

*A Joint International Conference of  
The Wesleyan Theological Society and  
Seoul Theological University*

**Session VI-2**

***Wesley, Holiness and Culture:  
Trans - Pacific Perspectives for the 21st Century***

**환태평양 시대의 웨슬리안 성결운동**

**When: May 23-25, 2005**

**Where: Woosuk Mission Center**

**In cooperation with**

**Sungkyul University, Korean Nazarene University**

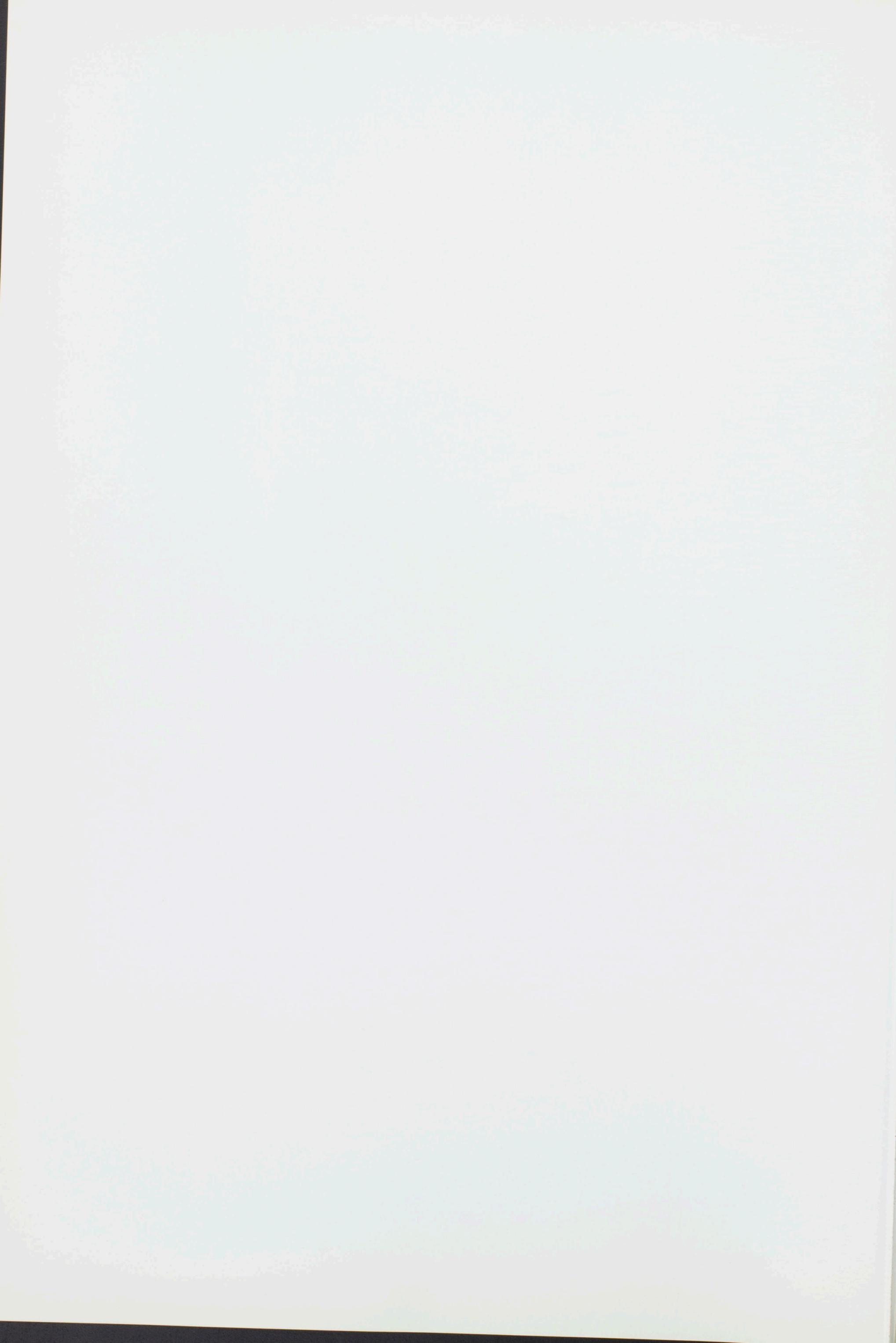
**and OMS International**

**The Korea Evangelical Holiness Church (KEHC)**

**Historical Research Center**

**Seoul Theological University**

**Bucheon, Korea**







A Joint International Conference  
of the Wesleyan Theological Society  
and Seoul Theological University  
23-25 May, 2005

## Confrontation or Compromise?: Two Paradigms to Understand American Evangelicalism

Young-Hoon Yoon, Ph. D. candidate  
Drew University

### Introduction

After George W. Bush's win in the Presidential election of 2004, American news magazines have begun to pay more attention to the people called "evangelicals." The recent attention on evangelicalism is related to the growing numbers of evangelicals who seek advanced academic studies and social (political) influences. According to Mark Noll's analysis, "American evangelical Christianity" is complex in its origin and development, because it has been adopted and shaped by "local culture," and affected by the "charismatic leaders" and "religious genius," with informal networks and communication methods to spread their messages.<sup>1</sup> The term, "evangelical" is very hard to define, because almost all Protestant traditions have used the term, to describe their own Christian traditions, or to represent their own theological and religious characters. How to define "evangelical"? Are there any common factors and characters (or a boundary) for that? Is it only possible to describe its variety?

Generally, the term "evangelical" has been explained by the perspective of Reformed tradition. However, the growing influence of the studies on the Wesleyan/Holiness/Pentecostal traditions have changed that trend, and scholars have argued about the more dominant influences on American evangelicalism between both traditions. The most distinctive confrontation between the two paradigms was sparked through the debate between George Marsden and Donald Dayton. The debate was raised by the Dayton's aggressive claims, preliminarily in the session meetings of Evangelical Theological Group of AAR (American Academy of Religion) in 1986 and in 1987.<sup>2</sup> Once more in 1992, on *Christian Scholars' Review*, Dayton, Marsden, and other scholars joined in the discussion about "What is evangelicalism?" with a case study on the rise of neo-evangelicalism, drawn in Marsden's book,

<sup>1</sup> Mark Noll, *American Evangelical Christianity: An Introduction* (New York: Blackwell, 2000), 14.

<sup>2</sup> The themes of the Evangelical Theology Group of AAR were "The limits of Evangelicalism" (1986) and "The Varieties of American Evangelicalism" (1987). The contributing articles are collected in the following book: Donald Dayton and Robert Johnston, *The Variety of American Evangelicalism* (Downers Grove: IVP, 1991).

*Reforming Fundamentalism.* A decade later, this confrontation has been transformed into more ecumenical discussion, engaging in the compromise of both traditions, or more focusing on the social and cultural issues beyond the two paradigms.

I want to deal with the dynamic aspects on the studies on American evangelicalism, highlighting the Marsden/Dayton debate. First, I want to describe both models: Reformed paradigm and Revivalistic paradigm. Secondly, I will discuss the main issues of the debate between Marsden and Dayton, with some critical comments. Thirdly, I will describe the recent arguments of “evangelical subculture.” Here, I intend to explain my own analysis of the evolution of American evangelicalism with the term, “hybrid theory,” and to discuss the issue of “pluralism” in American evangelicalism, beyond confrontation and compromise. Finally, I will briefly apply this American evangelical Christianity to the transpacific aspects, focusing on several historiographies of Korean scholars.

## I. Two Paradigms to Interpret American Evangelicalism

Paradigm 1:

### Biblical Reformed Paradigm

In the twentieth century context, the use of the word, “evangelical,” was derived from the fundamentalist/modernist controversy. Thus, most people consider “evangelicalism” as a synonym for “conservatism” that is contrasted with “liberalism” or that is in between radical liberalism and strong fundamentalism. This paradigm stresses the “Old Princeton” theology under the Reformed “orthodox” tradition. Many evangelicals (such as Bernard Ramm, Donald Bloesch, J. I. Packer, Alister McGrath, Michael Horton, and George Marsden) draw a Protestant Orthodox picture for the explanation of the historical root of evangelicalism. This paradigm is most clear in Bernard Ramm’s book, *The Evangelical Heritage*. In this book, Ramm draws the evangelical lineage as follows: (Paul--Augustine--) Reformation--Puritan--Old Princeton--Fundamentalism--Neo-Evangelicalism.<sup>3</sup>

For explanation of various evangelical groups, these scholars add some factors of experiential dimension, which characterized from the modern revivalism. McGrath explains the following six fundamental and ecumenical(?) convictions of evangelicalism, insisting that all other matters to be regarded as “matter of indifference,” on which a substantial degree of diversity may be accepted:

1. The supreme authority of Scripture as a source of knowledge of God and a guide to Christian living.
2. The majesty of Jesus Christ, both as incarnated God and Lord and the Savior of sinful humanity.
3. The lordship of the Holy Spirit.
4. The need for personal conversion.
5. The priority of evangelism for both individual Christians and the church as a whole.
6. The importance of the Christian community for spiritual nourishment, fellowship and growth.<sup>4</sup>

However, it cannot be a good ecumenical suggestion to describe the whole evangelical tradition.

<sup>3</sup> Bernard Ramm, *The Evangelical Heritage* (Waco: Word, Inc., 1973).

The problem is not in the selection of the six points but in the nature of each statement and the order of them. Also, it is significant to notify of the comparatively simpler form in the third and fourth statements, which can be regarded as the core of the experiential evangelicalism.

### Evangelicalism as Reforming Fundamentalism

The development of fundamentalism into neo-evangelicalism is well drawn in Joel Carpenter's book, *Revive us Again*. Since 1920s, with Scopes Trial, fundamentalism lost the respect of American intellectuals. Several decades later, mainline churches suffered by serious membership decline, but fundamentalist or conservative churches have significantly grown. Carpenter's argument is about "the myth of fundamentalists' demise." Carpenter focuses on its re-emergence in 1940-50s led by evangelists like Billy Graham. Later evangelicals (even non-fundamentalists) were heavily influenced from the fundamentalism. As Methodism influenced in the first half of the nineteenth century and Holiness movements in the second half of that century, fundamentalism influenced ordinary Christians in the twentieth century, shaping "neo-fundamentalism" (neo-evangelicalism).<sup>5</sup>

George M. Marsden has carried his continuing research on fundamentalism into the arena of a specific institution. He relates how Fuller Theological Seminary moved from fundamentalism to the neo-evangelicalism that characterizes it today. Marsden considers the first twenty years of Fuller Seminary as a window to find the realities of American evangelicalism in the mid-twentieth century.<sup>6</sup> Marsden explains the meaning of the title, *Reforming Fundamentalism* as follows: "The two words of the title, *Reforming* and *Fundamentalism*, used to describe the original institution, themselves suggest the themes of continuity and discontinuity. Neither story is complete without the other." That is, "the spirit of the founders was a spirit of the reform of fundamentalism in order to bring it back toward the mainstream of Christian orthodoxy."<sup>7</sup> Marsden's main themes are focused in three issues: First, the (neo) evangelicals had to determine their relationship to the previous fundamentalism. Second, they had to struggle how much academic flexibility is possible. Finally, they had to determine the proper relationship with the world, while rejecting fundamentalism's separatism.

Marsden shows us how sensitive fundamentalists were to the 1920s failure of classic fundamentalism (with the fact that Princeton Seminary has fallen into the hands of modernists), and how eager a group of evangelicals were to establish a new start under the title of "neo-evangelicalism." There were two core-founders of this movement. One was the famous radio evangelist, Charles Fuller, and the other was a scholastic pastor, Harold Ockenga. Both shared a dream to found a school like "Old Princeton." Ockenga took the responsibility of setting the curriculum and the faculty. Many "fundamental stars" then gathered in Pasadena, California to formulate the great team of neo-evangelicalism.

Marsden divides the history of Fuller into four parts according to the era: First, "the history before

<sup>4</sup> Alister McGrath, *Evangelicalism and the Future of Christianity* (Downers Grove: IVP, 1995) 55-56.

<sup>5</sup> Joel Carpenter, *Revive Us Again: The Reawakening of American fundamentalism* (New York: Oxford University Press, 1997).

<sup>6</sup> George Marsden, *Reforming Fundamentalism*, paperback edition, (Grand Rapids: Eerdmans, 1995), vii.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 8.

history” portrays the twenty years prior to the foundation of the Seminary in 1947. Marsden explains this background with the various phenomena in the evangelical world and with the personal history, religious influences, and activities of two founders, Fuller and Ockenga. The second era is the first decade of the early development of “New Evangelicalism,” under the influence of the “fundamentalist stars,” with the connection of Billy Graham, and through the shift in generation between two presidents, Harold Ockenga and Edward Carnell. The third is the second decade, when the Seminary struggled between the first (original neo-evangelicals) and the second generation faculty members (more progressive evangelicals) of Fuller. It was mainly about the issue of “total inerrancy” view of the Bible. When it was rejected, many of the first generations resigned. Yet in the midst of heavy pressures, Fuller Seminary grew strong with foundation of two new schools, World Mission and Psychology. The last period is the next two decades. (Marsden describes the story of this period as the history after history), when the Seminary embraced a broader openness for diversity. The most significant things are the “curriculum revolution” that emphasized the practical courses, such as Donald McGavran's church growth class and Peter Wagner and John Wimber's class, “Signs and Wonders.” According to Marsden's survey, during the 1980's, more than 40% of the students were Pentecostal. Now, “Old Princeton” is no longer the model at Fuller Seminary.

#### Paradigm 2:

##### Experiential Revivalistic (Wesleyan) Paradigm

Scholars, such as William McLaughlin, Donald Matthew, Timothy Smith, Vinson Synan, and Donald Dayton suggest different pictures with the perspective of revivalism from the Wesleyan sources. Nathan Hatch argues that Methodism, far more than Puritanism, offers insight into the distinct character of religious life in the United States. He says that orality, itineracy, and sensible faith represented the popular nature of American Methodism.<sup>8</sup> As the result, in contrast to Europe and Britain, American Christianity became populist forms of religion, which flourished at the periphery of elite culture.<sup>9</sup> According to John Wigger, Methodist preachers were predominantly artisans, and “educationally and socially were cut from the same fabric as the people who came to hear them.” The nature of the Methodist clergy suggested the popular character of the movement.<sup>10</sup> Also, early Methodists allowed the active participation of women as class leaders, exhorters, and even preachers. Many African Americans turned to Methodism, partly because of Methodist opposition to slavery, and contributed to its development with their distinctive gifts in enthusiastic spirituality and songs.

McLaughlin states that “the story of American evangelicalism is the story of America itself in the years 1800 to 1900, for it was evangelical religion which made Americans the most religious people, and molded them into a unified, pietistic-perfectionist nation, and spurred them for social reform,

<sup>8</sup> Nathan Hatch, “The Puzzle of American Methodism,” *Methodism and the Shaping of American Culture*, edited by Nathan Hatch and John Wigger, (Nashville: Abingdon, 2001), 27.

<sup>9</sup> Ibid. 28-29; also see Nathan Hatch, *The Democratization of American Christianity* (New Haven: Yale University Press, 1989); “Evangelicalism as a Democratic movement,” *Evangelicalism and Modern America*, edited by George Marsden (Grand Rapids: Eerdmans, 1984), 71-82.

<sup>10</sup> John Wigger, *Taking Heaven by Storm: Methodism and the Rise of Popular Christianity in America*, (New York: Oxford University Press, 1998).

missionary endeavor.”<sup>11</sup> Also, this nineteenth century revivalistic evangelicalism had a radical social reform spirit. Timothy Smith, William McLoughlin, and Donald Dayton develop this theory of the evangelical origin of the Social Gospel movement in connection to Charles Finney's revivals.<sup>12</sup>

Based on these ideas, I will summarize the Wesleyan impacts on American evangelicalism with the following four points: First, Wesleyan emphasis on the place of human will and responsibility in the religious life touched and changed almost all Protestant denominations in America, resulting “Arminization of American Calvinism”; Second, Wesleyan religion “democratized” American churches, empowering the laity, male and female, black and white; Third, Wesleyan ministerial renovations shaped the landscapes of modern American spirituality 1)through “class meetings” which has become the root of the “Cell ministry” of modern mega-churches, and 2)through the itinerant ministry, which was the key for the Methodist success in its earlier period with breaking down the denominational and regional boundaries; Finally, Wesleyan spirituality encouraged a “boiling hot religion of the heart,” which countenanced visions, dreams, supernaturalism and divine healing, and sanctioned a religious enthusiasm that persisted well beyond the first generation of Methodists. These Wesleyan influences are surely the most distinctive characteristics of American evangelicalism.

This popular experiential dimension and its theology with the emphasis of sanctification as God's second grace, later influenced the rise of Holiness/Pentecostal movements. Unlike the fundamentalist evangelicalism, which focuses on the authority (inerrancy) of the Bible, the core of Pentecostal evangelicalism is the works of the Spirit in believers. With the strong connection with its millennial belief, according to Margaret Poloma, “prophecy, (as an action of the Spirit using a human vehicle to speak a divine word), has always been an integral part of Pentecostalism's belief and practices.”<sup>13</sup> Manuel A. Vasquez defines “Pentecostalism as a form of evangelical Christianity that makes the activity of the Holy Spirit in human history the defining element of belief, religious ethos, and ecclesial organization.”<sup>14</sup>

### Dayton's Pentecostal Paradigm with Critique of Presbyterian Paradigm

Donald Dayton suggests the perspective of revivalism and social concern from the Wesleyan/Holiness sources. Dayton insists, “I do insist that I am working directly with the fountainhead of modern revivalism and thus with the central tradition of what most people mean by evangelicalism.”<sup>15</sup> This had flowed through the Holiness movements in the late nineteenth century and into Pentecostalism of the early twentieth century. According to Dayton, the “fourfold gospel” (regeneration, sanctification (or baptism of the Spirit), healing and second coming of Christ) is the theological foundation of these traditions as “the meeting ground of Holiness, Keswick, and

<sup>11</sup> William McLaughlin, *The American Evangelicals, 1800-1900* (New York: Harper Torchbooks, 1968), 1.

<sup>12</sup> Timothy Smith, *Revivalism and Social Reform* (Nashville: Abingdon, 1957); William McLaughlin, *Revivals, Awakenings, and Reform* (Chicago: University of Chicago Press, 1978), Donald Dayton, *Discovering an Evangelical Heritage* (New York: Harper, 1977).

<sup>13</sup> Margaret Poloma, “The Millenarianism of the Pentecostal Movement,” *Christian Millenarianism*, edited by Stephen Hunt, (Bloomington: Indiana University Press, 2001), 167, 170.

<sup>14</sup> Manuel A. Vasquez, “Pentecostalism, Collective Identity, and Transnationalism,” *Journal of the American Academy of Religion*, 67/3 (Sep. 1999): 619.

<sup>15</sup> Donald Dayton, *Discovering an Evangelical Heritage* (Peabody, MA: Hendrickson, 1988), xi.

Pentecostal movements.”<sup>16</sup>

Dayton calls his evangelical history “Pentecostal Paradigm,” which cannot be explained by Presbyterian paradigm and the traditions in his paradigm is totally excluded in Ramm’s historiography. Dayton argues that his paradigm is, historically and theologically, better illumination for much of what constitutes today’s evangelicalism. Dayton explains, if one maintains the “Presbyterian paradigm,” then his “Pentecostal paradigm” can be a major alternative to evangelicalism.<sup>17</sup> In reality this is not just an alternative but the most genuine form of evangelicalism in Dayton’s mind. It is true that the goal of Dayton’s paradigm is to “deconstruct Presbyterian framework.”<sup>18</sup> Thus, Dayton explains his evangelical paradigm mostly with the critique of “Presbyterian paradigm.”

Dayton points out three problems of Marsden's evangelical paradigm: First, Marsden's use of the word “evangelical” is only in reference to the twentieth century phenomenon with the emergence of neo-evangelicalism in the 1940s. For Dayton, it is important to understand the evangelicalism in its “classical” sense, which is pietistic, revivalistic, and experiential; Second, Marsden tends to see evangelicalism in continuity with the Reformation traditions with an over-emphasis on “justification” as the organizing principle of Christian life and theology. However, Dayton sees historical evangelical phenomena as corrective “counter-orthodox” movements, which have been raised as reactions against the “orthodoxy.” Their theological emphasis is on “sanctification” as well as “regeneration” (biological metaphor) rather than justification (legal concept); Third, Marsden tends to focus on theological tensions within the mainline denominations such as the “conserve/liberal” paradigm. Dayton puts greater weight on the factors of “class” that were prominent in the formation of the Holiness and Pentecostal movements. He calls it “*embourgeoisement*” in which new religious movements are formed in the lower classes and gradually move up the social ladder into the middle classes. That is, Dayton is more socio-cultural for the explanation of the religious transformation, while Marsden focuses mainly on theological arguments.

Dayton’s paradigm focuses more on “popular,” “experiential,” “evolutional,” and “changeable” factors in evangelical history than that of Marsden, which emphasizes “orthodox,” “theological,” “statistic,” and “continuous” factors of the line from classical evangelicalism through fundamentalism to neo-evangelicalism. Thus, Dayton insists that Marsden's *Reforming Fundamentalism* is an illustration of the “Presbyterianization” of evangelical historiography reflecting the theological and social agenda of “neo-evangelicalism.”<sup>19</sup> From Dayton's viewpoint, evangelicalism has not derived from the Presbyterian experience, but is the kind of phenomenon like his “Pentecostal Paradigm.”

<sup>16</sup> Donald Dayton, *Theological Roots of Pentecostalism* (Peabody, MA: Hendrickson, 1987); Also, see the following articles: “Whither Evangelicalism?” *Sanctification and Liberation* (Nashville: Abingdon, 1980), 142-163; “The Limits of Evangelicalism,” “Some Doubts about the Usefulness of the category, Evangelical,” *Variety of American Evangelicalism*, 36-56, 245-25 ; “Yet Another Layer of the Onion,” *Ecumenical Review* 40:1 (Jan. 1988), 87-110. “The Search for the Historical Evangelicalism,” *Christian Scholars Review* 23:1 (1992)12-33.

<sup>17</sup> Donald Dayton, “The Limits of Evangelicalism,” 51.

<sup>18</sup> Sweeny, “Historiographical Dialectics: On Marsden, Dayton, and the Inner Logic of Evangelical History,” *Christian Scholars Review* 23:1 (1992): 51.

<sup>19</sup> Dayton, “The Search for the Historical Evangelicalism,” 20.

## II. Reforming Fundamentalism Debate

### The Debate: Marsden vs Dayton

This was a sparking symposium on *Christian Scholar's Review* (September, 1992) entitled, "What is Evangelicalism?" Beyond Marsden and Dayton, four additional scholars presented their opinions, serving as judges between Dayton and Marsden. I will display their main opinions with short quotations in a conversation style.

**Donald Dayton:** Old Princeton is a key organizing principle of Marsden's history of Fuller. I think that I have shown that many of figures in the founding and leadership of Fuller were on a trajectory out of Methodism or its more extreme manifestations in the Holiness movement or Pentecostalism. Such Pentecostal themes raise the issue of the status of Dispensationalism in Marsden's history. It represents the "teleology" of Fuller in its aspiration to move out of fundamentalism to be a proper Presbyterian seminary-and not its "genealogy" in the sense of telling us where Fuller came from.<sup>20</sup>

**George Marsden:** Dayton misread my book, while he had also raised some useful points. I think it (the Methodist and Holiness root of Fuller and Ocaenga) would be perfectly legitimate to emphasize, but I see that as a question of degree of emphasis, not of suppression. Dayton goes too far to the other extreme. One thing that is missing from his account of fundamentalism is its anti-modernism. This is the prominent dimension of that movement. Neo-evangelicals inherited that militancy against modernism. This was evident in their concern with apologetics and in their emphasis on the doctrine of inerrancy.<sup>21</sup>

**Dan Fuller:** In my estimation Charles Fuller's exposure to Pentecostalism in the early 20's had no bearing on Fuller Seminary's rise at all. And Marsden is right: schools like Fuller and Gordon-Conwell do not follow single base lines, or paradigms. Instead their histories are dialectic between orthodoxy, on the one hand, and a desire for experiential reality, on the other.<sup>22</sup>

**Clark Pinnock:** (The founders of Fuller) were Reformed theologians who wanted to expound it in an intelligent manner which would give leadership to the growing post-fundamentalist movement. Dayton is wrong to try and find the origins of Fuller. Historically it was not a multidimensional experiment.<sup>23</sup>

**Douglas Sweeny:** While I think that Dayton's critique poses a more fundamental challenge to Marsden than Marsden usually admits, I also think that Marsden is right about the inaccuracies and oversimplification in Dayton's work. It is my conviction that the Reformed and Holiness approaches to evangelical history, when put together, can complement one another's research limitations and transcend their currently antithetical relationship in a new and more comprehensive synthesis.<sup>24</sup>

**Joel Carpenter:** I must affirm Marsden's decision to highlight fundamentalism as the main context for the Fuller story. However I want to affirm Dayton's call for some corrective action. Marsden's

<sup>20</sup> Ibid., 12-33.

