

Reform & Revival

갱신과 부흥

Journal of Korean Institute for Reformed Studies

2015. Vol. 15

2 갱신과 부흥 15호를 펴내며 이신열

4 논문

- 5 개혁교회의 특징: 교회 정치형태의 관점에서 이보민
- 15 16세기 제네바교회와 21세기 한국장로교회: 권징/치리를 중심으로 이정숙
- 38 조나단 에드워즈의 부흥과 선교에 대한 연구 이병수, 김수미
- 54 프란치스쿠스 고마루스의 언약과 복음에 대한 이해 김지훈
- 74 부에 대한 칼빈의 이해 이신열
- 98 칼빈 신학과 제네바 사회복지 황대우

132 개혁신학

- 133 종교개혁기의 기독교 학자들: 에라스무스 해리스 허버슨, 이상규 역
- 164 알렉산더 콰리와 성령의 인치심 빌름 판 엇 스페이커르, 이신열 역
- 177 그리스도의 영 한스 마리스, 정찬도 역

186 서평

- 187 아카기 요시미츠, 『종교개혁자의 성만찬론』 송용권
- 204 헤르만 셀더하우스, 『칼빈 핸드북』 김정환

『갱신과 부흥』 15호를 펴내며

이신열(개혁주의학술원 원장)

2015년 을미년 새해가 밝았습니다. 갱신과 부흥 15호를 발간하게 된 것을 기쁘게 생각합니다. 저는 지난 9월 1일자로 본 학술원의 3대 원장으로 앞으로 2년간 수고하게 되었습니다. 부족한 자가 칼빈을 위시한 종교개혁 정신에 토대를 둔 개혁주의 신학 연구에 더욱 정진하고 이를 통해서 한국교회의 성숙과 발전에 공헌하는 학술원으로 이끌어 갈 수 있도록 갱신과 부흥 독자 여러분의 많은 기도와 성원을 부탁드립니다.

먼저 이번 호의 발간을 위해서 옥고를 주신 모든 분들께 감사드립니다. 게재된 글들을 간략하게 소개해 드리면, “개혁교회의 특징: 교회 정치형태의 관점에서”는 고신대학교와 신학대학원에서 오래 동안 기독교 윤리학 교수로 사역하셨던 이보민 교수님의 글입니다. 이 교수님은 도미하셔서 캘리포니아 지역에서 목회 활동을 하셨으며 재미고신 복음대학교 교수로 수고하신 바 있습니다. 이 글은 지난 11월 4일에 본 학술원에서 주최했던 제7회 종교개혁 기념학술세미나에서 발표되었던 글입니다. 이날 함께 논문을 발표해 주신 헛블트리니티신학대학원대학교의 이정숙 부총장님의 “16세기 제네바 교회와 21세기 한국장로교회: 권징/치리를 중심으로”를 게재하게 된 것을 기쁘게 생각합니다. 이와 더불어 우리 고신대학교 국제문화선교학과 이병수 교수님께서 김수미님과 함께 쓰신 “조나단 에드워즈의 부흥과 선교에 관한 연구”, 네덜란드 아플도른 신학대학에서 최근에 교회사 전공으로 신학박사 학위를 취득하신 김지훈 박사님의 “프란치스쿠스 고마루스의 언약과 복음에 대한 이해”, 그리고 국내 칼빈 연구의 대표적 주자이며 본원의 책임학술위원이신 황대우 박사님의 “칼빈 신학과 제네바 사회 복지”에 관한 글을 함께 실게 되었습니다. 그리고 제가 지난 8월 15일에 행복한 부자학회에서 발제했던 “부에 대한 칼빈의 이해”도 함께 게재하게 되었습니다.

이번 호에는 세 편의 번역 논문을 소개하고자 합니다. 먼저 지난 호에 이어서 지난 8월까지 본 학술원의 원장으로 수고하셨던 이상규 교수님께서 바쁜



신 가운데 “종교개혁기의 기독교 학자들: 에라스무스”를 번역해 주셨습니다. 이는 프린스턴대학교 역사학 교수이었던 해리스 하버슨 박사의 『종교개혁기의 기독교 학자들』 중 에라스무스에 대한 장을 번역한 것입니다. 앞으로 계속해서 페트라키, 제롬, 로렌조 발라 등의 인문주의자들에 대한 해리스의 글들이 소개될 것입니다. 또한 지난 호에 이어 네덜란드 아플도른신학대학의 교회사 명예교수이신 빌름 판 엡 스페이커르 박사의 “알렉산더 콤리와 성령의 인치심”에 관한 글을 제가 번역하여 게재합니다. 성령의 인치심이라는 주제는 성령론에서 간과되기 쉬운 주제인데 스페이커르 박사는 이를 교회사적 관점에서 상세하게 기술하셨는데 이번 호에는 알렉산더 콤리라는 네덜란드의 신학자의 견해에 관한 글을 소개하게 되었습니다. 또한 제 은사이시며 아플도른 신학대학의 교의학 명예교수이신 한스 마리스 박사의 “그리스도의 영”이라는 논문을 이 대학에서 현재 박사학위과정에 재학중인 정찬도 강도사님께서 번역해 주셨습니다. 마지막으로 아카기 요시미츠의 저서 『종교개혁자의 성만찬론』과 헤르만 셀더하위스의 저서 『칼빈 핸드북』에 대한 서평을 작성해주신 송용권, 김정환 두 분께 감사를 드립니다.

