

종교개혁과 스콜라주의의 관계에 대한 연구 현황에 대한 서론¹⁾

W. J. van Asselt & Eef Dekker

이 은 선 역

(안양대학교 기독교문화학과 교수)

I. 들어가는 말

개혁과 종교개혁사 연구는 최근까지 전반적으로 "개혁과 스콜라주의" 현상에 대하여 심각한 관심의 결여라고 묘사될 수 있었다.²⁾ 연구는 일반적으로 "제2의 종교개혁"이란 용어로 불리는 경건(pietas)과 영성의 역사에 주로 집중되었다.³⁾ 우리가 보기에, 연구자들이 개혁과 스콜라주의에 대하여 제한된 관심을 보이는 두 가지 이유가 있다.

- 1) 번역자 주: 이 글은 Willem J. van Asselt & Eef Dekker가 13개의 논문들을 편집한 *Reformation and Scholasticism: An Ecumenical Enterprise* (Grand Rapids, Mich: Baker Book House, 2001)에 대한 서론이다. 이 서론은 지금까지 종교개혁과 스콜라주의의 관계에 대한 연구를 개관하고 이 책에 기고된 13개의 논문을 개괄적으로 소개하고 있다. 본인은 이 서론이 종교개혁과 스콜라주의의 관계를 교회연합적 관점에서 이해하는데 좋은 길잡이 역할을 한다고 판단하여 소개하고자 한다.
- 2) 이 연구의 다양한 과정에서 우리를 도왔던 동료인 베크(J. Beck), 리처드 멀러(Richard A. Mueller), 그리고 칼 트르먼(Carl R. Trueman)에게 깊은 감사를 드립니다.
- 3) 네델란드에서, 개혁과 스콜라주의의 주제는 최근에 단지 지역적인 관심을 끌었다. *Theologia Reformata* 29(1987)과 30(1987)에 있는 "Gereformeerde Scholastiek" 논문 시리즈를 보라. 또한 브리엔넨(T. Brienen)이 편집한 *Theologische aspecten van de Nadere Reformatie* (Zoetermeer, 1993), 12-13페이지에 있는 W. van't Spijker의 "Oxthodoxie en Nadere Reformatie"를 보라. 긍정적인 평가에 대해서는 임밍크(F. G. Immink)의 저술인 *Divine Simplicity* (Kampen, 1987), 146-57페이지를 보라.

첫째로, 이러한 제한된 관심은 종교개혁 이후의 스콜라주의가 시대에 뒤진 중세 사상 형태로의 퇴보를 포함하는 엄격하고 경직된 교리들의 복합물에 불과하다는 전제로부터 생겨난다. 프로크루스테스(Procrustes) 침대같이, 복음을 모호하게 만들었던 교리 체계의 죽은 문자가 종교개혁자들의 생생한 선포를 대치했다고 주장되고 있다.⁴⁾ 둘째 요소는 이러한 정통주의 신학자들이 그들의 교리 설명에서 새롭게 전용했던 스콜라주의 방법 자체의 사용과 관련된 현저하게 부정적인 판단이다. 이러한 방법 때문에 정통주의 신학은 위험한 합리주의의 조류에 사로잡혔고, 그럼으로써 "불가피하게" 계몽주의의 합리주의의 결과를 가져왔다고 주장된다. 많은 다른 사람들 가운데서 바질 홀(Basil Hall)이 이러한 견해를 변호하였는데, 그는 이미 칼빈 시대에 일부 신학자들이 스콜라주의 방법을 도입하고 있었으며, 그럼으로써 사용자들이 예상하지 못했던 방식으로 무대를 지배하기 시작하였다고 주장한다.⁵⁾

그러나 최근의 학문연구는 종교개혁 이후 정통주의시기로부터 개혁과 정통주의의 표준적인 평가 속에 자리잡은 많은 신학적 오해들과 역

4) See W. van't Spijker, "Gereformeerde Scholastiek II: Scholastiek, Erasmus, Luther, Melancthon," *Theologia Reformata* 29(1986): 27: "개혁과 스콜라주의는 정의상 언제나 종교개혁 이후 현상이다. 이것은 단지 대의(cause)를 손상시키는 것을 시작할 수 있다." van't Spijker는 이 "대의"에 의해 "자유로운 은혜의 복음"을 의미한다; 브리엔네이 편집한 *De Nadere Reformatie, Beschrijving van haar voornaamste vertegenwoordigers* (The Hague, 1986), 83페이지에 있는 "Gisbertus Voetius(1589-1676)"에서 van't Spijker는 보에 티우스의 신학의 성격을 다음과 같이 묘사한다: "예정론, 경건과 교회가 중심적인 교의이다. 그러나 그러한 것들이 스콜라주의의 형식으로 굳어졌다"; idem, "Orthodoxie en Nadere Reformatie" in Brienens et al. ed., *Theologische aspecten (Zoetermeer, 1993)*, 22. C. Graafland, "Gereformeerde Scholastiek V: De invloed van de scholastiek op de Gereformeerde Orthodoxie," *Theologia Reformata* 30(1987): 24페이지는 베자와 장키같은 개혁과 스콜라주의자들은 아리스토텔레스의 철학 방법을 채용하여, 성경의 증언을 왜곡된 해석학적 절차와 통합하였다고 언급한다. 왜곡된 해석학적 절차는 마침내 성경으로부터 멀어지는 결과를 가져왔다.

5) B. Hall, "Calvin against the Calvinists," in G. E. Duffield, ed., *John Calvin, Courtenay Studies in Reformation Theology 1* (Appleford, 1966), 12-37.

사적인 부정확성을 밝혀냈다.⁶⁾

이 책(Reformation and Scholasticism)에 기고된 13편의 논문들이 부분적으로 종교개혁과 스콜라주의 사이에 관계에 초점을 맞추면서, 더욱 새로운 접근의 표본으로 간주될 수도 있다. 물론 이러한 관계는 적어도 이중적이다. 우리는 종교개혁과 중세 스콜라주의사이의 연속성과 불연속성에 대한 뒤를 돌아보는 설명뿐만 아니라, 종교개혁과 개신교 스콜라주의의 관계에 관한 앞을 바라보는 설명을 요구할 수도 있다. 더구나 이러한 두 가지의 접근은 다른 문제들, 주목할만 하게, 개신교 스콜라주의가 카톨릭의 동시대의, 반종교개혁적인 스콜라주의와 관련되는 방식의 문제를 제기한다.

그러므로 이 책에 있는 논문들은 모두 소위 연속성 가정에 관한 지속되는 토론을 증거한다. 연속성 가정은 한 편에서 중세 스콜라주의와 종교개혁 사이 그리고 다른 한 편에서 종교개혁과 개혁과 스콜라주의 사이에 연속성이 있다는 것이다. 기고 논문의 대부분은 1997년 5월에 네델란드 우트레히트에서 이 주제로 열린 심포지움에서부터 발표된 것이다.

이 서론의 나머지 부분에서, 우리는 2절에서 약간의 용어에 대한 언급을 하고자 하며, 3, 4, 그리고 5절에서 각각 이전과 현재 연구사의 다소 상세하나, 결코 완전하지 않은 설명을 스케치하려고 한다. 그 다음에 우리는 6절에서 세 개 모델로 모든 다른 접근들을 요약하여 병치하며, 7-8절에서 새로운 연구들 배후에 놓여 있는 동기들과 추진력의 더 큰 윤곽이 뒤따라온다. 마지막 절인 9절에서 우리는 이 책에 기고된 논문들 자체를 요약한다.

6) 많은 다른 작품들 가운데 다음의 것들을 보라: Oliver Fatio, "Orthodoxie II: Reformierte Orthodoxie," in Gerhard Mueller, ed., *Theologische Realencyclopädie*, vol. 25 (Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1995), 485-97; Christoph Strohm, *Ethik im frühen Calvinismus: Humanistische Einflüsse, philosophische, juristische und theologische Argumentationen sowie mentalitätsgeschichtliche Aspekte am Beispiel des Calvin-Schülers Lambertus Danaeus*, *Arbeiten zur Kirchengeschichte* 65 (Berlin: De Gruyter, 1996), 17-18, 그리고 아래서 언급되는 Donnelly, Fatio, Klauber, Meijering, Mueller, Platt와 Sinnema에 의한 작품들.

II “정통주의,” “스콜라주의”와 “개혁주의”에 대한 몇 가지 예비적인 언급들

“정통주의”라는 용어는 기본적으로 종교개혁 이후 개신교사에서 루터파와 개혁파 서클에서 일어난 발전과 관련된 일정한 시기를 언급한다.⁷⁾ 이러한 시기는 17세기와 18세기로 계속된다. 원래의 의미와 관련하여, 이 용어에서 다양한 의미가 구별될 수 있다.⁸⁾ 올바른 교리” 혹은 “의견”이란 의미에서, 이 단어는 이탈하는 견해들과 대결하여 변호되어야 할 어떤 내용과 관련된다. 여기서 정통주의라는 용어는 또한 시대를 관통하는 교회의 교훈들과 밀접하게 관련된 규범적인 의미를 가지고 있다. 더 나아가, 정통주의라는 용어는 조직신학과 교회 신조들 사이에 강한 연결을 공식화한다. 정통주의 시기 동안에 교회를 위하여 그리고 교회 안에서 활동하려는 소망이 신학자들을 자극하였다. “스콜라주의”라는 용어와의 차이는 특별히 정통주의가 신학의 올바른 내용과 관련되는 반면에, 스콜라주의는 학문적 실천의 형식을 나타낸다는 사실에 존재한다(아래서 우리는 광범위하게 스콜라주의로 되돌아갈 것이다). 그러므로 두 용어들은 일치하지 않는다. “개혁주의”라는 용어의 사용에 대하여, 우리는 이 시기 출신의 신학자들과 그들이 참여하는 전통을 “칼빈주의자들” 혹은 “칼빈주의”보다는 이 용어와 관련시키는 것이 적절한 것으로 간주한다. 그럼으로써 우리는 개혁주의라는 용어가 더 넓은 범위를 가지고 있다는 것을 나타내려고 시도한다. 우리는 복잡한 움직임을 취급하고 있다: 칼빈니즘으로 이 운동을 명명하는 것은 밝혀주기보다는 오히려 암시적이며, 이 신학의 진보적인 특성을 부

7) 2-6절의 일부분은 "Studie van de gereformeerde scholastiek. Verleden en toekomst," Nederlands Theologisch Tijdschrift 50 (1996): 209-312에서 출판되었다.

8) Cf. Richard A. Mueller, *Christ and the Decree: Christology and Predestination in Reformed Theology from Calvin to Perkins*, 2nd. ed. (Grand Rapids: 1988), 12-13; Graafland, "Gereformeerde Scholastiek V," 5-7.

정한다.⁹⁾ 더 나아가, 칼빈주의라는 단어는 신학보다는 종교 사회학에 배경을 가지고 있다.¹⁰⁾

덧붙여 우리는 종교개혁 이후 시기 동안에 반대자들을 배경으로 새롭게 획득된 교회의 입장과 신학적인 입장을 정당화하려고 시도했던 신학이 개신교 서클에서 발전했다고 말할 수도 있다. 이러한 입장들은 변증가들 이후 기독교 신학의 오래된 전통들만이 아니라 종교개혁과의 연속성을 표현하는 방식으로 형성되었다.¹¹⁾

III. 이전의 연구

종교개혁과 그 이후의 발전들 - 특별히 개혁과 스콜라주의 - 사이의 관계에 대한 연구들은 특별히 2차 세계 대전이후에 추진력을 얻었다. 이 시기에 다양한 연구자들이 종교개혁 이후의 신학자들이 칼빈의 신학의 균형을 깨뜨렸고, 그럼으로써 파괴시켰다는 견해를 변호하였다. 그들은 이미 19세기에 제기되었던 이러한 주장을 한 첫 번째 인물들이 아니었다. 우리는 먼저 이러한 더 오래된 결과들을 논의할 것이다.¹²⁾ 반면에 약간의 변형과 함께 동일한 것이 개혁과 스콜라주의와

9) Cf. J. P. Donnelly, *Calvinism and Scholasticism in Vermigli's Doctrine of Man and Grace* (Leiden, 1976), 1: "--- 이 복잡한 운동을 칼빈주의라고 명명하는 것은 거의 밝히는 것만큼이나 모호하게 한다."

10) See Alister McGrath, *The Intellectual Origins of the European Reformation* (Oxford: 1987), 6: "칼빈주의라는 용어의 도입은 독일에서 개혁주의 신학을 외국의 영향으로 낙인찍으려는 시도였던 것으로 나타난다."

11) Cf. E. P. Meijering, *Reformierte Scholastik und patristische Theologie: Die Bedeutung des V terbeweises in der Institutio Theologiae Elencticae F. Turretins unter besonder Ber cksichtigung der Gottlehre und Christlogie* (Nieuwkoop, 1991), 420: "종교개혁 이후 정통주의는 반사색적인, 혹은 더욱 정확하게, 다르게 사색적인 개신교 신학자들의 마음에만 존재하는) 스콜라주의의 어두운 시대로의 퇴보가 아니라, 기독교 신학이 변증가들의 시대 이후에 언제나 제기하고 대답하고 있던 문제들에 새롭게 관심을 보였다."

12) Cf. also R. Scharlemann, *Aquinas and Gerhard: Theological Controversy and Construction in Medieval and Protestant Scholasticism* (New Haven, 1964), 13-18; Mueller, *Christ and Decree*, 1-13.

