Korean Institute for Reformed Studies

청교도와 칼빈주의

임 원 택
(기독교학부 신학)

I. 칼빈과 영국 개신교도들의 교류

잉글랜드의 헨리(Henry) 8세는 젊은 시절에는 루터(Martin Luther, 1483~1546)의 개혁 운동을 비판하는 책을 출판함으로 로마 교황으로부터 '신앙의 수호자'라는 칭호를 받기도 했지만, 거의 20년을 함께 한 왕비에게 싫증이 나서 교황에게 이혼 허락을 구했다가 뜻을 이루지 못하자 교황권을 전적으로 부정하고 나섰다. 1534년 헨리 8세는 로마 교황의 주권을 부인하고 스스로 영국 교회의 수장(首長)이 되었으며, 1536년에 영국 교회는 로마 교회와 분리되었다. 성상과 성지숭배가 폐기되었고, 연옥이 불확실하다고 선언되었다. 모든 인간적 전통이 배제되고 성서만이 신앙과 예배의 유일한 기준이 되는 듯했다. 하지만 성찬의 화체설과 성상 숭경(崇敬)은 비밀 참회의 필요성과 더불어 존속되었다. 6개조(the Six Articles) 법령이 통과되자 상황은 악화되어 화체설에 반대하는 이들은 이단자로 화형에 처해졌고, 떡과 포도주의 이종배찬 혹은 성직자들의 혼인을 옹호하는 이들이나, 개인을 위한 미사 혹은 비밀 참회의 필요성에 반대하는 이들은 중죄로 다스려져 토지와 재산을 몰수당했다. 헨리 8세 치세 끝 무렵에는 교황파가 득세하여 로마 교회의 미신적 행위가 다시 크게 성행했다. 그 조항들을 지키기를

Korean Institute for Reformed Studies

거부하던 다수의 탁월한 인물들이 왕에 대한 반역자로 몰려 화형 당했다.[1]

헨리를 이어 왕위에 오른 그의 아들 에드워드(Edward) 6세는 크랜머(Cranmer) 대주교의 도움을 받아 건전한 신앙을 진작시킴으로 종교개혁의 불을 지폈다. 항의자들(protestants)을 겨냥한 형법이 폐지되고 투옥 중이던 다수의 유력 인사들이 풀려나고 망명했던 이들이 돌아왔다. 우상숭배와 미신적 예식들이 폐지되고 좀 더 순수한 형태의 예배가 도입되었다. 1550년에는 대부분의 교회들에서 제단이 제거되고 사용에 편리한 탁자가 그 자리에 놓였다. 하지만 에드워드 6세 치세 하에서도 문제는 많이 남아 있었다. 비국교도들(nonconformists)은 성직자 복장과 성찬시 무릎 꿇기, 대부(代父) 제도와 그들의 서약, 사순절의 미신적 준수 등에 반대했다.[2]

1553년 에드워드가 죽고 그의 누이인 메리(Mary) 1세가 즉위하자 상황은 완전히 바뀌었다. 극단적 교황주의자인 메리는 종교개혁을 뒤집어엎고 모든 것을 로마 교회 체제로 되돌렸다. 이 와중에 300명 이상의 개신교인들이 이단으로 몰려 화형 당했고, 800명이 대륙으로 망명했다. 이런 혹독한 개신교 탄압 때문에 메리 여왕에게는 '피의 메리'(bloody Mary)라는 지독한 별명이 붙었다. 그나마 메리가 5년간만 다스렸기에 망정이지, 만약 그녀의 치세가 좀 더 길었다면 영국에 개신교의 씨가 남아있으리라고 누구도 장담할 수 없을 것이다.[3] 그 때 대륙으로 피신했던 이들이 취리히, 바젤(Basel), 제네바 등지에서 개혁파 목사들의 도움을 받아 생활하면서 피난민 교회를 세웠고, 불링거(Heinrich Bullinger, 1504~1575)와 칼빈(John Calvin, 1509~1564)과 같은 개혁자들과 교제하면서 신학적 도움을 받았다. 특히 이들 중 상당수가 제네바로 가서 칼빈의 도움으로 피난민 교회를 세우고 칼빈의 신학적 영향을 받았다.[4] 메리 사후 대륙에 망명했던 이들이 귀국해 종교개혁을 재개하고 영국에 개혁신학을 뿌리내림에 있어서 칼빈의 신학 사상이 큰 영향을 끼쳤음은 자명한 일이었다. 1560년에 제네바에서 완역본이 출간된 이후 영국 개혁 사상에 지대한 영향을 끼친 제네바 성경(the Geneva Bible)은 1555년에 칼빈의 초청으로 프랑크푸르트(Frankfurt)에서 제네바로 간 영국 망명객 개혁자들의 작품이었다.[5]

개혁주의학술원 Korean Institute for Reformed Studies

---

1) Benjamin Brook, *The Lives of the Puritans*, 3 vols. (London, 1813; reprint, Morgan, PA: Soli Deo Gloria Publications, 1994), vol. 1, pp. 1-4.

2) Brook, *Lives of Puritans*, 1:4-5.

3) 김영재, 『기독교 교회사』 (서울: 이레서원, 2004), 474-475.

4) 오덕교, 『청교도 이야기』 (서울: 이레서원, 2001), 16.

5) Dan G. Danner, "The Later English Calvinists and the Geneva Bible", in *Later Calvinism: international perspectives*, ed. W. Fred Graham (Kirksville, MO: Sixteenth Century Journal Publishers, Inc., 1994), 489. 참조. Leonard J. Trinterud, "The Origins of Puritanism",

Korean Institute for Reformed Studies

1558년에 엘리자베스(Elizabeth) 1세가 즉위한 후 의회는 수장령(The Act of Supremacy)과 통일령(The Act of Uniformity of Common Prayer)을 통과시켰다. 엘리자베스의 주된 목적은 교황주의자들과 항의자들을 연합시킴이었다. 1559년 국교령이 공포되고 영국 교회의 기도서가 공예배를 위한 공식문서로 채택되어, 이 기도서 사용을 거부하거나 비방하는 자는 범법자로 규정되었다. 그런데 문제는 이 기도서가 로마 교회 쪽으로 훨씬 많이 기울어있었다는 점이다. 그 이유는 엘리자베스 여왕 자신이 로마 교회의 미신적 행위나 우상숭배에 대해 약간 불만이 있기는 했지만, 화체설이나 성직자의 결혼 등 대부분의 문제에 대해 로마 교회의 입장과 같은 생각을 가지고 있었기 때문이다. 에드워드 6세 당시의 종교개혁이 엘리자베스 1세 시대에 와서 더 진보하기는커녕 오히려 더 퇴보한 것이다.[6] 여기서 우리는 헨리 8세 당시 신앙적 동기가 아닌 정치적 동기에서 시작했을 뿐만 아니라 엘리자베스 1세에 의해 또 다시 정치적 동기로 주도되어지는 영국 종교개혁의 한계를 보게 된다.

영국사 가운데서만 논한다 할지라도 청교도의 정의는 청교도라는 용어를 넓은 의미로 사용하는가 혹은 좁은 의미로 사용하는가에 따라 다를 수 있다. 청교도라는 용어를 넓은 의미로 사용해 17세기말까지 뻗쳐지면, 그 용어는 정직이나 파면을 당해 쫓겨난 성직자들뿐만 아니라, 영국 국교 안에 있거나 밖에 있거나 간에 신학적으로 교회의 개혁을 지지하는 많은 이들을 포함하는 것으로 이해할 수 있다. 하지만 좁은 의미로 본다면, 엘리자베스 1세의 중재안에 불만을 가지고 영국 교회가 비성경적이고 부패한 모양에서부터 제네바(Geneva)의 모범을 따라 좀 더 정화·개혁되기를 열망하고 추구하는 좀 더 강경한 입장의 항의자들을 청교도(Puritans)라고 한다. 또한 논란의 여지는 많으나 교회 조직과 관련하여 청교도 운동의 기간은 1559년과 1662년의 통일령들(the Acts of Uniformity) 사이의 세기라 말할 수 있다.[7] 이러한 청교도의 정의와 관련해 볼 때 제네바의 개혁자 칼빈의 개혁 사상은 청교도 운동에 그 태동 시기부터 큰 영향력을 끼치고 있었음을 알 수 있다.