본 학술원의 학문적 활동을 위해서 후원해주신 후원이사 교회 목사님들과 개별적으로 관심을 갖고 성원해주시고 기도해 주신 모든 분들께 감사드리며 앞으로 지속적으로 후원과 기도를 부탁드립니다. 마지막으로 갱신과 부흥의 모든 독자들에게 삼위 하나님의 은혜가 풍성하기를 기원합니다. 그리고 갱신과 부흥 15호의 편집을 위해서 수고해주신 본 원의 김혜원 간사와 정선경 조교에게 감사와 위로의 마음을 전하는 바입니다.

2015년 1월 22일 편집인 이신열



Articles

논문

- 5 개혁교회의 특징 : 교회 정치형태의 관점에서
이보민(전 고려신학대학원 교수, 전 미국복음대학 교수)
- 15 16세기 제네바교회와 21세기 한국장로교회 : 권징/치리를 중심으로
이정숙(햇빛트리니티신학대학원대학교 교수, 학사부총장)
- 38 조나단 에드워즈의 부흥과 선교에 대한 연구
이병수(고신대학교 교수, 선교학, 김수미(교신저자))
- 54 프란치스코스 고마루스의 언약과 복음에 대한 이해
김지훈(신반포중앙교회, 협동목사)
- 74 부에 대한 칼빈의 이해
이신열(고신대학교 교수, 조직신학)
- 98 칼빈 신학과 제네바 사회복지
황대우(고신대학교 교수, 역사신학)

개혁교회의 특징: 교회 정치형태의 관점에서



이보민 박사(전 고려신학대학원 교수, 전 미국복음대학 교수)

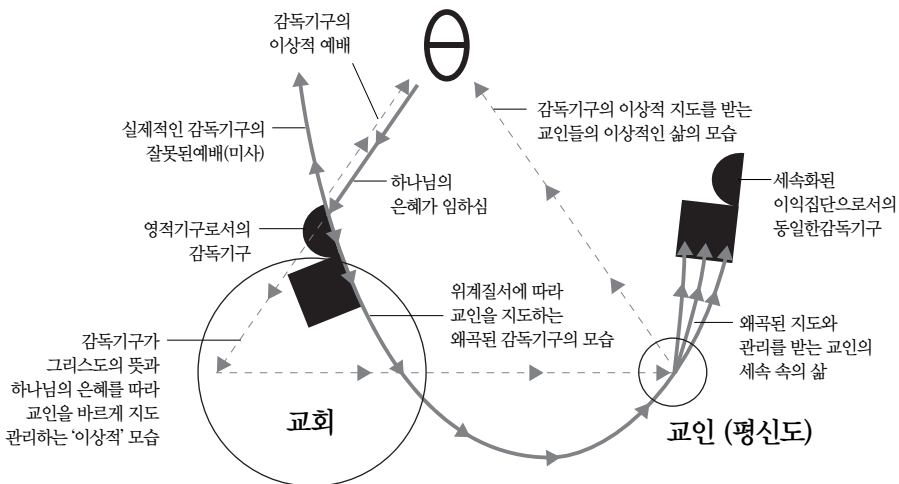
대표적인 세가지 교회의 정치 형태들을 비교할때에

1. 감독교회는 최고 위치에 있는 1인의 생각이 교회를 지배하기 쉽기에 문제가 있고
2. 회중교회는 결국 민주주의적 다수의견이 성경을 통해 나타나는 그리스도의 뜻을 대체하게 되기에 적절하지 않고
3. 당회중심의 개혁교회가 그리스도의 뜻을 가깝게 반영하기에 그래도 적절한 형태이다.

1. 감독교회

1) 감독교회 구조의 본질적 문제

그리스도의 뜻과 하나님의 은혜가 감독기구에 바르게 전달된다 하더라도 감독기구를 이루는 자들은 각자의 인간적 성격 등에 관계없이 경직된 위계질서하에 있으며 그리스도의 뜻 보다 바로 그 인간적 위계질서에 따라 평신도를 실제로 지도관리함으로써 바른 course로 부터의 deviation(일탈)이 생길 수밖에 없다. 그렇게 변형된 뜻으로는 교인을 바르게 하나님께 이끌 수 없다.



2) 교인의 믿음과 영적 성숙의 문제

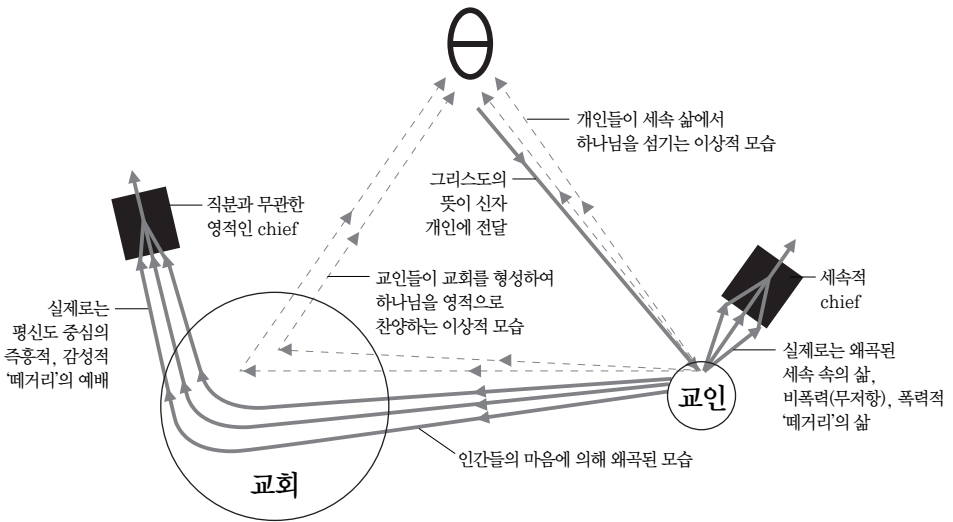
평신도는 기본적으로 하나님으로부터의 직접적 은혜에 의한 신앙적 자발성이 결여되어 있으니 스스로 하나님께 예배할 수 없고 소위 영적기구인 감독기구가 예배를 통한 신앙적 표현을 하나님을 향해 직접 행해야 한다. 그러나 감독기구는 하나님의 은혜에 바르게 반응하는 진정한 예배 대신 자체 위계질서에 따른 잘못된 예배, 즉 미사를 행할 뿐이다. 하나님을 향한 자발성이 없는 평신도는 감독들에 의한 미사를 관람(?)할 뿐이다.

