

AUTHOR 김재성 (Jae Sung Kim)

TITLE 칼빈과 칼빈주의자들의 신학적 연속성
(Calvin and the Calvinists: Continuity of
Orthodox Theology and It's Significance)

IN 신학정론(Journal of Reformed Theology)
vol.21 no.1 (May, 2003):135-174

시대 마지막에는 그리스도는 다시 오셔서 온 인류를 부활시키고 심판장의 자리에 앉게 될 것이다.¹⁴⁶⁾ 그날에 “선한 일을 행한 자는 생명의 부활로, 악한 일을 행한 자는 심판의 부활”로 일어나게 될 것이다(요 5:29).(*)

146) Com. on Matt. 25:31ff.

칼빈과 칼빈주의자들의 신학적 연속성

김 재 성
 <조직신학·부교수>

1. 개혁주의 전통과 그 확장

우리가 오늘날 성경의 핵심으로 믿고 고백하며 서명하는 개혁주의 신조들과 신앙고백서들은 오랜 발자취를 거치면서 여러 신학자들과 성도들의 삶에서 교훈을 얻은 것이다. 그렇다고 해서 결코 오늘의 신앙생활을 창조적으로 하지 못한다거나, 오늘의 현실에 맞는 발전을 위해서 소홀히 하자는 것이 아니다. 현대인들의 신앙이 빛을 발하는 훌륭한 요소들을 가지고 있지만, 그것의 근거와 밑바탕이 없으면 무지함에 빠지기 쉽기 때문에 역사적 교훈을 소홀히 해서는 안된다는 것이다. 흔히, 열심있는 성도들이나 목회자들 가운데는 내가 성경을 읽고 내 스스로 은혜를 받은 바가 많다. 따라서 내가 지금 이해하고 깨닫고 생각하는 대로 신앙원칙을 세우고 집회를 인도하거나 생활의 강조점을 따라가야 한다고 강조하는 분들을 보게 된다. 하지만, 안타깝게도 많은 한국교회 지도자들이 자기 독단과 자기 고집에 사로잡혀 있음을 보게 된다. 그러한 주관주의에 빠지지 않기 위해서 우리는 고전적 신학을 되돌아보고

배우는 것이며, 거기서 신앙의 객관성을 유지하려는 것이다.

16세기 종교개혁자들은 로마 카톨릭의 오류를 지적하고 그것을 시정하는 차원에서 기초적인 신학을 정립하였다. 은혜에 의한 구원교리를 성경에 기초하여 발전시킨 것이다. 중세신학이 교회에다 묶어놓은 구원론에 관한 교리에 반대하였고, 로마 카톨릭 교회의 권위에 반대하여 성경의 권위를 높였다. 기본적인 교리가 이처럼 반 교권적이었지만, 중세신학 전체와 기독교 전통을 송두리째 거부한 것은 아니었다. 보편적인 교리를 다시 회복하고 잘못 오염된 교리를 고쳐나가는데 열심을 다했으며, 그리하여 주로 거론한 내용들은 칭의와 성례에 관한 교리와 그에 따른 구원의 서정과 교회에 대한 교리들이었다. 초기 종교개혁자들은 하나님, 창조, 섭리, 그리스도에 관한 중세의 카톨릭 교리들은 별로 바꾸지 않았다. 종교개혁자들의 신학체계가 로마 카톨릭을 따르는 전통적이라고는 말할 수 없지만, 어떤 의미에서는 중세시대처럼 교회 중심의 신앙생활을 하되 특정한 내용을 중점으로 거론하여 재구성하였다고 주장할 여지는 있다.¹⁾ 해 아래 새것이 없기 때문이다.

종교개혁자들과 그들의 직계 후계자들의 시대는 개신교 신학의 여러 요소들을 제시하였지, 신학의 전제들과 원리들을 충분히 발전시켜서 신학의 완성작을 만들어 낸 것은 아니었다. 루터는 성경에 입각한 진리와 바른 교리를 올바르게 세우고자 노력하였다. 그는 십자가의 신학과 영광의 신학을 잘 구성하여 그리스도의 대속을 신학의 중심에 복귀시켰지만, 그럼에도 불구하고 루터의 신학이 모두 다 혁명적으로 완전히 새로운 것이 아니었다. 우리는 가브리엘 비엘이나, 에르푸르트 대학에서 루터를 가르친 트루트훤터(Jodokus Trutfetter) 등이 주장했던 올바른 이성의 역할과 전제가 그의 신학 속에 여전히 남아있음을 발견한다.

칼빈의 신학사상에서도 역시 시대적 특성과 그 한계를 볼 수 있지

1) Yves M. J. Congar, *Tradition and Traditions: An Historical and Theological Essay* (New York: Macmillan, 1967), pp. 116~117.

않을까? 칼빈이 『기독교강요』(1559)에서 다루고 있는 26가지 주제들은 당대 카톨릭과 루터파, 여러 분파들의 문제점을 지적하는 데는 탁월한 성공을 하였지만, 그것만으로 신학교과서를 영구히 채택해야만 한다면 여러 가지 측면에서 부족한 것이 많다.²⁾ 종교개혁 첫 세대의 신학자들은 대학에서 전문적으로 연구하고 가르치는 학자들에게 개혁사상을 배우고 연구한 사람들이 아니었고, 자신들이 섬기던 교회의 목회현장에서 중세 후기 신학의 문제점을 파악하고 논쟁적인 관계에서 수정하고 지침을 제공한 선구자들이었던 것이다.

그러나 정통신학을 세운 17세기 신학자들은 대학수준의 신학을 전문적으로 가르치면서 제도화된 신학의 학문적 교훈을 제시하려는 새로운 운동의 성취자들이었다. 17세기의 대표적인 신학자들은 유럽대륙에서는 스위스 제네바의 지도자 베자 이후로 조반니 디오다티, 폴란드도르프, 볼레비우스, 헤르만 뒤르홀츠, 테오도르 트론친, 슈판하임, 프랑수와 뒤르탕, 뻑뻑, 독일 남부에서는 우르시누스, 올레비아누스, 잔키우스, 프랑스에서는 라 플라스, 네델란드에서는 고마루스를 비롯한 돌트 신경의 작성자들, 그리고 코케이우스와 헤르만 윗시우스, 퓨리티온으로 피킨스와 에임즈, 오웬과 군원으로 이어지면서 웨스트민스터 신앙고백서와 ‘엄숙동맹과 언약서’를 작성한 지도자들, 특히 롤록 등이며, 뉴잉글랜드에서는 존 코튼과 등 모두 다 17세기 신학의 발전에 공헌한 걸출한 신학자들이었다. 이들은 종교개혁 이후 제기된 논쟁들 속에 참여하면서 주의 깊게 전제들을 검토하고 명료화하고 체계적으로 변호하는 일을 탁월하게 수행했다. 물론 17세기 정통신학자들도 종교개혁에 토대를 두고 로마 카톨릭의 공격에 반대하는 논증적인 변호에 심혈을 기울였음도 사실이다. ‘오직 성경’(sola scriptura)의 구호와 함께 복음

2) William H. Chalker, "Calvin and Some Seventeenth Century English Calvinists: A Comparison of Their Thought Through an Examination of Their Doctrines of the Knowledge of God, Faith, and Assurance," (Ph.D. dissertation, Duke University, 1961), 6.

적인 개혁을 시도하여, 더욱 정교한 신학의 원리를 제시한 것이다.

17세기 신학자들은 루터, 칼빈, 무스콜루스, 버미글리, 비레, 부쎈 등의 사상적 맥락에서 신학의 전제들, 방법론과 원리를 더욱 명백하게 하였다. 정통신학자들로 넘어 들어서 우르시누스의 『기독교 교리개요』(*Doctrinae Christianae compendium*)와 잔키우스의 『신학총론의 서론』(*Praefatiuncula in locus comunes*)은 그 이전의 16세기 종교개혁 신학자들보다는 훨씬 더 종합적이고 복잡한 분석들이 들어있다. 무스콜루스의 계승자인 베네딕트 아레티우스, 투베르투스, 유니우스, 플라누스, 알스테드, 마코비우스, 부르만 등은 모두 다 신학적인 설명에 있어서, 견고한 철학적 방법을 채택하여 마치 철학의 연속선상에 있는 것처럼 느껴지기도 하였다.

종교개혁을 계승하고 17세기를 전후한 개혁주의 정통신학은 보다 상세한 체계와 역동성을 가진 신학을 구성하였다. 정통신학의 체계와 신학서론에 대한 놀라운 발전이 없었다면 종교개혁의 신학은 더 이상 발전하지 못하고 정체되었을 것이며 오늘날 개혁주의 교회들도 무너지고 말았을 것이다. 정통신학의 역사적 발전은 종교개혁의 확립을 위해서 불가피한 것이었으며, 종교개혁이 규정한 원리와 교리의 연속선상에 있음을 주목해야 한다. 17세기 후반까지 스콜라적인 발전과 변화가 없었던 것은 아니지만, 대학에서 개혁신학을 가르치면서 올바른 가르침인 정통주의를 확고히 세우려는 노력의 일환으로 주제들을 좀더 명료화하게 된 것이다. 성경적인 복음의 정수를 이해하고 정립하였던 종교개혁자들과 그 후기 계승자들이 각각 강조한 기본 신앙과는 큰 핵심 교리적인 차이가 없다.

다만 개혁신앙이 형성된 종교개혁에 대한 역사적 탐구를 돌아보면, 다소 실망스러운 논쟁이 있음을 보게 된다. 지난 4백년 동안 개혁신학자들에 대한 연구를 지향하면서도 매우 다양한 이론들이 많이 있게 된 것은, 그 배경에 흐르는 철학과 사상의 영향이 있었기 때문이다. 이제 다시 범위를 신학적인 주제로 좀더 집중하여서, 개혁주의 신학의 초창

기 지도자들과 그들의 후예들과의 관련성을 다루고자 한다. 과연 세대를 넘어서도 한결같이 제네바 성경에 근거하여 정립된 기본 신앙을 그대로 계승 발전시켜 왔던가? 즉 연속성과 불연속성 논쟁에 대해서 살펴보고자 한다.

2. 학문방법, 시대, 교파에 따른 평가들

바실 홀은 ‘칼빈은 칼빈주의자들을 대항한다’는 대담한 논문을 내걸고, 칼빈주의 신학계에 일대파문을 던졌다. 그는 이 논문에서 칼빈과 그 후예들 사이에는 질적으로 차이가 있다는 19세기 해석을 그대로 답습하였다. 각각 신학자들의 역사적인 상황과 배경사적 측면을 전혀 고려하지 않은 채, 배자와 개혁주의 정통 신학자들이 원래 순수한 칼빈의 신학을 왜곡했다고 비판하였다.³⁾ 이러한 비판적 논제에 대한 해답은 각 시대마다 교파마다 달라지기 때문에 그렇게 간단하지가 않다. 또한 현재 최첨단의 기술을 사용하면서 최근에 발굴된 원자료를 소화하고 읽으면서 첨단 신학을 연구하는 학자라 하더라도, 인간에게는 누구에게나 오류가 있게 마련이어서 논쟁이 많다. 지난 일의 평가에 있어서 그 어느 누구의 신학사상도 공정하고 균형 잡힌 시각을 갖고 있지 못하다. 따라서 후대로 내려오면서 서로 논쟁은 더욱 치열하게 되고, 선진들의 신학을 놓고서 서로 다른 해석을 하게 되어졌다. 자신의 좁은 해석을 최고의 학문으로 착각하는 인간의 한계성과 우월의식, 그 배면에 죄성이 연루되어 있기 때문이다.

좀 더 범위를 좁혀서, 칼빈과 칼빈주의자들의 연속성과 불연속성이란 연구주제는 다분히 최근 신학자들의 연구들을 비교하는 이론적인 것에 대한 것이므로, 일반 성도들이나 대학생들에게는 다소 어려운 부

3) Bail Hall, "Calvin Against the Calvinists," in *John Calvin*, ed. G. E. Duffield (Grand Rapids: Eerdmans, 1966), pp. 19~37.