<sup>21</sup> George M. Marsden, "Response to Don Dayton," *Christian Scholar's Review* xxiii, 34-40.

<sup>22</sup> Daniel P. Fuller, "Response to Donald W. Dayton," Ibid., 41-43.

<sup>23</sup> Clark H. Pinnock, "Fuller theological Seminary and the Nature of Evangelicalism," Ibid., 44-47.

looking at the more Calvinist side of American evangelical story, has surely led to some distortion. What is needed is a not radical alternative that leads to distortions of its own. We need the equivalent of Cinerama, the combined wide-screen image of several cameras filming simultaneously.<sup>25</sup>

Let us listen to the rejoinder of Dayton and Marsden. Marsden restates his final position in the preface of the paperback edition of *Reforming Fundamentalism* reminding this symposium:

**Donald Dayton:** Marsden's books regularly use such synonyms as "conservative" or "traditional" to describe the fundamentalist/ evangelical party. Most of his work is devoted to the issue of "modernity": fundamentalism is in its essence "anti-modernism"; Dispensationalism is interpreted as an "anti-modern" movement; secularization is the basic issue of Christian faith in the modern world. It is this fundamental commitment that puts him in the line of Bernard Ramm. Indeed a strong assertion of such claims (to historic "orthodoxy" or "apostolic") may be one of the clearest signs of the opposite. I do not mean primarily that evangelicalism has its roots in Pentecostalism as such, but that "evangelicalism" is the kind of phenomenon Pentecostalism is. This is what I mean by the "Pentecostal paradigm."<sup>26</sup>

**George Marsden:** I still believe that we cannot capture the spirit of Fuller without granting a major role to these concerns. That (balancing of both paradigms) will not satisfy Dayton. For him it is either "Pentecostal paradigm" or nothing. In adopting what he calls "post-Marxist" themes, Dayton describes himself in terms of traditions of interpretation that see belief systems as essentially epiphenomenal expressions of deeper meanings related to social class. I am not convinced that this interpretive paradigm best accounts for Pentecostalism itself, let alone evangelicalism as a whole.<sup>27</sup>

#### Evaluation of the Debate

This was very harsh debate between the two models, of which we cannot cast the vote easily to one side or the other. Nevertheless, all the participants mention their agreement with Marsden, because they thought the history of Fuller Seminary itself, is closer to Marsden's paradigm. If they understood this symposium as the whole paradigm versus paradigm, the result would be quite different. At least most participants feel the need for Dayton's paradigm for the balanced view to understand evangelicalism.

Although Marsden does not accept Dayton's typology of his idea as "Presbyterian Paradigm" like that of Ramm, Marsden's word "Reforming," intentionally or unintentionally, contains a double meaning: one meaning deals with change in terms of flexibility within broad limits; the other meaning, as Robert Shinn points out, has to do with the Reformed theology "sponsoring scholarship and theological competence beyond non-Reformed conservatism, and only the Reformed theology of

<sup>24</sup> Douglas A. Sweeny, "Historiographical Dialectics," *Ibid.*, 48-52.

<sup>25</sup> Joel A. Carpenter, "The Scope of American Evangelicalism," *Ibid.*, 53-61.

<sup>26</sup> Donald W. Dayton, "Rejoinder to Historiography Discussion," *Ibid.*, 62-70.

<sup>27</sup> Marsden, *Reforming Fundamentalism*, x-xi.

Machen type could truly reform.”<sup>28</sup> Marsden often mentions the Calvinist interdenominational evangelicalism when referring to the neo-evangelicalism, and directly states Ramm’s evangelical lineage.<sup>29</sup> Here, I want to invite a valuable presenter, Samuel Solivan, a Hispanic Pentecostal scholar to this conversation, although he did not participate in this symposium:

**Samuel Solivan:** Which evangelicals is Marsden writing about? His history does not represent the community I and many other evangelicals of color belong to. Marsden has written that history of a small group of *White conservative Calvinist men*, and it is through their theological grid that Fuller understands itself and the world. Fuller’s “ecumenical experiment” is a bold attempt to address its cultural and theological bondage.<sup>30</sup>

Like Solivan’s critique, Marsden’s (and other Reformed oriented) evangelical paradigm has a limitation to explain non-White evangelicals’ religion and history. As the result, African Americans rarely identify themselves as evangelical, in spite of their similar religious beliefs and practices which can be characterized as “evangelical.” According to Milton Sernett, “the distinctive inner logic of African American religion is the telling of the story of trouble and triumph,” with the reflective interpretation of black destiny and divine providence. For the African American, “the communal song, not catechetics, has been the principle hermeneutic” of their religious experience.<sup>31</sup> Is it possible to explain African American evangelicalism with Marsden’s paradigm? Or are they non-evangelical?

It is surely true that Marsden’s book is excellently studied and written. As *Christian Century* praises this book, “the strength of Marsden’s history of New Evangelicalism is that it analyzes the tensions involved in ‘reforming fundamentalism,’ not in abstract terms, but as they emerged in the personal pilgrimages of the principal leaders.”<sup>32</sup> However, this caused some narrow results that mislead out of the exact historical view. I will point out the following shortcomings:

First, Marsden’s errors are on his emphasis on the role of key individuals in the making of history, while mentioning the socio-cultural climate only in passing. Even though he insists that he explained that climate enough, he focuses only on the background of those key leaders and of their theological issues. Marsden does not mention enough the reason for Fuller’s change in profile in the 1980’s. Surely there must be important social and religious factors for this “shocking” change. (Marsden’s expression)

Second, his highlighting of the theological debate caused him to lose the other important track of Fuller’s orientation and its development. He stresses the school’s double emphasis on both academic high quality and spiritual strength for evangelism, which can be represented by the character of the two founders: Ockenga and Fuller. He traces mainly to the work of Ockenga and his choice of faculties. The other founder’s character as a revivalist can be better explained through the contemporary Holiness and Pentecostal movement. Marsden paints Charles Fuller as only a fund raiser. This dimension might be a key to explain the later Pentecostal Fuller. (See the cartoon in the appendix)

Third, his limitation of Fuller’s history into the early twenty years (1947-1967) is not adequate. I

<sup>28</sup> Robert W. Shinn, “Review of *Reforming Fundamentalism*,” *Church History* 58 (Dec. 1998): 536.

<sup>29</sup> Marsden, *Reforming Fundamentalism*, 51-52.

<sup>30</sup> Samuel Solivan, “Review of *Reforming Fundamentalism*,” *Christianity and Crisis* 50 (April, 1990): 129-130.

<sup>31</sup> Milton G. Sernett, “Black Religion and the Question of Evangelical Identity,” *The Variety*, 135.

do not understand why he deals with the following twenty years in the “epilogue,” rather than a main era. To understand the first twenty years, at the same time, to understand the next two decades, we need the full forty years as the main content. This later picture of Fuller Seminary is not adequate or has some troubles in order to prove his teleology.

The problem of Dayton's paradigm is also in his teleology, even though he criticizes Marsden's teleology in regarding the real genealogy of evangelicalism. He is too sensitive to see the Reformed tradition and fundamentalism as evangelical heritages. Dayton's Pentecostal paradigm was produced with his teleology against the Presbyterian paradigm, as “counter-orthodox” phenomenon. Thus, he intentionally omits the whole heritages of Reformed tradition in his historiography of evangelicalism. For example, Dayton does not mention much about the first Great Awakening which was led by Calvinists. For him, only Wesleyan (or pietism) revivalistic evangelicalism would be the most genuine form. Yet, the Reformation spirit against the Roman Catholic Church is very well matched with his “counter-orthodox” model. It is also a renewal and revivalistic movement through the emphasis of the Bible, and is also a sociological “class” struggle at that time. Thus, I believe that the Reformed heritage can be included as one of the movements in his paradigm.

Also, the place of theological liberalism has virtually disappeared in Dayton's evangelical discussion.<sup>33</sup> Theological liberalism and the rise of modernism were crucial issues in the development of American evangelicalism, not only for the fundamentalists but also for the whole American people with their fear of the rapidly changing social factors. Dayton does not explain much about this issue in his arguments. However, in my opinion, the theological liberalism as well as orthodox traditionalism can be considered as the opposite side of Dayton's evangelical paradigm because of its lack of religious enthusiasm and “popularistic” characters in many regards.

There is an ambiguous view to see the place of neo-evangelicalism in Dayton's paradigm. Dayton argues that the origin of neo-evangelicalism is more closely related with his Pentecostal paradigm. At the same time, he seems to consider that movements should keep their older title as merely “post-fundamentalism” rather than “neo-evangelicalism.” Also, including today's non-“Pentecostal/Charismatic” evangelicals in his paradigm is a problem because of the title, “Pentecostal paradigm.” (“Revivalistic” paradigm could be the better term.) In my opinion, neo-evangelicalism is a synthesis of fundamentalism and old revivalistic evangelicalism. However, the significant growth of Neo-evangelicalism during the second half of the twentieth century is more related with the latter. This could be the better answer for Dean Kelly's famous question, “Why are conservative churches growing?” It is not because of their keeping fundamentalist theology, nor because of their “reforming” fundamentalist attitude to the matters of theology and culture, but because of their rediscovering the older revivalistic evangelical heritage. This is also the reason of “Why are mainline churches declining?” It is not for their liberal theology but for their abandoning of older evangelical identity.

<sup>32</sup> Statement in the back cover page of *Reforming Fundamentalism*

<sup>33</sup> Marsden, “Response to Don Dayton,” 37.

### III. Hybrid Theory: Complex Evolution of American Evangelicalism

#### “Hybrid Theory” of American Evangelicalism

According to scholars like Christian Smith, Randall Balmer, Mark Noll, Mark Shibley, in spite of the differences of today’s various evangelical groups, there has been strong common “subculture” beneath religious group identities. Christian Smith argues that evangelicalism is thriving as it interacts with modern society. The evangelicals have responded to modern challenges by constructing a strong subculture differentiating them from secularity.<sup>34</sup> According to Balmer, the most distinctive “common sub-culture” of today’s various evangelical groups, is not the matters related to doctrines, but to “behavioral standards,” and evangelical movements have been led not by theologians but by charismatic leaders.<sup>35</sup>

Randall Balmer explains how various evangelical groups are the result of a complex mixture of the previous evangelical heritages. He defines evangelicalism as “America’s folk religion,” which is the “fusion” of New England Puritanism and Continental Pietism.<sup>36</sup> Mark Shibley suggests four distinct subgroups of modern evangelicalism: Fundamentalists, Pentecostals, Neo-evangelicals, and Charismatics. Shibley’s categorizing is interesting. He pairs Fundamentalists with Pentecostals and Neo-evangelicals with Charismatics.<sup>37</sup> The latter two groups are the liberalized versions of the first two. He saw not only “reforming fundamentalism” but also reforming Pentecostalism.

Mark Noll’s definition of “American evangelical Christianity” is similar. He defines that as a form of “culturally adoptive biblical experientialism” which is the gospel “adopted in popular form of American ideology such as republican, Victorian family, therapeutic individualism.”<sup>38</sup> In this definition, Noll has significantly changed his earlier position to see evangelicalism as a Reformed phenomenon. Charles Lippy and Robert Kraphol also suggest three characteristics of evangelicalism: “Pragmatic/ Practical/ Popularistic” faith. According to Lippy and Kraphol, evangelicalism had founded by Calvinistic/Reformed heritage, and developed by Wesleyan/Arminian emphasis on “individual experience” especially in worship style and outreach strategies with common enthusiasm of second blessing and baptism of the Holy Spirit as the key of spiritual awareness, achieving “pentecostalization of evangelical spirituality.”<sup>39</sup> According to Gabriel Fackre, these accents of the evangelicals have been radicalized and interiorized by the historic movements of Puritanism, pietism, Wesleyanism, the Great Awakenings, and modern revivalism.<sup>40</sup>

It is a mixed view of the two paradigms that has been shaped in American context. However, as we can know through the following Randall Balmer’s statement, it is still presupposed by “conservative” use of the label “evangelicalism.”

<sup>34</sup> Christian Smith, *American Evangelicalism: Embattled and Thriving* (Chicago: University of Chicago Press, 1998).

<sup>35</sup> Randall Balmer, *Blessed Assurance: History of Evangelicalism in America* (Boston: Beacon Press, 1999), 69.

<sup>36</sup> Randall Balmer, *Blessed Assurance*, 9, 14.

<sup>37</sup> Mark A. Shibley, “Contemporary Evangelicals: Born-Again and World Affirming,” *ANNALS*, 558 (July 1998): 69-71; Also see his book, *Resurgent Evangelicalism in the US* (Columbia: Univ. of South Carolina Press, 1996).

<sup>38</sup> Mark Knoll, *American Evangelical Christianity: An Introduction*, (Oxford: Blackwell, 2001), 2.

<sup>39</sup> Robert H. Kraphol and Charles H. Lippy, *The Evangelicals*, (Westport, Conn: Greenwood Press, 1999).

<sup>40</sup> Gabriel Fackre, *Ecumenical Faith in Evangelical Perspective*, (Grand Rapids: Eerdmans, 1993), 22.

It is an umbrella term to refer broadly to conservative Protestants, including fundamentalists, evangelicals, pentecostals, and charismatics, who insist on spiritual rebirth as a criterion for entering the kingdom of heaven, who often impose exacting behavioral standards on the faithful, and whose beliefs, institutions, and folkways comprise the evangelical sub-culture in America.<sup>41</sup>

However, a Reformed evangelical scholar, Michael Horton criticizes the Americanized evangelicalism, in his book, *Made in America*. He defines modern American evangelicalism as a product of American society, distorted from Puritanism and Reformation with materialism, extra individualism, consumerism. Throughout this book, Horton shows how quickly American evangelicals abandoned the Puritan ideal, particularly Calvinistic theology and worldview. Whereas Puritans and Reformers championed a sovereignty of God to the entire world, American evangelicals narrowed to individual personal relation with Jesus with secularization. In his view, this process has led by the nineteenth century revivalists and the twentieth century televangelists.<sup>42</sup> Here, Horton distinguishes the Reformed tradition from American evangelicalism. Yet, New England Puritanism is far from the traditional Reformation tradition (i.e. Edwards), adopting pietist religion and practices. Horton overestimates American evangelicals' role in contributing only to secularization.

These words refer the complex progress of evangelicalism in American context. I would like to call this “evangelical” evolution as “hybrid theory.” We cannot say these various evangelical paradigms are totally different in their nature. Also, we cannot say there is a pure form of evangelicalism. It always evolved with exchanging other elements, and became a hybrid. American evangelicalism has always emphasized the old time messages and abandoning some attitudes within the larger social and cultural changes, transforming with using emerging cultural materials, and with its ongoing attraction to popular appeals. Now we cannot easily identify common elements in each evangelical paradigm because of its complex process. For example, Wesley and his movement cannot be explained easily in a single direction. His religious and theological characters are, as Richard Heizenrater expresses, so “elusive” according to his own situation, and can be evaluated as “creative synthesis” of various previous Christian sources.<sup>43</sup> Later, as Donald Dayton observes, the clear elements in John Wesley has developed in various forms of religious groups which cannot be identified as similar one another, because they developed just one aspect of Wesley. (ex. Ritualistic tradition in Methodism which is the high church reading of Wesley, and street preaching tradition in Holiness circles which is the low church reading of Wesley.)<sup>44</sup> Also, many elements in Charles Finney have developed in various religious movements that cannot be merged into one (ex. Social Gospel movement and Billy Sunday's Crusades).

Yet, in the same way, we should not fix the nature of evangelicalism in today's presupposition under “conservatism.” That is, the evolution of evangelicalism is much more than just one phenomenon, “reforming fundamentalism.” As Dayton argues, historically, most evangelical heritages

<sup>41</sup> Randall Balmer, *Mine eyes Have Seen the Glory: A Journey into the Evangelical Subculture in America*, (New York: Oxford University Press, 2000), xviii. Balmer focuses on the term, “conservative” not in theological sense.

<sup>42</sup> Michael Horton, *Made in America* (Grand Rapids: Baker Book House, 1994).

<sup>43</sup> Richard Heizenrater, *The Elusive Mr. Wesley*, (Nashville: Abingdon, 2003).

<sup>44</sup> Donald Dayton, “Good News to the Poor: The Methodist Experience after Wesley,” *The Portion of the Poor*, edited by Douglas Meeks (Nashville: Abingdon, 1995), 74.

cannot be considered as “orthodox,” but rather “counter-orthodox,” or “protestant” to the institutionalized orthodoxy. Evangelicalism would be much broader than specific evangelical groups.

### The Need/Danger of Pluralism of Evangelicalism

I want to use the notion of “pluralism” to discuss this issue of compromise between different evangelical traditions. The term, “pluralism” has actively surged to describe the changing picture of American society in diversity since the late twentieth century. On one hand, pluralism is an emphasis of the particularity of diverse culture. On the other hand, the approaches of “pluralism” have been aimed for the unity. One interesting fact is that pluralism discussions have been mainly led by the scholars of majority groups. In some degree, this is due to their fear of the more aggressive pluralism (with the notion of “civil rights” movements or liberation theories) of the minority which shake the mainline social order. The minority groups in America have been rejected the feast of pluralism either intentionally or unintentionally, and continue to maintain their own particularity. The term for the unity, such as “assimilation” based on the ideas like “melting pot theory” could kill their own identity. This is one of the reasons why evangelicals strongly opposed “religious pluralism.” Also, it is the direct cause of the serious division of Christendom. According to William Hutchison, “religious pluralism” (which is the broader term than the inter-religious dialogue and modern ecumenicalism) has been dominant in the whole American religious history from the beginning. Hutchison insists that “advanced pluralistic thinking has gone beyond mere toleration and mere inclusion; yet, quite obviously, intolerance and exclusion persist.”<sup>45</sup>

The ecumenical approaches among the evangelicals contributed to the growth of evangelicals’ influence. The formation of NAE and ETS are the representative examples. At the beginning, the majority groups in NAE belonged to Holiness/Pentecostal churches, which are more revivalistic in their orientation. Yet, these evangelical groups have become like the “conservative evangelicals,” due to the Reformed evangelical influence. This is “Presbyterization of American evangelicalism,” with the loss of its Wesleyan/Arminian orientation, on the contrary to the “Arminization of evangelicalism” of the nineteenth century. Dayton sensitively argues that “the label, evangelical has its roots not in the commonalities of a certain subcluster of churches but more in the power politics of the neo-evangelicals after WWII.”<sup>46</sup> According to Dayton’s *embourgeoisement* theory, most Christian sects have transformed into the way of established church. In this process, they accepted the more established theological and political systems. In this way, many of Holiness and Pentecostal churches have transformed into Calvinist evangelical orientation in the twentieth century. There is a danger of losing self-identity in romanticized ecumenism.

For example, there is a problem in the flame and contents of theological works of today’s “revivalistic” evangelical groups, imitating more intellectual “systematic” style of Reformed evangelicals. The theological(?) giants in the revivalistic traditions, such as John Wesley, Jonathan Edwards, Charles Finney, A. B. Simpson, had never used a “systematic” or “dogmatic” style in

<sup>45</sup> William Hutchison, *Religious Pluralism in America* (New Haven: Yale University Press, 2003), 10.

<sup>46</sup> Donald Dayton, “Some Doubts of the Usefulness of the Category Evangelical,” 250.

constructing their theology. Instead, their method is narrative style of various kinds, displaying more practical contents. According to Leonard Sweet, unlike the intellectual discourses of the mainline churches, the “story telling” method is the practical reason of emergence and growth of evangelicals since 1960s.<sup>47</sup>

Like this, most of the ecumenical discussions of evangelicalism, after all, conclude with highlighting the manifestations of Reformed evangelicalism and Confessional traditions, and minimize the essence of revivalistic evangelicalism and Wesleyan traditions as secondary elements. Robert Johnston, the co-editor of *The Variety of American Evangelicalism* along with Dayton, begins his ideas with the critique of liberal/conservative paradigm of evangelicalism, and raises some insightful issues about the diverse nature of evangelicalism. However he comments the following statements, as “the center of the evangelical faith,” arguing “family resemblance” of evangelicalism:

A confession that persons are redeemed solely by God’s grace in Jesus Christ, the full divine and human person, for no reason other than God’s sovereign will to do so; that the hope of the world lies in God’s redemptive deed at the end of history; that the Scripture contains all that is needed for life and salvation; and that persons need to be reborn by the power of the gospel.<sup>48</sup>

Is this a “family resemblance” of all evangelical groups in its form and contents? This confessional statement is not enough to explain the more experiential Revivalistic evangelicalism. In the middle of his article, Johnston illustrates Michel Card’s song as the distinctive aspect of American evangelicalism: “Jesus loves me, this I know; it’s not just the Bible tells me so. I can feel it within my soul; Jesus loves me, this I know.”<sup>49</sup> However, he sings that song as its original form in the above statement: “Jesus loves me this I know, for the Bible tells me so.”

Unlike Dayton, the ecumenical expressions of Thomas Oden, who is also Wesleyan scholars, have fallen into the same trap. Thomas Oden emphasizes the “Christian orthodox faith” which drawn in the classical traditions of the early fathers.<sup>50</sup> Also, Oden wrote about the evangelical ecumenical declaration with the title of *One Faith*, together with the prominent Reformed evangelical, J. I. Packer. In this book, Oden and Packer display traditional doctrinal themes as “the evangelical consensus.”<sup>51</sup> These expressions cannot be considered as the essence of Wesleyans. Also it has a danger to be fallen into the traditionalism. Thus, to develop Oden’s thesis properly, we have to remember the following famous statement: “Tradition is the living faith of the dead, but the traditionalism is the dead faith of the living.”

With the support of Oden’s theory, Kenneth Collins has recently published *The Evangelical*

<sup>47</sup> Leonard Sweet, “The 1960s: Crises of Liberal Christianity and Public Emergence of Evangelicals” *Evangelicalism and Modern America*. In this article, Sweet explains the growth of (“new mainline”) evangelical church along with the decline of (“older”) mainline church. According to Sweet, evangelicals answer the question, “Why should I become a Christian?” more popularly than liberals. The evangelistic techniques of conservatives answered with stories of the healed bodies and minds, prospering business, and saved marriages: a life where the shadows flee away and Jesus is the answer, while Liberals were more prone to tell about greater purpose and meaning of existence.

<sup>48</sup> Robert Johnston, “American Evangelicalism: An Extended Family,” *The Variety of Evangelicalism*, 260.

<sup>49</sup> *Ibid.*, 264.

<sup>50</sup> Thomas Oden, *The Rebirth of Orthodoxy* (San Francisco: Harper, 2003).

<sup>51</sup> Thomas Oden and J. I. Packer, *One Faith: The Evangelical Consensus* (Downers Grove: IVP, 2004).

*Moment*. In this book, Collins emphasizes the term, “catholic evangelicalism,” to break down “the barriers of the great divide that hitherto existed between Reformed and Wesleyan evangelicals.”<sup>52</sup> Douglas Sweeny also, in his response of Marsden/Dayton debate, convicts that “the Reformed and Holiness approaches to evangelical history, when put together, can complement one another’s research limitations and transcend their currently antithetical relationship in a new and more comprehensive synthesis.”<sup>53</sup> These are suggestions of compromise between the two confronting paradigms. I am sympathetic with his suggestion of the need of compromise. However, the balanced and fair compromise can be possible through the continuing existence of confronting arguments like Dayton’s claim against the predominant presupposition. Dayton seems to resist against the compromising approaches, because it also has a danger of *embourgeoisement*. Yet, we cannot give up the ecumenical compromise. The ideal way of pluralism of evangelicalism is possible through strong self identity and the full respect for diversity.

#### IV. Transpacific Application of Two Evangelical Paradigms

##### Global Impact of American Evangelicalism

Today, according to Brouwer, Gifford, and Rose, “there is considerable international receptivity to an evangelical Christian message and a sophisticated network for spreading the Word.”<sup>54</sup> The messages of the popular Christian leaders of various nations are predominantly American form of evangelicalism. We can find American evangelical models of church growth strategies, Christian Right activism, Campus evangelism movements, CCM, and bestselling Christian literature in many places of the world. Korean Christianity has been deeply and rapidly influenced by American evangelicalism. The global impact of American evangelicalism is related to the nature of both words: “American” and “evangelicalism.” That is, the global impact of American evangelicalism has proceeded through its historic mission zeal and through America’s economical, political and cultural dominance in the twentieth century. Without one it would not be powerful as such.

