

2002년도  
석사학위 청구논문

Andreas Osiander에 대한 John Calvin의 비판과 그 원리들

안양대학교 신학대학원

신학연구과 조직신학 전공

백 성 욱

백성욱의 卒業 論文을 合格으로 判定함.

審査委員長 김성욱 印 P.B.Li

審査委員 장화선 印 H.S. Chang

審査委員 김영구 印 Young Kyu Kim

審査委員 이은선 印 E.S.

安養大學校 神學大學院

2002 년 12 월

2002년도  
석사학위 청구논문

Andreas Osiander에 대한 John Calvin의 비판과 그 원리들

안양대학교 신학대학원

신학연구과 조직신학 전공

백 성 욱

Andreas Osiander에 대한 John Calvin의 비판과 그 원리들

지도 : 김 영 규 교수

이 논문을 석사학위 논문으로 제출함

2002년 12월

안양대학교 신학대학원

신학연구과 조직신학 전공

백 성 욱

## 감사의 글

그리 긴 시간은 아니었습니다. 그러나 좋은 스승님과과의 만남을 생각할 때 그것은 삼위일체 한 하나님의 넉넉하심과 풍성하신 은혜를 알아 가게 하시기 위한 그분의 세심한 배려였음을 고백하게 됩니다. 이러한 하나님의 은혜가 작은 자에게 뿐만 아니라 평생 함께 그 길을 걸어야 할 동료들에게도 함께 하기를 바라는 마음 간절합니다. 연약하나마 작은 자에게 한 가지 바램이 있다면 그것은 하나님께서 작은 자의 마음에 심어 두신 그 기쁨과 평강이 좋으신 스승님과 동료들을 향한 사랑으로 지속되기를 바라는 마음입니다. 늘 작은 자는 김성봉 교수님, 김영규 교수님, 이승구 교수님 그리고 동료들과 조직신학회에 사랑의 빛을 지고 있을 뿐만 아니라, 기쁨과 슬픔을 함께 나누는 사랑하는 나의 아내 김미겸과 그리고 딸 백정연 에게도 그 빛을 지고 있습니다. 그러나 그 빛은 오히려 하나님 앞에서 작은 자가 드릴 수 있는 감사일 것입니다. 그 동안 사랑과 인내로 지켜봐 주셨던 나의 골육들에게도 감사를 표합니다.

## 목 차

I. 서론 .....	1
A. 문제 제기 .....	1
B. 연구 목적 .....	6
C. 연구 방법과 진행 .....	8
II. 오시안더의 사상과 루터주의의 뿌리 .....	10
A. 루터에게 미친 중세 후기의 사상들 .....	12
1. 후기 스콜라주의의 영향 .....	12
2. 신비주의의 영향 .....	14
3. 인문주의의 영향 .....	17
B. 루터 신학의 주요 면모 .....	18
1. 말씀 .....	18
2. 율법과 복음 .....	20
3. 숨어 계신 하나님과 계시된 하나님 .....	22
4. 그 외의 것들 .....	23
C. 루터주의의 뿌리가 오시안더에게 미친 영향 .....	25
1. 오시안더의 생애에 미친 영향 .....	25
2. 오시안더의 신학사상에 미친 영향 .....	27

III. 칼빈의 신학적 원리에 따른 오시안더의 칭의론 비판 .....	30
A. 인간의 존재론적 구조에 대한 하나님의 형상 ...	32
B. 죄의 개념이해와 칭의의 대상으로서의 죄인의 의미 .....	34
C. 본질적 의 .....	36
D. 구원자로서의 그리스도 .....	37
E. 구별되지 않는 칭의와 성화 .....	39
IV. 칼빈의 칭의론에 나타난 그 원리들 .....	40
A. 기독교강요에 나타나는 삼위일체 구조 .....	41
B. 홀로 한 분이신 하나님의 본질 .....	44
C. 분리할 수 없는 삼위일체 하나님의 외부적 사역 ...	45
D. 칭의와 예정 .....	48
E. 칭의와 성화 .....	52
V. 결론 .....	53
참고문헌(Bibliography) .....	55

# I. 서론

## A. 문제제기

교회의 역사를 통해 볼 때 종교개혁 시대의 가장 큰 논쟁거리는 이신칭의라 할 수 있다.<sup>1)</sup> 그러나 이러한 논쟁은 협화신조(일치신조) 제3항에서 밝히고 있는 바<sup>2)</sup> 오시안더의 칭의 사상에 대한 확실한 거부가 있었음에도 불구하고 결코 일회적으로 끝나지 않았다. 그리고 그것은 오늘 우리의 시대에 이르기까지 뜨거운 이슈로 남아 있다.

칼빈에 의하면 오시안더는 “자기 스스로의 고찰을 즐기는 동안 사악한 공상에 의해 신앙의 순수함과 단순한 가르침을 부정해 왔었다”<sup>3)</sup>라고 한다. 그리고 에드워드 벨<sup>4)</sup>에 의하면 오시안더의 경우 원의, 죄인의

- 
- 1) 이신칭의 교리는 루터파 신학의 독특한 교리라고만 할 수 없다. 이는 루터파 체계만이 아니라 개혁파체계에도 핵심적인 것이기 때문이다. 그러나 개혁파 신학에는 이를 초월하는 면이 있다. 워필드의 다음과 같은 발언 “칼빈주의도 루터주의와 꼭 같은 열정으로 그 위대한 질문 ‘구원을 얻으려면 어떻게 해야 합니까?’를 묻고, 루터주의와 꼭 같은 대답을 제출한다. 그러나 개혁주의는 거기서 멈추지 않는다. ‘그로 말미암아 내가 칭의를 얻게 되는 이 신앙은 도대체 어디로부터 온 것일까?’라는 더 깊은 질문이 첫 질문을 압도한다.”은 이를 잘 드러내고 있다., 이승구 외 2인 편, 「개혁신학」, 서울: 바른신앙사, 1992), 194-195.
  - 2) 협화신조(일치신조) 제3항은 이신칭의에 대하여 “그리스도의 신성이나, 인성만으로 우리의 의가 되신 것이 아니라 신성과 인성으로 우리의 의가 되셨다. 하나님은 과거, 현재, 미래의 행위나 공로를 보신 것이 아니라 그리스도의 순종의 의를 우리에게 전가시키는 순전한 은혜로 우리를 의롭게 하신다. 그리스도를 영접하는 유일한 도구요 매개체는 신앙이다. 칭의는 범정적, 또는 선포적 행위이다. 칭의는 죄가 사해졌다는 선포이지 의의 주입이 아니다.”라고 밝히고 있다., 필립 샤프, 「신조학」, 박일민 역, (서울: 기독교문서선교회, 1993), 98-121.
  - 3) John Calvin, *Calvin's Ecclesiastical Advice*, translated by Beaty and B. W. Farley, Westminster/John Koss Press, 1991, 32., (이후 Calvin's *Ecclesiastical Advice*로 표기.)
  - 4) 에드워드 벨(1839-1909)은 오지리의 빈 대학교의 신학부에서 조직신학교수와 구약학 교수로 일한 바 있으며, 그의 신학은 루터와 멜란히톤 그리고 칼빈의 신학이 종합되어 있다. 그는 이성에 강하게 뿌리박고 있는 소위 자유주의 신학에 대항하는 신학자로 특징 지워진다.



의미, 그리고 칭의와 성화의 관계 등에서 왜곡된 사상이 잘 드러나 있음을 지적하는 가운데<sup>5)</sup>, 오시안더의 신학 사상의 요소들은 19세기 신학자들(술라이에르마허, A. 리츨)의 발언 속에서도 나타난다고 한다.<sup>6)</sup> 따라서 복음의 핵심교리에 속하는 칭의 사상은 종교개혁시대로부터 후 현대시대에 이르기까지 왜곡된 시각이 잔존해 있음을 어느 정도 감지케 된다. 그러므로 논자는 왜곡된 칭의 사상이 성경의 외적인 요인들로부터 기인된 것임을 주시할 필요가 있다고 본다. 칼빈의 다음과 같은 발언 내용은 이를 잘 나타내고 있다.

“비록 그가 성경의 증언을 그려낸다 하더라도 그것은 신이 우리와 함께 머무르고 우리는 그와 함께 모든(one) 것을 만든다고 이야기하는데 이것은 예외가 없음을 증명한다. 정신적인 알 수 없는 힘에 의해 우리는 예수의 몸으로 함께 성장해 나갈 때 신과 함께 만들어진다. 그러나 함께 하는 본질의 생각은 마니교의 평판으로부터 이끌려졌다. 나는 그가 어떻게 신적의 본질이 우연한 일(한순간 한 사람과 함께 있고 다음은 함께 있지 않는)이라는 불합리한 생각을 정당화 할 수 있는가를 알 수 없다.”<sup>7)</sup>

그리고 개혁주의 학자들 사이에서의 칭의 이해 또한 어느 정도 일반적인 합의점이 조성되어 있는 것으로 보이나 그 경향 혹은 그 시각에 있어서는 서로 강조점을 달리 하거나 다른 입장을 취하고 있다. 즉 칭의 사상에 대한 팔목할 만한 연구가 칼빈 이후-칼빈의 관점에서와 같이-아직 그의 후예들에게서 나타나고 있지 않다는 것이다. 물론 근간에 번역 출판된 Alister E. McGrath(역사신학자)의 “칭의론의 현대적 의미”와 Philip H. Eveson(신약신학자)의 “칭의론 논쟁”은 유용하게 읽혀지고 있다. 하지만

5) 권호덕, 「종교개혁신학의 내포적 원리」, (서울: 솔로몬, 1998), 136-154.

6) 19세기 신학자들은 새로운 생명의 원리가 사람 속에 심기어 지는 것으로 본다. 다음과 같은 발언도 이런 식의 칭의론을 말한다. “믿음 속에는 새로운 생명의 원리가 배아처럼 들어 있다. 이것은 성화를 향해 발전하여 완성하는데 필요한 힘을 그 자체 내에 지니고 있다.”, 위의 책.

7) Calvin's Ecclesiastical Advice. 33.

이는 교회의 역사를 통해 내려온 것에 대한 정리와 여러 신학적 견해들을 우리의 시대에 적용하려는 시도와 함께 칭의 개념의 현대적 수정을 다루고 있을 뿐이다.-우리의 시대에 칭의에 있어 본질적인 의와 그에 따른 주입설, 혹은 범신론적 성향의 오류를 언급하고는 있으나-따라서 칼빈의 신학적 원리를 가지고 출발<sup>8)</sup>하는 것과는 그 차이점이 현저히 다를 수 있음을 지적하지 않을 수 없다.

논자는 현 시점에서 성경적인 원리를 바탕으로 형성된 방대한 분량의 저술이자, 놀라운 조직과 방대한 체제를 갖춘 전통적 개혁주의의 교과서로도 일컬어지는 칼빈의 기독교강요만큼 성경의 입장에서 칭의를 잘 대변하고 있는 것은 없다고 본다. 또한 협화신조 제3항에 의거하여 정죄된 바 있는<sup>9)</sup> 루터파 신학자 오시안더에 대한 문헌을 찾기 힘든 때에 그의 칭의 이해에 대한 칼빈의 비판의 글이 담긴 기독교강요는 그의 신학적

---

8) 개혁주의 전통적 입장에서의 신론적 사고는 하나님만이 모든 것의 근본이 되시고 기초가 되신다는 원리로 정의될 수 있을 것이다. 따라서 참된 인간 본위를 주장하고 인간 존중사상을 선양하기 위해서는 반드시 신론적 전제 위에서 출발해야 한다고 하는 말은 지극히 타당한 것으로 사려된다. 또한 존재론적인 것에 우선성을 둔다고 그것이 전부 사변일 수는 없을 것이다. 성경은 언제나 하나님은 모든 존재하는 것들에 우선한다고 가르치기 때문이다. 그러므로 창1:1절, 시편103:3절, 롬11:36절, 골로세서1:17절, 사도행전17:28절 등과 같은 말씀에 근거하여 교회가 가르쳐온 그 가르침은 사변이 아닌 이 세상의 근원을 설명하는 가장 합리적이고 타당한 전제라고 할 수 있다. 이에 대한 더 깊은 논의는 (한상화, “신본주의 신학입문” 생명말씀사, 2000, 44-69).를 참조하라. ; cf. 바빙크는 루터주의와 개혁주의의 중요한 차이점을 인간론 방식과 신론적 방식에서 찾고 있다. 즉 루터파는 그 입장을 구원의 중심에서 취하고 하나님의 성정까지 꿰뚫고 들어가지 않으며, 칭의를 교회의 항존적이고 항상 출발하는 조항으로 삼으며, 어떻게 인간이 축복에 이르는가를 중요한 관점으로 취해 결국 현상에 만족하고, 그가 신앙을 통하여 부여받은 축복에 안락한다고 한다. 이에 반하여 개혁주의는 역사안에만 머물지 아니하고 이념 즉 영원한 하나님의 결정까지 올라가며, 선택이 교회의 핵심의 원리이며, 어떻게 하나님께서 자신의 영광에 이르시느냐에 그 초점이 맞추어져 있다. 즉 모든 것을 하나님의 결정에 되돌리고 물의 원인을 추적하며 앞으로 모든 것을 하나님의 영광에 유익 되게 하기 전에는 쉬지 않는 정신이라고 말한다., 헤르만 바빙크, 「개혁주의 교의학」 김영규 역, (서울: 크리스찬다이제스트, 1996), 208., ; 김영규, 「엄밀한 개혁주의와 그 신학」 (서울: 하나, 1998), 96.

9) 오시안더와의 논쟁은 그의 사후 이후에도 계속되었으나 결국 협화신조 제3항에서 그의 잘못이 밝혀지고 거부되었다.

원리로서의 신론적<sup>10)</sup> 입장에서의 칭의 이해를 돕는데 매우 유용한 자료가 될 수 있을 밝히고 싶다. 왜냐하면 오시안더의 칭의론에 대한 논쟁은 루터파 안에서 이루어진 멜란히톤과의 논쟁으로 시작되었으나 참된 신학을 방어하기 위해 성경적 원리를 사용하여 체계적으로 조직화시킨 것은 칼빈의 공헌임에 틀림이 없기 때문이다. 그럼에도 불구하고 칼빈의 신학 원리가 점점 등한시되는 때에 오시안더의 칭의 이해의 그릇된 잔재는 여전히 우리에게 문제로 남아 있다. 특히 포스트모던이라는 후기 현대사회에서 상대주의와 실존주의, 지각없는 광신주의 시대이자 다원주의 시대에 발맞추고자 하는 우리들, 그리고 그들과 더불어 그런 사조에 휩쓸려 갈드러나지 않게 범신론적 성향을 신봉하는-신비적 체험만을 중시하려는- 우리들이 의외로 많다는 의미에서 그렇다. 이는 칼빈이 말하는 성경의 기준에 따르면 모두가 올바르게 하나님을 경배하지 않는 자들일 것이다.<sup>11)</sup>

그렇다면 칭의에 대한 복음의 진리가 이러한 시대적 상황가운데 과연 신론적 시각에서 전달될 수 있을까? 그렇지 않으면 이런 시대적 상황과 그들이 신봉하려는 경향에 동화되거나 다수로부터의 인정을 받기 위한 대안으로서 타협을 시도해야만 할 것인가? 그리고 어쩌서 이렇게 까진 된 것일까? 왜 같은 믿음의 선진들의 영향이 어떤 이들에게는 비성경적인 것으로 또 다른 이들에게서는 왜곡된 시각을 갖도록 한 것일까? 여기서는 이 질문에 대한 것도 다루고자 한다.

10) 논자가 신론적이라는 표현을 사용했을 때에는 삼위일체 구조를 염두 해 두었음을 밝혀 둔다.

11) 칼빈은 스가라서 13장 2절에서 “타락한 모든 인간들이 자신들의 신실치 못하며 순전하지 못한 그 모든 것을 내어버리지 않는 한, 그들은 올바르게 하나님을 경배할 수 없다. 참된 경배란 오직 하나님의 말씀에 기인해야 된다는 사실을 우리는 반드시 알아야 한다. 왜냐하면 오직 하나님의 말씀만이 모든 거짓된 더러운 것과 또한 참 종교에서 맞지 않는 것들을 몰아내고 없애버릴 수가 있기 때문이다.... 하나님의 교회는 거짓되고 타락한 교리들을 소멸시키지 않는 한 순전한 모습으로 지속될 수 없는 것이다”라고 말한다., 찰스 에드워드, 「칼빈의 경건 생활과 기도」, 문석호 역 (서울: 생명의말씀사, 1996), 155-156..

16세기 종교개혁의 신학사상이 오늘에 이르기까지 한국교계에 큰 영향을 미쳤다는 사실은 누구도 부인할 수 없다. 그 가운데 개혁주의는 칼빈의 신학원리에 큰 영향을 받았으며, 그 전통을 이어 받고 있다. 그럼에도 불구하고 교리적 논쟁시 신학적 원리로서의 신론적(삼위일체 하나님에 대한) 사고를 무시해 버린채 인간론적이거나, 구원론적인 혹은 기독교론적인 전제 하에 문제를 풀어 나가려는 경향이 매우 짙음을 볼 수 있다. 안호<sup>12)</sup>의 다음과 같은 발언은 이를 잘 간파한 것이라 할 수 있다. “오늘날 신학사상계에 신, 구교 할 것 없이 다함께 공통적인 경향은 ‘오리겐 주의’가 팽배할 뿐만 아니라, 20세기에 들어서서 카톨릭교회에 있어서는 칼라너의 신학적 주도 하에 제2바티칸 공회의 신학적 천명이 그러하고 프로테스탄트 측에서는 칼 바르트의 기독교론적 일원론의 출현이 그러하다.”<sup>13)</sup> 그러나 개혁주의 전통적 입장에 충실하고자 노력했던 17세기 신학자들의 신학적 입장을 감안해 보면 교리적 논쟁시 신학적 원리로서의 신론적(삼위일체 하나님에 대한) 사고는 당연히 다른 것에 우선됨을 볼 수 있다. 이는 17세기 영국의 신학자요 설교가인 토머스 왓슨의 발언이나, 웨스트민스터 신앙고백서 가운데서도 잘 드러나고 있다. 토머스 왓슨<sup>14)</sup>의 말에 의하면 “우리의 칭의의 유효적인 원인은 삼위일체 하나님이다. 복된 삼위일체 하나님의 위격들 전부가 죄인을 의롭게 하시는 손을 갖고 있다: *Opera Trinitatis ad extra sunt indivisa* [삼위일체 하나님의 초월적인 역사는 불가분리적이다].” 우리의 칭의의 유효적 원인이 다름 아닌 삼위일체 하나님으로부터 기인되고 있음을 보여주고 있는 것이다.<sup>15)</sup> 또한 웨스

12) “아세아 연합신학대학” 교수(1982).

13) 안호, “개혁주의의 구원관”, 「월간 현대목회」 제2호, (1982. 6), 48.

14) 토머스 왓슨(1620-1686)은 영국의 신학자요 설교가로서 청교도 시대를 빛나게 만든 인물이다. 그는 캠브리지 임마누엘 칼리지에서 교육을 받았고, 졸업 후 런던의 중심인 월브룩의 성 스테반교회 목사가 되었다.