3) 감독교회의 현실

평신도 개인은 세속적 삶 속에서도 자의로 신앙인적 표현의 삶을 살 수 없으니 감독기구가 세속에서의 교인들의 삶을 지도 관리할 뿐 아니라 앞장서서 그들을 이끌어야 한다. 소위 영적기구라는 감독기구가 즉 동일한 감독기구가 세속 정치, 경제에 있어서의 기독교 power를 과시하는 일종의 이익집단으로 변신하여 나타난다. 영적기구로서의 '베드로 사원'이 세속

국가의 형태를 지닌 “Vatican 市國”으로 나타나는 것은 시사하는 바가 크다. 그런 이익집단이 교인들의 삶을 바르게 하나님께로 이끌 수 없는 것은 당연하다.

2. 회중교회



1) 회중교회의 비전과 이상

그리스도의 뜻과 하나님의 은혜가 교인 각자에게 바르게 전달되어 교인들이 건전한 영적 회중의 교회를 형성하여 영적으로 바른 예배를 하나님께 드리고 또한 그 회중들이 함께 세속에서의 하나님께 영광 돌리는 삶을 산다는 취지와 이상을 가진 교회가 회중교회이다.

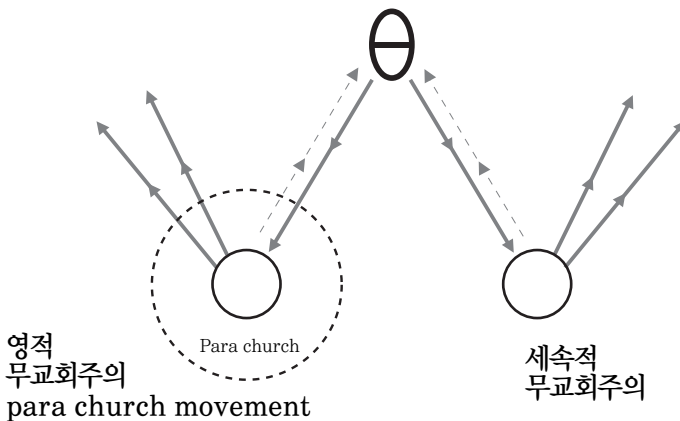
2) 인간의 연약함과 회중교회의 현실

하지만 그리스도의 뜻이 회중 각자의 마음에 들어오면서 바른 course를

벗어나는 deviation이 다양하게 발생할 수밖에 없는 것이 결국 회중들의 마음이 아니겠는가? 교회가 감독기구 등의 중심으로 체계적인 신앙적 표현을 할 수 없으니 그 대신 교회를 형성하는 회중이 '떼거리'로 영적으로 질서 없는 즉흥적, 감성적 예배를 하게 될 것이며 때로 회중 중에 교회적 직분과 무관하게 chief가 나타나서 때로는 독재적으로 때로는 민주적으로 통일된 예배를 할 수 있으나 이미 왜곡된 course를 바꿀 수는 없을 것이다.

회중의 세속에서의 삶도 '떼거리'의 형태로, 때로는 '농민전쟁'과 같은 과격한 형태를 취하든지 때로는 비폭력무저항(mennonite 출신 미국의 신학자 Yoder의 주장처럼)의 방식을 취할 수 있다. 이때에도 세속적 형태의 chief가 나타나 회중의 통일된 삶을 이끌면서 격리된 그들만의 삶의 형태를 취하기 쉽다. 이 과정에서 성경적 원리가 배제되고 chief의 생각이 독재적으로, 민주적으로 작동하게 된다. 작금, 당회의 역할이 다분히 배제되면서 목자들의 개인적인 영성과 목장의 자율성을 강조하면서 운영되는 소위 목장중심의 교회는 앞으로 어떤 형태의 모습을 취하게 될까?

2. 무교회주의



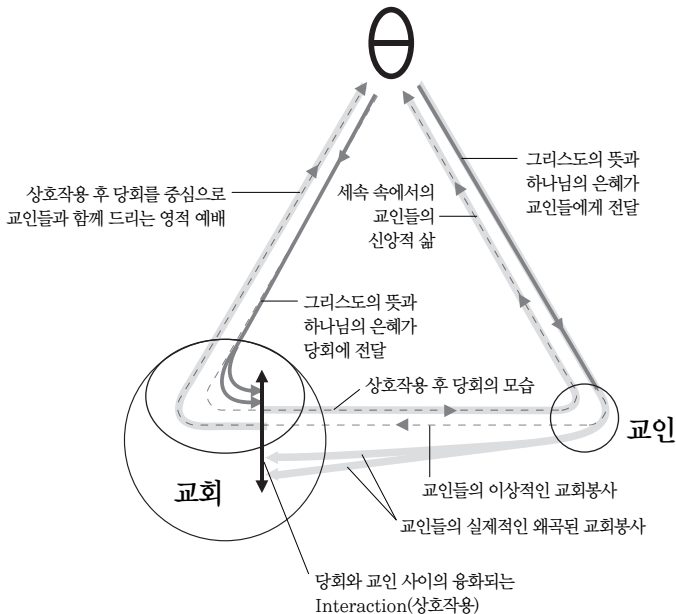
1) 무교회주의의 이상과 비전

하나님의 뜻과 은혜가 개인에게 바로 전달되어 교회 없이 신자가 올바른 신앙적 표현을 하나님을 향해 행할 수 있다는 것이 무교회주의의 이상과 취지이다.

