

일반 은혜론 소고: 카이퍼, 스킨더, 반틸, 그리고 기독교학문연구회에서의 논의들

김현수*

논문 초록

1980년대의 “세계관 운동”의 배후에는 카이퍼의 일반 은혜론이 있었다. 물론 카이퍼의 신학 사상이 전부 소개된 것은 아니고 ‘기독교인의 현실 참여’를 위한 수단으로 그의 일반 은혜론이 전제되었던 것이다. 카이퍼의 일반 은혜론에 대해서는 네덜란드에서 클라스 스킨더가 ‘기독교론적으로 비판’을 했고, 미국에서 코넬리우스 반틸이 ‘시간론적으로 재구성’했다. 흔히들 카이퍼는 일반 은혜론을 ‘부인’한 사람으로 지목되어서 간과되는 경향이 있고, 반틸은 카이퍼의 입장을 ‘수정’한 사람으로 인식된다. 본고에서는 일반 은혜론에 대한 세 신학자의 입장을 비교하는데, 첫째, 일반 은혜론에 대한 그들의 생각을 형성된 시대적 배경을 살피고, 둘째, 그들의 전반적인 신학의 구조에서 일반 은혜론이 차지하는 위치를 검토하면서 비교할 것이다. 세 신학자의 일반 은혜론을 성경 주해와 신학적 구성을 중심으로 비교하고, 그 과정에서 기독교학문연구회에서 일반 은혜론을 수용한 것에 대해 비판적으로 검토할 것이다.

핵심 주제어: 일반 은혜(은총), 세계관, 카이퍼, 반틸, 스킨더

*대전 성은교회 목사. heonskim@chollian.net

- I. 아브라함 카이퍼 (1837-1920)
- II. 클라스 스킬더 (1890-1952)
- III. 코넬리우스 반틸 (1895-1987)
- IV. 평가 및 기독교학문연구회에서의 논의

일반 은혜에 대한 논의는 인간의 전적인 타락을 이야기하는 개혁 교회 안에서 전개되었다. 인간이 전적으로 타락했다고 가르칠 때 “불신자의 덕”(pagan virtues)을 어떻게 설명할 것인가라는 난제가 제기되기 때문이다. 천주교나 아르미니우스주의자처럼 타락하지 않은 부분을 인정하면 문제가 쉽게 해결될 수 있을 것이지만, 개혁 교회에서는 전적으로 타락한 사람이 선한 행위를 하는 것은 그들 안에 타락하지 않은 부분이 있기 때문이 아니라 오직 하나님의 은혜라고 가르쳤다. 그러나 전적 타락을 이야기하면서 “불신자의 덕”을 이야기하는 것은, 반틸의 말을 빌리면, “결코 쉽고 간단한 해결을 허용하지 않는 것”이다(Van Til, 1979: 12). 일반 은혜론에 대한 논의 때문에 미국개혁교회(1924)가 분열하고¹ 화란개혁교회도 1944의 분열 전

- 1 1984년에 몇몇 대학원생들이 기독교학문연구회를 결성할 때 몇 가지 기본적인 주제를 공부했는데, 그 중의 하나가 ‘일반 은혜론’이었다. ‘불신자들과 함께 학문 활동을 하는 것을 어떻게 설명할 것인가?’ ‘기독교적 학문의 독특성은 무엇인가?’ 등등의 질문은 실존적인 주제였다. 초기 집담회(集談會)와 인도자 모임에서 이러한 주제를 가지고 논의했는데, 그 자료의 대부분은 웨슬리 Wentworth 박사에게서 나온 것이었다. 필자가 이 주제에 관심을 갖기 시작한 지 20여년이 지났고, 지금은 대학에서 학문 활동을 하는 것이 아니라 교회에서 목사로 사역하고 있지만, 그의 책들로 공부를 시작한 주제의 글을 70회 생신을 맞이한 웨슬리 Wentworth (Wesley Wentworth) 박사에게 돌려주는 것은 뜻 깊은 일이라 생각한다.
- 2 1924년의 미국개혁교회(the Christian Reformed Church)가 혹세막(Hoeksema)를 면직시키고 그 결과 개신개혁교회(the Protestant Reformed Churches)가 성립된 것은 전적 타락과 일반 은혜에 대한 관계 때문이었다. J. Bolt는 1924년 총회에서 ‘논리적 결과주의’(logical consequentialism)가 작용해서 일반은혜론을 주장하니까 전적 타락을 부인한다, 혹은 일반은혜론을 부인하니까 전적 타락을 심하게 생각하지 않는다는 식으로 논의가 전개되었다고 지적한다(J. Bolt, 2000b: 232). 이 주제는 오랫동안 미국개혁교회에서

에 이 문제를 놓고 논쟁을 했던 사실은³ 이 문제의 심각성을 단적으로 드러내는 일이다.

일반 은혜라는 말은 칼빈에게서부터 시작되어 카이퍼에게서 독특하게 발전했으며⁴, 스킨더와 반틸이 카이퍼의 일반 은혜론에 대하여 각각 비판적인 대안을 제시했기 때문에 그 논의의 과정을 살펴보겠다. 칼빈과 일반 은혜론은 또 다른 주제이므로 본고에서는 제외하고, 세 사람의 일반 은혜론을 각각 형성된 역사적 배경에서부터 살펴보겠다. 결론에서는 세 사람의 사상을

금기가 된 주제였는데, 최근에 J. Bolt가 자신의 역사에 대한 반성을 촉구하면서 문제를 제기했고, 이어서 논의가 전개되었다(J. Bolt, 2000a: 7-35; H. Boonstra, 2002: 113-116; J. Bolt, 2002: 117-119). 비슷한 맥락에서 칼빈 대학에서 철학을 가르쳤던 마우(R. Mouw)는 칼빈신학교의 2000년 H. Stob 강좌에서 일반 은혜의 문제를 거론했다(2001). 그는 1920년대에 논쟁이 일어나게 된 사회적 배경을 살피고, 그 당시에는 개혁신교회와 다른 교파 사이의 차이에서 일반 은혜론과 같은 문제를 다루는 것이 의미가 있었으나 지금은 복음적인 기독교가 소수가 되었기 때문에 신학적인 차이를 이야기하기보다는 공동 전선을 형성하기 위해서 '공동의 선'을 추구하자고 제시한다. 이것이 "일반 은혜 신학 개정하기"이다(6장). 물론 (일반) 은혜의 신비성, 재세례파적인 은둔의 잘못, 스킨더와 재세례파의 차이, 예정론적 신학의 폐해 등을 바르게 지적했지만 그의 분석과 해결 제시는 '기독교적 사회 참여'라는 데에 치우쳐 있다. 그는 일반 은혜론의 논쟁의 핵심이었던 타락 후의 불신자의 상태를 규정하지 않았고 직분자 그리스도와 문화의 관계에 대해서는 깊이 언급하지 않은 한계가 있다. Mouw의 책에 대해서 Protestant Reformed Churches의 교수 Engelsma의 교수가 반론을 제기하는 책을 썼고 2003년 9월에 두 사람의 공개 논쟁이 "일반 은혜의 교리는 개혁적인가?"라는 주제로 진행되었는데, 무려 삼천 명의 청중이 몰려들었다. www.prc.org/current/Articles에 가면 공개 토론의 자료를 구할 수 있다.

- 3 네덜란드 개혁신교회의 1944년의 분열은, 엄격히 말하면, 일반 은혜론 때문이었다고는 말할 수 없고, 언약에 대한 이해와 도르트 교회법 31조 때문이었다고 말해야 할 것이다. 그러나 일반 은혜론에 대한 논의가 그 배후에 있음은 부인할 수 없다. 이 시기에 대한 자료로는, W. Van Oene (1999: 289-437), G. Harinck (2001) 등 참조.
- 4 Susan E. Schreiner의 박사 논문 "The Theater of His Glory: Nature and the Natural Order in the Thought of J. Calvin" (Duke Univ., 1983)에 따르면 '일반 은혜'라는 단어는 칼빈의 저작에서 단 네 번 사용되었다. R. van Leeuwen(1989: 35)에서 재인용. 따라서 '일반 은혜'가 칼빈 사상의 핵심이라고 이야기할 수는 없을 것이다. 카이퍼는 전에 사용되던 일반 은혜(*Algemene Genade*)라는 화란어를 같은 의미의 다른 단어, 즉 *Gemeene Gratie*(일반 은혜)라는 말로 바꾸어서 제시했고, 이것을 칼빈주의의 핵심으로 내세우면서 활동했다. 일반 은혜론이 그에게서 독특하게 발전했기 때문에 그는 '일반 은혜의 신학자'라는 이름을 얻기도 했다(H. Van Til, 1969: 117).

비교하고 성경적으로 평가하면서 기독교학문연구회에서 논의된 것도 비판적으로 검토할 것이다.

I. 아브라함 카이퍼 (1837-1920)

1. 역사적 맥락

19세기 유럽 사회에서는 정치적인 자유주의나 사회주의 사상이 넓고 깊게 퍼지고 있었으나 당시의 기독교 교회는 새로운 사조에 대해서 무관심했고 무기력했다. 경건주의나 재세례파의 영향 때문에 세상에서 멀리 떠나면 떠날수록 신앙이 순결해지고 고상해지는 것으로 생각했다. 신앙이란 개인적이고 감정적인 것이며, 공적이고 지적인 영역과는 양립할 수 없는 것으로 간주했기 때문이다. 카이퍼의 표현을 빌자면 “게토 크리스천(ghetto Christian)”의 형편에 있었다.

이러한 상황에서 카이퍼는 먼저 계몽주의의 영향으로 발생한 근대의 ‘그 혁명’(the Revolution, 즉 1789년의 프랑스 혁명)에 반대하는 반혁명 운동(Anti-Revolutionary Movement)에 적극 가담했다(김헌수, 1985: 8-25). 뛰어난 현실 감각과 논리 그리고 조직력을 소유했던 카이퍼는 프린스터러(G. van Prinsterer)의 뒤를 이어 반혁명 운동을 반혁명당(Anti-Revolutionary Party)으로 발전시켰다. 1874년부터 의원으로 활동한 그의 노력의 결과로 반혁명당은 그의 생전에 세 번 집권했고, 1901-1905에는 카이퍼가 직접 수장으로 활동했다(Vanden Berg, 1991; 랑홀레이, 1994). 그는 1880년에 자유대학을 개교하면서 “영역 주권설”이라는 제목의 강연을 했고, 거기에서 “만유의 주권자 그리스도가 ‘나의 것’이라고 주장하지 않는 삶의 영영은

한 치도 없다”고 선언했다. 그는 그 선언에 걸맞게 신학계 교육계 정치계 언론계 등 여러 영역에서 그리스도의 왕권을 위해(pro rege, 왕을 위하여) 일평생을 바쳤다. 그 결과 그는 “열개의 머리와 백개의 손을 가진 인물”이라는 평을 얻기도 했다.

2. 『칼빈주의 강연』의 일반 은혜

카이퍼의 사회 활동의 중요한 근거는 ‘일반 은혜론’이다. 그는 1895년에서 1901년까지 주간지 『헤라우트』의 연재를 통해 그의 ‘일반 은혜론’을 전개했고, 후에 『일반 은혜』(De Gemeene Gratie I-III, 1902-4)로 묶여 출간되었다. 카이퍼의 『일반 은혜』는 최근에야 부분적으로 영어로 번역되었으나 (Bratt, 1998), 그의 사상이 영어권에 전파되고, 거기를 거쳐서 한국에까지 전파된 계기는 1898년에 프린스턴 신학교에서 배풀었던 『칼빈주의 강연』이었다(Kuyper, 1931, 1996). 1898년에 정점에서 활동하고 있던 카이퍼는 그가 수년 동안 연재하고 있던 일반 은혜를 외국의 청중을 향해서 일목요연하게 제시했다(Heslam, 1998: 9-11). 카이퍼 이전에는 일반 은혜가 정통 신학의 핵심이라고 제시되지 않았으나 『칼빈주의 강연』에서 일반 은혜를 세계관으로서의 칼빈주의의 핵심적인 것으로 제시하며 미국의 청중들에게 강한 인상을 남겼고, 칼빈주의와 다른 점이 있기 때문에 ‘신(Neo) 칼빈주의’라는 이름을 얻었다(Heslam, 1998: 140, 259-60). 여기에서는 이 책을 중심으로 카이퍼의 일반 은혜론을 살펴보겠다(참조 J. M. Batteau, 1987: 161-195; 유해무, 1996a: 219-244; 변종길, 1996: 197-212).

