로마서』, 312.

대조는 바로 이것이다.” 957)

라이트가 보기에 율법 자체는 이스라엘을 아담에 묶는 역할을 할 뿐이다. 롬 6:6이나 7:2-3이 말하듯 “옛 사람”이 죽지 않는 이상, 율법은 불가피하게 그 역할을 수행할 수밖에 없다. 이 곤경을 온전하게 이해하게 되면 그 해결방안도 마침내 드러나게 된다. 율법은 죄와 “육신”으로 말미암아 연약했으며, 그 자신이 약속했던 생명을 줄 수 없었다. 하지만 하나님은 율법이 할 수 없는 것을 행하셨다. 958)

4. 신학적 문제

아마도 롬 7:14-25의 “나”를 중생자로 보아서는 안된다고 반대하는 가장 큰 이유는 이런 절망적인 외침을 외치는 사람이 중생자라고 하면 성화를 위한 열심이나 적극적인 자세가 생겨날 수 없기 때문이라는 것이다. 그래서 전통적으로 개혁신학에서는 어거스틴이나 루터, 칼빈과 같이 롬 7장 후반부를 정상적인 그리스도인의 상태라고 해석하고 있다. 이에 반해 아르미니우스주의에서는 롬 7장 후반부의 “나”를 중생자가 아니라고 주장하면서 보다 적극적으로 중생 이후의 그리스도인의 삶 속에서 성화를 진작하고자 노력하고 있다.

유창형은 “중생 전후의 인간 상태에 대한 칼빈과 웨슬리의 비교 연구”라는 논문에서 롬 7:14-25에 대한 해석에 있어서 칼빈과 웨슬리가 확연히 다르다는 사실을 언급한 후 아무래도 칼빈의 개혁과는 성화에 대해 다소 비판적이라고 말하고 있다. 즉 개혁신학에서는 “이 세상에서 완전이란 존재할 수 없고 성화의 진보도 심히 미약하며 그 맛만 볼 수 있을 뿐이라고 한다” 959)는 것이다.

칼빈과는 달리 롬 7:14-25을 중생한 상태가 아니라 영혼이 각성한 상태라고 본 웨슬리는 “중생한 자는 외적인 죄를 짓지 않을 수 있을 정도로 강하기 때문에 이렇게 죄에 끌려 다니는 무기력한 상태는 성령의 각성시키는 역사를 경험했으나 아직은 율법 아래 있고 복음을 영접하지 않은 상태라고 본다.” 960) 그렇기 때문에 웨슬리를 추종하는 아르미니우스주의에서는 완전성화를 주장하는 등 성화에 있어 개혁신학보다 훨씬 적극적이고 긍정적인 자세로 임하게 된다.

비슷한 맥락에서 롬 7장 후반부의 “나”는 “어느 정도 중생한 모든 사람의 체험”이기는 하지만 “확실히 중생한 사람의 보편적인 상태”로 볼 수는 없다 961)고 생각한 로이드 존스는 “로마서 7장을 중생한 사람을 언급한 것으로 본다면” 성화의 가능성을 배격하고 있는 것이라고 주장하며 962) 결국 로마서 7장의 “나”는 “깊은 죄책감을 체험하고 성령으로 말미암아 율법의 거룩함을 알게 된 사람을 묘사”하는 것이라고 주장하고 있다. 963)

하지만 롬 7장에 대한 해석이 성화에 영향을 미친다는 주장은 결정적인 주장일까? 오우성이 분류하고 있는 초대교회 시대나 종교개혁 시대에도 그렇게 결정적이지 않았던 것 같다. 데이빗 슈타인메츠(David

957) Wright, 『로마서』, 312.

958) Wright, 『로마서』, 312f.

959) 유창형, “칼빈과 웨슬리의 비교 연구,” 141.

960) 유창형, “칼빈과 웨슬리의 비교 연구,” 141f.

961) Martyn Lloyd-Jones, 『로마서 강해 4』, 서문장 역 (서울: 기독교문서선교회, 2002), 256. 이 부분의 논의는 유창형의 논문에서부터 가져온 것이다.

962) Lloyd-Jones, 『로마서 강해 4』, 322.

963) Lloyd-Jones, 『로마서 강해 4』, 327.

Steinmetz, 1936-2015)는 칼빈의 견해가 당시의 가톨릭, 루터파, 개혁과 신학자들의 광범위한 동의에 의해 지지를 받았다고 주장하고 있다.⁹⁶⁴⁾ 롬 7:14-25이 중생자에 대한 것이라고 보면 성화에 대해 소극적이게 되고 비중생자에 대한 것이라고 보면 성화에 적극적으로 되리라는 주장은 특별히 현대에 이르러서는 더 이상 유지되기 어려워졌다. 아래에 언급하는 안토니 후크마나 로버트 레이몬드, 그리고 더글라스 무는 모두 개혁신학을 신중하는 사람들이지만 칼빈의 전통적인 해석과는 다른 입장을 주장하고 있다.

안토니 후크마(Anthony A. Hoekema, 1913-1988)는 롬 7:18을 타락한 인간 본성이 철저히 부패하였다고 가르치는 것으로 이해하고 있다. 아울러 후크마는 롬 8:7-8과 고전 2:14도 동일한 의미를 가진 본문으로 제시하고 있다. 그래서 후크마는 롬 7:18에서 바울이 다루고 있는 것은 중생하지 못한 사람의 상태를 가리키는 것이라고 보고 있다.⁹⁶⁵⁾

로버트 레이몬드(Robert L. Raymond, 1932-2013)는 『최신 조직신학』의 부록 6 “로마서 7장 14-25절에 나오는 사람은 누구인가?”라는 논문에서 자신은 롬 7:14-25절이 자기 안에 거하고 있는 죄에 대하여 싸우고 있는 중생한 죄인의 투쟁에 대한 묘사가 아니라고 생각한다고 밝히고 있다. “이 본문에서 바울이 설명하고 있는 것은 거듭나지 못한 자아가 자기 안에 거하는 죄의 세력에 대항하여 선을 행하지 못하는 무기력함과 인간의 부패함으로 인해 중생치 못한 자아를 죄의 노예 상태로부터 구할 수 없는 율법의 무능력($\alpha \delta \upsilon \nu \alpha \tau \omicron \nu$, 8:3)과 연약함($\eta \sigma \theta \epsilon \nu \epsilon \iota$), 8:3)이다.”⁹⁶⁶⁾

더글라스 무(Douglas J. Moo, 1950-)는 롬 7장의 본문에서 두 쌍의 대조가 결정적이라고 보고 있다. 첫째는 ‘나’를 “죄 아래 팔린” 것으로 기술하는 것(14b절)과 믿는 자-모든 믿는 자-는 “죄에게서 해방되었다”는 바울의 단언(6:18, 22) 사이의 대조다. 두 번째 대조는 “죄의 법[또는 권세]에 사로잡힌” ‘나’의 상태(23절)와 “죄와 사망의 법에서 해방된” 신자의 상태(8:2) 사이의 대조다. 이 표현들은 각각 하나의 객관적인 상태를 묘사하는데, 그 모두를 바울의 말을 왜곡하지 않고 같은 영적 상태에 있는 사람에게 적용시킬 수 없다고 무는 주장한다. 그래서 무는 롬 7:14-25절에서 묘사된 상황이 “정상적인” 그리스도인의 상황일 수 없고, 미숙한 그리스도인의 상황일 수도 없으며, 또 그것은 율법을 따라 살고 있는 사람의 상태에 관한 기술일 수도 없다고 주장하고 있다.⁹⁶⁷⁾

그런 면에서 보면 소수이지만 안드레아스 니그렌이나 찰스 크랜필드, 그리고 제임스 던과 같이 전통적인 견해를 주장하는 사람들을 주목해서 살펴볼 필요가 있는 것은 이론의 여지가 없다. 더글라스 무의 설명에 의하면 이런 전통적인 견해를 주장하는 사람들이 조금씩 늘어나는 추세에 있다.⁹⁶⁸⁾

이른 바 바울에 대한 새 관점을 대표하는 제임스 던과 톰 라이트는 롬 7장 14-25에 대한 해석을 달리 하고 있다. 제임스 던은 ‘이미’와 ‘아직도 아니’라고 하는 종말론적인 긴장이 바울의 구원론의 핵심

964) David Steinmetz, *Calvin in Context* (New York: Oxford University Press, 1995), 118. 유창형, 147, 각주 177에서 재인용.

965) Anthony A. Hoekema, 『개혁주의 인간론』(서울: 기독교문서선교회, 1990), 257. Anthony A. Hoekema, 『개혁주의 구원론』(서울: 기독교문서선교회, 1999), 158.

966) Robert L. Raymond, 『최신 조직신학』(서울: 기독교문서선교회, 2010), 1395. 레이몬드는 어거스틴과 서방 교회의 전통에 서 있는 학자들의 예로 John Calvin, J. Fraser, F. A. Philippi, C. Hodge, J. Murray, C. E. B. Cranfield, John MacArthur 등을 들고 있다. 자신의 견해와 같은 입장에 서 있는 학자들의 예로는 A. Bengel, H. A. Meyer, F. Godet, W. Sanday, A. C. Headlam, J. Denney, J. Oliver Buswell Jr., A. Hoekema, M. Lloyd-Jones 등을 들고 있다.

967) Moo, 『NICNT 로마서』, 615.

968) Moo, 『NICNT 로마서』, 610. “많은 학자들이 로마서 7장에서 자서전적인 요소들이 제거될 수 없다고 주장했으며, 14-25절에 나오는 예고를 ‘정상적인’ 그리스도인의 체험으로 보는 해석이 되살아나는 추세를 보이고 있다.”

이라고 보고 이것으로 롬 6, 7장을 보려고 한다. 나름 건전한 해석이라고 할 수 있다. 하지만 던이 생각하는 종말론적인 긴장은 그 긴장이 지나쳐 심지어는 구원에서 떨어져 나갈 수 있는 가능성이 있다는 지점까지 나아가게 한다. 당연히 필자에게는 눈에 거슬리는 부분이 아닐 수 없었다. 물론 롬 8:31-39에서 하나님의 신실하심과 믿음의 확신을 던이 말하고 있기는 하지만 롬 5-8장까지의 전체적인 논지가 구원의 최종성이요 구원의 확신이라고 한다면 구원에서 탈락할 수 있다는 주장을 롬 7장 14-25의 본문에서 추론하는 것은 다소 무리한 해석으로 보여 진다고 할 수 있다.

이 부분과 관련하여 장해경은 *Novum Testamentum*에 기고한 논문에서 제임스 던의 이러한 롬 7장의 해석에 대해 이의를 제기하고 있다. 던이 취하고 있는 해석학적인 전략은 ‘이미’와 ‘아직도 아니’라고 하는 종말론적인 긴장을 변증법적으로 “동시에”(at the same time) 취하는 것이다.⁹⁶⁹⁾ 던은 바울이 롬 6-8장의 각장을 “명백하고 분명한 용어로” 되어 있는 직설법을 통해 그리스도인들이 죄와 율법과 육체로부터 원칙적으로 자유롭다는 것을 선언하고 있다고 주장한다. 하지만 바울은 이어지는 명령법과 경고들을 통해 명백한 문장들에 “단서를 달고” 그 의미를 “호리게 한다.” 이러한 견해에 의하면 바울의 논증은 ‘이미와 아직도 아니’ 또는 ‘긍정과 부정’ 사이에서 오락가락(‘to and fro’ or ‘up and down’) 한다. 장해경에 의하면 이러한 던의 견해는 롬 6-8장에서 사용된 언어나 사고의 흐름으로 보았을 때 적절하지 않다. 롬 6-8장은 로마서의 두 번째 주요한 단락인 롬 5-8장에 속하는데 이 단락의 중심 주제는 신자의 “미래 영광에 대한 확신” 또는 “구원의 확신”(5:1-11; 8:18-39)이다.⁹⁷⁰⁾

결국 던의 입장은 ‘이미’와 ‘아직도 아니’의 종말론적 긴장을 견지하고 있는 입장이라기보다는 ‘아직도 아니’에 방점이 찍힌 입장이라고 보는 것이 정당할 것 같다. 무는 이 부분과 관련하여 믿는 자가 계속 양쪽 “영역”에서 영향을 받지만, 그가 새로운 영역에 속한다는 것을 바울이 분명히 하고 있으며 던은 롬 14-25절의 “나”를 “아담의 시대에 속해 있는 상태의” 거듭난 사람을 묘사한다고 주장하면서 바울의 이러한 단언들을 희석시키고 있다고 비판한다. “그리스도와 동일시에서, 믿는 자는 죄에 대하여 죽은 것이요(6:2), 육신의 포위망에서 벗어났으며(8:9), 하나님의 종이 된 것이다(6:22).⁹⁷¹⁾

던은 믿는 자가 죄의 율법과 육신으로부터 얻은 “해방”을 강력히 주장하는 것으로 6, 7장과 8장이 시작되었다가, 같은 장의 뒤에 가서 그 주장들이 보다 “양면적인” 진술들로 “수정된다”고 주장하고 있다. 무는 이러한 던의 주장에 대해 명령법들이 직설법을 수정한다는 주장은 그리스도를 믿을 때 일어나는 결정적인 구원사적인 이동으로부터 너무 많은 것을 취하여가는 것으로 보인다고 지적하고 있다.⁹⁷²⁾

롬 라이트는 롬 7장의 “나”를 중생자가 아니라 바울이 중생 이전의 자신을 포함하여 율법 아래 있는 이스라엘의 상태를 묘사하고 있는 것으로 보고 있다. 던이 종말론적 긴장이라고 하는 해석학적인 틀로 롬 6-8장을 보고 있다면 라이트는 이른바 나선형 논증을 바울이 취하고 있다고 보고 있다. 대표적으로 롬 5:20에 대한 상세한 설명을 제시하고 있는 것이 롬 7장이라고 보고 있는 것이다. 그리고 롬 7장의 내

969) James D. G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 474f. "The tension of Rom. 7:7-25 is the tension of the *already-not yet*. It arises because the believer lives in the overlap of the ages and belongs to both *at the same time*." Hae-Kyung Chang, "The Christian Life in a Dialectical Tension? Romans 7:7-25 Reconsidered," *Novum Testamentum* 49 (2007), 265에서 재인용.

970) H. K. Chang, "Romans 7:7-25 Reconsidered," 265.

971) Moo, 『NICNT 로마서』, 616. 무는 크랜필드에 대해서는 롬 7:14-25에서 말하고 있는 “나”에 대한 강도를 약화시키고 있다고 무는 비판하고 있다. “크랜필드는 ... 믿는 자의 ‘계속되는 범죄성’을 기술한다고 주장하는 것이다”(Moo, 『NICNT 로마서』, 616).

972) Moo, 『NICNT 로마서』, 616, 각주 18. 무는 명령법이 직설법과는 “다른 면을 제시한다”는 주장은 수긍할 수 있지만 “수정한다”(qualify)는 주장에 대해서는 의문을 제기하고 있다.

용은 롬 8:3에서 율법이 연약하여 할 수 없는 것을 하나님이 하시는 것을 보여주는 논증의 과정이라고 주장하고 있다. 또한 톰 라이트는 롬 7:14-25에 대해 중생자가 겪는 고뇌와 갈등으로 이해하려는 전통적인 견해에 대해서는 다른 바울 서신에서 그 문제를 다루고 있음을 인정하고 있다.⁹⁷³⁾ 더글라스 무도 자신의 결론이 그리스도인들이 죄와의 투쟁을 벌이는 것을 부인하는 것은 아니라고 말하고 있다. 갈 6:1절이나 다른 바울의 주장에 그리스도인의 죄와의 투쟁이 잘 나타나 있다. 다만 무는 롬 7:14-25절의 단락이 그러한 그리스도인의 투쟁을 말하는 구절은 아니라고 주장하고 있을 따름이다.⁹⁷⁴⁾ 성화의 과정에서 겪는 그리스도인들의 고뇌와 갈등에 대해 이들은 충분히 공감하고 있는 입장임을 알 수 있다. 통상적으로 롬 7장 후반부의 내용을 중생자에게 해당하는 것으로 볼 수 없다는 입장이 성화를 너무 낙관적으로 보고 있는 것은 아닌가라고 하는 우려를 불식하게 해 주는 대목이라고 할 수 있다. 실제로 라이트는 제임스 패커(James I. Packer, 1928-)와 같은 사람들이 전통적인 입장을 고수하며 다른 해석들을 논박하는 이유가 그런 해석들이 심어주는 “거룩에 대한 알박한 가르침을 논박하려는 그들의 바람에서 나온 행동”이라고 지적하고 있다.⁹⁷⁵⁾

5. 결론

전통적으로 롬 7장 7-25절 또는 14-25절에 대한 해석은 교회 역사에서 커다란 논란이 되었던 구절이다. 이른바 본문에 등장하는 “나”는 누구인가라고 하는 문제로 인하여 많은 논란과 심지어는 정죄가 있어 왔다. 하지만 근래 들어 이런 분위기는 많이 개선되어 보다 긍정적이고 수용적인 자세에서 토론이 진행되고 있음은 분명 고무적이라고 할 수 있을 것이다. 이른바 진영논리에 따라 개혁신학에서는 무조건 이 입장으로 주장해야 하고 아르미니우스주의에서는 이렇게 주장해야 한다는 식의 편가름은 더 이상 의미가 없어진 것 같다. 왜냐하면 개혁신학자들 상당수가 다른 면에서는 전통적인 개혁신학의 입장을 견지하면서도 롬 7장에 대해서는 이전의 개혁과 선조들과는 다른 입장을 취하고 있기 때문이다. 본문에서 언급하였던 안토니 후크마나 로버트 레이몬드, 그리고 더글라스 무 등이 그 대표자들이라 할 수 있을 것이다. 그리고 최갑종과 유창형도 마찬가지다. 이들 모두는 이전의 개혁신학의 주장에만 매여있지 않고 다른 입장에 대해서도 전향적인 자세를 보여주고 있다.

이런 가운데 현대에 소수 입장이 된 전통적인 견해를 주장하고 있는 제임스 던의 견해는 분명 심도있게 살펴보아야 할 가치가 있다고 할 수 있다. 던은 롬 6-8장을 ‘이미’와 ‘아직도 아니’라고 하는 종말론적인 긴장으로 해석하고 롬 7장 14-25절에서의 “나”를 두 시대가 중첩하는 가운데 살아가고 있는 중생자의 상태라고 보고 있다. 나름 건전한 해석의 전략이라고 할 수 있다. 하지만 던은 종말론적인 긴장을 너무 지나치게 강조하다 못해 롬 7장의 신자가 구원에서 탈락할 수 있는 가능성을 인정하고 있다. 보통의 경우 롬 7장에 대한 전통적인 견해가 성화에 소극적인 주장을 하게 된다는 것과는 무척 다른 견해라고 하지 않을 수 없다. 조심스럽기는 하지만 바울에 대한 새 관점 학파의 전형적인 주장과 맥이 통하는 주장인 듯하다.

하지만 던과 같이 바울에 대한 새 관점을 주장하고 있는 톰 라이트는 롬 7:14-25에 대한 제임스 던의 견해에 대해 비판적이다. 롬 7장의 “나”는 중생자가 아니라 바울이 율법 아래 있는 이스라엘과 자신을

973) 라이트, 『로마서』, 277. “내가 이렇게 말한다고 해서, 일반적인 그리스도인의 경험 속에 도덕적 갈등이나 좌절이 전혀 없다는 의미는 당연히 아니다.” 하지만 무와 달리 라이트는 구체적인 본문을 적시하지 않고 있는데 그 점은 아쉬운 부분으로 남는다.

974) Moo, 『NICNT 로마서』, 615f.

975) 라이트, 『로마서』, 278. 패커의 견해에 대해서는 J. I. Packer, "The 'Wretched Man' Revisited: Another Look at Romans 7:14-25," in *Romans and the People of God: Essays in Honor of Gordon D. Fee on the Occasion of His 65th Birthday*, ed. S. K. Soderlund and N. T. Wright (Grand Rapids: Eerdmans, 1999), 70-81을 보라.

동일시하고 있는 것으로 보고 있다. 물론 라이트는 그리스도인의 삶 속에 있는 죄와 투쟁이라고 하는 것을 기꺼이 인정하고 있다. 다만 라이트는 롬 7장 후반부에 그리스도인의 죄와의 투쟁을 넣어서 읽어서는 안 되며 그런 내용은 바울의 다른 편지에서 확인할 수 있다고 주장하고 있다. 전통적으로 롬 7:14-25를 중생자가 아니라고 주장하였던 사람들이 범하였던 잘못이라고 할 수 있는 성화에 대한 낙관적인 생각을 불식하고 있는 것으로 보여진다. 그런 면에서 필자에게는 던의 견해보다는 라이트의 견해가 보다 더 설득력이 있어 보인다고 말할 수 있을 것이다.

박찬호 박사의 롬 7:14-25에 대한 신학적 주해: 제임스 던과 톰 라이트를 중심으로에 대한 논평1

김현광 박사
(한국성서대 신약신학)

본 논문에서 박찬호 박사님은 기독교 역사상 많은 논란이 있었던 로마서 7:14-25에 나타나는 ‘나’의 정체성 문제를 제임스 던과 톰 라이트를 비교하며 논하고 있다.

‘1. 문제제기’에서 본문의 ‘나’에 대한 다양한 견해를 소개한 후 연구자는 제임스 던과 톰 라이트의 견해를 비교하며 톰 라이트의 견해가 더 받아들일 만하다는 사실을 논증하려 한다는 점을 밝힌다.

‘2 문맥과 내용분해’에서는 제임스 던과 톰 라이트의 설명을 중심으로 본문과 인접 문맥을 고찰하며 본문의 주제를 파악한다. ‘3. 주석학적인 고찰’에서는 이필찬, 던, 라이트의 주해작업을 소개, 대조하며 7:14-25의 구절별 의미를 고찰하고 있다. 이후 ‘4. 신학적 문제’에서 ‘나’의 정체성과 성화의 문제가 갖는 상관성을 소개하고, ‘나’의 정체성에 대한 다양한 견해를 대표적 학자들을 통해 언급한 후 제임스 던과 톰 라이트의 견해를 비교 대조하며 결론에 이른다. 연구자는 제임스 던의 견해보다는 톰 라이트의 견해가 설득력이 있다고 주장한다. 톰 라이트는 본문의 ‘나’는 중생자가 아니며 ‘나’를 통해 바울이 율법 아래 있는 유대인과 자신을 동일시하고 있다고 보고 있다.

연구자가 밝힌 것처럼 로마서 7:14-25은 기독교 역사상 많은 논란이 있었던 본문이다. 연구자의 견해에 공감하는 것은 이 본문을 어떻게 이해할 것인가? 하는 것은 진영논리에 따라 다루어져서는 안 된다는 것이다. 로마서 7장의 ‘나’에 대한 견해는 개혁주의와 또 다른 신학적 견해를 가르는 기준이 될 수는 없을 것이다.

연구자는 제임스 던이 ‘이미’와 ‘아직 아니’라고 하는 종말론적 긴장을 건전한 해석방법으로 제시하고 있지만 이를 지나치게 강조하여 롬 7장의 신자가 구원에서 탈락할 수 있는 가능성을 인정하고 있는 것을 비판적으로 지적하고 있다. 논평자 역시 연구자의 우려에 공감한다.

‘4. 신학적 문제’부분에서 성화와 관련하여 본문을 어떻게 해석할 것인가? 하는 문제를 다룬 것도 의미가 있다고 여겨진다. 성화의 중요성을 강조하기 위해 특정 본문의 의미를 왜곡하거나 과장하는 것은 바람직하지 않다. 칼빈이 말하듯이 본문이 가는 곳까지 가고 멈추는 곳에서 멈추는 자세가 필요하기 때

문이다. 그러므로 본문이 무엇을 말하는가를 듣는 것이 일차적으로 중요하다. 어느 학자의 견해를 일방적으로 추종하기보다 본문에 대한 치열한 주석적 작업에 따라 본문의 소리를 겸허히 듣는 것이 성경을 연구하는 우리 모두의 자세가 되어야 할 것이다. 본 논문의 기여점이 많음에도 이런 점에서 아쉬움도 있다. 본문을 절별로 주석하면서 던과 라이트의 견해를 인용하는 것에서 좀 더 나아가 ‘나’를 ‘중생한 그리스도인’이라는 보는 학자들의 쟁점과 ‘율법 아래의 유대인’이라는 라이트의 견해를 대조할 수 있는 주석적 근거가 좀 더 제시되었으면 하는 아쉬움이 있었다.

드리고 싶은 몇 가지 질문은 (1) “라이트는 롬 7장 후반부에 그리스도인의 죄와의 투쟁을 넣어서 읽어서는 안 되며 그런 내용은 바울의 다른 편지에서 확인할 수 있다고 주장하고 있다”고 했는데 라이트의 견해를 지지하는 입장에서 연구자는 본문을 ‘그리스도인의 죄와의 투쟁’으로 읽고 설교하는 분들에게 어떤 조언을 주고 싶은지 듣고 싶다.

(2)연구자가 언급하듯 라이트와 던은 이 단락 전체에서 노모스는 율법으로 해석해야 한다고 했다. 23절의 ‘한 다른 법’, 즉 ‘죄의 법’이 모세의 율법이라면 그 율법이 대항하여 싸우는 ‘내 마음의 법’도 모세의 율법이 되는 셈이다. 노모스를 모두 모세의 율법으로 본다면 23절은 “내 지체 속에 있는 한 다른 법(모세의 율법)이 내 마음의 법(모세의 율법)과 싸워 내 지체 속에 있는 죄의 법(모세의 율법)으로 나를 사로 잡는 것을 보는도다”라는 해석에 이르게 되는데 여기에 대한 연구자의 생각은 어떠한지, 또 본문은 결국 무엇을 의미하는지 궁금하다.

본 논문이 톰 라이트의 견해를 설득력 있는 견해로 보고 지지하고 있음에도 불구하고 기독교 역사 속에서 그래왔듯 본문을 율법 아래 있는 유대인에 대한 묘사가 아니라 중생한 그리스도인이 성화 과정에 겪는 내적 갈등을 바울이 ‘나’를 통해 묘사하한 것이라고 보는 학자들이 여전히 존재한다. 박찬호 박사의 좋은 논문을 통해 서로 다른 견해들 사이에 건설적인 학문적 발전이 이루어지기를 기대하며 수고에 감사드린다.

박찬호 박사의 롬 7:14-25에 대한 신학적 주해: 제임스 던과 톰 라이트를 중심으로에 대한 논평2

남궁 영 박사
(계약신대 신약신학)

1. 요약

1. 문제제기

박찬호 박사(이하 필자)는 본 논문에서 로마서 7:14-25의 신학적 주해를 시도하면서 그와 관련된 주요 신학적 논점들을 먼저 소개한다: “나(ἐγώ)”의 정체성의 문제, 율법의 문제, 그리스도인의 성화의 문제. 필자는 최근의 연구 동향을 소개하면서 로마서 7:14-25은 그리스도인의 삶/성화에 관한 것이 아니라 율법의 문제에 관한 것이라는 데에 일치된 견해를 가지는 반면 “나”의 정체성에 대해서는 상반된 견해를 가지고 있는 제임스 던과 톰 라이트의 해석 가운데 후자의 입장이 더 받아들일 만하다는 사실을 논증하고자 한다. 또한 필자는 톰 라이트가 비록 로마서 7:14-25은 그리스도인의 성화에 대한 문제를 다루지 않는다고 보는 입장이지만, 더글라스 무와 동일하게 “신자들의 삶 속에 존재하는 죄와의 투쟁이 있음을

기꺼이 인정하고 있다” 는 점을 들어 그의 해석을 지지할 수 있다고 본다.

2. 문맥과 내용 분해

필자는 통상적으로 로마서 1-5장과 6-8장의 주제를 각각 칭의와 성화로 구분하여 해석하는 통상적인 방법 대신에 로마서 5-8을 “반지 구조(ring composition)” 또는 “교차대구(chiasm)으로 구조 분석하여 접근하는 더글라스 무의 해석을 먼저 소개한다. 이러한 구조 분석에 의하면, “율법의 문제 “를 다루는 로마서 7장은 “죄의 문제 “를 다루는 6장과 더불어 “미래적 영광에 대한 확신 “을 강조하는 로마서 5장과 8장에 둘러싸여 있음을 알 수 있다. 더글라스 무에 의하면, 로마서 7:13-25은 “율법 아래에서의 삶” 을 다룬다. 톰 라이트는 로마서 7:1-8:11을 한 단락으로 여기고 이 단락은 로마서 5:20을 풀어 설명하고 있다고 주장한다. 뿐만 아니라 이 단락은 “로마서 표제 진술” 인 로마서 1:3-4과도 연계되어 있다고 주장한다. 이런 면에서 필자는 톰 라이트가 이 단락을 “바울 복음의 내적 의미를 구성하는 요소이며, 로마서 전체의 핵심 본문들 가운데 하나” 라고 본다고 소개한다. 이를 통해 톰 라이트는 이 단락을 “어떻게 하나님이 그리스도 안에서 그리고 성령 안에서 언약을 갱신하셨는지 제시하는 것” 이라고 주장한다. 더글라스 무와 마찬가지로 필자는 톰 라이트도 이 단락이 “성도의 확신(assurance)에 대한 바울의 논쟁에 있어 중요한 부분이라고 주장하고 있다” 고 소개한다.

3. 주석적인 고찰

로마서 7:14-25에 대한 주석 작업을 하면서 필자는 각 절에 관한 제임스 던과 톰 라이트의 해석을 소개하고 비교한다. 그 가운데 논란자가 보기에 좀 더 중요한 논점들을 소개하면 다음과 같다. 14절의 “나” 의 정체성에 대하여는 필자는 제임스 던은 “나” 의 정체성은 바울이 “그리스도인이 되기 이전의 시기에만 해당하는 것이 아니라, 한 사람의 신자로서의 바울도 해당이 된다” 고 보는 반면, 톰 라이트는 “바울이 시도하고 있는 것을 율법의 무고함을 밝혀주기 위해 죄로 사로잡힌 ‘나’ ...를 더 깊게 분석하는 것” 으로 본다고 소개한다. 다시 말하자면, 톰 라이트에게 있어서 문제가 되는 것은 “율법이 아니라 ‘나’ 라는 인간의 유형이다” 라고 필자는 이해한다. 15-17절에서 톰 라이트는 “생동감 있는 수사적 장치인 ‘나’ 를 통해서 바울은 율법 아래 있는 이스라엘 전체의 곤경을 제시하고 있는 것” 이라고 필자는 이해한다. 하지만 비록 “바울은 율법에 쏟아진 혐의를 풀어주는 데 관심을 쏟고” 있지만, 19-20절에서 톰 라이트가 “ ‘나’ 역시 죄와 죽음에 종속되어 있음에도 불구하고 결백하다는 것을 보여주려고 애쓰고 있다” 고 필자는 이해한다. 이러한 독특한 해석방법을 통하여 톰 라이트는 “나” 의 정체성을 “육신을 따른 이스라엘, ‘아담 안에 있는’ 이스라엘이며, 그 ‘아담적’ 상황이 토라에 의해서 악화된 이스라엘” 이라고 주장한다. 제임스 던과 톰 라이트는 로마서 7:14-25이 율법에 대한 문제를 다루고 있다는 견해를 가지고 있기에 21-23절에 등장하는 “법(νόμος)” 도 모세율법을 지칭해야 한다고 주장한다. 그러므로 그들은 21-23절은 두 시대(죄의 시대-은혜의 시대)의 중복 시기에 존재하는 모세율법의 이중성을 나타내고 있다고 본다. 이를 기초하여 필자는 “한글번역 ‘내가 한 법을 깨달았노니’ 는 ‘내가 율법에 대해 발견한 것은’ 정도로 번역하는 것이 정당할 것” 이라는 의견을 피력한다. 앞서 “나” 의 정체성을 바울이 그리스도인이 되기 이전과 이후를 포괄한다는 견해와 더불어 모세율법의 이중성을 주장함으로써 제임스 던은 신자가 필연적으로 경험하게 되는 종말론적인 긴장을 지나치게 강조한다고 필자는 소개한다. 또한 필자는 톰 라이트는 “율법의 이중성이 ‘나’ 의 그 기이한 이중성, 즉 율법의 지배 아래 있는 이스라엘의 이중성과도 잘 맞아떨어진다고 주장하고 있다” 고 소개한다. 톰 라이트는 “율법 자체는 이스라엘을 아담에 묶는 역할을 할 뿐” 이라고 주장한다고 필자는 이해한다.

4. 신학적 문제

필자는 “아마도 롬 7:14-25의 ‘나’를 중생자로 보아서는 안 된다고 반대하는 가장 큰 이유는 이런 절망적인 외침을 외치는 사람이 중생자라고 하면 성화를 위한 열심이나 적극적인 자세가 생겨날 수 없기 때문이라는 것”이라는 의견을 피력한다. 이와 관련하여 여러 학자들의 의견을 소개한 후에 필자는 “이른바 바울에 대한 새 관점을 대표하는 제임스 던과 톰 라이트는 롬 7장 14-25에 대한 해석을 달리 하고 있다”고 소개한다.

5. 결론

필자는 논문을 마치며 “이른바 진영논리에 따라 개혁신학에서는 무조건 이 입장으로 주장해야 하고 아르미니우스주의에서는 이렇게 주장해야 한다는 식의 편 가름은 더 이상 의미가 없어진 것 같다”는 의견을 피력한다. 이는 필자가 논문에서 소개한 학자들의 연구 동향을 살펴 볼 때 더욱 분명해 진다. 필자는 제임스 던의 입장은 지나치게 종말론적인 긴장을 강조함으로써 신자의 구원 탈락 가능성까지 인정한다는 점에서 우려를 표명한다. 이에 반해 필자는 톰 라이트의 입장이 더욱 타당하다고 여기는 데 그 이유는 다음과 같다: “롬 7장의 ‘나’는 중생자가 아니라 바울이 율법 아래 있는 이스라엘과 자신을 동일시하고 있는 것으로 보고 있다. 물론 라이트는 그리스도인의 삶 속에 있는 죄와 투쟁이라고 하는 것을 기꺼이 인정하고 있다. 다만 라이트는 롬 7장 후반부에 그리스도인의 죄와의 투쟁을 넣어서 읽어서는 안 되며 그런 내용은 바울의 다른 편지에서 확인할 수 있다고 주장하고 있다.”

2. 평가 및 제언

로마서 7:14-25은 많은 학자들이 주지하다시피 로마서 난해 구절 중에 하나이다. 본문 해석사를 간단하게 살펴보다도 한눈에 아우르기 어려울 정도로 다양한 해석들이 제기되어 왔음을 알 수 있다. 이는 단순히 본문 해석상의 어려움 뿐 만아니라 그 기저에 자리 잡고 있는 다양한 신학적인 논점들의 차이에서도 기인한다고 볼 수 있다. 이러한 면에서 필자가 본문의 신학적 주해를 시도하였다는 점은 높게 평가받을 만 하다. 특히 필자가 최근의 다양한 학자들의 견해들을 소개하면서 특히 학계에서 크게 주목받고 있는 새 관점주의 학자들 가운데 대표자격인 제임스 던과 톰 라이트의 입장을 소개하고 비교하고자 한 점이 더욱 주목 받을 만 하다. 그러나 논찬자로서 본 논문에 대하여 여러 가지 질문들을 제기해야 함을 양해 바란다.

1. 필자는 본문에 대한 신학적 주해를 시도하면서 특별히 제임스 던과 톰 라이트의 입장을 소개하고 비교한 후에 톰 라이트의 입장이 더 타당함을 보이하고자 하는데 본문의 목적과 관련하여 그 이유가 무엇인지 궁금하다.

2. 톰 라이트의 본문 해석은 여러 가지 면에서 기존의 해석과 확연히 구별된다. 특히 더글라스 무와는 필자가 논문에서 언급한 바와 같이 여러 공통점이 발견됨에도 불구하고 실제 본문을 해석하는 데에 있어서는 사뭇 상이하다. 그럼에도 불구하고 필자는 톰 라이트와 더글라스 무의 입장이 공통적이라는 인상을 주는 듯하다. 이처럼 공통적인 면과 상이한 면을 함께 지니고 있는 더글라스 무의 입장과 톰 라이트의 입장을 좀 더 상세하게 다루었다면 보다 더 필자가 톰 라이트의 입장에 주목하는 이유와 논증하려는 바가 확연히 드러나리라 여겨진다.

3. 필자는 본문 주해 작업을 함에 있어서 제임스 던과 톰 라이트의 입장을 소개하고 비교하는 것에 그치는 듯한 인상을 준다. 제임스 던의 입장은 차치하고서라도 톰 라이트의 독특한 해석 방법은 로마서를 연구하는 많은 학자들 사이에서도 여전히 논쟁이 되는 부분이다. 이러한 면에서, 톰 라이트의 독특한 해석

이 논쟁이 되는 부분이 무엇인지 보여주었더라면 하는 아쉬움이 있다. 예를 들면 다음과 같다: 톰 라이트가 로마서 7:1-8:11을 그리스도와 성령에 의해서 언약이 갱신되는 방법/방식을 제시한다고 주장하는 점; 롬 7:1-8:11의 목적이 그리스도인들이 비록 아브라함의 전 세계적인 가족 구성원에 편입 되었더라도, 그들이 여전히 종말론적인 “정죄(κατάκριμα)”에 대해 가지고 있을 법한 일말의 두려움을 해소하기 위한 것이라고 주장하는 점; “나”의 정체성이 아담 안에 있는 이스라엘이며, 그 아담적 상황이 토라에 의해서 악화된 이스라엘이라고 주장하는 점.

4. 필자는 신학적인 문제들을 다루면서 성화에 대한 문제점을 제기하였는데, 언뜻 보기에 제임스 던과 톰 라이트의 독특한 해석 방법은 성화에 대하여 직접적인 연관성이 없어 보인다.

5. 제임스 던과 톰 라이트의 독특한 본문 해석 방법은 상당부분 새관점주의 학자들이 일반적으로 공유하는 핵심적인 신학 논점들에 기초하고 있는데 이러한 부분이 신학적인 문제들을 다룰 때에 제대로 다루어지지 않은 것 같다.

로마서를 전공한 성서신학자에게 있어서 조직신학자의 로마서 신학 주해 논문을 읽고 논평하는 것은 새로운 재미를 주는 것과 동시에 새로운 도전을 준다. 논찬자의 이해가 부족하였더라면 양해하길 바라며 최근 성서신학 분야에서 활발하게 개진되는 여러 논의들을 적극적으로 신학적인 주해에 접목하려는 필자의 노고에 치하를 드린다.

제한속죄와 설교

- 교리와 선교적 관점에서 본 제한 속죄 -

신호섭 박사
(고려신학대학원 조직신학)

1. 서론

오늘날 우리는 ‘신조 없는 기독교 신앙’이란 거대한 도전에 직면하고 있다. 오히려 신조나 교리가 기독교를 분열시키는 주범이라 생각하는 사람들도 있다. 그러나 신조 없는 성경은 비성경적이다. 또한 “교회나 교인이 신조나 교리를 무시하면 믿음과 삶에서 세상과 구별되기 어렵게 된다.”⁹⁷⁶⁾ 교회나 교인은 신앙을 공적으로 고백해야 할 경우가 많이 있다. 예를 들면 어떤 사람을 교회의 일원으로 받아들이려고 할 때, 우리 가운데서 신앙을 고백하여 신앙의 내용을 분명히 해야 할 필요가 있을 때, 우리가 그리스도를 따르고 있음을 나타내고 주께 나아오도록 하려 할 때, 이단을 분별해 내려고 할 때, 그리고 교회들 간의 연합이나 교단들 가운데 통합을 이루고자 할 때가 그러하다.

이처럼 신조 즉 교리는 신자들의 본성이다. 이런 의미에서 신조의 고백은 믿음을 전제한다. 따라서 교리가 없는 신자는 위험하다. 교리가 없다는 것은 신앙을 고백할 내용이 없다는 것이며, 자신이 무엇을 믿고 있는지 모르고 있다는 것이기 때문이다. 신조는 반드시 믿음을 전제한다. 그러므로 기독교는 신조가 없을 수 있다고 할 수 없다. 우리가 받은 복음의 말씀이 바른 교훈 즉 교리이며, 성만찬 제정이나 세례 의식에 관한 말씀도 역시 교리이기 때문이다(딤후 1:3; 6:3; 딤후 1:13; 딤후 1:9; 2:1).

때때로 성경만 믿으면 됐지 신조나 교리가 뭐 중대하냐고 항변하는 사람들이 있다. 그러나 이단도 성경을 믿고 심지어 마귀도 하나님의 말씀을 지식적으로 믿는다(약 2:19). 신조는 주님의 물으심에 대한 인간의 믿음을 고백하는 답변이다. 다시 말해서 신조는 하나님의 ‘계시에 대한 인간의 반응’, 즉 계시에 대한 이해와 연구의 산물이다. 이런 의미에서 신조는 성경적이다. 우리 주님께서는 제자들에게 너희는 나를 누구라 하느냐고 물으셨고 제자는 그 물음에 대해 “주는 그리스도시오 살아계신 하나님의 아들이시니다”라고 대답함으로 사도신조의 기틀을 마련했다(마 16:16).

따라서 성경 계시는 하나님께로부터 사람을 향해 온 것임에 반하여, 신조는 사람에게서부터 하나님을 향해 내놓은 것이다. 이럴 때 신조는 성경의 교훈들을 요약해 주고, 성경의 올바른 이해에 도움을 주며, 거짓된 교훈과 생활을 막아주는데 있어서 공적 표준으로서의 방패가 된다. 신조가 없이는 신앙과 생활의 순결을 지켜 나감에 있어서 치명적인 약점을 가지게 된다. 또한 신조는 주요 기독교 교리에 대한 간략한 요약물 제시해준다. 맥그라스에 의하면 신조는 기독교 신앙에 대한 교리의 균형 잡힌 시각과 그에 대한 성경적 접근을 제시함으로써 우리의 복음의 부족한 차원을 인식하게 해준다.⁹⁷⁷⁾ 그리스도인이 된다는 것, 교회원이 된다는 것은 예수께서 시작하신 신앙의 공동체에 일원으로서 소속되는 것을 의미한다(요 15:1-10; 17:20-21). 그러므로 신조란 우리가 어느 신앙, 어느 교회에 소속되어 있는가를 알려주며 그것

976) 유해무, 『우리는 무엇을 믿는가』(서울: 복있는 사람, 2018), 26.

977) 맥그라스, 『기독교 교리 이해』, (서울: 기독교문서선교회, 2005), 175.

은 곧 우리가 유사 종교, 유사 교회에 소속되어 있지 않으며 유사 그리스도인이 아니라는 것을 증거하는 가치를 발휘하는 것이다.

이런 의미에서 신조, 신경, 신앙고백, 또는 요리문답이 제정되는 두 가지 원인 또는 이유에서 기원했다. 하나는 그리스도를 믿는 신자가 그 믿는 믿음에 대한 신앙과 고백을 입으로 시인하고 명백히 표현하기 위해서이다. 나아가 각각의 교단이나 교회는 그들이 믿고 고백하는 믿음의 내용을 분명히 정리하고 그러한 신학적 표준 문서에 목회자들이나 신자들이 동의하고 서명할 것을 요구하기도 한다. 또 다른 하나는 이단이나 성경 신앙에 그릇된 진리들을 가르치고 전파하는 내용들을 분별하고 그에 따른 올바른 신앙의 조항들을 정립하기 위해서이다. 전자에 속하는 것은 대표적으로 사도신경과 웨스트민스터 신앙고백서, 제네바 요리문답 등이 있고 후자에 속하는 것은 니케아 신조, 아다나시우스 신조, 콘스탄티노플 신조, 칼케돈 신조, 제1차 에베소 공의회, 제네바 신조 그리고 우리가 살펴보고 있는 유명한 도르트(Dort) 신조가 있다.

본 논문은 도르트 총회(The Synod of Dort)가 제정한 도르트 신경 가운데 두 번째 교리인 제한속죄를 설교적 관점에서 조망한다. 올해는 도르트 총회가 개최된 지 4백주년이고 내년은 도르트 신경이 제정된 지 4백주년인 해라서 더욱 뜻 깊은 해이다.

