

제 10 회 종교 개혁 기념 학술 세미나

종교개혁과 프랑스 개혁교회

일시: 2015. 10. 8. 목요일 오후2시

장소: 고신대학교 비전관 손양원기념홀(구4401)

1부: 예배 14:00-14:20 사회: 황대우 개혁주의학술원책임연구원

찬송- 585장 “내 주는 강한 성이요”(통384)

1. 내 주는 강한 성이요 방패와 병기 되시니/큰 환난에서 우리를 구하여 내시리로다/ 옛 원수 마귀는 이 때도 힘을 써 모략과 권세로/무기를 삼으니 천하에 누가 당하랴
2. 내 힘만 의지할 때는 패할 수 밖에 없도다/힘 있는 장수 나와서 날 대신하여 싸우네 이 장수 누군가 주 예수 그리스도 만군의 주로다/당할 자 누구랴 반드시 이기리로다
3. 이 땅에 마귀 들끓어 우리를 삼키려하나/접내지 말고 쫓거라 진리로 이기리로다 친척과 재물과 명예와 생명을 다 빼앗긴대도/진리는 살아서 그 나라 영원하리라

설교- 조성국 목사(고신대 교목실장)

‘신앙의 정통과 생활의 순결’ (단6:3-5,10)

3. 다니엘은 마음이 민첩하여 총리들과 고관들 위에 뛰어나므로 왕이 그를 세워 전국을 다스리게 하고자 한지라 4. 이에 총리들과 고관들이 국사에 대하여 다니엘을 고발할 근거를 찾고자 하였으나 아무 근거, 아무 허물도 찾지 못하였으니 이는 그가 충성되어 아무 그릇됨도 없고 아무 허물도 없었더라 5. 그들이 이르되 이 다니엘은 그 하나님의 율법에서 근거를 찾지 못하면 그를 고발할 수 없으리라 하고 10. 다니엘이 이 조서에 왕의 도장이 찍힌 것을 알고도 자기 집에 돌아가서는 뒷방에 올라가 예루살렘으로 향한 창문을 열고 전에 하던 대로 하루 세 번씩 무릎을 꿇고 기도하며 그의 하나님께 감사하였더라

기도- 신인범 목사(제2영도교회 담임)

축도- 이상규 교수(전 개혁주의학술원 원장)

축사- 전광식 총장(고신대학교)

14:20-14:30 휴식 및 포토타임

교류협정체결식 (한국개혁신학회&개혁주의학술원)

2부: 종교개혁기념학술세미나 사회: 이신열 개혁주의학술원장

강의1 14:30-15:00

- Church government in French Churches in the 17th century (17세기 프랑스 개혁 교회의 교회정치)

Dr. Paul Wells (Emeritus Professor at the Faculté Jean Calvin, Aix-en-Provence)

강의2 15:00-15:30

- 칼빈의 동역자 기욤 파렐

주도홍 박사 (백석대학교 역사신학 교수)

3부: 논평 및 질의토론 15:30-15:50

17 세기 프랑스 개혁교회들의 교회 정치

폴 웰스(장 칼뱅 신학교, 명예 교수)

프랑스의 17 세기는 나바르의 앙리가 1589 년에 가톨릭으로 개종하고 왕위에 즉위하면서 시작된다{나바르의 앙리는 앙리 4 세와 같은 인물임. 그가 가톨릭으로 완전히 개종한 것은 1593 년임-이 글에서 { } 안은 역자의 첨가}. 이 사건은 프랑스에서 잔인한 종교 전쟁을 끝내고 프랑스 위그노들에 대한 관용 정책을 정한 칙령 즉, 낭트 칙령(1598)이 반포될 것을 예고한 사건이었다. 낭트 칙령은 거의 한 세기 이후인 1685 년에 루이 14 세에 의해 폐지되었다. 그 사이의 기간 동안 개신교도들은 점점 늘어가는 시민적 억압으로 그 수가 차츰 줄어들긴 했지만, 어느 정도 제한적인 자유를 누릴 수 있었다. 이러한 상대적인 관용으로 인해 개혁교회들은 교회 정치를 수립하고 성장할 수 있는 필요조건을 얻게 되었다. 이 기간 동안 그들은 왕권에 복종했으며, 그래서 프랑스 왕은 그들에 대한 적극적인 박해를 하지는 않았다. 이것을 빗대어 가톨릭의 격언 하나가 생겨났는데, “위그노처럼 복종한다(soumis comme un Huguenot)”라는 말이다.

1. 비극적 운명

위그노들은 {앙리 4 세가 속한} 부르봉 왕조의 아주 충실한 지지자들이었다. 이 시기의 끝에 장 클로드(Jean Claude)는 『프랑스 왕국에서 잔인하게 억압 받은 개신교도들의 원성들(*Les plaintes des Protestants, cruellement opprimez dans le Royaume de France*, 1686)』¹이라는 책으로 펄박 받는 위그노들의 위대한 옹호자가 되었다. 그러나 그의 성경적인 변호는 이후에 약간 무뎌져 버렸다. 왜냐하면 그가 자유로운 사고의 선각자들인 리샤르 시몽(Richard Simon)과 피에르 벨(Pierre Bayle)과 공동 작업(『관용론(*De la Tolérance*, 1686)』 저술)을 하다가 중용과 관용의 분위기로 점차 휩쓸리게 되었기 때문이다.

이 시기는 프랑스 개혁파들에게는 매우 중요한 시간이었는데, 나중에 다시는 얻지 못할 독특한 시간이었다. 낭트 칙령이 허용한 제한된 관용에도 불구하고, 그 시기부터 프랑스 개혁교회의 생명력은 점차 약화되기 시작했던 것이다. 낭트 칙령이 폐지될 무렵까지 수천, 수만의 위그노들뿐 아니라, 약 600 명의 목사들 역시 프랑스를 떠나 이민을 가버렸다. 다른 사람들은 실제로 그랬든 아니면 겉으로만 그랬든 간에, 공개적으로 개신교 신앙을 철회했다. 이제 남은 자들은 그 다음 세기에

¹ 책 제목을 영어로 번역하면, “*The grievances of Protestants cruelly oppressed in the kingdom of France*”이다.

찾아온 계몽주의의 자유로운 사고방식의 영향을 받게 되었다. 그리하여 1789년 프랑스 혁명이 일어나기 직전에는 다만 472 교회만 남게 되었다. 이것은 1570년에 세워졌던 약 1200 교회와 비교해 볼 수 있다. 특정 구역에만 제한되었던 개신교 지역에 거주했던 개신교도들의 수는 감소했으며, 목사도 다만 180명 정도였을 뿐이었다. 이 목사들 중에 많은 수가 철학자들을 추종하게 되었으며, 이신론(理神論)을 받아들이게 됐다. 칼빈주의는 프랑스에서 사라졌으며, 교회적 차원에서 볼 적에 결코 회복되지 못했다. 상황은 오늘날에도 마찬가지여서 아주 고립된 개인들만 칼빈주의 신앙을 고백하는 결과를 낳고 말았다.

이 제한된 관용의 시기 동안에 프랑스 개혁파 총회들이 다룬 안건들은 도르트 총회 결정의 수용, 소무르 학파 출신의 아미로의 가르침에 대한 투쟁, 루이 14세에 의해 시행된 엄격한 정책 하에서 교회 생활의 점증하는 어려움에 대한 것들이었다. 어떤 가톨릭 극단주의자가 앙리 4세를 암살했던 1610년과 프랑스 대혁명이 일어났던 1789년 사이에 다만 4명의 부르봉 왕조 출신의 왕이 통치했다. 그들의 권력은 1789년 즈음 사라지기 전까지는 아주 컸다. 그 권력은 약화와 억압 정책들을 지속적으로 사용해가며 위그노들을 잠식해 들어갔다.² 이 사실은 개신교도들이 당해야 했던 배제 정책이나 그에 대한 그들의 반응과 함께 종종 충분히 고려되지 않았다. 그 시기에 영국이나 네덜란드에서 일어났던 일들 역시 도움이 안 되기는 마찬가지였다. 오히려 루이 14세는 찰스 1세의 운명이나 네덜란드에서 발전했던 연방제를 생각하면서 치를 떨었을 것이다.

2. 총회와 교회의 논쟁들

1598년 낭트 칙령 이후로 총회는 1628년까지 매 3년마다 만났다. 1628년 이후로는 다만 4번의 총회만 있었는데 그들의 활동이 점차 제약을 받았기 때문이다. 4번의 총회는 1631년과 1644년에 샤렝트(Charente, {샤렝통 마을이 속한 지역})에서, 1637년에 알렝송(Alençon)에서, 그리고 마지막으로 1659년에 루동(Loudon)에서 개최되었다. 그 이후로 프랑스 대혁명 때까지 총회가 한 번도 열리지 못했는데, 교회들이 박해를 점점 더 받게 되었기 때문이다. 17세기에는 왕실의 승인 없이는 총회가 열릴 수 없었고, 총회에는 왕립 위원이 항상 주재(駐在)해야 했다.

이 시기의 주요 개신교 인물들은 스코트 존 카메론(Scot John Cameron), 모이즈 아미로(Moise Amyraut), 피에르 뒤 물랭(Pierre du Moulin), 장 다이에(Jean Daillé), 앙드레 리베(André Rivet), 샤를 드레랑쿠르(Charles Drelincourt), 클로드 파종(Claude Pajon), 장 클로드(Jean Claude), 피에르 쥐리외(Pierre Jurieu) 등이다. 제네바 학파의 영향도 있었다. 삼촌인 베네딕트 튜레티니(Bénédict Turretini, 1588-1631)와 그보다 더 유명한 조카 프랑수와 튜레티니(François Turretini, 1623-1687), 그리고 성경을 이탈리아어로 번역한 장 디오다

² Janine Garrison, *L'Edit de Nantes et sa révocation*, Paris, Seuil, 1985.

티(Jean Diodati, 1576-1649)와 3 권짜리 신학 서적(1696)과 아주 영향력 있었던 두 권짜리 기독교 윤리 서적(1692)을 쓴 베네딕트 픽테트(Bénédict Pictet)가 영향을 미쳤다.

이 시기 총회에서 중요한 신학적 안건은 분명 알미니우스를 정죄하는 것과 뒤 물랭과 리베 등과 같은 사람들이 두려워했던 바로 그 아미로주의였다. 아미로주의는 자기 학생들에게 엄청난 영향을 미쳤던 존 카메론의 “만인구원설”로부터 발전한 것이다. 아미로주의는 신인협동설의 중간 단계쯤에 해당되는 사상이었다. 뒤 물랭은 알미니우스파(“펠라기우스파의 흥내쟁이들”)에 대한 날카로운 글을 썼다. 그의 『알미니우스주의 해부(*Anatomy of Arminianism*, 1619)』는 신학자와 논쟁가로서 그의 실력을 유감없이 보여준다. 아미로를 반대한 사람들은 아미로가 제시한 구원의 신적 작정에 대한 2 단계설을 염려했다. 2 단계설은 그리스도께서 가정적(假定的)으로 모든 사람들을 위해 죽으셨고, 그 이후에 복음을 믿는 자들이 신앙을 통해 그것을 받는다는 견해였다. 이것은 필연적으로 알미니우스파의 예지예정론이 될 수밖에 없고, 구원에 있어서 하나님의 주권을 제한시키는 결과를 낳을 것이다.

아미로의 반대자들은 이 견해가 도르트 총회의 결론에서부터 어긋나는 다른 쪽 고랑을 파는 행위라고 생각했다. 특히 도르트 신조의 셋째 신조를 빛나가는 것인데, 그 신조는 피에르 뒤 물랭이 총회장으로서 1620년에 있었던 알레(Alès) 총회에서 받아들여졌던 것이었다. 그러나 아미로, 라 플라스(La Place), 카펠(Capel)이 카메론의 견해를 이어서 소무르에서 가르쳤던 신학은 이 시기 내내 인기를 끌었으며, 교회의 총회에서 단 한 번도 이단으로 정죄된 적은 없었다. 불행히도 아미로는 대단한 신학자였음에도 불구하고 다만 이런 맥락에서만 기억되고 있다.³

총회의 다른 논쟁은 소무르 신학 논쟁보다는 이후에 나왔지만 그것과 관련성이 없지는 않았는데, 회심에 있어서 성령의 사역에 대한 것이었다. 그 논쟁은 클로드 파종의 사상에 집중되었다. 파종은 별로 출간한 것은 없지만, 그의 사상은 널리 알려졌으며, 많이 토론되었다. 그리하여 1665-1667 년과 1676-1685 년 두 번에 걸쳐 토론을 야기했다. 이 토론은 왕이 승인해 주지 않았던 관계로 총회에까지 상정되지 않는 않았다. 파종은 아미로보다 한걸음 더 나아가서, 만일 성령이 회심 시에 지성에 직접적으로 역사하신다면, 성령의 사역은 지성을 통하여 역사한 것이 되므로, 의지에는 다만 간접적으로 작용한 것이라고 주장했다. 파종은 성령께서 지성과 의지에 동시에 직접적으로 역사하신다는 사실을 부인하는 것처럼 보였다. 아주 영향력 있었던 장 클로드나 피에르 쥐리외와 같은 파종의 반대자들은 파종의 가르침이 인간의 자연적 죄성과 관련한 문제뿐 아니라, 회심에 있어서 섭리적 동주론(providential *concursum*)의 문제 역시 관련되는 것으로 여겼다. 파종은 이단으로 정죄 받지 않는

³ Richard A. Muller, ‘Beyond Hypothetical Universalism: Moïse Amyraut on Faith, Reason and Ethics’ in Martin I. Klauber, ed., *The Theology of the French Reformed Churches. From Henri IV to the Revocation of the Edict of Nantes*, Grand Rapids, Reformed Heritage Books, 2014, 198.

았으며, 나중에는 안센주의자인 피에르 니콜의 작품인 『칼빈주의자들을 반대하는 정당한 논변들(*Legitimate Arguments against the Calvinists*, 1671)』이라는 작품에 답변하는데 자신의 에너지를 쏟음으로써 더 이상의 비난을 면하게 됐다.