(1) 부정적/긍정적 일반 은혜

일반 은혜에 대한 고전적인 진술은 1장에 나온다. “칼빈주의는 … 구원을

이루는 특별 은혜와, 하나님께서 세상 생활을 유지하시면서 세상에 임한 저주를 완화하고 부패 과정을 붙들고 그리하여 창조주로서 자신을 영화롭게 할 목적으로 우리 생활의 자유로운 개발을 허용하려고 베푸시는 일반 은혜가 있다는 위대한 원리를 전면에 내세웠다”(카이퍼, 1996: 41). 여기에서 카이퍼는 일반 은혜를 저주를 완화하는 것과 자유로운 생활의 건설이라는 두 가지로 나누어 설명했다.

첫째, 일반 은혜는 ‘부정적/지속적’인 것으로서 죄악적인 것이 자연과 사람의 마음에서 발전하는 것을 억제한다. 일반 은혜가 불신자의 마음을 변화시키는 것은 아니지만 죄의 파괴적인 성향은 억제하여 세상이 멸망으로 치닫는 것을 막고, 심지어 사람의 마음을 감화하여 죄를 짓지 않게 한다(1996: 151).

둘째, 일반 은혜는 ‘긍정적/진보적’인 것으로서 죄인이 하나님의 은혜로 문화 건설을 감당하게 한다. 죄가 있음에도 불구하고 일반 은혜 때문에 창조 때에 피조물에 부여하신 잠재력이 열매를 맺는 데에 이른다. 카이퍼의 말을 빌리면, “세상이 ‘독립적으로 존중’되며 우리가 모든 영역에서 하나님이 자연과 인간 생활에 감추어 두신 보화를 발견하고 잠재력을 개발해야 한다는 인식”을 우리는 세상에 대해서 가져야 한다(1996: 43. 강조는 필자의 것). 하나님의 영광을 위해 원래 창조가 이렇게 보존되고 발전되는 것은 무엇보다도 ‘일반 은혜의 독립적 목적’이다(C. Van Til, 1948: 99). 일반 은혜를 독립적인 것으로 보고 문화 건설의 측면에서 이해한 것은 카이퍼의 독특한 점이다(유해무, 1996a: 236).

카이퍼는 문화에 대해서 적극적으로 주장하면서 세계 문화에 대한 분석을 시도했다. 그는 하나님께서 인간의 본성과 창조 세계에 심어 둔 원리가 문화적인 개현(開顯)을 해야 할 것으로 보고서 문화적인 현상을 분석했다. 일반 은혜가 “고대 그리스 로마에 철학적 빛의 보화를 만들었고, 그렇게 찬

란한 유산의 유익을 우리에게 새롭게 제공하기 위하여 고전 연구에 대한 사랑을 불러일으켰던 예술과 정의의 보화를 우리에게 드러내 보여 주었다(1996: 153). 이러한 선물은 신자와 불신자에게 차별 없이 주어지는 것이며 거룩한 영역 밖에서도 널리 번창했다(1996: 195). 그리스인은 “예술의 시원적인 민족이며 이 고전적인 발전 덕택에 예술이 ‘독립적 실존’에 대한 권리를 획득했다(1996: 197). 하나님께서 고대 그리스 인들에게 예술에 대한 재능을 주셨고, 르네상스 예술은 “다시 발견된 근본적 노선으로 돌아가므로, 르네상스는 칼빈주의에 최악된 영향으로 제시되지 않고 하나님일 정하신 운동으로 제시되었다”라고 이야기한다(1996: 197). 르네상스에 대한 긍정적인 평가에서 일반 은혜의 독립적 목적의 좋은 예를 본다.

(2) 이중 구조적인 신학과 예정론

일반 은혜를 설명할 때 카이퍼는 특별 은혜와 대비시키면서 이야기를 전개했다. 두 가지 은혜를 어떻게 연결하는가가 중요한 문제인데, 여기에서 카이퍼는 두 가지를 대비시키고 있으며, 이것은 그의 신학 전반에 나타나고 있다.

유기체 사상으로 설명했던 카이퍼는 두 가지 요소를 그의 예정론의 틀 안에서 설명한다. 일반 은혜는 인류 전체를 향한 것이고 특별 은혜는 택자를 향한 것인데, 특별 은혜가 구원을 베푸는 활동을 하기 위해서는 “세상이 계속되고 사람이 태어나고 역사의 과정이 진행되어야 한다”(H. Van Til, 1959: 120). 이 말은 일반 은혜가 없으면 특별 은혜가 불가능함을 함축한다. 창조 때에 심어둔 잠재력이 역사의 과정에서 실현된다는 사상도 그의 예정론적 틀 안에서 설명되었다(유해무, 1996a: 231).

카이퍼는 그리스도도에 대해서도 창조의 중보자와 구속의 중보자로 구분하여서, 전자는 일반 은혜의 근원이고 후자는 특별 은혜의 근원이라고 설명한

다. 즉 일반 은혜는 특별 은혜와 달리 그리스도께서 모든 인류를 위해 행하신 창조의 사역에서 그 기원을 갖게 되는 셈이다.

이러한 구분은 국가와 교회의 구분에도 나타난다. 그는 국가는 일반 은혜의 기관이고 교회는 특별 은혜의 기관이라고 양분했다. 그의 구분은 ‘유기체로서의 교회’에서도 표현된다(1996: 79-83). 그는 그리스도의 몸이라고 불리는 불가시적인 교회가 본질의 교회이며, 이 세상에서 ‘보이는 교회’에 자신을 나타낸다고 생각했다. 카이퍼가 생각하는 ‘보이는 교회’는 제도적인 교회와 일치하는 것이 아니다. 그는 본질의 교회가 제도적인 교회 이외에도 기독교적인 국가, 기독교적 대학, 기독교적인 잡지, 기독교적인 가정 등을 통해서 가시화된다고 이야기했다. 보이는 교회는 이와 같이 여러 형태로 나타난다는 교회의 다형성(多形性, Pluriformity of the church)은 당시의 관념 철학과 유기체 사상의 영향을 받은 것이다(유해무, 1996b: 95-118).

카이퍼는 이중 구조의 신학을 세우면서 일반 은혜에 독자적인 영역을 주었는데, 그렇게 되면 죄에 대한 관심이 약화되고, 거대한 신학 이론의 관념들 사이에서 말씀에 대한 순종은 약화된다. 그의 이중 구조는 낙관적인 체계로 귀결된다. 카이퍼의 현실 문화에 대한 긍정적인 평가는 종말에 대한 것에도 표현된다. 그는 불신자의 문화라고 하더라도 마지막 날에 정화될 것이고, 정화된 문화가 새 하늘과 새 땅에서 계속될 것이라고 주장했다.

3. 평가

카이퍼는 재세례파적인 경향이 있는 당시의 민초(民草)들을 문화적인 일에 적극적으로 끌어들이기 위해서 일반 은혜론을 독특하게 발전시켰다. 우리는 그의 이론 구성에 나타난 세 가지 약점을 언급하고, 후대의 관점에서 세 가지 질문을 제기하며 비판적으로 검토하고, 끝으로 한 가지 공통점을

언급하겠다.

(1) 세 가지 약점

첫째는 ‘실천과 이론’의 문제이다. 카이퍼는 기독교인이 일반 문화에 있어서도 하나님의 영광을 위해서 살아야 하며, 이 목적을 위해서 일반 은혜에 근거하여 불신자와 연합할 수도 있고, 연합하여 창조의 잠재력을 실현할 의무가 있다는 식으로 정당화했다(Terpstra, 1998: 3). 『칼빈주의 강연』에 대한 분석을 마치면서 Heslam은 이렇게 결론을 내린다. “[칼빈주의는/기독교 세계관인] 하나님의 규례를 따라 문화를 변혁하는 수단 자체이다. 일반 은혜는 이 논증을 위한 신학적 정당화로 사용됐다”(1998: 269). 카이퍼가 문화에 대해서 적극적으로 평가한 것은 기독교인들을 적극적인 행동으로 이끌어 내기 위함이었다는 것은 이론(異論)의 여지가 없다(Zuidema, 1972: 57). 카이퍼는 일반 은혜론의 생각을 갖고 평생 활동을 했고, 후기에 정리했다. 스킬더의 말처럼, “먼저 살고 후에 철학화한다”(Primum vivere, deinde philosophari. Schilder, 1977: 7). 실천에서 나온 이론이 여러 면에서 더 강점을 지닐 수 있지만 과연 그의 이론이 역사의 검증을 잘 통과했는가는 뒤에서 세 가지 질문으로 검토하기로 하겠다. 여기에서는 그의 일반 은혜론이 자신의 행동을 정당화하기 위한 방편이었기 때문에 부족할 가능성이 있을 만을 언급하겠다.

둘째는 ‘원칙적 이원론과 실제적 이원론’의 문제이다. 카이퍼는 교회 밖의 세상에 대한 하나님의 주권을 선포하는 수단으로 일반 은혜론을 주장했으나 그의 의도와는 달리 그의 신학 구성은 그가 피하려고 노력한 것에 다시 돌아가고 말았다(Heslam, 1998: 119-23). 그는 재세례파뿐 아니라 로마 교회의 이원론도 비판하면서 신학을 세우려고 했지만, 그의 이중 구조는 그가 피하려고 노력한 로마 가톨릭의 이원론으로 다시 떨어지고 말았다(유해

무, 1996a: 237-38; Campbell-Jack, 1989: 109; H. Van Til, 1959: 15-18, 231 등). 물론 자이데마는 카이퍼가 “원칙상’ 재창조와 창조의 관계에 대한 그의 관점에서 이중적인 이원론을 넘어섰다”고 이야기하지만(Zuidema, 1972: 100. 참조 95), 로마 가톨릭 정당과 연정(聯政)을 구성하여 수상을 지내고 연정을 일반 은혜로 정당화한 사실은 그의 일반 은혜론이 ‘실제적으로’ 로마 가톨릭의 이원론과 유사해졌음을 나타낸다.

셋째는 ‘내용과 형식’의 문제이다. 카이퍼가 영적 반립을 주장하면서 반대하는 것은 현대주의(modernism)이고, 그는 현대주의라는 체계에 맞서서 기독교를 ‘삶의 체계로, 즉 세계관으로 제시하려고 했다. 그가 구성한 체계의 내용은 현대주의와는 근본적으로 다르다. 그러나 그 형식에 있어서는 매우 유사하다. 한 가지 원리를 파악하고 - 카이퍼의 경우에는, 하나님의 주권 - 그 원리로써 체계를 구성하려고 한 점에서 카이퍼는 그 시대의 아들이었다(Heslam, 1998: 111-12; 강영안, 1993). 유기체로서의 교회와 교회의 다형성에 대한 논의도 유기체론의 설명과 똑같다. 또한 카이퍼가 문화를 설명하는 방식도 고대 문명이 그리스와 로마를 통해 유럽에서 완성되었다는 당시의 설명과 유사하다. 그는 고대 바벨론, 이집트, 그리스와 로마에서 예비되었다가 기독교를 거쳐서 서양 문화로 발전한 것을 일반 은혜의 ‘보편 행위’라고 부르고, 칼빈주의는 이러한 발전의 과정에서 “인류 발전의 높고 풍성한 단계에 도달했다”라고 주장했다(1996: 55). 이처럼 카이퍼는 문화의 발전을 유기체적인 체계로 설명했고, 그것을 기독교와 관련하여서 논의를 전개했지만 이 부분에서는 성경적인 근거가 없다. 고재수의 표현을 빌면, “신학자 카이퍼는 여기에서 문화적 역사가 카이퍼가 되었다”(Gootjes, 1995: 40).

