

아만두스 폴라누스의 생애와 신학

한병수(아세아연합신학대학교, 조직신학)

1. 생애

아만두스 폴라누스 폰 폴란스도르프(Amandus Polanus von Polansdorf, 1561-1610),¹ 그는 스위스 바젤의 개혁파 정통주의 신학자로 당대에 신학적 골격의 완성도가 가장 높은 교의학 산출자로 독일에서 20세기 중반부터 조금씩 소개된 인물이다. 1561년 12월 6일 실레시아 트로파우 지역에서 출생한 그는 1577년 당시 ‘가장 수려하고 웅대함’ 실레시아 수도요 ‘가장 고결하고 너그러움’ 성품을 가진 사람들이 사는 브레슬라우(Breslau)의 엘리자베스 공립학교 입학으로 본격적인 학문의 길에 올랐다.²

그가 학업의 첫발을 내디딘 실레시아 지역에 종교개혁 정신이 출입한 것은 인문주의 학자들에 의해 1518년에 이미 시작된 일이며,³ 1524년에는 종교개혁 교리들을 변증하는 자리에서 요한 헤쓰(Johann Heß)에 의해 루터주의 신앙이 도시에 공표되고, 의회가 그 도시의 ‘모든 성직자는 프로테스탄트 신앙을 가르쳐야 한다’는 포고문을 발효하는 것으로써 그 기운은 절정에 이르렀다.⁴ 루터주의 신앙과 인문주의 사상의 절묘한 융합에 주민들의 온후한 성품 및 평생에 걸친 헤쓰와 멜랑히톤 사이의 끈끈한 교분까지 가세하여 실레시아 지역의 신학적 기초는 점차 온건한 루터주의 경향으로 기울었다.⁵ 1555년 이후 막시밀리안 2세 치하에서 실레시아 지역은 종교적 관용이 본격

¹ 그의 전반적인 생애와 신학에 대해서는 Ernst Staehelin, *Amandus Polanus von Polansdorf* (Basel: Verlag von Helbing & Lichtenhahn, 1955)와 Heiner Faulenbach, *Die Struktur der Theologie des Amandus Polanus von Polansdorf* (Zürich: EVZ-Verlag, 1967)를 참조하라. 파울렌바흐의 책은 바르트적 관점에서 조명된 폴라누스 연구이다. 폴라누스 신학을 동일한 바르트적 관점에서 신론과 성경론을 중심으로 연구한 Max Eugene Deal, “The Meaning and Method of Systematic Theology in Amandus Polanus” (Ph.D. dissertation, University of Edinburgh, 1980)도 참조하라. 그리고 폴라누스 기독교론과 예정론에 대해서는 Richard A. Muller, *Christ and the Decree: Christology and predestination in Reformed Theology from Calvin to Perkins* (Grand Rapids: Baker Book House, 1986), 그의 신학 시스템에 대해서는 Robert Letham, “Amandus Polanus: A Neglected Theologian?” *Sixteenth Century Journal* 21-3 (Autumn, 1990): 463-476, 교부들의 수용에 대한 폴라누스 입장에 대해서는 E.P. Meijering, “Calvinist orthodoxy: systematic theology,” in *The Reception of the Church Fathers in the West*, vol II, ed., Irena Backus (Leiden-New York-Köln: E.J. Brill, 1997): 867-887, 바르트와 폴라누스 신학의 관계성에 대해서는 Rinse H. R. Brouwer, “The Conversation between Karl Barth and Amandus Polanus on the question of the reality of human speaking of the simplicity and the multiplicity in God,” in *The Reality of Faith in Theology: Studies on Karl Barth Princeton-Kampen Consultation 2005*, ed., Bruce McCormack and Gerit Neven (Bern: Peter Lang, 2007), 51-110, 교부학에 대한 폴라누스 저작 *Symphonia catholica*에 대해서는 Aza Goudriaan in “Athanasius in Reformed Protestantism: Some Aspects of Reception History (1527-1607),” *Church History and Religious Culture* 90/2-3 (2010): 257-276 과 “Cyprian’s De ecclesiae catholicae unitate: why did Reformed theologians consider it a useful book (1559-1655)?” in *Cyprian of Carthage: studies in his life, language and thought* (ed.) by Henk Bakker, Paul van Geest and Hans van Loon (Leuven: Peeters, 2010), pp.225-241 를 참조하라. 폴라누스에 대해 동시대 인물이 바라본 관점을 엿보려면, Melchior Adam, *Vitae Germanorum Theologorum qui superiori seculo Ecclesiam Christi voce Scriptisque Propagarunt* (Frankfurt: Johannes Georgius Geyder, 1620) pp.805-808 을 참조하라.

² Melchior Adam, *Vitae Germanorum medicorum* (Heidelberg, 1620), 261. 종교개혁 및 그 이후의 시대에 이루어진 브레슬라우 교육의 일반적인 역사에 대해서는 Gustav Bauch, *Geschichte des Breslauer Schulwesens in der Zeit der Reformation* (Breslau, 1911)를 참조하라.

³ Manfred P. Fleischer, “The Success of Ursinus: A Triumph of Intellectual Friendship,” in *Controversy and Conciliation: The Reformation and the Palatinate 1559-1583*, ed., Derk Visser (Pennsylvania: Pickwick Publications, 1986), p.102.

⁴ Carl A. J. Kolde, *Dr. Johann Heß, der schlesische Reformator* (Breslau: Ebuard Trewenbt, 1846), pp.110-121.

⁵ Manfred P. Fleischer, *Späthumanismus in Schlesien: ausgewählte Aufsätze* (München: Delp’sche Verlagsbuchhandlung, 1984); idem, “Humanism and Reformation in Silesia: Imprints of Italy—Celtis, Erasmus, Luther and Melanchthon,” *The Harvest of Humanism in Central Europe: Essays in Honor of Lewis W. Spitz*, ed. Manfred P. Fleischer (St. Louis: Concordia Publishing House, 1992), pp.17-107; F. A. Gillet, *Crato von Crafftheim und seine Freunde*, vol 1 (Frankfurt: H. L. Brönnner, 1860), p.151ff.

적인 대세를 이루었고, ‘전통적인 신앙’과 그것의 ‘복음주의 분과’ 사이에 평화를 도모하는 관용 정책들이 도시 분위기를 좌우하게 되었다.⁶ 당시 황제의 주치의 및 종교적 멘토 신분으로 발탁된 요하네스 크래토(Johannes Crato)는 멜랑히톤 신학을 수용한 ‘은밀한 칼빈주의 신학자(crypto-Calvinist)’요 경건과 학식의 조화, 개신교의 연합, 기독교의 고전주의 등을 강조하는 인문주의 학자로서 개신교 내에서 루터파와 개혁파 사이의 화합을 도모했던 인물이다.⁷

그러한 성향을 가진 크래토의 영향과 지명으로 1569년에 폴라누스 신학의 자궁과 같았던 브레슬라우 학교에 교장으로 취임하게 된 인물은 페트루스 빈센티우스(Petrus Vincentius)며, 그가 학교에 남긴 가장 큰 업적은 16세기에 종교개혁 정신과 인문주의 사상을 학교의 교과과정 속에 녹여낸 『브레슬라우 공립학교 정관(Der Stabt Bresslaw Schul Ordnung, 1570)』을 디자인한 것이었다.⁸ 그의 교육철학 핵심은 하나님이 모든 사람에게 유익한 모든 것들의 처음과 나중이며 우리의 생명의 저자이며 보존자인 까닭에 우리의 모든 생각과 활동과 학문의 삶은 하나님의 영광만을 지향해야 한다는 확신에 있었다.⁹ 나아가 하나님은 자신이 진리의 선생이며 진리 그 자체요 최고선이 되시며 진리를 우리의 마음과 심장에 심으시는 분으로서 학교를 삼위일체 하나님의 가르침과 지식을 연구하는 곳으로 이끄시는 ‘지고한 교장(Rector summus)’이 되신다고 하였다.¹⁰ 이러한 철학에 입각하여, 빈센티우스는 학생들이 거룩한 교리들을 배우고 해석하고 흡수하는 것만이 아니라 고급한 예술과 역사와 철학과 수사학과 변증학과 음악을 비롯한 모든 유용한 교리설명 수단들을 다 배워야 한다고 강조했고 이것이 반영된 교과과정 수립에 심혈을 기울였다.¹¹ 이러한 인문주의 이상과 온건한 루터주의 신앙이 혼재된 교과과정 및 정관을 따라 폴라누스는 6년간의 김나지움 교육을 받으면서 키케로, 리비우스, 베르길리우스, 오비디우스, 플라우투스, 헤시오두스, 호메루스, 소크라테스, 아리스토텔레스 및 라틴과 헬라 시인들과 연사들의 글까지 두루 독파했다.¹² 당시 독일의 문헌학 역사가 멜키오르 아담(Melchior Adam)은 당시의 폴라누스 됴됨이에 대해 그가 김나지움 시기의 학업에서 탁월한 재능을 보였으며 이로 인하여 선생들의 존경까지 받았다고 기록한다.¹³

그 시기에 신학에 대한 폴라누스의 성향을 살펴보기 위해서는 브레슬라우 학교가 채택한 신학교육 교재 즉 멜랑히톤의 『계율에 대한 고찰(Der Ordinanden Examen, or Examen eorum)』을 살

⁶ Paula S. Fichtner, *Emperor Maximilian II* (New Haven: Yale University Press, 2001), pp.42-49. 16세기와 17세기 초반에 걸친 유럽의 종교적 관용 일반에 대해서는 Joseph Lecler, *Histoire de la Tolerance au Siecle de la Reforme*, 2 vols (Paris: Aubier, 1955)를 참조하라.

⁷ Howard Louthan, *Johannes Crato and the Austrian Habsburgs: Reforming a Counter-Reform Court* (New Jersey: Princeton Theological Seminary, 1994), pp.4-11; Anton Gindely, ed., *Quellen zur Geschichte der Böhmischen Brüder* (Bienna, 1859), p.374.

⁸ Gustav Brauch, “Petrus Vincentius, der Schöpfer des Görlicher gymnasiums und erste Breslauer Schulenspektor,” in *Mitteilungen der Gesellschaft für deutsche Erziehungs- und Schulgeschichte*, vol. 19 (Berlin, 1909), pp.269-336; Petrus Vincentius, *Der Stadt Bresslaw Schul-Ordnung: Auff Eines Erbaren Raths befehl und anordnung gestellet* (Breslau, 1570). 콜마는 이것을 16세기 최고의 학교 정관으로 평가한다. Grünhagen Colmar, *Geschichte Schlesiens*, vol. 2 (Gotha: Friedrich A. Perthes, 1886), pp.88, 221.

⁹ Petrus Vincentius, *Orationes dvae et epigrammata quaedam de initiis novae scholae* (Gorlic, 1565), D2: “omnium rerum ... principium & finem constituendum esse DEVM, nimirum vt agnoscamus, eum & vitae nostrae autorem & conseruatorem esse, & successus in vita optatos ac felices ab eo solo peti & expectari oportere, & ad eius gloriam & celebratorem omnia consilia, omnes vitae nostrae actiones & studia referenda esse.”

¹⁰ Petrus Vincentius, *Orationes*, D3: “oramus te, vt hanc nouam scolam studijs doctrinae & agnitionis veri Dei Patris, Filij & Spiritus sancti ... Tu denique o sanctissime & vere omnipotens, aeterne, & clementissime DEVS, quemadmodum vbique omnium es, ita & nobis sis Rector summus, doce nos verbo tuo, quod est veritas, & Spiritu sancto tuo accende mentes & corda nostra.”

¹¹ Petrus Vincentius, *Der Stadt Bresslaw Schul-Ordnung*, A.iii.

¹² Petrus Vincentius, *Der Stadt Bresslaw Schul-Ordnung*, F, F.ii, and G.

¹³ Melchior Adam, *Vitae Germanorum Theologorum*, p.805.

피할 필요가 있다. 무엇보다 이 교재는 성찬에 대한 이해에 있어서 온건한 루터주의 입장을 표방한다. 즉 성찬에서 사용하는 빵과 포도주를 믿음으로 (cum fide) 취하는 자들에게 성자(Filius Dei)께서 “진실로 그리고 실체적으로 임한다 (vere et substantialiter adest)”는 입장이다.¹⁴ 그러나 그리스도 몸의 공간적 물리적 임재는 고백하지 않았다. 그렇다면 폴라누스 입장은 무엇인가? ‘기독교 전체의 요약(summa totius christianismi)’으로 저술된 『신학의 분류』 (Partitiones theologiae, 1590) 서문에서 그는 김나지움 기간에 ‘신앙의 총화(summa fide)’를 배웠다고 밝힌다.¹⁵ 그렇다면 그때 자신이 성만찬에 대해 가졌던 입장은 『신학의 분류』에 반영된 것으로 보아도 무방할 것이다. 멜랑히톤 입장과는 달리, 성만찬에 대해 이 책에 나타난 폴라누스 입장은 이렇다. 그리스도 예수의 살과 피는 입이 아니라 믿음으로(fide) 빵과 포도주를 취하는 자들에게 ‘진실로 임재하되(adsunt vere)’ ‘공간적 혹은 육체적 임재의 방식이 아니라 영적인 임재의 방식으로 현존한다 (spirituali praesentia, non locali, non corporali assistentia).’¹⁶ 이처럼 김나지움 시절에 그가 성만찬에 대해 그리스도 임재의 ‘실체적인 성격(substantialiter)’을 피하고 개혁주의 견해를 가지고 있었다면, 1583년 바젤에서 만나 믿음의 아버지요 장인이 된 요한 그리네우스(Johann Jakob Grynaeus)를 통해 비로소 개혁주의 신학을 맛본 것은 아니라는 말이 된다. 폴라누스가 1583년 이전에 개혁주의 신학을 접하였고 수용하게 된 것은 칼빈 및 베자과 같은 제네바의 개혁주의 인물들과 긴밀한 교분을 나누었던 그의 교사들, 즉 빈센티우스와 스타인버거루스 영향으로 보는 것이 더 타당해 보인다. 물론 그의 개혁주의 입장이 이런 교사들의 가르침과 무관하게 폴라누스 자신의 독자적인 판단일 가능성도 배제할 수는 없다.

1583년 4월 19일, 튜빙겐 대학으로 진학한 폴라누스는 성찬론 뿐만 아니라 예정론에 있어서도 개혁주의 입장 표명을 주저하지 않았다. 즉 동일한 해에 로마서 9장 11절 이하에 근거한 예정론 논박이 루터파 교수인 야코부스 안드레아(Jacobus Andrea) 주재로 열렸을 때에 그와 대립각을 세우며 개혁주의 신학을 표방했던 람버트 다네우스(Lambert Daneaus) 입장을 지지했다. 그러나 이로 인해 폴라누스는 신학적 저항을 받아 결국 튜빙겐을 떠나게 되었고 1583년 6월에는 바젤 대학에 입학하게 되었다.¹⁷ 그는 이러한 학문적 여정을 떠올리며 자신이 바젤에 정착하게 된 것을 “하나님의 자비로 말미암은 특별한 섭리”라고 해석한다. 이유는 “신학 연구를 위한 가장 진실하고 신실한 교사요 가장 탁월하고 존경스런 사람 요한 야곱 그리네우스”를 바젤에서 만났기 때문이다.¹⁸

그리네우스는 ‘바젤의 칼빈’이라 해도 과언이 아닐 정도로 16세기 후반기에 바젤을 개혁주의 요람으로 만든 주역이다. 1520년대 초반, 비텐베르크 외에 목회자를 훈련할 대학교를 가진 유일한 개신교 도시였던 바젤은 오클람파디우스(Johannes Oecampadius) 지도하에 쾰링글리 노선을 취하되 루터와의 화합을 도모하던 부쎈(Martin Bucer)의 중도적인 입장을 존중했고, 후임자 미코니

¹⁴ Philip Melancthon, *Examen eorum* (Wittenberg: Seitz, 1554), K1. 루터의 엄격한 입장에 대해서는 다음을 참조하라. Martin Luther, *Luthers Werke*, 30-1:222: “Was ist nu das Sacrament des Altars? Antwort: Es ist der ware leib und blut des HERRN Christi inn und unter dem brod und wein durch Christus wort uns Christen befohlen zu essen und zu tricken.”

¹⁵ Amandus Polanus, *Partitiones theologiae* (London, 1591), praefatio A5.

¹⁶ Amandus Polanus, *Partitiones theologiae*, p.85.

¹⁷ Amandus Polanus, *Logicae* (Basel, 1599), p.368; Melchior Adam, *Vitae Germanorum Theologorum*, p.806; Peter G. Bietenholz, *Basle and France in the Sixteenth Century: The Basle Humanists and Printers in Their Contacts with Francophone Culture* (Geneva: Librairie Droz, 1971), p.162; Heiner Faulenbach, *Die Struktur der Theologie des Amandus Polanus von Polansdorf* (Zürich: EVZ-Verlag, 1967), p.24.

¹⁸ Amandus Polanus, *Partitiones theologiae* (London, 1591), praefatio A5: “post Tubingam me contuli: inde singulari providentia misericordis Dei Basileam sum delatus, ubi sincerissimum & fidissimum studii Theologici ducem Reverendum & excellentissimum virum D. Iohannem Jacobum Grynaeum mihi dedit.”

우스(Oswald Myconius) 시기에는 비텐베르크 협약(Wittenberg Concord)까지 수용했고, 그의 뒤를 이은 술쩌(Simon Sulzer) 때에는 루터주의 경향으로 다소 기울어져 있었다.¹⁹ 이처럼 1570년대 초반까지 바젤의 정치 및 개신교 지도층은 개혁파와 루터파 사이의 신학적 제휴를 지향하는 중도적 노선에서 루터주의 입장으로 약간 치우쳐 있다가, 그리네우스가 바젤 대학에 구약학 교수로 부임한 1575년부터 바젤은 보다 순수한 개혁주의 전통의 보루로 전향하게 된 것이다. 그리네우스가 바젤에서 루터주의 신학을 정리하고 개혁주의 전통을 심으려고 할 때의 동기와 전략을 주목할 필요가 있다. 그는 자신이 성만찬에 대해 루터주의 가르침을 따랐던 문제의 근원이 성경의 권위에 대한 무지와 성경 연구에 대한 태만에 있으며 사도들의 글보다 루터의 글만 읽은 탓이라고 고백한다.²⁰ 이런 이유로 멜키오르 아담은 그리네우스가 루터파를 떠나 개혁파 진영으로 옮겨간 실질적인 이유가 무엇보다 성경과 교부들의 글에 대한 해박함의 증대에 있었다고 증언한다.²¹ 이러한 신학적 회심을 겪은 그리네우스의 눈에는 당시의 학생들이 학자들의 논쟁적인 글에는 과도한 시간을 할애하되 정작 성경 연구에 있어서는 게으르고 이웃에게 그리스도 예수의 사랑을 실천함에 있어서는 태만한 것으로 보였다.²² 그래서 그는 성경에 대한 연구와 올바른 이해의 신학적 중요성을 강조했다. 이로 말미암은 성경과의 밀착은 당연히 학생들로 하여금 개혁주의 전통에 보다 수용적인 자세로 돌아서게 만들 것이라는 희망으로 신학교육 개혁에 고삐를 당겼던 것이다.

