

고신대 개혁주의학술원 제5회 신진학자 포럼

일시: 2017년 7월 24일(월) 오후 2시
장소: 부산남천교회

Timetable

- 1부: 예배 2:00-2:10 사회: 이신열 교수(개혁주의학술원장)
●설교 ----- 이신열 교수(개혁주의학술원장)
- 2부: 논문발표 2:10-5:00 사회: 황대우 교수(개혁주의학술원책임연구원)
- 강사소개 2:10-2:15 ----- 사회자
- 발표1 2:15-3:05
“예전과 신앙 형성에 대한 존 칼빈의 견해” 문화랑 박사
- 휴식 3:05-3:15
- 발표2 3:15-4:05
“헤르만 비치우스의 믿음에 대한 이해” 이현승 박사
- 휴식 및 포토타임 4:05-4:15
- 질의토론 4:15-5:00

Profile



문화랑 박사

문화랑 박사는 고려신학대학원 M.Div 졸업 후, Calvin Theological Seminary에서 Th.M 예배학을 전공하고, Garrett Evangelical Theological Seminary에서 Ph.D 예전학을 공부하고, “어린이, 지적장애인, 그리고 예전이 신앙 형성에 미치는 영향”의 주제의 논문으로 학위를 받았다. 현재 고려신학대학원 조교수이다.



이현승 박사

이현승 박사는 연세대학교에서 파이프 오르간을 전공하고, 백석대학교 신학대학원 M.Div 졸업 후, 백석대학교 기독교전문대학원에서 Th.M.역사신학을 전공, 같은 대학원에서 Ph.D. 역사신학을 공부하고, “헤르만 비치우스의 신론 연구 - Exercitationes sacrae in symbolum quod Apostolorum dicitur를 중심으로”의 논문으로 학위를 받았다. 현재 백석대학교 신학대학원 및 서울 한영대학교에 출강하고 있다.

예전과 신앙 형성에 대한 존 칼빈의 견해¹⁾

문화랑 박사

들어가면서

존 칼빈의 예배 신학은 16세기 당대뿐 아니라 지금까지 개혁파와 장로교 교회들의 신학과 실천에 큰 영향을 끼쳐왔다.²⁾ 전 세계 곳곳에서 종교 개혁 500주년을 기념해 종교개혁자들의 신학 사상과 예배 실천에 대한 재조명이 이루어지고 있다. 이때 한국 장로교의 예배 신학에 가장 큰 영향을 주었다고 평가되는 존 칼빈의 예배 신학을 살펴보는 것은 큰 의미가 있다. 전통적으로 한국 교회는 신앙 형성적 차원에서 하나님의 말씀과 교리가 가장 중요한 요소라고 강조해왔다. 그러나 눈에 보이는 말씀이라 불리는 성찬과 예전적 실천(liturgical practice)에 대해서는 상대적으로 그 중요성을 간과해왔다고 볼 수 있다. 거기에는 중세의 로마가톨릭이 보여준 예전에 대한 과도한 강조와 잘못된 사용에 대한 반발감이 크게 작용하였다고 볼 수 있다. 그렇다면 한국의 개신교단들의 신학과 실천에 가장 큰 영향을 주었던 존 칼빈은 예전(liturgy)에 대해서 어떻게 생각하였을까? 예전에 대해서 어떤 태도를 취하였으며, 예전과 신앙 형성의 연관성에 대해 어떤 견해를 피력했을까?

지금까지 칼빈에 대한 연구는 그의 주저인 기독교 강요를 중심으로 이루어졌다. 예배와 성례에 대한 칼빈의 견해도 주로 기독교 강요를 중심으로 이루어졌다. 그러나 북미의 저명한 개혁주의 예배학자인 존 윗트블릿(John Witvliet)은 칼빈에 대한 연구가 다른 중요한 이미지를 희생하면서 기독교 강요에만 너무 집중되는 경향이 있다고 지적하였다.³⁾ 즉 칼빈의 예배 사상을 정확히 분석하기 위해선 칼빈의 주석들, 예배 규범(worship directory), 편지들, 소논문들을 종합적으로 참고하여야 한다는 것이다.

본 연구는 칼빈의 다양한 저술들을 살펴봄과 과연 존 칼빈은 예전과 그것의 사용에 대해 어떻게 생각하였으며, 과연 그것이 신자의 신앙 형성에 어떤 영향을 준다고 생각했을까를 살펴보고자 한다. 나는 칼빈이 신앙 형성과 발달에 있어서의 예전의 중요성을 인지하였고 그것의 실천과 반복이 형성적 힘(formative power)을 가진다는 생각을 가지고 있었음을 증명할 것이다.

예전에 대한 칼빈의 견해

일반적으로 대다수의 개혁파와 장로교 교회들은 칼빈이 예전과 “세레모니”(ceremony)에 관해 부정적인 견해를 가졌다고 생각한다.⁴⁾ 듀크 대학교에서 오랫동안 조직신학과 예전학을

1) 본 논문은 본인의 저서 “Engraved upon the Heart” 의 chapter 2를 수정 보완한 것이다. see Hwarang Moon, *Engraved upon the Heart: Children, the Cognitively Challenged, and Liturgy's Influence on Faith Formation* (Eugene, OR: Wipf & Stock Publisher, 2015)

2) Ray Lanning, “Foundations of Reformed Worship,” in *Living for God's Glory: An Introduction to Calvinism*, ed. by Joel R. Beeke (Sanford, FL: Reformation Trust, 2008), 231-32.

3) John D. Witvliet, *Worship Seeking Understanding: Windows into Christian Practice* (Grand Rapids: Baker, 2003), 129.

4) Elsie Anne Mckee, “Context, Contours, Contents: Towards a Description of the Classical Reformed Teaching on Worship,” *The Princeton Seminary Bulletin* 16 (1995), 187. 맥키는 왜 프로테스탄트들이 그들이 물려받았던 의식(rite)들을 반대했는가에 대해 몇 가지 분석을 제시한다:

가르쳤던 지오프리 웨인라잇(Geoffrey Wainwright)은 “가장 강력하게 부차적인 세례모니를 악마적이고 우상숭배적이라고 관련시켰던 사람은 바로 존 칼빈이었다”고 지적한다.⁵⁾ 물론 16세기 당시 칼빈의 개혁, 특별히 제네바에서 그가 주도한 개혁을 볼 때 웨인라잇의 지적은 꽤 명확하다고 볼 수 있다. 그러나 존 윗트블릿이 주장하듯 칼빈은 단순히 “완고한 우상파괴자”나 “로마가톨릭 형태들의 열렬한 반대자”가 아니었다. 칼빈의 저술들은 “기독교 예전의 가치, 목적, 본성에 대한 놀랍고도 일반적으로 잠재된 가치”를 가지고 있다.⁶⁾

칼빈은 예전 자체를 거부하지 않았다. 존 윗트블릿은 “칼빈의 의도는 공적 예배에 있어서 예전의 남용이 근절되어야 하는 것이지, 예전 자체의 폐지는 아니었다”라고 언급한다.⁷⁾ 칼빈은 마음으로부터 오는 “신실한” 그리고 “영적인” 예배를 강조했다.⁸⁾ 몇몇 신학자들은 칼빈이 예전의 사용에 대해서는 거의 관심이 없고, 그는 오직 “말씀의 예전”에만 흥미를 가졌다고 믿는다.⁹⁾ 그러나, 칼빈은 예배에 있어서 형태가 반드시 존재해야 하며, 외부적 형태 자체는 불필요한 것이 아니라고 믿었다. 칼빈은 다음과 같이 말했다. “마음의 내적 예배는 만약 사람 앞에서의 외적인 고백이 없이는 충분하지 않다. 종교는 마음속에서 그것의 적합한 자리를 진정으로 가진다: 그러나 이것에 근거해서 공적 고백이 그것의 열매로서 뒤따라온다.”¹⁰⁾ 즉 내면의 신실함은 적절한 형태로 표현되어야 함을 칼빈은 주장한다.

예를 들면 기도에 관한 언급에서, 칼빈은 “무릎을 꿇는다든지, 머리에 쓴 것을 벗는다든지 하는 습관적인 몸의 자세들은 하나님을 더 높이 받들고자 하여 행하는 것이다”¹¹⁾ 라고 말했다. 즉 그는 기도에 있어서 외적인 형태의 사용을 거부하지 않았다. 그는 형태(form)는 사람이 “하나님을 경배”하는 마음을 고양시키는데 도움이 되어야 한다고 믿었다. 왜냐하면 “생각이 위를 향하지 않은 상태에서 드리는 기도는 순전하지 못하다”고 생각했기 때문이다.¹²⁾ 계속해서 칼빈은 “하나님께서서는 실제로 눈에 보이는 성소에서 그의 현존에 대한 실제 표를 주셨지만, 그의 백성의 감각과 생각을 이 지상의 요소들에 묶으려는 목적을 위한 것이 아니었다. 그는 이러한 외부 상징이 사다리 역할을 하여 신실한 자들이 천국으로 올라갈 수 있기를 바란다”고 말했다.¹³⁾ 그에게 있어서 예배에 있는 외적인 요소는 그 자체에 효력이 있는 것이 아니다. 그러나 그것은 도구로서 사람들로 하여금 하나님을 대면하고(encounter) 사다리와 같이 사람의 마음을 올라가게 하는 것(ascend)이었다.¹⁴⁾

“첫번째는 윤리적인 것이다.” 프로테스탄트들은 “정교화된 세례모니”들은 사람들의 마음을 빼앗고 낭비적인 것이라고 보았다. 더욱이 당대의 성례에 관한 예전들이 “마술적”이거나 “비성경적” 그리고 “선행”과 관계있는 것도 큰 이유 중의 하나였다. 그러므로 프로테스탄트들은 “성경적 강해 설교”, “성례에의 공동적 참여”, “회중 찬송”을 강조하였다.

5) Geoffrey Wainwright, *Doxology: The Praise of God in Worship, Doctrine and Life* (New York: Oxford University Press, 1980), 266.

6) Witvliet, *Worship Seeking Understanding*, 127.

7) Witvliet, *Worship Seeking Understanding*, 133

8) John Calvin, “Commentaries on Hosea,” vol. 13 of *Calvin’s Commentaries*, trans. John Owen (Grand Rapids: Baker, 2005), 233.

9) Linda Jo H. McKim, “Reflections on Liturgy and Worship in the Reformed Tradition,” in *Major Themes in the Reformed Tradition*, ed. by Donald K. McKim (Eugene, OR: Wipf & Stock, 1998), 306.

10) John Calvin, “Commentaries on the Book of Genesis,” vol. 1 of *Calvin’s Commentaries*, trans. John King (Grand Rapids: Baker, 2005), 354.

11) Calvin, *Institutes*, III.xx.33.

12) Calvin, *Institutes*, III.xx.16.

13) John Calvin, “Commentary on the Book of Psalms,” vol. 4 of *Calvin’s Commentaries*, trans. James Anderson (Grand Rapids: Baker, 2005), 1:122.

14) 줄리 캔리스(Julie Canlis)는 “인간의 올라감(ascend)은 칼빈의 사상에서 그리스도에 참여함의 문제

칼빈은 성례를 “인”(seal)으로 비유한다. 즉 하나님의 약속은 성례에 의해 보증된다는 것이다.¹⁵⁾ 비록 그 약속은 그 자체로 확실한 것이지만, 성례는 인간의 연약함 때문에 필요한 것이다.¹⁶⁾ 칼빈은 하나님께서는 사람들이 육적인 것을 통해 영적인 것을 보도록 도우신다고 생각했다.¹⁷⁾ 즉 칼빈은 예전적 행위와 성례가 인간의 신앙을 돕기 위한 수단으로서 필요한 것으로 보았음을 알 수 있다. 그러나 그는 믿음이 없이 이런 것들 자체는 아무런 유익을 주지 못한다고 주장했다. 그러므로 칼빈은 바른 믿음의 고백을 위한 신앙 교육을 강조했다.

게다가, 칼빈은 신앙 형성의 과정 속에서 반복의 효과를 인지한 것처럼 보인다. 예를 들면, 칼빈의 매주 성찬에 대한 주장은 단지 성찬이 예배에서 중요한 요소이기 때문만이 아니라, 그는 매주 반복되는 예배 속에서 말씀과 성찬을 중심으로 성도의 믿음과 성숙한 태도의 형성을 기대했기 때문이다. 리 웬델(Lee P. Wandel)은 칼빈의 의도를 이렇게 설명한다. “사람은 단 한번의 성만찬으로 그리스도와 완전히 하나가 되지 못한다. 성령님에 의해 말씀과 성찬이 상호 의존함을 통해 그것이 반복됨으로 온전해 지는 것이다. 그러므로 성찬을 자주 가지는 것이 칼빈에게는 개인의 존재와 지식이 변모하는 그리스도인으로서의 성장에 필수적인 것이었다.”¹⁸⁾

이 분석은 말씀과 성례가 매주 반복됨으로 이런 요소들이 사람의 존재와 이해를 고양시키고 변화시키며 시너지 효과를 낸다는 점에서 설득력이 있다. 칼빈에게 있어 성례들은 세례모니(ceremonies)인데, 그것에 의해 “하나님은 그의 백성들을 훈련시키셔서 첫째로 내적인 믿음을 장려하시고 일깨우시며 확증하시며, 둘째로, 그들의 신앙을 사람들 앞에서 증거하게 하시는 의식들이다”라고 말했다.¹⁹⁾ 즉 칼빈은 세례모니로서의 성례들을 통해서 믿음이 성장되고 훈련됨을 주장했다. 즉 그에 따르면, 공예배와 성례의 경험과 참여는 신자의 이해를 고양하는 것이다.

칼빈은 예전이 하나님의 말씀에 근거해야 한다고 믿었다. 인간의 신실한 마음에서 나온 내적인 예배가 외적인 예전보다 훨씬 중요한데, 때때로 예전이 하나님께 초점을 맞추기보다는 외부적인 형태에 고정되어 미신적인 마음에 의해 시행될 때도 있기 때문이다. 칼빈은 단순한 형태를 가지고 있었던 초대 교회의 예배를 이상적인 것으로 여겼고, 예전 자체를 버리려는 것보다 그것들을 새롭게 하고자 노력하였다.²⁰⁾

칼빈의 예배 신학의 핵심을 이해하기 위해선 3가지를 고려해야 하는데 그것은 그가 처했던 16세기의 상황, 그의 주석적 원칙들, 그리고 예배 신학을 행함에 있어서의 “이해”에 대한 강조다.

먼저, 16세기의 종교개혁을 둘러싸고 있었던 상황(context)이 고려되어야 한다. 로마 가톨릭 그리고 재세례파들과의 논쟁에서 볼 수 있듯이, 종교개혁가들 사이에도 예배 가운데

이다.”라고 말한다. 그녀의 설명에 따르면, 칼빈에게 있어서 사다리는 그리스도이며, “그의 올라가심에 우리가 참여함에 의해서, 우리의 올라감은 그리스도의 올라가심에 심오하게 묶이는 것이다.” see Julie Canlis, *Calvin's Ladder: A Spiritual Theology of Ascent and Ascension* (Grand Rapids: Eerdmans, 2010), 50.

15) Calvin, *Institutes*, IV.xiv.5.

16) John Calvin, *Joannis Calvini Opera Selecta*, vol. 5, ed. Petrus Barth and Guilelmus Niesel (Munich: Kaiser, 1926), 261.

17) John Calvin, *Joannis Calvini Opera Selecta*, vol. 5, 118.

18) Lee Palmer Wandel, *The Eucharist in the Reformation: Incarnation and Liturgy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 171-172.

19) Calvin, *Institutes*, IV.xiv.19.

20) Hughes Oliphant Old, *The Patristic Roots of Reformed Worship* (Zurich: Theologischer Verlag, 1975), 24.

인간적인 요소들을 어떻게 다루어야 하는지에 대한 의견차가 있었다. 저명한 칼빈 연구가인 헤르만 셀더하우스(Herman Selderhuis)는 “예전적인 문제에 관해서...[칼빈은] 외부적인 요소들을 과소평가 하지도, 과대평가 하지도 않는 중도(via media)를 추구하였다”고 지적한다.²¹⁾ 실제로 칼빈은 상징(symbol)의 역할이나 도움으로서의 외부적 표지를 문제시하지 않았다.

성례라는 용어는 일반적으로 하나님께서 그의 약속의 진실성을 더욱 확신하게 하고 신뢰하게 하기 위하여 사람들에게 베풀어주신 모든 표징들을 다 포괄한다.만일 하나님께서 태양이나 별이나 땅이나 돌에 그런 의미 있는 말씀을 새겨 놓으셨다면, 그 모든 것들이 우리에게 성례가 되는 것이다. 똑같은 은이라도 천연 그대로의 은과 동전으로 만들어진 은은 서로 천연 다른 것이 아닌가? 천연의 은은 자연 상태 그대로 있지만, 동전으로 만들어 놓은 은은 거기에 공식 표지가 새겨져 있어서 천연 새로운 가치가 부여되어 있는 것이다. 그러니 하나님께서 자신이 친히 창조하신 것들에 그의 말씀을 새겨 넣으셔서, 그 전에는 그저 물질에 불과하던 것들을 성례로 만드실 수 없겠는가? ²²⁾

칼빈은 성례의 개념에 관해 열린 마음을 가졌다. 그에게는 어떤 것이든 만약 하나님이 그것을 사용하시기 원하면 성례전적(sacramental)인 것이 될 수 있다. 비록 물질(object) 자체는 힘을 가지고 있지 않지만 그것의 사용은 공적인 수용(acceptance)을 통해서 가치를 가질 수 있다. 이 부분에 대해 도널드 베일리(D. Baillie)는 칼빈의 언급이 “엄밀하고 적합한 의미에서의 성례를 말하는 것은 아니지만, 하나님이 그가 창조하신 요소들 중 하나를 취하여 성례전적으로 사용하실 수 있다는 차원에서 무척 흥미롭다”고 평가한다.²³⁾

츠빙글리 사상과 ‘로만 가톨릭시즘’(Roman Catholicism) 성례 신학의 한계를 극복하면서 칼빈은 제 삼의 길을 선택하였다. 그는 말씀과 성례사이에, 그리고 “객관적 선물”(objective gift)과 “주관적 반응”(subjective response)의 관계에 대한 균형 잡힌 견해를 가진다.²⁴⁾

두 번째 고려는 칼빈의 주해의 원칙인, “간결성과 용이성”(brevitas et facilitas)이 어떻게 칼빈의 해석학적인 특징이 되었고, 그의 예배 신학에 영향을 미쳤는가 하는 것이다.²⁵⁾ 칼빈의 주석들과 파커(Parker), 배틀즈(Battles)와 같은 신학자들의 견해를 논하면서 리처드 갬블(Richard Gamble)은 “칼빈은 그의 가르침의 스타일을 단순하게 유지했고,” “둔한 학생이라도 이해할만하게 그의 주석을 만들었다”고 주장한다.²⁶⁾ 이런 칼빈의 신학적, 해석학적 원리는 그의 예배 신학에도 영향을 주었다. 존 리스(John Leith)는 “단순성은 칼빈 저작 전체를 통해 반복되는 주제이며, 그것은 그의 실천의 특징이었다...그는 그것을 예전, 행정조직, 그리고 생활양식에 적용하였다”고 주장한다.²⁷⁾ 정리하자면 칼빈에게 있어서 단순성이란 복음의 충

21) Herman J. Selderhuis, *Calvin's Theology of the Psalms* (Grand Rapids: Baker, 2007), 205.

22) Calvin, *Institutes*, IV.xiv.18.

23) Donald M. Baillie, *Theology of the Sacraments* (New York: Charles Scribner's Sons, 1957), 45.

24) Martha L. Moore-Keish, *Do This in Remembrance of Me: A Ritual Approach to Reformed Eucharistic Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 2008), 35.

25) “간결성(Brevity)”과 “용이성(facility)”은 존 칼빈의 성경 해석학의 특징이다. 이 주제에 관해서는, Richard C. Gamble, “Brevitas et facilitas: Toward an Understanding of Calvin's Hermeneutic,” *Westminster Theological Journal* 47 (1985), 3.

26) Gamble, “Brevitas et facilitas,” 3.

27) John H. Leith, *Introduction to the Reformed Tradition: A Way of Being the Christian Community* (Atlanta: John Knox, 1977), 83, 84. 칼빈의 사상에 있어서 예전의 단순성에 대해서,

실성과 힘과도 밀접한 관계가 있다.²⁸⁾

마지막으로 고려할 점은 예배 개혁에 있어서 칼빈의 노력을 가장 잘 묘사하는 표현은 바로 “이해를 추구하는 예배”라는 것이다.²⁹⁾ 칼빈은 “우리는 공적인 기도나 사적인 기도나 간에, 마음이 없이 방언을 사용하는 것은 하나님을 심히 불쾌하게 만드는 것임을 명심해야 한다”고 주장했다.³⁰⁾ 마음이 제스처(Gesture)보다 훨씬 중요하다는 것이다. 그러나 칼빈은 또한 “기도를 할 때 무릎을 꿇는든지, 머리에 쓴 것을 벗는든지 하는 몸의 자세들은 하나님을 더 높이 받들고자 하여 행하는 것이다”라고 말하며 외적 표현 자체를 무시하지 않았다. 결론적으로 칼빈은 예배의 행동과 상징은 분명히 이해되어야 한다고 주장했다.³¹⁾ 그는 또한 우상 숭배와 “하나님을 바르게 예배하는 것을 오염시키는 것”을 피하기 위해서 하나님을 아는 지식의 필요성에 대해 주장했다.³²⁾ 칼빈에 따르면 지식이 없이 사람은 하나님을 바르게 예배할 수 없다. 그리고 사람의 본성은 하나님께 집중하기보다는 외부적인 요소들을 우상화시키는데 취약한 경향이 있다.³³⁾ 바른 지식을 통해서 사람은 “하나님을 신뢰”하고 “그를 경외하는 마음”을 가지게 된다.³⁴⁾ 이것은 단지 하나님에 대한 지식을 쌓아올리는 것 이상의 것이다. 그것은 경건(piety)과 결합된다.³⁵⁾ 칼빈은 지식의 중요성에 대해 다음과 같이 말한다.

우리가 가져야 할 하나님을 아는 지식은 그저 헛된 사색을 만족시켜주며 머리에만 합당한 그런 지식이 아니라, 정당하게 받아 마음에 뿌리를 내려서 열매를 맺게 되는 그런 지식이라는 점이다. 주께서는 그의 권능으로 자신을 드러내시며, 우리는 우리들 속에서 그 힘을 느끼며 그 은혜를 누리고 있다. 그러므로 하나님을 아는 참된 지식이 있는 경우에는, 혹시 아무런 지각도 오지 않는 그런 하나님을 상상하는 경우보다도 그 지식에 의해서 훨씬 더 깊은 영향을 받기 마련인 것이다....하나님의 본질은 세심하게 탐구할 대상이 아니라 찬송하여야 할 대상이다.³⁶⁾

이것은 단지 인지적인 것만(cognitive) 언급하는 것이 아니라, 인간의 경건과 마음으로부터의 응답을 포함하는 것이다. 칼빈에게 있어서 지식이란 사변(speculation)의 결과가 아니라 경험적인(experiential) 것이다. 핵심은 하나님에 대한 바른 이해이며, 이것은 하나님과의 인격적인 만남(personal encounters)에 뿌리를 두고 있다. 칼빈에게 있어서 하나님을 아는 지식은 믿음의 내용과 마음의 확신을 포괄하는 것이다.

이러한 칼빈의 예배 신학에 있어서의 세 가지 고려사항들을 생각하면서 우리는 칼빈의 저술들을 분석할 필요가 있다. 예전(liturgy)의 사용에 대한 그의 태도와, 신앙 형성에 대한 상상을 알기 위해서 예배의 정의를 살펴보아야 한다.

