

# 죽산 박형룡, Dr. Hyung Nong Park as a Directing Theologian 지로적 (指路的) 신학자



총신대학교 신학대학원 개혁신학연구처  
경기도 용인시 처인구 양지면 학촌로 110  
TEL 031-679-1700

제 16 회 죽산기념강좌 죽산 박형룡, 지로적 신학자 DR. HYUNG NONG PARK AS A DIRECTING THEOLOGIAN

총신대학교 신학대학원 개혁신학연구처

제 16 회  
죽산기념강좌

## 죽산 박형룡,

Dr. Hyung Nong Park as a Directing Theologian

# 지로적 (指路的) 신학자

2022. 5. 10 TUE

PM 15:10-17:10

총신대학교 신학대학원

개교 100주년 기념예배당

주최 총신대학교 신학대학원 개혁신학연구처

후원 푸른초장교회(임종구 담임목사)

\*현장 참여와 유튜브 실시간 방송을 병행하여 진행합니다.

▶ 총신대학교 개혁신학연구처 RTRC

사 회 / 이상웅 교수(개혁신학연구처장)

설 교 / 배광식 목사(총회장, 대암교회 담임목사)

개회사 / 이재서 총장

발제

1. 지로적 신학자 박형룡과 그의 신학교육 장자남 목사(증경총회장, 온천제일교회 원로목사)

2. 죽산 박형룡 기독교의 요체:

중보자 그리스도의 신인양성의 위격적 연합과 그의 의의 전가 문병호 교수(총신대 신대원)

3. 죽산 박형룡과 능동적 순증 정승원 교수(총신대 신대원)

4. 죽산 박형룡의 회심론 연구: 웨스트민스터 신앙고백서 신학을 중심으로 김용산 교수(총신대 신대원)

패널토의 사회 / 이상웅 처장

참석 / 발제자들



# 죽산 박형룡,

Dr. Hyung Nong Park as a Directing Theologian

## 지로적 (指路的) 신학자

2022. 5. 10 TUE

PM 15:10-17:10

총신대학교 신학대학원

개교 100주년 기념예배당

주최 총신대학교 신학대학원 개혁신학연구처

후원 푸른초장교회(임종구 담임목사)

\*현장 참여와 유튜브 실시간 방송을 병행하여 진행합니다.

▶ 총신대학교 개혁신학연구처 RTRC

사 회 / 이상웅 교수(개혁신학연구처장)

설 교 / 배광식 목사(총회장, 대암교회 담임목사)

개회사 / 이재서 총장

발제

1. 지로적 신학자 박형룡과 그의 신학교육 장차남 목사(증경총회장, 문천제일교회 원로목사)
2. 죽산 박형룡 기독교인의 요체:  
종보자 그리스도의 신인양성의 위격적 연합과 그의 의의 전가 문병호 교수(총신대 신대원)
3. 죽산 박형룡과 능동적 순증 정승원 교수(총신대 신대원)
4. 죽산 박형룡의 회심론 연구: 웨스트민스터 신앙고백서 신학을 중심으로 강용산 교수(총신대 신대원)

패널토의 사회 / 이상웅 처장

참석 / 발제자들



중신대학교  
CHONGSHIN UNIVERSITY

신학대학원  
Chongshin Theological Seminary





|                |     |
|----------------|-----|
| 개회사            | 004 |
| 총장 _ 이재서       |     |
| 인사말            | 005 |
| 신학대학원장 _ 정승원   |     |
| 초대의 글          | 006 |
| 개혁신학연구처장 _ 이상웅 |     |
| 예배순서지          | 008 |

|                                                                |     |
|----------------------------------------------------------------|-----|
| 심포지엄                                                           |     |
| 장차남 목사<br>(증경총회장, 온천제일교회 원로 목사)                                | 009 |
| 「발제 1」<br>지론적 신학자 박형룡과 그의 신학교육                                 |     |
| 문병호 교수<br>(총신대학교 신학대학원)                                        | 019 |
| 「발제 2」<br>죽산 박형룡 기독교론의 요체:<br>중보자 그리스도의 신인양성의 위격적 연합과 그의 의의 전가 |     |
| 정승원 교수<br>(총신대학교 신학대학원)                                        | 035 |
| 「발제 3」<br>죽산 박형룡과 능동적 순종                                       |     |
| 강웅산 교수<br>(총신대학교 신학대학원)                                        | 051 |
| 「발제 4」<br>죽산 박형룡의 회심론 연구: 웨스트민스터 신앙고백서 신학을 중심으로                |     |

|             |  |
|-------------|--|
| 패널토의        |  |
| 사회 _ 이상웅 처장 |  |

1. 본교 개혁신학연구처가 준비한 죽산기념강좌가 정해진 일시에 순적하게 진행되게 해주신 삼위 하나님의 은혜에 감사를 드립니다.
2. 개회설교를 맡아주신 배광식 총회장님과 발제자로 수고해주신 장차남 증경총회장님, 문병호 교수님, 정승원 교수님, 강웅산 교수님께 감사를 드립니다.
3. 본 행사 준비 과정에서 전적으로 지지해 주시고 지도해주신 이재서 총장님과 정승원 신대원장님께 감사를 드립니다.
4. 본 행사의 원활한 준비를 위해 재정 후원을 해주신 푸른초장교회와 임종구 목사님께 감사를 드립니다.
5. 본 행사 준비 과정, 행사 진행과 유튜브 송출 과정에서 여러모로 수고해주신 실무 부서(개혁신학연구팀, 경건훈련팀, 시설지원팀) 직원 여러분들과 협력해준 여러 원우 여러분들께 감사를 드립니다.
6. 본 강좌는 현장진행과 유튜브 실시간 방송을 병행하여 진행되었고, 영상은 동일한 채널에서 접속할 수 있도록 남겨둘 예정입니다.

## 개회사

Opening Speech

계절의 여왕이라고 하는 5월을 맞이하여 본교에서는 제16회 죽산기념강좌를 개최하게 되었습니다. 1901년 5월 15일 평양 마포삼열 선교사 집에서 개교한지 121주년을 맞이하는 뜻깊은 주간에 총신 신학의 기초를 놓으신 죽산 박형룡 박사님(1897-1978)을 기념하는 뜻깊은 행사를 개최할 수 있게 되어 삼위 하나님께 감사와 영광을 올려 드립니다. 박박사님은 선교사들 시대에 이미 미국 유학을 하고 돌아와 평양 장로회신학교에서 변증학 교수로 재직하셨고, 해방 이후에는 1948년 남산에서 시작된 장로회신학교(총신) 재건에 중추적인 역할을 감당하시었고, 그후 24년간 조직신학 교수로서 수 많은 목회자 후보생들을 양육해 내셨습니다. 교단이 어려울 때 마다 말 그대로 “지로적 신학자”로서 큰 역할을 해주시었고, 20권에 달하는 전집을 남겨주시기도 하셨습니다. 예장 합동 뿐 아니라 한국 장로교회 역사와 떼려야 뗄 수가 없는 신학자인 박형룡 박사의 발자취를 기념하기 위하여 매해 죽산 기념강좌를 개최하고 있는데, 코로나19로 인해 2년간 현장에서 모이지 못했던 지난 2년과 달리 올해는 현장에서도 모일 수가 있게 되어서 더욱더 감개무량하고 감사가 넘칩니다. 이번 기념강좌의 개최예배 설교를 맡아주신 배광식 총회장님과 발제하시는 장차남 증경총회장님께 감사를 드리며, 본교의 정승원 교수님, 문병호 교수님, 강웅산 교수님에게도 감사를 드립니다. 아울러 본 행사가 원만하게 준비되도록 수고한 개혁신학연구처 모든 직원들과 관련 부서 직원들의 수고에도 치하의 말씀을 드립니다. 아무쪼록 이 귀한 행사를 통해 다시 한 번 역사적 개혁주의 전통의 가치와 아름다움을 만끽하는 기회가 되시기를 축원합니다. 감사합니다. 여러분 모두를 사랑하고 환영합니다.

총신대학교  
총장 이 재 서

## 인사말

Greeting

금년 제16회 죽산 강좌를 개최할 수 있게 하신 하나님께 먼저 감사를 드린다. 특별히 박형룡박사님의 애제자이신 장차남 목사님을 모시고 죽산이 평생 어떻게 신학 교육을 하셨으며 그가 원하시는 개혁신학의 방향이 무엇이었는지, 그의 실제적 삶은 어떠하였는지 등을 들을 수 있어서 더 없이 감사를 드린다. 아울러 박형룡의 뒤를 따르는 총신신대원의 3명의 조직신학 교수들의 발표에도 감사를 드린다. 죽산강좌를 주관하시는 이상웅 교수님께 특별히 감사를 드린다. 이 자리를 빌어 한국 교회에 일찍 박형룡 박사를 보내주신 하나님께 감사와 영광을 보낸다.

총신대학교 신학대학원장  
교수 정 승 원

초대의글  
Invitation

계절의 여왕이라 불리우는 눈부신 5월을 맞아 제16회 죽산 기념강좌를 개최할 수 있게 되어 하나님께 감사와 영광을 올려 드립니다. 특히 올해는 개교 121주년을 맞는 뜻깊은 시기이기도 한데, 본교 신학의 정초자이신 죽산 박형룡 박사의 신학적 기여와 내용을 반추해 보는 학술행사를 하게 되었습니다. 그간에도 많은 주제를 가지고 여러 귀한 강사들이 발제를 해주셨지만, 이번에는 특히 죽산 신학의 중요한 면모들을 집중하여 살펴보는 기회로 구성을 해보았습니다. 예정합동과 총신의 역사에 있어서 유일하게 “지로적 신학자”로 불리어온 죽산의 육성을 더 들을 수 없는 세대이지만, 이번에는 죽산에게 직접 신학을 배웠던 제자 중 한 분인 장차남 목사님(증경총회장, 부산 온천제일교회 원로목사)을 첫 발제자로 모시었습니다. 올해 만 82세이신 장 목사님은 1964년 12월에 총신을 58회로 졸업하신 후, 이어서 대학원에 진학하여 1966년 12월에 3회로 졸업하시었습니다. 이 5년 동안 죽산 박형룡 박사에게 조직신학을 배우신 것입니다. 장 목사님의 은사에 대한 각별한 마음은 『나의 목회 회고록 소명과 순명』(쿰란 2015)에서도 읽어볼 수가 있습니다. 이번 강좌에 발제를 맡아주시는 장 목사님과 본교 조직신학과의 정승원 교수님, 문병호 교수님, 강웅산 교수님께 감사를 드립니다. 또한 개회 예배 설교를 해주신 배광식 총회장님께 특별한 감사를 드리며, 이 행사가 원활하게 진행될 수 있도록 재정적 후원을 해주신 대구 푸른초장교회와 임종구 담임목사님께도 감사를 드립니다. 그리고 행사를 준비하는 과정과 진행하는 과정에 많은 수고를 해주신 개혁신학연구처 직원들과 관련 부서 직원들, 방송팀과 현장 도우미로 수고한 여러 원우들에게도 감사의 인사를 드립니다. 아울러 이번 강좌는 현장과 유튜브 양방향으로 진행할 수 있게 되어 더욱 감사합니다. 아무쪼록 여러 날 여러 모양으로 여러분들이 수고하여 준비한 강좌를 통해 많은 원우들과 관심 성도들께서 유익을 얻으시기를 바라마지 않습니다. 감사합니다.

개혁신학연구처장  
교수 이 상 웅

제16회 죽산기념강좌 Timetable

# 죽산 박형룡, 지로적 신학자

Dr. Hyung Nong Park as a Directing Theologian

| 5월 10일(화)     |                                                        | 총신대학교 신학대학원                                                                                                                         |
|---------------|--------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| ▶ 13:00-14:00 | 준비                                                     |                                                                                                                                     |
| ▶ 14:30-15:00 | 안내 및 배포                                                |                                                                                                                                     |
| ▶ 15:00-15:25 | <b>개회예배</b><br>사회: 이상웅 처장<br>기도: 문병호 처장<br>설교: 배광식 총회장 | 사회: 이상웅 교수(개혁신학연구처장)<br>찬송: 586장<br>기도: 문병호 교수(교무지원처장)<br>봉독: 골 28-9<br><b>“죽산의 신학과 신앙”</b><br>배광식 총회장<br>축도: 배광식 총회장<br>*아래 순서지 참고 |
| ▶ 15:25-15:30 | 개회사                                                    | 이재서 총장                                                                                                                              |
| ▶ 15:30-15:50 | <b>발제 1</b><br>장차남 목사<br>(증경총회장, 온천제일교회 원로 목사)         | 지로적 신학자 박형룡과 그의 신학교육                                                                                                                |
| ▶ 15:50-16:10 | <b>발제 2</b><br>문병호 교수<br>(총신대학교 신학대학원)                 | 죽산 박형룡 기독교론의 요체:<br>중보자 그리스도의 신인양성의<br>위격적 연합과 그의 의의 전가                                                                             |
| ▶ 16:10-16:20 | 휴 식                                                    |                                                                                                                                     |
| ▶ 16:20-16:40 | <b>발제 3</b><br>정승원 교수<br>(총신대학교 신학대학원)                 | 죽산 박형룡과 능동적 순종                                                                                                                      |
| ▶ 16:40-17:00 | <b>발제 4</b><br>강웅산 교수<br>(총신대학교 신학대학원)                 | 죽산 박형룡의 회심론 연구:<br>웨스트민스터 신앙고백서 신학을 중심으로                                                                                            |
| ▶ 17:00-17:10 | 패널 토의                                                  | 사회: 이상웅 처장(개혁신학연구처장)<br>토의 참여: 발제자                                                                                                  |
| ▶ 17:10-17:15 | 광고 및 마무리                                               | 이상웅 교수(개혁신학연구처장)                                                                                                                    |

사회\_이 상 웅 교수(개혁신학연구처장)

|         |       |         |             |       |               |
|---------|-------|---------|-------------|-------|---------------|
| 목       | 도     | -----   | 다           | 갈     | 이             |
| 찬       | 송     | -----   | 586장        | ----- | 다 갈 이         |
| 기       | 도     | -----   | 문 병 호 교 수   |       | (교 무 지 원 처 장) |
| 성 경 봉 독 | ----- | 골 2:8-9 | -----       | 사     | 회 자           |
| 설       | 교     | -----   | 죽 산의 신학과 신앙 | ----- | 이 재 서 총 장     |
| 축       | 도     | -----   |             |       | 이 재 서 총 장     |

- 성 경(골 2:8-9)  
8 누가 철학과 헛된 속임수로 너희를 사로잡을까 주의하라 이것은 사람의 전통과 세상의 초등학문을 따름이요 그리스도를 따름이 아니니라  
9 그 안에는 신성의 모든 충만이 육체로 거하시고
- 찬송가(586장)  
1. 어느 민족 누구게나 결단할 때 있나니  
참과 거짓 싸울 때에 어느 편에 설건가  
주가 주신 새 목표가 우리 앞에 보이니  
빛과 어둠 사이에서 선택하며 살리라  
2. 고상하고 아름답다 진리 편에 서는 일  
진리 위해 억압받고 명예 이익 잃어도  
비겁한 자 물려서나 용감한 자 굳세게  
낙심한 자 돌아오는 그날까지 서리라  
3. 순교자의 빛을 따라 주의 뒤를 쫓아서  
십자가를 등에 지고 앞만 향해 가리라  
새 시대는 새 사명을 우리에게 주나니  
진리 따라 사는 자는 전진하리 언제나  
4. 악이 비록 성하여도 진리 더욱 강하다  
진리 따라 살아 갈때 어려움도 당하리  
우리 가는 그 앞길에 어둔 장막 덮쳐도  
하나님이 함께 계셔 항상 지켜 주시리 아멘

죽산 박형룡,  
Dr. Hyung Nong Park as a  
Directing Theologian

지로적  
(指路的)  
신학자

발제 ①

장차남 목사  
증경총회장, 온천제일교회 원로 목사

지로적 신학자 박형룡과  
그의 신학교육

# 지로적 신학자 박형룡과 그의 신학교육

장차남 목사 (증경총회장, 온천제일교회 원로 목사)

서언: 박형룡은 한국이 낳은 위대한 신학교육자이다. 나는 박형룡의 생애와 활동에 대하여 신학자, 호교자, 설교자, 교육자, 인격자 등으로 구분해 볼 수 있으나 그의 신분과 직업과 사역을 고려할 때 폐 일언하고 '신학교육자'로 규정해야 한다고 여긴다. 그점에서는 이종성 박사가 '박형룡 신학의 평가'란 주제의 심포지움에서 박형룡 박사를 신학교육자로 높이 평가하였음에 동의하는 입장이다.

“한국 교회사에 있어서, 특별히 신학 교육사에 있어서, 그리고 장로교 신학교육에 있어서 박 박사님이 차지하는 위치는 어떤 다른 사람과 비교할 수 없을 정도로 중요한 위치에 있습니다. 과거 여러 가지 어려움 속에서도 한국장로교회가 그 어려움을 이기고 나간 배후에는 박 박사님 같은 분이 계셔서 정통주의 신앙을 기반으로 정신적 신앙적으로 뒷받침했기 때문이었다고 생각합니다”(신학사상 1979. 여름호 pp299-300).

과연 박형룡은 그의 평생을 신학교 교수로 제직한 분이다. 1928년 평양신학교 임시교수로 시작하여 1932년 남궁혁, 이성휘에 이어 세 번째로 한국인 전임교수가 되었고 1938년 신사참배를 반대한 평양 신학교가 자진 폐교 하기까지 교수로 재직하였다. 그후 일본으로 건너 가서 총회 표준성경주석위원회 편집책임자의 일을 전담하다가 1942년 만주국 봉천에 세워진 만주신학원에 가서 교수했고 1945년 해방을 맞아 학교 이름을 동북신학교로 개명하여 교장겸 교수로서 학교를 이끌었다. 한편 국내에선 출옥성도를 중심으로 설립되는 부산의 고려신학교 초대 교장으로 박형룡을 내정하였으나 그의 귀국이 늦어지자 박윤선을 교장서리로 개교한 후, 송상석 목사가 위험을 무릅쓰고 만주까지 가서 박형룡과 그 가족들을 모셔와 1947년 제1대 고려신학교 교장으로 취임하였지만 설립자 측과의 입장 차이로 이듬해에 사임하고 상경하였다. 1948년 서울을 중심으로 그를 염두에 두고 설립된 장로회신학교 교장으로 취임하여 교수하였고 1951년 총회가 조선신학교와 장로회신학교의 직영승인을 다 취소하고 두 신

학교를 총회직영으로 신설되는 총회신학교에 병합하라고 결정함에 따라 조선신학교는 불복하였으나 장로회신학교는 순복하여 총회신학교 안에 들어오게 되고 박형룡은 총회신학교 교수로 그 후 두 번의 교장재임과 대학인가 후 다시 학장을 역임하였고 1972년에 교수직에서 퇴임하기까지 40년 을 오로지 목사양성과 강의하는 일에 정진하였다. 그 후 1978년 별세하기 전날 밤 11시까지 그는 저작전집 원고를 정리하고 잠자리에 들었으며 이튿날 아침에 깨어나시지 않았다고 한다. 박순도 사모님의 증언과 밤 9시까지 출판에 대하여 대화를 나눴다는 출판위원장 정문호 목사의 증언이어서 그의 복된 죽음에 정말 감동이다.

## 1. 박형룡이 교수가 되기까지

1897년, 평안북도 벽동에서 태어난 박형룡이 신학교 교수로 교단에 서기까지 어떤 수학과정을 거쳤는지 개략적으로나마 학력을 소개하여 그의 준비와 자격을 참조하였으면 한다.

박형룡은 가정의 생활난으로 자주 이사를 다녀 천우서당, 남창신흥학교 등 6개 초등학교를 다녔다. 교육이 자주 중단되었으나 교육에 대한 부친의 성의와 본인 자신의 향학열이 학교를 찾아 입학할 수 있는 기회를 계속 만든 것이다. 그는 어릴 때부터 신앙심과 애국심이 그 안에 내재했다. 그래서 1910년 조선이 일본에 합병되어 망국할 때 남창 신흥학교에 재학하는 13세의 어린 학생인데도 만 하루를 통곡하였다(박형룡 저, 정성구 편, 박형룡 박사 회고록 29쪽, 35쪽).

중학교는 의주 양실학원에서의 1년수학을 인정받아 미션제인 선천 신성중학교 2학년에 입학하여 3년을 고학으로 이수하고 4년제 신성중학교를 1916년 봄에 졸업하였으며 졸업식에서는 연설자가 되어 10여분간 열정적으로 연설하였다. 재학 중에는 문예적 훈련으로 '요한 웨슬레전'을 번역하여 서울의 기독교신보사에 보내어 게재하였고 신앙시(信仰詩)도 몇 수를 동 신보에 게재하였다. 필명은 박형룡 대신 '시온산인'이라 하였다(박형룡 저, 정성구 편, 상계서 40쪽, 56-57쪽).

연하여 신성중학교 윤산은 교장의 권유와 소열도 선교사의 학비지원으로 곧장 평양의 숭실대학에 입학하여 역시 고학으로 4년 과정을 이수하고 1920년 봄에 우등으로 졸업하였다. 숭실대학 재학시에는 설립자 배위랑 선교사의 조교로 저술과 번역 등을 도왔고 신학지남 창간시엔 배위랑 박사가 주필이 된 고로 그가 창간호부터 도와주게 되었다. 또한 교내 문학부 웅변회 연사로 나갔고 문학보에 매월 당의 생애를 게재하였으며 4학년 말에는 '송대 타임스'를 창간하여 주필이 되어 창간사를 썼다(박형룡 저, 정성구 편, 상계서 59-60쪽, 62쪽). 한편 3·1운동 당시 그는 숭실대학 상급생으로 평양의 3·1 만세시위는 숭실대학을 중심으로 행해졌으며 박형룡은 숭실대학 재학생 중 주동학생의 하나였다. 105인사건의 연루자요 민족대표 48인 중 하나인 안세환이 숭실대생 이보식, 박형룡 등을 설득시켜 찬동을 얻었다. 그래서인지 박형룡은 배위랑 선교사 집에 은신하던 중 여러 선교사 사택에 숨어 있던 다

른 학생들과 같이 일본 경찰에 체포되어 갔다(송실대학100년사). 그리고 박형룡의 면학에 대하여는 송실대학 1년 선배인 김정하 목사가 그의 회고록에서 이렇게 증언했다. 학창시절 평양의 같은 집에 하숙할 때 다섯명의 하숙생들이 셋문을 사이에 두고 두 방에 살았는데 으레 저녁식사 후에는 셋문을 열어놓고 이야기꽃을 피웠다. 그런데도 박형룡 학생은 자기 책상에 돌아앉아 공부에만 전념할 뿐 휩쓸리지 않았다. 1916년 어느날 모두가 외출하였을 때 박형룡의 책상 벽에 작은 글씨로 써서 붙인 글귀를 보았는데 그것은 ‘정전치백삼천심 암하세류입해의’(庭前稚柏植天心 岩下細流入海意)로 뜻을 새기면 ‘뜰 앞의 잣나무는 하늘을 찌를 마음으로 자라가고 바위 밑에서 한 방울 두 방울 떨어져 흐르는 물은 바다에 들어갈 뜻으로 흘러간다’는 말이었다. 그때야 김정하는 후배 박형룡이 큰 희망과 포부를 가지고 앞길을 향해 나아가노라니 한담하는 좌중에 끼어들 수 없었구나 생각하게 되었다. 그래서 공책을 꺼내어 그 명구를 기록하였고 이것이 자기 평생의 좌우명이 되었다고 했다(김정하 저<태산을 넘어 험곡에 가도>80-81쪽).

송실대학 이후 박형룡의 비전은 미국유학이었다. 그러나 미국으로 직행하기엔 아직 준비가 미흡하다고 여겨 중국유학을 거쳐 미국에 가기로 방향을 잡았다. 그래서 그 때 평양신학교 교장이면선 송실대학교 교장인 마포삼열 선교사의 권면과 후원을 받아 1921년에 중국 남경의 금릉대학교 문학부 3학년에 편입하게 되었다. 그가 이 학교에 입학한 것은 송실대 4년을 졸업했으나 B.A 학위가 없고 영어 실력이 부족하므로 금릉대학교에서 2년간 다시 공부하여 영어실력을 양성하고 B.A 학위를 받은 후 도미하여 신학과에 입학하려는 계획이었다. 당시 금릉대학교는 감리교, 장로교 등 다섯 개 교파 선교부가 연합으로 운영하고 있었는데 신학적으로는 자유주의적이었다. 이 학교는 전부 영어를 사용하기 때문에 중국인 교수라도 영어로 교수하였다. 그래서 박형룡은 스물 선교사 부인에게 수년간 개인교습을 받으면서 영어 회화와 작문을 힘써 연습하였다. 그리하여 1923년에 금릉대학 졸업식에서 B.A 학위 증서를 받았다(박형룡 저, 정성구 편, 상계서 105-106쪽, 111쪽).