2. 도르트 총회와 도르트 신조

2.1 도르트 총회(1618~1619)

소위 구원의 5대 교리라 불리는 도르트 신경은 1618년 개초된 도르트 총회에서 그 이듬해인 1619년에 제정되었다. 칼빈 사후 약 40년이 지난 1603년에 네덜란드 정부의 한 관리 출신인 “코른헤르트(Coornhert)”라는 자가 칼빈주의의 “주권”, “예정” 등을 반박하는 글을 썼는데 당시 홀란드 노회의 청원으로 레이든 대학의 교수였던 제임스 알미니우스(James Arminius)가 이 문제를 조사하게 된다. 또한 이 소식을 들은 칼빈의 수제자 데오도르 베자(Deodore Beza) 역시 이 문제를 수습하기 위해 자신이 가르쳐왔던 제임스 알미니우스로 하여금 코른헤르트를 찾아 진상을 알아보고 그에 대해 반박할 것을 주문하기도 했다.

이에 코른헤르트를 만나 토론한 결과 알미니우스는 아이러니컬하게도 이 코른헤르트의 글에 동조했으며 수정된 예정론을 주장했으며 나아가 칼빈주의를 향해 거센 도전을 일으키는 장본인이 되었다. 그는 예정에 대한 논제들이란 글에서 하나님의 영원 전 작정을 정의한 후에 예정에 대해 설명하면서 “이 예지에 의해 하나님께서는 모든 영원 전부터 그의 선행하는 은혜에 의해 믿게 될 사람이 누구인지를 아셨고 그의 뒤따르는 은혜에 의해 끝까지 견인할 사람들을 아셨다”고 주장함으로써 후일 알미니안주의자들로 알려진 소위 보편 구원론(이 보편 구원론도 전혀 보편적이지 않지만)을 주장하는 사람들의 사상적 지주가 되었다.⁹⁷⁸⁾ 이렇게 칼빈주의 신학을 수정하며 배신했던 제임스 알미니우스는 1609년에 세상을 떠났다. 그러나 그 이듬해인 1610년 소위 알미니안주의자들(Arminianist)이라 불리는 그의 추종자들 특별히 알미니우스의 제자였던 시몽 에피스코피우스가 알미니우스의 가르침에 근거하여 칼빈주의를 배격하는 다음과 같은 5가지 항론의 글을 발표한다. 따라서 이 항론은 알미니우스가 만든 것이 아니라 그의 추종자들이 만든 것이다.

978) Disputation, 15., In James Arminius, *The Writings of James Arminius*, trans. James Nichols and W. R. Bagnall (Grand Rapids: Baker, 1956), 1:565.

1. 하나님은 인간의 조건을 보고 선택했다(예지 예정 및 조건선택).
2. 그리스도의 십자가 속죄는 모든 인류를 위한 것이다(만인구원).
3. 인간은 부패하긴 했어도 완전 타락하지 않았고 자유의지가 남아 있어서 믿음과 선행에는 하나님의 도움이 필요하다(자율구원).
4. 성령의 신적 은혜는 충분히 거절될 수 있다(자유의지).
5. 구원 얻은 사람도 잘못하면 구원을 잃어버린다(궁극적 구원 실패 가능).

이것이 바로 칼빈주의에 저항한 알미니안주의의 5대 항론(Remonstrance)이다. 이 항론파들이 항의하고 제기했던 문제는 단 하나의 질문으로 요약될 수 있다. “하나님은 왜 어떤 이들을 지옥으로 보내시는가?”이다. 하나님이 어떤 이들을 지옥으로 보내기로 유기하시고 또 어떤 이들을 영생으로 선택하시는 것은 논리적으로 불합리하며 양심적으로 불편하다는 것이다. 그러므로 항론파의 이런 문제제기의 이면에는 구원과 심판, 영생과 영벌에 대한 절대하신 주권을 행사하시는 하나님을 인정하지 않겠다는 것이다.

이런 사상들이 근 10여 년간 계속해서 화란교회들을 흔들었고 따라서 칼빈주의 정통신앙을 자랑스런 유산으로 지켜오던 화란 정부와 교회는 이러한 반대를 좌시할 수 없었다. 그래서 소집된 종교회의가 1618년 11월 13일 열린 저 유명한 도르트 회의(Synod of Dort)이다. 이듬해 1619년 5월 9일까지 약 185회의 신학 토의로 열린 이 회의에서 칼빈주의는 알미니안주의 5대 항론을 면밀히 분석한 후 이 항론을 배격하고 올바른 정통 신조 다섯 가지를 4월 23일에 재확인한다. 이것이 바로 알미니안주의 5대 항론에 대치되는 소위 튜울립(TULIP)으로 알려진 “칼빈주의 5대 교리”이다. 그러나 이 교리 역시 칼빈주의의 일부 특색을 강조한 것뿐이지 칼빈주의를 모두 다 설명하는 교리는 아니다. 칼빈주의는 예정론이나 구원의 5대 교리 그 이상의 것이기 때문이다.

도르트 총회는 항론파의 5대 교리를 배격하기 위한 신경을 제정하면서 벨직 신앙고백서를 공식 문서로 채택했다.⁹⁷⁹⁾ 이로써 화란의 개혁교회들은 하이델베르크 요리문답, 벨직신앙고백서와 함께 도르트 신경을 개혁교회의 신앙에 일치하는 문서로 간주하고 가르쳐 왔다. 그래서 우리는 하이델베르크 요리문답, 벨직신앙고백서 도르트 신경을 개혁교회의 세일치신조라고 칭한다.

2.2 도르트 신경

구원의 5대 교리 또는 칼빈주의 5대 교리로 알려진 도르트 신경은 화란의 개혁교회가 자랑하는 세 일치신조(도르트 신경, 하이델베르크 요리문답, 벨직신앙고백서) 가운데 하나이다. 우리가 도르트 신경을 구원의 5대 교리 즉 튜울립으로 부르는 이유는 그렇게 하는 것이 호칭하기에 용이했기 때문이다. 그러나 도르트 신경의 순서는 튜울립이 아니라 엄밀히 말하자면 율팁(ULTIP)이다.⁹⁸⁰⁾ 본래 도르트 신경은 인간의 전적 타락이 먼저가 아니라 하나님의 무조건적인 선택과 그에 따른 유기가 먼저 나오기 때문이다.

따라서 하나님의 무조건적인 선택과 유기(총 17항)가 첫째 교리이고 우리가 다루고자 하는 그리스도의 속죄와 인간의 구원(9항)이 두 번째 교리이며 인간의 전적 타락과 회심(17항)이 세 번째 교리이고 성도의 견인 교리(15항)가 마지막 네 번째 교리로서 총 4장 총 58항으로 구성되어 있다. 이 가운데서 두 번째 교리인 그리스도의 죽으심과 이를 통한 인간의 구속 즉 제한 속죄 교리의 전문은 다음과 같다. 제한

979) 김재성, 『개혁신학의 광맥』(서울: 이레서원, 2001), 350.

980) 임경근, 『개혁신앙, 현대에 답하다』(서울: S.F.C., 2018), pp. 59~96.

속죄 교리를 다룰 때 도르트신경의 전문을 살피는 것은 매우 중대하다. 도르트 신경 전문의 내용과 그 의도에 대한 충분한 이해 없이 참된 제한 속죄에 대한 참된 설교가 나오기는 어렵기 때문이다.

둘째 교리: 그리스도의 죽으심과 이를 통한 인간의 구속 즉 제한 속죄

1항) 하나님의 공의가 요구하는 형벌

하나님께서서는 지극히 자비로우실 뿐만 아니라 또한 지극히 공의로우시다. 그리고 하나님의 공의는 바로 하나님께서 말씀에서 자신을 계시하신 대로) 그분의 무한하신 위엄에 거슬러 범한 우리의 죄들을 현세와 내세에, 몸과 영혼에, 반드시 형벌로 벌할 것을 요구한다. 하나님의 공의가 만족되지 않고서는 우리는 이러한 형벌을 피할 수 없다.

2항) 그리스도께서 이루신 만족

하지만 우리는 스스로 그 만족을 이룰 수 없으며 우리 자신을 하나님의 진노에서 건져 낼 능력도 없다. 그래서 하나님께서는 그분의 무한하신 자비로 자기의 독생자를 우리의 보증으로 주셔서 우리를 위하여 그리고 우리를 대신하여 죄로 삼으시고, 십자가에서 저주를 받은바 되게 하사, 우리를 위하여 하나님의 공의를 만족하게 하시기를 기뻐하셨다.

3항) 그리스도의 죽으심의 무한한 가치

하나님 아들의 이 죽으심은 죄에 대해 유일하며 지극히 완전한 희생 제사이자 만족이며 그 값을 헤아릴 수 없이 귀하여, 온 세상의 죄를 속하기에 넘치도록 충분하다.

4항) 그리스도의 죽으심이 무한한 가치를 갖는 이유

이 죽으심이 무한한 가치와 능력을 갖는 이유는, 죽으신 분이 참되고 완전히 거룩하신 사람일 뿐 아니라, 또한 하나님의 독생자이시며, 성부와 성자와 성령과 함께 동일하게 영원하시며 무한하신 본질이시기 때문으로 이 자격들이 그분께서 우리의 구원자가 되시기 위해 반드시 필요했으며, 또한 그 죽으심에서 우리 죄들로 인하여 우리가 마땅히 받아야 할 하나님의 진노와 저주를 겪으셨기 때문이다.

5항) 복음의 보편적 선포

더욱이, 십자가에 못 박히신 그리스도를 믿는 자마다 멸망하지 않고 영생을 얻는다는 것이 복음의 약속이다. 이 약속은 회개하고 믿으라는 명령과 더불어 모든 민족과 모든 사람들에게, 즉 하나님께서 그분의 선하신 기쁘심을 따라 복음을 보내시는 모든 이들에게 보편적으로 차별 없이 전파되고 선포되어야 한다.

6항) 어떤 사람들이 믿지 않는 이유

하지만 복음으로 부르심 받은 사람들 중 많은 이가 회개하지 않고 그리스도를 믿지 않아 믿지 않음 가운데 멸망한다. 이것은 그리스도께서 십자가에서 드리신 희생제사에 흠이 있거나 충분하지 못하기 때문이 아니며, 전적으로 그들 자신의 책임이다.

7항) 어떤 사람들이 믿는 이유

하지만 참되게 믿고 그리스도의 죽으심으로 죄와 멸망에서 해방되고 구원받은 사람들에게 이 은택은 오직 하나님의 은혜로 말미암는다. 이 은혜는 하나님께서 영원 전에 그리스도 안에서 그들에게 주신 것으로 하나님께서는 이 은혜를 어느 누구에도 빚지지 않으신다.

8항) 그리스도의 죽으심의 효력

이는 성부 하나님의 지극히 주권적이신 계획과, 지극히 은혜로우신 뜻과 의도가 다음과 같기 때문이다. 즉 그분 아들의 지극히 보배로우신 죽으심이 가지신 살리시며 구원하시는 효력이 모든 택하신 자에게 이르게 하시어, 오직 그들에게만 의롭다 하심을 얻는 믿음을 선물로 주시고, 이 믿음으로 그들을 확실히 구원으로 인도하시는 것이다. 이 말은 그리스도께서 영원 전에 성부께서 구원받도록 택하셔서 자신에게 주신 모든 사람들을, 그리고 오직 그들만을 십자가에서 흘리신 피로, 모든 백성과 족속과 나라와 방언 가운데서, 효과적으로 구속하시는 것, 그리스도께서 그들에게 믿음을 주시는 것, 자신의 피로 그들을 모든 죄, 원죄와 자범죄 모두, 믿기 전과 후에 범한 모든 죄에서 깨끗하게 하시는 것, 그리고 그들을 끝까지 신실하게 지키셔서 마침내 아무런 흠 없고 점 없이 영광스럽게 자기 앞에 세우시는 것, 이 모든 것이 하나님의 뜻이라는 말이다.

9항) 하나님 계획의 성취

택하신 자를 향한 영원한 사랑에서 나오는 이 계획은 창세로부터 지금까지 힘 있게 이루어졌고 또한 앞으로도 계속 이루어질 것이다. 음부의 권세는 그것에 헛되이 대항할 뿐이다. 그리하여 택하심을 받은 자들은 때가 되면 모여 하나가 되고 믿는 자들로 이루어지고 그리스도의 피의 터 위에 세워진 교회는 늘 있을 것이다. 이 교회는 신랑으로서 신부를 위하여, 십자가 위에서 자기 목숨을 버리신 그들의 구원자 그리스도를 늘 견고히 사랑하고 신실하게 섬기며 여기서 그리고 영원하도록 찬송할 것이다.

3. 교리적 관점에서 본 제한속죄

우선 도르트 신경의 두 번째 교리인 그리스도의 죽으심과 이를 통한 인간의 구속 즉 제한 속죄라 불리는 내용을 교리적 관점에서 살펴보도록 하자. 제한속죄를 올바르게 설교하기 위해서는 제한속죄교리에 대한 철저한 이해가 전제되어야 한다. 제한속죄에 대한 피상적인 이해는 오해를 낳고 피상적인 설교만을 생산하게 될 것이기 때문이다.

3.1 용어의 문제

도르트 신경의 둘째 교리는 주로 ‘제한 속죄’라는 용어에 관심이 집중되어 왔다. 그것도 주로 속죄보다는 제한이라는 용어에 더욱 집중된 것이 사실이다. 그러다 보니 상대적으로 속죄라는 용어는 소홀히 취급된 것이 사실이다. 그러나 도르트 총회의 선조들은 결코 그렇게 생각하지 않았다. 도르트 신경에 따르면 강조점은 제한에 있지 않고 속죄에 있다. 본질은 속죄이지 제한이 아니다. 우리는 ‘제한’ (limited)이나 ‘한정’ (definite)이라는 용어보다 속죄(Atonement) 또는 구속(Redemption)이라는 용어에 더 큰 관심을 가져야 할 것이다. 이것이 바로 둘째 교리 1항이 의미하는 핵심이다. 그리고 이것이 의미하는 바는 우리가 전적으로 무능력하다는 것이다. 이 부분에 대해서는 이어지는 지면에서 다시 살펴보기로 하자

둘째로 용어 문제에 있어서 고찰해야 할 부분은 바로 제한이라는 용어의 정확한 의미이다. 일반적으로 제한이라는 단어의 뜻은 한도를 정하거나 그 한도를 넘지 못하도록 막음을 의미한다. 그러다 보니 제한이란 단어가 부정적으로 소개되었고 알미니우스주의자들은 이것을 그리스도의 속죄의 능력에 그릇되게 적용했다. 그러나 도르트 선조들은 제한이라는 의미가 능력에서 제한되었음을 의미하는 말이 아니라 의도와 계획과 그 적용과 성취에 있어서 한정되었다는 의미이다. 말하자면 그 대상이 한정된 것이지 그리

스도의 속죄의 능력과 가치가 제한되었다는 말이 아니다. 결론적으로 표현하면 그리스도의 속죄의 가치와 능력과 효력은 무한하지만 그 대상이 한정되어 있다는 것이다. 이것은 번역과 이해의 문제이다. 따라서 우리가 도르트 신경의 둘째교리를 제한 속죄로 명명하는데 곁들여서 한정 속죄 또는 특별 속죄라는 용어를 교차적으로 사용하면서 긍정적인 방향으로 개정해 나가야 할 것이다.

3.2 항론파의 속죄론

그렇다면 항론파의 속죄론은 어떠한가? 항론파의 속죄론은 그들의 주장의 둘째 조항에 위치하고 있으며 그 내용은 의심의 여지없이 보편 속죄 또는 만인구원론을 지향하고 있다. 그러나 동시에 이러한 보편속죄론은 결국 하나님께서 아무도 확정적으로 구원할 수 없다는 구원에 대한 무능력을 나타내기도 한다. 알미니안주의자들이라 불리는 항론파의 둘째 항론의 내용은 다음과 같다.

“그리스도께서는 모든 사람과 모든 개인을 위해 죽으셨지만 오직 그리스도를 믿는 사람만 구원을 받을 것이다. 그리스도께서는 자신의 죽음을 통해 모든 사람들이 구원받을 수 있도록 만드셨지만 누군가의 구원을 확실히 보증한 것은 아니다. 죄인들은 믿는다는 조건하에서만 구원된다. 그리스도의 속죄의 보혈은 누군가의 죄를 실제로 씻어 내지 않으며 아버지께서 그리스도에게 주셔서 그로 대신 죽게 하신 자들의 구원을 보증하지도 않는다.” 981)

3.3 도르트 신경의 속죄론: 제한 속죄

필자는 위에 언급한 항론파의 속죄론을 도르트 신경의 속죄론과 비교해서 세 가지로 분석해보고자 한다. 이런 분석은 우리에게 제한속죄를 교리적으로 올바르게 설교할 수 있는 기준과 세부적인 지침을 제공해 줄 것이다.

1)속죄의 필요성과 방법(1-2항)

우선 속죄의 필요성과 그 방법에 관한 것이다. 이는 도르트 신경의 1, 2항에 잘 기술되어 있다. 1항은 하나님의 공의가 요구하는 형벌에 대해 기술하면서 “하나님의 공의가 만족되지 않고서는 우리는 이러한 형벌을 피할 수 없다”고 분명히 선언한다. 따라서 2항에서는 자연스럽게 “우리는 스스로 그 만족을 이룰 수 없으며 우리 자신을 하나님의 진노에서 건져 낼 능력도 없다”고 올바르게 진단한다. 이 점에 있어서 알미니우스주의자들이든지 칼빈주의자들이든지 모든 인간은 예외가 없이 전적으로 무능력한 죄인들이다. 도르트의 선조들은 하나님이 제공하시는 속죄가 필요하다는 사실을 성경적으로 굳게 믿었다.

우선 여기서 강조되어야 할 사실은 인간이 하나님께서 친히 제공하시는 공의의 만족이신 그리스도 예수의 십자가 죽음을 받아들이는 이외에 달리 다른 방법으로 구원을 얻을 수 없을 만큼 참혹한 죄인이라는 사실이다. 그러므로 하나님은 속죄에 있어서 자기 아들이신 독생자를 아까지 아니하시고 내어주실 만큼 지극히 공의로우시고 자비로우시다. 그런데 알미니우스 주의자들은 바로 이 지점에서 칼빈주의가 주장하는 하나님은 자비롭지 못하고 사랑도 없으신 분이라고 비난한다. 그들은 하나님의 사랑과 자비를 지나치게 강조한 나머지 속죄에 필요한 하나님의 공의를 축소 내지는 간과한다. 그리고 여기에 나타난 하나님의 절대하신 주권을 침해한다. 그들은 그리스도의 속죄를 부분적으로 인정하기는 하지만 그리스도의 죽음이 누군가의 구원을 확실히 보증한 것은 아니라고 함으로 속죄의 필요성은 믿지만 그 능력은 도리어 부정하는 결과를 초래한다.

981) 코르넬리스 프롱크, 『도르트 종교회의: 알미니안 논쟁의 시작과 그 영향』 (경기: 마르투스, 2017) 51.

알미니우스주의자들은 “죄를 가볍게 보지 않으시고 독생자 예수 그리스도의 속죄를 통한 공의의 만족을 요구하시는 의로우신 하나님”에는 크게 관심이 없고 그저 하나님이 제공하신 그리스도를 거부하는 것만이 유일한 죄라고 주장한다. 그들은 하나님께서 단지 예수 그리스도를 믿을 것만을 요구하신다고 주장한다. 소위 쉬운 믿음이라는 순종의 조건을 그리스도의 십자가가 성취하셨다는 말이다. 말하자면 그리스도의 십자가는 모든 개인에게 구원의 가능성을 열어둔 것 뿐, 누군가가 믿기 전까지 그 누구의 구원도 보증하지 못한다고 주장한다.

그들이 주장하는 이런 종류의 구원은 그 구원의 조건을 범죄하고 전적으로 타락해서 구원에 이를 수 없는 죄인 인간에게 맡겨버리시는 무능력한 구원이다. 이렇게 구원을 인간에게 맡기시는 하나님은 무능력한 하나님이며, 이런 구세주는 무력한 구세주이다. 조엘 비키는 이런 구세주를 패배하시는 구세주라 부른바 있다.⁹⁸²⁾ 패배하시는 구세주는 결코 하나님이실 수 없다. 왜냐하면, 그리스도께서 모든 이를 위해 죽으셨는데 그들이 믿기 전까지는 아무도 구원하실 수 없기 때문이다. 구속에 대한 알미니안주의자들의 전체적인 입장을 요약하자면 그들은 죄인이 그리스도를 영접하고 받아들이거나 배격할 능력을 소유하고 있다고 가르침으로 인간의 전적 타락 교리와 하나님의 선택 교리를 부정한다. 동시에 그리스도를 믿고 영접했다 할지라도 그 믿음으로부터 떨어져 나갈 수 있다고 가르침으로 성도의 견인 교리를 부정한다.

또 다시 반복하지만 그들이 이렇게 주장하는 이유는 죄를 혐오하시고 미워하시는 하나님의 완전한 공의와 그 죄를 속죄하시는 예수 그리스도의 형벌적 속죄의 온전한 의미를 깨닫지 못하거나 적어도 상당히 축소하기 때문이다. 모든 인간은 구원을 얻기 위해 스스로 믿거나 거절할 수 있다는 것인데 그들이 이렇게 주장하는 이유는 죄에 대한 그리고 죄를 향한 하나님의 무시무시한 심판과 공의를 간과하기 때문이다. 우리의 원죄와 자범죄는 우리가 스스로 회개하고 믿음으로 해결할 만큼 그렇게 사소한 문제가 아니다. 우리의 죄는 하나님께서 오직 그리스도의 피가 그 죄의 값을 치러야만 만족되는 그 공의가 해결되어야 가능한 것이다. 단순히 우리가 하나님이 제공하신 그리스도를 받아들이는 문제가 아니다. 알미니안주의자들의 가장 큰 문제는 여기서 시작된다. 그들은 하나님의 자비와 사랑을 너무 강조한 나머지 하나님의 공의를 너무 쉽게 생각하고 만 것이다. 그들이 제한적인 보편 구원론으로 흐르는 이유는 죄와 하나님의 공의에 대한 너무 나이브한 생각을 하기 때문이다.

즉 칼빈주의자들과 도르트와 선조들은 우리가 스스로 그 만족을 이룰 수 없으며, 스스로 구원을 얻을 수 없다고 고백하며 인간의 전적 타락과 무능력을 주장하지만 알미니안주의자들은 그런 하나님의 형벌하시는 공의의 만족을 인간이 자유의지를 갖고 스스로 믿거나 스스로 배격할 수 있다고 주장하는 것이다. 웨스트민스터 신학자들은 신앙고백서에서 이점을 분명히 하면서 중보자이신 그리스도를 다루는 제8장 5항에서 이렇게 말한다.

“주 예수님은 영원하신 성령을 통해 하나님께 단번에 드리신 희생과 완전한 복종으로 성부 하나님의 공의를 완전히 만족시키셨고 성부가 자기에게 주신 모든 자들을 위해 천국의 영원한 기쁨과 하나님과의 화목을 값 주고 사셨다.”⁹⁸³⁾

그러므로 진노하신 하나님과 화목하는 자는 믿는 죄인이 아니라 단번에 희생과 완전한 복종으로 하나님의 공의를 온전히 만족시키신 주 예수 그리스도이시며 그리스도께서는 성부 하나님께서 자기에게 주신

982) Joel Beeke, *Living for God's Glory* (FL: Reformation Trust, 2008), 83.

983) A. A. Hodge, *The Confession of Faith* (Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1992) 129~130.

사람들을 결코 잃어버리지 않으실 것이다(WCF, 8.5). 말하자면 그리스도께서 자기 생명을 내어주신 이유는 모든 인류에게 구원의 가능성만을 열어놓은 것이 아니라 실제로 자기 백성을 반드시 구원하여 영생에 이르게 하시기 위해서였다. 그렇지 않다면 타락하여 범죄한 죄인들에게 구원의 소망은 전혀 없었을 것이기 때문이다.

2)속죄의 가치와 충분성(3-4항)

이 문제는 결국 하나님이 자기에게 주신 사람이 누구인가 라는 질문으로 연결된다. 알미니우스주의자들과 도르트 총회의 선조들이 두 번째로 논쟁을 벌인 내용은 그리스도의 속죄의 가치와 충분성에 대한 것이다.

이것은 과연 그리스도께서 십자가에서 흘리신 보혈의 가치가 어떠한가에 대한 질문이다. 3항과 4항은 그리스도께서 흘리신 보혈의 가치를 진술한다. 도르트 총회의 선조들은 한치의 망설임도 없이 “하나님 아들의 죽으심은 죄에 대한 유일하며 지극히 완전한 희생제사”로서 “그 값을 헤아릴 수 없을 만큼 귀하여 온 세상의 죄를 속하기에 넘치도록 충분하다”고 주장한다. 3항이 그리스도의 속죄의 보혈이 지니는 무한한 가치에 대한 정의라면 4항은 그리스도의 죽으심이 무한한 가치를 갖는 이유에 대한 진술이다. 그 이유는 그리스도께서 참된 사람일뿐 아니라 하나님의 독생자이시며 이 자격으로 그가 우리의 구원자가 되셨고 죽으심을 통해 우리가 마땅히 받아야 할 하나님의 진노와 저주를 겪으셨기 때문이다. 그리스도는 단지 사람이아니시다. 그는 성부와 성령과 동일본질이시며 동등한 권위와 영광을 지니신 전능하신 하나님이다. 그러므로 그가 친히 제사장이 되시고 그가 친히 제물이 되어 희생제사를 드리신 그 제사는 무한한 능력과 무한한 가치를 지니는 것이다.

그러나 도르트의 선조들은 그리스도의 속죄의 가치가 온 세상의 죄를 속하기에 넘치도록 충분하다고 진술할 때 그것이 보편 구원과 같은 말을 의미하는 것이 아님을 분명히 한다. 그리고 이것은 자연스럽게 복음의 보편적 선포와 더불어 속죄의 효력과 그 범위가 오직 택함 받은 자들에게만 미치는 것으로 연결된다. 속죄의 가치가 온 세상의 죄를 속하기에 충분하다는 것은 그리스도의 속죄 사역이 넘치도록 충분하다는 것을 강조한다. 그리스도는 세상의 모든 사람 또는 단 한 사람만을 구원하시기 위해 이 세상에 오셨다 할지라도 많은 고난을 당하시고 십자가에서 피를 흘려야 하셨을 것이다. 그러므로 그분의 보혈의 가치는 논쟁의 여지가 없이 모든 인류의 죄를 다 속하고도 남을 만큼 충분한 것이다. 이것은 4항이 잘 밝히고 있듯이 십자가에서 피 흘리신 분이 참 사람이시오, 참 하나님으로서 구원의 자격을 완전히 취득하시고 그 자격으로 우리가 받아야 할 진노와 형벌을 담당하셨기 때문이다.

알미니우스주의자들이 오류를 저지르는 지점이 정확히 바로 여기이다. 그들은 칼빈주의자들이 주장한 속죄의 가치와 충분성이 모든 죄를 속하기에 충분한 가치를 발휘한다고 주장하기 때문에 바로 그것이 보편 속죄를 주장하는 것이며, 그러므로 그들이 속죄의 효력과 범위를 오직 택자들에게만 제한시켜 놓은 것은 그 자체적으로 모순이라는 말이다. 더 나아가 알미니안주의자들은 바로 이런 사실 때문에 칼빈주의자들이 복음의 무조건적인 선포를 방해한다고 보았다. 따라서 알미니안주의자들은 자연적으로 보편 속죄, 또는 만인 구원을 지향할 수 밖에 없게 된 것이다. 그러나 도르트의 선조들은 보편 설교와 전도를 위해 보편 속죄를 믿거나 주장할 필요가 없었다. 그 유일한 이유는 성경이 그렇게 계시하고 있지 않기 때문이다. 하나님이 비록 세상을 사랑하사 독생자를 주셨고 그리스도는 우리 죄를 위한 화목제물이시며 동시에 온 세상의 죄를 위한 분이시지만 그리스도께서는 기도하는 것은 세상을 위함이 아니라 하나님이 그리스도께 주신 자들을 위한 것임을 분명히 하셨다(요 3:16; 요일2:2; 17:9).

3)속죄의 효력과 범위(8항, 신앙고백서 8장 6항)

그래서 이제 자연스럽게 속죄의 효력과 범위에 대해 제8항은 이렇게 기록한다. “그 효능과 효력과 유익은 그리스도께서 뱀의 머리를 상하게 하실 여자의 후손이시고 창세전에 죽임을 당하신 어린양 곧 언제나 오늘이나 영원토록 동일하신 분이시라는 사실을 암시하는 약속과 예표와 희생제사를 통해 모든 세대의 선택 받은 백성에게 처음 창조된 때부터 계속해서 주어져 왔다.”

이처럼 도르트 총회의 선조들은 성경에 호소하면서 그리스도의 죽음의 효력이 적용되는 대상을 한정적이고 제한적이라고 믿었다. 모든 세대의 선택받은 백성들만이 그 대상이다. 그리고 그 선택받은 대상을 향한 하나님의 구원은 하나님 편에서 완전하고 확실하고 보증적이다. 우선 우리는 그 속죄의 범위와 효력에 대해 말할때 구원받는 수가 지나치게 적거나 특별하게 소수라고 생각해서는 안된다. 이사야 선지자는 “그가 많은 사람의 죄를 담당하며” (사 53:12)라고 했고 마태는 “자기 목숨을 많은 사람의 대속물로 주려 함이니라” 고 했다(마 20:28). 따라서 우리가 제한 속죄라고 말할 때 비록 그 속죄의 효력을 받는 자들이 한정되어 있다 할지라도 종종 그렇게 오해하는 것처럼 구원받는 무리의 숫자가 매우 적은 특별한 사람들이라고 말해서는 안된다. 한정적으로 구원받는 사람들은 도리어 모든 민족과 열방과 족속 가운데 많은 숫자가 될 것이다. “이 일 후에 내가 보니 각 나라와 족속과 백성과 방언에서 아무도 능히 셀 수 없는 큰 무리가 나와 흰 옷을 입고 손에 종려 가지를 들고 보좌 앞과 어린 양 앞에 서서 10.큰 소리로 외쳐 이르되 구원하심이 보좌에 앉으신 우리 하나님과 어린 양에게 있도다 하니” (계 7:9-10).

또 하나 생각해야 하는 것은 이 많은 사람들을 위한 구원이 전적으로 하나님의 주권적인 사역이며 하나님께서 시작해서 하나님께서 완성하실 것이라는 사실이다. 왜냐하면 거듭 강조하지만 죄인 스스로 하나님의 공의를 만족시키고 희생제사를 드리며 믿음을 발동하여 구원을 이룰 능력이 없기 때문이다. 그러나 알미니안주의자들은 그리스도의 속죄로 말미암아 인류가 다시 한 번 타락하기 이전의 아담의 상태로 돌아가서 기회를 얻었다고 주장한다. 이제 사람이 자신의 자유의지를 제대로 발동해서 구세주를 받아들이기만 하면 구원을 얻을 것이라고 믿는다. 그러나 동시에 그들은 그리스도를 영접하거나 영접하지 않을 능력이 각 사람에게 달려 있다고 지나치게 나아갔다. 이는 그들이 주장한 진술에서 확연하게 드러난다. “그리스도께서는 자신의 죽음을 통해 모든 사람들이 구원받을 수 있도록 만드셨지만 누군가의 구원을 확실히 보증한 것은 아니다. 죄인들은 믿는다는 조건하에서만 구원된다.” 그러나 죄인이 믿어주지 않으면 그리스도의 속죄의 피는 누군가에게는 헛되게 흘린 피가 될 것이다.

칼빈주의자들과 마찬가지로 도르트 총회의 선조들은 이런 알미니안주의자들의 주장에 전혀 동의할 수 없었다. 도르트 신경에 따르면 그리스도의 보혈이 온 세상의 죄를 속하기에 충분할지라도 오직 택함 받은 자들에게만 그 효력이 적용(제한)된다고 믿었다. 오직 택함 받은 자들에게만 구원 얻는 믿음을 선물로 주시고 그 믿음을 수단으로 붙잡는 그리스도의 완전한 순종을 통해 의롭다하셔서 구원으로 인도하신다. 나아가 이 택함 받은 자들을 그리스도께서 구속하시고 믿음을 주시고 원죄와 자범죄를 포함한 모든 죄를 깨끗이 하시고 끝까지 신실하게 지키셔서 영광스럽게 자기 앞에 세우실 것이다.

그리스도께서는 잃어버린 양을 찾으러 오셨고 하나님께서 자기에게 주신 자를 하나도 잃어버리지 않고 마지막 날에 다 찾고 살리러 오셨다. 따라서 제한 속죄는 하나님의 영원 전 선택교리와 긴밀하게 연결되어 있는 것이다. 곧 창세전에 그리스도 안에서 하나님의 선택을 입은 자들은 그리스도 안에서 그의 피로 말미암아 속량 곧 죄 사함을 받을 터였다(엡 1: 3, 7). 도르트 총회의 선조들이 바로 이런 이유 때문에

그리스도 안에서 선택을 받은 자들만이 속죄의 수효에 포함된 자들이라고 올바르게 진술한 것이다.

4. 선교적 관점에서 본 제한 속죄

그리스도 안에서 하나님이 선택하신 자들만이 속죄의 효력을 적용받는다라는 칼빈주의자들의 진술과 도르트 총회 선조의 주장들은 알미니우스주의자들에게 강력한 반발을 일으켰는데 그 이유는 이런 제한 속죄의 교리가 무조건적인 복음 전파와 선교를 저해한다고 보았기 때문이다. 따라서 이제 본 논문의 두 번째 큰 주제인 전도적 선교적 관점에서의 제한 속죄 교리를 살펴보고자 한다.

4.1 선교적이라는 의미

우선 필자가 의미하는 선교적이라는 용어의 정의이다. 필자는 전통교회가 그렇게 해 왔듯이 선교사를 해외로 파송해서 복음을 전하고 교회를 개척하는 의미로서의 선교만을 뜻하지 않는다. 필자가 의미하는 선교적이라는 용어는 좀 더 포괄적인 의미에서의 복음의 무조건적인 선포를 뜻한다. 여기에는 케뤼그마 즉 설교, 가르침, 성경공부, 국내 전도, 해외 선교가 모두 포함될 것이다. 초점은 도르트 신경의 제한 속죄 교리가 과연 설교와 전도와 선교를 저해하는 교리인지 아니면 도리어 확신을 가지고 추진하는 교리인지에 있다. 물론 필자는 제한속죄 교리가 복음전파에 방해 요소가 아니라 도리어 복음 전파를 더욱 고무시키고 장려한다고 굳게 믿는다.

4.2 제한 속죄는 선교를 촉진하는 교리(5항, 8항 3-4번)

신조 제5항은 이것을 분명히 진술한다. 십자가에 못 박히신 그리스도를 믿는 자마다 멸망하지 않고 영생을 얻는다는 성경적 약속에 호소하면서 도르트 신경은 “이 약속이 회개하고 믿으라는 명령과 더불어 모든 민족과 모든 사람들에게 즉 하나님께서 그분의 선하신 기쁘심을 따라 복음을 보내시는 모든 이들에게 보편적으로 차별 없이 전파되고 선포되어야 한다”고 진술한다. 여기서 우리는 예정된 자들에게만 향하여 복음을 전하지 않는다. 우리는 모든 이들에게 보편적으로 전하고 차별없이 선포한다. 그 이유는 앞서 살펴보았듯이 그리스도의 속죄 사역이 모든 사람을 구원하기에 충분하고 가치 있는 희생 제사였기 때문이다. 그리스도의 속죄 사역의 가치에는 제한이 없다.

알미니우스주의자들은 도르트 총회 때 칼빈주의자들이 복음을 모든 이들에게 선포하지 않고 제한된 사람들에게만 선포한다고 비난했다. 그 근거로 제한 속죄 교리와 선택교리를 이유로 들었다. 제한 속죄와 선택 교리 때문에 모든 이들에게 구원의 복음을 선포하는 것이 불가능하다고 본 것이다. 이런 비난과 고소는 칼빈주의를 반대하는 가장 대중적이고 일반적인 비난일 것이다. 칼빈주의가 전도나 선교를 장려하거나 고무하지 않는다는 것이다. 그러나 도리어 도르트 신조의 선조들은 바로 제한 속죄와 선택 교리 때문에 모든 이를 향한 복음 전파가 가능하며 오히려 알미니우스주의자들의 보편적 속죄교리야말로 열심히 복음을 전하지만 아무의 구원도 확신할 수 없게 만드는 교리라고 비난했다. 도르트 총회의 선조들은 우리가 그리스도의 속죄의 가치와 효력의 범위에 대해 어떤 견해를 갖고 있는지 관계없이 복음을 모든 사람들에게 설교해야 한다는 것을 분명히 했다. 왜냐하면 철학이나 문화나 사상이 아니라 성경이 그렇게 선포하고 명령하고 있기 때문이다. 그리스도는 만민에게 복음을 전파하라고 명하셨고 누구든지 그리스도를 믿는 자는 구원을 얻으리라고 말씀하셨다(막 16:15; 요 3:16). 그렇기에 사도들 역시 어디서든지 사람에게 명하사 회개하라고 외쳤던 것이다(행 17:30). 이렇듯 복음은 모든 죄인들에게 선포되어야 한다. 그리고 그렇게 복음이 선포될 때 하나님께서 그 복음의 효력을 적용하시는 선택받은 자들이 있기에 칼빈주의자들의 제한 속죄 교리는 큰 확신 가운데 선포될 수 있는 것이다. 바울이 아테네를 떠나 고린도에 머물고 있을때, 주께서 환상가운데 바울에게 두려워하지 말고 침묵하지도 말고 말하라 “이 성중에 내 백

성이 많음이라”(행 18:10)고 하셨다. “마게도냐 사람 하나가 건너와서 우리를 도우라”는 환상을 보고 하나님께서 저 사람에게 복음을 전하라고 부르신 줄을 인정했다(행 16:9-10).

이에 대해 조엘 비키는 다음과 같이 말한다.

“거의 대부분의 칼빈주의자들은 역사 이래로 한정적인 속죄가 우리의 설교와 복음 전도에 확신을 심어줄 것이라고 가르쳤다. 왜냐하면 우리가 한정적인 속죄 교리를 설교하는 것은, 반드시 그리고 틀림없이 그들을 구원하며 구원을 우연에 맡기지 않고 아버지께서 그에게 주신 모든 이들을 하나도 잃어버리지 않으실, 그리고 그를 믿는 모든 자들의 구원을 위한 모든 값을 온전히 지불하신 그리스에게 그들을 의탁하는 초청을 하는 것이기 때문이다.” 984)

제네바의 칼빈은 그의 역작 기독교강요에서 주기도문의 두 번째 간구에 대해 주석하면서 이렇게 말한다. “우리는 하나님께서 날마다 온 세상 각처에 있는 교회를 자기 자신에게로 이끄시기를 간구해야 한다.” 985) 또한 신명기 설교에서 “하나님은 우리 기도를 통해 자신의 목적을 성취하시기를 기뻐하신다. 그러므로 우리는 이방의 회심을 위해 기도해야 한다.” 986)

칼빈은 이러한 자신의 신학적 확신을 설교만 한 것이 아니라 자신이 목회하던 제네바 시의 교회에서 그리고 그의 고향인 프랑스와 유럽에서 또한 해외 선교지인 브라질에 실제로 선교사를 파송함으로 구체적으로 실천했다. 우선 제네바에서 칼빈은 시의회 조례를 통해 모든 교회가 주일 오전 9시 예배에 설교하도록 했고 정오가 되면 어린이들이 요리문답반에 참석하도록 했으며, 오후 3시에도 모든 교회에서 설교가 선포되도록 했다. 주중에도 수요일 금요일에 설교하도록 했다. 칼빈이 하나님의 부르심을 받을 즈음에 제네바의 모든 교회가 거의 매일 예배를 드렸고 그 교회에서 설교가 선포되었다.

또한 칼빈이 세운 제네바 목사회는 유럽 전역에서 박해를 피해 온 망명자 목사들과 신학생들을 목회자로 훈련하여 다시 유럽으로 돌려보내는 신학교이자 당시의 세계 선교센터였다. 목사회 회의록은 1561년에 142명의 목사들을 선교지에 파송했다고 기록하고 있다. 987) 이런 의미에서 필립 휴즈는 칼빈의 제네바 목사회를 이렇게 평가한다.

“칼빈의 제네바는 피난처나 학교 그 이상의 어떤 것이었다. 그곳은 복음이 필요한 다른 사람들에게는 관심이 전혀 없는 자신만을 위해 존재하고 오직 학문만을 위해 사는 신학적 상아탑이 아니었다. 대양을 둘러싸고 있는 온 세상의 필요에 부응하기 위해 인간이라는 약한 그릇이 이 학교에서 다시 단련되고 구비되었다. 그들은 그리스도의 복음의 빛을 무지와 흑암 속에 있는 사람들에게 전해 주기 위해 다가오는 모든 폭풍과 위험에 맞서 용감하게 싸웠다. 그들은 자신들을 자유롭게 해 주었던 진리를 다른 이들에게 가르쳐 주기 위해 이 학교에서 가르침을 받은 것이다.” 988)

그 위대한 증거 가운데 하나가 스코틀랜드의 존 낙스이다. 그는 결국 스코틀랜드와 영국의 종교개혁을 이끌었고 오늘날의 장로교회 정치체제와 신학의 근원이 되었다. 또한 칼빈주의를 따르던 많은 대륙과 영

984) Joel Beeke, *Living for God's Glory*, 159.

985) John Calvin, *Institutes of the Christian Religion 2* (Louisville: WJK, 1960) 905~906.

986) John Calvin, *Sermons of John Calvin* (Edinburgh: the Banner of Truth Trust, 1987), 신명기 33:18, 19절 설교.

987) Joel Beeke, *Living for God's Glory*, 280.

988) Letters of Calvin, ed. Jules Bonnet, trans. David Constable and Marcus Robert Gilchrist (Eugene, Ore.: Wipf & Stock, 2007) 2:227.

국 청교도들과 조지 핏필드, 그리고 미국의 조나단 에드워즈를 비롯하여 영적 대각성 운동과 진정한 부흥운동을 이끌었다.

나아가 제네바 목사회는 먼 나라 브라질로 선교사를 파송해서 인디언 선교를 지원했다. 당시 위그노의 수장이던 프랑스 해군 제독 콜리니가 식민지 건설을 위해 브라질로 탐험을 떠났고 이루 데 자네이루에 정착한 위그노들 가운데 콜리니와 제네바 목사회에 도움을 요청하는 편지를 썼다. 이에 제네바 목사회는 신학생 장 드레이를 브라질로 보냈고 1556년 피에르 리허와 기욤 샤르띠에 라는 두 명의 목사를 더 브라질로 보냈다.⁹⁸⁹⁾ 여기에 11명의 신자들도 브라질로 떠났다. 그러나 1년 6개월 후에 제네바 출신의 칼빈주의자 3명이 교살을 당했고 원주민들의 핍박이 시작되자 많은 이들이 목숨을 부지하기 위해 피신했고 이후 포르투갈 군대가 쳐들어와서 정착민들을 학살했다. 그러나 이런 순교자들의 피가 오늘날 개혁주의 교회들과 장로교회들이 세워지고 청교도 작품들이 출판되는 등 브라질 안에서 개혁주의 신앙이 크게 증진되었다.

그러므로 칼빈주의 신학에 기초한 도르트 신경의 제한 속죄 교리가 복음 설교와 전도와 선교를 저해한다는 비난과 고소는 전혀 성경적이지 않으면 입증되지도 않았다. 도리어 칼빈주의의 제한 속죄 교리는 복음 전파와 선교를 더욱 촉진시키며 설교자와 선교사들에게 더욱 큰 확신 가운데 복음을 전하고 설교할 수 있게 용기를 제공할 것이다. 또한 이것을 통해 한편으로는 택한 자들을 불러내시고 다른 한편으로는 회개하고 믿음으로 나아오지 않는 자들이 더 이상 핑계할 수 없게 만드시려는 것이다.