(2) 세 가지 근본적 질문

카이퍼의 이론의 세 가지 약점을 언급했는데, 그의 이론이 시대의 시험을

통과했는가를 살펴보기 위해서 세 가지 근본적인 질문을 제기할 수 있다.

첫째, ‘카이퍼의 일반 은혜론이 성경적인가?’ 『칼빈주의 강연』을 읽으면 매장마다 일반 은혜에 대해서 상론하지만 놀랍게도 성경 구절이 직접 언급된 경우는 지나가면서 언급된 두어 군데이고(창 1:1과 창 10:10) 성구에 대한 해설이 거의 없다. 언급된 성구뿐 아니라 암시된 성구도 카이퍼의 신학적인 틀을 위해서 인용된 것이지 성경 본문의 뜻이 해명되지 않았다. 물론 모든 신학책이 성경 주해서는 아니기 때문에 성구가 직접 인용되거나 해석하지 않았다는 사실에 근거해서 그의 이론이 성경적이지 않다는 결론을 성급히 내릴 필요는 없다.

그러나 일반 은혜론에서 핵심적으로 이야기하는 것이 성경적인 근거가 있는가를 비판적으로 검토할 필요가 있다. 카이퍼는 타락 후에 세상이 멸망하지 않고 보존된 것을 성경에 근거해서 ‘은혜’라고 입증하지 못했다(H. Van Til, 1959: 230-31). 여러 사람이 지적한 것처럼, 성경에서 ‘은혜’는 항상 그리스도의 구속을 나타내는 용어였다.

불신자의 문화적 성취를 ‘은혜’라고 부르는 것도 성경적 근거나 신앙 고백적인 근거가 없는 것이다. 신앙 고백서에서 ‘일반 은혜’라는 말이 한 번 나온다. 도르트 신조 3/4장 5항에서 아르미니우스의 오류를 언급하면서 “타락하고 본성적인 인간이 ‘일반 은혜’ - 아르미니우스주의자는 본성의 빛이라고 부르는 것 - 혹은 타락 후에도 사람에게 남아 있는 선물들을 그렇게 잘 사용할 수 있고, 그렇게 잘 사용함으로써 더 큰 은혜, 즉 복음적이고 구원하는 은혜와 구원 자체를 점차적으로 얻을 수 있다”라고 그들의 오류를 요약했다. 신앙고백서에서는 부정적으로 사용된 것을 카이퍼는 성경적인 충분한 해명이 없이 긍정적인 것으로 바꾸어 사용했다.

둘째, ‘실천을 위해 전개된 일반 은혜론은 논리적 일관성을 지녔는가?’ 실천적 이론은 자칫 논리적 일관성을 상실할 수 있는데, 카이퍼도 여기에서

예외가 되지 않는다. 그는 한편으로는 영적 반립(反立)을 강하게 주장하고 다른 편으로는 불신자와 공유할 수 있는 일반 은혜를 말했다. 여기에 긴장이 있다. 『칼빈주의 강연』에서도 4장의 학문을 다룰 때에는 ‘거듭난 학문’과 ‘거듭나지 않은 학문’을 언급하며 “두 개의 학문적 체계 혹은 학문적 노력이 각자 자신의 신앙을 가지고 대립한다”고 말하지만(1996: 161), 5장의 예술 부분에서는 예술의 독자성을 이야기하고 르네상스를 긍정적으로 평가한다(1996: 153, 197). 그의 책에서 발견되는 비일관성은 활동에서도 그대로 나타난다. 영역 주권설에 근거하여 불신자와 공유할 수 있는 영역이 ‘독립적으로’ 존재한다고 하면서 불신자와 적극적인 연합 행동을 추진할 수 있지만, 연합을 추구하면 영적 반립이 약화되는 것도 사실이다(Swanson, 2001: 6). 영적 반립과 일반 은혜는 카이퍼가 스스로 풀 수 없고(Heslam, 1998: 222), 자신의 양심에 따라서 취사선택해야 했던 문제였다(카이퍼, 1996: 90. 참조. 반혁명당 당헌 3조).

셋째, ‘일반 은혜론은 실천을 위해 의도한 달성했는가?’ 카이퍼가 일반 은혜를 이야기한 것은 ‘왕을 위하여’ 세상을 기독교화하기 위한 것이었다. 1898년에 카이퍼는 미국의 프린스턴 신학교에서 조국 네덜란드에서 이루어지고 있는 것을 자랑스럽게 이야기하면서 신대륙에서도 그러한 일이 일어나기를 격려했다. 그는 교회와 세상 사이에 일반 은혜라는 다리를 놓고 그 가교를 통해 세상을 기독교화하려고 했다. 그러나 다리는 일방 통행하는 것이 아니라 쌍방 통행하는 곳이다. 역사적으로 보면 일반 은혜를 통해 세상이 교회에 들어왔고 교회는 급속히 세속화되었다. 카이퍼 자신은 영적 반립으로써 세속화되는 것을 경계하면서 긴장을 유지했지만, 그의 후계자들에서는 그 긴장이 점차 약화되고 영적 반립을 포기했다. 이제 그가 속했던 교회는 그 다리를 통해 급속히 세속화되었다(Engelsma, 1998: 11-13).

(3) 한 가지 공통점

우리는 세 가지 질문에 대해서 부정적으로 답변을 했지만 이것은 그의 어깨를 올라타고 후대의 관점에서 대답한 것이다. 물론 후대의 잘못을 모두 선대에 돌리는 것은 매우 어리석은 일이다. 그러나 영(W. Young)이 적절히 지적한 것처럼, 카이퍼처럼 큰 역할을 했던 사람의 작은 실수는 그가 예상하지 못한 결과를 가져온다(1973: 2). 기독교적 행동과 참여를 강조하기 위해 세상을 향한 다리로 세웠던 일반 은혜론이 역으로 교회를 세속화하는 결과를 초래했다. 비록 카이퍼가 ‘신’(neo) 자가 붙은 ‘칼빈주의자’라 불렸고 그 시대의 말과 체계를 사용했고, 그 시대의 오류로부터 자유롭지 않았지만, 우리와 그는 한 주님을 함께 섬긴다는 공통점을 갖고 있다. 신학적으로 좌경화가 된 프린스턴 신학교에서는 1998년에 『칼빈주의 강연』 백주년 기념 심포지움을 열었는데, 거기에서 카이퍼는 인종주의자와 남성우월주의자로 평가되었다(De Jong, 1998: 542). 이러한 평가는 카이퍼를 하나님의 말씀의 종으로 이해하지 않은 데서 나온 것이다. 우리는 하나님께서 카이퍼에게 처음 목회지에서 회심을 경험하게 했을 뿐 아니라 그에게 섬부한 학문과 뛰어난 현실 감각, 그리고 강인한 실천력을 주었고 무엇보다도 하나님의 말씀의 권위를 높이고 순종하며 봉사하게 하신 사실을 중요하게 생각한다. 물론 그는 그 시대의 아들로서 한계가 있었다. 그리고 우리도 우리 시대의 한계에 간혀 있다. 각각 사용하는 언어와 설명하는 방식이 다르지만 우리는 한 하나님을 섬기고 그분의 말씀에 열복하는 데서 공통점이 있다.

II. 클라스 스킨더 (1890-1952)

1. 역사적 맥락

앞에서 살펴본 대로, 카이퍼의 일반 은혜론은 세상을 기독교화하기 위한 다리였으나 오히려 그 다리를 통해 교회가 세속화되는 일이 발생했다. 카이퍼의 일반 은혜론의 낙관성과 그에 따른 교회의 세속화를 예민하게 파악하고 카이퍼를 비판하며, 직분자 그리스도를 중심으로 문화에 대한 그의 사상을 전개한 사람은 스킨더였다⁵.

다우마(J. Douma)는 일반 은혜론에 대한 그의 박사 논문에서 스킨더의 일반 은혜에 대한 사상의 발전을 세 단계로 나누었다. 첫째 시기인 1932년 이전에는 스킨더가 카이퍼의 일반 은혜론에 대해서 아무런 문제를 느끼지 않았다. 둘째 시기인 1932-38년에는 카이퍼의 견해에서 완전히 떠나지는 않으면서 비판을 가했고, 마지막으로 1938년 이후에는 명백히 결별을 했다(1966: 362-63). 이러한 변화에서 스킨더의 비판도 진공 상태에서 이론적으로 시작한 것이 아니라 교회의 현실을 보면서 그의 문화관을 정립했음을 알 수 있다.

2. 『그리스도와 문화』

스킨더는 카이퍼의 신학이 중립적인 영역을 허용하는 것에서부터 비판을 한다. 1935년에 쓴 『천국은 무엇인가』에서 “비록 세상이 우리의 공동의 작업장이기는 하지만 공동 활동의 ‘영역’이 있을 수 없다. 그것은 오류이다”고

⁵ 스킨더의 생애에 대한 논문으로는, J. Faber (1935: 1-17); 짧은 전기로는, H. Vander Kam (1996); 좀더 상세한 전기로는, Van Reest (1990) 등 참조. 스킨더의 문화관에 대해서는, J. M. Batteau (1988: 53-73); 변종길 (1999: 99-117) 등 참조.

지적한다(Schilder, 1950: 108). 신자에게는 순종과 불순종의 영적 대립만이 있지 중립 지대를 허용하는 것은 그릇되었다는 것이다.

『그리스도와 문화』는 스킨더의 문화관을 대변하는 책이다. 여기에서 그는 에서 카이퍼가 ‘부정적/지속적’이라고 부른 것에 대해서 비판한다. 카이퍼에게 있어서는 죄의 억제와 특별 은혜를 위한 근거가 되었는데, 이에 대해서 스킨더는 이렇게 비판한다. “죄가 ‘억제’되고 있으며 저주가 세상에 완전히 쏟아지지 않은 것은 사실이다. 그러나 이것은 그리스도 예수 안에서 하나님의 값없이 주시는 선물이 된 순종에 대해서도 사실이다 … 저주의 억제를 ‘은혜’라고 부르는 사람은 적어도 복의 ‘억제’를 ‘심판’이라고 불러야 할 것이다”(Schilder, 1977: 45). 스킨더는 저주나 복이 완전히 나타나는 것은 현세의 역사의 종말을 의미하는 것이기 때문에 ‘억제’ 혹은 ‘보류’는 ‘시간에 고유한 것’이고 현세의 특성이라고 주장했다. 따라서 연장은 결코 은혜가 아니다. 연장의 목적은 하늘과 지옥에 해당하는 사람들을 채우는 것이다.

카이퍼가 ‘긍정적/건설적’인 것이라고 부른 것에 대해서도 스킨더는 발전과 타락은 시간에 속하는 것, 즉 하나님께서 사람 안에는 문화적 충동을 심어두시고 자연계 안에는 문화적 잠재력을 심어두셨으며, 이것이 시간의 지남에 따라서 개현되는 것이라고 이야기했다. 따라서 이른바 일반 은혜의 문화적인 측면은 자연적인 것에 속하는 것, 혹은 기층(substratum)에 속하는 것이라고 주장했다(1977: 47). 스킨더가 자연 혹은 기층을 적극적으로 설명하지도 않았지만 또한 부정적으로 보지 않은 점에서 그의 영적 반립은 창조를 무시하는 재세례파와 구분된다(R. Mouw, 2003: 295).

따라서 문화적 발전이라는 것은 자연에 속하는 것이기 때문에 발전 자체를 “일반 은혜”라고 부를 수는 없다. 그에게 있어서 ‘은혜’는 구원의 은혜이고 ‘일반’은 그리스도에게 속한 사람들이 공유하는 것이다. 남은 문제는 그 자연, 혹은 기층에 속하는 것을 어떻게 ‘사용’하느냐에 영적인 대립이 있음

을 지적했다. 믿음으로 문화적 활동을 하느냐 아니면 불신앙으로 문화적 활동을 하느냐의 대립이 있을 뿐이다(1977: 47).