남경에서 2년간의 학업을 마치고 박형룡은 곧 바로 미국으로 건너가서 프린스턴 신학교에 입학했다. 1923년 초여름으로 소열도 선교사는 다른 학교로 가려던 것을 자기가 추천하여 프린스턴으로 가도록 하였다고 증언했다. 그리하여 1923년 9월부터 1926년 5월까지 만 3년동안 프린스턴에서 공부하였다. 1926년 졸업할 때에는 신학사(Th.B)와 신학석사(Th.M) 학위를 동시에 취득하였다. 박형룡의 신학석사 전공은 변증학이었다(장동민 저, 박형룡의 신학 연구, 61쪽). 박형룡이 프린스턴을 떠난 이듬해에 프린스턴에 온 송창근은 기독교신문에 연재한 ‘프린스턴 만필’이란 글에서 박형룡에 대하여 ‘그는 본 신학교에서 남들은 4년에 하는 공부를 3년에 다 마치고 Th.B와 Th.M 학위를 받고 어떻게 공부를 놀라게 하였던지 그 많은 사람 가운데서 특별장학금을 받아 1년을 더 연구하고 귀국하였습니다. 진실로 이는 우리 조선 사람의 자랑입니다’라고 썼다(송우혜 저, <송창근 평전-벽도 밀면 문이된다> 192-193쪽). 소열도 박사에 의하면 메이첸이 박형룡을 그 때까지 그의 밑에서 공부한 동양인들 가운데서

가장 명석한 학생이라 칭찬하였다고 전한다(박용규 엮음, 죽산 박형룡 박사의 생애와 사상 172쪽).

프린스턴 신학교에서 구학과의 학풍을 전수받은 박형룡이었으나 거기엔 신학석사 이후 더 이상의 학위과정이 없으므로 (1942-1943년에 맥카이 박사가 총장이 되었을 때에야 신학박사 학위 과정 설치) 박형룡은 프린스턴과 신학적 입장이 비슷한 캔트키주 루이빌에 소재한 남침례교 신학교의 대학원 과정(post graduate course)에 입학하여 1년간 머무르며 공부한 후 교수의 허락으로 나머지 기간은 타지에서 연구할 수 있게 되어 1927년에 귀국하였다. 그는 거기서 그동안의 연구결과에 대하여 분과위원회 교수들 앞에서 구두시험을 치러야 했는데 놀랍게도 최우등(summa cum laude, 98-100점에 해당)을 받았다. 그리하여 1928년부터 평양신학교 임시교수로 출강했고 1931년에 정교수가 되었으며 1933년에 ‘자연과학으로부터의 반(反)기독교적 추론들(Anti-Christian Inferences from Natural Science)’이란 변증학 논문으로 남침례교 신학교에서 철학박사(Ph.D) 학위를 받았다. 원래 그가 입학할 때에는 이 과정을 수료하고 신학박사(Th.D)를 받도록 되어 있었지만, 1928·1929년에 학제가 바뀌어 1933년에 졸업한 박형룡은 철학박사 학위를 수령했다(장동민 저: 상계서 88-92, 108쪽). 이로써 박형룡은 한국의 신학자들 중에 당시로서는 드물게 중단없이 순차적 정규 과정을 밟은 이른바 촉망받는 학자로 주목을 받았다.

## II. 박형룡의 강의와 수강자들

미국유학을 마치고 1927년 7월 쯤 귀국한 박형룡은 8월부터 12월까지 신의주제일교회 전도사로, 1928년 1월부터 평양 산정현교회 전도사로 시무하였고, 1929년 5월 5일에 평양노회에서 목사로 장립하여 1930년 8월까지 산정현교회 동사무사로 시무하였으며 송실중학교 성경교사 봉직 및 송실대학과 평양신학교에 출강하였다. 그러므로 그의 교회시무는 목사로 안수받기까지와 동사무사로 1년여 협력한게 전부이되 그것도 몇 학교에 출강하면서였고 그 이후로는 오로지 신학교육자로서 평생 교수로 재직하며 강의와 연구에 힘쓰되 때로는 교장직을 맡아 교육행정 면에도 기여했다.

박형룡의 신학교육은 그가 1928년에 평양신학교 임시교수로 강의를 시작하여 1931년에 정교수로 취임하였고 그후 1972년 2월에 신학교단을 떠나기까지 무려 40년을 후학지도와 교역자 양성에 진력하였다. 평양신학교, 만주신학원, 동북신학교, 고려신학교, 장로회신학교, 총회신학교 등에서 교수하며 때로는 교장의 책임을 지고 학교를 운영하였다. 그러므로 그의 한 평생은 오로지 목회자 양성에 바쳤다고 해도 과언이 아니므로 그 동안 한국 장로교회 태반의 지도자들이 모두 그의 제자들이었다. 아마도 제자 양성과 신학교육 봉사에 박 박사님 이상 가는 공헌자는 없을 것이다. 그의 양육을 받은 제자들이 한국 장로교회를 오늘날 이만큼 일으켰으니 박 박사의 칼빈주의 개혁신학 정통로선은 성공적이라고 말할 수 있다.

필자는 5년제 신학교에서 교의신학 전7권과 변증학, 함증학을 그에게 배웠으며 신설된 2년제 대학원에서 그를 지도교수로 하여 ‘칼빈주의 교회론’ 논문을 썼다. 그런 관련에서 경험한 박형룡의 강의는 신학교 강의시간에 의자에 다소곳이 앉아 고색창연한 원본 강의록을 몇줄씩 건너뛰며 읽어 나가는데 고작이었다. 학생들은 교재를 프린트한 책자를 강의 진도에 따라 넘겨가면서 더러 밑줄을 치거나 요점을 적어 넣었을 뿐이다. 박형룡의 강의록 원본은 지워야 할 부분이나 첨가해야 할 곳은 새로 써서 때우거나 달아 붙인것으로 총신에 박물관이 있으면 보관할 가치가 있는 독특한 것이라고 기억된다. 대학원에선 G.C Berkouer 의 ‘Studies in Dogmatics Faith and Justification’, ‘Faith and Sanctification, John T Mc Neill의 ‘The History and Character of Calvinism’, Bernard Ramm의 ‘The Christian View of Science and Scripture’, J. K. Van Baalen 의 ‘The Chaos of Cults’ 등 영문서적을 학생이 각 장 요약하여 발표하고 박 박사가 논평하는 형식을 취했다. 하지만 작은 키에 비해 그의 과묵함과 범할 수 없는 인격의 무게는 다른 교수들과 비교할 수 없는 스승상을 심어 주었다. 수업시간에 어떤 학생이 박형룡 박사를 분열의 원흉으로 공격한 상대 교단 김 모 목사의 소책자를 손에 쥐고 흔들면서 지은이에 대하여 그럴 수 있느냐고 흥분할 때 그는 담담히 웃으면서 ‘그래요’ 혹은 ‘글쎄요’ 정도로 반응할 뿐 일절 변명하거나 응대하려 하지 않았다. 그가 비판하거나 공격함은 사람에 대한 것이 아니고 잘못된 신학 입장과 신앙 노선 뿐이었으며 그것도 한국 교회에 누룩의 침투를 경계하고 방어하자는 뜻에서였다.

오래전, 고신의 오병세 박사와 담소중에 그가 해외 유학 후 처음 총신에 부임하여 박형룡 박사와 함께 일할 수 있었음은 자기에게 좋은 경험이었다고 회상하였다. 과연 박형룡 박사는 신학적으로 정통일 뿐만 아니라 인격적으로도 정통인 성자형의 참스승이요 큰 스승이었다.

그는 영역주권의 원리에 따름인지 오로지 당신의 영역에서 충성된 일군이었고 따라서 그의 저술엔 1935년에 출간한 “신학난제선평”을 기점으로 여러 신학서적이나 논문 그리고 설교집 외에 일절 잡문들이 없다. 거의 유일하게 남겨진 ‘세계 견문록’도 세계 각국의 신학교를 돌아보고 학교 운영자 및 그곳의 학자들을 만나 담소한 내용과 소회를 기술함이 주조를 이루는 것으로 세계 신학계의 동향과 신학교육의 현황을 한국 교회앞에 보고한 내용일 뿐이다. 이점에서 총 20권으로 된 박형룡 박사 전집과 총 18권으로 된 김재준 교수 전집은 그 내용과 성격에서 좋은 대조가 된다 (장차남 저, 목회40년, 그 현장을 말한다’ 47-48쪽).

박형룡은 초기 선교사들이 교회와 학교에서 전수해준 복음신앙을 한국실정에 접목하여 집대성하되 서구신학의 이론과 체계에 맞추어 거의 표준화 시켰다. 한국교회가 가야할 길을 바로 제시하므로 표류하지 않고 정로를 찾아 곧장 나아가게 하였다. 그래서 박형룡의 신학을 지로적 신학이라 일컫는 것 아닌가?

그렇다면 신학교육자 박형룡에 대하여 그에게 직접 교육받은 제자들이 보는 입장과 평가는 과연 어떠한가? 증언자가 고인일 경우 증언할 당시의 신분으로 말하려고 한다

주경신학자 박윤선 박사는 은사인 박형룡의 평양신학교 때 모습을 이렇게 말했다. “그당시 한국인 교수로 박형룡 박사는 특기할만 하다. 그는 한국인교수로는 늦게 교수직을 맡으셨는데 그의 인격적 감화가 큰 동시에 신학자로서 인상깊은 교수였다. 그는 여러 변증학 방면의 과목을 담당하셨는데 학구적으로 일찍이 보지 못했던 유익을 많이 주었다. 그는 교수직에도 능하셨지만 진리를 수호하는데 많은 공적을 남기셨다” (합동신학교출판부 편, 박윤선의 생애와 사상 24-25쪽, 서영일 저, 박윤선의 개혁신학연구 97-98쪽).

또한 자서전 ‘성경과 나의 생애’에서는 교수로서 박형룡에 대하여 이렇게 말했다. “박형룡 박사는 나의 1학년 시절부터교수하기 시작하셨다. 그는 변증학 과목의 여러 과목들을 담당하셨는데 학구적으로 많은 유익을 주셨다. 나는 그에게서 고린도후서를 배웠고 기타 몇 과정 강의를 들었다. 박 박사께서 미국 웨스트민스터 신학교에 나를 소개해 주셨다. 그는 평양 장로회 신학교의 중요한 교수였으며 그의 보수적인 신앙과 무게있는 인격은 학생들에게 큰 감화를 끼쳤다. 그는 신학적으로 한국 장로교의 기둥이었으며, 해방 후에도 오랫동안 신학교 교장으로 수고하시면서 막대한 업적을 남기셨다”(박윤선 저, 성경과 나의 생애 55쪽)

그리고 ‘나의 생애와 신학’이란 박윤선의 기록 중에서는 스승이요 동료인 박형룡에 대하여 평가하되 평양신학교 시절의 박 박사는 ‘한국인 교수로 특기할 만한 분으로 인격적 감화, 학구적 영향과 더불어 진리수호에 많은 공적을 남기셨다’했고, 만주신학원 시절의 회상에선 ‘신학교라 할 때 박 박사가 계셔야만 되는 것으로 모든 사람이 인식하고 있었다’ 했고, 고려신학교 시절의 경우는 ‘교회에 유익을 주자는 주장 때문에 고신을 사임하고 상경하는 박 박사와 함께 서울에 올라오지 못하게 됨을 유감으로 생각하면서도 기왕의 고려신학교를 붙들기 위해 머물렀다’ 했으며, 총회신학교 시절의 회고에선 ‘한국교회의 기둥같은 신학자 박형룡 박사와 함께 가르친 일을 잊을 수 없는 일’이라고 말했다(장차남 저, 상계서41-42쪽).

통합교단 총회장을 역임한 최거덕 목사는 일본대학 졸업후 평양신학교를 다닌 분인데 그의 회고록에서 이렇게 증언했다. “그때 학생들은 대개 박형룡 교수 보다는 나이가 많은편이어서 ‘어린사람의 강의’ 라고 업수이 여기는 편이었다. 그러나 내가 듣기에는 가장 내용이 충실하였다. 밤중에 지나다 보면 박교수 방에는 언제나 불이 켜 있어서 그가 얼마나 강의를 충실하게 준비했는지 알게 되었다. 그래서 나는 학생들중 이 젊은 교수를 옹호 하였다. 그러나 박교수는 내가 옹호 하는줄은 몰랐다”(최거덕 저: 나의 인생행로 66쪽).

평양신학교 제자로 만주신학원에서 강사로 동역했던 통합측 증경총회장 안광국 목사는 만주신학

원 시절의 박형룡 박사에 대하여 증언하되 “박형룡 박사는 신사참배문제로 동경으로 건너가 있었다. 그러나 권연호 목사의 권고와 만주에 있는 김성여, 이권찬, 전수창 등의 노력으로 봉천에 와서 신학교 강의를 담당하였다.” “그는 신학생들에게 인기가 높았다. 그는 성심성의로 지도하였고 정치나 행정에는 관여하지 않았다. 신사참배는 고사하고 동방요배도 하지 않았다. 일본의 경축일이 되면 일체 신학교에 나타나지 않았다”라고 했다 (한국교회선교백년비화, 안광국목사유고집 153쪽, 160쪽).

51인 신앙동지회의 리더로 증경총회장인 정규오 목사는 박 박사를 일컬어 ‘나의 신학, 신앙, 인격의 모델’이라며 이렇게 증언했다. “몇달동안 침식을 같이 하면서 그분의 일상생활을 수종 들었을때 언제나 바른 자세이었다. 아침에 기상하시어 세면을 하시고 나면 결코 자세를 흐트리는 법이 없다. 저녁에 주무시되 침상에 들어 가실 때까지 항상 단정히 정좌하시고 계시면서 독서도 하시고 기도도 하시고 원고를 쓰셨다. 또 박사님은 상대방의 신분, 계급, 유무식의 고하를 막론하시고 누구에게나 존대어를 쓰시고 결코 희롱의 말이나 경망스런 태도를 가지지 아니하셨다. 연령으로 20여세 연하이요 당신의 제자인 나에게도 서신이나 말씀에 최고 경어를 사용하셨다. 황송스럽기 짝이 없는 일이었다. 이러한 어른은 두 번 다시 뵈올수 없는 어른이시다”(박용규 엮음:상계서193쪽).

부전교회 원로로서 증경총회장인 한병기 목사는 박 박사를 ‘탁월한 개혁주의 신학자’ 이시라며 이렇게 평가했다. “박 박사님께서서는 꼭 교안을 읽어가시면서 강의를 하였고 칠판에 글을 쓰시는 일은 별로 없었다. 그러던 박사님께서서는 어느날 칠판에 한문글자 두자를 써 주셨다. 그 글자가 무슨 자이었던가를 지금 기억하지는 못하지만 ‘야! 오늘은 역사적인 날이다. 박 박사님께서 칠판에 글을 쓰셨다’고 떠들어 댔다. 3년동안 강의 하시는데 칠판에 글을 쓰신 것은 이 때 뿐이었다. 혹 근간에 교의신학을 여러분이 분담하셔서 강의하기 때문에 이론적으로 일치하지 못하는 점이 있다는 말을 더러 듣고 있지만 그 때에는 박 박사님이 교의신학 일곱과목<서론, 신론, 인죄론, 기독교론, 구원론, 교회론, 내세론>을 전부 강의하셨기 때문에 그 이론적 연락과 조화가 잘 이루어지고 있다. 박 박사님의 신학사상은 신학교에서 통일되어 있을 뿐만아니라 전국 교회가 다 아무 이론 없이 그 사상을 받아 들이고 있었다. . . . 박 박사님의 저서가 많이 있지만 그중에서도 교의신학 일곱권은 참으로 귀중한 작품이다. 확고한 개혁주의적 입장에서 교의신학 전체를 이와같이 계통적이고 조직적으로 논술한 저서는 찾아보기 힘들것 같다. 그 용어와 문장이 좀 어렵다고 말하는 사람도 있으나 그만큼 깊이있는 책도 없다”(박용규 엮음:상계서184,185쪽).

합동신학대학원대학교의 명예총장 신복윤 박사는 잊을수 없는 한분을 소개해 주시라는 질문에 이렇게 답했다. “제가 평생 잊지 못할분은 제게 조직신학을 가르쳐 주시고 격려해 주셨던 고 박형룡 박사님입니다. 제 결혼 주례를 서 주시고 외국유학의 길을 열어주시고 저의 처음 번역서인 「기독교신학 개론」에 분에 넘치는 추천사 까지도 써 주셨습니다. 그분은 매우 고상한 인격의 소유자였으며 생활이 깨끗하고 눈물이있고 시가 있었습니다. 그의 조직신학 책에는 군데군데 시가 개재되어 있지요. 키가

작은 탓에 ‘작은 거인’이라고 하였습니다. 100년 만에 한번 만날까 말까할 정도의 위대한 지도자요 성도였습니다”(합동소식제1145호, 2001년6월30일 신복윤 명예총장 인터뷰).

**결언:** 한 때 총신에서 박형룡과 동역했던 아세아연합신학대학교 총장 한철하 박사는 ‘한국기독교 100년사 중 후기 반세기 동안에 1천2백만 신도 수만 교회를 이룬 것에 대하여 “그 가장 큰 공로를 박형룡 박사에게 돌려야 한다. 그분이 보수신학을 한국교회에 확실하게 세워주지 않았다면 사실 한국교회가 오늘의 한국 교회가 될 수 있었겠는가, 그리고 모든 면에 흠잡을데가 없는 건실한 신학을 세워주신 일에 대하여 우리는 감사해야 한다”고 하였으니 진실로 공정하고 타당한 평가이다(신학지남1997년 가을호, 20세기 한국교회의 엘리야 박형룡43쪽). 그것은 박형룡이 한국교회의 지로적 신학수립과 수많은 목자양성으로 이땅의 교회를 바로 세우고 지키는데 중심적 역할을 하였고 심대한 영향을 미쳤으며 앞으로도 그 영향이 계속 뻗어 갈 것이기 때문이다.

죽산 박형룡,

Dr. Hyung Nong Park as a  
Directing Theologian

지로적  
(指路的)  
신학자

발제 ②

문병호 교수

총신대학교 신학대학원, 조직신학

죽산 박형룡 기독교론의 요체:  
중보자 그리스도의  
신인양성의 위격적 연합과  
그의 의의 전가

# 죽산 박형룡 기독교론의 요체: 중보자 그리스도의 신인양성의 위격적 연합과 그의 의의 전가

문병호 교수 (총신대학교 신학대학원, 조직신학)

## I. 서론적 단상

죽산 박형룡에 대한 고찰은 다각도로 이루어져 왔다. 죽산의 사후 한동안 그의 삶과 그가 한국 개혁신주의 보수신학에 미친 영향을 전기적으로나 역사적으로 다룬 글들이 주를 이루었으나, 점차 그가 전개한 조직신학 교리 조목 개개에 대한 관심이 고조되었다. 필자의 모교 총신대학교 신학대학원에서는 해마다 본 죽산기념강좌를 여는데, 정작 그 자리에서 죽산 자신의 신학에 대한 고찰은 미흡했다는 지적이 없지 않았는데, 이번엔 이런 기회가 주어져 그 요구가 조금이나마 부응되었으니 감사한 일이다.

필자는 ‘칼빈(John Calvin)–녹스(John Knox)–웨스트민스터 신앙고백서–죽산 박형룡’의 맥이 한국 장로교 보수신학의 대계(大系)라고 여기며,<sup>1)</sup> 죽산의 조직신학 전권을 신학교 때 읽었거니와 지금까지 모교에서 신학생들을 가르치면서 적시에 인용했고 그의 신학을 다룬 논문과 글을 몇몇 저술했다.<sup>2)</sup>

죽산은 한국 장로교 보수주의가 교리적으로는 대륙의 개혁신학, 삶으로는 영미의 청교도신학에 서 있음을 자신의 여러 저술을 통하여 누차 슬회하고,<sup>3)</sup> 이를 “청교도 개혁신주의”라고 불렀다.<sup>4)</sup> 이러한 죽산의 신학이 칼빈과 그를 잇는 개혁신학자들의 정통 신학과 개혁신교회의 정통 신정에 맥이 닿아 있음

1) 문병호, “한국 장로교 신학의 맥: 칼빈, 녹스, 웨스트민스터 신앙고백서, 박형룡의 기독교론 교회사 중심으로,” 『개혁신학』 22 (2012): 119–156. 이 논문은 일부 수정과 가필을 거쳐 다음 책에 수록되었으며, 이하 본고에서의 인용은 이 책에서 함. 문병호, 『개혁신학과 한국 장로교 보수신학』 (서울: CLC, 2019), 101–130. Cf. 이상웅, “박형룡과 웨스트민스터 신앙고백서,” 『개혁신학』 14 (2010), 51–82; 박정신, “우리 지성사에서 본 신학자 박형룡,” 『한국개혁신학』 21 (2007), 48–63.

2) 문병호, “죽산 박형룡의 언약신학: 언약적 전가 개념을 중심으로 한 ‘차별금지법’에 대한 단상과 더불어,” 『신학지남』 802 (2013): 83–106; “박형룡의 그리스도의 위격적 연합 교리 이해: 구속사적-구원론적 관점에서,” 『신학지남』 80/4 (2013): 112–132. 이 두 논문은 일부 수정과 가필을 거쳐 다음 책에 수록되었으며, 이하 본고에서의 인용은 이 책에서 함. 문병호, 『개혁신학과 한국 장로교 보수신학』, 132–176.

3) 박형룡, “한국 장로교회의 신학적 전통,” 『박형룡박사 저작전집 XIV, 신학논문 하권』 (서울: 한국기독교교육연구원, 1977), 389; “『한국 장로교회의 신학』은 구주 대륙의 칼빈 개혁신주의에 영미의 청교도 사상을 가미하여 웨스트민스터 표준에 구현된 신학이다.”

4) 죽산은 “청교도 개혁신주의”의 특징을 “성경의 신성한 권위를 믿는 믿음,” “하나님 주권애의 확신,” “안식일의 성수와 경건생활에 치중,” “성실한 실천,” “천년기전 재림론”에서 찾았다. 박형룡, “한국 장로교회의 신학적 전통,” 394–397.

은 재론의 여지가 없다.<sup>5)</sup>

죽산의 신학에 대한 평가에는 명암이 엇갈린다. 대체로 그의 신학을 계승하는 측에서는 그 정통성과 함께 고유성을 인정하는 데까지 나아가는 반면, 그의 신학에 대한 부정적 입장을 피력하는 측에서는 그의 저술이 이전 신학자들의 글들을 옮겨 놓은 모사에 불과하다거나 그의 신학이 근본주의의 오류에 빠져 편협함을 드러낸다거나 하면서 비판의 날을 세운다. 그러나 죽산이 한국 신학계에 조직신학자로서의 최초의 족적을 남겼음을 부인할 자는 아무도 없을 것이다. 죽산의 신학은 꽃꽂이 신학 혹은 꽃밭(庭園) 신학으로 칭해지기도 한다. 이는 그가 우수한 당대의 신학을 단지 목차별로 정리하는데 머물렀다는 것을 뜻하지 않는다. 우리가 주목하듯이, 죽산의 신학에는 영미와 화란의 개혁신학을 단지 인용만 하지 않고 자기의 신학으로 적절하게 융해해서 한국교회에 전한 모종의 ‘독창성’이 분명히 존재한다.

죽산은 칼빈 이후 개혁신학자들이 추구해 온, 신학서론–신론–인죄론–기독교론–구원론–교회론–종말론의 ‘종합적–체계적 방법’에 따라서 조직신학 전권을 저술하였다.<sup>6)</sup> 그리고 주요한 교리 조목들에 대한 변증을 지속적으로 수행했다.<sup>7)</sup> 이는 한국 기독교사에 획을 긋는 업적이며, 무엇보다 한국 장로교 보수신학계의 일대 패거가 아닐 수 없다. 죽산의 『기독교론』은 크게 네 편으로 구성된다. 제1편 “그리스도의 품위”에서는 신인양성의 위격적 연합을, 제2편 “그리스도의 신분”에서는 비하와 승귀의 상태를, 제3편 “중보의 삼직”에서는 선지직, 제사직, 왕직을, 제4편 “그리스도의 속죄”에서는 객관적·직접적 전가설의 속죄론에 할애된다. 칼빈과 그를 잇는 개혁신학자들은 기독교론을 전개하면서 구속언약(구원협약)과 [은혜]언약을 제일 앞자리에서 함께 다루는 것이 상례인데, 죽산은 이 부분을 『인죄론』의 마지막에 할애함이 독특하다. 이는 행위언약과 은혜언약의 상관성을 부각시키려 했음이 분명하다.<sup>8)</sup>

본고는 제목이 함의하듯이 세 부분의 논의를 담고 있다. 첫째, 중보자 예수 그리스도의 인격에 있어서의 신인양성의 위격적 연합이다. 영원하신 하나님의 아들이 사람의 아들이 되심으로 신인(神人)의 유일한 중보자로서 대속의 주이시다. 둘째, 그가 그 인격으로 대속의 의를 다 이루셨다. 그의 사역은 한 인격 가운데 신성과 인성에 따른 은사, 속성, 사역의 교통으로 성취되었다. 셋째, 그 다 이루신 의가 성도에게 전가되었다. 본고에서는 이 셋을 다루되, 의의 전가에 주안점을 두고 위격적 연합과 위격적 사역은 그 전 단계 논의로 언급하고 구원서정은 그 결과로서 소개하는 데 그친다. 자유주의 신학자

5) Cf. James S. McEwen, The Faith of John Knox (London: Lutterworth, 1961); Benjamin B. Warfield, The Westminster Confession and Its Work (New York: Oxford University Press, 1931; rep. Grand Rapids: Baker, 1981); Homes Rolston III, John Calvin versus the Westminster Confession (Richmond: John Knox, 1972); John H. Leith, Assembly at Westminster: Reformed Theology in the Making (Richmond: John Knox Press, 1973); Robert Letham, The Westminster Assembly: Reading Its Theology in Historical Context (Phillipsburg, NJ: P&R, 2009), 1–44.