4.3 불신과 유기의 문제(6항)

그러나 여기서 알미니안주의자들이 또 하나 제기하는 문제가 바로 만일 복음 전파를 통해 죄를 회개하고 구원을 얻을 수효가 정해져 있다면, 어쨌든 하나님은 불신과 유기의 책임자가 되셔야 하는 것이 아니라 하는 문제이다. 말하자면 제한속죄 교리 때문에 어차피 복음을 전해도 안 믿을 사람은 안 믿을 것이기 때문에 어떤 이들이 믿지 않는다면 그 믿지 않음을 하나님이 비난하거나 허물하실 수 없다는 것이다. 어디서 많이 들어본 말이 아닌가? 바로 로마서 9장에서 바울이 전개하고 있는 논지가 바로 이것이다.

하지만 도르트 신경은 이런 도전에 대해 불신과 유기의 책임이 하나님께 있지 않고 도리어 믿지 않는 죄인에게 있다는 사실을 분명히 한다. 6항은 복음으로 부르심 받은 사람들 중에 많은 이가 회개하지 않고 그리스도를 믿지 않음으로 멸망하는데 이것은 “그리스도께서 십자가에서 드리신 희생 제사에 흠이 있거나 충분하지 못하기 때문이 아니며, 전적으로 그들 자신의 책임이다” 라고 진술한다. 성경은 불신앙을 타락한 죄인의 마음의 성향으로 규정한다. 죄인들이 그리스도를 믿지 않는 이유는 그리스도의 속죄사역에 무제가 있기 때문이 아니라 그들이 영생을 얻기 위해 그리스도께 나아오지 않기 때문이다(요 5:40; 6:37). 말하자면 불신앙과 회개하지 않음은 하나님을 대적하여 타락한 죄인의 계속적인 악에 대한 선택이라는 것이다. 프롱크 목사는 “우리 자신에게 정직하다면 우리는 믿지 않는 이유를 잘 압니다. 우리는 그 이유가 마음 깊은 곳에서 죄악된 길들을 버리기를 원하지 않으며 삶에서 그리스도의 주되심에 복종하기를 원하지 않기 때문이라는 것을 압니다” 라고 말한다.⁹⁹⁰⁾

놀랍게도 이렇게 믿지 않는 사람들은 교회 밖에만 있는 것이 아니라 교회 내에도 있다는 것이다. 요한 복음의 기자는 오병이어의 기적을 보고 수 많은 사람들이 그리스도를 따랐다고 증언한다. 그러나 그리스

989) Philip Hughes, ed. and trans, *The Register of the Company of Geneva in the Time of Calvin* (Grand Rapids: Eerdmans, 1966), 317.

990) 코르넬리스 프롱크, 『도르트 신조 강해』, (서울: 그책의 사람들, 2014), 192.

도게서 고난과 죽음을 이야기 하고 성찬을 설명하시자 “이 말씀은 어렵도다 누가 알겠느냐?” 라며 많은 제자들이 떠나갔다. 그 숫자가 얼마나 크든지 주님은 12 제자들을 향해서 “너희도 가려느냐?” 라고 하셨다. 그레이스 커뮤니티 교회를 40년 동안 목회했던 존 맥아더 목사는 그의 목회 경험 가운데 깨달은 불편한 진실이 있다고 한다. 그가 발견한 불편한 진실은 죄를 회개하고 그리스도를 믿고 구원받아야 할 죄인들이 교회 밖에 있지 않고 교회 안에 있었다는 사실이다.

이 불신앙의 죄는 죄 가운데 가장 큰 죄이며, 모든 죄를 정죄하는 죄이다. 도르트 신경은 그리스도의 속죄의 가치가 무한하고 충분하기에 모든 이들에게 복음을 보편적으로 설교해야 한다고 가르치지만 동시에 누군가가 회개하고 믿지 않는다면 그것은 믿지 않는 그 자신의 죄요 실책이라고 확증한다.

4.4 믿음과 선택의 문제(7항)

이와 동시에 누군가가 복음의 초청에 반응하여 죄를 회개하고 구원얻는 믿음을 통해 그리스도를 영접한다면 그것은 그 자신의 공로 때문이 아니라 전적으로 하나님의 은총의 결과요, 하나님의 선물의 결과이다. 도르트 신경은 제7항에서 “참되게 믿고 그리스도의 죽으심으로 죄와 멸망에서 해방되고 구원받은 사람들에게 이 은택은 오직 하나님의 은혜로 말미암는다” 고 진술한다. 이것을 은혜로 부르는 이유는 하나님께서 그 누구에게도 이 은혜를 베풀어야 할 의무가 없으심에도 호의를 베풀어주시는 것이기 때문에 은혜라고 부른다. 따라서 이 은혜를 입은 사람은 믿음으로 구원 얻음을 자신의 선택이나 결정에 원인을 두지 않고 오직 하나님이 주신 선물로서의 은혜에 둔다. 심지어 믿는 믿음의 행위 그 자체도 죄인을 의롭다 하지 못한다. 죄인을 의롭다하시신 분은 그리스도 안에서 그리스도의 의를 전가하시신 하나님이며 이것은 영원 전에 그리스도 안에서 그들에게 주신 것으로 믿음의 행위와는 아무 상관이 없다.

그런데 이것은 논리적인 모순처럼 보인다. 불신앙의 책임은 죄인에게 있고 신앙의 책임은 하나님의 은혜에 달려 있다는 사실 말이다. 사람이 믿지 않는 것은 그 자신의 죄 때문이며 사람이 믿음으로 나아오는 것은 하나님의 은혜라는 것은 이성적으로 이해되기 어려운 일이다. 이 문제는 소위 하나님의 주권과 인간의 책임이라는 문제와 같이 역사 이래로 계속해서 철학자들과 신학자들의 논쟁의 주제가 되어 왔다. 신조학자인 필립 샤프는 “하나님의 주권과 인간의 책임이라는 문제는 시대에 걸쳐 내려온 문제이고 신학자들과 철학자들의 이성을 계속해서 좌절시켜 온 문제이며 세상 끝날 까지 그러할 것” 이라고 말한 바 있다.⁹⁹¹⁾ 프롱크 목사 역시 “수 세기 동안 신학자들이 하나님의 주권과 인간의 책임, 하나님의 선택과 인간의 책임을 함께 묶어 보려고 노력했지만 아무도 성공하지 못했으며 이 신비를 논리적으로 해결했을 때는 성경의 중요한 부분을 버린 경우” 라고 진단했다.⁹⁹²⁾

성경은 이 두 가지를 모두 다 선포하며, 이 둘을 조화시키거나 혼합하지 않는다. 이것은 일종의 이해할 수 없는 신비이다. 성경은 우리에게 “영생 주시기로 작정된 자는 다 믿더라” 고 선언하면서 “복음을 전하는 자가 없이는 구원이 없다” 고 선언한다. 성경은 바로가 마음을 강박하게 한 것이라 말하면서 동시에 그의 마음을 강박하게 하신 것은 여호와 하나님이라고 선언한다. 모든 것이 하나님의 절대하신 주권이라는 통치에 종속된다. 그 어느것 하나라도 하나님의 통치를 벗어나 발생하는 일은 없다. 그러나 동시에 죄와 악에 대한 선택의 책임은 언제든지 죄인들의 잘못이다. 우리는 성경이 이 두 가지 진리를 모두 선포하고 있다는 것을 겸손히 인정하고 받아들여야 한다. 그리고 이 두 가지 진리를 모두 차별 없이 보편적으로 선포해야 한다. 성경이 하지 않는 노력을 과도하게 기울이는 것은 도리어 복음을 선포하

991) Philip Schaff, *The Creeds of Christendom*, (New York: Harper and Bros., 1877), 1:509.

992) 코르넬리스 프롱크, 『도르트 신조 강해』, 191.

게 하기보다 더 흐릿하게 만드는 결과를 초래하게 될 것이다.

그러므로 우리는 그리스도의 대속적 죽음에 무한한 가치가 있으며, 세상의 모든 죄를 속하기에 충분하지만 오직 하나님의 은혜로 예정되고 선택된 자들에게만 그 효력이 미쳐서 하나님이 주시는 선물로서의 믿음으로 말미암아 구원에 이르게 되며 동시에 잃어버린바 된 자들 즉 유기된 자들은 자신이 받는 정죄와 심판에 따른 영벌을 그리스도의 죽음의 가치가 부족하거나 하나님의 사랑이 부족한 탓으로 돌려서는 절대로 안 되며 오직 죄로 말미암아 불신앙하는 자기 자신을 탓해야만 한다.

4.5 제한속죄와 교회(9항)

마지막으로 선교적 관점에서 볼 때 도르트 신경이 이 둘째 교리를 그리스도의 터 위에 세워진 교회와 관계시키는 것에 주목할 필요가 있다. 오늘날 한국 교회가 전례 없는 비판에 직면해 있다. 그러나 하나님은 그리스도의 신부인 교회를 통해 과거에도 오늘도 그리스도의 속죄 사역을 선포해 왔고 성경을 설교함으로 죄인들을 구원으로 초청해왔다. 이런 의미에서 교회는 구속 역사의 기관이요, 지상에 있는 하나님 나라의 가시적 표현이다.

도르트 신경 9항은 하나님의 구속의 계획과 그 역사가 창세로부터 지금까지 힘있게 이루어졌고 또 앞으로 이루어질 것이라고 말하면서 “택하심을 받은 자들은 때가 되면 모여 하나가 되고 믿는 자들로 이루어지고 그리스도의 피의 터 위에 세워진 교회는 늘 있을 것”이라고 진술한다. 이 교회는 자신을 위해 “목숨을 버리신 그들의 구원자 그리스도를 늘 견고히 사랑하고 신실하게 섬기며 여기서 그리고 영원하도록 즐거이 찬송할 것”이라고 말한다. 말하자면 그리스도의 보혈로 세워진 교회는 제한 속죄 사역을 힘 있게 이루어 가시는 하나님의 구속역사의 기관이요 방편인 것이다. 따라서 교회는 주변의 상황이 어떠하든지 간에 끊임없이 성경에 계시된 그리스도의 속죄의 무한한 가치와 충분성을 모든 죄인들에게 차별 없이 보편적으로 설교하고 회개를 요청하며 죄인들을 구원하는 설교사역, 복음 전파 사역, 해외선교 사역을 감당해야 할 것이다.

4.6. 제한속죄와 설교

설교는 하나님께서 택한 백성을 구원하시려는 강력한 복음전파의 수단이요 방편이다. 바울은 믿음은 들음에서 나며 들음은 그리스도의 말씀으로 말미암는다고 말한바 있다(롬 10:17). 따라서 참된 그리스도의 말씀이 참된 하나님의 백성을 구원한다. 참된 설교자는 인간의 이성과 합리성이 무엇을 요구하든지 간에 성경적인 설교를 할 필요가 있다. 보이스는 ‘오직 성경’에 대해 강론하면서 다시 제네바로 돌아온 칼빈에 대해 이렇게 말한바 있다.

“칼빈에게는 성경 외에 다른 무기가 있지 않았다. 시작부터 그의 강조점은 성경에 대한 가르침이었으며 칼빈은 정확하게 그가 3년 반 전에 멈추었던 성경본문으로 돌아가 다시 거기서부터 강해를 시작했다. 칼빈은 날마다 성경을 설교했으며, 그 설교의 권세 하에 도시는 개혁되었다. 제네바 시민들이 하나님의 말씀에 대한 지식을 얻고 그것으로 변화를 받자 그 도시는 후일 존 낙스가 그렇게 호칭했듯이 나머지 유럽 국가들과 영국과 아메리카 신대륙에 복음을 전파하는 새 예루살렘이 되었다.” 993)

성경을 성경적으로만 설교한다면, 성경의 복음은 하나님께서 예정하신 백성들을 구원하는 충분한 복음

993) James Montgomery Boice, *Whatever Happened to the Gospel of Grace?* (Illinois: Crossway Books, 2001), 83~84.

이 될 것이다. 따라서 제한 속죄 교리가 과연 얼마나 인간의 이성애 합리적으로 들리든지 그렇지 않든지 우리는 성경이 그렇게 말한다면 그렇게 설교해야 한다. 성경을 통해 볼 때, 하나님께서 인류 가운데 얼마나 그 영원하신 사랑 가운데 택하셨고 그 나머지는 유기되었다는 것은 자명한 사실이다. 그렇다면 설교자는 이 사실을 있는 그대로 설교해야 하며, 이에 합당한 반응 역시 설교해야 한다. 하나님의 제한적 속죄의 선택의 유일한 반응은 은혜에 대한 감사이어야 한다. 구원받은 신자들은 그 은혜에 감사하고 즐거워한다. 반면에 어떤 이들은 이렇게 말할 것이다. “만일 하나님이 나를 선택하지 않으셨다면 그래서 유기 되었다면 내가 아무리 구원받기를 간절히 원한다 할지라도 그것에 대해 내가 할 수 있는 일이라고는 전혀 없다.” 죄인들에게 즉 지식과 정서와 의지가 죄와 타락으로 오염되고 부패한 죄인에게 이것은 매우 설득력 있고 논리적인 말 같지만 실상은 그렇지 않다. 하나님께서 성령님의 역사하심을 통해 새 언약을 세우시고 하나님의 법을 우리 속에 두고 우리 마음 안에 기록해 주시지 않는다면 누구라도 하나님께서 요구하시는 구원에 이를 수 없다. 그러므로 우리가 하나님 앞에 나왔다면 그것은 하나님이 우리 마음과 우리 속에 새 언약을 세우셨고 새 마음을 주셨기 때문인 것이다. 따라서 구원받은 신자는 그 선택의 결과에 감사하고 또 감사할 뿐이다.

동시에 설교자는 유기된 자에 대해서도 역시 성경적으로 답변해야 한다. 성경은 일부 사람들이 하나님께 나아오지 않고 회개하지 않으며 그리스도를 구주로 영접하지 않는 이유를 그들의 죄와 불신앙으로 돌린다. 그러므로 그들은 구원에 대해 자랑할 근거도 없고 버려진 상태에 대해 불평할 이유도 없다. 주님께서도 그들이 구원의 초청으로 나오지 않는 이유를 원하지 않기 때문이라고 말씀하신다(마 23:37-38). 유기의 결과는 인간 자신의 불신앙과 불순종이다. 이것은 우리가 이 진리 이 교리 안에 담겨 있는 모든 것을 다 완벽히 이해할 수 없을 만큼 신비로운 것이다. 하지만 우리가 기억할 것은 성경이 이 두 가지 진리의 사실을 가르치고 선포하고 있다는 것이다. 따라서 진실한 목사요 정확한 설교자라면 이 두 가지 조화되지 않는 역설적 진리를 가르쳐야만 한다. 왜냐하면 성경이 가르치고 있기 때문이다. 성경은 이것을 선포하기는 하지만 조화시키지는 않는다. 따라서 진실한 설교자 역시 성경이 선포하는 것만 가르치고 성경이 하지 않는 일을 해서는 안될 것이다.

4.7 제한속죄 설교의 예⁹⁹⁴⁾

제한속죄교리를 설교할 때는 강연이나 강의로 흐르지 않도록 조심해야 한다. 교리 설교가 대부분 실패하는 이유는 성경본문으로 시작하지 않고 신앙고백서나 교리문답으로 시작하기 때문이다. 따라서 교리문답이나 신앙고백을 설교한다 할지라도 그것이 설교라면 설교할 본문이 정해져야 한다. 설교 본문을 정하는 본문 중심이 될 때 교리 설교는 따분한 강의로 빠지지 않게 된다. 본문은 주로 교리문답이나 신앙고백서의 관주성경 또는 관련성경구절에서 선택하면 된다. 일단 본문이 정해지면 그 본문을 주해하고 설명하는 가운데 신앙고백서나 교리문답을 첨가하면 된다.

5. 결론

우리는 지금까지 제한 속죄 교리를 개혁파의 교리적 관점에서 그리고 선교적 관점에서 살펴보면서 설교를 생각해 보았다. 제한 속죄 교리를 교리적으로 아는 것과 그것을 마음으로 믿는 것은 별개의 문제이다. 근자에 교리에 대한 관심이 일어나고 교리 공부가 유행처럼 번져가는 것은 고무적인 일이며 감사할 일이다. 그러나 우리가 바른 교리를 공부하고 연구하는 이유는 그리스도를 바라보며 그분께 순종하기 위

994) 본 논문 마지막 부분에 부록으로 제한속죄교리와 관계된 설교의 실례를 수록해 놓았다.

함이다. 우리를 구원하시는 분은 그리스도 예수와 그분이 하신 사역의 공로 때문이지 교리 때문이 아니다. 더 노골적으로 말하자면 신자가 구원을 얻는 것은 그리스도를 믿는 구원적 믿음 때문이지 교리적 지식 때문이 아니라는 말이다. 이것이 예수님 당시의 유대인들, 율법주의자들이 저지른 실책이었다. 그들은 토라를 연구했고 제사를 집전했으며, 할례의식을 치렀고 선민의식으로 가득했다. 그러나 그리스도는 영접하지 않고 배격했고 도리어 십자가에 못 박았다. 그들이 그리스도를 영접하지 않은 진정한 이유는 자기-의(self-righteousness) 때문이었다. 우리가 교리를 이런 방식으로 접근한다면 우리 역시 율법주의자들로 전락할 것이고 기껏해야 주지주의자가 될 것이다.

따라서 제한 속죄 교리를 지식적으로 아는 것과 그것을 경험하는 일은 다른 일이다. 더욱이 제한 속죄 교리를 알뿐만 아니라 믿고 경험하고 확신하지만 그것을 설교하는 일은 또 다른 문제이다. 이 교리를 분명하고 확실하게 설교하기 위해서는 교리에 매우 정통해야 하며, 그것을 확신해야 하며, 그것을 성경의 본문으로 해설하고 주해하고 선포하고 적용하는 훈련을 끊임없이 해야 한다.

본 논고를 마감하면서 시작할 때 던졌던 질문을 다시 상기할 필요가 있다. 제한속죄에 제기된 거의 유일하고도 가장 도발적인 질문은 “하나님이 왜 어떤 이들은 구원으로 선택하시고 그 결과 다른 이들은 유기하시는가?” 이 질문을 노골적으로 표현하자면, “하나님은 왜 어떤 이들을 지옥으로 보내시는가?”였다. 그러나 이제 우리가 양심적으로 자기 자신을 바라보고 하나님을 바라본다면, 그리고 도르트 신조의 둘째 교리 즉 그리스도의 죽으심과 이를 통한 인간의 구속 1항과 2항을 올바르게 읽고 믿는다면 우리 질문을 바꾸게 될 것이다. 그 질문은 바로 다음과 같다.

“하나님은 왜 나를 지옥으로 보내시지 않으셨는가?”

만일 우리가 이런 올바른 질문을 한다면, 그리스도의 속죄를 통해 나를 구원하여 주신 하나님의 은혜에 감사함으로 나를 변화시킨 복음을 전할 것이며, 하나님께서 마침내 구원하실 예정의 수효에 있는 자들이 있기에, 복음 전파의 결과에 일희일비하지 않고 하나님의 절대주권을 믿고 복음전도에 힘쓸 수 있을 것이다.

부록_제한속죄설교의 예

제목: 하나님의 영원한 선택⁹⁹⁵⁾

본문: 말라기 1:1-3절

오늘 우리는 성경의 신비 가운데 신비를 접하고 있습니다. 그것은 바로 하나님의 선택에 관한 것입니다. 오늘 본문 말씀에서 말라기 선지자는 에서와 야곱의 관계에 대해 말하면서 “내가 야곱을 사랑하였고 에서는 미워하였다”고 기록하고 있습니다. 우리는 즉각 이렇게 질문할 것입니다. 하나님은 왜 야곱을 사랑했고 에서는 미워하셨는가? 에서가 구원을 얻지 못한 원인과 책임은 하나님께 있는 것이 아닌가? 그렇다면, 하나님께서 에서를 허물하시는 것은 부당한 것이 아닌가? 이런 질문들이 모두 다 하나님의 선택에 관련된 질문이며 이런 질문은 비단 오늘날 우리만 던진 것이 아닙니다.

도르트신경이 제정되던 당시나 벨직신앙고백서를 작성하던 사람들도 익히 들었던 질문이며, 바울이 활동하던 신약시대에도 역시 존재했던 질문입니다. 만일 하나님이 에서를 미워하셨다면 그래서 에서의 불

995) 이 설교는 필자가 2017년 4월 26일 저녁에 필자가 섬기고 있는 올곧은교회에서 도르트신경과 벨직신앙고백서를 중심으로 행한 설교이다.

신앙에 대하여 에서를 책망할 수 없다면, 오늘날 세계 도처에서 벌어지는 불신앙과 죄와 악도 하나님께 그 책임이 있다고 말할 수 있을 것입니다. 그러므로 선택에 대해 우리가 어떤 생각을 가지느냐에 따라 많은 것이 달라질 것입니다. 그러나 그럼에도 불구하고 우리가 이 모든 교리를 완전히 다 이해할 수 있다고 말해서는 안됩니다. 역사적으로 신학적으로 이 문제는 수많은 석학들의 연구 대상이 되었음에도 여전히 신비로 남아 있는 주제입니다. 따라서 우리는 겸손한 마음으로 우리의 신앙의 선배들이 설명해 놓은 신앙고백과 교리문답서들을 통해 성경이 선언하는 하나님의 선택에 대해 선언된 그대로 믿으려 하는 자세를 견지해야 할 것입니다.

1. 우선 무엇보다도 하나님의 선택은 영원한 선택입니다(2절).

2절을 읽겠습니다. “여호와께서 이르시되 내가 너희를 사랑하였노라 하나 너희는 이르기를 주께서 어떻게 우리를 사랑하셨나이까 하는도다 나 여호와가 말하노라 에서는 야곱의 형이 아니냐 그러나 내가 야곱을 사랑하였고.” 벨직신앙고백서 16장 첫 번째 문장을 읽겠습니다. “우리는 아담의 후손들이 첫 사람의 범죄로 말미암아 영원한 죽음과 파멸로 던져졌고 하나님께서는 당신 자신을 자비로우시고 공의로우신 분으로 나타내셨음을 믿습니다.”

본문 2절과 벨직신앙고백서 16장 문장만 놓고 보면, 하나님이 언제 어느 때 에서를 선택하셨는지 분명하지 않습니다. 하지만 로마서 9장과 에베소서 1장을 보면 명확합니다. 우선 로마서 9장 11-13절을 보면, 바울이 이렇게 말합니다. “그 자식들이 아직 나지도 아니하고 무슨 선이나 악을 행하지 아니한 때에 택하심을 따라 되는 하나님의 뜻이 행위로 말미암지 않고 오직 부르시는 이에게로 말미암아 서게 하려 하사 12.리브가에게 이르시되 큰 자가 어린 자를 섬기리라 하셨나니 13.기록된바 내가 야곱은 사랑하고 에서는 미워하였다 하심과 같으니라.”

에서와 야곱의 행동이전에 심지어 그들이 태어나기도 전에 결정된 사항입니다. 에베소서 1:3-5절은 이것을 다음과 같이 말합니다. “찬송하리로다 하나님 곧 우리 주 예수 그리스도의 아버지께서 그리스도 안에서 하늘에 속한 모든 신령한 복으로 우리에게 복 주시되 4.곧 창세 전에 그리스도 안에서 우리를 택하사 우리로 사랑 안에서 그 앞에 거룩하고 흠이 없게 하시려고 5.그 기쁘신 뜻대로 우리를 예정하사 예수 그리스도로 말미암아 자기의 아들들이 되게 하셨으니.” 도르트신경 둘째 교리 8항은 이렇게 설명합니다. “이 말은 그리스도께서 영원 전에 성부께서 구원받도록 택하셔서 자신에게 주신 모든 사람들을, 그리고 오직 그들만을 십자가에서 홀리신 피로, 모든 백성과 족속과 나라와 방언 가운데서, 효과적으로 구속하시는 것, 그리스도께서 그들에게 믿음을 주시는 것, 자신의 피로 그들을 모든 죄, 원죄와 자범죄 모두, 믿기 전과 후에 범한 모든 죄에서 깨끗하게 하시는 것, 그리고 그들을 끝까지 신실하게 지키셔서 마침내 아무런 흠 없고 점 없이 영광스럽게 자기 앞에 세우시는 것, 이 모든 것이 하나님의 뜻이라는 말이다.”

말하자면 하나님의 선택은 창세 전에 되어진 일입니다. 그런데 이런 성경의 선언은 상식적으로 모순되어 보입니다. 만일 우리가 나기도 전에 누가 구원을 얻고 누가 버림을 당할 것인지가 결정되어 있다면, 그 책임 문제가 내게 있지 않고 하나님께 있는 것이 아닌가 하는 문제가 제기되기 때문입니다. 이런 이유 때문에 예정 또는 선택 교리는 많은 사람들의 거침돌이 되었습니다. 그래서 이런 문제를 타개하기 위해 만든 교리가 바로 타락후 예정설입니다.

예정은 신학적으로 타락전 선택설과 타락후 선택설로 나뉩니다. 타락적 선택설은 타락이 역사적 시간적

으로 발생하기 전에 하나님께서 선택과 유기를 결정했다는 교리입니다. 타락후 선택설은 하나님의 선택과 유기가 역사적 타락 이후에 결정되었다는 이론입니다. 타락전 선택설과 타락후 선택설 모두 다 성경구절에 호소하며 나름대로의 장단점을 가지고 있습니다. 우선 타락전 선택설은 하나님의 절대하신 주권을 선언합니다. 반면 타락후 선택설은 타락한 세상과 자비와 공의를 강조합니다. 그러나 개혁신학자 바빙크가 잘 설명하듯이 양쪽 다 죄와 타락이 하나님의 절대하신 계획과 작정에 포함되어 있고 그러면서도 하나님이 죄의 조성자가 아니라는 것을 인정합니다. 타락후 선택설은 작정의 역사적 인과적 순서를 고수하는 한편, 타락전 선택설은 목적론적 순서를 갖습니다.

하지만 두 교리 모두 다 성경의 신비를 완전히 설명하지 못합니다. 또한 좁고 좁은 우리 지성의 한계를 고려할 때 완전히 납득할 수도 없습니다. 신자는 이 모두 것을 다 이해한다고 주장하지 못합니다. 신자는 그저 성경이 선언하는 바 대로 믿을 뿐입니다. 성경의 선언은 벨직 신앙고백서가 주장하는 대로 “모든 인류가 첫 사람의 범죄로 영원한 죽음과 파멸로 던져졌고 하나님은 그 가운데 일부를 구원하시기로 결정” 하셨다는 것입니다. 늘 말씀드리지만 성경이 조화시키지 않는 것을 우리가 억지로 조화시켜서는 안 됩니다.

첫 조상 아담을 통해 태어난 모든 인류는 한 사람도 예외가 없이 죄와 죄책과 저주와 파멸에 던져졌습니다. 그것이 하나님의 주권과 작정 속에 포함된 일이지만 죄의 원인이나 조성자는 하나님이 아니라 의지의 자유를 사용해 하나님을 선택하지 않고 도리어 불순종이라는 죄와 악을 선택한 죄인에게 있습니다. 이것이 어떻게 이렇게 되는지 우리는 다 알 수 없습니다. 바로 이 지점에서 하나님의 선택의 사랑이 빛나는 것입니다. 그렇기에 선택은 하나님의 측량할 수 없는 은혜입니다. 그러므로 하나님의 선택 교리를 성경에 있는 그대로 받아들이야 할 것입니다. 그렇지 않으면, 하나님을 죄의 조성자로 여기거나 인간이 타락할 줄 모르고 계셨다고 타락한 후에야 작정하는 전지전능하지 못한 하나님으로 만들게 될 것입니다. 따라서 하나님의 선택이 가히 인간이 접근하거나 완전히 이해할 수 없는 신비임을 깨닫고 그럼에도 죄와 허물로 죽은 우리를 선택하신 하나님의 사랑에 감사하시는 성도들이 되시기를 축원합니다.

2. 하나님의 선택은 사랑에 근거한 자비로우신 선택입니다(2절).

벨직신앙고백서 16장 두 번째 문장을 함께 읽습니다. “자비로우심은 하나님께서 영원하시고 변치 아니하시는 경영 가운데서 그들의 행위를 고려하지 않으시고 당신의 선한 즐거움으로 인하여 예수 그리스도 우리 주 안에서 선택하신 자들을 영원한 죽음으로부터 구출하시고 구원하심에 있습니다.” 여기서 우리가 강조할 것은 하나님께서 야곱을 사랑하셨는데 그 사랑의 이유가 야곱의 행위에 있지 않다는 것입니다. 이는 벨직신조에서도 강조되는 바입니다. 이 사랑은 오직 하나님의 선한 즐거움으로 예수 그리스도 안에서 선택하신 사랑입니다.

하나님의 사랑을 받을 자격은 에서도 없으며 야곱에게도 없습니다. 야곱에게 무슨 장점이나 선함이 있습니까? 에서에 비해서 야곱이 잘한 것이 무엇이란 말입니까? 모두 다 허물과 죄로 죽었습니다. 한가지로 치우쳐 모두 악을 행하게 되었습니다. 야곱이나 에서나 모두 다 하나님의 진노와 징벌의 대상이 될 뿐이었습니다. 그러나 오직 야곱을 사랑하시는 하나님의 선한 즐거움으로 인해 야곱은 회복될 것입니다. 야곱은 바벨론 제국을 통해 포로로 끌려간 이후에라도 회복될 것입니다. 그러나 에서와 에돔의 후손은 그렇지 못할 것입니다. 왜냐하면 하나님께서 야곱과만 언약을 맺으셨고 야곱만 사랑하셨기 때문입니다. 그래서 바울은 에베소서 2:8-9절에서 이것을 가리켜 “너희가 그 은혜로 말미암아 구원을 얻었으니 이것이 너희에게서 난 것이 아니요 하나님의 선물” 이라 말했던 것입니다.

도르트신경 둘째교리 7항은 이것을 하나님의 은혜라고 말합니다. 이것은 또한 복음을 듣고 어떤 사람들이 믿게 되는 이유를 밝히고 있습니다. “하지만 참되게 믿고 그리스도의 죽으심으로 죄와 멸망에서 해방되고 구원받은 사람들에게 이 은혜는 오직 하나님의 은혜로 말미암는다. 이 은혜는 하나님께서 영원 전에 그리스도 안에서 그들에게 주신 것으로 하나님께서는 이 은혜를 어느 누구에도 빚지지 않으신다.”

이 사랑은 무조건적이며 주권적입니다. 그 누구도 이 사랑을 강요하거나 영향을 끼칠 수 없습니다. 여기 사랑의 대상은 택함을 받은 야곱뿐입니다. 하나님은 아담과 언약을 맺으신 것처럼 아브라함과도 언약을 맺으셨습니다. 그래서 우리가 아브라함과 이삭과 야곱의 하나님이라 말할 때 그것은 언약의 하나님을 뜻합니다. 예레미야 31:3에서 선지자는 이렇게 말합니다. “나 여호와가 옛적에 이스라엘에게 나타나 이르기를 내가 무궁한 사랑으로 너를 사랑하는 고로 인자함으로 너를 인도하였다 하였노라.” 하나님의 사랑의 언약은 아브라함 이삭 야곱 다윗을 통해 계속해서 구약에서 확증되고 발전되었습니다.

특히 시편 기자들의 기도와 노래 속에서 야곱을 향한 하나님의 사랑이 잘 드러납니다. 시 20:1절 “환난 날에 여호와께서 내게 응답하시고 야곱의 하나님의 이름이 너를 높이 드시며.” 46:7절에서도 이렇게 노래합니다. “만군의 여호와께서 우리와 함께 하시니 야곱의 하나님은 우리의 피난처시로다.” 시인들은 아브라함과 이삭과 야곱과 언약을 맺으신 하나님께 기도했던 것입니다.

우리는 복음성가 가사처럼 사랑받기 위해 태어났지만 사랑을 받을 만한 아무런 가치나 자격이 없습니다. 한가지로 치우쳐 악을 행하고 죄에 빠졌기 때문입니다. 더욱이 우리는 그 허물과 그 죄로 완전히 죽어버려서 선을 행할 수 없게 되었습니다. 구원이 나에게 달려있다면 아무런 희망이 없었을 터인데 그럼에도 하나님은 우리의 행위를 고려치 않으시고 순전히 하나님 안에 있는 즐거움으로 나를 사랑하시고 나를 죄에서 구원하시고 영원한 죽음에서 구출해 주셨습니다. 그래서 우리 주님은 요한복음 10장에서 14-16절에서 “나는 선한 목자로 내가 내 양을 알고 양도 나를 안다” 고 하였고 “내 음성을 듣는다” 고 하신 것입니다. 바로 이것이 하나님의 자비입니다. 그러므로 하나님의 영원한 선택은 자비하심에 근거한 사랑의 선택인 것입니다. 하나님이 아무런 가치나 공로나 자격이 없는 나를 순전히 당신의 자비하심으로 구원하여 주신 은혜에 평생 감사하며 살아가시는 성도들이 되시기를 축원합니다.

3. 하나님의 선택은 심판에 근거한 공의로우신 선택입니다(3절).

본문 3절을 읽습니다. “에서는 미워하였으며 그의 산들을 황폐하게 하였고 그의 산업을 광야의 이리들에게 넘겼느니라.” 벨직신앙고백서 16장 세 번째 문장도 함께 읽겠습니다. “공의로우심은 그 밖의 다른 사람들을 스스로 빠져든 타락과 영원한 죽음에 버려두심에 있습니다.”

필연적으로 하나님의 자비하신 선택은 하나님의 공의로우신 심판을 동반합니다. 그 심판은 스스로 빠져든 타락과 영원한 죽음에 버려두신 것입니다. 에서는 야곱의 형이었지만 하나님은 에서를 미워했고 도리어 야곱을 사랑했습니다. 여기 에서를 미워했다는 번역은 에서를 죄악적이 모습 그대로 놓아두었다고 번역하는 편이 더 정확할 것입니다. 이것은 야곱보다 덜 사랑했다는 소극적 표현이 아니라 적극적인 거부를 뜻합니다. 죄인과 죄를 향한 하나님의 불쾌감이 여실히 드러나는 표현입니다. 야곱과 이스라엘은 권징과 징계를 통해 회복되었지만 에서와 에돔 족속은 결코 회복되지 하고 시랑(이리들, 들짐승)에게 황폐케 될 것입니다.

그 이유는 무엇입니까? 하나님이 에서를 미워한 것입니다. 그러나 아까 말씀드린 대로 이것은 야곱보다 덜 사랑했다거나 감정적으로 에서를 혐오했다는 것을 뜻하는 것이 아니라 하나님이 야곱을 향한 사랑을 에서에게는 수여하지 않으셨다는 뜻입니다. 말하자면 창세 전에 계획하신 하나님의 구속적 사랑의 부재인 것입니다. 에서에게는 없던 것이 야곱에게는 있었는데 그것이 바로 하나님의 사랑입니다. 물론 야곱과 마찬가지로 에서 역시 선한 것이 없었고 하나님의 진노와 형벌을 받기에 마땅했습니다. 그렇기 때문에 하나님이 미워하시는 것도 당연합니다. 따라서 벨직 신앙고백서는 선택받은 자를 제외한 그 밖의 사람들을 스스로 빠져든 타락과 영원한 죽음에 버려두신 것이라고 표현한 것입니다. 사도 바울이 이미 동일한 표현을 한 바 있습니다. 로마서 1:28절에서 바울이 말합니다. “또한 저희가 마음에 하나님 두기를 싫어하매 하나님께서 저희를 그 상실한 마음대로 내어 버려두사 합당치 못한 일을 하게 하셨으니.” 그냥 내어버려 두는 것만큼이나 치명적인 심판도 없습니다. 우리 자녀가 잘못 행해도 그냥 내어버려 둔다면 그것은 자녀가 아니라고 여기는 것과 같습니다. 그것은 결코 사랑이 아닙니다. 그것은 미움입니다. 이 차이를 보시겠습니까? 하나님의 사랑이 야곱에게는 임했지만 에서에게는 임하지 않았습니다. 그리고 성경은 그것이 공의롭다고 선언합니다. 본래 우리 모두가 더 허물과 죄로 죽었고 거룩하시고 영광스러운 하나님의 영원한 심판을 받기에 마땅한 존재였기 때문입니다. 도르트신경 둘째교리 1항은 하나님의 영원한 심판과 관계한 하나님의 공의에 대해 이렇게 말합니다.

“하나님께서는 지극히 자비로우실 뿐만 아니라 또한 지극히 공의로우시다. 그리고 하나님의 공의는 바로 하나님께서 말씀에서 자신을 계시하신 대로) 그분의 무한하신 위엄에 거슬러 범한 우리의 죄들을 현세와 내세에, 몸과 영혼에, 반드시 형벌로 벌할 것을 요구한다. 하나님의 공의가 만족되지 않고서는 우리는 이러한 형벌을 피할 수 없다.”

따라서 우리를 사랑하셔서 구원의 선택과 구원의 은총을 베푸신 하나님의 자비로우심만큼이나 죄인을 죄 가운데 버려두사 하나님의 심판을 행하시느라 하나님의 절대하신 공의로우심을 인정하며 우리를 심판치 않으시는 하나님께 감사와 찬양과 영광을 돌리시는 성도들이 되시기를 축원합니다.

사랑하는 성도여러분! 말씀을 맺습니다. 그렇다면, 하나님의 영원하신 선택의 교리가 우리에게 주는 교훈은 무엇입니까? 두 가지입니다. 하나는 우리가 받은 구원의 안전성입니다. 우리의 구원은 안전합니다. 영원합니다. 우리를 선택하시고 구원하신 하나님께서 오늘이나 내일이나 영원토록 변치 않으시는 분이시기 때문입니다.

둘째는 자격 없음에도 불구하고 하나님의 선택적 사랑을 받은 자로서 나의 삶을 하나님 말씀을 따라 경건하게 살아야 합니다. 하나님은 나를 선택하셨으니 나 역시 매사에 하나님 편을 선택하고 하나님 말씀을 선택하고, 선을 선택해야 합니다. 우리가 거짓을 버리고 게으름을 버려야 할 이유가 여기에 있습니다. 신앙생활은 그저 입술로만 되지 않습니다. 진정으로 하나님의 사랑을 받았음을 경험하고 하나님 사랑을 받았다고 말하고 다닌다면, 하나님 사랑을 받은 자답게 경건한 신자의 생활에 합당하게 살아가야 합니다. 하나님의 영원한 선택 교리가 여러분의 거룩한 성화적 삶을 촉진시켜 하나님을 기쁘시게 하는 삶을 살아가시기를 주님의 이름으로 축원합니다.

참고문헌

- 김재성, 『개혁신학의 광맥』 서울: 이레서원, 2001.
- 임경근, 『개혁신앙, 현대에 답하다』 서울: S.F.C., 2018.
- 유해무, 『우리는 무엇을 믿는가』 서울: 복있는 사람, 2018.
- 코르넬리스 프롱크, 『도르트 신조 강해』, 서울: 그책의 사람들, 2014.
- _____, 『도르트 종교회의: 알미니안 논쟁의 시작과 그 영향』 경기: 마르투스, 2017.
- Beeke, Joel, *Living for God's Glory*, FL: Reformation Trust, 2008.
- 신호섭 옮김, 『칼빈주의』 서울: 지평서원, 2010.
- Berkhof, Louis, *Systematic Theology*, Edinburgh, The Banner of Truth Trust, 1988.
- 권수경, 이상원 옮김, 『벌코프 조직신학』 서울: 크리스찬 다이제스트, 2000.
- Boice, James Montgomery, *Whatever Happened to the Gospel of Grace?*, Illinois: Crossway Books, 2001.
- Bonnet, Jelis, ed., Constable, David and Robert Gilchrist, Marcus, trans., *Letters of Calvin*, Eugene, Ore.: Wipf & Stock, 2007.
- Calvin, John, *Institutes of the Christian Religion 2*, Louisville: WJK, 1960.
- _____, *Sermons of John Calvin*, Edinburgh: the Banner of Truth Trust, 1987.
- Hodge, A. A., *The Confession of Faith*, Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1992.
- Hughes, Philip, ed. and trans., *The Register of the Company of Geneva in the Time of Calvin*, Grand Rapids: Eerdmans, 1966.
- Lloyd-Jones, Martyn, *God the Holy Spirit*, Illinois, The Crossway Books, 1997.
- 임범진 옮김. 『성령 하나님과 놀라운 구원』 서울: 부흥과개혁사, 2007.
- McGrath, Alister, *Understanding Doctrine*, London, Hodder & Stoughton, 1995.
- 정진오 옮김. 『기독교 교리 이해』 서울: 기독교문서선교회, 2005.
- Reymond, Robert, *A New Systematic Theology of the Christian Faith*, Nashville, Thomas Nelson Publishers, 1998. 나용화, 손주철, 안명준, 조영천 옮김, 『최신 조직신학』 서울: 기독교문서선교회, 2010.
- Schaff, Philip, *The Creeds of Christendom*, New York: Harper and Bros, 1877.

신호섭박사의 제한속죄와 설교

- 교리와 선교적 관점에서 본 제한 속죄 -에 대한 논평1

조만준 박사
(총신대 역사신학)

1. 주요 논지 요약

올곧은 교회와 왕성한 학술 활동을 통해 후학을 양성하시는 신호섭 박사님의 논문을 논평하게 된 것을 매우 기쁘게 생각합니다. 본 논문은 서론에서 밝힌 것처럼, 도르트 총회(The Synod of Dort)가 제정한 도르트 신조의 두 번째 교리인 제한속죄를 교리와 선교적 관점에서 조망한 연구입니다. 특별히 "우리를 위하여(pro nobis)" 예수 그리스도께서 십자가에서 당하신 대속의 고난과 죽음은 성경 구속사를 관통하는 중심사건이며, 기독교 복음의 핵심으로 신학의 중심에 위치하고 있습니다. 도르트 총회가 열린지 400주년을 맞이한 2018년... 신호섭 박사님의 논문은 시기적으로 뿐만 아니라 교회의 순수성, 역사적 진리

의 참된 가르침을 제시하였다는 데에 의미가 있습니다. 도르트 총회는 그 당시 활동했던 알미니안주의의 잘못된 가르침을 정죄하는 것에 그치지 않습니다. 도르트 총회는 4세기(펠라기우스 등장) 이후 지속되었던 논쟁에 대한 하나님의 절대주권, 구원론, 교회와 신자의 삶 속에 신앙고백의 중요성을 명백하게 규명하고 있습니다.

신호섭 박사님의 본 연구는 교리적인 삶과 삶의 현장에서 균형감을 찾아야 할 한국 교회의 사명과 역할에 대해서 매우 실제적인 유익을 주고 있습니다. 본 연구에서 신호섭 박사님은 크게 두 가지를 말씀하십니다.

첫째, 제한속죄 교리 자체에 대한 개념입니다.

둘째, 제한속죄 교리의 포괄적이고 확장된 선교적 의미입니다.

첫 번째 논지에서, 도르트 신조의 제한속죄는 그 강조점이 제한이 아니라 속죄에 있습니다. 제한속죄는 하나님의 영원 전 선택 교리와 긴밀하게 연결되어 있습니다. 그리스도의 속죄는 의도와 계획, 성취에 있어서 한정된 것이지 그리스도의 능력과 가치의 부족이 아닙니다. 항론파는 보편 속죄와 만민구원론을 지향하며 구원에 대한 하나님의 무능력을 주장합니다. 그러나 그리스도의 구원은 전적으로 완벽한 하나님의 사역이며 절대 주권입니다.

두 번째 논지에서, 항론파는 제한속죄나 예정교리가 선교를 억제시킨다고 주장합니다. 항론파는 하나님의 무능력으로 인해 모든 이들에게 구원의 복음을 선포하는 것이 불가능하다고 강조합니다. 그러나 칼빈이 목회를 통해 보여준 제네바 현장, -존 나스를 포함한 유럽 종교개혁의 도화선이 되어- 세계 선교의 발판이 된 제네바 목사회, 인디언 선교의 지원을 위해 브라질로 파견된 선교사들의 사역은 제한속죄의 선교적 의미 확장성과 복음의 보편성을 증명해주고 있습니다.

2. 논문의 기여도

1) 이론과 실제의 균형성: 본 연구는 제한속죄에 대한 이론적이고 역사적인 고찰 및 선교적인 관점에서의 실례들을 적절하게 제시하고 있습니다. 무엇보다 목회 현장의 성도들에게 교리가 주는 실제적인 유익을 전달하기 원하는 사역자의 마음을 경험할 수 있습니다. 도르트 신조의 제한속죄가 갖는 의미와 현장에서 실제적으로 적용되길 바라는 목자의 마음이 전달됩니다. 본 연구는 교리를 삶의 현장에 적용하는데 균형과 조화를 이루고 있습니다.