이 시기에 쇠도했던 총회의 다양한 논쟁들은 개신교회의 복음 사역을 약화시켰고 또한 프랑스에서 그들이 직면하고 있던 정치적 현실 문제들을 외면하는 결과를 낳았다. 그들은 두 가지 현실적 문제들에 직면하고 있었는데, 한편으로는 다시 발흥하는 로마교의 지속적인 반대와 그들의 아주 유창한 옹호자들이 대면하고 있었고, 다른 한편으로는 왕의 권위주의를 대면해야 했다.

왜 프랑스 교회들은 18세기 초기에 세벤느(Cévennes) 지역에서 저 비참한 카미사르(Camisard) 봉기 이전에는, 다만 독재정을 수동적으로 존중하는 것 외에는 그 어떤 형태의 저항도 발전시키지 못했을까? 왜 프랑스에서는 스코틀랜드의 사무엘 러더포드가 쓴 『법-왕(*Lex Rex*)』이라든가, 독재자는 폐위되어야 하며 심지어 사형시킬 수도 있다고 주장했던 네덜란드의 루이 알투스우스의 『정치학(*Politica*)』과 같은 그 어떤 저항 이론이 발전되지 못했을까?

사실 이런 작품들은 새로운 것은 아니며, 프랑스에서도 이미 전례가 있었다. “독재대항론자들(Monarchomaques)”은 독재의 절대적 권력에 이미 저항했으며, 독재에 적극적으로 반대하는 자신들의 사상을 지지하기 위해 칼빈의 『기독교강요』의 제일 마지막 장이라든가, 베자의 『행정관들의 권리』를 언급하기도 했다. 그런데도 어떻게 해서 프랑스 개혁교회의 총회들은 개신교 귀족들의 영향을 너무 많이 받았으며, 그 신학자들은 오로지 귀족 지도자들과 후견인들이 수용할 만하고 그들에게 호감이 가는 내용만을 주장하는 데 몰입하게 된 것일까?

3. 총회 체제의 기원들

프랑스 교회 정치가 서구 유럽과 그 외의 나라들의 국제적 개혁교회들에 의해 채택되고 수정되었기에, 장로교의 발전에 지극히 중요했다는 주장이 있다.⁴ 이러한 세부 내용을 주장하기 위해서는 3가지 요소가 고려되었다. 첫째는 칼빈의 정치에 대한 견해이며, 둘째는 그의 교회 질서에 대한 견해이며, 셋째는 프랑스 교회가 “라 로셴 고백문(*La Rochelle Confession [Gallicana]*, 1559)”과 함께 채택했던 “교회의 권징조례(*La discipline ecclésiastique*)”이다. 이 권징조례는 “라 로셴 고백문”의 원래의 38개 항목에 덧붙여진 것이며, 이후에 1659년 루동 총회 때까지 252 항목으로 늘어났다.⁵

⁴ Cf. Theodore G. van Raalte, ‘The French Reformed Synods of the Seventeenth Century’, in Klauber, *ibid*, ch.3

⁵ 이 권징조례의 본문은 오늘날 상실되었으나, 부분적으로 재구성되었다. 아래 책을 보라. Patrick Cabanel, *Histoire des Protestants en France: XVIIe-XXIe siècle*, Paris, Fayard, 2012, ch.V.

교회 조직을 보다 상황적 측면에서 구성했던 마르틴 루터와는 대조적으로, 칼빈은 교회 조직이 두 가지 특성을 가진다고 주장했다. 우선, 교회 조직은 그리스도의 주권 하에 직접적으로 놓여 있으며, 그 어떤 인간적 위계질서 하에 있지 않다는 것이다. 또한, 성경에는 아주 명백한 교회 정치의 양식(pattern)이 있다는 것이다. 이 점에서 칼빈은 루터의 두 왕국 이론 즉, 사회와 교회에서 그리스도의 통치에 대한 사상을 저 독일 종교 개혁자[=루터]보다 훨씬 일관성 있게 적용했다. 시민 정부의 차원에 대해서 칼빈은 『기독교강요』의 제일 마지막 장이 보여주듯이, 필요한 경우에는 공적인 대표자들이 왕의 독재에 저항할 수 있다고 주장했다.

왜냐하면 공공의 행정관들은 왕들의 독재에 재갈을 물리기 위해 임명되었기 때문이다. . . . 따라서 나는 이들이 왕들의 부당한 방종을 직무적으로 저지하는 것을 절대 금하지 않겠다. 만일 왕들이 독재를 행하고 백성들 중에 비천한 자들에게 무례한 짓을 행할 때에 행정관들이 그저 묵인만 하고 있다면, 나는 그들의 은폐는 사악한 불신행위와 진배없다고 주장하는 바이다. 왜냐하면 그들은 자기들이 하나님의 포고(布告)에 의해 백성의 보호자로 지명되었음을 알면서도, 부당하게도 시민들의 자유를 배반하고 있기 때문이다.⁶

칼빈에게 있어서, 교회 안에서는 시민 정부에서와 같은 직접적인 인간 통치자가 없다. 왜냐하면 그리스도께서 직접 자기 백성의 왕으로 통치하시기 때문이다. 그러나 마치 국가에서 인간 왕 아래에 있는 이들처럼, 그리스도 아래에서 권위를 행사하는 사람들이 [교회 안에도] 있다. 교회는 공산주의나 무정부주의와 같지 않다. 오히려 교회의 질서는 지명된 직분자들에 의해서 보증된다. 칼빈은 성경이 이러한 교회 질서에 대한 견해를 지시하고 있다고 믿었다. 그리고 그것은 교황제로 남용되기 전까지 초대 교회에도 역시 존재했다고 보았다.⁷ 칼빈은 세 직분을 인정했다: 목사직(bishop, *episcopoi*, *presbyteroi*) 혹은 장로직, 교사직, 집사직이 그것이다.⁸

한 사람 혹은 한 경우가 특정 교회의 어떤 사역자를 임명해야 하는가 하는 문제를 두고 칼빈은 교회나 목사단으로부터 판단할 권리를 빼앗는 것은 교회의 권세 즉 신적 권리(*jus divinum*)를 모독하는 것이라고 주장했다. 장로나 집사는 성경의 자격 요건들에 따라서 인정되어야 하며, 교회의 승인을 받아야 한다. 이 견해는 “라로셀 고백문”의 제 29 항에 아래와 같이 상술되어 있다: “우리는 이 참된 교회가 우

⁶ Jean Calvin, *Institutes*, IV.xx.31, (Beveridge edition)

⁷ *Inst.*, IV.ii.3-4; iv.1.

⁸ 그 기능들을 서로 조화시키려는 칼빈의 시도는 그렇게 오래 가지 못했다. 이를 아래 책에서 지적하고 있다. Alister McGrath, *A Life of John Calvin*, Oxford, Blackwell, 171.

리 주 예수 그리스도께서 세우신 질서에 따라 다스려져야 한다고 믿는다. 곧 목사들과 감독자들과 집사들이 있어서 참된 교리가 자리 잡도록 해야 한다.”

특정 직분에 대한 문제는 조직에 있어서 계급제도의 문제를 함축하고 있다. 이것은 특히 로마교식 권위적 피라미드형 구조를 배경으로 이해해야 한다. 즉 로마교에서처럼 사회를 성직자와 평신도로 근원적으로 나눠버린 구분을 반대하는 것이다.

그런데 종종 아주 정교한 계급제도 시스템이 프랑스 개혁파 제도에도 역시 존재했다는 주장이 제기되었다.⁹ 그러나 만일 어떤 형태의 계급제도 위계질서가 존재한다 하더라도, 고백서의 근본 원리와 그것을 따르는 권징조례는 반계급적이다. 제 30항이 그것을 잘 표현한다: “우리는 모든 참된 목사들은 어디에 있든지 간에 똑같은 권위를 가지며, 한 분 머리이신 예수 그리스도 아래에서 평등한 권세를 가진다. 이에 따라 우리는 어떤 교회도 다른 교회에 대해서 권위나 지배권을 가질 수 없다고 믿는다.” 제 31 조는 이어서 어떤 사람도 교회에서 스스로의 힘으로 직분을 획득하려고 해서는 안 되며, 교회의 책임 있는 자리에 사람을 세우는 방식은 선출 방식이라고 주장한다.

이러한 조항들에서 세 가지가 분명히 주장되어 있다. 첫째, 어떤 사역자도 다른 사역자 위에 군림하는 자리를 차지할 수 없다. 둘째, 어떤 교회나 교회 기관도 다른 교회 위에 권세나 권력을 가질 수 없다. 셋째, 교회를 섬기는 자들은 선출로만 뽑힐 수 있는데, 왜냐하면 그들의 소명은 교회의 주님으로부터 오는 것으로 인식되기 때문이다. 이런 주장들 각각은 반계급적 질서원리를 “고백문의 지위(*status confessionis*)”에 달하는 수준에까지 올려놓는다.

베르나르 루셀(Bernard Roussel)은 1559년 권징조례의 제 1항은 그 어떤 조직적 위계질서제도도 거부하고 있다고 주장한다. 그 어떤 직분자들이나 모임들도 다른 직분자나 모임 위에 군림할 수 없으며, 회중을 감독하는 당회의 권위를 제외하고서는 높거나 낮은 그 어떤 권위도 없다고 주장하는데,¹⁰ 이것은 성경적인 질서이다.

프랑스에서 이러한 조직 구조는 장로-총회식 제도(*le régime presbytéro-synodal*)¹¹라고 불리는데, 지역적 다양성의 원리와 통합적 일치성의 원리 사이에 상보성이 있음을 강조하기 위해서이다. 권력 간의 아주 미묘한 균형이 그리스도의 권위를 위에 두고서 회중과 교회 사이에, 당회와 총회 사이에 존재한다. 권위는 무엇보다 지역교회의 회중에게 있다. 피에르 쿠르티알은 이에 대해 이렇게 설명한다.

신약 성경에 따르면 개별 지역교회는 그 지역에서 그리스도의 몸의 온전성을 보여준다. 따라서 불평등이 있어서는 안 된다. 왜냐하면 각각의 교회는 실제

⁹ Cf. van Raalte, art cit, 57-61.

¹⁰ Ibid, 59 quoting Bernard Roussel, ‘La Discipline en 1559’.

¹¹ 영어 번역은, “The presbyterian-synodical system”이다.

로 그 지역에서 그리스도의 몸이며, 그 지역에 있는 교회이기 때문이다. 만일 어떤 교회가 다른 교회 위에 군림한다면, 그 교회가 다른 교회보다 더 많이 그리스도의 몸이 된다는 말이 될 것이다. {그것은 성경적이지 않다.} 따라서 나는 모든 교회가 평등하다고 말하는 것이 옳다고 믿는다.¹²

교회의 단일성을 단수건 복수건 간에 하나의 몸으로 표현하기 위하여, 프랑스의 개혁교회는 원래 단수 명사로 호칭되지 않고 복수 명사로 호칭되었다. “프랑스에 있는(‘프랑스에 속한’이 아니라!) 개혁교회들(*les Eglises réformées en France*)”이라는 명칭이 그것이었다. 그 명칭은 19세기에 와서야 더 이상 안 쓰게 되었다. 프랑스에서는 16세기 말과 17세기 초에 총회 체제를 특별히 더욱 정교화했다. 제네바 자체는 총회가 없었다. 제네바의 모델을 어느 정도까지 따르긴 했지만, 프랑스 개혁교회는 그것을 자기에게 적대적인 국가[=프랑스] 전역에 걸쳐서 빠르게 성장하는 개혁교회의 필요성에 맞게 수정했다.¹³

프랑스의 첫 번째 권징조례는 칼빈이 제네바 교회를 위해 작성한 “교회 질서(*Ordonnances Ecclésiastiques*)”와 아주 유사하다. 그것은 프랑스 개혁교회들에서 예전(禮典)이 회중의 반응을 고려한 칼빈의 모델과 가까운 것과 마찬가지로였는데, 이것은 존 오웬이 나중에 예전을 비판한 것과는 대조된다.

그러나 프랑스 교인들은 새롭고 전례 없던 상황과 맞닥뜨리게 됐다. 특히 지역교회와 총회와의 관계에 대한 문제였다. 일반 대중의 수준에서는 권징조례가 지역교회의 정치를 장로들의 회합 즉 당회라 불리는 것에 두었다. 교회는 회중이다스린다. 하지만 회중주의(*congregationalism*)의 개념은 아니었다. 나중에 1645년의 샤렝통(Charenton) 총회는 영국에서부터 온 독립교회 신자들의 회중주의에 대해서 경고했다. 그들이 총회의 권위를 인정하려 들지 않았기 때문이었다.

지역교회의 장로들은 각 교회마다 5명에서 10명 사이였는데, 회중에 의해서 선출되었으며, 말씀 설교와 교회 생활의 질서를 감독했다. 목사들은 장로회에서 선출되었다가 나중에 즉 1571년 이후에는 지역총회의 시험도 거쳐야 했다. 초기의 여러 해 동안에는 대부분의 프랑스 목사들이 제네바 아카데미에서 수학했는데, 아직 프랑스 몇몇 지역에 신학교가 세워지기 전이었다.

총회들은 교회들의 대표자들을 모았는데, 대표단의 원리에 따라 목사들과 일반 신도들로 구성되어 있었다. 그들은 지역교회들 사이의 연결을 위해서 일시적으로 모인 단체였다. 교회들의 공통적인 관심사를 촉진시키고 문제가 있으면 해결하기 위한 목적을 가졌다. 총회는 자체적으로 회장(*président*)을 세웠는데, 그는

¹² Pierre Courthial, *La Confession de Foi de La Rochelle. Commentaire*, Aix-en-Provence, Kerygma, 1979, 100.

¹³ 이것은 아래 책에 잘 정리되어 있다. Glenn S. Sunshine, *Reforming French Protestantism: The Development of Huguenot Ecclesiastical Institutions, 1557-1572*, Kirksville, Mo, Truman State, 2003 and Philip Benedict, *Christ's Church Purely Reformed: A Social History of Calvinism*, New Haven, Yale University Press, 2002.

나중에 의장(議長; moderator)으로 불렸다. 그 임무는 권징조례의 제 2 항에 따르면 오직 총회 기간으로만 제한되었고, 총회가 끝나면 그 임무도 끝나는 것으로 규정되어 있다. 이러한 기준은 중앙집권화와 감독제를 경계하기 위한 것이며, 또한 권력이 있는 사람들의 지배를 견제하기 위한 것이었다. 각각의 총회가 끝나면 조직화를 위한 회중이 그 다음 회기를 위해서 대리자로 위임 받았다. 그러나 1559 년 이후에 100 년간 다만 29 회의 총회만이 회집될 수 있었다.