2) 인간의 연약함과 무교회주의의 현실

무교회주의의 이상과 취지는 순수하고 고상하게 보이지만, 그 과정에서 인간의 부패와 연약함으로 인해 올바른 course를 벗어나는 deviation이 필연적으로 나타난다. 그 중에서도 교회와는 전혀 무관하게 세속적 삶을 지향하는 세속적 무교회주의와, 영적인 측면을 강조하는 parachurch-movement 같은 영적무교회주의가 있을 수 있다.

3. 개혁신교회



1) 인간의 연약함에 대한 개혁신교회의 이해

그리스도의 뜻과 하나님의 은혜가 당회원에게 전달되어 그 당회가 교인들을 지도관리 하지만 정도(正道)에서 벗어나는 deviation이 생긴다. 감독교회와 달리 당회원들은 직분에 있어서의 직무의 차이가 있으나 신분에 있어서의 차이는 없으니 '위계질서'에 의한 왜곡이 아니라 할지라도 그리스도의 뜻이 인간인 당회원의 마음을 통과하면서 약간의 deviation은 불가피하다. 한편 그리스도의 뜻과 하나님의 은혜가 중생한 각자 교인들의 마음을 움직여 그들로 하여금 교회를 봉사하면서 당회 중심의 교회가 영적으로 바른 예배를 드리는 교회이게끔 일조하도록 하겠으나, 역시 인간의 마음의 연약함 때문에 deviation이 불가피하다.

이러한 deviation들을 당회와 개교인 사이의 '하향식', '상향식'의 융화가 일어나는 'interaction'을 통해 조금씩이라도 바로 잡아서 마침내 당회와 교인들이 본래의 그리스도의 뜻을 바르게 반영하는 course에 실제로 가까워질 수 없겠는가? 그로 인해 교회는 당회중심으로 교인과 함께 올바른 영적 표현을 통해 하나님을 기쁘시게 한다. 주로 합당한 영적, 진정한 예배를 통해... 교회에서 감화 받은 개인들이 교회봉사도 하지만 자신들의 신앙적 결단과 더불어 세속에서도 하나님 영광 나타내는 신앙 인격적 삶을 행한다. 정치, 경제 등의 분야를 포함해서... 만일 당회가 앞장서서 교인들의 삶을 이끈답시고 -개혁신교인들에게는 사실상 불필요한 일 - 세속에서의 자기 과시를 하게 되면 사회속의 이익집단의 하나로 전락하게 될 것이다. 따라서 개혁신교회에서의 기독교적 사회활동은 개개교인들이 개인적으로 또는 group을 형성하여 행할 뿐 당회중심의 교회자체가 앞장서는 안 된다.

2) 개혁신교회 교인과 당회의 특징

개혁신교회의 모든 과정에서 '윤희유'가 될 수 있는 것은 교인들이 '은혜'(Gabe)와 '사명'(Aufgabe)을 동시에 인지한다는 사실이다. 즉 개혁신교인은 수동적인 '칭의'를 넘어 능동적인 '중생', '성화'의 존재이기에 하나님의

은혜를 감사해하며 보답할 것을 사명 또는 과제로 인식한다. 그리고 그 사명을 행할 수 있는 사실 자체를 또 다른 차원의 하나님의 은혜로 인지한다.

구체적으로, 개혁교인은 교회를 통한 은혜를 세속적 삶에서의 하나님 영광을 나타내는 사명수행으로 인지하면서도 사명수행 자체를 또 다른 은혜로 여기기에 더욱 열심히 감사함으로 사명을 수행한다. 개혁교인은 또한 하나님의 개별적 직접적 은혜를 통해 교회를 봉사하고 교회가 당회중심으로 올바른 영적기구가 되어짐에 일조하는 사명을 인지하므로 그 사명을 또한 은혜로 알아서 충심으로 사명수행을 한다. 당회는 당회대로 교인들을 설교/성례/심방/교육 등을 통해 지도관리하며 바른 신앙적 삶을 사는데 도움 주는 것을 은혜와 사명으로 인지하여 열심히 행하고 교인들과 함께 영적으로 바른 예배를 하나님께 올려드리는 사명을 은혜로 알아 감사함으로 열심히 행한다.

(3) 개혁교회: “하나님의 은혜가 세우는 교회”

개혁교회는, 한마디로 은혜가 사명으로 사명이 또한 은혜로 깨달아지는 ‘선순환’이 가능하기에 당회와 교인들이 각자 사명수행을 은혜로 알아 열심히 행하고 당회와 교인이 서로 서로 사명수행의 은혜를 인지하므로, 즉 한 하나님을 향한 서로의 사명수행을 같은 하나님의 은혜로 각각 인정하기에 당회와 교인들이 하향식, 상향식으로 접함에 있어서 conflict 보다는 ‘융화’되는 상호작용이 쉽게 가능하게 될 것이다. 그를 통해 교회에는 그 누구의 뜻도 아닌 그리스도의 뜻이 부각되어지고... 사실상 그리스도의 뜻이 교회에서 부각되어진다 함은 성경을 통해 나타나는 그리스도의 뜻이 교회와 교인들의 현상황에 합당하게 적용됨을 뜻한다 하겠다. 성경적인 뜻을 바르게 파악하는 일에 우위에 있는 목사나 장로로 구성된 당회가 은혜로운 사명의 파트너인 교인들을 사랑과 친절과 인내로써 설득하여 - 주로 목사가 설교와 설교의 feedback을 통해 - 성경적 뜻을 진심으로 이해하게 되도록 힘써야 할 것이며 현상황에 대해 솔직하게 개진하는 교인들의 의견을 열

린 마음으로 경청하여 -주로 장로들이 심방을 통해 - 성경적인 뜻이 교회와 교인들의 현상황에 될 수 있는 대로 바르게 적용되도록 해야 할 것이다. 이 과정에서 교인들도 자신들의 개인적 깨달음에 집착만 하고 있을 것이 아니라 당회원들을 존경하면서 그들의 설교와 바른 설명을 받아들일 수 있어야 할 것이다. 이런 은혜로운 사명의 파트너들 (당회와 교인) 사이에 '융화' 되는 '상호작용'이 실제로 가능할 수 있을 것이다.