개혁주의학술원
Korean Institute for Reformed Studies

Church History 20 (1951): 45, 그리고 Richard L. Greaves, "The Origins and Early Development of English Covenant Thought", *Historian* 31 (1968): 28-30.

6) Brook, *Lives of Puritans*, 17-20.

7) Ernest F. Kevan, *The Grace of Law* (London: Carey Kingsgate Press, 1964; reprint, Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1965; reprint, Morgan, PA: Soli Deo Gloria Publications, 1993), 17-19; 그리고, F. L. Cross and E. A. Livingstone, eds., *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, 2nd ed., Revised (Oxford: Oxford University Press, 1993), s.v. "Puritans."

Korean Institute for Reformed Studies

II. 종교개혁과 개신교 정통주의

종교개혁자들을 계승한 개혁 신학자들의 신학을 개신교 정통주의(Protestant orthodoxy)라고 한다. 종교개혁자들이 개혁 운동의 창시자들(inaugurators)이라면, 16세기 후반과 17세기의 개신교 정통주의 신학자들은 종교개혁자들의 신앙고백과 그 위에 발전된 개혁적 교리의 집성자들(集成者들, codifiers)과 계승자들(perpetuators)이었다. 정통주의 개신교는 종교개혁이 채 반 세기도 안 되는 기간에 시작한 것을 한 세기 반에 걸쳐 명료하게 집성했다. 신앙고백과 교리의 집성이 없는, 즉 충분히 체계화된 교리를 갖지 않은 종교개혁은 불완전하다. 만약 정통주의 시기의 정교화와 체계화를 통한 교리 체계의 발전이 없었더라면 종교개혁은 살아남지 못했을 것이다.[8]

'정통주의'(orthodoxy)는 '올바른 가르침'을 의미하는데, 어떤 의미에서 올바른 가르침은 종교개혁 처음부터의 목표였다. 루터와 쯔빙글리(Ulrich Zwingli, 1484~1531), 부쩌(Martin Bucer, 1491~1551)와 같은 초기 개혁자들은 그 당시 교회의 행위와 가르침 가운데 수많은 오용과 비성경적인 교리적 부가물들을 발견하고는 그러한 것들을 공격함으로 신자의 삶과 가르침 둘 다 개혁하기를 목표로 삼았다. 이런 특정한 목표를 지향하다 보니, 개신교의 가장 이른 시기의 고백서들은 교리 체계 전체를 제시하지 않고 몇몇 특정한 교리들, 즉 올바른 가르침이 가장 시급하게 요청되는 것들—가령, 은혜, 믿음, 칭의와 성례같은 것들—만을 다루고 있다. 가령 『아우구스부르크 신앙고백서』(The Augsburg Confession, 1530)나 『네 도시 신앙고백서』(The Tetrapolitan Confession, 1530) 등은 논쟁점들만을 진술하고 있다. 이에 반해, 루터파와 개혁파 교회들이 확립된 후의 고백서들인 『제2 스위스 신앙고백서』(The Second Helvetic Confession, 1566)와 『프랑스 신앙고백서』(The Gallican Confession, 1559), 『벨기에 신앙고백서』(The Belgic Confession, 1561) 등은 개별 교회들의 신앙에 속한 모든 교리들의 정의들을 제공한다. 교리 전체 체계와 기본적 신앙 조목들의 올바른 진술은 제도적으로 확립된 개신교의 특징이다. 즉, 정통주의와 제도화(institutionalization)는 하나의 발전의 두 측면이다.[9]

개신교 정통주의 신학자들의 의도는 종교개혁자들의 신앙고백의 모범 위에 참된 교리의 완전한 체계를 세우는 것이었다. 이 과업은 개신교의 생존을 확보하는데 필수적

---

8) Richard A. Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics*, vol. 1, *Prolegomena to Theology* (Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1987), 13.

9) Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics*, 1:16.

Korean Institute for Reformed Studies

인 것이었다. 종교개혁자들은 비록 자신들은 중세의 신학적 모범 가운데 교육을 받았으나, 그런 모범이 자신들을 뒤이을 개신교 세대들을 가르치기에는 부적당하다고 여겼다. 그럼에도 불구하고, 종교개혁자들은 뒤이은 세대들에게 충분히 발전된 신학적 체계를 제공하지 못했다. 리처드 멀러(Richard A. Muller)는 체계화와 관련하여 종교개혁자들—루터, 쯔빙글리, 부쩌와 같은 초기 개혁자들은 물론 종교개혁 2세대인 칼빈과 같은 이들을 포함한—의 신학의 한계를 다음과 같이 지적한다. "칼빈의 『강요』조차도 성서의 교리들의 기본적 가르침일 뿐, 칼빈 자신의 로마 가톨릭 적수들의 체계들의 정확성과 상세함 가운데 쓰여진 완전한 신학 체계는 아니었다."가르침과 논쟁적 방어를 위한 완전하고 상세한 신학 체계의 기술은 우르시누스나, 잔키, 그리고 폴라누스 같은 16세기 하반세기 개신교 신학자들의 과업이었다.[10]

스콜라주의(scholasticism)라는 용어는 개신교 교리의 제도화 과정의 기술적이고 학문적인 측면을 잘 묘사한다. 16세기 말과 17세기에 쓰여진 체계적 신학은, 13세기의 신학과 마찬가지로, 학교의 신학이었다. 이것은 주제들을 주의 깊게 자리매김하고, 이 주제들을 기본적 부분들로 나누고, 나눈 부분들을 정의하고, 이런 나눔과 정의에 관련된 교리적 혹은 논리적 논증을 통해 극도로 엄정한 방식 가운데 고도의 기술적인 수준의 체계를 발전시키기 위해 고안된 신학이다. 이런 스콜라적 방법은 언어학적, 철학적, 논리적 도구들과 전통적 사상의 기술적 습득과 철저한 사용이라는 특징이 있다. 개신교 정통주의 신학자들 자신이 성경적 혹은 주경적 신학, 혹은 교리문답적 신학 등과 구별되는 상세하고 논쟁적인 체계를 위한 특정한 명칭으로 "스콜라 신학"(scholastic theology)이라는 용어를 사용한다. 그러므로 17세기 개신교 신학의 체계적 발전에 특별히 "스콜라"라는 용어를 쓸 수 있는 것이다.[11]

이런 넓은 의미에서 사용할 때, "스콜라주의"는 중세의 스콜라적 가르침과 방법의 복제가 전혀 아니며, 다만 12세기말부터 17세기까지의 신학적 체계의 특징인, 학문으로서의 신학에 대한 기술적이며 논리적인 접근법을 가리킨다. 스콜라주의는 학문의 방법이나 접근법이므로 그것을 어느 특정한 철학적 관점과 필연적으로 연결시켜야 할 것도 아니며, 그것이 신학적 체계에 대한 열쇠로서 어느 특정한 교리나 개념에

개혁주의학술원 Korean Institute for Reformed Studies

10) Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics*, 1:17. 칼빈의 『기독교 강요』의 방법론과 내용의 조직, 그 변천에 관해서는 Richard A. Muller, *The Unaccommodated Calvin: Studies in the Foundation of a Theological Tradition* (New York; Oxford: Oxford University Press, 2000) 참조.

11) Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics*, 1:17-18. 개신교 스콜라주의에 대한 광범위한 논의는 Carl R. Trueman and R. Scott Clark, eds., *Protestant Scholasticism: Essays in Reassessment* (Carlisle, Cumbria: Paternoster Press, 1999) 참조.

