

제18회 죽산기념강좌

WESTMINSTER CONFESSION

OF FAITH AND THE COVENANT OF WORKS



웨스트민스터 신앙고백과 행위언약

2024. 5. 14 TUE 14:00-16:50

총신대학교 신학대학원
개교 100주년 기념예배당

주최 총신대학교 개혁신학연구처

▶ **현장진행 및 유튜브 실시간 방송**

사회 / 강웅산 처장 (총신대학교 개혁신학연구처)
설교 / 박성규 총장 (총신대학교)
축사 / 김상훈 원장 (총신대학교 신학대학원)

발제

1. 구약신학으로 전망하는 행위언약
김대웅 교수 (총신대학교 신학대학원 구약신학)
2. 아담과 그리스도: 로마서 5:12-21에 대한 주석적 고찰
조호형 교수 (총신대학교 신학대학원 신약신학)
3. 청교도 행위언약과 웨스트민스터 신앙고백서
김효남 교수 (총신대학교 신학대학원 역사신학)
4. 행위언약과 그리스도의 온전한 순종
정승원 교수 (총신대학교 신학대학원 조직신학)

패널토의 사회 / 강웅산 처장
참석 / 발제자들

총신대학교 신학대학원
Chongshin University and Theological Seminary

Contents



제 18 회
죽산기념강좌
웨스트민스터
신앙고백과 행위언약
WESTMINSTER CONFESSION
OF FAITH AND THE COVENANT OF WORKS

타임테이블	03
초대의글	04
발제	07
1. 구약신학으로 전망하는 행위언약 김대웅 교수 (총신대학교 신학대학원 구약신학)	07
2. 아담과 그리스도: 로마서 5:12-21에 대한 주석적 고찰 조호형 교수 (총신대학교 신학대학원 신약신학)	25
3. 청교도 행위언약과 웨스트민스터 신앙고백서 김효남 교수 (총신대학교 신학대학원 역사신학)	37
4. 행위언약과 그리스도의 온전한 순종 정승원 교수 (총신대학교 신학대학원 조직신학)	57
MEMO	74

제18회 죽산기념강좌 Timetable

2024. 5. 14 TUE 14:00-16:50

총신대학교 신학대학원

▶ 13:30-14:00 (30)	청중 안내 및 책자 배포	조교
▶ 14:00-14:05 (5)	개회사	강웅산 처장 (개혁신학연구처)
▶ 14:05-14:15 (10)	설 교	박성규 총장 (총신대학교)
▶ 14:15-14:20 (5)	축 사	김상훈 원장 (총신대학교 신학대학원)
▶ 14:20-14:50 (30)	발제 ① 구약신학으로 전망하는 행위 언약	김대웅 교수 (총신대학교 구약신학)
▶ 14:50-15:20 (30)	발제 ② 아담과 그리스도: 로마서 5:12-21에 대한 주석적 고찰	조호형 교수 (총신대학교 신약신학)
▶ 15:20-15:50 (30)	발제 ③ 청교도 행위언약과 웨스트민스터 신앙고백서	김효남 교수 (총신대학교 역사신학)
▶ 15:50-16:20 (30)	발제 ④ 행위언약과 그리스도의 온전한 순종	정승원 교수 (총신대학교 조직신학)
▶ 16:20-16:50 (20)	패널 토의 사회 패널 토의	강웅산 처장 발제자들
▶ 16:50 -	폐회 & 광고	강웅산 처장

초대의글

Invitation

총신대학교 신학대학원 개교 제123 주년을 경축하는 주간에 제18회 죽산기념강좌를 허락하신 하나님께 감사와 영광을 올려드립니다. 죽산기념강좌는 총신과 합동교단 더 나아가 한국장로교 신학의 초석을 놓으신 박형룡박사님을 기리며 우리 후학들도 그 어르신이 신학과 삶을 통해 보여주셨던 종교개혁과 개혁신학 정신을 잘 이어받아 이 시대속에서 하나님께서 우리를 부르신 소명을 충성되게 감당하기 위한 목적으로 시작된 학술모임입니다. 1997년 개교 96주년 박형룡박사 탄생(1897.03.28, 음력) 100주년을 기념하며 시작되었으나 당시 대내외적으로 어려웠던 시절 동안 중단 되었다가 회복기에 접어들어 8년 후 2005년 개교 104주년을 기념하며 제2회 죽산강좌를 열게 되었고, 코로나 기간(2020년 휴회)을 지나 올해 제18회 죽산기념강좌를 열게 되었습니다.

올해 죽산강좌의 주제는 “웨스트minster 신앙고백과 행위언약”입니다. 웨스트minster 신앙고백(1647년 공표)은 전세계 대부분의 장로교회와 우리 대한예수교장로회 합동교단이 신앙과 신학 정체성으로 채택하고 있는 신앙고백입니다. 웨스트minster 신앙고백이 신학적으로 갖는 중요한 의의는 16세기 후반에서 17세기 초반까지 정립된 개혁파 정통주의(Reformed Orthodoxy)의 유산인 언약신학이 웨스트minster 신앙고백에 잘 담겨있으며 장로교 신학의 근간이 된다는 것입니다. 특히 목사가 장립될 때 신앙양심을 걸고 웨스트minster 신앙고백을 따르겠다고 선서하게 되는데, 이것은 언약신학이 우리 교단 성경해석의 표준이며, 행함이 아닌 오직 그리스도를 믿는 믿음으로 구원을 얻는 것이 복음의 핵심임을 믿는 교회적 일치를 따르겠다는 선서인 것입니다. 20세기에 들어와 칼 바르트(Karl Barth)의 영향으로 근자에 와서는 행위언약을 부인하거나

불필요성을 지지하는 신학자들과 설교자들이 늘고 있음을 보게 됩니다. 바르트 신학은 우리 교단과 총신의 신학 정체성과 양립할 수 없으며 수용되어서도 안 될 것입니다. 행위언약을 부인하고서는 바울이 외치는 그리스도의 의를 지켜낼 수 없기 때문입니다.

이에 이번 죽산강좌에서는 우리 신대원의 자랑스런 교수님들께서 총신과 교단의 신학노선이 무엇인지 확고히 하고자 정성껏 옥고를 준비하셨습니다. 김대웅교수님(구약)이 “구약신학으로 전망하는 행위언약,” 조호형교수님(신약)이 “아담과 그리스도: 로마서 5:12-21에 대한 주석적 고찰,” 김효남교수님(역사)이 “청교도 행위언약과 웨스트minster 신앙고백서,” 정승원교수님(조직)이 “행위언약과 그리스도의 온전한 순종”을 발제해 주실 것입니다.

웨스트minster 신앙고백은 우리 합동교단이 하나의 교회가 되는 근간입니다. 신학적 타협이 끊임없이 총신과 교단을 위협하는 차제에 복음을 사수하며 교단과 한국교회를 섬기는 총신신대원이 되기를 간절히 사모하는 마음을 모아 사랑하는 총신신대원의 원우들을 제18회 죽산기념강좌에 초대합니다. 이번 죽산기념강좌가 가능하도록 허락해주신 박성규총장님, 김상훈원장님 그리고 신대원교수회에 깊은 감사를 드리며 하나님께 모든 영광을 올려드립니다.

총신대학교 개혁신학연구처

처장 강웅산

제 18 회
죽산기념강좌

웨스트minster
신앙고백과 행위언약

WESTMINSTER
CONFESSION
OF FAITH AND THE COVENANT OF WORKS





**웨스트민스터
신앙고백과 행위언약**
WESTMINSTER
CONFESSION
OF FAITH AND THE COVENANT OF WORKS

제 18 회
죽산기념강좌

발제 ①

김대웅 교수
(종신대학교 신학대학원 구약신학)

구약신학으로 전망하는 행위언약

구약신학으로 전망하는 행위언약

김대웅 교수 (총신대학교 신학대학원 구약신학)

I. 들어가는 말

‘언약’은 구약에서 264회나 등장하며 중요한 역할을 한다. 우리말 ‘언약’(言約)은 말로 맺은 약속이지만, 성경에서 언약은 생명과 죽음을 조건으로 맺는 결속(結束)이다. 언약은 주로 하나님과 사람이 맺고, 때로는 하나님이 자연과 맺고, 때로는 사람끼리 맺는다. 하나님이 사람과 맺으신 언약은 노아가 처음이다: “그러나 너와는 내가 내 언약을 세우리니”(창 6:18). 그러나 하나님이 사람과 맺으신 언약의 역사는 노아보다 훨씬 더 오래 전 최초의 사람 아담으로 거슬러 올라간다. 하나님이 범죄하기 전의 아담과 맺으신 언약은 1647년에 장로교회가 작성한 웨스트민스터 신앙고백에도 소개되어 있다: “인간과 맺어진 첫 언약은 행위 언약이었으며, 이 언약에서 완전하고 개인적인 순종을 조건으로 아담과 아담 안에 있는 그의 자손에게 생명이 약속되었다”(제7조 2항).¹⁾ 행위언약은 생명을 약속하는 언약이다. 하나님은 행위언약을 아담만 아니라 아담 안에 있는 그의 자손, 아담 이후에 태어날 인류에게도 맺으셨다. 이 논문은 구약 성경이 가르치는 행위 언약의 요점들을 해당 본문들에 대한 주석적 접근을 통해 밝히겠다. 논자는 오경의 창조 기사에 대한 호세아와 예레미야의 예언으로 시작하겠다. 행위 언약이 구약과 신약의 다른 언약들과 공유한 특징들이 무엇인지 개관하고 난 다음, 창조 기사에 제시된 행위 언약의 대표적인 두 가지 속성으로서 (1) 생명과 죽음, (2) 하나님과 사람의 결속을 주석적으로 분석해보겠다. 마지막으로, 구약신학의 전망에서 바라본 행위 언약의 본질이 신약의 성취와 완성으로 이어지는 흐름을 제시하려고 한다.

1) The first covenant made with man was a covenant of works, wherein life was promised to Adam; and in him to his posterity, upon condition of perfect and personal obedience. 행위 언약은 ‘자연 언약’(프란시스 투레틴[Francis Turretin, 1623–1687])이나 ‘창조 언약’(팔머 로버슨[Owen Palmer Robertson, 1937–])으로도 부른다. 웨스트민스터 대교리 문답 20과 소교리 문답 12는 생명나무와 선악을 알게 하는 나무를 주목하여 하나님과 아담의 언약을 ‘생명 언약’으로 부른다.

II. 행위 언약에 대한 성경의 증언들

1. 호세아 제6장

하나님이 타락 전 아담과 그의 후손과 생명과 죽음을 조건으로 맺으신 결속 관계가 행위언약이다. 오경의 창조 기사에 ‘언약’이라는 용어가 쓰이지는 않는다는 이유로 행위 언약을 부인하는 견해도 있다.²⁾ 성경은 여러 곳에서 하나님과 아담의 언약 관계를 다양하게 증거한다. 호세아 선지자는 이스라엘과 여호와가 나누는 대화를 들려준다(호세아 6장). 여호와는 이스라엘이 “아담처럼 언약을 어겼고, 거기서 나를 반역했다”고 책망하신다(호 6:7).³⁾ 여기서 여호와는 주전 8세기의 이스라엘을 태초의 아담과 비교하시며 그 둘이 서로 닮았다고 하신다. 아담은 언약을 어겼고, 그 아담은 이스라엘이 여호와께 저지르는 반역에서 지속되고 있다. 따라서 우리가 호세아 시대 이스라엘이 여호와께 저지른 반역을 알면, 아담이 어긴 언약이 무엇인지도 알게 될 것이다. 이를 위해 여호와와 이스라엘의 대화에 주석적 관심을 기울여보자(호 6:1–7):

1 오라 우리가 여호와께로 돌아가자 여호와께서 우리를 찢으셨으나 도로 낫게 하실 것이요 우리를 치셨으나 싸매어 주실 것임이라 2 여호와께서 이틀 후에 우리를 살리시며 셋째 날에 우리를 일으키시리니 우리가 그의 앞에서 살리라 3 그러므로 우리가 여호와를 알자 힘써 여호와를 알자 그의 나타나심은 새벽 빛 같이 어김없나니 비와 같이, 땅을 적시는 늦은 비와 같이 우리에게 임하시리라 하리라 4 에브라임아 내가 네게 어떻게 하랴 유다야 내가 네게 어떻게 하랴 너희의 인애가 아침 구름이나 쉬 없어지는 이슬 같도다 5 그러므로 내가 선지자들로 그들을 치고 내 입의 말로 그들을 죽였노니 내 심판은 빛처럼 나오느니라 6 나는 인애를 원하고 제사를 원하지 아니하며 번제보다 하나님을 아는 것을 원하노라 7 그들은 아담처럼 언약을 어기고 거기에서 나를 반역하였느니라

이스라엘과 여호와의 대화는 여호와가 아담과 맺은 언약의 본질이 아담의 순종이었음을 알려

2) 예를 들어, John Murray, “Adamic Administration,” in Collected Writings of John Murray, vol 2 (Edinburgh: Banner of Truth, 1977), 47–59. 그는 아담과 하나님의 관계를 나타내는 데에 있어서 “행위”(works)라는 용어가 그 관계에 들어있는 하나님의 은혜를 간과하기 때문에 “가장 잘 들어맞는”(felicitous) 용어는 아니라고 평가한다(p. 49).

3) ‘아담처럼’에 대한 세 가지 제안이 있어 왔다. (1) 여리고 북쪽 12마일 요르단의 한 지명인 “아담에서(at Adam)” 이스라엘이 언약을 위반한 것으로 이해. 그러나 이스라엘이 요르단에서 아담으로 돌아가는 기사에는 이스라엘의 범죄 기록이 없다(창조. 수 3:16 곧 위에서부터 흘러내리던 물이 그쳐서 사르단에 가까운 매우 멀리 있는 아담 성을 변두리에 일어나 한 곳에 쌓이고 아라바의 바다 염해로 향하여 흘러가는 물은 온전히 끊어지며 백성이 여러고 앞으로 바로 건널새). 또한 “...처럼”(히. כְּ)을 “...에서”(히. מִן)로 바꾸는 무리함이 있다. (2) 최초의 사람 “아담처럼” 이스라엘이 하나님과 맺은 언약을 어겼다는 뜻으로 이해. 따라서 “그들은 아담처럼 언약을 어기고”는 이스라엘이 시내산 언약을 어긴 범죄는 아담이 하나님과 맺은 언약을 어긴 것과 비슷하다는 뜻이다. 호세아 시대에 이스라엘은 그들의 창조주 하나님이 주신 은사들을 바알이 준 것으로 여기며 바알을 섬겼다. 이것은 첫 사람 아담이 선악을 알게 하는 나무를 먹음으로써 자기와 언약을 맺으신 하나님의 명령을 거역한 사건을 회상한다. 이스라엘은 여전히 그 아담처럼 여호와의 알기를 힘쓰지 않고 있다. (3) 아담을 집단적인 “인류”로 보면서 이스라엘이 “인류처럼” 언약을 어겼다고 이해. 하나님의 언약에 대하여 충실하지 못한 ‘인류처럼’ 이스라엘도 시내산 언약을 어겼다는 뜻이 된다. 이런 이해는 하나님이 이스라엘 뿐만 아니라 하나님과 세상 모든 민족과도 언약을 맺으셨음을 뜻한다. 참고, 가이 워터스, 니컬러스 리드, 존 뮤더, 『성경적, 신학적, 역사적 관점에서 본 언약신학』 (서울: 부흥과개혁사, 2022), 더 상세한 설명은, 존 페스코, 『아담과 행위언약』 (서울: 부흥과개혁사, 2024), 364–376.

준다. 이 대화 속의 이스라엘은 여호와를 간절히 알고 싶어하지만, 불행하게도, 여호와를 아는 것은 제사가 아니라 순종이라는 진실을 모른다. 이런 이스라엘은 에덴에서 언약을 어긴 아담과 닮았다. 이 호세아 본문은 여호와를 알려고 하지만 알지 못하는 이스라엘을 에덴의 아담과 비교한다. 이스라엘은 여호와를 아는 지식을 얻지 못한 채 그를 반역하고 있다면, 아담은 지식의 나무를 먹고 선악을 알게 되어 여호와의 언약을 어긴다. 이스라엘에게 ‘여호와를 아는 지식’의 필요성이 강조되면 될수록, 여호와의 명령을 거역하고서 선악의 지식을 얻어 언약을 어긴 아담도 더욱 더 선명해진다. 호세아 시대의 이스라엘을 통해 에덴의 아담을 이해해 본다면, 여호와가 아담과 맺으신 언약은 아담에게 여호와를 아는 지식을 요구한 언약이었고, 아담이 여호와를 아는 지식은 그가 여호와의 명령에 순종함을 뜻했다.

이러한 사실들을 위 본문을 간략히 주석하며 확인해 보자. 여호와는 이스라엘을 “찢으셨고”(1절), 치료와 회복이 필요한 이스라엘은 마치 죽은 자와 같다. 그래서 이스라엘은 여호와가 자신을 “살리실” 것이고, 그의 앞에서 “살 것이라”고 말한다(2절). 여호와가 이스라엘을 찢은 상처는 무엇이고, 그 상처가 회복되어 살아난다는 것은 무엇일까? 이스라엘은 그녀의 남편 여호와를 속이고 행음하고 있다(호세아 1-3장). 분노한 여호와는 선지자들을 통해 재앙을 예고하시고(5절), 외국 침략자들을 동원하여 이스라엘의 안전을 빼앗았다(7:9, 8:8-10). 안전을 상실하고 주변 민족들에게 학대당하는 이스라엘은 중상에 신음하는 병자와 같다. 이스라엘이 입은 치명상은 나라의 안전을 잃고 세상에 예속된 상태를 뜻한다. 이스라엘은 앗수르 왕에게 사신을 파견하여 외교적인 보호를 요청했는데, 이것은 곧 앗수르 왕에게 상처를 낫게 해 달라는 요청이라 할 수 있다(5:13). 앗수르는 결코 이스라엘을 치료할 수 없었다. 여호와는 오히려 앗수르를 동원하여 이스라엘을 더욱 곤란에 빠뜨린다. 호세아는 이런 여호와를 가리켜 마치 먹이감을 습격하여 움키고 탈취하는 사자로 묘사한다(5:14).

이스라엘은 여호와께 돌아가야만 다시 안전하게 될 것을 알고 있다. 여호와께 돌아가면 상처가 치료될 것이고, 그러면 살아날 것이라고 확신한다(1-2절). 이스라엘에게 여호와께 돌아가는 것이란 그녀가 여호와를 아는 지식을 얻는 것이다. 여호와는 이스라엘이 “하나님을 아는 지식이 없어서” 패망한다고 알리신다(호 4:1, 6). 이스라엘이 여호와를 알면, 그를 아는 지식을 얻으면, 안전을 되찾을 것이다. 그렇기에 여호와의 고치심을 얻으려고 “여호와께 돌아가자”(1절)고 말하는 이스라엘은(1절), 여호와를 알고 싶어하는 마음이 간절하다: “우리가 여호와를 알자 힘써 여호와를 알자”(3절상). 그런데 이런 이스라엘에게 여호와는 냉정하게 응답하신다. 여호와가 나타나셔서 만나주시기를 고대하는 이스라엘에게, 여호와는 그들을 만나 치료하겠다고 말씀하지 않는다. 오히려 여호와는 “에브라임아 내가 네게 어떻게 하랴”고 물으신다(4절). 그럼으로써 여호와는 에브라임이 바라는 대로 당신을 나타내시고 만나주시지 않겠다고 밝히신다. 이스라엘에

게는 여호와를 아는 것은 여호와와 만남과 같은 것인데, 이 만남이란 여호와는 자신들에게 새벽 빛처럼 ‘어김없이’ 나타나심으로써 이뤄지는 규칙적인 사건이다(3절). 또한, 이처럼 여호와는 예상할 수 있는 방식으로 나타나시기에, 여호와를 만난 이스라엘은 만남 이후 “둘째 날에” 살아나고 “셋째 날에” 일어나게 되리라고 전망한다(2-3절).⁴⁾

이스라엘은 여호와께 돌아가는 것은 여호와를 만나는 것이고, 그녀는 일정하게 나타나시는 여호와와 만난다고 여긴다. 이스라엘에게 여호와와 가지는 그러한 만남은 그녀가 성전에서 행하는 예전이다. 이 점은 여호와가 이스라엘에게 하시는 책망에서 암시된다. 여호와는 이스라엘에게 성전에서 드리는 “제사”보다 “인애”를 원하신다고 하신다(6절상). 사실, 이스라엘에게도 인애가 없지는 않다. 그러나 그녀의 인애는 아침 구름이나 이슬처럼 “쉬 없어지는” 문제가 있다(4절). 여호와는 이스라엘에게 사라지지 아니하고 지속되는 인애를 원하신다. 이스라엘은 여호와가 나타나시면 만나게 되고, 그 만남이 곧 여호와를 아는 지식이라고 간주했다. 그러나 여호와는 성전의 “번제”와 “여호와를 아는 것”을 동일시하지 아니하고 오히려 그 둘을 날카롭게 구분하신다(6절하). 이스라엘이 여호와께 돌아가서 치료/안전을 회복하려면, 여호와가 이스라엘에게 원하시는 인애를 갖추어야 한다. 여호와께 대한 이스라엘의 확고한 인애야말로 그녀가 여호와를 아는 지식이다. 요컨대, 이스라엘이 여호와를 아는 지식은 여호와께 대한 사라지지 아니하는 인애이며, 이스라엘은 이런 인애를 가짐으로써 여호와가 주실 치료/안전을 얻게 될 것이다.

그렇다면 호세아의 이 예언에서 여호와가 이스라엘에게 요구하시는 인애는 무엇인가? 언약을 어긴 아담처럼 되지 않기 위해서 이스라엘이 여호와께 갖추어야 할 인애는 그의 명령에 순종하는 행위들이다. 여호와는 에덴에서 언약을 어긴 아담처럼 이스라엘이 여호와께 반역한다고 말씀하신 다음(6절), 이스라엘이 저지르는 악행들을 구체적으로 지적하신다(호 6:8-9): “길르앗은 악을 행하는 자의 고을이라 피 발자국으로 가득 찼도다 강도 떼가 사람을 기다림 같이 제사장의 무리가 세겔 길에서 살인하니 그들이 사악을 행하였느니라.” 여호와가 이스라엘에게 요구하시는 인애는 이스라엘이 성전에서 드리는 제사나 번제가 아니라, 그의 말씀의 가르침을 따르는 행위들이다. 이 행위들이 여호와를 아는 지식이다. 그렇기에 여호와를 아는 지식이 없는 이스라엘은 “저주와 속임과 살인과 도둑질과 간음”을 행하고, “포악하여” 줄곧 피를 흘리고 있다(4:4). 여호와가 에덴에서 아담에게 요구하신 것은 생명과 죽음에 대한 여호와의 명령에 대한 순종이었다(창 2:16-17). 이스라엘과 아담은 둘다 여호와께 “언약적 사랑”(인애)를 갖지 못했던 것이다.⁵⁾

4) 호세아와 동시대에 이스라엘에서 활동한 아모스에 따르면, 이스라엘은 성전에서 아침마다 희생을 드리고 삼일마다 십일조를 바쳤다(호 4:4). 이스라엘은 중상으로 죽은 자들이 여호와가 일정하게 나타나셔서 만남이 이뤄지면, 둘째 날에는 살아나고(즉 안전을 되찾고), 셋째 날에는 일어날 것이라고(즉 완전히 국력을 되찾을 것이라고) 확신한다.

2 예레미야 31장, 33장

여호와 하나님께서 에덴에서 첫 사람 아담과 언약을 맺으셨다는 사실은 창조에 담긴 여호와의 언약을 통해 더욱 더 분명해진다. 호세아 이후 유다에서 활동한 선지자 예레미야는 여호와와 그의 피조물들에게 임무를 명령하심으로써 언약을 세우셨다고 알려준다(렘 33:19-26):

19 여호와와 말씀이 예레미야에게 임하니라 이르시되 20 여호와께서 이와 같이 말씀하시니라 너 희가 능히 낮에 대한 나의 언약과 밤에 대한 나의 언약을 깨뜨려 주야로 그 때를 잃게 할 수 있을 진대 21 내 종 다윗에게 세운 나의 언약도 깨뜨려 그에게 그의 자리에 앉아 다스릴 아들이 없게 할 수 있겠으며 내가 나를 섬기는 레위인 제사장에게 세운 언약도 파할 수 있으리라 22 하늘의 만상은 셀 수 없으며 바다의 모래는 측량할 수 없나니 내가 그와 같이 내 종 다윗의 자손과 나를 섬기는 레위인을 번성하게 하리라 하시니라 ... 25 여호와께서 이와 같이 말씀하시니라 주야에 관한 내 언약(בְּרִיתִי וְקִמְּסִי לַיָּלָה ; 개역개정 “내가 주야와 맺은 언약”)이 없거든 천지에 관한 규례들(חֻמֵּי הַיָּמִים וְחֻמֵּי הַלַּיְלָה ; 개역개정 “천지의 법칙”)을 내가 정하지 아니하였다면 26 야곱과 내 종 다윗의 자손을 버리고 다시는 다윗의 자손 중에서 아브라함과 이삭과 야곱의 자손을 다스릴 자를 택하지 아니하리라 내가 그 포로된 자를 돌아오게 하고 그를 불쌍히 여기리라

이 예언에서 여호와는 그가 세우신 여러 언약들을 거론하신다. 여호와는 다윗에게 세우신 언약과 레위에게 세우신 언약을 말씀하시고(삼하 7장, 말 2:5[참고, 출 32:26-29와 신 10:8-9, 33:8-10의 레위, 민 25:11-13의 비느하스]), 그가 “낮과 밤에 관하여 세우신 언약”을 언급하신다(19절, 25절). 이어서 그가 정하신 “천지에 관한 규례[規例]들”(25절)을 환기시킨다. 언뜻 보기에 이 대목은 창조 기사와 노아 언약을 동시에 가리킨다. 창조기사와 관련하여, 하나님은 해와 달과 별들에게 낮과 밤을 “주관하도록” 명령하셔서 땅을 비추고 징조와 계절과 날과 해가 있게 하셨다(창 1:14-18). 하나님은 광명체들과 그들이 낮과 밤에 해야 할 임무를 명령하신 사건을 가리켜 그가 낮과 밤에 관하여 세우신 언약이라 하시고, 이 언약에 따라 낮과 밤이 그들의 시간을 지속하고 있다고 말씀하신다(렘 33:20, 25). 노아와 맺으신 언약에서 하나님은 “씨 뿌림과 거둢과 추위와 더위와 여름과 겨울과 낮과 밤이 쉬지 아니하리라”고 말씀했다(창 8:22). 그러나 예레미야의 예언은 노아 언약의 이 말씀을 공명하지 않는다. 비교해 보면, 예레미야에서 하나님께서 “주야에 관한 내 언약”이라고 하신 언약은 노아 언약이 아니라, 그가 광명체들에게 명령하여 주야를 주관하게 하신 태초의 창조 사건을 가리킨다. 여호와께서 넷째 날 행하신 창조는 그가 광명체들에게 명령을 주시며 언약

5) 존 페스코, 『아담과 행위언약』, 378. 여호와는 이스라엘이 말씀에 순종함이라는 인애를 갚을 수 있도록 장차 이스라엘과 결혼하기로 하신다. 그러면 이스라엘이 여호와를 “알 것이다”(2:20). 이스라엘이 여호와와 말씀에 순종하며 행할 것이다. 그때 이스라엘은 여호와가 자신에게 나타나시기를 바라기 보다는, 오히려 그녀가 직접 여호와께 나아갈 것이다(3:5).

적 관계를 맺으신 것이었다. 이 사실은 예레미야 33장과 연결된 31:34-35에서 잘 확인된다:

34 그들이 다시는 각기 이웃과 형제를 가르쳐 이르기를 너는 여호와를 알라 하지 아니하리니 이는 작은 자로부터 큰 자까지 다 나를 알기 때문이라 내가 그들의 악행을 사하고 다시는 그 죄를 기억하지 아니하리라 여호와와 말씀이니라 35 여호와께서 이와 같이 말씀하셨느니라 그는 해를 낮의 빛으로 주셨고 달과 별들에게 밤의 빛이 되는 규례들을 주셨고(개역개정 “달과 별들을 밤의 빛으로 정하였고”) 바다를 뒤흔들어 그 파도로 소리치게 하나니 그의 이름은 만군의 여호와니라 36 이 규례(개역개정 “법도”)가 내 앞에서 폐할진대 이스라엘 자손도 내 앞에서 끊어져 영원히 나라가 되지 못하리라

예레미야 31장과 33장에서 하나님은 같은 사건을 가리켜 말씀하신다. 하나님은 33장에서 낮과 밤에 대한 그의 언약, 천지에 관한 규례를 언급하신다. 똑같은 내용이 31장에서 해를 낮의 빛으로 주시고 달과 별들에게 밤의 빛이 되는 규례를 주신 창조의 사건으로 언급된다. 밤과 낮에 빛을 발하는 해와 달과 별은 오직 창조 기사에는 있고, 노아 언약에는 없다. 예레미야 31장과 33장에서 하나님은 그가 광명체들에게 명령하신 “규례들”(개역개정 “법칙,” “법도”)을 언급하신다(렘 31:35, 33:25). “규례”는 성경 여러 곳에서 언약과 동의어로 쓰인다(예. 왕상 11:11, 왕하 17:15, 시 50:16, 105:10). 그래서 예레미야 33장에서도 여호와는 “낮에 대한 나의 언약과 밤에 대한 나의 언약”을 가리켜 “천지에 관한 규례들”로 부르신다(렘 33:19, 25). 여호와와 광명체들을 창조하시고 그들에게 시간과 연한을 운영하도록 역할을 명령하신 사건은, 아담과 맺으신 언약뿐만 아니라 아담이 보존하고 다스려야 할 창조 세계 역시 여호와와의 언약적 질서가 들어 있었음을 방증한다.