분들이 있을 것이다. 최근 세계 학계에서는 이런 주제를 놓고 논쟁을 지속해 오고 있으므로 학문적인 성과들을 살펴보기 위해서 부득이 이 난해한 주제를 다루지 않을 수 없다. 1970년대 이후로 후기 칼빈주의 정통신학에 대한 새로운 해석이 대두되었다. 칼빈과 칼빈주의자들의 이미지와 해석이 각 시대마다 달라지게 된 배경을 파악한 소수의 신학자들이 강력한 도전을 하게되었다. 질 라일과 리차드 물러를 비롯한 소수의 칼빈주의 신학자들이 부정적인 이미지로 채색된 칼빈 후계자들과 정통신학자들에 대한 해석에 새로운 안목을 불어넣기 시작하였다.⁴⁾ 과거에는 칼빈주의자들이란 모두 다 스콜라주의자들이라고 비난하였는데, 칼빈의 신학에서도 역시 스콜라적인 요소들이 확인되었다.

그리고, 과거에는 칼빈의 신학을 하나의 핵심교리로 놓고서도 서로 다른 주제들을 들고 나와서 논쟁을 벌였는데, 이제는 그 누구도 '중심교리'를 주장하는 사람이 없어지게 되었다. 이런 새로운 평가 작업은 역시 독일의 루터파 학자들 사이에서도 시작되었는데, 역시 소수의 학자들이 그동안 천편일률적으로 다루어왔던 루터의 해석에 새로운 안목을 제시한 것이다. 로버트 프레우스가 스콜라적인 루터파의 전통을 새롭게 조명하면, 후기 루터파 신학이 변질되어서 스콜라주의에 빠진 것이 아니라 이미 루터 자신에게서부터 그러한 경향이 확실하다고 주장하였다.⁵⁾

과거에 대한 평가는 학문의 연구 방법이나 성격에서 볼 때에도 서로 다른 결론에 도달하는 경우가 많다. 조직신학이나 교의학을 하는 신학자들은 '궁극적 진리'에 대한 주제를 연구 과제로 삼고 씩씩하고 있다. 하지만, 동일한 진리에 대해서 역사신학자들은 과거에 일어나 사실의 정확한 파악에 보다 더 무게 중심을 둔다. 성경신학자들은 특정한 본문 내에서 집착하는 경향이 있다. 따라서 이런 연구방법론의 차이점 때문

4) Jill Rait, *The Eucharistic Theology of Theodore Beza* (Chambersburg: American Academy of Religion, 1972).

5) Robert D. Preus, *The Theology of Post-Reformation Lutheranism*, 2 vols. (St. Louis: Concordia, 1970-1), 1:19.

에 우리가 무엇을 반드시 믿어야 하는가의 문제에 직면하면 조직신학자들은 역사신학자들이나 성경신학자들과 다른 판단을 하는 경우가 많다. 조직신학자들의 관심사항의 중심에는 교리적 규범과 판단이 근간에 있기 때문이다. 물론, 조직신학자들도 어떤 주제에 접근하는 입장과 관점의 차이가 있을 수 있는데, 그들이 소속해 있는 교단마다 교파마다 서로 다른 교리적 강조점이 있기 때문이다. 그래서 조직신학자들 사이의 의견일치란 어렵게 되고 만다.

조직신학이나 성경신학보다도 역사적인 접근에서는 더 많은 공통점을 공유하고 있는 경우를 많이 찾아보게 된다. 하지만, 최근에 교의학을 연구하는 현대 독일신학자 에벨링은 종교개혁의 신학에 대한 평가에 있어서 조직신학자들보다는 역사신학자들이 바른 해석을 제시하지 않고 있다고 불만을 토로한 바 있다.⁶⁾ 그는 역사신학자들은 종교개혁자들에게 변명의 기회를 인정하고 있으며, 비판적으로 대하지 않는다는 것이다. 하지만 에벨링의 비판은 상황과 그 시대의 특성을 소홀히 하려는 현대 신학자일수록 종교개혁의 신학에서 교훈을 얻어야만 하는 것을 소홀히 생각하는 매우 편협한 생각이다. 에벨링처럼 종교개혁을 과거의 한 사건으로만 치부하게 된다면, 과연 현대에 어느 나라 어느 누구로부터 복음에 대해서 배우는 것이 가장 바른 지식을 얻는 길인가? 오늘날 과거에서 벗어나 있는 현대가 어디에 있으며, 교회의 신앙과 교리를 벗어나서 영원한 진리와 고결한 정신을 어느 누구에게서 배우고 얻어야 한다는 것인가? 현대인들에게서 개혁신학의 정수를 찾는 길이란 살아있는 사람들에게 배우는 것이니까 아주 쉬운 것으로 생각되지만, 사실은 현대신학자들에게서 복음을 접하기란 너무나 어렵다.

종교개혁자들의 신학을 존중하는 경우라도, 그들이 아무런 오류가 없었다거나, 그 후대의 신학자들이 더욱 더 올바른 신앙을 세웠다고 무조건 주장하려는 것은 옳지 않은 일이다. 루터나, 쾰링이나, 칼빈이

6) Gerhard Ebeling, *The Study of Theology*, trans. D. A. Priebe (Philadelphia: Fortress, 1978), p. 67.

나, 그 누구도 중세시대를 개혁하려했던 그들의 입장에서 실수 없이 살았던 사람은 아무도 없을 것이다. 감리교의 역사와 신학에 관한 많은 저술을 발표한 데이비스는 종교개혁자들의 오류를 지적하면서, 다시 로마 카톨릭과 개신교가 연합을 원하는 입장에서, 먼저 권위를 어디에 둘 것인지 재정립해야 한다고 주장한 바 있다. 하지만, 필자는 웨슬레안들에게도 역시 똑같은 문제점이 있음을 지적하지 않을 수 없다. 루터파가 오직 마틴 루터를 정통화하는 것이 잘못이요, 칼빈주의자들이 그 스위스 제네바 사람에게만 매달리는 것이 잘못이라면, 마찬가지로 18세기 요한 웨슬레의 몇 가지 체험적 교훈들에만 너무 집착하지 말고, 그들의 존립 배경에 있는 종교개혁자들로부터 그리고 더 근원적으로는 초대 교부들로부터 신앙의 자양분을 흡수하여야 마땅할 것이다.⁷⁾

루터나, 쾰링글라나, 부셔나, 칼빈이나 그 밖의 어떤 종교개혁자들은 모두 다 그 시대의 문제를 안고 몸부림친 사람들이다. 후기 종교개혁자들이나 17세기 정통신학자들 가운데서도 완벽한 신학을 제공한 사람이 아무도 없다. 그렇다고 해서, 오늘날의 상황과 필요에 따라서 5 백여년 전에 개신교 종교개혁자들의 성취와 노력을 과소 평가하거나 부정해 버리려는 태도에는 더욱 더 큰 문제가 있다고 생각한다.

필자를 비롯한 많은 개혁주의 목회자들과 성도들은 칼빈에게서 깊

7) 감리교회의 중요한 신학자가 이처럼 개신교 주요 신학자들의 문제에 대해서 이의를 제기하는 것은 자기 교파의 교리적 우위성 확보차원에서 비평적인 시각을 주장하는 것이 아닌지 의구심을 갖게 한다. Cf. Rupert E. Davies, *Religious authority in an age of Doubt* (London: Epworth Press, 1968), p. 17: "for Luther and Calvin elevated the authority of the Word of God far above that of Council, Creed, Pope or Church; and then it proceeded to divide still further the Churches of the Reformation." idem, *The Problem of Authority in the Continental Reformers: a study in Luther, Zwingli, and Calvin* (London: The Epworth Press, 1946), p. 11: "the medieval error that the source of authority is necessarily to be found in some place wholly outside the individual."

은 감화를 얻었고, 한국 대부분의 장로교회가 그의 저술과 후대의 칼빈주의 정통신학자들, 그리고 그 전통을 이어 오면서 형성된 개혁주의 신학사상에서 도움을 입었다. 그래서 칼빈주의 개혁신학의 역사적 전개과정을 개괄적으로 정리하면서 앞선 칼빈주의자들을 연구하고 생각할 점들을 배우려 하는 것이다. 하지만, 과연 어떤 학자의 이해가 그들에 대한 정당한 평가인가? 과거에 대한 공정한 평가는 후대 학자들의 중요한 업적이기도 하지만, 그보다 더 중요한 것은 곧바로 현재 자신이 취한 입장의 정당성을 제시하는 근거가 되기 때문이다.

종교개혁자들의 후예들은 각각 다른 전통을 지켜오고 있다. 칼빈을 매우 긍정적으로 존경하는 목회자나 성도들은 칼빈주의자가 되어서 그의 사상과 그 후계자들의 입장을 지지하고 있다. 필자의 경우에는 한 걸음 더 나아가서 여러 가지 삶의 모습과 시대적 상황을 조명하면서 칼빈의 좋은 면모들을 재발견하여야만 그의 신학의 평가가 정당하다고 주장하는 입장이다. 박사학위 논문에서 '성령의 신학자로서 칼빈'을 재조명한 것이라든지, 최근 국제 칼빈학회에서 '따뜻한 칼빈'의 모습을 그려내고자 노력하고 있다.⁸⁾ '따뜻한 칼빈'의 모습이 너무나 외면 당해 왔다는 입장에서 쓰여진 칼빈 전기가 프랑스 학자에 의해서 발간되어졌다. 이제 필자는 더욱 더 자신있게 필자가 이해한 칼빈의 삶과 교훈들을 존중하게 되어졌다.⁹⁾ 칼빈과 칼빈주의를 따라서 세워진 장로교회

8) Jae Sung Kim, "Unio cum Christo: The Work of the Holy Spirit in Calvin's Theology," (Ph.D. dissertation, Westminster Theological Seminary, 1998); "Prayer in Calvin's Soteriology," the 8th International Calvin's Congress, Princeton. 2002; "Calvin's Controversies with Anti-Trinitarianism," the 8th Asia Calvin Congress, Seoul: Presbyterian Theological University, Jan. 25, 2002.

9) 필자의 책, 『칼빈의 삶과 종교개혁』 (서울: 이레서원, 2001)에 제시된 것과 같은 칼빈의 이미지와 품성에 대해서 다음의 객관적인 연구를 참고할 것. Bernard Cottret, *Calvin: a biography*, tr. M. Wallace McDonald (Grand Rapids: Eerdmans, 2000); *Calvin: biographie* (Paris: J. C. Lattes, 1995).

의 성도들은 개혁신학을 정통신앙으로 생각하고 매우 자부심을 갖고 있다. 하지만, 여전히 그에 대해서 다른 입장을 취하는 사람들도 있는 것이 사실이다. 칼빈의 저술을 깊이 접하지 못한 채 그저 남들이 전해 준 선입견에 의존하는 사람들이 너무나 많고, 자신이 소속한 교단적 입장에 따라서 아예 칼빈에 대해서는 흥미조차 갖지 않는 사람들도 있다.

종교개혁에 대한 편견은 그 밖에도 많다. 루터를 긍정적인 안목에서 이해하게 되면, 비록 그 사람이 독일인이 아닐지라도, 루터파가 되어버린다. 한국에서는 루터파가 큰 교세를 형성하지 못하였고 큰 영향을 미친 학자나 목회자도 많지 않지만, 세계 신학계에서 루터의 영향은 실로 엄청나다. 독일인들은 기본적으로 루터를 알고 성장한다. 대부분 절충한 현대신학자들이 독일에서 배출되었는데, 루터에 대해서만은 호의적인 견해를 갖는다. 루터에 비해서 훨씬 덜 알려진 쾰리히에 대한 평가는 또 어떠한가? 쾰리히를 높이 평가하는 신학자들이나 목회자들이나 성도들은 그가 활동하고 영향을 미쳤던 스위스 북부지방에 많이 있다. 쾰리히와 그 주변 지역은 스위스에 속해 있지만 독일어를 함께 사용하고 있다. 그가 활동했던 쾰리히 대학에서는 그가 남긴 자료들과 그 고문서들에 대한 연구서적으로 가득하며, 현재 프리츠 뷔셔 박사를 중심으로 ‘쾰리히아나’(Zwingliana)라는 신학전문 논문집을 발간하고 있다. 이들은 ‘쾰리히안 교회’들은 지금도 가장 위대한 종교개혁자로 존중하고 따르고 있는 것이다. 이처럼, 역사적 인물과 사상에 대해서 현존하는 최신 학자들이 내린 평가마저도 공정성과 객관성을 확보하기 어려울 때가 많다. 신학자들마저도 부적합한 신학적 기준을 가지고 자신의 역사적 해석들을 형성하고 있기 때문이다.