Korean Institute for Reformed Studies

대한 애착이나 집중을 나타내는 것도 아니다.[12]

16세기 후반과 17세기에 발전된 개신교 정통주의 신학은 종교개혁의 최종적인 교리적 집성으로서 개신교 사상사에서 대단히 중요한 위치를 차지한다. 그것은 오늘날의 개신교를 종교개혁과 묶어주는 역사적 고리일 뿐만 아니라, 현대 개신교의 교리적 원리와 정의 대부분의 원천이 된 신학 체계이기도 하다. 개신교 정통주의 신학자들은 종교개혁자들, 그리고 종교개혁 교리의 가장 이른 시기의 집성자들인 멜랑히톤(Philip Melanchthon, 1497~1560)과 칼빈, 불링거 같은 이들의 업적을 전혀 손상시키지 않으면서, 신학의 정의와 그 근본적 원리들의 언명, 삼위일체 교리의 충분히 발전된 개신교적 형태들, 그리스도의 두 상태에 관한 중요한 기독론적 개념, 형벌의 대속적 속죄, 그리고 행위언약과 은혜언약의 주제와 같은 교리적 논쟁점들의 최종적 집성을 수행했다.[13]

종교개혁 신학은 이런 주요한 교리적 논쟁점들의 최종적 형성의 원천이었으며, 완전한 신학 체계를 세우는데 필수적인 엄밀한 정의들과 주의 깊은 구분들 대부분의 원천이었다. 종교개혁자들이 큰 붓으로 그려놓은 그림에다 정통주의 계승자들이 그 상세한 부분들을 채워 넣은 것이다. 종교개혁자들이 중세 사상 가운데 문제가 있는 요소들로부터 스스로를 멀리하며 제시한 원리들을 기초로, 정통주의 신학자들은 때때로는 교부신학과 중세신학 중 종교개혁의 가르침과 어긋나지 않는 요소들을 명백히 사용하면서, 제도화된 개신교의 표준적이며 보편적 특성을 체계적으로 확립하려 했다.[14]

종교개혁자들이 로마 가톨릭의 잘못된 교리와 맞서 싸우며 내세웠던 종교개혁의 대표적 원리들은 개신교 정통주의 신학자들에 의해 정교하게 되었으며, 충분히 발전된 신학 체계로 나아가는 원천이 되었다. 예를 들어, 로마 가톨릭의 그릇된 공로사상과 행위 구원 가르침에 맞서 제기했던 '오직 하나님의 은혜만으로'(sola gratia)와 '오직 예수 그리스도를 믿음으로만'(sola fide) 구원을 얻는다는 원리들은 개신교 정통주의 구원론의 골간이 되었고, 하나님 말씀보다 전통을 중시하는 잘못에 맞서 제기했던 '오직 성경만이'(sola scriptura) 우리의 신앙과 생활의 척도가 된다는 원리는 개신교 정통주의 교회론의 바탕이 되었다고 할 수 있다. 또한 칼빈이 특별히 강조했던 '오직 하나님께 영광'(soli Deo gloria)이라는 원리는 그를 계승한 이들의 신학 가운데 예정론의 강조로 나타났다고 볼 수 있다.

개혁주의 학술원 Korean Institute for Reformed Studies

12) Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics*, 1:18.

13) Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics*, 1:18-19.

14) Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics*, 1:19.

Korean Institute for Reformed Studies

III. 개신교 정통주의의 시대 구분

멀러는 개혁신학(Reformed theology)의 첫 시기를 대략 쯔빙글리의 『조목들 혹은 결론들』(Articuli sive conclusiones, 1523)과 1528년의 『베른 명제』(Theses Bernenses)로부터 『하이델베르크 교리문답』(Heidelberg Catechism, 1562~1563)의 반포와 1564년의 칼빈의 죽음까지로 잡는다. 앞선 시기의 여러 논쟁들을 바탕으로 한 『베른 명제』는, 루터파의 신앙고백적 저술과는 대조되게, 성경이 하나님의 말씀이므로 그것이 신학과 교회의 기초라고 기술함으로 시작한다. 또한 1523년 이후 쯔빙글리, 불링거, 칼빈, 무스쿨루스(Wolfgang Musculus, 1497~1563), 베르미글리(Peter Martyr Vermigli, 1500~1562)와 같은 주요한 초기 개혁주의 저자들의 출현과 그들의 주요한 신학 저작들이 이어졌다. 칼빈이 죽을 무렵에는 이들 개혁 전통의 창시자들의 주요한 저작들은 이미 다 출간되었으며, 『하이델베르크 교리문답』과 그 위에 세워진 교리 체계에 나타나듯이 뒤이을 세대의 교회를 위한 준비가 되어 있었다.[15]

하지만, 종교개혁 사상의 본격적인 집성은 개신교 정통주의 신학자들의 몫이었다. 멀러에 따르면 개신교 정통주의는 편의상 초기, 전성기, 후기의 세 시기로 구분할 수 있다.[16] 초기 정통주의는 1565년에서 1640년까지로 잡을 수 있는데, 『하이델베르크 교리문답』으로부터 시작해서, 도르트 대회(the Synod of Dort, 1618~1619)에 참석했던 신학자들이 개혁 신학의 주도권을 상실하게 된 1630년과 1640년 사이의 어느 시점까지이다. 『하이델베르크 교리문답』은 뒤이을 수십 년 동안 네덜란드와 독일의 개혁주의적 경건과 교리의 경향의 토대가 되었고, 교리문답의 저자 중 한 사람인 우르시누스(Zacharius Ursinus, 1534~1583)가 하이델베르크 대학에서 가르치면서 신학에 대한 스콜라주의적 접근법의 기초를 제공했다는 점에서 개혁 신학에 주요한 영향을 미쳤다. 우르시누스의 초기 개신교 스콜라주의는 그의 교수직 계승자인 잔키(Jerome Zanchi, 1516~1590)에 의해 발전되고 정교하게 되었다.[17]

전성기 정통주의는 1640년부터 17세기말까지의 기간으로 교의학 양식에서 더 큰 변화가 있었다. 초기 정통주의의 구조적 명료성은 조금 더 폭넓게 발전되어 논증적인

개혁주의학술원 Korean Institute for Reformed Studies

15) Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics*, 1:28.

16) Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics*, 1:42-52. 멀러는, p. 28의 미주(尾註) 14에서 적은 대로, 정통주의의 이러한 시대구분을 Otto Weber, *Grundlagen der Dogmatik* (Neukirchen, 1955), vol. 1, pp. 140-148에서 따왔다. 영역본은 *Foundations of Dogmatics* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1981-1982), vol. 1, pp. 120-127.

17) Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics*, 1:28-29.

Korean Institute for Reformed Studies

체계가 되었다. 변화의 대부분은 확장된 논쟁적 논증을 체계에 편입시킴과 체계 내에 이미 존재하고 있는 개념들을 정교화해서 조금 더 확대된 논제들 가운데 편입시킴과 관련된다. 종교개혁자들과 전통, 그리고 성경에서 가져온 재료들로 개신교 스콜라주의 체계가 세워졌던, 정통주의의 창조적 단계는 1640년에 이르러 끝났다. 전성기 정통주의는 체제를 창조하지 않고, 이미 존재하는 체계를 수정하고 발전시키며 정교하게 만들었다.[18] 1640년까지는 도르트 시대의 신학자들이 제자들과 계승자들에 의해 대체되었고 논쟁과 건설적 교의신학 둘 다의 최종적 집성이 개혁교회 안에 시작되었다. 정통주의의 최종적 집성 작업이 투레틴(Francis Turretin, 1623~1687), 마르키우스(Johannes Marckius, 1656~1713) 그리고 하이데거(Johann Heinrich Heidegger, 1633~1698)의 저작들에서 완성되는 것이 1700년까지다.[19] 후기 정통주의는 1700년부터 1790년까지의 시기인데, 청교도 운동의 시기를 아무리 늘려 잡아도 17세기말을 넘겨잡을 수는 없기에, 본 논문에서 논의하지 않을 것이다.

