

# 고신대 개혁주의학술원 제7회 신진학자포럼

“비텐베르크와 개혁파의 관계; 마부르크 조항을 중심으로”

발표:류성민

“칼빈의 이사야서 위로모티프 이해와 해석학적 특징”

발표:최윤갑

일 시 : 2018년 8월 18일(토) 오후2:00

장 소 : 해운대 소명교회

주 최 : 고신대 개혁주의학술원



개혁주의 학술원  
Korean Institute for Reformed Studies

# 비텐베르크와 개혁파의 관계

마부르크 조항을 중심으로

류성민

## 1. 서론

지난 2017년 종교개혁 500주년을 기념하는 하는 많은 행사가 있었고, 이를 통해 조금이나마 종교개혁에 대한 관심이 커진 것은 고무적인 일이다. 한편 2019년 취리히(Zürich)는 그들의 종교개혁 500주년을 기념한다.<sup>1)</sup> 개혁파 신학을 따르는 사람들에게 진짜 종교개혁 500주년은 언제일 까라는 질문이 생길 수 있다. 이 질문은 사실 종교개혁의 신학적 통일성과 다양성에 대한 질문이기도 하다. 이 즈음에서 종교개혁이 진행되는 초창기 1520년대에 루터로 대표되는 비텐베르크(Wittenberg)와 츠빙글리를 위시한 스위스와 고지독일 도시들(die Oberdeutschen)로 대표되는 개혁파가 어떤 관계를 맺고 있었는가를 관찰하는 것은 종교개혁의 통일성과 다양성을 이해하는데 도움이 될 것이다.

1529년 마부르크 종교회의는 비텐베르크와 개혁파의 지도자들이 만나 토론한 역사적인 사건이고, 그 결과물인 마부르크 조항(Die Marburger Artikel)은 이 둘 사이의 통일성과 다양성을 확인할 수 있는 귀한 신학적 결과물이다.<sup>2)</sup> 신학적으로 역사적으로 매우 중요한 사건이지만 소기의 목적을 달성하지 못했고, 비슷한 시기의 다른 중요한 사건들에 비하여 관심이 적었다.<sup>3)</sup> 그런 이유 때문에, 이에 대한 연구도 별로 없는 형편이다.<sup>4)</sup>

본 소고는 마부르크 조항의 맥락과 본문을 번역 소개하고 비텐베르크와 개혁파의 신학적 입장을 분석하고 비교하여 둘 사이의 관계에 대한 적절한 해석을 시도한다. 이를 통해 종교개혁 1세대들의 신학적 통일성과 다양성을 보이고자 한다.

## 2. 마부르크 조항의 맥락

### 가. 마부르크 회의의 역사적 맥락

1529년 마부르크는 세상에 하나 밖에 없는 루터와 츠빙글리가 함께 한 종교개혁 기념지이다. 4일 동안 독일과 스위스의 개신교 최고 지도자들이 헤센의 지방백작 필립(Landgraft Philipp von Hessen)의 초청으로 마부르크 성에 모여 회의를 가졌다. 이 회의는 1529년 슈파이어(Speyer) 제국회의에서 만들어진 “저항파”(혹은 개신교, Protestanten)의 신학적 정치적 통일이라는 논제로 모이게 되었다.<sup>5)</sup>

1) 취리히는 츠빙글리가 목회를 시작한 1519년을 종교개혁 500주년으로 기념한다. (참고. <https://www.zuerich.com/en/visit/500-years-of-reformation> )

2) 마부르크 조항은 루터와 츠빙글리 양자에 의해 출판된다. 루터의 것은 루터 전집(WA 30.III 102-106; 160-171)에서 찾을 수 있고, 츠빙글리의 것은 츠빙글리 전집(CR 93.2, 514-518; 521-523; <http://www.irg.uzh.ch/static/zwingli-werke/index.php?n=Werk.146> )에서 찾을 수 있다.

3) 대표적인 사건이 1530년 아우그스부르크 제국회의이다. 이 회의에서 개신교 진영은 자신들의 신앙고백을 제출하게 된다. 공식적으로 제출된 문서는 비텐베르크의 멜란히톤이 작성한 *Confessio Augustana*였다. 멜란히톤은 이 신앙고백 문서를 발전적으로 개선하였고, 개신교의 대표적 신앙고백이 된다. 더하여 공식적으로 받아들여진 문서는 아니지만 부쩌가 작성한 *Confessio Tetrapolitana*와 츠빙글리가 작성한 *Fidei Ratio*도 회의에 제출되었다.

4) 종교개혁 500주년을 맞이하여 마부르크 조항의 의미에 대한 연구가 진행되어 엮어졌다. 참고. Wolf-Friedrich Schäufele ed., *die Marburger Artikel als Zeugnis der Einheit* (Evangelische Verlagsanstalt: Leipzig, 2012). (= MAalsZE)

5) 제2차 슈파이어 제국회의에 대하여 간략한 설명은 다음을 참고. Irene Dingel, *Reformation:*

이 회의는 처음부터 순수한 신학적 목적이 아니라 정치적 목적으로 소집되었다. 이 회의에서 가장 의욕적인 인물은 신학자들이 아니라, 열정적인 젊은 지방백작 필립이었다. 그는 선제후령 작센(Kursachsen)과 함께 제국의 개신교 세력을 이끄는 지도자가 되었다.

이 회의에 참석한 대표적 신학 그룹은 비텐베르크와 취리히이다. 이는 필립의 신학적 입장과 일치한다. 그의 신학적 대화 상대는 루터 외에 항상 멜란히톤이 있었고, 또 비텐베르크 외에 항상 츠빙글리가 있었다. 츠빙글리가 이른 시기에 카펠(Kappel) 전투에서 사망한 이후 스트라스부르크(Straßburg) 개혁자 마틴 부쩌(Martin Bucer)가 그의 조언자가 되었다.<sup>6)</sup> 회의의 인적 구성은 필립이 생각한 종교개혁의 폭과 범위를 어느 정도 짐작하게 한다. 그는 반로마카톨릭의 모든 세력을 규합하고자 했다.

1529년 마부르크 회의는 잘 알려진 대로 성공적으로 끝나지 못했다. 성찬에서 그리스도의 현재 방식에 대한 이해에서 이견을 좁히지 못했다. 그러나 필립의 의욕적인 시도로 인해 종교개혁 역사에서 가장 주목할 만한 가치가 있는 한 문서가 작성되었다. 바로 15개 조항으로 이루어진 마부르크 조항(die Marburger Artikel = MA)이다. 필립의 요구로 루터가 펜을 잡았다.<sup>7)</sup> MA는 가장 이른 시기에 작성된 종교개혁의 신앙고백이며, 또한 유일한 전체 개신교 신앙고백이라 할 수 있다. 이 문서는 종교개혁 시대에 유일하게, 루터, 츠빙글리, 멜란히톤, 외콜람파디우스, 부쩌와 다섯 명의 다른 신학자들의 서명을 담고 있다. MA는 그 자체로 종교개혁시대의 보물과 같다.

## 나. 마부르크 회의의 동기와 목적

헤센의 필립은 1529년 마부르크에 회의를 소집하면서 두 가지 목적을 가졌다. 첫 번째, 신학적 목적으로 루터와 츠빙글리와 외콜람파디우스의 성만찬 논쟁을 해결하고자 했다. 두 번째, 정치적 목적으로 슈파이어 제국회의의 결과로 동맹을 성립하려 했다.

### 1) 신학적 목적

1525년부터 1차 성만찬 논쟁이 루터와 개혁파 사이에 출판물을 통하여 발생하였다.<sup>8)</sup> 논쟁점은 성찬을 시행할 때에 제정말씀의 이해와 높아지신 그리스도의 현재 방식이었다. 이 논쟁은 매우 격렬했기 때문에 중재를 위한 노력이 이미 있었다. 이 목적을 위해 외콜람파디우스와 마틴 부쩌와 볼프강 카피토(Wolfgang Capito)는 이미 1525년 지역 종교 회의의 개최를 시도하였다. 하지만 열정적인 헤센의 필립의 결과물이 나오기까지 이 일은 이루어지지 않았다.

### 2) 정치적 목적

마부르크 회의의 두 번째 동기는 1529년 제2차 Speyer 제국 회의의 결과이다. 회의에서 6명의 제후들과 14개의 고지독일 제국도시들은 1521년의 보름스 칙령을 시행하라는 제국 회의의 결정에 반대하여, 저항권(Protestation)이라는 법적 수단을 사용하였다. 이를 계기로 저항파(Protestanten)는 개신교의 이름이 되었다. 1529년 4월 20일 개신교도들은 그들의 저항문서를 작성하고, 이틀 후(4월 22일) 선제후령 작센, 헤센, 뉘른베르크(Nürnberg), 스트라스부르크, 울름(Ulm)이 비밀리에 황제에 반대하는 정치적 보호동맹을 체결하였다. 이 동맹의 고안자는 헤센의 필립과 스트라스부르크의 야콥 슈투름(Jakob Sturm)이었다. 구교측을 규합하는 황제로 인해 개신교측은 직접적인 전쟁의 위협을 받게 되었다. 필립은 전체 개신교 동맹을 만들고자 했고, 가능한 제국 외부의 세력들도 끌어들이고자 했다.<sup>9)</sup>

---

*Zentren-Akteure-Ereignisse* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2016), 185-188.

6) Wolf-Friedrich Schäufele, "Vorwort," in MAalsZE, 5.

7) Wolf-Friedrich Schäufele, "Bündnis und Bekenntnis," in MAalsZE, 51.

8) 성만찬 논쟁의 경과에 대하여 참고. Dingel, 108-115.

9) 참고. Schäufele, "Bündnis und Bekenntnis," 54f.

이 동맹의 걸림돌이 성찬 논쟁이었다. 동맹의 전제는 종교의 일치였다. 결국 필립의 주도하에 종교 대화는 1529년 10월 1-4일 마부르크에서 개최되었다. 이 회의는 이중의 목적을 가지고 있었다. 첫째, 성찬 문제로 인한 신학적 분열을 해결하는 것이었다. 필립은 이 문제가 오해로 인한 것이라 생각했다. 둘째, 동행한 정치가들의 논의를 통해 확장된 정치 동맹을 세우는 것이었다. 이런 면에서 마부르크 회의는 처음부터 정치적인 모임이었다.

## 다. 마부르크 회의의 경과

마부르크 회의가 정치적인 의도를 가진 종교대화였다는 점에서 정치적인 입장이 신학적 대화에 서 큰 역할을 한 것에 대해서 인정할 필요가 있다. 그러나 종교개혁 시대의 개혁자들은 정치적인 배려를 위해 그들의 신학적 입장을 굽히는 일에는 익숙하지 않은 사람들이었다.

### 1) 회의 외부의 정치적 경과

제2차 슈파이어 제국 회의 이후 개신교측은 정치 동맹을 조직하려고 했다. 그러나 개신교 진영은 성찬 논쟁으로 인해 갈라져 있었다. 헤센의 필립은 이를 하나로 만들어 보려고 했다. 비텐베르크와 취리히를 잇는 것은 쉬운 일이 아니었다. 그러나 더욱 어려운 점이 있었는데, 선제후령 작센이 분명히 다른 노선을 보이기 시작했다는 점이다. 마부르크 회의가 개최되던 바로 그때 1529년 10월 3-7일 제후논의가 열렸다. 이 회의들이 동시에 열린 것은 우연이 아니었다. 사실 제후논의는 헤센의 필립이 원했던 방향과 달리 흘러갔다. 슈파이어에서 작센의 선제후는 헤센과 스트라스부르크에 의해 강요된 동맹 계획에 즉흥적으로 동의하였다. 그러나 바로 직후 정치적 상황을 고려하면서, 황제를 반대하는 제후의 저항권 행사에 대해 망설임이 있었다.

작센은 계획된 동맹을 거절했다. 작센은 정치적 동맹을 필립이 예상한 것보다 좁게 하여 슈파이어에서 약속되었던 것처럼 루터의 신앙을 따르는 제국도시에 제한하고자 했다. 스트라스부르크와 울름과 동맹은 이에 적극적으로 반대하였다. 결국 작센은 헤센의 동맹 계획에 반대한 것이다.<sup>10)</sup>

작센의 정책은 루터를 비롯한 비텐베르크 신학자들의 움직일 수 있는 여지를 좁히는 것이었다. 루터의 경우 신학적으로, 정치적으로 회의에 적극적일 이유가 없었다. 멜란히톤이 회의 내내 침묵한 것도 같은 맥락이다. 비텐베르크는 동맹을 맺지 않기를 원했다. 그들은 신학적 일치가 이루어지는 것을 선호하지 않았다.

### 2) 회의 내부의 신학적 경과

아마도 마부르크 조항을 다룰 때에 가장 당혹스런 점은, 그 조항이 앞서 진행된 회의와 아무 관계도 없다는 점이다. 회의에서는, 최소한 공적 대화에서는 거의 성찬문제만 토론되었다. 그래서 협상문을 작성하기 위한 작업이 얼마나 치열한 것인지 그리고 성과가 없었던 마부르크의 협상을 생각해 볼 때, 그런 종류의 일치 문서가 그렇게 빠른 시간에 작성될 수 있었다는 것은 믿을 수 없는 일이었다.<sup>11)</sup>

헤센의 필립은 신앙의 교리를 전체적으로 한 눈에 볼 수 있도록 정리해 달라 요구했다. 사실 비텐베르크 신학자들은 처음부터 성찬을 논의하기 전에 다른 신앙 조항들에 대해 의논하려는 마음이 있었다. 그 이유는 스위스와 스트라스부르크에서 복음에 반하는 잘못된 교훈이 사람들을 혼란스럽게 한다는 소문이 있었기 때문이었다.<sup>12)</sup>

10) 참고. Schäufele, "Bündnis und Bekenntnis," 55-56.

11) Schäufele, "Bündnis und Bekenntnis," 49.

12) 이에 대한 증거로 멜란히톤의 편지를 참고. MBW.T3 Nr 830(612,9-12) "Quidam Argentinae incommode de trinitate etiam loquuti ferebantur. Itaque extorsimus ab eis, ut suam sententiam recitarent de trinitate. Sed confessi sunt se de ea re prorsus nobiscum sentire iuxta Nicaenam synodum."(스트라스부르크의 어떤 사람들이 삼위일체에 대해 부적절하게 말한다는 것이 들린다. 그래서 우리는 그들에게 삼위일체에 대한 그들의 주장을 제시하도록 요구했다. 그러나 그들은 여기에서 니케아 회의를

10월 1일에 시행된 루터와 외콜람파드의 양자회담, 츠빙글리와 멜란히톤의 양자회담이 열렸다. 다음 날 10월 2일 본회의가 시작되었다. 루터는 회의를 시작하면서, 공적으로 성찬에 대해 논의하기 전에 다른 주제에 대해 논의되어야 한다 말했다.<sup>13)</sup> 그는 취리히와 바젤과 스트라스부르크에서 잘못된 교훈이 주장된다고 들었기 때문이다. 예를 들어 스트라스부르크가 삼위일체 교리에서 아리우스에 동의하여 그리스도의 두 본성을 구분하여 인격의 통일성을 해치는데까지 나갔다고 들었다. 원죄는 실제도 아니고 정죄될 것도 아니라고 여겨지고, 세례는 단지 회심의 외적 표지일 뿐이고, 칭의에서 인간은 자신의 힘으로 협력한다고 들었다. 또한 설교직과 연옥과 다른 것들도 스트라스부르크에서 잘못 가르쳐지고 있다고 들었다. 외콜람파디우스와 츠빙글리는 루터의 이 비난을 인정하지 않고, 오직 성찬에 대해서만 다를 것을 주장했다. 결국 루터도 이에 동의했다.<sup>14)</sup>

이어지는 회의에서는 오직 성찬 문제만 다루어졌다. 10월 3일 오후의 대화가 성과없이 마치게 되었다. 마틴 부쩌는 스트라스부르크에 대한 루터의 혐의로 인해 삼위일체와 그리스도의 인격과 칭의와 세례와 다른 주제들을 변호하기로 허락되었다. 루터에게 부쩌는 그의 교리의 정통성을 확인하기를 요청했다. 그러나 루터는 거부했다. 루터는 사람들이 그를 공격하여 나중에 잘못된 교리에 침묵한 것에 대한 증인이라 불리게 될까 두렵다고 했다. 이 상황에서 루터는 부쩌를 형제라 부르기를 거부했고, 나중에 자주 강력하고 비판적으로 사용되었던 “다른 영”이란 단어를 말했다.<sup>15)</sup>

그 후에 10월 4일 지방백작 필립은 루터에게 모든 신앙조항들의 목록을 작성하기를 요구했다. 이것은 결코 회의를 빈손으로 끝내지 않기 위한 속임수가 아니었다. 그것은 성찬에 대한 대화의 실패 후에, 최소한 다른 모든 신앙 교훈에 대한 일치를 확실히 하는 것을 목적인 시도였다. 사실 루터는 그 전날까지 일치에 대하여 여러 측면에서 의심을 가지고 있었다. 그러나 루터가 스스로 작성한 신앙 조항들이 형식에 따라 서명을 받게 됨으로 지방백작의 계산대로 되었다.<sup>16)</sup>

루터는 그에게 주어진 과제를 망설임 없이 시행했다. 필립은 비텐베르크 신학자들과 작센의 선제후를 하나의 형식을 갖춘 공동의 신앙고백에 묶기를 원했다. 그리고 루터는 성찬 뿐 아니라 다른 교리들도 다루어져야 한다는 주장처럼, 그런 형식을 갖춘 신앙고백을 작성하였다.

신앙조항들의 순서는 순전히 루터의 의도를 따른 것이다.<sup>17)</sup> 사실 그는 삼위일체와 기독교론의 분명한 논쟁점을 다루지 않았다. 하지만 이것은 스위스나 스트라스부르크에 대한 협상 혹은 수용의 관점에서 나온 것은 아니다. 오히려 루터는 상당히 놀란 것 같았다. 스위스나 스트라스부르크는 그가 작성한 주장에 동의할 준비가 되어있었기 때문이다. 논의는 짧았고, 단지 몇 가지 적은 변경들만 요구되었다.<sup>18)</sup> 스위스와 스트라스부르크가 루터에 의해 작성된 신앙고백을 중요한 반대와 변경없이 서명했다는 것은 비텐베르크 사람들에게는 그들의 승리라고 느껴졌다.

그렇다면 과연 스위스와 스트라스부르크는 그들의 잘못된 견해를 버린 것일까? 아니면 원래 그들은 일치된 견해를 가지고 있었고, 단지 오해로 말미암아 생긴 것일까? 둘다 아니다. 사실 츠빙글리와 부쩌는 마부르크 조항을 그들 자신의 신학적 의미에서 해석한다.

사실상 마부르크 조항은 루터의 의도와 달리 하나의 절충형식으로 이해되었다. 양측은 자신들의 의도로 해석할 수 있었다. 그러므로 완전한 일치라고 말할 수는 없다. 무엇보다 스위스와 스트라

---

따라 완전히 우리와 일치한다고 고백했다.)

13) Peter Gemeinhardt, "Das Erbe der Alten Kirche," in MAalsZE, 85.

14) Schäufele, "Bündnis und Bekenntnis," 50.

15) WA 30.III, 150,5-10. 참고. Schäufele, "Bündnis und Bekenntnis," 51.

16) Schäufele, "Bündnis und Bekenntnis," 51.