T. Brienens, *De liturgie bij Johannes Calvijn* (Kampen: Uitgeverij de Groot Goudriaan), 163-165를 참고하라.

28) Calvin, “First Epistle to the Corinthians,” 76-78.

29) LindaJo H. McKim, “Reflections on Liturgy and Worship in the Reformed Tradition,” 308.

30) Calvin, *Institutes*, III.xx.33.

31) Calvin, *Institutes*, III.xx.33.

32) Edward A. Dowey, *The Knowledge of God in Calvin's Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1992), 3.

33) Calvin, *Institutes*, II.vii.1.

34) John Calvin, “First Epistle to the Corinthians,” vol. 15 of *Calvin's Commentaries*, trans. John Pringle (Grand Rapids: Baker, 2005), 95.

35) Joel R. Beeke, *Puritan Reformed Spirituality* (Webster, NY: Evangelical, 2006), 1.

36) Calvin, *Institutes*, I,v.9.

칼빈의 저술 속에, “예전”이라는 단어는 프랑스어든 라틴어로도 나타나지 않는다. 그러나 그는 빈번하게 “공적 예배(laos+ergon)를 의미하는 어원학상의 단어의 의미”를 사용하였다.³⁷⁾ 칼빈에게 있어서 예전은 공적 예배를 의미한다. 비록 칼빈이 그의 기독교 강요 안에 예전에 대해 언급하는 챕터를 포함시키지 않았지만, 그의 기독교 강요 초판(1536)에는 공적 예배의 순서를 포함하고 있다.

첫째 그것은 공중 기도로 시작해야 한다. 그 후에는 설교가 있어야 한다. 둘째, 떡과 포도주가 식탁 위에 놓였을 때에 목사는 성찬의 제정에 관한 말씀들을 반복해야 한다. 셋째, 그는 성찬을 통해 우리에게 주어진 약속들을 암송해야 한다. 동시에 그는 주님의 금지에 의해 그것으로부터 제외된 모든 자들을 제외시켜야 한다. 후에 그는, 주께서 이 거룩한 음식을 우리에게 부여해 주신 그 친절함으로 우리를 가르치셔서 우리가 믿음과 마음의 감사로 그것을 받도록 기도해야 하며, 또한 우리는 우리 스스로 합당한 자가 될 수 없으므로 그분의 자비로 우리를 그 향연에 합당하게 해 주실 것을 기도해야 한다. 그러나 여기서 시편을 노래하든지 혹은 어떤 것을 읽어야 하며, 적절한 질서 속에서 신자들은 지극히 거룩한 잔치에 참여해야 하고, 목사들은 떡을 떼고 잔을 주어야 한다.³⁸⁾

칼빈의 저술 속에서 우리가 지금 예전(liturgy)이라고 부르는 것보다 빈번히 사용된 단어는 “세레모니”(caerimonia)이다.³⁹⁾ “사둘레토에 대한 답변”(1539)에서, 그는 세레모니를 “경건의 직무 속에서 사람들을 위한 훈련”(exercise for the people in offices of piety)으로 묘사한다.⁴⁰⁾ 즉 믿음을 훈련시키는 것을 돕는 공적인 도구로서 이해한 것이다. 칼빈은 이것이 “교리, 규율, 그리고 성례와”와 함께 “교회의 안전”을 확실케 하는 것을 도울 수 있다고 말한다. 그러나 칼빈은 로마 가톨릭 교회는 “과도한 세레머니”를 가지고 있으며, 또한 “수많은 형태의 미신에 의해 왜곡되었음”을 지적한다.⁴¹⁾ 그러므로 그는 예배 중 마리아를 경배하는 것과 같은 세레모니를 폐지해야 함의 타당성을 주장한다. 그가 믿기에 이러한 것들은 “일종의 유대주의로 퇴보하게 되는” 것이며 “사람들의 마음에 미신들을 가득 차게”하는 것이었다.⁴²⁾

37) Rodolphe Peter, “Calvin and Liturgy, According to the Institutes” in *John Calvin's Institutes, His Opus Magnum*, ed. by B. van der Walt (Potchefstroom: Institute for Reformational Studies, 1986), 240. 또한 Calvin, “Commentary upon the Acts of the Apostles,” 1:499.

38) Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, 122-123.

39) 그러나 올드(Old)에 따르면, “칼빈이 예배에 대해 말할 때 다른 단어보다 더 많이 사용했던 것은 *cultus*라는 단어였다.” 그는 이것이 우리가 현재 쓰는 “liturgy”라는 단어와 가장 가까운 의미였던 것으로 보인다고 주장한다. 왜냐하면 라틴어 *cultus*는 “내적인 종교적 감정과 외적 종교적 준수” 모두를 포함하는 단어이기 때문이다. Huges Oliphant Old, “Calvin's Theology of Worship,” in *Give Praise to God: A Vision for Reforming Worship*, ed. by Phillip Graham Ryken, Derek W. H. Thomas and J. Ligon Duncan (Phillipsburg, NJ: P&R, 2003), 414. 나는 *cultus*가 리터지라는 단어보다 훨씬 넓은 의미를 지닌다고 생각한다. 왜냐하면 *cultus*는 “예배의 주관적 측면”과 “개인적 경배”를 포함하기 때문이다. 그러므로 공적 행동의 측면에 관해서 나는 리터지는 “ceremony”와 더 밀접한 관계를 지닌다고 생각한다. 공적인 예배와 연관해서 칼빈은 빈번히 “ceremony”라는 단어를 쓰는 것을 주목하라. Cf. Calvin, *Institutes*, II.vii.1; IV.x.29; IV.xix.3.

40) Calvin, “Reply to Sadolet,” 232. 또한 그는 세레모니를 통해서, 사람들은 “신앙심이 깊어지고, 믿음과 하나님을 순수하게 예배하는데 큰 진보가 있게 된다”라고 말한다. See John Calvin, “Commentary on the Prophet Isaiah,” vol. 7 of *Calvin's Commentaries*, trans. William Pringle (Grand Rapids: Baker, 2005), 56.

41) John Calvin, “Reply to Sadolet,” in *Calvin: Theological Treatises*, ed. J.K.S. Reid (Philadelphia: Westminster Press, 1954), 232.

42) John Calvin, “Reply to Sadolet,” 232.

칼빈은 세례모니를 믿음을 훈련시키는 도구로 간주하였다. 그러나 그는 “그러한 세례모니들이 시대의 상황에 적합한 것으로 보일 때” 그것을 유지하기를 원했다.⁴³⁾ 교회의 규율과 세례모니에 대해 칼빈은 말한다.

마지막으로, 주께서는 아무것도 구체적으로 가르치지 않으셨으므로, 또한 이런 일들은 구원에 필수적인 것들이 아니므로, 또한 교회를 세우는 일이 각 나라와 시대의 관습들에 다양하게 맞추어서 이루어져야 하므로, 교회의 유익을 위하여 필요에 따라서 전통적인 행위들을 바꾸고 폐기하며 새로운 것들을 세우는 일이 합당할 것이다. 고백하거니와, 우리는 이유가 불충분한 상태에서 경솔하게 무작정 새로운 전통들을 마구 만들어 내서는 안 된다.⁴⁴⁾

칼빈은 교회의 믿음을 돕기 위한 세례모니의 필요성을 인지하였다. 그러나 그는 그것이 구원 자체를 얻기 위해 필수적인 것이라고 간주하지는 않았다. 그의 관점은 세례모니는 교회의 의식 고양을 위해 적합해야 하며, 문화적 배경과 회중의 특징에 적합해야 한다는 것이었다. 급격한 변화 대신에 칼빈은 성경과 상황에 근거하여 세례모니를 조심스럽게 정확시키고자 하였다.

칼빈은 세례모니 자체가 믿음을 창조하는 것이 아니라, 신자의 마음을 훈련시킴에 의해서 신앙 형성의 과정을 성숙시키는 것을 돕는 외부적인 도구라고 설명한다.⁴⁵⁾ 세례모니는 기도, 찬양, 그리고 설교를 통해 신자들의 신앙심을 고양시키며 훈련시키기 위해 사람들에게 주어진 도구이며, 그것은 오직 하나님의 말씀에 연결될 때에만 가치를 가지는 것이다.⁴⁶⁾ 예전의 사용과 역할에 관해, 칼빈은 신약 시대와 구약 시대 사이의 중요한 차이가 있다고 주장한다. 그래서 율법 아래에서 도움을 주었던 특정 예전적인 자료들은 이제 더 이상 필요하지 않다고 설명한다. 예배의 본질이 변하지는 않는다. 그러나 그리스도 이후에 사는 사람들은 구식의 “의식적인 멍에”에 종속될 필요가 없다.⁴⁷⁾ 왜냐하면, “이러한 외부적 의례(rite)들은 그것 자체가 중요성을 가지고 있는 것이 아니라, 그것들이 우리의 신앙에 부합할 때에만 유용한 것이기 때문이다.”⁴⁸⁾

그러므로 칼빈은 “교회가 외적인 규율의 차이로 다른 교회를 경멸해서는 안 된다”고 말한다.⁴⁹⁾ 이 언급은 로마 가톨릭 교회를 향한 그의 도전을 약화시키는 것처럼 보인다. 그러나 그에게 있어서 로마 가톨릭 예배의 문제는 단지 자신들과 현격히 다른 의례(ritual)와 세례모니에 있지 않았다. 그는 하나님의 말씀에 초점을 맞추기보다 세례모니 자체에 과도하게 의존하는 것을 문제점으로 본 것이다.⁵⁰⁾ 칼빈은 권징(discipline)에 있어서 외부적 차이가 교회의 분열을 정당화시키지 못한다고 보았다. 그러나 모든 교회의 세례모니는 성경의 가르침을 따라야만 한다고 주장했다.

칼빈 자신은 예배의 형태에 대한 많은 관심을 가졌다. 왜냐하면 외적 의식(outward

43) John Calvin, “Reply to Sadolet,” 232.

44) Calvin, *Institutes*, IV.x.30.

45) Calvin, “The Necessity of Reforming the Church,” in *Calvin: Theological Treatise*, 191.

46) Calvin, “Commentary on the Book of Psalms,” vol. 4 of *Calvin’s Commentaries*, 1:410.

47) Calvin, “Commentary on the Book of Psalms,” vol. 5 of *Calvin’s Commentaries*, trans. James Anderson (Grand Rapids: Baker, 2005), 2:271.

48) Calvin, “Commentary on the Book of Psalms,” vol. 5, 2:271.

49) Calvin, *Institutes*, IV.x.32.

50) 브리넨은 칼빈의 예전이 로마 미사와 공통점을 가지고 있다고 본다. 말하자면 칼빈은 새로운 리터지를 개발한 것이 아니라 그것을 정확시키고자 한 것이다. T. Brienens, *De Liturgie bij Johannes Calvijn*, 171-172.

rites)과 도움은 이 세상을 살아가는 성도들에게 필요하기 때문이다.⁵¹⁾ 로버트 킹돈(Robert Kingdon)은 제네바 교회에도 수많은 의식(rituals)들이 존재했음을 언급한다. 제네바교회의 예배 안에서도 세례식이 회중 앞에서 거행되었으며, 결혼식 또한 예배 전에 거행되는 경우도 있었다. 공회 앞에서 잘못을 말하는 “속죄 의식”(ceremony of reparation)과 “화해의 의식”(ceremony of reconciliation)도 존재하였다.⁵²⁾

그러므로 우리는 제네바 교회의 예배를 “비예전적”(non-liturgical)이라고 말할 수 없다. 오히려 그것은 개혁 교회의 성경 해석과 신학적 견해에 따른 예전과 의례의 정확과 교정을 위한 시도라고 보아야 할 것이다. 칼빈은 성경 말씀에 근거해서 하나님을 “순수하고 적합한 형태”(pure and due form)로 예배하기를 원하였다.⁵³⁾ 그렇다면 칼빈에게 있어서 “순수하고 적합한 형태”란 무엇인가? 그것은 우리로 하여금 하나님께 집중하도록 돕는 성경적 토대를 가지는 것을 의미한다.⁵⁴⁾ 동시에, 그는 “모든 허구적인 예배는 교회 안에서 정죄를 받으며, 그것이 인간의 본성을 즐겁게 할수록 신자들에게 더욱더 의심 받는다”라고 경고한다.⁵⁵⁾

칼빈은 예배 형태와 내용의 성경적 근거를 중요시했다. 그러나 그가 성경에 지정된 (designated) 예배의 외부적 형태만을 사용하기를 원했는지, 아니면 예배의 성경적 패턴에 충실하고자 했던 것인지는 명확하지 않다. 칼빈주의(Calvinism)의 후예들, 특별히 청교도들은, 예배의 규정 원리(“regulative principle of worship”)의 중요성을 주장하였다.⁵⁶⁾ 이것은 “하나님께서 제정하셨거나 명령하신 것만이 예배의 요소로서 받아들여질 수 있음”을 의미하는 것이다.⁵⁷⁾ 그러나 청교도들은 칼빈으로부터 벗어났다. 고어(Gore)는 칼빈이 “성경에 부합하는 것”(whatever is consistent with the Scripture)을 강조했고, 청교도는 “성경에서 명령된 것”(whatever is commanded by Scripture)을 강조하는 차이를 보인다고 설명한다.⁵⁸⁾ 그렇다면 과연 칼빈은 무엇을 주장하고 있는가?

“교회 개혁의 필요성”이라는 소논문에서 칼빈은 당대의 예배개혁의 필요성에 대한 언급하고 있는데, “인간 이성에 의해 고안되고,” “말씀에 의해 허용된 것”이 아닌 당대의 예배 현실을 비판하며, “아무리 우리가 열정을 가지고 그를 예배한다 해도, 만약 그의 명령에 반한다면, 과연 우리는 무엇을 얻겠는가?”라고 한탄한다.⁵⁹⁾ 이 소논문은 교회와 예배의 개혁의 필요성에 대해 카를 황제(Karl V)에게 호소한 것이다. 여기에서 칼빈은 엄격한 성경주의(biblicism)를 주장하지 않았다. 오히려 예배는 성경의 정신과 원칙에 합한 것이 되어야 함을

51) John Calvin, “Commentary on the Book of Psalms,” vol. 6 of *Calvin’s Commentaries*, trans. James Anderson (Grand Rapids: Baker, 2005), 4:52-53.

52) Robert M. Kingdon, “Worship in Geneva before and after the Reformation,” in *Worship in Medieval and Early Modern Europe: Change and Continuity in Religious Practice*, ed. by Karin Maag and John D. Witvliet (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2004), 55.

53) Calvin, “Commentary on the Book of Psalms,” 1:122.

54) Calvin, “Necessity of Reforming the Church,” 191-193.

55) Calvin, *Institutes*, IV.x.11.

56) Robert L. Reymond, *A New Systematic Theology of the Christian Faith* (Nashville: Thomas Nelson, 1998), 869.

57) R. J. Gore, *Covenantal Worship: Reconsidering the Puritan Regulative Principle* (Phillipsburg: Presbyterian and Reformed, 2002), 38.

58) Gore, *Covenantal Worship*, 89.

59) Calvin, “Necessity of Reforming the Church,” 128-129. 제임스 조던은 말한다. “개혁자들은 하나님의 명령들이 성경 속에 교훈과, 원칙, 그리고 예시로 발견된다는 것을 깨달았다. 그들의 후손들은 이런 하나님의 말씀에 대한 통전적 개방성을 명확한 명령을 추구하는 것으로 바꾸어버렸다.” James B. Jordan, *Sociology of the Church* (Eugene, OR: Wipf & Stock, 1999), 28.

강조하였다. 그리고 “세레모니는 경건의 연습이 되기 위해서 반드시 우리를 그리스도께로 인도하여야 한다”고 주장한다.⁶⁰⁾ 칼빈이 이렇게 말한 이유는 그의 인간 본성에 대한 인식과도 관계가 있다. 그에 따르면 사람은 하나님의 말씀에 순종하기보다 자신이 옳다고 여기는 것을 행하는 경향이 있다.⁶¹⁾ 무엇보다 사람은 하나님의 호의를 얻기 위해 하나님이 명하시지 않고 말씀으로부터 허락되지 않은 “특정한 방법”들을 발명하려고 한다.⁶²⁾

칼빈에 따르면 인간의 마음은 “미신의 자취”를 품는 경향이 있다. 칼빈은 말한다. “우리는 인간의 마음속에서 왜곡된 예배를 향한 무절제한 갈망이 있는 것을 인지하고 있다.”⁶³⁾ 이러한 인간 본성에 대한 고려들은 예배에 인간에 의해 만들어진 어떠한 첨가물들에 대한 부정적인 견해를 생산하게 되었다. 실제, 그의 견해는 인간의 종교적인 마음들이 항상 하나님을 예배하는 것으로 연결되지 않는다는 점에서 옳다. 사람은 그들 자신의 종교심을 만족시키기 위해 예배나 의식들의 형태를 발명하기도 한다. 칼빈의 인간 본성에 대한 불신은 인간의 죄가 예배를 망칠 수 있다는 견해를 가지게 했다. 그래서 칼빈은 하나님의 말씀의 순수성을 보존하기 위해 예배 의식에 있어서 인간의 첨가물들을 최소화하려는 경향을 보였다. 그러나 칼빈은 개혁주의 교회들에 있어서의 그의 후계자들, 특히 영국의 청교도들보다 예전에 있어서 보다 포괄적인(inclusive) 입장을 취했다. “Brethren of Wezel”에 쓴 편지에 예전에 대한 포괄적인 입장이 나와 있다. 예를 들면, 칼빈은 제네바의 교회들이 다른 지역의 교회들처럼, 성만찬을 시행할 때 촛불을 켜지 않지만, 그것을 이미 사용하고 있는 교회들이 있다면 비록 자신들은 그것들을 도입하지 않겠지만, 자신들은 그들의 실천(practice)을 반대할 권한이 없다고 말한다. 칼빈에게 중요한 것은 “그러한 자유가 어디까지 확장될 수 있는가”에 대한 고려였다. 칼빈은 우리의 신앙의 고백에 해가 되지 않는 세레모니들은 상호 용인될 필요가 있으며, 우리의 “과도한 완고함”에 인해 “교회 연합”이 파괴되어서는 안 된다고 말한다.⁶⁴⁾

우리가 보듯이, 칼빈은 예전을 인간의 연약함을 돕는 도구로 이해하였다. 그의 우선순위는 교회 연합을 보존하는데 있었다. 이러한 관점에서 그는 이미 다른 교회에서 사용되고 있었던 의례의 사용(ritual practice)을 인정하려고 했다. 그러나 그러한 자유는 신앙 고백과 양심의 경계 내에서만 가능하였다. 칼빈에게 있어서 예전을 선택하는 문제는 신자와 교회 공동체의 의식고양과 연관되었다.⁶⁵⁾ 브리넨에 따르면 칼빈의 예전에 대한 비전은 비록 그것이 하나님의 말씀에 근거해야 하지만, 그것 안에서 자유를 가지는 것이었다고 평가한다.⁶⁶⁾

칼빈은 특정한 의례에 대해 용인했을 뿐 아니라 의례의 시행을 개정하는데 열려있었다. 1561년, 그는 제네바 교회 안에서 예배 관례에 대해 불만의 목소리를 냈다. “우리의 관습은 결함이 있다. 그러므로 나[칼빈] 이후의 사람들은 그것을 보다 자유롭게 쉽게 고칠 수 있을 것이다.”⁶⁷⁾ 그는 예전의 사용을 거부하지 않았다. 그는 그것이 사람들로 하여금 “하나님의 현존

60) Calvin, *Institutes*, IV.x.29.

61) Calvin, “Necessity of Reforming the Church,” 192.

62) Calvin, *Institutes*, II.viii.5.

63) Calvin, “Commentaries on the Book of Joshua,” vol. 4 of *Calvin’s Commentaries*, trans. Henry Beveridge (Grand Rapids: Baker, 2005), 268.

64) “Letters of John Calvin, 3:30-31(Letter to the Brethren of Wezel, March 13, 1554),” in Leith *Introduction to the Reformed Tradition*, 174.

65) Calvin, “Form of Administering Sacraments, Composed for the Use of the Church at Geneva,” in *Tracts and Treatises of the Doctrine and Worship of the Church* vol. 2 (Edinburgh: Calvin Tract Society, 1849; repr. Grand Rapids: Eerdmans, 1958), 118.

66) Brienen, *De Liturgie bij Johannes Calvijn*, 154.

67) Text 24, vol. xxxviii, I.p 213 in William D. Maxwell, *A History of Christian Worship: An Outline of Its Development and Forms* (Grand Rapids: Baker, 1936), 118.

하는 선하심”(God’s present goodness)을 상기시키는데 필요하다고 간주했다.⁶⁸⁾ 그는 만약 사람이 “영적 방법 속에서 하나님을 찾고자 하는 순수한 마음으로 온다면” 외적 상징이 필요함을 지적한다.⁶⁹⁾ 그에게 있어서 예전은 예배를 통해 하늘로 나아가는데 “도움을 주는 사다리”(supportive ladder)였다. 그러나 그는 인간의 자만심을 걱정하였다. 그리고 하나님은 만약 사람이 마음의 거룩함 없이 의례들과 세례모니들을 시행한다면 만족하지 않으실 것이라고 믿었다.⁷⁰⁾ 만약 사람이 하나님을 영적으로 예배하지 않고 마음의 사랑이 없이 외적 세례모니에 초점을 맞춘다면 그것은 단지 의미 없는 행동이 되고 만다는 것이다.⁷¹⁾

신앙 형성에 대한 칼빈의 견해

칼빈은 “신앙 형성(faith formation)”에 대한 계획을 가지고 있었을까? 물론 현대적 용어인 “신앙 형성”이라는 말은 그의 작품 속에서 언급되지 않는다. 그러나 칼빈이 신앙 형성에 대한 개념을 가지고 있었다는 것은 명백하다.⁷²⁾ 조엘 비키는 “칼빈은 신앙의 다양한 정도에 대해 용인하였다. 비록 이차 문헌들은 그것들을 평가 절하하지만, 칼빈은 ‘신앙의 유아기,’ ‘신앙의 시작,’ 그리고 ‘약한 믿음’과 같은 개념들을 루터보다 훨씬 빈번하게 사용 한다”라고 말했다.⁷³⁾ 칼빈은 “믿음”과 “예전을 행함”에 대해 무엇을 말했는가?

이것을 이해하기 위해서, 우리는 칼빈에게 있어서 “믿음”이 무엇을 의미했는지를 먼저 이해해야만 한다. 그의 주석과, 소논문들, 책들을 통해서 믿음에 대한 생각들이 발견되지만, 소논문인 “기독교세계와 교회 개혁에 평화를 주기 위한 참된 방법(*The True Method of Giving Peace to Christendom and Reforming the Church*)”에서는 종합적이고 핵심적인 믿음의 정의를 제공한다. 여기에서의 언급은 믿음에 대한 칼빈 사상의 핵심을 포함한다고 말해도 과언이 아니다. 칼빈은 믿음이란 성령님께서 인간의 지성과 감정을 자극시키시는 것에 의해 주어진다고 생각한다. 이것은 하나님의 작정과 섭리와 긴밀한 관계가 있다. 이런 종류의 믿음은 단지 지식의 축적이나 마음속에서 흔들리는 “공허한 지식”이 아니라, 마음에 자리를 잡은 “감정”(affection)의 성격과도 아주 밀접한 관계를 가진다.⁷⁴⁾ 믿음은 하나님의 약속이신 그리스도에 초점을 맞추는 확실성이다.