초기 정통주의에는 앞서 언급한 우르시누스와 잔키 외에도, 베자(Theodore Beza, 1519~1605), 고마루스(Franciscus Gomarus, 1563~1641), 유니우스(Franciscus Junius, 1545~1602), 케커만(Bartholomaeus Keckermann, 1571~1609), 폴라누스(Amandus Polanus von Polansdorf, 1561~1610), 폴리안더(Johann Poliander, 1568~1646), 라무스(Peter Ramus, 1515~1572), 볼레비우스(Johannes Wollebius, 1586~1629) 등과 더불어, 케임브리지(Cambridge)의 영향력 있는 설교자 퍼킨즈(William Perkins, 1558~1602), 케임브리지에서 공부하고 네덜란드로 건너가 활동했던 에임즈(William Ames, 1576~1633), 『아일랜드 신앙고백서』(Irish Articles of Religion)를 작성한 어셔(James Ussher, 1581~1656)가 속한다.[20]

전성기 정통주의 때는, 앞서 언급한 투레틴과 마르키우스, 하이데거 외에도, 코케이우스(Johannes Cocceius, 1603~1669), 호른벡(Johannes Hoornbeeck, 1617~1666), 반 마스트리히트(Petrus van Mastricht, 1630~1706), 푸치우스(Gisbert Voetius, 1589~1676), 비치우스(Hermann Witsius, 1636~1708) 등과 함께, 샤녹(Stephen Charnock, 1628~1680), 레이(Edward Leigh, 1602~1671), 오우언(John Owen, 1618~1683) 등이 주로 활동했다.[21]

개신교 정통주의의 시대구분을 보면, 영국 청교도 운동의 시기는 개신교 정통주의

개혁주의학술원 Korean Institute for Reformed Studies

18) Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics*, 1:36.

19) Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics*, 1:38.

20) Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics*, 1:42-46.

21) Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics*, 1:46-49.

Korean Institute for Reformed Studies

초기와 거의 중복되며, 정통주의 전성기의 일부와도 겹침을 알 수 있다. 앞에서 기술한 대로 만약 청교도라는 용어를 넓은 의미로 사용한다면, 청교도 운동의 후반부와 정통주의 전성기가 고스란히 겹친다. 시대상의 이러한 일치는 신학 내용상의 일치와 무관하지 않다. 내용상으로 볼 때, 청교도 신학은 유럽 대륙의 개혁주의 신학과 다름이 없기 때문이다.[22]

영국 신학자들 중 체계를 만들어내지 않은 주석가들이나 신학자들은 차치하더라도, 위에 언급한 퍼킨즈, 에임즈, 어셔, 샤녹, 레이, 오우언과 더불어, 다운앰(John Downame, ~1652), 휘태커(William Whitaker, 1548~1595), 개타커(Thomas Gataker, 1574~1654) 등은 개혁신학 주류에 속한다. 그럼에도 불구하고, 영국의 개혁신학자들은 개신교 정통주의 연구에 있어 상당히 경시되어 왔다. 16세기와 17세기 영국은, 영어 저작들 중의 유럽 사상가들 인용이 입증하듯이, 대륙의 사상을 기꺼이 받아들였다. 하지만 또 한편으로는, 퍼킨즈, 에임즈, 휘태커, 개타커 그리고 오우언과 같은 주요한 영국 사상가들도, 그들 저작의 유럽판과 인용들에서 분명히 나타나듯이, 대륙에서 높이 인식되고 있었다. 따라서, 개신교 정통주의의 완전한 그림을 그리려면 개신교 스콜라주의에 끼친 영국의 공헌을 빼놓을 수가 없다.[23]개신교 정통주의의 제대로 된 그림을 그리기 위해서는 지금까지보다 훨씬 활발한 영국 개혁 사상의 연구가 필요한 것이다.

IV. 칼빈 신학과 청교도

개혁주의학술원
Korean Institute for Reformed Studies

잉글랜드의 종교개혁은 신앙적인 동기보다는 정치적인 동기에서 시작되었고, 또한 그 진행 과정에 있어서도 군주를 교회의 수장으로 한 종교개혁의 한계를 오래지않아 드러내었다. 종교개혁을 지향했으면서도 철저한 개혁을 하지 못하고 로마 가톨릭적인 요소를 다분히 보유하고 있는 교회로 나아간 데 대한 불만에서 조금 더 철저한 개혁을 지향하는 이들이 일어나 청교도(淸敎徒)라고 불리게 되었다.[24] 청교도 운동이 16세기 하반세기와 17세기의 초반과 중반에 걸쳐 이어진 이유에서인지, 일반적으로 영국의

22) 참조. 김영재, "청교도 운동과 한국 교회", 한국기독교학술원 제25회 공개 세미나 (2002. 10. 28) 자료 [미간행], p. 2.

23) Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics*, 1:34-35.

24) 김영재, 『기독교 교회사』, 471.

Korean Institute for Reformed Studies

개혁주의 전통은 청교도주의(Puritanism)라고 불리어지고 영국의 개혁주의 신학자들은 청교도 신학자들로 불린다. 개혁주의 신학이 대륙의 개혁주의 신학과 더불어 청교도 신학을 아우르고 있는 것이다.

종교개혁 운동 주류는 루터파 교회와 개혁교회로 양분되어 진행되었다. 따라서, 개신교 신학 전통 역시도 루터파 교회의 신학과 개혁주의 교회의 신학으로 크게 구분할 수 있다.[25] 하지만 이런 구분이 두 전통 사이의 단절이나 분리를 의미하지는 않는다. 종교개혁 당시는 물론 정통주의 시대에도 이 전통들 간에 교류는 활발했기 때문이다. 개혁주의 신학에서 가장 큰 영향을 끼친 신학자는 칼빈이다. 하지만 칼빈이 개혁주의 신학을 독점하고 있는 것은 아니며, 칼빈 신학은 개혁주의 신학의 다양한 원천 중의 하나일 뿐이다. 그러므로 개혁주의 신학을 칼빈주의 신학으로 환원시키려 함은 그릇된 것이다.

이와 더불어, 칼빈의 신학을 예정론과 같이 단일한 주제로 환원시킴 역시 그릇된 것이다. 다른 개혁자들의 경우도 마찬가지지만, 칼빈의 신학을 하나의 중심적 교리(central dogma)로 환원시키려 함은 잘못이다. 칼빈의 예정 교리는 그의 구원론의 큰 맥락 속에서 그의 기독론과의 연관 가운데 보아야 하며, 그런 점에서 칼빈 신학을 대표하는 유일한 교리가 전혀 아니다. 단일한 초점이 아니라 다양한 초점을 가지고 조명할 때에야 비로소 칼빈 신학의 총체적 이해가 가능한 것이다.[26]

이런 점들을 전제로 하면, 개신교 정통주의 내에서 칼빈 신학과 청교도 신학의 자리매김이 가능하다. 개신교 정통주의의 주된 과업이 종교개혁자들의 신앙 원리들을 정교화하고 체계화하여 계승하는 것이었으므로, 2세대 종교개혁자이면서 가장 이른 시기의 집성자이기도 한 칼빈의 신학 역시도 개신교 정통주의에 의한 정교화 작업의 대상이었다. 칼빈 신학의 정교화는 결코 베자나 잔키의 전유물이 아니었으며, 대륙의 수많은 개혁 신학자들뿐만 아니라 영국의 많은 개혁 신학자들이 칼빈의 신학을 계승했다. 즉, 칼빈의 영향을 받고 그의 신학에서 자양분을 얻었을 뿐만 아니라 그의 신학을 정교화함으로 계승한 이들 중에는 상당수의 청교도가 있었다. 칼빈의 신학 사상은 개신교 정통주의 가운데 특별히 개혁주의 전통의 한 원천이며, 대륙의 개혁주의 신학자

개혁주의학술원 Korean Institute for Reformed Studies

25) 김영재는 개혁파 종교개혁자들이 루터에 비해 조금 더 철저하게 개혁하려고 하였기에 스위스의 종교개혁자들이 그들의 교회를 개혁교회(the Reformed Church)라고 하고 그들의 신학이 '개혁신학'(Reformed theology)이라는 이름을 얻게 되었다고 한다 ("청교도 운동과 한국 교회", 4).