17) 루터가 아무런 기초 없이 MA를 작성한 것은 아니다. 1528년 슈바바흐 조항(Die Schwabacher Artikel)을 기초로 작성하였다. 이 조항은 한창 성만찬 논쟁이 심했던 시기에 작성되었기 때문에 루터의 견해를 더욱 표현하고 있다.

18) Schäufele, "Bündnis und Bekenntnis," 52.

스부르크가 루터의 조항에 동의한 것에서 정치적인 확신의 영향도 있었다. 그 결과는 헤센의 지방백작이 의도한 것이었다. 그러나 양자간에 교리의 차이가 존재한다는 것은 의심의 여지없이 숨길 수 없는 것이었다. 그래서 개신교 공동의 정치적 동맹은 불가능했졌다.

## 라. 마부르크 회의 결과와 의의

마부르크 회의는 종교개혁 역사의 결정적인 사건이다. 그렇게 권위있는 사람들이 함께 모인 전체 개신교 신학자 회의는 전무후무했다. 하지만 결과는 오늘날까지 논쟁거리였다. 일반적으로 말해서 대화는 실패했다. 왜냐하면 성찬문제의 분열은 여전히 남아있었고, 의도했던 동맹은 이루어지지 않았기 때문이다.

그러나 이런 견해는 한쪽 측면만 본 것이다. 성찬 교리의 차이에 있어 마부르크 회의는 직접적인 그리고 간접적인 방식으로 변화에 공헌하였다. 직접적인 효과는 환경에서 볼 수 있다. 양 측은 몇 년동안 서로를 향한 날카로운 공격을 교환한 후, 이제 공식적인 논쟁을 하지 않았다. 성찬에 대한 논쟁은 1552년이 되어서야 다시 날카롭게 진행될 수 있었다. 요하킴 베스트팔(Joachim Westphal)과 칼빈(Johannes Calvin) 사이의 소위 제2차 성찬논쟁이다. 이전에 있었던 격렬한 논쟁에서 볼 때, 이미 이것은 과소평가할 수 없는 큰 공헌이다.<sup>19)</sup>

그뿐 아니라 마부르크 회의는 성찬에 대한 교리차이를 최소한 부분적으로 극복하기 위한 출발점을 만들었다. 마부르크에서 지방백작 필립은 개인적으로 마틴 부쩌를 알게 되었고, 부쩌는 츠빙글리가 사망한 후에 필립의 가장 중요한 신학 조언자가 되었다. 그들의 최고의 결과물은 1536년 비텐베르크와 고지독일 도시들의 비텐베르크 일치(die Wittenberger Konkordie)이다.<sup>20)</sup> 이 일치를 통해 고지독일의 제국도시들이 슈말칼덴 동맹에 참여할 수 있게 되었다. 다만 스위스인들은 부쩌의 일치 노력을 계속하여 거부하였다.

회의의 두 번째 목적은 가능한 유럽 전역의 정치군사적 개신교 동맹을 이루는 것이었다. 하지만 슈말칼덴 동맹이 이뤄진 것은 마부르크 회의의 간접적 영향이다. 직접적인 결과는 15개 조항으로 이루어져 10월 4일에 작성된 MA일 뿐이다. 마부르크 조항은 루터와 츠빙글리가 동시에 서명한 종교개혁시대의 유일한 신앙고백이다. MA의 15개 조항 중 14개 조항과 0.5개 조항은 양측의 일치로 확정되었다. 마지막 0.5개 조항은 성찬 교리에서 차이를 드러낸다.

## 3. 마부르크 조항 해설

이제 MA의 각 조항을 해설하려고 한다. 순서는 처음부터 하는 것을 원칙으로 하나 필요에 따라 함께 해설해야할 부분은 조항 순서에 상관없이 해설하였다. 한 가지 참고할 중요한 점은 MA의 작성자는 루터라는 것이다. 루터가 자신의 의도와 자신의 표현으로 MA를 작성한다는 점에서 MA는 기본적으로 루터의 신학적 성향을 가장 많이 드러냈다는 점을 기억해야 한다. 그러나 동시에 츠빙글리를 비롯한 개혁파가 루터와 함께 논의하며 작성 과정에 동참하였고, 결과적으로 이 고백에 동의하였기 때문에 그들의 견해와 영향을 함께 살피고자 한다.

### 가. 고대 교회의 유산(MA 1-3)

MA 1-3조는 삼위일체와 기독교론에 대한 것이다. 이 조항들을 볼 때, 마부르크에서 교부들의 삼위일체 교리와 기독교론에 완전히 일치가 있었다고 생각할 수 있으나, 사실 이 과정에서 어려움은 존재했다. 루터는 스트라스부르크의 삼위일체에 대하여 의심했고, 부쩌가 해명했다. 그리고 10월

19) Schäufele, "Bündnis und Bekenntnis," 46.

20) 참고. Schäufele, "Bündnis und Bekenntnis," 47.

4일 MA를 작성할 때에 결국 니케아 신조에 따른 완전한 일치로 인정하게 되었다.

1) [서언]<sup>21)</sup>

1529년 10월 3일 마부르크에서 우리는 다음의 조항들에 일치하여 서명한다.

2) [1. 거룩한 삼위일체에 대하여:]

첫째, 우리 양측은 다음 내용을 일치하여 믿고 참된 것으로 여긴다. 유일하고, 참되고, 실재하는 모든 만물의 창조자이신 한 하나님이 계신다. 이 하나님은 그의 본질과 속성에서 하나이고, 위격들에서, 즉 아버지, 아들, 성령, 삼위로 계신다, 등등. 이것은 온 세계 전체 기독교회 가운데 니케아 공의회에서 결정되고, 니케아 신경에서 노래되고, 읽혀지는 것과 같다.

첫 문장은 매우 멋지게 시작한다. “우리 양측은 일치하여 믿고 여긴다.” 삼위 일체 교리에 대한 기술은 니케아의 삼위일체에서 시작된다. 루터는 교회의 천년된 합의에서 시작한다. 여기에서 중요한 것은 “등등”(etc.)이다. 이 문구는 2항과 3항에서도 등장한다. 이 문구의 의미는 삼위일체와 기독교론에 대해 더 말할 것이 있으나, 말할 필요는 없다는 것이다.

4세기 니케아 신조의 삼위일체 교리에서 중심요소가 여기에 언급된다. 아버지로부터 아들의 영원한 출생, 그리스도의 본질이 아버지와 동일함, 성령의 신성이다. MA 1조는 니케아 신조를 짧은 형태로 표현했다. 그러나 이를 통해 니케아와 관계는 명백하게 드러났다. 물론 여기에서 니케아 공의회는 니케아-콘스탄티노플 공의회로 이해되어야 하고, 여기에 등장하는 신경은 381년의 니케아-콘스탄티노플 신경이다.<sup>22)</sup>

3) [2. 하나님의 아들, 우리 주 예수 그리스도에 대하여:]

둘째, 우리는 다음과 같이 믿는다. 아버지나 성령이 아니라, 오직 하나님 아버지의 아들, 참되고 실재하는 하나님이 성령의 일하심을 통해 사람이 되었다. 그는 사람 씨의 도움 없이 순결한 동정녀 마리아에게서 나셨다. 그는 완전한 육체적 형상으로 육체와 영혼으로 태어나셨고, 다른 모든 사람들처럼 육체와 영혼을 가지셨다. 그러나 죄는 없으셨다, 등등.

MA 2조는 삼위일체 신학의 기초에서 기독교론을 세워간다. 하나님의 아들이 참으로 인간이 되었다. 루터는 고대 신앙고백에 의지하여 그리스도의 성육신과 완전한 신성과 인성 그리고 무죄성을 가르친다. 이것은 칼케돈 신조를 따르는 것으로 종교개혁 기독교론의 기초적이 되었다.

성육신의 문제는 그리스도께서 세상에서 어떻게 현재하시는가, 즉 신성과 인성이 어떻게 지속적으로 연결되는가의 해석 문제와 관계되는데 이것은 성찬 교리와 깊게 관계된다.

4) [3. 그리스도의 고난에 대하여:]

셋째, 하나님과 마리아의 아들, 분리되지 않는 위격, 예수 그리스도는 우리를 위하여 십자가에 못 박히셨고, 죽으셨고, 묻히셨다. 그는 죽은 자 가운데서 살아나셨고, 하늘에 올리셨다. 그는 모든 피조물의 주인으로서 하나님의 우편에 앉아, 모든 피조물의 주로서, 후에 살아있는 자들과 죽은 자를 심판하실 것이다, 등등.

MA 3조는 니케아-콘스탄티노플 신경에 기초한다. 사실 루터에게 중요한 강조점은 칼케돈 신조의 “분리되지 않는”(ungetrennt)이다.<sup>23)</sup> 그리스도의 신성과 인성이 분리되지 않는다는 점은 성

21) 번역은 마부르크 조항의 Neuhochdeutsche Übertragung에서 옮긴 것이다. (Schäufele, "Der Text der Marburger Artikel," 26ff.) 사용된 괄호[...]는 원문에 사용되지 않은 표제를 기록할 때 사용했다.

22) 참고. Gemeinhardt, "Das Erbe der Alten Kirche," 101f.

찬에서 그리스도의 현재 방식과 관계된다.<sup>24)</sup>

여기에서 개혁파 신학자들과 중요한 차이가 있다. 츠빙글리는 그리스도께서 분리되지 않는 인격이 아니라 온전한 구원자라 할 수 없다고 주장하지만, 루터와 달리, 그리스도는 인성을 따라서만 고난을 받으셨다고 주장한다.<sup>25)</sup>

MA는 예수 그리스도의 분리되지 않는 인성에 대한 구체적인 묘사는 “등등”으로 뛰어넘었다. 서로의 기독교론적 차이에도 불구하고 이 부분을 용인하고 넘어간 것은 독특한 일이다.

## 나. 종교개혁의 복음(MA 4-7)

MA 4-7조항은 죄와 칭의에 대해서 다루고 있다. 이 주제에서 비텐베르크와 스위스 사이에 단 한번도 반대가 없었다.<sup>26)</sup> MA의 순서는 나중에 작성되는 아우그스부르크 신앙고백(*Confessio Augustana* 1530 = CA)의 기초가 된다.<sup>27)</sup> 즉 MA 4-7조는 복음에 대한 종교개혁의 이해를 보여준다.

### 1) [4. 원죄에 대하여:]

넷째, 우리는 다음을 믿는다. 원죄가 아담으로부터 우리에게 주어졌고, 유전된다. 원죄는 모든 사람을 정죄하는 죄이다. 그리고 예수 그리스도께서 그의 죽으심과 생명으로 우리를 돕지 않으셨다면, 우리는 영원히 죽어야 했고, 하나님 나라와 복에 이를 수 없었을 것이다.

모든 사람이 죄를 가지고 태어나고, 정죄된다는 원죄에 대한 이해의 일치는 당연하게 받아들여졌다. 양측은 이 부분에서 일치하였고, 오직 그리스도의 죽으심만이 원죄를 극복하고, 사람을 영원한 죽음에서 자유롭게 한다는 것을 추가했다.

### 2) [5. 믿음에 대하여:]

다섯째, 우리는 다음을 믿는다. 우리가 하나님의 아들, 예수 그리스도를 믿는다면, 우리는 이 죄와 모든 다른 죄에서, 영원한 죽음에서 구원된다. 그는 우리를 위해 죽으셨고, 등등. 그리고 우리는 믿음 없이, 어떤 행위나, 계급이나 수도원 등을 통하여 영원한 죄에서 자유롭게 될 수 없다, 등등.

### 3) [6. 행함의 공로에 대하여:]

여섯째, 이 믿음은 하나님의 선물이다. 우리는 믿음을 선행하는 행위나 공로로 얻을 수 없고, 또한 자신의 능력으로 만들어 낼 수도 없다. 성령께서 원하실 때, 우리가 복음이 나 그리스도의 말씀을 들을 때, 오직 성령께서 믿음을 우리 마음에 주시고 만드신다.

23) Gemeinhardt, "Das Erbe der Alten Kirche," 77.

24) 슈바바흐 조항 3조에서 루터는 “예수 그리스도께서 인간으로서 혹은 인성으로 고난당한 것이 아니라 나눠질 수 없는 인격으로 신인으로 혹은 하나님의 아들로 진실로 우리를 위해 고난당하셨다”고 주장했다.(Die Schwabacher Artikel 3. "... Also das man nicht glauben noch leern solle, das Jhesus Cristus als der mensch oder die menscheit fur vnns gelitten hab, Sonnder also: weyl got vnnd mensch hie nit zwo personen, Sonnder ein vnyutrenliche person ist, soll man halten vnnd leren, das got vnnd mensch oder gottes Sone warhaftig fur vnns gelitten hat, ...")

25) Gemeinhardt, "Das Erbe der Alten Kirche," 77f.

26) André Birmelé, "Das reformatorische Evangelium. Sünde und Rechtfertigung (Marburger Artikel 4-7)," in MAalsZE, 103.

27) Birmelé, "Das reformatorische Evangelium," 104.



#### 4) [7. 기독교의 의에 대하여:]

일곱째, 이 믿음은 하나님 앞에서 우리의 의이다. 하나님께서 자신을 위하여 우리를 의롭고, 경건하고, 거룩하다고 간주하시고, 어떤 행위나 공로 없이 우리를 이를 통해 죄와 죽음과 지옥에서 돕고, 우리를 은혜롭게 받으시고, 그의 아들로 인하여 복되게 만드신다. 우리는 아들을 그렇게 믿고, 그것을 통해 의와 생명과 그의 아들의 모든 좋은 것들을 누리고, 그것에 참여한다. 그러므로 의를 위해 쓸모 있다고 여겨지는 모든 수도원의 삶과 수도사 맹세는 완전히 정죄된다.

이상의 내용들은 비텐베르크와 스위스 사이에 일치가 확실했다. 그리스도의 성육신과 관련된 다양한 진술들은 교회의 유익이라는 측면에서 연결된다. 즉 기독교론과 구원론이 여기에서 만난다. 이것은 사변적이며 학문적 지식을 추구하던 스콜라 신학과 구분점이다. 종교개혁은 교회를 위한 실재적인 목적을 갖고, 그 안에서 교리적 체계를 이해하고, 해석한다.

그리스도의 십자가와 부활이 교회를 위한 선포이고, 믿음에 기반한 죄인의 칭의에 대한 선포는 결정적이다. 물론 칭의 교리는 교회와 신학이 말해야 할 모든 것을 말하지 않는다. 다만 그것은 기본 구조이다. 이러한 종교개혁 신학의 이해는 비텐베르크와 스위스에게 공통적인 것이었다. 종교개혁의 다양한 입장들은 이 주제에 있어 성찬의 이견을 넘어 연결되어 있었고, 이를 통해 로마 카톨릭과 근본적으로 구분되고 있다.

구원의 교리에 대한 이견없는 일치에도 불구하고 성찬의 문제에 이견이 있었고, 이로 인해 교회 공동체의 통일로 나가지 못했다. 그 이유는 성찬의 문제가 분리된 교리가 아니라, 교회의 구성과 직접 관련된 문제였기 때문이다. 성찬은 교회 공동체를 구성하는 것과 긴밀하게 연결되었다. 결국 성찬의 불일치는 교회의 불일치로 여겨졌다. 그러나 하나님 앞에서 믿는 자가 얻는 의에 대한, 구원에 대한 교리에 있어 분명한 일치는 강조되어야 한다.

#### 다. 선물로서 믿음, 설교와 세례

##### 1) [8. ]외적 말씀에 대하여:

여덟째, 성령은, 보통의 경우에, 어느 누구에게도 이 믿음이나 선물을 그리스도에 대한 선행하는 설교나 구두로 전해지는 말씀 없이 혹은 복음 없이는 주지 않는다. 오직 성령이 믿음에 영향을 주고 만드신다. 그가 원하는 곳에서, 원하는 사람에게서, 구두로 전해지는 말씀을 통해, 말씀과 함께(롬 10:17) 주신다.

MA의 8조는 “해석의 십자가”(crux interpretationis)로서 여겨진다.<sup>28)</sup> 이 조항은 형식상 전체 조항들의 중심에 위치할 뿐 아니라, 내용적으로도 전체 서술의 전환점이다. 여기에서 성령과 믿음의 선물이 말씀에 긴밀하게 연결된다. 선행하는 설교 없이 성령은 누구에게도 믿음을 주지 않는다. 선포되는 말씀은 성령의 선물에 선행한다. 이것은 분명 루터의 견해이다.

츠빙글리는 성령이 말씀에 선행한다고 확신했음에도 MA의 8항에 서명하였다.<sup>29)</sup> 그에게 중요한 것은 성령께서 믿음을 만드시고, 선포되는 말씀을 통해 이루어진다는 것이다. 먼저 그는 복음의 개념을 모든 외적 선포로 이해한다. 또한 그는 분명히 외적 말씀이 아니라 성령께서 스스로 믿음을 주신다고 지적한다. 성령은 그가 원하는 곳에서 원하는 사람에게 믿음을 주신다. 그러나 말씀

28) Martin Sallmann, "Glaube als Geschenk. Predigt und Taufe (Marburger Artikel 8-9, 14) oder: Die Zuordnung von Wort und Geist als Dreh- und Angelpunkt der Marburger Artikel," in MAalsZE, 117.

29) Sallmann, "Glaube als Geschenk," 119.

과 성령은 나뉘지지 않는다.

루터와 츠빙글리의 차이를 감쇄해주는 해석학적 도구가 "보통의 경우"(ordentlich zu reden)라는 문구이다. 이 문구는 두 가지 해석 가능성이 있다. 첫째, 성령께서 질서에 따라 말하도록 하신다. 즉 설교가 먼저인 것이 질서이다. 루터의 견해이다. 둘째, 일반적으로 성령은 누구에게도 선행하는 설교 없이 믿음을 주지 않는다. 이렇게 볼 때 믿음에 선행하는 설교는 일반적인 경우이다. 이 경우 성령이 특별히 말씀하실 수 있다는 것을 암시한다. 이것은 츠빙글리에게 받을 만한 것이다. 그는 성령을 말씀에 선행하여 놓기 때문이다.<sup>30)</sup>

츠빙글리는 영과 육, 외적 사람과 내적 사람을 내적 말씀과 외적 말씀의 구분으로 이해한다. 내적 말씀은 하나님의 의지를 포함한다. 외적 말씀은 내적 말씀을 포함한다. 그러므로 외적 말씀은 그 하나님의 의지를 담은 내적 말씀을 포함하고 있다. 그러므로 설교가 선행한다고 해도 츠빙글리에게 문제는 없다.

성령은 성경의 해석에 있어 교리와 믿음을 통일시키는 권위이다. 이것은 교황과 주교들의 성경 해석 권위를 거부하는 것이다. 성령을 통해서만 성경의 바른 해석이 나올 수 있다. 이 부분에서 루터와 츠빙글리는 일치하고 있다. 루터는 영성주의자들과 논쟁에서 말씀과 성령의 관계를 날카롭게 다루는데, 사람은 외적으로 복음 선포의 말씀과 성령의 육적인 표를 통해, 내적으로는 성령과 믿음을 통해 다루어진다고 주장한다. 루터가 강조하는 것은 외적인 것이 선행되어야 한다는 것이다. 그러므로 하나님께서 설교와 성령이라는 수단을 통해 성령과 믿음을 주신다.<sup>31)</sup>

츠빙글리는 기본적으로 성령이 먼저라는 것을 분명히 주장한다. 성령은 마음을 밝히고 믿음으로 의롭게 하시는 유일한 분이다. 믿음은 오직 하나님으로부터 온다고 주장되어야 한다. 성령의 사용은 그리스도께서 제정하신 것처럼 되어야 한다. 그러나 그리스도는 그의 죽음을 선포하고, 감사를 말하여 찬양과 경외하도록 하셨다. 그가 우리를 위해 십자가에 못 박혀 죽으셨기 때문이다. 당연히 주의 죽음은 외적 말씀을 통해 설교되는 것이 필요하다. 한편으로 우리를 강건하게 하고, 다른 편으로 우리가 믿음으로 가르쳐지도록 목적한다. 그리고 나서 중요한 강조가 있다. 이 모든 것은 사람이 말하는 것을 통해 이루어지는 것이 아니다. 비록 그것이 수단이라고 할지라도 그렇다. 오히려 인간의 마음에 하나님의 일하심을 통해 이루어진다.

