종교개혁기의 기독교학자: 칼빈*

해리스 하비슨(E. Harris Harbison)
번역: 이상규(개혁주의학술원 원장, 역사신학)

유럽의 프로테스탄트 지도자로서 루터가 누렸던 명성을 계승한 사람은 그의 친구 멜랑흐톤이 아니라 불굴의 의지를 지닌 제네바의 학자 존 칼빈이었다. 칼빈은 멜랑흐톤에 대해서는 알고 있었지만 루터를 직접 만난 적은 없었다. 독일어를 몰랐던 그는 오직 루터의 라틴어 작품들을 읽었지만 그 내용을 잘 이해하고 있었다.

칼빈은 루터에게서 매우 큰 영향을 받았고, 연소자로서 그 사실을 언제나 따뜻하게 인정했다. 그러나 루터의 영향은 콜렛(Colet)이 에라스무스에게 끼쳤던 것과 같은 직접적이고 인격적인 것이 아니었고, 에라스무스가 루터에게서 느꼈던 반발을 일으키는 영향과도 다른, 그 중간 정도 되는 영향이었다. 즉 칼빈은 비상하게 종교적인 루터의 지성에 오랜 기간 동안 지속적인 영향을 받았다. 한 세대라는 시대적 간격, 상반되는 기질, 훈련 과정, 자라난 사회 배경 등 많은 요소가 매우 달랐지만, 칼빈은 루터를 열심히 또 비판적으로 배웠다.

루터가 죽고 십일 년이 경과되었을 때, 칼빈은 루터의 제자 중 한 사람과 논쟁을 벌였는데, 이렇게 말했다: "만일 루터의 많은 위대한 덕성(virtues)에 약간의 악덕이 섞여 있다면, 나는 그것들을 그냥 묻어 두고 싶다. 그에

*) 이 글은 하비슨 박사의 *The Christian Scholar in the Age of Reformation* (Eerdmans, 1983), 137-164를 번역한 것임.

게 부여된 은사들을 존중하고 존경하기에 그 악덕들을 굳이 살펴볼 생각이 들지 않는다. 그러나 많은 덕 때문에 악덕까지 수용한다는 것은 어리석고 말도 안 되는 태도라고 생각한다."[1] 이 몇 문장에는 칼빈의 특징, 즉 권위에 대한 그의 존중심과 분별력, 그리고 진리에 대한 최우선적인 열심이 잘 드러나 있다.

어떤 면에서 우리는 앞에서 살펴 본 기독교인의 소명으로서의 학문과 연관된 거의 모든 특징들을 칼빈에게서 찾아 볼 수 있다. 제롬과 에라스무스처럼 칼빈도 이방의 고전작품들에 대한 열정을 통하여 거룩한 학문에 이르렀다. 특히 고전문학에서 배운 기술들을 성경연구에 채용한 칼빈의 방식은 쉽게 그 선배들을 연상케 한다. 그러나 그 스스로 '갑작스런 회심'이라 부르는 어떤 사건의 결과로 소명감을 얻었다는 그의 회심 방식은 어거스틴과 루터의 경험에 훨씬 가까웠다. 그래서인지 칼빈은 자신의 사상은 제롬과 에라스무스보다 어거스틴과 루터에게 더 큰 영향을 받았다고 인식했다.

『기독교 강요』에서 칼빈은 제롬(Jerome)을 십여 번 언급했으나, 별로 중요한 내용이 아니었다. 그러나 어거스틴을 언급한 경우는 삼백 번이 넘었는데, 그 내용도 칼빈의 결정적인 논점을 지지하는 그런 내용이었다. 비록 에라스무스나 루터는, 『기독교 강요』에 명시적으로 이름이 나오지 않지만, 그 작품에 끼친 두 사람의 영향력은 확실하다. 에라스무스보다 루터의 영향이 더 광범위했다.[2]

발라(Valla)의 경우,『기독교 강요』에서 "그렇지 않았으면 신학에 그다지 정통하지 않았을 인물"이란 말로 딱 한번 언급되고 있지만, 그럼에도 불구하고 예정과 예지라는 주제에 관하여는 "탁월한 예리함과 판단력"을 보여주었다. 하지만 그것만으로는 그가 칼빈에게 얼마나 큰 영향을 끼쳤는지를 추측하기 어렵다. 발라의 신학은 별 영향을 끼치지 못했지만, 그의 라틴어

1) 『모든 작품보다 탁월한 존 칼빈의 작품』(개혁자 전집) (스트라스부르, 1863-1900) 제9권, 238. (이하에선 오페라, C. R.로 표기) 프랑스와 방델, 『칼빈: 그의 신학사상의 근원과 발전』(파리, 1950) 97-98.

2) 그러나 여기에 관한 철저한 연구는 아직 없다. 방델, 94-98을 보라.

문체와 비평법은 칼빈의 정신 형성에 중요한 역할을 했다.[3)]

피코 델라 미란돌라(Pico della Mirandola)의 영향력에 대해서는, 최근에 칼빈의 인간관은 플로렌스 시대의 신플라톤주의적 교리들에 대해 일종의 "비밀스런 의존성", 특히 피코에 대해 의식적으로 부인할 수 없을 정도로 실질적인 의존성을 보인다는 점을 논증하는 연구가 나왔다.[4)] 그렇지만 그것은 어쩌면 칼빈이 루터보다 문예부흥(Revival of Learning)에 의해서 더 직접적으로 영향을 받은 것이 분명하다는 말일 수도 있다.

때때로 사람들은 칼빈을 개신교의 토마스 아퀴나스라고 부른다. 그 이유는 칼빈이 그보다 3세기 이전의 인물인 성 토마스 아퀴나스처럼 종합하고 조직하는 역할을 감당했기 때문이다. 어떻든 아퀴나스는 칼빈이 『기독교 강요』에서 깊은 존경심으로 인용한 소수의 대학인 중 한 사람이었던 것은 사실이다.

칼빈과 아벨라드(Abelard) 사이에는, 교리를 체계화하겠다는 공통의 관심사 외에, 한 가지 약한 연결고리가 있다는 것 외에는 별로 중요한 관계가 없다. 아벨라드는 당시 많은 사람들처럼 그도 학문과 독신주의를 밀접하게 연결된 것으로 생각했고, 결혼이 학자 경력을 망칠 것이라는 엘로이즈(Heloise)의 말을 비판 없이 기록했는데, 실제로 엘로이즈의 결혼이 그렇게 되었다는 사실이다. 그러나 그런 결혼관은 4세기만에 완전히 변했다. 개신교 목회자들 대다수가 개인의 신앙을 증거하기 위해 결혼이 필요하다고 느끼게 된 것이다.

어떻든 30세가 된 칼빈도, 특별히 마음에 정해 놓은 사람은 없었지만, 결혼하는 것이 자신에게 좋은 일이라고 생각했다. 그가 마음에 둔 신붓감은, "정숙하고 상냥하고 수수하고 검약하고 인내심 많고, 내 건강에 관심을 기울이는" 여성이었다. 두 번의 잘못된 출발을 경험한 후, 드디어 기도

3) 비록 내 생각엔 저자 브린의 주장처럼 그렇게 중요한 부분 같진 않지만 소개함. 퀴리니우스 브린, 『존 칼빈: 프랑스 인문주의 연구』(그랜드래피즈, 1931) 102-113. 방델, 94.『기독교 강요』 제3권 23, 6.

4) 로이 W. 바텐하우스 "칼빈의 인간관과 르네상스 플라톤주의" 개념의 역사 학회지, 제9권 (1948. 10) 447-471.

제목에 맞는 "우아하고 고결한 한 여성"을 만났다. 그 아내가 죽었을 때, 칼빈은 "내 아내는 내 사역에 참으로 신실한 조력자였다"고 회고했다. "나는 아내에게서 털끝만큼의 방해도 받은 적이 없었다."[5] 그 모든 것은 기독교인의 소명으로서의 성공적인 학문과 결혼 사이엔 상관관계가 별로 없다는 점을 증명하는 것처럼 보인다.

그 다음에, 학자로서의 칼빈에 대해서 우리가 알아야 할 가장 중요한 점은 그가 받은 영향의 보편성(catholicity)이다. 즉 그는 매우 다양한 학문의 영향을 받았다는 사실이다. 그는 기독교 전통 안에나 밖에 있는 것들에 대해서, 우리가 이미 살펴 본 피코(Pica)를 제외한 어떤 학자보다 폭 넓게 독서했고, 보다 다양한 대립적 관점들에 대해 민감하게 반응했다. 그러나 피코와 달리 그는 자신의 박식함을 지지해 주는 안정적인 기독교적 기초를 발견할 수 있었고, 그런 면에서 칼빈은 그가 애호했던 교부인 성 어거스틴에 더 가까웠다. 그러나 칼빈은 그 자신의 소명 개념에 있어서, 우리가 앞에서 논의한 어떤 인물과도 달리 매우 독특했다는 점이다.