All forms of evangelicals have held a specific missionary zeal. Evangelical mission movement has begun from the nineteenth century, with direct or indirect influence from the Wesleyan evangelicalism.<sup>55</sup> This mission emphasis has succeeded to Neo-evangelicals, Pentecostals, and today’s various evangelical denominations and mission agencies in America. Southern Baptist and Assemblies of God are the two big pillars that sent most missionaries among American major denominations. Evangelical para-churches, such as CCC, IVF, YWAM, Navigator, also spread their evangelical spirit to worldwide, planting their branches there. Billy Graham’s crusades have been sensational not only nationwide but also worldwide. Wherever he goes, he has been welcomed as “Protestant pope,” and

<sup>52</sup> Kenneth Collins, *The Evangelical Moment* (Grand Rapids: Baker, 2005), 17, 208.

<sup>53</sup> Sweeny, “Historiographical Dialectics: On Marsden, Dayton, and the Inner Logic of Evangelical History,” 52.

<sup>54</sup> Steve Brouwer, Paul Gifford, Susan Rose, *Exporting the American Gospel* (New York: Routledge, 1996), 1.

<sup>55</sup> Donald Dayton, “The global Impact of the Wesleyan Tradition and their Related Movements,” *The Global Impact of the Wesleyan Tradition*, edited by Charles Yrigoyen (Lanham, MD: Scarecrow Press, 2002), 7.

has produced great impacts. However, as Donald Lewis insists, “the active initiative of indigenous Christians was crucial” to the success of American evangelicalism, and “local Christians appropriated evangelical Christianity for themselves.”<sup>56</sup>

Today, America overwhelmingly influences the world's resources, manufacturing, banking, commercial institutions, and popular culture. This phenomenon is also applied in political and academic areas. American language (more than English) is an internationally powerful cause in those American influences. American evangelicalism also relates to this kind of globalization. The spirit of American evangelicalism can be supportive of capitalism because this association seems to accelerate the transmission of the faith, “not because there is an ethical core in the heart of the transnational business culture.”<sup>57</sup> Also, in the industrialized society, where there exists a moral vacuum and a crisis of values, evangelical rigor and the charismatic community serve “as the mental ballast that stabilizes a system of personal, communal, and divine ethical authority.” Apocalypticism of American evangelicalism is also persuasive in that context “where semi-apocalyptic conditions exist.”<sup>58</sup>

### Two Paradigms in Korean Evangelicalism

I will not discuss about the economical/political issue in this place, only focusing on the religious matter. The previous two American evangelical paradigms are also good tools for the explanation of Korean evangelical Christianity in its early mission at the turn of the twentieth century and in its explosive growth in the second half of that century. The first is closely related in revivalism and the latter is in neo-evangelicalism. Two opposite evangelical paradigms are well drawn in historiographies of two Korean scholars: Yong Gyu Park, a Presbyterian scholar and Myung Soo Park, a Holiness Church historian. Both depict different pictures of evangelicalism using different sources. The background of their academic training in American theological schools is also an aspect of American influence in Korean theology. (Yong Gyu Park achieved his Ph.D at Trinity Evangelical Divinity School and Myung Soo Park at Boston University.) Their methodology and source materials have been influenced from American historiographies, and they try to explain the detailed information of American origin of Korean Christianity.

In his book, *The Evangelical Movement that Awakens Korean Church*,<sup>59</sup> Yong Gyu Park describes the historical development of evangelicalism in Korea. In the first chapter, he explains the American origin with exactly following Ramm's paradigm, highlighting modernist/fundamentalist controversy and the rise of neo-evangelicalism. In this regard, he borrows the main sources from Marsden's works. However, Yong Gyu Park distinguishes evangelicalism from the process of theological “reforming” of progressive neo-evangelicals, while he welcomes the activeness to the social participation. He defines “evangelicalism” as a Protestant movement which has emphasized the authority of the bible and justification by faith.<sup>60</sup> Yong Gyu Park depicts some revivaistic evangelical heritages (Pietism,

<sup>56</sup> Donald M. Lewis, “Introduction,” *Christianity Reborn: The Global Expansion of Evangelicalism in the Twentieth Century* (Grand Rapids: Eerdmans, 2004), 3.

<sup>57</sup> Steve Brouwer, Paul Gifford, and Susan Rose, *Exporting the American Gospel*, 249-250.

<sup>58</sup> *Ibid.*, 253.

<sup>59</sup> Yong Gyu Park, *The Evangelical Movement that Awakens Korean Church* (Seoul: Tyrannus Press, 1998)

<sup>60</sup> *Ibid.*, 28-29.

Puritanism, Wesley's revival, and Evangelical Alliance) also as the heirs of the Reformed tradition.<sup>61</sup>

In Korean scene, Yong Gyu Park introduces several conservative Calvinists as the pioneer of Korean evangelical theology, and describes the fundamentalist/liberal controversies among the Korean theologians which caused the serious schisms. Then he highlights the rise of Korean evangelicalism which overcome both extremes, with focusing on the formation of Korean Evangelical Theological Society in 1981, Campus evangelism movements (Korean branches of American organizations such as CCC), Mass-crucides (such as Billy Graham's revival meeting at Seoul in 1973), foundation of interdenominational evangelical Seminary (Asian Center for Theological Studies as Korean Fuller), and evangelical publishers, and Korean "new paradigm" churches (*Onnury Church*, Southern Seoul Church, *Jiguchon Baptist Church*, and Church of *Sarang* which can be compared with "new paradigm" churches in America like Saddleback and Willow Creeks). In this book, he totally omits the Korean Pentecostal traditions, and does not mention Yonggi Cho and Yoido Full Gospel Church even once. Although he states that "the Korean evangelical movement is a trans-denominational, which is not led by a specific group of organization,"<sup>62</sup> Young Gyu Park's historiography covers only one segment of Korean evangelicalism.

Contrary to this Presbyterian picture, Myung Soo Park draws the Korean evangelicalism with revivalistic sources. In his book, *Major Currents in Modern Evangelicalism*,<sup>63</sup> Myung Soo Park explains the American background of Korean evangelical (Holiness) Christianity, under the category of each themes of the fourfold gospel. Myung Soo Park insists that the root of Korean Church is American modern evangelicalism in the nineteenth century. Myung Soo Park's sources predominantly came from Wesleyan/Holiness/Pentecostal traditions, and he rejects the conservative/liberal paradigm in defining evangelicalism.<sup>64</sup> However, unlike Dayton, he focuses on the Reformation as well, to explain the root of evangelicalism.<sup>65</sup>

Myung Soo Park carefully examines the personal background of the early missionaries in Korea before they came to that mission field. According to Park, most missionaries had been influenced from the Wesleyan/Holiness/Keswickian movements no matter what their denominational title. For example, one of the two pioneers of Korean mission, Underwood, who was a Presbyterian, had been influenced by Salvation Army and was called as "roaring Methodist," in his Seminary years.<sup>66</sup> Also, Myung Soo Park discovers that many of the early missionaries reported their Korean mission works in various Holiness conferences, such as Victorious Life Convention. Since this time, Korean Christians have had more pietistic characteristics, in spite of the denominational dominance of Presbyterian Church.

However, in Korean context, it is true that the label "evangelical" is generally understood in conservative/liberal paradigm. Since the term "evangelical" was introduced into Korea in the 1950s, with the formation of KNAE in 1952, that term has been used as antonym of liberalism. A Methodist historian, Dukjoo Lee points out the ironic use of the terms, "conservative" and "progressive (liberal)"

<sup>61</sup> Ibid., 31-32.

<sup>62</sup> Ibid., 93.

<sup>63</sup> Myung Soo Park, *Major Currents in Modern Evangelicalism* (Seoul: Christian Literature Society of Korea, 1998).

<sup>64</sup> Ibid., 433-436.

<sup>65</sup> Ibid., 15-23, 35.

in Korean church history. According to him, the two terms have been applied very variously according to the historical situations, socio-political issues, and personal religious styles. Lee insists that the earliest Korean Christianity is basically “liberal” in its Confucian context especially in gender and class issues. Also, in the late Japanese colonial period, the political resistance was more dominant in those who held the conservative theology. Also, he argues that there is no independent meaning of conservative/liberal which can always be explained in relativity. Lee evaluates the Korean churches, which are divided by liberal/conservative, as a victim of the Western theological ideology.<sup>67</sup>

Kihong Kim suggests an interesting metaphor about evangelicalism, in his article, “Three Faith Traditions and Korean Church.” He pays attention to the three groups of people in Jesus’ times: Pharisees, Sadducees, and disciples. According to Kim, the first group refers to the fundamentalists who were bounded in closed dogmatism which disturbs the active works of the Holy Spirit; The second group is related with the theological liberals with their closed intellectualism; The final group leads the revival movements with spiritual enthusiasm. Kihong Kim illustrates the historical examples of the third “disciples” group in the revival movements of eighteenth and nineteenth century America and the 1907 “great revival” in Korea. However Kihong Kim notifies, although the disciples were not both Pharisees and Sadducees, there were some disciples from the Pharisees, but none from the Sadducees.<sup>68</sup>

Like this saying, if one considers the evangelicals as the “disciples” group in Kim’s typology, they might be closer to the theological conservatives than the liberals. However, the power that makes them disciples is the spiritual experience on the day of Pentecost. Even though the disciples witnessed the resurrection of Jesus, their ultimate concern was same as before (Acts 1:6). Like this metaphor, evangelical identity should be founded upon the spiritual revivalism (Pentecostal experience) more than the right doctrines (Witness of Jesus’ resurrection).

## Conclusion

I called the complex evolution of American evangelicalism as “Hybrid theory.” Historically, this hybrid came out to search for the “true Christian” which is clear in Wesley’s life journey, as Kenneth Collins described.<sup>69</sup> This endeavor has proceeded with the label of “evangelical.” However, it would produce some monsters among the evangelical hybrids. We can define one certain evangelical heritage as “the” evangelicalism, but we need to consider the “better” one. I prefer “better Christian” than the “true Christian,” because the word, “true” includes exclusive nature. Future evangelical hegemony cannot be same as one of the past heritage. Yet we need to plant better sources for the more productive evangelicalism. In my view, the nineteenth century notion of evangelicalism is better than that of the twentieth century.

<sup>66</sup> Myung Soo Park, “The Korean Pentecost,” *The Global Impact of the Wesleyan Traditions*, 186-187.

<sup>67</sup> Dukjoo Lee, “Liberal and Conservative in Korean Church History,” *Christian Thought* (January, 2002): 43-55.

<sup>68</sup> Kihong Kim, *History and Faith* (Seoul: Tyrannus, 1990), 85-106.

<sup>69</sup> Kenneth Collins, *A Real Christian: The Life of John Wesley*, (Nashville: Abingdon, 1999)

In his latest work, *Deconstructing Evangelicalism*, D. G. Hart radically calls a “moratorium” on the use of the word “evangelical.” According to Hart, the advantage of abandoning “evangelical” as a religious label might be a better recognition of the fullness of Christian teaching.<sup>70</sup> Before him, Donald Dayton first used the expression of “moratorium,” because it is impossible to find the more common natures among the today’s various evangelical group than their differences: “I, therefore avoid the word wherever possible and even regret, . . . . I would rather call for a moratorium on the use of the term, in the hope that we would be forced to more appropriate and useful categories of analysis.”<sup>71</sup> This word comes from his love of the label, “evangelical” in classical sense, and from his fear of that the label refers to one specific evangelical paradigm. This is why we, especially those who belong to the traditions in Dayton’s paradigm, have to seriously listen to Dayton’s claim in *Reforming Fundamentalism* debate.

Many scholars have argued about the problem of “two-party system” of American politics, culture, and religion. In his recent bestselling book, *God’s Politics*, Jim Wallis raised the similar issues with the focus of “religion and politics” in conservative/liberal paradigm.<sup>72</sup> Stanley Grenz insists on the need of “renewing” the orthodox “evangelical center,” from the polarization between conservatism and liberalism, to the “generous orthodoxy” for the partnership between the two. He finds this renewing model from the evangelical movements in Britain and the United States during the eighteenth and nineteenth century.<sup>73</sup> In his memorial of the late Stanley Grenz, Roger Olson says:

Grenz’s main contribution to evangelical theology was its revisioning with spirituality rather than doctrine as its center and essence. He argued that the experience of conversion and distinctive spirituality stemming from that (conversion piety) form the core of evangelical identity. This was not meant to demote doctrine from importance but only to place it second to experience in identifying the permanent essence of evangelicalism. According to Grenz, doctrine is evangelicalism’s secondary language; its primary language is worship and spirituality.<sup>74</sup>

Grenz’s concept of “renewing” evangelical center is different with Marsden’s “reforming” fundamentalism idea. His focus is not arguing for the need of the moderate liberalization of fundamental theology. Grenz tried to build up the evangelical identity in its functional (spiritual and missionary) dimension rather than its ideological concept. I believe that this is the right direction of evangelical identity and the proper way of ecumenical discussion of evangelical traditions. This renewing model in evangelical theology and spirituality is also well drawn in a Wesleyan scholar, Howard Snyder’s works.

In the nineteenth century, the evangelical rhetoric, values, and morals, deeply permeated public life. (It is significant to notify the organizational title, *Evangelical Alliance* during the nineteenth century was the forerunner of Federal Council of the Churches.<sup>75</sup>) At the beginning of the twentieth century,

<sup>70</sup> D. G. Hart, *Deconstructing Evangelicalism: Conservative Protestantism in the Age of Billy Graham*, (Grand Rapids: Baker, 2004), 187-188.

<sup>71</sup> Donald Dayton, “Some doubts about the usefulness of the Category, evangelical,” 251.

<sup>72</sup> Jim Wallis, *God’s Politics* (San Francisco: Harper, 2005).

<sup>73</sup> Stanley Grenz, *Renewing the Center* (Grand Rapids: Baker, 2000), 331.

<sup>74</sup> Roger Olson, “In Memorium: Stanley J. Grenz 1950-2005,” *Religious Studies News* 20:3 (May, 2005), 9.

<sup>75</sup> About the evangelical nature of Evangelical Alliance, see Philip Jordan, *The Evangelical Alliance for the United*

the distinction between evangelical and mainstream Protestantism did not exist. FCC also had an evangelical identity, and endeavored for the “evangelical enterprise.” In 1908, the first council of FCC, Wilbur Chapman, a revivalist as a colleague of Moody, was the main speaker on the importance of evangelism.<sup>76</sup> However, evangelicalism began to decline in its cultural dominance in the early twentieth century, with the fundamentalist/modernist controversy. The term has been distorted by the fundamentalists and has been abandoned among the mainline churches. David Moberg calls it “Great Reversal,”<sup>77</sup> because those once in the vanguard of social reform now took up the rear. Leonard Sweet calls this phenomenon as “Great Split,” into public versus private Christian, modernist versus fundamentals, liberals versus conservatives, or social versus personal gospelers.<sup>78</sup>

The liberal/conservative evangelical paradigm deepens the gap between mainline churches and evangelical churches. Like evangelicals, liberals also closed their doors for meaningful discussion with the evangelicals. It is an irony of their ecumenical endeavors. They mostly forgot their past evangelical identity, because of the presupposition of evangelicalism as conservativeness. The decline of the mainline churches is not because of their liberal theology but because of their loss of evangelical spirit. Only the revivalistic notion of evangelicalism is the way to awake them again. (Yet, there is one more barrier in their “high” intellectualism.) The priority of evangelical Christianity is to spread the gospel mission toward the world, rather than to protect the genuine gospel (doctrine) from the world. In my consideration, evangelicalism has broader boundaries than conservative/liberal paradigm. In another sense, its boundaries are much narrower, since it refers to the renewal movements both for the individual transformation and for the social reform. Its opposite concept refers to the nominal Christian, either liberal or conservative.

---

*States of America, 1847-1900* (New York: The Edwin Mellien Press, 1981).

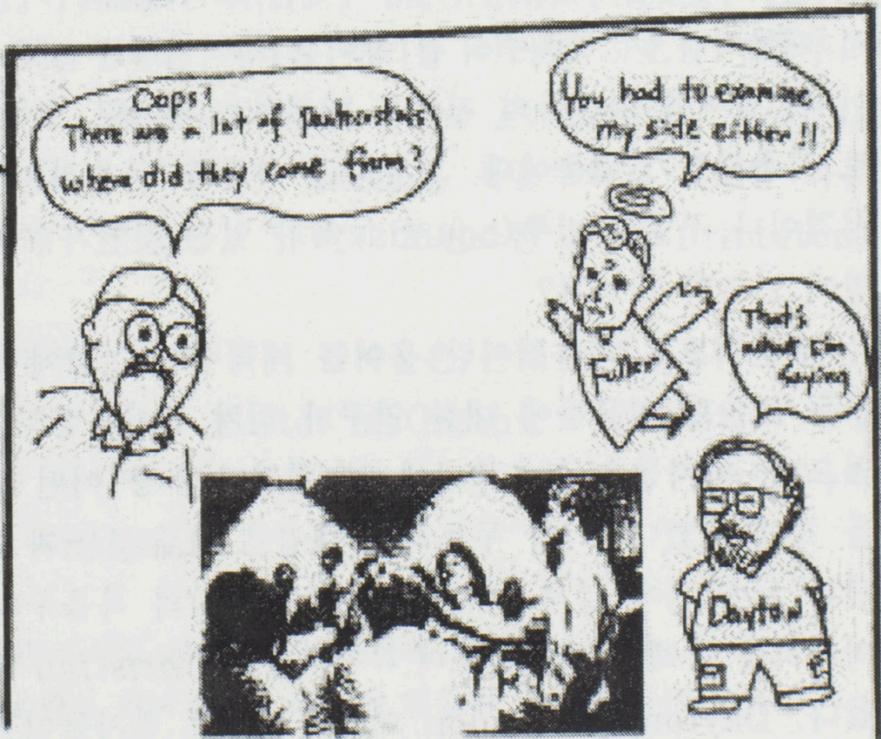
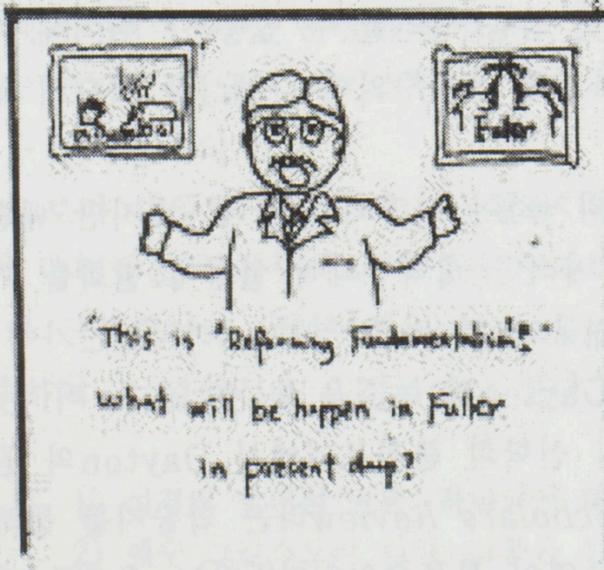
<sup>76</sup> Hart, *Deconstructing Evangelicalism*, 20.

<sup>77</sup> David Moberg, *The Great Reversal: Evangelism Versus Social Concern* (Philadelphia: J. B. Lippincott, 1972)

<sup>78</sup> Leonard I. Sweet, “The Evangelical Tradition in America”, in *The Evangelical Tradition in America*, ed. Leonard I. Sweet (Macon, GA: Mercer University Press, 1984), 71.

Illustrated by  
Young-Hoon Yoon

### Innuendo of Marsden's History of Fuller



Joint International Conference of  
the Wesleyan Theological Society and  
Seoul Theological University  
23-25 May, 2005 (Bucheon, Korea)

## 대립 (Confrontation)인가, 융합 (Compromise)인가?: 미국 복음주의를 이해하는 두 패러다임

윤영훈 (드루대학교 Ph.D. 과정)

### 여는 말

George W. Bush의 승리로 끝난 미국의 2004년 대통령 선거 이후 미국의 시사 잡지들은 “복음주의자”라고 불리는 사람들에 대해 더 많은 관심을 보이기 시작하였다. 최근에 두드러지게 나타나는 복음주의에 대한 관심은 복음주의자들의 수적 증거와 그들의 학계와 정치/사회계에 더 많은 영향력을 끼치고자하는 노력에서 기인한다. Mark Noll의 분석에 의하면, “미국의 복음적 기독교”는 그 기원과 발전에 있어 매우 복잡한 양상을 가진다. 왜냐하면 미국의 복음적 기독교는 각 지방문화(local culture)를 수용하였고, 그에 따라 다양하게 형성되었으며, 카리스마적인 지도자들과 종교적 천재들에 의해 영향받아왔으며, 비공식적인 조직체계와 커뮤니케이션 수단들을 통해 그 메시지를 전파하였기 때문이다.<sup>1)</sup> “복음주의”란 용어를 정의한다는 것은 매우 어렵다. 사실상 거의 모든 개신교 전통들이 이 용어를 자신들의 전통을 대표하는 것으로 또는 자신들의 신학이나 종교적 성격을 기술하는 말로 사용하였기 때문이다. 그렇다면 어떻게 “복음적”이란 말을 정의할 수 있을까? 여기에 어떤 공통된 성격이나 구별된 범주(boundary)가 있는 것인가? 아니면 복음주의의 다양성을 단순히 기술하는 것만이 가능한 것인가?

일반적으로 복음적이란 용어는 개혁주의 전통에 의거하여 설명되어 왔다. 하지만 웨슬리안/성결운동/오순절 전통들에 대한 연구가 점차 증가하면서 이러한 개혁주의적 설명에 변화를 가져오게 되었으며, 학자들은 복음주의에 양 패러다임 중 어떤 전통이 더 많은 영향을 끼쳐왔는가에 대한 논쟁을 하게 되었다. 가장 두드러진 대결로 Marsden과 Dayton의 논쟁을 들 수 있다. 이 논쟁은 1986년과 1987년에 걸쳐 미국종교학회(AAR)의 복음주의 신학회 분과모임에서 Dayton의 공격적인 의의제기를 통해 시작되었으며,<sup>2)</sup> 1992년 *Christian Scholars Review*라는 학술지를 통해 본격화되었다. Dayton과 Marsden 이외에 4명의 학자들이 “무엇이 복음주의인가?”라는 주제를 가지고 토론하였다. 이 논쟁은 Marsden의 중요한 저서인 개혁하는 근본주의 (Reforming Fundamentalism)에 나타난 신복음주의의 부상에 대한 사례연구를 통한 토론이었다. 10여년이 지난 시점에서 복음주

1) Mark Noll, *American Evangelical Christianity: An Introduction* (New York: Blackwell, 2000), 14.

2) 미국종교학회의 복음주의 신학분과의 주제는 다음과 같다. “복음주의의 한계들” (1986), “미국 복음주의의 다양성” (1987). 여기에서 논의된 논문들은 다음의 책으로 편집되어 출판되었다. Donald Dayton and Robert Johnston, *The Variety of American Evangelicalism* (Downers Grove: IVP, 1991).

의에 대한 연구는 양 패러다임의 대결(confrontation)에서 탈피하여 이 둘을 융합(compromise)하는 보다 에큐메니칼 토의가 두드러지며, 현대 복음주의에 대한 사회, 문화적 이슈들에 보다 많은 관심을 가지게 되었다.

본인은 이 논문에서 미국 복음주의 연구의 이러한 역동적 측면을 Marsden/Dayton 논쟁이 갖는 의미에 특별한 관심을 두면서 고찰해 보고자한다. 우선 개혁주의 패러다임(Reformed Paradigm)과 부흥운동 패러다임(Revivalistic Paradigm)의 두 모델에 대해 간략한 기술을 할 것이다. 두 번째로, Marsden/Dayton 논쟁의 주요 이슈들에 대해 나열하고 이해 대한 비평적 논평을 하고자 한다. 세 번째로 최근에 많이 논의되는 “복음주의 하부문화(evangelical sub-culture)”에 대해 소개하며, 미국 복음주의의 발달과정에 대해 “잡종론(hybrid theory)”이라고 표현하며 내 분석을 말하고자 한다. 아울러 단순한 대결과 융합을 넘어 미국 복음주의의 적절한 “다원주의”에 대한 논의를 하고자 한다. 마지막으로, 나는 본 학회 주제에 맞추어, 미국 복음주의의 환 태평양적 측면을 고려하여, 한국 학자들의 몇몇 역사서들을 중심으로, 한국 교회에서의 두 패러다임에 대해 간략히 적용 분석해 볼 것이다.

