

## 칼빈 율법관의 법학적 기원

문병호\*

### 목 차

- I. 법의 사람 칼빈
- II. Mos Novus : 법률 문건에 대한 역사적 문헌학적 접근
- III. 세네카의 De Clementia 주석
- IV. 자연법과 율법
- V. 율법의 사역과 용법 : Lex Dei Regula Vivendi et Vivificandi
- VI. 결론적 고찰

### [국문요약]

스위스 제네바의 종교 개혁자 존 칼빈(Loannes Calvinus)이 서구 프로테스탄트 사상과 오늘날 인류 문명에 미친 영향은 단지 신학적, 신앙적 영역에 국한되지 않는다. 칼빈의 신학을 계승한 칼빈주의자들은 특히 그의 율법관을 정치(精緻)하게 체계화 했는데 이는 그가 율법의 규범적 용법과 더불어서 언약(foedus) 혹은 계약(compact)으로서의 율법의 상호성에 대해서 깊이 있는 신학을 전개했기 때문이다. 칼빈은 율법의 용법을 세 가지로 파악해서 죄인을 징죄해서 그리스도를 믿게 하는 신학적 용법, 죄에 대한 형벌의 공포로 사회를 유지하는 정치적 용법, 그리고 믿는 성도들에게 삶의 길을 알려주는 규범적인 용법으로 다룬다. 처음 두 가지 용법이 형벌의 위하적 작용과 관계된다면 마지막 규범적 용법은 사회적, 교육적 작용과 관계된다. 다른 동시대 종교 개혁자들과는 달리 칼빈은 율법의 규범적인 용법을 가장 중요하며 고유한 용법이라고 보았다. 왜냐하면 그는 율법은 본래(originaliter) 경건하고 올바른 삶의 규범(regula vivendi pie et iuste)이라고 보았기 때문이다. 칼빈은 로마법의 부활이라는 이름으로써 대변되는 프랑스 르네상스기에 두 군데의 법대에서 법학 공부를 했다. 당시 오를레앙 법대에는 후기 주석학파의 맥을 잇는 법학자 레뚜알이 가르치고 있었으며, 부르주 법대에

\* 총신대학교 신학 대학원 조직신학 교수

는 이태리에서 초청 받아서 온 알짜아띠가 가르치고 있었다. 레뚜알과 달리 알짜아띠는 조문에 대한 문헌학적 역사적 해석을 함으로써 로렌조 발라 이후의 휴머니즘 정신을 법학 분야에서 계승한 학자였다. 칼빈은 16세기 전반에서 중반으로 넘어 가는 시대의 유럽 법학계의 양대 산맥이라고 불릴만한 이들 학자들로부터 법학을 배웠다. 뿐만 아니라 칼빈은 기독교 인문학의 관점에서 법학을 다루고 이를 성경해석에 적용시키려고 노력했던 기욤 부데의 영향도 깊게 받았다. 칼빈의 법학 공부의 영향은 그의 처녀작 세네카의 관용론(De Clementia) 주석에서 뿐만 아니라 회심 후 그의 신학 작품들에도 인상 깊게 나타난다. 특히 그의 모세 율법의 해석과 이후 기독교 강요와 신약 공관 복음 주석서들은 그의 법학 공부가 그의 율법관에 어떤 영향을 미쳤는지를 살펴 볼 수 있는 중요한 저서들이다. 종교 개혁은 근대 민족 국가의 태동을 앞 당겼다. 근대 국가에 있어서 공법과 사법, 국내법과 국제법의 체계 수립에 있어서 칼빈의 신학이 미친 영향은 널리 인구에 회자되어 왔다. 이 주제를 다룸에 있어서 칼빈 율법관의 법학적 취원에 대한 고찰은 필히 선행되어야 한다.

[주제어] 율법, 칼빈, 규칙, 형벌, 법학

## I. 법의 사람(homo legis) 칼빈

칼빈은 당대를 선도한 학자들로부터 법을 배운 탁월한 학생이었으나 로마법이나 시민법에 대한 특별한 작품을 쓴 적은 없다. <세네카의 관용론 주석> (Commentary on Seneca's De clementia)에서 젊은 칼빈은 그의 시민법에 대한 식견을 보여 주고는 있으나,<sup>1)</sup> 일반법리를 바탕으로 십계명을 해석한 장문의 서론(prolegomena)을 포함하고 있는 멜랑흐톤(Melanchthon)의 키케로(Cicero)의 <의무론>(De officiis) 주석과 같은 법률서를 쓴 적은 없다.<sup>2)</sup> 그러나 칼빈은 그의 교리 작품들과 주석작품들, 그리고 교회 정치에 관한 많은 논문들을 통하여 법률에 대한 변함없는 깊은 관심을 보여주었다.<sup>3)</sup> 특히 칼빈이 1541년에 제네바에 돌아

1) Calvin's Commentary on Seneca's De Clementia, tr., intro., and notes by Ford Lewis Battles and André Malan Hugo (Leiden: E. J. Brill, 1969, henceforth Clem.), 134\*~140\*; Ford Lewis Battles, "The Sources of Calvin's Seneca Commentary," in *Interpreting John Calvin*, ed. Robert Benedetto (Grand Rapids: Baker, 1996), 69~72.

2) Philippi Melancthonis opera quae supersunt omnia(Corpus Reformationum, henceforth CR), 16.534~679. 또한 멜랑흐톤은 그의 작품 *Philosophiae moralis epitome, Ethicae doctrinae elementa, and Enarrationes aliquot librorum ethicorum Aristotelis*(CR 16.1~494)에서 율법과 도덕 철학에 대해서 다룬다.

3) Cf. Mary Beatty and Benjamin W. Farley, tr., *Calvin's Ecclesiastical Advice*(Louisville: Westminster/John

은 직후 <교회법>(Les Ordonnances ecclésiastiques)을 통한 “온전한 교회의 치리(discipline Ecclesiastique convenable)”를 위해서 설립한 제네바 감독회(Consistoire du Genève)의 재판기록부들(registres)은<sup>4)</sup> 그가 어떻게 율법에 나타난 성경적인 가르침을 다양한 시민사회의 사건들에 적용했는지를 잘 보여준다.<sup>5)</sup>

칼빈의 생애와 사상은 그가 “법의 사람”이었음을 명백히 증거해 준다.<sup>6)</sup> 칼빈이 법학 공부를 한 동기를 논외로 하더라도,<sup>7)</sup> 우리는 그가 놀라운 열정과 재능으로 *ad fontes*의 원리에 입각해서 법을 해석해 보려고 시도했던 당대에 가장 뛰어난 법학도 중의 하나였음을 확신할 수 있다. 그는 오를레앙(Orléans)과 부르주(Bourges) 대학에서 시민법과 케논법을 공부했으며,<sup>8)</sup> 제네바 교회법(Les Ordonnances ecclésiastiques)과 제네바 헌법(Ordonnances sur les offices et officiers)을 제정하는데 있어서 주요한 역할을 감당했다.<sup>9)</sup> 뿐만 아니라 제네바 감독회(Consistoire)에서

Knox, 1991); Robert M. Kingdon, “Calvin and Constitutionalism: His Work on the Laws of Geneva,” *Pacific Theological Review* 19/1(1985), 40~53.

- 4) Quot. Nicolas Colladon, *Vie de Calvin, Ioannis Calvinii opera quae supersunt omnia*(henceforth CO) 21.64.
- 5) 예컨대 배우자의 상대방에 대한 결혼 무효를 주장하는 소송을 *De repudiis*라는 제목으로 다루면서 *Corpus Juris Civilis, Codex Iustinianus*에 나오는 규정인 “*Consensu licita matrimonia posse contrahi*(합법적인 결혼은 상호 동의에 의해서 계약될 수 있다)”을 삽입함으로써 제네바 감독회가 시민법의 규정을 진지하게 고려했음을 보여 주고 있다. *Registers of the Consistory of Geneva in the Time of Calvin*, vol. 1. 1542~1544, ed. Robert M. Kingdon, et al., tr. Wallace McDonald(Grand Rapids: Eerdmans, 2000), 326.
- 6) J. S. Whale, *The Protestant Tradition*(Cambridge: Cambridge University Press, 1955), 164.
- 7) Cf. Ganoczy, *The Young Calvin*, 64. 콜라돈(Colladon)에 의하면 칼빈은 “당시 학교에서 가르치는 신학이 타락했기 때문에 신학대신에 법학을 공부하기로” 결심했다(CO 21. 54).
- 8) 브린(Quirinus Breen)은 칼빈이 오를레앙에서 교회법(canon law) 수업을 들었는지는 불확실하다고 본다. 그는 당시 법학자들이 보통 시민법과 교회법 모두에 대한 박사들이었음을 지적하면서 그들이 칼빈의 교회법에 대한 인식을 달리 하게끔 했다고 주장한다. *John Calvin: A Study in French Humanism*(Grand Rapids: Eerdmans, 1931), 137, 139; T. H. L. Parker, *John Calvin: A Biography*(Philadelphia: Westminster Press, 1975) 13; Stanford W. Reid, “John Calvin, Lawyer and Legal Reformer,” in *Through Christ’s Work: A Festschrift for Dr. Philip E. Hughes*, ed. W. Robert Godfrey and Jesse L. Boyd III(Phillipsburg, N.J.: Presbyterian and Reformed Publishing, 1985), 152.
- 9) 제네바의 법률 개혁에 대해서, see E. William Monter, *Calvin’s Geneva* (New York: John Wiley & Sons, 1967), 144~155; Josef Bohatec, “Calvin et le code civil à Genève,” *Revue historique du droit français et étranger* 4/17(1938), 229~303; Ernst Pfisterer, *Calvins Wirken in Genf* (Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1957), 29~63; Kingdon, “Calvin and Constitutionalism,” 40~53, and “*Calvinus Legislator: The 1543 ‘Constitution’ of the City-State of Geneva*,” in *Calvinus Servus Christi*,

재판을 통하여서 교회와 사회에 법을 적용해 가는 일을 주도적으로 감당했다.<sup>10)</sup> 칼빈은 법은 형평(acquitas)의 기초 위에 기독교 공동체와 교회를 세워 가는 몸의 힘줄(nervus)과 같은 것이라고 생각했다(cf. Inst. 4.10.27~32, esp. 4.10.27; 4.20.14~21).<sup>11)</sup> 그는 율법을 하나님의 지식(인식론)과 정통 교리 사이, 칭의와 성화 사이, 그리고 교회와 세상에 있어서의 기독교인의 삶을 연결시키는 교리라고 보았다.<sup>12)</sup> 칼빈은 카톨릭 사제가 되기 위해서 두 학교를 다녔고 법조인이 되기 위해서 두 학교를 다녔다. 그러나 그가 세네카의 관용론을 주석한 동기는 사제나 법조인이 아니라 에라스무스(Erasmus)와 부테(Budé)와 같은 인문주의자로서 자신의 이름을 드러내기 위함이었다. 페트라르카(Petrarch), 몽테뉴(Montaigne), 루터도 한 때 법학을 공부한 적이 있었다.<sup>13)</sup> 그러나 이들 중 아무도 종교적 경건과 법 지식과 인문주의의 정신이 골고루 가득 찬 칼빈의 삶과 같은 삶을 살지는 않았다. 이와 같은 칼빈의 삶의 독특성은 그의 법사상의 독특성을 이해하는 실마리를 제공해 준다.

---

ed. Wilhelm H. Neuser (Budapest : Presseabteilung des Ráday-Kollegiums, 1988), 225 ~ 227; Reid, "John Calvin, Lawyer and Legal Reformer," 160 ~ 162 칼빈의 법률 개혁의 목표는 구약시대 요시아왕의 신정정치 구현에 있었다고 보는 견해에 대해서, see Eugène Choisy, *La Théocratie à Genève au temps de Calvin* (Genève : Ch. Eggimann & C<sup>e</sup>, 1897), 23.

- 10) 제네바 감독회의 역사와 활동에 관해서, see Robert M. Kingdon, "Calvin and the Establishment of Consistory Discipline in Geneva : The Institution and the Men Who Directed it," *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis* 70(1990), 158 ~ 172; Thomas A. Lambert and Isabella M. Watt, "Introduction," in *Registers of the Consistory of Geneva in the Time of Calvin*, vol. 1, 1542 ~ 1544, xvii ~ xxxv.
- 11) *Institutio christianae religionis, in libros quatuor nunc primum digesta, certisque distincta capitibus, ad aptissimam methodum : aucta etiam tam magna accessione ut propemodum opus novum haberi possit*, 1559 에 대한 영어 인용은 모두 다음 번역본에 의한다. *Institutes of the Christian Religion*, ed. John T. McNeil, trans. Ford Lewis Bartles, *Library of Christian Classics*, vols. 20 ~ 21 (Philadelphia : Westminster Press, 1960). 칼빈의 제네바의 정치적인 성격에 대해서, see John T. McNeill, "The Democratic Elements in Calvin's Thought," *Church history* 18/3(1949), 153 ~ 171.
- 12) Cf. Jean Carbonnier, "Droit et Théologie chez Calvin," in *Johannes Calvin : Akademische Feier der Universität Bern zu seinem 400 Todestag*, ed. Hans Merz, et al. (Bern : Verlag Paul Haupt, 1965), 18 ~ 31.
- 13) Cf. Myron P. Gilmore, *Humanists and Jurists Six Studies in the Renaissance* (Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1963), 67.

## II. *Mos Novus* : 법률 문건에 대한 역사적 문헌학적 접근

신학자들은 주로 기독교적 성경주의(Christocentric Biblicism)와 성경의 문자적 영감(verbal inspiration)의 관점에서 칼빈의 성경해석이 역사적 문자적임을 주장해 왔다.<sup>14)</sup> 최근에는 칼빈의 성경해석의 기원을 당시 인문주의 법학자들의 로마법의 해석에 현저히 나타났던 역사적이며 문헌학적인(philological) 방법으로부터 모색하고자 하는 일군의 학자들이 있다.<sup>15)</sup> 모세율법과 로마법의 유사점을 칼빈이 법을 세 가지—도덕법, 의식법, 재판법—로 분류하고, 모세법을 크게 네 부분—역사, 십계명 해석, 전체법의 요약(사랑)과 법의 세 가지 용법, 법의 적용(약속과 형벌)—으로 나누었으며 의(*iustitia*)를 자연법적 개념인 형평(*epieikeia*)으로 설명한 점 등을 거론하면서 이 분야의 대가인 배틀즈(Ford Lewis Battles)는 “칼빈이 모세율법을 전체적으로 해석하는 방법과 형평에 대해서 내리는 정의는 오를레앙과 부르주에서 배운 로마법 공부의 영향을 확연하게 보여준다”고 단언한다.<sup>16)</sup>

로마법은 이르네리우스(Irnerius, 1055~1130)가 12세기에 볼로냐(Bologna) 대학교에서 출어진 <시민법대전>(Corpus Juris Civilis)의 텍스트들을 모으는 과정에서 주석을 통해서 이를 이론적으로 체계화한 소위 주석학파(glossators)의 시대를 개척한 이후부터 봉건법(feudal law)과 캐논법과는 구분되는 별개의 법체계로서 이

14) Cf. Richard A. Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics*, vol. 2, *Holy Scripture: The Cognitive Foundation of Theology*(Grand Rapids: Baker, 1993), 44~45, 62~63, 489~490, and id., “Biblical Interpretation in the Era of the Reformation,” in *Biblical Interpretation in the Era of the Reformation: Essays Presented to David Steinmetz in Honor of His Sixtieth Birthday*, ed. Richard A. Muller and John L. Thompson(Grand Rapids: Eerdmans, 1996),11.