15) 토머스 왓슨, 「신학의 체계」, 이훈영 역, (서울: 크리스찬다이제스트, 1998), 403.

트민스터 신앙고백서(1648) 11장(칭의에 관하여) 제1절에 대한 A. A. 핫지의 해설에 의하면 하나님의 효과적인 부르심과 함께 값없이 의롭다(롬 8:30; 3:24) 하시는 데는 하나님의 미리 정하심과 그들을 또한 부르심 그리고 부르신 그들을 의롭게 하셨다는 사실에 대하여 성경은 명백히 선언하고 있음을 밝히고 있다.<sup>16)</sup>

따라서 칼빈의 신학적 원리에 충실하고자 하는 그의 후예들 역시 그들의 사고 가운데서 이러한 원리가-삼위일체 하나님-호르고 있어야 할 것이다.

## B. 연구 목적

이 연구의 목적은 현대신학사상의 경향<sup>17)</sup>이 18세기 이후 성경을 인간의 창작물로 고착시키려는 시도가 활발히 진행된 때에, 인간 사상의 변화에 따라 진리도 변해야 하는가? 과거 종교개혁의 중심교리이자 뜨거

16) A. A. 핫지의 이러한 발언 가운데에는 성경의 명백한 선언인 칭의에 있어서 하나님의 예정하심이 간과되어 질 수 없음을 함의하고 있다., ; A. A. 핫지, 「웨스트민스터 신앙고백서 해설」 김종흠 역, (서울: 크리스찬다이제스트, 1998), 236.

17) Protagoras의 “인간은 만물의 척도”라는 말은 현대의 세속 사상적 경향을 잘 대변해 주는 말이 된다. 왜냐하면, 현대의 사상이라고 할 때 인간은 소위 자율적 존재로서 더 이상 종교적 중심의 위치를 갖지 아니하고 인간 스스로의 관점에서 모든 사고를 수행해 나가기 때문이다. 소위 신학적 명제에 대한 인간학적 이해라는 현대의 신학 사상적인 경향은 오늘의 현대 신학이 어떠한 입장을 띠고 있는지를 단편적으로나마 보여주는 말이라 하겠다. \_\_\_\_\_, 현대의 여러 신학적 경향을 일별해 볼 때 느낄 수 있는 것은 역시 신학에 있어서의 신적 계시의 중심이 인간의 중심적 행위와 인간학적 이해로 변모해 간다는 것을 대강 이해할 수 있음은 그리 어려운 일이 아니기 때문이다. 바로 여기에서 성경적 사고의 계시 중심의 신학이 위협에 직면하고 있는 실정이다., 문석호, “현대신학에 나타난 실존의 문제“, 「레마」, 제5집, 1991. 12, 217.

운 논쟁의 이슈가 되었던 믿음으로 말미암아 의롭게 된다고 하는 믿음의 선배들이 남긴 신론적-삼위일체 하나님-견지에서서의 칭의 교리를 말하려는 것은 과연 구시대적인 발상인가? 후기 현대사회에 발을 딛은 체 저마다 정통 개혁신학을 강조하고 있는 장로교회는 실제로 성경에 충실하고자 했던 칼빈의 후예답게 전통 개혁주의 입장을 얼마나 충실히 따르고 있는가?<sup>18)</sup> 라는 물음에 대한 해답을 칼빈의 신학적 원리로부터 얻고자 한다. 그러나 몇 가지 주요 주제들은 연구 전체를 통해서 증명될 것이다. 첫째 오시안더의 의에 대한 이해는 개념 차이에서 시작된다. 오스트리아 빈 대학에서 구약신학과 교육학 그리고 교의학을 가르쳤던 에드워드 뵐에 따르면 의를 주입의 개념으로 이해한 오시안더의 칭의 이해는 인간론과 기독교론을 연결해 놓은 것이라 한다.<sup>19)</sup> 따라서 신론적 사고를-삼위일체 하나님-전제로 하는 칼빈의 신학원리와는 대립 적일 수밖에 없다. 둘째 오시안더의 범신론적인 성향은 삼위일체 하나님의 본질에 대한 곡해로 말미암아 로고스의 성육신에 대한 계획조차도 창조보다는 질서에 따라 이루어지는 것으로 보게 하였다.<sup>20)</sup> 이는 인간의 존재에 있어서 창조주와 갖는 관

18) 저마다 개혁주의 전통을 따르고 있다고들 하지만 종교개혁시대의 모든 신학자들이 그들의 후예들에게 개혁신학의 전통적 입장을 유산으로 물려준 것은 아니라는 사실에 유념해야만 한다. 그리고 개혁주의 전통을 강조하고자 하는 교회는 이미 이단으로 정죄된 오시안더(본질적인 의)나, 유일한 불멸의 영이 모든 것을 포괄한다는 리베르틴파의 이론을(약 1523년) 발전시킨 쾨닝 플레밍(존 칼빈, “자유주위 반박론”, 김동현 역, 솔로몬, 1994, 10-12), 마니교의 범신론적 사고, 로마 카톨릭의 혼합된 형태의 신학사상이 오늘날도 잔존해 있음에 대하여 주의를 기울일 필요가 있는 것으로 보인다. ; 리베르틴파의 범신론 교리에 대한 더 깊은 논의를 위해서는(서창원, “리베르틴파에 대한 칼빈의 신학적 입장” 「신학지남」, 제244호, 1990, 여름호, 31-36.)을 참조하라.

19) 뵐이 지적하는 다음의 발언은 이런 사실을 명백하게 만든다(오시안더에 대한 뵐의 비판이 범신론에 대한 것이라면 칼빈의 비판은 그리스도와의 연합을 중심으로 논의 되어진다). : 하나님의 형상으로서 아담 속에 부여된 원의는 그리스도 안에서 구원을 받은 사람들 속으로도 부여된다., 권호덕, 「종교개혁 신학의 내포적 원리」, 솔로몬, 1998, 137., ; 아브레히트 리츨도 오시안더의 범신론적인 기독교론을 비판하고 있다. 같은책, 143.

20) 존 칼빈, 「기독교강요」, 김종흠 외 3인 공역 (서울: 생명의말씀사, 2000),

계의 중요성을 강조하는 칼빈의 입장과는 대치되는 것이라 하겠다. 셋째 오시안더의 존재론적인 죄의 개념은 예수 그리스도는 죄를 제거하기 위하여 우연히 태어난 것으로 만든다.<sup>21)</sup> 넷째 오시안더의 인간론적이며 기독교론적인 이해는 전통 개혁주의 입장을 따르는 자들에게 신론적 사고의-삼위일체 하나님-중요성과 경각심을 갖게 한다. 그리고 오시안더의 칭의 이해에 대한 칼빈의 신학적 원리는 삼위일체 하나님에 대한 구조와 그의 예정하심이 성경의 유일한 주어임을 밝힐 것이다. 즉 모든 우주와 인간 역사의 유일한 주체이신 삼위일체 하나님에 대한 바른 이해(삼위일체 하나님에 대한 구조와 관련하여)의 필요성을 강조하고자 한다.

### C. 연구방법과 진행

본 논문의 내용은 다음과 같은 방법으로 진행되어질 것이다. 연구방법 중 제일먼저 언급될 일은 오시안더가 갖고 있는 신학적 사상의 흐름을 검토하는 일이다. 왜냐하면 오시안더에게 미친 루터주의의 뿌리의 영향은 간과되어질 수 없기 때문이다. (그럼에도 불구하고 논쟁의 불씨를 던지게 된 칭의에 대한 그의 이론은 그리스도의 신성이나, 실제적인 주입을 의미한다고 하는데서 너무 지나치게 낯음이 분명히 들어 나고 있다.)<sup>22)</sup> 둘째로 오시안더에게 미친 루터주의의 뿌리의 영향을 검토함으로써, 오시안더의 인간론적이며 기독교론적인 사상체계가 어느 정도는 루터주의의 뿌리와 연관성이 있음을 살펴려한다. 세 째로 칼빈의 신학 원리인 신론적

---

252 (이후 Inst(1559),로 표기).

21) Insa(1559), III, 11,8.

22) 필립 멜란히톤, 「신학총론」, 이승구 역, (경기: 크리스찬 다이제스트, 2000), 294.

-삼위일체 하나님-사고를 통한 오시안더의 칭의 이해를 비판적으로 살필 것이다. 여기서는 칼빈의 신학적 원리로서의 신론적 비판이 갖는 정당성이 연구된다. 왜냐하면 칭의에 대한 칼빈의 신학 원리는 17세기 이후 칭의론에 대한 그 차이점이 현저히 다르게 나타나기 때문이며,<sup>23)</sup> 종교 다원주의의 영향 아래 칭의 이해에 대한 발전도 혼합 내지는 변형된 형태로 나타났기 때문이다.<sup>24)</sup> 네 제로 칼빈의 칭의론에 나타난 그 원리들을 통해 그의 신학적 원리인 신론적인 주제들을 연구해 보고자 한다. 마지막으로 논자는 앞에서 열거한 것들을 중심으로 칭의에 있어서 칼빈의 신학적 원리로서의 신론적-삼위일체 하나님에 대한 구조와 예정하심-사고의 타당성을 주장할 것이다.

이 연구를 위해서는 칼빈의 저서 기독교 강요 초판(1551)과 최종판 I, II, III(1559), 갈뱅의 요리문답(1537), Calvin's Ecclesiastical Advice(1991), 은 논자에게 있어서 매우 중요한 연구자료가 됨을 밝히며, 그 밖의 자료들 가운데는 삼위일체와 예정, 성화에 대한 선배들의 논문과 권호덕(기독교신대원) 교수의 박사학위논문인 “종교개혁 신학의 내포적 원리”<sup>25)</sup>는 대단히 유익하리라 사려된다.

---

23) 권호덕, 「종교개혁신학의 내포적원리」, (서울: 솔로몬, 1998), 136-179.

24) 이와 관련된 내용은 앞에서 이미 언급한 바 있는 필립 입슨의 (“칭의론 논쟁”, 알레스터 맥그라스의 “칭의론의 현대적의미”)를 보라., ; 김재성, “칼빈의 칭의론,” 「최의원박사 신학교육 40년 기념 논문집」, (서울: 크리스찬다이제스트, 1997), 470-492.

25) 권호덕, 「종교개혁신학의 내포적 원리」, 솔로몬, 1998, 15ff.



## II. 루터주의의 뿌리와 오시안더의 사상<sup>26)</sup>

오시안더의 칭의 이해를 칼빈이 동의하지 않은 것처럼 루터주의 또한 그의 주장에 동조하지 않는다. 이는 종교개혁 시기에 큰 비중을 차지했던 믿음으로 말미암는다는 칭의의 정신과는 다를 뿐만 아니라, 루터교 안에서 멜란히톤<sup>27)</sup> 이래 많은 지식인들 사이에 꾸준히 주창되어 온 것을 보아서도 알 수 있다. 그럼에도 불구하고 오시안더가 주창하는 칭의에 나타난 사상체계는 다양한 이단들이나 19세기 자유주의 신학 속에서 감지<sup>28)</sup> 될 뿐만 아니라 루터주의의 사상체계에서도 어느 정도 그 유사점들이 감지되고 있다.<sup>29)</sup>

---

26) 논자는 다음과 같은 사실을 유념하는 가운데 논의를 진행할 것이다. 먼저 루터 자신의 신학적 명제들의 실천적 의미가 보존되어야 한다(김영규, “엄밀한 개혁주의와 그 신학” 하나, 1998, 308.)는 것과, 다음으로, 어떤 의미에서 이신 칭의와 성화를 함께 결합하는 방식에 있어서 개혁주의가 루터의 첫 개혁정신을 발전시킨 것으로 보아야 한다는 것( 위의 책.), 그리고 마지막으로 루터에게 있어서 긍정적인 면이 부정적인 면보다 더 많다는 점을 유념하고자 한다. 그럼에도 불구하고 논자는 논의의 내용을 그의 후예들에게 미친 부정적인 영향의-아직도 잔존해 있는-면들을 고려하고자 하며, 루터주의 안에서 형성된 오시안더의 인간론적이며, 기독교론적인 전제를 살펴봄으로서 칼빈의 신학적 원리와는 현저히 다름을 검토할 것이다.

27) 오시안더의 칭의 이해에 대한 멜란히톤의 비판과 관련해서는 그의 책 신학총론 제13장 “칭의와 칭의 받은이란 말에 대하여”와 제14장 “선행에 대하여”를 참조하라., 필립 멜란히톤, 「신학총론」 이승구역 (경기: 크리스찬 다이제스트, 2000), 308-345.

28) 권호덕, 「종교개혁신학의 내포적 원리」(서울: 솔로몬, 1998), 136.

29) 이형기 교수에 의하면 루터의 인간론적 구조는 에라스무스의 것과 거의 비슷한 것으로 다른 점이 있다면 에라스무스의 플라톤적 이원론에 반하여 전인적 인간이해를 하는 것으로 본다., 이형기, “전통과 개혁” 대한예수교장로회총회출판국, 1990, 50. ; 임도건의 종교개혁의 역사와 신학에 의하면 “루터에게 있어서도 신비주의는 적지 않은 영향을 주었다”라고 한다., 임도건, “종교개혁의 역사와 신학” 기독교문서선교회, 1995, 49. ; 조병하에 의하면 루터에게 있어서 성경해석의 기준점은 그리스도를 연구하는 것이라 하였다., 조병하, “마르틴 루터와 개혁사상의 발전” 한들, 2000, 100. ; 최근 마르틴 루터의 신학을 새롭게 조명하는 베른하르트 로제의 역사적, 조직신학적 연구에서 “루터는 에라스무스의 인문주의적인 노력에 비하여 신학 갱신에 대한 비텐베르크의 노력을 뚜렷

오시안더의 전반적인 사상체계는 19세기 자유주의 신학 속에서 보다는 루터교 안에서 루터주의에서 찾아야 할 것이다. 왜냐하면 오시안더는 루터교에 그 뿌리를 두고 자라난 인물이기 때문이다.<sup>30)</sup> 그러나 루터주의를 다 섭렵한다는 것은 쉬운 일이 아니다. 왜냐하면 초기 루터주의와는 다르게 후기 루터주의에서는 많은 변형을 가져왔기 때문이며, 본 논문의 제한된 범위를 넘어선 것이기 때문이기도 하다. 따라서 여기에서는 루터주의의 뿌리와 오시안더의 사상체계간에 어떠한 유사점이 있는지에 주목하는 가운데 루터주의의 뿌리를 루터에게서 찾되 대략 세 가지 단계로 나누어 설명함이 좋을 것이라 생각한다. 먼저 루터에게 미친 중세 후기의 사상들을 설명하고, 그 다음 루터 신학의 주요 면모를 설명하고, 마지막으로 루터주의의 뿌리와 연관성 가운데 나타나는 오시안더의 사상체계를

---

이 드러내 주고, 비텐베르크에서 보듯, 기독교 신앙중심이 바로 그리스도의 십자가임을 강조하는 의미를 지닌 십자가 신학이라는 개념”을 만들어 냈다고 한다. 로제는 이 십자가 신학을 반 스콜라적인 의미를 지니고 있는 것으로 본다. 베른하르트 로제, “마틴 루터의 신학” 정병식 역, 한국신학연구소, 2002, 63. ; 루터의 사상과 관련 된 보다 더 깊은 논의의 글들은 ; 라인홀드 제베르크, “기독교교리사” 김영배 역, 엠마오, 1996, 305-419. ; 제프리 브로필리, “역사신학” 서원모 역, 크리스찬다이제스트, 1999, 280-3, 301-3, 316-9, 347-9, 371-2.. ; 뱅트 헤그룬트, “신학사” 박희석 역, 성광문화사, 1997, 291-344. ; 파울 알트하우스, “루터의 신학” 구영철 역, 성광문화사, 1994, 5-560. ; 조병하, “마르틴 루터와 개혁사상의 발전” 한들 출판사, 2000, 18-166. ; 임도건, “종교개혁의 역사와 신학” 기독교문서선교회, 1995, 42-57, 76-88, 128-132, 143-159. ; 이형기, “전통과 개혁” 대한예수교장로회총회출판국, 1990, 17-50. ; 헤롤드 O. J. 브라운, “교회사안에 나타난 이단과 정통” 라은성 역, 그리스심, 2002, 448-463, 490-504. ; 베른하르트 로제, “마틴 루터의 신학” 정병식 역, 한국신학연구소, 2002, 15-478.,을 참조하라.

- 30) 오시안더의 생애에 대한 내용은 다음의 책들을 참조하라., 필립 멜란히톤, 「신학총론」 이승구 역 (경기: 크리스찬다이제스트, 2000), 293-294. ; 뱅크 헤그룬트, 박희석 역, 「신학사」 (서울: 성광문화사, 1997), 384-385. ; 박형룡, 「교의신학 구원론」 (서울: 한국기독교교육분석원, 1998), 307-308. ; 존 칼빈, 「기독교강요(1559년 판) 중 김종흡 외 3인 공역 (서울: 생명의말씀사, 1998), 262-268. ; 권호덕, 「종교개혁신학의 원리」 (서울: 솔로몬, 1998), 299-306. ; 라인홀드 제베르크, 「기독교 교리사」 김영배 역 (서울: 엠마오, 1994), 508-514.

살피게 될 것이다.

## A. 루터에게 미친 중세 후기의 사상들

### 1. 후기 스콜라주의의 영향<sup>31)</sup>

롬바르두스(Petus Lombardus, 1100-1160)나 아퀴나스(1225-1274)의 교의학이 절정을 이루던 중세 스콜라 시대에만 해도 종교생활은 제도적이고 형식적인 경향을 갖게 된다. 그러나 12세기에 접어들면서 인간 구원에 대한 내적 확신을 추구하는 노력은 두 가지 양상으로 나타나게 된다. 이러한 두 가지 양상은 종교적 주관주의를 부르짖는 신비적 경건운동과 합리적 객관주의를 주장하는 스콜라 신학이다.<sup>32)</sup> 특히 후자에 속하는 스콜라주의는 *via antiqua*(구 방법)라고 하는 토마스주의와 스코투스주의<sup>33)</sup>, 그리고 *via modern*(신 방법)라고 하는 오캄주의<sup>34)</sup><sup>35)</sup>로 나누어 볼 수 있다. 그러나 루터의 사상체계에 지대한 영향을 준 것은 오캄주의라 할 수 있다.<sup>36)</sup><sup>37)</sup> 라인홀드 제베르그에 의하면 “루터는 이러한 영향 아래

31) 스콜라주의와 관련하여 다음의 책들을 참조하라., 라인홀드 제비르그, 「기독교 교리사」 김영배 역 (서울: 엠마오, 1996), 75-207. ; 뱁트 헤그룬트, 「신학사」 박희석 역 (서울: 성광문화사, 1997), 225-290. ; 박해경, 기독교 교리 신학사. 이래서원, 2000, 140-170. ; 리차드 물러, 종교개혁후 개혁주의 교의학, 이은선 역 (서울: 이래서원, 2002), 17-72.

32) 임도건, 「종교개혁의 역사와 신학」 (서울: 기독교문서선교회, 1995), 144.

33) 토마스 주의와 스코투스 주의는 보편자 문제에서 실체론을 주장한다.

34) 오캄주의는 보편자 문제에서 토마스주의나 스코투스주의와는 다른 입장을 취한다. 오캄주의가 추구하는 것은 유명론이라 할 수 있다.

