

# Reform & Revival

## 갱신과 부흥

Journal of Korean Institute for Reformed Studies

2013. Vol. 13

### 2 갱신과 부흥 13호를 펴내며 이상규

#### 4 논문

- 5 칼빈의 윤리: 절제와 향유가 균형을 이룬 질서 있는 생활 이상원
- 41 도시의 종교개혁 외타나베 노부오, 번역: 임미향
- 50 종교개혁기의 기독교 학자: 루터 해리스 하비스, 번역: 이상규
- 84 제네바 아카데미의 규정 존 칼빈, 번역: 황대우
- 100 "신학"(θεολογια; Theologia): 역사적 고찰과 개혁파적 이해 김은수

#### 140 목회자와의 대담

- 141 총회장 주준태 목사와 목회대담

#### 160 교회개혁의 역사와 인물 6

- 161 지롤라모 사바나롤라(Girolamo Savonarola) 이상규

#### 167 개혁신학

- 168 빌헬무스 아 브라컬 빌름 판 엇 스페이커르, 번역: 이신열

#### 182 서평

- 183 탁지일의 『이단』 김영석
- 192 와이스헤이플의 『토마스 아퀴나스 수사 - 생애, 작품, 사상』 조규통
- 201 칼 수소 프랑크의 『기독교 수도원의 역사』 박병진

# 『갱신과 부흥』 13호를 펴내며

이상규(개혁주의학술원 원장)

이번에 본 학술원에서 『갱신과 부흥』 13호를 펴내게 되었습니다. 옥고를 주신 필자들에게 감사드리며 물심양면으로 후원해 주시고 기도해 주시는 후원교회에도 깊은 감사를 드립니다. 이번에 5편의 논문을 게재하게 되었습니다. 총신대학교 신학대학원 이상원 교수의 “칼빈의 윤리: 절제와 향유가 균형을 이룬 질서 있는 생활”과 일본 와타나베 노부오(渡辺信夫)의 “도시의 종교개혁”이라는 두 논문은 지난 2013년 11월 7일 본 학술원의 종교개혁 기념강좌에서 발표된 논문입니다. 이상원 교수의 논문은 제목이 암시하는 바처럼 그리스도인의 삶에서 절제와 향유라는 두 가지 축을 중심으로 칼빈의 윤리를 해명한 논문으로 우리에게 시사하는 바가 큼니다.

와타나베 노부오 박사는 1923년생이니까 90세의 고령임에도 불구하고 내한하시고 자신의 삶의 여정을 되돌아보면서 종교개혁이 도시 중심의 운동이었음을 가르쳐 주셨습니다. 이상규의 “종교개혁기의 기독교 학자: 루터”는 프린스턴대학교 인문학부 교수였던 고 하비슨(E. H. Harbison, 1907-1964) 박사의 *The Christian Scholar in the Age of the Reformation* (Erdmans, 1983) 제4장을 번역한 것입니다. 이 논문은 기독교 학자(Christian scholar)로써 루터를 에라스무스 등과 비교하면서 학자로서의 루터의 여정을 탐색한 중요한 글입니다. 먼저 크리스천이었고 후에 학자가 되는 루터와 먼저 학자였고 후에 크리스천이 되는 에라스무스를 이해하는 중요한 지침을 얻을 수 있습니다. 번역하면서 루터를 다시 보게 되는 중요한 논문이었습니다.

황대우 박사는 칼빈의 “제네바 아카데미의 규정”을 번역해 주셨습니다. 이런 문서는 한국에서 처음 번역되는 소중한 문헌입니다. 16세기와 칼빈을



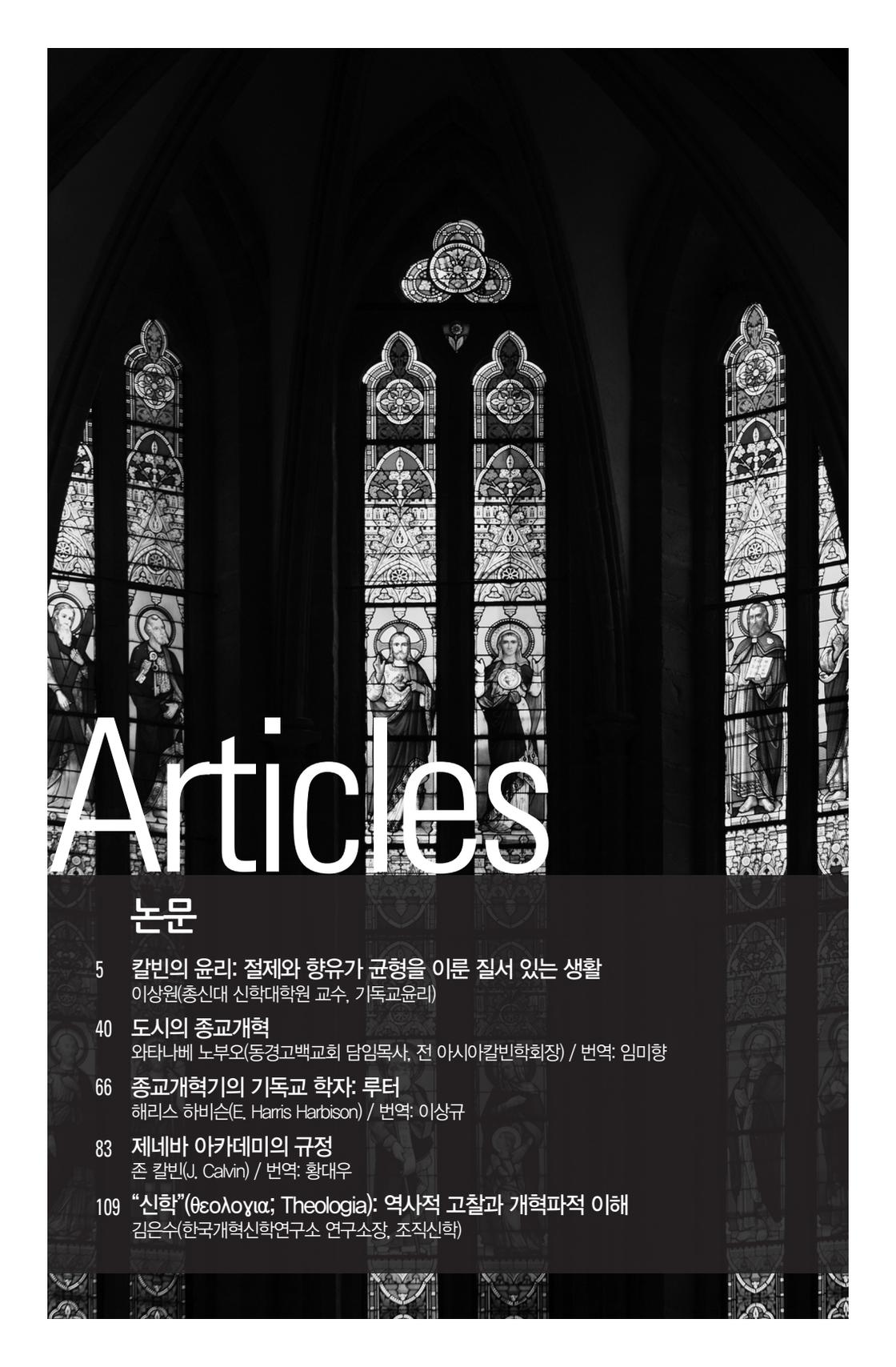
전공한 황대우 박사는 이런 문서를 번역할 수 있는 적절한 학자라고 생각합니다. 동시에 “신학(θεολογια; Theologia): 역사적 고찰과 개혁파적 이해”라는 논문을 주신 김은수 박사에게 감사를 드립니다. 신학이란 어떤 학문인가를 특히 개혁교회 전통에서 이해할 수 있도록 도와주는 귀중한 논문이라고 생각합니다.

지난 호에 이어 이번 호에도 판 엇 스페이커르의 “빌헬무스 아 브라켈(Wilhelmus à Brakel, 1635-1711)”에 대한 글을 번역해 주신 이신열 교수님과, 탁지일의 『이단』을 소개해 주신 김영석 목사님, 와이스헤이플의 『토마스 아퀴나스 수사- 생애, 작품, 사상』을 서평해 주신 조규통 목사님, 그리고 칼 수소 프랑크의 『기독교 수도원의 역사』를 소개해 주신 박병진 목사님께 감사드립니다. 서평해 주신 김영석, 조규통, 박병진 목사님은 석사 혹은 박사 학위 과정에서 수학하고 있는 유망한 신학도입니다.

특히 이번 호에는 대한 예수교장로회(고신)의 총회장인 주준태 목사님과 목회대담을 신게 되었습니다. 대담과 대담문 작성에 수고해 주신 황대우 책임연구원에게 감사를 드립니다. 주준태 목사님의 목회여정과 교단에 대한 애정, 그리고 앞으로의 활동에 대한 포부를 함께 나눌 수 있을 것입니다. 감사합니다.

2013년 12월 24일

편집인 이상규



# Articles

## 논문

- 5 칼빈의 윤리: 절제와 향유가 균형을 이룬 질서 있는 생활  
이상원(충신대 신학대학원 교수, 기독교윤리)
- 40 도시의 종교개혁  
와타나베 노부오(동경고백교회 담임목사, 전 아시아칼빈학회장) / 번역: 임미향
- 66 종교개혁기의 기독교 학자: 루터  
해리스 하비슨(E. Harris Harbison) / 번역: 이상규
- 83 제네바 아카데미의 규정  
존 칼빈(J. Calvin) / 번역: 황대우
- 109 “신학”(θεολογια; Theologia): 역사적 고찰과 개혁파적 이해  
김은수(한국개혁신학연구소 연구소장, 조직신학)

## 칼빈의 윤리: 절제와 향유가 균형을 이룬 질서 있는 생활



이상원(충신대 신학대학원 교수, 기독교윤리)

### 들어가는 말

윤리사상은 패종시계의 추와도 같이 좌측의 극단으로 밀고 나갔다가 다시 우측의 극단으로 밀고 나가는 진자운동을 반복해 왔다. 우리는 그 단적인 증거를 의무론과 결과론이 대결하는 철학적 윤리학, 그리고 마르크스주의와 자유방임적 신자유주의가 접전을 벌이는 경제윤리에서 확인할 수 있다. 철학적 윤리학계를 보면, 소크라테스, 플라톤, 그리고 특히 칸트를 통하여 계승된 의무론적 전통은 어떤 행위가 도덕적으로 바른 행동인가라는 질문에 대하여, 결과가 어떤 양상으로 나타나는가를 불문하고 바른 동기와 바른 준칙에 의거해서 행해진 행위라면 도덕적으로 바른 행위라고 볼 수 있다고 판단한 반면에, 고대 희랍의 소피스트들, 쾌락주의자들, 벤담이나 밀과 같은 공리주의자들, 듀이와 같은 실용주의자들을 통하여 전승된 결과론적 전통은 행동의 동기와 과정이 여하하든 간에 많은 사람들에게 행복과 쾌락과 이익을 안겨주는 행동이라면 도덕적으로 바른 행동으로 판단할 수 있다고 주장했다. 경제윤리를 보면, 한편에서는 마르크스주의가 구조의 변혁과 분배의 정의의 실현을 극단적으로 강조하는가 하면, 다른 한편에서는 자유방임적인 신자유주의가 개인의 근면과 창의적인 생산 활동을 극단적으로 강조해 왔다.

윤리사상이 좌 또는 우로 깊숙이 치우치는 현상이 문제가 되는 이유는 이 치우침은 필연적으로 심각한 윤리적 판단의 실수와 폐해를 낳기 때문이다. 먼저 철학적 윤리학이 극단으로 치우칠 때 치명적인 윤리적 판단의 실수를 낳는 경우를 예를 들어 보자. 1. 2차 대전 때 독일 인접국의 국민들은 나치 친위대가 가택을 방문하여 유대인이 집 안에 있는가의 여부를 물었을 때 유대인을 집 안에 숨겨 두고 있었음에도 불구하고 유대인이 집 안에 없다고 잡아떼는 방법으로 친위대를 돌려보냈다. 이는 나치 정권의 유대인학살만 행으로부터 유대인들을 보호하기 위한 불가피한 조치였다. 결과를 고려하지 않는 극단적인 의무론의 논리에 따르면 이 경우에 비록 유대인을 죽음에 내어 주는 악한 결과가 나타난다 하더라도 정직하게 유대인의 소재를 밝힘으로써 거짓말하지 말라는 준칙을 준수해야 한다고 판단한다. 이 판단은 명백한 오판이다. 2. 가룟 유다가 예수님은 배반하고 팔아넘김으로써 예수님이 십자가 위에서 죽으셨고, 예수님의 죽으심으로 인하여 인류구원의 길이 열렸다. 이 행동에 대하여 동기를 고려하지 않는 극단적인 결과론은 가룟 유다의 행동의 동기가 아무리 악하였다 하더라도 인류구원이라는 극히 선한 결과를 낳았으므로 그의 행동은 도덕적으로 정당하다고 판단한다. 그러나 이 판단은 윤리적으로 정당화되기 어렵다.

경제윤리사상이 극단적으로 치우칠 때 낳는 폐해의 예를 들면 다음과 같다. 1. 마르크스주의는 “능력만큼 일하고 필요한 만큼 가져가는” 유토피아적인 사회구조실현을 극단적으로 추구하는 과정에서 러시아와 중국에서 수천 만 명 이상의 무고한 인명을 잔인하게 살상했으며, 북한과 같은 극단적인 국가를 비롯하여 공산주의 국가 전반에 걸쳐서 볼 수 있는 바와 같이 사회를 황폐화시켜 놓았다. 2. 자유방임적 신자유주의는 개인의 근면과 생산성을 극단적으로 추구하는 과정에서 사회를 비인간적이고 무한경쟁이 난무하며, 한계계층의 복리가 일반적으로 희생당하는 결과를 낳았다.

이와 같은 문제상황을 맞이하면서 우리는 좌로나 우로나 치우치지 않으면서도 율법을 다 지켜 행하는(수1:7) 참된 윤리적 반성과 실천의 길을 모

색하지 않을 수 없다. 그러나 이 길은 좌와 우를 헤칠이나 키에르케고르와 같이 본질적인 대립과 긴장 관계 가운데서 파악하는 길을 의미하는 것은 아니다. 헤겔의 정반합 변증법은 끊임없이 명제와 반명제의 종합을 추구하지만 이 추구는 무한한 추구로 이어지며 궁극적으로는 종합에 실패하는데, 이는 명제와 반명제가 현실 속에서 끊임없는 갈등구조 속에 사로잡혀 긍정적인 방향으로 나아갈 수 없음을 의미한다. 키에르케고르의 질적 변증법의 경우는 아예 종합을 향한 시도 자체를 하지 않고 갈등구조를 방치해 버린다. 그러면 현실을 갈등구조 속에 방치하지 않고 명제와 반명제의 함정에 빠지지 않으면서도 양자의 아름답고 긍정적인 차원을 균형 있고 질서 있게 살려내어 아름다운 삶의 구조를 형성해내는 윤리학은 없을까? 이 질문에 대한 답을 우리는 바로 칼빈의 윤리학에서 발견한다. 칼빈은 기독교윤리학을 포함하여 모든 윤리사상들 중에서 명제와 반명제의 어두운 두 극단을 적절하게 가지 쳐 내면서도 양자의 긍정적인 면들을 조화 있게 살려내는 일에 탁월한 능력을 보여주는 신학자이자 윤리학자다. 칼빈은 한편에서는 철저한 절제를 강조하여 생활이 죄 속에 빠지지 않도록 유의하면서도 다른 한편에서는 즐거운 향유를 강조하여 삶의 풍요함을 살려내는 질서 있는 아름다운 기독교적 삶의 구조를 훌륭하게 제시했으며, 이 구조는 모든 기독교인들이 지향해야 할 바른 삶의 규범적 방향을 제시한다.

이 글에서 필자는 먼저 기독교인의 외형적 생활의 출발점이자 터전인 내적인 경건생활에 대한 칼빈의 사상을 자기부인, 십자가를 지는 것, 천국생활에 관한 묵상, 현세생활과 그 보조수단을 사용하는 법이라는 네 개의 개념을 중심으로 서술한다. 이 네 가지 개념 안에 철저한 금욕과 즐거운 향유의 두 개념이 균형 있고 아름답게 조화를 이룬 형태로 자리 잡고 있다. 이어서 필자는 칼빈이 제시한 기독교인의 외형적인 삶의 구조를 서술한다. 다양한 삶의 영역을 아우르는 이 삶의 구조의 특징은 절제와 향유의 균형 있는 실천을 통하여 질서 있는 생활의 구현이라는 특성을 드러낸다. 그러나 유의할 점은 칼빈이 내적인 경건생활에 대하여 말할 때 외형적 생활을 배

제하면서 말하는 것은 아니며, 또한 외형적 생활에 대하여 말할 때도 내적인 경건생활을 배제하는 것은 아니라는 것이다. 칼빈에게 있어서 두 영역은 밀접한 상관관계 안에 있기 때문에 내적인 경건생활에 대하여 말할 때도 그 외연으로서의 외형적 삶의 구조에 대한 시사가 이미 언급되고, 외형적 삶의 구조에 대하여 말할 때도 그 터전으로서의 내적인 경건생활에 대하여도 언급된다. 마지막으로 필자는 칼빈이 제시한 기독교인의 삶의 구조가 오늘날 한국 사회와 한국 기독교인들에게 가지는 의미를 서술하고 글을 마무리하고자 한다.

## 1. 기독교인의 경건생활의 네 가지 특징

### 1. 자기부인

칼빈에 의하면 그리스도와 연합한 기독교인들은 그리스도의 죽음에도 연합해야 한다.<sup>1)</sup> 그리스도는 십자가 위에서 내면적으로 자기 의지를 죽였을 뿐만 아니라 외면적으로 자기 생명을 내어 놓았고 자신의 신분과 명예가 신체적으로 고통을 당하는 곤욕을 치르시는 이중적인 죽음을 죽으셨다.<sup>2)</sup> 따라서 기독교인이 그리스도와 함께 죽는 것도 이중적이어야 한다.

“누구든지 나를 따라 오려거든 자기를 부인하고 자기 십자가를 지고 나를 따를 것이니라”(마16:24)는 말씀에서 “자기를 부인하고”가 그리스도와 함께 죽는 것의 내면적 차원이라면, “자기 십자가를 지고 나를 따를 것이니라”는 그 외면적 차원이다.<sup>3)</sup>

죄의 결과로서 인간은 정욕에 사로잡히게 되었다.<sup>4)</sup> 인간은 지성으로부터 의지에 이르기까지, 그리고 영혼으로부터 육체에까지 모든 것이 정욕으

1) 벰전4:1 주석. 필자가 참고한 칼빈 주석은 『성경주석/존 칼빈』(서울: 성서원, 1999), 1-20권이 다. 칼빈의 주석을 인용하는 경우는 번거로움을 덜기 위하여 성경각권 약어와 장절 표시로 인용을 대신한다.

2) 로날드 S. 윌레스, 『칼빈의 기독교생활원리』, 나용화 역(서울: 기독교문서선교회, 2013), 73. 이하 『칼빈의 기독교생활원리』로 약칭함.

로 더럽혀져 있다. 다시 말해서 전인이 바로 정욕 덩어리다.<sup>5)</sup> 정욕의 특별한 거처는 육체인데,<sup>6)</sup> 성경에서 육체는 인간이 지닌 본성적인 모든 것 또는 사람이 타고 난 모든 것을 의미한다.<sup>7)</sup> 본성적 정욕은 생득적 부패(innate corruption)라고 부를 수 있는 것으로서 심지어 어린 아이들까지도 악독과 악의와 자만으로 가득한 작은 독시들이다.<sup>8)</sup> 정욕은 하나님의 원수로서 끊임없이 육신적인 욕망과 감정들을 산출한다.<sup>9)</sup> 이 육신적인 욕망과 감정들이 사람을 자극하고 미혹하여 죄를 범하게 하며 하나님의 질서를 대적하는 무법한 행동으로 생활을 이끌어 간다.<sup>10)</sup>

본성적 정욕을 죽이고 본성적 정욕의 거처인 육체로부터 일어나는 모든 충동과 제안을 부인하는 것이 자기부인(self-denial)이다. 본성적 정욕은 사람의 마음을 이기적인 사랑에 가득여 하나님과 이웃의 요구와 이들과의 교제를 거부하게 한다.<sup>11)</sup> 심령 안에서 진행되는 본성적 정욕과의 싸움에서 사단을 물리치는데 성공한다면 다른 삶의 영역에서도 사단을 물리칠 수 있을 것이다.<sup>12)</sup> 자기부인은 본성적 정욕의 지배하에 있는 본성적 혹은 육욕적 이성을 포기하는 것이다.<sup>13)</sup> 육욕적 이성은 하나님의 기록된 말씀 밖으로 넘어가 공상(空想)하는 경향이 있는 바, 자기부인은 이 쓸데없는 공상을 허용하지 않는다.<sup>14)</sup> 자기부인은 또한 욕정과 감정을 포기할 것과<sup>15)</sup> 세속적

3) 『칼빈의 기독교생활원리』, 75.

4) John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, trans. Henry Beveridge (Grand Rapids: Eerdmans, 1989), I. 2. 8. 이하 *Institutes* 로 약칭함; 『칼빈의 기독교생활원리』, 76.

5) *Institutes*, II. 1. 8; 시편119:37 주석; 『칼빈의 기독교생활원리』, 78.

6) 롬7:7 주석; 롬7:8 주석; *Institutes*, II. 1. 9; 『칼빈의 기독교생활원리』, 79.

7) 창6:3 주석; 갈5:14-18 주석; 『칼빈의 기독교생활원리』, 79.

8) *Institutes*, II. 1. 6-7; 마26:36-9 설교; 『칼빈의 기독교생활원리』, 80.

9) 요12:27 주석; 『칼빈의 기독교생활원리』, 76.

10) *Institutes*, III. 3. 10, 12; 『칼빈의 기독교생활원리』, 76.

11) 마3:1-3 설교; 『칼빈의 기독교생활원리』, 81.

12) 시42:6 주석; 『칼빈의 기독교생활원리』, 82.

13) *Institutes*, III. 7. 1, 2; 『칼빈의 기독교생활원리』, 83-84.

14) 행1:6-8 설교; 『칼빈의 기독교생활원리』, 84.

15) *Institutes*, III. 7. 8; 욕2:7-10 설교; 『칼빈의 기독교생활원리』, 85.

16) *Institutes*, III. 7. 2; 칼빈, 『칼빈이 말하는 그리스도인의 삶』(서울: 크리스찬 다이제스트, 2001), 19, 이하 『칼빈이 말하는 그리스도인의 삶』으로 약칭함; 『칼빈의 기독교생활원리』, 85.

인 야망과 부귀에 대한 갈망을 버릴 것을 요구한다.<sup>16)</sup>

자기부인은 이기적인 사랑 대신 자아중오를 요구한다. 정욕은 맹목적인 이기적인 사랑을 향하여 치달리게 한다. 이기적인 사랑은 이웃을 사랑할 수 없게 한다.<sup>17)</sup> 불이 물과 상극이듯이 이기적 사랑은 자기 부인에 대해서는 상극이다.<sup>18)</sup> 자기를 부인하지 않으면서도 이웃에게 선을 행한다면 그는 사람들에게 칭찬을 받으려고 하는 것일 것이다.<sup>19)</sup> 이처럼 이웃에 대한 사랑과 자기부인 사이에는 밀접한 관련이 있다. 우리는 사랑의 요구에 직면할 때 우리의 자아가 무참히 살해당해야 할 정도로 우리 자신의 본성을 무참하게 꺾으라는 도전을 받는 셈인데, 왜냐하면 자아가 왕 노릇 하는 한 우리는 사랑을 베풀 수가 없기 때문이다.<sup>20)</sup> 이웃에 대한 사랑의 의무를 감당하는 것은 자기부인의 가장 좋은 실천 방법이다.<sup>21)</sup>

철저한 자기부인은 인간의 능력과 지혜로 실행할 수 있는 것이 아니다. 우리의 본성 자체에는 이 일을 할 능력이 없다.<sup>22)</sup> 자기부인은 그리스도께서 보여 주신 모범을 따라서 성령의 능력 안에서 비로소 가능한 실천이다. 나무의 가지가 뿌리로부터 신비한 힘을 얻는 것처럼 기독교인은 인성의 의지를 하나님의 의지에 복종시켜 자기부인의 모범을 보이신 예수님과 살아 있는 친교에 들어감으로써 자기부인을 가능케 하는 활력을 얻을 수 있다.<sup>23)</sup> 성령은 죄책으로부터 우리를 깨끗케 하는 일을 위해서 뿐만 아니라 우리의 육체와 자기 의지를 죽이며 십자가에 못 박는 일을 위해서 그리스도의 죽음을 유효하게 한다.<sup>24)</sup> 자기부인이 그리스도와 성령의 힘을 통해서만 가능

17) *Institutes*, III, 7. 4; 갈5:14 주석; 『칼빈의 기독교생활원리』, 85-86; 『칼빈이 말하는 그리스도인의 삶』, 22, 24.

18) 요13:35 주석; 『칼빈의 기독교생활원리』, 86.

19) 『칼빈이 말하는 그리스도인의 삶』, 20.

20) *Institutes*, III, 7. 4, 6; 『칼빈의 기독교생활원리』, 86-87.

21) *Institutes*, III, 7. 7; 『칼빈의 기독교생활원리』, 87.

22) 『칼빈이 말하는 그리스도인의 삶』, 24.

23) 벰전4:1 주석; 갈2:20 주석; 『칼빈의 기독교생활원리』, 87, 89.

24) 록2:50-52 설교; 『칼빈의 기독교생활원리』, 92.

하다는 칼빈의 사상은 칼빈이 자기부인을 중세시대의 신비주의자들이나 수도원의 수사들이나 공동생활 형제단에서 볼 수 있는 것처럼 특별한 부류에만 적용하지 않고 모든 기독교인들에게 적용한 신학적 근거가 된다. 중세 신비주의자들에 있어서 자기부인은 하나님의 상급을 받을 만한 인간의 자발적인 행위로 간주되었으나 칼빈은 하나님의 은혜를 통해서만 가능하다고 생각했다. 곧 자기부인의 삶은 그리스도께서 먼저 자기부인의 삶을 사셨고, 그 안에서 그리고 성령을 통하여 그리스도께서 사신 삶을 되풀이할 수 있는 능력을 받았기 때문에 가능한 것이다.<sup>25)</sup>

## 2. 십자가를 짊어지기

하나님은 우리의 전 생활이 그리스도의 죽음을 본받는 생활이 되기를 원하신다.<sup>26)</sup> 기독교인은 내면적 태도(자기부인)에서 뿐만 아니라 외형적 환경에서도(자기 십자가를 지는 것) 그리스도의 죽음을 본받아야 한다.

기독교인들이 만나는 일상적인 삶의 고통도 지고 가야 할 십자가의 일부다.<sup>27)</sup> 기독교인은 가난과 병을 제거할 의무를 가진다. 그러나 우리의 모든 노력에도 불구하고 질환, 가난, 실직, 예기치 않은 재앙, 사별, 권태, 좌절, 비방 등과 같은 필연적인 고난이 여전히 남는다. 그러나 기독교인에게만 특별히 주어지는 징벌이나 고통도 짊어지고 가야 할 십자가다. 하나님이 기독교인에게 징벌을 가하시는 목적은 기독교인을 멸망시키거나 파괴시키려는 것이 아니라 기독교인이 세상과 함께 정죄 받는 것을 막고 방종과 부패에 빠지지 않도록 하시기 위함이다.<sup>28)</sup> 기독교인은 복음과 의의 수호를 위하여 특별한 고통을 받는다. 이 고통은 기독교인 됨의 특별한 표지

25) 로날드 S. 윌레스, 『칼빈의 사회개혁사상』(서울: 기독교문서선교회, 1995), 261-62. 이하 「칼빈의 사회개혁사상」으로 약칭함.

26) 빌3:10 주석; 『칼빈의 기독교생활원리』, 93.

27) *Institutes*, III, 8, 1; 『칼빈의 기독교생활원리』, 93.

28) 『칼빈의 사회개혁사상』, 264; 『칼빈이 말하는 그리스도인의 삶』, 41, 42.

29) *Institutes*, III, 8, 1, 7, 8; 시45:23 주석; 빌1:7 주석; 빌1:28 주석; 마24:9 주석; 『칼빈의 기독교생활원리』, 94-95; 『칼빈이 말하는 그리스도인의 삶』, 43.

다.<sup>29)</sup>

기독교인이 인내와 믿음으로써 십자가를 지고 가면 성화의 과정이 촉진된다.<sup>30)</sup> 자기부인은 내면적인 자기훈련만으로는 성취되지 않는다. 자기부인을 위해서는 환란의 과정을 겪는 것이 필요하다.<sup>31)</sup> 다루기 힘든 거친 말, 완고한 당나귀, 야생 짐승들, 광란하는 미친 사람과도 같은 인간의 본성적 기질은 하나님이 주시는 환란의 매를 통하여 길들여질 수 있다.<sup>32)</sup> 환란을 통하여 육체를 죽이고 자만심과 이기적 사랑을 없앨 수 있다. 자만에 빠지는 것은 이기적 사랑에 빠지는 것이요 자기부인과는 정반대되는 것인데, 십자가의 체험만이 육체를 신뢰하는 자만을 꺾는다.<sup>33)</sup>

십자가의 환란을 통하여 순종의 여부를 시험받는다. 환란을 통하여 정욕을 억제하지 않는 한 하나님께 순종할 준비가 되어 있는지의 여부를 알 수 없다. 순종의 첫 단계는 십자가의 환란을 통하여 육체를 죽이는 것이다. 용광로의 불이 원광을 제련하여 정금을 만들어 내듯이 십자가의 고난도 우리에게서 자기 의지를 제거할 뿐만 아니라 참된 순종이 빛을 보게 한다.<sup>34)</sup> 십자가를 짐으로써 우리는 우리가 자신의 욕망을 따르지 않고 하나님께 순종할 수 있음을 입증할 수 있다.<sup>35)</sup>

십자가를 지는 생활도 그리스도와의 연합과 성령의 능력을 통하지 않고는 불가능하다. 우리가 당하는 십자가의 환란은 그리스도께서 당하신 그 환란이다. 그리스도는 자신의 환란을 통하여 기독교인들의 모범과 모형이 되신다. 하나님은 성자이신 그리스도를 그 누구보다도 친애하셨고 기뻐하셨지만 전혀 부드럽게나 너그럽게 대하지 않으시고 영구한 십자가로 시험을 받게 하셨다.<sup>36)</sup> 환란을 당하는 것은 단순히 그리스도가 당하신 환란을 본받는 것에 그치는 것이 아니다. 십자가의 환란을 당하는 것은 그리스도

30) 욥42:9-17 설교; 『칼빈의 기독교생활원리』, 95.

31) 시119:67 주석; 『칼빈의 기독교생활원리』, 101.

32) *Institutes*, III, 8. 1, 5; 욥42:8-17 설교; 『칼빈의 기독교생활원리』, 101.

33) *Institutes*, III, 8. 3; 『칼빈의 기독교생활원리』, 102-103.

34) *Institutes*, III, 8. 4; 욥2:7-10 설교; 시119:67 주석; 『칼빈의 기독교생활원리』, 103.

35) 『칼빈의 사회개혁사상』, 266; 『칼빈이 말하는 그리스도인의 삶』, 39-40.

36) 욥4:7-11 설교; 『칼빈의 기독교생활원리』, 95-96; 『칼빈이 말하는 그리스도인의 삶』, 35.

의 동반자들이 되는 것이며, 그리스도의 고통과 교제를 가지는 것이며, 그리스도의 죽음과 교통하는 것이다. 이로써 기독교인은 십자가를 기꺼이 질 수 있게 된다.<sup>37)</sup> 또한 하나님이 성령으로 내면적으로 우리를 어루만지며, 하나님의 은총이 우리의 가슴에 와 닿을 때에만 포로, 멸시, 투옥, 수치 그리고 심지어 죽음 자체 등과 같은 환란이 우리의 행복이 될 수 있다.<sup>38)</sup>

십자가를 지라는 것은 스토아 철학자들이 말하는 것처럼 고통에 대하여 무감각하라는 뜻은 아니다. 스토아 철학자들은 인간성을 모두 벗어 버리고 마치 돌과도 같이 역경이나 번영이나 슬픔이나 기쁨이나 영향을 받지 않는 생활을 말하면서 환란이 찾아오면 그대로 당해야 한다고 주장한다. 그러나 인내로써 십자가를 지라는 말은 극심한 고통과 큰 괴로움을 전제하는 것이다. 주님은 자신에게 닥친 화뿐만 아니라 다른 사람에게 닥친 화에 대해서도 슬퍼하시고 눈물을 흘리셨고 애통할 것을 명령하기까지 하셨다(마5:4; 요16:20). 그리스도는 끔찍한 죽음을 생각하면 공포에 질렸고, 그것을 피하고 싶은 마음이 간절했으나 그런 죽음을 죽게 하신 분이 하나님이라는 사실을 생각하고 기쁨으로 죽음을 맞이하셨다. 이처럼, 기독교인에게 질병이 찾아오면 고생하고 불안해질 것이며, 가난에 찌들면 걱정에 사로잡히며, 치욕과 경멸과 불행에 아픔을 느끼며, 사랑하는 사람의 죽음에 눈물을 흘리지만, 이 모든 일 하나하나가 하나님의 뜻과 섭리가 아니면 일어나지 않는다는 것을 생각할 때 감사와 기쁨으로 십자가의 환란을 맞이할 수 있게 된다.<sup>39)</sup>

### 3. 부활과 승천에의 참여와 미래의 천국생활에 대한 묵상

그리스도의 죽음에의 참여는 그의 부활에의 참여 없이 따로 체험될 수 없

37) *Institutes*, III. 8. 1; 마10:38,45 주석; 롬6:7 주석; 빌3:10 주석; 『칼빈의 기독교생활원리』, 96.

38) *Institutes*, III. 8. 7; 욕5:17-18 설교; 『칼빈의 기독교생활원리』, 98.

39) 『칼빈이 말하는 그리스도인의 삶』, 45-50.

40) 뱀전4:13 주석; 『칼빈의 기독교생활원리』, 104.

다.<sup>40)</sup> 부활의 권능을 향할 때만 자기부인과 십자가를 지는 생활에서 승리할 수 있다.<sup>41)</sup> 기독교인의 생활의 긍정적인 면은 그리스도의 부활과의 교통을 통해 얻어진다. 그리스도의 죽음을 통해 죄가 폐기되고 부활을 통해서는 의가 회복되며 생명이 되살아난다.<sup>42)</sup> 우리의 죽을 몸이 그리스도에 의해 살아난다는 것은 중생의 내적 체험만을 가리키는 것이 아니고 또한 마지막 부활만을 가리키는 것이 아니라 현세 안에서 육체의 남은 것들이 죽임을 당하는 동안 하늘의 생명이 점차적으로 우리 안에서 새로워지는 성령의 계속적인 활동을 뜻하기도 한다.<sup>43)</sup> 성령의 활동은 영적 통치(하나님의 나라)와 개혁으로 나타나며,<sup>44)</sup> 환란을 당하는 기독교인에 대한 이적적인 섭리적 돌보심으로 나타나 기독교인이 끝까지 인내할 수 있도록 북돋우어 준다.<sup>45)</sup>

그리스도의 부활에 참여하는 기독교인의 개혁은 육체의 파멸로부터 시작하여 성령의 소생시키시는 역사로 나아간다.<sup>46)</sup> 그러나 현세에서 경험하는 소생의 역사에는 한계가 있다. 속사람은 소생했으나 겉사람은 여전히 연약함과 부패함 안에 있다. 기독교인도 외관상 불신자와 거의 구별이 되지 않을 정도다.<sup>47)</sup> 기독교인의 상태는 외관상으로 보면 그리스도와 더불어 부활했다기보다는 그리스도와 함께 장사지낸 것에 더 가깝다.<sup>48)</sup> 기독교인은 단지 첫 열매만을 맛볼 수 있을 뿐이다. 이 첫 열매는 시식에 불과하지만 그 맛이 기가 막히게 좋아서 우리로 하여금 하늘의 은택들을 갈망하게 하며 장차 그 은택들을 확실하게 누릴 것을 보장해 주는 충분한 담보가 된다.<sup>49)</sup>

41) *Institutes*, III, 9.6; 『칼빈의 기독교생활원리』, 104.

42) *Institutes*, II, 16.13; 『칼빈의 기독교생활원리』, 105.

43) 롬8:11 주석; 『칼빈의 기독교생활원리』, 105.

44) 행1:1-4 설교; 『칼빈의 기독교생활원리』, 106.

45) *Institutes*, III, 20.42; 『칼빈의 기독교생활원리』, 108.

46) 벰전4:2 주석; 『칼빈의 기독교생활원리』, 110.

47) 갈2:20-21 설교; 롬7:22-23 주석; 『칼빈의 기독교생활원리』, 111-12.

48) 벰전1:7 주석; 『칼빈의 기독교생활원리』, 113.

49) 요7:38 주석; 고전15:23 주석; 갈2:20-21 설교; 딤후4:8 주석; 눅1:26-30 주석; 『칼빈의 기독교생활원리』, 114.

기독교인은 그리스도의 승천에도 참여한다. 그리스도께서 승천하신 것은 마지막 날에 뿐만 아니라 지금도 승천할 수 있게 하기 위한 것이다. 기독교인은 지금 승천해야 하는 바 그것은 미래의 천국생활에 대하여 현재 묵상하는 것을 뜻한다.<sup>50)</sup> 그리스도의 승천에의 참여는 그리스도의 죽음과 부활에 참여하는 것과 연동(連動)되어 있다. 그리스도의 죽음에 참여하는 기독교인은 이 세상이 아닌 다른 곳에서 참된 안식을 구하도록 자극받는다.<sup>51)</sup> 십자가의 주요한 용도는 기독교인으로 하여금 현세의 생활에 대한 미련을 버리고 미래 생활을 갈망하도록 하는 데 있다.<sup>52)</sup> 십자가는 기독교인의 마음과 심령이 하늘로 올라가게 해주는 사다리이다.<sup>53)</sup> 그리스도의 부활에의 참여도 부활의 축복에 대한 현재의 참여가 단지 맛보기에 불과하기 때문에 앞으로 누리게 될 완전한 자유함을 애타게 갈구하도록 자극한다.<sup>54)</sup>

미래의 천국생활에 대한 묵상은 천국 생활의 가치와 영광과 안정성을 현세의 가난과 불행과 불확실성과 냉정하게 비교하는 것이다. 이 비교를 통하여 쇠퇴하는 금생을 증오하고 경멸하게 되며, 금생의 불행을 감내할 수 있게 되고, 금생의 쾌락에 빠지는 것을 절제하게 된다.<sup>55)</sup> 하늘이 우리의 고국이라면 이 땅은 유랑지요, 기독교인은 순례자이며, 이 세상을 떠나는 것이 생명에 들어가는 것이라면 이 세상은 무덤이요 세상에 거주하는 것은 죽음에 빠져드는 것에 지나지 않는다.<sup>56)</sup> 마침내 이 세상에서의 장수에 대한 모든 거짓된 환상이 종언을 고하게 된다.<sup>57)</sup> 기독교인은 천국 생활에 관한 묵상을 통하여 최고선을 생각하게 되며, 이 최고선을 맛봄으로써 세상을 초월한다.<sup>58)</sup> 중세시대에는 이와 같은 천국생활에 대한 묵상을 수도사들이

50) 요20:18 주석; 골3:1 주석; 『칼빈의 기독교생활원리』, 115-16.

51) 시147:6 주석; 『칼빈의 기독교생활원리』, 117.

52) 골3:3 주석; 『칼빈의 기독교생활원리』, 118.

53) 마26:29 주석; 『칼빈의 기독교생활원리』, 118.

54) 요8:32 주석; 『칼빈의 기독교생활원리』, 78-79, 117.

55) 고후4:17 주석; 『칼빈의 기독교생활원리』, 120; 『칼빈의 사회개혁사상』, 272; 『칼빈이 말하는 그리스도인의 삶』, 60.

56) *Institutes*, III, 9.4.; 『칼빈의 기독교생활원리』, 120; 『칼빈이 말하는 그리스도인의 삶』, 57.

57) 시90:3-6 주석; 『칼빈의 기독교생활원리』, 121.

58) 마6:21 주석; 시30:6 주석; 『칼빈의 기독교생활원리』, 121-22.

나 특별한 영적인 전문가들에게만 요구했으나 칼빈은 모든 평신도들에게 요구했다.<sup>59)</sup>

#### 4. 현실세계의 이용과 향유

자기부인, 십자가를 지고 가는 것, 미래의 천국생활에 대한 묵상은 육체의 정욕을 억제하고 현세의 물질에 대하여 탐닉하지 못하도록 자극한다. 왜냐하면 이 세상의 모든 타락한 유희와 쾌락들은 불쌍한 영혼들을 영원한 파멸로 유혹하는 치명적인 독이기 때문이다.<sup>60)</sup> 이 독은 부자들뿐만 아니라 가난한 자들까지도 마비시킨다. 그러므로 부자가 풍부한 상태를 검소하게 견디는 것이 필요할 뿐만 아니라 가난한 자가 빈곤한 상태를 평화롭게 인내로 견디는 것이 필요하다. 부자는 “아내 있는 자들은 없는 자 같이 하며… 세상 물건을 쓰는 자들은 다 쓰지 못하는 자 같이 하라”(고전7:29,31)는 바울의 원리에 따라서 무절제한 식욕, 집이나 의복에 대한 지나친 야망, 자존심, 교만함, 결벽증 등과 같이 천국의 삶을 생각하는 일과 영혼을 살찌게 하는 열정을 방해하는 온갖 근심과 애착을 끊어내야 한다.<sup>61)</sup> 가난한 사람들은 궁핍한 상태를 인내로 견디기를 배워서 물질에 대한 지나친 욕심으로 고통을 받는 일이 없도록 해야 한다. 빈곤의 상태를 제대로 견디지 못하는 사람들은 풍부한 상태에 처하면 그와 정반대의 증상을 보인다. 초라한 의복을 부끄러워하는 사람은 값비싼 의복을 입으면 자랑하고 싶어 안달하며, 초라한 음식에 만족할 줄 모르고 더 화려한 식사를 하고 싶어 욕심을 내는 사람은 막상 그런 식사를 할 수 있는 형편이 되면 무절제하게 사치를 부리고 남용하게 되며, 초라한 상태를 견디지 못해서 힘들어 하고 억지로

59) 『칼빈의 사회개혁사상』, 273.

60) 시19:8 주석; “Letter of Calvin to Duke of Longueville,” August 22, 1559, *Letters of John Calvin* I-IV, ed. Jules Bonnet, English Translation of I and II (Edinburgh 1835-37) and of III and IV (Edinburgh 1858); 『칼빈의 사회개혁사상』, 275.

61) 『칼빈이 말하는 그리스도인의 삶』, 66.

62) 『칼빈이 말하는 그리스도인의 삶』, 67-68.

참는 사람은 부귀와 영광을 얻으면 오히려 거꾸로 교만해진다.<sup>62)</sup>

이처럼 기독교인은 이 땅의 삶을 무시하는 훈련을 해 나가야 하지만, 그렇다고 해서 인생 자체에 대해서 혐오감을 가져서는 안 된다. 이 땅의 삶은 부패하고 악한 것들로 가득하지만, 그럼에도 불구하고 무시해서는 안 될 하나님의 축복 가운데 속한다. 이 땅의 삶을 하늘의 삶과 비교하면 멸시를 당하고 발밑에 밟히는 것이 당연하지만, 이 땅의 삶이 우리를 계속해서 죄에 속하게 만든다는 한 가지 사실만 제외하고는 혐오하거나 증오해서는 안 된다.<sup>63)</sup> 자기부인, 십자가를 지고 가는 것, 미래의 천국 생활에 대한 묵상 등에 의해 우리 자신에 대하여 초연하고 참된 신앙과 감사의 태도를 가진다는 조건 하에서 칼빈은 우리가 활달하고 자유롭게 현세 생활을 향유하는 것을 허락한다.<sup>64)</sup> 칼빈은 현세의 축복들은 단지 필요만을 위해서 주어진 것이 아니라 즐거움을 향유하기 위해서도 주어진 것임을 분명히 한다.<sup>65)</sup> 칼빈은 엄격하게 제재를 가하지 않으면 무절제와 방종에 빠지는 것을 교정하고자 하는 열심에서 세상 물건들 가운데 필수적인 것들만을 사용하는 것을 허용하는 태도는 하나님의 말씀 보다 훨씬 더 도가 지나치게 양심에 족쇄를 채우는 위험한 일이라고 비판한다.<sup>66)</sup> 어거스틴은 향유할 수 있는 모든 것을 “영원한 것들”에 제한시켰으나 칼빈은 향유의 범주를 필요의 범위를 넘어 광범위하게 확대시켰다.<sup>67)</sup> 칼빈은 또한 테베사람 크라테스(Crates the Theban)가 자기의 모든 소유가 자기를 망하게 할 것이라고 보고 그 소유를 바다 속에 내어 던진 태도를 비판한다.<sup>68)</sup> 칼빈은 하나님께서 섭리로 베풀어 주시는 것들은 하나님이 그것을 주신 목적에 맞게 사용하면 즐겁게 향유할 수 있다고 말한다. 예컨대, 음식은 생명을 지탱하는 필수품으로 창조되었지만, 우리에게 즐거움과 기쁨을 주시기 위해서도 창조되었

63) 『칼빈이 말하는 그리스도인의 삶』, 55-57.

64) 『칼빈의 사회개혁사상』, 277.

65) 『칼빈이 말하는 그리스도인의 삶』, 62.

66) 『칼빈이 말하는 그리스도인의 삶』, 63.

67) 답전6:17 설교; 『칼빈의 사회개혁사상』, 279; Augustine, *Sermons on the New Testament* (Library of the Fathers Oxford, 1854), vol. I, 119.

68) 『칼빈이 말하는 그리스도인의 삶』, 63.

다. 풀과 각종 열매와 나무들도 필수적인 용도 이외에 그 모습의 아름다움과 향긋한 냄새가 있다. 그렇지 않다면 하나님이 “사람의 마음을 기쁘게 하는 포도주와 사람의 얼굴을 윤택하게 하는 기름과 사람의 마음을 힘있게 하는 양식을 주셨도다”(시104:15)는 말씀을 하시지 않았을 것이다. 주님은 많은 물건들에게 필수적인 용도와는 상관없는 다른 특별한 가치를 주셔서 우리에게 하여금 그것을 즐기게 하셨다.<sup>69)</sup>

칼빈은 특별히 높은 수준의 생활을 누리는 사람들은 주변의 가난한 이웃을 돌보는 것을 전제로 하여 그러한 삶을 적당히 향유할 것을 권한다. 하나님의 법은 하나님의 특별한 은혜로 보다 자유롭게 호화로운 삶을 사는 것을 허용했다. 예컨대 요시아 왕은 공평과 의를 행한 왕인 동시에 부를 이상적으로 이용한 인물이기도 했으며, 욥의 아들과 딸들이 서로를 위하여 풍성한 연회를 베푸는 것이 허용되었으며, 심지어 카르멜파의 수도사이자 구두쇠인 나발이 친구들을 초청하여 마음껏 즐기게 한 일도 정당화되었다.<sup>70)</sup> 칼빈은 또한 값비싼 옷이나 호화스런 장식품을 이용하여 몸을 단장하는 것을 비난하지 않았다. 왜냐하면 비록 물질이 지나치게 호화스럽다 하더라도 주님께서 그것들을 만드셨고, 예술적 창조의 기술도 그로부터 나오기 때문이다.<sup>71)</sup>

69) 『칼빈이 말하는 그리스도인의 삶』, 65.

70) 렘22:15 주석; 욥기1:2-5 설교; 『칼빈의 사회개혁사상』, 279.

71) *Institutes*, III, 10, 2; 뱀전3:1-4 주석; 『칼빈의 사회개혁사상』, 280. 절제와 향유를 균형있게 강조하는 칼빈의 물질관은 한국교회에서 진행되었던 청빈론과 청부론의 논쟁을 바로잡아 주는 데 규범적 지침을 제공한다. 청빈론은 물질의 사용을 금욕주의적인 관점에서 강조하는 극단으로 치우쳤고, 청부론은 하나님에 대한 순종은 반드시 부를 축복으로 받는다고 주장하는 다른 극단으로 치우쳤다. 이 논쟁에 대한 분석으로는 이상원, “청부론과 청빈론을 넘어서” 『청부론과 청빈론을 넘어서』(서울: 예영 커뮤니케이션, 2004), 56-99를 보라. 김영봉의 청빈론은 『바늘귀를 통과한 부자』(서울: IVP, 2003); 『사권의 기도』(서울: IVP, 2002)에 나타나 있고, 김동호의 청부론은 『깨끗한 부자』(서울: 규장, 2003); 『깨끗한 크리스찬』(서울: 규장, 2002); 『깨끗한 고백』(서울: 규장, 2003)에 나타나 있다.

## II. 절제와 향유가 균형을 이룬 질서있는 외향적 삶의 구조

### 1. 하나님의 형상과 질서

자기부인, 십자가를 지고 가는 것, 미래의 천국생활에 대한 묵상, 현세 생활의 향유라는 네 가지 특징으로 구성된 경건생활에 대한 칼빈의 사상을 관통하고 있는 절제와 향유의 균형은 칼빈이 발전시키고 있는 외향적 삶의 구조의 골격을 이루며, 이 삶의 구조를 질서 있고 아름다운 삶의 구조로 전개시킨다.

타락하기 전 인류는 “사물의 균형 있는 질서” 곧, 창조주의 아름다움과 영광을 증거하는 우주의 정교한 질서와 배열을 반영하는 생활을 하도록 창조되었다.<sup>72)</sup> 질서 있고 균형 있는 생활은 하나님의 형상을 나타낸다. 아담의 타락은 인간의 생활을 무질서와 혼돈 속에 빠뜨렸고, 질서와 균형을 특징으로 하는 하나님의 형상은 심각하게 손상되었다.<sup>73)</sup>

타락 이후에 이 형상은 아버지 하나님의 살아 있는 형상이신 예수 그리스도 안에서 우리 앞에 제시되었다.<sup>74)</sup> 예수 그리스도 안에 제시된 하나님의 형상을 따라서 사는 생활은 질서 있는 생활을 뜻한다. 예수님의 인성에 모든 과욕 또는 무질서의 추방, 그리고 질서 곧 참된 절제와 조화의 완전한 모형이 나타나 있다. 그리스도에게는 적절한 한계를 뛰어 넘거나, 이성이나 건전한 판단에 근거하지 아니한 성정이나 감정이 전혀 없다.<sup>75)</sup> 예수님은 생활상의 통상적인 것들을 사용하고 즐거에 있어서 뿐만 아니라 당혹함이나 두려움 또는 비통함 가운데서도 난폭한 감정을 스스로 억제하시는 완전하고 신적인 절제를 보여 주신다.<sup>76)</sup> 예수님에게 있어서 신적 의지와 인

72) 시68:34 주석; 렘31:35-36 주석; 『칼빈의 기독교생활원리』, 135-36.

73) *Institutes*, I. 15.4; 『칼빈의 기독교생활원리』, 138.

74) 욕1:6-8 설교; 『칼빈의 기독교생활원리』, 140.

75) 요11:33 주석; 『칼빈의 기독교생활원리』, 142.

76) *Institutes*, II. 16. 12; 시22:15 주석; 눅7:34 주석; 마26:37 주석; 마26:39 주석; 『칼빈의 기독교생활원리』, 142-43.

간적 의지는 결코 불협화하지 않고 충돌이나 적대가 없이 서로 적응한다.<sup>77)</sup>

그리스도의 십자가에서 온 세계가 갱신되고 질서를 회복한다.<sup>78)</sup> 이 질서의 회복은 중생한 사람의 생활 속에서 나타난다. 중생한 사람 안에서 나타나는 새롭게 질서가 잡힌 실존과 바른 삶은 하나님의 형상이 회복되고 있음을 보여주는 참된 표지들이다.<sup>79)</sup> 물론 참된 질서의 최종적 회복을 위하여는 그리스도의 재림을 기다려야 하지만, 하나님의 말씀에 순복하는 중생한 사람의 모든 새로운 태도와 행태는 이미 아담 안에서 창조되었던 대로의 사람의 본래의 모형을 보여 준다.<sup>80)</sup>

## 2. 율법과 질서

하나님의 형상이 회복되고 갱신된다는 것은 참된 의와 거룩이 회복되는 것을 의미한다.<sup>81)</sup> 회복된 의와 거룩은 십계명에 요약된 하나님의 율법을 따라 사는 삶을 의미한다. 그러므로 하나님의 형상을 따라서 질서가 잡힌 삶을 사는 것은 하나님의 율법을 따라 사는 것이다.<sup>82)</sup>

기독교인은 율법의 두 돌판을 균형 있게 준수해야 한다. 첫 번째 돌판은 경건 및 하나님의 예배인 종교의 합당한 의무들을 함양하는 방법(참된 거룩)을 가르쳐 주며, 둘째 돌판은 동료들을 향하여 어떻게 행동해야 할 것인가(의)를 보여 준다. 그러므로 참된 기독교인은 하나님과 이웃을 위하여 사는데 관심을 가진다. 잘 정돈된 생활에서는 이 이중의 관계가 균형을 이루어 유지된다.<sup>83)</sup>

하나님에 대한 헌신이나 사람에 대한 의무 어느 것 하나라도 소홀히 해서는 안 되지만, 하나님께 대한 헌신에 우선순위가 있어야 한다. 우리가 마

77) 마26:39 주석; 『칼빈의 기독교생활원리』, 143.

78) 요13:31 주석; 『칼빈의 기독교생활원리』, 143-44.

79) *Institutes*, I. 15. 4; 『칼빈의 기독교생활원리』, 144-45.

80) 창1:26 주석; 『칼빈의 기독교생활원리』, 145.

81) *Institutes*, III. 3. 9; 『칼빈의 기독교생활원리』, 146.

82) *Institutes*, II. 8. 51; III. 3. 16; 욥9:29-35 설교; 『칼빈의 기독교생활원리』, 146-7.

83) *Institutes*, II. 8. 11; 욥1:1 설교; 『칼빈의 기독교생활원리』, 149.

땅히 드러야 할 예배와 신앙과 헌신을 돌려 드리지 아니하는 경우는 사람들 앞에서 아무리 의롭고 정직하게 살며 우리의 이웃으로부터 도적질하거나 이웃에게 아무런 해도 끼치지 않아도 모두가 헛된 일일 뿐이다. 왜냐하면 이웃에게 해를 끼치는 것보다는 하나님에게서 그의 영광을 도적질하고 그의 위엄을 거스려 죄를 범하는 것이 훨씬 더 무서운 것이기 때문이다. 하나님에 대한 우리의 예배 의무를 소홀히 하는 것은 그의 위엄을 없이 하려는 소치이며, 모든 도둑질, 살인, 성적 방종, 해독, 거짓말과 기타 여타의 죄보다 훨씬 나쁜 죄악이다.<sup>84)</sup> 기독교인은 하나님의 명령, 하나님께 드리는 예배를 우선적으로 고려해야 한다. 그 다음에 우리의 능력이 미치는 범위에서 사람들에게 베풀어야 마땅한 일을 해야 한다. 하나님께 순종한 다음에 부모, 아내, 자녀를 생각하는 것이 바른 순서다.<sup>85)</sup> 그러므로 하나님께 대한 예배가 우리의 전 생활의 기초가 되고 우리의 이웃에 대한 사랑의 동기가 되어야 한다.<sup>86)</sup>

그러나 하나님에 대한 우리의 사랑은 동료들에 대한 사랑으로 표현되어야 한다. 하나님에 대한 사랑은 이웃에 대한 사랑의 표현 없이 존재할 수 없다. 그러므로 이웃에 대한 사랑은 하나님에 대한 사랑의 신실성을 보여주는 유일한 참된 증거다.<sup>87)</sup> 그러나 사람에 대한 사랑을 하나님께 대한 사랑보다 더 높은 차원의 것으로 생각해서는 안 된다. 하나님께 대한 내면적 사랑이 외형적으로 나타날 때 이것이 바로 이웃에 대한 사랑이다.<sup>88)</sup> 하나님께 대한 우리의 의무와 사람에 대한 우리의 의무, 첫째 돌판과 둘째 돌판, 거룩과 의가 실천될 때 생활 속에서 참된 질서가 회복된다.<sup>89)</sup> 사랑이 지배하는 곳에서 다른 덕행들 가운데 질서와 균형이 가능하다.<sup>90)</sup>

84) 신7:22-26 설교; 욥34:4-10 설교; 『칼빈의 기독교생활원리』, 150.

85) 요19:26 주석; 『칼빈의 기독교생활원리』, 150.

86) 욥34:4-10 설교; 『칼빈의 기독교생활원리』, 150.

87) 신5:16 설교; 『칼빈의 기독교생활원리』, 151.

88) 눅3:10 주석; 『칼빈의 기독교생활원리』, 151.

89) 『칼빈의 기독교생활원리』, 158.

90) 골3:10 주석; 『칼빈의 기독교생활원리』, 159.

### 3. 자연의 질서와 기독교인의 생활

자연인은 타락했음에도 불구하고 올바른 행실의 법도를 가르쳐 주는 자연법 또는 자연의 질서의 가르침을 받을 수 있다.<sup>91)</sup> 자연법과 성경의 율법 곧 둘째 돌판 사이에는 참된 일치가 있다.<sup>92)</sup> 둘째 돌판의 계명들은 자연법의 모호성을 제거하고 모든 열방이 이미 인식하는 것을 하나님의 권위로써 재확인한다.<sup>93)</sup> 물론 이 말은 자연인이 자신이 알고 있는 지식을 준행할 수 있는 능력이나 의지가 있다는 뜻은 아니다.<sup>94)</sup> 이 말은 자연인에게 올바른 것과 불의한 것, 정직한 것과 천박한 것을 구별하는 능력이 있다는 뜻이다. 사람에게서는 사회를 보전하는 본능과 연약한 자들을 돌보는 동정심이 있고, 야수같이 잔인하게 피 흘리는 것을 혐오하며, 자기들의 본능에 거슬러 요나를 배에서 내던진 선원들이 보여준 것과 같은 살생 앞에서 공포감에 떠는 본능이 있다. 자연인에게서는 성경의 교훈들에 의하여 강화되는 선행의 여러 측면들, 예컨대 나쁜 사림과 악한 교제가 초래하는 악한 결과들, 형질뿐만 아니라 심령의 순결의 필요와 부모에 대한 자녀의 의무 등을 이해하는 능력이 있는 것이다.<sup>95)</sup>

칼빈은 하나님이 사람들을 다룰 때 자연적인 질서를 따르고 계시기 때문에 기독교인들에게 이 질서를 존중할 것을 요구한다. 만물의 자연적 질서에 순응하는 것은 기독교인의 생활의 참된 기독교적 요소에 대한 보완으로 행해지는 것으로서, 기독교적 경건의 본질적 요소이자 절대 필요한 요소다. 그것은 회복된 하나님의 형상의 표현이다.<sup>96)</sup>

자연의 질서는 사람의 마음에 새겨진 자연법뿐만 아니라 하나님이 물리적 자연계를 통치하는 전체 배열과 정돈까지도 포함한다. 창조에 있어서

91) *Institutes*, II, 2, 22; 『칼빈의 기독교생활원리』, 182.

92) 딤편5:4-5 설교; 『칼빈의 기독교생활원리』, 183.

93) *Institutes*, II, 8, 1; 엡6:1 주석; 『칼빈의 기독교생활원리』, 183.

94) 롬2:15 주석; 『칼빈의 기독교생활원리』, 183.

95) *Institutes*, II, 2, 13; 롬2:15 주석; 시15:5 주석; 은1:14 주석; 엡4:29-30 설교; 삼하3:12 이하 설교; 엡6:1 주석; 『칼빈의 기독교생활원리』, 183-4.

96) 『칼빈의 기독교생활원리』, 184, 186.

어두움과 빛이 분리되어 있는 것처럼 교회가 세상으로부터 분리되어 있는 것은 자연의 질서다. 따라서 정결한 것과 불결한 것으로부터 분리시키는 것은 자연스럽다. 이 분리를 견지하기를 거부하는 것은 자연의 전질서를 뒤짚는 것이다. 따라서 빛에 속한 기독교인은 오직 하나님만을 신뢰해야 한다. 왜냐하면 빛과 어두움에 속한 두 대상을 신뢰하는 것은 자연의 질서를 혼란에 빠뜨리는 것이기 때문이다.<sup>97)</sup>

하나님의 음성이 말 못하는 피조물을 통해서도 들려진다. 자연의 질서는 세상의 모든 부분이 하나님께 드리는 순종에 지나지 않는다. 하나님이 명하시자 우주의 모든 원소들이 그것들을 위하여 정하여진 법칙을 지키며, 하늘과 땅이 그 기능을 수행한다. 땅은 소산을 내며, 바다는 정해진 경계를 넘어 흐르지 않고, 해와 달과 별들은 그것들의 궤도를 돌며, 하늘은 일정한 주기로 회전한다.<sup>98)</sup> 따라서 온 자연계를 통해서, 황소, 나귀, 심지어는 돌과 나무들 가운데서, 하나님께 복종하는 본성적 경향을 발견할 수 있으며, 이는 기독교 생활의 모범이 된다.<sup>99)</sup> 동물의 세계는 하나님께서 우리에게 우리의 의무를 밝히 보여 주시는 그림 또는 거울이다. 어미 새가 새끼를 돌보는 것은 자신을 훈련하여 인간적이 되고 결코 잔인한 행동을 취하지 말라는 가르침을 준다.<sup>100)</sup> 흔히 짐승들이 자연의 질서를 사람보다 더 정확히 지키며 더 인간적이다. 예를 들면 짐승들은 피차 유사성을 알아보기 때문에 주인들에게 순복하며, 그들과 같은 종류에게는 순복하며 잔인하지 않다. 짐승들은 먹고 마시는 일에 있어서 과욕을 부리지 아니하며 그들의 조식을 완전히 파괴하는 일이 없다. 이 모든 일에 있어서 짐승들은 우리의 모범이 될 수가 있다.<sup>101)</sup>

자연의 질서 속에서 본분의 거울을 발견하는 것 외에도 하나님의 영적인 은혜의 암시들을 또한 발견할 수 있다.<sup>102)</sup> 마치 썩어 없어질 것처럼 땅에 떨어

97) 창17:7 주석; 속2:7 주석; 렘17:5 주석; 『칼빈의 기독교생활원리』, 185.

98) 사1:2 주석; 『칼빈의 기독교생활원리』, 187.

99) 신10:12-14 설교; 『칼빈의 기독교생활원리』, 187.

100) 신22:5-8 설교; 『칼빈의 기독교생활원리』, 188.

101) 사1:3 주석; 『칼빈의 기독교생활원리』, 188.

어진 씨가 새 생명으로 싹트는 것에서 몸의 부활의 예증을 발견한다.<sup>103)</sup> 자연의 질서의 불변성은 구원의 약속의 불변성에 대한 표적이다.<sup>104)</sup> 하나님 이 비와 해를 주시어 땅의 힘을 돋우어 땅이 소산을 내게 하는 것은 하나님의 부성애의 표적이자 하나님이 우리의 세속적 생활을 뒷바라지하실 때 우리의 영적 생활을 또한 뒷바라지해 주실 것이라는 사실에 대한 표적이기도 하다.<sup>105)</sup>

#### 4. 자연의 질서와 절제

질서 있는 기독교인의 생활에서 필수적인 요소는 열심과 열정의 절제다. 육체의 모든 부절제는 악이다.<sup>106)</sup> 기독교인은 세속적 위로와 쾌락에 대한 부절제하고 불규칙한 욕구들을 온전하게 절제하고 온건, 온유, 사려분별의 특징이 나타나는 생활을 해야 한다.<sup>107)</sup> 예컨대, “아버나 어미를 나보다 더 사랑하는 자는 내게 합당치 아니하다”는 말씀은 사람간의 모든 상호적인 사랑에서 절제와 질서를 요구하는 명령이다.<sup>108)</sup> “이 동네에서 핍박을 하거든 저 동네로 피하라”는 말씀도 절제의 교훈을 가르친다. 즉 위험에 직면하여 너무 겁먹지도 말고, 그렇다고 하여 무모하게 위험을 감수하는 일이 있어서도 안 된다는 말이다.<sup>109)</sup> 기독교인은 이와 같은 절제의 모범을 인성을 입으신 예수 그리스도에게서 발견한다.<sup>110)</sup>

부절제는 타락한 인간과 사회에서 영위되는 대부분의 생활의 특징이다.

1. 인간관계의 쾌락에는 부절제로 말미암은 무질서가 항상 있다. 연회

102) 사6:13 주석; 『칼빈의 기독교생활원리』, 188.

103) 고전15:36 주석; 『칼빈의 기독교생활원리』, 189.

104) 욥18:1-11 주석; 『칼빈의 기독교생활원리』, 189.

105) 욥18:1-11 주석; 신28:9-14 설교; 『칼빈의 기독교생활원리』, 189.

106) 눅1:11-15 설교; 신5:18 설교; 『칼빈의 기독교생활원리』, 216.

107) 시36:5 주석; 『칼빈의 기독교생활원리』, 216.

