Korean Institute for Reformed Studies

제네바종교개혁(1541-1555)의 당면 과제들

김의훈 교수
계명문화대학

<국문요약>

존 칼빈(1509-64)은 쯔빙글리(Ulrich Zwingli, 1484-1531)와 더불어 '개혁전통(the Reformed Tradition)'의 시조로서, 루터(1483-1546)에 의해 본격적으로 시작된 유럽종교개혁의 제2세대를 가장 주도적으로 이끌어 간 개혁자였다. 일반적으로 종교개혁의 제1세대로 불리우는 시기는 그것의 제2세대의 등장과 '성공'이 없이는 실상 교회사에서 한갖 소용돌이로만 그쳐 버렸을 것이라고 충분히 상정해 봄직한 것이다. 칼빈의 제네바 개혁 프로그램은, 그러므로, 종교개혁 자체를 회생시킨 것이요, 종교개혁을 뚜렷한 '전통'으로 자리매김한 결정적인 것으로서, 하나의 역사적 단위로서의 16세기 유럽종교개혁을 완성한 것이라 할 수 있다. 본고는 이 개혁의 프로그램이 지닌 소위 '관주도적(magisterial)' 성격이 칼빈이 실제적으로 맞딱뜨리는 상황 속에서 어떻게 그 제도적 특징을 형성하게 되는지를 살펴보고, 그리고 그것이 안고 있는 긴장의 성격을 이해하고자 한다. 제2장에서는 제네바종교개혁을 위한 칼빈의 두번 째 시도(1541-1555)는 그 첫번 째의 것(1536-1538)보다, 그리고 종교개혁 제1세대에 비해 능동적이고도 더욱 명료화된 관주도적 정체를 추구하는 것임을 살펴보기로 하고, 제3장에서는 이에 수반되는 시의회와 장로회의 사이의 정치적 갈등의 핵심이 어디에 있었는지를 살펴본다. 이어서 제4장과 5장에서는 칼빈의 제네바 교회정치에 대한 반대세력들과 그들의 주장에 대해 간략하게 정리해보고자 한다. 결론적으로, 성서적 복음주의자이자 또한 종교개혁의 제1세대의 충실한 제자로서 '불가시적 교회'에 대해 강조한 그의 입장은 적어도 당시 제네바의 주어진 상황 속에서 온전히 유지될 수가 없었으며, 개혁의 과정 속에서 '불가시적' 교회와 '가시적' 교회 사이의 고백적/신학적 구분은 그 유효성을 잃어버리게 되고 오직 교회의 '가시적' 구성만이 하나의 불가피한 과정으로 나타났다는 점을 지적하고자 한다.

Ⅰ. 서론

존 칼빈(1509-64)은 쯔빙글리(Ulrich Zwingli, 1484-1531)와 더불어 '개혁전통(the Reformed Tradition)'의 시조로서, 루터(1483-1546)에 의해 본격적으로 시작된 유럽종교개혁의 제2세대를 가장 주도적으로 이끌어 간 개혁자였다. 루터가 불을 붙인 복음주의적 개혁은 루터 자신도 미처 예상할 수 없었을 정도로 전 유럽을 흔들어놓았고, 그의 이름은 수세기에 걸쳐 잠재되어 있었던 모든 다양한 개혁적 성향들을 순식간에 역사의 표면에 올려놓는 것이 되었다. 그러나 '루터식'의 개혁은 그 기대 이상의 반응과 '성공'에도 불구하고 - 혹은 그로 인하여 -, 곧바로 종교적, 정치적 전통적 구세력의 전면적인 저항에 직면하므로써 심각한 위기에 처하게 되었다. 일반적으로 종교개혁의 제1세대로 불리우는 시기는 그것의 제2세대의 등장과 '성공'이 없이는 실상 교회사에서 한갖 소용돌이로만 그쳐 버렸을 것이라고 충분히 상정해봄직한 것이다. 칼빈의 제네바 개혁 프로그램은, 그러므로, 종교개혁 자체를 회

생시킨 것이요, 종교개혁을 뚜렷한 '전통'으로 자리매김한 결정적인 것으로서, 하나의 역사적 단위로서의 16세기 유럽종교개혁을 완성한 것이라 할 수 있다. 그런데 마치 비텐버그의 한 이름없는 신학자였던 루터의 경우와도 같이, 루터파로 낙인이 찍힌 한 망명객 칼빈역시 학자로서의 그 자신의 인문주의적 열정과 소질과는 달리 교회의 '제도성(institutionalism)'을 마련해야만 하는 역사적 요청 앞에 서게 되었던 것이다. 그리고 전 유럽의 개혁의 '아버지'로서의 루터의 경우와는 대조적으로, 칼빈은 비교적 고립된 스위스의 한 자치도시의 (공식적으로는) '성경을 가르치는 강사'의 신분으로서, 제한된 입지에서 개혁 프로그램을 수행해 나아가야만 했다. 루터와는 달리, 그 자신에 대해서는 좀처럼 입을 열지 않는 칼빈의 인물됨에도 불구하고, 그가 실험한 제네바 교회정치의 모델은 그 명확한 실천적 구체성과 함께 국제적 개혁 프로그램으로 여전히 계승되고 있다. 본고는 이 개혁의 프로그램이 지닌 소위 '관주도적(혹은 관료적)' 성격이 칼빈이 실제적으로 맞딱뜨리는 상황 속에서 어떻게 그 제도적 특징을 형성하게 되는지를 살펴보고, 그리고 그것이 안고 있는 긴장의 성격을 이해하고자 한다. 그것은 칼빈과 그의 업적이 공히 '시대의 열매'라는 전제를 재확인하는 것이기도 하다.