칼빈은 대의(a cause)에 너무나 몰입한 나머지 자신에 대해서는 지나치게 과묵했다. 자기 자신에 대해서는 딱 세 번 언급했는데, 첫 번째는 1539년 사돌레토에게 보낸 답신(Reply to Sadoleto)에서 두 사람의 가상적인 개신교 개종자를 묘사하다가 언뜻 자신의 회심 경험 이야기를 남긴 것이고, 두 번째는 1564년에 자신의 병상을 찾은 제네바 시의회원들에게 유언을 남긴 것이고, 가장 중요한 세 번째는 1557년의 『시편 주석』 서문에 기록했다.[6] 그 중 마지막 글이 특히 우리의 주제와 관련하여 중요하므로 이 점에 대해 자세히 살펴보자.

칼빈은 그 서문을 이렇게 시작했다: "만일 이 주석을 읽는 것이 내가 이 책들을 쓰면서 얻은 만큼 하나님의 교회에 유익이 있다면, 나는 이 일을 한 것을 후회하지 않겠습니다." 그는 시편이 "우리 영혼의 각 부분을 해부한다."고 했다. 인간의 모든 감정, 즉 인간의 영혼을 흔드는 모든 "우울과 슬

5) 윌리스톤 워커, 존 칼빈 (뉴욕과 런던, 1906) 233-236.
6) 오페라, CR, 제31권, 14-36.

픔과 두려움과 의심과 염려와 당황과 모든 혼란된 감정들"이 이 안에 거울처럼 반영되어 있다.

독자들은 시편에서 소름 끼치는 인간의 모든 약점들로부터 시작하여, 결국 기도의 위안과 신앙의 안전감으로 인도함을 받는다. 시편에서 우리가 배울 교훈은, 우리의 모든 삶이 하나님의 손에 붙들려 있다는 확신이며, 이 확신 가운데 동료들에게도 고백하기 부끄러운 우리의 모든 연약함을 하나님 앞에 자유롭게 고백할 수 있다. 칼빈은 여기서 더 나아가, 하나님께서 그에게 '행하시길' 기뻐하셨던 모든 갈등 덕분에 그가 시편 저자들의 마음, 특히 다윗의 마음에 있는 생각을 헤아릴 수 있었다고 했다.

칼빈은 시편에서 자신과 다윗을 비교한 것이 아니라, 자신과 다윗이 공통점을 지니고 있음을 발견했다. 칼빈은 다윗의 경력을 볼 때 비천한 출신에서 최고 책임자 자리에 오른 것과 다윗의 인내와 열심을 보며 하나님께서 자기 앞에 모범과 거울을 두셨다고 생각했고, 거기서 그 스스로 "나의 소명의 시작과 나의 책임 심화 과정의 시작"이라고 묘사한 것을 깨달았다. 말하자면, 칼빈 자신도 비천한 데서 시작하여 제네바에서의 사역이라는 높은 부르심을 받았다는 말이다. 아버지가 그에게 신학을 공부하라고 했다가 다시 마음을 바꾸어 법률을 공부하게 한 것은 그것이 더 많은 수입을 얻을 수 있었기 때문이었다. 하지만 하나님은 그를 위한 다른 계획을 가지고 계셨다. 하나님은 그 "갑작스런 회심"을 통해 칼빈이 강하게 고착되어 있던 교황제라는 미신으로부터 돌이키시고 "온순하게 낮아진 마음"을 갖게 하셨다.

처음으로 진정한 경건을 맛본 칼빈은, 자신이 그 경험에서 유익을 얻어야 되겠다는 강한 소망을 갖게 되었고, 여전히 인문주의 학문들에 대해 애착을 갖고 있으면서도 그에 대한 취미는 버릴 수 있었다고 기억했다. 그는 아직 초보자였지만 그럼에도 불구하고 일 년이 지나자 그에게 복음을 배우겠다고 친구들이 몰려왔다. 그러나 그것은 그가 원했던 '유익함'도 그가 기대했던 '기회'도 아니었다.

"천성적으로 반사교적이었고 수줍음이 많았던 나는 언제나 혼자 있는 것을 좋아했다. 그래서 금방 사람들을 떠나 숨을 곳을 찾기 시작했는데, 나의 소원이 이루어지기는커녕 후퇴하고 숨으려고 찾아간 곳마다 나에게는 공개된 학교처럼 생각되었다. 내 목표는 언제나 알려지지 않는 사적인 삶을 사는 것이었는데, 하나님께서는 나를 편안히 놓아두지 않으시고 다양한 사건을 통해 부침(浮沈)을 겪게 하셨고, 나의 성향과 달리 각광 받는 자리에 세우셨고, 사람들이 말하는 '게임에 빠지게' 하셨다"[7]

그 이후의 칼빈의 삶은 앞에서 칼빈이 말한 것에 대한 일종의 주석 같았다. 그의 처음 계획은 (1535년 1월에) 바젤에 은둔하려는 것이었으나, 동료 프로테스탄트들이 프랑스에서 박해받고 중상을 받고 있다는 소식을 듣게 되자 산산이 깨어지고 말았다. 그는 자신이 일어나 그들을 변호해야겠다는 강한 느낌을 받았고, 실제로 그렇게 했다. 일 년 후, 그가 제네바를 지나갈 때 (그의 생각으로는) 아무도 모르게 하려고 했지만, 열성적인 개혁자 파렐이 이 소식을 들었다.

"어른이신 윌리엄 파렐이 제네바에 나를 떠나지 못하게 했는데, 그것은 마치 하나님이 하늘에서 내 위에 손을 펴시고 내 걸음을 막으시는 것처럼 말했는데, 그의 말은 상담이나 설득이 아니라 소름 끼치는 저주였다." 칼빈 자신은 특별한 연구를 하기 위해 조용한 곳을 찾았다고 말하자, 파렐은 만일 지금 제네바 시에 닥친 복음의 곤경과 같은 큰 위기 앞에서 도와주기를 거절한다면, 칼빈이 하려는 "그 학구적인 조용한 침거"에 하나님의 저주가 임할 것이라고 위협했다. 칼빈은 그 말에 너무 놀라고 마음이 흔들려 제네바에 머물게 되었다고 기록했다.

삼 년 후에 칼빈이 제네바에서 추방되자 그는 오히려 다행으로 여기고, 다시 한 번 바젤에서 조용히 학문적인 일에 전념하고자 했다. 그러나 이번에는 마틴 부써(Martin Bucer)가 전에 파렐이 사용했던 그 말을 약간 다르게 사용하여 그의 인퇴를 막았다. 부써는 칼빈이 요나 선지자처럼 배에

7) 오페라, CR, 제31권, 23-24.

오르기만 하면 니느웨로 가서 다가올 진노를 알리라는 하나님의 명령을 회피할 수 있을 것이라고 생각하느냐며 겁을 주었다. 다시 한 번 겁을 먹은 칼빈은 (인퇴를) 포기하고, 이번에는 스트라스부르에서 목회자로 그리고 강사로 일하게 되었다.

그러나 오래지 않아 "경외심과 양심"에 따라 제네바 사람들에게 일종의 의무감을 느낀 칼빈은 다시 그곳으로 돌아갔다. 칼빈은 그 귀환 이후 자신이 겪었던 모든 문제는 말로 하기엔 너무 길다고 했다. 마치 다윗처럼, 도시 밖에는 블레셋이 진을 치고 있고, 안에는 배신자들이 그를 에워싸고 있었다. 그의 마음을 가장 괴롭힌 자들은 안에 있는 은밀한 대적들이었는데, 그가 다윗의 부르짖음을 이해하는 데 도움을 주었다. "그렇습니다. 내가 그렇게 신뢰한 자, 내 떡을 먹던 가장 친한 친구가 나를 대적하여 그 발꿈치를 들었나이다."(시편41:9).

칼빈에겐 온갖 종류의 거짓된 고소들, 즉 호화스럽고 사치스럽다, 독재자이자 이단이다는 등의 고소가 제기되었고, 그런 고난 속에서 칼빈은, 다윗도 유사한 고난을 받았다는 사실을 발견한 것이 위로가 되었다고 했다. 시편에 기록된 절망과 승리가 자신에게 익숙한 감정의 토대임을 발견하고 큰 위로를 받았다고 결론짓고 있다. 이것이 48세의 칼빈이 기록했던 유명한 자화상이었다. 이 모든 것이 의미하는 것은, 무엇보다도 칼빈이 1557년 자신의 삶을 뒤돌아보면서, 자신은 날 때부터 학문을 할 사람이었는데, 하나님은 다른 일로 부르시고 가르치고 설교하고 정치적인 논쟁과 국제적인 종교지도자가 되게 하셨다고 생각했다.

그는 본성적으로 '수줍음이 많은' 사람인데 책을 취급하는 것이 아니라 사람들을 다루는 일에 부름을 받았다. 그는 본성적으로 '겁이 많은' 사람인데 일종의 하나님의 십자군의 장군으로 부름 받았다. 그는 본성적으로 '평화적인' 본성을 지닌 인물인데 늘 대적들의 공격에 대항하고 곤경에 빠진 친구들을 의와 진리로 수호하는 전투를 위해 봉기하는 사람이 되었다. 이 말은 달리 말하면, 칼빈은 자신을 하나님께서 좌절시키신 학자라고 생각했다

는 말이다.