15) Jack B. Rogers and Donald K. McKim, *The Authority and Interpretation of the Bible* (New York: Harper & Row, 1979), 96~98; Ford Lewis Battles, “Calvin’s Humanistic Education,” in *Interpreting John Calvin*, 48~61. 다음 두 작품은 칼빈의 율법관의 지적 기원을 다루는데 특별히 도움이 된다. : Michael L. Monheit, “Passion and Order in the Formation of Calvin’s Sense of Religious Authority,” Ph. D. dissertation, Princeton University, 1988, esp. 242~507; Patrick Le Gal, *Le droit canonique dans la pensée dialectique de Jean Calvin*(Fribourg Suisse: Éditions Universitaire, 1984), esp. 89~161.

16) Ford Lewis Battles, “Notes on John Calvin, *Justitia*, and the Old Testament Law,” in *Interpreting John Calvin*, 307~318, esp.308.

해되어 왔다.<sup>17)</sup> 16세기의 로마법 부흥의 선구자는 텍스트 비평을 처음으로 수립한 발라(Lorenzo Valla, 1406~1457)였다. 르네상스기의 문헌학자들은 텍스트의 완벽한 역사적 의미를 추구하기 위해서 고전원어들의 어휘와 문법과 문학구조를 연구하는데 전념했다.<sup>18)</sup> 주석학과에 속한 학자들이 “유스티니아누스(Justinian) 황제가 여전히 살아 있으며 로마 제국의 영향력은 지금도 계속되는 것과 같이” 여기며 로마법대전을 연구하는데 몰두했다면, 새로운 시대의 인문주의자들은 텍스트를 역사적, 문화적인 콘텍스트에 비추어서 비평적으로 읽음으로써 텍스트의 고유한 의미를 발굴하고자 했던 인문주의자들에게, “유스티니아누스 황제는 더 이상 법률의 신이 아니었다.”<sup>19)</sup>

칼빈은 파리의 마르세 대학교(Collège de la Marche)의 라틴 교사였던 코디에(Mathurin Cordier)로부터 발라의 작품을 소개 받았을 것이다.<sup>20)</sup> 발라는 주석학과와 후기 주석학과에 속한 학자들이 주장했던 특정한 텍스트에 나타나는 단어나 문장은 항상 명확하며 확정된 문자적인 의미를 콘텍스트와는 상관없이 갖고 있다는 입장을 반박했다. 그는 로마의 역사와 수사학에 정통했으며 키케로를 라틴 언어와 문학의 거성(巨星)으로서 추앙했다.<sup>21)</sup> 세네카 주석에 나타난 칼

- 17) Quirinus Breen, “The Twelfth-Century Revival of the Roman Law,” in *Christianity and Humanism: Studies in the History of Ideas* (Grand Rapids: Eerdmans, 1968), 131~182.
- 18) Quirinus Breen, *Renaissance Humanism and the Roman Law*, in *Christianity and Humanism*, 183~199. 주석학자와 후기 주석학자들도 오래된 자료를 다룸에 있어서 텍스트 비평과 역사적인 해석에 대한 인식이 있었다. 그러나 그들은 텍스트의 문자적인 의미와 콘텍스트의 역사적인 의미를 연결시키지 아니하고, 바르톨루스(Bartolus)와 같이 그 차이만을 드러내려고 했다. Monheit, “Passion and Order,” 112~124.
- 19) Breen, “The Twelfth-Century Revival of the Roman Law,” 149, and “Renaissance Humanism and the Roman Law,” 189. 주석학자들과 후기 주석학자들은 유스티니아누스 황제의 권위를 옹호하기 위해서 “merum imperium”이라는 개념에 의존했다. 발라와 부데와 같은 법학공부를 하지 않았던 학자들은 텍스트를 비평하면서 이 개념을 반박했다. 한편 짜지우스와 드 레스뚜알과 같은 강한 법학적 배경을 가졌던 학자들은 이 개념을 가지고 프랑스와 독일 황제의 사법적인 권위를 설명했다. 비록 이론적으로 발달시키지는 않았지만 알짜이피도 이 개념을 인정했다. Monheit, “Passion and Order,” 106~210, esp., 112~124, 130~147.
- 20) Jacques Pannier, *Recherches sur la formation intellectuelle de Calvin* (Paris: Librairie Alcan, 1931), 14~15; *Clem. 29\**; William J. Bouwsma, *John Calvin: A Sixteenth Century Portrait* (New York: Oxford University Press, 1988), 13.
- 21) Breen, *John Calvin*, 104~111, 그리고 “Renaissance Humanism and the Roman Law,” 187~190;

빈의 다양한 수사학적 기술의 사용과 특정한 단어들의 정확한 의미를 확정하기 위해서 빈번히 고대 작가들의 용례를 인용하는 것 그리고 콘텍스트 속에서 텍스트를 해석함으로써 문맥 속에 흐르는 도덕적인 교훈을 찾아 내고자 한 것은 발라의 인문주의적 법 해석의 영향을 단적으로 보여주는 증례(證例)들이다.<sup>22)</sup> 특히 그라티안의 교령서(Decretals of Gratian)에 나오는 “콘스탄틴 대제의 증여(Donation of Constantine)”의 허위성을 공격한 발라의 작품은 칼빈에게 깊은 인상을 주었을 것이다(*Inst.* 4.11.23).<sup>23)</sup>

칼빈이 파리로부터 오를레앙으로 그리고 이어서 부르주르 옮긴 데에는 발라의 영향이 컸을 것이다.<sup>24)</sup> 오를레앙 대학교와 부르주르 대학교는 “새로이 각성된 영적인 물줄기가 발원해서 프랑스 왕국 전 지역으로 흘러 들어 가는 분수령이었다.”<sup>25)</sup> 그러나 법학과(*la faculté de la loi*)에 관한 한 드 레스뚜알(Pierre Taisan de l'Estoile, Petrus Stella)이 이끄는 오를레앙 대학교의 학문성과 알찌아띠(Andrea Alciati, Alciato, Alciat)가 이끄는 부르주르 대학교의 학문성은 판이하게 달랐다.<sup>26)</sup>

오를레앙 교구의 주교(vicaire général)였던 드 레스뚜알(1480~1537)은 칼빈에게 학문적인 영향뿐만 아니라 영적인 영향도 크게 미쳤다.<sup>27)</sup> 그는 *Corpus Iuris*

Monheit, Passion and Order,” 125 ~ 129. 발라는 수사학(rhetoric)과 변증학(dialectic)이 서로 분리된다고 보지 않았다. Thomas F. Torrance, *The Hermeneutics of John Calvin*(Edinburgh: Scottish Academic Press, 1988), 112 ~ 116.

22) 세네카 관용론 주석에서 칼빈은 “*licentia*”라는 단어의 주석을 다음과 같이 소개한다. “*Observandum est verbum licentiae hic positum in malam partem, quemadmodum ferè accipitur apud autores: vt Valla annotauit*” (Cle. 19.24 ~ 26). 여기서 “*in malam partem*”라는 구절은 “*licentia*”라는 단어가 법정 심문 과정에 사용되는 단어임을 말해 준다. 이것은 칼빈의 법학 공부의 영향을 보여 준다. Cf. Breen, *John Calvin*, 111 ~ 112.

23) Cf. Breen, “Renaissance Humanism and the Roman Law,” 188; Monheit, “Passion and Order,” 109. 알찌아띠는 콘스탄틴의 증여가 위서임을 알았으나, 이 문건이 황제의 권위를 손상하지는 않는다고 본다. Monheit, *ibid.*, 147. T. F. 토렌스는 발라의 인문주의의 영향을 받아서 칼빈은 카톨릭 신학자들의 삼단논법(syllogism)보다 법적인 용어들을 더욱 선호했다고 한다. *The Hermeneutics of John Calvin*, 138 ~ 139.

24) Le Gal, *Le Droit Canonique*. 61.

25) *Clem.* 21\*.

26) Cf. Battles, “Calvin’s Humanistic Education,” 55 ~ 57; Reid, “*John Calvin, Lawyer and Legal Reformer*,” 151 ~ 152.

27) Emile Doumergue, *Jean Calvin: Les hommes et les choses de son temps*, vol. 1(Lausanne: G. Bridel, 1899),

*Civilis*를 주석하는데 있어서 새로운 방법을 주창(主唱)하지는 않았다. 그는 인문주의자들이 텍스트 자체에 심대(甚大)한 관심을 쏟는 것에는 감명을 받았으나, 그들의 역사적, 수사학적인 텍스트 비평과 원전으로 돌아가자는 슬로건(*ad fontes*)에는 비판적이었다. 텍스트의 진정한 의미를 확정함에 있어서 드 레스뉘알은 보편적인 법 적용성과 전체 텍스트의 복합적인 논리 구조에 기반하되 콘텍스트에 직접적으로는 의존하지 않는 중세 로마 법학자들이 가지고 있었던 문자주의(literalism)에 대한 확신을 가지고 있었다. 그는 특정한 단어와 특정한 문장은 명백한 문자적인 의미를 가지고 있으며, 그 의미는 전체 텍스트 가운데서 단어와 문장을 세심히 읽음으로써 충분히 찾아진다고 주장했다. 드 레스뉘알과 짜지우스(Ulrich Zasius, 1461~1535)는 바르톨루스(1314~1357)로 대표되는 후기 주석학파(post-glossators)의 맥을 함께 이어 온 학자들이었지만 그들이 *mos novus*를 받아들이는 입장에는 차이가 있었다. 짜지우스는 비록 발라와 부데의 인문주의적인 텍스트 비평을 비판했지만 그들의 문헌학적인 방법은 수용했으며 텍스트를 넘어서서 의미를 확정해야 할 모호한 단어와 문장이 있기 때문에 콘텍스트와 원자료들(fontes)를 고려한 신축적인 해석이 요구된다고 주장했다.<sup>28)</sup>

칼빈이 율법의 규례와 역사적인 배경을 전체적으로 고려하여 신·구약을 조화롭게 해석하고 구약의 구절들을 기독교적 관점에서 영적으로 혹은 예표론적으로 해석해 갔다는 측면에서 드 레스뉘알의 문자적이고 논리적인 텍스트 내에서의 텍스트 읽기가 젊은 칼빈에게 미친 영향을 적극적으로 생각할 수 있을 것이다.<sup>29)</sup> 오를레앙의 법학부는 두 부문(部門)으로 나누어지는데, 칼빈 당시에

130~132; Alexandre Ganoczy, *The Young Calvin*, trans. David Foxgrover and Wade Provo(Philadelphia: Westminster Press, 1987), 66; François Wendel, *Calvin: The Origins and Development of his Religious Thought*, trans. Philip Mairet(New York: Harper and Row, 1973) 22. 칼빈은 드 레스뉘알을 “*quo est praeditus ingenii acumini, qua industria, qua denique juris peritia*”라고 *Praefatio in Nic. Chemini Antapologiam*(CO 9.785)에서 격찬한다.

28) Monheit, “Passion and Order,” 109~112, 130~200, “Young Calvin, Textual Interpretation and Roman Law,” *Bibliothèque d’Humanisme et Renaissance* 59/2(1997), 268~269, and “Guillaume Budé, Andrea Alciato, Pierre de l’Estoile: Renaissance Interpreters of Roman Law,” *Journal of the History of Ideas* 58/1(1997), 31~34; Reid, “John Calvin, Lawyer and Legal Reformer,” 151.

29) Cf. Monheit, “Passion and Order,” 416~507. 저자는 칼빈의 해석에 영향을 미친 학자로서 알 짜이피보다 드 레스뉘알을 더욱 비중 있게 다룬다.



는 시민법 교수 다섯 명과 교회법 교수 세 명이 있었다. 이곳에서 칼빈은 시민법 대전(*Corpus Iuris Civilis*)을 아쿠르시우스(*Accursius*, 1182~1260)와 바르톨루스(*Bartholus*)의 주석들(*glosses*)을 통해서 공부했다. 특히 바르톨루스의 학설휘찬(學說彙纂)에 대한 주석(*Commentarius in tria Digesta*)을 공부함으로써 칼빈은 *Corpus* 자체에 대한 지식을 갖게 되었을 뿐 아니라 이를 실재적으로 시민생활에 적용하고 나아가서 신학에까지 적용하는 법을 배웠을 것이다.<sup>30)</sup> 이하에서 팔커(T. H. L. Parker)는 로마법과 시민법을 공부하고 신학에도 눈을 땀던 오를레앙에서의 칼빈의 생활을 간략하게 묘사하고 있다.

학교에서는 학생들이 초대 교회의 교리와 교리 형성사, 특히 기독교론에 관한 지식을 갖 추게끔 요구했다. 그러므로 칼빈의 신학 공부는 파리가 아니라 오를레앙에서 시작되었다고 볼 수 있을 것이다. 그러나 법철학과 신학이 차지하는 부분은 전체 시민법대전과 교회법대전(*Corpus Juris Canonici*)의 극히 일부에 불과했다. 그렇기 때문에 오를레앙에서 칼빈은 생활 가운데 일어나는 실제적인 분쟁들— 빚물의 처리, 통행권, 임대차, 매매와 소유, 결혼과 이혼, 상속—과 로마와 중세 법학자들이 이와 같은 분쟁들에 대해서 내린 결정들을 익히는 데 많은 시간을 보냈을 것이다.<sup>31)</sup>

칼빈이 알짜아띠(1492~1550)와 공부한 것은 채 일년 반이 되지 못한다.<sup>32)</sup> 그

30) Parker, *John Calvin*, 13~16. 로마법과 교회법의 상호 영향에 대해서, see Guenther H. Haas, *The Concept of Equity in Calvin's Ethica*(Ontario: Wilfrid Laurier University Press, 1997), 22~30, 33~39. 로마가 기독교 왕국으로 다시 세워진 이후부터 우리가 유스티니아누스의 *Corpus*에서 볼 수 있듯이 로마법은 기독교의 원리에 맞추어서 많이 변화되었다(24). 중세시대의 로마법의 부활의 주역인 그라티안(*Gratia*)과 그의 후계자들은 로마법의 텍스트, 특히 *Digest*를 교회법에 적용시켰다(28). 이와 같은 주석학자들과 후기 주석학자들의 “법학적인(*juristic*)” 방법론은 교회법(*canon law*)의 출현에 결정적인 영향을 미쳤다. 르네상스 시대에 문헌학적 역사적 방법론(*mos novus*)에 의해서 도전을 받던 것이 바로 이 교회법이었다(36~39). 그래서 우리는 16세기 초반에 중요한 사안들에 대한 로마법과 교회법의 비교 연구가 있었으리라고 추측할 수 있다.

31) Parker, *John Calvin*, 15~16.

32) 이것은 1529년 4월과 1530년 가을 사이에 있었다. Doumergue, *Jean Calvin*, 1.145; Olivier Miller *Calvin et la dynamique de la Parole: Etude de rhétorique réformée*(Genève: Editions Slatkine, 1992), 36.

러나 알찌아띠는 칼빈이 부르주 대학교를 떠난 후에도 그곳에서 갈리아풍 법학(*mos gallicus*)을 중심으로 이끌었던 두와랭(François le Douaren), 홀만(François Hotman), 쿠자(Jacques Cujas)와 같은 법학자들과 학문적인 교류를 계속하는데 지배적인 영향을 끼쳤다.<sup>33)</sup> 발라와 부데와 같이, 알찌아띠는 법조계에 문헌학적인 텍스트 비평을 소개했다. 알찌아띠의 공헌은 그가 이러한 인문주의 법학사상을 역사연구에 접목시켰다는 사실에서 두드러진다.<sup>34)</sup> 에밀 두메르그(Emile Doumergue)가 말했듯이, “알찌아띠는 그의 이름을 영화롭게 한 혁혁한 두 가지 공을 세우는데, 이는 그가 법학을 개화(開化)시킨 것과 역사학파를 창시한 것이다.”<sup>35)</sup>

역사적이며 문헌학적인 방법론을 수용하고 텍스트 해석에 적용한 면에 있어서 알찌아띠와 부데는 근본적으로 같은 입장을 취하고 있었다.<sup>36)</sup> 그러나, 갈리아풍 법학 교수법(*mos docendi gallicus*)을 선도(先導)한 학자로서 부데는 알찌아띠보다 더욱 기독교 인문주의적이었으며 더욱 성경적이었다. 비록 이탈리아풍 법학 교수법(*mos docendi italicus*)을 강하게 비판했지만 알찌아띠는 후기주석학파의 실제적 법학 방법론을 어느 정도 계승했으며 역사해석에 있어서 이탈리아 르네상스의 자유함을 여전히 지니고 있었다.<sup>37)</sup> 알찌아띠는 발라와 같은 비타협적인 역사주의에 빠져 있지는 않았다. 문헌학적인 접근이 텍스트의 역사적인 배경을 무시하지 않듯이, 법률의 내적인(혹은 영적인) 가치를 궁구(窮究)하기 위

33) Doumergue, *Jean Calvin*, 1.148~149; Donald R. Kelly, *Foundations of Modern Historical Scholarship: Language, Law, and History in the French Renaissance*(New York: Columbia University Press, 1970), 100~115.