목회자 그룹은 17 세기 중반까지 800 명까지 늘어났는데, 특히 남부 프랑스에서는 지성적인 엘리트들의 아주 강력한 대변자들로 구성되었다. 그리고 이 시기에 그들 가운데 3분의 1 이상이 목회자들의 아들들이었다.

처음에는 그 어떤 지속적인 교회의 위임 모임이나 항존하는 기관이 없었다. 1563 년 리용에서 프랑스를 9 개의 지역구로 나뉘고, 각 지역구의 당회는 총회에 보낼 대표자들을 선출해야 한다고 정했다. 1581 년에는 교리적 문제나 그 외 다른 문제들을 심의해 달라고 부탁할 수 있는 시스템이 만들어졌다.

따라서 프랑스에서는 20 년 어간에 교회 정치 체계가 생겨났으며, 그것은 반 계급적이면서도 권위를 임명하는 피라미드 시스템이라는 특징을 지녔다.

지역교회▶장로회/당회▶지역총회▶전국적 총회 혹은 대회

나중에 콜로키엄들(*colloques*; 네덜란드의 위원회[*classes*]와 동일; {장로교의 ‘시찰’과 유사})이 덧붙여졌다. 지역 당회들과 지역총회들 사이에서 발생한 안건들인, 지역적 문제 혹은 2 차적인 문제들을 다루기 위함이었다. 그러나 그들의 지위는 장로단이 파송하는 피라미드식 구조 밖에 위치해 있는 것이었다. 이러한 조직 구조는 “민주적 중앙화(democratic centralism)”라는 이름 붙여졌다. 그 명칭은 중앙화된 총체성을 의미하는데, 그것은 지역교회의 정치 사안들까지 상보적으로 확장하여 다루는 것이며, 또한 목사들과 일반 신도들로 구성된 평등한 대리자들을 대표로 파견하는 선거에 기반을 둔 대리제도였다.

프랑스와 서구 유럽에서 대리 민주주의가 발전하는데 이 시스템이 어떤 영향을 주었는가 하는 문제는 아주 뜨거운 토론주제이다.¹⁴ 일단 주목할 만한 것은 프랑스 대혁명 이후에 나온 선출제 지역의원들, 지방의원들, 장관들, 국회의원들과 대통령제는 이미 프랑스에 있었던 개혁교회 정치의 원래 구조에서는 낯설지 않은 것이었다는 사실이다.

이 모든 것을 고려할 때에, 기억해야 할 것은 교회 정치가 아무리 주 [예수] 그리스도의 권위 하에 있다 하더라도 그 자체로는 목적이 될 수 없었다는 사실이다. 그것은 오직 복음의 선포를 증진시키기 위해서만 존재할 뿐이었다. 교회의

¹⁴ Andre Gounelle et al., *Démocratie et fonctionnement des Eglises*, Paris, Van Dieren, 2000.

주된 활동이 복음 선포라고 할 때에, 목회자 그룹의 수준이 항상 중요했으며, 그것이 늘 총회의 관심사가 되었다. 설교와 개신교는 동의어가 되었다. 예를 들어 보자. 1660 년과 1680 년 사이에 님므(Nîmes)의 대예배당에서는 매주일 4 번의 설교가 있는 예배가 있었다. 이 예배 가운데 둘 혹은 세 번의 예배에 참석했던 교구신도들은 다른 사람들을 위해서 자리를 양보해야 할 지경이었다.

설교는 한 시간 이상이나 지속되었다. 삼천 석 이상의 좌석이 있어서 프랑스에서 제일 넓은 샤렝통의 예배당에서는 목사가 설교를 시작할 때 1 시간짜리 모래시계를 뒤로 뒤집어 시간을 체크했다. 1598 년과 1685 년 사이에는 낭트 칙령에서 인정한 700 개의 교회에서 2 백만 번 이상의 설교가 선포된 것으로 추정된다. 가장 유명한 설교들은 책으로 출판된 장 다이에, 샤를 드레랑쿠르, 피에르 뒤 몰랭, 이삭 사로(Isaac Sarrau), 장 클로드의 설교였다.¹⁵

4. 총회의 문제들

지역교회의 탄원이나 당회가 제기했던 주된 문제들은 윤리적 주제들이었다. 도덕적 방종의 문제, 불화, 가톨릭 미사에 드나드는 것, 춤추는 것, 출교와 관련된 문제들이었다. 지역교회의 문제들은 또한 가난한 자들이나 박해로 생긴 수난자들을 돕는 집사적 사역과 관련해서도 발생했다. 전국적 수준에서 그런 문제들은 또 다른 차원에서 취급되어야 했다. 지방총회와 전국총회는 두 종류의 이슈들을 다뤄야 했다. 첫째는 교회 정치의 구조적 정치학이었고, 둘째는 신학적 논쟁들이었다.

i) 교회 정치의 정치학

초기부터 개척교회(*Eglises plantées*)와 기성교회(*Eglises dressées*) 사이에 전통적인 구분이 있었다. 개척교회의 경우, 당회가 조직되지 않았어도 목사가 설교하고 성찬을 집례했다. 기성교회의 경우, 교회는 당회의 권위 하에 놓여 있었다. 같은 지역에 여러 개의 예배 모임들이 있는 경우, 당회의 권위 문제가 제기되었다. 1562 년까지 거슬러 올라가는 이른 시기에, 오를레앙(Orleans) 총회는 장-밥티스트 모를리(Jean-Baptiste Morely)의 소책자를 정죄했는데, 거기서 그는 신자 전체가 장로들과 목사들을 선출해야 하며, 권징을 실시할 수도 있다고 주장했다. 사실상 모를리는 성령의 인도를 받아 결정하는 모든 교회 멤버들에게 권위가 있다고 주장했다. 반면에, 그는 당회의 권위는 다만 행정적 문제들에만 국한된다고 보았다. 3 년 후에 열린 파리 총회는 그런 선출들을 일반인들의 동의투표("la voix du peuple")에 맡기는 것은 비성경적이라고 결정했다.

¹⁵ 아래 자료를 보라. Cabanel, *op. cit.*, ch. V. 위그노 설교의 탁월한 예는 아래 자료에 분석되어 있다. Michael A. G. Haykin, "The Glorious Seal of God": Jean Claude (1619-1687), Ephesians 4:30 and Huguenot Pneumatology', in Klauber, *op. cit.*, 321-334.

이러한 주장을 앙트완 드 샹디외(Antoine de Chandieu)가 파리 총회의 위탁을 받아 자신의 대작 『교회 권징의 확정』(*Confirmation de la discipline ecclésiastique observée es églises reformées du royaume de France, avec la réponse aux objections proposées alencontre*)에서 길게 변호했다.¹⁶ 이 결정을 라 로셴, 님므, 생트-퐁(Sainte-Foy)에서 순차적으로 열린 총회에서 확정했다. 그리하여 이 견해는 이후 프랑스 개혁신교회의 이론적 입장으로 남게 되었다.¹⁷

칼빈과 샹디외 둘 다 개혁파 당회는 산헤드린 공회의 패턴을 따르는 것으로 생각했다. 두 사람 모두 마태복음 18장 17절의 “교회에 말하라”는 것을 통치 기구인 산헤드린 공회나 당회를 뜻하는 것으로 보았다. 또한 그것을 구약 성경의 장로단의 패턴을 따르는 것과 같은 맥락으로 보았다. 따라서 프랑스 개혁신교회의 역사에서는 초기부터 교회의 정체가 분명히 장로회 즉 장로와 목사로 구성된 당회의 권위 하에 있었다. 매우 존중되었던 교회의 보편총회들의 경우에도 그 자체로 정당성을 가진 것이 아니라, 다만 교회들에서 파견된 대표자들의 모임이라는 측면에서 정당성을 지녔다. 시민 정부의 관리들이 교회 생활을 좌우하기 위해 침투할 수 있는 길은 차단되었고, {종교가 국가에 종속되어야 한다고 보았던} 에라스투스주의는 어떤 형태든지 피했다.

낭트 칙령 하에서 교회가 용인한 단 한 가지는, 총회를 회합시키거나 회합하지 못하게 할 수 있는 왕의 권리를 인정하는 것이었다. 이것과 함께 개혁신교회들은 “왕의 하사금”을 받았다는 것을 지적해야겠다. 그 금액은 갈수록 늘어났는데, 나중에는 점차로 드물게 하사 받았다. 총회 역시도 왕이 돈을 지불했다. 그런데 이 금전의 배부는 총회 측에서 보자면 하나의 가시와 같았다. 왕이 주는 돈 때문에 시간이 지날수록 왕이 교회들에 더욱 많은 제약을 가하도록 허용하고 말았기 때문이다.

예를 들어, 어떤 프랑스 대표단도 도르트 총회에 참석할 수 없었고, 외국인이 프랑스에서 목사가 될 수 없었으며, 외국에서부터 총회로 배달된 편지는 왕립 위원이 개봉하고 읽을 수 있었다. 왕의 하사금이 줄어든 것은 또한 때로는 신학교들이 재정 지원을 못 받을 수도 있다는 것을 뜻했다.

인간이 만든 그 어떤 제도도 기능상 마찰이 없을 수는 없다. 비록 대표로 파견된 자들의 권한이라도 역시 권한은 권한이었다. 프랑스 교회 구조가 처리해야 했던 문제는 서로 보충적인 두 개의 권위들이었다. 하나는 지역교회의 당회와 회중들 사이의 권위 관계였고, 다른 하나는 총회와 회담과 지역 당회들 사이의 권위 관계였는데, 이 둘은 서로 같은 권위를 가진 게 아니었다.

¹⁶ 책 전체 제목을 해석하면 『프랑스 왕국에 있는 개혁신교회들에서 시행되는 교회 권징의 확정과 그것에 제기된 반대들에 대한 대답(*Confirmation of the ecclesiastical discipline practiced in the reformed churches in the kingdom of France with a reply to the objections proposed against it*)』 이 된다.

¹⁷ François Méjane, *Discipline de l'Eglise Réformée de France*, Paris, Je sers, 1947, 18-20.

당회가 지역교회를 “다스린다”고 할 때, 그것은 총회가 지역총회나 지역교회의 당회를 “지도한다” 혹은 “다스린다”는 말과 같은 것이 될 수 없다. 총회는 그 권위를 다만 간접적으로만, 즉 일치된 교회들의 합의와 같은 신앙고백 하의 연합적 원칙에 근거해서만, 그 권위를 얻을 수 있었다. 이 점은 프랑스 교회에서는 매우 많이 토론된 주제였다.

유명한 법률가인 피에르 쥐리오는 1686년에 낸 자신의 작품 『교회의 참된 구조(*Le vray Systeme de l'Eglise*)』에서 이 문제를 두고 논쟁했다.¹⁸ 쥐리오는 말하기를 교회들이란 “그들의 연합에 의해서 모인 총회에서 규칙들과 신조들을 만든다. . . . 교회들은 스스로 만든 어떤 규칙들에 자발적으로 복종한다. . . . 이러한 총회들은 누군가가 그 질서를 어겼을 때 견책하고 질책하는 권리를 가지는데, 그 권리는 견책 당하는 그 사람들, 바로 그 사람들 자신의 뜻에 근거한 것이다.”¹⁹ 이 말은, 비록 그런 제도들이 하나님의 뜻에 어긋나는 것이 아니라면 인간의 자발적 동의에 의해 존재할 수 있다는 말이다. 다시 말해, 그런 제도들이 특별히 하나님에 의해 설립된 것은 아니라는 사실을 인정하는 것이 된다.

따라서 이 말은 총회 운영의 아래쪽 측면과 두 가지 긍정적인 요소들을 동시에 직시한다. 총회들은 상대적 권위 이상을 주장할 수 없으며, 그 결정과 협의를 보류할 수 있다. 그렇기에 총회의 행동은 감시감독과 비판의 대상이 될 수 있다. 긍정적 측면에서 보자면 첫째로, 총회들이 성경에 복종하는 한, 그들은 진리를 증언하는 단일 연합체로서의 교회들의 신앙을 고백하며, 그리하여 교회들의 뜻을 정당하게 대변할 수 있다. 둘째로, 총회들은 인간의 제도이기 때문에, 마치 로마 가톨릭 교회의 공의회가 그럴 수 있다고 가장하는 것처럼 그렇게 새로운 교리들과 의식들을 제정할 수는 없다.

이것은 두 가지 결과를 산출한다. 교회에서 새로운 가르침이나 의식을 도입하는 회중들이나 개인들은, 모든 사람을 대변하여 활동하는 총회의 재가를 받아야 한다. 이에서 더 나아가서, 만일 총회가 그 결정 사항들 중에 하나라도 인간적으로 실수를 범한다면, 지역교회 회중은 연합 원리가 깨어졌음을 판단하고서, 성경에 충실하고자 하는 이유로 분리하는 것이 합법적이다.

바로 이런 이유들 때문에 1601년에 총회는 항상 관습이 되어왔던 것을 [공식적으로] 채택했다. 모임을 시작할 때에 신앙고백문과 권징조례를 읽고 거기에 이렇게 맹세하는 것이다. “우리는 하나님의 말씀에 일치한다고 판단하는 한에서만 복종하기로 약속한다.”²⁰ 이런 맥락에서 프랑스어 표현 “d'un commun accord” 즉, 결정은 “공동의 합의에 의해” 이뤄진다는 것이 연합원리를 표현하는 주요 표현이 되었다.

ii) 신학적 논쟁들

¹⁸ 영어로는 “*The true system [or structure] of the Church*”가 된다.

¹⁹ Pierre Jurieu, *Le vray systeme*, in van Raalte, art. cit, 72.

²⁰ Ibid, 74.

이 시기 프랑스 개신교회들의 총회 활동의 두 번째 영역은 신학적 논쟁과 견책이었다. 17세기 프랑스 총회들이 직면했던 세 가지 주요 안건들은 로마 가톨릭, 알미니우스주의, 아미로주의의 신학이었다. 이러한 안건들은 공통의 관심사가 되는 이슈들이었다. 지역교회의 당회들과 지방총회에서 제기된 문제들이 처리가 안 되고 있으면 상회로 전달되었다.