같이 루터파 스콜라주의에도 적용되기 때문에 루터파 스콜라주의는 지나갈 것이다.¹³⁾

A. 슬라이어마허와 헤겔학파: 슈바이처, 바우어와 가스

역사적 현상으로 스콜라주의적인 정통주의의 중요성의 문제에 명시적으로 관심을 표명한 첫 번째 학자는 스위스 신학자인 알렉산더 슈바이처(Alexander Schweizer, 1808-1888)였다. 그는 슬라이어마허의 제자였고, 신앙과 종교에 대한 후자의 견해들이 그의 정통주의의 평가에 중요한 역할을 하였다.¹⁴⁾ 그는 개혁과 스콜라주의는 예정론이란 하나님의 절대적 결정으로부터 완전한 체계가 연역될 수 있는 신학을 건설했다는 견해를 가지고 있었다. 슈바이처의 판단에서, 하나님의 예정론 개념은 슬라이어마허의 "절대의존감정"과 일치하였다. 이렇게 해서 슈바이처는 예정론을 개신교의 "중심교의"로 볼 수 있었고, 긍정적인 의미에서 그렇게 보았다. 그러므로 이러한 인간학적 관점으로부터 종교개혁 이후의 발전은 긍정적으로 이해될 수 있었다.

오래된 연구의 초기 국면에서 둘째로 중요한 인물은 페르디난트 크리스천 바우어(Ferdinand Christian Bauer, 1792-1860)였다. 그도 역시 슬라이어마허의 제자였으나, 연구가 진행되어감에 따라 그는 헤겔 철학 속에서 자신이 연구하고 있는 현상들의 다양성을 이해할 수 있는 것같은 설명 원리를 발견하였다. 헤겔에 따르면, 개인들, 시대들, 그

13) 다음의 책이 루터파 전통에 대한 좋은 개관을 제공한다: C. H. Ratschow, *Lutherische Dogmatik zwischen Reformation und Aufklärung* (Guetersloh, 1964/1996). Cf. also Robert D. Preuss, *The Theology of Post-Reformation Lutheranism: A Study of Theological Prolegomena* (St. Louis, 1970).

14) Schweizer, *Die Glaubenlehre der evangelisch-reformierten Kirche*, 2 vols. (Zuerich, 1844-1847); Schweizer, *Die Protestantischen Centraldogmen in ihrer Entwicklung innerhalb der erformierten Kirche* (Zuerich, 1853). 슈바이처의 신학적 견해들에 대하여, Brian A. Gerrish, *Tradition and the Modern World: Reformed Theology in the Nineteen Century* (Chicago, 1978), 119-36을 보라. (이 책은 목창균 교수가 『19세기 개신 교 신학』(대한기독교서회)으로 번역하였다.) 슈바이처는 네델란드에서 스펀텐(J. H. Scholten)에게 영향을 미쳤다.

리고 민족들은 역사의 진전에서 필수적인 단계들이었다. 필연성은 사실들, 개인들 그리고 민족들이 각각의 순간에 정확하게 세계 이성이 요구하는 것이라는 데 존재한다. 이렇게 해서 바우어도 역시 종교개혁 이후 개신교 세계에서 일어난 발전들을 긍정적인 시각에서 평가하였다. 결국, 이러한 발전들은 합리적이었다. 그러한 것들은 개인들 혹은 사상 학파들에 의해 발생된 것이 아니라, "내적 원리에 따라" 전개되었다. 그리스도의 인격에 대한 해석이 초대 교회의 내적 원리를 구성했던 바와 같이, 개혁파 스콜라주의의 내적 원리는 하나님의 예정론 개념이었다.¹⁵⁾

개신교 신학의 전체적인 발전을 상세하게 묘사했던 중요하나 잊혀진 저자는 빌헬름 가스(Wilhelm Gass, 1813-1889)이다. 그는 슈바이처와 바우어로부터 개신교 정통주의 신학에서 예정론의 중심적인 위치에 관한 주제를 계승하였다. 그러나 그는 헤겔주의자로서 개신교 신학의 발전의 궁극적인 모습이 예정론의 내적 원리의 실현의 결과였다는 이념을 바우어보다 훨씬 더 강하게 강조하였다.¹⁶⁾ 이러한 원리는 17세기 정통주의 신학자들에게 형이상학적 구조를 그들의 신학적 개념으로 상속하고 심도있는 정교화의 과정에서 스콜라주의 방법을 사용할 토대를 제공하였다. 가스에 따르면 후자의 발전은 베자의 주요한 본보기에서 기인한 것이 아니라, 수아레즈(Suar z)의 활동의 영향 하에서 일어났다.

이렇게 해서 슈바이처, 바우어와 가스의 견해들에 대한 고찰은 그들이 개혁파 신학의 발전을 긍정적으로 평가했다는 것을 보여준다. 그러나 이러한 19세기 연구자들의 견해는 비평적인 역사 연구의 결과라기 보다는 그들 자신의 신학적 확신의 설명이었다. 그들의 철학적-신학적 입장이 그들의 교리사 이해를 상당히 결정하였다.

15) F. C. Bauer, *Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte*, 3d ed. (Tuebingen, 1867), I:314ff.

16) W. Gass, *Geschichte der Protestantischen Dogmatik in ihrem Zusammenhange mit Theologie ueberhaupt* (Berlin, 1854-1859), 특별히 I:7-9 페이지를 보라.

B. 에브라르드, 슈네켄부르거, 스콜텐, 바빙크, 그리고 헤페

슈바이처, 바우어와 가스의 견해들은 다양한 방면에서 비판받았다. 아우구스트 에브라르드(Johannes Heinrich August Ebrard, 1818-1888)는 직접적으로 그의『결정론에 대한 개혁과 교의학의 관계』(Verh. ltniss der reformierten Dogmatik zum Determinismus)¹⁷⁾와 『기독교 교의학』(Christliche Dogmatik)¹⁸⁾에서 슈바이처를 공격하였다. 에브라르드는 슈바이처가 수용할 수 없을 정도로 편향되었을 뿐만 아니라, 그의 연구를 주요 작품들 대신에 아주 작은 개요들에 토대를 두었고 절충적이었다고 판단하였다. 에브라르드 자신은 그 자체의 맥락에서 자료들을 연구하고, 예를 들어, 보에티우스의 연구들 같이 상세한 연구를 이용하기를 원했다. 그는 개혁과 스콜라주의 안에 결정론이 없으며 보에티우스같은 타락전선택설 주창자들에게도, 하나님이 죄의 원인일 수 없다고 결론지었다. 불행하게, 그의 반대자들은 에브라르드의 연구를 잘못된 방향을 잡은 것으로 판단하였고, 그러한 판단은 최고의 충격을 가했던 것같았다. 에브라르드는 망각된 저자가 되었다.

마티아스 슈네켄부르거(Matthias Schneckenburger, 1804-1848)는 그의 연구에서 특별히 루터파와 개혁파 저술가들 사이의 고백적인 차이에 초점을 맞추었다. 이 주제에 대하여 그는 비교 교의학을 저술하였고, 이 저술은 자료들에 대한 철저한 연구 때문에 여전히 주목할만하게 중요하다.¹⁹⁾ 그는 또한 개혁신학 자체 안에, 신학적 접근에서 이제까지 인정되었던 것보다 훨씬 더 커다란 다양성을 발견하였다. 슈바이처와 바우어에 반대하여 그는 칼뱅과 그의 추종자들이 예정론 교리를 중요시하지 않았고, 사도신경의 순서를 따랐다고 주장하였다. 슈나켄부르거의 견해에서, 예정론을 신론의 일부로 취급했던 더욱 스콜라주의적인 신학 형태는 개혁과 정통주의만큼이나 루터파 정통주의의 특징이었다.

17) Johannes Heinrich August Ebrard, Das Verhaeltniss der reformierten Dogmatik zum Determinismus (Zuerich, 1849). 또한 *Vindiciae theologiae reformata a laude determinismi immunis*(1848)을 보라.

18) Johannes Heinrich August Ebrard, *Christliche Dogmatik* (Koenigsberg, 1851-52), 2d ed. (Koenigsberg, 1862-63).

19) M. Schneckenburger, *Vergleichende Darstellung des lutherischen und reformierten Lehrbegriffs* (Stuttgart, 1855).

네델란드에서 셉(C. Sepp)과 특별히 스킨텐²⁰⁾이 그들의 개혁신학 연구에서 다소간 슈바이처에 의존했던 반면에, 헤르만 바빙크(Herman Bavinck, 1854-1921)는 슈바이처의 개혁주의 신학과 역사의 "철학적인 개정"에 대하여 더욱 양면적인 입장을 취하였다. 그는 개혁주의 신학의 역사적 개요에 역사비평적 방법을 적용하였고, 1895년의 그의 『개혁주의 교의학』(Gereformeerde Dogmatiek)의 초판에 대한 서문에서 "일반적으로 개신교 교의학자들의 입장들 이상으로" 교부와 스콜라주의 신학에 관심을 기울였다고 썼다. 그는 다음과 같이 덧붙였다: "이레네우스, 어거스틴과 토마스같은 사람들은 배타적으로 로마 카톨릭에 속하지 않았다. 그들은 전체 교회가 덕을 보고 있는 교부들(patres)과 박사들(doctores)이다."²¹⁾ 한 편에서 그는 개혁과 스콜라주의자들 자신들이 스콜라주의 신학을 평가하는 방법을 알았고, 다른 한 편에서, 그는 그들의 신학을 개혁과 신학의 덜 순수한 견해로 보았다.²²⁾

슈바이처, 바우어와 가스과 동시에, 마르부르그 교수인 하인리히 헤페(Heinrich Heppe, 1820-1879)는 그의 견해들을 출판하였다. 그도 또한 슐라이어마허의 제자였으나, 예정론교리의 중심적 위치를 외적인 요인들의 결과로 설명하였다. 앞에서 언급된 교리사
가들과 대조적으로, 그는 이러한 발전들을 긍정적으로 보다는 부정적으로 평가하였다. 그는 슈바이처의 가정에서 방향을 돌려, 베자를 특별히 예정론을 - 창조와 구원 교리 앞에 있는 - 교리의 시작에 배치한 책임있는 인물로 보았다. 헤페에 따르면, 베자의 『예정론 도식』(Tabula praedestinationis)이 이후 개혁과 신학의 발전을 위한 형이

20) J. H. Scholten, *De Leer der Hervormde Kerk in hare grondbeginselen, uit de bronnen voorgesteld en beoordeeld*, 4th ed. (Leiden, 1870); C. Sepp, *Het godgeleerd onderwijs n Nederland gedurende de 16e en 17e eeuw* (Leiden, 1873/4).

21) H. Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek* (Kampen, 1895), I:3. 우리는 주로 1928년의 4판을 사용한다. 1권 150-79페이지에 개혁과 교의학의 역사와 문헌에 대한 개관이 제시되어 있다.

22) Cf. *Gereformeerde Dogmatiek* I:60 with I:154, and with page iv of the 1895 edition's preface.

상학적 토대를 형성하였다. 물론 이러한 견해는 16-17세기 동안에 그의 개혁과 신학의 발전의 이해를 위한 암시를 가지고 있었다.²³⁾

헤페의 사실들의 제시는 오랫동안 아주 영향력이 있었고, 오늘날에도 폭넓게 유행하고 있다. 그렇지만, 그의 개혁과 정통주의의 제시를 공격하는 중대한 반대들이 제기되었다.²⁴⁾ 헤페가 그의 본문에서 묘사한 대로의 논제들(loci)의 순서는 자주 그가 인용하는 체계들의 순서를 반영하지 않는다. 더구나 그는 자신이 베자 안에서 발견한다고 주장하는 것을 칼빈 이후 개혁과 신학의 전체를 대표하는 것으로 간주한다. 헤페 본문의 주목할만한 영향력의 관점에서, 지적된 오류들이 오늘날에도 여전히 여기저기 존재하고 있다는 것은 놀랄만한 일이 아니다.

덧붙여 헤페가 사실상 『개혁주의 교의학』(Reformierte Dogmatik)이 오직 그 가운데 하나인 전체적인 범위의 책들을 출판했다는 것은 주목할 만하다. 헤페의 견해는 스펙트럼의 양 측면에서, 신학의 "잘못된" 형태가 발견된다는 것이었다: 베자의 예정론 형태가 스펙트럼의 한 측면을 형성하였던 반면에 - 그는 한 권의 책을 이 측면에 바쳤다 - 다른 한 측면은 자신이 그의 『독일 개신교 역사』(Geschichte des deutsch Protestantismus)²⁵⁾에서 "잘못된" 루터파의 접근으로 묘사했던 것에 존재한다. 헤페에 따르면 올바른 중도적인 입장은 루터파의 멜랑히톤의 지류에서 발견되는데, 그는 그의 책 『17세기 독일 개신교

23) H. Heppe, *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche: Dargestellt und aus den Quellen belegt*(1861); ed. Ernst Bizer (Neukirchen, 1958). 베자와 관련하여 헤페의 견해를 따랐던 많은 학자들 가운데 다음같은 사람들이 있다: Johannes Dantine, "Das christologische Problem in Rahmen der Praedestinationslehre von Theodore Beza," *Zeitschrift fuer Kirchengeschichte* 77(1966): 81-96; Johannes Dantine, "Les Tabelles sur la doctrine de la prédestination par Théodore Bèze," *Revue de th ologie et de philosophie* 16 (1966): 365-77; Michael Kinkins, "Theodore Beza: Continuity and Regression in the Reformed Tradition," *Evangelical Quarterly* 64(1992): 131-54.

24) See e. g. Mueller, *Christ and Decree*, 3-4; Mueller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics*, 2vols. to date (Grand Rapids, 1987-), henceforward PRRD, I:86.

25) 4 vols., Marburg, 1852-1859.

교의학』(Dogmatik des deutschen Protestantismus in sechzehnten Jahrhundert)²⁶⁾에서 이 문제를 취급하였다.

C. 베버와 알트하우스

20세기로 되돌아갈 때, 우리는 19세기 연구의 결과들이 계속하여 충격을 미치는 방법을 보게 된다. 에밀 베버(Hans Emil Weber, 1882-1950)와 바울 알트하우스(Paul Althaus, 1888-1966)의 견해들은 이 점에서 중요하다. 베버는 헤겔의 역사 철학에 집착하지는 않지만, 그럼에도 불구하고 내적 원리에 대한 바우어의 이론을 추종하였다. 그는 개신교의 두 개의 조류들을 두 개의 내적 원리들로 환원시켰다.²⁷⁾ 그의 시각에서 루터주의는 칭의의 내적 원리를, 칼빈주의는 예정론의 내적 원리를 특징으로 가지고 있었다. 베버는 이러한 모형론을 보편화하였고, 루터파와 개혁파 신학 안에 있는 다양성들을 무시하는 경향이 있다. 그는 타락전 선택설이 예정론 교리의 피할 수 없는 결과라고 주장할 정도로 그의 예정론의 견해를 칼빈주의의 내적 원리로 해석하였다.