## II. 미국 복음주의를 해석하는 두 패러다임

### 패러다임 1:

#### 성서적 개혁주의 패러다임

20세기 상황에서 복음주의라는 용어는 근본주의/현대주의 논쟁에서 파생된 것으로 사용되어왔다. 따라서 대다수의 사람들은 복음주의를 자유주의(liberalism)와 반대되는 보수주의(conservatism)와 동의어로서 간주하거나, 극단적 자유주의와 근본주의 사이에 있는 개념으로 이해한다. 이러한 복음주의 패러다임은 정통 개혁주의에 입각한 “구 프린스톤”(Old Princeton) 신학을 강조한다. Bernard Ramm, Donald Bloesch, J. I. Packer, Alister McGrath, Michael Horton, George Marsden 등의 많은 복음주의자들이 복음주의의 역사적 뿌리를 이러한 장로교 정통주의에 입각하여 기술한다. 특히 Bernard Ramm의 책, 『복음주의 유산』(The Evangelical Heritage)에서 이 패러다임이 가장 분명하게 들어나고 있다. 이 책에서 Ramm은 복음주의의 계보를 다음과 같이 기술하였다: (바울 - 어거스틴) - 종교개혁 - 청교도 - “구학과 프린스톤”(Old Princeton) - 근본주의 - 신복음주의.<sup>3)</sup>

현대의 보다 다양한 복음주의 그룹들을 설명하기 위해 위의 학자들은 근대 부흥운동에서 두드러진 경험적 측면들을 복음주의의 특성에 부가하기도 한다. Alister McGrath는 다음의 6가지 사항을 복음주의의 근본적이고 공통적인(ecumenical) 확신이라고 설명하며, 다른 요소들은 사소한 차이점으로 간주하여 그 다양성을 인정하여야 한다고 주장한다.

- 1) 성경의 절대적 권위. 하나님에 대한 지식의 자료이며 성도들의 삶의 지침이다.
- 2) 예수 그리스도의 위엄. 그분은 성육하신 하나님이며 죄인된 인간의 구세주이시다.
- 3) 성령의 주권
- 4) 개인적 회심의 필요성.
- 5) 전도의 우선성. 개개인 그리스도인과 교회 모두에 있어서.
- 6) 기독교 공동체의 중요성. 영적 양육, 교제, 성장을 위해.<sup>4)</sup>

<sup>3)</sup> Bernard Ramm, *The Evangelical Heritage* (Waco: Word, Inc., 1973).

<sup>4)</sup> Alister McGrath, *Evangelicalism and the Future of Christianity* (Downers Grove: IVP, 1995) 55-56.

하지만, 위의 사항이 모든 복음주의 전통들을 아우르는 온전한 에큐메니칼 제안이 될 수는 없다. 문제는 위의 여섯 가지 항목의 선정이 아니라 각 항목의 특성에 대한 기술형태와 전체 구성에 있다. 또한 세 번째와 네 번째 항목은 경험적 측면을 강조하는 복음주의의 핵심이라 할 수 있음에도 다른 항목에 비해 보다 간결하고 단순하게 기술된 것은 주지되어야 한다.

#### 개혁하는 근본주의(*Reforming Fundamentalism*)로서의 복음주의

근본주의가 신복음주의로 발전하는 과정은 Joel Carpenter의 저서 *Revive us Again*에 잘 기술되어 있다. 1920년대, 특히 Scopes 재판 이후 근본주의는 미국의 지성인들에서 그 존경을 상실케 되었다. 하지만 몇십년 뒤 주류 교회들이 심각한 교인 감소로 위기를 맞을 때, 근본주의 또는 보수주의 교회들은 현저히 성장하게 된다. Carpenter의 논지는 “근본주의자들은 소멸되었다는 신화”에 대한 반박이다. Carpenter는 근본주의가 1940-50년대에 Billy Graham 같은 복음주의자들에 의해 재등장하는 것에 주목한다. 이 후 복음주의자들은 (비 근본주의자들조차도) 근본주의로부터 많은 영향을 받게 된다. 신근본주의(또는 신복음주의)를 형성하면서, 마치 19세기 초반에 감리교가, 그리고 19세기 후반에는 성결운동이 그러했듯이, 근본주의는 20세기 전반에 걸쳐 일반 그리스도인에게 절대적인 영향을 미쳤다.<sup>5)</sup>

George Marsden은 그의 근본주의에 대한 지속된 관심을 한 기관의 고찰을 통해 수행하였다. 그는 Fuller 신학교가 어떻게 근본주의에서 시작하여 오늘날의 신복음주의로 변형되었는지에 대해 분석한다. Marsden은 Fuller 신학교의 설립 후 첫 20년이 20세기 중반 미국 복음주의의 전체적 동향을 설명하는 중요한 도구가 된다고 간주하였다.<sup>6)</sup> Marsden은 그의 저서의 제목인 『개혁하는 근본주의』(*Reforming Fundamentalism*)의 의의를 다음과 같이 설명한다. “이 책의 제목을 구성하는 두 단어, Reforming과 fundamentalism은 본래의 Fuller 신학교를 설명하기 위해, 또한 그 연속성과 불연속성을 제시하고자 사용되었다. 각 단어가 지닌 의미는 두 단어 모두를 이야기해야만 완성될 수 있는 것이다. 즉, 설립자들의 정신은 근본주의를 개혁하여, 다시 기독교 정통의 주류로 돌아가게 하는 것이었다.”<sup>7)</sup> Marsden의 주요 논지는 다음의 세 가지 이슈들에 대한 것이다. 첫째, 신복음주의자들은 자신들과 이전의 근본주의와의 연관성을 확립하여야 했다. 둘째, 그들은 얼마나 많은 학문적 유연성(flexibility)이 가능한지에 대해 고민하여야 했다. 셋째, 그들은 근본주의의 분리주의적인 태도는 거부하면서 세상과 어떻게 적절히 관계해야할지를 결정하여야 했다.

Marsden은 1920년대의 고전적 근본주의의 실패로 (프린스턴 신학교가 이제는 현대주의자들의 손에 넘어가게 된 현실 등을 목도하며) 근본주의자들이 얼마나 민감하였는지 보여주면서, 그들 중 일부가 “신복음주의”라는 이름으로 새로운 시작을 열망하며 일어난 것에 대해 이야기한다. Fuller 신학교의 시작에는 두 설립자가 있다. 한명은 유명한 라디오 전도자였던 Charles Fuller였고, 다른 한명은 학자이며 목사였던 Harold Ockenga이다. 이 둘은 “이전의 Princeton”과 같은 학교를 설립하는 꿈을 공유하였다. Ockenga는 학교의 커리큘럼과 교수진을 구성하는 역할을 담당하였다. 이어서, 많은 “근본주의 스타들”이 캘리포니아의 Pasadena로 모이게 되었고, 마침내 신복음주의의 위대한 팀이 형성되게 된다.

Marsden은 Fuller 신학교의 역사를 시대에 따라 4부분으로 구분한다. 첫째 시기는 “역사 이전의 역사”로서 1947년 신학교가 설립되기 전의 20년을 이야기한다. Marsden은 이 시대적 배경을 말하며 복음주의 세계의 다양한 현상들과 두 설립자인 Fuller와 Ockenga의 개인적 역사와 종교적 영향, 그리고 그들의 활동에 대해 설명한다. 두 번째 시기는 Fuller 신학교와 신복음주의의 초기 10

<sup>5)</sup> Joel Carpenter, *Revive Us Again: The Reawakening of American Fundamentalism* (New York: Oxford University Press, 1997).

<sup>6)</sup> George Marsden, *Reforming Fundamentalism*, paperback edition, (Grand Rapids: Eerdmans, 1995), vii.

<sup>7)</sup> *Ibid.*, 8.

년의 발전을 기술한다. 여기에서는 많은 “근본주의 스타들”의 영향과 Billy Graham과의 연계, 그리고 1대 학장인 Herald Ockenga와 2대 학장인 Edward Carnell의 세대교체 과정에 대해 말한다. 세 번째 시기는 다음의 10년으로, 이때에는 Fuller 신학교가 본래의 신복음주의자였던 1세대 교수진들과 보다 진보적인 2세대 교수들과의 갈등을 다룬다. 갈등의 주요 원인은 성경에 대한 절대 무오성(total inerrancy)의 문제였다. 신학교가 이 교리를 삭제하자 많은 1세대 교수들은 학교를 떠나게 된다. 하지만 이러한 심각한 분란 속에서도 Fuller 신학교는 새롭게 세계선교 대학원과 심리학 대학원을 추가 설립하며 발전하게 된다. 마지막 시기는 “역사 이후의 역사”로서 이후의 20년을 다루고 있다. 이 시기에 신학교는 다양성에 대한 보다 넓은 유용성을 갖게 된다. 가장 두드러진 현상은 실용적인 과목들을 강조한 “커리큘럼의 혁명”이다. Donald McGavran의 교회성장학이나 Peter Wagner와 John Wimber의 과목인 “이사와 기적”등이 그 대표적 예이다. Marsden's 조사에 따르면, 1980년대에는 약 40%의 학생들이 오순절주의자들이었다. 이제 “구 프리스톤”은 더 이상 Fuller 신학교의 모델이 아니다.

## 패러다임 2:

### 경험적인 (웨슬리안) 부흥운동 패러다임

William McLaughlin, Donald Matthew, Timothy Smith, Vinson Synan, and Donald Dayton과 같은 학자들은 복음주의에 대해 웨슬리안 전통에서 기인한 부흥운동의 관점에서 의견을 제시하였다. Nathan Hatch는 주장하길, 감리교는 미국인의 독특한 종교적 특성을 형성하는 것에 있어, 청교도보다 더 많은 영향을 미쳤다고 말한다. 미국 초기 감리교가 보여준 구두성(orality), 순회전도방식(itinerancy), 그리고 감정적 신앙(sensible faith)등은 이들의 대중적 성격을 잘 보여주는 것이다.<sup>8)</sup> 그로 말미암아, 유럽과 영국의 기독교와는 달리, 미국의 기독교는 대중적(populist) 형태의 종교가 되었고, 엘리트 문화의 주변에서 발전하게 되었다.<sup>9)</sup> John Wigger에 따르면, 감리교 설교자들은 그 대다수가 기능공 출신들로 그들의 설교를 들었던 청중들과 교육적으로 또한 사회적으로 같은 배경을 가진 사람들이었다. 이러한 감리교 성직자들의 특성은 이 운동의 대중적 성격을 잘 반영해 주는 것이다.<sup>10)</sup> 또한 초기 감리교도들은 여성들에게도 속회 인도자(class leader), 권사(exhorter), 심지어는 설교자로서 적극적인 활동의 기회를 허용하였고, 많은 흑인들이 감리교도들이 된 것은 감리교도들이 노예제도에 반대했기 때문이며, 흑인들 특유의 은사인, 열정적인 영성과 음악은 감리교의 성장에 많은 기여를 하였다.

McLaughlin은 주장하길, “1800년부터 1900년까지 미국 복음주의자들의 이야기는 미국 그 자체의 이야기이다. 복음적 기독교는 미국인들을 가장 종교적인 사람들이 되도록 만들었고, 미국인들을 통합하여 경건주의적이고 완전주의적인 (pietistic-perfectionist) 국가가 되게 하였으며, 사회개혁과 선교 열정에 촉매제가 되었기 때문이다.”<sup>11)</sup> 이와 같이 19세기 부흥운동적 복음주의는 급진적인 사회개혁 정신을 가지고 있었다. 이러한 측면에서, Timothy Smith, William McLoughlin, Donald Dayton 등의 학자는 Charles Finney의 부흥운동을 중심으로 사회복음 운동(Social Gospel Movement)의 복음주의적 기원에 대한 이론을 주장하기도 하였다.<sup>12)</sup>

8) Nathan Hatch, "The Puzzle of American Methodism," *Methodism and the Shaping of American Culture*, edited by Nathan Hatch and John Wigger, (Nashville: Abingdon, 2001), 27.

9) Ibid. 28-29; Nathan Hatch, *The Democratization of American Christianity* (New Haven: Yale University Press, 1989); "Evangelicalism as a Democratic movement," *Evangelicalism and Modern America*, edited by George Marsden (Grand Rapids: Eerdmans, 1984), 71-82.

10) John Wigger, *Taking Heaven by Storm: Methodism and the Rise of Popular Christianity in America*, (New York: Oxford University Press, 1998).

11) William McLaughlin, *The American Evangelicals, 1800-1900* (New York: Harper Torchbooks, 1968), 1.

12) Timothy Smith, *Revivalism and Social Reform* (Nashville: Abingdon, 1957); William McLaughlin, *Revivals, Awakenings, and Reform* (Chicago: University of Chicago Press, 1978), Donald Dayton, *Discovering an*

위의 내용들을 근거로 미국 복음주의에 미친 웨슬리안들의 영향을 다음의 4가지 측면에서 요약하고자 한다. 첫째, 웨슬리안들은 종교생활에 있어 인간의 의지와 책임을 강조하였으며, 이는 미국의 거의 모든 개신교 교단들을 자극하여 변화시켰고, 소위 “미국 칼빈주의자들의 알미니안화” 현상을 낳게 하였다. 둘째, 웨슬리안 신앙은 미국의 교회들을 “민주화”(democratize)하여, 남성과 여성, 백인과 흑인 모두에 있어, 평신도들의 역할을 증대시켰다. 셋째, 웨슬리안의 독특한 사역 방식들은 현대 미국의 영성 형성에 지대한 영향을 미쳤다. 즉 1) “속회(class meeting)” 활동은 현대 대교회들의 소그룹 사역 (Cell Ministry)의 뿌리가 되었으며, 2) 순회전도 사역 (itinerant ministry)은 초기 감리교 성공의 열쇠로, 미국의 교단적, 지역적 장벽들을 허무는 결과를 가져왔다. 마지막으로, 웨슬리안 영성의 특징은 “뜨거운 마음의 종교”(Boiling hot religion of the heart)였으며, 환상과 꿈, 초자연주의, 신유의 역사 등의 종교적 열정을 허용하였고, 이는 감리교의 첫 세대를 넘어 지속되었다. 이러한 웨슬리안의 영향은 필경 미국의 복음적 기독교의 가장 두드러진 특징이 된다고 할 수 있다.

웨슬리안 신앙의 대중적이고 경험적인 측면과 하나님의 두 번째 은총으로서의 성화를 강조하는 신학은, 이후 성결운동과 오순절 운동의 발흥에도 영향을 미치게 된다. 성서의 권위(무오성)를 강조하는 근본주의적 복음주의와는 달리, 오순절적 복음주의의 핵심은 성도들에게 역사한 성령의 사역이라고 할 수 있다. Margaret Poloma는 주장하길, “예언(사람을 통해 하나님의 말씀을 전하는 성령의 사역)은 그들의 종말론과 연계되어 오순절주의의 신앙과 종교 활동에 필수적인 요소이다”라고 하였다.<sup>13)</sup> Manuel Vasquez는 오순절주의를 다음과 같이 정의한다. “오순절주의는 인간 역사에 미치는 성령의 활동이 그 신앙과 윤리, 그리고 교회 기관에 절대적 요소가 된다고 여기는 복음주의적 기독교이다.”<sup>14)</sup>

#### Dayton의 오순절 패러다임 (Pentecostal Paradigm)

Donald Dayton은 복음주의에 대해 웨슬리안/성결운동의 부흥주의와 사회적 관심의 관점에서 말한다. Dayton은 다음과 같이 자신의 입장을 말한다. “나는 근대 부흥운동의 원천에서 (복음주의 연구의) 그 직접적인 작업이 이루어져야한다고 강력히 주장하는 바이다. 이는 대다수의 사람들이 복음주의라고 간주하는 중심전통이다.”<sup>15)</sup> 이 전통은 19세기 후반의 성결운동과 20세기 초의 오순절 운동으로 흘러가게 된다. Dayton은 이 과정에 있어 사중복음은 (중생, 성결 (또는 성령세례), 신유, 재림) 이 전통의 근본이 되며, 성결, 케직, 오순절 운동의 “공통된 접촉점”을 마련해준다고 주장한다.<sup>16)</sup>

Dayton은 자신이 기술하는 복음주의 역사를 “오순절 패러다임”이라고 명명하며, 이는 “장로교적 패러다임”으로는 설명될 수 없으며, 오순절 패러다임 안의 전통들은 Ramm의 역사서술 안에서는 철저히 제외되었다고 말한다. Dayton은 그의 패러다임이 신학적으로 또한 역사적으로 오늘날의 복음주의를 구성하는 요소들에 대한 보다 나은 조명이 된다고 주장한다. Dayton은 말하길, 우리가 “장로교적 패러다임”으로 복음주의를 말한다면, 자신의 “오순절 패러다임”은 복음주의의 또 다른 대안 (alternative)이 될 것이라고 말한다.<sup>17)</sup> 사실, Dayton에게 있어 그의 패러다임은 단순히 하나의

*Evangelical Heritage* (New York: Harper, 1977).

<sup>13)</sup> Margaret Poloma, “The Millenarianism of the Pentecostal Movement,” *Christian Millenarianism*, edited by Stephen Hunt, (Bloomington: Indiana University Press, 2001), 167, 170.

<sup>14)</sup> Manuel A. Vasquez, “Pentecostalism, Collective Identity, and Transnationalism,” *Journal of the American Academy of Religion*, 67/3 (Sep. 1999): 619.

<sup>15)</sup> Donald Dayton, *Discovering an Evangelical Heritage* (Peabody, MA: Hendrickson, 1988), xi.

<sup>16)</sup> Donald Dayton, *Theological Roots of Pentecostalism* (Peabody, MA: Hendrickson, 1987); Also, see the following articles: “Whither Evangelicalism?” *Sanctification and Liberation* (Nashville: Abingdon, 1980), 142-163; “The Limits of Evangelicalism,” “Some Doubts about the Usefulness of the category, Evangelical,” *Variety of American Evangelicalism*, 36-56, 245-25 “Yet Another Layer of the Onion,” *Ecumenical Review* 40:1 (Jan. 1988), 87-110. “The Search for the Historical Evangelicalism,” *Christian Scholars Review* 23:1 (1992)12-33.

대안이 아니라 가장 진정한 형태의 복음주의라고 믿는 듯하다. Dayton의 패러다임의 목표가 복음주의에 있어 “장로교적 구조를 해체”하는 것이어서,<sup>18)</sup> 그는 그의 복음주의 패러다임을 말할 때 주로 장로교 패러다임을 비판하면서 설명한다.

Dayton은 Marsden의 역사서술에 있어 세 가지 문제점을 지적하며 자신의 주장을 하고 있다. 첫째, Marsden 사용하는 “복음적”이라는 용어는 1940년대 이후에 등장한 신복음주의와 연관된 20세기 현상만을 의미하는 것으로 사용되었다. Dayton에게 있어 복음주의는 경건주의적이며, 부흥운동적이고, 경험적인 측면을 가진 보다 고전적인 관점에서 이해되는 것이 더 중요하다. 둘째, Marsden은 복음주의를 이해할 때 “칭의(justification)”를 신앙과 신학의 중심 원리로 강조한 종교개혁 전통과의 계속성에 치중하였다. 반면, Dayton은 역사적인 복음주의 현상은 정통에 대한 교정을 추구하는 “반정통(counter-orthodox) 운동으로서, 정통에 대한 반동으로서 일어난 현상들이었다고 주장한다. 그들의 신학적 강조는 법률적 개념의 “칭의”라기 보다는 생물학적 변화의 비유로서 “중생(regeneration)과 그 이후의 “성화(sanctification)에 있다고 말한다. 셋째, Marsden은 복음주의에 있어 “보수주의/자유주의” 패러다임과 같은 신학적 갈등의 문제에만 치중하는 경향이 있다. Dayton은 성결운동과 오순절 운동의 발흥에서 두드러지게 나타나는 “사회계층(class)의 문제에 보다 많은 관심을 둔다. 그는 새로운 종교 운동들이 보다 하위계층에서 일어나 점차 중산층으로 그 사회적 위치가 발전하면서 일어나는 사회적 현상을 “부르조와 현상(embourgeoisement)이라고 말한다. 즉 Marsden이 신학적 갈등의 문제에 치중하는 반면, Dayton은 종교적 변화과정에 있어 사회-문화적 설명에 강조점을 두고 있는 것이다.

Dayton의 패러다임은 복음주의 역사에 있어, “대중적” “경험적” “진화적” “변화하는” 측면을 강조한데 반해, Marsden은 고전적 복음주의에서 근본주의로 또 신복음주의로 이어지는 선상에 나타나는 “정통적” “신학적” “항구적” “계속적” 측면을 강조한다. Dayton은 Marsden의 책, 『개혁하는 근본주의』(*Reforming fundamentalism*)가 신복음주의의 신학적, 사회적 영역만을 반영하는 복음주의 역사서술의 “장로교화”(Presbyterianization)의 한 일례라고 비판한다.<sup>19)</sup> Dayton의 관점에서 복음주의는 장로교적 경험에서가 아니라 오순절 패러다임과 같은 현상에서 기인하는 것이라고 간주하는 것이다.

## II. “개혁하는 근본주의”(Reforming Fundamentalism) 논쟁

### *Marsden vs Dayton*

이 논쟁은 1993년 Christian Scholars Review 학술지를 통해 “무엇이 복음주의인가?”라는 주제로 열렸다. Marsden과 Dayton 외에 4명의 학자들이 Marsden과 Dayton 사이에서 일종의 심판관으로서 자신들의 의견을 피력한다. 본인은 이 심포지엄에서 학자들이 말하는 주요 의견들의 핵심구절을 인용하며 대화 형식으로 나열하고자 한다.

**Donald Dayton:** 구 프린스턴 (Old Princeton)은 Marsden이 기술하는 Fuller 신학교의 역사에 있어 핵심 원리입니다. 나는 Fuller 신학교의 설립의 주요 지도자들의 많은 수가 감리교 계통 출신이거나 아니면 보다 급진적인 성결운동이나 오순절 운동의 영향을 받았다는 사실을 보여주었습니다. 이러한 오순절적 주제들은 Marsden의 역사서에는 단순히 세대주의의 이슈로만 취급되었습니다

17) Donald Dayton, “The Limits of Evangelicalism,” 51.

18) Sweeny, “Historiographical Dialectics: On Marsden, Dayton, and the Inner Logic of Evangelical History,” *Christian Scholars Review* 23:1 (1992): 51.