6) 박형룡, 『박형룡박사 저작전집 I, 교의신학 서론』; 『박형룡박사 저작전집 II, 교의신학 신론』; 『박형룡박사 저작전집 III, 교의신학 인죄론』; 『박형룡박사 저작전집 IV, 교의신학 기독교론』; 『박형룡박사 저작전집 V, 교의신학 구원론』; 『박형룡박사 저작전집 VI, 교의신학 교회론』; 『박형룡박사 저작전집 VII, 교의신학 종말론』 (서울: 한국기독교교육연구원, 1977).

7) Cf. 박형룡, 『박형룡박사 저작전집 VIII, 현대신학비평 상권』, 『박형룡박사 저작전집 IX, 현대신학비평 하권』 (서울: 한국기독교교육연구원, 1977).

8) 이 부분의 전개 방식은 루이스 벌코프와 전적으로 일치한다. Louis Berkhof, Systematic Theology, New Edition containing the full text of Systematic Theology and the Original Introductory Volume to Systematic Theology (Grand Rapids: Eerdmans, 1996), Systematic Theology, 262 ff.

들과 신정통주의 신학자들에게는 이 세 가지 논의 자체가 존재할 수 없다. 그들에게는 언약의 대속의 교리 자체가 존재하지 않기 때문이다. 이 점에서, 본고의 주제는 개혁주의 정통 신학을 변증하는 제일 선(第一線)의 논의가 될 것이다.

## II. 신인양성의 위격적 연합과 성육신

성육신의 필연성은 창세 전 삼위일체 하나님의 구원 작정에 따른다. 개혁신학자들은 이러한 “구원 협약(*consilium salutis*)”을 “구속언약(*pactum salutis*)”이라고 부른다. 하나님은 창세 전에 구속주를 성자 예수 그리스도로, 구속 방식을 대속으로, 구속 백성을 선택과 유기의 이중 예정으로 정하셨다. 그리고 영원하신 하나님의 아들이 사람의 아들이 되셔서, 하나님의 아들이자 사람의 아들로서 대속의 역사를 이루셨다.<sup>9)</sup>

죽산은 성부, 성자, 성령의 인격(*pro, swpon*) 혹은 위격(*upo, stasij*)을 “위(位)”라고 부르고, 이를 독자적 실재(*e' naj*) 및 기체(基體, *suppositum*)로서 “주체(*subjectum*)”가 되는 “독립적 실존(*subsistence*)”이라고 정의한다.<sup>10)</sup> 이 점에서 “위”는 “성(性)”[본성, *natura*]과 구별된다. “성”은 “속성들(*attributes*)의 복합(*complex*)”으로서, 신성(*divinitas*)은 “신격에 본질적인 속성들의 완전하고 조응적인 복합”을, 인성(*humanitas*)은 “본질적 인적 속성들의 완전한 복합”을 뜻한다.<sup>11)</sup> “성”은 위격 안에 있으나(*evnupo, stasij, enhypostasis*), 위격은 아니다(*avnupo, stasij, anhypostasis*).<sup>12)</sup>

영원하신 하나님의 아들이 인성을 취하셨다. 인성은 인격 안에서 신성과 연합하여 인격적이 된다.

그리스도의 인성 자체는 하나님의 인적 인격을 구성하지 않는다. 그리스도 안에 오직 한 위, 불변적 로고스가 계심으로 그의 인성을 따로이 고찰하면 이것은 비인격적일 수밖에 없다. 로고스는 하나의 인적 인격을 수양(收養)하시어 중보 안에 두 위가 있게 하신 것 아니라 단순히 인성을 취하여 입으신 것 뿐이다. … 엄밀히 말하면, 그리스도의 인성은 일순간이라도 비인격적이 아니었다. 로고스가 인성을 취하시어 자기와 함께 인격적 실존으로 되게 하셨다. 인성은 그것의 위(位)적 존재를 로고스의 위 안에 갖고 있다. … 그리스도의 인성이 그 자체에 위적 실존을 가지지 않는 사실은 그것이 의식과 의지를 가지지 않았다는 것을 의미하지 않는다.<sup>13)</sup>

위격적 연합으로 신성과 인성이 위격 안에서 “유기적 본질적으로 연합”되어 있으며, 그것은 인성의

“내주”도 아니며,<sup>14)</sup> “신화(神化, *qe, wsij, deificatio*)”도 아니다.<sup>15)</sup> 영원하신 하나님의 아들이 사람의 아들이 되심은 인성을 ‘취하심(*assumptio*)’이며, 이로써 신성과 인성이 혼합되거나 변화됨을 초래하지 않는다.<sup>16)</sup> 성육신의 비밀은 성자의 인격 자체에 있다.<sup>17)</sup> 이는 “사람이 파악하기 불능한 신비(神祕)”다.

성육신은 항상 그 위(位)에게 돌려지고 도무지 성(性) 가운데 하나에 돌려지지 아니하였다. 그 위가 인성을 취하였다는 것을 표시한다. … 위가 한 성으로부터 인출된 칭호로 지시되면서 다른 성의 속성들의 귀속을 받았다.<sup>18)</sup>

이 성육신은 두 위격(*a; lloj kai, a; lloj*)의 연합이 아니라, 한 위격 안에서의 두 본성(*a; llo kai, a; llo*)의 연합이다.<sup>19)</sup> 신성과 인성은 추상적인 실체(*abstractum*)로서 그 각각의 속성들 모두가 구체적인 실체(*concretum*)인 위격에 돌려진다.<sup>20)</sup> 위격적 연합의 비밀은 무한을 담아내는 유한에 있는 것이 아니라 유한과 무한을 유·무한으로 연합시키는 인격에 있다.<sup>21)</sup> 그리스도의 위격에 그의 신성과 인성에 속한 모든 속성들이 돌려진다. 그리하여 그는 신인(神人)이시며, 하나님의 아들(神子)이시자 사람의 아들(人子)이시며, 아브라함이 나기 전에 계시거니와(신성) 아브라함 후에 나셨으며(인성), 언제나 오 늘이나 영원토록 동일하시거니와(신성) 우시고 고민하시고 수난당하셨다(인성).<sup>22)</sup> 소위 초-칼빈주의(*the so-called extra Calvinisticum*)가 가장 현저하게 드러나는 대목이다.<sup>23)</sup>

## III. 속성교통과 다 이루신 대속의 의

죽산은 위격적 연합에 따른 신성과 인성의 속성교통이 위격 안에서(*in*), 위격을 통하여(*through*), 위격어로(*unto*), ‘간접적으로(*indirecte*)’, 일어난다는 개혁주의 입장을 견지한다.<sup>24)</sup> 성경에는 중보자 그리스도의 신인양성의 위격적 연합 가운데의 인격과 사역을 전하면서 신성에 따른 속성을 드러내기도 하고 인성에 따른 속성을 드러내기도 하며 두 속성을 동시에 혹은 교차적으로 모두 드러내기도 한

14) 박형룡, 『박형룡박사 저작전집 IV, 교의신학 기독론』, 72, 78. Cf. Donald Fairbairn, *Grace and Christology in the Early Church* (Oxford: Oxford University Press, 2003), 36–38.

15) 박형룡, 『박형룡박사 저작전집 IV, 교의신학 기독론』, 140–141.

16) 박형룡, 『박형룡박사 저작전집 IV, 교의신학 기독론』, 143–144.

17) 박형룡, 『박형룡박사 저작전집 IV, 교의신학 기독론』, 72.

18) 박형룡, 『박형룡박사 저작전집 IV, 교의신학 기독론』, 75.

19) Cf. Charles Hodge, *Systematic Theology*, vol. 2 (Grand Rapids: Eerdmans, 1995, rep.), 388–389; Herman Bavinck, *Reformed Dogmatics*, vol. 3, *Sin and Salvation in Christ*, ed. John Bolt, tr. John Vriend (Grand Rapids: Baker, 2003), 307; 문병호, 『기독론: 중보자 그리스도의 인격과 사역』, 370.

20) Cf. Francis Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*, vol. 2, *Eleventh through Seventeenth Topics*, tr. George Musgrave Giger, ed. James T. Dennison, Jr. (Phillipsburg, NJ: Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1994), 279–281 (13.6.20–21, 23); Peter Martyr Vermigli, *Dialogue on the Two in Christ*, tr. & ed. John Patrick Donnelly, S. J., *The Peter Martyr Library Series One* (Kirkville, MO: Sixteenth Century Essays & Studies, 1995), 50–51, 74–75.

21) 박형룡, 『박형룡박사 저작전집 IV, 교의신학 기독론』, 104–115.

22) 박형룡, 『박형룡박사 저작전집 IV, 교의신학 기독론』, 75.

23) Cf. 문병호, 『기독론: 중보자 그리스도의 인격과 사역』, 407–415; David, E. Willis, *Calvin's Catholic Christology: The Function of the So-Called Extra Calvinisticum in Calvin's Theology* (Leiden: E. J. Brill, 1966), 67–73, 124–125, 140–141; G. C. Berkouwer, *The Person of Christ*, tr. John Vriend (Grand Rapids: Eerdmans, 1954), 325–326.

24) 박형룡, 『박형룡박사 저작전집 IV, 교의신학 기독론』, 83, 111–112; 존 칼빈, 『기독교 강요: 1559년 최종판 라틴어 직역』, 문병호 역 (서울: 생명의말씀사, 2020), 2.14.1 (CO 2.353). 개혁신학자들은 루터파가 신인양성의 교통이 직접적으로 일어난다는 입장을 견지하기 때문에 초대교회 유태커스주의의 전철을 밟고 있다고 비판한다. 박형룡, 『박형룡박사 저작전집 IV, 교의신학 기독론』, 86.

9) 문병호, 『기독론: 중보자 그리스도의 인격과 사역』, (서울: 생명의말씀사, 2016), 248–256.

10) 칼케돈 신경, 어거스틴, 칼빈, 그리고 개혁신학자들은 “*subsistentia*”를 “인격” 및 “위격”과 함께 성부, 성자, 성령 삼위를 지칭하는 용어로 사용한다. 필자는 이를 “위격적 존재”라고 번역한다. Cf. Jean Daniélou, *The Origins of Latin Christianity. A History of Early Christian Doctrine before the Council of Nicaea*, vol. 3, tr. David Smith and John Austin Baker (London: Darton, Longan & Todd, 1977), 345–348.

11) 박형룡, 『박형룡박사 저작전집 IV, 교의신학 기독론』, 71–72.

12) Cf. 문병호, 『기독론: 중보자 그리스도의 인격과 사역』, 430–436.

13) 박형룡, 『박형룡박사 저작전집 IV, 교의신학 기독론』, 73–74.

다.<sup>25)</sup> 한 위격 안에서 두 본성의 교통은 삼중적인바, 속성의 교통(communicatio idiomatum), 사역의 교통(communicatio operationum sive apotelesmatum), 그리고 은사의 교통(communicatio gratiarum)이 있다.<sup>26)</sup>

첫째, ‘속성의 교통’으로 “인성과 신성의 특성들이 위(位)의 특성으로 되어 위에게 귀속(歸屬)되었다.” 이러한 귀속(appropriatio, ivdiopoi,hsij)은 양성이 서로 전이되거나 혼합되어 신성화 혹은 인성화가 일어나는 것을 의미하지 않는다. 이는 신성과 인성이 한 위격 가운데 있는 것으로 성경에 기술되어 있음을 뜻한다.<sup>27)</sup> 그리하여 “술어적 교통(communicatio verbalis)” 혹은 “서술(praedicatio)”이라고 불리기도 한다.<sup>28)</sup>

칼빈은 성경에서 양성의 속성들이 한 위격에 돌러지는 방식을 네 가지로, 신성에 고유한 서술, 인성에 고유한 서술, 주어와 술어로 사용됨에 있어서 각각 서로 다른 본성에 돌리는 서술, 양성을 동시에 아우르는 서술로 분류하였는데,<sup>29)</sup> 동일한 맥락에서 죽산은 여러 성경 구절을 들어 그리스도가 유일하신 중보자로서 대속을 위하여 필히 하나님이시며 사람이셔야 함을 전제하고,<sup>30)</sup> “이성(二性)이 일위(一位)에 연합된 표시”되는 경우, “일위(一位)가 어느 한 성(性)에 맞는 표현으로 제시”되는 경우를 설명한다.<sup>31)</sup> 속성의 교통을 통하여 신성의 그리스도는 한 위격으로서 인적 제한에 참여하게 된다. 신성 자체는 시험, 고난, 죽음 등을 받을 수 없으나 위격을 통하여 인성과 연합하여 그것들을 감수하게 되었다. 이와 같이 중보자 직임의 경륜이 수행되었다.<sup>32)</sup> 그러므로 중보자 그리스도의 위격 안에서 비하의 상태에서도 신성의 능력이 나타나는 것을 단순히 성령의 능력에 돌리는 것은 합당치 않고 위격적 연합의 결과로 여겨야 된다.<sup>33)</sup>

둘째, ‘사역의 교통’으로 중보자 그리스도의 구속 사역이나 그 작용 혹은 성과가 “신인적 성격”을 띤다. 그리스도의 비하와 승귀는 어느 한 본성의 속성에 특정된 것으로 여겨져서는 안 되며 오직 그가 신성과 인성을 함께 지니신 참 하나님이시며 참 사람이시라는 점에서만 논해져야 한다. 이러한 ‘사역의 교통’은 다음과 같이 정리된다.

① 그리스도의 구속적 사역의 동력인(動力因)은 그리스도 안에 있는 하나의 분할될 수 없는 인격적 주체라는 것, ② 그 사역은 이성(二性)의 협력에 의해서 수행된다는 것, ③ 각 성이 그 자체의 특별한 정력을 가지고 작업한다는 것, ④ 이리함에도 불구하고 결과가 분할 없는 단일체를 형성함은 그것이 단일 위(位)의 작업이기 때문이라는 것이다.<sup>34)</sup>

죽산은 위격적 연합을 통한 양성의 교통이 사역(opus, apotelesma) 자체뿐만 아니라 작용(정력, energia, evnergeia)과 그 결과인 속량(redemptio, lu, trwsij, lu, tron)에까지 미치며 그 연합이 비하와 승귀의 두 상태(status duplex)에 있어서 영속됨을 강조한다.<sup>35)</sup> 성육신을 “삼위일체의 제2위가 영구히 인성을 취하심”이라고 부르고, 웨스트민스터 소요리문답(21)에서 그가 “한 위에 특수한 두 가지 성품이 있어 영원토록 하나님이시요 사람이시다.”라고 함을 상기시키는 것은 이런 맥락에서이다.<sup>36)</sup>

그리스도께서 우리의 구속을 성취하심에 한 위에 하나님과 사람의 두 성(性)을 구비하심이 필요하였으므로 그가 이미 하시고, 또 지금도 하고 계시는 모든 것을 포함하는 그의 중보적 사역은 신성(神性)을 제외한 인성(人性)만의 사역도 아니요, 인성을 제외한 신성만의 사역도 아니다. 이것은 신인(神人=qeavnqpwpoj)의 사역이다. … 그의 모든 구속적 행동들이 다 그렇다.<sup>37)</sup>

셋째, ‘은사의 교통’은 두 가지로 논해진다. 핫지(Charles Hodge)에게서 보듯이, 위격적 연합으로 그리스도의 인성은 그 속성을 유지하면서도 그 능력과 고귀함과 가치가 무한히 고양되며 함께 경배의 대상이 된다.<sup>38)</sup> 바빙크(Herman Bavinck)에게서 보듯이, 위격적 연합으로 인성이 성령의 모든 뛰어난 은사들로 장식된다.<sup>39)</sup> 죽산은 이 두 가지를 각각 “우월적 은혜(gratia eminentia)”와 “지속적 은혜(gratia habitualis)”라고 부른다.<sup>40)</sup>

은사의 교통은 오직 양성이 위격 안에서, 위격을 통해서, 위격으로 교통함으로써만 가능하다. 그러므로 양성의 연합(unio) 혹은 섞임(mixtio)을 혼합(confusio)으로 보는 루터파에게는 은사의 교통이 인정될 여지가 없다.<sup>41)</sup> 은사의 교통은 결코 인성의 신화(神化, deificatio)를 의미하지 않는다.<sup>42)</sup> 오직 신적 인격이 예배의 대상이 되므로 비록 연합으로 인한 인성의 고양은 있지만 “경배의 존영(honor adorationis)”은 인성 자체에 속한 것이 아니다.<sup>43)</sup>

25) 박형룡, 『박형룡박사 저작전집 IV, 교의신학 기록문』, 82-83.

26) Heinrich Hepp, Reformed Dogmatics: Set Out and Illustrated from the Sources, ed. Ernst Bizer, tr. G. T. Thomson (London: George Allen & Unwin, 1950), 439-447; Turretin, Institutio Theologiae Elencicae, 2.283 (13.8.1-2); Hodge, Systematic Theology, 2.392-397; Bavinck, Reformed Dogmatics, 3.307.

27) 박형룡, 『박형룡박사 저작전집 IV, 교의신학 기록문』, 75, 79, 83.

28) Hepp, Reformed Dogmatics, 441.

29) 존 칼빈, 『기독교 강요: 1559년 최종판 라틴어 직역』, 2.14.1-3 (CO 2.353-355).

30) 박형룡, 『박형룡박사 저작전집 IV, 교의신학 기록문』, 234-237.

31) 박형룡, 『박형룡박사 저작전집 IV, 교의신학 기록문』, 75.

32) 초대 교회 알렉산드리아의 키릴(Cyril of Alexandria)은 이를 “경륜적 귀속”이라고 부른다. 이 점에서 귀속(appropriatio)이 ‘ivdiopoi,hsij’와 ‘oivkei,wsij’로 표현된다. Cf. 문병호, 『기독교: 중보자 그리스도의 인격과 사역』, 345; Paul L. Gavrilyuk, The Suffering of the Impossible God: The Dialectics of Patristic Thought (Oxford: Oxford University Press, 2004), 161-171; Fairbairn, Grace and Christology in the Early Church, 83-132.

33) 박형룡, 『박형룡박사 저작전집 IV, 교의신학 기록문』, 79-80.

34) 박형룡, 『박형룡박사 저작전집 IV, 교의신학 기록문』, 80. 이는 다음으로부터의 인용임이 확실해 보인다. Hepp, Reformed Dogmatics, 445.

35) 박형룡, 『박형룡박사 저작전집 IV, 교의신학 기록문』, 201, 209, 222-224, 226.

36) 박형룡, 『박형룡박사 저작전집 IV, 교의신학 기록문』, 83-84.

37) 박형룡, 『박형룡박사 저작전집 IV, 교의신학 기록문』, 236.

38) Hodge, Systematic Theology, 2.396-397.

39) Bavinck, Reformed Dogmatics, 3.308.

40) 박형룡, 『박형룡박사 저작전집 IV, 교의신학 기록문』, 82-84.

41) Cf. Berkouwer, The Person of Christ, 273-275.

42) Hepp, Reformed Dogmatics, 446-447. 초대 교회 교부들, 예컨대 아타나시우스, 감바도기아 교부들, 그리고 알렉산드리아의 키릴 등은 “신화”라는 말은 사용하지 않고 그것을 문자 그대로 “신이 된다.”라는 뜻이 아니라 “은사의 교통”이라는 뜻으로 사용한다. Cf. 문병호, 『기독교: 중보자 그리스도의 인격과 사역』, 753-758.

43) 박형룡, 『박형룡박사 저작전집 IV, 교의신학 기록문』, 81-82.

이러한 신성과 인성의 속성교통으로 두 본성에 속한 속성들 모두가 성육신하신 그리스도께 귀속되므로 그가 다 이루신 대속의 의는 하나님의 자녀 모두를 위한 구원의 값이 된다. 루터파처럼 신성과 인성이 ‘직접적으로(directe)’ 교통한다고 보게 되면,<sup>44)</sup> 솔라이어마허주의자들이 주장하는 인성의 신화(神化) 사상이나,<sup>45)</sup> 케노시스주의자들이 주장하는 신성의 인화(人化) 사상으로 정도되고 말 것이다.<sup>46)</sup> 이는 “칼케돈 신경”에서 수립되었던 정통 교리에 정면 배치된다.<sup>47)</sup>

그리스도의 비우심(虛己, ke,nwsij, exinanitio)과 낮아지심(卑己, tapei,nwsij, humiliatio)은 신인양성의 위격적 연합의 시작과—즉 인성을 취함—양성의 연합의 계속을 보여 준다.<sup>48)</sup> 그 인성에는 은사의 교통에 따른 고귀함이 있었지만 이러한 저급한 상태로부터 자라감 또한 있었으며,<sup>49)</sup> 율법에 대한 자원(自願)적이며 대리적인 복종이 있었다.<sup>50)</sup> 죽음으로 모든 대리적 의를 다 이루신 그리스도의 비하는 육체와 영혼 모두에 미친다.<sup>51)</sup> 인성에 따라서 죽기까지 순종하신 그리스도는 신성에 따라서 하나님 이시므로 그의 순종의 값은 단지 한 사람의 죽음의 값이 아니라 신인이신 사람의 순종의 값이다. 이와 같이 그리스도의 비하의 대리적 속죄의 의의 전가—가치는 위격적 연합의 비밀 가운데서만 온전히 이해된다.<sup>52)</sup>

#### IV. 그리스도와 언약의 성취

죽산은 중보자 그리스도의 신인양성의 위격적 연합에 주안점을 두고 그의 중보의 구속사적—구원론적 의미를 논한다. 그리스도의 무죄성(impeccabilitas, sinlessness)과 관련하여 이러한 입장이 분명히 드러난다. 성자 하나님은 인성을 취하셨다고 하더라도 이전과 모순될 수 없기에 죄를 지을 가능성은 없었다(non potuit peccare).<sup>53)</sup> 이는 인성의 일반적 무죄성이 아니라 “성육신하신 성자의 무죄성”을 칭하는 것으로서, “그리스도의 신성의 추상적 무죄성만 아니라 그의 품위의 무죄성에” 관련된다.<sup>54)</sup> 중보자 그리스도의 인성에 고유한 무죄성을 그 인성이 인격 안에서 신성과 연합하고 있다는 점에만 주목하고 그 인성을 취하심이 영원한 구원협약에 따른 대속의 필연성에 따른 것임을 도외시하게 되면

예수의 인성의 신성화 혹은 신화의 오류에 빠질 수 있다.<sup>55)</sup> 이는 위격적 연합의 비밀의 연원이 삼위 하나님의 영원한 구원협약에 있다고 보고 그 구속사적—구원론적 의의와 가치를 구원협약에 기초한 언약에서 찾는 개혁신학자들의 입장과 맥이 닿는다.<sup>56)</sup>

이와 같이 죽산은 그리스도가 신인양성의 위격 가운데 모든 언약을 성취하셨음에 주목하면서, 언약을 크게 행위언약과 은혜언약으로 나누고, 은혜언약에 협의의 은혜언약(foedus gratiae)과 구속언약(pactum salutis)을 포함시킨다.<sup>57)</sup>

행위언약은 하나님이 최초의 인류인 아담과 맺은 첫 언약(foedus primum)으로서 순종을 조건으로 하지만, 하나님이 인류의 대표와 언약을 체결하셔서 그로부터 단지 한 차례의 소극적 순종을 받으시고 모든 인류에게 영생을 주시고자 하셨다는 것 자체는 은혜이다. 이 점에서 은혜언약의 두 경륜인 구약과 신약의 계시는 행위언약의 적실성을 추론할 수 있게 한다.<sup>58)</sup>

은혜언약은 하나님의 아담에 대한 원시적 협정이 그리스도에 의해 이행된 것뿐이니 후자는 전자의 기본이다. 그러면 은혜언약이 만일 언약적 성질을 가졌다면 그것의 기본인 원시적 협정 역시 언약의 성질을 뗀 것은 필연적인 일이다. 성경은 영생 얻는 두 방법을 하는데 그 하나는 완전한 순종을 요구하는 것(원시적 협정)이요, 그 다른 것은 신앙을 요구하는 것(은혜언약)이다. 그러므로 만일 후자를 언약이라 칭한다면 전자도 그렇게 불려야 할 것이다.<sup>59)</sup>

구속언약은 타락과 구원을 바라보고 정하신 삼위일체 하나님의 내적 협약이기 때문에 타락 후 믿음의 조상들과 체결된 다양한 은혜언약뿐만 아니라 타락 전 아담과 맺은 첫 언약인 행위언약도 구속언약에 후속한다.<sup>60)</sup> 이에 비추어 볼 때, 구속언약은 영원한 구원협약과 역사상 새 언약을 모두 아우른다.<sup>61)</sup>

은혜언약은 믿음을 도구인(道具因, causa instrumentalis)으로 삼는다는 점에서 행위언약과는 구별된다.<sup>62)</sup> 은혜언약에 있어서 그 진정한 조건인 질료인(質料因, causa materialis)은 그리스도의 사역이다.<sup>63)</sup> 그리스도가 언약의 중보자로서 그 성취를 보증하신다.<sup>64)</sup> 공로적 조건은 오직 그리스도의 순종밖에 없으며, 믿음은 필요불가결한 조건(conditio sine qua non)이지만 “비공로적(非功勞的)”이다.<sup>65)</sup>

44) 박형룡, 『박형룡박사 저작전집 IV, 교의신학 기독교론』, 120.