바울 알트하우스의 견해들은 베버의 견해들을 확정하였다. 특별히 루터 연구에 대하여 유명하였고, 칼 홀(Karl Holl)과 함께 19세기에 독일에서 루터 르네상스를 개척하였던 알트하우스는 1913년 괴팅겐에서 『1600년경 독일 개혁과 교의학에서 이성과 계시』(Vernunft und Offenbarung in der deutschen reformierten Dogmatik um 1600)라

26) 3 vols. Fr. A. Perthes: Gotha, 1857. 올바른 중간의 지류를 가진 개신교 신학의 이러한 3분의 스케치는 헤겔의 실용주의적인 다음의 논문에서도 발견된다: "Der Charakter der deutsch-reformierten Kirche und das Verhaeltniss derselben zum Luthertum und zum Calvinismus," in Theologische Studien und Kirken, Heft 3 (1850): 669-706.

27) H. E. Weber, Reformation, Orthodoxie und Rationalismus, 3 books in 2 volumes (Guetersloh, 1937-1951). 역시, 그 때에는 E. Weber라고 불렀던 동일한 저자에 의한 이전의 작품들을 보라: Die Philosophische Scholastik des deutschen Protestantismus im Zeitalter der Orthodoxie (Leipzig, 1907), and Der Einfluss der protestantischen Schulphilosophie auf die orthodox-lutherische Dogmatik (Leipzig, 1908).

는 제목으로 박사학위 논문을 썼다.²⁸⁾ 이 논문에서, 그는 예정론 교리가 사색을 위한 토대를 제공하였고, 스콜라주의의 방법을 통하여, 작정의 교리가 통제하는 "엄격한" 체계로 인도했다는 베버의 주제를 수용하였다. 베버와 같이, 알트하우스는 그의 분석을 계시와 이성 사이의 관계 문제에 제한하였고, 마코비우스의 신학을 예정론 교리의 토대 위에 수립된 개혁과 스콜라주의의 전체적인 발전의 대표적인 모델로 간주하였다.²⁹⁾

D. 바르트와 비저

1차 세계대전 후에 변증법 신학의 발흥은 부분적으로 헤페의 개혁과 스콜라주의의 해석의 연속으로 의도되었다. 비저의 헤페의 『교의학』(Dogmatik)의 재판에 대한 그의 서문에서 칼 바르트는 헤페의 제시가 또한 단점들과 약점들을 포함하였지만, 헤페의 작품을 슈바이처의 작품들 이상으로 더욱 신뢰할 수 있는 안내자로 평가한다고 썼다. 바르트의 판단에서, 헤페는 칼빈보다는 오히려 멜랑히톤을 "개혁신학의 아버지"로 간주하였으며 코케이우스와 그의 제자들의 언약신학에 의해 야기된 분열을 주목하지 못하였다.

그의 『교회 교의학』(Kirchliche Dogmatik)에서 바르트는 그의 많은 교리사 유람의 많은 장들을 개혁과 신학에 할애하였다. 이러한 장들은 개혁과 정통주의가 단일한 구조를 구성하지 않았으며, 오히려 상당한 다양성을 드러낸다는 사실을 그가 잘 알고 있었다는 것을 보여준다. 더 나아가, 그는 17세기 개혁과 신학이 배타적으로 작정 교리가 통제하는 개혁주의 체계라는 주장을 분명하게 거부하였다.³⁰⁾ 바르트 자신의 비

28) Die Prinzipien der deutschen reformierten Dogmatik im Zeitalter der aristotelischen Scholastik(Leipzig, 1914; reprint, Darmstadt, 1967)로 확대된 형태로 출판되었다.

29) 마코비우스의 신학에 대한 균형잡힌 견해는 다음의 논문에서 제공된다: Martin I. Klauber, "The Use of Philosophy in the Theology of Johannes Maccovius (1578-1644)," CTJ 30 (1995): 376-91.

30) K. Barth, Kirchliche Dogmatik, II/2, 38: "정확하게 칼빈에 충실하여, 우리는 특별히 법석을 떨지 않아도, 예정론 교리가, 특별히 그 때 제시된 특별한 형태로, 구개혁과 교회의 '수호신'이라고 전제할 필요가 없다."

판은 주로 자연 신학에 할당된 중요한 지위에 관련되어 있었다. 칼뱅은 자연신학을 거부했던 반면에, 그의 추종자들은 자연신학의 "황포(unfug)"을 살려냈으며, 그럼으로써 칼빈의 신학으로 급진적으로 그리고 운명적으로 떠나게 되었다.³¹⁾ 그럼에도 불구하고 바르트는 어떤 신학자도 스콜라주의에 대한 어떤 지식이 없이 만족스럽게 그의 직업을 수행할 수 없다고 확신하였다. "스콜라주의에 반대하는 적대감이 거짓 예언자의 표적이다. 참된 예언자는 그의 메시지가 역시 이러한 시험을 받도록 하는 것을 부끄러워하지 않을 것이다."³²⁾ 1958년에 역사적인 서론을 덧붙여 헤페의 『교의학』의 새로운 판을 출판하였던 에른스트 비저(Ernst Bizer)는 바르트의 이해를 따라갔다. 그는 경건주의의 성장이 뒤따라왔던 성서의 역사적 해석뿐만 아니라 합리적 방법의 사용과 함께 자연신학의 수용을 그가 17세기 개혁과 신학의 특성으로 간주했던 "합리주의"로 인도했던 하나의 결정적인 원인으로 보았다.³³⁾ 심지어 "초기 정통주의"조차 이러한 합리주의에 이미 희생되었다. 비저는 베자, 우르시누스, 단내우스와 장키우스의 신학을 그들의 합리적 특성과 관련하여 탐구하였고, 이러한 신학자들이 신개념으로부터 논리적 필연성과 함께 구원과 창조 교리를 이끌어냈다는 결론에 도달하였다. 동시에 그들은 하나님의 존재가 증명될 수 있기 때문에, 신개념을 이성 에 명료하게 만들 수 있다고 생각했었다. 이러한 신학자들은 성서가 이성보다 우월하다고 서술하였지만, 성서가 하나님의 말씀이라고 합리적으로 증명할 수 있다고 또한 확신하였다. 이렇게 해서 성서의 계시 내용은 이성에 반대되지 않았다: 이것은 단순히 "자연"으로부터 이성

31) Barth, KD II/1, 140-41.

32) Barth, KD I/I, 296.

33) Bizer, "Fruehorthodoxie und Rationalismus," Theologische Studien 71 (Zuerich, 1963). "Die reformierte Orthodoxie und der Cartesianismus," Zeitschrift fuer Kirche und Theologie 55(1958): 306-72에서, 비저는 개혁과 신학의 다양성을 충분히 고려하였다. 우리는 또한 다음의 저술들에 있는 이러한 접근을 지적할 수 있다: Walter Kickel, Vernunft und Offenbarung bei Theodore Beza: Zum Problem des Verhaeltnisses von Theologie, Philosophie und Staat (Neukircken-Vluyn, 1967), and Heiner Faulenbach, Die Struktur der Theologie des Amandus Polanus von Polandsdorf(Zuerich, 1967).

을 통하여 추론될 수 있는 것의 능력을 선포하였다. 비저에 따르면 이러한 "이중 근원 교리"의 기원은 이미 멜랑히톤과 그의 제자인 우르시누스의 신학에 자리잡고 있다. 비저의 판단에서 가장 중요한 연구 문제는 이성과 계시 사이의 관계의 결정, 그리고 "자연" 개념의 결정과 관련되어 있었다.

비저의 제시에 대한 반대는 다음과 같이 요약될 수 있다. 첫째 그의 합리주의의 정의는 그가 합리적인 논증과 합리주의적인 철학을 구분하지 않기 때문에 불분명하고 모호하다. 둘째 반대는 그는 발전 과정을 탐구하는 목적을 위한 하나의 특별한 교리를 선택하지 않고, 베자 안에 있는 예정론과 기독교론을, 우르시누스 안에 있는 "필연성"의 문제를, 그리고 단내우스 안에 있는 창조 교리를 고려한다는 것이다. 이러한 방식으로, 이 시기의 모든 신학자들을 나타내지 않는 영상이 구성된다.

E. 균형

이전의 연구들 안에 있는 이러한 입장들에 대한 우리의 고찰로부터, 두 가지 일들이 분명해진다. 첫째로, 어떤 연구자들도 종교개혁 이후의 발전에 대한 전체적으로 올바른 설명을 제공하지 않는다. 어떤 경우에 이것은 그들의 철학적 배경에서, 다른 경우에 그들의 신학적 입장에서, 또 다른 경우에 대안적인 견해들을 고려하는 것에 대한 거절에서 기인한다. 이렇게 해서 지금까지 모든 연구의 가장 공통적인 장애물은 어떤 입장들을 전체 발전을 대표하는 것으로 간주하면서, 그러한 것들을 성급하게 일반화하는 경향이었다. 둘째로, 사람들은 스콜라주의라는 용어가 너무나 자주 경멸적인 의미로, 즉 "사색적인," "엄격한," "활기없고 메마른"이란 의미로 사용된다는 것에 의해 충격을 받는다. 그러나 이러한 모든 서술어들은 가치 판단이고 그러므로 수용될 수 없다. 마지막으로, 이전의 연구에서, 개혁과 정통주의 안에 있는 조직적인 형태들의 변형이 거의 고려되지 않았다고 서술될 수 있다. 그들은 너무나 쉽게 단일한 블록으로 제시되었다.

IV. 대안적 이해의 첫 번째 발자취들: 암스트롱, 도넬리, 그리고 브레이

브라이언 암스트롱(Brian Armstrong)의 관점은 개혁과 스콜라주의

에 대한 중세 신학의 영향의 부정적인 평가에 의해 여전히 강력하게 채색되지만, 그의 성취는 신학에 대한 스콜라주의의 접근이 개혁과 신학 안에서 출발에서부터 즉시 일정한 위치를 차지했다는 것을 증명하려는 것이었다.³⁴⁾ 인문주의와 아리스토텔레스의 부흥을 특징으로 가지고 있는 르네상스와 같이, 인문주의와 스콜라주의의 경향들은 또한 종교개혁 안에서, 그리고 그 시작에서 식별될 수 있다. 첫째 경향은 성격에서 더욱 인간중심적이고 경험적이었으며, 수사학을 지향하고 있었다. 둘째는 성격에서 신중심적이었고 변증법을 지향하고 있었다. 그러나 양 전통들은 동일한 종교개혁의 전제들을 공유하였다. 암스트롱에 따르면, 프랑스 칼빈주의는 특별히 인문주의의 특성을 보여주었다.

이러한 인문주의적인 성향을 가진 칼빈주의와 나란히, 스콜라주의의 흐름이 특별히 이탈리아에서, 파두아와 주변에서 힘을 얻었다. 여기서 아리스토텔레스는 원어로 연구되고 있었다.³⁵⁾ 개혁과 스콜라주의의 선구자들인 이전의 어거스틴 수도원의 수도사 피터 마터 베르미글리(Peter Martyr Vermigli, 1500-1562)와 기롤라모 장키(Girolamo

34) Brian Armstrong, *Calvinism and the Amyraut Heresy: Protestant Scholasticism and Humanism in Seventeenth Century France* (London, 1969), 31-42.

35) 파두아에서 가장 유명한 학자는 철학자 야코포 자바렐라(Jacopo Zabarella, 1532-1589)였다. 그는 분석(resolutio)과 종합(compositio)의 개념에 토대를 둔 방법론을 발전시켰다. 그는 이러한 방법론에서 사색적인 학문과 실천적인 학문이란 학문의 두 종류 사이에서 아리스토텔레스의 구별을 채용하였다. 그는 종합적인 질서를 사색적인 학문을 위하여 가장 적절한 것으로 간주하였다. 사색적인 학문에서 사람들은 원인으로부터 결과로 증명한다. 실천적인 학문은 대부분은 중요한 것의 목표 혹은 목적에서 출발점을 잡으며, 그러므로 분석하는 순서를 채용한다. See J. H. Randall, "The Development of Scientific Method in School of Padua," in P. O. Kristeller & P. P. Wiener, eds., *Renaissance Essays* (New York, 1968), 217-51. Cf. B. P. Copenhaver & C. B. Schmidt, *Renaissance Philosophy, A History of Western Philosophy 3* (Oxford, 1992), 117-21. 개혁주의 신학을 위한 이러한 방법론의 중요성에 대해서는 다음 논문을 보라: G. P. Hartvelt, "Over de methode der Dogmatiek in de eeuw der Reformatie: Bijdrage tot de geschiedenis van de gereformeerde theologie," *Gereformeerd Theologisch Tijdschrift* 62(1962): 97-149.

Zanchi, 1516-1590)는 이러한 북부 이탈리아 전통의 출신이었다.³⁶⁾ 도넬리가 주장하는 바와 같이, 이러한 학자들은 중세 신학의 훌륭하게 정의된 지식과 방법론을 종교개혁에 봉사하게 만들었다.