108) 마10:37 주석; 『칼빈의 기독교생활원리』, 217.

109) 마10:23 주석; 『칼빈의 기독교생활원리』, 217.

110) 『칼빈의 기독교생활원리』, 109.

석이나 사교 모임에서 대부분의 사람들은 필요 이상으로 너무 많이 먹고 이로 인하여 범죄한다.<sup>111)</sup>

2. 기독교인의 소송. 기독교인이 그릇된 것을 바로잡기 위해 시장에게 호소하는 것은 옳은 일이다.<sup>112)</sup> 그러나 이 경우에도 사랑이 소송하는 행동을 규제해야 한다. 기독교인은 법정에서 원수를 상대할 때 온전한 우정을 가지고 해야 하며, 개인적인 보복감정을 가져서는 안 되고 조용하고 침착한 태도로 해야 한다.<sup>113)</sup> 우리는 항상 인내하고 불법을 당할 준비가 되어 있어야 한다. 그리고 심판자이신 하나님의 보복 조치를 기다리되 그것을 고대하려고 해서는 안 된다.<sup>114)</sup> 마음이 악의로 가득차고 시기심으로 부패되면 화가 타오르고, 열띤 논쟁으로 가열되므로 사랑을 제쳐 놓게 되면 가장 의로운 대의에서 나온 모든 간청마저도 불경건할 수밖에 없게 된다.<sup>115)</sup>

3. 기독교인의 전쟁수행. 하나님은 자기 복수의 수단으로 왕들과 관리들을 세우셨다. 이들의 의무는 백성들 사이에서 범죄 요소들에 의하여 야기될 수 있는 폭력에 대해서 뿐만 아니라 온 나라를 무질서에 빠뜨리고자 하는 자들에 의하여 일으켜질 수 있는 황폐에 대하여 법과 질서를 유지하는 것이다. 백성들을 보호하기 위하여 무장하는 것은 자연적인 형평 원리다. 그러나 자기의 대의의 정당성만 생각하고 무법하게 행동하는 것은 바르지 못하다. 모든 전쟁은 적당하게 수행되어야 한다.<sup>116)</sup> 전쟁에 참여하는 자들이 화를 내거나, 증오심을 품거나, 감정이 격해져서는 안 된다.<sup>117)</sup> 정당방위로 다른 사람을 죽인 개인마저도 법을 따라 그렇게 한 경우에만 정당화될 수가 있다. 하나님은 적절하게 절제하는 경우에만 무력의 사용을 허락하신다. 부절제한 잔인성은 일체 배제되어야 한다.<sup>118)</sup>

111) 욥1:2-5 설교; 『칼빈의 기독교생활원리』, 218.

112) *Institutes*, IV. 20. 20; 『칼빈의 기독교생활원리』, 219.

113) *Institutes*, IV. 20. 19, 20; 고전6:7 주석; 마5:40 주석; 『칼빈의 기독교생활원리』, 219.

114) 고전6:9 주석; 눅6:30 주석; 『칼빈의 기독교생활원리』, 219.

115) *Institutes*, IV. 20. 18; 『칼빈의 기독교생활원리』, 219.

116) *Institutes*, IV. 20. 11; 신20:10-18 설교; 『칼빈의 기독교생활원리』, 220.

117) *Institutes*, IV. 20. 12; 『칼빈의 기독교생활원리』, 220.

118) 삼하2:17이하 설교; 『칼빈의 기독교생활원리』, 220.

4. 더럽혀진 성관계. 이 관계는 사회생활을 심각한 무질서의 도가니로 만들고, 개인을 엄청난 부절제에 빠지게 한다.<sup>119)</sup> 칼빈은 사람들이 더럽혀진 성관계에 빠져 들어가는 것을 막기 위해 방탕한 이야기와 유행가 그리고 댄스 등을 강력하게 반대했다.<sup>120)</sup> 결혼은 부절제의 허물을 가리워 주고 수치심을 제거하여 하나님 앞에서나 천사들 앞에서나 떳떳하게 해주는 너울이지만 절제 있게 수행될 때만 음란에 대한 치료책이 된다.<sup>121)</sup>

5. 사치와 방탕. 자연은 적은 것으로 만족한다. 자연적 소용을 넘는 것은 모두 불필요하다.<sup>122)</sup> 그러나 사람들은 자연적인 것으로 결코 만족하지 않는다. 하나님이 관대하면 할수록 사람들은 부절제하여져서 하나님의 은택을 더 남용한다.<sup>123)</sup> 기독교인은 부유하게 살 수 있는 방편이 있다 해도 근검절약 하면서 살아야 한다.<sup>124)</sup> 기독교인에게는 이 세상을 임의로 사용할 자유가 있지만, 기독교인의 목표는 가능한 대로 적게 탐닉하는 것과 사치를 억제하고 과다한 낭비 요소를 제거하는 것이다.<sup>125)</sup> 그러나 다윗이 아름답게 장식된 궁정에서 사는 것이 하등 문제가 없는 것처럼, 부자가 가난한 자에 비하여 더 높은 수준으로 살고 하나님이 그에게 주신 얼마간의 풍요를 즐기는 것은 괜찮다.<sup>126)</sup> 그러나 부자가 사치하는 데는 적절한 한도가 있어야 한다. 만일 우리가 하나님의 축복들을 오염시키고 싶지 않다면, 그것들을 검소하게 사용해야 한다.<sup>127)</sup> 부유해지는 것은 위험한 일이다. 왜냐하면 부를 탐닉하고자 하는 우리의 욕망에는 한계가 없기 때문이다.<sup>128)</sup> 부자는 풍요 가운데서 절제를 힘써 자기의 부를 사용하는 법을 배워야 한다.<sup>129)</sup>

119) 욕31:9-15 설교; 『칼빈의 기독교생활원리』, 221.

120) 신22:5-8 설교; 『칼빈의 기독교생활원리』, 221.

121) 신5:18 설교; 고전7:29 주석; 『칼빈의 기독교생활원리』, 223.

122) 딤후6:8 주석; 『칼빈의 기독교생활원리』, 223.

123) 시104:15 주석; 『칼빈의 기독교생활원리』, 223.

124) 막10:21 주석; 『칼빈의 기독교생활원리』, 223.

125) *Institutes*, III. 10. 4; 『칼빈의 기독교생활원리』, 223.

126) 23:5 주석; 『칼빈의 기독교생활원리』, 223.

127) 슥9:15 주석; 『칼빈의 기독교생활원리』, 224.

128) 딤후6:3-7 설교; 『칼빈의 기독교생활원리』, 224.

129) 단1:8 강의전의 기도; 『칼빈의 기독교생활원리』, 224.

가난한 자나 부자나 모두 시험을 받고 있는 것은 사실이다. 그러나 가난한 자가 작은 강에서 작은 배를 타고 뒤집히거나 강둑에 부딪힐 위험을 만나는 반면에, 부자는 대양에서 돛단배를 타고 항해하면서 파도와 바람이라는 훨씬 더 큰 위험을 만난다.<sup>130)</sup>

6. 과음. 과음은 방탕의 근원ियो, 절제의 적이다. 술이 지배하면 자연적으로 방탕이 뒤따른다. 그러므로 기독교인은 모두 술 취하는 것을 혐오하고 피해야 한다. 사람이 술에 취하면 수치심을 잃고, 이성 없는 짐승으로 변하고, 모든 질서와 품위를 상실한다.<sup>131)</sup>

7. 야심. 야심은 죄악된 부절제의 경향이 드러나는 인간의 삶의 또 다른 측면이다. 높은 지위를 갖는 것은 많은 재산을 갖는 것처럼 우리를 여러 가지 두려움에 빠뜨린다. 높은 지위에 있는 사람은 야심의 지배를 받는데, 이 야심은 모든 기질들 중에 가장 비굴한 것이다.<sup>132)</sup>

한편 절제는 겸손, 인내, 신중이라는 적극적인 미덕으로 나타난다.

1. 겸손. 겸손은 사랑의 가장 좋은 간호원이자 절제의 어머니다.<sup>133)</sup> 겸손의 첫 단계는 내면적 겸손으로서, 심령을 살피고 이웃에게 해를 끼치게 할 가능성이 있는 모든 본성적 사상들과 경향들을 단호하게 억제하는 것을 의미한다.<sup>134)</sup> 내면적인 겸손은 외형적인 혹은 시민적인 겸손을 수반한다. 외형적 혹은 시민적 겸손은 다른 사람들 앞에서 허식과 과시하는 일을 삼가는 것을 의미한다.<sup>135)</sup> 여자들은 주름장식과 땀을 머리카락이나 값비싼 보석을 가지고 사치하는 것을 삼가야 하고, 남자들도 다른 사람의 이목을 끌기 위해 호사스럽게 인형처럼 옷을 입거나 유행에 민감하게 반응하는 태도를 금해야 한다.<sup>136)</sup> 그러나 절제는 지나친 극단으로 나아가서는 안 된다.

130) 욥1:2-5 설교; 『칼빈의 기독교생활원리』, 224.

131) 엡5:15-18 설교; 『칼빈의 기독교생활원리』, 225.

132) 요12:42 주석; 『칼빈의 기독교생활원리』, 225.

133) 롬12:10 주석; 빌2:3 주석; 『칼빈의 기독교생활원리』, 227.

134) 눅14:7-11 주석; 신5:17 설교; 『칼빈의 기독교생활원리』, 227.

135) 눅14:7-11 주석; 딤편전6:9-11 설교; 『칼빈의 기독교생활원리』, 227.

136) 딤편전2:9-11 설교; 벵전3:3 주석; 신22:5-8 설교; 『칼빈의 기독교생활원리』, 228.

멋과 우아함을 전적으로 삼가는 것은 지나친 처사다. 호사스러운 옷감도 주님이 만드신 것이며, 예술이 주님께로부터 나왔다. 베드로는 모든 종류의 장식을 금한 것이 아니라 여자들이 흔히 빠지기 쉬운 허용의 악을 정죄했을 따름이다.<sup>137)</sup> 기독교적 겸손의 중요한 측면은 우리 삶의 뒤편에 만족하는 것이다. 주님 자신이 하나님이 자신에게 주신 소명의 한계 안에서 자신을 지키신 것처럼, 하나님이 우리에게 주신 뒤편으로 만족하는 것이 삶의 법칙이다.<sup>138)</sup> 기독교인은 건강이 좋지 않음, 가난 그리고 수치까지도 평안하게 받아들이는 자들이다.<sup>139)</sup>

2. 절제는 환란 가운데서 인내로 나타난다. 시험과 환란 가운데서 감정과 욕구가 한계를 벗어나는 것도 하나님께 대한 반역이다.<sup>140)</sup> 칼빈은 역경, 모독, 상해 그리고 모든 종류의 염려와 걱정에서 직면하여 감정과 슬픔을 억제할 것을 요구한다.<sup>141)</sup> 이런 상황에서 인간은 연약함에 빠져 절제의 한계를 벗어나 감정과 반작용에 의하여 격분하기가 쉽다.<sup>142)</sup> 인생의 슬픔이 기쁨보다도 훨씬 쉽게 우리로 하여금 이성을 잃게 만들 수가 있다.<sup>143)</sup> 기독교인은 슬픔까지라도 억제함으로써 마음을 가라앉혀 인내에 이르게 해야 한다.<sup>144)</sup> 환란 속에서의 인내는 침묵으로 나타난다.<sup>145)</sup> 다윗은 환란을 받을 때 더욱 침묵하기를 힘썼다.<sup>146)</sup> 기독교인은 침묵을 통하여 하나님을 대적하는 악한 감정을 억제하고, 우리를 다루시는 하나님의 방법에 대하여 판단하기를 거부하며, 하나님이 참 사랑을 베푸실 것을 믿는 신앙으로 하나님의 때를 참을성 있게 기다린다. 침묵 중에 희망을 간직하고 하나님께 도움을 구하면서 자신의 혈기를 억제한다. 기독교인은 하나님이 자신을 보호

137) 벤전3:3 주석; 『칼빈의 기독교생활원리』, 228.

138) 시91:11 주석; 막7:24 주석; 『칼빈의 기독교생활원리』, 229.

139) 신8:1-4 설교; 『칼빈의 기독교생활원리』, 229.

140) 고전10:8-9 설교; 『칼빈의 기독교생활원리』, 230.

141) 살전5:16 주석; 『칼빈의 기독교생활원리』, 230.

142) 시85:9 주석; 『칼빈의 기독교생활원리』, 230.

143) 욕1:20-22 설교; 『칼빈의 기독교생활원리』, 231.

144) 시39:2 주석; 『칼빈의 기독교생활원리』, 231.

145) 시85:9 주석; 『칼빈의 기독교생활원리』, 231.

146) 시62:6 주석; 『칼빈의 기독교생활원리』, 231.

하신다는 희망을 가질 때 자신에게 손상을 가하는 자들에게 보복하는 성급함을 품는 대신에 하나님께 대의를 맡긴다.<sup>147)</sup>

그러나 환란 중에 인내한다는 것은 감정을 완전히 억누르는 것을 의미하는 것은 아니다.<sup>148)</sup> 인내는 환란에 대하여 결코 무감각하지 않다. 하나님의 자녀들도 자기들의 불행을 인하여 가슴 아파한다. 친구들이나 친애하는 이들이 죽는 때 슬피 애통한다. 신앙이 크게 흔들리고 근심에 사로잡힌다. 중요한 것은 슬픔을 억제하고, 두려움을 적절하게 삼가며, 염려 또한 적절하게 해야 한다는 것이다.<sup>149)</sup>

3. 신중. 절제는 신중으로 나타난다.<sup>150)</sup> 많은 선한 사람들이 무분별한 열심으로 말미암아 손상되는 경향이 있다. 담대함은 무모함에 의하여 동기부여가 되는 대신 지혜에 의하여 통제되어야 한다.<sup>151)</sup> 경솔한 열정은 무기력이나 연약성 못지않은 악이다.<sup>152)</sup> 열심의 도가 지나쳐 이성과 절제의 한계를 넘는 일이 없어야 한다.<sup>153)</sup> 지나친 열심은 마지막 날에 천사가 해야 할 궁극적인 타작마당 정화작업의 직분을 가로채는 것이다.<sup>154)</sup> 구제나 가난한 자들에게 자선을 베푸는 일에 있어서도 신중해야 한다. 구제할 때 관대해야 하지만 험하게 하라는 뜻은 아니다.<sup>155)</sup> 돈을 받는 사람이 자격과 필요를 세심하게 고려하지 아니한 채 돈을 주는 것은 관대가 아니라 우매다.<sup>156)</sup> 가진 것을 모조리 털어서 주지 않은 한 아무 것도 해 준 것이 아니라는 광신주의도 본받아서는 안 된다.<sup>157)</sup> 하나님을 대적하는 원수들에게 재앙의 보복

147) 시39:2-3 주석; 신7:16-19 설교; 시38:14 주석; 시97:10 주석; 『칼빈의 기독교생활원리』, 231-32.

148) 살전4:13 주석; 『칼빈의 기독교생활원리』, 232.

149) 살전4:13 주석; 욕1:20-22 설교; 마8:25 주석; 고전7:33 주석; 눅12:29 주석; 『칼빈의 기독교생활원리』, 232.

150) 『칼빈의 기독교생활원리』, 188.

151) 삼하2:22-23 설교; 『칼빈의 기독교생활원리』, 233-34.

152) 히12:13 주석; 『칼빈의 기독교생활원리』, 234.

153) 마26:51 주석; 『칼빈의 기독교생활원리』, 234.

154) 마13:40 주석; 『칼빈의 기독교생활원리』, 234.

155) 마5:42 주석; 『칼빈의 기독교생활원리』, 235.

156) 시112:9 주석; 『칼빈의 기독교생활원리』, 235.

157) 『칼빈의 기독교생활원리』, 235.

이 임하기를 기도할 때도 신증을 기하여 사마리아 마을에 하늘로부터 불이 내려 임하기를 요청함으로써 제자들이 죄를 범하게 되었던 바로 그 같은 부절제한 열심을 삼가야 한다.<sup>158)</sup> 책망할 때 지나치게 가혹하여 사람들의 마음에 상처를 주지 않도록 교사들은 항상 절제해야 한다.<sup>159)</sup>

이상에서 말한 겸손, 인내, 신증과 같은 절제의 미덕들은 모두 인간적인 능력을 초월하는 성령의 은사다. 이 미덕들은 인간적 결단과 훈련을 통해서 도야될 수 있는 미덕들이 아니고, 십자가를 짊어짐으로써 이루어지는 그리스도와의 연합의 열매요, 하나님의 은혜로 그의 뜻에 기쁘게 순복하는 데서 오는 결과다.<sup>160)</sup> 기독교의 인내와 철학적 인내 사이에는 큰 차이가 있다. 기독교인이 은혜의 신적 의지에 순복하는데 반하여, 스토아 철학자는 맹목적 필연 앞에 굴복한다. 십자가 밑에서의 기독교의 인내는 하나님 앞에서 티끌을 뒤집어쓰고 꿇어 엎드리는 겸비에 뿌리를 두고 있으나, 스토아 철학의 인내는 자만과 독립심에서 나온다.<sup>161)</sup> 스토아 철학은 애통하거나 눈물을 흘리며 우는 것뿐만 아니라 슬퍼하며 근심하는 것마저도 사악한 것으로 주장했지만, 하나님이 인간의 본성에 넣어 주신 감정들은 그 자체로서는 부패되어 있지 않다. 다만 문제가 되는 것은 그 감정들이 절제되어야 한다는 것이다.<sup>162)</sup> 인간을 비인간화시키고 자연의 질서를 거스르는 모든 부절제는 사람들의 삶을 질서 있게 하는 극기의 영이신 성령의 능력에 의하여 통제되어야 한다.<sup>163)</sup>

## 5. 자연의 질서와 상호교통

칼빈은 모든 사람이 나의 이웃이라고 하는 일반적 계시 개념에 근거하여

158) 시28:4 주석; 『칼빈의 기독교생활원리』, 236.

159) 고전4:14 주석; 『칼빈의 기독교생활원리』, 237.

160) 시116:15 주석; 『칼빈의 기독교생활원리』, 240.

161) *Institutes*, III. 8. 11; 시34:19 주석; 『칼빈의 기독교생활원리』, 241.

162) *Institutes*, III. 8. 9; 행8:2 주석; 『칼빈의 기독교생활원리』, 242.

163) 시23:5 주석; 엡5:15-18 설교; 『칼빈의 기독교생활원리』, 240, 242.

모든 사람들 간에 거룩한 교제가 있다고 말한다. 이 교제는 사람의 부패성마저도 침해하지 아니한 자연의 질서의 한 요소다. 이 교제는 본성 자체가 명하는 바 사람과 사람 사이에서 행해지는 형제 우애에 의한 상호교통으로 나타난다.

이 교제는 모든 인간은 동일한 본성을 가지고 있다는 인식에 근거한다. 내가 사람을 볼 때마다 나는 필연적으로 거울로 보는 것처럼 나 자신을 보게 된다.<sup>164</sup> 모든 인간이 동일한 본성을 가지고 있다는 말은 모든 인간이 하나님의 형상으로 창조되었다는 뜻이다.<sup>165</sup> 동일한 본성과 하나님의 형상으로 창조된 모든 인류는 한 부모에게서 기원한 한 몸이라는 연대성 안에 있는 바, 이것은 자연의 질서다.<sup>166</sup> 이 자연의 질서는 기독교인에게 모든 인류를 이웃으로 받아들이고 사랑할 것을 요구한다. 모든 인류의 범주에는 낯선 사람들, 가난하고 멸시받는 사람들, 스스로 도울 능력이 전혀 없는 자들, 자기들의 짐에 눌러 신음하는 자들뿐만 아니라 사악한 자들까지도 포함된다.<sup>167</sup>

사회적 신분이나 경제력의 차이 때문에 이 질서가 깨어져서는 안 된다. 예컨대 주인이 종들보다 지위상 우위에 있음이 분명하고, 종들에게 식탁에서 상석에 앉게 하거나 자신의 침대를 내어 주어 잠을 자게 할 정도로 양보할 필요는 없지만 종들도 하나님의 형상으로 창조된 아담의 자녀들로 대우해 주어야 하고 짐승처럼 다루어서는 안 된다.<sup>168</sup> 기독교인이 가난한 자들에게 사랑을 베풀지 않는 것은 기독교인 자신이 인간성을 상실하고 스스로 짐승 가운데 들어가는 것이나 다름없다.<sup>169</sup>

하나님이 창조 시에 각 사람을 위하여 수없이 많은 개인적인 세계를 만들지 아니하고 한 세계 안에 하나의 공동 거주지를 만들어 주셨다는 사실과

164) 마5:43 주석; 『칼빈의 기독교생활원리』, 190.

165) 딤후2:1-2 주석; 『칼빈의 기독교생활원리』, 192.

166) 갈6:9-11 설교; 『칼빈의 기독교생활원리』, 193.

167) 갈5:14-18 설교; 갈6:9-11 설교; 『칼빈의 기독교생활원리』, 193.

168) 신5:13-15 설교; 『칼빈의 기독교생활원리』, 194.

169) 신5:19 설교; 갈6:9-11 설교; 욕31:9-15 설교; 『칼빈의 기독교생활원리』, 194-95.

모든 인류가 한 몸으로 결속되고 연합되어 있다는 사실은 상호교통을 요구한다.<sup>170)</sup> 상호 교통을 보조하기 위하여 말로 교통하는 능력이 사람들에게 주어졌으며, 격려와 훈육과 위안을 통해서 서로의 필요를 충족시킬 수 있는 언어가 만들어진 것이다. 그러므로 말이나 언어를 남용하는 것은 자연의 질서를 악화시키는 것이다.<sup>171)</sup> 화폐는 상호 교통하는 수단으로 주어졌으므로 화폐를 남용하는 것은 자연의 질서를 오염시키는 것이다.<sup>172)</sup> 현실 생활의 일용품을 사용할 때 공동분배에 관심을 가져야 한다.<sup>173)</sup> 부자들 편에서 가난한 자들을 돕는 것은 사랑의 일반관계로서 마땅한 것을 지불하는 자연의 질서다.<sup>174)</sup>

하나님은 아무도 자충족할 수 없도록 인간 생활을 정해 놓으셨다. 개인이 아무리 영리하고 자력이 풍부하다 할지라도 인간 생활의 가장 세속적인 필수품 공급의 경우에 있어서마저도 이웃들을 필요로 한다. 땅을 가지고 있는 농부는 자신의 고된 노동을 통하여 스스로 먹을 것과 마실 것을 생산할 수 있다. 그러나 저녁에 어둠을 밝혀 줄 양초나, 자기가 기른 양이나 소의 가죽으로 만든 조잡한 것보다 더 나은 옷을 입기를 원하는 경우, 밭에 맞는 신발과 어깨를 따뜻하게 해줄 옷 등을 얻기 위해서는 다른 사람들의 기술과 노동을 필요로 한다. 자연의 법에 따르면 사람마다 주어야 하고 사람마다 받아야 한다.<sup>175)</sup> 따라서 칼빈은 당시 무역업이 인간성을 심각하게 훼손할 수도 있는 위험한 것임을 알고 있으면서도 무역거래를 적극적으로 지지했다.<sup>176)</sup>

사람은 자기의 직업 또는 소명을 이행함으로써 자연의 질서를 성취해야 한다. 물론 어떤 사람이 어떤 소명을 받아 태어났다고 해서 그 소명을 바꿀

170) 고전11:11-16 설교; 욥1:6-8 설교; 『칼빈의 기독교생활원리』, 195-96.

171) 엡4:29-30 설교; 『칼빈의 기독교생활원리』, 196.

172) 딤후6:9-11; 『칼빈의 기독교생활원리』, 196; 앙드레 비엘러, 『칼빈의 경제윤리』, 홍치모 역 (서울: 성광문화사, 1985), 49-76.

173) 신20:2-9 설교; 『칼빈의 기독교생활원리』, 196.

174) *Institutes*, III, 7, 7; 엡5:18-21 설교; 『칼빈의 기독교생활원리』, 197.

175) 고전11:11-16 설교; 『칼빈의 기독교생활원리』, 197.

176) 비엘러, 『칼빈의 경제윤리』, 92-103; 『칼빈의 사회개혁사상』, 125.

수 없는 것은 아니다. 양복 만드는 재단사가 다른 무역업을 배울 자유가 없는 것이 아니며, 상인이 농사일을 할 자유가 없는 것이 아니다.<sup>177)</sup> 그러나 개인은 공동체 생활에서 유익한 기능을 수행하도록 소명을 받았음을 인식하고, 자기의 적법한 소명의 한계를 인식할 때 혼돈과 무질서를 피할 수가 있다.<sup>178)</sup>

인간이 사회생활에 참여한다는 것은 아담의 타락의 결과로 지워진 수고의 짐을 나누어 갖는 것을 의미한다. 노동의 생활을 수치스러운 것으로 생각해서는 안 된다. 목상의 생활이 수고롭게 노동하는 것보다 더 낫다고 가르치는 자들은 거짓되게 가르치는 것이다.<sup>179)</sup> 노동은 흔히 지나치게 힘들고 보수도 시원치 않지만, 하나님은 인간이 땅에 살고 있는 동안에는 어떤 형태의 노동이든 열심히 일하도록 인간을 창조하셨다.<sup>180)</sup> 노동은 하나님의 형상을 따라 계획된 은혜의 질서를 성취하는 것이다. 우리는 현재의 세속 생활을 주님께 드리는 예배와 분리시켜서는 안 된다. 하나님은 정직하고 건실한 노동을 기뻐하시는 예배로 받으시기 때문이다.<sup>181)</sup>

고리대금업은 노동이나 기술을 가지고 사회에 유익을 기여함이 없이 다른 사람들의 노동의 유익을 자기 것으로 만드는 행위이므로 허용될 수 없다. 고리대금업은 살인과 동일 수준의 잔학행위다. 다른 사람들은 많은 수고를 통해 생계 수단을 확보하는 데 반해 - 농부들은 그들의 일상의 일터에서 피곤하기까지 일하고, 공장 노동자들은 그들의 이마에서 구슬땀을 흘려 가면서까지 사회를 섬기며, 상인들은 허리 아프게 일할 뿐만 아니라 많은 불편과 위험을 당하기도 하는데 - 무위도식하면서 다른 사람들의 노동으로부터 조공을 받는 이른 바 돈벌레들의 행위는 아주 이상하고 부끄러운 일이다. 그러나 칼빈은 유통 자본을 창조하는 산업대부의 경우는 돈을 빌려주고 이자를 받는 것이 가능하다고 생각했다.<sup>182)</sup>

177) 고전7:20 주석; 『칼빈의 기독교생활원리』, 198.

178) 고전7:20 주석; 살전4:11 주석; 『칼빈의 기독교생활원리』, 198.

179) 록10:38 주석; 『칼빈의 기독교생활원리』, 198-99.

180) 록17:7 주석; 고전7:20 주석; 『칼빈의 기독교생활원리』, 199.

181) 고전10:31-11:1 주석; 고전7:20 주석; 『칼빈의 기독교생활원리』, 199.

## 6. 자연의 질서와 상호복종

자연의 질서에는 상호 복종이 포함된다.<sup>183)</sup> 사람들 사이에는 이른 바 복종의 보편적 관계가 있는 바, 이에 예속도 포함되어 있다.<sup>184)</sup> 사회 안에는 보편적인 인류 관계 보다 더욱 구속력이 있는 관계가 있다. 백성과 통치자, 종과 주인, 아내와 남편, 자녀와 부모의 관계에 있어서 낮은 자가 높은 자에게 복종하는 것은 성부 하나님에 의하여 정해진 불가침의 질서의 한 요소다.<sup>185)</sup> 이러한 질서가 지켜지지 아니하거나 권세 있는 자들이 그들의 고유한 자리를 견지하지 못하거나, 권세 아래 있는 자들이 그들 위에 있는 자들에게 복종하지 않는다면, 인간 사회가 지탱될 수가 없다.<sup>186)</sup> 사회 내의 이러한 질서는 모든 사람들로 하여금 원만하고 건실한 인간적 생활을 살 수 있게 하는 유일한 방법으로 하나님이 제정하셨다.<sup>187)</sup>

물론 인간이 타락한 이후에는 이 질서가 가혹한 굴욕과 예속으로 변질되어 있는 경우가 빈번하다.<sup>188)</sup> 그러나 이와 같은 변질된 질서조차도 하나님이 제정하신 것이다. 하나님이 이 질서를 제정하신 목적은 개인의 만족할 줄 모르는 지배와 통치욕으로 나타나는 타락한 인간의 교만과 거만을 억제 시킴으로써 사회의 혼돈을 막는 데 있다.<sup>189)</sup> 그러나 우위와 종속을 포함하여 모든 직분들의 기원과 기초는 인간 타락의 산물이 아니라 자연의 질서다. 이 질서는 사회의 혼돈을 피하기 위해서도 필요하지만 하나님의 형상의 요소인 참된 순결성과 인간성을 사람과 사회가 나타내고자 하는 데도 있

182) 출22:25 주석; 시15:5 주석; 겔18:5-9 주석; 신23:8-20 설교; 고전7:20 주석; 『칼빈의 기독교생활원리』, 200; 비엘러, 『칼빈의 경제윤리』, 101; 『칼빈의 사회개혁사상』, 126-28; 헬무트 에셔, “칼빈의 경제관 - 소유개념을 중심으로,” 이상원 역, 숭실대학교 기독교학대학원 제1회 베어드 강좌: 개혁교회와 칼빈신학 (1998년9월3일), 60 [미출판 프린트물].

183) 엡5:22-26 설교; 『칼빈의 기독교생활원리』, 201.

184) 뱀전5:5 주석; 엡5:22 주석; 『칼빈의 기독교생활원리』, 201.

185) 갈3:26-29 설교; 『칼빈의 기독교생활원리』, 202.

186) 출20:12 주석; 『칼빈의 기독교생활원리』, 202.

187) 신5:10 설교; 『칼빈의 기독교생활원리』, 202.

188) 엡6:5-9 설교; 뱀전2:14 주석; 『칼빈의 기독교생활원리』, 203.

189) 뱀전5:5 주석; 뱀전2:1-2 설교; 『칼빈의 기독교생활원리』, 203.

다.<sup>190)</sup>

남자와 여자의 관계에 있어서는 종속이 창조의 질서에 근거하고 있다. 인간은 타락과는 무관하게 자연의 질서에 따라서 남자는 여자의 머리로 그리고 여자는 남자의 일부 즉 부속품으로 창조되었다.<sup>191)</sup> 타락한 이후 혼인한 여자가 형벌을 받아서 더 많은 고통을 당하고, 남녀관계가 뒤틀려 있지만 여자가 남자에게 계속해서 복종하는 데에는 얼마간의 자연적 질서가 남아 있다. 특히 결혼생활의 많은 불편들 가운데 얼마간의 신적 선의 잔재가 남아 있다.<sup>192)</sup> 결혼관계 안에서 남자가 여자에 대하여 갖는 우위성에는 하나님의 영광이 빛난다.<sup>193)</sup> 남자의 갈비를 취하여 여자를 창조한 기사(記事)에는 그리스도의 구속사역에 대한 유사(類似)가 있다.<sup>194)</sup> 결혼의 참된 이상이 실현될 때 인간에 대한 하나님 자신의 사랑을 반영하여 서로 간에 참 인간적이 되고 서로 사랑하는 것이 무엇을 의미하는지가 예증된다.<sup>195)</sup> 그러나 결혼관계가 하나님의 사랑을 참되게 반영하기 위해서는 여자가 남자에게 복종하는 것만으로는 부족하다. 여자와 남자 사이에 상호복종이 있어야 한다. 하나님이 여자를 만드신 것은 남자를 도와 잘 살 수 있게 하는 동료와 친구가 되게 하기 위함이었다.<sup>196)</sup> 남자는 이 목적을 위하여 자기의 동료가 되도록 창조된 자를 포괄하게 다루거나 짓밟아서는 안 된다.<sup>197)</sup> 여자는 남자에게 꼭 어울리는 짝이며, 남자의 주변에 있는 그 어느 것도 결코 짝이 될 수가 없다.<sup>198)</sup> 하나님의 형상이 남자와 여자 둘 모두에게 새겨져 있다.<sup>199)</sup> 남자가 여자 위에 있다는 말은 머리가 몸통 위에 있는 것과 같다. 따라서 만일 이 둘이 분리된다면 이 둘은 마치 난도질당한 몸의 절단된 지체

190) 딤후2:12-14 설교; 『칼빈의 기독교생활원리』, 103-104, 204.

191) 딤후2:13-15 설교; 『칼빈의 기독교생활원리』, 204.

192) 딤후2:13 주석; 딤후2:12-14 설교; 창2:18 주석; 『칼빈의 기독교생활원리』, 204-205.

193) 고전11:4 주석; 『칼빈의 기독교생활원리』, 206.

194) *Institutes*, IV. 19. 35; 창2:21 주석; 『칼빈의 기독교생활원리』, 206.

195) 삼하1:21-27 설교; 『칼빈의 기독교생활원리』, 206.

196) 창2:18 주석; 『칼빈의 기독교생활원리』, 208.

197) 고전11:11-16 설교; 『칼빈의 기독교생활원리』, 208.

198) 창2:18 주석; 창2:19 주석; 『칼빈의 기독교생활원리』, 208.

199) 욕3:10 설교; 『칼빈의 기독교생활원리』, 208.

들과도 같게 된다.<sup>200)</sup> 그러므로 남자에게 있는 권위는 자기에게 짝으로 주어진 여자에 대하여 무례함이 없이 절제하여 행사되어야 한다.<sup>201)</sup>

칼빈은 세속적 국가원수를 조국의 아버지, 백성의 목자, 평화의 수호자, 정의의 대통령, 무죄한 자의 변호자로 칭송하는 시편의 관점에 동의한다. 왜냐하면 통치자의 참된 기능은 하나님의 형상의 외관을 반영하기 때문이다.<sup>202)</sup> 하나님은 세속적 부권과 왕권의 위엄에 자신의 본성을 반영하셨다. 육친의 아버지에게 얼마간의 신의 성품이 있으며, 왕과 통치자에게는 하나님이 누리는 존귀가 얼마간 있다.<sup>203)</sup> 세속적 통치의 축복들에 대한 우리의 경험은 하나님의 부성에 대한 표지일 뿐만 아니라 하나님 나라의 최종적 영광을 미리 맛보는 것이다.<sup>204)</sup> 그런데 통치자들이 하나님의 부성을 참되게 반영하기 위해서는 백성들 위에 거칠게 군림하는 태도를 가져서는 안 된다. 통치자들은 국민들이 낸 세금을 백성들의 피로 알고 절약해야 하며, 국민들이 형벌을 받을 때도 무자비하고 냉혹해서는 안 되고 측은함을 잃지 않아야 한다.<sup>205)</sup> 아래 사람이 위 사람에게 복종해야 할 뿐만 아니라 또한 위 사람이 아래 사람에게 복종하는 것이 요구된다.<sup>206)</sup> 왕들과 정부 관리들과 주인들은 자기 아래 있는 자들에 대한 사랑의 복종을 결코 회피하려고해서는 안 된다.<sup>207)</sup>

위에 있는 사람에 대한 복종의 의무는 극한의 상황에서도 포기되어서는 안 된다. 기독교인은 위에 있는 사람에 대하여 직분의 위엄에 합하는 영예와 경의를 표해야 한다.<sup>208)</sup> 폭군들에게까지도 그들이 권력을 잡고 있는 한

200) 고전11:11 주석; 『칼빈의 기독교생활원리』, 209.

201) 고전11:12 주석; 『칼빈의 기독교생활원리』, 209.

202) *Institutes*, IV. 20. 24; 『칼빈의 기독교생활원리』, 205; 통치자에 대한 백성의 복종의 문제를 잘 정리한 글로는 이은선, “칼빈의 신학적 정치윤리에 관한 연구”, 홍신대학교 대학원 박사학위 청구논문 (1996), 174-219를 보라.

203) *Institutes*, II. 8. 35; 신5:16 설교; 『칼빈의 기독교생활원리』, 205-206.

204) 갈3:26-29 설교; 『칼빈의 기독교생활원리』, 206.

205) *Institutes*, IV. 20. 2, 13; 딤후2:12-14 설교; 『칼빈의 기독교생활원리』, 206.

206) 뱀전5:5 주석; 『칼빈의 기독교생활원리』, 210.

207) 엡5:21 주석; 『칼빈의 기독교생활원리』, 211.

208) *Institutes*, IV. 20. 22; 『칼빈의 기독교생활원리』, 211.

존경을 표할 만큼 정부 제도를 평가해야 한다.<sup>209)</sup> 왜냐하면 저울의 한 쪽에는 폭군을 통치자로 갖는 악을 놓고, 다른 쪽에는 통치자가 없는 무정부의 악을 놓고서 저울질하여 둘 중 하나를 택해야 한다고 할 때, 후자가 더 큰 악이기 때문이다.<sup>210)</sup> 통치자와 부모와 남편은 그들 자신이 비록 악한 성품을 가지고 있고 그들의 권위를 남용한다 할지라도 순종되고 존경되어야 한다. 왜냐하면 그들의 사악함으로 말미암아 그들의 신적 신분이 무효화되는 것이 아니기 때문이다. 우리는 개인을 볼 것이 아니라 하나님 뜻으로 말미암아 그 개인들에게 하나님이 심어주신 불가침의 위엄이 있음을 유념해야 한다.<sup>211)</sup> 하나님의 섭리로 말미암아 우리가 우리의 이웃이 누구이든 관계없이 그와 상호 의무 관계로 결속되는 것처럼, 바로 그 섭리에 의하여 더 밀접하고 더욱 더 의미 깊은 띠로 부모, 주인, 그리고 권세 잡은 자들과 결속된다.<sup>212)</sup> 아무리 아버지가 존경을 받을 가치가 없다 하더라도 그가 아버지인 한에는 여전히 자기의 자녀들에 대하여 부권을 가진다.<sup>213)</sup> 부모가 우리를 가혹하게 다룰 때마저도 그들을 존경할 것을 본성 자체가 가르친다.<sup>214)</sup>

그러나 우리는 사람들보다 하나님께 순종해야 한다. 위에 있는 자들이 우리에게서 순종을 요구함에 있어서 넘어서는 안 될 한계가 있다. 우리는 맹목적 순종이 아니라 주 안에서 순종해야 한다. 다니엘이 왕이 한계를 넘었을 때 순종하기를 거부한 것(단6:22)이 좋은 예다.<sup>215)</sup> 부모들도 하나님의 최고의 권위 아래서만 자기 자녀들을 다스린다. 주 안에서 순종하라는 말은 만일 아버지가 불의한 것을 명할 경우에는 순종을 거부할 수 있다는 말이다.<sup>216)</sup>

209) 벤전2:14 주석; 『칼빈의 기독교생활원리』, 211.

210) 딤후2:1-2 설교; 『칼빈의 기독교생활원리』, 211.

211) *Institutes*, IV. 20, 29; 『칼빈의 기독교생활원리』, 212.

212) 신22:1-4 설교; 『칼빈의 기독교생활원리』, 212.

213) 출20:12 주석; 『칼빈의 기독교생활원리』, 212.

214) 히12:9 주석; 『칼빈의 기독교생활원리』, 212.

215) 『칼빈의 기독교생활원리』, 213.

216) 출20:12 주석; 『칼빈의 기독교생활원리』, 213.

더욱이 인간 사회의 유지를 위하여서는 아주 중요한 상하의 구별이 하나님 나라에서는 아무 효력이 없다. 이 구별은 정치적이고 사회적인 것일 뿐, 영적인 것이 아니다. 하나님 앞에서 그리고 양심에 있어서는 그리스도가 아무 차별 없이 남자와 여자의 머리다.<sup>217)</sup> 사람이 노예제도 아래 있을지라도 그의 영적인 자유는 불가침이다.<sup>218)</sup> 모든 사회적 구분들은 일시적이고 잠정적이다. 마지막 부활 시에 정부, 정권, 법률, 계급의 구분, 각종 신분제도, 주종 간, 군신 간, 관민 간의 구분이 종말을 보게 된다. 하늘의 천군 천사와 정사들, 교회 내의 목회자들과 고급 성직자들의 신분도 종말을 고한다. 이는 하나님 홀로 사람들이나 천사들의 도움 없이 그의 권세와 주권을 행사할 수 있도록 하기 위함이다.<sup>219)</sup> 그러나 하나님의 나라가 예수 그리스도 안에서 이미 임하였다고 해서 이 세상의 현 질서가 뒤집혀지는 것은 아니다.<sup>220)</sup> 현실 사회 질서 안에 있는 우열의 모든 구별을 더 이상 인정할 필요가 없다고 말하는 것은 복음을 폐기하려는 악마적 시도다.<sup>221)</sup>

## 나가는 말

칼빈은 그리스도의 죽음에의 참여의 내면적 차원인 자기부인을 통하여 정욕과 이기적인 사랑을 철저히 죽일 것을 요구하고, 그리스도의 죽음에의 참여의 외면적 차원인 십자가를 짊어지기를 통하여 삶의 고통을 인내 가운데 극복할 것을 요구하며, 그리스도의 부활과 승천에의 참여인 미래의 천국생활에 대한 목상을 통하여 현세에서의 쾌락에 빠지는 것을 차단함으로써 기독교인의 경건생활이 지닌 철저한 절제의 측면을 강조한다. 그러나 동시에 칼빈은 자기부인, 십자가를 지고 가는 것, 미래의 천국생활에 대한 목상을 통하여 자신에 대하여 초연한 태도를 유지한다는 전제 하에 현세의

217) 고전11:3 주석; 『칼빈의 기독교생활원리』, 214.

218) 엡6:5 주석; 『칼빈의 기독교생활원리』, 214.

219) 『칼빈의 기독교생활원리』, 214.

220) 엡6:5-9 설교; 『칼빈의 기독교생활원리』, 214.

221) 엡6:5-9 설교; 『칼빈의 기독교생활원리』, 215.

생활을 필요를 위해서 뿐만 아니라 즐거움을 위하여 향유하는 것이 경건생활의 또 다른 측면임을 균형 있게 강조한다.

칼빈은 절제와 향유를 균형 있게 강조하는 내적인 경건생활의 특징을 중 심축으로 하여 외향적 생활구조를 질서 있는 생활로 형성하고자 한다. 질서 있고 균형 있는 삶은 타락 이전에 인류가 갖추고 있었고, 인류가 회복해 가야 할 하나님의 형상이다. 하나님의 형상으로서의 질서 있는 삶이 무엇인가는 율법에 나타나 있다. 율법은 하나님에 대한 사랑(참된 거룩)과 이웃에 대한 사랑(의)의 균형 있는 실천이 기독교인의 질서 있는 생활구조임을 보여준다. 하나님에 대한 사랑은 이웃에 대한 사랑보다 우선하나 이웃에 대한 사랑을 통해서 표현된다. 율법은 자연의 질서와 참되게 일치하는 것이므로 기독교인은 마음의 자연법뿐만 아니라 물리적 자연계에 나타난 질서와 배열에 따라야 하며, 자연계에 암시된 영적인 은혜의 배열에 주목해야 한다. 자연의 질서의 가장 중요한 특징은 절제에 있다. 쾌락, 소송, 전쟁, 성관계, 사치와 방탕, 과음과 야심은 적절한 절제 안에서 향유되어야 한다. 절제는 또한 겸손, 인내, 신중이라는 미덕으로 나타나야 하나 이런 미덕들은 스토아 철학자들이 주장하는 것처럼 인간의 감정의 적절한 표현을 배제하는 것은 아니다. 자연의 질서는 상호교통을 또한 요구한다. 모든 인류가 하나님의 형상성과 공통의 인간성 안에서 연대관계에 있다는 사실은 상호교통의 근거가 된다. 인류는 언어, 화폐, 경제적 유통구조, 노동의 협력 등을 통하여 상호교통 해야 한다. 부유한 자는 가난한 자를 도움으로써 상호교통 해야 한다. 그러나 가난한 자를 돕는다는 조건 하에서 부유한 자는 적절한 부를 향유할 수 있다.<sup>222)</sup> 고리대금업은 노동 없이 이웃의 노동의 결과물을 자기 것으로 취하는 것이므로 금지되어야 하나 투자에 대한 적절한 이윤취리는 허용될 수 있다. 자연의 질서는 또한 상호복종을 요구한다. 남자와 여자, 세속적 통치자와 백성들, 부모와 자녀 등에서 볼 수 있는

222) 이로써 칼빈은 소비생활의 유희를 피하면서 동시에 관념론적인 협동적 재산 공산주의의 유희를 아울러 피하며, 가난한 자에 대한 부유한 자의 책임도 아울러 인식하면서 평등이라는 의미로 이해된 황금률도 확립한다. 예서, “칼빈의 경제관 - 소유개념을 중심으로,” 47.

상하관계에서의 복종은 자연의 질서로서 사회가 혼란 속에 빠져 들어가는 것을 방지하기 위해서 뿐만 아니라 하나님의 형상과 인간본성의 구현을 위해서도 지켜져야 한다. 그러나 이 복종은 주 안에서 하는 복종이라야 하며, 사회적이고 정치적인 성격을 지닌 것으로서 영적인 평등성을 침해하는 것이어서는 안 되며, 마지막 날에는 철폐될 잠정적인 것이다.

타락한 이후의 인류사회는 언제나 좌의 극단으로 치우치거나 아니면 우의 극단으로 치우친 채 끝없는 갈등과 논쟁을 벗어나지 못했다. 한국 사회와 한국 기독교인들의 생활구조도 이와 같은 갈등과 논쟁의 구도를 좀처럼 벗어나지 못하고 있다. 한국 사회의 경우에 진보진영에서는 현 정부가 민주적인 절차에 의거한 합법적인 국민투표를 통하여 정당하게 출범했음에도 불구하고 통치자가 과거정권 지도자의 가족이라는 선입견에 사로잡혀 극우로 몰아붙이는 무리수를 범하고 있는가 하면, 보수진영에서는 진보진영 안에 일부 자리 잡고 있는 중북 좌파 세력을 진보진영 전체를 비판하는 잣대로 활용함으로써 갈등과 논쟁을 끝없이 야기 시키고 있고, 결과적으로는 국가의 힘을 비생산적인 방법으로 소진시키고 있다. 한국 기독교인들의 경우에 진보진영에서는 기독교교리와 기독교윤리라고 보기 어려운 이단적인 종교다원주의와 상대주의 윤리를 거침없이 주장함으로써 한국 교회 전체를 위기에 빠뜨리고 있는 반면에, 보수진영에서는 정통교리에 부합하는 바른 윤리적 실천에 무관심함으로써 교회의 신뢰도를 추락시키고 있다. 이와 같은 혼란 속에 빠져 있는 한국사회와 한국의 기독교인들에게 절제와 향유를 탁월한 방법으로 균형 있게 조화시킴으로써 좌우 어느 극단으로도 빠져들지 않고 질서 있는 내면적이고 외향적인 생활구조를 제시하고 있는 칼빈의 윤리학은 훌륭한 규범적 지침의 역할을 할 수 있을 것으로 판단된다.

## 도시의 종교개혁



와타나베 노부오

(동경고백교회 담임목사, 전 아시아칼빈학회장)

번역: 임미향

나는 16세기 종교개혁을 오랫동안 연구해왔다. 주께 받은 직무가 말씀을 통한 선교였고, 그 직무를 잘 감당하기 위한 배움의 방편으로 “칼빈신학” 혹은 “칼빈이 추구했던 목표를 추구하는 배움”에 집중했다. 자칫 이것이 배움의 영역을 극히 좁은 틀 속에 한정시키는 것으로 인식될 우려가 있겠지만, 그래도 하는 수 없다고 여겼다.

학문으로는 좁은 문으로 가기로 했지만, 시대를 살아내는 기독교인으로서는 더 넓은 시야로 세상을 읽어야 한다는 것을 늘 염두에 두었다. 내게는 그런 생각을 할 수밖에 없는 경험이 있다. 이미 아는 분도 계시겠지만, 그 경험을 잠깐 언급하고 넘어가려고 한다.

정확히 70년 전 가을, 일본에서는 ‘학도출진(学徒出陣)’이라 불리는 사건이 있었다. 학생이 학업을 중단하고 군인으로 입대하여 전선으로 나가는 것이다. 현재의 한국의 대학생 여러분들이 볼 때 그게 뭐 그리 대단한 거냐고 고개를 갸우뚱할지 모르겠다. 그게 옳은 판단일 수도 있겠으나 일본에서는 일대 사건이었다. 나도 학도병 소동에 휘말렸던 당사자였다. 소동이라 표현했지만, 실제 소동을 일으킨 것은 아니고, 아주 침착하게 조용히 입대했다. 이미 기독교인이었던 나로서는 생사의 기로에 섰을 때에 비기독교인 학생들보다 훨씬 평정을 유지했다. 하나님이 함께 하실 것이라 믿었기 때문이다. 그러나 진정한 평안이 유지되었던 건 아니었다. 솔직히 말해서

모든 생각을 정지시킨 국가의 명령에 무조건적이고 노예적인 복종이었을 뿐이었다. 모든 생각을 던져버렸기에 걱정하지 않았을 뿐이다.

해군에 입대하여 사관으로, ‘해방함’이라는 750톤의 소함정에 근무하면서 오키나와 근처의 작전에 종사했다. 당연히 여러 번 위험에 처했고 많은 주검을 보았지만, 결국 살아서 패전을 맞았다. 부상도 당하지 않고 살아 돌아온 나는 “살아서 다행이다!” 라고 기뻐하는 대신에 국가가 시키는 대로 행했던 나에 대한 하나님의 심판이라 느꼈다. 더욱이 동년배들의 비참한 죽음을 수 없이 지켜보았기에, 살아 남은자로서 빛진 자의 심정으로 남은 생명을 자신을 위해 사용해서는 안 되리라 마음에 다짐했다.

그 후의 68년간, 나는 삶의 자세를 180도 바꾸어 살아왔다. 간단하게 말하자면 패전에 이르기까지 일본이 걸어온 길을 근본적으로 부정하였고, 고분고분 국가의 명령을 좇은 자신의 삶과 일본교회가 걸어온 발자취를 되짚어보기 시작했다. 당연히 전쟁 전 만이 아니라 전후의 일본의 행보에도 대부분 비판적이 되었다. 그리고 내 나라의 잘못을 판단하기 위해서는, 넓은 시야를 확보하면서 신학의 좁은 길을 걷기로 했다. 폭넓은 시야를 지니는 것과 학문의 좁은 길은 상호모순 되는 길이 아니라, 오히려 조화로운 길이라고 확신하고 있다.

신학 연구에 있어서, 나는 칼빈이 견지했던 ‘하나님 앞에서의 엄숙함’, ‘정해진 것을 지키는 엄격함’, ‘사고의 엄밀함’을 배우기 원했다. 그러나 그 엄격함이 스스로의 목을 조르는 결과를 낳지 않기 위해서는 오히려 시야를 넓혀 단면적인 관점에 묶이지 않고, 다방면의 관련성을 놓치지 않도록 세상을 고찰해 왔다. 그렇다고 해서 이리 저리 손을 뻗어 본바탕이 되는 배움에 산만해졌는가하면, 오히려 시야를 넓히는 것이 신학의 깊이가 더해진다는 사실을 증거하려고 했다. 지금부터 이 점에 대해 이야기하고자 한다.

많은 사람들이 위대한 인간정신의 소유자에 의해 종교개혁이 이루어졌다고 생각한다. 그런 사고와 더불어 논쟁할 마음은 없다. 마틴 루터가 위대했으며, 칼빈 역시 위대했다. 그러나 그 위대함을 논하는 것만으로는, 그 위대함 속에 잠기는 만족감은 있을지언정 학문의 축적으로 열매를 맺는 건 아니다. 그들이 어떻게 살았는지를 철저히 파악하여, 과연 우리들은 어떻게 살아야 할지를 규명하고 싶었다. 칼빈 당시의 학문적 환경은 어떠한 것이며, 그 환경으로부터 어떤 영향을 받았는가를 생각해 보았다. 그리고 그가 있었던 장소가 ‘도시교회’였다는 점이 중요하다는 사실을 깨닫게 되었다. 이 말은 본래 교회가 존재할 장소가 도시라는 뜻은 아니다. 다만 종교개혁 교회가 출발 당초에 도시에 있었으며, 도시에서 초기 훈련을 받았다는 사실은 적절했다는 의미다.

종교개혁의 역사를 루터를 중심으로 한 영웅상 내지 군상으로 묘사하는 일이 비근하다. 나 자신도 그런 인물을 묘사해보려는 경향이 있으므로 그들의 작업을 비판하고 싶지는 않다. 그러나 곰곰이 생각해 보면 객관적인 종교개혁상은 그것과는 별개의 것일지 모른다는 생각이 들었다. 종교개혁의 이해가, 이전에는 인물상에 편향되는 경향이 있었던 반면, 사회학적 견지에서 살펴보려는 새로운 경향에 눈뜨게 되었다. 도시종교개혁에 주안점을 두는 역사연구에는 동의할만한 점이 많았지만, 신학을 연구하는 입장인 나로서는, 사회학적인 관점 속에 녹아져버리는 상황이 되어서는 안 된다. 사회학적 관점이 아니라, 신학적 관점으로 사회를 보는 것이다.

본인은 특히 초점을 칼빈에 맞추어 고찰해왔지만, 그 초점 속에 다른 중요한 핵심이 매몰되어 버린다면, 칼빈이 늘 상 생각해왔던 목표, 즉 교회의 본질은 사라지는 것이다. 교회 속에서 칼빈이 다른 사람과 더불어 섬기는 종이였다는 점을 붙잡을 때 비로소 칼빈의 모습이 생생하게 살아나는 것이다. 제네바라는 도시가 단순히 칼빈이 활약하던 무대배경에 그쳐서는 안 된다.

이러한 견지에서 제네바라는 도시를 다시 살펴보면, 또 다른 이해가 보인다. 좀 비약되는 이야기 같지만, 후대에 이 도시에서 태어나고 자랐지만 이 도시를 버리고 떠났던 사상가 루소를 칼빈과 연관시켜 많은 사람이 거론하곤 한다. 그들은 칼빈을 역겨운 존재로 여기는 듯하다. 그러나 법학계의 거인이라 할 오토기르케는 루소의 위대함을 인정하면서도, 루소의 사상의 핵심인 '계약'원리의 대부분이 그가 나고 자란 고향 제네바에서 배양된 것이라 판단하고 있다. 루소에 관해 이 자리에서 더 이상 논할 필요는 없겠지만, '계약'이라는 키워드는 구약성서 속에 그 연원이 있다. 그 연원을 소중히 지켜온 도시가 있었기 때문에 '계약'이라는 열쇠를 사용하여 사회의 골격에 걸린 문제를 풀어낼 수 있었던 것이다. 칼빈과 제네바의 관련성은 루소의 경우와 전혀 다르지만, 그 관련성을 가볍게 여기지 않고 깊이 읽어낸다면 칼빈의 깊이가 보이는 것이다.

종교개혁 전, 혹은 종교개혁운동이 전국적으로 퍼지기 직전, 독일 남부 지역을 비롯하여 스위스의 독일어 사용권 몇 도시에서, 그 지역의 목사들이 모여 성경구절을 놓고 토론을 거듭한 끝에 테제(These, 정립)을 발표하는 일이 자주 있었다. 이러한 테제의 수집은 어느 정도 진척되는 성과를 거두었다. 비슷한 사건을 망라했다고는 할 수 없으나, 그 시대의 일반적 현상이었다는 것은 쉽게 추측할 수 있다. 도시에서는 지적 자극도 많았고, 종교적인 관심 역시 적지 않았기 때문에, 지역적으로 가까운 목사들의 회합이 잦아졌다. 이들이 만든 그룹별로 단순일색으로 변해 버리는 것이 아니라, 각자가 개성을 지니면서도 일련의 공통성을 지닌 유연한 결합체를 만들어 갔다. 이는 '루터파'와는 별개인 '개혁파(Reformed)'로 불리는 그룹으로 결성되어 갔다.

방금 독일 남부지역을 거론했는데, 독일 북부지역에는 도시가 적다. 영토가 넓은 농촌에는 많은 연방을 지배하는 제후가 있었고, 그들의 종교는 루터파나 가톨릭이었다. 루터파나 가톨릭이 내세운 주장은 단일했다.

지금부터 개혁주의를 고찰하겠는데, 개혁주의가 내건 종교개혁의 기치는 도시의 독립과 깊은 연관성이 있었다. 여기서 ‘독립’이란 신성로마제국(독일제국)으로부터의 독립, 혹은 제국을 이루는 왕국으로부터의 자립과 자치를 일컫는다. ‘신성로마제국’이란 실제적으로 구심력이 매우 약한 이념적 작문의 수준의 ‘성스러운 제국’이라는 이념을 기치로 내건 표면적인 강경파였을 뿐이다. 이미 기독교적 로마 이전 황제지배의 로마에서도, ‘영원한 로마’라는 국가 이념이 존재했다는 사실을 요한계시록을 통해 읽을 수 있지만, 이같은 이교도적인 영원성은 요한계시록에서 예언한대로 깨지고 말았다. 그럼에도 불구하고 그 후에도 참된 영원성을 지닌 영원한 도시 로마의 도래를 대망하는 주장은 언제나 있어왔다. ‘신성로마제국’이라는 호칭은, 영원한 제국이 지상에 세운 영원한 로마교회에서, 어떤 의미에서 현실화된 것이라는 트릭을 연출했다. 이를 로마가톨릭교회는 이용한 것이다.

종교개혁은 그와 같은 환상을 파괴했는데, 교회에 대한 환상을 깨트림과 동시에 ‘지상의 신성한 제국’이라는 환상도 깨어버렸고, 제국의 ‘보증서’ 없이 국가의 자립 혹은 독립이 될 수 있다고 생각하게 되었다. ‘개혁파 종교개혁’과 ‘도시국가의 자립’은 시기적으로 동시였을 뿐 아니라, 이념적으로도 연관성을 지니는데, 그 이념적 연관성에 대해 정확하게 사고하는 사람이 교회에는 있었으나, 도시 측 정치가 중에서는 당초에 없었다고 나는 생각한다.

우리가 아닌 것은 ‘교회’와 ‘국가’ 양자가 하나님의 주권 아래에 있으며, 하나님의 의로운 법에 의해 보호받는 정합성을 지니고 있지만, 각자가 별개의 질서를 지니고 있다. ‘하나님의 나라’와 ‘지상의 나라’라는 식의 양분법은 적절하지는 않지만, 양자를 결합시키는 작업은 양쪽의 원리에 통달한 사람이 아니면 불가능하다. 후대에 이르러 국가와 교회 양쪽을 이해하는 사람이 나타나지만, 종교개혁시대 초기에는 없었다. 후대에 나타난 사람으로 ‘요하네스 아르트디우스’(1586-1638)를 들 수 있다. 자주 듣던 이름이 아니라 여길지 모르겠다. 크게 유명하지는 않지만, 법학자, 정치학자로

서는 당대의 학자였다. ‘인민의 주권’이라거나 ‘더불어 사는 사회’와 같은 이론을 가장 먼저 주창했던 일급 학자였다.

이야기가 약간 결길로 빠지는 듯하지만, 일본의 헌법학자 중에서 아르트디우스를 가장 열심히 연구한 사람이 사사가와 노리가츠(笹川紀勝)라는 사람이다. 어쩌면 한국에서 더 유명할지도 모르지만, 소위 한일 양국 학자들을 중심으로 ‘한일합병’에 관한 국제공동연구를 거듭한 결과, 한일합병이 위법이었다는 내용의 방대한 논문집을 편집한 사람이다. 그의 법학자로서의 식견은 이러한 점에서도 잘 드러나지만, 아르트디우스와도 깊은 관련성이 있다.

국가와 교회, 양 영역에 통달한 학자가 개혁파에만 있고 루터파에는 없었다는 판단은 편견이 될 수도 있겠지만, 이해에 도달하기에 개혁파가 유리했으리라 간주할 수는 있다. 그 차이는 개혁파의 국가의 이해는, 작은 도시국가에서 출발하였고 따라서 소규모에 단순하고도 손쉬운 실례에서부터 기초적인 학습을 했다는 점에 있다. 루터파는 처음부터 교회와 연관된 국가가 광역인데다, 이미 완성된 제후의 지배지였기 때문이다.

이 문제에 대해 좀 더 이야기하기로 하자. 이러한 사정을 염두에 두고 “도시가 독립한 덕택에 교회도 로마의 지배에서 벗어날 수 있었다”며 도시가 주도권을 쥐었다고 보는 정치가가 많았던 것 같다.

사도행전에 나오는 사도들의 행동에서 볼 수 있듯이 개 교회는 그 지역의 주장에 따라야 하는 것으로 여겨졌다. 그러나 광역 교회가 되면, 그 지역의 정치적 주장의 권한에 복종할 필요가 없다는 사고에 무게를 두는 듯하다. 예를 들어 밀라노 주교 암브로시우스는 황제의 권위에조차 복종하지 않는 선례를 세웠다. 즉 지역교회 대표자는 그 지역의 그리스도의 대리인 역할이기 때문에, 세상의 권력자에게 복종할 필요가 없다는 이론이 힘을 얻어왔다. 그러나 그 이론이 반드시 널리 행해졌다고 할 수는 없다.

한편으로 그리스도에 의해 파송 받은 자의 권위는, 영적인 권위와 더불어 말씀 속에 존재하는 권위로서 칼이 지닌 권위와는 별개라는 원리는 예수님의 가르침에도 나온다. 따라서 중세 교회에서 ‘두 자루의 칼’이라는 원리가 창안된 것에 반해, 종교개혁은 이를 확실하게 거부했다. 따라서 교회의 대표자가 지닌 권위는 세속의 권위 이상의 것이긴 하지만, 세속적 영역에서 행사되는 권위는 아니다. 예를 들면, 제네바의 시당국이 목사들을 면직 조치했을 때, 그들은 저항하지 않았다. 이것은 정당한 것이 패배하는 선례를 만든 게 아니라, 후일 그 정당성이 인정될 것이라는 확신이 있었기 때문이었다. 실제로 칼빈이 복직한 초기에는 사소한 분쟁이 있었으나, 목사가 가진 권위로, 결코 사적인 이익을 위해서 행사하지 않는다는 이해를 바탕으로, 그 판단을 존중해 주었다.

제네바뿐 아니라, 당시의 종교개혁이 일어난 여러 도시에서 목사들이 영적 주도성을 침해당하는 일이 일어나지는 않았지만, 항상 그랬으리라고 보는 것은 무리다. 다행히 인간의 과오가 억제되는 섭리의 역사가 있었지만, 그렇지 못한 경우도 생길 수 있으며, 그렇다고 하더라도 여기에서 옹호되는 원리는 정당한 것이다. 당시 소도시의 시정에 관한 당사자들의 충분한 경험의 축적이 없었음에도 불구하고, 도시의 규모가 작았기 때문에 혼란이 일어나지 않았다는 점은 인정해도 좋을 것이다. 점차로 경험의 축적에 의한 도시운영의 숙련이 획득되어지는 것이다.

그러나 비록 미숙한 단계라 할지라도, 도시는 촌락과 달리, 단순한 생산과 소비를 영위하는 것으로 끝나지 않고, 인간의 생존에 필요한 것들을 다면적으로 학습해가야만 하는 기구였다. 즉 하나의 가족단위의 생계를 고려하면 죽한 상황이 아니라, 밀집되어 삶을 영위해 가는 도시사회에 필요한 재정과 치안, 방재, 위생, 도시로서의 품위와 미관, 문화의 육성과 교류, 등 광의의 문화에도 신경을 써야만 한다. 그리고 도시 속에 존재하는 교회

역시 도시에서 살아가는 교회의 지체들과 더불어 세상을 살아가는 법과, 역사 속에서의 교회의 존재방법을 배워간다.

종교개혁과 더불어 생육되어온 도시는 모두 소도시였고, 이는 후시대에 그 심각한 문제성을 드러내는 거대도시와는 별개의 것으로 생각해야만 한다. 소도시라 하더라도 인간의 기본적인 필요와 안전을 늘 염두에 두어야 하는 정치적 공동체였기에, 이미 고대사회에서도 단순히 척도의 크기뿐 아니라, 정신적인 것을 준비해야 한다는 자각이 있었다.

종교개혁기에 자립을 달성한 도시는, 종교개혁 교회가 요구하는 요소도 있었지만, 도시 자체로서도 필요한 제요소들을 당연히 정비해 나갔다. 특히 필요한 것은 인간생명이고, 문화적으로는 대학이다. 종교개혁도시는 도시의 규모는 작았지만, 대학을 만들기 위한 노력을 경주했다.

대학의 필요에 부응할만한 인재가 없었던 시대였지만, 종교개혁자들이 이미 대학과 관계를 맺고 있었기 때문에 인재를 모을 수 있었다. 이들 대학이 부족한 시 재정을 압박할 정도까지 성과를 올렸는가를 묻는다면, 그만큼 성과는 거두지 못했다고 평할 사람이 많을 것이다. 하지만 세상에 해악을 초래하지 않았다는 것도 사실이다. 이 시기의 대학은 기본적인 학문을 배웠다고 평가할 수 있겠다.