개혁교회에서 그렇게 중요한 interaction이 이뤄지기 위해서는 한마디로, 당회원들과 교인들이 자신들의 본래 주장의 course를 바꿀수 있어야 한다. 개혁교인들은 하나님 앞에서 감사함으로 책임을 다하는 사명자들이기에 '아집'에 사로잡혀 있지 않고 자신을 되돌아보면서 '자책'할 수 있는 사람들이다. 다르게 표현해서, 개혁교인은 나의 뜻이 아닌 주님의 뜻이 나타나도록 '기도'하고 또 그 기도한대로 살고자 하는 사람들(ora et labora)이기에 아집의 행동이 아니라 자책할 수 있는 삶을 산다. 왜? 기도했으니까.

당회원들이나 교인들은, 따라서 상대방의 의견이나 주장을 경청하면서 받아들일 것은 서슴지 않고 받아들임으로써 자신의 본래의 course를 스스로 바꿀 수 있다. 또한 이들은 상대를 은혜로운 사명의 파트너로 알아서 사랑과 친절, 인내, 그리고 존경심을 가지고 그 상대에게 자기의 생각을 설명하며 설득하는 사명을 행하여 상대로 하여금 본래의 course를 바꾸게 할 수 있다. 그 사명수행을 귀찮아하지 않고 은혜로 알아서 감사함으로 열심히 행하기에 그 상대가 자기의 본래 입장을 바꾸게 되기가 그만큼 쉽다. 이들은 하나님 앞에서의 책임을 아는 사람들이기에 때로 책임을 망각하고 잘못된 course를 갈 때에는 책임추궁을 당하고, - 그것이 곧 개혁교회의 권징 - 본래, 책임을 아는 이들이기에 권징을 은혜롭게 받아들이면서 자기의 본래의 course를 바꿀 수 있다.

4) 개혁교회의 현실과 과제

그러나 현실적으로 교인들 중에는 아직 개혁교회 교인일 수 없는 사람들

이 있다. 당회원들은 이런 이들을 잘 분별하여 모름지기 다르게 접근하는 지혜를 발휘할 수 있어야 한다. 이들에게는 때로 신랄한 책임추궁보다는 사랑으로 덮어주고 보살펴 주면서 장기적인 계획을 가지고 개혁교회 교인이 마침내 될 수 있도록 애써야 할 것이다. 특별히 목회자들의 기도와 헌신, 그리고 희생적 노력이 요구된다고 하겠다.

5) 개혁교회를 위한 현실적인 제언

(1) 당회원의 영적 자질과 당회의 역할

참고로, 개혁교회의 당회는 회의 방식에 있어서 감독교회의 '상명하달식'도 회중교회의 민주적 '다수결'방식도 아닌 성경적 뜻이 우선시 되는 '성경적'방식이어야 한다. 성경적, 신학적 지식에 정통한 1인(人)의 의장(당회장, 목사)이 다수의 장로회원들의 수적 견제를 두려워할 필요 없이 성경적 바른 뜻대로 의사결정이 될 수 있도록 당회원들을 바른 설명과 설득으로 이 해시켜야한다. 그리고 교인들의 현 상황을 다각도로 인지하고 있는 장로들의 주장도 존중되면서 그런 상황들에게 성경적 뜻이 어떻게 적용될 것인가를 당회원 모두가 신중하게 숙의해야한다.

(2) 당회, 노회, 총회에 대한 바른 이해

일종의 '상회'로 오인되기 쉬운 'particular synod'(노회에 해당), 'general synod'(총회에 해당)등은 개체교회 위에 상설적으로 존재하는 감독기구 같은 것이 아니고 개교회의 당회가 돌아가면서 전국 개교회들의 대표를 소집하여 임시적으로 구성되는 비상설협의체와 같은 것이다. 개교회들의 지역적, 신학적 한계 때문에 취급하기 어려운 문제들을 회의를 통해 결정하며 그 회의 의장을 비롯한 임원들의 직무는 그 회가 끝남과 동시에 소멸한다. 그러기에 특별한 감독기구나 감독의 성격은 일체 배제된다.

(3) 말씀의 봉사자인 목사

개혁교회의 설교자는 말씀의 선포자인가? 말씀의 봉사자인가? 말씀은 물론 선포된다. 하지만 인간 선포자에 의해서가 아니고 하나님 자신에 의해서다. 인간 설교자가 교인들에게 선포자로 보이려고 선포적 어투나 어휘들을 함부로 사용해서 하나님에 의해 선포되는 말씀이 교인들을 감화하고 설복하고 설득하는 데에 방해가 되어서는 안 된다. 개혁교회는 원만한 interaction을 위해서도 설교자 자신이 선포자로 보이지 않고 봉사자로 나타나져야 한다. 그 리고 개혁교회에서 설교는 예배의 중요한 부분으로서 예배 순서 속에 속하면서도, 전술한대로, interaction을 통해 교인들로 하여금 하나님을 바르게 경배하는 예배를 드릴 수 있게 하기에 예배 자체를 가능하게 하는 예배의 초석이 된다 하겠다.