45) 박형룡, 『박형룡박사 저작전집 IV, 교의신학 기독교론』, 120-121.

46) 박형룡, 『박형룡박사 저작전집 IV, 교의신학 기독교론』, 92-101. Cf. H. R. Mackintosh, The Doctrine of the Person of Jesus Christ (Edinburgh: T & T Clark, 1912, sec. ed.), 264-272.

47) 박형룡, 『박형룡박사 저작전집 IV, 교의신학 기독교론』, 97, 99.

48) 박형룡, 『박형룡박사 저작전집 IV, 교의신학 기독교론』, 97, 132, 139-140. 위격적 연합 가운데서의 그리스도의 비하와 승귀에 관한 이하 죽산의 논의는 둘레틴의 글에 전형적으로 나타난다. Cf. 문병호, “프란시스 둘레틴의 그리스도의 위격적 연합 교리 이해: 칼빈의 계승과 심화라는 측면을 덧붙여,” 이상규 편, 『칼빈 이후의 개혁신학자들』 (부산: 고신대학교 개혁주의 학술원, 2013), 222-225; Heppie, Reformed Dogmatics, 452-456.

49) 박형룡, 『박형룡박사 저작전집 IV, 교의신학 기독교론』, 150-152.

50) 박형룡, 『박형룡박사 저작전집 IV, 교의신학 기독교론』, 158-160.

51) 박형룡, 『박형룡박사 저작전집 IV, 교의신학 기독교론』, 162.

52) 박형룡, 『박형룡박사 저작전집 IV, 교의신학 기독교론』, 184-185, 353.

53) 박형룡, 『박형룡박사 저작전집 IV, 교의신학 기독교론』, 59-60. 그러나 토마스 아퀴나스의 경우에서 보듯이 로마 가톨릭은 위격을 주체로 여기되 인성을 중심에 세우는 경향이 있다. 같은 책, 38.

54) 박형룡, 『박형룡박사 저작전집 IV, 교의신학 기독교론』, 66.

55) 박형룡, 『박형룡박사 저작전집 IV, 교의신학 기독교론』, 59-62.

56) Cf. Bavinck, Reformed Dogmatics, 3,304-305.

57) 언약에 해당하는 라틴어는 ‘foedus,’ ‘pactum,’ ‘testamentum’이 있다. 엄밀하게는 어의의 차이를 말할 수 있으나, 이 셋은 함께 사용된다.

58) 행위언약을 통하여 “자연인”이 “언약인”으로 승격된 은혜에 관하여는 다음을 보라. Bavinck, Reformed Dogmatics, 3,225, 572-579.

59) 박형룡, 『박형룡박사 저작전집 III, 교의신학 인죄론』, 120.

60) 박형룡, 『박형룡박사 저작전집 III, 교의신학 인죄론』, 334.

61) 새 언약은 행위언약과 은혜언약의 완성으로 여겨진다. 중보자 그리스도가 친히 새 언약의 당사자가 되어 아버지께 대한 순종을 다함으로써 행위언약의 조건을 성취하셨으며, 그 의를 하나님의 자녀에게 전가함으로써 은혜언약을 성취하셨다. Cf. Turretin, Institutes of Elenctic Theology, 2,224-227 (127,24-30), 263-269 (12,125-25); Heppie, Reformed Dogmatics, 398-402.

62) 박형룡, 『박형룡박사 저작전집 III, 교의신학 인죄론』, 357.

63) Cf. Inst. 3,14,17, 20-21 (CO 2,575-576, 577-579); James B. Torrance, “The Concept of Federal Theology—Was Calvin a Federal Theologian?,” in Calvinus Sacrae Scripturae Professor: Calvin as Confessor of Holy Scripture, ed. Wilhelm H. Neuser (Grand Rapids: Eerdmans, 1994), 15-40; Anthony A. Hoekema, “The Covenant of Grace in Calvin’s Teaching,” Calvin Theological Journal 2/2 (1967), 133-161.

64) 박형룡, 『박형룡박사 저작전집 III, 교의신학 인죄론』, 358.

하나님이 노아, 아브라함, 모세<sup>66)</sup> 등과 맺은 모든 은혜언약은 창세기 3:15에 계시된 원시복음을 구현하며 그리스도의 새 언약으로 성취되었다(눅 23:20; 고전 11:25; 히 10:4).<sup>67)</sup> 주님은 새 언약(foedus novum)의 당사자로서 당하신 순종(obedientia passiva)과 행하신 순종(obedientia activa)을 포함하는 모든 의를 다 이루시고 그 의로 하나님의 자녀에 대한 대속의 값을 삼으셨으니 행위언약과 은혜언약 모두를 성취하셨다.<sup>68)</sup>

## V. 언약적 전가

‘전가(bv;x’, logi,zomai)’ 개념은 오직 언약적으로 추구되어야 한다. 하나님은 대표를 지목하여 언약을 체결하셨다. 아담은 모든 인류의 대표로 지목되어 첫 언약의 당사자가 되었다. 아담의 타락 후 하나님은 은혜의 경륜을 베푸시기 위하여 사람들 중 몇을 머리로 세워 다시금 언약을 체결하셨다. 언약에는 대표가 행한 행위의 결과를 그 대표가 대리한 구성원들의 것으로 삼는 전가가 따른다. 전가의 목적물은 행위 자체가 아니라 행위의 결과이다. 첫 사람 아담은 첫 언약의 머리로서 불순종의 죄를 범하였다. 그리하여 그 죄에 대한 죄책과 오염이 모든 인류에게 전가되었다. 반면 둘째 아담 그리스도는 새 언약의 머리로서 모든 순종을 다하셨다. 그리하여 그의 의가 그에 속한 모든 백성에게 전가되었다.<sup>69)</sup>

언약적 전가는 언약을 일방적으로 수립하신 하나님의 “정명(定命)”에 따른다.<sup>70)</sup> 원죄는 ‘전가된 죄’로서 죄책(reatus)과 오염(corruptio)에 미치며, 인류는 오염으로 인해 전적 무능과 전적 부패의 상태에 놓인다.<sup>71)</sup> 죄책은 “공의를 만족시킬 법정적 책무”를 뜻하며, 여기에 죄의 전가의 본질이 있다.<sup>72)</sup> 죄책이 전가됨과 함께 오염의 상태에 놓인다. 그러므로 오염으로부터 죄책에 이른다는 간접전가론은 그릇되다.<sup>73)</sup> 죄책은 “책치적 죄상(責值的 罪狀, reatus culpaе)”과 “벌치적 죄상(罰值的 罪狀, reatus poenae)”으로 이루어지며 그 각각은 도덕적 가책과 범법에 대한 보상을 포함하는바, 법정적으로 다루어진다.<sup>74)</sup>

그리스도의 의를 값으로 삼는 대리적 무름(satisfactio vicaria)은<sup>75)</sup> 죄책과 오염 모두를 속량한다. 죄가 없으신 그리스도가 우리의 죄를 담당하셨다. 인류의 ‘죄책’이 그에게 ‘전가’되었다.<sup>76)</sup> 그렇다고 해서

인류의 ‘죄악성’이 그에게 ‘이전’된 것은 아니다.<sup>77)</sup> 그가 우리 죄를 담당하심은 그의 의를 전가해 주심이다. 그의 의의 전가는 단지 죄 사함에 그치지 않고 자녀를 삼아주심에 미친다. 옛 것이 지나가게 하시고 새 것이 되게 하신다. 새 것이 되게 하심으로 옛 것이 지나가게 하신다. 빛이 들어옴으로 어두움이 물러간다.

죽산은 그리스도의 대리적 속죄가 피동적 순종뿐만 아니라 능동적 순종에 미친다고 본다.<sup>78)</sup> 피동적 순종은 수난을 통하여 죽음의 채무를 지는 것이다. 이로써 주님의 대속은 죄 사함의 공로가 있다. 능동적 순종은 율법에 대한 순종을 뜻한다. 이로써 주님의 의는 성도의 거룩한 삶에까지 미치게 된다는 것이다.<sup>79)</sup>

중보(仲保)로서의 그리스도는 죄인을 위하여 영생의 공로를 채울 목적으로 아담이 완전상태(完全常態)에서 가졌던 언약 관계에 들어가셨다. 이것은 그리스도의 능동적 순종을 구성하나니 그가 영생 획득(永生獲得)을 위한 조건으로서 율법의 언약적 방면을 준수하심으로 행하신 모든 것을 내용으로 한 것이다.<sup>80)</sup>

그리스도의 속죄는 율법의 총체적인 요구를 모두 만족시킨다. 그것은 모든 인류에게 본원적으로 부과된 “자연적” 요구, 선택된 백성에게 명령된 “언약적” 요구, 타락한 인류 전체에게 부착된 “형벌적” 요구, 이 세 가지를 모두 포함한다.<sup>81)</sup> 그러므로 그리스도의 능동적 순종이 없다면 그리스도의 사역의 열매는 타락 전 아담의 자리에 그냥 남아있게 될 것이다.<sup>82)</sup> 죽산은 이런 입장을 견지하면서, 능동적 순종과 피동적 순종을 이분법 혹은 이원론적으로 볼 수는 없음을 다음과 같이 밝힌다.

주(主)의 지상생애(地上生涯)의 어떤 방면과 행동들을 능동적 순종으로, 어떤 것을 피동적 순종으로 배정(配定)하는 것은 쉬운 일이 아니다. 그리스도가 자원하여 수난과 죽음에 줄복하신 것은 그의 능동적 순종의 한 부분이었다. 그가 친히 말씀하시기를 “이를 내게서 빼앗는 자가 있는 것이 아니라 내가 스스로 버리노라”(요 10:18)하셨다. 다른 편에 그가 율법에 굴복하여 사신 것은 또한 그의 피동적 순종의 한 부분이었다. 그가 종의 형제로 동작하신 것은 그의 수난의 중요한 성분이었다. 그가 종의 형제로 동작하신 것은 그의 수난의 중요한 성분이었다. 그의 능동적 순종은 그의 대리적 수행(修行)으로 본 생애와 죽음의 전부를 포함하고 그의 피동적 순종은 그의 대리적 수난으로 본 전 생애와 특별히 제사적 죽음을 포함하였다. 그러므로 그리스

65) 박형룡, 『박형룡박사 저작전집 III, 교의신학 인죄론』, 357.

66) 모세와 맺은 시내산 언약은 율법을 통하여 행위의 순종을 상기시키지만 그리스도의 은혜를 질료인으로 삼기 때문에 은혜언약이며 새로운 행위언약으로 볼 수 없다. 박형룡, 『박형룡박사 저작전집 III, 교의신학 인죄론』, 408-415. Cf. Turretin, Institutes of Elenctic Theology, 2:224-227 (12:724-30), 263-269 (12:125-25); Heppie, Reformed Dogmatics, 398-402.

67) 박형룡, 『박형룡박사 저작전집 III, 교의신학 인죄론』, 396-416.

68) 박형룡, 『박형룡박사 저작전집 III, 교의신학 인죄론』, 329-419, 특히 415-419. Cf. Heppie, Reformed Dogmatics, 398-402.

69) 언약적 전가는 언약의 조건과 관련된 언약신학의 핵심 논제이다. Cf. 문병호, 『기독론: 중보자 그리스도의 인격과 사역』, 295-314; Peter A. Lillback, The Binding of God: Calvin's Role in the Development of Covenant Theology (Grand Rapids: Baker, 2001), 13-28.

70) 박형룡, 『박형룡박사 저작전집 III, 교의신학 인죄론』, 205-206.

71) 박형룡, 『박형룡박사 저작전집 III, 교의신학 인죄론』, 262-269.

72) 박형룡, 『박형룡박사 저작전집 III, 교의신학 인죄론』, 190.

73) 박형룡, 『박형룡박사 저작전집 III, 교의신학 인죄론』, 216-217.

74) 박형룡, 『박형룡박사 저작전집 III, 교의신학 인죄론』, 261-262.

75) 박형룡, 『박형룡박사 저작전집 IV, 교의신학 기독교론』, 314-315, 319. 어원적으로 “satisfactio”는 배상, 보상, 속상, 변상 등의 뜻을 함의하는데, 필자는 이를 성경적 개념인 “무름”으로 번역한다. 문병호, “그리스도의 무름(Satisfactio Christi) I: 개혁주의 속죄론의 형성,” 『신학지남』 73/4 (2006): 326-350.

76) 박형룡, 『박형룡박사 저작전집 IV, 교의신학 기독교론』, 346.

77) 박형룡, 『박형룡박사 저작전집 IV, 교의신학 기독교론』, 348.

78) 개혁신학자들이 말하는 ‘obedientia passiva,’ ‘obedientia activa’를 대체로 ‘피동적[수동적] 순종,’ ‘능동적 순종’으로 번역하는데, 이를 단어 자체의 어의에 부합하게 번역하면 “당하신 순종,” “행하신 순종”이 맞다. 여기서는 죽산의 용례에 따라 인용한다.

79) 박형룡, 『박형룡박사 저작전집 IV, 교의신학 기독교론』, 351-353.

80) 박형룡, 『박형룡박사 저작전집 IV, 교의신학 기독교론』, 351.

81) 박형룡, 『박형룡박사 저작전집 IV, 교의신학 기독교론』, 350-351.

82) 박형룡, 『박형룡박사 저작전집 IV, 교의신학 기독교론』, 352.

도의 능동적 피동적 순종은 유기적 총진(有機的總進)의 보충적 부분들로 봄이 가하다.<sup>83)</sup>

이러한 그리스도의 의는 구원의 전 영역에 미친다. 주님의 속죄는 성도의 신분뿐만 아니라 삶과 관계되므로 이를 생명의 구원에 한정하는 편협한 객관적 속죄설과<sup>84)</sup> 생활의 모범에 대한 제시 정도로 여기는 주관적 속죄설은 모두 그릇되다.<sup>85)</sup> 그리스도의 의는 생명과 생활을 아우르는 생(vita)의 전체 양상에 미친다.<sup>86)</sup> 그리스도와 함께 죽고 의롭다 함을 얻음은 새 생명과 새 생활을 누림을 함의한다.<sup>87)</sup> 주님의 대속은 불가항력적이며 객관적인 의의 전가로 주어지는 은혜의 선물로서,<sup>88)</sup> 그 의는 택함 받은 자만을 위한 것이다.<sup>89)</sup>

그리스도의 대속의 의는 단지 소극적인 죄 사함에 그치는 것이 아니라 적극적인 영생의 부여, 즉 자녀 삼으심을 포함하는 것이어야 했다. 인성의 신화로서의 신성이 아니라, 인성과 신성이 한 위격 안에서 각각의 속성들을 지닌 채 연합되어야 할 필연성이 여기에 있다. 중보자 그리스도께 성령 잉태의 성육신으로 무죄한 인성을 취하신 것은 영혼과 육체의 수난으로 인류가 받을 형벌을 담당하시고, “타락한 열상(劣狀)”의 밑바닥까지 내려가셔서 시험을 받으심으로 시험받는 자를 도우시며, 자기의 생명으로 죄를 대속하기 위함이었다.<sup>90)</sup> 그런데 인성에 따른 순종이 신성의 인격 가운데 행해지지 않는다면<sup>91)</sup> 한 사람의 의로 많은 사람을 대속할 값을 얻기에 불능할 것이다.

중보자 그리스도께 신성이 필히 요구됨은 “무한한 가치의 제사드림과 율법의 완전한 순종”을 위해서였다.

그리스도가 능히 무한한 가치의 제사를 드리고 하나님의 율법에 완전한 순종을 행하기 위하여는 참된 신성이 필요하였다. 그의 십자가 위에서 드린 속죄의 제사를 포함한 모든 수난(受難)의 구속적 가치는 그의 신성의 효능으로 발생될 것이었다. 만민의 영원한 형벌을 단기간의 수난으로서 대상(代償)하는 일은 신격이하의 존재로서는 감당할 수 없었다. 그리고 그리스도가 죄인들이 수행(守行)하지 못한 율법을 대신 수행하여 그들의 영생 획득을 위한 공로를 세우는 큰 사역도 품위의 무한한 가치를 발휘하는 신성 없이는 불가능할 것이었다.<sup>92)</sup>

83) 박형룡, 『박형룡박사 저작전집 IV, 교의신학 기독론』, 350. 굳이 이런 억지 설명이 필요 없으니, 그리스도의 순종의 대리성을 다루면서 “activa”와 “passiva”를 오역해서 “능동적”이거나 “수동적”이거나 한 것으로 보는 발상 자체가 그릇되다. 개혁신학자들이 이 두 단어를 사용한 것은 그리스도의 다 이루신 의가 “당한 순종”과 “행한 순종”을 포함하는 ‘완전한 순종’에 있음을 지적함으로 언약적 전가의 객관성을 부각시키기 위함이었음을 깊이 새겨야 한다.

84) 박형룡, 『박형룡박사 저작전집 IV, 교의신학 기독론』, 389-392.

85) 박형룡, 『박형룡박사 저작전집 IV, 교의신학 기독론』, 378-381.

86) 문병호, “개혁주의 생명신학의 영생관: 칼빈의 요한문헌 주석을 중심으로,” 『생명과 말씀』 3 (2011), 9-50.

87) 박형룡, 『박형룡박사 저작전집 IV, 교의신학 기독론』, 410.

88) 박형룡, 『박형룡박사 저작전집 IV, 교의신학 기독론』, 373-378, 382-385.

89) 박형룡, 『박형룡박사 저작전집 IV, 교의신학 기독론』, 404-405.

90) 박형룡, 『박형룡박사 저작전집 IV, 교의신학 기독론』, 66-67.

91) 박형룡, 『박형룡박사 저작전집 IV, 교의신학 기독론』, 236-237.

92) 박형룡, 『박형룡박사 저작전집 IV, 교의신학 기독론』, 67.

그리스도의 신성은 “하나님의 진노에 구속적 대치”를 위하여 필히 요구되었다.

죄인들의 범법(犯法)에 대한 하나님의 진노가 그리스도에게 전향(轉向)할 때 그 진노가 아무리 엄중하더라도 신성이 그의 인성과 함께 있어 그것을 당하지 않았다면 그 당한 일의 가치는 그들을 율법의 저주로부터 해방하기에 충분치 못할 것이었다.<sup>93)</sup>

그리고 그리스도의 다 이루신 의의 전가를 통한 “사역의 과실(果實)의 적용”을 위하여 신성이 필히 요구되었다.

자기의 완성하신 사역의 과실을 자기의 백성에게 적용할 수 있기 위하여는 그리스도에게 신성이 필요하였다. 그는 비록 수난하시고 율법을 지키시고 진노를 당하시어 만민 대속의 공로를 크게 이루셨을지라도 만일 그에게 신성이 없어 부활 승천(復活昇天)하지 못하셨다면 그 후 일이 어찌 되었을 것인가? 보혜사 성령이 강림하시어 죄와 의와 심판으로 세상을 책망하시는 일도 없었을 것이요, 그 자신이 하나님 우편에서 지상에 있는 자기 백성을 위하여 간구하시기도 불가능하였을 것이다. 따라서 그의 대속적 공로를 죄인들에게 실제로 적용하시어 구원을 베푸시는 일도 불가능하였을 것이다.<sup>94)</sup>

도르트 신경에서는 제한속죄를 다룬 제2장에서 오직 그리스도의 신인양성의 위격적 연합에 정통적인 입장에 서는 경우에만 그가 수행한 대리적 속죄의 실제적 가치를 논할 수 있음을 다음과 같이 천명한다. 이는 언약적 의의 전가를 위하여 그리스도가 필히 하나님이자 사람이셔야 함을 주장하는 죽산의 입장을 고스란히 담고 있다.

하나님의 아들의 죽음은 죄에 대한 유일하고 가장 완전한 희생이며 무름이다. 그것은 무한히 값지고 가치가 있으며, 세상의 죄를 속하기에 충분하리만큼 넘친다(unica et perfectissima pro peccatis victima et satisfactio, infiniti valoris et pretii, abunde sufficiens ad totius mundi peccata expianda). 이 죽음이 무한한 가치와 고귀함을 지니는 것은, 그것에 자신을 바치신 인격은 참 사람이실 뿐만 아니라 완전히 거룩하시고, 아버지와 성령과 함께 동일한 영원하고 무한한 본질을 지니신 하나님의 독생자이셨기 때문이다. 이러한 자격은 그가 우리를 위한 구세주가 되시기 위하여 없어서는 안 될 것이었다. 왜냐하면 그의 죽음은 죄로 말미암아 우리에게 부과된 진노와 저주를 느끼시는 가운데 드러져야 했기 때문이다.<sup>95)</sup>

93) 박형룡, 『박형룡박사 저작전집 IV, 교의신학 기독론』, 68.

94) 박형룡, 『박형룡박사 저작전집 IV, 교의신학 기독론』, 68.

95) 문병호, 『기독론』, 240에서 인용. 신경 본문, Philip Schaff, The Creeds of Christendom, vol. 3, The Evangelical Protestant Creeds (Grand Rapids: Baker, 1996, rep.), 3,561, 586.

## VI. 결론: ‘교훈적 그리고 변증적’

지금까지 보았듯이, 죽산은 중보자 그리스도의 인격에 있어서의 신인양성의 위격적 연합과 그에 따른 속성교통, 그 가운데서의 의의 성취, 그리고 그 의의 전가를 창세 전 구속사적-구원론적 관점에서 다루고 있으며, 이는 개혁신학의 정통적 입장에 부합함을 보았다. 개혁신학은 칭의와 성화가 모두 은혜라는 이중적 은혜(gratia duplex) 교리에 서 있다. 성화 과정의 성도의 선행을 강조하되, 그것조차 그리스도의 다 이루신 의의 전가에 따른 은혜의 열매로 본다. 그리하여 상급도 은혜라는 어거스틴(Augustinus)의 입장이 견지된다. 동일한 맥락에서 죽산은 성도의 그리스도와 의 신비한 연합(unio mystica cum Christo)을 칭의와 구별하되 칭의와 다를 바 없이 법정적 관점에서 고찰한다.

신비적 연합은 우리로 하여금 그리스도 안에 있는 풍부한 행복의 참여자(參與者)가 되게 하는 법정적 근거(法廷的根據)는 아니다. 혹시는 우리의 그리스도와 의 연합을 기초로 하여서만 그리스도의 공로(功勞)가 우리에게 전가(轉嫁)될 것이므로 우리가 그리스도 안에 있지 않는 한에는 전가가 불가능하다고 말한다. 그러나 이것은 우리와 그리스도의 법적 연합(法的聯合)과 영적 연합(靈的聯合)을 구별하지 못하고, 구속의 진리에 근본적 요소인 칭의의 교리에 혼란을 일으키는 것이다. 그리스도와 의 법적 연합에 영적 연합이 따름은 사실이나, 후자를 전자의 기초로 보아서는 안 되는 것이다. 칭의는 항상 현존(現存)한 상태를 기초로 하지 않고, 은혜로운 전가를 기초로 한 하나님의 선언(宣言)이다. 우리가 받는 특별 은혜의 법정적 근거는 그리스도의 의가 우리에게 무보수(無報酬)로 전가되는 사실에 있다.<sup>96)</sup>

여기서 죽산은 성도가 그리스도와 연합함이 중보자 그리스도의 위격에 있어서의 신성과 인성의 연합과도 다르고, 단지 윤리적(공로적)이거나 심리적인 연합과도 다른, 오직 은혜로, 영적으로, 주어지는 고유한 것임을 분명히 변증하고 있다.<sup>97)</sup>

죽산이 신학을 배우고 가르치던 시기는 쉴라이어마허(Friedrich Schleiermacher)의 내재주의와 리츨(Albert Ritschl)의 윤리주의가 점차 퇴색하고 바르트(Karl Barth)와 브룬너(Emil Brunner) 등을 필두로 신정통주의 신학이 맹위를 떨치던 때였다. 신정통주의 신학자들에 따르면, 성경 말씀은 그 자체로는 계시가 아니라 계시의 자료에 불과하고, 실존적 부딪힘을 통하여 ‘유의미성(Bedeutsamkeit)’을 지니게 될 때, 비로소 계시가 ‘된다(werden).’ 이렇게 본다면, 성경 말씀은 하나님에 의해서 계시된, 하나님의 [자기] 계시가 아니라, 사람—혹은 교회—에 의해서 해석되어 정황적 의미를 드러내는 소여(所與)에 불과할 따름이다. 이러한 의미를 계시로 보는 신정통주의 신학자들은 쉴라이어마허에 헤겔

(G. W. Friedrich Hegel)을 채색하여 ‘주관적 관념주의(subjective idealism)’ 혹은 ‘관념적 주관주의(idealistic subjectivism)’의 극단을 노정시킨다.