그러나 이것이 칼빈의 전부일 수는 없다. 스트라스부르에서 저술된 칼빈의 작품들을 보면, 도무지 좌절당한 학자의 작품이라고 믿기 어려운 59권의 대작이 들어 있기 때문이다. 물론 그 믿을 수 없는 대작들 중에는 학문성이 부족한 것도 있지만 대개는 매우 학문적이다. 그렇다면 앞에서 칼빈이 한 말보다는 그의 활동이 보다 더 사실에 가깝지 않았을까? 칼빈이 비록 말은 그렇게 했지만, 그의 소명의 큰 부분은 언제나 학문 쪽에 있었던 것이 아니었을까? 과연 칼빈 자신이 말한 것처럼 그의 위상과 소명 사이에 그렇게 큰 간격이 있었을까? 그런 질문들에 대한 해답을 찾으려면, 칼빈의 후기의 해석을 검토할 수 있는 모든 가능한 자료를 조사하여 그의 지성과 소명감의 발전과정을 검토해야 할 것이다.

칼빈의 지성에 큰 흔적을 남긴 세 가지 훈련은, 1528년 이전에 파리대학에서 익힌 스콜라주의적 논리, 그 후 삼 년 동안 오를레앙과 부르주에서 익힌 로마법, 그리고 1531년 아버지의 죽음 이후 법률학 수학 기간에 독학한 고전 연구 등이다.[8] 청년 칼빈은 근면하고 철저하게 학업에 임했으나, 그 학문들에 깊이 빠지지는 않았다. 스콜라주의의 변증법을 충실하고 성실하게 독파했지만 감정적으로는 결코 여기에 빠지지 않았고, 나중에 에라스무스나 루터와는 다른 이유로 그 모든 체계에 대해 강하게 반대할 수 있었다.

칼빈은 인문주의자가 된 대부분의 훌륭한 인문주의자들이 그러했던 것처럼 스콜라주의를 무시하거나 멸시했지만, 공부하는 사람으로서의 정신적 습관들은 대부분 스콜라주의를 유지하고 있었다. 그 결과 실제로 아퀴나스와 칼빈 사이에는, 아퀴나스와 에라스무스 혹은 아퀴나스와 루터 사이보다 더 깊은 연속성이 존재했다.

아버지의 소원에 따라 열심히 공부했던 법률학에 대해서도 마찬가지였

8) 칼빈의 교육에 관하여는 방델, 6-20; 브린의 책 여러 곳과 A. M. 헌터, "존 칼빈의 학식" 복음주의 리뷰, 제18권(1946) 199-208을 보라.

다. 법률 공부가 그의 마음에 지대한 영향을 남겼지만, 그의 영혼에는 아무런 장애가 되지 않았다. 헬라어와 라틴어 문학에 대해서도 분명히, (이 점에 대해서는 다소 논란의 여지가 있지만) 동일한 방식으로 정서적 거리를 유지했던 것처럼 보인다.

의심의 여지없이 그는 루터보다 훨씬 더 깊이 인문주의의 영향을 받았다. 그렇지만 그는, 페트라키(Petrarch)가 키케로(Cicero)에게 또는 에라스무스가 루키우스(Lucian)에게 했던 것과는 달리, 자신의 마음을 세네카에게 바친 적이 없었다. 좀 더 냉정하고 좀 더 객관적이었던 칼빈에게는 인문주의적인 때에도, "성 소크라테스여, 나를 위해 기도해 주시오" 라는 식의 에라스무스 같은 생각이 들지 않았던 것이다.

1532년에 출간한 『세네카의 관용론 주석』에서도 칼빈은 자신의 연구 대상인 세네카를 높이고 존중했지만, 동시에 그의 한계에 대해서도 언급했다. 칼빈의 회심에는 제롬(Jerome) 같은 환상도, 이교도의 학문들과 세속 학문들 사이에서 어려운 선택을 해야 하는 고민도 없었다.

칼빈은 독자들에게, '당시의 이슈는 키케로와 그리스도 사이가 아니라, 로마교회와 그 교리와 관습들에 충성할 것인가, 아니면 처음에는 자신에게도 수치스럽고 또 혁명적으로만 여겨졌던 그 복음에 충성할 것인가, 그 둘 사이의 이슈였다'고 아주 명확하게 설명했다.[9)]

칼빈의 회심은 마음(mind)과 의지(will)가 함께 한 경험이었고, 그 회심의 절정에서 의지로 결단을 내려, 1534년 봄에는 교회의 성직록을 포기하였다. 그 결과로 고전연구에 대한 흥미는 사라졌지만 인문주의에 대한 관심은 지속되었다고 기록했다. 실제로 『기독교 강요』 후기판에서는 고전작품들에 대한 언급이 오히려 늘었고, 1559년에는 그의 제네바 아카데미의 교과과정에 '건전한 고전교육' 과목이 신설되었다.

그와 대조적으로, 매우 탁월한 기독교 인문주의자였던 에라스무스는 노년에, 고전을 너무 열심히 공부하면 기독교 신앙에 위험하다고 경고함으로써,

9) 사돌레토에게 보낸 답장 (1539), 오페라, CR, 제5권 407이후와 시편 주석 서문 (1557), 오페라, CR, 제31권 22를 참조하라.

마치 훨씬 후대에 대두한 기독교 청교도주의를 예시하는 것처럼 말했다.[10]

그 모든 것은 칼빈이 과거의 모든 주요한 사고 형태에 있어서, 나름대로 순수하게 혁명적이었던 에라스무스나 루터보다 더 친밀한 접촉을 유지했음을 암시한다. 그 이유는 그가 스콜라주의, 법률, 인문주의 학문 등에 대해서 보다 객관적인 접근을 했기 때문이었고, 그 모든 연구 방법들을 각기 가진 독특한 정신에 찬동하거나 그 것에 몰입하지 않으면서도 흡수할 수 있었기 때문이었다. 또 그가 지적 취향에 있어서 보다 보편적인 안목을 갖고 있었기 때문이었다.

그렇다고 해서 이 말은 칼빈의 회심이 진정한 회심이 아니었다거나, 칼빈이 평생토록 '정체를 감춘 인문주의자'로 살았다는 말은 아니다. 1532년 봄에 출간된 『세네카의 관용론 주석』 서문에 들어 있는 정신과 1535년 8월에 작성된 프랑소와 1세에게 드리는 헌정사에 드러나 있는 정신, 즉 『기독교 강요』 초판의 서문에 드러나 있는 정신은 그 느낌이 전혀 다르다.

앞의 것은 종교적 관심의 흔적이 거의 없는, 젊은 학자가 순전히 학자적인 인정과 승인을 얻으려는 듯, 우아하고 자기 확신에 차 있지만 다소 억지스러운 호소였다. 그러나 두 번째 것은 자기 자신보다 더 큰 종교적 사명감을 가지고, 비방 받고 핍박 받는 동료 종교인들을 열정적으로 변호하기 위한 면밀한 논증이었다.[11] 두 작품 사이의 3년이란 기간 동안 이 명석한 젊은 작가에게 무엇인가 중요한 사건이 일어났음이 분명하다.

칼빈이 1534년 회심한 이후 1541년 제네바에 정착하게 되는 어간에 하나님께 자신과 함께, 또 자신을 통하여 무엇을 하시기를 원하는지를 점차적으로 알게 되었다. 1534년 봄, 성직록을 포기한 순간부터 칼빈에게는 아무런 확정된 수입원이나 직업이나 전망이 없었다. 그는 안수 받은 성직자도 아니었고 그 후에도 그러했다.

세네카에 관한 그의 책은 아무런 관심을 일으키지 못했으므로, 칼빈이

10) J. 후이징가,『에라스무스』172-173.
11) 오페라, CR, 제5권 5-8 (번역문은 퀴리누스 브린, 86-89에 실려 있음); 오페라, CR, 제1권, 9이하.

문필가로서 생계를 이어갈 가망성은 전무해 보였다. 다행히 친구들이 있었는데, 그 중에 한 사람이 루이 듀 띠에(Louis du Tillet)였다. 칼빈은 앙굴렘(Angoulême)에 있는 그에게 가서 1534년 여름을 보냈다. 마침 그 집에는 3-4천 권의 책을 비치한 긴 서재가 있었는데, 우리의 젊은 개신교 회심자는 거기 파묻혀 독서에 몰두할 수 있었다.[12)]

우리가 가진 자료로 볼 때 그 시절에 그가 한 일은, 이웃 목회자들을 위해 여러 편의 설교를 썼고, 동일한 생각을 가진 일군의 친구들로부터 힘을 얻고, 그리고 어떤 동굴에서 하나님이 부르셨다는 그 한 가지 자격을 가지고 단순한 예배 중 처음으로 성찬을 집례했다는 것 등 희미한 기록이 남아 있을 뿐이다.