3. 행위언약과 다른 언약들의 공통 요소들

성경에서 하나님이 사람과 맺으신 언약이 언급될 때 노아나 아브라함, 모세의 경우들처럼 ‘언약’이라는 용어가 쓰이기도 하고, 아담이나 다윗의 경우들처럼 ‘언약’이라는 용어 대신 성경의 여러 언약들이 공유하는 요소들이 부각되기도 한다.⁶⁾ 하나님과 아담이 에덴에서 보여주는 언약 관계는 언약의 공통점들에 더 깊은 관심을 기울여야 한다. 두 가지 공통 요소만 살펴보자. 첫째, 하나님이 인간에게 하시는 명령과 그 명령에 담긴 복과 저주, 생명과 죽음이다. 하나님은 노아와 그의 후손에게 “복을 주시며 생육하고 번성하고 땅에 충만”해서 땅과 공중과 바다의 생물들을 지배하라고 명령하신다(창 9:1-2, 7). 하나님은 아담에게도 그렇게 명령하신다(1:28). 여호와는 노아 언약을

6) 하나님이 다윗에게 주신 영원한 약속은 삼하 7장, 대상 17장에 있지만 ‘언약’이라는 용어는 쓰이지 않는다. 그러나 성경 다른 곳들은 이 약속을 언약으로 부른다(예. 렘 33:21 “내 종 다윗과의 내 언약,” 시 89:3, 28). 구약이 새 언약의 시대를 내다보며 선언하는 메시아의 정체와 사역은 ‘메시아’라는 용어가 등장하지 않는 예언들 속에서 더 자주 발견된다. 그런 예언들에는 “인자,” “영광,” “말씀,” “지혜,” “아들,” “종” 등의 용어들이 발견되며, 다양한 용어가 쓰인 본문들은 공통 요소들을 사용하며 풍성한 메시아 신학을 형성한다. 참고, 찰스 스코비, 『성경신학』 (서울: 부흥과개혁사, 2017), 335-508.

통해 사람에게 생명을 존중하라 명령하시며 죽음을 경고하신다(창 9:5-6). 노아 언약에는 가나안 이 당할 저주와 썸과 야벳이 얻을 축복이 있다(창 9:25-27). 비슷하게, 하나님은 아담에게도 “복을 주시며 생육하고 번성하여 땅에 충만하여” 땅과 하늘과 바다의 생물을 다스리라고 명령하신다(창 1:28). 여호와와 동산 중앙에 나게 하신 나무들을 통해서 사람에게 영생을 성취하라 명령하시고 죽지 말도록 경고하신다(창 2:16-17). 하나님의 명령에 담긴 영생과 죽음은 그가 아담에게 주실 복과 저주로 드러난다(영생[창 2:9, 16, 3:22], 저주[창 2:9, 17, 3:16-17]).

창조 기사와 아브라함 언약의 명령과 그 내용 역시 아담의 행위 언약을 반증한다. 하나님은 아브라함에게 그가 보일 땅으로 가라고 명령하시고서 아브라함이 큰 민족이 되고 생육하도록 복주시고, 아브라함을 저주하는 자들을 저주하시기로 약속하신다(창 12:1-3, 7, 15:5, 7, 18, 22:17). 하나님이 이스라엘과 맺으신 언약에도 명령의 말씀이 뒤따른다(출 20:3-17). 이 명령은 하나님이 이스라엘에게 내리실 복과 저주(신명기 28장), 생명과 죽음(신 30:15)으로 이어진다.⁷⁾ 하나님은 다윗과 그의 후손에게 영원한 복을 약속하실 때(삼하 7:9-14상, 16) “죄를 범하면” 때와 채찍으로 내리실 징계도 예고하신다(14절하). 새언약에서 예수님은 “나를 기념하라”고 명령하셨고(고전 11:25), 이 언약이 성도에게 선사할 복이 선언되고(히 13:20-21 양들의 큰 목자이신 우리 주 예수님을 영원한 언약의 피로 죽은 자 가운데서 이끌어 내신 평강의 하나님이 모든 선한 일에 너희를 온전하게 하사 자기 뜻을 행하게 하시고 그 앞에 즐거운 것을 예수 그리스도로 말미암아 우리 가운데서 이루시기를 원하노라), 이 언약을 업신여길 자가 당할 엄중한 형벌도 선언된다(히 10:29 하물며 하나님의 아들을 짓밟고 자기를 거룩하게 한 언약의 피를 부정한 것으로 여기고 은혜의 성령을 욕되게 하는 자가 당연히 받을 형벌은 얼마나 더 무겁겠느냐 너희는 생각하라).

둘째, 행위언약과 다른 언약들의 두 번째 공통점은 두 당사자의 영원한 결속이다. 언약은 하나님 단독으로 내시는 선언이 아니다. 하나님과 사람이 생명과 죽음으로 서로에게 결속하여 세우는 관계다. 이때 하나님과 사람이 언약으로 결속하면서 그 사람 본인만 아니라 그 사람 안에서 그의 후손도 하나님과 결속한다. 이 결속은 영원하다. 그래서 하나님은 노아와 그의 후손(창 9:1-7), 아브라함(창 17:7, 22:17-18), 다윗(삼하 7:11-13, 대상 17:11-13)과 언약을 맺으실 때 그들 각자의 후손과도 맺으신다. 예수님이 제자들과 맺으신 새언약을 가리켜 바울은 그 제자들뿐만 아니라 예수께서 오실 때까지 세상에 있을 예수의 모든 제자들도 맺었음을 이해한다(고전 11:25-26 이 잔은 내 피로 새운 새 언약이니 이것을 행하여 마실 때마다 나를 기념하라 하셨으니 너희가 이 떡을 먹으며 이 잔을 마실 때마다 주의 죽으심을 오실 때까지 전하는 것이니라).

하나님과 아담의 언약도 그러하다. 하나님은 아담에게 영생과 죽음에 관한 명령을 하시며 언약

을 맺으셨다(창 2:16-17). 아담이 명령을 어기자, 하나님은 이 언약에 따라 아담에게 저주와 죽음을 내리셨다(창 2:17, 19). 그런데 아담이 언약에 따라 당한 저주와 죽음을 아담의 후손도 당한다. 가인은 수고하여 음식을 얻고, 제물을 드리지만, “선을 행하지 아니하며” 하나님과 아벨 때문에 고민한다(창 4:7), 아담처럼 하나님의 명령을 거역하고(7절), 끝내 동생 아벨을 죽인다(창 4:4, 8). 가인의 후손 라멕은 가인보다 더 흉측하게 살인한다(23-24절). 아담의 계보에서 그의 후손은 에녹을 제외하고 다같이 “죽으며”(창세기 5장), 노아 시대에 세상은 “사람의 죄악”과 “포악함”으로 가득했다(창 6:5, 12). 아담이 하나님의 명령을 거역한 후 그와 그의 후손이 언약에 따라 함께 당한 죽음은, 만약 아담이 하나님의 명령에 순종했다면 그와 그의 후손이 언약에 따라 함께 누렸을 생명도 알려준다. 아담은 생명나무를 먹고 영생을 얻었을 것이고, 그의 후손 역시 영생을 누리며 생육하고 번성하여 하나님이 창조하신 땅을 가득 채웠을 것이다.

III. 창세기 행위 언약의 속성: 영원한 생명과 불가피한 죽음(창 2:16-17)

우리가 위에서 보았듯이 하나님이 아담과 맺으신 행위언약의 생명과 죽음이 아담의 후손에게도 지속된다. 성경의 모든 언약에서 하나님과 사람은 생명과 죽음을 통해 온전히 결속한다. 하나님이 범죄 이전의 아담과 맺으신 관계 역시 이러한 특징의 결속을 강조함으로써, 그 둘의 언약적 관계를 역설한다. 행위 언약에서 생명과 죽음의 요소는 과연 무엇이며, 우리와 어떤 상관이 있는지에 주석적인 관심을 기울여 보자. 하나님은 아담과 언약을 맺으시며 그에게 생명과 죽음에 관하여 명령하신다(창 2:16-17):

여호와 하나님이 그 사람에게 명하여 이르시되 동산의 모든 나무에서 네가 반드시 먹을지어다 (עץ הַחַיִּים; 개역개정 “동산 각종 나무의 열매는 네가 임의로 먹되”; ESV “you may surely eat of every tree of the garden”) 그러나 선악을 알게 하는 나무에서는 (개역개정 “나무의 열매는”) 네가 먹지 말라 네가 먹는 날에 네가 반드시 죽을 것임이라 (מוֹת תָּמוּת; 개역개정 “죽으리라”) 하시니라

하나님의 명령 속에는 영원한 생명과 확실한 죽음이 동시에 들어있다. 하나님은 “반드시 먹을지어다”와 “반드시 죽을 것이라”에 쓰인 두 번의 부정사 절대형의 강조 어법을 통하여 생명나무를 먹어서 얻는 생명과 선악 지식의 나무를 먹어서 당할 죽음을 둘 다 강조하신다. 이 명령에는 영생을 주는 나무와 확실한 죽음을 당하게 할 나무가 등장한다. “동산의 모든 나무”는 동산 중앙에 있는 가장 중요한 나무인 생명 나무를 포함한다(16절). 하나님은 “동산의 모든 나무에서 네가 반드시 먹으지어다”라고 하시며 사람에게 생명 나무를 반드시 먹으라고 명령하신다. 이 생명 나무는 동산 중앙에 있었고, 그 옆에 선악을 알게 하는 죽음의 나무가 함께 있었다(2:9).

7) 이와 같은 사실은 창세기 1-3장과 오경, 특히 신명기와의 유기적인 연결점들이 뒷받침한다. 참고. 존 페스코, 『아담과 행위언약』, 290-295.

하나님은 사람이 먹으면 죽게 될 선악 지식의 나무를 왜 창조하셨을까? 많은 사람은 하나님이 선악 지식의 나무를 창조하시지 않았다면, 그것을 에덴에 두시지 않았다면, 인간은 범죄하지도 않았고 죽지도 않았을 것이라고 여긴다. 따라서 사람의 불순종과 죽음은 하나님 탓으로 돌린다. 그것은 오해다. 하나님은 선악 지식의 나무를 만들어 에덴에 두심으로써 사람이 하나님을 닮게 하셨다. 창세기 1장에서 하나님은 그가 조성하신 생물들과 세상을 “다스리도록” 하시려고 사람을 창조하셨다(1:26). 하나님은 사람이 어떻게 생물들과 세상을 다스릴 수 있게 하셨는가? 대답은 이어지는 창세기 2장에 있다. 하나님은 사람이 에덴에서 영생과 죽음에 관한 하나님의 명령을 순종하여 그의 뜻을 이룸으로써 생물들과 세상을 다스릴 수 있게 하셨다(2:16-17). 하나님의 명령은 사람이 확실한 죽음을 거절하고 영원한 생명을 택함으로써 실현될 수 있었다. 만약 사람이 하나님의 명령에 순종하여 생명 나무에서 먹었다면, 사람은 영원한 생명을 얻는 언약의 복을 누렸을 것이다. 사람은 하나님의 명령에 순종함으로써 선악 지식의 나무를 통해 죽음을 관리할 수 있었을 것이다. 심지어 사람이 하나님의 명령에 순종한다면, 하나님의 명령을 거역하고 그 나무를 먹도록 부추키는 뱀[사탄]을 거룩한 에덴에서 퇴치할 수 있었다. 이처럼 하나님은 그가 창조하신 세상에서 사람이 죽음과 사탄까지도 통치하도록 세우셨다(참고, 4:7 “선을 행하지 아니하면 죄가 문에 앞드리니라 죄가 너를 원하나 너는 죄를 다스릴지니라”). 선악을 알게 하는 나무야 말로 창조주 하나님이 인간에게 입히신 통치의 영광을 드러내는 은혜로운 증거물이다.⁸⁾ 사람이 하나님의 말씀에 따르는 순종은 사람이 하나님의 말씀의 창조 능력에 참여하는 영광을 누리는 권세였다. 아담이 생명과 죽음과 사탄을 다스리는 제왕적 통치는 여호와가 다윗에게 약속하신 후손의 영원한 왕권과 닮았다(삼하 7:12-16). 그럼으로써, 아담과 여호와의 관계의 언약적 속성이 더욱 강화된다.

행위 언약에서 하나님이 아담에게 주신 명령은 하나님의 언약에서 두드러지는 공통점으로써, 여호와가 사람에게 희생적으로 베푸시는 언약적 사랑을 제시한다. 하나님은 만물을 그의 명령의 말씀으로 창조하신다. 하나님은 빛과 어둠, 물과 궁창과 육지, 땅과 광명체, 물고기와 새와 물고기에 말씀으로 명령하시고, 그것들은 그 명령에 순종하여 다 “그대로 된다”(창 1:7, 9, 10, 11, 15, 18, 21, 24, 30). 그러면 하나님이 보시기에 좋았다(창 1:4, 10, 18, 21, 25). 그렇다면 하나님이 사람에게 아신 생명과 죽음에 관한 명령의 말씀은 어떠한가? 하나님은 다른 모든 피조물에게 하셨듯이, 그가 명령하시면 즉시 그대로 이뤄지는 말씀을 하시지 않았다. 그 대신, 하나님은 생명과 죽음에 관하여 사람에게 주신 명령의 말씀이 오직 사람의 순종을 통해서만 그대로 이뤄질 수 있도록 하셨다. 만약, 사람이 여호와의 명령의 말씀을 거역하려 한다면, 그가 명령하신 말씀이 그대로 이뤄지지 않게 되는 것도 허락하셨다. 달리 말해서, 하나님은 사람에게 주신 그의 명령의 말씀이 오직 사

8) 에드워즈도 행위언약의 은혜로운 특징들을 강조한다. 이에 관하여, 강중산, “조나단 에드워즈의 언약 개념에 나타나는 그리스도와의 연합,” 『성경과 신학』, 90 (2019): 87-90.

람의 순종을 통해서만 그대로 되도록 허락하셨다. 하나님은 사람의 순종이 하나님의 명령의 말씀을 그대로 이뤄지게 하는 결정적인 역할을 할 정도로 영광스럽게 만드셨다. 이것은 하나님이 사람을 영광스럽게 하시려고 자신을 낮추심을 뜻한다. 하나님은 당신을 낮추시어 사람이 하나님이 말씀으로 행하시는 창조에 참여하는 영광을 얻게 하셨다. 사람이 하나님의 명령의 말씀을 순종했다면, 즉, 하나님의 명령의 말씀이 그대로 되었다면, 그제서야 성경은 우주의 모든 피조물들이 그러했듯이, 비로소 ‘하나님이 보시기에 좋았더라’고 말했을 것이다. 요약하면, 하나님이 창조 세계 대리 통치자로 창조하신 사람은 그의 명령을 ‘순종’함으로써 생명나무의 영생과 선악 지식 나무의 죽음을 관리하며 통치할 수 있었고, 더 나아가, 여호와와 명령의 말씀 자체가 그대로 이뤄지게 할 수도 있었다.

IV. 창세기 행위 언약의 속성: 하나님과 사람의 하나된 결속

하나님이 에덴에서 범죄 이전 아담과 맺은 행위 언약은 하나님과 아담의 신비로운 결속을 통해 생생하게 증거된다. 이 결속은 창조주 하나님이 그가 사람에게 주신 형상을 통해서 잘 드러난다(창 1:26-27):

하나님이 이르시되 우리의 형상으로(개역개정 형상을 따라) 우리의 모양대로 우리가 사람을 만들고 그들로 바다의 물고기와 하늘의 새와 가축과 온 땅과 땅에 기는 모든 것을 다스리게 하자 하시고

- A. 하나님이 사람을 그의 형상으로 창조하셨다(וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֶת-הָאָדָם בְּצַלְמוֹ)
- B. 하나님의 형상으로 그가 그를 창조하셨다(וַיִּצְלַם אֱלֹהִים בְּרָא אֹתוֹ)
- C. 남자와 여자로 그가 그들을 창조하셨다(זָכָר וּנְקֵבָה בָּרָא אֹתָם)

(개역개정 “하나님이 자기 형상 곧 하나님의 형상대로 사람을 창조하시되 남자와 여자를 창조하시고”, 새번역 “하나님이 당신의 형상대로 사람을 창조하셨으니, 곧 하나님의 형상대로 사람을 창조하셨다. 하나님이 그들을 남자와 여자로 창조하셨다.” ESV “So God created man in his own image, in the image of God he created him; male and female he created them”).

하나님은 창세기 시작부터 1:25까지 일관되게 한분으로 등장한다. 이 사실은 하나님의 모든 행위를 가리키는 히브리어 동사가 26절 “하나님이 이르시되”를 포함해서 항상 단수형이라는 사실이 말해준다. 그런데 갑자기 26절에서 하나님은 자신을 “우리”로 부르신다(참고 3:22 “여호와 하나님이 이르시되 보라 이 사람이 선악을 아는 일에 우리 중 하나 같이 되었으니”). 그렇다면 26절에서

하나님 자신이 하나님을 복수로 지칭하는 데에서 암시된 진실이 무엇인가? 하나님은 한분이시며, 동시에 ‘우리’이기도 하시다는 진실이다. 중요한 것은 바로 이러한 하나님의 속성을 사람도 하나님이 창조하신 사람에게도 부여하셨다는 사실이다. 하나님은 그가 친히 연합하여 하나이시듯이, 사람도 하나님처럼 연합하여 하나인 존재로 창조하셨다. 이 사실이 27절의 세 문장을 통해 유려하게 표현된다. A는 B에서 반복된다. 다만 A의 “사람”은 B에서 “그”라는 한 사람이다. A와 그것을 반복하는 B는 하나님이 창조하신 사람이 단 한 사람임을 강조한다. 놀랍게도, 즉시 이어지는 C에서 한 사람은 “남자와 여자”고 따라서 “그들”이기도 하다. 사람은 한 사람이면서, 동시에 남자와 여자라는 ‘그들’이기도 하다는 사실이 표현되어 있다. 사람은 한 사람이기도 하고 둘은 아니라 해서도 틀리고, 두 사람이기에 한 사람은 아니라 해도 틀린다. 남자와 여자는 한 사람이면서 동시에 둘이다. 남자와 여자는 연합하여 한 사람이 되는 것이다.

이 진실을 창세기 3장은 남자와 여자의 첫 만남을 통해 극적으로 보여준다. 하나님은 아담에게 생명과 죽음에 관한 언약의 명령을 주신 후(2:16-17), 아담이 그 명령을 순종하는 데에 “혼자 있는 것(개역개정 “혼자 사는 것”)이 좋지 아니함”을 보시고 “그를 위하여 적합한 돕는 자”(개역개정 “돕는 배필”)를 지으신다. 이때 하나님은 각종 들짐승과 새를 지으시고 아담에게 이끌어 가시고 아담이 무엇이냐 부르는지 보려고 하신다. 아담은 하나님의 피조물을 보고 그에게 맞는 이름을 부른다. 창조주 하나님이 만드신 피조물을 보고 그 이름을 부르는 아담은 창조주 하나님을 닮았다. 하나님은 빛을 만드시고 낮이라 “부르시고” 어둠을 밤이라 “부르셨으며,” 궁창을 만드시고 하늘이라 “부르셨고,” 물을 땅이라 “부르시고” 물을 바다라 “부르셨다”(1:5, 8, 10). 들짐승과 새의 경우 하나님은 그것들을 만드셨지만 그 이름은 아담이 부르게 하신다(2:19, 20). 여자도 마찬가지다. 하나님은 여자를 만드시고 아담에게 데려오시고 아담은 여자를 여자로 “부른다”(2:23). 여기서 하나님과 사람의 닮음이 강조된다. 아담이 피조물을 보고 이름을 부르는 행동이 하나님과 닮았다. 동시에 남자와 여자가 둘이 하나됨은 하나님의 연합하여 하나이심을 닮았다. 들짐승과 새들과 달리, 하나님은 여자를 아담 속에 있는 것을 꺼내어 만드신다(2:22). 그러자 아담은 여자를 가리켜 “내 뼈들 중의 뼈요 살 중의 살”이라고 하면서, 여자는 분명한 자신임을 말한다. 아담에게 여자는 남이 아니라 자기였다. 아담과 여자가 남자와 여자이면서 둘이 연합하여 한 사람이라는 사실을 성경은 남자와 여자가 “합하여 둘이 같은 살(개역개정 “한 몸”)로 표현한다(2:24): 그 사람이(개역개정 “아담이”) 이르되 드디어 이것은 내 뼈 중의 뼈요 내 살 중의 살이라 이것이 여자($\eta\psi\alpha$ “잇샤”)로 불리니 이것이 남자($\psi\alpha$ “잇슈”)에서 취해졌음이라 이르므로 남자가 그의 아버지와 그의 어머니를 떠나 그의 아내와 합하여 그들이 같은 살이 될지어다(개역개정 “둘이 한 몸을 이룰지로다”). 남자와 여자의 하나 됨은 하나님의 연합을 닮았다.

사람이 가진 하나님의 형상으로서 남자와 여자가 연합하여 이룬 한 몸은 사람의 의식이 하나임

을 뜻한다. 남자와 여자는 몸은 각자였지만 의식은 나뉘지 않은 하나였다. 아담이 여자를 남이 아니라 자신으로 보는 동안 두 사람은 “별거벗었으나 부끄러워하지 않았다”(2:25). 그러나 하나님의 명령을 어기고 죽게 되자 두 사람은 “별거벗은 줄을 알게” 되고, 무화과 나무 잎 치마를 입어서 몸의 일부를 가렸다(3:7). 이것은 사람이 자신의 배우자를 비로소 ‘남’으로 의식하기 시작했음을 뜻하고, 이것은 남자와 여자 각자가 자기와 남을 구별하는 자의식이 생겼음을 뜻한다. 그런데 그들이 자의식을 갖게 되어서 치마를 만들어 입은 행동이 암시하듯이, 이 자의식은 자신과 배우자의 성별의 차이에 대한 자의식이고, 사람이 갖게 된 성적 자의식이 수치심이었음을 뜻한다. 하나님의 명령을 거역하기 전에는 남자와 여자는 한 몸이었고 벗었으나 부끄러워하지 않았으나, 하나님의 명령을 거역한 후에는 남자와 여자는 벗은 줄 알게 되고 부끄러워했다. 하나님의 명령을 거역한 이후로 남자와 여자는 더 이상 둘이 연합하여 이룬 한 몸이 아니었다. 사람은 더 이상 연합하여 하나이신 하나님을 닮지 않게 되었다.⁹⁾

행위언약이 보여주는 하나님과 사람의 연합은 남자와 여자의 연합이 깨어지는 장면을 통해서 예리하게 표현된다. 이 사실은 참으로 중요해서, 성경은 범죄 이후 남자와 여자의 하나된 연합이 깨어지는 과정, 곧 사람이 가진 지극히 고귀한 하나님의 형상이 치명적으로 파괴되는 과정에 관심을 집중한다. 뱀이 여자를 유혹하여 하나님의 말씀을 거역하고 선악지식의 나무를 먹게 만든다. 그러나 여자 혼자 먹었을 때에는 아무 일도 생기지 않는다. “여자가 그 열매를 따먹고 자기와 함께 있는 남편에게도 주매 그도 먹었으며,” 그러자 비로소 “그들 둘의 눈들(개역개정 “그들의 눈,” NASB, “the eyes of both of them”)이 열려서(개역개정 “밝아져”) 자기들이 벗은 줄을 알게” 된다(3:7). 여기서 눈이 열렸다는 것은 두 사람이 동시에 “벗은 줄을 알게” 되는 변화가 암시해 주듯이, 둘의 의식이 이전과 다른 상태가 되기 시작했음을 뜻한다. 성경은 “그들 둘의 눈들이” 열렸다고 함으로써, 여자만의 눈이 열리거나 혹은 남자만의 눈이 열린 것이 아니라, 남자와 여자 둘의 눈들이 동시에 열렸음을 분명히 한다. 왜냐하면 사람은 선악지식의 나무를 먹고 죽기 이전에는 여자와 남자 둘이 합하여 한 몸인 사람이었기 때문이다. 그래서 여자라는 사람의 일부만이 선악 지식의 나무에서 먹었을 때, 여자만 눈이 열리고 남자의 눈은 그대로 남는 일은 생기지 않았다. 여자도 먹고 남자도 먹었을 때, 비로소 사람이 먹은 것이었고, 그래서 “그들 둘의 눈들이 열렸다”(3:7).

이처럼 사람이 하나님의 명령을 거역하여 당한 죽음은 사람의 하나됨이 깨어짐을 뜻한다. 그리고 사람의 연합이 깨어지는 사건은 사람과 하나님의 결속이 깨어지는 사건과 동시에 발생했다. 하나님을 닮은 사람이 더 이상 하나님을 닮지 못하게 되었다. 남자와 여자는 서로를 부끄러워하며

9) 아가서에서 남자와 여자는 벗었으나 전혀 부끄러워하지 아니한다. 여자는 남자와 연합하려는 열망을 토한다. “너는 나를 도장 같이 마음에 품고 도장 같이 팔에 두라 사람은 죽을 같이 강하고 질투는 스올 같이 잔인하며 불길 같이 일어나니 그 기세가 여호와와 불과 같으니라”(아 7:6).

숨기만 한 것이 아니었다. 놀랍게도, 사람은 동산에 찾아와 거니시는 하나님의 소리를 듣고 “두려워서 숨기도” 했다(3:10). 아담은 자기가 그렇게 한 이유를 “벗었기 때문”이라고 대답한다(4:10). 아담은 하나님의 명령을 거역하고 나서 비로소 자기가 벗었다는 것을 알게 된다. 여기서 아담이 벗었음을 알게 된 다음 그와 여자의 연합만 깨지지 아니하고 그와 하나님의 연합도 깨졌음이 드러난다. 이로써 사람이 가진 하나님의 형상은 하나님을 닮은 연합임이 더 확실해 진다. 남자와 여자의 연합의 파괴는 사람과 하나님의 친밀함의 파괴이기도 하다. 남자와 여자는 상대 앞에서 느끼는 수치심 때문에 자기를 숨기듯이, 남자와 여자는 하나님의 소리를 듣고 느끼는 두려움 때문에 자기를 숨긴다. 이것이 죽음의 본질이다. 사람은 하나님과 맺은 첫 언약을 거역하고 죽었다. 이렇게 죽은 사람은 어떤 사람인가? 남자와 여자의 연합이라는 하나님을 닮은 형상을 상실한 사람이다. 하나님을 닮은 형상을 상실한 사람은 자기에게 그 형상을 주신 창조주 하나님을 두려워하며 동행할 수 없는 사람이다. 그러므로 사람은 오직 남자와 여자가 연합하여 있는 동안에 한하여, 즉 하나님의 형상을 유지하고 있을 동안에 한하여, 그 형상을 주신 하나님의 소리를 들으며 함께 동행할 수 있다.

바로 이 진실을 예수 그리스도의 교회가 가르쳐준다. 예수 그리스도의 교회는 죄로 죽었으나 하나님이 다시 살리신 사람들이다(엡 2:1, 5 “그는 허물과 죄로 죽었던 너희를 살리셨도다 … 허물로 죽은 우리를 그리스도와 함께 살리셨고”). 이 사람들은 서로 “가까워진다”(2:13). 교회는 결코 “둘”이 아니라 “한 새 사람”인데, 그리스도께서 자신의 십자가 대속의 죽음으로 “둘을 한 몸으로” 만드셨고, 하나된 사람들은 그 하나됨으로 “하나님과 화목하게” 되었다(2:14-16). 창세기에서 하나님의 언약을 거역한 죄로 죽은 사람이 본래의 하나됨을 잃고 둘로 나뉜 사람이고 하나님이 무서워 숨는 사람이라면, 에베소서에서 하나님이 다시 살리신 사람은 다시 둘이 하나된 사람이고 그 하나됨을 회복하여 하나님께 “나아감을 얻는” 사람이다(엡 2:18). 따라서 예수 그리스도의 교회는 첫 사람이 잃은 하나님의 형상, 연합하여 하나됨을 회복한 사람이다.¹⁰⁾ 창세기의 첫 사람은 하나님의 형상을 가진 유일한 피조물이었기 때문에 나머지 모든 생명체와 땅을 통치할 수 있는 고귀한 지위를 얻었다. 그러나 첫 사람은 하나님과 맺은 언약을 어기고 하나님의 형상이 파괴되었고 그 고귀한 지위를 잃었다. 예수 그리스도의 교회는 하나님의 형상을 회복했고, 따라서 위대한 창조주의 영광스러운 대리 통치자의 지위를 회복했다. 예수는 하나님의 언약의 백성을 위해 십자가에서 죽으셨고(2:13, 16), 그래서 자기 안에서 둘을 하나 되게 하신 한 새 사람을 지으셨고(2:15), 그 사람을 자기 몸으로 삼으셨다(1:23). 하나님은 부활하신 예수의 발 아래에 만물을 복종하게 하시고, 그리스도를 교회의 머리로 삼으셨다(1:22).

10) 에드워즈는 성경의 모든 언약을 연합으로 통괄한다. 강운산, “조나단 에드워즈의 언약 개념에 나타나는 그리스도와의 연합,” 82-84.

하나님께서 첫 사람 아담과 맺은 행위 언약에서 사람이 창조주의 명령을 따르는 순종은 사람이 창조주의 무한한 창조의 능력에 참여하는 영광으로 드러난다. 불행하게도 아담은 그 영광을 누리는데 대신 확실한 죽음을 선택했다. 하나님이 첫 사람(아담)과 그 후손이 맺은 행위 언약의 한 가지 결과인 영원한 죽음은 아담 이후 모든 사람에게 미친다(창세기 3-6장, 가인과 아담의 후손, 홍수 시대의 사람들). 이것은 행위 언약의 또 다른 요소인 생명 역시 아담 이후 모든 사람에게 해당한다는 사실을 암시한다. 하나님이 아담에게 주신 명령의 말씀에 순종하면 사람은 영원한 생명을 획득하게 되고, 하나님의 창조 세계에서 통치자 역할을 수행할 것이다. 이는 곧 하나님이 아담과 맺으신 행위언약이 아담 이후의 모든 사람에게도 효력을 발휘함을 뜻한다.