츠빙글리에게 성령은 말씀에 앞서 있다. 하지만 외적 말씀의 선포는 필요하다. 그 말씀이 구원에 대하여 알리고 있기 때문이다. 성찬과 관계하여 이를 생각하면, 성찬에 있어 제정의 말씀은 필요하다. 그리스도께서 말씀하셨기 때문이다. 그리스도는 성찬의 선포와 거행을 권하고 있다. 그러나 구원의 사건은 결국 하나님의 능력으로 인간 안에서 이루어진다. 그러므로 츠빙글리에게 성찬은 기억의 축제가 되고, 공동체의 감사와 찬양의 축제가 된다. 츠빙글리에게 성찬에서 초점은 공동체에 있다.<sup>32)</sup>

## 2) [9. ]세례에 대하여:

아홉째, 거룩한 세례는 성례이다. 하나님에 의해 믿음을 위하여 제정되었다. 그리고 “가서 … 세례를 베풀”(마 28:10)라는 하나님의 명령과 “믿고 세례를 받는 사람은 …”(막 16:16)이라는 하나님의 약속이 그 안에 있기 때문에, 세례는 그리스도인들의 표지 혹은 표시일 뿐 아니라, 우리의 믿음이 요구되는 하나님의 표적과 일하심이다. 이 믿음을 통하여 우리는 생명으로 다시 태어난다.

말씀에 대하여 다른 다음 이어 구원의 수단으로서 세례를 다룬다. 이 조항은 루터의 세례 신학의 가장 중요한 요소들을 담고 있다. 세례의 제정, 약속, 어떤 세례인지, 세례를 받는 믿음이다.

30) Sallmann, "Glaube als Geschenk," 120f.

31) Sallmann, "Glaube als Geschenk," 124.

32) Sallmann, "Glaube als Geschenk," 126.

여기에서 강조는 세례가 하나님의 일이라는 것이다. 하나님의 일을 통해 인간은 약속에 참여하게 된다. 세례를 통해 하나님의 은혜가 주어진다. 세례가 빈 표지라거나 그리스도 아래 있는 구호라는 것은 거부한다. 이 내용은 세례파를 반대하는 것이나 또한 츠빙글리를 염두에 둔 것이기도 하다.

개혁파는 세례가 예수 그리스도 안에 있는 하나님의 구원과 세례 받는 자가 하나님께 속한 것을 가리키는 한 표지이지 그 자체로 구원을 가져오지 않는다고 주장한다. 세례를 통해 개인은 공동체로 받아들여진다. 츠빙글리는 세례를 하나님의 사역이라고 부른다. 그래서 누구도 세례를 경시하지 않도록 한다. 이것은 세례파를 반대하는 것이었다. 그러나 동시에 세례는 구원을 가져올 수 없다고 지적한다. 츠빙글리에게 세례는 하나님에 의해 제정되었고, 그래서 하나님의 사역이다. 그러나 그럼에도 세례는 영혼을 죄에서 깨끗하게 할 수 없다. 어떤 외적인 요소들이 내적인 영혼을 정결하게 할 수 없다. 그것은 오직 하나님의 은혜로 가능하다.<sup>33)</sup>

### 3) [14. 유아 세례에 대하여:]<sup>34)</sup>

열넷째, 유아 세례는 합법적이다. 유아는 세례를 통해 하나님의 은혜로 그리고 기독교로 받아들여진다.

루터의 시각에서 유아는 기독교 공동체에 받아들여질 뿐 아니라 동시에 하나님의 은혜로 하나가 되었다. 믿음에 대한 문제는 주제가 아니다. 그 문제는 대상자들에게 논쟁이 되지 않았기 때문이다.

다만 츠빙글리는 성례의 개념을 상당히 조심스럽게 다루었고, 스스로 성례라는 단어의 사용을 피했다.<sup>35)</sup> 유아 세례는 유아가 하나님의 은혜 언약에 속했다는 확인이다. 분명히 츠빙글리에게 성례는 표지이다. 그것은 구원을 가져다주지 않고, 구원의 상황을 가리키는 것이다. 그에 반하여 루터에게 성례는 세례라는 의미 있는 수단을 통하여 어떤 영적 선물이 부여된다. 즉 원죄의 정결과 하나님의 은혜로 받아들여짐이 있다.

말씀과 세례에 대한 교리는 공동의 교리로 여겨진다. 하지만 상당한 해석의 여지가 있다.<sup>36)</sup> 루터는 말씀과 성례 안에서 예수 그리스도안에 있는 구원의 객관적 전달을 주장했고, 츠빙글리는 성령과 선물을 피조물이 받는 것을 반대하고, 하나님의 주권을 주장했다. 가장 큰 차이는 구원의 전달의 방식에 있다. 루터는 성령의 선물을 분명히 말씀과 성례에 묶는 반면, 츠빙글리는 성령을 말씀 앞에 두는 순서를 선호한다.

## 라. 믿음과 삶 - 개신교 윤리에 대하여

### 1) [10. ]선행에 대하여:

열째, 그러한 믿음은 성령의 일하심을 통하여, 우리가 성령의 일하심을 통해 바르고 거룩하게 여겨지고 그렇게 변화할 때, 이 믿음은 우리로 선행을 행하게 한다. 즉 이웃 사랑, 하나님께 기도, 모든 핍박의 종류의 고난 등등.

33) Sallmann, "Glaube als Geschenk," 127.

34) MA의 순서로는 유아세례는 14항이나, 본고는 세례와 함께 다룬다. 더하여 세례에 이어 은혜의 수단인 성찬이 다루어지는 것이 정당한 순서이다. 그러나 성찬의 견해는 이견이 있어 가장 마지막에 다뤄진다. 마부르크 회의는 이견을 조정하는 방식으로 이끌어지지 않고, 공동의 견해를 먼저 진술하고, 이견을 정리하는 순서로 진행되었다.

35) Sallmann, "Glaube als Geschenk," 128f.

36) Sallmann, "Glaube als Geschenk," 129.

믿음 자체는 인간의 공로가 아니다. 믿음은 사람이 할 수 있는 것이 아니다. 그리스도께서 보내신 성령의 역사로 생기는 것이다. 성령께서 역사하여 의롭게 하는 믿음은 선행의 원인이 된다. 곧 선행은 믿음의 열매이다. 10항에서 이런 사항이 요약되었고, 이것은 5,6,7항에서 기초하여 나온 것이다.<sup>37)</sup>

츠빙글리는 우리의 행위가 그리스도로부터 나와야 선하다고 가르친다. 칭의를 그리스도를 통하여 율법의 정죄로부터 구원되는 것에서 시작한다. 이것은 결코 율법을 행함으로 구원을 얻는 것을 의미하지 않는다.<sup>38)</sup>

## 2) [11. ]고해에 대하여:

열한째, 고해 혹은 자신의 목사 혹은 이웃에게 상담하는 것은 강제 없이 자유롭게 행해져야 한다. 그러나 슬퍼하고 불안한 혹은 죄로 눌린 혹은 잘못 가운데 빠진 양심에게 매우 유용하다. 무엇보다 복음의 사죄 혹은 위로 때문이다. 복음의 사죄가 참된 사죄이다.

MA는 비밀 고해와 개인적 고해를 강제하는 것을 반대한다. 그러나 자유로운 것은 문제가 없다. 불안한 양심이 위로를 받기 위해 고해는 유익하다.

## 3) [12. ]정부에 대하여:

열두째, 모든 정부와 세상 법과 법원 혹은 규범들은, 그들이 존재하는 곳에서, 정당하고 좋은 것이고, 금지되지 않는다. 많은 교황주의자들과 재세례파들이 가르치고 생각하는 것과는 다르다. 그래서 그리스도인은 그곳으로 부름 받고, 태어나서, 다른 것 없이 그리스도를 믿음을 통하여 복되게 될 수 있다, 등등. 동일하게 아버지와 어머니의 사정에서, 남편과 아내의 상황에서, 등등.

세속정부에 대한 긍정적 입장은 교황과 세례파를 반대하는 것이다.<sup>39)</sup> 복음이 마음의 내적 의에 관계된다고 함으로, 교황의 세속 권력욕에 반대하고, 세속 정부를 하나님의 질서로 인정하여, 정부에 순종하고, 명령과 법에 순종해야 한다고 함으로 세례파를 비판한다.

## 4) [13. 사람의 규범들에 대하여:]

열셋째, 영적 혹은 교회의 문제에서 전통이나 사람들의 규범들이라 칭해지는 것은, 명백한 하나님의 말씀을 반대하지 않는 한, 자유롭게 준수되거나, 중지될 수 있다. 어떤 사람들과 우리가 관계하는지에 따라, 우리는 그 규범들을 항상 불필요한 불쾌감을 갖지 않도록 지킬 수 있고, 사랑으로 약한 자과 모두의 평화에 이바지 할 수 있다, 등등. 우리는 또한 성직자에게 결혼을 금지하는 교리는 악마의 교리라고 믿는다.

이 조항은 교회의 의식 대신 전통에 대하여 다룬다. 기준은 오직 사랑이어야 한다. 그러나 하나님의 말씀에 반하는 것은 제한한다.

---

37) Jan Rohls, "Glaube und Leben. Die evangelische Ethik (Marburger Artikel 10-13)," in MAalsZE, 136.

38) Rohls, "Glaube und Leben," 136.

39) Rohls, "Glaube und Leben," 142.

## 마. 이견 - 성만찬

### 1) [15. ]그리스도의 살과 피의 성례에 대하여:

열다섯째, 우리 모두는 우리의 사랑하는 주 예수 그리스도의 성찬에 대하여 다음을 믿고 말한다. 그리스도께서 제정하신 대로 두 가지 형태(= 빵과 포도주)가 사용되어야 한다. 또한 미사는 죽거나 살아있는 다른 사람을 위하여 은혜를 얻는 행위가 아니다. 또한 제단의 성례는 예수 그리스도의 참된 몸과 피의 성례이며, 이 몸과 피를 영적으로 누리는 것은 모든 그리스도인에게 특별히 필요하다. 말씀과 동일하게 성례를 사용하는 것은 전능하신 하나님에 의해 주어졌고, 명령된 것으로, 약한 양심이 성령을 통해 믿음으로 움직이도록 한다. 그리고 다른 한편 우리가 이번에 일치하지 못한 것은 그리스도의 참된 몸과 참된 피가 육체적으로 빵과 포도주 안에 있는지에 대한 문제이다. 그럼에도 각 파는 양심이 허락하는 한, 다른 파에게 그리스도의 사랑을 보여야 한다. 그리고 두 파들은 하나님께서 우리로 하여금 그의 영으로 바른 이해를 확인하도록 전능하신 하나님께 기도해야 한다.

루터에게 성찬은 하나님의 약속의 말씀이 현재화하는 것이다. 그래서 이것을 바르게 이해하고 사용하는 것은 구원을 위해 필요한 것이다. 특별히 MA에서 드러난 루터의 관심은 교회와 위로받는 양심의 관계이다. 루터는 성경이 자신의 편이라 확신했고, 예수 그리스도의 육체적 현재를 부인하는 자는 마지막 날에 위로를 얻지 못할 것이라고 생각했다. 루터에게 이 문제는 양심의 문제였다. 그런 면에서 회의의 결과는 이미 시작 전부터 정해져 있었다고 말할 수 있다.<sup>40)</sup>

성례는 내적 확신을 세우고 확실히 하는 것이다. 이는 예수 그리스도께서 성례를 제정하시는 말씀에서 나오는 것이다. 즉 성찬 사건은 말씀의 사건에서 나온 것이다. 약속의 말씀, 복음의 말씀과 관계하여 성례가 발생한다. 말씀없는 외적 표지는 아무것도 아니다. 빵과 포도주는 그냥 빵과 포도주일 뿐이다. 그러나 그리스도의 말씀으로 성례의 능력은 역사하게 된다.

#### 가) 두 가지 형태

평신도에게 잔을 베푸는 것은 루터가 발명한 것이 아니다. 그리스도께서 정하셨으니, 가능하다면 두 형태로 해야 한다.

#### 나) 미사는 공로가 아니다

중세에 있어 성례는 하나님을 만나는 특별한 장소였다. 이것은 의문의 여지가 없었다. 개인적 죄 용서의 문제도 별로 의문이 없었다. 그리고 루터에게 미사는 엄청난 의미였다. 그래서 미사라는 용어를 대체할 말도 별로 필요성을 느끼지 않았다.<sup>41)</sup> 이런 점에서 루터는 성례 신학에서 중세적 영향을 완전히 벗어나지 못했다.

중세와 종교개혁의 성례관은 그러나 분명히 차이가 있다. 종교개혁에서 성찬은 반복되지 않는 사건을 전제한다. 제단의 성례는 반복되는 것이 아니다. 그러므로 미사의 제사 교리는 공로로 의를 얻으려는 것을 가리키는 것이다. 이 교리를 루터와 츠빙글리는 일치하여 반대하였다. 그리스도께서 단번에 영광스러운 화해를 이루셨다. 그리고 성찬에서 이것은 현재화되어 확신에 이르게 된다. 여기에 비텐베르크와 개혁파는 실제적인 차이가 없었다. 복음의 핵심은 화해의 선포였고, 종교적 공로로서 성례를 거부하는 것은 종교개혁의 공통점이다. 루터와 츠빙글리의 차이점은 다만 성례의 현장에서 어떤 특별한 은혜가 실제로 나누어지는가의 문제였다.

40) Athina Lexutt, "Das Abendmahl. Die lutherische Position (Marburger Artikel 15)," in MAalsZE, 150.

41) Peter Opitz, "Die Marburger Artikel als Zeugnis der Einheit. Artikel 15: Das Abendmahl - die reformierte Perspektive," in MAalsZE, 175.

#### 다) 제단의 성례 - 그리스도의 참된 몸과 피, 영적인 누림

루터는 1520년대 이래 그리스도의 제정 말씀에 집중했다. 그리스도께서 상징적 혹은 모형적으로 표현된다면 그럴 수도 있다. 그러나 "est"는 '바로 거기 있다'는 것을 의미한다. 그리스도는 진짜 빵과 포도주와 일치하게 된다. 다만 루터는 논쟁 중에 그리스도의 실재가 어떻게 그렇게 되는 것인지, 언어로 적절하게 표현되도록 자신의 입장을 정교화해야 했다. 그는 여기에서 돈이 들어있는 주머니를 비유로 들었다. 요소 안에 숨겨진 예수 그리스도의 살과 피를 말했다.<sup>42)</sup>

여기에서 한 인격과 두 본성은 성례에서 만난다. 루터파 전통이 나중에 공재설을 이야기하지만 성찬 논쟁의 맥락에서 루터는 이런 입장을 보이지 않았다. 성례의 연합(unio sacramentis)에 대한 루터의 이해는 사실적이다. 왜냐하면 연합이라는 용어가 루터에게 신비적으로 각인되었기 때문이다. 그러므로 성찬 사건은 언어로 더 이상 표현할 수 없고, 이해할 수 없는 비밀이다.<sup>43)</sup>

그리스도의 참된 살과 피는 루터의 표현이다. 그러나 영적으로 먹는 것은 루터의 표현이 아니다. 삼키고 씹는 것은 실재에서 가능한 일이고, 이것은 확실한 위로가 될 것이다.<sup>44)</sup> 그러나 MA는 진짜 살과 진짜 피를 한편으로 말하고, 다른 한편으로 영적인 누림을 강조한다. 영적인 면과 육적인 면이 함께 있다. 양자회담에서 멜란히톤과 츠빙글리는 영적으로 먹는 것에 대한 표현을 이야기했다. 이것은 양측에서 다르게 이해할 수 있는 것이었다. 멜란히톤은 루터의 편에 있었지만 씹는다는 표현은 선호하지 않았다. 그러나 루터에게 육적이라는 것은 중요했다. 이를 부정하면 그리스도의 성육신을 부정하는 것이라 생각했기 때문이다.<sup>45)</sup>

츠빙글리는 루터의 이 표현에 동의했다. 그는 그리스도의 진짜 살과 진짜 피라는 고백에 어려움이 없었다. 성례는 진짜의 상징물이기 때문이다. 성례가 표지라는 것은 교회 전통을 따른 것이라 확신했다. 당연히 츠빙글리는 루터가 그 표현을 다른 의미로 이해한다는 것을 알았다. 그러나 이것은 놀라운 것이 아니다. 츠빙글리는 자신의 해석을 유지했고, 그의 해석의 정통성은 확실하다고 믿었다.

츠빙글리는 성찬 본문을 존재론적-구원론적 방식으로 보지 않았다. 그는 로마 카톨릭의 성찬 신학과 종교성을 성경 본문을 기준으로 시험하였고, 용어가 잘못된 결과로 이끌었다는 것을 알았다. 그래서 그는 제단 성례를 폐지하려 했다. 제단 성례는 하나님이나 은혜의 현재화의 특별한 장소로 인식되었기 때문이다.<sup>46)</sup> 츠빙글리에게 성찬은 기독교 공동체가 베푸는 것이었다.

츠빙글리와 루터의 견해에서 성례의 기능에 대한 논쟁 거리는 성례가 은혜의 전달 수단인가 여부였다. 루터는 성찬은 그리스도께서 주도적으로 은혜를 베풀어 주시는 현상이라 생각했다. 그래서 성찬의 주체는 그리스도이다. 반면 츠빙글리에게 성찬의 주체는 기독교 공동체이다. 공동체는 성찬에서 축제를 즐기는 것이다.

츠빙글리는 그리스도의 성찬 제정의 말씀을 수사적 장르를 가지고 설명했다.<sup>47)</sup> 츠빙글리에게 제정의 말씀은 약속의 말씀이 아니었다. 의식과 감사를 세우는 것이었다. 그리스도께서 제정하신 성격은 어떤 방식으로 성찬에서 하나님과 만남이 일어나는지를 기대하는 것이다. 이런 이해의 차이에서 그리스도 현재 이해가 결정된다.

#### 라) 성찬과 양심

루터는 성찬이 사람의 구원을 위하여 의미를 갖는다고 생각했다. 편재설의 결과 성찬에서 그리스도는 그의 신적 인적 형상을 드러내고 또한 받는 자들에게 나누셨다. 그런 점에서 성찬에 참여

42) Lexutt, "Das Abendmahl," 158.

43) Lexutt, "Das Abendmahl," 159.

44) Lexutt, "Das Abendmahl," 160.

45) Lexutt, "Das Abendmahl," 161.

46) Opitz, "Die Marburger Artikel als Zeugnis der Einheit," 178.

47) Opitz, "Die Marburger Artikel als Zeugnis der Einheit," 179.