바젤에서 기초가 다져진 플라누스 신학의 문맥적인 이해를 위해서는 바젤의 신학교육 방법론을 조금 더 살펴볼 필요가 있다. 무엇보다 그리네우스는 말씀의 거룩한 권위와 지고한 완전성 및 성경의 텍스트별 연구에 대한 강조와 더불어 주석의 방법론에 있어서는 수사학적 논리적 분석을 도입하고 신학적 학습에 있어서는 변증적인 논법 활용에 각별한 관심을 쏟았다.²³ 물론 주석에 있어서 문헌학적 기술과 언어학적 재능의 중요성도 간과하지 않았다. 성경 이해에 대한 그의 접근법은 1) 성경의 교육학적 속성과 해명, 2) 성경의 전반적인 흐름의 종합, 3) 성경 안에 있는 세부적인 사실들의 개관, 4) 성경에서 도출된 일반 논제들에 대한 논의 등으로 구성된다.²⁴ 여기에서 암시된 것처럼, 성경을 권별로 탐구하기 위해 그리네우스가 선호한 방식은 종합적인 방법(*methodus synthetica*)이다. 이 방법을 따라 학생들로 하여금 하나님께서 태초부터 행하신 외적 사역들을 관찰하여 만물에 펼쳐진 하나님의 완전성과 선하심을 아는 지식에 이르게 하고 그것을 송축하게 하였다. 이런 방법의 탁월성은 사도신경 텍스트에 가장 잘 드러난다. 학생들이 성경의 각 권을 탐구할 때

¹⁹ Amy Nelson Burnett, *Teaching the Reformation: Ministers and Their Message in Basel, 1529-1629* (Oxford: Oxford University Press, 2006), p.11; Ulrich Im Hof, "Die Entstehung der reformierten Hohen Schule. Zürich (1528) – Bern (1528) – Lausanne (1537) – Genf (1559)," in *Beiträge zu Problemen deutscher Universitätsgründungen der frühen Neuzeit*, ed. Peter Baumgart et al (Nendlen:KTO Press, 1978), pp.243-262; Emil Dürr and Paul Roth, ed., *Aktensammlung zur Geschichte der Basler Reformation in den Jahren 1519 bis Anfang 1534* (Basel: Historische und antiquarische Gesellschaft, 1921-50), 3:383-409, 6:403-410.

²⁰ Johann Jacob Grynaeus, *Devm opt. maximvm qve exomologesis*, in *Ioh Oecolampadii Dialogvs, quo Patrum sententiam de Coena Domini bona fide explanat* (Basel: Waldkirch, 1590), p.273.

²¹ Melchior Adam, *Vitae germanorum theologorum*, p.871.

²² Johann Jacob Grynaeus, *Epitomes sacrorum biblion, pars prima, complectens veteris testamenti tum librorum tum capitum argument* (Basilea: Henricpetri, 1577), α3; idem, *Devm opt. maximvm qve exomologesis*, p.273. Cf. Amy Burnett, *Teaching the Reformation*, p.136.

²³ Johann Jacob Grynaeus, *Epitomes sacrorum biblion*, α3. Amy Burnett, "The Educational Roots of Reformed Scholasticism: Dialectic and Scriptural Exegesis in the Sixteenth Century," *Dutch Review of Church History* 84 (2004), 299-317 도 참조하라.

²⁴ *Chronologia brevis evangelicae historiae: logiciqve artificii in epistola apostoli Pavli ad Romanos* (Basel, 1580), pp.249-252 에 나타난 보편 논제들에 대한 그리네우스의 간략한 분석을 참조하라.

에 반드시 사려해야 하는 것들은 저자, 권위, 저작시기 및 개인과 공동체를 위한 적용이다. 물론 학생들은 논리학을 통한 분석적인 방법도 동시에 추구해야 했다.²⁵

특히 논리학의 유용성과 관련하여 폴라누스 신학의 배경으로 빠뜨릴 수 없는 또 하나의 인물은 데오도르 베자(Theodore Beza)다. 신학연구 방향기를 맞은 폴라누스가 제네바를 방문했을 때 그는 베자를 만나 ‘우리 시대의 이레니우스(*nostrae aetatis Irenaeus*)’라고 칭송하며 그를 통해 강의와 신학적 논박에서 성경에 대한 개인적인 묵상에 이르는 확실한 성경연구 방법과 방향을 설정함에 있어 논리학이 제공하는 중대한 유익들에 비로소 눈뜨게 되었다고 고백한다.²⁶ 그에게 논리학은 동질성, 간결성, 및 질서의 조합이며 그로 하여금 개념들과 구분들을 규정하고 선별하고 수집하고 분류할 수 있게 했으며 이로 말미암아 교육은 체계와 질서를 갖추었고 지식은 최적의 배열을 따라 전달될 수 있게 되었다고 확신한다. 베자와의 만남 이후로 그는 루터, 멜랑히톤, 칼빈, 버미글리, 베자, 우르시누스, 그리네우스, 소니우스 문헌들 속에 보존되고 전수된 무수한 신학 개념들과 구분들을 탐색하고 수집하는 일을 중단하지 않았다고 한다.²⁷

짧은 제네바 방문을 마친 폴라누스는 바젤로 돌아와 변증학을 신학에 도입하고 라무스 사상 및 방법론을 습득한다. 당시의 바젤 대학은 라무스 사상에 대한 연구를 장려했고 그리네우스도 비록 자신이 활발하게 사용하지 않았으나 연구와 사용을 금하지는 않았다.²⁸ 폴라누스는 라무스 방법론의 신학적 적용에 높은 전문성을 보였고 바젤에 라무스 영향력의 극대화를 초래한 인물이 되었다. 그러나 그는 비록 라무스의 실천 중심적인 사상을 적극 수용하긴 했으나 멜랑히톤 교수법에 강한 배타성을 보일 정도로 라무스의 열렬한 추종자가 되지는 않았으며 오히려 그 두 방법론의 장점들을 조화시켜 기독교 교리를 보다 명료하게 묘사하고 보다 유효하게 변증하는 최고의 통합적인 방법론을 모색했다. 그 결과로서 이후에 저술한 논리학 서적이 『아리스토텔레스-라무스 논리학 집성』 (*Syntagma logicum Aristotelico-Ramaeum*, 1607)이다. 여기서 주목할 부분은, 라무스의 논리학을 거부한 베자와 이를 적극 수용한 폴라누스 사이에 어떠한 대립도 없었고 오히려 원활한 신학적 교류와 연대가 있었다는 사실에서 보이듯이 신학의 어떤 방법론이 특정한 신학적 내용과 입장으로 필히 귀결되는 것은 아니라는 것이다.²⁹

바젤로 돌아온 이후로도 폴라누스는 많은 여행을 다니며 신학적 견문을 넓혔다. 급기야 1590년 10월 29일에는 바젤의 구약학 교수였던 요하네스 브랜드뮐러(Johannes Breandmüller) 주재로 열린 학위논문 구두 테스트에 합격하여 그리네우스 지도하에 바젤대학 신학박사 학위를 취득했다.³⁰ 그리고는 보헤미아 지역의 모라비안 형제단 본거지인 아이벤슈츠(Eibenschitz)에서 교수와

²⁵ 분석적인 방법은 다음 문헌에 잘 나타난다. Johann Jacob Grynaeus, *Chronologia brevis evangelicae historiae: logicique artificii in epistola apostoli Pavli ad Romanos* (Basel, 1580), *Thesium analyticarum, de epistola Pauli apostoli, ad Galatas* (Basel, 1582), *Explanatio epistolae S. apostoli Pavli, ad Hebraeos* (Basel, 1586).

²⁶ Amandus Polanus, *Partitiones naturalis theologicae* (Genava: Petrus Albertus, 1623), iii; idem, *Syntagma theologiae christianaе*, vol 1 (Honoviae, 1609), II.i.6 (p.841). 그러나 폴라누스가 베자의 예정론 중심적인 신학을 따랐다는 파울렌바흐 주장의 근거는 희박해 보인다. Cf. Faulenbach, *Die Struktur der Theologie des Amandus Polanus von Polansdorf*, p.315ff; Robert Letham, “Amandus Polanus: A Neglected Theologian?” *Sixteenth Century Journal* 21 (1990): 463-476.

²⁷ Amandus Polanus, *Partitiones naturalis theologicae*, iii.

²⁸ Howard Hotson, *Commonplace Learning: Ramism and its German Ramification, 1543-1630* (Oxford: Oxford University Press, 2007), pp.22-23.

²⁹ Cf. Heiner Faulenbach, *Die Struktur der Theologie des Amandus Polanus von Polansdorf*, p.19.

³⁰ Adam, *Vitae Germanorum Theologorum*, p.806. Cf. Ernst Staehelin, *Amandus Polanus von Polansdorf* (Basel: Verlag von Helbing & Lichtenhahn, 1955), p.20.

설교에 매진했다. 6년동안 그는 그곳에서 한 랍비를 통해 히브리어 실력을 키웠으며 방대한 유대 문헌들을 연구하는 등 구약학 교수직에 요구되는 자질 함양에 박차를 가하였다. 결국 바젤의 구약 교수 브랜드필러가 퇴임할 1596년초에 바젤로 돌아와 그의 후계자로 지명된다. 8월 24일에는 취임 연설을 하였고 10월에는 자신의 학문적 아버지인 그리네우스의 딸 마리아(Maria Grynaeus)와 단란한 가정을 이루었다.

폴라누스의 구약학 교수직 지명으로 바젤의 신학적 분위기는 보다 짙은 개혁주의 색채로 물들었다. 1596년 이후로 바젤의 신학논박 지도는 폴라누스 몫이었다. 그것은 의제설정 및 각 논박의 신학적 성향을 좌우하는 중차대한 자리였다. 그의 장인처럼 그도 성경 읽기의 신학적 중요성을 강조했고, 특별히 칼빈의 『기독교 강요』 필독을 강력히 추천하되 ‘보편 논제들의 정확한 논의뿐만 아니라 언술과 그것의 형식’까지 모방할 것을 권하였다.³¹ 나아가 주제별 논지를 발굴하는 것과 라무스 이분법을 성경분석 및 신학 방법론에 도입하고 성경 본문에서 이끌어낸 교리들을 성도의 삶으로 번역할 필요성 강조에도 목소리를 높였다. 개혁주의 신학의 보다 견고한 확립을 주도한 폴라누스 교수의 명성은 바젤의 경계를 넘어 여러 지역으로 퍼졌다. 이를 테면, 브레멘의 개혁주의 신학자 크로키우스(Ludovicus Crocius)는 ‘개혁주의 신학자들 중 가장 탁월한 인물(magnus theologus)’로서 폴라누스 이름을 거명했다.³² 하이델베르크 신학자 데이빗 파레우스(David Pareus)는 폴라누스를 출중한 경건과 인간성과 박학뿐만 아니라 가장 친절하고 진실되게 가르치는 교수법도 겸비한 신학자로 높이면서 그의 친구 지로틴(Johann Zierotin)에게 ‘그에게서 모든 것을 배우라’고 권할 정도였다.³³ 영국의 청교도 에드워드 레이(Edward Leigh)는 호세아, 에스겔, 다니엘 주석의 최고봉이 폴라누스 주석이며 ‘바젤을 장식하는 인물’이란 격찬도 아끼지 않았다.³⁴

미래 목회자가 될 학생들과 교회의 궁극적인 유익을 위해 성경을 바르게 이해하고 그 메시지를 유효하게 증거할 수 있도록 연구와 강연과 집필에 전무한 폴라누스는 1610년 7월 8일 흑사병에 걸려 아내와 세 명의 자녀 수산나(Susana), 살로메(Salome), 이레네(Irene)를 등지고 짧은 생을 마감한다. 그의 장인 그리네우스가 비문을 쓴 묘비에는 폴라누스가 ‘숙련된 가르침과 정확한 글쓰기로 출중한 성품과 분별력을 눈부시게 드러낸 최고로 학문적인 바젤 신학자’란 문구가 새겨져 있다.³⁵

2. 신학

³¹ Rudolf Thommen, *Geschichte der Universität Basel 1532-1632*, p.133 에 인용된 다니엘 소키누스에게 보낸 1600년 3월 3일자 폴라누스 서신을 참조하라: “In institutionibus non solum locorum communium accuratam tractationem habes sed etiam eloquentiam et eloquentiae formam quam imiteris.”

³² Ludovicus Crocius, *Duodecim dissertationum exegeticarum et apologeticarum syntagmatis sacrae theologiae* (Bremae, 1642), p.405.

³³ David Pareus, *Miscellanea catechetica, seu collectio eorum, quae catecheticis explicationibus prius sparsim intexta suerunt* (Heidelberg, 1612), p.7: “Amandi Polani a Plansdorff, s.s. Theologiae Doctoris, viri pietatis juxta & humanitatis ac eruditionis laude praeclari, mihiq; amicissimi, fidelissima institutione, totum te tradere didicisti, accessionem & incrementa facturum esse magis ac magis haud poenitenda.”

³⁴ Edward Leigh, *A Treatise of Religion & Learning, and of Religious and Learned Men* (London, 1656), p.295; idem, *A Treatise of Divinity consisting of three books* (London, 1646), pp.58-59.

³⁵ Adam, *Vitae Germanorum Theologorum*, p.807: “Christo servat. sacrum. Amandus Polanus a Polansdorf, theologus Basileus. literatiss. qui dextre docendo, accurate scribendo, luculenter ostendit egregia ingenii bona, iudicii dona.”

종교개혁 및 정통주의 시대의 개혁주의 인물들은 개혁주의 교리의 성경적 정통성과 범교회적 보편성을 확립하고 변증하기 위해 성경의 올바른 해석과 교회의 가장 좋은 전통과 교부들의 가르침 및 철학적 방법론에 각별한 관심을 기울였다. 정통성은 성경에 호소하고 보편성은 교부들과 전통에 의존하며 교리의 표상은 철학 혹은 이성의 도움을 받았다. 하여 성경의 절대적 권위로 정통과 이단을 분별하며, 성경에 입각한 교회의 전통으로 보편성과 시대적 제한성 사이를 구분하고, 철학의 정교한 도구들로 교리적 논의와 신학적 틀을 생산해 내었다. 이러한 관심사와 태도는 폴라누스 신학 전체를 관통하고 있다.

폴라누스 신학을 간단히 정리하면, 먼저 그는 오직 성경에서 이끌어낸 개혁주의 신앙의 기반을 견고히 다지므로 신학을 시작했고, 김나지움 및 대학에서 익힌 논리학을 종합하여 정밀한 교리적 논의를 전개하고 통일된 신학적 체계를 확립하기 위한 방법론적 수단을 확보했고, 개혁주의 관점에 입각하여 신약을 독일어로 번역하고 논리적인 방법까지 가미하여 몇 권의 구약성경 주석서를 집필하여 신학의 주석학적 토대를 마련했고, 당시 가용한 모든 교부 문헌들을 독파하고 개혁주의 교회가 교리적인 면에서 어떻게 정통적인 사도시대 교회로 소급될 수 있는지를 밝혀 개혁주의 가르침의 범교회적 보편성을 입증했고, 생의 마지막에 이르러 개혁주의 신앙과 철학적 방법론과 성경의 주석학적 결과들과 교부들의 전통적인 가르침을 모두 종합한 17세기 개혁과 정통주의 교의학의 기념비적 범례를 산출해 내었다.

폴라누스 신학의 본격적인 출발은 그리네우스가 저자와의 협의나 동의도 없이 일종의 성경사전 부록으로 출간한 『신학의 분류』 (*Partitiones theologicae*, 1589)를 통해서다.³⁶ 이 문헌의 두드러진 특징은 교부들과 중세 학자들과 동시대 인물들의 이름을 거의 거명하지 않고 오직 성경 텍스트의 인용으로 교리적 논제들을 산출하고 논의를 전개하고 있다는 점이다. 1590년도에 증보해서 출판한 『신학의 분류』에서 폴라누스는 라무스의 분할법을 활용하여 신학의 기본적인 골격을 세우되 먼저 하나님의 말씀 전체를 믿음과 선행으로 분류한 후 믿어야 할 진리의 지식과 행해야 할 진리의 실천 사이의 조화를 강조하며 선행이 믿음과 함께 역사하고 선행으로 말미암아 믿음이 온전케 되는 야보고식 믿음의 정의가 신학 전반에 구현되게 하였다. 성경 및 신학의 첫번째 부분인 믿음은 ‘구원을 위해 우리가 믿어야 할 것(*quid sit credendum ad salutem*)’³⁷을 말하는데 하나님에 대한 교리와 교회에 대한 교리를 포함시켜 사도신경 전체가 믿음의 대상으로 포함되게 구성했다. 하나님에 관한 가르침은 하나님 자신과 그의 행하신 사역으로 구분되 하나님의 속성, 삼위일체, 작정, 작정의 실행(창조와 섭리)을 포함하고 있다는 점이 특이하며, 교회교리 부분은 참교회, 거짓교회, 우주교회, 지역교회, 교회의 표지, 직분, 종말론 등을 언급하는 논의의 구조를 취한다. 두번째 부분인 선행은 ‘하나님이 참된 믿음으로 행하라고 명하신 일들(*opera a Deo praecepta quae ex vera fide fiunt*)’인데 이는 ‘유일하신 하나님의 영광을 위한 것(*ad solius Dei gloriam*)’이라고 그는 요약한다.³⁸

이렇게 폴라누스 신학은 개혁주의 신앙으로 무장된 출발점을 가졌으며 이후로 그는 6년동안 유대인 랍비를 통해 히브리어 및 유대 문헌들에 능통해진 이후 바젤 대학에서 구약학 교수로

³⁶ Amandus Polanus, *Partitionum theologicarum logica methodo institutarum*, in Isaacvs Fegvemexinus (ed.), *Enchiridii locorum communium theologicorum* (Basel, 1589).

³⁷ Amandus Polanus, *Partitiones theologicae* (London, 1591), p.1.

³⁸ Amandus Polanus, *Partitiones theologicae*, p.107.

재직하며 말라기(1597)와 다니엘(1599)과 호세아(1601)와 에스겔(1608) 주석서를 집필하여 성경 주석가의 전문가적 입지를 굳힌다.³⁹ 이러한 주석서에 나타난 그의 성경 해석학을 살피기 이전에 우리는 그가 김나지움 시절에 이미 플라톤 및 아리스토텔레스 같은 고대 희랍철학 문헌들을 읽어 고전적인 철학 방법론에 친숙해져 있었다는 사실을 기억할 필요가 있다. 게다가 그는 바젤 대학에서 라무스 논리까지 습득하고 이를 고전 논리학과 통합하여 1590 년에 이미 자신의 『논리학(Logicae)』을 출간했다. 거기에서 그는 논리학을 ‘잘 논의하는 기술(ars bene disserendi)’로 정의한 라무스의 입장을 수정하여 ‘이성으로 [무언가를] 잘 사용하는 기술(ars ratione bene utendi)’로 정의했다.⁴⁰ 이는 ‘폴라누스 사상이 논리적 인과율에 좌우되고 철학적 논리에 의한 신학적 속박의 징표가 되고 말았다’는 파울렌바흐(Heiner Faulenbach)의 주장과 ‘철학이 폴라누스 신학의 지적 기초가 되었다’는 딜(Max Eugene Deal)의 억측이 모두 간과했던 논리의 사용적 혹은 수단적인 성격을 잘 보여준다.⁴¹ 논리는 결코 계시된 성경의 진리와 상충될 수밖에 없는 인간 이성의 불경한 배설물이 아니다. 이는 이성이 하나님의 형상대로 지음을 받은 인간을 인간답게 만들고 다른 피조물과 구별하는 하나님의 특별한 선물이며, 영원한 로고스 즉 성자가 인간의 마음에 있는 온전한 이성의 저자(Autor rectae ratioinis in mente hominis, est λόγος ille aeternus, id est, Filius Dei)시기 때문이다.⁴² 당연히 폴라누스는 신학적 진리가 철학적 진리와 충돌할 수밖에 없다는 논지를 단호히 배격한다. 오히려 그는 “하나님의 자연적 계시와 초자연적 계시 사이의 조화와 일치 (harmonia & consensus inter patefactiones Dei naturales & supernaturales)’를 추구한다.⁴³ 그렇다고 그가 이성의 그릇된 사용이나 타락하고 부패한 이성의 실상을 간과한 것은 아니다. 그는 이성의 오용이나 남용이 이성 자체와도 충돌되는 일(cum recta ratione pugnat abusus ejus)이라는 직설을 서슴지 않았다.⁴⁴ 이성에 의해 사용되는 논리는 성경에서 교리적 테제들을 산출하고, 산출된 테제들을 설명하고, 난해한 대목들을 조명하고, 의심스런 부분들을 해명하고, 잘못된 견해들을 거절하는 방법을 가르치는 유용한 수단이다. 할 수만 있다면 그는 논리의 저자이신 하나님 때문에 논리의 고귀성을, 그것의 목적 때문에 논리의 필연성을, 그것의 유익 때문에 논리의 유용성을 평가하려 했다.⁴⁵

폴라누스 당시의 유럽학계 전역에 범람했던 두 가지의 철학적 사조는 멜랑히톤 식으로 수정된 아리스토텔레스 철학과 그것에 대립각을 세웠다고 종종 이해되는 라무스 사상이다. 사실 두 사조의 속살을 면밀히 살펴보면, 서로 엄격한 배타성을 보이지는 않는다는 사실을 확인한다. 라무스 자신도 아리스토텔레스 논리의 긍정적인 요소들을 변론하되 자신의 철학적 저격수인 쉘키우스(Jacobus Schegk) 비난을 반박하며 심지어 ‘그는 나의 아리스토텔레스지 너의 아리스토텔레스가 아니다(Aristoteles meus, non tuus)’는 언사까지 내뱉었다. 보편에서 개별로 이동하는 방법론을 논함

³⁹ Amandus Polanus, *Analysis libelli prophetae Malachiae, aliquot praelectionibus Genevae proposita* (Basel: Waldkirch, 1597); idem., *In Daniele prophetam visionum amplitudine...Commentarius* (Basel: Waldkirch, 1599); idem., *Analysis libri Hoseae prophetae* (Basel: Waldkirch, 1601); idem., *In librum prophetiarum Ezechielis commentarii* (Basel: Waldkirch, 1608).

