

칼빈과 언약사상의 정수

김재성 박사(조직신학, 국제신학대학원대학교 부총장)

<목 차>

1. 언약사상의 통일성과 연속성
2. 언약사상 재해석과 논쟁들
 - 가. 자유주의 신학자 헤페의 도전
 - 나. 바르트와 그의 제자들의 비판
 - 다. 바실 홀의 도전
 - 라. 롤스톤과 켄달의 비판
 - 마. 언약사상에 대한 논쟁의 요약
3. 초기 종교개혁자들의 언약사상
 - 가. 루터 (1483-1546)
 - 나. 외콜람파디우스 (1482-1531)
 - 다. 쾰링크 (1484-1531)
 - 라. 무스쿨루스 (1497-1563)
 - 마. 불링거 (1504-1575)
4. 칼빈의 언약사상
 - 가. 예정과 언약의 연계성
 - 나. 언약사상과 선택교리
 - 다. 언약의 쌍무적 요소들
 - 라. 행위언약적인 요소들
 - 마. 대표언약 개념
 - 바. 그리스도와의 연합과 언약
 - 사. 성례와 언약의 관련성
5. 결론

성경에서 가르쳐 주는 하나님의 지혜는 죄와 어두움에 속해서 절망하는 인간을 위해 서 예수 그리스도 안에서 다시 돌아갈 길을 예비해 놓으시고, 단절된 관계를 복원하고 함께 동행하면서 임재하시는 하나님과 교통하도록 하신 것이다. 인류 구원의 역사에 통일된 원리이자 연속적으로 나타나는 핵심적인 특징은 하나님과 인간이 서로 언약적인 약속을 맺은 특별한 관계라는 사실이다. 언약은 성경의 핵심구조를 이루는 개념으로 구원역사에서 다양하게 드러난다.¹⁾ 개혁신학은 언약사상을 성경의 구조에 담긴 핵심으로 파악하였다. 모든 신학의 주제들

1) Michael Horton, *God of Promise: Introducing Covenant Theology* (Grand Rapids: Baker, 2006), 13; “the biblical covenants are the architectural structure that we believe the

을 언약에 연계해서 풀이하고자 하면서 새언약의 머리가 되는 예수 그리스도 안에서 성취된 것으로 강조한다.

창조주 하나님과 피조물인 인간 사이에는 선악을 알게 하는 나무의 실과를 먹지 말라는 금지와 요구를 통해서 명령과 순종의 관계가 설정되었다. 그러나 창세기 2장 16절의 말씀을 어기고 아담과 하와의 범죄함으로 인해서 자연적이고, 필수적이고, 본질적인 관계가 파괴되었다. 하나님께서 멀리 떠나지 아니하시고 긍휼히 여기셔서 가죽옷을 지어 입혀주시고, 다시 언약적 관계를 맺으사 “여인의 후손” (창 3:15)을 약속하신다. 그 후로 노아, 아브라함, 모세, 다윗, 이스라엘의 역사시대를 거쳐서 반복적으로 언약을 갱신해 내려오시다가 마침내 예수 그리스도를 정점으로 하는 구원 역사를 성취하셨다. “하나님께서 예수 그리스도 안에서 우리와 언약을 맺으셨다”는 17세기 개혁신학자 프란시스 튜레틴의 강조에서 신학의 대상은 감추어진 하나님이 아니라는 것을 확신하게 된다.²⁾

교회가 건전한 성경적 가르침에 입각하여 하나님과 사람의 관계성을 회복할 때에 강력한 힘을 갖고 세계 문화에 변혁을 줄 수 있다. 오늘의 서양교회가 침체되어가고 있는 원인을 들여다보면, 계몽주의 신학자들의 오염된 신학사상이 교회에 미친 영향이 크다는 점을 발견하게 된다. 변질된 신학은 교회의 성패에 있어서 중요한 기초가 되는 구원론을 왜곡하고, 하나님의 약속과 성취를 내던지고 말았다. 그러나 성경적 신앙을 발견하게 된 “언약신학자들”이 복음의 확신을 제시하여 흔들리지 않는 신앙의 초석을 세웠다. 한국교회가 견고한 기초 위에서 사회와 국가를 복음으로 바꾸어가는 영향을 발휘하기를 기도하고 있다면, 우리는 바로 “언약사상”이라고 하는 역동적인 개혁신학과 정통신학의 교훈을 확실하게 붙잡고 나가야 한다.

1. 언약사상의 통일성과 연속성

언약이란 하나님과 인간과의 관계성에 담긴 특징을 잘 드러내는 개념으로 하나님께서 친히 특수하게 사용하신 단어이다.³⁾ 인류 구원의 역사를 통해서 자기 백성을 구원하시려는 하나님의 목적을 나타내는데, 유기적 통일성과 점진성을 드러낸다. 언약은 인간의 구원에 관한 교훈과 확신과 종합적인 이해를 위해서 매우 중요한 성경적 교리이다. 하나님의 은혜와 인간의 선행, 공로, 자유의지, 믿음, 칭의, 인간의 의무와 순종, 예정, 하나님의 주권, 성령의 사역 등이 함께 거론되는 종합적인 주제가 바로 언약신학이다. 이 주제가 중요하게 연구된 것은 16세기 종교개혁시대였다. 하나님과 인간 사이에 맺어진 언약에 대해 16세기 종교개혁자들이 집중적으로 조명하게 된 것은 로마 카톨릭 교회의 구원론이 지닌 모순점을 확신하는 안목을 얻을 수 있었기 때문이다.

Scriptures themselves to yield.” Peter Golding, *Covenant Theology: The Key of Theology in Reformed Theology* (Ross-shire: Mentor, 2004); Geerhardus Vos, “The Doctrine of the Covenant in Reformed Theology,” in Richrd B. Gaffin, Jr., ed. *Redemptive History and Biblical Interpretation* (Phillipsburg: P&R, 1979); O. Palmer Robertson, *The Christ of the Covenants* (Grand Rapids: Baker, 1980); William J. Dumbrell, *Covenant and Creation: A Theology of the Old Testament Covenants* (Carlisle: Paternoster, 1984); Vern S. Poythress, *Understanding Dispensationalists* (Phillipsburg: P&R, 1994); 39-51; Willem VanGemeren, “Systems of Continuity,” in *Continuity and Discontinuity: Perspectives on the Relationship between the Old and New Testaments* (Wheaton: Crossway, 1988); 37-62.

2) F. Turretin, *Institutes of Elentic Theology* (Philadelphia: P&R, 1992), I:16-17.

3) Peter J. Gentry & Stephen J. Wellum, *Kingdom through Covenant: A Bibleical-Theological Understanding of the Covenants* (Wheaton: Corssway, 2012), 22

언약은 성경을 단순한 참고구절로 읽지 않았던 시대에 철저한 본문 주석과 신학적인 성찰을 거듭하는 가운데서 신학의 핵심 주제중이 하나이자 구원교리로서 중요하게 다루어진 것이다.⁴⁾ 언약이라는 단어의 성경적 용법을 고찰하여 보면, 창세기 1:26-27; 12:1-3; 레위기 18:4-5; 마태복음 19:16-17; 22:37-39; 로마서 1:17; 2:14-15; 5:12-17; 7:10; 8:3-4; 10:5; 갈라디아서 3:11-12; 4:1-5; 호세아 6:7; 욥 31:33 등에서 지속적으로 다양하게 제시되어졌다.

스가랴서 6장 13절에, “평화의 의논” (라틴어로 *consilium pacis*, counsel of peace) 이라고 번역된 구절이 바로 구원의 주춧돌과 같은 의미가 함축된 것으로 보여진다. 개혁신학자들은 이 구절을 성부와 성자 사이에 맺어진 “영원한 구속의 언약”(라틴어로 *pactum salutis*)라고 재해석하였다. 요한복음 17장에 쏟아져 나오는 성부와 성자 사이의 영원한 구원의 계획에도 역시 구원의 첫 구도가 설명되어 있다.

성경적인 개념으로 파악해볼 때에, 언약에는 약속과 상호작용이 결합된 상호 동의와 상호참여의 성격도 함축되어져 있다. 따라서, 언약신학은 성경을 중시했던 시대의 개혁주의 신학자들에게 주석과 교리의 긴밀한 연결점을 보여주는 아주 중요한 신학적 주제가 되었던 것이다.

“나 주 여호와가 이같이 말하노라 내가 맹세를 멸시하여 언약을 배반하였은즉
내가 네 행한 대로 네게 행하리라
그러나 내가 너의 어렸을 때에 너와 세운 언약을 기억하고
너와 영원한 언약을 세우리라
내가 네 형과 아우를 접대할 때에 네 행위를 기억하고 부끄러워할 것이라
내가 그들을 네게 딸로 주려니와 네 언약으로 말미암음이 아니니라
내가 네게 내 언약을 세워 내가 여호와인 줄 내가 알게 하리니
이는 내가 네 모든 행한 일을 용서한 후에 내가 기억하고 놀라고 부끄러워서 다시는
입을 열지 못하게 하려 함이니라 주 여호와의 말씀이니라” (에스겔 16:59-63)

너무도 분명하게 하나님께서는 “영원한 언약”을 기억하시며, 파기하지 않으시고 지켜나가고 있다. 하나님을 알고 경배하도록 하기 위해서 말로 다 표현할 수 없는 은혜로 용서하여 주신다. 율법과 언약은 사랑의 기초 위에 세워졌다.⁵⁾ 하나님의 진정한 사랑에는 부분별한 혼돈이나 막무가내식으로 자율주의와 무정부주의자들의 혼란이 아니라, 질서와 율법에 대한 순종과 책임을 요청하는 내용도 포함된다.

언약사상은 개혁주의 구원론의 종합적인 체계이며, 거의 모든 신앙고백에 담겨서 성도들의 신앙의 기초가 되어졌고, 그 교회들의 성장과 발전과 함께 사회와 문화와 학문의 발전에 큰 기여를 하였다. 언약은 신학의 많은 주제 중에서 종교개혁 시대의 신학자들이 가장 중점적으로 발견한 진리이자, 신앙의 진실성과 순수함을 밝혀주는 핵심주제로서 활발한 연구를

4) J. B. Roger, *Scripture and Westminster Confession* (Kampen, 1966), J. H. Leith, *Assembly at Westminster: Reformed Theology in the Making* (Atlanta: John Knox, 1978).

5) Delbert Hillers, *Covenant: The History of a Biblical Idea* (Baltimore: Johns Hopkins Univ. Press, 1969), 153. 존 머레이 교수는 행위언약이라고 해도 반드시 하나님의 은혜를 전제로 하여 주어진 것이므로 은혜언약으로 통일하자고 제안한다. 그러나, 사람은 사랑에 대해서 반항하는 자들이므로 율법과 순종의 영역을 구분하여야만 보다 사랑의 요청을 받아들여야 할 사람의 상황임을 명확하게 드러낼 수 있다. John Murray, “Adamic Administration,” in *The Collected Writings of John Murray* (Edinburgh: Banner of Truth, 1977). Robert Reymond, *A New Systematic Theology of the Christian Faith* (Nashville: Nelson, 1988), 405.

통해 학문적으로 체계화되고 체계적으로 집대성되면서, 칼빈주의 정통신학의 특성을 드러내는 교리 중에 하나가 되었다. 개신교인들의 교회생활에 영향을 미친 핵심적인 신앙으로 손꼽을 수 있는 것 중에 하나가 ‘언약사상’ 혹은 ‘언약신학’이며, ‘언약신학자들’에 의해서 체계화 되었다.

언약신학이 체계적으로 정립되기까지 종교개혁시대에서부터 후기 개혁파 정통주의까지 오랜 세월이 걸렸다. 성경적인 구원의 전체 역사와 구조를 밝히 보여주는 언약신학은 이레니우스와 어거스틴이 구조적으로 강조하여 놓은 것을 종교개혁 이후로 개혁신학자들이 재정립하게 되었다. 쾰링글리과 칼빈으로부터 시작해서 수많은 언약신학자들에 의해서 매우 중요한 신학체계의 구성원리가 되어졌다.⁶⁾

언약사상은 16세기 종교개혁의 성경적인 신학연구에서 시작하여 가장 중요한 교리로 발전하여갔고, 웨스트민스터 신앙고백서 (1643-1649) 7장에서 최고로 면밀하고도 정확하게 세 가지 언약으로 정립되었다. 구속의 언약, 행위언약 (혹은 창조언약, 율법언약, 생명언약, 자연언약 등으로 여러 학자들이 다양하게 표현함), 은혜언약으로 정리되었다.⁷⁾

보스 박사는 웨스트민스터 신앙고백서야말로 언약교리를 모든 신학의 항목에 영향을 미치는 핵심교리로 가르친 최초의 신앙고백서라고 평가하였다.⁸⁾ 혹자는 네델란드 라이덴 대학의 코케이우스 (1603-1669)가 1648년, 「하나님의 언약과 증거들에 대한 교리요약」에서 세계 최초로 세 가지 언약을 정리했다고 주장하는데, 서로 다른 대륙에서 각각 발전시켜 나오다가 정립된 것으로 볼 수 있다.⁹⁾

특히, 언약신학은 스위스에서 매우 중요한 주제로 다루어졌다. 쾰링글리, 불링거, 칼빈, 우르시누스, 올레비아누스, 무스쿨루스, 롤록, 코케이우스, 윗시우스 등이 서로 영향을 주면서 점차 선명하게 드러났다. 마침내, 스코틀랜드 언약사상가들에 의해서 국가적으로 언약을 실현하는 절정기에 이르렀다. 스코틀랜드 언약신학자들이 웨스트민스터 총회에 네 명이 참석하였으니, 로버트 베일리 (Robert Baillie, 1599-1662), 조지 길레스피에 (Gerogre Gillespie, 1613-1648), 알렉산더 헨더슨 (Alexander Henderson, 1583-1646), 새뮤얼 러터포드 (Samuel Rutherford, 1600-1661) 이었다. 이들이 영향을 끼쳐서 웨스트민스터 신앙고백서에 세 가지 언약이 정립된 것이다.