Ⅱ. 유럽종교개혁 제2세대로서의 제네바 개혁

1541년 9월 13일 칼빈은 여전히 스트라스부르그 시민의 신분으로서 제네바로 돌아왔다. 스트라스부르그시당국으로서는 단지 6개월 동안만 제네바에 그를 '빌려주는' 것에 불과한 것이었지만, 그는 이미 제네바에서의 종교개혁을 위해 자신의 일생을 다 바쳐 헌신해야 한다는 것을 감지하고 있었다. 스트라스부르그측의 마지못한 허락를 뒤로 한 채, 그가 필히 돌아와야만 한다는 제네바측의 집요하기 그지없는 요구를 받아들이면서, 그는 오직 한 가지 단호한 다짐을 갖고 있었다. 곧, 이번에는 기필코 제네바 시의회로 하여금, 그 자신이 표방해 마지않는 바, '하나님의 말씀 및 하나의 훈련체계에 의해 다스려지는 교회'라는 목적에 전적으로 승인하게 만들겠다는 것이었다. 이것은 그가 수년 전에 제네바에서 이미 강권적으로 시도한 바 있었으나 성공하지 못한 것이었다.[1] 일관성도 없을뿐더러, 매우 반항적인 제네바 시민들에 대한 그의 두려움도, 그리고 그토록 불안정한 상황도 그들을 향해 지닌 '아비의 심정'을 그에게서 걷어낼 수는 없었다.[2] 그렇지만, 칼빈 자신에게 있어서나, 제네바의 행정관료들에게 있어서나 공히, 제네바에서의 두 번째 개혁 프로그램의 시도는 그 전망이 여전히 애매하고 매우 부담스러운 것이었음은 두말할 나위가 없다. 심각한 제네바의 정치 및 교회의 형편에 직면하여 시의회가 이전의 종교지도자를 매우 겸허한 자세로 다시 불러들일 때에, 그들은 이러한 시도가 장차 그들 자신의 시행정에 도대체 얼마만한 고충을 가져다 줄 것인지를 충분히 고려한 것처럼 보이지는 않았다. 다시 돌아오는 그들의 영적 지도자를 충심어린 환영의 자세로 맞이하는 제네바 시민들역시 칼빈에게 그 주도권을 다시금 맡기는 종교개혁이 얼마만한 대가를 요구하는지를 제대로 각오하고 있었던 것 같지 않았다.[3]

일말의 양보도 허락하지 않을만큼 단호하기 그지없는 저 개혁자들이 떠난 후로, 제네바 시의회는 사돌레토(Jacopo Sadoleto)추기경의 도전적인 서신에 효과적으로 대처할만한 권위를 지닌 인물을 다시금 필요로 하는 처지에 놓이게 되었던 것이다. 그들의 겸손하고도 절박한 심경은 칼빈에게 보낸 그들의 편지에 나오는 바, '어두움 후에 빛을 소망합니다'란 표현 속에 잘 드러나 있다.[4] 이것은 칼빈에게 있어서 미완결된 종교개혁의 과제를 향한 도전을 의미하는 것으로서, 그것은 더 '강권적인' 도덕적 엄

---

1) T.H.L. Parker, *John Calvin: A Bibliography*, pp.77-81. 참조
2) 사돌레토 추기경에게 1539년 9월에 보낸 그의 편지를 참조할 것. *Opera Calvini, 5,* p. 386; *Theological Treatises, LCC 222.* 또한 같은 해 10월 24일에 파렐에게 보낸 그의 편지에 나타난 그의 결의에 찬 표현 속에서 우리는 오히려 그가 얼마나 큰 심적 부담을 받고 있었는지를 보게 된다.
3) John T. McNeill, *The History of Calvinism*, pp. 159-60.
4) 이 말은 또한 제네바 종교개혁의 표어가 되었다.

격성을 요구하는 것이었다.[5] 제네바로 되돌아온 칼빈으로서는 지난 번의 실패를 반추하면서 그곳에서 실행하여야 할 바를 알고 있었다. 무엇보다도, 지난 3년 동안 스트라스부르그에서의 생생한 경험은 제네바 종교개혁의 신학적인 혹은 일종의 정치신학적인 범주를 윤곽지을 수 있도록 도움을 주었다. 지난 번의 실패는 그로 하여금 또한 『강요』의 제2판 및 여타 저작들[6]의 출판을 가능하도록 했는데, 이것들은 교회의 정체(polity) 혹은 군주들과 행정장관들로 구성된 의회들(councils)에 대한 보다 실제적인 관점에 의해 나온 것들이었다.[7]

제네바 종교개혁에 대한 그의 두 번째 시도는 보다 더 명료화된 '관주도적 정체'(magisterial polity)를 추구하는 것을 그 뚜렷한 특징으로 한다. 그것은 두 방향의 전선을 지니고 있었으니, 그 하나는 분파주의적 배타주의에 대한 것이요 다른 하나는 위계질서적인 카톨릭주의에 대한 것이었다.[8] 그것은 유럽종교개혁의 제2세대를 대변하는 것이라고 할 수 있다. 제1세대 종교개혁자들은 '로마주의자들'(the Romanists)의 직접적인 박해에 직면한 가운데, 불가피하게도 그들 자신의 '신학적인 원칙들에 의해서만이 아니라 동시에 현실적인 긴급성과 일종의 상황논리에 좌우되는' 현안중심적(임시적) 대응을 할 수밖에 없었던 것이다. '진정한 교회'의 표징들 - 곧, '하나님의 말씀이 올바로 선포되고 올바로 받아들여지며' 또한 '그리스도께서 제정하신대로 성례가 올바로 행하여지는 것'[9] - 에 대한 종교개혁의 기본 원칙들을 고수하는 것과 함께, 칼빈은 제1세대 종교개혁자들로부터 '부정적인(negative) 교훈'을 전수하였으니, 그것은 '(교회가 마땅히) 어떠해야 한다'는 것을 (적극적으로) 지시하는 것에 의해서라기보다는 '어떠 어떠해서는 안된다'라는 - 에컨데, '교황주의자나 재세례파가 되어서는 안된다'라는 - 식으로 교회를 정의하는 방식을 가리킨다.[10] 그러나 이런 식의 부정적인 교훈은 복음주의자들 사이에 논쟁의 여지가 없는 공통의 기반으로 분명히 작용하는 것이긴 하지만, 그것이 현실적으로 구속력을 지니게 되기 위해서는 '관주도적(혹은 관료적) 프로그램'으로 발전할 수밖에 없었다는 데에 주목해야 한다. '개혁된 교회'의 '가시성'을 향한 이러한 적극적인 정위는 그 나름대로의 정치적 구성방식내지는 신학적 형식을 요구하게 되는데, 이는 실상 '불가시적' 교회에 대한, '부정적'이면서도 명백한 종교개혁적인 교의와의 필연적인 충돌을 감수하고서 추구되는 것이었다. 여기서 우리는 제1세대 종교개혁자들은 그들의 종교적 투쟁이 정치적인 연관성을 지니게 되는 것을 경계했다는 것을 기억할 필요가 있다.[11]

제네바 종교개혁의 첫 번째 시도(1536-1538)에서 칼빈이 실패한 것은 당시 아직까지 명료화되지 못한 '정체'(polity)에 기인한다고 보는 것은 상당한 설득력을 가질 것이다. 이 실패로부터 얻은 부정

---

5) Robert M. Kingdon, "The Control of Morals in Calvin's Geneva" in L.P. Buck et al(eds), *The Social History of the Reformation*, pp. 3-14. 참조.