⁴⁰ Petrus Ramus, *Dialectica* (Köln, 1587), pp.36, 50; Amandus Polanus, *Logicae*, p.1.

⁴¹ Heiner Faulenbach, *Die Struktur der Theologie des Amandus Polanus von Polansdorf* (Zurich: EVZ Verlag, 1967), pp.140, 313, 332; Max Eugene Deal, "The Meaning and Method of Systematic Theology in Amandus Polanus," Ph.D. Dissertation (University of Edinburgh, 1980), pp.182, 219.

⁴² Cyril of Alexandria, *Commentarius in Ioannis evangelium, Opera*, vol.I (Oxonium: Typographeus Clarendonianus, 1872), I.vii (p.81); Polanus, *Syntagma theologiae christianae*, p.2103.

⁴³ Amandus Polanus, *Logicae*, p.213.

⁴⁴ Amandus Polanus, *Syntagma theologiae christianae*, p.2105.

⁴⁵ Polanus, *Logicae*, epistola, fol.7: "Logicae dignitatem ex auctore; necessitatem ex fine; utilitatem ex commodis licet aestimare."

에 있어서도 라무스는 아리스토텔레스와의 일치성을 거론한다.⁴⁶ 16세기 말과 17세기 초기에는 비록 개별적인 철학적 사조들에 대한 찬반논란 물결이 거칠게 일었지만, 각각의 단점들은 버리고 장점들은 취하는 절충주의 입장(eclecticism)이 대세를 이루었다. 그런 맥락에서 폴라누스 또한 특유의 통합적인 성향을 발휘하여 15년 전에 저술한 논리학을 발전시킨 『아리스토텔레스 및 라무스 논리학 집성(Syntagma logicvm Aristotelico-Ramaeum)』을 1605년에 출간했다. 그가 철학이나 논리학을 신학에 도입한 것은 성경의 교리적 희생을 감수하며 어떤 특정한 철학적 전통 및 그 내용을 고수하고 두둔할 목적이 아니었다. 다만 성경의 진리를 이해하고 도출하고 표상하고 전달함에 있어서 논리가 가진 수단적인 가치의 탁월성 때문이다. 어떤 철학적 내용이 성경의 계시를 훼손하는 경우 그는 어떤 철학자를 불문하고 과감한 대립각 세우기를 주저하지 않았다.⁴⁷

앞서 언급된 주석서 연구에서 확인되는 폴라누스 주석 및 성경 해석학의 특성들은 다음과 같다. 첫째, 그는 종교개혁 선배들이 기초를 닦았던 성경의 “자증성”(αὐτόπιστος) 개념과 성경에 의한 성경해석(scriptura sui ipsius interpres) 원리를 고수하되 가용하고 유용한 모든 수단들을 적절과 절도에 맞게 활용한다. 둘째, 성경의 제 1 저자시며 성경의 지고한 해석자인 삼위일체 하나님은 성경을 해석하는 것과 모든 해석들과 종교적 분쟁들을 조정하고 판단하는 유일하고 최종적인 권위라고 전제한다.⁴⁸ 셋째, 성경의 애매하고 난해한 부분은 보다 명료하고 보다 잘 알려진 본문으로 해명한다. 넷째, 성경의 모든 올바른 해석은 이중적인 성격을 가지는데, “목적에서 원리로”(a fine ad principia) 소급하는 “분석적인 방법”(methodus analytica)과 “원리에서 목적으로”(a principiis ad finem) 전진하는 “종합적인 방법”(methodus synthetica)으로 구분된다.⁴⁹ 다섯째, 성경을 연구하며 참된 의미를 발굴하기 위해 필요한 것은 성경의 진정성에 대한 확신, 성경의 올바른 해석을 위해 참된 믿음으로 하나님께 드리는 기도, 순수한 마음, 선한 양심, 확인된 하나님의 뜻을 행하고자 하는 의지, 믿음과 선행에 대한 교리적 지식, 성경 원어들에 대한 능통함, 성경이 성경 자체와 모순되지 않고 완전한 조화를 이룬다는 확신 등이다.⁵⁰ 물론 성령의 조명을 구하는 것, 해당 본문의 전후 문맥을 살피는 것, 근원적인 자료들을 탐구하는 것, 본문의 세부적인 구문들과 스타일을 연구하는 것, 본문과 유사한 구절뿐만 아니라 상이한 구절과도 대비하는 것, “믿음의 유비”(analogia fidei)를 따라 해석하는 것, 예언자는 다른 예언자에 의해서 제어를 당하기 때문에 다른 해석자의 견해들과 비교하는 것도 간과하지 않았다.⁵¹ 성경의 지속적인 읽기와 묵상, 구약의 히브리어 원문과 신약의 헬라어 원문에 대한 연구, 성경 전체의 표적이요 주제이신 그리스도 예수를 향한 지속적인 조준, 율법과 복음 사이의 차이점에 대한 관찰, 바른 순서와 적절한 방법으로 성경의 올바른 의미를 해석하는 꾸준한 고집, 다양한 장르의 표현법에 대한 고려, 성경본문 간의 비교연구, 성경을 설명함에 있어서 새로운 신학용어 고안의 자제, 문법과 수사학과 변증학과 물리학과 같은 일반 학문들에 대한

⁴⁶ Peter Ramus, *Defensio pro Aristotele adversus Jac. Schegkium* (Lausanne, 1571), p.32.

⁴⁷ 철학적 내용을 거절한 몇 가지 사례를 위해 다음을 참조하라. Polanus, *Syntagma theologiae christianae*, pp.15, 21; idem, *Logicae*, praefatio, fols.4-5 and pp.27-29, 42.

⁴⁸ Polanus, *Syntagma theologiae christianae*, p.672

⁴⁹ Polanus, *Syntagma theologiae christianae*, p.671.

⁵⁰ Polanus, *Syntagma theologiae christianae*, p.684-687.

⁵¹ Polanus, *Sylloge thesium theologiarum*, p.58: “Media inuestigandi & inueniendi verum Scripturae sensum sunt, 1. Imploratio illustratinis diuinae ad intelligendum Scripturas. 2. Antecedentium & consequentium in contextu collatio: considerato proposito, themate, argumentis. 3. Inspectio fontium. 4. Obseruatio phrases & styli. 5. Collatio loci explicandi cum alijs Scripturae locis similibus vel dissimilib. 6. Collatio cum Analogia fidei. 7. Collatio cum aliorum interpretum sententia, quia Spiritus Prophetarum subijciuntur Prophetis.”

지식 등의 필요성도 역설한다.⁵² 나아가 그는 한 랍비를 통해 6년간의 정통 히브리어 교육 및 유대 문헌들을 접하면서 랍비 성경을 비롯하여 데이빗 김히(David Kimhi)와 아브라함 벤 에즈라(Abraham ven Ezra)와 탈군 조나단(Targum Jonathan)의 성경 의역서 및 랍비 주석들을 활발하게 이용하여 구약의 헬라어와 라틴어 역본들의 오류와 결함을 지적하고 수정하는 문헌학적 연구에 있어서도 현저한 성과를 주석에서 선보인다.

이처럼 성경 해석학의 폴라누스 방법론이 다양하고 섬세하게 언급될 수 있지만, 그가 예수회 출신의 가장 출중한 변증가인 로버트 벨러민(Robert Bellarmine)의 교회 및 전통 우선적인 해석학을 반박하며 힘주어 역설한 주장의 핵심은 성경의 충분성(sufficientia scripturae)에 근거하여 성경의 권위와 정경성과 해석과 판단은 전적으로 ‘성경 안에서 성경을 통하여 말씀하고 계신 (per scripturam & in scriptura loquentem)’ 삼위일체 하나님께 돌려져야 한다는 것이다.⁵³ 이는 인간 저자나 성경저술 당시의 역사적 문화적 문맥이나 특정한 교부들의 합의나 시간의 길이에 의존하는 전통의 권위나 인간의 보편적인 이성이 수궁하는 합리성 등 그 어느 것도 성경의 저자이신 삼위일체 하나님 자신의 해석학적 권위에 필적할 수 있는 것은 결코 존재하지 않는다는 표명이다. 이상의 강조와 이론들은 그가 쓴 네 권의 주석서에 충실히 반영되어 있다.

폴라누스 신학이 성경의 자증성과 하나님 자신의 해석학적 권위에 월등한 중요성을 부여했다 해서 교회의 좋은 전통과 정통 교부들의 문헌들이 갖는 합당한 권위와 가치를 무시한 것은 결코 아니다. 그는 철학에 대한 자신의 입장을 개선할 때만이 아니라 성경주석 집필에 있어서도 애매하고 논란을 일으킨 구절들을 해석할 때에는 정통적인 교부들의 범례를 따르고자 하였다. 나아가 당시 개혁주의 교회가 표방하는 교리들이 로마 카톨릭에 의해 성경과 전통과 교부들의 가르침에 역행하는 이단적인 사설로 치부되자 당시 출판되고 권위로 통용되던 거의 모든 교부들 및 중세 박사들의 문헌들을 독파하고 그분들의 가르침이 로마 카톨릭 교리와 얼마나 상충되고 개혁주의 교리와는 얼마나 절묘한 조화와 일치를 이루고 있는지를 교리별 및 세부적인 논제별로 교의학적 체계를 따라 입증한 책 『범교회적 조화 혹은 보편적 정통적 일치』 (Symphonia catholica seu consensus catholicus et orthodoxus) 을 1607년에 집필했다.⁵⁴ 이 책은 타이틀이 밝히고 있듯이 개혁주의 교리의 성경적 정통성과 범교회적 보편성을 선언하고 입증한 문헌이며, 하나님의 진리를 고백하고 보존해 온 바른 전통의 흐름에 서 있는 교회사적 적통은 로마 카톨릭이 아니라 개혁주의 교회가 이어받고 있음을 반증하고 있다.

폴라누스 교부학은 단지 개혁주의 교회의 교리적 정당화와 다른 분파들의 교리적 오류와 취약점 고발을 목적으로 삼은 것이 아니라 우주적 교회 차원의 교리적 일치성을 추구한 결과라고 봄이 더 타당하다. 『범교회적 조화 혹은 보편적 정통적 일치』 서문에서 그는 모든 참된 기독교인은 진리의 기둥과 터인 유일하신 하나님의 동일한 집, 그리스도 예수라는 동일한 반석의 불변적인 토대 위에 세워진 ‘영적인 집의 살아있는 돌(vivus lapis domus spiritualis)’이라고 선언한다. 나아가 교회의 정복될 수 없는 기반은 ‘하나이며 동일하신 그리스도 예수(unum & eundem Jesum Christum)’만이 아니라 ‘그리스도 예수의 단일하고 동일한 복음(unum & idem de Jesu Christo Evangelium)’까지

⁵² Polanus, *Syntagma theologiae christianae*, p.688-691.

⁵³ Amandus Polanus, *Syntagma theologiae christianae*, pp.672, 697-699.

⁵⁴ Amandus Polanus, *Symphonia catholica seu consensus catholicus et orthodoxus* (Basel, 1607).

일컫는 것이라고 선언한다.⁵⁵ 이런 맥락에서 볼 때, 폴라누스 교부학이 말하는 교리적 조화와 일치성은 그리스도 예수와 그의 복음인 성경의 진리 전체에 있어서의 통일성에 기초한 것임에 분명하다.

앞에서 살펴본 것처럼, 개혁주의 교의학의 틀과 신학의 논리적 방법론과 성경의 주석적인 결론들과 교부들 및 중세 박사들의 전통적인 가르침은 각각이 하나의 단절적인 조각처럼 보이지만 이 모든 것들이 절묘하게 집대성된 하나의 통일된 교의학적 체계를 이룬다. 그 결정체가 바로 생의 끝자락에 이르러 출간한 『기독교 신학대전(Syntagma theologiae christianae, 1609/1610)』이다. 이 교의학 저작은 여러 겹의 구조가 중첩되어 있다. 1) 『기독교 신학대전』 전체는 크게 전반적인 체계를 보여주는 개관(synopsis)과 거기에 교리적 살을 덧붙인 본문으로 구성되어 있다는 것, 2) 신학의 본문 안에서도 신학의 원리(principium theologiae)인 성경을 논하는 부분과 신학의 교리 부분들(partitiones theologiae)로 나누어져 있다는 것, 3) 개별적인 교리의 논의는 대체로 주석, 교리, 실천, 변증이란 사중적 구조를 가졌다는 것, 4) 모든 교리적 논제들은 이론(theoria)과 적용(usus) 혹은 실천(praxis)을 묶어서 신학과 경건의 조화를 도모하고 있다는 것, 5) 신학의 원리인 성경론을 다루기 이전에 창세기 15 장 1 절에 기초한 최고선(summum bonum) 개념의 하나님을 신학의 원리와 부분 모두의 전제로서 거론하고 있다는 것 등이다. 이러한 구조적 장치 때문에 1) 교의학 전체의 구조적 이해라는 맥락에서 분리되어 존재하는 독립된 교리는 하나도 없으며, 2) 신학의 원리인 성경에서 한 이오타의 틈이라도 벌어지는 순간 교리의 신적인 권위는 상실되고 인본주의 독소가 은밀하게 퍼져 결국 진리를 질식시킬 것이며, 3) 성경의 바른 해석에서 도출되지 않은 교리는 무용하며 인간의 임의적인 사색이나 교리적 오류의 캄캄함을 거두어낼 수 없는 성경의 양상한 지적 인지는 온전한 교의학적 깨달음일 수 없으며, 4) 지적 내용이 없는 순종적 행위의 형식은 맹목적일 수밖에 없고 실천적인 순종으로 삶 속에 살아내지 못한 지식의 내용은 공허하게 될 것이며, 5) 하나님의 최고선 개념을 떠나서는 어떠한 교리도 하나님을 알고 하나님을 지향하고 하나님과 연합하는 교리 본연의 목적과 가치대로 논의될 수 없을 것이라는 정통 개혁주의 신학의 독특성이 더욱 부각된다. 이처럼 폴라누스 교의학은 에이미 버네트(Amy Burnett)가 간략하게 진술한 것처럼⁵⁶ 성경 텍스트의 문법적 문헌학적 주석에서 도출된 신학적 논제들의 단순한 묶음이 아니다. 그것은 인문주의 및 절충된 아리스토텔레스-라무스 논리학의 방법론적 협조와 함께 성경의 절대적인 권위에서 산출되고 교부들 및 중세 학자들의 부수적인 권위로 확인된 계시된 성경적 진리의 교리들을 가장 적합하게 배열하되 각 교리의 상호 유기적인 통일성의 극대치가 발휘될 수 있도록 절묘하게 고안된 통합적인 기독교 진리의 집성이다.

물론 철학적 방법론의 도움으로 도출된 성경의 주석적인 결론들과, 그것에서 산출된 개혁주의 교리들과, 믿음의 선배들이 남긴 해석과 적용의 전통적인 발자취를 통한 교부학적 검토와, 검증된 교리들의 기독교적 삶 속에서의 실천적인 적용과, 시대를 어지럽게 한 교리적 오류들을 반박하는 변증 등의 종합적인 구조를 따라 개별 교리들을 논하는 것은 비단 폴라누스 신학만이 아니라 다른 개혁과 정통주의 학자들의 교의학적 문헌에서 발견되는 전형적인 모습이다. 하지만 다른 교의학 문헌들 중에서도 폴라누스 교의학은 특별히 통합적인 성격이 강한데, 이로 인하여 1655 년판

⁵⁵ Amandus Polanus, *Symphonia*, epistola, 2.

⁵⁶ Amy Burnett, *Teaching the Reformation*, pp.142, 271.

『기독교 신학대전』 첫번째 서문을 작성한 요한 리히터(Johann Richter)는 이를 “가장 예리한 판단과 논리, 가장 정교한 방법론, 스타일에 있어서 가장 비범하고 정교한 적합성을 가지고 저술된 책”이라고 평가했다.⁵⁷ 이와 유사한 맥락에서 리차드 멀러(Richard A. Muller)도 폴라누스의 『기독교 신학대전』은 “당시 개혁주의 신학자에 의해 산출된 가장 발달된 교의학적 체계”라고 말하기를 주저하지 않았다.⁵⁸ 이 책을 통하여 폴라누스 자신이 의도한 것은 ‘영원하신 하나님의 영광(gloriam Dei aeterni)’을 널리 전파하고 ‘하나님의 교회에 대한 사랑(amor ecclesiae Dei)’을 촉진하는 것에 있었다.

지금까지 초기 개혁과 정통주의 신학의 대표적 인물인 아만두스 폴라누스 신학을 간략하게 살펴 보았다. 여기서 우리는 루터와 칼빈을 비롯한 종교개혁 인물들의 신학과 폴라누스 신학으로 확인된 그의 후계자들 신학 사이에 성경의 절대적인 권위나 하나님의 절대적인 주권이나 철학적 수단의 적법한 활용이나 신학의 교리적 내용에 있어서는 어떠한 갈등이나 대립도 발견되지 않는다는 사실을 확인할 수 있다. 즉 성경은 충분하며 완전하여 모든 신앙과 삶의 절대적인 규범이며 성경의 저자요 해석자는 삼위일체 하나님 자신이며 어떠한 종교적 갈등과 분쟁에 대해서도 궁극적인 판단의 열쇠는 성경 안에서 말씀하고 계신 하나님 자신에게 있으며 철학은 하나님의 선물이란 동일한 생각에 근거하여 논리와 수사학의 신중한 활용에 망설임이 없었으며 교리의 내용은 동일하신 그리스도 예수의 단일하고 동일한 복음 때문에 교부들과 중세 학자들과 종교개혁 주장자들 및 그 이후의 개혁과 정통주의 학자들 사이에는 조화와 일치가 있었다는 이 모든 면에서 16세기와 17세기 개혁주의 신학에는 일정한 연속성이 보인다는 것이다.

그러나 폴라누스 시대의 필요가 종교개혁 시대와는 동일하지 않았다는 점에서 칼빈을 비롯한 종교 개혁자들 문헌에서 발견되지 않는 몇몇 요소들이 그에게서 목격되는 것도 사실이다. 이는 흔히 주장되는 종교개혁 정신과 신학의 이탈이나 포기를 의미하는 것이 아니며 교회가 처한 상황의 필요에 대한 적응과 발전으로 보는 것이 보다 문맥적인 이해일 것이다. 종교개혁 시기가 성경의 올바른 증거와 성례의 적법한 집례를 교회의 표지로 규정하고 이에 근거하여 성도의 지상적 순례를 휘방하던 로마 카톨릭의 신학적 오류와 문화적 인습을 타파하고 개신교가 교회의 진정한 전통을 이어가는 적통임을 입증하고 개신교에 대해 사악한 음모로 말미암은 오해와 거기에 근거한 핍박의 광포함을 고발하고 변증하되 말탄 자와 싸워야 하는 긴박한 ‘전쟁의 때’였다고 한다면, 정통주의 시대는 교회의 정체성과 기본적인 질서가 잡혀 이제는 교리의 고백화와 체계화와 조직화와 교육화를 위해 일반적인 학문 전체와의 통합성 속에서 교회와 학교와 가정과 국가를 비롯한 삶의 전 영역을 성경의 계시된 진리로 정돈하되 핍박과 위협의 수위가 다소 수그러든 보행자와 경주하는 상대적인 ‘평화의 시기’였다. 물론 하나님은 동일하고 진리도 동일하고 믿음도 동일하고 교리도 동일하고 교회도 동일하다. 그러나 시대의 바뀌어진 양상에 걸맞은 형식적 변화의 필요성은 각 영역에서 다양한 모습으로 고개를 내밀었다. 정통주의 시대에도 예외는 아니어서 그에 상응하는 방식으로 신학의 형식적 변화가 발생하긴 했으나 그럼에도 불구하고 기독교 진리의 항상성은 보존되어 왔다는 관점으로 종교개혁 시대와의 연속성과 차이점을 이해하면 심각한 오해나 왜곡은 발생하지 않을 것이다.