3. 연속성 비판자들의 사상적 부리

지금은 수많은 종교개혁자들에 대한 연구가 부족한 가운데 현대 개신교 진영의 대부분이 현대신학의 도전으로부터 크게 위축되고 있으

며, 따라서 개신교 신학전체에 대해 존중하는 마음들이 별로 없어 보인다. 필자가 제 1권 『개혁신학의 광맥』를 통해서 이미 개괄적으로 제시한 바와 같이, 칼빈의 신학과 17세기 다양한 신학의 발전사에서 새롭게 개진되고 설명되어진 정통 개혁신학을 통칭하여 칼빈주의라고 부른다. 그러나 칼빈과 정통신학 사이에 연속성이 있는 것으로 여겨지던 기존 입장에 대해서 반론을 제기하는 19세기 학자들이 등장하면서 정통신학에 대한 회의론을 제기하고 자신들이 새로운 시도를 정당화는 변질이 가속화되어졌다. 19세기 자유주의 신학자들이 칼빈주의 신학자들의 연속성에 대한 회의론을 강하게 주장하고, 과거의 정통신학의 일관성에 대한 비판적 해석들을 제시한 것은 그들의 새로운 신학적 주장을 설득력 있게 펼쳐 보이려는 의도가 숨어있었다.

어쨌든, 이런 비판들이 강세를 이루면서 신학계는 구파와 신파로 나누어지고 첨예한 대립을 보게 된다. 칼빈과 그 후예들이 성취해낸 정통신학의 흐름에 대해서 서로 다른 평가를 하게된 배경에는 그들의 인식론, 지식이론, 성경관이 달라졌기 때문이요, 따라서 과거를 평가하고 분석하는 안목이 달라졌던 것이다. 특히, 현대 신학자들이 현대 철학자들의 영향을 깊이 받게 되면서 다른 궤도를 달리는 신학의 연결구조가 형성된 것이다.

(1) 칸트 이후, 18세기 신학의 궤도수정

정통신학의 흐름에서 발전해오던 교회와 신앙의 이론들이 갑작스럽게 궤도를 이탈하게 된 것은, 급기야 거침없이 비판을 서슴지 않는 주장들이 다양하게 나오게 된 이유는 독일 철학자 임마누엘 칸트(1724~1804) 이후의 신학자들의 사고구조가 서구 신학사의 전통에서 벗어나서 매우 급변하였기 때문이다. 적어도 근대 서양 신학사를 해부해보려고 한다면, 이점을 잊어버리거나 간과해서는 안된다. 칸트 철학이 영향을 미치기 시작하면서, 그 이전의 서구교회 전통이 무너지고 말았다. 천동설에서 지동설로 바뀌는 우주관의 대변혁을 코페르니쿠스적 변혁

(Copernican revolution)이라고 말하는데, 이와 마찬가지로 계몽주의 사조의 범람으로 인해서 신학과 교회의 현장에 거대한 변화가 일어난 것이다.

종교개혁자들로부터 18세기 초반까지는 성경을 가장 권위있는 진리의 출발점으로 생각하는데 이의가 없었지만, 칸트 이후 신학자들은 완전히 다른 사고 구도를 가지고 성경에 접근했다. 중세는 상하계급 구조로 구성된 성직자들의 최고인 교황의 무오설을 주장했으나, 종교개혁자들은 성경의 최고 권위와 무오류를 지적했었다. 그런데, 다시 계몽주의 시대 이후로 내려오면 종교개혁자들의 최종 권위인 성경 무오설, 완전 영감설, 문자적 무오류성, 축자 영감설 등등이 모두 다 스콜라주의적인 교리라고 비판을 받게 되는 것이다.¹⁰⁾ 이러한 안목을 갖게 해 준 동기는 칸트의 인간이성에 대한 확신과 종교적 진리들마저도 인간 사유의 결론에서 나온다는 객체와 주체의 변화였다.

근대 유럽교회에서 계몽주의 시대에 복음을 들으려 했다면 그것은 큰 오산이었다. 근대에 접어들어서면 역사적 의식과 역사의 흐름을 황폐화 시켜버린 자들로부터 참된 기독교를 구해내는 일이 먼저 있어야 했다. 칸트의 영향으로 나타난 신학은 개혁주의 정통신학의 궤도를 이탈해 버렸다. 칸트의 비판철학의 핵심 대상은 하나님의 존재와 하나님을 아는 지식을 인간의 이성적인 형이상학의 능력 아래로 떨어트려서 입증하려는 것이다.¹¹⁾ 하나님에 대한 개념은 도덕적 수행자요 대항자

10) Lewis, *The Biblical Faith and Christian Freedom*, p. 32.

11) Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, tr. Norman Kemp Smith (New York: St Martins Press, 1965), pp. 611~71. 칸트의 철학에 대한 일반적인 개론서들로는 다음을 참고할 것. Arsenij Gulyga, *Immanuel Kant: His Life and Thought* (Boston: Birkhäuser, 1987). Otfried Höffe, *Immanuel Kant* (Albany, N.Y.: State University of New York Press, 1994). 칸트가 신학에 끼친 영향을 잘 서명한 부분은 다음을 참고할 것. Reinhard Hütter, *Suffering Divine Things: Theology as Church Practice*, tr. Doug Stott (Grand Rapids: Eerdmans, 2000); idem, "The Knowledge of the Triune God: Practices,

로서의 인간 존재의 사유적 결과로서 필연적이 되어지는 생각이다. 인간주체가 하나님이라는 개념을 생각하는 고정된 관점의 출발점이 되었고, 실천이성의 실행 가설이 필연적인 사실로 받아들여지게 되었다.¹²⁾

교회의 현장에서는 이런 급진적인 주체와 객체의 전환이 일어난 결과로 어떤 일이 벌어졌던가? 교회는 이제 개인들의 집합이 되고 말았으며, 교회는 도덕과 윤리를 증진시키기 위한 장소로 인식되었고, 예수 그리스도는 완전한 도덕적 패러다임을 제시한 분으로 축소되고 말았다. 신학계에서는 레싱(1729~1781)이 발표한 새로운 신앙이라고 이름 붙여진 '홍칙한 파멸'을 통과해야만 되었는데, 그는 자신의 스승이던 레이마루스(1694~1768)의 저술을 편집하여 기적과 부활을 존중하는 모든 복음서의 이야기들을 신뢰할 수 없다고 주장했다.¹³⁾

칸트의 인간 이성 중심적 사고를 넘어서는 대안을 제시한 것으로 널리 인정을 받으며, 따라서 독일 현대 신학의 아버지라고 일컬어지는 쉴라이에르마허의 제안을 따라서 다시 한번 신학의 궤도수정이 있었다. 그는 칸트의 종교가 형이상학과 도덕의 카테고리에 묶여있다는 점을 비판하고, 근본적으로 다른 출발점을 제시했다. 종교의 근원은 이미 내재해서 반추하는 능력을 갖고 있는 절대적 감정에 의존하는 것이라고 보았다.¹⁴⁾ 인간주체에 의해서 경험되어지고 인식되어지는 보편성

Doctrine, Theology," in *Knowing the Triune God: The Work of the Spirit in the Practices of the Church*, ed. James J. Buckley & David S. Yeago (Grand Rapids: Eerdmans, 2001), pp. 23~47.

12) Bernard M. G. Reardon, *Kant as Philosophical Theologian* (Totowa, N. J.: Barnes & Noble, 1988), pp. 125~28.

13) *Fragments from Reimarus: consisting of brief critical remarks on the object of Jesus and his disciples as seen in the New Testament*, tr. from the German of G. E. Lessing; ed. by Charles Voysey (London: Williams and Norgate, 1879). Gotthold Ephraim Lessing, *Lessing's theological Writings: selections in translation with an introductory essay*, by Henry Chadwick (Stanford: Stanford University Press, 1957); *Lessings Werke* (Frankfurt am Main: Insel, 1967), 3 vols.

을 근본으로 삼을 것이 아니라, 종교란 절대존의 감정에 더욱 초점을 두고 있다는 것이다. 그리스도는 종교성의 패러다임이며, 공동체의 모임으로서 교회란 이런 종교성의 표현, 그들의 말로 표현할 수 없이 신성한 종교적 체험을 이해하고 해석하고 교류하는 곳이었다.

우리가 지금 다루고 있는 주제에 관하여 다시 설명하자면, 종교개혁의 신학과 그 계승자들에 대한 평가가 달라질 수밖에 없었던 정황이 드러난다. 다시 종합하면, 쉴라이어르마허 추종자들도 역시, 칸트 이후의 신학방향을 수정하여 고전적인 자유주의 신학을 전개하였고, 이들도 역시 개인이 주체가 되었다는 점에서는 개혁신학의 입장에 정면으로 도전하는 것이었다. 이들 두 진영 모두 다 개혁주의 정통신학에 대해서 신랄하게 비판하였다는 사실이다. 이들의 급진적인 제안은 주로 헤겔의 영향하에서 더욱 심화되었고, 성경에 관한 비평학을 받아들이는 것이 가장 최선의 학문을 받아들이는 것이라고 생각하게 되어졌다. 이들은 17세기의 칼빈주의는 스콜라주의로 흐르고 말았다고 공격하였다. 17세기 정통신학자들의 채택한 스콜라적 방법론은 그들의 선조인 종교개혁자들의 신학, 즉 칸트 이전의 세계관을 당시 학문사회가 요청하는 바에 따라서 적용시키려는 시도에서 나온 것들이었다는 점을 인정하려 들지 않고 자신들이 척도에서 비판하였다.

하지만, 칸트 후기 신학자들의 방법론에 대항하려는 목적으로 다시 전통 신학을 새롭게 구성한 개혁신학자들은 역사와 실제의 해석에서 경쟁하는 관계에서 서로 대립하였다. 전통신학자들은 '현상계'와 '사물 자체'의 체계로 양분하여 분석하면서 이런 대조로부터 궁극적인 출발점을 찾으려하는 칸트의 인식론에 대해서 인정하지 않으려 했다. 이들 전통적인 신학자들을 '신앙주의'(fideism) 혹은 '믿음주의'라고 불렀던 현대신학자들은 개혁사상에 대해서 '몽매주의'(obscurantism)에 빠져서 '반지성주의'만을 외쳤던 사람들이라고 가볍게 조롱하였다. 겉으로

14) Friedrich Schleiermacher, *The Christian Faith*, tr. H. R. Macintosh and J. S. Stewart (Edinburgh: T. & T. Clark, 1948), p. 4.

만 살펴볼 때에는 이 싸움에서 칸트 후기 신학자들의 승리하였다. 칸트 철학의 영향을 입고 성장한 후기 신학자들에게 있어서는 모든 신학논쟁의 기본체도가 다르게 결정 지워져 버렸다. 마치 '르네상스' 시대의 학자들이 중세시대를 '암흑기'라고 몰아 부치듯이, 칸트 이전의 신학에 대해서 '스콜라주의'라고 명명하고서는 그들은 모두 다 '죽은' 정통주의 신학이었다고 처부해버린 것이다.

칸트 철학의 중심은 인간의 이성이다. 그의 주장에 따르면, 이제 인간은 단순히 수동적인 수납자의 자리에 있는 것이 아니라, 인간의 마음이 모든 객체들을 경험하는 실질적인 출발자가 되어졌다. 심지어 인간이 교회의 궁극적 판단자로 자리매김하게 되고 말았다. 실제로 교회의 목회적 영역에서 엄청난 변화가 일어나게 된 것이다.

칸트로 대면되는 계몽주의 철학이 나오기 전에는 믿음은 이성을 초월하는 영역에 있다고 받아들여졌다. 따라서 이성에 의해서 해석되어 지지 않는 신앙의 영역에 대한 막연한 확신이 널리 인정을 받았었다. 하나님 중심적인 사고와 교회 생활이 가능하였었다. 하지만, 칸트에 의하면 인간이성이 신앙에 관한 참된 진리여부를 결정하는 왕자의 자리에 올라서게 된다. 칸트는 일관되게 지식(knowledge)과 신앙을 대조하였으며, 참된 지식은 이론적 이성을 통해서만 얻어지는 것이라고 보았다. 지식을 얻기 위해서 신앙이 하는 역할은 이론적 통찰보다는 행위와 연결되어져 있다고 생각한다.