2) 적실성과 필요성: 도르트 신조는 구원(예정)이라는 주제를 통해, 성경이 가르치는 의미와 목적을 정확하게 제시합니다. 그러나 지금까지 도르트 신조에 대한 연구는 역사성과 의의, 구원론과의 관계는 활발하게 진행된 반면 속죄론에 대한 성경의 가르침과 증거, 예정의 확실성과 예수 그리스도의 실재성, 삼위일체 하나님의 절대주권에 대한 성경적 가르침이 부족하며 실제적인 연구가 미비한 상태입니다. 그런 의미에서 본 연구는 목회적 필요성뿐만 아니라 도르트 회의의 400년을 기념한다는 의미에서 시의적으로 적절합니다.

3) 명료성과 확신성: 본 연구는 명료하고 간결한 어휘와 단어를 사용함으로 가독성은 물론 연구 주제와 논지, 신학적 견해가 분명합니다. 또한 제한속죄에 대한 명확한 이해와 설교, 선교적 의미의 확장성은 본 연구를 통해 지향하는 소기의 목적 -성도의 믿음을 굳건하고 가장 좋은 양질의 쫄을 제공하려는 목회자의 마음, 받은바 진리에 대한 참된 표증- 을 확실하게 깨닫도록 성경의 가르침을 제시합니다.

3.목회적 적용과 제언

1)지금 한국교회는 포스트모더니즘과 세속화, 인본주의, 물질주의, 다원주의의 물결 속에서 사회적 공신력을 상실한 채 대내외적으로 지탄의 대상이 되고 있습니다. 한국교회의 위기를 주목해 볼 때 우선적으로 회복되어야 할 한국교회의 극복대안은 무엇인지 궁금합니다(교리회복이 먼저인가? 윤리·도덕적 타락, 가치관 회복이 먼저인가?).

2)P.3 2.1에서 “.... 칼빈주의는 예정론이나 구원의 5대 교리 그 이상의 것이다...”

아브라함 카이퍼(A. Kuyper)의 말처럼 칼빈주의는 삶의 체계입니다. 본 연구에서 다루지 못한 칼빈주의의 실제적 특징과 칼빈주의의 과제는 무엇인지 궁금합니다.

3)P.4 2.2에서 강조하는 교리에 대한 참된 설교와 성경적 가르침은 무엇인지 궁금합니다. 목회자의 입장에서 성경적 설교가 가능한 것인지, Text와 Context의 긴장을 어떻게 메우는지 목회 현장의 소리를 듣고 싶습니다.

4)P.15 4.6에서 성경적인 설교에 대한 연구자의 견해가 궁금합니다. 성경 본문이 말하는 바는 명확함에도 해석의 문제에 있어 다양한 적용이 발생합니다. 이 간격을 해결하기 위해 목회, 실천적인 입장에서 유념하는 것이 있다면 무엇인지 궁금합니다.

4.오타 및 각주 수정

1)각주 2번 『기독교교리이해』, 5번(서울: SFC.), 15번 『도르트 신조 강해』, : , 삭제

2)각주 6번, 8번, 10번(경기: 마르투스, 2017), 13번: , 추가

3)본문 p.4 1항) ----하나님의 공의는 자신을 계시하신대로):) 삭제

4)본문 P.8 둘째 단락 그리스도는 단지 사람이아니시다: 띄어쓰기

5)참고문헌 김재성. 『개혁신학의 과제』.서울: 이레서원. 2001. ~ Schaff, Philip. : .로 표기

5.첨언

속죄 교리에 대한 이해 부족과 실천적 적용의 균형을 찾는 것이 어려운 이 때 하나님의 절대 주권과 예정, 교리적·선교적 입장에서 귀한 연구의 지평을 열어주신 신호섭 박사님께 마음을 다해 깊은 감사를 드립니다.

신호섭박사의 제한속죄와 설교

- 교리와 선교적 관점에서 본 제한 속죄 -에 대한 논평2

김태섭 박사
(장신대 신약신학)

본 논문을 통해 신호섭 박사는 도르트 신경을 설명하면서, 특별히 두 번째 교리 ‘그리스도의 죽으심과 이를 통한 인간의 구속’ (제한속죄)에 대해 자세히 상술한다. 본문에서 저자는 ‘자율구원’과 ‘구원

실패 가능성’ 등 알미니안주의의 문제점을 지적하면서, ‘하나님의 절대주권’과 ‘제한구원’의 신학적 당위성을 피력하였고, 이를 어떻게 설교에 적용할 수 있는지를 구체적인 사례를 통해 보여주었다.

무엇보다 본 논문의 저자가 난해한 교리를 쉽고 체계적으로 설명하고 있다는 점이 돋보인다. 저자의 친절하고 자세한 해설은 신학의 초심자들도 해당 주제에 관심을 갖고 이해할 수 있을 만큼의 배려를 아끼지 않는다. 또한 저자는 학문적 주장으로만 끝내지 않고, 논문의 결론을 설교에 반영한 사례를 보여줌으로써, 기존의 신학적 담론들에서 진일보한 가치를 드러내고 있다. 앞으로 더 좋은 논문이 될 것을 기대하면서, 필자(논평자)는 다음과 같이 몇 가지 제안 및 질문을 하고자 한다.

첫째, 소논문은 대개 하나의 주제에 대해서 기존의 주장들이 갖고 있는 한계를 지적하고, 그 한계를 극복할 수 있는 ‘새로운 주장, 해석, 제안’ 등을 하게 된다. 이것은 논문의 구성 요소 가운데 가장 중요한 ‘학문적 독창성’과 직결된 사안이다. 그러나 본 논문의 저자는 도르트 신경의 두 번째 교리에 대해 일반적인 설명을 하고 있는 반면에, 해당 주제와 관련하여 기존 학자들의 주장과는 차별화된 본인만의 독창성을 드러내고 있지는 않다. 본 논문의 독창성 내지는 독창적 기여가 어떤 것인지를 보다 더 부각시키면 좋을 것 같다.

둘째, ‘3.3 도르트 신경의 속죄론: 제한 속죄’에서 논문의 저자는 알미니안주의자들에 대해 “그들은 죄인이 그리스도를 영접하고 받아들이거나 배격할 능력을 소유하고 있다고 가르침으로 인간의 전적 타락 교리와 하나님의 선택 교리를 부정한다. 동시에 그리스도를 믿고 영접했다 할지라도 그 믿음으로부터 떨어져 나갈 수 있다고 가르침으로 성도의 견인 교리를 부정한다.”고 밝힌다. 이 문제-견인과 구원 탈락 가능성-에 대해 성경을 좀 더 포괄적으로 살펴보면 좋을 것 같다. 물론 견인 교리를 뒷받침할 만한 성경적 근거들이 있다(ex. 롬8:38-39): “내가 확신하노니 사망이나 생명이나 천사들이나 권세자들이나 현재 일이나 장래 일이나 능력이나 높음이나 깊음이나 다른 어떤 피조물이라도 우리를 우리 주 그리스도 예수 안에 있는 하나님의 사랑에서 끊을 수 없으리라.” 반면에 고전10:1-12에서 바울은 성도들에게 준 엄한 경고를 하고 있다: “그런즉 선 줄로 생각하는 자는 넘어질까 조심하라”(고전10:12). 출애굽 1세대 이스라엘이 광야에서 세례와 성만찬에 해당하는 경험을 했으나, 결국 그들은 광야에서 멸망했고, 바울은 이것이 성도들에게 본보기가 된다고 주장했다. 결국 바울은 하나님의 택한 백성도 구원에서 탈락할 수 있음을 암시하는 것이다. 그렇기 때문에 바울은 “두렵고 떨림으로 너희 구원을 이루라”고 강변한다(빌2:12). 마태복음의 ‘일만달란트 빚진 종의 비유’도 성도의 구원 탈락 내지 취소 가능성을 열어두고 있다(마18:23-35). 이러한 점을 더 분명한 어조로 표현하는 것은 히브리서 저자이다: “한 번 빛을 받고 하늘의 은사를 맛보고 성령에 참여한 바 되고 하나님의 선한 말씀과 내세의 능력을 맛보고도 타락한 자들은 다시 새롭게 하여 회개하게 할 수 없나니”(히6:4-6上). 이러한 구절들은 분명 ‘구원 탈락 가능성’에 무게를 두고 있다. 성경은 ‘견인’과 ‘탈락 가능성’ 모두를 이야기하고 있기 때문에, 칼빈주의와 알미니안주의 또는 견인과 탈락 가능성의 ‘긴장 가운데’ 살아가는 것이 오히려 더 건강한 신앙 혹은 성경적인 신앙은 아닌지 묻고 싶다(cf. 김세윤, 「칭의와 성화」 [서울: 두란노, 2013], 264-276).

셋째, ‘4. 선교적 관점에서 본 제한 속죄’에서 논문의 저자는 제한속죄 교리가 선교를 저해하는 것이 아닌, 도리어 촉진하는 교리라고 주장한다. 물론 도르트 신경(두 번째 교리) 5항이 보편적 복음 선포를 명시하고 있기는 하지만(cf. 8항), 저자는 특별히 ‘제한속죄 교리가 선교를 촉진하는 논리적 근거’는 밝히고 있지는 않다. 논리적 근거보다는 ‘성경’이 그렇게 선포하라고 명령했기 때문이라고 한다(ex. 막16:15 “또 이르시되 너희는 온 천하에 다니며 만민에게 복음을 전파하라” cf. 마28:19-20). 물론 교

회의 선교는 성경에 근거해야 한다. 그러나 교회역사에서 막16장(마28장)의 선교명령을 교회와 성도 개개인에 주신 사명으로 받아들인 것은 종교개혁 이후의 시대이다(cf. 16세기에는 재세례파들이 막16장[마28장]을 자신들의 사명으로 받아들였고, 주류 개신교에서는 파라켈수스, 아드리안 사라비아, 저스티니안 벨츠 등 소수만을 그 예로 들 수 있다 → Ulich Luz, *Matthew 21-28* [Minneapolis: Fortress Press, 2005], 626-628 참고)). 그렇다면, 칼빈과 제네바 목사회에서 브라질에 선교사를 파송한 것이 ‘제한속죄 교리’ 또는 막16:15과 같은 ‘성경의 근거’ 때문인지, 아니면 대항해시대의 제국주의적 팽창과 맞물린 것인지를 조금 더 살펴볼 필요가 있을 것이다.

넷째, ‘4.4 믿음과 선택의 문제’에서 논문의 저자는 “불신앙의 책임은 죄인에게 있고 신앙의 책임은 하나님의 은혜에 달려 있다”고 밝힌다. 제한속죄 교리가 갖고 있는 논리적인 모순처럼 보이나, 저자는 “이것은 일종의 이해할 수 없는 신비”라고 주장한다. 물론 저자가 언급한 바와 같이 ‘하나님의 주권과 인간의 책임’이라는 문제는 신학계의 오랜 난제이다. 그러나 성경이 과연 ‘불신앙의 책임이 전적으로 인간에게 있다’고 단정하는지는 생각해 볼 문제이다. 로마서에서 사도바울은 유대인의 강박함에 대해 다음과 같이 설명한다: “기록된 바 하나님이 오늘까지 그들에게 혼미한 심령과 보지 못할 눈과 듣지 못할 귀를 주셨다 함과 같으니라” (롬11:8 cf. 막4:12); “형제들아 너희가 스스로 지혜 있다 하면서 이 신비를 너희가 모르기를 내가 원하지 아니하노니 이 신비는 이방인의 충만한 수가 들어오기까지 이스라엘의 더러는 우둔하게 된 것이라” (롬11:25). 사도바울은 이스라엘의 불신앙이 하나님의 섭리(신비)에 근거하고 있다는 주장을 한다. 그 불신앙의 배후에 하나님의 섭리(신비)가 있기 때문에, 바울은 그 다음 절에서 이스라엘의 종말론적 구원(회복)을 기대한다: “그리하여 온 이스라엘이 구원을 받으리라 기록된 바 구원자가 시온에서 오사 야곱에게서 경건하지 않은 것을 돌이키시겠고, 내가 그들의 죄를 없이 할 때에 그들에게 이루어질 내 언약이 이것이라 함과 같으니라” (롬11:26-27). 이와 같은 점을 고려한다면, 다음의 질문들이 가능할 수 있다: “불신앙의 책임이 과연 인간에게만 있다고 단언할 수 있는가?” “만약 하나님께 그 책임이 있다고 한다면, 그들의 종말론적 구원을 기대할 수 있는 것은 아닌가?”

이러한 제안과 질문은 논문 저자의 의견을 비판하거나 허물기 위한 것이 아니다. 신학적 논쟁이 하나의 단일한 결론에 이르지 못했던 교회의 역사적 경험에 비추어 다양한 견해를 수용하고 이와 소통한다면 더 좋은 논문이 될 것이라 기대한다. 신학이 실종되어가는 한국 교회의 강단을 향해 개혁신학의 목소리를 높여준 신호섭 박사께 감사한다.

제3부 패널토의: 토르트신경과 목회(장소: 강당)

15:00 17:20 (140)	발제1:김병훈 박사 (합신대) “도르트신경의 목회 적 성격과 교훈들 ”	발제2: 박성환 박사 (웨신대) “도르트신경조에 관한 설교학적 이해“	발제3: 김재운박사 (아신대) “도르트총회에서 신학적 · 목회적균형”	사회:이승구 박사 (합신대)
	논평: 안인규 박사 (백석대)	논평: 박태현 박사 (총신대)	논평: 정요석 박사 (합신대)	
	<p>【패널】유태화, 김지훈, 이상훈, 이남규, 우병훈, 신호섭, 박재은, 안인섭, 양신혜, 이윤석 < 발표 각30분씩 총 90분, 논평10분씩 30분, 종합토론 20분 총140분 ></p>			
17:20 - 17:40(20)		총평: 김영한 박사(본회고문, 숭실대 명예교수)		
17:40 - 18:00(20)		정기총회-①차기회장 선출, ②차기임원 선출		

도르트 신경의 목회적 성격과 교훈들

김병훈 박사
(합신대 조직신학)

I. 서론

도르트 신경이 작성이 되는 역사적 계기나 신학적 논의 과정을 생각할 때, 도르트 신경은 개혁신교회가 신앙하는 올바른 교리를 변증하기 위한 문서인 것이 분명하다. 도르트 신경을 채택한 도르트 총회(1618-1619)는 소위 ‘항론파’로 알려진 아르미니우스를 따르는 자들로 야기된 신학적 오류들을 바르게 잡고 네덜란드를 비롯한 보편적인 개혁신교회의 신앙을 보호하기 위한 목적으로 열린 회의였다. 이러한 목적을 이루기 위하여 도르트 총회는 항론파의 의견들을 듣고 이에 대한 신학적 비평을 통해서 바른 개혁신교리를 정립하는 회의 과정을 1618년 11월 13일에 1차 회의를 시작하여, 1619년 5월 9일에 154차 회의를 마지막으로 마무리를 하였다. 도르트 총회에 참석한 총대들의 국적은 네덜란드에 국한하지 않았다. 무려 8개국에 걸친 외국의 사절단들도 총회에 의결권을 가진 총대로 참여를 하였다. 말하자면 도르트 총회는 개혁신학의 변증을 목적으로 모인 개혁신교회의 보편회의 또는 공의회의 성격을 가지고 있었다. 이러한 배경 아래 작성이 된 도르트 신경은 개혁신학의 변증적 성격을 갖고 있으며, 그런 만큼 그것은 지극히 학문적 형식을 가지고 있을 것으로 기대된다.⁹⁹⁶⁾ 그럼에도 불구하고 도르트 신경은 학문적 형식을 따르는 신학 논쟁 문서라기보다는 오히려 대중적 설득을 위한 목회적 문서라는 특징을 보이고 있다. 본 논문은 도르트 신경에서 발견이 되는 목회적 성격과 몇 가지 교훈들을 목회 실천적 측면에서 얻어진 관찰의 결과들을 제시하여, 도르트 신경을 계승하는 오늘날 개혁신교회가 가져야 할 목회적 태도와 의미에 관한 교훈을 얻고자 한다.

II. 본론

1. 도르트 총회의 분위기와 교회 상황

도르트 신경을 작성한 도르트 총회가 항론파의 견해를 다루기 위하여 열렸다는 소집의 배경과 154차에 걸친 회의에 제출한 판단문들의 학문적 성격, 그리고 그것을 다루는 토론의 분위기를 고려할 때, 도르트 신경에서 목회적 특징을 발견할 수 있을 것이라는 기대를 하지 않는 분위기는 일반적이며 이해가 될 법

996) W. Robert Godfrey, “Popular and Catholic: The *Modus Docendi* of the Canons of Dort,” in Aza Goudriaan & Fred van Lieburg eds., *Revisiting the Synod of Dordt (1618-1619)* (Leiden and Boston: Brill, 2011), 245. 도르트 신경은 중세 신학의 전통과 17세기에 이르는 개혁파 정통 스콜라 신학에 대한 지식이 없이는 충분히 이해할 수 없음에 대해서는 다음을 보라. Carl R. Trueman and R.S. Clark, eds., *Protestant Scholasticism: Essays in Reassessment* (Carlisle, 1999); Willem J. van Asselt and Eef Dekker, *Reformation and Scholasticism: An Ecumenical Enterprise* (Grand Rapids, 2001); Richard A. Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics. The Rise and Development of Reformed Orthodoxy, ca. 1520 to ca. 1725*, 4 vols., 2nd ed. (Grand Rapids, 2003), 3: *The Divine Essence and Attributes*, esp. pp. 21-95; W.J. van Asselt, “No Dordt without Scholasticism: Willem Verboom on the Canons of Dordt,” *Church History and Religious Culture* 87/2, 2007: 203-210.

도 하다. 그러한 반응은 도르트 신경이 확실히 개혁신학의 변증을 위한 목적으로 작성된 신앙문서라는 점에서 당연한 것으로 여겨진다.

도르트 총회에서 전개된 신학토론이 꽤나 감정적으로도 격앙되기도 했음을 보여주는 한 사례는 도르트 신경을 이러한 식으로 이해하는 것을 지지해주는 것으로 언급이 된다. 이를테면 프란치스쿠스 호마루스(Franciscus Gomarus)가 브레멘(Bremen)의 총대이었던 마티아스 마르치니우스(Matthias Martinus)에게 결투를 요청한 일과 같은 것이다. 도르트 총회에 참관인으로 참석하여 도르트 총회의 소식을 당시 네덜란드에 영국 대사이었던 두들리 칼톤(Dudley Carlton)에게 편지로 알렸던 존 헤일즈(John Hales)는 1619년 1월 25일자 편지에서 다음과 같이 67차 회의 상황을 언급하였다.

이 날 밤 브레멘의 마르치니우스는 자신의 견해를 말하도록 요청을 받고 ... 그리스도를 선택의 토대(*Fundamentum Electionis*)로 말하는 것과 관련하여 ... 그리스도께서 단지 우리의 선택을 실행하시는 분(the Effector of our Election)일 뿐만이 아니라, 또한 그것의 저자이며 획득자이시라고 생각한다는 자신의 생각을 총회에 나타냈습니다. ... 마르치니우스의 말이 끝나자마자 곧바로 호마루스는 ... 총회에 “이 일에 대한 책임은 내가 진다”(ego hanc rem in me recipio)고 말하며, 장갑을 벗어 던지고 마르치니우스에게 “여기가 로드 섬이니, 당장에 뛰어보라”(Ecce Rhodum, ecce Saltum)는 속담과 함께⁹⁹⁷⁾ 결투를 청하였습니다. ... 마르치니우스는 이 모욕을 잘 소화하였고, 의장의 지시로 사태가 좀 가라앉았습니다. 관례대로 회의는 기도로 마무리가 되었습니다. 열의와 헌신이 넘치었던 호마루스는 성미를 잘 다스리지 못하여, 기도가 끝나자마자 곧바로 마르치니우스에게 다시 대결을 요구하였습니다. 그러나 그 날 밤에 주먹을 주고받는 일은 없이 그들은 헤어졌습니다.⁹⁹⁸⁾

총회는 1월 22일 화요일 오후에 있었던 65차 회의에서 에베소서 1장 4절과 관련하여 “그리스도 안에서 우리가 선택을 받았다.”는 것을 어떻게 이해하여야 할 것인지 그리고 그리스도께서 ‘선택의 토대’(*fundamentum Electionis*)이시라는 교훈을 어떻게 이해하여야 할 것인지에 대해 논의를 하였다. 마르치니우스는 금요일인 1월 25일에 있었던 67차 회의에서 이 주제를 다시 언급하였다.⁹⁹⁹⁾ 호마루스가 마르치니우스에게 감정을 드러낸 이유는 마르치니우스가 항론파의 일부 견해에 대하여 호의적인 반응을 보인 것 아니냐는 오해에 있었다. 헤일즈에 따르면, 마르치니우스는 유기, 그리스도의 공로의 범위, 유아의 구원 등 몇 가지 점에 있어 항론파들의 주장하는 바들에 대해 다소 호의적인 것으로 보인 것으로 오해를 샀던 것 같다.¹⁰⁰⁰⁾

그러나 그것은 실제로 오해이었다. 마르치니우스는 다만 그리스도께서 ‘선택의 토대’라는 의미를 ‘선택의 저자’로 봄으로써, ‘선택을 받은 자들 가운데 가장 먼저이신 분’이라는 의미로 해석한 호마

997) 여기서 로드 섬은 로드 섬에 있던 시합을 염두에 둔 것이다. 로드 섬에서 있었던 시합에서 자신이 잘 뛰어 올랐다고 자랑하는 자에게 여기가 시합이 있었던 로드 섬이라고 여기고 당장 뛰어 올라보라는 의미이다.

998) John Hales, *Golden Remains of the Ever Memorables Mr. John Hales*, Second Impression (London: Newcomb, 1673), 87. 이 책의 쪽 번호는 유의할 필요가 있다. 쪽 번호 1-258은 도르트 총회에서 있었던 설교문들을, 257-291쪽은 여러 종류의 글들을 담고 있다. 하지만 편지 글들은 292쪽에 해당 되는 데부터 쪽 수를 시작하여 1-190으로 되어 있다. 이하에서 인용 되는 쪽 번호는 모두 편지 글들의 부분에 해당하는 것임을 밝힌다.

999) *Acta Synodi Nationalis Ecclesiarum Belgicarum, Praesentibus Exterarum Ecclesiarum Delegatis, habitae Dordrecht* (Lugduni Batavorum, 1620), 193, 194. 65차 회의록: “Instituta fuit συζήτης super quaestionibus, quae a Clariss. D.D. Professoribus pertractatae fuerant, atque in primis illa, Quomodo intelligenda sit phrasis haec, cum Scriptura dicit, Eph. i. 4. Nos esse electos in Christo: atque etiam, Quomodo Christus fundamentum Electionis dici possit.” 67차 회의록: “... Clarissimus Matthias Martinus, paucis explicationem, quomodo vel quatenus Christus Electionis fundamentum dici possit, repetiit.” 도르트 총회의 회의록인 *Acta Synodi Nationalis Ecclesiarum Belgicarum*은 크게 세 부분으로 구성되어 있는 *Acta Synodi Nationalis, in nomine Domini nostri Iesu Christi, auctoritate illustr. et Praepotentum DD. Ordinum Generalium Foederati Belgii Provinciarum, Dordrecht habit anno MDCXVIII et MDCXIX*의 첫 부분이다. 이하 *Acta*, 1로 표기한다. 두 번째 부분은 총회에 참여한 외국 총대들의 판단문들을 모은 *Iudicia Theologorum Exterorum, de Quinque controversis Remonstrantium Articulis, Synodo Dordrechtanae exhibita, Anno MDCXIX*이다. 이하 *Acta*, 2로 표기한다. 마지막 세 번째 부분은 네덜란드 각 지역의 총대들의 판단문들의 모음집으로 *Iudicia Theologorum Provincialium, De Quinque Controversis Remonstrantium Articulis, Synod Dordrechtanae Exhibita in Anno MDCXIX*이다. 이하 *Acta*, 3으로 표기한다. 각 부분은 시작 페이지를 따로 시작하고 있음을 유의하라.

1000) John Hales, *Golden Remains of the Ever Memorables Mr. John Hales*, 87.

루스와 의견을 달리했을 뿐이다.¹⁰⁰¹⁾ 전반적으로 총회에 참석한 총대들은 “그리스도의 사역의 가치나 힘, 또는 공로가 모든 사람들의 젓값을 치르기에 충분한 지불이 되었으며, 믿는 모든 자들을 구원한다는 하나님의 약속의 기반이 된다.”는 칼빈의 가르침에 대해서 동의하고 있었다. 다시 말해서 “그리스도의 사역이 세상의 젓값을 치루기에 충분하며 ... 세상들에 있는 모든 사람들의 구원을 확보하기에 충분한 지불이지만, 하나님의 의도에 따라 오직 택함 받은 자들에게만 효력을 미친다”고 주장하는 데에 모든 도르트 총회의 총대들은 찬성하였다. 이러한 이해는 베자, 호마루스, 드 몰랭, 데이브넌트, 튜레틴, 심지어는 모이즈 아미로와 같은 가정적 보편주의자들도 동의하는 바이었다.¹⁰⁰²⁾

그렇기 때문에 호마루스와 마르치니우스 사이에 있었던 충돌은 단지 토론을 통하여 개혁신학의 변증을 세우는 일에 있어서 순전히 신학의 차이만이 아니라 네덜란드 교회가 처한 목회실천적 측면을 반영하여 나타난 갈등으로 볼 필요가 있다. 이 사건을 언급하면서 갓프리(W. Robert Godfrey)는 신학적 차이가 낳을 수 있는 폭력의 잠재성이 오늘 날에는 진기하고 흥미롭게 여겨질는지 모른다고 말한다. 그리고 덧붙이기를, 향론파의 오류를 밝히는 토론의 자리에서 개혁신학의 동료인 마르치니우스를 향하여 호마루스가 감정의 예민함을 발하였다는 것은 네덜란드 교회의 목회적 상황을 보여주는 것이라고 언급한다. 즉 호마루스의 반응은 아르미니우스가 죽은 다음 해인 1610년에 향론파가 자신들의 의견을 제기한 이래로 근 10년 가까운 세월 동안 네덜란드 교회가 얼마나 심각한 수준의 긴장과 갈등을 겪어오고 있었는지를 보여주는 것이라는 것이다.¹⁰⁰³⁾

이러한 배경을 고려할 때, 대영제국의 총대들이 향론파의 다섯 번째 주장들에 대한 판단문을 제출하면서 덧붙인 결론에 담긴 말은 총회가 회의를 진행하면서 고려하였으며 또한 일어나기도 했던 긴장의 상황을 이해하는 데에 도움을 준다. 그들이 말은 의견들이나 목사들 사이에 다양함이 있다고 할지라도 그로 인하여 화평의 끈을 약화하는 일이 없도록 하며, 또한 대중들 안에 파벌의 씨를 뿌리는 일이 없도록 하는 등, 이러한 일을 피하기만 하면 모든 일이 잘 진행이 되며 평안할 것이라는 당부였다. 그러면서 약간의 조언을 이렇게 한 것은 존경을 받기에 합당한 형제들에게 자신들이 주는 이 조언이 필요하다고 생각하기 때문이 아니라, 오히려 그들을 향한 자신들의 사랑과 책임을 확증하기 위한 것이라고 말을 마무리하였다.¹⁰⁰⁴⁾ 스코틀랜드 교회를 대표하여 참석한 대영제국의 총대인 월터 발칸꾸알(Walter Balcanqual)은 총회의 사정을 담은 그의 편지에서 대영제국의 총대들이 총회에 참석한 모든 총대들에게 가혹함(harshness)과 엄격함(rigidity)을 삼가고, 도르트 신경을 작성함에 있어서 모든 온건함(moderation)을 품으라고 권면한 사실을 적고 있다. 특별히 그리스도의 죽음에 관한 두 번째 교리와 관련하여서는 더욱 그리하라고 권하였음을 밝히고 있다.¹⁰⁰⁵⁾

종합적으로 볼 때, 호마루스가 마르치니우스에게 대결을 신청한 사건은 신학과 관련한 사변적 차이로 인하여 감정이 대립할 정도로 지극히 신학에 치중된 상황을 보여주는 것이기보다는, 오히려 도르트 총회

1001) John Hales, *Golden Remains of the Ever Memorables Mr. John Hales*, 87. 마르치니우스가 그리스도의 속죄와 관련한 향론파의 오류를 비판한 것과 관련해서는 다음을 보라. *Acta*, 2:103-108.

1002) Richard A. Muller, *Calvin and the Reformed Tradition*, 김병훈 역, 『칼빈과 개혁전통』 (서울: 지평서원, 2012), 174-175.

1003) W. Robert Godfrey, “Popular and Catholic: The *Modus Docendi* of the Canons of Dort,” 243.

1004) *Acta*, 2: 204, 205. “In hisce salua est res, modo id caveatur, ne diversitas opinionum aut inter Ministros soluat vinculum pacis; aut in populum spargat semina factionis. ... Paucula haec monuimus, potius ut nostrum erga venerandos Fratres amorem, officiumque testemur, quam quod eos monitis hisce nostris indigere arbitremur.”

1005) John Hales, *Golden Remains of the Ever Memorables Mr. John Hales*, 138; W. Robert Godfrey, “Popular and Catholic: The *Modus Docendi* of the Canons of Dort,” 247. 발칸꾸알은 이 발제가 1619년 3월 19일 121차 회의에서 있었던 일로 보고 하는데, 도르트 총회의 회의록은 120차에 있었던 일로 기록하고 있는 점에 유의하라. *Acta*, 1:237.

에 참여한 네덜란드 총대들의 목회적 고민이 얼마나 심각했는가를 드러내 준다고 보는 것이 옳을 것이다. 네덜란드 교회의 영적 상황은 항론파로 인해 야기된 사태를 해결하는 것이 이론적 차원의 문제가 아니었으며, 매우 실천적인 교회의 문제이었다는 점을 유념해 둘 필요가 있다.

2. 도르트 신경의 기술 방식

도르트 신경을 작성한 글의 기술 방식은 총회가 고민한 목회적 성격을 반영한다. 비록 도르트 총회를 소집하게 된 계기가 항론파의 신학적 저항을 비판하고 개혁신학을 변증하기 위한 데에 있다고 하여도, 도르트 신경이 학문적 성격을 지닌 문서라는 결론이 내려져야 할 이유는 없다. 피터 드 용(Peter Y. De Jong)이 바르게 지적한 바대로, 도르트 신경은 학문적인 “신학적” 언어로 작성이 되었기 보다는 오히려 “고백적” 언어로 기록되었다는 것을 기억할 필요가 있다.¹⁰⁰⁶⁾

물론 도르트 총회의 총대들이 총회에 제출한 항론파에 대한 판단문들은 각기 다양한 신학적 강조점들을 반영하는 학문적인 토론의 성격을 가진 것들이다. 이를테면 항론파의 논증을 신학적으로 분석하여 비판하는 일은 거의 모든 총대들의 판단문의 공통적인 것이었으며, 그 중의 어떤 것들은 이단적 교리와 정통 교리를 앞, 뒤에 놓거나, 아니면 나란히 배치하여 비교함으로써 서로의 차이를 드러내고, 정통 교리의 정당성에 대한 논증을 덧붙여 놓았으며,¹⁰⁰⁷⁾ 다른 어떤 것들은 전형적인 스콜라적인 학문의 형식을 따라 판단문을 제출하였다.¹⁰⁰⁸⁾

이러한 판단문 양식은 네덜란드의 총대들의 판단문에서도 그대로 확인이 된다. 몇 가지를 살펴보면, 신학 교수의 자격으로 참여한 총대들은 선택과 유기에 관한 첫 번째 교리와 관련한 판단문에서 항론파의 주장을 먼저 신고 이어서 정통신학의 명제를 제시하고 이를 논증하는 부분을 이어갔다. 이러한 형식은 항론파의 주장들을 계속적으로 다루어 가는 흐름을 따라가며 계속되었다.¹⁰⁰⁹⁾ 네덜란드 각 지역에서 참여한 총대들의 판단문들도 대체로 그러했는데, 예를 들어 항론파 첫째 교리에 대한 호로닝엔의 총대들의 판단문은 전형적인 학문적 양식을 따르고 있다. 호로닝엔의 판단문은 한 편에 올바른 교리를, 그 옆의 다른 한 편에는 항론파의 그릇된 이해를 지적하고, 이어서 그러한 판단의 이유를 논증하는 구성을 가지고 있다.¹⁰¹⁰⁾ 종합적으로, 총회에 제출한 판단문들의 형식들은 대체로 당시 대학에서 사용하는 학문적 방법론에 일치하는 양식이었으며, 언어들도 간결하면서 전문적인 것들이었다. 사실 총대들이 학문적인 훈련을

1006) Peter Y. De Jong, “Preaching and the Synod of Dort,” in Peter Y. De Jong ed., *Crisis in the Reformed Church: Essays in Commemoration of the Great Synod of Dort, 1618-1619* (MI: Reformed Fellowship, 1968, 2008), 153.

1007) 대영제국 총대들의 판단문은 정통 교리와 이에 대한 논증을 먼저 제시하고, 이어서 관련된 교리에 대한 그릇된 주장을 정리하여 제시하고 이를 비판한 형식을 지니고 있으며, 이와 달리 낫소-베테라우 총대들의 판단문은 두 칸을 나누어 한 편에는 거짓 명제들을, 다른 한 편에는 참 명제들을 나란히 두어 비교적으로 제시한 후에 참 명제가 옳음을 밝히는 논증을 덧붙이고 있다. 대영제국의 총대 판단문을 위하여서는 “*Theologorum Magne Britanniae Sententia, De primo Articulo*” in *Acta*, 2:3-14를 보고, 낫소-베테라우 총대 판단문을 위하여서는 “*Judicium de Primo Articulo, Nomine Orthodoxarum Ecclesiarum Nassovio-Wetteravicarum*,” *Acta*, 2:38-46을 볼 것.

1008) 이를테면 엠덴의 총대들의 판단문의 양식은 논제의 초점을 정리하고, 문제에 대한 반론(thesis contraria)을 제시한 후에 이에 대한 근거를 설명한다. 그 근거에 대하여 항론파가 이의를 제기하는 것에 대하여 다시 반박의 주장을 제시한다. 가능한 경우들을 일일이 제시하면서 반박을 한 후에, 항론파에 대한 반대 명제(antithesis)를 제시한 후에 이를 논증(probatio)하는 단계로 결론을 맺는다. 『하나님의 영원한 예정에 관한 엠덴 총대들의 판단문』(De aeterna Dei Praedestinatione Embdanorum Sententia) 가운데 특별히 다음을 볼 것. “*Examen breve quaestionum potissimarum inter Contra-Remonstrantes & Remonstrantes controversarum, circa primum Articulum, de Praedestinatione*” in *Acta* 2:63-74.

1009) *Acta*, 3:1-24. 첫 번째 교리와 관련하여 제출된 신학대학 교수들의 판단문들은 세 개다. 모두 비슷한 학문적 양식으로 작성되었다. 이에 관련한 교수들은 도르트 신경의 편집자인 Iohannes polyander를 비롯하여 Antonius Thysius, Antonius Walleus, Franciscus Gomarus, Sibrandus Lubbertus이다.

1010) “*De Primo Remonstrantium Articulo, qui est, De Praedestinatione; Deputatorum Synodi Civitatis Groningae & Omlandiae Iudicium*,” in *Acta*, 3:70-76.

받은 자들인 만큼 그들의 판단문은 당연히 학문적이었다.

그럼에도 불구하고 도르트 신경의 진술방식은 학문적 토론의 양식이 아니라 대중적인 양식의 형태로 최종적인 모습을 드러냈다. 그 까닭이 무엇일까? 두 가지 측면을 고려하여 답할 수 있겠다. 하나는 도르트 총회가 개최된 교회적 상황과 관련한 것이며, 다른 하나는 대중적 진술 방식을 따르는 결정과 관련한 총대의 의견에 관련한 것이다. 먼저 전자와 관련하여, 갓프리에 따르면 “항론파에 의해 제기된 문제들이 단지 신학자들과 목회자들만을 불편하게 한 것이 아니라는 사실을 네덜란드 교회의 지도자들이 인식하고 있었다는 것이” 분명 이 질문에 대한 한 가지 답이 된다.¹⁰¹¹⁾ 항론파가 야기한 논쟁은 지교회에 침투하였으며, 그 결과 지교회 회원들 가운데 심각한 물의를 일으키고 있었던 것이다. 그렇기 때문에 총대들은 이러한 상황을 잘 인지하고 있었던 만큼 실천적 관심을 가지고 있었으며, 총회의 결의가 학문적 양식이 아니라 대중적 방식으로 작성이 되면 더욱 널리 그리고 깊게 영향을 줄 수 있을 것이라고 생각하였다.¹⁰¹²⁾

후자와 관련하여 이와 같은 목회 실천적 측면에 대한 고려는 이미 외국 팔쯔의 총대들이 제출한 판단문의 의해 제안된 것이었다. 팔쯔의 총대들은 항론파의 첫 번째 견해들을 판단하면서 선택과 관련하여 6개의 명제를, 또한 유기와 관련하여 4개의 명제를 제시하고 이에 대한 판단 의견을 달고 올바른 명제를 작성하였다.¹⁰¹³⁾ 이 판단문은 구성에서 보듯이 명제와 이에 대한 반제, 그리고 판단의 이유를 제시하고 있는 학문적 양식에 따라 작성이 된 글이다. 그런데 흥미롭게도 팔쯔의 판단문은 마지막 부분에 선택과 유기에 대하여 어떻게 대중들에게 가르치면 좋을 것인지와 관련하여 “예정에 관한 교리를 대중적으로 가르치는 방식” (*Modus docendi populariter doctrinam de Praedestinatione*)이라는 제안서를 다음의 말과 더불어 덧붙였다: “예정에 관한 이단적 교리의 검토가 이루어지고 배경이 되었으므로, 이제 하나님의 말씀의 종들에게 예정을 가르치는 대중적이며 효과적인 방식에 대하여 알리도록 애를 써야 한다. 다른 사람들의 건전한 판단에 의거하여, 우리의 생각에 이것은 그러한 방법이라고 생각을 한다.”¹⁰¹⁴⁾ 팔쯔의 총대가 제안한 방식은 보통의 사람들이 이해할 수 있게끔 대중적인 방식으로 바른 교리들을 정리하여 가르치도록 하는 것이다. 실제로 팔쯔의 판단문은 “대중이 가르침을 받아야 하는” (*Docendus est populus*) 내용으로 선택에 관하여서는 11개 명제를, 유기에 관하여서는 4개의 명제를 제시한다.¹⁰¹⁵⁾ 갓프리가 잘 설명하고 있듯이, 이 명제들은 최종적으로 축조된 도르트 신경의 첫 번째 교리의 항목들과 언어, 표현, 내용의 흐름에 있어서 상당히 유사하다.¹⁰¹⁶⁾

신앙 명제를 기술함에 있어서 학문적인 양식과 대중적인 양식은 각각 장점과 단점을 갖는다. 학문적인 양식을 따라 기술을 할 경우, 논의를 정확하며 깊이 다룰 수 있는 반면에, 대중적인 양식을 따른 기술은 부드럽게 이해시킬 수 있다. 각각의 단점은 다른 편의 장점이 부족하다는 점이다. 곧 학문적인 글은 대중이 이해가 어렵고, 대중적인 글은 깊은 논의를 전개하는 데에 일정한 한계를 갖는다. 총회의 참관인이었던 헤일즈는 그의 보고 편지에서 팔쯔의 총대인 아브라함 스클테투스(*Abraham Scultetus*)가 회의 중에

1011) W. Robert Godfrey, “Popular and Catholic: The *Modus Docendi* of the Canons of Dort,” 246.

1012) Ibid.

1013) 선택과 유기에 관한 팔쯔 총대의 판단문은 다음을 참조할 것. “De Articulo Primo Distinctis propositionibus explicato, Iudicium Theologorum Palatinorum,” in *Acta*, 2:15-21.

1014) “Examinata & rejecta doctrina heterodoxa de Praedestinatione, illud porro videndum est, ut verbi Dei Ministri de populari & fructuosa eam docendi ratione erudiantur: quam, salvo aliorum iudicio, nos hanc esse arbitramur.” 이것의 인용은 다음을 볼 것. “Modus docendi populariter doctrinam de Praedestinatione,” in *Acta*, 2:22.

1015) 명제들은 다음에서 볼 수 있음. “Modus docendi populariter doctrinam de Praedestinatione,” in *Acta*, 2:22-23.

1016) 도르트 신경이 얼마나 팔쯔의 제안서 “Modus docendi ...”와 유사한지에 대한 비교 분석을 위하여서는 다음을 보라. W. Robert Godfrey, “Popular and Catholic: The *Modus Docendi* of the Canons of Dort,” 248-253.

판단문을 발제한 방식에 대해 다소 불평을 표현하였는데 이는 대중적 양식의 글이 가진 단점에서 비롯된 것이었다. 1619년 1월 25일에 열린 두 번째 회의였던 68차 회의에서 스쿨테투스(Scultetus)는 선택과 그것의 확실성에 대해서 공개적으로 발표를 하였다. 스쿨테투스의 발제 이후에 선택과 구원의 확실성에 관련된 질문들이 모아졌고, 이어서 엠텐의 총대인 다니엘 아일쉬미우스(Daniel Bernard Eilshemius)가 스쿨테투스(Scultetus)가 설명한 이 교리를 자신은 사십 년동안 엠텐의 동료들이 지지하는 가운데 해 왔으며 그 결과 교회를 세우는 데에 뚜렷한 유익이 있었다는 발언을 하였다.¹⁰¹⁷⁾ 헤일즈는 스쿨테투스(Scultetus)가 은혜와 구원의 확실성에 대해 대체적인 발언을 하면서 각 사람이 자신의 구원을 확신하는 것은 필요한 일이라고 말하였다고 쓰고 있다. 그런데 헤일즈는 그의 강의가 설교에서 사용하는 것과 같은 연설의 방식이었으며, 학교에서처럼 토론의 방식을 따르는 학문적인 것이 아니었고, 그로 인하여 주제를 깊이 다루지 못했으며, 강력한 논증도 이루어지지 못했다고 평가했다. 그리고 이것이 그 날 밤에 이루어진 모든 것이었다고 덧붙였다.¹⁰¹⁸⁾ 그런데 대중적인 방식을 따른 글은 앞서 말한 바와 같이 그것이 가지고 있는 장점이 있으므로, 발칸꾸알은 헤일즈와는 대조적인 반응을 기록하였다. 총대들은 1619년 3월 6일 오후에 있었던 102차 회의에서 동료 총대들의 단체별 판단을 읽기로 하고, 먼저 항론과의 첫 번째 항목과 관련하여 대영제국과 팔츠의 신학자들의 판단을 읽기 시작하였다.¹⁰¹⁹⁾ 방청객들의 참여는 배제하였고, 모든 총대들은 총회에서 있었던 일에 대하여 할 수 있는 한 비밀로 하라는 부탁을 받았다. 발칸꾸알은 이 날 회의의 중요사항을 네덜란드에 영국 대사로 있던 칼톤에게 편지로 적어 보내면서, 대영제국과 팔츠의 판단문은 둘 다 길이도 적당하였으며 내용도 알맞았다고 보고하였다. 그러면서 이어 말하기를, 팔츠의 총대들은 대영제국과 달리 판단문 끝에 한 가지 조언을 - 그 조언은 바로 앞서 말한 “예정에 관한 교리를 대중적으로 가르치는 방식”(Modus docendi populariter doctrinam de Praedestinatione)의 제안이다 - 덧붙였다. 팔츠의 조언은 선택과 유기의 교리를 사람들에게 설명하는 건전하며 유익한 방식에 관한 것이었고, 그 조언은 필요한 것이었으며 매우 좋았다고 의견을 달았다.¹⁰²⁰⁾ 발칸꾸알이 대중적 양식에 따라 설명하는 것에 대하여 좋은 평가를 내리고 있다는 사실은 팔츠의 총대가 발제한 이틀 후에 모인 106차 회의에서 제네바의 총대인 요한네스 데오다투스(Iohannes Deodatus)가 성도의 견인과 관련하여 설명에 대한 평가에서도 확인할 수 있다. 발칸꾸알은 데오다투스의 설명에 대하여 학교에서 하듯이 하지 않고 설교를 하듯이 하였으며, 아주 매끄럽고 좋았다고 평하고 있다.¹⁰²¹⁾

중요하게 보아야 할 것은 팔츠의 총대들의 제안에 대한 발칸꾸알의 이러한 평가는 단지 개인의 평가에 그친 것이 아니었다는 점이다. 그 회의에서 총대들은 팔츠의 제안을 좋게 여기고 첫 번째 교리에 대해서

1017) *Acta*, 1:194. “Reverendus & Clarissimus Vir, D.D. Abrahamus Scultetus publice de sensu Electionis eiusque certitudine peroravit: habitaque fuit de eadem quaestione collatio, in qua Reverendus Senex Daniel Eilshemius, declarabat, se istam de Electionis ac salutis certitudine doctrinam, quae a Clarissimo D. Sculteto explicata fuerat, per integros quadraginta quatuor annos in Ecclesia Emdensi, magno cum Collegiarum consensu & Ecclesiae insigni aedificatione, docuisse.”