1534년의 어느 시기에 그는 최초의 신학 논문을 썼는데, 영혼은 매장 때부터 심판 날까지 깊은 잠을 잔다는 재세례파의 교리를 반박하는 내용이었다. 그 서문은, 두메르그(Doumergue)의 말처럼, "철두철미 칼빈다운" 글이었다. 몇몇 선의를 가진 사람들이 그에게 재세례파를 반대하는 글을 써 달라고 요청하자, 칼빈은 자신의 본성은 "일체의 말다툼과 논쟁에 반대했지만" '그들의 광란은 때가 되면 저절로 사라질 것으로 기대한다.'고 말했다. 하지만 그들의 오류는 사라지기는커녕 더 커지고 확산되었다. 이 때 칼빈은 "만일 내가 잠자코 있으면 어떻게 하나님의 진리에 대한 반역에서 나 자신이 깨끗하다고 말할 수 있을지 알 수 없었다."고 말했다. 어떤 이들은 분명히 칼빈이 글을 써서 분열을 조장하고 교회의 사랑을 훼손한다고 불평하겠지만, 칼빈 자신은 "사랑을 보전하는 요점과 시작은 우리 가운데서 신앙이 거룩하고 온전하게 유지되는 것"이라고 말했다.[13)]

여기서 칼빈이 59권의 책을 저술한 이유가 나타나는데 첫 번째 이유는,

12) 플로리몽 드 래몽, 『금세기 이단의 기원, 성장 및 쇠퇴』(루뻥, 1648) 883, 885. 래몽은 다음 문장에서, 이 정보에 관한 그의 자료는 당시 칼빈을 친히 보고 알았던 사람의 것이라고 암시했다. 이하의 각주15를 보라.
13) 영혼수면설 비판, 서문, 오페라, CR, 제5권, 169-172.

하나님의 진리에 대한 반역을 그저 방관할 수 없었기 때문이었다. 그는 믿음을 거룩하고 온전하게 보전하는 것이 온화한 사랑을 보전하는 것보다 더 중요하다고 믿고 있었다. 두 번째 이유는 곧 명확해진다. 그것은 느슨한 양 끝을 연결하여 전체적으로 논리정연하게 조직하고 체계화하려는 칼빈의 열정이었다. 이 두 가지 요인이 『기독교 강요』 초판을 저술하는 데 원동력이 된 것은 분명하다.

에라스무스는 거의 오십이 되었을 때 그의 학문적 걸작인 헬라어 신약성경을 출간했다. 루터는 거의 사십에 신약성경을 번역했고, 거의 오십에 성경 전권 번역을 완료했다. 그런데 칼빈은 겨우 26세에 (1536년 판의 책 제목에 기록된 대로) "기독교 강요, 경건과 경건을 배우는 모든 학생들이 구원 교리에 관해서 알아야 할 모든 것에 대한 거의 완전한 요약을 포함한, 가장 읽을 만하고 최근에 출간된 작품"을 출간했다. 그 부제를 칼빈 자신이 붙였는지 출판업자가 붙였는지는 알 수 없으나, 그것은 실로 개신교의 신학대전에 해당되는 작품이었다. 멜랑흐톤이 이미 그의 책 『신학요의 *Commonplaces*』(1521)에서 동일한 방식을 선보였고, 그런 식으로 저술된 책들이 이미 있었지만, 크게 증보된 1559년의 칼빈의 『기독교 강요』 최종판은 그런 작품들 중에서도 최고가 되었다.

1536년에 바젤에서 출판된 『기독교 강요』 초판은 칼빈이 놀랄 만큼 이른 나이에, 기독교 학문과 연관된 다양한 직업 중에서 특별히 교리를 해명하고 조직하고 요약하는 일이 자신의 진정한 과제임을 발견했다는 확실한 증거이다. 변증법과 법률학 훈련과 고전 연구에서 익힌 최상의 라틴어 및 불어 구사 능력은 이 년 전에, 하나님께서 "그의 가슴을 복종시켜 순복하게 하심"으로 비롯된 복음적 열정에 쓰임 받게 되었고, 그 결과 프로테스탄트 학문의 걸작 중 하나인 『기독교 강요』를 출판하게 되었던 것이다.

칼빈의 전기작가 에밀 두메르그는 그의 가장 빛나는 구절 중 하나에서, 인생 최고의 걸작을 쓰기 위한 '칼빈의 섭리적 준비'를 회상하는 방식으로 이렇게 기록했다. 칼빈이 흑사병을 피해 고향 노아용을 떠나 파리로 갔을

때, 거기서 마침 그 나라 최고의 라틴어 교사인 꼬르디에(Cordier)를 만나고, 오를레앙에서는 최고의 헬라어 교사인 볼마르(Wolmar)를 만나도록 인도되었다. 중세 최고의 콜레주 드 몽테규에서는 예리한 변증술을 연마할 수 있었고, 시대적인 새로운 상황 하에서 콜레주 드 프랑스에서는 여러 언어와 인문주의 비평기술을 배울 수 있게 되었다. 로마교회는 그에게 교권남용 실상을 적나라하게 드러내었고, 한 동안 그를 노아용에 침거케 한 일은 그에게 적절한 자극이 되었다. 위대한 학자 르페브르(Lefèvre)는 백 살 넘게 장수하며 네락(Nérac)에서 그 젊은 학자를 축복해 주었다. 세르베투스는 파리를 방문하여 이단사상을 드러냄으로써 칼빈을 놀라게 했다. 드디어 그가 준비를 마쳤다. 그렇게 되어 『기독교 강요』가 탄생하게 된 것이다.[14]

그것은 섭리의 작정을 해독하는 칼빈 자신의 설명은 아니지만, 두메르그의 열정적인 설명은 『기독교 강요』 초판이 얼마나 놀랄 만한 훈련과 천재성과 여러 기회가 수렴되어 산출된 결과인가를 매우 적절하게 강조한 것으로 판단된다. 칼빈이 어떻게 이 책을 구상되었는지에 대해서는 분명하게 알 수 없으나 최근의 한 연구는 상당히 흥미로운 추론을 제시하였다.[15] 앙굴렘에 머물던 1534년의 어느 시점에 칼빈이 기독교교리를 교리문답 형태로 선별하여 짧게 요약하려는 생각을 갖게 되었다고 한다. 주변의 목회자들을 위해 쓴 설교들이 그 작업의 종자 역할을 했을 것이다.[16] 처음엔 일반 교인들이 읽을 수 있도록 불어로 썼다. 따라서 본문을 어렵게 할 수 있는 교부들의 작품 인용은 매우 적었다. 처음에는 세부분, 곧 율법, 믿음, 기

14) 에밀 두메르그,『장 깔뱅: 그 시대의 인물들과 사건들』(로잔, 1899) 제1권, 513-516.
15) 이하에 나오는 내용은 월터 G. 하드즈의 박사학위논문을 참고한 것이다. "1536년판 칼빈의 강요의 핵심에 대한 비판적 번역 및 평가" (프린스턴 신학교, 1955). 하드즈는 1536년 판 강요의 1, 2, 3, 6장에는 교부들에 대한 언급이 거의 없다는 사실에 착안하여 칼빈이 앙굴렘에 있을 때 듀띠에의 도서관이나 다른 누구의 도서관을 사용할 수 없었다고 주장했다. 그러나 나는 그의 주장이 전혀 맞지 않는다고 본다. 그 사실을 설명하는 단순한 방법이 이하의 책들에 제안되어 있다. 오페라, CR, 제2권, 서론14; 두메르그, 제4권, 2; 피터 바르트 편집,『존 칼빈 선집』 제1권, 31; 워커, 137을 보라.
16) 이것은 앙리 베버리지가 그의 강요 해석에서 제안한 생각이다. 앙리 베버리지 역,『기독교 강요』(에딘버그, 1845), 1권, 서문 6.

도로 구성되었다. 또 다른 부분인 기독교인의 자유, 교회의 권세, 정치 행정이 동일한 방식으로 동시에 기록되었다.

1535년 1월, 프랑스의 프로테스탄트였던 칼빈은 프랑스에서 바젤로 도피해야 했다. 프랑스의 프로테스탄트 중 일부인 자기 친구들은 화형을 당하기도 했다. 프랑스 정부는 그 박해 사건으로 독일 사람들이 갖게 된 부정적인 인상을 희석시키고자, 그해 2월에 그 사건의 희생자들은 다 재세례교도들이고 따라서 위험한 체제전복자들이라는 헛소문을 퍼뜨렸다.

바젤에서 가명으로 조용한 삶을 살고 있던 칼빈은, 학살도 모자란 듯이 그런 중상모략까지 행하는 것을 보고 더 이상 참지 못했다. 그대로 침묵하고 있다가는 후일 겁쟁이이자 불충한 자라고 고발당했을 때 자신을 변호할 길이 없다고 생각했다. 그래서 처음 신앙고백서로 기획했던 그 작은 책은 차츰 참된 성례와 거짓된 성례에 관한 두 개의 학문적인 부분이 첨가된 변증서로 변모했고, 거기에 다시 충분한 양의 학문적 인용문이 더해졌다. 마지막에는 초기의 교리문답적인 자료와 후기의 변증적 부분들이 하나가 되어, 라틴어로 된 여섯 개의 장을 가진 초판 『기독교 강요』가 되었다. 칼빈은 1535년 8월에 이 책을 국왕 프랑소와 1세에게 바친다는 헌정사를 작성하고, 거기에 이 책을 저술하게 된 이중적인 목표를 명시했다.