26) 참조. Richard A. Muller, *Christ and the Decree: Christology and Predestination in Reformed Theology from Calvin to Perkins* (Durham, NC: Labyrinth Press, 1986; reprint, Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1988). 특히, pp. 1-38.

Korean Institute for Reformed Studies

들과 마찬가지로, 청교도들은 칼빈의 신학 사상을 포함한 개혁주의 전통 전체를 계승해 발전시켰다.

V. 칼빈의 언약 사상과 청교도 언약신학

앞서 언급한 대로, 종교개혁자들의 사상을 이어받아 개신교 정통주의 신학자들이 두드러지게 발전시킨 교리들 중에 하나가 언약이다. 신학의 많은 주제들을 다 다룰 수는 없기에, 이것을 필두로 몇몇 주제를 예로 삼아 칼빈 신학과 청교도 신학의 관계를 구체적으로 살펴보려 한다.[27]

청교도 언약신학은 종교개혁자들의 신학 특히 칼빈의 신학과 관련해 매우 다양하게 해석되었다. 이들을 세 부류로 나누어 볼 수 있는데, 첫 부류는 청교도 언약신학에 끼친 칼빈의 영향은 거의 없으며 오히려 언약 개념이 청교도 신학을 칼빈 신학과 구분하는 것이라고 주장한다. 대체적으로 이들은 칼빈에게서는 찾아볼 수 없는 언약 개념이 베자 혹은 퍼킨즈에 의해 생성되었고, 청교도 신학의 결정이라고 할 수 있는 웨스트민스터 신앙고백서의 신학도 칼빈 신학보다는 언약신학의 영향을 더 많이 받았다고 주장한다. 가령, 청교도의 이중 언약 체계—행위언약과 은혜언약— 특히 웨스트민스터 신앙고백서의 그것이 타락전의 아담의 상태에 관한 칼빈의 가르침과 칼빈의 은혜 교리와 상반된다고 한다. 비록 내용적으로 약간씩 차이는 있지만 이들 모두가 칼빈 신학과 청교도 언약신학의 단절을 주장한다.

둘째 부류는 청교도 언약신학을 둘로 갈라서 그 둘이 종교개혁자들의 각기 다른 두 전통의 영향을 받았다고 주장한다. 즉 하나는 쯔빙글리와 불링거, 그리고 틴데일(William Tyndale, 1494?~1536)로 이어지는 전통을 이어받아 양방적·조건적 언약 전통을 이루었고, 다른 하나는 칼빈의 전통을 이어받아 일방적무조건적 유언 전통을 이루었다고 한다. 이들에 따르면, 칼빈주의적 개혁 전통이 언약을 이중 예정 체계에 종속시킴으로 택자를 향한 일방적 구원 약속인 유언으로 이해한 반면, 불링거는 양방적

27) 청교도 언약신학에 대한 상세한 논의는 졸저, *The Covenant Theology of Francis Roberts* (Cheonan: King & Kingdom, 2002)와 졸고, "프란시스 로버츠의 언약신학", 『역사신학논총』 2 (2000): 157-175, 그리고 원종천, 『청교도 언약사상: 개혁운동의 힘』(서울: 대한기독교서회, 1998) 참조.

Korean Institute for Reformed Studies

혹은 상호적 언약인 조건적 언약을 상정했다. 쯔빙글리-불링거-틴데일의 언약 전통은 프레스톤(John Preston, 1587~1628), 백스터(Richard Baxter, 1615~1691) 그리고 어셔 등에서 볼 수 있으며, 칼빈주의적 유언 전통은 퍼킨즈와 에임즈 그리고 번연(John Bunyan, 1628~1688) 등에서 볼 수 있다고 한다. 또한 칼빈과 불링거의 신학적 차이가 개혁 전통 내에 관련은 있지만 상이한 두 흐름—칼빈주의와 계약주의(federalism)—의 기초를 이루었다고 주장한다. 그래서 청교도 신학을 포함한 개신교 개혁주의를 일방적 은혜언약 개념의 칼빈주의 전통과 양방적 은혜언약 개념의 계약주의 전통으로 확실히 나눈다.

마지막으로, 또 다른 학자들은 종교개혁자들이 언약의 조건적 측면과 무조건적 측면을 함께 조화시키는 훨씬 더 복합적인 언약 사상을 가졌으며, 청교도 언약신학 또한 종교개혁자들의 그러한 단일 전통을 계승했다고 주장한다. 즉, 은혜언약이 칼빈 신학의 중심적 특징은 아닐지라도 중요한 특징이라고 주장한다. 청교도 신학자들은 언약 개념을 종교개혁자들에게서 물려받아 자기들의 목적에 따라 그것을 더욱 충분하게 정제했다는 것이다. 또한 칼빈의 은혜언약 다룸이 그의 가르침의 중요한 한 양상일 뿐만 아니라 후대 언약신학 발전과 일관된 주요한 주제들을 포함하고 있었다고 주장한다. 이들은 칼빈의 사상 가운데 주요한 언약적 주제들의 존재를 입증할 때, 주로 칼빈의 신명기 설교와 시편 주석을 인용한다. 이들은 1555년과 1556년의 칼빈의 신명기 설교에서 하나님의 주권과 인간의 책무를 이해하기 위한 은혜언약의 함축에 대한 칼빈의 충분한 설명을 본다. 따라서 이들은 청교도의 은혜언약 교리가 언약에 관한 칼빈의 가르침과 일관됨을 강하게 주장함으로 첫 부류의 학자들에 대한 반론을 제기한다.

둘째 부류의 학자들에 대항하여, 셋째 부류의 학자들은 하나님의 주권과 인간의 책무 둘 다 칼빈의 은혜언약 교리에 분명히 나타나 있음을 지적한다. 비록 칼빈이 일방적 시작과 양방적 성취와 같은 후대 언약신학의 표현은 사용하지 않았지만, 동일한 사상을 다른 말로 표현했다고 주장한다. 즉, 은혜언약의 기원을 하나님의 은혜에 전적으로 두지만, 일단 성립되고 나면 언약이 하나님과 인간 두 편 모두에 상호 책무를 부과한다는 것이다. 즉, 칼빈의 언약 사상에 두 차원이 존재한다고 주장하는 것이다. 한 차원은 조건적인 것으로 하나님의 약속에 대해 믿음과 순종 가운데 인간이 반응하기를 요구한다. 또 한 차원은 절대적인 것으로 인간이 이러한 조건들을 성취할 수 있는 것은, 하나님께서 성령님으로 하여금 인간이 그렇게 할 수 있도록 할 때만 가능하다.

셋째 부류의 학자들에 따르면, 16세기 개혁주의 언약신학자들—쯔빙글리, 불링거, 칼빈, 무스쿨루스, 우르시누스, 올레비아누스와 퍼킨즈—은 단방적 구원론의 맥락에서

개혁주의학술원
Korean Institute for Reformed Studies

Korean Institute for Reformed Studies

은혜언약의 일방적(신적) 그리고 양방적(신적-인간적) 차원 둘 모두를 인식했다. 따라서 초기 개혁신학자들이 언약 교리를 다룸에 있어서 특별히 칼빈의 은혜언약 이해와 쯔빙글리 및 불링거의 이해 사이에 본질적인 차이가 없다는 주장이다. 이들 신학자들 각자에게는 은혜언약의 일방적·양방적 차원 둘 다 함께 있다는 것이다. 칼빈 또한 언약의 일방적·양방적 차원을 함께 견지하고 있음을 보이며, 칼빈의 주석들과 설교들이 후대 언약신학의 분명한 선구라고 주장한다. 따라서 퍼킨즈의 언약신학은 아무런 가름 없이 칼빈과 불링거의 선상에 있다는 것이다. 16세기 개혁신학자들과 마찬가지로, 17세기 청교도 신학에 나타난 은혜언약 개념 또한 조건적이면서 절대적인 것이다. 청교도 신학자들은 언약 개념 특히 은혜언약을 하나님의 절대 주권과 인간의 책무 사이의 긴장을 해소하기 위해 사용했다는 주장이다.