35) 오캄주의에 대한 논의로 (베른하르트 로제, “마틴 루터의 신학” 한국신학연구소, 2002, 37-43. ; 뱁트 헤그룬트, “신학사” 성광문화사, 1997, 273-278. ; 박해경, “기독교 교리 신학사” 이래서원, 2000, 171-175.)를 참조하라.

36) McGrath, Reformation Thought: an Introduction, p. 74 ff. ; Cf, 이양호, 「루터의 생애와 사상」 (서울: 대한기독교서회, 2002), 42.

37) 오캄주의의 유명론은 신학사에서 독특한 현상을 빚어낸 바 있는 이론이다.

서 스킨라적 학문의 철저한 과정을 추구한 것으로 나타난다.”<sup>38)</sup>

1520년 2월에 켈른과 뢰빈 대학이 루터의 신학을 이단으로 정죄하였을 때에 그가 3월에 형식적으로 그리고 내용적으로 유명론<sup>39)</sup>학파의 전통에서 자신을 변호하였던 루터의 다음과 같은 발언 내용은 이를 잘 입증해 주고 있다.<sup>40)</sup>

“그밖에 확고한 자인 내가 이해되어졌던 것을 말씀을 통하여 원했었거나 혹은 힘을 통하여 억압되어지기를 확고히 할 때에 왜 내가 가르침/경과 즉 옥함주의자들 혹은 현대의 추종자들과 대

---

이와 함께 오캄주의의 신학자들은 당시 이전까지의 스킨라 신학적 사상 전역에 걸쳐 첨예한 반대입장을 표명하였고, 한편으로는 반대의 목표가 되는 기본원리들 가운데 상당부분에 대하여는 논쟁을 벌였으면서도, 그들은 스킨라 신학적 전통을 영속화시켰고, 때로는 극단적인 방법을 동원하면서 까지 전래의 신학적 자료들을 변증적으로 재편성하는 작업을 마무리하였다. 이 학파의 창시자이면서 주요 대표자로 꼽히는 인물이 바로 윌리엄 오캄이다.

이하 생략., 벵트 헤그룬트, 「신학사」 (서울: 성

광문화사, 1997), 273.

38) 라인홀드 제베르그, 「기독교교리사」 김영배 역, (서울: 엠마오, 1996), 108.

39) 유명론과 실재론은 18, 19세기에 한 전통적인 개념 쌍(대립되는 두 개념)이다. 그것에 따라서 총체적인 철학의 역사가 구분되어졌다. 그것은 논리학 안에서 명목상의 것과 실재하는 것 사이에 12세기로부터 유래하는 구별까지 거슬러 올라간다. 15세기에 이르러 대립은 극적으로 강화되어 진다. 왜냐하면 이제 두 개념이 서로다른 철학과 신학의 사고방향을 묘사하기 때문이다. 유명론자들은 전통적인 개념들을 의문시하여 개체만이 실재하고 보편은 그 개체에서 추상하여 얻은 명목일 뿐 객관적 존재 또는 객관적 타당성이 아니라고 한다 (조병하, 마틴 루터와 개혁사상의 발전, 한들출판사, 2000, p. 83.), ; 유명론의 기본 원칙들은 하나님의 세계, 이성, 그리고 경험이 하나님의 구원, 성서 그리고 신앙과 마찬가지로 아주 동일하게 함께 하나의 전체를 이루는 것으로 이는 로스켈리누스에서 발원하고 아벨라르에게서 구체화되었으며 옥함에 의하여 완성되게 된다. 그리고 이 이론은 속(genus)이나 종(species) 같은 보편은 인간의 마음이나 정신 속에만 존재하는 순전한 지적인 개념이기 때문에, 오히려 개체가 강조되어야 한다는 강력한 주장이래 발전하여, 후에 만인제사장설(universal priesthood)을 형성하는 근거가 된다고 보기도 한다(임도건, “종교개혁의 역사와 신학” 기독교문서선교회, 1995, 39-41.)를 참조하라., ; 보다 구체적이고 깊이 있는 논의의 내용을 참조하려면 1999년 8월 30일 개혁주의 성경연구소 여름강좌에서 목회자들을 대상으로 발표된 논문을 보라(김성봉, “지난 2000년의 신학과 미래의 신학 : 신학과 철학”, 서울: 개혁주의 성경연구소, 1999).

40) 조병하, 「마르틴 루터와 개혁사상의 발전」 (서울: 한들, 2000), 85.

하여 반박했어야 했는가? 그러나 그것이 만족하다"41)

그러나 루터는 자신의 초기 사상에 속하는 1510-1512년<sup>42)</sup> 어간을 제외하고는 스콜라주의의 전통을 열정적으로 반대하는 자였을 뿐만 아니라 아리스토텔레스의 반대자였다. 그럼에도 불구하고 루터에게 미친 스콜라주의의 영향이 쉽게 간과되어질 수 없는 것은 그의 성찬론인 공제설, 경건한 제후의 관념, 세속적 문제에 대한 교회의 권위문제, 종교와 세속적 학문의 분리, 신앙과 이성의 구별 등은 스콜라주의의 영향으로부터 온 것임에 의심의 여지가 없기 때문이다.<sup>43)</sup>

## 2. 신비주의의 영향<sup>44)45)</sup>

아돌프 하르낙이 루터는 “신비주의에 많은 빛을 지고 있다.”고 말

---

41) WA 6., 195, 4-5: "Alioqui, cur et meas sectae resisterem, scilicet Occanicae seu Modernorum, quam penitus imbibitam teneo, si verbis voluissem aut vi compesci? Sed satis haec."; ; Cf. 조병하, 「마르틴 루터와 개혁 사상의 발전」 (서울: 한들출판사, 2000), 85.

42) 이형기, 「전통과 개혁」 (서울: 대한예수교장로회총회출판국, 1990), 18.

43) 이양호, 「루터의 생애와 사상」 (서울: 대한기독교서회, 2002), 42.

44) 신비주의란, '감추어짐'(hidden)이나 '비밀'(secret)을 의미하는 희랍어 '미스티코스'(μυστικός)에서 파생된 용어로서 희랍어 '뮤에오'(μυεο)는 눈이나 입을 다물어 버리는 것을 뜻한다. 따라서 신비주의는 감각을 초월하는 경험인, 신의 임재에 대한 직접적인 경험이나 의식을 뜻하기에 이르렀다. 주관-객관의 대립을 초월하는 형태의 경험을 말한다. 또한 어떤 신비주의자들은 이를 사람이 존재의 근거(이는 동시에 자신의 근거이기도하다.)와 연합되는 '일체'(identiti, indentification)의 경험이라고 묘사하기도 한다(도나드 G. 브리쉬, "신학서론" 이송구 역, 엠마오, 1986, 190-191). ; 쾨베틀에 의하면, 하나님의 임재에 대한 직접적인 경험을 '영혼의 본질이 신적 본질과 직접적으로 연합하는데서 최고의 만족을 찾는 경건의 한 형태라고 정의하기도 한다., Adolf Koberle, The Quest for Holiness, trans. John Mattes(Minneapolis:Augsburg), 1938, 9.

45) 보다 자세한 논의를 위해서는 다음의 책들을 참조하라., ; 벵트 헤그룬트, 「신학사」 박희석 역, (서울: 성광문화사, 1997), 281-288. ; 라인홀드 제베르그, 「기독교 교리사」 김영배 역, (서울: 엠마오, 1996), 245-252.

한 것처럼 루터는 “신비주의에 많은 영향을 받았다.”<sup>46)</sup> 그러나 루터에게 미친 신비주의의 영향은 다양하게 보여질 수도 있다. 왜냐하면 종교개혁 신학의 형성과 연관지어 볼 때 신비적인 글들과 루터의 만남은 당시 스콜라 외에도 다른 형태의 신학이 존재했다는 사실을 알려 주었기 때문이다.<sup>47)</sup> 그렇다고 해서 루터에게 신비주의의 영향이 전혀 미치지 않았다고 할 수는 없을 것이다. 그 이유는 “내가 지금까지 배워 왔고 또 배우고 싶은 것 중에, 성서와 아우구스티누스말고는 하나님, 그리스도, 인간, 그리고 만물이 무엇인가 하는 것에 관해 이 책만큼 나의 관심을 끈 것이 없었다.”라는 1516년과 1518년에 출판한 그의 신비주의의 저서인 *Theologia Germanica*(『독일신학』)이라는 책 서문을 보아서도 어느 정도 그 영향력을 감지할 수 있기 때문이며,<sup>48)</sup> 인간 안에 내재하는 신적인 기능성에 의하여 신과 연합할 수 있다고 가르친 에크하르트<sup>49)</sup>와, 그의 제자인 요하네스 타울러의 영향을 많이 받았음이 로마서 강해의 ‘감추이신 하나님’ 개념과 ‘시편강해’, ‘노예의지론’ 등에 잘 나타나고 있기 때문이다.<sup>50)</sup> 또한 루터의 1515년 12월 26일에 행한 설교와 이사야 1:9, 그리고 로마서 강의

46) Hamack, *History of Dogma*, 7:186. ; Cf. 이양호, 「루터의 생애와 사상」(서울: 대한기독교서회, 2002), 47.

47) 베른하르트 로제, 「마틴 루터의 신학」 정병식 역, (서울: 한국신학연구소, 2002), 47.

48) Luther, *Vorrede zu der vollstandigen Ausgabe der "deutschen Theologie"* (1518). WA 1:378, 21-23. "Und das ich meynem alten narren rume, ist myr nehst der Biblien und s. Augustino nit vorkommen eyn buch, der auß ich mehr erlernet hab und will, was got, christus, mensch und alle ding seyn.;" Cf. 이양호, 「루터의 생애와 사상」(서울: 대한기독교서회, 2002), 47.

49) 에크하르트는 그리스도의 인성과 속죄사역, 죄와 사함과 같은 교리들의 중요성보다는 영혼 속에 있는 “하나님의 탄생”이라는 개념 그리고 그것으로 인해 나온 하나님과의 직접적인 교통을 더 중요시 여긴 인물이다. 이런 그의 견해는 후기 신비주의자들을 통해 루터에게 영향을 준 것으로 보인다., 헤롤드 O. J. 브라운, 「교회사에 나타나 이단과 정통」 라은성 역, (서울: 그리스심, 2002), 415.

50) 임도건, 「종교개혁의 역사와 신학」(서울: 기독교문서선교회, 1995), 145.

가운데서도 "synteresis"의 교리가 발견된다. 그럼으로 그는 한동안 신비적 연합의 인간적 근거인 영혼의 궁극적 본질이라는 교리를 받아들였던 것으로 보여진다.<sup>51)</sup> 그러나 학자들의 일반적인 견해는 루터가 새로운 특이론을 깨달게 되면서 synteresis의 교리를 버린 것으로 받아들여지고 있다. 하지만 베른하르트 로제의 다음과 같은 발언 또한 무시되어질 수 없는 것으로 보인다.

“넓은 의미에서 볼 때 루터는 신비적 경험을 초기에 이미 알고 있었다. 그리고 그는 점차로 신비적 경험이 가능하다는 사실에 깊은 감명을 받았다. 그리고 자신이 경험 하고자 원했을 때, 그것이 그를 실제로 그렇게 만들어 주었다. 신비적 전통에 대해 주의 깊은 그의 자세는 신비적 합일이 잠시 그에게 가져온 어떤 환상보다도 중요했으며, 내면성, 깊은 경건 그리고 고난받는 주님에 대한 몰두는 더 중요했다.”

이러한 로제의 발언은 루터에게 미친 신비주의의 영향이 아직도 잔재로 남겨져 있음을 시사하는 바 큰 것으로 사려되며,<sup>52)</sup> 옛사람과 새사람의 구별에서도 루터는 여러 가지 측면에서 신비주의적 견해를 채택, 하나님과 인간과의 교제와 관련하여 서로 비슷한 체험들을 표현한 것으로 보인다.<sup>53)</sup> 다시 말해 루터는 인간의 하나님과의 연합에 관해서도 신비주의자들과는 다른 방법으로 인식했음에도 불구하고, 루터 자신이 타올러와 「독일신학」 가운데서 발견한 신비주의를 높이 평가했다는 사실은 타올러에게 보이는 것과 같은 종류의 신비주의와 자신 사이에 밀접한 유사성이 있음을 감지하고 있었다고 말할 수 있다.<sup>54)</sup>

51) 이양호, 「루터의 생애와 사상」 (서울: 대한기독교서회, 2002), 48.

52) 베른하르트 로제, 「마틴 루터의 신학」 정병식 역, (서울: 한국신학연구소, 2002), 47.

53) 벵트 헤그룬트, 「신학사」 박희석 역, (서울: 성광문화사, 1997), 302.

54) 위의 책, 303-304.

### 3. 인문주의의 영향

인문주의는 중세 후기 스콜라주의 운동과 더불어 1350-1500년 어간에 일어난 것으로 학자들은 보고 있다.<sup>55)</sup> 이러한 시기에 태동한 인문주의의 영향은 “인문주의가 없었더라면 종교개혁이 없었을 것이다”<sup>56)</sup>라는 뮐러(Bernd Moeller)의 발언을 통해 인문주의가 루터에게 미친 영향력을 어느 정도 짐작케 한다. 루터에게 미친 인문주의적인 경향들은 그의 스승이자 신학 스승인 요도쿠스 트르트페터와 우징겐의 바돌로매우스 아르놀디에게서 찾아볼 수 있다.<sup>57)</sup> 또한 루터가 에어프르트와 비텐베르크에서 인문주의자들과 접촉했다는 사실은 영적 상황을 변화시키는데 매우 중요한 기여를 하게 된 것으로 보여진다.<sup>58)</sup> 이와 관련하여 이형기 교수는 “쯔빙글리, 칼빈 등 개혁주의적 종교개혁자들은 인문주의 교육을 많이 받았으나 루터는 이러한 교육을 직접 받은 적이 없다. 단지 루터는 이 인문주의의 분위기와 그 내용까지도 알고 있었을 직하다.”<sup>59)</sup>라고 말한다. 그러나 이형기교수의 이러한 발언은 더 이상 개선되어 질 수 없는 것이다. 왜냐하면 에어프르트 대학뿐만 아니라 비텐베르크 대학에도 루터 이전 시대에 자체적인 인문주의 운동이 증명되었기 때문이다.<sup>60)</sup> 따라서 루터가 인문주의 사고를 그대로 답습했다고는 할 수 없으나 어느 정도 인문주의에 영향을 받은 것은 부인할 수 없는 것으로 사려된다.

루터는 성경해석에 있어서 중세 신학자들의 사증적 해석(literal, allegorical, tropological, anagogical) 방법보다 인문주의적 해석의 선구자

55) 이형기, 「전통과 개혁」 (서울: 대한예수교장로회총회교육국, 1990), 19.

56) 이양호, 「루터의 생애와 사상」 (서울: 대한기독교서회, 2002), 37.

57) 베른하르트 로제, 「마틴 루터의 신학」 정병식 역, (서울: 한국신학연구소, 2002), 41.

58) 위의 책, 43.

59) 이형기, 「전통과 개혁」 (서울: 대한예수교장로회출판국, 1990), 19.

60) 베르하르트 로제, 「마틴 루터의 신학」 정병식 역, (서울: 한국신학연구소, 2002), 41.



인 리라(1270-1340)의 문자적 혹은 역사적 해석방법을 더 낮게 생각했음을 볼 수 있다. 루터의 다음과 같은 태도에서 우리는 그 영향력을 어느 정도 감지케 된다. 루터는 리라의 “신약성경의 영원한 후기”라는 책을 사용, 리라의 해석방법을 수정한 프랑스 인문주의자인 스타플렌시스(1455-1536)의 방법을 선호<sup>61)</sup>한 것 등은 인문주의의 영향이 실로 큰 것이었음을 어느 정도 추론케 하기 때문이다. 이와 같이 인문주의의 영향은 루터로 하여금 명상적이고 경건한 보편주의의 특성을 갖게 하였다. 그리고 인문주의의 정신적 지도자인 에라스무스의 공격에 대한 답변 가운데서도 그의 신학적 사상을 엿볼 수 있다.

“사람들이 하나님의 숨겨진 의지에 몰두할 것이 아니라 오히려 성육신 하신 하나님이나 혹은 십자가에 달리신 그리스도를 고수해야만 한다.”<sup>62)</sup>

루터의 이러한 주장 중심부에는 기독교적 사고가 흐르고 있음이 감지된다.<sup>63)</sup>

## B. 루터 신학의 주요면모들

### 1. 말씀<sup>64)</sup>

루터는 성경과 하나님의 말씀을 종종 동일시하였다. 따라서 그의

61) 이양호, 「루터의 생애와 사상」 (서울: 대한기독교서회, 2002), 37.

62) 조병하, 「마르틴 루터와 개혁사상의 발전」 (서울: 한들, 2000), 155.

63) 루터의 중심 부분과 관련하여(WA 18., 786, 3-20.)을 참조하라.

64) 보다 자세한 논의의 내용은 (파울 알트하우스, “마르틴 루터의 신학” 구영철 역, 서울: 성광문화사, 1994, 111-150. ; 제프리 브로밀리, “역사신학” 서원모 역, 크리스찬다이제스트, 1999, 280-283)을 참조하라.

신학에 있어서 성경의 중요성과 말씀의 우위성은 항상 병행되어 나오는 것을 볼 수 있다. 그러나 루터가 성경을 해석함에 있어서 때때로 이 둘을 동일시하지 않았다는 것을 발견하는 일은 그리 어려운 것이 아니다.<sup>65)</sup> 루터의 다음과 같은 발언 내용은 이러한 사실을 잘 나타내 보여준다.

“덴 먼저, 이 서신은 명백하게 사도 바울에 위배되며 행위를 통한 의인을 말한다는 점에서 다른 성경과도 위배된다. 둘째로 이 서신은 기독교인을 가르치는데 목적이 있는데, 이렇게 장황하게 가르치는 속에서 그리스도의 수난, 부활, 혹은 그리스도의 성령에 대한 언급이 단 한번도 없다. 그리스도의 이름은 여러 차례 언급하지만, 그리스도에 대해서는 가르치지 않으며 하나님에 대한 일방적인 신앙만을 가르칠 뿐이다. 참된 사도의 직능은 그리스도의 수난과 부활과 직능을 선포하며 동시에 그리스도에 기초한 신앙을 공고히 하는데 있다. 즉 유다, 안나스, 빌라도, 그리고 헤롯도 그리스도에 말한다면 사도적일 수가 있다는 뜻이다.”<sup>66)</sup>

이러한 그의 발언(야고보서에 대한)은 성경의 우위성을 주장하면서도 성경의 정경성에 대해서는 어느 정도 자유를 갖고 있다는 사실을 나타낼 뿐만 아니라, 믿음과 행위를 이원론 적으로 분리시켜 사고 한 듯한 그의 일부 편협한 성경관을 엿볼 수 있다. 계시록에 대한 그의 태도에서도 이러한 면이 발견되어 진다.<sup>67)</sup>

루터는 말씀의 이중성을 주장한다. 이러한 그의 주장 가운데 하나는 명령의 차원이요, 다른 하나는 선물의 차원으로 볼 수 있으며, 특징으로는 기록된 말씀보다 선포된 말씀에 그 강조점을 두고 있다. 왜냐하면 루터는 한 개인이 말씀을 들을 때, 양심의 선택에 따라 의지의 실천으로 넘어갈 때 성령의 역사가 개입되며, 바로 그것이 구원을 이루는 과정이라고 보았기 때문이다.<sup>68)</sup> 결과적으로 루터의 종교개혁의 근원에서는 성경

65) 지원용, 「루터의 종교개혁」 (서울: 컨콜디아사, 1985), 98-99.