(4) 성찬의 올바른 집행

전술한 ‘권징’, ‘설교’와 함께 개혁교회에서 교회의 3대 ‘표지’로 중요시되는 ‘성례’, 특히, ‘성찬’도 예배 시에 시행되기에 예배 순서의 한부분이 되지만 당회가 주도하는 성찬이 교인들로 하여금 자신의 죄를 회개하고 주님의 용서를 받아 올바른 자세로 하나님을 경배하게 하는 interaction으로 작용하기에, 역시, 예배를 가능하게 하는 ‘초석’이 된다.

(5) 개혁교회가 각성할 점

사실상, 전술한 감독교회 나 회중교회에서는 상호작용(interaction)이라는 것이 필요 없으며 그러기에 잘못된 상호작용에 의한 conflict도 잘 일어나지 않는다. 하지만 개혁교회에서는 상호작용이 원만하지 못할 때 교회 내의 분쟁의 가능성이 월등히 높은 것도 사실이다. 한국내 교회분열의 많은 부분을 개혁주의적이라는 장로교회가 차지하지 않았던가?

16세기 제네바교회와 21세기 한국장로교회 -권징/치리를 중심으로-



이정숙 박사(햇빛트리니티신학대학원대학교 교수, 학사부총장)

시작하는 말 그리고 용어 규명

역사가는 마치 거인의 어깨에 올라앉아 세상을 보는 난장이와 같다 하겠다. 개신교종교개혁의 역사에 관심을 가진 사람들은 그가 전문역사가이든 단순한 관심사이건 상관없이 역사공부를 통하여 우리를 더 높이 올려 더 멀리 볼 수 있게 해 주는 수많은 거인들을 만나게 된다. 그리하여 그 거인들의 도움으로 현재를 과거와 연결하여 재조명하고, 다가올 미래를 감히 가늠할 수 있는 혜안을 얻게 된다. 이런 점에서 개신교 역사가 시작된 16세기의 역사를 되돌아보는 일은, 특히 칼빈과 같은 거인의 어깨 위를 앉아 보는 일은 개신교 500주년을 바라보고 있는 21세기 개신교인들이, 특별히 장로교인들이 마땅히 사모해야 할 일일 것이다.

이전 세대에 비하여 20세기 후반 이후 칼빈연구자들은 목사 칼빈을 연구하고 재조명하였다. 그 결과 목사 칼빈과 제네바교회의 목회에 대하여, 특히 성도의 훈련과 권징(church discipline)에 대하여 많은 연구가 나오게 되었다. 오랫동안 제네바 고문서도서관에 갇혀 있었던 제네바 컨시스토리의 회의록이 전사(transcription)되고 번역되면서 컨시스토리 연구가 활발하여졌다. 컨시스토리의 활동은 제네바 목사회(Venerable Company of Pastors)와 긴밀하게 연결되어 있기에 목사회 회의록 역시 새롭게 주

목반기 시작하였다. 목사회 회의록이 현대 불어로, 또한 영어번역으로 이미 오래 전에 출판된 데 비해, 컨시스토리 회의록 연구는 상대적으로 분량이 많고, 고대불어와 속기 형태의 기록을 해독할 수 있는 전문가의 부족으로 인해 연구가 일반화되는데 어려움을 겪었다. 그럼에도 불구하고 이 분야의 연구가 꾸준히 진행되고 있어 신학자 칼빈을 목회자 칼빈으로 이해하고, 제네바교회의 목회를 이해하는데 큰 도움을 주고 있다. 이러한 칼빈연구의 동향은 신학적 관심보다 목회적 관심이 더 높은 한국교회에게 큰 시사점을 제공할 수 있게 되었다.

본 논문은 16세기 제네바교회의 성도의 훈련과 치리를 살펴 21세기 한국장로교회를 이해하고자 한다. 21세기 장로교회에서는 세 교단의 권징조례를 살펴보고 각각의 권징조례가 제네바교회의 권징신학과 실행과 어떻게 유사하고 다른지를 보게 될 것이다. 이에 앞서 두 가지의 용어에 대한 필자의 정의를 나누고자 한다. 첫 번째로 “church discipline”에 대한 개념과 번역의 문제이다. Church discipline은 일반적으로 권징이나 치리로 번역된다. 그런데 권징과 치리는 discipline이 담고 있는 더 근본적인 의미를 다 담지 못하는 아쉬움이 있다. 이러한 이유에서 필자는 church discipline을 성도의 훈련과 권징 혹은 치리로 번역하고 있다. 개신교가 막 출발한 16세기에 성도들을 개신교적인 신앙과 삶의 규범을 가르치고 훈련하는 것은 아주 중요했다. 그런 의미에서 church discipline을 담당했던 컨시스토리는 성도의 훈련과 죄와 잘못된 신앙과 행동을 교정하는 권징을 담당할 것이다. 이에 대해서는 본문에서 좀 더 자세히 말하게 될 것이다.