6) 스트라스부르그에 머무는 동안에 칼빈은 『기독교강요』 제2판(1539년 7월), 『로마서주석』(1540년 4월), 『주의 성찬에 대한 소논제』(1540) 등을 연속적으로 완성했다.

7) 이 점에 관련하여, 『강요』 제2판이 제1판에 대해 보여주는 그 변화된 성격 및 주요한 의미에 대해서는 Harro Hoepfl, *The Christian Polity of John Calvin,* pp. 31-5를 참조할 것.

8) Euan Cameron, *The European Reformation*, pp. 145-8 참조.

9) *The Opera Selecta I*, p. 91. 이것은 또한 1530년 아우구스부르크 신앙고백(the Augsburg Confession), 제7항에도 나타난다.

10) Hoepfl, *op. cit.*, p. 33.

11) 개혁자들에 지지되는 바 소위 '불가시적' 교회에 대한 관념은, 적어도 그들의 고백적인 입장표명에 있어서, 세속적이고 외적이고 공적인 일체의 관심사로부터 초연해지는 것, 그리고 기본적으로는 사적이고 실존적인 신앙의 경험에로 편향되어야 한다는 것과 본질적으로 연관된다. 루터가 말하는 '두 왕국 혹은 정부'는 실제적으로는 단일한 공동체 내부에서의 일종의 '기능적' 분리에 관한 신학적 이론으로서, 현실성이 부족한 모순된 이론으로 드러나게 되거니와, 곧 이 사상은 후기에 가서 이른바 '에라스투스주의적(Erastian)' 경향으로 나아가는 되었던 것이다. 정치적 배경의 차이나, 교회의 관심사에 대한 보다 더 세속화된 권위주의적 입장에도 불구하고, (쯔빙글리, 외콜람파디우스, 부처 등의) '개혁전통'역시 그들의 종교개혁 이론은 현실성이 부족하다는 점으로 인하여 루터파가 겪는 동일한 딜렘마에 맞딱뜨리게 된다. Euan Cameron, *op. cit.,* pp. 151-5 참조.

적인 교훈이란, 시의회의 통제로부터 제네바교회가 독립하는 과정에 있어서 개혁자들이 정치적으로 미숙했다는 것이다.[12] 예컨데, 그의 『강요』 제1판(1536)에 나오는 '경건'(piety) 혹은 '예배' 등과 같은 교회의 신앙훈련상의 용어들은 당시 제네바 상황에 실천적으로 적용될만한 명료성을 결여하고 있는 것으로 보인다.[13] 실제적이고 적극적인 면에서 그의 신학적 체계가 보여주는 이러한 불명료성은 일면 '중용'(modera -tion)과 '균형'(balance)을 강조하는 그의 사상에 기인하는 것이고, 타면으로는 제네바시민의 집단적 성격에 대한 그의 부적절한 이해에도 기인하는 것이다.[14] 회플(H. Hoepfl)에 의하면, 제네바의 행정관료들이나 일반시민들이 칼빈이 작성한 '신앙고백'(Confession)에 서명하는데 심한 거부반응을 보이는 상황에 직면했을 때, 칼빈의 주된 관심사는 고립된 이단들에 대한 신학적 논쟁에 있었던 것이 아니라 오히려 교회적인 '정치'를 명료화하는데 있었다.[15] 이러한 일련의 정치적 논쟁의 시련 속에서, 칼빈과 파렐은 하나님께 대한 공적인 경외를 목표로 하는 기독교적 훈련은 '시민적(civic) 인문주의와 복음주의적 기독교 사이의 제휴'[16]라는 이상적 관념만으로는 효과적으로 성취될 수 없다는 것, 그리고 교회의 제도적 자율성을 위한 어떤 고안책이 필요하다는 것[17]을 실감하게 되었던 것이다. 제네바 개혁의 제1차 시도는 그 성공적이지 못한 결과를 통해서 '관주도적(magisterial) 종교개혁'이 요구된다는 것을 정확하게 지적해준 셈이다; 로마주의자들에게 정면으로 반대하는 복음적 기독교의 추종자들이 대부분 그러하듯이, 그들은 또 한편 재세례파들로부터의 공격을 받게 되었다. 순전한 복음적 교리에 의해 로마주의자들은 우선적으로 거부되어야 했다면, 이와 함께 재세례파들은 개혁자들로 하여금 스콜라적인 사상과 인문주의 사상의 타당성에 대해 재고하게 해주었다. 무엇보다도 후자는 개혁자들로 하여금 개혁된 교회의 형성에 관한 '외적인' 구현에로 진일보하게 해주었던 것이다.

Ⅲ. 시의회와 장로회의 사이의 정치적 갈등

칼빈에 의해 소의회에 상정된 바, 하나님의 말씀과 초대 교회적 삶에 부합하는 제네바 교회의 구성을 위해서,[18] 『제네바교회 헌법(the Ecclesiastical Ordinances of the Church of Geneva)』이라고 명명되어진 역사적인 문서가 11월 20일 주일에 대의회에 의해 법령화되었다. 교회의 전반적인 삶에 관한 이 교회 헌법은 그 초안이 즉각적으로 마련되어졌음에도, 꽤 오랜 시간에 걸쳐 심사가 진행되었고, 그 수정안에 의하면 성직자들은 시민법에 복속되어야 한다는 것, 그리고 '징계에 대한 최종적 선고는 시의회의 결정에 일임되어야 한다는 것'[19]을 분명히 하고 있다. 법률상의 권위에 관하여, 교회 헌법은 제네바 종교개혁의 기초적 형태를 확정지은 것처럼 보일 수 있겠다. 하지만, 이후에 가서 보게 되듯이, 강권적인 기독교적 훈련은 이러한 법률적인 타협 속에서는 실행불가능한 것일 따름으로서, 특히 종교적 출교(excommunication)의 문제에 관한 한 이 점은 분명한 것이었다.