⁵⁷ Polanus Amandus, *Syntagma Theologiae Christianae* (Francofurti et Hanoviae, 1655), *Dedicatio*, g.2.

⁵⁸ Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics* (Grand Rapids: Baker Academic, 2003), 1:114-5.

예정론과 언약론: 고마루스(Franciscus Gomarus, 1563-1641) 신학의 두 기둥¹⁾

김지훈(대신총회신학교, 교회사)

들어가는 말: 고마루스와 예정론

초기 종교 개혁자들과 17세기 개혁파 정통주의 사이의 연속성과 불연속성에 대한 논쟁은 진행 중이다. 두 진영 간의 관계를 규명하는데 있어서 논쟁이 되는 주제 중의 하나는 예정론이다. 초기 종교 개혁자들과 17세기 개혁파 정통주의자들의 신학에서 예정론이 화두가 된 것은 19세기 초 스위스의 신학자 슈바이처(A. Schweizer)의 ‘중심교리’(Zentraldogma) 이론에서 그 출발점을 찾을 수 있다. 슈바이처는 자신의 작품 ‘Die Protestantischen Zentraldogmen in ihrer Entwicklung innerhalb der reformierten Kirche’에서 칼빈과 칼빈파 신학자들에게 있어서 예정론은 그들 신학의 논리적 출발점인 ‘중심 교리’였다고 주장한다.²⁾ 그는 예정론을 칼빈과 칼빈주의자들의 신학을 이해하는 하나의 틀로 이해한 것이다. 이 ‘중심 교리’ 이론은 종교 개혁자, 특별히 칼빈과 개혁파 전통주의 신학자들을 이해하는 데 있어서 큰 영향을 미쳤고, 예정론은 개혁 신학의 중심 교리라는 이해가 19세기와 20세기 중반에까지 보편화되었다. 이 견해에 참여하지 않은 신학자는 바빙크(H. Bavinck)와 바르트(K. Barth) 정도 였으며 그 외에는 찾기가 힘들었다.³⁾ 20세기 후반에 들어서도 많은 신학자들이 이 견해에 동조하였으며,⁴⁾ 독일의 개혁파 신학자라고 평가되는 크리스찬 링크(C. Link) 역시 칼빈주의가 개혁파의 뿌리에서 멀어지는 그 내용이 바로 예정론이라고 주장한다.⁵⁾ 그러나 이 ‘중심 교리’ 이론은 20세기 후반부에 리차드 멀러(R.A. Muller), 판 아셀트(W.J. van Asselt), 칼 트루만(C. Trueman) 등의 신학자들에 의해서 반박되고 있다.⁶⁾

최근 베이커(J.W. Baker)는 종교 개혁사의 예정론에 대해서 흥미로운 논쟁을 꺼냈다. 베이커는 제네바 신학자 칼빈(J. Calvin)과 취리히의 신학자 불링거(H. Bullinger)의 예정론의 차이를 주목하였다. 그는 불링거가 “예정론과 그리스도인 공동체”로 대표되는 칼빈주의 개혁파 전통과 분명하게 다른 길을 걸었으며, 그의 신학의 핵심에는 언약론이 있다고 주장하였다. 결론적으로 그는 불링거의 신학을 제네바 신학과 구별되는 “또 다른 개혁파 전통”의 흐름으로 이해하였다.⁷⁾ 그러나 이러한 베이커의 주장에 대하여 베네마(C.P. Venema)는 다른 견해를 제시

1) 이 논문은 2015년에 출판된 ‘갱신과 부흥 15호’에서 발표된 ‘프란치스쿠스 고마루스의 언약과 복음에 대한 이해’를 수정 보완한 것임을 알립니다.

2) Schweizer, A., *Die Protestantischen Zentraldogmen in ihrer Entwicklung innerhalb der reformierten Kirche*, (Zürich 1853).

3) P. Rouwendal, 「The Doctrine of Predestination in Reformed Orthodoxy,」 *A Companion to Reformed Orthodoxy*, H.J. Selderhuis 편집, (Leiden: Brill 2013), 558.

4) P. Rouwendal, 「The Doctrine of Predestination in Reformed Orthodoxy,」 558: “Nevertheless, the old opinion was held by many twentieth century scholars, for instance, Ernst Bizer, Basil Hall, Cornelis Graafland, and Richard T. Kendall.”

5) Link, C., *Prädestination und Erwählung*, (Neukirchen: Neukirchener 2009), 286.

6) R.A. Muller, *Christ and the Decree: Christology and Predestination in Reformed Theology from Calvin to Perkins*, (the Labyrinth Press 1986).

7) J.W. Baker, *Heinrich Bullinger and the Covenant. The Other Reformed Tradition*, (Athens, Ohio 1980), 165: “Bullingers was the other Reformed tradition. The core of this tradition was the covenant, and the issues on which Bullinger most clearly disagreed with the

한다. 베네마에 따르면 두 신학자 사이에 예정론에 대한 근본적인 이해의 차이보다는 강조점에 차이가 있을 뿐이다. 그러므로 불링거를 또 다른 개혁파 전통의 출발점으로 보는 것은 무리가 있다는 것이다. 베네마의 이 반론은 상당히 설득력이 있다. 그럼에도 불구하고 불링거는 칼빈의 이중 예정론에 대하여 찬성하지 않았다는 것 역시도 어느 정도 타당한 사실로 보인다.⁸⁾ 이러한 내용들은 16세기 개혁파 신학에 대한 규명, 그리고 그 16세기 신학과 그 후에 오는 개혁파 정통주의 사이의 신학적 관계가 아직도 논쟁 중임을 보여준다.

이러한 개혁파 신학에 대한 연구에서 네델란드 신학자 프란치스쿠스 고마루스의 신학을 규명하는 것은 가치가 있을 것이다. 왜냐하면 그는 17세기 개혁파 정통주의 신학자들 중에서 대표적인 칼빈주의적 예정론자요, 제네바 신학자 베자와 함께 타락 전 선택론(Supralapsarismus)을 지지하는 대표적인 신학자로 평가되고 있기 때문이다. 그가 예정론자라고 평가되는 것은 네델란드 교회사에서 일어난 두 번의 예정론으로 인한 논쟁에서 주요한 자리를 차지했기 때문이다. 하나는 네델란드 레이든(Leiden) 대학에서 아르미니우스(J.Arminius, 1560-1609)와 예정론에 대한 논쟁을 한 것이고, 두 번째는 1640년 네델란드 그로닝엔(Groningen)에서 벌어진 예정의 대상에 대한 것이었다.⁹⁾

고마루스의 예정론 논쟁은 그에 대한 결정적인 평가를 낳았는데, 그가 주장한 선택론적인 이해와 겹쳐서 그를 급진적인 예정론주의자라고 이해하는 것이다. 이러한 평가는 독일 신학자 리츨(O.Ritschl)이나 바르트에 의해서도 제기된 것이며,¹⁰⁾ 그가 아르미니우스주의를 막는데 공헌을 했다는 긍정적인 면에도 불구하고, 그의 신학은 그의 예정론에 가리워져서 평가를 잘 받지 못하였다. 그렇다면 앞에서 제기한 교리사적인 이해와 함께 고마루스의 신학에 대해서 한 가지 질문을 할 수 있다. 일반적으로 이해되어 온 것처럼 ‘고마루스는 급진적인 예정론주의자인가?’ 하는 것이다. 다시 말하면 고마루스는 자신의 신학을 전개하는데 있어서 예정론을 중심으로 놓고 전개하였는가 하는 것이며, 그렇지 않다면 고마루스가 그의 신학을 전개하는데 있어서 기반으로 두었던 것이 무엇인가, 또 고마루스의 예정론이 그 신학에서 어떤 역할을 하고 있는가 하는 질문이다.

고마루스의 작품은 크게 세 가지로 나눌 수 있다. 첫 번째는 논쟁서이다. 여기에서 사용할 고마루스가 레이든 대학에서 각각 1599, 1601, 1604, 1609년에 발표한 네 개의 소논문(*Theses Theologicae de Praedestinationis Dei*)과 그의 말년에 선택론을 변증하기 위하여 1640년에 썼던 소논문(*Disputatio Theologica, de divinae praedestinationis hominum objecto*)이다. 두 번째는 Loci 형식의 신학총론으로서 *Disputationes Theologicae* (이하 *Disputationes*)이다. 세 번째는 *Analysis* 라는 제목을 가지고 있는 성경주석서이다. *Analysis*

Calvinist Reformed tradition—predestination and the Christian community—were kinder to his covenant notion.”

8) C. van Sliedregt, *Calvijs opvolger Theodorus Beza: Zijn verkiezingsleer en zijn belijdenis van de drieenige God*, (Leiden 1996), 86-92; P. Rouwendal, *The Doctrine of Predestination in reformed Orthodoxy*, 563.

9) 선택론(타락전선택론)과 후택론(타락후선택론)의 논쟁은 시간 안에서 하나님의 예정이 아담의 타락 이전에 이루어졌는가 혹은 이후에 이루어졌는가에 대한 문제가 아니다. 오히려 하나님의 작정 안에서 선택과 유기하시는 하나님의 작정이 논리적으로 아담의 타락에 대한 작정보다 선행하는가 혹은 후에 오는가 하는 것이다. 아담의 타락에 대한 작정보다 선택과 유기에 대한 작정이 선행한다고 하는 이해를 ‘타락 전 선택론’이라고 하며, 아담의 타락에 대한 작정보다 후에 온다고 하는 이해를 ‘타락 후 선택론’이라고 한다.

10) O.Ritschl, *Dogmengeschichte des Protestantismus B.3: Die reformierte Theologie des 16. und des 17. Jahrhunderts in ihrer Entstehung und Entwicklung*, (Göttingen 1926), 303-308; K.Barth, *Kirchliche Dogmatik II / 2*, (Zürich 1959), 49.

에서 고마루스는 구약의 몇몇 본문과 신약의 거의 대부분을 주석하였다.¹¹⁾ 지금까지는 주로 고마루스의 신학을 이해하는데 있어서 논쟁서들을 중점적으로 살펴보았지만, 더 포괄적이고 정확한 이해를 위해서 여러 종류의 작품들을 함께 연구하는 것이 좋을 것이다.

1. 프란치스쿠스 고마루스의 생애

고마루스는 1563년 1월 30일 브뤼게(Brügge)에서 태어났다. 그는 스트라스부르그에서 인문 주의자이면서 학교를 개혁하는데 역할을 했던 존 슈투름(J. Sturm, 1507-1589)에게서 수학하였으며, 1580년에는 노이슈타트(Neustadt)로 옮겨 갔다. 거기에서는 그는 우르시누스(Z. Ursinus), 짱키우스(J. Zanchius), 토사누스(D. Tossanus)에게서 신학을 공부하였으며¹²⁾, 유명한 신학자인 유니우스(F. Junius Sr.)와 교제를 나누었는데, 그에게서 히브리어를 배웠을 뿐만 아니라, 그의 처제와 결혼을 하였다.¹³⁾ 1582년 영국으로 넘어가서 공부를 하였는데, 옥스퍼드 대학에서 휘테커(W. Whitaker) 밑에서 공부를 하였으며, 1584년 석사 학위를 마쳤다. 1585년 하이델베르그 대학으로 와서 공부를 계속 하였다. 1586년 프랑크푸르트(Frankfurt)에 있는 네델란드 이민자 교회에서 일하기 시작하였으나, 1594년 시의 명령으로 교회를 떠났으며, 동일한 해에 하이델베르그 대학에서 박사 학위를 취득하였다.

1594년 고마루스는 레이든 대학의 신학 교수로 부름을 받았고, 1594년 6월 8일 레이든 대학에서 취임사를 하였다. 그 때 했던 강연의 주제는 언약론(*de foedere Dei*)이었다. 이로 인해서 레이든 대학은 절정을 맞기 시작하게 되는데, 세 명의 탁월한 신학자 유니우스, 루카스 트렐카티우스(Lucas Trelcatius Sr.) 그리고 고마루스로 인한 것이었다.¹⁴⁾ 1598년에 고마루스는 코스테루스(F. Costerus)라는 예수회교도와 논쟁을 하였는데, 그 논쟁의 주제는 성경과 교회론이었다. 남부 홀란드 지역 대회는 1600년 8월 15일에 코스테루스와 논쟁을 한 고마루스에게 감사를 전달하였다.¹⁵⁾

1.1. Arminius 와의 논쟁과 Dordrecht 회의

1602년의 흑사병으로 고마루스는 자신의 아내와 동료 트렐카티우스와 유니우스를 잃었다. 그리고 유니우스의 후임으로 아르미니우스가 레이든 대학에 오게 되었다. 고마루스는 이미 칼빈적인 예정론을 거절하여 1596년과 1602년에 유니우스와 퍼킨스(W. Perkins)와 논쟁했던 아르미니우스가 오는 것을 반대하였으나 받아들여지지 않았다.¹⁶⁾ 흥미로운 것은 1603년 아르미니우스는 고마루스 아래에서 박사 학위를 취득하였다는 사실인데, 그의 주된 관심사는 하나님의 속성이었다.¹⁷⁾ 그 후 1604년 2월에 예정론에 대한 둘의 논쟁이 시작되었다. 1604년 2월 7

11) *Analysis* 에서 고마루스가 다룬 구약의 본문은 창 3:15; 15:1-6; 22:15-19과 오바댜이다. 신약의 책은 마태복음, 누가복음, 요한복음, 로마서, 갈라디아서, 빌립보서, 골로새서, 데살로니가 1,2서, 빌레몬서, 히브리서, 야고보서, 베드로 1,2서, 요한 1,2서, 유다서, 요한 계시록이다.

12) G.P. van Itterzon, *Franciscus Gomarus*, (Bouma's Boekhuis 1979), 25.

13) J. van Belzen, S.D. Post, *Vroom, vurig en vreedzaam: Het leven van Franciscus Gomarus(1563-1641)*, (Den Hertog B.V. 1996), 25.

14) A. Vos, 「Reformed Orthodoxy in the Netherlands」 *A Companion to reformed Orthodoxy*, H.J. Selderhuis 편집 (Brill, 2013), 127. 이후에 아르미니우스로 인한 논쟁이 있었음에도 불구하고 레이든 대학은 계속 번창하였다. 후에 요한네스 폴리안더(Johannes Polyander), 안토니우스 티시우스(Antonius Thysius), 그리고 안토니우스 왈레우스(Antonius Walaeus) 등이 합류하였다.

15) G.P. van Itterzon, *Franciscus Gomarus*, 53.

16) W. den Boer, *God's Twofold Love*, (Vandenhoeck & Ruprecht 2010), 15-16.

17) 댄 보어(Den Boer)는 1603년 5월 6-7일 회합에서 아르미니우스가 다른 하나님의 예정과 예지에 대해서 고마루스가 만족해 하였다고 한다. 그 후 1603년 6월 19일 아르미니우스가 방어진 박사 논문

일의 논쟁에서 아르미니우스는 사람의 의지가 예정에서 일정 역할을 할 수 있다고 주장하였다. 1604년 10월에 고마루스는 아르미니우스의 주장을 그의 앞에서 반박하였는데, 당시 아르미니우스는 고마루스를 도발하지 않기 위해서 입을 다물고 있었다.¹⁸⁾ 하지만 이런 논쟁이 아르미니우스의 입지를 약화시키지는 않은 것으로 보인다. 그는 1605-1606년 학교의 총장직을 수행하였다.¹⁹⁾ 예정론 논쟁은 끝나지 않았다. 두 신학자는 1608년 5월 30일과 10월 30일에 시의회에서 자신의 입장을 변론했어야 했다. 그 때 시는 누구도 정죄하지 않았다. 그 후 1609년 9월 9일에 아르미니우스는 세상을 떠났고, 그의 추종자였던 보르스티우스(C.Vorstius)와 코르비누스(J.A.Corvinus)가 레이든 대학에서 후임이 되었다. 고마루스는 보르스티우스를 부르는 것에 반대하였지만 관철되지 않았고, 이로 인해서 그는 레이든 대학을 떠났다. 1611년 2월 23일에 그는 미델부르크(Middelburg)로 부름을 받았다. 이 때 우텐보가트(J.Uytenbogaerts)의 지도를 받는 향론파와 반향론파, 즉 홈미우스(F.Hommius)와 플라키우스(P.Plancius)사이의 논쟁이 벌어졌다. 고마루스는 미델부르크에서 오래 머물지 않고, 1615년 소무르(Saumur)로 옮겨갔으며, 거기에서 3년간 가르쳤다. 1618년 그는 그로닝엔으로 부름을 받았고, 거기에서 도르트 회의에서 참여하기 위하여, 도르트로 옮겨 갔다.

1618년 11월 13일에 도르트 회의가 열렸다. 시작 당시 네 명의 네델란드 교수가 참여하였는데, 폴리안더(J.Polyander), 고마루스(F.Gomarus), 티시우스(A.Thysius), 왈레우스(A.Walaeus)였다. 그리고 후에 루베르투스(S.Lubbertus)가 참여하였다. 재미있는 것은 향론파와의 논쟁에서 고마루스는 큰 역할을 하지 않았다는 것이다. 향론파의 예정론에 대하여 다룰 때, 단지 한 번 일어나서 에피스코피우스(S.Episcopius)의 입장을 비판한 것이 다였다. 오히려 고마루스와 논쟁이 발생한 것은 브레멘(Bremen)에서 온 신학자 마르티니우스(M.Martinius)였는데(1619년 1월 25일 67번째 회합), 이 논쟁의 중점은 예정론에서 그리스도의 자리에 대한 것이었다. 이 논쟁을 의장 보거만(J.Bogermann)은 중지시키지 않았고, 결국 마르티니우스가 본국으로 돌아감으로 논쟁이 끝났다.

107번째 회합에서는 예정의 대상이 문제가 되었다. 폴리안더, 티시우스와 왈레우스는 예정론에 대한 판결문을 제출하였고, 루베르투스는 이 판결문에 동의하였으나, 고마루스는 단지 부분적으로 - 즉 예정의 대상 부분을 빼고 - 동의하였다. 의장인 보거만은 논쟁을 피하고자 이 문제를 회의의 결정문서를 작성할 때로 미루고 다시 다루기로 하였다. 그리고 회의의 결정문서가 제출되었을 때 고마루스는 비판을 가하지 않았다.²⁰⁾

이 외에도 전택론으로 인하여 논쟁이 있었는데, 1618년 11월 28일에는 프리슬란드(Friesland) 지역 대회로부터 온 고발장이 도르트 회에 접수되었다. 이 고발장에서 마코비우스(J.Maccovius)는 자신이 부당하게 프라네커(Franeker)회로부터 고발당하였다고 주장하였다. 향론파의 문제가 해결된 후에 140번째 회합에서 이 문제를 다루었다. 이 때에는 프라네커회의 고발장이 낭독되었는데, 프라네커회는 마코비우스에게 50가지의 가르침에 문제가 있다고 지적하였다. 이로 인하여 도르트 회의는 이 문제를 살펴 보았고, 마코비우스에게 문제가 없다고 판결하였다. 그러나 몇 가지 권면을 하였는데, 철학적 용어 보다는 성경적 용어를 사용하고, “하나님께서 죄를 작정하셨다”와 같은 급진적인 표현을 자제해 줄 것을 요청하였다.²¹⁾

주제는 하나님의 본성에 대한 것인데, 특별히 하나님의 의에 대해서 관심을 가지고 있었다고 한다. W. den Boer, *God's Twofold Love*, 16-17.

18) G.P. van Itterzon, *Franciscus Gomarus*, 102.

19) E.H. Cossee, 「Arminius and Rome,」 Arminius, *Arminianism and Europe*, Th.M van Leeuwen 역음, (Leiden,Boston: Brill, 2009), 78.