종교적 지식에 관련된 칸트의 일반적인 주장은 그의 책, 『순수 이성 비판』 제 2권의 서문에 나오는 다음 문장에서 아주 잘 요약되어져 있다: “나는 신앙을 위한 여지를 남겨두기 위해서는 지식을 필수적으로 버려야만 한다는 것을 발견하였다.”¹⁵⁾ 칸트는 참된 종교는 그 교리적이며 철학적인 기초들을 비평적으로 분해시킴으로서만 가장 훌륭한 봉

15) Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, tr. Norman Kemp Smith (New York: St Martins Press, 1965), p. 29: “I have therefore found it necessary to deny knowledge, in order to make room for faith.”

사를 할 수 있다고 생각하였다. 그래서 종교적 지식이 가장 우수하고 탁월하다는 비논리적인 생각을 지워버리게 해야 한다는 것이다.

토마스 아퀴나스에 의해서 결정적으로 정립된 신앙과 이성간의 관계는 서구 신학계에 오랫동안 큰 영향을 미쳐왔었다. 적어도 아퀴나스에게 있어서 신앙은 이성을 초월하는 것이었고, 하나님에 관한 진리들은 신앙에 의해서만 받아들여진다고 생각했다. 물론 하나님의 존재와 하나님에 관한 다른 진리들은 이성에 의해서 알려질 수 있다.¹⁶⁾

그러나 칸트에 내려오면 이론적 이성의 관점으로부터 하나님에 관한 진리들은 모두 다 '초월적'이라고 보는 것이다. 엄격히 말하면, 칸트에게 있어서는 이 초월적인 것들은 이론적 이성 위에 있는 것이고, 이성은 이것들에 관해서 어떤 것을 주장하거나 부인하거나 하지 않는다. 다시 말하면, 이런 초월적인 것 혹은 계시를 믿는 것은 비이성적이라고 무조건 거부하는 것은 아니라는 말이다. 그러나 이런 종류의 신앙이란 순수 실천 이성에 기초한 것이다. 참된 도덕적 신앙의 가능성은 그러한 계시와 연결되어진 것은 아니다.¹⁷⁾ 그리하여 신앙은 이성의 범주 안에 머물러 있다는 것이다. 엄격히 말하면 칸트에게 있어서는 하나님이 존재할 가능성이 있을 때 신앙이 정당화된다는 것이기도 하다.¹⁸⁾

이러한 사상으로 교육을 받고 자라나는 계몽시대의 젊은이들은 이

16) C. Stephen Evans, *Faith Beyond Reason: A Kierkegaardian Account* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), pp. 55~64. 66~7.

17) Immanuel Kant, *Religion Within the Limits of Reason Alone*, tr. Theodore M. Greene and Hoyt H. Hudson (N. Y.: Harper and Row, 1960), pp. 94~100.

18) 다소 어렵지만, 칸트의 도덕철학과 종교에 관련된 가장 뛰어난 논의는 다음에서 참고하기 바람. Allen Wood, *Kant's Moral Religion* (Ithaca, New York: Cornell University Press, 1970), chap. 2. Richard Swinburne, *The Existence of God* (Oxford: Oxford University Press, 1979); idem, *Is There a God* (Oxford: Oxford University Press, 1996). Michael Banner, *The Justification of Science and the Rationality of Religious Belief* (Oxford: Oxford University Press, 1990).

젠 그 어디에서나 주체적인 인간이 중심에 서 있다고 생각하게 되었고, 결국 인간이 교회의 최종 목표가 되어버린 것이다. 더 이상 교회나 하나님에 대한 절대신앙을 주장하던 종교개혁자들의 신앙은 설 땅을 잃어버리게 되었다. 교회는 일종의 도덕적이고 윤리적인 서비스를 하는 하나의 단체로 전락하고 말았다. 교회는 좋은 물건을 팔고 사는 시장이나 동네의 슈퍼마켓처럼 일종의 생활수단을 얻는 곳으로 추락하고 말았다.¹⁹⁾

(2) 19세기 자유주의 신학자들의 '핵심교리' 논쟁

사실 19세기로 넘어오면서 자유주의 신학이 등장하는 것은 칸트의 철학의 직간접적인 영향 때문이었는데, 이 시대에도 17세기 개혁주의 정통신학의 역사를 평가하면서 개신교 내부의 스콜라주의자들의 잘못된 이론화 작업이라고 채색해 놓았다. 19세기 개신교 신학자들은 학문 방법론 면에서 볼 때에 기독교 신학을 핵심교리 위주로 접근하였다. 그리하여 두 줄기의 학파가 있다고 보았으니, 루터의 핵심교리는 '칭의론'으로 규정하고, 이에 상응하는 칼빈의 핵심교리는 '예정론'이라는 것이다. 하지만, 예정론을 먼저 강조한 학자는 칼빈이 아니라 멜랑톤이었으며, 오히려 루터파 교회에서 더욱 강조한 교리라고 할 수 있다.²⁰⁾

19세기 신학자들은 칼빈과 칼빈주의자들은 이 예정론 교리에 충실한 자들이라고 규정하고 이 교리를 핵심교리 혹은 중심교리라고 선정하였다. 자유주의 신학자 알브레흐트 리츨은 칼빈의 예정교리아말로 '교리적 정확성'의 상징이며 그의 신학체계는 내부적 논리를 지니고 있어서 예정론 따라서 전개되었다고 설명하였다.²¹⁾ 이런 식으로 칼빈을

19) 이러한 현상에 대한 탁월한 통찰력을 보여주는 책을 예로 들면, Philip D. Kenneson and James L. Street, *Selling out the Church: The Dangers of Church Marketing* (Nashville: Abingdon Press, 1997).

20) 예정론이 칼빈이나 칼빈주의 신학의 핵심교리라고 볼 수 없음에 대해서는 위필드 박사의 글을 인용하여 정리한 필자의 책, 『칼빈과 개혁신학의 기초』, pp. 122~126을 참고할 것.

21) Albrecht Ritschl, *A Critical History of the Christian Doctrine of Justi-*

이해하였을 뿐만 아니라, 후기 정통신학에 대한 연구에서도 지침이 되어버렸다. 라인홀드 제베르그의 신학사에서조차 역시 정통신학은 '예정론 교리의 승리'라고 평하고 있다.²²⁾

그러나, 오늘날의 칼빈 연구자들은 거의 대부분 19세기 학자들처럼 예정론을 핵심교리로 해석하는 것에 대해서 동조하지 않고 있다. 칼빈 연구에서 이런 핵심교리를 찾으려는 방식은 이미 낡은 방법으로 인식된지 오래이며, 이것은 이신칭의 교리를 핵심으로 이해하여 오던 루터파 신학자들이 칼빈주의에 대해서도 역시 그런 식으로 단순화를 시도한 잘못된 접근방식이었다. 그래서 19세기 자유주의 루터파 신학자들의 역사적 평가방식으로 말미암아 칼빈의 이미지가 더욱 혼란에 빠지고 말았다. 칼빈의 핵심교리를 찾던 시대에는 칼빈과 칼빈주의자들이 예정론에 몰두해오던 스콜라주의적인 신학자들로 간주하다가, 이제는 휴머니즘과 관련이 더 깊어 보인다고 생각하게 되어졌다. 그러나 아직까지도 후기 칼빈주의자들이 스콜라주의에 집착해 있었다는 선입견은 공정하게 교정되지 못하고 있다.

19세기 중반에 나온 하인리히 헤페의 독일 종교개혁사에 보면, 칼빈과 베자를 아리스토텔레스적인 이성주의자라고 그려놓고 있다.²³⁾ 칼빈에게서 핵심교리를 찾던 시대의 이미지는 베자를 아주 나쁘게 비평하도록 만들었으니, 순수한 칼빈주의 신학을 망쳐놓은 무례한 불한당 같은 인간이라고 보았다.

fiction and Reconciliation, tr. John S. Black (Edinburgh: T. & T. Clark, 1872), p. 206.

22) Reinhold Seeberg, *Textbook of the History of Doctrines*, 2 vols. tr. Charles E. Hay (Philadelphia: Lutheran Publication Society, 1905), 2:420.

23) Heinrich Heppe, *Theodore Beza: Leben und ausgewählte Schriften* (Elberfeld: 1861), pp. 320~38; idem, *Geschichte des deutschen Protestantismus in den Jahren 1555~1581*, 3 vols. (Marburg: 1852~9); idem, *Reformed Dogmatics Set Out and Illustrated from the Sources*, ed. Ernst Bizer, tr. G. T. Thomson (London, 1950), pp. 147~48.

현재 종교개혁 후기 칼빈주의 연구서를 펴내면서 신학계에서 활동하고 있는 독일과 영국, 미국의 저명한 신학자들 가운데 비저, 베버, 키켈, 그웬들러, 브라이언 암스트롱, 제임스 토렌스, 쾨달, 와이어, 단티네 등이 여전히 예정론 중심의 핵심 교리라는 19세기 해석의 맥락에서 베자의 신학을 형편없이 비판하고 있다. 칼빈주의 정통신학자들은 칼빈에게서 직접 신학적인 원리를 얻어서 자신들의 신학을 전개한 것이 아니라, 베자, 우르시누스, 피터 마터 버미글리, 잔키우스 등으로 이어지면서 예정론에 입각한 결정론을 신학의 핵심원리로 삼았으며, 이것은 성경에서 나온 것이 아니라고 비판하였다. 우리는 과연 칼빈과 베자가 그토록 다른 신학을 가졌던가, 베자는 칼빈의 신학을 곡해하였던가 등의 문제를 검토해 볼 것이다.

(3) 20세기 바르트의 신정통주의와 그 불안전성

개혁신학을 평가절하 하려는 경향이 노골화되고 더욱 악화되고 있는 것은 20세기에 들어와서이다. 정통신학에 대한 나쁜 이미지가 더욱 가중되어버리도록 칼 바르트와 에밀 부르너가 새로운 신학적인 운동을 전개하면서 '신정통주의'(neo-orthodox)라는 이름으로 그들의 신학에 대한 정당성을 옹호하게 되면서부터다. 명칭부터 새로움을 뜻하는 '신정통주의'가 나왔으니, '구정통주의'는 마치 낡은 세대의 신학이라는 암시를 강력하게 표현하게 되어졌다. 옛것은 죽은 정통이요, 이름뿐인 정통이요, 새로운 정통신학이 더욱 더 세련되고 고차원적 학문을 반영하는 것이라는 인상을 주자, 이미 시대 속에 갇혀 있는 구정통신학자들은 밀려나게 되어버렸다. 마치, 새로운 자동차가 색상과 외양을 새롭게 하기만 하면 언제나 낡은 차보다는 더 호감을 끄는 것과 같다. 구정통신학을 연구한 옛사람들은 낡은 세계에 속한 것처럼 보이고, 새로운 이론을 고안해 내는 신학자들은 마치 새 기계장치와 새 디자인으로 사람들의 시선을 끄는 것이다. 학문의 세계에서든 새로운 것에 대한 열망과 새로운 사람에 대한 호감이 있는 것이다. 물론, 이와 같은 논리를 바르

트의 신정통주의에 적용해보면, 그의 사후에 발전된 새로운 신학을 향해서 신세대들의 관심이 쏠리게 되는 것이다. 사실상 이제는 더 이상 바르트의 신학이 새로운 의미를 갖지 않으며, 과거의 신선한 인상들도 모두 다 새로이 떠오르는 신학자들에게로 옮겨가 버렸다.

정확하고 엄밀하게 말하자면 바르트 스스로는 구 정통신학을 평가절하할 의도는 없었다는 점을 인정한다 하더라도,²⁴⁾ 초기 정통 칼빈주의 신학자들이 은총으로부터 벗어나서 다시 율법을 강조하는 전반적인 전이가 일어남으로써, 중세적인 개신교 스콜라주의 신학의 발전을 보게된다고 비판하였다.²⁵⁾ 이는 신정통주의 신학의 입지를 견고히 하려는 바르트 나름대로의 정교한 비판의식에서 나온 것이다. 신정통이라는 이름 아래서 이미 수렴한 개신교 신학을 의도적으로 평가절하 하려는 의도를 시행하였다. 따라서, 그의 영향을 입은 많은 현대 신학자들은 보다 적극적으로 새로운 모색을 시도하면서 계몽시대 이전의 개혁주의 신학을 벗어나려고 했다.