바울은 이 진실을 깨달았다. 그는 사람이 행위 언약의 요구를 이루는 데에 필요한 순종이 모든 사람의 의무라고 알려준다(롬 10:5, 참고 례 18:5).¹¹⁾ 첫 사람 아담 안에서 모든 사람이 그 순종을 못하여 죽음을 당했듯이, 똑같은 대표성의 원리로, 마지막 아담 예수 그리스도 안에서 모든 사람이 영생을 얻는다고 가르친다(고전 15:45): “기록된 바 첫 사람 아담은 생령이 되었다 함과 같이 마지막 아담은 살려주는 영이 되었나니.” 마지막 아담 예수 그리스도는 그의 백성을 구원하시려고 그의 백성의 대표로서 행위 언약의 의무를 행하셨다. 그럼으로써 자기 안에 있는 “많은 사람”이 영생에 이르게 하셨다(롬 5:18-19, 21):

그런즉 한 범죄로 많은 사람이 정죄에 이른 것 같이 한 의로운 행위로 말미암아 많은 사람이 의롭다 하심을 받아 생명에 이르렀느니라 한 사람이 순종하지 아니함으로 많은 사람이 죄인 된 것 같이 한 사람이 순종하심으로 많은 사람이 의인이 되리라 … 이는 죄가 사망 안에서 왕 노릇 한 것 같이 은혜도 또한 의로 말미암아 왕 노릇 하여 우리 주 예수 그리스도로 말미암아 영생에 이르게 하려 함이라

창조주는 범죄하기 전의 아담과 행위 언약을 맺으셨고, 이 언약에 따라 모든 사람은 순종의 행위로 영원한 생명을 얻는다. 다만, 아담의 범죄로 죽음에 처한 모든 사람은 자기의 행위가 아니라 그리스도의 행위로 생명을 얻는다. 그리스도께서 하나님께 순종하심으로 얻으신 의를 그의 성도에게 선사하시기 때문이다(롬 5:17). 그리스도의 행위는 그가 하나님이신 자신을 비워 종의 형체를 취하여 사람의 모습이 되셔서 자기를 낮추시고 죽음까지 복종하신 것이다(빌 2:7). 그리스도는 이렇게 “고난을 당하심으로써 순종을 배우셨고 … 자기에게 순종하는 모든 자에게 구원의 근원이 되셨다”(히 5:8-9).

11) 그래서 창조주 하나님의 형상을 지닌 피조물인 인간은 태어나면서부터 자기 창조주께 대한 책임을 알고 있다. 모든 사람은 선천적으로 생명을 얻기 위해서는 창조주의 명령에 순종해야 한다는 의식이 있고, 창조주의 명령에 순종하여 세상을 하나님의 주권으로 총만하게 해야 한다는 의식을 가진다. 이러한 주장을 ‘자연법 사상’이라고 부른다. 이 사상은 언약에 대한 가르침에 깊이 뿌리내리고 있다(참고, David VanDrunen, Divine Covenants and Moral Order: A Biblical Theology of Natural Law (Eerdmans, 2014, “언약과 자연법” [부흥과개혁사, 2018])).

V. 행위 언약: 창조주께서 모든 사람을 생명과 죽음으로 심판하시는 영원한 언약

하나님께서 첫 사람 아담과 맺은 행위 언약에서 사람이 창조주의 명령을 따르는 순종은 사람이 창조주의 무한한 창조의 능력에 참여하는 영광으로 드러난다. 불행하게도 아담은 그 영광을 누리는데 대신 확실한 죽음을 선택했다. 하나님이 첫 사람(아담)과 그 후손이 맺은 행위 언약의 한 가지 결과인 영원한 죽음은 아담 이후 모든 사람에게 미친다(창세기 3-6장, 가인과 아담의 후손, 홍수 시대의 사람들). 이것은 행위 언약의 또 다른 요소인 생명 역시 아담 이후 모든 사람에게 해당한다는 사실을 암시한다. 하나님이 아담에게 주신 명령의 말씀에 순종하면 사람은 영원한 생명을 획득하게 되고, 하나님의 창조 세계에서 통치자 역할을 수행할 것이다. 이는 곧 하나님이 아담과 맺으신 행위 언약이 아담 이후의 모든 사람에게도 효력을 발휘함을 뜻한다.

바울은 이 진실을 깨달았다. 그는 사람이 행위 언약의 요구를 이루는 데에 필요한 순종이 모든 사람의 의무라고 알려준다(롬 10:5, 참고 례 18:5).¹²⁾ 첫 사람 아담 안에서 모든 사람이 그 순종을 못하여 죽음을 당했듯이, 똑같은 대표성의 원리로, 마지막 아담 예수 그리스도 안에서 모든 사람이 영생을 얻는다고 가르친다(고전 15:45): “기록된 바 첫 사람 아담은 생령이 되었다 함과 같이 마지막 아담은 살려주는 영이 되었나니.” 마지막 아담 예수 그리스도는 그의 백성을 구원하시려고 그의 백성의 대표로서 행위 언약의 의무를 행하셨다. 그럼으로써 자기 안에 있는 “많은 사람”이 영생에 이르게 하셨다(롬 5:18-19, 21):

그런즉 한 범죄로 많은 사람이 정죄에 이른 것 같이 한 의로운 행위로 말미암아 많은 사람이 의롭다 하심을 받아 생명에 이르렀느니라 한 사람이 순종하지 아니함으로 많은 사람이 죄인 된 것 같이 한 사람이 순종하심으로 많은 사람이 의인이 되리라 … 이는 죄가 사망 안에서 왕 노릇 한 것 같이 은혜도 또한 의로 말미암아 왕 노릇 하여 우리 주 예수 그리스도로 말미암아 영생에 이르게 하려 함이라

창조주는 범죄하기 전의 아담과 행위 언약을 맺으셨고, 이 언약에 따라 모든 사람은 순종의 행위로 영원한 생명을 얻는다. 다만, 아담의 범죄로 죽음에 처한 모든 사람은 자기의 행위가 아니라 그리스도의 행위로 생명을 얻는다. 그리스도께서 하나님께 순종하심으로 얻으신 의를 그의 성도에게 선사하시기 때문이다(롬 5:17). 그리스도의 행위는 그가 하나님이신 자신을 비워 종의 형체를 취하여 사람의 모습이 되셔서 자기를 낮추시고 죽음까지 복종하신 것이다(빌 2:7). 그리스도는 이

12) 그래서 창조주 하나님의 형상을 지닌 피조물인 인간은 태어나면서부터 자기 창조주께 대한 책무를 알고 있다. 모든 사람은 선천적으로 생명을 얻기 위해서는 창조주의 명령에 순종해야 한다는 의식이 있고, 창조주의 명령에 순종하여 세상을 하나님의 주권으로 충만하게 해야 한다는 의식을 가진다. 이러한 주장을 ‘자연법 사상’이라고 부른다. 이 사상은 언약에 대한 가르침에 깊이 뿌리내리고 있다(참고, David VanDrunen, Divine Covenants and Moral Order: A Biblical Theology of Natural Law (Eerdmans, 2014, 『언약과 자연법』 [부흥과개혁사, 2018]).

렇게 “고난을 당하심으로써 순종을 배우셨고 … 자기에게 순종하는 모든 자에게 구원의 근원이 되셨다”(히 5:8-9).

첫 사람 아담이 하나님과 맺은 행위언약에서 명령의 말씀을 순종했다면, 그와 그의 후손은 생육하고 번성하여 창조주 하나님의 대리 통치자로서 세상을 통치하는 순종을 지속했을 것이다. 마지막 아담 예수 그리스도께서 하나님께 순종하심으로써, 그의 성도들 역시 자기에게 순종하는 사람이 되게 하신다(히 5:8-9). 성도의 이 순종은 그가 하나님과 맺은 행위 언약을 만족시키는 행위가 된다. 예수 그리스도께서 하나님께 행하신 죽음의 순종은, 그리스도의 백성이 평생에 걸쳐 점진적으로 거룩함을 추구하는 순종을 이끌어준다. 이처럼 “죄가 사망 안에서” 모든 사람에게 “왕 노릇 한 것 같이 은혜도 또한 의로 말미암아” 성도에게 왕 노릇한다. 그리스도인들은 생명과 죽음을 선택하는 자유를 가졌던 에덴의 아담처럼(창 2:16-17), 성도는 죄와 하나님 중에서 누구에게 자기 몸을 드릴지 선택하는 자유를 누린다(롬 6:12-13). 성령께서 성도가 율법의 요구를 이루도록 인도하시고, 성도가 성령을 따르기 때문이다(롬 8:4). 그러므로 성도는 성령을 따르며 하나님께 순종함으로써 행위 언약의 요구를 만족시킨다.

예수 그리스도께서 완전한 순종으로 얻으신 의를 성도가 전가 받으면, 성도는 하나님의 말씀에 순종하는 행위를 평생에 걸쳐 점진적으로 행한다. 그리고 마침내 재림하신 예수 앞에서 그가 행한 행위에 따라 재판을 받고, 그가 이미 예수를 믿어 얻은 영원한 의가 영원히 선언될 것이다(계 20:12-13 자기 행위를 따라 책들에 기록된 대로 심판을 받으니 … 자기의 행위대로 심판을 받고; 참고, 계 2:23, 14:13, 22:12, 마 16:27, 롬 14:12, 고후 5:10, 벰전 1:17).¹³⁾

VI. 나오는 말

창조주 여호와 하나님께서 범죄하기 이전의 아담과 맺으신 행위언약은 호세아 시대 여호와가 이스라엘과 맺으신 언약을 설명해준다. 아담처럼 이스라엘도 여호와와의 언약에 합당한 의무로서 인애를 드러내는 순종을 해야 했다. 여호와 하나님이 에덴에서 첫 사람 아담과 언약을 맺으셨다는 사실은 창조에 담긴 여호와와의 언약으로 더욱 더 분명해진다. 선지자 예레미야는 여호와가 넷째 날 창조하신 광명체들에게 임무를 명령하심으로써 그들과 언약을 세우셨다고 알려준다. 여호와께서 태초의 광명체들에게 부여하신 언약적 명령, 아담과 맺으신 행위언약은 세계와 인간 모두 창조주의 언약적 사랑으로 존재하기 시작했음을 보여준다. 특히, 창세기의 행위언약은 오

13) 이에 관한 자세한 연구는 김경식, “최후 행위 심판 사상으로 본 바울신학의 새 관점” 『신약연구』 (2010), 409-438.

경의 나머지 언약들과 함께 하나님이 인간에게 하시는 명령과 그 명령에 담긴 복과 저주, 생명과 죽음을 공유한다. 이는 곧 행위 언약 연구에서는 언약이라는 용어의 유무나 적합성보다는 언약 신학 전반과 맺는 유기적 관계를 드러내는 것이 필요함을 시사한다. 행위 언약의 첫번째 핵심은 영원한 생명과 불가피한 죽음을 강조한 여호와와 그의 명령에 담겨있다. 생명나무와 선악 지식의 나무에 관한 여호와와 그의 명령에는 사람에게 대한 창조주의 희생적인 사랑이 담겨있다. 이 언약적 명령은 사람이 생명과 죽음과 사탄을 통치할 뿐만 아니라, 더 나아가 여호와와 그의 명령에 순종하여 그의 위대한 창조 말씀을 실현함으로써 창조 세계를 다스리는 제왕임을 드러낸다. 행위 언약의 두번째 핵심은 사람과 창조주 하나님의 결속이다. 이 결속은 사람이 가진 창조주의 형상을 통해 계시된다. 여호와 하나님이 연합하여 하나이시듯이, 그의 형상을 가진 사람도 둘이 하나로 결속한다. 창조주와 사람이 공유한 속성으로서 연합하여 하나됨은 사람이 행위언약의 요구를 이루지 못하자 파괴되었고, 예수 그리스도의 구속을 통해서 회복되었다. 사람은 마침내 예수 그리스도의 순종을 통해 창조주 하나님이 베푸시는 은혜로 행위 언약의 요구를 만족시킨다.



**웨스트민스터
신앙고백과 행위언약**
WESTMINSTER
CONFESSION
OF FAITH AND THE COVENANT OF WORKS

제 18 회
죽산기념강좌

발제 ②

조호형 교수
(종신대학교 신학대학원 신약신학)

아담과 그리스도: 로마서 5:12-21에 대한 주석적 고찰

아담과 그리스도: 로마서 5:12-21에 대한 주석적 고찰

조호형 교수 (총신대학교 신학대학원 신약신학)

1. 서론

로마서 5:12-21은 슈라이너(Schreiner)가 지적하듯이, 바울 서신에서 가장 어렵고 논쟁이 많은 단락 중 하나이며,¹⁾ 바울의 구속 역사에 대한 이해가 두드러지게 나타난다.²⁾ 앞 단락에서 소망을 암시하는 진술로 마친 이후(5:11), 바울은 자연스럽게 죄와 사망이 이 소망을 이길 수 없다는 것을 진술하기 위하여, 이 두 세력을 있게 한 아담과, 이 세력들을 정복한 그리스도를 다룬다. 아담과 그리스도는 각기 새 시대를 열었다는 점에서 유사하지만, 그리스도의 영향력이 아담의 영향력을 완전히 극복할 수 있다는 점에서 다르다. 이는 개인이 아닌 전체 인류를 아우르는 구속의 역사적 전망이라 할 수 있다. 흥미롭게도, 바울은 5:12-21에서 비교의 기법을 사용하여, 아담과 그리스도를 비교하면서 각각의 행위가 인류에게 어떻게 영향을 끼쳤는지 나타낸다.³⁾ 더 나아가, 단순한 비교를 넘어, 그리스도의 순종 행위가 아담의 불순종 행위를 극복하고 아담이 가져온 비참한 상태와 결과를 무효로 하였음을 바울은 드러낸다.⁴⁾ 이를 통해, 바울은 그리스도의 행위가 아담의 행위로 인한 영향을 궁극적으로 이길 수 있음을 강조한다.⁵⁾ 주목할 만하게, 5:12-21은 순종 행위의 절정으로서 십자가에서 그리스도

1) Thomas R. Schreiner, Romans, BECNT (Grand Rapids: Baker Academic, 1998), 267.

2) 고전 15:20-22, 44-49에서도 바울은 아담과 그리스도를 구속 역사 안에서 조망한다.

3) 롬 5:12, 19, 21에 '호스페르'(ὁσπερ)와 '후토스'(οὗτως)로, 18절에 '호스'(ὥς)와 '후토스'를 통하여 아담과 그리스도를 비교하며, 부정적인 차원에서 5:15에 '우크 호스'(οὕχ ὥς)와 '후토스'로, 16절에 '우크 호스'로 비교한다. 그뿐만 아니라, 단락 전체에서 이러한 표현들이 등장하지 않는 곳에서도 아담과 그리스도의 비교는 나타난다.

4) 롬 5:15, 17에 '폴로 말론'(πολλῷ μᾶλλον)을 통하여, 그리스도의 영향력이 아담의 영향력보다 "더욱" 능가한다는 것을 바울은 드러낸다.

5) Douglas Moo, The Epistle to the Romans, NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 1996), 315.

의 죽음이 언약의 관점에서 조망하듯이,⁶⁾ 예수의 순종과 비교되는 아담의 불순종 행위 역시 언약의 차원에서 이해되어야 함을 시사한다.⁷⁾ 본 논문에서 필자는 5:12-21을 세 부분으로 나누고, 주석의 방법을 통하여, 본 단락에 등장하는 아담과 그리스도 각각의 행위가 인류 전체에 가져온 상태와 결과를 고찰할 것이다.

2. 아담으로 인한 죄와 사망(12-14절)

12절의 “그러므로”(διὰ τοῦτο)는 5:1-11과의 연관성을 보여준다.⁸⁾ 5:1-11절과 12-21절은 “소망”이라는 개념으로 연결되는데,⁹⁾ 1-11절에서 두드러지게 나타난 소망은 아담이 초래한 죄와 사망이라는 두 세력에도 불구하고, 그리스도가 승리하였기에 가능하다는 것을 12-21절에서 보여준다.¹⁰⁾ 바울은 “한 사람”(δι’ ἐνὸς ἀνθρώπου), 즉 아담으로 인해 죄가 세상에 들어왔다고 말한다. 여기서 “죄”는 개별적인 행위를 넘어선 지배적인 원리이자¹¹⁾ “죄짓는” 길을 열어준 교두보를 의미한다.¹²⁾ 바울이 이 죄의 기원을 아담에게 돌린 것은 의미심장한데, 그는 창세기에 따르면 하와가 먼저 죄를 지었음을 알고 있었기 때문이다.¹³⁾ 그런데도 아담에게 죄의 시작을 귀속시킨 것은 아담이 시간적 선후를 넘어서는

6) 예수는 고전 11:25-26에서 자신의 죽음을 언약의 관점에서 이해하는데, “식후에 또한 그와 같이 잔을 가지시고 이르시되 이 잔은 내 피로 세운 새 언약(καὶνὴ διαθήκη)이니 이것을 행하여 마실 때마다 나를 기념하라 하셨으니 너희가 이 떡을 먹으며 이 잔을 마실 때마다 주의 죽으심을 그가 오실 때까지 전하는 것이니라”라고 진술한다.

7) 죄가 세상에 들어오기 전, 하나님께서 아담과 맺은 언약이 첫 번째 언약이다. 언약을 뜻하는 단어가 등장하지 않지만, 호세아 6:7에서 “그들은 아담처럼 언약을 어기고 거기에서 나를 반역하였느니라”라고 진술되는데, 여기에서 “언약”(yrīb)이라는 표현은 창세기 3장에서 “선악을 알게 하는 나무의 열매”(2:17), 즉 “동산 중앙에 있는 나무의 열매”를 먹은 아담과 연결된다. 또한, 비록 언약이라는 표현이 창세기 2-3장에는 등장하지 않지만, 언약을 맺기 위한 조건들이 충족된다. 첫째, 언약은 당사자들 사이에 이미 존재하는 하나님의 선택에 의한 관계를 전제로 하고 이 관계를 인준한다. 창세기 1-2장에서 하나님과 아담의 관계는 이미 존재하였고, 하나님이 선택한 것이었다. 이에 대하여, Paul R. Williamson, Sealed with an Oath: Covenant in God’s Unfolding Purpose, NSBT 23 (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2007), 43을 보라. 둘째, 언약은 삶과 죽음의 문제와 관련된다. 하나님께서 아담에게 준 명령은 단순한 것이 아니라, 삶과 죽음과 관련되는데, 하나님께서 창세기 2:17에서, “선악을 알게 하는 나무의 열매는 먹지 말라 네가 먹는 날에는 반드시 죽으리라”라고 아담에게 말씀하셨다. 이에 대하여 Palmer Robertson, The Christ of the Covenants (Phillipsburg, NJ: Presbyterian and Reformed, 1980), 4, 10을 보라. 셋째, 언약은 약속과 상응하는 의무를 이행해야 한다. 하나님의 명령을 받은 아담은 반드시 이 약속을 실행해야 했다. 만약 명령을 따르지 않는다면, 아담은 예외 없이 육적인 죽음과 영적인 죽음을 직면해야 한다(3:19). 만약 순종한다면, 결과는 영원한 생명을 경험했을 것이다. 하나님의 편에서 의무는 이것을 실행하는 것이다. 이에 대하여, Robertson, Christ of the Covenants, 4를 보라. 이처럼 하나님께서 아담과 맺은 언약의 조건들을 고려했을 때, 하나님과 아담 간의 언약은 행위 언약이라고 불릴 수 있다. 이에 대하여, Guy Prentiss Waters, The Lord’s Supper as the Sign and Meal of the New Testament (Wheaton, IL: Crossway, 2019), 34를 보라.

8) 일부 학자들은 5:12-21절이 이 단락 이전의 논의 전체를 요약하는 것이라고 주장하기도 한다. 예를 들어, N. T. Wright, “Adam in Pauline Christology” in Society of Biblical Literature 1983 Seminar Papers, ed., K. H. Richards (Chico, CA: Scholars Press, 1983), 370; James D. G. Dunn, Romans 1-8, WBC (Dallas: Word, 1988), 272; M. C. de Boer, The Defeat of Death: Apocalyptic Eschatology in 1 Corinthians 15 and Romans 15, JSNTSup 22 (Sheffield: JSOT Press, 1988), 145-46; P. Stuhlmacher, Paul’s Letter to the Romans: A Commentary, trans., S. J. Hafemann (Louisville: Westminster John Knox, 1994), 83. 또한, 몇몇 학자들은 그리스도의 행위가 가진 보편적 화목의 차원으로도 연결한다. 예를 들어, C. E. B. Cranfield, A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans: Introduction and Commentary on Romans I-VIII, ICC (Edinburgh: Clark, 1975), 271; Leon Morris, The Epistle to the Romans (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1988), 228. 그러나 전후 문맥의 연결은 소망이라는 주제가 더 잘 어울린다.

9) Schreiner, Romans, 271; Moo, The Epistle to the Romans, 328.

10) D. B. Garlington, “The Obedience of Faith in the Letter to the Romans: Part 3, The Obedience of Christ and the Obedience of the Christian,” Westminster Theological Journal 55: 96-97; J. A. Fitzmyer, Romans: A New Translation with Introduction and Commentary, AB 33 (New York: Doubleday, 1993), 406.

11) 바울은 로마서 5:12-8:31에 걸쳐 “죄”를 단수로 사용하면서, 죄를 의인화하여 매우 적극적인 역할을 부여한다. Moo, Galatians, 319; W. Sanday and Arthur C. Headlam, A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle of the Romans, ICC (New York: C. Scribner’s Sons, 1897), 132.

12) Morris, The Epistle to the Romans, 229.

13) 예를 들어, 고후 11:3; 딤후 2:14.

구원의 역사에서 특별한 지위를 부여받았기 때문이다. 바울은 아담의 이 같은 역할과 중요성을 강조하고 있다. 죄로 인한 “사망”은 단순히 육체적인 죽음만을 가리키지 않는다.¹⁴⁾ 물론 5:14에서는 육체의 죽음을 뜻하는 것으로 보이지만, 16절과 18절에서 “정죄”를 사망과 같은 의미로 사용되고, 21절에서 사망과 영생의 대조를 고려한다면, 이는 하나님과 분리를 암시하는 영적인 죽음도 포함된다. 이런 의미에서, 바울이 엠티에 둔 “사망”은 단순히 육체적인 죽음에 국한되지 않고, 영적 차원에까지 이르는 죽음을 의미하는 총체적 개념으로 이해할 수 있다.¹⁵⁾ 바울은 죄로 말미암아 사망이 세상에 들어온 방식과 죄로 말미암아 사망이 모든 사람에게 퍼진 방식을 비교한다. 이러한 비교를 고려하면 헬라어 원문을 근간으로 논리적인 차원에서 다음의 교차대칭이 가능하다.¹⁶⁾

- A. 죄가 들어오게 한다(12a절)
- B. 사망을(12b절)
- B. 모든 사람이 죽는다(12c절)
- A. 모든 사람이 죄를 지으므로(12d절)¹⁷⁾

이 구조에서 12d절의 ‘에프 호’(ἐφ’ ᾧ)에 원인의 의미를 부여하여, 사망이 보편적인 이유를 모든 사람이 죄를 지었기 때문임을 증명한다. 아담의 죄로 사망이 세상에 들어왔고, 그로 인해 모든 사람에게 사망이 미쳤다. 이렇게 모든 사람이 죽는 궁극적인 원인은 바로 모든 사람이 죄를 지었기 때문임을 ‘에프 호’가 제시한다.¹⁸⁾

이 지점에서 바울은 아담의 죄가 어떻게 모든 사람에게 전가되고 죽음을 가져왔는지 구체적으로 설명하지 않는다. 그가 분명히 한 것은 아담에게서 드러난 죄와 죽음의 인과관계가 모든 사람에게 보편적으로 적용된다는 점이다. 누구도 죄의 권세에서 벗어날 수 없기에, 결국 죽음의 지배에서도 벗어날 수 없다는 것이 바울의 주장이다. “모든 사람이 죄를 지었다”라는 진술에서 아담의 죄가 어떻게 모든 사람이 죄를 짓도록 하며 정죄로 이어지는지 질문이 제기된다. 이에 대한 두 견해가 수용되어야 하는데, 이 중, 첫 번째 견해는 바울이 아담의 죄와 모든 사람의 정죄 사이에 부패한 인간 본성이라는 중간 단계를 설정했다는 것이다. 12절의 모든 사람이 죄를 지었다는 것은 개인들이 실제로 지은 죄들을 가리키지만, 그것은 아담으로부터 상속된 부패한 본성의 필연적인 결과이다.

따라서 사망은 직접적으로는 개인의 죄 때문이지만, 궁극적으로는 아담의 죄 때문이다. 왜냐하면 인간 본성을 부패하게 하여 개인이 죄를 지을 수밖에 없게 만든 근본 원인이 아담의 죄이기 때문이다. 이 견해에 따르면, 바울은 개개인의 실제 죄행뿐만 아니라 아담으로부터 유래한 부패한 본성으로 인해 모든 사람이 죄인이 되었다고 본 것이다. 이 견해는 상당히 설득력이 있는데, 12절에서 죄의 일반적인 의미를 유지하면서도, 동시에 바울이 아담의 죄가 모든 사람에게 정죄를 가져왔다고 확인할 수 있는 근거를 제시하기 때문이다(18-19절).¹⁹⁾ 또 다른 견해는 12절을 18-19절의 맥락에서 보면 “모든 사람이 죄를 지었다”는 것은 집단적인 의미로 이해해야 한다는 것이다. 즉, 죄는 개개인의 자발적 행동으로 인한 것이 아니라, 모든 사람이 아담 안에서, 아담과 함께 죄를 짓는 것을 의미한다.²⁰⁾ 이런 해석은 15-19절이 요구하는 아담의 죄와 모든 사람의 정죄 사이의 밀접한 연결고리를 유지하며, 고린도전서 15:22의 “아담 안에서 모든 사람이 죽은 것 같이”라는 구절의 의미와도 일치한다.²¹⁾ 유대인 사회에서는 집단적 연대의 개념이 팽배했다. 이 관념은 구약성경에 뿌리를 두고 있는데,²²⁾ 어떤 개인의 행위가 동시에 많은 다른 이들의 행위로 간주할 수 있다는 생각이다.²³⁾ 바울이 이런 개념을 구원의 역사에서 아담과 그리스도 양자가 갖는 의미를 설명하는 데 활용했을 것이라고 볼 만한 충분한 근거가 있다는 것이다. 집단적 연대 관념에 비추어 보면, 아담의 죄는 동시에 모든 인류의 죄로 여겨질 수 있으며, 이를 통해 바울은 아담의 죄와 모든 사람의 정죄 간의 밀접한 연관성을 설명할 수 있었을 것이다.²⁴⁾

바울은 12절에서 언급한 죄와 사망이 보편적이라는 주장을 13-14절에서 더욱 강화한다.²⁵⁾ 12절은 유대인이 가졌을 율법 없이 죄와 사망이 없다는(롬 4:15) 신념과 충돌하는 것처럼 보인다. 이에 대해 바울은 13-14절에서 율법이 없어도 죄와 사망이 현존하고 영향력을 행사한다고 주장함으로써, 12절 주장을 보강한다. 이렇게 함으로써, 13절은 잠재적 반론을 미리 차단하는 역할을 한다.²⁶⁾ “율법 있기 전”은 율법이 유대인에게 주어지기 이전 시기를 가리킨다. 그 당시 유대인은 율법 아래에 있을 때만 자신의 죄로 인해 처벌받을 수 있다는 일반적인 생각과는 반대로, 12절에서처럼 바

19) 아담의 죄 이후에 이어져 온 인간의 부패한 본성을 5:21-12 안에서 자연스럽게 추론할 수 있다. 예를 들어, “한 사람의 범죄를 인하여 많은 사람이 죽었은즉”(15절), “심판은 한 사람으로 말미암아 정죄에 이르렀으나”(16절), “한 사람의 범죄로 말미암아 사망이 그 한 사람을 통하여 왕 노릇 하였은즉”(17절), “한 범죄로 많은 사람이 정죄에 이른 것 같이”(18절), “한 사람이 순종하지 아니함으로 많은 사람이 죄인 된 것 같이”(19절). 이 구절들에서 바울은 아담이 전 인류에게 영향을 준 결과로서 타락한 본성을 의도한다. 이에 대하여, John Murray, *The Imputation of Adam's Sin* (Phillipsburg: Presbyterian and Reformed, 1959), 42-64; Johnson, “Romans 5:12,” 311-13을 보라.

20) Murray, *The Imputation of Adam's Sin*, 7-21.

21) R. Longenecker, *The Epistle to the Romans*, 587.

22) 예를 들어, 창 18:22-33; 민 25:7-13; 수 7:1, 11.

23) J. W. Rogerson, *The Hebrew Conception of Corporate Personality: A Re-Examination*, *Journal of Theological Studies* 21 (1970): 1-16.

24) Herman N. Ridderbos, *Paul: An Outline of His Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1997), 53-64; Ernest Best, *One Body in Christ: A Study in the Relationship of the Church to Christ in the Epistles of the Apostle Paul* (London: SPCK, 1955), 36-38.

25) 롬 6:13-14에서 바울은 4:15에서 자신이 강조한, 율법이 토라가 없으면 사망도 없음을 암시할 것이라는 주장에 대한 반론을 엠티에 두고, 사망이 보편적임을 드러낸다.

26) Dunn, *Romans 1-8*, 275.

14) 유대교 안에서 창세기 2-3장에 나타난 죄와 사망의 관계는 아주 일반적이었다. 이에 대하여, Alexander J. M. Wedderburn, “The Theological Structure of Romans v. 12,” *New Testament Studies*, (1973): 339-42.

15) J. C. Beker, *Paul the Apostle: The Triumph of God in Life and Thought* (Philadelphia: Fortress, 1980), 224; Grant R. Osborne, *Romans*, IVPNTC (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2004), 137; Colin G. Kruse, *Paul's Letter to the Romans*, PNTC (Cambridge, UK; Nottingham, England; Grand Rapids, MI: Eerdmans; Apollos, 2012), 243-44.

16) Moo, *The Epistle to the Romans*, 321.

17) 12c절과 12d절의 순서는 헬라어 원문에 근거한 것이며, 이와 반대로 개역개정본은 “모든 사람이 죄를 지었으므로 사망이 모든 사람에게 이르렀느니라”라고 번역한다.

18) Richard N. Longenecker, *The Epistle to the Romans: A Commentary on the Greek Text*, NIGTC (Grand Rapids: Eerdmans, 2016), 587.