카이퍼는 문화적 발전을 일반 은혜론, 즉 타락 이후에 남은 것에서부터 찾으려 했지만 스킨더는 문화적 활동의 근거를 창세기 1:28의 언약적 명령에서 찾았다⁶. 하나님께서 사람을 하나님의 형상으로 창조한 다음에는 “하나님과 동료 사역자”가 되어서 다스리고 경작하라는 하나님의 명령에 순종해야 되었다고 지적한다. 하나님께 순종하여 다스리는 것, 문화적인 활동을 하는 것은 해도 좋은 것(may)이 아니라 ‘당위’(must)였다. 직분자로서 하나님의 명령을 순종하는 것은 “즉시 그리고 항상 ‘예배’ 즉 하나님의 나라 안에서의, 나라를 향한 봉사라고 불릴 수 있다”(1977: 32. 참조 72).

그러나 타락 후에는 문화가 참된 종교로부터 분리되었다. 따라서 문화는 하나님께 대한 봉사가 아니라 우상 숭배로 규정되었다. 가인은 “문화”를 택하고 “종교”를 버렸다. 그러나 하나님 앞에서의 당위의 구속력이 바뀐 것은 아니다(1977: 41-44).

이러한 상황에서 직분자로서의 그리스도가 마지막 아담으로서 오셨다. 스킨더에 따르면, “그리스도는 하나님의 면전에서 세상의 짐을 스스로 짊어지셨고, 문화를 포함하여 세상의 구속주가 되셨다. 그분은 또한 모든 문화적인 활동에 이제부터는 기독교론적으로 규정된 의미를 부여하셨다”(1977: 48). 그리스도께서 다시 종교를 문화와 연결시키셨기 때문에 문화적 활동이 하

6 고재수에 따르면, ‘문화 명령’이라는 용어도 스킨더에 의해 만들어졌을 개인성이 매우 높다. N. H. Gootjes (1985: 35). 카이퍼는 문화를 타락 후의 현상으로 설명했기 때문에 창세기 1:28에 대해서는 주의를 기울이지 않았다. 변종길에 따르면, 카이퍼가 『일반 은혜』에 대한 3권의 두꺼운 책을 쓰면서 창세기 1:28을 언급한 것은 거의 찾아볼 수 없다 (1996: 202-03). 이보민에 따르면, 카이퍼가 『일반은혜』 2권에서 창세기 1:28을 언급하며 문화적 사명을 이야기하기도 했고(1984: 197), 『칼빈주의 강연』에서도 1:28쪽에서 예뎨에서의 명령을 언급한다. 카이퍼가 창세기 1:28을 언급한 것은 사실이지만, 이 구절을 지나가면서 언급했고, 기독교론적으로 이해하여 문화 명령을 구성하지 않은 것도 사실이다. 문화 명령이라는 용어의 꿈은 스킨더에게 돌아간다.

나눔에 대한 구체적인 봉사가 될 수 있게 되었다. 그리스도의 포괄적인 구원으로 말미암아 하나님의 백성이 문화적 소명을 이룰 수 있게 되었기 때문에 그리스도는 문화의 열쇠이고 단서라고 할 수 있다(1977: 48-53). 『그리스도와 문화』라는 그의 제목도 기독교론적이고 직분론적인 배경에서 이해할 수 있다.

스킨더는 더 나아가서 카이퍼의 유기체적인 교회관을 비판한다. 스킨더는 불가시적 교회가 가시적인 교회로 나타난다는 말에 대해서 히말라야 산의 예로 그 사변성을 지적한다. “히말라야 산 중턱에 구름이 걸려 있어서 부분적으로는 보이지 않고 그 아래 부분은 부분적으로 보인다. 어떤 철학자는 산의 보이는 부분은 초월적인 것의 ‘나타남’이라고 말할 것이지만, 나는 그 ‘부분’이라고 말하겠다”(J. Douma, 1990: 17, 20). 또한 유기체적 교회관과 관련하여 교회의 다형성(pluriformity)에 대해서도 교회의 독특성을 모호하게 하는 것이기 때문에 “교회를 죽이고 유린하는 것”이라고 신랄하게 비판한다(1977: 79). 교회는 하나님의 아들이 영생으로 선택하신 자들을 말씀과 성신으로 불러 모으는 구체적인 모임인데, 말씀이 선포되는 교회를 다른 사회적인 단체와 나란히 놓는 것은 오히려 하나님 나라의 일을 모호하게 만드는 것이다. 이런 현상에 대해서 스킨더는 “교회를 제거하라. 그리하면 하나님 나라가 모호한 일이 될 것이다”고 경고한다(1977: 79).

스킨더는 유기체적 교회론을 비판할 뿐 아니라 지역 교회의 역할을 적극적으로 강조한다. 세상에서 사람들이 모여 살지만(共在, sunousia) 그 안에서 하나님의 성신으로 말미암아 참된 ‘코이노니아’를 형성하는 것이 바로 기독교적 문화이며, 이 점에서 교회는 장차 완성될 하나님 나라의 모델이고 실체이다(1977: 68). 비록 사람들이 크게 인정하지 않는다고 하더라도 주부로서 가정을 잘 돌보는 것이 하나님 나라의 중요한 문화적인 과업이고 교회에서 발행되는 잡지가 중요한 문화적인 성취가 되는 것이다. 어떤 교회에서

지혜로운 장로가 가정 심방을 신실하게 잘 하였을 것은, 비록 그가 의식하지 못했다고 하더라도 ‘문화적 추진력’이 된다(1977: 86).

그리스도의 사역으로 말미암아 교회는 세상에 ‘간접적’인 영향력을 끼치는 것을 교회의 역사에서도 확인할 수 있는데, 교회가 분열되면 항상 문화적인 파괴가 따랐고 교회가 개혁되면 항상 문화적인 회복이 있었다(1977: 64, 81). 따라서 그리스도만이 아니라 그 신부인 교회도 문화의 열쇠이다.

스킬더는 카이퍼의 종말론에 대해서도 교정을 한다. 카이퍼는 성도의 몸이 부활의 몸으로 변화하는 것처럼 문화적인 성취물도 정결하게 되어 지속될 것이라고 주장했는데, 스킬더는 변화는 급격하게 오는 것이며, 성도의 부활과 문화의 정화를 비교하는 것은 종(種)을 혼동하는 것, 즉 하나님의 피조물과 인간의 성취물을 혼동하는 것이라고 지적한다(1977: 13). 마지막 날에 완성되는 것은 창조부터 고대하던 하나님의 영원한 안식이다. 따라서 역사의 의미는 사라질 우리의 성취가 아니라 모든 것을 포괄하는 하나님의 언약적인 사역에 있다(1950: 111-12).

스킬더는 종말에 대해서 이야기하면서 “여전히 가지고 있는” 심성(still-have mentality)과 “아직 아니”의 심성(not yet mentality)을 비교한다. 바리새인들은 세상에서 많은 것을 “여전히 가지고 있는” 자의 대표이며, 그들은 자기들이 가지고 있고 행하는 것에서 출발한다. 그러나 그리스도께서는 산상보훈에서 “아직 아니”의 심성을 가르치셨고 가난하고 주리고 목마른 자에게 복을 선언하셨다. 이들은 자기들이 가지고 있는 데서 출발하는 것이 아니라 오직 하나님의 은혜에만 의지하기 때문에 복된 것이다(1950: 107). 이 부분에서 스킬더가 카이퍼를 명시적으로 언급하지는 않았지만 우리는 그가 “여전히 가지고 있는” 심성을 비판할 때 카이퍼나 그 후계자들을 염두에 두고 있음을 쉽게 알 수 있다.

3. 평가

스킨더의 문화관은 카이퍼의 문제점을 직시하면서 전개되었기 때문에 카이퍼의 신학의 모든 부분을 지적하고 있다. 일반 은혜론에 대한 논쟁이 단지 이 부분으로 그치는 것이 아니라 예정설, 기독교론, 교회론, 종말론에 걸치는 포괄적인 것임을 알 수 있다. 신학의 한 부분에서의 논의는 곧 신학 체계 전체와 직결됨을 여기에서도 볼 수 있다.

전체적인 문제이기는 하지만 처음 출발점이 이후의 논의의 방향을 결정짓는다. 카이퍼의 일반 은혜론은 타락하지 않은 부분에서부터 문화를 설명하기 시작했으나 스킨더는 “일반 명령, 일반 소명, 일반 과업”이라는 말을 제안하면서 창세기 1:26-28을 근거로 기독교인의 문화적 과업을 설명하고, 이것을 첫째 아담과 마지막 아담의 직분과 연결하여 해석하고 그리스도인의 삶도 이 말씀으로 설명했다. 문화를 하나님의 언약적인 명령과 그에 대한 직분자의 순종의 관점에서 설명한 것은 실로 탁견이라고 아니할 수 없다.

그러나 스킨더의 주장이 항상 바르게 이해된 것만은 아니다. 그의 주장이 종종 간과되기도 했으며 때로는 일반 은혜론을 부인한다는 평가를 받기도 했다⁷. 그러나 스킨더가 죄의 억제나 불신자의 문화적 기여를 부정한 것은 아니고 그것을 일반 은혜로 부르는 것을 반대한 것이다. 그는 그러한 현상을 일반 은혜라고 부르는 것을 반대하고 대신 ‘자연’에 속하는 것으로 볼 것

⁷ J. Tuininga의 1966년 웨스트민스터 신학교 석사 논문, “Christological Basis of Common Grace”은 논문 제목과는 달리 이 논문에서는 스킨더의 기독교론적인 구성이 전혀 언급되지 않고 있다. 신국원의 석사 논문에서도 “스킨더와 후세마의 경우에는 일반 은혜가 부인되며”라고 언급된다. Kuk Won Shin (1985: 140-141). 변종길 역시 “이처럼 ‘일반 은혜’가 부정되는 것을 우리는 스킨더의 문화관의 큰 단점이라고 생각된다”고 주장한다(1999: 112). 변종길의 글은 스킨더의 『그리스도와 문화』를 잘 요약했으나 평가에서는 스킨더의 주장의 핵심이라고 볼 수 있는 기독교론적 직분론에 대한 언급이 없고, “처음으로” 돌아가자는 스킨더의 주장은 구속사적 흐름을 무시한 것이라고 매우 무리한 비판을 한다(1999: 115-116쪽 참조).

을 제안했다. 그에게 있어서 ‘은혜’는 구속에 관한 것이었고, ‘일반’은 신자들 사이에서 공유하는 것이었다(Mouw, 2003: 294).

스킬더가 일반 은혜를 부인한다는 평가 밑에는 기독교인은 문화적인 활동을 해야 한다는 전제, 혹은 강박 관념이 깔려 있고 또한 스킨더가 문화적인 활동에 대해서 부정적이라는 선입견이 있다. 그러나 지금까지의 논의에서 드러난 것처럼 여기에서의 문제는 ‘어떤 근거에서 문화적 활동을 설명하느냐’에 있는 것이다. 현실의 문화를 인정하고 거기에서 기독교적인 타협점을 제공하는가 아니면 하나님께서 첫째 아담과 맺으시고 그리스도가 완성하신 언약적인 명령에서 시작할 것인가가 중요한 문제이다. 카이퍼가 ‘왕을 위하여’(pro rege) 문화적 활동에 적극적으로 나설 것을 호소한 것에 못지않게 스킨더도 문화 명령에 순종할 것을 바르게 가르쳤고 여기에 대해 게을렀던 것에 대해서 회개할 것을 촉구했다.

스킬더의 글은 주해적이라기보다는 논쟁적이기 때문에 읽기가 쉽지 않다. 그는 원하지 않았지만 논쟁이 그 방향으로 강제하기도 했기 때문에 그 시대적인 배경을 모르면 그 내용을 파악하는 것이 어렵다. 내용을 파악하지 못하니까 그의 주장의 성경적인 특성을 찾기가 쉽지 않다. 스킨더가 문화의 문제를 직분자 그리스도와 관계하여 설명한 것은 실로 탁견인 것이다. 그리스도를 문화의 열쇠로 제시함으로써 그는 신자도 직분자로서 문화적인 활동에 참여함을 바르게 가르쳤다. 하나님의 형상을 능력의 관점이 아니라 직분의 관점으로 해석한 것도 정당한 것이고, 그는 또한 마태복음 25장의 달란트 비유도 직분의 관점에서 바르게 해석했다. 보통 달란트를 재능으로 보지만 “재능에 따라서 각 사람에게 달란트를 맡겼기” 때문에(마 25:15) 여기에서의 달란트는 재능이 될 수 없고 주인이 맡긴 직분으로 보아야 한다(Gootjes, 1995: 47).