바르트는 자신이 ‘계시’를 신학에서 되찾았다며 정통성을 운운하는데, 실상 그의 신학 방식은 ‘성경의 유비(analogia fidei)’가 ‘존재의 유비(analogia entis)’에 전향되어 있는바, 오직 ‘성경의 것’만을 ‘성경적인 것’으로 받아들이는 칼빈과 그를 잇는 개혁신학자들과는 철저히 대척점에 서 있다. 바르트는 ‘성경의 것’이 아니라 ‘성경적이라고 여겨지는 것’을 ‘성경적인 것’이라고 보는바, 계시를 성경 말씀 자체가 아니라 그 말씀이 독자에게 부딪히는 의미와 동일시한다. 의미를 생성하는 이러한 부딪힘은 ‘계시사건(Offenbarungseignis)’이라고 칭해지는바, 예수가 하나님의 아들이므로 사람의 아들이 되신 분으로 기술되는 성육신이 그 최초 사건으로서 의미를 가지며, 이 사건이 사람들에게 전형 혹은 모범으로서 제시된다는 점에서 예수는 구원자가 된다고 여긴다. 여기에는 정통 기독교론의 위격적 연합 교리와 그가 다 이루신 의의 언약적 전가가 무색해진다.

죽산은 중보자 그리스도의 인격에 있어서의 신인양성의 위격적 연합, 그 두 본성의 속성교통, 그 가운데 다 이루신 대속의 의, 그 의의 전가에 대한 성경의 가르침을 엄정한 교리로 수립하고 그 참됨을 언약신학의 구속사적-구원론적 관점을 견지하며 분명하게 변호하고 있다. 죽산이 전개한 기독교론의 요체가 여기에 있으니, 필자가 최근에 위필드의 신학을 다루면서 상기했듯이,<sup>98)</sup> 본 주제를 통하여 우리는 죽산 역시 개혁신학자들의 정통적 입장에 선 조직신학자로서 교훈적-변증적(didactic-apologetic) 책무를 동시에 수행하고 있음을 확인하게 되었다.

96) 박형룡, 『박형룡박사 저작전집 V, 교의신학 구원론』, 107.  
97) 박형룡, 『박형룡박사 저작전집 V, 교의신학 구원론』, 103-105.

98) 문병호, “‘교훈(Didactic)과 변증(Polemic)’: 벤자민 B. 위필드의 중보자 그리스도의 인격에 있어서의 신인양성의 위격적 연합 이해,” 『개혁논총』 56 (2021): 61-92; “벤자민 B. 위필드의 개혁신학: 계시론, 삼위일체론, 기독교론 중심으로,” 『신학지남』 349 (2021): 99-135.

죽산 박형룡,

Dr. Hyung Nong Park as a  
Directing Theologian

지로적  
(指路的)  
신학자

발제 ③

정승원 교수

총신대학교 신학대학원, 조직신학

죽산 박형룡과  
능동적 순종

# 죽산 박형룡과 능동적 순종

정승원 교수 (총신대학교 신학대학원, 조직신학)

## I. 서론

그리스도의 사역을 이해하는 방식 중에 그리스도의 능동적 순종과 수동적 순종으로 구분하여 이해하는 방식이 있다. 일반적으로 능동적 순종(active obedience)을 그리스도가 택자들을 위하여 능동적으로 모든 율법에 순종하신 것을 의미하고 수동적 순종(passive obedience)은 죄인들에 대한 하나님의 공의로운 심판을 만족시키기 위해 고난과 죽음을 당하신 그리스도의 순종을 의미한다. 혹자는 이 두 순종을 그리스도의 구속에 있어서 두 가지 별개의 사안들로 이해하기도 하고 두 순종을 그리스도 사역에 있어서 시간적으로 다른 두 단계로 보기도 한다. 또한 이 용어를 사용하지 않지만 비슷한 의미로 구분하여 설명하기도 한다. 혹자는 이 두 순종을 동전의 양면처럼 불가분의 관계로 이해한다.

사실 이 두 순종을 유기적으로 보지 않고 서로 다른 사안으로 분리해서 볼 경우 오해가 발생할 수 있다. 또한 그리스도의 성육신의 의미를 잘 파악하지 못할 경우에도 두 순종을 오해할 수 있고, 칭의에 대해 다른 이해를 할 경우에도 오해가 생길 수도 있고, 언약 개념을 잘 적용하지 못해도 두 순종에 대한 오해가 생길 수 있다.

본 논문은 개혁주의 전통에 굳게 서서 한국교회에 개혁신학이 자리 잡도록 평생을 바친 죽산 박형룡의 능동적 순종 개념을 살피고자 한다. 박형룡은 개혁주의적 칭의론을 가르치기 위해 요한 칼빈(John Calvin), 헤르만 바빙크(Herman Bavinck), B. B. 워필드(B.B. Warfield), 제임스 오(James Orr), G. C. 베르카우워(G. C. Berkouwer), 루이스 벌콕(Louis Berkhof), 찰스 핫지(Charles Hodge), 로버트 L. 뎀니(Robert L. Dabney) 존 머리(John Murray), J. 버스웰(J. Oliver Buswell) 등의 칼빈주의 학자들의 신학을 답습하고 전수하였고 웨스트민스터 표준문서, 하이델베르크 문답서, 도르트 신경 등의 개혁주의 고백서 및 신경도 답습하며 소개하였다. 이러한 맥락에서 박형룡은 그리스도의 순종에

대해서도 답습하고 소개하고 설명한다.

본 논문은 개혁주의 칭의론을 다룸에 있어서 박형룡은 그리스도의 순종을 어떻게 이해하며 적용하는지 살펴보고자 한다. 특히 능동적 순종에 대해서는 어떤 입장인지를 살피고자 한다. 이 목적을 위해 본 논문은 첫째, 그의 언약 개념 관점으로 살리고 둘째, 두 순종을 어떻게 유기적으로 연결시키는지를 살피고자 한다.

## II. 언약적 차원의 능동적 순종

박형룡은 개혁주의 전통에 따라 그리스도의 구속 사역을 언약의 틀 가운데 이해한다. 그는 그리스도의 구속 사역을 소위 “구원의 언약”(pactum salutis) 관점에서 다음과 같이 이해한다.

개혁파 신학자들은 그리스도의 선재적 신분에 비하와 승귀의 선행(anticipation)이 있었음을 발견하나니 그가 구원의 언약(pactum salutis)에서 우리의 구원을 위하여 공로를 세우시고 그 사역을 집행하실 것을 자원하여 담당하신 것은 비하요, 그가 우리의 장래 증보로서의 영광을 성육신 전에 누리신 것은 승귀였다(요17:5 참조).<sup>1)</sup>

박형룡이 말하는 비하와 승귀의 선행(anticipation)은 단순히 예표적 차원을 말하는 것이 아니라 삼위 하나님 사이에 주어진 예정론적 계획과 실제적 뜻을 의미한다. 여기 중요한 것은 삼위 하나님이 자신들을 위해 계획하시고 집행하신 것이 아니라 택자인 우리를 위한 것이었다고 강조한다. “우리의 구원을 위하여 공로를 세우시고 그 사역을 집행하실 것을 자원하여 담당하신 것은 비하요”라는 말에 “자원하여 담당하신 것”이란 수동적이 아니라 능동적 의미이다. 성부와 성자 관계를 경제적(economical) 관계로 본다면 수동적 순종으로 볼 수 있지만 구원의 언약에 참여하신 성부 하나님과 성자 하나님 사이의 존재론적(ontological) 관계로 본다면 삼위 하나님의 계획과 약속에 따른 능동적 순종으로 볼 수 있다. 벌코프는 “그리스도가 자원하여 고난과 죽음에 순복한 것은 그리스도의 능동적 순종의 일환이다”라고 말한다.<sup>2)</sup> 구원의 언약에 비쳐볼 때 이러한 십자가의 고난과 죽음의 순종도 능동적 순종의 일환으로 볼 수 있는 것이다.

창세 전에 세우신 삼위 하나님의 구원의 언약(pactum salutis)은 행위 언약이나 은혜 언약보다 시간적으로 앞선다. 일반적으로 구원의 언약을 은혜 언약(foedus gratiae)의 기초(foundation)로 이해한다. 또한 이 세 언약들은 서로 떼어 수 없는 것이며 다 하나님의 예지와 섭리 안에 들어있다. 박형룡의 “비하와 승귀의 선행”이란 표현은 예정론적 의미를 담고 있다. 예정론적 의미의 언약은 당연히 인간

1) 박형룡, 『기독론』 개정판 (서울: 개혁주의 출판사, 2000), 135.

2) Louis Berkhof, Systematic Theology (Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1941), 379.

의 생각, 계획, 의도, 행동 등을 초월한다. 그렇다면 삼위 하나님의 계획에 따라 이루어진 그리스도의 구원 사역을 (능동적 순종이든 수동적 순종이든, 비하이든, 승귀이든) 인간의 행동과 결과에 근거하여 관찰하고 비교하고 판단할 수 없는 것이다. 그리스도의 구원 사역의 한 단면으로서 능동적 순종은 예정론적 언약에 속한 사안이지 인간의 행동과 결과에 비취서 비교되고 판단되는 것이 아니다. 특히 박형룡은 그리스도의 순종을 “나면서 한 유대인으로서 율법에 순종하신 것”이 아니라 “성부의 예정과 그 자신의 자유 의지에 의하여 율법에 복종”하신 것으로 이해한다.<sup>3)</sup> 즉 그리스도의 능동적 순종을 유대인의 율법행위와 같은 차원에서 이해하면 안된다는 것이다.

한편 그리스도의 순종이 예정론적이라는 것은 그 순종은 자신의 의를 세우기 위함이 아니라 백자들을 위한 것을 의미하며 그리스도는 구속주 입장에서 순종하셨음을 박형룡은 아래와 같이 강조한다.

그리스도의 율법 아래의 복종은 또한 대리적 복종이었다. 그는 우리의 대신이었고 우리의 이익을 위하시었다. 그가 율법 아래 있는 것은 율법 아래 있는 자들을 구속하시기 위함이었다(갈 4:4,5). 그는 구속주의 성격을 가지고 율법 아래 복종하신 것이었다. 그 자신을 위해서는 복종할 필요가 없다. 그는 안식일의 주인이었음 같이 모든 율법의 주인이었다. 율법예의 복종은 그의 자신적 행복과 신적 은총을 누리기 위한 조건으로 그에게 외계로부터 부과된 것이 아니었다.”<sup>4)</sup>

여기 “자신을 위해서는 복종할 필요가 없다”라는 표현은 그리스도가 자신의 의를 이루기 위해 율법에 순종하신 것이 아니라는 것이다. “우리의 대신이었고 우리의 이익을 위하시었다”는 표현에도 자신의 의가 아니라 우리의 의를 위해서 율법에 순종하셨다는 의미가 포함되어 있다. 그리스도가 “모든 율법의 주인이었다”고 하고 “구속주의 성격을 가지고 율법 아래 복종하신 것이었다”고 강조한다. 즉 그리스도는 율법의 주인이시기 때문에 그가 율법 아래 순종하신 행위는 구속주의 성격을 담고 있다는 것이다. 창세로부터 십자가와 부활의 완성까지의 구속사에 있어서 그리스도는 복음의 주인이실뿐 아니라 율법의 주인이셨다. 즉 그가 구속주이셨다. 따라서 유대인들이 혹은 그리스도인들이 율법을 지키는 행위와 그에 따른 결과는 그리스도가 율법에 순종하신 것과 그에 따른 결과와 근본적으로 다르고 또한 비교할 수 없는 사안이다.

언약에 따른 의무감과 칭의를 위해 율법에 순종해야 하는 인간은 죄인의 성격을 지녔지만 그리스도의 율법에 대한 능동적 순종은 구속주 성격을 지녔다. 구속주이시지만 언약의 파트너로서 언약의 의무도 동시에 가지고 계셨다는 것이다. 따라서 그리스도의 능동적 순종을 우리처럼 자신의 의를 이루기 위해서 하신 것으로 볼 수 없다. 만약 그랬다면 그리스도는 구속주도 아니시고 언약의 주도 아

니시게 된다.

언약 개념으로 이해하자면 그리스도가 구속주이시라는 것은 그리스도는 종주-봉신(suzerain-vassal) 관계에서 종주시라는 것이다.<sup>5)</sup> 봉신만 언약을 지킬 의무가 있는 것이 아니라 종주도 의무가 있다. 당신이 세우신 언약이지만 그 법에 순종하셔야 하는 의무가 주어졌다. 즉 구속주로서의 의무이다. 창 15:17-18에 “해가 저서 어두울 때에 연기 나는 화로가 보이며 타는 횃불이 쪼갠 고기 사이로 지나더라. 그 날에 여호와께서 아브람과 더불어 언약을 세워 이르시되 내가 이 땅을 애굽 강에서부터 그 큰 강 유브라데까지 네 자손에게 주노니” 말씀한다. 하나님은 아브라함과 일방적으로 언약을 맺으신 것이 아니라 쌍방적으로 맺으신 것이다. 종주이신 하나님은 횃불로 임하시어 당신도 언약의 의무를 보여주셨다. 즉 언약의 주로서 순종이 요구되었다. 아브라함 언약만 아니라 앞선 행위언약에 있어서도 그리스도는 종주로서 그 언약의 파트너이셨다고 말할 수 있다. 이런 모든 언약들이 구속언약(pactum salutis)에 계획된 바로 이해할 수 있다. 하나님이신 그리스도는 인간과는 달리 자신을 비어 낮추어 언약을 지키신 것이다. 봉신인 우리 인간이 언약을 지킨 것과는 다른 모습이다.

또한 박형룡은 행위 언약 차원에서 율법에 대한 순종(능동적 순종)을 강조한다. 그는 주장하기를 “그리스도께서 복종하신 율법은.... 아담에게 행위 언약으로 주어진 율법이니 완전한 순종을 생명의 조건으로 규정한 것이었다. 첫째 아담이 지키지 못한 율법을 둘째 아담이 지켜서 인류의 영원한 생명을 획득하기로 하신 것이었다”라고 한다.<sup>6)</sup> 행위 언약을 ‘완전한 순종을 생명의 조건으로 규정한 율법’으로 해석한다.<sup>7)</sup> 이것은 찰스 하지(Charles Hodge)가 정의한 행위 언약의 특성이다.<sup>8)</sup> 한편 박형룡은 하지와는 달리 행위 언약에 대한 첫째 아담의 실패와 둘째 아담의 성공을 비교하며 아담과 그리스도 사이의 언약적 불연속성과 연속성을 강조하고 있다. 박형룡은 다음과 같이 제 1 아담과 제 2 아담으로서의 그리스도를 비교한다.

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(능

5) 메레디스 클라인은 고대 근동의 두 국가 혹은 부족 사이에 맺어진 조약(언약)에는 종주국(Suzerain)과 속국(vassal)의 구분과 차등이 존재했다고 잘 설명한다. 구약 성경에 나타나는 언약에는 비슷한 관계가 형성되었으며 불연속성과 연속성이 동시에 존재했다고 강조하며 에덴동산에서 맺어진 언약도 비슷한 경우로서 에덴을 성전 모양의 동산으로 보고 에덴동산에 임재하신 하나님을 언약적 차원에서 해석한다. Meredith Kline, Kingdom Prologue (Mimeograph, 1981), 85-89.

6) 박형룡 「기독론」, 170.

7) 칼빈은 행위 언약이라는 용어를 사용하지 않았다. 그렇지만 선악을 아는 나무를 먹지말라는 하나님의 명령에 순종했다면 영생을 얻을 수 있었고 불순종으로 사망이 들어왔음을 강조한다. (Inst. I, 1, 4 참조)

8) 하지는 다음과 같이 정의한다. “The law given to Adam as a covenant of works; that is as prescribing perfect obedience as the condition of life.” Hodge, Systematic Theology, 612 참조.

3) 박형룡, 「기독론」, 170.

4) 박형룡, 「기독론」, 172. 이 내용은 찰스 하지(Charles Hodge)의 주장과 거의 비슷한 내용이다. Charles Hodge, Systematic Theology (Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, reprinted, 1977), 612-13 볼 것. 특히 갈 4:4,5을 근거로 하지는, “It was in his character of Redeemer that He submitted to this subjection. There was no necessity for it on his part. As He was Lord of the Sabbath, so He was Lord of the law in all its extent and in all its forms. Obedience to it was not imposed ab extra as a condition of his personal happiness and enjoyment of divine favour.”라고 주장했다.

동적으로) 제2 아담으로서 언약 관계에 들어가 율법을 지켜 행하심으로 자연히 그와 성부께서 그에게 주신 자들에게 앞의 내용과 동일한 의의를 획득하신 것이다.<sup>9)</sup>

언약적 차원에서는 아담과 그리스도 모두 언약적 의무가 있음을 박형룡은 강조한다. 그리스도의 능동적 순종을 자발적 언약적 의무로 이해되고 있다.

이어서 박형룡은 하지를 소개하며 다음과 같이 능동적 순종을 설명한다. “찰스 하지는 말하되 ‘그리스도는 모든 의를 성취하실 — 즉, 율법의 모든 형식이 요구하는 모든 일을 행하실 본무를 받으심에서 율법을 이 모든 국면에서 복종하신 것이었다. 이 율법에의 복종은 자원적이며 대리적이었다.’”<sup>10)</sup> 여기 박형룡이 인용한 하지의 그리스도의 순종에 대한 설명 부분에서 하지는 “모든 율법의 근원이신 하나님은 비하의 행동이 아니고서는 그 율법에 순종할 수 없다.”라고 강조한다.<sup>11)</sup> 즉 능동적 순종을 인간의 율법에 대한 순종 차원에서 볼 것이 아니라 신적 비하로 볼 수밖에 없다는 것이다. 달리 표현하면, 능동적 순종은 구속주로서 또한 언약주로서의 비하라는 것이다. 또한 박형룡은 하지를 따라 순종의 당위성을 그리스도 자신의 의에서가 아니라 우리의 의를 위한 언약적 비하에서 찾고 있다. 유대인들이 자신의 의를 세우기 위해 율법을 지켰던 차원에서가 아니라 종주이신 그리스도는 언약의 파트너로서 구원 언약 및 행위 언약을 지켰다는 말이다.

박형룡은 그리스도께서 복종하신 율법은 3가지 국면을 가지고 있다면서 먼저 행위언약이고, 둘째, 모세의 율법이고, 셋째, 도덕적 율법으로 사람의 본성과 하나님의 말씀에도 계시되었다고 말한다.<sup>12)</sup> 이렇게 율법을 세 가지 국면으로 볼 때는 박형룡의 능동적 순종을 더 잘 이해할 수 있다. 즉 례 5장에 나오는 대로 아담의 불순종과 그리스도의 순종이 대조되고 고전 15:45에 “첫 사람 아담은 생령이 되었다 함과 같이 마지막 아담은 살려 주는 영이 되었나니” 말씀에서 아담과 그리스도가 대조되는 가운데 능동적 순종을 잘 이해할 수 있다. 즉 “살려주는 영이라”하면 십자가의 수동적 순종을 우선적으로 전제해야 하는 것이며 생령인 첫 사람 아담과 비교되는 차원에서는 그리스도의 능동적 순종을 생략할 수 없는 것이다.

또한 율법을 모세의 율법에 한정할 경우 그리스도의 능동적 순종을 잘 이해할 수 없게 된다. 더욱이 유대인들이 지키지 못한 차원에서 모세의 율법의 부정적 의미가 부각되면 그리스도의 율법에 대한 순종에 대해 쉽게 오해할 수 있다. 박형룡처럼 율법에 세 가지 국면을 포함시키면 그리스도의 능동적 순종을 잘 이해할 수 있을 것이다. 박형룡은 벌코프를 인용하면서 “최종으로 그리스도가 만일 사람에게 부과된 형벌을 받으셨을 뿐이면 그의 사역의 열매를 나누어 가진 자들은 아담이 타락되기 전에 있던 바로 그곳에 남아 있게 되었을 것이다”라고 강조한다.<sup>13)</sup> 즉 아담의 타락을 치유한 수동적 순종만 있었

다면 우리는 아담이 타락하기 전의 상태에 놓이게 되고 아담의 후손인 우리는 행위언약으로서의 율법과 모세 율법과 도덕적 율법을 모두 지켜야 할 의무가 아직 남아 있게 된다는 말이다.<sup>14)</sup>

박형룡은 더 이상 행위언약은 의미가 없고 구속력도 없다고 주장하는 알미니안파에 대응하여 개혁주의 입장에서 행위언약은 해소되지 않았고 영구성을 여전히 가지고 있다고 주장한다. 박형룡은 다음과 같이 주장한다.

이 율법[행위언약]은 이 의미에서 남아 있어 사람들의 불의(不義) 때문에 그들을 정죄하여 그들이 이것을 성취하기는 절대적으로 불가능하기 때문에 그들을 그리스도에게 인도하는 몽학선생으로 역시한다. 대개 그리스도는 아담이 성취하지 못한 이 언약의 조건을 성취하시고 또 아담이 담당한 이 언약의 형벌을 몸소 받아서 신앙하는 매 사람에게 의를 위한 이 언약의 종말(終末)이 되시니 신자는 그 안에서 이 언약을 성취하고 이것의 약속된 상을 받을만한 자로 취급된 때문이다.<sup>15)</sup>

흥미롭게도 박형룡은 행위언약을 율법이라 명명한다. 이 행위언약이 여전히 유효하다는 것은 이것을 지킬 의무가 모든 인간에게 부여되었다는 말이 아니라 “변치않는 공의의 원리를 위해 설립된 것”<sup>16)</sup>이라는 말이고 따라서 원리상 그 의미가 남아 있다는 것이다. 달리 표현하면 행위언약으로 영생 얻는 실제적 방법은 인간의 불의로 인해 해소되었으나 그 방법의 기본원리로는 해소되지 않았기 때문에 그리스도가 능동적 순종을 통하여 그 원리를 성취하셨다는 것이다. 즉 인간의 불순종이나 행위에 따라 행위언약의 속성이 변질되는 것이 아니라는 것이다.

또한 박형룡은 그리스도의 사역을 신분(state)과 상태(condition)의 차이를 가지고 다음과 같이 설명한다.

하나님의 아들이 성육신하시어 땅 위에서 통과하신 모든 고난은 그가 비하한 처지에서 피할 수 없는 것이니 그의 그 신분에 속한 상태라고 보아야 할 것이다. 그가 부활하시고 승천하시어 하늘과 땅의 모든 권세를 받으신 것은 그가 승귀한 처지에서 마땅히 누리실 특권이니 그의 신분에 속하는 상태라고 보아야 할 것이다.... 이렇게 볼 때에 중보의 상태는 그의 신분에 속하는 무엇이요 신분 자체가 아니라는 것이, 둘은 이렇게 성질상 서로 다르다는 것이 명백하다.”<sup>17)</sup>

14) 개혁주의 진영 내에 모세 율법이 행위언약의 일환인지 혹은 은혜언약의 일환인지에 대한 의견은 크게 둘로 나누어져 있다. 그러나 대체적으로는 모세 율법을 은혜언약으로 이해한다. 율법의 세 가지 용법에서 볼 수 있듯이 율법이 그리스도로 인도하는 몽학선생의 역할을 한다는 것은 은혜언약에 가까운 것이 행위언약에 가까운 것이 아니라 하겠다. 칼빈은 모세 율법을 아브라함의 언약과 연계하여 은혜언약으로 이해하며 다음과 같이 해석했다. “하나님은 아브라함과 영원하고 거역할 수 없는 언약을 맺으셨다. 그러나 시간이 흐름에 따라 무관심과 무시가 발생했고 따라서 다시 신실할 필요가 있었다. 이러한 목적을 위해 그 내용이 돌판에 새겨지고 책에 쓰였다. 이것은 결코 망각하지 않게 될 아브라함의 후손에 부여된 놀라운 은혜이다.” John Calvin, Commentaries on the Four Last Books of Moses Arranged in the Form of a Harmony, trans. Charles William Bingham, vol. 1 (Grand Rapids, MI: Baker Book House, 2006), 313.

15) 박형룡, 『교의신학/인죄론』, 朴亨龍博士著作全集 (서울: 개혁주의신학협회, 2011), 138.

16) 박형룡, 『교의신학/인죄론』, 138.

17) 박형룡, 『기독론』, 134-35.