이 시기 동안 주요 논쟁은 분명 로마 교회를 대항한 것이었다. 생 막상(St. Maxant)에서 1609년에 열린 총회는 로마교의 문제를 14개 주제로 분류했으며, 이런 토픽들을 지방총회들에서 연구하도록 할당했다. 총회는 교회의 박해에 대해서 글을 쓰도록 임명했으며, 또한 특정 주제들을 다루도록 저자들을 지명했다. 테오필라 밀레티에르(Theophile La Milletière)라는 목사는 로마 교회와 화해를 추구한다는 죄목으로 1644/5년 샤령통 총회에서 단죄를 당하고 출교되었다.

1603-1612년의 9년간 연속적인 세 개의 총회들에서 독일 신학자인 요한네스 피스카토르의 견해를 조사했는데, 그는 그리스도의 능동적 순종의 전가를 부인하고, 주도적인 알미니우스주의자가 되었다. 프리바(Privas) 총회(1612)는 피스카토르의 사상을 반대하는 규정서를 작성하여 목사들이 서명하도록 했다.

소무르 학파의 카메론적 신학에 반대하여 도르트 총회의 결의를 따라 엄격한 칼빈주의적 입장을 견지했던 세당 학파(the Sedan academy)를 두고서 총회의 논쟁은 종종 양분되기도 했다. 아담의 죄의 직접적 전가를 부인한 소무르 학파의 조쉬에 드 라 플라스(Josué de La Place)의 견해를 두고서 계속되는 논쟁이 있었다. 피스카토르를 정죄한 바로 그 샤령통 총회(1644/5)에서는 라 플라스의 견해 역시 불만족스럽다고 결정내리고, 모든 목사들이 그 주제에 대해 서명하도록 성명서를 작성했다. 라 플라스는 칼빈이 직접적 전가에 대해 아는 바가 없었다고 주장했다. 그리고 1655년에 『아담의 첫 번째 죄의 전가에 대한 논쟁(Disputatione de imputatione primi peccati Adami)』이라는 책을 소무르에서 출간하여 답변하였다.

1675년의 스위스 일치신조(Helvetic Consensus)에서 비로소 소무르 신학과 “단순하고 결과적인 전가”의 개념이 정죄를 당하게 되었다. 아미로 그 자신은 1637년 알렝송(Alençon) 총회에서 조사 받았고, 나중에 샤령통에서 또 다시 조사 받았다. 비록 총회는 몇몇 논제들에 대해 주의하도록 했지만, 총회 회의장에서 제출된 설명들과 약속들을 받기로 했으며, 아미로와 테스트아르(Testard)에게 교제의 오른손을 내밀어 주었다. 비록 외국에서 온 파견단들의 항의에도 불구하고 말이다.

이 세기[17세기]의 주요 논쟁 주제는 알미니우스주의와 거기에서 파생된 문제들이었다. 논쟁은 이 시기 내내 총회 안팎에서 계속되었다. 종종 도르트 신조를 수용할지 말지에 대해서도 논쟁했다. 피에르 뒤 물랭은 알미니우스주의와 이후의 아미로주의 모두에 대항한 주된 반대자였다. 그는 1619년에 레이든에서 『알미니우스주의 해부(Anatome Arminianismi)』라는 책을 출간했다. 그는 1620년 알레(Alès) 총회의 총회장으로 선출되었는데, 자신의 직위를 이용하여 도르트 신조를

라 로셴 고백문 및 하이델베르크 신앙고백과 함께 신앙고백문서로서 수용하도록 강요했다. 아마도 이런 결정을 내리게 된 것과 모든 목사들이 이런 입장을 견지하게끔 서명하도록 지시를 내린 것에는 뒤 물랭의 영향이 지배적이었던 것 같다. 이런 조치 때문에 뒤 물랭에 분개하는 반대 분위기가 약간 야기되었다. 그 다음 총회는 1623년에 모였는데, 도르트 신조를 받아들이는 결정은 고수했지만, 그것에 서명하고 참조하겠다는 서약은 철회되었다. 외국에서 결정된 사항을 프랑스 목사들이 복종하는 것을 반대했던 왕의 압력이 있었던 것이다.

이 총회는 또한 알미니우스주의에 대한 정책도 아래와 같이 결의했다: 너무 독단적인 주장을 펼치는 자들만이 교회의 법정에서 처리되어야 한다. 하지만 자신들의 주장을 호전적으로 전파하려고 하지 않는 알미니우스주의자들에 대해서는 관용을 베풀어야 하고, 건전한 교리로서 설득해야 한다. 석 달 간 대화했는데도 불구하고 융통성을 보여주지 않는 알미니우스주의자들에 대해서는 성찬식에 참여하지 못하게 해야 한다.²¹

결론

프랑스 교회 정치는 17세기 프랑스에서 모범적으로 형성되었다. 장로들의 모임이 이끄는 교회라는 개념이 발의시킨 장로교주의는 그리스도 아래에서 지역교회의 리더십 안에 권위를 위치시킨다. 이것은 사도행전과 서신서들에서 묘사한 지역교회에 대한 신약 성경의 모델과 매우 유사하다. 교회의 통일성은 총회의 지속적인 만남에서 표현된다. 물론 신약 성경은 매년 모이는 회합 대신에 특별한 경우 특정 시간에 회합하는 모임들을 더욱 정당화해 주는 것은 아닌가 의심해 볼 수 있을 것이다. 아무튼 이런 구조는 개혁교회들의 안정성을 창조해 내었고, 정규적인 사역과 권징의 실천적 시행을 가능하게 해 주었다.

결론적으로, 17세기 프랑스 교회와 관련해서 두 가지 질문이 남는다. 교회는 정치적인 측면에서 개신교 귀족들과 지적인 엘리트들에 너무 매여 있었던 것은 아니었나? 이러한 사회적 요소는 칼빈과 그 이후 발군의 교회 개혁자들이었던 테오도르 베자와 피에르 비레가 실천적으로 기초를 세운 견고한 토대를 넘어서서 성장하는 것을 방해하지는 않았던가? 이 세기[17세기]의 프랑스는 로마 가톨릭의 우세에도 불구하고 많은 부분 교회와는 거리가 멀었고, 실천은 매우 약했으며, 사람들은 대개가 문맹이었고, 많은 경우 프랑스어도 말하지 못했으며, 다만 각 지역 간에 서로 이해를 못하는 지역 방언인 파투와(*patois*)만을 사용하고 있었다. 가톨릭교도들은 이런 상황에 응하여 복음전도 사역을 시작했다. 그러나 개신교회는 17세기 전체에 걸쳐서 선교 사역에 대해 매우 미미한 비전만을 가졌을 뿐이었다. 이런 현상은 점증하는 억압과 그들의 소수자적 지위 때문이었을까? 아니면 갈수록 육중해지는 조직의

²¹ 자세한 내용에 대해서는 아래 문헌을 보라. Donald Sinnema, 'The French Reformed Churches, Arminianism, and the Synod of Dort', in Klauber, *op. cit.*, chap. 4.

책무를 수반한 정치 시스템과 신랄하고 지속적이었던 내부 논쟁들의 결과였을까? 이러한 교회들은 교회 밖 세상은 점차 쇠하여 가는데, 내부적 신학 언쟁에 과도하게 집착하고 있었던 것은 아닐까? 엄중한 사실은 이러한 교회들은 17 세기에 점차 성장이 둔화되었다는 것이며, 뿐만 아니라 그들이 절대 독재에 대항하여서는 너무 소홀히 무장하고 있었다는 점이다.

이것은 많은 지점에서 장로교회들에도 여전히 유효한 문제점들이 아닐까? 내부 문제에 너무 집착하여 주변 세계에 대해서는 망각하고 있는 형국 말이다. 선교적 도전은 오늘날 우리들이 바로 직면하고 있는 문제이다. 특히 세속화된 프랑스와 이교도들이 난무하는 유럽에서 그러하다.

작성: 폴 웰스(프랑스 엑상 프로방스에 소재한 장 칼뱅 신학교 명예교수)

Paul Wells

Professeur émérite

Faculté Jean Calvin

Aix-en-Provence

France

번역: 우병훈(고신대학교)

CHURCH GOVERNMENT IN FRENCH CHURCHES IN THE 17th CENTURY

The period of the 17th century in France begins with the accession of Henri of Navarre to the throne upon his conversion to Catholicism in 1589. This event heralded the end of the bloody wars of religion in France with the promulgation of an edict of tolerance for the French Huguenots (1598), the edict of Nantes that was repealed by Louis XIV almost a century later in 1685. During that time, Protestants enjoyed restricted but diminishing liberties, followed by growing civil oppression. The relative tolerance provided the necessary conditions for establishment of church government and growth in the Reformed churches. During this period they were submissive to royal authority in such a way that the French king avoided active opposition against them, which occasioned the Catholic dictum of the time: “soumis comme un Huguenot”, meaning submissive like a Huguenot.

1. A TRAGIC FATE

The Huguenots were most faithful supporters of the Bourbon monarchy. At the end of this period Jean Claude in his *Les plaintes des Protestants, cruellement opprimez dans le Royaume de France*¹ (1686) was the great defender of the persecuted Huguenots, but his biblical defence was somewhat blunted because he was drawn into the waters of moderation and tolerance by his collaboration with Richard Simon and Pierre Bayle (*De la Tolérance*, 1686), who were among the first luminaries of free thinking.

This period was a critical time for the French Reformed, one from which they never really recovered. In spite of the limited toleration permitted by the Edict of Nantes, from that point on, it was a case of the progressive strangulation of Reformed church life in France. It is estimated that by the time of the Revocation not only tens of thousands of Huguenots had left France by emigration, but also some 600 pastors. Others recanted publicly, either really or superficially. In the following century, the free-thinking of the Enlightenment did its work on the remnant, the result being that just before the Revolution in 1789 there were only 472 churches left (by comparison with over 1,200 churches estimated to have been planted by 1570) with diminished congregations in restricted Protestant enclaves and a mere 180 pastors, a good number of whom had by then followed the philosophers and espoused deism. Calvinism had been lost to France; it has never been restored in an ecclesiastical sense and even today is restricted to the witness of isolated individuals.

The Reformed synods during the time of limited tolerance were marked the reception of the Synod of Dort, the struggle over the teaching of Moïse Amyraut from the school of Saumur, and the increasing hardship of church life under the rigour implemented by Louis XIV. It needs underlining that between the assassination of Henri IV at the hands of a Catholic extremist in 1610 and the Revolution in 1789, a mere four Bourbon kings reigned, and their power became ever greater, until it began slipping away prior to 1789. Theirs was a durable continuity of sapping and repressive policies that undermined the Huguenots². This fact is often not sufficiently appreciated, both with regard to the politics of exclusion the Protestants suffered and the ways in which they reacted to them. What was happening at the

¹ *The grievances of Protestants cruelly oppressed in the kingdom of France.*

² Janine Garrison, *L'Edit de Nantes et sa révocation*, Paris, Seuil, 1985.

time in England and Holland did not help either, and Louis XIV must have trembled at the thought of the fate of Charles I or the federalism developing in Holland.

2. SYNODICAL AND CHURCH CONTROVERSIES

Following the Edict of Nantes in 1598, synods met every three years until 1628 and after that there were only four synods because their activity was increasingly restricted; Charente in 1631 and 1644, Alençon in 1637 and finally the synode at Loudon in 1659. After that there were no more synods before the Revolution as the churches were increasingly persecuted. In the 17th century there could be no synod without royal authorisation and a royal commissioner was present.

The main Protestant figures of the period were the Scot John Cameron, Moïse Amyraut, Pierre du Moulin, Jean Daillé, André Rivet, Charles Drelincourt, Claude Pajon, Jean Claude, and Pierre Jurieu. The influence of the Genevan school with the Turretini, the uncle Bénédict (1588–1631) and his more well-known nephew François (1623–1687) and Jean Diodati (1576–1649), who translated the Bible into Italian and Bénédict Pictet, who wrote a three volume theology (1696) and an influential two volume work on Christian ethics (1692).

The main theological issue at the time in the life of the synods was obviously the condemnation of Arminianism and the fear on the part of du Moulin, Rivet and their ilk that Amyraldianism, developed from the “universalism” of Cameron, who had enormous influence on his students, was a half-way house to synergism. Du Moulin wrote pointedly about the Arminians (“apes of the Pelagians”), and his *Anatomy of Arminianism* (1619) reveals his qualities as a theologian and polemicist. The opponents of Amyraut feared that his two stage view of the divine decree of salvation, with Christ dying hypothetically for all and subsequently being received through faith by those who believed the gospel, would inevitably collapse into Arminian prescience and the limitation of divine sovereignty in salvation. They considered that this was ploughing a different furrow from that of Dort, particularly its third canon, which had been accepted by the Synod of Alès, with Pierre du Moulin as moderator, in 1620. However, the theology taught at Saumur by Amyraut, La Place, and Capel, in the line of Cameron, retained its attraction throughout this period, and was never formally condemned by a synod of the church as heresy. Unfortunately, Amyraut, no mean theologian, is generally only remembered in this context³.

Another synodical controversy, later than that surrounding the Saumur theology but not unrelated to it, concerned the work of the Holy Spirit in conversion and centered round the ideas of Claude Pajon. Pajon published little, but his ideas circulated widely and were much discussed, generating two rounds of controversy from 1665–1667 and 1676–1685, which did not reach as synod as none were authorised by the King. He went further than Amyraut, who proposed that if the Spirit works immediately on the intellect in conversion, he operates only mediately on the will, since his work passes through the intellect. Pajon seems to have denied an immediate operation of the Spirit on both the intellect and the will. His

³ Richard A. Muller , ‘Beyond Hypothetical Universalism: Moïse Amyraut on Faith, Reason and Ethics’ in Martin I. Klauber, ed., *The Theology of the French Reformed Churches. From Henri IV to the Revocation of the Edict of Nantes*, Grand Rapids, Reformed Heritage Books, 2014, 198.

opponents, who included such influential figures as Jean Claude and Pierre Jurieu, deemed that Pajon's teaching implied difficulties not only with relation to man's natural sinfulness but also with regard to providential *concursum* in conversion. Pajon was never condemned of heresy and avoided charges by directing his energies latterly toward replying to the able Jansenist Pierre Nicole's work *Legitimate Arguments against the Calvinists* (1671).