울은 죄가 세상에 있었다고 강조한다. 13절에서 바울은 분명히 율법이 있기 전에도 죄가 세상에 있었다는 것과, “율법이 없었을 때에 죄를 죄로 여기지 아니하였다”라고 진술한다. 이 진술은 율법의 기능 중 하나와 관련되는데, 율법은 죄를 죄로 분명하게 규정한다는 것이다. 사람들이 죄를 금지하는 율법을 알고 있으면서도 이를 어겼을 때, 이들의 행위가 명백한 죄로 규정된다.²⁷⁾ 그러나 이 의미뿐만 아니라, 하나님의 계명을 어기는 것은 단순한 잘못이 아니라 반역적인 성격을 지니게 되어 죄의 심각성이 커진다는 율법의 부정적인 차원을 바울은 시사한다.²⁸⁾

14절 후반부에서, 사망은 위에서 언급한 것처럼, 단순히 육체적 죽음만을 의미하는 것이 아니라 영적 죽음도 포함한다. “사망이 왕 노릇하다”는 말은 사망이 보편적이고 피할 수 없는 것임을 강조한다. “아담의 범죄와 같은 죄”는 하나님께서 직접 말씀하신 명령에 불순종한 것인데, 아담과 모세 시대 사이에 살았던 사람들은²⁹⁾ 아담이 범한 범죄와 똑같은 죄를 지을 수 없었고 그 죄의 성격이 다르다는 것을 바울은 드러낸다.³⁰⁾ “오실 자의 모형”이라는 표현에서 “모형”으로 번역된 ‘튀포스’(τύπος)는 아담이 예수 그리스도와 대응되는 인물로 기능하며, 아담의 행동이 전 인류에게 끼친 영향을 시사한다.³¹⁾ 고린도전서 10장 6절에 따르면, 구약의 사건들은 그리스도인들에게 교훈이 되는 본보기와 사례가 된다. “오실 자”를 언급하는 것은 아담의 관점에서, 예수 그리스도를 가리킨다. 이는 그리스도의 재림을 암시하는 것이 아니다.³²⁾ “오실 자”라는 표현은 당시 유대인들이 메시아를 지칭하던 말일 수 있다. 여기서 미래형을 사용한 것은 아마도 바울이 그리스도의 사역을 아담의 관점에서 바라보고 있기 때문일 것이다.³³⁾ 아담과 “오실 자”의 대비를 통해, 아담의 한 가지 행위가 전 인류에 미친 보편적 결과처럼, 오실 그리스도의 행위 역시 갖게 될 보편적인 영향을 예시한다.

27) Cranfield, Romans, 282–83. 율법이 있기 전에 죄가 있었다고 할 때, 이 죄는 하나님의 뜻에 역행하고 그의 명령에 대한 불순종을 의미한다. 이렇게 하나님의 명령에 대한 순종의 차원에서 율법이 있기 전의 상황과 율법이 있고 난 이후의 상황은 연결한다.

28) J. Calvin, The Epistles of Paul the Apostle to the Romans and to the Thessalonians, trans., R. MacKenzie and eds., D. W. Torrance and T. F. Torrance, Calvin's Commentaries (Grand Rapids: Eerdmans, 1960), 119; S. Westerholm, Israel's Law and the Church's Faith: Paul and His Recent Interpreters (Grand Rapids: Eerdmans, 1988), 183–84.

29) “아담으로부터 모세까지 아담의 범죄와 같은 죄를 짓지 아니한 자들”을 유아로 이해하기도 하지만, 이러한 견해는 바울의 의도와는 다르다(Murray, The Imputation of Adam's Sin, 187–91). 왜냐하면 바울은 모세 이전의 모든 사람이 사망에 이르렀고 이 사망은 죄를 지었다고 분명히 말하기 때문이다.

30) Schreiner, Romans, 278.

31) B. Byrne, “The Type of the One to Come”(Rom 5:14): Fate and Responsibility in Romans 5:12–21,” Australian Biblical Review 36 (1988): 25–29. ‘튀포스’(τύπος)의 의미에 대하여, Joseph Henry Thayer, A Greek–English lexicon of the New Testament: being Grimm's Wilke's Clavis Novi Testamenti (New York: Harper & Brothers., 1889), 632; LSJ, 1835; BDAG, 1020; G. Abbott-Smith, A Manual Greek Lexicon of the New Testament (New York: Charles Scribner's Sons, 1922), 452; James Hope Moulton and George Milligan, The vocabulary of the Greek Testament (London: Hodder and Stoughton, 1930), 645.

32) R. Longenecker, The Epistle to the Romans, 593.

33) “오실 자”를 모세로 생각하는 Robin Scroggs, The Last Adam: A Study in Pauline Anthropology (Philadelphia: Fortress Press, 1966), 80–81.

3. 두 아담의 비교: 아담과 그리스도(15–19절)

15–17절은 아담의 행위와 그리스도의 행위 사이의 두 가지 근본적인 대조를 제시한다. 바울은 ‘우크 호스’(οὐχ ὥς, “같지 아니하니”)로 대조를 시작하며,³⁴⁾ 그 뒤를 “더욱”으로 번역된 ‘폴로 말론’(πολλῷ μᾶλλον)을 사용하여 두 행위를 비교한다. 15절에서 바울은 둘 사이에 나타나는 정도의 차이를 보여준다. 즉, 그리스도의 행위는 은혜를 드러내므로 모든 면에서 아담의 행위보다 훨씬 더 위대하다는 것이다. 16–17절에서는 각 행위의 결과 차이가 나타나는데, 바울에 의하면, 아담의 행위는 정죄와 사망을 가져왔지만, 그리스도의 행위는 의롭다 함과 생명을 가져왔다. 15절은 “그러나”로 시작하는데, 바울이 14절을 마치면서 언급한 오실 자의 모형인 아담에 대하여 말하기 위해서이다. 바울은 “이 은사는 그 범죄와 같지 않다”고 진술한다. 그 “범죄”는 아담의 행위를 나타내며, “은사”는 하나님께서 사람에게 부여하시는 의의 상태로도 볼 수 있지만,³⁵⁾ 이 구절 안에서 아담의 “범죄”와 대조되고 있어서, 그리스도의 행위로 이해하는 것이 더 설득력이 있다.³⁶⁾ 바울이 이러한 행위를 “은사”로 표현한 것은 행위 자체가 하나님의 은혜에서 기인하며, 그 행위의 영향과 효력에 있어서 아담의 행위보다 더욱 강력하기 때문이다. 바울은 아담과 그리스도의 행위가 어느 정도로 그 영향이 다른지를 보여준다. 그는 12절에서 아담의 죄가 가져온 상황의 묘사를 다시 언급하면서, 그의 범죄로 많은 사람이 죽게 되었다고 강조한다. 여기에서 “많은 사람”은 “모든 사람”을 뜻한다.³⁷⁾ 또한, 바울은 “하나님의 은혜와 또한 한 사람 예수 그리스도의 은혜로 말미암은 선물”이 “많은 사람”에게 주어진다고 하는데, 이 경우에는 믿음으로 반응하는 모든 사람을 가리킨다.³⁸⁾ 바울이 언급하는 “하나님의 은혜”는 하나님께서 일하시는 동기나 방식을 나타내며, “예수 그리스도의 은혜로 말미암은 선물”은 이 은혜를 직접적으로 나타내는 표현으로서 의롭게 된 신분과 생명을 암시한다.³⁹⁾

바울은 아담의 행위와 그리스도의 행위를 비교하면서, 아담에게서 기인하는 범죄로 인한 사망은 모든 사람에게 주어진 것이며 인류의 현실임을 강조한다. 반면에 하나님의 은혜와 그리스도의 행위로 인하여 생명이 주어졌음을 바울은 드러낸다.

아담과 그리스도의 행위에 대하여 바울은 계속해서 16절에서도 대조하며 설명한다. “선물”은 “범죄한 한 사람으로 말미암은 것”과 직접적으로 비교되는데, 바울은 “선물”과 바로 뒤이어 나오는

34) ‘우크 호스’는 15절과 16절에, ‘폴로 말론’은 15절과 17절에 등장한다.

35) Cranfield, The Epistle to the Romans, 284.

36) 롬 5:16에서도, 바울이 “은사는 ... 의롭다 하심에 이른다”라고 진술할 때도 역시 신자에게 주어진 선물이라기보다, 그리스도의 행위를 나타낸다.

37) 18절에서도 아담의 범죄와 관련해서 “많은 사람”이 등장하는데, 이 역시 “모든 사람”을 뜻한다. 이에 대하여 J. Jeremias, TDNT 6:536–41을 보라.

38) 롬 1–4장과 5장에서 바울은 오직 믿음으로 의롭다 함을 받는다는 사실을 계속 드러낸다.

39) Moo, The Epistle to the Romans, 335.

죽음을 있게 한 정죄와의 비교를 염두에 둔 것처럼 보인다. “심판”은 아담의 행위에 대한 즉각적인 결과를 나타내는 판결을 의미하는데,⁴⁰⁾ 바울은 아담의 행위로 인한 결과로써 정죄가 초래되었음을 설명한다. 이와 달리, 은사, 즉 그리스도의 행위는 많은 범죄가 있는 중에서도 의롭다 하심에 이르도록 하였다.⁴¹⁾ 자세히 살펴보면, 아담과 그리스도의 행위가 가져온 결과들, 즉 “정죄”와 “의롭다 하심”이 대조된다. 또한, 심판은 한 사람 아담의 행위로 인한 것이었고 이 행위는 인류에 죄를 가져왔지만, 이후 그리스도의 행위는 의롭다 하심을 가져오게 되었다. 그 결과, 아담과 그리스도의 각각 행위는 정반대의 결과를 가져왔고 하나님께서 베푸신 은혜는 더욱 명료해진다.⁴²⁾

17절은 16절에서 바울이 비교하였던 “정죄”와 “의롭다 하심”을 구체적으로 설명하며, 15절의 논증을 위해 사용된 ‘폴로 말론’이 나타난다. 이를 통해, 바울은 아담과 그리스도의 행위가 미치는 그 결과가 상반된다는 것을 설명한다. 바울이 제시하는 구속 역사의 흐름 안에서 한 사람의 범죄는 사망을 가져왔으며 이 사망은 전 인류의 운명에 영향을 주었다. 자연스럽게 바울은 그리스도를 통하여 아담의 행위가 가져온 결과를 뛰어넘는 결과를 가져왔음을 보여준다. 15절에서 하나님께서 일하시는 방식을 나타내기 위하여 은혜를 언급하고 그리스도의 행위로 인해 의롭게 하심을 선물로 주어졌다는 것을 고려했을 때, “의”와 “선물”은 동격으로 이해된다.⁴³⁾

바울은 하나님이 의롭게 하는, 즉 하나님과의 관계에 있어서 새로운 상태를 드러내는데, 비록 한 사람을 통하여 사망이 왕 노릇 하게 되었지만, 예수 그리스도를 통하여 그 비참한 결과와 상태를 상쇄시키고도 남은 결과를 갖게 되었음을 드러낸다. 이러한 분명한 대조에도 불구하고, 주목할 만하게, 17절에서 주어는 평행하지 않다. 즉, 아담을 통하여 왕 노릇을 한 주체가 사망이지만, 예수 그리스도를 통하여 생명 안에서 왕 노릇을 하는 주체는 은혜와 의와 선물을 넘치게 받은 자들이다. 문맥적으로 사망과 생명이 비교 대상이어야 더 균형 잡힌 평행 구조이다. 이 지점에서 바울은 인류에게 주어진 운명과 관련하여 일종의 구분을 두었던 것이 분명하다.⁴⁴⁾ 다시 말해, 죄와 사망이 세상에 들어온 것은 인류가 선택한 상황이 아니다. 그러나 생명 안에서 왕 노릇을 하는 주체는 예수 그리스도를 믿음으로 하나님의 은혜에 반응하는 사람들이며, 이들에게 의와 생명이 주어진다. 이들이 왕 노릇을 한다는 것이 미래로 나타나는데(βασιλεύουσιν), 아마도 바울은 사람들의 믿음으로의 반응을 염두에 두고 표현했기 때문일 것이다.⁴⁵⁾

40) Thayer, A Greek-English lexicon of the New Testament, 360; BDAG, 567; Abbott-Smith, A Manual Greek Lexicon of the New Testament, 257; Moulton and Milligan, The vocabulary of the Greek Testament, 360.

41) “많은 범죄로 말미암아”라는 표현의 헬라어 구문은 ‘에크 폴론 파람토마톤’(ἐκ πολλῶν παραπτωμάτων)인데, 전치사 ‘에크’(ἐκ)를 “~중에서”로 번역할 수 있어서, 아담의 행위로 인하여 들어온 죄의 세력 가운데 많은 죄가 있었음에도 그리스도의 행위는 이 모든 것을 능가하는 것이었음을 바울은 설명한다.

42) John M. G. Barclay, Paul and the Gift (Grand Rapids: Eerdmans, 2015), 495.

43) Daniel B. Wallace, Greek Grammar beyond the Basics: An Exegetical Syntax of the New Testament (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1996), 94-95.

44) Moo, The Epistle to the Romans, 340.

45) 물론 “이미 그러나 아직 아니”라는 바울의 종말론 구조에서 미래 시제는 최종적으로 완성될 종말론적인 상황을 나타낼 수도 있다.

18절에 등장하는 ‘아라 운’(ἄρα οὖν)은 12절에서부터 시작된 아담과 그리스도의 대조를 계속하고 있음을 시사한다. 18절에 나타난 첫 번째 ‘헤노스’(ἑνός)는 뒤이어 나오는 ‘파라프토마토스’(παρὰπτώματος)를 수식하여 “하나의 범죄”로 이해할 수 있지만, ‘헤노스’가 남성으로도 사용 가능하기 때문에, “한 사람의 범죄”로 번역하여 아담의 행위를 나타낼 수 있다. 두 번째, ‘헤노스’ 역시 ‘디카이오마토스’(δικαιώματος)를 수식하여 “하나의 의로운 행위”로 이해할 수 있지만, ‘헤노스’를 남성으로 이해하여 “한 사람의 의로운 행위”로 번역하면⁴⁶⁾ 12절에서부터 바울이 대조하고 있는 아담과 그리스도의 행위를 연상할 수 있다.⁴⁷⁾ 또한, 바울은 18절에서 “많은”이라는 단어 대신에, “모든”을 뜻하는 ‘판타스’(πάντας)를 사용한다. 이러한 사향을 고려하여, “그런즉 한 사람의 범죄로 모든 사람이 정죄에 이른 것 같이 한 사람의 의로운 행위로 말미암아 모든 사람이 의롭다 하심을 받아 생명에 이르렀다”라고 번역할 수 있다. 바울은 아담의 행위가 모든 사람이 정죄에 이르도록 한, 결정적인 계기였음을 설명한다. 논리적인 차원에서, 여기에 중요한 의문이 제기되는데, 아담의 행위가 모든 사람에게 정죄를 가져왔다면, 그리스도의 행위 역시 각 개인 모두가 의롭다 하심을 받아 생명에 이른 것이 당연한 것처럼 말이다.⁴⁸⁾ 실제로 홀트그렌(Hultgren)은 이 땅에서 모든 사람이 예수 그리스도를 믿음으로 의롭다 하심을 받지 못하지만, 심판의 때에 불신자들도 의롭다 하심을 받을 것이라고 주장하기도 한다.⁴⁹⁾ 그러나 바울은 1:18-3:20에서 심판을 암시할 뿐만 아니라, 만약 그의 말이 옳다면, 왜 바울은 9:3에서 “나의 형제 곧 골육의 친척을 위하여 내 자신이 저주를 받아 그리스도에게서 끊어질지라도 원하는 바로라”라고 진술하는가?⁵⁰⁾ 오히려 “모든”이라는 표현은 유대인과 이방인이라는 구분 없이, 모든 종류의 사람들을 가리키는 것으로 이해하는 것이 설득력이 있다.⁵¹⁾ 바울은 모든 사람이 아담 안에 있지만, “의”라는 선물을 받은 자들은 그리스도 안에 속하게 됨을 주장한다.⁵²⁾

바울은 18절에서처럼 19절에서도 아담과 그리스도의 행위에 대한 요점을 다시 사용하지만, 19절은 18절을 확장하여 설명하고 있다. 바울은 아담의 행위를 불순종으로 연결하여, “선악을 알게 하는 나무의 열매”(창 2:17; 3:3)를 먹지 않도록 하는 창세기 사건을 연상시킨다. 이와 달리, 그리스도의 행위는 순종의 행위로 바울은 지칭하는데, 그리스도의 적극적인 순종을 나타낸다. 이 순종은

46) ‘디카이오마토스’를 16절에서처럼, “칭의”로 이해하는 몇몇 학자가 있다. 예를 들어, Frederic L. Godet, Commentary on Romans (Grand Rapids: Kregel, 1977), 224; Morris, The Epistle to the Romans, 239. 그러나 문맥적으로 그러한 이해는 부자연스럽다.

47) “하나의”로 번역하는 번역본은 예를 들어, 개역개정, NIV, NASB, ESV 등등. “한 사람”으로 번역하는 번역본은 공동번역개정, 공동번역, RSV, 새번역, 표준새번역 등등이다. 아담과 그리스도로 이해하는 Cranfield, The Epistle to the Romans, 289; Ernst Käsemann, Commentary on Romans, trans. and ed. Geoffrey W. Bromiley (Grand Rapids: Eerdmans, 1980), 156을 보라.

48) 18절에서 ‘모든’이라고 번역되는 ‘판타스’는 언제나 각 개인 모두를 의미하지는 않는다. 예를 들어, 롬 8:32; 12:18; 14:2 등등. 한 단어의 의미는 문맥 안에서 구분해야 한다.

49) Arland Hultgren, Christ and His Benefits: Christology and Redemption in the New Testament (Philadelphia: Fortress Press, 1987), 54-55.

50) 예를 들어, 바울은 살후 1:8-9에서, “하나님을 모르는 자들과 우리 주 예수의 복음에 복종하지 않는 자들에게 형벌을 내리시리니 이런 자들은 주의 얼굴과 그의 힘의 영광을 떠나 영원한 멸망의 형벌을 받으리로다”라고 진술하는데, 분명히 하나님의 심판을 언급한다.

51) Colin G. Kruse, Paul’s Letter to the Romans, PNTC (Cambridge, UK; Nottingham, England; Grand Rapids: Eerdmans; Apollos, 2012), 251.

52) Ridderbos, Paul: An Outline of His Theology, 340-41.

“때가 차매 하나님이 그 아들을 보내사 여자에게서 나게 하시고 율법 아래에 나게 하셔서” 아버지의 뜻을 행하고 율법의 요구를 이루는 것을 연상시킨다.⁵³⁾

여기에서 머물지 않고, 바울은 “하나님 곧 우리 아버지의 뜻을 따라 이 악한 세대에서 우리를 건지시려고 우리 죄를 대속하기 위하여 자기 몸을 주신”(갈 1:4) 사건을 암시한다. 바울은 아담과 그리스도의 행위 결과로써, 모든 사람이 죄인이 되었고 그리스도를 믿음으로 의인이 될 것임을 드러낸다. 여기에서 의인이 된다는 것은 법정적인 차원에서 의롭게 되는 것을 나타낸다. 또한, 의롭게 될 것이라(δίκαιοι κατασταθήσονται)는 표현은 개인적인 차원에서 믿음이라는 수단을 통하여 의롭게 될 것이라는 의미를 시사하며, 바울이 마지막 심판의 날을 생각하고 있음을 나타낸다.⁵⁴⁾

4. 오직 그리스도를 통한 죄와 사망에 대한 승리(20-21절)

아담의 불순종 행위로 세상에 들어온 죄와 사망에 대한 승리는 오직 그리스도를 통해서임을 바울은 강조한다. 그 당시 일반적으로 유대인은 율법이 죄를 억제하는 역할을 한다고 생각했다. 이에 대하여 바울은 오히려 율법이 죄의 수효를 늘릴 뿐만 아니라 죄의 심각성을 확대하는 기능을 한다는 것을 드러내고, 오직 예수 그리스도 덕분에 승리할 수 있음을 설명한다. 바울은 20절에서 율법에 대하여 갑작스럽게 언급한다. 지금까지 바울은 의롭게 되는 것에 대하여 오직 예수 그리스도의 행위를 강조해 왔기 때문에, 이스라엘 백성에게 있어서 구원의 보증이라고 여겼던 율법을 구원의 역사를 고려하면서 언급할 필요가 있었다. 율법이 들어왔다는 표현을 하기 사용한, ‘파레이세르코마이’(παρεισέρχομαι)는 갈라디아서 2:4(“가만히 들어온”)에도 등장하는데, 부정적인 뉘앙스를 갖고 있다.⁵⁵⁾

바울은 아담의 불순종으로 죄가 들어온 상황을 율법이 들어와서 바꿀 수 없었음을 암시한다. 오히려, 율법이 들어와서 아담으로 인해 인류의 비참한 상태를 바꾸기는커녕 더욱 악화하였음을 명백히 밝힌다. 율법의 들어옴이 범죄를 더하게 하기 위함이라고 바울이 진술하는데, 범죄를 더하게 한다는 것은 범죄의 수효가 늘어났다는 것도 포함하면서 동시에 죄의 심각성이 깊어지고 확대되는 것으로 이해할 수 있다.⁵⁶⁾ 죄가 더한 곳에 은혜가 넘쳤다고 주장하는 바울은 하나님의 은혜가 율

법이 가져온 죄의 증가와 죄의 심각한 상황을 해결한다는 것을 강조한다. 구원의 역사를 고려하는 바울은 인간의 죄성으로 인하여 율법으로부터 나오는 부정적인 영향에도 불구하고, 하나님 은혜의 강력함을 부각한다.

20절에서 은혜가 더욱 넘쳤다고 나타나는데, 21절에서 바울은 은혜가 더욱 넘친 목적이 무엇인지를 드러냄과 동시에 간접적으로 아담과 직접적으로 그리스도를 대조한다. 바울은 아담, 즉 옛 시대의 죄의 세력은 사망 안에서 왕 노릇 했다고 진술한다. “사망 안에서”라는 표현, ‘엔 토 파나토’(ἐν τῷ θανάτῳ)에서 ‘엔’을 도구적으로도(“사망으로”),⁵⁷⁾ 결과로도(“사망으로 끝나는”),⁵⁸⁾ 영역으로(“사망 안에서”)⁵⁹⁾ 이해할 수 있다. 이 중에서, 바울이 구원의 역사 안에서 아담으로 인한 옛 시대와 그리스도로 인한 새 시대를 염두에 두고 있다는 것을 고려했을 때, 영역으로 이해하는 것이 가장 좋을 듯하다. 사망이라는 영역 안에서 죄라는 권세가 왕 노릇 하고 있기 때문이다.⁶⁰⁾ 이 설명과 함께, 바울은 새 시대 안에서 은혜도 왕 노릇 하는 세력으로 언급하면서, 어떠한 정죄함 없이 의로운 백성으로 서 있도록 한다고 주장한다. 여기에서 의는 단순히 법정적인 차원뿐만 아니라, 의인으로서의 실제적인 삶을 의도한다.⁶¹⁾ 선물로서 의의 결과는 영생이며 마지막 때인 부활의 때에 최종적으로 실현될 것이다. 바울은 옛 시대의 상징인 죄와 사망, 이를 초래한 아담과 새 시대의 상징인 은혜와 의, 이를 가져온 예수 그리스도를 대조함으로써, 구속 역사 안에 있었던 언약을 비교한다.

5. 결론

지금까지 필자는 5:12-21을 고찰하면서 다음의 결과들을 얻었다. 첫째, 아담의 행위로 인해 죄가 세상에 들어온 것과 사망이 전 인류에게 이르렀다고 진술하는 바울은 아담과 모든 사람의 관계 안에서 죄의 전가와 아담 안에서 전체 인류의 집합적인 참여를 염두에 둔다. 둘째, 바울이 15-19에 드러난 아담과 그리스도의 행위 간의 비교를 하고 있다. 창세기 사건과 아담의 행위를 좀 더 들여다보면, 하나님께서 세상을 창조하였을 때 아담은 세상을 통치하고 하나님의 주권 아래에서 피조물을 다스리도록 부름을 받았다. 하나님과의 언약을 맺은 아담은 불순종하였고, 이 범죄로 인하여 죄가 세상에 들어오고 사망이 지배하게 되었으며, 하나님으로부터 소외와 분리를 초래했다. 불순종의 책임에 있어서 하나님의 명령을 어기도록 한 뱀과 뱀의 유혹을 받은 하와보다도, 하나님의

53) Richard Longenecker, “The Obedience of Christ in the Early Church,” in Reconciliation and Hope: NT Essays on Atonement and Eschatology, ed., Robert Banks (Exeter: Paternoster, 1974), 145.

54) G. K. Beale, A New Testament Biblical Theology: The Unfolding of the Old Testament in the New (Grand Rapids: Baker Academic, 2011), 497; de Boer, The Defeat of Death, 253-54.

55) Thayer, A Greek-English Lexicon of the New Testament, 487; BDAG, 774; Abbott-Smith, A Manual Greek Lexicon of the New Testament, 344; Moulton and Milligan, The vocabulary of the Greek Testament, 492.

56) Schreiner는 죄의 심각성과 죄의 수효의 증가를 주장한다(Schreiner, Romans, 296). Moo는 죄의 심각성만 염두에 두는 것 같다(Moo, The Epistle to the Romans, 361-62). Morris는 범죄를 더하게 한다는 의미를 사람이 자신의 죄를 의식하도록 한다고도 주장하는데, 이는 문맥에 나타나는 부정적인 뉘앙스와는 맞지 않는다. Morris, The Epistle to the Romans, 241.

57) C. K. Barrett, A Commentary on the Epistle to the Romans, BNTC (London: Black, 1991), 111.

58) Cranfield, The Epistle to the Romans, 294.

59) Ernst Kasemann, Commentary on Romans, trans. and ed. Geoffrey W. Bromiley (Grand Rapids: Eerdmans, 1980), 158.

60) 예를 들어, 5:14(“아담으로부터 모세까지 사망이 왕 노릇 하였나니”), 17(“한 사람의 범죄로 말미암아 사망이 그 한 사람을 통하여 왕 노릇 하였은즉”).

61) Schreiner, Romans, 368.

명령에 대한 책임이 아담에게 집중된다. 하나님께서는 땅의 저주와 전 인류에게 죽음의 선고를 내리신다(창 3:17-19). 이후 모든 인류는 죄와 사망, 하나님과의 분리를 물려받게 되었다. 하나님의 창조 사역으로 시작된 세상은 아담의 불순종 행위로 무너졌다. 또 다른 차원에서 중요한 질문이 제기될 수 있는데, 만약 하나님께서 먹지 말라고 한 열매를 아담이 먹지 않았다면, 즉 그 명령에 순종했다면 어떤 상황이 전개되었을까? 창세기 사건을 통하여 추론하건대, 아담은 죽음을 피했을 것이며, 이미 에덴동산에서 누렸던 하나님과의 관계를 지속했을 것이며, 영원한 생명을 누렸을 것이라고 짐작할 수 있다(창 3:22). 엄밀하게, 생명과 하나님과의 지속적인 관계는 언약에 대한 아담의 순종이 수반되었다. 그러나 그는 실패하였다. 바울은 첫 사람 아담으로 인하여 초래된 비참한 상황을 마지막 아담인 그리스도의 순종 행위로 회복되었음을 밝히 보여준다.⁶²⁾ 예수 그리스도는 순종으로 또한 순종의 절정인 십자가에서 죽음과 부활하심으로 새 언약을 이루셨다. 그는 첫 사람 아담이 행하지 않은 것을 행하시고, 모든 것을 원래의 상태로 회복하셨다. 그리스도가 성취한 언약 안에 속한 사람들은 의와 생명을 얻는다.⁶³⁾ 이제 그리스도에게 속한 자들은 그와 연합되어 죄와 사망이라는 두 세력의 지배를 받지 않고 은혜와 의를 경험하고 생명을 누리게 된다. 셋째, 일반적으로 율법은 죄를 억제하는 기능을 가지고 있었다. 이에 대하여 바울은 그 율법이 죄의 수효를 증가시키고 죄의 심각성을 확대한다고 설명하고, 오직 예수 그리스도를 통하여 영생에 이른다고 진술한다. 이처럼 본 논문에서 5:12-21을 세 부분으로 나누어 고찰한 결과로써, 바울이 구속 역사 안에 나타난 아담과 그리스도를 비교하고 이 두 대표자를 언약의 차원으로 접근하면서 마지막 아담인 그리스도를 통하여 새 시대가 도래했음을 강조하고 있음을 필자는 살펴보았다.

62) “첫 사람 아담”과 “마지막 아담”이라는 표현은 고전 15:45에 등장한다.

63) Waters, The Lord's Supper, 34.



**웨스트민스터
신앙고백과 행위언약**
WESTMINSTER
CONFESSION
OF FAITH AND THE COVENANT OF WORKS

제 18 회
죽산기념강좌

발제 ③

김효남 교수
(종신대학교 신학대학원 역사신학)

청교도 행위언약과 웨스트민스터 신앙고백서

청교도 행위언약과 웨스트민스터 신앙고백서

김호남 교수 (총신대학교 신학대학원 역사신학)

I. 들어가는 말

“창조의 내적 기초로서의 은혜언약(internal basis of creation)”에 관하여, 칼 바르트(Karl Barth)는 하나님의 피조물과의 관계가 오로지 은혜로만 이루어진다고 주장했다.¹⁾ 이로 인해 그는 하나님의 은혜보다는 주로 율법에 기반을 둔 언약을 부정했다. 여기서 그가 말하는 율법에 기반을 둔 언약은 바로 행위언약을 가리킨다. 그 결과 그는 신앙고백서에 기술된 행위언약이 그리스도 안에 있는 하나님의 은혜의 복음을 위협한다고 생각했다.²⁾ 홈즈 롤스톤 III(Holmes Rolston III)도 웨스트민스터 신앙고백서에 나타난 언약신학에 대한 바르트의 이런 비판에 동의한다. 그는 신앙고백서의 언약신학과 칼빈의 신학 간에는 기본적인 차이점이 있다고 주장한다. 그에 따르면, 칼빈은 은혜의 우선성을 강조했지만 신앙고백서는 율법을 더 우선시 한다.³⁾ 웨스트민스터 신학자들이 행위언약 안에서 비록 제한적이지만 하나님의 은혜를 인식하고 있었다고 인정하면서도, 또한 행위언약이 하나님의 낮아지심의 결과이며 좋은 것이라고 말하면서도, 그 어디에서도 이 관계가 은혜로운 관계라는 사실을 구체적으로 말하지는 않는다고 한다.⁴⁾ 그 결과 “율법의 우선성”이 신앙고백에 있는 은혜언약에도 적용되며, 칼빈과 신앙고백은 “은혜와 율법만큼이나 서로 상반된다”라는

1) Karl Barth, Church Dogmatics, vol. III/1, The Doctrine of Creation (Edinburgh: T. & T. Clark, 1958), 231-232.