도시종교개혁에 의해 세워진 것은 당초 소도시교회의 연합체였고, 도시 이외의 지역으로 확대되지는 않았다. 그러나 제네바 교회가 개혁된 교회의 확대를 열망했기 때문에, 1560년 이후, 프랑스, 스코틀랜드, 네덜란드 등에서, 국가 전역에 영향을 미치는 통일성 있는 교회가 되었다. 그러나 초기와 다른 질적 변화를 이룬 것은 아니었다. 초기에 도시교회로서 구축된 요소가 국가단위의 교회의 기초가 되었기 때문이다.

국가규모의 교회로 전환된 후, 국가의 존재가 교회의 형태를 왜곡시키는 행위가 발생하게 되었다. 소박한 국가주의는 원시적 국가에도 존재했었지만, 자타를 위협하지는 않았다. 그러나 근대국가는 흉악성을 발휘하기가

훨씬 용이해졌고, 함께 공존하는 교회의 존위를 위협하는 존재가 되었다. 종교개혁 교회는 그 위험성을 눈치 채지 못했던 듯하지만, 오늘날의 교회는 이미 자각하고 있다.

## 종교개혁기의 기독교 학자: 루터\*

해리스 하비슨(E. Harris Harbison)  
 번역: 이상규(개혁주의학술원 원장, 역사신학)

1516년 3월, 바젤의 존 프로벤(John Froben) 인쇄소에서 에라스무스의 '신약성경'이 출판되었고, 그해 8월에 그 한 권이 비텐베르크대학 신학부의 젊은 교수 마틴 루터에게 전달되었다. 마침 그는 프랑스 학자 르페브르 에파벨(Lefevre d'Etaple)의 본문을 근거로 바울의 로마서 강의 첫 8장까지의 주해를 마친 때였다. 그래서 9장부터는 에라스무스가 편집한 새 본문을 근거로 주해를 시작했다. 루터는 육 년 후 신약성경을 독일어로 번역할 때에도 에라스무스의 헬라이어 신약본문을 대본으로 사용했다.

루터는 에라스무스의 헬라이어 본문에서 영감을 얻고 그 본문에 근거하여 저술활동을 했던 당대 모든 성경학자들의 전형적인 사례였다. 에라스무스 이후 세대의 모든 대표적인 지도자들, 곧 크렌머 대주교, 존 피셔 주교, 토마스 모어 경과 취리히의 개혁자 울드리히 츠빙글리, 스트라스부르크의 마틴 부셔, 제네바의 존 칼빈, 그리고 가톨릭의 추기경들인 콘타리니(Contarini), 사돌레토(Sadoletto), 폴(Pole) 등 모든 지도자들은 이런저런 방식으로 에라스무스에게 빛을 지고 있었다. 이탈리아 스페인 프랑스 독일

\*) 이 글은 하비슨(E. H. Harbison) 박사의 *The Christian Scholar in the Age of the Reformation*(Eerdmans, 1983), 103-135를 번역한 것이다. 이 책은 저자가 1955년 4월 프린스턴 신학교에서 행한 스톤강좌에서 행한 강연을 엮은 책으로써 인문주의자들과 에라스무스 루터 칼빈 등을 취급하고 있다. 하비슨 박사는 프린스턴대학교 인문학부 교수였고, 『종교개혁시대』(*The Age of Reformation*), 『메리여왕 궁의 경쟁적인 대사들』(*Rival Ambassadors at the Court of Queen Mary*) 등의 저작을 남겼다.

폴란드 영국인들도 에라스무스의 신약성경의 근친한 독자들이자 추종자들이었다. 물론 그들 각자가 에라스무스의 학문적 결실에서 무엇을 도출했는가를 항상 예측할 수 있는 것은 아니었다. 에라스무스에게 분노했던 사람들도 있었고, 자신의 근본 신념에 아무런 장애가 되지 않는다고 기뻐한 사람들도 있었고, 기독교 인문주의로 개종한 사람들도 있었다. 어떤 이는 그로부터 충격을 받고 더 급진적인 방향으로 선회한 사람들도 있었다. 예컨대 토마스 빌네이(Thomas Bilney)는 1516년 에라스무스가 편찬한 신약성경을 읽던 중 회심을 경험하고 종교개혁자로서 첫 발을 내딛기도 했다. 그런데 그는 이 성경본에 대해 보고, 곧 새로운 라틴어 번역의 “문장이 아주 유려하다”는 소식을 접하고 매력을 느꼈다고 한다.<sup>1)</sup> 에라스무스에 대한 평가는 다양할 수 있겠지만, 그를 완전히 무시할 수는 없을 것이다.

루터가 95개 논제를 발표한 1517년 10월 31일 이후 한 이 년동안 대부분의 유럽 지식인들은 그 젊은 비텐베르크대학 교수가 또 한 사람의 에라스무스는 아닌지 색안경을 끼고 주시했다. 루터의 95개조가 발표되고 6개월이 지난 후 마틴 부셔는 친구에게 보낸 편지에서 루터의 인상을 이렇게 기록했다: “그는 매사에 에라스무스와 비슷한데, 그 선호도는 약간 다르다. 에라스무스가 암시를 좋아했다면, 그는 공개적으로 그리고 자유롭게 가르치기를 좋아한다. … 그가 비텐베르크대학에서 일반 교과서들을 폐지하고, 헬라어와 제롬과 어거스틴과 바울을 공개적으로 가르치게 했다.”<sup>2)</sup>

루터는 또 한 사람의 기독교 인문주의자, 문예부흥기에 영향을 받은 또 한 사람의 학자적 개혁가, 어쩌면 에라스무스에게 영향 받아 그리스도의 철학에 대한 인간의 무지를 지적함으로써 성직계급의 남용을 거세게 비판하는 또 한 사람의 학자적 개혁가인 것처럼 보였다. 그러나 루터의 업적이 그것뿐이었다면 이 책에서 한 장을 할애하여 루터를 다룰 필요 없이 에라스무스에서 끝내고, “종교개혁 시대의 ‘기독교 학자들과 그들의 소명’은 이

1) C. C. 버터워스, “에라스무스와 폭스” 『뉴욕박물관보』 LVII, (1953, 12), 576-577.

2) 프리저브드 스미스 편집, 『루터의 서한』(필라델피아, 루터회출판부, 1913) 제1권, “서신 57”. 이 하에선 스미스로 약칭함. 이하는 몰렌버그 출판사의 허락 하에 인용함.

러했고, 다른 사람들은 다 그의 오류였다”고 말하는 것으로 충분했을 것이다.

만일 우리가 그렇게 했다면 이 주제에서 어떤 중요한 차원이 간과되는가를 알기 위해서는 잘 알려진 사례인 에라스무스에 대한 루터의 느낌을 보면 금방 알 수 있다. 루터는 처음부터 에라스무스에게 두 가지 느낌을 받았다고 했다. 그는 존경할 만한 편집자이고 개혁자이지만, 그가 과연 신학자이고 기독교인인가에 대해서는 의심스럽다고 보았다. 에라스무스의 헬라어 신약성경을 사용한 지 몇 달 만에 루터는 그가 바울의 율법, 죄, 은총 개념을 제대로 파악하지 못했다고 결론지었다.

에라스무스의 로마서 1:17에 대한 두 개의 긴 각주를 읽으면, 루터가 왜 그렇게 판단했는지를 어느 정도 이해할 수 있다. 첫 번째 각주는, 라틴어에는 헬라어 ‘믿음’(faith)에 해당하는 단어가 없다는 말로 시작한다. 이어서 헬라어와 라틴어에서 믿음과 연관된 모든 복합어에서 믿음이 어떤 다양한 의미를 갖고 있는지를 논하는 긴 논문이 나온다. 두 번째 각주는 (의인은 믿음으로) ‘산다’(live)는 단어가 왜 미래시제로 번역되어야 하는지에 대한 발라(L. Valla)의 관찰로 시작한다. 이어서 그 논증을 지지하는 많은 사례들이 제시되고, 마지막에 발라의 취향엔 지나치게 신학적이지만 루터의 취향엔 너무나 표면적인 관찰이 간략하게 나온다. “믿음으로”(by faith)라고 할 때 여기 쓰인 전치사는 기원을 의미하는 전치사이다. 왜냐하면 인간적인 감각은 다 물 속에 버려두고 하나님의 말씀을 새롭게 믿는 일로부터 생명이 시작되기 때문이다. 이것은 많은 철학자들의 주장과 반대되는 말씀이다.”<sup>3)</sup>

3) 1516년 10월 19일 자 스팔라틴에게 보낸 루터의 편지. 스미스, 제1권, “서신21”; 에라스무스, 오페라, LB, 제6권, 562-564. 1522년에 루터는 이렇게 말했다. “문법은 예컨대, ‘의인은 믿음으로 말미암아 살 것이라’처럼, 진실한 일들의 징표인 말씀을 가르칠 뿐이다. ‘믿음’이나 ‘의인’, ‘산다’는 단어의 의미를 설명하는 것은 문법이다. 그러나 이들 단어를 트집쟁이들에게서 변호하는 최고의 기술의 표식은 문법에 속하지 않고 신학에 속한다.” 루터, 『탁상담화』제2권, 2533번, a, b, W. 슈바르츠, 『성경 번역의 원칙 및 문제』(케임브리지 대학교 출판부, 1955), 210에 나옴.

루터는 제롬에 대한 에라스무스의 열정에도 공감할 수 없었다. “에라스무스는 제롬이 어거스틴 보다 훨씬 탁월했다고 평가했지만, 나는 오히려 그 반대라고 본다.” 제롬은 “성경에서 역사적인 의미만 보았다.” 루터는 에라스무스도 “어거스틴 이후의 거의 모든 주석가들”이 따랐던 “성경의 의미를 죽이는 문자적 의미”를 대중화했다고 보았다.<sup>4)</sup>

1517년 봄, 루터는 에라스무스에 대한 자신의 생각이 매일 악화되고 있다고 기록했다. “나는 에라스무스가 그리스도의 대외와 하나님의 은총을 충분히 진전시키지 않는 것을 우려한다. ... 그는 신적인 고려보다 인간적인 고려를 더 중시하고 있기 때문이다. ... 비록 에라스무스는 제롬을 더 높이 평가하지만, 제롬은 다섯 개의 언어에 능통했지만 한 가지 언어만 알았던 어거스틴에 미치지 못했다. 마찬가지로 헬라어와 히브리어에도 능통하다 해서 에라스무스가 현명한 기독교인이라고 볼 수는 없다.”<sup>5)</sup>

면죄부 논쟁이 시작된 이후, 루터는 에라스무스에 대한 자신의 감정을 공개적으로 드러내지 않으려고 조심했다. 두 사람이 서로 다투면 자신과 에라스무스의 공동 대적인 무교양주의자들과 몽매주의자들만 좋아할 것임을 알았기 때문이었다. 뿐만 아니라, 루터는 자신의 학문(learning)과 재능이 에라스무스에 비해 ‘평범하다’는 사실을 실감했다. 그럼에도 불구하고 에라스무스에 대한 그의 의심은 사라지지 않았고, 오히려 더 명백해졌다. “문법학자가 아니라 신학자의 관점에서 보면, 에라스무스에게는 그리스도에 관한 지식에서 멀어 보이는 점들이 상당히 많다. 그것만 아니라면 아무도, 심지어 그가 그렇게 극찬하는 제롬도 그보다 더 유식하고 독창적이었던다고는 말할 수 없을 것이다.” 루터가 생각한 학문(scholarship)이란 분명히 문법이나 교육 혹은 독창성이라는 개념보다 더 높은 그 무엇이었다.

스팔라틴(Spalatin)이 루터에게 성경연구에 대한 지도를 요청하자, 루

4) 스미스, 제1권, “서신 21”.

5) 1517년 3월 1일 자 랭에게 보낸 루터의 편지, 스미스, 제1권, “서신 30”.

터는 가장 먼저 기억해야 할 것은 “성경은 연구나 재능으로는 통달할 수 없다”는 점이며, 오직 기도와 영감으로 연구해야 된다고 대답했다. “너 자신의 재주와 능력에 대해서는 완전히 절망하고, 오직 성령의 역사(influx)에 의존해야 한다.” 성경의 단순한 이야기를 마음에 새기는 데는 제롬이 도움이 된다. 그렇지만 그리스도와 하나님의 은총을 이해하는 일에는, 너무 풍유적으로 해석했던 제롬보다, 어거스틴과 암브로우스가 더 나은 안내자들이다.<sup>6)</sup>

그러나 일 년 후까지도 루터는 여전히 에라스무스에게 지지를 요청하는 따뜻한 존경과 찬사를 곁한 편지를 쓸 수 있었다. “친애하는 에라스무스여, 당신이 괜찮게 여긴다면 부디 그리스도 안에 있는 이 작은 형제에게 배워서 알기를 바랍니다. 그는 비록 다른 면에는 무지하여 한쪽 구석에 버려져야 할 사람이고 당신의 주변에도 알려지지 못한 사람이지만, 확실히 말씀드리지만 그는 분명히 당신의 매우 열심히 있는 친구입니다.”<sup>7)</sup> 두 사람 사이의 연결고리는 총명한 젊은 학자 필립 멜랑히톤이었다. 루터는 1518년에 그를 비텐베르크대학의 헬라이어 교수로 영입하는 데 중요한 역할을 했다. 멜랑히톤은 두 사람 모두에게 헌신적이었고, 한동안 그들의 공개적인 결별을 막았다. 그러나 보름스국회(Diet of Worms) 이후, 에라스무스가 복음주의 대열에 참여하기를 거절하자 루터는 더욱 분개하였다. 1523년, 루터는 에라스무스를 이렇게 모세에 비교했다. “그는 자신이 부름 받은 일을 수행했다. 우리를 불경건한 학문에서 이끌어 내어 여러 언어를 알게 해 주었다. 그러나 경건에 속한 더 나은 학문을 향하여 전진하지 않으니, 어쩌면 그는 모세와 함께 모압 평지에서 죽을 것이다. 나는 그가 성경을 주석하는 일과 의역(paraphrases)하는 일을 멈추기를 간절히 소원한다. 왜냐하면 그는 그 일을 감당할 수 없는 사람이기 때문이다. … 여태까지 그는 악이 무엇인지를 우리에게 충분히 보여주었다. 그러나 우리에게 선을 보여주고 우리를 약속의 땅으로 인도해 들일 능력은 없어 보인다.”<sup>8)</sup>

6) 1518년 1월 18일 자스팔라틴에게 쓴 루터의 편지. 스미스, 제1권, “서신 47”.

7) 1519년 3월 9일 자 편지. 프리저브드 스미스, 『에라스무스』(뉴욕, 하퍼, 1923), 220.

1524년 봄, 루터에게 에라스무스가 자신과의 관계를 공개적으로 끝내려한다는 말이 들렸다. 루터는 에라스무스에게 따끔한 편지를 써서, 공격적인 책을 출간하지 말 것을 촉구하고 반어적으로 그의 비겁함을 조소했다. 그때부터 루터는 에라스무스야말로 “하나님의 어중간한 은사”를 받았다고 비판하였고, 덧붙여 “나는 개인적으로 한 번도 당신이 그 작은 영역을 떠나 우리 캠프에 합류하기를 원한 적이 없었다.”고 말했다.<sup>9)</sup>

1524년과 1525년에는 에라스무스의 『자유의지에 관하여 *Essays on Free Will*』와 루터의 『노예 의지론 *Bondage on Free Will*』의 출간으로 싸움이 붙었다. 그들은 각 책 서두에서 기독교의 진리 문제에 대한 자신들의 태도를 기록하고, 그 진리를 어떻게 얻을 수 있는가의 문제를 웅변적으로 기록했다. 에라스무스는 이렇게 시작했다. “성경에는 수많은 난제들이 있는데 그 중 가장 해결할 수 없는 것은 아마도 자유의지 문제일 것이다.” 그는 루터의 견해에 반대하는 자신의 짧은 논문이 “진리의 진보에 일조할 것”으로 기대한다고 썼다. 이어서 “나는 교리화(dogmatizing)에는 흥미가 없고, 성경이 그 불가침의 권위로 명령하고 또 내가 기꺼이 순복하는 교회가 결정하여 허락한다면, 그 명령이 이해되든 안 되든, 차라리 회의주의자들 편에 서고 싶다.”라고 썼다.<sup>10)</sup>

그에 대한 회신에서 루터는 “종교적 확신이 없다는 것은 기독교를 없애는 것이다.”라는 무서운 문장을 먼저 인용했다. 그리고는 “성령은 회의주의자가 아니시다.” 성경은 어떤 점(places)에는 다소 모호하지만, 중요한 사건(things)에 있어서는 그렇지 않다. 분별하는 심령을 가진 자에게는 성경의 의미가 대낮처럼 단순하고 명확하고 명백하다. 하나님은 불가해한 분이시지만, 그의 말씀은 그렇지 않다고 했다.<sup>11)</sup> 신랄한 서신 교환이 이어졌다. 현재 루터의 편지들은 상실되었고, 에라스무스의 편지만 남아 있다. “너는 다른 때에는 마치 자신이 하나님인 양 매사에 이래라 저래라 요구하

8) 1523년 6월 20일 자 외콜람피디우스에게 쓴 루터의 편지. 스미스, 제2권, “서신 591”.

9) 1524년 4월 15일 경, 스미스, 제2권, “서신 620”.

10) 에라스무스, 자유의지에 관하여, 오페라, LB, 제9권, 1215D.

11) 루터, 『노예 의지』, 앙리 콜 역 (그랜드레피즈, 어드만스, 1931), 18-29.

더니, 왜 이제 와서는 ‘나는 한 명의 연약한 죄인에 불과하다’고 고백하는가? … 네가 만일 너 자신이 소유한 것에 만족하지 않았더라면, 좀 더 나은 모습을 보일 수도 있었을 것 같다.”고 썼다.<sup>12)</sup>

이런 루터의 입장, 최소한 에라스무스에 대한 그의 입장은 세월이 흘러도 개선되지 않았다. 루터의 『탁상담화』에 나오는 에라스무스는 언제나 장광설을 늘어놓고, 때로는 맹목적이다가 가끔 통찰력이 있는 말을 하는 인물이었다. 루터가 본 에라스무스는 모호하고 경박한 무신론자이고, “철두철미 사악하고,” “매우 가증스러운” 인물이다. 그는 “기독교는 하나의 희극 아니면 비극이고, 기독교가 주장하는 사건들은 결코 역사상에 실제로 발생한 적이 없는 일들로써 도덕적 훈련을 위해 고안된 사건들이라고 생각한다.” “에라스무스에게 성경은 단지 번역의 대상일 뿐 그 외 아무것도 아니다.” “그는 문법학을 발전시킨 만큼이나 복음에는 해를 끼쳤다. … 만일 내가 조금만 더 젊었다라면, 헬라어를 완벽하게 알 때까지 공부하여 신약을 그와 다르게 번역했을 것이다.”<sup>13)</sup>

그때는 이미 둘 사이가 악화되어, 에라스무스 역시 루터에 대해 그의 마지막이자 가장 유명한 편지를 기록한 이후였다. “내가 이탈리아 사람들 사이에서 인문주의를 일으켜, … 순전히 이방종교에 불과했던 것을 변화시켜, 그리스도를 존귀하게 높이게 했고 … 아직 그 [학문의 대적들인] 괴물들과 막상막하의 전투를 벌이고 있는 중이었는데, 황당하게도 갑자기 루터가 일어나 세계에 분쟁을 일으키고 있다.”<sup>14)</sup> 사실 에라스무스와 루터가 논란을 벌인 그 분쟁의 핵심은 기독교 학문(Christian scholarship)의 범위를 규정하려는 의미 있는 시도였다. 알렌(P. S. Allen)의 지적처럼, 광

12) 1526년 4월 11일 자 편지. 스미스, 제2권 “서신 729”.

13) 루터, 『탁상담화』, 『루터전집』(바이마르, 1883이하) 제1, 2권, 1597, 2170; 제5권, 5487, 5670. (이하에선 TR, WA로 약칭함.) 번역문은 『루터와의 대화』, 프리저브드 스미스와 H. P. 갈링거(보스턴, 필그림 출판, 1915) 108-112에 나옴. (이하에선 스미스와 갈링거로 약칭함.) 이 책에 인용된 것은 출판사들의 허락을 받았음.

14) 1527년 3월 30일 자, 에라스무스가 말도나투스에게 보낸 편지. 알렌, 제7권, “서신 1804”, 15-16. 번역은 스미스, 『에라스무스』 358에 나옴.

의로 말하면 에라스무스의 관심이 ‘무지’(ignorance)였다면, 루터의 관심은 ‘죄’(sin)의 문제였다.<sup>15)</sup> 약간 과장해서 말하면, 에라스무스는 먼저 학자가 되고 그 후에 기독교인이 된 인물이었고, 루터는 그 반대 경우였다. 루터는 처음에 에라스무스를 둘로 나누어 학자 쪽은 수용하고, 기독교인 쪽은 거부했다. 그러나 나중에는 자신의 대적 에라스무스를 다시 하나로 묶어 학자라는 점과 기독교인이라는 점 모두를 배척했다. 기독교 신앙에 대한 오해가 에라스무스의 전 학문을 오염시켰다고 보았기 때문이다.

처음에는 루터도 에라스무스의 신약성경에 나타난 학문과 기술적 박식함을 매우 감사하게 여겼다. 그러나 몇 년 후에는 그 모든 번역을 새롭게 해야만 된다고 믿기에 이르렀다. 다시 말하면, 성경(a sacred writing)에 대한 문자적 의미와 역사적 정황을 찾는 일에만 관심을 두는 문법학자와 역사가는 오히려 성경 이해에 적극적인 해를 끼칠 수 있다는 점을 믿게 되었다는 말이다. 그래서 “에라스무스는 빈껍데기, 입을 불결하게 만든다.”고 했다.<sup>16)</sup>

루터는 자기 자신은 신학자이지 문법학자는 아니라고 생각했다. 그래서 그가 기독교 학문의 기능과 범위를 정의하려고 했을 때 누구에게서 지침을 구했을지는 명백하다. “글을 남긴자 중에서 가장 중요할 인물은 제롬이다. 그는 이름만 그리스도인이었다. … 제롬을 부지런히 연구했던 스타우피츠 박사(Dr Staupitz)는 종종 ‘나는 어떻게 제롬이 성인이 되었는지 참 궁금하다’는 말을 하곤 했다. … 제롬은 에라스무스처럼 수다쟁이였고, 허풍을 떨려고 했지만 성공하지 못했다. 독자들에게 중요한 것을 주겠다고 늘 약속했지만, 아무 것도 준 것이 없었다. … 그러나 어거스틴은 상상에 그치지 않고 확실한 지식을 가지고 가르쳤던 이론가(reasoner)였다. 그는 사도들 이후에 작품을 남긴 최고의 신학자였다.”<sup>17)</sup>

15) P. S. 알렌, 『에라스무스』(옥스퍼드, 1934) 59.

16) 알렌, 『에라스무스』, 75. 슈바르츠, 188, 190-192, 196-199.

루터는 어쩌면 ‘거듭나지 않으면 기독교적 학문의 영역에 들어갈 수 없다’는 말도 했을지 모른다. 루터가 보기에 에라스무스는 교회 밖에 있는 사람이었다. 신약성경을 극(劇) 그리고 하나의 도덕적 드라마로 보았고, 에라스무스 자신에게 하나님의 구원의 은총을 선포하는 하나님의 말씀으로 받아드리지 않았다. 루터는 에라스무스의 학자적 위대함을 그의 신앙적 수준 정도로 제한하고자 했다.

그런 관점이 과연 에라스무스에게 타당하고 공정했는지를 따지기 전에 (둘 다 의문이 제기될 수 있지만), 잠시 루터의 관점 자체를 좀 더 알아볼 필요가 있다. 루터가 역설한 것은, 진리 발견에 있어서 절대적으로 중요하고 또 기독교 역사에서 여러 시대에 강력하게 지지를 받았던 실존적 요소 (the existential factor)와 연관된 의문이었다. 요한복음(7:15-17)에서 유대인들이 놀랍게 여겨 이르되, “이 사람은 배우지 아니하였거늘 어떻게 글을 아느냐?” 하니 예수께서 대답하여 이르시되, “내 교훈은 내 것이 아니라 나를 보내신 이의 것이니라. 사람이 하나님의 뜻을 행하려 하면 이 교훈이 하나님께로부터 왔는지 내가 스스로 말함인지 알리라”고 했던 것이 바로 그 실존적 요소였다.

어거스틴이라면 ‘헌신(commitment)이야말로 진리를 향한 첫 걸음’이라는 말에 기꺼이 동의했을 것이다. “믿지 않으면, 알 수 없다.”(Unless you believe, you will not come to believe). 파스칼은 가상의 청중을 설득하며 자신은 하나님이 존재하는지, 하지 않는지에 대해 도박을 제안할 수밖에 없다면서 이렇게 말했다. “그렇다. 그러나 우리는 그 내기를 멈출 수가 없다. 그것은 선택사항이 아니기 때문이다. 배는 이미 항구를 떠났다.” 그리고 널리 알려진 그의 책 『팡세』에서 이렇게 갈파했다: “하나님에 대한 지식은 하나님을 사랑하는 것과는 다르다.”<sup>18)</sup>

17) TR, WA, 제3권, 3011(제1권, 824 참조); 제4권, 5009; 스미스와 갈링거, 228.

18) 알파스칼, 『팡세』 “각 사람”, 233, 280.

공산주의 지식인들의 주장은 왜곡되고 세속적인 형태로 나타나는데, 그들은 소위 '객관적인 학문'이란 개념은 무의식적인 계급 편견에서 비롯된 것이고, 마르크스주의 신념에 철저히 헌신하지 못한 자들의 편견일뿐이라 말한다. 이들은 공산당의 뜻을 실천하기로 선택한 자는 그 교리의 참됨을 알게 된다는 식으로 주장한다. 심지어 현대물리학 같이 매우 엄밀한 학문에서도, '순수 관찰'이란 관념은 존재할 수 없다고 한다. 각 관찰자는 불가피하게 자신의 관찰 행위에 개입하는 행위자가 될 수밖에 없으므로, 관찰은 또한 행위가 된다고 말한다. 심리학과 생물학은 물론이고 화학과 물리학에 이르기까지 오늘날 과학의 기본적인 인식론은 아마도, 예수께서 과거 당시에 무엇을 실제로 생각하시고 행하셨는지를 조사하려 했던 에라스무스적인 관점보다, 인식 과정의 불가피한 부분으로서 주관성을 강조했던 루터의 주장에 더 가깝다고 볼 수 있다.

에라스무스는 독자들에게, 당대 교회의 왜곡과 부패를 새로운 시각에서 볼 수 있는 영적 관점을 얻으려면, 기독교가 탄생할 당시인 1세기 팔레스타인으로 되돌아가 보라고 말한다. 즉 어떤 면에선 자신이 기독교인으로 태어난 곳으로 되돌아가 보라고 촉구했다. 그러나 그 출생지를 방문하는 방식은 개인별로 다를 수 있다. 예컨대 그 방식은 오랜 세월이 지난 후 가족의 일원이 되어 절반쯤 잊혀진 즐거운 추억에 대한 향수로 회상하는 방문단원의 방식이 될 수도 있고, 묘비석을 보며 과거의 사실들에 대한 단서를 찾아내려는 과학적인 역사가의 방식이 될 수도 있다. 또 특정 고인에 관한 소문이나 일화 등을 얻어내려는 호기심 많은 신문기자의 방식이 될 수도 있다. 더 이상 어렵고 의심스런 유비(類比)를 늘어놓는 대신 단순하게 표현하면, 루터의 지적은 에라스무스의 학문에 결부되어 있는 결정적인 문제점을 지적한 것이었다.

그러나 에라스무스의 결정적인 문제를 지적한 것만으로 루터의 학문이 충분히 증명되지는 않는다. 우리의 다음 질문은 이것이다: 과연 루터는 이

책이 말하는 ‘학자라고 말할 수 있는가? 우리는 어떤 의미에서 루터를 에라스무스, 멜랑히톤, 크렌머, 칼빈 같은 의심할 수 없는 학자였다고 말할 수 있는가? 그 질문에 대해서 긍정적인 대답을 할 수 있는 한 가지 강력한 사례가 있다. 그것은 근원적으로 종교개혁은 식자들의 운동이었고, 학문적인 사건이었고, 대학에서 시작된 논란이었다. 한 사람의 교수로부터 시작되고 그 동료들과 학생들에게 퍼져 나간 사건이었다는 점이다. 면죄부에 관한 토론 95개조를 게시했을 때 루터는 이미 신학박사였고 성경교수였다. 콜렛(Colet)의 경우처럼 그는 점점 많아지는 열정적인 학생들에게 성경을 강의하고 있었다. 그의 의도는, 전에 스콜라주의에 대해 비텐베르크 대학에서 논쟁했던 것처럼, 신학과 교회적 관습에 대해 신사적이고 학문적인 토론을 의도한 것이었다. 거기에는 루터의 개인적인 종교 경험이 중요한 동기가 되었다. 3-4년 전에 성경강좌 노트를 작성하며 로마서 1장에서 사도 바울이 실제로 무슨 말씀을 했는지를 고민하던 그가 한 가지 특이한 종교적 경험을 했기 때문이었다.

루터의 새로운 성경관을 처음으로 수용하고 개신교로 회심한 첫 사람들은 그 대학의 동료들로서, 신학과의 존 랭(John Lang), 칼스타트(Carlstadt), 암스도르프(Amsdorf), 법학과의 슈어프(Schurff), 스타헬린(Stahelin) 교수 등이었다. 루터가 캐슬 성당 문에 95개조를 게시했을 때는 사실 그의 모든 동료 교수들이 그를 지지하였으므로, 그 행위는 “그 학교 전체의 단합된 행위”였다고 말할 수 있었다.<sup>19)</sup> 루터가 스콜라주의를 비판한 결과로 얻은 첫 열매는, 1518년 봄에 이루어진 교과과정 개편인데, 헬라어와 히브리어를 적절하게 교수하게 된 일이었다(그 결과 멜랑히톤이 청빙을 받고 그 교수진에 합류하게 된 것이다). 3년 만에 비텐베르크 대학은 많은 등록생들로 북적이게 되었고, 루터의 책들과 더불어 그의 학생들이 그의 새로운 사상을 전파하는 주요 선전원이 되었다. 학생 중 한 명은

19) E. G. 슈비버트, 『루터와 그의 시대』(세인트루이스, 콘코르디아 출판사, 1950), 300, 293-302, 기타 여러 곳.

이렇게 기록했다: “나는 내가 바른 기독교를 배울 수 있는 이 자리, 참으로 성령이 살아 있다고 이해하는 유일한 사람이 있는 이 자리에 있다는 것 자체가 하나님의 인도하심에 따른 축복이라고 생각한다.”<sup>20)</sup> 심지어 교황 레오 10세는 모든 면죄부 논쟁은 한 사람의 수도사가 촉발한 논란꺼리 라고 보았다. 이런 점에서 면죄부 논쟁은 하나의 학술적 논쟁이라고 부르는 것이 더 적절할 것이다.

한 가지 분명한 점은, 루터는 교육과 무관한 선지자나 신비가가 아니고, 세례요한이나 모하메드 같은 인물이 아니었다는 점이다. 이그나시우스 로올라는 회심 이후에 고등교육을 받았으나, 루터는 박사학위를 받은 후에 회심을 경험한 사람이었다. 처음 대중 앞에 섰을 때, 루터는 콜렛이나 에라스무스나 칼빈이 처음 세상에 이름을 알렸을 때보다 훨씬 높은 학문적 지위를 가진 학문의 사람이었던 것이다. 루터의 박사학위와 연관된 지성에 관하여, 50년 전에 데니플 신부(Father Denifle)는 루터의 무식함을 증명하려는 왜곡된 시도를 했는데, 그 내용은 지금 전혀 남아 있지 않다. 프로테스탄트 연구자들은 루터가 라틴어 고전과 교회사, 그리고 스콜라주의적 철학과 신학, 당대의 기독교 인문주의에 대해서도 광범위하고 정확한 지식을 가졌고, 교부들의 작품과 성경에 대해서도 믿을 수 없을 정도의 깊은 지식을 가졌다고 주장하는데, 그 점에 대해서는 카톨릭 학자들도 대부분 동의한다.

루터는 헬라어와 히브리어에 있어서도, 비록 자신은 멜랑히톤 같은 일급의 언어학자가 되지는 못한다고 여겼지만, 성경 번역작업을 하기에는 충분한 정도의 지식의 소유자였다. 그에게는 오늘날 우리가 말하는 ‘매우 높은 철학적 및 신학적 적성’을 지니고 있었다. 그래서 (성경 여러 권에 붙인 그의 서문에서 볼 수 있듯이) 역사비평학적 감각이 매우 훌륭하게 발휘되었

20) 토마스 블로러, 슈뷔버트, 300에서 블로러를 인용함.

고, 또 놀라운 암기력의 소유자였다. 1519년에 루터의 라이프치히 토론을 현장을 목격한 사람은 그를 이렇게 묘사했다. “루터는 비범한 학식을 가진 사람이었다. 무엇보다 얼마나 성경에 박식한지, 거의 모든 성경구절을 암송했는데, 나는 그것을 보고 깜짝 놀랐다. 헬라어와 히브리어도 아주 잘 알아 성경 구절들이 제대로 번역되었는지에 대해서도 독자적인 판단을 내릴 수 있는 사람이었다. 논리정연한 언변으로, 엄청난 아이디어들과 단어들을 자유자재로 구사했다.”<sup>21)</sup> 일반적인 기준으로 볼 때, 루터는 ‘학자’의 자격이 충분했다. 그러나 루터 자신은 스스로를 학자로 여기지 않았다. 그는 자신의 저술에 대한 저작권을 자랑스럽게 여기지 않았고, 저술 목록을 작성하지도 않았다. 말기에는 대부분의 저술들의 사본을 소장하고 있지도 않았다. 대개의 인문주의자들처럼 자신의 문체를 자랑하지도 않았고, 자신의 학문에 대해서, 특히 멜랑히톤과 비교하여 매우 겸손했다. 노년에는 자기 학생들에게 자신의 독일어 성경과 멜랑히톤의 책 『신학총론 *Commom Place*』를 꼭 읽으라고 추천했다. 루터는 만일 학생들이 원한다면 자신의 로마서, 갈라디아서, 신명기 주석들도 읽어도 좋겠지만, 자신은 이렇게 말한다고 했다. “성경 외에는 멜랑히톤의 이 책보다 더 나은 책이 없다. 나는 장황하고 수사적이지만, 그는 나보다 훨씬 간결하고, 그의 글은 논증적이고 교훈적이다. 사람들이 내 말을 따른다면, 나의 교리적 작품은 인색을 할 것이고, 다른 [주석] 책들은 아마 주석작업이 처음에 얼마나 어려웠는지, 그 역사를 참고하기 위해서만 읽게 될 것이다.”<sup>22)</sup>

자신의 책을 경멸하는 유식한 자들에게도 예의를 갖추어, 그들이 만일 지금 자신에게 ‘작은 설교’(a little sermon) 하나를 자유롭게 할 수 있게 허락한다면, 장차 그들을 위해 기독교 세계의 구원에 관한 큰 작품들을 남기겠노라고 겸손하게 대답했다.<sup>23)</sup> 에라스무스가 자신의 성경주석이나 의

21) 모셀라누스의 증언, H. 뷔머, 『종교개혁으로 가는 길』(필라델피아, 물렌버그 출판사, 1946), 288에서 인용. H. 뷔머, 『루터와 종교개혁』(뉴욕, 1930) 157-166 참조.

22) TR, WA, 제5권, 5511; 스미스와 갈링거, 178-179.

역 작품들이 미래에는 순전히 역사적 관심이나 전기적 관심거리밖에 되지 못할 것을 미리 예상했다고는 상상하기 어렵지만, 루터는 이처럼 분명한 자기 이해를 가지고 자기 작품의 미래를 예언했고, 또 그 말은 대부분 그대로 성취되었다. 루터의 『그리스도인의 자유 *Liberty of a Christian Man*』는 지금도 수 천 권씩 팔리지만, 그의 주석들은 주로 전기작가나 전문연구자들의 관심대상이 되었다. 멜랑히톤의 학문을 칭찬하는 매력 있고 즐거운 글에서, 루터는 그의 동료의 학문에 경의를 표하면서 자신의 학자로서의 한계를 아쉬워하는 듯한 감정을 표출했다. 루터는 『사도행전 주석』에서 두 사람의 성격을 이렇게 묘사한 일이 있다. 멜랑히톤은 주님의 형제 야고보처럼 보수적이고 율법(law)을 보전하지 못해 안달한다. 루터는 베드로처럼 율법의 멍에를 참지 못한다. 멜랑히톤은 전사처럼 세상사의 큰 물결에 용감히 뛰어들지만, 루터는 그런 큰 사건들에는 별 관심이 없고, 스스로 '그것은 나의 능력에 넘치는 일이고 나는 전모를 파악하기도 어려우니 그냥 내버려 두자'고 말한다. 그래서 그는 작은 일들로 안달한다. 멜랑히톤은 너무 조심스럽고 너무 기교적이고 너무 문제의 양 측면을 빨리 파악하는 경향이 있고 일도 열심히 한다. 그러나 루터는 아이처럼 말하고 일을 저지르는 편이 낮고 멜랑히톤처럼 일요일에도 하루종일 일하는 것은 좋지 않다고 생각한다. 그렇지만, 그는 멜랑히톤의 천착과 연마의 결과들이 복음의 대의에 필수불가결하다고 역설한다.<sup>24)</sup>

에라스무스는 자신에게 루터가 말한 그런 학자적 이미지가 있다고 농담했지만, 사실 루터는 자기보다 어린 동료이고 현실적인 친구인 멜랑히톤에 빗대어 그와 동일한 이미지를 가진 에라스무스를 풍자한 것이었다. 루터는 자신의 결점을 남겨 두지 않는 성격이었으므로, 나는 그가 스스로를 학자들 특유의 죄 의식이나 결점을 가지고 고민하는 학자로 여긴 적은 없었다고 결론지을 수 있다고 본다.

23) 카를 홀, 『교회사논문집(제6판)』(튀빙엔, 1932) 제1권, 399-401, 412-413.

24) TR, WA, 제1권, 80; 제4권 4577, 4907, 5054, 5091, 5124; 스미스와 갈링거, 200-204.

그렇다면 우리는, 과연 루터는 자신의 소명과 사명에 대해서 어떤 자의식을 가졌을까 라는 근본적인 질문을 제기하게 된다. 그가 자신을 일차적으로 학자가 아니라고 여겼다면, 자신을 도대체 무엇이라고 생각했을까? 만일 학문성이 루터 개인의 운명에서 어떤 비전을 주었다면 그것은 무엇이었고, 그는 어떻게 그 비전에 이르게 되었을까?

이런 의문에 앞서 우리는 그런 질문들에 대해 정답을 바랄 수는 없다는 점을 미리 밝혀둔다. 대답을 찾지 못할 정도로 자료가 없다는 말은 아니다. 오히려 루터는 말년에 자기 자신에 관해서 매우 많은 말을 남겼다. 그러나 중요한 것은 역사적 맥락을 해치지 않는 범위에서 그가 자신에 대해 말한 것들을 해석해 낼 방법을 찾아야 한다는 점이다. 우리가 아는 한, 루터 시대에는 학자와 교사, 선지자와 설교자 등의 용어가 지금처럼 명확히 구별된 의미로 사용되지 않았다는 점이다. 삼십 대의 루터는 자신이 현재 사람들이 몰랐던 새로운 길을 가고 있고, 이름도 모르는 직업을 행하고 있다는 사실을 통렬하게 인식했고, 교회 지도자와 국가 지도자들의 반대에도 불구하고 오직 하나님께서 자신을 인도하고 계시다는 확신을 가지고 여러 고난의 시기를 감내하였다. 여러 번의 중간기 동안 저 유명한 안페흐통엔(Anfechtungen), 곧 의심과 절망의 공격 아래 여러 차례 동요를 겪기도 했다. 그의 자기 평가는 한 해 아니 심지어 한 달 만에 뒤바뀌기도 했다.

에라스무스는 천천히, 그러나 분명하게, 자신의 소명감에 이르렀다는 것은 우리가 이미 앞에서 살펴보았다. 단 그의 소명이 무엇이었는데도 상당히 정확하게 말할 수 있었다. 반면에 루터는 믿음으로 말미암아 의롭게 되는 의미를 그에게 주어진 계시로 알게 되었는데, 그것은 매우 갑작스럽고 하나님의 사유하심에 대한 압도적인 은총으로 알게 되었다. 하지만 정작 그가 하나님께서 자신이 무슨 일을 하기를 원하시는지, 또는 하나님께서 자기를 통하여 무엇을 하시려는지를 어느 정도 알게 된 것은 그로부터 오랜 시간이 지난 후 일련의 외부적인 복잡한 사건들을 겪은 이후였다. 루터

가 에라스무스와 달리 자신을 향한 하나님의 목적을 분명하고 안정적으로 예상하지 못했던 이유는 아마도 그가 하나님의 신비와 자유에 대해서 너무나 예리한 감각을 가졌었기 때문이었다고 생각된다.

루터가 자신의 사명감을 발견한 것은 꽤 늦은 나이였다. 우리는 그가 30세가 되기까지 어떠한 중요한 결정도 스스로 내린 적이 없었다는 사실에 유념할 필요가 있다. 1513년 또는 1514년에 종교적인 조명을 받기까지 그의 삶의 중요한 결정을 내린 것은 분명히 그 자신이 아니었다. 그가 법률을 공부하기로 결심한 것은 분명히 아버지의 결정을 따른 것이었다. 그가 수도사가 되겠다는 갑작스런 결정도 두려운 순간에 내렸다가 거의 즉시 후회했던 결정이었다. 확실히 그는 나중에도 그 결정을 자신이 자유롭게 결정하고 자유롭게 수용한 것으로 묘사하지 않았다. 수도원에서 초심자 생활을 할 때에도, 당시의 관례에 따른 것이지만, 중요한 일은 다 영적 조언자들이나 수도원의 지도자들이 결정했다.

그들이 수도원 서약을 고백할 준비가 되었다고 루터에게 알려주었다. 그들이 사제가 될 준비를 하라고 명했고, 1507년의 서품식 날짜도 그들이 정했다. 1508년 가을에 갑자기 루터에게 에르푸르트 수도원을 떠나 비텐베르크대학 도덕철학 교수직을 맡으라는 명령이 떨어졌다. 별로 즐겁지 않은 한 해를 지낸 후 (그는 철학보다 신학을 가르치고 싶어 했으므로) 롬바르드의 『명제집 *Sentences*』을 강의하기 위해 에르푸트로 돌아왔다. 최종적으로, 1511년 9월, 현명하고 친절했던 수도원장 요한 스타우피츠 총대리(Vicar of his Order)가 루터의 생애에서 가장 중요한 결정이었다고 증명된 중대한 결정을 내렸다.

스타우피츠는 그 젊고 예민한 형제가 일종의 영적인 고뇌를 겪고 있음을 알았다. 어느 날 그가 루터를 불렀다. “친애하는 석사 형제여, 그대는 반드시 박사가 되고 설교자가 되어야 하오. 그러면 그대가 장차 할 일을 알게 될 것이오.” 다음 날 루터는 (자기보다 앞서 토마스 아퀴나스가 그러했던

것처럼) 왜 자신이 박사이자 설교자로 부름 받지 않았다고 느끼는지, 열다섯 가지의 이유를 제시했다. 하지만 스타우피츠는 들으려고 하지 않았다. “루터 형제는 자신이 ‘전 회중과 사제들’보다 더 현명하다고 생각합니까?” 영적 갈등의 마지막 시기에 가까웠던 루터는 재차, 자신이 그 일을 하게 되면 삼 개월도 버티지 못하고 죽을 것이라고 호소했다. 그러나 원장은 감상에 빠진 그에게 이런 농담을 건넸다: “우리 주 하나님께서는 천국에서 하실 일이 너무 많아 당신께 조언할 영리하고 현명한 자들이 많이 필요합니다. 만일 형제가 그렇게 죽는다면, 당신께도 몇 명의 박사가 필요하니 그 위원회에 들어가면 되겠네요.”<sup>25)</sup> 스타우피츠는 비텐베르크에서 신학생들에게 성경을 교수하는 활동적인 삶이 루터에게 도움이 되든지, 아니면 그를 매우 어렵게 만들든지 둘 중 하나일 것이라고 예상했지만, 모조록 그에게 도움이 되기를 기대했다.

일 년 후, 1512년 10월 19일 아침 7시 정각에 루터에게 박사학위가 수여되었고, 일주일 후, 역시 아침 7시 정각에 (당시는 제도가 엄격했다) 비텐베르크에서 성경교수로서 강의를 시작했다. 루터는, 자신이 후에 자신의 감상을 기록한 글에 의하면(이 경우 이 기록들을 의심할 만한 정당한 사유가 없으므로), 자신의 의지에 반하여 아무런 소명감도 없이 박사 겸 교수가 된 것이다. 비텐베르크에서의 첫 몇 달 동안 루터는 마음의 부담을 더 크게 느꼈다. 아마도 이십 년 후에 스타우피츠와 더 깊은 대화를 나누었다고 회상한 일은 이 때에 있었던 일화일 것이다. 루터는 자신에게 무엇이 문제인지를 열심히 표현하고자 노력했다. 그러나 스타우피츠는 “나는 이해가 안 됩니다.”라고 대답했다. 루터는 이렇게 회상했다. “그 때 나는 이런 ‘영적인 유혹들’을 겪은 것은 나 혼자뿐이구나 하는 생각이 들었고, 마치 내 자신이 죽은 사람처럼 느껴졌다.”

어느 날 스타우피츠는 탁자에 몸을 기대는 채, 루터에게 왜 그렇게 침울해

25) 오토 쉘, 『루터의 발전 기록』(튀빙엔, 1929), 174, 444; 또한 230, 485를 보라. 뷔버, 83.

보이느냐고 물었다. 그는 무언가 새로운 것을 얻으려는 자에게 반드시 그런 종류의 유혹들이 몰려오기 마련인 줄을 몰랐을까? 루터는 이렇게 기록했다. “그는 물론, 내가 학자이므로 유혹을 겪지 않으면 교만해질 것이라고 생각했을 것이다.”<sup>26)</sup> 여기서 루터가 무슨 말을 하려 했는지는 그리 분명치 않지만, 아마도 루터가 보기에, 스타우피츠는 자신을 약간 오해하여 자기가 지적 교만 때문에 고민한다고 확신했다는 말인 것 같다.

그 후 얼마 안 되어 루터는 그의 삶을 완전히 변화시키는 종교적인 경험을 하게 된다. 1513년에서 1514년 어간에 비텐베르크의 흑 수도원(Black Monastery)에 있는 종탑 방에서 그와 하나님 사이에 어떤 사건이 발생했는데, 그것이 루터의 진정한 자의식과 소명감을 확신하게 되는 시작이 되었다. 하나님께서 루터의 삶을 주관하시게 되자 비로소 루터가 자신의 삶을 주도하게 된 것이다. 이 사건은 어떤 의미에서 보면 종교적인 회심 사건이라고 볼 수 있지만, 다른 관점에서 보면, 학문적 발견이라고 볼 수도 있다. 약 삼십 년 후, 그가 자신의 경험을 서술한 것을 보면 한 가지는 분명해진다. 즉 루터의 영적인 문제와 바울을 이해하려는 루터의 학문적인 문제가 구분할 수 없이 서로 얽혀 있었다는 점이다. 시편 강해를 하는 중 루터는 이렇게 썼다. 나는 로마서에 기록된 바울을 이해해 보려고 열심히 연구했다. 그러나 잘 나가던 중, 한 구절, “복음에는 하나님의 의가 계시되어 있다”(로마서 1:17)는 구절에서 짝 막히고 말았다. 나는 “하나님의 의”라는 말에서 심한 거부감을 느꼈다. 그 동안 배운 스콜라주의 식으로, 의로우신 하나님이 불의한 죄인들을 벌주는 식의 공식적인 의나 능동적인 의(formal or active justice)로 이해했기 때문이었다. … 나는 바울이 그 말을 무슨 의미로 썼는지 너무나 알고 싶어 그 말을 계속 두드렸다. 며칠 동안 밤낮으로 그 구절을 곰곰이 묵상하자, 하나님께서 자비를 베푸사 내 눈에 “복음에는 하나님의 의가 계시되어 있다”는 구절과 “의인은 믿음으로 말미암아 살 것이라”는 구절 사이의 내적 연관성이 보였다. 그러자 그 “하

26) 저자는 이 내용을 라틴어에서 번역했다. “Cogitabat enim me esse doctum et nisi tentarer, fore ut superbirem.” 셀, 273, 비머, 103.

나님의 의”는 의인들이 하나님의 거저 주시는 은사 즉 믿음으로 산다고 말  
씀한 그 의를 의미한다는 것과, “복음에 계시된” 그 의는, “의인은 믿음으  
로 말미암아 살리라”라고 기록된 대로 하나님께서 우리를 긍휼히 여기시고  
우리의 믿음으로써 우리를 의롭게 하시는 하나님의 피동적인 의(passive  
justice)라는 것을 이해하게 되었다.

그러자 마치 새로 태어난 것처럼 느껴졌고 또 활짝 열린 문을 지나 낙원  
에 들어간 것처럼 느껴졌다. 즉시 성경 전체가 나에게 새로운 의미로 다가  
왔다. … 전에는 나에게 중요시만 주던 “하나님의 의”가 이제는 더 할 수 없  
는 사랑을 의미하는 가장 아름다운 구절이 되었다. 바울의 이 구절은 내가  
낙원으로 가는 문이 되었다.<sup>27)</sup>

클렛에게는 바울의 마음을 엿볼 수 있게 했던 창문이었고, 발라와 에라  
스무스에게는 문법상의 문제가 되었던 바로 그 구절이, 루터에게는 성경  
전체의 의미를 푸는 열쇠가 된 것이다. 우리 시대처럼 자연주의, 상대주의  
가 심한 시대에는 루터가 자신에게 발생했다고 생각했던 그 사건을 이해하  
기가 거의 불가능하다. 이 점을 이해하는데, 도움이 될 만한 한 가지 사례  
를 유추한다면, 아마 현대의 어느 과학자가 자연에 관한 한 가지 질문에 대  
한 해답을 오랫동안 고생하며 찾고 있었는데, 어느 날 갑자기 모든 조각들  
이 기적처럼 제 자리를 찾아 맞춰지는 해결책을 발견한 사건에 비할 수 있  
을 것이다.

루터는 과학자처럼, 사람이 행위에 의해서가 아니라 예수 그리스도의 아  
버지를 믿는 믿음으로 구원을 받는다는 진리에 관한 자신의 발견(루터는  
‘회복’ recovery이라고 불렀지만)에 어떤 객관적인(objective) 요소가 있  
다고 확신했다. 실험은 다른 사람들에 의해서도 재현될 수 있고, 적절한 조  
건만 주어진다면, 동일한 대답에 이를 수 있어야 한다. 자연의 책처럼 하

27) 루터 작품 전집의 서문, 1545 『루터전집』 WA, 제54권, 185-186에서 인용. 번역은 E. 해리스  
하비슨 역, 『유럽 문명의 큰 문제들』, K. M. 세튼과 H. R. 윙클러 편집, 1954년 판권을 가진 프  
렌티스홀 주석회사 (뉴욕), 252-253에서 허락 하 인용. 뵘머, 114-117과 슈바르츠, 210-211  
참조.

나님의 말씀도 누구나 조사할 수 있도록 열려 있었다. 진리의 발견이든 회복이든 그것은 분명히 은총으로 주어진 선물이었다. 그러나 그것은 비전이나 음성으로 주어진 '계시'가 아니었다 (루터는 그런 일들을 언제나 의심했다). 그것은 (뵈머 Boehmer의 용어로) 사실 그대로에 대한 입증 가능한 '통찰'이었다.

그러므로 종교개혁의 시작을 가장 진실하게 서술하는 길은, '종교개혁은 심한 영적 갈등과 그에 필적하는 지적 고뇌를 겪은 한 학자의 통찰(a scholar's insight)에서 기원했다'고 말하는 것이다. 루터의 경험에 대한 지식을 얻기 위해 우리가 이제부터 살펴 볼 자료들의 성격 자체가 이 점을 설명해 준다. 바울은 한 서신서에서 자신이 다메섹으로 가는 길에서 경험한 일을 기록했고, 우리는 그 사건에 관한 다른 기사를 사도행전에서 발견한다. 어거스틴은 자세한 영적 자서전을 기록했다. 그러나 루터의 경우, 남아 있는 자료라고는 오랜 세월이 지난 후에 루터 자신이 말로 추억한 자료뿐이고, 회심 사건 당시에 보냈던 편지나 자전기록은 존재하지 않는다.

그러므로 우리가 주로 의지한 자료는 그의 학문적 자료들, 즉 루터 자신이 기록했는지 학생들이 기록했는지 여백에 루터의 생각이나 시편, 로마서, 그리고 갈라디아서 강의에 관한 그의 노트가 적혀 있는 자료들이다. 그동안 많은 학자들이 그렇게 수집된 자료의 각 조각을 (그 중에는 최근 50년 안에 겨우 발견된 자료들도 있다) 흔히 신약비평방법이라고 부르는 상세한 검토법에 따라 조사하였다. 그 세밀한 검토 작업은 아직도 진행 중이지만, 이제 우리는 스콜라주의적 사고에 익숙했던 루터의 생각이 바뀌어 자비하신 하나님께서 의로 여기신 믿음인 십자가에 못 박히신 그리스도를 믿는 믿음에 대한 바울의 통찰을 회복(recapture)하기에 이르렀다는 사실을 알게 되었다. 달리 말하면, 이처럼 루터의 작품들을 학문적으로 연구한 결과 이제는 어느 시점에 루터의 종교 발전의 전환이 이루어졌는지를 알 수 있게 되었다는 말이다. 사실 우리가 이 시기를 알게 된 것은 루터의 학문적

발전과 사죄의 확신에 대한 개인적인 추구가 처음부터 밀접하게 연관되어 있었기 때문이었다. 뵈머가 말한 것처럼, “루터는 처음부터 자비하신 하나님을 갈망하는 것과 동시에 성경에 대한 바른 이해를 갈망”했다.<sup>28)</sup> 그 두 요소는 루터가 평생 동안 불가분리적인 요소로 알고 추구했던 것이었다.

그 점은 다시 우리를 루터의 학문 개념의 핵심에 더 근접하도록 인도한다. 학문은 루터에게 있어서 정신(mind)의 독립적인 작용이 아니었다. 수도원에서 어두운 시절을 보내는 동안 그는 구원 받지 못한 인간 이성에 대한 불신과 학문 자체를 위한 학문의 위험성을 깨달았고, 이점을 결코 잊지 않았다. 그 깨달음의 일부는 그가 철저히 훈련 받은 옥캄주의의 이성 비판과 직결된 것이었다. 일부는 아리스토텔레스부터 당시의 토마스주의자들(Thomists)에 이르기까지 많은 철학자들과 신학자들의 인간 이성의 남용에 대한 자신의 관찰을 통해 얻은 결과였다. 또 일부는 사죄의 길을 아는 것과 실제로 사죄 받는 것 사이에 놓인 간격을 자신이 직접 경험한 결과였다. 근거한 자료가 무엇인가와 상관없이, 에라스무스가 단지 지성에서 한 가지 가능한 선(a possible good)으로써의 ‘한계’를 보았다면, 루터는 지성에서 많은 악마적 가능성을 보았다.

루터가 ‘이성은 마귀의 매춘부’라고 일갈했다는 유명한 일화에서 보듯이, 때로 루터는 기독교 반지성주의자들과 연합한 것처럼 보일 때가 있었다. 그러나 그의 보다 숙고된 견해는 (아퀴나스가 매우 확신 있게 대답했던 질문인) ‘이성이 신학자에게 유용한가’라고 묻는 질문에 대한 대답에 잘 표현되어 있는 것 같다. “마귀에 오염된 이성은 위험하다. ... 그러나 성령의 인도를 받은 이성은 성경 해석에 도움이 된다. ... 성령의 조명을 받은 이성은 사물을 성찰하게 하여 믿음에 봉사하지만, 믿음 없는 이성은 아무 소용이 없다.”

28) 뵈머, 91. “루터는 성경의 실제 본문을 그 진실한 의미를 알게 하는 핵심 계시와 연관시켰다... 그는 자신이 연구한 후에야 비로소 하나님의 은총에 합당하게 여겨졌다고 주장한다.” 슈바르츠, 193. 최근의 루터 강좌 자료에 대한 철저한 연구결과에 대한 신중한 요약은 E. G. 룬, 『하나님의 의: 루터 연구』(뉴욕, 1953) 제2부를 보라.

루터는 보다 온건한 어조로 철학과 신학의 혼합 위험성을 지적한 바 있다. 신학과 철학이 혼합되면 사람들이 (성경에 대해서도) ‘무엇 때문에?’ ‘무엇 때문에?’ ‘무엇 때문에?’ 라고 자꾸 묻기 시작한다는 의미였다. “마귀가 하와에게 가서 ‘무엇 때문에?’라고 물었을 때, 이미 게임은 끝났다.”<sup>29)</sup> 이 모든 것은 루터가 자신을 에라스무스 같은 학자로 생각하지 않았음을 의미한다. 그는 순전한 계몽사상이나 지식의 은총이 구원하는 능력을 가졌다고 믿는 저 화란인의 확신에 동의할 수 없었다. 칼 홀(Karl Holl)은 자신의 탁월한 논문에서 루터가 자기 자신과 자신의 운명에 대해 어떻게 생각했는지를 논구했다.<sup>30)</sup> 1520년 이후 루터는 우리 주님에게도 제기되었던 질문, 곧 “너는 누구인가? 네가 무슨 권위를 가졌는가?”라는 질문을 피할 수 없었다. 이런 질문이 루터에게 더욱 강렬했던 이유는 대적들의 질문이 자기 내부에서도 되풀이되었기 때문이었다. “그렇다면 우리 모든 조상들이 다 바보였다는 말인가?” 자신을 반대하는 제도권의 권세자들과 역사적 정통성을 지닌 권위자들의 무게를 생각하며, 루터는 그렇게 자문하지 않을 수 없었다. “성령께서 이 마지막 때에 오직 너에게만 찾아오신다는 말인가? 지난 모든 세대 동안 하나님께서 자기 백성들이 잘못하도록 허용하셨다는 말인가?” 그의 대답은 일반적으로, 자신에게 주어진 ‘직무’(office)를 실행하는 중에 자기 의지에 반하여 개혁자가 되었을 뿐이라는 대답이었다.

그렇다면 그의 ‘직무’는 무엇이었는가? 그가 다른 시기에 매우 일반적이고 모호한 용어로 자신을 묘사했다는 점에서 그의 어려움을 어느 정도 짐작할 수 있다. 그는 “하나님의 은총을 받은 교인”, “독일 국민의 선지자”, “독일 땅의 사도이자 복음전도자”, “하나님의 불충한 증인”이라는 용어를 사용했다. 루터는 자기가 ‘선지자’라는 어마어마한 이름을 쓴 것은 단지 “마귀에게 해를 입히기 위함”이었다고 말했다. 처음에 그는 자신의 박사 칭호

29) TR, WA, 제1권, 439; 제5권 5534, 스미스와 갈링거, 115, 124-125.

30) 칼 홀, 제1권, 381-419. 또한 빌렘 파우크의 『종교개혁의 유산』(글렌코, 더프리프레스, 1950) 제2장; 뵘머, 392이하를 보라.

도 ‘교황주의적’이라 여겨 경멸하는 경향이 있었다. 그러나 1524년, 성직을 받지 않는 재세례파 교도들과 충돌한 후에는 박사학위를 자신의 직무의 가장 핵심적인 요소로 강조하는 경향을 보여주었다. 교회는 박사학위를 가진 루터에게 비텐베르크뿐 아니라 모든 기독교 세계에 성경을 강해할 의무를 부과했고, 그 의무로부터 다른 모든 의무들이 따라 나왔다. 루터는 자신의 교수직 개념에서 자신의 소명에 필요한 역사적 발판과 제도적 의의를 발견했다. 그래서 그 일을 회상하면서, 자신에게 박사학위를 얻으라고 스타우피츠 수도원장이 강권한 일은 하나님의 섭리였다고 말할 수 있었다. 자신도 몰랐고 의도하지도 않았지만, 그는 원래부터 박사이자 성경교수로 부름을 받은 것이었다.

그는 1530년에 이렇게 썼다. “나는 박사가 될 것이다. 아니, 놀라운 박사가 될 것이다. 마지막 날까지 누구도 그 칭호를 나에게서 빼지 못할 것이라고 확신한다.” 1532년에는, “나는 세상의 무엇과도 내 박사학위를 바꾸지 않을 것이다. 내 위에 놓인 이 (박사라는) 크고 무거운 책임이 아니었다면, 분명히 많은 가짜 설교자들처럼 ‘내가 아무런 소명감이나 명령도 없이 이런 사역을 시작하는 것이 아니었어!’라고 절망과 회의에 빠졌을 것이기 때문이다. 그러나 지금은 하나님과 모든 세계가 내가 처음부터 박사학위를 가지고 설교의 직무를 공개적으로 시작한 것과 하나님의 은총과 도우심으로 내가 그 직무로 인도함을 받았다는 그 사실을 증거하지 않을 수 없다.”<sup>31)</sup> 루터처럼 ‘내적 소명도 받았고 신학박사학위도 있으므로, 자신 있게 내 의견을 제시할 수 있다’고 확신했던 사람은 그 이전과 이후에도 많이 있었다.

루터가 가진 교수직 개념은 19세기의 개념과 달랐다. 루터가 생각한 박사학위에 수반된 의무에는 설교와 교수, 양자가 다 포함되었고, 그는 그 둘을 분리하지 않았다. 그의 설교는 강의가 되기 쉬웠고, 그의 강의는 종종 설교가 되었다. 그는 언제나 설교단에서든 강의실에서든 교사이고 동시에

31) 『마틴 루터의 작품들』 C. M. 아콕스 등 편집 (필라델피아, 미국연합루터교회 출판부, 1931) 제5권, 19; 뵈머, 113-114; 홀, 392-393.

설교자였다. 마찬가지로 글을 쓸 때에도, 그는 오늘날 우리가 ‘당대의 루터의 소책자들’이라고 부르는 것들과 ‘보다 학문적인 작품들’이라고 부르는 것들을 구별하지 않았다. 편지들, 설교들, 신변잡기들, 경건을 위한 소책자, 주석들, 신학적 소논문들이 쏟아져 나왔지만 어디에도 “이것은 종교적 논문에 속함”, “이것은 학적 논문에 속함”, 또는 “이것은 나의 걸작임”이라는 표제는 없었다. 그렇지만 그 중 한 작품은 다른 것들보다 탁월했다고 자타가 공인했다. 그는 그 한 가지 작업에 생의 마지막 25년을 투자했고, 끊임 없이 개정하고 발전시켰다. 그것은 그가 부끄러움 없이 자랑할 수 있는 일이었다. 루터에게 있어서 최고의 학문적 업적이자 그에게 진정한 기독교 학자라는 명성을 안겨준 것은 바로 그의 독일어 역 성경이었다.<sup>32)</sup>

루터의 사상적 발전을 돌이켜 볼 때, 1522년까지의 그의 모든 경력은 다 그의 궁극적인 과제를 위한 섭리적 훈련이었다고 해석될 수 있다. 힘들게 성경을 읽으며 암송했던 세월들, 말씀에 대한 새로운 통찰력을 얻었던 회심 경험, 헬라어와 히브리어를 배웠던 강철 같은 훈련, 어렵게 용기를 내어 스콜라주의적 주해를 벗어나 시편과 서신서 초기 강좌에서 보여준 신선한 성경해석법의 개척, 시편 일부와 성경 단편들을 독일어로 번역하면서 얻은 많은 번역상의 관례들, 예민한 귀로 얻은 직접적이고 친근한 연설 감각, 독일어로 교수하고 설교하는 꾸준한 습관 등이 다 섭리였다.

비록 모든 것을 그런 식으로 보지는 않았지만, 루터 역시 자기 생애의 모든 모호한 뒤틀림이나 전환이 다 하나님의 섭리 아래 있었음을 알고 있었다. “하나님께서 나를 마치 눈을 가린 말처럼 인도하셨으므로 나는 누가 나에게 달려오는지 볼 수 없었다. ... 선한 일은 지혜롭고 영리한 기획으로 성공시키기 어렵고, 오히려 무지의 예측불허 속에서 발생하는 것이 틀림없

32) 이 주제에 관한 개론으로는 [J.] M. 류, 『루터의 독일어 성경』(콜럼버스, 루터란 북 콘선, 1934) 특히 제2장, 3장, 6장을 보라. 제임스 맥키넨, 『루터와 종교개혁』(런던, 1925) 제4권, 273-304; 프리드리히 스미스, 『마틴 루터의 생애와 서한』(보스턴과 뉴욕, 1911) 제13장; 슈바르츠, 제6장을 참고하라.

33) 파우크, 16.