The various synodical polemics, that rumbled on throughout the period, weakened the Protestant churches' witness and took them away from the concrete political problems facing them in France, which were double—the continued opposition from renascent Romanism and its eloquent defenders on the one hand, and the authoritarianism of the King on the other. Why did the French churches develop no form of resistance other than a passive respect for the monarchy before the disastrous Camisard uprisings in the Cévennes in the early 18th century? Why was no oppositional theory developed in France as was the case of Samuel Rutherford in Scotland in his *Lex Rex*, or Louis Althusius of Holland in his *Politica*, advocating that a tyrant can be dethroned and even put to death? This was not new, and there were also French precedents. The “Monarchomaques” had contested the absolute power of monarchy, referring to the final section of Calvin's *Institutes* and Beza's *Right of Magistrates* for their ideas about a just and active opposition to tyranny. Were the synods of the French Reformed church too much in the slipstream of the Protestant nobility, and were its theologians too tied to what seemed acceptable and desirable to their noble leaders and protectors?

3. THE ORIGINS OF THE SYNODICAL SYSTEM

It has been said that French church polity is vital for the development of presbyterianism since it was adopted and adapted by all other national Reformed churches in Western Europe and beyond⁴. Three factors went into making for this particularity. Firstly, Calvin's view of government, secondly his view of church order and thirdly the ecclesiastical discipline [*La discipline ecclésiastique*] adopted by the French churches along with the La Rochelle Confession [*Gallicana*] in 1559. This discipline was added to the 38 original articles of the confession and had increased to 252 articles by the synod of Loudon in 1659⁵.

In contrast with Martin Luther whose view of church organisation was more circumstantial, Calvin held that the organisation of the church has a double character. It is immediately placed under the Lordship of Christ, not under any human hierarchy, and there is a definite pattern of church government prescribed in Scripture. In this Calvin applied Luther's two kingdom theology, the rule of Christ in society and in the church, with greater consistency than the German reformer. On the level of civil government Calvin, as the final chapter of his *Institutes* shows, Calvin argues for public representatives to resist a king's tyranny, when necessary:

For when popular magistrates have been appointed to curb the tyranny of kings... So far am I from forbidding these officially to check the undue license of kings, that if they connive at kings when they tyrannise and insult over the humbler of the people, I

⁴ Cf. Theodore G. van Raalte, ‘The French Reformed Synods of the Seventeenth Century’, in Klauber, *ibid*, ch.3

⁵ The text of this discipline is now lost but parts have been reconstructed. See Patrick Cabanel, *Histoire des Protestants en France: XVIe-XXIe siècle*, Paris, Fayard, 2012, ch.V.

affirm that their dissimulation is not free from nefarious perfidy, because they fraudulently betray the liberty of the people, while knowing that, by the ordinance of God, they are its appointed guardians⁶.

For Calvin, there is no direct human ruler in the church as in the civil government, because Christ reigns directly as king of his people. However under Christ, as under a human king in the nation, there are those who exercise authority - the church is neither communistic or anarchistic, but its order is assured by appointed officers. Calvin believed that this view of church order was indicated by Scripture, and existed in the primitive church before the abuses of the Papacy⁷. Calvin recognised three offices: that of pastor (bishop, *episcopoi* were *presbyteroi*) or elder, of teacher, and of deacon⁸. In regard to the matter of whether one person or instance should appoint a minister for a particular church, Calvin stated that to take away from the church or from the college of pastors the right of judging, would profane the power of the church, the *jus divinum*. An elder or deacon is recognised by the qualifications of Scripture, approved by the church. This view is elaborated in article 29 of the La Rochelle Confession that states: "We believe that this true Church should be governed according to the order established by our Lord Jesus Christ. That there should be pastors, overseers, and deacons so that true doctrine may have its course..."

The question of special offices implies that of hierarchy in organisation, particularly against the backdrop of the Romanistic pyramid structure of authority and its fundamental division of society in clergy and laity. It has often been stated that an elaborate system of hierarchies existed in the French Reformed system⁹. However if some form of hierarchical order exists, the fundamental principle of the Confession, and the Discipline following it, is anti-hierarchical, as expressed in article 30: "We believe that all true pastors, wherever they may be, have the same authority and equal power under one head... Jesus Christ; and that consequently no church shall claim any authority or dominion over any other." Article 31 continues by stating that no person may aspire to office in the church in and of himself, but that election is the means to aspiring to responsibility in the church.

Three affirmations are made in these articles: no minister occupies a position that is superior to another; no church or church institution has authority or power over another; and those serving the church must be elected because their calling is recognised as coming from the Lord of the church. Each of these affirmations raises the anti-hierarchical principle to the level of *status confessionis*. Bernard Roussel states that article 1 of the 1559 Discipline rejects all organisational hierarchy: there are no officers or assemblies over each other and no higher and lower levels of authority other than that of the consistory over the congregation¹⁰, which is a biblical order.

⁶ Jean Calvin, *Institutes*, IV.xx.31, (Beveridge edition)

⁷ *Inst.*, IV.ii.3-4; iv.1.

⁸ Calvin's attempt to harmonise the functions did not go very far, as pointed out by Alister McGrath, *A Life of John Calvin*, Oxford, Blackwell, 171.

⁹ Cf. van Raalte, art cit, 57-61.

¹⁰ *Ibid*, 59 quoting Bernard Roussel, 'La Discipline en 1559'.

In French this organisational structure is called *le régime presbytéro-synodal*¹¹ to accent the fact that there is a complementarity between the principle of local diversity and collective unity. A delicate balance of power exists under the authority of Christ between the congregation and the church, between the consistory and the synod. Power exists first of all in the local congregation. Pierre Courthial comments:

“According to the New Testament each local church is the fulness of the body of Christ in that place. There can therefore be no inequality, since each church is really the body of Christ in that place and the church in that place. If there were supremacy of one church over another, it would be like saying that one church was more the body of Christ than the other. So I believe it is correct to say that all churches are equal¹².”

To express the unity of the church as one body, singular and plural, the Reformed church of France was originally not named by a noun in the singular, but by the plural, the Reformed churches in (not of!) France, *les Eglises réformées en France*, a name that was only abandoned in the 19th century. The elaboration of the synodical system at the end of the 16th century and the beginning of the 17th was special in France, as Geneva itself had no synod; if the Genevan model was followed to a certain point, the French adapted it to the needs of a fast growing church spread throughout a hostile nation¹³.

The first French discipline is close to Calvin's *Ordonnances Ecclésiastiques* for the Genevan Church, just as liturgy in the French Reformed churches is close to Calvin's model of congregational response, in contrast with John Owen's later criticism of liturgy. However, the French had to face a new and novel situation and in particular the question of the relation between the local church and the synod. At the grass roots level the *Discipline* placed the government of the local church in a Council of elders, called the consistory. The church is congregationally governed, but not in the sense of *congregationalism*; later in 1645 the Synod of Charenton warned against the congregationalism of independents arriving from England, who would not recognise the authority of synods.

The local elders, numbering 5 to 10, in each church, are elected by the community to oversee the preaching of the Word and order in church life. Pastors are elected by the Council of elders but later, after 1571, they were also to be examined by the provincial synod. In the early years most of the French pastors were formed at the academy in Geneva, before academies were established in several regions of France. The synods assembled representatives of the churches, both pastors and laymen, on the principle of delegation, and acted as temporary organs of liaison between the local churches, with the aim of furthering the common interests of the churches and solving problems. The synod itself elected its *président*, later called moderator, whose duties, according to article 2 of the discipline, were to be limited to the duration of the synod and were to terminate at its end. This measure was

¹¹ The presbyterian-synodical system.

¹² Pierre Courthial, *La Confession de Foi de La Rochelle. Commentaire*, Aix-en-Provence, Kerygma, 1979, 100.

¹³ This is amply documented in Glenn S. Sunshine, *Reforming French Protestantism: The Development of Huguenot Ecclesiastical Institutions, 1557-1572*, Kirksville, Mo, Truman State, 2003 and Philip Benedict, *Christ's Church Purely Reformed: A Social History of Calvinism*, New Haven, Yale University Press, 2002.

a defence against centralisation and episcopacy, as also against the domination of powerful personalities. At the end of each synod an organising congregation was delegated for the following year, although during the century following 1559 only twenty nine synods were able to convene.

The pastoral body, which grew to 800 by the middle of the 17th century was very often, particularly in southern France, composed of a strong representation of the intellectual elite, and during this period more than a third of them were sons of pastors. Originally there were no permanent church commissions or standing agencies. In 1563 at Lyon, France was divided into nine provinces and the consistories of each province were to elect delegates to synod. In 1581 a system of appeal for doctrinal and other questions was instituted.

So within twenty or so years a system of church government emerged in France which was non-hierarchical but characterised by a pyramid system of delegation of authority: the local church ► the Council/consistory ► the provincial synod ► the national or general synod.

At a later point *colloques* or colloquiums [the equivalent of the Dutch *classes*] were added as instances between the local consistories and the regional synods in order to deal with local and secondary issues, although their status was really outside the pyramid structure of presbyterian delegation. This organisational structure has been named “democratic centralism”. It implies a centralised collectivity existing in complementary extension to the local instances of government, and a system of representation based on the election of delegates with equal representatives from the body of pastors and laymen. The influence of this system for the development of representative democracy in France and Western Europe is a subject of hot debate¹⁴. It can be noted that since the French Revolution the system of elected local councils, regions, departments and parliament with a president is not foreign to the original structure of government in the Reformed church in France.

All this given, it should not be forgotten that church government, though under the authority of Christ as Lord, was not an end in itself, and only existed to further the proclamation of the gospel. The main activity of the church being preaching, the quality of the pastoral body was always a concern, and continually preoccupied the synods. Preaching and Protestantism became synonymous. To illustrate: between 1660 and 1680 there were four preaching services each Sunday in the Grand Temple at Nîmes and certain parishioners who attended two or three of these had to be removed to make way for others. Sermons lasted an hour or more, and in the Temple at Charenton near Paris, which was the largest in France [3000 places], there was an hour glass that the pastor turned over to time himself at the start of his sermon. It has been estimated that between 1598 and 1685 more than two million sermons were preached in the 700 churches authorised by the Edict of Nantes. The most famous were published in books by Jean Daille, Charles Drelincourt, Pierre du Moulin, Isaac Sarrau or Jean Claude¹⁵.

¹⁴ Andre Gounelle et al., *Démocratie et fonctionnement des Eglises*, Paris, Van Dieren, 2000.

¹⁵ References from Cabanel, *op. cit.*, ch. V. An excellent example of Huguenot preaching is analysed by Michael A. G. Haykin in his article “‘The Glorious Seal of God’: Jean Claude (1619-1687), Ephesians 4:30 and Huguenot Pneumatology”, in Klauber, *op. cit.*, 321-334.

4. SYNODICAL PROBLEMS

The main problems faced by the local instances and consistories were ethical issues: offences of moral laxity, feuds, frequenting papist services or dancing, and led to excommunication. The local instances also took steps through diaconal work in assisting the poor or those suffering because of persecution. On the national level the problems were of another order. Provincial and national synods were called to deal with two sorts of issue: firstly there were structural politics of church government, and secondly theological polemics.

i) *The politics of church government*

From the first days a classic distinction was observed between *Eglises plantées* [church plants] and *Eglises dressées* [established churches]. In the first, the Word was preached and the sacraments given by a pastor without a church Council having been established. In the second the church is placed under the authority of the Council or consistory. When several established congregations existed in the same area the question of authority of the consistory was raised. As early as 1562, the Synod of Orleans condemned a tract by a Jean-Baptiste Morely defending the idea that the entire congregation is called to elect the elders and pastors and exercise discipline. Morley in fact was advocating that authority lay with all church members to take decisions under the guidance of the Spirit, whereas he limited the power of the consistory to administrative matters. At a subsequent synod in Paris three years later, a decision was taken that it is unbiblical to remit such elections to “la voix du peuple” [the suffrage of the people]. This thesis was defended at length by Antoine de Chandieu at the request of the Paris synod in a major work *Confirmation de la discipline ecclésiastique observée es églises reformées du royaume de France, avec la réponse aux objections proposées alencontre*¹⁶. This decision was confirmed by successive synods at La Rochelle, Nîmes, and Sainte-Foy, and has remained the theoretical position of the Reformed church in France ever since¹⁷. Both Calvin and Chandieu saw the reformed consistory as being on the pattern of the Sanhedrin. Both exegeted Matthew 18.16, “tell it to the church” to mean the governing body, the Sanhedrin or the consistory, in line with the eldership pattern of the Old Testament. Thus the government of the church was rooted squarely in the authority of the consistory or Council made up of elders and pastors, from an early time in the history of the French church. Even the much respected general synods of the church had legitimacy not of themselves, but only as meetings of the delegated representatives of the churches. No intrusion of the civil magistrate was permitted in the life of the church, so avoiding any Erastianism.

The only concession made by the church under the Edict of Nantes was to recognise the right of the King to authorise or deny the meeting of a synod. This said, it must be added that the Reformed Churches received the “King’s Bounty”, a sum that increased in time before becoming more and more infrequent. Distribution of this sum was a thorn in the side

¹⁶ *Confirmation of the ecclesiastical discipline practiced in the reformed churches in the kingdom of France with a reply to the objections proposed against it.*

¹⁷ François Méjane, *Discipline de l’Eglise Réformée de France*, Paris, Je sers, 1947, 18-20.

for the synods, for which the King also paid the bill. This royal grant allowed the King to impose greater strictures on the churches over the years. For instance, no French delegate was permitted to attend the Synod of Dort, no foreigner could be a pastor in France and letters from abroad to the synods had to be opened and read by the royal commissioner. Reduction of the King's bounty often meant that theological colleges could not be financed.

No human system of organisation is free from functional friction; power remains power, even if it is delegated power. The problem that the French church structure had to deal with was that of two complementary authorities: the authority relationship between the local consistory and the congregation was not the same as that between the synod and the colloquies and the local consistories. If the consistory "governs" the local church, it cannot be said that the synod "rules" or "governs" the provincial synods or the local consistories. The synod derives its authority in an indirect way from the agreement of churches to be in union and on a federal principle, under a common confession. This point was much discussed in the French church.