---

12) F. Wendel, *Calvin, the Origin and Development of His Religious Thought,* pp. 49-57.
13) Alexander Ganoczy, trans. David Foxgraver and Wade Provo, *The Young Calvin,* pp. 194-209.
14) '영적인'(spiritual) 영역과 '현세적'(temporal) 혹은 '정치적' 영역을 구분하는 칼빈의 이원적 이해는 일관성이 없는 것으로 보이며, 또한 제네바에서의 그 자신의 경험을 통해서 그 구분이 희석되어가는 경향을 보인다. 애초의 이원적 관념에서 '교회적 정체(ecclesiastical polity)'에 대한 관념으로의 현저한 변화에 주목하면서, 부스마는 전통적인 '부성적'(paternalistic) 정치 모델에 대한 칼빈의 깊은 집착을 발견해내고자 한다. William Bouwsma, *John Calvin, A Sixteenth-Century Portrait,* pp. 204-13.

15) Hoepfl, *op. cit.,* pp. 58-67. 참조
16) Bouwsma, *op. cit.,* p. 207.
17) *ibid.,* p. 48.
18) 하나의 확립된 치리체제가 승인되지 않는 한, 교회는 그 결합된 형태를 유지할 수 없으니, 이는 하나님의 말씀 속에서 우리에게 명령되어진 바이며, 또한 초대 교회를 통해서 그 예를 볼 수 있다. *Opera Calvini*, 11, p. 281; *English Translations of Calvin's Letters*, 1, p. 260.
19) *Opera Calvini,* 10a, 20 note f; *LCC*, 61n, p. 20.

칼빈의 단호한 요구에 의해 설치된 제네바 장로회의(the Genevan Consistory)는 도덕적 감독을 시행하던 그 첫 출발에서부터 수세기에 걸쳐 도덕적으로 해이한 상태에 젖어있던 그 도시에게 정면으로 충돌되는 것이 아닐 수 없었다. 16세기 초엽의 제네바는 전형적인 중산층 집단이라 할 수 있는 상업적 공동체였다. 그러나 유럽에서의 주요한 교역 중심지들 가운데 하나로서의 그 도시의 경제적 위상은 주로 정치적 원인에 의해 쇠퇴일로에 있었다.[20] 사보이 가문으로부터 독립적인 자치도시로서의 제네바의 역사는[21], 군주들의 권세가 이전의 자치도시들 내부에서 상승하고 있는 추세에도 불구하고, 칼빈 당시에는 이른바 도시 공화주의(municipal republicanism)의 괄목할 만한 성공적 본보기로 꼽힐 만하였다. 하지만 '부르주아'의 정치적 상승은 도덕적 해이뿐만 아니라 종교적 공백이라는 결과를 가져다 주었다. 사실상, 제네바가 종교개혁을 채택한 것은, 적어도 그 최초의 단계에 있어서는, 이른바 '삼각동맹'[22]을 고려한 일종의 정치적 논리에 따른 것이라 할 수 있다. 그러나 공화제를 향한 이 자유는 새롭게 등장한 교회 정체와의 장기간에 걸친 불화를 야기할 것으로서, 그러한 자유가 종교적으로 그리고 도덕적으로는 어떻게 이해되는가라는 문제는 또 하나의 제네바 정체의 수장인 칼빈의 교리 전반에 걸쳐 아직까지 충분히 검증되지 못한 점에서 그러하였다.[23] 교회 헌법은 이 점에 있어서 '그 선례가 전무한 상태에서(*ex nihilo*) 교회의 새로운 구조를 창안해 내기 위한'[24] 칼빈의 직접적인 의사표현이라 할 수 있다. 성직자들이 즉각적으로 그 초안을 마련했다는 것이나 시의회가 매우 꼼꼼하게 그 문서를 검토했다는 것은 다같이, 이 두 권위 집단 사이에 어떻게 조화를 이룰 수 있는가라는 문제가 남아있다는 것을 잘 보여준다. 이 점에 있어서, 그 두 집단은 다같이 제네바 종교개혁을 향한 공조에 대해 낙관할 수가 없었다.

이제 장로회의의 주요 과제는 그 나름대로의 훈련의 수단을 확립해야 한다는데 그 초점이 주어진다는 것이 분명해졌다. 이 목적을 위해서, 장로회의로서는 주의 떡과 잔을 사람들에게 허락하거나 불허하는 법적 권한을 지녀야 한다는 것이 요구되었다. 여기서 문제가 되는 것은 그 권한이 지니는 부정적 성격, 곧 출교권이었다. 개혁자들이 이해하는 바로는, 장로회의는 사람들에 대해 마땅히 도덕적으로 감독할 수 있어야 하며, 만약 어떤 사람이 '유죄'로 드러날 경우에는 그에게 처벌을 가할 수도 있어야 했다. 종교적인 집단이 법적인 권위를 지닌다는 것이나 누군가에 대해 유죄라고 판정을 내리는 종교적인 기준, 이 모두가 아직까지 '훈련되지 못한' 제네바 시민들에게는 물론 달갑지 않은 것이요 시의회에게는 수긍될 수 없는 것으로 드러났다. 사실상, - 아주 자연스러운 것이지만 - 교회 헌법은 장로회의와 시의회 사이의 갈등에 관한 분명한 법적 장치를 마련해두지는 않았던 것이며, 이 논점을 조정하는 데에는 장장 십사년이라는 시간이 요하였다.[25] 동시에 출교의 성격에 관해서는 심지어 개혁자들 가운데에서도 의문시될 정도였다. 즉, 그것은 기실 '정부(state) 안에 또 하나의 정부를 확립하기 위한'[26] 하나

---

20) T.H.L. Parker, *op. cit.*, p. 54. 참조.