여러 면에서 스킨더에게서 배울 것이 많지만, 그도 역시 그 시대의 한계

를 안고 있었다. 예를 들어서 기층을 중립적으로 보는 것은 성경적인 근거가 없으며, 개현이라는 것도 역시 유기체 사상에서 못 벗어난 것이다(Douma, 1966: 264-66). 시간과 영원에 대한 이원론적인 이해도 그릇된 철학적 전제에서 못 벗어난 예일 것이다(Faber, 1995: 15).

III. 코넬리우스 반틸 (1895-1987)

1. 역사적 맥락

반틸이 1936년까지 회원으로 있었던 기독교개혁교회는 1924년에 일반 은혜론을 둘러싼 논쟁을 겪었다. 혹세마(Hoeksema)를 중심으로 한 몇몇 기독교개혁교회의 목사들은 하나님께서 택하지 않은 자들에 대해서는 호의를 갖고 있지 않으며 일반 은혜론은 전적인 타락을 실질적으로 부인하는 것이라고 주장하면서 일반 은혜론에 이의를 제기했다. 1924년 칼라마주에서 열린 기독교개혁교회의 총회에서는 그들의 견해를 실질적으로 정죄하는 세 가지 결정을 했다. 첫째, 하나님께서 피조물 일반에 보이시는 “어떤 호의 혹은 은혜”가 있다. 둘째, 하나님께서는 개인과 사회의 죄를 역제하신다. 셋째, 하나님께서는 중생하지 않는 사람이라도 “시민적인 선”을 행하게 하신다(C. Van Til, 1979: 18-22; 홍반식, 1984: 333-351).

이후 미국 대륙에서의 일반 은혜론에 대한 논의는 위의 세 가지 항목에 국한되었는데, 타워닝가의 평가에 따르면, 1924년에는 카이퍼의 의도의 역동성을 상실했을 뿐 아니라 이러한 논의의 이유나 일반 은혜의 근거가 무엇인지에 대한 중요한 문제는 다루지 않았다(1966: 13, 23-23). 젊은 반틸은 1924년에는 이 논의에 기여할지 못했지만 1924년의 결정은 그의 마음에 깊

이 남아 있었다. 그는 택하지 않는 자에 대한 하나님의 호의 등에 대한 추상적인 논의에 머물지 않고 일반 은혜론에서 기독교 역사 의식을 발전시켰다.

2. 변증학적 관심과 일반 은혜론

반틸의 일반 은혜론에 대한 관심은 그의 변증학적인 관심 때문이었다. “어떻게 전적인 타락을 주장하면서도 일반적인 사람들 사이에서의 복음을 위하여 ‘접촉점’을 찾을 수 있겠는가?”라는 것이 그의 일반 은혜론의 출발점이었다(1979: v). 그러나 그의 일반 은혜론은 1924년의 세 가지 결정으로부터 자유롭지 않다.

첫째, 반틸은 일반 은혜가 죄의 세력으로부터 자연계를 보존한다는 카이퍼의 사상을 비판했다. 그는 죄의 영향력이라는 것은 형이상학적인 것이 아니라 인식론적인 것이기 때문에 죄는 창조계의 형이상학적인 상황에 영향을 주지 못했고 인간의 마음에 윤리적으로 영향을 끼쳤다고 주장했다. 반틸의 표현을 빌리면, “형이상학적으로는 두 편이 모든 것을 공동으로 가지고 있지만, 인식론적으로는 아무 것도 공동으로 갖고 있지 않다”(1979: 5).

둘째, 비택자에 대한 하나님의 호의라는 문제에 대해서 반틸은 그가 ‘기독교적 역사 철학’이라고 부른 것을 발전시켰다. 비택자에 대한 하나님의 호의에 대한 문제는 예정론과 긴밀히 연결되어 있는데, 반틸에 따르면, 몇몇 예정론 옹호자들은 “사람의 논리의 범위를 계시의 자료 위에 부과하는 불완전함이 있다”(1979: 146). 그들은 역사적인 사실과 역사적인 차별화를 무시하지만, 역사는 것은 직선적으로 전개되는 것이 아니라 기복(起伏)이 있게 발전하는 것이다. 하나님의 작정의 불변성은 사실이지만 동시에 이것이 항상 택자에게는 호의를 비택자에게는 저주를 내림을 의미하는 것이 아니고, 때로는 택자에게도 저주를 내리고 비택자에게도 인내하는 경우가 있는

것이다. 또한 하나님의 작정에는 피조계의 변화도 포함되어 있기 때문에 예정을 평행하는 두 직선으로 설명할 수 없다.

셋째, 반틸은 인식론적인 불일치와 그의 역사 철학에 기초하여서 일반 은혜론을 독특하게 발전시켰다. 하나님께서는 재림 전에는 인식론적 불일치를 유지하고 계시며, 이 불일치 때문에 신자와 불신자는 완전히 분리되지 않았다. 따라서 하나님께서는 ‘아직 분리되지 않은 인류’에게 그의 자비를 보이신다는 것이다. “완전히 분리된 의인과 악인에게 하나님께서 그의 비와 해를 주시는 것은 아니다”(1979: 84-85). 이처럼 신자와 불신자 안에서 볼 수 있는 비일관된 것을 통해서 하나님의 자비로운 태도가 나타나는데, 이것을 반틸은 일반 은혜라고 불렀다. 따라서 온전한 것이 올 때에는 일반 은혜라는 것이 없어진다는 점에서 일반 은혜는 제한 개념(limiting concept)이다.

반틸은 카이퍼의 영역적 접근 대신에 시간적인 일반 은혜론을 전개했다. “모든 일반 은혜는 초기 은혜(earlier grace)이다. 그 일반성(commonness)은 초기성에 있다. … 그것은 모든 국면에 관련되며 역사의 모든 단계에서도 동일한 방식으로 그 국면들에 속한다. 그것은 삶의 모든 국면에 관련되지만 역사의 시간이 진행될수록 계속 감소한다. 역사의 초기에서는 일반 은혜가 풍성했다. 하나님의 일반적인 호의 아래에서 일반적인 좋은 본성들이 있었다. 그러나 이 창조 은혜는 반응을 요구한다. 그것은 그대로 있을 수가 없고 조건적이다. 차별화가 시작되었어야 했고 실제로 시작되었다. … 일반 은혜는 역사의 과정에서 점차 줄어들 것이다. 매번 조건적인 행동을 하면 조건적인 것의 남아 있는 의미는 더 감소한다. 역사가 종국으로 치달을수록 하나님께서는 인간이 하나님을 거부하기로 스스로 택한 길을 그냥 가도록 이전보다 더 신속하게 허용하신다. 하나님께서는 시간이 흐름에 따라서 마지막 때에 이르기까지, 역사의 대종국에 이르기까지 비택자에 대한 그의 진노의 태도를 증가시키며, 그들의 조건은 그들의 상태에 매여 있다”(1979:

82-83). 우리는 이 긴 인용문에서 반틸이 시간의 흐름에 따라서 일반 은혜가 감소하고 마지막에는 심판 이외에는 일반 은혜가 전혀 남아 있지 않다는 입장을 취함을 알 수 있다.

넷째, 반틸은 일반 은혜가 “하나님에 대한 본성적 지식”에 기초한다고 생각했다(1979: 174). 그는 하나님에 대한 본성적 지식이 일반 은혜의 ‘기초’이며 그 역은 성립되지 않는다고 주장했다. 그가 이러한 주장을 한 것은 불신자와의 접촉점을 위한 여지를 마련하기 위함이다. 그는 일반 은혜 때문에 우리는 복음을 전파할 수 있고 전파해야 한다고 주장한다.

3. 평가

반틸은 카이퍼가 중립성을 인정한 것을 비판했을 뿐 아니라 복음주의자들이 중립성을 인정한 것이 근본적인 문제임을 지적했다. 그는 공간적인 ‘저차원’과 ‘고차원’의 공간적인 패러다임을 ‘이전’과 ‘이후’의 시간적인 패러다임으로 바꿈으로써 중립성의 여지를 없앴다. 중립성을 인정하는 것은 부분의 문제가 아니라 전체의 체계의 문제라고 파악했기 때문에 체계 자체를 삼위일체를 중심으로 철저히 세우려고 노력한다.

전적인 타락을 형이상학적으로 나누지 않고 인식론적으로 구분한 것이나 예정론을 사변적인 체계로 이해하지 않고 구체적으로 이해하여 역사 철학으로 발전시킨 것은 반틸의 탁견이라고 할 수 있다⁸. 예정론에서 모든 것을 연역하기보다는 구체적으로 생각하고 죄와 은혜의 실제적인 발전을 고려한 점이 1924년의 결정보다 뛰어나다고 평가할 수 있다(Tuiniga, 1966: 33, 36).

8 석기신은 영역적인 논의를 시간적인 논의로 바꾼 것은 게할더스 보스의 성경 신학적 사고의 영향이라고 주장하는데, 이것은 더 검증되어야 할 문제일 것이다(1999: 487-506, 특히 505).

그러나 인식론적 불일치와 역사 철학에 기초하여 일반 은혜론이 다 설명되었는지는 검토가 필요하다. 첫째, 반틸은 예정론의 사변을 비판했지만, 시간적인 일반 은혜론도 사변적인 요소에서 자유로운 것은 아니다. 그의 일반 은혜론이 사변적이라는 평가를 듣는 것도 바로 이러한 이유 때문일 것이다. 그의 제자 프레임(J. Frame)은 복음의 자유로운 제시에 대한 반틸의 설명이 택자와 비택자를 포함한 일반적인 사람을 의기했을 때 구체적인 개인이 회개하기를 원한다는 성경의 진술에서 멀어졌다고 지적한다(1995: 223). 또한 그가 제시한 시간적인 패러다임이 종말의 급격한 변동을 포함하여 설명할 수 없다는 것도 언급될 필요가 있다(van Vliet, 1999: 95)⁹.

둘째, 반틸은 하나님에 대한 본성적 지식이 있다고 전제하고 일반 은혜론을 전개했다. 반틸은 사람이 타락한 후에도 하나님에 대한 본성적 지식을 갖고 있고 이것이 일반 은혜라는 식으로 이야기하지 않고, 본성적 지식이 일반 은혜의 ‘전제’라고 구분하여 주장했다. 여기에서 반틸이 이야기하는 본성적 신지식은 칼빈과 웨스트민스터 신앙고백서까지 거슬러 올라가는 것이고 신중하게 검토할 문제이다. 고재수가 바르게 지적한 것처럼 칼빈이 ‘신의 식’(sense of divinity)라는 말을 사용했지만 이에 대한 성경적인 근거를 제시하지 않았다(2001: 78-100). 불신자의 관점에서 본성적 지식을 이야기한 것이 아니라 칼빈과 같은 성경 선생의 관점에서 세상을 해석하면서 이러한 용어를 사용한 점에서는 긍정적으로 볼 수 있는 여지가 있다. 그러나 후대의 개신교 역사에서 보면, 본성적 지식에 대한 논의가 개신교 사변주의로 흘렀다. 따라서 이 용어에 근거하여 적극적으로 신학을 세우는 일은 유효하는 것이 좋다고 생각된다. 그리할 때에야 반틸이 중립성을 인정했다고 동정적으로 비판했던 카이퍼와 위필드의 문제를 반틸 자신도 근본적으로 피할

⁹ Vliet는 반틸이 시간적으로 일반 은혜론을 재구성함으로써 중립성의 문제는 해결했지만 일반 은혜의 적극적인 면을 간과했다고 지적한다. 그러나 우리는 일반 은혜의 적극적인 면에 대한 Vliet의 지적이 타당하다고 생각하지는 않는다.

수 있을 것이다.