34) Kelly, *Foundations of Modern Historical Scholarship*, 87~100; Breen, *John Calvin*, 140. 이러한 입장은 다음 작품에 현저히 나타난다. Alciato, *In tres posteriores Codicis Iustiniani libros annotatiunculae*(1513). Clem. 22~24\*.

35) Doumergue, *Jean Calvin*, 1.143: “C’était une double nouveauté qui lui permit de ‘débarbariser’ la jurisprudence et lui mérita le nom glorieux de fondateur de l’école historique.”

36) Breen, “Renaissance Humanism and the Roman Law,” 187.

37) John T. McNeill, *The History and Character of Calvinism*(New York: Oxford University Press, 1954), 18~19; Monheit, “Guillamume Budé, Andrea Alciato, Pierre de l’Estoile,” 27~28; Basil Hall, “Calvin and Biblical Humanism,” *Huguenot Society Proceedings* 20(1959-64), 198. 홀에 의하면 이탈리아 인문주의자들은 고유한 그들의 자유개념을 키케로의 작품 *De faw*로부터 찾아냈다.

해서는 그것의 역사적인 의미를 먼저 밝혀내야 한다고 알찌아띠는 확신했다.<sup>38)</sup> “법률의 정신(혹은 영, *mens legum*)”과 법률제정자의 “의도(*volutas* 혹은 *mens*)를 연결시킴으로써 알찌아띠는 중세 법학자들과 인문주의자들 사이의 중간 입장을 취했다.<sup>39)</sup>

알찌아띠의 탁월성은 그가 다양한 헬라와 라틴 작가들의 작품들을 그들이 속한 역사적인 콘텍스트 속에서 이해하고 있었다는 점에 있다.<sup>40)</sup> 세네카의 관용론 주석에서 칼빈은 어떤 단어들의 의미를 확정함에 있어서 언어적인 기원을 찾기보다는 역사적인 배경을 더욱 중요하게 다루는 경우가 많은데 이는 알찌아띠의 영향을 반영하는 것이다.<sup>41)</sup> 알찌아띠의 영향은 칼빈의 신학에도 현저하다. 기독교 강요에서 칼빈은 율법 수여자의 목적에 따른 영적인 해석을 율법 해석의 제일 원리로서 강조하는데(*Inst.* 2.8.6~7), 이는 법률제정자의 뜻을 강조하는 알찌아띠 해석법의 영향을 보여 준다. 알찌아띠의 *mos novus*로부터 칼빈은 텍스트에 대한 역사적 문헌적 해석법과 더불어서 각각의 사건에 각각의 조항을 구체적으로 적용하는 후기주석학과 학자들의 실재적인 해석법을 동시에 배웠다.<sup>42)</sup> 이와 같은 지식은 칼빈이 후에 제네바 헌법을 제정하고 이를 감독교회(*Consistoire*)의 재판을 통하여 구체적으로 적용하는데 있어서 큰 도움이 되었을

38) Kelly, *Foundations of Modern Historical Scholarship*, 98. 부테와 알찌아띠의 3세기의 황실 법학자 율피안(Ulpian) “*Ubi decretum*”에 대해서 Monheit는 다음과 같이 말한다: “부테와 마찬가지로, ... 알찌아띠도 과거를 회복하는 것은 시급하고 실제적이고 모범적인 가치가 있는 것으로 보았다. 그러나 알찌아띠에게 있어서 과거의 모범이 율피안의 사상이었음에 반하여, 부테는 율피안을 고대의 한 사상이 정도로만 보았다.” “Guillaume Budé, Andrea Alciato, Pierre de l’Estoile,” 27.

39) Alciati, *Disputationes*, IV, 21(*Opera*, IV, 208). Quot. Kelly, *Foundations of Modern Historical Scholarship*, 98, n.29.

40) Paul Émile Viard, *André Alciat 1492-1550*(Paris: Société Anonyme du Recueil Sirey, 1926), 229~254.

41) 알찌아띠의 문헌학적이고 역사적인 해석이 칼빈에게 미친 영향에 대해서, see Monheit, “Young Calvin, Textual Interpretation and Roman Law,” 269, 276~282; Le Gal, *Le Droit Canonique*, 64~65.

42) Monheit “Young Calvin, Textual Interpretation and Roman Law,” 266; 팔커는 “이전 바르톨루스 추종자들과 같이 알찌아띠도 실제적인 법률과정을 중시한 학자로서 당면한 문제들을 풀어나가기 위해서 *Corpus*에 도움을 구했다고” 말한다. *John Calvin*, 20.

것이다.

부데(Guillaume Budé, 1468~1540)는 로마법 *Pandectae*의 일부를 주석하고 다수의 법학 관련 인문주의 작품들을 집필함으로써 프랑스에 로마법의 부활을 가져오는데 주도적인 역할을 했다. 의심할 바 없이 그는 르네상스 시대에 프랑스의 지적인 수준을 고양한 대표적인 학자였다. 칼빈이 오를레앙과 부르주에 있는 동안 있었던 부데의 추종자들과 에라스무스 추종자들과의 논쟁들을 통해서 볼 수 있듯이, 당대의 진보적인 사람들은 부데를 고올의 자존심으로 여겼다.<sup>43)</sup> 칼빈과 그의 친구들은 존경심과 경외감을 가지고 부데의 주석(*Annotationes in Pandectas*, 1508; *Annotationes reliquae in Pandectas*, 1526)을 읽었을 것이다.<sup>44)</sup> 세네카의 관용론 주석에서 칼빈이 부데를 “문학세계에 있어서 첫 번째 장식이며 기둥(*primum rei literariae decus et columen*),” 에라스무스를 “두 번째 문학의 장식(*literarum alterum decus*)”이라고 부른(*Clem.* 42.37~38, ii. 3) 것은 아마도 그가 위에 언급한 논쟁을 기억했기 때문일 것이다.

세네카의 관용론 주석에서 칼빈은 부데의 작품을 최소한 아흔 한 번 이상 인용했으며 그 중 일곱 번은 그의 이름을 밝히며 인용했다. 법률 용어들과 로마 법제 그리고 정치철학과 문학에 관한 대부분 인용들은 그의 *Pandectae* 주석과 고대 동전의 글을 주석한 *De asse et partibus eius*(1515)로부터 왔다. 특히 칼빈은 헬라 문학과 철학에 대한 깊은 식견을 부데의 <헬라이어 주석>(*Commentarii linguae Graecae*, 1530)으로부터 얻는다.<sup>45)</sup> 부데는 아리스토텔레스의 *epieikeia*라는 개념을 통하여서 정치 철학적인 관점에서 형평(*aequitas*)의 문제를 다루는데,<sup>46)</sup> 칼빈은 관용론 주석에서 *epieikeia*를 “법률의 문자와 엄격성(*iuri summo seu rigori iuris*)”에서 찾아서는 안 된다고 지적하면서, 비록 성문법(成文法)에 규정되어 있지 않지만 “인간 영혼 속에 있는 공통된 법(*commune ius animantium*)”에 의해서 정사(正邪)

43) Cf. *Clem.* 27\*.

44) Le Gal, *Le Droit Canonique*, 62~63; Breen, *John Calvin*, 139. 칼빈은 *Annotationes Reliquae in Pandectas*를 *Annotationes Posteriores*라고 불렀다 Battles, “The Sources of Calvin’s Seneca Commentary,” 70.

45) Battles, “The Sources of Calvin’s Seneca Commentary,” 69~73, 86.

46) David O. McNeil, *Guillaume Budé and Humanism in the Reign of Francis I*(Genève: Droz, 1975), 23~24; Haas, *The Concept of Equity in Calvin’s Ethics*, 36~37.

를 구분하고 행할 것과 금할 것을 요량(料量)해야 할 사안들이 많이 있다고 주장한다(Clem. 111.3~9, 112.8~9).

칼빈은 기독교 강요에서 율법 해석의 원리로서 *synecdoche*(제유법, 提喻法)를 설명하면서 “진정한 해석은 단어의 문자적인 뜻을 넘어선다(Ultra verba progredi sobriam legis interpretationem)”(Inst. 2.8.8, CO 2. 272)고 말한다. 고전어와 원자료들에 대한 해박한 지식을 바탕으로 한 부데의 역사적 문헌학적 접근법은 기독교 인문주의자로서 명성을 얻고자 했던 젊은 칼빈에게 큰 영향을 미쳤을 것이다. 그러나 기독교론과 같은 주요한 신학적인 주제들에 대한 부데의 신비적이고 풍유적인(allegorical) 해석은 심지어 회심 전의 칼빈에게도 받아들여질 수 없는 것으로 여겨졌다.<sup>47)</sup>

칼빈은 회심 후에도 부데와 그의 가족들과 친밀한 관계를 유지했다.<sup>48)</sup> 기독교 철학과 자연법 그리고 군주와 신하의 관계에 대한 부데의 입장이 칼빈에게 미친 영향은 그의 기독교 강요 전반을 통하여서 나타난다. 무엇보다도 부데의 문헌학적이며 역사적인 해석법의 영향은 칼빈의 광범위한 고전자료 사용에 있어서 현저하다. 그럼에도 불구하고, 칼빈은 명료성(*claritas*)보다는 장엄한 문장의 스타일을 강조하고 특정한 사례에 적용되는 법률의 실제적 용법에는 큰 관심을 두지 않았던 부데보다,<sup>49)</sup> 해박한 지식을 가졌음에도 불구하고 문장의 간결성(*brevitas*)을 추구하고 텍스트를 문헌학적으로 비평할 뿐만 아니라 법률의 다양한 의미를 구체적인 용례를 통해서 찾고자 했던 알찌아띠를 학문적으로는 더 선호했다고 보여진다.<sup>50)</sup>

부데는 광대한 로마법 체계를 이루는 법률 조항들 사이에는 서로 모순되고

47) Cf. Battles, “The Sources of Calvin’s Seneca Commentary,” 73~74; Marie-Madeleine de La Garanderie, “Guillaume Budé, A Philosopher of Culture,” *Sixteenth Century Journal* 19/3(1988), 381, 385~386.

48) Cf. Doumergue, *Jean Calvin*, 1.202~203; Jeannine E. Olson, “The Friends of John Calvin: The Budé Family,” in *Calvin Studies Society Papers*, 1995, 1997: *Calvin and Spirituality, Calvin and His Contemporaries*, ed. David Foxgrover(Grand Rapids: CRC Product Services, 1998), 159~168.

49) Le Gal, *Le Droit Canonique*, 62~63; De La Garanderie, “Guillaume Budé, A Philosopher of Culture,” 379.

50) Millet, *Calvin et la dynamique de la parole*, 53~55.

상반되는 부분들이 많다고 믿고 있었으며<sup>51)</sup> 중세 법학자들의 주석들(glosses)뿐만 아니라 유스티니아누스 황제의 텍스트 자체에 대한 비판도 서슴지 않았다.<sup>52)</sup> 이런 측면에서 중세의 전·후기 주석학자들의 오류가 그들의 라틴어에 대한 무지에서부터 근원한다고 지적하면서 텍스트 비평의 새로운 지평을 열 것을 주장한 발라와 부데는 유사한 면이 있다.<sup>53)</sup> 발라와 마찬가지로, 부데는 전문적인 법률가가 아니었으며, 심오한 법철학을 배운 적도 없었다는 사실을 간과해서는 안 된다. 드 레스뚜알과 알찌아띠와는 달리 발라와 부데의 입장은 근본적으로 법학적이라기보다는 문헌비평적이었다. 이 점이 비록 부데와 알찌아띠가 모두 문헌학적 역사적 접근을 했지만 법의 개념이나 해석에 있어서 상이한 결론에 이르는 중요한 이유 중의 하나라고 할 것이다.

비록 부데가 기독교와 철학을 구분해서 다루고 인문주의 해석과는 구별되는 성경해석의 독특성을 인정했지만, 그의 기독교 인문주의는 기본적으로 성경 자체의 계시보다는 성경의 논리적인 일관성(logical contingency)에 더욱 경도(傾倒)되어 있었다. 이런 이유로 부데는 그의 작품 <문학작품을 바르고 합당하게 연구하는 방법을 수립함에 관하여>(De studio literarum recte et commode instituendo, 1532)와 <헬레니즘으로부터 기독교에로의 변천에 대하여>(De transitu Hellenismi ad Christianismum, 1535)에서 풍유적이며 신비주의적인 해석에 이르게 된다. 에라스무스는 그의 복음서 주석에서 발라의 인문주의적 방법론을 계승 발전시켰다. 그러나 성경해석에 관한 이러한 연속성이 칼빈과 부데 사이에는 없었다.<sup>54)</sup>

우리는 칼빈과 부데의 연속성을 강조하기 위해서 많은 것들을 이야기 할 수 있을 것이다. 브린(Quirinus Breen)과 같이, 부데가 De studio에서 “기독교는 그리스도의 계명에 대한 복종, 즉 주인의 삶을 지상에서 닮아 가는 것이다”라고 말한 것을 인용하면서 그가 “종교개혁의 핵심적인 진리”를 말했다고 격찬할 수도

51) McNeill, *Guillaume Budé and Humanism*, 108.

52) Monheit, “Guillaume Budé, Andrea Alciato, Pierre de l’Estoile,” 25~26.

53) Monheit은 그의 아티클 “Passion and Order”(130~146)에서 발라와 부데의 관계를 그들의 유사점만 가지고 다룬다.

54) Cf. Jerry H. Bentley, “Biblical Philology and Christian Humanism: Lorenzo Valla and Erasmus as Scholars of the Gospels,” *Sixteenth Century Journal* 8, Supplement(1977), 9~28.

있을 것이다.<sup>55)</sup> 보하텍(Josef Bohatec)이 그랬듯이, 부데의 그리스도 중심의 신학 사상을 그의 기독교 종말론에 대한 관점에서 이해하고 이것이 칼빈의 성도의 삶의 교리에 영향을 주었다고 말할 수도 있을 것이다(*cf. Inst.* 3.9, CO 2. 523~528).<sup>56)</sup> 나아가서 칼빈이 부데의 문헌학적인 방법을 발전시켜서 그것을 성경해석에 적용했다고 말할 수도 있을 것이다.<sup>57)</sup> 그러나 우리는 부데의 인문주의적 성경해석이 칼빈의 신학에 미친 영향을 과대평가하지 않도록 주의해야 한다. 칼빈의 기독교론이며 영적인 해석에 관해서 페따블(Lefèvre d'Étaples)의 개혁주의(reformism)의 영향이 먼저 고려되어야 할 것이다.<sup>58)</sup> 그리고 칼빈의 문자적, 역사적 성경해석과 관련해서는 니콜라스의 리라(Nicholas of Lyra)의 입장이, 성경해석에 있어서 영감의 문제는 중세말기 신학자들의 성경론과 영성이 더욱 깊이 고려되어야 할 것이다.