개혁신학은 여러 종교개혁자들이 세운 언약신학을 근간으로 한다. 칼빈과 그 동시대의 개혁사상을 물려받은 17세기 신학자들은 언약사상에서 일반적인 일치와 동질성을 공유하고 있었다.¹⁰⁾ 칼빈에게서 시작해서, 무스쿨루스, 우르시누스, 올레비아누스, 잔키우스, 윗시우

6) Perry Miller, *The New England Mind-The Seventeenth Century* (N.Y.: Macmillan company, 1939), 394. George Marsden, "Perry Miller's Rehabilitation of the Puritans: A Critique," *Church History* 39 (1970): 91-105.

7) Peter Y. De Jong, *The Covenant Idea in New England Theology 1620-1847* (Grand Rapids: Eerdmans, 1945), 49. B. B. Warfield, *The Significance of the Westminster Standards as a Creed* (New York: Scribner, 1898). R. S. Paul, *The Assembly of the Lord* (Edinburgh: 1985). 김재성, 「개혁신학의 광맥」제 2부, 5장 “언약신학”.

8) G. Vos, "The Doctrine of the Covenant in Reformed Theology," in *Redemptive History and Biblical Interpretation* (Phillipsburg: P&R, 1980), 239.

9) Johannes Cocceius, *Summa Doctrinae de Foedere et Testamentis Dei* (1648). J. MacLeod, "Covenant Theology: the Need for a Reappraisal and a Reaffirmation," *The Monthly Record of the Free Church of Scotland* (August, 1983), 147.

10) Andrew A. Woolsey, *Unity and Continuity in Covenantal Thought: A Study in the Reformed Tradition to the Westminster Assembly* (Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2012), 3. Michael S. Horton, "Which Covenant Theology?" in *Covenant, Justification, and Pastoral Ministry: Essays by the Faculty of Westminster Seminary California*, ed. R. Scott Clark (Phillipsburg: P&R, 2007), 206. Peter Golding, *Covenant Theology: The Key of Theology in Reformed Thought and Tradition* (Ross-shire: Mentor,

스까지 종교개혁시대와 정통신학자들의 다양한 신학적 강조점에서 가장 공통된 부분이 언약사상이었다. 언약사상에서 차이점이나 상이점들은 많지 않았고, 동질의 개념에서 신론과 인간론, 구원론과 성찬론 전반에 걸쳐서 연결되어져서 여러 핵심주제들의 근본을 형성하고 있다.

2. 언약사상 재해석과 논쟁들

최근 개혁신학자들의 토론 가운데 언약신학의 내용에 대한 평가를 보게 되면 상충되는 이견이 격돌하고 있다. 18세기부터 자유주의 신학자들이 정통신학에 관해 비평한 핵심은 언약신학이었다. 언약이라는 개념은 약속, 맹세, 서약, 명령, 화해 등으로 이해되어야 하는데, 이것을 고대 이방인들 사회의 법적인 계약으로 해석하게 되면 논쟁을 피할 수 없게 된다.¹¹⁾ 언약신학의 고귀한 유산을 개발하였던 종교개혁자들과 17세기 정통신학자들은 큰 차이점이 없었는데, 현대 신학자들이 다양한 해석들을 내놓음으로서 상호 대립적이고 혼란스럽다.

우리가 정통 개혁신학자들의 중요한 신학사상에 대해 깊이 있는 바른 이해를 갖고 있어야만, 현대 신학자들의 자기정당화를 직시하고 그 문제점을 지적할 수 있다. 현대신학자들의 명성이 아무리 높다고 하더라도 그들이 제시하는 새로운 이론들이라는 것이 정작 그리 새로운 것이라기 보다는 거듭되는 시대상황에서 각색되고 파생된 지식에서 나온 것이요, 결국 정통신앙의 왜곡이라는 것을 간파해야만 한다. 그래서 우리에게 정통신학자들에 대한 연구가 너무나 절실히 필요하다.

가. 자유주의 신학자 헤페의 도전

독일 자유주의 신학자 하인리히 헤페는 칼빈과 베자가 행위언약의 위반에 대해서 언급했다고 말하면서도, 대부분 그의 주장은 코케이우스를 따르는 학자들을 인용하여 설명하고 있다.¹²⁾ 헤페는 개혁신학의 역사와 흐름 속에는 언약신학파가 들어있다고 하면서, 하이델베르그와 헤르본 (Herborn)을 거쳐서 올라가면 그 뿌리에는 멜랑톤이 자리하고 있다고 주장하였다. 언약신학의 전통에는 예정론 보다는 훨씬 부드러운 구조가 들어있다는 것이다. 하나님께서 일방적으로 생명의 약속을 주신다는 것은 스콜라적인 임의적 견해이므로 이에 대한 반동으로 “하나님의 언약이야말로 성경에 계시된 모든 진리의 근본 계시로 보아야 한다”는 주장을 폈다. 헤페는 칼빈과 베자에 의해서 제시된 이중예정에 대해서 의심하였고 비판적이었다.¹³⁾

헤페는 「개혁교회와 경건주의의 역사」에서 언약신학의 근원지는 스위스라고 밝혔

2004), 18. Johannes G. Vos, *The Scottish Covenanters* (Edinburgh: Blue Banner, 1940), 14.
 11) 언약을 법적인 계약으로 이해하려는 주장들은 다음을 참고할 것. J. B. Torrance, "The concept of federal theology: was Calvin a Federal theologian?" in *Calvinus Sacrae Scripturae professor = Calvin as confessor of Holy Scriptures* (Grand Rapids: Eerdmans, 1994); idem, "Calvinism and puritanism in England and Scotland - some basic concepts in the development of 'federal theology'" August 12-14, 1980 in Pretoria, South Africa (Pretoria: Die Universiteit van Pretoria, 1980), 30. David N. J. Poole, *The History of the Covenant Concept from the Bible to Johannes Cloppenburg "De Foedere Dei"* (San Francisco: Mellen Research University Press, 1992), 11.
 12) H. Heppe, *Die Dogmaik der Evangelisch reformierten Kirche* (Zurich, 1854); *Reformed Dogmatics Set Out and Illustrated from the Sources*, tr. G.T. Thompson (London: 1950), 301. 이 책이 한국어로 번역되면서 전혀 다른 이름으로 개작되었다. 원래 이름은 “복음적 개혁교회의 교의학”이라고 해야 할 것이다. “정통”이라는 제목은 전혀 들어있지 않으며, 실제로 이 책의 내용이 칼빈과 그 후예들이 전개한 “정통” 개혁주의 교리가 담겨있는 책도 아니다. 필립 멜랑톤을 “개혁신학의 아버지”라고 간주하는 것이 저자의 입장이다. 이 책의 서문에 담긴 칼 바르트의 해설을 참고할 것. 「개혁파 정통교의학」, 이정석 역 (크리스찬다이제스, 2006?).
 13) Heppe, *Dogmatics*, 150-189.

다.¹⁴⁾ 헤페가 여러 주제에 대해서 칼빈을 인용하고 있고, 독일, 네델란드, 스위스 개혁자들의 저술들을 설명하고 있지만, 정통 개혁주의 신학을 형성해 내려온 영국 청교도들, 스코틀랜드 장로교회 신학자들, 프랑스 개혁교회 신학자들은 거의 무시해버렸다. 윌리엄 퍼킨스, 에임스, 롤록은 그저 스쳐 지나갈 뿐이다. 헤페의 연구는 바르트와 바실 홀 등에게 깊은 영향을 주었다.

헤페와 대립관계에 서 있던 릿출 등 다른 자유주의 신학자들은 구약성경 속에서 그리스도 중심의 구속 역사를 찾아보려 하지 않고, 단순히 윤리적이고 도덕적인 교훈들만을 얻어 내려 하였다. 이런 현상은 초창기 고전적 세대주의자들의 해석학에서도 찾아볼 수 있다. 1907년 하르낙은 사회복음 운동을 펼쳤다. 현대 유럽 자유주의 신학자들은 언약신학을 곡해하였다. 베를린 대학교 아돌프 폰 하르낙은 쉴라이에르막허의 입장을 따라서, 성경과 초기 기독교 교회의 저술들이 헬레니즘의 영향을 받았고 교리적으로 순수하지 못하다고 비판했다. 이를 기초로 하여, 신약학자 볼트만은 이스라엘의 역사는 “우리의 역사가 아니다”고 강변하였다. 왜냐면, 구약성경에 나오는 사건들은 이스라엘 사람들에게나 의미있는 사건들이지 우리에게는 중대한 의미가 없기 때문이라고 하였다. 쉴라이에르막허, 하르낙, 볼트만에게 있어서 “이스라엘의 역사는 계시의 역사가 아니다”. 구약성경은 옛날이나 지금이나 오직 유대인들에게만 계시가 될 뿐이다.¹⁵⁾

나. 바르트와 그의 제자들의 비판

최근 일부학자들이 칼 바르트의 관점에서 칼빈주의 신학사조와 17세기 정통신학의 스콜라적 방법론에 대해서 ‘이론적이며, 사변적이다’고 일방적으로 비판하는 입장을 제시하였다. 정통 개혁주의 신학의 내용과 방법론에 대한 일부 비평적 평가를 뒤집어 보면 한 가지 공통적인 요소들이 일치점에 자리잡고 있음이 드러난다. 20세기 초반까지 자유주의 신학자들의 영향이 쇠퇴한 이 후에, 바르트의 신정통주의가 큰 영향력을 발휘하게 되면서 저변에는 정통 신학과 칼빈주의에 대해서 열렬히 비판하였다는 점이다.

바르트의 충실한 지지자 혹은 추종자들은 한 사람의 관점, 소위 그리스도 중심적이라는 신학적 안목을 가지고 정통신학을 비판하는 근거로 삼고 있다. 이들 바르트주의자들에게 있어서 ‘신학의 기준’ 혹은 ‘신학의 원조’는 이미 정해져 있는 것처럼 보인다. 그들에게 있어서 신학의 규범은 바르트의 저술 속에서만 찾아진다. 자유주의 비평신학과 실존주의 철학을 경험하고 난 칼 바르트는 자신의 신학적인 재구성을 통해서 칼빈과 17세기 정통신학과의 차이점을 비교하였다. 바르트는 칼빈이 기초한 ‘은혜의 신학’에서 17세기 정통신학자들 시대에 이르러 ‘율법의 신학’으로 옮겨갔다고 비판하였다. 그리고 이러한 17세기 신학에의 비판은 바르트주의자들에 의해서 반복되고 있다.

바르트의 「교회교의학」에 보면 언약신학의 역사를 다룬 장황한 설명 중에, 17세기 코케이우스가 주장하는 언약신학이 중세의 스콜라주의와 개신교 스콜라주의에서 한걸음 더 나아간 것이라고 비판한 바 있다.¹⁶⁾ 그 후로 신정통주의자들은 칼빈과 그 후 칼빈주의자들 사이의 차이점에 대한 비판을 하면서 언약신학에서 차이점이 있다고 지적하기를 주저하지 않았다.¹⁷⁾

14) Heppe, *Geschichte des Pietismus und der Reformierten Kirche* (Leiden: 1897), 205-216.

15) Rudolf Bultmann, "The Significance of the Old Testament for the Christian Faith," ed. B. W. Anderson, in *The Old Testament and Christian Faith* (New York: Harper and Row, 1963), 29-31.

16) Barth, *Church Dogmatics*, 4.1:55.

17) Donald J. Bruggink, "Calvin and Federal Theology," *Reformed Review* 13 (1959):15-22.

그러나, 토니 레인 교수는 바르트의 칼빈 해석을 종합적으로 거부하였다. 하나님을 아는 지식, 예정, 믿음, 한가지 언약사상 등에 있어서 바르트와 칼빈은 서로 대립된다고 해석하였다. “언약의 범주 아래서 인간을 다루시는 하나님의 사역의 모든 것들에 대해서 하나의 규칙만을 제정하는 행위와 같다”고 비판하였다.¹⁸⁾ 레인에 의하면, 바르트의 신학이야말로 스콜라적인 접근을 하는 죄책을 면할 길이 없다고 하였다. 레인은 하나님께서 인간을 다루시는 것은 타락 이전과 타락 이후가 완전히 차이가 있다고 보았다. 칼빈은 오직 한가지 언약만을 가르쳤는데, 바르트는 이 한가지 언약에 따라서 하나님께서 모든 사람과 관련성을 맺는다는 사실, 즉 오직 선택받은 자들과만 관련성을 맺는다는 사실을 전혀 가르치지 않는다는 것이다. 칼빈은 예수 그리스도를 모든 인류의 머리라고 설명하지 않았고, 오직 교회의 머리라고 강조하였는데, 이런 설명들에 대해서 바르트는 정직하게 성경적으로 가르치지 않는다.¹⁹⁾

일반적으로 말하자면, 어떤 특정한 신학자의 안목만을 평가의 기준으로 삼아서 인용하는 것은 매우 잘못된 일이다. 왜냐하면, 초대 교부들로부터 오늘에 이르기까지 신학사상적인 발전사를 비교 분석해 볼 때에, 과연 어느 시대가 가장 성경적인 신학을 세웠던 시대였다고 말할 수 있겠는가? 지난 2천년의 교회 역사와 신학사에서 어떤 특정한 신학자 시대에만 최고의 신학을 가졌던 ‘황금시대’라거나 ‘원조시대’라고 무조건 찬양하려는 선입견을 옹호하려는 의도를 갖고 있어서는 안될 것이다. 칼빈이나 베자나 그 밖에 어떤 개혁신학자라도, 그러한 주장을 한 일이 없거니와 정통신학에 대한 평가를 함에 있어서도 그렇게 해서는 안될 것이다.