존 브레이(John S. Bray)는 여섯 가지 특성들의 견지에서 개혁과 스코라주의의 본질을 설명하는데서 암스트롱을 따랐다.³⁷⁾ 첫째, 이 신학은 논리적인 믿음의 체계가 "기본적인 전제들과 원리들" 위에 수립되고, 그러한 것들은 합리적으로 정당화될 수 있는 것으로 간주되며, 그리고 대부분, 삼단논법의 논증의 형태를 취했던 특색을 가지고 있다. 둘째 브레이는 아리스토텔레스의 방법론과 철학에 대한 높은 의존도를 강조하였다. 그가 확인하는 셋째 특성은 신앙에서 이성과 논리의 역할에 대한 강조이다. 이성과 논리는 실질적으로 계시와 이성에게 제공되고 있던 동등한 지위에 이른다(비저는 이미 두 근원 교리를 주장하였다). 넷째, 개혁과 스코라주의는 특별히 신문, 현저하게 신의 의지와 관련된 문제에 집중되는, 사색적이고 형이상학적인 사상에 대한 큰 관심에 의해 구별된다. 다섯째 특성으로, 브레이는 성서를 하나님께서 단번에 계시하신 "명제들의 집합체"로 보는 해석을 언급한다. 이것은 개신교 스코라주의 안에 무시간적이고 비역사적인 요소를 발생시켰다. 마지막으로, 브레이는 종교개혁의 개념으로부터 중대하게 달랐던 새로운 신앙 개념의 출현으로 간주했던 것을 지적했다. 개혁과 스코라주의는 신앙을 사람 안에 존재하려고 발생하는 습성(habitus)으로 보았다.

이러한 학문연구 조류의 결론은 개신교 스코라주의에 대한 이탈리아 전통의 영향이 이제까지 중대하게 낮게 평가되었다는 것이었다. 이전

36) 장키우스에 대해서는 다음 책을 보라: O. Gruendler, Die Gotteslehre Girolamo Zanchis und ihre Bedeutung fuer seine Lehre von der Praedestination, Beitrage zur Geshichte und Lehre der Reformierten Kirche, Bd. 20 (Neukirchen-Vluyn, 1965). 베르미글리에 대해서는 다음의 책들과 논문을 보라: Donnelly, Calvinism and Scholasticism; idem, "Italian Influences on the Development of Calvinist Scholasticism," Sixteenth Century Journal 7(1976), 81-101; 그리고 Mariano Di Gangi, Peter Martyr Vermigli, 1499-1562: Renaissance Man, Reformation Master (Lanham/New York/London: University Press of America, 1993).

37) J. S. Bray, Theodore Beza's Doctrine of Predestination (Nieuwkoop, 1975), 12-15.

에 연구에서, 특별히 알트하우스의 경우에 (그는 이탈리아 전통에 친숙하였지만) 주로 멜랑히톤과 단짜히의 신학자 바르톨로매우스 케커만(Bartholomaeus Keckermann, 1571-1609)³⁸⁾이 스콜라주의의 방법을 도입했다고 전제되었다. 그러나 이러한 이전의 연구는, 상당한 정도로 도넬리와 브레이가 해결한 문제인 개혁파 신학 안에 있는 가장 초기의 스콜라주의의 형태를 설명할 수 없었다.

그럼에도 불구하고, 암스트롱과 브레이의 입장들은 자체적으로 문제점이 없는 것은 아니었다. 우리는 그들의 여섯 가지 특성들을 특별하게 도움이 되는 것으로 평가하지 않는다. 그들 가운데 일부는 근거없는 것인 반면에, 다른 것들은 의심스럽고 사용되기 전에 제한되어야만 한다.³⁹⁾ 더구나, 암스트롱과 브레이의 판단에서 스콜라주의 방법의 사용은 불가피하게 분명하게 정의된 교리 내용을 암시한다. 그들은 스콜라주의 방법의 구조에서, 불일치하고, 일부 경우에 심지어 상호간에 배타적인, 신학의 형태들이 출현할 수 있다는 사실에 대한 설명을 제공하지 않는다. 우리는 쉽게 이러한 현상의 몇 가지 본보기들, 다시 말해, 스콜라주의적인 고마루스와 동등하게 스콜라주의적인 알미니우스⁴⁰⁾ 사이의 갈등 혹은 보에티우스와 코케이우스 사이의 논쟁을 지적할 수 있다. 그들이 구원사와 구원의 서정에서 근본적으로 달랐지만, 그럼에도 불

38) 케커만에 대하여 다음의 책과 논문을 보라: W. H. Van Zuylen, Bartholomaeus Keckermann: Sein Leben und Wirken(diss., Tuebingen, 1934); R. A. Muller, "Vera Philosophia cum sacra Theologia nusquam pugnat: Keckermann on Philosophy, Theology, and the Problem of Double Truth," *Sixteenth Century Journal* 15 (1984): 341-65.

39) 다음 논문에 있는 광범위한 논의를 보라: Richard A. Muller, "Calvin and 'Calvinists': Assessing Continuities and Discontinuities Between the Reformation and Orthodoxy," part I, in CTJ 30 (1995): 345-75; *ibid.*, part II, in CTJ 31 (1996): 125-60.

40) See Richard A. Muller, "Arminius and the Scholastic Tradition," CTJ 24 (1989): 263-77; Muller, *God, Creation, and Providence in the Thought of Jacob Arminius. Sources and Directions of Scholastic Protestantism in the Era of Early Orthodoxy* (Grand Rapids, 1991); Eef Dikker, *Rijker dan Midas, Vrijheid, genade en predestiantie in de theologie van Jacobus Arminius (1559-1609)* (Zoetermeer, 1993).

구하고 양자는 그들의 논쟁의 연합된 증명하는 기술들과 방법들 뿐만 아니라 스콜라주의의 개념들도 사용하였다.⁴¹⁾

V. 최근의 연구

초기 연구가 스콜라주의를 너무 모호하게 정의하였고, 그것에 귀속되는 정의들이 자주 가치판단과 결부되었다는 의견일치가 지난 수십 년동안 연구자들 가운데서 성장하여 왔다.⁴²⁾ 더구나, 최근의 연구는 이전의 연구가 자주 개혁자들과 그들의 후계자들을 마치 그들이 지적인 진공 상태에서 활동했던 것같이 접근했다는 것을 보여주었다. 그러나 개혁과 스콜라주의 현상의 적절한 평가가 이루어지려면, 우리는 중세 후기, 르네상스 그리고 종교개혁 기간 동안에 작용하고 있었던 모든 지적인 힘들을 고려할 필요가 있다.⁴³⁾ 이러한 신학은 이러한 맥락과 분리되어 연구될 수 없다. 너무나 자주, 스콜라주의는 이탈리아 대학들

41) See W. J. van Asselt, *Amicitia Dei: Een onderzoek naar de structuur van de theologie van Johannes Cocceius (1603-1669)* (Ede, 1988), 42-44; 그리고 *Reformation and Scholasticism*에 있는 Van Asselt의 기고논문을 보라. Cf. also Stephen Strehle, *Calvinism, Federalism, and Scholasticism: A Study of the Reformed Doctrine of the Covenant* (Bern, 1988), 222-46; 그는 "사실상, 계약신학의 어떤 전통이 스콜라주의적인 것으로 명명받는데 이른다면, 이것은 코케이우스와 그의 지지자들일 것이다"라고 말할 때 어느 정도 코케이우스 안에 있는 스콜라주의적인 요소를 과장한다.(246).

42) 플라트(J. Platt)는 "개혁과 스콜라주의"라는 용어를 "어느 정도 파악하기 어려운 현상"이라고 간주한다. See his *Reformed Thought and Scholasticism: The arguments for the existence of God in Dutch Theology, 1575-1650*(Leiden, 1982), 7.

43) 중세 후기에 대하여 H. A. Obermann, *The Harvest of Medieval Theology: Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism*, 3rd ed. (Durham, N. C., 1983); 르네상스에 대하여 P. O. Kristeller, *Renaissance Thought and Its Sources* (New York, 1979); Kristeller, "Renaissance Aristotelianism," *Greek, Roman and Byzantine Studies* 6 (1965): 157-74; Erika Rummel, "The Conflict between Humanism and Scholasticism Revisited," *Sixteenth Century Journal* 23 (1992): 713-26; Rummel, *The Humanist-Scholastic Debate in the Renaissance and Reformation* (Cambridge University Press, 1995)를 보라. McGrath, *The Intellectual Origins*, 204-17페이지에 더 많은 문헌이 있다.

에서 르네상스 동안에 변형했던 수정된 형태를 연구에 통합하지 않고, 유일하게 중세시대와 결합되었다. 더 나아가, 스콜라주의와 인문주의의 대립은 이러한 현상들이 맥락으로부터 추상화되어 연구되는 이념사적(ideengeschichtliche) 개념의 시대에 뒤진 산물이라는데 지금 전반적으로 의견의 일치를 보고 있다.

데 리크(L. M. de Rijk)는 중세 철학에 관한 그의 책에서 더욱 분명한 스콜라주의의 정의에 대하여 훌륭한 시도를 제공하였다. 그는 이 책에서 스콜라주의를 일관되게 방법론으로 해석한다. 그는 스콜라주의를 "연구와 가르침에서 개념, 구별, 정의, 명제 분석, 논증 기술과 논쟁의 방법의 지속적으로 반복하는 체계의 사용을 특징으로 가지는 접근"으로 정의한다⁴⁴⁾ 그리고 이 책에 기고된 많은 논문들이 이 정의를 사용할 것이다. 데 리크는 중세 스콜라주의에 대해 저술하고 있지만, 그의 방법론으로서의 스콜라주의의 정의는 동등하게 개혁파 (그리고 루터파) 스콜라주의에 적용된다.

리처드 멀러는 신학사에서 개혁파 스콜라주의의 위치와 중요성에 관한 논의의 보충적인 설명을 제공하였다. 그의 판단에서, 중심적인 문제는 한 편에서 종교개혁과 정통주의, 다른 한 편에서 정통주의와 서구 신학 자체의 전체적인 전통 사이의 연속성 혹은 불연속성의 문제이다.⁴⁵⁾ 멀러에 따르면, 모든 시기에 스콜라주의의 방법의 핵심은 4가지 측면들이 구별되는 소위 질문(quaestio) 기술에 존재한다:

1. 논제 혹은 질문(quaestio), 논제적인 질문의 제시;
2. 그 질문에서 논의되기 위하여 존재하는 주제(subject)들, 소위 질문의 주제(status quaestionis)의 제시.
3. 일련의 논증들 혹은 채택된 입장에 대한 반대들(소위 objectiones)의 취급
4. 정보의 이용가능한 모든 자료들을 고려하고, 합리적인 강화의 모든 규칙들이 유지되며, 반대에 대한 대답이 뒤따라오는, 가능한 포괄적

44) L. M. de Rijk, *Middeleeuwse wijsbegeerte. Traditie en vernieuwing*, 2nd ed. (Assen, 1981), 25페이지와 11 1페이지를 보라. 불어판 *La Philosophie au moyen Age* (Leiden: E. J. Brill, 1985), 20-21, 85페이지를 보라. 이후로 PMA로 인용된다.

45) Muller, PRRD, 1:15, 21-39, 2:6-11.

인 대답의 형성 (responsio)

이러한 구조 혹은 이러한 구조의 어떤 형태가 어떤 작품에서 발견되지 않는다면, 멀러의 판단에 따르면 이 작품은 스콜라주의적인 것으로 언급되어서는 안 된다.⁴⁶⁾

많은 다른 학자들은 데 리크와 멀러가 제시한 정의를 주장하거나 혹은 전체한다.⁴⁷⁾ 더 나아가 데 리크와 멀러는 중세와 개혁과 스콜라주의가 각각 이전의 연구들이 제시했던 것 이상으로 훨씬 더 다양함을 보여준다는 것을 고려한다. 이러한 배경을 토대로 스콜라주의에 대한 가장 적절하고 유용한 정의는 주로 방법론을 나타내는 것으로 해석하는 것인 것 같다. 이러한 정의의 스콜라주의는 교리들이 그 안에서 발전할 수 있고, 방법과 내용의 견지에서, 아리스토텔레스의 것과 같은 어떤 하나의 철학에 얽매이지 않는 폭넓은 구조를 제공하였다.⁴⁸⁾ 이러한 정의는 또한 하나의 특정한 교리 혹은 개념이 단지 스콜라주의 방법의 사용을 통해 필연적으로 전면으로 이동하여, 그럼으로써 그 때 전체 체계의 이해에 대한 열쇠로 봉사할 내적 원리의 지위를 전체하는 이념에 대하여 경계한다.

우리는 물론 완전하다고 자부하지 않으면서- 개혁과 스콜라주의의 연구에서 문제점을 밝히려고 활동했던 약간의 다른 연구자들을 여기서 언급하려고 한다. 존 플래트(John Platt)는 자연신학과 합리주의의 횡포가 스콜라주의의 "두 근원 교리"를 통하여 개혁과 신학으로 진입하는 길을 발견했다

46) See Richard A. Muller, "Scholasticism and Orthodoxy in the Reformed Tradition: An Attempt at Definition" (Inaugural Address, Grand Rapids, 1995), 4-5.

47) 예를 들어 다음 글들을 보라: Calvin G. Normore, "Scholasticism," in R. Audi, ed., *The Cambridge Dictionary of Philosophy* (Cambridge, 1995), 716-17; David Burrell, "Scholasticism," in Allan Richardson and John Bowden, *A New Dictionary of Christian Theology* (London, 1983), 524-26; Ulrich G. Leinsle, *Einfuehrung in die scholastische Theologie* (Paderborn, etc., 1995), 5-15. 그리고 Weisheipl, Knowles, Maurer, 그리고 Steinmetz를 포함하여 Muller, "Calvin and Calvinists," part I, 367에 언급되거나 혹은 인용된 학자들을 참고하라.

48) 그렇지 않으면, 스콜라주의의 방법 자체가 아리스토텔레스의 것이라고 말해야만 할 것이다. 그러나 이것은 사실이 아니다.