66) LW35 ; 396., ; Cf 김동건, 「루터와 시대정신 루터를 생각하며」 (서울: 한들, 1996), 49.

67) 위의 책, 48-49, 53.

에 대한 새로운 체험이 놓여 있다고 할 수 있으며 이 체험은 바로 은총으로 주어지는 그리스도의 현실에 대한 책임일 뿐만 아니라, 이러한 체험이 바로 그의 신학의 원동력이 되었다고 볼 수도 있다.<sup>69)</sup> 따라서 루터는 그리스도를 연구하는 것이 성경을 해석하는 기준점임을 강조하는 가운데 성경 해석의 척도로서 그리스도의 십자가를 언급하고 있는 것이다.<sup>70)</sup> 이는 루터에게 있어서의 기독교론적인 전제는 성경의 핵심에 위치하는 것이라 할 수 있으며, 그의 성경 주석에 있어서의 결정적인 요소로 그리스도론적 추구를 잘 보여 주고 있는 것이다. 따라서 루터는 하나님의 말씀을 정확하게 이해하기 위한 방편으로 체험의 중요성을 강조할 뿐만 아니라,<sup>71)</sup> 그리스도를 중심으로 성경의 내용을 이해하며 서로의 관련성을 이어 나가고 있는 것으로 보인다.

## 2. 율법과 복음

성경 안에서 루터가 찾아낸 주된 대비점은 아마도 율법과 복음이라고 할 수 있을 것이다. 벵트 헤그룬트에 의하면 복음주의적 참회 가운데 하나인 루터의 표현은 율법과 복음을 정확하게 구분하는 것으로 기독교인에게 있어서 기술이었다고 말한다.<sup>72)</sup> 따라서 율법과 복음이란 하나님의 말씀이 신앙인들의 가슴속에서 활동하는 두 가지 기능에 관한 것이자, 이는 동일한 말씀이 신앙인들에게 말씀하시는 양상에 따라서 복음도 율법도 될 수 있음을 말하는 것이라 할 수 있다. 루터의 로마서에서 나타난

68) 임도건, 「종교개혁의 역사와 신학」 (서울: 기독교문서선교회, 1995), 47.

69) 김동건, 「루터와 시대정신 루터를 생각하며」 (서울: 한들, 1996), 71.

70) 조병하, 「마틴 루터와 개혁 사상의 발전」 (서울: 한들, 2000), 100-101.

71) 벵트 헤그룬트, 「신학사」 (서울: 성광문화사, 1997), 305, 308. ; 박해경, 「기독교교리 신학사」 (서울: 이레서원, 2000), 191.

72) 벵트 헤그룬트, 「신학사」 (서울: 성광문화사, 1997), 309.

내용은 다음과 같다.

“율법은 죄를 드러내고 양심을 경계하며, 양심을 공포로 몰아 넣는다. 그러나 복음은 이와 같은 험곡에 치절하게 몰려 있음을 깨달은 사람들의 갈망에 부응하여 구원을 선포한다, 그러므로 율법은 나쁜 것을 선포하고 복음은 좋은 것을 선포한다. 그리고 율법은 진노를 복음은 평화들...(Romans, pp. 298-299)”<sup>73)</sup>

“하나님은 오직 죄인들만을 구원하시고, 오직 어리석고 바보들만을 가르치시며, 가난한 자를 풍요케하시고, 죽은 자만을 살리시며, 구원하신다.(Romans, p. 302)”<sup>74)</sup>

다시 말하면 기록하신 주님 앞에서 자기에 대한 재인식 없이는 한없는 주님의 자비와 사랑을 경험할 수 없다는 것이다.<sup>75)</sup> 또한 루터의 다른 표현들에서 율법과 복음에 대한 그의 이해를 발견케 된다.

“율법은 하나님의 의지로서 자연법 아래 나타나 있고 시민법적인 제도, 즉 가족과 국가와 같은 것을 통해서 모든 사람이 알고 있다. 그래서 자연법은 하나님의 의지를 계시해 주는 적극적인 표현이다. 율법은 주된 두 개의 기능을 갖는다. 시민법으로서 악한 자를 억제시키고 사회생활과 복음전파에 필요한 질서를 제공해 준다. 또한 신학적인 법으로서 우리 죄의 가공성을 밝히 계단게 해준다.(LW 26; 274, 75.)”

“그래서 율법은 이중적 악을 나타내 보여 주는데 내적인 악과 외적인 악을 다같이 보여준다. 전자는 우리들이 스스로에게 벌을 주는 것으로서 죄와 본성의 타락을 뜻한다. 후자는 하나님이 주는 벌로서 진노와 사망, 그리고 저주받은 상태를 말한다.(LW 32: 224.)”<sup>76)</sup>

이러한 루터의 이해는 성경 전체적으로 율법과 복음을 강하게 분리함으로

---

73) Cf 이형기, 「전통과 개혁」 (서울: 대한예수교장로회출판국, 1990), 44.

74) 위의 책, 44-45.

75) 위의 책.

76) Cf 김동건, 「루터와 시대정신 루터를 생각하며」 (서울: 한들출판사, 1996), 56.

서 율법을 자연법적으로 해석하게 한다. 따라서 율법의 기능을 구원에 상관없이 죄를 깨닫게 하고 곧비케 하는데 제한시킴으로서 구원에는 결정적인 특별한 역할을 하지 못하는 것과 더불어 중생 된 후에는 율법과 상관없이 성령으로 참된 사역이 이루어진다는 구원관을 갖게 하는 것이다. 이로부터 유대인 배척주의라는 복음주의를 탄생시키게 되었다.<sup>77)</sup> 이는 루터에게 있어서의 큰 과오가 아닐 수 없다. 따라서 그의 시편주석에 나타난 쾰링글리의 ‘믿음이 율법의 기초요’ ‘믿음 위에 율법이 기초하였다는’ 입장이나 칼빈의 입장인 ‘율법은 복음의 한 형식’ 이라는 사상이 증언되고 있음에도 불구하고 초기의 순수한 것으로부터 벗어난 루터나 루터주의는 그 점에 있어서 종교개혁자들로부터 동의를 얻지 못하고 있는 한계에 부딪혀 있는 것이다.<sup>78)</sup>

### 3. 숨어계신 하나님과 계시된 하나님

숨어계신 하나님과 계시된 하나님은 루터가 에라스무스와의 논쟁에서 날카롭게 구분한 것이다. 하지만 하나님의 이미지라는 범주에서 볼 때 특별한 의미를 지니고 있는 것으로 보여진다.

초기에 루터는 특별히 하나님은 서로 상반되는 상황 속에서 숨어 활동하심을 강조하고 있다. 그의 일차 시편 강의 중 시편 110(111)편 4절 주해에는 다음과 같은 표현이 나타나 있다.

“이것들은 기이한 일들이다. 그가 행한 기적들뿐만 아니라, 오히려 그가 죽음을 통해 죽음을 이기셨고, 형벌을 통해 형벌을, 고난을 통해 고난을, 수욕을 통해 수욕을 \_\_\_\_ 왜냐하면 그리스도 안에서 죽음은 주의 목전에서 값진 것이어서, 그는 영생 이시며, 형벌은 기쁨이요, 고난은 즐거움이요, 수욕은 영광이며, 그리고 생명은 곧 죽음인 것이다. \_\_\_\_ 이러한 기이한 일들은 그리스도의 고난 속에서 일어난다.(WA 4, 243, 7-15.)”<sup>79)</sup>

77) 김영규, 「엄밀한 개혁주의와 그 신학」 (서울: 하나, 1998), 20.

78) 위의 책, 20-21.

베른하르트 로제의 말에 의하면 여기서 하나님의 숨어 계심에 대한 루터의 이해는 하나님의 비 가시성에 대한 전통적인 관점과 같지 않다고 한다.<sup>80)</sup> 또한 루터의 전기 가운데 시편 해석인 「시편 너머로의 성찰」(Dictata super Psalterium)에서는 아직도 아레오 파키타의 자기와 세계 초월이 울려 퍼지고 있다. 여기서 루터는 숨어 계시는 신과 아직도 파악되지 않은 신을 일치시킨다. 그러나 성육신 너머로 그리스도의 십자가가 증거 되면서 1518년 십자가 신학(Theologia crucis)이라는 개념이 거듭 나타나게 된다. 즉 감추어진 신은 이제 십자가에 달리신 신과 하나가 되는 것이다(WA 1, 613, 23; 614, 19; 비교, WA 1, 361-363.).<sup>81)</sup> 이는 「시편 너머로의 성찰」에서 이사야 28:21(라틴 번역에 따라)을 참조하면서 신의 낮설은 역사와 고유한 역사를 구분한 것이라 할 수 있으며, 이러한 신의 심판의 존귀성에 의해서 접촉된 것을 우리를 위해 헌신된 측면으로 가져오고 있다.<sup>82)</sup> 이는 숨어 계신 하나님과 계시된 하나님의 구분 가운데서 숨어 계신 하나님에 대한 진술이 지나치게 강조되고 있음을 감지케 하는 것이다.

#### 4. 그 외의 것들

새로운 성체 논쟁과 관련하여 루터는 쾰른의 이성적 해석을 논박하기 위한 한 방편으로 그리스도의 신성과 속성의 교통이라는 전통적

79) 베른하르트 로제, 「루터의 신학」 정병식 역 (서울: 한국신학연구소, 2002), 303.

80) 위의 책.

81) 김영한, “루터에게 숨어 계시는 신- 삼위일체 하나님,” 「성경과 신학」 제3권, 1989, 176-177.

82) 위의 책, 177.

교리를 가지고 자신의 입장을 주장하였다. 그러나 “하나님과 분리된 인격이 아니시기에 하나님이 계신 곳에는 그도 반드시 계셔야만 한다.”(Luther, WA, XXV I, 255f.)<sup>83)</sup>는 루터의 이러한 발언은 쾰러의 평가대로 루터의 견해에서는 참 인성이 사라지고 만다.<sup>84)</sup> 루터의 발언 가운데 나타난 “인성뿐만 아니라 신성 또는 참 하나님은 역시 우리를 위해 고통 당하셨고, 죽으셨고... 그래서 하나님의 죽으심을 말할 수 있다.”(Luther, wa, I, 590.)<sup>85)</sup>라는 이러한 표현의 용어 사용은 성부 고난설이나 사벨리우스파의 양식론을 상기시키게 되며, 1960년대 하나님의 사신 운동에 참여한 루터파의 출발점을 이해하게 한다.

기독교론에 대한 루터의 성체론의 개념은 단성론적이거나, 가현적일 수 있으며, 그의 속성 교류에 대한 견해 또한 영혼이 몸에 스며 있는 것처럼 신성은 완전하게 그리스도 안에 있는 인성에 스며 있는 것처럼 보여진다. 그럼에도 불구하고 루터는 아폴리나리스처럼 로고스나 신성이 그리스도의 영이라고는 주장하지 않음을 볼 수 있다.<sup>86)</sup> 그러나 루터의 발언에 나타난 그리스도의 성육신과 죽음은 신성과 인성의 실제적인 통일성으로서 이해될 수 없을 것이며,<sup>87)</sup> 하나님은 우리 없이 우리 안에 일하지 않는다는 사상<sup>88)</sup> 또한 숙고해 볼 필요가 있는 것으로 사려된다.

83) 헤롤드 O. J. 「브라운, 교회사 안에 나타난 이단과 정통」 라은성 역 (서울: 그리심, 2002), 458.

84) 위의 책.

85) 위의 책.

86) 위의 책, 460-461.

87) (Chr. E. Luthardt, Compendium der Dogmatik, bearbeitet von F. F. Winter, Leipzig 1929, 214.), Cf 김영규, 「17세기 개혁신학」 (안양대학교 신학대학원, 2000), 29.

88) 김영규, 「엄밀한 개혁주의와 그 신학」 (서울: 하나, 1998), 22.

## C. 루터주의의 뿌리가 오시안더에게 미친 영향<sup>89)</sup>

### 1. 오시안더의 생애에 미친 영향

루터교 출신으로서 뉘른베르크의 종교개혁의 지도자인<sup>90)</sup> 동시에, 추후 피니히스 베르크의 목회자가 된 인물로 기억되고 있는 안드레아스 오시안더는 1550년에 있었던 한 토론회에서 칭의 교리에 관하여 당시의 해석과는 전혀 다른 이질적인 내용을 발표함으로써<sup>91)</sup> 그의 생애에 치명적인 오점을 남긴 인물로 후대에 기억되고 있다.

오시안더는 1498년 12월 19일 군첸하우젠(뉘른베르크 남남서쪽 60Km)에서 출생하여 잉골슈타트 대학교에서 히브리어를 연구, 1520년에 성직 임명을 받았으며,<sup>92)</sup> 뉘른베르크에 있는 아우구스티누스 봉쇄수도회에서 히브리어 교수가 되었고, 1552년에는 루터의 동역자가 되어 뉘른베르크에서 개혁운동을 일으켰다.<sup>93)</sup> 그리고 같은 해 로마 교황사절 캄페기우스가 그 도시에 체류하고 있는 동안에도 오시안더는 찰스 5세와 페르디난트의 누이인 덴마크의 여왕 이사벨라에게 영성체의 두 요소를 제시하기도 했으며, 수난주일 동안에 로마의 적그리스도를 공격하기도 했다. 1525년 프란체스코 수도사 K. 샤프가이어에 대항하여 미사 희생의 교리를 공격하는 격렬한 반박문을 작성하기도 하였으나 자신의 종교개혁자들과 스

---

89) 칼빈은 유명한 루터파 목사이자 1549년까지 뉘른베르크에서 개혁을 주도했던 지도자 안드레아스 오시안더(1498-1552)와 많은 점에서 동의하지 않았다(Calvin's Ecclesiastical Advice, p. 32).

90) 필립 멜란히톤, 「신학총론」 이승구 역 (경기: 크리스찬다이제스트, 2000), 293., ; 임도건, 「종교개혁의 역사와 신학」 (서울: 기독교문서선교회, 1995), 80.

91) 벵트 헤그룬트, 「신학사」 박희석 역 (서울:성광문화사, 1997), 384.

92) “오시안더”, 「그리스도교 대사전」 (서울: 대한기독교서회, 1993), 768.

93) “오시안더”, 「기독교 대 백과사전」 기독교 대 백과사전 편찬위원회 편 (서울: 기독교문사, 1993), 1210.



위스의 종교개혁자들 사이의 논쟁에서 전자에 편승함으로써 아쉽게도 츠빙글리와는 반대되는 입장을 취하게 된다. 결국 오시안더는 헤세의 필립이 개최한 마르부르크 회담에서 다시금 스위스파에 반대하여 비텐베르크 대표자들의 편을 들게 되었다.

이후 뉘른베르크에서 오시안더의 인기는 그의 동료들과의 끊임없는 격심한 논쟁으로 인하여 상당히 손상을 입게 된다. 그럼에도 불구하고 멜란히톤은 그 교회회의를 중용함으로써 슈말칼텐회의에 오시안더를 참석토록 하였다. 거기서 오시안더는 루터파에 대한 자신의 입장을 설교를 통해 피력하게 된다.<sup>94)</sup> 그는 또한 1540년 하게나우와 보스름에서 열린 중요한 회의에 참석, 자신의 예의 없이 대회하는 태도에 화를 냈던 칼빈을 알게 되었고, 1542년에는 팔라틴령 노이브르크의 오토하인리히 백작으로부터 그의 영지에 종교개혁을 도입하기 위해 초청을 받게 된다. 그 후 오시안더는 1548년에 아우그스부르크 가신조협정과 라이프치히 가신조협정 때문에 멜란히톤의 적이 되는 논란거리가 되기도 했다.<sup>95)</sup>

오시안더는 뉘른베르크를 떠나라는 강요를 받았고 그곳을 떠나 쾨니히스베르크에 새로 세워진 대학의 교수로 취임을 하게 된다.<sup>96)</sup> 그 후 오시안더는 이 신학대학에서 목사직과 수석 교수직을 수여 받고, 가신조협정 지도자들과 논쟁을 벌이는 일에 몰두하게 된다. 결국 오시안더는 1550년 10월 24일 신앙에 의한 칭의의 문제에 있어서 기념비적인 논박서를 내놓았다. 그러나 그것은 오히려 그의 적수들로 하여금 반격의 기회를 제공하는 결과를 가져 왔다. 그리고 뉘른베르크에서 오시안더의 논박서에

---

94) 위의 책.

95) 필립 멜란히톤, 「신학총론」 이승구역 (경기: 크리스찬다이제스트, 2000), 293.

96) 그러나 오시안더가 뉘른베르크를 떠나게 된 데에는 강요보다는 슈말칼텐 전쟁의 접근과 프로테스탄트의 몰락에 의한 위협이 크게 작용한 듯 하다., “오시안더”, 「기독교 대 백과사전」 기독교 대 백과사전 편찬위원회 편 (서울: 기독교문사, 1993), 1210..

대한 논의는 점점 열기가 더 해감에 따라 오시안더에 대한 지지자와 반대자 사이가 뚜렷히 나타나게 된다. 그는 1552년 델란히튼의 적절한 의견진술에 답변했을 뿐만 아니라, 수많은 공격자들에 대하여 날카로운 면을 가지고 응수하는 가운데 1552년 10월 17일 쾨니히베르크에서 투쟁의 와중에 생애를 마감하였다.<sup>97)</sup> 결국 그의 생애는 개혁주의를 지향하는 듯 했으나 루터교회에 로마교회의 칭의관의 근본원리를 부흥시키려는 경향을 보임으로서 생애에 오점을 남긴 인물이 되고 말았다.<sup>98)</sup>

## 2. 오시안더의 신학사상 미친 영향

루터 사상의 입장에서 칼빈주의와 로마주의에 반대<sup>99)</sup>한 오시안더의 사상에 대한 연구자료는 거의 없는 실정이다. 따라서 상당한 논란을 불러일으킨 그의 저작(1550) 복음과 율법(De Lege et Evangelio)와 칭의에 대하여(De justification)를 통해 그의 신학 사상을 어느 정도 추론할 수 있을 것이며, 그 가운데서도 오시안더의 De Lege et Evangelio를 논박한 내용<sup>100)</sup>들에서 그의 사상을 찾을 수 있다. 다음과 같은 내용은 오시안더의 의도를 잘 드러낸다.<sup>101)</sup>

“그들은 신앙에 의해 우리 속에 내재하시는 그리스도의 의 때문이 아니라, 단지 죄사함 때문에만

97) 위의 책, 1210-1211.

98) 박형룡, 「교의신학 구원론」(서울: 한국 기독교교육분석원, 1988), 307.

99) “오시안더”, 「기독교 대 백과사전」 기독교 대 백과사전 편찬위원회 편 (서울: 기독교문사, 1993), 1210.