### Ⅲ. 세네카의 *De Clementia* 주석

칼빈은 신학자로서 세네카의 *De clementia* 주석을 쓴 것이 아니다, 어떤 신학적인 목적을 가지고 있지도 않았다. 휴고(André Malan Hugo)의 말을 빌리면, 이 주석은 “16세기 초반의 고전학의 완전한 표본을 보여주는 작품”이었다.<sup>59)</sup> 일흔 네 명의 라틴 저자들과 스물 두 명의 헬라 저자들로부터의 광범위한 인용이 있었지만, 주석에 나타난 성경 인용은 일곱 번에 그쳤다.<sup>60)</sup>

55) Breen, *John Calvin*, 120.

56) *Budé und Calvin: Studien zur Gedankenwelt des französischen Frühhumanismus*(Graz: H. Böhlau, 1950), 241, 415~438.

57) Wendel, *Calvin*, 31.

58) Doumergue, *Jean Calvin*, 1.380, 401; Ganoczy, *The Young Calvin*, 74~75.

59) *Clem.* 19\*.

60) Battles, “The Sources of Calvin’s Seneca Commentary,” 68, 86. 그러나 Haas에 의하면 56 라틴 작가들과 22 헬라 작가들, 보와쉴(Boisset)에 의하면 55 라틴 작가들과 22 헬라 작가들로부터 인용했다. Haas, *The Concept of Equity in Calvin’s Ethics*, 10; Jean Boisset, *Sagesse et Sainteté dans la pensée de Jean Calvin*(Paris: Presses universitaires de France, 1959), 248. 이러한 차이는 아마 그들이

그러나 칼빈은 이 작품에서 일곱 교부들의 작품을 인용하고 있으며, 특히 어거스틴(Augustine)으로부터는 스물 두 번을 인용함으로써<sup>61)</sup> 원자료들을 통해서 그리스도를 전하는(*Christum praedicare ex fontibus*) 당시의 *ad fontes*의 성격을 특징적으로 보여주고 있다.<sup>62)</sup> 그러므로 이 작품에서 우리는 한 인문주의자의 수사학적인 기술과 역사비평뿐만 아니라 “바울과 어거스틴의 제자인 한 기독교 도덕주의자의 다양한 관점들”을 살펴 볼 수 있다.<sup>63)</sup> 칼빈은 법학 공부, 특히 교회법 공부를 통해서 교회 교부들의 작품들에 익숙해져 있었을 것이다.<sup>64)</sup>

자연법과 시민법의 개념과 용법에 대한 칼빈의 입장을 공부하기 전에 먼저 주석에 나타난 스토아 학파의 신(神) 개념에 대해서 살펴 보는 것이 유익할 것이다. 스토아 학자들은 신을 로고스(logos)와 동일시 했다. 그들은 로고스에 의해서 세상이 질서있게 창조되었으며 이성적인 자연법에 따라서 다스려진다고 보았다.<sup>65)</sup> 칼빈은 하나님의 섭리의 필연성(*necessitas providentiae*)이 운명(運命, *fatum*)에 종속된다고 보는 스토아 학자들과, 하나님의 경륜(經綸, *consilium*)을 설명하기 위해서 행운(幸運, *fortuna*)이라는 개념에 의지함으로써 한가한 하나님을 가정하는 에피쿠루스 학파의 학자들을 모두 비판한다(*Clem.* 5 : 38 ff).<sup>66)</sup> 하나님

---

익명의 작품을 다루는 방법에 있어서 서로 다르기 때문일 것이다.

61) *Clem.* 415(index). Cf. Doumergue, *Jean Calvin*, 1.222.

62) Cf. David E. Willis, “Rhetoric and Responsibility in Calvin’s Theology,” in *The Context of Contemporary Theology*, ed. Alexander J. Mckelway and E. David Willis(Atlanta : John Knox Press, 1974), 45.

63) *The Young Calvin*, 179. Cf. Parker, *John Calvin*, 26~28; William Bouwsma, “The Two Faces of Humanism, Stoicism and Augustinianism in Renaissance Thought,” in *Itinerarium Italicum : The Profile of the Italian Renaissance in the Mirror of its European Transformation*, ed. Heiko Oberman and Thomas A. Brady Jr.(Leiden : E. J. Brill, 1975), 9~12; Marcia L. Colish, *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages : II. Stoicism in Christian Latin Thought through the Sixth Century*(Leiden : E. J. Brill, 1985), 159~165.

64) Cf. Jean Werckmeister, “The Reception of the Church Fathers in Canon Law,” and E. Ann Matter, “The Church Fathers and the Glossa Ordinaria,” in *The Reception of the Church Fathers in the West : From the Carolingians to the Maurists*, 2 vols, ed. Irena Backus(Leiden : E. J. Brill, 1997), 51~111.

65) Cf. Marcia L. Colish, *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages : I. Stoicism in Classical Latin Literature*(Leiden : E. J. Brill, 1985), 31~34; Partee, *Calvin and Classical Philosophy*, 117; Dietrich Ritschl, “Some Comments on the Background and Influence of Augustine’s *Lex Aeterna* Doctrine,” in *Creation Christ and Culture : Studies in Honour of T. F. Torrance*, ed. Richard W. A. McKinney(Edinburgh : T & T Clark, 1976), 73.



이 “결정하시고 법을 제정하시기 때문에” 행운이 하나님께 속한 것이지 하나님이 행운에 속한 것은 아니라고 주석한다(*Clem.* 7.25~28). 그러므로 “군주는 행운의 도구(*organum fortunae*)에 불과하다”라는 금언에서 “행운”이라는 단어는 “하나님”이라는 단어로 대체되어야 한다고 말한다(*Clem.* 7.22~28). 하나님이 인간의 손을 통하여서 일하시는 것은 운명의 필연성이나 행운의 우연성에 따른 것이 아니라 그의 섭리에 따른 것임을 강조한다.<sup>67)</sup>

자연법(*lex naturalis*)은 헬라적인 기원을 가지고 있다. 자연법 개념은 스토아 철학에 의해서 완성되어서 로마법학자들과 교회에 전수되었고, 사실상 로마 국가의 교회법에 다름 없었던 시민법대전(*Corpus Iuris Civilis*, A.D. 534)의 중심원리가 되었다.<sup>68)</sup> 스토아 철학자들에게 자연법에 따라서 산다는 것은 하나님의 초자연적인 의지에 따라서 산다는 말과 다르지 않은데, 이는 자연과 하나가 되어서 산다는 것을 의미했다.<sup>69)</sup> 그들의 *logoi spermatikoi*(이성의 발아 혹은 로고스의 씨앗)라는 사상에는 유일신격(唯一神格)과 자연법(혹은 자연이성)과의 이분법이 존재할 여지가 없었다.<sup>70)</sup> 그래서 스토아 철학자들이 자연 혹은 자연법을 법

66) Cf. Josef Bohatec, “Calvins Vorsehungslehre,” in *Calvinstudien: Festschrift zum 400. Geburtstag Johann Calvins*, ed. Reformierten Gemeinde Elberfeld(Leipzig: Verlag von Rudolf Haupt, 1909), 416~427.

67) Cf. Pierre-François Moreau, “Le Stoïcisme aux XVII et XVIII siècles: Calvin et le Stoïcisme,” in *Cahiers de Philosophie Politique et Juridique*(Caen: Publications de Université de Caen, 1994), 15~21. 듀메르그와 보와제는 하나님의 섭리에 대한 칼빈의 입장에 스토아학파가 영향을 미쳤다는 사실에 대해서 매우 부정적이다. 그들은 기독교인으로서 칼빈이 그의 관용론 주석에서조차 스토아학파의 필연성(necessity)에 대한 해석을 반대했다고 논증한다. Doumergue, *Jean Calvin*, 1.219~222. Boisset, *Sagesse et Saineté dans la pensée de Jean Calvin*, 248. 한편 방델은 최소한 “부분적으로” 칼빈의 하나님이 섭리론의 스토아학파적인 기원을 인정한다. *Calvin*, 29. 방델의 이 입장은 다음 작품에서 지지를 받는다. P. Marie, *Calvin's God and Humanism*,” in *Our Reformation Tradition: A Rich Heritage and Lasting Vocation*(Potchefstroom: Potchefstroom University for Christian High Education, 1984: 353~365. 칼빈의 회심을 이주 이른 시기로 보는 팔커는 칼빈의 인문주의 학업이 그의 성경에 관한 입장에 영향을 줄 만큼 강력했다고 보기는 “매우 어렵다”고 말한다. *Calvin: An Introduction to His Thought*(Louisville: Westminster/John Knox, 1995), 4.

68) Susan E. Schreiner, *The Theater of His Glory: Nature and the Natural Order in the Thought of John Calvin*(Durham, NC: Labyrinth Press, 1991), 73; Breen, *John Calvin*, 67 ff., 134 ff.

69) Haas, *The Concept of Equity in Calvin's Ethics*, 21; Partee, *Calvin and Classical Philosophy*, 67~68; Bouwsma, “The Two Faces of Humanism,” 10~12.

70) Colish, *Stoicism in Classical Latin Literature*, 32~34.

치(法治)를 위한 “최고의 안내자(*optimam ducem*)”라고 불렀을 때, 그들은 이를 법적인 의무에 뿐만 아니라 신적인 경건(*pietas divina*)에까지 연관시킨 것이다(*Clem.* 79. 18~22, 115.15).

같은 맥락에서 키케로는 형평(*aequitas, epieikeia*)의 개념이 경건, 영적인 거룩함, 도덕적 정의를 모두 포함한다고 보았다(*Clem.* 93.19~21). 칼빈은 도덕적인 정의는 재판절차의 형평에서 가장 잘 구현된다고 보았다. 퀴틸리안(Quintilian)과 키케로를 인용하면서, 심리(審理) 절차에 있어서는 “행위 자체보다는 그 행위의 질(*facti qualitas*)”이 더 깊이 고려되어야 하며, 법을 적용하는 절차에 있어서는 “구단적인 경직성”을 가지고 법을 형식적으로만 다루어서는 안되며 “환경(*circumstantiis*)”을 충분히 참작해야 한다고 칼빈은 주석한다(*Clem.* 21.28~29, 22.13~14, 17~18). 나아가서, 판결에 있어서 “형평과 선함(*aequi bonique*)”을 이루기 위해서는 “법률의 문자와 엄격성(*iuri summo seu rigori iuris*)”에만 매여서는 안된다고 보았다(*Clem.* 111.5~9). 이와 같은 *ad fontes*의 원리에 입각한 문헌학적이며 역사적인 해석은 부데의 영향을 가장 현저하게 보여 준다(cf. *Clem.* 111.3~9).

재판절차는 모든 종류의 인식과정을 잘 표현한다고 믿었던 당대의 법학자들과 같이(*Clem.* 9.11~12) 칼빈도 정당한 사법절차는 진리와 실체를 밝혀내는 최상의 방법이라고 확신하고 법정적 용어들에 문의(問議)함으로써 여러 가지 철학적인 개념들을 주석한다(*Clem.* 21.25 ff; 42.3 ff; 47.2 ff; 87.7 ff; 103.11ff; 111.3 ff; 115. 8 ff; 125.1 ff; 157. 31 ff).<sup>71)</sup> 적정절차에 의한 재판을 강조함에 있어서 칼빈은 콘텍스트 자체보다 구체적인 역사적 콘텍스트에 속해 있는 사람이 더욱 중요하다는 것을 깨닫게 된다.

인간의 본성에 대한 세네카의 관점은 대체로 비판적이다(cf. *Clem.* 13. 34ff, 46.9~12, 132.15~16). 비록 인류가 “이성적인 영혼”과 “신적인 영으로부터 나오는 자연적인 속성”을 가지고 있지만(*Clem.* 32.35; 36.38 39),<sup>72)</sup> “모든 사람은 자

71) Cf. Willis, “Rhetoric and Responsibility in Calvin’s Theology,” 48.

72) 주석에서 칼빈은 키케로의 “종교(religio)”에 대한 이해를 그의 미신에 대한 이해와는 구별한다. *Clem.* 150.25~29; cf. *Inst.* 1.12.1. 칼빈의 하나님의 지식(*cognitio Dei*) 교리에 미친 키케로의 영향에 대해서, see Egil Grisli, “Calvin’s Use of Cicero in the *Institutes* 1:1-5—A Case Study in Theological Method,” *Archiv für Reformationsgeschichte* 62(1971), 168~182; Peter J. Leithart, “Thar

신에게 고유한 본성의 씨앗대로 살아간다”(Clem. 33.5)고 세네카는 말한다. 세네카의 입장은 인간의 자질(*qualitas*)보다 인간의 본성에 도사리고 있는 죄의 성향(*affectus*)에 대한 부정적인 시각에 기인한다. 칼빈이 전하는 바와 같이, 세네카는 플라톤과 같이 인간 영혼의 “이성적인 다스림(*imperio rationis*)”을 믿었고 아리스토텔레스와 같이 “습관에 의해서 형성된 자질(*habitus*)”을 특별히 중요하게 생각했다(Clem. 17.28~29, 33.2~4, 27.7~39). 아리스토텔레스는 *habitus*를 “습관(*consuetudo*)”과 구분하고, 덕(德)은 *consuetudo*에 의해서 획득되나 본성(*natura*)은 *consuetudo*가 *habitus*로 변형될 때 생긴다고 한다(Clem. 27.33~34, 38~39).<sup>73)</sup>

이와 같은 아리스토텔레스의 공리가 아퀴나스(Thomas Aquinas)에게 영향을 주었음은 재론의 여지가 없다. 아퀴나스는 거듭난 사람들은 그 속에 타고난 본성에 덧붙여진 은사(恩賜)가 쌓여서 만들어진 자질(*qualitas*)이 있어서 선행을 행하는 *habitus*를 가지고 있다고 믿음으로써 구원과정에 있어서 신인합력설(*synergism*)의 신학적 기초를 마련한다. 칼빈이 이와 같은 카톨릭 사상을 염두에 두고 주석을 했는지는 확실하지 않다. 그러나 칼빈이 아퀴나스 사상의 뿌리인 아리스토텔레스의 철학을 깊이 이해하고 있었음은 확실하다. 주석에서 칼빈은 *habitus*와 더불어서 양심(*conscientia*)의 역할을 강조했다. 양심은 하나님의 심판좌 앞에서 사람들이 자신을 바라보게 한다.<sup>74)</sup> “벌레”와 “고문자”와 같은 은유들이 정죄 기능을 하는 양심의 부정적인 측면을 묘사하기 위해서 사용되었다면, “증인(*testis*)”이라는 은유는 양심의 적극적인 기능을 전형적(典型的)으로 표현하기 위해서 사용되었다(Clem. 93.30~37, 94.5, Cf. *Inst.* 1.3.3).<sup>75)</sup>

Eminent Pagan : Calvin's Use of Cicero in *Institutes* 1.1~5,” *Westminster Theological Journal* 52(1990), 1~12; Serene Jones, *Calvin and the Rhetorical Piety*(Louisville : Westminster John Knox Press), esp. 154 ff.; McGrath, *The Intellectual Origins of the European Reformation*, 36.

73) “... moralem virtutem ex consuetudine comparari ... consuetudinem in naturae habitum transformari.” Battles와 Hugo는 *habitus*와 *consuetudo*를 모두 “*habitus*”로 번역하나 이는 구별되어야 한다.

74) Cf. David L. Foxgrover, “John Calvin's Understanding of Conscience,” Ph. D. dissertation, Claremont Graduate School, 1978, 311~438.

75) Cf. David Bosco, “Conscience as Court and Worm: Calvin and the Three Elements of Conscience,” *Journal of Religious Ethics* 14/2(1986), 344~345.