는 바르트의 비난이 근거없는 것이라는 것을 결정적으로 보여주었다.⁴⁹⁾

그도 또한 스콜라주의를 이미 멜랑히톤의 지도 아래 비텐베르그에서 변창하였고, 개혁파와 루터파의 다른 개신교 대학들에 의해 경쟁되었던 "가르침의 체계"로 정의한다. 이러한 점에서, 플라트는 중세 전통과의 연속성을 올바르게 지적할 수 있다는 견해를 가지고 있다. 그러므로 소위 개혁자들 편에서 스콜라주의에 반대하는 반감은 과장될 필요가 없다.⁵⁰⁾ 칼빈이 베자의 작품에 대하여 부정적인 서술을 결코 하지 않았고, 루터도 멜랑히톤의 가르침에 반대하지 않았던 것이 의미없는 것이 아니다.⁵¹⁾

종교개혁 정통주의 시기 동안에 칼빈의 영향에 대하여 상세하게 연구했던 올리버 파티오에 따르면, 칼빈은 참으로 기독교 강요를 통하여 종교개혁 이후 시기 동안에 강력한 영향력을 행사하였다.⁵²⁾ 교육적 목적들을 위하여 그의 이념들은 요약되었고 그 시대의 조직 신학의 필요에 따라 개작되었으나, 그는 의도적으로 혹은 의식적으로 오해되었다. 이 개혁자의 통찰들은 13, 14, 그리고 15세기의 중세 신학으로부터 기원하는 방법의 도움과 함께 방어되고 심도있게 발전되었다.

도널드 시네마(Donald Sinnema)는 최근에 데 상디우(Antoine de la Roche Chandieu, 1534-1591, 가명 Sadeel)와 그의 "스콜라주의적으로뿐만 아니라 신학적으로(theologice et scholastice) 논의한 참

49) Platt, *Reformed Thought and Scholasticism*, 239.

50) *Reformation and Scholasticism* 있는 멀러의 기고 논문의 3절을 참고하라.

51) 멜랑히톤의 견해에 대하여, 다음 책을 보라: Guenter Frank, *Die theologische Philosophie Philipp Melanchtons (1497-1560)*, *Erfurter theologische Studien* 67 (Leipzig: Benno, 1995).

52) Oliver Fatio, "Présence de Calvin á l'poque de l'orthodoxie r form e: Les abrégés de Calvin á la fin du 16e et au 17e siècle," in Neuser, ed., *Calvinus Elcesiae Doctor: Die Referate des internationalen Kongresses fuer Calvinforschung* (Kampen, 1978), 171-207. See also his *Méthode et Thbologie: Lambert Daneau et les d buts de la scolastique réformée* (Geneva, 1976).

된 방법⁵³⁾에 관한 작품인『기록된 하나님의 말씀에 관하여』(De Verbo Dei Scripto, 1580)에 관심을 기울였다. 그의 작품에서 데 샹디우는 이성도 교회도 아니고 성경만이 신학의 원리(principius theologiae)가 될 수 있다고 주장하였다. 그는 또한 신학적인 논제에 대한 스콜라주의적인 접근과 수사학적인 접근 사이를 구별하였다. 그는 정확성과 경제성 때문에 삼단논법의 사용을 선호하였지만, 양자의 접근을 동등하게 합법적인 것으로 간주하였다: "우리는 많은 말들을 소홀리하면서, 사물들 자체를 찾고 있다."(res ipsas quaeramus, verborum multitudine neglecta)⁵⁴⁾ 데 샹디우는 논제의 수사학적 취급을 피진 손으로, 스콜라주의적인 접근을 주먹으로 비교하였다. 샹디우의 이러한 분석들은 개혁주의 신학 안에 수사학의 접근과 나란히 스콜라주의적인 접근이 초기부터 존재한다는 풍부한 증거이다. 이것으로부터 시네마는 스콜라주의의 방법의 사용에서 중요한 것은 "교리의 세트 혹은 신학적 내용의 문제"가 아니라 "방향"이라는 결론을 끌어낸다.⁵⁵⁾ 그가 보기에, 두 방법론 가운데 어는 것을 사용하느냐 하는 것은 그 밖의 어떤 것보다도 상황에 달려 있다. 수사학적 접근은 주로 설교와 대중적인 신학 작품들에서, 스콜라주의의 접근은 학문적이고 논쟁적인 맥락에서 발견된다.

53) Donald Sinnema, "Antoine De Chandieu's Call for a Scholastic Reformed Theology (1580)," in W. Fred Graham, ed., *Later Calvinism: International Perspectives, Sixteenth Century Essay & Studies*, vol. 22 (Kirksville, Miss., 1994), 159-90. 샹디우는 칼빈의 지도를 받으며 제네바에서 공부하여 그의 영향 하에서 개혁주의 신앙으로 전향했던 했던 프랑스 귀족이다. 그는 1577년 파리에서 목회를 시작한 이후로 파란만장한 삶을 살았다.

54) 데 샹디우는 관찰하고 해부학적으로 분석한 인간의 몸의 비유에 의해 양자의 접근을 묘사하였다. See Antonius Sadeel, "De Verbo Dei Scripto adversus Humanas Traditiones, Theologica et Scholastica Tractatio," in *Opera Theologica* (Geneva, 1592), 2-3 and 11-12. 시브란두스 루베르투스 (Sibrandus Lubbertus)에 대한 Sadeel의 영향에 대하여, C. van der Woude, *Sibrandus Lubbertus* (Kampen, 1963), 36, 72, 82, 374를 보라. Sinnema, "De Chandieu," 186-87은 또한 17세기 초반의 개혁파 신학자들인 루카스 트렐카티우스 2세 (Lucas Trecaultius Jr.)와 요한 알스테드 (Johann Heinrich Alsted)에 대한 Sadeel의 영향을 주장한다.

55) Sinnema, "De Chandieu," 188.

VI. 세 가지 이론들

우리가 개신교 신학사에서 개혁과 스콜라주의에 할당된 위치를 특별히 주목하면서, 이것의 발전에 대한 150년이 넘는 역사를 되돌아 볼 때, 우리는 다양한 입장들을 세 가지 이론들 혹은 해석 모델들로 환원할 수 있다. 우리는 두 개의 주요한 이론들을 단순하게 불연속 이론과 연속 이론이라고 부를 것이다. 양자에서 참조점은 종교개혁이다. 불연속 이론은 한 편에서 종교개혁과 중세 사이에, 다른 한 편에서 종교개혁과 정통주의 사이에 날카로운 결별을 주장한다. 연속 이론은 어떤 그러한 날카로운 결별과 분명한 구분선을 부정한다. 연속성이론은 부정적인 것과 긍정적인 (혹은 중립적인) 것의 두 가지 평가로 이루어진다. 그러므로 우리는 부정적인 연속성 이론과 긍정적인 연속성 이론의 두 가지 형태의 연속성 이론을 구별할 것이다.⁵⁶⁾ 먼저 세 가지 이론을 스케치하고 다음으로 그들을 평가해보자.

A. 불연속성 이론

불연속성 이론의 주창자들은 스콜라주의의 정통주의를 종교개혁으로부터 운명적인 이탈로 간주한다. 칼빈 같은 개혁자들의 순수한 개혁주의 개신교를 이해하고자 시도한다면, 정통주의를 완전하게 무시해야만 한다. 또한 불연속성 이론은 "두 가지 자료 교리"의 특성을 가질 수 있었다.⁵⁷⁾ 이러한 해석에 따르면, 스콜라주의는 인간의 합리성을 대단히 강조한다. 처음에 이성 은 성서의 계시에 다음가는 위치를 차지했으나, 발전의 마지막 단계 무렵에, 이성 은 다소간에 신지식의 근원으로 계시를 대치할 정도로, 신학적인 이해에서 가장 중요한 원리가 되었다. 이성 은 소위 자연 신학의 영역에 속하기 때문에, 이성의 이러한 우위는 자연신학을 계시된 신지식 다음으로 분리된 지식의 근원으로 보면서, 개혁과 교의학자들은 점차로 자연 신학에 더 많은 공간을 제공하는 결과를 가져왔다. 이러한 발전을 따르면서, 정통주의 역사는 신학의

56) "긍정적인" 그리고 "부정적인"이란 용어의 사용에 대하여 아래 각주를 보라.

57) See G. van den Brink, *Oriëntatie in de filosofie I* (Zoetermeer, 1994), 147-53.

실천 안으로 합리적인 주장의 침투의 연대기가 되었다. 계시 신학의 논제들(loci)은 자연 이성인 그은 경계선 안에서 취급되어 왔다.⁵⁸⁾ (분석적인 방법은 다른 방법의 주변에서 작동하는 반면에, 하나님의 구원사역과 함께 시작하는 것이 아니라, 그것에 대하여 주장하는) 교리의 설명에서 종합적인 방법의 사용은 이러한 체계에서 합리주의적인 요소를 더욱더 강화시켰다.⁵⁹⁾ 이렇게 멀리 나가면, 한 걸음만 더 나가면 계몽주의에 도달할 것이다.⁶⁰⁾

B. 부정적인 연속성 이론

이 이론에서 중심적인 견해는 스콜라주의 요소가 이미 일부 종교개혁자들 사이에서 발견될 수 있고, 이렇게 해서 연속성이 있다는 것이다. 그러나 스콜라주의는 부정적으로 이해되기 때문에 종교개혁과 개혁과 스콜라주의 사이에 연속성도 또한 부정적으로 이해된다. 이렇게 해서 "종교개혁 자체에 (특별히 칼빈과 부처에) 스콜라주의 요소가 이미 존재하고 있었으며, 정통주의는 후에 이것을 취하였는데, 이번에는 신앙의 훨씬더 의식적인 체계화와 합리화, 그리고 스콜라주의적인 사상 방식의 동등하게 의식적인 채용과 함께 취하였다."⁶¹⁾ 아리스토텔레

58) Thus already E. Troeltsch, *Vernunft und Offenbarung bei Johannes Gerhard und Melancthon* (Guettingen, 1891).

59) Weber, *Reformation*, 106은 "작정의 합리성에서부터 살아있는 신앙 안에서 이루어지는 주관적인 외부활동으로 움직이는, 혹은 거꾸로 후자로부터 전자로 활동하는 합리적 구성"에 대하여 이야기한다. "예정론의 이러한 합리적 구성 안에서조차, 양자는 의심스럽게 되고, 그것은 이것이 창조한 사상에 대한 심판인 것으로 밝혀진다."

60) N. T. Bakker, *Miskende Gratie: Van Calvijn tot Witsius: Een vergelijkende lezing, balans van 150 jaar gereformeerde orthodoxie* (Kampen, 1992)는 이러한 이론을 변호한다: 그는 사태가 정통주의를 통하여 "완전히 잘못되어" 왔으며 "개혁주의 개신교의 대략적으로 150년 후에, 칼빈의 초기의 노력들의 흔적은 거의 남지 않았다"고 서술한다. (15). 여기서 종교개혁과 정통주의의 대조는 극대화된다.

61) Graafland, "Gereformeerde Scholastiek V," 7 n.6: 같은 글의 24페이지에 있는 다음과 같은 그의 언급을 참고하라: "분석에서 종합으로, 구체적인 성경 자료로부터 모든 것을 결정하는 일반 진리들로 이러한 방법을 적용하고, 그 다음에 평면적인 방법으로 전체 성격을 읽어다가, 마침내 교의학이 성경에 대한 지배권을 행사하게 하는 지점에 이르렀다. 여기에 참여한 사람들은 이것을 전혀 주목하지 못하였고, 그들은 철저하게 성경의 접근을 따르고 있다는 혼들리지 않는 확신

스의 철학 개념 구조가 점차적으로 이러한 종류의 정통주의 해석학을 결정했다고 주장되었다. 이러한 철학은 형식적인-도구적인 장치 이상이었다. 이러한 것의 사용은 또한 내용과 관련하여 중요한 결과를 가지고 있었다. 실질적으로 성서가 정통주의에 의해 합리주의적인 방식으로 왜곡되었던 것을 밝혔다.

C. 적극적인 연속성 이론

이러한 입장의 대표자들은 르네상스 인문주의와 종교개혁이 정의상 반스콜라주의적이었다고 주장하는 것은 잘못된 전제라고 주장한다.⁶²⁾ 스콜라주의가 16세기와 17세기 초반 동안에 정점에 이를 때까지 14세기를 통한 점진적인 발전을 내세우는 주장에 대한 설득력있는 근거를 제시했던 주요한 르네상스 전문가인 폴 크리스텔러(Paul Oskar Kristeller)의 견해들이 참조된다. 방법과 관련하여, 17세기 스콜라주의에서 다듬어졌던 수많은 요소들이 이미 아주 초기 신학자들의 작품에서 나타났다. 더 나아가, 개혁과 신학자들에 의한 아리스토텔레스의 수용과 관련하여, 내용과 관련된 측면들과 형식적인 측면들 사이에 구별하도록 조심해야만 한다는 것이 지적되고 있다. 전용이 일어났으나, 대립도 일어났다. 개혁과 신학자들은 그의 신 개념과 물질 세계의 영원성에 대한 견해를 날카롭게 비난하였던 반면에,⁶³⁾ 아리스토텔레스의 논리학조차 바로 아리스토텔레스의 형식으로만 중세로부터 수용된

을 가지고 살았다." 때때로 불연속성의 논제를 수용하는 것같으나, 다른 순간에는 "부정적인" 연속성 논제의 온건한 견해를 선택하는 스테펜 스트렐(Stephen Strehle)의 다음 책은 위치를 선정하기가 어렵다: *The Roots of the Protestant Gospel. Encounter Between the Middle Ages and the Reformation, Studies in the History of Christian Thought* 60 (Leiden: Brill, 1995).

62) 우리는 여기서 "적극적인" 연속성이 "중립적인" 연속성을 포함한다고 강조하기를 원한다. 그러나 "중립적인" 이론과 "적극적인" 이론의 병행은 약간 이상하게 들린다. 역사적으로 말해서 연속성은 이것이 환영받는 것으로 이해되든 되지 않든간에 종교개혁과 개혁과 스콜라주의 사이에 연속성이 구별될 수 있다는 것이 요점이다. 이 책의 일부 기고자들은 스콜라주의를 신학을 하는 것의 수용할만하고 생명력있는 방법으로 수용하나, 연속성이 있으며, 있다면, 정확하게 어떤 점에서 있는가? 라는 중대한 역사적 핵심 사항을 망각하지 않는다.

63) See Muller, PRRD, 1:94, 234.