9) 박형룡, 『기독론』, 404.

10) 박형룡, 『기독론』, 171 인용 Hodge, Systematic Theology, vol. II, 612.

11) Hodge, Systematic Theology, vol. II, 613.

12) 박형룡, 『기독론』, 170.

13) 박형룡, 『기독론』, 390. 이러한 내용은 벌코프의 책에 수록되어 있다. Berkhof, Systematic Theology 380 볼 것.

박형룡은 그리스도가 성육신하신 때부터 십자가에 달려 죽으실 때까지를 비하 상태로 이해한다. 그리스도의 수난(passion)은 재판받으시고 골고다 언덕을 오르시고 십자가 상에서 죽으신 것에만 적용되는 것이 아니라 하나님과 본체이시나 자기를 비어 종의 형태로 성육신하신 때부터 적용되어야 한다는 것이다. 이러한 그리스도의 고난은 하나님의 신분이시지만 비하한 처지에서 피할 수 없는 것이라 강조한다. 예수는 “내가 내 목숨을 버리는 것은 그것을 내가 다시 얻기 위함이니 이로 말미암아 아버지께서 나를 사랑하시느니라 이를 내게서 빼앗는 자가 있는 것이 아니라 내가 스스로 버리노라 나는 버릴 권세도 있고 다시 얻을 권세도 있으니 이 계명은 내 아버지에게서 받았노라”(요 10:17-18) 말씀한다. 이러한 권세를 가진 그리스도가 비하의 행동을 하신 것은 언약의 주, 즉 구속주이시며 동시에 언약의 파트너이시기 때문이라 할 수 있다. 언약 안에서 신적 권세와 비하의 순종은 서로 모순됨 없이 조화를 이룰 수 있다.

박형룡이 소개하는 신분과 상태의 구분에 따르면 성육신 때부터 죽으실 때까지 모든 중보의 상태는 그리스도의 신분에 속한 상태였다. 그런데 그리스도의 신분은 자기 목숨을 스스로 버릴 권세도 있고 다시 얻을 권세도 있다. 하지만 신분에 따른 비하 상태들을 그리스도의 신분 자체로 볼 수 없다는 것이다. 하나님의 신분을 가지신 그리스도가 이런 비하의 상태를 취하신 것은 우리의 구속 때문이라는 것이다. 이러한 성육신의 속성을 잘 이해하지 못하면 그리스도의 비하 상태를, 특히 능동적, 수동적 순종을, 그의 신분 자체인 것으로 오해할 수 있다. 마치 그리스도가 하나님의 신분에서 율법에 능동적으로 순종했다는 것으로 오해할 수 있다는 것이다.

### III. 능동적 순종과 수동적 순종의 유기적 관계

박형룡은 그리스도의 비하를 여러 단계로 나눈 개혁주의 전통을 소개하며 자신도 여기에 동의함을 암시하고 있다. 그는 먼저 웨스트민스터 소요리 문답을 다음과 같이 인용한다.

『소교리 문답』 제27문의 답에서는 “그리스도의 낮아지심은 곧 그의 내려오심인데 또한 비천한 지위에 나서서 율법 아래 복종하시고 금생애 여러 가지 비참함과 하나님의 진노하심과 십자가에서 저주의 죽음을 받으시고 묻히셔서 얼마 동안 죽음의 권세 아래 거하신 것이다”라고 진술했다.<sup>18)</sup>

소요리 문답의 “율법 아래 복종하시고”라는 표현은 능동적 순종이고, “하나님의 진노하심과 십자가에서 저주의 죽음을 받으시고 묻히셔서...”라는 내용은 수동적 순종이라 하겠다. 웨스트민스터 요리 문답만 아니라 웨스트민스터 고백서에도 ‘능동적 순종’ 혹은 ‘수동적 순종’이라는 용어가 나오지 않는다. 그러나 쉽게 개념들은 추론할 수 있다. 고백서 11장 1항에 “그리스도의 순종과 만족이 [택자들에게

18) 박형룡, 『기독론』, 141.

게] 전가됨으로”(by imputing the obedience and satisfaction of Christ unto them) 표현 뒤에 그를 믿음으로 말미암아 그의 의가 전가된다고 기록되어 있다.<sup>19)</sup> 여기 “순종”은 소요리 제27문의 답에 나오는대로 율법에 순종하는 것이고 만족은 인간의 죄로 인한 하나님의 공의의 심판을 만족케 하는 의미로 이해할 수 있다. 즉 전자는 능동적 순종의 개념이고 후자는 수동적 순종의 개념이다.

그리고 박형룡은 벌코프의 비하의 5 단계인 “성육신과 탄생, 고난, 사망, 매장, 음부강하”를 소개한다. 그리고 『소교리 문답』처럼 그리스도의 비하를 6단계로 나눈 찰스 하지를 다음과 같이 소개한다. “찰스 하지는 앞에 언급한 『소교리 문답』의 진술에 따라서 그리스도의 비하의 단계를 성육신, 율법 아래 복종, 고난, 하나님의 진노를 받으심, 죽으심, 매장으로 구분하여 설명하였다.”<sup>20)</sup>

이것은 그리스도의 사역에 여러 차별화된 단계들이 있다는 것이 아니라 그리스도의 전 생애가 구속 사역이며 이 사역에 여러 가지 특성들이 담겨 있고 이런 모든 특성들은 유기적으로 연결되어 있음을 의미하는 것이다. 전반적으로 개혁주의 신학자들은 능동적 순종과 수동적 순종을 구별되거나 차별화된 것으로 보기보다는 유기적으로 서로 연결되어 있는 것으로 이해했다. 개혁주의 내에서도 능동적 순종과 수동적 순종을 나누지 않고 하나의 순종으로 보기도 하고, 능동적 순종을 수동적 순종, 즉 십자가 대속을 위한 준비 단계로 보기도 하고, 수동적 순종을 구속의 충분조건이라 하면 능동적 순종을 구속의 필요조건으로 보기도 한다. 한편 신율주의(neonomian) 경향이 비치는 노만 셰퍼드(Norman Shepherd), 패더럴 비전(Federal Vision) 학자들, 바울의 새관점(New Perspective on Paul) 학자들은 전반적으로 능동적 순종을 거부한다. 거부 사유는 율법에 대한 그리스도의 완벽한 순종이 우리에게 전가된다면 우리에게는 법적 혹은 언약적 의무와 책임이 사라질 수 있고 값싼 은혜로 변질될 수 있다는 것이다. 물론 이들이 이신칭의(以信稱義)를 부정하는 것은 아니다.

박형룡 역시 능동적 순종을 따로 주장하기보다는 능동적 순종과 수동적 순종의 불가분의 관계를 강조하며 온전한 순종을 주장한다.

능동적 순종과 피동적 순종이라는 이 양식은 정확히 해석되어야 그리스도의 순종의 분명한 두 방향을 제시함에 도움이 된다. 그러나 이 두 가지를 구별함에 있어서 이 둘은 서로 분리되기 불가능하다는 것을 먼저 분명히 알아야 한다. 이 둘은 구주의 생애의 모든 점에서 서로 동반하여 끊임없이 서로 투입한다.<sup>21)</sup>

19) Westminster Confession of Faith, ch. 11, sec. 1.

20) 벌코프는 다음과 같이 설명했다. “But in discriminating between the two, it should be distinctly understood that they cannot be separated. The two 박형룡, 『기독론』, 141.

21) 박형룡, 『기독론』, 387.

22) 벌코프는 다음과 같이 설명했다. “But in discriminating between the two, it should be distinctly understood that they cannot be separated. The two accompany each other at every point in the Saviour’s life. There is a constant interpenetration of the two.” (Berkhof, Systematic Theology, 379. 벌코프가 강조하는 바는 그리스도의 지상 생애의 모든 부분에서 능동적 순종과 수동적 순종이 유기적으로 엮여 있었다는 것이다.

사실 이 내용은 벨코프의 주장을 그대로 옮겨 적은 것이다.<sup>22)</sup> 이 두 순종은 그리스도의 생애의 특정한 구분에 해당되는 것이 아니라 “구주의 생애의 모든 점에서 서로 동반하여 끊임없이 서로 투입한다”는 것이다. 이에 박형룡은 “그러므로 그리스도가 수행하시는 것 전부는 하나님의 손과 계획이 행해지도록 결정한 것이다(행 2:23; 4:28). 그리스도께서 십자가 위에서 다 이루었다고 말씀하신 것은 성부께서 그에게 명령하신 것을 다 이루었다 하심이었다(요 17:4; 19:30)”라고 설명한다.<sup>23)</sup> 보통 십자가 상에서 “다 이루었다”라는 선언을 십자가의 죽음으로 대속이 완성된 것으로 해석해 왔지만 박형룡은 그리스도의 성육신으로부터 생애를 통해 “수행하시는 것 전부”는 십자가의 죽음으로 구속 사역이 완성된 것으로 이해한다. 그렇다고 박형룡은 십자가의 죽음이 우리 죄를 대속함에 충분하지 않다고 말하는 것이 아니다. 오히려 생애의 모든 능동적 순종과 마지막 수동적 순종은 서로 떼어 수 없는 것이라고 말하는 것이다.

박형룡은 칭의 근거로 그리스도의 완전한 의로 제시하며 다음과 같이 능동적 순종을 포함한 그리스도의 제사적, 구속적 사역으로 말미암는다고 주장한다.

칭의는 그리스도의 제사적, 구속적 사역으로 말미암아 된다. 이에 대해 특히 로마서에 많이 나타난다(롬 3:24; 5:9; 8:33,34), 그리고 그의 구속적 사역은 그가 율법 아래 나서 능동적 순종으로 율법 아래 있는 자들을 속량하시는 일도 포함하였다(갈 4:4,5; 히5:8,9). 이와 관련해서 이 진리의 특수한 의의는 우리가 칭의를 생각할 때에 그리스도의 단번에 된 구속적 성취가 주목의 초점으로 된다는 것이다.<sup>24)</sup>

박형룡이 제시하는 제사적, 구속적 사역을 증거하는 성경 구절 중 롬 5:9은 이렇게 말씀한다. “그러면 이제 우리가 그의 피로 말미암아 의롭다 하심을 받았으니 더욱 그로 말미암아 진노하심에서 구원을 받을 것이니.” 그리고 “그가 율법 아래 나서 능동적 순종으로 율법 아래 있는 자들을 속량하시는 일도 포함하였다”고 강조한다. 그리고 결론짓기를 “우리가 칭의를 생각할 때에 그리스도의 단번에 된 구속적 성취가 주목의 초점으로 된다는 것이다”라고 말한다. 즉 박형룡은 능동적 순종을 강조할 때 십자가 상에서 단번에 된 구속적 성취와 별개의 사역인 양 강조하는 것이 아니라는 것이다.

또한 박형룡은 히브리서를 근거로 그리스도가 고난을 통하여 성육신에서 완전하게 되심을 다음과 같이 강조한다.

히브리서는 그리스도의 영원 불변성을 단언함에 매우 강경하였으나(히 1:1-4; 13:8) 그는 그 자신을 구원의 주로서 완전케 하실 뿐 아니라(히 2:10) 또한 “받으신 고난으로 순종함을 배워서 온전하게 되셨은즉 자기에게 순종하는 모든 자에게 영원한 구원의 근원이 되시었다”고 말한다

23) 박형룡, 『기독론』, 152.  
24) 박형룡, 『구원론』, 345-46.

(히 5:8,9). 삼위일체의 제2위에게 불변성을 돌리는 동시에 그의 지상 생활에 사건들의 현실적, 연대적 진행을 인정하는 데는 모순이 없다... 칼빈은 이것을 “완성된 제사로서 완전하게 만드는 것”이라고 이해하였다. 이는 도덕적 완전을 의미한 것이 아니라 법적, 직무적 완전을 의미하는 것이다.<sup>25)</sup>

그리스도는 영원전부터 영원까지 완전하신 하나님이다. 성육신이 이 사실을 변경하지 않는다. 그럼에도 불구하고 성자는 고난으로 순종함을 배워서 완전하게 되셨음을 강조한다. 또한 칼빈은 하나님 이신 그리스도가 고난으로 순종함을 배워 완전하게 되신 것을 “완성된 제사로서 완전하게 만드는 것”이라고 했다고 박형룡은 소개한다. 고난으로 순종함을 배워 완전하게 되었다는 표현은 십자가의 죽음만을 의미하는 것 같지 않다. 칼빈은 능동적 순종이라는 용어를 사용하지 않았다. 한편 비록 칼빈은 능동적 순종이라는 용어를 사용하지 않았지만 같은 의미의 개념을 가르쳤다는 주장도 있다.<sup>26)</sup>

정확한 각주 처리가 없어서 박형룡은 칼빈의 글 어느 부분을 의미하는지 분명하지 않지만 아마도 히 5:9에 대한 칼빈의 주석 내용을 의미하는 것 같다. 칼빈은 히 5:9을 이렇게 주석한다. “그는 아담과 정반대의 행동으로, 즉 순종으로 아담의 불순종을 제거함으로 하나님 앞에서 우리의 의를 획득하셨기 때문에 그는 구원의 근원이 되셨다.”<sup>27)</sup> 이러한 칼빈의 해석은 비록 그가 “능동적 순종”이라는 용어를 사용하지 않았지만 오늘날 주장되는 능동적 순종 개념을 칼빈 역시 답습하고 있음을 보여주고 있다. 칼빈은 아담의 불순종과 하나님 이신 그리스도의 순종을 대결 구도로 설명하는 것이 아니라 첫 아담의 불순종과 둘째 사람이며 마지막 아담이신 그리스도의 순종 사이의 예표론적(typologica) 성취를 비교 설명하고 있는 것이다. 사람의 모양으로 나타나셔서 사람들과 같이 되신 그리스도가 “순종으로 아담의 불순종을 제거함으로 하나님 앞에서 우리의 의를 획득”하신 것이다. 이러한 칼빈의 가르침을 박형룡은 능동적 순종으로 이해하고 따르는 것으로 볼 수 있다.

또한 박형룡은 예수가 모든 율법을 행할 의무를 가지고 계셨다며 다음과 같이 주장한다.

우리는 그가 그의 할례에서부터 십자가에 죽기까지 순종하실 것을 보증하셨다고 보아야 할 것이다(빌 2:8). 세례의 의의는 할례의 그것과 근본적으로 동일하다. 그리스도께서 세례 받으실 때에 “우리가 이와 같이 하여 모든 의를 이루는 것이 합당하리라.”(마 3:15)라고 하신 말씀은 “이와 같이 하여 나는 전 율법의 의에 대해 나 자신을 보증한다.”라고 하심이었다.<sup>28)</sup>

25) 박형룡, 『기독론』, 167.  
26) 대표적인 예가 『기독교 강요』, 2, 16, 50이다. 그 내용은 다음과 같다.  
“그러나 어떤 사람은 묻기를, 그리스도께서는 과연 어떻게 해서 죄를 제거하셨고, 우리와 하나님 사이의 분리된 상태를 없애셨으며, 또한 의를 얻으셔서 하나님으로 하여금 우리를 향하여 자비와 친절을 베푸시게 만드셨나고 한다. 이에 대한 우리의 일반적인 답변은 곧, 그의 복종의 전 과정을 통해서 우리를 위해 이를 이루셨다는 것이다.” 여기 “그의 복종의 전 과정” 속에 능동적 순종이 포함되어 있다고 주장할 수는 있지만 이 표현이 능동적 순종 자체를 의미한다고 주장하기에는 무리가 따른다.  
27) 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). 영어 원문은 다음과 같다. “He became then the cause of salvation, because he obtain righteousness for us before God, having removed the disobedience of Adam by an act of an opposite kind, even obedience.”

박형룡은 순종을 능동적, 수동적으로 분리해서 이해하기보다는 할례에서 십자가의 죽음까지의 순종을 총체적으로 고려한다. 흥미롭게도 그리스도의 “모든 의를 이루는 것이 합당하니라”라는 말씀을 “전 율법의 의에 대해 나 자신을 보증한다”라는 의미로 해석한다. 즉 그리스도의 모든 생애가 고난의 생애였음을 박형룡은 주장하는 것이다.<sup>28)</sup>

박형룡은 또한 “아버지 앞에서 우리에게 대언자가 있으니 곧 의로우신 예수 그리스도시라”(요일 2:1)는 구절을 언급하며 “우리를 위해 율법에 순종하시고 율법의 공의에 충족한 형벌을 대신 받으신 자기의 의를 근거로 하여 우리의 사면을 주장하시니 그 주장은 반드시 효과 있을 것이다.”라고 설명한다. 율법예의 순종을 통한 의를 능동적 순종을 통한 의라고 한다면 율법의 공의에 만족한 형벌을 대신 받으신 의는 수동적 순종을 통한 의라고 하겠다. 그러나 둘 다 율법의 성취임을 강조하고 있다. 구분되지만 분리되는 것은 아니라는 것이다.

한편 박형룡은 〈속죄의 순종성〉이라는 제하에 능동적 순종을 다루는데 그 내용은 거의 벌코프의 내용을 번역한 것이다.<sup>30)</sup> 박형룡은 능동적 순종과 수동적 순종의 유기적 관계를 설명하기를 “그리스도의 능동적 순종은 그의 수동적 순종이 하나님께 열납되기 위하여 필요하였다”라고 한다. 그리고 이어서 “만일 그리스도께서 능동적 순종을 행치 않으셨더라면 그의 인성 자체가 하나님의 공의로운 요구에 충분히 대응되지 못하였을 것이며 그는 다른 사람을 위하여 속죄하기 불가능하셨을 것이다.”라며 벌코프의 주장을 그대로 소개한다.

그러나 이것은 능동적 순종의 필요성을 강조한 나머지 그리스도의 분리할 수 없는 신-인 양성을 분리해서 다루는 우를 범했다고 말할 수 있다. 물론 그리스도는 신성과 인성을 동시에 지니신 분으로 신성과 인성을 분리해서 생각은 할 수 있지만 벌코프와 박형룡처럼 인성을 따로 분리해서 “인성 자체가 하나님의 공의로운 요구에 충분히 대응되지 못하였을 것이며 그는 다른 사람을 위하여 속죄하기 불가능하셨을 것이다”라고 주장하는 것은 그리스도의 신-인 되심의 충만함과 완전한 결합을 심각하게 고려하지 않은 모습이라 하겠다. 그리스도의 삶을 통한 모든 고난이 인성만이 아니라 신성도 포함된 신-인 그리스도의 고난이며 십자가의 죽음도 인성에만 적용되는 것이 아니라 신성도 포함되었다. 사도행전 20장 28절에 “여러분은 자기를 위하여 또는 온 양 떼를 위하여 삼가라 성령이 그들 가운데 여러분을 감독자로 삼고 하나님이 자기 피로 사신 교회를 보살피게 하셨느니라” 말씀한다. 하나님은 피를 흘리지 않는다. 그러나 완전한 하나님이시며 완전한 인간이신 그리스도는 피를 흘리시어 교회를 사셨다. “하나님이 자기 피로 사신 교회”라는 말씀은 오기(誤記)가 아니다.

28) 박형룡, 『기독론』, 170.

29) 박형룡은 다음과 같이 자세히 그리스도의 모든 생애가 고난의 생애였음을 설명하고 있다. “우리는 흔히 예수님의 최종 고난이 그의 수난 전부를 구성하는 것처럼 생각하게 되나 사실인즉 그의 전 생애가 고난의 생애였다. 베들레헴 외양간의 탄생, 애굽으로의 망명(피난), 나사렛 목공소의 노동, 본대로 빌라도에 의한 십자가의 고난을 받기까지의 전 생애는 수난 충만한 생애였다.” 박형룡, 『기독론』, 173.

30) Berkhof, Systematic Theology, 380 볼 것.

끝으로 박형룡은 〈능동적 순종〉 제하에 능동적 순종을 따로 설명한 다음 “그리스도의 능동적 순종을 가르치는 성구들은 마 3:15; 5:17; 요 15:10; 갈 4:4,5; 히 10:7-9 등이다.”라고 결론짓는다.<sup>31)</sup> 그러나 이 성구들은 수동적 순종을 의미하기도 한다. 예를 들어, 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” 말씀에서 “율법 아래에 나게 하신 것”이라는 표현은 그리스도의 모든 생애를 의미하기 때문에 능동적 순종으로 이해할 수 있겠지만 “율법 아래에 있는 자들을 속량하시고”라는 표현은 수동적 순종으로 보인다. 여기 속량(ἐξγοράζω)은 갈 3:13 “그리스도께서 우리를 위하여 저주를 받은 바 되사 율법의 저주에서 우리를 속량하셨으니 기록된 바 나무에 달린 자마다 저주 아래에 있는 자라 하였음이라”에도 쓰인다. 이 속량은 능동적 순종이라기보다는 십자가의 수동적 순종인 것이다. 이렇듯이 그리스도의 전 생애를 통한 사역에서 어떤 사역은 능동적 순종이고 어떤 사역은 수동적 순종이라고 나누는 것에는 무리가 있다. 박형룡이 강조하듯이 능동적 순종과 수동적 순종은 서로 상호 침투적이고 유기적으로 연결되어 있기 때문이다. 수동적 순종을 능동적 순종으로 해석하는 것도 박형룡의 온전한 순종 차원에서 보면 충분히 이해할 수 있는 것이다.

끝으로 박형룡은 두 순종의 유기적 연계성을 존 머레이의 글을 인용하며 다음과 같이 강조한다.

칭의의 유일한 근거는 그리스도의 의에서 발견된다는 것이 우리의 최종 결론이다. 이 근거는 그리스도의 인성에서 그가 이룩하신 의이며 십자가에 죽기까지 복종함으로 이룩하신 그의 의이다. 이것은 신인(神人) 곧 하나님이요 사람이신 그리스도의 의이니 우리의 죄악과 죄로 저주 받은 정상(靑狀)의 요구들에 충족되는 의요, 완전하며 변경할 수 없는 칭의의 모든 요구에 해당하는 의이다.<sup>32)</sup>

박형룡은 칭의의 유일한 근거를 그리스도의 의에서 발견한다. 그리스도의 구속 사역에 능동적 순종과 수동적 순종, 두 가지 특성이 있는 것은 그가 신인(神人) 곧 하나님이요 사람이시기 때문이다. 따라서 그리스도의 능동적 순종은 유대인들이 자신들의 의를 이루기 위해 율법을 지킨 것과는 근본적으로 다르다. 그가 신인(神人)이시기 때문에 두 가지 양상이 나타나지만 이 두 가지 뗄 수 없는 관계이다. 박형룡이 인용한 존 머레이는 다음과 같이 그 관계를 설명한다.

우리는 이 땅의 우리 주님의 삶의 어떤 단계들이나 행동들을 능동적 순종으로 배분할 수 없고 어떤 다른 단계들이나 행동들을 수동적 순종으로 배분할 수 없다. 능동적 그리고 수동적 순종의 구분은 시대적 구분이 아니다. 그것은 우리 주님의 모든 단계나 시간에 나타난 순종의 사역이며 이 사역은 능동적으로 그리고 수동적으로 묘사된다. 그리고 우리는 능동적 순종을 그의

31) 박형룡, 『기독론』, 390.

32) 박형룡, 『구원론』, 346.

삶의 순종에 적용하고 수동적 순종을 그의 마지막 고난과 죽음의 순종으로 적용하는 실수를 반드시 피해야 한다.<sup>33)</sup>

어쩌면 박형룡의 능동적 순종 이해에 대한 오해와 곡해는 그리스도의 구속 사역을 능동적 순종과 수동적 순종을 구분하여 그 구분에 맞추어 박형룡의 글을 판단하기 때문일 수도 있다. 머레이의 지적처럼 그리스도 사역을 두 종류의 순종으로 배분하는 것은 그렇게 지혜로운 접근이 아니다. 그리스도의 모든 사역에 두 순종이 다 포함되어 있기 때문이다. 한편 능동적 순종을 개혁주의 전통에 벗어난 것으로 이해하는 것도 역설적으로 그리스도의 사역을 시대적으로 그리고 단계별로 이해한데서 오는 오해일 수도 있다.

#### IV. 결론

그리스도의 능동적 순종과 수동적 순종에 대한 논쟁이 지엽적이지만 오랫동안 진행되었다. 박형룡의 능동적 순종은 전반적으로 벌코프와 찰스 하지의 입장을 따른 것이다. 이것은 웨스트민스터 표준 문서와 일맥상통하는 입장이다. 비록 칼빈은 능동적 순종 혹은 수동적 순종이라는 표현은 하지 않았지만 이러한 개념들은 그의 저서에서 어렵지 않게 발견될 수 있다. 칼빈은 총체적 개념의 순종을 말했지 구분되는 순종을 말하지 않았을 뿐이다. 벌코프, 핫지, 박형룡처럼 두 가지 순종을 구분해서 주장했다고 해서 칼빈의 입장에서 벗어났다고 말할 수는 없다. 이 세 사람도 두 가지 순종의 불가분의 유기적 관계를 강조했기 때문이요 우리의 칭의는 오직 그리스도의 십자가의 대속으로 말미암아 완성된 것임을 철저히 가르쳤기 때문이다.