지난 오백년 간, 정통신앙을 발전시켜 나온 성경적 가르침을 거부하면서 시시 때때로 바뀌어 온 신학의 변신은 엄청난 갈등을 조장해 왔다. 신정통주의라는 이름으로 등장한 새로운 해석체계와 변증적 조직신학은 기독교 중심이라는 독선과 아집으로 혼란을 부채질 하였다. 학문의 자유를 내세워서 기존의 정통신학을 송두리째 흔들어 놓게 된 신정통주의자들은 ‘탁월한 지식’이라는 가면을 쓰고 등장하였다. 어느 시대든지 신학의 전개과정에서 택하는 방법론은 그 시대의 세계관이라는 한계 내에서 채택될 수 밖에 없는 것이다. 학문의 세계에서는 결코 ‘영원한 영웅’을 용납할 수 없다. 성경을 제외하고 어떤 한 사람이나 혹은 어느 한 사상만이 진리의 기준이라고 하는 것은 마치 군사 통치적 전체주의자들의 독선이자, 공산주의자들의 선전술과 같이 우매한 것이다.

1959년, 에딘버러 대학교의 교의학 교수, 토마스 토렌스 (Thomas F. Torrance)는 자신이 편집한 개혁주의 신앙고백서 연구의 ‘서문’에서 칼빈과 웨스트민스터 신앙고백서 사이의 불연속성을 강조하였다. 특히 ‘구원 얻는 믿음의 본질’에 있어서 가장 급격한 차이가 있다고 주장했다. 이런 사고는 물론 그의 스승 바르트의 칼빈주의 정통신학 비판과 일맥상통하는 것이라고 볼 수 있다.²⁰⁾ 그러나, 리차드 멀러를 비롯하여 많은 학자들이 토렌스가 칼빈을 해석하면서 바르트를 지지하는 칼빈으로 만들고 있다고 반박하였다.²¹⁾

18) A.N.S. Lane, “The Quest for the Historical Calvin,” *Evangelical Quarterly* 55 (1983):95-113.

19) Calvin, *Institutes*, IV.6.9; “그리스도께서 교회의 머리가 되셔서, 그에게서 온 몸이 각 마디를 통하여 도움을 받음으로 연결되고 결합되어 각 지체의 분량대로 역사하여 그 몸을 자라게 하시는 것이기 때문이다... 그리스도께서 머리이심을 성경이 증거하며, 또한 이 영광을 오직 그에게만 돌리고 있으므로, 그리스도께서 친히 자기의 대리자로 누구를 임명하셨다는 기록이 없으며, 성경 그 어디에도 그런 사람을 지명하셨다는 기록이 없으며, 오히려 여러 구절들에서 사실상 그런 논리를 반박하고 있다.”

20) Thomas, F. Torrance, “Introduction” to *The School of Faith: the Catechism of the Reformed Church* (London: J. Clarke, 1959). idem, *Karl Barth, Biblical and Evangelical Theologian* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1990).

21) Richard A. Muller, “The Barth Legacy: New Athanasius or Origen Redivivus? A Response to T. F. Torrance,” *The Thomist* 54 (1990): 673-704.

다. 바실 홀의 도전

바르트주의자가 아니면서, 칼빈과 청교도들 사이에 큰 차이가 있다고 하여 칼빈주의 연구자들을 향한 비판이 1966년에 출현했다.²²⁾ 바실 홀(Basil Hall)은 전혀 다른 시각에서 칼빈과 그 이후 칼빈주의 신학자들이 서로 다르다는 주장을 제기하였다. 홀 교수는 “칼빈은 칼빈주의자들을 반대한다” (Calvin against the Calvinists)는 대담한 논제를 제기하였다. 칼빈의 예정론과 베자의 이중 예정론이 서로 다르다는 것이다.

그러나 이 논문은 제목부터 잘못된 가설에 기초하고 있다. 이런 대립적인 가설이 세워진 배경에 대해서 먼저 고찰해 보면, 계몽주의 이후로 전개된 19세기 비판적 해석을 그대로 답습하고 있기 때문이다. 종교개혁자들과 그 후기 신학자들이 처해있던 각각의 역사적인 상황과 배경사적 측면을 전혀 고려하지 않은 채, 베자와 개혁주의 정통 신학자들이 원래 순수한 칼빈의 신학을 왜곡했다고 비판하는데 급급하였다. 베자는 칼빈의 예정론을 왜곡하려고 했던 것이 아니라, 좀 더 확고하게 정립하면서도 보다 더 쉽게 그림으로 제시하여 목회적으로 도움을 주고자 도표를 작성한 것이다. 열심히 설명하고자 노력했기에 딱딱하고 체계화될 수 밖에 없었다. 한걸음 더 나아가, 홀 교수는 칼빈 신학의 핵심교리들은 퓨리탄들의 신학자들이 설명과 다르며, 칼 바르트 주의자들의 해석과도 다르다는 양비론을 폈다.

스위스 신앙고백서에 서로 합의했고 동시대에 많은 교류를 주고받은 사이이지만, 언약사상에서는 서로 다르다고 평가되고 있는 “칼빈과 불링거의 언약”에 대해서 데이빗 칼훈 교수는 “두 사람의 언약사상이 본질적인 합의”가 들어있다고 발표하였다. 이와 마찬가지로, 칼빈과 베자 사이에도 근본적이고 조직적인 원리가 서로 동일하다고 하기 보다는 각각의 사상들이 전개되어 나가는 황금의 실마리가 동일하다고 보았다.²³⁾

라. 롤스톤과 켄달의 비판

칼빈과 17세기 퓨리탄들이 서로 다르다는 롤스톤(Holmes Rolston)의 상당히 도전적인 웨스트민스터 신앙고백에 대한 비판²⁴⁾과 1979년에 나온 켄달의 박사학위 논문은 지금까지 논쟁의 핵심으로 등장하였다. 이 출판되면서부터다. 윌리엄 찰커와 바실 홀의 논지를 계승해서 켄달은 웨스트민스터 신앙고백서의 핵심인 구원얻는 믿음과 체험적인 예정론에 대한 가르침은 칼빈에게서 온 것이 아니라, 베자의 예정론에서 나온 것이라고 비판하므로 칼빈주의 신학의 연속성을 놓고서 최대 격론이 대두되었다.²⁵⁾ 칼 바르트와 토렌스의 주장을 더욱 과감하게 확대한 롤스톤에 따르면 칼빈은 율법주의적인 기독교를 무너트리고 하나님의 은총을 회복시켰으나 그 후대의 칼빈주의자들, 특히 1647년 웨스트민스터 신앙고백서를 작성한 퓨리탄들

22) Basil Hall, "Calvin Against the Calvinists," in *John Calvin*, ed. G.E. Duffield (Grand Rapids: Eerdmans, 1966), 19-37.

23) David B. Calhoun, "The Covenant in Bullinger and Calvin," (Th.M. thesis, Princeton Theological Seminary, 1975), 35-39.

24) Rolston, *John Calvin Against the Westminster Confession of Faith* (Richmond: John Knox, 1972). idem, "Responsible Men in Reformed Theology: Calvin versus the *Westminster Confession*," *Scottish Journal of Theology* 23 (1970): 129-156. 같은 관점에서 보다 일찍 이런 주제를 다룬 William Chalker, "Calvin and Some Seventeenth Century English Calvinists," (Ph.D. diss., Duke University, 1961).

25) R.T. Kendall, "The Nature of Saving Faith from William Perkins (d. 1602) to the Westminster Assembly (1643-1649)" (DPh dissertation, Oxford University, 1976); published as R. T. Kendall, *Calvin and English Calvinism to 1649* (Oxford: Oxford University Press, 1979), 13, 29. Irena Backus & Philip Benedict, *Calvin & His Influence, 1509-2009* (Oxford: Oxford University Press, 2011), 12-16. Friedrich Wilhelm Graf, "Calvin in the Plural: The Diversity of Modern Interpretations of Calvinism, Especially in Germany and the English-Speaking World," in *Calvin & His Influence, 1509-2009*, 255-266.

에 의하면 다시 율법주의적인 흐름으로 되돌아갔다는 것이다.

침례교 목사 켄달은 자신의 핵심논지 중에 한 부분으로 칼빈의 속죄론을 보편속죄론으로 해석해야 한다고 하였다. 그러나, 런던 성경대학의 안토니 레인 교수가 “제한 속죄는 믿음과 확신을 굳이 분리시키는 것을 필연적으로 요구하는 것이 아니다”고 반박하였다.²⁶⁾ 폴 헬름 교수를 필두로 해서 로저 니콜, 리처드 멀러, 갓프리, 스캇 클락, 마이클 호튼 등 현대 개혁주의 신학자들이 매우 주목할 저술들에서 “제한속죄”를 골자로 하는 칼빈과 칼빈주의자들의 연속성을 주장하였다.²⁷⁾ 켄달의 논지를 옹호하면서, 웨스트민스터 신앙고백서를 비판하고, 폴 헬름 교수의 견해를 다시 재차 반박하는 제임스 토렌스 교수와 기타 일련의 논문들이 나왔다.²⁸⁾ 이젠 바르트주의와 신퓨리탄리즘이 서로 격돌하여서 물러설 수 없는 논쟁을 벌이고 있는 형국이다. 다시 멀러 교수가 일차 자료를 근거로 하여 이를 반박하는 저술을 발표하였다.²⁹⁾ 좀 더 범위를 좁혀서 롤스톤과 바르트를 비롯한 신정통주의자들이 주장하는 핵심적인 사항을 살펴보면, 언약신학에 대한 역사성과 통일성에서 서로 다른 입장으로 맞서고 있다.³⁰⁾

26) A.N.S. Lane, “Calvin’s” Doctrine of Assurance,” *Vox Evangelica* 11 (1979):32-54. idem, “Book Review,” *Themelios* 6 (1980):29-31.

27)다음의 연구서들이 켄달의 논지에 대한 비평적 논의들이다. Paul Helm, “Calvin, English Calvinism, and the Logic of Doctrinal Development,” *Sixteenth Century Journal* 34 (1981):179-185; Helm, *Calvin and the Calvinists* (Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1982). Helm, “Calvin and the Covenant: Unity and Continuity,” *Evangelical Quarterly* 55 (1983):65-81; Helm, “Calvin and Calvinism: The Anatomy of a Controversy,” *Evangel* 2.1 (1984):7-10. W. Stanford Reid, “Review: R. T. Kendall’s *Calvin and English Calvinism to 1649*,” *Westminster Theological Journal* 43 (1980): 15-64; Mark Randolph Shaw, “The Marrow of Practical Divinity: A Study in the Theology of William Perkins,” (Th.d. diss., Westminster Theological Seminary, 1981); Jonathan Rainbow, *The Will of God and the Cross: An Historical and Theological Study of John Calvin’s Doctrine of Limited Redemption* (Allison Park, Pa.: Pickwick, 1990); Mark Dever, “Richard Sibbes and ‘the True Evangelical Church of England: A Study in Reformed Divinity and Early Stuart Conformity,” (Ph.D. diss. University of Cambridge, 1992). R. A. Peterson, *Calvin’s Doctrine of the Atonement* (Phillipsburg: 1983); R. Nicole, “John Calvin’s View of the Extent of the Atonement,” *Westminster Theological Journal* 47 (1985):197-225; idem, “The Doctrine of Definitive Atonement in the Heidelberg Catechism,” *The Gordon Review* 3[1964]:138-145. W.R. Godfrey, “Reformed Thought on the Extent of the Atonement,” *Westminster Theological Journal* 37 (1975):133-171.

28) 제임스 토렌스 교수가 미국 칼빈 신학대학원에서 개최된 제 5차 세계 칼빈학회에서 위 논문을 발표할 때에도 많은 논쟁이 일어났었다. 그 밖에도 켄달을 지지하는 논문들은 다음과 같다. James B. Torrance, “Covenant or Contract? A Study of the Theological Background of Worship in Seventeenth-Century Scotland,” *Scottish Journal of Theology* 23 (1970): 51-76; idem, “Strength and Weaknesses of the Westminster Theology,” in *The Westminster Confession*, ed. Alasdair Heron (Edinburgh: St. Andrews, 1982), 40-53; idem, “Calvin and Puritanism in England and Scotland: Some Basic Concepts in the Development of ‘Federal Theology’” in *Calvinus Reformator*, ed. W. Neuser (Potchefstroom: Potchefstroom University for Christian Higher Education, 1982), 264-77; idem, “Interpreting the Word by the Light of Christ or the Light of Nature? Calvin, Calvinism, and Barth,” in *Calviniana: Ideas and Influence of Jean Calvin*, ed. Robert V. Schnucker (Kirkville: Sixteenth Century Journal, 1988), 255-67. idem, “The Concept of Federal Theology: was Calvin a federal theologian?” in *Calvinus Sacrae Scripturae Professor*, (1990); 15-40. M.C. Bell, “Saving Faith and Assurance in John Calvin and Scottish Theology,” (Ph.D. diss., Aberdeen University, 1982), published as Bell, *Calvin and Scottish Theology: The Doctrine of Assurance* (Edinburgh: 1986); Bell, “Calvin on the Extent of the Atonement,”

29) Richard A. Muller, “Was Calvin a Calvinist? Or did Calvin (Or Anyone Else in the Early Modern Era) Plant the TULIP?” <http://Calvin.edu/meeter/lectures/Richard> Carl R. Trueman, “Calvin and Reformed Orthodoxy,” in Herman Selderhuis, ed., *Calvin Handbook*, (Grand Rapids: Eerdmans, 2009), 466-74.