믿음에 대한 칼빈의 모든 정의 중에, 가장 흥미로운 것은 믿음을 “지식”으로 보는 것이다. 그는 믿음이란 “우리를 향한 하나님의 선하심을 아는 확고하고도 분명한 지식으로서 그리스도 안에서 값없이 주신 약속의 진리에 근거하는 것이며, 성령으로 말미암아 우리의 지성에 계시되고 우리의 마음에 인쳐진 것”이라고 말한다.⁷⁵⁾ 도위(Dowey)는 지식을 칼빈의 신학적

68) Calvin, “Commentary on the Book of Psalms,” 1:446.

69) Calvin, “Commentary on the Book of Psalms,” 2:130.

70) Calvin, “Commentary on the Book of Psalms,” 2:260.

71) Calvin, “Commentary on the Book of Psalms,” vol. 6, 5:168.

72) Matthew Myer Boulton, *Life in God: John Calvin, Practical Formation, and the Future of Protestant Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 2011), 24. 조엘 비키는 “신앙의 성숙 과정에 대한 강설에서, 칼빈이 확신(assurance)은 신앙의 발달에 비례하는 것으로 보았다”라고 주장한다. 칼빈의 기독교 강요를 보면 “성령님은 신앙의 시작자로서 뿐만 아니라 성장의 원인과 중요 요인으로서 일하신다는 것이다.”(3.2.33-36) 비키는 칼빈이 “믿음, 회개, 성화, 확신 모두가 점진적인 것”이라 보았다고 주장한다. Beeke, “Appropriating Salvation,” 282.

73) Beeke, “Appropriating Salvation,” 282.

74) Calvin, “The True Method of Giving Peace to Christendom and Reforming the Church,” in *Tracts Relating to the Reformation*, vol. 3 (Edinburgh: The Calvin Translation Society, 1851), 250. 또한 Emile Doumergue, *Le Caractere de Calvin* (Paris: Ed.de Foi et vie, 1921), 74를 참고하라.

구조의 핵심적인 범주로 간주한다.⁷⁶⁾ 그러나 칼빈에게 있어서 지식이란 단순히 인식(cognition)을 의미하지 않고 경건을 포함하는 것이다. 칼빈은 “하나님에 관한 공허하고 혼란된 지식은 믿음으로 착각되어서는 안 되며, 그리스도 안에서 하나님을 찾기 위해 그리스도를 향한 지식이어야 한다. 이것은 그리스도의 능력과 직분이 이해 될 때만 가능하다”라고 말한다.⁷⁷⁾ 즉 칼빈에게 있어서 믿음이란 지성보다는 마음에 가까운 것이다.⁷⁸⁾ 물론 우리가 잘 알고 있듯이 그는 신앙 고백과 교리 교육을 강조한다. 그러나 주지주의에 함몰되지 않고 하나님을 아는 지식과 경건이 결합된 감정(affection)을 추구하였다. 그러므로 “신앙이나 경건이 없다면 거기에 하나님을 아는 지식이 있다고 말할 수 없는 것이다.”⁷⁹⁾

칼빈에게 있어서 믿음이란 “인지”(cognitio)와 “신뢰”(fiducia)를 포함하는 것이다. 그의 견해에 따르면, 두 종류의 지식이 사람에게 주어진다: 하나는 “믿음에 의한 지식”(scientia fidei)이고 또 다른 하나는 “경험에 의한 지식”(scientia experientiae)이다.⁸⁰⁾ 즉 하나님을 아는 지식은 믿음과 경험에 의해 획득된다. 그러나 비키에 따르면, “칼빈의 목적은 ‘혈벗은 체험’(nuda experientia)이 아니라, 말씀의 성취로부터 흘러나오는 말씀에 근거한 경험이다. 말씀에 대한 경험적 지식이 필수적이다.”⁸¹⁾ 이 점에 있어서 칼빈은 “그러므로 우리는 믿음의 지식은 이해에 있는 것이 아니라 확신에 있다고 결론지을 수 있는 것이다”라고 말한다.⁸²⁾ 신앙 형성에 있어서 확신과 신뢰를 획득하기 위해 사람들은 하나님의 말씀을 예배와 성례의 경험 속에서 그들의 실존에 적용하는 것이다.

믿음, 참여, 그리고 그리스도와의 연합

칼빈에 의하면, 참여(participation)의 개념은 믿음, 성례, 그리스도와의 연합, 칭의, 성화와 밀접한 연관성을 가진다.⁸³⁾ 즉 믿음을 가진다는 것, 그리스도에 참여하며, 그와 연합한다는 것은 불가분의 관계를 가지는 것이다. 그렇다면 칼빈에게 있어서 참여는 무엇을 의미하며, 사람들은 어떻게 그것을 성취할 수 있는가? 타드 빌링스(Todd Billings)는 “이 참여는 교회의 공동체적 상황 속에서, 그리고 그것의 성례전적 삶 속에서 일어나는 것인데, 교회 안에서의 상호간의 사랑, 이웃을 사랑하는 것, 궁핍한 자들을 사랑하는 것, 그리고 사회 속에서 정의와 평등을 통해 나타난 사랑이 연결된 것이다”라고 말한다.⁸⁴⁾ 즉 칼빈에게 있어서 참여는 예배와 성례의 삶을 통해서 그리고 하나님을 사랑하는 것이 이웃을 사랑하는 것으로 연결되는 장소에서 발생한다.⁸⁵⁾

조엘 비키는 “칼빈의 실천 신학과 경건의 핵심적 특징은 그리스도와의 연합이다. 이것은 그리스도와의 연합으로부터 분리될 수 없는 그의 유익에 참여하는(participatio) 것을 포함한

75) *Institutes*, III.ii.7.

76) Dowey, *Knowledge of God*, 247.

77) Calvin, “Commentaries on the Epistles of Paul to the Galatians,” vol.21 of *Calvin's Commentaries*, trans. William Pringle (Grand Rapids: Baker, 2005), 257.

78) Beeke, *Puritan Reformed Spirituality*, 1-2.

79) Calvin, *Institutes*, I.ii.1.

80) Beeke, *Puritan Reformed Spirituality*, 40.

81) Beeke, “Appropriating Salvation,” 285

82) Calvin, *Institutes*, III.ii.14.

83) Todd Billings, *Calvin, Participation, and the Gift* (Oxford: Oxford University Press, 2008), 12.

84) Billings, *Calvin, Participation, and the Gift*, 15.

85) 기독교 강요 초판에서 칼빈은 그리스도에 참여하는 주제를 3가지, 즉 성찬, 세례, 칭의와 연관시켜서 발전시킨다. Billings, *Calvin, Participation, and the Gift*, 70.

다”라고 말한다.⁸⁶⁾ 즉 하나님과의 연합을 통해서, 사람은 그리스도의 유익에 참여한다.⁸⁷⁾ 칼빈은 아버지와 아들이 하나이듯, 인간은 그리스도와 연합되어 있음을 믿었다. 이 연합(union)과 교제(communion)는 “그리스도 안에서의 새로운 정체성을 주는 것을 수반한다.”⁸⁸⁾ 즉 참여를 통해서 사람들은 하나님께 연합되고, 삼위와의 교통(trinitarian communion)을 누린다.

이 점에서 가장 중요한 점이 하나님의 은혜의 우선성임을 고려하여야 한다. 인간의 결단 이전에 하나님의 부르심이 먼저이다. 칼빈은 “하나님의 친절하심에 의해 그리스도가 우리에게 주어진다”라고 말한다.⁸⁹⁾ 그러면 하나님께서 어떤 유익을 우리에게 주시는가? 칼빈은 말하기를 “믿음으로 그를 소유하게 되면 이중적 유익(twofold benefit)을 받게 된다. 곧, 첫째는 그리스도의 의로 말미암아 우리가 하나님과 화목 됨으로서 하나님께서 재판관이 아니라 자비하신 아버지가 되신다는 것이요, 둘째는 그리스도의 영으로 말미암아 거룩하게 되어 흠이 없고 순결한 삶을 배양하게 된다는 것이다.”⁹⁰⁾ 즉 그리스도에 참여함에 의해서, 사람은 이중적 은혜(double grace), 즉 칭의와 성화를 받는다. 칼빈에 따르면, 칭의 뿐 아니라 성화도 은혜로서 우리에게 주어진다. 또한 참여에 의해서 “그리스도께서 우리의 것이 되시면, 그가 받으신 선물들을 그 연합을 통해 우리와 나누시는 것이다.”⁹¹⁾

칼빈에 따르면, 모든 신자는 “그리스도의 유익 뿐 아니라 그리스도 자신에 참여하는 자”이다. 왜냐하면 “그리스도는 우리 밖에 거하시는 것이 아니라 내주하시며, 나눌 수 없는 교제의 결합에 의해 그를 우리에게 연합시키실 뿐 아니라, 놀라운 교제로 말미암아 매일 우리로 하여금 더 긴밀히 연결시키시기 때문이다.”⁹²⁾ 성령님을 통해서 신자는 “그의 신적 본성의 참여자가 된다.”⁹³⁾ 성부 하나님과 성령님을 통해서 사람은 “아버지에 참여”⁹⁴⁾ 하게 되고, 참여에 의해 사람은 삼위하나님과 교제한다.⁹⁵⁾ 말씀과 성례를 베푸는 동안 신자는 삼위하나님을 경험한다.⁹⁶⁾

여기서 참여 자체의 중요성을 주목하는 것이 중요하다. 하나님과의 교제, 연합이 일어나는 자리는 바로 말씀과 성찬이 있는 예배의 자리인 것이다. 하나님과의 조우(encounter)와 교제(communion)를 누리는 그 자리는 삼위하나님이 함께하시는 자리이다. 그 모든 유익은 그 자리에 참여함에 의해 시작되는 것이다. 많은 사람이 성찬에서의 하나님의 임재를 강조하지만, 이것은 인간의 믿음에 대한 보상이 아니라, 하나님의 약속으로부터 오는 자기 주심(self-giving)이다. 하나님의 자기 주심의 믿음이 우선성을 가진다. 동시에 이 약속은 사람 편으로부터의 신실한 반응을 요구한다. 참여는 은혜를 받기 위한 단지 자동적인 도구가 아니라, 하나님과의 관계를 강화하고자 하는 역동적인 기회이다. 참여는 신자들이 은혜의 방편에 접근하는 것을 허락하며, 그들의 이해와 믿음을 고양시킨다. 그러므로 하나님과의 연합과 교제가 일어나는 예배와 성찬에로의 참여는 중요한 의미를 지닌다.

86) Beeke, “Appropriating Salvation,” 273.

87) Julie Canlis는 “그리스도에 참여함”이 기독교 강요의 중요한 주제중 하나라고 지적한다. see Julie Canlis, *Calvin's Ladder*, 55.

88) Billings, *Calvin, Participation, and the Gift*, 11.

89) Calvin, *Institutes*, III.xi.1.

90) Calvin, *Institutes*, III.xi.1.

91) Calvin, *Institutes*, III.xi.10.

92) Calvin, *Institutes*, III.ii.24.

93) Calvin, *Institutes*, I.xiii.14.

94) Calvin, *Institutes*, I.viii.26.

95) Calvin, *Institutes*, III.xi.5

96) Billings, *Calvin, Participation, and the Gift*, 114.

칼빈의 신앙 형성의 구도

인간의 연약함을 수용하기 위해 하나님은 은혜의 방편을 사용함으로 믿음을 도우신다. 하나님께서는 “자기 백성을 한순간에 완전하게 만드실 수 있지만, 그럼에도 불구하고 그는 그들이 교회의 교육을 통하여 장성한 자들로 자라나기를 원하신다.”⁹⁷⁾ 칼빈은 “무엇보다 하나님은 성례를 제정하셨으니, 이를 체험한 우리들이 느끼기에 믿음을 복돋고 강건케 하는데 매우 큰 도움이 되는 것이다”라고 주장한다.⁹⁸⁾ 칼빈이 보기에 성례는 신자의 신앙 형성의 과정에 있어서의 중요한 요소이다. 성례를 중심으로 칼빈의 신앙 형성의 구도가 나타나는데, 그것은 “유아 세례,” “교리 교육” 그리고 “성찬”이다.

칼빈의 신앙 형성의 계획에서 첫 출발점은 유아 세례이다. 여기에는 부모님의 신앙 고백, 가르침에 대한 의무, 그리고 교회의 교육적 사명이 아주 정교하게 상호 연관되어 있다. 언약의 연속성과 포괄성에 의해 믿음의 가정에서 자라난 아이는 부모의 신앙 고백에 근거하여 유아 세례를 받는다.⁹⁹⁾ 이것은 기독교 신앙 안에서 가정과 교회의 지속된 교육과 연결된다. 왜냐하면 유아는 스스로의 신앙을 고백할 수 없기 때문이다. 그러므로 유아 세례는 아이를 신앙 안에서, 특별히 교리교육 속에서 양육시키겠다는 부모의 서약을 요구한다.¹⁰⁰⁾ 로버트 킹던에 따르면 당시 로마 가톨릭교회와 개혁교회의 가장 근본적인 차이점 중의 하나는 가톨릭교회가 가정교육에 과도하게 의존하는데 반해 개혁교회는 가정교육과 전문적인 성직자에 의한 교리교육을 함께 강조했다라는 것에 있었다.¹⁰¹⁾ 즉 칼빈은 교회 교육과 가정의 기독교적 분위기(christian mood) 모두를 고려하였다. 교회에서 교리교육을 배울 뿐 아니라, 공예배에 참여하고, 가정에서 교육을 받으면서 점차적으로 기독교의 분위기에 익숙해지도록 하는 것을 꾀했다. 이것을 두고 게리쉬(Gerrish)는 칼빈은 아이에게 주는 교회의 영향은 단지 “가르침의 문제”일 뿐만 아니라 참여를 통해 “성령님의 비밀스런 사역”과 “성례의 신비”에 대한 심오한 감각을 위한 충분한 공간을 준비하는 것임을 알고 있었을 것이라 평가한다.¹⁰²⁾

칼빈은 신앙고백 없는 어린이의 성찬 참여를 반대하였다. 회중 앞에서의 신앙고백을 위해 바른 교리교육은 더욱 강조되었다.¹⁰³⁾ 제네바 교회의 주일 오후에는 교리 교육 예배가 시행되었고 여기에는 어린이와 “복음적 신앙에 대해 불완전한 이해를” 가진 것으로 보이는 어른들이 참여하였다.¹⁰⁴⁾ 교리문답(catechism) 교육에 아이들을 보내지 않은 부모들은 당대의 돈으로 3solz를 벌금으로 내기도 하였다.¹⁰⁵⁾

교리 문답의 의도는, 킹던이 말하듯이, “모든 아이들이 기억으로부터 신앙의 일련의 기초적인 요약들, 예를 들면 사도신경, 십계명, 주기도문 등을 반복할 수 있도록 하는 것”이었다.¹⁰⁶⁾ 아이들은 10살쯤 되면 질문과 대답의 형태로 교회 공동체 앞에서 그들의 신앙을 고백할 수 있었다. 신앙 고백 후 그들은 성찬을 받을 수 있었다.

97) Calvin, *Institutes*, IV.i.5.

98) Calvin, *Institutes*, IV.i.1.

99) Lillback, *Binding of God*, 252.

100) Calvin, *Joannis Calvini Opera Selecta*, vol. 2, 35-36.

101) Kingdon, “Catechesis,” 295.

102) Gerrish, *Grace and Gratitude*, 119.

103) Calvin, “Draft Ecclesiastical Ordinance,” in *Calvin: Theological Treatises*, 69.

104) Randall C. Zachman, *John Calvin as Teacher, Pastor, and Theologian* (Grand Rapids: Baker, 2006), 140.

105) Spierling, *Infant Baptism*, 199-201.

106) Kingdon, “Catechesis,” 304.

신앙 고백 이후에, 어린이와 어른들의 신앙은 성례와 공적 예배에 참여함에 의해 발전되고 양육되었다.¹⁰⁷⁾ 로버트 킹던은 “교리 교육반에서 주어진 기본적 교훈은 교회 예배에 의해 강화되었다”라고 말한다.¹⁰⁸⁾ 즉 교리교육에서 배웠던 믿음, 예배, 성례에 대한 지식은 예배의 환경 속에서 실행하면서 더 확실한 지식이 되었고, 예배의 현장에 가질 수 있는 질문들은 교리 교육을 통해서 보다 깊은 지식으로 발전될 수 있었던 것이다. 불톤(Boulton)은 제네바의 시민들은 “주일과 수요일 예배에 의무적으로 참석해야 했으며, 평일에도 추가적인 예배들이 있었다. 매일 아침과 저녁에는 가정에서 가족들이 모여서 기도회를 가졌으며 정규적으로 정해진 시간에 개인 또는 소그룹 기도회들이 있었다”라고 말한다.¹⁰⁹⁾ 이러한 모든 활동들을 통해서 칼빈은 예배와 교리교육을 통해 신앙이 성숙되고 자라남을 의도했음이 분명하다.

실천(practice)을 통한 신앙 형성에 대한 칼빈의 아이디어를 논할 때, 매주 성찬의 시행에 대한 그의 강조를 주목하는 것이 도움이 된다. 불톤(Boulton)은 “칼빈은 성찬을 그의 신학적 일의 심장에 위치시켰고, 교회 안에서 매주 시행을 요청하였다”고 결론짓는다.¹¹⁰⁾ 왜 칼빈은 매주 예배에서 성찬의 시행을 주장했을까? 우리는 반복과 상기시킴에 의한 예배의 효과를 칼빈이 기대했으리라 추측할 수 있다. 왜냐하면 칼빈은 성례를 “믿음의 훈련”(exercise of faith)으로 간주했기 때문이다.¹¹¹⁾ 칼빈은 단순히 성찬의 빈도를 늘이는 것의 필요성을 강조한 것이 아니라, 예배 실천(worship practice)을 반복함에 의한 신실한 신앙의 형성에 마음을 둔 것으로 보인다. 리 웬델(Lee P. Wandel)은 말한다.

믿음으로 지상의 요소들을 받은 사람들은 영적으로나 육적으로나 혼자가 아니었다. 칼빈에게, 성찬은, 마치 설교처럼, 수년을 거쳐서 반복되는 실천적 행위(praxis)가 되었다. 그리고 그것이 반복되면서 이해와 믿음이 깊어지게 되었다. 표지에 대한 칼빈의 정의를 따르면서, 말씀과 성찬은 상호 의존적으로 존재하게 되었다. 함께, 그리고 서로 역동적인 관계 속에서 말씀과 성찬은 신자들에게 하나님의 나타나심을 언어적인 것과 시각적인 것으로 읽어내는 방법을 가르친다.¹¹²⁾

웬델은 칼빈에게는 성찬이 하나님의 말씀처럼 신앙의 형성을 돕는 일종의 도구였다고 간주한다. 그리고 말씀과 성찬이 상호 연관된 기능을 가진다고 지적했다. 또한 웬델은 칼빈의 사상 속에서 이해와 믿음 사이의 상호작용을 주목 한다: 이해는 신앙을 강화하고 믿음을 통하여 사람은 보다 깊은 이해를 가진다. 믿음은 “단회적 사건”이 아니다. 오히려 믿음은 반복적인 실천(practice)과 참여를 통하여 가능해진다.

참여 없이 사람은 완전히 이해할 수 없다. 예배로의 참여는 이해와 하나님과의 연합의 출발점이 될 수 있다. 웬델은 칼빈이 반복적인 참여를 통해 “믿음이 자라나게 되고 하나님을 아는 지식(episteme)이 깊어지며, 그래서 그의 표지 속에서 하나님을 파악하는(discern) 능력이 증가하는 것”을 기대했다고 믿는다.¹¹³⁾ 칼빈의 의도의 핵심은 믿음의 성장이었고, 공적 예

107) 교리 교육과 신앙 고백의 중요성과 필요성에 대한 칼빈의 자세한 설명은 다음을 참조하라. Calvin, “Articles Concerning the Organization,” 48.

108) Robert M. Kingdon, “Catechesis in Calvin’s Geneva” in *Educating People of Faith: Exploring the History of Jewish and Christian Communities*, ed. by John van Engen (Grand Rapids: Eerdmans, 2004), 306.

109) Boulton, *Life in God*, 40.

110) Boulton, *Life in God*, 42.

111) Calvin, “The Genevan Confession,” in *Calvin: Theological Treatises*, 29.

112) Wandel, *The Eucharist in the Reformation*, 164.

배에 참여함에 의해 하나님을 아는 지식이 자라나는 것이었다. 즉 예배의 참여는, 인간의 이해를 고양시키고, 이것이 발달을 위한 동력을 제공한다. 말씀을 듣고 성찬을 행하면서 사람은 행함에 의해 배운다. 참여자는 경험을 통한 일종의 지식을 얻는다.¹¹⁴⁾ 칼빈은 성찬에 대해 “나는 그것을 이해하려하기 보다 경험 한다”라고 말하였다.¹¹⁵⁾ 이 말은 신앙 형성에 대해 칼빈이 가졌던 자세를 여실히 보여준다.

이해는 보이는 말씀과 보이지 않는 말씀 사이의 상호작용에 의해 강화된다. 참여는 신앙 형성에 있어서 필수적인 부분이다. 칼빈은 비록 성례가 교리의 부록이지만, 성례는 동시에 교리의 본질이라고 주장한다.¹¹⁶⁾ 그는 하나님을 아는 방법으로서 교리를 배우는 것과 성례들에 참여하는 것 사이의 균형을 맞추었다.

하나님은 성례들을 통하여 우리에게 구원과 은혜를 확증하신다.¹¹⁷⁾ 그리고 성례를 통하여 사람은 그리스도의 신비적 몸에 결합된다. 이것은 인간의 인지가 이해할 수 없는 신비이다. 인지(cognition)의 문제가 아니라 경험과 느낌의 문제이다.¹¹⁸⁾

마지막으로, 우리는 예전과 신앙 형성 사이의 관계에 대한 칼빈의 사상을 그의 예전 속에서 십계명과 신앙고백의 배열을 살펴보면서 발견할 수 있다. 칼빈이 제네바에서 축출된 이후 1538년부터 1541년 사이에 그는 스트라스부르에서 마틴 부서와 함께 일하면서 그의 예배 신학에 영향을 받았다.¹¹⁹⁾ 그러나 부처와 칼빈 사이에 몇 가지 차이점이 있다. 반 더 폴(van de Poll)은 “칼빈은 자격 없는 자들의 성찬 참여 금지를 경고함(fencing the table)과 함께 아주 긴 권고를 삽입함으로써 성찬의 제정사를 ‘분명분잔(fraction)’과 ‘나눔(distribution)’으로부터 구분시켰다”고 말한다.¹²⁰⁾ 또한 칼빈은 “어린이에게 그들의 신앙을 개인적으로 고백하도록 요구하지 않았고, 단지 그들이 교리 교육의 근본적인 부분들에 대해 알아야만 하고, 이러한 방식으로 그들의 신앙을 설명해야 한다”고 요구했다.¹²¹⁾ 사실 1538년까지 칼빈이 도착하기 전에는 스트라스부르에 있는 프랑스어를 쓰는 회중들의 교회에서는 예배의 “확고한 형태”가 존재하지 않았다. 이후 칼빈의 예배의 요소들과 순서를 볼 때, 우리는 예전을 통한 신앙 형성에 대한 그의 계획이 명확해짐을 발견한다. 반 더 폴은 말한다.

칼빈은 때때로 죄의 고백과 십계명을 연결시켰다. 각각의 계명 이후에 ‘주여 우리를 불쌍히 여기소서’(kyrie eleison)라는 찬송이 뒤따라 왔다. 그러나 스트라스부르 예전에서 그는 사죄의 선언 이후 율법의 첫 돌판을 노래로 불리는 것을 허락하였다. 그리고 하나님 법의 교훈을 위한 기도 이후에 두 번째 부분이 진행되었다. 그러나 율법의 기능은 고발하는 것이 아니라, 찬미하는 것과 영광을 돌리는 것이었다. 목사는 회중이 율법의 두 번째 부분을 부르는 동안 강단으로 옮겨갔다.¹²²⁾

113) Wandel, *The Eucharist in the Reformation*, 166.