셋째, 반틸의 일반 은혜론은 그 이전의 논의에 대한 비판과 함께 전개되었다. 그는 카이퍼가 중립적 영역을 인정하는 점을 바르게 지적했고, 또한 스킨더가 카이퍼의 중립성의 문제점을 바르게 지적하고 사변적이 아니라 구체적으로 사고하면서 직분자 그리스도와 문화 명령에 근거하여 문화론을 재구성했다고 호의적으로 평가한다(1979: 23-24). 그러나 스킨더에 대한 논의는 더 이상 전개되지 않는다. 반틸이 다루는 주제는 기독교개혁교회의 1924년의 세 가지에 관련된 문제이고, 하나님께서 비탄자에게 은혜를 주실 수 있는가에 대한 성구에 제한되었다. 물론 앞에서 언급한 것처럼, 마태복음 5:44-45 등은 하나님의 자비를 이야기하는 구절로 보는 것이 자연스러운 것이지만 논쟁의 상황에서 스킨더는 해와 비를 악인과 선인에게 준다는 사실에서 하나님의 호의를 언급하지 않았고, 반틸은 이 점을 바르게 지적했다(1979: 29-33, 230). 그러나 스킨더의 기독교론적인 구성에 대해서는 더 이상 언급이 없다. 따라서 스킨더에 대한 그의 비판은 일면적이라고 할 수 있다.

넷째, 반틸이 스킨더의 기독교론적 구성을 경시한 것은 그의 논지에도 상당한 약점으로 작용한다. 반틸은 일반 은혜의 문제를 접근하면서 “우리가 다루는 모든 것에서 우리는 궁극적으로 불가해한 하나님을 다룬다. 따라서 모든 점에서 우리는 신비와 맞부딪친다”고 겸손히 이야기했으며, 그 모든 것의 핵심에 본체론적인 삼위일체를 두었다. 그리고 일반 은혜에 대한 책의 제목도 『일반 은혜와 복음』이라고 붙임으로써 일반 은혜에 대한 것을 구원론적으로 이해하려고 했음을 알 수 있다. 반틸이 기독교론적인 것을 경시했다는 것은 이것이 그의 마음에 없었다는 것이 아니다. 그의 책의 마지막 문장은 “일반 은혜에 대한 생각이 그리스도 중심적이 되고 따라서 성경적으로 구성될 때에만 그 논의가 사람들에게 이 세상의 지혜를 버리고 그리스도의 복음의 ‘어리석음’을 받아들이라고 주장하는 기독교 변증가를 도울 수 있을

것이다”는 말로 마친다(1979: 233). 그러나 기독교론적인 것이 그의 책에서는 중점적으로 논의되지 못한 것도 사실이다. 기독교론적인 요소가 현저하게 드러나지 않기 때문에 그리스도를 통해 계시된 본체론적 삼위일체론도 분명하지 않고 복음도 더 적극적으로 제시되지 않는 약점을 안게 되었다. 그는 변증학적인 관심을 갖고 이 문제를 다루기 시작했으나 일상생활에서 왕에게 순종하며 사는 것에 대해서는 적극적으로 이야기하지 못했고, 그의 변증학은 하나님의 대한 본성적인 지식과 역사 철학의 영역에 국한되는 한계를 안게 되었다.

IV. 평가 및 기독교학문연구회에서의 논의

일반 은혜론에 대한 논의에서 각 신학자와 기여와 한계가 있다. 우리는 카이퍼에게서 주님에 대한 열정을 배우고, 스킨더에게서 기독교론적인 구성을, 그리고 반틸에게서는 복음의 변증에 대한 관심을 배운다. 동시에 그들에게서 부족도 있기 때문에 ‘동정적으로 비판’할 필요를 느낀다. 어떤 내용은 신앙고백서에도 나타나고 있기 때문에¹⁰ 훨씬 더 신중할 것이 요구되지만, 반틸이 선대의 어깨 위에 서 있음을 이야기한 것처럼, 우리도 선대의 어깨 위에 서야 하고, 그 당시에는 잘 나타나지 않았으나 후대에는 큰 문제점으로 드러난 것은 개혁하면서 나가야 그들의 신앙을 바르게 본받는 것이 될 것이다(히 13:7). 이러한 태도로 지금까지 살펴본 것을 다음과 같이 몇 가지로 요약 및 평가를 하고, 그 과정에서 기독교학문연구회에서 논의된 것도

10 ‘일반 은혜’라는 말은 앞에서 언급한 것처럼 도르트 신조 3/4장 5항에서 아르미니우스파의 오류를 지적하는 데서 부정적으로 쓰이지만, 하나님의 형상의 상실과 불신자의 덕, 국가의 권위 등은 웨스트민스터 신앙고백서 5, 6장, 네덜란드 신앙고백서 13, 14, 36조, 도르트 신조의 3/4장 49항 등에 나온다.

간략히 언급하겠다.

1. 증거 본문의 검토 (마 5:44-48; 행 14:17; 롬 2:14-15)

일반 은혜론에 대한 논의의 기준은 하나님의 말씀이다. 따라서 이 주제에 서 자주 언급되는 몇몇 성경 구절을 근거로 일반 은혜론에 대해서 성경적으로 검토할 필요가 있다. 미국에서 일반 은혜론의 증거 본문으로 가장 많이 사용된 것은 마태복음 5:44-48이다. 하나님께서 선인과 악인에게 똑같이 해와 비를 주시기 때문에 호의 혹은 은혜(favor(s), grace)를 베푸신다고 말하고, 여기에 근거해서 일반 은혜론을 전개한다. 그러나 ‘은혜’나 ‘호의’라는 용어보다는 사도행전 14:17에 나오는 ‘하나님의 자기 계시’의 관점에서 이 문제를 파악하는 것이 더 낫다고 생각한다. “그러나 ‘자기를 증거’하지 아니하신 것이 아니니 곧 너희에게 하늘로서 비를 내리시며 결실기를 주시는 선한 일을 하사 음식과 기쁨으로 너희 마음에 만족케 하셨으니라”(행 14:17)고 바울 사도는 설교했다. 루스드라에서 행한 이 설교에서 사도는 일반 계시를 통해 하나님이 ‘자신을 증거’한다는 사실을 명확히 밝히고 있다. 또한 아덴에서도 “그런즉 너희가 알지 못하고 위하는 그것을 내가 너희에게 알게 하리라”(행 17:23)고 하면서 만물을 지으시고 주장하시는 하나님을 가르쳤다. 사도는 이방인들 안에 하나님에 대한 어떤 지식이 있음을 전제하고서 그것을 불러 일으키려고 하지 않았다. 반틸은 『아테네에서의 바울』(Paul at Athens)라는 작은 소책자에서 “너희가 신의 소생이라”는 스토아 철학의 말은 범신론적인 말이며, 사도가 복음을 전할 때에 이 말을 조금이라도 긍정적으로 생각하여 공동의 기반으로 삼았다면 부활의 복음을 전하지 못했을 것이라고 정당하게 지적했다(Van Til, n.d.: 11-12). 마태복음 5장과 사도행전 14, 17장은 일반 은혜의 구절로 언급되지만 사실은 사람이 알고 소유하

는 것을 가리키지 않고 ‘하나님의 자기 증거’를 가르친다. 따라서 자연을 통한 하나님의 일반 계시를 근거로 일반 은혜론을 이야기하는 것은 근거가 없다(고재수, 2003: 59-61).

또 다른 증거 본문은 로마서 2:14-15이다. 사람의 본성에 율법이 새겨져 있어서 타락한 이후라도 율법을 어느 정도 행하게 되었다고 이야기하면서 이 구절을 언급하고, 이 구절을 근거로 하나님께서 타락한 사람들에게도 짐승이 되지 않고 사람으로 살 수 있도록 ‘잔여물’을 남겨 두셨다고 말한다. 그러나 첫째, 이 본문이 이야기하는 ‘하나님께서 새기시는 현재적 사역’이고 사람의 타락하지 않은 부분이 아니다. 율법은 하나님께서 주시고 깨우치는 것이며 사람이 본유적으로 소유하는 것이 아니다. 둘째, 하나님께서 이방인의 마음에 새기시는 것은 ‘율법의 일/행위’이지 ‘율법’이 아니라는 점이다. 웨스트민스터 신앙고백서는 4장 2절에서는 율법의 행위가 아니라 “마음속에 쓰인 법”을 이야기함으로써 성경의 표현을 정확히 표현하지 못하고 오히려 사람의 본성의 역할을 중심으로 생각할 여지를 만들어 두었다. 그러나 여기에서는 사람의 이성적인 본성에 남아 있는 어떤 것이 아니라 하나님께서 그의 ‘율법의 일’을 사람들에게 ‘계시’하여서 사람들이 비록 부족하지만 어느 정도라도 순종하는 것을 가르친다. 불신자가 조금이라도 선을 행하는 것은 그들의 본성에 어떤 선한 것이 조금이라도 남아 있기 때문이 아니다. 그것은 그들에게 율법의 일을 계시하시는 하나님의 일반적인 계시 사역의 결과인 것이다. 사람들은 부분적으로 순종하지만, 그들이 불순종하는 것에 대해서는 하나님 앞에서 책임을 져야 할 것이다(고재수, 2001: 101-123).

2. 두 가지 용어의 문제 - 일반 계시와 일반 은혜, 일반 은혜와 문화 명령

위에서 살펴본 구절들은 ‘일반 계시’에 대한 말씀이라는 사실에서 우리는

일반 계시와 일반 은혜를 구분해서 사용할 필요가 있음을 깨닫는다. 하나님의 일반 계시는 일반적으로 ‘자연 만물을 통한 계시’와 ‘양심을 통한 계시’로 구분된다. 첫째는 하나님께서 자연을 통해서 자신을 계시하시는 것은 사도 행전 14장과 17장, 그리고 로마서 1장에서 가르친다. 이 구절들을 살펴보면 사람들이 하나님의 자기 계시를 전적으로 부인하고 그것을 우상으로 섬김을 지적한다. 따라서 여기에서는 책망과 회개 촉구와 맥락에서 일반 계시라는 말을 사용할 수 있다. 자연계를 통한 하나님의 계시에서는, 고재수가 잘 지적한 것처럼, 자연의 법칙을 일반 계시로 간주하고 자연 과학자들의 탐구에 의해서 일반 계시가 밝혀지는 것처럼 생각하는 오해가 있다(2001: 137-165). 그러나 성경에서는 일반 계시를 자연 과학자의 영역으로 가르치지 않는다. 이것은 일반 은혜와 관련이 없는 내용이다.

두 번째의 일반 계시는 사람의 양심에 율법의 일을 새겨주고, 사람이 때로는 그 율법의 일에 순종하는 일이 있다. 타락한 사람이라도 타락하지 않은 어떤 본성이 있어서가 아니고 새겨주는 하나님이 사역으로 말미암아 율법의 일에 순종하는 일이 있다. 후시는 이러한 것을 일반 은혜라고 느슨하게 부를 수도 있겠다.

이상과 같은 성경의 교훈을 근거로 우리는 ‘일반 은혜’와 ‘일반 계시’를 구분할 필요가 있다. 흔히 하나님께서 불신자에게도 해와 비를 주시는 사실을 들어서 불신자에게도 일반 은혜가 있다고 이야기하는 것은 그것을 통한 하나님의 자기 계시와 그 계시에 대한 순종의 의무를 경시하는 말이 된다. 해와 비를 주시는 것은 하나님께서 ‘자기를 증거하는 것이기 때문에 사람으로서도 그 계시에 순종의 의무를 짊어진다(행 14:17). 하나님의 자기 증거에 대해서 적당한 반응을 보이지 않으면 하나님의 큰 심판이 기다리고 있다는 점에서 선인과 악인에게 해와 비를 주시는 사실은 긍정적인 면과 부정적인 면을 함께 가지고 있는 일이다. 성경은 하나님께서 불신자에게도 해와 비를

주시는 사실을 이야기하지만 그들을 여전히 ‘이방인과 죄인’이라고 부르기 때문에 이것을 단순한 호의로만 보아서는 안 될 것이다. “불신자의 덕”을 일반 은혜의 관점에서 접근할 때 자연히 그들과의 공통점을 이야기하고 ‘중립적인 부분’을 만들려는 경향이 생기게 된다. 그러나 일반계시의 관점에서 이 문제를 파악할 때 우리는 불신자들이 행하는 선한 일에 대해서도 설명할 수 있고 또한 복음 전파의 필요성도 바르게 유지할 수 있을 것이다. ‘하나님의 자기 계시’의 관점에서 “불신자의 덕”의 문제를 보는 것이 좀더 성경적인 용어에 가깝고 무엇보다도 창조주에게 순종해야 할 사람의 당위를 바르게 강조할 수 있다.