다.”<sup>34)</sup> 그는 바트부르크(Wartburg)에 수 개월간 강제 격리되어 아무 일 없이 허송세월 하던 일이 오히려 하나님께서 자신을 그토록 놀랍게 예비하신 과제에 착수하게 되는 기회가 될 것이라곤 전혀 예측하지 못했다. 1521년 12월 18일, 루터는 존 랭(John Lang)에게 편지하여 자신이 부활절까지 은신해 있겠다고 썼다. “은신해 있는 동안, 주석 집필을 재개하고, 또 친구들이 요구하는 일인 동시에 자네도 하고 있다고 들었는데, 신약을 독일어로 번역하는 일을 하려고 하네. 아무쪼록 마을마다 나름의 번역자가 있고, 이 책이 모든 사람들의 입과 손과 귀와 눈과 가슴에 있게 되기를 바랄 뿐이네.”<sup>34)</sup>

루터가 어떻게 번역자가 되었는지에 관해서 우리가 실제로 아는 것은 이것뿐이며, 그 외에는 수 년 후에 그가 한 번 언급한 바, “필립 멜랑히톤이 나를 설득하여 신약을 번역하게 했다”는 글밖에 없다.<sup>35)</sup> 랭에게 편지하기 두 주 전, 루터는 비텐베르크로 돌아와 며칠을 보냈다. 의심할 여지없이 그가 거기 있는 동안 멜랑히톤을 만났고, 신약을 번역하라고 그를 강권했던 그 ‘친구들’ 중 아마도 멜랑히톤이 중요 인물이었다고 우리는 추리할 수 있다.

에라스무스도 간접적으로는 그 결정에 상당한 영향을 끼쳤을 것이라고 추측하는 이유는, 랭에게 보낸 편지 끝에 인용된 문장이 에라스무스의 ‘위안’(Paraclesis, 이것은 에라스무스의 헬라어 신약성경 서문의 제목이다. 역자 주)를 분명하게 연상시키기 때문이다. 직접적으로 어떤 자극을 받았는지 간에, 루터는 그 믿을 수 없는 11 주간이라는 짧은 기간에 초고를 완성한 것처럼 보인다. 그는 나중에 자신이 구할 수 있는 최선의 히브리어 본문을 가지고 작업한 것과 마찬가지로, (당시에 구할 수 있었던 최선의 헬라

34) 스미스, 제2권, “서신 518”.

35) 라틴어로, “Ph. Melancton coegit me ad novie testamenti versionem.” WA, 제40권, 448, 1. 2. 한스 볼츠, “루터의 성경에 대한 멜랑히톤의 기여”(독일어) 종교개혁사 아키브, 제45권 (1954) 203에서 인용. 이하의 내용은 그 논문 전체를 보라 (196-233).

어 본문인) 에라스무스의 두번째 헬라어 판본을 기초로 하고, 초기 독일어 번역본을 앞에 두고, 자기가 기억하고 있는 라틴 별게이트 판을 참고하여 번역작업을 했다. 이런 작업의 결과로 원어에 대한 충실도라는 관점에서 볼 때 당대의 어떤 번역보다 훌륭한 성경 전권의 자국어 번역본이자 문학적 결작인 번역본이 나왔다. 그 역본의 특징인 정확성과 정밀성은 대부분 루터의 동료들의 도움과 특히 멜랑히톤의 지칠 줄 모르는 기술적인 도움 덕분에 가능했다. (그는 약 10년이 지난 후, “번역자는 혼자 일하는 것이 아닙니다. 정확하고 적절한 말을 찾으려면 여러 사람의 생각이 필요하기 때문이다”라고 말했다).<sup>36)</sup> 그러나 독일어 번역자의 영광은 오직 루터의 것이었다.

루터의 신약성경 초판 서문에는 에라스무스의 ‘위로’에 들어 있는 것과는 아주 다른 생각이 들어 있다. 그것은 신약성경이 법조문이 아니라 복음이라는 생각 때문이었다. “이것은 사도들에 의해 온 세상에 선포된 복된 이야기와 기록으로써, 죄와 죽음과 마귀와 싸워 이기시고, 그럼으로써 죄에 사로잡혀 있는 자들과 죽음의 고통을 당하며 마귀에게 억눌렸던 모든 자들을 구해 내신 참된 다윗을 알려주는 이야기이다. ... 죄로 인해 죽어서 지옥에 묶여 있었던 가련한 인생들에게 그리스도에 관한 이 귀하고 온유한 메시지보다 더 위로를 주는 메시지는 없다. 사람이 만일 이 메시지를 참으로 믿는다면 가슴 저 깊은 곳에서부터 웃음과 기쁨이 솟아날 것이다. ... 모세의 책을 읽으면 인도, 강요, 위협, 견책, 경고를 받는데 이는 그가 율법의 제정자이고 시행자이기 때문이다. ... 그러나 [그리스도는] 강요하지 않으시고, 친절하게 청하시고 ‘가난한 자는 복이 있나니’ 등으로 말씀하시며, 사도들은 ‘내가 권하노니’, ‘내가 간청하노니’, ‘내가 간구하노라’ 등의 말을 사용하신다.”<sup>37)</sup>

루터는 번역 작업에 세 가지를 연결할 수 있었다. (1) 비록 최상은 아니

36) TR, WA, 제1권, 961.

37) 야콥스 등, 제6권, 440, 442.

지만 본문에 대한 상당히 높은 수준의 문법적이고 역사적인 이해, (2) 자기 자신의 종교적 경험에서 나온 심오한 영적이고 신학적인 이해, 그리고 (3) 정확한 단어를 찾기까지 끈기 있게 인내하는 성격이 뒷받침된 필적할 상대가 없는 독일어의 기능에 대한 탁월한 감각이 그것이다. 번역은 다른 어떤 다른 학문 활동보다 기독교 학문의 내재적인 문제들을 더 생생하게 드러내는 특별히 난해한 기술이다. 번역자의 주된 목표가 중요하다. 번역자는 문자주의는 아니라할지라도 가능한 한 본문을 신실하게 재현함으로써 독자들로 하여금 원래의 역사적 상황으로 인도할 것인가, 아니면 매우 이국적인 아이디어들을 독자들의 일상 경험에 완벽하게 친근한 구절로 전환함으로써 원문의 상황을 현재의 독자들에게 익숙한 표현으로 만들어 줄 것인가? 앞의 것은 역사가들의 이상이고, 뒤의 것은 복음전도자들의 이상이다.

루터가 두 가지 중 어느 쪽을 선택했으리라는 것은 질문할 필요도 없다. 그는 “나는 시장에 있는 사람들이 말하는 것처럼 말하고자 노력한다”고 했다. “내가 모세의 글을 번역하고 있다면, 나는 그를 완전한 독일 사람으로 만들어 아무도 그가 유대인이었다는 사실을 알지 못하게 하고 싶다.”<sup>38)</sup> 실제로 그는 번역에 있어서 자기가 실행했던 것보다 더 많은 자유로움이 있어야 한다고 요구했지만, 속으로는 일반인들이 읽을 수 있는 글로 번역하고자 했던 것이다. 그가 얼마나 성경을 독일어로 완벽하게 소화했는지, 독자들이 십계명과 팔복은 원래부터 독일어로 쓰인 문서였다고 알았을 정도였다. 모세와 그리스도가 당시 독일의 각 촌락에 들어갔더라도, 사람들은 그들이 시공간적으로 멀리 떨어진 곳에서 왔다는 것을 의식하지 못했을 것이다.

번역자 루터가 당면했던 핵심 문제와 당대의 화가들이 직면했던 문제들 사이에는 흥미로운 유사점이 있다. 예컨대, 루터보다 약간 젊은 브루겔(Brueghel)은 “양민 학살”(Slaughter innocents)을 그릴 때, 겨울에 16세기 플랑드르식 투구(Flemish hamlet)를 쓴 외국 병사들이 비통한

---

38) TR, WA, 제2권, 2771a.

표정으로 내려가는 모습으로 그렸다. 그는 “동방박사들의 경배”도, 그림의 한쪽 구석에 있는 작은 외양간에서 발생한 놀라운 사건을 의식하지 못하는 마을 사람들이 모여 있는 가운데 세 명의 부유한 상인들이 도착하는 모습으로 그렸다.

그가 그렇게 그린 이유는 중세적 표현에서 흔히 볼 수 있는 그 순진한 시대착오주의에 빠졌기 때문이 아니었다. 브루겔도 루터처럼, 네덜란드는 유대 땅이 아니고 그 둘 사이에 16세기라는 시간적 간격이 있다는 사실을 알고 있었다. 그렇게 그린 이유는, 복음의 정서와 통렬함을 사람들의 마음에 직접 전달할 수 있는 방법은 해롯과 그리스도를 16세기 토양에 익숙한 모습으로 그리고, 잔인함과 무관심에 현실의 복장을 입혀 표현하는 것보다 더 좋은 방법이 없다는 사실을 그가 잘 알고 있었기 때문이었다. 이런 점에는 루터의 성경신학적인 학문에 내포된 강점과 약점을 잘 보여준다. 역사적 이해와 영적 이해가 경합하거나 갈등 관계에 있을 때는 역사적 이해가 약화되기 마련이다.

1513년 시편을 작업하던 루터에게는 그리스도가 모든 성경의 해석 열쇠였다. “본문에서 너무 껌질이 두꺼워 깨기 어려운 호두를 발견하면, 나는 그것을 [그리스도라는] 바위에 던져 부드러운 속살을 꺼낸다.”<sup>39)</sup> 그는 평생 그 일반 원칙을 벗어나지 않았다. 독자에게 시편을 보다 생생하게 전달하기 위해 (당시 모든 사람들이 한 것처럼, 그는 모든 시편이 그리스도를 언급하게 했고), 과거 시제와 미래 시제를 현재 시제로 바꾸었다. 물론 문법적으로 지지받을 수 없는 경우에는 그렇게 하지 않았다. 그러나 로마서 3:28에서 인간이 의롭다 함을 받는 것은 율법의 행위가 아니라 오직 믿음으로 된다(“ohne des Gesetzes Werke, allein durch den Glauben”)고 쓴 문장에 더해진 저 유명한 ‘오직’(allein)이란 단어를 제거하라는 비판만은 완강하게 거부했다. 그의 비판자들이 루터의 번역본을 “마치 새로운

39) 류, 133에서 「전집」 WA, 제3권, 12를 인용.

문 앞에 선 암소처럼”(마치 못 잡아먹어서 안달 난 것처럼) 주목했다고 루터는 기록했다. 그러나 루터는 라틴어나 헬라어가 아니라 독일어를 썼고, 독일어에선 ‘오직’(allein)은 언제나 부정어와 함께 사용되므로, “나는 음식만 먹고 술은 마시지 않았다”는 표현처럼, 한 쪽은 허용하고 다른 쪽은 배제하는 것이 바른 용례였다. 그러므로 바울의 의미를 독일어로 “분명하고 강하게” 표현하려면 그 추가된 단어가 반드시 거기 있어야 한다고 강력하게 주장했다.

그는 “우리는 집에 있는 어머니들과 거리의 아이들, 그리고 시장에 있는 일반 사람들에게 번역 표현에 대해서 물어야 하고, 그들이 어떻게 말하는지 그들의 입을 살핀 연후에 번역해야 한다”고 주장했다. 사실 이것은 그의 주장에 완벽하게 부합되는 사례였다. 그렇지만 ‘오직 믿음으로 의롭게 됨’이라는 번역 사례가 그의 표현대로 훨씬 “더 명확하고 더 강한” 사례가 된 것은 우연의 일치가 아니었다.<sup>40)</sup> 문법적 세부사항에 있어서나 역사 비평에 있어서, 결국 궁극적인 판단은 신학이었다. 루터는 한때 이렇게 말한 적이 있다. “이 [야고보] 서신은 가치가 없으니, 대학에서 추방하자. 이 서신에는 그리스도에 관한 표현도 없고, 시작할 때 한번 이름을 부른 것 외에 다시 이름을 부르지도 않는다. 내 보기에 이 서신은 기독교에 대한 소문은 들었지만 실제로 믿지는 않았던 한 유대인이 쓴 것 같다.” 그러나 출판된 야고보서에 대한 그의 비판은 보다 온건했고, 나중에는 야고보서와 바울 서신들을 화해시키고자 노력했다. (이 사례가 보여주는 바처럼 루터에게 있어서) 진위성의 궁극적인 판단은 역사적 증거가 아니라 루터 자신의 영적 체험이었다.<sup>41)</sup>

이와 같은 결점들은, 만일 문헌학자나 역사학자였다면 결정적인 흠이 되겠지만, 성경번역가 루터의 위대함에는 별로 흠이 되지 않는다. 자연과학과는 달리 인문학에서는, ‘객관성’에만 탁월한 것이 아니라, 객관성(ob-

40) 번역하기에 대해서는 야콥스, 1931, 제5권, 15를 보라.

41) TR, WA, 제5권, 5443. 류, 170-174, 226; 슈바르츠, 171, 179, 181 참조.

jectivity)과 공감성(sympathy) 사이에 탁월한 균형을 갖추어야 위대한 학문성으로 인정한다. 외부사람들에게도 인정을 받기 위해서는 연구 대상이 공감을 주는 상상력으로 그 대상 안에 포함되는 용량(capacity)과 균형을 이루어야 한다. 여기서 말하는 용량이란 학자 고유의 인간적 경험의 크기나 깊이, 그리고 풍부함과 관계된다.

과학자의 다양한 관계 경험, 예를 들어, 한 과학자가 남편이고 아버지가 고 시민이고 동시에 특정 종교를 믿는 신자라는 다양한 경험은 그의 물리적 원자를 이해하는 일에 있어서 성공과 실패를 직접 결정짓는 경험이 되지는 않는다. 그렇지만 문학비평가와 역사가와 신학자의 경우에는, 그런 경험들은 직, 간접적으로 그의 직업적 통찰력에 영향을 준다. 그 말은 과학자들은 일찍 꽃을 피우지만 인문학자들은 늦게 꽃을 피우는 경향이 있다는 의미도 된다. 위대한 비평, 위대한 전기나 위대한 신학을 쓰기 위해서는 반드시, 시공간적으로 멀리 떨어져 있는 다른 인간 존재들에게서 떨어져 설 수 있는 능력이 있어야 하고, 동시에 그들의 정황 안에 설 수 있는 용량이 있어야 한다.

루터는 이점을 잘 알았다. 그는 기독교의 학문은 그 상부구조가 아무리 ‘과학적’이라 해도 반드시 개인의 종교 경험에 토대를 두어야 한다는 주장에 공감했다. 그는 “번역은 아무나 할 수 있는 예술이 아니다. 바른 경건함과 신실함과 근면함과 하나님 경외함과 많은 경험과 단련된 가슴을 요한다”라고 역설했다.<sup>42)</sup> “신학자가 되는 것은 이해나 독서나 추론으로써가 아니라, 삶으로써, 아니, 그보다 오히려 자신은 죽고 저주를 받음으로써 되는 것이다.”<sup>43)</sup> “나는 단번에 신학을 배우지 않았다. 오히려 미혹을 받아 끌려갔던 것들을 더 깊이 연구했어야 했다.”<sup>44)</sup>고 말했다.

42) 야콥스, 제5권, 19.

43) 라틴어로는, “Vivendo, immo moriendo et damnando fit theologus, no intelligendo, legendo aut speculando.” 『전집』 WA, 제5권, 163, 28줄.

44) 독일어와 라틴어로 기록. “Ich hab mein theolgiam nit auff ein mal gelernt, sonder hab ymmer tieffer und tieffer gubeln müssen, da haben mich meine tentationes hin bracht, quia sine usu no potest disci.” TR, WA, 제1권, 352, 12줄. 롬, 102 참조.

임종이 가까웠을 때 루터는 학자로서의 자신의 신앙을 파격적인, 그리고 자주 인용되는 이런 말로 요약했다. “오 년 이상 전원생활을 해 보지 않았다면 버질(Vergil)의 ‘전원시’(Bucolics)를 제대로 이해할 수 없고, 오 년 이상 농부 생활을 해 보지 않았으면 그의 ‘농업시’(Georgics)를 제대로 이해할 수 없고, 대 도시에서 이십 년 이상 살면서 여러 사건에서 중요한 부분을 담당할 사람이 아니라면 키케로(Cicero)의 ‘서신들’(Letters)을 온전히 이해할 수 없다. 예언자들, 즉 엘리야와 엘리사와 세레 요한과 그리스도와 그 사도들과 함께 한 백 년쯤 회중을 다스려 본 경험이 없이는 성경을 충분할 정도로 이해했다고 말할 수 없다.”<sup>45)</sup>

믿음의 사람(man of faith) 루터와 학문의 사람(man of learning) 루터를 분리하는 것은 명백하게 불가능하다. 내면에서 일어나는 불신앙의 유흥(Anfechtungen)과 씨름했던 신앙인 루터와 두 주간, 세 주간, 심지어 네 주간까지 욕기에 나오는 히브리어에 준하는 한 단어를 찾기 위해 고투하며 추구했던 학자 루터는 동일한 인물이었다. 그는 이런 기록도 남겼다. “내가 시편 한 구절을 번역하기 위해 얼마나 많은 노력을 쏟았는지를 당신이 안다면, 아마 믿을 수 없다고 할 것이다.”<sup>46)</sup> 그가 묘사한 그 ‘많은 노력’에 영적인 탐과 정직한 지적 노력 모두가 포함되어 있었으리라는 것은 쉽게 상상이 된다.

기독교 학문의 역사로 볼 때, 루터 자신이 분명하게 보여주었듯이, 루터는 분명히 어거스틴 쪽이지 제롬 쪽은 아니었다. 루터는 조직적이지는 못했지만 일차적으로 철학자이고 신학자였지, 문헌학자와 역사가는 아니었다. 그는 신적인 조명과 개인적인 영감으로 학자의 생활을 시작했고, 신학과 기독교론으로 자신의 학문성을 마감했다. 그러나 이것으로 모든 이야기를 끝낼 수는 없다. 그는 단지 한 사람의 신학자(a theologian)였던 것이 아니었다. 그에게는 분명히 에라스무스적인 측면도 있었다. 복음적 신학자

45) TR, WA, 제5권, 5468.

46) 1520년 2월 8일 자, 루터가 스팔라틴에게 보낸 편지. 편지들, WA, 제2권, 36, 29줄.

안에 ‘성경적 인문주의자’(Biblical Humanist)가 있었다. 그는 결코 선지자들과 사도들의 글의 의미를 신비적 비전이나 스콜라적 삼단논법에 맞추려고 시도하거나, 중세 말기의 신비주의자들이나 대학인들이 그러했던 것처럼 성경본문을 자신의 경험이나 공적인 교리에 억지로 끼워 맞추려고 시도 하지 않았다.

루터는 본문을 매우 존중했다. 말씀의 권위에 대한 그의 존중심, 원 자료로 돌아가려는 그의 고집, 부패한 시대에서도 사도시대의 기독교 정신을 회복하려는 그의 강한 열망 등 그가 기독교 인문주의자들과 또 많은 재세례파 사람들과 공유했던 생각이었다.

루터는 에라스무스처럼 학문 부흥기의 아들이었다. 그는 자기 시대의 역사적 관점을 상당 부분 흡수하여 그것을 자신의 용도에 맞추어 변환시켰다. 한 사람의 역사가로서의 루터는, 근대 역사학자의 기준으로 볼 때, 에라스무스에게 훨씬 미달되는 것은 사실이다. 특히 자신이 저술하고 기도하고 설교를 잘해 보려고 할 때마다 화가 나는 이유는 아마도 “열정이 책을 만들기”<sup>47)</sup> 때문이라고 고백한 일은 역사학자로서 기준 미달에 해당된다. 그러나 그에게는, 최근의 루터 연구 결과가 보여주듯이, 역사에 대한 예리한 관심이 있었고 한 사람의 기독교인으로서 역사의 의미에 대해 심오한 이해를 갖고 있었다.<sup>48)</sup> 그는 어떤 면에서 중세의 신학자들에게서는 볼 수 없는 역사적 안목을 가진 신학자였다. 그는 하나님께서 역사 과정 속에서 자신을 계시하시는 동시에 감추신다고 보았다.

시간은 루터의 사상에서 중요한 한 가지 차원이었다. 그는 어떤 점에서 페트라르크(Petrarch)와 마찬가지로, 초기 시대의 (여기선 기독교를 의미함) 단순성과 순수성은 옛날에 사라졌고, 미신과 의식을 중시하는 암흑

47) TR, WA, 제1권, 444, 467; 제2권, 2410b. 홀, 제1권, 410-411을 보라.

48) 특히 한스 릴에, 『루터의 역사관』(메를린, 1932)와 하인리히 보른캄, 『루터의 정신세계』(뤼네부르크, 1947), 188-208을 보라.

기가 이어졌다가, 이제는 새로운 시대가 동트고 있다고 생각했다. 하나님의 손이 지금 자기 시대의 많은 사건들 속에서도 과거 시대와 마찬가지로 힘차게 역사하고 있다고 믿었다. 비록 그가 그런 아이디어들을 정리하여 나름의 역사철학을 제안한 적은 없지만, 루터의 작품들이 전반적으로 아퀴나스나 아벨라르에게서는 전혀 볼 수 없었던 역동성을 띠게 된 것은 그가 그런 생각들을 가지고 있었기 때문이었다.

그렇게 보면, 루터는 우선 신학자이고 또 성경 번역가인데, 역사적인 안목을 가진 신학자, 역사적인 의식을 가진 번역가였다고 말할 수 있다. 파노프스키(Panofsky)는 인문주의자들은 고전시대의 무덤 앞에 서서 울었다고 평한 것과 달리, 루터는 사도시대의 무덤 앞에 서서 울지 않았다. 그는 또 페트라르크나 심지어 에라스무스가 그러했던 것처럼, 지나간 시대에 대한 감상적인 향수에 빠져 있지도 않았다. 그러나 루터도 때로는 유사한 감정을 드러낼 때가 없지는 않았다.

사도 바울에 대한 루터의 사랑은 콜렛의 사랑처럼, 페트라르크가 키케로에게, 그리고 에라스무스가 제롬에게 보였던 애정처럼 상당히 직접적이고 인격적인 면이 있었다. 루터가 셋째 아들의 이름을 바울이라고 지은 것도, 그의 말에 의하면, 사도 바울을 통해 말과 논증을 많이 배웠으므로 그를 기린다는 의미였다.<sup>49)</sup> 그는 바울을 생각할 때마다 멜랑히톤처럼 “불쌍하고, 비쩍 마른 작은 남자”로 상상했다고 말했다.<sup>50)</sup> 그 말은 틀림없이 인문주의적인 동시에 기독교적인, 포스트 르네상스적인 태도로 보였을 것이다.

학자로서 루터는 거의 전적으로 기독교의 전통 자체를 쇄신하고 정확히는 일에만 관심을 쏟았다. 그는 기독교 학자의 또 다른 두 가지 소명, 즉 기독교를 주변의 세속 문화와 연결하여 해석하는 일과 기독교적 사고방식을 새로운 과학적 발견에 맞추어 적응시키는 일에는 거의 관심을 기울이지 않았다. 물론 루터는 전쟁과 평화에 대해서, 정부에 대해서, 경제생활에 대

49) TR, WA, 제3권, 2946b.

50) 뵈머, 168.

해서도 많은 글을 썼다. 그러나 그럼에도 불구하고 그것은 사실이었다. 그는 그리스-로마적인 관점으로부터 아무런 영향도 받지 않았고, 고전 전통과 기독교 전통 그 두 가지의 최고 형태를 부활시킬 가능성을 발견하고 흥분했던 에라스무스처럼 흥분했던 적이 없었다.

제롬에게 선고된 “너는 키케로의 제자이다.”라는 하나님의 정죄는 루터에게 아무런 문제가 되지 않았다. 그러나 “우리에게 무엇이 문제이지? 무식한 자들은 일어나 천국을 ‘받는데’, 원하는 마음을 가진 우리 유식한 자들은 혈과 육에서 방황하고 있구나”라는 어거스틴의 통곡은 그의 마음을 아프게 했다. 그는 코페르니쿠스의 이론에도 별 감동을 받지 못했다. 그런 것은 별로 중요하지 않다고 보았기 때문이다. 오직 하나님의 말씀을 이해하고, 또 그것을 자국어로 이해할 수 있도록 하는 것, 이것이 그의 소명이었다. “내가 행한 일은 오직 하나님의 말씀을 진작시키고 설교하고 가르치는 일뿐, 다른 일은 하지 않았다. … 나는 오직 말씀이 친히 일하시도록 했을 뿐이다.”<sup>51)</sup> 라고 말했다. 로마 카톨릭주의자, 인문주의자, 재세례파 등은 여러 가지 이유로 루터의 객관성이나 그의 영감성, 혹은 이 두 가지에 대해 의혹을 제기했다. 그러나 루터의 말이 (그들의 주장처럼) 단지 루터 개인의 말이었든지, (루터가 말한 것처럼) 하나님의 말씀이었든지간에, 루터가 말씀을 “명확하고 하고 강하게” 만들었다는 점에 대해서는 누구도 이견이 없다. 그것은 루터가 학자로서 성취한 업적이었다.

51) 『전집』 WA, 제10권, 제3부, 18-19.

## 제네바 아카데미의 규정<sup>1)</sup> (L'ordre du college de Geneve = Leges academiae Genevensis)

존 칼빈(J. Calvin)

번역: 황대우(고신대학교 교수, 역사신학)

제네바 학교를 위해 우리의 훌륭하고 존귀한 시장관들과 시의회가 입법한  
규정(L'ordre établi au college de Geneve par nos magnifiques  
et treschonez Seigneurs Syndiques et Conseil)

1559년 6월 15일 월요일에, 정규 시의회에서 통과된 규정에 따르면,  
고귀한 시장관들이신 앙리 오베르(Henri Aubert), 장 뽀랄(Jean Por-  
ral), 장 프랑수와 베르나르(Jean François Bernard), 바르텔레미 렉  
(Barthelemi Lect)께서는 여러 시의원들과 총무(Secretaire)와 함께 성  
베드로 교회로 안내되었는데, 그곳에는 하나님 말씀의 사역자들과 유식한  
교사들(Docteurs)과 학생들(echoliers)과 문인들(gens de lettres)이  
많이 모여 있었다. 하나님 말씀의 사역자인 장 칼뱅(Jean Calvin) 목사의  
기독교적 권면에 따라 하나님께 기도한 후에, 위에 언급된 분들의 명령으  
로, 학교의 법과 규정과 규칙들이, 이 대학과 학교에 입학하기를 원하는 학  
생들의 [신앙]고백 서약 및 교장(Recteur), 교사들(Maistres), 강사들

1) 불어 원문과 라틴어 번역본은 다음 참조. CO 10a, 65-90. 영어 번역은 다음 참조. *Westminster Theological Journal* 18(1955), 22-33. = Richard C. Gamble, ed., *Articles on Calvin and Calvinism*, Vol. 3: *Calvin's Work in Geneva* (New York & London: Garland Publishing, 1992), 258-269. 영어 번역은 스탠포드 리드(W. Standford Reid)가 한 것이며 그의 소논문 "칼빈과 제네바 아카데미 설립"(Calvin and the Founding of the Academy of Geneva)의 부록이다.

(Lecteurs)에게 제시되는 맹세서약과 더불어, 각자가 그것들을 지키도록 권면하기 위해 큰 소리로 공포되고 선언되었다.

그런 다음, 언급된 법에 따라, 하나님 말씀의 사역자요, 시의 시민인 테오도르 드 베즈(Theodore de Beze = Beza, 베자)가 교장으로 선출되었음을 목사들(Ministres)이 공언 공포하고 존귀한 시 장관들과 시의회가 승인했다. 그런 다음 그가(=베자가) 자신의 직무 실행을 행복하게 시작한다는 권면을 라틴어로 연설했다. 연설이 끝난 후에는 위에 언급된 장 깔뱅 목사가 이런 혜택을 베푸시는 하나님께 감사하고 각자에게 이러한 축복을 사용하여 각자의 의무를 다하도록 권면했다. 마지막으로 존귀한 분들(Seigneurs, 역주: 시 장관들을 포함한 소의회 의원들)의 선의에 대해 감사한 후, 이 행복한 날은 우리의 하나님 아버지께, [우리] 모두 그분의 존귀와 영광이 온 우주를 통해 증거 되도록 감사드리고 기도함으로써 마무리되었다.

### 학교의 담임교사들에 관한 규정(L'ordre quant aux Regens du college = De praeceptoribus gymnasii)

하나님 말씀의 사역자들과 교수들은 각 학급(classe, 학년을 의미함-역주)을 가르치기에 충분한 사람들을 주의해서 선출해야 한다. 선출된 사람들은 시 장관들과 시의회 앞에 출석해서 이들이 참으로 기쁘게 받아들이고 승인하도록 해야 한다.

담임교사는 각자 정시에 자신의 교실에 나타나야 하며 아무도 허락 없이 규정된 수업을 하지 못하는 일은 없어야 한다. 만일 누군가 합당한 이유가 있다면 [수업이] 중단되는 것을 막기 위해 교감(Principal)에게 [미리] 알려 학생들이 대비하도록 해야 한다. 그들이 대비할 수단들은 대리 교사의 통제 아래 있게 하거나, 아이들을 가장 가까운 학급으로 보내어 [합반하도록 하는] 것이다.

강독(=책읽기)을 위해 담임교사들은 아이들의 눈높이에 맞게 적절한 난이도를 유지해야 한다. 그들은(=담임교사들은) 자신들이 설명하고 있는 그 저자들에게 어떤 공격을 해서도 안 되며, 그 의미를 충실하게 설명하기 위해 수고를 아끼지 말아야 한다. 만일 너무 애매하게 기록되어 있다거나, 다루기가 시의적절하지 않다거나 필요한 만큼 철저하게 취급할 수 없는 것들이 있을 경우에는 그것을 학생들에게 적절하게 설명해야 한다. 그들은 아이들이 떠들지 않고 정숙을 유지하도록 해야 한다. 그들은 반항하는 아이들과 부주의한 아이들을 그들의 잘못에 따라 처벌함으로써 [공적으로] 꾸짖어야 한다. 무엇보다도 그들은 아이들이 하나님을 사랑하고 죄를 미워하도록 가르쳐야 한다. 그들은(=담임교사들은) 수업이 마칠 때까지 교실을 나가서는 안 된다. 벨 소리가 나면, 각자는 우리가 정해 놓은 규칙에 따라 학생들을 내보내야 한다.

담임교사들은 자신들 사이에 참으로 기독교적인 상호 일치를 유지해야 하고 서로의 수업들을 간섭하지는 말아야 한다. 어떤 차이를 전개시키는 일이 발생할 경우 그들은 스스로 학교의 교장에게 호소해야 하고, 거기서 기독교적인 방법으로 그 일을 설명해야 한다. 만일 교장이 그 싸움을 다룰 수 없고 해결할 수 없다면, 그는 하나님 말씀의 사역자회(=목사회)에 그것을 보고하여 목사들의 권위로 그것이 치료될 수 있도록 해야 한다.

### 학교의 교감에 관한 [규정]

(Du Principal du college = De ludimagistro)

교감은 이미 언급한 것과 동일한 형식으로 선출되고 승인되어야 하고, 하나님을 두려워하는 사람, 이해심 많고, 무엇보다도 다정다감한 영혼의 소유자이어야지, 결단코 무례하고 거친 기질의 소유자여서는 안 된다. 그래야 그가 평생 학생들에게 훌륭한 모범이 될 수 있고, 고충들과 문제들을 책임지고 조용히 처리할 수 있다.

자신의 학급을 가르치고 감독하는 정규 의무 외에도 그의 직무에 속하는 것은, 자신의 동료들의 습관과 근면함을 감시하는 것, 게으른 경향의 사람들을 깨우치고 격려하는 것, 모두에게 그들 자신의 의무를 부과하는 것, 대강당(salle commune)에서 다루어질 수 있는 처벌들에 관하여 사회를 보는 것, 정시에 벨이 울리도록 하고 교실들이 깔끔하게 유지되도록 하는 것이다.

그의 허락 없이 어떤 새로운 것을 시도하는 것은 다른 담임교사들에게 허용되지 않으며 그는 일어날 수 있는 모든 고충들을 교장에게 보고해야 한다.

### 학교의 학생들에 관한 [규정]

(Des escoliers du college = De scholasticis gymnasii)

교감과 담임교사들은 모든 학생들을 4개의 그룹(quatre bandes)으로 나누되, 학급을 따라 나누는 것이 아니라, 도시 안에서 그들[이 거주하는 지역적] 환경에 따라 나누어야 한다. 그들은 각 그룹의 [출석]명부를 만들어야 하고 그룹마다 담임교사가 배정되어야 한다. 이런 방법으로 학생들은 나누어져서 성당에 참여하되 각각 4개 가운데 하나의 [성당]에 [참여해야] 한다.<sup>2)</sup>

시의회의 권위로, 각 그룹은 각 성당 안에 그들만을 위해 예약될 특별한 장소를 배정해야 했다.

모든 학생들은 정시에 성당에 와야 한다. 즉 수요일에는 아침 설교를 [듣기] 위해, 토요일에는 오전과 오후 두 번의 설교를 [듣고] 신앙교육을 [받기] 위해 [출석해야 한다]. 그들은 각자 자신의 자리에 앉아서 귀를 기울이고 겸허하게 설교를 경청해야 한다.

---

2) 여기에 “성당”은 오늘날 “교회당”을 의미한다. 당시 제네바에는 세 교회, 즉 성 삐에르(St. Pierre), 라 마들렌(la Madeleine), 성 제르베(St. Gervais) 등이 있었고 이 교회들은 각기 담당 지역이 분할되어 있었다.

각 성당마다 담임교사가 있어야 하는데, 그는 자신의 반에 대한 책임을 질 수 있도록 정시에 [성당에] 와 있어야 한다. 설교가 끝났을 때, 필요할 경우 그는 [출석]명부를 읽고 결석한 자들과 하나님의 말씀을 귀담아 듣지 않은 자들이 누구인지 기록해야 한다. 다음 날, 이들은, 죄가 발견될 경우, 학교에서 그들의 잘못에 따라 공적으로 처벌되어야 한다.

월요일, 화요일, 목요일, 금요일에는 학생들이 자신의 수업에 참석하되, 여름에는 오전 6시에, 겨울에는 오전 7시에 [참석]해야 한다.

각 학급은 10명 단위로 나눌 수 있고, 각각의 10명 [단위]는 나이나 사회적 지위를 고려하지 않고 [학습] 상태에 따라 조직되어야 한다. 각각의 학생반장(dizenier)은 10명 가운데 첫 번째 자리에 앉아야 하며 일종의 감시자 역할을 해야 한다.

학급들이 교실에 모이면 그들은 기도로 시작하되, 특히 신앙교육서에 준비되어 있는 기도로 시작해야 하고 각자는 자신의 차례에 경건하게 기도해야 한다. 그런 다음에는 출석부 호명이 있어야 한다. 결석자가 있거나 너무 늦게 오는 자가 있을 경우, 담임교사는 그 이유를 확인해야 하는데, 그들을 용서하기 위해서, 혹은 이유가 없을 경우 그들을 가볍게 처벌하기 위해서 [그렇게 하는 것이다]. 이점에 있어서 다른 무엇보다도 거짓말은 반드시 처벌되어야 한다.

여름에는 한 시간 30분 수업한 다음, 조용히 기도로 30분 휴식한 후, 이어서 9시까지 수업해야 한다. 겨울에는 7시부터 9시까지 수업하되, 수업을 중단하는 식사 없이 [수업]해야 하고, [휴식은] 아이들이 교과서를 읽고 있는 동안 잠시 할 수 있다. 아침 수업이 끝나면 각자는 자기 학급에서 자기 차례에, 짧은 감사기도와 더불어 주기도문으로 기도해야 한다. 마지막으로, [각 학급의 담임교사가] 그들(=학생들)에게 그들의 의무(leur devoir. = 그들이 해야 할 일)에 대해 권면한 후, 두 명의 담임교사가 그들의 귀를 지도해야 한다. 즉 네 개의 낮은 학급은 이런 방법으로 다루어져야 하는데, 두 명의 담임교사가 매주 혹은 교대로 그렇게 하는 것이다.

여름과 겨울 둘 다, 그들(=학생들)은 [아침] 식사 후 11시까지 학교로 돌아와야 하고 정오까지 시편찬송을 연습해야 한다. 정오부터 1시까지는 다른 수업을 들어야 하고, 그 후에는 다음 시간 일부를 조용히 점심 식사 하는데 사용하고, 하나님께 기도한 후 남은 시간은 수업한 내용을 쓰거나 학습해야 한다. 그렇게 한 다음, 2시부터 4시까지 수업해야 한다. 그런 다음, 필요할 경우 모두가 벨 소리에 대강당에 모여, 현저한 위반자들에 대한 처벌이 공적으로 부과되는데, 이 때 교감과 담임교사들이 참석하여 각 경우에 요구되는 훈계를 적절한 무게로 집행해야 한다. 마지막으로, 매일 3명이 교대로 주기도문과 신앙고백과 율법의 10계명을 불러 암송해야 한다. 그렇게 한 다음, 교감은 하나님의 이름으로 그들을 축복하고 해산시켜야 한다.

수요일에는, 언급된 것처럼, 아침 설교를 들어야하고 [아침] 식사 후에는 그들의 학급들에 따라 10명씩의 그룹들을 만들어 11시부터 정오까지 [제시된] 질문들에 답변해야 한다. 그런 다음 3시까지 자유 시간을 즐길 수 있지만, 무절제하게 보내서는 안 된다. 한 달에 두 번은 3시부터 4시까지 학교의 공동모임(l'assemblee commune)에서 상급학년 학생들이 연설을 해야 한다. 다른 두 번의 수요일에는 담임교사들이 학생들에게 몇몇 주제를 주어 훌륭한 글을 작성하도록 연습시켜야 한다. 각자의 글은 제출되고 다음날 교정된다. 하급학년의 아이들은 교사들(Maistres)의 재량에 따라 약간 다른 방법으로 가르침을 받아야 한다.

토요일에는 오전 동안 그 주의 일(=배운 것)을 복습해야 한다. 정오부터는 1시간 동안 토론하고, 언급했듯이, 3시까지는 휴식해야 한다. 3시부터 4시까지는, 우리가 다른 활동을 부과한 제1 학급과 제2 학급을 제외하고, 다음날 신앙교육에서 다루어질 것을 암송해야 하며 그 의미가 학생의 능력에 따라 분명하게 설명될 수 있어야 한다. 그런 다음 해산되어야 한다.

주일에는 설교들을 듣고 묵상하고 기록하는 일에 전념해야 한다.

성찬식 전 주에는 하나님 말씀의 사역자 몇 명이 대강당에서 청중에게 하

나눔을 두려워하고 화합하도록 권면하면서 성찬에 대한 간단한 설명을 제공해야 한다.

### 제7 학급에 관한 특별법 [규정]

(Les lois particulieres de la VII. classe)

아이들은 수업들을 받아야 하고, 라틴어-불어 알파벳을 따라 음절을 조합하는 법을 배운 다음, 쉽게 읽는 법도 배워야 한다. 라틴어 발음을 배우기 위해서는 라틴어-불어 신앙교육[서]를 읽히도록 해야 한다.

그렇게 할 수 있는 나이가 된 자들은 쓰는 법을 배우기 시작해야 한다.

### 제6 학급에 관한 법 [규정]

(Les lois de la sixieme classe)

1년 가운데 처음 6개월 동안 이 학급은 격변화와 동사변화를 가능한 단순한 형식으로 배워야 한다. 남은 6개월 동안에는 모든 품사를 세부적인 것들까지 큰 소리로 반복해서 설명할 수 있도록 하되, 항상 불어를 라틴어와 비교하면서 해야 하고, [이것이] 아이들의 라틴어 연습으로 연결될 수 있어야 한다.

아이들이 글자를 만드는 일에 진전이 있어야 하고 숙달되도록 해야 하며 또한 라틴어 말하기도 훈련되고 익숙해져야 한다.

### 제5 학급에 관한 법 [규정]

(Les lois de la cinquieme)

품사는 좀 더 철저하게 설명되어야 하고 베르길리우스(Vergilius)의 『목가시』(Bucolicis)와 같은 것을 첨가함으로써 좀 더 기초적인 구문론 법

칙들이 가르쳐져야 한다. 아이들은 또한 조금씩 스스로 쓰기와 문장 만들기를 연습하기 시작해야 한다.

#### 제4 학급에 관한 법 [규정]

(Les loix de la quatrieme classe)

보다 간단하고 친숙한 키케로(Cicero)의 『서신들』(Epistolae)을 사용함으로써 구문 원리들을 완전 정복해야 한다. 쉬운 주제들을 아이들에게 주어 이러한 『서신들』 형식으로 문장을 만들도록 해야 한다.

또한 오비디우스(Ovidius)의 『애가』(Elegiis), 『슬픔들에 관하여』(De Tristibus), 『바다에 관하여』(De Ponto) 등을 가지고 수많은 음절들을 소수의 법칙으로 진술할 수 있도록 배워야 한다.

마지막으로 약간의 헬라어를 읽는 것과, 가능하기만 하다면 간단한 형식들을 활용하는 것을 배워야 한다.

#### 제3 학급에 관한 법 [규정]

(Les loix de la troisieme classe)

아이들이 두 언어의 규칙들을 좀 더 주의 깊게 관찰할 수 있고 그 스타일들을 차례로 익힐 수 있기 위해서는 헬라어 문법을 좀 더 철저하게 배워야 한다.

다음 저자들인 읽어야 할 중요한 것들이다. 헬라어와 라틴어로 된 키케로의 『서신들』(Epistilae), 그의 두 책 『우정』(Amicitia)과 『늙음에 관하여』(De Senectute), 그리고 베르길리우스의 『아에네이스』(Aeneis), 케사르(Caesar)의 『주석들』(Commentaria), 이소크라테스(Isocrates)의 『권면하는 연설들』(Orationes paraeneticae) 등을 편리한 대로 [읽으면 된다].

## 제2 학급에 관한 법 [규정]

(Les lois de la seconde classe)

이 학급은 역사를 배우되, 라틴어로는 티투스 리비우스(Titus Livius)의 저술들을 택하여 배워야 하고, 헬라어로는 크세노폰(Xenophon)이나 폴리비오스(Polybios)나 헤로디아누스(Herodianus)의 [저술들을] 택하여 배워야 한다. 시인들 중에는 호메로스(Homeros)[의 저술들]를 매일 읽어야 한다. 변증의 요소들(les elemens Dialectiques)에 대해서는 설명이 필요하지만, 명제들의 성질(la nature des propositions)과 논증들의 형태(les figures des argumens) 정도만 설명하면 된다. 저자가 의도하는 명제들과 논증들에 대해서는 가능한 충분한 설명이 필요하다. 무엇보다도 먼저 키케로의 『역설들』(Paradoxa)이나, 이 보다 짧은 그의 『연설들』을 사용하되 결코 수사적 기교를 부려 재미를 더하는 일이 없어야 한다. 토요일에는 [오후] 3시부터 4시까지 누가복음을 헬라어로 강독해야 한다.

## 제1 학급에 관한 법 [규정]

(Les lois de la premiere classe)

이 학급은 변증의 기본원리(rudimens Dialectiques)에 첨가하여 표현 방식, 범주 구분, 논리 전개, 변증 방법에 관한 지식도 배워야 하는데, 이것을 위해 일종의 유용한 개론[서]가 만들어져야 한다.

수사학의 기초를 숙지해야 하는데, 주로 특히 언어를 훌륭하게 꾸미고 장식하는 것과 관련된 것들을 숙지해야 한다.

모든 규칙의 활용은 좀 더 기교적인 키케로의 『연설들』과 데모스테네스(Demosthenes)의 『올린토스』(Olynthiaces)와 『필립포스』(Philippics), 또한 호메로스와 베르길리우스의 저술들을 통해 숙지되어야 한

다. 이것을 애매한 명제들을 분석하고, 수식들을 설명하고, 모든 것을 규칙과 비교함으로써 수행되어야 한다.

아이들은 부지런히 [언어의] 스타일을 연습해야 하고, 그렇게 하도록 돕기 위해서는 우리가 이미 말했던 것처럼 한 달에 두 번 수요일 오후에 그들이 연설을 할 수 있도록 하는 것이다. 토요일에는 [오후] 3시부터 4시까지 사도들의 서신들을 몇 편 강독해야 한다.

### 교장에 관한 [규정]

(Du Recteur = De rectore scholae)

교장은 목사들과 교수들로 구성된 회의에서 선택되어야 하고 만장일치로(par bon accord de tous) 선출되어야 한다. 가장 적합한 사람, 천성적으로 하나님에 대한 경외심과 지혜를 갖춘 사람이어야 한다. 그는 시의회에 참석하여 시의회의 권위로 직무를 받아야 한다. 그의 직무는 전체 학교를 감독하는 것이요, 교감과 담임교사들과 교수들이 부주의하게 보일 때 그들을 꾸짖고 책망하는 것이요, 그들이 자신들의 직무를 더 잘 수행할 수 있도록 조언하는 것이다. 그는 담임교사들 사이에서, 혹은 다른 직원들 사이에서 발생할 수 있는 모든 분쟁을 진정시킬 수 있다. 만일 그 문제를 다룰 권리가 없을 경우, 그는 말씀의 사역자들의 결정에 붙일 수 있지만, 장관의 직무와 연관된 문제는 항상 제외된다.

모든 일반 청중들, 즉 정해진 학급에 속하지 않은 자들은 그에게(=교장에게) 찾아와야 하고, 다른 모든 것보다 먼저, 그는 그들이 거주민으로 받아들여지기 위해서는 자신들을 존귀한 분들에게 소개해야 하며, 이것이 끝나면 그들은 필히 신앙고백서에, 이 서식을 따를 것을 서명하도록 요구되어야 하고, 그런 다음에야 그들은 학생의 명부에 등록될 것이다.

또한 그는 여기에 살았던 학생들의 지식뿐만 아니라 그들의 생활방식까지도 항상 부지런히 조사함으로써 그들에게 추천서들을 제공할 책임도 가

지고 있다. 우리의 언급된 존귀한 분들과 감독들의 승낙 없다면 그는 학생들의 특별 모임을 소집할 권한이 없다.

이 직위는 2년간 지속되며, 그 후에는 후임자가 선출될 수도 있고 현직자가 자신의 업무를 연임할 수도 있다.

### 방학(=휴강)에 관한 [규정]

(Des vacations = De vacationibus)

포도 추수의 수확 시기에는 3주간의 방학이 모든 학교에 주어진다.

매달 첫 번째 금요일에는 고등교육기관의 강사들이(Lecteurs publics) 참관해야 할 신학 토론 때문에 오후에 휴강해야 한다.

### 진급에 관한 [규정]

(Des promotions = De promotionibus)

매년 5월 1일이 되기 3주 전에, 고등교육기관의 교수들(Professeurs publics) 중 한 명이 돌아가면서 정오에 대강당에서 학교의 모든 학생들에게 불어로 주제를 주고, 그들은 자신들의 학급 순서대로 자리를 잡고 교수의 감독 아래 각자 자신의 능력껏 글을 써야 한다. 글을 다 쓴 다음에는 자신들의 학급으로 돌아가야 하고, 가자마자 책을 보지 않고 5 시간 안에 자신들이 제출한 그 작문을 라틴어로 번역해야 하는데, 각자 아무런 도움 없이 스스로 해야 한다. 그리고 부정행위나 속임수가 없도록 하기 위해 학급을 바꾸어야 하는데, 제2 학급의 담임교사는 제1 학급의 학생들을 감독해야 하고, 제1 학급의 담임교사는 제2 학급의 학생들을 감독해야 하며, 다른 [학급의 담임교사]들도 동일한 방법으로 [해야 한다]. [담임교사들은] 각자 [자신이 맡은] 그 학급을 주의 깊게 감독해야 하며 절대 부정직한 일이 없도록 확실하게 해야 한다.

담임교사들은 각자 자신이 감독한 학급의 작문들을 넘겨받아야 하고, 그것들을 10개씩 순서대로 놓은 다음, 신실하게 교감의 손에 넘겨주어야 한다.

다음날과 그 후 5월 1일 이전의 다른 날에 교장은 고등교육기관의 교수들을 소집하여 각 학급의 글들을 순서대로 살펴보아야 한다. 잘못된 것은 표시하고, 10명 단위씩 학생들을 소집한 다음, 그들의 담임교사가 배석한 가운데, 교장은 그의 조교들의 조언에 따라 학생들이 각자 어느 학년으로 진급되어야 하는지 결정해야 한다.

5월 1일에 -만약 이 날이 일요일이면 개학식은 다음 날로 연기 된다- 모든 학교는 성 베드로 성당에 모여야 한다. (시의회가 좋다고 하면) 시장관들이나 시의원들 중 한 명은 목사들과 교수들, 교감과 담임교사들과 함께 그곳에 참석해야 한다. 이 분들이 참석한 가운데, 교장은 모든 손님들이 참석한 자리에서 공적으로 낭독되어야 하는 이 규칙들을 지켜달라고 권면하는 짧은 연설을 해야 한다. 그런 다음, 각 학급에서 가장 부지런하고 학구적이라고 판단되는 두 [학생]은 그들과 참석한 시장관이나 시의원으로부터 작은 상을 받기 위해 소개되어야 한다. 그 상의 가치는 시의회가 결정한다. [상을 받는] 사람은 상을 받을 때 경례함으로 시의회에 감사해야 한다. 뒤 이어 교장은 몇 마디 말로 이 학생들을 칭찬하여 그들에게 더 나은 용기를 불어 넣어야 하고, 다른 [학생]들도 그들의 본보기를 따르도록 열심히 공부하도록 권면해야 한다. 만약 제1 학급과 제2 학급의 학생들이 손님들 앞에서 낭독할 시나 다른 글이 있을 경우, 그들은 이 때 정직하고 두려운 마음으로 그렇게 할 수 있다. 그런 다음, 교장이 모임에 대해 감사하고 기도한 후 모두 해산해야 한다.

그날은 모든 학교를 위한 휴일이다.

담임교사가 보기에 너무 잘해서 다음 해의 학기가 오기 전에 상급반으로 진급해야 할 학생이 있을 경우, 담임교사는 교감에게 보고해야 하고, 교감은 보고가 올라온 학생들의 이름을 책에 기록해야 한다. 그런 다음, 10월

1일에, 교수들과 함께 교장은 학교에 와서 어떻게 할지를 결정해야 한다. 또한, 일 년 중 어느 때든지 놀라운 진보를 보이는 학생이 있을 경우, 교장은 적합한 조사를 거쳐 이례적으로 진급시킬 수 있다.

### 고등교육기관의 교수들에 관한 [규정]

(Des professeurs publics = De publicis professoribus)

세 명의 강사, 즉 히브리어, 헬라어, 교양 분야의 강사는 다른 [교사]들과 같은 [방법으로] 선출되고 승인되어야 한다.

월요일, 화요일, 목요일에는 그들 각자 2시간 강의를 해야 하는데, 아침에 한 시간, 식사 후 한 시간 한다. 수요일과 금요일에는 각자 한 시간 강의해야 하는데, 즉 식사 후에 한다. 토요일에는 수업이 없다. 주일은 설교를 듣는 일에 사용 된다.

금요일에는, 가능한, 금요성경공부모임과 목사회에 참여해야 한다.

히브리어 담당 교수는 아침 설교 직후에 히브리어 주석들을 가지고 구약 가운데 어떤 책을 해설해야 한다. 식사 후 그는 히브리어 문법을 강의해야 하는데, 겨울에는 정오부터 한 시까지 하고, 여름에는 [오후] 한 시부터 두 시까지 한다.

헬라어 담당 교수는 아침 히브리어 강의 직후에 도덕 철학의 어떤 책을 해설해야 한다. 그 책은 아리스토텔레스나 플라톤이나 플루타르크(Plutarch), 혹은 어떤 기독교 철학자의 [저술]이어야 한다. [점심]식사 후 그는 어떤 헬라 시인이나 웅변가나 역사가에 대해 강의를 해야 하는데 (겨울에는 한 시부터 두 시까지, 여름에는 세 시부터 네 시까지), 경우에 따라 한 때는 이것, 다른 때는 저 것을 강의할 수 있지만, 가장 순수한 것을 선택해야 한다.

교양 담당 교수는 아침에 헬라어 교수 다음에 와서 30분 동안 물리학 가운데 어떤 책을 자세히 설명해야 한다. [점심]식사 후(겨울에는 세 시에서

네 시까지, 여름에는 네 시에서 다섯 시까지) 그는 열심히 아리스토텔레스의 『수사학』이나, 가장 유명한 키케로의 『연설들』, 혹은 『웅변가에 관하여』(De oratore)라는 책들을 학자답게 자세히 설명해야 한다.

두 명의 신학 담당 교수는 월요일, 화요일, 수요일에, [점심]식사 후 두 시부터 세 시까지, 각자 격주로 성경의 책들을 자세히 설명해야 한다.

### 고등교육기관의 학생들에 관한 [규정]

(Des escoliers publics = De publicis scholasticis)

이미 앞에서 언급했던 것처럼, 고등교육기관의 학생들은 교장에게 가서 자기 이름을 등록해야 하고 자신들의 손으로 신앙고백에 서명해야 한다. 이렇게 할 때 그들은 겸손해야 하고, 하나님을 경외할 줄 알아야 한다.

성경을 공부하고 싶은 사람은 학교요람(catalogue. 등록부)에 자신의 이름을 기록해야 하고, 토요일에는 [오후] 2시부터 3시까지 성경 가운데 어떤 구절을 공개적으로 다루어야 하는데, 이 자리에는 이 모임을 주관해야 하는 몇 명의 목사들이 참석한다. 그런 다음, 그들은 책임을 맡은 목사로부터 평가를 들어야 한다. 이 평가에는, 참석한 모든 사람이 겸손하게, 그리고 하나님을 경외함으로 자신의 의견을 말할 수 있도록 허용된다.

바로 이 학생들은 차례로 매월 일종의 의견진술서(certaines positions)를 준비하고 작성해야 하는데, 이것은 단순히 호기심만 자극해서도, 궤변적이어도, 잘못된 교리가 포함되어도 안 되며, 그들은 이것을 적당한 때에 신학 담당 교수들에게 전달해야 한다. 그런 다음, 그들은 논쟁하기를 원하는 모든 사람에게 대항하여 그것을(=자신의 의견을) 공개적으로 방어할 수 있어야 한다. 그 시간에는 누구나 발언할 수 있도록 허용되어야 한다. 하나님의 말씀을 더럽히는 모든 궤변과 뻔뻔하고 무례한 호기심들과 모든 사악한 의도와 교만은 금지되어야 한다. 논쟁하는 양편 모두는 교리의 요점들을 거룩하고 경건하게 다루어야 한다. 논쟁을 감독하는 신학 담

당 교수들은 자신의 분별력에 따라 행동해야 하고, 제시된 어려운 문제들에 대한 해결책을 하나님의 말씀으로 제시해야 한다.

### 교장의 맹세서약(Serment pour le Recteur)

나는 내게 은혜 베푸시기를 원하시는 하나님에 의해 부르심을 받았다고 믿는 과업수행에 대해 나의 의무를 충실하게 다할 것을 충성스럽게 약속하고 맹세합니다. 이 [의무]는 학교의 상태를 주의 깊게 감시하여 어떤 무질서도 발생하지 않도록 방지하는 것이며, 이것을 나는 법령에 따라 실행할 것입니다.

나는 담임교사들의 감독 하에 있지 않으면서 고등교육기관의 강의들만을 수강하는 모든 학생들을 훈계할 것을 약속합니다. 또한 우리의 존귀한 분들과 감독들(superieurs)에게 순종하고 복종할 것을 약속합니다. 방종하고 방탕한 자들을 그냥 두지 않을 것이며, 만약 그들이 친절한 훈계를 따라 행동하려 하지 않는다면 이것을 여러분들께 알려서 여러분들이 그들을 다루시도록 하겠습니다.

마지막으로, 나는, 내가 할 수 있는 한, 학생들이 평화롭게, 모든 겸손과 정직 가운데 살되, 하나님의 영광을 위해, 우리 도시의 유익과 안정을 위해 살도록 보장할 것을 약속합니다.

### 교수들과 담임교사들의 맹세서약

(Serment pour les Professeurs et Regens)

나는 나에게 맡겨진 책무를 수행할 것을 충성스럽게 약속하고 맹세합니다. 즉 [그것은(=나의 책무는)] 아이들과 청강생의 교육을 담당하는 것이요, 우리의 주인들과 감독들의 법규에 의해 지정된 강의를 제공하는 것이요, 학교가 선한 질서 가운데 운영되도록 수고를 다하는 것입니다. 또한 나

는, 내가 할 수 있는 한(하나님께서 내게 은혜 베푸시기를 내가 바라는 만큼), 학생들이 평화롭게, 모든 겸손과 정직 가운데 살되, 하나님의 영광을 위해, 우리 도시의 유익과 안정을 위해 살도록 할 것을 약속합니다.

# “신학”(θεολογια; Theologia): 역사적 고찰과 개혁파적 이해



김은수(한국개혁신학연구소 연구소장, 조직신학)

## I. 들어가는 말

오늘날 우리는 정체모를 다양한 수식어가 가미된 신학들이 난무하는, 가히 ‘신학의 홍수’ 시대에 직면하고 있다. 20세기의 한 시기를 풍미하였고, 지금도 유령처럼 우리의 주위를 떠돌며 그 자체로서 또는 서로 합종연횡을 통하여 계속해서 영향을 미치고 있는 주요 신학적 조류들의 일단만을 예를 들어 보아도 다음과 같이 다양하다: 신정통주의 신학, 실존주의 신학, 세속화 신학, 신죽음의 신학, 희망의 신학, 과정신학, 정치신학, 해방신학, 민중신학, 여성신학, 흑인신학, 제3세계 신학, 토착화 신학, 생태신학, 에큐메니칼 신학, 종교다원주의 신학, 철학적 신학, 해석학적 신학, 과학신학, 포스트모던 신학, 문화신학, 공공신학, etc. 이렇게 다양한 새로운 신학적 기도(企圖)와 기획(企劃)들이 가져다주는 풍요로움과 시사점들이 없지 않지만, 반면에 그러한 신학들이 가지는 한계와 정통적인 기독교 신학을 위협하는 심대한 여러 가지 위험 또한 우리는 분명하게 인식해야 한다. 이러한 다양한 새로운 기초의 현대신학들이 말하는 ‘신학’(theology)에 대한 정의들을 몇 가지 살펴보는 것만으로도, 그 신학적 정체성의 혼란스러운 양상이 명확하게 드러난다.

- 존 맥쿼리(John Macquarrie) - “신학이란 어떤 종교적인 신앙에 대한 참여와 반성을 통하여, 그러한 신앙의 내용에 대하여 가장 분명하고 적합한 언어로 설명하기를 추구하는 것에 대한 연구로 정의된다.”<sup>1)</sup>
- 이안 바부르(Ian Barbour) - “신학은 어떤 신앙들과 관련된 규범적 공동체의 조직적인 그리고 자기-비평적인 성찰이다.”<sup>2)</sup>
- 고든 카우프만(Gordon D. Kaufman) - “기독교 신학은 인간과 세계와 하나님에 대하여 하나의 해석을 주는 것이며, 그것은 각기 인간론, 우주론, 그리고 신론으로 표현되는바, 인간과 그의 환경, 그리고 궁극적 실재에 대한 총체적인 해석이다.”<sup>3)</sup>
- 로즈메리 루터(Rosemary R. Ruether), 엘리자베스 존슨(Elizabeth A. Johnson) - “신학은 성차별주의(sexism)에 대한 비판이며 해방이다.”<sup>4)</sup> “기독교 신앙은 [성차별에 있어 지속적 폭력성에 대한 폭로와 비판을 통하여 참된 인간성을 명징하게 고양함으로써] 여성과 남성의 해방적 실천에 기여하며, 나아가 모든 창조세계, 인류와 자연 모두의 유익을 위해 봉사하는 것이다.”<sup>5)</sup>
- 구스타보 구티에레즈(Gustavo Gutierrez) - “역사적 실천에 대한 비판적 성찰로서의 신학은 해방시키는 신학이며, 인류 역사의 변혁적 해방의 신학이다… 이것은 세계에 대한 성찰에 머무는 것이 아니라 세계 변혁의 과정에 있어 그 일부가 되기를 시도한다.”<sup>6)</sup>

1) John Macquarrie, *Principles of Christian Theology*, 2nd ed. (New York: Charles Scribner's Sons, 1977), 1.

2) Ian G. Barbour, *Myths, Models, and Paradigms: A Comparative Study in Science and Religion* (New York: Harper & Row, 1974), 176.

3) Gordon D. Kaufman, *God the Problem* (Cambridge: Harvard University Press, 1972), 17.

4) Rosemary Radford Ruether, *Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology* (Boston: Beacon Press, 1993).

5) Elizabeth A. Johnson, *She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse* (New York: Crossroad, 1992), 8.

6) Gustavo Gutierrez, *A Theology of Liberation*, Revised Ed. (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1988), 12.

현재 우리가 살아가는 21세기에도 이렇게 시대적 사상들과 풍조를 표방하는 ‘새로운 기조(基調)’의 신학들이 출현하고 있고, 또 앞으로도 계속하여 출현하며 심각한 도전을 해올 것이다. 그러나 이와 같은 ‘신학’의 정체성의 혼란과 ‘참된 신학의 실종’(the disappearance of true theology)이라는 참담한 현상과 관련하여 데이비드 웰스(David Wells)는 “교회의 삶에서 신학이 실종되었으며…복음주의 세계에서 신학이 실종되었다… 교회에 신학이 없는 것만이 아니라 신학에 하나님이 없다”고 우울하게 진단한다.<sup>7)</sup> 이러한 현상은 우리로 하여금 다시금 참된 기독교 신학의 진정한 정체성을 재확인하여야 할 시급한 과제와 책무를 부과하고 있다. 따라서 우리는 한 시대를 풍미하고 안개처럼 흔적도 없이 사라지는 ‘시대사조’(Zeit-Geist)에 근거한 신학이 아니라, 영원히 살아있고, 정확무오한 하나님의 말씀인 성경의 가르침에 따라 정립된 “사도적 정통 개혁신학”(the Apostolic-Orthodox Reformed Theology)을 깊이 있게 체계적으로 재정립하여야만 한다. 참으로 ‘교회의 갱신’은 하나님의 말씀위에 바로 서는 ‘신학의 갱신’으로부터 시작되어야 할 것이다. 본 글에서는 그러한 시작을 위한 하나의 작은 시도로서, 정통적인 기독교 ‘신학’의 의미와 이해에 대한 역사적 고찰을 통하여, 본래적인 ‘신학’의 진정한 의미가 무엇인지 살펴봄과 동시에 개혁신학의 입장에서 “신학”(theologia)을 재정의(re-definition)함으로써 한국개혁신학이 지향해야 할 신학적 방향을 가늠해 보고자 한다.

## II. “신학”(θεολογία; Theologia): 용어와 개념에 대한 역사적 고찰

도대체 “신학”이란 무엇이며, 과연 무엇을 의미하는가? 가장 단순하게 말하자면, 신학(θεολογία)이라는 용어는 어원적으로 “신[神]”(θεός, God)과 “말[言說]”(λόγος, word/discourse/reason, 말/언설/이성)의 합성어이다. 따라서 일반적으로 ‘신학’(θεο-λογία, theologia)은 “하나님에 대

7) David F. Wells, *No Place for Truth* (Grand Rapids: Eerdmans, 1993), 김재영 역, 『신학실종』(서울: 부흥과 개혁사, 2006), 148, 151.

한 언설”(God-talk, speaking about God)을 의미한다. 즉, 그 어원적 의미에 따르면 일차적으로 “하나님에 대하여 말함”(speaking about God)이 바로 ‘신학’이며, 나아가 이것은 또한 “하나님에 대한 합리적이고 체계적인 지식”(a systematic reasoned knowledge of God)을 의미하게 되었다.<sup>8)</sup> 달리 말하자면, “하나님에 대한 설교” 혹은 “신적 진리에 대한 선포”, 그리고 그것의 근거가 되는 “하나님에 대한 거룩한 가르침 혹은 신지식”(神知識, the knowledge of God, *sacra doctrina*)이 곧 ‘신학’이다.

그러나 많은 신학적 용어들과 마찬가지로, “신학”(θεολογία, theologia)이라는 용어 그 자체는 성경으로부터 직접적으로 유래한 것이 아니라 고대 이방 헬라적 용법으로부터 차용된 것이다. 이 “신학”이라는 용어가 사용된 역사적 정황을 살펴보자면,<sup>9)</sup> 먼저 고대 헬라인들은 신(神)들에 대한 신화적 혹은 서사적 설명으로서,<sup>10)</sup> 나아가 후기에는 신화(mythologia)에 대한 철학적 인식이나 비판적인 해석으로서 ‘신학’(theologia)이라는 표현을 사용하였다. 후자의 의미에서 신학이라는 개념을 최초로 사용한 사람은 플라톤(Plato, 427-347 B.C.)으로 알려졌으며,<sup>11)</sup> 이후 아리스토텔레스

8) Cf. Abraham Kuyper, *Principles of Sacred Theology*, trans. J. Hendrik de Vries (Grand Rapids: Eerdmans, 1954), 229-30.

9) “신학”(θεολογία, theologia)이라는 용어의 개념과 그것이 기독교회에서 사용된 역사적 정황과 관련하여는 F. Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*, I. i. 1-9; A. Kuyper, *Principles of Sacred Theology*, 228-47; Richard A. Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics*; vol. I, *Prolegomena to Theology*, 2nd ed. (Grand Rapids: Baker Academic, 2003), 152-58; Edward Farley, *Theologia: The Fragmentation and Unity of Theological Education* (Philadelphia: Fortress, 1989), 29-48; Wolfhart Pannenberg, *Theology and the Philosophy of Science*, trans. F. McDonagh (Philadelphia: Westminster, 1976), 7-14; 228-96; 유해무, 「신학: 삼위일체 하나님을 향한 송영」(서울: 성야, 2007), 71-133을 참조하라.