그리고 바르트주의자들은 일반적으로 계몽주의 이전의 신학자들에 대해서, 특히 칼빈의 신학에 대해서 바르트적인 안목을 적용해서 새로운 기독교회사를 구성하려고 시도하였다.²⁶⁾ 바르트주의자들은 진정한

24) 칼 바르트가 정통신학에 대해서 언급한 부분은 다음을 참고할 것. Eberhard Busch, Karl Barth: *His Life from Letters and Autobiographical Texts*, tr. John Bowden (Grand Rapids: Eerdmans, 1994), 153~54.

25) Karl Barth, *Church Dogmatics 4, The Doctrine of Reconciliation*, pt. 1, tr. Geoffrey W. Bromiley (Edinburgh: T. & T. Clark, 1956), pp. 54~62.

26) 20세기에 칼빈과 개신교 신학을 연구한 저명한 교수들이 칼 바르트의 지지자들과 제자들이었다. 예를 들면, W. Niesel, *The Theology of John Calvin*, tr. Harold Knight (London: Lutterworth, 1956); T. F. Torrance, T. H. L. Parker, Alasdair Heron, Donald McKim 등이다. Donald K. McKim, ed., *How Karl Barth changed my mind* (Grand Rapids: Eerdmans, 1986)에 기고한 주요 신학자들은 다음과 같다: Eberhard Busch, Arthur C. Cochrane, Hendrikus Berkhof, Béla Vassady, Paul S. Minear, T. F. Torrance, G. W. Bromiley, T. H. L. Parker, Dietrich Ritschl, R. M. Brown, Martin E. Marty, E. Achte-

칼빈의 신학적 안목을 바르게 이해하고 따르는 후에들은 오직 자신들이라고 주장한다.²⁷⁾ 그리고 청교도주의에 대해서, 후기 개혁파 신학자들에 대해서 비판적 태도를 취한다.²⁸⁾

제임스 바르는 최근의 저술에서 이러한 바르트주의자들의 모순점을 확고하게 지적한 바 있다. “바르트를 지지하는 학자들의 관점에서 쓰여진 저작들은 확실하게 그런 입장에서 영향을 입고 있다... 그들이 교회 역사를 저술할 능력이 부족하여서 문제가 되는 것이 아니라, 역사적 객관성의 이념에 대해서 공격하는 면에 있어서, 특히 성경해석에 있어서, 바르트적인 전통을 가진 학자들은 그 어떤 현대 신학자들보다도 많은 문제를 야기하였기 때문이다... 중요한 변증적 기능을 하였던 그들 자신들의 저술에 대해서 동일한 원리를 적용할 때에, 우리도 다른 영향을 입는다는 것을 예상해야만 하는 것이다... 즉 바르트주의자들은 옛 신학자들에 대해서 의문을 제기하면서, 그들은 바르트적인 형식의 질문을 던지고, 바르트적인 해답을 얻었던 것이다. 따라서 만일 다른 사람들이 그들의 저술에 대해서 그들이 했던 방식대로 접근해서 그 가치를 과소평가한다 하더라도, 그들은 불평할 수 없는 것이다.”²⁹⁾

그러나 소위 1960년대 이후로 칼빈 연구의 새로운 꽃이 피어나는

meier, J. A. Wharton, Bernard Ramm, Donald G. Bloesch, I. John Hesselink, Harvery Cox, Langdon Gilkey, M. Wyschogrod, Clark H. Pinnock, John H. Yorder, John B. Cobb, Jr., Geoffrey Wainwright.

27) Alan C. Clifford, *Calvinus: Authentic Calvinism, a clarification* (Norwich: Charenton Reformed Pub., 1996).

28) 바르트의 입장에서 칼빈을 다시 조명한 대표적인 사례로는 ‘연약신학’과 ‘대표신학’ 사이의 구별을 지나치게 대립시키는 제임스 토랜스를 들 수 있다. James B. Torrance, “‘The Concept of Federal Theology’-Was Calvin a Federal Theologian?” in *Calvinus Sacrae Scripturae Professor: Calvin as Confessor of Holy Scripture*, ed. by W. H. Neuser (Grand Rapids: Eerdmans, 1994), pp. 15~41.

29) James Barr, *Biblical Truth and Natural Theology* (Oxford: Clarendon, 1993), p. 109.

계기를 마련했다고 일컬어지는 걸출한 바르트주의자들만이 종교개혁사와 칼빈에 대한 재구성을 한 것이 아니어서 절망적인 상황은 아니었다. 바르트의 신학이 지닌 문제점들을 지적하는 일련의 연구들이 독일에서부터 나오게 된 것은 매우 당연한 일이 아닐 수 없다.³⁰⁾

바르트주의자들의 칼빈과 정통신학에 대한 해석에 이의를 제기하는 입장에서 탁월한 학문적 업적을 보여준 학자들이 나왔으니, 역사적 상황화를 집중적으로 시도한 하이코 오버만과 데이빗 쉬타인멧츠 등으로 인해서였다.³¹⁾ 이들은 칼빈 신학의 상황적 특성을 매우 중요한 요소를 보았고 그러한 입장에서 많은 제자들이 박사학위 논문과 저술들을 펴내게 되었다. 그리하여 종교개혁자들의 신학에 담긴 후기 중세시대와의 연속성, 그리고 칼빈과 그 후대와의 연속성에 대해서 탁월한 분석을 제시했다.³²⁾ 하이코 오버만 박사는 칼빈 해석에 있어서 서로 입장을 달리하는 몇 가지 그룹으로 형성되어 있음을 정리한 바 있다. 결국 자신은 바르트주의적인 해석자의 한 사람에 포함시키지 않았다.

30) Erik Peterson, "Was ist Theologie," in *Theologische Traktate* (Munich: Kösel, 1951), pp. 9~43. Oswald Bayer, *Theologie* (Gütersloh: Gütersloh Verlagshaus, 1994), pp. 310~88. Reinhard Hütter, "The Church as Public: Dogma, Practice, and the Holy Spirit," *Pro Ecclesia* 3(1994): 334~61. Idem, *Suffering Divine Things*, pp. 95~115.

31) Heiko A. Obermann, *The Harvest of Medieval Theology: Gabriel Biel and Later Medieval Nominalism* (Grand Rapids: Eerdmans, 1967); *Initia Calvin: The Matrix of Calvin's Reformation* (Amsterdam: Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, 1991); *The Dawn of Reformation* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1986).

David C. Steinmetz, *Luther and Staupitz: An Essay in the Intellectual Origins of the Protestant Reformation* (Durham: Duke University Press, 1980); *Calvin in Context* (New York: Oxford University Press, 1995); *Luther in Context* (Grand Rapids: Baker, 1995);

32) 바르트의 견해를 비판적으로 고찰한 플러 교수의 논문을 참고할 것. Richard A. Muller, "The Barth Legacy: New Athanasius or Origen Redivivus? A Response to T. F. Torrance," *The Thomist* 54 (1990): 673~704.

어찌하여 신학의 연속성을 주장하는 오버만과 쉬타인멧츠의 주장이 도움이 되는가? 그것은 부상을 당한 병사가 총을 쓸 수 없듯이, 바르트주의자들의 주장이 지닌 문제점과 헛점을 밝혀냈기 때문이다. 토마스 아퀴나스 이후로 기독교에서 채택하여 사용하여오던 철학적 방법론, 아리스토텔레스의 논리학, 신학, 성경해석학, 특히 오랫동안 유지되어 지던 기독교 세계관이 별로 깨어지지 않고 적어도 13세기에서 17세기까지는 일관성 있음을 많은 실례들로 입증되어졌다. 루터나 칼빈은 중세 말기의 유명론자들이 주장했던 신론, 하나님의 절대적 권능에 관한 회의적인 명상을 격렬하게 거부하였다. 하지만, 종교개혁자들도 하나님의 의지의 우월성을 입증한다는 점에 있어서는 중세말기에 논쟁하던 것과 유사한 방법론을 채택하였다. 더욱이 크리스텔러와 찰스 스미트의 연구에 의해서 12세기에 새로운 유행을 타게된 아리스토텔레스의 철학이 적어도 18세기 초반까지 일관되게 유지되고 있음을 입증되어졌다. 물론, 이 동안에 아리스토텔레스 철학의 다양성이 있음도 정확하게 드러났다.³³⁾ 적어도 신학의 방법론에 있어서는 위의 사실에 근거하여 볼 때에, 종교개혁시대에 완전한 근대적인 혁신이 있었다고 볼 수 없으며, 정통신학자들이 스콜라적인 논지를 채택했다는 것이 본질적으로 차이가 나는 지식의 전환점이 되었던 것도 아니라는 것이다.³⁴⁾ 결국 임마누엘 칸트의 비판철학이라는 새로운 빛 아래서 근대 계몽주의 철학자들이 아리스토텔레스의 철학을 폐지시켜 버렸던 것이다. 역사적으로 볼 때에, 칼빈이나 정통신학자들은 모두 다 동일한 칸트 이전 시대의 서양 신학적 전통과 특성을 공유하였고, 칸트 이후 신학자들은 새로

33) Paul Oskar Kristeller, *Renaissance Thought: The Classic, Scholastic, and Humanist Strains* (New York: Harper and Row, 1961); Charels B. Schmitt, *Studies in Renaissance Philosophy and Science* (London: Variorum, 1981).

34) Ronald N. Frost, "Scholasticism, Reformation, Orthodoxy, and the Persistence of Christian Aristotelianism: A Brief Rejoinder" *Trinity Journal* 19(1998): 97~101.

은 기준을 갖고 이를 배척하게 된 것이다.

칼 바르트의 신학은 칸트 이후의 철학적 영향을 크게 입고 있다. 칼빈과 바르트의 신학 방법이나 신학의 내용이 유사점이 많은 것이 아니라, 칼빈과 그의 직후에 신학활동을 했던 개혁주의 정통신학자들이 더 공통점이 많다. 바르트는 칸트의 영향을 입은 구조분석을 택하고 있고, 신정통신학들이나 자유주의자들이나 모두 다 성경 비평학을 받아들이는 가운데서 그런 안목을 전혀 갖지 않았던 칼빈의 신학을 평가하고 있는 것이다.³⁵⁾ 이들이 자신들의 자각을 터득했다고 주장하는 사고의 연못에서 나온 역사적인 기본 감각은 종교개혁 후기 개신교 신학자들에게서는 전혀 발전하지 않았던 의구심들이었다.

4. 칼빈의 신학 방법론과 스콜라적 정통신학

개혁신학의 정수를 평가절하 하려는 현대 신학자들은 칼빈과 칼빈주의자들의 연속성에서 세워져 내려오는 전통적 입장에 대한 도전을 서슴지 않았다. 칼빈으로부터 스콜라주적 칼빈주의자들을 분리시켜 내려는 의도를 가지고 불연속성을 강조하는 것이다. 이에 대해서 공정한 판단과 해석을 확보하려면 다음의 몇 가지 사항들을 고려하는 것이 도움이 될 것이다.

최근까지도 칼빈과 칼빈주의자들의 신학에 있어서 연속성과 불연속성을 평가하는 연구가 한층 가열되고 있다. 2002년 8월 24일부터 미국 프린스턴 신학대학원에서 개최된 제8차 세계 칼빈학술 대회에서, 독일 보쿰(Bochum) 대학교의 슈트롬(Christoph Strohm) 교수가 “칼빈과 칼빈주의: 방법론에 대한 토론”이라는 논문에서 다시 한번 이 문제를 제기했다. 칼빈의 휴머니즘과 법학수업으로부터 비롯된 개혁신학의 방법론적인 측면이 있다는 주장을 폈다. 이점이 오직 불령거와 다른 점으

35) Ernst Bizer, *Frühorthodoxie und Rationalismus* (Zurich: EVZ, 1963).

로 지적한다. 이에 대해서 미국 개혁(Reformed) 신학대학원의 켈리(Douglas F. Kelly) 교수가 비평적 논평을 개진한 바 있다.³⁶⁾ 역시 이들의 논쟁에서 핵심을 차지하는 논쟁의 항목들은 칼빈신학대학원의 물러(Richard Muller) 교수의 연구성과를 보는 시각차이에서 더욱 밝히 드러나고 있다. 세계 칼빈 학술대회에서 가장 열띤 토론이 있었던 주제 중 하나가 바로 ‘칼빈과 칼빈주의’이고, 아직도 해결 되었다기 보다는, 각 학파에 따라서 여러 가지 관점들이 혼재하고 있는 것이 사실이다.