칼빈의 주석은 인간성의 비극적이고 낙관적인 양면을 동시에 보여주고 있다. 주석에서 인류의 전적 타락에 대한 어떤 신학적인 주장도 발견할 수 없다. 그러나 군주가 죄를 다스림에 있어서 관용해야 하는 이유를 어거스틴으로부터 인용하면서 칼빈은 인성에 대한 그의 입장을 암시적으로 표현하고 있다: “사람들의 속에 있는 사악함을 정죄하라, 그러나 그들이 우리와 더불어서 함께 공유하고 있는 본성에 대해서는 연민을 표하라(*miseremur communem naturam*)” (Clem. 11.19~21).<sup>76)</sup>

법학의 영향은 칼빈이 인간의 사회성을 주장함과 동시에 인간의 사회적인 책임을 강조하는 데에서도 주목할 만하게 나타난다. 플라톤과 아리스토텔레스를 인용하면서 칼빈은 사람이 사회의 한 부분으로 태어났으며 “사회적인 동물(*social animal*)”로서 “함께 나누는 삶을(*societatem vitae*)” 추구하며 살아간다고 주석한다(Clem. 28.34~36, 29.3~5). 또한 “공동선(*bono gentium*)”에 관한 세네카의 말을 인용하면서 “인간은 서로 도우며 살아가는 존재로 만들어졌다(*Homo in adiutorium mutuum generatus est*)” (Clem. 29.8~9)고 주석한다.<sup>77)</sup> 세네카의 <대화>(Dialogue)에 나오는 다음 구절은 신(logos)과 자연과 인간의 관계를 간결하게 묘사하고 있는데 이는 세네카의 관용론에 나타난 칼빈의 입장을 잘 대변하고 있다: “사람이 존재하는 진정한 목적, 즉 최고선(*summum bonum*)은 자연의 일부를 자신의 전체와 조화시키고 그럼으로써 덕을 길러 신과 동행하는 것이다.”<sup>78)</sup>

이와 같은 인간의 본성에 대한 이해로부터 칼빈은 국가와 법의 관계와 세 가지 형벌의 목적에 관한 자신의 입장을 전개해간다. 칼빈은 국가를 “법에 의해

76) 부스마는 스토아주의와 어거스틴주의가 모두 “고대의 수사학에 매여 있으며” “신·구사상의 교량 역할을 한 초대 교회 개종자들의 열정으로 돌아감”으로써 서로 “양립”할 뿐만 아니라 서로 “유사”하다고 말한다. 그러나 창조론과 연관해서 스토아 학파는 오늘날의 자연주의 신학과 같은 경향에 매여 있었는데 반해서, 어거스틴주의는 하나님의 절대 주권을 강조함으로써 서로 다른 입장을 취했음을 지적하고 있다. “The Two Faces of Humanism,” 5~9.

77) Cf. John H. Leith, *John Calvin's Doctrine of the Christian Life*(Louisville: Westminster/John Knox, 1989), 184~185. 리이쓰에 의하면, 칼빈은 자연법과 성경은 모든 사람에게 사회에 대한 책임을 있음을 확신하고 있으며 비기독교인을 포함한 모든 사람을 “이웃”이라고 지칭한다.

78) Seneca, *Dialogue*, vii.15.5, quot. Hannis Taylor, *Cicero: A Sketch of his Life and Works, A Commentary on the Roman Constitution and Roman Public Life, Supplemented by the Sayings of Cicero Arranged for the First Time*, 2<sup>nd</sup> ed.(Chicago: A. C. McClurg, 1918), 35.

서 연합된 인간의 집단 혹은 모임(*concilium coetusve hominum iure sociatus*)”으로 간주한다(*Clem.* 87.8~10). “우리의 몸이 마음이 없어서는 존재할 수 없듯이, 국가도 법이 없이는 존재할 수 없다. 법은 국가의 힘줄이며 피요 사지(四肢)이다”라고 말한 키케로(*Clem.* 85.15~16)와 법을 “사람의 신체에 있는 힘줄들(*nervus*)”과 같다고 말한 플라톤(*Clem.* 33.1. cf. *Inst.* 4.20.14)을 인용함으로써 칼빈은 그의 입장을 더욱 견고하게 한다.

세네카의 세 가지 종류의 형벌에 관한 언급에 대한 칼빈의 주석은<sup>79)</sup> 보통법(혹은 시민법)의 용법에 뿐만 아니라 자연법의 용법에도 적용된다.<sup>80)</sup> 형벌의 제일 용법은 기소된 사람을 개선(*emendare*)시키는 것이다. 이 용법이 필요한 것은 인간의 본성이 너무나 타락했기 때문에 만약 죄를 벌하지 않는다면 인간은 더욱 사악해지고 방자해진다는 사실에 연유한다(*Clem.* 125.11~12). 합당한 형벌은 범죄한 사람이 제자리로 되돌아 올 수 있게 하는 교육적인 기능을 한다. 칼빈은 이를 헬라이어로는 “*vouθεια*(경고)”하고 “*κολασι*”(*교정*)”하며 “*παραινει*”(*충고*)”하는 용법으로서 라틴어로는 “*monitio*(경고)”하고 “*animadversio*(훈계)”하는 용법으로서 표현할 수 있다고 한다(*Clem.* 125.14~16).<sup>81)</sup> 키케로는 이와 같은 훈계하고 사람을 양육하는 형벌의 용법을 설명하면서, “합당하게 엄한 벌은 공허한 자비를 보임보다 낫다”고 말한다(*Clem.* 23.27~28, Cf. 24.36~37). 다만 칼빈은

79) *Clem.* 124.18~21 : “... alienas iniurias, in quibus vindicandis haec tria lex sequuta est : quae princeps quoque sequi debet, aut ut eum quem punit, emendet : aut ut poena eius caeteros meliores reddat : ...”

80) 키케로는 보통법(common law)을 자연법과 구분하지 않는다. Cf. Taylor, *Cicero*, 43; Colish, I. *Stoicism in Classical Latin Literature*, 96. 키케로의 법사상이 칼빈에게 미친 영향에 대해서, see Jean de Savignac, “Une Réédition du ‘De Clementia’ de Jean Calvin.” *La Revue Réformée* 21/84(1970), 45; McNeil, *Guillaume Budé and Humanism*, 22~23; Kingdon, “Calvin and Constitutionalism,” 41. 칼빈의 율법의 삼중적 용법은 “교회 치리의 세 가지 용법”과 “형벌의 세 가지 용법”과 비교되거나(배틀즈) “자연법의 삼중적 형태”(그리슬리스)와 비교된다. Bartles, “Against Luxury and License in Geneva,” 325; Grislis, “Calvin Use of Cicero in the *Institutes* 1:1-5,” 34.

81) 배틀즈는 제 삼 규범적인 용법을 “교육적인(pedagogical)” 용법이라고 부르고, 첫 번째 율법의 용법과 형벌의 세 가지 용법과는 서로 연관되는 것이 없다고 한다. Ibid. 반면에 헛셀링크는 율법의 교육적인 사역(the pedagogical office of the law)을 신학적 용법의 핵심이라고 부른다. *Calvin's Concept of the Law*, 231~234.

지적하기를 구체적인 행형(行刑)에 있어서는 죄인들을 갱생하기 위해서 온유함과 자비를 베푸는 것이 엄격한 위하적(威嚇的) 형벌을 가하는 것보다 더 낫다고 말한다(*Clem.* 126.2~3). 칼빈이 관용론 주석에서 말하는 형벌의 제 일 용법은 삶의 규범으로서 작용하여 성도들의 삶을 성화시키는 작용을 하는 율법의 제 삼 용법과 죄를 깨닫게 해서 회개케 하고 다시금 교회로 돌아오게 만드는 교회 치리의 제 삼 용법과 일맥상통한다(*Inst.* 2.7.12~13, 4.12.5).<sup>82)</sup>

형벌의 제 이 용법은 악인을 벌함으로써 나머지 사람들의 삶을 개선시키는 것이다. 플루타르크(Plutarch)는 형벌은 “범죄한 사람들을 징계함으로써 다른 사람들을 억제해서 죄 짓기를 단념하게 하는 것이다”라고 말한다. 키케로는 형벌은 “사람들이 그와 같은 비정상적인 행위를 다시금 모방하지 못하도록 막는 모든 사람들의 미래를 위한 충고가 된다”고 말한다(*Clem.* 125.34~35). 이 용법의 핵심은 모범과 실례(實例)를 뜻하는 헬라어 *παράδειγμα*와 라틴어 *exemplum*에 잘 표현되어 있다(*Clem.* 125.26~28). 이 용법을 설명하면서 칼빈은 심지어 선한 사람들의 덕성을 함양하기 위해서도 관용을 가지고 공평한 형벌을 과하는 것이 중요하다고 지적한다(*Clem.* 21.19~24). 이러한 형벌의 용법은 아직 증생하지 않은 사람이 형벌의 두려움으로 말미암아 죄를 피하게 하는 율법의 제 이 용법과 일맥상통한다(*Inst.* 2.7.11).<sup>83)</sup>

형벌의 제 삼 용법은 나머지 사람이 더욱 안전하게 살 수 있도록 하기 위해서 범죄인을 사회로부터 제거하는 것이다(*Clem.* 125.37~126.1). 이 용법은 교정이 가능한 사람과 교정이 불가능한 사람을 나누고, 소위 “플라톤의 법칙(*lex Platonis*)”에 따라서 갱생이 불가능한 사람을 공동체에서 거세(去勢)하는 것이다. 플라톤은 이와 같은 형벌은 “다른 사람들에게 본을 보여 주어서 죄를 막게 하고 사회가 범죄인들을 깨끗하게 소제(掃除)하는 이중적인 유익이 있다”고 말한다(*Clem.* 24.2~28).<sup>84)</sup> 칼빈은 선한 사람들을 “소망이 없는 사람들”과 “영원히 버

82) Cf. Bartles, *ibid.*

83) Cf. *ibid.*

84) Cf. *Clem.* 137\*. 플라톤은 율법의 두 번째 용법과 세 번째 용법을 동시에 다룬다. 그러나 형벌의 세 번째 용법에 대한 언급은 없다. *Clem.* 24.4~8, 125.38.

려진 사람들(*deploratur in perpetuum*)”과 구별한다(*Clem.* 24.15, 21). 비록 군주는 백성을 자기 자식과 같이 여기고 의사와 같이 돌보아야만 하지만, “공공의 이익(*publica utilitas*)”상 필요하거나 타락한 사람들의 치유를 위해서는 때때로 “공공의 종양(*ulcus publicum*)”을 죽이거나 잘라버려야 한다고 칼빈은 말한다(*Clem.* 96.13~15, 18~20; 109.25~32).<sup>85)</sup> 따라서 형벌의 제 삼 용법은 범죄한 사람을 교회의 회중에서 제하여 내서 교회의 순수성을 지키고 다른 성도들을 보호하고자 하는 교회 처리의 처음 두 가지 용법과 유사한 목적이 있다. 그러나 이 용법은 칼빈의 율법의 삼중적 용법과는 연관이 없다(*Inst.* 4.12.5).<sup>86)</sup>

이상과 같은 형벌의 세 가지 용법은 칼빈이 스토아 철학에 흐르고 있는 “인간의 개인적 본성”과 “공공의 도덕성” 사이의 긴장을 명민하게 읽고 있음을 말해 준다(*Clem.* 143.20~21). 인간의 본성과 연관된 주석을 통하여서 우리는 한때 사제를 꿈꾸던 젊은 칼빈이 품고 있던 기독교적 관점을 조금은 추량(推量)할 수 있었다. 그리고 공적인 도덕성에 관하여서는 인문주의와 법학공부의 영향이 막대했음을 알게 되었다. 관용론 주석에서 칼빈은 법의 해석과 적용, 법 자체의 문자적, 문맥적인 의미와 역사적, 사회적인 콘텍스트를 동시에 고려하는 법 이해를 표명하고 있다. 칼빈에게 있어서는 인간의 사회성과 사회 그 자체가 동일하게 중요하다. 그렇기 때문에 텍스트의 문자적, 역사적 의미뿐만 아니라, 그 텍스트의 콘텍스트에서 살고 있는 구체적인 사람들의 성격이 칼빈에게는 동일하게 중요한 것이다. 칼빈의 삼중적인 형벌 이해는 이를 잘 논증해 준다.

칼빈은 이와 같은 개인의 본성과 사회성 사이에 존재하는 긴장을 푸는 열쇠를 군주의 관용에서 발견한다. 군주의 권력의 신적인 기원을 상기시키면서 칼

85) Cf. *Clem.* 137\*~138\*. 칼빈이 관용론 주석에서 버려진 사람들(*deplorati*)을 특별히 취급했다는 사실은 구속된 사람들과 유기된 사람들을 명백히 나눈 이중예정 교리를 함축하고 있다. 칼빈에 의해서 사용된 “희망 없는,” “치유가 불가능한,” “영원히 버려진”과 같은 단어들은 주로 철학자들로부터 인용한 것인데, 이와 같은 단어들은 유기된 사람들이 아니라 습관적인 범죄자들을 지칭하기 위해서 사용된 것이다. 칼빈은 여기서 운명주의에 기반한 스토아주의의 “현명한 사람들”이라는 개념을 사용하지 않는다. 오히려 그는 스토아 철학자들의 인간 이해는 인간의 본성보다 아리스토텔레스의 *habitus*에 더욱 긴밀히 연관되어 있다고 믿는다(*Clem.* 27.27~39).

86) Battles, “Against Luxury and License in Geneva,” 325.

빈은 군주의 권위와 의무를 동시에 강조한다. 칼빈은 군주를 하나님의 종이며, 사역자며, 사제라고 부른다(*Clem.* 1.13, 5.38~6.35, cf. *Inst.* 4.20.4). 그러므로 하나님을 깊이 목상하고 양심에 따라 다스리는 군주에게는 마음의 평정이 있으며, 하나님은 이로써 그의 섭리를 이룬다고 한다(*Clem.* 5.39~6.3). 이러한 생각이 “우리 종교의 고백(*confessio religionis nostrae*)”과 다르지 않음을 지적하면서 칼빈은 “권세는 하나님께로 나지 않음이 없나니 모든 권세는 다 하나님의 정하신 바라”고 말하는 로마서 13장 1절의 말씀을 인용한다.<sup>87)</sup>

군주의 권위가 하나님으로부터 부여된 것이라는 사실이 법률과 관련한 관계에서 군주를 그의 백성으로부터 구분한다. 군주는 “법률의 유비(*ius analogum*)”에 따라서 하나님의 의를 나누어 줄 뿐 아니라(*Clem.* 20.11), 공공의 도덕을 세우고 이를 위해서 헌신한다(*Clem.* 143.21). 그러므로 키케로는 군주를 “살아 있는 법(*lex animata*)”이라고 부른다(*Clem.* 125.4, Cf. *Inst.* 4.20.14). 만약 법이 국가라는 몸의 힘줄과 같다면 군주는 그 국가의 마음과 같다(*Clem.* 87.15, 26.14~15, 31.25~32).

칼빈의 세네카 관용론 주석에서 군주는 법의 해석자와 집행자일 뿐만 아니라 법 자체로서 기술된다. 군주는 개인적인 덕과 사회적 도덕성 사이에 존재하는 긴장을 풀어 가는 화해자(*reconciliator*)로서 묘사된다. 군주는 또한 하나님과 그의 백성들을 중재하는 사람(*mediator, medius*)으로서 표현된다. 왜냐하면 그는 신적인 권위를 가지고 백성을 통치해야 함과 동시에 그들을 섬기는 신적인 의무를 다해야 하기 때문이다. 한편 사람은 사회의 공동체 삶을 갈망하고 동시에 공공선(公共善)에 의해서 다스림을 받기를 원하는 사회의 부분으로서 이해된다. 그들은 죄인이며 동시에 법에 의해서 훈육되어서 원 상태로 회복되어야 할 존재로서 여겨졌다.

87) 주석에 나타난 칼빈의 “*nostra religio*”의 사용에 대해서, see *Clem.* 130\*~132\*. 멜랑흐톤은 기독교인들의 통치자에 대한 복종에는 두 가지 기반이 있는데 첫째는 이성과 자연법이며 둘째는 하나님의 건국 명령(*ordination*)과 법치주의라고 말한다. 한편 칼빈은 정치 질서의 적극적인 측면을 강조하면서 오직 “하나님의 명령(*divine ordination*)”만이 국가의 기반이라고 말한다. Cf. David C. Steinmetz, “Calvin and the Civil Magistrate,” in *Calvin in Context*(Oxford: Oxford University Press, 1995), 202~205.