19) Dayton, “The Search for the Historical Evangelicalism,” 20

니다. 이것은 Fuller 신학교가 근본주의에서 출발하였으며 하나의 장로교 신학교로 되어가는 Marsden의 목적론(teleology)을 대변해주는 것입니다. 이로 말미암아 Fuller 신학교가 어디에서 기인했는지에 대한 진정한 계보(genealogy)를 말해주지 못하고 있습니다.<sup>20)</sup>

**George Marsden:** Dayton은 몇몇 유익한 관점을 제기해주고 있지만, 내 책의 내용을 잘못 이해하고 있습니다. 내 생각에 Fuller와 Oackenga의 감리교와 성결운동적 기원에 대해 충분한 설명을 했다고 봅니다. 단지 그것은 강조의 정도에 대한 문제이지 삭제된 것으로 볼 수는 없다는 말입니다. Dayton은 또 다른 극단으로 가고 있습니다. Dayton이 놓치고 있는 점은 근본주의가 현대주의에 대한 저항이라는 사실입니다. 이것은 근본주의 운동의 두드러진 현상이었습니다. 신복음주의자들은 이러한 현대주의에 대한 투쟁을 이어 받았습니다. 이 사실은 그들이 변증학을 강조한 것이나 성서무오에 대한 교리를 강조한 것에서 분명히 나타납니다.<sup>21)</sup>

**Dan Fuller:** 내 견해로는 1920년대 초에 Charles Fuller가 오순절 운동에 관여했던 사실은 Fuller 신학교의 설립에는 아무런 연관성을 가지고 있지 않습니다. 그러므로 Marsden이 옳다고 봅니다. Fuller나 Gordon-Conwell과 같은 학교들은 어떤 하나의 기본 라인이나 패러다임을 따르고 볼 수 없습니다. 이들의 역사에는 한편으로는 정통과 다른 한편으로는 경험적 현실에 대한 열망 사이의 상호관련이 있다고 봅니다.<sup>22)</sup>

**Clark Pinnock:** Fuller 신학교의 설립자들은 개혁주의 신학자들이었습니다. 그들은 지성적 양식으로 그들의 신학을 설명하여, 당시 부상하는 후기 근본주의 운동의 지도적 위치에 있었습니다. Dayton은 Fuller의 기원에 대해 잘못 해석하고 있습니다. 역사적으로, Fuller 신학교는 다양한 교단적 (multidenominational) 양상을 보이지 않았습니니다.<sup>23)</sup>

**Douglas Sweeny:** 내 생각에 Dayton의 비판은 Marsden이 받아들이기엔 보다 더 근본적인 도전을 하는 것 같습니다. 나 역시 Marsden이 옳다고 여깁니다. Dayton의 작업은 부정확하고 너무 단순화시키는 면이 있는 것 같습니다. 나는 복음주의의 역사에 있어 개혁주의적 접근과 성결운동적 접근이 한데 합쳐져 서로의 연구에 있어 제한점들을 상호 보완하여, 현재의 대결 구도에서 벗어나, 새롭고 보다 포괄적인 통합(synthesis)에서 이루어져야 한다고 믿습니다.<sup>24)</sup>

**Joel Carpenter:** 나는 Fuller 신학교 이야기의 상황 가운데 근본주의가 가장 주된 요인이었다고 보는 Marsden의 결정에 동의합니다. 그렇지만 Dayton이 요청하는 여러 교정 사항에도 찬성하는 바입니다. Marsden이 미국 복음주의의 역사를 너무 칼빈주의적 측면에서 관찰하는 것에는 분명 여러 오류들이 있습니다. 여기에서 필요한 것은 한쪽 편으로 곡해될 수 있는 극단적 대체 작업은 아닙니다. 우리는 복음주의를 관찰하며, 여러 대의 카메라가 동시에 넓은 형상들을 한데 담을 수 있는 동등한 파노라마 영상기(Cinerama)가 필요합니다.<sup>25)</sup>

이제 우리는 Dayton과 Marsden의 대답을 들을 차례이다. Marsden은 그의 마지막 대답을 그의 Reforming Fundamentalism의 보급판 서문에서 이 논쟁을 재고하며 밝히고 있다.

**Donald Dayton:** Marsden의 책들은 계속해서 근본주의나 복음주의를 기술하면서 이를 “보수적” 또는 “전통적”이라는 말과 동의어로 사용하고 있습니다. 그의 작업 중 대다수는 현대성(modernity)의 이슈에 치중합니다. Marsden에게 근본주의의 핵심은 당연히 “반현대주의”(anti-modernism)이고, 세대주의는 반 현대주의 운동으로 해석되게 되며, 세속화의 문제는 현 세

20) Ibid. 12-33.

21) George M. Marsden, "Response to Don Dayton," *Christian Scholar's Review* xxiii, 34-40.

22) Daniel P. Fuller, "Response to Donald W. Dayton," Ibid., 41-43.

23) Clark H. Pinnock, "Fuller theological Seminary and the Nature of Evangelicalism," Ibid., 44-47.

24) Douglas A. Sweeny, "Historiographical Dialectics," Ibid., 48-52.

25) Joel A. Carpenter, "The Scope of American Evangelicalism," Ibid., 53-61.

계의 기독교 신앙에 있어 가장 근본적인 이슈가 됩니다. 바로 이점이 Marsden이 Bernard Ramm 역사서술과 같은 선상에 위치하게 만드는 요인입니다. 사실상, 역사적 “정통성” 또는 “사도적”(apostolic)이라고 주장하는 것은 그들이 제시하는 복음주의자들의 반대편에 서있는 사람들에게서도 두드러집니다. 내가 말하고자 하는 것은 복음주의의 뿌리가 반드시 오순절운동에 있다는 것이 아닙니다. 복음주의는 오순절 운동의 경우와 같은 현상이라는 것입니다. 이것이 내가 말하는 “오순절 패러다임”입니다.<sup>26)</sup>

**George Marsden:** 나는 여전히 Fuller의 정신이 개혁하는 근본주의의 관점 없이는 이해될 수 없다고 확신합니다. 두 패러다임의 균형을 맞추는 것은 Dayton도 만족시킬 수 없을 것입니다. 그에게 있어 복음주의는 오직 오순절 패러다임에만 있지 다른 곳에는 없습니다. Dayton은 그가 말하는 후기 막스주의(post-Maxist)의 주제를 적용하며 신앙 체계들을 해석함에 있어 반드시 사회 계층의 문제와 관련된 깊은 의미를 함께 살펴보아야 한다는 해석 전통에 따라 기술하고 있습니다. 나는 이것이 오순절 운동 자체를 연구하는 데에도 좋은 해석방식이 아니라고 믿습니다. 복음주의를 있는 그대로 보아 줄 수는 없을까요.<sup>27)</sup>

### 논쟁의 평가

위의 논쟁은 두 모델 사이의 치열한 대립을 보여주고 있고, 어느 한쪽에 찬성표를 던지기는 쉽지 않을 것이다. 그럼에도, 거의 모든 논평자들은 Marsden의 의견에 더 동의한다고 말하고 있다. 그들은 Fuller 신학교 역사 자체는 Marsden의 패러다임에 더 가깝다고 여겼기 때문이다. 하지만 그들이 이 심포지엄을 전체 복음주의에 대한 패러다임으로 이해했다면 그 결과는 좀 달라졌을 것 같다. 적어도 대다수의 학자들은 복음주의의 균형적 이해를 위해서는 Dayton의 패러다임이 필요하다는 데에 공감하고 있다.

비록 Marsden은 Dayton이 자신을 Ramm과 같은 형태의 “장로교적 패러다임”으로 유형화하는 것에 반대하지만, Marsden의 책 가운데, “개혁하는(Reforming)”이란 말에는 의도적이든 그렇지 않든, 이중의 의미가 있는 것 같다. 그 첫 의미는 보다 넓은 제한선을 가지고 유연성을 통해 변화해 가는 것을 말하며, 다른 의미는 개혁주의(Reformed) 신학과 연관된 의미이다. Robert Shinn은 다음과 같이 지적하길,“(Marsden의 책은) 학자들을 후원하고 신학적 경쟁을 말하면서, 비개혁주의 보수주의를 넘어서, 오직 Machen형태의 개혁주의 신학만이 진정한 개혁(reform)임을 말하고 있다.”<sup>28)</sup> Marsden은 신복음주의를 말할 때, 칼빈주의적인 범교단적 복음주의에 대해 자주 언급하고 있고, Bernard Ramm과 동일한 복음주의 계보를 그의 책 가운데 직접 언급하였다.<sup>29)</sup> 여기에서 나는 앞의 심포지엄에 참석하지는 않았지만, 라틴계 오순절 학자인 Samuel Solivan을 Marsden/Dayton 논쟁의 중요한 논평자로 초청하고자 한다.

Samuel Solivan: Marsden은 어떤 복음주의자들에 대해 말하고 있는 것입니까? 그의 역사는 나를 비롯한 유색인종의 다양한 복음주의자에 대해서는 대변해주고 있지 않습니다. Marsden은 소수의 백인(White), 보수주의(conservative), 칼빈주의(Calvinist), 남성(men)의 이야기와, Fuller신학교와 세상에 대한 그들의 신학적 야욕만을 기록하고 있습니다. Fuller의 에큐메니칼적 시도는 문화적 신학적 장벽을 넘어서는 시도였습니다.<sup>30)</sup>

26) Donald W. Dayton, “Rejoinder to Historiography Discussion,” *Ibid.*, 62-70.

27) Marsden, *Reforming Fundamentalism*, x-xi.

28) Robert W. Shinn, “Review of *Reforming Fundamentalism*,” *Church History* 58 (Dec. 1998): 536.

29) Marsden, *Reforming Fundamentalism*, 51-52.

30) Samuel Solivan, “Review of *Reforming Fundamentalism*,” *Christianity and Crisis* 50 (April, 1990): 129-130.

Solivan이 비판하는 대로, Marsden이나 다른 개혁주의 중심의 복음주의 패러다임은 비-백인 복음주의자들의 신앙과 신학을 설명하는 데에 분명 한계가 있다. 그 결과로, 미국의 흑인(African American) 개신교인들은 그들이 역사 속에서 복음주의적인 신앙과 활동을 보여 왔음에도, 스스로를 복음주의라고 말하는 경우는 드물다. Milton Sernett에 의하면, 미국의 흑인 종교는 흑인들의 운명과 하나님의 섭리에 대한 반영 해석(reflective interpretation)을 통해, 그들의 고난과 승리를 이야기함에 있다. 미국의 흑인들에게는, 교리문답(catechetics)이 아닌 복음영가(communal songs)가 그들의 종교 경험에 대한 주 해석학이었다.<sup>31)</sup> 이러한 흑인 복음주의를 Marsden의 패러다임으로 설명하는 것이 가능할까? 아니면 흑인 기독교인들은 복음주의자들이 될 수 없는 것인가?

Marsden의 책이 탁월한 연구이며 저술인 것은 분명하다. 기독교 잡지인 *Christian Century*가 호평하듯이, "Marsden의 신복음주의 역사의 장점은 '개혁하는 근본주의'와 연관된 갈등들에 대해 추상적으로 표현하지 않고, 주요 인물들의 개인적 여정을 통해 분석한 것이다."<sup>32)</sup> 하지만, 이러한 분석은 정확한 역사 해석 관점을 벗어나 몇몇 편협한 결과를 초래하였다. 나는 다음과 같이 Marsden의 역사서술의 약점을 지적하고자 한다.

첫째, Marsden의 문제는 역사 과정 속에서 몇몇 주요 인물에만 집중하고 사회-문화적 환경에 대해 많은 주목을 하지 않은 것에 있다. 비록 Marsden이 그런 배경에 대해 충분히 설명하였다고 말할지 몰라도, 그는 주요 인물들의 신학적 이슈에만 집중하고 있는 것 같다. 그 한 예로 Marsden은 1980년대의 Fuller의 변화된 모습의 이유와 배경에 대해 충분히 언급하지 않았다. 분명 Marsden이 표현하는 데로 이러한 "충격적인" 변화에는 중요한 종교적, 사회적 원인이 작용했을 것이다.

둘째, Marsden은 신학적 논쟁에 집중하면서 Fuller 신학교의 기원과 발전에 있어 중요한 다른 한쪽 편을 놓치고 말았다. 그는 Fuller 신학교의 두 가지 중요한 목표에 관해 강조하였다. 그것은 높은 수준의 학문성과 전도를 위한 영성 강화이다. 이 두 목표는 신학교의 두 설립자의 특성에 잘 나타난다. 전자는 Ockenga에게서 후자는 Fuller에게서 찾을 수 있을 것이다. 하지만 Marsden은 오직 Ockenga의 역할과 그가 선정한 교수진에만 초점을 맞추고, 또 다른 설립자이며 오히려 더 중요하다 말할 수 있는 Fuller는 단순히 재정의 공급자로만 묘사하고 있다. 부흥사인 Fuller의 성격은 당시의 성결/오순절 운동에게서 더욱 잘 설명될 수 있을 것이며, 바로 이러한 측면이 이후 오순절화된 Fuller 신학교를 이해하는 열쇠가 될 수 있을 것이다. (부록의 만화를 참조하십시오.)

셋째, Marsden은 본서를 구성하며 Fuller의 역사를 초기의 20년(1947-1967)으로 제한하여 기술하는 것은 적절하지 못하다. 나는 그가 왜 이후의 20년을 본 장이 아닌 후기(epilogue)로 취급하여 설명하였는지 이해하기 어렵다. 후기라 하기엔 그 내용이 매우 자세하여 본장이 되기에 충분한 설명임에도 그는 그 부분이 그의 책의 주요 시대가 아니라고 제한하였다. Fuller 신학교의 첫 20년을 이해하려면 그 다음 20년이 필요하며, 동시에 이후의 20년을 해석하기 위해선 이전의 20년을 살펴야 한다. 즉 온전한 역사 이해를 위해서 우리는 전체 40년이 모두 주요 내용으로서 중요하다. 아마도 이후의 Fuller 신학교의 변화된 모습은 그의 목적론(teleology)인 "개혁하는 근본주의"(reforming fundamentalism)를 증명하기에 적절치 못하거나 문제의 여지가 되었는지도 모르겠다.

Dayton의 패러다임의 문제점 역시 그의 목적론(teleology)에 있다. 비록 그가 Marsden의 목적론(teleology)이 복음주의 역사의 진정한 계보(genealogy)를 반영하지 못했다고 비판하고 있지만 말이다. 그는 개혁주의 전통과 근본주의를 복음주의 유산의 일부로 받아들이는 것에 너무 민감하게 반응하고 있다. Dayton의 오순절 패러다임은 반정통(counter-orthodoxy) 현상으로서 장로교 패러다임에 대한 반기라는 그의 목적론을 반영하고 있다. 따라서 그는 의도적으로 복음주의 역사 서술

31) Milton G. Sernett, "Black Religion and the Question of Evangelical Identity," *The Variety*, 135.

32) Statement in the back cover page of *Reforming Fundamentalism*

에 종교개혁과 개혁주의 전통의 흔적은 철저히 생략한다. 그 한 예로 Dayton은 칼빈주의자들에 의해 주도된 1차 대각성 운동에 대해서는 많은 언급을 하지 않는다. Dayton에게 있어 진정한 복음주의는 오직 웨슬리안 또는 경건주의 전통 안에서만 찾을 수 있다. 하지만 로마 카톨릭 교회에 대한 반동으로 일어난 종교개혁 정신은 그의 반정통 모델의 매우 적절한 모델이 될 수 있다. 종교개혁 역시 성서를 중심으로 한 부흥, 갱신 운동이었고, 당시의 사회 계층적 갈등을 포함한다. 따라서 나는 개혁주의 유산들 역시 Dayton의 패러다임의 한 부분으로 삼입될 수 있다고 생각한다.

또한 Dayton의 복음주의 논의 속에서는 신학적 자유주의(liberalism)의 문제가 사실상 사라지게 된다.<sup>33)</sup> 신학적 자유주의와 현대주의의 부상은 미국 복음주의의 발전사에 중요한 이슈이다. 이것은 근본주의자들만이 아니라 급격한 사회 변화를 두려워하던 미국인 전체에게 있어 중대한 사회 이슈였다. Dayton은 이 부분에 대해 많은 언급을 하지 않는다. 본인의 의견으로는 신학적 자유주의는 정통적 전통주의와 함께 그 종교적 열정과 대중적 성격이 결여되어, Dayton의 복음주의 패러다임의 반대편에 위치한다고 볼 수 있다.

Dayton의 패러다임 안에는 신복음주의의 위치를 어떻게 보아야 할지에 대한 모호함이 있다. Dayton은 신복음주의의 기원에 있어 그의 오순절 패러다임이 보다 많은 연관성이 있다고 주장하였다. 반면, 동시에 그는 이 운동이 신복음주의라기 보다는 그들의 옛 명칭을 부각하여 후기 근본주의(post-fundamentalism)로 명명되어야 한다고 간주하기도 한다. 또한 그의 패러다임의 명칭인 “오순절 패러다임”으로 인하여, 오늘날의 비오순절/은사주의 복음주의자들을 그 안에 포함하기에 문제가 있다. 부흥운동 패러다임(Revivalistic Paradigm)이 보다 적절한 용어가 될 것 같다. 본인의 의견으로는 신복음주의는 근본주의와 구 부흥운동 복음주의의 혼합된 형태이다. 하지만 신복음주의가 20세기 후반 동안 놀랍게 성장한 것은 후자에서 그 이유를 찾을 수 있을 것이다. 이것은 Dean Kelly의 유명한 질문인, “왜 보수적인 교회가 성장하는가?”에 대한 적절한 해답일 것이다. 그것은 그들이 근본주의 신학을 유지하였기 때문도 아니고, 그들이 신학과 문화에 있어 “개혁하는 근본주의”를 표방하였기 때문도 아니다. 그것은 그들이 옛 부흥운동의 복음적 유산을 재발견하였기 때문이다. 이것은 또한 “왜 주류 교회들이 쇠퇴하는가?”에 대한 해답도 된다. 그것은 그들의 자유주의 신학 때문이라기 보다는 그들이 옛 복음주의 정체성을 상실하였기 때문일 것이다.

### III. 미국 복음주의의 복잡한 진화

#### 미국 복음주의의 잡종론(Hybrid Theory)

Christian Smith, Randall Balmer, Mark Noll, Mark Shibley와 같은 학자들은 오늘날 다양한 복음주의 그룹들의 차이점에도 불구하고, 이들 그룹의 종교적 정체성 밑에 공통된 “하부문화(subculture)”가 있어왔다고 주장한다. Christian Smith는 오늘날의 복음주의는 현대 사회와의 접촉 속에서 오히려 성장하고 있다고 주장한다. 이것은 복음주의자들은 현대의 도전을 그들과 세속을 구별하는 강한 하부문화를 구성함으로써 이에 대응하여 왔기 때문이라는 것이다.<sup>34)</sup> Randall Balmer에 따르면, 오늘날 다양한 복음주의 그룹들의 가장 두드러진 하부문화는 교리적인 것에 있지 않고 “행위의 기준들”(behavioral standards)이며, 복음주의 운동은 신학자들이 아니라 카리스마적 지도자들에 의해 주도되어왔다고 주장한다.<sup>35)</sup>

Randall Balmer는 오늘날 다양한 복음주의 그룹들의 양상은 이전의 복음주의 유산들의 복잡한 혼합의 결과라고 설명한다. 그는 복음주의를 뉴잉글랜드 청교도와 대륙의 경건주의가 합쳐진 “미국의

33) Marsden, “Response to Don Dayton,” 37.

34) Christian Smith, *American Evangelicalism: Embattled and Thriving* (Chicago: Univ. of Chicago Press, 1998).

35) Randall Balmer, *Blessed Assurance: A History of Evangelicalism in America* (Boston: Beacon Press, 1999), 69.

대중 종교”(American folk religion)라고 정의하였다.<sup>36)</sup> Mark Shibley는 현대 복음주의의 네 주요 그룹을 제시하는데 이는, 근본주의, 오순절주의, 신복음주의, 그리고 은사주의이다. Shibley의 분류는 매우 흥미롭다. 그는 근본주의와 오순절주의를, 그리고 신복음주의와 은사주의(신오순절주의)로 짝을 짓는다. 즉 앞의 뒤의 두 그룹은 앞의 두 그룹의 진보적 형태인 것이다. 그는 “개혁하는 근본주의” 뿐 아니라 개혁하는 오순절주의 현상을 보고 있는 것이다.<sup>37)</sup>

Mark Noll의 “미국의 복음적 기독교”에 대한 정의도 유사하다. 그의 정의는 “문화적으로 수용된 성서적 경험주의”(culturally adoptive biblical experientialism)이며, 이는 복음이 공화정(republican), 빅토리안 시대의 가정관(Victorian family), 치료적 개인주의(therapeutic individualism)등의 대표적인 미국의 대중 이데올로기를 수용한 것이라고 표현하였다.<sup>38)</sup> 이 정의 속에서, Noll은 복음주의에 대해 이전의 개혁주의적 현상으로 해석하던 그의 태도를 상당히 수정하고 있음을 알 수 있다. Charles Lippy와 Robert Krapohl 역시 미국 복음주의의 주요 특징을 다음의 3P 단어들로 제시한다: “실용적, 실제적, 대중적 믿음”(Pragmatic/Practical/Popular faith). Lippy와 Krapohl에 따르면 복음주의는 칼빈주의/개혁주의 유산에서 시작되어 웨슬리안/알미니안적인 개인 경험에 대한 강조로 발전하였고, 이는 예배와 사회 활동에 있어 더욱 두드러진다. 이들은 하나님의 2차적 은혜, 또는 성령세례에 대한 열정이 영적 각성의 핵심으로 여기면서 “복음주의 영성의 오순절화”(Pentecostalization of Evangelical spirituality)를 가져오게 되었다고 주장한다.<sup>39)</sup> Gabriel Fackre에 따르면 복음주의자들의 여러 강조점들은 이전의 역사적 운동들인 청교도, 경건주의, 웨슬리안주의, 대각성 운동들, 그리고 현대 부흥운동들이 급진화되거나 내부적으로 흡수되면서 발생된다고 주장한다.<sup>40)</sup>

이와 같은 표현들은 복음주의의 두 패러다임이 미국적 상황 가운데 혼합된 것으로 보는 견해이다. 하지만 아래의 Randall Balmer의 표현처럼, 이 역시 복음주의란 용어를 “보수주의”로 보는 선입견에서 벗어나지는 않는다.

복음주의는 일반적으로 보수적인 개신교도들을 지칭하는 용어이다. 여기에는 근본주의자, (신)복음주의자, 오순절주의자, 은사주의자들을 포함하며, 이들은 어떤 형태로든 영적 중생을 천국에 들어가는 조건으로 이해하며, 삶에서의 신실한 행동 기준들을 따르려 애쓰는 사람들이다. 이들의 신앙, 기관들, 그리고 생활 태도들은 미국 내의 “복음주의 하부문화”(evangelical subculture)를 형성하였다. <sup>41)</sup>

한편 개혁주의 학자인 Michael Horton은 그의 책, 『미국산 복음주의』(*Made in America*)에서 이러한 미국화된 복음주의를 비판한다. 그는 현대 미국 복음주의는 미국의 사회적 소산물로 간주하며, 본래의 종교개혁과 청교도 정신에서 벗어나 미국적인 물질주의, 극심한 개인주의, 상업주의에 물들게 되었다고 말한다. 이 책을 통해 Horton은 미국의 복음주의자들이 얼마나 쉽게 청교도의 이상, 특히 칼빈주의 신학과 세계관을 폐기하였는지 비판하고 있다. 그는 주장하길, 본래 청교도와 종교개혁자들의 전 세계를 향한 하나님의 주권 사상이 강조되던 곳에, 미국의 복음주의자들은 예수에 대한 개인적 관계만으로 축소하여 세속화시켰고, 이 과정은 19세기의 부흥사들과 20세기의 TV 전도자들을 통해 이끌어졌다고 말한다.<sup>42)</sup> 여기에서 Horton은 개혁주의를 복음주의로부터 구별하고

36) Randall Balmer, *Blessed Assurance*, 9, 14.

37) Mark A. Shibley, “Contemporary Evangelicals: Born-Again and World Affirming,” *ANNALS*, 558 (July 1998): 69-71; *Resurgent Evangelicalism in the US* (Columbia: University of South Carolina Press, 1996).

38) Mark Knoll, *American Evangelical Christianity: An Introduction*, (Oxford: Blackwell, 2001), 2.

39) Robert H. Krapohl and Charles H. Lippy, *The Evangelicals*, (Westport, Conn: Greenwood Press, 1999).

40) Gabriel Fackre, *Ecumenical Faith in Evangelical Perspective*, (Grand Rapids: Eerdmans, 1993), 22.

41) Randall Balmer, *Mine eyes Have Seen the Glory: A Journey into the Evangelical Subculture in America*, (New York: Oxford University Press, 2000), xviii. 한편 Balmer는 여기에서 보수주의란 말을 신학적인 용례로 사용하고 있지는 않다.

있는 것이다. 하지만 그가 말하는 뉴잉글랜드 청교도는 Jonathan Edward의 경우처럼 경건주의 신앙과 활동을 수용하였고, 전통적인 종교개혁 전통과는 분명 차이가 있다. Horton은 미국 복음주의자들을 오직 세속화에만 기여한 것으로 과장 해석하고 있는 것이다.