칼빈과 칼빈주의 사이에 연속성을 강변하려는 물러는 종교개혁자들, 특히 칼빈의 신학을 집중적으로 연구하면서, 오버만과 슈타인멧츠가 중세신학과의 연속성을 강조하였듯이, 칼빈 연구에서 스콜라적 요소를 밝혀내는데 주력 하므로써 그 이후 신학자들이 스콜라적인 방법론을 채택한 것이 전혀 잘못된 것이 아니라는 것이다.³⁷⁾ 이점에서 물러는 자신의 박사학위 지도교수였던 슈타인멧츠 박사의 칼빈 신학에의 상황적 분석과 종교개혁사 연구 방법론을 철저하게 잘 활용하여 이 분야의 독보적인 학자로 공헌하고 있다.³⁸⁾

칼빈이 스콜라적인 요소들을 갖고 있었다는 연구는 상당한 의미를

36) Douglas F. Kelly, “A Response to Professor Christoph Strohm’s ‘Calvin and Calvinism’: A Discussion of Methodology,” pp. 1~6(2002년 7월 27일, 프린스턴 신학대학원).

37) Richard Muller, “Calvin and the Calvinists’: Assessing Continuities and Discontinuities between the Reformation and Orthodoxy,” *Calvin Theological Journal* 30(1995): 345~75 and 31(1996): 125~60.

38) 2002년도 말까지 물러 교수는 칼빈과 정통신학 분야를 중심으로 10 여권의 저서와 백여 편에 달하는 중요 논문들과 서평을 발표하고 있다. 물러의 Duke Divinity School의 스승 슈타인멧츠 교수의 논문집 서문에서, 그리고 최근에 발표한 칼빈과 스콜라주의의 관련성을 언급한 논문에서도 같은 입장이 표명되어 있음을 참고할 것. David C. Steinmetz, *Calvin in Context* (N.Y.: Oxford University Press, 1995), pp. 3~22; “The Scholastic Calvin,” in *Protestant Scholasticism: Essays in Reassessment* (Carlisle, Cumbria: Paternoster Press, 1999), pp. 16~30.

지니고 있다. 이것은 개신교 신학자들에게는 거의 금기시 되어오던 연구 제목이었다. 만일 칼빈이 중세 신학에서 무엇을 얻어왔다고 한다면, 그것은 종교개혁의 근간을 훼손시킬 위험이 있으며, 오히려 로마 카톨릭측에 공격의 빌미를 제공할 위험이 있다고 생각되었기 때문이다. 개신교 신학자들과 로마 카톨릭 신학자들의 공동관심사이기도 했지만, 사실 적나라하게 공동연구의 성취를 이루지는 못하고 있는 영역이다.

스콜라주의는 지방에서 교구별로 주임신부를 맡았던 서방 카톨릭 교회의 새로운 교육방식이자, 학문적 연구를 통칭하는 말이다. 스콜라주의라는 것은 중세말기에 대학이 발전된 시대에 주로 옥스퍼드와 케임브리지, 파리의 소르본느 등에서 발전된 신학으로서 알버트 대제, 토마스 아퀴나스, 톰스 스코투스, 리미니의 그레고리 등이 그 정점에 있다. 종교지도자들과 세속적인 영역을 관장하게 될 귀족 자녀들을 교육하기 위해서 세워진 대학에서 젊은 세대들에게 가르친 것이 스콜라 신학으로서 주로 초대 교부들의 글과 성경해석 방법론에 대해서 가르쳤다. 그 이전에는 수도원 제도하에서 여러 가지 경건 연습 위주로 베네딕트파의 훈련을 주로 반복해 오고 있었는데, 새로운 학문방법이 개발되어서 여러 질문에 논리적으로 대비하게 하는 이론적 무장을 시켰다. 수도원 신학에서는 토론이나 논쟁이란 금지되다시피 하였고, 찬양, 기도, 예식, 주석, 설교 등을 기록하는 것으로 신학을 공부하였다. 신학교에서 장차 교회의 지도자가 될 성직자들에게 정확한 논리와 아리스토텔레스의 삼단논법을 사용하여 이성적 체계화를 세우고자 하던 교육방법을 의미한다. 따라서, 무조건 스콜라주의는 나쁜 것이고 휴머니즘에서 영향을 입고 발전하게 된 종교개혁에 적대적이라는 생각은 매우 막연한 추론이자, 스콜라주의에 대한 무지에서 비롯된 경우도 많다.³⁹⁾

39) 스콜라주의 연구서로서 휴머니즘과 적대적이지 아니라는 연구서들을 참고할 것. James Overfield, *Humanism and Scholasticism in Late Medieval Germany* (Princeton: Princeton University Press, 1984). Oskar Kristeller, *Medieval Aspects of Renaissance Learning*, ed. and trans. E. P. Mahoney

중세 말기 대부분의 신학 대학교에서는 스콜라주의 신학을 가르치 되, 피터 롬바르드의 '명제집'(Sentences)과 '성직총람'(Glossa Ordinaria)이라는 두 권의 교과서를 중심으로 해서 신학교의 교육과정을 이수하도록 만들었다. 모두 네 권으로 구성된 '명제집'은 라틴 교부들의 설교나 성경 강해와 같은 인용문이 많이 들어 있고, 가장 중요한 신학자인 어거스틴의 신학저술들을 요약하거나 인용한 광범위한 어거스틴 주의자들의 주장들이 들어있다.⁴⁰⁾ 이 책을 기본으로 해서 여러 주석들로 확대해 나갔고, 교부들이나 다른 학자들에 관하여 강좌들을 청강하였다. 롬바르드의 '명제집'은 신학의 구조와 형식 면에서 교부적인 신학으로부터의 새로운 변화를 보여주는 증거였다. 롬바르드는 신학의 주제별 정리를 시도하여 자신이 설명하고자 의도하는 것들을 자료로 묶어 놓았다. 초대 교부시대에는 설교나 편지에 담겨져 있었는데, 이제는 일관성 있게 목록을 정하고 체계화된 것이다. 이렇게 함으로써, 수업시간에 편리하게 초보적인 학생들로 하여금 배울 수 있게 되어졌다. 그리고 주제별로 정리된 신학은 상호 불일치점이 무엇인지 알른 비교할 수 있게 해 주었고, 교부들 사이에도 어떤 차이점이나 어떤 강조점이 있는지 알른 알 수 있게 되었다.

스콜라 신학자들은 이런 과정을 통해서 기독교 신학에 담겨있는 긴장과 갈등을 해소해 보려는 사명감을 갖게 되었다. 초대 교부들의 신학에서도 단 하나의 권위만 있는 것이 아니라는 사실을 더욱 선명하게 알게 됨으로써, 차이점에 대한 정당성을 찾아 옹호하려는 입장도 강화시켜 주었다. 스콜라주의라는 것을 '신학적 체계를 세우고자 논리적이

(Durham: Duke University Press, 1974). Jean Leclercq, *The Love of Learning and the Desire for God: A Study of Monastic Culture* (N. Y.: Fordham University Press, 1961).

40) Gerhard Ebeling, "The Hermeneutical Locus of the Doctrine of God in Peter Lombard and Thomas Aquinas," in Ernst Käsemann, et al., *Distinctive Protestant and Catholic Themes Reconsidered* (N. Y.: Harper and Row, 1967).

며 기술적인 접근을 하는 것'이라고 규정하고 있다. 기본적으로 이것은 방법을 말하는 것이지, 어떤 형이상학적인 내용을 말하는 것이 아니다.⁴¹⁾

그러면, 과연 우리는 어떤 입장을 취하는 것이 가장 정확한 자료에 입각한 해석일까? 과연 중세에서 종교개혁으로 변혁을 시도한 학자들은 어떤 방법론을 사용했으며, 특히 지대한 영향을 남긴 칼빈의 저술에서는 어떠한가를 생각해 보자.

칼빈의 신학에는 어떤 의미에서는 신학 방법론적인 면에서 볼 때에는 스콜라적 요소가 들어있는 것이 사실이지만, 신학의 내용적인 면에서는 중세말 스콜라적 요소들은 들어있지 않다는 것이 타당성이 있다. 적어도, 칼빈은 로마 카톨릭 신학을 학교에서 배운 바 없었고, 본인이 스스로 연구하였기 때문에, 당대의 스콜라주의 학자들로부터 깊은 영향을 입지는 않았다. 하지만, 칼빈이 파리에서 공부하던 시기에 그곳은 스콜라주의 신학의 본산지였다고 해도 될 만큼 보편화되어 있었다. 따라서 칼빈의 신학적 방법론에 담긴 스콜라적 요소들에 대한 평가를 함에 있어서는 양면성이 있다는 점을 간과해서는 안된다.⁴²⁾ 칼빈이 대부분의 중세 스콜라신학과 다양한 후기 유명론자들의 신학과 방법론을 대부분 거부하였다는 점을 분명히 인식하여야 하지만, 몇 가지 점에서는 공통적인 부분들이 있다는 것도 사실이기 때문이다. 이것을 다시 한번 분명히 표현하면 칼빈과 스콜라주의는 연관을 맺고 있으면서, 한편으로는 결정적으로 다른 요소들이 더 많이 있다라고 요약할 수 있을 것이다.

물러는 박사학위 논문에서 칼빈과 중세 스콜라주의와의 관련성을 고찰한 후, 후기 프로테스탄트 스콜라주의자들과의 연속성을 매우 정

41) J. A. Weisheipl, "Scholastic Method" in *The New Catholic Encyclopedia* (N.Y.: Catholic University Press, 1967), 12:1145~146.

42) Heiko Obermann 박사가 중세 스콜라주의를 세밀하게 연구한 *The Harvest of Medieval Theology*(1963)에는 'scholastic'이라는 신학이 무엇이나를 엄밀하게 규정하고 있다. 역시 Muller 교수도 'scholastic'에 대한 개념규정에서 매우 신중하다고 할 수 있다. Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics*, pp. 16~19.

교한 연구를 근거로 제시하였다.⁴³⁾ 1994년 세계 6차 칼빈학회에서 물러 교수는 칼빈과 칼빈주의자들 사이의 연속성을 다시금 강조하면서, 제한적 의미에서만 스콜라주의를 채택하였다고 주장하였다.⁴⁴⁾ 칼빈과 후기 정통신학자들이 스콜라적으로 신학을 기술하였다는 것은 그런 방법으로 선언을 만들어내는 것을 의미하는 것일 뿐, 내용마저도 무조건 따라가는 것은 아니다. 스콜라주의 신학자들 사이에서도 방법은 같을지 모르지만, 신학의 내용을 서로 다르다. 토마스 아퀴나스, 두란투스, 스코투스, 옥감, 가브리엘 비엘의 신학들은 모두 다 스콜라적이라고 간주되는데, 구체적인 신학의 내용들을 비교해보면 거의 일체성이 없다. 아퀴나스의 신학체계와 비엘의 체계는 전혀 다른 내용을 갖고 있으니, 예를 들면 예정론에 대한 설명은 완전히 대립됨을 볼 수 있다. 하지만, 이들 두 사람은 스콜라주의 신학자들이라고 말해오고 있으며, 그 누구도 이의를 제기하지 않는 결정적인 사실이다.

43) Muller, "Scholasticism, Reformation, Orthodoxy, and the Persistence of Christian Aristotelianism" *Trinity Journal* 19(1998): 81~96; "The Problem of Protestant Scholasticism: A Review and Definition," in *Reformation and Scholasticism*, Willem J. van Asselt & Eef Dekker, eds. (Grand Rapids: Baker, 2001), pp. 45~65; *Christ and the Decree: Christology and Predestination in Reformed Theology from Calvin to Perkins* (Durham, N. C.: Labyrinth, 1986), p. 12.

44) Muller, "Scholasticism in Calvin: A Question of Relation and Disjunction," in *Calvinus Sincerioris Religionis Vindex: Calvin as Protector of the Purer Religion*, ed. W. Neuser(Kirksville, MO: Sixteenth Century Journal Publication, 1997), pp. 247~265; "In short, Calvin's overtly negative reaction to 'scholastic' conveys only a small part of his relationship to medieval scholastic theology, its method, its themes, and its distinctions. Alongside the rejection, there is also appropriation, sometimes explicit, often unacknowledged(p. 265)" 이 논문을 발전시킨 최근 저서도 참고할 것. *The Unaccommodated Calvin* (New York: Oxford University Press, 2001), pp. 50~51. 개혁신학의 연속성을 주장하는 학자들 사이에서도 Muller와 Roger Nicole, J. I. Packer, Joel Beeke 사이에는 강조점이 약간씩 서로 차이가 있다.