사실 십자가상의 그리스도의 대속이 모든 것을 다 이루시고 해결해 주신 상황에서 그리스도가 능동적으로 율법을 다 지키시고 우리에게 그 의를 전가하셨음을 필요 이상으로 부각시키면 마치 십자가의 대속이 충분하지 않다는 주장으로 오해할 수 있다. 오해로 그치는 것은 다행이지만 정죄로 이어지는 것은 바람직하지 못하다. 능동적 순종 역시 십자가의 대속의 일환이다. 또한 행위 언약을 이루지 못한 그 자체에서 오는 죄문제 역시 십자가의 대속으로만 해결될 수 있다.

모세의 율법이라도 일점일획 땅에 떨어지지 않는다. 예수님은 율법을 폐하지도 않았고 오히려 완전케 하셨다. 모세 율법도 객관성을 지닌 하나님의 말씀이다. 우리가 이 율법을 주관적으로 판단할 자격은 없다. 복음으로 말미암아 제사법과 시민법이 폐기된 것이 아니라 완성된 것이다. 66권의 정확무오성은 행위언약에도 적용되고 모세 율법에도 적용되고 아브라함 언약에도 적용되고 새언약에도 적용된다. 구속사에서 우리가 어느 위치에 있든지 간에 하나님의 율법이 우리에게 어떻게 다가오고 어떤

역할을 하고 어떻게 해석되는지 간에 우리는 반드시 준수해야 할 율법인 것이다. 우리 스스로 의로워 지려는 차원에서가 아니라 칭의를 완성하신 그리스도의 대속으로 말미암아 즐거워하고 감사하는 차원에서 우리가 율법을 준수할 수 있다는 것이다. 우리가 지키지 못했다고 신적 속성을 지닌 율법의 원래적 속성이 결코 변질될 수 없다. 단지 성취되고 완성될 뿐이다. 우리와 상관없이 율법은 여전히 그 신적 속성을 품고 있다.

총신의 개혁주의가 박형룡에 의해서 세워지고 견고해진 것은 하나님의 축복이다. 하나님이 박형룡이라는 세계적인 학자를 한국교회에 허락하시지 않았다면 한국교회는 이미 자유주의와 다원주의와 세속주의와 젠더사상에 넘어갔을 것이다. 총신과 합동 교단이 이들과 맞서 싸울 수 있는 것은 오직 삼위 하나님만 의지하고 성경만을 붙들고 개혁신학을 세워나간 죽산 박형룡 때문이라고 강조하는 것은 결코 지나치지 않을 것이다.

33) John Murray, *Redemption Accomplished and Applied* (London: The Banner of Truth Trust, 1961), 20.

죽산 박형룡,

Dr. Hyung Nong Park as a  
Directing Theologian

지로적  
(指路的)  
신학자

발제 ④

강웅산 교수

총신대학교 신학대학원, 조직신학

죽산 박형룡의 회심론 연구:  
웨스트민스터 신앙고백서  
신학을 중심으로

# 죽산 박형룡의 회심론 연구: 웨스트민스터 신앙고백서 신학을 중심으로

강웅산 교수 (총신대학교 신학대학원, 조직신학)

## [들어가는 말]

죽산 박형룡(1897-1978)은 평안북도 벽동 출신으로 선천의 신성중학교 졸업(1916), 평양 숭실전문 학교를 졸업하였다(1920). 그후 중국의 금릉대학에서 문학사 학위 취득(1923), 미국 프린스턴 신학교에서 동 기간에 신학사와 신학석사 취득(1926), 미국 남침례교 신학교에서 학위논문 “Anti-Christian Enferences from Natural Science”(자연과학으로부터의 반기독교적 유추들)을 제출하여 기독교 변증학으로 철학박사를 취득하였다(1933). 논문은 『박형룡박사저작전집』 제15권에 수록되어 있다.<sup>1)</sup> 이 논문은 종교, 성경, 하나님의 존재, 하나님의 사역, 인간 본성에 대한 고등 개념, 죄와 구원 등에 대한 자연과학의 반기독교적 입장을 변증학적으로 반박하였다. 그의 『교의신학』 7권(서론, 신론, 인죄론, 기독교론, 구원론, 교회론, 내세론)이 1964-1973년에 출간되었고, 권호를 이어 제15권까지 8권에 달하는 『박형룡박사저작전집』이 1983년 출간되었다.

한국장로교회와 총신의 역사에 혁혁한 공로를 세운 목사, 학자, 교회정치가의 신학을 평가하는 일은 매우 부담스런 일임은 먼저 고백한다. 그러나 죽산도 한국교회에 개혁주의를 세우기 위해 반기독교적 사조에 대항하여 애썼듯이 우리 또한 개혁주의 관점에서 그의 글들을 읽는 것은 그도 반길 것이라는 생각으로 토론에 임하려 한다. 본 연구는 개혁신학센터의 청탁에 따라 박형룡의 회심론을 연구하게 되었고 필자는 우리 교단이 따르고 있는 웨스트민스터 신앙고백서에 비추어 분석을 시도하였다. 먼저 박형룡이 회심론을 어떤 위치에 두고 어떻게 정의하는지 기초적인 분석을 하였고, 구원론 내용이니만큼 회심과 구원서정과의 관계를 다루었다. 그리고 웨스트민스터 신앙고백서에 비추어 방법론적 분석을 하였

고, 개혁주의 전통에 비추어 평가를 하였고, 끝으로 회심론을 통한 박형룡의 실천적 강조를 다루었다.

## [회심론 논의]

박형룡의 회심론은 벌코프의 회심론에 많이 의존하면서도 독립적인 관점을 견지하고 있다. 그의 회심론은 『교의신학』 제5권 구원론에서 다뤄지고 있다. 제2부 “구원론 각론”에서 소명, 중생에 이어 세 번째 주제로 회심을 다루고 이어서 믿음을 다룬다. 제1부 “구원론 총론” 1장에서 “구원의 순서”를 다루고 있음을 감안할 때, 2부에서 각론의 순서는 그의 진지한 신학적 사고를 반영한 것으로 판단된다. 박형룡에게 있어서 구원서정의 순서가 지니는 의미는 아래에서 다루게 된다.

회심론 논의는, 그의 교의신학에서 자주 볼 수 있듯이, 단어적 의미에서 출발한다. 대표적인 “회심” 단어를 구약에서 2개, 나감(후회하다), 수브(돌아오다), 신약에서 3개, 메타노이아(회개하다), 에피스트로페이(돌아오다), 메타멜로마이(뒤우치다)를 분석하고 각각의 단어들이 지니는 특징과 차이를 설명한다. 이때 동일한 단어들이 “회개”로 번역될 수 있다는 점에 대해서는 아무런 언급이 없다. 바빙크는 동일한 단어들이 회심론과 회개론의 근거로 사용될 수 있음을 지적하며 너무 단어적 의미에 치중하지 말아야 할 것을 주의시킨 바 있다.<sup>2)</sup> 그리고 벌코프를 따라 회개는 구원론에 포함시키지 않았다. 정확히 말하면 회개를 회심 논의 안에서 다루면서 호환적으로 사용하기도 한다. 이 부분은 다음 단원에서 다루도록 한다.

이어 회심의 성경적 의미로서 성경에서 찾을 수 있는 회심의 경우 5가지를 지적하였다. “성경은 회심을 항상 동일 의미로 말하지 않으므로 우리의 변별을 요한다”며<sup>3)</sup> “국민적 회심,” “넓은 의미의 피상적 회심,” “일시적 회심,” “좁은 의미의 진정한 회심,” “반복 회심”을 각각 설명하였다. 그러나 왜 동일한 의미가 아닌지에 대한 논의는 하지 않았다. 회심의 의미가 계시의 점진성 관점에서 어떻게 드러나는지 논의가 없다. 단 “넓은 의미의 피상적 회심”에서 이교도가 기독교로 전향하는 경우는 “회심”보다 “개종”으로 번역할 것을 선호했다.<sup>4)</sup> 여기에서 회심이 개종의 의미를 지닌다면 구원서정에 속하기 보다는 종교적 사건 또는 현상으로 봐야 할 것이다. 그런 점에서 학자에 따라서 회심을 구원서정으로 보지 않기도 한다. 박형룡도 이 점을 인지한 듯하다. 회심이 다른 종교에서도 발견되는 현상임을 지적하는 비기독교 심리학자들을 인용하면서도, 종교적 현상으로서의 개종과는 거리를 유지하려는 입장은 일관적이지 않아 보인다.<sup>5)</sup>

2) “To discover this concept one must of course start with the words that have been translated in our language as ‘repentance’ or ‘conversion,’ but we cannot stop here.” Bavinck, Reformed Dogmatics, 4:134. “However, these biblical terms for what we call repentance or conversion are not defined logically or dogmatically but are used variously in a broader or more restricted sense.” Bavinck, Reformed Dogmatics, 4:137.

3) 박형룡, 『교의신학: 구원론』, 197.

4) 박형룡, 『교의신학: 구원론』, 198.

5) 박형룡, 『교의신학: 구원론』.

1) 박형룡, 『박형룡박사저작전집』, 제15권, Anti-Christian Enferences from Natural Science (서울: 한국기독교교육연구원, 1983).

“회심의 특징”에서 율법적 회심과 복음적 회심 구별은 벌코프에 없는 논의이다. 율법적 회심이란 율법이 기능상 양심의 공포, 형벌의 두려움, 그리스도께로 인도하는 초등교사 같은 역할을 통해 복음적 회심을 준비하는 기능이 있음을 말한다.<sup>6)</sup> 이는 율법의 위치가 구속사적 관점에서 은혜가 있기까지 준비적 기능을 한다는 해석을 계승하는 증거이다. 박형룡은 준비주의(preparationism)이라는 용어는 사용하지 않았으나 구원은총이 작용하기까지 일반은총의 범주 안에서 율법의 준비를 인정하였다.

“회심의 구성”은 전체적으로 벌코프의 논의를 따랐으나, 훨씬 풍성한 내용으로 보충 설명하고 있다는 점에서 그만의 기여가 느껴진다. 그러나 벌코프가 회심 논의를 위해 지정의(知情意) 3요소를 따라 회개를 설명하는 방식을 비판 없이 수용한 것은 아쉬운 부분으로 남는다. 지정의 도식은 벌코프가 믿음을 설명할 때도 사용하는 방식으로 성경적이라기보다는 철학적-일반적 전제를 따른 것이라는 비판을 받는 내용이다. 이에 대해 무비판적으로 지정의 구도를 수용한 것은 아쉬움으로 남는다. 또한 회심의 이론을 분석하면서, 별다른 근거 제시 없이 회개 논의를 함께 진행하고 있다. 이것은 위에서 지적한대로 회심과 회개가 동일한 성경 단어들에 근거하기 때문에 발생하는 문제이다.<sup>7)</sup>

박형룡의 “회심의 심리와 조성자”는 벌코프의 “회심의 심리”와 “회심의 조성자”를 합한 논의이다. 벌코프가 매우 깊이 심리학자들의 논의를 분석한 것에 반해 박형룡은 많은 부분을 생략하였다. 앞서 지정의 문제에서 지적하였듯이, 벌코프가 여러 심리학자들을 반박했어야 한 것은 우연한 결과가 아니다. 박형룡은 이점을 다루지는 않았지만 대폭 생략하는 방법으로 거리를 유지하였다고 여겨진다. 그렇더라도 독립적인 논의를 개진하지 못한 부분은 여전히 아쉽다.

“구원서정과 관계”와 “회심의 필요와 결과”를 순서를 바꾸어 논의한 것은 흥미스럽다. 벌코프가 회심의 논의를 마치고 구원서정과 관계를 논한 것은 합리적인 진행으로 보인다. 그러나 박형룡이 회심 논의를 다 마치지 않은 채, 먼저 구원서정과 관계를 다룬 것은 일반적이지 않다. 이는 구성서정 안에서 회심의 순서를 의식하고 있기 때문으로 보인다. 그러나 회심의 결과로서 실천적 측면을 강조한 것은 오히려 박형룡이 이론적 논의보다는 “회개의 열매” 등 신자의 삶을 더 의식했기 때문이 아닐까 추측된다.

## [회심론과 구원서정]

박형룡의 구원서정은 벌코프의 경우보다 순서적 의미가 더 크다고 판단된다. 벌코프는 구원서정은 그리스도가 이루신 구원이 성령에 의해 신자에게 주관적으로 적용되는 것이라고 말한다. 이때 자녀들

6) 박형룡, 『교의신학: 구원론』, 205.

7) 회심과 회개를 구분하는 것이 같은 어원에서 출발하기 때문에 어려울 수 있다. 그러나 개혁주의 구원론에서는 “단회적 돌이킴을 통해 죄로부터 벗어나 그리스도께로 나아갈 수 있는 은혜”가 회심이고, “불완전한 삶이기에 지속적인 돌이킴을 통해 죄에서 벗어나 늘 그리스도께로 돌아갈 수 있는 은혜”가 회개이다. 강웅산, 『구원론』, 280, 참고 275-80.5) 박형룡, 『교의신학: 구원론』.

이 하나님ی 구원을 이루시고 계심을 인지할 수 있도록 일련의 과정을 통해서 구원이 진행되며, 거기에는 어떤 “분명하고도 합리적인 순서”(a definite and reasonable order)가 있다는 것이다.<sup>8)</sup> 그러면 서도 벌코프는 성경에 “분명한 구원서정”(a definite ordo salutis)이 있느냐는 질문을 던진다. 그는 성경이 어떤 분명한 구원서정(순서)을 주는 것은 아니지만, 순서를 생각할 수도 있는 “충분한 근거를 제공”(it offers us a sufficient basis for such an order)한다며 여지를 남기고 있다.<sup>9)</sup>

이점은 분명히 존 머리(John Murray)나 안토니 호크마(Anthony Hoekema)와는 차별이 있다. 머리는 롬 8:30을 근거로 우리에게 구원을 적용하시는 신적 동작에는 “논리적 배열과 진행의 질서”(the order of logical arrangement and progression)가 있음을 지적하였다.<sup>10)</sup> 구원은 “미리 정하심”에서 출발하여 “영화”의 단계에 다다른다는 점에서 질서와 순서가 있음을 머리는 강조하였다. 그 순서, 질서는 논리적 또는 신학적 질서와 순서이지 시간적 선후라는 의미는 찾을 수 없다는 점이 머리의 강조이다.

호크마도 한편 머리와 벌코프를 지지하면서도 자신의 말로, 예를 들어, 중생이 앞서는 것이 “시간적 순서”(chronological or temporal order)는 아니지만, 그러나, 뒤에 오는 구원의 과정 즉 믿음, 회개, 칭의, 성화 등에 대한 “동인적 우선순위”(causal priority)는 인정된다고 말하였다. 이는, 머리가 구원서정의 출발을 롬 8:30에서 하나님의 작정에서 출발하는 것으로 설명하였듯이, 호크마는 하나님의 작정이 구원서정을 지배하는 근원적 동인임을 의식한 증거로 보인다. 이점은 종교개혁 이래로 신학방법론에 있어서 성경의 점진적 계시를 중심으로한 구속사적 방법론과 하나님의 작정과 예정을 중심으로한 스콜라적 방법론으로 대비되는 단적 사례라고도 할 수 있다. 그렇지만 호크마는 바빙크와 함께 구원서정 자체가 “구분은 되나 떨어질 수는 없는”(distinguished but cannot be separated) “하나의 사역”(a unitary work)으로서 “시간적 순서”(chronological order)나 “연속적 단계”(successive steps)로 이해해서는 안 된다고 선을 그었다.<sup>11)</sup>

박형룡은 그의 『구원론』 제1장에서 구원서정에 대해서 논의하는데 그의 관심이 다분히 적용의 순서에 있음이 드러난다. 그리고 그에게 있어서 순서는 인과론적 의미를 지닌다. 박형룡은 여러 학자와 전통을 비교 나열하면서 순서가 어떻게 다른지 관심을 두었다. 특히 칭의에서 출발하는 카이퍼의 구원서정을 객관적인 것과 주관적인 것을 혼동하기 때문에 “수용하기 불가능”하다고 평가한 것은 잘 하였다.<sup>12)</sup> 이는

8) Berkhof, Systematic Theology, 416.

9) Berkhof, Systematic Theology, 416.

10) Murray, Redemption Accomplished and Applied, 84.

11) Hoekema, Saved by Grace, 14-15.

12) 박형룡, 『교의신학: 구원론』, 31. 카이퍼의 말을 직접 들어보면, “It should therefore openly be confessed, and without any abbreviation, that justification does not occur when we become conscious of it, but that, on the contrary, our justification was decided from eternity in the holy judgment-seat of our God.” Kuyper, The Work of the Holy Spirit, 389. 참고, 373-97. 카이퍼의 주장은 같은 회관계 신학자-목회자 헤르만 후시마에 의해서도 반박된다. “Yet we cannot recommend or accept this ordo salutis of Kuyper, chiefly because it confuses the objective with the subjective.” 여기에서 후시마 말하는 “objective”는 하나님의 영원한 작정을 말하고, “subjective”는 시간 안에서의 구원서정을 말한다. “Bearing all this in mind, we reach the following conclusion regarding the sequence of the ordo salutis: regeneration, calling, faith, conversion, justification, sanctification, preservation and perseverance, and glorification.” Hoeksema, Reformed Dogmatics, 2:23-24. 벌코프도 카이퍼 이름은 언급하지 않았지만 “It only leads to confusion”라고 호되게 비평하였다. Berkhof, Systematic Theology, 519.

바빙크, 흑시마, 벌코프 등이 문제로 지적하였던 바와 일치한다. 박형룡은 존 머리를 따라 소명, 중생, 회심, 신앙, 칭의, 수양, 성화, 견인, 영화의 진행이 “정상적 순서”라고 소개하였다.<sup>13)</sup>

박형룡에게 구원서정은 “그리스도가 이루신 구속의 객관적 사역이 죄인의 마음과 생활에 주관적으로 실현되는 과정”으로 “성령의 다양한 동작을 그 논리적 순서로” 묘사하는 것으로 “순전히 시간적인 의미로 이해될 것이 아니다”라고 명시하고 있다.<sup>14)</sup> 그는 출발에서부터 구원서정의 순서가 시간적 개념이 아님을 분명히 하였다. 그러나 “신앙으로 칭의 받은 죄인은 이미 부분적으로 성화되었다고 보지 않을 수 없기 때문이다”는 말은 성화가 칭의보다 선제하는 혼란을 초래할 수 있을 뿐만 아니라, 신앙(믿음)과 칭의가 인과론적 관계에 있는 것으로 인식하기 때문은 아닌지 의심하게 된다.

박형룡이 구원서정 논의가 지나친 단순화 작업이 될 수 있음을 우려한 것은 정당한 지적이었다. 그러나 그의 지적은 대체로 구원서정의 재배치의 문제로 어떤 한 국면이 지나치게 강조되는 단순화를 말하였다고 보인다.<sup>15)</sup> 개혁주의 전통의 강점으로 평가되는 구원서정 논의는 그 자체가 단순화 작업이다. 이론화는 단순화를 수반한다. 그러기에 구원서정 논의가 구원의 생명력을 상실하지 않기 위해서 그 논의가 언제나 그리스도의 구속의 완성에 근거하도록 주의해야 한다. 그러나 박형룡은 단순화의 문제를 지적하면서, 복음의 풍성함을 드러내지 못하는 문제, 그리스도의 객관적 구속사적 사역이 논의의 중심에서 사라지는 문제, 적용의 순서에 천착함으로 말미암아 신앙생활의 종말론적(이미와 아직) 역동성이 약화되는 문제 등이 있음을 지적하지는 않았다.

박형룡은 구원서정의 순서에 대해, “성경은 ... 구속 역사에서의 모든 동작의 상호 관계와 선후 순서를 지시한다”; 성경의 여러 본문을 예로 들며, “이 모든 구절과 기타 유사한 구절들에 ‘구원의 순서’의 교리가 기초한다”; “앞에 말한 성구들은 구속의 적용에 반드시 유지되고 변동되지 불가능한 관계와 순서가 있다는 것을 보여 준다”; 이는 “확실히 신적 논리가 있어 신적 조치와 결과”이다; 그럼에도 불구하고 “성경이 구속 역사의 적용 순서를 어느 한 구절에서 명확히 지시하지 않았다”; 그래서 “여러 교파가 ‘구원 순서’에 관하여 일치하지 않음을 보게 된다.”<sup>16)</sup>

박형룡에게 있어서 구원의 순서가 시간적 순서는 아니어도 모종의 순서가 있음을 말함은 분명하다. 그래서 그는 개혁과 전통이 순서에 관심이 있어왔다고 주장하며, “사람이 구원에 참여자 되는 것은 하나님 자신이 역사의 나가는 길에 유효적으로 실현하시는 선택의 영원한 작정에 의지한다.” 결국 39개 신조(17조), 도르트 신경(1장 6,7조), 웨스트민스터 신앙고백서(3장 6조) 등이 작정의 질서에 따라 구원서정을 있음을 지지한다고 말하고 있다.<sup>17)</sup> 그러나 웨스트민스터 신앙고백서 3장 6조 “유효적으로

부름을 받고, 의롭다 칭함을 얻고, 양자됨을 얻고, 성화되고, 믿음으로 구원에 이르도록 그의 권능으로 수호된다”는 3장이 “하나님의 영원한 작정”에 대하여 말하면서 작정이 구체적으로 구원의 서정까지 포함한다는 의미에서 말한 것이지 이것을 특정 순서를 가져오는 인과론으로 보아서는 안 된다. 특정 순서가 의도였다면 여기에 포함되지 않은 중생, 믿음, 회개, 견인, 영화 등은 왜 포함이 안 된 것인지 설명이 어려워진다.

그런 의미에서 박형룡에게 있어서 회심이 소명, 중생 다음 그러나 믿음, 칭의 이전에 나오는 것은 중요하다. 그는 회심 다음 장에서 믿음(신앙)을 논하는 서두에서 회심은 “중생의 결과”라고 규정 지으며 앞에서 회심의 “소극적 부분으로 회개”를 다루었고, 이번 장에서는 “회심의 적극적 부분인 신앙”을 다룬다고 밝히고 있다.<sup>18)</sup> 중생의 결과로 오는 회심은 “새 성향”이 작동하여 “하나님께로 자유롭게 전향”을 가져온다.<sup>19)</sup> 시간적 순서는 아닐지라도 논리적, 또는 인과론적, 순서가 주된 관심임이 분명히 드러난다.

## [방법론적 분석]

회심론을 포함하여 구원서정을 어떻게 다룰 것인지는 크게 어떤 방법론적 원리(principium)로 신학을 할 것이냐와 밀접한 연관이 있다. 논지를 벗어나지 않기 위해 본 논문에서는 우리 교단(합동)이 신학정체성과 방법론으로 채택하고 있는 웨스트민스터 신앙고백서(Westminster Confession of Faith)에 비추어 평가하는 것으로 제한한다.

웨스트민스터 신앙고백서는 구조적으로 신학정체성을 드러내고 있다. 먼저 “오직 성경”(sola scriptura)의 원리에 충실함을 드러내는 특징으로 제1장에서 성경에 대하여 다루고 있다. 대부분의 개혁주의 신앙고백서들이 “하나님”에 대한 논의에서 출발하는 것에 비해 웨스트민스터 신앙고백서는 방법론적-인식론적 전제로서 성경을 제일 먼저 다룬다. 즉 모든 신학적 사고와 고백이 성경을 전제하여야만 가능하다는 강조가 담겨있다. 그렇다고 해서 그 강조가 교권적인 것만은 아니다. 제1장은 성경의 권위가 성령을 통해서만 가능함을 명시하고 있다. “그럼에도 불구하고 성경의 무오(無誤)한 진리와 신적(神敎) 권위에 대한 우리의 완전한 납득과 확신은 우리의 마음에서 말씀으로써 또는 말씀과 함께 증거하시는 성령의 내적 사역(內的 事役)에서 유래한다.”<sup>20)</sup> 웨스트민스터 신앙고백은 요한복음 16:13-14, 고린도전서 2:10-12 등을 근거로 성령이 (1)말씀과 함께 또는 말씀 안에서, 그리고 (2)우리 마음 안에서 증거하심을 적시하였다. 특히 제10항 끝에서 다시 “오직 성경 안에서 말씀하시는 성령”(the Holy Spirit speaking in the Scripture)을 강조하고 있다.

13) 박형룡, 『교의신학: 구원론』, 32-34.

14) 박형룡, 『교의신학: 구원론』, 26. 같은 문맥에서 그는 “구원의 순서를 시간적 의미보다도 논리적 의미로 이해하여야 될 것이다”라고 재차 강조하였다.

박형룡, 『교의신학: 구원론』, 27.

15) 박형룡, 『교의신학: 구원론』, 27.

16) 박형룡, 『교의신학: 구원론』, 28-29.

17) 박형룡, 『교의신학: 구원론』, 31. 참고로 박형룡은 같은 문맥에서 이렇게 말한다.

18) 박형룡, 『교의신학: 구원론』, 226.