10) 예를 들어, 오르페우스(Orpheus), 호메로스(Homerus), 헤시오스(Hesiodus)의 서사문학이나 신화적 작품에 “신비신학”(theologia mystica)라는 표현이 나온다. 아리스토텔레스(Aristotle)는 이 세계에 대하여 신화적으로 묘사한 그들을 “신학자”(theologians)라고 불렀고, 이와 반대로 자신처럼 이성에 근거하여 비판적 사고와 학문을 하는 사람들을 “철학자”(philosophers)라고 했다.

11) Cf. Plato, *Republic*, 379a in *Plato: Complete Works*, ed. John M. Cooper (Indianapolis/Cambridge: Hackett, 1997), 1017.

(Aristotle, 384-322 B.C.)와 그의 제자들, 그리고 스토아 철학자들의 문헌에서 자주 사용되고 있다. 특히 아리스토텔레스의 경우 이성적인 탐구로서의 이론적 학문(theoretical science)을 세 가지 범주로 나누었는데, 물리학(physics - 자연에 대한 탐구), 수학(mathematics - 수(數)에 대한 탐구), 그리고 신학(형이상학; theology, first philosophy, 혹은 metaphysics - 존재에 대한 탐구)이 바로 그것이다.<sup>12)</sup> 특별히 아리스토텔레스는 “감각적인 것과 분리된 영원한 부동(不動)의 실재”(the unmoved Mover)가 존재하며, “이 존재가 곧 신(God)”인데, “그 신(神)의 본질적 실재성은 최상으로 선하고 영원한 생명”이기 때문에, “그는 살아있는 존재로서 영원성, 최고 선(善), 그리고 생명은 그에게 속한다”고 했다.<sup>13)</sup> 이와 같이 고대 헬라 철학자들에 의해 이 세계와 신들(gods)에 대한 신화를 합리적인 이성으로 근거하여 비판적으로 판단하고 해석함으로써, 신학이 곧 존재에 대하여 탐구하는 형이상학이 되었으며, 곧 “최고의 존재”인 신(θεός)에 대하여 이성적으로(λογία) 탐구하는 신학(θεολογία)은 최상의 “제일 철학”(the first philosophy)이 되었다.<sup>14)</sup>

이 마지막 용례를 이방선교가 본격화 되면서 헬라/로마 세계와 마주한 신학적 최전선(最前線)에서 초대교회 변증교부들(the Apologetic Fathers)이 차용하여 기독교 신학을 변증하고 표현하는데 사용하였다. 순교자 저스틴(Justin Martyr, c.100-165)은 최초로 교회 안에서 “신학”(theologia)이라는 표현을 사용한 것으로 알려졌고, 그는 기독교만이

12) Cf. Aristotle, *Metaphysics*, II,1, 1026a, 19-22 in *The Complete Works of Aristotle*, vol. II, ed. Jonathan Barnes (Princeton: Princeton University Press, 1984), 1620. 아리스토텔레스에게 있어 형이상학(metaphysics)은 존재 일반에 대하여 다루는 ‘존재에 관한 학문’으로서의 존재론(ontology)을 의미하였다. 그리고 그러한 존재들 가운데 ‘최고의 존재’(the highest reality), ‘부동의 동자’(the unmoved Mover: 움직여지지 않고 스스로 존재하는 것)로서의 신(God)에 대하여 다루는 것을 “제일철학”(first philosophy), 곧 ‘신학’(θεολογία, theologia)이라고 불렀다. Cf. Johannes Hirschberger, *Geschichte der Philosophie*, 강성위 역, 『서양철학사』(상권) (서울: 이문출판사, 1983), 234ff.

13) Aristotle, *Metaphysics*, XII,7, 1072b, 27-30; 1073a, 4-5 (p. 1695).

14) Aristotle, *Metaphysics*, II,1, 1026a, 20-30 (p. 1620).

“유일하게 확실하고 유익한 철학”이라고 했다.<sup>15)</sup> 알렉산드리아의 클레멘트(Clement of Alexandria, c.150-220)의 경우 기독교 신학이야말로 “참된 철학”(the true philosophy)이며, 이방 신화에 대비시켜, 이것은 “하나님의 지혜이신 성자(the Son)에 의해서 전달된 것”으로 “영생하는 말씀(the Logos)의 신학(theologia)”이라고 하였다.<sup>16)</sup> 그러나 클레멘트에 의하면, 철학은 헬라인들에게 필수적인 “하나님의 섭리”이며, 그것은 “하나님께서 직접적으로 그리고 우선적으로 헬라인들에게 주신 선물”이었다. 따라서 그는 유대인에게 주어진 율법과 마찬가지로 헬라인들에게 주어진 철학은 예수 그리스도의 완전한 복음으로 이끌도록 하는 하나의 준비, 곧 ‘초등교사’로 보았다(cf. 갈 3:24).<sup>17)</sup>

기독교 신학 역사에 있어 초기 동방교회 전통에서는 애초에 신지식과 관련하여 주로 “그노시스”(γνῶσις, knowledge)라는 용어를 사용하였으나, 이것이 초대교회에 심각한 위협을 주었던 혼합주의 이단사상인 영지주의(Gnosticism)와 관련됨으로써 오리겐(Origen, c. 185-254)<sup>18)</sup>이 알렉산드리아의 클레멘트를 계승하여 성경에 계시된 참된 삼위 하나님에 대하여 말함과 관련하여 “신학”(theologia)이라는 용어를 기독교적 의미에서 보다 풍성하게 포괄적으로 수용하였다. 그리하여 초대교회 역사가인 가이사라의 유세비우스(Eusebius of Caesarea, c.264-349)의 시대에는 이미 이 용어가 기독교적인 의미로 완전히 보편화되어 정착되었고, 유세비

15) Justin Martyr, *Dialogue with Trypho*, 8 in *Ante-Nicene Fathers* (이후 ANF로 인용함), vol. 1 (Peabody, Mass.: Hendrickson, 2004), 198. Cf. 유해무, 「신학: 삼위일체 하나님을 향한 송영」, 83.

16) Clement of Alexandria, *The Stromata*, I, 13 and 18 in *ANF*, vol. 2 (Peabody, Mass.: Hendrickson, 2004), 313, 321.

17) Cf. Clement of Alexandria, *The Stromata*, I, 5, *ANF*, vol. 2, 305. 그는 말하기를, “양 언약들(옛 언약과 새 언약 / 구약과 신약을)을 제공하신 바로 그 동일한 하나님(the same God)께서 헬라인들에게 헬라 철학을 주셨던 분이라는 사실은 전능자(the Almighty)께서 헬라인들 가운데서 영광을 받으심으로써 나타내신다. 이것은 다음의 사실로부터 분명해진다. 즉, 헬라 철학의 가르침을 받은 자들부터도, 율법의 가르침을 받은 자들로부터도 마찬가지로, 신앙을 받은 자들, 곧 구원받은 하나의 백성으로 불러 모으신다. 그들은 시간적으로 분리된 세 백성들이 아니다”라고 했다. *The Stromata*, VI, 5, *ANF*, vol. 2, 489f.

18) 그의 주요저작 가운데 하나인 “Περὶ ἀρχῶν”(De Principiis, 「원리에 관하여」)는 기독교 신학사에 있어 최초의 조직신학서로 여겨진다.

우스는 사도 요한이 그의 복음서에서 “말씀”(ὁ λόγος, 예수 그리스도)이 곧 하나님이심에 대하여 풍성하게 말함으로서 하나님에 대하여 더욱 분명하게 선포하였기에 그를 “신학자”(ὁ θεολόγος, the theologian)라고 불렀다.<sup>19)</sup> 또한 고대 동방교회 전통에서는 ‘신학’(θεολογια)이라는 용어가 이성적인 합리성(rationality)의 의미보다는 오히려 묵상(meditation) 혹은 관조/성찰(contemplation)과 관련된 신비적(mystical)인 의미를 수반하였다. 따라서 이러한 동방교회의 전통은 인간의 이성적 이해를 초월하는 하나님의 불가해성(incomprehensibility), 하나님의 초월적이며 신비적인 측면, 즉 ‘부정의 신학’(theologia negativa)을 강조한다. 그리하여 동방교회의 헬라 교부(Greek Fathers)에게 있어 신학(theologia)은 “유일하게 참된 하나님, 곧 삼위일체 하나님에 대한 참된 가르침”을 의미하게 되었다.

반면에 초기 서방교회 전통에서는 ‘신학’(theologia)이라는 용어를 주로 이방 신화나 철학과 관련하여 부정적인 의미로 사용하였고, 기독교적인 의미로서 거의 사용하지 않았다.<sup>20)</sup> 예를 들어, 고대 서방교회 신학을 집대성한 어거스틴(Augustine of Hippo, 354-430)은 신지식(the knowledge of God)에 대한 신학적 강설과 연구에 대하여 ‘신학’(theologia)이

19) Cf. Yves M.-J. Congar, *A History of Theology*, trans. Hunter Guthrie (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1968), 29. 이러한 의미에 있어 초대교회 때, 구약과 신약의 모든 저자들, 특별히 선지자들과 사도들이 “신학자들”(theologians)이라고 불렸고, 그리고 사도 요한(the apostle John)과 삼위일체 하나님에 대하여 논구한 나지안주스의 그레고리(Gregory of Nazianzus, c.330-389)가 “신학자”(the theologian)이라는 칭호로 불렸다. Cf. A. Kuyper, *Principles of Sacred Theology*, 231-32.

20) Cf. 유해무, 「신학: 삼위일체 하나님을 향한 송영」, 77-82. 심지어 초기의 주요 서방교회 교부들(the Latin Fathers: 예를 들어 Cyprian, Ambrose, Gregory the Great, Boethius)은 오늘날 우리가 이해하는 것으로는 신학적인 의미에 있어 theologia라는 용어 자체를 알지 못했다. Cf. Yves Congar, *A History of Theology*, 32. 그러나 이러한 사실이 이때 신학적 연구와 행위(doing theology)들이 전혀 없었다는 것을 말함이 결코 아니다. 오히려 풍성한 신학적 발전들이 그들에 의해 계속하여 이루어졌다.

21) Cf. A. Kuyper, *Principles of Sacred Theology*, 237-38. 비록 어거스틴이 몇 군데서 theologia라는 용어를 사용하고 있으나, 그것은 이방 헬라적 용법으로서의 ‘신학’을 지칭하고 있다. Augustine, *The City of God against the Pagans*, trans. R. W. Dyson (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), VIII, ch. 1과 5를 보라.

라는 용어 대신 “doctrina”(가르침, ‘교리’, ‘학문’ 등의 의미를 가짐; e.g., ‘doctrina Chistiana’, ‘sacra doctrina’)라는 표현을 주로 사용하였다.<sup>21)</sup> 그러나 12-13세기에 이르러 중세 대학이 본격적으로 설립되기 시작하였고, 이러한 대학에서 연구되고 가르치는 스콜라 신학(Theologia Scholarium; Scholasticism)이 발흥했을 때, 법학, 의학 등 다른 학문 분과와 마찬가지로 신학도 하나의 체계적인 최고 학문분과로 재정의(re-identification)될 필요가 생겨났다.<sup>22)</sup> 이러한 필요에 따라 아벨라르(Peter Abelard, 1079-1142)는 단순히 ‘신론’(the doctrine of God)만이 아니라 기독교 교리 전체를 포괄하는 “기독교의 가르침에 대한 탐구”(an investigation of Christian teachings)라는 의미에서 ‘신학’(theologia)이라는 용어를 확장된 개념으로 수용하여 사용하였고,<sup>23)</sup> 특히 토마스 아퀴나스(Thomas Aquinas, 1225-1274)의 『신학대전』(Summa Theologiae)은 이 용어를 일반적으로 사용하게 된 결정적인 계기가 되었다.<sup>24)</sup> 이와 같이 서방교회 전통에서는 중세 스콜라 신학자들이 아리스토텔레스의 철학과 논리학에 기초하여 전체적인 기독교 신앙과 가르침들을 보다 명확하게 합리적으로 설명하기 위한 하나의 체계적인 학문(science)으로서 ‘신학’(theologia)이라는 용어를 사용함으로써 비로소 정착되었다. 그러나 이러한 ‘신학’(θεο-λογία) 이해에 있어 노출되는 문제점은 삼위일체 하나님에 대하여 말하는 본래적 의미의 ‘신’(θεο)학보다는 하

22) 서방교회에서 “신학(theologia)이라는 용어는 대학의 ‘신학부’(facultas theologia)라는 표현과 함께 처음으로 일반적인 용법으로 정립되었다.” B. Geyer, “Facultas theologia: Eine bedeutungsgeschichtliche Untersuchung,” *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, vol. 75 (1964): 143. 여기서는 W. Pannenberg, *Theology and the Philosophy of Science*, 8에서 재인용함.

23) 기독교 교리에 대한 논리적인 설명을 시도한 그의 신학적 저작들인 *Theologia Summi Boni* (1121); *Theologia Christiana* (c. 1125); *Theologia Scholarium* (c. 1133-1134) 등을 참조하라. 특히 그의 저작에서 ‘스콜라 신학(Theologia Scholarium)’이라는 명칭이 명시적으로 나타난다.

24) Cf. Alistair McGrath, *Historical Theology: An Introduction to the History of Christian Thought* (Oxford: Blackwell, 1998), 소기천 외 3인 역, 『신학의 역사』(서울: 지와 사랑, 2005), 5. 그러나 아퀴나스의 『신학대전』(*Summa Theologiae*)에서도 theologia 보다는 거의 대부분의 경우 어거스틴을 따라 ‘sacra doctrina’라는 표현이 훨씬 빈번하게 사용되고 있다.

나의 학문으로서의 신학(*λογία*)이 더 강조되는 경향이다.

그리하여 16세기 종교개혁자들은 대체로 ‘신학’(theologia)라는 용어를 긍정적인 의미로 사용하기를 기피하는 경향이 있었다. 마틴 루터(Martin Luther, 1483-1546)는 비록 빈번하게 ‘신학’(theologia)이라는 용어를 사용하긴 했으나, 사변적인 중세 스콜라 신학을 “영광의 신학”(theologia gloria)이라 비판하며, 이에 대비시켜 “십자가의 신학”(theologia crucis)을 주장하였다. 존 칼빈(John Calvin, 1509-1564) 또한 긍정적인 의미보다는 부정적인 의미에서 이 용어를 더 많이 사용하였으며, 대신에 어거스틴을 따라 “가르침”(교리, *doctrina*)이라는 용어를 선호했다.<sup>25)</sup> 이후 17세기 개혁파 정통주의(Reformed Orthodoxy) 신학자들 또한 초기에는 이 용어가 성경으로부터 직접적으로 유래하지 않았다는 사실로 말미암아 잠시 주저하다가, 곧 이 용어의 성경적인 신학적 의미를 정당화하여 일반적으로 사용하게 되었다.<sup>26)</sup> 예를 들어, 17세기 개혁파 정통주의 신학을 가장 원숙하게 체계화한 프란시스 튜레틴(Francis Turretin, 1623-1687)은 비록 ‘신학’(theologia)이라는 용어가 성경에 그 철자와 형식적으로는 나타나지 않지만, 그 내용과 의미에 있어서는 “하나님의 말씀”(logos tou theou, *logia tou theou*; 롬 3:2; 벰전 4:11; 히 5:12)이라는 표현에서 분명하게 드러나므로 성경적으로 정당화될 수 있다고 보았고,<sup>27)</sup> 이후 이 용어는 그 보편성을 확보하며 오늘에 이르기까지 계속하여 사용되고 있다.

헬라어로부터 유래된 ‘신학’(theologia)이라는 용어는 이방인들의 학파들로부터 거룩한 용법으로 전이되었다… [그러나] 우리는 성경에 하늘의 가르침(*doctrina coelestis*)을 표현하는 여러 가지 동의어들이 있음을 부정하지 않는다. 그것은 “비밀한 가운데 있는 하나님의 지혜”(고전 2:7), “바른

25) Cf. 유혜무, 『신학: 삼위일체 하나님을 향한 송영』, 72f.

26) Cf. R. A. Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics*, vol. I, 152-58.

27) F. Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*, I.i.2.

말씀의 형식”(딤후 1:13), “경건함에 속한 진리의 지식”(딤후 1:1), “[미쁜 말씀의] 가르침”(딤후 1:9)이라 불리어졌고, 또 다른 유사한 표현들로 묘사되었다. 그러나 그럼에도 불구하고 이 용어(theologia)는 존속될 수 있고 또한 반드시 그리해야 하는데, 그것은 이 용어가 아주 오랫동안 사용되어져 왔을 뿐만 아니라, 이 구원하는 지식(the saving science)을 표현함에 있어 가장 적절한 것이기 때문이다.<sup>28)</sup>

그러나 ‘신학’(θεο-λογία)의 어원적 용례들을 살펴보면, “θεο-”는 동시에 주격(the subject)과 목적격(the object)으로 이해 될 수 있다.<sup>29)</sup> 이것을 주격으로 취할 경우 “하나님께서 말씀하신다”(Deus dixit)는 것을 의미하며, 이것은 “하나님의 말씀”(the speaking of God, the Word of God), 곧 “신적 계시”(the divine revelation)를 말하는 것이다. 또한 이것을 목적격으로 취할 경우, “하나님에 관하여 말함”(the speaking about God)을 의미한다. 이러한 의미에서, 튜레틴은 “신학(theologia)이라는 용어가 ... 적절하게 사용되려면, ‘하나님의 말씀’(Theou Logon)이라는 의미와 ‘하나님에 관한 말씀’(logon peri tou Theou)이라는 의미 모두를 말해야 한다. 이들 두 가지는 반드시 함께 결합되어야만 하는데, 왜냐하면 우리는 하나님[의 말씀] 없이 하나님에 관하여 말할 수 없기 때문”이라고 주장한다.<sup>30)</sup> 그러므로 우리는 이러한 두 측면을 종합하여 ‘하나님께서 말씀하신 바, 하나님의 말씀(the Word of God)인 성경의 가르침에 따라, 곧 신적 계시에 근거하여 하나님에 관하여 말하는 것(the speaking about God)’이 곧 신학(θεο-λογία)이라고 이해할 수 있다. 왜냐하면, 기독교 신학(Christian theology)이 단순히 신화학(mythology - 신[적인 것]들에 대하여 말함)이나 일반 종교학, 혹은 “거짓된 신학”(theologia falsa)이

28) F. Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*, I, i. 4-5.

29) A. Kuyper, *Principles of Sacred Theology*, 230.

30) Francis Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*, trans. Georage M. Giger (Phillipsburg, N.J.: P & R Publishing, 1992), I, i. 7.

아니라 진정 “참된 신학”(theologia vera)이 되려면, 반드시 하나님의 말씀(the Word of God, 곧 성경)의 가르침에 따라 하나님에 관하여 말해야만 하기 때문이다. 나아가 우리가 신학함(doing theology)에 있어 “하나님의 말씀”(성경, 곧 하나님의 계시)과 우리 자신이 “하나님에 관하여 하는 말들”은 반드시 서로 나뉘일 수 없도록 결합되어야만 하지만, 동시에 이 두 가지를 서로 구분해야 하고, 동일시 혹은 혼동해서도 안되며, 또한 서로 나누거나 분리해서도 안된다. 만일 이 두 가지를 동일시하거나 혼동하게 되면, 그때 인간의 신학이 절대화 혹은 교조화(敎條化)되는 오류를 범하게 되고, 또한 서로 나누거나 분리되면 그 신학은 더 이상 “참된 신학”일 수가 없다. 왜냐하면 영원한 “하나님의 말씀”은 언제나 정확무오하고 불변하지만, 하나님의 말씀에 대한 해석의 결과인 “우리의 신학”(theologia nostra)은 언제나 부분적이고 상대적이며 도상(途上)에 있는 “순례자의 신학”(theologia viatorum)일 따름이기 때문이다(cf. 고전 13:12).

이러한 “신학”(theologia)에 대한 역사적인 용법에 따라 일반화된 현대적 이해에 따르면, 전통적으로 좁은 의미에 있어 신학(the theology proper)은 “신론”(특별히 ‘삼위일체론’, the doctrine of Trinity)을 의미하지만, 보다 넓은 의미로는 삼위일체 하나님과 그가 지으신 바, 인간과 우주, 즉 피조세계와 관계하시며 행하시는 모든 일들의 전(全) 영역들을 포괄하는 성경적인 기독교 교리(Doctrina Christiana) 전체를 포괄한다.<sup>31)</sup> 이러한 의미에서 대체로 기독교 신학은 다음의 5가지 사실들을 포함한다:

- (1) 가장 좁은 의미로서 스스로를 계시하신 삼위일체 하나님(the Triune God)에 대한 참된 신지식을 말한다.
- (2) 정확무오하게 영감된 성경에 주어진 신적 계시 그 자체(divine revelation itself)로서 구원에 필수적인 모든 지식의 총합을 포함한다.
- (3) 직접적인 성경의 해석이나 혹은 성경의 여러 본문들로부터 추출된 결

31) Cf. Henry C. Thiessen, *Lectures in Systematic Theology*, revised by Vernon D. Doerksen (Grand Rapids: Eerdmans, 1994), 1-2.

론들로서 신앙으로 수납된 지식들을 포함한다.

- (4) 신앙의 설명 혹은 변증을 목적으로 합리적인 이성의 방법에 의해 신적 계시로부터 구성된 신지식(*scientia, science*) 혹은 신적 지혜(*sapientia, wisdom*)를 포함한다.<sup>32)</sup>
- (5) 마지막으로 가장 광의의 의미에서 신학은 신학교에서 교육되는 모든 교과목들, 성경언어학으로부터 시작하여 성경주석, 구약/신약신학, 교회사, 교의와 교리사, 교의학(조직신학) 뿐만 아니라 기독교 윤리, 선교, 목회, 신학교육 등 모든 실천적 분과들을 포괄하여 사용한다.<sup>33)</sup>

### III. ‘신학’에 대한 고전적인 정의와 이해

#### 1. 고대 동방교회 교부들의 ‘신학’(θεολογια)에 대한 정의와 이해

사도시대 이후 교회 안에서 기독교 신앙에 대한 변증으로서 신학적 작업이 본격적으로 시작된 2세기의 가장 중요한 변증가인 순교자 저스틴(Justin Martyr, c.100–165)은 최초로 긍정적인 의미에 있어 “신학”(theologia)이라는 표현을 명시적으로 사용하였고, 그것은 기본적으로 “어떤 이를 하나님으로 부르다, 하나님으로 선언하다”(theologein)라는 의미를 가졌다.<sup>34)</sup> 헬라철학에 정통했던 저스틴은 그 스스로 “그리스도에 관한 철학자”(기독교 철학자)로 여겼고, 신학을 헬라철학보다 더 우월한 “참된 철학”(true philosophy)이라고 정의했다. 그 이유는 모든 세상의 철학들이 “로고스의 씨앗”(logos spermatikos)에 근거하지만, 기독교

32) Richard A. Muller, *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms* (Grand Rapids: Baker Book House, 1993), 298–99.

33) Cf. James L. Garrett, *Systematic Theology: Biblical, Historical, and Evangelical*, vol. 1 (Grand Rapids: Eerdmans, 1990), 3.

34) 유헤무, 『신학: 삼위일체 하나님을 향한 송영』, 85f.

교는 선재하는 우주적이며 보편적인 로고스(the Logos) 자신이 사람이 되어 오신 예수 그리스도를 하나님의 아들로 경배하고 사랑하기 때문이다.<sup>35)</sup> 즉, 철학은 “지혜를 사랑하는 것”(philo-sophia)이고, 기독교는 참 진리이자, 지혜(the Logos) 자체이신 예수 그리스도를 사랑하고 경배하기 때문에 “참된 철학”이며, 나아가 “성부와 함께 예수 그리스도가 곧 하나님이라고(theologein), 주님이심을 말함(kyriologein)”이 곧 신학이라고 이해하였다.

**알렉산드리아의 클레멘트(Clement of Alexandria, c.150-c.220)** 또한 저스틴을 계승하여 ‘지혜/진리를 사랑하는 것’으로의 철학과 신학을 거의 동의어로 이해하였으며, 그 두 가지의 종합을 시도하였다.<sup>36)</sup> 이러한 클레멘트의 신학방법론은 신학사에 있어 이성과 신앙, 철학과 신학을 종합하려는 ‘포괄적인 신학적 유형’(theological inclusivism)의 대표적인 예시를 보여주었다. 그는 이방 헬라 철학에 대하여 말하기를, 오히려 헬라 철학자들(cf. Plato, Aristotle)이 ‘하나님을 말함’(신학)에 있어 더 오래되고 우월했던 모세와 선지자들로부터 철학을 배웠다고 하며,<sup>37)</sup> 특히 “모세

35) Cf. Justin, *The Second Apology*, XIII, ANF, vol. 1, 192.

36) 클레멘트는 알렉산드리아에서 태어나 당시 주류 철학자들과 마찬가지로 여러 곳을 떠돌며 철학을 배웠고, 알렉산드리아에서 판테누스(Pantaenus, c.200년경 사망)에게 신학을 배웠으며, 그곳의 교리문답학교(catechetical school)에서 가르치며 교양 있는 이방인들에 대하여 기독교 신앙의 변증에 주력하였다. Cf. Hubertus R. Drobner, *Lehrbuch der Patrologie* (Freiburg im Breisgau: Herder, 1994), 하성수 역, 『교부학』(왜관: 분도출판사, 2001), 215f. 크라프트(H. Kraft)는 클레멘트에 대하여 평가하기를, “[그의 목표는] 성경의 기초 위에서 그리고 과학적 방법의 도움으로 성경의 해석과 철학적 비판 아래서도 견뎌낼 수 있는 이론적인 사상의 체계를 세우는 일이다. … 클레멘트는 단지 의지만이 아니라 실제로 철학과 신학을 서로 밀접하게 관련시킨 최초의 사람이라고 해도 과언이 아니다”라고 한다. H. Kraft, *Early Christian Thinkers: An Introduction to Clement of Alexandria and Origen* (New York: Association Press, 1964), 33. 여기에서는 Roger E. Olson, *The Story of Christian Theology: Twenty Centuries of tradition and Reform* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1999), 김주한/김학도 역, 『이야기로 읽는 기독교신학』(서울: 대한기독교서회, 2009), 102에서 재인용함.

37) Clement of Alexandria, *The Stromata*, I,21,28, ANF, vol. 2, 324ff, 340f.

38) Clement, *The Stromata*, I,22, ANF, vol. 2, 335. 클레멘트는 알렉산드리아에서 활동했던 유대인 역사가인 필로(Philo, B.C.20-A.D.50)를 따라 모세를 “신학자”로 지칭함으로써 기독교회에서 “신학자”(theologian)라는 표현을 최초로 사용하였다. Cf. 유혜무, 『신학: 삼위일체 하나님을 향한 송영』, 92, 126 n.53.

는 신학자(theologian)이자 선지자였으며, 또한 거룩한 율법의 해석자"라고 했다.<sup>38)</sup> 이러한 방식으로 클레멘트는 "하나님을 대신하여 하나님에 대하여 언설[선포]함이 신학"이라고 이해했다.<sup>39)</sup> 나아가 그는 "지혜/진리 자체"이신 예수 그리스도(the Logos=the Wisdom/the Truth)에 의하여 완전한 진리가 주어진 기독교야말로 "참된 철학"(true philosophy)이라고 했으며, 또한 "영생하는 말씀의 신학(theology of the Logos)", "정통 신학"(orthodox theologia)이라는 표현을 사용했다.<sup>40)</sup> 클레멘트에 의하면, 절대적 진리인 로고스(the Logos), 즉 그리스도를 아는 것이 하나님의 신비를 아는 참된 신학이다. 나아가 그는 신앙과 지식의 관계에 대하여 말하면서, "믿음이 없이는 지식이 있을 수 없고, 또한 지식이 없이는 믿음이 있을 수 없다"고 했다.<sup>41)</sup> 그러나 구원의 길에 있어 그 출발점은 언제나 믿음(faith)이고, 최상의 것을 소망(hope)하며 지식의 길에서 연단되어, 그 목적지인 사랑(love)은 그 과정을 완성한다고 하였다(cf. 고전 13:13).<sup>42)</sup> 클레멘트에 따르면, 실로 신지식(神知識)은 오직 신앙에 의해서만 가능하며, 믿음은 모든 지식의 토대라고 하였다.<sup>43)</sup>

신학사에 있어 최초의 조직신학서로 간주되는 『원리에 관하여』(Περὶ ἀρχῶν, *De Principiis*)와 함께 수많은 신학적 저술들을 남긴 **오리겐(Origen, c.185-c.254)**은 비록 후대에 이단논란이 있었지만(553년, 제2차 콘스탄티노플공의회), 고대 동방교회의 가장 위대하고 조직적인 교부신학자로 평가된다. 그는 알렉산드리아 학파의 전통을 이어받아 철학과 신학을 종합하여 거대한 체계화를 시도하였다. 그러나 오리겐에 있어 철학을 공부하는 주된 목적은 하나의 기독교 철학, 즉 "신적 철학"(divine philosophy)으로서의 '신학'을 세우기 위함이며, 이것은 사색적이기도 하

39) 유해무, 『신학: 삼위일체 하나님을 향한 송영』, 91, 92.

40) Clement, *The Stromata*, I, 13, 18; iv, 25; v, 8, ANF, vol. 2, 313, 321; 438; 455.

41) Clement, *The Stromata*, V, 8, ANF, vol. 2, 444.

42) Clement, *The Stromata*, II, 6, iv, 7, ANF, vol. 2, 354, 418f.

43) Clement, *The Stromata*, II, 2-3, ANF, vol. 2, 348-49.

44) Cf. Henri Crouzel, *Origen*, trans. A. S. Worrall (Edinburgh: T & T Clark, 1989), 161.

지만 성경계시와 사도적 신앙전통에 기초한 영적이고 복음적인 내용을 말하는 것이었다.<sup>44)</sup> 그는 이방 철학이나 이단적인 사상(영지주의)에 대하여 기독교 신앙을 변증하기 위하여 그들에 의해 제기되는 문제들을 성경의 가르침에 따라 하나의 지적인 체계를 제공하고자 노력했다.<sup>45)</sup> 이와 같이 오리겐은 신학에 있어 철학과 이성의 중요한 역할을 인정하지만 신적계시와 신앙의 역할 또한 더욱 강조하였다. 나아가 오리겐에 있어서도 본질적으로 “하나님에 대하여 말함”(theologein)이 신학이며, 이것을 성부와 성자 하나님뿐만 아니라 성령 하나님께로 신학을 확장하였고, 이로써 온전한 ‘삼위일체 신학’의 정립을 향한 중요한 기초를 마련하였다. 오리겐은 하나님의 구원의 신비를 말하는 “경륜”(오이코노미아, oikonomia)과 하나님의 존재의 신비를 말하는 “신학”(테오로기아, theologia)을 구별하였고, 구원의 경륜을 통하여 알려지는바, 삼위 하나님의 내적 존재의 의미를 말하며 구별된 ‘세 위격들’(treis hypostases)이 영원부터 존재한다(coeternal)고 말했다.<sup>46)</sup> 이와 같이 오리겐으로 말미암아 ‘경륜’(oikonomia—the economic Trinity, 경륜적 삼위일체)은 이제 ‘신학’(theologia—the immanent Trinity, 내재적 삼위일체)으로 발전하게 되었다. 뿐만 아니라 오리겐은 “예수님, 선지자, 성경이 하나님에 대하여 말하는 것이 신학이라는 새롭고 광범위한 어법을 정착”시켰고, 찬양이나 기도를 통해 하나님에 대하여 말하는 것도 역시 신학이라고 했다.<sup>47)</sup>

**아타나시우스(Athanasius, c.296–373)**는 “니케아 신앙의 확고한 승

45) 오리겐이 기독교 신앙을 꿰뚫은 증기플라톤 철학자 켈수스(Celsus) 대하여 반박하며 쓴 변증서인 『켈수스에 대한 논박』(*Contra Celsum*, c. 248)은 2-3세기에 이루어진 기독교 신앙에 대한 변증 운동의 최고봉으로 평가된다. Cf. Henry Chadwick, *Origen: Contra Celsum* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980), IX.

46) Origen, *Commentary on St. John's Gospel*, II, 6. Cf. Catherine M. LaCugna, *God for Us: The Trinity and Christian Life* (San Francisco: HarperSanFrancisco, 1991), 2, 4, 29. 오리겐은 삼위일체론과 관련해서, “위격”을 설명하기 위하여 “휘포스타시스”(ὑποστάσις)라는 용어를 처음으로 사용하였다.

47) 유해무, 『신학: 삼위일체 하나님을 향한 송영』, 93, 94f.

48) Johannes Quasten, *Patrology*, vol. III, 20. 그리하여 나지안주스의 그레고리(Gregory of Nazianzus)는 아타나시우스를 “교회의 기둥”(the pillar of the Church)이라 칭송했다(*Or.* 21, 26).

리자이자 위대한 파수꾼"으로 평가되며,<sup>48)</sup> 그는 이전의 교부들과는 달리 '기독교 철학자'가 아니라 교회의 신학자와 감독으로서 신학을 전개한 첫 번째 헬라교부이다.<sup>49)</sup> 또한 아타나시우스는 아리우스의 이단적인 삼위일체론을 논박함에 있어 자신의 신학을 오직 성경과 그 가르침에 부합하는 '신앙의 규범'(regula fidei) 및 '니케아 신조'(Nicene Creed)에 정초시킴으로서 정통적인 신학방법론의 중요한 모범을 보여주었다.<sup>50)</sup> 아타나시우스가 아리우스주의와의 신학적 투쟁에 있어 지키고자 했던 것은 바로 '성자의 완전한 신성'이며, 이것은 니케아 신조의 핵심내용인 성자께서 성부와 "ὁμοούσιος"(homoousios, 동일본질)이심을 천명함으로 나타났다. 이것을 성경적으로 증거하기 위해 그는 구약(cf. 신 6:4; 5:13; 시 119:90,91; 146:7,9)과 신약(요 1:1)에서 성자께서 하나님의 말씀과 지혜로서 창조와 섭리 사역에 동역하셨음을 말하는 가운데, "말씀" 곧 성자를 하나님이라 칭하는 모세와 사도 요한을 "신학자"(theologian)라고 불렀다.<sup>51)</sup> 이와 같이 아타나시우스에게 있어 "신학은 삼위일체 하나님에 대한 언설이다. ... 신학은 이 [삼위] 하나님에 대한 지식이요 경배이다. 이 점에서 신학은 삼위일체론이다."<sup>52)</sup> 그러므로 아타나시우스는 "만일 신학이 삼위일체론에서 완전하다면, 이 신학은 참되고 유일한 경건이며, 또한 선이요 진리이다"라고 말한다.<sup>53)</sup>

이와 같은 "삼위일체 하나님에 대한 언설이 곧 신학"이라는 고전적인 이해는 카파도키아 교부들(the Cappadocian Fathers)에 의하여 보다 완전하게 정립되었는데, 그들은 다음의 세 신학자들, 가이사라의 바실(Basil of Caesarea, 329-c.377/379), 바실의 동역자인 나지안주스의 그레

49) Cf. Hans Von Campenhausen, *The Fathers of the Greek Church*, trans. L. A. Garrard (London: Adam and Charles Black, 1963), 69.

50) Cf. Athanasius, *Discourses Against the Arians*, I, 9 in *Nicene and Post-Nicene Fathers* (이후 NPNF로 인용함), vol. 4, 311.

51) Cf. 유해무, 『신학: 삼위일체 하나님을 향한 송영』, 98-100.

52) 유해무, 『신학: 삼위일체 하나님을 향한 송영』, 101.

53) Athanasius, *Discourses Against the Arians*, I, 18, NPNF, vol. 4, 317.

고리(Gregory of Nazianzus), 그리고 바실의 동생인 닛사의 그레고리(Gregory of Nyssa, c.330-389)를 말한다.<sup>54)</sup> 이들은 고대 동방교회 신학의 정립과 특히 성부와 성자께서 “동일본질”(homoousios)이심을 고백한 니케아 공의회(the Council of Nicea, 325) 이후 계속된 신학적 논쟁에 참여하여 ‘성령 하나님의 참된 신성’을 분명히 고백함으로써 정통 삼위일체론 확립에 지대한 신학적 공헌을 하였다. 기독교회 역사를 통하여 “위대한”(ὁ μέγας, the Great)이라는 칭호를 받은 **대(大)바실(Basil the Great of Caesarea)**은 신학사에 있어 최초로 『성령에 관하여』(*On the Holy Spirit*, c.375)라는 책을 저술하였기 때문에, 그는 흔히 “성령의 신학자”로 알려졌다.<sup>55)</sup> 그는 성령께서도 성부와 성자와 함께 “똑같이 찬양(ὁμότιμον)과 경배와 영광을 받으시는” 완전한 신성을 가지신 하나님이심을 분명히 함과 동시에, 이전에는 거의 동의어로 혼용되던 “우시아”(οὐσία, [공통적] 본질)와 “히포스타시스”(ὑπόστασις, [개별적] 실체)의 개념적 구분을 통하여 삼위격(τρεῖς ὑποστάσεις)의 명확한 구별과 동시에 그 본질에 있어 하나이심(μία οὐσία)을 분명하게 했다.<sup>56)</sup> 여기에서 신학방법론과 관련하여 한 가지 특기할 만 한 것은 바실이 그의 저작을 통하여, 소위 교부들의 가르침을 통하여 신학적인 교리의 정통성을 논증하는 방식, 즉 “교부 논증”(argumentum patristicum)의 방법을 처음으로 사용하였고, 이 방법론은 어거스틴과 키릴에 의하여 수용되었으며, 이후 신학사에 있어 계속하여 중요한 신학원리로 사용되고 있다.<sup>57)</sup>

나아가 사도 요한과 더불어 “신학자”(the theologian, 451년 칼케돈 공의회)라는 칭호를 받은 **나지안주스의 그레고리(Gregory of**

54) 이들에 대한 간략한 입문서로는 Anthony Meredith, *The Cappadocians* (Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1995); 김석환, 『교부들의 삼위일체론』 (서울: 기독교문서선교회, 2001)을 참조하라.

55) Cf. St. Basil the Great, *On the Holy Spirit* (Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 1980).

56) Basil the Great, *Letter*, 38, *NPNF* (2nd Series), vol. 8, 137-41.

57) Cf. Hubertus R. Drobner, *Lehrbuch der Patrologie* (Freiburg: Verlag Herder, 1994), 하성수 역, 『교부학』 (예관: 분도출판사, 2001), 384.

Nazianzus)는 '신학(theologia)과 '경륜(oikonomia)을 분명히 구분하면서, 신학을 '삼위일체 하나님의 본성에 관하여 말하는 것'으로 아주 협의의 의미로 정의했다.<sup>58)</sup> 그는 바실과 동일한 입장을 유지하면서 신학적으로 더욱 심화시켜, 성령 하나님의 "동일본질"(homoousia)을 명확하게 언명함과 동시에, 삼위일체 하나님의 존재에 있어 서로 구별된 "특성"(ιδιότης)을 가진 "휘포스타시스"(hypostasis)의 개념을 상호간의 "관계"(σχέσις, relation)로 설명하는 아주 중요한 신학적 발전을 이루었다. 즉, 삼위 하나님의 '세 위격'들은 서로 구별된 특성을 가지시며, 또한 서로 다른 "세 존재들"이 아니라 "세 관계들"임을 분명히 했다.<sup>59)</sup> 이러한 '관계적 존재론'(relational ontology)에 의하면, 성부는 "출생하지 않으신 분"(ἀγεννησία)이시며, 성자는 성부에게서 "출생하신 분"(γέννησις, generation)이시고, 성령은 성부로부터 "발출되신 분"(ἐκπόρευσις, procession)이시나, 세 위격이 공히 하나의 동일본질(homoousia)이시며, 함께 영원하시다.

또한 "교부중의 교부", "닛사의 별"(제2차 니케아공의회), 그리고 "우주적 박사"(고백자 막시무스)라고 불린 닷사의 그레고리(Gregory of Nyssa)는 삼위일체 하나님은 그 본질과 모든 행위나 역할에 있어 항상 공유적이기 때문에 각 위격의 분명한 구별에도 불구하고 "삼신론"(tritheism)이 아님을 분명히 했다. 즉, 삼위일체 하나님의 존재론적 동일본질성을 그의 행위(사역)에까지 확장하여 그 하나되심을 "외부를 향한 삼위일체 하나님의 사역은 분리되지 않는다"(opera trinitas ad extra indivisa sunt)라는 원리를 주장하였으며, 이것을 세 위격간의 상호관계성을 설명하는 "페리코레스시스"(περιχώρησις, co-inherence 혹은 inter-

58) Gregory of Nazianzus, Orat. XLV, iv. 그에 의하면, '신학(theologia)은 삼위일체 하나님의 본성에 대하여 연구하는 것이며, '경륜(oikonomia)은 삼위일체 하나님의 사역에 대하여 연구하는 것이다.

59) Gregory of Nazianzus, Orat. XXXI, ix. 즉, '성부', '성자', '성령'의 각 이름들은 삼위일체 하나님의 "본질" 혹은 "사역"(행위)을 표현하는 것이 아니라, 삼위일체 하나님의 각 구별된 위격들의 상호관계를 나타내기 위한 이름이다. Cf. 김평채, 『교부 열전(중권)』(서울: CLC, 2005), 180.

penetration, 상호공재성)라는 개념으로 명쾌하게 설명함으로써 또 하나의 중요한 신학적 발전을 이루었다. 그는 비록 신학적 개념의 명증성을 위해 철학적 개념과 용어들을 사용하긴 하지만, 신학적인 논증을 위하여 항상 성경과 교부들의 전통에 의존하였다. 또한 그는 신학함에 있어 이성적인 이해보다는 신앙의 수용을 강조하는 “기독교 진리의 신비(mysterion)”를 말하는 “신비의 신학”(theologia mysterionis)을 주장했으며, 나지안주스의 그레고리와 마찬가지로, 삼위일체 하나님의 본질에 대하여는 우리가 이성적으로는 결코 파악할 수 없기 때문에(cf. 신적 불가해성[divine incomprehensibility]), 항상 ‘무엇이 아니다’라고 말하는 ‘부정의 방식’(via negationis)으로만 하나님에 대하여 말할 수 있다는 “부정의 신학”(theologia negativa)의 원리를 정초시켰다. 이와 같이 카파도키아의 세 신학자들의 위대한 신학적 공헌을 통해 “하나의 본질 - 세 위격[실체]”(μία οὐσία - τρεις ὑποστάσεις)이라는 형식으로 고대 동방교회의 정통 삼위일체 신학이 완전히 정립되어졌고, 이것은 콘스탄티노플 공의회(381)에서 교회의 정통교의(orthodox dogma)로 공식화 되었다.

## 2. 서방교회 전통에서의 ‘신학’(theologia)의 정의와 이해

2세기경 라틴어를 사용하는 카르타고(Carthage)를 중심으로 기독교 문화가 융성하였으며, 이곳에서 터툴리안, 키프리안, 암브로시우스, 히에로니무스(제롬), 어거스틴 등 위대한 서방교회 교부들이 활동하였다.<sup>60)</sup> 신학사에 있어 ‘서방신학의 아버지’ 혹은 ‘라틴신학의 대변자’로 일컬어지는 **터툴리안(Tertullian, c.160-c.225)**은 ‘삼위일체’(trinitas, Trinity)와 같이 현재 우리가 상용하고 있는 수많은 신학용어들을 처음으로 도입하여 사용하였다. 특히 터툴리안은 구원의 경륜과 신비를 말하는 ‘오이코노미아’(oikonomia)와 하나님의 존재의 본질과 신비를 말하는 ‘신

60) Cf. 서요한, 『초대교회사』(서울: 그리스, 2010, 수정3판), 363.

61) Cf. La Cugna, *God for Us*, 27ff.

학’(theologia)의 관계를 재설정함으로써 삼위일체 하나님을 군주론(Monarchianism)으로 설명하려 하였다.<sup>61)</sup> 터툴리안에 의하면, “오직 한 분 하나님이 계시며, 그 다음 하나님의 경륜(oikonomia) 아래에서 유일하신 한 분 하나님이 하나님으로부터 발현된 말씀 곧 아들을 가지는데, 그로부터 만물이 창조되었다. … 우리가 믿는 바, 그는 성부로부터 보냄을 받은 신인(Man and God)이신 사람의 아들이자 하나님의 아들, 예수 그리스도라 불리우신 분이다.”<sup>62)</sup> 이러한 방식으로 터툴리안은 주로 ‘경륜’으로부터 삼위일체 ‘신학’을 정립하는데 집중하였다. 그럼으로써 터툴리안은 “하나의 본질 - 세 위격”(una substantia - tres personae)이라는 서방교회 삼위일체론의 기초를 정립하였을 뿐만 아니라, 또한 성령 하나님이 “[성부] 하나님과 성자로부터”(a Deo et Filio) 나오신다고 함으로서 최초로 “필리오퀘”(Filioque)의 개념을 제시하였다.<sup>63)</sup> 또한 신학방법론적인 측면에서 알렉산드리아 학파와는 달리 터툴리안은 대체로 이방철학에 대하여 아주 적대적이었고, 그것을 비성경적인 것으로 이단시 하였다. 그는 “이방 철학은 이단들의 조상”이며,<sup>64)</sup> “철학자들의 하나님”(philosophorum Deus)은 성경의 하나님과 아무런 상관이 없다고 했다.<sup>65)</sup> 이러한 터툴리안의 신학적 태도는 다음과 같은 그의 유명한 도발적 언명에서 분명하게 드러난다: “도대체 아테네와 예루살렘이 무슨 관계가 있는가? 아카데미와 교회 사이에, 이교도들과 기독교인들 사이에 무슨 일치가 있는가? … 우리의 신앙에 더하여 더 이상 추구할 믿을 만한 것은 없다. 우리의 신앙은 탁월하기 때문에, 그 외에 우리가 믿어야 할 것은 더 이상 없다.”<sup>66)</sup> 나아가 그는 기독교 신앙과 관련하여, “나는 그것이 불합리하기 때문에 믿는다”(Credo quia absurdum est), “나는 그것이 불가능하기 때문에 믿는

62) Tertullian, *Against Praxeas*, II, ANF, vol. 3, 598.

63) Tertullian, *Against Praxeas*, VII, ANF, vol. 3, 603.

64) Tertullian, *On Prescription against Heretics*, VII, ANF, vol. 3, 246.

65) Tertullian, *Against Marcion*, II, xxvii, ANF, vol. 3, 319.

66) Tertullian, *On Prescription against Heretics*, VII, ANF, vol. 3, 246.

67) Tertullian, *On the Flesh of Christ*, V, ANF, vol. 3, 525.

다”(Credo quia impossibile est)라고 말했다.<sup>67)</sup> 그의 이러한 언명들은 지식이나 이성보다 단순한 신앙을 절대적 우위에 두는 ‘배타적인 신학적 유형’(theological exclusivism)의 대표적인 예시를 보여주었다.

흔히 동방교회의 오리겐에 비견되고, “은총의 박사”(Doctor Gratiae)라 불리우며, 고대 서방교회 신학을 집대성한 **어거스틴(Augustine of Hippo, 354-430)**은 신학을 “신성(혹은 ‘신적 본질’)에 대한 이해 혹은 강론”(de divinitate ratio sive sermo)이라고 정의했다.<sup>68)</sup> 그는 또한 “믿기 위하여 이해하라”(intellige ut credas), 그리고 “이해하기 위하여 믿어라”(crede ut intelligas)<sup>69)</sup>라는 유명한 신학적 명제를 남겼다. 또한 “신앙은 추구하고 지성은 발견한다”(fides quaerit, intellectus invenit), 그리고 “우리가 믿지 아니하면 이해하지 못할 것이다(nisi credideritis, nonintelligetis, 사 7:4, LXX)”라는 언명은 그의 신학방법론을 한마디로 요약하는 것이다.<sup>70)</sup> 이것은 이성에 대한 신앙의 우선성 및 신앙과 신학과의 역동적이며 변증법적인 관계를 간명하게 잘 표현한 것이라고 하겠다. 실로 참된 신학이 없는 신앙은 맹목이며, 참된 신앙이 없는 신학은 공허하다. 이와 같이 어거스틴은 신학과 철학을 관계지움에 있어, 양극단인 알렉산드리아의 클레멘트와 터툴리안을 동시에 비판적으로 극복하며 새로운 신학적 종합의 길을 제시했다고 볼 수 있다. 그러나 어거스틴은 신학을 단순히 ‘이론적인 지식’(scientia, science)이라기보다는 ‘신적 지혜’(sapientia, wisdom)로 이해하였다.<sup>71)</sup> 따라서 그는 신학에 있어 지적

68) Augustine, *The City of God*, VIII, 1, *NPNF* (1st Series), vol. 2, 144.

69) Augustine, *Serm. XLIII*, c. vii; *Serm. CXXVI*, n. 1; *On the Trinity*, XV, 2.2, *NPNF* (1st Series), vol. 3, 200. Yves M. -J. Congar, *A History of Theology*, 45f에서 재인용함.

70) Augustine, *On the Trinity*, XV, 2.2, *NPNF* (1st Series), vol. 3, 200.

71) 어거스틴은 마르쿠스 바로(Marcus Varro)가 말하는 세 가지의 이방 신학의 형태를 언급하는 가운데, ‘신화적 신학’(극장의 신학)과 ‘시민적 신학’(도성의 신학)을 배격하면서, 지혜를 사랑하는 철학자들의 ‘본성적 신학’(자연적 신학)을 긍정적으로 본다. 그는 “만일 만물을 창조하신 하나님께서 지혜(Wisdom)이시라면, 철학자는 하나님을 사랑하는 사람이다”라고 말한다. Augustine, *The City of God*, VIII, 1, *NPNF* (1st Series), vol. 2, 144. 그러나 어거스틴은 참된 신앙이 없는 이성과 이에 기초한 본성적 신학(자연신학)은 항상 잘못된 결과를 가져 온다는 것을 잘 인식하고 있었다.

인 방법(*the knowing of God*)도 수용하지만, 특히 영원한 진리에 대하여는 관조의 방법(*via contemplatiois; the seeing of God*)을 강조하였다.<sup>72)</sup> 어거스틴은 그 자신의 삶의 자전적인 『고백록』(*The Confessions*)을 통하여 죄의 심각성과 하나님의 절대적이고도 무조건적이며 불가항력적인 은혜와 사랑을 기도문의 형식으로 찬양하는 신학함의 새로운 형식을 보여주었다. 이러한 어거스틴의 “은총의 신학”(theologia gratiae)은 “오직 은혜로(*sola gratia*) 말미암는 구원”을 말하는 16세기 종교 개혁의 원동력이 되었다. 나아가 그의 『신의 도성』(*De Civitate Dei*)은 기독교 역사신학/철학의 심원한 기초를 놓았으며, 이것은 두고두고 서양 지성사의 토대가 되었다. 그는 오직 하나님만이 역사를 지배하는 주권자요 통치자이시며, ‘두 왕국론’을 통하여 세상의 왕국은 멸망하지만 오직 하나님의 나라만이 영원할 것임을 말한다. 또한 신학을 “신성에 대한 이해 혹은 강설”이라고 한 그의 정의에 따르면, 『삼위일체론』(*De Trinitate*)은 어거스틴 신학의 정수라고 할 수 있다. 그는 이 저작에서 서방교회의 소위 “심리적”(psychological) 삼위일체론을 확립하였는데, 먼저 그는 삼위일체 하나님을 표현하는 용어의 선택과 관련하여 “한 본질 - 세 위격”(una essentia - tres personae)이라고 말하였다.<sup>73)</sup> 그러나 그는 “페르소나”(persona)라는 용어를 어쩔 수 없이 사용한다고 하며, 카파도키안 신학자들의 견해를 수용하여 이것을 삼위 하나님의 “관계”로 설명하였다. 나아가 어거스틴은 삼위일체를 설명하기 위하여 많은 ‘삼위일체에 대한 흔적들’(vestigia trinitatis)를 말하는데, 그 가운데 가장 대표적인 삼위일체

72) Cf. Augustine, *On the Trinity*, XII, 14-15, XIII.1, IVX.1; A. Kuyper, *Principles of Sacred Theology*, 237-38.

73) 어거스틴은 동방신학자들의 삼위일체에 대한 표현인 *μία οὐσία - τρεις ὑποστάσεις*에 대한 이상적인 라틴어는 una essentia - tres substantiae이나, 이미 서방신학에서 substantia가 ‘일체’의 본질을 의미하는 것으로 사용되고 있기 때문에 혼동의 우려가 있고, 또한 ousia에 대한 보다 좋은 번역어는 substantia 보다는 essentia라고 했다. Augustine, *On the Trinity*, V, 10, *NPNF* (1st Series), vol. 3, 92. 나아가 그는 신성은 우리의 언어관습을 전적으로 초월하기 때문에, “삼위”를 표현할 적절한 이름을 인간의 언어에서 찾는 것은 불가능하다고 말한다(VII, 7). 그럼에도 불구하고 굳이 어떤 표현을 사용한다면, 사람들은 이를 침묵하지 않기 위해서 “tres personae”라고 부른다고 했다(V, 10; VII, 11).

에 대한 유비적 표현은 “사랑하는 자, 사랑받는 자, 사랑”(amans, quod amatur, amor; lover, be loved, love)<sup>74)</sup> 혹은 “기억, 이해, 의지”(memoria, intellegentia, voluntas)이다.<sup>75)</sup> 그러나 그는 삼위일체 신앙의 신비를 말하며, 이와 같은 삼위일체 하나님은 이론적 탐구의 대상이 아니라 오직 사랑과 찬양 및 경배의 대상이라고 하였다.

중세 스콜라 신학(Scholasticism)의 여명을 밝힘으로서 “스콜라 신학의 아버지”라 불리는 **캔터베리의 안셀름(Anselm of Canterbury, 1033-1109)**은 어거스틴의 영향과 이사야 7:9의 라틴역에 근거하여 신학을 “이해를 추구하는 신앙”(fides quaerens intellectum)의 행위라고 정의하였다.<sup>76)</sup> 신학에 대한 이 유명한 고전적인 정의는 신학의 본질적 한 측면을 압축적으로 잘 드러내고 있다. 실로 신학은 계시에 근거한 신앙의 이성적 행위이다. 그러므로 참된 신앙은 신학의 시작이며 필수적인 전제조건(sine qua non)이다. 그러므로 그는 “나는 믿기 위하여 이해를 추구하지 않고, 이해하기 위하여 믿는다”고 말한다. 이 믿음은 항상 하나님의 말씀을 새롭게 들음으로서 생겨나고(cf. 롬 10:17), 또한 그 믿음은 언제나 하나님을 참되게 알기를 추구한다. 왜냐하면 “영생은 곧 유일하신 참 하나님과 그의 보내신 자 예수 그리스도를 아는 것”이기 때문이다(요 17:3). 이 하나님의 말씀을 들음으로 말미암은 믿음이 제기하는 인식의 과제가 곧 신학의 필요성이며, 영원한 생명의 구원에 이르게 하는 ‘참된 신지식’을 향한 그 치열한 책무를 부과한다. 안셀름은 그의 저작『프로슬로기온』(Proslogion)에서 신학사에 큰 영향을 미친 그의 유명한 “신존재에 대한 존재론적 논증”(the ontological argument for the Existence of God)을 시작하면서 다음과 같이 기도하고 있다.

74) Augustine, *On the Trinity*, VIII.14, *NPNF* (1st Series), vol. 3, 124.

75) Augustine, *On the Trinity*, X.17-19, *NPNF* (1st Series), vol. 3, 142f.

76) 기독교 신학을 정의함에 있어 고전적인 명제가 된 “Fides Quaerens Intellectum”이라는 표현은 사실 안셀름이 신존재에 대한 논증으로 유명한 그의 저작『프로슬로기온』(Proslogion)에 처음으로 붙인 책제목이다.

주여, 저로 하여금 당신의 높으심에 도달하지 않게 하심은 결단코 내 지성이 당신의 그것에 비할 수 없기 때문입니다. 그러나 나의 마음이 믿고 사랑하는 당신의 진리를 얼마만큼이라도 이해하기를 사모하나이다. 나는 믿기 위하여 이해를 추구하지 않고, 이해하기 위하여 믿나이다(*Neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam*). 왜냐하면 ‘내가 믿지 않으면 이해할 수 없다’는 것을 믿기 때문입니다. 그러므로 믿음에 이해를 주시는 주님이시여, 허락하시는 만큼 저로 하여금 알게 하시되, 당신은 우리가 믿는 바와 같이 존재하시며, 당신이 바로 우리가 믿고 있는 그분임을 알게 하소서.<sup>77)</sup>

나아가 “천사적 박사”(Doctor Angelicus)로 불리며, 중세 스콜라 신학(Scholasticism)의 정점이자 이를 집대성한 토마스 아퀴나스(Thomas Aquinas, 1225-1274)는 신학을 “거룩한 가르침”(Sacra Doctrina)이라 부르며, 흔히 인용되는바, “신학은 하나님에 의해 가르침을 받아, 하나님에 대하여 가르치며, 하나님께로 인도한다”(Theologia a Deo docetur, Deum docet, et ad Deum ducit; Theology is taught by God, teaches of God, and leads to God)고 정의했다.<sup>78)</sup> 그의 『신학대전』(*Summa Theologiae*)의 제1문항에서 “거룩한 가르침”에 대하여 논하면서, 아퀴나스는 “인간의 구원을 위하여 사람의 이성으로 추구되는 철학적 탐구들에 더하여 하나님께서 계시하신 것에 따라 이루어지는 가르침이 필요하다”고 말한다. 그리고 이 거룩한 가르침은 “인간의 인식을 넘어서는 것으로, 인간은 이성으로 탐구할 것이 아니라 오히려 신앙으로 하나님의 계

77) St. Anselm, *Proslogion: Fides Quaerens Intellectum*, trans. M. J. Charlesworth (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1979), 114-16.

78) Cf. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* (London: Blackfriars, 1964), I, 1a, article 1-7에서 ‘거룩한 가르침’(sacra doctrina, 곧 ‘신학’)이라는 주제에 대하여 논하고 있다. 그러나 신학에 대한 상기 정의 자체는 흔히 아퀴나스의 것으로 언급되지만, 그의 저작 어느 곳에서도 직접적으로 나타나지 않기 때문에 아퀴나스 자신의 표현이 아니라 그의 후학들이 만든 것으로 추정된다. Cf. F. Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*, I, i.7; A. Kuyper, *Principles of Sacred Theology*, 238.

시된 것을 받아들여야 한다”고 주장한다(Ia.I.1). 또한 아퀴나스에 따르면, “거룩한 가르침은 하나의 학문이라고 말해야 한다”(Dicendum sacram doctrinam scientiam esse). 하지만, 그는 이 학문이 “더 높은 학문의 빛에 의해 알려진 원리들에서 출발하는 것”이며, 곧 “거룩한 가르침은 하나님에게서 계시된 원리를 믿는 것”(sacra doctrina credit principia revelata a Deo)이라고 했다(Ia.I.2). 따라서 “거룩한 가르침은 모든 관점에서 다른 학문들보다 우위에 있음이 명백하며”(Ia.I.5), “모든 인간의 지혜 가운데 최고의 지혜(maxime sapientia)이다”(Ia.I.6). 그 이유는 “거룩한 가르침은 자기 원리들을 인간적 지식에서가 아니라 신적 지식(scientia divina)으로부터 받기” 때문이며(Ia.I.6), 또한 “하나님께서 참으로 이 학문의 주제(subject)”이시기 때문이라고 한다(Ia.I.7).

#### IV. 종교개혁자들의 ‘신학’에 대한 정의와 이해

1517년 10월 31일, 마틴 루터(Martin Luther, 1483-1546)는 “면죄부 사건”과 관련하여 당시 전통에 따라 비텐베르크성 교회 문에 신학적 공개토론을 위해 “95개조 반박문”(95 Theses)을 게시함으로써<sup>79)</sup> 결과적으로 종교개혁이라는 역사적 사건의 도화선에 불을 붙였다. 이후 루터는 자신의 성경연구와 “탑의 경험”(1518/19년경)을 통한 “이신칭의 교리”의 재발견과 지속적인 신학적 돌파를 통해 사변적인 중세 스콜라 신학을 “영광의 신학”(theologia gloria)으로서 ‘거짓 신학’이라 격렬하게 비판하면서, 이와 날카롭게 대비되는 참된 신학의 본질로서 “십자가의 신학”(theologia crucis)을 주장하였다. 그는 시편강해를 통해 “오직 십자가만이 우리의 신학이다”(Crux sola est nostra theologia), “그리스도의 십자가만이 하나님의 말씀의 강요(綱要)이고 가장 순수한 신학이다”라

79) Cf. Kurt Aland, ed., *Martin Luther's 95 Theses* (Saint Louis: Concordia, 1967).

80) Luther, *Operationes in Psalmos* (1519-1521), WA 5, 176, 32; WA 5, 217, 2-3. 유해무, 『신학: 삼위일체 하나님을 향한 송영』, 124, n. 9에서 재인용함.

는 유명한 신학적 정의를 남겼다.<sup>80)</sup> 그는 “십자가가 모든 것을 시험하며”(Crux probat omnia), “오직 십자가 자체가 가리키는 것만이 진리의 증인이다”(Crux ipsa sola index est testisque veriatis)라고 했다.<sup>81)</sup> 이와 같이 루터에 의하면, 오직 우리를 위해(pro nobis) 십자가에 달린 예수 그리스도 안에만 참된 신학과 신지식이 있으며, 그러한 십자가의 신학은 고난을 통해 이루어지는 “순교자의 신학”이라고 했다. 그러므로 루터에게 있어 “신학은 머리만의 작업이 아니라 경건이며 십자가를 따르는 고난의 삶 자체이다.”<sup>82)</sup> 그러한 루터의 신학에 대한 이해는 다음의 그의 진술에서 그 특징이 명료하게 나타난다.

하나님의 불가시적인 것들을 피조물들을 통하여 인식하려고 바라보는 사람은 신학자로 불리어져서는 안된다. 그러나 고난과 십자가를 통하여 보여진 가시적인 것과 하나님의 뒷모습을 인식하는 사람은 신학자로 불려질만하다.<sup>83)</sup>

앨리스터 맥그레스(Alister E. McGrath)는 이 논제들에서 나타난 루터의 ‘십자가 신학’의 특징을 다음과 같이 다섯 가지로 정리한다: “(1) 십자가의 신학은 사변적인 것에 날카롭게 대립하여 서 있는 계시의 신학이다; (2) 이 계시는 간접적인 것이며 감추어진 것으로 간주되어야만 한다; (3)

81) Luther, AWA 2, 325, 1; 그리고 AWA 2, 341, 15. Cf. Bernhard Lohse, *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995), 정병석 역, 『마틴 루터의 신학』 (서울: 한국신학연구소, 2002), 65, n.70.

82) 유혜무, 『신학: 삼위일체 하나님을 향한 송영』, 74.

83) Luther, WA 1, 354, 17-21. 원문은 다음과 같다: “19. Non ille dignus theologus dicitur, qui invisibilia Dei per ea, quae facta sunt, intellecta conspicit. 20. Sed qui visibilia et posteriora Dei per passiones et crucem conspiciat intelligit.” 이것은 요한네스 폰 슈타우피츠(Johannes von Staupitz)의 초청으로 1518년 4월 26일 하이델베르크(Heidelberg)에서 개최된 어거스틴 수도사회의 신학 논쟁에서 루터가 발제한 신학적 명제들 가운데 일부이다.

84) Alister E. McGrath, *Luther's Theology of the Cross: Martin Luther's Theological Breakthrough* (Grand Rapids: Baker Books, 1990), 149-50.

이 계시는 인간의 도덕적인 활동이나 창조 질서 안에서 보다는 고난들과 그리스도의 십자가 안에서 인식되는 것이다; (4) 그의 계시 안에 숨어 계신 하나님에 대한 이러한 지식은 믿음의 문제이다; (5) 하나님께서는 특별히 고난을 통하여 알려진다.”<sup>84)</sup> 그렇다고 해서 루터가 신학에 있어 지성의 역할을 완전히 무시한 것은 아니다. 그는 신학에 있어 “세례 받은 이성”(baptized reason), “신앙에 붙들린 이성”(reason in faith)의 적극적인 역할을 말한다. 신앙은 지성 안에 있지만, 또한 지성을 지배하고 교정한다. 그러므로 신앙은 가르침 또는 지식이며, 진리를 대상으로 지닌다. 따라서 신앙은 모든 신조의 이념을 파악하는 변증법이다.<sup>85)</sup>

스위스 제네바에서 종교개혁을 주도하며, 개혁신학(Reformed Theology)의 기초를 정립한 존 칼빈(John Calvin, 1509–1564)의 조직신학적 저작이라 할 수 있는 『기독교 강요』(*Institutes of Christian Religion*)의 주된 내용은 “하나님을 아는 지식”(cognitione Dei), 즉 하나님을 “창조주”와 “구속주”로 아는 이중신지식(the twofold knowledge of God)이며, 이것은 곧 삼위일체 하나님을 아는 참된 신지식을 말한다.<sup>86)</sup>

하나님께서 먼저 창조 세계와 성경의 일반적인 가르침에서 단순히 자신을 창조주(creator)로 나타내셨고, 다음으로 그리스도의 얼굴에서(cf. 고 후 4:6) 자신을 구속주(redemptor)로 보여 주셨다. 여기에서 하나님에 대한 이중의 지식(duplex cognitio)이 생겨난다(I. ii. 1).