30) Carl Truman, “From Calvin to Gillespie on Covenant: Mythological Excess or an exercise

롤스톤과 켄달의 입장은 이미 미국 연합장로교회의 신앙고백서와 별카워의 영향을 반영한 것일 수도 있다. 미국 연합장로교회에서 발표한 1967년도 신앙고백서에는 종교개혁자들로부터 언약개념의 한 형식으로 유지되어 내려오던 “행위언약”이라는 용어를 생략해 버렸다. 롤스톤은 행위언약과 은혜언약으로 나누는 것은 후기 종교개혁자들의 사상이므로 이것은 칼빈의 믿음과는 다른 것이요, 변질이라 하였다. 별카워도 역시 은혜언약과 행위언약으로 대립시키는 것에 이의를 제기했다.³¹⁾

마. 언약사상에 대한 논쟁의 요약

17세기 언약신학을 종합적으로 체계화 한 영국 웨스트민스터 신앙고백서와 네델란드 코케이우스의 체계적인 주장들은 그보다 약 백 여 년 전 초기 종교개혁 시대에 갖고 있었던 언약신학을 계승발전 시킨 것으로 본다.

먼저는 성경의 언약개념을 풀이하면서, 종교개혁자들이 “자연언약” (*foedus naturale*, natural covenant) 혹은 “행위언약” (the covenant of works)이라는 명칭과 개념들을 서서히 구체적으로 설명하게 되었다. 언약신학의 통일성 속에는 발전되어 나온 것들도 있다는 말이다. 행위언약에서 나온 율법주의적 언약신학의 구성적인 체계화는 특히 하이델베르크 요리문답(1563)을 지은 자카리아스 우르시누스 (Zacharias Ursinus, 1534-1583)와 카스퍼 올레비아누스 (Caspar Olevianus, 1536-1587), 잔키우스 (Girolamo Zanchius, 1516-1590) 등에 의해서 발전되었다.

다시 말하면, 코케이우스 이전에 이미 개혁주의 정통신학자들은 언약신학에 대해서 하나님의 은혜 (은혜언약)와 비교되는 인간의 행위언약이 정립되었다는 말이다. 그런데 롤스톤이나 바르트주의자들은 이런 언약사상들의 발전으로 인해서 처음 창조 시부터 인간에 대하여 은혜를 주시려는 하나님의 개념이 사라지거나 약화되고, 인간의 행위에 따라서 하나님의 관심과 대응이 작동하는 체계로 바뀐으로서, 언약신학에서 중심교리가 은혜언약이 아니라 행위언약이 되고 말았다고 비판하는 것이다. 그리고 이런 입장은 마지막으로 웨스트민스터 신앙고백서에서 확고하게 등장하였다고 비판한다.

롤스톤에 의하면, 칼빈은 하나님의 창조 세계 속에서는, 하나님과 인간과의 원래 관계성에서나, 신적인 은혜에 대한 강조를 최우선적으로 드러냈는데, 우르시누스와 개혁파 정통신학자들은 행위언약과 관련하여 인간의 가치성과 인간의 능력에 대해서 더 강조를 하게 되었다는 것이다. 그리하여 하나님과 인간 사이에 최초의 언약관계에서 찾아 볼 수 있었던 은혜로운 측면은 모두 다 사라지고, 율법적인 관계성만이 남게 되어버렸다. 행위언약은 결과적으로 은혜를 강조하는 교리가 아니라, 율법과 정의와 책임과 업적과 계약과 보상을 강조하는 교리라는 것이다.³²⁾ 롤스톤은 칼빈의 신학은 은혜에 대한 강조이며, 칼빈주의자들은 율법주의적이라는 대립관계로 보았다. 개혁파 정통신학은 전혀 칼빈 신학의 특징이 될 수 없는 율법주의적으로 떨어지고 말았다고 비판하였다.

칼빈의 신학에서 ‘은혜’와 ‘율법’은 대립된 개념이 아니다. 마찬가지로, 언약신학을 가르친 정통신학자들, 우르시누스와 올레비아누스, 우르시누스의 후계자 잔키우스에게 있어서도, 칼빈의 신학에 없던 ‘율법’의 강조를 위해서, 언약신학을 두 가지로 구분하여 ‘자연언약’ 혹은 ‘행위언약’이라는 새로운 이분법적 구조를 만들어냈다는 것도 매우 증거가 빈약하다.³³⁾ 칼빈에

in Doctrinal Development?" *International Journal of Systematic Theology* 11(4), October (2009): 378-397.

31) G. C. Berkouwer, *Sin*, Studies in Dogmatics (Grand Rapids: Eerdmans, 1971), 207.

32) Rolston, *Calvin Versus The Westminster Confession*, 16-36.

33) Lyle D. Bierma, "Law and Grace in Ursinus' Doctrine of the Natural Covenant: A

게서 하나님과 인간과의 언약관계가 창조 시부터 은혜에 근거한 것이라고 한다면, 역시 같은 은혜언약의 구조 속에서 두 가지 방향의 설명이 후기 정통신학자들에 의해서 명료화되었고, 그 핵심은 지속되고 있다.³⁴⁾

바르트, 부르킹크, 롤스톤, 토렌스 등 일단의 신정통주의 신학자들은 한결 같이 칼빈과 칼빈주의자들 사이의 간격이 너무 크다고 주장하지만, 다른 모든 요소들과 비교해 볼 때에 차이점 보다는 연속성이 훨씬 더 많다. 칼빈의 신학은 전체적으로 후대의 칼빈주의자들에 의해서 다소 강조점이 달라지고 내용도 훨씬 더 정교하고 체계화되어졌다. 신학의 형식과 체계는 달라졌지만, 그 질적인 내용은 계승되고 발전되었다. 그러나, 바르트는 칼빈의 신학의 핵심을 성경적 그리스도 중심 신학으로 규정하면서, 자신의 관점으로 후대의 칼빈주의자들에 대해서 아리스토텔레스적인 예정론자들이었다고 비판하였다. 이는 정당한 평가라고 볼 수 없다. 칼빈의 신학에는 은총이 핵심을 이루고 후대의 신학자들은 율법주의적인 언약적 대표신학이라고 대비시키는 것도 정확한 비교가 아니다. 언약신학에 관한 것과 기독교 중심주제에 대한 연구내용을 전체적으로 비교해볼 때에, 칼빈과 후대 정통신학자들과의 차이점은 그렇게 심각하거나 근본적인 것이 아니다.

3. 초기 종교개혁자들의 언약사상

종교개혁자들은 기독교의 핵심을 성경에서만 찾고자 하였고, 특히 오랫동안 잊혀진 책으로 중요시하지 않았던 구약성경을 열심히 연구하였다. 성경을 강해하는 새로운 관심을 불러 일으켰고, 신구약의 통합적인 관점을 파악하고자 노력하였다. 그리하여 언약사상에 대해서 깊은 관심과 교훈을 서로 나누게 되었다.

가. 루터 (1483-1546)

어거스틴파 수도원에서 성장한 루터는 기본적으로 중세말기 유명론자들의 학문적인 토양에다가 새롭게 발전하고 있었던 기독교 인문주의 사상의 영향을 깊게 받았다. 루터가 에르푸르트 수도원에서 초기에 터득한 가르침에는 인간의 노력과 공로주의 사상에서 크게 벗어나지 않고 있었으나, 당시 일반적인 로마 가톨릭의 구원론에서 하는 것처럼 하나님의 은혜를 얻기 위하여 예비단계를 스스로 준비한다는 성례주의를 크게 강조하지 않았다.³⁵⁾

1517년 루터는 「스콜라주의 신학에 반대하는 논찬」에서 중세 말기 유명론의 개념을

Reappraisal" in *Protestant Scholasticism*, 103; "it does not represent a radical departure from the teaching of Calvin."

34) Paul Helm, "Calvin and the Covenant: Unity and Continuity," *Evangelical Quarterly* 55 (1983):71-7. Peter A. Lillback, "'Ursinus Development of the Covenant of Creation: A Debt to Melancthon or Calvin?" *Westminster Theological Journal* 43 (1981):247-88. Richard A. Muller, "The Covenant of Works and the Stability of Divine Law in Seventeenth-Century Orthodox: A Study in the Theology of Herman Witsius and Wilhelmus à Brakel" *Calvin Theological Journal* 29 (1994):75-100.

35) 루터가 중세말기 유명론자 중에서 어거스틴파에 속하는 가브리엘 비엘의 후계자들에게서 영향을 입은 것에 대해서는 다음의 연구가 잘 밝혀내고 있다. Heiko A. Oberman, *Masters of the Reformation: The Emergence of a New Intellectual Climate in Europe*. tr. D. Martin (Cambridge: 1981); idem, *Luther and the Dawn of the Modern Era* (Leiden: 1974); idem, "Iustitia Christi and Iustitia Dei: Luther and the Scholastic Doctrine of Justification," *Harvard Theological Review* 59 (1966):1-26. 루터의 종교개혁 사상의 근본과 특징을 그 이전과 그 이후로 어떻게 연계시켜서 다루어야 하느냐는 논쟁에 대해서는 다음을 참고할 것. 김재성, 「개혁신학의 정수」, "제 4장 살아있는 전통: 개혁신앙의 계승과 평가"를 참고할 것.

완전히 버렸다. 루터는 사람의 도덕적 능력과 연결된 것은 반항적이지요, 무지하며, 무가치한 것 뿐이므로 그 어떤 것이라도 은혜를 얻는 보장이 될 수 없다는 견해를 확고히 밝혔다. 아리스토텔레스의 논리학이나 인간의 이성이나 아무런 효력이 없는 것이요, 하나님의 영원한 선택과 예정으로부터만 은총의 준비가 가능하다고 루터는 주장했다.³⁶⁾

루터는 국가들의 연합을 강조하면서 “언약”이라는 단어를 사용했고, 약속, 증거, 질제, 영원 (*pactum, foedus, testamentum, promissio*) 등을 상호교차적으로 하나님과 그의 언약백성들과의 관계를 언급할 때에 사용하였다. 편무적이거나 일방적이거나 혹은 쌍무적이거나 상호대등적인 협약이나 등에 대해서는 아직 아무런 언급이 없다. 다만, 하나님의 종으로서 언약에서 인간의 의무가 중요하다는 강조를 하였다.

나. 외콜람파디우스 (1482-1531)

1525년에 스위스 바젤에서 출판한 이사야서 주석, 「L」에서 외콜람파디우스는 주로 언약을 중심주제로 설명하였다. 언약은 하나님의 약속으로서 제시되어지는 하나의 측면이 있고, 조건적인 계약으로서 또 다른 측면이 있음을 언급하였다. 그 방식에서는 신약과 구약의 차이점을 발견했고, 언약들에 관련된 여러 성경구절들 속에서 기본적인 통일성과 유사성이 있음에 대해 언급했다.

외콜람파디우스의 생애와 신학적인 기여에 관해서 자세한 해설을 남긴 폴라누스는 개혁신학자들 중에서 최초로 언약사상을 언급한 신학자가 바로 외콜람파디우스라고 평가하였다.³⁷⁾ 트린터루드는 외콜람파디우스의 언약사상에는 전체적으로 쌍무적이며, 조건적인 성격이 강하게 들어있다고 주장하는가 하면, 베이커는 그 어디에도 언약의 계약적인 상호조건은 들어있지 않으며 오직 어거스틴을 따라서 편무적이지요 일방적인 약속에만 의존한다고 주장하였다.³⁸⁾

외콜람파디우스는 언약에서 인간의 반역 가능성을 언급하는 조건적 성격을 매우 강조하였다. 율법은 믿는 자의 생활 가운데서 매우 중요한 위치를 차지하고 있으며, 구원의 조건은 아니지만, 새로운 삶의 지속적인 조건이라고 강조하였다.³⁹⁾ 새로운 연구에서 밝혀진 바는 외콜람파디우스가 쾰빙글리와의 관련 속에서 언약사상을 이해하고 정립해 나갔다는 사실이다. 쾰빙글리가 유아세례를 거부하는 재세례파와 논쟁을 지속하여 큰 문제가 되고 있을 때에, 외콜람파디우스가 언약의 쌍무적 관계를 파악했다는 것이다.⁴⁰⁾ 1525년 쾰빙글리와 불링거는 언약신학을 견고하게 유지하는 입장을 천명한 바 있었다.

성령의 사역을 통해서 하나님의 백성들 마음 속에 언약이 새겨진다고 외콜람파디우스는 강조했다. “사랑으로 역사하는 믿음”은 오직 성령의 사역에서 나오는 결과라고 강조하였다. 그래서 비록 율법과 복음이 서로 다른 두 언약들이지만, 아브라함이나 모세나 노아나 후대의 베드로, 요한, 바울 등이 강조했던 모든 시행의 다양한 측면들 속에 담긴 핵심 본질은 그리스도의 언약이라고 언급하였다. 역사 속에서 서로 다른 시대에 살아가고 있었기에 현상이 달랐을 뿐이라고 하였다.⁴¹⁾

36) M. Luther, *Werke*, ed. J.F.K. Knaake et al. (Weimar:1883), 1.225-226.

37) Amandus Polanus, *De Vita Oecolapadii...* (Basel: 1606)

38) Trinterud, “The Origins of Puritanism,” 41. Baker, *Bullinger and the Covenant*, 187-189.