The famous jurist Pierre Jurieu tackled the problem that had been rumbling on in his 1686 work *Le vray Systeme de l'Eglise*¹⁸. Churches, says Jurieu, "assembled some synods in which they made some rules and canons all by the power of their federation... They voluntarily submitted to certain rules which they themselves made... The right that these synods have to censure and chastise those who break the order is founded upon the very will of those who are censured¹⁹." This recognises that although such institutions are not contrary to the will of God, they exist by human voluntary consent and are not specifically instituted by Him.

There is therefore recognised here both a downside of synodical life as well as two positive factors. Synods cannot claim more than a relative authority and can waver in their decisions and deliberations. As such their actions are not above scrutiny and criticism. Positively, in so far as they are subject to Scripture they can confess the faith of the churches as the bond of unity in witness to the truth, and justly represent the will of the churches. Secondly, because they are human institutions they can never legislate new doctrines or practices in the way that the Councils of the Roman Catholic church might pretend to do. This has a double consequence: that congregations or individuals that introduce new teaching or practice in the church fall under the sanction of the synod, acting on behalf of all. Furthermore if a synod err humanly in one of its decisions, it is legitimate that a local congregation judge that the federal principle is broken, and separate for reasons of faithfulness to Scripture. It is for these reasons that the synod in 1601 adopted what had always been the practice: reading and swearing on the Confession of faith and the Discipline at the opening of their meetings - "we promise to submit in so far as we judge it to be in accordance with God's Word²⁰." In this context the French expression "d'un commun accord", meaning that decisions are taken "by mutual consent", has been capital in expressing the federative principle.

ii) *Theological issues*

¹⁸ *The true system [or structure] of the Church*

¹⁹ Pierre Jurieu, *Le vray systeme*, in van Raalte, art. cit, 72.

²⁰ Ibid, 74.

The second area of synodical activity during this period in the French Protestant churches was that of theological debate and censure. Three main questions that the French synods faced during the 17th century were Roman Catholicism, Arminianism and Amyraldian theology. These were issues of common concern and questions raised in consistories and provincial synods went higher, if they had not been dealt with. During this period the main polemic was obviously against the Roman church. The synod at St. Maxant in 1609 divided the Roman problem into fourteen subjects and assigned topics for study to provincial synods. The synods commissioned writings about the persecutions of the church and also designated authors to write on certain subjects. One pastor, Théophile La Milletière, was condemned by the synod of Charenton in 1644/5 for seeking reconciliation with the Roman church and was excommunicated.

Three successive synods during a period of nine years from 1603-1612 examined the views of Johannes Piscator, a German theologian who denied the imputation of the active obedience of Christ, and became a leading Arminian. The synod of Privas (1612) drew up a form of prescription against his ideas that pastors were required to sign. Synodical debate often polarised around the strict calvinistic position of the Sedan academy in the line of Dort, opposed to the Cameronian theology of the Saumur academy. There was ongoing debate about the saumurian Josué de La Place's (Placeus) rejection of the immediate imputation of Adam's sin. The same synod of Charenton that condemned Piscator found La Place unsatisfactory, and drew up a formula of subscription for all pastors on the subject. La Place argued that Calvin knew nothing of immediate imputation and replied in his *Disputatione de imputatione primi peccati Adami*, published at Saumur in 1655. Consequently the synod of Loudon in 1659 withdrew the strictures. It was not until the *Helvetic Consensus* of 1675 that the saumurian theology and "imputation mere and consequent" was condemned. Amyraut himself came under examination at the synod of Alençon in 1637 and later at Charenton, and although the synod cautioned certain theses, the explanations and promises given on the floor of synod were received, and the right hand of fellowship was extended to Amyraut and Testard, in spite of protestations from foreign parts.

The major issue of the century was Arminianism and its derivatives, and polemic went on in the synods and out of them throughout the period, often centred around the reception of the canons of Dort. Pierre du Moulin, who was the principal adversary of both Arminians and later Amyraldians, had published his *Anatome Arminianismi* at Leiden in 1619. He was elected moderator of the synod of Alais (Alès) in 1620 and used his position to push through acceptance of the acts of Dort as a confessional standard, alongside the La Rochelle Confession and the Heidelberg Catechism. It appears that du Moulin's influence was overbearing in obtaining this decision, as well as the instruction that all pastors should subscribe to uphold this position. This roused some resentment against du Moulin. The following synod, that met in 1623, upheld the decision regarding the adoption of Dort, but removed the oath of subscription and reference to Dort, under pressure from the King who objected to the subjecting of French pastors to a decision taken in a foreign state. The synod also decided on a policy with regard to Arminians: only "dogmatisers" should be proceeded against in church courts, but for Arminians who were not militant in spreading their opinions,

tolerance should be shown in an attempt to win them over to sound doctrine. If they showed no flexibility after three months dialogue, they should be debarred from the Lord's table²¹.

CONCLUSION

Reformed church government came to be modelled in an exemplary way in France in the 17th century. The presbyterianism proposed with a church led by a Council of elders places authority, under Christ, in the leadership of the local church. This is close to the New Testament model for the local church, as described in the Acts and the Epistles. The unity of the church is expressed in the regular meeting of synods, although it may be doubted that the New Testament could justify anything more than occasional and punctual meetings, rather than annual assemblies. This structure has created the stability of Reformed churches, regular ministry, and the exercise of discipline in practice.

In conclusion, regarding the 17th French church two questions remain. Was the church in its government too attached to the Protestant nobility and the intellectual elite? Did this social factor not stem its growth beyond the solid basis laid down by Calvin and then practically by Théodore Beza and Pierre Viret, who were both inspired church planters? France in this century was largely unchurched in spite of Roman Catholic dominance, practice was weak, and the population generally was illiterate, and in many cases did not even speak the French language, but *patois*, local dialects that were incomprehensible from one region to the other. The Catholics set about a mission of evangelism in response to this situation. But over this period there was little vision for mission in the Protestant churches. Was this because of the growing oppression and their minority status or was it an effect of their system of government with its increasingly heavy organisational charges and acerbic ongoing internal debates? Did not these churches involve themselves too heavily in internal theological wrangling, while the world around them was slipping away? The stark fact remains that these churches not only registered negative growth during the century, but also they were poorly armed to stand up against absolute monarchy.

Is not this a question that remains, in many situations, for presbyterian churches? The danger of over-accenting internal affairs and forgetfulness of the world around? The missional challenge is the one that stares us in the face today, particularly in secularised France and pagan Europe.

Paul Wells
Professeur émérite
Faculté Jean Calvin
Aix-en-Provence
France

²¹ For details see Donald Sinnema, 'The French Reformed Churches, Arminianism, and the Synod of Dort', in Klauber, *op. cit*, chap. 4.

파렐

칼빈의 동지, 프랑스 종교개혁의 선구자

주도홍

백석대학교 역사신학 교수

한국개혁신학회 회장

기독교통일학회 설립 및 명예회장

들어가는 말

칼빈 곁에서 종교개혁을 위해 힘을 다해 함께 헌신했던 인물들이 적지 않지만, 그들의 이름을 일컬을 때 그들이 과연 누구인지, 어떤 일을, 어떻게, 어디서 했는지에 대해 생소함이 적지 않음이 현실이다. 이는 종교개혁사에 대한 연구가 여전히 몇몇 주요 종교개혁자(the major Reformers)에 머물고 있다는 사실이다. 그 이유를 몇 가지로 생각해 볼 수 있을 것이다. 첫째, 동역자(Coworker 또는 minor Reformers) 들에 대한 연구는 종교개혁의 역사적 실체를 더 정확히 알려준다는 사실을 잊고 있다. 둘째, 역사연구가 주인공 한 사람만을 대상으로 할 때 콘텍스트 없는 역사를 이해하는 오류를 범하게 된다. 셋째, 함께 이루어가는 역사의 공동체성을 망각하고 있다. 그렇다면 칼빈의 동역자들을 폭넓게 역사적으로 인식하는 일은 개혁신학을 붙들고 있는 후대의 책무라 하겠다. 그럴 때 비로소 16세기 종교개혁을 그리고 스위스 종교개혁과 제네바의 종교개혁자 칼빈도 공정하게 보다 정확히 역사적으로 이해하게 될 것이다. 정당한 역사연구라면 이름도 빛도 없이 소명감을 가지고 하나님의 나라 성취에 참여했던 사람들을 주목하며 그들을 하나님의 사람들로서 들추어내는 일은 후대의 마땅한 몫이라 하겠다.

그런 맥락에서 칼빈의 중요한 동역자를 만나러 떠나야만 할 것이다. 칼빈이 얼마나 동역자들과 긴밀한 관계를 가졌는지를 그들에게 보낸 서신들을 통해서 확인하게 되는데, 얼마나 빈번히 편지를 보냈으며, 어떻게, 무슨 일에 있어서 칼빈이 그들을 소중하게 생각했는지를 알게 된다. 스트라스부르의 종교개혁자로서 칼빈의 멘토였으며 1538년에서 1541년까지 3년 동안 긴밀하게 가까이서 칼빈과 유대관계를 가지며 신학 형성과 신앙에 모범을 보였던 부처(Martin Butzer, 1491-1551), 칼빈의 『기독교강요』(1536년)를 첫 눈에 알아보고 제네바의 앞선 종교개혁자로서 칼빈이 자신의 동역자가 되길 강요했던 파렐, 칼빈이 제네바에서 추방당하여 3년 동안 슈트라스부르의 사역을 마치고 다시 제네바로의 부름을 받아들여 순교자적 굳은 마음으로 복귀할 때 제네바의 종교개혁을 함께 이끌기를 원했던 로잔(Lausanne)의 종교개혁자 비레(Pierre Viret, 1511-1571), 제네바의 동역자로서 칼빈의 후계자가

된 베자(Theodor von Beza, 1519-1605), 칼빈의 중요한 동역자로서 빠뜨릴 수 없는 인물로는 종교개혁자 루터의 후계자 멜란히톤(Philipp Melancthon, 1497-1560), 칼빈이 그 누구보다도 가장 빈번하게 서신을 주고받으며 뜻을 모았던 취리히의 종교개혁자 츠빙글리의 후계자 불링거(Heinrich Bullinger, 1504-1575), 스코틀랜드의 종교개혁자 낱스(John Knox, ca. 1513-1572), 칼빈의 3년 빠른 사촌형으로 종교개혁 정신에 의해 직접 원어 히브리어와 헬라어에서 프랑스어로 1535년 6월 4일 성경을 번역해 낸 최초의 인물 올리베탕(Pierre Robert Olivetan, 1506-1538) 등이다.

그들 중 먼저 만나 볼 사람은 칼빈의 가장 사랑하는¹⁾ 동역자이며 칼빈을 알아보고 제네바의 종교개혁자로 불러낸 제네바의 앞선 개혁자 파렐(Guillaume Farel, 1489-1565)이다. 파렐에 대한 연구는 프랑스어권의 학자들을 중심으로 대부분 이루어졌고, 독일과 네덜란드의 소수의 학자들에 의한 연구가 있는데, 영미권에서의 연구는 거의 찾아볼 수 없다는 점이다.²⁾ 사람들은 파렐을 붉은 머리 다혈질로 칼빈 앞서 제네바의 종교개혁을 이끌었던 프랑스의 초기 종교개혁자 정도로 알고 있다. 그렇지만 칼빈이 얼마나 자주 파렐을 찾았는지, 얼마나 빈번히 그와 교류하며 종교개혁을 함께 이루었는지를 확인하게 되는데, 쉽게는 칼빈이 파렐에게 보낸 많은 양의 편지를 확인할 때이다.³⁾ 이는 칼빈과 파렐의 관계가 얼마나 긴밀했는지를 잘 보여줄 뿐 아니라, 파렐이 얼마나 견고한 칼빈의 동지였는지, 동시에 파렐이 교회개혁이라는 하나님의 소명에 얼마나 열정적으로 동참한 신실한 사람이었는지를 확인할 수 있다.

생애

1489년 프랑스 남동부의 갭(Gap)에서 칼빈보다 20년 앞서 태어난 파렐은 종교개혁의 길을 열었던 파리 레페브레(J. Lefevre d'Etapes 또는 Jacobus Faber Stapulensis, c. 1455 - 1536) 수하에서 깊은 헌신된 영성에 영향을 받아 복음적 회심을 하여 목회자가 되기로 마음먹으며⁴⁾ 대학을 마치고, 르모와 대학(College

1) 스트라스부르에 거주하던 칼빈은 1539년 10월 8일, 1540년 1월 16일 파렐에게 보낸 서신에서 파렐을 “my very dear Brother”, “dearest brother”, “Farewell again, dearest brother”라고 부르고 있다.

2) 먼저 1983년도에 나온 TRE(3판)에 제시되는 파렐에 관한 참고문헌 중 몇 가지를 들추면 다음과 같다. F. Higman, Dates clés de la Réforme française: Le Sommaire de Guillaume Farel et La Somme de L'écriture sainte: BHR 38/2(1976) 237-247; Elfriede Jacobs, Die Sakramentslehre Wilhelm Farel's, 1978(ZBRG 10); Gottfried W. Locher, Die Zwinglische Reformation im Rahmender europ. K.G, Goettingen 1979; Henri Meylan, Farel et Bucer. Les dernières lettres(1550).

3) Johannes Calvin, *Johannes Calvins Lebenswerk in seinen Briefen*, Rudolf Schwarz(번역), (Neukirchen 1962), Bd.1-3.

Cardinal Lemoine)에서 강의를 시작하였다. 아직 정식으로 성직자가 아니었지만, 1521년부터 파렐은 미오(Meaux) 교구 사역에 참여하였다. 그러나 그는 1523년 미오 교구가 충분히 개혁적이지 않음을 알게 되자, 신학논쟁이 활발하게 전개되는 바젤로 거처를 옮겼다. 그러던 중 이곳에서 파렐과 에라스무스는 서로 간 적의를 갖게 되어 떠나야 했는데, 이는 에라스무스가 바젤 시정을 움직였다는 것이다. 파렐은 몽벨리아(Montbeliard)로 왔고, 여기서 설교를 그리고 성례를 집례 하였다. 파렐의 성직에로의 안수는 거룩한 소명에 근거했으며, 바젤의 종교개혁자 외콜람파디우스(Johannes Oecolampadius, 1482-1532)의 부름과 몽벨리아의 백작 뷔르템베르크의 울리히 공 듀크의 청빙에 근거하였다. 그곳에서 다시 메츠(Metz)와 스트라스부르(Strasbourg)로 옮겨온 파렐은 스트라스부르의 종교개혁자들과 만나게 되었다. 1527년 파렐은 당시 베른의 식민지였던 지금의 스위스 보드(Vaud) 주의 에일(Aigle)에서 선생이 되었으며, 프랑스어를 사용하는 이곳 스위스에서 사역을 시작하였다. 순회선교는 그를 로잔, 오르브(Orbe), 그랑송(Grandson), 이베동(Yverdon)과 뇌샤텔(Neuchatel)에 까지 이르게 하였다. 1530년 뇌샤텔로 온 얼마 후 파렐은 아주 적극적으로 뇌샤텔 시민들이 종교개혁을 받아들일 것을 역설하였다. 1532년 처음으로 제네바에 오게 되었는데, 위기상황에서 단지 피신하기 위해서였다. 피드몽(Piedmont)에 있는 샹포랑(Chanforans) 총회에 왈도와 사람들을 온전한 종교개혁 운동으로 동참시키기 위해, 파렐은 프랑스어 성경을 출판하기 위해 8백 크라운을 모금하였다.