둘째로, 일반 은혜에 대한 논의에서 ‘일반 은혜와 ‘문화 명령’을 구분해야 한다. 카이퍼는 일반 은혜론을 전개할 때 창세기 1:28의 문화 명령에 대해서는 주의를 기울이지 않고 하나님의 형상의 사회적 성격을 이야기하면서 타락 이후에 남은 것을 중심으로 문화를 논했다. 아담과 마지막 아담을 직분자로 보면서 문화를 설명한 것은 스킨더였다. 따라서 일반 은혜를 이야기하면서 문화 명령을 이야기하는 것은 두 사람의 생각을 뒤섞는 일이고 논의를 더 어렵게 만드는 일이다. 기독교학문연구회에서 읽는 세계관에 관한 책들도 두 용어를 주의해서 사용하지 않는데¹¹, 칼빈 대학에서 철학을 가르쳤던

11 알 윌터스의 『창조 타락 구속』이나 윌쉬와 미들톤의 공저 『그리스도인의 비전』은 ‘문화 명령’을 문화권의 근거로 제시하고 ‘일반 은혜’ 혹은 ‘보존 은혜’를 이야기한다. 그러나 엄밀히 말하면 두 가지는 구분되어야 한다. 최근에 발표된 최홍석의 “헤르만 바빙크의 일반은총론에 대한 신학적 재조명”을 보아도 일반 은혜론을 이야기하면서 문화 명령의 본래적인 목적이 이루어지도록 노력해야 한다는 말이 나온다(2004:42). 이것은 논쟁했던 두 신학자의 중요한 개념을 부주의하게 섞는 일이다. 최홍석의 논문은 “성경적 근거 제시와 관련하여”라는 부제를 달고 있으나 ‘성경 주해’는 없고 단지 ‘언약론에 대한 신학적인 논의’만 있다. 성경적인 주해가 없다는 것이 일반 은혜론의 중대한 약점이다. 또한 그의 논문은 카이퍼와 바빙크의 일반 은혜론에 대한 후대의 비판을 적극적으로 검토하면서 논의를 전개하기보다는 바빙크를 친절히 소개해 주는 데에 그치는 아쉬움이 있다. 물론 바빙크 자신은 전적인 타락을 강조하기 위해서 일반 은혜론을 구성한 것이 사실이었지만, 그것을 받아들이는 사람들이 영적인 반립은 포기하고 일반 은혜론으로 불신자와의 연합을 추구한 역사적 사실도 중요하게 고려하는 것이 책임 있는 신학 활동일 것

마우는 자신이 카이퍼의 주장을 이야기하면서 ‘문화 명령’을 함께 말한 것이 잘못된 것이었음을 인정하고, 자신의 생각이 카이퍼보다는 스킬더 쪽에 가깝다고까지 말했다(Mouw, 2003: 286). 일반 은혜라는 모호한 말보다는 기독교적으로 정리된 문화 명령이라는 말을 사용하는 것이 더 분명할 것이다.

3. 비교의 대상 - 용어가 아니라 신학적인 틀

일반 은혜에 대한 논의는 어느 부분에 대한 것이 아니라 신학자의 신학의 틀 전체와 관련된다. 따라서 부분적인 것을 비교하더라도 전체적인 신학의 구조를 생각하면서 비교해야 한다. 전체적인 고려 없이 한두 가지 용어를 평면적으로 비교하는 것은 혼란을 더 가중시키는 것이다. 일반 은혜론에 대해서 살펴본 세 사람은 각각 구별되는 신학적인 틀을 구성하였고, 일반 은혜로 지목한 현상에 대해서 각각의 틀에서 다른 용어와 다른 방식으로 설명되었다. 따라서 “누구는 일반 은혜를 부인했지만 누구는 인정했으니까 개혁적이고” 하는 식의 평가는 매우 단순하고 또한 그릇된 평가이다. 불신자의 문화적인 활동에 대해서 카이퍼는 일반 은혜라는 말로 설명했고, 스킬더는 종말 전까지의 시간 안에서 자연적으로 되는 것으로 설명했으며, 반틸은 역사의 진행과 관계하여 설명했다. 불신자라도 문화적인 기여를 하는 사실은 모두 인정하지만 설명하는 용어와 방식이 다르다. 우리의 평가는 신학적인 구조 전체를 놓고 내려야 할 것이다. 우리가 살펴본 바로는 그리스도를 직분자로 놓고 문화를 설명한 것이 훨씬 성경적인 사상에 가깝고 성경 주해에서 지지를 얻을 수 있다.

4. 출발점의 문제

신학적인 체계를 염두에 두면서 일반 은혜론을 비교할 것을 이야기했는데, 사실 신학의 체계는 ‘출발점’과 긴밀히 연결된다. 어떤 신학자가 신학을 그렇게 구성하게 된 사회적 배경을 염두에 두면서 신학 체계에 대한 이해와 평가를 시도해야 한다. 카이퍼는 재세례파적인 고립에서 기독교인을 끄집어내기 위해서 일반 은혜론을 전개했고, 스킨더는 카이퍼의 활동의 결과 교회가 세속화하는 것을 보면서 직분자 그리스도를 중심으로 논의를 재정리했으며, 반틸은 미국의 상황에서 “일반 은혜”에 대한 구성을 했다. 어떤 체계가 진공에서 나온 것이 아니기 때문에 그러한 주장이 나오게 된 상황을 비판적으로 검토할 수 있어야 할 것이다.

이 사실은 기독교학문연구회에서 1980년대에 “일반 은혜론”을 공부했던 배경에 대해서도 비판적으로 반성할 것을 요구한다. 글의 서두에서 밝힌 것처럼, ‘불신자들과 함께 학문 활동을 하는 것을 어떻게 설명할 것인가?’ ‘기독교적 학문의 독특성은 무엇인가?’ ‘기독교적 세계관이나 정치관은 무엇인가’ 등등의 질문이 마르크스주의적 세계관으로 무장한 학생 운동의 틈바구니 속에 살던 기독교 학생들에게는 실존적인 주제였다. 우리는 80년대 학생 운동의 격랑 속에서 기독교적 정체성을 찾기 위해서 제임스 사이어와 브라이언 월쉬/미들톤과 알 월터스 등의 기독교적 세계관에 대한 책, 게할더스 보스와 헤르만 리델보스와 조지 엘돈 래드 등의 하나님 나라에 대한 신학책, 그리고 헨리 반틸의 『칼빈주의 문화관』, 카이퍼의 『칼빈주의 강연』과 바빙크의 『일반 은혜론』도 공부했다. 마치 카이퍼가 자유주의적 개혁과 사회주의 운동의 틈바구니에서 기독교인이 일종의 ‘계토’를 이루면서 살고 있는 것을 비판하며 ‘영역 주권론’을 강조한 것처럼, 우리는 사적 유물론(史的唯物論)의 틈바구니 속에서 기독교인의 정체성과 활동성을 확보하기 위해서 ‘기

독교적 세계관'을 읽었다. 출발점이 그리했기 때문에, 어떤 사람의 경우에는 '기독교적 세계관'이 '마르크스주의적 세계관'으로 입문하는 계기가 되기도 했다. 불신자와 공유할 수 있는 부분이 있다는 것을 일반 은혜론으로 정당화하였기 때문에 이른바 “운동권”으로 가는 사람들이 생겨났다. 여기에서 일반 은혜에 대한 우리의 공부와 철저하지 못했음을 인정하고, 그 동기에도 역시 많은 부족이 있었음을 인정한다.

20여년이 지난 지금 386세대는 정치권의 핵심부에 들어와 있고 기독교인 사이에서 세계관에 대한 관심도 사라졌다. 조금 심하게 표현하자면, 숙주가 사라지면 함께 사라지는 기생충처럼 기독교적 세계관은 사람들의 관심에서 멀어지고 있다. 따라서 어느 점에서는 카이퍼와 스킨더와 반탈의 일반 은혜론을 비교하는 이러한 글은 대중의 관심사에서 멀어진 글이 될 수 있다.

그러나 우리가 살고 있는 시대에 대한 성경적인 반응은 항상 있어야 되는 것이다. 논의의 출발점과 분석의 틀에 대해서는 항상 예민한 관심을 기울일 필요가 있다. 그래야 ‘뒷북치기’의 오류를 반복하지 않을 수 있다. 80년대의 “세계관 운동”에는 기독교인도 사회에 참여해야 한다는 일종의 ‘강박 관념’이 있었고 따라서 일반 은혜에 대한 공부도 이미 한쪽으로 방향이 기울어져 있었다. 따라서 카이퍼의 일반 은혜론에 대한 스킨더나 반탈의 비판에 대해서는 크게 주의를 기울이지 못했다. 90년대에 사회 운동에 대한 관심이 식어지고 환경 문제와 감성에 대한 관심이 늘어나자 80년대에 사회 운동을 하던 사람들이 ‘환경 운동’ 혹은 ‘영성 운동’이나 ‘워십 댄스’나 ‘찬양과 경배’ 쪽으로 옮겨갔다. 기독교의 복음은 ‘상황’에 대해서도 빛을 비추지만, 다소 과장되게 표현하자면, 위에서 열거한 예들은 ‘상황’이 ‘복음’을 지배하게 된 것이라 판단된다.

일반 은혜론에 대한 우리의 논의는 새천년의 신세대 문화에 대해서도 함축하는 바가 있다. 우리는 타락한 사람에게 남아 있는 것에서 출발해서 공

통된 영역을 찾으려고 해서는 안 되고, 스킨더처럼 직분자 그리스도와 그리스도의 몸인 교회를 문화의 핵심으로 놓고서 지금도 계시하시는 하나님께 대한 순종의 의무를 이행해야 한다. 직분자 그리스도가 문화의 열쇠이고, 그리스도의 몸인 교회가 문화의 열쇠인 것이다. 그리스도와 그의 교회를 출발점으로 삼을 때 우리는 기독교인도 사회에 대해서 무엇을 할 수 있고 해야 한다는 식의 ‘강박 관념’에서 벗어날 수 있다. 교회는 항상 세상에 대해서 선포할 복음의 말씀이 있고, 하늘의 예루살렘으로서 세상에 대해서 대제 문화를 증시(證示)하기 때문이다.

5. 종말의 관점

출발점에 대한 우리의 논의는 ‘종말’에 대한 것으로 이어진다. 우리는 사람의 문화에 대한 관심보다는 하나님께서 언약을 이루고 완성하실 ‘종말’에 대한 바른 소망을 가져야 할 것이다. “나그네의 모습을 중심으로 삼지 않은 일반 은혜론에는 세상화의 위험이 도사리고 있다”(Douma, 1966: 352). 종말에 대한 소망을 갖고 하나님께서 부르신 그 자리에서 자신의 직분을 다하는 것이 문화에 대한 기독교인의 바른 태도가 될 것이다.