39) Oecolampadius, *In Iesaiam Prophetam Hypomnematon, hoc est Commentariourm* (Base: 1525), 200b

40) J. W. Cottrell, “Covenant and Baptism in the Theology of Huldreich Zwingli,” (Th.D. diss., Princeton University, 1971), 374. Letham, “Saving Faith,” 1:39.

41) *Oecolampadius and Zwingli*, 104-108. Woolsey, *Unity and Continuity in Covenantal Thought*, 214,n.55.

다. 쾰빙글리 (1484-1531)

거의 대부분의 신학자들은 개혁주의 언약사상은 쾰빙글리에게서 발전하기 시작했다고 동의하고 있다. 1535년에 쾰빙글리와 재세레파와의 논쟁에서부터 언약신학이 제시했지만, 원래 그런 논쟁과는 관계없이 그 이전에 성경 연구에서 언약사상을 강조하게 되었다는 것이 보다 더 타당성이 있다.⁴²⁾ 쾰빙글리는 이미 1522년에 하나님의 교회에 대해서 이스라엘의 관련성을 상호 비교하면서 언약의 성경적 개념을 풀이하였다.⁴³⁾ 신약과 구약의 차이점이 있지만, 통일성과 연속성이 강조되어야 한다고 주장했다. 아담, 아벨, 노아, 에녹, 아브라함, 모세, 다윗은 모두 다 복음을 받은 자들이요, 그리스도를 통해서 모든 세계에 후대에 알려졌다다는 것이다.

재세레파에서는 각자 개인이 그리스도와와의 관계성을 맺는 출발을 회심이라고 강조하면서, 그로 인해서 언약관계에 들어간다고 주장했다. 진정한 회심의 증거와 하나님의 선택의 증거는 같은 성격으로서 성령의 내적인 증명뿐이라고 주장했다.⁴⁴⁾ 더 급진적인 주장은 하나님의 나라가 이 땅 위에서 시작된다하면서, 그들 공동체 내부에 가입해야만 언약에 대한 충성됨을 인정하려 했다는 점이다. 윈스터에 세워졌던 공동체 건설이 로마 가톨릭과 루터파의 연합공경으로 와해되면서 “언약의 동지들”이라는 용어가 최초로 등장하여 재세레파 사이에서 유행하게 되었다.

하나님과 인간 사이의 언약은 항상 피의 희생이 개입되었으며, 그리스도가 영원한 언약을 성취하셨을 때에 자신의 피로 이것을 이루셨다. 언약은 그리스도의 죽으심으로 인해서 이루어졌고, 피는 언약의 상징이라고 쾰빙글리는 강조하였다.⁴⁵⁾ 그리스도의 보혈은 오직 은혜로 주어진 것이요, 은혜언약은 하나이며 영원하다. 언약이나 약속이나 증거라는 단어를 상호 교환적으로 사용했다. 아브라함과 맺으신 언약 (*foedus, pactum, testamentum*)은 동일한 영원한 언약이며, 그리스도 안에서 성취되었고, 구약시대의 할례처럼 신약시대에서는 세례로 언약의 표식을 하였다.

쾰빙글리는 성인 신자들만으로 구성되는 교회에 대한 개념과 그런 교회론에서 확장되어서 나온 유아세례를 거부하는 세례에 대해서 철저히 배척하였다. 어린 아이들은 믿음이 약하고, 자발적을 참여할 수 없기 때문에 성례에서 배제시켰다. 구약의 언약과 신약의 언약 사이에 엄밀한 단절을 철저히 설정하기에 결국 그리스도 안에서 주어지는 은혜의 통일성과 구원을 인정하지 않는 것이다.⁴⁶⁾ 세례는 오직 성인 중에서 참된 신앙과 은혜의 증거를 입증하는 자들에게만 주어졌다.

라. 무스쿨루스 (1497-1563)

볼프강 무스쿨루스는 독일 아우그스부르크의 종교개혁자로 개혁진영에 합류하였다가

42) Cottrell, “Covenant and Baptism in the Theology of Huldreich Zwingli,” 17.

43) *Zwingli Opera*, 8 vols., eds. M. Schuler and J. Schulthess (Zurich: 1829-42), 3:52-53.

44) G. H. Williams, *The Radical Reformation* (Philadelphia: 1962), 428. Zuck, *Christianity and Revolution: Radical Christian Testimonies 1520-1650* (Philadelphia: 1975), 428. cf. *The Mennonite Encyclopedia*, 4 vols. (Scottsdale: 1955-1959).

45) *Zwingli Opera*, 1:265-268.

46) G. R. Potter, *Zwingli* (Cambridge: 1976), 160. R. C. Walton, *Zwingli's Theocracy* (Toronto: 1967), 176-208. G. W. Locher, “The Change in the Understanding of Zwingli in Recent Research,” *Church History* 34 (1965):3-24. idem, *Zwingli's Thought: New Perspectives* (Leiden: E.J.Brill, 1981). W. P. Stephens, *The Theology of Huldrych Zwingli* (Oxford: 1986), 38.

훗날 스위스 서북부 베른에서 신학교수로 활약하면서, 개혁파 언약신학의 새로운 요소들을 제시하는 등 많은 저술을 발표하였다. 그는 언약신학의 발전에 주목할 만한 이론과 저술을 남겼다.

첫째로 그는 신학체계에서 언약을 독립된 과목으로 구별하였다.

둘째로, 그는 “언약”과 “증거”라는 두 개념을 더 이상 동일시하지 않았다.

셋째로, 그는 성경에서 일반언약 (*foedus generale*)과 특별언약 (*foedus speciale*)과를 구별하였다.⁴⁷⁾

하나님께서 인간과 맺으신 언약의 조건들로 자신과 묶어놓으셨다는 점을 무스쿨루스는 강조하였다. 그러한 필연성이 있어서라거나, 하나님 자신에게 어떤 혜택이 주어질 것이라는 전망에서 어떤 미혹을 받아서가 아니라, 전적으로 자유로우신 그분 자신의 결정에 의한 것이다. 언약 관계를 설정하심은 하나님의 즐거움이자 그의 선하심의 선포가 되는 것이다. 하나님이 언약을 설정하신 이유는 하나님 자신을 위한 것이 아니라, 인간 때문에 맺어진 것이다. 이 언약은 하나님 자신의 속성처럼 영원불변하며 견고한 것이다. 언약의 맹세를 다짐하게 하심으로서 그 약속들의 신뢰성을 세워나가기를 원하셨다. 하나님은 언약을 자유로이 설정하셨으나, 그것을 파기하지는 못하신다.

마틴 부שר와 가까웠고, 언약사상에 있어서는 쾰링글리와 불링거의 입장에 가까웠던 무스쿨루스는 그리스도 이전과 이후 구원의 구도에 아무런 본질적 차이점을 발견하지 못하였다. 하나님의 언약은 두 종류가 있으니, 하나는 일반적이며 일시적인 것이며, 다른 하나는 특별하고도 영원한 것이다. 처음 언약은 하나님께서 이 세상의 모든 피조된 만물과 맺으신 것이다. 이를 증거하는 성경구절들은 창세기 8:21-22, 9:9-11; 예레미야 33:20 이하 등이다. 낮과 밤, 여름과 겨울, 파종기와 추수기의 순환을 지켜주실 것을 약속하셨고, 이 세상의 생명체들을 다시는 파멸하지 않으신다고 약속하셨다. 이 언약은 이 땅위에 있는 것에만 관계를 하고 있으며, 그 한정된 부분에 관하여만 견고하고 일시적이다.

특별한 언약은 선택된 자들과 믿는 자들만을 포함한다. 즉 믿음의 조상 아브라함과 그의 후손들이다. 이것은 모든 민족, 모든 나라로부터 믿는 자들이 포함된다는 의미에서는 일반적 언약이라고 부를 수도 있다. 선택된 이방인들은 선택된 이스라엘 사람들로써 아브라함의 후손들이다. 이 특별한 언약은 또한 영원하다. 하나님께서 아브라함에게 “내가 내 언약을 나와 너와 네 대대 후손의 사이에 세워서 영원한 언약을 삼고 너와 네 후손의 하나님이 되리라” (창 17:7)고 하실 때에, 각 개인의 삶과 죽음에서 지속적일 뿐만 아니라, 죽은 다음에도 지속되는 영원한 것이다.

이 특별한 언약은 쌍무적이다. 언약의 기본부분은 창조주로서 우리의 하나님, 우리의 구속주로서 하나님이 되어주신다는 것이다. 그러나 이 언약의 상대자 혹은 동맹자들은 분명한 책임이 있다는 것이다. 그들은 하나님 앞에서 바르게 살아야 하고, 올바르게 서야만 하며, 하나님을 향한 믿음과 정직한 행동을 포함한다. 이 선행은 성령에 의해서 가슴 속에서 자극을 하므로 가능하다. 인간 편에서 보면 하나님이 보시는 가운데 양심적으로 살아간다고 표현할 수 있다.⁴⁸⁾

하나의 언약이 모든 시대에 걸쳐서 지속되었지만, 구속역사는 세 가지 시대, 율법 이전 시대, 율법시대, 율법이후 시대가 있으며, 각 시대마다 아브라함, 모세, 그리스도로 대표되는 결정된 지도자가 있었다. 아브라함은 하나님의 특별한 계시의 축복을 받은 사람이요, 할레와 약속의 땅이 하나의 구원 언약에 첨가되어졌다. 모세시대에는 아론의 제사장직과 희생제

47) Musculus, *Common Places of Christian Religion*, tr. John Man (London: Henry Byneman, 1578), 284.

48) Ibid., 288.

사가 추가되었으며, 급속히 팽창해가는 인구를 통제하고 가난한 땅으로 들어가는 것을 준비하게 하기 위해서 율법이 주어졌다. 이것이 이스라엘의 교회 정책이며, 그리스도를 향한 하나의 민족에 대한 확실한 교훈을 주게 하려는 목적이었다. 그리스도의 오심으로 새로운 언약의 시대가 왔고, 구약보다 월등한 새로운 약속이 아래서 은혜의 시행이 주어졌다. 이제는 성례가 이 언약의 상징이 되었다.

마. 불링거 (1504-1575)

쾰리히에서 쾰빙글리의 후계자로 사역한 불링거는 언약사상에 대한 획기적인 설명을 남긴 개혁신학자였다. 그는 쾰빙글리를 충실하게 계승한 언약신학자였다.⁴⁹⁾ 불링거는 언약신학의 통일성과 연속성을 파악하면서도, 쌍무적인 성격을 잘 이해하고 있었다. 그러나 재세례파와의 논쟁을 하게 되는 상황에서는 아담과 구약 성경에 나오는 믿음의 조상들과 맺은 언약은 오직 하나의 은혜언약임을 강조하였다.

불링거에게서 특별한 점은 재세례파에서 보여지는 반율법주의적인 경향에 대한 우려에서 언약의 통일성과 영원성을 강조하면서도 동시에 언약의 쌍무적인 성격을 제시했던 것은 바로 여기에 기인한다. 로마 가톨릭에 대해서 반대하는 입장에 있으면서도, 사람 쪽에서 해야 할 의무와 순종을 강조한 것은, 그저 죄인들의 현재 상태에서 하나님과 화해가 항상 가능한 이유는 오직 믿음을 통한 구원이요 오직 은혜에 의해서만 의롭다고 간주된다는 종교개혁의 확신을 버리고자 함이 아니었다.

1566년에 발표된 “제2차 헬베틱 고백서”는 원래 개인적으로 먼저 1562년에 자신이 살던 시대의 신앙고백으로서 작성한 것으로, 언약신학의 이정표와 같은 문서이다.⁵⁰⁾ 여기에도 쾰빙글리가 다루었던 것들을 보다 체계적으로 모든 교리의 요점들을 모아놓았는데, 은혜언약을 가장 잘 표현한 최초의 문서로 손꼽히고 있다.⁵¹⁾

불링거는 언약의 이중적 성격과 일방적 성격 모두를 포용하였다. 창세기 17장에 하나님께서 아브라함과 맺은 할례야말로, 언약을 설명하는 최고의 표현이라고 지적하면서 불링거는 하나님의 편무적인 은혜와 자비가 여기서 사람과 맺어졌다고 강조하였다. 하나님께서 사람과 맺은 언약은 본질상 동일하다. 아담 이후로 그리스도까지 모든 하나님의 백성들은 하나의 언약을 통해서 하나님께 연결되어 있다고 보았다.⁵²⁾ 첫째로, 언약을 통해서 제시되는 하나님의 약속들 속에는 가난한 땅이 포함되어 있었다. 이것은 장차 그리스도 안에서 주어질 보다 영적인 큰 혜택들을 상징하는 것으로, 구원, 생명, 칭의, 거룩함 등이다. 둘째로, 하나님 앞에서 살아가야만 하는 의무가 인간에게 주어진다. 전심으로 하나님을 따라야만 하고, 하나님의 뜻에 따라서 살기로 확정해야만 한다. 하나님으로부터 주어지는 생명에는 항상 화해와 용서가 주어진다고 보았다.

불링거는 교리문제로 주위 사람들과 논쟁하는 것을 원치 않았다. 칼빈이 제롬 볼섹과 예정에 관하여 논쟁을 벌이고 있을 때에 개입하려하지 않았다. 칼빈이 단호하게 유기에 대해서 언급한 것을 보면서, 자칫하면 하나님을 죄의 저자로 볼 수 있다는 비난을 면치 어렵다고

49) J. W. Cottrell, “Is Bullinger the Source for Zwingli’s Doctrine of the Covenant,” in *Heinrich Bullinger 1504-1575, Gesammelte Aufsätze zum 400. Todestag* vol. 1 *Leben und Werk*, eds., U. Gabler und E. Herkenrath (Zurich: 1975), 75-83. Baker, *Bullinger and the Covenant*, 4-25.