1018) John Hales, *Golden Remains of the Ever Memorable Mr. John Hales*, 92; W. Robert Godfrey, “Popular and Catholic: The *Modus Docendi* of the Canons of Dort,” 246 and n.4.

1019) *Acta*, 1:232. “Illustres DD. Delegati responderunt, consultius videri sibi, ut cum singulorum Collegiorum suffragia & iudicia prelegerentur, nulli omnino auditores admitterentur. Cui consilio Synodus acquievit. Inchoata fuit deinde iudiciorum praelectione: ac primo quidem Clarissimorum Magnae Britanniae & Palatimorum Theologorum de primo Remonstrantium Articulo.”

1020) John Hales, *Golden Remains of the Ever Memorable Mr. John Hales*, 123; W. Robert Godfrey, “Popular and Catholic: The *Modus Docendi* of the Canons of Dort,” 247. 발칸꾸알은 이 발제가 103차 회의에서 있었던 일로 보고 하는데, 도르트 총회의 회의록은 102차에 있었던 일로 기록하고 있는 점에 유의하라. *Acta*, 1:232.

1021) John Hales, *Golden Remains of the Ever Memorable Mr. John Hales*, 125; W. Robert Godfrey, “Popular and Catholic: The *Modus Docendi* of the Canons of Dort,” 246, n. 4. 여기서도 회의의 차수에 대하여 기록이 차이가 난다. 발칸꾸알은 107차 회의로, 총회 회의록은 106차 회의로 기록하고 있다. *Acta*, 1:232. 데오다투스의 이러한 전달 방식은 제네바의 총대들이 제출한 판단문들이 대중적 양식을 따르는 고백문의 형태를 가지고 있다는 사실과도 연결이 된다. 제네바의 총대들의 판단문을 위해서는 다음을 보라. *Acta* 2:46-54, 100-103, 155-161, 225-232.

만이 아니라 다섯 번째 교리들까지 검토를 마친 후에 다섯 교리 모두를 같은 방식으로 대중에게 가르칠 방식을 조언하여 제출하기로 하였다.¹⁰²²⁾ 도르트 총회는 항론과의 견해들에 대한 판단문을 작성하고 이것들을 논박할 때는 전반적으로 학문적 양식을 따라 하였다. 그러나 도르트 신경을 작성할 때는 팔쓰가 제안한 제안서의 유익을 인정하고 그러한 대중이 이해할 수 있는 양식을 따라서 고백문의 형식을 취하였다. 이것은 도르트 총회가 도르트 신경을 작성하면서 근본적으로 교회의 상황을 염두에 둔 목회 실천적 방향을 뚜렷이 하였음을 보여준다.

3. 도르트 신경의 구조적 형식

도르트 신경을 스콜라적인 학문의 양식을 따라 작성하지 않고 대중이 이해할 수 있는 고백문으로 작성하는 총회의 의지는 목회적 성격을 반영하는 구조적 형식을 도르트 신경에 부여했다. 이러한 구조적 형식상의 특성과 관련하여 갖뜨리는 특별히 두 가지 점을 지목한다.

하나는 총회가 도르트 신경의 (항론과의 세 번째와 네 번째 교리에 대한 판단은 하나로 묶어서 다루므로 실제로는 네 개로 구성이 된) 다섯 교리들을 다른 교리들과의 연계나 참고를 하지 않은 채, 독립적인 고백문으로 작성하였다는 점이다. 이것은 교인들 가운데 어느 한 교리, 이를 테면 성도의 견인에 관하여 바른 고백을 알고자 할 때 그것에 관련한 항목들만으로 충분하게 알 수 있도록 하기 위함이다. 그렇기 때문에 설령 어떤 교리에서 이미 언급된 내용이 다른 교리와 관련하여 항목들에서도 다시 나타나는 반복되거나 중첩되는 경우가 종종 발견이 된다.¹⁰²³⁾

이를 테면 도르트 신경의 첫째 교리는 하나님의 선택과 유기에 관한 것이다. 이 교리는 1 항에서 모든 사람이 아담의 범죄로 인하여 저주 아래 있고 영원한 죽음을 받아 마땅하므로 하나님께서는 모든 사람들을 정죄하시기로 뜻을 세우셨다하더라도 불의하지 않다는 사실을 고백한다. 이러한 고백은 그리스도의 속죄의 죽음에 관한 둘째 교리에서도 반복된다. 둘째 교리의 1항은 하나님께서는 자비로우시면서도 또한 공의로우시기 때문에 우리의 죄는 반드시 형벌을 받아야 하는 것임을 말한다. 그리고 첫 번째 교리 4항에서 복음을 믿고 예수 그리스도를 영접하는 자는 하나님의 진노와 멸망에서 건짐을 받고 영생을 얻는다고 고백한다. 두 번째 교리 5항에서도 그리스도를 믿는 자마다 멸망하지 않고 영생을 얻는다는 사실을 고백한다.

고백이 반복되고 있음을 잘 보여주는 다른 한 예는 복음은 보편적으로 설교 또는 선포되어야 한다는 고백이다. 첫째 교리의 3항은 하나님께서 기쁜 소식을 전하는 사자들을 보내어 그리스도를 믿고 회개하라고 부르신다는 것을 고백하고, 둘째 교리 5항도 또한 하나님께서는 선택하신 뜻에 따라서 복음을 보편적으로 차별이 없이 선포하도록 하신다는 것을 고백하며, 인간의 부패와 회심에 관한 셋째 · 넷째 교리를 설명하는 8항은 하나님께서 복음으로 부르시는 일은 진실한 것이므로 부르심을 받는 모든 이들은 이 청함에 응해야 한다고 고백한다.

또 하나의 다른 예는 복음 사역을 통해 부르심에 불순종 하는 죄에 대한 책임이 하나님께 있지 않다는 사실과 관련한 고백이다. 첫째 교리의 5항은 믿지 않는 원인이나 책임은 다른 죄들과 마찬가지로 하나님께 있는 것이 결코 아니며 오직 사람에게 있는 것이라고 고백한다. 둘째 교리의 6항은 복음으로 부르심을 받았으나 회개하지 않고 그리스도를 믿지 않은 것은 전적으로 자신들의 책임이라고 고백한다. 셋째 ·

1022) John Hales, *Golden Remains of the Ever Memorables Mr. John Hales*, 123.

1023) W. Robert Godfrey, "Popular and Catholic: The *Modus Docendi* of the Canons of Dort," 246.

넷째 교리의 9항도 또한 복음의 부르심을 거부한 책임이 오직 사람에게 있음을 고백한다. 이 고백들이 반복되고 있지만 약간의 차이들이 없는 것은 아니다. 그 차이는 각 교리의 주제를 반영한다. 첫째 교리의 5항의 경우 하나님의 유기를 핑계로 할 수 없음을 말하고, 둘째 교리의 6항은 그리스도의 십자가 희생제사의 가치가 충분하지 못하다는 그릇된 이유를 들어 그리스도를 믿지 않는다고 핑계할 수가 없음을 말하며, 셋째·넷째 교리의 9항은 불신앙의 책임을 복음으로 부르시고 여러 은사를 주시는 하나님에게로 돌릴 수가 없음을 말한다.

갓프리가 도르트 신경의 구조적 형식이 보여주는 목회적 특성과 관련하여 말하는 또 다른 하나는 각 교리의 고백들에는 그 교리와 관련한 항론과의 오류에 대해 개혁파의 기본적인 정의를 제공하는 항목이 있다는 관찰이다. 예를 들면 첫째 교리의 경우 7항은 선택교리에 대한 정의를 보여주고, 15항은 유기교리에 대한 기본적인 설명을 준다. 또 둘째 교리의 8항은 그리스도의 죽으심의 효력이 적용되는 범위와 관련한 개혁파 설명을 풀어준다. 셋째·넷째 교리의 3항은 타락한 인간의 전적인 부패에 대한 이해를 정리 해주며, 6항은 불가항력적인 은총에 관한 분명한 언급이다. 마지막으로 다섯째 교리는 성도의 견인과 관련하여 3항이 기본적인 개혁파 이해를 전달한다.¹⁰²⁴⁾

4. 도르트 신경의 작성 목적과 목회 실천

이제 도르트 신경의 목회적 특징들을 살피는 마지막 노력으로 먼저 도르트 신경을 작성하면서 총회가 목적하고 있었던 바가 무엇인지를 살피고, 이어서 목적들에 담긴 목회적 의미를 정리한 후에, 도르트 신경의 교리 진술에서 그러한 목적이 어떻게 실현되고 있는지를 살펴서 도르트 신경에 반영되고 있는 목회적 특징들을 몇 가지 확인해보자.

우선 도르트 신경을 작성하면서 총회가 인식하고 있었던 항론파로 인하여 야기된 문제들은 도르트 신경의 결론에서 언급된 것을 토대로 정리하면 대략 일곱 개로 모아진다. 하나는 개혁교회의 예정론 교리가 (그리고 그것과 관련된 교리들과 함께) 교인들의 마음을 신실한 믿음과 경건함에서 벗어나게끔 한다는 주장, 둘은 예정론이 사탄의 보루이며 요새로써 많은 사람들을 상처를 입게 하여 절망케 하거나 안도감을 갖도록 한다는 주장, 셋은 예정론이 하나님을 죄의 조성자로, 불의한 분으로, 폭군으로, 위선자로 만들어 버린다는 주장, 넷은 예정론은 선택받은 자들로 하여금 어떻게 살든지 구원을 확신토록 만들어 지극히 악한 죄를 지어도 안전하다는 생각을 갖게 하며, 유기된 자들은 성도의 삶을 신실하게 산다고 할지라도 구원을 받는 일에 아무런 소용이 없게끔 만든다는 주장, 다섯은 하나님께서 죄를 고려하지도 않은 채, 단지 임의적인 뜻으로, 세상을 영원한 정죄 아래 있도록 예정을 하시고 창조를 하셨다는 주장, 여섯은 예정론이 하나님께서 죄를 고려하지도 않은 채, 단지 임의적인 뜻으로, 선택은 신앙과 선행의 원인이 되게 하고, 유기는 불신앙과 불경건의 원인이 되게 한다는 주장, 마지막으로 일곱은 예정론이 신자들의 자녀들을 죄책도 없음에도 어머니의 품에서 떼어내어 지옥으로 던져버린다는 주장 등이다.¹⁰²⁵⁾

이러한 문제들을 인식하면서 도르트 총회는 도르트 신경을 작성함으로써 실행되기를 바라는 세 가지 목적이 있음을 도르트 신경의 결론에서 밝히고 있다. 하나는 우리 하나님의 영광이며, 다른 하나는 생활의 거룩이며, 마지막 하나는 겁에 질려 두려워하는 영혼들의 위로이다. 총회는 이 교리를 철저히 다룸에 있어서 말에 있어서나 글에 있어서나 이 목적들에 맞도록 학교에서와 교회에서 신실한 믿음과 경건한 태도

1024) W. Robert Godfrey, "Popular and Catholic: The *Modus Docendi* of the Canons of Dort," 253.

1025) *Acta* 1: 270-271.

로 행할 것을 그리스도의 복음 안에서 함께 동역을 하는 모든 이들에게 격려한다.¹⁰²⁶⁾ 이 세 가지 목적들을 이루기 위하여 알아야 할 것과 행하여야 할 것들을 어떻게 가르치며 양육할 것인가의 질문은 곧 바로 목회적 성격을 갖는다. 실제로 이러한 목적들은 단순히 신학적 토론의 문제를 넘어서 신앙 정서에 직접적으로 영향을 주는 것이므로 더욱 더 목회 실천적 성격을 갖는다.¹⁰²⁷⁾

5. 하나님의 영광, 거룩한 삶, 그리고 영혼의 위로

도르트 신경의 세 가지 목적, 곧 하나님의 영광과 거룩한 삶, 그리고 영혼의 위로는 독립적이지 않다. 도르트 신경은 이 세 가지 목적을 철저히 서로 연결하고 하나로 묶는다. 그리하여 하나님의 영광을 높이는 목회적 실천의 노력이 거룩한 삶을 열매로 이끌지 않거나, 영혼을 낙심하거나 절망케 하는 사역을 행해서는 안 된다. 거꾸로 말해서 겹을 먹고 두려워하는 영혼에게 하나님의 자비로우심을 바르게 전하여 그들을 살리고 격려함으로써 그들로 하여금 삶의 거룩을 이루도록 권하며, 또한 이로써 하나님의 영광을 높인다는 관점을 놓치지 않아야 한다. 도르트 신경은 바로 이러한 통합적인 관점에서 교회를 바라보고 교인들을 섬기도록 목회의 시각을 조정해준다. 따라서 도르트 신경이 하나님의 영광을 높이는 방식은 영혼의 위로를 절실히 바라는 인간의 비참함과 상관없이 추상적이며 사변적인 신론을 전개하는 것이 아니다. 또한 신자의 삶의 거룩함을 가르치기 위한 노력에 있어서, 하나님의 자비에 따라 위로의 힘을 얻는 죄인의 상황을 무시한 채 신자를 규범의 정죄 아래 두는 율법주의 방식으로 목회를 하는 시각을 정당화하지 않는다.

이러한 사실들을 특별히 첫째 교리와 관련하여 몇 가지를 관찰하기로 한다. 도르트 신경은 죄로 인하여 저주 아래 있으며 영원한 죽음의 멸망을 당할 인간의 비참함으로부터 시작한다.(1항) 그러한 인간을 하나님께서 어떻게 대하시는가를 통해 하나님의 영광을 높인다. 다시 말해서 자기의 독생자를 보내시므로 나타내시는 하나님의 사랑의 영광이며,(2항) 그리고 그리스도의 복음을 죄인들에게 전파하고 회개를 요구하시는 하나님의 자비로우심의 영광이다.(3항) 또한 복음을 믿지 않는 자들의 불신앙을 심판하시는 하나님의 공의의 영광과 복음을 믿는 자에게 구원의 선물을 주시는 하나님의 은혜의 영광이다.(4,5항) 아울러 자신의 기쁘신 뜻에 따라 선택하시는 하나님의 주권의 영광이다.(6,7,8,9,10,11항)

이처럼 비참한 인간의 이해와 연결하여 하나님의 영광을 바라보게 하는 도르트 신경은 하나님의 영광과 거룩한 생활이라는 교훈을 들어 죄인의 영혼을 정죄하지 않는다. 오히려 도르트 신경은 겹에 질려 두려워하는 영혼을 위로해 주어야 할 것이라는 목회적 교훈을 전달한다. 도르트 신경은 목사로 하여금 복음이 죄인을 부르는 것이지 의인을 부르는 것이 아님을 잊지 않도록 일깨운다.(10항) 따라서 목사는 교인들이 의인이 아니라는 이유로 교인들을 정죄하거나 그들에게 선택의 확신을 빼앗으려 해서는 안 된다.

1026) *Acta* 1: 271. "Postremo hortatur haec Synodus omnes in Evangelio Christi Symmystas, ut in huius doctrine pertractione, in Scholis atque in ecclesiis, pie et religiose versentur, eam tum lingua, tum calamo, ad Divini nominis gloriam, vitae sanctitatem, et consternatorum animorum solatium accommodent."

1027) 이 세 가지 목적들을 실천적으로 이루는 일들이 곧 목회 사역이라는 사실은 마르틴 부처(Martin Bucer)에게서도 지지를 받는다. 부처는 목회직과 영혼의 참된 돌봄에서 요구되는 사역으로 다음의 다섯 가지를 말한다. "첫째, 육신적인 부절제나 거짓 예배를 통해 주로부터 여전히 멀어져 있는 자들을 우리 주님께로 인도하고, 그의 교제 안으로 들어오게 하는 것; 둘째, 한 때 그리스도에게로 왔고, 그의 교회 안으로 들어왔던 자이지만, 육신적 활동이나 잘못된 교리의 문제들을 통해 다시 길을 잃었던 자들을 회복시키는 것; 셋째, 그리스도의 교회 안에 남아 있으면서 심하게 타락하여, 죄를 지었던 자들을 참되게 개혁하는데 도와주는 것; 넷째, 그리스도의 교제 안에 있으면서 특별히 심하게 잘못된 일을 행하지 않지만, 기독교적 삶에서 어느 정도 약하고 병든 자들을 참 기독교적 강함과 건강 안에서 다시 세워주는 것; 다섯째, 그들의 기독교적 삶 속에서 심각하게 죄를 짓거나 약하고 병든 자들을 모든 불법과 실패로부터 보호하고, 그들이 계속적으로 모든 선한 일들을 행할 수 있도록 독려하는 것이다." Martin Bucer, *Von der waren Seelsorge und dem rechten Hirtendienst*, 최윤배 역, 『참된 목회학』 (용인: 킹덤북스, 2017), 135-136.

하나님께서 택하신 자들은 자신들이 선택을 받았다는 확신을 가질 수 있으나 그 확신은 다양할 뿐만 아니라 확신의 정도도 다르다는 것을 명심해야 한다. 그래서 교인들을 정죄하려 하지 않고 도리어 신앙을 격려하여야 한다.(11,12항) 이처럼 두려워하는 영혼을 위로함으로써 그 영혼으로 하여금 하나님의 자비를 찬송하게 하고, 은혜의 구원을 감사하면서, 새로운 삶의 거룩한 변화를 낳도록 이끌어 간다. 여기서 도르트 신경은 하나님께서 선택이라는 주권적 사랑을 베푸신다는 것을 빌미로 하여 결코 나태와 안일에 빠져 육적인 평안을 즐기는 일이 없도록 목회를 하여야 할 책임을 일깨운다.(13항) 그리고 하나님께서 선택이라는 주권을 행사하시는 일을 가르칠 때, 목사는 마땅히 경건한 태도로 하나님의 영광을 높이는 자세로 할 것이며, 호기심에서 캐내고자 하는 방자한 자세로 하지 않도록 하여야 할 것임을 일깨운다. 선택의 교리를 사변적인 지식의 차원에서 가르치지 않고, 죄에 눌리고 두려워하는 영혼에게 살아있는 위로를 전하기 위해 가르쳐야 함을 교훈한다.(14항)

유기의 교리가 목회 실천적인 것이라고 할 만한 교훈을 줄 수 있을까? 도르트 신경은 유기의 교리를 통해서 배워야 하는 목양의 마음과 태도가 있음을 분명히 말한다. 유기의 교리는 악인들을 반드시 정죄하고 영원히 멸망시키는 하나님의 공의를 가르치며, 죄인들 가운데 선택을 하지 않은 자들에게 하나님의 공의가 실현되도록 작정을 하셨음을 말한다. 이러한 유기의 교리를 통해 하나님이 두려우신 분이시며 흠이 없는 정의로운 심판주이시며 보우하시는 분이시라는 영광을 높이도록 해야 한다.(15항) 그러면서 도르트 신경은 유기의 교리로 인하여 놀라서 스스로를 유기된 자로 여기거나 낙심하지 않도록 교인들을 격려하여야 할 목회적 책임을 일깨운다. 도르트 신경은 신자들의 영적 수준과 현실적 상태를 충분히 인정할 것을 전제한다. 곧 신자들이란 옛 사람의 흔적을 가지고 있는 연약한 자들이기 때문에 한편으로는 회심케 하시는 성령의 은혜로 말미암아 하나님께 마음을 돌이켜 하나님을 기쁘시게 하기를 바라고 하나님을 사랑하기를 바라며 또한 사망의 몸에서 건짐을 받기를 바라지만, 다른 한편으로는 여전히 마음에서 갈망하는 바에 미치지 못하여 괴로운 자들임을 인정한다. 그러므로 도르트 신경은 유기 교리로 인하여 심령이 눌리고 괴로워하지 않도록 이러한 신자들을 오히려 위로할 것임을 교훈한다.(16항) 심지어 그리스도에 대한 살아있는 믿음, 영혼이 확신을 가지고 신뢰하는 일, 양심의 평안, 하나님께 순종하고자 하는 자녀의 노력, 그리스도로 인하여 하나님을 찬송하는 일이 아직 분명하고도 효과적으로 경험되고 있지 못한 사람들에게조차도 유기 교리로 인하여 이들이 마치 버림을 받은 자인 양 판단하고 정죄하는 일이 없어야 할 것임을 교훈한다. 오히려 이러한 자들일지라도 은혜의 방편을 따라 부지런함으로 하나님의 때를 기다리도록 격려하는 것이 목회의 마땅한 태도이어야 함을 교훈한다.(16항) 유기의 교리가 주는 이러한 목회 실천적 관점은 유아기에 죽은 자녀를 둔 부모를 향해서도 위로를 주어야 할 방향을 지시한다. 그것은 신자인 부모에게 그들의 자녀들은 언약에 따라 은혜로 거룩함을 입은 자임을 일깨우는 것이다. 그리고 그러한 자녀들은 선택과 구원을 의심하여야 할 이유가 없음을 주지시켜 부모들의 슬픔과 두려움을 돌볼 것임을 교훈한다.(17항) 마지막으로 도르트 신경은 선택과 유기의 교리는 하나님의 주권을 찬송하며 겸손히 인정하도록 교인들을 이끌어가며 목양할 책임을 일깨운다.(18항)

III. 맺는 말

도르트 신경은 항론과의 신학적 오류를 배격하고, 항론과가 일으킨 소란에서 교회를 보호하고 안정케 하며 더욱 성경의 진리 안에서 자라게 하기 위하여 작성된 신앙문서이다. 그것은 역사적으로 항론과의 주장을 다스리기 위하여 깊은 신학적 토론의 과정을 필요로 하였고 그 과정을 통하여 나온 신앙문서이므로 본질상 성격이 교리문서이다. 또한 그런 만큼 엄격하게 옳고 그름을 시비를 가리는 일과 관련하여 냉정한 정서를 줄 것이라는 오해나 편견을 가지고 도르트 신경을 가까이 하지 않는 목회자들도 적지 않을

듯하다. 최소한 도르트 신경에서 목회 실천적 의미와 교훈들을 구할 수 있을 것이라고는 생각지 못하는 목회자들도 많을 것이다.

그러나 도르트 신경은 이러한 반응과는 전혀 다르게 지극히 목회적인 고려 가운데서 작성되었다. 피터 드 용(Peter Y. De Jong)의 바르게 지적한 바대로, 오늘날 도르트 총회가 단지 교리만을 진술했다고 생각하는 것은 잘못이다. 이러한 판단은 그의 말을 그대로 옮긴다면 “총회의 관심 사항들과 실행들을 지나치게 단순화 하는 것일 뿐만 아니라 또한 두드러지게 그릇된 설명이다.”¹⁰²⁸⁾ 물론 도르트 총회는 도르트 신경을 작성을 위하여 총대들과 토론을 할 때는 상당히 스콜라적인 학문의 양식을 따라 행하였다. 그러나 총대들의 일반적인 동의에 따라서 도르트 신경은 교인들이 쉽게 접근하여 읽을 수 있도록 학문적 양식이 아니라 대중적 양식을 따라 작성되었다. 총대들에게는 항론과가 일으킨 소란 때문에 상처를 입은 교회를 싸매고 보호하며 지켜야 할 현실적 필요가 너무나도 강하고 뚜렷했던 것이다. 이러한 이유로 도르트 신경의 문서 스타일을 대중적으로 했을 뿐만 아니라, 다섯 교리들을 각 교리 주제별로 독립된 고백문으로 만드는 노력을 기울였다. 어느 교리에 대하여 의문이 생기더라도 다른 교리들을 알아야 하는 학습의 부담을 덜어주기 위한 배려이었다.

무엇보다도 도르트 신경을 작성한 도르트 총대들은 개혁신학에 정통할 뿐만 아니라 개혁교회의 목회적 실천에도 마음과 몸이 늘 같이 있었던 신학자이며 목회자들이었다. 도르트 신경은 선택을 받은 신자들을 복음으로 위로하고 이들을 신앙 안에서 격려하여 거룩한 삶을 살아가면서 하나님의 자비로움의 영광을 찬송하는 일이 목회적 과제를 각 항목의 고백을 통해서 충분히 교훈한다. 도르트 신경을 바르게 읽는 목회자의 마음에는 (바르게 읽었다면) 경직된 목양의 태도란 있을 수가 없다. 도리어 도르트 신경에서 배어나오는 개혁교회의 영적 정서, 곧 부드럽고 포용하며 영혼을 깊이 사랑하고 위로를 나누는 겸손하며 따뜻한 목회적 교훈을 배우게 될 것이다.

김병훈 박사의 도르트 신경의 목회적 성격과 교훈들에 대한 논평

안인규 박사
(백석대 조직신학)

1. 논문의 요지

도르트 신경은 1618년에 화란의 도르트(Dordt)에서 개최된 개혁교회 공의회에 의해 작성된 신학선언문이다. 이 도르트 신경은 당시 아르미니우스주의자들이 야기한 신학적 오류를 바로 잡고, 개혁교회의 신앙을 보호할 목적으로 작성되었다. 당시 도르트 회의는 화란 뿐만 아니라 8개국 사절단을 포함한 총대들의 참여 하에 1618년 11월에서 1619년 5월까지 무려 154차에 걸쳐 열린 보편적 공의회 성격을 가진다. 따라서 도르트 신경은 개혁주의 관점에서 작성된 문서로서 변증적이고 교리적인 특성을 가진다. 하지만 본 논문에서 김병훈 박사는 도르트 신경이 변증적이고 교리적인 문서임에도 불구하고, 실제로 목회 현장에 적용될 수 있는 방식으로 작성되었다는 사실을 밝히고자 한다. 김박사는 본 논문에서 실제로 도르트

1028) Peter Y. De Jong, “Preaching and the Synod of Dort,” in Peter Y. De Jong ed., *Crisis in the Reformed Church: Essays in Commemoration of the Great Synod of Dort, 1618-1619* (MI: Reformed Fellowship, 1968, 2008), 150.

신경이 목회적 차원에서 작성된 문서임을 논증할 목적으로 도르트 신경의 몇가지 특징들을 다음과 같이 제시하고 있다.

첫째, 도르트 신경이 작성과정에서 발생한 호마루스와 마르치니우스 사이의 논쟁은 교리적 논쟁이라기 보다는 목회적 고민에 의하여 발생한 것이다. 둘째, 도르트 신경은 실제로 교회 현장에서 그리스도인들에게 가르칠 목적으로 작성된 목회적 문서이다. 셋째, 도르트 신경은 성도들이 충분히 이해할 수 있도록 고백적 언어로 작성된 문서이다. 넷째, 도르트 신경에 대한 성도들의 이해를 돕기 위해서 교리적 내용을 종종 반복한 경우가 있다. 다섯째, 도르트 신경이 작성된 3가지 목적(하나님의 영광, 거룩한 삶, 영혼 위로)은 신자가 알아야 할 것과 행해야 할 것 그리고 양육이라는 목회적 차원의 내용을 가진다. 이렇게 도르트 신경은 교리적으로는 아르미니우스파의 신학적 오류로부터 교회를 보호할 뿐만 아니라, 신자들로 하여금 교리적 가르침을 올바르게 배우고 실천하게 할 목적으로 작성된 목회적 문서이다.

2. 질문

1) 호마루스와 마르치니우스의 논쟁은 목회적 차원보다는 신학적 논쟁의 성격을 띠고 있지 않은가? 저자에 의하면, 이 논쟁은 에베소서 1장 4절과 관련하여 호마루스가 예수 그리스도를 “선택의 저자”로 주장한 마르치니우스의 견해를 반박함으로써 발생한 것이다. 당시에 호마루스는 “성부 하나님이 실질적인 주체가 되시어 중보자 되신 예수 그리스도를 통해서 성도를 선택하신다”라고 주장한 반면에, 마르치니우스는 예수 그리스도가 중보자가 되시는 것을 뛰어넘어서 친히 “선택의 저자”가 되신다는 사실을 주장한 것이다. 하지만 이러한 신학적 논쟁은 칼빈의 견해를 통해서 쉽게 정리될 수 있는 문제로 보인다. 왜냐하면 칼빈은 그의 저서 『기독교강요』 제 3권에서 예수 그리스도가 “선택의 토대”임과 동시에 “선택의 주체” 이심을 말한 바 있기 때문이다.

2) 도르트 신경은 구원론보다는 상대적으로 예정론에 초점을 둔 측면이 있다. 도르트 신경은 하나님의 기쁘신 뜻과 주권에 의해 결정된 선택과 유기를 어떻게 교회에서 가르칠 것인가를 고민한 결과물이다. 하지만 필자의 생각으로는 도르트 신경의 예정론을 그대로 교회에 적용하기 보다는 구원론과의 균형을 취하는 것이 바람직해 보인다. 그 근거로 칼빈의 견해를 들 수 있다. 사실 칼빈은 그 누구보다 예정론을 중시하지만 실제로 선택과 유기를 설명함에 있어서 신론이 아니라 구원론에서 다루고 있다. 물론 칼빈은 일관되게 구원의 서정(*ordo salutis*)은 하나님의 예정에서 시작된다는 점을 견지한다. 그럼에도 불구하고 칼빈은 예정론을 신론이 아닌 구원론 안에서 다룸으로써 구원이 예정에 근거하여 당연히 발생하는 것으로 설명하기 보다는 구원받은 이후에 구원을 확신하는 근거로 설명한다. 이러한 측면에서 칼빈은 인간이 예정에 대해 성경을 넘어서 지나치게 관심을 보이는 것에 대하여 경박한 호기심(*a wanton curiosity*)으로 표현하며 자제할 것을 권한다. 왜냐하면 주께서 자신 안에 깊이 감추어두기로 정하신 일을 사람이 마음대로 탐색하거나, 가장 숭고한 지혜를 사람이 영원 자체로부터 풀어내고자 하는 것은 옳지 않기 때문이다. 따라서 칼빈은 우리가 하나님의 지혜를 이해하려고 하기 보다는 경외하고 찬탄할 것을 권한다.

3) 도르트 신경이 하나님의 선택을 그리스도 안에서의 택하심으로 설명하고 있다는 점을 고려해 볼 때에 본 논문이 선택과 관련하여 그리스도와의 인격적 연합을 다루고 있지 않은 점은 아쉽다. 칼빈은 예수 그리스도를 하나님의 선택을 확인하는 “가장 분명한 거울”로 설명한다. 특히 칼빈은 “예수 그리스도를 받아들임”을 중요시 한다. 왜냐하면 “예수 그리스도가 밖에 있으면 신자는 아무런 유익을 얻을 수 없기 때문이다.” 이러한 칼빈의 설명은 선택과 관련하여 교리적인 측면보다는 구체적이며 실제적인 측면

을 명확히 보여준다. 이처럼 하나님의 선택을 설명할 때에, 교리적 차원 뿐만 아니라 실제적으로, “인격이신 그리스도를 받아들이는 것”과 “그 분으로 인하여 선택을 확신하게 된다는 것”을 보다 강조할 필요가 있다고 생각한다.

본 논문은 “도르트 신경의 목회적 의의”라는 주제 하에 작성된 것이다. 저자는 도르트 신경이 단순히 교리적 변증적 수준에서 머무른 것이 아니라 목회적 차원에서 실질적인 유익을 제공하고 있다는 사실을 구체적인 근거를 통해서 설득력 있게 기술하였다. 특별히 하나님의 영광, 거룩한 삶 그리고 영혼의 위로는 도르트 신경이 줄 수 있는 매우 유익한 선물들으로써 율법이 아닌 복음을 통해서 죄인들을 부르시는 하나님의 자비하심에 근거하는 반면에 유기는 악인을 반드시 심판하시는 하나님의 공의에 근거한다는 사실을 균형 있게 강조한 것은 타당한 것이다.

무엇보다 하나님이 선택된 자들에게는 선택의 확신과 하나님의 크신 은혜를 더욱 분명하게 알리심으로써, 항상 삶의 현장에서 하나님의 영광을 찬양하게 하신다. 본 논문을 통해서 도르트 신경이 가지고 있는 목회적 측면을 밝혀주신 김병훈 박사의 노고에 깊이 감사드린다.

도르트 신조에 관한 설교학적 이해

박성환 박사
(웨신대 설교학)

I. 들어가는 글

언제나 개혁 교회는 신앙고백(신조, 요리문답)과 운명을 함께 하며, 흥망성쇠를 경험해 왔다.¹⁰²⁹⁾ 왜냐하면 개혁 교회가 스스로 세상의 풍조와 사상에 종속되는 경향이 보일 때마다, 하나님은 신앙고백(신조, 요리문답)을 선물하셨기 때문이다.¹⁰³⁰⁾ 실제로 개혁 교회의 역사를 살펴보면, 1523년에 울리히 츠빙글리(Ulrich Zwingli)의 67개 신조를 시작으로, 1675년에 작성된 스위스 일치 신조(Helveltic Consensus Formula)까지 25개 이상의 중요한 신앙고백서(신조, 신)들이 작성되었다.¹⁰³¹⁾ 거기에 소규모의 신앙고백(신조, 요리문답)들까지 포함한다면 대략 60개 정도가 개혁 교회의 신앙적 자산으로 여길 수 있을 것이다.¹⁰³²⁾ 또한 각 나라에 세워진 개혁 교회는 “하나의 신앙고백[신조, 요리문답]과 유일한 교회 제도만 고집하지 않고, 다양한 [신앙고백, 신조, 요리문답]들과 교회 제도들을 받아드리며, 신학의 유연성을 갖췄다.”¹⁰³³⁾ 그러나 저마다 확정한 다양한 신앙고백(신조, 요리문답)들이라 할지라도, 서로 긴밀한 관계를 형성하며 개혁 신학의 일관성을 유지해 왔다.

사실, 신앙고백(신조, 요리문답)은 성경 내용의 핵심 요약이라 할 수 있다. 왜냐하면 이것은 분명히 성

1029) 이호우, “도르트신조(the Canons of Dort)의 역사적·신학적 이해”, 『일립논총』 9(2008): 110.

1030) Michael S. Horton, *We Believe: Recovering the Essentials of the Apostles Creed*, 윤석인 역, 『사도신경의 렌즈를 통해서 보는 기독교의 핵심』 (서울: 부흥과 개혁사, 2005), 15.

1031) Scott Clark, *Recovering the Reformed Confession: Our Theology, Piety and Practice*, (Philipsburg: P&R, 2008), 159.

1032) 유해무·김현수, 『하이델베르크 요리문답의 역사와 신학』 (서울: 성약, 2006), 16.

1033) 김요섭, “도르트 신조의 역사적 배경과 개혁주의적 교회론 연구”, 『개혁논총』 30(2014): 359.

경에서 도출한 후, 그 내용들을 축약하여 구체화시켰기 때문이다.¹⁰³⁴⁾ 또한 성도의 관점에서 바라본다면, 이것은 하나님의 말씀을 향한 신앙적인 답변과 규범이다. 왜냐하면 누구든지 개혁 교회 공동체의 일원이 되고자 할 때에는, 반드시 신앙고백(신조, 요리문답)을 믿음의 전제로 고백하고 따라야 되기 때문이다.¹⁰³⁵⁾ 그리고 신앙고백(신조, 요리문답)은 목회자의 관점에서 생각한다면, 성경 해석을 위한 신학적 틀을 제공한다. 그러므로 목회자가 신앙고백(신조, 요리문답)을 중시하지 않을 때에, 자신의 신학적 부재를 설교에서 직, 간접적으로 노출시키게 된다.¹⁰³⁶⁾ 이런 점에서, 개혁 교회는 각 나라마다 혹은 각 시대마다 신앙고백(신조, 요리문답)을 확정함으로 교회의 정체성을 회복하는데 주력했다. 그리고 신앙고백(신조, 요리문답)의 고귀한 신앙적 가치를 받아 드린 교회는 교회다움을 자연스럽게 드러냈다.¹⁰³⁷⁾ 왜냐하면 개혁 교회는 언제나 참다운 신앙고백(신조, 요리문답) 위에 세워지기 때문이다(마 16:16).¹⁰³⁸⁾

그러나 과연 오늘날 개혁 교회가 참된 신앙고백(신조, 요리문답) 위에 든든히 서 있는가? 과연 작금의 개혁 교회는 믿음의 선배들이 유산으로 물려준 신앙고백(신조, 요리문답)을 소중히 여기며, 보다 적극적인 자세로 목회 현장에서 활용하고 있는가? 예상하건데, 신앙고백(신조, 요리문답)은 단지 천덕꾸러기 신세로 여겨질 뿐이다. 피터 데 용(Peter Y. De Jong)도 신앙고백(신조, 요리문답)에 관한 개혁 교회들의 무관심을 다음처럼 개탄한다. “오늘날 [개혁 교회가 갖는 신앙고백(신조, 요리문답)에 관한 관심은] 부분 일식보다 더 어둡다.”¹⁰³⁹⁾

그러므로 현 시점에서 개혁 교회는 다시금 신앙고백(신조, 요리문답) 위에서 견고히 서야 할 필요가 있다. 그리고 개혁 교회가 신앙고백(신조, 요리문답)에 관심을 불러일으키기 위한 신학적 동기를 일으키기 위해서 도르트 신조에 관하여 연구하는 것이 매우 시기적절한 것이라 사료된다. 왜냐하면 첫째, 도르트 신조는 종교 개혁이후부터 개혁 교회가 줄곧 강조해 온 하나님 중심의 은혜 신학을 간결하게 재차 정리한 후, 국제적인 개혁 교회 회의에서 공인받은 첫 번째 결과물이기 때문이다.¹⁰⁴⁰⁾ 코넬리우스 판 틸(Cornelius Van Til)도 유럽 전역의 개혁 교회의 대표들이 함께 하나님의 절대 주권과 은혜를 공포했다는 점을 도르트 신조가 지닌 최고의 가치라고 평한다.¹⁰⁴¹⁾

둘째, 도르트 신조는 성경을 올바르게 가르치려는 변증적인 신앙고백이며, 목회자들에게 이 신조를 믿음으로 고백하고 받아드릴 것을 요구함으로써, 성경을 해석하는 방법과, 목회자가 어떤 설교 내용을 신자에게 전달해야 하는지를 설명하기 때문이다.

셋째, 작년은 종교 개혁 500주년이었으며, 올 해는 도르트 신조가 공포된지 400주년이 되는 기념해이기 때문이다. 인간에게 의례(ritual)로서 기념일은 매우 중요하다. 왜냐하면 의례의 존재인 인간은 의례를 통해 “공동체의 가치를 배우고, 공동체의 정체성을 나누고, 그 공동체 안에서 자신의 정체성을 확립해 나간다.”¹⁰⁴²⁾ 이런 점에서, 도르트 신조가 공포된지 400주년이 되는 기념 해에, 도르트 신조를 소개함으로 개혁 교회가 튜립(TULIP)이란 다섯 가지 조항을 재확인하며,¹⁰⁴³⁾ 공동체의 가치와 정체성을 확립

1034) Dan Doriani, “Doctrinal Preaching in Historical Perspective”, *Trinity Journal* 23(2002): 35-36.

1035) Philip Schaff, *Creeds of Christendom*, 박일민 역, 『신조학』 (서울: 기독교문서선교회, 1984), 8-11.

1036) Robert G. Hughes, *Preaching Doctrine For the Twenty-First Century*, (Minneapolis: Fortress Press, 2009), 23.

1037) Herman Bavinck, *Magnalia Dei*, 원광역 역, 『바빙크의 개혁교회학 개요』 (고양: 크리스찬다이제스트, 2004), 136.

1038) 이호우, “도르트신조(the Canons of Dort)의 역사적·신학적 이해”, 109.

1039) Peter Y. De Jong, “Comments on Catechetical Preaching”, *Mid-America Journal of Theology* 1/2(1985): 155.

1040) Donald W. Sinnema, “Calvin and Canons of Dordt(1619)”, *Church History and Religious Culture* 91(2011): 87.

1041) Cornelius Van Til, “The Significance of Dort for Today”, in *Crisis in the Reformed Churches: Essays in Commemoration of the Great Synod of Dort, 1618-1619*, ed. Peter Y. De Jong (Grand Rapids: Reformed Fellowship, 1968), 186.

1042) 의례는 “일정하고, 반복적이고, 예측 가능하고, 목적이 있는 행위”며, 인간이 삶 가운데 망각하거나, 잊었던 것들을 다시 기억나게 만드는 힘을 갖고 있다. 최승근, 『예배: 삶의 어떤 순간에도 하나님께로 나아가는 길』 (서울: 두란노, 2015), 44-45.

하는 계기가 될 수 있다.

그러므로 본 논문은 도르트 신조를 설교학적 관점에서 다음과 같이 살펴보고자 한다. 첫째, 도르트 신조의 역사적 배경을 설교학적 관점에서 정리할 것이다. 둘째, 도르트 신조의 전체적인 구조에서 설교의 역할을 논할 것이다. 셋째, 도르트 신조의 전체적인 구조인 툴립(TULIP)을 성경 본문의 해석과 설교 작성의 구조적인 개요로 어떻게 활용할 수 있을지 가능성을 모색하고자 한다.

II. 펴는 글

1. 도르트 신조에 관한 설교사적 이해

종교개혁 이후, 네덜란드의 개혁 교회는 참된 복음을 전파하며, 하이델베르크 요리문답을 설교함으로 바른 신앙을 가르쳐 왔다. 물론, 1380년대부터 이미 네덜란드를 비롯한 벨기에, 룩셈부르크, 그리고 독일 전역에서 신앙의 터를 잡은 왈도파(Waldenses), 위클리프파(Lollards), 후스파(Hussite)들이 교리문답을 가르치며 견고한 신앙을 확립했었다.¹⁰⁴⁴⁾ 그 중에, 특히 네덜란드의 개혁 교회는 하이델베르크 요리문답(Heidelberg Catechism)을 설교하여 성도의 신앙을 견고히 세워나갔다. 네덜란드 개혁 교회의 독특함인 하이델베르크 요리문답 설교는 어떻게 형성된 것일까? 당시 유럽은 스페인으로부터 정치적, 종교적으로 자유로울 수 없었으며, 루터교의 영향도 무시할 수 없었다. 그리고 영주 제도로 인하여, 영주 또는 제후가 각 지역을 다스리며 현황들과 종교 관련 업무를 처결했다. 또한 독일은 여섯 개 지역으로 나뉘었는데, 가장 큰 영향력을 행세하던 팔츠를 선제후 프레드릭 3세(Frederick III)가 관장했다. 그는 루터교도였으나, 칼빈 신학을 옹호했다. 그렇기에 그는 스페인의 정치적, 종교적인 영향력과 루터교의 성만찬 이론에 대항할 수 있는 칼빈 신학이 필요했으며, 그 과정에서 팔츠의 수도인 하이델베르크에서 하이델베르크 요리문답이 탄생하게 된다.

하이델베르크 요리문답은 세 가지 방향으로 개혁 교회의 영적인 안내와 위로를 제공했는데, 먼저 설교자는 교회에서 주일 오후 시간에, 52과로 나뉜 하이델베르크 요리문답을 반드시 설교해야 했다. 그리고 학교의 교사와 부모는 학교와 가정에서 하이델베르크 요리문답을 가르치며 암송토록 했다.¹⁰⁴⁵⁾ 다음 고재수(N. H. Gootjes)의 설명을 살펴보자.