100) Inst(1559). III,11,11,1., ; 권호덕, 「종교개혁신학의 내포적 원리」(서울: 솔로몬, 1998), 299-306., ; 라인홀드 제베르그, 「기독교교리사」 김영배 역 (서울: 엠마오, 1994), 508-514..

101) 밑에 인용한 것과 관련된 더 자세한 논의의 내용은 R. 제베르그의 기독교교리사를 참조하라., R. 제베르그, 「기독교교리사」 김영배 역, (서울: 엠마오, 1996). 508-513..

우리가 의롭게 된다는 일음보다 차가운 교리를 가르친다. 진실로 하나님은 인간에게 실제로 참된 의란 하나도 없는데 인간을 의인으로 생각하시는 그런 부당한 분이 아니시다(De justif. thes., 73f.)”

“불신자를 의인으로 만드는 것, 다시 말해서 죽은 자를 소생시키는 것이다”(De justif., thes. 3.)”

“그리스도의 신성이 우리의 의가 된다”(Widerleg. L.2a ; Von d, B. 1b).”

이러한 오시안더의 신학사상가운데 하나인 칭의 이론은 그 당시 세인의 관심을 집중시켰다.<sup>102)</sup> 다음과 같은 발언 역시 그의 의도를 잘 나타내고 있다.

“그들은 신앙에 의해 우리 속에 내재하시는 그리스도의 의 때문이 아니라, 단지 죄사함 때문에만 의롭게 된다는 일음보다 차가운 교리를 가르친다. 진실로 하나님은 인간에게 실제로 참된 의란 하나도 없는데 인간을 의인으로 생각하시는 그런 분이 아니시다.(De justif. thes., 73 f.)”<sup>103)</sup>

이와 같은 오시안더의 발언 가운데는 죄인을 의롭다 인정하는 단순한 선언 그 이상의 것을 생각하고 있는 듯 보인다.<sup>104)</sup> 그러나 그는 여기서 그치지 않고 그리스도의 신성이나 실체주입을 의미한다고 하는데서 너무 지나쳐 나감으로서 1552년 작센의 신앙고백이 시사하듯 강하게 거부되었다.<sup>105)</sup>

오시안더는 인간의 칭의가 오래 전 그리스도께서 이룩하신 구속사역에 의하여 주어질 수 없는 것으로 믿고 있다. 그가 생각하기에 칭의는 오히려 우리안에 거하시는 그리스도, 즉 복음의 수용을 통하여 인간에게

102) 라인홀드 제베르그, 「기독교교리사」 김영배 역 (서울: 엠마오, 1994), 508.

103) 위의 책.

104) 위의 책.

105) 필립 멜란히톤, 「신학총론」 이승구 역 (경기: 크리스찬다이제스트, 2000), 293-294.

나누어주는 그의 신성과 관계가 있는 것으로 보고 있다. 바꾸어 말하면 순수한 전가 개념에 대한 것이라 할 수 있다. 따라서 오시안더의 이해는 인간이 의롭게 되는 것은 외형적인 전가를 통하여 되는 것이 아닌 우리 안에 그리스도께서 '내적인 말씀'으로 거하신다는 사실에 의해 가능한 것으로 이해하여 가르친 것이다. 따라서 그에게 있어서 그리스도의 속죄는 단지 칭의를 경험하기 위한 필요조건에 지나지 않았음을 보게 된다.<sup>106)</sup>

오시안더의 이론을 간단히 요약해 보면 선포된 말씀을 통하여 로고스가 우리에게 주입되며, 그의 신앙을 통해 우리의 속에 새 생명을 발생시키는 것으로 볼 수 있다. 그러나 그의 이러한 사상은 분명히 로마카톨릭으로부터 기인된 것이 아니다. 그것은 새 생활의 기반이 되는 그리스도의 능력에 두고 있기 때문이다.<sup>107)</sup> 그럼에도 불구하고 인적영혼에 신적본질의 주입, 하나님과 사람의 하나 됨에 대한 오시안더의 가르침은 범신론적인 성향에 그 근원을 두고 있는 것으로 비난받기에 충분한 것이다.<sup>108)</sup> 결과적으로 오시안더는 잘못된 칭의의 이해로 인해 그 말년이 어둠으로 점철되었다. 그럼에도 불구하고 루터파 신학자의 한사람으로서 오시안더의 사상체계는 루터주의의 뿌리로부터 영향을 받았다는 것을 부인하기 어려울 것이다.

---

106) 뱁트 헤그룬드, 「신학사」 박희석 역 (서울: 성광문화사, 1997), 384.

107) 하지만 구속과 칭의 사이에 구원 사역의 객관적인 양상과 주관적인 양상간의 관계가 오시안더에게는 매우 애매한 것으로 보인다. 그러나 그의 치명적인 과오는 죄 사함을 뒤로 제쳐놓고 있다는 점을 들 수 있다., 라인홀드 제베르그, 「기독교교리사」 김영배 역 (서울: 엠마오, 1994), 512. ; 김성봉, 「성경적 조직신학」 (안양대학교 신학대학원, 2000), 90.

108) 박형룡, 「교의신학 구원론」 (서울: 한국기독교교육분석원, 1998), 308.

### Ⅲ. 칼빈의 신학적 원리에 따른 오시안더의 칭의론 비판

칼빈은 칭의론과 관련하여 오시안더를 비판할 때 하나님의 본질을 사람 속에 이입하기 위한 마니교와 흡사한 그 무엇을 생각하는 것으로 여긴다.<sup>109)</sup> 이는 마니교와 같은 범신론적 사상체계를 오시안더에게서도 감지하는 것이다. 그러나 칼빈은 오시안더의 범신론적인 사상을 비판한다는 측면보다는 오히려 오시안더를 그리스도와의 연합의 측면에서 비판하고 있다.<sup>110)</sup> 이것이 칭의론에 있어서 칼빈의 특징이라 할 수 있다. 여기서 우리는 칼빈의 신학적 원리를 생각할 수 있는 기회를 얻게 된다.

칼빈은 그의 저서 기독교강요 초판 제3권 11장 4절에서 하나님의 은혜로우신 용납과 죄 용서를 다루는 가운데 그리스도와의 연합의 뿌리를 삼위일체 하나님의 예정하심에서 가운데서 찾고 있다.<sup>111)</sup> 다음과 같은 칼빈의 발언은 이를 잘 나타내 보여준다.

“용어에 대한 논쟁을 피하기 위해서 말이 표현하려는 내용 자체를 주시한다면, 거기에는 아무 의심도 없다. 예베소서 1:5-6에서 바울은 확실히 ‘용납’이라는 말로서 칭의에 대해서 말한다. ‘그 기쁘신 뜻대로 우리를 예정하사 예수 그리스도로 말미암아 자기 아들이 되게 하셨으니 이는 그의 사랑하시는 자 안에서 우리에게 거저 주시는 바 그의 은혜의 영광을 찬미하게 하려는 것이라’(엡1:5-6). 이것은 바울이 다른 곳에서 ‘하나님의 은혜로 값없이 의롭다 하심을 얻은 자 되었느니라’(롬3:24)고 한 것과 꼭 같은 뜻이다.”<sup>112)</sup>

109) Inst(1559), III,11,5.

110) 권호덕, 「종교개혁신학의 내포적 원리」 (서울: 솔로몬, 1998), 306.

111) 칼빈은 기독교강요(1536년 초판)에서 그리스도가 닦아 놓은 기초의 터에 대하여 언급하는 가운데 몇 가지 질문에 대한 답으로 하나님의 기쁘신 뜻대로 영원 전부터 그리스도 안에서 우리를 택하셨다(엡1:4-5)고 한다. 이는 기독교강요 최종판(1559)에 나타난 것과 동일하다., 존 칼빈, 「기독교 강요(1536년 초판)」 양낙홍 역 (경기: 크리스찬다이제스트, 2000), 104-105. (이후 Inst(1536)로 표기한다).

112) Inst(1559). III. 11.4

이는 그리스도와의 연합의 그 뿌리를 하나님의 택정하심에 두고 있음은 함의하고 있는 것이다. 그런 면에 있어서 안토니 A. 후크마의 다음과 같은 발언 내용은 매우 옳은 것이라 할 수 있다. “여기서 문득 와닿는 구절은 에베소서 1:3-4절이다: ‘찬송하리로다 하나님 곧 우리 주 예수 그리스도의 아버지께서 그리스도 안에서 하늘에 속한 신령한 모든 복으로 우리에게 복 주시되 곧 창세 전에 그리스도 안에서 우리를 택하사 우리로 사랑 안에서 그 앞에 거룩하고 흠이 없게 하시려고.’ 이 말씀은 그리스도와의 연합이 그리스도안에서 그의 백성을 구원하시고자 만세 전에 작정하신 하나님의 은혜로우신 결정과 함께 시작되었음을 가르쳐 주고 있다.”<sup>113)</sup> 루이스 벌코프의 발언 또한 매우 타당한 것으로 보여진다. 그의 발언 내용은 다음과 같이 요약되어질 수 있을 것이다. “신비적 연합을 신앙에 의해 확립되는 것으로 이해하려는 잘못을 바로 지적하는 가운데 개혁파 신학에 있어서의 그리스도와 신자의 연합을 신론적으로 다루어야 할 것이다.”<sup>114)</sup>

그러므로 그리스도와의 연합 안에서의 칭의 이해에 대한 칼빈의 신학적 원리로서의 신론적 사고<sup>115)</sup>를 간과하게 된다면 구원론의 바른 의미는 온전히 이해될 수 없을 것이다. 이제 이러한 이해 가운데서 논자는 칼빈의 신학적 원리와 대립되는 오시안더의 칭의 이해에 대한 비판으로부

113) 안토니 A. 후크마, 「개혁주의 구원론」 류호준 역 (서울: 기독교문서선교회, 1999), 94., ; 이와 관련하여 총신대 김광열교수는 그의 책 구원과 성화 p. 33. 쪽에서 그리스도와의 연합의 출발을 창세전 삼위일체 하나님의 택정하신 사실에서부터 그 근거를 하나님의 영원한 결정에 의한 것이라고 한다. 그러면서도 그는 p. 28.에서 구원 서정과 관련된 논의를 그리스도 중심의 접근방식에서 찾으려 하는 매우 모호한 입장을 취하고 있다., 김광열, 「구원과 성화」 (서울: 총신대학교출판부, 2000), 28, 33.).

114) 루이스 벌코프, 「조직신학(하)」 권수경, 이상원 공역 (경기: 크리스찬다이제스트, 2000), 694-695.

115) 헤르만 바빙크도 칭의를 말함에 있어 많은 지면을 하나님의 공의를 들어 설명하고 있다., 헤르만 바빙크, 「하나님의 큰 일」 김영규 역 (서울: 기독교문서선교회, 1999), 425-454..

터 한 방법을 취해 개혁주의를 표방하나 전혀 개혁주의 적이지 않은 자들을 향해 적용코자 한다.

## A. 인간의 존재론적 구조와 하나님의 형상<sup>116)</sup>

오시안더에게서 나타나는 원시상태론은 ‘인간의 존재론적 구조’에 대한 하나님의 형상 문제와 밀접한 연관성을 가지고 있다.<sup>117)</sup> 따라서 칼빈은 오시안더의 칭의론을 비판하기 위하여 그(오시안더)의 원시상태론을 언급하고 있다.

칼빈은 오시안더의 원시상태론을 명확하게 설명하기 위하여 다음과 같은 두 가지 질문에 관심을 집중시킨다. 먼저 오시안더는 좁은의미에서 하나님의 형상을 어떻게 이해하고 있는가? 그 다음 왜 오시안더는 예수 그리스도를 첫 아담이라고 부르는 것인가? 이다.<sup>118)</sup> 첫째 질문에 대해 칼빈은 오시안더의 하나님 형상의 의미는 하나님께서 그의 본질상 하나님 형상 속에 거주하시는데 있다고 본다.<sup>119)</sup><sup>120)</sup> 이것은 오시안더의 원시상태

---

116) 칼빈의 신학체계 가운데 드러나는 하나님의 은총(favor Dei)에 대한 강조는 그의 인간 이해와 깊이 연류되어 있다. 그것은 마치 하나님에 관한 지식과 인간 자신에 관한 지식이 조건적 상관성을 가지는 것과 유사한 성격의 관계라 할 수 있다., 최홍석, “칼빈의 신형상론”, 「신학지남」 제57권 3집 225호, (1990. 가을), 128. ; 율법에 나타난 하나님의 형상과 관련하여 다음의 논문을 참조하라., 정혜용, “율법에 대한 칼빈의 이해와 그 실천적 의미” (석사학위 논문, 안양대학교신학대학원, 2001), 41-43.

117) 그러나 칼빈은 인간이 태어날 때마다 하나님께서는 무에서부터 인간의 영혼을 창조하시는 것이므로 “창조는 유출이 아니라 무에서부터의 존재의 시작인 것이다.” 그러므로 성경의 인간창조에 대하여 말할 때 하나님이 자신의 영원한 존재의 일부를 인간의 영혼으로서 심어 주셨다고 이해해서는 안됨을 천명하고 있다(Inst(1559). I, 15,2).

118) 권호덕, 「종교개혁신학의 내포적 원리」 (서울: 솔로몬, 1998), 300.

119) Inst(1559). II, 12,6.

120) 루터파에 있어서는 원시 의에만 신형상의 내용을 국한시키려는 경향을 볼 수 있다. 이에 대한 논의의 내용을 보려면 최홍석의 ‘칼빈의 신형상론’, 각주 13을 보라., 최홍석, “칼빈의 신형상론”, 「신학지남」 제57권 3집 225호, (1990,

론이 존재론적인 동시에 범신론적인 형식을 가지고 있음을 보여주는 것이라 할 수 있다.<sup>121)</sup> 이러한 오시안더의 가르침에 대해 칼빈은 “신과 함께 하는 본질의 생각은 마니교의 광란으로부터 이끌어진 것”으로 평가한다.<sup>122)</sup> 그리고 칼빈은 두 번째 질문에 대한 답으로 오시안더의 경우 아담은 장차 오실 그리스도의 형상을 복제하여 만들어졌다고 한다. 즉 아담은 아버지의 경륜에 따라 장차 육신의 모양을 취해야 할 그런 분과 유사해야 한다는 것이다.<sup>123)</sup>-바빙크에 의하면 화육하실 그리스도의 형상에 따라 아담이 창조되었다는 주장은 오시안더 이외에 알렉산드리아의 클레멘트, 터틀리아누스, 등과 같은 신학자들에게서도 발견된다고 한다.<sup>124)</sup>- 칼빈은 이러한 오시안더에 대하여 “그 스스로 너무 도취되어 자신을 어리석은에 대하여 이끌지 못했다는 허위의 근원”이라고 평가하고 있다.<sup>125)</sup>

따라서 칼빈은 오시안더가 이렇게 주장하는 것에 대해 다음과 같은 이유에서 그렇다고 말한다. “로고스의 성육신에 대한 계획은 창조보다는 질서에 따라서 이루어졌기 때문이다.”<sup>126)</sup> 이러한 오시안더의 주장에 대해 칼빈은 그의 기독교강요(1599) 3권 11장 5절에서 아주 명확하게 요약하고 있다.

“오시안더는 하나님의 본질을 사람들 속에 이입하기 위하여 마니교와 비슷한 그 무엇을 생각하였다. 여기서부터 다른 공상이 생겨났다. 즉 아담이 하나님의 형상으로 만들어진 것은 그리스도가 아담이 타락하기 전에 이미 인간성의 원형으로 예정되었기 때문이다.”<sup>127)</sup>

가을), 134.

121) 칼빈은 그의 저서 “오시안더에 대항하여”에서 이런 범신론적인 논리를 말함과 아울러 그것에 대항하여 관계적 상태론으로 맞선다(CR X I V, 166). ; 권호덕, 「종교개혁신학의 내포적 원리」 (서울: 솔로몬, 1998), 300.

122) Inst(1559). I,15,5 ; Calvin Ecclesiastical Advice, 33.

123) Inst(1559). II,11,12,6.

124) H. Bavinck, Gereformeerde Dogmatik II (Kampen: Kok, 1918), 595.

125) Calvin's Ecclesiastical Advice, 33.

126) Inst(1559). II,12,7.

127) Inst(1559). III,11,5.



칼빈은 이러한 이유에서 오시안더를 비판한 것으로 보여진다. 따라서 오시안더를 비판하는 칼빈의 논박 가운데서 우리는 그 이유를 감지할 수 있게 된다.<sup>128)</sup>

오시안더의 말로부터 얻을 수 있는 결론은 다음과 같다. “아담이 비록 타락하지 않았다 해도 그리스도는 오셔야만 했다는 것으로 압축되어 진다.”<sup>129)</sup> 즉 칼빈은 오시안더의 발언 가운데서 마니교적 요소를 감지하고 있을 뿐만 아니라<sup>130)</sup> 그리스도께서 성육신하신 것은 인간이 타락하여 생겨난 인간실존에 대한 사실을 간파했다는 사실을 감지하고 있다는 것이다.<sup>131)</sup>

## B. 죄의 개념 이해와 칭의의 대상으로서의 죄인의 의미

칼빈은 그의 기독교강요 2권을 죄론으로 시작하면서 아담의 범죄와 타락은 인간의 본래적인 능력을 상실케 했고 결과적으로 전 인류로 하여금 저주 아래 놓이게 하였음을 밝히고 있다.<sup>132)</sup> 그럼에도 불구하고 칼빈은 오시안더의 죄에 대한 가르침을 자세하게 설명하지 않는다. 그 이유는 오시안더가 “범죄 타락의 중요성”을 신중하게 취급하고 있지 않기 때문이다.<sup>133)</sup> 그러므로 오시안더의 죄론에 대한 칼빈의 발언 내용은 기독교강요 이외의 것과 그의 해석으로부터 끄집어냄으로서 검토할 수 있을 것

---

128) 최홍석, “칼빈의 신형상론”, 『신학지남』 제57권 3집 225호, (1990, 가을), 132.

129) 권호덕, 「종교개혁신학의 내포적 원리」 (서울: 솔로몬, 1998), 301.

130) Inst(1559). I,13,5.

131) Inst(1559). II,12,7.

132) Inst(1559). II,1,4-7.

133) 권호덕, 「종교개혁신학의 내포적 원리」 (서울: 솔로몬, 1998), 301.

이다.

칼빈은 오시안더의 존재론적인 죄 개념을 다음과 같이 열거하고 있다.<sup>134)</sup>

**"Siquis inde inferat, sanguinem quo expiata sunt peccata esse divinum, et divinae naturae .....**

여기서 중요한 것은 *expiata*를 어떻게 번역하는가에 있다. 이 단어는 여러 가지 의미를 지니고 있기 때문이다. 이 의미는 먼저 죄를 벗기다, 정결케 하다라는 의미를 가진다. 다음으로 화해하다, 다시 좋게 만들다, 속죄하다라는 의미를 갖고 있다. 문맥으로 보아서 칼빈은 오시안더의 죄 개념을 존재론적으로 이해하고 있는 듯 하다.<sup>135)</sup> 또한 이러한 내용은 슈타트란트가 정리한 책에서도 발견케 된다.<sup>136)</sup>

우리는 칼빈의 발언 속에서-오시안더 죄 개념에 대한 비판 가운데 나타난-삼위신적인 본질이 전인적 국면 속에 온전히 반영된 존재, 그는 창조의 면류관 이었고 그를 통해 창조주의 넘쳐흐르는 선하심이 반영되어야 할 그런 존재로 지음을 받았으나 하나님의 뜻에 더 이상 귀 기울이지 못하고 타락한 것을 발견케 됨과 동시에 이제 그리스도 안에서 회복이 요청되는 그런 존재로 남게 되었음을 보게 된다.<sup>137)</sup> 칼빈에 의하면 이는 그리스도인의 특유의 이중적인 삶이라 할 수 있다.<sup>138)</sup>

134) OS IV,189,32ff., ; Inst(1559). III,11,8.