50) *Confessio Helvetica Posterior* (1566), in P. Schaff, *Creeds*, 3:233-306.

51) M. W. Karlberg, “Reformed Interpretation of the Mosaic Covenant,” *Westminster Theological Journal* 43 (1980):11.

52) Bullinger, *De Testamento seu foedere Dei unico et aeterno... brevis expositio* (Zurich: 1534), 14-52. Woolsey, *Unity and Continuity of Covenantal Thought*, 233.

판단하였다.⁵³⁾ 그러나 칼빈과의 서신에서 드러나는 것을 보면, 불링거가 칼빈의 사상에 대해서 불일치로 인한 대립이나 직접적인 반대의사를 표명한 적이 없다. 하나님의 뜻을 너무 지나치게 강조하는 칼빈의 신학구조에서 유기의 문제는 하나님을 죄의 저자로 몰고 갈 수도 있다고 보았다. 불링거는 하나님의 뜻이라는 것이 선택과 유기로 나누어서 시행된다는 것을 강조하지 않았다. 물론, 불링거가 사망에 이르도록 예정된 자들이라는 유기의 개념을 부정하지는 않았다.

4. 칼빈의 언약사상

개혁신학에서 하나님의 뜻과 인간의 책임을 단순히 대비시키는 것은 항상 긴장을 초래하는 주제였다. 칼빈과 불링거는 많은 부분에서 공통점이 있다. 개혁신학자들은 대체로 불링거처럼 하나님의 뜻이 시행되어지는 과정에서 유기되었기에 그들의 최종 방향이 이미 정해져버렸다는 부분에 대해서는 큰 목소리로 강조를 하지 않았고, 그 대신에 하나님께서는 복음을 제시하셨지만 그들이 거부하므로써 멸망을 피할 수 없게 되었다는 합리적인 논리를 펴고 싶었던 것이다. 그래야만 하나님이 죄인들에 대해서 책임을 면하게 된다는 것이다. 인간에게는 충분히 선택할 자유의지를 주었는데도, 스스로 부패해서 하나님이 원하시는 뜻을 거역했다고 말하고 싶었던 것이다. 하나님께서는 아담이 범죄를 하는 것을 보면서도 중단시키지 않으셨다 점에 주목한다. 인간들은 사탄을 존중하여 하나님의 섭리, 뜻, 권능에 대해서 존중하지 않는 악한 일을 하였다. 인간들의 의지가 하나님의 뜻에 대해서 반항하는 것이었는데도 하나님께서는 전혀 막지 않으셨다. 항상 하나님께서는 이처럼 먼저 복음을 자유롭게 자신들의 의지로 선택할 수 있도록 차별없이 들려주시기를 원하신다고 불링거는 주장한다. 선택된 자들은 성령을 통해서 하나님의 은혜가 주어진다. 구원얻는 믿음은 은혜로부터 나온 순수한 하나님의 선물이기 때문이다. 강조점에 있어서 불링거는 칼빈과 상당히 차이가 있다.

칼빈은 거듭나지 않은 자들은 자신들의 멸망에 대해서 책임을 져야 한다고 주장하였다. 그리고 유기된 자들에 대한 의문이 제기되면 “하나님의 비밀스러운 뜻”이라고 단호하게 제시했다. 칼빈의 입장에는 논리적으로 풀기에는 매우 엄격한 선포가 들어있다. 예정이라는 교리는 다소 역설적으로 들리고, 논리를 깨버리는 부분들이 있는데, 칼빈은 이것은 신앙에 의해서만 받아들여질 수 있으며 인간의 논리와 지식으로는 도달할 수 없는 것이요, 계시의 영역을 넘어서는 특수성을 해결책으로 제시하려 하였다.

칼빈은 성경 언어를 매우 치밀하게 연구했던 탁월한 주석가였다. 그가 따로 언약사상을 규정하는 책을 발행하거나, 논문을 발표하지는 않았으나, 언약이라는 단어에 대해서 해설할 때에는 이례적으로 생각해야 할 많은 해석을 제시하였다. 최종판 「기독교강요」를 새롭게 영어로 번역하는 작업을 하면서 맥네일과 배틀즈 교수는 언약에 대해서 칼빈이 어떻게 언급했는가에 주목하였다. 칼빈은 구약과 신약의 차이점에 대해 언급하면서, 구약성경에 나오는 제사 의식들은 모두 다 예수 그리스도를 표현하는 것이라고 하였다. “이 부분과 다른 곳에서 칼빈은 증거 (*testamentum*)와 언약 (*foedus*)을 라틴어 성경에서 사용된 것과 같이, 서로 교차적으로 사용하였다. 성경에 사용된 단어는 ‘베리트’와 ‘디아테케’이다. 앞에 나오는 두 라틴어는 보통 ‘언약’으로 번역된다. 인용이나 증거에 대해서 언급하는 한 군데 예외를 제외하면 말이다.”⁵⁴⁾

53) Bullinger, *A Confession of Fayth, made by common consent of Divers Reformed Churches, beyond the Seas* (London:[1566]), 19b.

54) John T. McNeill, ed. Ford L. Battles tr. *Institutes*, II.xiv.4.n.6.

갈라디아 주석과 히브리서 주석에서도 칼빈이 ‘증거’와 ‘언약’을 상호 교차적으로 사용하는 것을 발견할 수 있다. 때로는 계약의 의미로 풀이하기도 했다. 칼빈은 하나님과 아브라함과의 언약의 본질이란 하나님의 은혜와 믿음을 미리 정리한 것으로서, “계약” 혹은 “합의”로 풀이하였다.⁵⁵⁾

가. 예정과 언약의 연계성

칼빈은 「스캔달에 관하여」라는 논문에서, 어떤 사람들을 버려진 인간성으로부터 생명을 가지는 곳으로 건져내시는 것과 어떤 사람들은 영원한 저주로 미리 결정해 놓은 것을 선택이라는 개념으로 하나님께서 성경 안에 계시하고 있는데, 우리의 수용능력을 넘어서는 것이기도 하다고 말하였다. 하지만 칼빈은 “비밀스러운 뜻”을 마치 합법적인 것이라고 지나치게 더 확대시키려는 것을 경고하였다.

베네마 교수는 불링거와 칼빈이 예정에 대해서 근본적으로 다른 점은 없다고 지적하면서, 다만 어떻게 예정이 제시되어야 하는 면에서 서로 달랐다고 한다.⁵⁶⁾ 하나님의 뜻과 인간의 책임을 놓고서 각각 어떻게 합당한 역할을 부여해야 하는지에 대해서 칼빈과 불링거의 입장이 서로 달랐을 뿐이다. 칼빈은 민감한 문제이지만 예정의 문제를 자세히 다루고 있다. 따라서 불링거가 기꺼이 칼빈의 저술한 「영원한 예정에 관하여」(1552)에 대해서 찬동하였던 것이다.

칼빈에게서는 예정과 언약이 서로 연계되어 있고, 견고히 지지하고 연결되어진다. 칼빈은 하나님의 예정으로서의 선택을 강조하기에, 철두철미 은혜로서의 선택임을 강조하며, 하나님의 신실함을 근거로 하는 언약신학을 해석한다. 은혜언약의 조건으로서의 믿음은 오직 칼빈에게서만 두드러지게 강조되는바, 이것은 오직 선택된 자들에게만 가능한 것이요, 하나님의 뜻에 따라서 선택되지 못한 자들은 이 믿음이 없으므로 언약을 수행할 능력이 없는 것이다. “생명의 언약은 실제로 모든 사람들에게 동등하게 전해지지도 않을뿐더러, 그것을 전해 받은 사람들 가운데서도 항상 똑같은 반응을 나타내는 것도 아니다... 하나님의 영원한 선택의 결정에 의한 것이라는 사실이 의심할 여지가 없이 분명하다.”⁵⁷⁾ 1551년 칼빈은 제롬 볼섹과의 논쟁에서 “영원한 예정”이라는 책을 발표했고, 1552년에는 로마 가톨릭 피기우스와의 논쟁에서 역시 “영원한 예정”을 소논문으로 발표하였다.⁵⁸⁾ 하나님께서 인간을 선택하시는 것은 오직 구원받을 사람에 한정하여만 예정하신 것이다.

인간을 선택하심은 오직 택함 받은 자들에게만 한정적이기에, 언약의 조건적 성격을 유지할 수 있도록 도움을 준다는 것이다. 선택받지 못한 자들은, 이들은 하나님에 의해서 선택 받지 못한 것이 아니라, 자신들의 책임으로 선택하지 않은 자들이므로, 자신들이 거부한 것에 대해서 스스로 책임을 지는 것이라고 보았다. 칼빈은 하나님의 영원한 선택을 분명히 제시한다:

“하나님의 영원한 작정을 가리켜 예정이라 부른다. 모든 사람이 다 동등한 조건으로 창조함을 받은 것이 아니다. 오히려 어떤 이들에게는 영원한 생명이 미리 정해져 있고 또 어떤 이들에게는 영원한 저주가 미리 정해져 있다.”⁵⁹⁾

55) Calvin, *Commentary on Galatians*, 3:16.

56) C. P. Venema, “Heinrich Bullinger’s Correspondence on Calvin’s Doctrine of Predestination,” *Scottish Journal of Theology* 17 (1986): 448.

57) *Institutes*, III.xxi.1. 다음은 칼빈의 예정론에 관계된 필자의 해설이다. 김재성 「개혁신학의 광맥」, 124-128; 「칼빈과 개혁신학의 기초」, 167-169; 「나의 심장을 드리나이다: 칼빈의 삶과 종교개혁」, 449-455; 「Happy Birthday, 칼빈」(킹덤북스: 2012), 94-105.

58) Opera Calvini, VIII:85-138, 249-366.

59) *Institutes*, III.xxi.5. Christian Link, “Election and Predestination,” in *John Calvin’s Impact*

불링거는 이런 조건적 성격에 근거하여, 인간이 에덴동산에서 타락한 이후로 선택을 받지 못한 자들은 언약의 조건을 이행할 실질적 능력이 없다고 보았다. 중생하지 못한 자들은 계속해서 의지적으로 죄를 지을 뿐이다. 물론 어떤 외적인 강압을 받아서 지속적인 범죄를 하는 것이 아니라 내적인 의지가 하나님을 사랑할 수도 없고, 선한 것을 실천할 수도 없다.⁶⁰⁾

그런 능력은 오직 택함을 받은 자들에게만 한정된 선물이다. 사람의 선택 근거는 오직 하나님에게만 있다. 따라서, 언약의 조건을 수행할 수 있는 가능성은 오직 칼빈의 예정론에서 찾을 수 있다. 칼빈의 예정론은 언약을 이해하는데 더 많은 타당성과 합리성을 제공한다. 칼빈의 언약사상에는 하나님의 일반적이며 단독적인 면이 강하게 들어있지만, 동시에 조건적이며 쌍무적인 요소들도 포함되어있다. 이 조건적인 요소들은 모두 은혜 안에 포함되어 있기 때문이다.

나. 언약사상과 선택교리

칼빈은 불링거의 언약신학을 뛰어넘어서 언약과 선택의 관련성을 더 명확하게 규명하였다. 쾰링거리와 불링거에 있어서 이 언약과 선택과의 관계가 그리 분명치 않다. 칼빈은 이를 보다 분명히 설명한다. 칼빈은 언약을 따로 구분해서 제목을 정하여 설명하지는 않았으나, 다른 주제들을 설명하는 곳곳에다 매우 강조적으로 두루 광범위하게 넣어놓았다. 칼빈은 하나님의 이중적 선택과 일반적 선택을 구별한다. 즉, 한가지 선택은 일반적이며, 다른 한 가지는 특별하다. 하나는 공개적이지만, 다른 한쪽은 ‘비밀스럽다.’ 하나님의 일반적인 선택하심으로 세상의 다른 민족들 가운데서 아브라함의 전체 후손들을 하나님 자신에게 속한 민족으로 삼으셨다. 이들에게는 특별하신 보호하심을 베푸시고, 특별게시의 수납자들이 되었다. 하나님께서는 이들과 언약을 맺으시고, 할례의 징표로서 인을 치셨다.

그러나 이런 일반적인 선택의 작정이 항상 ‘확정적이며 유효적인 것은 아니다.’ 언약에 들어와 있는 자들 가운데서 그 조건을 지키지 않는 자들은 하나님의 자녀로 인정받은 신분을 잃어버린다. 그들은 상속자에서 제외되고 만다. 믿음을 지키고 신실하게 유지하는 자들만이 좀 더 제한된 선택의 작정에 있어서 핵심이다. 이들은 중생의 성령을 받은 자들로 은혜롭게 선택되어진 자들이다. 그 성령에 의해서 그들은 언약적 책임들을 지켜나갈 수 있는 힘을 얻게 되어졌다.⁶¹⁾ 칼빈은 언약의 수납자와 특별한 선택을 받은 자들과를 동일시하지 않았다. 은혜 언약은 특별한 선택과 유기된 자들과의 사이에 중간근거 (*medium quiddam*)으로 작용하고 있는 것이다.

이미 하나님이 세우신 조건은 예정 가운데서 성취되어 있으며, 유기된 자들에 의해서 성취될 수 없기 때문이다. 하지만, 하나님의 주도하심에 전적으로 의존하는 일방적인 면모가 있음에도 불구하고, 인간 편에서 참여하고 노력하는 가운데서 추진되는 것과 모순을 일으키는 것은 아니다. 칼빈은 믿음은 하나님의 선물이며 인간이 선택하는 조건이 아니다. 영원 전부터 계획하여 택하신 자들에게 믿음을 선물로 주신다. 언약의 조건적인 성격은 인간편의

on *Church and Society, 1509-2009*, ed. Martin Ernst Hirzel & Martin Sallmann (Grand Rapids: Eerdmans, 2009), 105-121.