하이델베르크 요리문답은 1563년 1월에 공식적으로 채택되었습니다. 그리고 몇 가지 수정을 거친 다음에 1563년 11월 15일에는 팔츠의 선제후 프리드리히가 공표한 팔츠 교회법 안에 함께 묶여서 출판되었습니다.... 당시의 역사를 살펴보면 처음부터 설교를 의중에 두고 요리문답을 작성했다는 것이 더욱 분명해집니다.... 먼저 하이델베르크 요리문답의 주 저자인 우르시누스는 1563년에 편지를 쓰면서... 원래 올레비아누스가 하던 주일 오후 3시의 요리문답 설교를 자기에게 맡겼다는 것입니다.... [그러므로] 최소한 팔츠의 수도인 하이델베르크에서는 교회법이 출판되기 전부터, 요리문답 설교가 행해지고 [있었다는 사실을] 알 수 있습니다.¹⁰⁴⁶⁾

1043) 전적 타락(Total depravity), 무조건적인 선택(Unconditional election), 제한 속죄(Limited atonement), 불가항적 은혜(Irresistible grace), 성도의 견인(Perseverance of the saints).

1044) Donald Van Dyken, *Rediscovering catechism*, 김희정 역, 『잃어버린 기독교의 보물 교리문답 교육』 (서울: 부흥과 개혁사, 2012) 71.

1045) Schaff, 『신조학』, 169, 208.

1046) 고재수, 『그리스도를 고백함』 (서울: 성약, 2010), 182-188.

그리고 팔츠에서 하이델베르크 요리문답이 채택된 지 3년 후인, 1566년에는 암스테르담에서 이미 하이델베르크 요리문답 설교가 주일 오후에 정기적으로 행하여졌다 다시 말해, 화란의 교회법이 채택되기 이전부터 하이델베르크 요리문답 설교는 이미 주일 오후에 정기적으로 행해지는 것으로 확립되었다. 또한 1571년 엠덴 대회에서 교회의 일치를 위해 네덜란드 교회들은 목회자에게 벨직 신앙고백과 하이델베르크 요리문답을 따를 것을 서약하고, 목회자는 이 가르침을 따라 설교와 목회를 할 것을 결의했다.¹⁰⁴⁷⁾ 그리고 1581년에 네덜란드 교회의 총회는 요리문답 설교의 중요성을 결정하며 반드시 목회자에게 하이델베르크 요리문답을 의무적으로 설교할 것을 확립했다.¹⁰⁴⁸⁾ 하이델베르크 요리문답은 다른 신앙고백(교리문답)들과 달리 처음부터 설교자가 설교하는 것을 그 목적으로 두었다. 이 점은 다른 신앙고백(신조, 요리문답)들과 다른 독특한 점이라 할 수 있다.¹⁰⁴⁹⁾

그러나 하이델베르크 요리문답을 설교해야 한다는 그 자체가 언제나 환영받지는 않았다. 특히, 레이든(Leyden) 대학의 알미니우스(Jacob Arminius)의 영향력과, 그가 죽은 후에도 알미니우스를 추종하는 알미니안주의자들에 의해 하이델베르크 요리문답 설교에 반론을 제기했기 때문이다. 16세가 되던 해인 1576년에 알미니우스는 레이든 대학에서 수학을 하면서, 콜하스(Casper Koolhaas)로부터 많은 영향을 받았다. 콜하스는 인간이 선하다고 생각했으며, 인간의 자유 의지를 강조하며, 하나님의 은혜가 구원에 절대적으로 필요한지에 의문을 품고 있던 자였다.¹⁰⁵⁰⁾ 그 후, 알미니우스는 베자(Theodor Baza)로부터 신학을 배우고, 1587년에 목사 안수를 받은 후, 암스테르담의 한 개혁 교회의 목회자로서 9년을 사역했다. 그러나 그는 베자가 가르친 전택설을 받아드리지 않았다.¹⁰⁵¹⁾ 오히려 그는 16세기 예수회 신학자인 몰리나(Luis de Molina)의 중간 지식(scientia media)의 영향을 의해, 하나님의 절대 주권보다는 오히려 인간의 의지가 자유하다는 생각을 품고 있었을 가능성이 농후하다.¹⁰⁵²⁾

아무튼 1591년에 알미니우스는 로마서 설교를 통해 개혁 신학에서 벗어난 자신의 신학을 서서히 드러내기 시작했다. 그는 로마서 1장을 설교하면서, 오히려 로마 카톨릭 교회를 지지하는 듯한 발언을 했다. 왜냐하면 그는 만일 신자가 로마 카톨릭 교회에서 신앙생활을 했다면, 오히려 선한 삶을 살고자 더욱 노력했을 것이라고 주장했기 때문이다. 또한 그는 로마서 5-6장을 설교하면서 원죄를 부인하며 아담의 죄로 인한 전적타락을 부인했다. 계속해서, 그는 로마서 7-8장을 설교하면서, 구원의 필수 조건을 인간의 자유의지라 역설했다.¹⁰⁵³⁾ 그러나 같은 교회를 섬겼던 목회자, 플란키우스(Petrus Plancius)는 알미니우스의 로마서 설교를 비판했는데, 특히 롬 7-9장의 설교 내용을 심각하게 받아드렸다. 여러 차례 플란키우스의 신학적 비판을 대면한 알미니우스는 벨직 신앙고백에 동의한다고 자신을 변호하면서, 자신의 설교 문제를 더 이상 확대시키지 않았다.¹⁰⁵⁴⁾ 또한 노회에서 알미니우스에게 하나님의 절대적이고 무조건적인 구원에 대한 예정론 교리를 반대할 뿐 아니라, 하이델베르크 요리문답을 불신한 코른헤르트(Dirck V.

1047) Donald W. Sinnema, "The Origin of the Form of Subscription in the Dutch Reformed Church", *Calvin Theological Journal* 42(2007): 257-60.

1048) 고재수, 『그리스도를 고백함』, 198-99.

1049) De Jong, "Comments on Catechetical Preaching," 170; Fred H. Klooster, *A Mighty Comfort: The Christian Faith According to the Heidelberg Catechism*, 이승구 역, 『하이델베르크 요리문답: 하이델베르크 요리문답에 나타난 기독교 신앙』 (서울: 여수론, 1992), 184.

1050) Clarence Bouwman, *Notes on The Canons of Dort*, 손정원 역, 『도르트 신경 해설』 (서울: 솔로몬, 2016), 35.

1051) Michael D. Williams, "The Five Points of Arminianism", *Presbyterian* 30(2004): 16-17;

1052) Andrew Loke, "Is the Saving Grace of God Resistible?", *European Journal of Theology*, 22(2013): 28.

1053) Louis Praamsma, "The Background of Arminian Controversy", in *Crisis in the Reformed Churches: Essays in Commemoration of the Great Synod of Dort, 1618-1619*, ed. Peter Y. De Jong (Grand Rapids: Reformed Fellowship, 1968), 27; Williams, "The Five Points of Arminianism", 16-17.

1054) Carl Bangs, *Arminius: A Study in the Dutch Reformation* (Nashville: Abingdon 1970), 119-198; Cornelis Neil Pronk, *Synod of Dort*, 마르투스 선교회 역, 『도르트 종교회의: 알미니안 논쟁의 시작과 그 영향』 (부천: 마르투스, 2017), 31-32.

Coornhert)의 신학 사상을 평가해 줄 것을 요구했다. 그러나 그는 노회에 보고서를 제출하며 코른헤르트의 입장을 지지하며, 신인협력적인 보편구원론에 관심을 갖게 되었다.

그러나 알미니우스는 1603년에 흑사병으로 소천한 유니우스(Francis Junius)를 대신해서 레이든 대학의 교수로 임명되면서부터 인본주의적 신학 사상을 본격적으로 드러냈다. 특히, 그는 코른헤르트의 신학 사상을 조사한 발표를 토대로 한 인간의 자유의지를 강조한 글을 발표하면서, 고마루스(Franciscus Gomarus)와 직접적으로 신학 논쟁에 서게 된다.¹⁰⁵⁵⁾ 그러나 알미니우스는 목사(신학교수)로서 신앙고백적인 표준문서에 위배되는 내용을 가르치지 않겠다고 서약하면서, 사건이 마무리되는 듯했다. 그러나 그는 여전히 학생들에게 자신의 신학을 가르치고 토론했다. 그러자 1607년에 개혁 교회의 남부 총회는 알미니우스의 가르침에 문제가 있다는 것을 지적하며, 2차례에 걸쳐 헤이그 종교 회의를 열었다. 그러나 이 회의에서 알미니우스의 문제를 해결하지 못했다. 그리고 알미니우스는 1609년에 사망한다.¹⁰⁵⁶⁾

그의 죽음으로 인본주의적인 신학은 사장되는 것처럼 보였으나, 그의 영향력은 엄청났다. 그는 레이든 대학에서 6년 동안 목회를 소망하는 자들에게 신학을 가르쳤기 때문이다. 그리고 알미니우스가 가르치던 동안 레이든 대학의 교목으로 섬기던 위텐보거르트(Johannes Wtenbogaert)와 후임 교수로 선임된, 에피스코피우스(Simon Episcopius)도 죽은 알미니우스의 신학과 궤를 같이 했다. 고마루스는 알미니우스의 추종자들을 몰아내고자 했다. 그러자 위기에 몰린 46명의 알미니우스 추종자들은 위텐보거르트를 중심으로 1610년에 네덜란드 남부의 하우다(Gouda)에 모여 항명서(Remonstrance)를 발표하면서, 그들은 하이델베르크 요리문답을 설교하는 것을 거부하면서, 성경으로만 설교해야 한다고 주장한다.¹⁰⁵⁷⁾ 또한 비록 자신들은 개혁 교회의 서약에 서명을 했으나, 그 서명이 반드시 벨직 신앙고백과 하이델베르크 요리문답의 가르침을 무조건적으로 따를 것을 약속한 것은 아니라고 반박했다. 더욱이, 그들은 벨직 신앙고백서와 하이델베르크 요리문답에서 상충하는 입장들을 수정해 줄 것도 주장했다. 그리고 네덜란드 교회 안에서 자신들의 신학을 관용적으로 수용해 줄 것을 정치적으로 호소했다.

그들의 항명서 내용을 크게 다섯 가지로 나눌 수 있다. 1) 하나님께서 믿을지 믿지 않을지 미리 아시고 이를 근거로 선택하시거나 유기하신다. 2) 비록 믿는 자들만이 구원받을지라도 그리스도는 모든 인류와 모든 사람을 위해 죽으셨다. 3) 인간은 너무 부패하여 믿음이나 선행에는 신적인 은혜가 필요하다. 4) 신적 은혜는 저항할 수 있다. 5) 진실로 회심한 사람들이 모두 믿음 안에서 인내할지 여부는 더 연구가 필요하다.¹⁰⁵⁸⁾ 물론 그들의 설교 내용에 문제가 있다는 사실을 하우다 지역의 노회에서 지적했으나, 그들의 마음은 변하지 않았다.¹⁰⁵⁹⁾ 심지어 이들은 알미니안주의자들을 결집시킴으로 하이델베르크 요리문답 설교에 제동을 걸었다.

그러자 고마루스를 중심으로 한 목회자들도 1611년에 알미니안주의의 입장을 반대하여 반항명서(Counter-Remonstrance)를 작성하여 반격했다. 그러나 네덜란드 개혁 교회와 정부는 시민전쟁으로 인하여 알미니우스의 추종자들의 문제를 해결할 수 없었다. 왜냐하면 모리스 왕자(Prince Maurice)에게는 반항론파가, 올덴바르네펠트(Johann van Oldenbarnevelt)에게는 항론파가 연합했기 때문이다. 그러나 모리

1055) Herbert Darling Foster, "Liberal Calvinism: The Remonstrants at The Synod of Dort in 1618". *Harvard Theological Review* 16(1923): 2; Praamsma, "The Background of Arminian Controversy", 25.

1056) Pronk, 『도르트 종교회의: 알미니안 논쟁의 시작과 그 영향』, 34-35.

1057) Pronk, 『도르트 종교회의: 알미니안 논쟁의 시작과 그 영향』, 49.

1058) Cornelis Neil Pronk, *Expository Sermons on the Canons of Dort*, 황준호 역, 『도르트 신조 강해』(수원: 그 책의 사람들, 2012), 27.

1059) Praamsma, "The Background of Arminian Controversy", 25.

스 왕자가 8년간의 시민전쟁에서 승리한 후, 올덴바네펠트를 교수형에 처하고 그의 추종자들을 감옥에 가뒀다.¹⁰⁶⁰⁾

그리고 1618년에 도르트에서 총회를 소집하였다. 이 총회는 화란뿐 아니라, 다른 지역의 외국 교회의 대표들이 참석하였다. 도르트 총회에 자국 인사들로는 네덜란드 의회들로부터 파견된 정치인 20명, 각 지역 노회로부터 파견된 목사 30명과 장로 17명, 그리고 네덜란드의 다섯 대학교의 교수들이 참석했다. 또한 총회 개회 첫날에는 알미니안누스의 추종자들을 겨우 3명만 왔고, 1618년 12월 6일부터 1619년 1월 14일까지는 15명이 참석했다. 그리고 1618년 6월 25일에 발송된 초청장을 받고 참석한 외국 인사들은 8개 지역에서 영국(6명), 팔츠(3명), 헤센(4명), 스위스(5명), 제네바(2명), 브레멘(3명), 엠덴(2명), 나쾅-베데라우(2명)이 참석했으며, 프랑스와 브란덴부르크에서는 내부 사정으로 인해 참여하지 못했다. 그리고 이들은 항론파의 설교와 저술들을 살펴보면 신학 사상에 문제가 있다고 한 목소리로 냈다.¹⁰⁶¹⁾ 다시 말해, 네덜란드 개혁 교회 내에서 발생한 문제였지만, 전 세계 개혁 교회들과 신학자(목회자)들이 함께 협력하여 개혁 신학을 지켜낸 첫 사례라 평할 수 있다.¹⁰⁶²⁾ 또한 총회는 하이델베르크 요리문답을 통하여 성도를 가르치는 일이 유익하며 주일 오후에 하이델베르크 요리문답 설교를 행할 것을 결정하였다. 도르트 교회법 68조는 다음과 같이 규정한다. “목사는 어느 곳에서든지 통상적으로는 오후 예배에서 매주일 하이델베르크 요리문답에 요약되어 있는 기독교 교리의 핵심을 설교할 것이다. 그 목적을 위하여 나눈 요리문답의 구분을 따라 일 년에 한 번씩 마치도록 설교해야 한다.”¹⁰⁶³⁾ 이 점을 통하여 하이델베르크 요리문답 설교를 네덜란드 개혁 교회에서 얼마나 중요하게 여겼는지 알 수 있는 대목이다. 그리고 총회는 계속해서 하나님의 전적인 은혜에 근거한 다섯 가지 교리적인 항목인 전적 타락, 무조건적인 선택, 제한 속죄, 불가항적 은혜, 성도의 견인을 토대로 성경을 기반으로 한 도르트 신조가 작성된다. 필자만의 추측일 수 있으나, 도르트 신조의 구조를 살펴보면 다섯 가지의 교리가 반드시 설교되어야 한다는 것을 명시한다.

2. 도르트 신조의 구조에 나타난 설교의 중요성

아마도 알미니우스의 추종자들은 목회적 관점에서 알미니우스의 신학을 좋게 여겼을 것 같다. 그 이유는 하이델베르크 요리문답을 설교한다는 것이 결코 쉽지 않기 때문이다. 실제, 하이델베르크 요리문답을 설교하려면, 목사도 상당한 신학적 지식이 동반되어야 가능하다. 뿐만 아니라, 듣는 이들의 신앙적 깊이와 학력수준도 뒷받침되지 않으면 어려울 수 있다. 또한 과연 하이델베르크 요리문답 설교가 과연 청중에게 효과적인 수단일까 라는 의구심이 들 수 있다.¹⁰⁶⁴⁾ 게다가 목회 현장에서 모든 사람이 죄인인 것과, 하나님의 전적인 은혜로만 구원받을 수 있다는 설교를 청중들에게 쉽게 선포할 수 없었을지 모른다. 왜냐하면 청중이 듣고 싶어하는 내용만 설교하고 싶은 것이 목사의 마음일 수 있다.¹⁰⁶⁵⁾ 그러나 도르트 회의를 통해 주일 오후 시간에 반드시 하이델베르크 요리문답을 설교할 것을 개혁 교회 목사에게 요구했다.

1060) Stephen Strehle, “The extent of the Atonement and the Synod of Dort”, *The Westminster Theological Journal*, 51(1989): 2; Bouwman, 『도르트 신경 해설』, 35.

1061) Strehle, “The extent of the Atonement and the Synod of Dort”, 2-23.

1062) Strehle, “The extent of the Atonement and the Synod of Dort”, 2-3; Pronk, 『도르트 종교회의: 알미니안 논쟁의 시작과 그 영향』, 42-43.

1063) 유해무·김현수, 『하이델베르크 요리문답의 역사와 신학』, 30-31.

1064) 고재수, 『그리스도를 고백함』, 198-99.

1065) Pronk, 『도르트 종교회의: 알미니안 논쟁의 시작과 그 영향』, 58.

그리고 주일 오전 공예배의 경우도 일치 신조가 주장하는 내용을 기반으로 설교할 것을 요구했는데, 그 내용이 고스란히 도르트 신조에 반영되었다고 생각된다. 왜냐하면 도르트 신조는 구조적으로 5 가지 핵심 교리가 설교되어야 한다는 점을 강조되고 있기 때문이다. 다음을 살펴보면 도르트 신조에서 설교의 중요성을 얼마큼이나 강조하는지, 가늠할 수 있을 것이다.

전적 타락

- 1항 하나님 앞에 정죄아래 있는 인류
- 2항 독생자를 통해 나타난 하나님의 사랑

3항 복음 설교

- 4-5항 믿음을 통한 구원과 믿음의 기원
- 6항 하나님의 영원한 작정

7항 하나님의 선택: 말씀과 성령을 통한 효과적인 부르심

- 8항 선택의 작정
- 9항 선택의 열매인 믿음과 순종
- 10항 하나님의 기뻐하심
- 11항 선택의 불변
- 12-13항 선택의 확신

14항 선택을 가르치는 방식: 설교

- 15항 유기

16항 유기에 관한 설교자의 반응

- 17항 유아기의 죽음(유아세례)
- 18항 찬송의 이유

무조건적인 선택

- 1-2항 하나님의 공의와 그리스도의 속죄
- 3-4항 그리스도의 죽으심에 관한 무한한 가치
- 5항 선포되어야 하는 복음
- 6항 믿지 않는 이유: 불신의 책임
- 7항 믿는 이유: 하나님의 은혜
- 8항 그리스도의 죽으심의 효력
- 9항 하나님의 계획의 성취: 교회 공동체

제한 속죄

- 1항 타락의 영향
- 2항 모든 인류의 부패
- 3-4항 전적 무능력과 무능한 본성
- 5항 율법의 기능

6항 복음의 필요: 화목하게 하는 직분인

설교를 통한 설교

7항 복음이 특정 대상에게만 전파됨:

하나님의 계획

8항 복음으로 부르심:

하나님의 말씀인 설교를 통해 선포될

9-10항 복음 사역을 통한 부르심의 반응

11항 회심이 일어나는 방법: 설교

불가항적 은혜

1항 중생

2-3항 중생케 하시는 하나님의 능력

4항 구원에 대한 자세

5항 구원 이후, 되살아난 사람의 선한 의지

6항 은혜의 방편: 설교(듣는 말씀)

성례(보는 말씀), 권징(말씀의 순종)

성도의 견인

1항 죄와 싸우는 중생자

2항 일상의 연약함에서 비릇된 죄

3항 하나님께서 자신의 백성을 지키심

4항 기도해야 하는 신자

5항 죄의 무서움

6항 택한 자를 지키시는 하나님

7항 회개: 설교와 성령으로

8항 삼위 하나님의 은혜로 보존하심

9항 성도의 견인의 확신

10항 성도의 견인을 확신시키시는 성령

11항 시험 중에서 성도의 견인을 확신시키시는 하나님

12-13항 경건으로 이끄는 성도의 견인에 관한 확신

14항 성도의 견인을 이끄는 방편: 설교

15항 성도의 견인이 주는 하나님의 위로

이렇듯 도르트 신조의 구조를 살펴보면, 그 핵심은 설교라고 할 수 있다. 왜냐하면 죄인을 회심시키는 것도 설교로 통해 일어나며, 하나님은 신자가 성화의 과정을 겪을 때에도 설교를 통해 위로하시기 때문이다.

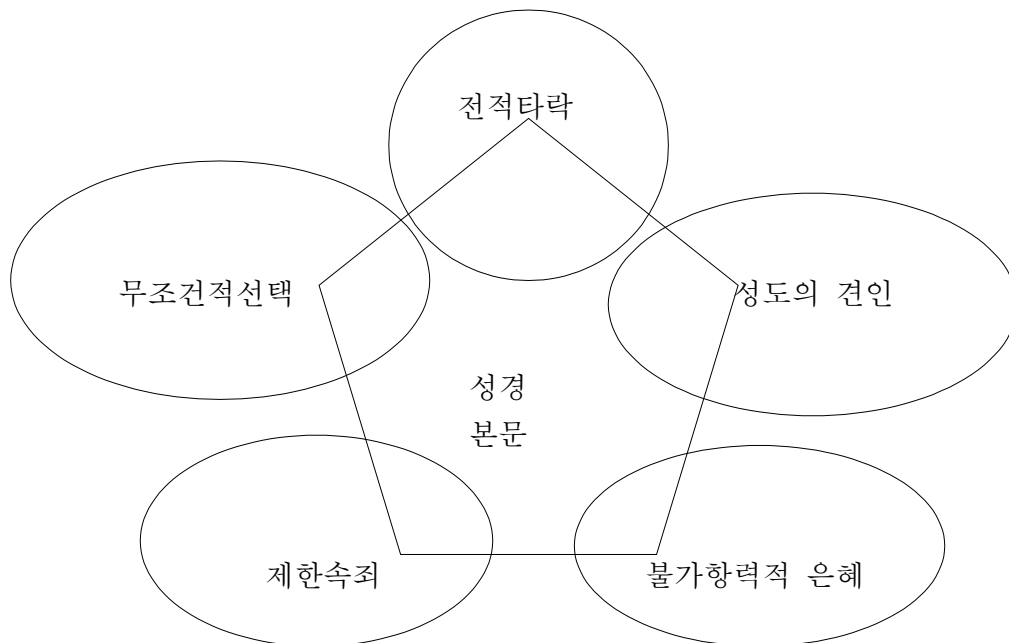
3. 도르트 신조를 활용한 성경 해석과 설교 제안

성경 본문을 어떻게 해석했느냐에 따라 설교 내용은 달라질 수 있다. 결국, 바른 설교 내용을 청중에게 전달한다는 것은 어떻게 성경을 올바르게 해석할 것인가에 달린 문제라고 생각한다. 그리고 성경 본문을 해석한 후, 의미를 도출하는 주체가 누구인가도 매우 중요한 점이다. 만일 청중이 성경 본문을 읽은 후, 의미를 도출하는 주체라고 인식된다면, 더 이상 설교자는 필요 없을지 모른다. 또한 만일 설교자가 성경 본문을 읽은 후, 의미를 도출하는 주체자라고 생각된다면, 커다란 문제에 봉착한다. 왜냐하면 설교자가

성경 본문을 해석하고 의미를 도출하는 주체가 아니라, 성경의 저자이신 하나님께서 성경 해석과 의미를 통제하시는 주체시기 때문이다. 그러므로 청중 혹은 설교자가 본문을 능동적으로 해석하고 그 의미를 만들어 내는 것이 아니다. 설교자는 단지 하나님께서 허락하신 성경 본문에 주어진 의미를 발견하고자 노력하며, 청중에게 그 의미를 어떻게 적용할 수 있을지 전달하는 자에 불과하다.¹⁰⁶⁶⁾

그렇다면, 설교자는 어떻게 성경 본문에서 하나님께서 생각하시는 의미를 발견할 수 있을까? 만일 설교자가 개혁 신학이 표방하는 신앙고백(신조, 요리문답)을 바탕으로 성경 본문을 해석한다면, 가능하지 않을까? 왜냐하면 신앙고백(신조, 요리문답)은 설교자에게 하나님의 생각처럼 성경을 올바르게 이해하는데 기준이 될 뿐 아니라, 도움을 준다. 그리고 개혁 교회의 설교자들에게 성경 이해에 관한 하나의 생각을 유지할 수 있도록 도움을 주기 때문이다.¹⁰⁶⁷⁾

그러므로 필자는 이런 점을 착안하여 성경 본문을 해석하는 틀로서, 도르트 신조의 다섯 가지의 교리를 활용하면 어떨까 조심스럽게 제안한다. 물론 도르트 신조의 5 가지 핵심 교리는 개혁 신학의 모든 것을 담아낼 수 없다는 것을 안다. 왜냐하면 개혁 신학은 도르트 신조가 소개하는 것보다 넓고 깊기 때문이다.¹⁰⁶⁸⁾ 또한 스타(Klaas Stam)도 도표를 통해 하이델베르크 요리문답, 벨직 신앙고백과 도르트 신조를 비교하면서, 일치신조로서 신학적인 통일성을 가지고 있되 서로 상호 보완적인 것이라 설명한다.¹⁰⁶⁹⁾ 그러나 성경 해석에는 반드시 신학적인 침언이 포함된다. 그리고 성경해석에 있어서 신학적인 침언이란 부연적인 설명을 의미한다.¹⁰⁷⁰⁾ 그렇기에 도르트 신조의 5 가지 교리는 개혁 신학의 핵심 교리로서, 성경 본문을 해석할 때 신학적인 침언으로서, 역할을 수행할 수 있는 해석의 기틀을 제공할 수 있다.



1066) J. Scott Duvall & J. Daniel Hays, *Grasping God's Word*, 류호영 역, 『성경해석』 (서울: 성서유니온선교회, 2009), 277-79.

1067) Schaff, 『신조학』, 12.

1068) Robert Charles Sproul, *Grace Unknown*, 노진준 역, 『개혁주의 은혜론』 (서울: CLC, 1999), 30.

1069) Klaas Stam, *Everything in Christ: The Christian Faith Outline According to The Belgic Confession in Harmony with Three Forms of Unity*, 송동섭 역, 『만유의 그리스도: 세 일치신조와 함께한 벨직신앙고백서 개요』 (전주: 레포르만다, 2017), 460-2.

1070) Achim Härtnner & Holger Eschmann, *Predigen Lernen: Ein Lehrbuch für die Praxis*, 손성현 역, 『다시 설교를 디자인하라!』 (서울: kmc, 2014), 157-158.

또한 도르트 신조의 5 가지 핵심 교리를 통하여 성경 본문을 침언적으로 해석한 후, 그것을 토대로 설교 내용을 담은 설교 형식으로 활용하면 어떨까? 필자는 조심스럽게 설교 형식과 내용으로서의 도르트 신조 활용을 한 가지 방법으로 거론한다. 왜냐하면 설교란 청중에게 성경 본문의 의미를 분명히 알 수 있도록 설명을 침언해야 하기 때문이다. 그러므로 성경 본문을 침언적으로 해석한 후, 침언적인 내용을 설교하는 것을 설교자의 침언이라 부른다.¹⁰⁷¹⁾ 결국, 설교는 성경 본문을 해석한 것을 근거로 다시 설교 내용을 침언하는 잉여성을 가져야 한다. 왜냐하면 청중이 성경 본문의 내용을 깊이 이해할 수 있도록 도움을 줘야 하기 때문이다.¹⁰⁷²⁾



전적타락 무조건적 선택 제한속죄 불가항적 은혜 성도의 견인

설교자는 발신자로서 수신자 간 의사소통을 위하여 ‘메시지의 내용’과 ‘메시지를 담는 형식’은 분리될 수 없다는 것을 인지해야 한다. 롱(Thomas G. Long)도 메시지의 내용과 형식의 중요성을 아래와 같이 설명한다.

미켈란젤로의 조각 작품 “다윗”을 생각해 보라. 이 위대한 걸작품에서 “형식”과 “내용”을 따로 구별할 수 있는가? 피카소의 미술 작품 게르니카도 마찬가지이다. 이 그림의 형태나 색상에 담긴 내용과 형식의 상호작용을 어떻게 구분할 수 있겠는가?... 설교의 형식과 내용을 별도의 실체로 생각하기보다 내용의 형식이라고 말하는 것이 보다 정확한 표현이다. 설교를 듣는 사람들은 거의 인식하지 못하지만 설교의 형식은 설교의 외양을 형성하고 설교에 힘을 불어넣어 줌으로써 설교를 설교답게 만드는 중요한 요소가 된다.¹⁰⁷³⁾

게다가, 도르트 신조의 핵심 교리를 성경 해석의 틀부터 설교 내용의 침언 내용까지 확장하여 활용한다면, 분명한 유익을 얻을 수 있다. 바로, 모든 성경본문에서 그리스도 중심의 설교가 가능해 진다. 다시 말해, 죄된 인간은 그리스도를 통해 구원받고, 성화의 과정을 걷기 위해서도 하나님의 은혜가 절대적으로 필요하다는 사실을 설교를 통해 강조할 수 있다. 실제로, 모든 본문을 그리스도 중심으로 해석하고 설교한다는 건, 결코 쉽지 않다. 왜냐하면 성경 전체를 예수 그리스도를 중심으로 해석할 수 없기 때문이다. 물론, 설교자가 자의적으로 모든 성경 본문을 풍유(알레고리)나 모형론으로 설명한다면 가능할지 모른다. 그러나 현실적으로 그 본문이 지닌 원의미를 상실해 버린다. 그러나 성경 전체는 언제나 인간의 타락한 상황 즉, 죄 문제를 언급한다. 그러므로 도르트 신조를 해석적인 틀로 사용한다면, 결국, 인간의 타락을 논하면서, 그리스도의 구속에 관한 하나님의 전적인 은혜를 설교할 수 있게 된다.¹⁰⁷⁴⁾

1071) H. J. C. Pieterse, *Communicative Preaching*, 정창균 역, 『청중과 소통하는 설교』 (수원: 합신대학원출판부, 2002), 191.
 1072) Härtner & Eschmann, 『다시 설교를 디자인하라!』, 158.
 1073) Thomas G. Long, *The Witness of Preaching*, 이우제·황의무 역, 『증언하는 설교』 (서울: 기독교문서선교회, 2007), 170.
 1074) Bryan Chapell, *Christ-Centered Preaching*, 김기제 역, 『그리스도 중심의 설교』 (서울: 은성, 1999), 51-55.

Ⅲ. 나가는 글

종교 개혁 이후, 개혁 교회는 윤리적인 개혁이나 교회 제도의 개혁이 아니라, 교리의 개혁, 즉 신앙고백(신조, 요리문답)을 통한 참된 복음을 회복하는데 중점을 뒀다.¹⁰⁷⁵⁾ 왜냐하면 어느 시대를 막론하고 신앙고백(신조, 요리문답)은 참된 믿음을 형성한 후, 신앙을 견고하게 만들어가기 때문이다.¹⁰⁷⁶⁾ 거기에 개혁 교회는 종교 개혁적인 사상 규범(the Reformation Thought-Forms)을 근간으로 사회 전반에 하나님 중심의 기독교적인 인식을 심어 하나님 나라를 만들어 나갔다.¹⁰⁷⁷⁾ 그러나 개혁 신학은 언제나 반론을 부딪쳤다. 그 반론을 외면적으로 축약한다면, 개혁 신학이 내세우는 신앙고백(신조, 요리문답)들은 “자유로운 성경 해석과 신학 발전을 저해하며, 양심의 자유와 개인의 판단을 방해하고, 위선과 독선과 완고함을 조장시켜주며, 분란과 혼란을 야기 시키고, 종교적인 증오심과 분파들 간의 험담을 낳게 하며, 역작용을 일으켜 회의주의나 불신앙을 조장”¹⁰⁷⁸⁾한다는 주장이다. 그러나 반론의 내면에는 개혁 신학을 무력화시키려는 사탄적인 음모가 숨겨져 있다.¹⁰⁷⁹⁾

그러나 교회 역사에서 개혁 신학을 사장[死藏]시키려는 사건은 반복되었으나, 하나님은 언제나 교회를 통해 개혁 신학을 수호하셨다. 그리고 논문에서 소개한 도르트 신조의 배경에도 이러한 역사적인 순환이 반복되어 나타났다. 바우만(Clarence Bouwman)도 다음과 같이 평가한다. “16세기의 마지막 20년과 17세기의 첫 20년에 일어난 사건은 사탄이 하나님께서 네덜란드와 유럽 전역에서 행하신 사역을 어떻게 허물기로 결심했는지를 분명하게 보여줍니다. 인본주의 영향을 받은 알미니우스주의 개혁 교회는 네덜란드에서 종교개혁의 유익을 제거해 버리려고 했습니다.”¹⁰⁸⁰⁾ 결론적으로, 개혁 신학은 하나님께서 살아계신 한 결단코 죽을 수 없다. 왜냐하면 하나님께서 개혁 신학을 통해 자신의 계획과 의지를 분명히 드러내시기 때문이다.

이런 점에서, 찰스 스펔전(Charles H. Spurgeon)은 1894년에 발간된 『검과 삽』 (The Sword and Trowel)을 통해 개혁 신학의 생명력에 관하여 아래와 같이 찬양했다.

칼빈주의[개혁 신학]를 질식시키려고 노력하는 사람들은 그것이 쉽게 없어지지 않는다는 사실을 알게 될 것이다. 그리고 아마도 수없이 패하고 나서야 칼빈 주의[개혁 신학]가 그 대적자들보다 더 오랫동안 살아남아 있을 것이라는 사실을 확실하게 깨닫게 될 것이다. 이전에도 칼빈 주의[개혁 신학]에 대한 조사(弔詞)사 수없이 낭독되었지만 장례식을 치르지는 못했다. 잘못된 신앙 때문에 구원 이전의 상태로 돌아가 버린 사람들의 신음 속에서 잘못된 신앙의 현 상태가 더 나빠져서 영원한 저주의 자리까지 내려갈 때도 칼빈 주의[개혁 신학]는 살아 있을 것이다. 오늘날에도 칼빈 주의[개혁 신학]는 조롱을 당하고 있다.... 내일에도 그럴 것이다.... [그러나] 칼빈 주의[개혁신학]는 다시 전면에 부상할 것이며, 그 대적자들에게 말을 걸 필요도 없게 될 것이다.¹⁰⁸¹⁾

1075) Hughes Oliphant Old, *The Reading and Preaching of the Scriptures in the Worship of the Christian Church vol 4: The Age of the Reformation*, (Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2002), 74.

1076) 김영재, 『기독교 교리사』 (수원: 합신대학원출판부, 2006), 22-23.

1077) Schaeffer, 『위기에 처한 복음주의』, 16-17.

1078) Schaff, 『신조학』, 13.

1079) 한병수, “도르트 신경의 유기론”, 『장로교회와 신학』 11(2014): 260.

1080) Bouwman, 『도르트 신경 해설』, 31.

1081) 재인용, Joel R. Beeke 외 5, *Reformed Spirituality*, 이운연·서성훈 역, 『성경이 말하는 영성』 (서울: 진리의 깃발, 2006), 73-74.

그러나 작금의 목회 현장에서 일어나 일련의 변화들은 개혁 교회를 종교 개혁의 정신과 본질에서 점차 멀어지게 하여, 본질에서 이탈시키고 말았다.¹⁰⁸²⁾ 그러므로 도르트 신조 400주년을 맞이한 이때에, 다시 한 번 개혁 신학의 가치를 소중히 여길 뿐 아니라, 전수하고 가르치는데 최선을 다해야 할 것이다. 즉, 시대가 변하더라도, 개혁 교회의 목회자는 언제나 개혁 신학을 붙잡아야 한다.

< 참고문헌 >

- Bangs, Carl. Arminius: A Study in the Dutch Reformation. Nashville: Abingdon 1970.
- Bavinck, Herman. Magnalia Dei. 원광역 역. 『바빙크의 개혁교의학 개요』. 고양: 크리스찬다이제스트, 2004.
- Beeke Joel R 외 5명. Reformed Spirituality. 이운연·서성훈 역. 『성경이 말하는 영성』. 서울: 진리의 깃발, 2006.
- Bouwman, Clarence. Notes on The Canons of Dort. 손정원 역. 『도르트 신경 해설』. 서울: 솔로몬, 2016.
- Chapell, Bryan. Christ-Centered Preaching. 김기재 역. 『그리스도 중심의 설교』. 서울: 은성, 1999.
- Clark, Scott. Recovering the Reformed Confession: Our Theology, Piety and Practice. Philipsburg: P&R, 2008.
- De Jong, Peter Y. “Comments on Catechetical Preaching”. Mid-America Journal of Theology. 1/2(1985): 155-89.
- Dorani, Dan. “Doctrinal Preaching in Historical Perspective”, Trinity Journal 23(2002): 35-52.
- Duval, J. Scott & J. Daniel Hays. Grasping God’s Word. 류호영 역. 『성경해석』. 서울: 성서유니온선교회, 2009.
- Foster, Herbert Darling. “Liberal Calvinism; The Remonstrants at The Synod of Dort in 1618”. Harvard Theological Review 16(1923): 1-37.
- Härtner, Achim & Holger Eschmann, Predigen Lernen: Ein Lehrbuch für die Praxis, 손성현 역. 『다시 설교를 디자인하라!』. 서울: kmc, 2014.
- Horton, Michael S. We Believe: Recovering the Essentials of the Apostles Creed. 윤석인 역. 『사도신경의 렌즈를 통해서 보는 기독교의 핵심』. 서울: 부흥과 개혁사, 2005.
- Hughes, Robert G. Preaching Doctrine For the Twenty-First Century. Minneapolis: Fortress Press, 2009.
- Klooster, Fred H. A Mighty Comfort: The Christian Faith According to the Heidelberg Catechism. 이승구 역. 『하이델베르크 요리문답: 하이델베르크 요리문답에 나타난 기독교 신앙』. 서울: 여수론, 1992.
- Loke, Andrew. “Is the Saving Grace of God Resistible?”. European Journal of Theology. 22(2013): 28-37.
- Long, Thomas G. The Witness of Preaching. 이우제·황의무 역. 『증언하는 설교』. 서울: 기독교문서선교회, 2007.
- Pieterse, H. J. C. Communicative Preaching. 정창균 역. 『청중과 소통하는 설교』. 수원: 합신대학원출판부, 2002.
- Schaeffer, Francis A. The Great Evangelical Disaster. 윤두혁 역. 『위기에 처한 복음주의』. 서울: 생명의 말씀사, 1987.
- Schaff, Philip. Creeds of Christendom. 박일민 역. 『신조학』. 서울: 기독교문서선교회, 1984.
- Sinnema, Donald W. “The Origin of the Form of Subscription in the Dutch Reformed Church”. Calvin Theological Journal 42(2007): 256-82.
- _____. “Calvin and Canons of Dordt(1619)”. Church History and Religious Culture. 91(2011): 87-103.
- Sproul, Robert Charles. Grace Unknown. 노진준 역. 『개혁주의 은혜론』. 서울: CLC, 1999.

1082) Robert E. Webber, *Ancient-Future Faith: Rethinking Evangelicalism for a Postmodern World*, 이승진 역, 『복음주의 회복: 내일을 위한 어제의 신앙』(서울: CLC, 2012), 47-48.

- Stam, Klaas. *Everything in Christ: The Christian Faith Outline According to The Belgic Confession in Harmony with Three Forms of Unity*. 송동섭 역. 『만유의 그리스도: 세 일치신조와 함께한 벨직신앙고백서 개요』. 전주: 레포르만다, 2017.
- Strehle, Stephen. "The extent of the Atonement and the Synod of Dort". *The Westminster Theological Journal*. 51(1989): 1-23.
- Praamsma, Louis. "The Background of Arminian Controversy", In *Crisis in the Reformed Churches: Essays in Commemoration of the Great Synod of Dort, 1618-1619*. Edited by Peter Y. De Jong. Grand Rapids: Reformed Fellowship, 1968.
- Pronk, Cornelis Neil. *Expository Sermons on the Canons of Dort*. 황준호 역. 『도르트 신조 강해』. 수원: 그 책의 사람들, 2012.
- _____. *Synod of Dort*. 마르투스 선교회 역. 『도르트 종교회의: 알미니안 논쟁의 시작과 그 영향』. 부천: 마르투스, 2017.
- Van Dyken, Donald. *Rediscovering catechism*. 김희정 역. 『잃어버린 기독교의 보물 교리문답 교육』. 서울: 부흥과 개혁사, 2012.
- Van Til, Cornelius. "The Significance of Dort for Today". In *Crisis in the Reformed Churches: Essays in Commemoration of the Great Synod of Dort, 1618-1619*. Edited by Peter Y. De Jong. Grand Rapids: Reformed Fellowship, 1968.
- Webber, Robert E. *Ancient-Future Faith: Rethinking Evangelicalism for a Postmodern World*. 이승진 역. 『복음주의 회복: 내일을 위한 어제의 신앙』. 서울: CLC, 2012.
- Williams, Michael D. "The Five Points of Arminianism". *Presbyterian*. 30(2004): 11-36.
- 고재수. 『그리스도를 고백함』. 서울: 성약, 2010.
- 김영재. 『기독교 교리사』. 수원: 합신대학원출판부, 2006.
- 김요섭. "도르트 신조의 역사적 배경과 개혁주의적 교회론 연구". 『개혁논총』. 30(2014): 359-95.
- 유해무·김현수. 『하이델베르크 요리문답의 역사와 신학』. 서울: 성약, 2006.
- 이호우. "도르트신조(the Canons of Dort)의 역사적·신학적 이해". 『일립논총』. 9(2008): 110-31.
- 최승근. "우리의 삶을 형성하고 변화시키는 예배: 'Ritual'로서의 예배". 『교회와 문화』. 29호(2012): 197-222.
- _____. 『예배: 삶의 어떤 순간에도 하나님께로 나아가는 길』. 서울: 두란노, 2015.
- 한병수. "도르트 신경의 유기론". 『장로교회와 신학』. 11(2014): 260-81.

박성환 박사의 도르트 신조에 관한 설교학적 이해에 대한 논평

박태현 박사
(총신대 신학대학원 설교학)

연구자는 개혁교회의 '도르트 신조' 선포 400주년을 맞아 설교학적 관점에서 '도르트 신조'에 대한 설교의 가능성을 조심스럽게 제안한다. 연구자는 교회의 흥망성쇠가 신앙고백(신조, 요리문답)과 함께 운명을 같이 했음을 지적한 후, 개혁교회의 '하이델베르크 요리문답' (Heidelberg Catechism, 1563) 설교의 전통을 따라 '도르트 신조' 설교를 제안한다. 개혁교회가 고백하는 '일치신조' (The Three Forms of Unity)로서 세 개의 신앙고백문서, 즉 '네덜란드 신앙고백서' (The Belgic Confession of Faith, 1561), '하이델베르크 요리문답' (The Heidelberg Catechism, 1563), '도르트 신조' (The Canons of Dort, 1618) 가운데 하나인 '도르트 신조'는 소위 '튕립' (TULIP)으로 요약되는 개혁[칼빈]주의 신학의 정수를 담고 있기 때문이다. 비록 한국교회는 역사적으로 개혁교회(Reformed Churches)

와는 다른 전통에서 있지만, 그 신학적 기초는 개혁신학에 근거하기에 ‘도르트 신조’에 대한 관심을 갖는 것은 정당하고 또 필요한 일이다.

1. 내용 요약

연구자는 서론에서 교회는 언제나 신앙고백을 통해 그 정체성을 표명하고, 그 고백 위에 참다운 교회를 건설해 왔다고 지적한다. 그러나 오늘날 교회는 신앙고백이 경시되는 현실을 파악하고, ‘도르트 신조’ 선포 400주년을 맞아 도르트 신조에 ‘명시적으로’ 기록되고 고백된 개혁교회의 신앙의 진수를 회복하여 설교해야 한다고 주장한다.

본론에서 연구자는 크게 세 가지 항목으로 논문의 주제를 전개한다. (1) ‘도르트 신조에 관한 설교사적 이해’에서 연구자는 주로 ‘도르트 신조’가 작성된 역사적 배경을 서술한다. (2) ‘도르트 신조의 구조에 나타난 설교의 중요성’에서 연구자는 도르트 신조의 항목을 일별하되, 설교 혹은 복음전파와 연관된 항목을 지적함으로써 신조에 언급된 설교의 중요성을 지적한다. (3) ‘도르트 신조를 활용한 성경 해석과 설교 제안’에서 연구자는 ‘도르트 신조’가 설교자에게 성경 본문을 해석하는 기준틀로서 역할을 할 뿐만 아니라 ‘도르트 신조’의 내용도 설교적 ‘첨언’으로서 설교할 수 있다고 지적한다.