2) Cornelis P. Venema, “Recent Criticisms of the ‘Covenant of Works’ in the Westminster Confession of Faith” Mid-America Journal of Theology, vol. 9 no 2 (1993): 168-171를 보라.

3) Holmes Rolston, III, John Calvin versus The Westminster Confession (Richmond: John Knox Press, 1972), 15-17.

4) Rolston, John Calvin, 35.

결론에 이르게 되었다.⁵⁾ 이 사실은 “신앙고백의 계약적 용어사용은 신앙고백에 있는 율법주의의 단순한 표현일 뿐이라는 또 다른 결론에 이르게 했다.”⁶⁾

J. B. 토랜스는 이러한 홈즈의 견해를 “언약 또는 계약?(Covenant or Contract?)”라는 논문에서 더 구체적으로 전개했다. 그는 여기서 이 계약적인 언약개념은 페더럴리즘적인 관계의 해체와 더불어 스코틀랜드에서 국가적인 언약의 용어로 표현된 사회 계약으로부터 기인했다고 주장한다. 게다가, 그는 이 사회적인 언약 개념이 충분히 확산되어 있어서 “개혁신학이 재구성되어 연합신학(Federal theology)되는 개념적 틀을 제공했다”고도 말한다.⁷⁾ 토랜스는 웨스트민스터신앙고백이 “연합신학의 구도를 품고 있는 첫 번째 개혁과 신앙고백이기는 하지만 온전한 방식으로 이루어졌다”고 주장한다.⁸⁾ 토랜스는 이러한 연합신학이 하나님과의 법적인 관계를 가리키며, 후기 유대교에서 일어난 것과 동일하게 하나님의 은혜언약을 계약으로 바꾼다고 주장했다. 이 논문에서 그는 “언약”과 “계약”이라는 용어의 차이점에 주목했다. “언약”은 사랑의 관계를 의미하는 반면에 “계약”은 율법적인 관계를 의미한다. 심지어 그는 “언약-계약”관계를 “은혜-율법”관계에 비유한다.⁹⁾ 그러므로 연합주의(Federalism)는 행위언약과 은혜언약을 분리하고 언약과 계약의 구분을 혼동시키며, 은혜언약을 조건적인 언약으로 만들며, 우리의 관심을 “그리스도께서 우리와 모든 사람들을 위해서 하신 일에서 멀어지게 하고 우리가 하나님과의 언약관계에 있기 위해서 무엇을 해야 하는가”로 돌린다.¹⁰⁾ 결과적으로, 롤스톤과 토랜스는 신앙고백의 연합주의가 은혜보다 법이 우선하는 널리 퍼진 원리 위에 기초를 두고 세워졌다고 주장했다.

R. T. 캔달도 역시 신앙고백의 믿음에 관한 교리를 이 신앙고백을 칼빈의 신학과 분리시켰다. 그는 자신의 책에서 믿음을 수동적이고 주어진 것으로 여기는 칼빈의 사상과는 달리 신앙고백은 믿음을 인간의 의지의 문제로 다루고 있다고 주장했다.¹¹⁾ 이 작품에서 초점은 믿음의 특성에 맞추어져 있지만, 믿음은 언약의 특성을 결정하는 결정적인 요소였기 때문에 기본적으로 은혜언약을 이해하는데 관심을 쏟았다. 그는 칼빈에게 도구로서의 믿음은 하나님의 행위였지만, 웨스트민스터 신학자들에게 믿음은 사람의 행위였다고 이해했다. 결과적으로 그는 “Westminster 신학은 일관적으로 의지적인(voluntaristic) 용어를 사용한다. 곧 받아들임, 수납함, 동의함, 의지함, 양보함, 대

5) Rolston, John Calvin, 49.

6) Rolston, John Calvin, 16; David B. McWilliams, “The Covenant Theology of the Westminster Confession of Faith and Recent Criticism,” Westminster Theological Journal vol. 53 (1991): 112.

7) J. B. Torrance, “Covenant or Contract?” Scottish Theological Journal vol 23 (1970): 53.

8) J. B. Torrance, “The Covenant Concept in Scottish Theology and Politics and Its Legacy” Scottish Theological Journal vol. 34 (1981): 227.

9) Torrance, “Covenant or Contract?” 53.

10) Torrance, “Covenant or Contract?” 69.

11) R. T. Kendall, Calvin and English Calvinism to 1649 (New York: Oxford University Press, 1979), 200.

답함, 수용함 등과 같은 용어를 의미한다”고 결론내렸다.¹²⁾ 다시 말해, 그는 신앙고백이 은혜언약을 사람의 역할이 공로적으로 요구되는 조건적인 언약으로 설명한다고 주장했다.

반대로, 신앙고백의 언약신학에 대한 이런 견해에 대해서 반대하는 학자들도 있다. 존 머리(John Murray)는 “행위언약”이라는 용어를 사용하는 것에 이의를 제기하며 이 언약을 “아담체제(Adam’s Administration)”라고 부르는 것을 선호한다. 그는 “행위언약”이라는 이름은 하나님께서 인간과 언약을 맺으셨다는 사실 속에 있는 은혜로운 성격을 전달하지 못한다고 주장하며, 성경은 언약이라는 용어를 하나님께서 타락 이후에 죄악된 인류를 대하시는 방식에 대해서 사용한다고 주장했다.¹³⁾

그는 “아담체제”에 대해서 설명하면서, 언약이라는 용어를 사용해야 한다면, 소요리문답에서 이 언약을 부르는 용어인 “생명언약”이라는 말이 “행위언약”이라는 용어보다 더 적합하다고 생각했다. 왜냐하면 생명언약이라는 용어가 행위언약라는 명칭보다 “아담체제가 가진 은혜로운 특성을 더 명확하게 전달한다”고 보였기 때문이다. G. C. 베르카워와 S. G. 드 그라프(De Graaf)도 역시 신앙고백에 있는 행위언약 개념을 비판했는데, 그 이유는 그들이 보기에 행위언약이 너무나 공로적이어서 타락 이전의 사람은 행위언약 안에서 자신의 공로와 보상에 근거해서 하나님과의 관계를 맺고 있었다고 생각되기 때문이었다. 그들은 타락하기 전의 상태에서 그 어떤 법의 개념도 오직 하나님의 사랑이나 선하심 안에서만 이해될 수 있다고 주장한다.¹⁴⁾

지금까지 열거했던 학자들의 공통점은 개인마다 다소 강도의 차이는 있으나 결국 행위언약이라는 개념이 개혁파 신학의 후대에 등장한 것으로서 하나님과 인간 사이의 관계에서 하나님의 은혜성을 잘 드러내지 못하고, 더 나아가 타락 이전의 관계를 율법주의와 공로적인 것으로 만들었다는 것이다. 이에 대해서 본 논문은 행위언약이 단순히 16세기 후반에 개혁파 정통주의자들에 의해서 새롭게 발견된 진리가 아니며, 웨스트민스터 신앙고백서는 이 언약 속에 나타난 하나님과 인간의 관계를 순수하게 공로적이거나 율법적인 관계로 묘사하기 보다는 율법을 하나님과 인간 사이에 존재하는 존재론적인 차이와 하나님의 도덕적 성품에서 필연적으로 발생하는 결과로서 여전히 하나님의 은혜의 기반 위에 서 있는 것으로 여기고 있음을 보여줄 것이다.

12) Kendall, Calvin and English Calvinism, 200.

13) John Murray, “The Theology of the Westminster Confession of Faith,” in Collected Writings of John Murray, 4vols (Edinburgh: The Banner of Truth Trust, 1982), 4:262. 리건 던컨(Ligon Duncan)의 머리(Murray) 견해에 대한 반론을 살펴보는 것은 흥미롭다. 던컨은 행위 언약에 은혜로운 요소가 있다는 사실을 부정하지는 않지만, “은혜는 완전한 의미에서 타락 이전에는 존재할 수 없다”고 지적합니다. 왜냐하면 “완전한 의미의 은혜는 죄나 과오의 극복을 수반하기 때문”입니다. 그래서 그는 “아담의 타락 이전 하나님과의 관계를 ‘은혜’라고 말하는 것은 적어도 혼란스럽다”고 결론짓는다. 또한 머리가 창세기 1-2장에서 “언약”이라는 용어가 사용되지 않았기 때문에 이 언약을 아담체제(Adamic administration)이라고 언급한 것을 설명하면서, 던컨은 머리가 그의 저작에서 “언약”이라는 용어를 사용하지 않았지만, 머리의 아담체제 이해에는 언약의 모든 요소가 있다고 주장합니다. (“Recent Objections to Covenant Theology” in The Westminster Confession into the 21st Century : Essays in Remembrance of the 350th Anniversary of the Westminster Assembly, 3vols, ed. Ligon Duncan [Ross-shire: Mentor Imprint, 2004], 3:487-492).

14) G. C. Berkouwer, Sin (Grand Rapids: Eerdmans, 1971), 207; S. G. De Graaf, Het Ware Geloof (Kampen: J. H. Kok N. V., 1954), 31-32; see also Venema, “Recent Criticism,” 178.

II. 웨스트민스터 신앙고백서 이전의 청교도 행위언약

1. 행위언약 개념의 기원과 발전: 종교개혁 이전

앞서 언급했듯이 많은 학자들은 행위언약을 16세기 후반에 개혁파 정통주의자들에 의해서 새롭게 생겨난 개념으로 생각하는 경향이 있어왔다. 하지만 행위언약의 개념은 이미 초대교회의 교부들에게서도 그 씨앗이 발견된다. 이레니우스와 어거스틴에게서 이미 인간의 행위가 중요한 역할을 하는 언약에 대한 언급이 나타나고 있다. 특히 어거스틴은 타락 이전에 맺어진 언약에 대해서 언급한 최초의 교부였다.¹⁵⁾ 중세시대에는 주로 정치/사회적인 언약개념이 주를 이루었다. 하지만 중세 후기로 갈수록 구원론적인 의미의 언약개념이 발전하기 시작했다.¹⁶⁾ 특히 유명론자들이 강조했던 “하나님의 자기 묶음(divine self-binding)”이라는 개념은 종교개혁 이후 개혁파 언약신학에서 나타나는 개념과 비슷한 면이 있다.¹⁷⁾ 특히 행위언약 사상과 관련하여서 중세 유명론자였던 피에르 디엘리(Pierre d’Ailly)는 하나님의 언약을 모든 인류를 포함하는 것으로서 창조와 함께 시작된 언약과 모든 성도들을 포함하는 것으로서 교회와 맺은 언약이라는 이중구조로 해석하여 개혁파 신학의 이중언약구조와 형태에 있어서 유사한 언약사상을 전개한다.¹⁸⁾

하지만 타락 전에 하나님과 인간이 맺은 언약이 웨스트민스터 신앙고백에서 고백하는 행위언약의 개념으로 등장한 것은 종교개혁자들에게서였다. 버거 한스(Burger Hans)는 “루터, 멜랑흐톤, 칼빈, 그리고 불링거 모두는 율법에 의해서 결정되는 타락전 상태에 대해서 이해하고 있었다”고 말한다. 그럼에도 불구하고, 이 말이 곧 이들이 모두 다 행위언약에 대하여 같은 입장을 가진 것으로 여길 수는 없다. 창세기 17장에 대한 이해에 있어서 멜랑흐톤을 중심으로 하는 비텐베르크 신학과 칼빈과 불링거를 중심으로 하는 스위스 신학이 서로 다른 입장을 가졌던 것 같다. 다시 말하면, 멜랑흐톤은 구약과 신약을 각각 율법과 복음과 동일시했는데, 이는 칼빈을 비롯한 개혁파 신학에서 신구약을 동일한 은혜언약의 각각 다른 시행방식으로 보는 것과는 분명히 차이가 있다.

15) 이레니우스와 어거스틴의 언약개념에 대해서는, Andrew Woolsey, Unity and Continuity, in Covenental Thought: A Study in the Reformed Tradition to the Westminster Assembly (Grand Rapids: Reformation Heritage, 2012), 164-66, 170-82; Peter A. Lillback, The Binding of God: Calvin’s Role in the Development of Covenant Theology (Grand Rapids: Baker Academic, 2001), 38-45를 보라.

16) Andrew A. Woolsey, Unity and Continuity, 184-94; 김효남, “언약사상의 쌍무성”, 『역사신학논총』 39 (2021), 14-21를 참조하라.

17) William J. Courtenay, “Covenant and Causality in Pierre d’Ailly,” in Covenant and Causality in Medieval Thought: Studies in Philosophy, Theology and Economic Practice (London: Variorum Reprints, 1984), 99.

18) Burger Hans, “Theology without a Covenant of Works: A Thought Experiment” in Covenant: A Vital Element of Reformed Theology (Boston: Brill, 2021), 326-29; Courtenay, “Covenant and Causality,” 117.

2. 개혁파 행위언약 교리의 발전

앞서 살펴본 대로 타락 이전 하나님께서 아담과 맺은 언약의 개념은 초대교회에서 시작하여 중세 이후 종교개혁자들에게로 이어졌다. 종교개혁 이후 행위언약은 은혜언약과 더불어 개혁파 안에서 연합신학으로 발전하였다. 비록 불링거가 타락 이전 하나님과 아담의 관계를 “언약”이라는 용어를 사용하여 설명하지는 않지만, 그의 창세기 설교 노트에는 이 관계를 후대의 개혁파 언약신학자들이 생각했던 행위언약의 관계와 매우 유사하게 여겼던 것 같다. 피에릭 힐데브란트(Pierrick Hildebrand)는 불링거가 하나님과 아담이 타락 이전에 가졌던 관계에 대해 다음과 같은 세 가지 기본적인 사항을 가정하고 있었다고 주장한다. “1) 창조세계에 대한 통치권으로서의 하나님의 형상(imago Dei)은 권한이었다. 2) 이 권한의 위임은 하나님의 율법에 대한 순종을 조건으로 주어졌다. 3) 이 순종은 불멸하고 종말론적인 생명을 위해 반드시 필요했다”¹⁹⁾ 여기서 우리는 행위언약에 나타나는 핵심요소를 발견할 수 있다. 하나님과 아담 사이에 타락 이전에 율법에 대한 순종이라는 조건에 따라 영원한 생명이 약속되어 있다면 개혁파 행위언약과 매우 유사하다고 말하지 않을 수 없다.

칼빈 역시 행위언약이라는 용어를 사용하지는 않았으나 타락 전에 하나님과 아담이 언약관계를 맺고 있었다는 사실을 인정한다. 불링거와 같이 칼빈도 “행위언약” 혹은 “언약”이라는 단어를 사용하지는 않지만, 타락 전에 언약관계로 볼 수 있는 모든 요소가 하나님과 아담 사이에 존재했었다고 생각했다. 먼저 칼빈은 타락 전 아담에게 선악을 알게 하는 나무의 열매를 먹지 말라는 하나님의 율법이 주어졌고, 그 율법의 순종 여부에 따라 약속과 형벌이 주어졌다. 그는 “아담이 자발적으로 하나님의 명령 아래에 있었으며,”²⁰⁾ “영생을 소망하라는 명령을 가능하게 하는 약속도 있었다”²¹⁾ 고 말한다. 이와 같은 타락전 율법을 조건으로 하는 언약에 대한 내용은 칼빈의 창세기 주석에도 분명하게 등장한다. 칼빈은 타락 전 아담의 상태를 이미 영생을 얻은 상태로 보지 않고, 하나님의 율법의 성취 여부에 따라 영생이 결정되는 상태로 보았다. “아담은 하나님 앞에서 완전하라는 율법에 순종할 것을 요구하는 율법 아래 있었다.”²²⁾ 칼빈은 창3:19을 주석하면서 “그 최초의 사람이 순결한 상태로 남아 있었다면, 그는 더 나은 생명으로 옮겨졌을 것이다”라고 주장한다. 여기서 칼빈은 타락 전 아담의 상태가 최종적인 상태가 아니며 보다 더 나은 상태가 있다고 말하고 있다. 이 말의 의미는 당시 아담의 상태는 잠정적인 상태라는 것입니다. 비록 “수습기간”이라는 용어를 사용하지는 않았지만 동일한 의미를 담고 있다. 또한 칼빈은 “(아담이) 순결한 상태로 남아 있었다

면”이라는 말을 통해서 더 나은 생명의 조건이 “순결한 상태의 유지”, 곧 하나님의 명령을 어기지 않은 상태라고 정의하는데, 이 하나님의 명령이 곧 율법이다. 이 율법은 “선악과 금지”를 의미하든, “십계명”을 의미하든 본질적으로 하나님의 명령을 의미한다.

뿐만 아니라 위에서 언급한 “더 나은 생명”에 대해서 칼빈은 기독교강요2.1.4.에서 구체적으로 그것이 “영생(eternal life)”을 의미하며, 이는 곧 천국의 생명을 의미하는데, 그 이유는 “그가 (하나님의 명령을 지켰다면) 죽지 않고 천국으로 옮겨갔을 것이기 때문이다”라고 주장한다. 그러므로 칼빈도 아담의 상태를 완전하고 영생하는 상태가 아니라 잠정적인 상태로 보았고, 아담은 자신의 율법준수 여부에 따라 더 나은 생명, 곧 천국에서 영생하는 상태로 옮겨갔을 것이라고 믿었던 것이다.

이와 같이 칼빈에게도 행위언약의 개념이 있었던 것을 확인할 수 있지만, 이 언약이 보다 분명하고 뚜렷하게 등장하게 된 것은 16세기 중반이었다. 이에 대해서 리처드 멀러는 다음과 같이 말한다.

행위언약 혹은 16,17세기 작가들이 또한 불렀던 다른 이름인 자연언약(the covenant of nature) 혹은 창조언약(the covenant of creation)이라는 개념은 16세기 중반에 무스쿨루스(Musculus)의 Loci Communes와 히페리우스(Hyperius)의 Methodus Theologiae와 우르시누스(Ursinus)의 작품으로서 종종 Catechesis maior라고도 불리는 Summa Theologiae와 같은 작품을 통해서 개혁파 신학에 들어오게 되었을 가능성이 가장 크다. 무스쿨루스는 창조의 질서를 일반언약(foedus generale)로 이해했고 히페리우스는 자신의 신학을 타락 전과 이후의 율법과 복음에 대한 구분을 포함하여 인간을 타락 전과 타락 후로 구분한 것 위에 자신의 신학적인 체계를 세울 것을 제안하였다. 그리고 우르시누스는 율법을 창조 안에 있는 자연언약(foedus naturale in creatione)과 동일시하였다.²³⁾

여기서 우리가 주목할 사실은 행위언약이 17세기 개혁파 정통주의자들의 발명품이라는 주장이 분명하게 논박될 수 있다는 점이다. 또한 칼빈에게서 행위언약을 찾을 수 없다는 주장도 그 근거를 잃게 된다. 지금까지 보았듯이 불링거와 칼빈을 비롯하여 제 2세대 개혁파 종교개혁자들의 사상 속에서 우리는 행위언약의 개념이 이미 존재했음을 알 수 있다.

19) Pierrick Hildebrand, “Heinrich Bullinger (1504–1575) and the Covenant of Works” in *Covenant*, 264.

20) John Calvin, *The Institutes of Christian Religion*, ed. John T. McNeill, trans. Ford Lewis Battles, 4 vols. (Louisville, Kentucky: Westminster Press, 1960), II, I, 4.

21) Calvin, *Institutes*, II, I, 4.

22) Lillback, *The Binding of God*, 288.

23) Richard A. Muller, “The Covenant of Works and the Stability of Divine Law in Seventeenth-Century Reformed Orthodoxy: A Study in the Theology of Herman Witsius and Wilhelmus à Brakel” *Calvin Theological Journal* 29 (1994), 87. 이와 같은 멀러의 주장은 이들의 작품을 통해서 충분히 증명된다. Wolfgang Musculus, *Loci communes* (Basel, 1563), locus xiv (231–32); Andreas Hyperius, *Methodi theologiae, sive praecipuorum christianae religionis locorum communium, libri tres* (Basel, 1567), 12–14; Ursinus, *Summa theologiae*, qq. 10–19을 보라.

3. 청교도 행위언약 사상

종교개혁이 마무리 되기 전인 16세기 중반에 이르러 개혁과 신학에 들어오게 된 행위언약 사상은 16세기 후반에 이미 영국의 개혁파 신학자들에게도 전파되었다. 영국의 행위언약에 대해서 논의할 때 가장 먼저 언급해야 할 사람은 토마스 카트라이트(Thomas Cartwright)일 것이다. 카트라이트는 영국 장로교회의 역사에서 가장 초기에 해당하는 인물로서, 캠브릿지 대학에서 오랫동안 가르쳤다. 그는 타락 전에 하나님과 아담의 관계를 규정하는 것이 율법이었다고 주장한다. “율법은 복음이 있기 전부터 존재했는데,” 그 이유는 “아담이 온전한 상태에 있을 때, 곧 은혜에 대한 약속이 하나님 안에 숨겨져 있을 때에 율법이 그에게 주어졌기” 때문이다.²⁴⁾ 이와 같이 율법이 복음보다 먼저 온다는 카트라이트의 주장은 단순히 구속사(historia salutis)적으로만 적용되는 것이 아니라 구원서정(ordo salutis)에 있어서도 동일하게 적용된다.²⁵⁾ 한 개인이 자신의 죄를 깨달아야 복음을 붙잡을 수 있는데, 죄를 깨닫는 것은 율법의 역할이기 때문이다. 물론 이 때에도 성령의 역사가 없이 인간의 자연적 능력으로는 율법을 통해서 자신의 죄를 깨닫는 것도 불가능하다. 하지만 카트라이트가 여기서 말하고자 하는 더 직접적인 의미는 구속사적인 측면에서 타락 전에는 율법이 먼저 왔고, 이 율법으로 말미암는 관계가 불가능해졌을 때 복음이 시작되었다는 것을 말하고자 했던 것이다. 이와 같이 율법이 복음보다 시간적, 논리적으로 우선한다는 카트라이트의 사상은 그의 제자인 더들리 페너(Dudley Fenner)에게 이어졌다.

케임브리지에서 카트라이트에게 신학을 배웠던 페너는 “행위언약(foedus operum)”이라는 용어를 가장 먼저 사용했던 인물이다. 그는 자신의 책 *Sacra Theologia*에서 이 용어를 처음 사용하면서, 타락 전에 맺어진 “행위언약은 완전한 순종이라는 조건이 제시된 언약”이라고 말하면서, 하나님과 아담 사이에 엄격한 공의의 관계가 성립되었다고 말한다.²⁶⁾ 그는 하나님의 언약을 행위언약(foedus operum)과 은혜로운 약속의 언약(foedus gratuitae promissionis)으로 나누고, 이 두 언약이 모두 조건을 규정하지는 하나님과 그 조건을 수납하는 인간 사이에 맺어진 언약에 해당한다고 보았다. 이 때 두 언약 모두 그 보상은 영생이었다.²⁷⁾

이 때 행위언약의 조건은 완전한 순종이었고, 은혜로운 약속의 언약의 조건은 그리스도를 수납하는 것이었다. 페너는 이 행위언약을 타락 전에 맺어진 언약으로 여겼지만, 이 언약이 영속적인

기능을 가진 것으로 보았다. 다시 말하면, 행위언약이 사람들을 은혜로운 약속의 언약으로 인도하기 위해서 온 세상을 죄로 인한 하나님의 정죄와 비참함 아래 있도록 하는 하나님의 영원한 작정의 실행으로 보았다는 것이다.²⁸⁾ 비록 페너가 행위언약에서 완전한 순종을 조건으로 강조하고 있기는 하지만, 이 말이 곧 타락 전 행위언약에 하나님의 호의와 사랑이 전혀 없이 오직 인간의 순수한 공로만 있다는 의미는 아니다.²⁹⁾ 왜냐하면 페너는 아담의 행위 그 자체는 영생을 받기에 합당한 것이 아니라는 것을 알고 있었기 때문이다.

이와 같은 페너의 행위언약 이해는 청교도주의의 아버지라고 불리는 윌리엄 퍼킨스(William Perkins)에게 이어졌다. 퍼킨스는 자신의 유명한 책 *Golden Chaine*에서 행위언약과 은혜언약을 구분하고 이 두 언약이 모두 다 조건적인 언약이라는 사실을 강조했다. 특히 행위언약은 완전한 순종을 조건으로 한다고 보았다.³⁰⁾ 이는 페너의 견해와 동일하다. 그런데 퍼킨스는 행위언약을 타락 전 창조시에 맺어진 언약과 동일시하기 보다는 시내산에서 주어진 십계명과 직접적으로 연결시킨다. 하지만 그가 행위언약을 타락 전 하나님과 인간 사이에 주어진 관계에 전혀 적용하지 않은 것은 아니다. 비록 십계명에 직접적으로 적용하고 있지만, 그는 타락 전에 아담이 자연법(natural law) 아래 있었으며, 이 자연법은 행위언약으로 볼 수 있다고 주장했다. 뿐만 아니라 그는 아담이 타락하기 전에 이미 그의 마음 속에 시내산의 십계명과 실질적으로 동일한 십계명을 가지고 있었다고 보았다. 결국 퍼킨스에게 행위언약은 타락 전 하나님과 아담의 관계를 규정하는 언약이었으며, 이는 그의 마음에 새겨진 십계명과 동일한 내용의 율법과 동일시 되었다.³¹⁾

퍼킨스와 비슷한 시기에 활동했던 스코틀랜드의 신학자 로버트 롤록(Robert Rollock)은 스코틀랜드 언약신학의 발전에 지대한 공을 끼쳤다. 그는 퍼킨스와 마찬가지로 언약을 행위언약과 은혜언약으로 구분하고, 이 두 언약에 조건이 붙여져 있다고 주장했다. 그는 행위언약을 율법언약(legal covenant) 혹은 자연언약(natural covenant)이라고 부르면서, 이 언약이 창조와 더불어 시작되었다고 보았다.³²⁾ 롤록은 행위언약이 인간의 완전한 순종을 조건으로 하고 있음을 분명히 했으며, 더 나아가 행위언약은 타락 이후에도 취소되지 않았으며, 여전히 영생을 위한 조건으로 남아 있었다고 주장했다. 물론 인간은 이 율법을 지킬 수 없는 상태였다. 행위언약은 단지 금지된 나무의 열매를 먹지 말라는 명령에 관한 것이 아니라 창조와 더불어 인간에게 주어진 율법을 의미했

24) Thomas Cartwright, *Christian Religion*...(1611), 68.

25) 여기서 말하는 구원서정은 소명 혹은 중생부터 시작되는 성령의 직접적인 구원사역의 결과만을 일컫는 것이 아니라 하나님의 예정이 개인의 구원에 적용되는 과정 전체를 의미하는 것으로서 중생 혹은 회심이 있기 전 율법을 통해서 자신의 죄악을 깨닫는 과정까지도 포함한다.

26) Dudley Fenner, *Sacra theologia, sive, Veritas quae est secundum pietatem ad vnicam & versam methodi leges descripta & in decem libros* ([S.L.: T. Dawson, 1585]), 88.

27) Fenner, *Sacra theologia*, 87-88.

28) Richard A. Muller, “Divine Covenants, Absolute and Conditional: John Cameron and the Early Orthodox Development of Reformed Covenant Theology” *Mid-America Journal of Theology* 17 (2006), 21-22. Fenner, *Sacra theologia*, 88를 참조하라.

29) Harrison Perkins, “Reconsidering the Development of the Covenant of Works: A Study in Doctrinal Trajectory” *Calvin Theological Journal* 53.2 (2018): 296.

30) William Perkins, *Armillae Aureae, id est, theologiae descriptio mirandam seriem causarum & salutis & damnationis juxta verbum Dei proponens* (Cambridge: John Legat, 1590); the translation appeared in a single volume in 1591, as *A Golden Chaine*, and is also found in *The Workes of ... Mr. William Perkins*, 3 vols. (Cambridge: J. Legat, 1612-1619), p. 31.

31) William Perkins, *An Exhortation to Repentance*, in *Workes*, III, p. 415.

32) Robert Rollock, *Tractatus de vocatione efficaci, quae inter locos theologiae communissimae recensetur* (Edinburgh: Robert Waldegrave, 1597), 8-9.

고, 이것은 훗날 시내산에서 이스라엘 백성들에게 주어진 십계명을 통해서 다시 공표되었다.³³⁾ 또 한 물록은 행위언약이 죄인으로 하여금 은혜언약 안에서 소망을 발견하도록 정죄하는 기능을 가지고 있었다는 사실도 주장했다.³⁴⁾ 결국 물록의 행위언약은 앞선 페너와 퍼킨스에게서 발견된 행위언약 개념을 보존하면서, 동시에 행위언약과 은혜언약의 관계를 보다 더 구체적으로 묘사하고 있는 것을 알 수 있다.