그러나 인간의 지성은 죄로 말미암아 부패하고 어두워져서 참된 신지식

85) Luther, WA 40, 2, 26과 28; 갈 5:5의 해석. Cf. Hans-Joachim Kraus, *Grundriss Systematischer Theologie*, 박재순 역, 『조직신학』(서울: 한국신학연구소, 1986), 75, n. 7.

86) John Calvin, *Institutes of Christian Religion* (1559), trans. Ford L. Battles (Philadelphia: The Westminster Press, 1960). 칼빈의 신지식론에 대한 자세한 논의는 T. H. L. Parker, *Calvin's Doctrine of the Knowledge of God*, 2nd ed. (Edinburgh: Oliver & Boyd, 1969); Edward A. Dowey, Jr., *The Knowledge of God in Calvin's Theology*, expanded ed. (Grand Rapids: Eerdmans, 1994)를 참고하라.

을 알 수가 없다. 그러므로 참된 신지식으로서의 신학은 오직 믿음에 의하여 가능하며, 그것은 하나님의 말씀으로 말미암는다(cf. 롬 10:17). 따라서 그는 “믿음은 우리에게 대한 하나님의 뜻을 아는 지식이며 이 지식은 그의 말씀에서 얻는 것”이라 주장한다(III.ii.6). 나아가 “믿음은 우리에게 대한 하나님의 선하심을 굳게 또 확실하게 아는 지식이며, 이 지식은 그리스도 안에서 값없이 주신 약속의 신실성을 근거로 삼은 것이고, 성령을 통해서 우리의 지성에 계시되며 우리의 마음에 인친 바가 된다”(III.ii.7). 그러므로 칼빈에게 있어 참된 신지식은 단순히 감각적 지식이나 지성적 인식이 아니라 “신앙의 지식”(notitia fidei)에 근거한 “경건”(pietas)의 지식이며, 그것은 “하나님에 대한 경외와 사랑이 결합된 것”이고, 그 최종적인 목적은 “오직 하나님의 영광”(solī Deo gloria)이다(III.ii.14; I.ii.1). 이러한 의미에서, 칼빈의 신학은 “경건의 신학”(theologia pietatis)이라고 할 수 있으며,<sup>87)</sup> 사실 칼빈은 그의 『기독교 강요』(1536) 초판 부제(副題)를 “신학대전”(theologiae summa)이 아니라 “경건의 대전”(pietatis summa)이라고 붙였다.<sup>88)</sup> 그러므로 윌리엄 바커(William S. Barker)는 『기독교 강요』의 신학적 특징을 분석하는 가운데 말하기를, “우리는 『기독교 강요』의 용도가 하나님의 말씀을 공부하는 것과 이를 통해 경건함에 이르는 것이라고 요약할 수 있겠다. 이 경건성의 특징은 하나님을 향한 감사와 사랑, 그리고 말씀을 통해 계시된 그분의 뜻을 순종함에 있다”고 한다.<sup>89)</sup> 실제로 칼빈에게 있어 경건이란 여러 가지 신학적인 논의의 주제 가운데 한 부분이 아니라 그의 신학 전체가 추구했던 궁극적인 관심이요 목적이라고 해야만

87) Phili C. Holtrop, 『기독교 강요 연구핸드북』, 박희석/이길상 역 (서울: 크리스찬다이제스트, 1995), 13, 24, 73. Cf. 유해무, 『개혁교의학』 (서울: 크리스찬다이제스트, 1997), 31.

88) Cf. Joanne Calvino, *Christianae Religionis Institutio totam frere pietatis summan et quidquid est in doctrina salutis cognitu necessarium complectens, omnibus pietatis studiosis lectu dignissimum opus ac recens editum* (Basleae, 1536).

89) William S. Barker, “신학적 작품 『기독교 강요』의 역사적 배경,” in David W. Hall/Peter A. Lillback, eds., 『칼빈의 기독교강요 신학』, 나용화 외 7인 역 (서울: CLC, 2009), 41.

90) J. I. Packer, “서문” in 『칼빈의 기독교강요 신학』, 15.

할 것이다. 제임스 패커(J. I. Packer) 또한 “칼빈이 『기독교 강요』에서 말하고 있는 경건이란 성령을 통하여 성부와 성자에게 신실하게, 즉 충만한 믿음으로 순종하고 예배하는 것이다”라고 말한다.<sup>90)</sup> 나아가 칼빈에 의하면, 신학은 철저히 ‘오직 성경’(sola Scriptura)의 가르침에 기초해야 하며, 성경에 계시된 신지식, 영원한 복음의 진리를 밝혀 드러내는 것이다. 이러한 신학에 대한 칼빈의 이해는 그의 다음과 같은 주장에서 분명하게 드러난다: “하나님의 거룩한 말씀 외에는 어떠한 곳에서도 하나님을 찾지 않을 것, 하나님의 말씀에 부합되는 것 외에는 하나님에 대해서 어떠한 것도 생각하지 않을 것, 혹은 하나님의 말씀으로부터 나오지 않은 것은 어떠한 것도 말하지 않도록 우리는 힘써야 하겠다.”<sup>91)</sup> 또한 칼빈은 교회에서 자신이 맡은 직책을 “교회의 교사”(doctor ecclesiae)로 칭하면서,<sup>92)</sup> 신학자는 성경의 참된 경건의 교리로 교회 안에서 가르침을 수행하는 직분임을 말함과 동시에, 신학은 교회를 섬기는 학문임을 분명히 한다.

## V. 정통 개혁파 신학자들의 ‘신학’에 대한 정의와 이해

### 1. 하나님에 대한 지식으로서의 신학 (Theology as the Knowledge of God)

17세기 개혁파 정통주의 신학(Reformed Orthodox Theology)<sup>93)</sup>의 정점이라고 볼 수 있는 프란시스 튜레틴(Francis Turretin, 1623-1687)은 그의 『논박신학 강요』(*Institutes of Elenctic Theology*)에서

91) 칼빈, 『기독교 강요』(1559), I, 13, 21. 칼빈이 이해한 이러한 신학의 특징에 대하여 호플(H. M. Hoepfl)은 다음과 같이 적절하게 말하고 있다: “복음주의자들에게는 물론 오직 하나의 신학 대전(*summa theologica*), 즉 성경만이 있을 뿐이다. 『강요』는 그 어떤 의미에서도 성경 읽는 것을 대신 하도록 의도된 것이 아니다. 오히려 그것은, 성경의 중요한 주제들의 요약으로, 성경의 일반적인 것들에 대한 간단한 설명으로(*loci communes*) 눈 있는 자들은 볼 수 있도록, 이를테면 성경을 어떻게 읽어야 하는지에 대한 일종의 ‘가르침’으로 사용되도록 하기 위한 것이다.” H. M. Hoepfl, *The Christian Polity of John Calvin* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), 22. 여기에서는 이승구, 『개혁신학 탐구』, 136에서 재인용함.

92) Calvin, *Institutes of Christian Religion* (1559), 서문.

그 저술형식을 토마스 아퀴나스로부터 의도적으로 빌려와 종교개혁 이후 그 교리적 내용에 있어 ‘개혁된 신학’(re-formed theology)을 철저하게 다시 체계화(re-systematization) 할 뿐만 아니라, 아퀴나스의 것으로 알려진 신학에 대한 정의를 다음과 같이 교정한다: “신학은 본질적으로 하나님으로부터 말미암고, 대상으로서 하나님에 대하여 다루며, 중국에는 하나님을 향하여 바라보게 하고, 하나님에게로 인도하는 것이다”(I.i.7). 특히 튜레틴은 개혁신학의 이중원리(duplex Theologiae principium)를 “하나는 존재의 원리(essendi)로서 하나님(God)이며, 다른 하나는 인식의 원리(cognoscendi)로서 그의 말씀(his Word)”이라고 분명히 한다.<sup>94)</sup> 나아가 ‘신학’(theologia)의 역사적인 용법을 소개하면서, 그것이 나타내는바 신학의 가장 적절한 의미는 “하나님과 그 자신의 영광 및 인간의 구원을 위해 스스로 계시하신 거룩한 일들에 대한 교리적 체계”라고 정의한다.<sup>95)</sup> 나아가 튜레틴에 의하면, ‘신학’이 존재함은 다음과 같은 사실들에 의하여 증명된다: (1) 스스로를 소통하시는 하나님의 본성과 선하심, (2) 사람들과 이 세계가 모두 본성적으로 하나님을 알기를 원한다는 사실, (3) 창조의 설계 - 하나님께서 이성적인 피조물들을 만드신 것은 그들에 의해 인식되고 경배를 받기 위함이라는 사실, (4) 사물의 본성 - 어떤 체계가 구성되기 위해서는 두 가지, 즉 지식의 대상(object) 과 주체(subject)를 필요로 한다는 사실, 그리고 (5) 인간의 구원의 필요성 - 여기에는 절대적으로 신지식이 요구되는 신앙 외에 다른 것은 없다는 사실이 그것이다 (I.ii.1). 이와 같이 종교개혁 이후 17세기 개혁파 정통주의 신학자들은 신학의 방법론적 측면에서는 개혁신학의 보편성과 교리적 체계화를 위하여

93) 정통주의(Orthodoxy)란 단순한 의미에서 “올바른 가르침”(right teaching)을 의미하며, 종교개혁자들과 그 계승자들은 “오직 성경”(Sola Scriptura)이라는 원리에 따라 중세신학에서 나타난 비성경적인 교리, 예전, 신앙의 관습들을 일소하고, 이 모든 것을 오직 성경적인 올바른 가르침에 따라 신학과 교회를 개혁하고자 했다.

94) F. Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*, I.i.7. Cf. R. A. Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics*, vol. I, 154.

95) F. Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*, I.i.8.

고대교회로부터 면면히 이어져 온 정통신학(orthodox theologia)에 대한 신학적 이해와 전통 및 중세 스콜라 신학의 방법론을 다시 수용하였지만, 개혁신학(Reformed theology)의 원리 및 신앙고백과 신학의 내용에 있어서는 철저하게 종교개혁자들(특히 칼빈)의 신학을 따랐다.<sup>96)</sup>

19세기 말부터 20세기 초에 팽배한 자유주의인 신학적 분위기 속에서 정통 개혁신학을 발전적으로 계승하고자 노력한 헤르만 바빙크(Herman Bavinck, 1854-1921)는 신학은 “하나님에 관한 지식의 학문적 체계”(scientia de Deo)인데, 특히 “하나님께서 스스로에 관하여 그리고 자신과 관계를 맺은 모든 피조물에 관하여 자신의 말씀 가운데 교회에 계시하신 그 지식이다”라고 정의한다.<sup>97)</sup> 나아가 바빙크가 “신학의 목적은 다름 아닌 이성적인 피조물이 하나님을 알고, 하나님을 앎으로 영화롭게 하는 것이다. 사람들이 이것을 아는 것이 하나님의 기뻐하는 뜻이다”<sup>98)</sup>라고 말함에 있어 그가 칼빈주의적 개혁신학의 정수를 발전적으로 이어가고 있음을 알 수 있다. 바빙크는 개혁신학의 세 가지 기초 원리를 다음과 같이 제시한다.

첫째, 신학의 본질적 기초 원리로서의 하나님. 그 다음, 외적인식의 기초 원리, 즉 하나님의 자기 계시인데, 이것은 성경에 기록되어 있으며, 도구적이고 임시적인 성격을 지닌다. 마지막으로, 내적인식의 기초원리, 성령을 통해 인간에 대한 조명이다. 이 세 가지는 하나님을 저자로 삼으며, 하나님

96) 종교개혁자들의 신학과 정통주의 신학 사이의 소위 “연속성과 불연속성에 대한 문제”(the problem of continuity and discontinuity)에 대한 체계적이며 깊이 있는 논의와 관련해서는 Richard A. Muller, *After Calvin: Studies in the Development of a Theological Tradition* (Oxford: Oxford University Press, 2003), 한병수 역, 『칼빈이후 개혁신학』(서울: 부흥과 개혁사, 2011); Idem, “Chapter 1. The Study of Protestant Scholasticism” in *Post-Reformation Reformed Dogmatics*, vol. I, 27-84를 참조하라.

97) Herman Bavinck, *Reformed Dogmatics*, vol. 1: *Prolegomena*, trans. J. Vriend (Grand Rapids: Baker Academic, 2003), 38.

98) Herman Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek* (Kampen: Uitgave van J. H. Kok, 1928), 박태현 역, 『개혁교의학』, vol. 1 (서울: 부흥과 개혁사, 2011), 302f.

99) Bavinck, 『개혁교의학』, vol. 1, 303.

에 대한 동일한 지식을 그 내용으로 한다는 점에서 동일하다. 신적인 자의 식 가운데 있는 원형의 신학, 계시로 주어지고 성경에 기록된 모사의 신학, 그리고 계시에서 나와 사람의 의식에 들어가 수용된 주체 안에 있는 신학인 하나님에 대한 지식, 이 세 가지 모두는 하나님으로부터 나온 것이다.<sup>99)</sup>

그러나 또한 바빙크는 신학에 있어 “신앙과 지식의 분리는 불가능하다”고 말하면서, 신앙과 지식을 분리하는 것은 “비기독교적이며 비성경적”이고, “신앙 없이 지식이 없는 것처럼, 마찬가지로 지식 없이는 믿음도 없다”고 한다.<sup>100)</sup> 그는 이것에 대하여 다음과 같이 부연 설명한다: “신학의 실재적인 ‘내적인식의 원리’는 신앙 그 자체가 아니라, 믿음의 사유, 기독교적 합리성(ratio christiana)이다. 신앙은 스스로를 인식하며 확실한 것이다. 신앙은 계시에 기초한다. 신앙은 지식을 포함하며, 그 지식은 전적으로 성경적 의미의 ‘안다’(γινώσκειν)라는 실천적인 속성을 가진다. 그러므로 신학은 신자들 그 자체로부터 나오는 것이 아니다. ... 신학의 주체는 제도적 교회가 아니라 유기체, 곧 그리스도의 몸으로서의 교회다. 신학은 기독교적 사고의 열매이다.”<sup>101)</sup> 그러므로 바빙크는 기독교의 신학은 “예배의 합리적인 형식”(reasonable form of worship, λογικη λατρευα, 롬 12:1)이라고 한다.<sup>102)</sup> 특별히 바빙크는 개혁신학의 “보편성을 추구한 신학자”로 평가된다.<sup>103)</sup> 바빙크는 그의 보편적인 개혁신학을 두 가지 방향에서 정립한다. 먼저, 통시적인 측면에서, 그는 역사적/종합적 접근법을 통하여 고대 교부들, 중세 스콜라 신학자들 및 종교개혁자들의 신학적 유산들 뿐만 아니라 그 자신의 동시대 신학자들과 철학자들의 사상들까지 성경의

100) H. Bavink, “Geloofswetenschap”, *De Vrije Kerk* VI (1880), in H. Bavink, *Kennis en leven* (Kampen, 1922), 1-12 특히 4, 6. Idem, “Het dualisme in de theologie”, *De Vrije Kerk* XIII (1887, 1), 38. 여기에서는 Bavinck, 『개혁교의학』, vol. 1, 26에서 재인용함.

101) Bavinck, 『개혁교의학』, vol. 1, 789.

102) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, vol. 1, 618.

103) Cf. 유해무, 『헤르만 바빙크: 보편성을 추구한 신학자』 (서울: 살림, 2004).

104) 바빙크가 추구하는 이러한 개혁신학의 공교회성은 그의 『개혁교의학』 “초판 서문”에 분명하게 드러나 있다.

가르침에 따라 비판적으로 분석하고 대화하며 유기적으로 통합함으로써 개혁신학의 진정한 ‘공교회성’(catholicity)을 추구한다.<sup>104)</sup> 다음으로, 공시적인 측면에서, 비록 신학은 특별계시에 근거하지만 그 자신의 일반은총론에 따라 신학이 관계하는 영역을 모든 학문과 문화 및 실천적 영역들과 연관지우며, 나아가 “신학은 학문의 여왕”(Regina scientiarum)이라고 하며 신학의 ‘보편성’(universality)을 주장하는데, 그 이유는 다른 학문들은 피조세계의 특정영역을 그 연구 대상으로 하지만, 신학은 만물을 창조하시고 보존하시는 만유의 주 하나님을 그 대상으로 하기 때문이라고 한다.

## 2. 성경에 대한 학문으로서의 신학 (Theology as the Science of the Bible)

19세기 미국의 가장 저명한 칼빈주의 신학자이며, “프린스톤의 신학자”(Princeton theologian)라고 불리는<sup>105)</sup> 찰스 핫지(Charles Hodge, 1797-1878)는 자연과학적 방법론과 실증주의에 기초한 그 시대의 학문적 요구에 대응하면서 조금 독특한 방식으로 신학을 정의한다. 먼저 그는 모든 과학과 마찬가지로 신학을 명백한 하나의 ‘과학’(혹은 ‘학문’, science)이라고 말하며, “만일 자연과학이 자연의 사실들과 법칙들에 관련된 것이라면, 신학은 성경의 사실들과 원리들에 관련된 것”이라고 주장한다.<sup>106)</sup> 하나님께서는 그것들이 적절하게 이해되고 정리되었을 때, 신학이라는 학문을 구성하게 되는 진리들을 성경 속에서 제공하시기 때문에, 성경은 신학자가 그 상호 내적관계 속에서 수집하고, 증명하고, 정리하여 제시해야

105) Cf. W. Andrew Hoffecker, “Charles Hodge: Princeton Theologian” in *Piety and the Princeton Theologians* (Phillipsburg, N.J.: P & R, 1981), 44-94.

106) Charles Hodge, *Systematic Theology*, vol. 1 (Grand Rapids: Eerdmans, 1989 reprinted), 19.

107) Cf. Hodge, *Systematic Theology*, vol. 1, 1, 3.

108) Hodge, *Systematic Theology*, vol. 1, 19.

하는 진리들을 포함하고 있다.<sup>107)</sup> 그러므로 신학은 “그러한 성경의 사실들을 체계화하고, 그 사실들이 포함하고 있는 원리들이나 일반진리들을 확정하는 것이다.”<sup>108)</sup> 핫지는 이것을 좀 더 상술하여 말하기를, “우리가 신학을 하나님의 본질에 대한 사실들과 또 그의 피조물로서, 죄인들로서, 그리고 구속의 수혜자들로서의 우리와 하나님의 관계에 관한 사실들에 관한 학문으로 말한다면, 그것은 신적 계시의 사실들에 관한 학문으로 그 참된 영역을 제한해야 한다. 그리고 이 모든 사실들은 성경 속에 들어있다.”<sup>109)</sup> 이와 같이 핫지에 의하면, 자연과학자들이 자연 속에 들어있는 사실들을 탐구하여 일반적 법칙이나 원리들을 찾아내는 것과 꼭 마찬가지로, 신학자들은 성경에 들어있는 신적 계시의 사실들을 탐구하여 신학적 진리와 원리들을 찾아내는 것이다. 따라서 “자연이 과학자의 것이라면 성경은 신학자의 것이다. 성경은 신학자의 사실들의 저장소(창고)이고, 성경이 가르치는 것을 확인하는 방법은 자연과학자가 자연이 가르치는 것을 확인하기 위해 채택하는 것과 똑같은 방법이다.”<sup>110)</sup> 이와 같은 이유로 해서, 핫지는 전통적인 신학의 방식으로서의 ‘사변적 방법’(speculative method, cf. 이신론적/합리적인 형식, 교리적 형식, 초월적 형식)과 ‘신비적 방법’(mystical method)을 배격하며, 스코트랜드의 상식철학(Common Sense Philosophy)에 입각하여 가장 적절한 신학방법론으로서 ‘귀납적 방법’(inductive method)을 제시한다. 핫지에 따르면, 신학자의 의무는 성경 속에 들어있는 모든 사실들(facts), 곧 하나님께서 자기 자신에 관해, 그리고 우리와 우리 자신의 관계에 관해 계시하신 모든 사실들을 확인하고 수집하고 결합시키는데 있다. 뿐만 아니라, 신학자는 성경에 계시된 사실들을 수집함에 있어 과학자들이 따르는 것과 똑같은 규칙들에 의하여 인도를 받아야 한다.<sup>111)</sup> 그러므로 핫지는 “신학의 참된 방법은, 자연의 사실들

109) Hodge, *Systematic Theology*, vol. 1, 21.

110) Hodge, *Systematic Theology*, vol. 1, 10.

111) Cf. Hodge, *Systematic Theology*, vol. 1, 11.

112) Hodge, *Systematic Theology*, vol. 1, 17.

이 자연과학의 내용들인 것처럼, 성경이 신학의 내용들을 이루는 모든 사실들 즉 진리들을 포함하고 있다고 전제하는 귀납법”이라고 주장한다.<sup>112)</sup>

전제주의적 변증학(presuppositional apologetics)으로 개혁주의 신학적 변증의 새로운 길을 개척한 코넬리우스 반틸(Cornelius Van Til, 1895-1987)은 역사적으로 기독교 신앙의 정통적인 견해(orthodox view)는 바로 “개혁신앙”(the Reformed Faith)에서 가장 일관성 있게 표현된다고 확신하며, 다음과 같이 주장한다: “모든 정통적인 [신학]에 있어 근본적인 것은 선재하시는 하나님의 자기존재와 성경 안에서 인간에게 주신 그 자신의 무오한 계시에 대한 전제(presupposition)이다. 조직신학은 성경이 하나님에 대하여 가르치는 바에 대한 질서 있는 진술을 제공하려고 애쓰는 학문이다.”<sup>113)</sup> 그러므로 반틸에 의하면, “조직신학은 성경이 계시하는 대로의 하나님에 관한 진리를 하나의 전체로서(as a whole) 통일된 체계로(as a unified system) 제공하려고 노력하는 학문이다.”<sup>114)</sup> 달리 말하자면, ‘성경 속에서 주어진 진리 전체를 하나의 체계로서 조화롭게 밝히는 것’, 혹은 ‘성경의 내용을 취하여 그것을 하나의 체계적인 전체(a systematic whole)로 함께 드러내는 일’이 신학의 의무이다.<sup>115)</sup> 나아가 신학의 주된 목적은 “하나님에 대하여 말하는 것”이며, 인간의 구원에 대하여 성경이 말하는 모든 것은 궁극적으로 “하나님의 영광을 위한 것”이다. 그러나 반틸은 간접적으로 과학이나 철학도 ‘신학적’이어야 한다고 말하며, “모든 학문분과가 하나님을 전제해야 하고, 동시에 전제(presupposition)는 최선의 증명”이라고 주장한다.<sup>116)</sup> 그렇기 때문에 영원부터 자충족적인 존재로 존재하시는 하나님은 모든 “지식의 존재 원리”(the princip-

113) Cornelius Van Til, *An Introduction to Systematic Theology*, 2nd ed. (Phillipsburg, N.J.: P&R Publishing, 2007), 이승구/강용산 역, 『조직신학 서론』, 24(여기에서는 원문을 참조하여 번역을 교정했음).

114) Van Til, 『조직신학 서론』, 25.

115) Cf. Van Til, 『조직신학 서론』, 28, 29, 30.

116) Van Til, 『조직신학 서론』, 27.

117) Cf. Van Til, 『조직신학 서론』, 42-46.

ium essendi)이며, 또한 인간의 모든 신지식은 “유비적 지식”(analogical knowledge)이라고 말한다.<sup>117)</sup>

### 3. 신앙의 실천/삶으로서의 신학 (Theology as the Practice/Life of Faith)

“청교도 신학의 아버지”(the Father of Puritans)라고 불리며, ‘구원의 서정’(ordo salutis)에 대한 체계적인 설명과 도식으로 유명한 윌리엄 퍼킨스(William Perkins, 1558-1602)는 그의 『황금사슬』(*A Golden Chaine*)에서 신학의 실천적인 측면을 강조하면서, 요한복음 17:3에 근거하여 “신학은 영원토록 복되게 사는 것에 대한 학문”(theology is science of living blessedly forever)으로 정의하였다: “성경은 훌륭하게 살아가게 하기 위한 충분한 가르침이다. 그것은 많은 거룩한 지식들을 포함한다. … 주요한 지식은 신학(theologie)이다. 신학은 영원히 복되게 사는 지식이다. 축복된 삶을 하나님을 아는 지식으로부터 말미암는다(cf. 요 17:3).”<sup>118)</sup> 이와 같이 퍼킨스는 항상 제시된 말씀인 성경의 가르침을 통하여 영원히 축복된 삶을 사는 길을 추구하며 말씀에 순종하는 것을 신학의 주된 목적으로 파악함으로써 ‘경건주의적인 실천적 칼빈주의’로서의 청교도 신학(the Puritan theology)의 기초를 놓은 것으로 평가된다.

퍼킨스로부터 신학적 영향을 받았고, “네덜란드의 아우구스티누스”, “아르미니안주의자들을 내려치는 망치”라고 불리는 윌리엄 에임스(William Ames, 1576-1633)도 그의 『신학의 정수』(*The Marrow of Theology*)에서 신학을 다음과 같이 하나님의 뜻에 따라 사는 ‘참된 실

118) William Perkins, *A Golden Chaine*, 11, col. 1, in *Works* (Cambridge, 1612-19), vol. I. 여기에서는 R. A. Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics*: vol. I, 155에서 재인용함. 이러한 퍼킨스의 신학에 대한 정의는 16세기 프랑스 개신교 신학자이자 철학자인 피터 라무스(Petrus Ramus, 1515-1572)로부터 영향을 받은 것이며, 라무스는 신학의 실천적인 측면을 강조하여 “신학은 잘 사는 것에 대한 교리”(theologia est doctrina de benne vivendo)라고 정의하였다.

천(orthopraxis)으로 정의한다: “신학은 하나님에 대하여 살아가는 것에 대한 교리 혹은 가르침이다”(Theology is the doctrine or teaching of living to God).<sup>119)</sup> 그리고 그러한 교리는 본래적으로 우리 안에 내재하는 것이 아니기 때문에 다른 어떤 방법으로도 불가능하고 오직 ‘하나님의 계시’로 말미암은 것이다. 에임스에 의하면, 신학은 본질적으로 사변적인 것이 아니라 실천적인 것이다. 신앙은 “전인적인 행위이며, 결코 지성만의 행위가 될 수 없다. 비록 신앙이 항상 복음에 대한 지식을 전제하지만, 그럼에도 불구하고 이러한 의지의 행위를 따르고 그 행위에 의존하는 지식이 없으면, 그 누구에게도 구원하는 지식은 없다.”<sup>120)</sup> 참으로 “산다는 것이 모든 것 가운데 가장 고귀한 것”이기 때문에, 사는 것에 대한 학문은 모든 연구 가운데 가장 적절한 것이다. 그러므로 에임스에 의하면, 신학은 단순히 ‘하나님에 대한 지식’이 그 목적이 아니라, 하나님 앞에서(Coram Deo), 하나님의 뜻에 따라 참되게 살아가는 전인격의 행위로서의 믿음, 곧 ‘구원하는 지식’(saving knowledge)에 동반하는 하나님과의 언약 안에서의 ‘순종의 삶’이 목적이다.<sup>121)</sup> 또한 그러한 “신학적 삶의 본질은 하나님에 대하여 사는 것이다. 인간은 하나님의 뜻, 하나님의 영광, 그리고 그들 안에서 역사하시는 하나님과 동행하여 살아 갈 때, 하나님에 대하여 살게 된다.”<sup>122)</sup> 이와 같이 실로 “신학의 모든 내용은 실천과 직접적으로 연관된다.” 그러므로 “신학은 모든 학문 가운데 궁극적이며 가장 고귀한 것이다.

119) William Ames, *The Marrow of Theology*, trans. John D. Eusden (Durham, N.C.: The Labyrinth Press, 1983), 77. 이렇게 신학을 정의함에 있어, 에임스는 퍼킨스의 신학에 대한 정의를 다음과 같이 교정 한다: “비록 행복하게 그리고 올바르게 사는 것이 모두 이러한 삶의 범위 내에 포함되지만, 그러나 올바르게 사는 것(εὐζωΐα)이 행복하게 사는 것(εὐδαιμονία)보다 훨씬 우월하다. 우선적으로 그리고 궁극적으로 추구되어야 할 것은 우리 자신의 즐거움과 관련된 행복이 아니라 하나님의 영광을 바라보는 선(goodness)이다. 이러한 이유로 인해, 신학은 우리가 우리 자신에 대하여 사는 행복한 삶이 아니라 우리가 하나님에 대하여 사는 선한 삶으로 더 잘 정의될 수 있다”(p. 78)

120) Ames, *The Marrow of Theology*, 80f.

121) 에임스에 따르면, “신앙의 대상은 하나님이다. 그러나 하나님 자신으로 이해된 하나님이 아니라 우리를 올바르게 살도록 하는 하나님이 신앙의 대상이다.” Ames, *The Marrow of Theology*, 81.

122) Ames, *The Marrow of Theology*, 77.

123) Ames, *The Marrow of Theology*, 78.

신학은 하나님으로부터 특별한 방식으로 보내졌으며, 신적인 일들을 다루고, 하나님을 지향하며 인간을 하나님께로 인도하는 것으로서, 우리의 최고 목적을 위한 지침이며 총괄 계획이다.”<sup>123)</sup>

영국 “청교도 신학의 왕자”(Prince of Puritans)라고 불리는 존 오웬(John Owen, 1616-1683)은 그의 『성경 신학』(*Biblical Theology*)에서 여러 가지 거짓된 신학을 배격하며, 참된 신학은 “교회의 신학”(ecclesiastical theology)이라고 한다. 나아가 그것은 ‘지식’(scientia, science)이라기보다는 ‘지혜’(sapientia, wisdom)이며, 그렇기 때문에 인간의 사변이나 방법론이 아니라 오직 성령 하나님에 의하여 우리에게 계시된 것이며(cf. 고전 2:4), 또한 성경에 계시된 하나님의 뜻이라고 한다. 그러므로 오웬은 신학을 다음과 같이 정의한다: “하나님 그분 자신, 그분의 사역, 그분의 뜻에 관련된 신론과 우리에게 요구되는 순종, 우리에게 대한 장래의 보상과 처벌에 관련된 것, 그리고 하나님의 이름의 영광을 위해 하나님 자신에 의해 계시된 모든 것. 이것이 하나님의 말씀이며, 이것이 바로 신학이다!”<sup>124)</sup> 그리고 오웬에 의하면, “바로 그 하나님의 말씀은 성경 속에 있기 때문에 성경(the Scripture)이 바로 우리의 신학(nostra theologia)이며, 그러한 만큼 우리는 성경의 모든 부분에 이르기까지, 성경에 포함된 각각의 그리고 모든 진리에 대하여 완전한 권위를 부여한다.”<sup>125)</sup> 이와 같이 청교도 신학자들은 칼빈주의 신학을 그 기초로 하여, 그것을 체험적이고 실천적인 경건에 기초한 하나님과 동행하는 삶을 강조함으로써 ‘교리와 삶’을 통합하는 경건의 개혁신학으로 발전시켰다. 그들은 철저히 하나님의 말씀에 따라 매일 매일의 일상적인 삶의 모든 영역에서 오직 하나님의 영광을 위하여 모든 열정을 다해 경건하게 살아가기를 추구하였으며, 이것이 곧 청교도들의 ‘신학’(theologia)이었다. 또한 그들에게 있어 신학은 바로 ‘하나님의 말씀’(the Word of God)인 성경

124) John Owen, *Biblical Theology*, trans. Stephen P. Westcott (Pittsburgh, PA: Soli Deo Gloria Publications, 1994), 16f.

125) Owen, *Biblical Theology*, 17.

(the Scripture)이며, 그리고 그 말씀에 따라 순종하여 ‘하나님에 대하여 사는 것’(living to God), 곧 ‘말씀에 순종하는 삶’이 신학이었다.

## VI. 나가는 말

우리는 지금까지 기독교회에서의 “신학”(theologia)이라는 용어가 사용된 역사적 정황들과 그것이 의미하는 본질적인 개념 및 “신학”에 대한 정의와 이해에 대한 역사적 고찰과 더불어 개혁신학에서의 ‘신학’ 이해에 대하여 간략하게 살펴보았다. 이제 결론적으로 우리는 ‘우리가 추구하는 신학’(theologia nostra)으로서의 “사도적 정통 개혁신학”(the apostolic-orthodox reformed theology)의 입장에서 “신학”(theologia)을 다음과 같이 삼위일체론적으로 정의하고자 한다: 참된 신학(theologia vera)은 오직 하나님께서 스스로 계시하신 성경말씀의 가르침에 따라서(*sola Scriptura*), 오직 예수 그리스도를 통하여 온전히(*solus Jesus Christus*), 그리고 오직 성령 하나님의 도우심으로 말미암아(*solus Spiritus Sanctus*), 유일하게 살아계신 참된 하나님, 곧 우리 주(the Lord), 우리의 창조주이시자 구속주이신 삼위일체 하나님의 존재와 그분께서 행하신 모든 일들을 오직 믿음으로(*sola fidei*) 참되게 아는 경건의 거룩한 가르침(*sacra doctrina*)이며, 이것이 우리에게는 영원한 생명인 바(cf. 요 17:3; 히 1:1-3), 오직 은혜(*sola gratia*)로 우리에게 주어진 것으로 참된 은혜의 거룩한 진리(*sacra veritas gratiae*)이다. 그러므로 이러한 신지식은 우리로 하여금 영원한 생명이 약속된 구원에 이르게 함과 동시에 우리의 신앙(*fides*)과 삶(행위/실천, *opera/praxis*)을 바르게 하고(*orthodox et orthopraxis*), 궁극적으로 오직 삼위일체 하나님을 영화롭게 함과 동시에 그에게 온전한 경배와 찬양으로 영광 돌리는 것이다(*solus Deo gloria*). 따라서 생명의 구원에 이르게 하는 참된 경건의 신지식으로서의 신학은 오직 말씀을 들음으로서 말미암는 신앙의 이성적인 행위이며, 전인

격적(全人格的)인 지식과 실천, 곧 삶이기 때문에 우리의 신앙과 모든 삶의 기초가 된다. 나아가 신학은 특별계시인 성경과 일반계시인 자연을 통하여 말씀하시는 삼위일체 하나님과 인간을 비롯한 그의 피조세계와의 관계 속에서 일어나는 모든 문제를 다루며, 모든 학문과 문화, 그리고 세계의 모든 영역들에 직간접적으로 관련을 갖기 때문에, 신학은 하나님과 인간의 구원 및 창조세계에 관련한 모든 관계를 역동적(力動的)으로 다루는 것이다. 이 시대의 일반 과학과 학문들은 각각의 해당 연구주제와 영역들에 있어 하나의 단편적이고도 잠정적인 “진리주장”(truth-claim)과 연관되어 있으나, 신학은 오히려 그러한 측면에 있어 참되고 완전한 진리이신 하나님(시 31:5, 사 65:16)과 예수 그리스도의 진리주장(요 14:6), 그리고 진리의 성령 하나님의 인도하심(요 16:13)을 따르는 것으로서, 총체적이며 영원한 진리(total-and-eternal truth)임과 동시에 나아가 우리를 구원하는 진리(saving-truth, 요 8:32)에 대하여 진리의 말씀(잠 22:21, 엡 1:13)을 따라 이를 깊이 탐구하고 따르며 전파하는 “참된 학문”으로 규정될 수 있다. 왜냐하면, 참으로 성경에 이름과 같이, 참된 신학은 “[거짓된] 모든 이론을 무너뜨리며 하나님 아는 것을 대적하여 높아진 것을 다 무너뜨리고 모든 생각을 사로잡아 그리스도에게 복종하게” 하는 것이기 때문이다(고후 10:5). 그러므로 성경의 표현을 빌려 말하자면, “오직 참된 신학은 하나님에게서 나오고, 하나님으로 말미암고, 하나님에게로 돌아감이라. 모든 영광이 삼위일체 하나님께 영원히 있으리로다 아멘!”(cf. 롬 11:36). *Soli Deo Gloria!*



# Interview

## 목회자와의 대담

141 총회장 주준태 목사와의 목회대담

## 총회장 주준태 목사와의 대담



대담자: 황대우

주준태 목사는 삼천포교회를 9년간 목회하고 1990년부터는 현재까지 송도제일교회 담임 목사로 섬기고 있으며, 63회 총회(2013년 9월 24일 ~27) 63대 총회장(50번째 인물)으로 당선되어 활동하고 있습니다. 또한 부산노회장과 고신총회 세계선교위원장을 역임한 바 있습니다. 인터뷰는 11월 27일 진행되었고 고신교회의 과거와 현재와 미래에 대한 생각을 대담 형식으로 취재했습니다.

Q: 가족사항은 어떠신지요?

A: 저는 올해 65살이고 두 살 아래 집사람이 있습니다. 자녀는 둘이고, 그 중 75년생 큰 딸 혜랑이는 6년 전에 암으로 투병하다가 천당 갔는데, 영문학 박사 과정을 마치고 고신대에서 초빙교수로 일하기도 했습니다. 77년생 둘째 딸은 서울대에서 서양화 전공으로 석사까지 했고, 사위는 서울대 의대를 나와서 부산대 교수로 있다가 지금은 문화병원에 있습니다. 그리고 손자와 손녀로는 초등학교 2학년과 4살배기입니다.

Q: 교향은 어디입니까?

A: 고향은 진주인데, 어린 시절부터 부산에서 자랐습니다. 아버지가 경남상고 교감이셨는데, 중풍으로 김해로 이사 가서 거기서 초등학교를 졸업한 후 부산의 개성중학교, 부산공업고등전문고등학교(5년제)를 졸업했습니다. 부산공전을 졸업하자마자 울산 유공에 취직했는데, 곧 병이 들어서 고신대 신학과에 편입을 하게 되었습니다. 그 때가 오병세 박사님과 이근삼 박사가 계시는 때인데, 고신대 2학년으로 편입하라 했지만 시험을 치겠다고 했습니다. 그래서 “My View of Christian Life”(그리스도인의 삶에 대한 견해)라는 주제를 영어로 작성하는 시험이었는데, 영어 실력을 인정받아 3학년으로 편입하게 되었습니다. 그때 3학년에 정근두, 윤현주, 손창호, 변재창 등이 동기로 재학하고 있었습니다. 그러다가 저는 군대를 가는 바람에 졸업은 몇 분이 저보다 일찍 했습니다. 저는 군 생활을 만 3년 했는데, 김신조가 넘어오는 바람에 그랬습니다.

Q: 목사님께서 공부하신 이력과 목회하신 이력에 대해서 설명해 주시겠습니까?

A: 목회자로서의 소명은 군대생활을 통해서 얻었다고 볼 수 있습니다. 사실 저는 소명을 너무 주관적으로 강하게 확신하는 것에 대해서는 문제가 있다고 봅니다. 객관적인 증거가 더 중요합니다. 저는 고신대 신학과 3학년 한 학기만 하고 입대하게 되었습니다. 포병부대로 배치되었는데, 이상하게 하나님께서 저를 군종사병으로 인도하셨습니다. 원래 포병부대에는 군종병이 없었고 연대에만 있었는데, 당시 이웃 연대 군종병은 정주채 목사였습니다. 정목사는 저와 동연대로 교회 친구입니다. 포병부대에 군종병이 처음 생겨 제가 군 생활 마지막 1년을 군종사병으로 사역했습니다. 그 때는 들은 풍월로 말씀을 전하고 섬겼는데, 이상하게 반응이 좋았습니다. 대령이었던 포병사령관이 대대 군종병이었던 나를 눈여겨보고 이근삼 박사님께서 이웃 부대의 신앙강연회 강사로 오셨을 때, 나를 이박사님께

소개해주셨습니다. 그 때 이박사님과 면담하면서 다른 생각하지 말고 복학할 것을 강력하게 권고하시는 바람에 제대 후 복학하게 되었습니다. 그래서 목회의 길로 들어서게 된 것입니다. 지금 생각해보니까, 하나님께서 이박사님을 통해 저를 부르신 것이 아닌가 생각합니다. 아마도 제게 이것이 소명이었던 것 같습니다.

신대원 들어가면서 결혼했습니다. 변재창 선교사의 소개로 평생에 선 한 번 보고 바로 결혼했습니다. 집사람은 믿지 않는 집안에서 홀로 신앙생활 했는데, 그것이 귀하게 보였습니다.

졸업 후 기장교회에서 목회를 시작했습니다. 담임목사님께서 계시지 않는 1년 동안 제가 전임 사역을 하게 되었고, 이후 정판술 목사님께서 부임 하셨습니다. 정목사님이 부임하셨을 때 제가 강도사였는데, 교회 건축을 위해 1년 사례를 바쳐 참여했습니다. 물론 제가 담임은 아니었지만 기장교회를 건축한 것이 제 목회의 최초 교회건축이라고 생각합니다.

그 다음에 김종삼 목사님께서 시무하시던 개금교회에 부목사로 가게 되었는데, 그 교회 첫 부목사였습니다. 개금교회 두 번째 부목사는 지금 성안교회 담임이신 윤장은 목사입니다. 저는 부목사 생활 2년 만에 삼천포로 가게 되었습니다. 당시 개금교회 담임이셨던 김종삼 목사님과 저는 요즘말로 코드가 맞지 않았습니다. 그분은 내 사람과 남 사람의 구분이 뚜렷했습니다. 내 사람은 모든 것을 다 주실 만큼 사랑하시지만, 반대로 내 사람이 아니면 거리를 두시는 분이셨습니다. 반대로 저는 내 사람과 남 사람으로 구분하지 않는 성격입니다. 지금도 내 사람은 아무도 없다고 생각합니다. 하지만 김목사님은 훌륭하신 분입니다. 제 목회의 멘토셨습니다. 목회가 힘들 때마다 찾아뵙고 목회 상담을 받았습니다. 고민을 털어놓으면 격려와 함께 지도를 잘 해주셨습니다. 목욕도 함께 가고.

Q: 삼천포에서는 몇 년 동안 목회하셨습니까?

A: 삼천포에서는 만 9년 목회했습니다. 삼천포교회는 서부경남에서 가장 오래된 3대 교회 중 하나로 아마 1908년에 설립되었던 것으로 압니다. 1905년에 설립된 교회가 거창교회와 진주 봉래동의 진주교회인데, 이 세 교회가 오래된 교회면서 초기에는 큰 교회들이었습니다. 제가 부임하기 전 삼천포교회는 10년마다 내부적으로 대란이 일어났던 교회였습니다. 그래서 제 앞에 부임한 목사님들 가운데 3년을 넘긴 분들이 별로 없었습니다. 4-5년 정도가 오래되었다고 볼 수 있는데, 아마 제가 그 때까지 가장 오래 붙어있었던 목회자일겁니다. 제가 갔을 때 삼천포교회는 죽음의 사각지대였습니다. 당시 삼천포교회 사건은 총회적으로도 유명한 사건이었습니다. 당시 진주노회 이금조 목사님께서 제게 2개월만 있다가 나가도 괜찮다고 말씀하실 정도였으니까요. 성도들은 40-50명 정도였는데, 대부분 연세가 많으신 분들이었습니다. 삼천포교회에서 파란만장한 고비들을 많이 넘겼습니다.

삼천포시는 당시 인구 5만으로 가장 작은 도시였습니다. 그런데 시에 큰 변화가 생겼는데, 한전발전소가 들어서면서 분위기가 많이 바뀌게 되었습니다. 회사 사택들이 교회 주변에 들어섰습니다. 제가 간 그 해 말에 교회를 건축하기 시작해서 1년 만에 완공했습니다. 440평 건축이었습니다. 하나님께서 은혜를 베푸셨습니다. 그 때 당시 유행하던 벤엘 전도 프로그램을 도입하여 꽤 큰 교회로 성장하게 되었습니다. 4-5년 지나자 400명 정도 모이게 되었습니다. 한전 직원의 과반수 내지 3분의 2 정도가 우리 교회에 출석할 정도였습니다. 제 친구인 부산공전 동창 부부들까지도 등록했습니다.

88년쯤엔가 시민초청 총동원전도주일 행사를 했는데, 3,003명이 오는 엄청난 역사가 일어났습니다. 5-6부 예배를 드렸습니다. 그 때 저는 흥분하여 '오순절이 왔다. 이건 오순절이다!'라고 생각했습니다. 당시 삼천포 인구는 변두리 합쳐서 5만이었지, 정작 도시에 사는 사람들은 2만 정도였으니까 정말 대단한 사건이었죠. 그런데 그 다음 주일에 등록된 새신자는

3명뿐인 거예요. 그래서 그 때 비로소 ‘나는 사기꾼이구나! 내가 베드로는 아니구나!’하고 깨닫게 되었지요. 하지만 매주 꾸준히 10명씩 와서, 그 해 100명의 새신자를 얻었습니다. 그중 여자 목사가 된 분도 있습니다. 그 후에 여러 교회에서 청빙이 들어오기 시작했는데, 그 가운데 제가 선택한 곳이 송도제일교회입니다. 나이 40세가 조금 넘은 90년 1월에 부임했습니다.

Q: 목회철학이 있다면 무엇인지요?

A: 특별한 것은 없습니다. 고려파 정신으로 목회했다고 할까요. 저는 친구들도 잘 만나고 개방적으로 사니까 치유가 많이 되더라고요. 목회자는 좀 개방적으로 서로 격려하면서 가야 목회를 오래합니다. 저는 단지 안 죽고 살기 위해 목회했다고 생각합니다. 죽지 않으려고 목회했지 특별한 철학은 없습니다.

Q: 그런데 요즘 교회들이 목회자를 청빙할 때 빼놓지 않고 요구하는 것이 목회철학인데요, 목사님께서는 이것에 대해 어떻게 생각하시는지요?

A: 저는 그런 것을 써본 적이 없어 잘 모르겠습니다만, 좋은 말로 꾸미면 무슨 수려한 문장으로 목회철학을 만들어 내지 못하겠습니까? 그냥 ‘하나님께서 맡기신 일이다, 이것이 사명이다!’라고 생각하면 전심전력해야 하지 않겠습니까? 주어진 일에 최선을 다하는 것이 사명이요, 목회철학이라 생각합니다. 더 이상 고상한 말은 생각나는 것이 없습니다. 안 죽고 살기 위해 최선을 다하는 것이라 생각합니다.

Q: 목회하시면서 가장 기억에 남는 것은 삼천포교회입니까?

A: 삼천포교회는 지방교회, 중소교회의 모든 문제점을 안고 있었습니다. 바닷가 아닙니까? 그곳에서 저는 많은 연단을 받았습니다. 책으로 쓰려면 여러 권이 될 것 같습니다. 건축 당시 회계 집사님이 장부를 가져오더니 저에게 획 던지고 가더라고요. 그 때 깨달은 것이 '모든 교회 문제의 책임은 결국 목사에게 돌아오는구나!'라는 것이었습니다. 충격을 많이 받았지요. 교회 짓다가 진 빛은 결국 나에게로 돌아왔습니다. 이리 뛰고 저리 뛰고 해서 갇기 시작할 때 교인들은 자기 돈부터 챙기고 제가 빌려온 돈은 맨 나중으로 밀어내더라고요. '교회의 한계라는 것이 무엇인가?'를 고민하게 되었고, 그 때부터 사람을 그렇게 깊이 신뢰하지 않게 되었습니다. '목회는 결코 사람을 신뢰해서는 안 되는 것이구나!'라는 사실을 깨닫게 되었는데, 아마도 이것이 목회의 중요한 철학이 되지 않았나 생각합니다.

또 하나, 목회에 있어서 당회원들의 역할이 중요하다고 봅니다. 당회원들의 성질, 믿음의 수준이 문제라고 생각합니다. 시골교회에서 설교 1시간 하고 나면 당회를 3시간씩 합니다. 설교에 시비를 걸면 참으로 힘듭니다. 그리고 문제가 있는 교회는 문제가 꼬리에 꼬리를 물고 계속 일어나는 것이 특징입니다.

Q: 송도제일교회에서의 목회는 어떠했습니까?

A: 장로님들이 너무 좋았습니다. 특히 어린 장로님들이 좋았습니다. 저는 나름대로 잘한다고 했는데 교인들이 볼 때는 저는 완전히 촌뜨기 목사였던 모양입니다. 왜냐하면 제 앞에 목회하신 분이 너무 똑똑하고 목회를 잘 하셨기 때문이었습니다. 심지어 "누가 주목사를 데리고 왔느냐?"는 말까지 나올 정도였습니다. 그런데 고(故) 박종탁 장로님이 정말 훌륭한 분입니다. 교인들의 존경과 신임을 받던 고(故) 박종탁 장로님 덕분에 목회 초기의 어려움을 이길 수 있었습니다. 늘 광고할 때나 기도 중에 "은혜로운 주목사님, 은혜로운 주목사님의 말씀..." 하시면서 부족한 저를 세워주셨

습니다. 미국 폴리신학교에서 공부도 할 수 있도록 배려해주셨습니다. 제가 처음 송도제일교회에 부임하니, 교인들이 기도를 저보다 더 잘 하더라고요. 전임 목회자로부터 그만큼 훈련을 잘 받았던 것이지요. 4~5년 지나면서 고비를 넘겼습니다. 이곳에서 20여년 목회했는데, 그동안 건축도 하고 해서 지금은 부산노회에서 제일 큰 교회 중 하나로 성장했습니다.

**Q:** 원래 송도제일교회는 건축을 위해 저축도 하고 있었고, 저축한 돈으로 아동병원 부지를 사려고 하다가 현재 위치에 교회를 새로 건축한 것으로 아는데, 어려움은 없었습니까?

**A:** 저는 3번 교회를 건축했다고 생각합니다. 기장교회, 삼천포교회, 송도제일교회입니다. 기장교회는 비록 제가 담임은 아니었지만, 헌신했기 때문에 제가 건축한 것이라고 생각하고 있습니다. 삼천포교회에 비하면 여기 송도제일교회는 성숙한 교회이고, 교인들도 신사조. 비교적 평안하게 지었습니다.

**Q:** 목회자와 당회원과 관계는 어떻게 하는 것이 지혜롭다고 생각하십니까?

**A:** '당회를 어떻게 하면 된다!'고 하는 목사님들도 계십니다. 당회하기 전에 유력한 장로와 미리 말을 맞추어야 한다는 분도 계시고, 당회원을 가운데 내 사람을 몇 명 만들어야 한다는 분도 계신데, 저는 그렇게 해본 적이 없습니다. 공평하게 합니다. 저는 장로님들에게 "주목사는 공평하다!"는 말을 들을 때 가장 기분이 좋습니다. 부산 어느 유력한 교회 목사님이 제게 "나를 위해 죽을 수 있는 사람이 10명 있다!"고 하시더라고요. 저는 그 말에 신뢰가 가지 않았습니다. 공정하게, 공평하게 하는 것이 가장 좋

다고 생각합니다. 교회는 하나님의 나라이고, 목사도 어떤 점에서 지도자라고 할 수 있는데, 특별한 사람들과 유착되어 있는 것은 옳지 않다고 생각합니다.

**Q:** 목사님의 목회철학을 요약하자면 ‘사람 의지하지 않고 공평하게 하나님의 일을 한다!’는 것이군요. 그렇다면 목회를 지금 은퇴에 가깝게 해오셨는데, “목회는 이런 것이구나!” 라고 말씀하신다면?

**A:** 우리는 예수 그리스도의 목회를 현실화 하는 하나님의 종들인데, 교회에는 성령의 역사가 있기 때문에, 참 교회라면, 목사나 중직자가 하나님의 일을 훼방 놓지만 않는다면, 거치는 돌만 되지 않는다면, 재만 뿌리지 않는다면 목회는 이뤄진다고 생각합니다. 교회가 크거나 작거나 상관없이 하나님의 마음에 정하시는 대로, 하나님이 어느 시대, 어느 지역에서 원하시는 역사의 범주가 있다고 생각합니다. 꼭 큰 교회 목회한다고 성공했다고 볼 수 없는 것 아니겠습니까? 누가 뭐라 해도 저는 세계적인 목회를 한다고 생각합니다. 제가 최고다, 완전하다, 완성했다는 뜻이 아니라, 하나님이 하시고자 하는 일을 우리가 방해만 하지 않는다면, 하나님의 일은 하나님께서 하시는 것이니 잘 될 수밖에 없다고 생각합니다. 그래서 저는 임직자들에게 설교할 때 “잘하라!”고 말하지 않습니다. 우리가 잘하면 얼마나 잘하겠습니까? 너무 잘하려고 애쓰다가 넘어지는 경우가 다반사더라고요. 하나님께서 원하시는 대로 말씀 따라 순전한 마음으로 하면 된다고 생각합니다. 하나님의 일에 방해거리나 걸림돌만 되지 않는다면 하나님께서 일꾼으로 들어 사용하시되, 원하시는 만큼 사용하신다고 봅니다.

**Q:** 너도 나도 앞 다투어 총회장을 하겠다고 하는 실정인데, 사실 총회장 임기는 1년뿐입니다. 교단을 위해 생각했던 무엇인가를 실행하기에는 거의 불가능한 기간이 아닐까 생각합니다만, 목사님께서서는 언제 총회장에 출

마할 것을 결심하셨습니까?

A: 저는 사실 정치와 맞지도 않고 체질적으로 좋아하는 것도 아닙니다. 그런데 2003년 이후 관선이사 사건으로 교단 내에서 정치하는 분들이 총회임원에 출마하지 못하도록 묶이는 바람에 일할 사람이 없어서 저 같은 비정치가가 총회 서기로 출마하여 당선이 되었던 것입니다. 총회 서기를 하면서 비로소 총회의 문제점들을 알게 되었습니다. ‘총회와 학원 간의 재정의 경계선이 없고 뒤얽혀 있구나!’라는 사실을 깨닫게 되었습니다.

마치 고려파가 신대원에서 나왔다고 생각하는, 속칭 ‘신대원주의자’의 생각은 바뀌어야 한다고 봅니다. 신대원에서 모든 영적인 것이 나온다고 생각하는 것은 착각입니다. 신대원이라는 곳은 총회가 권위를 주었기 때문에 교역자 양성의 권위를 갖게 된 것이지, 신대원 자체가 스스로 그런 권위를 가지고 있는 것은 아니라고 봅니다. 물론 처음에는 신학교로 시작했지만 지금은 시대가 바뀌었습니다. 이미 고신파는 한국교회 중견 교단이 되었습니다. 그런데도 여전히 신대원에서 모든 것이 나온다고 생각하는 것은 시대착오적이라고 생각합니다. 총회가 권위를 줄 때 신대원이 권위를 갖게 되는 것입니다. 예를 들면 총회가 고신대에 그 권위를 주기로 결정하고 지정하면 고신대가 신대원 역할을 하는 것입니다.

지금 고신파는 고신대와 병원을 운영할 정도로 크게 성장했습니다. 총회가 이 사실을 직시하고 고려해야 한다고 봅니다. 이러한 교단적인 여러 문제들을 보면서 교단을 위해 뭔가 기여할 수 있는 방법을 고민하게 되었고, 그러면서 이런 문제들을 해결하기 위해서는 한 번 꼭대기에서 봐야 전체를 파악할 수 있을 거라는 마음을 갖게 되었습니다. 그래서 총회장에 출마하게 된 것입니다. 이것은 실제 권력의지와는 다르다고 생각합니다.

Q: 부총회장 선거, 총장 선거, 기독교보 사장 선거 등 금권선거는 사회적으로도 큰 부정인데, 하나의 관례가 되어 있는 실정입니다. 이번에 기독교

교보 사장 선거를 총회가 부정선거로 규정하고 부결시킨 것은 참으로 하나님 앞에서 잘한 역사적인 사건이라고 생각합니다. 하지만 금권선거의 관례가 교단 안에서 쉽게 사라질까 여전히 의문입니다. 금권선거의 관례에 대해서는 어떻게 생각하십니까? 예를 들면 자신을 지지하는 사람들이 모여 있는 자리에 불려간다거나 스스로 그런 자리를 마련하여 식사비를 제공하고 차비까지 챙겨주는 금권선거 관행에 대해 어떻게 생각하시는지요?

A: 현실과 이상간의 차이라고 생각합니다. 구조적으로 어느 선까지가 건전한 선거이고, 또 어떤 것이 부정선거인지를 판단하는 상식적인 선이 있어야 한다고 봅니다. 무조건 통틀어서 부정선거라고 말한다면 조금 이상하지 않을까요? 총회는 범주가 크니까, 기본적으로 선거비용이 어느 정도는 든다고 생각합니다. 이번에는 총회유지재단 선거에 대한 총회적인 결과 때문에 총장 선거가 잘 된 것 같습니다. 구조적으로 금권선거, 부정선거가 발생할 수 있다고 봅니다. 하지만 잘 살피고 정확해 가야하지 않겠습니까? 이번 총장 선거에서는 학원이사장이 선거 전에 이사들에게 아무도 후보를 만나지 못하도록 단속했다는 소문이 있습니다. 그래서 그런지 선거가 별 잡음 없이 아주 잘 된 것 같습니다. 이처럼 앞으로도 계속 정확해 간다면 더 공정한 선거를 치룰 수 있으리라 봅니다.

Q: 교단적인 선거에서는 여전히 모이고 식사하고 차비주고 하는 관행이 있는 것 같은데, 사회법적으로는 만원 한 장이라도 봉투에 넣어서 주면 금권선거, 불법선거입니다. 그런데 교회에는 이런 인식이 부족한 것 같습니다. 이런 것은 반드시 고쳐야 할 부분이 아니겠습니까? 고신 초창기에는 서로 총회장 안하려고 싸웠다는데, 이제는 왜 서로 하려고 하는 건지 잘 모르겠습니다. 이런 변화에 대해서는 어떻게 생각하십니까?

A: 박 터지게 총회장이 되려고 할 필요까지는 없다고 봅니다. 총회의 선

거란 하나의 교단적인 축제라고 생각합니다. 소신을 가지고 고신 교단을 위해 일할 사람이 있고, 또 그들이 자신의 정책과 소견을 사람들에게 알리고 설득하는 과정은 필요하다고 봅니다. 총회장 한다고 해서 눈에 띄게 괄목할만한 교단적 발전을 기대하기는 어렵습니다만, 그래도 소명을 가지고 소신을 주장하여 당선 되려고 노력하는 것은 나쁘지 않다고 생각합니다. 선거비용에 대한 문제는 규정을 만들어서 형평성 있게 사용하도록 하면 되지 않을까요? 사람을 만나서 대화를 하고 선거 운동을 하다보면 비용은 어느 정도 들 수 있다고 봅니다.

Q: 이 문제는 이 정도로만 질문 드리고 주제를 바꾸어 보겠습니다. 목사님 설교는 어떤 식으로 하십니까? 원고는 다 쓰시지요?

A: 네 원고는 100% 다 쓰지요.

Q: 보통 하는 말로 제목설교를 하십니까? 아니면 강해설교를 하십니까? 어떤 식으로 하십니까?

A: 전에는 주일 낮에 제목설교를 하고 오후 예배는 강해설교를 원칙으로 했는데, 지금은 모든 주일 오후예배를 부목사들이 돌아가면서 합니다. 부목사들이 많다보니까 어쩔 수 없습니다. 저는 나흘 동안의 주중 새벽기도회에서만 강해설교를 합니다. 그래서 강해설교의 맛을 새벽기도 외에는 놓친거죠.

Q: 어떤 책을 선택해서 설교하시는 분도 계신다는데, 목사님은 어떤 식으로 하십니까?

A: 큐티(QT = Quiet Time)해서 좋은 제목에 떠오르면 그 본문을 선택

하는 편입니다. 가급적이면 구조적으로 다양한 스펙트럼을 줄려고 노력합니다. 예를 들면, 어떤 사람은 늘 믿음이나 축복과 관련된 설교를 하는데 저는 사회적인 것도 하고 정치적인 것도 하고 가정적인 문제도 취급하고 이렇게 다양하게, 설교 주제와 내용의 스펙트럼을 넓혀서 합니다. 예를 들면, 제가 이번 총회 개회 설교에서 밝힌 것처럼 고신교회 성도들이 지켜야 할 신앙생활의 수칙 다섯 가지와 같은 다양한 주제들을 설교할 수 있어야 한다고 생각합니다.

Q: 설교를 위해 목사님께서 특별히 좋아하시는 책이나 설교에 도움을 받았던 주석이라든가 뭐 그런 것이 있습니까?

A: 나는 그런 거 없습니다. 특정한 것도 없고요, 그냥 여러 사람들의 다양한 책을 참고합니다.

Q: 네 고신교단 총회장으로서 ‘고신교단이 앞으로 이렇게 되었으면 좋겠다!’ 그런 뜻이 있으면 말씀해주시기 바랍니다.

A: 네, 이것이 중요하지요. 부총회장이 되면서 고민을 많이 했습니다. 되고 보니 내가 알고 있는 어떤 것도 확실하다는 자신감이 없습니다. 우리 총회가 작은 총회도 아니고 교인이 50만이고 교회가 1,800 개인데, 이 속에 정말 다양한 사람들이 있습니다.

내가 크게 깨달은 것은 우리 고신파는 한국교회에 아주 건전한 한 부분이라는 것입니다. 고신이라는 명칭 자체는 상징적인 것이지 절대적인 것이라 생각하지 않습니다. 이전에 우리가 고려파였지만, 지금은 고신파라는 이름을 가지고 있듯이, 앞으로 얼마든지 상황에 따라 다른 이름을 가질 수도 있다는 것이지요. 즉 ‘고신’이라는 이름 자체가 우리의 우상이 될 필요는 없다는 뜻이지요.

장로교인 우리 고신교단이 한국교회의 한 부분인데, 우리 교단이 어떤

방향으로 가야 하는가에 대한 생각이 후보였을 때와 부총장이었을 때가 다르더라구요. 그래서 고민을 많이 했습니다. 그래서 저보다 10살 정도 젊은 목사님들을 모아서 대화를 많이 했습니다. 우리 교단이 어떤 방향으로 가야하는가에 대해 열린 마음으로 많은 대화를 나누었습니다. 그 분들이 이구동성으로 하는 제게 하는 말이 '주목사는 단점이 많지만, 좋은 점 하나가 있다면 그것은 듣는 귀를 가졌다'는 것이었습니다. 그 말을 너무 감사하게 생각합니다. 그래서 앞으로 총회장으로서 특별히 우리 교단에 대한 전체적인 이해를 깊이 해야 되겠다고 다짐했었습니다.

그리고 역사적으로 보니까 금년에 고신 61주년으로 60년이 지난 첫 해이고, 한국장로교 역사의 100년이 지난 시점이라 새로운 이정표를 세워야 되겠다는 생각을 한 겁니다. 우리 교단의 정체성 같은 경우 다 맞는 말인데, 아직 너무 초보적인 사고에 묶여 있다고 느꼈습니다. 예컨대 우리 교단의 정신인 '신앙의 전통'을 들 수 있습니다. 그 말은 누구든지 할 수 있는 개혁주의 아닙니까? '생활의 순결'이나 '코람데오' 역시 마찬가지입니다. 그런데 이것이 우리 교단 정체성의 알파와 오메가가 될 수 있는냐는 것이지요. 합신은 자신들의 정체성을 '바른 신학, 바른 교회, 바른 생활'이라고 하더라구요.

이런 것들이 다 좋은 구호들이지만, 이런 구호에만 머물지 말고 앞으로 한 걸음 더 전진해야 한다고 생각합니다. 개혁주의가 지향하는 것은 뭘니까? 복음입니다. 복음이라는 말은 케케묵은 단어처럼 들릴지 모르지만 제겐 참으로 다이내믹하고 모던한 표현이라고 생각됩니다. 우리는 모두 이 복음의 길을 가야하는 그리스도인들이기 때문에 복음적인 신앙과 복음적인 삶의 회복을 외쳐야 할 때라고 봅니다.

우리 고신이 한국교회 혹은 한국장로교회 최초의 프로테스탄트가 아닙니까? 우리 고신은 개혁주의의 심볼과 같은 교단입니다. 왜냐하면 우리 교단은 신사참배 반대하고 우상숭배 반대해서 생긴 교단이기 때문입니다. 이것이 곧 우리 교단의 정신이 아닙니까? 이런 용감한 행위 때문에 하나님께

서 우리 교단에 복을 주셨다고 믿습니다.

우리가 우리의 신앙 선배들보다는 못하지만, 그래도 우리가 보수파 중에서는 큰 교단에 속합니다. 결코 작은 교회가 아닙니다. 한국교회 천 만성도 중에 50만이면 5%아닙니까? 5%라는 것은 지구 반대편에서도 만날 수 있을 만큼 많은 수입입니다. 지금 전 세계에 고려파가 없는 곳이 없습니다. 미국에 가도 있고, 땅 끝에 가도 있습니다. 고신의 프로테스탄트적인 저 아름다운 영적 유산을 우리의 것으로만 고집하려고 하지 말고 이제는 마음을 넓혀서 한국교회 전체의 것으로 만들자는 것입니다. 다른 교파나 교단 사람들이 볼 때, 고려파는 괜히 잘난 척 하는 거 같고 접촉하기 힘든 교단 같다는 겁니다. 이것은 좋은 모습이 아니지요. 우리가 가진 것이 좋고 우수한 것이라면 나누어야 하지 않겠습니까? 우리 것을 우리만의 것으로 움켜쥐고 독점하려 들지 말고 이 좋은 것을 함께 나누자는 것입니다. 그래서 다른 교단 사람들이 우리를 어려워하기 보다는 ‘고려파, 참 매력적이다. 그곳에서 신앙생활 한번 해보고 싶다!’는 소리를 들어야 하지 않겠습니까?