19) 박형룡, 『교의신학: 구원론』, 193.

20) 『웨스트민스터 신도개요』, 15. (대한예수교장로회 총회(합동) 헌법).

성경과 성령에 대한 강조는 웨스트민스터 신앙고백서가 의도적으로 반복을 통해서 강조하는 특징이다. 주로 “그의 말씀과 성령에 의해”(by His Word and Spirit) 표현이 여러 번(8:8, 10:1, 13:1) 나타난다. 성령의 사역이지만 성령은 말씀 속에서 또는 말씀을 통해서 역사함을 의도적으로 강조하기 위해서 만들어진 표현이다.<sup>21)</sup> 제1장의 위치와 비중은 그 장으로 끝나는 것이 아니라 구조적으로 웨스트민스터 신앙고백서 전체에 대해 유효한 원리이다. 물론 모든 개혁주의 신앙고백서가 성경에 충실하려고 노력하고 있는 것은 사실이지만, 그것을 모든 논의에 앞서 원리로서 천명하는 것은 다르다고 하겠다.

다음으로 언급할 필요가 있는 특징은 제7장 언약과 제8장 중보자 그리스도이다. 웨스트민스터 신앙고백에서 구원서정 논의는 좁게 보아도 장장 제10장에서 제18장까지 달한다. 그러나 어떤 신학방법론과 원리로 구원서정을 다루어야 할지를 다루는 별도의 장은 없어 보인다. 그것은 신앙고백서가 일반 신학서적이 아니라 마치 법조문처럼 매우 간결하고 압축적인 표현으로 되어있는 고백서이기 때문이다. 그렇기 때문에 앞에서 언급된 것은 뒤에 오는 주제들과 유기적으로 연결되어 있을 뿐만 아니라 어떻게 논의를 구성하는지 방법론적 원리가 된다. 그런 점에서 웨스트민스터 신앙고백서는 의도와 목적을 갖고 구원서정 논의에 앞서 언약과 중보자에 대하여 논하고 있음을 주목할 필요가 있다.

제7장에서 웨스트민스터 고백서는 성경을 어떻게 다루어야 할지 해석학적 원리가 언약신학임을 밝히고 있다. 언약은 “오직 하나님 편에서 자원적(自願的)으로 자기를 낮추심에 의해서” 인간에게 다가오는 방식이다.<sup>22)</sup> 우선적으로 언약은 하나님의 일방적 은혜를 강조하는 데서 출발한다. 언약은 성경에서 신약과 구약의 관계를 이해하는데 결정적인 원리가 된다. “실체가 다른 두 개의 은혜언약(恩惠言約)이 있는 것이 아니라, 단 하나의 동일한 은혜언약이 다양한 경륜들 아래 있는 것뿐이다.”<sup>23)</sup>

언약 개념은 구원서정을 이해하는데 결정적인 원리가 된다.<sup>24)</sup> 행위-은혜의 참여한 대비가 행위언약(7:2)과 은혜언약(7:3)의 명쾌한 구분으로 구원서정에서 흔히 발생하는 행위구원 시비를 원천적으로 해결하였다. 예를 들어 언약 개념을 배경으로 “오직 믿음으로(*sola fide*)”를 논하지 않을 때, 논의는 공허하고 소모적인 논쟁을 반복하게 된다. 그런 점에서 회심도 마찬가지이다. 웨스트민스터 신앙고백서에는 회심에 대한 별도의 장이 없다. 그러나 제15장 회개를 박형룡을 따라 회심의 소극적 부분으로 인정한다면 역시 회심도 언약 개념에 따라 설명되어야 한다. 회개는 칼빈에게 있어서도 언약관계로 회복되는 중요한 은총이다. “그들이 언약을 범할 수는 있지만, 주님이 제정하신 것이기에 언약의 상징은 항상 견고하고 침범될 수 없다. 그러므로 그들은 회개를 조건으로 다시 언약으로 회복되었다.”<sup>25)</sup> 아울러 회심의 적극적 부분으로 믿음의 작용을 떼놓고 회심을 생각할 수 없는 것도 사실은 언약적 구

21) Douglas J. W. Milne, “The Doctrine of the Holy Spirit in the Westminster Confession,” *The Reformed Theological Review*, (1993) 52, 123–24.

22) 『웨스트민스터 신도개요』, 7:1.

23) 『웨스트민스터 신도개요』, 7:6.

24) David B. McWilliams, “The Covenant Theology of the Westminster Confession of Faith and Recent Criticism,” *Westminster Theological Journal* 53 (1991): 109–24.

25) Calvin, *Institutes*, 4:15:17.

도에서 회심을 이해해야 하기 때문이다. 벌코프의 논의가 구체적으로 언약 구도를 반영하지 못하며 스콜라적 특징을 드러내는 것은 사실이다. 그런 점에서 박형룡이 이 점을 지적하지 않은 것은 아쉽게 남는다. 분명히 언약 중심의 논의와 인과론적-스콜라적 논의와는 차별화 된다.

웨스트민스터 신앙고백서 제8장은 중보자 그리스도를 다룬다. 사실 7장과 8장은 의도적인 진행이다. 언약은 하나님이 설정하신 구도이고, 그 언약은 중보자 그리스도를 통해 성취되기 때문이다. 그리고 그리스도의 중보되심은 구원서정의 근거가 된다. “그에게 하나님은 영원부터 한 백성을 그의 씨로 주셔서, 때가 되면 그로 말미암아 구속받고 칭의되고 성화되고 영화되게 하셨다.”<sup>26)</sup> 칼빈도 언약 없이는 구원서정을 생각할 수 없다고 말한다. “언약 없이는 우리 주 예수 그리스도의 피가 우리를 위해 어떤 것에도 적용될 수 없다.”<sup>27)</sup> 그리스도가 중보가 되시기에 구원서정이 가능해진다. 칼빈의 논의에서 구원서정을 대표하는 칭의와 성화가 분리될 수 없는 이유는 중보자 그리스도를 “짚을 수 없는” 논리에 근거한다.<sup>28)</sup> 즉 구원서정 자체가 중보자 그리스도 안에서 가능하다. 아쉽게도 박형룡의 회심론에서 그리스도의 중보적 사역은 강조되지 않는다. 물론 이 말이 그리스도의 중보적 사역을 의식하지 않은 채 회심을 논했다는 의미로 생각할 수는 없다. 어느 개혁주의 신학자도 그것은 불가능하다. 단지 논의의 방법론에 있어서 그리스도의 중보자 되심을 부각시키는 문제는 바로 그리스도를 영화롭게 하는 문제와 직결된다. 웨스트민스터 신앙고백서가 구원서정 논의에 앞서서 그리스도를 중보자로서 천명하였던 전통이 박형룡 회심 논의에서는 잠시 잊혀진 듯하다.<sup>29)</sup> 이 점은 화란 전통에 있었던 벌코프가 웨스트민스터 신앙고백 전통에 민감하지 않았던 것과는 다른 문제이기 때문이다.

## [개혁주의 평가]

박형룡의 회심론이 벌코프에 많이 의존하고 있다는 점에서 벌코프의 논의 방식을 함께 지적할 필요가 있다. 벌코프는 회심을 분석하는 목적으로 회개(repentance)와 로마 카톨릭의 참회(penance)를 소개한다. 그리고 성경적 회개 개념을 간략하게 설명한다.

앞에서도 언급하였지만 특별히 부딪히는 난관은 회심을 설명하는 문맥에서 별다는 이유를 말하지 않은 채 회개를 논의에 끌어들었다. 더욱이 회개를 지정의 삼요소로 설명하는 신학적 근거가 없다. 회심과 회개는 같은 어원에서 그 의미를 찾는다는 점에서 설득력이 떨어진다. 특히 지정의 인간론이 개혁주의 원리에 부합하는지 말하기 어렵기 때문에 정당한 근거 없이 지정의 인간론을 통해 회심을 설명하는 방식은 우려를 질게 한다. 단지 벌코프가 회심과 회개에 대한 심리적 분석을 비중있게 다루고

26) 『웨스트민스터 신도개요』, 8:1.

27) Calvin, *Calvini Opera*, XLIX:796.

28) Calvin, *Institutes*, 3:11:6.

29) 박형룡이 언제나 벌코프의 논의에 의존했던 것은 아니다. 양자 교리에 있어서, 벌코프는 그냥 넘어갔지만, 박형룡은 독자적으로 웨스트민스터 신앙고백 전통을 따랐다는 사실은 주목할 만 하다.

있음은 분명하며 이러한 특징은 그대로 박형룡에게서도 나타난다.

긍정적 차원에서 회심을 구성하는 요소가 무엇인지 정의가 마련되지 않은 가운데, 로마 카톨릭 참회 논의는 변증적 목적을 위한 것으로 파악된다. 통회(contrition), 고명(confession), 보속(satisfaction), 관면(absolution)의 권한을 신부가 갖는다는 것은 “죄의 중대성을 부정하고 사람이 구주의 직권을 자행함”이라고 비판하였다.<sup>30)</sup> 로마 교회를 대항하는 의미로 박형룡은 이른바 “성경적” 회개관으로 내면적 동작, 소극적 조건, 믿음과 연관성 등을 언급한다. 내면적 분석은 성령의 내적 사역보다는 심리적 차원을 말하는 것으로 보인다. 그러나 회개를 믿음과 연계함으로써 죄 사함의 근거를 그리스도에 두고자 하는 그의 강조가 분명히 드러난다. “구원 얻는 신앙에는 죄를 버리고 그리스도에게 신뢰적 투항을 감행하는 정도의 회개가 함께 있다.”<sup>31)</sup>

박형룡 회심론에서 가장 큰 난제로 여겨지는 문제는 회심을 심리학적으로 다루었다는 점이다. 물론 그것도 별코프가 그런 접근 방법을 사용하였다는 점과 무관하지 않다. 별코프는 심리학적 분석을 필요한 작업으로 보았다. “회심의 심리학적 분석의 가치가 부인될 필요는 없다.”<sup>32)</sup> 박형룡도 같은 입장을 견지하였다. “회심에 관한 심리학적 연구의 여러 가지 발견들은 사람의 심리적 생활에 적용되는 어떤 법칙들과 그의 의식 생활의 영적 위기에 수반하는 어떤 현상들과 특별히 회심의 상이한 전형들 및 그것들을 결정하는 요인들에 대하여 좋은 광명을 준다.”<sup>33)</sup> 별코프와 박형룡의 심리학적 분석은 심리학자들의 주장을 수용하거나 따르기 위한 것이 아니라 회심의 이론을 보다 분석적으로 접근하기 위한 노력이었다. 결국 심리학적 분석이 “회심의 세 요소에 대한 우리의 확신에 찬성하며 회심이 잠재의식 생활에 뿌리 박았다는 신학적 견해와 동의”한다는 긍정적인 평가를 내렸다.<sup>34)</sup> 성경의 단어에서 공통되게 발견되는 “돌아서다” 또는 “뉘우치다” 의미가 어떻게 지정의와 심리적 차원에서 진행되는지 현미경적으로 들여다 본 시도가 아니었나 판단된다.

## [실천적 의의]

별코프가 회심과 구원서정의 관계를 다루면서 이론적인 정리로 회심 논의를 마무리 한 반면, 박형룡은 회심의 필요와 결과를 마지막 논의로 다루면서 실천적 강조의 여운을 남긴다. “참된 신앙은 회개로 차 있다. 상한 심령과 통회하는 심정은 신앙하는 영혼의 표지들이다.... 회개는 그리스도의 십자가 앞에서 시작하고 그것 앞에서 고죄와 통회의 눈물로 심정을 계속하여 쏟아내어야 할 것이다.”<sup>35)</sup> 매우

목회적-실천적 강조이다.

회심의 중요성으로서 박형룡은 성숙한 사람들에게 회심은 “절대 필요하다”고 외친다.<sup>36)</sup> “전도자들은 예수님의 본을 받아 모든 사람들에게 회심의 필요를 외치기에 주저하지 말 것이다.”<sup>37)</sup> 반면에 별코프는 “성경이 중생의 필요에 대하여는 절대적으로 말하지만 회심의 필요성에 대해서는 그렇지 않다”고 한다.<sup>38)</sup> 별코프는 여기에서 회심의 필요성을 말하기 위해서는 유아와 성인의 경우를 나누어 생각해야 할 것을 당부한다. 유아가 죽었을 경우 구원받기 위해서는 반드시 중생되어야 하나 회심은 가능하지 않다. 그러나 성인의 경우에 회심은 절대적으로 필요함을 지지한다.<sup>39)</sup>

여기에서 별코프나 박형룡 모두 중생의 필요성에 있어서 카이퍼의 입장을 따르고 있음을 알 수 있다. 그러나 유아가 죽었을 경우 구원받기 위해서 중생의 필요성을 강조했던 카이퍼의 논리는 바빙크와의 논쟁을 불러왔다.<sup>40)</sup> 카이퍼는 유아가 구원받을 수 있는 것은 중생되었기 때문이라고 주장하는 반면, 바빙크는 유아가 언약의 자녀이기 때문이라고 반박한다. 카이퍼의 주장은, 한 마디로, 하나님의 주권 신학을 일관되게 적용한 결과이다. 바빙크는 대다수의 개혁주의 전통이 언약을 근거로 제시하였다는 주장과 함께 카이퍼의 주장이 지나치게 사변적임을 지적하였다.

박형룡은 사죄의 중요성을 강조하면서도 공로가 되어서는 안 됨을 특별히 강조 하는데 그의 논리가 주목할 만하다. “회개의 경험이 구원 얻는데 필요하나 속죄의 공로를 구성하지 못하며, 회개자가 사죄를 받을 이유를 조성하지 못한다.” 회개가 공로가 아니라는 근거로 “회개는 순종이 아니니 율법의 요구를 만족시키지 못한다. 그러므로 이것은 속죄의 공로를 구성하지 못한다.”<sup>41)</sup> 순종만이 율법의 요구를 충족할 수 있다는 논리는 특히 개혁주의 의의 전가 교리로서 매우 중요하다. 회개는 순종이 획득한 혜택(은총)이지 공로가 아니다. 율법의 부정적 요구인 형벌(죽음)을 순종(소극적)으로 획득하는 회개로 갚는다는 것은 논리상 성립되지 않는다는 말이다. 또한 회개는 “불순종의 수복(修復)”이 아니므로 죄의 결과에 대한 “손해를 보충”하지 못하므로 공로가 되지 못한다는 주장도 함께 편다.<sup>42)</sup> 회개가 죄를 돌이켜 원래의 상태로 회복하지 않는다. 사실 이 논리는 오해될 여지도 없지 않다. 회개가 아니라 순종은 죄의 결과를 돌이켜 원상태로 회복하느냐의 질문이 있을 수 있다. 순종(소극적)은 율법이 요구하는 형벌을 갚는 방식으로 의(부정적)를 충족시키는 것이지 회복이 아니라는 점은 잘 지적 되었다. 회개는 “죄책에 대한 통감이며 고백” 뿐이기에 “형벌을 대상(代償)”하지 못한다.<sup>43)</sup> 회개가 형벌을 갚지

30) 박형룡, 『교의신학: 구원론』, 210-11.  
31) 박형룡, 『교의신학: 구원론』, 213.  
32) Berkhof, Systematic Theology, 489.  
33) 박형룡, 『교의신학: 구원론』, 216.  
34) 박형룡, 『교의신학: 구원론』, 216.  
35) 박형룡, 『교의신학: 구원론』, 222.

36) 박형룡, 『교의신학: 구원론』, 222.  
37) 박형룡, 『교의신학: 구원론』, 223.  
38) Berkhof, Systematic Theology, 490.  
39) Berkhof, Systematic Theology, 491.  
40) 바빙크가 카이퍼를 반박하는 글들이 1901년 3월 29일부터 1902년 5월 2일까지 40편의 글을 교단지 성격의 De Bazuin(나팔)에 연재하였고, 이것을 모아 1903년에 책으로 출간하였고 영어로는 2008년에 번역 출간되었다. Herman Bavinck, Saved by Grace: The Holy Spirit's Work in Calling and Regeneration (Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2008). 이에 대한 평가를 위해 강웅산, “카이퍼의 중생교리에 대한 바빙크의 반론,” 『신학지남』 (2013, 겨울호): 133-64 참조할 것.  
41) 박형룡, 『교의신학: 구원론』, 223.  
42) 박형룡, 『교의신학: 구원론』, 223.

못하는 또 하나의 이유는 심리적 작용에 지나지 않기 때문이다. 그리고 은사물인 회개가 또 다른 은사물(사죄)의 공로가 된다는 것은 합리적이지 않다.<sup>44)</sup> 거저 받은 것으로 다른 것을 사려고 지불할 수 없다는 뜻이다.

박형룡은 회개의 중요성에 대한 강조로서 회개가 공로가 될 수는 없으나 사죄를 받기 위해서 “필요한 도덕적 정당성을 준비”한다고 강조한다.<sup>45)</sup> 그러나 “준비”의 의미로 “은사물을 받아들이는 데는 사람의 심실(心室)에 회개의 청소 작업이 선요(先要)”된다면 회개가 공로가 아니라고 할 수 있는지 문제가 발생한다.<sup>46)</sup> 그 근거로 박형룡은 웨스트민스터 신앙고백서 15:3을 인용하면서 10:3으로 잘못 표기하고 있다. “비록 회개는 그리스도 안에서 하나님의 무상은혜의 행위인 죄의 만족이나 사죄의 원인으로 의뢰될 것이 아니라, 오히려 이것은 모든 죄인들에게 필요하여 아무라도 이것 없이는 사죄를 기대하지 못한다.” 웨스트민스터 신앙고백서의 근거는 인과론 논리가 아니라 언약신학에 있다. 회개 없이 용서가 없다는 말을 준비론 의미로 읽을 것이 아니라 웨스트민스터 신앙고백서가 기저에 견지하고 있는 언약사상을 지적했었더라면 하는 아쉬움이 남는다. “회개 없이 용서가 없다”는 말은 공로주의나 준비주의 개념이 아니라 언약신학 구도에서 나온 표현임을 분명히 했어야 했다.

회개의 합당한 열매를 열기 위한 실천적 처방으로서 박형룡은 “성실한 자백” “수복과 개선” “깨어 죄를 대적”할 것을 강조하였다. 회개의 열매를 맺는 이유는 “죄에서 떠나 하나님께로 돌아가서 든든하게 결심하고 마음과 힘을 다하여 새로이 순종하는 것이기 때문”이라며 웨스트민스터 소요리문답 87문을 인용하였다. 그러나 87문의 질문은 “생명에 이르는 회개가 무엇인가?” 이고, 이에 대한 답변으로 회개가 무엇인지를 서술하고 있다. “생명에 이르는 회개는 곧 구원 얻는 은혜인데 이로 말미암아 죄인이 자기 죄를 참으로 알고 또 그리스도 안에서 하나님의 긍휼하심을 깨달아 자기 죄를 원통히 여기고 미워함으로 죄에서 떠나 하나님께로 돌아가서 든든하게 결심하고 마음과 힘을 다하여 새로이 순종하는 것이다.” 회개의 열매를 맺기 위해서 무엇을 해야 하는지 등의 인과론적 설명을 하는 것으로 보이지 않는다. 그러나 인과론적 관계로 해석하는 것은, 앞서 지적하였듯이, 박형룡의 순서 개념 때문으로 보인다.

회개의 결과로서 박형룡은 회개가 “재빨리 우리 죄로 인한 파괴를 수복함이다”라고 한다. 그 근거로 “심정이 성령의 갱신하시는 은혜의 접촉을 받아 진정으로 회개한 자는 영속하는 개선을 나타낼 것이다. 그는 주관적 성향이 근본적으로 변화되어 원칙적으로 죄 가운데 살지 않으며 죄와 타협할 수 없다”고 설명한다.<sup>47)</sup> 그러나 이 설명은 중생의 내용을 담고 있다. “갱신하시는 은혜,” “주관적 성향의 근

본적으로 변화” 등은 정확히 중생의 은혜이지 회심이 아니다. 회심에서 우리의 성향이 근본적으로 바뀌는 것이 아니다. 중생을 회심으로 말하는 경우들이 종종 있다. 중생이나 회심 모두 성령의 사역이나, 중생에서 일어나는 심령의 변화 즉 성향의 변화는 성령의 단독적 능력만으로 가능하다.<sup>48)</sup> 반면, 회심은 주어진 믿음의 반응을 통하여 일어나는 구원이다. 즉 칭의, 성화 등과 같이 믿음으로 그리스도와 연합하는 동작 속에서 일어나는 구원이라는 점에서 중생과는 크게 다르다.

회개의 열매로 박형룡은 “깨어 죄를 대적”한다고 한다. “회개의 다음 과실은 죄의 재발에 대항하여 가지는 경성이다.” “참으로 회개한 사람은 주께서 보시기에 악한 모든 것을 대적하고 어떤 몇 가지 죄들에 대해서만 투쟁하지 않는다.”<sup>49)</sup> 회개가 성화의 삶과 밀접히 연결되어 있음을 보여준다. 모든 죄에 대한 투쟁을 포함하는 것으로 말한다. 단 회개가 마음의 뉘우침을 통해 행동의 돌이킴인지 죄를 죽이고(mortification) 일어서는(vivification) 투쟁인지는 차이가 있다.

박형룡에게 있어서 “참으로 회개한 사람들은 마음에 하나님 사랑이 있어 그의 죄에 대한 반항의 동기로 된다.” “그들의 죄에 대한 반항의 가장 깊은 동기는 그들 자신들의 안녕을 조장하려는 욕망이기 보다는 하나님을 기쁘시게 하며 그의 나라와 그의 영광을 촉진하려는 열성이다.”<sup>50)</sup> 매우 은혜롭고 고무적이긴 하나 논의의 범위가 회심/회개의 범위를 넘어서는 것으로 보인다. 믿음이 적극적이고 긍정적인 동작인데 반해, 회심/회개는 소극적이고 부정적 동작이라는 특징을 갖는다. 하나님의 사랑은 믿음을 통해 역사하는 적극적이고 긍정적인 동작이다(갈 5:6).

## [나가는 말]

본 연구는 박형룡의 회심론에 대하여 살펴보았다. 특히 웨스트민스터 신앙고백서의 신학방법론의 관점에서 분석하고 평가하였다. 웨스트민스터 신앙고백서의 관점이라 함은 성경의 권위, 언약신학, 중보자 그리스도 관점을 특히 중심으로 박형룡의 회심론이 우리의 신앙고백 전통에 충실했는지 평가하였다. 역사적 상황에서 우리가 충분히 감안하는 것은 한국교회를 위해 개혁신학을 정립하는 과정에서 벌코프 신학에 많이 의존하였다는 사실이다. 이점은 우리의 평가와 판단에 속하지 않는다는 입장에서 출발하였다. 단 벌코프를 가져오는 과정에서 우리의 신앙고백 전통이 작동하였는지가 궁금했었던 것이 출발의 동기였다. 연구를 마치면서 우리는 그점에 있어서 아쉬움이 남는다는 점을 인정하지 않을 수 없다. 웨스트민스터 신앙고백서의 특징은 말씀과 성령의 관계, 율법과 복음의 루터란적 대비가 아닌 언약신학 안에서의 조건성의 특징, 모든 구원서정 논의가 그리스도의 중보 사역과 연결되어야 할 필요성과 당위성 등이다. 박형룡의 논의는 다분히 순서에 관심이 많았고, 그 순서도 많은 경우

43) 박형룡, 『교의신학: 구원론』, 223.

44) 박형룡, 『교의신학: 구원론』, 223.

45) 박형룡, 『교의신학: 구원론』, 223.

46) 박형룡, 『교의신학: 구원론』, 223.

47) 박형룡, 『교의신학: 구원론』, 224.

48) 강웅산, 『구원론』, 179-209.

49) 박형룡, 『교의신학: 구원론』, 225.

50) 박형룡, 『교의신학: 구원론』, 225.

에 인과론적 진행에 관심을 두는 스콜라적 구태를 많이 드러냈다. 박형룡은 자유주의 신학의 도전이 성경의 권위를 침해하며 교회를 위협하는 시기에 현대신학을 전공한 신학자임을 감안할 필요가 있다는 생각이다. 그의 변증신학(apologetical theology)은 복음과 교회를 방어하는 일을 위해 귀하게 쓰임을 받았고 그래서 오늘날 우리가 있게 되었다.

연구를 마치며 갖는 소회는 신학방법론의 중요성이다. 하나님의 작정에서부터 출발하는 스콜라적이고 사변적인 접근 방법과 구속사 속에서 진행되는 언약신학의 방법론이 종교개혁 직후부터 침예하게 대립되어 지금까지 계속되고 있다. 우리의 과제는 어느 것이 옳으나, 어느 것을 취해야 하느냐 보다는 어떻게 하면 훌륭한 두 방법론의 전통을 조화시킬 것이냐에 관심을 모아야 할 것이다. 한국교회와 총신에 박형룡 같은 걸출한 말씀의 종을 허락하신 하나님께 감사와 영광을 돌리는 바이다.



Presbyterian General Assembly Theological University & Seminary