60) *The Second Helvetic Confession*, IV.2.3; VIII.2.

61) *Institutes*, III.xxiv.5-7. Calvin, *Comm. on Ezekiel 16:21*: "We may remark that there was a twofold election of God: since speaking generally, he chose the whole family of Abraham. For circumcision was common to all, being the symbol and seal of adoption: since when God wished all the sons of Abraham to be circumcised... he at the same time chose them as his sons: this was the one kind of adoption or election. But the other was secret, because God took to himself out of that multitude those whom he wished."

책임을 요구한다. 얼핏 보면, 믿음과 경건에 대한 인간의 책임을 매우 심각하게 강조하는 조건적인 언약사상과 오직 은혜로만 얻는 구원과의 사이에 모순되는 것처럼 보인다. 그러나 칼빈의 언약사상에는 전혀 하나님의 은총과 인간의 책임 사이에 대립이나 긴장이 있는 것은 아니다.

다. 언약의 쌍무적 요소들

칼빈에게서 언약이란 쌍무적이며 조건적인 요소들이 들어있다.⁶²⁾ “왜냐하면 하나님은 스스로 우리에게 주신 약속을 지키는 분으로 묶어놓으시고, 이와 마찬가지로 우리에게는 믿음과 순종의 동의(consent)를 요구하셨다.”⁶³⁾ 여기서 믿음과 순종을 성취하는 부담스러운 짐이 인간에게 의존하고 있으나, 하나님의 은총이 인간의 반응을 기다려야 하는 것처럼 생각해서는 안된다. 이런 식의 해석은 쌍무적인 것만을 대립적으로 강조하던 쾰링글리나 불링거의 입장이었다. 칼빈은 조건이라는 말을 사용해도 아무런 갈등이 없었다. “조건이라는 말을 무시하는 자들이 이를 들었을 때에 하나님이 미리 대가를 지불하셨음을 알게 될 것이며, 하나님이 인간에게 호의를 베푸실 때에만 인간의 공로에 대해서 보상해 주시는 것이다.”⁶⁴⁾ 믿음과 순종의 행위는 둘 다 우리 자신의 노력에서 나온 것이 아니다. 오직 우리 안에 역사하시는 성령의 새롭게 하시는 권능에서 나온 것이다. 오직 성령이 우리 안에서 그렇게 믿고 순종할 수 있도록 자극하여 주심으로 말미암아 우리가 언약 안에서 의무들을 수행할 수 있다.

그러나 다시 우리가 기억해야 할 것이 있으니, 주님의 자비하심의 성취는 믿는 자들의 행위에 의존하지 않고, 주님이 바른 삶으로의 부르심에 반응한 자들을 위하여 구원의 약속을 실천하심에 따른 것이다. 왜냐하면, 그의 성령에 의해서 착한 삶을 지향하도록 되어진 자들 가운데서만 그의 자녀들의 진정한 표지를 인식하시기 때문이다.⁶⁵⁾

아브라함과 맺어진 언약은 하나님의 약속을 포함하며, 그 약속이란 구속주의 오심이었다. 이 약속에 관한 한, 언약은 완전히 은혜로 주어진 것이다. 언약에서 인간의 공로나 업적은 아무 것도 아니요, 오직 “하나님의 은혜 안에서 이 언약이 세워졌고, 유지되며, 효력을 발휘하고, 완성된다.” 이런 의미에서 언약은 완전히 무조건적이고, 은혜로 주어질 뿐이다.⁶⁶⁾

라. 행위언약적인 요소들

17세기에 개념을 규정한 행위언약의 여러 요소들이 칼빈의 언약사상에서 발견되느냐를 놓고서 논쟁을 한다는 것을 앞에서 밝힌 바 있다. 비록 칼빈이 행위언약이란 용어를 사용하지는 않았지만 그 내용은 분명히 들어있다. 칼빈에게서 언약이란 분명히 하나님의 일방적이며, 주도적이며, 편무적인 약속이지만, 동시에 훨씬 넓고 큰 이해 안에서 여러 가지 능가하는 측면이 있음을 진지하게 생각하고 있다. 타락 이전의 상태에서도 믿음의 반응을 포함하는 인

62) James F. Veninga, "Covenant Theology and Ethics in the Thought of John Calvin and John Presto," (Ph.D. dissertation, Rice University, 1974), 16ff.

63) Calvin, *Comm. on Genesis 17:9*.

64) Calvin, *Sermon on Deut. 7:11-15*.

65) *Institutes*, III.xvii.6. 이 구절과 아주 유사한 설명을 참고할 것. Sermon on Deut. 32:44-47, "God also binds himself to his people, on condition that he will govern them by his Holy Spirit, and write his word in their hearts; moreover, when he has so touched them, he will also be favorable to them in bearing with their infirmities and in forgiving their sins."

66) Calvin, *Comm. on Ps. 132:12; Daniel 9:4*.

간편의 책임과 노력을 무시하지 않는 것이다. 언약은 엄숙한 은혜의 약속을 시작하고 있지만, 믿음과 기도가 이 언약을 유지하는 과정에서 필수적이다. 아브라함과 맺은 언약에서, 칼빈은 두 가지 측면을 모두 주목해야 한다고 보았다. 하나는 하나님이 은혜로 먼저 시작하신 행복의 약속과 사랑의 선언이요, 다른 측면은 바른 삶을 진지하게 유지하게 유지해야 한다는 권면이다. 이것은 "쌍방언약이며, 쌍방의 의무를 포함하고 있고, 쌍방의 믿음을 요구한다"⁶⁷⁾

상호 만족이 모두 다 요구되어 있으므로, 하나님은 모든 사람들에게 은혜를 받으라고 초청하시며, 그들은 믿음의 순종을 하나님 앞에 보여야한다고 요청을 받는 것이다. 그리스도 안에 있는 구원의 약속에 있어서도 역시 "조건이 (condition) 첨가되어 있으며, 만일 그들이 하나님의 계명에 순종한다면 그들에게 축복을 준다는 효과가 나타난다."⁶⁸⁾ 이스마엘, 에서, 그리고 많은 유대인들이 이 언약의 계승자가 되지 못하고 탈락되고 말았으니, 그들은 이 언약을 지키지 않았기 때문이다. 그들은 신실한 자들이 아니었다.

칼빈은 언약이 구원 역사의 통일성을 유지하는데 핵심적인 부분이라고 생각하였다. 칼빈은 언약을 구속역사의 증거들과 발전 사이의 관계성이라는 맥락에서 주목하였다. 하나님은 아브라함과 언약을 맺으시고, 다시 모세와, 다시 다윗과 맺으셨고, 이를 다시 여러차례 갱신하시며, 그리스도 안에서 우리와 또 다시 새롭게 맺었음을 인정하셨다. 이 약속은 한번에 영원한 것이며, 견고하고, 확실하며, 영원하고, 다시는 변할 수 없으며, 일시적인 것이 아니다.

인간의 순종과 의무를 조건화한 행위언약 (*foedus naturale* 혹은 *foedus operum*)이라는 용어를 칼빈이 명백하게 사용하지는 않았을지라도, 그가 이해했던 하나님께서 타락 이전의 아담과의 관계는 언약관계였음은 확실하다고 보았다. 호세아서 6장 7절에 대한 주석에서 칼빈의 언약사상이 담겨있다.

“그들은 아담처럼 언약을 어겼다고 되어있다. 우리가 아는 바와 같이, 아담이란 단어는 인간을 지칭하는 말로서 사용되어진다. 이 해석은 냉담하고 희석된 것이다. ‘그들이 아담처럼 언약을 어겼다’는 것을, 그들이 조상 아담을 그대로 따랐고 모방했다고 보는 해석이 있는데, 아담은 하나님의 계명을 최초로 범한 자였기 때문이다. 나는 위와 같은 설명을 거부하기를 멈추지 않겠다. 왜냐면, 그렇게 해석하는 것은 생명력이 없기 때문이다.”⁶⁹⁾

칼빈은 아담의 죄를 후대의 사람들이 모방한다는 해설을 단호히 부정한다. 물론, 칼빈이 이 본문을 가지고 ‘아담이 행위언약을 어겼다’고 까지는 말할 수는 없었다. 아직 그렇게 행위언약의 개념을 정확히 제시하지는 못했다. 하지만, 여기서 아담이란 단어가 언어상으로 전체 인류와 연관을 맺고 있다고 보는 것이다. 칼빈은 이 구절이 하나님과 아담과의 언약관계성을 담고 있음에 주목하려는 것이다. 적어도 타락이전에 ‘계명’이라는 말은 ‘언약’이라는 말과 상호 교환이 가능하며, 이 단어들은 하나님이 인간의 첫 조상에게 일정 기간 동안 기대하신 것을 설명해 주기에 적합하다. 아담에게 주신 약속은 “그의 은총의 언약을 시행함에 있어서 구조적으로 계획된 것을 향한 첫 발걸음이었다.”⁷⁰⁾

신약의 시대에 살고 있는 성도들처럼, 구약시대의 족장들과 성도들도 영적인 축복의 상속자들과는 점에서 전혀 다를 바 없다. 그들의 언약적인 지위도 우리와 다를 바 없다.

67) Calvin, *Sermon on Deut. 4:44-9. Comm. on Romans 9:4; Exodus 24:5.*

68) Calvin, *Comm. on Ps. 132:13.*

69) Calvin, *Comm. on Hosea 6:7; CO 42:332-3;*

70) Institutes, II.x.20. II.x.1: “이 세상의 시작 때부터 하나님의 상속자들은 지금 우리가 갖고 있는 것과 같은 똑같은 교리로 묶여있었으며, 똑같은 율법으로 하나님과 언약을 맺어오고 있다.”

우리들이나 그들이나 인간의 공로에 의존하는 것이 아니라, 하나님의 은총에 의해서 그들에게 나누어진 믿음의 의로움에 의존하는 것이다. 그들도 역시 하나님과 중보자 그리스도를 통해서 주어진 하나님의 약속에 가담한 자들이다. 그리스도가 이 언약의 유일한 기초가 되신다.

칼빈은 「기독교강요」제 4권에서도 아담이 타락 이전에 하나님과 언약관계에 있었음을 강조한 바 있다. 하나님께서 아담과 이브에게 생명나무를 주시고, 노아와 그 후손들에게 무지개를 언약의 표시로 주셨다.⁷¹⁾ “이런 것들로 인해서 그들은 하나님의 말씀에 의해서 그들 가운데 새겨진 표식을 갖게 되었으니, 그러한 것들은 언약의 증거와 인침이었다.”⁷²⁾ 칼빈은 이 생명나무의 표시는 “하나님의 은혜에 대한 지식으로 아담과 이브를 인도하시려는 하나님의 의도가 있었다”고 보았다.⁷³⁾ 그러나, 이 생명나무는 어디까지나 언약의 표식으로서, 여기에는 계명과 명령과, 시험과 정죄가 포함되어 있었다.

마. 대표언약 개념

또 다른 차원에서 칼빈의 언약신학을 엿볼 수 있다. 아담에 대해서 타락이전에 인류의 대표 혹은 머리로써 하나님과의 언약관계를 설명하는 부분이다. 에덴 동산에서 하나님의 명령에 대해서 순종하느냐 혹은 불순종하느냐에 따라서 모든 아담의 후손들의 운명을 결정하게 되었다. 이것은 모든 아담의 후손이 아직 미발달 상태의 태아로서 아담과 이브와 함께 죄를 범하였다는 것이 아니다. 하나님께서 아담은 모든 인류의 머리로 지목하셨기 때문에 그의 죄가 모든 인류의 죄로 간주되는 것이다.

“아담 안에서 타락의 시작은 영구적으로 조상으로부터 후손들에게로 흘러간다. 육체나 영혼의 본질이 그 근원적인 것에서부터 감염되어져서 그렇게 되는 것이 아니다. 첫 인류의 조상이 갖고 있다가 잃어버린 하나님의 은혜들은 자신으로만 그치는 것이 아니라, 그 후손들에게 주어질 것도 포함되는데, 이것은 하나님이 그렇게 지정하셨기 때문이다.”⁷⁴⁾

“이와 같은 방식으로 둘째 아담인 그리스도가 하나님의 율법 앞에서 순종하며 살아가는 인간의 대표이며, 첫 아담이 대표하던 불순종에 대한 모든 정죄를 자신이 친히 감당하셨다.”⁷⁵⁾

창세기 주석에 나타난 칼빈의 성경적 이해를 살펴보면, 이러한 아담과 그리스도의 대표적 개념이 강조되어 있다.⁷⁶⁾ 17세기 칼빈주의 신학자들의 언약사상에는 칼빈처럼 언약적 대표설이 들어있는데, 다만 논쟁되는 부분은 하나님의 은혜를 근본으로 취급하느냐에 달려있다. 물론, 이것은 후대의 칼빈주의자들도 지속적으로 유지하고 있다고 본다.⁷⁷⁾ 우르시누스나 잔키

71) *Institutes*, IV.xiv,6.

72) *Institutes*, IV.xiv.18; “오늘날까지도 무지개는 우리에게 주님께서 노아와 맺은 언약의 증거로 남아 남아있는 것이다. 그것을 바라볼 때마다 우리는 절대로 땅이 홍수로 멸망하는 일이 없으리라는 하나님의 약속을 그 속에서 읽는 것이다.”

73) *Calvin's Comm. on Gen.* 2:9.

74) *Institutes*, II.i.7. *Calvin's Comm. on Gen.* 3:6.

75) *Institutes*, II.xii.3.