114) Boulton, *Life in God*, 185

115) *Institutes*, IV.xvii.32.

116) Calvin, “Acts of the Council of Trent: with Antidote,” in *Tracts Relating to the Reformation*, vol. 3 (Edinburgh: Calvin Translation Society, 1954), 172.

117) Calvin, *Corpus Reformatorum*, vol. W. Baum et al. (New York: Johnson Reprint Corp., 1964), 737.

118) *Institutes*, II.xvi.3, III.vi.2, III.xxv.2.

119) Bard Thompson, *Liturgies of the Western Church* (Philadelphia: Fortress, 1980), 189.

120) G.van de Poll, *Martin Bucer’s Liturgical Idea* (Assen: Van Gorgum, 1954), 113-14.

121) van de Poll, *Martin Bucer’s Liturgical Idea*, 101.

122) van de Poll, *Martin Bucer’s Liturgical Idea*, 113-114.

칼빈은 죄의 고백-사죄의 선언-십계명의 순서에 의해 야기되는 경건에 대해 관심을 가졌다. 이전의 예배 순서와는 다르게, 칼빈의 예전에서 십계명은 죄의 고백과 사죄의 선언 다음에 왔다. 왜냐하면 칼빈은 “우리의 복종은 은혜를 위한 감사의 반응이 되어야 하지, 그것을 얻기 위한 수단이 아니라는 것을 이해했기 때문이다.”¹²³⁾

칼빈이 이것을 통해 얻고자 했던 것이 무엇일까? 예배를 통해, 예배의 구성 요소들을 실시 행함에 의해 예배자가 하나님의 법과 하나님의 은혜를 상기하고 바른 고백으로 이어지도록 하는 것을 의도했던 것으로 보인다. 오늘날의 기독교 교육의 현장 같이 신앙 형성에 대한 개념이 존재하지 않았지만, 칼빈의 예전에 대한 견해들은 신자의 신앙 형성에 대한 그의 깊은 고려를 반영한다. 그가 예배의 요소들의 순서와 배열이 신자의 믿음의 형성에 영향을 미칠 수 있다고 보았음이 분명하다.

결론: 칼빈의 사상으로부터 배울 수 있는 것들

예전과 신앙 형성에 대한 존 칼빈의 사상은 지금까지 한국 교회가 가져왔던 통념 이상의 깊이가 있다. 칼빈은 예전을 무의미하고 단순히 반복적인 행동으로 보지 않았다. 예배의 요소들은 그것이 어떻게 자리 잡느냐에 따라 의미를 형성하며, 매주 반복됨에 의해 신자의 신앙에 형성적인 힘(formative power)을 줄 수 있음을 그의 저작들을 통해 보여주었다. 무엇보다 칼빈은 은혜의 방편으로서의 성례를 중심으로 한 신앙 형성의 구도를 가지고 있었다. 특히 신자의 아이는 언약의 포괄성과 연속성의 차원에서 유아 세례를 받는다. 그리고 그 자녀들이 직접 신앙 고백을 하고 성찬을 받기 위해 철저하고 체계적인 교리 교육을 받아야 했다. 이 과정에서 부모의 교육적 사명은 강조된다. 먼저는 유아 세례 때의 부모의 서약이며, 이후 교회의 지속적인 권고를 통해 사명이 강조된다.

칼빈에게 있어서 신앙은 단순히 머리의 문제가 아니라 인지적인 지식과 경건이 함께 가는 것이었다. 그러므로 칼빈은 단순히 교리 교육뿐만 아니라 공예배와 성례의 시행, 그리고 여기에 참여하는 것이 얼마나 중요한지를 지속적으로 강조하였다. 칼빈의 신앙 형성의 구도에서 핵심적인 요소가 바로 이 참여의 개념이다. 사람은 공예배와 성례에 참여함으로써 삼위 하나님과 만나며 교제한다. 우리의 요청 때문이 아니라 삼위하나님의 주권적 은혜로 우리는 이 중적 은혜, 즉 칭의와 성화를 선물로 받는다. 그러므로 칼빈에게 있어서 참여자체가 중요하다. 이 참여는 은혜의 방편을 수여받는 출발점이며 하나님과의 교제의 시발점이 된다.

그동안 한국 교회는 로마 가톨릭의 과도한 예전과 그것의 부작용에 대한 반발로 인해 예전과 성례에 대해 정당한 관심을 보여주지 못하였다. 그러나 예전은 단순히 무의미하고 반복적인 의식이 아니라, 신자들의 공적인 일이며 하나님에 대한 신앙의 표현이다. 이 사실을 한국 교회는 반드시 기억 할 필요가 있다. 칼빈은 믿음이 없거나 미신적인 공허함을 경계하였지, 예배 의식 자체를 거부하지 않았다. 우리의 마음이 하나님께로 집중되고 들려 올라가는 것을 돕는 것이 바람직한 예전의 요건이라 주장하였다.

종교개혁 500주년을 기념하여 한국 교회에 큰 영향을 준 대표적인 종교개혁자 존 칼빈의 예전과 예배 사상을 다시 살피면서, 하나님을 향한 종교개혁자들의 바른 예배에 대한 열망을 본받고, 그들이 성경에 근거하여 예배의식을 끊임없이 점검하며 발전시켰던 것을 명심하며, 오늘날 우리의 예배 신학과 실천을 다시 한 번 점검하며 발전시켜나가야 할 것이다. 왜냐

123) Bryan Chapell, *Christ-Centered Worship: Letting the Gospel Shape Our Practice* (Grand Rapids: Baker, 2009), 49.

하면 개혁교회는 끊임없이 개혁해나가는 교회(*Ecclesia reformata semper reformanda est*)이기 때문이다.

참 고 문 헌

- Baillie, Donald M. *Theology of the Sacraments*. New York: Charles Scribner's Sons, 1957.
- Beeke, Joel R. *Puritan Reformed Spirituality*. Webster, NY: Evangelical, 2006.
- Boulton, Matthew Myer. *Life in God: John Calvin, Practical Formation, and the Future of Protestant Theology*. Grand Rapids: Eerdmans, 2011.
- Brienen, T. *De liturgie bij Johannes Calvijn*. Kampen: Uitgeverij de Groot Goudriaan.
- Calvin, John. *Calvin: Theological Treatises*. Translated by J.K.S. Reid. Philadelphia: Westminster, 1954.
- _____. *Calvin's Commentaries*, 22 vols. Grand Rapids: Baker, 2005.
- _____. *Institutes of the Christian Religion* (1536). Translated by Ford Lewis Battles. Grand Rapids: Eerdmans, 1995.
- _____. *Institutes of the Christian Religion* (1559). Translated by Henry Beveridge. Peabody, MA: Hendrickson, 2008.
- _____. *Ioannis Calvini opera quae supersunt omnia*. Edited by Guilielmus Baum, Eduardus Cunitz and Eduardus Reuss. 59 vols. New York: Johnson Reprint, 1964.
- _____. *Tracts Relating to the Reformation*. 3 vols. Translated by Henry Beveridge. Edinburgh: Calvin Translation Society, 1844.
- Canlis, Julie. *Calvin's Ladder: A Spiritual Theology of Ascent and Ascension*. Grand Rapids: Eerdmans, 2010.
- Chapell, Bryan. *Christ-Centered Worship: Letting the Gospel Shape Our Practice*. Grand Rapids: Baker, 2009.
- Doumergue, Emile. *Le Caractere de Calvin*. Paris: Ed.de Foi et vie, 1921.
- Dowey, Edward A. *The Knowledge of God in Calvin's Theology*. Grand Rapids: Eerdmans 1992.
- Gamble, Richard C. Gamble, "Brevitas et facilitas: Toward an Understanding of Calvin's Hermeneutic," *Westminster Theological Journal* 47 (1985), 1-17.
- Gore, R. J. *Covenantal Worship: Reconsidering the Puritan Regulative Principle*. Phillipsburg: Presbyterian and Reformed, 2002.
- Jordan, James B. *Sociology of the Church*. Eugene, OR: Wipf & Stock, 1999.
- Kingdon, Robert M. "Catechesis in Calvin's Geneva." In *Educating People of Faith: Exploring the History of Jewish and Christian Communities*, edited by John van Engen, 294-313. Grand Rapids: Eerdmans, 2004.
- _____. "Worship in Geneva before and after the Reformation" In *Worship in Medieval and Early Modern Europe: Change and Continuity in Religious Practice*, edited by Karin Maag and John D. Witvliet, 41-60. Notre Dame:

- University of Notre Dame Press, 2004.
- Lanning, Ray. "Foundations of Reformed Worship." In *Living for God's Glory: An Introduction to Calvinism*, edited by Joel R. Beeke, 231-44. Sanford, FL: Reformation Trust, 2008.
- Leith, John H. *Introduction to the Reformed Tradition: A Way of Being the Christian Community*. Atlanta: John Knox, 1977.
- Maxwell, William D. *A History of Christian Worship: An Outline of Its Development and Forms*. Grand Rapids: Baker, 1936.
- Mckee, Elsie Anne. "Context, Contours, Contents: Towards a Description of the Classical Reformed Teaching on Worship." *The Princeton Seminary Bulletin* 16 (1995), 172-202.
- McKim, Linda Jo H. "Reflections on Liturgy and Worship in the Reformed Tradition." In *Major Themes in the Reformed Tradition*, edited by Donald K. Mckim, 305-317. Eugene, OR: Wipf & Stock, 1998.
- Moon, Hwarang. *Engraved upon the Heart: Children, the Cognitively Challenged, and Liturgy's Influence on Faith Formation*. Eugene, OR: Wipf & Stock Publisher, 2015.
- Moore-Keish, Martha L. *Do This in Remembrance of Me: A Ritual Approach to Reformed Eucharistic Theology*. Grand Rapids: Eerdmans, 2008.
- Old, Huges Oliphant. "Calvin's Theology of Worship." In *Give Praise to God: A Vision for Reforming Worship*, edited by Phillip Graham Ryken, Derek W. H. Thomas and J. Ligon Duncan, 412-435. Phillipsburg, NJ: P&R, 2003.
- _____. *The Patristic Roots of Reformed Worship*. Zurich: Theologischer Verlag, 1975.
- Peter, Rodolphe. "Calvin and Liturgy, According to the Institutes." In *John Calvin's Institutes, His Opus Magnum*, edited by B. van der Walt, 239-265. Potchefstroom: Institute for Reformational Studies, 1986.
- Reymond, Robert L. *A New Systematic Theology of the Christian Faith*. Nashville: Thomas Nelson, 1998.
- Selderhuis, Herman J. *Calvin's Theology of the Psalms*. Grand Rapids: Baker, 2007.
- Thompson, Bard. *Liturgies of the Western Church*. Philadelphia: Fortress, 1980.
- Van de Poll, G. *Martin Bucer's Liturgical Idea*. Assen: Van Gorgum, 1954.
- Wainwright, Geoffrey. *Doxology: The Praise of God in Worship, Doctrine and Life*. New York: Oxford University Press, 1980.
- Wandel, Lee Palmer. *The Eucharist in the Reformation: Incarnation and Liturgy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Witvliet, John D. *Worship Seeking Understanding: Windows into Christian Practice*. Grand Rapids: Baker, 2003.

헤르만 비치우스의 믿음에 대한 이해

— *Exercitationes sacrae in symbolum quod Apostolorum dicitur*를 중심으로 —

이현승 박사

들어가는 말

한국교회는 2017년 종교개혁 500주년을 맞이하여 다양하게 이를 기념하고 있다. 격변하는 역사의 풍랑을 헤쳐 오면서 한국교회는 하나님의 은혜 가운데 크나큰 성장을 이루었다. 그렇기 때문에 하나님 아버지께 감사와 찬양으로 영광을 돌리는 것은 너무나도 당연하다. 이제 잠시 숨을 고르고 우리의 성장을 돌아켜보자. 한국교회는 ‘성장’을 자랑스러워한다. 특히 격변하는 한국의 근현대사에서 한국교회의 성장은 한국사회에 보이지 않는 힘이자 희망이었다. 시간이 지나면서 그러한 힘과 희망은 더 이상 현재형으로 표현할 수 없게 되었다. 한국교회를 향한 외부의 시선은 갈수록 싸늘해진다. 오랜 시간을 두고 진행된 여론 조사들은 부정적인 인식의 근거를 제공하고 있다.¹ 한국교회는 종교개혁의 기념을 넘어서, 새로운 개혁을 갈망하는 시대적 요구에 부응해야만 하는 상황에 놓여있다. 개혁신학의 역사 속에서, 한국교회가 처한 2017년의 상황과 매우 흡사하게 교회의 위기 상황을 우려한 어느 신학자의 목소리를 발견할 수 있다. 약 400여년전 네델란드 개혁교회를 향하여 신랄하면서도 준엄한 경고의 메시지를 던진 헤르만 비치우스(Herman Witsius, 1636-1708)²가 바로 그 장본인이다. 비치우스는 당시 개혁

¹ 한국갤럽은 1984년 “한국인의 종교와 종교 의식”이라는 보고서를 단행본으로 출판했다. 당시 조사에 반영된 것은 일부 종교 단체 및 해당 기관과 관련한 간헐적인 내용만 담고 있었을 뿐, 전체 국민을 대상으로 한 본격적인 종교 조사 연구는 담고 있지 않았다. 한국 갤럽은 이에 대한 보완의 차원에서, 1989년부터 1997년, 2004년에 이어 2014년 제5차 비교 조사까지 약 30여 년간에 걸쳐 국민의 종교 의식에 대한 변화를 추적했다. 98년 이후 단행본 자료는 지면 상 생략했다. 보고서는 30여 년의 시간동안 한국교회가 처하고 있는 문제에 대해 다양한 수치 정보를 제공하고 있다. 결정적으로 이러한 장시간에 걸친 연구에서 나타난 한국교회를 향한 실망감의 근원에는 신앙인으로서의 정체성의 결여, 그에 대한 불신과 배신감이 자리하고 있다. 한국갤럽조사연구소, 「韓國人의 宗教와 宗教意識: 우리나라 全國民의 宗教實態와 意識을 밝힌 최초의 調査 報告書」(서울: 한국갤럽조사연구소, 1984), 1-456 참고; 한국갤럽조사연구소, 「韓國人의 宗教와 宗教意識: '84년, '89년, '97년, 조사 결과와 비교한 宗教연구서」(서울: 한국갤럽조사연구소, 1998), 1-346 참고.

² 비치우스의 활동은 대략 세 시기로 구분해 볼 수 있다. 첫 번째는 1636년부터 목회자 자격시험에 합격한 1656년까지이다. 비치우스는 다양한 학문적 경험과 가능성을 보여주며 “유대인과 그리스도인의 메시아에 관하여”(On the Messiah of the Jews and the Christian)라는 제목의 설교를 히브리어로 행하여 큰 주목을 받는다. 두 번째는 1657년부터 1673년까지이다. 이 시기에 비치우스는 교회 현장에서 목회하며 교인들에게 많은 신앙을 얻는다. 그리고 자신의 학문적 능력과 목회 현실의 경험을 조화시켜서 「't Bedroefde Nederlant」(The Sorrowing Netherlands)를 발표한다. 비치우스는 당시 처한 상황이 제2의 종교개혁을 필요로 하고 있다는 점을 강조하면서 개혁교회가 처한 위기를 심각하게 진단한다. 또한 *Judaeus Christianizans circa principia fidei et SS. Trinitatem* (apud Conradum Meyerum, 1660); *Practycke des Christendoms* (Wormer, 1665); *Geestelycke Printen van een Onwedergeborenen op syn beste en een Wedergeborenen op syn slechste* (Wormer, 1667); *Twist des Heeren Met Sijn Wyngaert* (Leeuwarden, 1669) 등을 저술하며 왕성하게 저작활동을 지속했다. 세 번째는 1675년부터 1708년에는 주로 교수 사역에 집중한 시기이다. 그는 목회와 신학이 별도로 분리되어 신학이 사변적으로 나아가는 것을 염려했다. 그래

교회가 직면한 문제의 핵심은 성도의 상태라고 보았다. 그는 인간의 본성에서 나타나는 여러 상태들에 주목했다. 성도 개개인의 상태에 따라서 믿음에 대한 이해와 그 결과는 다양하게 나타난다. 그로 인하여 믿음에 대한 이해가 극히 주관적 판단으로 규정될 수 있는 가능성이 존재하는 것이다. 이를 통해 비치우스는 참된 믿음의 본질을 부단하게 고민할 것과 자기 검증의 필요성을 강조했다. 이 지점에서 비치우스의 주장들은 일련의 질문들을 맞이하게 된다. 이는 개혁파 정통주의를 바라보는 시선과 연관성이 있다. 다소 부정적인 시선과 연계되어 던져지는 질문들을 요약하면 이렇다. “사변신학을 견지하고 있다는 평가를 받는 개혁파 정통주의가 종교개혁의 신학과 무슨 연관성을 가지고 있느냐?”는 것이다. 더 들어가 보면 “종교개혁 신학자들이 제시하는 믿음의 내용들이 논쟁으로 인한 사변적 믿음으로 인식되고 있는 개혁파 정통주의 시기의 믿음에 무슨 연관성이 자리하겠는가?” “그리고 그 시기의 인물이 제시하는 신앙에 대한 논의가 과연 무슨 의미가 있는가?”의 질문들과도 마주할 수밖에 없다. 하지만 비치우스의 견해와 종교개혁의 신학이 제시하는 견해들의 비교는 전술한 질문의 배경에 자리하고 있는 사고를 다시 한 번 검토해보는 계기를 제공할 것이다. 환언하면, 비치우스가 제시하는 믿음에 대한 견해가 종교개혁의 신학을 따르고 있는 한국교회에게 충분한 역사적 전거를 제공할 수 있다는 것이다. 비치우스는 구원에 이르는 믿음을 언급하는 가운데, 대조적으로 주제넘은 믿음의 내용들에 관하여 거침없이 기술하며 교회가 처한 위기에 대한 문제의식을 제기했다. 현재의 한국교회가 처한 위기들과 묘하게 닮아있는 17세기 네덜란드 개혁교회의 상황들과 그를 향한 비치우스의 경고와 갱신을 호소하는 메시지는 종교개혁 500주년을 맞이하고 있는 한국교회에 자리하고 있는 믿음이 어떤 상황에 있는지를 되돌아 볼 기회를 제공하고, 교회가 어떻게 신자들에게 믿음의 방향을 설정하도록 할 것인지에 대한 의미 있는 가르침을 제공할 것이다.³

서 머리로만 이해하는 신학과 목회 현장을 통하여 경험하는, 즉 현장에서 요구하는 신학이 분명한 차이가 있다는 점을 학생들에게 강조했다. 이 시기의 저술은 다음과 같다. *De vero Theologo* (Franeker, 1675); *De Oeconomia Feoderum Dei cum hominibus* (Leeuwarden, 1677); *Exercitationes sacrae in symbolum quod Apostolorum dicitur*(Franequera: Gyeselaar, 1681); *Exercitationes sacrae in symbolum quod Apostolorum dicitur et in orationem dominicam*, (Franequera: Gyeselaar, 1689); *Diatribes de septem epistolarum apocalypticarum sensu historico et prophetico* (Franeker, 1678); *De Praestantia Veritatis Evangelicae* (Utrecht, 1680); *De Efficacia et Utilitate Baptismi in Electis Foederatorum Parentum Infantibus* (1693); *Aegyptiaca et Dekaphulon. Sive, De aegyptiacorum sacrorum cum hebraicis collatione libri tres. Et De decem tribubus Israelis liber singularis. Accessit diatribe de legione fulminatrice Christianorum, sub imperatore Marco Aurelio Antonino* (Amsterdam: Gerardus Borstius, 1696); *Animadversiones Irenicae ad Controversias quae, sub infaustis antinomorum et neonomorum nominibus, in Britannia nunc agitantur* (Ultraj, 1696); *De Theologo modesto* (Leyden, 1698); *Miscellanea sacra* (Utrecht, 1692-1700, 2 vols); *Praelectiones de vita et rebus gestis Pauli Apostoli: nec non dissertationum exegeticarum duodecas* (Leiden, 1703); *Commentarius in Epistolam Judae Apostoli* (Leiden, 1703); 이 외에도 *Metelemata Leidensia* (1739)가 사후출판되었으며 그의 저술 전체는 다시 1800년대까지 120여 권의 개정판이 출판되었다; Jan Van Genderen, *Herman Witsius Bijdrage tot de kennis der gereformeerde theologie* ('s-Gravenhage: Guido de bress, 1953), 11; D. Patrick Ramsey & Joel R. Beeke, *An analysis of Herman Witsius's The Economy of the Covenants* (Grand Rapids, Michigan: Reformation Heritage Books, 2002), iii-iv; Willem J. Van Asselt with T. Theo J. Pleizier, Pieter L. Rouwendal, and Maarten Wisse, *Introduction to Reformed Scholasticism* (MI: Reformation Heritage Books, 2011), 56-68 참고.

³ 본고는 헤르만 비치우스가 저술한 「사도신경을 기초로 한 거룩한 훈련」(*Exercitationes sacrae in symbolum quod Apostolorum dicitur* [이하 ‘거룩한 훈련’으로 약칭])을 중심으로 믿음에 대한 가르침을 살펴볼 것이다. 본고에서 참고한 비치우스의 원문은 다음과 같다. Herman Witsius, *Exercitationes* (Franequera: Gyeselaar, 1681); *Exercitationes sacrae in symbolum quod Apostolorum dicitur et in orationem dominicam*, (Franequera: Gyeselaar, 1689), IV.ii-iii. 이후 본문에서 언급할 때 *Exercitationes*으로 약칭할 것이다; 영역본은 Herman Witsius, *Sacred dissertations, on what is commonly called the Apostles' creed*, trans. Donald Fraser (1823; Edinburgh: Khull and Blackie & co. Glasgow; reprint, Grand rapids:

I. 비치우스의 문제 인식

비치우스는 신자 개인의 신앙이 타인의 신앙까지 대변하고 있지 않다는 점을 분명히 한다. 그는 사도신경에서의 고백이 이를 보다 분명하게 해준다고 보았다. “우리가 믿습니다”가 아닌 “나는 믿습니다”라고 고백하기 때문이다.⁴ 비치우스는 이를 교육적인 측면에서 분석한다. 아울러 이 분석은 역사적인 전통과 연결성을 갖는다. 그는 초대 교회에서 시행한 세례 문답을 거론한다. 신조의 형태가 되었든, 다른 문답의 형태가 되었든, 중요한 것은 세례를 받기 전 세례 대상자, 그 스스로의 입술로 행하는 분명한 자기고백이 있어야 한다는 사실이다. 그 고백은 결단코 다른 누군가가 대신할 수 있는 것이 아니다. 비치우스는 아우구스티누스의 주장을 인용하여 역사적 전거를 확고히 한다. 비치우스의 강조점은 믿음을 고백하는 과정에서 나타나는 단수성이다. 먼저 비치우스는 신앙의 지속성이 갖는 한계점에 대해 아우구스티누스와 궤를 같이한다. 신앙은 그 소유 여부와 상관없이 언제나 꾸며질 수 있으며 기만할 수 있다. 즉 타인에게 한 개인이 갖는 신앙심을 외적으로나마 인정받을 수도 있다. 하지만 신앙은 각자의 마음 안에서만 볼 수 있지 다른 누구에게서 그것을 볼 수 있는 것이 아니다. 자신 안에서 그 열매를 통해 개인의 신앙을 알 수 있고 볼 수 있는 것이다.⁵

신앙 자체의 본질적인 측면에서, 비치우스는 전술한 내용을 부연한다. 그는 한 개인이 지니고 있는 신앙의 효력을 명확히 한다. 개인의 신앙이 다른 이의 구원을 대신할 수 없는 것이다. 혹 다른 누군가가 한 개인의 신앙, 나 자신의 신앙에 대해 막연한 짐작이나 착각을 할 수 있다. 그러므로 진정한 실체를 보지는 못하는 셈이다.⁶ 비치우스는 부모의 신앙이 자녀들에게 유익하고 그로 인하여 자녀들이 언약에 속한 자들로 간주되는 것에 대해 부정적인 입장을 취한다. 그의 설명은 신앙고백 주체가 갖는 개인성에 기반하고 있다. 그는 신자의 자녀들이 언약에 반대되는 행동을 하지 않고, 그 증거가 되는 행위를 스스로 행하지 않는 한 부모의 신앙만으로는 자녀들의 신앙이 보증되지 않는다고 보았다. 비치우스는 거듭하여 자녀들 스스로가 성령의 인도하심으로 그리스도와 연합되고 새로이 중생되지 않는다면 하나님 나라를 볼 수도 갈 수도 없다는 점을 명확하게 가르친다.⁷

비치우스는 당시 개혁교회에서 올바른 공동체에 더부살이 하고 있는 신자들의 행태를 예리하게 지적했다. 환언하면 공동체의 예배에 참석하고 성도 간의 교제에 힘을 쓰지만 신앙 고백에 있어서는 같이하고 있지 않은 이중적 행태를 비판하는 것이다. 더부살이 하는 이들은 자신의 고백이나 믿음을 통하여 신자로서의 정체성을 지키고 확인하는 작업을 수행하지 않는다. 다른 충성된 신자들의 신앙 고백과 믿음의 공로에 더부살이 하면서 그 공동체에 속한 것만으로도 충분히 구원에 이른다는 것이 그들 행위의 근거이다. 비치우스의 주장은 당시 네델란드 개혁교회 내부에 자리한 믿음의 양상의 문제와 관련된 유용한 정보를 제공하고 있다.⁸

Reformation Heritage Books, 2010)을 참고했다; Hans Dieter and Betz Don S. Browning and Bernd Janowski and Eberhard Jüngel, *Die Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, 8 vols. (Tübingen: Mohr Siebeck), 1998), 8:1781 참고.