20) G.P. van Itterzon, *Franciscus Gomarus*, 240-241.

1619년 5월 6일 153번째 회합에서 항론파에 대항하는 5가지 논제가 발표되었고, 5월 9일 154번째 회합에서 외국의 신학자들은 고향으로 떠났다.

1.2. 그로닝엔에서

도르트 회의 이후에 고마루스는 계속해서 그로닝엔에서 일을 하였다. 여기에서 고마루스는 두 가지 중요한 일을 하게 되는데, 첫 번째는 안식일 논쟁이었다. 1628년 고마루스는 미델부르그에서 벌어진 논쟁에 참여하였다. 이 안식일 논쟁은 도르트 회의에서 시작되었으나 충분히 이루어지지 못했고, 틸링크(W.Teellinck)를 통하여 다시 한 번 이루어졌다. 1622년 틸링크는 안식일에 대하여 강한 의견을 담은 글을 냈는데, 여기에 대해서 고마루스의 제자이며, 친구이고, 동시에 목사인 부르시우스(J.Bursius)가 이 틸링크의 글에 반응을 하였으며, 1627년에 글을 내었다. 1년 후 고마루스는 자신의 친구인 부르시우스의 글을 지지하는 글을 냈다.²²⁾

두 번째는 성경의 네델란드어 번역자와 교정자로 참여한 것이다. 1629년 고마루스는 번역의 첫 번째 부분 모세오경을 번역하였고, 1636년 2월까지 교정을 하였다. 1636년 여름에는 구약 성경의 번역이 완료되었다. 도르트 회의에서 결정한 이 성경 번역본은 1637년에 출판되었다.²³⁾

이 외에도 고마루스는 그로닝엔 대학에서 각각 1618, 1624, 1630, 1635년에 대학 총장으로 추대되었다.

1.3. 예정의 대상에 대한 논쟁

1640년 고마루스는 다시 한 번 예정의 논쟁에 휘말리게 되는데, 이번에는 예정의 대상에 대한 논쟁이었다. 그러나 전택론(Supralapsarismus)과 후택론(Infralapsarismus) 간의 정당성 논쟁은 아니었다. 오히려 후택론을 공적인 교회의 가르침으로 받은 도르트레히트 총회가 전택론을 정죄하였는가, 그렇지 않은가에 대한 논쟁이었다.²⁴⁾ 1640년 고마루스의 학생 카스파 마이여(Casp. Mejer)는 전택론을 주장하였는데, 여기에 대해서 도르트 총대였던 클란트(J.E.J.Clant)는 고마루스의 전택론이 도르트 회의에서 정죄되었다고 생각하여 금지시켰다. 클란트는 이 문제를 그로닝엔의 지역 대회에 상정하였고, 1640년 5월 19일의 지역 대회에서 이 사실을 주장하였다.²⁵⁾ 여기에서 고마루스는 전택론이 논리적 정당성을 주장함과 동시에, 도르트레히트 총회에 참여했던 동료들에게 편지를 통하여 전택론이 총회에서 정죄를 받았는지를 질의하였다. 고마루스는 결과적으로 전택론이 총회에서 정죄받지는 않았다고 주장한다.²⁶⁾ 그는 이에 대한 변증서 *Disputatio theologica de divinae praedestinationis hominum objecto* 를 작성하였다. 이 변증서를 통하여 고마루스는 전택론이 도르트 회의에서 정죄 받지

21) K. Dijk, *De strijd over Infra- en Supralapsarisme in de Gereformeerde Kerken van Nederland*, (Kampen 1912), 216.

22) G.P. van Itterzon, *Franciscus Gomarus*, 304. 이 작품의 제목은 *Investigatio sententiae et originis sabbati: atque, institutionis diei dominici, consideratio* 이다.

23) G.P. van Itterzon, *Franciscus Gomarus*, 252-260; J. van Belzen und S.D. Post, *Vroom, vurig en vreedzaam.*, 107-109.

24) K. Dijk, *De strijd over Infra- en Supralapsarisme*, 265: “1. Is het Supralapsarisme door de Synode, die in de Canones de infralapsarische methode gebruikte, verworpen? 2. Is Gomarus opgelegd nimmer zijn gevoelen publiek in kerk en school te deceeren?”

25) G.P. van Itterzon, *Franciscus Gomarus*, 311-312.

26) 이것과 관련해서 논문을 쓴 테이크 역시 전택론이 정죄되지 않는다고 결론을 내린다. K.Dijk, *De strijd over Infra- en Supralapsarisme.*, 265.

않았다는 것을 증명하려고 하였다.²⁷⁾

1640년의 강추위는 고마루스의 건강을 악화시켰고, 지속적인 고열은 그를 점점 약하게 만들었다. 결국 1641년 1월 11일에 그는 76세의 나이로 안식에 들어갔고, 그가 마틴 교회에 매장될 때, 알팅(J. Alting)이 추모사를 하였다.²⁸⁾

2. 고마루스의 예정론

2.1. 아르미니우스와의 논쟁 속에서 예정론의 변화

고마루스의 예정론을 이해하는데 있어서, 그의 예정론에 영향을 끼쳤던 한 가지 역사적인 논쟁을 살펴봐야 한다. 그가 레이든 대학의 교수로 있으면서, 야코부스 아르미니우스와 논쟁을 한 사건이다. 고마루스는 레이든 대학의 수업에서 총 4번에 걸쳐서 예정론에 대한 소논문 *Theses Theologicae de Praedestinatione* (1599년, 1601년, 1604년, 1609년)을 발표하였는데, 이 소논문들은 후반에 출판되면서 어떤 변화를 보인다. 이 변화의 중심에는 1604년 2월 7일에 아르미니우스가 발표한 *Theses Theologicae de divina Praedestinatione* 가 있었다. 고마루스의 네 편의 논문은 아르미니우스의 논문 발표를 기점으로 어떤 변화를 맞이한다. 초기 두 편(1599년과 1601년)은 아르미니우스의 예정론 발표 이전의 논문이고, 후기 두 편(1604년과 1609년)은 아르미니우스가 예정론 발표를 한 이후의 논문이다. 이로 인해서 고마루스의 후기 두 편의 논문은 예정론의 전개와 증명에서 어떤 변화된 모습을 보이며, 이러한 변화는 그의 최종적인 예정론의 이해에까지 고착된다. 그의 예정론을 아르미니우스와의 예정론 논쟁 이전과 이후로 나누어 살펴보는 것이 그의 예정론의 이해에 도움이 된다.

2.1.1. 1599년과 1601년의 *Theses Theologicae de Praedestinatione* 의 특징

첫째, 고마루스는 그의 예정론에서 선택과 유기의 원인을 오직 하나님의 의지에 둔다. 이것은 그가 초기부터 이종 예정론을 확고히 하고 있음을 보여주는 것이다. 그는 여기에서 하나님의 선택과 유기가 무조건적이라는 점을 강조한다.²⁹⁾ 그러나 여기서 고마루스가 하나님의 예정이 무조건적이라는 강조하는 것은 하나님의 의지를 유명론적으로 이해하기 때문은 아니다. 그것은 다른 신학적인 목적을 가지고 있다. 사람의 공로에 대한 거절이다.³⁰⁾ 고마루스의 무조건적인 이종 예정론은 중세 철학의 원리보다는 초기 종교 개혁자들의 ‘오직 은혜’와 연결되어 있다. 물론 그의 예정론의 전개 속에 아리스토텔레스적인 용어와 논리가 나타나지 않는 것은 아니다. 그는 선택론자들이 주로 사용하는 ‘목적-수단’이라는 구조를 사용하여, 예정론을 목적과 수단으로 나눈다. 그럼에도 불구하고 그의 예정의 무조건성은 하나님의 은혜의 절대성과 사람의 공로의 거절에 그 방점을 찍고 있다.

27) K. Dijk, *De strijd over Infra- en Supralapsarisme.*, 236.

28) G.P. van Itterzon, *Franciscus Gomarus*, 374; J. van Bezlen und S.D. Post, *Vroom, vurig en vreedzaam.*, 117-119.

29) F. Gomarus, *Theses Theologicae* (1599), 2: “Praedestinatio Personarum est decretum Dei aeternum, sapiens, justum, & immutabile, quo secundum solam εὐδοκίαν suam ab aeterno constituit in aliis ex mera gratia ad vitam aeternam electis,...”; 13: “Sed una, & verissima est sola divinae voluntatis εὐδοκία absoluta, sine ulla conditione.”

30) F. Gomarus, *Theses Theologicae* (1599), 9: “Προκαταρκτικὴ non est voluntas hominis.”; 10: “Nec fides praevisa.”; 11: “Nec praescitorum operum meritum.”; 12: “Nec quaecunque cujuscunque rei praerogativa alia.” 여기서 고마루스는 ‘사람의 의지’, ‘예지된 믿음’, ‘예지된 공로’, ‘사람이 가진 특권’ 등을 세세하게 나누어 반박한다.

둘째, 칼빈적 ‘그리스도 안에서의 선택’(electio in Christo)의 이해가 나타난다.³¹⁾ 그는 선택론 안에서 그리스도의 자리에 대해서 이렇게 표현한다. “즉 우리가 최고의 수단, 즉 우리가 그 안에서 선택된 그 수단으로부터 목적, 다시 말하면 영원한 생명을 이루는 수단들에 이르게 되기 때문이라고 말한다.”³²⁾ 이것은 그리스도를 선택의 도구로 생각하는 전택론의 이해와 같다. 그러나 고마루스는 여기서 더 나간다. 고마루스는 ‘그리스도 안에서의 선택’을 논하면서 택자들이 그리스도 안에서 선택되었었으며, 선택이 그리스도 안에서 확증되고 기초하였다고 말한다(in quo sancita & fundata est electio...).³³⁾ 여기서 고마루스의 ‘그리스도 안에서의 선택’은 일반적으로 전택론자들이 주장하는 ‘삼위일체 안에서의 선택’과는 그 해석이 다르며, 또한 이후에 고마루스 자신이 - 다른 전택론자들과 같이 - 엡 1:4의 ‘그리스도 안에서의 선택’에서 그리스도를 신인이신 그리스도보다는 삼위의 제 2위이신 성자로 해석한 것과도 차이가 있다. 그는 그리스도를 선택의 수단 뿐만 아니라 기초로 이해하는데 이것은 칼빈적인 사고이다. 동시에 그가 전택론자임에도 불구하고 그의 전택론적인 사고가 아직 그의 성경 해석 전반에 걸쳐서 체계화되지 않았음을 보여준다.

셋째, 고마루스는 유기론에 대하여 실천적인 의미를 설명한다. 그가 이중 예정론을 주장하며, 유기물의 무조건적인 성격에 대하여 강조한 것은 초기 개혁파 신학자들(베자, 쟁키우스 등)의 영향을 보여준다. 그러나 고마루스의 유기론은 사변적이지 않은데, 그는 유기론의 목적이 택자들의 선을 위한 것이라고 말하므로, 예정론의 은혜로운 성격을 강조한다.³⁴⁾

그의 예정론의 특징을 요약하면 다음과 같다. 초기 작품부터 전택론적인 이해가 나타난다. 하나님은 모든 인류를 타락을 고려하지 않으시고 선택과 유기를 하셨다. 여기에는 아리스토텔레스적인 원리가 그 근거가 된다. 그럼에도 불구하고 그 외의 스콜라적인 요소는 최소화되어 있으며, 종교 개혁의 원리가 전면에 나타난다. 그것은 하나님의 은혜의 절대성과 사람의 공로의 거절이다. 또한 ‘그리스도 안에서의 선택’에 따른 그리스도론적인 선택론이 제시된다. 이것은 그가 후에 보여주는 전택론과는 차이가 있다.

2.1.2. 아르미니우스의 예정론(Theses Theologicae de divina Praedestinatione, 1604년)

아르미니우스는 1604년 2월 7일 예정론에 대한 짧은 논문 *Theses Theologicae de divina Praedestinatione* 에서 전통적인 칼빈의 예정론에 대한 입장과 동시에 고마루스의 예정론을 비판하였다. 그의 논문의 주요 내용은 다음과 같다.

첫째, 아르미니우스는 하나님의 예정을 복음과 동일시한다. 그는 예정에 대해서 말하기를 “그러므로 예정은... 그리스도 안에서 하나님의 기뻐하심의 작정이다. 이 작정으로부터 영원 가운데서 그 분의 영광스러운 은혜의 찬양을 위해서 믿는 자들을... 의롭다 하시고 양자 삼으시고 영원한 생명을 선물하기로 작정하신 것”이라고 정의한다.³⁵⁾ 이 예정론 정의는 아르미니우스의

31) 칼빈은 기독교 강요 초판(1536년)부터 최종판까지 선택에 있어서 *electio in Christo* 를 중요한 내용으로 내세우고 있다. J. Calvin, Inst., III, 22, 1: “Perinde enim est ac si diceret, quoniam in universe Adae semine nihil electione sua dignum reperiebat coelestis pater, in Christum suum oculos convertisse, ut tanquam ex eius corpore membra eligeret quos in vitae consortium sumpturus erat.”; R.A.Muller, *Christ and the decree*, 27-28.

32) F. Gomarus, *Theses Theologicae* (1601), 7: Ut autem a summo medio, in quo electi sumus, ad media per quae ad finem, hoc est, vitam aeternam perducimur veniamus, dicimus.

33) F. Gomarus, *Theses Theologicae* (1599), 15.

34) F. Gomarus, *Theses Theologicae* (1599), 28: “Finis Reprobationis non est Reprobatorum interitus neque peccatum, sed bonum Electorum, & potentiae, ac justitiae Dei gloria.”

다른 작품(*Examen Thesium D. Francisci Gomari de Praedestinatione*, 1645)에서 더 명료한데 그 작품에서 그는 “하나님께서 믿는 자에게 영생을 주시고, 불신자를 정죄하기로 정하셨다”³⁶⁾고 말한다. 아르미니우스에게 있어서 하나님의 예정은 복음의 내용과 동일하다. 즉 예정은 누구든지 아들을 믿는 자는 구원을 받을 것이라는 내용을 정하시는 것이다. 그러므로 예정은 곧 복음이다. 이것은 유기에 있어서도 동일하게 나타난다. 유기는 불신자들, 즉 그리스도를 믿지 않으며, 그리스도 밖에 있는 자들을 영원한 죽음으로 정죄하시는 것이다.³⁷⁾ 아르미니우스는 예정에서 이 이상을 알 수 없으며, 복음 안에 하나님께서 우리를 향한 구원에 대한 모든 의논이 담겨 있다고 말한다.³⁸⁾ 이로서 아르미니우스의 예정론에서 예정의 주체로서의 하나님의 의지는 큰 의미를 가지지 못한다. 왜냐하면 결국 신론에서 나타나는 하나님의 뜻이라는 것은 복음 외에 다른 내용이 없기 때문이다. 아르미니우스의 예정론에서는 신론에 어떤 비중을 두지 않는다.

둘째, 아르미니우스의 예정론의 중심에는 그리스도론이 있다. 아르미니우스에게 예정이라는 것은 예수를 제시하는 것이며, 예수를 믿는 자가 구원을 얻는다는 내용의 선포이다.³⁹⁾ 이 뿐 아니라 예수 그리스도가 하나님의 예정의 기초이며, 하나님과 사람 사이의 중보자이다. 이 중보자 안에서 모두가 구원을 받는다. 아르미니우스는 하나님의 예정부터 최종적인 교회론까지 그리스도론으로 관통시킨다. 이것이 엡 1:4의 ‘그리스도 안에서의 선택’이 가지는 의미이다.⁴⁰⁾

셋째, 아르미니우스는 이 ‘그리스도 안에서의 선택’을 믿음이라는 주제에까지 확장한다. 그는 선택이 그리스도 안에서 이루어졌다는 이 표현 속에 선택을 받은 자는 죄인일 뿐만 아니라, 믿는 자라는 의미가 담겨있다고 주장한다. 죄인이 아니고서는 그리스도를 믿을 필요가 없다.⁴¹⁾ 또한 스스로가 죄인임을 인식하여 그리스도를 믿을 때, 그리스도 안에 있기 때문이다. 믿음이 아니고서는 누구도 그리스도 안에 있을 수 없다.⁴²⁾ 그러므로 그리스도 안에서 선택하셨다는 것은 믿을 자를 선택하셨다는 것이다.

그렇다면 하나님께서 어떤 자가 그리스도 안에 있을 것이라는 것은 어떻게 아시는가? 그것은 예지로 아시는 것이다. 아르미니우스는 하나님의 미리 아심은 그 분의 의지를 앞서는 것이며, 이 의지는 미리 아심에 어떤 원인이 되지 못한다고 한다.⁴³⁾ 이로 인해서 아르미니우스의

35) J. Arminius, *Theses Theologicae de Praedestinatione*, 2: “Praedestinatio itaque,... est Decretum Beneplaciti Dei in Christo, quo apud se ab aeterno statuit fideles... justificare, adoptare, & vita aeterna donare ad laudem gloriosae gratiae suae.”

36) J. Arminius, *Examen Thesium D. Francisci Gomari de Praedestinatione*, (1613), 30.

37) J. Arminius, *Theses Theologicae.*, 2: “... definimus Decretum... quae ab aeterno statuit infideles, qui culpa sua & justo Dei iudicio credituri non sunt, ut extra unionem Christi positos, condemnare ad mortem aeternam, ad declarandam iram & potentiam suam.”

38) J. Arminius, *Theses Theologicae.*, 3: “... quia Evangelio continetur totius consilii Dei de salutis nostra extrema patefatio.”

39) K.D. Stanglin, 「Arminius and Arminianism: An Overview of Church Research,」 *Arminius, Arminianism, and Europe*, Th.M van Leeuwen 편집 (Leiden: Brill, 2009), 16: “Clarke argues that Arminius’s doctrine of the person and work of Christ is fundamental to his theology as a whole, described by Clarke as Christocentric. Throughout his work, Clarke offers his theological evaluations of Arminius and his contemporaries, and Christocentricity functions as the main criterion for his positive assessment of the theological system.”

40) J. Arminius, *Theses Theologicae.*, 5.6.

41) J. Arminius, *Theses Theologicae.*, 7: “Objectum seu Materiam Praedestinationis duplicem ponimus: tum res divinas, tum personas, quibus illarum communicatio est hoc decreto praedestinata... Personas circumscribimus voce fidelium, quae peccatum praeponit: nam in Christum non credit nisi peccator, & qui se peccatorem agnoscit.”

42) J. Arminius, *Examen Thesium.*, 68: “Ephes.1.6. at nemo est in Christo nisi fidelis,....”

예정론에서는 하나님의 의지는 큰 역할을 하지 못하며, 오직 하나님은 예지로서 누가 믿을지를 아실 뿐이다. 아르미니우스의 예정론은 주지주의적(Intellectualismus)인 성격을 띤다.⁴⁴⁾ 여기서 선택의 범위는 그리스도라는 근거를 벗어나서, 믿음을 근거로 하는 것으로 확장된다. 아르미니우스는 믿음을 공로, 혹은 선행이라고 말하지 않는다. 그는 믿는 자라는 의미가 스스로 어떤 공로나 능력이 있다는 말이 아니고, 단지 그리스도 안에서 행하신 하나님의 선하신 사역을 신뢰하는 것이라고 말한다.⁴⁵⁾ 이것은 아르미니우스가 자신의 예정론을 공로에 입각한 예정과는 구별하려고 한 것으로 보인다. 그럼에도 불구하고 그는 하나님의 예정을 조건적으로 만들었다. 예정은 하나님의 사랑에 대한 믿음을 가지고 있는 자를 구원하시려는 계획이 되었고, 구원 사역은 믿음이라는 전제 조건을 필요로 한다.⁴⁶⁾ 이로 인해서 아르미니우스는 종교개혁의 '무조건적인 은혜'라는 사상에서 벗어나게 된다.