위의 모든 주장들은 미국적 상황 안에서 복음적 기독교의 복잡한 과정을 말하고 있는 것이다. 나는 이러한 복음주의의 진화 현상을 “잡종론”(hybrid theory)이라고 표현하고 싶다. 우리는 이 모든 다양한 복음주의 전통들이 본질적으로 다르다고 말할 수는 없다. 마찬가지로, 우리는 복음주의의 어떤 순수한 형태가 있다고 말할 수도 없는 것이다. 복음주의는 언제나 다른 요소들을 서로 교환하며 발전되었고, 하나의 잡종이 되어버렸다. 미국의 복음주의라 불리는 운동들은 언제나 이전의 메시지들을 지속하며 강조하였고, 보다 넓은 사회 문화적 상황에서 이전의 태도들 중 일부는 폐기하기도 했으며, 당시의 부상하는 문화 매체들을 이용하며 변형되었고, 계속해서 대중의 호응을 불러일으키며 발전하였다. 오늘날 우리는 각각의 복음주의 전통들 안에서 어떤 공통점들을 규명하기가 쉽지 않은 것은 이러한 복잡한 과정 때문일 것이다. 예를 들어, 웨슬리와 그의 부흥운동은 하나의 방향으로 해석하기 어렵다. Richard Heizenrater가 표현하는 것처럼, 그의 종교적, 신학적 특성은 그의 처한 상황에 따라서 매우 “모호하며(elusive),” 이전의 다양한 전통들의 자료들에 대한 “창조적 종합(creative synthesis)”이라고 말할 수 있다.<sup>43)</sup> Dayton이 관찰한 대로, 이후에 웨슬리에게서 분명히 나타나는 요소들은 각기 다양한 형태의 그룹으로 전수되어 발전하였고, 이들 그룹들은 웨슬리의 어느 특정 단면만을 받아들여 발전하였기에 종종 서로 유사성을 찾기 어려운 경우도 있다. (ex. 웨슬리를 “고교회적”으로 해석한 주류 감리교의 예식 전통과 “저교회적” 해석을 한 성결운동 내의 거리 부흥회 전통).<sup>44)</sup> 마찬가지로 Charles Finney의 분명한 요소들이 서로 합치될 수 없는 다양한 종교 운동으로 발전되기도 하였다. (ex. 20세기 초의 사회복음 운동과 Billy Sunday 부흥회)

반면, 같은 방식으로, 우리는 복음주의의 본질을 오늘날의 일반적인 통례인 보수주의로 고정할 수도 없다. 즉 복음주의의 발전과정은 “개혁하는 근본주의”현상으로만 이해될 수는 없기 때문이다. Dayton이 주장하는 대로, 역사적으로 대다수의 복음주의 유산들은 “정통”이라고 간주 될 수는 없으며, 오히려 “반정통적(Counter-orthodox)”이거나 제도화된 정통에 대해 “저항하는(protestant)” 모습을 보여 왔다. 복음주의는 어떤 개별적 복음주의 그룹들보다는 훨씬 더 넓은 개념일 것이다.

#### 복음주의의 다원주의, 그 필요성/위험성

나는 서로 다른 복음주의 전통들을 융합하는 이슈에 대해 논하며 “다원주의”(pluralism)의 개념을 사용하기 원한다. “다원주의”란 개념은 20세기 후반부터 미국 사회가 그 다양성 가운데 변해가는 상황을 기술하기 위해 자주 사용되어왔다. 한편으로 다원주의란 다양한 문화 속의 개별적인 특수성(particularity)에 대한 강조를 의미한다. 다른 한편, 다원주의를 통한 접근방식은 일치성(unity)이라는 목표를 지향한다. 재미있는 현상은 이러한 다원주의 논의들이 주로 미국의 주류계층에 속한 학자들에 의해 주도되어 왔다는 사실이다. 이것은 어느 정도, 그들이 소수계 사람들이 제기해올 보다 공격적인 다원주의(시민권운동이나 해방이론 등과 같은)에 의해 주류 사회질서가 흔들리는 것을 두려워하기 때문인지도 모른다. 사실상 미국 내의 소수 그룹들은 의도적이든 그렇지 않든, 이러한 다원주의의 축제에 참여하기를 거부하였다. 오히려 그들은 자신들의 특수함을 계속 유지하여 왔다. “끓는 냄비 이론 (melting pot theory)”과 같이 동화(assimilation)를 강조하는 개념은 다양성 속의 일치성을 강조하는 것 같지만, 자칫 소수인들의 정체성을 거세할 수도 있다. 바로 이것이 오늘날 복음주의자들이 종교다원주의에 대해 그토록 반대하는 이유이기도 하다. 또한 이것이 기독교계가 분

42) Michael Horton, *Made in America* (Grand Rapids: Baker Book House, 1994).

43) Richard Heizenrater, *The Elusive Mr. Wesley*, (Nashville: Abingdon, 2003).

44) Donald Dayton, “Good News to the Poor: The Methodist Experience after Wesley,” *The Portion of the Poor*, edited by Douglas Meeks (Nashville: Abingdon, 1995), 74.

열되는 직접적인 원인이 되기도 한다. William Hutchison은 “종교다원주의”(여기에서의 의미는 종교 간의 대화나 오늘날의 에큐메니칼리즘보다 더 넓은 개념이다)는 초창기부터 미국 기독교 역사 전반에 걸쳐 두드러진 현상이었다고 말한다. 하지만, Hutchison의 주장에 따르면, “진보적인 다원주의 사상은 단순한 용납(toleration)이나 포괄성(inclusion) 너머로 사라져 버리고, 여전히 명백하게 편협성(intolerance)과 배타성(exclusion)이 지속되어왔다.”<sup>45)</sup>

복음주의자들의 에큐메니칼한 접근방식들은 복음주의자들의 영향력을 증진시키는데 공헌한 것이 사실이다. NAE와 ETS의 설립이 그 대표적인 예이다. NAE의 설립 초창기에, 부흥운동적 특성을 가진 성결/오순절 교단들이 그 대다수를 차지하였다. 하지만 이러한 복음주의 그룹들은 개혁주의 복음주의의 영향 가운데 점차 “보수주의적” 복음주의처럼 되어갔다. 19세기에 “복음주의의 알미니안화”(Arminization of evangelicalism)에 반대로, 이들은 자신들의 웨슬리안/알미니안적 기원을 상실하며, “복음주의의 장로교화”(Presbyterianization of evangelicalism)가 되어버린 것이다. Dayton은 이에 대해 매우 민감하게 반응하며, “복음주의라는 명칭이 같은 연합체에 속한 교회들에 공통성이 있기 때문이라기보다는 2차 세계대전 이후 부상한 신복음주의자(neo-evangelicals)들의 정치적 힘에서 기인했다”라고 주장한다.<sup>46)</sup> Dayton의 부르조와현상(embourgeoisement) 이론에 따르면, 대다수의 기독교 분파들은 안정된 교회로 전환되는 과정에서 더 발전된 신학과 정치형태를 받아들이게 된다. 이러한 방식으로, 성결/오순절 교회들은 20세기 동안에 칼빈주의적 복음주의의 형태로 전환되어 갔다. 이처럼 감상적인 에큐메니즘에는 자기 정체성 상실이라는 위험성이 존재하는 것이다.

예를 들어, 오늘날의 부흥운동적 복음주의 그룹의 신학 작업의 형식과 내용에는 문제점이 있다. 이들은 개혁주의 방식의 보다 지성적인 “조직”신학 형태를 따라가고 있다. John Wesley, Jonathan Edwards, Charles Finney, A. B. Simpson과 같은 부흥운동 전통의 신학적(?) 거인들은 그들의 신학을 구성함에 있어 “조직적(systematic)” 또는 “교리적(dogmatic)” 형식을 취하지 않았다. 그들은 대신 다양한 종류의 이야기(narrative) 스타일을 사용하였고, 그 내용도 보다 실제적인 주제들을 제시하였다. Leonard Sweet은 1960년대 미국 주류 교단들의 지적인 강연과는 달리, 복음주의자들의 “이야기하기”(telling the story) 방법이 이들의 급부상과 성장의 실제적인 이유라고 주장한다.<sup>47)</sup>

이처럼 대다수의 복음주의의 에큐메니칼 논의는 결국 개혁주의적 복음주의와 고백주의 전통의 표현들을 강조하면서, 부흥운동적 복음주의와 웨슬리안 전통의 핵심 요소들은 부차적인 내용으로 약화시키면서 결론지어진다. Donald Dayton과 함께 『복음주의의 다양성』(*The Variety of Evangelicalism*)을 공동 편집한 Robert Johnston은 복음주의에 대한 자유주의/보수주의 패러다임의 한계를 비판하며 자신의 글을 시작한다. 이 글에서 그는 복음주의의 다양한 성격에 대한 통찰력 있는 이슈를 제기하기도 하였다. 하지만 그는 미국 복음주의의 “가족적 유사성”을 논의하면서 다음의 진술을 “복음주의 신앙의 중심”이라고 언급하고 있다.

인간은 참 하나님이시며 인간이신 예수 그리스도 안의 하나인의 은혜로만 구원될 수 있으며 하나님의 주권적 의지 외에는 구원의 길이 없다는 고백; 역사의 마지막 때에 세상은 하나님의 구속 역사 안에 놓여있다는 소망의 고백; 성경은 구원과 생활을 위해 필요한 모든 것이 담겨있

45) William Hutchison, *Religious Pluralism in America* (New Haven: Yale University Press, 2003), 10.

46) Donald Dayton, “Some Doubts of the Usefulness of the Category Evangelical,” 250.

47) Leonard Sweet, “The 1960s: Crises of Liberal Christianity and Public Emergence of Evangelicals” *Evangelicalism and Modern America*. 이 논문에서 Sweet은 “새로운 주류,” 복음주의 교회의 성장에 대해 “이전의 주류” 교회들의 쇠퇴와 비교하며 설명하고 있다. 복음주의자들은 “왜 내가 그리스도인이 되어야 하는가?”라는 질문에 대해 자유주의자들보다 훨씬 실제적이었다. 그들은 전도의 기술로 육신과 영혼의 치유, 사업의 번성, 화목한 결혼 생활 등의 그늘진 삶 가운데 새 생명을 “이야기”하며 그 해답이 예수 그리스도에게 있음을 말한 반면, 자유주의자들은 인간 존재의 목적과 의미를 너무 어렵게 설파하였다고 말한다.

다는 고백: 인간은 복음의 능력에 의해 거듭나야 한다는 고백.<sup>48)</sup>

이 진술이 그 형식과 내용에 있어 모든 복음주의 그룹들을 아우르는 “가족적 유사성”이란 말인가? 이런 고백적 진술은 보다 경험적인, 부흥운동적 복음주의를 설명하기에 충분치 못하다. Johnston은 그의 글 가운데, 미국 복음주의의 독특한 일례로 복음성가 가수, Michael Card가 부른 다음의 노래의 예를 들고 있다. “예수 사랑하심, 나는 아네. 단지 성경이 그렇게 말하기 때문만은 아니네. 나는 내 영혼 깊은 곳에서 느낀다네. 예수 사랑하심, 나는 아네.”<sup>49)</sup> 하지만 위의 진술 가운데 그는 이 노래를 본래의 가사 대로 다시 부르고 있는 것이다. “예수 사랑하심, 나는 아네. 성경에 써있기 때문이네.”

같은 Wesleyan 학자이지만, Dayton과는 달리, Thomas Oden은 위의 경우와 같은 함정에 빠지고 있다. Thomas Oden은 초대 교부들의 고전적 전통들 안에 있는 “기독교 정통 신앙”(Christian orthodox faith)을 강조한다.<sup>50)</sup> 또한 그는 저명한 개혁주의 복음주의자인 J. I. Packer와 함께 『한 믿음』(*One Faith*)라는 제목의 책을 공동 집필하며 복음주의의 에큐메니칼 선언을 하고 있다. 이 책에서 Oden과 Packer는 “에큐메니칼 합의(ecumenical consensus)”로서 전통적인 교리적 주제들을 나열하고 있다.<sup>51)</sup> 이 표현들은 웨슬리안들의 핵심이라고 간주될 수는 없다. 또한 그의 논지 안에는 전통주의의 함정에 빠질 위험성도 있다. 따라서 Oden의 이론을 적절히 발전시키기 위해서는 다음의 유명한 문구를 기억하여야 할 것이다. “전통은 죽은 자들의 살아있는 믿음이지만, 전통주의는 살아있는 자들의 죽은 믿음이다.”

Oden의 이론을 후원하면서, 웨슬리 학자인 Kenneth Collins는 최근에 출판한 책, 『복음주의의 때』(*The Evangelical Moment*)에서 개혁주의와 웨슬리안 복음주의자들 사이에 지금까지 존재해 온 분열의 장벽을 무너뜨리고자, “포괄적 복음주의”(catholic evangelicalism)라는 용어를 강조한다.<sup>52)</sup> Douglas Sweeny도 Dayton/Marsden 논쟁을 논평하면서 “복음주의의 역사에 있어 개혁주의적 접근과 성결운동적 접근이 한데 합쳐져 서로의 연구에 있어 제한점들을 상호 보완하여, 현재의 대결 구도에서 벗어나, 새롭고 보다 포괄적인 통합에서 이루어져야 한다”고 주장하였다.<sup>53)</sup> 이들의 제시하는 것은 대립(confrontation)하는 두 패러다임의 화해와 융합(compromise)을 말하고 있는 것이다. 하지만, 균형 있고 공정한 융합은 Dayton이 지배적인 선입견에 대한 문제제기와 같은 대결적 접근이 있어야만 가능한 것이다. Dayton은 그가 말하는 부르조와 현상의 위험 때문에 이러한 융합의 접근 자체에 반대한다. 하지만 우리는 이러한 에큐메니칼 융합을 포기할 수는 없을 것이다. 적절한 복음주의의 다원주의 방법은 분명한 자기 정체성과 다양성에 대한 완전한 존중 속에서 가능할 것이다.

#### IV. 미국 복음주의 패러다임의 현재평양적 적용

##### 미국 복음주의의 범세계적 영향

Brousner, Gifford, Rose는, 그들이 공저한, 『수출되는 미국의 복음』(*Exporting American Gospel*)에서 다음과 같이 말한다. “오늘날 복음적 기독교 메시지에 대한 중요한 국제적 수요와 그들의 복음을 전파하는 복잡한 조직체계들이 존재한다.”<sup>54)</sup> 많은 나라의 대중적인 기독교 지도자들의 메

48) Robert Johnston, “American Evangelicalism: An Extended Family,” *The Variety of Evangelicalism*, 260.

49) *Ibid.*, 264.

50) Thomas Oden, *The Rebirth of Orthodoxy* (San Francisco: Harper, 2003).

51) Thomas Oden and J. I. Packer, *One Faith: The Evangelical Consensus* (Downers Grove: IVP, 2004).

52) Kenneth Collins, *The Evangelical Moment* (Grand Rapids: Baker, 2005), 17, 208.

53) Douglas A. Sweeny, “Historiographical Dialectics,” *Ibid.*, 48-52.

시지들은 상당히 미국 복음주의의 성격을 가지고 있는 경우가 많다. 많은 곳에서 우리는 미국복음주의의 교회성장이론, 기독교 우파의 활동, 캠퍼스 선교단체, CCM, 기독교 베스트셀러 도서들을 발견하게 된다. 한국 기독교 역시 미국 복음주의의 영향을 깊게 또 신속하게 받아 온 것이 사실이다. 미국 복음주의의 범세계적 영향의 이유는 그 자체 내의 두 단어인, “미국”과 “복음주의”에 있다. 즉, 미국 복음주의의 범세계화는 역사적인 복음주의 선교열정과 20세기 동안 미국의 경제, 사회, 정치, 문화의 지배적 위치 때문일 것이다. 이 둘 중 한 요소가 없다면 그 영향력이 지금처럼 대단하지는 않았을 것이다.

복음주의라 불리는 그룹들은 모두 다 선교에 대한 강한 영정을 지니고 있다. 복음주의 선교운동은 19세기에 본격화 되었는데, 직, 간접적으로 웨슬리안 복음주의의 영향을 받았다고 할 수 있다.<sup>55)</sup> 이러한 선교에 대한 강조는 오늘날 신복음주의와 오순절주의 그리고 다양한 복음주의 교단들과 선교기관으로 이어져 왔다. 남침례교와 하나님의 성회는 가장 많은 선교사를 파송하는 두 교단이며, CCC, IVF, 예수전도단, 네비게이트 등의 선교 단체들은 자신들의 지부를 전 세계에 설립하면서 같은 스타일의 복음주의 정신을 전파하고 있다. Billy Graham 전도 집회는 미국 전역 뿐 아니라 전 세계적으로 선풍적이었으며, 가는 곳 마다 그는 “개신교의 교황”과도 같이 환영받았다. 하지만 이와 같은 선교에는, Donald Lewis가 주장하는 대로, “미국 복음주의를 수용하는 현지 그리스도인들의 주도적 능력(initiative)이 중요한 역할을 했으며, 이들은 복음적 기독교를 자신들의 토착적 방법으로 적합화(appropriation)하였다.”<sup>56)</sup>

오늘날 미국은 전 세계의 자원, 제조, 금융, 상업 기관, 그리고 대중문화에 있어 절대적인 영향력을 가지고 있다. 이러한 현상은 정치, 학계에도 마찬가지로 적용된다. 미국의 언어 (단순히 영어 이상의)는 이러한 미국의 국제적 영향력을 가져오게 하는 중요한 요소일 것이다. 미국 복음주의의 범세계화에는 분명 이러한 요소들이 작용하는 것이 사실이다. 미국 복음주의 정신은 자본주의에 대체로 호의적이다. 이는 자본주의와 국제적 무역문화에 어떤 윤리적 의미가 있기 때문이 아니라, 믿음의 전파라는 목표를 가속화하는 기능이 있기 때문이다.<sup>57)</sup> 또한 산업화되어가는 사회에서는, 도덕적 공허함과 가치관의 위기 등의 현상이 따라오기 마련이기 때문에 복음주의적 엄숙함과 강한 공동체의식은 개인, 집단 체계를 심리적으로 안정시키는 신적 윤리로서의 권위를 지니게 된다. 또한 미국 복음주의의 묵시 사상은 이러한 반 묵시적 상황이 있는 상황 속에서 매우 설득적인 메시지가 될 수 있다.<sup>58)</sup>

#### 한국 복음주의의 두 패러다임

이 자리에서 나는 앞서 말한 미국 복음주의의 영향 가운데 정치, 경제적 측면을 논하지 않고, 종교적 측면만을 이야기하고자 한다. 이전 장에서 다룬 미국 복음주의의 두 패러다임은 한국의 복음주의를 이야기 하는데도 좋은 도구가 될 수 있다. 특별히 한국교회의 부흥의 시기였던 선교 초창기와 20세기 후반부의 놀라운 성장에 잘 적용된다. 대립되는 복음주의 패러다임은 다음의 두 한국 학자들의 역사서에 잘 나타나있다. 하나는 장로교 학자인 박용규이고 다른 하나는 성결교 역사가인 박명수이다. 양자는 복음주의에 대해 서로 다른 자료들을 사용하며 서로 다른 그림으로 묘사하고 있다. 이들의 미국 학교에서의 학문적 배경은 미국 신학의 영향에 대한 일면일 것이다. (박용규는 Trinity 신학교에서 박명수는 Boston 대학교에서 박사학위를 취득하였다.) 그들의 역사적 방법론과 자료는

54) Steve Brouwer, Paul Gifford, Susan Rose, *Exporting the American Gospel* (New York: Routledge, 1996), 1

55) Donald Dayton, "The global Impact of the Wesleyan Tradition and their Related Movements," *The Global Impact of the Wesleyan Tradition*, edited by Charles Yrigoyen (Lanham, MD: Scarecrow Press, 2002), 7.

56) Donald M. Lewis, "Introduction," *Christianity Reborn: The Global Expansion of Evangelicalism in the Twentieth Century* (Grand Rapids: Eerdmans, 2004), 3.

57) Steve Brouwer, Paul Gifford, and Susan Rose, *Exporting the American Gospel*, 249-250.

58) *Ibid.*, 253.

미국 학자들의 역사서들에서 영향을 받았으며, 모두 다 한국 기독교의 미국적 배경에 대한 상세한 정보를 제공하며 설명하고 있다.

박용규는 그의 저서 『한국 교회를 깨운 복음주의 운동』<sup>59)</sup>에서, 한국에서의 복음주의의 발전사를 기술하고 있다. 첫 장에서 그는 미국적 기원을 말하면서 Ramm의 복음주의 계보를 정확히 따르며, 근본주의/현대주의 논쟁과 신복음주의의 부상을 강조한다. 이 점에서 그는 Marsden의 자료에 많은 의존을 하고 있다. 박용규는 신복음주의의 적극적 사회 참여에는 동의하지만, 복음주의를 신복음주의의 진보적 신학적 “개혁”과는 구별하고 있다. 그는 복음주의를 성서의 권위와 “이신칭의”를 강조하는 개신교라고 정의한다.<sup>60)</sup> 박용규는 경건주의, 청교도, 웨슬리 부흥운동, 복음주의 연합(Evangelical Alliance, 미국의 Federal Council of Church의 19세기 전신)등도 복음주의의 유산으로 포함하면서, 개혁주의 복음주의의 후예들로 묘사하고 있다.<sup>61)</sup>

한국의 상황에서, 박용규는 몇몇 보수주의 신학자들을 한국 복음주의의 선구자로 소개하고, 심각한 교회 분열을 가져온 한국 신학자들 사이에서의 근본주의/현대주의 논쟁을 기술한다. 그는 이러한 양 극단을 극복하는 한국 복음주의의 부상을 말하면서 다음의 복음주의 운동들을 부각시켜 강조한다. 1981년의 한국 복음주의 신학회의 창설, CCC등의 미국의 선교단체에 의해 주도된 학원선교운동, 1973년 Billy Graham 전도 부흥회 등의 대형 집회들, 한국의 Fuller 신학교와 같은 형태의 아세아 연합 신대 설립, 복음주의 출판사들, 그리고 미국의 New Paradigm 교회들이라 불리는 Saddleback 교회, Willow Creek 교회등과 비교할 수 있는 한국의 신흥 복음주의 교회들(은누리 교회, 지구촌 교회, 남서울 교회, 사랑의 교회), 이상이 한국의 복음주의 운동의 실례이다. 이 책에서 박용규는 한국의 오순절 전통에 대해서는 생략하였고, 여의도 순복음 교회와 조용기 목사에 대해서는 단 한 번도 언급하고 있지 않다. 그가 “한국 복음주의 운동은 어느 특정 그룹의 기관에 의해 주도된 것이 아닌 범교단적 운동”이라고 말하지만,<sup>62)</sup> 박용규의 역사서는 한국 복음주의의 한쪽 면만을 취급하고 있는 것이다.

이런 장로교적 서술과는 반대로, 박명수는 한국의 복음주의를 부흥운동의 관점에서 기술하고 있다. 그의 책, 근대 복음주의의 주요 흐름<sup>63)</sup>에서 박명수는 한국 성결교회의 미국적 배경에 대해 사중복음을 중심으로 설명한다. 박명수는 한국 교회의 뿌리는 미국의 19세기 근대 복음주의라고 주장한다. 박명수의 대부분의 자료를 웨슬리안/성결운동/오순절 전통에서 근거하며, 복음주의의 정의에 있어 보수주의/자유주의의 패러다임을 거부한다.<sup>64)</sup> 하지만 Dayton과는 달리 그는 종교개혁을 근대 복음주의의 뿌리로서 강조하고 있다.<sup>65)</sup>

박명수는 한국의 초기 선교사들이 선교지에 도착하기 이전의 개인적 배경을 주의 깊게 분석하였다. 박명수에 따르면, 대다수의 초기 선교사들은 그들의 교단적 소속과는 상관없이 당시의 웨슬리안/성결/케직 운동의 영향을 깊게 받았음을 주장하였다. 예를 들어 한국 선교의 선구자중 한명으로 간주되는 장로교인, Underwood는 구세군으로부터 많은 영향을 받았고, 신학교 재학 시절 “부르짖는 감리교인”(roaring Methodist)이라는 별명을 가지고 있었다.<sup>66)</sup> 또한 많은 초기 선교사들 중 일부는 그들의 한국 선교에 대해 Victorian Life Convention 같은 성결운동 계열의 집회에서 보고하였음을 발견하였다. 이때부터 한국 교회는 장로교의 교단적 우세에도 불구하고 경건주의적 성격을 가지게 되었다고 말한다.

59) 박용규, 『한국교회를 깨운 복음주의 운동』 (서울: 두란노서원, 1998)

60) Ibid., 28-29.

61) Ibid., 31-32.

62) Ibid., 93.

63) 박명수, 『근대 복음주의의 주요 흐름』 (서울: 대한 기독교서회, 1998).

64) Ibid., 433-436.

65) Ibid., 15-23, 35.

66) Myung Soo Park, "The Korean Pentecost," *The Global Impact of the Wesleyan Traditions*, 186-187.