같은 시대에 동일한 방법론을 사용하였던 스콜라주의 신학자들이 이처럼 서로 다르듯이, 후기 개혁주의 정통신학자들 시대에도 스콜라적인 요소를 채택하였지만 매우 다른 신학자들이 출현하였다. 그 실례가 아르미니우스와 우르시누스이다.⁴⁵⁾ 이 두 사람은 스콜라적인 방법론을 모두 다 사용했던 네델란드의 정통신학 시대의 지도자들이었다. 다만, 그 신학의 내용이나 방향이나 강조점은 전적으로 서로 달랐다. 우르시누스는 인간의 실패함에 대한 깊은 예민함을 갖고서 종교개혁 이전의 중세 스콜라주의적 전통과 '신스콜라적 전통'(Neo-scholastic tradition)을 채택하였다.

현재 영국 옥스퍼드대학교의 역사신학자 플랫 교수에 의하면 칼빈 이후 개혁신학의 대표자인 우르시누스가 중세의 토마스 아퀴나스와 프란시스코 수아레즈(Franciscu Suarez)의 신스콜라적 신학으로 기울어진 대표적 가교라고 한다. 종교개혁의 신학에서 일종의 변혁적 경향이 드러나게되는 방향전환기의 인물로서 칼빈의 신학보다는 스콜라적

45) Muller, "The Federal Motif in Seventeenth Century Arminian Theology," *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis* 62(1982): 102~22; "Arminius and the Scholastic Tradition," *Calvin Theological Journal* 24(1989): 263~77; *God, Creation, and Providence in the Thought of Jacob Arminius* (Grand Rapids: Baker, 1991); "God, Predestination, and the Integrity of the Created Order: A Note on Patterns in Arminius' Theology" in W. Fred Graham, ed., *Later Calvinism: International Perspectives* (Kirksville, MO: Sixteenth Century Journal, 1994).

Ursinus의 스콜라주의에 관한 연구서로는 John Platt, *Reformed Thought and Scholasticism: The Arguments for the Existence of God in Dutch Theology 1575~1650* (Leiden: E.J. Brill, 1982). Lyle D. Bierma, *German Calvinism in the Confessional Age: The Covenant Theology of Caspar Olevianus* (Durham, N.C.: Labyrinth, 1996). Peter Lillback, "Ursinus' Development of the Covenant of Creation: A Debt to Melanchthon or Calvin?" *Westminster Theological Journal* 43(1981): 247~88. Derk Visser, *Zacharias Ursinus, the Reluctant Reformer: His Life and Times* (N. Y.: United Church, 1983).

요소를 더욱 더 가미하게 되었다는 말이다. 칼 바르트와 코크레인(Cochrane)은 프랑스 갈리칸 신앙고백서와 네델란드 벨직 신경이 개혁주의 전통에 '자연신학'의 이질물을 집어넣음으로 칼빈과 그 후대 신학자들과의 간격이 벌어지게 되었다고 주장했는데, 플랫은 이를 철저히 잘못된 주장으로 반박하였다. 화란 개혁주의 정통신학에서 칼빈과 멜랑톤의 개혁신학적 전통을 벗어나서 중세 스콜라적인 전개방식을 받아들여 사용하면 그런 신학의 문호를 연 사람은 오히려 우르시누스와 그가 펴낸 '하이델베르크 요리문답 해설집'이라는 것이다.

중세 스콜라주의는 자연신학을 통해서 하나님의 존재증명을 시도하였다. 따라서, 이성과 계시, 철학과 신학 사이의 변증법적 대립을 조화시켜서, 인간의 내면에서와 우주 가운데 들어있는 하나님의 자기 표현을 입증하려고 시도하였다. 은총은 자연을 파괴하지 않는다는 확신 하에서 신학과 철학의 조화로운 관계, 긍정적인 연결을 도모하였다. 다시 말하면, 믿음으로만 알 수 있는 것이 아니라 동시에 이성으로도 동일한 진리를 알 수 있다는 것이다. 하지만, 종교개혁자들은 이런 신학적 기초작업을 거부하였다. 성경 이외에는 하나님을 아는 참된 지식의 근거란 없다고 보았다. 따라서 내용상으로는 종교개혁자들의 입장은 확실히 스콜라주의와는 다르다.

칼빈의 경우에도 나름대로의 하나님의 존재 증명을 시도하였다. 하지만, 스콜라주의적인 방법론을 더욱 더 받아들인 학자는 필립 멜랑톤이었다. 그는 하나님의 존재를 입증하는 신학적인 문제들을 종교개혁의 성경중심주의에 따라서 이해했었지만, 차음 철학과 이성을 사용하는데 긍정적이어서 스콜라주의를 받아들이게 한 장본인이었다. 하나님에 대한 모든 자연적 지식들을 율법의 범주에 넣었고, 이에 대립하는 것으로 복음을 대비시켰다.⁴⁶⁾ 물론, 멜랑톤은 이성주의나 스콜라주의

46) Platt, *Reformed Thought and Scholasticism*, p. 32: "If Melanchthon thus escapes the charge of rationalism he can hardly fail but be seen as one of the sources from which this soon emerged."

에 빠지는 것을 거부하였고, 자연신학의 신존재 증명과 같은 변증법을 받아들이는 것도 반대하였으며, 성경에 나오는 하나님 자신의 계시만이 불신자들에게 보다 더 결정적이며 강력한 증거임을 주장하였다.

멜랑톤의 『신학총론』(*Loci Communes*)라는 저술에 과연 얼마만큼 아리스토텔레스의 영향이 들어 있는가는 논쟁의 여지가 많다. 칼빈은 이 책을 제네바에서 불어판으로 번역하여 출간하는 일을 도왔고, 그 서문에서 분명하게 자유의지, 예정론, 성찬론에서 멜랑톤과 다르다고 지적한 바 있으면서도 일독을 권하고 있다. 멜랑톤에게서 아리스토텔레스적인 요소들을 찾아볼 수 있다. 이를 심도 있게 연구한 이탈리아 로마 가톨릭 신학자 벨루치에 의하면 처음에는 멜랑톤이 거부했다가 나중에는 아리스토텔레스의 방법론을 수용했다는 것이다.⁴⁷⁾ 하지만, 멜랑톤에 비해서, 아리스토텔레스에 대한 칼빈의 태도는 매우 모호하다. 우리는 『기독교 강요』 여러 곳에서 아리스토텔레스가 삼단논법과 ‘인과율’적 사고와 용어들을 많이 발견하였다.⁴⁸⁾ 물론, 칼빈이 배자보다는 훨씬 아리스토텔레스적인 요소를 덜 사용한 것만은 분명하지만, 그럼에도 불구하고 매우 의미심장한 대목에서 채택하고 있는 것이다. 따라서 배자나 종교개혁 후기 정통 신학 시대의 여러 학자들이 아리스토텔레스적인 방법론을 많이 채택했다고 해서 칼빈의 신학을 왜곡시켰다고 말할 수 없는 것이다. 칼빈과 그의 계승자들을 범주화시킬 때에 하나의 핵심 요소들만으로는 비교하거나 대비시켜 볼 수 없는 넓은 관점이 요구된다.

멜랑톤의 제자였던 우르시누스는 하이델베르크 요리문답을 작성한 정통신학의 대변자로서, 자연신학과 이성을 훨씬 더 많이 채택한 신학자였다. 우르시누스의 영향으로 말미암아 더욱 더 개혁신학에서 하나

47) Bellucci, *Science de la Nature et Reformation: la Physique au Service de la Reforme dans l'enseignement de Philippe Melancthon*(1998).

48) Christopher Kaiser, "Calvin's Understanding of Aristotelian Natural Philosophy: Its Extent and Possible Origin," in *Calviniana*, pp. 77~92.

님의 존재 증명과 같은 변증법적 방법론을 많이 사용하도록 문호를 개방하게 되었다고 보여진다. 하지만, 요리문답 해설은 인용된 성경에 대한 설명들을 거의 대부분 칼빈의 주석에서 찾아 밝히고 있다.⁴⁹⁾

네델란드에서 스콜라적 정통신학의 계보를 삼 단계로 나누어서 밝힌 바 있거니와,⁵⁰⁾ 우르시누스의 후대에서는 램버트 다네아우(Lambert Daneau), 유니우스, 보르스티우스 등 라이덴 신학부의 여러 교수들이 이같은 방법을 채택하였다. 하지만 가장 결정적으로 스콜라주의에 심취한 신학자는 알미니우스의 추종자였던 시몬 에피스코피우스였다. 그는 바른 이성과 자유의지를 가지고 자연 세계로부터 하나님을 아는 지식을 얻어낼 수 있다고 확신하였다. 따라서, 에피스코피우스의 이런 주장은 칼빈의 하나님을 아는 지식론과는 완전히 거리가 먼 것이고, 아마도 알미니우스의 인간 자유의지론마저도 넘어서는 것이었다. 그래서, 코케이우스는 끝까지 스콜라적 방법론에 반대하였다.

우리가 신학을 연구하면서 조심해야할 것은 작위적인 해석이다. 즉, 한 두 가지 기준 혹은 핵심교리라고 일방적으로 선택해 가지고, 그 해당주제에 관해서만 소수의 정통신학자들의 저술에 조명해 보는 것은 매우 잘못된 가능성이 있다. 그리고 몇 대목만을 인용해서 후기 정통신학자들의 신학이 칼빈보다 훨씬 더 아퀴나스적인 스콜라주의를 받아들였다고 판결해버리는 식의 연구는 잘못된 의도와 선입견에 의해서 조작될 가능성마저 배제할 수 없다. 종교개혁자들이 중세를 거쳐서 초대교회로 거슬러 올라가면서 서구 신학의 전통을 파악하고 교부들의 계승자로서 성경적 신학을 세우기려고 노력했었고, 그런 입장은 역시 종교개혁 후기의 신학자들에게서도 일관되게 드러난다. 이들 사이에 과거와의 무조건적 연속성이라는 것도 불가능한 것이고, 철저하고도 완전한 불연속성도 불가능하다.

49) G. W. Williard, *The Commentary of Dr. Zacharias Ursinus on the Heidelberg Catechism*(1851; Grand Rapids: Eerdmans, 1954).

50) 김재성, 『개혁신학의 광맥』, pp. 297~384.

개혁주의 신학자들은 모두 다 넓은 의미에서는 어거스틴의 전통 안에서 서서 펠라기우스의 사상에 반대하였으며, 각각 자신들의 새로운 신학적 방향설정에 노력하였다고 보는 것이 타당하다. 정통신학이 채택한 스콜라적 방법론은 ‘대중적 방법론’에 비해서 훨씬 전문적인 신학을 다룬다는 의미로 쓰여졌고, 중세 신학자들과 칼빈을 비롯한 종교개혁자들의 사상을 뿌리로 하여 나왔다는 맥락을 고려하는 연구라야만 하고, 과거의 신학을 부정하거나 대항하려 했었다는 식으로 정립하는 것은 옳지 않다.⁵¹⁾

물러 교수는 종교개혁 후기에 발전된 가장 순수한 신학이란 ‘인간 중심의 신학’에서 ‘하나님 중심의 신학’으로 변형되어지는 것을 의미한다고 보았다.⁵²⁾ 인간에서 하나님으로 탐구의 대상을 바꾸는 것이란, 다른 표현으로 하면, ‘영광의 신학’(theologia gloriae)에서 ‘십자가의 신학’(theologia crucis)으로 주제를 바꾸는 것이기도 하다. 인간이 가지는 구원론적인 확신에다 신학의 초점을 맞추지 않고, 신학의 객관성을 확보해 주는 하나님의 계시에 대한 재인식을 새롭게 하는 것이다.

인간의 인식이나 사상보다는 하나님의 객관적인 말씀에서 신학의 핵심을 찾으려 했다는 것은 이미 구 시대적인 신학과 결별을 의미한다. 개혁신학자들은 로마 카톨릭의 토마스 아퀴나스가 주장하는 신학을 거부하고 철저하게 새로운 대안을 제시했다. 토미즘에서는 신학을 과학(scientia) 혹은 지식(knowledge)으로 다루려는데 대해서도 반대했다. 물론 종교개혁 후기 교리학자들은 수학적인 정확성과는 다른 의미에서 신학적인 정확성을 추구하였었다. 하지만, 그것은 인간의 두뇌에서 나온 수리적인 결론으로 판기를 나는 것이 아니라, 오히려 지혜

51) Donald Sinnema, “The Distinction Between Scholastic and Popular: Andreas Hyperius and Reformed Scholasticism,” in *Protestant Scholasticism*, pp. 127~143.