21) 13세기부터 16세기 초엽에 이르는 제네바 자치제의 대략적인 역사에 관해서는 E. William Monter, *Calvin's Geneva,* pp. 29-33을 참조할 것.

22) T.H.L. Parker, *op. cit.*, pp. 54-5

23) 성직자들이 도시의 법에 충성할 것을 약속하는 내용 속에는, '우리(성직자들)를 향한 하나님의 계명들에 일치되게 가르치기 위해서 우리가 지녀야 할 자유를 침해당함이 없이'라는 단서를 달고 있는데, 이것은 오히려 그 긴장관계를 나타내고 있다. *Opera Calvini,* 10a, p. 96.

24) William Balke, trans. William Heynen, *Calvin and the Anabaptist Radicals,* p. 170.

25) W. Fred Graham, *The Constructive Revolutionary, John Calvin and His Socio-Economic Impact,* pp. 39-50.을 참조할 것.

26) H. Hoepfl, *op. cit.,* p. 64. 칼빈의 제네바의 역사적 성격에 관하여 우리는 두 가지 상이한 범주적 접근을 보게 된다. 즉, 적어도 그것의 제2차 세대에 있어서, 종교개혁은 근대적 정치사상 혹은 정치체제의 단초로 보게 되는 경향이 그 하나요, '여전히' 중세적 신학 전통의 가능한 변용으로서 파악하는 것이 다른 하나이다. 전자와 관련하여, 일부 칼빈 학자들은 사상사(지성사)적 접근 자체를 아예 배제하기도 한다. 예컨데, Robert Kingdon, *op. cit.,* p. 4; H. Hoepfl, *op. cit.,* pp. 1-4. 등을 참조해 볼 것. 이러한 입장과 대조가 되는 한 예로서, Heiko Oberman의 'extra dimension' theory in *The Dawn of*

의 정치적 도구 이외에 불과하지 않는가? 또 이렇게 물어 볼 수도 있다: 그것은 '가시적' 교회의 성격을 지향하는 '불가시적' 교회의 복음주의적 신앙고백이 보여줄 수 있는 하나의 가능한 발전상으로 볼 수 있겠는가? 칼빈 자신의 입장이 후자에 속하는 것이라면,[27] 출교에 대한 장로회의의 공적인 행위는 복음적 신학의 견지에서 어떻게 정당화될 수 있는가? 관료적(magisterial) 입장과 목회적(ministerial) 입장, 이 양자의 관계가 경험하는 이 첨예한 갈등의 영역 속에서, 도시적이면서도 동시에 경건한 집단에 대해 여전히 '중세적인' 기대를 지닌 그로서는[28] '이단적 사상들'과 몇몇 정치적 파당들로부터의 직접적인 도전과 함께 여러 반대 입장들과 연속적으로 맞부딪히게 될 것이었다.

Ⅳ. 칼빈에 대한 반대 세력들

출교에 관한 엄격한 도덕적 기준이 문제시되는 것과 함께, 그것의 적용에 있어서 일말의 편파성도 허용될 수 없는 것이었다. 당연한 일이었지만, 성직자들과 시정부 사이에는 누가 '유죄' 인가에 대하여 의견상의 불일치가 적잖이 발생했으며, '여하한 경우도 간과하지 않고 그 누구에 대해서도 예외를 두지 않는'[29] 철두철미한 탄핵에 대한 맹렬한 반발이 있었다. 심지어 다수의 충성스러운 동지들조차 처벌을 면치 못하였으니, 예컨데 칼빈의 형수도 포함될 정도였다. 그러나, 많은 반발에도 불구하고, 두 권위당국 간의 기본적 공조는 잘 유지되고 있었던 편으로서, 소의회의 장로들이 칼빈의 직접적인 영향력 아래 있었다는 것이 이에 대한 명백한 이유가 되는 것이다. 그렇지만 하나님의 왕국의 건설을 향한 일치된 결의는 두 권위당국 사이의 '균형잡힌' 관계만으로는 만족될 수 없었다는 것이 실제 사정이었거니와, 교회적 정체가 '완전히' 공인되도록 추구하는 것이 불가피하였던 것이다. 교회 헌법에는 다만 불확실한 단서만을 지니고 있을 따름인 출교권에 대한 권위있는 해석에 있어서, 시의회가 장로회의에 법적으로 종속되도록 하는 것이 그 실제적인 관건이었던 것이다.[30]

종종 개혁자로서의 칼빈의 권위는 '예언자적인(prophetic)' 것으로서 묘사되어야 했다. 그러므로, 그의 교리에 대한 비난은 성서에 대한 공격으로 간주되었던 것이다.[31] 비록 칼빈 자신은 그의 사적인 위치가 장로회의의 그것과 동등한 것으로 간주되지 않도록 항상 주의를 기울였긴 하지만, 그의 신학적 교리는 성직자들의 임명에 있어서만이 아니라, 심지어 '종교재판적인(inquisitorial) 관행들'에 있어서조차 유일무이한 근거로 받아들여졌던 것이다. 결과적으로, 교회 헌법의 적용은 제네바 사람들의 영혼들에 대한 '치유사역' 만이 아니라, '당시 강제적으로 실행되고 있었던 바 (입법적이고도) 시민적인 규범들의 성문화'[32]라는 과제에까지 연결되는 것이었다. 더 나아가서, 그가 베른(Bern) 당국과 정

---

the Reformation, pp. 234-9.를 참조할 것.

27) 루터의 '두 왕국 사상'과는 대조적으로, '이원적 통치(*duplex regnum*)'에 대한 칼빈의 종말론적 이해는 '율법'의 공법적 사용을 위한 근거를 마련해 주는데, 곧 엄격한 도덕적 적용은 '우리의 유익을 위해서(*pro nobis*)', 그리고 '그것 자체의 (신성한) 권위에 따라서(*pro se*)' 정당화되는 것이다. *Supplimenta Calviniana,* I, p. 81; pp. 15-7. 등을 참조할 것. 그리고 칼빈의 제네바 개혁의 '정치적' 함의에 관하여는, 적어도 칼빈의 저작들 속에서는 정치적 교의에 대한 어떠한 의식적이고 체계적인 언급도 찾아 볼 수 없다는 것, 따라서 단지 그가 행한 바에 대해 전제적 이해를 가지고서 집중적으로 관찰함으로써 칼빈은 '정체의 사람'(a man of polity)으로 파악될 수 있다는 것이 일반적으로 받아 들여진다. *Calvin and Calvinism, Sources of Democracy,* ed. Robert M. Kingdon and Robert D. Linder, pp. vi-x. 참조.