두 번째 용어는 컨시스토리(Consistory)이다. 컨시스토리는 장로회, 당회, 치리회, 교회법원 등으로 번역되어져 왔다. 필자는 컨시스토리를 번역없이 음역하여 컨시스토리라고 명기해 왔다. 컨시스토리의 기능에 적합한 기존의 명칭이 없고 또 새로운 명칭을 만드는 것 역시 무리가 있다고 보기 때문이다. 컨시스토리가 장로회로 번역할 수 없는 것은 장로가 중심이

지만 목사가 당연직(ex officio)으로 참석했기 때문이다. 당회로 번역할 수 없는 것은 제네바 컨시스토리는 개교회의 기관이 아니기 때문이다. 제네바 시의 세 교회와 제네바 주변의 교회를 담당하는 장로들과 목사들의 모임이었다. 제네바 컨시스토리를 교회법원이라고 번역하기를 꺼리는 것은 컨시스토리는 법원의 기능이 있지만 교육과 상담을 담당하기도 했기 때문이다.¹⁾ 물론 현대 법원은 분쟁조정을 중시하고 있고 예방차원의 프로그램을 생각하지만 중세시대의 엄격한 교회법원(Inquisition)의 이미지를 피하기 위해서다. 요약하면 이상의 번역은 컨시스토리의 기능을 제한하고 축소시키거나, ‘엄격한 칼빈’이라는 고전적 이미지를 더욱 강화시킬 수 있다는 우려가 있기 때문에 컨시스토리를 번역하지 않고 쓴다는 것이다. 그런데 컨시스토리를 치리회로 지칭하는 것은 다른 번역보다 더 정당성이 있지만, 컨시스토리가 단일기구임에 반해 치리회는 당회, 노회, 총회를 총칭하는 용어이기에 이 또한 사용하기에 어렵다고 보았다. 굳이 치리회 중에서 선택한다면 구성원에 있어서는 노회에 가깝다고 할 수 있겠지만 구체적인 사역의 내용에 들어가면 현재 노회의 기능으로 16세기 컨시스토리를 설명하기는 어렵다. 이러한 취지에서 컨시스토리를 번역하지 않고 음역하기로 한다. 그러나 이 또한 온전하지 못하다는 것은 인지할 필요가 있다. 사실 16세기 칼빈 당시의 컨시스토리는 불어로 표기하는 것이 국립국어원이 제정한 외래어표기법에서 대원칙이 되는 원지음원칙에 맞기 때문이다.

위의 두 가지 용어에 대해 필자가 이전의 글들에서 설명하고 노력하였던 어느 정도의 성과가 있었다고 본다. 이 기회에 이 용어들을 다시 설명하여 16세기 제네바교회가 컨시스토리를 통하여 실시한 성도의 훈련과 권징의 내용을 좀 더 설명하고,²⁾ 칼빈주의를 표방하는 다양한 한국장로교회가 21

1) 컨시스토리의 기능에 대해 로버트 킹던(Robert M. Kingdon)은 교회법정, 교육과 상담기관으로 정의한 바 있다. Cf. Robert M. Kingdon, *Adultery and Divorce in Calvin's Geneva* (Cambridge: Harvard University Press, 1995), 4.

2) 제네바 컨시스토리에 대해서는 필자의 논문, “제네바 컨시스토리(the Geneva Consistory)-칼빈의 신학과 목회의 접목” 『한국기독교신학논총』 제18집(2000):159-185에서 처음 소개한 이후 다른 주제들과 연결하여 소개한 논문들이 있다.

세기 한국 상황에서 적용할 수 있는 성도의 훈련과 권징을 살펴보고 관련 부분의 발전 가능성을 함께 모색해 보는데 도움이 되고자 한다.

1. 16세기 제네바 교회와 성도의 훈련과 치리

필자가 박사학위 논문으로 컨시스토리 회의록에 나타난 출교의 해별³⁾에 대하여 연구하게 된 것은 필자가 당시 섬기고 있던 한인교회 주일학교 교사들 간에 생긴 묘한 긴장감의 이유를 알게 된 것과 상관이 있다. 교회(담임목사)가 동일한 사안에 대해 특정인에게는 권징을, 다른 이에게는 권징을 하지 않았으니 담임목사가 사회적으로 영향력 있는 사람들을 비호하고 있다는 불만이 그 이유였다. 마침 그 지역의 또 다른 교회가 분쟁에 휘말리면서 교회의 권징과 교인의 권징불복이 일반신문에까지 회자되기에 이르렀다. 이러한 상황을 보면서 필자는 오랫동안 잊고 있었던 단어, “권징”에 대해 처음으로 현실적인 감각을 갖게 되었고 장로교회의 근본이 되는 칼빈에게서 이 주제가 어떻게 다루어졌는지를 연구해 보기로 하였다. 마침 컨시스토리회의록이 전사되던 때여서 제네바교회에서 실제로 어떤 권징이 일어났는지를 볼 수 있었다. 필자의 연구는 비록 회의록 전체를 볼 때 적은 분량을 다룬 연구였지만, 당시 일반사가들 중심으로 이루어지던 주제가 교회사 학위논문으로는 처음으로 다루어졌다는 점과, 해별에 대한 신학적 실천적 연구를 통하여 해별에 관한 종전의 주장을 반박하였다는 점에서 그 의의를 인정받았다.

권징 혹은 치리에 대한 관심으로 시작되었던 컨시스토리 연구를 통하여 필자는 칼빈의 목회 중 양육 목회는 컨시스토리를 통하여 일어났음을 확인하였다. 양육의 목회는 강단의 목회가 실제화/구체화되어지는 과정이다. 성도들이 듣고 본 바 말씀을 자신들의 삶에서 어떻게 실천하는지를 돌아보

3) Jung-Sook Lee, *Excommunication and Restoration in Calvin's Geneva 1555-1556*, PhD Dissertation., Princeton Theological Seminary, 1997.