그의 첫 번째 목표는 "하나님께 나온 사람들, 특히 프랑스에 있는 프로테스탄트 동료 신자들이 참된 경건 속에서 교훈을 발견할 수 있도록 약간의 기초적인 원칙들을 제시하려는 것"이었다. 동시에 그들을 재세례파와 동일시하는 대적들이 복음적 입장을 악의적으로 비방하고 있다는 사실을 비개신교인들에게 증명하는 일에도 관심을 두었다. 따라서 1536년 판 『기독교 강요』는 박해 받는 자들과 박해하는 자들 모두를 대상으로 한 책이었다. 『기독교 강요』는 단번에 고백서이자 변증서, 그리고 민감한 사회 양심과 예리한 책임감을 가진 학자의 작품이 되었다.[17]

17) 1536년 초판의 서문은 오페라, CR, 제1권, 9이하에 실려 있다. 『기독교 강요』의 이중적 목적에 대해서는 방델, 106-109; 프릿츠 뷔써, 『칼빈의 자기 평가』(취리히, 1950), 138-139; J. T. 맥닐, 『칼빈주의의 역사와 성격』(뉴욕, 1954) 124-126을 보라.

1557년, 이십 여 년 전에 기독교강요를 집필할 수밖에 없었던 그 최초의 동기를 회상한 칼빈은, 과거에는 교훈적인 목적을 완전히 무시하고 변증적인 목적만 언급했었음을 발견했다.[18] 그래서 후속 판에서는 실제로 변증적인 목적은 감소되고, 교훈적인 목적이 주도적이 내용이 되었다. 프랑소와 1세에게 바치는 헌정사와 순수하게 변증적인 장들은 거의 그대로 남아 있었지만 주해 부분은 크게 증보되었다.

다른 면에서 보면, 칼빈이 제네바에서 추방된 1538년부터 다시 제네바로 돌아오는 1541년까지 학자로 활동했던 칼빈은 그 중요한 기간에 두 가지 충동, 곧 체계를 세우려는 충동과 변증하려는 충동이 적절한 균형을 유지하고 있었다. 본문의 기록을 분명히 하고, 또 그 기록을 바로 잡는 것, 그 두 가지 목적의식이 칼빈을 학자로 대성할 수 있게 한 주요한 동기가 된 것이다.

특히 변증적이고 논쟁적인 긴 저술 목록에서 가장 두드러지는 작품은 프로테스탄트 전체의 입장을 탁월하게 변호한 "사돌레토 추기경에게 보낸 답신"(1539)이었다. 이 책에서 칼빈은, 비록 삼십 세에 불과했지만, 마치 자신이 유럽 프로테스탄트 전체를 대표하여 발언하도록 부름 받았다고 확신하는 듯이 편지를 썼다.

다른 한편, 칼빈의 교훈적이고 조직적인 성격이 가장 드러난 작품은 그의 첫 번째 성경주석인 『로마서 주석』(1539)이었다. 칼빈 자신은 이 주석 헌정사에서, 자신이 생각하는 이상적인 주석은 간결하고 단순한 주석, 과거에 나온 최상의 해석을 일반 독자들에게 전달해 주는 주석, 그리고 숙고된 성경의 종교적 '유용성'을 드러내는 주석이라고 기록했다. 그러므로 독자들은 성경해석자들의 견해가 항상 일치하는 것은 아니라는 사실에 혼란을 느끼지 말아야 한다고 했다.

"왜냐하면 하나님께서 당신의 종들 각자에게 충만하고 완전하고 절대적인 지식을 습득하는 것을 허용하지 않으셨기 때문이다. 하나님이 그렇게

18) 시편주석 서문, 오페라, CR, 제31권, 24.

하신 것은 분명히 우리를 겸손하게 하시고, 또 부분적으로는 형제간에 열심히 소통하라는 말씀이다. 그러므로 이생에서 성경의 여러 요점들을 이해하는 일에 있어서 우리 가운데 부단한 일치가 있을 것이라고 소망할 수 없다 (그렇지 않다면 그런 일치를 너무 기대하게 된다). 부득이 우리는 이전 시대 사람들이 남긴 다양한 의견과 다른 의견을 갖게 될 때, 무조건 새로운 것을 추구하려는 욕심에 빠져서는 안된다. 악한 의도에 동요되어서도 안되며, 야심에 이끌려서가 아니라, 오직 유익이 될 것만을 추구하려는 강권적인 필요에 따라 다른 의견을 제시해야 한다. 그렇지만 종교적 교의(도그마), 특히 하나님이 자기 백성들의 마음이 하나 되기를 원하시는 교의에 대해서는 본문 주해의 경우보다 우리에게 보다 적은 자유가 주어졌다고 생각해야 한다. 독자들은 내 안에서 그 두 가지 목표에 대한 열심을 쉽게 발견하게 될 것이다."[19]

이것은 성경에 대한 에라스무스의 비평적이고 역사적인 접근법과 루터의 신학적 접근법이 실제로 공존할 수 있다고 선언한 일종의 학자적인 신앙고백이었다. 역사가로서의 인간은 상세한 부분에 있어서는 다른 해석들을 할 수 있지만, 신학자로서의 인간은 근본적인 사항들에서 반드시 일치해야 한다는 고백이었다. 한 사람의 성경주석가로서 (주석가는 그가 좋아한 직업이자 세월이 경과하면서 더욱 자신감을 가지게 되는 일이었다) 칼빈은 스콜라주의와 인문주의와 복음주의 등의 해석 원칙을 통해 자신의 고유한 원칙을 발견한 것이다.

의견을 개신할 만한 자격을 갖춘 학자들은 '칼빈의 신학적 전제가 그의 역사적 해석을 종종 좌우했다'고 판단한다.[20] 그것은 주석가로서의 칼빈은 제롬이나 에라스무스 같은 문헌학자였다기보다는 어거스틴과 루터 같은 신학자 편에 속했다는 말이다. 그렇지만 칼빈이 실제로 그 양편 모두에 속했다는 사실을 간과한다면, 우리는 그의 학문의 가장 중요한 특징을 완전

19) 로마서 주석 서문, 오페라, CR, 제1부, 405.
20) 방델, 274-275.

히 놓치는 셈이 된다. 예컨대, 앞에서 인용한 로마서주석 서문은, 성경의 의미는 복합적이라고 보았던 에라스무스에 대한 존중도 보여주지만, 그에 못지않게 성경의 의미는 궁극적으로 단순하다는 루터에 대한 확신도 보여주는 한 가지 사례이다.

세월이 흐르자 칼빈의 『기독교 강요』는 그의 성경 주석들이 감싸고 있는 중심축이 되었다. 『기독교 강요』에는 기독교인들이 동의할 수 있는 신학이 있었고, 성경주석에는 하나님의 말씀의 핵심 교리들에 대한 다양한 원 자료 또는 예증이 있다. 성경주석 저자로서 칼빈은 독자들에게 더 충분한 교리적 요점을 원한다면 『기독교 강요』를 참고하라고 언급하기 시작했다. 그는 1536년의 초판부터 1559년의 최종판에 이르기까지 언제나『기독교 강요』를 개정하고 증보하는 일에 관심을 쏟았는데, 최종판은 병약한 중임에도 불구하고 결사적인 노력을 집중하여 완성한 것이었다.

1559년 8월에 기록한 서문에는 학자로서의 자신의 사명에 관한 성숙한 확신이 표명되어 있으므로 우리가 다소 길게 인용할 가치가 있다. 서두에서는 자신이 이 책을 여러 번 개정한 사실을 언급하면서, 현재까지 한 번도 만족한 적이 없었다고 서술했다: "사실 무지한 자들의 어리석고 왜곡된 판단들과 사악한 자들의 숱한 중상 비방을 다 무시하고, 오직 하나님께만 인정받는 것으로 만족하지 못했다면, 나의 노동에 대한 적절한 보답은 없었을 것이다. 왜냐하면 비록 하나님께서 내 마음을 온전히 쏟아 당신의 나라 확장과 일반의 유익을 진작시키도록 연구하게 하신 것이 사실이고, 또 비록 내가 양심과 천사들과 하나님 앞에 거리낌 없이 교회의 교사로서의 직무를 맡아 교회의 유익을 위한다는 일념으로 순수한 경건의 교리를 보전했다고 생각하는 것도 사실이지만, 그럼에도 불구하고 나보다 더 많은 비방과 중상을 받은 사람은 없었다고 생각되기 때문이다. … 그러나 마귀와 그 무리들이 만약 비열한 허언들로 나를 압도했다거나 그런 모욕들로 나를 더 위협하거나 나태하게 만들었거나 지체하게 하는 데 성공했다고 믿는다면

그것은 분명히 착각이다. 왜냐하면 하나님께서 그 무한한 선하심으로 나를 보전하사 그 거룩한 소명으로 주신 직책을 끝까지 동일하게 감내하게 하실 줄 믿기 때문이다. 이 판은 경건한 독자들에게 제공하는 그 소명에 대한 신선한 증명인 것이다."[21]

칼빈이 '집필'을 자기에게 주어진 소명의 핵심으로 보지는 않았으나 매우 중요한 부분으로 여겼다는 증거는 압도적이다. 칼빈의 이 확신은 그의 첫 신학 논문에서부터 『기독교 강요』 최종판에 이르기까지 점점 심화되었다. 결국 (집필에 대한 소명)이 그를 개신교의 공식 대변인으로 부르게 했고, 어디서든 동료 종교인들을 대변하게 했다. 또 로마교회는 대적들에 대항하여 동료들을 변호하게 하였고, 그 계열의 이단들을 제압하게 했고, 그들의 신념을 체계화하게 했다. 한 마디로, 칼빈은 학문적 활동에서 지적 은사들과 인문주의 훈련을 사용함으로써 하나님의 나라의 전진을 가져온 것이다.