파렐의 몇 번의 제네바 방문으로 1535년 6월 리브(Rive) 수도원에서 논쟁이 정점에 이르렀는데, 결국 1535년 8월 가톨릭 미사를 정지시켰으며, 성상을 파괴하였는데 1536년 5월 21일 제네바 총회를 통해 제네바는 종교개혁을 받아들였다. 이 일이 있고난 두 달 후, 파렐은 제네바의 종교개혁 과업을 위해 칼빈이 동참할 것을 설득하였다. 1536년 10월 로잔논쟁에 종교개혁자들의 참여를 이끌어 결국 로잔 시가 그리고 보드 주 주변 지역들이 종교개혁을 받아들였다. 제네바의 동역자 파렐과 칼빈은 교회법(Ecclesiastical Ordinances)과 신앙고백(Confession of Faith, 1537)의⁵⁾ 초안을 작성하였다. 제네바의회를 통과한 이 신경을 제네바의 모든 거주자들은 의무적으로 서약해야 했는데, 거센 저항에 부딪혔고, 이 두 목사에게 적의를 품는 시정을 관할하는 네 명의 주요 인물을 뽑는 1538년 2월 선거에 결정적 영향을 미쳤다. 새로 구성된 제네바 시의회는 두 목사에게 베른의 성례식을 받아들일 것을 명령했으나, 1538년 부활주일에 이를 거부하여 파렐과 칼빈은 제네바로 부터 추방을 당하였다. 칼빈은 부처가 있는 스트라스부르로 떠났지만, 같은 해 7월 파렐은 뇌샤텔의 목회자로 부름 받아 그가 그곳에서 1565년 9월 13일 세상을 떠나기 까지 27년 동안 사역하였다.

4) Philip Edgcumbe Hughes, *Lefevre, Pioneer of Ecclesiastical Renewal in France*, (Grand Rapids, 1984), 94-99.

5) John Calvin, *Instruction in Faith(1537)*, (Philadelphia: Westminster Press, 1992).

프랑스 종교개혁의 선구자

파렐은 여러 가지 어려움에도 남부 독일과 스위스의 종교개혁자들과의 긴밀한 관계를 유지하면서 스위스, 독일 프랑스의 종교개혁 공동체를 찾아다니며 조언과 후원을 아끼지 않았다. 파렐은 제네바를 떠나 있으면서도 늘 제네바의 개혁을 생각하며 뜨거운 관심을 누그러뜨리지 않았다. 1541년 칼빈이 제네바로 복귀하는 일도 역시 파렐이 앞장섰다. 1540년에 칼빈이 스트라스부르에서 결혼할 때도 파렐이 주례를 하였으며, 칼빈이 제네바에 돌아와 대적자들의 공격을 받을 때도 그를 지키기 위해 파렐은 방문과 서신들을 통해 개입하며 제네바의 영적 아버지로서 위치를 발휘하였다. 파렐은 칼빈의 조언자 중 한 사람으로서, 1551년 예정론 때문에 불섹(Hieronymus Hermes Bolsec, ?-1584)으로부터 칼빈이 공격을 당할 때도 거침없이 발언을 했던 유일한 사람이었다. 1553년 파렐은 인문주의자로서 반삼위일체주의자 세르베투스(M. Servetus, 1509 또는 1511-1553)가 사형을 당하는 그 마지막 시간에 칼빈과 함께 동행 할 책무를 가졌기에 제네바로 가야만 했다. 파렐의 뇌샤텔 사역 중 최고로 평가받는 부분은, 제네바 종교개혁을 모델로 하여 1562년에서 1564년까지 2년 동안 만들어진 교회법으로 칼빈의 영향을 받은 것이었다. 그의 중요한 역할은 스위스 종교개혁 신앙고백의 결정판이라 할 수 있는 「콘센수스 티구리누스」(*Consensus Tigurinus*)가 세상에 나올 수 있도록 한 일이었다. 1553년 제네바에서 출판된 『우리 주 예수의 최후 만찬에 관하여』(*De la sainte Cene de nostre Seibneur Iesus*)는 파렐에 의해 이루어진 「콘센수스 티구리누스」의 주석이었다. 파렐은 신앙으로 인해 핍박을 받아 난민이 된 형제들을 돕는데 결정적인 역할을 했는데, 1552년에는 프랑스인들을, 1555년에는 로카르노(Locarno) 거주자들을, 1561년에는 피에몽(Piemont)에 거주하는 왈도파 사람들을 돕는데 앞장섰다. 파렐은 1557년 4월과 5월에는 프랑스 개혁교도들을 옹호하기 위하여 독일의 팔츠주로 향하는 배자를 동행하기까지 했다. 특히 여기서 루터교와 차이를 보이는 성찬론에 대한 개혁교도의 입장을 배자가 대변하는 일이었다.⁶⁾ 파렐의 열정적 사역은 76세 된 그가 북프랑스 메츠로의 겨울 여행 중 병을 얻어 세상을 떠나기까지 쉬지 않고 계속되었다.

이처럼 파렐은 여러 면에서 프랑스 종교개혁의 선구자였다. 미오에서 제네바에 이르기까지 그리고 스트라스부르를 거쳐 뇌샤텔과 메츠에 이르기까지 초기 종교개혁의 과업을 감당하였다. 파렐은 1524년 최초로 프랑스어로 된 종교개혁 글 「프랑스어로 된 주기도와 사도신경」(*Pater noster et le credo en francais*)을 저술하

6) TRE. BD. 11, (Berlin 1983), 30-36: "Farel, Guillaume(1489-1565)"; Melchior Kirchhoffer, *The Life of William Farel: The Swiss Reformer*, (London 1837).

였다. 1529년 경 최초로 프랑스어 된 광범위한 종교개혁 교리의 진술인 『신학총론』 (*Sommarire et briefue declaration*)을 발표하였으며, 1528년 경 최초로 프랑스어 개혁교회 예전 『규범과 효과』 (*La Maniere et fasson*)을 세상에 내어놓았다. 파렐에게는 놀라운 은사가 있었는데, 적재적시에 사람을 찾아내는 것이었다. 1533년 뇌샤텔에서는 종교개혁에 헌신하는 인쇄업자 뵙글(Pierre de Wingle)을 제네바에서는 1536년 최초의 개혁교회 인쇄업자 지랄드(Jean Girard)를 고용하였다. 파렐은 존경스럽게도 1531년 비레를 그리고 1536년 칼빈이 목사가 되게 설득하였다. 실로 그는 프랑스 종교개혁의 진정한 아버지이다.⁷⁾

저작과 사상

파렐은 깊은 영성과 수사가 있는 열정적 설교자였지만, 남아 있는 그의 설교는 찾아 볼 수 없다. 파렐은 칼빈의 지성적 예민함이 부러웠으며, 독자들에게 기꺼이 자신의 종교개혁 교리서 『신학총론』 보다는 칼빈의 『기독교강요』 읽기를 의지적으로 권하였다. 파렐의 교리는 취리히의 종교개혁자 츠빙글리에게 가까이 위치하는데, 최초의 개신교 예전 『규범과 효과』 안에 있는 그의 성례전과 1532년 경 나온 『우리 주님의 최후의 만찬에 관하여』 (*De la tressainte cene de nostre Seigneur*)에 제시되는 그의 성찬론은 츠빙글리와 비레의 영향을 받은 것으로 본다. 게다가 파렐은 주의 만찬을 이해할 때 그리스도의 희생의 기념과 성도의 연합에 강조점을 둔다. 칼빈이 파렐의 제네바 사역에 동참 한 후, 1538년 파렐은 그리스도의 영적 육체와 피의 소통 개념을 추가하여 자신이 쓴 예전의 개정판 『질서와 규범』 (*Ordre et maniere*)을 출간하였는데, 칼빈의 영향을 받은 것으로 추측한다. 그의 저술들은 15 종류인데 모두가 프랑스어로 저술되었다. 그의 대부분의 저작은 내용이 산만하고 체계적으로 약점을 가지고 있는데, 그럼에도 『신학총론』은 종교개혁 초기의 이슈가 되었던 주요 요점들을 명료하게 진술한 것으로 간결하고 단정적인 내용으로 되어 있다. 종교개혁자들의 영성과 경건한 열정을 가장 순수하게 보여주는 것들 중 하나는 그의 「주기도」인데, 주기도와 사도신경에 대한 주석이 집필되는 같은 기간에 기도형식으로 작곡되었다. 그 중 사도신경 주석은 루터의 소책자를 가져와 번역하였는데, 이는 프랑스어로 번역된 최초의 루터 작품으로 알려져 있다.⁸⁾

파렐은 자신의 저작 『신학총론』 에서 하나님-사람, 율법-복음, 죄-의, 불신-신앙,

7) F. L. Cross(edt.), E. A. Livingston(third Edt.), *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, (Oxford 1997), 598-599: “Farel, Guillaume(1489-1565)”

8) Hans J. Hillerbrand(edt.in Chief), *The Oxford Encyclopedia of the Reformation*, Vol. 2, (New York, Oxford : Oxford University Press, 1996), 99-100: “Farel, Guillaume (1489-1565)”.

공로-은혜, 전통-말씀의 대조법을 가져와 서술했으며, 영성주의 방법으로 교회를 이해하는 것으로 만족할 수 없었고, 진정한 목회자와 거짓 목회자로 나누면서 보다 엄격하게 그들의 권한을 규정하였다. 성례는 상징적으로 이해했고, 믿는 자들이 성찬에서 “고백하는 바는, 주께서 죽음 가운데 있는 우리를 위해 자신의 몸을 내어주셔서, 우리 모두가 한 몸이 되어 그가 우리를 사랑하신 것처럼, 주님의 그 사랑을 가지고 우리도 마땅히 서로 사랑하기 위함이다”는 것이다. 파렐의 글에서 현존(Realpraesenz)이라는 말은 그 어디에서도 보이지 않는다. 파렐은 선행, 금식, 기도, 자선, 공휴일, 고해, 회개 등 기독교적 삶에 대해 관심을 기울였다. 파렐은 어린이 교육의 확대와 부부에 대한 보다 높은 존경을 표명하였다. 그는 어떻게 죽음을 준비해야 할 것인지, 부활과 최후 심판의 의미가 무엇인지에 대해 나름의 이해를 제시했다. 파렐이야말로 그 어떤 인문주의적이거나 교부신학적인 교육이 없는 성경절대주의자의 모습이다. 구체적 삶을 겨냥한 그의 날카로운 비판은 교황주의가 가난한 자들의 돈을 삼킨다는 식의 사회비판적인 관점을 지나치지 않는다. 그의 저서 『신학총론』은 중심 사상에 있어 그만의 독특한 통합에 이르는데, 츠빙글리를 대표하여 외콜람파드와 부처의 영향을 알게 한다. 칼빈과의 관계에서 파렐은 자신의 신학을 보충했다기보다는 보다 적은 변화를 보여준다. 파렐은 1542년 『신학총론』의 증보판 서문에서 독자들에게 『기독교강요』를 읽을 것을 조금도 망설이지 않고 추천하였다. 1542년 『신학총론』의 교회론, 교회치리 부분에서 1539년, 1541년 『기독교강요』와 1541년 「제네바 교회법」을 파렐이 얼마나 집중적으로 가져왔는가를 사람들은 금방 인식하게 된다. 성례론을 다룰 때 파렐의 입장이 얼마나 칼빈의 영적 임재론에 가까이 위치하는지를 알게 된다. 게다가 파렐은 1536년 칼빈이 로잔 토론에서 제시한 이신칭의의 입장을 그대로 가져오고 있는데, 칼빈의 『기독교강요』를 만나기 전 파렐의 1534년의 『신학총론』에서는 발견되지 않은 내용이라는 사실이다.

파렐의 저작은 그가 세상을 떠난 후 칼빈의 저서에 밀려 거의 읽혀지지도 인용되지 않는다. 19세기 20세기 초의 문헌들에서 그는 단지 투쟁적인 개신교의 덕망가로 알려졌는데, 걱정적이고, 인내심이 많고, 때로는 종종 잔인함도 드러나는, 하나님의 말씀에 대해서는 겸손하고, 그러나 말씀 선포에 있어서는 대담하고, 표현은 꾸밈이 없고, 하나님의 말씀을 향해서는 온전한 헌신으로 완강하기까지 하는 모습을 보이고 있다. 최근의 연구 문헌에서 파렐은 프랑스어를 사용하는 지역에서 종교개혁 성취를 위한 중심적 인물로 묘사되고 있다.⁹⁾

파렐과 칼빈

9) *TRE* 11, 30-36: “Farel, Guillaume(1489-1565)”.