⁴ Witsius, *Exercitationes*, III. xxxiv.

⁵ Augustine, *Trinity*, 977; Witsius, *Exercitationes*, III. xxxiv.

⁶ Witsius, *Exercitationes*, III. xxxiv; Stephen Charnock, *A Discourse of the knowledge of God* (Edinburgh: James Nichol, 1861), 120. 본문에서 차녹은 말씀을 듣고 신앙을 가진 것으로 보이는 많은 제자가 실상은 불신자라는 언급을 하면서 우리의 지각이 타인의 신앙을 정확히 알 수 없는 존재라는 점을 강조한다.

⁷ 요 3:3-5; Witsius, *Exercitationes*, III. xxxiv.

II. 믿음의 종류⁹

비치우스는 하나님 존재의 확신이나 선언, 고백에서 과도한 단순성을 경계한다. 그의 경계는 단순성에서 야기될 수 있는 추상성이나 모호성을 차단하기 위한 것으로 볼 수 있다.¹⁰ 그는 우리의 영혼이 구원을 받는다는 확신을 하고 ‘하나님을 믿습니다 (*Credo in Deum*)’라고 고백하는 것이 타당하다고 가르친다.¹¹ 그의 강조는 다음과 같이 정리된다. 영혼이 구원을 받는다는 확신은 아버지께서 주시는 사랑으로, 죽을 수밖에 없는 내가 영생을 약속받는 것은 오직 그분의 전능하심으로 가능한 것이다. 내가 속한 이 공간과 시간, 그 모든 것에서 나는 하나님을 알 수 있으며 그 모든 것의 창조자는 하나님이다. 내가 그것을 믿기에 하나님께 감사하며, 찬양 드리지 않을 수 없다.¹² 비치우스는 신자 개인이 사도신경을 통하여 믿음에 대한 고백을 할 때는 이러한 다면적 요소들을 모두 포함하고 있어야 한다고 보았다.¹³ 이를 바탕으로 비치우스는 믿음을 두 종류로 구분한다. 바로 구원에 이르는 믿음과 주제넘은 믿음이다. 비치우스의 언급을 분석하는 과정에서 몇몇 문제들이 존재한다. 먼저 개혁파 정통주의 신학이 직면하는 ‘칼빈과 분리된 개혁신학’이라는 비판이다. 이 배경에는 종교개혁 신학의 긍정적인 요소들을 이후 개혁신학 충분히 계승하고 있지 못하다는 평가와 연결된다. 일례로 로버트 킬만 켄달(Robert Tillman Kendall)은 칼빈 이후 그의 입장을 계승한다고 하는 소위 칼빈주의자들의

⁸ Witsius, *Exercitationes*, III.xxxi, xxxiv; 이러한 믿음의 왜곡된 형태에 대한 비판은 로마 교회가 견지하는 믿음의 양상, 그리고 믿음의 방향과 대상을 인간 편의대로 설정하는 이성주의자들에 대한 비판과도 동일한 성격을 지니고 있다; Thomas Aquinas, *Summa Theologia*, II.2; Herman Bavinck, *Reformed Dogmatics*, ed. John Bolt, trans. John Vriend, 4 vols. (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2003-2008), 1: 521 참고.

⁹ 마태복음 13장과 마가복음 4장, 누가복음 8장은 믿음을 다음과 같이 분류한다. 진리를 지적으로 받아들이나 개인에게 실제적 관심이 아닌 지적 이해로 머무는 역사적 믿음, 환난과 핍박의 날에 그 자체를 유지하지 못하는 일시적 믿음, 중생한 생활에 깊이 자리하는 믿음이자 성령으로 말미암아 고양되는 복음과 진리에 대한 확신과 하나님의 언약을 성실하게 믿는 믿음을 설명한다. 초대교회에서는 신앙보다 회개에 대한 강조가 강하게 드러났으며, 테르툴리아누스는 믿음을 권위에 대한 복종으로 강조하면서 *Regula fidei*에 대한 순종을 언급한다. 아우구스티누스는 먼저 사도신경에 대한 동의를 언급한다. 그에 더하여 그는 믿음을 진리에 대한 지적 동의라고도 본다. 아울러 복음을 믿는다는 것은 자기 포기과 사랑을 포함하는 것이며 믿음의 완성은 사랑이라고 본다. 아퀴나스는 하나님과 연합되는 믿음, 영생이 시작되는 믿음, 현재의 삶을 인도하는 믿음, 유혹을 이기는 믿음을 언급하며 믿음의 본질에 따른 분류를 시도한다. 스콜라주의는 교회에 의하여 가르쳐진 진리에 대한 지적 동의, 사랑에 의하여 고양되며 선행 가운데서 드러나는 행위로 본다. 칼빈은 믿음은 하나님의 말씀을 성령의 내적 증언에 의해 깨달아지고, 받아들여지며, 하나님을 인격적으로 신뢰하게 하는 것이라 본다. 또한 믿음은 하나님의 은혜로 주어지며, 외적 수단인 교회를 통하여 강하게 된다. 믿음의 종류에 대한 역사적 흐름에서 퍼킨스는 믿음의 본질적인 측면에서, 말씀에서 자신을 계시하신대로 하나님을 믿는 것, 특별히 그분을 나의 하나님으로 인정하는 것, 그분을 신뢰하는 것, 교회의 구성원임을 인정하는 것으로 믿음을 분류한다. 마 17:20, 마 8:11-13, 막 16:17-18, 요 11:22, 행 14:9; Augustine, *Enchiridion*, C7 참고; Thomas Aquinas, *Expositio in Symbolum Apostolorum* (Napoli, 1273), 참고; Calvin, *Institutes*, III.II.1-43 참고; William Perkins, *An Exposition of the Symbol or Creed of the Apostles* (London: John Legatt, 1623), 1:123-127; J.N.D. Kelly, *Early Christian Doctrines*, 5th ed. (New York: Continuum, 1977; reprint, 2008), 50 참고.

¹⁰ Witsius, *Exercitationes*, IV.ii-iii.

¹¹ Witsius, *Exercitationes*, IV.ii-iii.

¹² 시 106:12; Witsius, *Exercitationes*, IV.ii-iii.

¹³ Witsius, *Exercitationes*, III.1, IV.ii-iii.

믿음에는 의지가 더 강조된다고 주장한다.¹⁴ 이런 문제들이 갖는 과도한 일반화의 문제점을 지적하기 위하여, 비치우스가 제시하는 구원에 이르는 믿음은 칼빈이 제시한 믿음의 내용들과 비교되어 다뤄질 것이다.

1. 구원에 이르는 믿음

‘하나님을 믿습니다’(Credo in Deum)라고 고백하는 것은 우리의 영혼이 구원을 받는다는 확신에 근거한다. 비치우스의 말처럼, 내 영혼이 구원을 받는다는 확신은 아버지께서 주시는 사랑과 그분의 전능하심으로 가능한 것이다. 그는 ‘내가 속한 공간과 시간, 그 모든 것에서 하나님을 알 수 있고, 그 모든 것의 창조자는 하나님이십니다. 그것을 믿기에 감사하며, 찬양 드리지 않을 수 없습니다’라는 고백이 우리에게 필요하다는 견해를 확고히 해나갔다. 고백의 의미가 약화되어가는 상황에서, 비치우스는 믿음의 자녀들이 경계해야 할 믿음의 모습에 대해 경고하고, ‘구원에 이르는 믿음’(fides salvifica)이 무엇인지 바르게 알기위해 믿음에 대한 자기 검증과 믿는 대상에 대한 올바른 고백의 중요성을 강조했다.¹⁵

(1) 지식

비치우스는 믿음을 지식이라고 정의한다.¹⁶ 그 지식은 하나님께서 진리를 계시하셨다는 것과 그 진리에 동의하는 것이다. 비치우스는 지식이 신앙 그 자체가 갖는 본성, 그리고 그 행함과 결합되어 있다고 주장한다. 그는 다시, 믿음에 담긴 지식의 의미를 외적인 측면과 내적인 측면으로 구분한다. 내적인 측면이 의미하는 것은 하나님 아버지의 가르침에 의하여 진리의 지식을 알게 되는 것이다. 외적인 측면이 의미하는 바는 설교를 통하여 복음을 듣는 것을 말한다. 환언하면, 복음이 사람들에게 무엇을 믿어야 하는 것인지 그들의 지각에 진리를 드러내 보인다는 것이다.¹⁷

믿음에 담긴 지적인 요소에서 내적 측면의 가장 중요한 기반은 성경에 있다. 비치우스는 성경이 “명백하고도 밀접한 용어”를 통해 믿음을 설명하고 있다는 점을 강조한다.¹⁸ 하지만 비치우스는 교황주의자들이 믿음의 근본을 교회의 승인이라는 것에 둔다는 점에서 믿음의 교리를 훼손한다고 비판한다.¹⁹ 교황주의자들은 ‘구원에 이르는 믿음’의 근본이 성경이 아닌 로마

¹⁴ R. T. Kendall, *Calvin and English Calvinism to 1649* (New York: Oxford University Press, 1978), 19 참고.

¹⁵ Witsius, *Exercitationes*, III-IV.

¹⁶ 이러한 관점은 칼빈과 일치한다; John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*(이후 *Institutes*), ed. John McNeill. ed. Ford Lewis Battles. trans. 2 vols. (Philadelphia: The Westminster Press, 1960), III.ii.6; Witsius, *Exercitationes*, III.ii, viii.

¹⁷ Witsius, *Exercitationes*, III.viii.

¹⁸ 사 53:11, “그가 자기 영혼의 수고한 것을 보고 만족하게 여길 것이라 나의 의로운 종이 자기 지식으로 많은 사람을 의롭게 하며 또 그들의 죄악을 친히 담당하리로다”; 요 17:3, “영생은 곧 유일하신 참 하나님과 그가 보내신 자 예수 그리스도를 아는 것이니이다”; 합 2:4, “보라 그의 마음은 교만하며 그 속에서 정직하지 못하나 의인은 그의 믿음으로 말미암아 살리라”; 요 6:69, “우리가 주는 하나님의 거룩하신 자이신 줄 믿고 알았사옵나이다”; 딤후 1:12, “이로 말미암아 내가 또 이 고난을 받되 부끄러워하지 아니함은 내가 믿는 자를 내가 알고 또한 내가 의탁한 것을 그 날까지 그가 능히 지키실 줄을 확신함이라”; Witsius, *Exercitationes*, III.viii.

교회의 가르침에만 존재한다고 본다. 이에 대해 비치우스는 교황주의자들의 행태가 믿음의 요소에서 지식을 제거하는 것이라고 비판한다.²⁰ 지성의 의미를 성경이 아닌 교황의 권위에 둬으로써 의지의 지향점이 엉뚱한 곳으로 향하는 셈이다. 이는 인간의 권위를 믿는 것에 지나지 않는다. 또한 교회가 가르치는 것만 믿으면 된다고 함으로써 결국 신자들을 맹목적 신앙(*fides implicita*)으로 나아가게 만든다. 이런 점을 비치우스는 “터무니없는 교리”라고 일갈한다. 그러면서 지식이 성경과 결코 분리될 수 없다는 사실을 강조한다.²¹ 그는 자신이 살고 있는 시대가 당면한 믿음의 문제점들 가운데 하나가 성경을 망각하고 맹목적 신앙에 대한 문제 인식이 부족하다는데 있다고 본다.²² 이러한 비치우스의 견해는 칼빈이 지적한 교황주의자들의 문제와도 그 궤를 같이한다. 칼빈은 그들의 행태가 은밀함으로 신앙의 본질을 가리면서 그로 인해 발생하는 오류들을 교회의 권위로 덮어버리려고 한다는 점을 지적한다.²³

비치우스에 따르면, 믿음에 대한 궁극적인 답은 성경 안에서만 풀릴 수 있으며 그리스도 안에서 구원을 얻는 것과 관련한 문제들에 있어서 특히 그러하다. 그의 주장은 칼빈의 것과 유사성을 지닌다.²⁴ 비치우스는 자신이 믿는 이라면 그 정체성의 확립을 위해서는 바로 성경에 담긴 내용들의 신성함을 필수적으로 알아야 한다고 강조한다. 이를 토대로 그는 믿는다고 고백하는 이가 그 정체성을 확고히 하는데 필요한 지식의 세부적인 구성요소들을 추가로 제시한다. 첫째, 죄인식이다. 신자의 삶이 하나님의 삶과 멀어지게 되는 것은 바로 죄로 인한 것이다. 인간 스스로, 심지어 그 어떤 피조물도 죄로 인한 비극의 심연으로부터 인간을 구원에 적절한 상태로 이끌 수 없다는 사실을 알아야 한다.²⁵ 둘째, 우리의 구원을 위해 그리스도 외에는 다른 이름이 주어지지 않았다는 사실의 인식이다. 이에 더하여, 믿는 이는 그리스도께서 진리와 은혜가 충만하신 분임을 알아야 한다. 이러한 그리스도를 아는 지식이 곧 영생이다.²⁶ 셋째, 이러한 인식을 바탕으로, 구원을 얻기 위해서는 그리스도 안에서 오직 성령과 믿음으로 인하여 자신이 그리스도와 연합되는 것이 필수적이라는 것을 알아야 한다.²⁷ 이러한 연합은 다시 세가지의 의미를 지닌다. 스스로를 그리스도에게 복종시키는 것과, 자신의 상태가 언제나 그분의 주권적 권위에 의해 통치에 속해야 하며 하나님의 선하시며 온전하신 뜻, 다시 말해 하나님께서 기뻐하시는 뜻을 분별하는 것이다.²⁸

칼빈도 믿음을 지식이라고 보면서 지식에 근거한 믿음을 강조한 바 있다.²⁹ 그 지식은 단순한 하나님 존재 인식에 머무는 그런 의미의 것이 아니다. 하나님의 우리의 구원을 위하여 종보자를 보내시고, 종보자 되신 그리스도께서 이루신 화해로서 하나님이 우리의 아버지가 되

¹⁹ Witsius, *Exercitationes*, III.viii.

²⁰ Witsius, *Exercitationes*, III.viii-x.

²¹ Witsius, *Exercitationes*, III.viii.

²² Witsius, *Exercitationes*, III.ix.

²³ Calvin, *Institutes*, III.ii-iii.

²⁴ Calvin, *Institutes*, III.xxi; Witsius, *Exercitationes*, III.x.

²⁵ Witsius, *Exercitationes*, III.x.

²⁶ 요 1:14, 17:3; Witsius, *Exercitationes*, III.x.

²⁷ 칼빈은 이 지점에서 성령 안에서 그리스도를 안다는 것은 인격적인 만남을 통한 구체적인 앎이라고 주장한다. 그러한 맥락에서 그는 믿음과 경건의 기질은 결코 분리될 수 없다는 점을 강조한다; Calvin, *Institutes*, III.ii.8.

²⁸ Witsius, *Exercitationes*, III.x.

²⁹ Calvin, *Institutes*, III.ii.viii.

심을 아는 지식이다. 그리스도께서 우리의 의이자 거룩함이시며 생명으로서 우리에게 주어졌다는 바로 그 사실을 알고 있어야 구원을 얻는 것이다.³⁰ 그러나 여기에서 주의할 것은 칼빈이 강조하는 지식으로서의 믿음이 주지주의적 측면에서 해석할 성질의 것은 아니라는 점이다. 그는 믿음을 지식으로 볼 때, 그것이 보통 인간의 감각적인 인식(*humanum sensum*)을 통하여 알게 되는 사물들과 일상적으로 연결된 이해를 뜻한다고 보지 않음을 분명히 했다.³¹ 칼빈은 믿음이 지식, 즉 *Cognitio*라는 단어를 쓰면서도 그에 담긴 다면적인 의미—*scientia*, *illumination*—들을 결코 놓치지 않고 있다.³² *Cognitio*의 측면에서 해석되는 믿음이 있다고 보더라도 그 안에는 참과 거짓이 있으며 부적절한 의미로 곡해하는 이들이 존재한다. 그러므로 칼빈은 믿는다고 할 때, 믿는 이가 자신의 모든 소망과 신뢰를 하나님과 그리스도에게 두는 것이 참된 믿음이라고 보았다.³³ 이 믿음에 의해 믿는 이는 하나님을 아버지라 부르며, 사망에서 생명으로 옮겨지게 되며, 우리 안에 영원한 생명이자 구원되시는 그리스도께서 거하시게 되는 것이다.³⁴

(2) 동의

비치우스는 구원에 이르는 믿음에 대한 설명에서 행위로서의 믿음을 논한다. 비치우스는 지식으로서의 믿음과의 상호작용에 필요한 요소가 바로 동의(*assensus*)라고 주장한다. 동의는 믿음의 행위이며, 이를 통해 신자는 자신이 아는 교리들을 진실로 영접하고 인정(*agnoscit*)한다. 비치우스는 동의의 의미가 지식에 더해지면서 그 의미를 더욱 견고하게 하는 요소로 본다. 동의는 주로 하나님의 무오한 진실하심에 그 근거를 둔다. 그러면서 하나님의 아들에 관하여 증언한다. 믿는 이들은 이러한 동의를 통하여 진리를 보다 강하게 의지한다. 비치우스는 신앙을 평행하고 궤변을 일삼는 자들, 의심하는 이들에 의해 자행되는 트집과 겁박이 있더라도 동의가 변하는 경우는 없다는 점을 강조한다. 비치우스는 그 이유로 성령의 역할을 제시한다. 성령의 인도하심과 조명을 통하여 신자가 신성한 진리를 주시하는 가운데 하나님을 통하여 그가 동의하기 때문에 그러하다는 것이다.³⁵ 이 지점에서 칼빈과의 유사점이 나타난다. 칼빈도 사람이 성령이 없이는 믿음을 가질 수 없다는 점을 강조한다. 그는 바울의 견해를 토대로 믿음이 하나님의 능력이 나타나는 것임을 진술한다. 동시에 그는 아우구스티누스의 견해를 인용하는 가운데, 믿음에 자리하는 삼위일체 하나님의 사역을 더욱 구체화시킨다. 일례로 모든 이들이 동일한 믿음을 지닐 수 없다는 것은 삼위일체 하나님의 사역에 기인하다고 보는 것이다. 그것은 인간이 풀 수 없는 십자가의 심연이자 깊이라는 것이다.³⁶

비치우스는 베드로후서 1장 16절부터 18절을 인용하면서 그 구절이 신자의 상태를 설명하는 것이라고 본다.³⁷ 비치우스는 신자의 그 고백이 다른 허상이 아닌 성령 가운데(*in*

³⁰ Calvin, *Institutes*, III.ii-iii.

³¹ Calvin, *Institutes*, III.ii.xiv.

³² Calvin, *Institutes*, III.ii.xii-xiii; Richard Muller, *The Unaccommodated Calvin: Studies in the Foundation of a Theological Tradition* (NY: Oxford Univ. Press, 2000), 172 참고.

³³ Calvin, *Institutes*, III.ii.xvi.

³⁴ Calvin, *Institutes*, III.ii.xiii.

³⁵ Witsius, *Exercitationes*, III.xi.

³⁶ 살후 1:11, 고전 2:4-5; Calvin, *Institutes*, III.ii.xxxv.

³⁷ “οὐ γὰρ σεσοφισμένοις μύθοις ἐξακολουθήσαντες ἐγνωρίσαμεν ὑμῖν τὴν τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ δύναμιν καὶ παρουσίαν, ἀλλ’ ἐπόπται γενηθέντες τῆς ἐκείνου μεγαλειότητος(16) λαβὼν γὰρ παρὰ

spiritus) 나온다고 본다. 그 안에서 신자는 그분이 지니시는 위엄(*μεγαλειότητος*)의 목도자(*ἐπόπται*)가 된다. 그리고 천국(*οὐρανοῦ*)으로부터 그분의 음성(*φωνήν*)을 들었다. 이를 토대로 비치우스는 믿음에 대한 동의는 ‘온전한 확신’(*πληροφορίας, πληροφορία*), ‘실상’(*ὑπόστασις, substance*), 보이지 않는 것들의 증거(*ἔλεγχος, evidence*)라는 세 요소들이 수반하는 것임을 주장한다.³⁸

온전한 확신의 대상은 무엇인가에 대해 비치우스는 그것이 지성과 희망에 대한 온전한 확신이며 최종적으로 신앙에 대한 온전한 확신이라고 설명한다. 그는 이러한 온전한 확신이 다른 헛된 상상이나 교묘하게 만들어낸 이야기로 치장되는 요소를 차단한다. 그러한 비치우스의 설명에서 바울 서신들은 역사적 성경적 근거로 제시된다. 비치우스는 온전한 확신을 통하여 믿는 이가 하나님의 비밀인 그리스도를 깨달을 수 있고, 소망의 풍성함에 이를 수 있으며, 그 확고해진 믿음을 바탕으로 하나님께 나아갈 수 있다는 점을 주장한다. 비치우스는 이 지점에서 성령의 사역이 필요함을 역설한다. 그는 성령에 의해 고무된 마음이 갖는 열성적인 성향이 진리를 깨닫게 해주는 것이지 그 외에 다른 요소가 개입할 여지는 없는 것으로 보았다. 그리고 그러한 상태에서 진리를 믿는 믿음은 평온함의 상태에 놓이게 된다고 주장한다. 결국 믿는 이가 온전한 확신을 소유하고 있는 상태라면 그들의 지성은 풍성함이 가득하며 흔들림이 없는 견고한 믿음을 소유하고 있다는 것과 동일하다고 보는 것이다. 하나님을 믿는 믿음의 요소에 자리한 지식에의 동의는 곧 신성한 진실에 대한 확신이 자리하는 것이지 맹목적인 동의가 될 수 없다고 보는 것이다.³⁹ 온전한 확신에 대한 강조는 일찍이 칼빈에게서도 나타나고 있음을 확인할 수 있다. 칼빈은 믿음의 본질적인 특징으로서 확신을 강조하고 있다. 먼저 그 확신은 하나님을 향한 경외심이 자리하고 있어야만 한다. 칼빈은 그렇지 않은 확신은 믿음이라고 할 수 없다고 본다.⁴⁰ 확신은 언제나 믿음에서 비롯되며 이러한 믿음은 우리를 위해 명백하게 나타난 하나님의 선하심을 추호도 의심하지 않게 해준다.⁴¹ 칼빈은 이러한 확신에 대한 문제에 있어서 인간의 한계성을 지적하는 것으로 보이는 언급을 한다. 그는 전술한 하나님을 향한 경외심이 들어있지 않은 확신을 위해서는 하나님의 선하심이 주시는 감미로움을 참으로 느끼고 직접 체험하지 않으면 안된다고 주장한다.⁴² 그러면서 하나님의 영의 조명에 의해 지성이 참된 이해력을 흡수한다면 성령의 능력에 힘입어 그것이 마음에 확신을 준다고 부연한다. 그렇지 않다면 그것은 머리 꼭대기에서만 돌아다니며 믿음이라고 할 수 없는 것이다. 성령께서 마음 속에 약속의 진리를 인치시고 보증해주시는 역할을 해주심으로써 확신을 얻는 것이다.⁴³ 이것은 단순히 이성적인 기능 작용에 의해서 얻는 지식과 믿음에서 말하는 지식이 근본적으로 다르다고 엄격히 구분하는 것이다.