만일 우리가 1559년에 칼빈에게 자신을 정확히 무엇이라고 보느냐고 물었다면, 그가 어떻게 대답했을지는 말하기 어렵다. 그는 분명히 자신을 선지자라고 대답하지는 않았을 것이다. 그가 등장한 시기는 개신교 신앙에 대한 관심이 생기는 중이었고, 선지자의 시대는 이미 지나간 때였다. 칼빈에게 있어서 선지자는 초기교회 시대와 종교개혁의 첫 세대에는 "비범한 직분"이었으나, "잘 확립된 교회"(well established churches)에서는 더 이상 찾아볼 수 없는 직분이이였다.[22]

칼빈이 인정한 교회의 직무는 목사와 교사와 장로와 집사였는데, 자신은 그 중에서 첫째와 둘째에 해당된다고 보았다. 그는 루터가 했던 것보다 더 명확하게 설교자와 교사를 구분하였다. 교사는 오직 말씀을 해석하는 일에만 관여할 뿐이나, 목사는 그에 더하여 치리를 감독하고 성례를 집례하고 신실한 자들을 위로하는 일까지 한다고 보았다. 목사의 일은 일차적으로

21) 오페라, CR, 제2권, 1-4; 『기독교 강요』 존 알렌 역 (필라델피아, 장로교기독교교육국, 1936) 제1권, 17-19. 허락 하 인용.
22) 『기독교 강요』 제4권, 3, 4.

지역 교회의 일이지만, 교사 또는 박사는 전체 교회의 건전한 교리를 유지하는 일을 맡았다고 보았다.[23] (우리는 이 개념을 루터에 대한 장에서 이미 설명했다).

제네바에 처음 정착할 당시 칼빈의 직책은 "제네바교회 성경 강해자"(lecturer in Holy Scripture in the church of Geneva)였다. 하지만 얼마 안 되어 설교하고 교회를 조직하는 일을 겸하도록 요청 받았다. 삼 년 후에 제네바를 떠나 프랑스 망명자 교회 목사로 청빙 받아 스트라스부르그로 갔을 때도 부써의 권유로 가르치는 직을 맡아야 했다. 칼빈은 평생을 루터처럼 설교자 겸 교사로 살았지만, 마음으로는 두 직무를 훨씬 분명하게 구별하고 있었다.

그러나 루터와 달리 칼빈은 안수받은 성직자도, 신학 교수(a doctor of theology)도 아니었다. 물론 그는 한 회중으로부터 청빙을 받은 목사는 로마교회의 사제보다 더 진정한 그리스도의 사역자라고 믿었지만, 루터처럼 자신이 받은 소명의 기초를 전통적인 직무에 둘 수 없었다. 칼빈의 진정한 소명은, 안수를 통해서나 대학의 학위를 통해 얻는 것이 아니라 자신의 양심을 통해서, 즉 하나님의 말씀 연구와 그의 동료들의 권면, 그리고 여러 사건들을 통한 도전에서 얻은 것이었다. 칼빈은 루터보다 더 강렬하고 지속적인 소명 의식, 즉 자신은 하나님의 도구라는 의식의 소유자였다.

칼빈은 때로는 두 가지 명백하게 대립적인 소명 사이에서 갈등을 겪기도 했다. 예를 들면, 1540년에 제네바와 스트라스부르 양 도시에서 일해 주도록 요청 받았을 때, 루터의 '유혹'(Anfechtungen)같은 것은 그에게 전혀 없었던 것 같다. 그의 길에 놓인 장애는 내적인 문제보다 외적인 문제가 많았다. 예컨대, 공개적인 대적들과 은밀한 배신자들, 즉 로마교회라는 미신적 관습들과 재세례파라는 이단들이었다. 그래서 그의 업무도 대부분 자기 자신이 아니라 교회와 세상에 관한 것이었다. 저술은 더 많은 청중에게 전할 수 있는 그 시대의 새로운 의사소통 수단이었고, 칼빈이 저술을 중요

23) 『기독교 강요』제4권, 3, 4; 맥닐, 218.

시한 것도 바로 그런 이유 때문이었다.

이제 앞에서 다른 인물들을 취급할 때 그러했던 것처럼, 기독교 학자로서의 칼빈의 특징에 대해 정리해 보고자 한다. 첫번째 분명한 특징은 체계화하는 일에 대한 그의 열정과 천재성이다. 그는 이전까지 오해와 혼동, 혼란이 가득하던 사상적, 영적 영역에 한 가지 질서를 도입했다. 그는 첫 저서에서 (매우 특이하게도), 세네카에게 한 가지 부족한 것은 "질서 있는 배열인데, 그것은 연설의 묘미 중에서 결코 경시될 수 없는 요소이다."라고 지적했다. 칼빈의 작품을 읽는 이는 누구도 그 "질서 있는 배열"을 놓칠 수 없다.

만일 칼빈이 한 사람의 학자로서 두드러진 약점이 있다면, 그것은 바로, 비규칙적이고 종종 비합리적이기도 한 역사나 성경, 혹은 경험이라는 원데이터에 질서(order)를 강요하려는 것이었다. 그러나 칼빈을 신실하게 추종하는 많은 후학들은 '그래도 그의 그런 경향성이 한계를 넘은 지나친 적은 없었다.'고 주장한다. 방델(Wendel)은 만일 칼빈이 어떤 체계를 세웠다면, 그것은 하나님의 주권 같은 핵심 원리에서 나온 변경할 수 없는 논리에서 도출된 체계가 아니라, 성경적인 사고와 기독교인의 경험이라는 모든 역설에도 적용될 수 있는 '개방적 체계'(Open system)였다고 설득력 있게 주장했다.[24]

칼빈이 질서(order)와 체계(system)를 사랑했다는 사실은 부정할 수 없다. 그의 교회론에서나 신론에서 보여주듯이, 그는 하나님의 불가해성(inscrutability)과 이해불가성(unaccountability)을 매우 강조했지만, 결코 하나님의 능력은 모든 법에 반하는 "절대적이고 임의적인 능력"이라는 논증으로까지 나가지는 않았다.[25] 칼빈이 학자로서 행한 모든 일에는 관심(care)과 세심함(fastidiousness)이라는, 근본적으로 질서 있는 마음을 주장하는 일종의 배열 감각이 들어 있다. 그의 천재성은 만들어 내는

24) 방델, 273-274.
25) 예를 들어,『기독교 강요』제3권, 23, 2를 보라.

데 있지 않고, 균형 잡기, 조화롭게 만들기, 공식화하기에 있었다.

칼빈의 학문의 두 번째 특징은, 첫 번째 특징과 밀접하게 관련되어 있는데, 그것은 주관과 객관 사이의 균형이었다. 만일 에라스무스가 자신의 저작에서 고난당하는 개별 죄인에 대한 관점이 미미했다면, 반대로 루터는 관심이 너무 많았다고 말할 수 있다. 반면에 칼빈은 그의 학적활동에서 개인적인 관심과 객관적으로 증명가능한 진리를 향한 열심 사이에 주목할 만한 균형을 잡는 데 몰두했다고 할 수 있다.

칼빈은 하나님과 인간과 자연에 관하여, 자신이 사실로 인정한 것을 매우 존중했다. 그는 하나님의 진리가 개인에게 작용하기 전에 먼저 성령께서 그 진리를 각 개인의 가슴과 마음에 감동을 주셔야 한다고 인정했지만, 결코 하나님에 의해 성경에 단번에 계시된 그 진리 자체의 객관성을 의심한 적은 한 번도 없었다.

그는 자신의 학문이란 단지 하나님께서 실제로 말씀하신 말씀(His Word)이나 사건들을 통해 계시하신 바를 명확하게 할 뿐이라고 생각했다. 하나님과 그의 진리의 객관성에 관한 그런 확신에는 장단점이 있다. 그 장점은, 예컨대 사돌레토가 제네바 시민들에게 미래의 삶에 대한 운명을 좀 더 심각히 고려하여 로마교회로 돌아오라고 요청한 글에 대한 칼빈의 답변에 분명히 드러나 있다: "인간 존재의 우선적인 동기나 하나님의 영광을 증거하려는 열심 같은 한 사람의 생각들을 자기 앞에 드러내지 않고 자기 자신에게 국한시키는 것은 건전한 신학이 아니다. 왜냐하면 우리는 무엇보다 자기 자신이 아니라 하나님을 위해 태어난 존재들이기 때문이다.… 자신의 영혼의 구원을 추구하고 그것을 확보하려는 생각보다 더 높이 올라가려는 것은 확실히 기독교인들이 해야 할 일이다." [26]

겉으로 드러내는 종교적인 태도에는 확실히 심리적 건강을 보장하는 요소가 있지만, 동시에 위험성도 있었다. 외관상 로마가톨릭의 관습을 따르

26) 오페라, CR, 제5권, 391-392. 앙리 베버리지 역,『존 칼빈에 의한 종교개혁과 연관된 소논문들』(에딘버그, 1844) 제1권, 33-34.