6. 교회사적 관점

우리는 역사적인 감각을 갖고 이 문제를 보아야 한다. 우리는 카이퍼의 의도와 주님을 향한 열심을 높이 평가한다. 기독교인이 계토에 물러서지 않고 주님을 위해 믿음의 선한 싸움을 싸워야 한다. 그러나 일반 은혜의 구성은 성경적으로 철저히 재검토해야 할 것이다. 주님을 위해서 시작한 것이지만 그의 이론 구성에는 시대적인 한계가 있고 비성경적인 요소들로 말미암

아 교회가 약화되었다. 스킨더가 직분자 그리스도를 중심으로 순종의 의무를 강조한 것은 이러한 시대적인 상황과 관련된다. 1944년 이후 두 세대가 지난 2004년 5월 1일은 교회의 역사에서 새로운 날이다. 카이퍼가 1886년에 세속화된 ‘국가교회’(HKN)로부터 애통하며 분리했는데, 2004년에는 그가 이끌고 나온 교회(GKN, 화란개혁교회, 총회파)가 ‘복음주의적 루터파 교회’와 함께 ‘국가교회’와 통합하여 ‘네덜란드 개신교회’(PKN)를 구성한 날이기 때문이다. 이제 카이퍼의 일반 은혜론을 따라서 기독교적 행동에 매진했던 그 교회는 역사에서 사라졌다. 이러한 역사적인 시점에서 우리는 일반 은혜론도 좀더 철저히 재검토해야 한다. 다소 신랄한 비유이지만, 러시아와 동구의 공산주의가 무너진 다음에도 마르크스의 『자본론』에 근거한 사회 건설을 추구하는 것은 시대착오적인 일인 것처럼(Engelsma, 1998:16), 일반 은혜론의 모태가 되었던 그 교회가 세속화되고 사라진 지금 카이퍼의 일반 은혜론에 근거한 기독교적 행동을 추구하는 것도 시대착오적인 일이 될 것이다. 우리는 시대가 변해도 언제나 오늘이나 영원토록 동일하신 주님의 말씀에 순종하면서 계속 ‘개혁의 길’을 걸어가야 할 것이다. 이 여정에서 카이퍼의 약점을 비교적 일찍 간파하고 기독교적으로 문화 명령을 강조한 스킨더의 통찰력은 우리에게 큰 도움이 될 것이다. 직분자 그리스도가 문화의 열쇠이고 그의 몸인 교회도 문화의 열쇠이다.

참고 문헌

- 강영안 (1993), “카이퍼의 학문 이론,” 『온전한 지성』, 20호
 고재수 (2001), 『교의학의 이론과 실제』, 천안: 고려신학대학원출판부.
 고재수 (2003), 『그리스도인의 삶과 일반 은총』, 서울: 성약.
 김현수 (1985), “혁명의 기본 정신: 흐룬 반 프린스터러의 비판을 중심으로,” 『새로운

- 지성, 창간호, 8-25.
- 변종길 (1996), “아브라함 카이퍼의 문화관,” 『기독교대학과 학문에 대한 성경적 조망』, 오병세 박사 은퇴 기념 논문집, 197-212.
- 변종길 (1999), “클라스 스킨더의 문화관,” 『개혁교회의 정로』, 허순길 박사 은퇴 기념 논문집, 천안: 고려신학대학원, 99-117.
- 석기신 (1999), “코넬리우스 반틸의 일반 은혜론 이해,” 『고려신학』, 2집, 487-506.
- 유해무 (1996a), “한치라도 주님의 소유,” 『하나님 앞에서』, 고려신학대학원 개교 50주년 기념 논문집, 천안: 고려신학대학원, 219-244.
- 유해무 (1996b), “교회의 다원성: A. Kuyper의 다원성과 K. Schilder의 논박,” 『개혁신학과 교회』, 6권, 95-118.
- 이보민 (1984), “기독교적 문화관 소고,” 『이근삼 박사 화갑 기념 논문집』, 부산: 고신대학출판부, 189-205.
- 정광덕 (n.d.), “아브라함 카이퍼의 교회론과 사회 윤리,” www.church-history.org.
- 최홍석 (2004), “헤르만 바빙크의 일반은혜론에 대한 신학적 재조명,” 『신학지남』, 71권, 7-43.
- 홍반식 (1984), “일반 은혜와 개혁주의 신앙고백: 미국 기독교개혁과 교회가 채택한 3개 교리 조문을 중심으로,” 『이근삼 박사 화갑 기념 논문집』, 부산: 고신대학출판부, 333-351.
- Batteau, J. M. (1987), “The Theology of A. Kuyper: An Appreciation,” 『고신대학 논문집』, 15집, 161-195.
- Batteau, J. M. (1988), “An Introduction the Theology of K. Schilder,” 『고신대학 논문집』, 16집, 53-73.
- Bavinck, Herman (1894), “Common Grace,” Rectorial address delivered at Kampen. Trans. R. C. van Leeuwen (1989), *Calvin Theological Journal*, 24, 35-65. 차영배 역 (1979), 『일반 은혜론』, 서울: 총신대출판부.
- Bolt, J. (2000a), “Common Grace and the Christian Reformed Synod of Kalamazoo (1924): A Seventy-Fifth Anniversary Retrospective,” *Calvin Theological Journal*, 35:1, 7-35.
- Bolt, J. (2000b), “Common Grace, Theonomy, and Civic Good,” *CTJ*, 35:2, 205-237.
- Bolt, J. (2001), *A Free Church, A Holy Nation*, Grand Rapids: Eerdmans.
- Bolt, J. (2002), “A Reply to H. Boonstra,” *CTJ*, 37:1, 117-119.
- Boonstra, H. (2002), “A Response to John Bolt’s “Common Grace and the

- Christian Reformed Synod of Kalamazoo (1924)," *CTJ*, 37:1, 113-116.
- Bratt, J. D. ed., *A Kuyper: A Centennial Reader*, Grand Rapids: Eerdmans, 1998.
- Campbell-Jack, W. C. (1989), "Common Grace and Eschatology," *Scottish Bulletin of Evangelical Theology*, 7, 100-115.
- Deenick, J. W. (1984), Christocracy in Kuyper and Schilder, *Reformed Theological Review*, 43, 42-50.
- De Jong, J. (1998), "Kuyper at Princeton," *Clarion*, 47, 542-44.
- Douma, J. (1966), *Algemene Genade*, Goes: Oosterbaan and So Cointre N. V.
- Douma, J. (1990), *Another Look at Dooyeweerd*, Winnipeg: Premier.
- Engelsma, D. (1998), "The Reformed Worldview: The Failure of Common Grace," *The Standard Bearer*. www.members.aol.com/twarren28/worldview.html.
- Faber, J. (1995), "K. Schilder's Life and Work," in J. Geertsema ed., *Always Obedient*, 1-17.
- Frame, J. (1995), *Cornelius Van Til: An Analysis of His Thought*, Phillipsburg: Presbyterian and Reformed Publishing Co.
- Gootjes, N. (1995), "Schilder on Christ and Culture," in J. Geertsema ed., *Always Obedient*, Phillipsburg: Presbyterian and Reformed, 35-64.
- Harinck, G. (2001), "Export van de Vrijmaking," Lecture given at the Conference of the Association for the Advancement of Dutch-American Studies. www.adckampen.nl/ADCsite/pdf/lezingvrijmaking.pdf.
- Heslam, P. S. (1998), *Creating a Christian Worldview: A Kuyper's Lectures on Calvinism*, Grand Rapids: Eerdmans.
- Kuyper, A. (1902-04), *De Gemeene Gratie*, 3 Vols. D. Donner.
- Kuyper, A. (1931, 1996), *Lectures on Calvinism*, Grand Rapids: Eerdmans. 김기찬 옮김 (1996), 『칼빈주의 강연』, 크리스찬다이제스트
- Langley, M. R. (1999), "Abraham Kuyper: A Christian Worldview," www.opc.org/new_horizons/NH99/NH9901d.html.
- McGoldrick, J. (2000), *God's Renaissance Man: A Kuyper*, Auburn: Evangelical Press.
- Mouw, R. (2001), *He Shines in All That's Fair: Culture and Common Grace*, Grand Rapids: Eerdmans.
- Mouw, R. (2003), "K. Schilder as Public Theologian," *CTJ*, 38, 281-298.

- Murray, J. (1977), "Common Grace," in *Collected Writings of John Murray*, 293-119. Edinburgh: The Banner of Truth Trust, 1977.
- Schilder, K. (1935, 1950), *Wat is de hemel?* Kampen: Kok. ET. (1950), *Heaven, What is it?* Grand Rapids: Eerdmans.
- Schilder, K. (1948, 1977), *Christus en Culture*, Franeker: T. Wever. ET. by G. van Rongen et W. Helder (1977), *Christ and Culture*, Winnipeg: Premier.
- Shin, Kuk-Won (1985), "The Doctrine of Common Grace and its Significance for a Christian View of Culture," Th. M. Thesis, Westminster Theological Seminary.
- Stockwell, C. (2001), "A. Kuyper, Common Grace and the Diversity of God's Creation," www.chicagosemester.org/kuypergrace.htm
- Swanson, M. (2001), "Radical Life and Thought of A. Kuyper," www.ccojubilee.org/resourcefolder/Discipleship/ChristianPerspective.
- Terpstra, C. J. (1998), "A. Kuyper, Developer and Promoter of Common Grace," *Standard Bearer* 75:2, www.mountainretreat.org.net/articles/kuyper_terp.html.
- Tuininga, Jello (1966), "The Christological Basis of Common Grace," Th. M. Thesis, Westminster Theological Seminary.
- van der Kooi, C. & Jan de Bruijn (1999), *Kuyper Reconsidered*, Amsterdam: VU Uitgeverij.
- Vanden Berg (1991), 『(수상이 된 목사) 아브라함 카이퍼』, 김기찬 역, 서울: 나비출판사.
- Vander Kam, H. (1996), *Schilder: Preserver of the Faith*, Vantage Press.
- Van Oene, W. (1999), *Patrimony Profile*, Winnipeg: Premier.
- Van Reest, R. (1990), *Schilder's Struggle for the Unity of the Church*, Winnipeg: Inheritance Pub.
- Van Til, Cornelius (1948), "Review of S. J. Ridderbos' *De Theologische Cultuurbeschouwing van A. Kuyper*," *Westminster Theological Journal*, 11, 97-101.
- Van Til, Cornelius (1979), *Common Grace and the Gospel*, Nutley: Presbyterian and Reformed.
- Van Til, Cornelius (n.d.), *Paul at Athens*, n.p.
- Van Til, Henry (1959). *The Calvinistic Concept of Culture*, Philadelphia:

Presbyterian and Reformed Publishing Co., 이근삼 옮김 (1979), 『칼빈주의 문
화관』, 부산: 성암사.

Van Vliet, Jan (1999), "From Condition to State: Critical Reflections on C. Van
Til's Doctrine of Common Grace," *Westminster Theological Journal*, 61,
73-100.

Young, W. (1973), "Historic Calvinism and Neo-Calvinism," *Westminster
Theological Journal*, 36, www.members.aol.com/RSIGRACE/neo7.html.

Zuidema, S. U. (1972), *Communication and Confrontation*, Toronto: Wedge
Publishing Foundation.

ABSTRACT

**A Study on the idea of "Common Grace"
of A. Kuyper, K. Schilder, C. Van Til, and the KACS**

Heon-Soo Kim

In this study, we have surveyed historical and theological contexts of A. Kuyper, K. Schilder, and C. Van Til. Against pietistic retreat, Kuyper developed the doctrine of common grace as a basis for Christian action. His way of formulation, however, is not satisfactory, falling into a dualistic tendency, which resulted in the secularization of the Reformed Churches in the Netherlands. Against the secularization of the churches, Schilder presented the office of Christ as the alternative basis of Christian action. He explained this in his Christological and covenantal scheme. In America, where the idea of common grace caused a schism of the Christian Reformed Church in 1924, C. Van Til broadened narrow view of God's attitude and developed "the Christian idea of history." He developed this idea for his apologetical concerns.

Each of the three theologians has his own merit. From Kuyper, we learn the zeal for the King; from Schilder, the way of formulation; from Van Til, his apologetic concerns.

In the Korea Association of the Christian Studies, Kuyper's

idea of common grace was introduced without biblical evaluation. To form a Christian world and life view as an alternative to the Marxist worldview in the turmoil of the eighties of the last century, the first generation of the KACS swallowed the idea of common grace of A. Kuyper without any critical examination.

After twenty years, we need to reflect on our idea of common grace and Kuyperian worldview in the KACS. In our discussion, we need to take heed to the right terminologies, without mixing common grace with general revelation, nor common grace with cultural mandate etc.

Criticism of Kuyper's idea of common grace does not necessary mean pietistic retreat from the world; it rather urges us to rise and work for the King in obedience to His word. We believe Schilder's Christological formulation is of great help to our discussions and Christian action.

Key Words: common grace, worldview, A. Kuyper, K. Schilder, C. Van Til, KACS