코세(E.H.Cossee)는 이러한 아르미니우스의 예정론의 구조가 로마 교회적이라고 볼 수 있다고 말한다. 그는 예정을 위한 전제 조건을 두었는데, '예지된 공로'(foreseen merits)의 자리에 '예지된 믿음'(foreseen faith)을 두었다는 것이다. 물론 그는 로마 교회와는 구별되게 '오직 믿음'의 자리에 서고자 하였다. 칭의와 성화, 두 교리에서 믿음의 유일성을 강조하였으며, 성화가 믿음과 공로로서 이루어진다는 로마 교회에 반박하였다. 그럼에도 불구하고 아르미니우스의 예지된 믿음은 로마 교회와의 연관성이 있다.⁴⁷⁾

2.1.3. 1604년과 1609년의 *Theses Theologicae de Praedestinatione Dei* 의 특징들

고마루스는 아르미니우스가 예정론에 대한 소논문을 내고 8개월 후 1604년 10월에 다시 예정론에 대한 소논문을 발표한다. 이 소논문은 앞의 두 편에 비해서 그 분량이 몇 배로 늘어났는데, 그 목적은 다분히 아르미니우스의 예정론을 논박하고, 무조건적인 예정론을 변증하려는 것이었다. 1604년과 1609년의 고마루스의 예정론은 초기의 예정론과 비교할 때, 내용에서는 큰 변화가 없음에도 불구하고, 그 표현과 전개에 있어서 몇 가지 변화를 보인다.

첫째, 중세 스콜라적인 용어와 원리를 더 많이 사용한다. 특별히 아리스토텔레스의 논리인 '*primum in intentione et ultimum in executione*' 가 예정론의 논리의 중심에 있다. 또한 중세 스코투스-주의주의적(scotisch-voluntarische) 신론 이해가 나타난다.⁴⁸⁾ 하나님의 예

43) J. Arminius, *Examen Thesium.*, 56: "Scientia in Deo prior volitione est, & nititur infinita illius essentia, per quam Deus omnia novit unico actu & immediato. Non potest itaque ulla volitio in Deo esse causa scientiae seu cognitionis alicujus in Deo."

44) W.den Boer, *God's twofold Love.*, 74.

45) J. Arminius, *Theses Theologicae.*, 7.

46) 아르미니우스는 이로 인해서 신론에 있어서 예지-예정이라는 구조로 들어간다. 하나님의 예정은 누가 믿음을 가질 것인가 하는 예지에 근거를 가진다. 그의 신론은 주지주의(Intellectualismus)에 근거를 두고 있다. J. Arminius, *Examen Thesium.*, 56: "Scientia in Deo prior volitione est, & nititur infinita illius essentia, per quam Deus omnia novit unico actu & immediato... : at vero hinc non sequitur praedestinatum istam esse causam cognitionis seu praescientiae."

47) E.H. Cossee, 「Arminius and Rome」 *Arminius, Arminianis and Europa*, Th.M van Leeuwen 편집 (Leiden: Brill, 2009), 77: "Nevertheless, because of the idea that there is condition for the election (i.e.faith), there seems to be some connection between Arminius and Roman Catholic beliefs."

48) A. Vos, 「Reformed Orthodoxy in the Netherlands」 *A Companion to Reformed Orthodoxy*, H.J.Selderhuis 편집, (Brill 2013), 166: "Gomarus's theory of predestination follows the Scotian model and this model continues to be the starting point for the seventeenth-century Reformed doctrine of predestination."

지를 작성된 예지(*praescientia definita*)와 작성되지 않은 예지(*praescientia indefinita*)로 구분하여 피조물을 가능한 존재와 실제적인 존재로 나누는 것이다. 이 작성된 예지와 작성되지 않은 예지를 나누는 기준은 하나님의 의지이다. 하나님의 예정론에 있어서 예지는 작성된 예지로만 이해해야 한다.⁴⁹⁾ 실제로 고마루스는 1604년과 1609년의 논문에서 많은 부분을 예정이 하나님의 의지에서 나온다는 것을 설명하는데 할애한다. 이러한 하나님의 의지에 대한 강조는 그 분의 의지와 예지의 관계를 더 분명히 하여, 아르미니우스의 예지에 입각한 선택과 유기를 반박하고자 하는 것으로 보인다.

두 번째로 초기에 나타난 선택의 기초로서 제시된 중보자 그리스도는 더 이상 언급되지 않는다. 예정의 기초로서의 ‘그리스도 안에서의 선택’은 나타나지 않으며, 그리스도에 대한 설명은 최소화된다. 오직 그리스도는 성도의 구원을 이루는 분, 혹은 수단으로서만 설명한다.⁵⁰⁾ 하나님의 뜻을 중심에 둔 예정론의 체계화는 그리스도-구원론적인 성격을 제한하는 결과를 가지고 왔다. 이것은 아르미니우스의 그리스도-믿음 중심의 예정론을 반박하기 위한 하나의 결과이다. 대신 고마루스는 하나님의 뜻을 강조함으로써 예정론의 무조건적인 성격을 전면내세운다.

아르미니우스와의 예정론 논쟁은 고마루스의 1604와 1609년의 논문에 영향을 끼쳤다. 고마루스의 예정론에는 신론을 중심에 둔 스콜라적 체계화가 눈에 띈다. 이러한 예정론의 특징은 그가 생애 마지막에 선택론의 변증서로 썼던 *Disputatio Theologica de praedestinatione Dei*에서도 다시 한번 나타난다.

2.2. 고마루스의 예정론의 특징

고마루스의 예정론의 특징들을 요약하여 살펴보면 다음과 같다.

첫째, 그는 선택론 위에 서 있으며, 하나님의 절대적인 주권에서 나오는 이중 예정론을 전면내세우고 있다. 선택 뿐만 아니라 유기도 하나님의 의지, 그 분의 기뻐하심으로부터 나온다.⁵¹⁾ 이 선택과 유기의 최종적인 목적인 사람의 육과 영에서 나타날 하나님의 영광의 완전한 계시이다.⁵²⁾ 그리고 하나님은 이 목적을 위해서 수단을 작성하셨다. 이 수단에는 창조와 타락이 들어가며, 이 창조와 타락은 하나님의 영광의 계시를 위한 수단이다.⁵³⁾ 이렇게 선택과 유기를 통한 영광이라는 목적을 먼저 두시고, 그 후에 수단들을 두셨다는 것이 고마루스의 예정론의 중심을 관통하는 사고이다.⁵⁴⁾ 이러한 고마루스의 예정론은 전적인 선택론적인 사고 위에 있으며, 하나님의 절대 주권을 강조한다. 이러한 예정론은 그 근원에 있어서 제네바 신학자, 특별히 베자의 선택론의 영향에 따른 것이다.

49) F. Gomarus, *Theses Theologicae de Praedestinatione* (1604), 16: “Effectum est praedestinatorum in Deo praescientia definita: non qua praescientia, sed qua definita. Praescientia enim Dei est quasi liber, cui voluntas Dei praedestinando, praedestinata inscripsit. Praescit enim Deus definite futura...”

50) F. Gomarus, *Theses Theologicae* (1604), 30.

51) F. Gomarus, 「Disputatio Theologica,」 *Opera Theologica Omnia III*, (Amsterdami 1644), 10,80.

52) F. Gomarus, 「Disputatio Theologica,」 10,44: “... Dei, in aeterno hominum, anima & corpore, statu ac gradu, gloria:”

53) F. Gomarus, 「Disputatio Theologica,」 10,45: “*Media vero communia...* sunt *duo*: nempe eorum, in Adamo, cum justitia originali, *creatio* & reatorum, *recta gubernatio*. Quae *primum* legis lationem: *deinde* transgressionis illius... permissionem, & perpetuam ad ultimum usque statum directionem, complectur.”

54) F. Gomarus, 「Disputatio Theologica,」 10,41.

둘째, 고마루스의 선택론은 초기 개혁자들, 특별히 칼빈과는 그 방향에서 동일하나, 그 내부적인 원리에는 차이가 있다. 칼빈의 예정론에서는 하나님의 향한 경외가 그 선택론적인 이해의 중심 원리를 이룬다.⁵⁵⁾ 그러나 고마루스의 선택론은 하나님을 향한 경외에 근거를 두기 보다는 스콜라적인 원리에 의해서 뒷받침되고 있다. 하나는 아리스토텔레스의 목적론적인 이해이다. 의도에서는 목적이 수단보다 앞서며, 목적이 실행에서는 수단보다 뒤에 온다는 원리로 예정론을 관통시킨다.⁵⁶⁾ 다른 하나는 가능한(*qua possibilis*) 존재와 앞으로 실제로 있을(*quae fieri & ut futura sit*) 존재에 대한 구분이다.⁵⁷⁾ 이 이해는 중세 신학자 토마스 아퀴나스(Thomas Aquinas)에게서 넘겨받은 것이다.⁵⁸⁾ 이러한 스콜라적인 증명과 전개가 그의 예정론을 성경적이기 보다는 중세 스콜라적인 산물로 보이게 한다.

또한 그는 하나님의 의지와 예지의 관계를 정의해 나가면서 하나님의 예지를 둘로 나누는데, 작정되지 않은 예지와 작정된 예지이다. 하나님은 영원 전에 본성에 따라서 앞으로 있을 모든 가능성을 알고 계신다. 이것은 작정되지 않은 예지이다. 그러나 여기에 하나님의 의지가 개입하여 작정된 예지가 결정된다. 이러한 예지의 구별과 하나님의 의지의 자리는 스코투스의 주의주의적인(*scotisch-voluntarisch*) 사고에 근거한 것이다.

셋째, 그의 예정론은 전적으로 신론중심적인 사고 위에서 전개되며, 그리스도론적인 선택론

55) J. Calvin, *Inst.*, III, 23, 5: „Quaeris tu rationem? Ego expavescam altitudinem. Tu ratiocinare, ego mirabor; tu disputa, ego credam: altitudinem video, ad profundum non pervenio. Requievit Paulus, quia admirationem invenit. Vocat ille inscrutabilia Dei iudicia, et tu scrutari venisti? Ille dicit investigabiles eius vias, et tu vestiges? Ulterius procedendo nihil proficiemus.“

56) F. Gomarus, 「Disputatio Theologica de divinae Praedestinationis Hominum Objecto,」 *Opera Theologica Omnia III*, (Amsterdami 1644), 1: “Omnis finis suis mediis intentione prior, (quia media propter finem decernuntur) executione vero posterior.” 이 원리는 토마스 아퀴나스의 신학 대전에서 동일하게 제시되고 있다. S.th.1 q.22,a.1: „ut ex superioribus patet: necesse est quod ratio ordinis rerum in finem in mente divina praeexistat”; qu.22,ar2: “sed necesse est dicere omnia divinae providentiae subiacere, non in universali tantum, sed etiam in singulari. Quod sic patet. Cum enim omne agens agat propter finem, tantum se extendit causalitas primi agentis... unde necesse est omnia quae habent quocumque modo esse, ordinate esse a deo in finem,...”; qu.22,ar4: „ut quidam crediderunt. Ad providentiam enim pertinent ordinaré res in finem. Post bonitatem autem divinam, quae est finis a rebus separatae, principale bonum in ipsis rebus existens, est perfectio universi, quae quidem non esset, si non omnes gradus essendi invenirentur in rebus.“

57) 이 논리는 후택론에 반박하여 선택론을 옹호하는 근거로 사용된다.

58) T. Aquinas, 「Summa Theologiae,」 *S. Thomae Aquinatis Opera Omnia II*, (frommann-holzboog 1980), 1, 14, 9: „quaedam enim, licet non sint nunc in actu, tamen vel fuerunt vel erunt, et omnia ista dicitur deus scire scientia visionis... quaedam vero sunt, quae sunt in potentia dei vel creatura, quae tamen nec sunt nec erunt neque fuerunt. et respectu horum non dicitur habere scientiam visionis, sed simplicis intelligentiae.“; A.J. Beck, *Gisbertus Voetius (1589-1676): Sein Theologieverständnis und seine Gotteslehre*, (Vandenhoeck & Peprecht 2007), 270: “Thomas verwendet diese Terminologie in seiner *Summa Theologiae* I, q.14, a.9, zur Frage, ob Gottes Wissen sich auch auf das Nicht-Seiende (*quae non sunt*) erstreckt. Dort bezieht er die *scientia simplicis intelligentiae* auf diejenigen Sachverhalte, die zwar in der Potenz Gottes oder des Geschöpfes liegen, aber dennoch nicht sind, nicht waren und nicht sein werden. Die *scientia visionis* umfasst ebenfalls Sachverhalte, die momentan nicht faktisch sind (*non sint nunc in actu*), aber im Unterschied zu den übrigen Nicht-Seienden einmal faktisch waren oder sein werden. Somit handelt es sich hier um zwei verschiedene Mengen nicht-existenter Sachverhalte, die sich exklusiv zueinander verhalten und einander nicht überlappen. Der göttliche Wille spielt hier keine konstitutive Rolle, so dass letztlich beide Formen des Wissens in ihrer Modalität notwendig sind.“

은 거의 제거된다. 이것은 그의 엡 1:4의 ‘그리스도 안에서 선택’에 대한 해석에서 나타난다. 그는 엡 1:4에서 말하는 그리스도는 중보자 그리스도가 아니라, 삼위일체 중에서 제 2위이신 성자 하나님으로 이해한다. 즉 성부께서 영원 전에 성자 안에서 택하셨다는 것이다 (*Pater per Filium elegit nos ab aeterno*). 이것은 어거스틴의 삼위일체의 이해와 동일하다. 그러나 이러한 해석은 에베소서 1:4가 가지고 있는 예정과 구원에 있어서 그리스도 중심적인 이해를 약화시키는 결론을 가지고 왔다.⁵⁹⁾

그렇다면 이러한 논쟁 속에서 진행되고 정리된 내용이 고마루스의 예정론 이해의 전부인가? 그렇지 않다. 이 논쟁 속에서 나타난 예정론은 그 전개에서 스콜라적인 성격이 강조되고, 성경적인 견해가 축소된 것으로 나타나는데, 논쟁서의 특성상 그 논리화가 극대화된 결과라고 볼 수 있다. 그것은 그의 예정론 논문들이 아르미니우스와의 논쟁 후에 그 목적과 분위기를 달리한 데서 알 수 있다. 고마루스의 성경 주석서를 살펴보고, 그의 신학 전반적인 면을 살펴 볼 때, 예정론이 그의 신학에서 차지하는 위치는 다음과 같다.

2.3. 예정론의 위치에 대한 고마루스의 이해

고마루스는 말년에 그의 동료와 논쟁하면서 선택론을 변호하기 위하여 하나의 소논문을 쓰는데, 그 제목은 *Disputatio Theologica, de divinae praedestinationis hominum objecto, cum necessaria et modesta pro eodem apologia (Amsterdami, 1650)* 이었다. 이 논문을 통해서 고마루스가 선택론에 대한 확고한 이해를 가지고 있었다는 것을 알 수 있다. 그러나 이 논문의 머리말에는 선택론에 대한 흥미로운 표현이 있다. 그는 예정론의 대상에 대한 가르침을 성경의 용어인 ‘단단한 음식’(cibus solidum)이라고 표현한다. 그는 이 교리를 ‘어려운 주제’(gravem materiam)이라고 말하면서, 이 가르침을 밝히기 위해서는 몇몇의 철학적인 원리가 전제되어야 한다고 한다. 그것은 ‘목적론적인 구조’와 ‘가능성의 존재와 앞으로 존재하게 될 존재’의 구분이다. 고마루스에 따르면 이러한 철학적 구별로서 예정의 대상을 밝힐 수 있다. 이것은 선택론에 대한 고마루스의 두 가지 생각을 알게 해 준다.

첫째, 고마루스는 이 예정의 대상에 대한 교리가 성경 속에서 자명한 가르침이라고는 생각하지 않는다. 이것은 중세 스콜라적인 방법의 도움을 받아야 한다고 생각한다.

둘째, 이 교리는 ‘단단한 음식’이다. 즉 그는 이 교리를 교회의 기초적인 가르침으로 이해하지 않았다. 이러한 증거는 고마루스의 성경 주석에도 나타난다. 거의 모든 신약(마태-, 누가-, 요한복음, 로마서, 갈라디아서, 빌립보서, 골로새서, 데살로니가전후서, 빌레몬서, 히브리서, 야고보서, 베드로전후서, 요한 1,2서, 유다서와 계시록)과 구약의 본문 몇 개(창 3:15; 15:1-6; 22:15-19과 오바댜서)를 주석한 이 전집에서 고마루스는 선택론에 대해서 거의 언급하지 않는다. 로마서 9장에서 언급한 것이 거의 유일하다. 그의 성경 주석 *Analysis* 에서 그의 예정론이 어떻게 설명되고 있는지 조금 더 살펴 보자.

이 성경 주석에서 예정론은 많은 부분을 차지하고 있지는 않다. 예정론은 빈번하게 나타나는 교리도 아니고, 성경 주석을 관통하는 주제도 아니다. 그러나 성경 주석에서 어떤 의도를 가

59) W. den Boer, *Jacobus Arminius: Theologian of God's twofold love, 'Arminius, Arminianism, and Europe'* Th. Marius van Leewen, Keith D. Stanglin & Markijke Tolsma 편집, Brill 2009, 30: "The increased use of scholastic method, also for defending God's justice in unconditional predestination, was accompanied by decreased leeway for those who held different views. This was undoubtedly connected to the process of confessionalization that occurred simultaneously with the arrival of early Orthodoxy and Reformed scholasticism."

지고 분명하게 예정론을 주장하는 본문을 만나게 된다. 그러면 그 의도는 무엇인가? 크게 두 가지이다. 첫째, 보편구원론에 대한 반론이다. 고마루스에 따르면 루터주의자들(Jac. Andera, Aeg. Hunnus, Leon Hutterus)이 그리스도께서 모든 자를 위해서 고난 당하셨다고 주장하며, 항론파도 이들의 주장에 동조하고 있다.⁶⁰⁾ 이들의 주장에 반하여 고마루스는 제한속죄를 주장한다. 그리스도의 구속 사역은 모든 인류를 구하기에 충분한 것이지만, 하나님의 의지와 목적에 의해서 제한된다. 그리스도는 택자들을 위해서만 죽으셨다.⁶¹⁾ 주목한 만한 것은 유기에 관한 언급은 거의 이 제한구원론과 관계해서만 언급되고 있는 점이다.

둘째, 구원의 근원을 밝히기 위해서 예정론을 설명한다. 이 예정론을 통하여 고마루스는 두 가지를 강조한다.⁶²⁾ 먼저 구원 사역의 근원은 하나님의 은혜로운 의지라는 것이다. 그러므로 구원은 사람의 선행이나 조건에 의해서 이루어지지 않는다. 예를 들어서 요 6:37,44절의 주석에서 고마루스는 이것을 설명한다.⁶³⁾ 그리스도에게 온 사람들은 이미 성부께서 주신 사람들이다. 주님께서 양이라고 부르는 사람들은 그 스스로에 의해서 양이 된 사람들이 아니며, 오직 선택에 의해서 그리스도와 교회의 구성원이 된 사람들이다.⁶⁴⁾ 이 37절의 내용은 44절과 연결된다. 믿음은 하나님의 선물이며, 어떤 사람도 스스로 그리스도를 믿을 만한 능력을 가지고 있지 않다.⁶⁵⁾ 그러므로 그 분은 예수를 믿게 하는 중생의 능력을 선택을 통하여 선물하신다.⁶⁶⁾ 이 설명 후에 고마루스는 계속하여 로마 교회가 벨라르미누스(A.Bellarminus)의 주장에 따라서 믿을 수 있는 원인을 사람 안에 두려는 것에 대하여 비판한다.⁶⁷⁾

이 무조건적인 은혜와 사람의 공로에 대한 거절은 그의 로마서 해석 뿐만 아니라, 신약 성경 주석에서 자주 만날 수 있는 주장이다. 이러한 논지에서 주로 강조되는 내용은 이중 예정론이라기 보다는 선택론이다. 이것은 그의 예정론 이해가 초기 종교 개혁자들의 정신과 맞닿아 있음을 보여준다. 고마루스가 예정론으로 강조하고자 하는 것은 구원의 무조건성, 즉 ‘오직 은혜’의 강조와 로마 교회의 공로 사상의 거절이다. 이로 말미암아서 *Analysis* 에서 예정론을 설명할 때에는 이중예정보다는 은혜에 따른 선택이 전면에서 나타난다.

고마루스의 예정론에 대해서 다음과 같은 결론을 내릴 수 있다.