실상에 대한 이해에서 비치우스는 바울을 재차 인용한다. “믿음은 바라는 것들의 실상이요 보이지 않는 것들의 증거니...”⁴⁴ 이 구절에서 비치우스는 실상이 하나의 관념이나 상상에서

Θεοῦ Πατρὸς τιμὴν καὶ δόξαν φωνῆς ἐνεχθείσης αὐτῷ τοιαῦδε ὑπὸ τῆς μεγαλοπρεποῦς δόξης Ὁ Υἱὸς μου ὁ ἀγαπητός μου οὗτός ἐστιν, εἰς ὃν ἐγὼ εὐδόκησα, (17) καὶ ταύτην τὴν φωνὴν ἡμεῖς ἠκούσαμεν ἐξ οὐρανοῦ ἐνεχθείσαν σὺν αὐτῷ ὄντες ἐν τῷ ἁγίῳ ὄρει.(18)”; Witsius, *Exercitationes*, III.xi.

³⁸ Witsius, *Exercitationes*, III.xi.

³⁹ Witsius, *Exercitationes*, III.xii.

⁴⁰ Calvin, *Institutes*, III.ii.viii, xiv.

⁴¹ Calvin, *Institutes*, III.ii.xv.

⁴² Calvin, *Institutes*, III.ii.viii.

⁴³ Calvin, *Institutes*, III.ii.xxxvi.

⁴⁴ 히 11:1; Witsius, *Exercitationes*, III.xiii.

나오는 허상에 머물지 않는다고 보았다. 즉 그것들은 참으로 존재한다고 진술되는 것이자 그러한 진술이 드러나는 영역과 환경이라고 주장한다. 그러므로 지금 당장에 존재하지 않는 것이라고 하더라도 그것을 받아들이는 믿는 자의 마음속에는 이미 존재하는 것이라고 한다. 비치우스는 어떤 점에서는 외적 감각들을 통해 지각이 가능한 물질적인 실체의 존재가 믿음의 조건으로서는 그다지 큰 의미가 없다고 본다. 그리스도를 참으로 자신들의 눈으로 보았음에도 그를 믿지 않은 이들의 경우를 볼 때 그러하며, 또 다른 예로 신자들의 부활을 들 수 있다. 믿는 이는 이것을 이미 존재하는 축복의 약속으로 보며 이러한 하나님의 약속에 강하게 동의한다. 믿음은 그 바라는 것들을 믿음으로 인하여 존재하고, 현존하게 만들기 때문이다.⁴⁵ 비치우스는 이러한 실상이 일관됨이나 지속, 적의 공격으로부터 흔들림 없는 초연함을 의미하는 것이라고도 본다. 그러므로 믿음은 유혹이 가져오는 모든 공격들을 견고하게 견뎌내고 초월하면서 파악한 진리에 동의함을 지속하는 것이다. 비치우스는 신자가 믿는다고 할 때 밑받침(*fundamentum*)이 되는 것이 바로 실상이라고 본다.⁴⁶ 그는 칼빈도 그러한 의미로 해석한다고 언급하면서 보다 직접적으로 칼빈과의 연결성, 그리고 그의 견해와의 연장성을 드러낸다. 칼빈은 믿음이란 곧 실상이며 경건한 마음이 기대고 설 수 있는 침상의 밑받침과 같은(*quasi fulcrum*) 것이라고 설명한다.⁴⁷ 칼빈은 믿음이 바라는 것들의 실상이라고 말하는 바울의 견해를 풀이한다. 그 지점에서 바울에게 언급되고 있는 실상의 의미는 하나님께서 우리에게 언약하신 것들을 확실하고 안전하게 소유하는 것이다.⁴⁸ 비치우스는 전술한 요소들을 합하여 믿음을 정의한다. 믿음은 우리 앞의 먼 미래의 멀리 있는 대상들이 자리잡도록 견고하게 신성한 진실에 동의하는 것이다. 마치 그것들이 현존하듯이 말이다. 그리고 믿음은 영혼의 지지자가 되며 어떠한 공격에도 굴하지 않고 자신의 발을 단단히 영혼에 고정하도록 돕는다.⁴⁹

보이지 않는 것들의 증거에 대한 비치우스와 칼빈의 논증은 대체적으로 유사한 모습을 보여준다. 그러한 유사성의 배후에는 아우구스티누스의 흔적이 나타나고 있음을 발견할 수 있다. 칼빈은 논거를 제시하는 과정에서 아우구스티누스의 번역을 따르는 모습을 보여준다. 비치우스가 말하는 감각의 초월성에 대한 진술은 아우구스티누스가 언급하는 것과 동일한 방향성을 갖는다. 그는 하나님께서 진리 그 자체이심으로 계시하는 어떤 것이든 가장 확실한 수용의 가치가 있다고 본다. 따라서 믿는 자의 감각이 지닌 한계성이 그러한 가치를 무의미하게 만들 수 없다고 주장한다. 아우구스티누스는 인간 감각의 한계성에도 불구하고 진리에 집중할 수 있고 느낄 수 있다고 설명한다. 그리고 그것의 유형성에서 오는 소유가 아닌 무형성임에도 불구하고 ‘경험’했다는 것을 강조함으로써 확신의 토대를 구축한다.⁵⁰

비치우스는 보이지 않는 것들의 증거에 대해 다음과 같은 입장을 밝힌다. 어떤 것의 증거는 허상이나 혹은 존재 가능성만을 가진 것이 아니다. 그것은 우리가 확인하는 것으로서의 필연적인 존재여야 한다. 또한 증거는 마음의 확신이기도 하다. 믿음이 증거라면 그것이 의미하는 바는 진리가 갖는 속성인 완전무오하며 명확하고도 분명한 설명에 근거를 둔 마음의 견고

⁴⁵ Witsius, *Exercitationes*, III.xii.

⁴⁶ Witsius, *Exercitationes*, III.xiii.

⁴⁷ Calvin, *Institutes*, III.ii.xli; Witsius, *Exercitationes*, III.xiii.

⁴⁸ Calvin, *Institutes*, III.ii.xli.

⁴⁹ Witsius, *Exercitationes*, III.xiii.

⁵⁰ Calvin, *Institutes*, III.ii.xli; Witsius, *Exercitationes*, III.xiv; Augustine, *The confessions of St. Augustine*, translated, with an introduction and notes by John K. Ryan (New York: Image Books, 1960), IX.x.xxv.

한 확신이라는 것이다. 그는 하나님께서 바로 그 진리 자체이시며 그분의 계시가 무엇이든 결코 수포로 돌아갈 수 없다고 주장한다. 더 나아가 그것이 지각되거나 마음에서 완전한 이해에 도달할 수 없다는 것은 아무런 제약이 되지 않는다고도 부연한다.⁵¹ 칼빈은 로마서에서 바울이 언급한 “보이지 않는 소망”이라는 구절을 통해 보이지 않는 것들의 증거가 의미하는 바를 풀이한다. 이 지점에서 칼빈은 감각의 초월성을 강조한다. 믿음은 나타나지 않지만 그 증거가 존재하며 보이지 않으나 보는 것이며 애매모호하지만 선명한 것이고 현재 존재하지 않지만 존재하는 것이며 감추어져 있지만 드러나 있다는 것이다.⁵² 보이지 않는 것들의 증거에 관한 칼빈의 해석에서도 비치우스가 언급한 내용들이 나타난다. 그는 바울이 언급한 믿음에서 그것이 어디를 향하는가에 대한 방향성과 무형성(無形性)에 관심을 쏟는다. 먼저 믿음에 대한 인간 지각의 한계성과 그에 따른 지향성의 설정이다. 우리 구원에 속한 일들은 우리의 감각적 측면으로는 접근할 수 없는 속성을 지닌다. 이는 그 일들이 갖는 고결함, 혹은 고상함(*sublimiora*) 때문이다. 이 지점에서 전술한 비치우스의 감각적 측면에 관한 진술은 칼빈의 것과 대체적으로 유사한 모습을 보인다. 칼빈은 우리에게 약속된 그 날이 이르기까지 우리의 지각이 집중해야 하는 것은 온전히 세상 것들의 건너편이어야 한다는 점을 강조한다. 전술한 비치우스의 논증은 칼빈이 언급한 지각의 상태를 보충한다. 증거는 유형성의 범주로 한정되는 성질의 것이 아니다. 우리가 확인하는 바로 그 존재일 수 있다는 것이다. 세상의 건너편을 집중하는 우리의 지각은 한계성이 존재함에도 불구하고 필연적으로 궁극적인 최고선의 소유를 위하여 우리 자신을 초월해야 하는 단계로 나아가야 한다. 칼빈은 그 외에는 약속된 것을 소유할 수 있는 다른 방법은 없다고 보았다. 그는 약속된 것을 소유한다는 확신은 소망 가운데 있는 것이자 보지 못하는 일들에 대한 것이라고 해석한다. 비치우스는 진리에 대한 이러한 설명이 하나님의 증언에 의지하며 하나님께서 그것을 기만하지 않다고 주장한다.⁵³

(3) 지성과 의지의 상호작용

비치우스는 올바른 믿음, 구원에 이르는 믿음을 유지하기 위한 자기검증의 시발점으로서 지식을 바라본다. 이 지점에서 비치우스가 강조하는 지식, 즉 믿음에 대한 이해와 분석은 전술한 의지와 지성, 어느 한 측면에 집중하여 다뤄지는 성질의 것이 아니라고 볼 수 있다. 비치우스도 칼빈과 마찬가지로 주지주의나 주의주의와 같은 특정요소로의 편중을 경계한다. 그 근거는 비치우스 본인의 발언에서 찾을 수 있다. 그는 의지와 지성이 분리될 수 없는 요소라고 주장한다. 비치우스에 따르면, 의지와 지성(*voluntatis, intellectus*)을 분리하여 지성을 강조하는 것은 인간의 유한한 한계성 안에 절대자를 가두는 불안정한 믿음이다. 그는 의지와 지성의 작용에서 나타나는 능력들이 분리될 수 없으며 상호 작용하여 하나의 지향점, 즉 그리스도와의 연합을 향한다고 보는 것이다.⁵⁴ 비치우스는 의지와 지성의 과도한 분리를 통해 믿음을 바라본다면 그 결과로 우리는 우리가 믿고 받아들여야 할 그리스도를 전 인격적으로 받아들이지 못하게 된다고 본다. 그는 둘 중 어느 한 요소가 보다 고상한, 혹은 보다 우월하고 중요한 것으로 그 지위를 인정받는다면, 이는 결국 그리스도와의 연합을 방해하는 것이라고 경계한다.⁵⁵ 비치

⁵¹ Witsius, *Exercitationes*, III.xiv.

⁵² 롬 8:24; Calvin, *Institutes*, III.ii.xli.

⁵³ Calvin, *Institutes*, III.ii.xli; Witsius, *Exercitationes*, III.xiv.

⁵⁴ Witsius, *Exercitationes*, III.v-vi.

⁵⁵ Witsius, *Exercitationes*, III.ii, viii; Thomas Goodwin, *The Object and Acts of Justifying faith*, in

우스는 그러한 독선과 아집으로 뭉친 철학은 구원에 이르는 믿음이 될 수 없다고 부연한다. 그는 의지의 측면에만 집중한 나머지 믿음을 하나의 도덕적 행동에 머무르게 하는 것 역시 구원에 이르는 믿음이 될 수 없다고 본 것이다.⁵⁶

(4) 전인적인 믿음

비치우스는 구원에 이르는 믿음의 지향점에 관해 의견을 제시한다. 그는 지성과 의지가 상호작용하는 믿음을 통하여 인간이 전 인격적으로 변화하는 열매를 맺어야 한다는 점을 강조한다. 칼빈에게도 그러한 강조는 동일하게 나타난다.⁵⁷ 비치우스는 그리스도에 주리고 목말라함이 구원에 이르는 믿음의 행위라고 주장한다. 여기에서 반복, 강조되는 그의 경고는 의미심장하다. 인간의 편에서 느끼는 주리고 목마름에 대한 경계가 그것이다. 그는 이것을 다음과 같이 풀어낸다. 그것은 죄에 대한 인식 없이, 하나님께서 지시하시는 삶이 아닌 자신의 삶에서 자유롭게 의롭다 여기고 하나님의 영광에 대한 권리가 당연히 자신의 소유라는 것이다.⁵⁸

비치우스는 칭의와 성화, 그리고 완전한 구원을 위하여 그리스도를 영접하는 것이 그리스도에 주리고 목마름의 참뜻이자 믿음이라는 행위에서 가장 중점을 두어야 함을 지적한다.⁵⁹ 영접에 대한 비치우스의 견해는 이렇다. 영접이라는 의미는 하나님의 관점에서 신자들에게 요구하는 의무에 대한 것이다. 그것은 바로 그리스도에 굳게 매달리는 것이다. 주를 의지하는 것이야말로 주를 영접했다는 것을 의미하는 것이자 참된 믿음의 발현이라고 것이다.⁶⁰ 의지는 어린 아이가 자신을 돌보는 아이에게 안기는 것과 마찬가지로이다.⁶¹ 믿는 이들은 아이와 같이 자신의 의지를 더 주장하지 않고 아버지께 내어놓는다. 그리스도의 주권적 의지에 완전하게 내어놓음으로써 완전한 신뢰(*fiducia*)를 드리는 것이다. 비치우스는 믿는 이가 이러한 복종을 바탕으로 얻게 되는 것이 구원의 혜택이자 축복의 조건임을 강조한다.⁶² 그는 구원에 이르는 믿음의 본질은 영혼의 한 기능, 혹은 그 기능에서 기인하는 특정 습관이 아니며 개인의 특별한 행위라고 본다. 그러므로 구원에 이르는 믿음은 전인적(全人的)인 측면에서 바라보아야 할 대상인 것이라는 것이 비치우스의 주장이다.⁶³ 칼빈의 경우, 구원에 이르는 믿음을 구성하는 요소들은 다음과 같이 분석할 수 있다. 그의 논증에는 지적 오류를 덮어버리기 위해 발현된 의

The Works of Thomas Goodwin, vol. 8. (Edinburgh: James Nichol; London: James Nisbet And Co. Dublin: W. Robertson, 1864), I.iii.4 참고.

⁵⁶ Witsius, *Exercitationes*, III.ii, v-vi; 비치우스의 견해를 고찰해볼 때, 칼빈의 입장을 계승하는 다음 세대의 칼빈주의자들이 신앙을 의지로 정의하는 주의주의적 노선을 취했다는 R.T. Kendall의 견해는 온당한 결론이라고 보기 힘들다; R. T. Kendall, *Calvin and English Calvinism to 1649* (New York: Oxford University Press, 1978), 19 참고.

⁵⁷ Calvin, *Institutes*, III.ii.xli; Witsius, *Exercitationes*, III.i-ii, vii; Muller, *The Unaccommodated Calvin: Studies in the Foundation of a Theological Tradition*, 162-168.

⁵⁸ Witsius, *Exercitationes*, III.xviii.

⁵⁹ Witsius, *Exercitationes*, III.xix.

⁶⁰ Witsius, *Exercitationes*, III.xx-xxi.

⁶¹ Witsius, *Exercitationes*, III.xxii, xxiv.

⁶² Witsius, *Exercitationes*, III.xxiv; 이 지점에서도 다시 한 번 Kendall의 견해가 적절치 못하다는 점이 드러난다. 분명 비치우스는 지성에 대한 의지의 우월성을 강조하지 않고 있다. 지성과 의지의 상호작용에서 인간이 생각하는 인간 편에서의 의지의 발동은 분명히 배제된다. Kendall, *Calvin and English Calvinism to 1649*, 19 참고.

⁶³ Witsius, *Exercitationes*, III.i-ii.

지와 행위의 비판이 그 기저에 자리한다. 믿음에 대한 잘못된 교리를 형성한 교황주의자들에게 대한 비판이 그 예이다.⁶⁴ 칼빈은 로마 교회의 소위 “모호한(*Implicatione*)” 가르침이 야기한 혼란과 명쾌하지 못한 가르침이 “미로(*Labyrinthum*)”를 만들었을 뿐이라고 지적한다. 이러한 상태에서 아는 것은 지식이 아니다. 그것은 무지에 지나지 않는다. 칼빈은 이러한 잘못된 가르침은 교회를 떠받드는 것에만 집중하게 할 뿐이며 믿음의 온전한 힘을 약화시키는 행위로 본다.⁶⁵ 두 번째로 그는 믿음의 확실성, 확신성이 믿음의 본질임을 강조한다.⁶⁶ 믿는 이들은 빈번하게 임하는 불안감으로 인해 고통 받고 자주 흔들리는 상태를 경험한다. 칼빈은 그러한 상태를 책망하지 않는다. 오히려 자연스럽게 받아들이며 그러한 불안한 상태의 예를 성경을 통해 적나라하게 제시한다.⁶⁷ 신자의 마음 속 갈등과 고통, 그리고 그 연약한 믿음도 분명 믿음이다. 칼빈은 이 지점에서 구원에 이르는 믿음에 자리하는 지식의 측면을 다시 한 번 강조한다. 그는 하나님에 관한 지식의 조명을 통해 신자는 무지의 상태를 벗어나게 됨을 언급한다. 그리고 그 빛을 바라봄으로써 신자는 유익을 얻고, 구원에 이르는 믿음을 방해하는 불신앙의 선동이 라는 깊은 수렁에서 벗어날 수 있는 힘을 얻게 되는 것이다.⁶⁸ 전인적 믿음에 대한 강조점을 볼 때 비치우스와 칼빈은 유사한 모습을 보인다. 그런 점에서 비치우스는 칼빈의 연장선상에 있으며 양자 간에는 연속성이 존재하는 것으로 해석 가능하다. 다만 칼빈은 그러한 전인적인 믿음을 통해 어떠한 교회 공동체가 확립되어야 하는지, 비치우스는 바른 공동체에 속한 이가 어떠한 믿음을 견지해야 하는지에 초점을 맞추었다고 볼 수 있다.

(5) 신앙의 고백

비치우스는 믿음의 행위에서 하나님을 아는 지식의 조명을 통해 깨우치고 사랑해야 할 신앙의 고백이 중요한 덕목임을 강조한다. 칼빈은 고백이 없으며 그것을 부끄러워하는 행위는 하나님을 향한 배은망덕함을 드러내는 것이라고 경고한다.⁶⁹ 우리의 영혼이 구원을 받는다는 확신을 하고 ‘하나님을 믿습니다’라고 고백함이 신자로서 마땅히 할 일임을 가르친다. 비치우스는 ‘믿는다’는 고백이 단순한 발화(發話)에 머무는 것을 경계한다. 그는 우리의 영혼이 구원을 받는다는 확신을 하고 ‘하나님을 믿습니다’라고 고백하며 하나님을 의지하는 것이 믿음이라고 가르친다.⁷⁰ 비치우스는 믿는다는 것과 그것을 고백이 인간의 판단과 결정에서 나오는 것으로 보지 않는다. 그 이유는 영혼이 구원을 받는다는 확신은 아버지께서 주시는 사랑으로, 죽을 수밖에 없는 내가 영생을 약속받는 것은 오직 그분의 전능하심으로 가능하다고 보기 때문이다. 아울러 비치우스는 내가 속한 이 공간과 시간, 그 모든 것에서 나는 하나님을 알 수 있으며 그 모든 것의 창조자는 하나님이심을 강조한다. 그것을 믿기에 감사하며, 찬양 드리지 않을 수 없는 것이 믿는다는 고백이 갖는 의미라고 부연한다.⁷¹ 비치우스는 이러한 의미가 담긴

⁶⁴ Calvin, *Institutes*, III.i-iii; Muller, *The Unaccommodated Calvin: Studies in the Foundation of a Theological Tradition*, 161-173.

⁶⁵ Calvin, *Institutes*, III.ii-iii.

⁶⁶ Calvin, *Institutes*, III.ii.xv.

⁶⁷ Calvin, *Institutes*, III.ii.xvi-xvii.

⁶⁸ Calvin, *Institutes*, III.ii.xviii-xix.

⁶⁹ Calvin, *Institutes*, III.ii.xl; Witsius, *Exercitationes*, III.i-ii.

⁷⁰ Witsius, *Exercitationes*, IV.ii-iii.

⁷¹ 시 106:12, “וַיִּאֱמָנוּ בְּרַבְרֵינוּ שִׁירוֹ תְהִלָּתוֹ”—“이에 그들이 그의 말씀을 믿고 그를 찬양하는 노래를 불렀도다”; Witsius, *Exercitationes*, IV.ii-iii.