28) H. Hoepfl, *op. cit.,* p. 66.

29) John T. McNeill, *op. cit.,* p. 165.

30) F. Wendel, *op. cit.,* pp. 75-81. 참조.

31) 칼빈의 논쟁의 성격에 관해서는 Francis M. Higman, *The Style of John Calvin*, pp. 14-46.을 참조할 것.

32) F. Wendel, *ibid.*

치적인 갈등에 휘말리게 되고 1544년 2월 3일에 이르러는 하나의 중대한 조약이 채택된 이후로는, 공중에 대한 그의 이미지는 영적인 지도자 그 이상의 것이 되었다. 비록 두 권위당국 간의 명목적인 구별은 오히려 더 강조되었음에도, 그가 지닌 법률적 지식과 함께 칼빈은 바야흐로 제네바 정체의 승인된 정치 지도자가 되었던 것이다. 출교가 지니는 영적이고 도덕적인 훈련으로서의 본래적 기능은 이때쯤에 이르러서는 정치적으로 효과적인 '무기'가 되었던 것이다.[33] 카스텔리오(Sevastian Castellio, 1515-63),[34] 아모(Pierre Ameaux), 빼랭(Perrin) 일파와 파브르(Favre) 일파의 경우와 같은 난제들, 그리고 소위 '방종파(Libertines)'[35]라고 지칭되는 사람들과의 여타 모든 알력들은 제네바 개혁을 공고히 하는 과정에서 불가피하게 야기되는 부수적 사건들이라 할 수 있다. 교회적인 치안체제는, 비록 칼빈 자신이 그것의 시행을 위한 모든 수단들을 만들어내지는 않았지만, 대부분의 제네바 주민들로 하여금 그 혹독함에 대해, 그리고 바로 칼빈에 대해 분노하게 만들었다.[36] 이 반대자들 가운데, 칼빈에 대한 가장 든든한 지지세력인 '기예맹(the Guillermins)'의 지도자인 빼랭(Ami Perrin)도 포함되어 있을 정도였다. 빼랭과 그의 장인인 파브르(Francis Favre)조차 장로회의의 종교재판적인 방편들에 거부반응을 보였다는 사실은 전반적 상황이 얼마나 악화되었는가를 충분히 반영해 준다. 더군다나, 그루에(Jacques Gruet)라고 하는 매우 저항적인 방종파가 마침내 1547년 7월 26일에 처형되는 사건과 함께, 이 긴장된 분위기는 칼빈의 권위에 위협적으로 작용하게 되었다. 설상가상으로, 이러한 내적인 불화는 종교개혁, 특히 제네바에 불리하게 작용하는 유럽의 암울한 정치적 분위기와 겹쳐졌다. 이때로부터 칼빈과 소의회 사이의 관계는 보다 심각해지게 되었고, 마침내 1548년 5월과 7월에는 칼빈이 소의회에 대해 노골적으로 책망을 하게 되기에 이른다. 이에 뒤이어서 베르텔리어(Philibert Berthelier)와 그의 당파들, 그리고 빼랭과 그의 지지자들이 전권적으로 반항하게 된다. 결국 1548년의 선거에서 빼랭이 지도자로 되어 있는 제네바의 구세력('방종파')이 ' 칼빈파 '에 대해 승리하게 되는데, 이 '칼빈파'는 주로 프랑스 혹은 이탈리아의 피난민들로 구성되어 있었다.[37] 이제금, 비록 그 양 집단이 종교개혁의 원칙에는 여전히 충실하다고는 할지라도, 그것의 개념은, 특히 '권위'의 문제에 있어서, 정치적인 것임이 명백해진 것이다. 그리하여 1548년 9월에 소의회는 행정장관들에게 대항하는 내용으로 쓰여졌다는 혐의를 받는 칼빈의 서신에 대해 그의 변명을 요구하는 청문회를 가지게끔 된다.[38]

Ⅴ. 교리적 갈등 및 피난민들의 이중적 역할

정치적 상황이 악화되는 것과 함께, 또한 보다 도전적인 분위기 속에서 신학적인 논쟁도 일어나게 되었다. 예정에 대한 칼빈의 교리는 볼섹(Jerome Bolsec)과 트롤리에(Zeraphine Trolliet)의 공박의 초점이 되었다.[39] 비록 외국에서 이주해온 사람들은 칼빈의 정치적 입지가 개선되는데 도움을 주었지만, 이 유식한 피난민들의 일부는 그의 가르침에 대해 이의를 제기하기를 서슴지 않았던 것이다. 하지만,

---

33) 이 점과 관련하여, '훈련(discipline)', '질서(order)' 혹은 '정부(government)' 등과 같은 일련의 용어들이 1538년부터 1542년 사이에 쓰여진 그의 저작들 속에서 점점 더 흔하게 사용되고 있다는 것은 한 중요한 특징으로 주목될 수 있겠다. H. Hoepfl, *op. cit.,* pp. 100-1 참조.

34) 이후에 그는 자신의 저서 *'과연 이단들은 박해의 대상이어야 하는가?(Whether Heretics Ought to Be Persecuted?)'*(1554)와 함께 종교적 관용에 대한 유명한 대변자가 된다. John McNeill, *op. cit.,* p. 176 참조.

35) 이 명칭은 칼빈에 의해 주어진 것으로서, 제네바식의 종교적 훈련을 정면으로 반대하고 '영적인 것'만을 강조하는 종교적 분파(sect)에 대한 것이다.

36) F. Wendel, *op. cit.,* p. 85 참조.

37) *ibid.,* p. 88 참조.

38) *ibid.,* p. 89 참조.

39) 예정의 문제는 칼빈의 전체 사역의 합법성을 뒷받침하는데 본질적인 것이 된다. 칼빈의 이중 예정에 대한 그들의 비판과 이에 대한 칼빈의 반박에 대해서는 예컨데, F. Wendel, *op. cit.,* pp. 90-3; E.W. Monter, *op. cit.,* pp. 128-32 등을 참조할 것.