135) 권호덕, 「종교개혁신학의 내포적 원리」 (서울: 솔로몬, 1998), 302.

136) 슈타트란트는 칼빈이 오시안더를 비판한 내용과 관련하여 (Inst(1559). II,12,7) 다음 내용을 지적하고 있다: 즉 오시안더에 의하면 예수 그리스도는 죄를 제거하기 위하여 우현히 태어났다는 것이다., 위의 책.

137) 최홍석, 「칼빈의 신형상론」, 「신학지남」 제57권 3집 225호, (1990, 가을), 128-152.

138) 김성봉 교수의 다음과 같은 발언은 이를 잘 드러내 보여준다. “죄는 그것이 드러나게 됨으로 그 심각성을 더욱 크게 느끼게 한다. ...(생략)

## C. 본질적 의

칼빈은 오시안더의 칭의론을 다룰 때 주로 “본질적 의”(essentialis iustitia)에 대한 그의 이해를 비판했다.<sup>139)</sup>

칼빈에 의하면 오시안더는 의 곧 그리스도의 죽으심과 희생제물을 통해 우리에게 오는, 관계적 차원에서의 의로 만족하지 않는다.<sup>140)</sup> 따라서 오시안더는 본질적인 의에 대해 말한다.<sup>141)</sup> 즉 그리스도의 신성의 본질이 우리 속으로 흘러 들어옴을 통해 죄인이 의롭게 만들어진다는 것이다.<sup>142)</sup> 그러므로 칼빈은 여기서 오시안더의 오류를 비판하고 있는 것이다. 따라서 칼빈의 발언을 인용한 신복윤 교수의 “인간의 영혼이 불멸적이라고 하는 것은 우리의 영혼이 하나님의 권능을 떠나서 존재할 수 있다는 것을 뜻하지 않는다”는 표현은 매우 적절한 것이라 할 수 있다.<sup>143)</sup>

한편 칼빈에 의하면 “오시안더가 성령이 평화의 끈의 의미를 지니고 있다는 사실을 간과하고 있으며, 다른 한편으로는 롬 4:5을 잘못 이해했기 때문이라고 한다.”<sup>144)</sup> “(롬 4:5) 일을 아니할지라도 경건치 아이한

---

그러나 죄를 심각하게 느끼는 것만이 능사가 아니다. ...(생략)  
예수 그리스도의 대속의 죽음을 믿고 자신이 범한 죄를 회개하는 자를 그 죄가 비록 크더라도 용서해 주시, 새롭게 살게 해 주는 것이 복음이다. ...(생략)  
그러나 자신을 사로잡아 동류의 죄를 범하게 할 가능성이 항상 있기 때문에 자신을 쳐 복종시키는 몸부림 속에서 탄식하며 산다. ...(생략)  
이런 것이 바로 성도의 삶이다. 한편으로는 여전히 죄의 세력 때문에 탄식하면서, 또 다른 한편으로는 죄를 용서받고 의롭다함을 받은 자로서 하나님의 자녀로 감사 감격하며 살아가는 양면적인 삶. 밖으로는 죄의 권세가, 안으로는 지성이 끊임없이 그 영향력을 행사하려는 가운데 살면서도 부활하신 주님을 모시고 사는, 탄식과 기쁨, 근심과 소망, 눈물과 환희가 동시에 있는 삶. 이것이 그리스도인의 이중적인 삶이다.”, 김성봉, 『성경적 조직신학』 (서울: 안양대학교 신학대학원, 2000), 90.

139) Calvin's Ecclesiastical Advice, p.33., ; Inst(1559). III,11,5-12.

140) Calvin's ecclesiastical Advice, 33.

141) Inst(1559). III,11,5-6.

142) Inst(1559). III,11,6, ; Calvin's Ecclesiastical Advice, 33-34.

143) 신복윤, 「칼빈의 신학사상」 (서울: 성관문화사, 1997), 179.

자를 의롭다 하시는 이를 믿는 자에게는 그의 믿음을 의로 여기시나니(롬 4:5)”

그렇다면 오시안더의 경우 의롭게 만들어지는 것은 어떤 방식으로 이루어지는 것인가? 권호덕 교수에 의하면 이것을 두 단계로 나누어 답할 수 있다고 한다. 먼저 오시안더의 경우 죄인은 중보자의 대체사장적인 직분과 인격에 의해 그리스도의 신성으로 나아온다. 다음으로 오시안더의 경우 하나님은 인간을 실제로 의롭게 만드신 이후에 그를 의롭다 선언하신다는 것이다.<sup>145)</sup><sup>146)</sup> 결과적으로 이러한 오시안더의 본질적 의에 대한 칼빈의 비판에는 그의 중요한 신학 체계인 “그리스도와의 연합”과 삼직분 등이 반영되어진 것으로 볼 수 있다.

#### D. 구원자로서의 그리스도

고린도후서 5:21은 “하나님이 죄를 알지도 못하신 자로 우리를 대신하여 죄를 삼으신 것은 우리로 하여금 저희 안에서 하나님의 의가 되게 하려 하심이니라”라고 말한다. 이 구절에서 우리는 종교개혁자들이 회복시켜 놓은 기독교의 기본적 원리를 발견하게 된다. 그러나 여기서 오시안더는 그리스도의 순종 사역의 의미를 간과하고 있다. 그 이유는 그가 그리스도의 신성에만 관심을 집중시킨 결과라 할 수 있다. 그리고 오시안더의 “죄인은 그리스도의 신성을 통해 양성의 혼합의 도움으로 의롭게 만들어진다”고 하는 발언은 단순히 그리스도의 신성을 강조하려고 하는 것만이 아님을 감지케 한다.<sup>147)</sup> 그러므로 오시안더의 경우 그리스도의 인성

144) 권호덕, 「종교개혁신학의 내포적 원리」 (서울: 솔로몬, 1998), 303.

145) 위 의책, 303-304.

146) 이에 대한 칼빈의 더 깊은 논의의 내용을 보라., Inst(1559). III,11,8.,10.,11.,15.

147) Inst(1559). III,11,8. ; Calvin's Ecclesiastical Advice, 32.

(증보자의 제사장적 직분과 인격)은 우리를 그리스도의 신성으로 인도한다. 따라서 칼빈에 의하면 오시안더의 오류는 그가 하나님의 의가 우리에게 오는 길이 무엇인지 주목하지 못했다는 것이다. 즉 오시안더는 그리스도의 순종과 죽음이라는 역동적인 요인을 전혀 보지 못하고, 그리스도의 구원사역을 기계론 적으로 이해한 것이라 하겠다. 따라서 오토 리츨의 발언처럼 오시안더가 주장하는 본질적의에 대한, 곧 예수 그리스도의 신성과 인성이 범신론적으로 혼합되었다는 것은 정당한 것이라 할 수 있다. 148) 칼빈의 다음과 같은 교리적 진술은 이를 보다 더 선명하게 나타내고 있다.149)

“그리스도는 그의 의를 우리에게 전가하심으로 가장 놀라운 방법으로 하나님의 심판의 덕을 우리에게 베풀어 주셨다. 사도 바울은 이 사실을 이렇게 말하고 있다. ‘한 사람이 순종치 아니함으로 많은 사람이 죄인 된 것 같이 한 사람의 순종하심으로 많은 사람이 의인이 되리라’(롬 5:15). 그리스도에 의해서만 우리가 의로 간주된다고 말하는 것은, 곧 그리스도의 순종이 마치 우리 스스로가 순종한 것처럼 우리를 위하여 용납되었기 때문에, 우리의 의가 그리스도의 순종에 머무는 것을 뜻한다. 이러한 이유에서 암브로스는 야곱의 축복에 나타난 이 의의 실체를 아름답게 묘사하였다. 야곱은 장자의 특권이 없었으나 향취나는 형의 옷을 입고 그의 아버지에게 나아갔을 때, 그의 아버지 이삭은 매우 기뻐하였다(창 27:27). 그리하여 야곱은 이때 다른 사람의 이름으로 축복을 받아 자기의 것으로 삼은 것이다. 이와 마찬가지로 우리의 장형이 되시는 그리스도의 고귀한 순결 밑에 숨어 있기 때문에, 하나님 앞에서 의로 인정되는 것이다.”150)

이러한 칼빈의 발언 내용에 나타난 오시안더의 가르침은 “그리스도의 대속 사역이 더 이상 우리를 의롭게 하실 수 없다고 하는 완전히 그릇된 기독교론에 이르게 한다.”151) 따라서 칼빈은 오시안더가 “우리는 증보자의 은혜만으로 의롭다함을 얻는 것이 아니며, 증보자 안에서 의가 단순

148) 권호덕, 「종교개혁신학의 내포적 원리」 (서울: 솔로몬, 1998), 143.

149) 신복윤, 「칼빈의 신학사상」 (서울: 성광문화사, 1997), 189.

150) Inst(1559). III, 11, 23.

151) 원종천, 「칼빈과 청교도 영성」 (서울: 하나, 1996), 38.

히 또는 완전히 제공되는 것도 아니며, 하나님께서 우리와 본질적으로 결합될 때에 우리는 하나님의 의에 참여하게 된다.”<sup>152)</sup>라고 말하는 것을 강하게 비판하고 있는 것이다.

## E. 구별되지 않는 칭의와 성화

오시안더가 칭의를 중생 또는 성화와 융합되어 있다고 지적한 칼빈의 발언은 매우 옳은 것이다.<sup>153)</sup> 왜냐하면 오시안더가 이렇게 주장하는 것은 영적인 연결을 무시하고 *crassa mixtura*를 일방적으로 강조하는 것에 기인하지만 다른 한편으로는 롬 4:5을 잘못 이해했기 때문이다.<sup>154)</sup> 따라서 오시안더의 이런 오류는 전가적 칭의 사상을 간과한 데서 생긴 것임을 보게 된다.<sup>155)</sup> 또한 칼빈이 그리스도와의 연합적 측면에서 비판한 것과는 다르게 오시안더의 사상을 범신론적인 측면에서 비판한 벨의 발언 가운데서도 오시안더가 칭의와 성화를 구별하고 있지 않고 있음은 잘 드러나고 있다. 벨에 의하면 오시안더가 칭의와 성화를 하나로 보게 된 것은 이신칭의와 더불어 삶을 성화시키는 추진력이 주어졌다는 사실을 간과한 데서 비롯된 것이고, 신비한 연합을 잘못 이해한 연고라고 하였다.<sup>156)</sup> 이는 칼빈의 비판을 잘 반영한 것이라 할 수 있다.

오시안더의 경우 ‘신비한 연합’은 다른 말로 표현되어 나타난다: *crassa mixtura Dei et fidelium*(하나님과 믿음이 농도 짙게 혼합됨). 오시안더에 의하면 아담은 하나님과 인간이 혼합되는 것(*mixtura Dei et*

---

152) *Inst*(1559). III,11,5.

153) *Calvin's Ecclesiastical Advice*, 33. ; CR X I V, 166.

154) *Inst*(1559). III,11,6.

155) 권호덕, 「종교개혁신학의 내포적 원리」(서울: 솔로몬, 1998), 306.

156) 위의 책, 150-151.

hominum)을 경험했다고 한다.<sup>157)</sup> 바로 이 시점에서 위에서 말한 내용이 오시안더의 칭의론과 성화론에 일치된다는 것을 보게 된다. 결과적으로 오시안더의 구별되지 않는 칭의와 성화를 통해 논자는 칼빈이 오시안더의 칭의론을 그리스도와의 신비적 연합측면에서 비판하였음 감지하게 되며, 아울러 신론적 사고로부터 기인된 신비적연합 가운데서의 칭의로 이해하고 있음 보게 된다. 그렇다면 칼빈의 칭의론에 나타난 구체적 원리는 무엇인가?

#### IV. 칼빈의 칭의론에 나타난 그 원리들<sup>158)</sup>

『칼빈은 그의 모든 지성을 동원하여, 기독교의 기본적인 교리를 논리적으로 또는 체계적으로 해석하기에 힘썼던 것을 볼 수 있다.』<sup>159)</sup> 따라서 칼빈이 칭의 그 자체만을 가지고 구원을 논한다고 보기는 어려울 것이다. 이러한 사실은 칼빈이 칭의에 대한 구체적인 논의로 들어가기 전 성경에 있는 용법을 설명하는 발언 내용을 통해 잘 드러나기 때문이다.<sup>160)</sup> 특히 기독교강요 초판(1536)과 최종판(1559)에 나타난 그의 삼위일체의 구조는 이를 잘 입증해 주고 있다.-삼위일체에 구조에 대한 내용은 뒤에서 계속하여 논의되어질 것이다.-그리고 이러한 삼위일체 구조는 그

157) 위의 책.

158) 우리는 칼빈의 신학적 원리에 충실하고자 할 때 조차도 칼빈 자신이 말한바 있는 “인문주의적인 주석에서처럼 수사적이고 역사적인 분석 방법을 사용하려고 할 때 조차도, 그는 성경 본문의 모든 비교들 안에서 이를 통하여 하나님의 뜻 혹은 성령의 뜻을 찾았던 것을 기억해야 한다.”것을 유념해야 할 필요가 있다., 김영규, 「조직신학 편람」(서울: 개혁주의 성경연구소, 2000), 31.

159) 신복윤, “칼빈의 칭의론”, 「신학지남」 제41권 2집, (1974, 여름), 41.

160) “의는 하나님에게서 분리되는 일이 없으며, 온 세상이 빼앗으려고 해도 그것은 불가능한 일이다.”, Inst(1559). III ,11.3.

리스도의 신성이 인간의 영혼에 흡수되는 것으로 이해하려 하는 오서안더의 오류 또한 잘 드러내 주는 것이라 할 수 있다.

칼빈은 칭의의 무상의 성격에 대해 다음과 같이 거듭 강조한다.<sup>161)</sup>

“의롭게 하는 힘은 신앙에 속한 것이요 행위의 가치에 있는 것이 아니다. 우리의 칭의는 전적으로 하나님의 자비하심과 그리스도의 공로에 달려 있는 것으로, 믿음이 그것을 붙잡을 때, 우리를 의롭게 한다고 말할 수 있다.”<sup>162)</sup>

여기서 칼빈이 말하는 신앙은 이미 기독교강요(1559), I,13,16.에 나타난 대로 삼위일체 하나님과 관련된 것이다. 아울러 칼빈이 신구약성경의 통일성을 말할 때, 단순히 기독교론적인 통일성을 말하지 않는다. 그것은 삼위일체 하나님의 역사의 통일성이요, 구원의 길과 서정에까지의 통일성을 의미하는 것이기 때문이다.<sup>163)</sup> 그러므로 칼빈의 칭의론에 나타난 그의 신학원리에 흐르는 신론적 사고<sup>164)</sup>는 간과되어 질 수 없는 것이다.

## A. 기독교강요에 나타나는 삼위일체 구조<sup>165)</sup>

『삼위일체 구조에 대한 오해는 기독교강요 초판을 오해하는 것으로부터 출발한다.』<sup>166)</sup>

161) 신복윤, 「칼빈의 신학사상」 (서울: 성광문화사, 1997), 188.

162) Inst(1559). III,18,9. ; OS IV,279, 1-3.

163) 김영규, 「엄밀한 개혁주의와 그 신학」 (서울: 하나, 1998), 56.

164) 더 깊은 논의의 내용에 대하여는 다음의 책을 보라., 김영규 외 2인, 「웨스트민스터 신앙고백서와 보수주의의 뿌리」 (서울: 개혁주의성경연구소, 1999), 144-178.

165) 논자는 삼위일체 구조에 대한 논의의 내용을 기독교강요 초판(1536)과 최종판을 따로 분리하여 열거하지 않을 것이다.

166) 윤석주, “칼빈의 시편 주석에 나타난 삼위일체구조에 대한 탐구”, (석사학위논문, 안양대학교 신학대학원, 2000), 35.



칼빈은 기독교강요 초판(1536) II권에서 “믿음”에 관하여 다루는 가운데 사도신경을 해설하고 있다. 특히 전반부에서는 “믿음과 한 하나님에 대한 믿음”을, 후반부에서는 “사도신경 해설”을 설명한다. 칼빈은 전반부에서, 믿음과 관련하여 먼저 “한 하나님”을 전제하고 있으며, 후반부에서는 삼위일체 하나님의 위격과 관련된 성삼위의 각 위격 곧 성부와 성자와 성령에 할당된다고 했다.<sup>167)</sup> 그러나 칼빈이 사도신경을 단순히 성부, 성자, 성령, 교회와 같은 형태로 나누어 이해했다고 할 수 없을 것이다. 왜냐하면 칼빈에게 있어서 삼위일체 하나님은 본질적으로 하나님은 한 분이심을 전제로 하고 있기 때문이다.<sup>168)</sup> 따라서 기독교강요 초판에 나타난 성부, 성자, 성령의 구별은 이와 같은 구별의 내용을 갖을 때에만 바르게 이해될 수 있는 것이다. 그렇다면 기독교강요 최종판(1559) 전체에 나타난 삼위일체 구조는 어떠한가?

기독교강요 최종판(1559) 1권 13장에 나타난 “성경은 창조 이래로 하나님은 한 본체이시며 이 본체 안에 삼위가 존재한다는 것을 가르친다.”라고 하는 칼빈의 발언 내용 역시 삼위일체 구조는 매우 중요한 것임을 감지할 수 있기 때문이다. 왜냐하면 칼빈에게 있어서의 삼위일체 하나님은 독특한 방식으로 이해되어지고 있기 때문이다. 다음과 같은 김영규 교수의 발언 내용은 칼빈이 이해하고 있는 그 독특한 성격을 잘 나타내고 있다.<sup>169)</sup>

“이 제목은 칼빈의 기독교강요 마지막판을 이해하는데 있어서 아주 중요하다. 아마 사도신경의 첫 부분의 주석 안에 종속적으로 전통적 삼위일체론을 논한다면 오해의 소지가 있을 수 있다고

167) 이와 관련하여 삼위일체 하나님이 본질에 있어서 한 분이시지만 상호 관계에 있어서 실체의 질서(관계)에 따라 어떻게 구별되고 있는가에 대한 칼빈의 발언 내용은 다음의 것을 참조하라., Inst(1536). II,6-7.

168) 이와 관련하여 기독교강요 초판을 참조하라., Inst(1536). II,4.

169) 이에 대한 상세한 논의 내용은 (김영규, “기독교강요 강독 I”, 안양대학교 신학대학원, 1996),을 보라.