하는 것은 구원의 확신에 도움이 된다. 여기에서 결정적인 것은 믿는 자의 참여도 아니고, 외적 표지도 아니고, 그리스도의 제정하신 말씀의 힘과 이에 대한 믿음이다. 그리고 구원의 확신이 일어나는 장소는 양심이다.<sup>48)</sup>

루터는 사변적 고려를 하지 않았다. 루터의 관심은 사실적이다. 성경이 말하는 것에 있다. 또한 두려운 양심에 복음이 약속한 위로를 주는 것이다. 루터의 관심은 목회적 목양적 목적이 있었다. 루터의 초점은 구원이 어디에서 발생하는가에 있었다.

츠빙글리에게 성찬의 목적은 첫째, 약한 양심으로 하여금 믿음으로 가게 하는 것이다. 이것은 동시에 루터의 핵심 관심이었다. 그러나 고난 받는 양심을 보호하고, 의롭게 하고 강화하는 제단 성례의 초점은 루터의 것이다. 츙빙글리는 그리스도께서 성찬을 제정하시는 말씀을 통해 의롭게 되는 것은 아니라고 보았다. 츙빙글리에게는 그리스도의 화해 역사를 감사함으로 기억하는 것, 그리스도를 고백하고, 하나님을 찬양함으로 기억하는 것이 성찬이었다.

츠빙글리는 루터가 말하는 약한 양심을 강화하는 기능은 인정했다. 그러나 그는 중세와 같이 은혜를 분배하고 선물을 소유한다는 것에는 부정적이었다. 대신 식탁 공동체에서 그리스도와 함께 한 그리스도의 육체적 교제를 말했다.<sup>49)</sup> 믿음의 강화는 성찬 요소의 물질을 통해 이루어지는 것이 아니다. 그리스도는 보증이고 신적 은혜의 기초이다. 진짜 주어지는 어떤 것을 가리키는 것이 아니라, 그리스도로 말미암은 것이라는 것을 가리킨다.

## 2) [서명]

마틴 루터 (Martinus LutherR)  
유스투스 요나스 (Justus Jonas)  
필립푸스 멜란히톤 (Philippus MelanchthoN)

안드레아스 오시안더 (Andreas Osiander)  
슈테파누스 아그리콜라 (Stephanus agricola)  
요안네스 브렌티우스 (Ioannes Brentius)

요안네스 오이콜람파디우스 (Ioannes Oecolampadius s[ub]s[cripsit])  
올드리후스 쯔빙글리우스 (Huldrychus Zuinglius)  
마티누스 부케루스 (Martinus Bucerus)  
카스파 헤이도 (Caspar Heido)

## 4. 결론

본 소고는 MA를 번역하여 간략하게 읽고 회담의 대표적인 루터와 츙빙글리의 견해를 간략하게 비교하는 방식으로 해설하였다. 마부르크 회의는 정치적 의도를 가진 모임이었고, 그런 의미에서 마부르크 회의는 실패였다. 정치적인 실패와 종교적 실패는 비텐베르크의 태도를 볼 때에 사실상 분명했다. 그러나 아무 결과도 없었던 것은 아니다.

루터의 입장에 변화가 없는 것은 사실이지만, 루터는 더 이상 개혁파를 이단으로 정죄하지 않았다. 루터는 더 이상 이 문제로 시비를 걸지도 않았다. 개혁파에 대한 루터의 시각에 변화가 있었다는 것은 분명하다. 그 결과 1536년 비텐베르크 일치에서 멜란히톤과 부처의 노력을 이해할 수 있는 바탕이 만들어졌다.

48) Lexutt, "Das Abendmahl," 162.

49) Opitz, "Die Marburger Artikel als Zeugnis der Einheit," 182.

분명 1529년 MA는 너무 성급한 일치 운동이었다. 그러나 비텐베르크의 정치적 신학적 망설임에도 불구하고 MA가 작성된 것은 그 자체로 큰 의미와 효과가 있었다. 첫째, 성찬 논쟁이 끝났고, 둘째, 서로 마주보고 대화함으로 상호 이해할 수 있었고, 셋째, 차이점을 확인할 수 있었다.

MA는 종교개혁이 1529년에 어디까지 왔는가를 보게 한다. 종교개혁은 복음과 칭의의 교리에서 로마 카톨릭에서 완전히 벗어났고, 분명한 일치를 보여주었다. 그러나 복음이 신자에게 구체적으로 실천되는 성찬 교리에서 아직은 로마 카톨릭의 영향을 다 벗지 못한 사람들과 성찬에서도 로마 카톨릭의 영향을 벗어버린 사람들의 구분이 생겨났다. 개혁파는 후자의 사람들로, 중세를 넘어 초대 교부들의 견해에 접근하려 시도하였다.<sup>50)</sup>

루터는 반면 여전히 중세의 영향을 가지고 있었다. 그리고 누구도 더 이상 그를 변화시키지 못했다. 루터의 기독교론적 문제도 개혁파 입장에서는 중요한 것이었다. 그리고 성령의 내적 일하심이 말씀의 외적 선포에 매이는 것도 논리적으로 맞지 않는 것이었다. 또한 루터의 성찬에서 신비주의적 성향도 문제를 삼을 수 있다. 루터는 자신의 견해에 대한 비판을 충분히 알고 있었지만, 그는 자신이 믿는 대로 주장했다. 다만 루터는 자신의 견해를 이론적 체계로 세우지 않았다. 그러나 루터의 후예들은 루터의 견해를 이론적 체계로 세워나갔다. 공재설과 인성의 편재설 등이 바로 그 예이다. 루터에게 중요한 것은 이론이 아니라 실제였다. 루터는 하나님의 일하심을 사람이 다 이해할 수 없다고 생각했다. 그는 이해할 수 없는 방식으로 일하시는 하나님의 역사를 분석하기보다는 성경에서 알려주는 그대로 경험하기를 원했다.

결국 1529년 개신교는 하나의 교회론적 일치를 이루는데 실패하였다. 그러나 이 실패는 단지 신학적 이유가 아니다. 오히려 정치적 명분이 그 근간에 있었다. 오히려 MA가 보여주는 것은 종교개혁에 있어 분명한 방향성의 통일성이다. 이 통일성은 로마 카톨릭에서 벗어나는 복음과 칭의에 대한 것이다. 그리고 다양성이다. 아직은 중세의 옷을 다 벗지 못한 사람들과 그것을 벗고 고대 교회의 전통으로 돌아가려는 사람들이 함께 있었다. 비텐베르크는 아직 중세의 옷을 다 벗지 못하고, 바른 교리를 찾고 있고, 개혁파는 중세를 넘어 고대 교회의 바른 교리에 가까이 있었다. 그러므로 우리는 MA에서 종교개혁의 핵심 신학과 그 신학이 발전해 가는 방향성과 양상을 함께 발견할 수 있다.

---

50) 이런 시도는 교부들의 문서를 통해 바른 성찬론을 주장하려 시도한 외콜람파디우스의 노력에서 엿볼 수 있다. 그는 튀빙겐(Tübingen) 시절부터 관계가 있었던 멜란히톤에게 교부들의 견해에 대한 연구를 서신으로 보낸다. (Johannes Oekolampadius, *Quid de eucharistia veteres tum graeci, tum latini senserint, dialogus, in quo epistolae Philippi Melanchthonis & Ioannis Oecolampadii insertae*, Basel, 1530. (VD16 O 31)) 멜란히톤은 이 서신의 영향으로 자신의 성찬론을 수정하게 된다.



참고문헌

- Birmelé, André. "Das reformatorische Evangelium. Sünde und Rechtfertigung (Marburger Artikel 4-7)." In MAalsZE: 103-111.
- Dingel, Irene. *Reformation: Zentren-Akteure-Ereignisse*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2016.
- Gemeinhardt, Peter. "Das Erbe der Alten Kirche. Gott und Christus (Marburger Artikel 1-3)." In MAalsZE: 69-102.
- Lexutt, Athina. "Das Abendmahl. Die lutherische Position (Marburger Artikel 15)." In MAalsZE: 147-170.
- Luther, Martin. *D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe*. Weimar Ausgabe. Weimar: H. Bohlau, 1883-. (= WA)
- Melanchthon, Philipp. *Melanchthon Briefwechsel Band T3*. Stuttgart-Bad Cannstatt, 2000. (= MBW.T3)
- Oekolampadius, Johannes. *Quid de eucharistia veteres tum graeci, tum latini senserint, dialogus, in quo epistolae Philippi Melancthonis & Ioannis Oecolampadii insertae*. Basel, 1530. (VD16 O 31)
- Opitz, Peter. "Die Marburger Artikel als Zeugnis der Einheit. Artikel 15: Das Abendmahl - die reformierte Perspektive." In MAalsZE: 171-192.
- Rohls, Jan. "Glaube und Leben. Die evangelische Ethik (Marburger Artikel 10-13)." In MAalsZE: 135-146.
- Sallmann, Sallmann. "Glaube als Geschenk. Predigt und Taufe (Marburger Artikel 8-9, 14) oder: Die Zuordnung von Wort und Geist als Dreh- und Angelpunkt der Marburger Artikel." In MAalsZE: 113-133.
- Wolf-Friedrich Schäufele ed. *Die Marburger Artikel als Zeugnis der Einheit*. Evangelische Verlagsanstalt: Leipzig, 2012. (= MAalsZE)
- "Vorwort." In MAalsZE: 5-9.
  - "Bündnis und Bekenntnis. Die Marburger Artikel in ihrem dreifachen historischen Kontext." In MAalsZE: 43-67.
  - "Der Text der Marburger Artikel. Faksimile-Transkription-Übertragung." In MAalsZE: 13-29.
- Zwingli, Huldreich. Ed. by Emil Egli et al. *Huldreich Zwinglis Sämtliche Werke*. Vol. 6.2. Corpus Reformatorum 93.2. Zürich: Verlag Berichthaus, 1968. (= CR 93.2)

# 칼빈의 이사야서 위로모티프 이해와 해석학적 특징

최 윤갑 (고신대학교)

## 서 론

이사야서는 구약 성경에서 가장 방대하면서도 깊은 신학사상을 담고 있는 책 중 하나이다. 그래서, 많은 신학자들은 이사야서를 해석 하였고, 칼빈 또한 1549년에 이사야서에 대한 주석을 남겼다.<sup>1)</sup> 특별히, 구약성경 주석 중, 칼빈이 가장 먼저 출간한 이사야서 주석은 구약 성경에 대한 그의 신학 사상과 해석학적 원리를 잘 보여준다. 우리는 이 논문을 통해 칼빈이 구약 성경 이사야서를 어떻게 해석하였는지, 그리고 어떤 해석학적 원리를 바탕으로 위로 모티프를 주해하였는지 밝히고자 한다. 칼빈의 학문적 방법과 해석학적 원리는 그의 종교 개혁의 신학적, 사상적 근간을 보여 주기 때문에 중요하다고 볼 수 있다. 이 글은 크게 네 부분으로 구성된다. 첫 번째 단락에서 칼빈의 구약 성경 이해와 해석학적 특징을 다루고, 두 번째 단락에서 칼빈의 이사야서 해석의 특징을 다루고자 한다. 세 번째 단락에서 현대 이사야 학계의 위로 모티프 이해와 아울러, 칼빈의 위로 모티프 이해를 다루고, 네 번째 단락에서 칼빈의 위로 모티프 해석의 해석학적 특징들을 살피고자 한다. 이상의 논의를 통해, 우리는 칼빈이 경건한 인문주의 전통과 통전적 성경 교리지식을 바탕으로 이사야서의 위로 모티프를 해석하였음을 논하고자 한다.

## 본 론

### 1. 칼빈의 구약 성경 이해

칼빈은 그의 일생동안 기독교 강요와 함께 신구약 성경 주석을 남겼다. 칼빈은 기독교 강요를 통하여 기독교와 성경의 핵심 진리를 보여 주었다면, 주석을 통하여 그 핵심 진리와 교리를 성경 해석에 구체적으로 어떻게 적용하였는지를 보여 주었다.<sup>2)</sup> 그러므로, 그 주석들은 칼빈이 구약 성경을 어떻게 해석하였는지 우리에게 귀중한 통찰과 자료를 제공한다. 칼빈의 주석학적 방법은 역사-비평적 방법론 (Historical-Critical Approach)라고 할 수 있다. 19세기 경건한 신학자일 뿐 아니라 칼빈 주석의 편집자였던 F. A. G. Tholuck는 신중하면서도, 역사적이고, 그리고 언어학적 강조점을 둔 칼빈의 주석을 극찬하였다.<sup>3)</sup> 또한, 신학적 해석에 있어 루터보다 칼빈을 우위에 두었던 F. W. Farrar는 칼빈이 알레고리적 해석 (Allegory)방법을 거절하고, 성경 해석을 위해 텍스트의 역사적 정황을 살핀 것을 긍정적으로 받아 들였다.<sup>4)</sup> 그의 아티클, “칼빈 성경주석의 원리들 (Calvin’s Exegetical Principles)”에서, Hans-Joachim Kraus는 칼빈의 작품들에서 유추할 수 있는 여덟 가지 성경주석의 원리들을 밝히면서, 그 중에서 특징적으로 중요한 원리들을 간결성과 명확성 (Brevity and Clarity), 저자의 의도를 밝히는 것 (the determining of the intention of the author), 역사적, 지리

1) B. S. Childs, *The Struggle to Understand Isaiah as Christian Scripture* (Grand Rapid: Eerdmans Publishing Company, 2004.)

2) 칼빈은 기독교 강요 1권 6장에서 “하나님은 우리에게 성경을 통해서만 자신에 대한 실제적인 지식을 알려 주신다”라고 말하며, 성경관과 성경 해석에 대한 해석학적 틀을 제공한다. 여기에 관하여, 아래를 참조하라. 기독교 강요 1권, 편집부 번역 (서울: 성문 출판사, 1990), 129-61.

3) Childs, 208.

4) F. W. Farrar, *History of Interpretation* (London: E. P. Dutton, 1886), 342; Childs, 208.

적, 그리고 제도적인 배경을 확인하는 것 (the establishing of the historical, geographical, and institutional background), 그리고 문단의 큰 문학적 정황속에서 문학적, 문법적 의미를 분석하는 것 (the analyzing of the literal and grammatical meaning within its larger literary context)이라고 밝혔다.<sup>5)</sup> 여기서 우리는 칼빈이 원전으로 돌아가서 (Ad fontes) 문법적, 객관적 해석을 시도하였던 인문주의의 영향을 받았음을 알 수 있다.<sup>6)</sup>

칼빈은 어떤 해석학적 원리에 기초하여 구약 성경을 해석하였을까? B.S. Childs는 그의 책, *이사야서를 기독교 성경으로 이해하기 위한 노력* (The Struggle to Understand Isaiah as Christian Scripture)에서, 칼빈의 구약성경 해석 방법론이 가진 네 가지 중요한 해석학적 특징들을 밝혔다.<sup>7)</sup> 첫째, 칼빈의 주석은 성경 텍스트가 가진 일반적 의미 (Plain sense)를 발견하는데 집중하였다. T. H. L. 파커는 그의 책, *칼빈의 구약 주석들* (Calvin's Old Testament Commentaries)에서 “칼빈에게, 성경, 모든 성경, 그리고 성경의 모든 구석구석은 마치 하나님 실제로 말하듯이 말씀하신 하나님의 말씀이다”라고 밝혔다.<sup>8)</sup> 칼빈은 성경말씀 속에 계신 하나님의 신적 의도와 계획을 인정하였다. 하지만, 성경속의 하나님의 말씀은 인간 저자가 기록한 텍스트를 통해 전달되었다. 그렇기 때문에, 성경의 단어와 텍스트의 의미는 다른 책들과 같이 문법적, 구문론적으로 해석 되어야 한다. 그럼에도 불구하고, 성경이 가진 양면적인 본성-신적인 말씀이면서 인간의 언어인 본질-은 우리에게 더욱 섬세한 해석을 요구한다. 성경은 신적인 의도뿐 아니라 인간 저자의 의도를 동시에 가지고 있기 때문에, 성경의 해석 방법 또한 일반 서적의 그것과는 달라야 한다.

그린-맥크레이트는 칼빈이 그의 주석에서 의미하는 성경 텍스트의 일반적 의미 (Plain sense)가 무엇인지 밝히기 위해 상당한 노력을 기울였다. 그녀는 칼빈이 말하는 성경 텍스트의 일반적 의미는 크게 두 가지 방식 (Rules or Restraints)을 통해 나타난다고 주장하였다. 첫째, 그것은 인문주의적 훈련위에 텍스트의 문법적 의미, 서사의 구조, 그리고 인간 저자의 의도를 이해함으로써, 성경의 언어적 의미 (verbal sense)를 밝히는 것이다. 둘째, 그것은 성경 전체의 일관성 있는 구조속에 나타난 하나님의 뜻을 밝혀주는 교리를 통해 전달된다.<sup>9)</sup> 성경의 메시지는 태초의 창조에서 종말론적인 새 창조와 하나님 나라의 완성에 도달하는 일관적이고 통일성 있는 하나님의 의도와 계획을 계시하고 있다. 그러므로, 칼빈이 말하는 성경 텍스트의 일반적 의미 (Plain sense)는 다름이 아니라 성경의 거대한 신학적, 교리적, 그리고 정경적 구조 속에서 성경의 문법적, 언어적 의미와 그 속에 함축된 말씀의 의도를 밝히는 것이라 할 수 있겠다. 결국, 이 해석은 믿음의 법칙 (Rule of Faith)아래 통제되는 신학적 해석이라 할 수 있겠다.

둘째, 칼빈의 주석은 인간의 의도뿐 아니라 신적 의도를 동시에 밝히는데 집중하였다. 칼빈의 주석은 성경속에 계시된 인간 저자의 의도 (mens authoris)를 밝히는데 많은 노력을 기

5) H. J. Kraus, “Calvin’s Exegetical Principles,” *Interpretation* 31 (1977): 8-18.

6) 인문주의와 종교 개혁의 관계에 관하여, 아래의 자료를 참조하라. 황대우, “인문주의와 종교개혁은 어떤 관계가 있는가?,” 개혁주의 학술원, 2015.07.14.일 수정. 2018. 08.11일 접속, [http://www.kirs.kr/index.php?document\\_srl=247566](http://www.kirs.kr/index.php?document_srl=247566); 정두성, *교리교육의 역사* (서울: 세움북스, 2014), 133-66.

7) Childs, 210-16. 칼빈의 성경 해석에 관하여, 아래의 글들을 참조하라. 도날드 K. 맥김, *성경 해석사 사전* (서울: 기독교문서 선교회, 2003), 300-12; 앤서니 티슬턴, *성경 해석학 개론: 철학적, 신학적 해석학의 역사와 의의*, 김동규 옮김 (서울: 새물결플러스, 2012), 199-213.

8) T. H. L. Parker, *Calvin’s Old Testament Commentaries* (Edinburgh: T&T Clark, 1986), 66.

9) K. E. Greene-McCreight, *Ad Litteram: How Augustine, Calvin, and Barth Read the “Plain Sense” of Genesis 1-3* (Bern and New York: Peter Lang, 1999); Childs, 211.

올였다. 예를 들어, 모세나 선지자, 그리고 다른 저자들의 의도를 밝히는 것은 성경 해석 작업의 중요한 부분을 차지한다. 하지만, 동시에, 칼빈은 그의 주석을 통해 하나님께서 의도하신 신적 의도 (Dei Consilium)를 밝히는 것을 성경 해석의 중요한 과제로 여겼다. 하나님은 성경의 주된 저자이시다. 그렇기 때문에, 독자는 말씀을 읽어가면서 성령께서 의도하신 신적 의도를 이해하기 위해 노력해야 한다고 강조 하였다.