4. 웨스트민스터 회의 직전의 청교도 행위언약 사상

청교도 언약신학의 발전에 있어서 활약했던 또 다른 중요한 인물로서 존 카메론(John Cameron)을 언급하지 않을 수 없다.³⁵⁾ 카메론의 언약사상은 웨스트민스터 신앙고백서의 언약사상이 형성되는 데 있어서도 빼놓을 수 없는 역할을 했다고 볼 수 있는데, 그 이유는 이 회의에 참여했던 여러 청교도 신학자들의 작품에 카메론의 언약사상이 잘 반영되어 있기 때문이다.³⁶⁾ 스코틀랜드의 글래스고에서 태어난 카메론은 프랑스와 제네바와 하이델베르크에서 신학을 배웠다. 특히 하이델베르크에서 그는 언약신학에 대한 논문을 썼다.³⁷⁾ 지금까지 카메론의 언약신학에 대해서 제기되었던 견해, 즉 그의 언약신학이 그 이전 개혁파 언약신학과 불연속적이라는 주장에 대하여, 멀러는 카메론이 청교도 개혁파 언약사상의 발전에 중요한 공헌자이며, 초대교회에서 중세를 거쳐 종교개혁자들과 16세기 후반의 정통주의자들이 견지했던 언약사상과 본질적으로 다르지 않고, 오히려 그들의 언약사상을 충실하게 반영하고 있음을 지적했다.³⁸⁾

카메론은 언약을 총 5가지로 구분하는데, 이를 위해서 먼저 그는 절대적 언약(foedus absolutum)과 조건적 언약(foedus hypotheticum)으로 구분한다. 여기서 절대적 언약이란 택자와의 영원한 언약과 노아와 맺은 언약을 의미하고, 조건적 언약은 타락 전에 맺은 자연언약(foedus naturae)과 구약의 부차적인 혹은 모세언약(subserviens or Mosaic covenant of the Old Testament)과 신약의 은혜언약(foedus gratiae)로 구분했다. 카메론의 관심은 바로 이 세 가지로 분류된 조건적 언약의 관계를 설명하는 것이었다. 카메론의 이 삼중언약론이 전통적인 개혁파 언약신학의 모델에서 이탈하여 개혁파 언약신학이 가진 율법주의를 논박하기 위한 것이라는 몰트만과 암스트롱의 견해는 카메론의 의도를 오해한 것이다. 이에 대해서 멀러는 카메론 이전의 전통적 언약신학에서 그

누구도 율법을 통해서 영생을 얻을 수 있다는 주장을 펼친 적이 없다고 말하면서, 그의 언약론이 플라누스와 퍼킨스 그리고 물록의 언약사상을 골고루 반영하고 있음을 잘 증명했다.³⁹⁾

카메론은 당연히 절대적 언약 안에 인간이 하나님을 움직일만한 요소가 전혀 없다고 강조한다. 하지만 이어서 그는 조건적 언약에 대해서 설명하면서, 이 언약 안에서 인간이 자신에게 주어진 조건을 완수할 때 하나님은 반드시 약속을 성취하신다고 말한다. 그런데 이 모든 조건적 언약의 내용은 바로 선행하는(antecedent) 하나님의 사랑(Amor Dei)에서 비롯된 것이다. 카메론은 선행하는 하나님의 사랑은 창조 안에 있는 모든 선한 것의 기원이자 조건적인 언약을 맺는 기초가 되는 반면에, 결과적인(consequent) 하나님의 사랑은 하나님의 조건적 언약에 속한 의무를 성취하는 사람들에게 주어지는 사랑을 의미한다고 이해했다.⁴⁰⁾

조건적 언약을 다루면서 카메론은 일차적으로 언약을 자연언약과 은혜언약으로 구분한다. 다음으로 은혜언약을 약속된(promised) 은혜언약과 반포된(promulgated) 은혜언약으로 구분한다. 이어서 옛언약(the Old covenant or foedus subserviens)을 소개하면서, 이 언약을 자연언약 및 은혜언약과 비교한다. 다시 말하면, 그는 이 세 언약의 유사점과 차이점을 설명하는데, 약속된 은혜언약인 구약성경과 반포된 은혜언약이 신약성경의 관계를 설명하고, 또한 구약성경 속에 있는 은혜언약과 구약성경에 나타나는 옛언약 혹은 부차적 언약(foedus subserviens)의 관계를 밝히는 것에 관심을 뒀다. 그는 타락 전 자연언약과 타락 후 주어진 주언약인 은혜언약 사이에 존재하는 유사점으로 네 가지를 제시했으며, 이 둘 사이의 차이점으로 여섯 가지를 제시한다.⁴¹⁾ 먼저 유사점으로는 일반적인 목적이 하나님의 영광으로 동일하며, 언약당사자가 하나님과 인간으로 동일하고, 외적인 형태에 있어서 둘 다 조건적이며, 마지막으로 언약이 그 본질에 있어서 변할 수 없다는 점에서 동일하다. 반면에 이 두 언약 사이에는 존재하는 차이점으로는 하나님께서 의도하시는 목적에 있어서 차이가 있는데, 자연언약은 하나님의 공의를 선포하는 것인 반면에 은혜언약은 하나님의 자비를 선언하는 것이다. 둘째로 두 언약의 기초도 서로 다른데, 자연언약은 그 기초가 인간의 창조와 인간본성의 무죄성이지만, 은혜언약의 기초는 그리스도에 의한 인류의 구속이다. 세 번째로 이 언약에 참여한 참여자들의 자질(quality)과 방식(manner)에 있어서 차이가 있는데, 자연언약에서 하나님은 순결하고 온전한 인간을 욕했지만, 은혜언약에서는 자비로우신 아버지이신 하나님께서 자신을 죄인에게 주신다.

네 번째 차이로서 그는 두 언약 사이에 있는 이러한 자질과 방식의 차이에서 비롯되는 것으로서 조

33) Robert Rollock, Quaestiones et responsiones aliquot de foedere Dei, fol. A4 verso-A5 recto.

34) Rollock, Tractatus de vocatione efficaci, 8-9.

35) Muller, "Divine Covenants," 11.

36) John V. Fesko, The Covenant of Works: The Origins, Development, and Reception of the Doctrine (Oxford: Oxford University Press, 2020), 95.

37) Muller, "Divine Covenants," 13. Gaston Bonet-Maury, "Jean Cameron, pasteur de l'église de Bordeaux et professeur de théologie à Saumur et à Montauban, 1579-1625," in Études de théologie et d'histoire (Paris: 1901), 326-327를 참조하라.

38) Muller, "Divine Covenants," 17.

39) Muller, "Divine Covenants," 33.

40) Muller, "Divine Covenants," 35.

41) Muller, "Divine Covenants," 40.

건의 차이를 제시한다. 그는 자연언약에서 요구하는 것은 엄격한 공의에 대한 대답이기에 자연적 의(natural righteousness)를 이루는 “순종과 사랑”이 요구되고, 은혜언약에서 요구하는 것은 하나님의 값없는 자비에 대한 대답이기에 믿음라고 말한다. 또한 비록 자연언약에서 요구하는 자연적 의와 은혜언약에서 요구하는 믿음이 서로 다르지만, 이 둘이 서로 대립되는 것은 아니라고 말하면서, 믿음이 은혜언약에서 행위로 말미암는 의를 대신하는 이유는 재판정이 공의의 재판정(court of Justice)에서 자비의 재판정(court of Mercy)로 바뀌었기 때문인데, 자연언약이 속한 공의의 재판정에서 요구되는 의 혹은 공의는 의로운 사람은 무죄가 되고, 불의한 사람은 정죄를 받도록 하는 기준이며, 이에 따라 그곳에서 묻는 질문은 “하나님께서 너를 귀하게 여긴다는 사실을 믿었느냐?”가 아니라 “너는 하나님을 사랑했느냐?”라는 질문이다. 여기서 하나님에 대한 사랑은 하나님의 법에 대한 순종을 의미한다. 이에 반해, 자비의 재판정에서는 우리가 하나님을 사랑하는지에 대한 질문은 없고 우리의 믿음에 대한 질문이 주어질 것이라고 보았다. 이 말은 하나님에 대한 믿음이 순종을 낳는다는 사실을 부인하는 것이 아니라 하나님의 관심은 하나님에 대한 우리의 사랑 혹은 순종에 있는 것이 아니라 하나님(혹은 그리스도)에 대한 믿음에 있다는 것이다. 그래서 이 자비의 재판정에서 믿음을 가진 사람은 무죄방면되지만 믿지 않은 사람은 공의의 재판정으로 돌려보내지게 된다. 하지만 자연언약의 조건에 믿음이 없다는 사실이 이 언약 안에 믿음 자체가 존재하지 않는다는 의미는 아니다. 카메론은 타락 전 자연언약 아래서의 믿음과 타락 후 은혜언약 아래서의 믿음은 같은 믿음이라고 말한다. “두 믿음 다 하나님의 사랑에 대한 확신이며, 둘 다 사람 안에서 하나님에 대한 사랑을 생산해 낸다.”⁴²⁾ 하지만 둘 사이에 차이도 있는데, 자연언약 아래서의 믿음은 인간의 순결한 상태에 기초를 두고 있고, 자연적 의를 전제하고 있으며, 자연적 상태에서 일어난다. 반면에 은혜언약에서의 믿음은 그리스도 안에 있는 약속에 근거를 두고 있고, 초자연적 은혜로 말미암아 발생한다. 결국 두 언약의 조건에 있어서 차이는 자연언약은 하나님에 대한 사랑의 결과로 나오는 순종에 의해서 얻어지는 자연적 의를 요구하는 반면에 은혜언약은 오직 믿음만을 요구한다.

다섯 번째 차이로서, 카메론은 두 언약 모두 영원한 생명이 약속으로 주어졌지만, 그 영생의 성격이 서로 다르다고 보았다. 자연언약에서 주어지는 영생은 이 땅에서의 육신적인 생명이지만, 은혜언약의 약속은 영생을 천국에서 누리는 것이라고 생각했다. 영생의 종류가 다른 것은 이들이 연합된 머리가 누구냐에 따라 결정되기 때문이다. 결국 이 땅에 속한 인류의 머리인 아담에게 약속된 생명이 이 땅에서의 회복이기에 이에 상응하는 생명을 받게 되는 것이며, 하늘에 속한 그리스도를 믿는 이들은 그분에게 믿음으로 입양되었으므로 그에 상응하는 하늘에서의 영생을 누리게 된다고 보았다.⁴³⁾ 마지막 여섯 번째 차이는 언약을 승인하는 방식이다. 자연언약은 “중보자가 없고 미리 약속이 주어지

지 않고 직접적으로 즉시 이 언약이 공포되었지만,” 은혜언약에는 “중보자가 있고 약속이 먼저 주어지고 후에 공포되었고 하나님의 아들의 피로 승인되었다”고 설명한다.⁴⁴⁾

웨스트민스터 회의의 행위언약 사상에 영향을 끼친 또 다른 한 사람은 아일랜드의 주교이자 아일랜드 신조(Irish Articles of Religion)를 작성했던 제임스 어셔(James Ussher)를 들 수 있다. 해리스 퍼킨스(Harrison Perkins)는 행위언약의 발전과정에 대한 논문에서 처음으로 행위언약을 신앙고백에 포함시켰던 제임스 어셔의 행위언약 사상이 발전된 과정을 추적한다.⁴⁵⁾ 이는 그가 영국의 행위언약 사상의 발전에 있어서 차지하는 중요성, 특히 아일랜드 신조를 통해 웨스트민스터 신앙고백의 행위언약 사상에 끼친 영향력을 잘 반영한 것이다. 존 페스코(John Fesko)도 웨스트민스터 신앙고백의 언약사상에 영향을 미친 영국의 언약신학자로서 존 카메론과 함께 어셔와 그의 아일랜드 신조를 제시한다.⁴⁶⁾

어셔는 이전의 페너와 톨록과 퍼킨스와 카메론이 전개했던 행위언약 사상의 핵심을 유지한 채 보다 더 정교하게 행위언약 사상을 다듬었다. 어셔는 아담이 모든 인류의 언약적 대표(federal head)로 창조되어 온 인류는 그와 운명을 같이 하게 되었다고 한다. 그는 행위언약이 무죄한 상태의 아담과 맺어졌으며, 하나님은 그에게 이 언약에 대한 지식과 이 언약을 지킬 수 있는 능력을 주셨다고 믿었다. 그는 아담은 이 언약 안에서 하나님께 대한 완전한 순종의 의무가 있었는데, 이것은 특별히 추가된 요구가 아니라 창조주에 대하여 피조물에게 필연적으로 요구되는 것이다. 다시 말하면, 어셔는 아담의 순종이 이 언약 안에서 약속된 보상을 받을만한 가치가 있다고 여기지 않았다. 아담이 순종하더라도 하나님께는 그에게 보상을 해야하는 의무가 있지 않았지만, 하나님께서는 기꺼이 그렇게 약속하신 것이다. 그는 선악을 알게 하는 나무의 열매를 금하는 명령의 역할은 아담이 자신이 하나님께 순종해야 하는 상태에 있다는 사실을 상기시켜 주는 것으로 보았다. 이는 선악과에 대한 명령으로 행위언약이 생겨난 것이 아니라 그 명령이 주어지기 전에 이미 순종을 조건으로 하는 행위언약이 있었음을 인정하는 것이다. 특히 그는 아담의 창조와 더불어 행위언약의 조건으로 주어진 자연법과 시내산에서 모세에게 주어졌던 십계명을 그 내용에 있어서 동일한 것으로 간주하였다. 그러므로 아담에게 요구된 순종은 단순히 선악과를 먹지 않는 것이 아니라 십계명의 내용을 전부 다 순종하는 것이었다.⁴⁷⁾ 이에 대한 증거로서 어셔는 타락 전에 하나님께서 아담에게 안식일 준수를 명령하셨다는 사실을 언급한다.⁴⁸⁾ 이와 같이 자연법을 행위언약과 동일시하는 것은 아일랜드 신조 21조에도 반영되어 있다.

행위언약에 주어진 조건인 마음에 새겨진 하나님의 율법에 아담이 완전히 순종하는 것은 과연

44) Cameron, De triplici Dei cum homine foedere, ix

45) Perkins, "Reconsidering the Development of the Covenant of Works," 289-317.

46) Fesko, Covenant of Works, 95.

47) Harrison Perkins, Catholicity and the Covenant of Works: James Ussher and the Reformed Tradition (Oxford: Oxford University Press, 2020), 54.

48) Correspondence of James Ussher, 1600-1656, ed. Elizabethanne Boran, 3vols (Cambridge: Cambridge University Press, 2015), 2:706-7.

42) Cameron, De triplici Dei cum homine foedere, xiv.

43) Cameron, De triplici Dei cum homine foedere, xix.

영생이라는 하나님의 약속에 해당하는 가치를 가진 것인지에 대한 질문에 대해서 어서는 그렇지 않다고 대답한다. 그러나 그는 타락 전에 맺어진 행위언약에 “은혜”라는 단어를 사용하지는 않는다. 대신 그는 인간의 자연적인 능력과 더불어 “하나님의 호의(God’s favor)”가 필요했다고 말한다. 이에 대해서 해리스 퍼킨스는 어서가 은혜라는 용어를 타락 전의 아담에게 적용하지 않았던 이유를 그가 처한 상황, 곧 로마 카톨릭이 득세하던 아일랜드의 상황과 연결시킨다. 이는 당대의 대다수 잉글랜드 청교도들이 타락 전 행위언약에 하나님의 은혜가 있었다고 주장하는 것과 반대된다. 왜냐하면 당시 잉글랜드의 상황은 로마 카톨릭이 득세하던 아일랜드와 반대로 반율법주의자들(Antinomians)이 세력을 얻고 있었기 때문이다.⁴⁹⁾ 타락 전 아담의 상태에 대하여 로마교회, 특히 중세 후기의 유명론자들이 주장했던 “초자연적으로 덧붙여진 은혜”(donum superadditum)라는 교리는 아담은 인간이 창조된 후에 초자연적으로 원의(original righteousness)를 덧붙여 주셨는데, 이는 아담의 본성에 포함된 것이 아니라 그가 행했던 최초의 선행에 대하여 주신 덧붙여 은혜라고 주장했다. 그러므로 아담은 타락 시에 이 덧붙여진 원의만 상실했으므로, 이후 죄인들은 여전히 스스로 선을 행할 수 있는 능력이 남아 있었고 이 능력으로 최초의 선을 행할 때 하나님께서 그에게 다시 은혜 혹은 의를 덧입혀 주신다고 주장했다. 그러므로 이렇게 로마 카톨릭에서 타락 전 인간에게 덧붙여진 은혜가 있었다고 주장하는 환경에서 타락 전 아담과 맺어진 언약에 하나님의 은혜(grace)가 있었다고 하면 오해를 낳을 수 있으므로, 은혜라는 용어 대신 호의(favor)라는 용어를 선호했으며, 이는 비슷한 환경에 처해있었던 독일의 하이델베르크의 경우도 마찬가지였다.⁵⁰⁾ 어서가 비록 은혜라는 용어를 사용하지는 않았지만, 이 행위언약 안에서 주어진 조건인 율법에 대한 완전한 성취와 그에 따른 영생이라는 보상의 관계는 적어도 가치적 평행이 성립되지 않고 적어도 하나님의 호의가 깃들이 있다고 믿었다.

III. 웨스트민스터 신앙고백의 행위언약

우리는 지금까지 행위언약의 궤적(trajecory)을 종교개혁 이전부터 웨스트민스터 회의 이전까지 추적해 보았다. 특히 웨스트민스터 회의와 관련하여 영국제도(British Isles)에 속했던 인물들을 중심으로 살폈다. 행위언약은 단순히 16세기 후반에 개혁파 정통주의자들에 의해서 새롭게 개발된 교리가 아니라 초대교회부터 타락 전 아담과 하나님의 관계를 규정하는

49) Joel R. Beeke and Mark Jones, A Puritan Theology: Doctrine for Life (Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2012), 229–30.

50) Perkins, Catholicity and the Covenant of Works, 61.

전통이 있었고, 중세를 거치면서 이 개념은 발전하여 종교개혁자들, 특히 개혁파 종교개혁자들은 타락 전 하나님과 아담의 관계를 율법에 대한 순종을 조건으로 영생을 약속하는 언약적 개념으로 이해하기 시작했다. 이후 16세기 후반에 이르러 이러한 타락 전 언약개념은 행위언약, 창조언약, 자연언약 등 다양한 명칭으로 불렸으나 그 내용은 17세기에 정착된 행위언약의 개념과 크게 다르지 않는 모습으로 발전했다. 이러한 개념은 페너, 퍼킨스, 롤록 등을 거쳐 영국제도 안으로 이어졌으며, 웨스트민스터 회의가 열렸던 17세기에 이르러 카메론과 어서등을 통하여 청교도들에게 직접적으로 영향을 끼쳤다. 특히 어서는 자신의 작품과 더불어 어서 자신이 직접 참여하였던 아일랜드 신조 안에 행위언약을 포함시킴으로써 웨스트민스터 신앙고백이 행위언약을 포함하는데 중요한 전례를 제시했다.

1. 이중언약구조

언약 신학은 다양한 방식으로 청교도들에게 소개되었지만, 신앙고백서 안에 있는 언약 신학과 관련하여서 가장 중요한 신학자 중 한 명으로 우르시누스가 있다. 처음에 그는 언약을 두 개의 언약으로 나누었고, 청교도들은 전체적으로 그의 방식을 따랐다. 그의 연합사상(federalism)은 주로 그가 쓴 하이델베르크 교리문답서와 교리문답서 강의(Compendium Chrisitnae Doctrinae)를 통해 청교도들에게 영향을 미쳤다.⁵¹⁾ 결과적으로, 신앙고백서의 언약 신학은 이 이중 언약 체계를 기반으로 수립되었다. 신앙고백서에서 언약 신학은 주로 7장과 19장 두 장에서 다루어진다. 7장은 오직 하나님과 사람 사이의 언약에 초점을 맞추고 있기에 그 주된 관심사는 두 언약의 성격이다. 19장은 주로 하나님의 율법에 초점을 맞추지만, 행위언약을 율법, 곧 십계명의 원형으로 소개한다.

신앙고백서 7장 2항에서는 행위언약(foedus operum)에 대한 몇 가지 중요한 정보를 제공하는데, 네 가지로 구성되어 있다. 첫째, 행위언약은 하나님이 사람과 맺은 첫 번째 언약이다. 둘째, 이 언약은 아담과 그의 후손들과 맺어졌다. 셋째, 이 언약의 약속은 생명이었다. 넷째, 이 언약의 조건은 완전하고 개인적인 순종이었다.⁵²⁾ 이 네 가지 점은 19장 1항에 의해 보충된다.⁵³⁾

51) R. Scott Clark and Joel R. Beeke, “Ursinus, Oxford, and the Westminster Divines” in The Westminster Confession into the 21th Century, ed. Ligon Duncan (Ross-shire: Mentor Imprint, 2004), 5–14).

52) “사람과 맺으신 첫 언약은 행위 언약이었는데, 거기에서 완전한 개인적 순종을 조건으로 아담과 그 안에서 그의 후손들에게 생명이 약속되었다.”(Westminster Confession, 7:2)

53) “하나님께서 아담에게 행위 언약으로서 한 법을 주셔서 그것에 의해 그와 그의 모든 후손들을 인격적인, 완전한, 정확한, 그리고 영속적인 순종의 의무 아래 두셨고; 그것의 실행에 근거한 생명을 약속하셨으며, 그것의 위반에 근거하여 죽음을 경고하셨고; 그것을 지킬 힘과 재능을 그에게 부여하셨다.”(Westminster Confession 19:1)

첫째로, 신앙고백서는 “하나님이 사람과 맺은 첫 번째 언약은 행위의 언약이었다”고 분명하게 언급한다.⁵⁴⁾

둘째로, 이 언약은 하나님과 아담 사이에서 맺어졌지만, 모든 인간은 아담과 함께 언약의 당사자로 참여한다. 아담은 단지 개인이 아니라 연합적인 머리(federal head)와 대표자(representative)였으며, 그의 성취와 실패는 모든 후손의 것으로 간주되었다.⁵⁵⁾ 이 연합사상은 어떻게 우리가 어머니의 태에서부터 죄인이라는 것을 보여주는 데에 그치지 않고, 실제적인 죄를 범하기 전에도 우리가 영원히 벌을 받을 수 밖에 없는 이유를 설명한다. 이로 연합사상으로 인하여 아담의 행위의 결과가 그의 자손들의 것이 되었다.

행위언약 안에서 아담과 그의 후손들이 가지는 관계 뿐만 아니라, 신앙고백서는 7장에서 이 언약의 이행 조건에 따른 보상이 무엇인지도 역시 가르친다. 그것은 바로 생명이었다.⁵⁶⁾ 그러나 조건 이행에 따른 보상인 생명 뿐만 아니라, 위반에 대한 위협인 죽음도 제시되어 있다.⁵⁷⁾ 그럼에도 불구하고, 두 장 모두 에덴동산에서 맺어진 행위의 언약에 대해서 정확하게 묘사하지 않는다. 왜냐하면 하나님이 명확히 말한 것은 순종의 약속이 아니라 아담이 실패할 경우 주어질 위협 뿐이었기 때문이다. 하지만 논리적으로, 성경적으로, 하나님의 의도에 따라 조건을 성취한 아담에게는 생명이 주어졌어야 했다.

마지막으로, 신앙고백서는 행위언약에서 생명이 “아담의 완벽하고 개인적인 순종의 조건에 따라 아담에게, 그리고 그를 통해 그의 후손에게 약속되었다”고 확인한다.⁵⁸⁾ 신앙고백서는 하나님은 이 언약을 통해 아담과 그의 모든 후손이 완벽하고 개인적일 뿐만 아니라 영원히 순종하도록 만들었다는 사실도 덧붙인다.⁵⁹⁾ 바로 이 지점에서 7장과 19장 사이에 존재하는 두 가지 중요한 차이를 발견할 수 있다. 첫째, 7장에서는 아담의 자손들의 개인적인 순종이 아니라 아담이 자기 자손들의 머리이자 대표로서 감당하는 순종을 통해서 생명이 아담 자신과 그의 후손들에게 주어졌다고 말하지만, 19장에서는 행위언약으로 주어진 율법이 아담뿐만 아니라 그의 후손들에게도 부과되었다. 두 번째 차이점은 19장은 영원한 순종의 필요성을 포함하고 있는 반면에, 7장은 이 언약의 조건이 가지는 영원한 성격에 대해서 언급하지

않는다. 그렇다면 왜 신앙고백서의 저자들은 이런 식으로 설명했을까? 7장과 19장 모두 “행위언약”이라는 동일한 용어를 사용하고 있지만, 그 뜻은 달랐다. 7장에서 저자들은 특정한 시간과 상황에서 주어진 행위언약을 다루었지만, 19장 1항에서는 주로 하나님의 율법에 대한 표현 중 하나로서의 행위언약에 초점을 맞추고 있다. 다시 말해, 선악의 나무 열매를 먹는 것에 대한 구체적인 금지는 아담에게만 부과되었지만, 이 특정 조건의 뿌리로써의 율법은 그의 모든 후손에게 주어졌다.

이상으로 신앙고백서에 나타난 행위언약의 대략적인 구조와 내용을 살펴보았다. 신앙고백서는 행위언약에 관련하여 이전에는 없었던 새로운 사항을 추가하기 보다는 오히려 개혁파 신학 내에서 발전하고 잉글랜드에 전달되었던 행위언약 사상을 재확인하면서도 매우 간단하게 설명하고 있다.

2. 행위언약 안에 나타난 은혜

신앙고백에 나타난 행위언약과 은혜언약은 모두 어느 정도로 상호적이고 조건적인 요소를 갖고 있지만, 행위언약에 내재된 은혜의 성격을도 역시 굳게 지지한다. 신앙고백에서 행위언약이 기본적으로 하나님의 은혜에 기반을 둔 것으로 묘사된다는 주장을 지지하는 사람들은 공통적으로 언약 자체가 하나님의 낮아지심의 결과라고 주장한다. Edward J. Young은 자신의 소논문 “Confession and Covenant”에서 웨스트민스터 신앙고백은 행위언약이든 은혜언약이든 언약 그 자체는 하나님의 은혜에서 비롯되었다고 주장한다.⁶⁰⁾ 신앙고백은 다음과 같이 표현한다.

하나님과 피조물 사이의 거리는 너무나 크기 때문에, 비록 이성적 피조물이 그들의 창조자로서 그에게 마땅히 순종할 의무가 있을지라도, 그들은 결코 그에게서 나오는 어떤 열매도 그들의 복과 상급으로 가질 수 없으며, 오직 그가 언약의 방식으로 표현하기를 기뻐하신 하나님 편에서의 어떤 자원적 낮추심에 의해서 뿐이다.⁶¹⁾

54) Westminster Confession, 7:1

55) “하나님께서 아담에게 행위 언약으로서 한 법을 주셔서 그것에 의해 그와 그의 모든 후손들을 인격적인, 완전한, 정확한, 그리고 영속적인 순종의 의무 아래 두셨고...” (Westminster Confession, 19:1).

56) Westminster Confession, 7:2

57) “...그것의 실행에 근거한 생명을 약속하셨으며...” (Westminster Confession, 19:1).

58) Westminster Confession, 7:2.

59) Westminster Confession, 19:1

60) (Edward J. Young, “Confession and Covenant” in Scripture and Confession: A Book about Confessions Old and New, ed., John H. Skilton [Presbyterian and Reformed Publishing Co., 1973], 37–38). 레담(Letham)도 역시 “웨스트민스터 신앙고백은 타락 전 언약을 포함하여 하나님의 모든 언약의 기저에 있는 낮아지심을 강조한다”고 말했다. 또한 “비록 율법의 자리가 무엇이든, 이 율법은 행위언약에서 중요한 역할을 담당하고 있기는 하지만 이 율법은 하나님께서 값없이 그리고 자신을 굽혀서 우리를 향해 베푸신 호의와 조화를 이룬다”고 주장했다. (The Westminster Assembly, 231); 데이빗 맥윌리엄스(David B. McWilliams)는 이 신앙고백은 분명하게 타락 전 언약이 은혜로운 것으로 소개한다고 분명하게 주장한다. 사람의 상태가 무죄한 상태든 아니면 타락한 상태든, 하나님께서 사람과 교제를 나누기 위해서 낮아지실 때마다 그것은 순수하고 오염되지 않으며 주권적이고 값없는 은혜 행위다. (McWilliams, “The Covenant Theology of the Westminster Confession of Faith and Recent Criticism,” 114); John Leith, Assembly at Westminster: Reformed Theology in the Making (Richmond: John Knox Press, 1973), 92; Richard A. Muller and Rowland S. Ward, Scripture and Worship: Biblical Interpretation and the Directory for Worship (Phillipsburg, New Jersey: P & R Publishing, 2007), 72.

61) Westminster Confession, 7. 1.

이 진술은 행위언약과 은혜언약을 모두를 가리키므로, 우리는 행위언약도 하나님의 자발적인 낮추심의 표현으로 볼 수 있다고 결론내릴 수 있다.

행위언약에 나타난 하나님의 낮아지심에 대해서 그것을 은혜로 보아야 할 것인가에 대해서는 현대 학자들 사이에 다양한 의견이 있었다. 하지만 신앙고백이 작성될 당시인 17세기의 개혁파 신학자들은 대체로 행위언약이 하나님의 은혜를 인류에게 가져다 주는 수단으로 이해했다.⁶²⁾ 대표적인 청교도 신학자 가운데 한 사람인 존 볼(John Ball)은 행위언약에 대해서 다음과 같이 설명한다.

그 언약은 하나님으로부터 오는 것으로서, 하나님의 값없는 은혜와 사랑의 언약이다. 왜냐하면 어떤 언약에서 그 언약에 의해 주어지는 복이 공로의 차원에서 약속된 것으로 우리의 행위에 대한 공로의 차원에서 주어지는 것이라고 할지라도, 하나님은 피조물에게 반드시 그런 언약을 할 이유가 없는데도 스스로 피조물과 언약을 맺어서 자신을 그 언약에 구속되게 한 것은 은혜에 속한 것이기 때문이다. 따라서 그 보상은 언약에 의거한 공의롭고 정당한 것이라고 하더라도, 은총에 따른 것이다.⁶³⁾

존 볼은 여기서 행위언약 안에 있는 하나님의 호의를 은혜라고 분명하게 말한다. 볼은 비록 행위언약 안에서 아담이 순종을 통한 자신의 공로로 약속을 받더라도 이 언약은 은혜 위에 세워진 언약인데, 그 이유는 하나님께서 언약을 맺으실 이유가 없음에도 언약을 맺으신 그 자체가 은혜라는 것이다.

행위언약을 비롯한 이러한 언약들이 기본적으로 하나님의 은혜 위에서 성립된 것으로 볼 수 있는 다른 이유가 더 있다. 바로 하나님은 이러한 언약들 속에서 그렇게 할 의무가 없음에도 불구하고 사람에게 생명을 주기로 약속하셨다. 하나님은 사람의 생명을 앗아가기 위한 그 어떤 언약도 맺지 않았다. 행위언약에서는 불순종으로 인해 사람이 영적으로 그리고 육체적으로 죽음에 이르게 되었지만, 하나님은 사람을 불순종하도록 강요하시지 않았고, 오히려 하나님은 사람에게 행위언약의 이행을 위한 충분한 능력을 제공하셨다.