고백을 이끌어내는 믿음이 곧 구원에 이르는 믿음이 되기 위한 중요한 요소로 인식한다.⁷² 비치우스는 ‘주제넘은 믿음’(Præsumtuosam fidem)을 지닌 이들과의 구분을 시도한다. 왜냐하면 그들의 신앙에도 교회와 자신들의 외적인 교류, 공적인 예배 참여가 자리하고 있기 때문이다.⁷³ 그러나 그들에게는 고백이 나타나지 않고 그것이 큰 의미를 가지고 있지 않다. 비치우스는 그것이 그리스도 공동체의 정체성을 훼손할 뿐만 아니라 공동체가 지켜온 믿음의 유산과 정통성을 거부하는 것으로 해석했다.⁷⁴ 이런 맥락에서 그는 “우리가 믿는다”는 것보다도 “내가 믿는다”를 더 강조한다. 왜냐하면 신앙에는 타인에 의한 대리적인 속성이 작용할 수 없기 때문이다.⁷⁵ 여기에서 비치우스는 전인적인 믿음으로 나아가는데 필요한 교육적인 측면을 강조한다. 그의 주장은 성경을 근거로 한 올바른 전수(傳受)가 갖는 역사적 의미의 강조와 연속성 계승이 의도된 것으로 풀이할 수 있다. 비치우스는 사도신경을 비롯한 여타 신경의 형태가 되었든, 다른 문답의 형태가 되었든, 세례를 받기 전 세례 대상자가 입술로 분명하게 고백해야 한다고 주장한다.⁷⁶ 고백을 통하여 믿는 이는 거룩한 말씀과 충성된 사람들(πιστοῖς ἀνθρώποις)의 가르침을 통해 전수되는 그리스도인으로서 마땅히 바로 알고 행해야 할 건전한 가르침(ὕγιανόντων λόγων)앞에 굳게 서는 것이다. 비치우스는 믿는 이로부터 나오는 “나는 하나님 아버지를 믿습니다”라는 입술의 참된 신앙고백이 바로 이러한 신앙을 대내외에 선언하는 것이라고 가르친다.⁷⁷ 그 고백은 다른 누군가가 대신할 수 있는 것이 아니다. 비치우스는 부모의 신앙이 자녀들에게 유익하고 그것으로 인하여 자녀들이 언약에 속한 자들로 간주하는 점에 대해 신앙고백 주체의 단수성에 기반을 둔 의견을 제시한다. 그 자녀들이 언약에 반대되는 행동을 하지 않고, 그 증거가 되는 행위를 스스로 제공하지 않는 한 부모의 신앙만으로 자녀들의 신앙이 보증되지 않는다고 보았다. 이는 자녀들 스스로가 성령에 의하여 그리스도와 연합되고 새로이 중생하지 않는다면 즉, 물과 성령으로 나지 아니하면 하나님 나라를 볼 수도 갈 수도 없다는 의미이다.⁷⁸ 이런 점들을 토대로 비치우스는 주제넘은 믿음을 지닌 자와 전인적인 믿음을 소유

⁷² Witsius, *Exercitationes*, III.i-ii.

⁷³ Witsius, *Exercitationes*, III.xxxi.

⁷⁴ 고전 1:8, 살전 3:13, 5:23, 골 1:22 참고; Calvin, *Institutes*, III.xvii.xv 참고; Witsius, *Exercitationes*, III.xxxi, xxxiv; Richard A. Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics* 4 vols. (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2003), 3:130-134 참고.

⁷⁵ Witsius, *Exercitationes*, III.xxxiv.

⁷⁶ Witsius, *Exercitationes*, III.xxxiv; Philip Schaff, ed., *The Creeds of Christendom: With a History and Critical Notes*, 6th ed. 3 vols. (Harper & Row, 1931; reprint, Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1993), 1:14.

⁷⁷ Witsius, *Exercitationes*, III.xxxiv; 딤후 2:2, 비치우스의 논증은 바른 믿음에 담긴 역사적 측면의 고려, 즉 그 내용에 대한 주의를 환기시키면서 동시에 정통성을 계승하는 것이 고백에 담긴 참된 의미임을 강조하고자 하는 의도가 자리한다고 볼 수 있다. 디모데후서 2장 2절은 이제 옛 율법의 전승이 아니라, 하나님의 언약이 온전하게 담겨 그리스도로 말미암은 은혜와 진리가 새롭게 가르쳐지고 전달되어야 함을 우리에게 보여준다. “또 네가 많은 증인 앞에서 내게 들은 바를 충성된 사람들에게 부탁하라 저희가 또 다른 사람들을 가르칠 수 있으리라(καὶ ἃ ἤκουσας παρ’ ἐμοῦ διὰ πολλῶν μαρτύρων, ταῦτα παράθου πιστοῖς ἀνθρώποις, οἵτινες ἱκανοὶ ἔσονται καὶ ἑτέρους διδάξαι)” 이 구절을 통해 우리는 전승, 또는 전수(傳受)라는 일종의 규범화가 이뤄지기 위한 새 조건을 발견할 수 있으며 동시에 고백되어야 할 새로운 가르침을 알게 된다. 이 구절은 4중 전달—바울→디모데→충성된 자들→다른 사람들—의 형태를 제시하고 있다. 비치우스가 믿음의 행위를 논증하는데 있어서, 고백에 상당한 관심을 나타내는 것에는 그것이 개인적으로는 신앙을 확인하는 것이며 공동체로서는 그러한 신앙을 굳건히 하고 전하는데 필요한 가장 중요한 요소라고 보았던 것이 아닌가 하는 해석을 제시해보고자 한다; Kelly, *Early Christian Doctrines*, 33-35 참고.

한 자의 믿음에서 나타나는 근본적 차이를 제시한다.

고백에 대한 내용에서 비치우스의 강조점은 칼빈의 것과 다소 상이하다. 칼빈은 고백의 내용에서 하나님의 은혜, 죄에 대한 고백 등에 초점이 맞춰져있다.⁷⁹ 비치우스가 당면한 상황은 그러한 상이점에 실마리를 제공한다. 당시 루터파, 로마교회, 항론파와 소키누스주의자, 이성주의자들은 고백에 대한 비치우스의 논증 방향을 결정짓는 심각한 존재였다. 신앙의 고백을 동일하게 하더라도 해석은 자신들의 입장에 따라 전혀 다르게 진행된다. 이는 필연적으로 해석에 대한 역사적 정통성과 근거를 입증하기 위한 추가적인 작업을 요구한다.⁸⁰ 신성과 인성에 대한 이해, 하나님 보좌 우편에 관한 이해, 심판의 시점 등에서 나타나는 해석상의 문제는 시간이 흐르면서 다시 원론적인 방향으로 되돌아간다. 그리고 이전보다 더욱 정교한 방식으로 삼위일체에 대한 반론과 고백에 담긴 참된 신앙의 본질을 위협한다.⁸¹ 비치우스는 내가 믿는 하나님이 어떤 분이신가에 대한 고백과 교회 공동체의 정체성 확인에 집중한다. 믿고 고백을 한다고 하더라도 고백을 통해 드러나는 신앙 정체성이 무엇인지가 중요했기 때문이다.

(6) 칼빈과의 유사성

이러한 내용들을 종합할 때, 비치우스의 믿음에 대한 이해에는 여러 부분에 걸쳐서 칼빈의 것과 유사성이 나타난다. 환언하면 비치우스의 견해는 종교개혁 신학과의 관계에서 뚜렷이 연속성의 관계에 있다고 볼 수 있을 것이다. 전술한 내용을 토대로 제시되는 비치우스와 칼빈과의 관계성은 토마스 F. 토렌스(Thomas F. Torrance)와 바실 홀(Basil Hall)⁸², Kendall의 주장들이 다소 성급한 결론을 통해 도출된 것은 아닌지의 문제를 야기하고 있다는 것을 도드라지게 만든다. 토렌스의 경우 구원에 이르는 믿음이 갖는 본질적인 문제의 측면에서, 칼빈의 것과

⁷⁸ 요 3:3-5; Witsius, *Exercitationes*, III.xxxiv.

⁷⁹ Calvin, *Institutes*, III.ii.xv, xvii, xxxi, xl, xli.

⁸⁰ Richard A. Muller, *After Calvin* (NY: Oxford University Press, 2003), 4-8 참고.

⁸¹ Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics* 3:109-110 참고; 아리우스의 후예라 할 수 있는 소키누스주의자들은 성자가 영원하지 않으며 선재하지 않는 그저 신적 은혜의 수혜자일 뿐이라는 이론을 들고 나와 정통신앙의 근간을 위협했다. 데카르트와 스피노자의 철학은 이성에 더욱 비중을 실어, 진리는 순수이성이 얻을 수 있는 명석판명(明哲判明)한 지식이며 하나님에 대한 본질과 속성을 있는 그대로가 아닌 인간 정신의 본질을 통해 하나님을 표현될 수 있는 한계 영역 내에서 다룰 수 있는 것으로 본다. 또한 토마스 홉스(Thomas Hobbes, 1588-1679)는 하나님을 물질로 규정하고 그리스도의 인성과 성육신, 영원성이 아무런 의미 값을 지니고 있지 않은 진술이라고 규정하면서 소키누스주의자들의 발언과 궤를 같이한다; Frederick C. Copleston, *A History of Medieval Philosophy* (London: Methuen, 1972), 4:394-395, 5:19-21 참고; Richard Henry Popkin and Arie Johan Vanderjagt, *Scepticism and Irreligion in the Seventeenth and Eighteenth Centuries* (Leiden: E. J. Brill, 1993), 124, 134-139 참고.

⁸² Basil Hall, "Calvin Against the Calvinists," in *John Calvin: A Collection of Distinguished Essays*, ed. Gervase Duffield (Grand Rapids: Eerdmans, 1966), 25-26, 27-37; 홀의 경우, 제시된 참고도서 외에도 *Humanists and Protestants 1500-1900* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1990) 등에서 인문주의와 계몽주의의 사상을 토대로 하여 칼빈과 그 후의 개혁신학을 평가한다. 여기서 나타나는 문제는 계몽주의의 관점을 시대와 배경에 대한 고려 없이 적용시키면서 동시에 칼빈 신학이 지니고 있는 다면적인 요소들, 즉 목회적 관심이나 성경해석, 설교 등의 사료들을 충분히 고려하지 않은 채, 기독교강요 최종판에 과도하게 기대어 논지를 전개해 나간다는 점에서 판단의 한계성이 존재한다는 사실이다. 또한 그가 읽어 낸 칼빈은 개혁파 정통주의 신학자들에게 철저히 배제되는 인물이 된다. 즉 칼빈이 제시한 예정에 대한 견해를 그들이 신론과 과도하게 밀착시켜서 형이상학적 사변화를 이뤄냈고 칼빈은 그 후예들과 단절되었다는 것이다. 이는 당시 정통의 입장에서도 다양하게 나타나는 신학적 적용이라는 개혁파 정통주의의 특색을 지나치게 무시한 주장으로 볼 수 있다. 예정론적이냐, 기독론적이냐, 교회론적이냐 하는 어느 특정 입장만을 강조하거나 부각하는 흐름으로 개혁신학이 전개되지 않은 역사적인 흐름과 산출된 문서들에 자리한 문맥을 충분히 고려하지 않은데서 오는 평가로 볼 수 있다.

후대 개혁신학자들의 의견에는 좁힐 수 없는 상당한 간극이 자리한다고 주장한다.⁸³ 믿음에 관한 일부 요소들과 그에 대한 강조점에서 칼빈과 비치우스는 다소 간의 상이성이 존재함은 부인할 수 없다. 그러나 그것은 믿음의 방향성에서 나타나는 내용이지 구원에 이르는 믿음의 본질까지 상이성, 혹은 단절성을 지니고 있다고 보는 것은 지나친 견해로 보인다. 믿음의 고백에 대한 내용에서 비치우스의 강조점은 칼빈의 것과 상이한 면이 존재한다. 칼빈은 고백의 내용에서 하나님의 은혜, 죄에 대한 고백 등에 초점이 맞춰져있다.⁸⁴ 하지만 비치우스가 당면한 상황은 그러한 상이점에 실마리를 제공한다. 당시 루터파, 로마교회, 항론파와 소키누스주의자, 이성주의자들은 고백에 대한 비치우스의 논증 방향을 결정짓는 심각한 존재였다. 신앙의 고백을 동일하게 하더라도 해석은 자신들의 입장에 따라 전혀 다르게 진행된다. 이는 필연적으로 해석에 대한 역사적 정통성과 근거를 입증하기 위한 추가적인 작업을 요구한다.⁸⁵ 신성과 인성에 대한 이해, 하나님 보좌 우편에 관한 이해, 심판의 시점 등에서 나타나는 해석상의 문제는 시간이 흐르면서 다시 원론적인 방향으로 되돌아간다. 그리고 이전보다 더욱 정교한 방식으로 삼위일체에 대한 반론과 고백에 담긴 참된 신앙의 본질을 위협한다.⁸⁶ 비치우스는 내가 믿는 하나님이 어떤 분이신가에 대한 고백과 교회 공동체의 정체성 확인에 집중한다. 믿고 고백을 한다고 하더라도 고백을 통해 드러나는 신앙 정체성이 무엇인지가 중요했기 때문이다. 켄달은 칼빈 이후 나타나는 칼빈의 계승자들에게는 신앙을 의지로 바라보는 주의주의적 특징들이 나타난다고 주장한다.⁸⁷ 그러나 비치우스의 경우를 볼 때, 켄달의 주장 역시 역사적 근거가 희박하다는 지적을 피하기는 힘들다. 비치우스도 칼빈과 마찬가지로 주지주의나 주의주의와 같은 특정요소로의 편중을 경계한다. 그 근거는 비치우스 본인의 발언에서 찾을 수 있다. 그는 의지와 지성이 분리될 수 없는 요소라고 주장한다. 비치우스에 따르면, 의지와 지성(*voluntatis, intellectus*)을 분리하여 지성을 강조하는 것은 인간의 유한한 한계성 안에 절대자를 가두는 불완전한 믿음이다. 그는 의지와 지성의 작용에서 나타나는 능력들이 분리될 수 없으며 상호 작용하여 하나의 지향점, 즉 그리스도와와의 연합을 향한다고 보는 것이다.⁸⁸ 비치우스는 의지와 지성의 과도한 분리를 통해 믿음을 바라본다면 그 결과로 우리는 우리가 믿고 받아들여야 할 그리스도를 전 인격적으로 받아들이지 못하게 된다고 본다. 그는 둘 중 어느 한 요소가 보다 고상한, 혹은 보다 우월하고 중요한 것으로 그 지위를 인정받는다면, 이는 결국 그리스도와와의

⁸³ Thomas, F. Torrance, *The School of Faith, Catechisms of the Reformed Church* (London: J. Clarke, 1959), xi-cxxvi 참고.

⁸⁴ Calvin, *Institutes*, III.ii.xv, xvii, xxxi, xl, xli.

⁸⁵ Richard A. Muller, *After Calvin* (NY: Oxford University Press, 2003), 4-8 참고.

⁸⁶ Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics*, 3:109-110 참고; 아리우스의 후예라 할 수 있는 소키누스주의자들은 성자가 영원하지 않으며 선재하지 않는 그저 신적 은혜의 수혜자일 뿐이라는 이론을 들고 나와 정통신앙의 근간을 위협했다. 데카르트와 스피노자의 철학은 이성에 더욱 비중을 실어, 진리는 순수이성이 얻을 수 있는 명석판명(明哲判明)한 지식이며 하나님에 대한 본질과 속성을 있는 그대로가 아닌 인간 정신의 본질을 통해 하나님을 표현될 수 있는 한계 영역 내에서 다룰 수 있는 것으로 본다. 또한 토마스 홉스(Thomas Hobbes, 1588-1679)는 하나님을 물질로 규정하고 그리스도의 인성과 성육신, 영원성이 아무런 의미 값을 지니고 있지 않은 진술이라고 규정하면서 소키누스주의자들의 발언과 궤를 같이한다; Frederick C. Copleston, *A History of Medieval Philosophy* (London: Methuen, 1972), 4:394-395, 5:19-21 참고; Richard Henry Popkin and Arie Johan Vanderjagt, *Scepticism and Irreligion in the Seventeenth and Eighteenth Centuries* (Leiden: E. J. Brill, 1993), 124, 134-139 참고.

⁸⁷ R. T. Kendall, *Calvin and English Calvinism to 1649* (New York: Oxford University Press, 1978), 19 참고.

⁸⁸ Witsius, *Exercitationes*, III.v-vi.

연합을 방해하는 것이라고 경계한다.⁸⁹ 비치우스는 그러한 독선과 아집으로 뭉친 철학은 구원에 이르는 믿음이 될 수 없다고 부연한다. 그는 의지의 측면에만 집중한 나머지 믿음을 하나의 도덕적 행동에 머무르게 하는 것 역시 구원에 이르는 믿음이 될 수 없다고 본 것이다.⁹⁰

2. 주제넘은 믿음

(1) 믿음을 가장한 이들에 대한 비판

비치우스는 믿음의 대상인 하나님이 존재하지 않는 믿음의 행위를 비판한다. 그것은 인간의 편의와 그 한계성에서 행해지는 외식에 지나지 않기 때문이다. 그는 이것을 “주제넘은 믿음”이라고 명명하며 비판한다.⁹¹ 이 지점에서 비치우스의 논증은 칼빈의 비판과 동일한 지향점을 지닌다. 다만 그에 대한 책망의 방향은 조금 다르다. 칼빈의 책망은 로마 교회를 향하고 있으며 비치우스의 그것은 성도들에게 향하고 있다. 주제넘은 믿음에 대한 비판의 시작은 전술한 지적인 요소, 지식에 대한 문제에서 출발한다. 칼빈은 무지에서 오는 맹신이 구원에 이르는 믿음의 장애 요소임을 주장한다. 신자의 믿음은 경건의 옷을 입은 무지가 아닌 지식이다. 이를 인식하지 못하면 믿는다고 하는 이는 겹손으로 길들여진 무지에 갇혀서 하나님의 말씀을 교회라는 이름과 동일시하는 틀에서 벗어나지 못하게 된다. 칼빈은 로마 교회의 가르침은 맹목적인 믿음으로 나아가는 길을 열어줄 뿐이라고 비판한다.⁹² 여러 신앙의 선배들은 믿음의 바른 의미를 확립하는데 온 힘을 기울였고 그것을 교리화 시켰다. 이 지점에서 비치우스는 믿는 이 자신이 그것을 어떻게 바라보는가에 대해 문제를 제기한다. 그의 관심은 바르게 확립된 그 믿음이 시간의 흐름 속에서 어떻게 변질되었는지의 문제로 향한다. 그는 역사의 흐름 가운데서 바르게 형성된 믿음의 지식을 변질시키는 부정적 상황을 포착한다. 하나님의 권위에 근거를 두고 선포되며 계시되는 하나님의 말씀을 참으로 받아들이고 믿는 것이 진정으로 앎으로서의 믿음이다. 하지만 비치우스는 그것에 대한 숙고함이 믿는 이들에게 존재하지 않는다면 그러한 태도가 결국은 맹목적인 동의에 지나지 않는다고 주장한다.⁹³ 이에 더하여 그는 ‘역사’라는 단어가 담고 있는 의미와 적용에 보다 엄밀한 기준을 적용한다. 올바른 믿음의 개념이 확립되고 그와 연관된 사건들과 여러 내용들이 흥미 없이 읽혀진다는 현실을 그는 비판한다. 그러한 역사의 내용들을 믿는다고 하는 이가 관조하지 않고 그 내면의 의미에서 전혀 감동을 느끼지 못하며 그러한 노력이 존재하지 않음을 비판한다. 더 나아가 그는 그것이 개인의 삶과는 별개의

⁸⁹ Witsius, *Exercitationes*, III.ii, viii; Thomas Goodwin, *The Object and Acts of Justifying faith*, in *The Works of Thomas Goodwin*, vol. 8. (Edinburgh: James Nichol; London: James Nisbet And CO. Dublin: W. Robertson, 1864), I.iii.4 참고.

⁹⁰ Witsius, *Exercitationes*, III.ii, v-vi; R. T. Kendall, *Calvin and English Calvinism to 1649* (New York: Oxford University Press, 1978), 19 참고.

⁹¹ 비치우스는 인간의 편의가 우선시 된다면 올바른 순종과 복종이 존재하지 않는다고 본다. 그는 주님께 맡긴다는 것이 자신의 의지가 더는 주장될 수 없다는 것이며, 그리스도의 주권적 의지에 자신의 의지를 넘겨줌으로써 그 이끄심에 완전히 순복하는 것을 뜻한다고 본다. 이것이야말로 완전한 신뢰(*fiducia*)를 그분께 드리는 것이라고 강력하게 주장한다. 비치우스는 신자의 복종과 그것을 바탕으로 한 구원의 혜택, 그리고 그로 인해 그리스도께 축복을 받는다는 사실에서 믿음의 행위가 논해지며 그 이치가 설명되어야 한다는 점을 부연한다. Witsius, *Exercitationes*, III.xxiv.xxviii-xxxiii.

⁹² Calvin, *Institutes*, III.ii-iii.

⁹³ Witsius, *Exercitationes*, III.xxviii.

것이 아무 영향을 주지 못하는 것이며 신앙 자체가 궁금하지 않은 그런 이들이 갖는 신앙의 자세도 비판받아 마땅하다고 강조한다. 이러한 요소들은 믿음에 담긴 역사적 의미를 부정적으로 만든다. 비치우스는 그러한 비판의 이유를 제시한다. 믿음이 궁금하지 않은 이들은 스스로가 하나님의 말씀에서 우리에게 가르쳐지는 교리와 조명되는 지식이 아무 의미가 없는 것이다. 자신만의 나태한 추측으로 스스로 만족감을 느끼고 그 기준에서 믿는다고 착각할 뿐, 그 어떠한 성찰이나 경건의 움직임도 찾아볼 수 없기 때문이다. 그는 이러한 믿음이 이론적이며 추측하는 믿음, 그리고 맹목적인 동의에 지나지 않는 믿음이라고 비판한다. 비치우스는 결국 이러한 자세가 설교와 교리, 구원에 약속에 대한 수용의 자세까지 위협을 주며 주제넘은 믿음으로 나아가는 물꼬를 터 준다고 보았다.⁹⁴

(2) 주제넘은 믿음의 상태

비치우스의 관심은 이제 그러한 맹목적으로 동의하는 믿음의 자세에서 야기된, 믿음의 ‘일시적인’(temporarius, temporariam) 상태로 향한다. 이 상태는 특이하게도 교회의 가르침과 교리에 동의한다. 진리를 깨달음에 기뻐하고 경건의 삶으로 나아가려고 애쓴다. 심지어는 그러한 삶 가운데 자리하는 많은 감정에 충실하며 믿음의 고백도 서슴없이 한다. 하지만 그러한 믿음은 교회의 외적 환경들이 변영하는 동안에만 그럴 뿐이다. 단지 짧은 시간 지속될 뿐이며 박해의 폭풍이 가해질 때, 그 믿음은 실체를 드러낸다. 비치우스는 이것이야말로 주제넘은 믿음이라고 강조한다. 그는 그러한 원인에는 믿음 가운데 뿌리가 없기 때문이며 이미 주님께서도 그러한 상태를 언급하셨다고 지적한다.⁹⁵

비치우스는 주제넘은 믿음의 특징을 네 가지로 규정한다.

첫째, 진리의 참된 빛을 외면한다. 주제넘은 믿음은 구원에 이르는 믿음과 완전한 대척점에 자리하지 않는다. 계시된 진리를 참으로써 동의는 한다. 그러나 계시된 진리가 담고 있는 하나님의 완전함을 알려고 하지 않으며 거기에서 나오는 올바른 견해를 자신의 믿음의 습관으로 만들지 않는다.⁹⁶ 비치우스는 인간이 지닌 본성의 한계를 그 원인으로 보고 있다. 인간이 악하기 때문에 진리를 외면하는 것이 하나도 이상할 것이 없다는 것이다.⁹⁷ 구원에 이르는 믿음에서 요구하는 노력과 다짐은 분명히 존재한다. 그러나 어느새 그것들은 교묘하게 외면되고 거부한다. 그리고는 사탄의 제안과 유혹, 육욕의 흔들리는 모습을 보인다.⁹⁸ 이 지점에서 나타나는 비치우스의 논증은 역사적으로 볼 때, 칼빈이 지적한 ‘도덕적 추측을 통해 구원의 확신을 얻으려는’ 문제의 지적이 새롭게 재등장하는 것이라고 볼 수 있다. 잠시 칼빈이 언급한 도덕적인 추측을 통한 믿음의 문제를 살펴보자. 칼빈은 도덕적인 추측이 구원에 이르는 믿음이 될 수 없다는 점을 지적한다.⁹⁹ 칼빈은 믿는 이들의 상태가 그들 자신의 불신앙과 끊임없이 싸

⁹⁴ Witsius, *Exercitationes*, III.xxviii.

⁹⁵ 마 13:21 참고; Witsius, *Exercitationes*, III.xxviii.

⁹⁶ Witsius, *Exercitationes*, III.xxx.