여기서, 우리는 과연 신적 의도와 인간 저자의 의도가 어떤 관계에 놓여 있는지 질문해야 하겠다. 푸켓은 이 질문에 대한 유용한 연구를 제공한다. 푸켓에 의하면, 칼빈은 서투른 방식으로 두 의도를 조화시키기보다, 오히려, 인간 저자의 의도와 성령께서 말씀 속에 의도하신 신적 의도는 서로 다르지 않다는 점을 강조하였다.<sup>10)</sup> 칼빈에게 있어, 성경속에 계시된 모세나 인간 저자의 의도와 성령께서 계획하신 의도는 서로 긴밀하게 연관되어, 실제로는 서로 분리시킬 수 없는 것이었다. 따라서, 푸켓은 칼빈이 인간 저자의 의도를 성령의 신적 의도와 분리시키길 원하지 않았고, 또한 이 두 의도를 분리시킬 실제적인 이유가 없었다고 결론 짓게 된다.<sup>11)</sup> 칼빈은 인간 저자의 의도 뿐 아니라 그 속에 감추어진 신적 의도를 밝히기 위해 몸부림쳤고, 그것을 통해 교회가 신학적, 영적 유익을 누릴 수 있는 목회적 해석을 하려고 시도하였다.

셋째, 칼빈 주석에서 구약 성경의 역사는 오직 하나님의 뜻 (God's will)에 의해서 형성된다. 칼빈은 이 세상의 모든 사건에 참된 의미와 방향을 제시하는 것은 다름이 아니라 이 땅 백성을 향한 하나님의 뜻과 계획이라고 밝힌다.<sup>12)</sup> 하나님의 신적 계획은 먼저 이스라엘 역사 속에 계시되었고, 이것은 또한 신약 교회의 역사를 통해 계속 진행되고 있다. 아브라함의 선택은 이스라엘을 세상 일반 나라의 역사로부터 분리 시켰고, 궁극적으로 이것은 교회의 역사와 함께 하나님 나라의 역사가 되었다. 영원한 언약을 통해 하나님은 이스라엘과 교회를 향한 영원한 인자하심과 회복을 약속하셨지만, 이 거룩한 역사는 주의 백성들의 신실한 반응을 요구한다.

칼빈의 역사 이해에 있어 우리는 모형론 (Typology)을 유심히 살펴보아야 하겠다. 역사 속에 나타난 타입(Type)과 패턴 (Pattern)을 발견하려는 칼빈의 노력은 구약과 신약 성경의 관계를 이해하는데 중심적인 역할을 하였고, 더 나아가 칼빈의 역사관을 형성하는데 결정적인 역할을 하였다.<sup>13)</sup> 역사는 창조물을 향한 하나님의 일관된 의도의 표현이기 때문에, 칼빈은 역사의 사건들속에서 하나님의 목적을 구체화하는 패턴을 찾는 것이 가능하다고 믿었다. 칼빈은 구속의 역사속에 일어난 개별 사건이 가진 신학적 진실을 밝히기 위한 방편으로 유형화된 패턴을 찾으려 하였고, 그것은 구약 성경의 창조에서부터 종말의 새 창조에 이르는 거대한 역사의 패턴속에서 더욱 구체적으로 표현 되었다. 이와 같이, 모형론은 칼빈의 역사 이해에 근본적인 해석의 틀 (Framework)을 제공하였고, 이 해석학적 방식 안에서 그는 구약과 신약 성경의 관계를 이해하였다.

넷째, 칼빈의 주석에서 구약과 신약 성경은 전체적인 신학적 통일성 (Overarching Unity)을 가지고 있다. 칼빈은 구약과 신약 성경의 관계를 밝히기 위해, 먼저 두 성경책의 신학적 유사점을 살피고, 그 이후에 신학적 차이점들을 밝혔다.<sup>14)</sup> 구약의 약속들이 그림자이고 일시

10) D. L. Puckett, *John Calvin's Exegesis of the Old Testament* (Louisville: Westminster John Knox, 1995), 35.

11) Ibid.

12) Childs, 213.

13) Ibid., 214.

14) Ibid., 215.

적이려면, 신약의 성취는 분명하고, 영원하다. 또한, 구약의 계시가 한 나라를 중심으로 전개 되었다면, 신약의 말씀은 유대인과 이방인 모두를 포괄한다. 그는 두 언약의 말씀에 계시된 실체와 내용은 차이가 없지만, 구속사속에서 계획하신 뜻을 성취하는 하나님의 신적 경륜에는 다양성이 있다는 점을 강조한다.<sup>15)</sup>

구약 성경의 많은 말씀들과, 특별히 잘 알려진 이사야서의 메시아 본문들 (9, 11, 42, 61 장)에 대하여, 칼빈은 전통적으로 받아들여진 ‘약속’과 ‘성취’라는 해석학적 구도를 적용하였다. 구약성경 속에 메시야가 약속되었고, 신약성경 속에 그 분의 탄생과 사역이 성취된 것이다. 또한, 구약 본문이 신약성경에 인용되었을 경우, 칼빈은 신약의 저자들이 자신의 새로운 역사적 정황 속에서 구약 본문을 새롭게 적용할 수 있다는 것을 인정하였다. 또한, 칼빈은 신약 본문의 역사적, 문학적 배경속에서 구약 본문이 가진 신학적 의미와 의도를 분명히 하는 것이 쉽지 않다는 것을 종종 인정하였다. 그럼에도 불구하고, 칼빈은 성경속에 일관된 하나님의 메시지가 있으며, 구속사적 연속성 안에 나타난 하나님의 구체적인 계획과 목적을 찾는 것이 성경 해석의 중심된 과제라고 하였다.

이상의 논의에서, 우리는 칼빈의 구약 성경 주석이 가진 신학적, 해석학적 특징들을 살펴 보았다. 탄탄한 인문학적 훈련위에 신학적 해석 작업을 진행하였던 칼빈은 그의 주석 작업속에서, 초대 교부들과 다른 새로운 성경 해석의 장을 열었다. 칼빈이 추구하였던 성경 해석은 말씀 본문의 일반적 의미 (Plain sense), 신적 의도와 인간 저자의 의도, 역사속에 나타난 하나님의 뜻, 그리고 구약과 신약 성경의 신학적 통일성을 분명히 밝히는 것이었다. 이와 같은 해석은 그가 기독교 인문주의의 학문적 훈련 위에, 성경에 대한 통전적 해석과 교리 이해가 있었기 때문에 가능한 것이었다. 다음 단락에서, 우리는 칼빈의 이사야서 주석에 나타난 해석학적 특징들을 살펴보도록 하겠다.

## 2. 칼빈의 이사야서 해석

이사야서 주석에서 본문의 의미를 발견하기 위해 칼빈은 늘 히브리어 원문을 유심히 살폈다. 이것은 칼빈이 당시 원전을 중시하던 인문주의의 영향을 많이 받았음을 잘 보여 준다. 파커의 연구에 의하면, “히브리어 본문을 사용하며 구약 본문을 설교하는 것은 칼빈의 신학적, 목회적 습관이었다.”<sup>16)</sup> 해석이 난해하거나 신학적 의미를 찾기가 쉽지 않을 때, 칼빈은 이사야서의 히브리어 본문을 참고하였고, 그것을 통해 난해한 단어나 본문의 의미를 구체적으로 밝혔다. 더 나아가, 칼빈은 이사야서 주석에서 히브리어의 다양한 문학적 기법들을 다루기도 하였다: 메타포어 (5:7), 제유법 (2:3), 언어유희 (5:7), 환치법 (1:19).<sup>17)</sup> 달리 표현하자면, 칼빈은 이사야서의 원전을 충분히 소화한 후, 주석 작업을 진행하였다.

그럼, 칼빈의 이사야서 주석은 어떤 신학적, 해석학적 특징들을 가지고 있을까? 칼빈의 구약성경 이해와 연속선상에서 우리는 아래의 몇 가지 중요한 특징들을 다루도록 하겠다.<sup>18)</sup> 첫째, 칼빈의 이사야서 주석은 믿음의 법칙 (Rule of Faith)아래, 본문의 일반적 의미(Plain Sense)를 찾는 것과 깊은 연관이 있다. 칼빈이 말하는 본문의 일반적 의미는 텍스트의 문법적, 실제적 의미 뿐 아니라 신앙 고백적 의미와 해석도 포함한다.

이러한 해석의 원리 속에서, 이사야서의 주된 관심은 유대와 예루살렘의 운명과 미래이다.

15) Ibid.

16) T.H.L. Parker, *Calvin's Old Testament Commentaries*, 20

17) Childs, 219.

18) Ibid., 219-225.

이사야서 본문이 가진 일반적 의미 (Plain Sense)는 교회와 세상을 구원하시려는 하나님의 구원 계획과 깊은 관련이 있다.<sup>19)</sup> 칼빈에게 있어, 이 세상의 왕국과 그리스도의 왕국, 즉 다양한 일들로 가득찬 눈에 보이는 세계와 신적 주권으로 대변되는 하늘의 세계는 오직 믿음의 눈을 통해서만 구별될 수 있는 것이다 (이사야 60:15). 칼빈은 이사야서 말씀을 주해하면서, 이 세상의 왕국과 하나님의 왕국을 오가며 이사야 본문의 의미를 더욱 풍부하게 하였다. 또한, 이사야는 주전 8세기 예루살렘의 유대인뿐 아니라 미래의 하나님의 백성에게도 말씀을 증거할 수 있었다. 칼빈은 구속의 역사 속에서 그분의 뜻을 성취하시는 하나님의 능력을 바라보며, 칼빈은 이사야의 사역을 시대를 초월하여 해석하였다.

둘째, 칼빈의 이사야서 주석에서 본문 해석은 하나님의 신적 의도와 인간 선지자의 의도를 동시에 밝히는 것이다. 그러므로, 먼저, 칼빈이 이사야서를 해석한다는 것은 선지자가 그의 시대 속에서 하나님의 백성에게 전한 말씀의 의도를 발견하는 것이다. 선지자는 때로 말씀을 증거하며 깊은 고뇌에 쌓이기도 하였고, 백성의 저항과 반항으로 인해 절망하기도 하였다. 하지만, 자신의 교육, 지적 능력, 학문적인 배경에 따라, 자신의 방식대로 신적인 계획과 목적을 하나님의 백성에게 선포하였다. 그렇기 때문에, 이사야서를 해석한다는 것은 이사야 선지자가 선포한 말씀과 텍스트의 문법적, 언어적, 그리고 역사적 의미를 찾아내는 것을 말한다.

하지만, 다음으로, 칼빈에게 이사야서를 해석한다는 것은 선지서를 통해 주어진 하나님의 신적 의도를 발견하는 것이다. 칼빈은 그의 주석에서 “성령께서 이 말씀을 의도하셨다” (2:8) 라고 지속적으로 강조하였다. 즉, 이사야서 본문에는 인간 저자의 의도 뿐 아니라 당신의 백성을 향한 하나님의 분명한 목적과 계획이 있다는 뜻이다. 인간 저자를 통해 하나님의 뜻을 선지서 속에 기술하게 하였던 성령은 칼빈 뿐 아니라 오늘날 해석자에게도 영감을 주어, 그것을 발견할 수 있게 하신다. 성령의 영감으로 기록된 성경은 그 자체로 하나님의 음성을 담고 있다. 성경은 시들거나 패하는 인간의 말이 아니라, 영원히 서 있는 하나님의 말씀이다 (이사야 40:7-8). 그러므로, 인간 저자를 통해 전달된 말씀의 신적 의도를 발견하고 적용하는 것은 이사야서 해석의 가장 중요한 영역이다.

셋째, 칼빈의 이사야서 주석에서 역사적 사건은 점진적인 확대와 함께, 종말론적 성취를 이룬다. 이사야서 주석에서, 칼빈의 역사 이해는 비평 이전의 시대 (Pre-critical)에 머물러 있었다. 즉, 이사야서 주석에서 칼빈은 비평학자들처럼 이사야 1-39, 40-55, 그리고 56-66장으로 나누거나, 시대적인 뚜렷한 구분을 짓지는 않았다. 칼빈은 역사적 사건들에 대한 성경의 기록들을 있는 그대로 받아 들였고, 그것의 해석에 도움이 되는 자료를 최대한 참고 하였다.<sup>20)</sup>

이사야서 주석에서 칼빈이 가진 역사 이해의 가장 큰 특징은, 한 사건을 단순히 그 시대에 제한하여 해석하기보다, 종말론적인 해석에까지 그것을 확장한다는 것이다. 그러기 위해서, 먼저, 칼빈은 전통적인 역사 이해의 방식인 ‘예언’과 ‘성취’라는 패턴을 더욱 섬세하게 해석에 적용하였다.<sup>21)</sup> 칼빈은 역사적 사건을 구속사의 한 과정 속에 일어났을 뿐 아니라, 궁극적으로 종말론적인 성취를 이루게 될 다이내믹한 개체로 이해하였다. 한스 프라이어에 의하면, 칼빈은 한 본문을 성경 전체의 거시적 역사속에서 해석 하였다고 평한다.<sup>22)</sup> 즉, 칼빈은 이스라엘 역

19) Ibid., 220.

20) 칼빈은 이사야 13-23장의 Tyre, Moab, and Babylon의 멸망에 대한 예언을 해석하기 위해, 성경의 자료 뿐 아니라 일반 세계사 역사의 자료들을 최대한 참고 하였다. 아래를 참조하라, John Calvin, *Commentary on the Book of the prophet Isaiah, Vol. I*, Trans by William Pringle (Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 1953), 404 ff.

21) Childs, 223.

사속에 일어난 사건의 신학적인 의미를 밝히면서, 또한 그것을 종말론적인 성취어로 확장하여, 해석하였다.<sup>22)</sup> 그러므로, 칼빈에게 이사야서에 나타난 많은 사건들은 종말론적으로 그리스도의 탄생과 그 분의 사역의 빛 아래에서 더욱 풍성한 의미를 발견 하게 된다. 예를 들어, 이스라엘이 바벨론 포로에서 자유함을 누리는 것은 그리스도의 통치 아래 성도가 경험할 신적 구원의 전조이다 (이사야 40-55). 이와 같이, 사건을 점진적이고, 종말론으로 확장하여 해석하였던 칼빈의 역사 이해는 그의 주석 작업에 근본적인 해석학적 틀을 제공하였고, 그의 통전적 교리 이해와ダイナミック한 관계 속에서 그의 성경 해석 작업에 큰 영향을 주었다.

넷째, 모형론 (Typology)의 배경위에서, 칼빈은 이사야서와 신약 성경의 관계를 이해하였다. 칼빈의 모형론적 성경 해석은 구약 성경의 주석, 특별히 이사야서 주석 작업에 큰 영향을 미쳤다. 칼빈은 아브라함, 모세, 그리고 많은 하나님의 사람에게 계시된 하나님의 말씀을 논할 때, “우리와 믿음의 열조들은 하나이며 동일한 믿음을 가지고 있다. 왜냐면, 그들과 우리는 우리의 주 예수 그리스도의 아버지이신, 한 하나님을 인정하기 때문이다 ”라고 하였다 (이사야 40:21). 구속 역사의 다른 시간대 속에 살고 있지만, 과거속에 역사하셨던 하나님은 언제나 동일하시며, 동일한 구속의 계획을 가지고 존재하시는 하나님이다.

칼빈은 이사야서 주석에서 신약 본문을 지속적으로 인용하였다. 이사야서 61:1절에 여호와의 신의 기름부음을 받고 사역을 시작하는 종의 모습은 누가복음 4:18절에서 그리스도에 의해 성취된다. 모든 선지자들의 머리로서, 예수 그리스도는 가장 중요한 자리를 차지할 뿐 아니라, 구약의 모든 말씀에 의미를 부여한다.<sup>24)</sup> 이사야 40:3절에 광야에서 외치는 자의 소리는 마태복음 3:3, 마가복음 1:3, 누가복음 3:4에서 세례 요한에게 적용되었다. 칼빈에 의하면, “선지자에 의해 비유적으로 묘사된 것이 이제야 성취 되었다” (이사야 40:4). 이사야서의 말씀은 신약의 말씀과 많은 부분에서 모형론적인 유사성을 지닐 뿐 아니라, 신약은 이사야서 말씀의 성취를 보여 준다.

칼빈의 이사야서 주석에는 그가 구약 성경해석에 접근하였던 해석학적 특징들이 고스란히 담겨 있다고 할 수 있다. 칼빈은 본문의 일반적 의미 (Plain sense)를 찾는 과정을 통해, 신적 의도와 인간 선지자의 의도를 뚜렷이 규명하는 것을 이사야서 해석의 중심 과제로 삼았다. 또한, 모형론 (Typology)의 관점에서 본문에 기록된 역사적 사건과 말씀의 의미를 당대에 제한하기보다, 오히려 종말론적 관점으로 확대하여 더욱 거시적인 안목에서 해석을 시도 하였다.

### 3. 칼빈의 위로 모티프 이해

이제, 우리는 자신의 이사야서 주석에서 칼빈이 위로 모티프를 어떻게 이해했는지 살펴볼 도록 하겠다. 먼저, 현대 이사야 학자들의 위로 모티프 해석을 잠시 살핀 후, 칼빈이 이사야서 위로 모티프를 어떻게 이해하였는지 나누도록 하겠다.

#### 3.1. 이사야서 학계의 위로 모티프 이해

이사야서에서, 위로 모티프는 하나님의 백성들의 종말론적 회복을 그려내는 중심된 모티프 (Leitmotif) 역할을 하고 있다 (이사야 12:1-6; 40:1-11; 49; 51; 61-62; 66:7-14), 그래서 이

22) H. Frei, *The Eclipse of Biblical Narrative* (New Haven: Yale University Press, 1974), 2; Childs, 223.

23) Childs, 223.

24) Ibid., 224.