것이 아니었다.⁶⁴⁾

더구나, "적극적인" 연속성 이론의 대표자들은 개혁자들의 신학과와 연속성뿐만 아니라 중세 (후기) 신학자들의 신학과와 연속성에도 관심을 기울이는 이중 연속성을 강조한다.⁶⁵⁾ 그러나 이러한 이론은 또한 어떤 불연속성을 인정한다: 명백하게 개혁과 스콜라주의는 중세 체제

64) 16세기와 17세기 학자들이 그들의 논리학 개론서에서 "아리스토텔레스의" 혹은 "소요학과의" 혹은 비슷한 용어를 사용할 때조차 그러한 것들이 엄격하게 아리스토텔레스를 따르고 있다는 것을 거의 의미하지 않았다. Joseph S. Feedman, "Aristotle and the Content of Philosophy Instruction at Central European Schools and Universities during the Reformation Era (1500-1650)," *Proceedings of the American Philosophical Society* 137(1993): 213-53을 보라. 개혁과 스콜라주의자들이 라미즘을 거부했을 때, 그들은 라무스를 싫어하였기 때문이 아니라 "아리스토텔레스"이 라미즘보다 제정할 것이 올바른 사상을 위한 훨씬 더 나은 도구를 가지고 있다고 확신하였기 때문에 그렇게 하였다는 풍부한 증거가 있다. Donald Sinnema, "Aristotle and Early Reformed Orthodoxy: Moments of Accommodation and Antithesis," in Wendy E. Helleman, ed., *Christianity and the Classics, The Acceptance of a Heritage* (Lanham/New York/London, 1990), 119-48, esp.123-28을 보라. 또한 위의 각주에 언급된 문헌을 참조하라.

65) 물론 오버만, 스타인메츠와 다른 사람들이 중세와 종교개혁 시기 사이의 연속성과 관련하여 중요한 연구를 하였다. 다음 작품들을 보라: Heiko a. Oermann, *Forefathers of the Reformation* (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1966); Obermann, *Harvest of Medieval Theology*; Oberman, *Masters of the Reformation: Emergence of a New Intellectual Climate in Europe*, trans. Dennis Martin (Cambridge University Press, 1981); and Oberman, "The Shape of Late Medieval Thought: the Birthpangs of Modern Era," in C. Trinkaus and H. A. Oberman, eds., *The Pursuit of Holiness in Late Medieval Renaissance Religion* (Leiden: Brill, 1974), 3-25; David C. Steinmetz, *Misericordia Dei: The Theology of Johannes von Staupitz in its Late Medieval Setting* (Leiden: E. J. Brill, 1968). 멀러는 이중적인 연속성을 강조한다: PRRD, 1:39를 보라: "개혁자들 가운데 한 두 사람과 비교하여 개신교 정통주의의 특징을 제시하려고 시도하는 것이 오류일 뿐만 아니라 --- 중세 후기로부터, 종교개혁을 통하여, 종교개혁 이후 개신교로 진행되는 사상의 폭넓은 움직임의 연속적으로 인식하지 않고 개신교 정통주의를 논의하는 것도 오류이다"; 또한 PRRD, 2:88와 93을 보라: 그는 "개신교 신학의 '황금시대'을 확인하는 오류"에 대하여 경고한다. 또한 Martin I Klauber, "Continuity and Discontinuity in Post-Reformation Reformed Theology: An Evaluation of the Muller Thesis," *Journal of the Evangelical Theological Society* 33-34(1990): 467-75를 참조하라. 또한 이 책에 실린 멀러와 보스의 논문들도 이중적인 연속 이론의 더 심도있는 내용을 제시한다.

의 복사판도 아니고 종교개혁의 반복도 아니다. 어떤 역사적이고, 문학적이며 방법론적인 발전을 부정하고, 개혁과 스콜라주의의 서술들을 하나의 무시간적인 규범적 수준 위에 배치하려는 동일시는 거부된다.⁶⁶⁾ 개혁과 스콜라주의는 독특한 특징을 지닌 개신교-카톨릭 신학의 형태로 이해된다.

D. 이론들의 평가

불연속성과 부정적인 연속성 이론은 비판에 대하여 취약하다. 그들은 스콜라주의와 합리주의의 용어를 17세기 개혁과 교의 사상의 전체와 관련하여 낱안스없는 방식으로 사용하는 반면에 그러한 것들에 극단적으로 부정적인 함축을 제공한다. 또한 합리주의의 개념과 관련하여, 우리는 합리적인 논증과 세계관으로서의 합리적인 철학 사이를 구별해야만 한다는 것을 염두에 두어야만 한다. 전자는 계시에 의해 결정된 구조 안에서 논증하는 기술들, 구별들, 그리고 명제 분석들을 채용하는 개혁과 스콜라주의의 특성이다. 그러나 그것은 기독교 신학을 위한 토대로서 특별한 세계관의 범주들의 사용과는 아주 다른 것이다. 그러므로 개혁과 스콜라주의의 합리적인 세계관의 사용은 합리주의적인 세계관의 수용에 도달하지 않는다. 역사적으로 보면, 조직적인 심사숙고는 신학의 모든 형태에 대하여 피할 수 없는 것 같다. 성경으로부터 직접적으로 기원되지 않은 개념적인 구조를 사용한 것은 충분히 명백한 것 같다. 신학에 대한 철학의 영향은 인식하지 못하면 못할수록 더욱 위험해진다(도이빌트(H. Dooyeweerd)).⁶⁷⁾ 적극적인 연속 이론은 오

66) 스콜라주의적인 정통주의와 종교개혁 사이의 그러한 동일시는 Graafland에 따르면, 이미 18세기의 Comrie에게서 만날 수 있다. See C. Graafland, "Alexander Comrie(1706-1774)," in T. Breinen et al., ed., *De Nadere Reformatie: Beschrijving van haar voornaamste vertegenwoordigers* (The Hague, 1986), 329f. Graafland는 또한 아브라함 카이퍼 지도 하에 암스테르담 자유 대학에서 19세기 동안 신칼빈주의가 주장되면서, 비슷한 동일시가 그 안에서 발생한다고 지적한다. 그는 다음의 논문들을 언급한다: A. Honig, *Alexander Comrie* (Utrecht, 1892), and A. Kuyper Jr., *Johannes Maccovius* (Leiden, 1899). 또한 Graafland, "Gereformeerde Scholastiek V," 7 n7을 보라.

67) See Van den Brink, *Oriëntatie*, 152.

히려 최근에야 현대의 형태로 출현하여 깊이있게 확증되어야만 한다. 예를 들어, 새로운 연구는 칼빈을 개혁과 신학에서 후기의 발전을 측정해야할 유일한 표준으로 호소하는 것은 역사적으로 그리고 조직신학적으로 오류라는 것을 분명하게 보여준다. 칼빈과 별도로, 많은 다른 사람들 가운데서 불링거, 무스쿨루스, 베르미글리, 그리고 장키의 신학을 인정해야만 한다. 칼빈의 시각에서 개혁과 스콜라주의를 평가하는 것은 초기 개혁주의 신학의 다양성과 다면적인 본성을 정당화할 수 없고, 동일하게, 신학적인 주제들이 전달되는 통로의 복잡성과 결합된 일반적인 문제들을 정당할 수 없다. 더구나, 이러한 접근은 또한 개혁과 정통주의 신학자들을 그들이 했던 바와 같은 주제에 접근하도록 동기를 부여했던 요소들을 거의 고려하지 않는다.

덧붙여, 두 가지 입장들이 어쨌든 적합하지 않은 것으로 서술될 수 있다: (1) 종교개혁 이후 신학의 발전을 개혁자들과의 결별로 간주하는 급진적인 불연속 모델 (2) 종교개혁과 정통주의의 동일성을 전제하고, 정통주의가 개혁자들로부터뿐만 아니라 (개혁자들 자신들과 같이) 교부와 중세의 근원들로부터 영감을 끌어왔다는 것을 무시하는 뉘앙스없는 연속성 모델. 그러므로 우리는 교부와 중세의 근원과의 연속성이 종교개혁과의 불연속성을 의미하는지의 여부를 특별하게 질문할 수 있다.

또한 방법론적인 변화들의 중요성의 더욱 일반적인 질문이 취급될 필요가 있다. 방법론에서 변화가 필연적으로 내용에서 상응하는 변화를 암시하는가?⁶⁸⁾ 아니면 방법론에서 변화들이 정확하게 새로운 맥락에서 동일한 내용을 형성하기 위하여 요구되는 것이라는 것이 가능한가? 멀러는 이 점에서, 신학적 체계가 원래의 (비조직적인) 형식 속에

68) 반 데어 부데(C. van der Woude)는 스콜라주의가 도르트 대회 기간 동안과 그 이후에 실질적인 특성보다는 형식적인 특성을 가졌고 인정하나, 그는 또한 "스콜라주의의 효모"가 실질적인 충격을 가지지 않았는지의 질문을 제기한다. 그의 *Op de Grens van Reformatie en Scholastiek* (Kampen, 1964), 18-19를 보라. 그는 도르트 신경의 예정론 교훈에서 "합리적 구성과 합리적 사상"이 계몽주의를 위한 길을 열었다는데 베버와 의견을 같이한다.

있는 긴장과 역설을 제거하도록 지지자들을 움직인다면, 방법론적인 변화들이 실질적인 변화들을 일으킬 수 있다고 언급했다.⁶⁹⁾ 우리가 보기에, 연속성과 불연속성의 용어 자체가 주의깊게 사용되어야만 했다. 결국 연속성은 정적인 재생산과 동일하지 않고 불연속성은 연속의 존재를 암시한다. 종교개혁 이후의 2세기 동안의 발전은, 동시에 과거와 거의의 연속성을 보호하는 동안에, 시대의 요구들을 충족시키기 위하여, 신학을 하는 대안적인 방법들에 대한 요구에 의해 특색을 부여받은 살아있는 전통의 일부이고 부분이다. 개혁주의 신학 전통은 매우 역동적인 과정이었다. 개혁주의 신학자들은 주석,⁷⁰⁾ 설교와 요리문답 저술을 지속하였다. 틀림없이 그들은 그들의 저술들에 신학적인 체계라는 새로운 장르를 추가하였다. 그렇게 하면서, 그들은 설교와 요리문답의 영역에 있는 기술과는 달랐던 기술적인 장치들을 채용하였다.

VII. 새로운 접근의 특성들과 교의들

어떤 것이 지금까지 분명하게 밝혀졌다면, 종교개혁과 (개혁파) 스콜라주의 사이에 (불)연속성의 주제가 이 책에 기고된 논문들에서 중심적인 교의이다. 적극적인 연속성 이론에 덧붙여, 상호간에 서로서로를 강화시키는 두 가지 다른 가정들이 있다. 첫 번째 부가적인 가정은 교회의 신앙이 자체의 생명관뿐만 아니라 그 자신의 사상의 구조를 가지고 있다는 것이다. 예를 들어, 이것은 기독교가 고대에 부재했던 (어거스틴에 의해 발견된) 의지의 개념들과 같은 중요한 개념들을 발전시

69) Muller, PRRD, 1:23.

70) 스콜라주의자들이 성경의 절들을 어떤 주석적인 정당성이 없이 증거본문으로 인용했다는 폭넓게 주장되는 오해가 있다. 증명된 말씀(dicta probantia)은 일반적으로 수용된 주석 전통으로부터 끌어온 것이다. 그러한 말씀들은 성서의 유비 교리와 신앙의 유비(analogia fidei)에 토대를 둔 소위 "합법적인 결론들"의 절차를 통하여 발전된 신학적 체계와 성경 사이에 연결을 형성하였다. 모든 이러한 요소들은 그 시기에 통용되는 해석학의 일부를 형성하였다. Gisbertus Voetius, *Exercitia et Bibliotheca studiosi Theologiae* (Utrajecti, 1644), 36-80을 보라. 또한 Muller, PRRD, 2:522, 525와 537을 참고하라.

켰던 방식에서 분명해진다.⁷¹⁾ 우리는 또한 중세 기독교 사상가들의 발견인 급진적인 임의성의 개념에 대하여 생각할 수 있다. 중세 논리학의 독립적인 발전이 또한 여기서 언급될 수 있다. 아리스토텔레스의 논리학이 아리스토텔레스가 세웠던 한계들을 훨씬 넘어 확장되었을 뿐만 아니라 - 심지어 아리스토텔레스의 저술들의 체계와 부분적으로 독립적으로⁷²⁾ - 내부의 구조가 변형된 것이 쉽게 드러난다. 더구나 그 자체로서 삼단논법의 발생은 아리스토텔레스주의의 표시가 아니다. 중세 논리학의 역사는 삼단논법의 추론과 연결되어 연구되었던 것이 원래의 아리스토텔레스의 삼단논법을 넘어간다는 것을 분명하게 밝혀준다. 이것은 종교개혁 시기의 경우에 대해서도 사실이다. 수사학에 대한 강조의 영향 하에서, 논리학과 어원학에 대한 진정한 중세 기여들의 많은 부분들이 망각되었지만, 삼단 논법의 추론이 취급되는 부분은 완전하게 작동한다.⁷³⁾ 사실상 일종의 술어 논리학(predicate logic)이 문제가 되고 있을 때, 17세기 신학자들은 삼단논법의 제목 아래 추론의 아주 완전한 부분들을 취급할 수 있었다.⁷⁴⁾ 요점의 핵심을 파악하기 위

71) Cf. A. Dihle, *The Theology of Will in Classical Antiquity* (Berkeley/Los Angeles/London, 1982); Nico W. den Bok, "Freedom of the Will. A Systematic and Biographical Sounding of Augustine's Thoughts on Human Willing," *Augustiniana* 44(1994): 237-70.

72) 데 리크(*De Rijk*)는 논리학에서 많은 발전들이 아리스토텔레스의 완전한 저작들이 이용될 수 있기 전에 이미 일어났다는 것을 보여주었다. 그의 *Middeleeuwse Wijsbegeerte*, 92, 101 (PMA, 70, 77), 그리고 또한 그의 *Logica Modernorum. A Contribution to the History of Early Terminist Logic*, 3vols. (Van Gorcum: Assen 1962-1967), 특별히 1권 13-20, 2권 11페이지를 보라. 모두가 확립된 아리스토텔레스의 논리에 많은 문제들의 첨가를 증언하는 Normann, Kretzmann, Anthony Kenny, Jan Pinborg가 편집한 *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy* (Cambridge, 1982)에 있는 7-18장의 논문들을 보라.