⁹⁷ 욥 14:4, 시 51:5, 요 3:6; 엡 2:3, 호 4:2, 약 4:1 참고; Witsius, *Exercitationes*, III.xvi; Thomas Boston, *Human nature in its Fourfold state* (New York: Evert Duyckinck, 1811), 55-56. 토마스 보스턴의 분석과 적용은 비치우스가 제시한 본성 부패 상태에 대한 분석과 유사하게 전개된다. 보스턴 역시 부패한 본성을 떨치지 못한 신자들의 상황을 상세히 분석하고 있다. 비치우스가 영국에 머물면서 많은 교류를 나누고 영향을 주었던 것을 볼 때, 보스턴의 작품들은 비치우스와 비교할 만하다. 이 외에도 *Human nature in its Fourfold state*에서 다루지는 여러 내용들은 비치우스와 상당히 유사한 모습을 보인다.

⁹⁸ Witsius, *Exercitationes*, III.xxxi.

⁹⁹ Calvin, *Institutes*, III.ii.xl.

우고 있음을 지적했다. 그리고 그들의 양심이 아무 동요도 없는 평안함의 상태를 누릴 것이라는 것은 기대조차 않는다.¹⁰⁰ 그러나 칼빈은 그러한 상태가 불안정성의 상태이지 불확실의 상태라는 아니라고 선을 긋는다. 참된 신자라면 그 믿음은 확실하고도 확고하지만 동시에 불안정하다. 투쟁의 상태에 놓여서 믿음이 위협받고 위협에 빠질 수 있는 어려운 상태가 그의 앞에 놓여있다. 그럴지라도 참된 신자는 그러한 난관을 이겨내고 승리를 거둘 수 있다고 칼빈은 주장한다.¹⁰¹ 그러나 도덕적 추측에 지나지 않는 믿음은 삼위일체 하나님의 사역이 무시되거나 철저하게 배제된 믿음이다. 그러한 믿음에는 하나님을 향한 경외감과 공경함이 사라져있다. 자녀이자 종으로서 가져야 할 두려움도 없다. 하나님의 음성에 대한 조심스러운 기다림도 없다. 우리를 그리스도께로 인도하시는 성령의 후원과 능력이 배제된다. 이러한 요소들이 존재하게 된 원인을 고찰하면 결국 원점으로 돌아가게 된다. 바로 하나님을 아는 지식의 문제와 대면하게 되는 것이다. 그 믿음, 도덕적인 추측만이 자리한 믿음은 하나님에 대한 지식이 없는 불안정한 상태에서 생겨난 것이기 때문이다. 칼빈은 그러한 믿음의 상태에서 고양되어 나오는 것은 그저 열성적인 충동일 뿐이라고 경고한다.¹⁰² 비치우스는 주제넘은 믿음을 지닌 이들이 그러한 상태를 왜곡하며 심지어 은폐하고 있다고 지적한다. 그 죄 된 본성을 극복하지 못하고 그러한 난관을 극복하지 못한 패배의 상태를 덮어버리고자 하는 제 2의 죄성이 주제넘은 믿음에는 가득하다. 비치우스는 주제넘은 믿음의 역겨운 상태를 적나라하게 묘사한다. 주제넘은 믿음은 계시된 진리의 고귀함과 탁월한 본성 앞에서 아첨한다. 그러한 진리의 소유와, 감화는 안중에도 없다. 그리고 계시된 고귀한 진리에 적당히 찬사와 공덕을 표하면서 그것이 갖는 확실성은 존재하지 않는 것이기를 간절히 원한다.¹⁰³

둘째, 복음이 주는 약속을 강탈한다. 환언하면 믿음의 대상이신 하나님과, 하나님의 편에서 우리에게 바라시는 믿음과 그 행위, 그리고 그것을 통해 우리에게 제공되는 열매로 이어지는 흐름에 제 마음대로 끼어들어 열매만 가로챈다는 것이다. 비치우스는 이러한 행위가 지니는 사중(四重) 상태를 설명한다. ㉠ 하나님의 보편적인 자비를 자신들의 수준에 맞게 수정하여 적용하고 구원으로 나아가는 길에서 자신들의 기호에 맞는 것만을 취사선택한다. ㉡ 자신들이 지닌 거룩함에 만족하고 그 기준을 상대화해서 하나님이 제시하신 절대성을 무시한 채, 자신들이 그렇게까지 포악한 존재들이 아님을 강변한다. ㉢ 교회와의 외적인 교류와 공적 예배의 참여를 지속한다. ㉣ 수면 상태인 양심을 과신하고 자신들의 공상을 통해 하나님의 진노는 자신들과 무관하며 그 공상이 하나님의 평안과 거룩하신 성령의 위로라고 착각한다. 비치우스는 이를 ‘스스로 기만하는 믿음’으로 평가한다.¹⁰⁴

셋째, 믿음의 중요한 요소인 지식의 의미를 폄하한다. 비치우스는 ‘주제넘은’ 믿음이 소유하는 그 기쁨의 원인은 지적인 허영심에서 비롯된다고 비판한다. 고결하면서도 희귀한 지식과 심오한 진리는 선이나 의지의 즐거움으로서 지성을 즐겁게 한다. 그렇지만 ‘주제넘은’ 믿음은 그것이 자신에게서 발현되는 것으로 인식한다. 그러한 상태에서 허영심이 나타난다. 그 허영심에 잡혀버린 이는 지식의 기쁨이 어디에서 연유되는 것인지 생각하지 않고 허영심을 참된 믿음의 증거로 착각해버린다. 비치우스는 그러한 기쁨의 내면에는 하나님이 아닌 인간의 육적인 방심과 헛된 감흥이 있다는 점을 강조한다.¹⁰⁵ 인간이 지닌 본성의 한계를 감안한다면 이상할

¹⁰⁰ Calvin, *Institutes*, III.ii.xvii.

¹⁰¹ Calvin, *Institutes*, III.ii.xviii.

¹⁰² Calvin, *Institutes*, III.ii.xxvi-xl.

¹⁰³ Witsius, *Exercitationes*, III.xvi, xxx.

¹⁰⁴ Witsius, *Exercitationes*, III.xxxi.

것도 없다. 비치우스는 이러한 믿음이 의지와 지성을 분리해버린다고 본다. 그리고 유한한 희열의 상태라고 부연한다. 의지나 지성 어느 한 쪽으로 기울어서 믿음을 육체적 기능에서 나오는 하나의 특별한 행위, 혹은 그저 새롭고 신기한 무엇인가를 알았다는 사실에 지나지 않기 때문이다.¹⁰⁶

넷째, 죄악과 세상에서 헤어 나오지 못하는 토사물과 같은 믿음이다.¹⁰⁷ 이 믿음은 그 겉보기로만 보아서는 썩었는지 아닌지를 알 수 없는 일종의 기만행위이다. 비치우스는 이 기만과 착각이 가져다주는 심각성을 우려한다. 전술한 바 있는, 칼빈이 지적한 도덕적 추측을 통해 구원의 확신을 얻으려는 이들에 대한 지적은 이 지점에서 보다 세분화된 양상으로 비치우스의 논증에서 제시되어 그 흔적을 찾을 수 있다. 칼빈은 선행을 하나님의 선물이라고 본다. 그리고 선행 자체를 문제 삼지는 않는다.¹⁰⁸ 진짜 문제는 선행의 배경, 동기가 무엇이냐이다. 칼빈은 하나님의 은혜와 완전한 자기부인, 그리고 참된 믿음이 존재하지 않은 상태의 선행은 아무 의미가 없다는 점을 분명히 한다.¹⁰⁹ 비치우스는 선행으로서 인정받을 수 있는 그러한 참된 믿음을 지녔다고 스스로 기만하고 착각하는 보다 심각한 문제점을 폭로한다. 그는 그런 믿음의 소유자가 더욱 엄격한 경건함의 행위를 이행하는 경우를 거론한다. 그러한 믿음을 지닌 이가 경건함과 선행을 통해—외식에 지나지 않는 것이지만—스스로가 믿음이 작용하고 있다고 맹신하는 경우를 전혀 상정 불가능하다고 볼 수 없다. 그렇기 때문에 비치우스는 그러한 믿음 가운데 믿음을 실천하는 자들이 지닌 문제를 찾는다는 것은 대단히 힘들다고 토로한다. 이 지적은 주제넘은 믿음을 지닌 자와 전인적인 믿음을 소유한 자의 근본적 차이를 제공하는 것이기도 하다. 그들의 신앙에도 특징에는 교회와 자신들의 외적인 교류, 공적인 예배 참여가 자리하고 있다.¹¹⁰ 그들은 외적으로 참된 믿음을 소유한 것 같다. 믿음을 통해 완전함으로 나아가는 모습이 없는 것은 아니다. 자신들 스스로 구원에 이르는 믿음에 대한 개념을 잘못 적용하여 괴로워한다. 하지만 그 내면은 결국 그리스도의 가르침을 통해 우리에게 수여되는 유익과 외적인 위엄, 권능을 끝까지 의지하지 못하고 세상과 육체의 유혹들에 속절없이 무너져 버린 상태다. 비치우스는 여기에서 믿는 이의 자기검증의 필요성을 암시한다. 전술한 상태는 믿음에 대한 자기검증의 기능이 마비되었음을 의미하는 것이기도 하다. 그러한 상태에 있는 신자는 그나마도 지켜온 복음의 행군에서 이탈하여, 눈앞의 이익과 기쁨, 임박한 죄악에 대한 회피를 통해 자기 자신이 만족하며 하나님의 기준을 맞추었다고 멋대로 착각하는 것이다. 결국 자신의 상태를 분간할 수 없는 지경에 이른 것이다. 이는 죄악에 발목 잡힌 채 언약의 영원한 약속을 유업으로 받았다고 억지를 부리는 것과 다르지 않다.¹¹¹ 그렇기 때문에 비치우스는 신자가 믿음을 유지하는 동시에 자신을 낮추고 비워서 믿음을 적용하고 생각하는 자기검증에 주의를 기울일 것을 간곡히 호소한다.¹¹² 비치우스가 주제넘은 신자들을 향해 보내는 경고는 칼빈이 지적보다도 한층 적나라하다고 볼 수 있다. 칼빈은 유기된 자들에 대한 설명을 통해 비치

¹⁰⁵ Witsius, *Exercitationes*, III.xxxii.

¹⁰⁶ Witsius, *Exercitationes*, III.iv-v.

¹⁰⁷ 벵후 2:22 참고. Witsius, *Exercitationes*, III.xxxiii.

¹⁰⁸ Calvin, *Institutes*, III.xiv.ii.

¹⁰⁹ Calvin, *Institutes*, III.xiv.ii-v, xi.

¹¹⁰ Witsius, *Exercitationes*, III.xxxi.

¹¹¹ Witsius, *Exercitationes*, III.xxxiii, xxxvii.

¹¹² Witsius, *Exercitationes*, III.xxxviii; Goodwin, *The Object and Acts of Justifying*, II.i.7 (332-333).

우스가 언급한 요소들의 원형을 제공해주고 있다.¹¹³ 그러나 비치우스는 그에 더해 다양한 측면에서 문제점을 지적하는데 요약하면 이렇다. 먼저 지식에 대한 과도한 치우침이다. 주제넘은 믿음의 소유자들은 구원에 이르는 믿음에 필요한 요소들의 지식을 모두 알고 있다. 그러면서도 그들은 그 믿음의 내용을 자신에게 적용하기를 원하지 않는다. 다만 그것을 알 뿐, 그러한 지식을 인지하는 그 자체만으로 구원을 확신한다. 그러한 결과로 지성과 의지의 상호작용에 하나님의 사역을 완전히 배제한다. 결국 지성과 의지가 상호작용하지 않는 불균형의 믿음을 지니게 되는 것이다.

주제넘은 믿음이 만연함으로 인하여 나타나는 폐해와 문제점에 관한 비치우스의 지적은 두 가지의 역사적 단절성을 경고한다고도 풀이할 수 있다. 첫 번째는 동시대와 교회의 단절성이다. 당시의 개혁신학과 교회는 주제넘은 믿음이라는 시대적 문제점을 제대로 교정하지 못했다. 이는 일차적으로 개혁신학과 교회가 신자들과 단절되는 빌미를 제공한다. 그리고 이차적으로 신자들의 삶이 확장되는 공간인 사회와 교회의 단절을 야기한다.¹¹⁴ 두 번째는 종교개혁 전통과 단절될지 모른다는 위기의식이다. 비치우스는 조국 네덜란드를 제2의 가나안으로 바라보면서, 조국 네덜란드가 하나님의 은혜와 사랑에도 불구하고 죄악을 서슴없이 행하던 이스라엘 백성들과 무엇이 다를 바 있냐고 애통해한다. 그러면서 이러한 상태를 하나님께서 친히 가꾸시는 포도밭인 조국 네덜란드에서 나온 포도 열매가 죄다 썩은 것에 빗댄다. 신학적으로는 잘못된 성경 해석으로 인하여 잔재한 교황주의와 아르미니우스 주의자들, 소키누스 주의자들, 그리고 개혁신학 내부의 분열과 대립이, 그리고 신자들의 삶에서는 교묘하게 기생하는 미신적이고 우상 숭배에 가까운 생활행태, 말씀의 왜곡된 이해와 증거, 경건의 실종 등이 죄악의 열매들로 제시된다. 비치우스는 이러한 상황들로 인하여 자신이 속해 있는 개혁파 신학이 역사의 흐름 속에서 종교개혁의 전통을 올바르게 계승하지 못한 채 도리어 그 의미를 훼손시키고 있다고 평가했다.¹¹⁵ 그는 이러한 상황들을 하나님께서 친히 개혁을 요구하시는 것으로 읽어야 한다고 주장한다.¹¹⁶

(3) 시사점

비치우스의 언급들은 우리에게도 시사하는 바가 크다.¹¹⁷ 표면적으로 드러나는 문제들이나 양상은 다소 차이가 존재할 수 있다. 하지만 믿음의 문제에 자리한 본질적인 면에서는 차이가 없어 보인다. 비치우스의 비유를 토대로 한국의 교회, 그리고 대한민국이라는 포도밭을 살펴보자. 거기에서 나오는 열매는 과연 하나님께서 기뻐하실만한 열매인가? 현재 우리의 모습에서 과연 저 당시의 네덜란드 신자들의 삶에 만연했던 주제넘은 믿음을 찾아볼 수 없다고 자신있게 말할 수 있는가? 하나님께서 우리를 향하여 바라시는 믿음의 본질보다 더 우선시되고 강조되는 믿음의 본질이 존재한다는 것이 가능한가? 비치우스의 주장대로 지금 우리에게 하나님께

¹¹³ Calvin, *Institutes*, III.ii.xi.

¹¹⁴ Witsius, *Exercitationes*, III.xxxi 참고.

¹¹⁵ Herman Witsius, *Twist des Heeren met zynen wyngaart, deselve overtuigende van misbruik zynere weldaden, onvruchtbaerheid in 't goede en al te dertele weeldrigheid, In schadelyke nieuwigheden van opinien, en schandelyke oudheid van quade zeeden, met bedreyginge van zyn uysterste ongenade* (Jacob van Poolsum, 1736), XXIV.

¹¹⁶ Herman Witsius, *Twist des Heeren met zynen wyngaart*, XXII, XXIII, XXIV; Jan Van Genderen, *Herman Witsius, Bijdrage tot de kennis der gereformeerde theologie* ('s-Gravenhage: Guido de bress, 1953), 18-20 참고.

¹¹⁷ Genderen, *Herman Witsius, Bijdrage tot de kennis der gereformeerde theologie*, 21-44 참고.

서 친히 개혁을 요구하시는 것은 아닌가? 종교개혁의 유산과 전통을 계승하고 있다고 기념하고 있는 한국의 교회는 이에 대한 느슨한 이해로 인해 심각한 역풍에 시달리고 있다. 비치우스의 지적들은 2017년, 바로 오늘을 살아가는 우리와 전혀 무관해 보이지 않는다. 해결해야 할 과제가 산적한 한국 교회의 현실에서 그래도 위안이 되는 메시지 하나를 비치우스는 제시한다. 이러한 상황 가운데서도 하나님께서는 사랑과 은혜로서 우리를 내버려두지 않으신다는 사실이다.¹¹⁸

나가는 말

비치우스는 믿음이란 의지와 지성이 상호 협력에 의해 각자의 역할을 지원하고 고무시키는 상태임을 주장한다.¹¹⁹ 그것이 구원에 이르는 믿음이다. 이 믿음은 그리스도를 앎이며 그로 말미암아 하나님과의 연합을 향한 경건의 여정이 그 인생에서 시작되는 것이다. 환언하면 하나님의 권위를 통하여 얻는 하나님의 지식에 대한 동의에서 머물지 않고 수용한 것들을 능동적으로 이행하는 삶을 말한다. 칼빈에게서 나타나는 지식으로서의 믿음에 자리한 의지와 지성의 분리불가적 측면도 비치우스와 그 지향점—전인적 믿음—이 동일하다. 양자는 의지와 지성이 분리되는 경우에 나타난 문제점을 동일하게 지적한다.¹²⁰ 믿는 이는 그리스도를 영접하고 전적으로 의지하며 온전하게 전 인격적으로 복종하는 삶이 펼쳐지기에 더 이상 자신을 자기의 소유물로 보지 않는다. 이것이 하나님께서 택한 자의 믿음이다. 이는 그 값어치를 헤아릴 수 없는 선물이며 거룩한 삶과 평온하고도 복된 삶의 근원이 된다. 비치우스의 견해는 최종적으로 믿음이 전인(the Whole Person)에 관계된 것으로 해석할 수 있다. 전인적인 변화가 일어났다면 그가 구원에 이르는 믿음을 소유했다고 볼 수 있는 것이기 때문이다.¹²¹ 비치우스는 잘못된 가르침들을 수용하고 죄 된 본성으로 인하여 나타나는 믿음에 대해 주제넘은 믿음이라는 말로 강력한 경고의 메시지를 보낸다. 주제넘은 믿음은 인간의 유한성이 헤아릴 수 없는 신성을 파악 가능한 대상으로 착각한다. 또한 믿음의 모든 속성을 멋대로 규정한다. 그 결과 그리스도를 영접하고 전적으로 의지하며 온전하게 전 인격적으로 복종하는 삶을 거부한다. 주제넘은 믿음은 단지 구원에 이르는 믿음과 반대되는 개념이 아니다. 이러한 믿음은 여전히 죄 된 본성을 기억하고 헤어지지 못한 상태에 놓였음을 의미한다. 오직 믿음의 유익한 열매와 하나님과의 교제를 회복함으로써 얻는 영광에만 집중할 뿐 그것을 위하여 모든 오욕과 고통을 감내하신 그리스도의 가르침은 안중에도 없다. 믿는 이의 삶의 목표와 참된 기쁨은 나를 위해 죽으신 그리스도를 향한 답례여야 한다. 비치우스는 철저히 그리스도를 닮아가고 그리스도의 영광에 참여하는 것뿐만 아니라 그 고난에 동참하여 그리스도를 향한 전 인격적인 일치와 복종을 실행해야 함을 강조한다. 비치우스는 구원에 이르는 믿음을 유지하기 위해 우리의 고백이 갖는 의미를 다시금 강조한다. 그 강조에는 개혁신학이 갖는 정체성과 대적들을 향한 우려와 고민이 묻어난다. 그리고 그러한 고민은 결코 사변성에 머물지 않으며 믿음의 공동체가 나아가야 할 믿음의 여정이 어떤 것인지에 대한 현실적인 고민이다. 그리스도의 교회가 올바르게

¹¹⁸ Genderen, *Herman Witsius, Bijdrage tot de kennis der gereformeerde theologie*, 18-20.

¹¹⁹ Witsius, *Exercitationes*, III.v.

¹²⁰ Calvin, *Institutes*, III.ii-iii; Witsius, *Exercitationes*, III.viii; Muller, *The Unaccommodated Calvin: Studies in the Foundation of a Theological Tradition*, 162-168 참고.

¹²¹ “totius hominis mutationem importat...”; Witsius, *Exercitationes*, III. ii.

전하고자 했던 진리의 체계성을 계승하는 가운데, 비치우스는 믿음이 교리와 경건의 조화 속에서 그리스도인의 삶 가운데 직접적으로 나타나야 함을 강조했다.

비치우스가 언급한 믿음에 대한 견해들을 놓고 볼 때, 일부 학자들이 주장하는 종교개혁의 신학과 개혁파 정통주의 신학 사이의 연관성의 부족은 다소 설득력이 떨어진다. 활용된 자료의 해석들이 역사적 연구의 발전과정에서 나타나는 가변적인 요소들을 감안하지 않은 결과물은 아닌지 살펴볼 필요가 있다. 믿음에 관하여 제시되는 가르침과 강조점에서 칼빈과 비치우스 간 어느 정도의 상이성이 존재한다는 점은 부인할 수 없다. 그러나 그것은 믿음의 방향성에서 나타나는 내용이지 구원에 이르는 믿음의 본질의 문제에서 상이성이나 단절성을 지니고 있다고 보기는 힘들다. 비치우스와 칼빈의 주장에는 연속성을 띠는 모습들이 충분히 제시되고 있다. 그런 점에서 비치우스의 가르침과 지적들은 종교개혁 신학과 전통을 계승하고 있는 한국 교회에게 충분한 역사적 전거이자 교훈이 될 수 있을 것이다.

참 고 문 헌

- Witsius, Herman. *Exercitationes sacrae in symbolum quod Apostolorum dicitur*. Franequera: Gyeselaar, 1681.
- _____. *Exercitationes sacrae in symbolum quod Apostolorum dicituret in orationem dominicam*. Franequera: Gyselaar, 1689; 영역본은 *Sacred Dissertations, on what is commonly called the Apostles' Creed*. Translated by Donald Fraser, 1823; Edinburgh: Khull and Blackie & co. Glasgow; reprint, Grand rapids: Reformation Heritage Books, 2010.
- Augustine, *The confessions of St. Augustine*. Translated, with an introduction and notes by John K. Ryan. New York: Image Books, 1960.
- Boston, Thomas. *Human Nature In Its Fourfold State*. New York: Evert Duyckinck, 1811.
- Calvin, John. *Institutes of the Christian Religion*. Edited by John McNeill. Translated by Ford Lewis Battles. 2 vols. Philadelphia: The Westminster Press, 1960.
- Copleston, Frederick C. *A History of Medieval Philosophy*. London: Methuen, 1972.
- Genderen, Jan Van. *Herman Witsius, Bijdrage tot de kennis der gereformeerde theologie*. 's-Gravenhage: Guido de bress, 1953.
- Goodwin, Thomas. *The Object and Acts of Justifying Faith*. In *The Works of Thomas Goodwin*. vol. 8. Edinburgh: James Nichol; London: James Nisbet And Co. Dublin: W. Robertson, 1864.
- Hall, Basil. "Calvin Against the Calvinists," in *John Calvin: A Collection of Distinguished Essays*, ed. Gervase Duffield. Grand Rapids: Eerdmans, 1966.
- _____. *Humanists and Protestants 1500-1900*. Edinburgh : T. & T. Clark, 1990.
- Kendall, R. T. *Calvin and English Calvinism to 1649*. New York: Oxford University Press, 1978.
- Muller, Richard A. *After Calvin*. NY: Oxford University Press, 2003.
- _____. *Post-Reformation Reformed Dogmatics*. 4 vols. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2003.
- _____. *The Unaccommodated Calvin: Studies in the Foundation of a Theological Tradition*. NY: Oxford Univ. Press, 2000.
- Popkin, Richard Henry & Arie Johan Vanderjagt. *Scepticism and Irreligion in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*. Leiden: E. J. Brill, 1993.
- Schaff, Philip ed., *The Creeds of Christendom: With a History and Critical Notes*, 6th ed. 3 vols. Harper & Row, 1931; reprint, Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1993.