사야서 연구 역사에서 상당한 학자들이 이 주제에 관심을 기울였다-B. S. Childs, W. A. M. Beuken, Rolf Rendtorff, Willem A. VanGemeren, and Joseph Blenkinsopp.<sup>25)</sup> 우리는 여기서 이 사야서의 핵심적인 장이면서 동시에 위로 모티프를 잘 전달하는 이사야 12, 40, 61, 그리고 66 절을 통해 일관성 있는 위로 모티프의 신학적 발전을 조명해 볼 수 있겠다.<sup>26)</sup>

### 3.1.1. 이사야 12장에 나타난 위로 모티프

이사야 12:1-6절은 일반적으로 시온의 백성들이 하나님의 구원과 위로를 찬양할 수 있도록 이끈 “종말론적 찬양시”로 받아 들여졌다. 또한, 이사야 12:1-6절이 이사야 1-11장과 가지고 있는 언어적, 주제적 연결점들을 볼 때, 우리는 이 시가 이사야 1-11장의 결론 역할을 담당하고 있음을 알 수 있다.<sup>27)</sup>

그럼, 다른 주제들과의 관계속에서 이사야 12:1-6절은 위로의 모티프를 어떻게 형성하고 있는가? 첫째, 이사야 12:1-6절에서, 위로 모티프의 존재를 뚜렷이 부각시키는 것은 다름이 아니라 반복해서 나타나는 기쁨과 찬양의 단어들-**גִּבּוֹר**(v. 1), **שָׂשׂוֹן** (v. 3), **וְיָרֵחַ** (v. 4), **צְהִלָּה** (v. 6) 이다 (1, 3, 4, 5, 6절). 특별히, 하나님의 백성들이 경험할 ‘두려움’과 ‘화’로부터 ‘기쁨’과 ‘신뢰’에로의 변화는 이스라엘 백성의 운명이 극적으로 변화될 것과 그들이 긍정적인

25) Brevard S. Childs remarks that "The verb [-comfort-] in its *piel* form occurs frequently in Second and Third Isaiah (49:13; 51:3, 12, 19; 52:9; 61:2;66:13), and sounds a note of divine restoration that is central to the second half of the book of Isaiah." See, *Isaiah* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2001), 297; See also, W.A.M. Beuken, "Servant and Herald of Good Tidings: Isaiah 61 as An Interpretation of Isaiah 40-55," in *Book of Isaiah- Le Livre d'Isaie*, ed. Jacques Vermeylen (Louvain: Leuven University Press, 1989), 411-42; Rolf Rendtorff, "The Composition of the Book of Isaiah," in *Canon and Theology: Overtures to an Old Testament Theology* (Philadelphia: Fortress Press, 1985), 150-51; Willem A. VanGemeren, "Isaiah," in *An Expositional Introduction to the Old Testament: The Gospel Promised Beforehand*, ed. Miles V. Van Pelt (Wheaton: Crossway, Forthcoming), 321-45; Joseph Blenkinsopp, *Isaiah 56-66*, vol. 19B, 1st ed., The Anchor Yale Bible Commentaries (New Haven & London: Yale University Press, 2003), 31.

26) 고대 사회의 사람들은 어떻게 위로를 인식하였고, 받아 들였는가? Gary A. Anderson과 Saul M. Olyan은 고대 사회와 이사야서에 나타난 위로에 대한 귀중한 연구를 제공하였다. Anderson의 책 *A Time to Mourn, A Time to Dance*에서 "위로는 애통해 하는 자의 애통의 상황에 함께 동참하고 공감하는 상징적인 행동을 의미하기도 하고, 또는 그 애통이 끝이 나도록 돕는 상황을 의미하는 뉘앙스로 사용된다. 문법적으로 표현한다면, 전자는 위로의 동사의 과정 (Process)을 표현 한 것이라 할 수 있고, 후자는 위로라는 동사의 결과적인 (Result) 용례로 받아들일 수 있다. 위로의 결과적인 모습은 슬픔이 변하여 기쁨이 되는 것을 암시한다"고 논하였다. 동일한 관점에서, Olyan은 고대 사회에서 위로자의 역할은 "애통의 상황을 종결시키는 위안과 도움이라고 말한다." 만약, 이상과 같은 위로의 의미와 용례를 받아들인다면, 결국, 우리는 이사야 전체에서 위로의 모티프가 하나님의 백성의 삶의 정황 속에서 그들의 운명이 애통함에서 기쁨으로 변화 되는 것과, 또는 그것에 상응하는 극적인 변화들과 긴밀히 연결되었음을 발견하게 된다. 고대 사회의 위로에 더 깊은 연구를 원한다면, 아래의 글들을 참조하라. Gary A. Anderson, *A Time to Mourn, A Time to Dance: The Expression of Grief and Joy in Israelite Religion* (University Park, Pa: Pennsylvania State University Press, 1991). Saul M. Olyan, *Biblical Mourning: Ritual and Social Dimensions* (Oxford: Oxford University Press, 2004).

27) The theme of Yahweh's anger in v.1 is the matically and linguistically linked to 5:25; 9:11[12], 16 [17], 20 [21]; 10:4, 5, and 25. The theme of exaltation of Yahweh's name in verse 4 has connections with 2:11 and 17. Finally, the Holy One of Israel appears in Isa 1:4; 5:19, 24; 10:20. For the linguistic and thematic connection between Isa 12 and the previous chapters, see further B. S. Childs, *Isaiah* (Louisville: Westminster John Know, 2001), 108; Hans Wildberger, *Isaiah 1-12* (Minneapolis: Augsburg Fortress Publishers, 1991), 499-508; H.G. M. Williamson, *The Book Called Isaiah: Deutero-Isaiah's Role in Composition and Redaction* (New York: Clarendon Press/Oxford University Press, 1994), 118-19.



‘위로’를 경험할 것을 암시한다. 우리가 이사야 12:1-2절의 의미론을 심도 있게 들여다보면, 위로의 모티프는 여호와의 화 (v. 1b)에서 여호와의 구원 (v. 2a, 2d)으로 극적인 변화의 중심에 서 있다. 1-3절의 의미론적 발전을 면밀히 살펴보면, 여호와의 화는 여호와의 구원으로 변화되는 그 중심에 서 있다. 특별히, 핵심 단어-구원-이 세 번 반복되어 사용된 것은 시온의 궁극적인 운명이 여호와의 구원일 뿐 아니라 시온의 운명이 극적으로 변화될 것을 독자들에게 강하게 각인 시키고 있다. 따라서, 1-2절에 나타난 의미론적인 변화들을 도표로 그리면 아래와 같다.

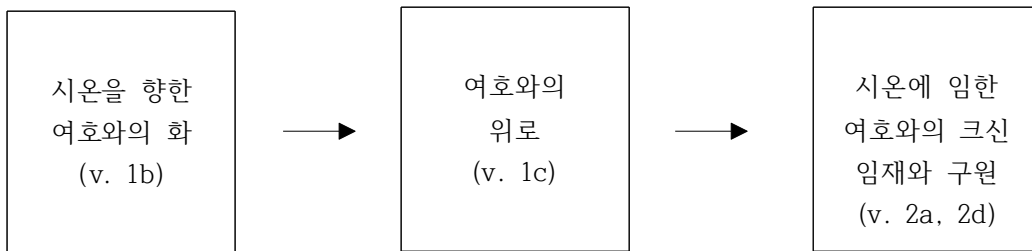


표1) 사 12:1-2절에 나타난 위로

위의 다이어그램에 의하면, 위로의 모티프는 여호와의 화를 배경으로 발생한다. 그리고 이것은 시온을 향한 여호와의 구원과 대칭을 이루고 있고, 결국 벅찬 기쁨과 찬양을 야기 시킨다 (vv. 1,3)

둘째, 시온에 임한 이스라엘의 거룩하신 하나님의 크신 임재하심으로 말미암아, 기쁨과 찬양 가운데 하나님의 백성들은 위로를 경험할 수 있게 된다 (v.6). 이스라엘의 거룩하신 하나님은 이사야서의 중심 되는 주제이고, 하나님의 심판과 하나님의 구원을 전달하는 중요한 역할을 한다. 특별히, 이스라엘의 거룩하신 하나님은 이사야서에서 그분의 크고 놀라운 일하심과 구원의 행하심을 보여주는 주제로 역할을 감당한다 (12: 4, 5). 또한, 이사야 1-39장에서, “이스라엘의 거룩한 자”라는 호칭은 언약적 함의와 함께 신실하지 못한 이스라엘을 향한 하나님의 진노와 심판을 담당하는 분으로 나타난다 (5:19, 24b; 30:11, 12; 31:1). 하지만, 이사야 12:1-6절에서, 이스라엘의 거룩하신 하나님은 능력 있는 용사로 그려지고 있고, 시온의 적들과 싸우고, 하나님의 백성들에게 승리와 구원을 가져다주는 분으로 나타난다 (참고, 10:20; 20:19, 23). 달리 말하면, 이스라엘의 거룩한 자는 그의 능하신 행함과 깊은 연관성 속에서 나타나고 있고 (4, 5절), 이것은 여호와 하나님의 왕적 주권을 강조하고 있다.<sup>28)</sup> 따라서, 하나님의 백성의 위로를 확증하는 것은 다름이 아니라 시온에 임한 크신 이스라엘의 거룩하신 하나님이시고, 이것은 궁극적으로 그들의 구원과 기쁨을 의미한다. 이사야 12:1-6절에 나타난 말씀의 논리적 흐름은 이스라엘 백성들의 위로의 근본적인 근거는 다름이 아니라 시온에 임하실 크신 이스라엘의 거룩하신 하나님이심을 강조하고 있다.

결론적으로, 이사야 12:1-6절은 위로 모티프의 두 가지 중요한 사항을 독자들에게 가르치고 있다: (1) 위로는 시온의 운명이 화에서 기쁨으로 변화되는 것. (2) 위로의 근거는 시온에 임한 이스라엘의 거룩하신 하나님. 이사야 12:1-6절에 나타난 위로의 모티프는 이사야서 전체에 나타날 위로 모티프의 기본적인 패턴을 제시하고 있다.

28) Hans Wildberger, 507. It also has the thematic and linguistic allusion to YHWH's mighty hand and power that have saved the Israel from the Egyptian oppression in Exod 15.

### 3.1.2. 이사야 40에 나타난 위로 모티프

일반적으로 이사야 40:1-11절은 이사야 40-55장 말씀의 “서론”으로 받아들여지고 있다. 이사야 40:1-2절에 나온 위로의 모티프는 이사야 40-55장 말씀의 주된 내용이 하나님께서 주의 백성들에게 행하실 위로임을 암시한다. 우리는 이사야 40:1-11절에서 위로의 모티프가 세 가지 중요한 신학적 주제와 함께 발전하는 것을 발견할 수 있다: (1) 시온의 운명의 변화 (vv. 1-2), (2) 언약 관계의 회복 (vv. 1-2), 그리고 (3) 여호와의 임하심 (vv. 3-5, 9-11). 이 세 가지 주제들을 아래에서 차례로 살펴보자.

첫째, 1-2절에 나타난 시온의 운명의 변화는 하나님의 백성들의 위로를 암시한다. 이사야 40:1-2절에서 시온의 운명의 변화는 아래와 같이 극적이다.

“위로하라, 위로하라 내 백성을” 너의 하나님께서 말씀하셨다.  
예루살렘에게 마음에 와 닿도록 말하며, 그녀에게 선포하라.  
즉, 그들의 노역의 때가 끝났고, 그들의 죄가 사함을 받았다.  
또한, 그녀의 죄에 대하여 여호와의 손으로부터 벌을 배나 받았느니라.  
(사 40:1-2, 필자의 번역)

위의 구절을 살펴보면, 1-2b (위로하라~선포하라)는 하나님께서 위로의 선포를 하시는 장면을 묘사하고 있는 반면, 2c-f (즉, 그들의~ 받았느니라)는 하나님의 백성들이 경험할 위로의 주된 원인(cause)이 되는 시온의 극적인 변화를 말하고 있다. 의미론적으로, 이사야 40:1-2절에서, 그들의 “죄를 사함” 받고 “포로 생활이 끝나는 것”은 하나님의 백성들이 경험할 운명의 극적인 변화를 상징한다. 좀 더 구체적으로, 그들의 죄가 사함받은 것은 이사야 12:1-6절에서 시온에서 여호와의 화가 구원으로 변화되었음을 나타낸다. 이사야서 말씀의 흐름을 통해 볼 때, 이스라엘이 범죄로 인해 하나님의 진노 가운데 바벨론 포로가 되었다면 (사 39), 이사야 40:1-11절에 여호와께서 그들의 범죄를 용서하셨다는 것은 그들의 운명에 회복과 새 일이 성취되는 것을 암시한다. 다시 말해, 이사야 40:1-11절은 “하나님께서 용서 가운데 그의 백성들에게 다시 다가감을 말씀하고 있고, 모든 상황을 올바르게 함을 암시한다. 이것이야말로, 그들의 운명이 변화될 수 있는 근본적인 이유이다.”<sup>29)</sup>

다음으로, 그들의 포로 생활이 종결된다는 것 또한 하나님 백성의 운명이 극적으로 변화되는 것을 나타낸다. 바벨론 포로생활이란 노역의 상황 가운데 있는 백성들에게, 포로 생활이 끝이 났다는 선포는 그들의 운명에 극적인 변화가 일어날 것을 암시하는 복된 소식이었음에 틀림없다. 그러므로, Debra Moody Bass가 잘 설명하듯이, “여기서 ‘위로’라는 단어는 이스라엘 백성들이 고통과 억압으로부터의 놓임 받음을 의미하고 있고,”<sup>30)</sup> 이것은 결국 그들의 죄 사함과 함께 누릴 영광스러운 미래를 표현한다.

둘째, 이사야 40:1-11장에서 여호와와 그의 백성사이에 언약 관계가 회복되는 것은 시온의 위로를 예표한다. 이사야 40:1-2절은 여호와의 위로의 대상이 “나의 백성 (עַמִּי)”이라고 말하고, 그들은 곧 “예루살렘 (יְרוּשָׁלַם)”이라고 밝힌다. 또한, 하늘의 법정에서 자신의 백성들을 향하여 위로를 선포하였던 하나님은 자신을 “너의 하나님 (אֱלֹהֶיכֶם)”이라고 칭한다. J. L.

29) Claus Westermann, *Isaiah 40-66: A Commentary* (Philadelphia:Westminster John Knox Press, 1969), 36.

30) Debra Moody Bass, *God Comforts Israel: The Audience and Message of Isaiah 40-55* (Lanham: University Press of America, 2006), 95.

Koole에 의하면, “이것은 언약 관계를 실체를 강조하고,” 구약의 다른 말씀 속에 하나님과 그의 백성간의 언약 형식을 반영한다.<sup>31)</sup> (출 6:6; 레 26:12; 렘 7:23; 11:4; 31:33) 또한, 여호와께서 그의 백성과 함께 언약 관계를 새롭게 회복하셨다는 것은 그가 곧 그들을 위해 중대한 일을 행하실 것을 암시한다. 이사야 40:10에서, 여호와는 강한 팔과 힘으로 자신의 대적을 무찌를 뿐 아니라 그의 강력한 힘으로 백성을 바벨론 포로에서 구원하실 것을 암시하고 있다. 이것은 또한 이스라엘 백성이 시온에서 경험할 위로를 예표한다.

마지막으로, 이사야 40:9-11절에 하나님의 능력있는 출현은 시온이 경험할 위로의 근간이 된다. 여호와의 출현은 그 분의 길을 예비하고, 영광 가운데 그의 백성 가운데 나타나심을 말씀한 이사야 40:3절에 이미 예견 되었다. 하지만, 이 주제는 이사야 40:9-11절에서 더욱 발전하여, 여호와는 왕, 용사, 그리고 목자로 나타난다. 더욱 구체적으로, 여호와는 크신 권능과 함께 자신의 백성들을 위해 대적과 싸우시는 주권자 하나님으로 임하신다 (사 40:10; 참고 33:2; 59:15; 62:8). 다시 말해, 첫 번째 출애굽에서 여호와가 크신 능력과 힘으로 자신의 백성을 에집트의 포로생활에서 구출하신 것처럼, 그는 새 출애굽에서 자신의 백성을 바벨론 포로에서 구출 하실 것이다. 10절에서 용사-왕으로서의 하나님의 모습은 11절에 목자-왕의 모습으로 자연스럽게 변경된다. 목자-왕으로써 여호와는 백성을 모으시고, 또한 그들을 친절하게 집으로 인도하신다. 이사야 40:1-2절과 연결하여, 이스라엘이 그들의 범죄에 대해 죄 사함을 받고, 바벨론 포로에서 구원받게 되는 것은 왕-용사-목자로서 하나님께서 그의 크신 권능으로 자신의 백성을 위해 싸우시기에 가능한 것이다.

결론적으로, 이사야 12:1-6절이 여호와의 화에서 구원으로의 변화를 강조하여 위로의 모티프를 기대하게 하였다면, 이사야 40:1-11절은 어떻게 이러한 변화와 위로가 가능하게 되는지를 설명해 준다. 즉, 이사야 40:1-11절에서 시온의 죄가 사함받고, 그들의 포로 생활이 끝을 맺는 것은 이사야 12:1-6절에 나타난 위로가 구체적으로 성취되는 방식을 보여준다. 더 나아가, 이사야 12:1-6절에서 이스라엘의 거룩한 하나님은 이사야 40:1-11절에서 왕, 용사, 그리고 목자로 더욱 발전하였다. 시온에 이와 같은 위대한 왕, 용사, 그리고 목자의 임재는 시온 백성들이 장차 종말에 임할 신적인 위로를 기대하고 경험하도록 하는 근본적인 기초석이 된다.

### 3.1.3. 이사야 61장에 나타난 위로 모티프

비평적인 관점에서, Claus Westermann이 말했듯이, 이사야 60-62장은 순수한 “구원의 메세지”를 담고 있고, 이것은 이사야 56-66장 “말씀의 핵심”을 이루고 있다.<sup>32)</sup> 우리는 이사야 61:1-11절에서, 여호와의 신의 기름 부음을 받은 한 종이 자신의 백성들에게 위로의 메세지를 선포하는 것을 발견할 수 있다.

그럼, 이사야 61장은 어떻게 시온의 위로를 발전시키고 있는가? 이사야 61장에서 우리는 세 개의 중요한 위로 모티프의 주제들을 발견할 수 있다: (1) 종의 사역, (2) 시온의 운명의 역전, 그리고 (3) 이스라엘의 근본적인 변화. 첫째, 이사야 61장에서 시온의 위로를 촉진시키는 자는 다름이 아니라 여호와의 신의 충만한 임재를 경험한 신실한 종이다. 이사야 49장은 이사야서의 구속의 드라마에서 한 신실한 종 (An Individual Faithful Servant)를 등장하였고, 이사야 61장에서 이 종은 성령의 기름 부으심 아래, 하나님의 보내심을 받는다 (1절). 그

31) J. L. Koole, *Isaiah III, Volume I/Isaiah 40-48. Historical Commentary on the Old Testament* (Kampen:Peeters, 1997), 50

32) Westermann, 296.

의 주된 사역은 위로의 말씀을 선포하는 것이다. 여호와와 신의 임재 가운데 위로의 말씀을 선포할 때, 시온 공동체는 하나님의 새 창조의 역사를 경험하게 된다. 여기서, 우리는 위로의 시간에 대한 모티프가 구체적으로 발전하는 것을 볼 수 있다. 이사야 12:1, 4절에서 위로의 때는 어렴풋이 “그 날에 (in that day)”라고 표현 되었지만, 이사야 61:2절에서 위로의 때는 구체적으로 “여호와와 은혜의 해와 우리 하나님의 보복의 날”로 표현된다.