73) Jennifer E. Ashworth, "The Eclipse of Medieval Logic," in Kretzmann, et al, eds., *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, 787-96. Cf. also Ashworth, "Traditional Logic" in C. B. Schmitt, general ed., *The Cambridge History of Renaissance Philosophy* (Cambridge, 1988), 143-72 with Lisa Jardine, "Humanistic Logic," *ibid.*, 173-98.

74) 예를 들어 W. J. van Asselt en E. Dekker, ed., *De scholastieke Voetius. Een luisteroefening aan de hand van Voetius' Disputationes Selectae* (Zoetermeer, 1995), 161-66에 있는 보에티우스(Gisbertus Voetius)의 그리스도의 죽음의 보편성과 관련된 추론을 보라.

하여 삼단논법의 추론은 자주 모든 합리적인 존재가 수행하는 모든 추론의 명료한 형태이다.

두 번째 추가되는 가정은 스코투스주의는 중세와 종교개혁 이후 시기에 최소한 토미즘만큼 중요하다는 것이다. 기독교 사상이 그 자체의 구조를 가지고 있다는 것이 사실이라면, 우리는 아퀴나스가 그의 사상 속에 아리스토텔레스의 요소들을 통합하는 방식이 초기에 거부되었고, 그의 사상이 단지 상당히 시간이 흐른 후에 기독교의 구조 안에 있는 것으로 인정되었다는 것이 우연의 일치인지 궁금하게 여길 수 있다.⁷⁵⁾ 중세 후기 시기에 스코투스주의는 정확하게 토마스주의 학파 안에 있는 아리스토텔레스의 요소들과 싸우면서, 경쟁하는 학파로 발견된다. 스코투스주의가 개혁과 스코틀랜드 안에서 일정한 역할을 한다는 이 용될 수 있는 증거가 증가하고 있다.⁷⁶⁾ 이전의 학자들이 개혁과 스코틀랜드 안에서 토마스주의를 지적하고자 하는 이유들 가운데 하나는 아마도 중세 후기 스코틀랜드를 쉽게, 그러나 부정확하게, 토마스주의와 동일시하였다는 것이다. 개혁과 스코틀랜드가 일견해서 토마스주의의 요어들을 사용하는 경우에조차, 그는 실질적으로 스코투스주의의

75) 그들의 많은 것들이 1277년에 교회(Church)에 의해 정죄된 아리스토텔레스의 교의들을 포함하는 219개의 명제들을 보라. 그러한 것들은 H. Denifle과 Aemile Chatelain이 *Chartularium Universitatis Parisensis*, vol. 1 (Paris, 1889), 543-58에 의해 편집되고, Fernest L Fortin과 Peter D. O'Neill이 Ralph Lerner와 Muhsin Mahdi가 편집한 *Medieval Political Philosophy: A Source Book* (Toronto: Collier-Macmillan, 1963), 335-54 (A. Hyman과 J. J. Walsh가 편집한 *Philosophy in the Middle Ages* [New York: Harper and Row, 1967]의 재판, 540-49는 오직 축소된 판이다)에 있는 "The Condemnation of 1277"에서 번역되고 있다.

76) 이것은 모든 스코투스주의의 교의들이 증명된다고 말하는 것이 아니다. A. Goudriaan, "Over historisch onderzoek van de zeventiende-eeuwse systematische theologie," in *Kerkhistorische Studi n*, ed., C. E. Brons-Alberti, et al. (Leiden, 1996), 63-73. 물론 그 세기의 신학자들에게 이용될 수 있는 - 17세기 형이상학은 스코투스주의의 특색들을 지니고 있다. "17세기 초반의 스코틀랜드의 형이상학의 고찰은 토마스-아리스토텔레스의 --- 존재 개념으로부터보다는 오히려 스코투스주의 전통의 존재개념으로부터 나온다." Ulrich Gottfried Leinsle, *Das Din und die Methode. Methodische Konstitution und Gegenstand deruefr hen protestantischen Metaphysik*, 2 vol. (Maro Verlag, 1985), 63.

개념들을 전달하고 있다는 것은 또한 주목할 가치가 있다.⁷⁷⁾

스콜라주의의 방법보다 오히려 내용에 오면, 사실상 사상들의 상당한 다양성이 이용될 수 있다는 것이 쉽게 발견될 수 있다. 그럼에도 불구하고, 여기서도 역시 주목할만한 연속성이 있다. 주류 어거스틴주의는 안셀름, 보나벤투라와 둔스 스코투스같은 신학자들을 통하여 루터, 칼빈, 보에티우스와 튜레틴까지 관통하는 어거스틴주의가 식별될 수 있다. 루터와 칼빈의 스콜라주의에 대한 기본적인 반대는 자주 반(半)펠라기우스주의 형태를 띤 중세 후기 유명론주의에 한정된다.⁷⁸⁾ 더욱더 중요하게 - 근원은 악명높게 확인하기가 어렵지만 - 학자들은 오랫동안 칼빈 사상 속에서 스코투스의 요소들을 발견하였다.⁷⁹⁾

루터는 사실상 그의 직접적인 선구자들과 동시대인들에게서 발견되는 사상의 새로운 흐름에 반대했다고 논증할 수 있다. 이러한 사상 노선이 정확하다면, 루터는 "현대적인(유명론적인)" 패러다임에 반대하여 사실상 진정한 중세 어거스틴 입장의 변호자였다.⁸⁰⁾

77) 보스(Vos)의 논문에서 이러한 요점이 주장된다. 또한 베크(Beck)의 논문의 1절을 참조하라.

78) 조세프 로르츠(Joseph Lortz)는 루터의 사상을 문제가 있는 중세 후기 신학에 대한 반동으로 이해했다. Joseph Lortz, *The Reformation in German*, tran. Ronald Walls, 2 vols. (London/New York: Herder and Herder, 1968), 1:67-77, 193-210.

79) 예를 들어 David C. Steinmetz, *Calvin in Context* (New York/Oxford: Oxford University Press, 1995), 40-52; Heiko A. Obermann, "Initia Calvini: The Matrix of Calvin's Reformation," *Mededelingen van de Afdeling Letterkunde, nieuwe reeks* 54/4 (Amsterdam: Koninklijk Nederlandse-Academie van Wetenschappen, 1991), 10-19; Alexander Ganoczy, *Le jeune Calvin: Genèse et évolution de sa vocation réformatrice* (Wiesbaden: Steiner, 1966), 40페이지를 보라. 또한 이 책에 수록된 Beck의 논문 1절(각주 11에 있는 더 많은 참고문헌과 함께)을 보라.

80) 이것은 그의 *Surnaturel*과 후기 작품들에서 발전되는 루박(Henri de Lubac)의 중요한 명제가 된다. 또한 J. H. Walgrave, *Geloof en theologie in de crisis* (Kasterlee, Belgium, 1966)을 보라. 그는 루터와 칼빈을 새로운 패러다임에 반대하여 반동하는 중세인으로 묘사한다. 배경은 이것이다: 어거스틴의 중세 인간론에서, 사람은 본질적으로 하나님을 위하여 만들어지고 그를 향하여 지향되며, 다시 말해 창조의 영역에서 그의 성취를 발견할 수 없다. 이러한 그림은 어거스틴으로부터 계속하여 거의 모든 곳에 스며있다. 중세시대로부터

덧붙여, 개신교 스콜라주의자들이 수아레즈같은 로마 카톨릭 신학자들을 폭넓게 읽었고 중요한 논쟁이 아니었던 문제들, 예를 들어, 신론의 대부분 혹은 기독교론에 대한 (개혁주의가 관련되는 한에서; 루터파는 여기서 다른 길을 걸었다 - 그러나 아마도 더 작은 문제들에 관한) 거의 완전한 일치들을 계승하였다는 방법이 지적될 수 있었다. 수아레즈같은 사람들의 저술들이 사용되었다는 사실은 우리에게 두 가지를 말해준다: 첫째로 학문적인 의미에서 로마 카톨릭과 개신교 사이에 절대적인 분열은 없다. 둘째로 개신교 신학자들이 이미 위대한 중세의 신학자들을 알지 못했다고 하더라도, 그들은 그들의 로마 카톨릭의 동료들을 읽어 결정적으로 그들을 알게 되었을 것이다. 불연속성 속에 매우 흥미 있는 연속성이 있다. 왜냐하면 또한 중세 시기 자체에 교회가 아리스토텔레스의 논제들을 이미 정죄했다는 전술한 사실이 강조되어야만 하기 때문이다. 이러한 점에서 루터는 거의 혼자자 아니었다. 기독교의 관점은 13세기이든 혹은 16세기이든 그것에 낮은 영향으로부터 뒷걸음질쳤다.

개신교 신학자들 자신들은 스콜라주의의 용어의 이중적인 의미를 잘 알고 있었다. 한 편에서 그들은 위에서 설명된 바와 같이 방법을 묘사

르네상스까지의 과도기의 어느 곳에서 실재를 바라보는 새로운 방법이 발생하였다. 본성은 이제일층이 그 위에 건설되는 독립적이고 자율적인 "지하실"로 이해된다. 본성의 최종성은 더 이상 초월적인 은혜에 목표를 둔 것이 아니라, 내재적이고 본성적인 성취에 목표를 둔 것으로 이해된다. 그래서 은혜는 더 이상 인간 본성에 본질적이지 아니고, 우연적인 것이다. 본성은 이러한 "분리" 모델에서 자체의, 자율적인 성취를 공급할 수 있다. 본성과 은혜 사이의 이러한 분리를 처음에 노골적으로 적용한 사람들 가운데 한 사람이 루터가 1518년 그 앞에 출두해야했던 추기경인 카제탄누스(Cajetanus, 1469-1534)이다. 많은 신학자들이 그를 따를 것이다. 그는 모든 본성이 본성적인 목표에 이를 수 있으며, 그 목표로 효과적으로 도달하도록 준비되어 있다고 인정한다. Walgrave, *Geloof en theologie*, 140페이지를 참고할 수 있다. 왈그레이브는 이렇게 해서 놀라운 것으로 충격을 줄 수 있는 현상으로 우리의 관심을 끌고 간다: 본성과 은혜의 두 모델의 관점에서 보면, 루터와 칼빈은 사실상 새로운 "분리" 모델에 대한 중세의 반동이었을 가능성이 아주 높다. 루터와 칼빈은 단지 우연적으로가 아니라 본질적으로 하나님과 관련된 어거스틴의 인류의 상에 집착했다. 분리 모델에 반동하여, 그들의 주장은 죄는 하나의 독립된 영역뿐만 아니라 완전한 인격에 영향을 미친다는 것이다. Walgrave, *Geloof*, 148-58. 또한 "분리" 모델에 관해서는 Arvin Vos, *Aquinas, Calvin, and Contemporary Protestant Thought* (Washington D. C./Grand Rapids: Christian University Press/Eerdmans, 1985), 특별히 123-60을 보라.

하고 이해하기 위하여 그것을 사용할 수 있었고, 다른 한 편에서, 중세 후기의 사색적인 신학 혹은 심지어 동시대의 신학의 어떤 형태를 언급하려고 사용될 수 있다. 예를 들어, 칼빈은 "스콜라주의자들"을 언급할 때 이러한 후자의 의미로 이것을 사용할 수 있었다.⁸¹⁾

이러한 모든 언급들은 제기된 문제점의 맥락에 배치될 수 있다: 스콜라주의는 어떤 의미에서 교회연합적일 수 있는가? 우리는 다음의 부분적인 답변을 기록한다.

1. 적어도 일반적인 적용가능성에서: 사람들이 논제에 대한 다른 입장을 취할 이유를 안다면, 그들은 여전히 다른 사람이 말하는 것을 이해할 수 있다. 이것은 종교개혁 이후 시기 동안에 루터파, 개혁파와 로마 카톨릭 신학자들이 동일한 스콜라주의의 방법을 사용한다는 것을 보여준다.

2. 역사적인 차원에서: 스콜라주의가 단순하게 사람들이 그에 의해 학문적인 논의에 종사하는 방법인 역사의 시기는 대단히 길다.

3. 동시대의 연구에서: 다른 종파와 교파의 배경을 가진 학자들이 (다른 저술들에서뿐만 아니라 여기서 증명되는 바와 같이) 스콜라주의의 자료들의 풍부함을 함께 탐구한다.

4. 우리는 신학적인 범주들을 정확하고 적절하게 적용하는 훈련으로서의 스콜라주의에 대한 철저한 관심을 이해할 수 있다. 그들이 진리에 대하여 탐구하는 것을 잊어버리고 추론의 불건전한 부분을 가지고 교회연합적인 문제에 접근하려고 노력한다면 교회에 도움이 되지 않는다. 물론 스콜라주의는 건전한 추론과 동일하지 않다. 그러나 필수조건 (*conditio sine qua non*)으로 남아 있다.

VIII. 이제 "새로운" 학파의 주장은 무엇인가?

연구의 새로운 형태에 집착하는 사람들의 입장을 구성하고 있는 것을 서술 형태로 모으는 것은 아마도 유익할 것이다. 우리는 이 책에서 거의 동등하지는 않으나 광범위하게 다듬어진 10가지 특징들을 열거

81) 리처드 멀리의 이 책에 있는 논문을 참조하라.

한다⁸²⁾

1. 스콜라주의는 연구와 가르침의 과학적 방법이고, 그 자체로 교리적인 내용을 가지고 있지 않고, 이성을 토대로 가지고 있지 않다.

2. 중세, 종교개혁과 종교개혁 이후 시기 사이에 연속성이 있다(물론, 많은 차이 점이 있다는 것을 부인하지 않는다).

3. "아리스토텔레스주의"는 폭넓게 적용될 때 대단히 문제가 될 수 있으며, 명시되지 않고 사용될 때 오히려 회피되어야만 한다.

4. 삼단논법은 (언제나 의식적으로 그리고 명시적으로는 아니지만) 추론 과정에서 어떤 사람이라도 사용하므로, 본질적으로 아리스토텔레스주의는 말할 것도 없고 그 추론 과정 자체를 넘어선 어떤 것의 표지가 아니다.