결론에서 연구자는 성경적 교리를 반대하는 사탄적 음모에도 불구하고 개혁신학의 생명력은 결코 꺼질 수 없다고 강조함으로써 다시금 ‘도르트 신조’ 설교를 통하여 그 소중한 가치를 유지, 보전할 것을 주장한다.

2. 논문의 장점과 공헌

연구자는 ‘도르트 신조’ 선포 400주년을 맞아 시기적절하게 ‘도르트 신조’ 설교를 ‘조심스럽게’ 제안한다. 연구자는 이 논문을 통해 개혁신학 전통을 이어받은 한국교회의 신앙고백 문서에 대한 관심을 제고할 뿐만 아니라, 더 나아가 믿음의 항목들에 대한 ‘도르트 신조’ 설교를 제시하기까지 시도한다. ‘도르트 신조’ 설교는 네덜란드에서조차 매우 드물게 시도되는 형편임을 감안할 때, 연구자의 제안은 신선한 도전이 아닐 수 없다. 이런 맥락에서 한국교회가 전통적으로 수용하는 ‘웨스트민스터 신앙고백서’ 혹은 ‘웨스트민스터 소요리 요리문답’에 대한 설교를 한국교회에 촉구한다면, 한국교회의 건전한 교리적 성장을 기대할 수 있을 것이다.

3. 몇 가지 질문들

연구자의 논문이 갖는 위의 장점과 공헌이 있음에도 불구하고, 논평자는 ‘도르트 신조’ 설교에 대한 건설적 논의를 위하여 다음 질문을 제기해 본다.

(1) 연구자는 항목 1. ‘도르트 신조에 관한 설교사적 이해’에서 ‘도르트 신조 설교’에 대한 역사적 논의보다는 ‘도르트 신조’가 작성된 신학적 논쟁과 역사적 배경을 주로 다루고 있다. 다시 말하면, 하이델베르크 요리문답 설교에 대한 알미니안주의의 등장으로 말미암아 생겨난 신학적 논쟁을 종식시키기 위한 국제적인 ‘도르트 대회’(Synod of Dordt, 1617-1618)가 개최된 배경을 주안점으로 묘사하고 있

다. 아쉽게도 ‘도르트 신조’ 자체 혹은 ‘도르트 신조’ 설교에 대한 것은 항목의 마지막 두 개의 문장에 지나지 않는다. 그렇다면 ‘차라리 항목의 제목을 다르게 정하는 것이 좋지 않겠는가?’ 라는 질문을 조심스럽게 제기해 본다.

(2) 연구자는 항목 2. ‘도르트 신조의 구조에 나타난 설교의 중요성’에서 도르트 신조의 항목들을 구조적 측면에서 설교가 차지하는 항목들을 알아보기 쉽게 일별하되(전체 59개 항목 가운데 14개 항목이 설교와 연관된다고 지적한다), 아쉽게도 ‘단순히 항목 나열에 지나지 않는가?’ 라는 의구심이 든다. ‘도르트 신조’가 내용적, 유기적 측면에서 설교가 중심이자 핵심적 위치를 차지한다는 것을 드러내 주었다면, 논문의 독창성과 완성도가 더 높았을 것이라고 생각한다.

(3) 연구자는 ‘도르트 신조를 활용한 성경 해석과 설교 제안’에서 ‘도르트 신조’의 구조인 ‘틀림’을 성경 본문 해석의 틀과 설교 작성의 구조적 개요로서 활용 가능성을 모색한다. 연구자는 “도르트 신조의 핵심 교리를 성경 해석의 틀부터 설교 내용의 첨언 내용까지 확장하여 활용한다면, 분명한 유익을 얻을 수 있다.”고 정당하게 주장한다. 하지만 아쉬운 것은 ‘도르트 신조’ 설교를 위한 구체적인 방안을 제시하기보다는 신조 설교의 중요성과 의의에 그치지 않는가? 라는 조심스런 질문을 제기해 본다.

오늘날 한국교회에 ‘교리 설교’에 대한 관심이 많아진 것은 매우 다행스런 일이다. 그럼에도 불구하고 신앙고백서 설교에 대한 구체적인 지침들은 제시되고 있지 않기에 매우 아쉬운 형편이다. 이런 상황에서 박성환 박사님께서 ‘도르트 신조’ 설교를 위한 최소한의 설교학적 시도를 한 것은 의의가 크다 할 것이다. 박성환 박사님의 이런 시도가 한국교회 교리 설교의 밑거름이 되어 교리 설교 혹은 신앙고백서 설교를 위한 구체적인 논의와 발전을 기대해 본다. 한국교회 발전을 위한 좋은 제안을 해 주신 박성환 박사님께 감사를 드린다.

도르트 총회와 신조에서 신학적 목회적 균형

김재윤 박사
(아신대 조직신학)

I. 서론

교회는 진공 속에 존재하지 않는다. 교회의 신앙고백도 단순한 신학적 명제들의 집합이 아니다. 한 시대의 교회가 그리스도의 몸으로서 존재하기 위한 구체적인 고민이 압축되어 있다. 교회의 모든 가르침(doctrina)은 교회안에서 그리스도의 다스림이라는 포괄적인 문맥 속에서 위치 지워진다.

칼빈은 디모데전서 3장 15절을 설명하면서 교회의 가르침을 둘러싼 다양한 측면들을 언급한다. 직분자로서 교회를 ‘목회’ 하는 자는 하나님의 집인 교회를 치리하는 책임을 맡은¹⁰⁸³⁾ 청지기이다. 교회 치리의 중심은 복음 설교이다. 성경의 명료성을 반대하고 교회의 해석의 필수성을 주장하는 로마 교황주의자들을 반박하면서 칼빈은 성경의 명료성은 복음 설교를 통해서 드러난다는 루터 이후의 종교개혁자들의 입장¹⁰⁸⁴⁾을 확인한다. 그리스도는 복음설교를 통해서 성도를 강하게 하고 완전케 이르기까지 교육하고 먹이는 일을 하신다. 종합하면 목회는 가르침의 직분봉사이며 이 봉사를 통해서 진리의 기둥인 교회를 세워가는 그리스도의 사역이 실현된다.¹⁰⁸⁵⁾

교회 안에 주신 진리인 가르침은 바로 이 문맥 속에서 위치하며 기능한다. 그리스도가 하나님의 집을 세워 가시고 양들을 돌보시는 일과 무관한 교회의 가르침은 사실상 불가능하다. 우리가 잘 아는 것처럼 신앙고백서는 항상 교회법(치리서)의 일부로서 존재하였다. 교회법의 목표는 복음 설교를 진전시키고 강화하고 보호, 보장하는 것이다. 반대로 설교는 교회법들이 생생하게 실현되며 그 가치를 인정받는 도구가 된다.¹⁰⁸⁶⁾

도르트 신조는 국제적인 총회인 도르트 총회가 작성, 채택하였다. 그러나 이 총회의 중심은 네덜란드 지역에서 뿌리내리고 성장한 개혁교회들이며 이들의 신앙적 분투가 녹아있다. 네덜란드 지역에 칼빈의 영향력은 먼저 불어를 사용하는 네덜란드 남부의 교회들에서 나타났다. 제네바에서 공부하고 1561년 벨직 신앙고백을 작성한 귀도 더 브레는 1559년부터 도르닉(Doornik), 레이셀(Rijsel, Lille) 두 남부 도시에서 사역하였다. 도르닉의 설교자 브룰리 (Pierre Brully, 1512-1545)에 이어 그도 순교할 정도로 핍박이 심했다. 제네바 아카데미에서 수학한 목사들은 교회 건설에 힘을 보태었다. 1559년부터 1564년까지 열 세명의 네덜란드 출신 학생이 공부했는데 네덜란드 독립을 주도했던 첫 국정책임자 빌럼 판 오란너 (Willem van Oranje)의 자문자인 필립스 마르닉스(Pilips Marnix van Sint Aldegonde)도 여기 포함되었다. 엠덴, 하이델베르크, 런던등에 흩어진 네덜란드 피난민들의 교회도 개혁신앙이 네덜란드로 유입되는 중요한 길이 되었다. 순교자가 나오고 피난민들 속에서 성장한 네덜란드 개혁교회는 가히 ‘십자가 아래에 있는’ 교회들로 불릴만했다. 네덜란드 개혁교회들의 첫 총회가 네덜란드가 아닌 독일의 엠덴에서 1571년 개최되었다는 점도 이 교회들이 처한 어려움을 잘 반영해 준다.

그럼에도 불구하고 지역 교회들은 총회의 결정아래 자신들을 자율적으로 매는 교단적 연합(kerkverband)를 결성하였다. 이를 증명하는 기초로 벨직 신앙고백(Confessio Belgica, 이하 신앙고백)과 하이델베르크 요리문답(Cathechismus, 이하 요리문답)을 채택하였다.¹⁰⁸⁷⁾ 그러나 개혁교회들의 하나됨을 위한 진전이 거침없이 진행된 것은 아니었다. 네덜란드는 종교개혁의 초기에 루터와 더불어 인문주의자였던 에라스무스의 영향력이 지대한 지역이었다. 지식인들에게 인기 있었던 에라스무스의 성경적 인문주의는 소위 인문(학)적-개혁주의의 모태가 되었다. 끝까지 로마교에 남았던 신학자 코른허르트(Dirk

1083) quia sint pastores veluti oeconomii quibus regendam snam domum commisit Deus. Calvin, *Joannis Calvini opera quae supersunt omnia* 52. Edited by Cunitz, Edouard, Baum, Johann-Wilhelm, Reuss, Eduard Wilhelm Eugen. (Brunsvigae: C.A. Schwetschke, 1863), 288.

1084) C. Trimp, *Het Leerambt niet Verspelen: de Uitstraling van de Schrift in de bediening van het Woord* (Barneveld: uitgeverij De Vuurbaak, 1993), 8-9.

1085) Calvin, *CO* 52, 288-289.

1086) W. van 't Spijker, "De opvattingen van de Reformatoren" in *Inleiding tot de studie van het Kerkrecht*, 101. 도르트 총회는 신조만이 아니라 교회법을 새롭게 하였다. 신조와 교회법의 연관성에 대해서는 결론부분(VI)에서 짧게 제시하고자 한다.

1087) 이 두 신앙고백 문서들이 네덜란드 개혁교회들 안에서 3대 신앙고백문서들 (Formulieren van eenheid)로 받아들여지는 상세한 과정은 II장에서 언급된다.

Volkertszoon Coornhert, 1522-1590)는 이런 흐름의 선구자였다. 그는 칼빈, 베자, 우르시누스가 취한 예정론에 대해서 비판적이었고 불링거는 긍정하였다. 그는 그가 살던 델프트의 개혁교회 목사들과 공개적으로 논쟁을 하였다. 그는 또한 모든 개혁교회와 목회자가 하이델베르크 요리문답에 서명하는 것을 부정적으로 보았다.¹⁰⁸⁸⁾ 개혁교회 안에 목회자들 중에서 이런 흐름에 함께 하는 사람들이 속속 등장하였다.

레이던의 목사였던 콜하이스 (Caspar Coolhaes, 1536-1615)는 성경과 사도신경만을 인정하였다. 이외에 다른 문서들에 나타난 예정교리는 받아들이지 않았다. 그는 에라스투스주의 입장에서 교회의 치리와 권정을 거부하였다. 아르미니우스가 로마서 9장에 대해서 설명하면서 언급한 레이류바르던의 스네카누스 (Gellius Sneecanus, 1540-1600)는 예정론에 대한 부정적인 생각 때문에 예정론을 거의 전적으로 언약에 흡수시켜 버리는 신학을 전개하였다. 도르트레흐트 목사였던 헤르베르츠는 (Hermanus Herbertz, 1540-1607)는 벨직 신앙고백 서명을 거부하고 하이델베르크 요리문답 설교를 시행하지 않았다.¹⁰⁸⁹⁾

개혁교회 안에서 자리잡게 된 이런 경향들은 다음 세 가지로 요약될 수 있다. 1)성경과 신앙고백 문서들의 권위를 서로 대립시키면서 신앙고백과 요리문답을 교회가 서명하도록 하는 것에 대한 거부 2) 도덕성에 기초한 경건성을 중요시하는 경향 때문에 하나님의 예정론과 경건성을 위한 방해물과 충돌되는 것으로 이해하는 흐름 3)교회에 의한 치리와 권정, 신앙고백적 기초를 강조하는 교회의 권위보다 오히려 덜 강압적으로 권력자의 권위에 의한 권정을 신뢰하는 에라스투스 주의 입장¹⁰⁹⁰⁾

네덜란드 개혁교회들이 진리를 기초로 한 연합을 형성하는 과정은 적지 않은 일련의 진통의 과정들을 겪었다. 도르트 총회는 이런 네덜란드 개혁교회 형성의 한 가운데서 개최되었다. 총회는 교회를 세워 가시는 그리스도의 다스림과 목양적 돌보심을 실현한다는 총회의 정체성을 의식하였다. 도르트 신조의 서문은 “비참한 가운데 순례의 길을 가는 전투하는 교회”가 “자신의 목숨을 버려서 자기의 양떼를 신실하신 인애하심으로 사랑하시고 위하시는 선한 목자께서 기적적인 손을 사용하셔서 유혹자들의 굽은 길과 거짓된 조연을 무너뜨리는 일”로서 이 신조를 작성한다고 밝히고 있다.¹⁰⁹¹⁾ 한편으로 개혁교회들은 국가 권력자에 의한 질서와 일치가 아닌 교회 스스로의 치리와 권위에 의한 교회의 자유를 스스로 지켜가고자 노력하였다.

도르트 총회에서 작성된 도르트 신조는 분명 아르미니우스와 그를 따르는 항론파의 입장에 대한 교회의 신학적 응답을 담고 있다. 그러나 단지 신학적 논쟁을 통해서 항론파를 반박하는데 스스로를 제한되지 않았다. 당시 네덜란드 지역의 개혁교회들이 복음 사역의 부흥과 보존, 그리고 그것을 위해서 일치 속에서 함께 하나님의 집을 세워가는 문맥에서 읽어야 한다. 이 논문은 도르트 신조가 분명 아르미니우스주의라고 불릴 수 있는 일련의 신학적 도전에 대한 교회의 응답이라는 성격을 담고 있다는 점을 주목하면서도 그 속에 녹아있는 목회적 측면 곧, 하나님의 집을 세워가는 과정과 관련된 총체적인 관심을 추적해

1088) C. Graafland, *van Calvijn tot Comrie: Oorsprong en ontwikkeling van de leer van het verbond in het Gereformeerd Protestantism* vol. III (Zoetermeer: Boekencentrum, 1996), 88

1089) 홈미우스(Festus Hommius, 1576-1642)는 1621년 출판된 네덜란드어로 된 회의록 (*Acta ofte handerlinghen der nationalen Synoi tot Dordrecht, anno 1618 ende 1619*)의 서문(Voorreden)에서 콜하이스, 헤르베르츠 그리고 비헬스 (Cornelius Wiggers)를 거명하면서 이들이 이미 아르미니우스 이전에 각 지역에서 유사한 문제를 일으킨 것에 대해서 서술한다. *Acta ofte handerlinghen der nationalen Synoi tot Dordrecht, anno 1618 ende 1619* (Dordrecht: Isaack Iansz. Canin, 1621), 2.

1090) Louis Praamsma, "The Backgroud of the Arminian Controversy(1586-1618)" in *Crisis in the Reformed Churches: Essays in Commemoration of the Great Synod of Dort, 1618-1619* Edited by Peter Y. De Jong (Grandville: Reformed Fellowship, 2008), 43-44. 프람스마는 이 세 가지 점들 외에 칭의도 중요한 논쟁점 중의 하나라고 밝힌다.

1091) *De Nederlandse Belijdenisgeschriften in authentieke teksten* Edited by J. N. Bakhuizen van den Brink (Amsterdam: uitgeverij Ton Bolland, 1976), 276-277.

보고자 한다. 이를 위해서 두 개의 사례들을 통해서 신학적 목회적 측면의 균형을 추구한 도르트 총회와 신조의 성격을 찾아보고자 한다. 도르트 신조는 다른 신앙고백들과 달리 신조(Canons)라는 명칭으로 채택되었다. 신조라는 명칭을 채택한 이유를 추적하면서 이 과제를 수행하고자 한다. (II) 그리고 네덜란드 개혁교회 안에서 제기되었던 신학적 논쟁점들이 어떻게 도르트 신조에서 수용되고 있는가를 선택설-후택설을 중심으로 살펴보면서 신조안에 나타난 신학적-목회적 고민의 고리를 찾아보고자 한다. (III) 결론과 함께 신학적 문제제기를 하나님의 집을 세워가는 포괄적인 목회적 관심과 연결해 가는 도르트 신조와 교회법의 정신을 드러내 보고자 한다. (VI)

II. 새로운 신앙고백인가?: 도르트 ‘신조’ (Canons)의 성격

네덜란드 개혁교회들의 첫 국가적 총회는 엠던 총회(1571년)이다. 엠던은 교회연합의 기초가 진리에 있다는 것을 확인하고 이를 구체화하는 증거로서 벨직 신앙고백에 모든 개혁교회들이 서명한다.¹⁰⁹²⁾ 그러나 이미 남쪽의 개혁교회들(프랑스어를 사용하는 지역중심)은 엠던 총회 이전부터 함께 서명하였다.¹⁰⁹³⁾ 엠던 총회의 사전 회합 성격을 가졌던 베이절 회합(1568년)에서는 제네바 요리문답과 하이델베르크 요리문답을 가르치도록 하였고 목사 후보생은 이에 서명하도록 하였다.¹⁰⁹⁴⁾ 아르미니우스와 항론파를 통해서 드러난 개혁교회의 위기는 일차적으로 엠던 총회에서 교회들이 함께 채택한 벨직 신앙고백과 청소년들의 신앙교육과 매주일 오후 예배 설교를 위해서 서명한 하이델베르크 요리문답에 대한 일치성의 위기였다. 한마디로 교회의 설교와 신앙고백, 치리 전반에 닥쳐온 위기였다.

1. 아르미니우스의 신앙고백 문서들에 대한 입장

아르미니우스의 신학에 대한 첫 문제제기는 그가 암스테르담의 목사로 있으면서 행한 로마서 7장 14절 설교로부터 불거졌다. 같은 암스테르담의 동료 목사였던 플란키우스 (Petrus Plancius, 1552-1622)는 이 본문을 중생하지 못한 사람의 경우로 본 아르미니우스의 견해가 신앙고백과 요리문답에서 벗어나는 것으로 보았다. 그러나 아르미니우스는 이를 부인하였다. 이 사건은 뱅스(Bangs)에 의해서 소개되었는데 뱅스 또한 이러한 로마서 7장 14절의 이해가 구체적으로 신앙고백과 요리문답의 어떤 부분과 충돌하는지를 밝히지 않고 있다.¹⁰⁹⁵⁾

그러나 이렇게 불분명하던 아르미니우스의 입장은 2년 후 로마서 9장에서 말하는 예정에 대한 설교에서부터 좀 더 명확해 진다. 그의 로마서 9장 설교는 문제시 되어서 노회에 상정되었고 1593년 5월 20일에 아르미니우스는 처음으로 신앙고백에 대한 공식적인 입장을 표명하였다. 그는 신앙고백과 요리문답과 충돌하는 그 어떤 것도 가르치지 않았다고 말하면서도 단 하나 신앙고백의 16조를 설명할 수 없다고 유보하였다.¹⁰⁹⁶⁾

그가 노회에서 표명했던 유보적인 입장은 1603년 레이던 대학의 교수가 되면서 곧바로 부각되었다. 토

1092) 엠던 총회에서 채택된 교회법 (Kerkorde) 2조는 “모든 네덜란드 교회들의 가르침에서의 하나됨을 증명하기 위해서 벨직 신앙고백에 서명한다”고 규정한다. 아울러 네덜란드 개혁교회들이 프랑스 신앙고백에도 서명하는데 이는 프랑스 개혁교회들이 벨직 신앙고백에도 서명함으로써 상호간의 신앙고백의 하나됨을 확인하는 뜻에서 그렇게 시행한다고 명시하고 있다. Kerkorde Emden (1571) Artikel II.

1093) J. Kamphuis, *Zo Vonder We Elkaar*, 43.

1094) Wezel's artikelen II, 1. III, 3.

1095) Carl Bangs, *Arminius: A Study in the Dutch Reformation* (Nashville: Abingdon, 1970), 141.

1096) Nicolaas H. Gootjes, *the Belgic Confession: Its History and Sources* (Grand Rapids: Baker, 2007), 135.

론을 위한 “예정에 관한 명제들”에서 그는 신앙고백의 16조와는 본질적으로 다른 내용을 말한다. 신앙고백의 16조는 “선택은 죄인들을 향한 하나님의 자비의 결과”라고 고백하고 있는데 아르미니우스는 선택이 “믿는 자들”을 향한 것이고 또한 그들에게 “믿음을 주기로 작정”한 것이라고 보았다. 하나님의 작정이 죄인이 아니라 “믿는 자들”을 향한 구원의 작정이며 이 또한 두 단계의 결정으로 이루어지는 것으로 분리하였다. 영원한 결정은 “믿는 자들”을 구원하는 것이고 이 결정은 믿는 자들에게 믿음을 주시기로 한 두번째 근본적인 결정전에는 나타나지 않았다. 물론 이런 그의 주장은 예지에 근거한 예정으로 구체화되었다. 1608년 홀란드 주정부 앞에서 아르미니우스는 요리문답의 20문답, 신앙고백의 14, 16조는 전택설 (supralapsarianism)과는 서로 충돌하기 때문에 요리문답과 신앙고백을 수용할 수 없다는 점을 분명히 하였다.¹⁰⁹⁷⁾

아르미니우스에 의해서 발생한 문제들이 진행되어 온 과정들은 철저하게 교회적인 것이었다. 첫 문제제기는 그의 설교로부터 시작되었다. 아르미니우스는 설교를 새로운 자신의 생각을 주장하는 중요한 통로로 사용하였다. 그러나 네덜란드 개혁교회는 이를 목회적이고 진리에 기초하여 교회를 세워가는 것 속에서 인식하였다. 따라서 아르미니우스의 설교의 문제는 곧바로 신앙고백과 요리문답과의 일치성 속에서 질문되었다. 교수로서의 그의 가르침도 중립적이고 새로운 신학적 주장으로서 옹호되기 보다는 교회를 세워가는 가장 분명한 기초인 신앙고백의 문제와 연관성속에서 다루어졌다.

2. 도르트 신조의 성격과 신앙고백 문서들과의 관계성

아르미니우스와 관련된 신학적 논쟁이 어떻게 교회적 관점에서 다루어졌는가 하는 것과 더불어 이 과정의 종적인 종착점이 되었던 도르트 신조 자체의 성격도 이런 성격을 잘 드러낸다. 도르트 신조는 이전의 개혁주의 신앙고백서들처럼 성경 전체에서 나오는 신앙 내용 전체를 아우르는 문서가 아니다. 새로운 신앙고백서도 아니며 또한 특정한 신앙고백서에서 어떤 새로운 항목을 추가하기 위한 것도 아니었다. 최종적으로 도르트 신조는 출판되면서 모두 판결 혹은 판단이라는 제목이 주어졌다.¹⁰⁹⁸⁾ 항론파들에 의해서 제기된 주장들에 대한 교회의 신앙고백에 기초한 판단과 심판이라는 성격이 도르트 신조의 주된 목적이었다.

시너마(Sinnema)는 신조들 혹은 항목들 (Canons or Artijkelen)이라는 명칭은 1619년 1월 4일 위그노 장로인 필립 모네 (Mornay)가 총회의 한 대표에 보낸 조언을 담은 편지에서 처음 쓰였다고 한다. 그러나 이 편지가 총회에 영향을 미쳤는지는 확인할 길이 없다.¹⁰⁹⁹⁾ 1618년 12월 6일에 항론파의 견해가 제출되면서 총회는 전적으로 이 문제에 집중하게 된다. 이후 상당 기간 주로 쓰인 용어는 판결(judicium) 혹은 신앙규칙(Formula) 혹은 결정된 견해 혹은 의견 (sententia decisiva)등 다양하였다. 이런 용어들을 통해서 확인할 수 있는 것은 일단 총회는 주로 항론파의 견해를 반박하는 부분에 집중했다는 점이다.

이런 과정에서 총회가 작성한 도르트 신조는 신학적 논쟁의 회피하지 않았다. 신학적으로 항론파의 오류를 분명히 지적하고 반박하는 역할을 담당하였다. 총회 기간에 출석했던 항론파는 총회가 자유로운 신학적 입장을 논쟁하고 토론하는 장이 되어야 함을 지속적으로 주장하였다.¹¹⁰⁰⁾ 총회 참석자 대부분은 이

1097) Gootjes, *the Belgic Confession*, 135-136.

1098) 라틴어로는 *Iudicium* (Synodi Nationalis, Reformatarum Ecclesiarum Belgicarum, 1619), 네덜란드어로는 *Oordeel* (des Synodi Nationalis der Gereformeerde Kercken van de Vereenichide Nederlanden, 1619)

1099) Donald Sinnema, *the Canons of Dordt: From Judgement on Arminianism to Confessional Standard in Revisiting the Synod of Dordt (1618-1619)* (Leiden: Brill, 2011), 319), 315.

1100) W. van 't Spijker, "De Synode en de Remonstranten" in *De Synode van Dordrecht in 1618 en 1619*. Edited by

를 교회법적인 결정을 막기 위한 항론파의 의도로 해석하고 시간의 제한을 둘 수밖에 없었다. 그리고 일정 기간 후에는 항론파의 입장을 그들의 문서들만으로 처리하기로 한다. 항론파의 5 항목을 따라서 작성된 도르트 신조에는 각 항목마다 오류와 반박의 내용이 함께 존재한다. 이를 통해서 신조(Canons)로서의 교회법적인 구속력도 분명히 할 뿐 아니라 신학적 논쟁에 대한 입장도 분명히 하였다. 따라서 항론파들이 주장하듯이 도르트 신조가 단지 교권적인 물리력만을 가지고 신학적 논쟁을 회피한 ‘불구의’(crippled) 신학 문서는 아니었다.

그러나 도르트 총회는 단지 항론파의 5 항목의 오류를 지적하고 반박하는 ‘반박과 오류’만을 서술하도록 결정하지 않았다. 1619년 2월 4일에 의장은 몇몇 대표들의 요청을 받아들여 문서를 작성하는 작업에 들어가도록 하였다. 작성되는 문서의 형식은 총회의 목적 뿐 아니라 교회 전체의 유익을 위해서 필요한 형식을 갖추도록 준비되었다. 따라서 문서의 첫 번째 부분은 “공개된 서술(Scriptum exponens)로서, 5항목에 대해서 하나님의 말씀에서 신실하게 확증되며 신앙의 정통을 따르는 견해이며 대중적이고 간결하게” 기술하되 “이 교리가 흔히 훼손당하곤 하는 중요한 비판을 반박하는 것을 포함하고 있어야 한다.”¹¹⁰¹⁾ 두 번째 부분은 “반박하는 서술로서 주요한 항론파의 논점을 빈틈없이 반박하는 것”¹¹⁰²⁾이어야 한다.

사실 각 항목에 대한 첫 부분의 서술은 필수적이지 않았다. 항론파에 대한 반박을 위한 신학적 문서라면 더욱 더 그렇다. 그러나 최종적으로 신조는 긍정적 서술과 반박-오류, 두 부분을 모두 담은 하나의 문서로 작성되었다.¹¹⁰³⁾ 도르트 총회는 총회의 결과로 작성된 문서가 단지 반박에만 목적이 있었던 것이 아니라 적극적인 가르침을 통해서 교회를 유익하게 하는데 있다는 점을 이런 방식으로 드러내었다. 긍정적인 서술은 신조가 교회를 위한 가르침과 성경적 신앙고백의 확인이라는 목회적 측면을 고려하였다는 증거이다.

그럼에도 불구하고 총회는 새로운 포괄적인 신앙고백서를 작성하는데 까지 나아가지 않았다. 1618년 12월 8일에 프랑스의 신학자인 뮈르(Pierre Du Moulin)가 프랑스 왕으로부터 총회 참석을 금지당하면서 보낸 편지에는 총회가 다양한 나라들의 개혁교회들이 내어 놓은 신앙고백서를 참고하여 신앙고백서를 새롭게 작성해야 한다고 제안하였다. 교회정치와 치리를 제외하고는 교리의 모든 부분들을 아우르면서 모두가 동의할 수 있는 새로운 신앙고백서를 작성해서 대표단을 보낸 국가들에 도움을 줄 수 있어야 한다고 요청했다.¹¹⁰⁴⁾ 그러나 이런 제안은 총회의 일정에 포함되지 못했고 파송된 대표들도 이를 승인하지 않았다. 도르트 신조는 단지 오류-반박만이 아니라 긍정적인 서술을 더했지만 근본적으로 새로운 신앙고백 문서를 지향했던 것은 아니었다. 신조는 단순히 기존의 신앙고백 문서들(신앙고백과 요리문답)을 존중하며 그 기초위에 교회를 세워가야 한다는 것을 확인하는데 더 무게 중심을 두었다. 신조의 최종적인 관심은 단지 신학적 논박이 아니라 신조가 그리스도가 교회를 다스리고 돌보시는 목적을 위한 것임을 자연스

W.van 't Spijker (Houten: Den Hertog, 1987), 102.

1101) *Acta Authentica, in Acta Et Documenta Synodi Nationalis Dordrechtanae (1618-1619)* Edited by Christian Moser, Herman Selderhuis, Donald Sinnema (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015), 123. "Scriptum exponens, et ex Verbo Dei solide confirmans, orthodoxam sententiam de Quinque Articulis, populariter et succincte; cum refutatione praecipua calumniarum, quibus haec doctrina proscindi solet."

1102) "Scriptum elencticum, quo praecipua Remonstrantium argumenta solide refutentur."

1103) 시너마는 신조의 구성에서 첫 부분을 제외하자는 의견도 총회상에서 제시되었음을 소개한다. 영국 대표단과 포스베르기우스(Josias Vosbergius)는 굳이 첫 부분 서술이 필요한가에 대해서 의문을 제기했다. 이는 항론파에 대한 모든 판단이 완전히 끝나지 당시의 시점에 과연 어울리는가 하는 문제의식을 담고 있었다. Donald Sinnema, "the Canons of Dordt: From Judgement on Arminianism to Confessional Standard in *Revisiting the Synod of Dordt (1618-1619)* Edited by Aza Goudriaan and Fred van Lieburg (Leiden: Brill, 2011), 319.

1104) Sinnema, the Canons of Dordt, 320.

럽게 드러낸다.

3. 논쟁 방식과 신조의 서술 방식의 구분

여기에 덧붙여 신조 자체의 서술 방식과 용어도 신조가 가지고 있는 목회적 성격을 드러낸다. 총회에서 이루어진 항론과의 조항들에 참가자들의 논증은 대부분 스콜라적인 방식과 용어로 이루어졌다. 대표자들은 스콜라적인 서술 방식과 대중적인 서술방식을 근본적으로 반대되거나 서로 충돌하는 것으로 보지 않았다. 따라서 스콜라적인 탐구와 서술 방식을 원칙적으로 반대한 것이 아니다. 그러나 신조의 최종 서술 방식은 대중적인 형식을 취했다.¹¹⁰⁵⁾ 카프리(Godfrey)는 이런 신조의 서술 방식에 결정적인 영향을 미친 것이 목회적 관심이라는 점을 강조한다. 항론과의 논쟁은 단지 신학자들과 목회자들만의 문제가 아니었다. 대신에 지역교회 내부에 깊이 침투해서 매우 심각한 영향을 성도들과 국가 사회의 다양한 사람들에게 심각한 문제를 야기했기 때문에 총회의 결정 또한 이들에게 광범위한 영향을 줄 수밖에 없다는 점을 고려하였다. 결론적으로 교회의 유익이라는 목회적 측면이 도르트 신조의 서술 방식을 결정하는 가장 기초적인 동기였다.¹¹⁰⁶⁾ 사소하게 보일 수 있지만 신조는 그 서술 방식에서도 분명한 목회적 성격을 고수하였다.

III. 신학적 쟁점들과 도르트 신조: 선택설/후택설을 중심으로

1. 아르미니우스와 선택설, 후택설

예정론에 대한 두 견해로서 선택설과 후택설의 구분은 일반적으로 도르트 총회 시기에 출현한 것으로 알려져 있다. 총회의 시발점이 된 아르미니우스가 레이던 대학의 교수로 취임한 1603년부터 그를 비판한 고마루스(Gomar, 1563-1641)가 신앙고백의 견해가 예정을 지나치게 “타락 아래 머물렀다”(onder den Val blijven)고 언급한 것이 이 용어들의 기원이 되었다. 고마루스는 총회 때 브레멘의 신학자들을 맞아 도르트레흐트로 향하면서 예정이 인간의 타락위(boven den val)에 있음을 강조하였다.¹¹⁰⁷⁾

결과적으로 예정론이 하나님을 죄의 주체로 만든다는 비판은 이미 칼빈의 예정론을 비판한 불색에서 등장하였다.¹¹⁰⁸⁾ 아르미니우스는 특별히 베자의 예정론을 언급하면서 예정에 대한 유사한 비판을 전개한다. 앞으로 창조될 사람에 대한 예정과 유기를 말하는 베자의 주장은 결과적으로 “하나님의 작정과 정하심 없이는 죄가 세상에 들어올 수 없다”는 것을 말하게 된다는 것이다.¹¹⁰⁹⁾ 도르트 총회상에서도 항론과는 같은 입장을 고수하면서 선택설의 “지나치게 날카로운 주장(phrases duriores)”을 지적하였다. 이런 배경 때문에 도르트 총회의 결정과 거기에 따르는 신조의 작성에서 후택설이 우세하게 되었다는 것은 어느 정도 설득력을 가지게 되었다. 우리는 여기서 도르트 총회의 발단인 아르미니우스의 사상과 예정론 비판을 간략하게 훑어보면서 도르트 총회에서 선택설-후택설이 전개된 배경으로 삼고자 한다.

1105) 이남규는 신조가 대중적인 방식인 아래로부터(a posteriori) 방식을 채택한 점을 신조의 실천적 측면으로 본다. 총회의 의장인 보허만(Bogerman)이 하이델베르크에서 수학했다는 점과 팔츠교회 사절단의 참여가 요인이 되어서 신조는 예정을 이와 같은 방식으로 서술하고 있다. 이남규, “위로와 확신의 근거 - 하나님의 예정: 16세기말 하이델베르크 신학자들과 도르트 신조의 예정론을 중심으로”, 『성경과 신학』 제58권 (2011): 283 - 312.

1106) W. Robert Godfrey, *Popular and Catholic: the Modus Docendi of the Canons of Dordt in Revisiting the Synod of Dordt (1618-1619)* Edited by Aza Goudriaan and Fred van Lieburg (Leiden: Brill, 2011), 246.

1107) 유해무, *Raad en Daad: Infra- en Supralapsarisme in de nederlandse gereformeerde theologie van de 19e en 20e Eeuw* (Kampen: uitgeverij Mondiss, 1990), 18.

1108) Cornelis P. Venema, “Heinrich Bullinger’s Correspondence on Calvin’s Doctrine of Predestination, 1551-53,” *SCJ* 4 (1986): 435-50.

1109) Arminius, in *the Works of James Arminius vol. 3* (Grand Rapids: Baker, 1999), 22.

아르미니우스의 신학은 단지 예정론에만 국한된 것은 아니었다. 멀러(Muller)는 아르미니우스의 신학을 단지 도르트 총회의 관점에서만 보는 것을 반대한다. 그의 신학은 후기 개혁주의 신학에서 나타나는 스콜라적인 형식속에서 전개된 전형적인 개혁주의 사상의 한 부분이었다. 문제는 그가 토마스주의를 취했다는 점이 아니라 어떻게 토마스주의를 변형했는가 하는 점이었다. 따라서 아르미니우스 신학은 단지 예정론만이 아니라 특별히 하나님의 본질과 속성들, 창조와 섭리와 관련된 총체적 신학의 결과물로서 이해해야 한다.¹¹¹⁰⁾

덴 부르 (Den Boer)는 멀러가 말한대로 아르미니우스 신학을 특히 신론의 기초위에서 보아야 한다는 점을 수용하면서도 무엇보다도 ‘하나님의 의’가 신론 뿐 아니라 전체 아르미니우스 신학을 좌우하는 핵심 기초로 본다. 예정론이 하나님을 죄의 원인자로 돌린다는 반론들에 대해서 칼빈은 하나님의 ‘뜻’(의지, will)을 중심에 두고 그 뜻의 불가해성을 강조하였다. 이런 하나님의 뜻에 대한 강조는 하나님의 구원 사역에서의 그의 의(iustitia)를 묻는 질문을 교만하고 함당치 않는 것으로 여기게 했다.¹¹¹¹⁾ 그러나 아르미니우스에게는 하나님의 뜻도 의에 대한 하나님의 사랑에 의해서 한계 지워진다. 아르미니우스는 하나님의 의와 그 의의 알 수 있음(kenbaarheid)을 필수적이며 최고의 우선 순위로 삼았다.

하나님의 이중적 사랑(Duplex amor Dei)이라는 개념은 이를 잘 나타낸다; 의에 대한 하나님의 사랑과 피조물을 향한 하나님의 사랑. 그리고 피조물을 향한 하나님의 사랑은 의에 대한 하나님의 사랑 안에서 제한된다.

만약 하나님께서 어떤 사람의 순종을 보시지 않고 조건 없이 은혜를 베푸시기로 작정하신다면 거기에는 사람을 향한 하나님의 사랑이 의에 대한 사랑보다 더 우선시된다. 반면에 하나님께서 그 사람의 불순종을 보시지 않고 이유 없이 저주하신다면 거기에는 의에 대한 하나님의 사랑과 죄를 미워하심이 필수적이지 않게 된다.¹¹¹²⁾

하나님의 이중적 사랑의 관점, 특별히 의에 대한 하나님의 사랑을 중심으로 본다면 기존의 예정론, 특별히 후에 선택설이라고 불릴 수 있는 예정론은 매우 심각한 딜레마에 빠지게 된다.

아르미니우스의 아이디어는 하나님의 예정의 대상을 다루는 부분에서 더 발전적으로 나타난다. 칼빈과 베자의 예정은 하나님의 의가 오직 하나님의 처벌하시는 의에만 있기 때문에 죄를 전제할 수밖에 없다. 예정의 대상도 죄인들이어야 한다. 그렇다면 결국 하나님의 의를 필수적으로 선언하면서 동시에 죄의 존재를 필연적으로 함의할 수밖에 없다. 결론적으로 하나님의 피조세계에서 죄는 피할 수 있었던 것이 아니라 필수적으로 존재하게 되고 이는 간접적으로 죄의 원인자로서 하나님을 만들 수밖에 없다.¹¹¹³⁾

하나님의 의를 중심으로 한 아르미니우스 신학은 창조론에서도 확인된다. 하나님은 창조 언약을 지키시

1110) Richard Muller, *God, Creation and Providence in the Thought of Jacob Arminius* (Grand Rapids: Baker, 1991), 275. 멀러는 에라스무스의 영향으로 네덜란드 내에 존재했던 인문주의적-성경적 개혁주의를 아르미니우스 신학의 뿌리로 보는 일련의 견해를 반박한다. Muller, *God, Creation and Providence*, 5-6.

1111) Willem den Boer, *Duplex amor Dei. Contextuele karakteristiek van de theologie van Jacobus Arminius* (Apeldoorn: Publications of the Institute for Reformation Research, 2008), 285-286.

1112) Arminius, *Verklaring*, 90. cited from den Boer, *Duplex amor Dei*. 157.

1113) Arminius, *the Works of James Arminius vol. 3*. 212-213. 죄를 피할 수 있었던 것이 아니라 필수적이고 필연적으로 만드는데는 다음을 함의한다. “하나님이 진실로 죄를 지으신다. 그리고 하나님 홀로 죄를 지으시는 것이다. 그렇다면 이것을 과연 더 이상 죄라고 할 수 있겠는가?”

는 분이다. “하나님의 선택은 항상 하나님의 의와 동반되어야 한다. 하나님의 의는 하나님의 은혜로운 언약에 합당하도록 이루어진 순종에 대해서, 반대로 하나님의 정당한 심판에 합당하도록 불순종에 대해서 주어지는 처벌하시는 의로서 갚으시는 것이다.”¹¹¹⁴⁾ 하나님은 그가 자비를 베풀기 원하는 사람과 그가 그렇게 하시지 않는 자들에게 하지 않는 자유를 결정할 수 있다. 그러나 그의 의가 이 결정을 규정한다.¹¹¹⁵⁾

창조에서의 하나님의 의를 이렇게 설명하면서 아르미니우스는 이를 그리스도안에서의 하나님의 의와 대조시킨다. 창조에서의 하나님의 의에 대한 이해는 법정적인 것이었다.(*theologia legalis*) 반면에 그리스도안에서 하나님의 의의 이해는 복음적인 것이다. (*theologia evangelica*)¹¹¹⁶⁾ 하나님의 선택과 유기에 나타난 하나님의 의는 법정적인 것이 아니라 복음안에서 계시된 하나님의 의이어야 한다. 이 둘의 차이는 무엇인가?

아르미니우스는 선택과 유기가 그리스도 안에서 이루어졌음을 말하는데¹¹¹⁷⁾ 그 의미는 그리스도를 믿는 믿음과 믿지 않는 불신앙에 의한 것이다. 죄를 위해서 죽으신 그리스도안에서 설명되는 하나님의 의는 죄인들을 심판하시는 하나님의 의보다 훨씬 더 우월하다.¹¹¹⁸⁾ 아르미니우스는 창조와 구원-예정에서의 하나님의 의가 차별이 있다고 주장한다. 그것은 법정적 (순종-불순종)이나 아니면 그리스도와의 연합(신앙과 불신앙)이나 하는 점이다. 그러나 하나님의 의에 대한 성격 규정은 근본적으로 차별이 없어 보인다.¹¹¹⁹⁾

아르미니우스에게 하나님의 의는 단지 하나님의 한 속성이 아니라 하나님의 본질, 창조, 언약, 그리스도와의 연합을 관통하는 최고의 동기라고 한다면 이를 근거로 아르미니우스가 선택설과 후택설에 대해서 내리는 평가도 알 수 있다. 선택설과 후택설은 하나님의 예정의 질서(*ordo decretum*)에서 타락의 위치 문제와 예정의 대상의 문제에서 나뉘어진다. 아르미니우스의 비판은 첫 주제에서는 선택설에 집중된다. 선택과 유기는 그리스도안에서의 믿음과 불신앙의 결과이기 때문이다. 아르미니우스가 말하는 ‘그리스도안에서’는 후택설이 가지고 있다는 죄인을 구원하시는 양자로의 예정에 좀 더 가까이 있는 것처럼 보이기 때문이다.

그러나 결과적으로 예정의 대상에서 아르미니우스는 선택설과 후택설을 구별하지 않고 비판하게 된다. 대략적으로 선택설은 창조되고 타락할 (수 있는) 인간(*homo creabilis en labilis*)을, 후택설은 창조되었고 타락한 인간 (*homo creatus en lapsus*)을 대상으로 삼기 때문이다. 하나님의 의를 중심에 두는 아르미니우스의 예정 사상은 후택설도 결과적으로 하나님을 불의하게 만든다. 왜냐하면 후택설도 결국 죄인 곧 타락한 자들을 예정의 대상으로 삼기 때문이다. 사실 아르미니우스는 선택설 뿐 아니라 후택설도 거절하였다.¹¹²⁰⁾

1114) Arminius, *the Works of James Arminius* vol. 3. 512.

1115) Arminius, *the Works of James Arminius* vol. 3. 500.

1116) Arminius, *the Works of James Arminius* vol. 1. 352.