둘째, 이사야 61장에서 시온의 운명이 애통함에서 기쁨과 찬양으로 급격하게 변화되는 것은 위로 모티프를 구체화 시킨다. 잘 알려진 것처럼, אבל(애통)은 이사야 56-66장을 특징짓는 용어이고, 이사야서의 마지막 중요한 부분에서만 등장하는 단어이다 (57:14-18; 60:20; 61:2-3; 66:10). 수사적 관점에서, 61:2-3절에서 세 번 반복되는 אבל은 시온에 거하는 하나님의 백성들의 영적, 사회적 상황을 효과적으로 표현한다. 의미론적으로, 1절에 있는 가난한 자, 마음이 상한 자, 사로잡힌 자, 감옥에 갇힌 자는 애통하는 자에 의해 효과적으로 대변된다. 하지만, 이사야 61장의 3절과 그 이후에서, 시온에서 애통해 하는 자들은 극적으로 기쁨과 찬양을 담지한 하나님의 백성으로 변화되고, 이것은 낙담한 이스라엘 백성들이 위로의 상황에 임한 것을 나타낸다. 특별히, 61:3절에서 반복해서 사용된 תחת (대신하여)는 독특한 청각적인 효과를 만들고 있고, 애통하는 자들의 운명이 변화될 것을 잘 보여준다: 재 대신 화관을, 슬픔 대신 기쁨의 기름을, 그리고 낙심한 영 대신 찬양의 옷을. 히브리시의 전형적인 문학 기법으로, אפר (재)의 자음이 פאר (아름다운 화관) 변화된 것은 시온의 운명의 변화를 극적으로 반영한다. 고대 이스라엘 사회에서, 애통한 사람들은 그들의 겹옷을 찢었고, 그의 화관을 벗었고, 그의 머리에 재를 뿌렸다. 하지만, 여호와와 신에 기름 부음 받은 종은 시온의 애통하는 자들에게 재 대신 아름다운 관을, 슬픔 대신 기쁨의 기름을, 낙심한 영 대신 찬송의 옷을 준다고 선포한다. 또한, 우리는 기쁨과 즐거움의 모티프가 찬양의 주제와 함께 이사야 61장 전체에 퍼져 있음을 알 수 있다. 다시 말해, 기쁨과 즐거움의 모티프는 시온의 운명의 극적인 변화를 나타낼 뿐 아니라, 하나님의 백성들 가운데 위로가 편만함을 암시한다.

셋째, 이사야 61장에서 두 가지 근본적인 변화를 통해, 시온은 운명의 변화, 즉 위로를 경험하게 된다. 먼저, 이사야 61장에서 하나님의 백성들은 의의 나무가 된다. 이사야 59:9-15절에서, 의로움이 없는 상황을 보며, 시온의 백성들은 애통해 하였다. 더욱이, 백성의 의가 부패한 것으로 인해, 하나님은 그들에게 징벌을 내리셨고, 또한 애통가운데 간곡한 회개의 기도를 올렸다 (64:1-12). 이런, 문학적, 신학적 정황 가운데서, 시온의 백성 가운데 의로움이 회복되고, 그것이 편만하게 된 것은 그들로 하여금 환희에 찬 기쁨과 찬양을 하나님께 올려드리게 하는 극적인 변화이다 (61:10-11). 다음으로, 여호와께서 주의 백성들과 언약의 관계를 회복하신다. 이것은 시온 백성의 종말론적 영광을 암시하고, 또한 이사야 61장에 나타난 종말론적 회복의 가장 중요한 부분을 차지하고 있다. 여호와와 그의 언약에 근거하여 자신의 백성들을 그의 손 안에 들린 아름다운 관, 영광스런 왕관으로 존귀하게 회복시킬 것이다 (62:3). 그리고, 이런 놀라운 회복과 위로는 궁극적으로 하나님께서 주의 백성들을 이끌고 시온에 함께 들어오셔서, 그들과 거할 때 성취된다 (62:10-12)

이사야 61장은 종말의 시간에 시온 백성들이 누릴 위로가 무엇인지 구체화시키고 있습니다. 그들은 여호와와 언약 백성으로 의의 나무가 될 뿐 아니라 여호와와 손에 높이 들린 영광스런 언약의 백성이 될 것이다. 그리고, 하나님의 신의 기름부음 받은 종은 이런 놀라운 하나님의 계획과 시온의 위로를 앞당기고 실현시키기 위해 성령의 능력 가운데 말씀을 선포하고 있다 (61:1-3). 그가 하나님의 위로와 회복을 선포할 때, 시온 백성들은 의의 나무로 새롭게

창조되고, 새 언약의 축복을 누리게 되며, 궁극적으로 하나님의 위로를 체험하게 된다.

### 3.1.4. 이사야 66:7-14절에 나타난 위로

이사야 65장과 함께, 이사야 66장은 이사야 전체 말씀의 결론 역할을 담당한다. 과연, 이사야 66장은 위로 모티프를 어떻게 전달하고 있는가? 우리는 이사야 66:7-14절에서 시온의 운명이 애통함에서 기쁨으로 변화되는 것에서 위로의 모티프를 발견할 수 있다. 10절에 애통의 모티프가 나타나고, 그것은 그들이 슬픔의 상황 가운데 어떻게 애통해 하는지 잘 보여준다. 하지만, 이사야 66:10-14절에서 기쁨과 즐거움의 주제는 반복되는 단어들을 통해 뚜렷이 나타난다 (10, 11, 14절). 10절에 나타난 평행구를 통해, 우리는 지금 시온에서 기뻐하도록 격려받고 있는 자들은 예전에 그들의 비참한 상황으로 인해 애통해 한 자들임을 알 수 있다. 그러면, 무엇이 그들로 하여금 기뻐하도록 하는가? 이사야 66:7-14절에 의하면, 시온의 자녀들이 넘쳐나는 상황은 그들이 기뻐할 수 있는 충분한 이유를 제공한다. 이사야 40-55장에서, 시온은 어머니로 묘사되고 있고 (49:17-23; 50:1), 자녀가 없어서 비통한 상황에 처해 있었다 (51:17-20). 하지만, 이사야 66:7-9절에서 시온은 아들들을 생산하고, 그들의 수가 증거하여 시온의 운명이 얼마나 극적으로 변화되었는가를 잘 보여준다. 더 나아가, 이사야 66:11-14절에서, 위로를 나누어주는 자로서, 여호와와 “아이들을 위로하는 어머니 역할”을 감당하고 있다. 특별히, 이사야 66:13절은 핵심 단어-위로 (נָחַם)-의 반복과 함께 여호와께서 이루시는 “위로하는 어머니” 역할을 아주 극적으로 잘 묘사하고 있다: “어머니가 자식을 위로함 같이 내가 너희를 위로할 것인즉 너희가 예루살렘에서 위로를 받으리니.” 이것은 자녀를 위로함에 있어 어머니가 본질적인 역할을 하는 것처럼, 여호와께서 그의 백성들을 온전히 위로할 것임을 암시한다.

결론적으로, 시온의 충만한 위로와 함께, 위로의 모티프는 이사야 66:7-14절에서 최고조점에 이른다. Would가 말한대로, “어머니가 위로하듯이, 시온은 여호와께서 그와 함께 하심을 발견한다. 시온이 그의 자녀들을 위로하는 방식으로, 여호와께서 그의 종들을 위로하실 것이다.”<sup>33)</sup> 여호와의 극진한 보호아래, 시온은 흘러넘치는 위로를 경험하게 될 것이고, 이것은 또한 주의 백성들이 새 하늘과 새 땅에 누릴 풍성한 구원과 회복을 보여준다. 위로의 모티프는 이사야 말씀 전체의 결론 부분에 해당하는 이사야 66: 7-14에서 그것의 종말론적 풍요함을 보여 줌으로써 최고조 점에 이른다.

이상의 논의를 통해, 우리는 이사야서에서 위로 모티프가 일관적인 발전을 이루고 있을 뿐 아니라, 이 모티프를 통해 시온 백성들의 종말론적인 구원과 회복을 구체적으로 표현하고 있음을 살펴보았다. 그럼, 칼빈은 이사야서 주석에서 위로 모티프를 어떻게 이해하였는지 다음 단락에서 살피도록 하겠다.

### 3.2. 칼빈의 위로 모티프 이해

칼빈은 그의 이사야서 주석에서 위로 모티프를 어떻게 이해하였는가? 우리는 이 주제를 이사야서의 중심장이면서 동시에 위로 모티프를 잘 보여주는 이사야 12, 40, 61, 그리고 66장을 중심으로 살피도록 하겠다.

33) A. van der. Woude, “The Comfort of Zion: Personification in Isaiah 40-66” in “Enlarge the Site of Your Tent”: The City as Unifying Theme in Isaiah (Leiden: Brill, 2011), 163

### 3.2.1. 칼빈의 이사야 12장의 위로 모티프

이사야 12장은 앞장에서 선지자가 유다의 심판과 회복에 관해 선포한 메시지에 대한 결론을 제공하고 있다. 과연, 이사야 12장 주석에서 칼빈은 위로 모티프를 어떻게 설명하고 있는가? 우리는 칼빈이 그의 주석에서 위로 모티프를 두 가지 특징적인 방식으로 해석하고 있음을 발견하게 된다. 첫째, 이사야 12장에서 칼빈은 히브리어 문법에 기초한 위로 모티프 해석을 시도한다. 칼빈은 이사야 12 주석에서, 1절에 히브리어 접속사 'ו'에 대한 설명으로 위로 모티프를 설명하기 시작한다. 접속사 'ו'는 종종 원인과 이유를 나타내며, 따라서 1절은 “나는 당신을 찬양할 것입니다. 이유는, 나에게 진노하셨지만, 당신은 즉시 화해 하셨기 때문입니다”라는 해석이 가능하다. 하지만, 칼빈은 'ו'를 양보접속사로 해석하여, “비록 나에게 진노하셨을지라도...”라고 해석 한다.<sup>34)</sup> 하나님의 진노가 시온 백성에게 임할 것이고, 무서운 심판이 있을 것이지만, 그것은 일시적이며, 하나님의 백성들은 그분의 신적 위로를 경험하게 된다는 것을 말한다. 또한, 10절에 ‘강조 접속사’로 사용된 וְ의 용법을 언급하면서, 시온 백성에게 임할 구원의 총명한 의미를 강조하는 역할을 한다<sup>35)</sup>. 이런 문법적 용례를 부각시키며, 칼빈은 이사야 12장의 일반적 의미를 밝히는데 집중하였고, 하나님께서 주의 백성들의 연약함을 눈감아 주시기 때문에 가능한 위로라고 설명한다.<sup>36)</sup>

둘째, 이사야 12장에서 칼빈은 교리적인 관점에서 위로를 해석한다. 즉, 칼빈은 경건한 자와 경건하지 않은 자에 대한 하나님의 진노와 위로가 다르다는 것을 강조한다. 하나님의 위로는 경건한 자를 위한 하나님의 은혜이다. 그의 설명에 의하면,

경건하지 않은 자들을 향한 하나님의 진노는 영원하고, 그들위에 임할 하나님의 응징은 영원한 멸망의 전조이다. 그들에게 진노가 경감 되거나 위로의 약속은 주어지지 않았다. 하지만, 경건한 자들에게 하나님의 위로는 일시적인 것이며, 하나님은 미래의 희망과 확신으로 그들의 마음을 격려하신다. 그들은 하나님께서 은혜로우시며, 그들의 죄를 회개케 하시기 위해 심판하시는 것을 알고 있다. 그들은 세상과 함께 멸망되지 않을 것이다.<sup>37)</sup>

칼빈은 이사야의 많은 본문들을 해석하면서 기독교 핵심 교리와 연결시키려 하였다. 이사야 1-39장에 나타난 하나님의 심판은 선지자의 회개의 권유를 끝까지 부인하는 자들을 위한 하나님의 공의로운 심판이다. 반면, 이사야 40-66장이 말하는 것처럼, 하나님은 회개하고 돌아오는 자들을 향하여 위로와 회복을 예비 하신다. 교리적인 관점에서, 칼빈은 하나님의 위로는 궁극적으로 하나님께서 시온의 택한 경건한 자들을 위한 인자하심과 구원이지만, 불경건한 자를 위한 것이 아님을 설명한다. 하나님은 시온의 백성들을 위로하심으로, 그들에게 풍성한 기쁨과 찬양을 허락하실 것이고, 이것은 교회가 믿음 가운데 누릴 영적 기쁨이고 찬양이다.<sup>38)</sup>

### 3.2.2. 칼빈의 이사야 40장의 위로 모티프

이사야 40장은 이사야 40-66장의 서론 역할을 하는 핵심적인 장이다. 이사야 40:1절, “너희 하나님이 말씀하시되 너희는 위로하라 내 백성을 위로하라”라는 말씀의 해석에서, 칼빈은

34) Calvin, *Commentary on the Book of the prophet Isaiah*, Vol. I, 398.

35) Ibid., 399.

36) Ibid.

37) Ibid.

38) Ibid., 404.

“선지자는 새로운 주제를 소개하고 있다”라고 주석을 시작한다. 즉, 이사야 40장 이후부터 하나님은 선지자를 통해 위로의 말씀을 선포하기 시작한 것이다. 칼빈은 이사야 40장에 나타난 위로 모티프를 어떻게 이해하였는가?

첫째, 인문학적 훈련과 지식을 배경으로 칼빈은 이사야 40장의 위로 언어의 일반적 의미 (Plain Sense)를 찾는 해석을 시도한다. 칼빈은 이사야 40장에서 선지자가 이 위로의 메시지를 선포할 당시의 시대적 상황을 “포로 생활이 곧 임박 하였을 때”라고 밝힌다.<sup>39)</sup> 또한, 문법적으로, 40:1절의 “위로하라”라는 명령형 동사 **וַיְנַחֵם**는 남성 복수형임을 강조하며, “하나님께서 많은 선지자를 보내셔서” 위로의 사역을 감당하실 것을 밝힌다.<sup>40)</sup> 또한, **וַיְנַחֵם וַיְנַחֵם**반복은 “이 예언의 확실성을 보여주는 것 뿐 아니라 그것의 능력과 성공을 찬양하는 것”이라고 주석하였다.<sup>41)</sup> 더 나아가서, 칼빈은

“너희 하나님이 말씀 하시되”에서 동사 **וַיְנַחֵם**는 현재형이나 과거형으로 해석할 것이 아니라 미래형으로 해석해야 한다고 밝힌다. 이것을 현재나 과거형으로 해석하는 주석자는 단어를 바꾸거나 그 의미를 망치는 것이다...간접적으로 선지자는 마치 하나님께서 침묵하시는 듯한, 백성이 심각한 어려움에 놓여 있었던 시기에 관하여 말씀을 증거하고 있다...그들은 비참하게 망하였고, 위로는 느껴지지 않았다...하지만, 무엇보다도, 이 동사를 미래형으로 봐야 하는 이유는 과거의 우울한 침묵기와 곧 이어 나오는 위로의 교리사이에는 함축된 대조가 있기 때문이다...나는 ”나는 말할 것이다“라는 동사의 미래형을 단순히 바벨론 포로기 상황 뿐 아니라 그리스도의 통치 아래 이루어질 모든 시대의 구원과 연결시킨다.”<sup>42)</sup>

칼빈은 이사야 40장에 나타난 위로 모티프에 대하여 문법적으로, 역사적으로, 그리고 교리적으로 접근하여, 위로 모티프의 일반적 의미를 찾고 있으며, 이것은 또한 신학적이며 포괄적인 의미를 발견하는 것이다. 칼빈은 인문학적 훈련위에 현대의 해석자들도 발견하기 문법적, 역사적, 그리고 교리적 정보들을 밝히며, 신학적으로 통찰력 있는 해석을 시도하고 있다.

둘째, 이사야 40장에서 칼빈은 위로 모티프의 적용 범위를 종말론적으로 확대하는 해석을 이룬다. 앞의 논의와 관련하여, 이사야 40:1절에 하나님의 위로의 선포를 미래형으로 해석하면서, 칼빈은 이 위로가 바벨론 포로에 놓이게 될 백성을 향한 메시지일 뿐 아니라 그리스도 안에서 구원을 경험한 모든 세대를 향한 위로라고 논한다. 이 해석은 칼빈이 성경 전체에서 일관적으로 강조하고 있는 하나님의 구원 계획과 섭리에 대한 교리를 잘 이해하고 있기 때문에 가능한 해석이다. 더 나아가, 칼빈은 이 위로의 선포를 하나님의 백성들을 향한 ‘복음 (Gospel)’으로 이해하였다. 그는 이 점에 대하여 아래와 같이 설명한다.

이미 말했듯이, 이 말들[위로의 선포]은 바벨론에 있는 포로들에게 국한되어서는 안 된다; 왜냐하면, 이 말들은 거대하고 포괄적인 의미를 함축하고 있고, 또한 위로의 능력에 기초한 복음의 교리 (Doctrine of Gospel)를 포함하고 있기 때문이다. 이 복음이란 낙심되고

39) John Calvin, *Commentary on the Book of the prophet Isaiah, Vol. III*, Trans by William Pringle (Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 1948), 197.

40) Ibid., 198.

41) Ibid.

42) Ibid., 198-99.

포기한 자들을 향한 위로의 의미를 의미하고, 목베인 자와 죽을 자를 살리며, 애통하는 자를 소생케 하고, 결과적으로, 모든 기쁨과 즐거움을 가져 오는 것이다; 이것이 또한 왜 ‘복된 소식,’ ‘복음’인지 잘 말해준다.<sup>43)</sup>

칼빈은 위로 모티프를 종말론적으로 연장하여 해석하였을 뿐 아니라, 복음의 교리와 연결하여 해석하였다. 이사야서에 나타난 위로의 메시지가 복음의 정수 (Essence of Gospel)를 보여준다는 것이다. 그는 성경 전체의 교리와 해석에 누구보다 탁월한 안목을 가지고 있었기 때문에 이와 같은 포괄적이고 통전적인 해석 (Holistic Interpretation)을 할 수 있었다. 이러한 칼빈의 해석 방식은 현대 이사야 학자들에게서도 찾기 힘든 통찰력 있는 해석이다. 필자는 칼빈의 해석 방식에 동의하며, 이런 해석 방식을 통하여, 현대의 신학자나 목회자도 성경의 메시지를 더욱 풍성하게 이해하고 선포할 수 있을 것이다.

### 3.2.3. 칼빈의 이사야 61장의 위로 모티프

이사야서 말씀 중에서, 이사야 61장은 가장 영광스러운 회복과 축복을 전달하고 있는 말씀 중 하나이다. 이사야 56-66장에서, 구조적으로 중심에 놓여 있을 뿐 아니라, 이사야서 1-66장 전체에서 회복의 분기점과 같은 말씀을 전달하고 있다. 그 이유는 이사야 61장에서 하나님은 여호와의 신의 기름 부음을 받은 종을 통하여, 시온 백성의 운명을 극적을 반전시킬 뿐 아니라 새 하늘과 새 땅의 그림자를 보여주고 있기 때문이다.

그럼, 과연 칼빈은 이사야 61장에 나타난 위로 모티프를 어떻게 이해하였는가? 이사야 61장의 위로 모티프 해석에서 우리는 칼빈이 위로자의 정체성을 심도있게 다루었다는 점을 눈여겨 볼 수 있다. 잘 알다시피, 이사야 61:1-3절은 누가복음 4:16-21절에서 예수님께서 자신의 사역을 소개하면서 인용한 말씀이다.<sup>44)</sup> 그렇기 때문에, 많은 주석가들은 이사야 61장에 나타난 종을 주저 없이 누가복음 4장의 예수 그리스도와 연결시켜 해석한다. 즉, 이사야 61장에서 여호와의 신의 기름 부음을 받은 종은 다름이 아니라 신약의 그리스도에 대한 직접적인 예표인 것이다. 하지만, 칼빈은 이런 해석을 신학적으로 성급하며, 올바르지 못한 해석이라고 아래와 같이 지적한다.

유대인들은 이 해석을 비웃는다; 무분별하게 그리스도에게 적용된 이 말씀은 동일하게 다른 선지자들에게도 적용되어야 한다. 나의 의견에, 이 장 [이사야 61장]은 그리스도에게 도장과 같은 역할을 하고, 지금까지 그리스도 교회의 회복에 대한 말씀을 확정하는 것이다; 그 목적으로, 예수 그리스도는 그가 하나님께 기름 부음을 받았고, 이 말씀을 자신에게 적용한다고 증언하였다...하지만, 이 말씀은 주님께서 기름 부어 선택한 다른 선지자들의

43) Ibid., 199.