첫째, 고마루스의 예정론의 스콜라적 체계화는 아르미니우스와의 논쟁을 거치면서 심화되었다. 그의 예정론은 아르미니우스와의 논쟁 전에는 완전한 선택론으로서의 체계를 갖추고 있지는 않았다. 그러나 논쟁 속에서 중세 스콜라의 논리와 용어를 끌어와서 예정론을 변증한다. 이 스콜라적인 체계화로 인해서 종교 개혁의 그리스도중심적인 구원론이 희미해졌다는 것 역시 어느 정도 타당성을 가진다.

그럼에도 불구하고 멀러나 판 아셀트의 주장에 따르면 개혁파 정통주의에서 나타나는 스콜라적인 체계화는 16,17세기의 대학 교육에 따른 하나의 보편적인 결과이다.⁶⁸⁾ 16,17세기 신학

60) F. Gomarus, *Opera Theologica Omnia II*, (Amsterdami 1644), 90, 442.

61) F. Gomarus, *Opera Theologica Omnia II*, 100-101.

62) F. Gomarus, *Opera Theologica Omnia II*, 55: "... Electionis & vocationis causam esse non hominis dignitatem aut conditionem: sed puram putam υδοκίαν Dei."

63) 요한복음 6장 37절 "아버지께서 내게 주시는 자는 다 내게로 올 것이요 내게 오는 자는 내가 결코 내어 쫓지 아니하리라", 44절 "나를 보내신 아버지께서 이끌지 아니하면 아무라도 내게 올 수 없으니 오는 그를 내가 마지막 날에 다시 살리리라"

64) F. Gomarus, *Opera Theologica Omnia I*, (Amsterdami 1644) , 404.

65) F. Gomarus, *Opera Theologica Omnia I*, 405.

66) F. Gomarus, *Opera Theologica Omnia I*, 406.

67) F. Gomarus, *Opera Theologica Omnia I*, 406.

68) W.J. van Asselt, *No Dordt without Scholasticism: Willem Verboom on the Canons of Dordt*, 『Church History and Religious Culture』 87/2 (2009), 203-210.

자들에게 있어서 철학은 독자적인 학문이기 보다는 성경의 진리를 뒷받침하는데 유용한 도구들이었다. 이로 인해서 그들이 쓰는 작품의 의도에 따라서 이러한 체계화는 더 강해지기도 하고 약해지기도 한다.

둘째, 성경 주석에서 나타나는 예정론의 자리는 종교 개혁의 '오직 은혜'를 지키는 데에 있다. 성경 주석에서 예정론은 하나님의 은혜의 근원을 밝히며, 인간의 공로를 배척하려는 데에 그 목적이 있다.

이러한 내용들은 고마루스의 신학에서 예정론이 중요하지 않다는 것을 말하는 것은 아니다. 그가 논쟁 속에서 예정론을 변호하려고 노력하였던 것을 볼 때, 그에게 예정론이 중요했다는 것은 의심할 여지가 없다. 그러나 그의 신학의 주된 주제가 되었던 것은 다른 내용이었다. 그것은 그리스도의 복음으로서의 언약이다.

3. 복음으로서의 언약

3.1. 1594년 레이든 대학의 취임사

1594년 하이델베르크 대학에서 박사 학위를 취득한 고마루스는 동일한 해 1월에 레이든 대학의 신학부에 교수로 부름을 받았다. 이보다 5개월 뒤인 1594년 6월 8일 레이든 대학 신학부 교수로 취임하면서 취임사로 다루었던 주제는 언약론(*De Foedere Dei*)이었다.⁶⁹⁾ 취임사는 그 취임하는 학자가 자신의 사상의 중심 내용을 밝히는 중요한 자리였으며, 이 자리를 빌어서 그가 하나님의 언약에 대해서 다루었다는 것은 주의해 볼 만하다. 여기서 고마루스는 성경의 주된 내용을 ἡ καινὴ διαθήκη, 즉 언약으로 이해하고 있다.⁷⁰⁾ 그의 언약 이해를 살펴보면 다음과 같다.

그는 먼저 이 헬라어 단어 *diadeke*가 두 가지로 번역될 수 있다고 말한다. 테스타멘툼(*Testamentum*)과 포에두스(*Foedus*), 또는 팩툼(*Pactum*)이다. 고마루스는 언약을 다음과 같이 정의한다. “하나님과 사람 사이의 쌍방적인 의무인데, 즉 하나님께서 사람에게 특정한 조건 하에 영원한 생명을 허락하시는 것이다.”⁷¹⁾ 먼저 고마루스의 언약론에 있어서 주목해 볼 만한 것은 그가 언약을 하나님과 사람의 쌍방의무로 이해하고 있다는 것이다. 이 쌍방의무라는 특징은 자연적(*naturale*) 언약과 초자연적(*supernaturale*) 언약 모두에 공통적인 것이다. 자연적 언약에서 하나님은 영원한 생명을 약속하셨고, 사람에게 영원한 생명의 조건으로 완전한 복종을 요구하신다.⁷²⁾ 이러한 쌍방 간의 의무는 초자연적 언약에서도 나타난다. 이 초자연적 언약에서 하나님은 그리스도와 화목을 위한 그의 완전한 순종, 그리고 영원한 생명을 값없이 주실 뿐만 아니라, 그 분의 영에 의한 믿음과 회개를 주신다.⁷³⁾ 물론 고마루스는 믿음과

69) F. Gomarus, *Opera Theologica Omnia I*, Prolegomena.

70) F. Gomarus, *Opera Theologica Omnia I*, Prolegomena: “Ut igitur ad rem ipsam accedamus & inde a capite exordiamur, observandum est, titulum suscepti operi esse vel universalem, qui est universi operis, vel singularem, qui est singulis eius partibus seu libris proprius. Universalis autem est unicus ἡ καινὴ διαθήκη.”

71) F. Gomarus, *Opera Theologica Omnia I*, Prolegomena: „Foedus igitur Dei, proprie dictum, est mutua Dei & hominum obligatio, de vita aeterna ipsis certa conditione danda.“

72) F. Gomarus, *Opera Theologica Omnia I*, Prolegomena: “Naturale est foedus Dei natura notum, quod Deus vitam aeternam promittit tantum, & conditionem perfectae obedientiae ab hominibus requirit.”

73) F. Gomarus, *Opera Theologica Omnia I*, Prolegomena: “Foedus vero supernaturale est foedus Dei natura ignotum, & mere gratuitum, quo Deus non solum Christum, & perfectam in eo obedientiam ad reconciliationem & vitam aeternam hominibus offert: sed

회개는 하나님께서 주시는 것이라고 하면서도, 동시에 하나의 언약의 조건으로 이해한다. 이것은 고마루스의 *Loci* 형식의 작품 *Disputationes* 에서도 동일한데, 그는 이 믿음과 회개를 언약 당사자인 사람의 “전제된 조건”(praescriptam...conditionem)으로 설명하면서도⁷⁴⁾, 동시에 이것을 하나님께서 약속하셨다고 말한다. 이러한 내용은 그가 상호의무의 언약의 형식에 입각하여 은혜 언약을 이해하고 있다는 사실을 보여준다.⁷⁵⁾

그렇다면 이 언약은 언제부터 시작된 것이며, 언약의 대상은 누구인가? 위에서 살펴 본 대로 고마루스는 이 언약을 자연적(naturale) 언약과 초자연적인(supernaturale) 언약으로 구별한다. 여기서 자연적인 언약은 낙원에서 주신 것이며, 모든 인류와 맺은 언약이고, 모세와 십계명을 통하여 형체를 갖추었다고 말한다. 그리고 초자연적인 언약에 대해서는 다음과 같이 설명한다. “초자연적인 언약은 하나님의 언약인데, 이것은 본성으로는 알 수 없는 것이며, 오직 은혜에 기초한 것이다. 이 언약과 함께 하나님은 사람에게 속죄와 영원한 생명을 주기 위한 그리스도와 그분의 완전한 순종을 보이실 뿐만 아니라, 믿음과 성령을 통한 회개 또한 선물하신다.”⁷⁶⁾ 이 초자연적인 언약은 낙원에서 사람이 타락했을 때 주셨을 뿐 아니라, 아브라함에게는 가나안과 큰 자손에 대한 약속으로 확고하게 하셨다. 여기서 고마루스는 자연적인 언약 뿐만 아니라, 초자연적인 언약도 모세를 통해서 확정되었다고 말한다. 고마루스에 따르면 모세는 두 가지 임무를 가지고 있었는데, 하나는 자연적인 언약을 선포하는 것이며, 다른 하나는 아브라함과 이스라엘에게 이미 계시하신 초자연적이고 은혜로운 언약을 선포하는 것이다.⁷⁷⁾

고마루스는 계속해서 자연 언약과 초자연적 언약 사이의 네 가지 차이점을 말한다: 첫째, 언약의 질료(materia)가 다른 것이다. 자연적인 언약에서 하나님의 약속은 단지 영생의 약속 뿐이다. 그러나 초자연적인 언약에서는 영생의 약속 뿐만 아니라, 그리스도의 완전한 순종과 언약의 조건인 믿음까지도 선물해 주시는 약속이 있다. 둘째, 언약의 결과(Effectus)이다. 자연적인 언약에서는 죄와 정죄를 증거하지만, 초자연적인 언약에서는 죄와 심판의 제거, 그리고 구원의 선물을 약속하신다. 셋째, 특성(proprietates & adjuncta)이다. 자연적인 언약은 사람의 본성에 계시된 것이나, 초자연적인 언약은 사람의 본성에 숨겨진 것이다. 넷째, 중보자(mediator)이다. 자연적인 언약은 모세를 통해서 계시되었으나, 초자연적인 언약의 중보자는

etiam conditionem fidei, & resipiscentiae suo spiritu donat.”

74) F. Gomarus, 「Disputatio Theologica,」 14,29.

75) 흐라프란드(C.Graafland)는 쌍방향적인 언약론이 불링거와 우르시누스에게 독특하게 나타나는 이해라고 한다. 고마루스는 노이슈타트에서 우르시누스 밑에서 공부를 하였다는 것을 생각해 볼 때, 그에게 보이는 언약론의 이해는 우르시누스에게서 온 것으로 보인다. 이러한 우르시누스의 영향은 시내산 언약에 대한 이해에서도 나타난다. C. Graafland, *Van Calvijn tot Comrie: Oorsprong en ontwikkeling van de leer van het verbond in het Gereformeerd Protestantisme, B.2*, Boekencentrum 1994, 30; Bertus Lonnstra, *Verkiezing-Verzoening-Verbond: beschrijving en beoordeling van de leer van het pactum salutis in de gereformeerde theologie*, Utrecht 1990, 70-71.

76) F. Gomarus, *Opera Theologica Omnia I*, Prolegomena: “Foedus vero supernaturale est foedus Dei natura ignotum, & mere gratuitum, quo Deus non solum Christum, & perfectam in eo obedientiam ad reconciliationem & vitam aeternam hominibus offert: sed etiam conditionem fidei, & resipiscentiae suo spiritu donat.”

77) 룬스트라(B.Loonstra)는 올레비아누스는 이 시내산 언약을 행위 언약으로 이해하였다고 한다. 이것이 정확하다면 이 언약론에서 시내산 언약에 대한 고마루스의 이해는 올레비아누스의 이해와는 어느 정도 거리를 두고 있으며, 우르시누스와 동일하다. B. Lonnstra, *Verkiezing-Verzoening-Verbond: beschrijving en beoordeling van de leer van het pactum salutis in de gereformeerde theologie*, Utrecht, 1990, 73: “Voor Olevianus is het Sinaitische Verbond dus een wettisch verbond, dat tegenover het genadeverbond staat.”

그리스도이시다. 여기서 고마루스는 그리스도에 대해서 강조하는데, 왜냐하면 중보자 그리스도는 새 언약의 보증이고 기초이시기 때문이다.⁷⁸⁾ 은혜 언약은 그리스도의 피 흘리심과 그분의 죽으심으로 나타나며, 새 언약에서 약속된 은혜는 그리스도의 피와 죽으심을 통한 구원과 죄 사함이다. 중보자 그리스도는 은혜 언약의 중심이다.

중보자 그리스도는 성경의 신약과 구약의 비교에서도 그 중심적인 역할을 한다. 요한복음 주석 서문에서 고마루스는 그리스도를 통하여 성취된 구원의 복음과 약속된 구원의 복음을 구별한다. 구약에서 구원은 복음이라기 보다는 약속이라고 불리운다. 왜냐하면 그리스도의 성육신은 아직 구약에서는 실현되지 않았고, 약속만 된 상태이기 때문이다. 여기서 고마루스는 하나님의 아들의 성육신을 신약과 구약의 차이점의 원리로 설명한다.

고마루스에 따르면 구약의 교회는 아직 어린 유아에 불과했다. 왜냐하면 하나님을 아는 지식이 아직 충분하게 자라지 않았기 때문이다. 구약에서 그리스도에 대한 약속은 아직 성취되지 못했고, 그리스도와 그분의 구속 사역은 여러 가지 모형으로 제시되어 있었다.⁷⁹⁾ 구약의 교회는 그리스도의 모형으로 인하여 어둡고 불분명하지만, 신약의 교회는 약속의 성취와 복음의 분명성으로 인하여 빛나고 있다고 말한다.⁸⁰⁾ 신약과 구약의 차이점이 그리스도의 성육신이지만, 반대로 신약과 구약의 유사성도 역시 그리스도이다. 여기서 그는 하나님과 사람 사이의 언약, 즉 복음을 성경의 총체적인 내용으로 이해하고 있다.

3.2. *Disputationes Theologicae* 와 *Analysis* : 그리스도의 언약, 복음

Disputationes 에서 고마루스는 언약에 대하여 중요성을 말하고 있는데, 이 중요성은 그가 ‘복음에 대해서’(disputatio 14. *De Evangelio Christi*) 설명하면서 드러난다.⁸¹⁾ 그는 이 주제에 대하여 다루기 전에 특별히 서론을 만들어 복음의 중요성을 강조한다. 이 복음에 대한 가르침은 ‘그 교리의 최고의 영예와 유용성과 필요성으로 인하여 특별한 가치’를 지키고 있다. 불경한 자들은 이 복음을 ‘다양한 오류를 가지고 부패케 하고 파괴하여 무너뜨리려고 한다. 그러므로 ‘그 교리를 정당하게 주장함으로 신적인 진리와 교회의 구원을 지키기 위해서 모든 경건한 자들은 열심을 내야 한다’고 말한다.⁸²⁾ 그리고 이 복음에 대한 범주에서 고마루스는 그리스도론과 구원론을 전개시키고 있다.

그렇다면 복음이란 무엇인가? 그는 복음이 곧 “그리스도를 통하여 받는 은혜로운 구원에 대한 비밀한 언약”이라고 소개한다.⁸³⁾ 하나님의 은혜 언약은 복음의 내용이다. 고마루스에 따르면 복음은 하나님께서 특정한 조건 아래에서 사람에게 영원한 구원을 주신다는 하나님과 사람

78) F. Gomarus, *Opera Theologica Omnia II*, 95.

79) F. Gomarus, *Opera Theologica Omnia II*, 153.

80) F. Gomarus, *Opera Theologica Omnia II*, 170: “... quae longe illustrior in Novi Testamenti Ecclesia refulget ob promissionum impletionem & evangelicae doctrinae claritatem...”

81) 고마루스는 그의 Loci 방식의 작품 *Disputationes* 에서 그는 예정론을 하나의 주제로 다루고 있다. 그의 *Disputationes* 의 순서는 다음과 같다: 서론 (*Disp.*1-2), 하나님(*Disp.*3-8), 작정(*Disp.*9-10), 창조(*Disp.*11-12), 하나님의 율법(*Disp.*13), 그리스도의 복음(*Disp.*14), 그리스도(*Disp.*15-22), 구원의 서정(*Disp.*23-29), 교회(*Disp.*30), 성례(*Disp.*31-39).

82) F. Gomarus, 「Disputatio Theologica,」 14, Einleitung: “*Quoniam suavissimae, de Evangelio Iesu Christi, doctrinae, adeo eximia es dignitas: ut sua sublimitate, utilitate, ac necessitate summa, ad sui amorem, nos invitet ac rapiat: tantaque contra adversariorum, existit impietas: ut eandem, variis erroribus, vitiare ac subvertere mohantur: omnium piorum studium accendi debet: ut veritati divinae, & Ecclesiae saluti, iustae doctrinae illius assertionem, patrocinentur.*”

83) F. Gomarus, 「Disputatio Theologica,」 14,25.

사이의 상호적인 의무를 선포하는데, 이 언약의 조건들은 믿음과 회개이다. 그러나 사람은 스스로의 힘으로 이러한 조건을 성취할 수 없다. 오히려 하나님은 택자들에게 믿음과 회개를 약속하시며, 이것을 택자들에게 이루신다.⁸⁴⁾ 이러한 그리스도의 복음의 목적은 구원자 하나님의 영광이다.

그렇다면 그리스도와 복음은 어떤 관계를 가지는가? 고마루스는 그리스도를 복음의 원인으로 이해하지는 않는다. 고마루스에 따르면 복음을 만든 창시자는 하나님이다.⁸⁵⁾ 만드신 분으로 생각한다면, 그리스도의 복음이 아니라, ‘하나님의 복음’이다. 하나님께서 복음을 약속하신 것이다. 그렇다면 왜 ‘그리스도의 복음’이라고 부르는가? 그것은 그리스도가 복음의 내용이기 때문이다. 복음이 선포하는 내용은 구원자 그리스도와 그분의 구속 사역이다. 이 구원자 그리스도와 그분의 사역으로 인하여 성도는 구원에 이르며, 그리스도와의 연합, 곧 교회에 참여하게 된다.

그리스도의 복음이라는 이해는 신약과 구약에서도 중심을 차지하고 있다. 구약과 신약에서의 복음은 두 가지 관점에서 차이를 가지고 있다. 구약에서 복음은 ‘그리스도에 대한 약속의 복음’이다. 신약에서 복음은 ‘그리스도의 보내심에 대한 복음’이다.⁸⁶⁾ 구약과 신약의 차이는 복음의 내용인 그리스도가 오셨느냐, 아직 오지 않으셨느냐에 달려 있다. 고마루스는 구약에서도 오실 그리스도의 직분과 사역에 대해서 선포되었는데, 구약에서 그리스도의 모형이 되는 사람들의 이름, 직분, 사역에 의해서 나타났다고 말한다. 예를 들어서 다윗과 멜기세덱과 같은 인물이다. 여기서 고마루스는 구약을 그리스도-모형론적인 해석으로 접근한다. 신약 뿐만 아니라 구약에서의 중심점 역시 그리스도이시다.

이러한 그리스도-언약론적인 사고는 구약의 해석에서도 나타난다. 고마루스는 신약에 대한 주석 외에 구약의 주석을 추가해 놓았는데, 그 제목을 다음과 같이 붙였다: “부록, 여기에는 그리스도에 대한 선지자 모세의 해석을 담고 있다(*Appendix, quae continet explicationem Prophetiarum Mosis de Christo*)” 고마루스는 제목에서 모세가 선지자이며, 그의 예언의 내용은 그리스도라고 말한다.⁸⁷⁾ 여기서 다루고 있는 본문은 창세기(3:15; 15:1-6; 22:15-19)와 오바다에 대한 해석이다. 이 해석의 내용은 ‘그리스도에 대한 약속’이다. 타락한 아담과 하와에게 준 것은 그리스도에 대한 약속인데, 이 약속은 교회에 대한 사랑과 연결되어 있다. 아브라함에게 주신 약속 역시 그리스도에 대한 약속이며, 믿음으로 말미암은 칭의이다.⁸⁸⁾ 창 22장에서는 고마루스는 구약의 선지자들과 약속들이 바라본 것이 육체로 오신 그리스도라고 해석한다.⁸⁹⁾ 오바다서의 주제 역시 그리스도를 통한 교회의 구원이다. 고마루스는 이러한 오바

84) F. Gomarus, 「Disputatio Theologica,」 14,29.

85) F. Gomarus, 「Disputatio Theologica,」 14,23: “*Divinum* vero est, quod Deum habet auctorem:”

86) F. Gomarus, 「Disputatio Theologica,」 14,65: “*Etsi Evangelium reipsa... sit simplex*: rei tamen *circumstantia, duplex* comperitur. Quippe aliud est, *Evangelium promissionis Christi*: aliud, *missionis illius*.”