셋째 부류의 학자들은 칼빈과 불링거의 단일 전통 가운데 퍼킨즈의 언약신학을 둔다는 점에 의견을 같이 한다. 비록 불링거가 칼빈보다 언약의 상호적 특성과 언약 관계에서 순종의 필요를 조금 더 강조함은 사실이나, 이런 강조가 개혁신학 내에 전혀 다른 두 흐름이 있음을 의미하는 것은 아니다. 후대 개혁주의 신학자들은 언약의 일방적·양방적 정의 둘 다 단일한 체계 내에서 그리스도인의 삶의 두 기둥을 대표하는 것으로 사용할 수 있었다. 구원의 은혜와 인간의 책무가 그것이다. 퍼킨즈는 언약의 역사선상에 기독론을 제시했다. 퍼킨즈는 그리스도의 사역과 언약 가운데 그 적용을 강조했으며, 그 제자인 에임즈는 그리스도와 언약에 초점을 맞춘 채 체계와 경건의 균형을 발전시켰다. 퍼킨즈와 에임즈 둘 다 구원에 있어서 하나님의 의지의 주권에 대한 강조와 높은 윤리적 규범에의 헌신 간에 있을 수 있는 반목을 풀기 위해 양방적 언약과 일방적 언약 개념들을 그들의 체계에 엮어 넣었다.

퍼킨즈와 에임즈 이후에는 다운앰의 『신학 개요』(The Summe of Sacred Divinitie, 1630)가 개혁신학의 이 이중적 유산을 반영했다. 퍼킨즈나 에임즈같이 다운앰은 구원론을 절대적 신의와 조건적 약속이라는 두 기둥 위에 주의 깊게 균형 잡아 놓았다. 다운앰이 은혜언약의 등장 이후에도 행위언약을 하나님의 공의의 영원한 증거로 해석하는 것은 매우 전형적으로 웨스트민스터 신앙고백서에 구현되었다. 그러므로 종교개혁자들의 언약신학과 웨스트민스터 표준들에 이르는 청교도 언약신학의 분명한 연속성을 주장할 수 있는 것이다.

개혁주의학술원 Korean Institute for Reformed Studies

Korean Institute for Reformed Studies

VI. 칼빈과 청교도의 도덕법 이해

키번(Ernest F. Kevan)에 따르면, 신자의 삶에서의 하나님 율법 교리에 관한 한, 루터와 칼빈의 견해는 대부분 일치하는데, 개신교 정통주의 신학에서는 율법의 세 용도—죄를 제지하는 형벌적 용도(usus politicus), 그리스도께로 이끄는 교육적 용도(usus pedagogus), 그리고 신자의 행위를 결정하는 규범적 용도(usus normativus)—에 관하여 말함이 전통이 되었다. 루터파와 칼빈주의자들은 이 셋을 말함에는 일치하나 규범적 용도를 강조함에 있어서 약간 다르다. 루터파가 율법의 제3용도(tertius usus legis)를 그리 중시하지 않은 반면에, 칼빈은 규범적 용도를 매우 강조한다. 칼빈은 율법의 제3 용도가 그 주된 용도이며, 율법 본래의 목적과 훨씬 더 밀접한 관련이 있는 것으로 보았으며, 그것을 그의 성화 교리의 기초로 삼았다. 칼빈은 신자들에게 그들의 의무를 상기시키는 것과 그 의무에 의해 그들이 거룩함과 고결함을 추구하도록 일깨우는 것이 율법의 직무이며, 신자들에게 영적 삶에 대해 가르치는 것이 율법의 주된 용도라고 했다.[28] 존선(Merwyn S. Johnson)은 루터파 전통에서는 율법이 명백하게 하는 죄 가운데서의 인간의 상태와 복음이 미치므로 이루어지는 은혜 가운데서의 인간의 상태에 율법과 복음이 집중하지만, 개혁주의 전통은 율법의 제3 용도를 정교화하므로 구원받은 인간이 하나님의 계획과 임재, 그리고 행위에 참여함으로 어떻게 그 분의 목적에 이바지할 수 있는가를 강조한다고 한다.[29] 율법의 제3 용도에 대한 입장의 차이가 루터파와 개혁주의 간의 율법 전반에 대한 이해 차이의 큰 요인임을 알 수 있다. 그러므로, 율법의 규범적 용도에 대한 강조는 칼빈주의 율법 이해의 특징이라고 할 수 있다.

율법의 규범적 용도에 대한 칼빈의 강조는 청교도들에게 도덕법 준수의 강조로 나타났다. 17세기 당시 청교도 주류의 이러한 도덕법 준수 강조는 도덕법 준수 논쟁에 의해 더욱 강화되었다. 반율법주의 논쟁(反律法主義 論爭, the Antinomian controversy)이라 불리기도 하는 도덕법 논쟁은 영국 청교도들 가운데 상당히 오랜 기간동안 지속된 논쟁이었다.[30] 문제의 발단은 믿음으로 구원을 받은 신자들에게는 도덕적

개혁주의학술원 Korean Institute for Reformed Studies

28) Ernest F. Kevan, *Grace of Law*, 38-39. 여기서 키번은 칼빈의 『기독교 강요』, II.vii.12와 III.xix.2를 인용하고 있다.

29) Merwyn S. Johnson, "Calvin's Handling of the Third Use of the Law and Its Problems", in *Calviniana: Ideas and Influence of Jean Calvin*, ed. Robert V. Schnucker (Kirksville, MO: Sixteenth Century Journal Publishers, Inc., 1988), 33-50.

30) 청교도의 도덕법 논쟁에 대해서는, 졸고, "17세기 영국 청교도의 도덕법 논쟁—반율법

Korean Institute for Reformed Studies

행위 규범인 도덕법이 구속력을 갖지 않는다는 반율법주의자들(Antinomians)에게 있었다. 반율법주의자들은 신약시대 신자들은 시내산에서 모세(Moses)를 통해 주어진 도덕법과 전혀 무관하기에 신약시대 그리스도인들에게 있어 시내산에서 주어진 도덕법은 전적으로 폐지되었다고 주장했다. 한편, 이들과 반대 극단에 서서 완화된 율법의 준수를 주장한 신율법주의자들(Neonomians)도 있었는데, 청교도 주류는 이들 양쪽 극단과 맞서서, 도덕법이 태초부터 주어진 자연법의 선포이며 신약 시대에도 폐지되지 않았고 여전히 구속력을 갖는다고 주장했다. 로버츠(Francis Roberts, 1609~1675)에 따르면, 시내산에서 주어진 도덕법이 신약시대에서는 어떤 의미로는 폐지되었지만 또 다른 의미로는 여전히 구속력을 갖는다. 구약 시행의 일부로서 그 시대에 독특한 도덕법은, 약속되기만 했지 아직 성취되지는 않은 그리스도를 제시한다는 점에서, 그리스도의 죽음에 의해 확립된 새언약에 의해 폐지되었다. 하지만 자연법의 선포로서 혹은 그 내용과 본질상의 규범으로서, 도덕법은 새언약 아래서도 폐지되지 않았고 여전히 구속력을 갖는다.[31] 한 걸음 더 나아가 청교도들에게 있어서 도덕법은 구원받은 신자들의 삶의 지침으로서 행위 규범의 역할을 했다. 이러한 도덕법 이해는 칼빈과 퍼킨즈 그리고 웨스트민스터 신학자들 등을 포함한 개혁신학자들 주류의 이해이며, 여기에서 우리는 칼빈주의와 청교도 신학의 분명한 연속성을 또 한번 확인할 수 있다.