판단하였기 때문에, 칼빈은 그런 구조에서 벗어나서 창조자 하나님, 구주 하나님을 소개하는 구조로 바꾸면서, 이 하나님의 이름 아래 삼위일체의 내용(*una Dei essentia, .... quae tres in personas continet*, 그 자체 안에서 세 위격들을 포함하는)을 포함하는 식으로 글을 쓰고 있다. 그렇다면 2권은 기독교이고 제 3권은 성령론이라고 이해해서는 않된다. 구주 하나님은 삼위일체 하나님으로 이해하되, '그리스도 안에서'라는 조건이 있는 삼위일체 하나님에 대한 것이다. 제 3권은 그리스도 안에서 성령을 통하여 구주 하나님으로서 삼위일체 하나님의 은혜를 받는(인는) 양식(*modus*)에 대한 것이다. 이런 이해의 근거로서 상기 제목에서 '창조 자체로부터'(시작하여) 하나님의 한 본체를 알려준다는 표현에 있는데, 그 표현은 아거스틴의 삼위일체론에서와 같이 하나님의 본질이 그의 모든 사역에서도 분리되지 않는다는 입장으로 이해 할 수 있다."<sup>170)</sup>

이처럼 기독교강요는 삼위일체하나님에 대한 그릇된 이해를 피하기 위해 전체적인 구조를 세심하게 작성한 것임을 알 수 있다.<sup>171)</sup> 그러나 이러한 이해와는 달리 기독교강요의 전체 구조를 이해함에 있어서 칼빈의 삼위일체론을 강조하면서도 삼위일체 하나님의 위격에만 지나치게 강조점을 두므로서 잘못 이해하는 경우도 있다.<sup>172)</sup> 즉 성부 하나님을 말할 때 마치 성자하나님은 계시지 않은 것처럼, 성부, 성자하나님을 말할 때 성령하나님은 존재하지 않으셨던 것과 같은 오해의 소지를 갖고 있다는 것이다. 따라서 다음과 같은 사실을 유념해야만 한다. '기독교강요 1, 2, 3권의 전체 구조 속에 흐르는 핵심적 내용이 어느 한 위격에만 그 강조점을 두지 않을 뿐더러, 기독교강요 전체의 흐름 속에는 본질에 있어서 한 분이신 하나님을 전제로 하고 있다.'

170) 김영규, 「기독교강요 강독 I」 (안양대학교 신학대학원, 1996), 52.

171) 이광호, "칼빈의 기독교강요 최종판에 나타난 예정론의 위치에 대한 논고", (석사학위 논문, 안양대학교 신학대학원, 1999), p. 25.

172) 기독교강요의 전체 구조를 이해함에 있어 삼위일체 하나님을 잘못 이해하는 방식에 대해 다음의 글을 참조하라., 윤석주, "칼빈의 시편주석에 나타난 삼위일체 구조에 대한 탐구", (석사학위논문, 안양대학교 신학대학원, 2000), 40-41..

## B. 홀로 한 분이신 하나님의 본질<sup>173)</sup>

칼빈에 의하면 하나님께서는 자신이 홀로 한 분이시라는 것을 말씀하시는 동시에 명백하게 자신이 삼위로 고려되어야 한다고 한다. 그 이유는 하나님께서 자신을 우상과 좀더 정확히 구별하시기 위해서라는 것이다. 칼빈은 하나님을 삼위로 구별할 때 주의해야 할 점으로 아무도 하나님께서 세 분이시라는 상상을 해서는 안 되며, 하나님의 유일하신 본질이 삼위로 분할(divisio)되었다고 생각해서도 안 된다고 말한다.<sup>174)</sup> 칼빈에 의하면 성경이 한 하나님이라고 말할 때에는 그것을 본체가 하나인 것으로 이해해야 하며, 성경이 한 본질 안에 셋이 있다고 할 때에는 그것이 삼위 일체의 세 위격을 의미한다는 것이다.

칼빈은 위라는 말에 대해서 하나님의 본질에 있어서의 한 “실재”(subsistence)를 의미하는 것으로, 이것은 다른 실재와 관계를 가지면서도 교통할 수 없는 특성에 의하여 저들과 구별된다고 한다. 따라서 실재는 본질과 밀접하게 결속되어 있어서 본질과 구별될 수 없지만 그러면서도 본질과 구별되는 특수한 표지를 가지고 있음으로, 세 실재는 상호 관계를 맺고 있으면서도 각자의 특성에 의하여 서로 구별(distinctio)되는 것으로 볼 수 있다.<sup>175)</sup> 또한 칼빈은 성경에서 성부와 말씀, 그리고 말씀과 성령을 구별하고 있다라고 한다. 하지만 이러한 구별을 할 때 그 신비의 중대성을 생각하여 경건하고 신중한 자세를 가져야 할 것을 말하고 있다. 이러한 칼빈의 구별은 나지안주의의 그레고리우스의 말을 인용한 그의 발언 가운데 그 성격이 잘 드러나고 있다.<sup>176)</sup> 칼빈에 의하면 각 위격이 구

173) 논자는 하나님의 본질과 관련하여 “윤석주”의 석사학위 논문(pp. 41-44)에 나타난 그의 글을 인용하고자 한다., 위의 책.

174) Inst(1559). I,13,3.

175) Inst(1559). I,13,6.

176) 이와 관련된 내용에 대해서는 다음의 책들을 보라., Inst(1559). I. 13.17. ;

분될 수 있을 지라도, 그러한 구별은 성경에 근거하기 때문에 “위는 본질에 있어서 분리시키지 아니하고, 오히려 삼위를 구별하되 그 각자가 본질 안에 그대로 머물도록 한다”는 것이다.<sup>177)</sup>

이상과 같이 본질에 있어서 한 분이신 하나님과 각 위격이 어떻게 구별되는지에 대한 기본적인 개념을 잘 정리하게 될 때 우리는 분리될 수 없는 하나님의 외부적 사역을 바르게 이해할 수 있을 것으로 사려된다.

### C. 분리할 수 없는 삼위일체 하나님의 외부적 사역

어가스틴에 의하면 “삼위일체 하나님의 사역”은 결코 분리됨 없이 역사 하신다.<sup>178)</sup> 이는 삼위일체에 대한 어거스틴의 핵심적 이해가 통일적 경륜이라는 말로 함축된 것임을 나타내고 있다.<sup>179)</sup> 따라서 이런 삼위일체

---

헤르만 바빙크, 「개혁주의 신론」 이승구 역 (서울: 기독교문서선교회, 1998), 418-420.

177) 존칼빈, 「로마서 주석」 존칼빈성경주석출판위원회 편역, (서울: 성서교재간행사, 1995),

178) 어거스틴, 「삼위일체론」 김종흡 역, (서울: 크리스찬다이제스트, 1999), I, 46.

179) 김영규 교수에 의하면 “이런 어가스틴의 통일론은 다음 세 가지 요소를 가지고 있기 때문에 그런 용어가 가능하다. 따라서 성부, 성자, 성령은 하나요 동일한 실체에 속하기 때문에, 창조주이며 전능하신 삼위일체 하나님은 분리할 수 없이 역사 하신다는 것이며, 그렇게 그 실체에 있어서 세분이 하나로 존재하시되, 성부, 성자, 성령은 시간적인 변화에 상관없이-시간과 공간의 간격없이-모든 피조물 뒤에 그 자체로 있고 동시에 영원으로부터 영원까지 하나요 동일하게 존재한다. 그럼에도 불구하고 삼위일체는 동시에 역사 되지만, 이들이 각각 위격들과 관계할 때 성부의 소리, 성자의 몸, 성령의 비둘기라고 한다. 그와 유사하게 그 자체로 분리될 수 없는 삼위일체가 볼 수 있는 피조물의 형체를 통해서 분리되어 계시될 수 있다. 구약의 경륜과 신약의 경륜의 경우에도 다만 시대에 대응한 자신의 경륜에 따라 구별될 뿐이다. 그러므로 가가 고유하게 성부, 성자, 성령과 관계한다고 하는 모든 것들에 있어서 삼위일체 하나님의 분리할 수 없는 역사가 있다.”고 한다., 김영규, 「17세기 개혁신

로 인해 하나님의 모든 외적 사역들은<sup>180)</sup> 삼위일체 하나님의 역사라는 것이며, 하나님의 모든 외적 사역들이 위격에 따라 나뉘어 질 수 없다는 것이다.<sup>181)</sup>

칼빈의 발언 가운데 “창조 자체로부터 자체 안에 세 위격을 포함하는 하나님의 한 본체를 알려준다”는 내용은 위와 같이 하나님의 삼위일체는 그의 모든 사역에서 분리되지 않는다는 점을 잘 보여준다.<sup>182)</sup><sup>183)</sup> 따라서 칭의는 위에서 이미 언급한 바대로 하나님과 분리 될 수 없는 삼위일체 하나님의 사역이며, 신앙 또한 그러하다고 할 수 있다. 특히 기독교강요 최종판 각 권의 내용을 살펴보면 각기 다른 명칭을 사용하고 있으나, 각 권의 내용에 나타난 구조<sup>184)</sup>는 삼위일체 하나님의 사역을 그 기반으로 하고 있음을 보게 된다. 한 예로서 창조는 성부 하나님에 의해서 이루어진 것처럼 고백될 지라도 그것은 다음과 같은 칼빈의 발언을 통해 삼위일체 하나님의 공동 사역임이 잘 드러나게 된다.

“우리는 성부 하나님께 우리의 모든 신뢰를 두고 있음을 밝히는 것으로, 우리는 그분을 우리 자신들과 무릇 지음을 받은 모든 만물의 창조자로 인정하는 것이다. 이 일은 그의 말씀, 그의 영원한 지혜(성자)로 그리고 그의 능력(성령)으로 이루어졌다(시 33:6, 행 17:24, 히 1:2-10)”<sup>185)</sup>

---

학」(서울: 안양대학교 신학대학원, 2000), 26..

180) 하나님의 외적 사역에는 창조와 섭리 그리고 구속 등이 있다.

181) 김영규, 「장로교노회제도의 개척자 J.Forbes의 조직신학」(서울: 개혁주의 성경연구소, 1998), 6.

182) 이현승, “개혁주의 성화론에 있어서 신인협동사역에 대한 문제”, (석사학위논문, 안양대학교 신학대학원, 2001), 6.

183) 그러나 동일한 삼위일체 하나님임에도 불구하고 피조물의 특성상 삼위일체가 계시 될 때에는 제한적으로나마 분리되어 계시된다는 사실을 유념하라.

184) 기독교강요 최종판에 구조에 나타난 삼위일체에 관한 논의로(김영규, 「기독교강요 강독 I」(서울: 안양대학교신학대학원, 1996), 52.)를 보라.

185) 존 칼빈, 「기독교강요 초판(1536)」 양낙홍 역 (서울: 크리스찬다이제스트, 1998), 124.

이러한 설명은 창조주 하나님을 설명할 때뿐만 아니라, 구속주이신 그리스도를 고백하는 부분에서도 설명되어지고 있다.<sup>186)</sup> 그럼에도 불구하고 삼위에 관한 구약의 계시가 불충분하다는 이유로 사학자들에 의해 자주 거론되기도 한다. 그러나 이 불충분성은 계시의 역사적인 특성 곧 계시의 역사성에 관한 지식을 갖추고 있다면 충분히 이해할 수 있는 일이다.<sup>187)</sup>

칼빈의 삼위일체론은 그의 모든 논의에 있어서 유일하신 참 하나님(요 17:3)의 중심성을 잃지 않고 있으며, 그 한 분 하나님의 창조와 구원의 역사 하심을 삼위에 있어서 행하신다는 진리를 애매함 없이 전체 구조 가운데서 잘 나타내고 있다.<sup>188)</sup> 아울러 삼위의 동시적 사역은 그의 최종 판에서 더욱 구체화된 것을 볼 수 있다. 칼빈의 다음과 같은 발언은 삼위일체의 총체적 사역을 잘 나타내고 있다.

“그러나 하나님께서는 자신을 우상과 좀더 구별시키기 위해 또 다른 특성을 통해 자신을 보여 주신다. 하나님께서는 자신이 홀로 한 분이시라는 것을 말씀하시는 동시에 명백하게 자신이 삼위로 고려되어야 한다고 말한다. 이러한 진리를 파악하지 못할 때, 우리의 머리는 단지 하나님이라는 공허한 이름만 떠돌 뿐 참되신 하나님은 배제하게 될 것이다.”<sup>189)</sup>

그러므로 삼위의 동시적 사역은 기독교강요 최종 판에서 보다 구체화되었다고 보는 것은 결코 무리가 아닌 것이다.

결과적으로 어거스틴이 그러했듯이 칼빈 역시 삼위의 사역을 분리하여 사용하지 않는다. 따라서 칭의가 어느 한 위격에만 관계된 것으로 보기보다는 삼위의 공동 사역으로 보는 것이 타당한 것이라 사려된다.

---

186) 위의 책, 127.

187) H. Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek II*, 226, 1967년판., ; 헤르만 바빙크, 「개혁주의 신론」, 이승구 역 (서울: 기독교문서선교회, 1994), 371-385.

188) 한철하, “칼빈의 삼위일체론”, 「기독교학술원 심포지움」 제9차, (1994, 8) 1.

189) Inst(1559). I, 13.2.

그렇다면 칼빈이 삼위일체 하나님에 대해 가졌던 그 열정을 사변이라고 말할 수 있겠는가? 삼위일체 하나님에 대한 칼빈의 이해는 철저히 성경으로부터 온 것임이 그의 다음과 같은 발언을 통해 나타나지 않는가?

“성경에 감추인 신비들이 있다면, 나는 바로 여기에서 우리의 생각이나 말이 신의 말씀이 허용하는 영역을 넘지 않도록 철학적 사색을 극도로 자제하여 온건히 하고 또한 매우 조심하라고 권한다.”<sup>190)</sup>

따라서 삼위일체 하나님께서 어떻게 인간과의 관계를 맺으시면서 그의 구원을 이루어 가시는 가 하는 그 구원의 신비를 알고자 하는 칼빈의 열정은<sup>191)</sup> 하인리히 헤폐의 말처럼 기독교의 기본교리이자 기독교 신앙의 기초를 잘 나타내는 것이라 해야 옳을 것이다.<sup>192)</sup>

#### D. 칭의와 예정

도르트 회의가 시작된 이후 그 회의에 참여한 헤센의 신학자들의 발언에 의하면 “구원에 이르는 결정에 있어서 하나님께서 수단까지도 결정하셨다” 고 한다. 이는 매우 적절한 표현으로 보인다.<sup>193)</sup> 칼빈 역시도 선택은 단순히 구원의 대상과 결과만 포함하는 것이 아니라 구원의 방식(서순서)까지도 포함되는 것으로 말한다.<sup>194)</sup> 그리고 그는 선택의 열매로서

190) Inst(1559). I, X I I I, 21.

191) 김윤태, “삼위일체의 신학과 언약사상의 관점에서 본 칼빈의 신학 원리”, 「조직신학연구」 창간호, (2002, 가을/겨울), p. 34.

192) 하인리히 헤폐, 「개혁과 정통 교의학」 이정석 역 (경기: 크리스찬다이제스트, 2000), 166.

193) 김영규, 「17세기개혁신학」 (서울: 안양대학교 신학대학원, 1998). ; 김영규, 「도르트회의와 예정론 논쟁」 (서울: 개혁주의성경연구소, 1997).을 참조하라.

구원의 순서를 이해하고 있다. 택자들은 예외 없이 같은 방식, 같은 구원의 순서에 따라 성령에 의한 구원의 은택을 받는다는 것이다. 칼빈은 이러한 사실들에 대하여 다음과 같이 밝히고 있다.

“그러나 하나님께서는 선택을 자신 안에 감추어 두시지만, 부르심으로 그 선택을 나타내실 때에는 무차별적으로 하시지 않으신다. 따라서 부르심은 선택의 증거라고 부르는 것이 합당할 것이다. \_\_\_\_그러므로 우리의 탐구방법은 하나님의 부르심을 출발점과 중점으로 삼아야 한다. 끝으로 견인을 첨가하지 않으면 부르심과 믿음도 무가치하다는 것을 우리는 경험으로 안다. 또 견인은 모든 사람이 가지는 것이 아니다. \_\_\_\_그리고 바울이 생명과 죽음, 현재와 미래의 일을 이겼노라고 당당하게 발언을 하는 이유도 여기에 있다. 그의 자랑은 견인의 은사를 가졌기 때문일 것이다.”<sup>195)</sup>

“엄격한 의미에서 성령께서는 선택된 사람들에게 한하여 그들의 마음속에 죄의 용서를 확인시켜 주시며 이 사람들이 특별한 믿음으로 그 용서를 선용할 수 있게 하신다. 그러나 버림받은 사람들의 그들에 대한 하나님의 자비를 믿는다고 하는 것은 옳은 말이다. 이는 그들도 비록 혼란하며 불분명하면서도 화해의 선물을 받기 때문이다. 하나님의 자녀들과 똑같은 믿음이나 중생을 받는다는 뜻이 아니라 위선의 가면을 쓰고 같은 믿음의 시초를 가진 것 같이 보이기 때문이다. \_\_\_\_그러나 하나님께서는 그들의 인식과 선택된 사람들에게만 주시는 증거를 서로 구별하시므로 그들에게서는 그 인식이 완전한 결실에 이르지 못한다. 하나님께서는 그들에게 자비를 베푸시지만 그들을 참으로 죽음에서 구출해 그의 보호아래 두시지는 않고 다만 임시로 자비를 보이실 뿐이다. 선택받은 사람만이 믿음의 산 뿌리를 받을 자격이 있다고 여기셔서 그들이 끝까지 견딜 수 있게 해 주신다.”<sup>196)</sup>

여기서 칼빈이 말하는 전 구원의 뿌리와 경륜은 하나님의 무조건 적이고 거룩한 뜻으로서의 선택에 있음을 감지하게 된다.

칼빈에게 있어서 칭의는 “모든 구원 교리의 기준이자 모든 신앙의 토대”이며(눅 1:5-10),<sup>197)</sup> 이 칭의교리는 반드시 예정과의 밀접한 관계를

194) 이와 관련된 논의로 (이남규, “도르트회의록에 결부된...”, (석사학위논문, 안양대학교 신학대학원, 2001), 31-32.)를 참조하라.

195) Inst(1559). III,2,1-6.

196) Inst,(1559). III,2,11.

197) 도널드 매깁, 「칼빈의 신학 이해」 이종태 역 (서울: 생명의말씀사, 2001), 200.



가지고 나타난다.<sup>198)</sup> 따라서 예정이 지니는 본질적 성격을 구원과 관련하여 생각할 때, 예정이 삼위일체 하나님의 불변적이며 영원한 본질적 사역이기 때문에 선택된 자의 구원은 그 결정권자인 하나님의 주권에 있음을 보게 된다. 그러므로 칼빈의 칭의 교리에서 우리는 죄인과 하나님과의 화목이라고 하는 특수한 면 외에 칭의와 예정의 포괄적인 면이 관련되어 있음을 간과해서는 안될 것이다. 왜냐하면 칼빈은 칭의에서 하나님의 주관적 행위를 인정하고 있으며, 하나님은 그의 주관적인 의지로 의롭게 될 자를 영원 전에 결정하셨다고 말하기 때문이다.<sup>199)</sup> 우리는 이것을 하나님의 영원한 선택이라고 인정할 때, 하나님의 은혜의 위대하심과 그 무상의 은총을 감사하지 않을 수 없는 것이다. 이것은 조금도 인간의 행위와 관계없이 하나님의 의지에 의해서 된 것이기 때문이다.