44) 이사야 61:1-3절과 누가복음 4:16-20절의 신학적, 해석학적 관계를 살피기 원한다면, 아래의 논문들을 살펴보자. John Joseph Collins, "A Herald of Good Tidings : Isaiah 61:1-3 and Its Actualization in the Dead Sea Scrolls," in *Quest Context Mean*. (Leiden: E. J. Brill, 1997), 225-40; Robert B. Chisholm, "The Christological Fulfillment of Isaiah's Servant Songs," *Biblical Sacra* 163 (2006): 387-404; Merrill P. Miller, "Function of Isa 61:1-2 in 11Q Melchizedek," *Journal of Biblical Literature* 88 (1969): 467-69; J. A. Sanders, "From Isaiah 61 to Luke 4," in J. Neusner (ed.), *Christianity, Judaism and Other Greco-Roman Cults: Studies for Morton Smith at Sixty* (Studies in Judaism in Late Antiquity v. 12; Leiden: Brill, 1975), 75-106; J. Schmitt, "L'oracle d'Isaie LXI, 1ss et sa relecture par Jesus," *RScRel* 54(1980), 97-108.



증언과 일관성이 있음을 기억하자; 왜냐면 그들은 한 개인의 이름으로 말하는 것이 아니고, 또한 그들 자신을 위해 권위를 주장한 것도 아니며; 오히려 그들은 그리스도의 직무를 나타내기 위해 선택되었기 때문이다...그러므로, 이 장은, 선지자들의 머리이신 예수 그리스도께서 가장 중심된 자리를 차지하고, 이 모든 계시를 성취하시지만, 아울러 이사야, 다른 선지자들, 그리고 사도들 또한 그리스도를 향한 그들의 직무를 성취하고 있지만, 그리스도의 유익함을 알리기 위해 자신들의 사역을 감당하고 있는 자들에게도 적용되어야 한다.<sup>45)</sup>

칼빈은 구속의 역사에서 하나님 나라를 위해 사역하였던 그리스도와 선지자들, 그리고 다른 사역자들과의 관계를 머리와 몸의 관계로 이해하였다. 그렇기 때문에, 선지자, 사도, 그리고 많은 사역자들에게 임하였던 성령의 기름 부으심은 그리스도에게 임하였던 그것과 신학적인 면에서 다르지 않은 것이다. 즉, 그들도 하나님의 보내심을 받았고, 동일한 여호와의 신의 기름 부으심을 받았던 것이다. 이런 면에서, 칼빈은 이사야 61장에 여호와의 신의 기름부음을 받아, 위로의 사역을 감당하는 한 종을 그리스도에게만 한정하기보다, 구속사에서 하나님의 부르심을 받았던 모든 선지자, 사도, 그리고 사역자들에게도 적용해야 한다고 주장한다. 구속사에서 그리스도와 선지자가 감당하였던 위로의 사역을 이 시대에는 성령의 기름 부음을 받은 많은 사역자들이 동일하게 성취해 가고 있는 것이다.

이사야 61장의 위로자에 대한 칼빈의 이 해석은 통찰력있는 해석이라 할 수 있겠다. 왜냐면, 칼빈은 이사야 61장에 나타난 종의 사역을 예언적 (predictive)으로 그리스도에게만 적용한 것이 아니라, 모형론적 (Typological)으로 그리스도와 구속사속에서 하나님의 부름을 받은 모든 사역자들에게 적용하였기 때문이다. 그렇기 때문에, 이사야 61장의 위로자에 대한 칼빈의 해석은 편협하거나 제한된 것이 아니라, 더욱 균형 잡힌 해석이라 할 수 있다.

#### 3.2.4. 칼빈의 이사야 66장의 위로 모티프

앞서 밝혔듯이, 이사야 66장은 이사야서 전체 말씀의 결론 역할을 담당하고 있다. 특별히, 이사야 66:7-14절은 시온의 백성이 새 하늘과 새 땅에서 누릴 풍성한 회복, 위로, 그리고 영광을 말하고 있다. 과연, 칼빈은 이사야 66장의 위로를 어떻게 이해하였을까? 무엇보다도, 가장 특이한 점은, 칼빈은 이사야 66장의 위로 모티프를 교회론을 중심으로 해석하였다는 것이다. 이사야 66:13절 (“어머니가 자식을 위로함 같이 내가 너희를 위로할 것인즉 너희가 예루살렘에서 위로를 받으리니”)에 나타난 위로모티프에 대한 해석에서, 칼빈은 아래와 같이 말한다.

선지자는 우리를 향한 하나님의 사랑의 위대함과 따스함을 결단코 온전히 표현할 수 없고, 그것을 말하는 것으로 자신이 만족할 수 없어서, 이 [위로의] 말씀을 계속해서 자주 언급하고 있다...우리는 두 가지 방식으로 이 본문을 이해할 있다. 먼저, 교회가 회복되는 것을 볼 때, 성도들이 기쁜 마음을 가지는 것으로 이해할 수 있고, 또는, 교회가 회복된 이후, 그녀의 자녀들을 기쁘게 함으로 교회가 자신의 직무에서 벗어나는 것으로 이해할 수 있다.<sup>46)</sup>

45) John Calvin, *Commentary on the Book of the prophet Isaiah, Vol. IV*, Trans by William Pringle (Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, Missing), 303.

46) *Ibid.*, 326.

칼빈은 시온 백성이 종말의 때에 경험할 위로에 대한 이상의 두 가지 해석을 모두 받아 들였다. 그는 이사야 66:13절에 명시된 새 하늘과 새 땅에서 시온의 백성들이 경험할 풍성한 위로를 다름이 아니라 종말의 교회가 성도에게 베풀어 줄 흘러넘치는 위로로 해석하였다. 칼빈은 이사야서의 위로는 선지자와 사역자가 하나님 백성에게 베풀어 주는 것이기도 하지만, 궁극적으로 교회가 그들에게 나누어 주어야 할 것으로 해석 하였다. 칼빈은 사상적인 논쟁과 변증을 위하여 위로 모티프를 해석 하였다기보다, 성도의 양육과 사역의 실천적인 도움을 위하여 목회적인 관점에서 해석하였다. 목회적이고 실천적인 칼빈의 성경 해석으로 인해, 그의 주석은 시대를 걸쳐 환영받는 저술이 될 수 있었다.

#### 4. 칼빈의 위로 모티프의 해석학적 특징

우리는 이상에서 칼빈이 이사야서 주석에서 해석하였던 위로 모티프를 살폈다. 특별히, 이사야서에서 중요한 역할을 하는 이사야 12, 40, 61, 그리고 66장을 중심으로 칼빈이 어떤 해석학적 특징을 바탕으로 이사야서 위로 모티프를 이해하였는지 살펴보았다. 칼빈의 위로 모티프 해석을 현대 학자들의 것과 비교해 보면, 칼빈은 현대 이사야 학자들같이 문학적인 상세한 분석을 통해 위로 모티프의 신학적 요소들을 밝힌 것이 아니라는 점을 쉽게 알 수 있다. 또한, 그의 주석에서 고대 근동인들이 가졌던 '위로' 개념을 참고한 흔적을 찾을 수 없다. 그럼에도 불구하고, 칼빈의 이사야서 위로 모티프 해석은 현대 학자들이 발견하지 못한 통찰력을 제공하고 있다.

그럼, 칼빈의 이사야서 위로 모티프 이해는 어떤 해석학적 특징들을 가지고 있는가? 우리는 이 질문에 대한 대답을 크게 세 가지로 나누어 논할 수 있겠다. 첫째, 칼빈의 이사야서 위로 모티프 해석은 그의 탄탄한 인문주의 훈련과 해석방식에 기초한 해석이다. 칼빈은 이사야서 12, 40, 61, 그리고 66장의 위로 모티프의 일반적 의미 (Plain sense)를 밝히기 위해, 구약 성경의 원전인 히브리어의 문법과 문학적 기법에 해석의 큰 비중을 두었다. 또한, 올바른 해석을 위해 본문의 역사적, 제도적 배경, 그리고 문맥적 정황을 유심히 살폈다. 칼빈은 이사야서 해석 역사에서 비평 이전 (Pre-Critical)시대에 속한 학자이다. 그렇기 때문에, 그 당시 많은 주석가들은 이사야서 텍스트를 알레고리적 방식으로 해석하였다. 하지만, 칼빈은 본문의 신학적 의미를 밝히기 위해, 먼저 이사야서의 히브리어 텍스트와 그 본문의 문학적, 시대적 상황을 살피며, 객관적으로 본문에 접근하기 위해 부단한 노력을 기울였다. 이사야 본문에 대한 풍부한 자료를 바탕으로, 이사야서의 위로 모티프를 해석하기 때문에, 그의 해석은 이전의 해석자와 다른 신학적 의미를 밝혀 준다.

둘째, 칼빈의 이사야서 위로 모티프 해석은 교리를 강조한 신학 해석을 추구하였다. 칼빈이 이사야서 위로 모티프의 다양한 측면들을 기독교 교리와 연결하여 해석하였고, 이것은 그의 해석의 가장 큰 특징 중 하나이다. 예를 들어, 칼빈은 이사야 40장의 죄 사함과 바벨론 포로에서의 해방에 관한 선포를 신약 시대의 복음의 선포와 연결 시켰다. 이사야 61장에서 여호와의 신의 감동을 받은 종의 사역을 그리스도 뿐 아니라 구속사에 부름받은 사역자들에게 적용함으로써, 그는 이사야 61장을 기독교론뿐만 아니라 구원론적 관점에서 해석하였다. 끝으로, 이사야 66장에 새 창조의 시대에 하나님의 백성들이 시온에서 누릴 풍성한 위로를 신약 시대의 교회를 통해 성도들이 누릴 위로와 연결 하였다. 이사야 66장의 위로를 교회론의 관점에서 해석하였다. 칼빈은 성경 각권의 주석을 개별적인 신학의 관점에서 진행한 것이 아니라 창세기의 창조에서 요한계시록의 새 창조에 이르는 포괄적인 안목 가운데서 시행하였다. 다른 말로, 그는 통전적인 해석 (Holistic Interpretation)을 시도하였다. 칼빈은 각 성경 본문을 문법적으

로 신학적으로 주석하고 조직적으로 조합하기보다, 자신의 주석을 통해 독자들에게 실제적인 교리를 제공하고자 하였다.<sup>47)</sup> 한 본문을 기독교의 전체 교리에서 해석할 수 있었고, 그런 통전적인 시야와 안목으로 인해, 칼빈은 뛰어난 통찰과 해석을 제공하는 주석 작업을 진행할 수 있었다.

셋째, 칼빈은 모형론을 바탕으로 제한적이지 않고, 포괄적인 해석을 하였다. 칼빈은 이사야서에 나타난 역사적 사건을 그 시대에 국한하여 해석한 것이 아니라, 모형론의 시각에서, 그 시대를 초월하여 종말론적인 해석을 하였다. 예를 들어, 이사야 40장에 시온 백성의 바벨론 포로와 그것에서의 해방은 주의 백성들이 그리스도의 통치 아래에서 죄악과 속박에서 자유를 누리는 모형이었다. 또한, 하나님께서 주의 백성을 가난함에서 부요케 하시고, 눈먼 자를 보게 하시는 위로의 선포는 신약 시대에 사역자들을 통한 복음의 선포와 직접적으로 연결 된다. 그 무엇보다도, 이사야 61장에 나타난 종의 선포를 예수 그리스도 뿐 아니라 구속사에 나타난 신실한 모든 사역자들을 포함한 사역으로 이해한 칼빈의 모형론적 해석은 남다른 해석을 제공하는 것이라 할 수 있겠다. 모형론적 성경 해석은 칼빈이 구약과 신약 성경의 관계를 이해하는 기본적인 틀이 되었고, 더 나아가 약속과 성취라는 구도속에서 성경 전체를 원만하게 해석하는 근간이 되었다. 또한, 칼빈이 이런 해석학적 틀을 통해, 성경 각 본문과 그 속에 기록된 사건을 다층적인 안목-해석자의 시대와 성경 구속사 전체를 조망하는 신학적 안목--에서 해석할 수 있었다는 것은 오늘날의 해석자들에게 큰 통찰과 도전을 제공한다.

칼빈은 히브리어 원전 해석에 기초하여, 이사야서의 위로 모티프를 주해하였다. 이것은 칼빈이 원전으로 돌아가고자 하는 기독교 인문주의의 아들임을 의미한다. 또한, 모형론에 바탕을 둔, 통전적 구원 역사 이해-창조에서 새 창조로 향하는-와 폭넓은 교리 지식은 칼빈의 위로 모티프해석에 신학적 깊이를 더해 준다. 즉, 칼빈이 받았던 인문주의 훈련과 성경 교리에 대한 통전적 지식은 성경 각권의 주석에서 더욱 그 가치를 발휘하였고, 특별히 이사야서의 위로 모티프 해석에서 그 능력과 실효성을 여실히 증명하였고 볼 수 있다.

## 결론

우리는 이 논문을 통해 칼빈의 이사야서 위로 모티프 해석을 살펴보았고, 이것과 아울러, 그의 구약성경 해석 원리를 탐구 하였다. 칼빈은 위로 모티프를 이해함에 있어, 먼저, 히브리어 원전을 중심으로, 본문의 언어와 주제가 가진 일반적 의미 (Plain Sense)를 살피기 위해 몸부림쳤다. 또한, 성경 전체를 아우르는 통전적 교리 이해를 바탕으로, 칼빈은 이사야서의 위로 모티프와 각각의 역사적 사건을 통찰력 있게 해석하였다. 특별히, 모형론이라는 신학적, 해석학적 이해방식을 통해, 그는 구약과 신약 성경을 전체적으로 통일성 있게 바라보았고, 구약 성경의 역사적 사건을 신약의 종말론적 관점에서 해석할 수 있었다. 칼빈의 성경 해석 방식은 그의 성경 주석과 다양한 글속에 뚜렷하게 표현되었고, 그것은 그의 저술들을 이전의 것들과 구별되게 하는 핵심적 요소이다. 끝으로, 이상의 논의에서 밝혔듯이, 이와 같은 칼빈의 성경 해석 방식은 그의 경건한 인문주의 전통과 통전적 성경교리 이해에 기초한 것이고, 그가 종교 개혁에 이끌어 가는 동안 신학적인, 학문적인, 그리고 목회적인 원동력을 제공하였다.

---

47) Childs, 225.

## 참고자료

- 맥김, 도날드 K. *성경 해석자 사전*. 서울: 기독교문서 선교회, 2003.
- 정두성, *교리교육의 역사*. 서울: 세움북스, 2014.
- 칼빈, 존. *기독교 강요 1권*, 편집부 번역. 서울: 성문 출판사, 1990.
- 티슬턴, 앤서니. *성경 해석학 개론: 철학적, 신학적 해석학의 역사와 의의*, 김동규 옮김. 서울: 새물결플러스, 2012.
- 황대우, “인문주의와 종교개혁은 어떤 관계가 있는가?,” 개혁주의 학술원, 2015.07.14.일 수정. 2018. 08.11일 접속, [http://www.kirs.kr/index.php?document\\_srl=247566](http://www.kirs.kr/index.php?document_srl=247566).
- Anderson, Gary A. *A Time to Mourn, A Time to Dance: The Expression of Grief and Joy in Israelite Religion*. University Park, Pa: Pennsylvania State University Press, 1991.
- Bass, Debra Moody. *God Comforts Israel: The Audience and Message of Isaiah 40-55*. Lanham: University Press of America, 2006.
- Beuken, W. A. M. “Servant and Herald of Good Tidings: Isaiah 61 as An Interpretation of Isaiah 40-55,” in *Book of Isaiah- Le Livre d’Isaie*, ed. Jacques Vermeylen. Louvain: LeuvenUniversity Press, 1989.
- Blenkinsopp, Joseph. *Isaiah 56-66*, vol. 19B, 1st ed., New Haven& London: Yale University Press, 2003.
- Calvin, John. *Commentary on the Book of the prophet Isaiah, Vol. I*, Trans by William Pringle. Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 1953.
- \_\_\_\_\_. *Commentary on the Book of the prophet Isaiah, Vol. III*, Trans by William Pringle. Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 1948.
- \_\_\_\_\_. *Commentary on the Book of the prophet Isaiah, Vol. IV*, Trans by William Pringle. Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, Missing.
- Childs, B. S. *Isaiah*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2001.
- \_\_\_\_\_. *The Struggle to Understand Isaiah as Christian Scripture*. Grand Rapid: Eerdmans Publishing Company, 2004.
- Chisholm, Robert B. “The Christological Fulfillment of Isaiah’s Servant Songs,” *Biblical Sacra* 163 (2006): 387-404.
- Collins, John Joseph. “A Herald of Good Tidings : Isaiah 61:1-3 and Its Actualization in the Dead Sea Scrolls,” in *Quest Context Mean*. Leiden: E. J. Brill, 1997.
- Farrar, F. W. *History of Interpretation*. London: E. P. Dutton, 1886.
- Frei, H. *The Eclipse of Biblical Narrative*. New Haven: Yale University Press, 1974.
- Greene-McCreight, K. E. *Ad Litteram: How Augustine, Calvin, and Barth Read the “Plain Sense” of Genesis 1-3*. Bern and New Your: Peter Lang, 1999.

- Koole, J. L. *Isaiah III, Volume I/Isaiah 40-48. Historical Commentary on the Old Testament*. Kampen: Peeters, 1997.
- Kraus, H. J. "Calvin's Exegetical Principles," *Interpretation* 31 (1977): 8-18.
- Miller, Merrill P. "Function of Isa 61:1-2 in 11Q Melchizedek," *Journal of Biblical Literature* 88 (1969): 467-80.
- Olyan, Saul M. *Biblical Mourning: Ritual and Social Dimensions*. Oxford:Oxford University Press, 2004.
- Parker, T. H. L. *Calvin's Old Testament Commentaries*. Edinburgh: T&T Clark, 1986.
- Puckett, D. L. *John Calvin's Exegesis of the Old Testament*. Louisville: Westminster John Knox, 1995.
- Rendtorff, Rolf "The Composition of the Book of Isaiah," in *Canon and Theology: Overtures to an Old Testament Theology*. Philadelphia: Fortress Press, 1985:150-58.
- Sanders, J. A. "From Isaiah 61 to Luke 4," in J. Neusner (ed.), *Christianity, Judaism and Other Greco-Roman Cults: Studies for Morton Smith at Sixty*. Studies in Judaism in Late Antiquity v. 12; Leiden: Brill, 197: 75-106.
- Schmitt, J. "L'oracle d'Isaie LXI,1ss et sa relecture par Jesus," *RScRel* 54(1980): 97-108.
- VanGemeren, Willem A. "Isaiah," in *An Expositional Introduction to the Old Testament: The Gospel Promised Beforehand*, ed. Miles V. Van Pelt. Wheaton: Crossway, Forthcoming: 321-45;
- Westermann, Claus. *Isaiah 40-66: A Commentary*. Philadelphia:Westminster John Knox Press, 1969.
- Wildberger, Hans. *Isaiah1-12*. Minneapolis: Augsburg Fortress Publishers, 1991.
- Williamson, H. G. M. *The Book Called Isaiah: Deutero-Isaiah's Role in Composition and Redaction*. New York: Clarendon Press/OxfordUniversity Press, 1994.
- Woude, A. van der. "The Comfort of Zion: Personification in Isaiah 40-66" in "Enlarge the Site of Your Tent": The City as Unifying Theme in Isaiah, Leiden: Brill, 2011: 160-69.