는 소심한 프로테스탄트들인 "니고데모주의자들에 대한 답신"과 같은 논문을 보면 칼빈이 말하는 이런 위험성이 여실히 드러난다: "그들의 견해이든 내 견해이든 간에 여기에는 아무런 이견이 없다. 나는 성경에서 발견한 것을 보여 주었을 따름이다. 나는 성경을 세 번 이상 숙고하기 전에는 성급한 결론을 내리지 않는다. 더욱이 내가 한 말은 널리 알려진 말이므로, 누구도 정면으로 하나님의 말씀을 부인하지 않고는 내 말을 부정할 수 없다. 왜냐하면 나는 아무 것도 내 스스로 말하지 않고, 처음부터 끝까지 나의 교리를 입증하는 명확한 근거를 인용하여 주님의 입을 의탁하여 말하기 때문이다." [27]

칼빈의 학문의 세 번째 특징은 앞의 두 가지 보다 중요한 것이라고 할 수 있는데, 활용성(utility)에 대한 관심이다. 어쩌면 강박증(obsession)이라는 표현이 더 적절할지 모른다. 프릿츠 뷔써(Fritz Büsser)는 최근에 칼빈의 자기 평가를 다룬 논문에서, 유용성(usefulness)이라는 개념은 칼빈의 모든 작품을 "하나의 붉은 줄처럼" 관통하고 있다고 갈파했다.[28] 우리는 이미 기독교강요의 한 부분과 로마서 주석 서문, 그리고 시편주석 서문 등 3구절을 앞에서 인용했는데, 이 글이 "독자들에게 '장점' 또는 '실용성', '이익' 또는 '열매'를 줄 것이라"고 강조했다.

칼빈이 쓴 거의 모든 글에는 한 가지 동일한 아이디어가 반복되고 있다.[29] 칼빈은 학자로써 출발하는 시초부터 세네카의 스토아주의에는 한 가지 문제점이 있는데, 그것은 그의 '무관심'(indifference)이라고 지적했다: "인간의 본성은, 일상적인 감상에서 멀리 떨어진 스토아적인 역설들보다는 유용성 또는 쾌락이라는 관점에 더 큰 애착을 느끼게 되어 있다."[30]

칼빈은 철학은 신학과 마찬가지로 직접적으로 하나의 윤리를 암시해야

27) 오페라, CR, 제6권, 602. 칼빈의 주관적 및 객관적 진리 사이의 관계에 관한 인식론적 문제점에 대한 유사한 관점을 보려면, 찰스 트링코스, "칼빈 신학에 있는 르네상스적 문제점들" 르네상스 연구 (오스틴, 텍사스대학교, 1954) 제1권, 61-62를 보라.
28) 뷔써, 132-134.
29) 특히 성만찬 소고, 오페라, CR, 제5권, 429-460; 구 제네바 성경 서문, 오페라, CR, 제9권, 823-826; 그리고『기독교 강요』제1권, 17과 제3권, 1, 1을 보라.
30) 오페라, CR, 제5권, 39.

한다고 생각했다. 모든 마음의 작업은 반드시 일상 경험에서 가용될 것이어야 하고, (말하자면) 인생에 투자했을 때 반드시 선행이라는 '이익'을 산출해야 하고, 경건과 사랑에서 반드시 '열매'를 맺어야 한다. 칼빈은 또 이렇게 기록했다. "나는 사람들이 먼저 내가 가르치는 것이 유용하다고 인정하지 않는 한, 결코 그들에게 내 말이나 내 견해나 내 권위에 동의하라고 요구하지 않는다."[31] 그렇다면 '누구에게 유용한 것인가'라는 질문이 제기될 수 있다. 에라스무스는 자신의 학문적 작업을 학식 있는 사람들에게 제시하게 되면 (그의 '위로', Paraclesis에서 말했던 것처럼) 번역 작업을 통해 그 결과들이 일반인들에게로 흘러내려 갈 것으로 희망한다고 말했다. 루터는 학자들에게 연설하는 것을 매우 수줍어했지만, 성경을 자국어로 번역하여 자기 고국의 모든 이들, 심지어 가장 천한 자들에게도 읽히겠다는 일념으로 최고의 작품을 만들었다. 그런데, 칼빈은 특유의 통찰력과 균형감으로 이 두 가지 목표가 다 중요하다는 점을 감지했다. 초판 이후에 나온 『기독교 강요』 라틴어 판들은, 마치 평신도들을 적절하게 교육할 수 있는 열쇠는 성직자에 대한 적절한 교육이라는 전제에 입각한 것처럼, 신학생들을 대상으로 집필했다.

그러나 칼빈은 거기에 만족하지 않았다. 1541년에 라틴어 판을 매우 훌륭한 불어로 번역하였고, 그것은 근대 불어를 형성하는 데 중요한 영향을 끼친 고전 중 하나가 되었다. 그 책의 서문에서 칼빈은, 자신의 목적은 모든 사람들의 성경 독서에 하나의 열쇠를 제공하는 것이며, 일반 독자들에게 무엇을 찾아야 할지를 보여주는 것이 (자신과 같은) 성경 학도들의 의무라고 강조했다. 칼빈은 사촌 올리베탄의 불어역을 개정하면서, 사람들에게서 성경을 빼앗은 자들에 대한 분노를 이렇게 표현했다: "불쌍한 영혼들에게서 영양식을 강탈하고 바람을 먹이고, 음식 대신 치명적인 독을 주다니, 얼마나 잔악한 짓인가."[32]라고.

그는 놀라운 통찰력으로, 흩어져 있는 당시의 프로테스탄트 세력, 특히

31) 오페라, CR, 제7권, 248. 뷔써, 106 참조.
32) 오페라, CR, 제9권, 824.

프랑스에 흩어진 세력들에게 참으로 필요한 것은 일반인들의 가슴을 잃지 않으면서도 지성인들의 머리를 사로잡을 수 있는 한 사람의 지도자라는 사실을 일찌기 감지했던 것 같다. 그는 그 한 권의 책으로 엄청난 성공을 거두었다. 16세기의 신학 작품으로서『기독교 강요』보다 더 일류급의 지성들을 만족시키고 동시에 국민의 경건성을 고무시킨 작품은 없었고, 혹시 있었다 해도 거의 없는 것이었다.[33]

칼빈은 당시나 심지어 우리 시대의 대다수의 신학자들보다 더 폭넓은 독자들에게 '유용한' 글을 쓰는 데 성공했다. 1559년판 기독교강요 서문을 쓸 때 그는 매우 낙관적이었다. "나는 내가 이 책에서 종교의 모든 소주제들을 적절하게 배려하여 포괄적으로 요약하고 질서 있게 배열함으로써, 누구든지 어려움 없이 성경에서 무엇을 자신의 주된 연구 대상으로 삼아야 할지, 어떤 목적으로 성경을 언급해야 할지를 결정할 수 있도록 제시했다고 생각한다."

만일 우리가 무엇을 위한 유용성이냐고 묻는다면, 그 대답은, 학문은 지적 분별력이나 개인적인 경건만을 위한 것이 아니라, 보다 큰 목적, 곧 하나님 나라의 진보를 위한 것이라는 점이다. 칼빈에 대한 최근의 연구자들은 그의 사상이 가진 압도적인 사회적 성격을 적절하게 강조했다.[34]

루터의 통찰력은 "나-너(I -thou)" 관계성에서 가장 심오했다. 반면에 칼빈은 언제나 "우리 we", "그들 they", "교회 the church", "택한 자들 the elect", "그 나라 the Kingdom"에 관심을 가졌다. 매우 실제적인 의미에서 그는 기도, 죄, 은총, 희생이란 관념들을 모아 집산화(collectivized)했다. 칼빈은 루터와는 매우 다른 방식으로 영적 유익들의 "공유와 소통"에 관심을 쏟았다.[35] 이런 사회적인 관심은 놀라운 역동적인 역사관과 병행했다.

33) W. 워커, 17, 377; 방델, 275를 보라.
34) 특히 카를프리드 프뢸치,『칼빈의 왕국관』(뮈니히, 1922)와『칼빈의 하나님의 나라관, 세계관, 교회관』(뮈니히, 1930).
35) 맥닐, 214-216.

칼빈이 생각한 하나님은, 분주하고 활동적이고 전능한 신, "궤변론자들이 상상하는 것처럼 허황되거나 게으르거나 거의 잠에 빠져 있는 신이 아니라, 깨어 있고 효과 있고 효험 있고 끊임없이 역사하는" 신이었다.[36] 그가 생각한 택한 자들 역시, 그 나라의 건축자들이자 그 대오에 선 주님의 군대였고, 제네바에 이미 마련된 좁은 교두보로부터 밖으로 향해 나아갈 자들이었다. 칼빈은 제네바가 "이 세상에서는 한 구석에 불과하지만 나는 여기가 하나님 나라 확장에 있어서 얼마나 중요한가를 숙고했고, 이곳을 보호해야 할 충분한 이유를 발견했다."고 기록하기도 했다.[37] 하나님의 나라는 최후 심판 때까지 완성되지 않겠지만, 칼빈의 작품들에는 역사상 여기 지상에서 이루어질 그 나라의 진보와 성장을 묘사하는, '나아가다'(progredi), '증대되다'(crescere), '진행하다'(provehi) 등 역동적인 동사들로 가득했다. '유용성'은 칼빈에게 있어서 철저하게 사회적이고 역동적인 개념이었다.