행위언약의 이 은혜로운 성격은 신앙고백 7:2에 있는 언약의 정의에 암시되어 있다. 하나님의 보상과 경고가 함께 제시된 19장과는 달리 7장은 생명이 행위언약에서 아담에게 약속되었다고 언급한다. 그러나 이 언약과 관련해서는 성경에서는 ‘생명’이라는 용어도 사용하지

않고, 언약의 그 어떤 축복에 대해서도 언급하지 않고 있다. 성경에서 하나님이 말씀하신 것은 창세기 2:17에 명확히 기록되어 있다. “선악을 알게 하는 나무의 열매는 먹지 말라. 네가 먹는 날에는 정녕 죽으리라” 하나님의 명령에 대한 불복종의 결과로서 성경에 제시된 것은 생명이 아니라 죽음이다. 하나님은 완전한 복종의 조건으로 주어지는 보상인 생명에 대해서는 명확히 언급하지 않고 있다. 여기서 중요한 질문이 생긴다. 왜 웨스트민스터 신학자들은 성경에 기록된 경고인 죽음 대신에 보상으로 주어지는 생명만을 제시했을까?

이 질문에 답하기 전에, 우리는 성경에 기록된 하나님의 경고로부터 ‘복종에 대한 보상으로 생명이 주어진다’는 것을 논리적으로 추론할 수 있다는 것을 입증해야 한다. 논리적으로 말하면, 아담이 선악을 알게 하는 나무의 열매를 먹는다면, 그는 정녕 죽게 될 것이라는 말은 그 열매를 먹지 않는다면 아담에게 생명이 주어질 것을 의미한다.⁶⁴⁾

이 두 가지 주장 사이에는 모순이 없다. 또한, 완전한 복종의 조건으로 생명을 약속하는 많은 성경 구절을 고려하면, 생명이 행위언약에 약속되어 있음을 확인할 수 있다. 그러나 왜 이 신학자들은 이렇게 표현했는지에 대한 설명은 없다.

그렇다면 그들이 “죽음”이라는 불복종의 벌 대신 “생명”이라는 순종의 보상을 선택했던 이유에 대한 가장 합리적인 추론을 무엇일까? 7장의 첫 번째 항에서 그 힌트를 찾을 수 있다. 위에서 본 바와 같이, 신앙고백은 언약을 모두 하나님의 은혜의 결과로 규정하고 있다. 이로 부터 우리는 웨스트민스터 신학자들이 이 신앙고백을 작성할 때 하나님의 은혜에 초점을 두고 있으며, 행위언약에서도 하나님의 은혜를 강조하고 싶어한다는 사실을 추론할 수 있다. 비록 사람은 스스로 하나님의 명령을 어기고 길에서 떠나기로 결심하고 선택하였고, 또 이 불복종은 사람에게 죽음을 가져왔지만, 행위언약 안에 있는 은혜로운 성격을 인식하고 또 그 것을 드러내고자 했던 신학자들은 “죽음” 대신에 하나님의 명령에 복종하는 것에 대한 보상으로 주어지는 “생명”이라는 용어를 선택했던 것이다.

M. 나가는 말

행위언약의 내용에 대한 반론과 공격은 대체로 행위언약이 가진 율법주의적인 성격에 대한 것이었다. 다시 말하면, 종교개혁자들이 강조했던 은혜의 신학이 언약신학, 특히 행위언약 개

62) 존 페스코, 『역사적, 신학적 맥락으로 읽는 웨스트민스터 신앙고백서』, 신윤수 역 (서울: 부흥과개혁사, 2018), 172.

63) John Ball, A Treatise of the Covenant of Grace (London: Edward Brewster, 1645), 2.

64) Hodge, The Confession of Faith, 122.

념이 본격적으로 도입되면서 율법에 대한 순종을 통한 인간의 공로주의적 성격이 개혁신학 안에 도입되었다는 것이다. 다르게 표현하면, 16세기 후반부터 시작되는 개혁파 정통주의자들의 신학적 체계가 종교개혁자들에게는 없던 행위언약 사상의 첨가로 말미암아 종교개혁의 신학에서 이탈하였고, 그것은 17세기에 이르러 웨스트민스터 신앙고백에 행위언약이 포함되면서 절정에 이르렀다는 것이다. 하지만 이미 우리가 살펴본 대로, 행위언약 사상은 개혁파 정통주의자들이 16세기 후반과 17세기에 새롭게 개발한 개념이 아니다. 초대교회 시대에 이미 아담이 타락 전에 이미 하나님의 명령에 따른 순종을 통해 하나님과의 관계가 결정된다는 사상이 존재했으며, 중세교회도 후기에 이르러 “하나님의 자기묵음”이라는 개념과 더불어 창조와 함께 시작된 언약개념이 있었고, 무엇보다 종교개혁자들의 신학 속에서 씨앗의 형태로 분명하게 발견되는 사상이다. 물론 이들이 “행위언약”이라는 용어를 사용하지는 않았지만, 루터, 멜랑흐톤, 불링거, 그리고 칼빈은 인간이 타락 전 순종을 근거로 하는 하나님과의 관계 속에 있었다는 사실을 알고 있었다. 더 나아가 이러한 개혁자들의 사상은 16세기 후반부터 시작되는 개혁파 정통주의 언약사상으로 발전되었는데, 특히 행위언약과 관련하여 우르시누스 이후 행위언약이라는 용어 외에도 자연언약 혹은 창조언약과 같이 용어에 있어서는 차이가 있으나 타락전에 아담이 율법에 대한 순종을 조건으로 하나님과 맺었던 언약이 존재했다는 사상은 더욱 더 정교화되었고, 이는 페너, 카트라이트, 롤록, 그리고 퍼킨스와 같은 학자들에 의해서 영국제도에 도입되었고, 17세기에 들어서 카메론과 제임스 어셔와 존 볼등을 통해 웨스트민스터 신학자들에게 전달되었다.

또한 신앙고백 안에 있는 행위언약 개념이 하나님과의 관계 속에서 은혜를 제거하고 율법적이고 공로적인 관계로 전락시켰다는 주장에 대해서 신앙고백은 이 언약을 작성했던 당시의 청교도들은 이미 이 언약을 하나님의 은혜로운 언약으로 이해하고 있었으며, 이는 신앙고백서 안에도 잘 드러나고 있다. 먼저는 하나님께서 의무적이지 않은 언약을 인간과 맺었다는 것이 첫 번째 근거로 제시되고, 둘째는 신앙고백서는 이 언약을 지키지 못했을 때 주어질 형벌보다는, 이 언약을 지켰을 때 주어질 보상인 생명을 강조하면서, 이 영원한 생명은 인간의 공로와는 비교할 수 없이 크다는 사실 속에서 하나님의 은혜를 보여준다.

마지막으로 이와 같이 웨스트민스터 신앙고백에 있는 행위언약 사상은 초대교회에서 그 씨앗을 발견할 수 있으며, 종교개혁자들에게서 발전되었다. 이에 근거를 두고 16세기 후반 이후 개혁파 내에서 정교화된 행위언약과 은혜언약의 이중언약 사상은 17세기에 이르러 개혁교회 신학의 중추로서, 하나님과 인간 사이를 가장 성경적으로 설명할 뿐만 아니라 구원에 있어서 하나님의 주권을 손상없이 보존하면서도 인간을 전적으로 수동적인 존재가 아니라 자유의지를 가지고 일정한 책임을 지는 도덕적 존재로 만들는데 결정적인 공헌을 했다.



웨스트민스터
신앙고백과 행위언약
WESTMINSTER
CONFESSION
OF FAITH AND THE COVENANT OF WORKS

제 18 회
죽산기념강좌

발제 4

정승원 교수
(총신대학교 신학대학원 조직신학)

행위언약과 그리스도의 온전한 순종

행위언약과 그리스도의 온전한 순종¹⁾

정승원 교수 (총신대학교 신학대학원 조직신학)

1. 서론

개혁주의의 핵심인 언약 사상에서 행위언약은 은혜언약 못지않게 중요한 의미를 지니고 있다. 행위언약을 이해함에 조심해야 할 것은 타락 후 주어진 모세 율법을 지킴으로(행위로) 의롭다함을 얻고자 했던 유대인들을 정죄했던 바울의 시각으로 행위언약의 “행위”를 이해하려는 것이다. 바울은 율법 자체에 문제 삼은 것이 아니라 율법을 지킬 수 없는 인간의 죄성과 연약함을 문제 삼은 것이다. 행위언약에 있어서도 하나님의 최초 명령을 지키지 못한 아담과 그의 모든 후손의 연약함과 죄성이 문제인 것이다. 첫 언약을 어긴 첫 사람과 그 사람 안에 있었던 모든 인류의 범죄는 구속자를 요청하게 된 근본 원인이다. 이런 차원에서 행위언약은 은혜언약 못지 않게 중요하다. 역설적으로 행위언약이 파기되지 않았다면 은혜언약을 맺으실 필요가 없었을 것이다.

“한 범죄로 많은 사람이 정죄에 이른 것 같이 한 의로운 행위로 말미암아 많은 사람이 의롭다 하심을 받아 생명에 이르렀느니라”(롬 5:18) 말씀에서 “한 범죄”도 행위이지만 “한 의로운 행위” 역시 행위이다. 행위 자체를 부정적으로 볼 수 없다는 것이다. 한 범죄는 다름 아닌 선약을 알게 하는 나무의 열매를 먹은 행위이다. 이 범죄로 인하여 하나님의 공의를 만족케 한 것은 그리스도의 의로운 행위였다. 이 의로운 행위 역시 율법에 순종하는 행위였다. “율법을 따라 거의 모든 물건이 피로써 정결하게 되나니 피흘림이 없은즉 사함이 없느니라”(히9:22) 말씀한다. 또한 “기록된 바 나

1) “그리스도의 온전한 순종”이란 그리스도의 “수동적 순종”과 “능동적 순종”이 합쳐진 순종이라고 말할 수 있다. 서로 불가분의 관계이며 동시에 둘을 구별할 필요가 있음을 강조하는 차원에서 “온전한 순종”이라고 말할 수 있다.

무에 달린 자마다 저주 아래에 있는 자라 하였음이라”(갈 3:13)는 말씀은 신 21:23을 인용한 것이다. 즉 나무에 달리신 그리스도는 역설적으로 신 21:23의 율법에 순종하신 것이다. 따라서 구원에 있어서 믿음과 반대되는 것은 행위 자체가 아니라 그리스도를 떠나서 인간 스스로 뭔가를 이루고자 하는 교만이고 불신이다. ‘믿음으로 말미암는 의’와 반대되는 것은 ‘율법으로 말미암는 의’가 아니라 ‘그리스도를 떠나 스스로 얻고자 하는 의’이다.

본 논문에서는 행위언약과 그리스도의 온전한 순종과의 관계를 살피면서 구속사에 있어서의 행위언약의 위치를 살피고자 한다. 특히 웨스트민스터 표준문서에서 언급한 행위언약을 부정적으로 이해하면서 이 표준문서를 칼빈의 전통에서 벗어났다는 주장을 불식시키는 차원에서 칼빈의 언약 개념들을 소개하며 행위언약과 그리스도의 온전한 순종의 관계를 다루고자 한다.

2. 그리스도의 능동적 순종

개혁신학은 일반적으로 그리스도의 순종을 ‘수동적 순종’(obedientia passiva)과 ‘능동적 순종’(obedientia activa)으로 나누어 이해해 왔다.²⁾ 이 두 가지 순종은 그리스도의 구속 사역에 있어서 분리할 수 없는 것이지만 구별해야 한다. 먼저, 그리스도의 수동적 순종이란 그리스도 안에서 택함 받은 자들이 당해야 할 율법의 저주를 그리스도가 대신 받으신 그리스도의 사역적 측면을 의미한다. 이것을 가리켜 ‘수동적’(passiva)이라고 규정하는 것은, “고난을 당하다”(patior)라는 뜻을 반영하는 것일 뿐, “원하지 않음에도 어떤 고난을 당할 수밖에 없다”고 하는 그런 수동성은 아니라는 것이다.³⁾ 즉, 그리스도께서 받으신 고난은, 택자들의 죄를 대속하시기 위해 받으신 형벌적 고난이기는 하지만 어디까지나 ‘능동적 고난’(passio activa)에 속하는 것으로 파악되어야 한다. 또한 그리스도의 능동적 순종은, 그리스도 안에서 택함을 받은 자들을 구원하시기 위해 그리스도께서 율법 아래 나서서 율법의 모든 의를 이루신 사역의 측면을 의미한다. 여기서 ‘능동적’(activa)이라고 하는 표현은, 단순히 그리스도께서 어떤 것을 술선수범 차원에서 스스로 행동하는 의미의 ‘능동’으로 이해되어서는 안 된다.⁴⁾ 물론, 당연히 그와 같은 ‘능동성’이 포함되어 있기는 하지만, 그런 ‘능동성’은 앞서 언급한 수동적 순종에서도 발견할 수 있는 ‘능동성’이다. 칼빈은 아래와 같이 그리스도의 전생애를 통한 순종과 의를 연관시킨다.

2) 정승원, “박형룡의 능동적 순종” 『신학지남』, 제89권 2집 (통권 제351호) 참조.

3) 영어로 그리스도의 고난을 “passion of Christ”라고 표현한다. 이 “passion”은 patior(고난 당하다)에서 파생된 단어이며 이 passion의 형용사가 “passive”이다. 능동성과 반대 되는 개념의 수동성이 아니라는 것이다. 물론 ‘고난 당함’에 있어 수동성이 전혀 배제되는 것은 아니다. 그리스도의 고난에는 이러한 수동성만 아니라 능동성도 있다는 것이다.

4) ‘능동적’이란 영어로 active로 표현하는데 이 단어는 라틴어 activus 에서 파생된 것이며, activus 는라틴어 ago에서 왔으며 그 뜻은 do, act, make, behave 이다.

만약 그리스도께서는 어떻게 죄를 제거하심으로 우리와 하나님 사이의 적의를 없애셨고, 또한 의를 얻으셔서 하나님으로 하여금 우리를 향하여 자비와 친절을 베푸시게 만드셨냐고 물으면, 이에 대한 일반적인 대답은 그의 순종의 전 과정을 통해서 우리를 위해 이것(this)을 이루셨다는 것이다.⁵⁾

여기 “순종의 전 과정”이란 말은 십자가 죽음으로 향한 그리스도의 모든 삶을 의미한다고 하겠다. 그리고 “우리를 위해 이것(this)을 이루셨다”는 말은 그리스도의 모든 순종의 삶이 자신을 위해 하신 것이 아니라 우리를 위해 하셨다는 것이며 “이것(this)을”이란 말은 “우리과 하나님 사이의 분리된 상태를 없애심”과 “의를 얻으심”을 의미한다. 즉 우리를 위해 그리스도는 복음의 전 과정을 통해 의를 이루신 것이다.

또한 칼빈은 갈 4:4-5, “때가 차매 하나님이 그 아들을 보내사 여자에게서 나게 하시고 율법 아래에 나게 하신 것은 율법 아래에 있는 자들을 속량하시고 우리로 아들의 명분을 얻게 하려 하심이라” 구절을 다음과 같이 주해한다.

모든 복종으로부터 자유로우신 하나님의 아들 그리스도가 율법 아래에 속하셨다. 왜? 그것은 우리 자리에서 그렇게 하신 것이다. 그가 우리를 위해 자유를 얻으신 것이다. <중략> 이렇게 그리스도는 율법을 지키기로 결정하셨는데 이것은 우리를 위해 율법으로부터 면속(免屬) 되도록 하시기 위함이었다. 그렇지 않고서는 그가 율법 아래 매이심에 어떤 목적도 없었을 것이다. 그가 그렇게 하신 것은 분명 자신을 위해서가 아니었기 때문이다.⁶⁾

이렇듯이 비록 칼빈은 “능동적 순종”(obedientia activa)이라는 용어를 사용하지는 않았지만 “그리스도가 율법을 지키기로 결정하셨다”(Christ chose to become liable to keep the law.)는 표현은 개혁주의가 전통적으로 가르쳐 온 “능동적 순종”을 의미한다. 칼빈은 계속 주석하기를 “그리스도께서 우리를 위하여 확보하신 율법으로부터의 면속(exemption)은 우리로 더 이상 율법의 교리에 매이지 않고 우리가 원하는 대로 할 수 있는 것이 결코 아니다. 율법은 선하고 거룩한 삶을 위한 영원한 법칙이기 때문이다.”라고 한다.⁷⁾ 칼빈이 율법에 대한 그리스도의 자발적 순종을 강조하는 것은 율법은 폐기되는 것이 아니라 영원히 지켜야 할 법칙이기 때문이다. 그는 율법폐기론(antinomianism)을 단호히 반대하고 있다. 율법이 영원한 법칙이라는 말은 우리가 여전히 율법을 지켜야 했었음을 의미한다. 그러나 감사하게도 그리스도께서 율법으로부터의 면속(exemption)을

우리를 위해 이루셨다는 것이다.

눅 10:25에 무엇을 해야 영생을 얻으리이까 물었던 율법사에게 예수는 “율법에 무엇이라 기록되었으며 내가 어떻게 읽느냐” 물으셨고, 율법사는 율법의 정수인 하나님 사랑과 이웃 사랑을 언급한다. 이때 주님은 “네 대답이 옳도다 이를 행하라 그러면 살리라”(눅 10:28) 말씀하셨다. 또한 “나더러 주여 주여 하는 자마다 다 천국에 들어갈 것이 아니요 다만 하늘에 계신 내 아버지의 뜻대로 행하는 자라야 들어가리라”(마 7:21) 말씀하셨다.

이렇게 율법을 행해야 영생을 얻고 아버지의 뜻대로 행해야 천국에 들어간다는 주의 말씀은 단지 우리가 지키지 못할 것을 아시면서 그냥 해 본 말씀이라고 할 수 없다. 또한 단지 주 예수를 믿으라는 의미의 말씀이라고도 할 수 없다. 만약 그렇다면 처음부터 ‘나를 믿으라 그러면 살리라’고 하셨을 것이다. 그 율법사 혹 우리 개인적 능력이나 신앙이 핵심이 아니라 하나님의 말씀인 율법은 영영히 선다는 것이 핵심이다.

롬 10:5에는 “모세가 기록하되 율법으로 말미암는 의를 행하는 사람은 그 의로 살리라 하였거니와”라고 말씀한다. 우리는 율법의 준행자이지만 예수님은 율법의 입법자이시며 재판관이시다(약 4:11-12). “이를 행하라 그러면 살리라”는 말씀은 입법자와 재판관의 권위로 말씀하신 것이다. 한편 당신이 만든 율법을 인간의 타락 때문에 무용지물이 되도록 하실 수 없기에 스스로 준행자가 되신 것이다. 즉 능동적 순종을 단행하신 것이다. 준행자가 되시어 우리를 위해 피를 흘리셨고 또한 모든 율법을 지키셨다. 그리하여 우리도 살리고 당신의 율법도 완성하신 것이다. 그리스도는 자신의 능동적 순종으로 “율법은 거룩하고 계명도 거룩하고 의로우며 선하다”(롬 7:12)라는 말씀이 사실임을 보여주셨다. 율법이 거룩하고 의로우며 선하지 않았다면 친히 능동적으로 이것을 지키려 하지 않으셨을 것이다. 그리스도의 온전한 순종 이후로는 우리는 율법으로 의롭다 함을 얻을 필요가 없게 되었다. 그리스도가 율법을 완성하셨기 때문이다(마 5:17). 또한 여전히 우리는 율법을 다지킬 수도 없다. 그러나 비록 율법은 우리의 죄를 정죄했지만 그 법은 여전히 거룩하고 의롭고 선한 하나님의 말씀이기 때문에 우리는 계속 순종해야 하는 것이다.

3. 행위언약과 그리스도의 온전한 순종

선악을 알게 하는 나무의 열매를 먹지 말라는 명령은 하나님과의 지속된 교제의 복과 생명의 복을 주시고자 주신 명령이요 언약이었다. 또한 선악과는 하나님의 주권을 상징하는 것으로 인간은 피조물로서 그의 형상을 따라 지음을 받아 하나님의 언약적 명령을 지킬 수 있고 또 지키는 것이 피조물의 본분이요 정체성임을 보여주는 나무였다. 그렇기 때문에 아담을 대표로 하는 언약 공동체의 모든 후손들에게도 역시 이 행위언약을 지킬 의무가 부여되어 있었다.

5) John Calvin, The Institutes of the Christian Religion, trans. by Henry Beveridge (Grand Rapids, MI.: Christian Classics Ethereal Library, 1845), 2, 16, 5. <https://www.ccel.org/ccel/c/calvin/institutes/cache/institutes.pdf> (2022. 06. 05. 참조)

6) John Calvin, Commentary on Galatians, in Christian Classics Ethereal Library (2022. 05. 02.) <https://biblehub.com/commentaries/calvin/galatians/4.htm>

7) Calvin, Commentary on Galatians.

롬 5:16에 “한 사람으로 말미암아 정죄에 이르렀으나 은사는 많은 범죄로 말미암아 의롭다 하심에 이름이니라” 말씀한다. ‘한 사람으로부터(ἐξ) 정죄에(εἰς)에 이르고 많은 범죄로부터(ἐκ) 의롭다 하심에(εἰς)에 이르렀다는 말씀이다. 한 사람, 즉 아담의 불순종으로 파기된 행위언약이 그리스도의 순종으로 회복되어 성취되었다는 것이다. 17절, “한 사람의 범죄로 말미암아 사망이 그 한 사람을 통하여 왕 노릇하였은즉 더욱 은혜와 의의 선물을 넘치게 받는 자들은 한 분 예수 그리스도를 통하여 생명 안에서 왕노릇 하리로다.”는 구절은 εἰ γὰρ (if for)로 시작한다. 즉 16절의 “의롭다 하심”의 의미가 무엇인지 설명하는 말씀이다. 그리스도를 통하여 생명 안에서 왕노릇 할 자들은 의의 선물을 받았다고 말씀한다. 여기 의의 선물을 칭의라고 말할 수 있다.

롬 5:18-19, “그런즉 한 범죄로 많은 사람이 정죄에 이른 것같이 한 의로운 행위로 말미암아 많은 사람이 의롭다 하심을 받아 생명에 이르렀느니라. 한 사람이 순종하지 아니함으로 많은 사람이 죄인 된 것 같이 한 사람이 순종하심으로 많은 사람이 의인이 되리라” 말씀한다. 여기 “한 의로운 행위”란 다름 아닌 둘째 사람이면서 마지막 아담이신 그리스도의 순종을 의미한다. 이 단어에서 엿볼 수 있듯이 그리스도의 행위(순종)로 행위언약이 성취된 것이다. “한 의로운 행위”는 원문을 보면 “의의 한 행위”이다[이전 개역 성경에는 “의의 한 행동”이라고 번역했다]. 이 행위로 생명에 이르는 의를 얻은 것이다. 이 의의 한 행위는 바로 17절에 “의의 선물”을 지칭하는 것이다. 믿음도 선물이고 의도 선물이다. 우리가 이룬 것이 없고 그리스도가 이루시고 우리에게 선물로 주셨다는 것이다. 우리로 의롭다 하시고 생명에 이르게 하신 것은 그리스도의 “의로운 행위”로 말미암는 것이었다. 이 의로운 행위는 우리 믿음과 칭의의 원천이요 근거이다.

어떤 학자들은 여기 “의로운 행위”를 그리스도의 수동적 순종으로 해석하기도 한다. 이 순종은 십자가의 죽음을 의미하기 때문이라는 것이다. 맞는 해석이다. 그러나 십자가의 죽음은 단순히 빌라도로 인하여 발생한 한 순간적 행위가 아니다. 그리스도 삶 전체에서 나타나는 고난들과 이어져서 이루어진 십자가의 죽음이기 때문이다. 그리고 십자가의 죽음은 하나님과 이웃을 향한 최고의 사랑의 행위였다. 즉 율법에 대한 능동적 순종이기도 한 것이다. 존 머레이(John Murray)는 “의의 한 행위”는 단지 십자가의 죽음만을 의미하는 것이 아니라 그리스도의 전체적 삶을 통한 성취라며 다음과 같이 해석한다.

만약 어떻게 그리스도의 의가 “한 의로운 행위”로 정의되었느냐고 묻는다면 그 답은 그리스도의 의는 한 범죄와 병행하는 ‘꼭 차인 일체성(compact unity)’으로 봐야 한다는 것이다. 그리고 한 의로운 행위라고 한 것은 한 범죄는 한 사람의 범죄인 것처럼 한 의는 한 사람의 의이기 때문이요 한 사람의 성취(accomplishment)는 그 사람과 일체적으로 봐야 하기 때문이다.⁸⁾

8) John Murray, The Epistle to the Romans, vol. 1 (NICNT; Grand Rapids: Eerdmans, 1959), 201-2.

박형룡은 행위언약과 그리스도의 능동적 순종의 관계를 다음과 같이 설명한다.

그는 제 2 아담으로서 제 1 아담의 자리를 취하셨다. 제 1 아담은 자연적으로 하나님의 율법 아래 있었으니 그것을 지켜 행하는 일 자체는 으레 당연한 일이므로 상(賞)의 청구권을 갖지 못하였다. 오직 하나님이 은혜롭게 그로 더불어 언약을 세우시고 순종을 조건으로 하여 그에게 생명을 약속하신 때문에만 율법을 지켜 행하는 것이 자기와 자기의 후손들을 위하여 영생을 얻을 조건으로 되었다. 그런데 제1 아담의 실패(범죄 타락)로 인해 그리스도께서 자원하여(능동적으로) 제2 아담으로서 언약 관계에 들어가 율법을 지켜 행하심으로 자연히 그와 성부께서 그에게 주신 자들에게 앞의 내용과 동일한 의의를 획득하신 것이다.⁹⁾

박형룡은 행위언약은 상급을 위해 지키는 것이 아니라 당연한 일이기에 순종하는 것이라고 옳게 주장한다.

눅 9:51, “예수께서 승천하실 기약이 차가매 예루살렘을 향하여 올라가기로 굳게 결심하시고”라는 말씀에서 엿볼 수 있듯이 예수님의 죽으심은 즉흥적 사건이 아니라 성육신부터 계속 이어지는 고난 가운데 진행된 마지막 단계였다. 기약이 찼다는 것은 그리스도의 총체적 순종의 삶을 마무리하는 단계임을 암시하는 말이다. 더욱이 굳게 결심하셨다는 것은 능동성을 내포하고 있다.

빌 2:7-8, “오히려 자기를 비워 종의 형체를 가지사 사람들과 같이 되셨고 사람의 모양으로 나타나 자기를 낮추시고 죽기까지 복종하셨으니 곧 십자가에 죽으심이라” 말씀한다. “죽기까지 복종하심”은 수동적 순종보다는 능동적 순종에 가깝다.

또한 첫째 아담과 둘째 아담의 비교에 있어서 불순종/순종, 정죄/생명, 죄인/의인 패턴이 성립되지 만 둘째 아담에게는 경우는 “더욱 많은”(πολλῷ μᾶλλον)이 적용된다. 롬 5장 15절, “더욱 많은 하나님의 은혜.” 17절, “더욱 많은 은혜와 의의 선물을” 받았다고 말씀한다. 아담은 지음을 받았을 때 의로웠고 또한 무구했다. 이러한 아담에게 하나님은 당신의 법에 순종하도록 명하셨다. 그러나 실패했다. 둘째 아담은 첫째 아담이 실패한 것을 완수하시기 위해서 오셨다. 단순히 실패한 것을 만회하시는 것만 아니라 “더욱 많은” 은혜를 선물로 주셨다. 따라서 단순히 “수동적 순종”만으로 충분하다고 할 수 없다. 그리스도의 수동적 순종은 용서를 가져오고 도덕적 무죄를 가능하게 했지만 그의 능동적 순종은 칭의와 종말론적 축복을 가져 왔다. 즉 “더욱 많은” 은혜를 주셨다. “의의 한 행위”는 하나님이 아담에게 요구하신 ‘의의 순종’과 연결되는 행위다. 즉 능동적 의미의 행위라는 것이다.

칼빈은 다음과 같이 그리스도의 능동적 순종과 의를 연결한다.

9) 박형룡, 『기독교론』, 개정판, 김길성 개정감수 (서울: 개혁주의 출판사, 2000), 404.

따라서 그리스도의 세례에서조차 그는 의의 일부가 아버지의 명령에 순종함으로 이루어짐을 선포하셨다. 간단히 말해서, 그가 종의 형태를 취하신 순간부터 그는 우리를 구속하시기 위해 구원의 값을 지불하시기 시작했다. 한편, 더 분명하게 구원의 방편을 정의하기 위해 성경은 그것을 특이하게 그리고 특별하게 그리스도의 죽음에 돌린다. 그리스도는 자기 목숨을 많은 사람의 대속물로 주셨다고 선언하신다(마 20:28).¹⁰⁾

칼빈은 분명히 성부의 명령에 대한 순종으로 의를 이룬다고 강조하고 있다. 뿐만 아니라 칼빈은 그리스도께서 구원을 위해 “종의 형태를 취하신 순간” 즉 성육신하신 때부터 순종하셨으며 최정점은 그의 십자가의 죽음이라고 설명하고 있다. 복음의 전 과정, 즉 성육신 때부터 육신의 사신 모든 과정이 구원의 값을 지불하시는 순종의 과정이지만 칼빈은 성경은 “특이하게(peculiarly) 그리고 특별하게(specially)” 그리스도의 죽음으로 돌린다고 강조한다. 즉 칼빈은 우리를 의롭히는 그리스도의 구속 사역을 그리스도의 죽음에만 한정하지 않고 총체적으로, 온전하게, 그리고 유기적으로 그의 성육신부터 최정점인 십자가의 죽음(부활로 이어지는)까지 연결시켰다는 것이다.

그리스도의 능동적 순종에 따른 모든 삶과 고난과 십자가의 죽음에서까지 그의 백성들을 위하여 하나님의 법에 완벽하게 순종하셔서 이에 따른 복을 그들로 누리게 하셨다. 그리스도는 우리를 타락 전, 아담의 도덕적으로 무구하고 확인되지 않은 의로운 상태로 돌려놓으신 것이 아니라 종말론적이고 그리스도와 연합된 상태로 올려놓으시고 하나님 앞에서 확인되고 검증된 의로운 상태로 올려놓으신 것이라 말할 수 있다. 즉 하나님 앞에 의롭다는 칭함을 얻은 것이다. 아담의 처음 상태로 회복되는 정도가 아니라 아담이 순종하면 얻을 수 있는 복을 그리스도가 우리 대신 순종하셔서 우리로 누리도록 하셨다.