칼빈 시대의 기독교 인문주의자들은 그들의 길을 사도시대로 되돌려 놓으려는 시도를 했다. 그들의 슬로건인 *ad fontes*는 단순히 문자적이고 문화적인 표현일 뿐 아니라 그 목적은 교황주의로부터 교회를 구하고 초대교회의 진정한 보편성(catholicity)을 회복하기 위함이었다.<sup>88)</sup> 그들은 *ad fontes*로부터 *ad scripturam solam*에 이르는 변천의 시대에 살았다. 그러므로 이러한 시대의 조류를 반영했던 법학자들이<sup>89)</sup> 칼빈에게 미친 영향을 다룸에 있어서 우리는 그들이 미친 종교적인 경건의 부분도 함께 고찰해 보아야 한다.

칼빈의 자연법 사상을 신학적인 관점에서 살펴 보게 되면 회심 전·후의 칼빈신학의 연속성에 관한 결정적인 통찰들을 얻을 수 있다. 신학작품에 나오는 많은 수사학적인 기술들이 이미 그의 초기 인문주의 작품에 등장한다. 시종일관 그는 법의 규범적 기능을 강조한다. 특정한 텍스트를 다룸에 있어서 그 텍스트에 나오는 특정한 사람들의 배경과 성격을 강조한다. 이러한 관심들은 칼빈의 신학작품과 주석과 설교 등에 광범위하게 반영되어 나타난다. 특히 모세의 마지막 네 권의 책에 대한 주석(*Harmonia*)은 그 구조와 구약 백성의 강력한 마음에 하나님께서 자신을 맞추셨다는 *accommodatio* 원리를 강조한 역사적 문학적 해석에 있어서 현저한 예를 보여 준다고 할 것이다.<sup>90)</sup> 그러나 이러한 연속성에도 불구하고 우리가 명심해야 할 것은 스토아주의와 인문주의적인 율법이해는

88) Alister E. McGrath, *Reformation Thought: An Introduction*, 2<sup>nd</sup> ed.(Grand Rapids: Baker, 1993), 45~46. 중세 말기의 교회의 일치에 관한 사상에 대해서, see Pelikan, *Reformation of Church and Dogma(1300~1700)*, 69~126.

89) 칼빈의 시대에 “법학자들(jurists)”이라는 단어는 율법을 공부한 전문적인 법률가들뿐만 아니라 로마법 뿐만 아니라 교회법(canon law)과 시민법에 정통한 사람들을 지칭한다. Michel Reulos, “Les Juristes: En Contact avec Calvin,” in *Calvin et ses contemporains*, ed. Olivier Miller (Genève: Droz, 1998), 213.

90) Cf. David F. Wright, “Calvin’s Pentateuchal Criticism: Equity, Hardness of Heart, and Divine Accommodation in the Mosaic Harmony Commentary,” *Calvin Theological Journal* 21/1(1986), 33~50, and “Accommodation and Barbarity in John Calvin’s Old Testament Commentaries,” 413~427. 칼빈의 주석과 설교에 나타난 역사적 성경 해석에 대해서, see Brian G. Armstrong, “Report on the Seminar: An Investigation of Calvin’s Principles of Biblical Interpretation,” *Hervormde Theologische Studies* 54(1998), 131~142; Danielle Fischer, “L’Élément historique dans la prédication de Calvin: Un aspect original de l’homilétique du Réformateur,” *Revue d’histoire et de philosophie religieuses* 64/4(1984), 365~386.

형평(*aequitas*)과 절제(*moderatio*)라는 윤리적인 덕목들을 사랑과 자기부인(自己否認)이라는 기독교 신학적 덕목들보다 앞세우고, 필연성(*necessitas*)에 대한 철학적인 이해를 기초로 규범성을 설명하려고 하나 작정(*decretum*)과 예정(*praedestinatio*)에 관한 신학적인 가르침은 고려하지 않는다.<sup>91)</sup> 칼빈의 관용론 주석에서 우리는 그의 기독교론적 율법관의 기원을 설명하는 어떤 직접적인 실마리도 찾아 볼 수 없다. 그러나 이 책은 “하나님이 주신 교훈과 하나님이 인도하시는 역사” 사이에 존재하는 통시성(通時性)과 공시성(共時性)을 하나님의 섭리(*providentia*)라는 개념으로써 역동적으로 설명해 보고자 한 젊은 기독교인의 - 비록 회심전이지만 - 결의가 숨어 있는 작품임에는 틀림없다고 할 것이다.<sup>92)</sup>

#### IV. 자연법과 율법

관용론 주석에서 칼빈은 빈번히 기독교 교부들의 원전으로부터(*fontibus Christianis*) 해석의 권위를 찾는다. 그렇다면 주석에서 젊은 칼빈의 신학적인 율법관을 찾아 볼 수 있는가? 1536년 기독교 강요 초판에서부터 칼빈은 자연법과 하나님의 도덕법의 연속성을 강조해왔다(1536 *Inst.* 1.4, *CO* 1.29).<sup>93)</sup> 1559년 기독교 강요에서 칼빈은 자연법과 율법이 본질적으로 하나임을 시민법을 다룬 장에서뿐만 아니라 율법의 해석에 관한 장에서도 반복해서 말하고 있다(*Inst.* 2.8.1).<sup>94)</sup>

91) Cf. Moreau, “Le Stoicisme aux XVII et XVIII siècles,” 16, 21; Charles B. Partee, “Calvin and Determinism,” *Christian Scholar's Review* 5/2(1975), 127~128; Peter J. Leithart “Stoic Elements in Calvin's Doctrine of the Christian Life : Part II. Mortification,” *Westminster Theological Journal* 55(1993), 193~200.

92) Quot. Wright, “Calvin's Pentateuchal Criticism,” 48.

93) *Christianae religionis institutio, totam fere pietatis summam, et quicquid est in doctrina salutis cognitum necessarium, complectens; omnibus pietatis studiosis lectu dignissimum opus, ac recens editum*, 1536에 대한 영어 번역은 *Institutes of the Christian Religion*(1536), trans. and annot. ed. Ford Lewis Battles(Gran Rapids : Eerdmans, 1986).

94) E.g. Alexandre Ganoczy und Stefan Scheld, *Herrschaft - Tugend - Vorsehung : hermeneutische Deutung und Veröffentlichung handschriftlicher Annotationen Calvins zu sieben Senecatragödien und der Pharsalia*

우리가 도덕법이라고 부르는 하나님의 법은 자연법과 하나님이 인간의 마음에 새겨 놓은 양심의 증언에 다름 아니다. 우리가 논의하고 있는 형평의 전체 구도는 양심에 기록되어 있다. 그러므로 형평만이 전체법의 목적이며 규범이고 한계이다(Iam quum Dei legem, quam moralem vocamus, constet non aliud esse quam naturalis legis testimonium, et eius conscientiae quae hominum animis a Deo insculpta est, tota huius, de qua nunc loquimur, aequitatis ratio in ipsa praescripta est. Proinde sola quoque ipsa legum omnium et scopus et regula et terminus sit oportet, *Inst.* 4.20.16, *CO* 2.1106).

모세의 마지막 사경 주석(*Harmonia*)의 둘째 돌판 해석에서 칼빈은 빈번히 자연법에 대한 언급을 하고 있으며<sup>95)</sup> 여러 곳에서 그의 법학 공부의 영향을 보여 주는 진술을 하고 있다.<sup>96)</sup> 예컨대 살인에 관한 제 육 계명을 해석하면서 칼빈

---

*Lucas*(Wiesbaden : Franz Steiner Verlag, 1982), esp. 30 ~ 51; Marianne Carbonnier, "Le droit de punir et le sens de la peine chez Calvin," *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 54/2(1974), 187 ~ 201. 이들 작품들의 저자들은 하나님의 섭리에 대한 칼빈의 역동적인 이해는 로마법과 스토이주의에 대한 그의 지식으로부터 왔다고 주장한다.

95) Cf. *Comm. Ex.* 20:12 (3.6 ~ 12, *CO* 24.602 ~ 606); *Ex.* 21:15 ~ 17(3.14, *CO* 24.607); *Lev.* 19:32(3.18 ~ 19, *CO* 24.610); *Ex.* 20:13(3.20 ~ 21, *CO* 24.611 ~ 613); *Lev.* 19:14(3.24, *CO* 24.614); *Deut.* 24:16(3.50, *CO* 24.631); *Ex.* 20:14(3.68 ~ 69, *CO* 24.641); *Ex.* 22:19, et al. 3.73 ~ 74, *CO* 24.645 ~ 646); *Deut.* 24:1 ~ 4(3.93, *CO* 24.657 ~ 658); *Lev.* 20:18(3.95, *CO* 24.659); *Lev.* 18:1 ~ 18, et al.(3.97 ~ 103, *CO* 24.660 ~ 663); *Lev.* 20:11 ~ 12(3.107, *CO* 24.666); *Ex.* 22:25, et al. (3.126 ~ 133, *CO* 24.679 ~ 683); *Deut.* 23:24 ~ 25(3.150, *CO* 24.695); *Deut.* 15:1 ~ 2(3.154, *CO* 24.697). 본 각주를 포함해서 이하 칼빈의 구약 주석에 대한 모든 인용은 *The Commentaries of John Calvin*, 46 vols. (Edinburgh : Calvin Translation Society, 1843 ~ 1855; repr. 22 vols. Grand Rapids : Baker, 1979)로부터 하며(Bake판, vol. 1-15), 신약 주석에 대한 모든 인용은 *Calvin's New Testament Commentaries*, ed. David W. Torrance and Thomas F. Torrance, 12 vols.(Grand Rapids : Eerdmans, 1959 ~ 1972)로부터 한다.

96) *Harmony of the Four Last Books of Moses*에 나타난 칼빈의 로마법과 보통법(common law)에 관한 지식에 관해서, cf. *Comm. Deut.* 21:18 ~ 20(3.15 ~ 16, *CO* 24.607 ~ 608, 자녀들의 생명에 대한 부모의 권리와 재판절차에 관해서); *Lev.* 14:17 ~ 21(3.35 ~ 36, *CO* 24.621 ~ 622, 보복법에 대해서); *Ex.* 21:14(3.38 ~ 39, *CO* 24.623, 고살과 모살의 현격한 차이와 상해와 폭행에 관한 로마법의 규정에 관해서); *Deut.* 25:1 ~ 3(3.48 ~ 50, *CO* 24.630, 형벌에 관해서); *Num.* 35:16 ~ 18(3.63, *CO* 24.638, 자발적 살인과 비자발적 살인에 대한 *Lex Cornelia*에 관해서); *Deut.* 22:22(3.78, *CO* 24.648 ~ 649, 간음에 관해서); *Lev.* 18:6 ~ 17(3.99, *CO* 24.661, 근친상간에 관해서); *Lev.* 19:35 ~ 36, et al.(3.120, *CO* 24.675, 도량형에 대해서); *Deut.* 19:14(3.121, *CO* 24.676, 지계석에 관해서); *Ex.* 22:1 ~ 4(3.140 ~ 142, *CO* 24.687 ~ 689, 12동판법에 규정된 형벌에 대해

은 율법의 수여자인 하나님의 의지를 읽어내기 위해서 “*symecdochae*(문자적 의미를 넘어서는 영적인 해석)”와 “부정적인 명령에 대한 적극적인 해석(*opposite affirmation, contraria affirmation*)”과 같은 원리들을 사용하고 있다.<sup>97)</sup> 특히 각 계명의 원래의 규범적 본질에 관해서 해석하면서 칼빈은 “양심(*conscientia*),”<sup>98)</sup> “인간성(*humanitas*),”<sup>99)</sup> “형평(*aequitas*),”<sup>100)</sup> 그리고 “사랑의 규범(*caritatis regula, normam caritatis*)”<sup>101)</sup>과 같은 자연법으로부터 나온 개념들을 반복해서 사용한다.<sup>102)</sup> 자연

---

서); Ex. 22:7~8(3.146, CO 24.692, 돈을 맡은 자의 책임에 관해서). 하스(Haas)는 그의 책 *The Concept of Equity in Calvin's Ethics The Concept of Equity in Calvin's Ethica*에서 한 장(93~106)을 “둘째 돌판의 계명들에 나타난 형평(equity)에 할애하지만 첫째 돌판의 계명들에 대해서는 별도로 다루지 않는데, 이는 하나님에 대한 계명들에 있어서 형평은 주로 마태복음 7장 12절의 황금율에 의해서 설명된다고 믿기 때문이다

97) Comm. Ex. 20:13, et al.(3.20~22, CO 24.612~613). Cf. Comm. Ex. 20:15, et al.(3.111, CO 24.669).

98) Comm. Deut. 24:14~15(3.114, CO 24.671).

99) Comm. Deut. 24:14~15(3.114, CO 24.671); Ex. 22:25(3.126~127, CO 24.679~680).

100) Comm. Deut. 24:6(3.122, CO 24.677).

101) Comm. Ex. 20:15, et al.(3.110 [altered], CO 24.669); Ex. 22:25(3.132 [altered], CO 24.682).

102) 자연법(natural law)과 자연의 질서(the order of nature)를 명확히 구별하는 학자들은 자연법만이 타락한 인간과 관련이 있다고 한다. 대체로 그들은 자연법을 부정적으로 본다. Cf. August Lang, “The Reformation and Natural law,” in *Calvin and the Reformation*, ed. William P. Armstrong, repr.(Grand Rapids : Baker, 1980), 68~72; Niesel, *The Theology of Calvin*, 42~43, 102~103; T. F. Torrance, *Calvin's Doctrine of Man*(London : Lutterworth Press, 1952), 164; Arthur C. Cochrane, “Natural Law in Calvin,” in *Church-State Relations in Ecumenical Perspective*, ed. Elwyn A. Smith(Louvain : Duquesne University Press, 1966), 184, 187. 한편 창조와 섭리에 제시된 하나님의 의지를 표현하는 자연법(natural law)의 지적(noetic)인 용법을 강조하는 학자들은 율법을 권위 있는 자연법의 증인으로 보고 자연법을 광범위하게 자연의 질서(the order of nature)와 자연적인 형평(equity)를 포함하는 개념으로 본다. 그들은 자연법의 사역을 긍정적으로 이해하면서 양심의 지적인 작용을 강조한다. Cf. Bohatec, *Calvin und das Recht*, 2~3; Günter Gloede, *Theologia Naturalis bei Calvin*(Stuttgart : Verlag von W. Kohlhammer, 1935), 178~203; Dowey, *The Knowledge of God in Calvin's Theology*, 65~70; David Little, “Calvin and Prospects for a Christian Theory of Natural Law,” in *Norm and Context in Christian Ethics*, ed. Gene H. Outka and Paul Ramsey(New York : Charles Scribner's Sons, 1968), 196, id., “Natural Law Revisited : James Luther Adams and Beyond,” *Union Seminary Quarterly Review* 37/3(1982), 218~219; Klempa, “Calvin and Natural Law,” 7; John T. McNeill, “Natural Law in the Teaching of the Reformers,” *Journal of Religion* 26(1946), 181~182; Susan Schreiner, “Calvin Use of Natural Law,” in *A Preserving Grace : Protestants, Catholics, and Natural Law*, ed. Michael Cormarie(Grand Rapids : Eerdmans, 1997), 73, and *The Theater of His Glory*, 17~18, 30~32; Paul Helm, “Calvin and Natural Law,”

법에 대한 언급은 둘째 돌판의 설교에서 더욱 직접적이고 구체적으로 나타난다.<sup>103)</sup> 칼빈에 의하면, 율법은 자연법에 대한 증언과 다름 없으며, 율법의 규례는 로마법과 서로 조화된다고 한다.<sup>104)</sup> 칼빈은 그의 산상복음 주석에서 그리스도의 율법에 대한 가르침은 율법의 본래적인 의를 궁극적으로 계시하는데, 이는 자연법의 가르침과 다르지 않다고 말한다.<sup>105)</sup>

칼빈에 의하면 하나님의 법은 경건하고 의로운 삶의 규범(*pie insteque vivendi regula*)과 모세법이 기반하고 있는 종교의 형식(*forma religionis*), 즉 아브라함의 후손들과 맺은 은혜언약(*foedus gratuitum*)을 포함한다(*Inst* 2.7.1, *CO* 2.252).<sup>106)</sup> 칼빈은 에덴에서 하나님이 주신 명령과<sup>107)</sup> 이후에 주신 전체 도덕법의 기록인 십계명을 규범적으로 파악해서 “경건과 의의 완전한 가르침”이 세상에 공포된 것으로 본다.<sup>108)</sup> 칼빈은 그의 첫 번째 <신앙교육서>(*Catechismus*)에서 “하나님의 법에 주님의 영원한 의지라고 부르기에 지극히 합당한 모든 의를 드러내는 가장 완전한 법칙(*perfectissima totius iustitiae regula*)이 주어진다”고 가르친다.<sup>109)</sup> 그러므로

*Scottish Bulletin of Evangelical Theology* 2(1984), 9~11.