하지만 한국에서 “복음주의”란 용어는 일반적으로 보수주의/자유주의의 패러다임 안에서 이해되고 있는 것이 사실이다. “복음주의”란 용어가 1952년 KNAE가 설립되면서 유입된 이후 이 용어는 자유주의와 반대되는 개념으로 사용되어 왔다. 감리교 역사가 이덕주는 한국 역사 속에서 “보수”와 “진보”의 역설적 용례에 대하여 지적한다. 그는 이 두 용어가 역사적 상황, 사회-정치적 이슈, 그리고 개인적 종교 스타일에 따라 매우 다양하게 적용될 수 있다고 주장한다. 이덕주에 따르면, 초기 한국교회는 유교적 사회 구조 안에서 (특히 성별, 사회 계층의 문제에 있어) 기본적으로 진보적이었으며, 일제 말기의 정치적 저항은 보다 보수주의 신학적 성향의 사람들에 의해 주도 되었다는 것이다. 따라서 이덕주는 보수/진보의 의미는 독립적일 수 없으며 언제나 상대적인 상황에서만 설명될 수 있는 것이라고 주장한다. 이덕주는 한국교회가 보수/진보로 분립하는 것은 “서구 신학의 이데올로기의 대리전”으로 희생된 것이라고 평가하고 있다.<sup>67)</sup>

김기홍은 그의 글, “세 가지 신앙전통과 한국교회”에서 복음주의에 대한 흥미로운 비유를 말하고 있다. 그는 예수님 주위의 세 그룹의 사람들로, “바리새인,” “사두개인,” “제자들”을 주목한다. 그의 비유에 따르면, 첫 번째 그룹의 사람들은 근본주의자들로, 성령의 자유로운 사역을 제한하는 폐쇄적인 교리주의에 묶여있는 사람들이라고 말한다. 두 번째 그룹은 폐쇄된 지성주의에 묶인 신학적 자유주의자들이다. 세 번째 그룹은 열정적 영성으로 부흥을 주도하는 사람들라고 말한다. 김기홍은 세 번째 “제자들” 그룹의 역사적 예들로 미국의 18-19세기 대각성 부흥 운동들과 한국의 1907년 대부흥 운동을 들고 있다. 김기홍은 이 “제자들” 그룹이 “바리새인”과 “사두개인” 모두와 구별되지만 제자들 중에는 바리새파 출신을 있었지만 사두개파 출신은 없었다는 것에 주목한다.<sup>68)</sup>

이 말처럼 우리가 복음주의자들을 김기홍의 분류 중, 세 번째 그룹인 “제자들”로 간주해 볼 때, 그들은 신학적 자유주의 보다는 보수주의자들 쪽에 보다 가까울 것이다. 하지만 그들을 제자로 만드는 원동력은 오순절 임했던 성령의 체험이었다. 제자들이 예수의 부활을 직접 목격한 이후에도 그들의 궁극적 관심은 예수 부활 이전과 변함이 없었다 (행 1:6). 이 비유처럼 복음주의의 정체성은 바른 교리 (예수의 부활 목격) 이상의 영적인 부흥에 (오순절 체험) 기초하여야 할 것이다.

## 닫는 말

나는 미국 복음주의의 복잡한 진화 과정을 “잡종론”이라고 표현하였다. 역사적으로, 이런 잡종들은 “진정한 그리스도인”에 대한 추구로 나타나 왔다. 이는 Kenneth Collins가 표현하는 대로 웨슬리의 삶의 여정 속에 잘 드러난다.<sup>69)</sup> 이러한 노력들이 복음주의라는 용어를 통해 진행되어 왔다. 하지만 이 과정 속에서 복음주의의 잡종들 중에는 돌연변이 형태도 나타나곤 하였다. 우리는 어느 특정 복음주의 유산을 “진정한” 복음주의라고 정의할 순 없지만, “보다 나은” 복음주의에 대해서는 생각해 볼 수 있을 것이다. 나는 “진정한(true) 그리스도인”이라는 표현 보다는 “보다 나은(better) 그리스도인”이라는 표현이 적절하다고 여긴다. 왜냐하면 “진정한”이라는 표현에는 타인에 대한 “배타적” 의미를 내포할 수 있기 때문이다. 미래 복음주의의 주도권은 과거의 유산들 중 어느 하나와 똑같을 수는 없다. 하지만 우리는 보다 생산적인 복음주의를 위한 더 나은 자원(source)을 고려해 보아야 할 것이다. 본인의 의견으로는 19세기의 복음주의의 개념이 20세기의 복음주의 개념보다 더 낫다고 생각한다.

D. G. Hart는 그의 최근 저서, 『복음주의 해체하기』 (*Deconstructing Evangelicalism*)에서 복음주의란 용어의 “사용정지”(moratorium)를 요청하였다. Hart에 의하면, 복음주의란 용어를 중

67) Dukjoo Lee, “Liberal and Conservative in Korean Church History,” *Christian Thought* (January, 2002): 43-55.

68) 김기홍, 『역사와 신앙』 (서울: 두란노 서원, 1990), 85-106.

69) Kenneth Collins, *A Real Christian: The Life of John Wesley*, (Nashville: Abingdon, 1999)

교적 레이블로 폐기하는 것의 유익은 그 용어에서 나타나는 오해에서 벗어나 기독교 가르침을 더 온전히 인식할 수 있기 때문이라고 말한다.<sup>70)</sup> “복음주의”란 용어의 “사용정지”에 대한 주장은 Hart 이전에 Dayton에 의해 처음 언급되었다. 그는 다음과 같이 말하면서, 오늘날의 다양한 복음주의 그룹들은 그 차이점이 너무 두드러져, 이 용어로 공통된 성격을 찾기가 힘들기 때문에 이 용어의 오해를 피하고자 사용을 중지해야 한다고 다음과 같이 주장한다. “그러므로 나는 다른 어떤 가능성을 고려할 수 있다 할지라도, 이제 이 용어(“evangelical”)를 거부할 수밖에 없다. 오히려 나는 더 적절하고 유용한 분석의 카테고리를 찾을 수 있으리라는 희망 하에, 이 용어에 대한 일시적 사용정지(moratorium)를 요청하는 바이다.”<sup>71)</sup> 이 말은 Dayton이 복음주의라는 용어의 고전적 의미에 대한 애정 가운데, 또한 이 용어가 다른 특정 패러다임의 의미로 고정되어가는 것에 대한 두려움 가운데 나온 말일 것이다. 바로 이점에서 우리는, 특히 Dayton의 패러다임에 안의 전통들에 속한 그리스도인들이, “개혁하는 근본주의” 논쟁을 통한 Dayton의 주장에 귀 기울여야 할 이유가 있다.

많은 학자들이 미국 정치, 문화, 종교의 “양당 시스템”(Two-party system)의 문제점에 대해 논의하여 왔다. Jim Wallis는 그의 최근 베스트셀러인 하나님의 정치 (God’s Politics)에서 “종교와 정치”의 이슈에 있어 보수주의/자유주의 패러다임의 문제점을 제기하였다.<sup>72)</sup> Stanley Grenz는 “정통”이라는 복음주의의 중심을 “갱신”(renewing)하여, 보수주의와 자유주의의 양극단화를 넘어 양자의 파트너십을 위한 “관대한 정통”(generous orthodoxy)의 필요성을 역설하였다. 그는 이 갱신의 좋은 모델은 새로운 것이 아니라 과거의 유산에 있다고 말하며, 이 모델을 18-19세기의 영국과 미국의 복음주의 운동들에서 발견하고 있다.<sup>73)</sup> 고 Stanley Grenz를 추모하며, Roger Olson은 복음주의 신학에 대한 그의 공헌에 대해 다음과 같이 말한다:

Grenz가 복음주의 신학에 가장 중요하게 공헌한 것은 그 중심과 본질을 교리보다 영성에 기초하여 재구성한 것이다. 그는 회심의 경험과 회심의 경건으로부터 파생되는 특유의 영성이 “복음주의” 정체성의 중심이라고 주장하였다. 이 말은 교리의 중요성을 배제한다는 의미는 아니다. 하지만 그 교리는 복음주의의 항구적 본질에 있어 영적 체험의 다음에 위치한다는 것이다. Grenz에 의하면, 교리는 복음주의의 이차적 언어이며, 그 일차적 언어는 예배와 영성이다.<sup>74)</sup>

Grenz의 “복음주의 중심의 갱신”(renewing evangelical center)의 개념은 Marsden이 이야기하는 신복음주의의 “개혁하는 근본주의”(reforming fundamentalism)와는 다르다. 그의 관심은 근본주의 신학을 온건하게 진보화(liberalization)하는 것의 필요성을 말하는 것이 아니라, 복음주의의 정체성을 그 신학적 이데올로기 개념에서 기능적(영성과 선교적) 차원으로의 전환을 통해 이루어야 한다는 말이다. 이러한 복음주의 신학과 영성의 갱신 모델은 웨슬리안 학자인 Howard Snyder의 작업에서도 잘 나타나있다.

19세기에 복음주의의 설득력, 가치관, 도덕들은 대중들의 삶 가운데 깊게 퍼져 있었다. (전국 교회 협의회(Federal Council of Church)의 19세기 전신인 복음주의 연합(Evangelical Alliance)의 기관명을 주목해 볼 필요가 있다.<sup>75)</sup> 20세기의 벽두에, 복음주의와 주류 개신교의 구분은 존재하지 않았다. FCC 역시 복음주의의 정체성을 가지고 있었고, 복음주의적 사역을 위해 노력하였다. 1908년 열린 FCC의 첫 번째 의회에서 Moody의 동료이자 부흥사인 Willbur Chapman이 주 강

70) D. G. Hart, *Deconstructing Evangelicalism: Conservative Protestantism in the Age of Billy Graham*, (Grand Rapids: Baker, 2004), 187-188.

71) Donald Dayton, “Some doubts about the usefulness of the Category, evangelical,” 251.

72) Jim Wallis, *God’s Politics* (San Francisco: Harper, 2005).

73) Stanley Grenz, *Renewing the Center: Evangelical Theology in a Post-Theological Era*, (Grand Rapids: Baker, 2000), 331.

74) Roger Olson, “In Memorium: Stanley J. Grenz 1950-2005,” *Religious Studies News* 20:3 (May, 2005), 9.

75) Evangelical Alliance의 복음주의적 성격에 대하여서, Philip Jordan, *The Evangelical Alliance for the United States of America, 1847-1900* (New York: The Edwin Mellien Press, 1981)를 참조하십시오.

사로서 전도의 중요성에 대해 강연하였다.<sup>76)</sup> 그러나 복음주의는 20세기 초반부에 근본주의/현대주의 논쟁을 통하여 그 문화적 주도권을 상실하게 되고, 이 용어는 근본주의자들로 말미암아 변형되고 주류 교단들로부터 폐기되었다. 이전에 사회 개혁의 선봉에 섰던 복음주의는 이제 뒤로 물러서게 된 것이며, 이 현상을 David Morberg는 “엄청난 반전”(Great Reversal)이라고 표현하였다.<sup>77)</sup> Leonard Sweet은 이 현상을 사회적 그리스도인 대 개인적 그리스도인, 현대주의 대 근본주의, 자유주의 대 보수주의, 사회참여 대 영혼구원 등으로 나누어지는 “엄청난 분열”(Great Split)이라고 표현하였다.<sup>78)</sup>

자유주의/보수주의적 복음주의 패러다임은 주류 교단들과 복음주의 교회들의 장벽을 더 두텁게 만든다. 복음주의자들처럼, 자유주의자들도 복음주의자들과의 의미 있는 대화의 문을 닫아버리고 있다. 이것은 그들의 에큐메니칼 노력에 대한 역설이다. 그들은 대부분, 복음주의는 무조건 보수주의자들과는 선입견 속에서, 이전에 그들이 복음주의 정체성을 가지고 있었다는 사실을 망각하였다. 주류 교단들의 쇠퇴는 그들의 자유주의 신학 때문이기 보다는 그들이 복음주의 정신을 상실하였기 때문이라고 생각한다. 오직 복음주의의 부흥운동적 패러다임이 이들을 다시 각성케 하는 개념일 것이다. (하지만 그들에게 “고급” 지성주의라는 또 하나의 장벽이 있기는 하다.) 복음주의자들의 가장 우선적 사명은 세상으로부터 진정한 형태의 복음(교리)을 수호하는 것이라기보다는, 세상을 향해 복음을 전하는 것(선교)이다. 내 견해로는 복음주의는 보수주의/자유주의 패러다임보다 훨씬 넓은 범주(boundary)를 갖는다. 하지만 다른 의미에서 그 범주는 훨씬 더 좁아진다. 왜냐하면 복음주의는 개인을 변화시키고 사회를 개혁하는 통전적 갱신 운동이기 때문이다. 복음주의자의 반대되는 개념은 자유주의자이든 보수주의자이든 상관없이 열정 없는 형식적(nominal) 그리스도인들일 것이다.

76) Hart, *Deconstructing Evangelicalism*, 20.

77) David Moberg, *The Great Reversal: Evangelism Versus Social Concern* (Philadelphia: J. B. Lippincott, 1972)

78) Leonard I. Sweet, "The Evangelical Tradition in America", in *The Evangelical Tradition in America*, ed. Leonard I. Sweet (Macon, GA: Mercer University Press, 1984), 71.

A Joint International Conference  
of the Wesleyan Theological Society  
and Seoul Theological University  
23-25 May, 2005

## **Wesleyan Christian Perfection and the Neo-Confucian Sage: John Wesley and Yi T'oegye**

Prof. Sung-Won Kim, Ph.D.  
Korea Nazarene University

### **I. Introduction**

The primary purpose of this essay is to search for a feasible ground for understanding of the universality of Christian perfection in East Asian cultural milieu specially in Korea. For this purpose this essay will try to investigate common ingredients in the understandings of Wesleyan Christian perfection and Neo-Confucian sage. The investigation will be headed to fertilize a ground for the justification of Christian holiness and to expand a practical evangelism of Christian perfection in Korea.

Comparative method is essential, because it deals with two different sets of understanding and interpretation of religion. Similarity of the subject supports adequacy for a comparison. Two religious traditions engaged in the phenomenological interpretation of internal religious experience. In order to compare two completely different sets of ideas, it is inevitable to employ a methodology of analogical imagination. Similar ideas, categories, and concepts need analogical tool to have a conversation among them.

Epochal affinity and contemporary efficacy of them in Korean society provide a legitimacy of comparison. Both the 18th century Christian understanding and 16th century Neo-Confucian interpretation of Sage experience attempted reinterpretation of the preexisting religious tradition and were influential in their own traditions. These traditions did not fade away but still highly effective in religious and cultural lives. The significance of the study lies on a discovery of the bridge impact on two theories of Methodism and Confucianism in Korea.<sup>1)</sup>

In terms of structure, first, this essay will delineate the key understandings of Wesleyan Christian perfection and Neo-Confucian sage respectively. Then it will compare the key ideas in matching those overlaps, affinities, contrasts, and alternatives for conspicuous discoveries. The commonality of conspicuous ideas will be rubricated for the effectiveness of evangelism and justification of the universality of Christian perfection in the East Asian cultural context.

## II. Wesleyan Theory of Christian Perfection

As Wesley attempted to explain the Christian perfection includes perfect love and cleansing of sin. "The loving God with all our heart, and mind and soul (Deut. 6:5)." Christian perfection is the love of God and our neighbour. Wesley insisted strongly that the perfect love is the essence of perfection.

"Wesley used the term Christian perfection interchangeably with holiness, perfect love, and sanctification. To him perfection is only another term for holiness, or image of God in man."<sup>2)</sup> The perfection means for Wesley "the humble, gentle, patient love of God, and our neighbour, ruling our tempers, words, and actions."<sup>3)</sup> "The primary aspect of perfection to Wesley was not legalistic or moralistic, but ethical and spiritual. In addition to love, however, perfection included cleansing, or freedom from sin."<sup>4)</sup>

Wesley observed Christian perfection in a way that "There is such a thing as perfection; for it is again and again mentioned in Scripture. It is not so early as justification; for justified persons are to go unto perfection, Heb. vi. 1. It is not so late as death; for St. Paul speaks of living men that were perfect. Phil, iii. 15."<sup>5)</sup>

It is known that even John Wesley himself was reluctant to use the term "Christian perfection," even though it was a Biblical truth. And also in the real field of ministry the Christian perfection was rarely preached and practiced in Korean churches even in the Churches of Wesleyan tradition.

This essay pays heed to this issue and a possibility of the sanctification in Korea, which is the core event of Christian experience of holiness. Christian perfection "implies the being cleansed from sin, 'from all filthiness both of flesh and spirit.'<sup>6)</sup> There are two types of sanctifications: initial sanctification and entire sanctification. The initial sanctification is an experience of forgiveness of sins at the event of regeneration with justification. The entire sanctification is the experience of the Holy Spirit to cleans the inherited depravity."<sup>7)</sup>

The many followers of Wesley and American holiness movement in the 19th century developed this understanding of sanctification as a Biblical teaching. Korean Evangelical Churches and the Church of the Nazarene follow this distinctive theory of the entire sanctification. The entire sanctification is commonly used simply as sanctification. The name of Korean Evangelical Church is "seonggyul" (성결 聖潔), which means the sanctification.

The sanctification, which is a subsequent event to regeneration or justification, produces a transformation in the believer at the experience. The essence of sanctification is the purification of inner self. In the believer's heart the inherited sin is the source of committing to sins. The sanctification is a purification of the source of sins. The καθαριζω is the Biblical term for purification to make the inner self clean."<sup>8)</sup>

Here, it is important to know that the term καθαριζω means cleansing rather than suspending or eradicating. Suspending or eradicating implies the sin as a substance, but the purification or cleansing implies the sin as a depravity or potentiality to commit to sins. The sin is not

a substance but a potentiality for sins. The object of sanctification is the inherited depravity.

The result of entire sanctification produces "the purity of intention, dedicating all the life to God" and "the circumcision of the heart from all filthiness, all inward as well as outward pollution."<sup>9)</sup>

Pre-requirement for the experience of entire sanctification is human dedication or consecration. The consecration is a human act, and the entire sanctification is the Divine act of cleansing the believer.<sup>10)</sup> Consecration consists of dedication, prayer, worship, encountering the Word, investigating the natural and special revelation of God, and consistent relationship with God. It demands a definite faith in the redeeming blood of Christ and fully sensitive to the activities of the Holy Spirit.

In general preceding event to the entire sanctification is an initial sanctification or justification, which is an experience of forgiveness of sins. It is important to be aware that the entire sanctification is not the absolute perfection but a relative perfection. This awareness is a key to expand the gospel of holiness effectively in Korea.

In Wesley's writing, we see that "if I set the mark too high, I drive men into needless fears: if you set it too low, you drive them into hell-fire."<sup>11)</sup> The Biblical standard of Christian perfection is relative, and still it demand that the sanctified should grow in grace.

Wesley believed the possibility of mistakes in the sanctified life. The perfection does not exclude all infirmities and mistakes. "A man may be filled with pure love and still liable to mistake. Indeed, I do not expect to be freed from actual mistakes, till this mortal puts on immortality."<sup>12)</sup> Further Wesley insisted that "a mistake in judgement may possibly occasion a mistake in practice." "A thousand such instances there may be, even those who are in the highest state of grace. Yet where every word and action springs from love, such a mistake is not properly a sin."<sup>13)</sup>

Mistakes could arise from the remaining infirmity in the sanctified person. Sanctification is not to eliminate such infirmities as misperception, poor understanding, and irrational reasoning. "Infirmities may entail regret and humiliation, but not guilt. Sin always produces guilt."<sup>14)</sup>

"Infirmities are failures to keep the law of perfect obedience,"<sup>15)</sup> and "infirmities are an involuntary outflow from our imperfect moral organization. Sin is always voluntary." "A thousand infirmities are consistent with perfect love, but not one sin."<sup>16)</sup>

Sanctification purifies the personality inwardly and outwardly. The ethical and spiritual aspects of personality are the subjects of purification. Sanctification does not change infirmities in the personality. Nonethical or non-spiritual aspects still persist in the sanctified personality. Sanctification does not endow person with an extra potentiality or any additional temperaments. This sanctification is what we call the relative perfection.

In terms of external change of personality, the experience of entire sanctification does not naturally fix most of the external disharmonious habits to the right way. It does not generate an ability to exercise social harmony to get along well always with others. Misunderstandings, cultural differences, misjudgement, errors persist as long as human being has physical body, because their temporal existence is a state of probation.

However, the experience of entire sanctification gradually transforms external deeds of

inconsiderate, crude, or harsh activities. The sanctified person can constantly learn spontaneously how to be as the lives go by the guidance of the Holy Spirit. The experience of entire sanctification should gradually lead one to practice euphoric, considerate, benign, and harmonious with others. Holiness should lead to refinement and courtesy. Wesley said that "the Gospel of Christ knows of no religion, but social; no holiness, but social holiness. Faith working by love is the length and breadth and depth and height of Christian perfection."<sup>17)</sup>

The teleological state for Wesleyans is the Christian perfection, which is identical with entire sanctification and perfect love. The key Idea of Wesleyan Christian perfection is the entire sanctification. The essential aspect of sanctification is the heart purity. The entire sanctification is commonly understood by the Wesleyan Churches. The Free Methodist Church believes that

Entire sanctification is that work of the Holy Spirit, subsequent to regeneration, by which the fully consecrated believers, upon exercise of faith in the atoning blood of Christ, are cleansed in that moment from all inward sin and empowered for service. The resulting relationship is attested by the witness of the Holy Spirit and is maintained by faith and obedience. Entire sanctification enables believers to love God with all their hearts, souls, strength, and minds, and their neighbor as themselves, and it prepares them for greater growth in grace.<sup>18)</sup>

Wesleyan Church believes that

We believe that sanctification is that work of the Holy Spirit by which the child of God is separated from sin unto God and is enabled to love God with all his heart and to walk in all His holy commandments blameless. Sanctification is initiated at the moment of justification and regeneration. From that moment there is a gradual or progressive sanctification as the believer walks with God and daily grows in grace and in a more perfect obedience to God. This prepares for the crisis of entire sanctification which is wrought instantaneously when the believer presents himself a living sacrifice, holy and acceptable to God, through faith in Jesus Christ, being effected by the baptism with the Holy Spirit who cleanses the heart from all inbred sin. The crisis of entire sanctification perfects the believer in love and empowers him for effective service. It is followed by lifelong growth in grace and the knowledge of our Lord and Savior, Jesus Christ. The life of holiness continues through faith in the sanctifying blood of Christ and evidences itself by loving obedience to God's revealed will.<sup>19)</sup>

The Church of the Nazarene believes that

We believe that entire sanctification is that act of God, subsequent to regeneration, by which believers are made free from original sin, or depravity, and brought into the state of entire devotement to God, and the holy obedience of love made perfect." "It is wrought by the baptism of the Holy Spirit, and comprehends in one experience the cleansing of the heart from sin and the abiding, indwelling presence of the Holy Spirit, empowering the believer for life and service."<sup>20)</sup>

The entire sanctification is a subsequent experience to regeneration. The experience of the Christian perfection or entire sanctification itself is a crisis and instantaneous event. The Christian perfection is not the end of becoming a right Christian but continuous growth is demanded. In early years Wesley believed the experience of entire sanctification is instantaneous event. "It is often difficult to perceive the instant when a man dies, yet there is an instant in which life ceases. And if

ever sin ceases, there must be a last moment of its existence, and a first moment of our deliverance from it."<sup>21)</sup> But in later years in addition to the momentary transition of Christian life Wesley insisted gradual and continuous improvement of Christian life.<sup>22)</sup>

A purification of heart in the New Testament language is  $\kappa \alpha \theta \alpha \rho \iota \zeta \omega$ , which means to clean internally and externally. Another term for  $\kappa \alpha \tau \alpha \rho \upsilon \xi \omega$  means to abolish or to annul. There are many other terms for sanctification and purification. Again here the meaning of the term is not eradication or elimination of a certain substantial thing but cleansing egocentric potentiality.

Negative aspects of Christian perfection is setting apart from Godless secularity, cleansing the inherited depravity, and destruction of the old self. Positive aspects of Christian perfection is to restore the image of God, obtaining ability by grace to engage in perfect love, and maturation.

It is to recover the image of God, which is higher stage than to become a Child of God. To become a Child of God happens at the regeneration. To become Children of God does not imply to become a god. It simply means for one to be reconciled and adopted to God by breaking the wall of sins between the sinner and God. It is to have an ability to communicate directly with God. To recover the Image of God does not mean to be united with God as an identical being, but it implies to become a relatively perfect being in a given condition of life.

### III. Neo-Confucian Theory of Becoming a Sage

Classical Confucianism(儒教) had considered the entire person as the object of self-cultivation. It was focusing on forming a good character to produce benign deeds. However, when Buddhism entered into China, which emphasized an edification of the inner mind and transformation of consciousness, Neo-Confucianism paid heed to a deeper level of the internal matters.