87) G.P. van Itterzon, *Franciscus Gomarus*, 329-330; F. Gomarus, *Opera Theologica Omnia*, II, 533-545.

88) F. Gomarus, *Opera Theologica Omnia II*, 537: “*Eventus verò sermonis Dei effectus complectitur duos, non coordinatos quidem, sed subordinatos. Primus effectus est fides Abrahami, quam Dei sermoni & promissioni: quae Evangelium de Christo includebat, adhibuit: alter est imputatio ad iustitiam.*”

89) F. Gomarus, *Opera Theologica Omnia II*, 538: “*Non immeritò ait Servator, Ioh. 8. 56. Abraham Pater vester gestivit ut videret diem meum, & vidit ac gavisus est. Etsi enim oculis corporis Christum in carne patefactum non viderit, animi tamen seu fidei oculis,*

다서의 예언이 그리스도께서 긍휼로 교회를 구원하시는 것에 대한 하나의 모형이라고 설명한다.⁹⁰⁾ 고마루스의 구약 성경의 해석 원리는 그리스도중심적인 사고이다.

이러한 구약 성경의 해석 원리는 요한복음에서도 반복하여 나타난다. 구약 성경은 하나님의 아들에 대한 상징으로 가득하며, 이 상징에는 사람과 물건이 있다. 구약에 나타난 상징적 인물에는 멜기세덱, 다윗, 솔로몬과 그의 왕국, 요나 등이 있다. 또한 그리스도와 그분의 사역에 대해서 상징하는 물건에는 놋뱀, 만나, 반석, 모세의 장막, 제사장들의 직무와 제사, 다양한 의식법 등이 있다.⁹¹⁾ 이러한 설명 후에 고마루스는 예수 그리스도 안에 모든 충만이 있다고 한다. 즉 우리를 은혜로 구원하시기 위한 충만한 기뻐하심과 은혜의 선물이 그리스도 안에 있다. 그러므로 그 분이 완전한 구원을 이루신다. 그리고 이 그리스도중심적인 구원론은 교회론으로 연결된다. 왜냐하면 그 분은 모든 것을 충만케 하시는 충만이기 때문이다.⁹²⁾ 이러한 이해는 다른 신약성경의 해석에서도 동일하다.

레이든 대학의 취임사와 *Disputationes*, 그리고 성경 주석서인 *Analysis* 는 고마루스의 성경 이해의 중심에는 그리스도의 복음이 자리 잡고 있다는 사실을 보여준다. 그는 성경을 관통하고 있는 주제가 그리스도에 대한 언약, 즉 복음이라고 이해하고 있으며, 이 그리스도의 복음이야말로 기독교의 중심에 있는 가장 중요한 교리이고, 교회의 구원을 위해서 필수적인 교리이다. 여기서 고마루스의 평가에 대한 질문이 나올 수 있다. 그렇다면 고마루스는 언약론자인가? 그렇지 않다. 그는 후대에 나타나는 코케이우스(J.Cocceius)와 같이 언약론을 가지고 신학 전체를 관통시키지는 않는다. 그렇다면 기존의 이해처럼 고마루스를 예정론자로 이해할 수 있는가?

4. 고마루스에게 있어서 예정론과 언약론

앞에서 살펴 본 대로 알렉산더 슈바이처 박사의 ‘중심 교리’ 이론은 칼빈 이후의 개혁파 정통주의 신학자들의 주요 교리가 무엇인지를 살펴보아서 그의 신학 전체를 그 교리의 논리적 결과물로 이해했다. 이러한 이해의 틀은 지금에 있어서 개혁파 정통주의자들을 예정론주의자와 언약론자로 가르는 하나의 눈이 되었다. 즉 개혁파 전통주의자들의 신학적 틀 속에서 예정론과 언약론의 관계를 살펴보아서, 두 교리 중에서 논리적 우위성을 차지하고 있는 교리를 가지고 예정론자, 혹은 언약론자로 나누는 것은 전적으로 슈바이처 박사의 ‘중심 교리’ 이론의 틀을 따르는 것이다. 그러나 이러한 구분은 상당히 거칠고 무모하기 까지 하다.⁹³⁾ 고마루스의

Heb. 11. 1, 13. in prophetiis ac divinarum promissionum operculo propositum contemplatus est: quemadmodum ex iis quae ante de Gen. 15. c. v. 6. disservimus, apparet, & ex hoc cap. 22. clarius etiam elucebit.”

90) F. Gomarus, *Opera Theologica Omnia II*, 544.

91) F. Gomarus, *Opera Theologica Omnia I*, 319.

92) F. Gomarus, *Opera Theologica Omnia I*, 320: “Unde etiam ex dictis praestantia hujus gratiae & veritatis, voce *plenitudinis* explicata, satis intelligitur: quia ad plenam nos gratuito servandi benevolentiam nihil omnino in Christo defuit, eamque donatione salutis obsignavit: quod salutem perfectam conferat, & quidem solus hoc praester ac praestare potuerit...: *omnia* (nempe ad salutem necessaria) *implere in omnibus* scilicet Eccelsiae, de qua agit, membris:”

93) W.J.van Asselt, *Protestant Scholasticism: Traits, Tenets and Claims of New Approach* (9월 3일 발표) 2008. 이 논문에서 판 아셀트는 슈바이처가 ‘중심 교리’ 이론의 관점에서 개혁파 신학을 살펴보고자 한 것은 당시 큰 영향을 끼친 솔라이에르마허가 종교 감정과 체험을 가지고 신학 전체를 설명하려고 한 시도에 영향을 받아서 하나의 신학의 틀로 개혁파 신학을 관통시키려고 한 유사한 시도라고 설명한다. 판 아셀트는 이러한 슈바이처의 시도가 개혁파 신학에 대한 오해를 가지고 왔다고

예정론과 언약론을 정당하게 이해하기 위해서 전체적인 신학의 내용 속에서 살펴봐야 한다. 고마루스에게 있어서 예정론은 그의 신학의 논리적인 근원이 아니다. 고마루스가 예정론을 변증하고자 힘썼던 것은 예정론이 하나님의 은혜의 절대성과 무조건성을 설명하기 때문이다. 하나님의 구속 은혜는 무조건적이며, 사람의 공로와 죄를 전제로 하지 않는다. 그는 은혜의 절대성을 위해서 선택론적인 예정론을 전개한다. 물론 이 선택론적인 전개 속에서 지금의 교회가 더 이상 받아들일 수 없는 중세 스콜라적인 논증이 나타난다. 또한 하나님의 예정의 순서를 두어서 그것을 논리화시키는 것에 대하여 역사적으로 많은 비판이 있었고, 그 비판은 정당하다.⁹⁴⁾ 그럼에도 선택론에는 장점이 있다. 그것은 은혜의 절대성이며, 그 은혜의 절대성은 인간의 부패와 죄를 능가한다는 것이다. 선택론은 죄에 대하여 강점을 가진다. 죄는 독자적인 존재가 아니며, 하나님의 작정 안에 있으면서 그 분의 선을 이루는 도구이다. 죄는 하나님을 향한 전적인 대적이지만, 그것조차도 하나님의 손 안에 있다. 성도와 교회는 죄와 부패 속에서도 자신의 구원을 확신할 수 있다. 사람의 부패에도 불구하고 하나님의 은혜는 절대적이다. 이런 은혜관과 인간관은 고마루스가 중세 스콜라에 속한 사람이 아니고, 종교 개혁의 ‘오직 은혜’의 신학에 속한 사람임을 보여준다.

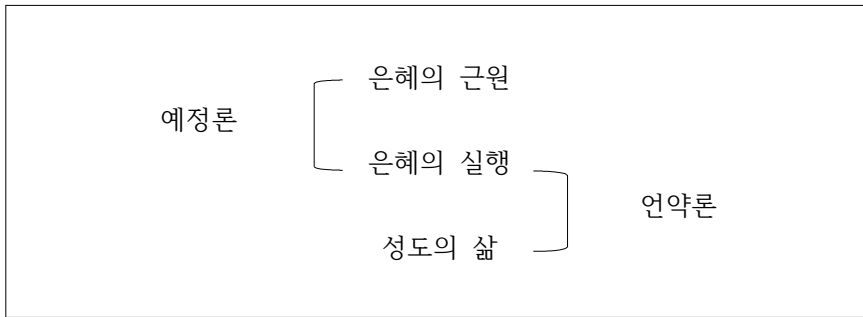
동시에 고마루스는 예정론이 아니라, 언약론을 가지고 성경의 구속사를 파악한다. 하나님은 언약을 주셨고, 구약에서는 그 언약의 내용이신 그리스도의 모형으로 그 약속을 확인하신다. 그리고 신약에서는 언약의 실체인 그리스도께서 오셨다. 신구약이 그리스도의 복음으로서 관통되는 것이다. 여기에는 운명론적인 이해가 없으며 언약론에 입각한 구원사가 나타난다. 고마루스에게 하나님과 사람 사이의 언약은 쌍방향적인 것으로 이해가 됨에도 불구하고 은혜롭다. 왜냐하면 언약의 조건이 되는 믿음을 하나님께서 선물로 주시기 때문이다. 이 언약론과 함께 고마루스는 모든 것 위에 있는 하나님의 은혜를 강조한다. 언약을 받는 자는 택자이다. 그러므로 택자는 스스로 가치가 있어서 은혜를 받은 것이 아니며, 교회가 어떤 조건이 있어서 하나님의 백성이 된 것이 아니다. 예정론과 언약론은 하나님의 구원 사역에 대한 각각 다른 관점이며, 각각의 자리에서 조화를 이루고 있다.⁹⁵⁾

이러한 두 교리의 조화는 성도의 책임에 대한 이해에서도 나타난다. 고마루스는 그의 1597년에 쓴 소논문 *Conciliatio Doctrinae Orthodoxae de providentia Dei* 에서 하나님의 사역과 사람의 행위의 관계에 대해서 설명한다. 그는 ‘필연과 우연’(necessaria et contingentia)이라는 관계로서 사람의 행위가 하나님의 사역이라는 필연 속에서도 우연이라는 성경을 띄고 있음을 제시한다. 그러나 고마루스는 이 예정론에서 성도의 삶을 설명하지 않는다. 고마루스는 예정론이 아닌 언약론에서 성도의 삶이라는 책임 부분을 다룬다. 이것은 고마루스가 예정론이라는 하나의 교리로 신학의 전부를 추론하려고 하지 않았다는 증거이다. 그는 예정론에서 하나님의 은혜의 근원과 은혜의 실행을 다룬다. 그리고 언약론에서 은혜의 실행, 즉 복음과 함께 성도의 책임을 다룬다. 그것은 다음과 같은 표로 요약될 수 있다.

비판한다.

94) G.C. Berkouwer, *De verkiezing Gods*, (Kampen 1955), 324; H.M. Yoo, *Raad en Daad: Infra- en supralapsarisme in de nederlandse gereformeerde theologie van de 19e en 20e eeuw*, (Kampen 1990), 227-229.

95) J. van Genderen, *Covenant and Election*, C.Pronk 역, (Inheritance Publications 1995), 79.



결론적으로 고마루스에게 예정론의 ‘중심 교리’인가, 혹은 그가 예정론주의자인가라는 질문에는 아니라고 대답해야 한다. 반복하건데 그에게 예정론이 중요하지 않다는 것은 아니다. 그러면 언약론자인가? 그것도 아니다. 그러한 예정론자와 언약론자라는 틀로는 그의 신학의 많은 부분을 놓치게 된다. 오히려 예정론과 언약론을 균형있게 보려고 노력한 하나의 개혁 신학자로 볼 수 있다.

종교 개혁의 흐름을 둘로 예정론과 언약론의 흐름으로 보려고 하였던 베이커의 주장은 상당히 흥미로운 주장이다. 실제로 칼빈과 불링거 사이에서 어느 정도 강조점의 차이가 나타나는 것은 부인할 수 없는 사실이다. 또한 그 후의 신학자들 사이에서도 예정론과 언약론에 있어서 어느 한쪽의 강조가 나타나는 것도 사실이다. 그럼에도 불구하고 초기 개혁 신학자들 이후에 나타나는 16, 17세기 개혁파 정통주의 학자들에게서는 또한 많은 경우 칼빈의 예정론과 불링거의 언약론적인 사고를 적절히 넘겨받아서 자신들의 신학에서 절충을 하려고 하였다. 대표적인 신학자가 하이델베르크의 개혁파 신학자 우르시누스이며, 지금 살펴 본 고마루스이다. 베이커의 주장대로 대립되는 두 개의 개혁 신학의 흐름으로 보기 보다는 예정론과 언약론을 양쪽 경계선으로 한 넓은 스펙트럼을 형성하고 있었다는 것이 더 정확하다. 그 두 경계선 안에서 신학자들은 각각의 특성대로 다양성을 나타내고 있다. 이러한 신학의 스펙트럼을 ‘통일성과 다양성’이라는 이해로 보는 것이 더 적절하리라고 제안한다.

지금의 의미 : 교회의 위로와 사명으로서의 예정론과 언약론

고마루스의 신학을 떠 받치는 두 개의 기둥인 예정론과 언약론은 또한 교회를 떠 받치는 두 기둥과 같다. 한 교리는 하나님의 은혜의 깊이가 성도의 인식과 인과율을 넘어서는 무조건적인 것임을 가르쳐 준다. 이 은혜는 하나님께서 시작하신 것이기에 실패하지 않으실 것이다. 또 다른 한 교리는 그렇게 은혜 받은 성도는 수동적인 존재가 아니며, 이 땅에서 하나님의 언약을 수행해가는 능동적인 존재임을 가르쳐 준다. 구약 이스라엘 민족과 신약 교회의 하나님은 침묵하신 채 자신의 일만 하시는 운명론적인 하나님이 아니라, 백성들과 함께 기뻐하시고 슬퍼하시며 칭찬하시고 야단치시는 인격적인 하나님이시다. 언약론은 이 하나님과 그분의 백성 사이의 역동성을 보여준다. 성경은 이 하나님의 두 모습을 모순 없이 그대로 제시하며, 이 두 모습이 한 하나님께 있다는 사실을 가르쳐 준다. 하나님의 백성이며, 그리스도의 몸인 교회 역시 이 두 가르침을 통하여 교회와 성도에게 있어야 할 두 가지 내용을 보게 된다. 그것은 위로와 사명이다.

교회가 가지는 위로는 세상의 인과율과 부패를 뛰어넘는 신적인 것이다. 하나님은 영원 속에서 교회를 사랑하셨으며, 독생자를 주어 그 사랑을 증명하셨다. 그 독생자를 희생하신 사랑은

교회의 구원의 완성을 보증한다. 선택하신 그 분이 영화롭게 하실 것이다. 교회는 죄와 세상의 가치관의 역류 속에서도 이 사랑에 자신의 위로를 두며, 하나님의 크신 사랑을 찬양한다. 예정은 교회의 위로이며, 하나님을 향한 찬양의 내용이다.

동시에 교회는 성도가 하나님의 뜻에 따르는 사명을 지고 있다는 사실을 깨닫는다. 그 분의 백성이 이 땅에서 성도로서 살아가기를 원하신다. 그러므로 그 분의 백성과 언약을 맺으시는 분으로서 자신을 계시하신다. 하나님의 백성은 자부심과 자각과 책임감을 져야 하며, 이 사실은 하나님께서 나를 언약의 대상자에까지 높이셨다는 사실이 증명한다. 성경의 구속사는 하나님께서 그 분의 백성을 하나의 수동적인 존재가 아닌, 능동적인 존재로서 이끌어 가고 계시다는 사실을 보여준다. 여기에서 하나님의 백성으로서의 사명이 고취된다.

하나님의 백성에게는 겸손과 자부심, 은혜와 책임, 위로와 책망이 모순되지 않으며, 동시에 존재한다. 예정론과 언약론은 이 두 가지를 각각 자신의 자리에서 가르쳐 준다. 교회는 이 두 기둥을 두 다리로 삼아서 그리스도에게까지 장성하는 충만으로 나아간다. 이 두 교리를 균형 있게 사용하는 것은 지금도 교회를 위로하며 격려하는 좋은 도구가 될 것이다.

참고 문헌

- Aquinas T., 「Summa Theologiae,」 *S.Thomae Aquinatis Opera Omnia II*, frommann-holzboog 1980.
- Arminius J., *Theses Theologicae de Praedestinatione* (1604).
Examen Thesium D.Fracisci Gomari de Praedestinatione (1613).
- Van Asselt W.J., *Protestant Scholasticism: Traits, Tenets and Claims of New Approach* (9월 3일 발표) 2008.
- Baker J.W., *Heinrich Bullinger and the Covenant: the Other Reformed Tradition*, Athens, Ohio 1980.
- Barth K., *Kirchliche Dogmatik II /2*, Zürich 1959.
- van Belzen J., Post S.D., *Vroom, vurig en vreedzaam: Het leven van Franciscus Gomarus (1563-1641)*, Den Hertog B.V. 1996.
- Beck A.J., *Gisbertus Voetius (1589-1676): Sein Theologieverständnis und seine Gotteslehre*, Vandenhoeck & Peprecht 2007.
- Berkouwer G.C., *De verkiezing Gods*, Kampen 1955.
- Den Boer W., 「Jacobus Arminius: Theologian of God's twofold love,」 *Arminius, Arminianism, and Europe*, Th. Marius van Leewen, Keith D. Stanglin & Markijke Tolsma 편집, Brill 2009.
God's Twofold Love, Vandenhoeck & Ruprecht 2010.
- Calvin J., *Institutio Christianae Religionis* (1536-1559) (in: J. Calvin, *Calvini Opera*).
- Van Genderen J., *Covenant and Election*, C.Pronk 역, Inheritance Publications 1995.
- Cossee E.H., 「Arminius and Rome,」 *Arminius, Arminianis and Europa*, Th.M van Leeuwen 편집, Leiden: Brill 2009.
- Dijk K., *De strijd over Infra- en Supralapsarisme in de Gereformeerde Kerken van Nederland*, Kampen 1912.
- van Genderen J., *Covenant and Election*, C.Pronk 역, Inheritance Publications 1995.
- Gomarus F., 「Disputationes Theologicae,」 *Opera Theologica Omnia III*, Amsterdami 1644.
「Disputatio Theologica de divinae Praedestinationis Hominum Objecto,」 *Opera Theologica Omnia III*, Amsterdami 1644.
Opera Theologica Omnia I et II, Amsterdami 1644.
Theses Theologicae de Praedestinatione (1559, 1601, 1604, 1609).
- Graafland C., *Van Calvijn tot Comrie: Oorsprong en ontwikkeling van de leer van het verbond in het Gereformeerd Protestantisme B.2*, Boekencentrum 1994.
- Link C., *Prädestination und Erwählung*, Neukirchener 2009.
- Lonnstra B., *Verkiezing-Verzoening-Verbond: beschrijving en beoordeling van de leer van het pactum salutis in de gereformeerde theologie*, Utrecht 1990.

- Muller R.A., *Christ and the Decree: Christology and Predestination in Reformed Theology from Calvin to Perkins*, the Labyrinth Press 1986.
- Ritschl O., *Dogmengeschichte des Protestantismus B.3: Die reformierte Theologie des 16. und des 17. Jahrhunderts in ihrer Entstehung und Entwicklung*, Göttingen 1926.
- Rouwendal P., 「The Doctrine of Predestination in Reformed Orthodoxy,」 *A Companion to Reformed Orthodoxy*, H.J. Selderhuis 편집, Leiden: Brill 2013.
- Schweizer A., *Die Protestantischen Zentraldogmen in ihrer Entwicklung innerhalb der reformierten Kirche*, Zürich 1853.
- van Sliedregt C., *Calvijns opvolger Theodorus Beza: Zijn verkiezingsleer en zijn belijdenis van de drieenige God*, Leiden 1996.
- Stanglin K.D., 「Arminius and Arminianism: An Overview of Church Research,」 *Arminius, Arminianism, and Europe*, Th.M van Leeuwen 편집, Leiden: Brill 2009.
- Vos A., 「Reformed Orthodoxy in the Netherlands」 *A Companion to reformed Orthodoxy*, H.J. Selderhuis 편집, Leiden: Brill 2013.
- Yoo H.M., *Raad en Daad: Infra- en supralapsarisme in de nederlandse gereformeerde theologie van de 19e en 20e eeuw*, Kampen 1990.