바뀌어서 생각하면 우리가 가진 것이 정말 귀한 것이라고 생각한다면 더 겸손해야 한다고 봅니다. ‘참 모자란다, 이런 좋은 전통 속에 있지만 우리는 여전히 부족하다!’ 이렇게 해야 다른 사람들이 매력을 느끼고 좋아하겠지요. 보수 꼴통이라는 게 좋은 게 아니거든요.

이제 60주년을 기념해서 우리는 정말 내부적으로 경건한 자공심을 가질 필요는 있지만 그렇다고 자기를 과시할 필요까지는 없다고 봅니다. 우리가 괜히 작다는 자격지심 때문에 엉뚱한 것을 과시하려고 하다가 바보 되는 수가 있습니다. 지금 우리 고신교단은 결코 작지 않습니다. 작다는 자격지심을 버려야 합니다.

그리고 합신과의 합동 문제는 먼저 미래를 생각해야 해답을 찾을 수 있습니다. 미래의 우리 한국교회를 위해 튼튼한 보수 교단이 안정적으로 있어야 하는데, 아직 고신교단의 교세만으로는 안정감이 부족하다고 약하다고 생각합니다. 3,000 교회 정도는 되어야 합니다. 합신이 지금 900 교회에

15만 성도입니다. 통합측은 8,000 교회로 아주 탄탄합니다. 거기는 교역자 대책, 미자립 교회 대책 등이 완벽하게 마련되어 있습니다. 우리는 8,000 교회까지는 필요 없고, 3,000 교회만 되어도 됩니다. 그런 점에서 합신과의 교단 합동을 통해 안정적인 보수 교단으로 거듭날 수 있다면 고신이나 합신 모두에게 좋은 것 아니겠습니까?

Q: 목사님께서 총회장 되시기 전에 부총회장으로 활동하실 때 브레인 그룹을 만들었다고 들었습니다. 브레인 그룹을 만들어서 총회장 준비를 체계적으로 한 것은 제가 들은 바로는 목사님께서 처음이라고 들었는데, 그런 것을 계획하게 된 특별한 계기가 있습니까?

A: 그렇지요. 저 자신의 생각이 맞는지 저도 잘 모르겠더라고요. 교단의 미래가 상당히 염려스러웠습니다. 그래서 만들게 되었습니다. 저보다 교단에서 좀 더 젊은 사람들의 견해를 들어보고 싶었습니다. 그들이 저의 부족한 부분을 채워줄 것이라고 생각했던 것이지요. 해 보니까 좋았습니다. 그래서 교단을 위해 이런 브레인 그룹 같은 것을 조직하자고 총회에 건의하기까지 했는데, 아직은 시기상조인지 받아들여지지 않았습니다. 교단을 위해서는 그런 그룹이 필요하다고 봅니다. 사실 브레인 그룹 때문에 정치 세력 만든다는 오해도 받았습니다. 제가 제시한 “복음의 길, 3세대의 따뜻한 동행”이라는 것이 나오게 된 것도 이런 브레인 그룹이 있었기 때문에 가능했습니다. 이것은 우리 교단의 미래 4-5년을 내다보고 만든, 일종의 청사진 같은 겁니다. 통합측은 10년 전부터 이미 하고 있는 겁니다. 어떤 표제가 나오면 전국노회와 교회가 다 그 방향으로 가고 있습니다.

Q: 총회장님께서서는 총회 산하에 1년에 한 번씩 바뀌는 미래정책연구위원회 같은 것이 아닌, 미래정책연구소 같은 상설기구를 두는 것이 바람직

하다 생각하십니까?

A: 저는 그런 것이 필요하다고 생각 하지만, 필요하다고 모두 만들면 그것도 문제겠지요.

Q: 아무래도 우리 교단이 다른 교단에 비해 교단적인 크기는 작지만, 실제로 다른 교단들이 우리 고신교단을 작다고 생각하지 못하는 이유가 바로 고신대학 때문이 아닐까 생각합니다. 고신대학에 의대와 부속병원까지 있는 준 종합대학이기 때문에 밖에서 볼 때는 덩치가 커 보이는 것이 사실입니다. 하지만 내적으로 보면 우리 고려학원 안에 문제가 복잡하게 얽혀있지 않습니까? ‘한 지봉 세 가족’이지요. 고려신학대학원, 고신대학, 복음병원, 이 세 가족이 각각 따로 살림을 살고 있는데, 미래를 위해 정리가 되어야 할 필요가 있다고 말들이 많은 것으로 압니다. 총회장님이 생각하실 때는 어떤 것이 문제의 핵심이며 어떤 것이 가장 시급하게 해결 되어야 할 문제라고 생각하십니까?

A: 참으로 어려운 질문입니다. 우리 교단이 하나로 화합 하는 것이 제일 시급한 문제라고 봅니다. 총회 산하 10개 부서와 학교 법인 아래 세 단체 모두가 한 마음이 되는 것이 제일 중요한 문제입니다. 우리보다 더 덩치가 큰 통합측은 신학교가 거의 각 도마다 하나씩 있을 정도로 많지만 서로 화합하고 잘 지냅니다. 교단적으로 신앙의 충실도, 헌신의 충실도, 선교의 참여도를 따져보면 우리 고신 교단이 어디에 내놓아도 뒤지지 않는 1급입니다. 예를 들면, 여의도순복음교회는 50만 성도에 1년 경산비가 1,200억이랍니다. 그런데 우리 고려파는 50만 성도에 특별헌금, 절기헌금 등을 뺀 십일조와 감사헌금만으로 3천억이 넘었어요. 우리 고신이 1,800개 교회인데, 이 가운데 남을 도울 수 있는 교회는 300교회 정도밖에 안되거든요. 1,000교회는 유지하기 바쁘고, 그 중에 500개는 개척교회 수준입니다.

다. 그런데도 불구하고 1년 경상비가 3천억이 넘는다라는 것은 뭘 말합니까? 그리고 선교사에게 매년 100억 넘게 보내고, 전도를 위해 50억씩, 학원을 위해 평균 60억씩 지원하고 있습니다. 우리 고신은 결코 작은 교단이 아닙니다. 총회가 중심이 되어 교단적으로 하나만 된다면 지금 고려학원 산하 세 교육 기관인 고려신학대학원과 고신대학과 복음병원이 당면한 위기를 극복하지 못할 이유가 없습니다. 마음을 하나로 모으지 못하는 것이 문제의 핵심이라고 봅니다. 총회의 힘이라는 게 뭔가 하면 우리 고신 교인들로 하여금 우리가 직영하는 고려학원, 하나님께서 우리에게 주신 인프라, 세계 선교와 교육, 그리고 사회봉사 참여하는 것에 호감을 가지도록 한다면, 총회 각 기관을 통해서 우리의 이상을 펼칠 수 있다는 것입니다. 이전투구하고 파당적이고 분열적인 모습을 타파하는 것이 우리가 당면한 문제를 해결하는 지름길이라 생각합니다.

Q: 우리 교단 산하의 세 교육 기관이 한 지붕 아래 세 가족으로 있지만 마음만 합치면 얼마든지 당면한 어려움을 헤쳐 나갈 수 있다는 말씀이지요?

A: 그렇습니다. 물론 그 과정에서 희생이 따르겠지만. 이런 문제를 위해 우리가 함께 모였을 때도 생각의 일치가 안 되더라고요. 신대원에 갔을 때 느낀 것은 복음병원은 세상병원인데, 왜 우리에게 붙여서 힘들게 하느냐는 것이었습니다. 그래서 원장에게 언성을 높이기도 했습니다. 문제 해결을 긍정적인 방향으로 끌고 가야 되는데 자꾸 부정적인 방향으로 가려고 하니 까 힘이 흩어집니다. 저의 의도는 부분적인 것보다는 전체를 보고 전체적으로 좀 깊이 이해하자는 것입니다. 기관장들이 교단을 전체적으로 보고 함께 모여서 협의한다면 문제의 50% 정도는 해결된다고 봅니다. 그런데 서로 싸우니까 문제가 해결되기는 커녕 더 복잡하고 어려워지는 것입니다.

Q: 마지막 주제인데 총회장하시기 전에 브레인 그룹 했을 때 종교개혁에 대한 관심을 가지고 계신다는 이야기를 들었습니다. 어떤 특별한 이유가 있습니까?

A: 종교개혁에 관심을 갖는 것은 당연한 일이라 생각합니다. 우리가 개혁주의에서 자라났으니까요. 사실 저는 잘 모르고 “레포 오백(Refo 500)”만 들어서 알고 있습니다.

Q: 사실 레포 오백(Refo 500)이란 종교개혁 500주년인 2017년뿐만 아니라, 다양한 종교개혁 운동의 역사와 의미를 되새겨 보자는 의도로 세계칼빈학회 회장인 셀더르하우스(Selderhuis) 교수가 조직한 것입니다. 셀더르하우스 교수는 네덜란드 아펠도른(Apeldoorn) 신학교의 교회사 교수이며 저와는 동문으로 같은 지도 교수 밑에서 학위를 받았습니다. 한국에서는 총신의 안인섭 교수가 이 “레포 500”을 알고 접촉을 시도하여 레포 500의 아시아 지부역할을 맡게 되었습니다. 그래서 총신이 이 사업을 주도하게 되었는데, 이것이 장신의 통합측이 볼 때, 그렇게 답갈지 않았던 것 같습니다. 그래서 통합측은 기독교학술원의 이종운 목사가 주도하여 한국의 레포 오백과 관련된 행사를 독자적으로 개최하고 있는 실정입니다. 합동측이 대외적으로 레포 500의 알리미 역할을 잘 감당하지 못한다고 판단한 세계 레포 500측에서 개혁주의학술원을 통해 우리 고신 교단에도 연락을 해왔기 때문에 지금 저희 고신대학도 세계 레포 500에 매년 회원비를 지불하는 정회원이 되어 있습니다.

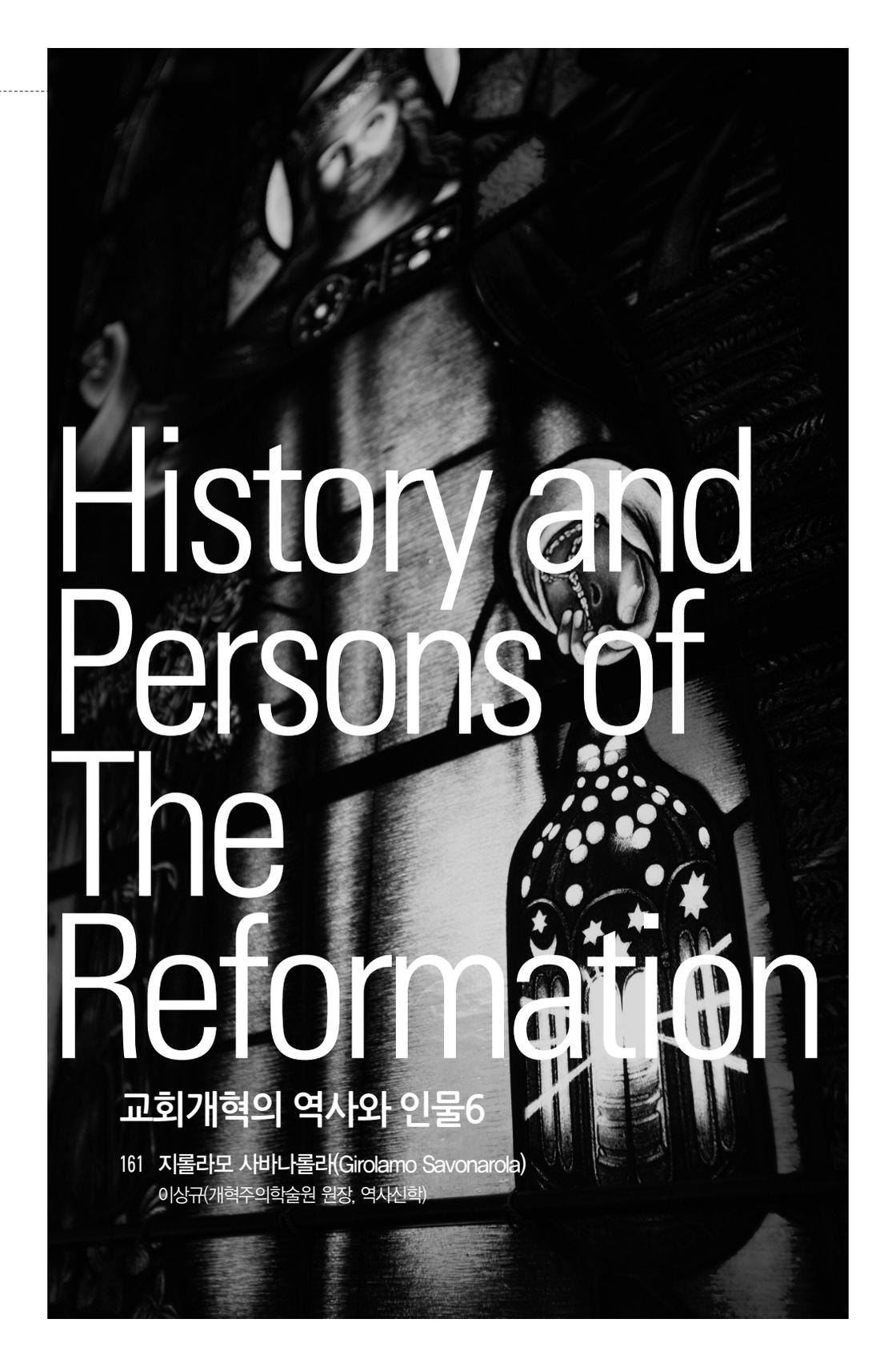
한국에서는 양대 큰 장로교단인 통합과 합동이 시위하듯이 행사를 치르고 서로 힘겨루기 하는 모양새가 되어버렸습니다. 이런 상황에서 최근에는 개혁주의연대도 생겨나게 되었습니다. 그런데 그 개혁주의연대 역시 세계의 교단이 총회적인 차원에서 시작한 것이 아니라, 그냥 개인들이 의기투합하여 만들어진 것이라는 점에서 조금 이릅니다. 서로 종교개혁의 주인 노릇만 하려고 하는 실정입니다. 그래서 마음이 하나로 모이지 못하는 것

같습니다.

레포 500과 관련해서는 세 개의 교단이 총회차원에서 교단적으로 합의된 것이 없는 것으로 아는데, 총회장님께서 그런 일을 한번 해보는 것도 괜찮지 않겠습니까?

A: 뭐 어쨌든 간에 우리도 합신과는 대화의 창이 열려 있고, 또 합동, 고신, 합신의 신학은 개혁주의이니까, 개혁주의 장로교회라는 큰 틀에서 함께 협력할 수 있는 길이 있다면 좋겠지요.

Q: 네 귀한 시간 내주셔서 대단히 감사합니다.



# History and Persons of The Reformation

교회개혁의 역사와 인물6

161 지롤라모 사바나롤라(Girolamo Savonarola)

이상규(개혁주의학술원 원장, 역사신학)

## 지롤라모 사바나롤라

(Girolamo Savonarola, 1452-1498)



이상규(개혁주의학술원 원장, 역사신학)

종교개혁 이전의 개혁자로 흔히 4사람을 꼽고 있다. 이 점은 서구교회의 일반적 인식이었다. 그들이 12세기의 프랑스의 개혁자인 피터 왈도(발데스), 14세기 영국의 개혁자 위클리프, 15세기의 체코의 개혁자 얀 후스, 그리고 15세기 말의 이탈리아의 사바나롤라이다. 루터가 이단으로 정죄되었던 독일 보름스에 가면 에른스트 리첼(Ernst Rietschel)에 의해 세계 루터파교회 후원으로 1868년 건립된 루터 기념상이 있다. 그런데 루터 동상 아래에 좌상으로 4사람의 동상이 있다. 그 네 사람이 바로 피터 왈도, 존 위클리프, 얀 후스, 그리고 사바나롤라이다. 루터 동상 주변에 이들의 좌상을 세운 것은 이들이 종교개혁 이전의 대표적 개혁자라고 인식했기 때문이다. 네 인물 중 앞의 세 사람에게 대해서는 이미 소개했으므로 이번에는 이탈리아 출신의 도미니쿠도사이자 개혁자였던 사바나롤라에 대해 소개하고자 한다.

사바나롤라는 루터가 출생하기 약 30년 전인 1452년 이탈리아 페라라(Ferrara)에서 출생했다. 이탈리아 북부지방의 도시 페라라는 르네상스의 도시로 알려져 있다. 이런 환경에서 이탈리아인으로써 르네상스 인문주의의 아버지라고 불리는 페트라카(Francesco Petrarca, 1304-1374)의 저서를 접하게 되었고 교회 개혁의 이상을 배우게 되었다. 페트라카는 흔히 ‘첫 현대인’이라고 불리는데 중세를 ‘암흑시대’라고 명명한 인물이자,

아비뇽교황들을 프랑스의 포로라고 비꼬아 말했던 인물이다. 사바나롤라는 처음에는 의사가 되고자 했으나 1474년 비밀리 집을 떠나 이탈리아 중 북지방 도시인 볼로냐로 가서 도미니크 수도원에 입단했다. 그 이후 이탈리아 북부지방 여러 도시에서 활동했다. 1490년에는 프로렌스라고 불리는 피렌체(Firenze)에 정착하였고, 이곳의 메디치의 로렌조(Lorenzo de Medici)가 설립한 산 마르코 수도원에서 설교자로 일하기 시작했다. 이때부터 그는 개혁자로 활동하게 된다. 그는 성경에 대한 깊은 지식을 소유한 인물로서 곧 설교자로 신망을 얻었다. 특히 요한1서와 요한계시록 설교를 통해 감동을 주었고, 1491년 사순절에는 피렌체의 가장 큰 성당의 설교자로 초청될 정도로 명성을 얻었다. 그러나 이때부터 그는 당시의 사회악을 고발하고 피렌체 지도자들의 회개를 촉구하고, 또 그리스도인들, 특히 귀족 성직자들의 향락과 사치를 공격하기 시작했다. 성직자들의 도덕적 타락이 교회의 위기라고 보았기 때문이다. 그가 성직자들의 타락을 공격했다는 점에서 브레스카의 아놀드와 동일했다. 사바나롤라 자신은 사도적 청빈을 실천하였다. 회개치 않는 지도자들과 성직자들의 타락을 보면서 1492년에는 북쪽으로부터 주님의 칼이 와서 피렌체를 심판할 것이라고 예언하기도 했다.

이런 활동에 대해 격분한 피렌체의 통치자 메디치의 로렌조는 사바나롤라를 공격할 설교가를 고용할 정도였고, 그 설교가는 사바나롤라를 제거할 음모를 꾸미기까지 했다. 그러나 피렌체 시민들은 사바나롤라를 지지함으로써 이런 시도는 무위로 끝났다. 얼마 후 사바나롤라는 성 누가 수도원의 원장으로 선출되었다. 그는 수도원 내에 개혁수도회를 만들어 개혁을 시작하여 수도원의 재산을 팔아 가난한 이들을 후원하였다. 그가 추진한 개혁이란 수도원 본래의 정신인 청빈을 실천하는 일이었고 이를 구조적으로 가능하게 하는 일이었다. 점차 그의 영향력은 확대되었다. 심지어 사바나롤라를 미워하여 제거하고자 했던 로렌조마저도 임종시에 자신의 최후를 지켜달라고 부탁했을 정도였다.

이런 상황에서 프랑스 왕 샤를8세(Charles VIII, 1470-1498)가 2만 5천명(이중 8천명은 스위스 용병이었다)의 군사를 동원하여 이탈리아를 침공했다. 군대의 깃발에는 Voluntas Dei, missus a Deo, 곧 '신의 의지, 신이 보낸자'라는 구호가 적혀있었다. 샤를의 군대는 반도를 가로질러 1495년 2월 22일 나폴리에 도착했다. 나폴리왕국에 대한 영유권을 차지하기 위한 의도였다. 곧 나폴리를 점령하고 나폴리 왕국의 왕이 되었다. 프랑스 왕 찰스 8세는 남하하는 진로에 있던 피렌체로 진입했는데, 로렌조를 계승했던 피에르토 메디치(Pierto de Medici)는 군사적 대결이 무망하다고 보아 프랑스 왕에게 뇌물을 주고 전화를 막으려 했으나 피렌체 시민들은 이에 반대했다. 시민들의 신망을 잃은 피에르토는 그 도시를 떠날 수밖에 없었다. 시민들은 사바나롤라에게 해결을 의뢰했다. 중재에 나선 사바나롤라는 프랑스군의 약탈을 막고 협상을 통해 프랑스와 동맹을 맺었다. 이렇게 되자 사바나롤라의 신망이 높아졌고, 공식적인 지위를 가지지 않았으나 피렌체의 실제적 지도자가 되었다. 사실 프랑스군이 침공해 왔을 때, 사바나롤라는 하나님을 프랑스 왕과 군대를 보냈다고 믿었다. 즉 샤를8세는 피렌체의 부패를 정화하기 위해 하나님이 보내신 도구라고 믿었다. 프랑스 군대가 피렌체의 죄인들을 축출하면, 도시는 도덕성을 회복하고, 교회 재건을 위한 최적지가 될 수 있다는 생각을 했기 때문이다. 피에르토가 떠나고 프랑스 군이 물러가자 사바나롤라는 피렌체를 공화정부형태로 개편하고 조세개혁을 단행하고 도덕적 개혁을 추진했다. 교회는 교회가 소유한 금, 은 등 보석을 팔아 가난한 자들에게 구제할 것을 제안했다. 이런 식으로 그 도시를 수도원적인 금욕적인 도시로 바꾸어 갔다. 일종의 신정(神政) 공화국을 추진한 것이다. 한 가지 사례를 소개하면, 1496년 축제 때 행했던 '허영의 소각'(burnigs of vanities)이었다. 도시 중앙광장에 나무를 쌓아놓고 시민들이 가진 '허영'의 물건들을 불사르게 했다. 사치스런 의복, 도박기구, 화장품, 가발, 보석, 음란서적, 고가의 가구 등 엄청난 양을 불사르게 했다.

후일의 역사가는 이런 시도에 대해 매우 부정적으로 평가하기도 한다. 독재적 독단적 발상이었다고 폄하한다. 사실 당시의 피렌체의 시민들도 사보나롤라의 엄격한 통치방식을 거부하고 반대하기 시작했다. 경제적 여건이 악화되자 이런 부정적 심리는 심화되었다. 당시 교황 알렉산더6세는 이탈리아 독일 스페인이 동맹을 맺어 프랑스에 대항하고자 했다. 그러나 사바나롤라는 프랑스와의 동맹을 고수해야 한다고 생각했다. 피렌체의 입장에서 볼 때 교황의 의도가 더 좋은 것이었다. 그렇게 해야 교역을 확대할 수 있다고 본 것이다. 그래서 부유층 시민들은 사바나롤라와 그의 정책을 거부하는 움직임이 나타났다. 이런 부정적 여론에 힘입어 교황은 사바나롤라를 궁지로 몰아갔다.

당시 교황이 알렉산더6세(Alexander VI, 1492-1503)였다. 교황 알렉산더6세는 금품으로 표를 매수한 인물로서 교황청 역사상 가장 큰 스캔들을 야기한 인물이었다.<sup>1)</sup> 콘클라베가 개최되었을 때 금과 패물이 가득찬 상자들이 추기경들의 궁으로 배달되었다는 소문이 널리 퍼져 있었고 그에게 표를 약속한 이들이 빈손으로 돌아가지 않았다고 한다. 금품과 관식 수여의 대가로 그는 결국 1492년 8월 11일 교황으로 선출되었고, 고대의 위대한 장군의 이름을 따 알렉산더로 명명했다. 이때 그의 나이는 61세였다. 일곱 명의 자녀를 두었으나 이를 숨기지 않았고, 무수한 애정 편력 또한 숨기지 않았던 최초의 그리고 유일한 교황이었을 만큼 그는 파렴치 했다. 그는 반노차 데 카타네이 라는 정부 사이에서 4명의 자녀를 두었는데 이들에게 권력과 금품을 남겨주었다. 추기경의 재산을 빼앗기 위해 독살을 지시하였고, 가족의 권력 강화를 위해 자기 딸을 세 번이나 결혼시키고, 추기경직을 경매방식으로 판매하기까지 했다. 특히 그는 여자를 즐겼다. 복잡한 여성편력에 대해 로마의 한 역사가는 이렇게 썼다. “마치 쇠 부스러기가 자석에 끌리듯이 그는 여성들에게 매력을 느꼈다.”<sup>2)</sup> 금품 매수, 권력남용,

1) 한스 크리스티안 후프, 『교황들』 (동화출판사, 2009), 160.

2) 한스 크리스티안 후프, 168.

살인 교사, 부도덕, 간음, 사치, 향락에 빠졌던 ‘소름끼치는 교황’은 1503년 8월 18일 말라리아로 죽었다. 그의 시신은 끓아서 진물이 흘러내렸다고 한다. 사람들은 악마가 그의 영혼을 데려갔다고 믿었을 정도였다.<sup>3)</sup>

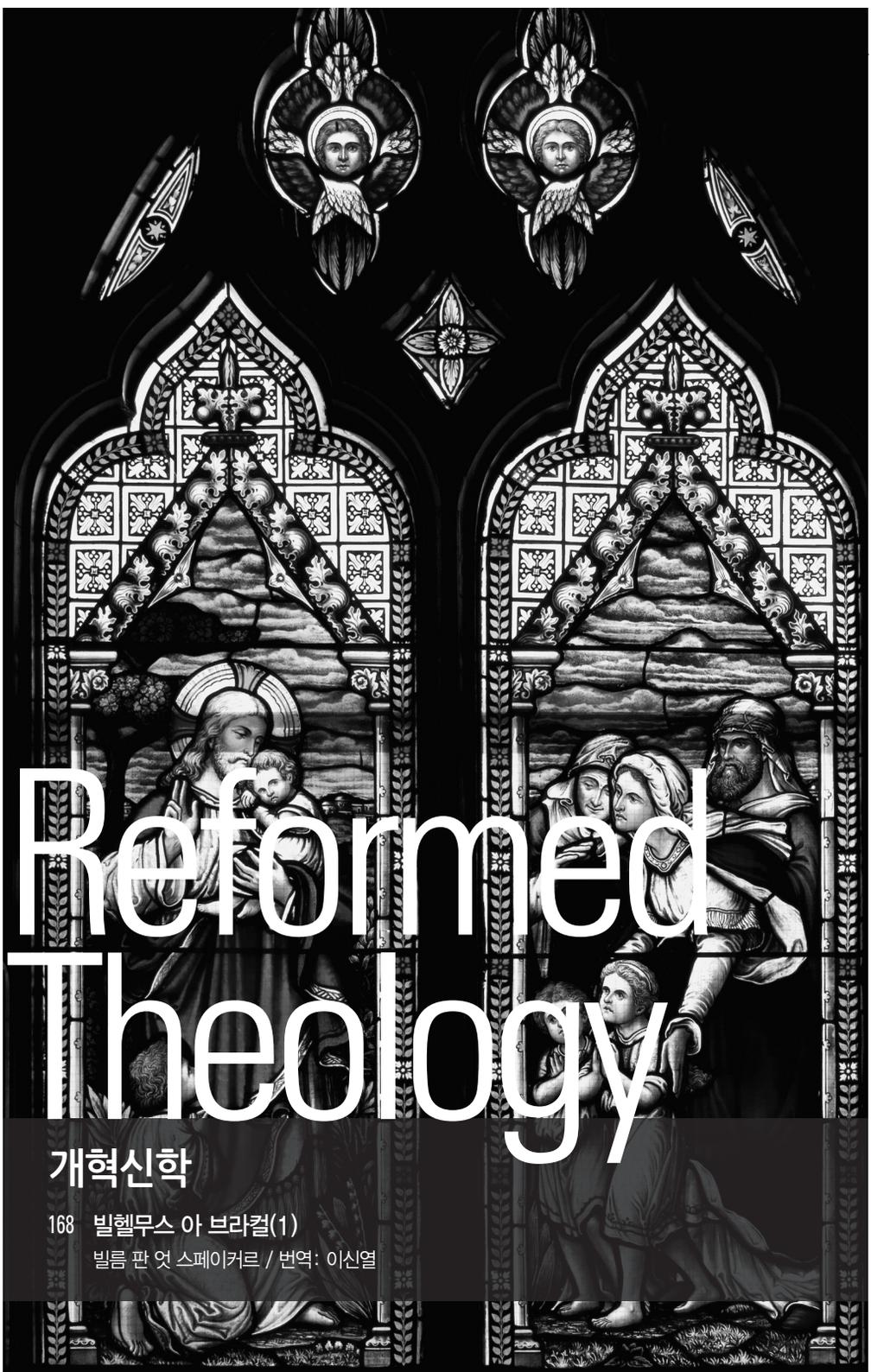
이런 교황 알렉산더6세에 대해 사바나롤라가 침묵하고 있을 수 없었다. 사바나롤라는 청빈한 삶을 이상으로 가르치며 교황의 사치와 방종을 지적했다. 끝까지 로마 가톨릭교회의 수도사로 남아 있던 그는 교회나 교황직 자체를 거부한 것은 아니었다. 교황 개인의 부도덕을 지적했을 뿐이다. 불법에 익숙한 교황은 적절히 대처했다. 사바나롤라의 설교를 금지시키고 1495년에는 로마로 호출령을 내렸으나 건강을 이유로 거부했다. 그러나 교황은 결국 그를 파문했다. 사바나롤라는 잠시 주저했으나 성직매매를 통해 교황이 된 알렉산더6세는 참된 교황이 될 수 없다고 판단하고 황제와 국왕들에게 공의회를 소집하여 알렉산더6세의 불법성을 확증하려고 했다. 이 때 교황은 피렌체가 사바나롤라를 침묵하게 하지 않는다면 이 도시에 성무금지령을 내리겠다고 위협했다.

이런 상황에서 사바나롤라에 대해 반감을 가졌던 반대자들은 1498년 4월 8일 산마르코수도원을 습격하고 사바나롤라와 두 수도사를 고소했다. 사바나롤라는 투옥되었고, 끝없는 심문과 고문이 이어졌다. 예언할 능력도 없으면서 거짓 예언을 했다고 정죄되었고, 거짓 고소와 조서가 위조되기도 했다. 사바나롤라는 이단자이자 이교자이며 거룩한 교회를 멸시한 자라는 이름으로 정죄되었다. 그는 교황권을 부인하거나 교회를 부인하지 않았다. 이 점이 루터와 다른 점이었다. 단지 소름끼치는 부도덕으로 세상 앞에서 조롱거리가 된 교회를 염려했을 뿐이다. 교회 개혁을 외쳤으나 끝까지 로마 가톨릭교회의 일원으로 남아 있던 사바나롤라에게 한 가지 자비가 주어졌다면 교수형에 처한 후 화형에 처한다는 것이었다. 사바나롤라는 1498년 5월 23일 다른 2사람의 수사와 함께 피아차 델라 시그노리아(Piazza della signoria)로 끌려가 교수형을 당했다. 그 후 그의 시신은 채

3) 한스 크리스티안 후프, 186.

마르지 않는 장작더미 위에 던져져 다시 화형을 당했다. 이들에 대한 기억을 말소하기 위해 타고 남은 재는 아르노(Arno)강에 뿌려졌다.

사바나롤라는 4권으로 구성된 책을 남겨 주었다. 『십자가의 승리』(Triumph of the Cross)가 그것이다. 이 책은 후일 개혁지향적 인사들의 애독서가 되었다. 사바나롤라는 도미니크 수도사로서 금욕적인 인물이었다. 그는 로마 가톨릭 교회에 남아 있으면서 교회를 개혁하고자 했다. 사치와 방종, 비도덕과 성직자들의 탈선을 비판하고 교회가 쇠신되기를 기도했다. 그러나 부도덕했던 알렉산더6세에 의해 형장의 이슬로 사라졌다. 그를 잊게 하기 위해 그의 재를 강물에 뿌렸으나, 그의 자취는 역사 속에 남아 기억되는 인물로 남아 있다.



# Reformed Theology

개혁신학

168 빌헬무스 아 브라컬(1)

빌름 판 엇 스페이커르 / 번역: 이신열

## 빌헬무스 아 브라켈 (1) (Wilhelmus à Brakel, 1635-1711)



빌름 판 엇 스페이커르

번역: 이신열(고신대학교 교수, 조직신학)

이 글은 화란 아플도른 신학대학의 교회사 명예교사인 Willem van't Spijker(1926- ) 박사의 *De verzegling met de Heilige Geest*(Kampen: De Groot Goudriaan, 1991)라는 단행본의 번역(p109~212)으로 지난 갱신과 부흥 12호와 연결된다.

판 엇 스페이커르 교수는 1970년 화란자유대학교에서 '마틴 부씨의 직분론'(De ambten bij Martin Bucer)이라는 제목의 논문으로 박사학위를 취득하였는데 이 졸업 논문은 학문적 탁월성을 인정받아 최우수 성적(magna cum laude)을 받았다. 그는 유트레흐트(Utrecht) 지역의 화란기독교개혁교회(Christelijk Gereformeerde Kerken, CGK)에서 다년간 목회 후 1972년부터 교단 신학대학인 아플도른 신학대학(Theologische Universiteit van CGK in Apeldoorn)의 교회사 교수로 25년 간 봉직한 후 1997년에 은퇴하였다. 칼빈과 부씨를 중심으로 종교개혁 연구에 평생을 바쳤으며 많은 저서들을 남겼다.

브라켈의 가장 중요한 저작은 그가 『기독교인의 합리적 봉사(Redelijke Godsdienst)』라는 제목으로 출판했던 널리 알려진 교의학이다.<sup>1)</sup> 이 저서에서 그는 사교의 영역에 있어서 신앙의 책임에 대해서 설명한다. 그러나

그가 단지 진리에 대한 설명에만 관심을 기울인 것은 아니다. 감각과 행위의 영역에 있어서 신앙의 가르침에 대한 적용에 대해서도 분명하게 설명한다.

우리가 앞서 언급한 바와 같이, 브라켈은 이 저작과 더불어 개혁적 신앙을 지닌 다수의 세대에 커다란 영향력을 행사했다. 교회에서 신앙이 그 힘을 상실했던 시기에 많은 단순한 자들이 그의 교의학을 학습함으로써 개혁적 신앙고백을 유지할 수 있었다. 실제로 그의 저작은 부성적인 능력을 지니고 있다. 이 저작은 신뢰받으며 또한 신뢰를 불러일으키는 힘을 지니고 있다. 그러나 여기에서 ‘아버지’ 브라켈은 유명한 신비주의적 설교자이며 『영적 삶의 단계(Trappen van het geestelijke leven)』를 저술했고 이런 방식으로 개혁주의적 백성들에게 지도력을 발휘하기를 원했던 그의 아버지 브라켈(Brakel, Sr.)을 가리키지는 않는다.

그는 성령의 인치심에 대하여 한 장을 따로 설정하는데, 구원의 순서의 일부에 해당하는 이 주제를 특별히 성례의 의미와 관련짓는다. 이렇게 함으로서 브라켈은 성례를 은혜언약의 표징이자 인침으로 간주했던 개혁주의 전통에 머무른다. 세례론과 성찬론은 성령의 인치심의 사역을 그의 독특한 사역으로 말할 수 있는 기회를 제공한다.

그러나 이것이 브라켈이 신자들을 향한 은혜의 사역으로서의 성령의 인치심에 대한 관심을 기울이지 않았음을 뜻하지는 않는다. 그는 성례를 통한 인치심과 차별화되는 차원에서 이를 내적 인치심으로 묘사한다.<sup>2)</sup> 그의 주장이 인간은 영과 육으로 구성되어 있다는 사실에 초점을 맞추고 있는 것은 주목할 만하다. 성령은 영을 조명하고 믿을 수 있도록 가르치기 위해서

---

1) (역주), 이 책의 영어 번역본은 다음과 같다. Wilhelmus à Brakel, *Christian's reasonable service :in which divine truths concerning the Covenant of Grace are expounded, defended against opposing parties, and their practice advocated, as well as the administration of this Covenant in the Old and New Testaments*, 4 vols., trans. Bartel Elshout, ed. Joel R. Beeke(Grand Rapids; Reformation Heritage Books, 1992),  
2) W. à Brakel, *Logikè Latreia, dat is Redelijke Godsdienst*, deel I, 1730, 940.

그 안에서 말씀을 통해서 역사하신다. 성례는 영에 간접적으로, 즉 외적인 도구를 통해서 역사한다.

브라컬이 내적 인치심을 어떻게 설명하는가? 그는 하나님의 의도를 새롭게 제시하는 것으로 시작한다: 주님께서 단지 그의 자비의 은사만을 베푸시는 것이 아니라, 그는 또한 신자들이 이를 보고 깨달기를 원하신다. 여기에 자명한 이원화된 자료가 주어진다. 거기에 삶이 있으며 삶에 대한 의식과 깨달음이 주어진다. 거기에 하나님의 은사가 있으며 또한 이 선물에 대한 지식과 확신이 있다. 하나님의 의도는 신자들이 그들을 향한 호의에 대한 확신 속에서 사는 것이다. 이런 목적을 갖고 성경은 신자들의 표지와 자격을 제시한다. 하나님의 약속과 이 약속을 반복하는 것은 동일한 목적을 위한 것이다. 이 모든 것 위에 그의 서약과 인이 주어진다. 모든 기적을 초월하는 가장 위대한 기적은 성령 자신께서 이 인장이며 그가 신자들을 영원한 기업으로 인치신다는 사실이다.

브라컬이 제공하는 인치심에 대한 정의에는 우리가 이미 종교개혁자들에게 대해 살펴보았던 요소들이 등장한다. 장키우스는 마음속에 새겨지는 인장에 관해서 고찰했다. 브라컬은 동일한 이미지를 다룬다: 인치심은 인장이나 도장을 새기는 것처럼 뱃지나 마크를 붙이는 것으로 이루어진다. 여기에 나타난 의도는 네 가지로 고찰될 수 있다: 1. 소유를 식별하는 인장을 주는 것; 2. 어떤 것을 다른 것으로 감추는 것; 3. 사물을 손상시키지 않고 보관하는 것; 4. 어떤 특정한 사물에 대한 소유권을 확증하는 것. 신자들에게 이를 적용하면, 성령 자신이 다음 방식으로 신자들로 하여금 구원에 참여하도록 하는 것을 가리킨다. 자기 자신이 인장이며 그는 하나님의 이미지를 하나님의 자녀들 속에 새기신다. 이를 통해서 신자들은 다른 사람들에게 의해서 하나님의 자녀들로 인식된다. 하나님은 이들을 자신의 소유로 아신다. 회심하지 않은 자들은 중생한 자들을 이 인을 통해서 인식하게 된다. 그들은 중생한 자들에게 자신들과는 다른 영, 다른 삶이 있음을 보게 된다. 또한 신자들은 이 인치심을 통해서 스스로를 하나님의 상속자와 자

너로 깨닫게 된다.

브라컬은 인치심을 성경에 나타난 용어인 계시로 유추하여 숨김으로 간주한다: “이 인을 통해서 신자들은 세상의 눈에 숨겨진다. 세상은 그들에게서 다른 영과 다른 삶을 보지만, 세상은 이들의 영광과 지복을 알지 못한다.” 여기에서 한 걸을 더 나아가서 브라컬은 인치심을 심판을 통과한 보존의 표지로 제시한다.

브라컬에게 성령의 인치심은 특별히 신자들이 구원에 대한 확신에 도달하는 과정이라는 의미를 지닌다. 그는 이에 관해서 다음과 같이 서술한다: “성령의 인치심을 통해서 하나님의 자녀들은 자신들이 은혜 언약과 모든 약속에 참여함에 대한 확신을 누리게 된다. 고린도전서 2:12은 “우리가 세상의 영을 받지 아니하고 오직 하나님으로부터 온 영을 받았으니 이는 우리로 하여금 하나님께서 우리에게 은혜로 주신 것들을 알게 하려 함이라.” 이라고 말한다. 성령은 그들에게 제시된 은혜의 은사를 허락해 주신다. 그는 성경에서 영생을 믿는 자들에게 그러한 자리로 제공한다. 그는 그들로 하여금 이 자리를 분명히 깨닫도록 만들며, 이 자리와 자신들과의 비교를 통해서 그들의 은혜의 상태에 관한 결론을 내리도록 만든다. 그리고 성령은 그들의 마음에 중재되지 않은 사역을 행하신다. 그들 자신의 영이 그들 자신에 대하여 판단하고 증거하는 것과 마찬가지로 그는 자신을 증거하신다. 그는 그들의 자신에 대한 판단이 옳고 그들의 판단에 대한 증거에 있어서 그들에게 빛을 제공하신다. 그러므로 그는 그들이 약속에 참여하게 된다는 확신을 통해서 그들을 격려하시는데 이를 “성령이 친히 우리의 영과 더불어 우리가 하나님의 자녀인 것을 증거하시니”라는 로마서 8:16이 밝히 드러낸다.”

여기에서 몇몇 중요한 요소들이 주목을 집중시킨다. 인치심은 신자들이 실제로 은혜언약과 이 언약의 모든 약속에 참여하게 된다는 확신을 위해서 사용된다. 브라컬이 특별히 내적 인치심을 영혼에 대한 말씀의 작용으로 이해했다는 사실을 상기시킬 필요가 있다. 주목할 만한 사실은 그가 성령

의 사역을 분석하고 신자의 마음의 작용으로부터 이를 구분한다는 점이다. 성령은 우리로 하여금 그가 우리 안에 허락하신 은혜의 은사들을 보게 하신다. 그 이후에 그는 참된 신자들(그에게 속한 자들)의 묘사가 주어진 성경의 장소와 본문을 다룬다. 이제 신앙의 행위가 발생한다. 우리 안에 일어나는 작용에 대한 빛은 우리 앞에 비춰지는 말씀에 대한 빛과 함께 주어진다. 그리고 거기에서 신앙적 논리가 발생한다. 마음과 말씀의 일치에서 결론이 도출된다. 거룩한 판단의 행위가 존재하게 된다: 조명된 지성은 성령이 마음속에서 사역하시는 것과 그가 말씀으로 기록하신 것 사이의 조화를 발견한다. 가시적 일치는 성령의 조명 아래 지성의 행위를 통해 확인된다. 그리고 이것과 더불어, 그리고 이것 후에, 마치 신앙적 지성이 이미 결론의 방식으로 확실하게 한 것과 마찬가지로, 성령이 동일한 증거를 제공하시는 마음속에서 '즉각적' 사역이 발생한다. 그는 이 신앙의 판단이 옳다고 증거하신다. '조명'과 '격려'는 브라컬이 사용하는 용어들이다. 이 두 가지 활동은 성령께서 즉각적인 방식으로 우리의 신앙적 판단이 올바른 근거에 놓여 있음을 입증하는 인치심의 사역에 있어서 서로 결합된다.

브라컬이 '신자의 행위와 성령의 행위를 어떻게 관련시키는가?' 라는 질문에 대한 대답이 중요하다. 결론처럼 그리고 말씀에 의해서 성립되는 인간 자신의 증거가 존재한다. 그리고 이것과 함께, 그리고 이것 후에, 마음에 직접 작용하는 성령의 증거가 있는데 이를 통해서 인간 자신의 판단이 확증된다. 이것이 확신의 과정에서 들려지는 신비주의자의 목소리인가? 모든 신자들은 이러한 성령의 내적 사역을 이미 스스로가 확인했던(또한 성령의 조명으로 발생하는) 결론으로 입증하는 것인가? 이를 경험하지 못한 신자들도 있는가? 그리고 어떤 사람이 이런 방식으로 이 증거를 받지 못한다는 것은 무엇을 뜻하는가? 브라컬은 신앙의 확실성에 대해서 어떻게 생각하는가?

브라컬은 특별히 주의를 기울여서 신앙의 본질을 둘러싼 질문을 깊이 있

게 고찰해 나간다. 성경 원어인 헬라어와 히브리어의 도움을 받아 용어를 해설한 후에, 그는 대학에서 행해지는 것처럼 신학의 스타일을 사용하여 이에 대한 설명을 제공한다. 이는 그가 개혁주의 스콜라주의가 그에게 제공했던 다음과 패턴을 유지했음을 보여준다: 신앙이 존재하며, 어떻게 존재하며, 누가 믿으며, 사람이 무엇을 믿으며, 신앙의 본질이 무엇이며, 그것의 기원과 목적이 무엇인가, 그리고 그것의 속성이 무엇이며, 어떤 결과가 도출되며, 무엇과 유사하며 또한 무엇과 다른가, 그리고 정확하게 신앙의 반대가 무엇인가를 고찰한다. 최종적으로 브라컬은 신앙에 대한 그의 정의를 다룬다(p. 766).

스콜라적 패턴을 다루는 이 방식은 오늘날 우리에게 대부분의 경우 이상하고 과장된 것으로 다가오지만, 각각의 경우에 있어서 보증된 것은 주제를 완전하게 다루는 것이다. 더욱이 브라컬 자신도 자유롭고, 목회적이며 매력적인 방식으로 이 패턴을 다룬다. 어떤 측면에서 보면 그의 의도는 분명해진다. 그는 그리스도에게 연결하기 위해서 사람을 끌어당긴다. 그리고 여기에서 그의 의도는 전적으로 개혁주의적이다. 그러나 복음의 약속의 자리가 알아볼 수 있을 정도로 루터와 칼빈의 언어로 주어진 것과는 다른 것이 된 것이 아닌가 하는 질문이 제기된다. 하나님은 우리를 약속의 방식으로 다루신다. 우리는 주님과 더불어 사는 것, 즉 약속에 있어서 신앙의 방식을 제외한 다른 방법으로 살 수 없다. 이 사실이 브라컬의 설명에 분명하게 그리고 충분히 나타나고 있는가?

여기에서 우리는 신앙의 정의를 재론하는 것으로 주제를 제한하고 거기에서 몇 가지를 제안하고자 한다. 전반적 내용을 상세하게 제시한 후에 브라컬은 다음의 정의를 제공한다:

“신앙은 그리스도에 대한 마음의 신뢰이며, 그를 통해서 의롭다 칭함을 받고, 성화되고 영화롭게 되기 위해서 하나님을 신뢰하는 것이다. 그가 이를 모든 사람들을 위해서 행하실 것이라는 그의 자발적 헌신과 약속에 기대어 그를 받아들이고 그에게 자신을 맡기는 것이다.”

이 서술을 하이델베르크 요리문답서에 나타난 서술과 비교해보면, 우리가 하나님께서 우리에게 그의 말씀으로 계시하신 모든 것을 지킴으로서 획득하게 되는 확실한 앎으로서의 지식의 위치와 의미가 무엇인가라는 질문이 제기된다. 요리문답서는 신앙이 단지 확실한 앎일 뿐 아니라, 견고한 신뢰라고 주장한다. 이를 통해서 요리문답서는 약속에 기초하고 지성에 계시되고 마음에 인쳐진 우리를 향한 하나님의 호의에 대한 확실하고 견고한 지식이라고 밝히는 칼빈의 정의와 같은 선상에 놓인다. 여기에는 지식과 신뢰라는 두 가지 요소가 함께 등장한다. 지식은 우선적으로 하나님을 향한 경외감으로 이끌고 난 후에 그에 대한 신뢰로 이어진다.

브라quel은 신앙에 있어서 지식과 신뢰의 상호관계를 어떻게 파악하는가? 신앙에 관한 것은 손에 달려 있다. 합리적 지식은 그 자체로서 『기독교인의 합리적 봉사』의 저자에게 사람들이 기대할 수 있는 것이다. “신앙을 위해서 합리적인 것은 필연적인 것으로 요구된다.” 그러나 믿음을 지닌 영혼에게는 영혼의 모든 능력이 동원되므로 합리적인 것은 홀로가 아니다: “이런 방식으로 믿음을 지닌 영혼은 지식에 열중하며, 이를 원하며 욕망한다. 사람이 믿을 때, 그의 모든 능력이 그 속에서 활동한다”(p. 770). 따라서 지식과 신앙은 서로에게 속한다. 그러나 지식은 동의하는 신뢰에 선행한다. 신앙은 하나님의 말씀으로 향하지만, 말씀 곁에 머물러 있지는 아니하며, 말씀에 의해서 그리스도에게로 나아가며, 그리스도를 통해 하나님께로 나아가 간다.

신앙의 고유한 행위는 신적이며 복음적인 진리와 약속에 이처럼 동의하는 것이 아니라, 그리스도를 통해서 의롭다고 칭함을 받고, 성화되어 지복에 이르도록 인도함을 받기 위해서 마음속에서 그리스도에 대한 신뢰이다. 브라quel은 신앙의 좌소가 지성이 아니라 의지에 놓여 있다고 주장한다. 일반적으로 인정하듯이 신뢰는 먼저 사람이 복음적 진리를 알고 이에 동의할 것을 요구한다. 신앙은 복음과 더불어, 그리고 이를 통해서 단지 이 지식 이전에만 작용하는 것이 아니라 그 이후에도 작용한다. 그러나 영생의 복

을 가져다주는 신앙은 복음의 약속에 동의하는 것이 아니라 그리스도의 자발적 헌신과 그를 믿는 자들에게 행해지는 약속에 기초하여 그를 통해서 영생에 이르도록 마음으로 그를 신뢰하는 것이다. “따라서 동시에 우리는 신앙의 좌소가 지식이 아니라, 의지에 놓여 있다고 말한다.”(p. 777).

여기에서 브라컬이 어떤 의미에서 자신에 대해서 모순된 주장을 전개하는 것이 아닌가 하는 질문이 제기될 수 있다. 그는 실제로 먼저 신앙은 영혼의 모든 능력이 동원되는 행위라고 설명한다. 이제 그는 신앙의 고유한 행위를 의지에만 국한시킨다. 그가 역사적 신앙과 영생의 복을 가져다주는 신앙 사이에 존재하는 특정한 차이를 분명하게 밝혀야 할 때, 이런 방식으로 그는 다소 어려움에 직면하게 된다.

“회심하지 않은 자의 지식과 회심한 자의 그것은 서로 다른 본질에 관한 것(그 준비에 있어서가 아니라)이 사실이지만, 그럼에도 불구하고 사실은 여전히 동일하며 또한 동일한 것으로 남는다. 양자는 모두 역사적 지식에 관계하며, 그리고 진리에 동의할 때, 하나의 지식은 다른 지식과 마찬가지로 역사적 신앙에 해당된다.”

브라컬은 역사적 신앙과 영생의 복을 가져다주는 신앙 사이에 존재하는 차이를 명확하게 설명하는데 어려움을 겪는다. 이런 차이가 존재하지 않는다고 말할 수 없다(“회심하지 않은 자의 지식과 회심한 자의 그것은 서로 다른 본질에 관한 것이다...”). 그러나 그는 이를 분명하게 지적하는데 어려움을 겪는다. 신앙은 그리스도와의 연합을 통해서 중간점, 본질, 그리스도와의 신뢰관계 속에서 완전함을 획득하게 된다.

아무런 의심 없이 브라컬은 그것에 의해서 성경이 신앙에 관해서 말하는 것과 종교개혁의 메시지의 핵심에 이르게 된다: 단지 그리스도와의 교제에 의해서만 우리는 실제로 생명을 받게 된다. 구원은 ‘그리스도 안에’ 있는데 이는 그와의 교제를 의미한다.

종교개혁 이후에 나타난 주목할 만한 발전은 죄인이 그리스도와의 교제

에 놓이게 될 때 그에게서 발생하는 구원과정의 묘사적 성격에 놓여 있다: 구원은 자신이 죄를 깨달은 죄인에게 임한다. 그러나 브라컬은 구원의 진보에 대해서 더욱 구체화되고 연대기적으로 정돈된 묘사를 제공한다: 인간이 믿기 전에, 우리의 부족함과 수치심을 깨닫게 하는 말씀의 선포가 먼저 이루어진다(p. 783). 일부는 일반적이지만 또한 특별한 헌신에 의해서 죄인들이 지식을 획득하게 되는 수치심은 우리를 그리스도에게로 내몰도록 만든다. 그는 모두에게 제공된다. 어떤 사람도 그로부터 배제되지 아니한다. 이제 그리스도를 향한 굶주림과 목마름이 발생하며 죄인은 그리스도에게로 향하게 되며, 그에게로 피하며, 그 후에 그리스도를 전적으로 신뢰하게 된다.

계속해서 그리스도를 구원자로 믿는 신뢰가 주어지는데 이는 확신에 해당된다. “행동하고, 기도하며, 투쟁하는 신앙을 지닌 채, 그는 자신의 마지막 말을 만들고 신앙의 행위에 대해서 성찰한다. 이를 통해서 영혼은 스스로에게, 그리고 그리스도의 충만함과 약속, 그리고 이 약속의 확실성에 대해 인식한다.” 이런 방식으로 그는 결론에 도달한다: “그리스도는 나의 것이며 나는 그의 것이다. 성령은 그분 위에 때로 아주 강력하게 인을 치신다. 여기에 ... 신앙의 열매로서 ... 침묵, 평화와 기쁨 등이 뒤따른다”(p. 785).

심리학적 과정에 대한 구원순서적 설명이 유일하시고 강력하신 하나님의 약속에 대한 확고한 신앙을 전적으로 정당화할 수 있는가에 관한 질문이 제기될 수 있지만, 이는 구원을 위한 충만하고 만족할 만한 근거에 해당된다. 브라컬에 의하면 죄인은 기도하고 투쟁하면서 마지막 말을 준비한다. 성령이 고집하신다면, 때로는 죄인에게 강력하게 그의 인을 새기실 수 있다.

신앙에 대한 브라컬의 견해는 성령의 인치심에 대한 그의 설명과 동일한 동기를 유발시킨다. 신앙을 지닌 인간은 자신의 신앙적 지식과 함께 자신을 말씀에 테스트하는 일에 열중한다. 이를 통해서 그는 자신을 인식할 수

있다. 그리고 그의 영혼 또한 동일하게 아멘으로 응답한다. 때로는 이 사실에 대해서 성령도 자신의 아멘을 외치신다. 그렇다면 이것은 전적으로 확실한 것이다.

순수하게 종교개혁적이며, 순수하고 성경적인 참고는 그리스도와 그의 약속 사이에 일관성에서 발견된다. 칼빈은 '성경의 의복을 입으신 그리스도'와 '자신의 약속을 입으신 그리스도'에 대해서 말했다. 이 점에 있어서 브라컬이 전적으로 옳았다: 인간은 그리스도를 믿지 아니하고는 약속을 믿을 수 없다. 그리고 이를 바꾸어 말하면: 인간이 약속의 요점을 신뢰할만한 복음적 진리로 간주하지 아니하면, 인간은 그리스도를 신뢰할 수 없다.

그럼에도 불구하고 여전히 질문이 떠오른다: 브라컬에게 표지가 어떤 역할을 담당하는가? 약속에 따른 삶의 의미는 무엇인가? 이것이 나중에 더욱 자세히 논의되어야 할 우리 앞에 놓인 질문들이다.

브라컬은 신앙의 표지에 대한 묘사에 상세하게 몰입한다. 신앙에서 실족하는 자는 기독교와 관계되는 모든 것에서도 실족한다. 참된 신앙과 일시적 신앙 사이에는 '전체 본질에 있어서' 차이가 존재하며, 따라서 자기 검증이 필요하다. 자기 검증에 있어서 표지는 아주 중요한 역할을 담당한다. 이에서 비롯되는 도움을 통해서 인간은 하나님 앞에서 있는 자신의 상태에 대한 지식을 지닐 수 있다. 그러나 모든 사람들이 여기까지 도달하게 되는 것은 아니다. 또한 어떤 사람들에게 있어서 참된 동맹자들은 많은 어두움을 지배한다. 따라서 성장을 이루기 위해서는 이를 검증하는 것이 필요하다.

브라컬은 앞서 복음과 관계를 맺는 다양한 종류의 사람들을 묘사한다. 그는 땅보다 더 높지 않은 사고를 지닌 무지한 자들을 개괄한 후에, 그들이 회심하지 않았음을 알고 있지만 스스로를 돌보지 않는 자들을 다룬다. 이들 가운데는 방해받기를 원하지 않는 자들도 있다. "이들은 강단에서 비롯되는 목사의 농담 또는 특별한 발견에 관해서 듣기를 원하지 않는다."

또한 이들 가운데는 연약한 심성을 지닌 자들, “선량하고 기질적으로 부드러운” 자들도 있다. 그러나 이들에게는 참된 심각성이 결여되어 있다. 많은 사람들에게 의해서 외적 종교가 유지되지만, 그들의 상태에 관한 결론을 수용하지 않는 사람들도 아주 많다. “다른 경건한 자들 곁에서 그들은 그들의 영적 가난함에 대해서 많이 불평하고, 그들이 중생하지 않았다는 심각한 두려움에 대해서 말한다. 그러나 그들은 이런 방식으로 경건한 자들의 존중의 모양새, 사랑, 그리고 동정을 원한다.” 잘못된 근거에 기초하여 자신들이 하나님의 자녀라고 상상하는 자들이 있다. 올바른 근거를 지니고 있지만 이를 잘못된 방식으로, 즉 마음의 깊이에 파고들지 않은 채 피상적으로 적용하는 자들도 있다. 브라컬은 이런 방식으로는 표지가 하나님 앞에서 영혼의 상태를 확정함에 있어서 결코 어떤 실질적 의미를 지닐 수 없다고 주장한다.

그러나 참된 신앙은 자신을 탐구하기를 두려워하지 아니할 것이다. 그들은 자신들을 둘러싸는 진리를 연모한다. 그리고 그들은 하나님의 말씀에 비추어 스스로를 검증하기에 주저하지 아니한다. 그들은 기꺼이 자신들의 실수와 부족함을 발견해낸다. 그들이 하나님께서 그들에게 은혜를 주셨다는 것을 알아보게 되면, 이에 대해서 마음으로부터 즐거워하게 된다. 그들의 신앙은 이를 통해서 강화되고 그들은 진심어린 사랑으로 앞으로 주님을 위해 봉사하기를 원한다는 것을 느낀다.

브라컬은 표지를 신앙의 ‘토대’로 언급하는데 이는 부적절하게 언급된 것이다. 그가 제공하는 저작물에는 하나님의 약속 안에서 그리고 이 약속이 우리에게 주어지는 그리스도 안에서 신앙이 고유의 토대를 지닌다는 사실이 분명해진다. 이 토대는 신앙의 고유한 토대가 아니라 신앙이 참된 신앙이라는 점을 확고하게 하는 토대에 해당된다.

그는 비참함, 구속, 감사라는 하이델베르크요리문답서의 세 가지 주제와 관련해서 죄에 대한 슬픔, 신앙, 그리고 성화를 연속적으로 언급한다.

첫째 표지에 관해서 브라컬은 일시적 신앙을 지닌 자들이 그들의 부족함

을 발견하도록 하려는 의도를 가지고 저작활동에 임한다. 이런 일시적 신앙을 지닌 자들은 어떻게 사고하는가? 그는 성경이 애통하는 자가 위로를 받게 될 것이라는 사실을 명백히 한다. 그리고 그는 다음과 같이 사고한다: “나는 애통한다. 내가 죄를 범할 때, 나는 화가 나고 기분이 나쁘다. 나는 엄청난 싸움에 임했고 공포감을 지니게 된다. 따라서 나는 내가 하나님의 자녀임을 믿고, 내가 은혜언약 안에 있음을 믿고, 또한 내가 신자임을 믿는다.”

브라컬은 이런 방식으로 사고하기를 거부한다. 모든 애통이 빛과 생명의 표지는 아니다. 사울, 아합, 유다의 예들은 많은 애통, 많은 눈물이 있었지만 그들의 상태가 올바르다는 사실을 입증하는 증거가 될 수는 없다. 이는 애통에 있어서 특히 애통의 원인, 방식, 그리고 영혼의 상태로 귀결된다. 참된 애통과 예를 들면 우울한 성격에서 비롯되는 애통 사이에는 차이가 존재하는데 후자는 심판에 대한 순수한 공포감에서 비롯되거나, 또는 포착한 행위로 인한 부끄러움에 대한 두려움에서 비롯된다.

이에 달리 참된 애통은 죄를 죄로 인식함에 관한 것이다. 이는 단지 외적인 죄뿐 아니라 특히 내적인 죄에 관한 것이다. 이는 하나님 없이 것과 연관되며 애통을 더욱 심화시키며 애통을 영적인 문제로 만드는 것인데 이는 하나님께 나아오기를 시도하고 그의 면전에서 멀어져 퇴보하기를 거부하는 것이다. 이는 어린 아이와 같은 마음과 연관되며 노예적 두려움과는 전혀 상관이 없다. 이 애통은 영생을 향한 양심의 가책 없는 회심을 이끌어 낸다. “그들이 당장 죄를 극복하도록 만드는 것도 아니며, 다시금 동일한 죄에 빠지지 않도록 만드는 것도 아니다. 그러나 그들은 애통을 통해서 죄를 점점 더 싫어하게 되는 것을 배운다. 그들은 하나님의 실존 앞에서 죄에 대항하는 신실한 의도를 복돋운다. 그들은 반복적으로 죄에 대항하는 투쟁에 임하며 더욱 성화된 영혼의 모습을 지니게 된다.”

이러한 관찰을 근거로 해서 신자는 자신의 영적 상황에 관한 결정을 내릴 수 있는 상태에 놓이게 된다. 그리고 이는 다음의 인용문에서 나타난 바와

같이 두 가지 측면에서 유효하다: “만약 이 사실이 당신에게 적용되지 아니한다면, 당신의 애통이 올바르지 않다는 사실을 숙지하여야 한다. 이렇게 사람이 중생의 두려움에 처하게 되었던 것은 아니다. 그러므로 이를 죽음에서 생명으로 나아가는 전이의 표지로 간주하지 말고, 당신이 여전히 자연상태에 놓여 있음을 숙지하여야 한다. 그러나 이런 것들이 당신에게 실제로 적용된다면, 당신이 은혜를 부인하거나 이를 하찮은 것으로 여기지 않도록 주의하라. 그러나 이를 하나님께서 당신에게 생명을 부여하신 사실에 대한 표식으로 간주하라. 또한 당신은 아직 이렇게 서술된 사실들을 이전에 지녔던 만큼, 또는 다른 사람들이 지니고 있는 만큼, 또는 당신이 원하는 만큼, 지니고 있지 않다. 참된 애통이 있는 곳에, 다른 두 가지 표지가 존재하기 때문이다.”

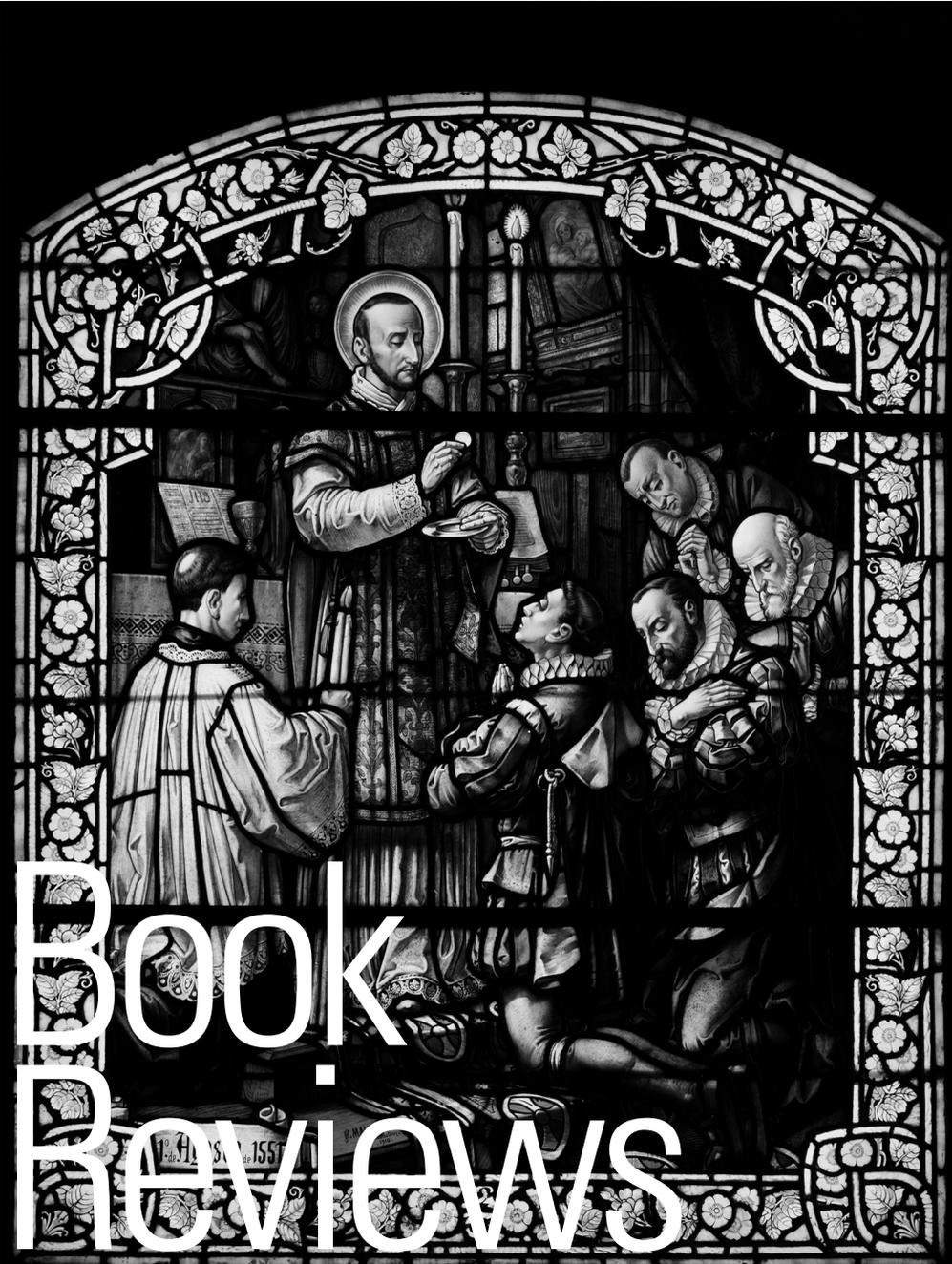
둘째 표지는 신앙의 표지이다. 브라컬은 여기에서도 동일한 방식으로 접근한다: 먼저 그는 단지 역사적 신앙 또는 일시적 신앙을 지닌 자들의 이미지를 서술한다. 그들은 부분적으로 진리에 대한 관조적 지식을 지니거나, 또는 이에 대한 아주 피상적이며 외적인 견해를 지닌다. 이들은 명량하지만 그들의 삶에 있어서 심각한 문제에 대해 거의 어려움을 느끼지 아니한다. 그들은 약속을 바라보지만, 약속이 주어진 자들에게 이 약속의 역할을 알지 못한다. 인간은 비록 양심이 진리를 말하고자 한다는 사실을 알고 있지만, 인간으로 하여금 침묵하게 하고 인간이 이에 귀를 기울이지 않는다는 사실을 확신한다.