5. 루터와 칼빈이 스콜라주의를 비난하며 취급하는 방식이 스콜라주의를 읽는 전체적인 해석학적 원리로 취급되어서는 안 된다.

6. 스콜라주의 자체가 스콜라주의를 정의하게 하라.

7. 개신교 스콜라주의는 성경으로부터 증거본문을 추상화시키는 방식으로 전개되지 않고, 중세 스콜라주의도 성서와 성서 언어를 회피하거나 혹은 무시하지 않는다.

8. 기독교 신앙, 그러므로, 기독교 신학은 그 자체의 인생관, 그 자체의 사상 구조를 가지고 있고 어떤 철학 체계와 동일시되어서는 안 된다.

9. 그 유일한 기독교 사상 체계의 부분들은 의지와 임의성의 개념들이다.

10. 교리 체계에서 논제(lcous)의 상대적인 배치는 그 자체로 내용을 변화시키지 않는다.

IX. 이 책에 기고된 논문들의 개관

다양한 기고 논문들은 다섯 부분으로 나누어진다. 제1부에는 이 분야의 전반적인 논의를 제시하는 세 개의 논문이 있다. 서두에 있는 논

82) 멀러가 "Calvin and Calvinists: Assessing Continuities and Discontinuities between Reformation and Orthodoxy," parts 1 and 2. CTJ 30(1995): 345-75; (1996): 125-60에서 보충적인 특징들을 논의하는 논의를 보라.

문에서⁸³⁾ 리처드 멀러는 베자가 예수 그리스도의 특별한 역사적 사건에서 시작하는 칼빈과 달리 일반적인 원리들로부터 출발하는 것으로 묘사되는 알리스터 맥그래드의 잘못된 판단의 역사적 상을 취급한다. 멀러는 이러한 상이 사실과 부합하지 않는 풍부한 증거를 제시한다. 그는 칼빈 자신이 많은 스콜라주의적인 특성을 가지고 있고, 칼빈의 "스콜라주의자들"에 대한 비난이 실질적으로 전반적인 스콜라주의자들이 아니라 일부 동시대의 소르본느 신학자들에 전달된 것으로 밝혀진다는 것을 계속하여 보여준다. 그 다음에 그는 개혁과 스콜라주의자들이 그들 자신의 신학하는 방법을 어떻게 이해하는지를 탐구하고 그들이 스콜라주의의 방법을 쉽게 주석, 설교, 연설, 소요리문답, 경건 등에 적용될 수 있는 것이 아니라, 강의실 논쟁, 체계적인 가르침과 유사한 것들의 장르에 적용될 수 있는 것으로 간주했다는 것을 보여준다.

아우구스틴(C. Augustijn)의 논문⁸⁴⁾은 루터와 벨랑히톤이 스콜라주의를 취급하는 방식을 다룬다. 그는 그들의 스콜라주의의 인식 속에서 그의 출발점을 잡는다. 루터가 그의 이름을 신학의 어떤 인신협동설적인 모델을 나타내는 것으로 해석할 정도로, 아리스토텔레스를 신학에서 주요한 문제점으로 보았다는 것은 아주 명백하다. 벨랑히톤의 스콜라주의에 대한 거부는 부분적으로 다른 배경을 가지고 있다. 그는 그의 접근에서 매우 인문주의적이었고 좋은 문학(bonae litterae)을 지지하여 스콜라주의에 대한 그들의 혐오에서 인문주의자들을 따랐다.

반트 스피커(W. van't Spijker)는 종교개혁 시기가 구분될 수 있는 4가지 다른 짧은 단계들에 대한 개관을 제공한다.⁸⁵⁾ 그는 스콜라주의에 대한 점진적인 복귀를 주목한다. 벨라르민의 (개신교에 대한) 반박은 1586년부터 계속하여 마지막 시기의 특성을 나타내고 개혁과 스콜라주의의 방법을 묘사한다. 성서, 교회, 그리고 교회라는 세 가지 주요한 신학적 문제들이 개신교와 카톨릭 사이에서 제기되고 있었다. 반트 스피커는 스콜라주의자들을 우리의 너무나 손쉬운 회고의 관점으로부

83) 개신교 스콜라주의의 문제(The Problem of Protestant Scholasticism) - 회고와 정의(A Review and Definition)

84) 스콜라주의에 반대하는 비텐베르그 사람들(Wittenberga contra Scholasticos)

85) 종교개혁과 스콜라주의(Reformation and Scholasticism)

터 판단하지 말고 종교개혁자들과 스콜라주의자들을 함께 친구같이 취급하도록 경고한다.

2부에 있는 논문들은 명백하게 중세와 종교개혁 사이의 관계를 설명한다. 안토니 보스(Antonie Vos)는 대학은 실질적으로 "새로운 기독교 철학"의 요람인 반면에, 개혁과 스콜라주의는 오직 대학사의 더 폭넓은 운동에서 이해될 수 있다는 명제를 변호한다.⁸⁶⁾ 이렇게 해서 대학은 1100년부터 1800년경까지 학문과 방법에서 기본적인 연속성을 만들어낸다. 그러므로 1517년 전후 시기 사이에 날카로운 대조를 전제하는 것은 종교개혁과 스콜라주의의 올바른 이해에 대해 부정확하고 심지어 손상시키는 것이다. 보스는 또한 개혁과 스콜라주의를 결정론으로 보는 19세기의 해석은 스콜라주의가 잘못 이해된 현상이 되었을 때인 1800년 경에 대학 학문의 붕괴에 기인한다고 주장한다.

하암 고리스(Harm Goris)는 이것이 단순하게 한 사람의 뛰어난 혹은 유명한 스콜라주의 저자를 이후의 발전의 모델로 취급하는 문제가 아니라 주장에 대한 증거를 제공한다. 이전의 연구에서 개혁과 스콜라주의에서 주요한 영향력으로 아퀴나스의 역할을 강조하는 경향이 있었다. 고리스는 최소한 장키우스의 경우에 그렇게 하는 것은 단순화시키는 것이라고 지적한다.⁸⁷⁾ 둔스 스코투스의 사상들이 최소한 이 주요한 개신교의 목소리에 대하여 중요하다는 강력한 근거가 제시될 수 있다.

3부는 반종교개혁과 개혁과 스콜라주의의 관계에 할애된다. 데커(Eef Dekker)는 벨라르민과 에임즈라는 인물들 속에서 카톨릭과 개신교 사이에 논쟁의 본보기를 제공하고, 자유의지 교리에 집중한다.⁸⁸⁾ 여기서 경계선은 정확하게 개신교-카톨릭의 구분을 따라가지 않는다. 에임즈는 벨라르민의 본문에 있는 문제점들을 완전하게 지적할 수 있다. 주요한 문제점들 가운데 하나는, 아마도 놀랍게, 벨라르민이 토마스주의와 스코투스주의를 각각 찬성하고 반대하는 그의 주장들과 씨

86) 스콜라주의와 종교개혁(Scholasticism and Reformation)

87) 장키우스의 신론 속의 토마스주의(Thomism in Zanch's Doctrine of God)

88) 종교개혁과 반종교개혁 사이의 교회연합적 논의? 자유의지에 대한 벨라르민과 에임즈의 논의(An Ecumenical Debate between Reformation and Counter Reformation? Bellarmine and Ames on *libertum arbitrium*)

름하는 방식이다. 에임즈는 스코투스주의에 공감하는 것 같다.

프리즈 브로이어(Frits G. M. Broeyer)는 교회연합적인 논의의 둘째 표본을 제공하고 성서, 죄와 은혜, 교회, 그리고 칭의 교리같은 일부 주요한 논쟁점들에 관한 벨라르민과 휘태커 사이의 논의를 조명한다.⁸⁹⁾ 휘태커는 벨라르민에 반대하여 저술하는 첫 번째 개신교 신학자였다. 브로이어는 아퀴나스가 휘태커에게 있어서 중요한 중세의 근원이었고, 그는 스콜라주의의 장치를 충분하게 이용할 수 있었다고 주장한다. 그는 개혁과 스콜라주의의 발생에서 과도기적인 인물로 간주될 수 있다.

4부에 오웬, 보에티우스, 코케이우스 그리고, 다른 관점에서 다시 한번 오웬같은 개혁과 스콜라주의의 일부 표본들이 수집되고 있다. 세바스티안 렌먼(Sebastian Rehnman)은 존 오웬의 오래된 초상에 이의를 제기하고 그를 이러한 초상들과 대조하여 그의 시대의 학자들, 다시 말해, 성서 연구뿐만 아니라 교부시대, 중세와 동시대의 저자들에, 종교 개혁 저자들만이 아니라 이방 철학자들에 정통한 개혁과 스콜라주의자로 묘사한다.⁹⁰⁾ 렌먼은 오웬이 그의 저술들에서 제공하는 인용들의 주의깊게 조사하여 그의 주장들에 대한 증거를 발견한다.

안드레아스 벡(Andreas J. Beck)은 보에티우스의 사례에서 우리가 그의 작품에서 스코투스주의의 배경이 분명하게 드러나는 대표적인 개혁과 스콜라주의자를 만난다는 명제를 변호한다.⁹¹⁾ 벡은이 명제를 보에티우스가 공시적인 임의성과 하나님의 의지의 중심적인 역할의 사용에서, 하나님의 속성들에서 임의적인 차원과 필연적인 차원을 취급하는 방식을 지적하여 증명한다. 더 나아가, 그는 이러한 특성들이 필연주의와 자발주의의 극단들을 피하는 동안에 하나님의 임의적인 창조에 대한 그의 필연적인 존재의 임의적인 관계를 허용한다고 주장한다.

89) 논쟁 신학자 윌리엄 휘태커(1548-1595)에게서 개혁과 스콜라주의의 발생의 흔적들(Traces of the Rise of Reformed Scholasticism in the Polemical Theologian William Whitaker(1548-1595))

90) 존 오웬: 옥스퍼드의 개혁과 스콜라주의(John Owen: A Reformed Scholastic at Oxford)

91) 기스베르투스 보에티우스(1589-1676): 그의 신론의 기본적인 모습들(Gisbertus Voetius(1589-1676): Basic Features of His Doctrine of God)

반 아셀트(Willem J. van Asselt)의 논문은 코케이우스가 철저한 반 스콜라주의 신학자로 이해되어야만 한다는 전통적인 명제에 문제를 제기한다.⁹²⁾ 코케이우스는 "스콜라주의 신학"을 반박하지만, 면밀하게 검토해 보면 그가 방법으로서의 스콜라주의가 아니라 오히려 중세 후기의, 반켈라기우스 신학과 그가 적용하기 원했던 새로운 주석적 전통의 여지를 남기지 않는 17세기 개혁과 스콜라주의의 어떤 형태를 염두에 두었다는 것이 드러난다.

칼 트루먼(Carl R. Trueman)은 청교도 사상의 연구에 이념사에 대한 언어학적 접근을 하라는 퀸틴 스키너(Quentin Skinner)의 변호를 적용하면, 영국 청교도주의가 어떤 다른 17세기 운동만큼이나 중세와 르네상스의 선구자들과 유럽 대학 문화에 의해 형성된 국제적인 지적 현상이었다는 것이 분명하게 된다는 것을 보여준다.⁹³⁾ 이러한 분석은 또한 청교도 운동의 교회연합적인 차원을 보여준다. 그러므로 이것은 분파적이고 파괴적인 세력으로 이해되서는 안된다. 트루먼은 이러한 접근이 어떤 다른 17세기 신학자만큼 알미니우스에 대한 그의 공격에서 "아리스토텔레스의" 언어를 많이 사용한 존 오웬의 사례에 적용되는 것을 보여준다.

(스콜라주의의) 오늘날에 대한 적합성을 다룬 두 개의 논문은 마지막 부분을 구성한다. 반 덴 브롬(Luco J. van den Brom)은 스콜라주의에 대한 칼 바르트의 언급들을 분석한다.⁹⁴⁾ 그는 바르트의 언급들로부터 스콜라주의의 방법과 신학적인 내용 사이를 구별해야만 한다는 것을 분명히 한다. 그 때 반 덴 브롬은 중세 학자들의 거대한 추론하는 기술들과 권위를 취급하는 그들의 방법 사이에 모순이 없다는 것을 계속하여 보여준다. 이제 스콜라주의는 우리가 오늘날에도 "좋은 방법"이라고 부를 준비가 되어 있고, 일종의 합리적인 연구로 오늘날의 신학에서 사용할 수 있는 것에 충격적으로 유사성을 지니고 있는 합리적인 방법론이다.

92) 코케이우스 반스콜라주의자?(Cocceius Anti-Scholasticus?)

93) 역사적 사건으로서의 청교도 신학: 교회연합적 맥락에 대한 언어학적 접근 (Puritan Theology as Historical Event: A Linguistic Approach to the Ecumenical Context)

94) 스콜라주의와 현대 조적신학(Scholasticism and Contemporary Systematic Theology)

버트 룬스트라(Bert Loonstra)의 논문은 개혁과 스콜라주의가 성경 해석에 대한 오늘날의 해석학적 논의와 개혁과 교의학의 현재의 실천에 대하여 가질 수 있는 중요성을 취급한다.⁹⁵⁾ 여러 가지 방식으로 개혁과 스콜라주의자들의 견해들이 폐지되었다(예를 들어, 구약의 맛소라 사본에 있는 모음점에 대한 견해)는 것을 지적한 후에, 그는 그들의 해석학적 견해들이 진리 주장의 측면들에 대한 현대의 주장을 교정할 수 있다고 주장한다. 동일한 것이 오늘날의 조직 신학에 적용된다: 그들은 여전히 성서가 말해야만 하는 것의 보편적 타당성을 주장해야만 하고 주장할 수 있다. 그러나 현대 조직신학자들은 우리를 더욱 겸손하게 만들 수 있는 모든 언어의 문화 역사적 성격을 더욱 잘 알고 있다.

95) 스콜라주의와 해석학(Scholasticism and Hermeneutics)