52) Richard Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics*, vol. 1: *Prolegomena to Theology* (Grand Rapids: Baker, 1987), pp. 65~66.

(sapientia)로서 입증되는 것이라고 생각하였다. 이것은 단순히 신학이라는 학문을 세우는 원리로서만 쓰여진 것은 아니고, 그들의 신앙생활을 통해서 가장 순수한 신학으로 입증하고자 했던 핵심원리이기도 했다.

스콜라주의와 휴머니즘의 조화와 극복

칼빈의 신학방법론에 대한 여러가지 해설들, 스콜라주의, 중세말기의 유명론 신학, 스코틀랜드 신학, 휴머니즘, 초대 교부들의 신학 등으로부터 영향을 입었다는 이론들이 여전히 제기되고 있고 칼빈학자들 사이에서 일치점을 찾기란 어려워 보인다. 이 간단치가 않은 문제를 해결하기 위해서 ‘스콜라적 칼빈’만 이해할 것이 아니라, 그가 파리에서 성장하던 시대에 받았던 전교육과정을 무시할 수 없기 때문이다. 칼빈은 수도사로서 스콜라적인 교육만을 받았던 루터보다는 훨씬 후대에 학문을 시작하였고, 그 때는 서구 유럽의 최고 학문이 매우 다르기 때문이다.

칼빈의 방법론을 연구한 후, 최근 저술에서 로이터와 토렌스가 새롭게 주장한 이론은 매우 흥미롭다.⁵³⁾ 칼빈은 프랑스 파리에서 수학하는 동안에 스코틀랜드 출신의 신학자 존 메이어(John Major)에게서 인문학을 배웠다는 것이다. 그러나 아직까지는 메이어의 수업을 받았는지 확실치 않다. 그런가 하면, 오버만과 맥그라쓰 등은 파리에서 수학하던 시대에 후기 유명론의 영향을 받으면서, ‘신과 스콜라 어거스틴주의’ 영향을 입었고, 특히 둔스 스코투스의 영향을 깊이 받았다고 본다.⁵⁴⁾

53) T. F. Torrance, *The Hermeneutics of John Calvin* (Edinburgh: Scottish Academic, 1988), pp. 96~111. Karl Reuter, *Das Grundverständnis der Theologie Calvins* (Neukirchen: 1963).

54) Heiko Oberman, *Masters of the Reformation: Emergence of a New Intellectual Climate in Europe*(1981). idem, *Initia Calvini: The Matrix of Calvin's Reformation* (Amsterdam: Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, 1991), pp. 117~121. Alister E. McGrath, *A Life of Calvin* (Oxford: Blackwell, 1990).

또한 칼빈의 신학방법론에서 휴머니즘(Humanism)의 영향과 방법론적 흔적, 혹은 인문주의적 연속성은 부인할 수 없다는 것이 여러 연구를 통해서 입증된 바 있다. 휴머니즘의 영향을 입은 것은 사실인데, 과연 누구에게 깊은 영향을 입었는가에 대해서는 확실하지가 않다. 어떤 학자는 칼빈이 에라스무스에게서 많은 영향을 받았다는 점이 여러 주석에서도 나오고 있음을 목격하고 있다. 비록 칼빈이 에라스무스를 비판하면서도 말이다.⁵⁵⁾ 칼빈이 때로는 어거스틴을 비판하면서도 그의 영향이 많이 남았다는 사실을 기억해야 할 것이다. 물론 에라스무스적인 학문을 끝까지 붙잡은 것은 아니지만, 칼빈에게 있어서 성장기에 수학하면서 영향을 입은 휴머니즘이 남아 있었다는 것은 의문의 여지가 없으며, 다만 성경의 정신에 맞는 것들을 받아들였다고 보아야 한다. 16세기 초엽의 휴머니즘은 오늘의 휴머니즘과는 달리, 기독교 철학이었고, 칼빈이 훌륭한 문장가로 인정을 받을 수 있었던 것은 그의 휴머니즘 학습(*ad fontes*)에서 나온 것이다. 갬블(Richard C. Gamble) 박사는 '칼빈의 방법론에는 에라스무스적인 요소들이 여전히 많이 남아있다는 점'에 대해서 1990년 세계 제 7차 칼빈 학회에서 제시한 바 있다.⁵⁶⁾ 앵겔 교수도 '칼빈의 인간론'을 다루면서 부록에서 휴머니즘의 영향을 입은 칼빈의 신학방법론을 제시한 바 있다. 스킨너(Skinner)는 초기 형태의 휴머니즘이 이탈리아에서 발생한 것은 스콜라주의 신학 이전에 이미 실재하고 있었다고 본다.⁵⁷⁾

55) William Bouwsma, *John Calvin: A Sixteenth Century Portrait* (New York: Oxford University Press, 1988).

56) Richard C. Gamble, "Current Trends in Calvin Research, 1982~1990" in *Calvinus Sacrae Scripturae Professor: Calvin as Confessor of Holy Scripture*, ed. Wilhelm Neuser (Grand Rapids: Eerdmans, 1994), p. 98. Mary Potter Engel, *John Calvin's Perspectival Anthropology* (Atlanta: Scholars Press, 1988), appendix, "Calvin on Humanism"은 이 복잡한 문제점에 대해서 보다 균형잡힌 안목을 제공하고 있다.

57) Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, 23, 73.

루터와 칼빈 등의 종교개혁자들이 과연 스콜라주의를 어떻게 활용했느냐에 대한 연구가 새롭게 펼쳐내는 결과로 인해서 이들의 가설은 크게 손상을 입게 되었다. 1970년대 새로운 소수의 신학자들이 19세기적인 이주 편협하게 채색된 후기 칼빈주의 신학해설에 대하여 도전적인 연구를 제기하였다. 제 1차 세계 대전 이후로 칼빈에 대한 새로운 조명이 일어났던 것과 같이, 20세기 후반에 가서야 비로소 개신교 스콜라주의에 대한 재평가를 펴낸 것이다. 로버트 프라우스가 스콜라적 루터파 신학을 상세히 서술하였고, 질 라일, 맥피가 베자의 신학에 대한 철저한 재해석을 내 놓았고, 도벨리 등이 다른 정통신학자들의 스콜라주의에 대해서도 깊은 연구서들이 나오게 되었다.⁵⁸⁾ 최근에는 리차드 물리가 이 분야에 대한 광목할만한 저술들을 펴냄으로써, 이제는 더 이상 '이성주의자들'이라는 평가는 잘못이라는 확신을 갖게 되었다. 그리고 후기 칼빈주의자들과 스콜라주의와의 관련성을 밝히는 연구들이 잔키우스, 우르시누스, 플라누스 등을 중심으로 발표되었다.

물리 교수는 오버만이나(Oberman)이나 바우스마(Bouwsma)와는 다른 방식으로 16세기 초반의 칼빈과 17세기 정통 칼빈주의자들의 연속성을 주장하고 있다.⁵⁹⁾ 그의 최근 저술, 『적용시키지 않은 칼빈』에서

58) Robert D. Preus, *The Theology of Post-Reformation Lutheranism*, 2 vols. (St. Louis: Concordia, 1970-1). Jill Raitt, *The Eucharistic Theology of Theodore Beza* (Chambersburg: American Academy of Religion, 1972); idem, *The Colloquy of Montbéliard: Religion and Politics in the Sixteenth Century* (Oxford: Oxford University Press, 1993). Ian McPhee, "Conservator or Transformer of Calvin's Theology? A Study of the Origins and Development of Theodore Beza's Thought 1550~1570" (Ph.D. diss. Cambridge University, 1979). John Patrick Donnelly, *Calvinism and Scholasticism in Vermigli's Doctrine of Man and Grace* (Leiden: E.J. Brill, 1976); idem, "Italian Influences on the Development of Calvinist Scholasticism," *Sixteenth Century Journal* 7(1976): 81~101.

59) William J. Bouwsma, "The Two Faces of Humanism," in *Itinerarium Italicum: The Profile of the Italian Renaissance in the Mirror of its Euro-*

칼빈의 신학방법론에 담긴 스콜라적 측면과 휴머니즘적인 양면성을 균형 있게 설명하면서, 이 양자를 조화하고 극복한 것이 칼빈의 신학방법론이었다고 지적한 바 있다.⁶⁰⁾ 칼빈의 신학과 방법론에 대해서 켈리(D. Kelly) 교수는 스콜라주의와 휴머니즘 사이에는 엄격한 불연속성이 있었다기 보다는 서로 공유하고 상호 교류적인 내용들이 많았음을 주목하도록 요청하고 있다. 칼빈은 이 두 가지 요소들을 배격하고 성경적인 신학을 세우고자 노력하였지만, 이 두 가지 학문으로부터 상당한 부분도 물려받았다는 점도 일반적으로 받아들여지고 있는 실정이다.

결론으로, 우리가 칼빈을 연구하는 분명한 이유가 있다면, 그의 사상과 신학이 오늘의 문제에 대해서 해답을 제시해 주고 있기 때문일 것이다. 그러나 우리는 직접적인 추론할 때에, 선입견에 사로잡히지 않도록 조심해야만 한다. 칼빈을 이용하려는 의도에 서지 않도록 신중해야 한다는 말이다. 물론 교수의 철저한 원문자료를 근거로 한 연구성과는 칼빈 연구자들에게 이런 조심성과 주의력을 요청을 하고 있는 것이다. 21세기 신학자들의 논쟁 속으로 칼빈을 직접 대입하는 것은 매우 무리라고 생각해야 한다. 예컨대, '구원의 서정'(ordo salutis)에 관한 후기 정통과 개혁학자들의 논쟁이 치열했었다고 해서, 칼빈에게서 그 근거를 찾으려 한다면, 정확한 비교연구가 되지 않는 것이다. 칼빈은 중세 신학에 담긴 연속적으로 진행적인 구원론 혹은 초기적인 형태의 구원의 서정을 거부하였고, 자신의 구원론에서도 어떤 일정한 인과율적 구조를 만들지는 않았다.

현대 신학자들마다 자신의 선입견과 의도적인 목적을 위해서, 칼빈과 후기 칼빈주의자들 사이의 연속성과 불연속을 대비시켜서 연구하는

학자들이 칼 바르트 학파(Barthians)와 신퓨리탄 학파(New-Puritans)로 서로 나뉘어서 대립하고 있는 실정이다. 서로 간에 칼빈을 아전인수격으로 인용하여 자신들의 신학을 정당화하려는 것은 정당하지도 않을 뿐더러, 유의하지도 않은 일이다.

개혁신학의 정수는 성경에서 나왔으며, 신앙고백에 따라서 교리적으로 체계화된 가르침들은 초대 교부들과 어거스틴의 저술들을 근거로 한 것이다. 개혁신학의 정신과 내용들은 칼빈에게서 17세기 정통신학자들로 이어지면서 거대한 연속성을 유지하고 있음에 주목하여야 한다. 개혁주의 신학의 핵심은 신앙고백서들과 신조들에서 밝히 드러나고 있으며, 이들 제네바 요리문답, 제2헬베타 신앙고백서, 벨직신경, 하이델베르크 요리문답, 돌트 신경, 웨스트민스터 신앙고백서에서 그리고 후대로 이어지면서 중요한 신학적인 강조점이 다양하게 발전하여 왔던 것이다. 다만, 각 시대마다 신학적인 강조점이 다르게 되는 것은 복음을 듣는 대상과 논쟁하게된 사조가 다르기 때문이다. 성경관이 동일하고 신학의 목적이 분명한 사람들에게 과연 신학적인 중대한 변질이 왔다거나 유대감이 상실되었다고 비판할 수만은 없다. 17세기 유럽에서 발전된 교리들과 교훈들은 종교개혁의 기본적인 노선에서 나온 개혁신학의 정수들이며, 오늘날개혁주의 교회에서도 강조되고 전달되어야 할 신앙의 정수이다.(*).

pean Transformations, ed. H. A. Oberman and T. A. Brady (Leiden: E. J. Brill, 1975), pp. 3~61.

60) R. Muller, *The Unaccommodated Calvin* (New York/Oxford: Oxford University Press, 2002), 제10장 "The Study of Calvin: Contexts and Directions"을 참고할 것.