이와 달리 참된 신자는 진정으로 주 예수를 받아들이며, 자주 이를 행한다. 그들은 단지 예수님이 제공하시는 재화뿐 아니라 예수님 자신을 필요로 한다. 그들은 그들의 직분에 있어서도 아무런 조건 없이 그를 받아들인다. 그들은 그와의 교제에 힘쓰기를 원한다. 그들의 신앙의 실제적 모습은 간절히 원하고 찾고 발견하는 것이다. 그들의 신앙은 사랑이라는 열매를 맺는다.

또한 셋째 표지와 관련해서 브라컬은 동일한 방식을 따른다. 이는 참된

거룩함이라는 신앙의 열매로 구성된다. 그리스도를 칭의함으로 받아들이는 신앙에서 이 거룩함이 도출된다. 이 신앙은 화해의 능력을 알고 있으며 그리스도와의 교제에 힘쓴다. 참된 거룩함은 하나님의 임재를 아는 마음에서 비롯된다. 이는 그를 향한 사랑에서 주어지며 하나님의 율법에 대한 순종에 해당하는 하나님에 대한 두려움에서 비롯된다.

여기에서 제기될 수 있는 질문은 그리스도에 대한 신앙이 이러한 실재들 가운데서 신앙의 표지와 더불어 그리고 이와 관련해서 어떻게 작용하는가에 관한 것이다. 사람이 이런 방식으로 자신에게 향하게 되는 것은 아닌가? 여기에서 신자가 그리스도 대신에 중심에 서게 되는 것은 아닌가? 그리고 언제 표지에 관한 이러한 견해가 설교를 지배하게 되는가? 그렇다면 신앙과 회심을 향한 호소에 있어서 남게 되는 것은 무엇인가? 설교가 쉽게 서술로 전이되어 사람들이 그들의 상태에 안주하는 결과를 초래하게 되는 것은 아닌가? 이것이 약속에 대한 신앙인가? 또는 표지에 대한 신앙인가? 우리가 이 마지막 질문을 브라컬에게 던지는 것은 아니다. 그러나 그의 결론을 살펴볼 때 표지의 영역에 있어서 어떤 방식으로 신앙이 확신에 도달하게 되는가? (계속)



# BOOK Reviews

서평

- 183 탁지일의 『이단』  
김영석(대구영광교회 담임목사)
- 192 와이스헤이플의 『토마스 아퀴나스 수사 - 생애, 작품, 사상』  
조규룡(함안 예닮교회 목사)
- 201 칼 수소 프랑크의 『기독교 수도원의 역사』  
박병진(양정제일교회 담임목사)

# 『이단』

—

김영석(대구영광교회 담임목사)



저 자 : 탁지일  
출판사 : 두란노아카데미  
출판연도 : 2011.06.20

## 1. 요약

이 책의 저자는 평생을 이단 연구에 몰두하다가 이단에 의해 살해당한 고 탁명환 소장의 장남 탁지일 교수이다. 그는 평온하게 말한다. ‘아버지께서 가지던 길을 억지로 갈거나 아니면 감사하며 기쁘게 따를 것이냐에 대한 대답이 지금의 이 길’이라고. 필자는 저자가 아버지의 어깨를 딛고 선, 한 층 풍성한 이단 연구가임이 느껴졌다. 왜냐하면 이전의 이단 연구가 선을 굽고, 분리하려는 경향이였다면, 저자는 피해자의 눈으로 이단 연구에 접근하고 있기 때문이다. 피해자의 눈으로 본다는 것은 이단으로부터 피해를 본 가족이나 그 당사자의 관점으로 바라보기에 이단에서 돌아올 수 있는 물꼬를 트는 것이기도 하기에 더욱 그러하다.

또 다른 이유는 이단에 대한 승리를 확신하며 이단 연구를 하고 있기 때

문이다. 즉 하나님에 의한 승리가 보장된 관점에서 훈련의 도구로 이단을 바라보며 그때를 기다리는 것이다. 저자의 연구가 한층 풍성한 세 번째 이유는 이단 연구로 인하여 교회의 현실을 보게 하기 때문이다. 이단 발흥의 시기가 교회 성장의 시기와 맞물려 있으며 동시에 교회의 정체성 확립의 계기가 되고 있음을 밝혀주고 있다.

저자는 이 책을 통해 이단을 바라보는 관점에서부터 이단의 어원적 기원과 교회사에 나타난 이단들, 한국교회사에 나타난 이단들을 거쳐 현재의 이단 연구와 대처에 대한 방안까지 제시하는, 그야말로 이단 연구에 대한 숲을 보게 한다.

먼저 1장 ‘이단 문제를 바라보는 눈’에서는, 저자의 체험과 목회적 안목이 담겨 있는 피해자의 눈으로 이단 문제를 접근하자는 내용이다. 피해자의 눈으로의 접근이야말로 이단 문제의 본질과 위험성을 명확하게 볼 수 있기 때문이다. 또 한 가지 이단 문제를 바라보는 눈은 성서의 눈으로 접근하는 것이다. 이단의 발흥은 우리 신앙인들에게 걱정과 근심의 대상이 아니라 종말에 대한 성서의 예언과 같이 소망을 확고히 보여주는 신앙에로의 결단을 위한 도구로 보아야 할 것이다. 마지막으로 저자가 강조하는 것은 믿음의 눈으로 이단 문제를 접근하는 것이다. 즉 이단 사이비에 대한 문제는 승리에 대한 가능성의 문제가 아니라 시간의 문제 즉 승리가 보장되어 있는 싸움인 것이다.

저자는 성서에 예언된 대로 나타나는, 이단 문제에 대하여 신앙을 다지는 도구로 사용하되 최후 승리가 우리 것이라는 믿음으로, 다가가는 방법은 피해자의 눈으로 접근하는 것이라고 말한다.

2장 ‘성서와 이단’에서는, 이단을 지칭하는 헬라어 [αἵρεσις]가 원래는 ‘선택’을 지칭하는 의미였다. 하지만, 그 유대사회에서의 유대교는 그들에게 하나의 종교였으며, 문화였고, 공동체였음을 지적하면서, 다른 종교를 선

택한다는 것 자체가 공동체와의 결별이며 사회적 고립을 의미하였다는 것을 강조한다. 그러나 그 원래 어원은 가치중립적인 개념이었다. 예수 공동체를 지칭하는 어휘로 사용되고 또 점차 사도시대부터는 교회 안의 분열이나 잘못된 가르침을 주장하는 이들에게 사용됨으로 부정적인 가치판단이 내재되기 시작했다는 것이다.

3장 ‘기독교 역사와 이단’에서는, 이단 정죄의 기준에 대한 것이다. 저자는 먼저 초대교회의 발전과 성장 그리고 성숙을 시기별로 설명한다. 그런 후, 초대 교회 시기에는 이단을 정죄하는 기준이 교회 공의회를 통해 확정된 신조에 의해서 정해졌음을 보여준다. 325년에 만들어지고 381년에 확정된 초대교회 공적인 신앙고백인 ‘니케아-콘스탄티노플 신조’를 기준으로 하여 이단에 대하여 변증하고, 개종자들을 교육했으며, 기독교의 정체성을 알리기도 했다는 것이다. 이 시기의 이단들인 영지주의자들, 아리우스파, 몬타누스파 등을 분별하는 기준이 이 신조가 되었다.

그러나, 중세에는 초대교회와 다른 양상을 보여준다. 중세 유럽사회에서의 교회는 그 당시 사람들에 있어서 여전히 종교일 뿐 아니라, 문화이며 공동체였다. 그렇기에 교회의 권위는 교회에서만 아니라 사회에서도 막강한 힘을 발휘하게 되었다. 즉 교회의 권위는 절대적인 것이었다. 따라서, 이단을 분별하는 중세의 기준은 ‘교회’의 권위였다. 교황의 권위에 도전한다는 이유로 박해받고 이단으로 정죄되었다.

종교개혁자들에게는 비성서적인 로마 가톨릭이 이단이었다. 종교개혁을 통해 교회의 권위가 아닌 하나님의 말씀 중심의 개혁주의 신앙이 확립되었기 때문이다. 즉 이후로부터 이단 분별의 기준이 교권이 아니라 성서가 된 것이다.

4장 ‘복미 기독교와 이단’에서는, 캘리포니아대학교(UCSB) 종교연구소에서 분석한 새로운 미국 서부지역 종교운동들의 특징을 5Ps로 정리하면

서 이단의 발흥과 교회의 상관관계를 설명한다. 먼저 5Ps는 다음과 같다.

- 첫째, 모든 종교 운동은 종교지도자(Prophet)을 필요로 한다.
- 둘째, 종교 지도자는 기존의 종교적 가르침과는 구별되는 새로운 가르침(Promise)을 가지고 있다.
- 셋째, 새로운 교리뿐만 아니라 이를 현실화할 수 있는 구체적인 계획(Plan)이 필요하다.
- 넷째, 새로운 종교 운동은 다양한 사회적 요인들로 인해 그 성패의 가능성(Possibility)이 영향을 받는다.
- 다섯째, 새로운 종교 운동이 성장하기 위해서는 안전하게 그들의 종교 생활을 영위해 나갈 수 있는 장소(Place)가 필요하다.

이 연구 결과를 토대로 미국에서의 부흥의 시기 즉, 조나단 에드워즈로부터 찰스 피니까지의 부흥의 역사 중에 발흥된 이단, 특히 몰몬교를 예를 들면서 설명한다. 부흥의 결과 성장한 교회가 각 교파주의로 치닫고 있을 때 몰몬교가 발흥한 것을 설명하면서, 이단의 발흥이 교회의 문제와 무관하지 않음을 강조하고 있다. 즉 이단들은 교회의 문제점들을 부각시키면서 주변 사회의 동의를 얻는 방식으로 타당성을 확보해 나간다.

5장 '한국 기독교와 이단'에서는, 일제하의 정치 사회적 불안정성과 불확실성으로 인하여 한국교회 내 신비주의적 경향의 기독교 이단운동의 발흥을, 김백문을 위시한 문선명, 박태선으로 이어지는 계보로 설명한다. 특히 일제하 이단운동의 특징은 성(性)적 접근이 두드러진다. 그 사상적 근원은 『기독교 근본원리』(1958년)을 쓴 김백문인데 문선명의 『원리강론』, 정명석의 『30개론』으로 이어진다.

또한 저자는 한국전쟁과 이단 발흥을 연관시켜 설명하면서, 서북지역에서의 일제 공업화 정책에 영향으로 이뤄진 경제적 성장과 정통적인 질서가

없었으나 교육열기가 높았던 사회적 상황, 그리고 네비우스 선교정책의 집중적인 적용과 청일 전쟁 러일전쟁의 가장 큰 피해 지역이라는 교회사회적 상황으로 교회의 성장 원인을 규명한다. 그러나, 서북지역의 성장은 비(非)서북지역의 열세를 의미하는데, 서북지역에서 가장 동떨어진 부산이 이단운동의 옥토가 된 것이다. 전쟁으로 피난민이 일시에 늘어나지만, 기독교 전래에 있어서 비(非)서북지역으로 정통신앙에 거리를 두고 있으며, 불교가 강성한 지역인 부산은 외국과의 교류가 오래전부터 활발했다. 즉, 전쟁 피난민의 절박함과 정통신앙의 규제가 비교적 약한 부산이 이단운동의 발흥의 옥토가 된 것이다.

저자는, 안식교 계열로 급성장하는 하나님의교회 세계복음선교협회의 설립자 안상홍은 1964년 부산 해운대에서 포교를 시작했고, 1954년 계정열이 산성 기도원을 시작한 곳도 부산 동래구 온천동이었다. 또 1958년 여호와새일교단의 이유성의 시작도 부산 영도, 1970년 박태선의 한국예수교전도관부흥협회도 부산지역, 류광수의 다락방도 부산 영도, 일본계 신흥종교인 천리교도 부산 영도였음을 지적하고 있다. 특히 세계평화통일 가정연합(세칭 통일교)도 부산 범내동에 거점을 두고 시작하였는데, 이단 발흥의 특징에 걸맞게 정치 경제 사회적 상황을 교묘하게 이용하여 성장하였음을 보여주고 있다. 예를 든다면 군사정권하에서의 반공운동이나 1959년 미국 포교 당시 베트남 전쟁 참전운동 등이다.

6장 ‘우리 주변의 이단들’에서는, 하나님의교회 세계복음선교협회, 신천지 예수교 증거장막성전, 구원파를 간략하게 설명함으로써 7장으로 이어지는 ‘최근 이단들의 특징’들을 보여주고자 했다.

하나님의교회 세계복음선교협회는 과거와 달리 소수의 교회에 인정받기를 포기하고, 다수의 주변사회에 공신력의 획득을 위해 사회봉사를 통한 포교활동에 전력하고 있다. 즉, 사회봉사를 보도 매체로 홍보하고 그를 근거로 정부기관에 표창장을 받고 다시 그를 홍보하는 식으로 주변사회로부

터 공신력을 얻고 있다.

신천지 예수교 증거장막성전은 성서와 기독교 역사가 보여주듯 이단은 항상 교회 안에서 생겨남을 보여준 사례라 하겠다. 특히 그 포교방법이 그러하다. 교회 안으로 침투하여 성도들을 미혹해 가고 있다. 성경만 가르친다는 슬로건으로 시나리오 작가, 대학 연구원을 가장하여 설문조사로 접근하여 교회 밖 무료성경공부로 이끈다거나 UCC를 통하여 포교하고 있기에 교회 밖 성경공부의 위험성을 알릴 필요가 있음을 강조한다.

구원파는 설립자인 권신찬과 그 사위 유병언이 중심된 기독교복음침례회, 여기서 독립한 이요한 대한예수교침례회 서울중앙교회, 그리고 박옥수의 기쁜소식선교회가 있다. 권신찬과 유병언의 기독교복음침례회는 구원받은 후 다시 회개할 필요가 없다고 가르치는 등 주기도문, 십계명, 기도도 거부하는 이단으로 환경단체인 한국녹색회를 통하여 포교하고 있다. 이요한의 서울중앙교회는 권신찬이 사업에 몰두하자 사업과 교회의 분리를 주장하며 1983년 이탈하여 생명의말씀선교회, 영생의말씀사를 통해 포교를 하고 있다. 가장 활발한 활동을 하는 박옥수의 기쁜소식선교회는 기쁜소식사, GNN방송, IYF, 링컨스쿨 등을 통하여 포교하고 있다.

이들 이단의 특징들을 설명하는 7장에서는, 최근 이단들은 성서를 자의적으로 해석하는 경향을 보이고 있다. 또, 과거 이단들의 일반적인 이미지였던 가정 파괴, 사회질서 문란을 거부하고, 가정의 가치를 옹호하고 친사회적인 활동을 함으로써 주변사회의 공신력을 얻는데 주력하고 있다. 이는 건전한 신흥종교로 인정받기 위한 종교적 포석이라 하겠다. 세 번째 최근 이단들의 특징은 세계화를 꾀한다는 것이다. 통일교, 구원파, 만민중앙교회, 예수중심교회, 안상홍증인회는 아시아, 아프리카, 남미 등 한국 선교 취약지역에 사회봉사활동을 매개로 그 영향력을 빠르게 확대하고 있다.

따라서, 저자는 해외에서 활동하는 한국 이단들에 대한 정보와 대처 방안을 공유하고, 공신력 있는 단체들의 사이버 공간에서의 네트워크 건설이

필요함을 강조한다.

8장 ‘디지털 시대와 이단’과 9장 ‘21세기 한국교회의 이단 대처’에서는, 셋별선교원에서 행해지는 하나님의 교회 세계복음선교협회의 유아교육, 삼육초중고와 대학교로 이어지는 안식교의 영어교육, 구원과 박옥수의 IYF를 통한 영어 캠프, 통일교의 청심국제중고등학교 특화교육, JMS의 CGM자원봉사단을 위시한 각 이단들의 사회봉사, 공교육을 거부하며 교리교육에 열을 올리고 있는 여호와의 증인, 선물공세로 천부교 포교활동을 하고 있으며 각종 인터넷에서 활동하고 있다. 또한 그들은 감성과 연대의 식 공유에 영향을 주는 오디오-비주얼로 접근, 스마트폰을 통한 각종 혜택을 제공하며, 소셜 네트워크로 포교는 물론 내부 신도관리과 통제도 하고 있음이 드러났다. 또 시각 장애인들을 위한 인터넷, 청각 장애인을 위한 수화 교리 DVD 등을 통한 포교가 급속도로 진행되고 있다.

특히 저자는 하나님의 교회는 소셜 네트워크, 가가호호방문, UCC 등 가장 경계해야 할 이단임을 강조한다. 그리고 신천지가 비밀스럽게 하던 포교를 공격적으로 바꿨다고 말한다.

이들에 대한 교회에서의 대처가 절실하다. 저자는 이단 대처를 위한 소셜 네트워크 활동의 필요성을 강조하고, 공신력 있는 이단 정보 수집과 항상 새로워지는 교회 즉 끊임없이 개혁되고 또한 개혁하기를 쉬지 않는 교회의 노력, 이단 제품의 불매 운동 확대를 주장하고 있다.

## 2. 평가

저자는 그 어원과 역사적인 기원에서부터 최근에 이르는 전(全) 역사를 개관하고 있다. 먼저 그는 이단을 바라보는 관점에서 기존의 시각보다 진일보한 태도를 취함으로써 이단을 보는 시각을 환기시키고자 했다. 이제까지 부정적으로만 접근하던 이단 문제를 피해자의 시각으로 접근한다는 것은

이단에 빠진 피해자와 더불어 함께한 가족 성원의 아픔을 안고, 나아가 그들이 돌아올 경우를 대비할 수 있기에 더욱 중요한 접근방법이라 하겠다. 예를 든다면 서서히 와해되고 있는 신천지의 경우, 이탈자들이 생겨나고 있는데 그들이 기존의 교회 안에 다시 돌아올 수 있는 준비는 피해자의 눈으로 보지 않고는 도저히 이루어질 수 없을 것이다.

또한 초대교회, 중세교회, 종교개혁이후의 교회에서 나타난 이단 규정 기준들을 살펴봄으로써 교회사를 바라보는 시각을 또한 다양화할 수 있다. 이단이라는 주제로 교회사의 흐름을 살펴볼 때, 특히 이단을 규정하는 기준은 참으로 중요한 것이다. 과거를 통해 현재에 전달하고자 하는 하나님의 교훈이 있을진대 이단 규정 기준을 짚어주는 것은 중요한 작업이고, 이단이 횡횡하고 있는 이 시대에 더욱 절실하다 하겠다.

저자는 북미기독교 특히 교파주의로 나뉜진 북미기독교와 그 영향에서 시작되고 성장된 한국교회를 대비하여 그 시대적 배경 즉 정치, 사회, 경제적인 배경과 이단 발흥의 상관관계를 설명함으로써 기존 이단들의 생성과 발전 요인을 보여주고 있다. 그 발흥 배경을 보면서 한국교회가 취해야 할 이단 대처 방안을 함께 모색함으로써 이단 문제만 나열한 것이 아니라 그 대처 방안을 제시하고 있다. 특히 이단 대처에 관한 네트워크를 제안함으로써 실제적인 적용이 가능하게 한다. 특히 최근 이단들을 예를 들면서 그 특징들을 정리한 것은 주요하다 사려된다. 또한 21세기 한국교회가 어느 방향으로 나아가야 할 것인지 충분히 살펴볼 수 있는 제안들이다. 저자가 말하는 이단의 발흥 시기는 교회 부흥의 시기이며, 또한 교회의 문제점을 볼 수 있다는 통찰은 대단하다. 이단에 대처하는 가장 좋은 방법이 교회가 끊임없이 개혁하는 것임을 피력하는 것 또한 그러하다.

끝으로 저자는 부록에서 유럽, 북미, 한국에서의 신흥 종교운동에 대한 연구를 설명하고, 한국에서 이단 연구에 대한 제안으로 '비판과 대처를 넘어 이단 피해의 회복과 치유에 초점'을 맞춰야 함을 역설하면서 글을 끝맺고 있다. 이는 저자가 서두에 밝힌 대로 피해자의 눈으로 이단 문제를 접근

하고 대처하는 것이리라.

독자로서의 필자는 이단 문제를 짚어보면서, 나무를 먼저 볼 것이 아니라 숲을 보기를 권한다. 이단 문제에 있어서 숲을 볼 수 있는 좋은 책이 바로 이 탁지일의 『이단』이기에 일독을 권하는 바이다.

## 『토마스 아퀴나스 수사 - 생애, 작품, 사상』

조규통(함안 예닮교회 목사)



저 자 : J. 와이스헤이플  
 역 자 : 이재룡  
 출판연도 : 2011. 02. 28

교회사에 있어서 '신학과 철학 사이의 관계성' 정립에 대한 논란은 이미 교부시대로부터의 즐거였다. 철학사의 큰 흐름이 플라톤과 아리스토텔레스를 품고 있듯, 신학에서도 아우구스티누스와 토마스 아퀴나스는 반드시 짝이어야 하는 디딤돌이다. 분명한 것은 아우구스티누스와 토마스가 시대적 차이에도 불구하고 플라톤과 아리스토텔레스의 철학적 방법론들을 신학에 접목시켰다는 것이다. 이는, 기독교가 그리스·로마적 배경과 결코 양분될 수 없다는 것을 전제하고 있는 것이다. 그렇다면, 하나님은 당신의 교회를 세상의 토양 속에서 시작하게 하셨다는 의미가 될 것이다. 따라서 교회가 혹은 신학이 피해야 하는 양극단은, 철학에 대한 무조건적 배타성과 무분별한 추종 및 흡수일 것이다.

필자는 중세 스콜라주의에 대한 극심한 반감(反感)을 갖고 있었다. 가장 큰 이유가 바로 '현재 고난 받는 현장'이라는 현실 때문이다. 다시 말하면,

사람들이 현실적으로 당하고 있는 영적, 정신적, 육체적 고난과 재앙, 그리고 죄의 고통에 대한 답이 될 수 없었기 때문이다. 적어도 필자에게서 스콜라주의는 ‘영적 배부름’의 양상으로 비쳐졌다. 스콜라주의에서는 “복음이 능력이라는 것”이 증빙될 만한 근거가 거의 없어보였던 것이다.

그러나 와이스헤이플(James A. Weisheipl)<sup>1)</sup>의 저작 『토마스 아퀴나스 수사 - 생애, 작품, 사상』을 통해 이 같은 선입견이 상당히 완화되었다. 필자 속에 토마스와 스콜라주의가 처한 시대 곧 13세기에 대한 무지(無知)가 자리하고 있었음을 이 책을 통해 알게 되었다. 즉, 토마스는 13세기에 태어났고, 13세기는 교회사에 있어서 - 저자가 밝히는 대로 - 세속권과 교황권의 투쟁, 복음주의와 새로 생겨는 탁발 수도회 사이의 알력, 요아킴 피오레 아바스의 신비적이고 예언적 가르침의 유포, 서구 유럽의 대학들을 통한 스콜라학의 발전 등으로 특징 지워지는 시대적 정황에 대한 이해가 부족했다는 말이다. 따라서 토마스에 대한 연구에 선행하여 13세기를 철저히 연구해야 한다는 저자의 주장은 당연하다.<sup>2)</sup>

1) 저자는 도미니크 회원이며 원 제목 *Friar Thomas D'Aquino, His Life, Thought & Works, with Corrigenda and Addenda*(Washington DC : The Catholic University of America, 1983)를 이재룡 신부가 완역했다. 박승찬, “서평, 제임스 와이스헤이플의 『토마스 아퀴나스 수사-생애, 작품, 사상』”, 『가톨릭 신학과 사상』 제25호(1998/가을), 가톨릭대학교 출판부, 287.

2) 인물연구에 있어서 혹은 전기기술에 있어서 그 시대와 인물을 동시에 조망하는 연구방법을 역사적 연구라고 할 때, 이는 현대 전기작가들이 독자들에게 요구하는 안목인 동시에, 독자들이 연구가들에게 요구하는 것이다.

우선 이 책을 소개함에 있어서 목차를 먼저 소개한다. 그리고 토마스의 연대를 당시 교황들과 함께 표로 작성한다.

목차 - 이 책은 전체 7장으로 구성되었으며 그 목차는 다음과 같다.

제1장	어린 시절과 청년기	1. 시칠리아 왕국에서의 어린 시절(1224/5-1244) 2. 도미니코회에서의 청년기(1244-1252)
제2장	'철학자들의 도시'인 파리의 '강독자'	1. 생자크와 대학, 파리의 '명제집 강사'(1252-1256) 2. 파리대학의 탁발수도회에 관한 논쟁(1252-1257)
제3장	파리의 신학 교수	1. 신학교수 취임(1256년 봄) 2. 성서교수 3. 교육 이외의 활동
제4장	로마 관구에서의 신학교수	1. 오르비에토에서 교황 우르바노 4세와 함께(1261-1265) 2. 그리스 신학의 영향 3. '주님의 성체' 축일
제5장	로마와 비페르보의 담당교수	1. 산타사비나와 로마의 교수(1265-1267) 2. 『신학대전』 1부(1266-1268) 3. 비테르보(?)에서 클레멘스 4세 교황과 함께(1267-1268)
제6장	두 번째 파리대학 교수	1. 교수의 과제와 『신학대전』 2부 2. 탁발 수도회에 대한 새로운 공격 3. 라틴 아베로이즘과 아리스토텔레스 주해서들 4. 토마스와 스콜라적 아우구스티노주의
제7장	말년과 시성식	1. 나폴리의 신학교수 그리고 『신학대전』 3부(1272-1273) 2. 쇠퇴와 마지막 여행(1273.12.6. - 1274.3.7.) 3. 논란, 단죄, 시성식(1274-1323)
부록	토마스 아퀴나스의 작품 목록 및 연대	

토마스 아퀴나스의 생애 연대<sup>3)</sup>와 당시 교황<sup>4)</sup>

교황		토마스 아퀴나스
호노리오 3세 Honorius III (1227.3.18) - 로마	1224/5	로카세카 출생
	1226	
	1227	
그레고리오 9세 Gregorius IX(1241.8.22) - 아나니	1228	몬테카지노 베네딕토 수도원에 봉헌됨
	1229	
	1230	
	1231	
	1232	

	1234	
	1235	
	1236	
	1237	
	1238	
첼레스티노 4세 Celestinus IV(1241.10.28?-11.10) - 밀라노	1239	1239-1244.4까지 나폴리대학학생 신분
	1240	
	1241	1243.4 부친 란돌프 죽음
	1242	1244.4 나폴리 성 도미니크 수도원 입회
인노첸시오4세Innocentius IV (1243.6.25-1254.12.7) - 제노바	1243	1244.5 파리여행 중 납치, 몬테 산조반니에서의 유혹사건, 어머니 집에 억류됨.
	1244	
	1245	1245.7 혹은 8월에 수도회 복귀
	1246	1248 가을까지 파리 수련생 및 공부
	1247	
	1248	
	1249	1250 혹은 1251 쾰른에서 사제서품
	1250	
	1251	
	1252	파리에서 『명제집』 강독자
알렉산데르 4세 Alexander IV (1254.12.12-1261.5.25) - 로마	1256	1256.3-6월 신학교수 취임
	1254	
	1255	
	1256	
	1257	파리의 신학교수
	1258	1259.7-11 파리에서 『대이교도전』집필시작
	1259	1259말 나폴리
우르바노 4세 Urbanus IV (1261.8.29-1264.10.2) - 트로이	1260	나폴리에서 『대이교도전』 계속집필
	1261	
	1262	1261.9-1265.9 오르비에토의 강사
	1263	1264. 10 『대이교도전』집필완료
클레멘스 4세 Clemens IV (1265.2.5-1268.11.29) - 프랑스	1264	1265.9 로마 학원 개설 책임
	1265	
	1266	『신학대전』집필시작
	1267	
복자(福者) 그레고리오 10세 B. Gregorius X (1271.9.1-1276.1.10) - 피아첸차	1268	
	1269	1269.1-1272 2차 파리 체류
	1270	1270.12 아베로이즘의 13개 명제 단죄
	1271	1272.4 파리출발, 7월에 나폴리 신학교수
	1272	
	1273	12월 이후 급격한 쇠약, 저술중단
	1274	리용회의의 참석 / 2월 마엔차에서 병세악화 포사노바로 옮겨짐 / 3.7 선종

## 독자의 입장에서 필자에게 인상 깊게 남은 몇 에화들

먼저 경건에 대한 부분이다. 토마스는 단순히 경건을 종교적이고 정적인 것으로 알았던 것이 아니라 그가 알고 있는 한 삶을 통해 철저하게 훈련했음을 알게 한다. 토고에 의해 전해지는 ‘여성의 유혹 물리친 것’에 대한 일화(66-67쪽)가 있다. 비록 몇몇 작가들에 의해 토마스가 그 유혹에 넘어간 것으로 묘사되기도 하고, 또 일부 작가들은 이일화 자체를 부인하기도 하지만 저자와 망도네 같은 학자들은 분명한 사실로 인정한다.

다른 예화로, 알베르투스가 위-디오니시오의 『신명론』을 강독할 때 토마스를 도와주려다 스스로 논변의 맥락을 잃은 동료에 대한 배려 사건이다. 토마스는 자신을 가르치려던 동료에 대하여 현학적인 모습이 아닌 겸손한 태도로 일관한 것이다.

무엇보다 토마스의 내면을 볼 수 있는 일화는, 파리 대학 교수들과 도미니크회간의 갈등이 고조될 즈음, 교황청으로부터 하달된 ‘취임강연’을 해야 하는 진퇴양난에서 토마스가 기도한 부분이다. 두려움과 당혹스러움에 떨고 있던 토마스에게 “교수직의 무게를 받아들이기를 겁내지 말아라. 높은 다락집에서 산에 산에 물 주시니 일하시는 보람이 땅에 가득하오이다(시 103:13)라는 구절을 그대 자신이 그분께 아뢰게 될 것이다”는 백발 수사의 위로가 있었다. 토마스는 이 음성을 하나님의 응답으로 여기고 시편 103:13절을 취임연설의 주제로 삼은 것이다. 명예와 지위보다 자신의 모자람을 알고 욕심내서 잡으려는 것보다 겸손히 물러날 것을 원했지만 토마스는 서서히 중세에 두각을 드러낼 자리로 옮겨지고 있었다.

토마스의 경건에 대한 전기 작가들의 과장인지 다소 의심이 들긴 하지만, 두 어 가지 신비적 일화도 눈에 띈다. 하나는 베드로와 바오로가 토마스와의 대화를 나누는 부분(196쪽)이고 다른 하나는 도미니코 카르세타라는 수사 목격한 장면인데, 그것은 토마스가 기도하는 중 ‘거의 두 큐빗쯤 공

3) 제임스 와이스헤이플/이재룡 역, 『토마스아퀴나스 수사』(서울: 성바오로, 2012), 부록 613-614.  
4) <http://blog.naver.com/oosiohc?Redirect=Log&logNo=3754961>

중에 떠 있었다’는 것과 벽에 걸린 십자가와 얘기를 나누는 소리를 들었다는 진술이다. 그리고 십자가의 예수님이 토마스에게 무엇을 원하느냐고 물었을 때 토마스는 “주님, 저는 다른 아무것도 원치 않습니다. 당신을 제외하고는 말입니다”라고 답했다고 전한다(480쪽). 사실, 저자는 이 같은 기사에 대해 시비를 가리지 않는다. 그러나 독자로서는 분명 궁금하기도 하고, 만일 그 같은 것이 사실이라면 오늘날 우리의 경건이 이 같은 것에 미치지 못함에 대하여 반성해야 함이 마땅할 것이다.

다음은, 학문적 열성과 깊이에 대한 부분이다. 저자는 토마스가 ‘명제집강사’로서 일을 시작했을 때 “독특한 강의 방식을 가지고 있었다”고 언급한다. 명료한 사고, 간결한 표현, 개별주제들을 취급하는 직접성 등을 특징으로 전한다(123-124쪽). 이같은 것은 오늘날도 학문과 지식을 기록하고 전달하는 가장 기본적인 틀인 동시에 잘 되지 않는 부분이 아닌가? 이론과 강의에 능한 학자였음을 반증하는 부분이라 여겨진다. 13세기 당시 강의 실의 분위기를 알 수 있게하는 토마스의 글이 있다. 그것은 신학저술들에 대한 토마스의 불만인데 너무 장황하고 세밀하다는 것, 체계적이지 못하다는 것, 체계성이 없는 가장 큰 이유가 반복적인 것에 있다는 것(340쪽) 등이다.

토마스의 학문적 직관과 통찰력을 가늠하게 하는 기록은 “토마스나 알베르투스같은 사람들은 그리스어를 몰랐지만 신학과 철학에 대단한 공헌을 할 수 있었다”는(262쪽) 부분이다. 다시 말해서, 당시 유럽의 학자들은 그리스 철학의 원전들을 읽은 것이 아니라 번역본을 읽은 것이다. 아랍어로 번역된 그리스 철학 서적들이 다시 라틴어나 불어, 스페인어 번역본들을 통해서도 원저자가 의도한 의미와 뜻을 간파할 수 있었다는 것이다.

그의 집중력을 알 수 있는 대목은 1269년 루이 9세 왕이 참석한 연회석상에서 있었던 사건이다. 토마스는 당시 ‘마니케이즘’에 대해 몰두하느라 자신이 여전히 서재에 있는 것으로 알고 왕이 동석한 연회장의 테이블을 치면서 ‘통박’의 가능성을 놓고 소리친 일이다(365쪽).

무엇보다 저자는 토마스의 저작물과 사상에 대해서 상당한 부분을 할애하여 설명한다. 토마스 뿐만 아니라 다양한 인물들과 그들 각각의 저작들도 상세히 소개하므로 독자들의 이해를 도우려 하고 있다. 1차 파리 체류기간동안의 『진리론』, 로마 체류기간동안의 『신의 권능론』, 그리고 2차 파리 교수시절에 논의했던 『덕행론』 등이 그것이다. 로마 교수로서 이탈리아에 있는 동안의 작품인 『신의 권능론』은 10문, 전체 89개 항목으로 나뉜다. 이 시기 또 하나 주요 문제집은 『악론』이다. 물론 그 정확한 연대에 대한 논란은 있지만 이 작품을 통해 토마스는 악 혹은 죄의 본성, 원인, 다양성, 그리고 7죄종 곧 허영, 교만, 나태, 분노, 인색, 탐욕, 사치에 대하여 총 16개 문으로 나열했다. 그리고 11개 항으로 되어있는 『영적 피조물론』이 있다. 여기서 토마스는 육체에 결합된 그러나 분리될 수 있는 인간의 영혼에 대하여 1-4항까지, 그리고 ‘분리된 영적 실체들’로서의 천사에 대한 부분을 5-11항까지 다룬다. 보다 중요한 작품이 바로 『신학대전 1부』인데 이는 1266-1268년 로마 체류기간에 집필된 것이 거의 확실하다.

두 번째 파리 대학 교수로 재직 시기(1269-1272)와 1273년까지 토마스는 생애 최대의 작업들에 몰두할 수 있었던 시간이었다. 특히 파리에서의 4년간은 비서들의 도움으로 받아 빠른 속도로 학문적 연구에 매진했다. 이 기간 동안 『요한복음강독』, 다소 불확실하지만 『바로로서간 주해』가 있었을 것이다. 특히 『로마서주해』<sup>5)</sup>를 통해 신앙을 통한 의화, 값없이 주어진 은총, 예정, 공로, 선행, 원죄 교리 등 바울의 가르침에 충실하고 있다. 다른 학자에 따르면(글로리외) 『욥기 주해』, 『이사야주해』도 이 시기의 것으로 추측한다.

저자는 토마스의 토론문제들의 연대를 1) 1차 파리체류기간 - 진리론의 1-7:8-20; 21-29문, 2) 이탈리아 체류기간 - 권능론, 악론, 영적피조물론, 3) 2차 파리체류기간 - 영혼문제, 덕행론, 육화된 말씀의 결합론 등으로 정리한다.

5) 이에 대해 저자는 “초대교회 속에 발생했던 이단적 주장들을 주로 검토하면서 라틴 및 그리스교부들의 사상을 풍부하게 설명하고 있는 대단히 정교한 주해서”로 평가한다. (384쪽)

그리고 『신학대전 2부』를 집필하게 되었다. 특히 2부 1편의 첫 다섯 문제, 1) 인간에게는 최종목적이라는 것이 있는가? 2) 최종목적이란 무엇인가? 3) 인간의 행복이란 무엇인가? 4) 이승에서 그리고 저승에서 행복의 구성요소는 무엇인가? 5) 인간은 어떻게 행복에 이를 수 있는가? 등의 순서를 따라 논의하고 있다.

### 이 책의 기술 특징 - 역사비평적 전기문

저자는 이 책에서 토마스의 생애를 시간적 순서를 따라 목차를 정한 다음 그 시간대에 발생했던 토마스의 전기적 사건들을 다루고 있다. 뿐만 아니라 명확하게 밝혀지지 않은 토마스의 작품연대, 상황 및 사건들에 대해서 토마스 전기 작가들의 다양한 스펙트럼들을 통해 비교분하여 타당한 결론들을 유추한다. 뿐만 아니라 토마스와 관계된 인물들의 성장과 사상, 저작들까지 심도 있게 소개하면서 그 역학관계 속에서 토마스를 조명하므로 보다 더 입체적인 접근을 용이하게 했다. 즉, 역사비평적 전기문 형식을 띤다.

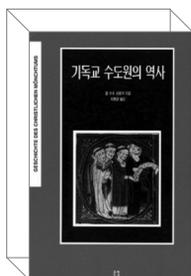
이같은 저자의 기술방식은 토마스의 출생과 출생지에 대한 논의, 도미니크에 대한 상세한 기술, 토마스 납치 사건에 대한 다양한 견해, 알베르투스에 대한 상세한 소개 등 전반에 걸쳐 나타난다. 그러나 토마스의 주변상황(context)에 대한 지나친 설명들은 오히려 집중도를 떨어뜨리는 면이 있다. 필자의 소견은, 저자가 연구자들과 일반독자들을 동시에 만족시킬 수 있는 방법이 각주에 있다고 본다. 즉, 장황하리만큼 나열된 비교분석의 작업들은 각주로 대신하여 연구자들을 돕고, 본문의 기술은 단순 명료화하여 일반 독자들을 감안함이 나왔을 것이다.

## 이 책을 읽기 전 독자들에게

먼저, 토마스에 대한 평이한 전기문을 읽기 권한다. 토마스의 생애에 대한 밑그림을 가지고 있다면 둘째, 13세기 인문학의 조류에 대하여 약간의 지식을 요하며 셋째, 이슬람 철학과 그 주요 인물들에 대하여도 선(先)지식이 있다면 상당히 유익한 책이 될 것이다. 마지막으로 이 책은 중세철학에 대한 전문연구서이므로 철학에 있어서의 다양한 용어와 그 개념들을 이해한다면 더욱 의미와 가치를 발할 것이다.

## 『기독교 수도원의 역사』

박병진(양정제일교회 담임목사)



저 자 : 칼 수소 프랑크  
(Karl Suso Frank)

역 자 : 최형걸  
출판사 : 은성(도)  
출판연도 : 2007. 2. 20

한국에 기독교가 들어온 지 150여년을 향해 달려가는 가운데 있다. 한국 기독교는 기독교 역사상 그 유례를 찾기 어려울 정도로 외적으로 큰 부흥과 성장을 경험하며 달려왔다. 더구나 한국 기독교가 성장과 부흥을 경험할 때의 한국적 상황은 ‘잘 살아보자’는 열정과 ‘새로운 역사 창조’라는 슬로건 아래 외형적인 확대 성장을 도모하던 시절이었다.

이러한 역사적 상황 속에서 교회에서 외쳤던 메시지도 복에 관한 내용이 주를 이루며, 기복 신앙이 극성을 이루었다. 가난에서 탈피하고자 하는 시대의 상황과 어우러진 기복신앙에 대한 메시지는 더욱 강한 호소력을 가지고 국민들에게 전파되어 천만 기독교인 시대를 열게 되었다.

민주화된 사회 속에서 경제적으로 안정이 되고, 기술의 발달로 각종 SNS를 비롯한 쌍방향 미디어가 등장하면서 ‘잘 살아보자’는 일념으로 달려온 지난 과거 속에서 잘못된 부정과 부패가 드러나기 시작했고, 더불어

기복신앙을 통한 폭발적인 성장 안에 감추어졌던 교회의 각종 치부들과 성숙하지 못한 모습들이 점차 드러나게 되었다.

목회자들을 비롯한 성도들의 탈선과 부패, 정직하지 못한 모습으로 인한 각종 비리들과 모순들이 마침내는 ‘개독교’라는 신조어를 만들어내며 교회는 세상과 사람들로부터 조소와 비아냥의 대명사가 되고 말았다.

오늘의 시대는 이 땅에 뿌려진 원초적인 복음의 씨로 말미암아 성장에 따른 여러 부작용을 극복하며 신앙적 순수성을 회복해야 할 시점에 이르렀다. 한국의 문화와 사회 속에서 원초적인 복음의 씨가 뿌리를 내리며 정착하는 일이 시급하다. 기독교 정신에 입각한 도덕성의 회복이 필요하다. 그래서 각종 비리와 모순, 부패와 거짓된 것들을 극복해 나가야 한다. 현대 사회 속에 매몰된 신앙의 근본을 회복해야 할 의무가 우리에게 있다. 여기에서 돌이키지 못하면 한국 교회는 외면당하고, 소멸되는 위기 앞에 있음을 깨달아야 한다.

이런 면에서 칼 수소 프랑크의 『기독교 수도원의 역사』는 일독의 가치를 충분히 우리에게 제공한다. 기독교 수도원의 시작부터 시작해서 동방 수도원, 서방 수도원을 거쳐 현대에 이르기까지 연대기적으로 기독교 수도원의 역사를 보여준다.

이 가운데서 저자는 한결같이 교회사의 각 시대는 항상 새로운 경향을 가지고 수도원의 벽을 넘어 들어왔고, 그 시대에 맞는 수도원이기를 요구했고, 그런 모습을 창출해 내었다고 한다. 이것은 시대에 따른 갱신이 불가피했다는 것을 뜻하는 것이고, 이는 동시에 시대에 부응하지 못하면 소멸되는 것, 또한 피할 수 없었다는 것을 주장한다. 그래서 수도회나 수도원이 새롭게 생겨나고 적극적으로 활동한 경우가 있는 것과 같이 이들이 지쳐 병들고 사라져 가는 경우도 역시 있었다고 말한다.

시대 시대마다 생성되고 소멸되어진 수도원의 역사를 통해서 시대의 요

구 앞에 수도원이 어떻게 반응함으로 흥망성쇠가 이루어지며, 소멸의 위기에서 어떻게 갱신의 길로 나아가는가에 대한 관점을 가지고 본서를 읽어나갈 때 흥미롭게 읽게 된다.

## 1장 기독교 금욕에서 기독교 수도원으로

기독교 수도원의 시작은 기독교 금욕에 숨겨져 있다. 신약 성경은 금욕을 강요하지 않지만, 금욕적으로 해석될 수 있다. 예수님은 고행, 독신, 극단적 가난을 가르치지 않았지만 예수님의 말씀과 삶에서는 금욕적 삶의 모범을 보였다고 해석해도 무리가 없다. 후기 유대주의 묵시 사상과 헬라의 정신사적인 흐름은 금욕적 성향을 강화시켰고 이런 바탕에 기독교를 받아들인 기독교인들은 자신들이 철학적인 삶을 살며, 기독교의 금욕이 다른 종교보다 더 뛰어나다는 것을 보여주고자 금욕을 강조했다. 3세기의 조직화된 교회에서는 관상, 금욕, 고행이 소홀했다. 금욕자들은 자신의 신앙과 구원에 관심을 가지고, 세상과 세상의 일부라고 여긴 교회와 단절하고 광야로 갔다. 또 견유학파의 영향과 경제, 사회, 정치적 이유로 광야로 나갔다.

## 2장 동방 수도원의 초기 형태

이집트 수도원에서 안토니의 삶은 금욕의 초기 형태를 보여준다. 이것은 인간적 접촉을 끊은 고립된 생활이 아니라, 느슨한 은둔형태였다. 은둔 지역의 정신적 구심점은 명망과 정신적 영적 권위를 인정받는 경험이 풍부한 수도사였다. 노 수도사의 가르치는 말이 규칙의 역할을 했다. 은둔자들을 묶어주는 끈은 예배와 최소의 생활에 필요한 물건조달이다. 이런 구심점이 공동체로 발전하는 토대를 마련했다. 은둔자들이 모여 사는 수도원을 처음 시작한 사람은 파코미우스다. 이집트에서 공동체적 수도원이 성장 발전했

지만 은둔주의는 사라지지 않았다.

5세기에 외적의 침입으로 이집트 수도원이 몰락한다. 수많은 망명 수도사들은 이집트 수도원의 생활 형태를 팔레스틴과 시리아, 소아시아로 전한다. 바질리우스는 도시에 세워진 수도원에서 구제와 교육을 강조, 수도원을 참된 기독교의 본질이라고 설교했다. 그가 만든 수도원은 동방 수도원의 전형이, 그가 만든 삶의 양식은 동방교회 수도원의 특징이 되었다.

451년 칼케돈 회의에서 수도원은 주교 관구에 편입되고, 주교들에게 수도원의 건립 심사와 감시, 감독의 권한을 주면서 도시 수도원들은 교회나 사회 정치와 연관을 갖게 되었다.

### 3장 서방 수도원의 시작

서방 교회에서 가정 금욕이나 경건 활동이 수도원적 체제로 정형화된 것은 4세기 후반이다. 방랑 금욕가들은 동방 금욕가들의 생활 형태를 배워왔다. 이들은 한 곳에 머물며 금욕적 생활을 하는 체제를 만든다. 히에로니무스에 의한 전원 수도원을 따라 간 자들과는 반대로, 그를 좇지 못한 자들이 도시 안에서 은둔과 고독을 찾았다. 그 결과 도시 안의 대저택이 수도원으로 바뀌며 “도시 수도원”이 시작되었다. 베르첼리의 주교 유세비우스는 성직자 공동체를 형성하고 수도사처럼 살며 성직을 수행했다. 이것은 교회사 처음의 성직자 수도원이다.

이탈리아 수도원의 특징은 로마의 부유한 귀족계급이 수도원을 세우는데 주도했으며, 수도사가 되는 것은 사회적 신분이 상승하는 것으로, 많은 사람이 수도사가 되었다. 주교들의 역할로 수도원과 교회가 밀접해졌고, 교회 조직의 일부가 되었다. 은둔사상은 동방 수도원에 비해서 현저히 약했다. “서구의 수도원 규칙”은 초기 단계에서는 양적으로 무수히 문서화되었지만, 대부분은 일회성으로 끝났다. 그러나 누르시아의 베네딕트가 자신의 수도원인 몬테 카시노 수도원을 위해 작성한 베네딕트 규칙은 유일하

계 유럽 전역에 큰 영향력을 끼쳤다.

#### 4장 베네딕트 규칙이 서방 수도원을 점령하다

7세기에는 수많은 규범이 있었고, 원장들은 수도원을 위해 내려온 규칙들에서 필요한 부분들로 편집했다. 이 시기에 수많은 규칙이 만들어졌기에 혼합 규칙시대라 한다. 야만족이 이탈리아 반도에 침입했을 때, 베네딕트 수도원의 수도사들 중 일부가 베네딕트 규칙집을 가지고 로마로 피신했다. 이후 유럽에서 베네딕트 규칙이 수도원 규칙으로 퍼지고, 7세기 후반 이후 종교회의들은 베네딕트 규칙을 공식적 수도원 규칙으로 받아들이고, 대표성을 부여했다.

8세기경부터 선교가 중요한 주제가 되면서 선교 수도사들이 일반 대중 속으로 들어가 선교를 했다. 수도원이 마을의 중심이 되고, 문화 활동이 수도원에 의해 결정되었으며, 교육까지 담당하게 되었다. 칼 대제가 다스린 카롤링거 제국 때에는 수도원이 국가 조직의 일부가 되었다. 수도원에 정치, 경제적 이권이 개입되고, 정치권력을 지탱하는 축으로 전락했다.

베네딕트 수도원의 개혁은 10세기 초 클루니 수도원이 갱신운동을 시작하면서다. 개혁 운동에는 실패하지만 개혁의 당위성을 알리는 영향을 미쳤고, 시토 수도원 개혁운동이 일어나 수도원 개혁이 성공하는 토대를 놓았다. 지금까지는 “참된 수도원 생활양식”이 논쟁의 핵심이었으나 11세기를 넘어가며 “단일화된 수도원 생활양식”에 개혁운동의 관심이 모아졌다.

#### 5장 11,12세기의 새로운 수도원 단체들

10세기 말에서 11세기 초에 베네딕트 규칙은 서구 수도원 전체의 구속력있는 규범이 되었다. 수도원의 시작은 은둔사상이었고 은둔의 삶은 수도원과 수도사들의 삶을 규정해주는 기본 토대였다. 대형화된 수도원들에서

“광야로 돌아감”의 모습은 은둔 지역에서 고독과 청빈이 수도사 삶의 갱신의 표징으로 나타났다. 닐루스 로사노는 개혁 활동을 통해 은둔에 눈을 돌리게 함으로 수도원 갱신 과정이 시작되는데 결정적 공헌을 했다. 광야 금욕의 열정은 시토 수도원 건립으로 시작된다. 몰레슴의 로버트는 베네딕트 규범을 ‘문자 그대로’ 따르고자 1098년에 시토 수도원을 세웠고 클레르보의 버나드에 의해 세계로 확장되었다. 그는 시토 수도원 건립 초기에 가졌던 이상인, 청교도적인 혹독한 엄격함을 회칙에 넣고, 신비적 경건을 통해 균형을 잡도록 했다. 신비적 경건은 예수와 마리아를 뜨겁게 경배하는 것으로 나타났다.

금욕적-수도사적 사회 분위기는 은둔 운동과 방랑 설교와 전통적인 수도원의 결합인 빠레몽뜨레 수도원으로 나타났다. 이것은 관상적 금욕의 입장과 금욕적 목회 입장을 가졌다.

11세기 “그레고리 개혁”은 교회권 전체를 압도했다. 새로운 수도회들은 교회 개혁에 대한 결과였고, 개혁 운동에 가장 앞장섰다. 새 모임 성직자는 제도적으로 조직화 되어 있던 성직자 수도원으로 가지 않고 독립적 성직자 수도원에 들어갔다. 성직자 수도회는 수도원과의 논쟁을 통해서 11세기 말에 성직자 수도회가 수도원의 자리를 차지했다.

## 6장 탁발 수도회

1215년의 라테란 회의에서 종교 공동체는 베네딕트 규범이나 어거스틴 규칙 외의 다른 규칙을 못가지게 결정함으로써 새로 생기는 공동체는 베네딕트와 어거스틴 수도회 양식을 따르게 함으로 새로운 시도를 막고자 했다. 그러나 이노센트 3세는 기존 수도원의 이상인 공동의 삶과 이를 위한 사도적 삶, 복음적 삶을 새로운 생활양식에 접목시키려했다. 여기서 태동한 것이 중세의 탁발수도회였다. 구츠만의 도미니크가 세운 설교 형제단은 어거스틴 규칙을 채택하며 교황의 승인을 얻었고, 이단들을 교화시키려고 했던

설교가 교황의 위탁으로 전체 교회에서 복음을 전하게 되었다. 가난에 가치를 부여했고, 가난했던 사도들과 그리스도의 뒤를 따랐다. 또 다른 탁발 수도회는 아씨시의 프란시스가 세운 “소형제단”이다. 그들은 복음대로 사는 것 즉, 말씀과 행위를 통한 가난의 실천, 형제들끼리의 공동생활, 참회의 설교가 특징이다.

도미니크회, 프란시스회, 깔멜회, 어거스틴 은둔수도회가 당시를 이끈 주도적 세력이었다.

13세기 수도원은 부차적 목적에 관심을 기울여 가난한 자들과 일반 병자들에게 깊이 개입하였고, 이미 존재하던 구빈원들을 지도-지원하거나, 새로운 구빈원을 설립하고, 다리를 놓거나 모슬렘의 포로가 된 그리스도인들을 구하는 등 시대-사회 문제를 과제로 삼았다.

## 7장 중세 후기의 수도원

14-15세기에 불었던 국가주의는 대형 수도원들이 가진 국제성을 공격하여 수도원들이 국가의 경계 안에 머물게 했다. 유럽을 강타한 페스트는 수도원에 심각한 타격을 주었으며, 프랑스에서는 백년 전쟁이 수도원을 황폐화시켰다. 대형 수도원들이 성직록으로 간주되어 수도회와는 관계없는 자들에게 넘겨짐으로 정신적 관심사보다는 개인적 관심에 따라 수도원 재산을 사용하여 수도원을 빈한하게 했고 쇠락하게 했다. 이때 갱신을 위한 움직임이 모든 대형 수도원에서 일어난 계율 준수 운동이다. 개혁 운동은 수도사와 수녀의 독신 격리, 무소유에 강조점을 두었다. 15세기의 탁발 수도회 수도사들은 비판과 멸시, 풍자의 대상이었다. 지나치게 부유한 수도원, 정규 사제의 목회 활동을 방해할 정도로 탁발 수도사들이 지나치게 바쁜 모습에 위클리프가 반기를 들자 동조자들이 생겨났다.

## 8장 종교개혁과 역종교개혁에서의 수도원

종교 개혁가들이 수도원에 반대한 것은 수도원 제도 개혁이 아니라 수도사 신분을 없애려 했다. 수많은 수도사와 수도원들이 사라진 원인은 교황권에 저항하던 지방 영주들의 정책 때문이었다. 이때 생겨난 수도회 공동체는 목회나 사회봉사에 적극적이었다. 대표적으로 로올라의 이그나티우스가 설립한 예수 공동체(예수회)이다. 예수회의 목적은 “십자가의 굳기 하에 하나님을 위해 싸우며, 주님 한 분에게만, 그리고 지상에서 그의 대리자인 교황에게 봉사”하는 것이었다. 예수회는 프로테스탄트로 넘어간 지역에서 사람들을 재 가톨릭화 하는데 힘썼다.

이 시대에 전 영역에 걸쳐 나타난 수도원의 특징은 수도원 제도 자체에 대한 급진적 전투 구호들, 수도사의 삶의 모습에 대한 폭력적인 억압, 스스로 하거나 또는 자신들이 잘못함으로 인한 수도원의 해체, 그리고 물질적 도덕적으로 그저 그런 수준으로 떨어져있는 수도원들과 함께 용감하게 개혁의 새로운 싸움을 띄워내는데 결정적 역할을 한 수도원 등이 혼재되어 있었다. 이 때에 수도회는 면책 특권, 즉 주교의 감독을 받지 않고 교황에게 직접 책임을 지는 권한을 갖고 있었기 때문에 수도회 수도사들은 주교들로부터의 공격이 차단되어 있었다.

## 9장 혁명과 왕정복고 시대의 수도원

17, 18세기에 프랑스에서는 안센주의 논쟁으로 예수회에 대한 적대감이 돌출했다. 예수회 수도사들이 교황제를 방어하는데 가장 열심이었다. 1759년에 이미 예수회는 포르투갈과 그의 식민지에서 추방당했다. 프랑스, 나폴리, 스페인, 파르마는 1760년대에 자국 내에서 예수회를 금지했다. 정치적, 교회 내적 압력 때문에 교황 클레멘트 14세는 1773년 결국 예수회를 해산했다. 예수회의 해체는 수도원의 해체가 일반화되는 과정의

시작으로 이해되어야 한다.

19세기 전반에 새로운 수도회와 수도 단체들이 생기며 사회 활동의 가능성을 찾고 있을 때, 옛날의 고전적 수도원들 역시 새로운 활력을 찾아갔다. 수도원을 폐쇄하고 수도사들을 추방하던 유럽 국가들의 적대적인 흐름과 수도원을 새로 건립하는데 어려움이 있던 사회 분위기에 불구하고, 19세기는 가톨릭 수도회들이 성장했던 시기였다. 당시 수도사들이 미국으로 가서 노력의 결과로 북아메리카 교회 안에도 수도원과 수도회 모임들이 만들어졌다.

## 10장 근세와 현대의 수도원 제도

1950년대를 넘으며 수도원과 수도회는 특별한 문제없이 가톨릭 교회의 한 기관으로 이해되었고, 교황청은 수도회의 최고 기관의 역할을 했다.

프로테스탄트 수도원은 프랑스의 떼제에 로제가 세운 떼제 수도원이 있다. 떼제 공동체는 관상적 수도 공동체로서 하루 일과의 가장 중요한 요소가 기도, 예배, 관상이다. 떼제는 프로테스탄트 교회에서 수도원적 삶의 형태가 재발견되는 모습으로 나타난다.

19세기의 베네딕트 수도사들과 시토 수도사들은 피 선교 국가들에서 토착적인 수도원을 활성화시키는 노력을 함으로써 조력자의 입장에서 하는 단순한 형태의 선교를 시도했다.

## 11장 동방 정교회의 수도원 개략

파코미우스는 동방 수도원이 수도원적 삶의 모습으로 갖추게 했다. 바질리우스는 수도원의 위대한 조력자이자 조직가요 규칙 제정가이다. 그가 쓴 “수도 규칙”은 수도적 삶의 지침이 되었다. 칼케톤 회의에서 수도원에 관한 중요한 결정을 했다. 수도원을 주교의 감독하에 둔다는 것과 몇 가지 생활

과 관계된 것을 정했다. 황제 유스티니아 1세는 “칙령”을 통해서 수도원에 관한 내용을 법제화했다.

동방 수도원은 하나의 단일화된 조직을 가진 수도회나 수도회 연합은 없었다. 동방 수도원에서는 성상 숭배를 옹호하던 수도사들은 처벌을 받았고 유형에 처해졌다. 그러나 황제가 수도원에 특권을 주고, 증여가 이루어짐으로 상당한 양의 재산과 부가 축적되었다. 점차 수도원 정신을 잃고, 사회에서는 수도원을 매력적인 경제 대상으로 봄으로, 수도원과 관계없는 사람들이 수도원의 성직록을 받음으로 수많은 그리스 수도원들이 몰락의 길을 걸었다.

비잔틴 제국의 보호와 돌봄 속에 제국의 권력이 확장되며 수도원 역시 확장되었다. 그토록 번성했던 러시아 수도원은 1917년에 발발한 혁명으로 화려한 역사에 종지부를 찍는다. 공산주의 정권에서의 수도원은 엄격한 국가의 통제와 강제적 조치를 따라야 했다. 발칸 반도의 여러 나라들에서도 수도원은 오늘날까지 그 명맥을 유지하고 있다.

본서는 저자가 서문에서 밝혔듯이 기독교 수도원의 역사를 단순히 연대기적으로 설명한 책이다. 책을 읽으면서 수도원과 교회와의 관계, 시대적인 배경이나 상황, 수도원 운동의 중심 인물에 대한 조명, 교황의 정책 등 궁금한 것들이 많이 있었다.

하지만 이 책은 본래의 목적에 충실하게 수도원의 역사를 담담히 기술할 뿐이다. 때로는 수도원이나 수도원을 설립한 인물들에 대한 저자의 생각이나 평가가 궁금할 수도 있지만 철저히 저자는 역사적 사실에만 충실할 뿐이다. 그도 그럴 것이 본서에 정리한 수도원만 하더라도 아주 복잡하고 혼란스러운 것이 사실이기 때문이다. 그러므로 수도원의 역사를 연대기적으로 정리해 준 저자에게 그저 감사할 따름이다.

뿐만 아니라 저자는 각 시대마다 주류로 부상했던 수도원 운동에 대한 성

과와 실패를 간략하게 다룬다. 곧 시대의 요청에 따라 수도원이 어떻게 반응 했는지와 수도원 운동이 왜 실패했는지를 알려준다. 이 부분을 통해서 한국 교회를 조명해 보고, 교훈을 삼을 수 있다.

아쉬운 점은 책의 대부분이 서방 수도원에 집중하였다는 점이다. 서방 수도원에 대해서는 잘 정리하였지만 동방 수도원에 대한 역사는 상대적으로 너무 빈약하다. 1장의 기독교 금욕에서 기독교 수도원으로, 2장의 동방 수도원의 초기 형태, 그리고 11장의 동방 정교회의 수도원 개략에서 동방 수도원에 대한 설명을 하고 있다. 하지만 1,2장은 서방 수도원을 설명하기 위한 과정으로 볼 때, 동방 수도원에 대한 내용은 11장에 한정된 아쉬움이 있는 것이 사실이다.

이집트 수도원에서 출발한 동방 수도원이 어떤 발전과 소멸을 겪으면서 여기에 이르렀는지를 안다면 서방 수도원과 더불어 균형잡힌 수도원 이해가 되었을 것이다.

수도원 운동의 역사를 통해 한국 교회가 회복해야 될 부분에 대한 도움을 얻는다. 물론 기독교 수도원 운동에도 많은 문제점을 가지고 있는 것이 사실이다. 그럼에도 불구하고 이 운동의 영성적 목표와 이를 이루기 위한 실천 방법을 한국 교회는 재조명해야 한다.

수도원 운동의 최고선은 세상을 포기하고 그리스도를 모방함으로써 성취되는 하나님에 대한 명상과 사랑 안에서의 영적 완전이다. 그러한 목표에 도달할 수 있는 방법으로는 영혼으로 하여금 습관적으로 모든 것을 포기하도록 함으로 영원한 것에 부유하도록 평생 훈련해 나가는 것이다.

수도원 운동의 윤리적 덕목은 신앙과 세속이라는 이원적 사고의 틀을 기본 전제로 하고 있다는 문제를 안고 있지만, 그럼에도 다시 한번 관심을 기

을여야 할 중요한 내용을 간직하고 있다. 바로 가난과 금욕 그리고 순종과 봉사이다. 오늘 한국 교회가 회복해야 할 중요한 덕목이다.

오늘 우리 시대에 각 개인이 수도원 운동의 정신을 본받아 구원에 대한 뜨거운 열정을 가지고 하나님 앞에 서며, 가난과 금욕, 순종과 봉사의 삶을 살아가는데 헌신해야 한다.

뿐만 아니라 수도원 갱신 운동처럼, 끝없이 자기 개혁, 교회 개혁을 단행하고, 본질로 회귀하고자 노력해야 한다. 나아가 시대의 요구 사항에 민감하게 반응하고, 세상의 요구에 적극적으로 대처할 때, 한국 교회는 소망이 있을 것이다.

## 개혁주의학술원 후원교회

고신대학교 개혁주의학술원을 위해 후원해주시는 모든 교회 앞에  
진심으로 감사의 말씀을 올립니다. 개혁주의 신학과 신앙의 새로운  
부흥을 위해 세계적인 최산의 연구기반 형성과 학술연구 활동을  
약속합니다. (2013년 12월 현재/ 35교회/ 가나다순)

가음정교회	부산동교회	울산동부교회
거창교회	부산북교회	울산동일교회
경주교회	부산서면교회	울산한빛교회
고남교회	부암제일교회	진주동부교회
김해중앙교회	사직동교회	진주북부교회
남천교회	삼일교회	진해남부교회
대양교회	서문로교회	초장동교회
동상교회	섬김의 교회	충무제일교회
매일교회	성도교회	포항충진교회
명덕교회	성안교회	한밭교회
밀양마산교회	성은교회	향상교회
반송제일교회	용호중앙교회	

무통장 입금 및 자동이체 계좌

485-01-032852(농협) 고신대 개혁주의학술원