비록 소의회로서는 칼빈의 교의에 대해 지지한다는 입장을 재확인했음에도, 정통교리의 확인서라고 할 수 있는 이 교리는 그의 정치적 입지에 대해서는 반대로 전혀 도움이 되지 못했다. 또 다른 중대한 문제는 세르베투스(Michael Servetus, 1511-3)가 전통적인 삼위일체의 교리에 이의를 제기함으로써 발생하였다.[40] 예정론에 대한 볼섹의 공박은 심지어 목사들의 집단 내부에서조차 칼빈에 대한 반대를 일으키는 요소로 작용하였던 반면에,[41] 세르베투스의 경우는 제네바시민들로 하여금 징계의 성격에 대해 이의를 갖도록 해주었다. 이에 그치지 않고, 베르텔리어라는 사람을 중심으로 동요가 일어났으니, 그는 '목회적 독재'에 대해 자신의 동료들로 하여금 공개적으로 저항하도록 선동하였다. 이 사건은 빼랭 일파가 선거에서 승리하도록 하는 정치적 결과를 가져다 주었으니, 곧 빼랭은 1553년 제1 행정관(syndic)으로 선출되었다. 이 '새로운' 시의회로부터 오는 직접적인 공격에 직면하여, 칼빈은 사임할 의사를 보이면서까지 그들을 위협했다.[42] 제네바 종교개혁의 위기는 외국의 피난민들의 형편이 악화되는 것과 병행되었으니, 곧, 칼빈파에 대한 효과적인 공격의 방편으로서 시외회측은 이주자들의 지위가 점차 상승하는데 대해 억압적인 수단들을 사용하였던 것이다. 그 이주자들의 대부분은 (일부 신학적 반대자들을 제외하고는) 칼빈의 편에 있었다는 것은 두 말할 나위가 없다.

신학적 논쟁과 정치적 투쟁이 서로 연루되는 것은 흔히 목격되는 바이거니와, 1555년 빼랭 일파에 대한 승리는 정치적 결속을 다지기 위한 투쟁의 과정에 있어서 하나의 분기점이 된다. 1553년의 결정적인 상황에서 1555년의 최종적 승리에 이르는 기간을 살펴볼 때에, 종교적 박해를 피해 몰려드는 망명자들이 성직자들의 승리에 있어서 핵심적인 역할을 하게 된다는 점은 하나의 아이러니로 나타난다. 왜냐하면, 앞서 살펴 보았듯이, 일부 망명자들이 신학적으로 칼빈에 대해 반대한 것은 새로운 시의회가 정치적 입지를 다지는데 있어서 상당히 유리한 요소로 작용하였기 때문이다.[43] '애국적인' 제네바시민들의 관심사는 주로 그들의 정치적인 독립에 있었던 반면에, 피난민들 가운데 일부 지식인들은 종교적 진리에 대한 그들의 열정으로 인하여 종종 공중의 비난을 불러일으켰다. 이 점에 있어서, 1554년부터 1555년까지의 선거들에서 칼빈파가 연속적으로 승리하게 된 결정적인 요인은 피난민들의 지지에 있는 것으로서,[44] 이는 출교의 정당화에 대한 신학적, 법적인 최종적인 결정을 향한 진행 그 이상의 의미를 지닌 것이었다.[45] 빼랭일파에 대한 칼빈의 승리 이후로, 공고화된 제네바 정체는 베른으로부터의 정치적인 독립을 추구하게 되었다. 이제 칼빈의 교의에 대한 전적인 승복의 자세를 보이는 가운데, 제네바 시민들에게 있어서 그 정치적인 과제란 칼빈식의 종교개혁의 과제 이외에 다른 것일 수가 없었던 것이다.[46] 요동하는 국제적인 사건들의 여파에도 불구하고, 1555년 이후의 십년은 프랑스와 여타 지역에서의 칼빈식 개혁프로그램의 확장의 과정으로 특징지워질만 했다.[47] 제네바의 '관주도적' 개혁이 더욱 성숙해가는 동안 이러한 선교적 확장의 추세는 개혁자의 복음주의적 가르침의 내용만이 아니라 제네바식의 모델 자체를 개선시켜나갔다.

Ⅵ. 결론

---

40) 세르베투스의 주장에 대해서는, John McNeill, *op. cit.*, p. 174.를 참조할 것.
41) 예를 들어, 필립페 드 에클레시아(Philippe de Ecclesia)와 니콜라스 페랭(Nicholas Perrin), 이 두 가지 경우는 1540년대 중반 칼빈이 목사회를 재조직한 이후에 가서조차 목사들의 의견이 전적으로 일치를 보는 것이 여전히 드물었다는 사실에 대한 증거로 볼 수 있다. 이에 대해 E.W. Monter, *op. cit.*, pp. 132-3을 참조할 것.
42) W. Fred Graham, *op. cit.,* pp. 43-5 참조.
43) John McNeill, *op. cit.,* pp. 181-4. 참조
44) 1554년에 이르기까지의 피난민들의 현저한 신분상승에 대해서는 W. Fred Graham, *op. cit.,* pp. 45-6. 참조
45) 확실한 결정은 1556년 1월 24일에 두 시의회에 의해 이루어졌다. *ibid.,* pp. 50-1. 참조
46) E. William Monter, *op. cit.,* pp. 88-9. 참조
47) *ibid.,* pp. 134-42. 참조.