- 103) 칼빈은 둘째돌판의 십계명에 대한 그의 설교에서 빈번히 자연과 자연법에 대해서 언급한다 Deut. 5:16(136, 137, 139, 141, 142, 145, 148~105, *CO* 26.309 ff.); Deut. 5:17(153, 154, 155, 156, 157, 162, 164, 16, *CO* 26.321ff.); Deut. 5:18(169, 181, *CO* 26.334 ff.); Deut. 5:19(189, 191, 192, 197, *CO* 26.346 ff.).
- 104) *Comm. Lev.* 18:6(3.99, *CO* 24.661): “로마법은, 마치 그 저자들이 모세로부터 자연에 친화하고 부합하는 것들을 이전에 배웠던 것과 같이, 하나님이 주신 규범과 서로 조화된다.”
- 105) Cf. *Comm. Matt.* 5:25(1.186~187, *CO* 45.177, “*moderationem et aequitatem*”); *Matt.* 5:43(1.197~198, *CO* 45.187, “자연 자체가 지시하는 과정,” “보편적인 자연의 때,” “자연질서,” “율법의 일반적인 법칙,” “상식의 가르침”); *Matt.* 5:44(198, *CO* 45.188, “*lex caritatis*”); *Matt.* 5:46(1.200, *CO* 45.190, “인성”); *Matt.* 5:48(1.200, *CO* 45.190, “*평등(aequalitatem)*”); *Matt.* 7:1(225, *CO* 45.214, “*caritatis regulam*”).
- 106) 이하에서 칼빈은 율법을 경건하고 올바른 삶의 규범(*regula vivendi pie et recte*)이라고 정의한다. *Confession of Faith*(1536), 26~27(*CO* 9.694, 22.86); *The Catechism of the Church of Geneva*, 107(*CO* 6.51~52); “The Preface,”(*CO* 24.5~6); *Comm. Ex.* 19:1~2(1.313, *CO* 24.192); *Matt.* 5:19(1.181, *CO* 45.172~173); *Rom.* 7:11(145, *CO* 49.126).
- 107) *Comm. Gen.* 2:16(125, *CO* 23.44) “... 선하고 이성적인 삶을 사는 유일한 규범(*unica bene et cum ratione vivendi regula*)은 사람은 하나님께 복종함으로써 경건에 이르는 연습을 해야 한다는 것이다.”
- 108) *Comm. Ex.* 19:1~2(1.313, *CO* 24.192).
- 109) *First Catechism* 11(*CO* 5.327).

율법은 “진정한 의에 이르는 예비과정(*tirocinium*)”이 아니라 “의의 시작(*initium*)”이다.<sup>110)</sup> 칼빈은 도덕법을 의식법이나 정치법과 구분한다. 그러나 그는 첫째 돌판에 특징적으로 규정된 “영적인 예배”에 대한 명령은 의식법으로서 경건한 삶의 규범을 보충하고, 둘째 돌판의 계명들과 관련된 정치법은 우리가 “선하고 흠결없는 삶의 규범”에 따라서 살아갈 수 있도록 돕는 역할을 한다고 본다.<sup>111)</sup>

율법은 우리가 할 수 있는 것(*quid possint homines*)이 아니라 우리가 해야 할 것(*quid debeant*)을 제시한다.<sup>112)</sup> 1536년 기독교 강요에서 언급하듯이, “율법에서 우리가 고려해야 할 것은 (우리가 할 수 있는) 행위가 아니라 (우리가 지켜야 할) 계명이다.”(1.28, *CO* 1.46).<sup>113)</sup> 율법은 “우리의 힘과 능력과 역량이 아니라 우리의 의무”를 규정한다. 그럼에도 불구하고, 율법이 우리에게 요구하는 것은 하나님께서 자신에게 맞추신 의가 아니라 천사들과 사람들에게 맞추어 주신 의(*iusitia accommodata*)이다.<sup>114)</sup> 율법은 사람들이 율법의 가르침에 따라서 거룩한 삶을 살아야 한다는 하나님의 의지와 더불어서 율법의 수여자의 “영원성, 능력, 지혜, 선, 진리, 의, 자비”를 제시한다(1536 *Inst.* 1.1, *CO* 1.27). 삶의 규범인 율법의 진리는 영원하나, 타락 이후로 사람들은 그 진리에 순종하며 살아갈 능력을 잃어버렸다. 본래(*originaliter*) 율법은 선하고 완전한 것이었으나 범죄로 인하여 “우연히(*accidentale*) 죽음의 사자(*ministrum mortis*)가 되었다.”<sup>115)</sup> 죄가 세상에 들어오므로써 비록 *lex vivendi*로서 율법의 본질(*natura*)은 변한 것이 없으나 율법의 사역(*officium*)은 변형되어서 이제 규범적인 역할 뿐만 아니라 하나님의 백성을 구원

110) *Comm. Matt.* 5:20(1.183, *CO* 45.174).

111) “The Preface,” *The Commentaries of John Calvin*, Translation Society Edition, 2/1.xvi~xvii. 칼빈은 하나님의 법을 도덕법과 동일시하는 경향이 있다. E.g., *Inst.* 4.20.16(*CO*2.1106).

112) Cf. *Comm. Matt.* 5:31(1.190, *CO* 45.180).

113) “... in lege Dei non opus respiciendum, sed mandatum.”

114) Cf. *Sermons of M. Iohn Calvin upon the Fifth Booke of Moses called Deuteronomie*, trans. Arthur Golding(London: Henry Middleton, 1583; facsimile repr. Edinburgh: Banner of Truth, 1993), 28:1(88~89, *CO* 28.353); *Sermons of Maister John Calvin upon the Booke of Job*, trans. Arthur Golding(London: George Bishop, 1574; facsimile repr. Edinburgh: Banner of Truth, 1993), 10:1 6~17(186a~187, *CO* 33.496~499), 23:1~7(412a~416a, *CO* 34.331~344).

115) *Comm. Gen.* 2:16(126, *CO* 23.45); *Gen.* 3:8(161, *CO* 23.65).

하는 신학적인 역할까지 감당하게 되었다고 본다.

칼빈은 그의 작품들을 통하여서 *lex accusans*(정죄하는 율법)와 *lex vivendi*(규범으로 작용하는 율법)로 표현되는 율법의 이중적인 사역에 대해서 언급한다.<sup>116)</sup> 비록 율법의 이중적인 사역을 말하지만, 칼빈은 *lex accusans*를 *lex vivendi*의 결과물로 본다. 이러한 입장이 1559년 기독교 강요에 전형적으로 나타난다: “유대인들은 율법을 통하여서 진정한 경건의 도(道, *vera pietatis ratio*)가 무엇인지를 배우게 되었을 뿐만 아니라, 율법에 순종하는 삶을 살기에 자신들이 무능함을 알게 됨으로써 극심한 심판의 공포 속에서 자신들이 비자발적으로(*subactus*), 그러나 불가피하게(*invite*), 중보자에게로 이끌려 감을 깨닫게 되었다”(Inst. 2:8:1, CO 2.266).

율법은 항상 *lex vivendi*로서 작용한다. 심지어 *lex accusans*로서 작용할 때에도 *lex vivendi*의 기능은 멈추지 않는다. 그러므로 율법은 항상 교육적인(pedagogical) 역할을 감당한다. 율법은 “하나님과 사람 사이의 화해의 길”을 가르친다(Inst. 1.6.2, CO 2.54). 율법을 통하여서 우리는 그리스도의 은혜를 구하고(Inst. 1.9.3, CO 2.71), “그리스도의 형상”을 닮으려고 노력한다(Inst. 2.12.4, CO 2.342). 율법은 “하나님의 자녀들이 다니는 고유한 학교(*peculiarem scholam*)” (Inst. 1.6.4, CO 2.55)이며 “그리스도는 영혼의 교장(*interior magister*)” (Inst. 3.1.4, CO 2.397)이다.<sup>117)</sup>

올바르게 살아 가는 삶의 길(*via recte vivendi*)로서 율법의 원래의 본질은 거룩하고 선하며 정직한 것이기 때문에 *lex accusans*로서의 사역은 우연하고(accidental) 우발적인(occasional) 것이다.<sup>118)</sup> 따라서 율법의 정죄적인 용법은 삶의 규범으로

116) Inst. 2.5.8(CO 2.235 ~ 236); Calvin: *Theological Treatises*, Trans., intro., and notes by J. K. S. Reid, *Library of Christian Classics*, vol. 22(Philadelphia: Westminster, 1954), 118(CO 6.79 ~ 82); *Sermons of M. John Calvin on the Epistles of S. Paule to Timothie and Titus*, trans. Laurence. Tomson (London: George Bishop, 1579; facsimile repr. Edinburgh: Banner of Truth, 1983) I Tim. 1:5(44a, CO 53.47); I Tim. 1:8(51a, CO 53.53 ~ 54). 칼빈은 항상 “*officium*”과 “*usus*”를 구별해서 사용하지는 않는다. 1559년 기독교 강요에서 율법의 세 가지 용법을 다룰 때 이 두 단어는 동시에 구별 없이 사용된다. 그러나 *officium*은 율법의 본질과 *usus*는 율법의 효과와 효력에 더욱 연관된다

117) 율법의 제 일 용법을 다루면서 포터(Potter) “의의 교사”로서의 율법의 성격을 강조한다. “The ‘Whole Office of the Law’ in the Theology of John Calvin,” 118 ~ 123.

118) Comm. II Cor. 3:6(42, CO 50.40); II Cor. 3:7(44, CO 50.41); Rom. 7:9 ~ 12, (143 ~ 145, CO

사람들을 교화하고 그들을 영원한 천국의 삶으로 인도하는 율법의 고유한 용법으로부터 나오는 것이다.<sup>119)</sup> 칼빈은 율법의 규범적인 본질을 율법에 나타난 하나님의 영원하신 의에서 찾으며, 이와 같은 관점에서 영원히 지속되는 율법의 유효성을 주장한다.<sup>120)</sup>

## V. 율법의 사역과 용법 : *Lex Dei Regula Vivendi et Vivificandi*

젊은 칼빈이 가지고 있었던 법의 규범성에 대한 법학적 이해는 그의 율법의 삼중적 용법(*usus triplex legis*) 해석에서 더욱 승화되어 나타난다. 작금의 칼빈 학회에 있어서 율법의 제 일 용법을 신학적 용법으로 보고 제 삼 용법을 규범적 용법이라고 보는 것은 상식이다. 신학적 용법은 사람들을 그리스도로 인도하는 칭의과정에서 작용하고, 규범적 용법은 매일의 기독교인의 삶의 진보를 의미하는 성화과정에서 작용하는 것으로 본다. 또한 제 이 용법은 정치적 용법으로서 외부적인 행위에만 연관된다고 본다.<sup>121)</sup>

율법의 제 일 용법은 사람들이 연약함과 추함을 깨닫게 해서 도피처인 중보자 그리스도에게로 피하게 하는 신학적인 용법이다(*Inst.* 2.7.6).<sup>122)</sup> 이 용법은 루터란들의 제 이 용법에 해당한다.<sup>123)</sup> 루터와 멜랑흐톤이 “*lex semper accusat*”이라

49.125 ~ 127); Rom. 7:13(146, CO 49.127).

119) Comm. Rom. 7:4(139 ~ 140, CO 49.121).

120) Comm. Rom. 7:2~3(139~140, CO 49.120~121).

121) Cf. Doumergue, *Jean Calvin*, 4.191~193; Hesselink, *Calvin's Concept of the Law*, 217 ~ 257; Dowe, “The Third Use of the Law in Calvin’s Theology,” 20 ~ 27; Johnson, “Calvin’s Handling of the Third Use of the Law and Its Problems,” 33 ~ 50; Victor A. Shepherd, *The Nature and Function of Faith in the Theology of John Calvin*(Macon, Ga. : Mercer University Press, 1983), 137 ~ 156.

122) *Supplementa Calviniana Sermons inédits*, ed. Erwin Mühlhaupt et al. (Neukirchen : Neukirchener Verlag, 1936-, vol. 11/2, *Sermons sur la Genèse chapitres* 11, 5 ~ 20, 7, 15:(758) : “Ainsi donc voilà comme la Loy nous doit faire entrer en l’examen de toute nostre vie, que nous n’ayons que desespoir en nous, et que par ce moyen nous soyons sollicités de chercher nostre Seigneur Jesus Christ pour le commencement de nostre justice.”



는 슬로건에 따라서 율법의 정죄적인 기능을 강조하고 이를 율법의 주요한 용법으로 보았다. 반면에 율법의 신학적 용법을 다루면서 칼빈은 율법 자체의 계시를 이로부터 파생하는 효과보다 더욱 중요하게 다루었다.<sup>124)</sup> 율법의 정죄적 기능은 도구적(*instrumental*)이라기보다는 실존적(*existential*)이다.<sup>125)</sup> 기독교 강요에서 제 일 용법을 설명하면서 칼빈은 “저울(*trutina*)”과 “거울(*speculum*)”(Inst. 2.7.6, 7, CO 2.257~258)이라는 두 가지의 은유를 특징적으로 사용함으로써, 이 용법이 하나님의 진노를 드러내서 죄인을 절망에 빠지게 하는 부정적인 기능보다 경건하고 올바른 삶의 규범을 제시해서 사람들로 하여금 하나님의 뜻을 올바르게 깨닫게 하는 율법의 고유한 규범적인 기능과 더욱 깊이 연관되어 있음을 보여 주고 있다(Inst. 2.5.4~11, 2.7.1~5).<sup>126)</sup> 율법의 제 일 용법은 죄로 인해 생긴 인간의 “우연한 속성(*adventitia qualitas*)” (cf. Inst. 2.1.11, CO 2.184)에 관련되나, 그것은 경건하고 흠 없는 삶의 규범인 율법의 원래적이고 영원한 본질에 기반하고 있다.

율법의 제 이 용법은 죄를 억제하는 사회보호적인 용법을 의미하는데, 이는 “외부적인 행위(*exteriori opere*)”에만 연관된다(Inst. 2.7.10).<sup>127)</sup> 율법이 작용하는 방법에 있어서 제 이 용법은 제 일 용법과 다르지 않다. 왜냐하면 제 이 용법도 “교사(*paedagogus*)”로서 하나님의 뜻을 제시하고 가르치는 율법의 사역에 기반하기 때문이다.<sup>128)</sup>

123) Cf. Ebeling, “On the Doctrine of the *Triplex Usus Legis*,” 62~78, esp.75~78.