VII. 청교도의 교회 의식(儀式) 개혁과 칼빈주의

개혁주의학술원
Korean Institute for Reformed Studies

중·고등학교 세계사 시간에 '종교개혁'이란 말이 나오면 어김없이 따라붙는 것이 루터와 '만인 제사장'이라는 말이었다. 실제로, 종교개혁을 제일 먼저 시작한 루터는 개혁 운동 초기에 교황주의와 사제주의에 극렬히 반대한 나머지, 베드로전서 2장 9절의 말씀에 근거하여 '만인제사장론'을 피력하였다.[32] 중세 로마 가톨릭의 사제주의

주의 논쟁을 중심으로", 『省谷論叢』 35집 상권 (2004): 355-394 참조.

31) 졸저, *Covenant Theology of Francis Roberts*, 176-191과 졸고, "프란시스 로버츠의 언약신학", 171.

32) Leland Ryken, 『청교도—이 세상의 성자들』, 김성웅 역 (서울: 생명의 말씀사, 1995), 246과 김영재, 『교회와 예배』 (수원: 합동신학교출판부, 1995), 159.

Korean Institute for Reformed Studies

는 목사를 제사장으로 보는 사상으로, 성찬의 화체설(化體說)과 직결된 것이다. 왜냐하면, 성찬의 화체설을 인정하면 떡과 포도주를 제물로 봉헌하는 목사는 으레 제사장이 될 수밖에 없다. 목사를 제사장으로 간주하면 교회는 교직자와 평신도로 구분되는 이층 구조를 갖는다는 로마 가톨릭의 교회관이 정당하게 된다. 그런데 이와 반대로, 17세기 후반에 일어난 경건주의자들은 신앙 운동을 일으키면서 새롭게 '만인제사장론'을 들먹여 교직제도에 대하여 부정적인 자세를 취하였다. 특히 모라비안들(Moravian Brethren)과 그들의 영향을 받은 여러 신자 그룹들은 이 말을 문자적으로 적용해 항존직(恒存職) 교회 직원이 없는 교회, 즉 목사가 없는 교회를 조직했다.[33]

칼빈을 위시한 스위스의 개혁자들 역시 중세 교회와 로마 가톨릭이 교의로 만든 성찬의 화체설을 반대함과 동시에 신약시대에는 예수 그리스도 한 분 외에는 아무도 제사장은 없다는 견해에 동의하였다. 그러나 칼빈의 글에나 개혁주의 신앙고백에서는 '만인제사장'이라는 말을 거의 찾아볼 수 없다. 그 대신에 목사직의 중요성을 강조하고 있다. 김영재는 그 이유를 불링거를 인용하며 다음과 같이 말한다. "불링거는 '만인제사장론'에서 발전된 극단적인 결과를 예견해서인지 1566년에 나온 그의 『제2 스위스 신앙고백서』에서 '만인제사장'에 관하여 언급하면서 영적인 의미에서 모든 그리스도인에게 적용되는 '만인제사장'과 교회의 사역자와는 구별해야 한다고 지적한다."[34] 목사를 말씀 사역을 맡은 직분자로 인식함은 칼빈에게서도 동일하게 찾아 볼 수 있는 개혁주의 전통이다.

청교도들 가운데는 사제주의에 대한 강한 반대와 목사를 말씀 사역자로 존중함이 함께 있었다. 사제주의에 대한 반대의 대표적인 예가 성직자들의 성의 입는 것에 대한 거부다.[35] 사실 청교도 운동이 외면으로 드러나게 된 것도 예배에서 사제복 입기를 거부함으로써 엘리자베스 여왕의 칙령을 어긴 때문이었다. 사제복 착용은 청교도들에게는 단순히 복장의 문제가 아니라 그들의 신앙과 개혁의지가 걸린 중요한 문제였다. 제사장임을 상징하는 사제복을 입는 것은 단순히 예배 의식상의 문제만이 아니고 목사를 제사장으로 보는 로마 가톨릭의 사제주의를 그대로 인정하는 것이므로 청교도들은 완강히 반대한 것이다.[36] 사제주의에 대한 이러한 반대는 제사가 아닌

개혁주의학술원 Korean Institute for Reformed Studies

33) 김영재, 『교회와 예배』, 159-160.

34) 김영재, 『교회와 예배』, 160.

35) Ryken, 『청교도—이 세상의 성자들』, 244.

36) 김영재, "청교도 운동과 한국 교회", 19. 사제복 착용에 관한 잉글랜드 교회 내의 논쟁에 관해서는, J. H. Primus, *The Vestments Controversy—An Historical Study of the Earliest Tensions within the Church of England in the Reigns of Edward VI and Elizabeth* (Kampen: J. H. Kok, 1960) 참조.

Korean Institute for Reformed Studies

말씀 중심의 예배 이해와 긴밀한 관계가 있다. 청교도들이 의식과 제의(祭儀)를 최대한 자제하고, 교회 건물과 집기들을 단순하게 만들고, 각종 형상과 조각상을 교회에서 치워버리고, 돌 제단도 만찬상으로 바꾸고, 사제와 회중을 갈라 놓는 예배실의 구분을 없애 직사각형으로 바꾸고 벽은 하얀색으로 칠했으며, 예배 음악을 단순하게 정리해 교회에서 오르간을 치우고 온 회중이 함께 부르는 시편 찬송으로 대체한 것은 말씀 중심의 예배의 본질을 회복하기 위함이었다.[37] 이에 반해, 비록 평신도들이 설교 내용을 성경과 비교하고 비평하도록 격려 받기는 했지만, 목사들이 1주일에 3~5회의 잦은 설교 횟수에도 불구하고 설교에 대해 가졌던 투철함과 청교도 목사들의 설교가 당시의 국민 전체에 영향을 미쳤다는 점에서 말씀 사역자로서의 청교도 목사들의 위치는 공고했다.[38] 청교도들에 의한 말씀 중심의 예배의 본질 회복은 그들로 하여금 교회 건물도 제사를 드리는 '성전'이 아닌 예배를 드리기 위해 '모이는 집', 즉 '예배당'으로 올바르게 인식하게 했다.[39] 청교도들의 말씀 중심의 예배 이해와 말씀 사역자로서의 목사 이해는 참 교회의 표지로 성례와 권징 시행과 더불어 말씀의 순전한 선포를 말한 칼빈의 가르침과 맥을 같이 한다.[40]

VIII. 칼빈주의와 청교도주의의 올바른 계승을 위한 제언

오늘날 한국 사회의 가장 심각한 문제들 중 하나가 '도덕불감증'이라고 할 수 있다. 이러한 현상이 하나님을 믿는 신자들 가운데 동일하게 나타나고 있음은 개탄할 일이다. 그런데 17세기 영국 청교도들 사이에서도 신자의 윤리 문제는 중요한 논쟁점이었다. 특별히 청교도들은 이 문제를 두고 도덕법 준수 혹은 폐지라는 입장을 가지고 논쟁을 벌였다. 청교도 주류는 물론, 도덕법의 폐지를 주장했던 반율법주의자들까지도 실제 삶에 있어서는 매우 경건했다는 사실은 17세기 상황과 오늘날 우리 한국 사회의 상황을 직접 비교함이 시대착오적 접근임을 명백히 드러낸다. 하지만 반율법주의자들이 나름대로의 신앙적 열심을 가지고 선한 의도로 그리했다할지라도, 신자들이 도덕법

37) Ryken, 『청교도—이 세상의 성자들』, 247-251.

38) Ryken, 『청교도—이 세상의 성자들』, 200-204와 245.

39) Ryken, 『청교도—이 세상의 성자들』, 243.

40) 참조. Ryken, 『청교도—이 세상의 성자들』, 240-241.