마지막으로, 왜 칼빈은 이처럼 유용성에 몰두했을까? 그의 학문관에 관계된 그 넓은 실용적 성향을 어떻게 설명할 수 있을까? 가장 쉬운 해석은 그 당시의 시대정신으로 이해하는 것이다. 당시 고전문학에 심취했던 이탈리아 인문주의자들은 헬라 및 로마 사상가들의 강한 윤리적 관심들을 흡수했다. 그들과 스콜라주의 사이의 주된 쟁점은 그 정교한 추상개념들이 이 세상의 더 나은 삶에서는 무용하다는 사실이었다. 그러므로 은연 중 많은 인문주의자들은 지금 여기, 이생에서의 활용성을 진리의 시금석으로 여기게 된 것이다.

유럽 사상사의 오랜 갈등은, 진리 관상(觀想)하는 것을 목표 하는 아리스토텔레스 같은 철학자들과 진리를 설득력 있고 유용한 형식으로 제시하는 것을 업으로 삼은 이소크라테스(Isocrates)와 키케로(Cicero) 같은 수사학자들 사이의 갈등이었다. 칼빈 당시는 수사학자들이 거의 이긴 것 같았

36) 『기독교 강요』 제1권, 16, 3.
37) 1549년 5월에 불링거에게 보낸 편지, 오페라, CR, 제13권, 268.

다.[38]

자신이 "어떻게 말하는지"도 알고 또한 "말할 용기도 있는 진정한 연설가"로 알려지기를 소원했던[39] 전형적인 수사학자 발라(Valla)는 추상적인 아이디어보다 사람들에게 더 많은 흥미를 느꼈고, 언제나 교리가 가진 윤리적 함의들 및 그 적용에 관심을 쏟았다. 그보다 두 세대 후의 마키아벨리(Machiavelli)는 비록 수사학자는 아니었지만 발라처럼 무용한 진리를 묵상하는 일에는 관심이 없었다. 마키아벨리에게 정책의 시금석은 결과였고, 연구의 목적은 정치적 행위에 나타난 다양한 패턴을 발견하여 정치가들이 유용하게 사용할 수 있는 지식으로 만드는 것이었다.

신학자들도 고전학자들이나 정치가들과 마찬가지로 그 시대의 사상이라는 큰 조류의 일부였다. 우리가 앞에서 살펴 본 콜렛(Colet)도 사도 바울의 말씀뿐만이 아니라 그의 말씀이 어떻게 1500년 당시 유럽에 적용될 수 있을지에 깊은 관심을 두었었다. 에라스무스는 그리스도의 철학이 참으로 진지하게 수용되었다면 혁명적인 철학이 되었을 것이라는 점을 부단히 강조했다. 그가 초기의 인문주의자들처럼 스콜라주의를 거부한 이유도 그것이 기독교 생활에 무용하기 때문이었다.

이그나티우스 로욜라(Ignatius of Loyola)는 1550년 예수회 헌법을 작성하는 중, 계속해서 이론적 고려들보다 종교적 결론을 얻는 일을 우선했다. 칼빈이 기독교강요 최종판을 출판하기 한 해 전인 1558년, 멜랑흐톤은 철학이 수사학보다 우월하다고 했던 피코 델라 미란돌라(Pico della Mirandola)의 주장을 반박하는 논문을 썼다. 멜랑흐톤은 철학을 수사학에 종속시켰고, 단지 묵상하며 즐기는 지혜는 무용하며, 반드시 일반 국민들에게 명확하고 이해되는 말로 선언되고 설명되는 지혜여야 한다고 주장했다.[40]

38) 퀴리니우스 브린, "멜랑흐톤에게 있어서 '공통된 주제들'과 '주제'" 교회사, 제16권 (1947, 12) 197-209; 브린, "멜랑흐톤에게 있어서 철학의 수사학에의 종속", (독일) 종교개혁사 아카이브, 제43권 (1952) 13-27.

39) 『로렌조 발라의 콘스탄틴 황제의 기증에 관한 논문』 C. B 콜만 번역 (뉴헤븐, 예일대학교출판부) 23.

40) 브린, 종교개혁사 아카이브, 제43권, 17.

인간이 만일 순전하고 단순하게 그 시대의 산물이고, 그의 마음은 그 시대의 사상적 흐름의 정확한 반영이라면, 위의 설명만으로 충분할 것이다. 칼빈은 그의 활동 초기에, 세네카에 관한 그의 작품이 증거하는 것처럼, 고대인들의 윤리적 관심들을 받아드렸다. 그가 발라를 존경한 것이나, 라틴어와 불어 기술에 있어서 세련된 언어감각을 갖추었다는 것은 그가 수사학을 높이 평가했음을 암시한다. 그가 '갑작스런 회심'을 자신의 성직록 포기의 도덕적 행위로 표현했다는 사실도 그가 강력하게 주장하는 교리의 '이익' 혹은 '유용'이 공허한 이론이 아니었다는 증명이었다.

그러나 우리에게는 거기에 과연 그것보다 더 깊은 무엇, 즉 보다 인격적이고 보다 칼빈적인 특징은 없었느냐는 불편한 의혹이 여전히 남아 있다. 피코(Pico)는 그와 동일한 유용성 추구라는 조류에 직면하여, 스콜라주의적 관점을 완강하게 변호했다. 이런 조류가 루터에게는 상대적으로 별 영향을 끼치지 못했고, 많은 수도사들과 신비가들도 이런 흐름에 전혀 영향을 받지 않았다. 그런데 왜 유독 칼빈만은, 그의 학문관에서 왜 이런 유용성을 추구하게 되었을까?

내 보기에 이 질문에 대한 답은 앞에서 이미 인용한 자기 자신에 대한 언급에 암시되어 있다. 『시편 주석』 서문에서 칼빈은 아주 흥미롭고 의미심장하게 자신의 한 가지 죄책감을 고백하고 있다. 즉 자신의 본래적인 성향은 연구와 저술에 매진하는 것이었다고 한다. 자기 마음대로 했다면, 여러 책들에 둘러싸여 원래 태어난 대로 순수한 학자로 살다가 사회를 은퇴하였을 것이다. 그러나 루터에게 그러했듯이 칼빈에게도 '믿음'(faith)은 바쁘고 활동적인 과업이었다. 그것이 사회를 변화시키고 하나님 나라를 건설하는 일이었다.

믿음은, 교회의 부패한 상황에서 성직록을 포기하거나 설교하고 가르치라는 하나님의 확실한 소명을 받아드리는 것처럼, 반드시 행위로 결실을 맺는 것이어야 한다. 그래서 칼빈은, 앞서간 많은 기독교 학자들이 그러했고 그 이후 지금까지 많은 신학생들이 그러했던 것처럼, 자신의 학문사랑

(love for learning)에 일말의 죄책감을 느꼈던 것이다. 그가 '만일 다시 책에게로 돌아간다면 하나님의 저주가 임할 것'이라고 위협했던 파렐과 부써의 말에 크게 놀란것도 사실은 자신의 죄책감 때문이었다. 칼빈 내면에 있는 그 무엇이 그들의 말에 동의했기 때문에, 그들의 권면을 하나님의 부르심으로 받아 순종했던 것이다.

그러나 칼빈은 가슴으로는 여전히 학자였고, 평생 바쁘고 정신없이 사역하는 중에도 계속해서 읽고 쓰고 교정하는 연구로 되돌아갔다. 그가 그처럼 학문을 향한 초기에 가졌던 애정에 계속해서 굴복한 죄를 정당화 할 수 있는 길은 오직 하나뿐이었다. 그것은 그의 펜의 산물들이 공간적으로나 시간적으로 멀리 떨어진 수많은 독자들에게 '유용할' 수 있고 '결실'을 가져올 수 있다는 생각이었다. 오직 학문 자체를 위해서, 그리고 독서하고 저술하는 순전한 즐거움을 위해서 굴복했다면, 그의 죄책감은 정당화될 수 없었다. 그러나 만일 칼빈이 계속해서 이것은 특별한 학문이고, 인간의 다양한 필요에 민감하고, 사회적 악에 대해 적응성이 있고, 기독교인의 경건의 산물이고, 근본적인 신념들을 더 잘 이해하는 데 도움을 주고, 또 과거의 기독교 학문 전통이 추상적이고 죽어 있었던 것에 비해 자신의 전통은 구체적이고 살아 있는 학문이라는 점을 자신의 독자들과 자기 자신에게 설득할 수 있다면, 그의 학문은 매우 중대한 의의를 갖는 기독교인의 소명이 될 수 있었던 것이다. 이것이 기독교적 소명으로서의 칼빈의 학문관의 핵심이었다.