그러나 칼빈이 즈네브교회에서 사용한 신앙교육 요강 및 신앙고백(1537)을 통해 볼 때 칼빈에게 있어서의 칭의는 영원한 선택 안에만 간혀 있는 것이 아니라 삼위일체 하나님의 영원한 선택에 따라 자신의 자녀와 하늘나라의 상속자로 예정한 사람들 가운데 뿌리를 내리고 자라 열매를 맺게 되는데 까지 나아가게 된다. 이에 대한 칼빈의 발언 내용은 다음과 같이 나타난다.

“하나님 말씀의 씨앗은 주님께서 자신의 영원한 선택에 따라 자신의 자녀와 하늘나라의 상속자로 예정한 사람들 가운데서만 뿌리를 내리고 자라 열매를 맺게 된다. 이 세상이 조성되기 이전에 하나님의 바로 이 동일한 경륜에 따라 버림받은 나머지 모든 사람들에게 진리에 대한 뚜렷하고 명백한 의침이 죽음에서 죽음으로 이르는 역한 냄새에 지나지 않는다.”<sup>200)</sup>

여기서 칼빈의 의도가 단순히 영원 전 칭의를 주장하고자 하는 것이 아님

---

198) 신복운, 「칼빈의 신학사상」(서울: 성광문화사, 1997), 192-193.

199) 위의 책, 193.

200) 존 칼빈, 「갈뱅의 요리문답」, 한인수 역(서울: 경건, 1995), 47-50.

을 감지할 수 있다. 그 이유는 하늘나라의 상속자로서 예정된 사람들에게서 그 뿌리가 내려지고 자라 열매를 맺기 때문이다. 즉 예정의 열매인 전 구원의 경륜과 관련된 것이기 때문이다.<sup>201)</sup> 따라서 교회론적 관점에서 볼 때 구원의 서정 그 자체는 택함 받은 자들로 이루어지는 비가시적 교회가 갖는 본질적인 속성으로서 다루어질 수 있는 것이지만, 다른 한편으로는 구원의 열매들이 영원 전부터 논의된 삼위일체 하나님의 의지에서 비롯되는 구원의 의논 가운데서 정해진 작정과 예정에서 출발하여 언약의 방식 안에서 그리스도와 신자가 신비적으로 연합된 상태에서 주어지는 것으로 보아야 할 것이다.<sup>202)</sup> 그리고 예정과 신비적 연합에서 기원하는 서정에 대한 구원론적 관점에서의 총괄적인 이해는 의미가 있는 것이라 사려된다.<sup>203)</sup>

결과적으로 칼빈은 선택과 칭의 이 두 가지를 말하되 칭의를 선택의 징조로서 또는 선택한 것이 실현하는 첫 단계로서 이 두 가지 관계를 설명하고 있다. 다음과 같이 칼빈은 이 사실을 명확하게 설명하고 있다.

“우리는 예정을 하나님의 영원한 작정이라고 부르며, 이 작정에 의해서 각 사람이 어떻게 되기를 원하신다는 것을 스스로 예정하셨다.”<sup>204)</sup> “그리고 칭의도 그의 선택을 나타내는 한 표징이다. 영화 곧 선택을 받은 자들이 그 완전케 온전히 도달하는 영화까지”<sup>205)</sup>

웨스트민스터 신앙고백서도 칼빈의 이러한 발언 내용으로 거슬러 올라가고 있다.<sup>206)</sup>

201) 박상봉, “칼빈에게 있어서 예정론의 실천적 의미”, (석사학위논문, 안양대학교 신학대학원, 2000), 42.

202) 안경환, “예정과 신비적 연합에 대한 구원론적 관점에서의 이해”, (석사학위논문, 안양대학교 신학대학원, 2001), 54.

203) 이에 대한 보다 상세한 논의는 (김영규, “조직신학 편람 IV, 교회론과 종말론”, (서울: 안양대학교신학대학원, 2001), 27-29.)을 보라.

204) Inst(1559). III,21,5.

205) Inst(1559). III,21,7.

## E. 칭의와 성화

칼빈은 성화를 칭의의 결과로 보지 않는다. 207) 칼빈에 의하면 성화는 칭의가 흘러나온 바로 그 원천에서 흘러나오기 때문이다.208) 그렇다면 칼빈은 성화를 어떻게 이해한 것일까? 그에 의하면 성화는 위에 열거한 내용과 마찬가지로 열매, 곧 그리스도인들이 그리스도와 연합한 상태에서 성령의 지배를 받는 그런 은사인 것이다.209) 그러나 만일 칼빈이 칭의와 성화가 같은 원천에서 흘러나오는 것으로 이해한다면 그는 과연 이것을 어떻게 구별하고 있는 것인가? 이는 보는 시각 내지 관점의 문제일 수 있으나, 칼빈은 사랑으로 역사하는 믿음의 결과로서 선행의 필연성을 인정하기 때문에 믿음의 의와 행위의 의를 구분하고 있다.210)

칼빈은 칭의를 말할 때 그리스도를 다음과 같은 분으로 표현한다. 즉 죄인이 그리스도의 의의 도움으로 하나님의 심판대 앞에서 의롭다고 선언 받는다고 할 때 보는 그리스도, 그런데 칼빈이 성화를 말할 때는 그리스도를 십자가에 못박히시고 부활하신 분으로, 곧 육을 죽이시고 중생시키는 분으로 그리스도를 본다. 이처럼 그는 칭의와 성화를 구별했다. 그렇다면 칼빈의 경우 이 둘은 어떠한 관계에 있는 것인가? 칼빈은 칭의와 성화가 서로 무관하다든지 또는 두 은총 가운데 어느 하나가 없어도 괜찮다고 말하지 않는다. 오히려 이 둘은 풀 수 없는 연결체에 의하여 연합되어 있으며, 칭의와 성화는 예수 그리스도 안에 있어서의 현실이요 그 안

206) 권호덕, 「종교개혁신학의 내포적 원리」 (서울: 솔로몬, 1998), 296.

207) Inst(1559). II,11,6.11.

208) 권호덕, 「종교개혁신학의 내포적 원리」 (서울: 솔로몬, 1998), 293.

209) 이런 의미에서 그리스도와의 신비적 연합에 대한 강조는 매우 정당한 것일 수 있다. 그러나 그때에도 그 중심점은 삼위일체 하나님의 역사 하심과 더불어 하나님의 선택과 예정이 열매에 선행하는 것임을 유념해야 한다.

210) 이현승, “개혁주의 성화론에 있어서...”, (석사학위논문, 안양대학교 신학대학원, 2001), 25.

에서 하나의 통일성을 가지고 있다.<sup>211)</sup>

결과적으로 칼빈은 구원사역에서 동일한 근거로 칭의나 성화를 보여준다. 즉 이 두 가지 은혜는 구별될 수 있으나 나누어질 수 없고 여전히 결합되어 있는 것이다.<sup>212)</sup> 따라서 칼빈에게 있어서 칭의나 성화는 하나님이 선택한 사람 가운데서 시작되어 지는 것으로 볼 수 있다. 그러므로 칼빈에게 있어서 신비적 연합 안에서의 “칭의는 선택을 나타내는 한 표징임과 동시에 그것은 선택의 열매”라고 할 수 있다.<sup>213)</sup>

## V. 결론

이제 논의의 내용은 다음과 같이 정리될 수 있을 것이다. 지금까지 열거한 논의의 내용은 오시안더의 칭의 이해에 대한 칼빈의 비판 내용을 다룬 것으로 본 논문의 문제제기에서 논자는 칼빈의 신학적 원리에 충실하고자 하는 그의 후예들은 그들의 사고 가운데 삼위일체 한 하나님에 대한 신론적 사고의 원리가 흐르고 있어야 할 것을 밝힌 바 있다. 그리고 본 논문의 논의 내용 가운데서 칼빈의 신학적 원리는 무엇보다도 기독교 강요를 바르게 이해하기 위한 필수적인 것임을 깨닫게 한다고 하였다. 또한 기독교강요 전반 걸쳐 흐르는 그 중심 가운데 삼위일체 구조의 틀은 우리로 하여금 하나님중심으로부터 멀어지는 것에 대한 그 위험성을 직시케 하며, 그 가운데 오시안더에 대한 칼빈의 비판은 그러한 이해가 전제되어져 있음을 주장하였다.

---

211) Inst(1559). III,16,1.

212) 요한 칼빈, 「성경주석 이사야」(서울: 성서원, 1999), .

213) 김영규, 「칼빈의 성화에 대해서」(서울: 개혁주의성경연구소, 2000), 25-26.

본 연구의 논의 내용을 더 집약시켜 보면 하나님중심을 의치면서도 정작 삼위일체 한 하나님에 대한 이해의 결핍은 각 위격에 대한 지나친 강조와 더불어 삼위일체 한 하나님의 본질적인 면을 약화시키고 있음을 감지할 수 있다. 바로 이러한 이해의 결핍을 우리는 오시안더의 발언 가운데 나타난 그리스도의 신성문제나 실체적인 주입문제에서 찾을 수 있었던 것이다. 따라서 기독교강요에 나타나 있는 오시안더에 대한 칼빈의 비판은 칼빈의 신학의 참된 면모를 밝힘에 있어서 매우 유용한 것으로 엮어져 있음을 보게 되었고, 이러한 면들을 잘 섭렵하면 할수록 칼빈의 신학원리는 삼위일체 하나님을 중심으로 하는 신학이라고도 말할 수 있음을 주장하였다. 그러나 그 가운데 칼빈이 이해하고 있는 성경의 진리로서의 삼위일체 하나님에 대한 이해는 분리되지 않는 하나님의 외부적 사역의 중심점임과 동시에 칭의를 비롯한 그 열매들로서의 구원의 서정 역시 삼위일체 하나님의 주권적 은혜임이 다시 한번 강조되어야 할 것임을 피력하였다. 즉 논자는 칼빈의 후예들에게 있어서 칭의와 관련한 칼빈의 독특한 신학적 원리로서 삼위일체가 강조되어야 한다면 그것은 삼위일체 구조 안에서의 예정과 관련된 이해임을 천명한 것이다.

마지막으로 논자에게 한 가지 바램이 있다면 그것은 전통 개혁주의의 입장을 따르려는 장로교 안에서 이러한 주장(칭의에 있어서 삼위일체의 구조와 예정)이 꾸준히 논의되어 짐으로서 칼빈의 신학적 원리로서의 전통 개혁주의의 독특한 특성이 보다 확연히 드러나게 되기를 기대해 본다.

## 참 고 문 헌(Bibliography)

### A. 국외자료

John Calvin. Institutes of Christian Religion, edited by John T. McNEILL, Philadelphia, the Westminster Press, 1986.

\_\_\_\_\_. Calvin's Ecclesiastical Advice, translated by Mary Beaty and B. W. Farley, Westminster/ John Knox Press, 1991.

Bavinck H. Grerformeerde Dogmatik II (Kampen: Kok, 1918).

### B. 역서

로제 베른하르트. 「마틴 루터의 신학」 정병식 역. 서울: 한국신학연구소, 2002.

매كم 도널드. 「칼빈의 신학이해」 이종태 역. 서울: 생명의말씀사, 2001.

맥그라스 알레스터. 「칭의론의 현대적 의미」 이재덕 역. 서울: 한국로고스연구원, 1992.

멜란히톤 필립. 「신학총론」 이승구 역. 경기: 크리스찬다이제스트, 2000.

물러 리차드. 「종교개혁후 개혁주의 교의학」 이은선 역. 서울: 이래서원, 2002.

바빙크 헤르만. 「개혁주의 교의학」 김영규 역. 서울 크리스찬다이제스트, 1996.

\_\_\_\_\_. 「하나님의 큰일」 김영규 역. 서울: 기독교문서선교회, 1999.

\_\_\_\_\_. 「개혁주의 신론」 이승구 역. 서울: 기독교문서선교회, 1994.

- 별코프 루이스. 「조직신학(상.하)」 권수경, 이상원 공역. 경기: 크리스찬 다이제스트, 2000.
- \_\_\_\_\_. 「기독교 교리사」 신복윤 역. 서울: 성광문화사, 1990.
- 브라운 O. J. 「교회사안에 나타난 이단과 정통」 라은성 역. 서울: 그리스심, 2002
- 브리쉬 도날드 G. 「신학서론」 이승구 역. 서울: 엠마오, 1986.
- 브로밀리 제프리. 「역사신학」 서원모 역. 서울: 크리스찬다이제스트, 1999.
- 샤프 필립. 「신조학」 박일민 역. 서울: 기독교문서선교회, 1993.
- 알트하우스 파울. 「루터의 신학」 구영철 역. 서울: 성광문화사, 1994.
- 어거스틴. 「삼위일체론」 김종흠 역. 서울: 크리스찬다이제스트, 1999.
- 에드워드 찰스. 「칼빈의 경건생활과 기도」 문석호 역. 서울: 생명의말씀사, 1996.
- 왓슨 토머스. 「신학의 체계」 이훈영 역. 서울: 크리스찬다이제스트, 1998.
- 입슨 필립. 「칭의론 논쟁」 석기신 외 1인 공역. 서울: 기독교문서선교회, 2001.
- 제베르그 라인홀드. 「기독교 교리사」 김영배 역. 서울: 엠마오, 1996.
- 핫지 A. A. 「웨스트민스터 신앙고백서 해설」 김종흠 역. 서울: 크리스찬 다이제스트, 1998.
- 헤그룬트 벵트. 「신학사」 박희석 역. 서울: 성광문화사, 1997.
- 헤페 하인리히. 「개혁과 정통 교의학」 이정석 역. 경기: 크리스찬다이제스트, 2000.
- 후크마 안토니 A. 「개혁주의 구원론」 서울: 기독교문서선교회, 1999.
- 칼빈 존. 「자유주의 반박론」 김동현 역. 서울: 솔로몬, 1994.

- \_\_\_\_\_. 「기독교강요(1536)」 양낙홍 역. 경기: 크리스찬다이제스트, 2000.
- \_\_\_\_\_. 「기독교강요(1559)」 김종흠 외 3인 공역. 서울: 생명의말씀사, 2000.
- \_\_\_\_\_. 「갈뱅의 요리문답」 한인수 역. 서울: 경건, 1995.
- \_\_\_\_\_. 「성경주석 로마서」 존 칼빈 성경주석출판위원회 편역. 서울: 성서교재간행사, 1982.
- \_\_\_\_\_. 「성경주석 이사야」 존 칼빈 성경주석출판위원회 편역. 서울: 성서교재간행사, 1982.

### C. 단행본

- 권호덕. 「종교개혁신학의 내포적 원리」 서울: 솔로몬, 1998.
- 김광열. 「구원과 성화」 서울: 총신대학교, 2000.
- 김동건. 「루터와 시대정신 루터를 생각하며」 서울: 한들, 1996.
- 김성봉. 「성경적 조직신학」 서울: 안양대학교신학대학원, 2000.
- 김영규. 「엄밀한 개혁주의와 그 신학」 서울: 하나, 1998.
- \_\_\_\_\_. 「17세기 개혁신학」 서울: 안양대학교신학대학원, 2000.
- \_\_\_\_\_. 「조직신학 편람」 서울: 개혁주의성경연구소, 2000.
- \_\_\_\_\_. 「웨스트민스터 신앙고백서와 보수주의의 뿌리」 서울: 개혁주의성경연구소, 1999.
- \_\_\_\_\_. 「장로교노회제도의 개척자 J. Forbes의 조직신학」 서울: 개혁주의성경연구소, 1998.
- \_\_\_\_\_. 「기독교강요강독 I」 서울: 안양대학교신학대학원, 1996.
- \_\_\_\_\_. 「도르트회의와 예정론 논쟁」 서울: 개혁주의성경연구소, 1997.
- \_\_\_\_\_. 「칼빈의 성화에 대해서」 서울: 개혁주의성경연구소, 2000.



- \_\_\_\_\_. 「조직신학편람 IV (교회론과 종말론)」 서울: 안양대학교신학대학원, 2001.
- 김재성. “칼빈의 칭의론” 「최의원박사 40년 기념 논문집」 서울: 크리스찬다이제스트, 1997.
- 박형룡. 「교의신학 구원론」 서울: 한국기독교교육분석원, 1998.
- 박혜경. 「기독교교리 신학사」 서울: 이래서원, 2000.
- 신복윤. 「칼빈의 신학사상」 서울: 성광문화사, 1997.
- 원종천. 「칼빈과 청교도 영성」 서울: 하나, 1996.
- 이승구. “개혁신학이란 무엇인가?” 「개혁신학」 서울: 바른신앙사, 1992.
- 이양호. 「루터의 생애와 사상」 서울: 대한기독교서회, 2002.
- 이형기. 「전통과 개혁」 서울: 대한예수교장로회출판국, 1990.
- \_\_\_\_\_. 「종교개혁과 신학사상」 서울: 장로회신학대학교, 1997.
- 임도건. 「종교개혁의 역사와 신학」 서울: 기독교문서선교회, 1995.
- 조병하. 「마르틴 루터와 개혁사상의 발전」 서울: 한들, 2000.
- 지원용. 「루터의 종교개혁」 서울: 컨콜디아사, 1985.
- 한상화. 「신본주의 신학입문」 서울: 생명의말씀사, 2000.

#### D. 논문 및 정기간행물

- 김성봉. “지난 2000년의 신학과 미래의 신학 : 신학과 철학”, 서울: 개혁주의성경연구소, 1999.8.
- 김영한. “루터에게 숨어 계시는 신 - 삼위일체 하나님,” 「성경과 신학」 제3권, 1989.
- 김윤태. “삼위일체의 신학과 언약사상의 관점에서 본 칼빈의 신학원리” 「조직신학연구」 창간호, 2002.가을.겨울.
- 박상봉. “칼빈에게 있어서의 예정론의 실천적 의미”, 석사학위 논문, 안양

- 대학교신학대학원, 2000.
- 문석호. “현대신학에 나타난 실존의 문제” 「레마」 제5집, 1991.12.
- 서창원. “리베르틴파에 대한 칼빈의 신학적 입장” 「신학지남」 제244호, 1990.여름.
- 신복윤. “칼빈의 칭의론” 「신학지남」 제41권 2집, 1974.여름.
- 안경환. “예정과 신비적연합에 대한 구원론적 관점에서의 이해”, 석사학위 논문, 안양대학교신학대학원, 2001.
- 안호. “개혁주의 구원관” 「월간 현대목회」 제2호, 1982.6.
- 이남규. “도르트 회의록에 결부된...” 석사학위 논문, 안양대학교신학대학원, 2001.
- 이현승. “개혁주의 성화론에 있어서 신인협동사역에 대한 문제”, 석사학위 논문, 안양대학교신학대학원, 2001.
- 정해용. “율법에 대한 칼빈의 이해와 그 실천적 의미”, 석사학위 논문, 안양대학교신학대학원, 2001.
- 차영배. “이방을 자극시킨 이방사상과 삼위일체론” 「신학지남」 제57권, 1990.가을.
- 최홍석. “칼빈의 신형상론” 「신학지남」 제57권, 1990.가을.