빼랭일파에 대한 승리를 통하여 제네바는 '거룩한 훈련에 대한 염원을 만족시키는 사례'[48]가 되었다는 것을 일단 인정한다고 할지라도, '가장 완벽한 그리스도의 학교'[49]로서의 그 명성은 교회의 정체의 본질적 성격에 대한 한 가지 근본적인 문제점을 여전히 안고 있다. 우리가 칼빈을, '교회가 그 고유한 영역에서 자유를 누리기 위한 투쟁에 있어서의 승리자'[50]라고 한다면, 그의 승리란 특히 1553년에서 1555년에 이르는 결정적 시기에 집중적으로 나타나는 것과 같이, 전형적으로 정치적인 과정을 통해서 주어지는 것이었다. 동시에 그 승리는, 그의 정치적 그리고 신학적 반대자에게 그렇게 여겨졌듯이, 종교개혁의 '본질적 요소'(essentials)의 일부를 희생시키는 가운데 주어지는 '강요된' 것으로 지적될 수 있다. 『강요』 제1판에 벌써 나타나듯이, 그는 예컨데 '사적인' 인간의 종교적이고 정치적인 의무라는 차원과 공적인 집단에 대한 '치리'의 차원 사이의 구분이라든지, 또는 교황주의적이고 전제적인 강제조치와 그리스도인의 훈련을 위한 필연적인 질서 사이의 엄연한 구분에 대해 매우 신중한 주의를 기울이고 있다.[51] 하지만 성서적 복음주의자로서, 그리고 종교개혁의 제1세대의 충실한 제자로서 '불가시적 교회'에 대해 강조한 그의 입장은 적어도 당시 제네바의 주어진 상황 속에서 그 본래의 모습을 온전히 유지했다고 보기가 어렵다. 그의 개혁 프로그램이 내적으로 겪는 여러 가지 과제들에 덧붙여, 유럽의 종교적 정치적 상황이라는 외적 여건은 '개혁된' 교회들로 하여금, '불가시적' 교회에 대한 교리적인 고백 안에 머무는 것을 허용치 않았던 것이다. 그러므로, '교회'의 개념은 충분히 명료하게 되고 심지어 근본적으로 변혁되어야 했을 뿐만이 아니라, 그것의 '가시적' 구성(formation)을 향해서 어떤 구체적인 형태로 빚어져야만 했다. 무엇보다도 도시 공화국의 한 '요새'로서의 제네바야말로 교회(the ecclesiastical)와 시민(the civil) 사이의 대결의 무대가 되었다는 점에서, 칼빈의 제네바는 그 시초부터 유럽종교개혁의 한 시험대로 온 유럽의 대단한 주목거리였다. 그러한 맥락 속에서 '불가시적' 교회와 '가시적' 교회 사이의 고백적/신학적 구분은 그 유효성을 잃어버리게 되었다는 것, 그리고 오직 교회의 '가시적' 구성만이 하나의 불가피한 과정으로 나타난다는 것이 명백해진다.

이러한 점에서, 칼빈의 제네바가 겪는 갈등적 상황 속에서 16세기 복음적 교리의 본질 적 요소들이 어떻게 '근대적인' 사회-정치적 이념들, 혹은 적어도 그 근거로 발전되어가는지를 살피는 것은 의심할 바없는 타당성을 지닌다. 이와 더불어, 칼빈 자신이 이러한 발전적 변화를 의식하고 있었는지, 그리고 만약 그렇다면 어떤 점에서 그의 교의는 그것의 공적인 표현을 위해 적절하고도 효과적인 전용의 근거가 되는지를 파악하는 것역시 중요하다. 기독교적인 훈련에 대한 '권위'의 강조, 그러한 훈련이 지니는 엄격한 도덕성은 '관주도적인' 종교개혁의 강압적 성격을 내포한다. 그리고 이 성격은, 적어도 그의 반대자들의 입장에서 보기에, 그 실천의 장에서 들어서서는 복음적 교의에 의해 허용될 수 있는 범위를 '넘어서서까지' 그의 개혁 프로그램을 몰고 갈 수밖에 없었다는 것이다. 이 불안한 과정에 대한 사실적 파악을 통해 보건데, 칼빈식의 개혁은 그 전형적인 긴장을 그 자체에 지니고 있으므로써 오히려 유지되는 것으로 나타난다. 제네바에서의 그것의 승리는 칼빈주의적 전통의 괄목할만한 진전을 향한 출발점으로서, 그 발전적 진행 속에는 동시에 그것의 내적인 긴장역시 계승되고 있다.

---

48) John T. McNeill., *op. cit.,* p. 179.
49) 방종파들이 몰락하는 시기에 제네바에 온 녹스(John Knox)는 그의 영국인 친구인 로크 부인(Mrs. Anna Locke)에게 보내는 편지에서 이렇게 표현했다.
50) W. Fred Graham, *op. cit.,* p. 53.
51) *Luther and Calvin on Secular Authority,* ed. and trans. by Harro Hoepfl, pp. xvi-xxiii. 참조

참고문헌

John Calvin, *Ioannis Calvini opera quae supersunt omnia,* ed. G. Baum et al., Brunswick and Berlin, 1863-1900.

_____, *Ioannis Calvini Opera Selecta*, ed. P. Barth and W. Niesel, Munich, 1926-62.

Robert Kingdon and Robert D. Linder ed., *Calvin and Calvinism, Sources of Democracy?*, Lexington, 1970.

John T. McNeill, *The History and Character of Calvinism*, New York, 1967.

T.H.L. Parker, *John Calvin: A Bibliography*, London, 1975.

Robert M. Kingdon, "The Control of Morals in Calvin's Geneva" in *The Social History of the Reformation,* ed. L.P. Buck et al., Columbus, O., 1972.

Harro Hoepfl, *The Christian Polity of John Calvin*, Cambridge, 1985.

_____, ed. and trans. *Luther and Calvin on Secular authority.*

Euan Cameron, *The European Reformation,* Oxford, 1991.

F. Wendel, *Calvin, the Origin and Development of His Religious Thought*, London, 1963.

Alexander Ganoczy, trans. David Foxgraver and Wade Provo, *The Young Calvin,* Philadelphia, 1987.

William J. Bouwsma, *John Calvin, A Sixteenth-Century Portrait,* Oxford, 1988.

William E. Monter, *Calvin's Geneva,* New York/London: Wiley, 1967.

William Balke, trans. William Heynen, *Calvin and the Anabaptist Radicals*, Grand Rapids, Mich., 1981.

W. Fred Graham, *The Constructive Revolutionary, John Calvin and His Socio-Economic Impact,* Richmond, Va., 1971.

Heiko Oberman, *The Dawn of the Reformation,* Grand Rapids, Mich., 1992.

Francis M. Higman, *The Style of John Calvin in His French Polemical Treatises,* Oxford, 1967.

(이 글은 한국신학마당 http://www.theologia.pe.kr/에서 퍼왔습니다.)