76) Peter A. Lillback, "The Binding of God: Calvin's Role in the Development of Covenant Theology," (Ph.D. diss., Westminster Theological Seminary, 1985), 446-84.

77) Ernst F. Kevan, *The Grace of Law: A Study in Puritan Theology* (Grand Rapids: Baker, 1965), 112-113.

우스가 칼빈보다 ‘율법적’요소를 첨가하고 강조했다는 것은 칼빈의 신학과 본질적인 차이가 있었다기 보다는 언약신학의 발전적 이해로 보아야 한다.

칼빈에게 있어서 옛 증거와 새로운 증거의 구분이나, 옛 언약과 새 언약으로 구분하는 것이나, 율법언약과 복음언약으로 구분하는 것이나, 결국에는 율법과 복음으로 구별하는 것과 여러 측면에서 전혀 다를 바 없었고, 결국 이들 구분법은 같은 대조를 이루고 있다.⁷⁸⁾ 하지만, 본질이나 실재에 있어서는 동일하며 서로 다를 바 없지만, 율법과 복음 사이에는 그 시행에 있어서는 서로 대립적이라고 할 만큼 다르다. 율법이나 복음은 넓은 의미에서 이해할 측면이 있고, 좁은 의미에서 이해할 부분들이 있다. 율법을 좁게 보면, 모세가 명령하면서 지키라고 했던 계명들이지만, 넓게 보면 모든 구약성경의 율법과 선지자들의 교훈들을 포함한다. 넓은 의미에서 복음은 하나님의 은총을 선포하는 모든 증거들과 아버지의 호의에 관한 증언들이다. 좁은 의미에서 복음은 성육신 하신 그리스도 안에서 제시된 은총의 선포에만 제한되어진다. 오직 아주 좁은 의미에서 개념을 정리하여 볼 때에만, 복음과 율법은 서로 대립된다.⁷⁹⁾

바. 그리스도와의 연합과 언약

칼빈의 신학사상에서 언약은 광범위하게 연계되어져 있으며, 성경의 중심 교리들을 다루는 모든 분야에서 발견되어진다. “그리스도와의 연합”이라는 교리가 가장 중요한 주제로 취급되고 있는 바, 언약과 연계시키고 있음을 발견하게 된다. 「기독교강요」에서 (II.10.2; III.14.6) 자주 발견하게 되는데, 이는 언약의 중요성을 표현하는 것이다.⁸⁰⁾ 1555년에서 1556년에 행한 칼빈의 신명기 설교에서도 언약 사상이 확연히 설명되어 있음을 확인할 수 있다.

언약사상은 그리스도와의 연합을 다루는 부분에서 칼빈 신학의 역동성으로 자리잡고 있음을 확인할 수 있다. 칼빈의 신학사상에서 매우 중요한 그리스도와의 연합이 주는 두 가지 은혜 (*duplex gratia Dei*)를 다음과 같이 구조화하였다.

“하나님의 자비하심으로 말미암아 그리스도를 우리에게 주셨으므로, 믿음 안에서 우리에게 의해서 소유하고, 취득되어진다. 그를 소유하므로, 우리는 본질적으로 이중적인 은혜를 받는다. 즉 그리스도의 순결하심으로 인해서 하나님과 화해하게 되어지는 것이요, 우리는 하늘에서 재판장 대신에 자비로운 아버지를 가지게 될 것이다. 둘째로, 그리스도의 영으로 말미암아 거룩하게 되어져서, 우리가 흠이 없고 순결한 생활을 영유하게 된다는 것이다.”⁸¹⁾

그리스도의 구원적인 사역들은 모두 다 연합되므로 주어지는데, 이는 또한 언약과도 깊이 연계되어 있다. 칼빈은 그리스도와 언약과의 관계를 믿음, 양자됨, 그리스도와의 연합, 선행, 성례 등과 관련시켜서 언급하고 있다. “언약이 먼저 시행되지 않는다면, 그리스도의 속

78) Andrew J. Bandstra, "Law and Gospel in Calvin and Paul," in *Exploring the Heritage of John Calvin*, ed. David E. Holwerda (Grand Rapids: Baker, 1976), 12.

79) *Institutes*, II.xi.10: "It is distinguished from the word of grace and mercy... Where the whole law is concerned, the gospel differs from it only in clarity of manifestation."

80) Richard Gaffin Jr., "Justification and Union with Christ," in *A Theological Guide to Calvin's Institutes*, ed. David W. Hall & Peter A. Lillback (Phillipsburg: P&R, 2008), 248-269. M. A. Garcia, *Life in Christ: Union with Christ and Twofold Grace in Calvin's Theology* (Milton Keynes: Paternoster, 2008). TD. Macleod, "Covenant," *Banner of Truth* 139 (1975):19-22, 141 (1975):22-28.

81) Calvin, *Institutes*, IV.xi.1

죄가 적용되어질 수 없다”고 가르쳤다.

그리스도와의 연합으로 칭의와 성화의 은혜를 입는다고 칼빈은 여러 곳에서 강조하였다. 구원의 본질적인 두 가지 은혜는 언약적인 상황에서 언약적인 혜택을 드러내는 특징들이다. 칼빈은 칭의와 성화는 분리시킬 수 없는 이중적 은혜라고 강조하였다. “그리스도를 둘로 나눌 수 없는 것처럼, 그리스도 안에서 하나로 연합되어있는 상태로 우리가 지각하는 두가지, 칭의와 성화는 서로 나눌 수 없다.”⁸²⁾ 두 가지 구원의 은혜처럼, 그리스도와 언약도 서로 나눌 수 없다고 칼빈은 강조하였다. 언약은 구원의 혜택을 구조화 시키는데 있어서 큰 역할을 하고 있고, 도움을 주고 있다. 그리스도와의 연합에서 주어지는 이중적 은혜들은 오직 언약을 통해서 이루어지는 것이다. 언약은 칼빈의 구원론의 모태(matrix)이다.⁸³⁾ 루터의 구원론에서는 믿는 자의 선행여부를 놓고서 가치가 있느냐의 여부를 다루고 있으나, 칼빈은 이를 훨씬 뛰어 넘었다. 칭의 뒤에 오는 성화의 내용으로 죽임과 살림을 동시에 제시하고 있다.⁸⁴⁾

사. 성례와 언약의 관련성

에덴동산의 사건을 언약으로 풀이하는 칼빈의 성경해석은 성례에 대한 설명에서 두드러지는데, 로마 가톨릭의 7성례에서 다섯 가지를 반박하는 대목에서 잘 드러난다. 칼빈은 성례를 하나님과 아담 사이의 관계를 통해서 풀이하고자 하였으니, “하나님의 언약, 약속에 의해서 인을 치는 것”이라고 설명하였다.⁸⁵⁾ 하나님에 의해서만 단독적으로 계획되어졌고, 하나님의 말씀으로 이를 진행시키셨으며, 아담과 이브에게 순종해서 선악을 알게 하는 나무의 실과를 먹지 않고 지키기만 한다면, 훗날 불멸하는 생명의 나무로 보장을 해 주신 것이다. 말씀과 성례 사이의 관계는 언약이라는 용어로 우리를 묶어 놓았다.⁸⁶⁾ 칼빈은 이 생명의 나무가 언약의 성례적인 증거라고 주장했다. 에덴동산에서의 언약으로 성례의 본질을 설명한 것인데 매우 귀중한 성경적인 연계성이다. 그리하여 이런 약속은 사람의 의식 속에서 구원의 확신을 일깨워 준다고 칼빈은 지적하였다. 단지, 아담과 이브에게는 “언약”이 영생의 확신으로 주어졌고, 그 후의 인간들에게는 “성례”가 구원의 확신으로 주어졌다는 것이 다를 뿐이다.

칼빈은 노아에게 주신 언약에서도 역시 무지개를 보전의 약속으로 제시하였으니, 이것도 성례의 본질과 같다고 해석하였다. 무지개를 보여주시면서 하나님께서는 생명을 보전해 준다고 영생을 주신다고 하신 적은 없으시지만, “하나님의 말씀으로 그들에게 새겨진 표식과 같은 것이므로 그의 언약의 증거요 보증이다.”⁸⁷⁾

5. 결론

칼빈은 초기 종교개혁자들 가운데서 매우 풍성한 언약사상을 전개했으며, 그의 신학은 훗날 언약사상의 발전을 위해서 긍정적인 기여를 하게 되었다. 칼빈은 외콜람파디우스, 쾰빙글리, 불링거 등의 저술에서 파악한 언약사상을 세밀하게 조사하여 연속성과 통일성을 제시하였다. 하나님의 주도적인 면과 인간의 의무를 동시에 잘 설명하였다.

종교개혁자들에게서 언약에 대한 이해와 언약사상에서 파생되어진 여러 신학적인 주

82) Calvin, *Institutes*, IV.xi.6.

83) Peter Lillback, *The Biding of God: Calvin's Role in the Development of Covenant Theology* (Grand Rapids: Baker, 2001), 67.

84) Randall C. Gleason, *John Calvin and John Owen on Mortification: A Comparative Study in Reformed Spirituality* (New York: Peter Lang, 1995).

85) Calvin, *Institutes*, IV.xix.2.

86) Calvin, *Institutes*, IV.xiv.18.

87) Calvin, *Institutes*, IV.xix.2.

제들은 가장 중요한 주춧돌과 같았다. 성경중심의 신학을 개진하여서 로마 가톨릭과 재세례파의 공격으로부터 참된 교회를 지켜내고자 노력했던 시기에 언약사상은 하나님이 제시하신 확고한 구원의 길과 믿음의 감격을 제공하였다.

개신교 성도들에게 믿음으로 얻는 구원의 확신을 제시하지 않으면, 선행이나 공로를 쌓는 일이나 미사를 통해서 로마 교회의 성직자가 주도하는 성례를 통한 은혜의 주입사상에 휘말리게 되고 만다. 예수 그리스도가 언약사상의 핵심이요, 그리스도 안에서 선택을 받은 자들에게는 약속과 언약을 맺은 관계라는 것을 알려주는 것이야말로 절실히 필요했던 신학적 기초였던 것이다.

칼빈은 믿음을 가진 자들은 그리스도와 연합한 자가 된다고 역설하였다. 그들에게는 영생이 주어지며 하나님은 약속을 성취하신다는 확고한 지식을 제공한다. 또한 칼빈은 언약과 예정과 선택의 교리를 연계시켰다. 이런 연계성은 언약의 이중적 적용을 설명하는 것이요, “보이는 교회”와 하나님의 “비밀스러운” 택함이 바로 여기에 관련되어 있음을 칼빈은 강조하였다.

개혁주의 신학자들의 언약사상은 한결 같이 하나님께서 주시는 언약의 특징을 공감하였다. 언약사상에 있어서는 종교개혁자들 사이에 별로 큰 차이점을 발견할 수 없다. 종교개혁자들의 언약사상에는 기본적인 공감대가 형성되어 있어서, 통일성과 연속성이 두드러진다. 그 어느 종교개혁자에서도 본질적인 변화나 개작을 찾아볼 수 없다. 칼빈과 그의 동료들로부터 하이델베르크 요리문답의 저자들, 우르시누스와 올레비아누스를 거쳐서 17세기 신학자들에게서도 비슷한 설명을 찾게 되는 것이다.

먼저 하나님께서 언약을 주시는 것은 우선적이며 일방적으로 시행하였으며, 은혜가 그 근본에 있다는 특징에 공감하였다. 인간 편에서는 분명하게 제시된 명령들에 대해서 의무와 순종으로 참여하게 된다. 언약의 당사자들, 양쪽 편에서는 동등한 지위와 동등한 의무를 갖게되는 상호교통과 교류가 진행된다. 그러나 하나님은 월등히 초월하신 분이시기에 은혜롭게 혜택을 내려주시고자 이런 관계를 설정하신 것이다.

스위스에서 활동하던 초기 종교개혁자들의 저술에서는 “행위언약”이라는 단어가 전혀 등장하지 않는다. 하지만, 에덴동산의 언약을 점차 더 발견하고 강조하는 풀이가 거의 모든 종교개혁자들에게서 발견되어진다. 특히 칼빈은 이런 행위언약의 내용들을 총체적으로 집약시켜 놓았고, 다 함께 묶어서 제시하였다고 할 수 있다. 에덴동산에 하나님과 인간이 맺은 관계성의 본질은 “은혜”라는 것이다. 칼빈은 타락이전의 은혜와 타락 이후의 은혜를 구분하였다. 에덴 동산에서 율법적인 형태로 표현되었는데, 아담을 하나님께 묶어놓은 것은 순종에 대해서는 생명이 약속된 반면에 불순종에 대해서는 죽음의 위협이었다. 하나님께서는 본질적으로 겸손하게 낮아지셔서, 은혜로운 성격의 조절을 해 주신 것이다. 순종을 하여 하나님의 기준을 지키기만 하면 그것을 공로로 인정을 받도록 조치하신 것이다. 사실 인간의 순종이라는 것은 피조물로서 매우 당연한 일이요 그에 대한 보상을 요구할 수조차 없을 것이다. 그럼에도 불구하고 하나님께서는 정중하게 자신을 이 약속에 묶어놓으셨다.

하나님께서 내려주신 십계명이란 새로운 생명의 개요에 해당하며, 십계명을 준수하는 것은 하나님과의 언약에 충성하는 표현이 된다. 하나님의 뜻을 언약에 참여하는 백성들에게 소개하는 것이다. 오직 살아있는 믿음으로만 하나님의 뜻과 성품을 이해할 수 있다. 언약사상은 성도들에게 그리스도 안에 있는 은혜와 구원의 확신을 제공했으며, 역동적인 감격과 새로운 생활에의 활기찬 은혜를 제시하였다.