1117) 아르미니우스 신학은 그리스도와의 연합을 중요한 개념 중 하나로 삼는다는 점에서 당시 개혁주의 신학과 루터파 신학의 전통에서 벗어나지는 않았다. 다만 그가 어떤 의미로 그리스도와의 연합을 말했는가에서 일종의 변형을 추구했다는 점이 문제이다. J. V. Fesko, *Beyond Calvin: Union with Christ and Justification in Early Modern Reformed Theology* (1517-1700) (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2012), 271.

1118) Arminius, *the Works of James Arminius* vol. 3. 194-195.

1119) 아르미니우스 신학에서 언약이 차지하는 자리는 점점 제한적으로 나타난다. C. Graafland, *Graafland, van Calvijn tot Comrie*, 188. 아르미니우스는 은혜언약이라는 단어대신에 그리스도안에서의 언약을 ‘새로운’ 언약으로 부른다. 새 언약과 옛 언약은 여전히(동일하게) 하나님의 약속과 요구로 이루어지는데 새로운 언약에서 하나님의 요구하시는 것은 사람의 믿음에서 요약되고 이 믿음은 사람의 순종 안에서 충족된다. Arminius, *the Works of James Arminius* vol. 2. 389-390. 흐라프란드는 전체적으로 아르미니우스의 언약론은 그의 예정론과 거의 중첩되어 있다고 본다. C. Graafland, *van Calvijn tot Comrie*, 206.

2. 도르트 총회에서의 선택설-후택설

1618년 12월 6일 총회석상에 처음 등장한 항론파는 선택설을 주로 공격하면서 후택설을 선호하는 외국 사절들과 고마루스등의 선택설 주창자들을 분리하고자 하였다. 이런 의도하에서 예정안에서 선택이 주는 은혜의 측면보다는 ‘유기’를 통한 부정적인 측면을 부각시키고자 하였다.¹¹²¹⁾ 항론파는 이미 1611년의 헤이그 컨퍼런스에서도 처음부터 선택설에 대한 거부 입장을 분명히 하였다.¹¹²²⁾ 항론파와 반항론파의 토론의 첫 부분에서 항론파는 가장 먼저 예정의 대상 문제를 들면서 두 분별되는 입장들을 제시한다. 첫 번째, 아직 창조되지 않고 타락하지 않는 사람을 하나님께서 예정하신다는 것인데 예정의 유일한 원인은 하나님의 자비가 된다. 아르미니우스가 고민한대로 이 입장은 하나님을 죄의 필연적 원인으로 만든다. 그래서 이들은 예정의 대상에서 두 번째 의견 곧, 창조되고 타락한 인간을 예정의 대상으로 본다.¹¹²³⁾ 일단 이 문제에서 후택설을 택한 것이다.

항론파의 이런 태도는 도르트 총회에서 다루어진 의견서(sententia)의 첫 부분에서 다시 한 번 확인된다. 항론파 의견서 I항 1조 “하나님은 그를 창조하는 작정을 하시기 전에 어떤 사람을 영원한 생명으로 선택하시거나 그를 유기하기로 작정하시지 않으셨다.” (Deus non decrevit quemquam ad vitam aeternam eligere, aut ab eadem reprobare ordiēne prius quam eundem creatre decreverit..)는 시작은 선택설에 대한 명확한 반대로 보인다.

항론파의 이런 태도는 도르트 대표들 사이에서 선택설과 후택설의 긴장의 간접적인 배경이 되기도 했다. 고마루스는 세 명의 네덜란드 교수들인 폴리안더(Polyander), 티시우스(Thysius), 그리고 발라이우스(Walaeus)가 판결문을 작성하면서 예정의 대상에 대해서 “타락가운데 죄와 형벌 속에 있는 모든 사람들로부터 그리스도안에서 구원에 이르도록 선택” 하셨다고 언급하고¹¹²⁴⁾ 반대로 유기를 ‘택하지 않음’(non electio)으로 말하면서 유기 대상도 동일하게 표현한 것에 이의를 제기한다. 세 네덜란드 신학자들과 더불어 루베르투스(Lubbertus)가 예정의 대상을 타락한 인간(Homo corruptus)으로 말했을 때 고마루스는 좀 더 본격적으로 이 문제를 제기한다. 그는 구원을 위한 예정은 “하나님의 작정으로서(중략) 전 인류에서 특정한 사람들에게 수여되는데 하나님의 가장 자유롭고 순수하고 그 어떤 공로에도 의존하지 않는 기쁘신 뜻 가운데서 이루어진다.”고 진술하였다.¹¹²⁵⁾ 그는 타락하고 부패한 인간이라는 예

1120) 이런 신학을 전개한 아르미니우스의 초기의 고민이 상당히 목회적 성격을 띠고 있다. 앞서 살펴본 것처럼 로마서 7장 15절에 대한 목사로서의 설교가 아르미니우스 신학의 첫 발걸음이었다. 그는 이 본문에 대한 성도들의 반응을 다루면서 자신이 목회하던 중생한 자들이 여기에 나타난 바울의 경험을 근거해서 자신의 죄에 대한 변명의 근거로 삼는 것을 매우 우려한다. 죄를 슬퍼하지 않고 죄에 대해서 심각하게 회피하지 않으려는 목회현장에서의 경험에서 아르미니우스는 하나님이 은혜가 불의하게 취급받고 있으며 그것이 하나님 자신안에서 마저 이루어진다면 (gratiae iniuria) 매우 치명적인 신학이 될 것이고 생각하였다.

1121) Herman J. Selderhuis, Introduction to the Synod of Dordt (1618-1619) in *Acta Et Documenta Synodi Nationalis Dordrechtanae (1618-1619)* Edited by Christian Moser, Herman Selderhuis, Donald Sinnema (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015), XXIX.

1122) 덴 부르는 아르미니우스 신학의 빼대인 하나님의 의가 여전히 1611년의 헤이그 컨퍼런스에서도 기초로서 작용하고 있다고 분석한다. 그러나 아르미니우스의 신학은 매우 포괄적이었던 반면에 그의 사후 항론파 입장은 5개의 항목을 중심으로 협소화되었다는 점도 함께 지적하고 있다. 예를 들어 하나님의 이중적 사랑과 그 관계에 대한 아르미니우스의 사상은 이후 항론파에게는 명시적으로 나타나지 않는다. den Boer, *Duplex amor Dei*. 271.

1123) Schriftelicke conferentie, gehovden in s'Gravenhaghe inden iare 1611. tusschen sommige kercken-dienaren: aengaende de godlike prædestinatie, 6-8.

1124) “Praedestinatio ad salutem est aeternum, liberrimum et immutabile Dei decretum, quo pro gratuito voluntatis suae beneplacito quosdam homines ex universo genere humano in peccatum prolapsos ac perditos ad salutem in Christo elegit...”

1125) “Praedestinatio hominis ad salutem est decretum Dei, (중략) certis, ex universo genere humano, hominibus, pro liberrimo ac mere gratuito beneplacito, conferenda.”

정의 대상을 생략해서 후택설과의 차이점을 분명히 하면서 전택설을 애둘러 강조하였다. 이 문제는 도르트 총회 대표단 사이에서 불일치의 긴장을 조성하긴 했지만 신학적 논쟁으로 발전하지 않았다.¹¹²⁶⁾

또 한번의 긴장은 프라네커의 교수 마코비우스(1588-1644, Maccovius)의 건에서 발생하였다. 마코비우스 문제는 단지 전택설, 후택설 문제 뿐 아니라 그의 강한 아리스토텔레스 철학에 대한 지지와 스콜라적인 신학 방식에 대한 문제제기와 겹친다. 한마디로 그의 과도한 이성주의적 성향(rationalism)이 성경적 신학과 충돌될 만큼의 위험성을 지니고 있다는 점이 함께 제기되었다.¹¹²⁷⁾ 마코비우스는 4월 25일에 총회에 자신의 이단성을 검증하고 오해를 풀어줄 것을 요청하였다. 그가 이단적 가르침으로 오해 받은 것은 본질적으로 너무 강력한 전택설을 가르치면서 예정은 삼위일체 하나님을 초월한다는 주장까지 했다는 것에서 기인하였다. 이와 함께 그는 지나치게 아리스토텔레스의 철학적 개념을 직접적으로 적용했다.¹¹²⁸⁾ 마코비우스는 이단으로 정죄 받지는 않았지만 다음 두 가지의 경고를 받게 된다. 너무 지나친 스콜라적인 용어를 사용하지 말고 성경적인 용어를 고집해야 하며 후택설을 잘못된 것으로 가르쳐서는 안된다.

도르트 총회의 과정에서 항론파의 전택설 공격에도 전택설-후택설 논쟁은 전면에서 부각되지는 않았다. 도르트 총회의 대표자들이 분명한 입장 차이를 가지고 있었지만 궁극적으로 분열하지도 않았다. 그러나 이 신학적 주제를 회피하거나 침묵만 하지도 않았다. 고마루스와 마코비우스 사례는 도르트 총회에서 명백하게 이 두 입장의 차이가 신학적으로 다루어졌음을 보여준다. 항론파가 이 두 입장의 차이점을 교묘히 이용하려는 의도가 있었기 때문에 대표자들은 이 문제를 단지 봉합한 것인가 아니면 좀 더 분명한 목적이 있었는가?

3. 도르트 신조의 전택설-후택설

1) 전적인 후택설인가?

도르트 신조는 전택설을 암묵적으로 거부했는가? 17세기부터 20세기까지 도르트 총회에서 전택설이 버림을 받았다는 주장이 특별히 불령거를 중심으로 종교개혁의 제 3의 길을 강조하는 진영에서 많이 생산되었다. 한 마디로 칼빈과 불령거를 대립시키면서 불령거의 노선이 도르트 신조에서 최종적으로 확인되었다는 주장을 펼쳤다.¹¹²⁹⁾ 그러나 총회 과정에서 고마루스와 마코비우스 사례는 전택설이 결정적으로 거부되지 않았다는 반론이 된다. 다만 작성된 도르트 신조가 후택설의 입장을 따르고 있다는 점은 주지의 사실이다.

1126) 고마루스는 세 가지를 근거를 가지고 자신의 입장을 고수하고자 했다. 첫 번째는 벨직 신앙고백에서 예정의 대상에 대해서 아직 입장이 정해지지 않았다는 점, 두 번째는 영국의 대표단을 의식해서 윌리엄 퍼킨스와 같은 전택설론자들의 입장을 배려했다는 점, 세 번째는 레이던 대학의 교수진들 사이에서도 아직 일치가 이루어지지 않았다는 점을 들었다. 영국 대표단들은 자신들의 판단문에서는 분명히 예정의 대상을 창조되었고 타락한 인간이라는 점을 분명히 했고 영국교회가 공통적으로 받아들인 39신조는 이 점을 분명히 하고 있기 때문에 고마루스는 결과적으로 영국교회의 불일치를 조성하게 된다고 항의하였다. 고마루스는 이에 대한 경고를 받아들이고 더 이상은 침묵하게 된다. J. V. Fesko, "Lapsarian Diversity at the Synod of Dort" in *Drawn into Controversie Reformed Theological Diversity and Debates Within Seventeenth-Century British Puritanism*, edited by Michael Haykin and Mark Jones (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2011), 105-107.

1127) Willen J. van Asselt, "the Theologian's Tool Kit: Johannes Maccovius and the Development of Reformed Theological Distinctions" in *Westminster Theological Journal* vol. 68 (2006): 24.

1128) Martin I. Klauber, "The Use of Philosophy in the Theology of Johannes Maccovius (1578- 1644)," in *Calvin Theological Journal* vol. 30 (1995): 380. 하나님을 동자(Mover), 예정을 운동(movement), 운동의 대상인 인간, 그리고 운동의 결과로서의 구원으로 가르쳤다.

1129) 유해무, *Raad en Daad*, 23. 예를 들어 A. J. van 't Hooft는 그의 저서 *De theologie van Heinrich Bullinger*에서 도르트 신조안에서 사실적으로 본질적으로 전택설이 심판을 받았다고 주장했다.

도르트 신조는 1항 7조에서 “하나님의 선택은 하나님의 변동될 수 없는 의도인데 원래의 온전함에서 죄와 멸망중에 자신의 실책으로 타락한 보편적인 인류 가운데서 창세전에....” 1130)라고 하여 후택설의 입장을 나타낸다. 유기에 대해서 말한 1항 15조에서 “일부를 선택하지 않음(*quosdam non electos*)”을 말하면서 이들을 "자기들의 잘못으로 인해 떨어진 그 공통의 비참함 가운데 그냥 버려두기로 작정하셨다" 1131)는 후택설의 명확한 표현이 나타난다.

페스코(Fesko)는 도르트 신조가 좀 더 후택설로 기운 것은 총회 대표자들의 다수가 후택설의 입장을 취했고 고마루스가 영국 교회를 언급한 것이 실수로 작용했다는 상황적인 원인 때문이라고 본다. 1132) 우리는 항론파가 좀 더 집요하게 전택설을 공격하였고 특별히 ‘유기’를 중심으로 예정론을 공격하면서 이를 경악스러운 교리로 몰아갔기 때문에 도르트 신조는 방어적으로 후택설을 전면내 내세우게 된 것이라고 생각해 볼 수 있다.

그러나 만약 도르트 신조의 의도가 단지 항론파를 반박하는데 있었다고 해보자. 예를 들어, 어떤 사람을 구원으로, 어떤 사람을 영벌에 처하게 하는 하나님의 작정을 절대적으로 의도된, 최종적인 작정으로 보지 않거나 1133) 두 단계의 작정 곧 불완전하고 최종적이지 않는 선택 (믿음과 회개와 거룩함과 경건함이 시작되고 얼마동안 지속된 것을 예지한 것에 기초한)과 완전하고 최종적인 선택 (끝까지 견인할 것을 예지한 것에 기초한)으로 분리하면서 1134) 인간의 믿음으로부터 하나님의 예정을 접근하려는 항론파를 선명하게 반박하는 것은 오히려 전택설을 전면내 내세우는 것이 유리했다고 볼 수 있다. 항론파가 전택설에 대해서 명시적이고 일관된 공격을 했고 후택설은 암묵적으로 기피했기 때문에 오히려 논리적, 신학적 반박을 목적하는 문서는 오히려 전택설을 옹호해야 했다. 그러나 도르트 신조는 이런 논쟁적인 방식을 취하지 않은 것이다. 이와 더불어 대표단들 사이에 긴장을 만들어 내었던 전택설-후택설에 대한 입장 차이를 신조의 전면내 드러내지도 않았다. 이 두 입장의 차이를 적극적으로 해명하는데도 큰 관심을 두지도 않았다.

2) 설교와 가르침을 위한 신조 각 항의 구조

이런 이유로 우리는 오히려 도르트 신조가 교회적, 목회적 관심을 가졌고 그것을 담는데 후택설이 좀 더 유리했다고 판단하는 것이 합당하다. 전택설에 대한 항론파의 태도와 전택설과 후택설의 긴장을 함의하면서도 도르트 신조는 이를 전반내 내세우지 않았기 때문이다. 도르트 신조는 각 항목마다 하나님의 작정을 전면내 내세우지 않는다. 하나님의 선택과 유기를 다룬 첫 항목(1항)뿐 아니라 5개항 모두는 인간의 타락과 죽음에서 시작한다. 1항 1조는 “사람은 모두 아담안에서 범죄하여 저주 아래 있으며 영원한 죽음을 받아 마땅합니다.” 고 하면서 “하나님께서 온 인류를 죄와 저주 아래에 그대로 두시고 그 죄 때문에 심판하시더라도 조금이라도 불의하신 것이 아니다.” 고 선언한다. 2항에서는 하나님의 지극히 자비로우심과 지극히 의로우심을, 3-4항에서는 하나님의 형상으로 창조된 인간을 앞세우지만 그러나 여전히 인간이 마땅히 받아야 할 형벌(3항 1조)과 사탄의 유혹을 받아 자신의 자유의지로 전적으로 하나님을 반역하고 뛰어난 선물을 상실한 비참함에 대해서 말한다.

1130) *ex universo genere humano, ex primaeva integritate in peccatum et exitium sua culpa prolapso,...*

1131) Deus (중략) decrevit in communi miseria, in quam se sua culpa praecipitarunt

1132) Fesko, "Lapsarian Diversity at the Synod of Dort", 116-117.

1133) Sententia, 1항 2. Cum decretum Dei de cuius que hominis tem salute tum exitio, *non sit decretum finis absolute intenti,....*

1134) 오류와 반박 1항 2. Electionem Dei ad vitam aeternam essen *multiplicem*;

이어서 각 항은 이런 상태의 죄인들에게 하나님이 그리스도안에서 행하신 일을 선언한다. (1항 2조, 2항 2조, 3-4항의 6조, 5항의 2조) 그리고 그리스도안에서의 하나님의 사역은 각 항마다 곧바로 복음 전파의 사역과 직접 연결된다. (1항 3조, 2항 5조, 3-4항 6-17조, 5항 10조) 1-5항의 마지막은 하나님의 선택을 아는 자들이 가져야 할 마땅할 태도로서 의문과 불평이 아니라 오직 하나님을 찬양하고 영광 돌리는 것으로 마무리 된다. (1항 18조, 2항 9조, 3-4항 17조, 5항 15조) 이런 도르트 신조의 각 항의 기본적 구조는 후택설의 성격을 띠지만 그러나 후택설을 옹호하는데 목적을 두지 않는다.

오히려 이 구조는 요리문답의 전체 구조와 일치한다. 요리문답이 위로 가운데 복된 인생으로 살고 죽기 위해 알아야 할 가르침으로서 제시한 구조, 곧 죄와 비참-구원-감사와 일치하는 것이다. 요리문답 작성을 주도했던 프리드리히 3세는 1563년 11월 15일 교회치리서(church order)를 발간하면서 요리문답 4판¹¹³⁵⁾을 여기에 포함시켜서 함께 출간하였다. 초기부터 요리문답은 독자적인 저서가 아니라 교회치리서의 일부로 출판된 것이다. 팔츠 교회치리서의 첫 시작은 ‘가르침과 설교’에 대해서였다. 하이델베르크 요리문답의 유명한 세 요지, 곧 죄와 비참함-구원-감사의 구조가 이미 이 ‘가르침과 설교’ 부분에서 언급되고 있다.¹¹³⁶⁾ 도르트 신조가 요리문답의 구조와 유사한 구조를 가지고 있다는 사실은 신조의 내용 자체가 교회를 위한 가르침과 설교의 뼈대이자 나아가 가르침 그 자체로 보고 있다는 증거이다.

3)신조의 복음 설교 중심성

또한 신조의 각 항목은 복음 설교를 빼놓지 않고 강조한다.¹¹³⁷⁾ 선택 교리는 선지자들과 예수님 자신이 그리고 사도들 뿐 아니라 그리스도께서 친히 설교했고 (haec de divina Electione doctrina (중략) *est praedicata*) 그리고 이어서 그 설교한 내용을 성경으로 기록되도록 명령되었다. (et sacrarum deinde literum monumentis commendata, 1항 14조) 복음 설교는 사람을 믿음에 이르게 하기 위해서 하나님께서 이 큰 기쁜 소식의 전파를 그분이 원하시는 사람에게 원하시는 때에 보내셔서 (1항 3조) 선택의 필연적 열매들이라고 하나님의 말씀이 가르쳐준 것들이 자기들 안에 있음을 성령의 기쁨과 거룩한 즐거움으로 관찰하게 만든다.(1항 12조) 하나님 아들의 십자가의 죽음은 무한한 가치와 효력을 가지는데 복음의 약속은 십자가에 못 박히신 그리스도를 믿으면 누구든지 멸망하지 않고 영생을 얻는다는 것을 드러낸다. (2항 4-5조) 본성의 빛이나 율법이 할 수 없는 것을 하나님께서는 말씀을 통하여, 곧 화목의 사역을 통하여 성신의 능력으로 행하신다. 이 말씀은 곧 메시아의 복음이다.(3-4항 6조) 복음으로 부르심은(3-4항 8조) 참된 회심을 일으키고 (3-4항 11조) 이는 곧 중생과 동일하다. (3-4항 12조) 하나님께서는 중생 시키시는 초자연적인 사역에서도 복음의 사용을 결코 배제하거나 철회하지 않으신다.(3-4항 17조) 신자의 견인 곧, 끝까지 보존하실 것에 대한 확신은 하나님께서 우리의 위로를 위하여 그분의 말씀에 매우 풍성하게 계시하여 두신 약속을 믿는데서 생겨난다.(5항 10조)

1135) 하이델베르크 요리문답은 1563년 1월18일에 작성위원회에서 만장일치로 통과된다. 2월에 초판이 간행되고 초판에서 약간의 개정된 내용을 담은 2, 3판이 3월, 4월에 연속으로 출간되었다. 그리고 11월에 4판이 출판되었다. 우리는 129문답, 52주로 구분하고 증거 성구를 첨가한 4판 내용을 최종적이고 공인된 내용(textus receptus)으로 받아서 사용하고 있다. Wim Verboom, “De totstandkoming van de Heidelbergse Catechismus” in *Troostboek van de Kerk* ed. Willem van ‘t Spijker (Houten: Den Hertog, 2005), 76-77.

1136) Willem van ‘t Spijker, “De theologie van de Heidelbergse Catechismus” in *Troostboek van de Kerk* ed. Willem van ‘t Spijker (Houten: Den Hertog, 2005), 115.

1137) 더 용(Peter Y. de Jong)은 설교와 도르트 신조라는 논문에서 도르트 신조가 설교를 어떻게 정의하는가를 다룬다. Peter Y. de Jong, “Preaching and the Synod of Dort”, in *Crisis in the Reformed Church: Essays in commemoration of the Great synod of Dort, 1618-1619*. Edited by Peter Y. de Jong (Grandville: Reformed Fellowship, 2008), 153-166. 여기서 우리의 관심은 도르트 신조의 설교의 정의보다는 복음 설교를 중심으로 어떻게 전체 신조가 구조적으로 연결되어 있는가 하는 것이다.

각 항마다 가르침, 설교, 복음, 말씀등 표현은 조금씩 다르지만 이들은 모두 교회안에서 이루어지는 말씀사역을 의미한다. 항론과는 예정 교리에서 하나님의 절대적인 결정은 그리스도안에서 일어나는 믿음을 침해하는 것으로 이 둘을 서로 대립되는 것으로 만든다. 반면에 도르트 신조는 복음 설교를 통해서 죄인들이 믿음으로 중생하여 하나님의 자녀가 되는 예정의 실현을 강조한다. 복음 설교의 강조는 항론과의 의문인 하나님과 사람을 대치시키는 것을 차단할 뿐 아니라 오히려 적극적으로 참된 의미의 믿음을 제시한다. 뿐만 아니라 (전택설이 강조하는 예정의 목적으로서의) ‘하나님의 영광’ 과 (후택설을 통해서 얻게 되는) ‘사람의 위로’ 를 서로 조화롭게 말할 수 있게 된다. 또한 하나님의 오묘하고 감추어진 것을 호기심으로 꼬치꼬치 캐묻는 방식이 아니라 말씀을 통해서 사람 안에서 이루어진 풍성한 선택의 필연적 열매들을 관찰하면서 성도가 선택이 주는 확신으로 들어가게 해 준다. (1항 12조)

4)유기 교리와 신조의 목회적 관점

선택 교리가 두려움과 불확신이 아니라 확신과 위로를 준다는 점¹¹³⁸⁾은 ‘유기’의 가르침과도 연결된다. 전택설을 주되게 공격하면서 항론과는 성도들에게 ‘유기’ 교리는 두려움을 주는 것으로 각인시키고자 하였다. 부정적인 의미에서 항론과는 ‘유기’ 교리의 목회적 측면을 파고든 것이다. 특별히 전택설이 성부, 성자, 성령의 이름을 세례를 받고 유아로 죽은 믿는 자들의 자녀들이 절대적인 작정에 의해서 유기된다는 것을 가르치는 것 (Sententia 1항 10조, Nulli fidelium liberi baptizati in nomine Patris, Filli et Spiritus Sacti in infantiae suae statu viventes absoluto decreto reprobatis adscibuntur)으로 오해하도록 만들었다. 유아 사망이 많던 시기에 이런 항론과의 구도설정은 역설적으로 예정이 신학적 성격을 띤 목회적 주제라는 것을 상기시켰다.

도르트 신조 1항 17조가 유아로 죽은 성도의 자녀들의 유기를 인정했다고 해석하는 경우들이 있다.¹¹³⁹⁾ “자녀의 선택과 구원이 분명하다”는 방식이 아니라 이것을 받아들이는 주체로서 “부모들”을 말하면서 그들이 “의심하지 말아야 한다.” 식의 회피적인 진술이라는 점에서 유약하고 확신 없이 유기를 수용한 조항이라는 것이다. 그러나 항론파가 예정론, 특히 전택설을 집요하게 ‘유기’의 측면에서 공격했다는 점을 생각하면 도르트 신조가 이를 어느 정도라고 수용했다는 것은 설득력이 없다. 1항 17조만이 아니라 16-18조 전체가 ‘유기’라는 말 때문에 놀라거나 유기된 자들 중 하나로 자신을 여기거나 두려워 떨지 말고 두려워 하지 않아야 한다는 점을 강조하고 있다. 유기를 두려워 할 것이 아니라 앞서 언급한 복음 설교와 같은 하나님께서 은혜의 방편을 더욱 부지런히 사용하면서 이런 것들에서 벗어나야 한다고 강조한다. 호쳐스(Gootjes)는 유아로 죽은 신자들의 자녀들이 구원을 받는다고 명쾌하지 말하지 않고 한편으로 부모들에게 초점을 맞춘 이유는 목회적인 것이라고 정당하게 분석한다. 신자의 자녀들은 은혜언약에 의해 거룩하다는 확신으로 시작한 이 조항은 그냥 사실을 진술하는데 그치지 않고 부모들을 배려하고 부모들에 대한 목회적 돌봄을 담으려고 했던 것이다.¹¹⁴⁰⁾ 이를 통해서 도르트 신조는 단지 예정 교리를 신학적 진술로서 명확하게 하는 것과 전택설의 옹호하는데만 목적을 두지 않고 이 신조를 대하게 될

1138) 이외에도 도르트 신조가 주는 목회적인 유익은 1)은혜는 거절할 수 없다고 가르쳐서 오히려 전혀 소망이 없는 경우에 소망을 가지게 하는 점 2)자만이나 자기 확신이 아니라 겸손으로 인도함. 3) 하나님께 감사하고 찬양하도록 하는 것을 들고 있다. Edwin H. Palmer, "the Significance of the Canons for Pastoral Work" in *Crisis in the Reformed Church: Essays in commemoration of the Great synod of Dort, 1618-1619*. Edited by Peter Y. de Jong (Grandville: Reformed Fellowship, 2008), 171-173.

1139) D. W. Sinnema, *the Issue of Reprobation at the Synod of Dort in Light of the History of This Doctrine* (Doctrinal Dissertaion, University of St. Michael's College, 1985), 413-415. 시너마는 이 조항이 신자의 죽은 자녀들의 유기를 최초로 인정했다고 결론짓는다.

1140) N. H. Gootjes, 『세례와 성찬』 (서울: 성약, 2005), 42.

성도들의 다양한 목회적인 상황들을 고려했다고 볼 수 있다.

VI. 결론

도르트 총회는 도르트 신조를 작성한 것에서 멈추지 않았다. 신조를 채택한 총회가 외국 사절들이 귀국한 후에 교회법을 채택한 것은 도르트 신조가 단지 신학적 논쟁을 위한 문서가 아니었다는 점을 뒷받침하고 있다. 동일한 신앙고백을 가진 교회들과 성도들이 함께 하나님의 집으로 세워가기 위해서, 동일한 진리의 터인 가르침의 터위에서 구체적이고 실질적으로 살아가기 위한 울타리인 선한 질서¹¹⁴¹⁾가 필요한 것이다. 벨직 신앙고백 30조는 “교회가 우리 주님께서 그분의 말씀에서 가르치신 ‘영적인 질서’를 따라서 통치되어야 한다”면서 가르침과 더불어 선한 질서의 필요를 확인하고 있다. 도르트 교회법에서 직분자 목사와 목사 후보생에 대한 매우 구체적인 내용들이 세세하게 규정되어 있고 이 부분이 가장 큰 비중을 차지한다. 총회가 확인한 가르침이 어떻게 실질적으로 구체화될 수 있는가를 고민한 증거이다.

84조에는 베이절 회합 때부터의 정신인 “어떤 교회도 다른 교회위에, 어떤 말씀의 사역자도 다른 사역자 위에, 어떤 장로나 집사도 다른 장로나 집사위에 지배권을 행사해서는 안 된다”는 교회정치적 질서를 언급한다. 일반적 형태의 감독주의 교회 정치는 배제되었다. 또한 신조와 교회법을 통해서 네덜란드 개혁교회는 국가로부터 자유한 자신들만의 고유한 질서와 치리를 가지는 것을 천명하였다. 따라서 국가 교회나 에라스투스적 교회정치 형태를 거부하였다. 웨스트민스터 총회가 신앙고백을 채택했음에도 불구하고 교회정치에서 하나의 질서를 합의하지 못했기 때문에 결국 신앙고백이 영국교회의 가르침으로 받아들여지지 못했던 후대의 영국 교회의 경험은 교회 정치 문제에 대한 도르트 교회법의 정립이 얼마나 교회적, 목회적으로 중요한가를 반증해 준다.

도르트 총회의 발단이 된 아르미니우스 신학은 당시 정통 신학이 다루는 모든 신학적 주제들을 아우르고 있다. 비록 그 후손들은 항론파는 다섯 개 항목으로 아르미니우스 신학의 자신들의 방식으로 협소화했기 때문에 오히려 아르미니우스 신학처럼 포괄적 신학이 되지는 못했다고 볼 수 있다. 그러나 항론파 이론은 아르미니우스 신학이 가진 함의점들을 거의 포함하고 있는 매우 신학적인 성격을 띄었다. 물론 우리는 아르미니우스 신학의 출발점으로서 설교, 목회적 고민 등을 주목할 필요는 있다.

항론파의 신학적 논쟁과 토론의 태도는 교회의 권위있는 총회와 그 결정을 거부하였다. 물론 항론파는 신앙고백과 요리문답을 고수하면서 교회가 함께 하나로 세워져가는 원리도 파괴하려고 하였다. 신앙고백 문서들이 신앙을 억압하는 도구가 아니라 복음 설교의 보존과 활성화를 통해서 교회를 진리의 터 위에 세워 가시는 그리스도의 방편이라는 점도 이해하지 못했다. 도르트 총회 과정은 신조로 열매 맺었다. 신조는 신학적 논쟁점들을 회피하지 않았다. 오류를 지적하고 명확하게 반박하는데 노력을 기울였다. 그러나 신조는 긍정적인 서술들을 앞세워서 교회가 받고 사용할 올바른 가르침으로서 자기 정체성을 분명히 했다. 이런 방식으로 신조는 새로운 신앙고백을 작성하지 않으면서도 개혁주의 3대 문서로 자리 잡았다. 다만 완전히 새로운 신앙고백 문서를 작성한 것이 아니라 신앙고백과 요리문답을 통해서 교회를 세워가는 일의 중요성을 다시 한 번 확인하는 신조의 자체의 의미를 고수했다.

도르트 총회는 항론파의 전택설에 대한 집중적인 신학적 공격과 전택설-후택설이라는 신학적 입장의 차

1141) 교회법은 고린도전서 14장 40절이 말하는 “모든 것을 질서있게 하라”는 성경적 기초에서 나왔다. 벨직 신앙고백 30조와 32조에서 영적인 질서 혹은 어떤 질서를 세우는 것을 말한다. 도르트 교회법도 첫 시작에서 ‘선한 질서’로서 도르트 교회법을 말한다.

이로 인한 긴장감이 팽배하였다. 그러나 이런 신학적 측면으로 부각된 것을 직접적인 신학적 논쟁으로 만들거나 그 열매인 도르트 신조를 이들 주제에 대한 순수한 신학적 논쟁의 문서로서 작성하지 않았다. 항론파가 집요하게 부정한 선택설을 전면에서 옹호하거나 강한 선택설의 입장으로 맞받으려고 하지 않았다. 오히려 항론파의 공격에서 비껴나 있는 후택설에 가까운 신조를 작성하였다. 그러나 선택설을 버리고 후택설을 택하는 방식은 아니었다. 다만 신조 자체가 가지고 있는 목적에 충실하고자 하는 노력의 결과였다. 각 항은 가르침과 설교의 뼈대이자 그 자체가 교회를 위한 복음의 가르침의 구조를 드러내는 방식으로 작성되었다. 예정을 가르치는 것에서 뿐만 아니라 각 항에서 무엇보다도 복음 설교를 중심에 두었다. 예정론 특히 선택설의 유기 교리를 부정적인 의미에서의 목회적 측면으로 접근했던 항론파에 대해서 오히려 성도들과 특히 유아를 잃은 믿는 부모들에 대한 확신과 위로의 측면에서 바라보는 복음적, 목회적 관점을 유지하였다.

우리는 신학적 논쟁을 거부하거나 회피할 필요가 없다. 유용하다면 신학을 담는 다양한 사상의 도구들과 개념들을 사용할 수 있다. 다만 신학적 논쟁과 작업들이 항상 하나님께서 자신의 집인 교회를 세워가는 일에 매우 직접적으로 유용해야 한다는 당위를 잊지 않아야 한다. 도르트 총회의 대표들은 매우 신학적이었고 충실한 신학적 점검과 반박을 행하였다. 그러나 이 모든 과정이 교회를 진리위에 세워가는 과정, 복음 설교를 통해서 그리스도가 자신을 교회에 주시는데 복속되는 것이 되어야 함을 잊지 않았다. 교회안에 속한 성도들을 그리스도께서 목양적으로 돌보시는 섬세한 것들을 총회의 열매인 신조와 교회법에 담고자 했다. 아르미니우스로부터 시작된 신학적 논쟁을 그리스도의 다스림과 돌보심의 위기로 이해하고 대처하였다. 도르트 총회의 과정, 그리고 신조와 교회법은 가장 신학적인 것이 가장 목회적이라는 사실을 좋은 예로서 보여주었다.

김재윤 박사의 도르트 총회와 신조에서 신학적 목회적 균형에 대한 논평

정요석 박사

(세움교회 & 합동신대원 조직신학)

1. 이 논문은 도르트 신조가 아르미니우스주의의 신학적 도전에 대한 교회의 응답이면서도, 그 속에 녹아있는 목회적 측면을 두 개의 사례들을 통해서 추적하고 있다. 첫째는 도르트 신조가 다른 신앙고백들과 달리 신조(Canons)라는 명칭을 채택한 사례이다. 둘째는 네덜란드 개혁교회 안에서 제기되었던 신학적 논쟁점들이 선택설-후택설에서 수용되는 사례이다. 그리고 결론에서 신학적 문제제기를 하나님의 집을 세워가는 포괄적인 목회적 관심과 연결해 가는 도르트 신조와 교회법의 정신을 드러내고 있다.
2. 김재윤 박사는 이 논문에서 목회를 “목회는 가르침의 직분봉사이며 이 봉사를 통해서 진리의 기둥인 교회를 세워가는 그리스도의 사역이 실현된다” 라고 정의한다. 김 박사는 아르미니우스는 암스테르담의 목사로 있으면서 행한 로마서 7:14절과 9장의 설교를 새로운 자신의 생각을 주장하는 중요한 통로로 사용한 반면에, 네덜란드 개혁교회는 이를 목회적이고 진리에 기초하여 교회를 세워가는 것 속에

서 인식하였다고 말한다. 김 박사는 아르미니우스가 교수로서 가르친 내용도 중립적이고 새로운 신학적 주장으로서 옹호를 받기보다는 교회를 세워가는 가장 분명한 기초인 신앙고백의 문제와 연관성속에서 비판적으로 다루어졌다고 말한다.

3. 김 박사는 첫 사례에서, 도르트 신조가 필수적이지 않은 첫 부분의 긍정적 서술을 포함하고 있는 것은 단지 항론파를 반박하는 데만 목적이 있었던 것이 아니라, 적극적인 가르침을 통해서 교회를 위한 가르침과 성경적 신앙고백의 확인이라는 목회적 측면을 고려하였다는 증거라고 잘 말하고 있다. 또 신조 자체의 서술 방식과 용어도 목회적 성격을 드러낸다면, 도르트 신조는 스콜라적인 서술 방식이 아니라 대중적인 서술방식을 취했다고 말한다. 그리고 이에 대한 논거로 각주에서 “이남규는 신조가 대중적인 방식인 아래로부터(a posteriori) 방식을 채택한 점을 신조의 실천적 측면으로 본다.”를 들고 있다.

4. 김 박사는 첫 사례에서 든 논거들에 다음을 덧붙인다면 더 탄탄한 논거를 가지리라 생각한다.

① 김 박사가 인용하고 있는 카프리(Godfrey)는 같은 책에서 도르트 신조의 각 항은 그 자체로 완성된 논리를 갖고 있다고 말한다. 즉 네 개의 항은 서로 중복되는 면들이 있는데, 이것은 각 항이 다른 항들과 독립하여 그 자체로 주장하는 교리를 논리적으로 끊어짐이 없이 잘 드러낸다는 것이다. 따라서 읽는 이는 다른 항들을 참고하지 않아도 되는데, 이것이 목회적 성격을 반영하는 구조적 형식이라고 말한다.

② 김 박사는 도르트 신조가 대중적인 서술방식을 취했다고 말하는데, 어떤 면에서 그러한지 좀 더 설명해주면 좋겠다.

③ 도르트 신조가 다른 신앙고백들과 달리 신조(Canons)라는 명칭을 채택한 이유를 좀 더 설명해주면 좋겠다.

5. 김 박사는 둘째 사례에서, ‘하나님의 의’가 신론 뿐 아니라 전체 아르미니우스 신학을 좌우하는 핵심 기초이고, 칼빈에게는 하나님의 ‘뜻’(의지, will)과 그 불가해성이 중심이라고 양자를 대조함으로써 이들이 왜 예지예정과 절대예정을 주장하게 되는지 잘 지적하고 있다. 김 박사는 아르미니우스가 죄를 위해서 죽으신 그리스도 안에서 설명되는 하나님의 의는 죄인들을 심판하시는 하나님의 의보다 훨씬 더 우월하다고 보아, 그리스도를 믿는 믿음과 믿음의 순종을 조건으로 하여 선택과 유기가 이루어진다고 보았다고 핵심을 잘 설명하였다. 그리고 김 박사는 이에 의거하여 아르미니우스가 전택설과 후택설을 거절한 이유도 잘 설명한다. 김 박사는 도르트 총회에서 항론파가 선택이 주는 은혜의 측면보다는 ‘유기’를 통한 부정적인 측면을 부각시키며 전택설을 공격했지만, 반항론파는 이에 대하여 전택설의 논리로 맞대응하기보다 교회적, 목회적 관심으로 후택설을 택했다고 주장한다. 이어서 김 박사는 도르트 신조는 각 항목마다 하나님의 작정을 전면에 내세우지 않고, 5개항 모두는 인간의 타락과 죽음으로 시작하여, 그 후 하나님이 그리스도 안에서 행하신 일을 선언하고, 택자들이 가져야 할 마땅한 태도로서의 찬양과 영광돌림으로 마무리한다고 말한다. 즉 하이델베르크 요리문답의 “죄와 비참-구원-감사”와 일치한다며, 이러한 사실은 신조의 내용 자체가 교회를 위한 가르침과 설교의 뼈대이자 나아가 가르침 그 자체로 보고 있다는 증거라고 주장한다. 또 신조의 각 항목은 복음 설교를 빼놓지 않고 강조하여 예정의 실현을 강조하고, (전택설이 강조하는 예정의 목적으로서의) ‘하나님의 영광’과 (후택설을 통해서 얻게 되는) ‘사람의 위로’를 서로 조화롭게 말할 수 있게 한다고 주장한다. 또 김 박사는 도르트 신조가 유아의 죽음에 대하여 언급함으로써 일찍 죽은 유아의 부모를 목회적

으로 잘 위로하고 있다고 말한다.

6. 김 박사는 둘째 사례에서 다음을 덧붙인다면 더 탄탄한 논거가 되리라 생각한다.

① 도르트 신조는 제1항 제16조, 제3항 제17조, 제4항 제14조 등에서 말씀과 성례와 권징의 시행에 대하여 말하고 있다. 이런 은혜의 수단에 대한 언급이야말로 목회적 배려라고 생각한다.

② 도르트 신조는 첫 부분의 긍정적 서술에서 많은 성경구절들을 언급하고 있다. 자신들의 주장을 기존의 신앙고백이나 요리문답에 의거하여 주장하는 것이 아니라, 성경구절들에 호소하고 있는 것이다. 성경구절들에 의한 호소는 일반 성도도 도르트 신조의 주장을 이해하는 데 도움을 주고, 성경 자체의 이해를 높이는 것으로 목회적 배려라고 생각한다.

7. 김 박사는 결론에서 도르트 총회가 교회 질서도 작성했음을 잘 밝히고 있는데, 이것이야말로 목회적 관점이라고 본다. 교회 질서에 대해서도 논문 전반에 걸쳐 알찬 표현과 관점이 곳곳에서 묻어나는데, 교회 질서에 관하여 한 장으로 따로 다룬다면 이 논문은 더욱 가치가 있을 것이다.

8. 이 논문을 읽고 나면 도르트 총회와 신조가 신학만이 아니라 목회적인 측면을 매우 크게 고려했고, 도르트 신조가 스콜라적인 서술 방식이 아니라 대중적인 서술방식으로 쓰여 쉽게 읽혀질 것이란 느낌이 든다. 하지만 본인의 경험으로 신학생들이나 목사들에게 항문서 5개항을 읽힐 때 어느 면이 틀렸는지 파악하는 이들이 적었고, 오히려 은혜를 받는 것을 보았고, 이를 논박한 도르트 신조도 무엇이 논쟁점인지 파악하는 이들이 적었다. 본인은 1999년에 교회를 개척하며 신앙고백, 요리문답, 도르트 신경 등을 꾸준히 가르쳐왔고, 올해도 오후예배 때 도르트 신경을 가르치고 있다. 또 합신 교단의 “도르트 총회 400주년 기념 책자”의 저자로 5월에 탈고하였다. 이런 경험 하에서 볼 때, 이 논문은 도르트 총회와 신조에 신학적 목회적 균형이 있음을 긍정적으로 보고, 이 전제 하에서 그 근거를 열심히 찾아낸 측면이 있다. 하지만 복음주의나 인지상정의 관점에서 볼 때 정말 대중적인 서술방식이고, 일반 성도를 배려한 목회적 측면이 강한지는 고개를 갸우뚱하게 된다. 전문적 신학 훈련을 받지 않은 사람들에게 도르트 신조는 스콜라적인 서술 방식이고 용어도 전문적이다. 프로야구에서 시속 140km를 던지던 투수가 한 살 늙어지며 시속 135km를 던지면, 타자들이 배팅 볼 치듯 쳐대어 은퇴하게 된다. 선수들 사이에서는 너무 느린 공을 던지는 맛있는 선수가 되어버린 것이다. 그런데 일반 사람들은 타석에서 시속 100km 전후로 던지는 투수의 공에도 너무 빨라 치지 못하는 것은 물론이고 놀라서 뒤로 물러난다. 도르트 신조는 신학자들에게는 여러모로 목회를 배려하였고, 대중적 서술 방식일지 모르지만, 일반 목사들과 성도들에게는 쉽게 넘기 힘든 스콜라적인 서술 방식과 용어에 가깝다. 도르트 신조야 깊은 신학적 내용을 짧은 분량에 담아야하므로 이런 서술 방식을 피할 수 없겠지만, 이것을 교회에서 설교와 성경공부와 교회정치로 가르치고 표현하는 목사들은 더욱 깊이 숙달하여 더욱 대중적인 서술 방식과 용어로 표현해야 한다. 그리고 현장의 목사들이 이것을 할 수 있도록 신학자들이 도움을 주어야 한다. 이런 내용도 본 논문에 언급되었으면 더욱 좋았겠다는 투정을, 너무 잘 쓴 논문이기에 흠집을 내고 싶어 덧붙인다.

【패널토의】

-패널이 질문하고 발표자가 대답한다.

-사 회: 이승구박사

【패널】 유태화, 김지훈, 이상은, 이남규, 우병훈, 신호섭, 박재은, 안인섭, 양신혜, 이운석

【MEMO】