1548년부터 칼빈이 세상을 떠나는 1564년까지 대충 20년 동안 칼빈이 파렐에게 보낸 편지들의 양을 매년 살펴보면, 1548년 8회, 1549년 8회, 1550년 4회, 1551년 4회, 1552년 3회, 1553년 8회, 1554년 5회, 1555년 8회, 1556년 4회, 1557년 4회, 1558년 5회로 집계된다. 특이한 사실은 파렐이 말 많은 결혼을 한 1558년 이후 1559년 단 한 차례의 편지를 파렐에게 보낸 후 칼빈이 세상을 떠나는 1564년에 이르기까지 약 6년 동안 칼빈은 더 이상 편지를 파렐에게 보내지 않았다. 어떤 이유로 칼빈은 이 긴 기간 동안 가장 사랑하는 동지 파렐에게 더 이상 연락을 하지 않았을지, 궁금해지지 않을 수 없다.¹⁰⁾

69세의 파렐은 나이 차이가 많은 젊은 여인과 1558년 12월 20일 결혼하였는데, 이 결혼은 당시 사람들 사이에 하나의 당황스러움(Bestuerung)이며 스캔들이었다. 물론 칼빈도 파렐의 결혼에 대해 1558년 9월 12일 장본인 파렐에게¹¹⁾ 편지를 보냈으며, 2주 후 1558년 9월 26일 칼빈은 당시 뇌샤텔의 목회자들에게 파렐 편에서 자신의 입장을 조심스럽게 밝힌 편지를 보냈다.¹²⁾ 그렇다고 칼빈이 파렐의 당황스러웠던 특이한 결혼을 기꺼워했다고 이해하는 것은 성급하다.¹³⁾

1558년 9월 칼빈이 파렐의 결혼을 주제로 하여 파렐에게 그리고 뇌샤텔의 목회자들에게 보낸 두 서신을 주목하는 일은 나름의 의미를 갖는다. 칼빈은 파렐에게 보낸 편지에서 자신이 그 결혼식 또는 약혼식에 파렐의 반복된 초대를 받았지만,¹⁴⁾ 그 예식에 참석할 수 없는 몇 가지 이유를 밝히고 있다. 첫째, 함께 일하는 동료들이 건강이 좋지 않은 상태로 자신이 자리를 비울 수 없다는 것이다. 둘째, 만약 자리를 비우게 될 경우 전하지 못하게 되는 몇 번의 설교 때문이란이다. 셋째, 그러한 파렐의 결혼 때문에 꽤 긴 휴가를 낸다는 것을 당회가 이해하지 못할 것이다. 넷째, 만약 파렐의 결혼식에 참석할 경우 틀림없이 험뜰기를 좋아하는 사람들에게 말거리를 제공하게 된다. 이러한 몇 가지 이유를 들어 칼빈은 파렐의 결혼식에 참여하지 못함을 말하는데, 파렐의 입장에서 조금은 힘든 소식이지 않았나 생각한다. 결론적으로 칼빈은 파렐의 결혼식에 참여할 마음이 없었던 것으로 이해함이 타당하다 하겠는데, 뇌샤텔의 목회자들에게 보낸 칼빈의 편지를 읽어볼 때 더욱 그러하다.

뇌샤텔의 목회자들에게 칼빈은 파렐의 결혼을 주제로 편지를 보냈다. 편지의 시작부터 칼빈의 속마음을 들여다보게 하는데, 파렐에게 보낸 내용과는 다르게 그 강도가 훨씬 강함을 인식한다. 칼빈이 파렐의 나이차가 많이 나는 결혼을 “치료할 수 없는 병”으로 일컬으며 못마땅하게 여겼다는 사실이다.¹⁵⁾

10) 참조. Johannes Calvin, *Johannes Calvins Lebenswerk in seinen Briefen*, Bd.1-3.

11) Johannes Calvin, *Johannes Calvins Lebenswerk in seinen Briefen*, Bd. 3, 979-980.

12) Johannes Calvin, *Johannes Calvins Lebenswerk in seinen Briefen*, Bd. 3, 980-981.

13) Johannes Calvin, *Johannes Calvins Lebenswerk in seinen Briefen*, Bd. 3, 980-981.

14) 일반적으로 약혼식 후에 결혼식을 올리나, 파렐의 경우는 사정상 약혼식과 결혼식을 동시에 진행한 것으로 보인다.

15) Johannes Calvin, *Johannes Calvins Lebenswerk in seinen Briefen*, Bd. 3, 981.

매우 사랑하는 형제들이여, 나 역시 그러한 당황스러운 일을 만나며 무슨 말을 어떻게 시작해야 할지 잘 알지 모르겠습니다. 솔직히 우리의 불쌍한 형제 기욤이 자신의 결혼을 우리가 얼마나 낮 뜨거워 하는지 생각하지 못했을 것입니다.¹⁶⁾

그러면서도 칼빈은 파렐의 결혼에 대해 신중한 태도로 뇌샤텔의 목회자들을 지혜롭게 설득한다. 첫째, 여러 번 반복하여 언급하며, 이미 성사된 결혼을 그 어떠한 이유로도, 그 어떤 법과 근거로도 깨뜨릴 수 없다는 것이다. 물론 그러한 결혼을 합법적인 결혼으로 인정할 수 없기에 무효화시킬 수 있다고 반박할 수도 있겠지만, 여기에 칼빈은 동의할 수 없었다. 둘째, 파렐이 36년 동안 신실한 주의 종으로 교회의 경건을 위해 충성했기에 너그러운 마음으로 불쌍한 형제의 결혼을 바라보기 바란다. 칼빈은 뇌샤텔의 목회자들과 같은 마음을 나누면서도 파렐을 향한 사랑을 제시하며, 나름의 해결책을 찾아가는 것이었다.

파렐의 결혼을 향한 당시의 태도는 몇 가지 점에서 생각할 수 있을 것 같다. 첫째, 당시 상당한 목회자들이 독신생활을 유지하고 있었는데, 성직자의 결혼은 아직은 그렇게 익숙하지 않은 것이었다. 물론 독일의 종교개혁자 루터와 스위스 취리히의 종교개혁자 츠빙글리는 1525년 결혼을 하여 가정을 이루고 있었다. 칼빈 역시 스트라스부르에서 1540년 경 파렐의 주례로 재세레와 남편과 사별한 두 자녀를 둔 여인과 결혼했었으나 그녀를 먼저 하늘나라로 보내고 결혼하지 않은 채 혼자 살고 있었다. 둘째, 파렐의 결혼이 일반적 수준을 넘어 둘 사이 나이차가 너무 났다는 사실이다. 엄격하게 볼 때 나이차가 너무 나는 점에 대해 바람직하지 않을 수 있으나, 파렐의 혼인을 둘러싼 당시의 혼란은 그 배경을 역사적으로 이해할 필요가 요청된다.

어쨌든 말 많은 파렐의 결혼 이후, 칼빈은 약 6년 만에 1564년 5월 2일 생의 최후의 편지를 아래와 같이 파렐에게 써 보냈다. 그 마지막 편지의 내용을 조금 자세히 들여다보면 파렐이 병상에서 죽어가는 칼빈을 마지막으로 만나기 위한 방문을 거절하며 예의를 갖춰 인사를 하였다는 것이다. 왜 칼빈은 그토록 자신에게 가장 가까웠던 형제 파렐을 마지막까지 얼굴을 대면하지 않고 세상을 떠나야 했는지 궁금하지 않을 수 없다. 물론 칼빈이 언제 세상을 떠날지 모르는 상황에서 오랜 동지 파렐을 만나는 일은 기쁜 일임에는 틀림없으나, 나이가 많은 75세의 노인 파렐이 칼빈을 만나기 위해 뇌샤텔에서 제네바까지 먼 길을 방문하는 일은 큰 수고라 할 것이다. 이는 칼빈의 파렐을 위한 순전한 배려로 인정하기에 충분하나, 그래도 풀리지 않은 것은 칼빈이 6년 동안의 공백과 함께 파렐과의 생의 마지막 만남을 거절하였다는 점이다.

16) Johannes Calvin, *Johannes Calvins Lebenswerk in seinen Briefen*, Bd. 3, 980.

마지막 이별.

잘 사시오. 당신은 가장 탁월한 나의 최고의 형제이지요. 하나님께서 원하시면, 교회에 유익한 우리의 우정을 기억하시어 나를 더 살려두실 것이며, 천국에서 우리를 열매로 드릴 것입니다. 그러기에 나 때문에 이제 더 이상 수고를 안 해도 될 것입니다. 나는 이미 어렵게 호흡을 유지할 수 있을 뿐이며, 나의 숨이 끝나는 때를 기다리고 있습니다. 내가 그리스도 안에서 살든지 죽든지 전혀 아쉬움이 없는 것은 그리스도는 죽음에서처럼 삶 가운데서도 나의 유익이십니다. 다시 원하는 것은, 모든 동지들과 함께 행복하시기 바랍니다.¹⁷⁾

위 내용은 제네바의 종교개혁자 칼빈(John Calvin, 1509-1564)이 죽음을 앞둔 병상에서 파렐에게 1564년 5월 2일 쓴 고별의 편지이며, 동시에 칼빈 생애 최후의 편지이다. 칼빈은 자신의 죽음이 가까이 왔음을 인지하며 이미 일주일 전 1564년 4월 25일 제네바의 공증인 P. Chenelat에게 한 단어 한 단어를 불러주며 유언을 받아쓰게 했고, 이 유언장에 칼빈은 바로 서명하였으며, 바로 다음날 4월 26일 칼빈은 베자를 위시한 가까이 있는 동료들과 교회 직분자들과 제네바 시민들 앞에서 이 유언장을 낭독하게 한 후 자신의 뜻을 지켜줄 것을 당부하였다.¹⁸⁾

맺는말

파렐에 대한 모든 서술과 내용들에서 결코 잊지 않아야 할 일은 그의 동지였던 칼빈을 생각하는 일일 것이다. 그들은 함께 만난 순간부터 함께 생각하고, 함께 기도하며, 함께 고민하며, 함께 힘을 합쳐 16세기 하나님의 교회에 주어진 종교개혁의 과업을 신실히 이루려 최선을 다했다는 사실이다. 그러기에 파렐을 역사적으로 이해할 때 지혜로운 동지 칼빈이 함께 하였다는 사실을 기억하는 일이다. ‘아, 그렇지! 그렇다면 이 대목에서 칼빈은 어떠했지?’하는 물음을 던지는 일은 자연스럽다 하겠다. 그들의 생각과 표현에는 조금씩 차이는 있겠지만, 그들의 추구는 하나로서 마땅히 매우 서로 닮아있고, 동터오는 종교개혁의 새벽을 맞고 있기에 함께 힘을 모아 그 종교개혁을 성취해 가는 모습을 발견하게 된다. 예를 들어, 파렐이 난민들을 도우는 일을 했는데, 그렇다면 칼빈은 이러한 일에 어떻게 했을지 하는 물음을 갖는다면 비슷한 모습들을 발견하게 될 것이라는 말이다. 동역자란 같은 목적을 향해 살아갈 때 생각과 삶이 서로 닮을 수밖에 없기 때문인데, 이러한 면에서 파렐과 칼빈은 서로 닮아 있는 굳은 동지, 하나님께서 사용하신 일꾼들이었다. 그들의 모습은 구약에 등장하는 아름다운 커플 다윗과 요나단을 떠오르게 한다. 힘든 인생길에 우

17) Johannes Calvin, *Johannes Calvins Lebenswerk in seinen Briefen*, Bd. 2, 1282. 이 편지를 뇌샤텔에 거주하는 파렐에게 보냈음에도, 75세의 파렐은 병상에 있는 칼빈을 방문했고, 마지막 인사를 나누었다. 칼빈은 5월 27일 저녁 8시 하나님의 부르심을 받아 55년의 일생을 마감하였다.

18) Johannes Calvin, *Johannes Calvins Lebenswerk in seinen Briefen*, Bd. 2, 1279-1281.

리에게도 하나님이 붙여주신 그러한 친구가 있다면, 아니 그러한 친구가 될 수 있다면 얼마나 행복하며 감사한 일일까! 어쨌든 종교개혁은 하나님이 각지체로 보내 주시고 붙여주신 신실한 중들이 각처에서 각자의 은사를 가지고 힘을 합쳐 이룩한 합작품이었다 하겠다. 그런 맥락에서 파렐은 나름의 소중한 역할을 했다 할 수 있는데, 그것은 목가적인 도시 스트라스부르에서 글이나 쓰며 한 학자로서 정적인 종교개혁에서 조용한 역할을 감당했을 칼빈을 역동적인 제네바로 불러내어 스위스 종교개혁의 중심에 서게 한 일이었다 할 것이다. 이는 바울을 세계선교 현장으로 불러냈던 안디옥교회의 목회자 바나바 같은 역할을 파렐은 칼빈에게 하였던 것이다. 비록 파렐의 나이차 많은 결혼이 칼빈을 위시한 목회자들에게 충격이었지만 말이다. 이 모든 것을 무시할 수 없다 할지라도, 파렐은 그 누구보다도 앞서 프랑스어권의 땅에서 불모지와 같은 종교개혁의 새벽을 열정적으로 열었던 신실한 하나님의 종이었음을 부정할 수 없다. 안디옥교회의 바나바가 다소의 바울을 불러내었던 것처럼, 칼빈의 생애에 있어서도 파렐은 그만큼 소중한 사람이었고, 제네바의 종교개혁에 있어 결코 잊을 수 없는 역사적 인물로 마땅히 평가하여야 할 것이다.

참고문헌

- Johannes Calvin. *Johannes Calvins Lebenswerk in seinen Briefen*. Rudolf Schwarz(번역), (Neukirchen 1962), Bd.1-3.
- John Calvin. *Instruction in Faith(1537)*. (Philadelphia: Westminster Press, 1992).
- F. L. Cross(edt.). E. A. Livingston(third Edt.). *The Oxford Dictionary of the Christian Church*. (Oxford 1997), 598-599: "Farel, Guillaume(1489-1565)".
- F. Higman. Dates clés de la Reforme française: Le Sommaire de Guillaume Farel et La Somme de L'écriture sainte: BHR 38/2(1976) 237-247.
- Elfriede Jacobs. Die Sakramentslehre Wilhelm Farel's. 1978(ZBRG 10);
- Gottfried W. Locher. Die Zwinglische Reformation im Rahmender europ. K.G. Goettingen 1979.
- Henri Meylan. Farel et Bucer. Les dernieres lettres(1550).
- Hans J. Hillerbrand(edt.in Chief). *The Oxford Encyclopedia of the Reformation*. Vol. 2 (New York, Oxford : Oxford University Press, 1996), 99-100: "Farel, Guillaume (1489-1565)".
- Philip Edgcumbe Hughes. *Lefevre, Pioneer of Ecclesiastical Renewal in France*. (Grand Rapids, 1984).
- Melchior Kirckhoffer. *The Life of William Farel: The Swiss Reformer*. (London 1837).
- TRE. BD. 11, (Berlin 1983), 30-36: "Farel, Guillaume(1489-1565)".