Korean Institute for Reformed Studies

을 준수할 필요가 없다고 주장함으로 그 결과, 그들의 바램과 달리 도덕률 폐기론(libertinism)이라는 위험에 빠질 수 있었다. 이런 점에서 청교도 주류의 고민이 오늘날 한국 사회의 심각한 윤리 부재 상황에서 양심적인 신자가 갖게 되는 고민과 무관치 않음을 알 수 있다. 오늘날 한국 교회와 사회 가운데 '믿음'의 이름으로 많은 추한 일들이 자행되고 있는 현상은 참된 신앙의 삶에는 도덕법의 준수가 굴레가 아니라 즐거움이라는 신앙의 역설이 교회에서 제대로 가르쳐지지 않고 있는 것과 무관하지 않다. 한국 개신교회가 칼빈주의와 청교도 전통 위에 서있기를 원한다면, 지금부터라도 청교도 삶의 윤리적 규범으로서의 도덕법의 역할을 드러냄으로써, 구원받는 길만 가르치고 구원받은 자로서 어떻게 살아가야 하는가에 대해서는 제대로 가르치지 않고 있는 한국 기독교의 윤리적 빈약성 극복에 나서야 할 것이다. 한국 개신교에 이러한 변화가 가능하다면, 그것은 오늘날 우리 한국 사회에 널리 퍼져있는 탈법 의식과 윤리경시 의식의 뿌리를 바로잡는데 큰 보탬이 될 것이다.[41]

이러한 윤리의식 재고는 칼빈의 경건 이해와 청교도 언약신학의 책무와도 통한다. 하나님 은혜의 일방적 강조는 자칫 하나님께 대한 우리 자신의 감사 표현을 소홀하게 만들 수 있다. 칼빈은 하나님께 대한 경건의 이면은 바로 이웃에 대한 사랑이라고 보았다. 또한 칼빈은 참된 경건은 세상과의 철저한 관련 속에서 성화의 삶을 살아가는 것이라고 이해했다. 언약신학에서 요구되어지는 인간의 반응으로서의 책무 역시 믿음과 경건한 삶이다. 그것은 자기 의를 내세우거나 자기 교만과는 전혀 무관하며, 오히려 하나님께서 베풀어주신 구원과 은혜에 대한 감사의 표현이며 그러면서도 참 신자라면 마땅히 행해야 할 것이다.

칼빈과 청교도에 의한 사제주의의 거부와 말씀 중심의 예배 회복은 오늘날 우리 한국 개신교가 다시 한 번 곱씹어 봐야 할 점이다. 로마 가톨릭의 화체설을 비판하면서도, 그 핵심이라고 할 수 있는 제사로서의 예배 개념은 고치지 않고 있어, '제단', '기름부음 받은 종' 등 구약의 용어를 즐겨 사용하고, 강단을 성역화 한다.[42] 로마

개혁주의학술원
Korean Institute for Reformed Studies

41) 물론 신자의 삶에 대한 이러한 가르침은 주의 깊게 행해져야 한다. 왜냐하면, 김영재의 지적처럼, "회개와 회심의 경험이 없는 사람들에게 성화를 위한 설교는 윤리와 도덕을 가르치는 설교가 될 뿐"이기 때문이다 ("청교도 운동과 한국 교회", 21). 기독교 인구가 아직 20% 미만인 다원종교 사회인 "한국과 같은 선교지에서는 복음주의적인 전도 설교가 필요하며 주효하다. 개혁주의 목회자는 개혁주의 신학 역시 소위 복음주의적인 요소를 갖추고 있음을 명심해야 한다.... 그러므로 개혁주의가 내포하는 복음주의적 요소를 강화함으로써 균형을 회복해야 한다"(Ibid., 22)는 그의 주장에 동감한다. 필자의 의도는 이런 복음주의적 전도 설교와 더불어 구원 받은 성도의 삶을 이끌어주는 설교가 균형 있게 되어져야 한다는 것이다.

42) 참조. 김영재, "청교도 운동과 한국 교회", 19.

Korean Institute for Reformed Studies

가톨릭의 사제주의를 비판하면서도, 그 본질적 악을 드러낸 중세 교황교회와 교계주의(敎階主義)의 전횡을 닮은 상황이 일부 지역교회 현장에서 나타나고 있음 또한 기억해야 할 것이다. 이와 더불어, 16세기 당시 로마 가톨릭 교회에서 하나님의 말씀 대신에 세상적 교훈 이야기와 현학적 말장난이 난무한 사실에 분개하고 하나님 말씀의 순전한 선포를 교회의 표지로 앞세웠던 칼빈과, 회중의 마음을 움직여서 영적·도덕적 결단을 취하도록 함을 궁극적 목표로 투철한 사명감 가운데 말씀을 쏟아내었던 청교도 목사들의 자세를 기억하고 올바른 말씀 선포의 회복을 위해 노력해야 할 것이다.

개혁주의 학술원
Korean Institute for Reformed Studies

Korean Institute for Reformed Studies

참고문헌

김영재. 『교회와 예배』. 수원: 합동신학교출판부, 1995.

_____. 『기독교 교회사』. 서울: 이레서원, 2004.

_____. "청교도 운동과 한국 교회." 한국기독교학술원 제25회 공개 세미나(2002. 10. 28) 자료 [미간행].

리랜드 라이큰(Leland Ryken). 『청교도—이 세상의 성자들』. 김성웅 역. 서울: 생명의 말씀사, 1995.

오덕교. 『청교도 이야기』. 서울: 이레서원, 2001.

원종천. 『청교도 언약사상: 개혁운동의 힘』. 서울: 대한기독교서회, 1998.

임원택. "프란시스 로버츠의 언약신학." 『역사신학 논총』 2 (2000): 157-175.

_____. "17세기 영국 청교도의 도덕법 논쟁—반율법주의 논쟁을 중심으로." 『省谷論叢』35집 상권 (2004): 355-402.

Brook, Benjamin. *The Lives of the Puritans*. 3 vols. London, 1813; reprint, Morgan, PA: Soli Deo Gloria Publications, 1994.

Cross, F. L., and E. A. Livingstone, eds. *The Oxford Dictionary of the Christian Church*. 2nd ed., Revised. Oxford: Oxford University Press, 1993. S.v. "Puritans."

Danner, Dan G. "The Later English Calvinists and the Geneva Bible", in *Later Calvinism: international perspectives*, ed. W. Fred Graham (Kirksville, MO: Sixteenth Century Journal Publishers, Inc., 1994), 489-504.

Greaves, Richard L. "The Origins and Early Development of English Covenant Thought." *Historian* 31 (1968): 21-35.

Johnson, Merwyn S. "Calvin's Handling of the Third Use of the Law and Its Problems", in *Calviniana: Ideas and Influence of Jean Calvin*, ed. Robert V. Schnucker (Kirksville, MO: Sixteenth Century Journal Publishers, Inc., 1988), 33-50.

Kevan, Ernest F. *The Grace of Law*. London: Carey Kingsgate Press, 1964; reprint, Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1965; reprint, Morgan, PA: Soli Deo Gloria Publications, 1993.

Lim, Won Taek. *The Covenant Theology of Francis Roberts*. Cheonan: King & Kingdom, 2002.

개혁주의학술원 Korean Institute for Reformed Studies

Korean Institute for Reformed Studies

Muller, Richard A. *Christ and the Decree: Christology and Predestination in Reformed Theology from Calvin to Perkins*. Durham, NC: Labyrinth Press, 1986; reprint, Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1988.

_____. *Post-Reformation Reformed Dogmatics*. Vol. 1, Prolegomena to Theology. Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1987.

_____. *The Unaccommodated Calvin: Studies in the Foundation of a Theological Tradition*. New York; Oxford: Oxford University Press, 2000.

Primus, J. H. *The Vestments Controversy—An Historical Study of the Earliest Tensions within the Church of England in the Reigns of Edward VI and Elizabeth*. Kampen: J. H. Kok, 1960.

Trinterud, Leonard J. "The Origins of Puritanism." *Church History* 20 (1951): 37-57.

Trueman, Carl R., and R. Scott Clark, eds. *Protestant Scholasticism: Essays in Reassessment*. Carlisle, Cumbria: Paternoster Press, 1999.

개혁주의 학술원
Korean Institute for Reformed Studies