124) 루터는 정죄적(*punitive*) 용법은 “다만 의의 목적을 위하여 죄를 비난함으로써 죄를 증가시키고, 다만 생명의 목적을 위해서 죽이는 것”이라고 한다. *Luther's Works*, 56 vols., ed. Jaroslav Pelikan and Helmut Lehmann(St. Louis: Concordia/Philadelphia: Fortress Press, 1955~1986), 27.361(Commentary on Galatians 1535, 4:3). 멜랑흐톤은 1521 *Loci Communes*(CR 21.152)에서 “*proprium legis opus est peccati revelatio, aut ut clarius dicam peccati conscientia*”라고 말한다.

125) Cf. Robert A. Gessert, “The Integrity of Faith: An Inquiry into the Meaning of the Law in the Thought of John Calvin,” *Scottish Theological Journal* 13/3(1960): 258~260.

126) Quot. Comm. Rom. 7:12(145 CO 49.127).

127) Cf. Hesselink, *Calvin's Concept of the Law*, 245~251; Denis Müller, *Puissance de la Loi et limite du Pouvoir*(Paris: Éditions Michalon, 2001), 20~27

128) 이와 같은 의미에서 맥레오드(Donald MacLeod)는 첫 번째 두 용법을 공히 “영원히 회개하게 하는 용법”이라고 부른다. “Living the Christian Life—1. Luther and Calvin on the Place of

율법은 “영혼 속에 이미 하나님의 영이 살며 다스리고 있는 신자들 가운데”에서도 여전히 작용한다. 율법의 제 삼 용법—중생한 사람들을 위한 용법(*usus in renatis*)—을 칼빈은 가르치는 사역(*doctrina*)과 권고(*exhortatio*)하는 사역으로 설명한다. 가르치는 사역으로서 율법은 거듭난 사람들에게 하나님의 규율을 알려서 그들이 “주님의 의지(*Domini voluntas*)를 좀 더 순수하게 알아 가는 날마다의 진보가 있도록 하는” 역할을 계속한다. 율법은 신자들을 가르치는(*pedagogical*) 기능을 계속한다.<sup>129)</sup> 이것은 하나님의 백성이 하나님의 의지를 알아 가고 “그 의지에 순응하고 적응해 가는(*componat et accommodet*)” 과정을 말한다.

권고하는 사역과 관련해서 칼빈은 율법의 사역을 더욱 적극적으로 설명한다. 율법은 “성도들이 그것을 수시로 묵상함으로써 순종에 이르게끔 경성하게 하고(*excitetur*) 그 안에 더욱 굳건하게 서게 하며(*roboretur*) 배도(背道)한 반역의 길로부터 돌이키게 한다(*retrahatur*).” 권고의 사역은 지적(*noetic*) 교훈의 수준을 넘어선다; 그것의 작용은 오히려 의지적(*volitional*)이다. 율법의 명령(*praecceptum*)은 은혜의 약속(*promissio*)과 함께 주신 것이라는 것을 성령의 감화에 의해서 깨닫게 된 사람은 하나님의 의지에 맞추어서 자신들도 살아가고자 결단한다. 기독교인의 삶에 있어서 율법이 계시하는 약속은 성도들이 거룩하고 의로운 삶을 살아가 수 있도록 중보자 그리스도께서 여전히 활동하신다는 것이다. 제 삼 용법을 설명하기 위해서 칼빈이 사용한 “채찍(*flagrum*)”과 “계속 찌르는 가시(*assiduis aculeus*)”라는 은유들은 영혼을 소성(蘇醒, quickening)케 하는 율법의 용법을 적극적으로 표현하기 위해서 사용된 것이다(*Inst.* 2.7.12, *CO* 2.261~262).<sup>130)</sup>

칼빈은 선행이 기독교인의 삶에 있어서 매우 중요하다는 인식을 했다. “우리는 행위가 없이 의롭다 칭함을 받는 것이 아니라, 행위를 통하지 않고 의롭다 칭함을 받는다(*non sine operibus, neque tamen per opera*). 우리가 우리를 의롭게 하시는

the Law,” in *Living the Christian Life*. Papers read at Westminster Conference(Huntingdon, 1974), 9.

129) 이런 측면에서 배틀즈(Battles)는 칼빈의 율법의 제 삼 용법을 “교육적인(*pedagogical*)” 용법이라고 부른다. “Against Luxury and License in Geneva,” 325.

130) 1536년 기독교 강요에서부터 칼빈은 신자들을 위한 율법의 용법을 “*eos officii sui admonendo ad sanctitatis et innocetiae studium excitet ... docere et exhortari et stimulare ad bonum*”(1536 *Inst.* 6.2, *CO* 1.196, *Inst.* 3.19.2, *CO* 2.614)라고 정의한다.

그리스도와 함께 그의 의를 나눌 때, 바로 그 의만큼 우리는 성화되는 것이다”(Inst. 3.16.1, CO 2.586)라고 칼빈은 말한다. 그러나 이러한 선행은 타락한 인간의 노력이나 능력으로 되는 것이 아니다. “그리스도에 의해서 영감을 받는 (*inspiretur*) 한에 있어서 율법은 살아 있으며 살리는(*vivam and vivificam*) 법이 될 것이다”라고 칼빈은 말한다. 칼빈은 그리스도를 “율법의 영(*spiritum eius[legis]*)”이며 “율법의 생명(*legis vita*)”이라고 부른다.

영이 모든 인간의 주요한 기능이 발생하는 근원이듯이, 우리를 거듭나게 하심에 있어서 그리스도는 율법에 생명을 주시고 자신을 생명의 근원으로 나타내신다. 그러므로 그리스도는 그의 본질이 아니라 그의 은혜와 관련해서 이른바 모든 사람의 보편적인 영이 된다. 그리스도가 바로 그 영이다, 왜냐하면 그리스도의 영은 생명을 살리는 능력이(*vivifica spiritus sui virtute*) 있어서 우리에게 생기를 주기 때문이다.<sup>131)</sup>

본 주석에서 그리스도를 율법의 생명이며 영이라고 정의함으로써 칼빈은 중보자 그리스도의 영의 감화로 말미암아 율법은 생의 규범(*regula vitae*)이자 생명을 살리는 규범(*regula vivificandi*)으로 작용한다는 것을 인상적으로 증거하고 있다. 이와 같은 생명을 살리는 율법의 기능은 그리스도는 율법의 “끝(혹은 완성, *finem*)”으로서 율법의 굴레로부터 사람들을 해방시켰으며 그러므로 이제 그리스도 자신이 율법의 “유일한 목표(*scopum*)”가 된다는 사실에 기초하여 설명된다.<sup>132)</sup> 본질상 삶의 규범(*regula vivendi*)인 율법은 중보자 그리스도의 영에 의해서 생명을 살리는 규범(*regula vivificandi*)으로서 작용한다. 이것을 칼빈은 율법의 제 삼 용법의 정수(精髓)라고 본 것이다.

131) Comm. II Cor. 3:17(48~49, CO 50.45~46).

132) Comm. II Cor. 3:16(48, CO 50.45).

## VI. 결론적 고찰

칼빈은 율법의 사역과 용법을 율법의 규범적 본질에 기초해서 풀어간다. 그는 율법의 영적인 특성을 율법의 역사성으로부터 찾아낸다. 율법의 수여자로서의 하나님의 의지가 역사 속에서 섭리하는 모습과 그리스도가 그 율법을 구체적으로 중보하는 사역 가운데서 율법의 규범성을 신학적으로 해석해 간다. 이와 같은 해석 방법은 *ad fontes*의 원리를 확신하면서 법의 문헌학적 역사적 해석 (*mos novus*)을 시도했던 기독교 인문주의 법학자들이 칼빈에게 미친 영향을 반영한다. 비록 그들이 그리스도가 율법을 중보함으로써 삶의 규범이 살리는 규범이 된다는 깊은 신학적 이해에까지는 이르지 못했다고 하더라도, 그들은 법이 텍스트에만 갇혀 있지 아니하고 콘텍스트 속에, 그 콘텍스트에 속한 사람들 속에 살아 있다고 믿었다. 그들은 법의 문자성과 역사성이 서로 배치되지 않는 것으로 보았다. 이들의 영향을 받아서 젊은 칼빈은 법을 몸의 “힘줄”로 보면서 하나님의 대사(大使)인 군주는 마치 하나님이 그의 의지로 자신을 다스리듯이 살아 있는 법으로 백성을 다스려야 한다고 보았다.

살아 있는 법의 개념은 칼빈의 신학에도 계속해서 나온다. 다만 이 법이 그리스도의 은혜 가운데서만 살아 있다고 본다. 그리스도의 영이 신자들에게 살아 있기 때문에 그리스도가 완성한, 그리스도의 법이 된 율법도 신자들 가운데 살아서 역사한다고 본다. 그럼으로써 율법의 가르침을 따르며 살되, 그리스도가 산상복음에서 가르쳐 준 것과 같이 율법의 본질에 맞추어서 살아가게 된다. 이와 같이 그리스도 안에서 율법은 진정한 삶의 규범(*regula vivendi*)이 되는 것이다. 그런데 그리스도의 영이 살아 있는 영일뿐 아니라 살리는 영인 것과 그리스도 안에서 사는 사람에게 있어서 삶의 규범은 살리는 규범(*regula vivificandi*)이 된다. 칼빈은 그리스도의 율법에 대한 가르침은 율법의 본질을 계시한 것에 다름 아닌 것으로 보았다. 즉 규범 자체가 바뀐 것이 아니라, 그 규범적 본질이 기독교론적으로 새로이 드러난 것이다.

관용론 주석을 통하여 우리는 젊은 칼빈이 형법의 예방적, 규제적, 보호적, 보장적 기능에<sup>133)</sup> 대한 일단(一端)의 인식을 하고 있었음을 확인할 수 있다. 칼빈

이 율법과 시민법에 대한 구분을 한 것은 사실이다. 그러나 삶의 법이 살리는 법이라는 칼빈의 율법 신학 사상은 계몽주의 법 이해를 좇아 교육형이나 특별예방주의 형법 이론이 19세기 이후의 범실증주의자들로부터 비로소 태동된 것으로 보는 주류적인 형법이해에 새롭게 시사하는 바가 없지 않다고 할 것이다.<sup>134)</sup>

율법은 사람들에게 삶의 규범을 가르칠 뿐만 아니라, 그들이 율법의 규범에 따라서 살아가도록 권고한다. 그러므로 율법의 사역은 교육적인(pedagogical) 동시에 규범적(normative)이다.<sup>135)</sup> 율법의 계시는 때때로 사람을 놀라게 하기도 하고 때때로 격려하기도 한다. 그러나 율법의 본질은 항상 거룩하고 선하며 의롭다. 시편기자는 율법을 진정 즐거워했음은 그리스도 안에서 *lex vivendi*가 *lex vivificandi*가 됨을 확신했기 때문이라고 믿었다.<sup>136)</sup> 기독교 강요에서 율법의 제 삼 용법에 대한 교리적인 해석을 마무리하면서 칼빈은 이와 같은 사실을 확증한다: “[시편에서] 다윗이 특별히 노래한 것은 율법을 통하여서 그가 붙잡은 것은 중보자라는 사실이다. 중보자가 없다면 어떤 기쁨이나 달콤함(*oblectatio vel suavitas*)도 없다는 사실이다”(Inst. 2.7.12, CO 2.262).<sup>137)</sup>

133) Cf. 김일수, 『한국 형법 I』 총론 상(서울: 박영사, 1996), 147~150.

134) Cf. 이재상, 『형법총론』(서울: 박영사, 1990), 51~54.

135) 헷셀링크는 칼빈에게 있어서 율법의 제 삼 용법을 규범적인 용법(*lex vivendi*)과 동일시한다. 듀메르그와 마찬가지로 헷셀링크도 율법의 제 일 용법과 제 이 용법에 관해서 루터와 칼빈의 입장은 전적으로 동일하다고 본다. Hesselink, *Calvin's Concept of the Law*, 255; Doumergue, *Jean Calvin*, 4.192.

136) 시편 119편 18절의 “주의 법의 기이한 것”을 주석하면서 칼빈은 다음과 같이 말한다. “율법은 심계명뿐만 아니라 영원한 구원의 언약과 이를 위해서 하나님께서 예비하신 모든 것을 포함한다. 참으로 우리가 익히 알고 있듯이 모든 지식과 지혜의 보화가 그 속에 숨어 있는 예수 그리스도는 율법의 마침이 된다. 그러므로 우리는 선지자들이 명하는 율법의 장엄한 신비에 대해서 경외감을 가지되 그것을 단지 두려워하지는 않는다.”(4.413~414, CO 32.222). 시편 119편을 해석하면서 칼빈은 율법의 내면적인 가르침을 설명하기 위해서 반복해서 성령의 내적 조명에 대해서 말한다. Cf. Comm. Ps. 119:12(4.410, CO 32.219, “*spiritu iudicii*”); 119:18(412, CO 32.221, “*singulari spiritus gratia*”); 119:26(420, CO 32.226, “*interior magister Dei spiritus*”); 119:27, 33(420, 424, CO 32.226, 228, “*intelligentiae spiritus*”); 119:34(425, CO 32.229, “*coelestis spiritus luce*”); 119:64(449, CO 32.242, “*arcana mentis illustratione spiritus*”); 119:125(5.5, CO 32.270, “*arcano spiritus instinctu*”).

137) 율법의 달콤함(*dulcedo, suavitas*)에 대해서, see I. John Hesselink, “Calvin, Theologian of Sweetness,” *Calvin Theological Journal* 37(2002), 325~327.

## The Legal Origin of Calvin's Theology of the Divine Law

Moon, Byung-Ho\*

My main concern in this paper is not to explore the whole range of the influence of Calvin's legal studies on his theology of the law but to focus on the new highly context-oriented way of textual interpretation and its influence on Calvin's historical interpretation of the law. This study will enable us to understand the formation of Calvin's Christological understanding of the law as we become aware of some characteristics of his contemporary philological approach to Roman law, according to which the genuine sense of a text was believed to be explored along with its ancient cultural background and the intention of the author of the ancient text.

The Genevan Reformer John Calvin has been regarded as the theologian of the law. He was educated by the two theologians who led the renaissance of Roman Law in the early and middle of the sixteenth century—Pierre Taisan de l'Estoile(Petrus Stella, 1480~1537) at college of Orléans and Andrea Alciati(Alciato, Alciat, 1492~1550) at college of Bourges. Calvin's study of the *Corpus Iuris Civilis* in Orléans was by way of the glosses of Accursius and Bartholus. Particularly, Bartholus' commentaries on the *Digesta* and *Infortiatum* informed Calvin not only of the *Corpus* itself but also of its practical application to civil law and, furthermore, to theology. Calvin's studies with Andrea Alciati did not last longer than one and a half years, but his influence on Calvin was still dominant in Calvin's relationships with the jurists who led the principal centre of the *mos gallicus* in the college of Bourges— François le Douaren, François Hotman,

---

\* Professor at Chongshin University

and Jacques Cujas. Alciati introduced the philological way of textual criticism to the legal profession. His contribution, however, is especially prominent in his engrafting this legal humanism onto the study of history. Another person who we should not forget in dealing with the young Calvin's legal culture was Guillaume Budé(1468~1540), who played a major role in the revival of Roman law in France by annotating some parts of the Justinian *Pandectae* and by writing several important humanistic works. Budé raised the issue of equity in the world of jurisprudence from the political-philosophical perspective, based on Aristotle's conception of *epieikeia*. The impact of these three Christian humanists upon Calvin was revealed most significantly in his commentary on Seneca's *De clementia* in 1532, where Calvin distinguishes equity (*epieikeia*) from the letter or rigor of the law (*iuri summo seu rigori iuris*) and insists on three kinds of legal punishment including the educational function of the law as the primary one. Along with the intellectual formation of Calvin's theology of the law, therefore, this commentary will be dealt with significantly in this paper.

[**Key Words**] Law, Calvin, Rule, Punishment, Legal Study