Even though Korean Neo-Confucianism(性理學), specially Yi T'oegye(李退溪1701-70)<sup>23)</sup> and his followers, considered Buddhism as a paganism in general, it is true that Neo-Confucianism was influenced by the Buddhism specially on the area of studying one's internal and mental activities.<sup>24)</sup> But the theory of mind(心學) was much more studied and sophisticated ever after the impact of Buddhism. The theory of mind became the central idea of self-cultivation(修身) specially in Korean academic tradition of Confucianism.

Humanity(仁) is the key concept that Confucius(孔子 B.C. 552-479) elucidated in depth level. His concern for this elaboration was to seek for social stability. The prime model of human being to be for the social security was Sage(聖人), that one can become by overcoming egocentricity and denying selfish desires.<sup>25)</sup> Confucius preached this idea to many people for a long period of time. The idea of becoming this ideal being has not been changed for the Confucian history of academic tradition.

Selfish desire(人慾) is the source of disharmony and conflict in the society. The victory over the selfish desire became the omni-virtue(全德) in Confucianism. To become a Sage implies to overcome

the selfish desire and to unite with the Heavenly Principle(天理).

Toegye elaborated humanity as the human Tao while Principle as the Heavenly Tao. Humanity is the mystical union of self with the Heaven.<sup>26)</sup> Humanity is the essential feature that one should recover and maintain its quality. To practice human Tao is to edify the humanity.

Righteousness(義) is the prime concept for concrete practical action. If humanity is a quality, then righteousness is related to adequate deed.<sup>27)</sup> Without qualitative humanity, righteous action is impossible.

The core method of obtaining the humanity and practicing the righteousness is to abide in reverence(敬). The concept of reverence was originated due to a possibility of confusion with tranquility(靜) of Buddhism in China, 11th century.<sup>28)</sup> Chu Hsi elaborated this concept further and invented a newer method of cultivation: investigation on principle abiding in reverence(居敬窮理). Toegye accepted this idea and developed it in detail.

The master of subject is reverence, and the reverence is more than thinking and learning. It is mindfulness to be aware of the Heavenly Principle and Tao. Learning is the initial stage, thinking is the next, and the reverence of mindfulness is the final method to be enlightened with the Tao.<sup>29)</sup>

The reverence is the gate to enter into the Tao. After one entered the gate with this method of reverence cultivation, one should achieve is to obtain a teleological state of sincerity(誠).<sup>30)</sup> The sincerity is a flower of Neo-Confucian internal endeavor.

Neo-Confuciansim did not neglect external matters. Indeed they strongly emphasized on both inner life of consciousness and external matters of proper way of deporting dress, speech, and conduct. Neo-Confucianism held a possibility to become a Sage and emphasized it as self-realization and personal enlightenment. The Sage is the ideal being for personal fulfillment and harmonious social relationships.

Is the Korean Neo-Confucianism popular among the people today? The concept of sage is popular. There could be a distinction between Neo-Confuciansim as an institutionalized ideology and Neo-Confucianism as a way of life.<sup>31)</sup> As an institutionalized ideology it is for the upper class elite people to utilize it intellectually to have an appropriate world view and govern the society.

As a way of life it is for self-conscious and intelligent minority to exercise spiritual cultivation. But it is not necessary to make a distinction of them, because in general most of the upper class practiced the sophisticated theory of mind of the Neo-Confucianism. However, the concept of sage permeated through out the history, and it became a common term even for the ordinary people to be aware of it.

Confucian Sage is neither relative nor absolute perfection but natural perfection. Negative aspects of becoming a Sage is detachment of selfish desires, overcoming existential elements, and becoming a non egocentric self. Positive aspects of becoming a Sage is to become an united self with the Heaven, reaching Tao and Heavenly Principle, and being in equilibrium harmony with the nature and others.

In practical level the sincerity(誠) of one's service to one's parents is the basis for clarifying the Tao of serving Heaven. "To maintain our awe of Heaven at the proper time is to show the respect of a son - to feel joy in what Heaven allots without anxiety is to exemplify filial piety in its purity."

"Deviation from the will of Heaven is called a perverse disposition; doing inquiry to humanity is called villainous. One who promotes evil is lacking in moral capacity; he who fulfills his bodily design by doing good resembles his parents, Heaven and Earth." "One who is mindful and fosters his nature will not be negligent." "The worthy, being of their most excellent stuff, seeks to fulfill the Tao." Wealth, honor, good fortune, and abundance have their aim for the enrichment of our lives and "poverty, meanness, grief, and sorrow serve to discipline us so as to make us complete." "In life one shall serve compliantly, and in death one shall be at peace" "With this exhaustively fulfilling the Tao reaches it's ultimate perfection."<sup>32)</sup>

Cosmo-ontological basis for this meta-ethical and religious theory is, so called, "mutual issuance theory of principle and material force." (理氣互發說) When principle issues material force follows, then four beginnings activate. When material force issues and principle arises, then seven feelings exercise.

There are four beginnings (四端) of humanity, righteousness, propriety, wisdom, and seven feelings (七情) of joy, anger, grief, fear, love, hate, desire. The four beginnings activate when the principle issues and material force follows. And the seven feelings exercise as the function (用) of the mind, when material force issues and principle arises.

The substance (體) of mind is composed of humanity, propriety, righteousness, wisdom, and fidelity. This substance of mind functions, when it issues, as feelings. In natural state before the issuance (發) the substance of the mind is perfectly still and not active. The mind combines and governs human nature (性) and feelings (情).

The manifestation of humanity is the sense of commiseration. The manifestation of propriety is the sense of modesty and deference. The manifestation of righteousness is the sense of shame and dislike. The manifestation of wisdom is the sense of approving and disapproving. The manifestation of fidelity is the sense of integrity and truth.<sup>33)</sup>

The master of the mind (主宰) is mindfulness or reverence (敬). The cultivation of the mind should be based on the mindfulness, and then one could engage in the various modes of cultivation such as watchful when alone, be undivided and hold to the mind firmly, cautious and apprehensive, grasp and preserve, the mind exercises thought, nurturing the mind, exhaustively realized mind, overcome and return, the mind is present, recovering the errant mind, and the mind is rectified.<sup>34)</sup>

If one takes a mode of one spirited state of mind of reverence, an arising of human desire would be interfered, and the Heavenly principle would be preserved. The reverence or the mindfulness is the master of mind and the key to lead cultivators to become a Sage.<sup>35)</sup> The one spirited mind of reverence is not aiming at encountering the Wholly Other, but comprehending the reality and reaching to the union with Heaven.

Blocking human desires and preserving the Heavenly principle is the core idea of academic and practical discipline. Human desire is the exposure of feelings of the existential nature (氣質之性), which needs to be blocked by a way of preserving the Tao, which attains to the four beginnings of the essential nature (本然之性).

The union of one with Heaven(天人合一) is the ultimate state of being. The precise attitude for abiding in this state is to be attentive to the equilibrium(中), which is the essential nature and the Great Ultimate.

The union is an astonishing and enlightening experience. It is a delightful and awesome echelon one can grasp. Indeed, this essay observe the experience as a similar one to numinous experience.<sup>36)</sup> Neo-Confucianism called the person at this state a Sage (聖人). The literal meaning of the Sage is a holy(聖) person(人). The holy means here not to be contaminated with human desires of existential nature but to be united with the Heavenly Principle. The person follows the humanity, righteousness, propriety, and wisdom of the essential nature may become a being of equilibrium harmony with others and the nature. That is the experience of the Great Ultimate(太極).

The Great Ultimate is the sum of the principles of myriad things, which is identical with the Heavenly principle. One at this stage can autonomously overcome the desires of the existential nature. Here, the person experiences the indifference between “ what ought to be ” (所當然) and “ what to be ” (所以然). This implies that the result of the actions of the principle of the righteousness is identical with natural order(自然秩序) which is namely the union of one with the Heaven.<sup>37)</sup>

#### IV. Comparison of Christian Perfection and Sage

In terms of understandings of the essential human condition, both Christian and Confucian believe that human nature was essentially and originally good. The original state was good in a way not to engage in intentional misdeeds. The given Law or Tao was kept well. But in Christianity human pride corrupted the original nature and became a totally depraved being. In Confucianism social condition contaminated the original nature.

Both Christian and Confucian believe that human nature is existentially no longer good. Christianity thinks human being as turned away from God and depraved into self-centered being. In Confucianism good nature has been contaminated by bad social environment. Both the depraved and the contaminated are no longer good and need recovery of the original natures. Sanctification and cultivation are methods to transform the bad nature to good one. The sanctification and cultivation are aiming at the stages of the absence of depravity and selfish desire.

Cultivation takes various methods such as reflections on things at hand, investigation on things by abiding in reverence, reading the classics, or quiet sitting. The core idea of cultivation is to practice detachment of human-desire and pursue Heavenly Principle. This cultivation is self activity with the natural flow in Neo-Confucian tradition.

Sanctification takes various steps to follow such as awareness of internal-disordering, repentance of self-centered misdeeds and ignorance of God, confess the disordering, misdeeds, and ignorance of God, and obtain a forgiveness of them from God. The forgiveness requires confession and faith in God. Sanctification is a synergic event between self and the Divine grace in

Wesleyan-Arminius theological tradition.

Sudden enlightenment or instantaneous awareness of the Heavenly Principle is the initial aim of self-cultivation. The awareness of the Principle provides understanding of one's own destiny determined by Heavenly Mandate.<sup>38)</sup> Experience of the fullness of the Spirit is the key for transformation of the depraved self to holy one in Wesleyan Churches. It is the Divine imperative and grace to transform oneself.

	Wesleyan Sanctification	Neo-Confucian Cultivation
Object	Voluntary Transgressions Depravity, Egocentricity	Selfish Desires Existential Nature
Event	Cleansing Instantaneous Synergic between God and Human	Discarding Enlightening Self-Cultivation
<i>Telos</i>	Christian Perfection Recovering the Image of God	Sagehood Union with Heaven
Method	Faith Consecration Experience of the Holy Spirit	Reverence Investigations on Things at Hands

As we see the overlaps between two thoughts are the objects of transition the human desires and egocentric voluntary transgressions. The human desires are the source of conflict and disharmony in the society, and the egocentric voluntary transgressions are the acts of sin.

Purification or cleansing is the event for Wesleyans to reach Christian perfection a teleological state of transformation of self. It is a discarding event of selfish desire for Neo-Confucians to become a Sage. The Sage is the highest level one can be and get into a state of the union with Heaven. But the Christian perfection is not the highest stage. It may be a relatively high stage, but still it requires further growth in grace.

Neutral and natural equilibrium is the Neo-confucian state of Sage. Positive to practice love, light, and life is what Wesleyan Christian perfection to be. It has also a negative implication in the sense of setting apart from the godless secularity.

"The Divine gracious imperative" is the basis for Wesleyan sanctification, but for Neo-Confucianism it is the self motivation. The Confucianism has an imperative implication of the Heavenly Mandate(天命). But the Heavenly mandate is not the Other agency to produce gracious imperative but is the principle of the world within. It is obviously a weaker enforcement for an implementation of becoming a novel being.

Determinism is the presupposition of Neo-Confucian cosmo-ontology, which has a affinity with

Calvinistic predestination. In Calvinistic tradition the Divine imperative is coercive unlike in Wesleyan tradition that believes the Divine persuasiveness.<sup>39)</sup> It is true that both coerciveness and persuasiveness are derived from the Other. The coerciveness is based on the emphasis of the sovereignty of God, and the persuasiveness is grounded on synergic soteriological event between God and human being.

The coercive God could expose a stronger image for moral mandate than persuasive God. The mandatory dimension is powerful not only for moral mandate but also for salvation. Neo-Confucianism is deterministic in general as the destiny of each person has been determined by Heavenly Mandate. Reformed tradition of the predestination and the Divine imperative scheme have a great affinity with Neo-Confucianism, and it could be easily accepted to the Confucian cultural society. This could be one of the reasons why Presbyterian churches are so popular in Korea.

Unconditional election and limited salvation by the Divine predestination were attractive to Neo-Confucian understanding of life which was programed by the system of the Heavenly Mandate. The attraction arises not only from understanding of the destiny of each person has determined, but further, as presbyterian claims, a salvation has been guaranteed by the Divine mandate.

What Wesleyan ideas can be attracted to Neo-Confucians is that becoming a sage is easily accessible through the experience of the Holy Spirit. To obtain a salvation for everlasting life is rather dynamic and real than Neo-Confucianism. Neo-Confucianism is intellectual mysticism, and Wesleyanism is spiritual mysticism. The spiritual mysticism is known as an experientialism, which is rather real and dynamic event.

Truth claims may cause conflicts and are not to be attractive always to one another, but affinities are attractive to one other in general. Effective evangelism of the theory of entire sanctification can be attempted by utilizing affinitive and attractive ideas of becoming a Sage. Wesleyan-Arminian churches has a potentiality to grow in Korea, if Korean Wesleyan ministers pay heed to utilizing those affinitive Korean Neo-Confucian cultural foundations.

	Wesleyan Sanctification	Neo-Confucian Cultivation
Affinities	<i>Telos</i> : Christian Perfection Spiritual mysticism	Sagehood Intellectual mysticism
Overlaps	Cleansing Depravity Eliminating Sinful Nature	Discarding Human Desires Overcome Selfishness
Contrasts	Sanctification by the Holy Spirit Non-Determinism Experientialism	Self-Cultivation Determinism Naturalism
Alternatives	New Life Spiritual	Union with the Nature Natural

Another possibility of Wesleyan Christian perfection is that a belief on the existence of God and

the Divine gracious imperative is dynamic to function as an enforcement of implementation of necessary holiness activities. That enhances a better human order and harmony. The dynamic character of the Christianity is influential in the society unlike the Confucianism which has a limitation in the enforcement of religiosity and moral mandate.

In Korean context holiness is generally understood as the highest moral stage that human can acquire. Is Wesleyan Christian perfection the highest moral stage? It is the state of perfectly loving God and others. Morality is not perfectly possible. But the people imagine and respect the ideal of perfect moral stage in abstraction, even though they are in the state of real depravity. The depravity in reality can be cleansed by the transcendental spiritual experience, and one can become a morally mature being. To become a holiness one is very achievable in this life.

Rudolf Otto defined holiness in general sense that it means "completely good; it is the absolute moral attribute, denoting the consummation of moral goodness."<sup>40)</sup> In Kantian sense to become a holy one is an imperative of inner willingness, that is to say "holiness or sanctity of duty or law, meaning merely that they are imperative upon conduct and universally obligatory."<sup>41)</sup> So to become a holy one is a self obligatory moral event for Western philosophers and religious phenomenologists.<sup>42)</sup>

Entire sanctification is a victory over sin and freedom to love God and others in this life. It is God's gracious imperative for the believers to totally commit to God and love others. God does not demand one to perform an unachievable ideal dimension. Setting the teleological goal of entire sanctification is a distinctive Biblical idea for the goal driven life in reality.

Christian perfection is the state no further to require cleansing event of sanctification on the inner depravity. The echelon of Confucian Sage is the state no further to require discarding event of cultivation on human desires or selfishness. However, the Christian perfection is not only a teleological event but also continuous growth in grace until to death. Neo-Confucian sage is not only the highest stage but also continuous development of inner maturity.

#### IV. Conclusion

As an affinity attracts comparable partner, the similarity of the Christian perfection and the Sage provides the ground for effective extension of the Wesleyan Holiness gospel in East Asian culture. The purpose of this essay is to provide a ground for better understanding and practice of Christian perfection in East Asian cultural context.

In contemporary Korean culture, it seems that the Christian perfection tends not to be preached much and not to be practiced enough, even though it is the Biblical truth. In Western society it seems that the doctrine has been believed as truth, and many Western people believe and practice it.<sup>43)</sup>

This essay tries to provide a positive legitimate ground of potentiality for Christian ministry in a society which has a Confucian cultural background. Specially the ministry based on Wesleyan theological tradition is very feasible to enlarge the Gospel of Christian perfection in the society.

The Neo-Confucian concepts of Sage are commonly used and encouraged to practice in Korean society. It has been understood that reaching the echelon of becoming a Sage is highly demanding, and ordinary person may not reach to the level of becoming a Sage. Even though still few people reach to the stage, as the concept became a popular term, most of the Korean people understand the existence of the term. Here the commonality of the term can be a bridge impact to an understanding of Christian perfection.

The transcendental Personal and Spiritual grace activates a transformation of self with a consecration and condition of repentance and confession of the transgressions against the known law. This Spiritual event empowers one to accomplish the desires for both internal and external novel being and practicing love, peace, and harmony.<sup>41)</sup>

Calvinistic understanding of sanctification as a just continuous process does not claim the Christian perfection to be possibly attained in this life. As long as human being has the physical filthy body, it is impossible to be entirely sanctified or to reach to the Christian perfection.

The Neo-Confucian understanding of cultivation claims that highly selective people can reach to the echelon of becoming a Sage. The selectiveness and rareness of becoming a Sage have been some what culturally exaggerated as it goes through the history, and it became an extraordinary event.<sup>45)</sup>

However, this essay claims that Wesleyan Christian perfection is very feasible to Korean audience, if pastors preach the right doctrine of Christian perfection. It is relative perfection. Wesley and his followers insisted the Christian perfection as cleansing of the sin, which implies destruction of the inherited depravity. Wesleyan understanding of perfection is not legalistic but spiritual. It is not abstractive ideal being but practical experience of cleansing and realistic mode of being.

The Christian perfection is holiness, perfect love, and entire sanctification. The holiness is a beauty as cleansing of the inner depravity. The experience of the event can be wrought by the Holy Spirit. Holiness is rather accessible to acquire than to become a Sage.

- 
- 1) Indeed a potentiality of Wesleyan ministry lies on the affinity between the Christian perfection and Confucian Sage in Korea. Affinitive ideas attract to each other and tend to be acceptive. But the most conspicuous difference of them is on understandings of the ultimate reality for one to pursue; the former believes it is the life, and the later believes the non-being.
  - 2) Donald S. Metz, *Studies in Biblical Holiness* (Kansas City, MO: Beacon Hill Press of Kansas City, 1971), 224.
  - 3) Metz, 224.
  - 4) Metz, 224.
  - 5) John Wesley, *A Plain Account of Christian Perfection* (Kansas City, MO: Beacon Hill Press of Kansas City, 1966), 114.
  - 6) Wesley, *A Plain Account of Christian Perfection*, 12.
  - 7) It is known that Wesley did not teach that the entire sanctification is wrought by the baptism with the Holy Spirit. Kenneth Grider, *Entire Sanctification: The Distinctive Doctrine of Wesleyanism* (Kansas City, MO: Beacon Hill Press of Kansas City, 1980), 11.
  - 8) Metz, 171.
  - 9) Metz, 226.
  - 10) Metz, 170.
  - 11) Letters, V. 203-204; recited from Metz, 225.
  - 12) Metz, 231.
  - 13) Metz, 231.
  - 14) J. A. Wood, *Perfect Love* (North Attleboro, MA: J. A. Wood Publisher, 1886), 66; recited from Metz, 232.
  - 15) Metz, 232.
  - 16) Metz, 233.

- 17) William M. Greathouse and H. Ray Dunning, *An Introduction to Wesleyan Theology* (Kansas City, MO: Beacon Hill Press of Kansas City, 1989).
- 18) XII. Entire Sanctification A/119 in The Free Methodist Church.
- 19) 14. Sanctification: Initial, Progressive, Entire in The Wesleyan Church.
- 20) The article of faith X. Entire Sanctification (1928-2001) in The Church of the Nazarene.
- 21) Wesley, *A Plain Account of Christian Perfection*, 115.
- 22) Randy Maddox, *Responsible Grace: John Wesley's Practical Theology* (Nashville, TN: Kingswood Books, 1994), 153-154.
- 23) Yi T'oegye's picture is on 1,000won Korean bill, which is approximately equivalent with one US dollar. It implies that the bill is the most popular currency in Korea and most of Korean people know T'oegye.
- 24) It is known that Chu Hsi(朱熹1130-1200), who was a Chinese scholar and T'oegye's prime mentor, was the person who relatively synthesized Classical Confucianism, Taoism, and Buddhism into one and became a frontier for development of Neo-Confucianism. Actually Neo-Confucianism began in 11th century, it flourished 12-13th century in China. But T'oegye himself rejected Buddhist ideas in general, and he developed his own theory of mind in 16th century.
- 25) Yu Jeongdong, *T'oegye's Life and Thought* (Seoul: Bakyounghsa, 1987), 229.
- 26) Yu Jeongdong, 231-232.
- 27) Yu Jeongdong, 235-236.
- 28) Yu Jeongdong, 259.
- 29) Yu Jeongdong, 267.
- 30) Yu Jeongdong, 261-262.
- 31) Yi T'oegye, *To Become a Sage: The Ten Diagrams of Sage Learning*. trans. Michael Kalton, (New York: Columbia University Press, 1988), 209.
- 32) *To Become a Sage*, 54-55; 2 Diagram of the Western Inscription.
- 33) *To Become a Sage*, 120, 121; 6th Diagram of "the Mind Combines and Governs and the Feelings."
- 34) *To become a Sage*, 161; 8th Diagram of the Study of the Mind.
- 35) Yun Sasun, *T'oegye Cheolhak Yeongu (A Study of T'oegye's Philosophy)* Korea University Press, 1986), 211. The one spirited state of reverence has an affinity to a transcendental consciousness or pure self in the Western theory of phenomenology of mind in Edmond Husserl's philosophy. The difference between one spirited mind of reverence and transcendental consciousness is that the former is for one to concentrate on being aware of equilibrium harmony, and the later is to see correctly the reality. The former is to comprehend natural phenomenon, and the later is to bracket ( $\epsilon \pi \circ \chi \eta$ ) preunderstandings and have a pure consciousness to see the reality without preoccupations. Rather the one spirited mind of reverence has an affinity with the intentionality in Husserl's theory of mind as a concentration to be aware of the reality.
- 36) Rudolf Otto, *The Idea of the Holy: An inquiry into the non-rational factor in the idea of the divine and its relation to the rational*, trans. John W. Harvey, (Oxford University Press, 1969), 5-24. As Otto mentioned here the numinous means "sacred" as not only moral perfection but also mysterious *tremendum*. But the Neo-Confucian experience is the numinous without encountering the Wholly Other but with the Heavenly Principle.
- 37) Yun Sasun, 214.
- 38) In this respect Neo-Confucianism is closer to Calvinistic determinism rather than Wesleyan scheme to believe in a partial human freedom.
- 39) John Cobb, *Grace and Responsibility: A Wesleyan Theology for Today* (Nashville, TN: Abingdon Press, 1995). As he claimed, this is a process theology rather than pure Wesleyan theology. Cobb, 1. But his understanding of the Divine activity is persuasive. The idea of persuasiveness is similar to John Wesley's middle and later phases of theology. Cobb, 9. Lewis S. Ford had a similar view on this. *The Lure of God: A Biblical Background for Process Theism* (Philadelphia, PA: Fortress Press, 1978). 15f.
- 40) Rudolf Otto, 5.
- 41) Rudolf Otto, 5
- 42) Here, Rudolf Otto claims that this general usage of the meaning of holiness is inaccurate. Hebrew term *qadosh* was translated as holy denoting moral goodness. This is "mistranslation and unwarranted rationalization or moralization of the term." He added an element of feeling which is beyond rational explanation and then used a term numinous. The experience of the numinous is still plausible in Christian spiritual activities. Rudolf Otto, 6-7.
- 43) The Christian perfection, specially the entire sanctification, is rarely preached in the Korean Holiness churches. There are two major reasons of cultural backgrounds. One is the understanding of Confucian Sage as the highest echelon of human being can acquire, and ordinary people can not easily reach to it. Only those who is able to study and do investigation on things at hands can cultivate themselves and reach to become a Sage. Culturally this highest demanding endeavor for becoming a Sage permeated into Korean society for centuries.  
When Koreans hear the gospel of the Christian perfection, they would think it is a highly demanding, so that as ordinary people they can not attain to the stage. It seems that the Korean Wesleyan pastors are reluctant to preach the gospel of the Christian perfection. Because the audience are not quite acceptive to it.
- 44) In general one desires to be a novel being, such as a pursuit of peace and harmony with others. But human being is incapable to accomplish the desire for having an ideal peace, justice, and sanctification because of the depravity of inner self. Without an external help one can not but become a perpetually perishing one.
- 45) This cultural point seems to be comparable with the understanding of the Calvinistic understanding of sanctification. It could be the reason why the Presbyterian Church is larger than other Churches based on the Wesleyan-Arminius theological tradition.