행위언약은 이런 맥락에서 이해되어야 한다. 만약에 행위언약을 부정하면 그리스도의 능동적 순종을 부정하게 된다. 또한 그리스도의 능동적 순종을 부정하면 그리스도의 의의 전가가 부정된다. 또한 그리스도의 의의 전가가 부정되면 복음이 부정되고 우리는 여전히 죄인으로 남아 아담 안에 있었던 우리 모두는 하나님의 저주 아래 있게 된다. 그리스도가 아담이 실패한 것을 이루셨다(롬 5:12-20). 그리스도는 마지막 아담이며 둘째 사람이시다(고전 15:45, 47). 아담은 첫째 사람이고 그리스도는 둘째이며 동시에 마지막 사람이시다. 우리는 아담 안(in Adam)에 있든지 그리스도 안(in Christ)에 있든지 둘 중에 하나이다. 다른 여지는 없다.

10) Calvin, The Institutes of the Christian Religion, 2. 16. 5. <https://www.ccel.org/ccel/c/calvin/institutes/cache/institutes.pdf> (2022. 06. 05. 참조) 영어 원본은 다음과 같다. (Thus even at his baptism he declared that a part of righteousness was fulfilled by his yielding obedience to the command of the Father. In short, from the moment when he assumed the form of a servant, he began, in order to redeem us, to pay the price of deliverance. Scripture, however, the more certainly to define the mode of salvation, ascribes it peculiarly and specially to the death of Christ. He himself declares that he gave his life a ransom for many (Mt. 20:28)).

우리의 순종 혹은 불순종 보다는 아담 안에 있던 우리가 여전히 아담 안에 있느냐 아니면 그리스도 안에 있느냐가 더 중요한 것이다. 우리에게 행위언약이 여전히 유효한 이유는 아담이 행위언약을 받았을 때 우리도 그 안에 있었고 그 행위언약을 성취하신 그리스도 안에 있게 되었기 때문이다. 벨코프(L. Berkhof)는 행위언약에 대해 다음과 같이 설명한다. “행위언약은 폐기되지 않았다. 하나님과 인간의 자연적 관계가 이 언약 안에 포함되어 있는 한 그렇다. 인간에게는 언제나 완전한 순종의 요구가 부여되어 있는 것이다.” 벨코프는 이어서 설명한다. “행위 언약은 폐기되었다. 은혜 언약 아래 있는 자들을 위한 새로운 긍정적인 요소를 내포하는 한에 있어서 그렇다.” 그리고 결론적으로 “그렇다고 해서 그것이 단순히 무시된다는 의미는 아니다. 중보자가 자기 백성을 위하여 그 요구 조건을 충족시켰기 때문이다. 영생을 얻는 수단으로서 그렇다. 인간이 타락한 이후에 이 언약은 그 힘을 상실했다.”¹¹⁾

4. 행위언약과 칼빈의 언약 개념

비록 창세기 1-3장에 언약이라는 단어가 나오지 않지만 하나님과 아담과의 관계는 언약적 관계임을 알 수 있다. 리처드 벨처(Richard P. Belcher, Jr.)는 비록 창 1-3장에 언약이라는 단어는 나오지 않지만 언약의 다섯 가지 요소들은 나타난다고 주장한다.¹²⁾ 먼저 쌍방의 언약 체결자로서 창조주 하나님이 나타나고 특별히 각기 자기 종류대로 지은 것이 아니라 하나님의 형상대로 지은 최초 부부가 나타난다고 강조한다. 둘째, 언약의 조건으로 모든 것을 허용하시면서 선악을 알게 하는 나무의 열매를 먹지 말라는 조건을 주셨다. 셋째, 언약의 특징인 복과 저주가 나타난다고 서술한다. 창 1:28에 사람에게 복을 주시고 생육하고 번성하여 땅에 충만하고, 땅을 정복하고 모든 생물을 다스리라는 복과 선악을 알게 하는 나무의 열매를 먹는 날에는 반드시 죽으리라는 저주의 경고가 바로 그것이다. 넷째, 언약의 대표성이 나타난다. 언약을 파기한 불순종의 영향은 피조물에게 미쳤고(창 3:17-18), 가인과 라멕 같은 불경건한 후손을 낳게 되고 창세기 5장에 아담의 후손들의 계보는 “죽었더라”로 이어진다고 강조한다. 다섯 번째, 언약 관계의 복을 지시하는 표징 곧 증거가 나타난다고 강조한다. 생명나무가 그렇고 안식일이 그렇다고 한다.

사실 다윗과의 언약 체결을 기록한 삼하 7:8-16(대상 17:7-14)에도 “언약”이라는 단어가 나오지 않는다. 대신 시89:3-4에 와서야 다윗과 맺은 것을 언약으로 표현한다. 시 89:3-4 “주께서 이르시되 나는 내가 택한 자와 언약을 맺으며 내 종 다윗에게 맹세하기를 내가 네 자손을 영원히 견

11) 루이스 벨코프, 『조직신학』 권수경 · 이상원 옮김 (서울: 크리스찬 다이제스트, 2000), 430. 레이몬드(Reymond)는 행위언약은 아담의 실패로 이 언약은 종결되었지만 언약 조건을 완벽하게 이행할 의무는 여전히 남아 있다고 주장한다. Robert L. Reymond, A New Systematic Theology of the Christian Faith (Nashville: Thomas Nelson, 1998), 439.

12) 리처드 벨처, “구약성경에 나타난 행위언약” 가이 워터스 외 『성경적 · 신학적 · 역사적 관점에서 본 언약신학』 김귀탁 옮김. (서울: 부흥과 개혁사, 2022), 78

고히 하며 네 왕위를 대대에 세우리라 하셨나이다”(시 89:3-4). 아담과의 언약 체결 역시 창세기에는 나오지 않지만 호 6:7에 기록되어 있다. “그들은 아담처럼(אָדָם) 언약을 어기고 거기에서 나를 반역하였느니라” 말씀한다. 여기 “그들”이란 4절에 에브라임, 유다, 10절에 이스라엘, 11절 유다, 즉 이스라엘 민족을 총칭한다. 따라서 여기 “아담”을 일반적인 의미의 ‘사람’을 의미한다고 볼 수 없다. 왜냐면 4, 10, 11절에 나오는 이스라엘 민족도 일반적 의미의 사람 속에 포함되기 때문이다. 따라서 여기 “아담”은 창 1-3장에 나오는 첫 사람 아담을 의미한다고 하겠다. 그리고 “거기에서”라는 부사는 어떤 지명을 지칭하는 것으로 자연스럽게 에덴동산이라고 추측할 수 있다.

프레임(John M. Frame)은 아담으로 하여금 동산에서의 의무를 수행하도록 행위언약을 맺었다고 주장한다. 아담은 일하고(work) 동산을 지켜야(keep) 했다면 동산은 아담의 집이기도 했지만 하나님이 거하시는 거룩한 곳이기도 하다고 강조한다. 또한 아담은 하나님의 창조 조례(ordinance)들을 지킬 의무가 있다며, 노동(창 1:28, 2:15), 결혼(2:23-25), 그리고 안식일(2:1-3) 등을 예로 든다.¹³⁾

행위언약(covenant of works)이라는 용어를 개혁주의에서 일반적으로 사용하지만 용어 자체에 필요 이상의 의미를 부여할 필요는 없다. 특히 “행위”라는 단어를 부정적으로 보는 사람들은 더욱 더 행위언약이라는 표현을 불편해할 것이다. 성경에서 ‘행위’라는 단어가 부정적으로 사용되는 경우는 주로 로마서와 갈라디아서에 나타나는 것으로 부패되고 죄 많은 인간이 스스로 율법을 지켜 의로워지려는 모습을 행위라고 지칭하는 것이고 그 외에는 하나님의 말씀에 대한 순종이라는 의미로 사용되기도 한다. 아직 타락 전에 아담에게 주어진 행위언약을 마치 바울 당시 유대인들의 행위와 견주어서는 아니 될 것이다. 우리가 지금 행위언약을 지킬 상황에 있지 않고 또 지킬 필요도 없고 지킬 수도 없지만 우리가 아담 안에서 하나님과 언약을 맺었고 아담 안에서 불순종하여 타락했기 때문에 행위언약의 의미와 정신은 아직 살아 있다.

행위언약은 ‘창조 언약,’ ‘창조 율법,’ ‘생명 언약,’ ‘생명 율법,’ ‘자연 언약,’ ‘자연 율법,’ ‘에덴 언약,’ ‘에덴 율법’ 등으로 불리기도 한다. 웨스트민스터 신앙고백서 7장에는 “행위언약”이라고 했지만 웨스트민스터 소요리 문답 12번과 대요리 문답 20번에서는 “생명언약”(covenant of life)이라고 한다.

어거스틴은 다음과 같이 하나님이 아담에게 주신 명령을 언약이라고 칭했다.

그러나 유아도 개인적으로가 아니고 인류의 공통적 기원으로 말미암아 모두가 범죄하게 된 한 사람 안에서 하나님의 언약을 배반한 것이다(롬 12:19). 신 · 구 언약의 두 위대한 언약 이외에 하나님의 언약이라고 불리는 많은 언약들이 있다. 누구든지 관심있는 자는 이것을 쉽게

찾아 읽을 수 있다. 첫 인간과 만들어진 첫 번째 언약은 이것이다. “네가 그것을 먹는 날에는 정녕 죽으리라(창 2:17).”¹⁴⁾

누구든지 관심있는 자는 언약을 쉽게 찾을 수 있다고 어거스틴은 강조한다. 언약에 관심 없는 자는 창세기 1-3장에서 언약을 쉽게 찾을 수 없을 것이다. 어거스틴, 칼빈, 베자, 불링거, 우르시누스, 롤록(R. Rollock), 웨스트민스터 표준문서 작성자들, 오웬, 뚜레틴(Turretin), 핫지, 워필드, 보스(G. Vos), 머레이, 메이첸, 박형룡 등은 언약을 쉽게 찾았던 개혁주의 신학자들이다. 재세레파와 그 신학을 따르는 자들과 “행위”라는 단어를 왜곡하며 율법 폐기를 주장하는 자들과 아르미니우스 주의자들은¹⁵⁾ 관심만 있으면 쉽게 찾을 수 있는 언약의 정수를 찾지 못할 것이다.

칼빈은 에덴동산에서 명하신 행위언약을 “자연 율법”(the law of nature)이라고 지칭한다.

따라서 자연 율법(the law of nature) 아래나 모세 율법 아래에서는 어떤 제사도 하나님을 기쁘시게 못한다. 하나님은 인간의 제사를 필요로 하는 것이 아님을 종종 말씀하신다. “내가 가령 주려도 네게 이르지 아니할 것은 세계와 거기에 충만한 것이 내 것임이로다. 내가 수소의 고기를 먹으며 염소의 피를 마시겠느냐(시 50:12-13).”¹⁶⁾

여기 칼빈이 자연 율법과 모세 율법을 같은 선상에 놓은 것은 모세 언약과 자연 언약을 같은 맥락에서 이해하고 있음을 간접적으로 보여주는 것이라 하겠다.

칼빈은 『기독교 강요』 II권 10장 1항에서 주장하기를, “하나님께서 창세 이후 그의 특별한 백성으로 취하신 모든 사람들은 우리와 동일한 조건과 동일한 도리 아래에서 하나님과의 언약 관계 속으로 받아들여졌다는 것을 분명히 알 수 있다. 이 점을 확실히 해두는 것은 매우 중요하다. 그 옛날 족장들이 물론 우리와 똑같이 동일한 중보자의 은혜로 말미암아 동일한 기업에 참여했다.”고¹⁷⁾ 하고 7항에서는 “아담, 아벨, 노아, 아브라함 등을 비롯한 족장들은 그런 말씀의 조명으로 말미암아 하나님께 나아갈 수 있었던 것이다.”라고 주장한다.¹⁸⁾ 칼빈에게는 아담도 아브라함과 같은 족장이었다. 그리고 아담은 “우리과 동일한 조건과 동일한 도리 아래에서 하나님과의 언약 관계 속으로 받아들여졌다”고 강조하는 것이다.

14) Augustine, City of God, Nicene and Post-Nicene Fathers, ed. Philip Schaff (Mass: Hendrickson Publishers, 1995), 326-327. 인용 피터 A. 릴백 『칼빈의 언약사상』 원종천 옮김 (서울: 기독교문서선교회, 2009), 61.

15) 벌코프는 “알미니우스주의자들은 이 법적 계약은 아담이 타락할 당시 폐기되었다고 하면서 다음과 같이 말한다: 인간의 순종이 불가능한 일이 되었고, 하나님의 은혜를 통해서도 소정의 의무를 완수하도록 하는 것 또한 불가능한 일임이 판명된 이상 하나님은 인간의 순종을 강요하지 않으신다.” 벌코프, 『조직신학』, 429.

16) John Calvin, “The Adultero-German Interim,” Ch. 9. https://godrules.net/library/calvin/142calvin_c5.htm (2024. 4. 14. 참조).

17) 칼빈, 『기독교 강요』, II. 10. 1.

18) 칼빈, 『기독교 강요』, II. 10. 7.

13) John M. Frame, Systematic Theology: An Introduction to Christian Belief (Phillipsburg, N.J.: P&R Publishing Co, 2013), 63.

칼빈은 히 5:9을 주해하기를 “그리스도는 아담과 정반대의 행동으로, 즉 순종으로 아담의 불순종을 제거함으로 하나님 앞에서 우리의 의를 획득하셨기 때문에 그는 구원의 근원이 되셨다.”고 한다.¹⁹⁾ 여기 아담과 정반대의 행동, 즉 순종은 단지 십자가의 순종을 의미하는 것 같지 않다. 아담이 하나님의 명령에 불순종한 것에 반대되는 것으로 그리스도는 하나님의 명령에 순종한 것을 의미한다고 하겠다. 즉 능동적 순종으로 볼 수 있다.

칼빈은 우리의 의를 위하여 율법을 지켜야 한다며 레위기 18장 5절을²⁰⁾ 다음과 같이 주석한다.

이 구절은 바울이 자신의 ‘율법의 의’(the righteousness of the Law)에 대한 정의를 끌어내는 데(롬 10:5)²¹⁾ 사용한 것으로 우리가 주목할 만한 것이고 일반적 지침을 포함하고 있는 바, 상급을 약속함으로써 율법을 재가하고 확증하는 점에서 매우 적절하다고 생각된다. 그러므로 영생의 소망은 율법을 지키는 모든 자들에게 주어진다. 이 구절을 이 땅에서의 일시적 삶을 의미하는 것으로 해석하는 것은 잘못된 것이다. 이렇게 잘못 해석하는 이유는 ‘믿음의 의’(the righteousness of the faith)가 전복되어 구원이 행위의 공로로 기인하는 것이 될까 봐 두려워하기 때문이다. 그러나 율법 그 자체가 불완전하거나 혹은 완전한 의를 위한 가르침을 주지 않기 때문이 아니라 약속이 부패와 죄로 인해 무효가 되기 때문에 성경은 행위로 의롭게 되는 것을 부정하는 것이다. 따라서 전에 내가 언급한 바와 같이 바울이 의는 믿음으로 말미암아 그리스도의 은혜로 주어진다고 가르치는 것은(롬 10:4) 율법이 명한 것을 이루지 않고서는 의롭다함을 얻지 못함을 증명하고 있는 것이다. 한편 바울은 다른 곳에서 율법은 칭의의 원인으로서는 믿음과 일치하지 않는데 그 이유는 율법은 구원을 위한 행위를 요구하고 있고 믿음은 우리를 그리스도로 향하게 하고 율법의 저주에서 벗어나게 하기 때문이라고 단언한다. 그런데 어리석게도 어떤 사람들은 사람이 의에 이르기 위해서는 율법을 지켜야 한다는 것을 터무니없는 것이라 하며 거부한다. 사실 결함은 율법의 교리에서 오는 것이 아니라 인간의 연약함으로부터 오는 것이다. 이것을 바울이 롬 8:3에서 분명히 가르치고 있다.²²⁾

이렇듯이 칼빈은 율법의 행위에 대해서 결코 부정적으로 생각하지 않는다. 율법 자체에는 어떤 결함이 존재하지 않기 때문이다. 율법의 행위가 우리에게 부정적으로 다가오는 것은 다름 아닌 우리의 죄성과 연약함 때문이라는 것이다. 특히 우리가 여기 칼빈의 말에 주시해야 할 것은 ‘율법의 의’(the righteousness of the Law)와 ‘믿음의 의’(the righteousness of the faith)가 서로 적대적

19) Calvin's Commentary on Hebrews 5:9, in John Calvin, Commentaries on the Epistle of Paul the Apostle to Hebrews (Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1979).

20) “너희는 내 규례와 법도를 지키라 사람이 이를 행하면 그로 말미암아 살리라 나는 여호와이니라.”

21) “모세가 기록하신 율법으로 말미암는 의를 행하는 사람은 그 의로 살리라 하였거니와.”

22) John Calvin, Commentary on Leviticus 18. (Online: StudyLight.org), 2024. 04. 12. 참조. <https://www.studylight.org/commentaries/eng/cal/leviticus-18.html>

이지 않다는 것이다. 성경이 율법의 행위로 의롭게 되지 않는다고 가르치는 이유는 “율법 그 자체가 불완전하거나 혹은 완전한 의를 위한 가르침을 주지 않기 때문이 아니라 [하나님과의] 약속이 부패와 죄로 인해 무효가 되기 때문”이라고 강조한다.

위 칼빈의 주장에 따르면 레 18:5은 “영생의 소망”을 약속하는 말씀임에도 불구하고 ‘믿음으로 말미암아 의롭다 함을 얻는다’는 가르침이 부정될까 봐 두려워 이 구절은 영생이 아니라 이 땅에서의 삶 속에서 신자들이 누리는 상급과 복을 의미하는 것으로 해석하는 것은 잘못된 것이라고 경고한다. 주께서 “이것을 행하라 그러면 살리라”고 말씀하신 것 역시 같은 맥락에서 이해해야 한다. 주께서 의도하신 바는 영생의 소망이지 이 땅에서의 삶은 아닌 것이다.

칼빈은 다른 곳에서 다음과 같이 율법의 순종으로 인한 영생의 소망을 강조한다.

그리고 우리를 모든 면에서 강권하시고자, 그는 그의 계명들을 순종하며 지키는 자들에게 현재의 삶 속에서의 축복과 영원한 복락을 약속하시며 동시에 계명들을 범하는 자들에게는 현재의 삶 속에서도 재난이 있을 것임은 물론 영원한 죽음의 형벌이 있을 것이라고 위협하시는 것이다. “사람이 이를 행하면 그로 말미암아 살리라”(레 18:5)는 약속과 또한 거기에 대응하는 “범죄하는 그 영혼은 죽으리라”(겔 18:4, 20)라는 위협은 분명 미래의 끝없는 생명이나 죽음을 지칭하는 것이다.²³⁾

혹자는 여기 “현재의 삶 속에서의 축복과 영원한 복락”을 예를 들어 주장하기를, 율법을 지키면 영원한 생명을 얻는 것이 아니라 현재의 삶 속에서의 축복과 영원한 복락을 누리는 것이라고 한다. 어떻게 현재의 삶 속에서 영원한 복락을 누린다는 것인지 쉽게 납득이 되지 않는다. 어쩌면 그 자는 아담이 처음 창조되었을 때 무구하여 처음 명령에 순종했다라면 영원한 생명을 이 땅에서 누릴 수 있다는 것과 연계해서 그렇게 주장하는지도 모르겠다. 그러나 아담이 순종했다라면 누릴 수 있는 영원한 복락은 그리스도로 말미암는 영생의 복락과 차원이 다른 것이다. 위에 칼빈이 “분명 미래의 끝없는 생명이나 죽음을 지칭하는 것이다”라고 단언하고 있다. 바로 밑에 있는 글은 인용하지 않고 자의적으로 해석하는 것은 쉽게 용납되지 않는다.

어거스틴은 처음 창조된 아담의 상태를 “죄를 지을 수 있는(posse peccare)” 그리고 “죄를 짓지 않을 수 있는”(posse non peccare) 상태로 구분했다. 반면에 예수를 믿고 영원한 나라에 간 자들은 “죄를 지을 수 없는”(non posse peccare) 상태가 된다.²⁴⁾ 아담이 죄를 지을 수 있는 상태였다는 것은 죽을 수 있는(posse mori) 상태라는 의미이다. 예수 믿고 영원한 나라에 들어간 사람은 죄를

23) 칼빈, 『기독교 강요』, II. 8. 4.

24) Augustine, On Rebuke and Grace XII: Enchiridion, ch. 118.

지을 수 없는 상태이기 때문에 죽을 수 없는(non posse mori) 상태가 된다. 행위언약을 반대하는 사람들은 아담이 죽을 수 없는 상태이기 때문에 그에게는 행위언약이 성립되지 않는다고 주장한다. 그렇지 않다. 아담은 죽을 수 없는 상태, 즉 죄를 지을 수 없는 상태로 지음 받은 것이 아니다.

칼빈은 고전 15장 47절을 다음과 같이 주해한다.

“그러므로 비록 첫 사람은 땅에서부터 얻은 것이 아닌 불멸의(immortal) 영을 가졌지만, 그는 자신의 몸의 근원인 땅, 그리고 그에게 살도록 지정된 땅의 잔재(savour)를 지니고 있다. 한편 그리스도는 하늘로부터 ‘살리는 영’을 불러 오셨다. 그가 우리로 더 나은 삶으로 중생케 하시며 땅에서 들리도록 하셨다. 간단히 말해서 우리는 우리 몸을 아담으로부터 받았고 그 뿌리라고 할 수 있는 이 세계에서 살고 있다. 반면에 그리스도는 하늘의 삶의 시작이요 지은 이이다.”²⁵⁾

칼빈에 따르면 아담은 불멸의 영을 지녔지만 자신의 근원인 흙에서 벗어날 수 없었다는 것이며 반면 그리스도가 주시는 영생은 “더 나은 삶”이라는 것이다. 칼빈은 율법을 완전히 지켜야 의로와 진다는 것은 변치 않는 하나님의 원리임을 다음과 같이 단언한다.

우리가 그 단어[Justification]의 정의(definition)를 접할 때 전적으로 죄의 용서로 값없이 주어진 화목(reconciliation)과 혼합되어서는 아니 된다. 그 이유는 우리는 동시에 내재적 의로움(inherent righteousness)을 나타내지 않고 결코 하나님과 화목될 수 없기 때문이다. 이 둘[화목과 의로움]은 분리될 수 없으며 동시에 구별되어야 한다. <중략> 그러나 빛 차원에서 선한 행위에 따른 상급이 주어진다고 생각하는 것은 큰 실수이다. 왜냐면 율법에 대한 완전한 순종을 통해서만 의로워진다는 하나님의 말씀으로 우리는 항상 돌아와야 하기 때문이다. 따라서 사람은 율법의 모든 명령들을 다 성취하지 않으면 어떤 공로도 주어지지 않는다. 엄중한 공의가 주어진다면 율법의 일 점(iota)이라도 성취하지 못하면 영원한 저주가 기다린다.²⁶⁾

칼빈이 여기서 “율법에 대한 완전한 순종을 통해서만 의로워진다”고 말하는 것은 단순히 우리가 ‘율법을 어차피 지키지 못하기 때문에 그리스도를 믿어야 한다’는 것을 의미하는 것은 결코 아니다. 만약 예수께서 “이것을 행하라 그러면 살리라”는 말씀과 “모세가 기록하되 율법으로 말미암는 의를 행하는 사람은 그 의로 살리라 하였거니와” 말씀에서 예수님, 모세 그리고 바울이 ‘율법을 어

차피 지키지 못하기 때문에’ 모세에게는 ‘오실 메시아’를, 예수에게는 ‘자신을,’ 바울에게는 ‘십자가에 달려 돌아가신 예수’를 믿으라는 의미로 말씀하신 것이 결코 아니다. 만약 하나님이 이런 차원에서 율법을 지키라고 명하셨다면 하나님 스스로 당신의 말씀을 흘대하는 것이며 폐하는 것이다.

혹자는 아담이 선하고 무구하게 창조되었기 때문에 의를 얻기 위해 법을 지킬 필요도 없었고 심지어 이미 영생하도록 지음을 받았기 때문에 행위 차원에서 그 언약을 지킬 필요도 없었다고 주장한다. 그러나 칼빈은 창 2:7을 다음과 같이 주석한다.

모세는 여기서 흙으로 빚어진 존재의 생기를 설명하는 것 그 이상은 없다. 이렇게 인간은 삶을 시작했다는 것이다. 바울은 ‘생령’과 그리스도가 신자들에게 주시는 ‘살려주는 영’ 사이를 반립적으로 비교하고 있는데(고전 15:45) 이것은 사람은 아담 안에서 완전하게 되었던 것이 아니라 우리 생명이 하늘에 속한 생명으로 새롭게 되도록 그리스도께서 주시는 특별한 복으로 말미암는 것을 가르치는 것 외에 다른 목적은 없다.²⁷⁾

칼빈은 아담에게 주어진 생명은 흙으로 빚어진 존재에 생기를 넣은 상태에 불과하며 결코 아담이 완전한 상태가 아니었다고 강조한다. 결국 그리스도로 말미암아 완전한 생명을 얻을 수 있다는 것이다.

5. 결론

위에서 살펴본 바와 같이 행위언약은 개혁신학의 핵심적 교리이다. 행위언약은 하나님과 그의 피조물 사이의 신뢰와 사랑의 관계를 증명하기 위해서 아담은 순종해야 하는 언약이었다. 행위언약에서 “행위”라는 용어는 유대인들의 의를 얻고자 하는 율법적 행위에서의 “행위”와는 다르게 이해해야 한다. 행위언약은 하나님을 신뢰하고 사랑함을 증명하는 것이다. 행위언약이 맺어졌을 당시 아담은 죄가 없는 무구한 상태였다. 따라서 죄 용서를 위한 순종도 아니요 의를 얻기 위한 순종도 아니었다. 오히려 하나님과의 신뢰의 관계가 지속되는 가운데 생명과 축복이 계속되도록 하는 일종의 시험(probation)과 같은 것이었다.

아담이 행위언약에 순종하지 못함으로 인해 그와 그 안에(in Adam) 있던 모든 인류가 죄인으로 나타났고 “반드시 죽으리라”는 저주를 받게 되었다. 이 일로 하나님과 원수가 되었으나 하나님은 여자의 후손을 약속하시고 그로 말미암아 뱀의 머리를 상하게 하셨다(창 3:15). 둘째 사람이면서

25) John Calvin, Commentary on First Corinthians, vol. II, 42 Commentary on Corinthians – Volume 2 (ccel.org). (2024. 4. 14 참조).

26) John Calvin, The True Method of Giving Peace to Christendom, and of Reforming the Church (1548) (Online: Still Waters Revival Books) Digital Download (Adobe PDF), 244. https://godrules.net/library/calvin/142calvin_c6.htm (2024. 4. 14 참조).

27) John Calvin, Commentaries on Genesis vol. 1, trans. John King (Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library). <https://ccel.org/ccel/calvin/calcom01/calcom01.viii.i.html> (2024. 4.16 참조).

마지막 아담이신 예수는 의로운 한 행위로 그 안에(in Christ) 있는 자들에게 영원한 생명을 주셨다. 그리스도를 “여자에게서 나게 하시고 율법 아래에 나게 하셔서” 율법 아래에 있는 자들을 속량 하셨다(갈 4:4-5). 율법은 아담으로 인한 죄를 깨닫게 하고 그 율법을 지킴으로 말미암아 의에 이르도록 하셨지만 아담 안에서 타락한 인간은 율법을 온전히 지킬 수 없었다. 그러나 여자의 후손이신 그리스도의 온전한 순종으로 그 안에 있는 자들을 모든 율법의 저주에서 속량하시고 또한 의롭다 하셨다.

행위언약을 “자연 율법”(the law of nature)이라고 명명했던 칼빈은 “자연 율법(the law of nature) 아래나 모세 율법 아래에서는 어떤 제사도 하나님을 기쁘시게 못한다”고 강조했다²⁸⁾ 아담을 비롯한 모든 족장들은 “우리와 동일한 조건과 동일한 도리 아래에서 하나님과의 언약 관계 속으로 받아들여졌다”고 강조했다.²⁹⁾ 아담에게는 선악을 알게 하는 나무의 실과를 먹지 않는 조건으로 하나님이 허락하신 생명과 축복을 유지할 수 있었지만 불순종으로 자신과 그 안에 있던 자들이 사망에 이르게 되었다. 아담은 스스로 무엇을 해서, 즉 어떤 행위로 생명과 축복을 얻는 것이 아니었다. 이미 생명과 축복이 보장되어 있었기 때문이다. 마찬가지로 타락한 우리이지만 “동일한 조건과 동일한 도리 아래에서 하나님과의 언약 관계”는 유지되어야만 하는 것이다.

아담이 에덴동산에서 쫓겨났기 때문에 더 이상 행위언약은 그와 그 안에 있던 후손들에게 필요 없게 된 것은 아니다. 마치 천지를 창조하시고 제 7일에 안식하신 사실과 모세 율법의 명령 따라 안식일을 거룩하게 지켜야 하는 의무는 죄가 세상에 들어온 뒤에도 계속되는 것처럼 행위언약은 아담 안에서 우리 모두가 하나님과 약속한 것이기 때문에 계속 유효하다. 선악을 알게 하는 나무의 열매를 먹지 않는 일로서 유효한 것이 아니라 하나님과 신뢰와 사랑의 언약 관계를 유지하는 차원에서 유효하다. 둘째 아담이시며 마지막 사람이신 그리스도를 중심으로 펼쳐진 구속 역사 속에 행위언약이 차지하는 위치는 은혜언약만큼이나 중요한 것이다.

행위언약을 부정하는 재세례파(the Anabaptists), 아르미니우스주의자(the Arminians), 바르트주의자(Barthians) 등과는 달리 어거스틴과 칼빈의 가르침을 따르는 칼빈주의자들(the Calvinists)은 둘째 사람이며 마지막 아담을 중심으로 펼쳐진 구속 역사 가운데 차지하는 행위언약의 위치를 매우 중요하게 생각하며 또한 소중하게 여긴다.

28) 위 각주 16 볼 것.

29) 위 각주 17, 18 볼 것.



MEMO



MEMO



MEMO



MEMO



MEMO



MEMO



Presbyterian General Assembly Theological University & Seminary