고 그들의 눈높이에서 삶의 변화를 도와주는 목회이다. 칼빈이 설교와 강의를 통하여 하나님의 말씀을 바로 가르치고, 보이는 말씀인 성례를 바르게 시행하여 교회의 표지(notae ecclesiae)를 세우는 강단의 목회 혹은 말씀의 목회를 했다면, 컨시스토리를 양육 목회의 도구로 삼았다. 양육의 목회는 성도들이 들은 바 하나님의 말씀을 통하여 신앙고백을 바르게 하고, 자신들의 삶에 말씀의 뿌리를 내리고 나아가 그 복음에 합당한 열매를 맺어 모범된 삶을 살도록 돕고, 또한 성도들이 성례에 참여하여 그리스도의 언약을 새롭게 이해하도록 도와주는 목회이다. 이러한 목회는 결국 성화를 통하여 온전한 영화에 이르러야 할 성도들을 더 성도답게 해 주는 목회라는 것이다. 칼빈은 그의 교회론에서 지상의 교회에서 누가 구원받을 자인지는 하나님만의 절대 권한에 속해 있지만, 하나님께서는 우리들을 긍휼히 여기셔서 이 땅의 교회에서 누가 성도인지를 어느 정도 알아볼 수 있는 표지(charitable judgment)를 주신다고 했다. 그 표지가 바로 신앙고백, 삶의 모범, 성례전의 참여이다.⁴⁾ 결국 칼빈의 목회는 교회의 표지를 세워 교회를 참으로 교회답게 하고, 성도들로 하여금 성도로서의 표지를 확실히 갖게 해주는 도움의 목회였다.

교회와 사회와의 구분이 최소한이었고 시의회의 권한이 강화되었던 16세기 제네바 상황에서 칼빈은 시의회와의 갈등과 타협을 통하여 말씀이 바르게 전해지고 성례가 바르게 시행되는 예배를 세우기 위하여 노력하였다.⁵⁾ 또한 컨시스토리를 통하여 성도들을 훈련시키고 권징하는 일을 도모하면서 개신교인들이 칭의의 교리를 왜곡하고 구원의 축복을 저버리는 반율법주의자(antinominalist)가 되는 어리석음을 막고자 하였다. 그렇다면 16세기 컨시스토리는 구체적으로 어떤 모습이었는가?

4) John Calvin, *Institutes* 4.1.8.

5) 칼빈의 예배 개혁에 관해서는 필자의 논문, “칼빈과 예배” 『백석신학저널』 16호 (2009): 31-52. 혹은 요한칼빈 500주년기념사업회, “칼빈의 예배신학과 실천”, 『칼빈의 목회와 윤리, 사회참여』(서울: SFC, 2013): 87-111을 참고하십시오.

1) 컨시스토리 연구와 관련 분야 연구의 역사

컨시스토리에 대한 연구는 로버트 킹던(Robert McCune Kingdon) 교수로 대표되지만 킹던 교수 이전에도 연구가 없었던 것은 아니었다. 이전의 연구들은 킹던 교수에게 선행연구로서 중요한 의미를 가지고 있으며 자신의 연구방향을 결정짓는데도 유용했다. 현재까지 알려진 바로는 제네바 출신의 학자 프레데릭 아우구스트 크레머(Frédéric-Auguste Cramer)에 의해 처음 연구되었다. 그는 컨시스토리 회의록을 전사(transcription)하여 *Notres extraites des régistres du Consistoire de L'Eglise de Genève, 1514-1814* (Geneva, 1853)을 출판한 바 있다. 크레머의 선구적인 노력에도 불구하고 그의 연구가 가진 근본적인 약점, 즉 전체 사건의 5% 정도를 전사하였고 그나마 전사된 부분들에 생략된 부분이 많아 정확도가 떨어지고, 전사된 부분들이 16세기 당시의 일반적인 삶을 두루 대표하기 보다는 특정문제에 집착하고 있다고 평가된다. 이후 1932-42년에 걸쳐 발터 켈러(Walter Köhler)에 의해 *Zürcher Ebegericht unter Genfer Konsistorium* 가 출판되었지만 그의 연구는 크레머의 통계에 기초하고 있어 “완전히 무가치하다”라고 킹던을 결론짓는다.⁶⁾

이후 1967년에 출판된 E. W. Monter교수가 *Calvin's Geneva* 가 컨시스토리의 연구의 배경을 만들어주는 중요한 책을 출판하였고, 그의 논문, “The Consistory of Geneva, 1559-1569”⁷⁾을 통해 특정기간동안 컨시스토리에서 출교(excommunicaton)가 어느 정도 실시되었는지, 또 그 이유들은 어떤 것이었는지, 지역적인 차이(제네바 시와 부근 지역간)는 없는지를 통계적으로 보여주었다. 이 연구는 컨시스토리 연구에서 가장 의

6) Robert M. Kingdon, “Calvin and the Establishment of the Consistory Discipline in Geneva: the Institution and the Men who Directed It,” *Netherlands Archief voor Kerkgschiedenis* 70(1990): 158-172.

7) E. W. Monter, “The Consistory of Geneva, 1559-1569” *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* T. 38, No. 3 (1976), pp. 467-484.

미있는 선행연구라 할 수 있겠다. 그런데 이 연구도 표본구성(sampling)에 있어서 문제가 없는 것은 아니다. 몬터는 11년간이라는 기간 동안 10번의 컨시스토리 모임을 연구의 대상으로 제한하고 그 모임에 나타난 사건들을 추적해나가는 방식으로 연구하였기 때문이다. 이러한 약점에도 몬터는 1559년부터 1570년까지 출교된 사람들의 명단을 따로 살펴보았기에 이 연구의 가치는 여전히 크다고 인정된다.

컨시스토리 연구가 본격화된 것은 고(故) 로버트 킹던 교수의 오랜 신념과 열정, 그리고 탁월한 제자들 덕분이다. 킹던 교수는 미국교회사학회의 회장으로 취임하면서 취임연설에서 교회사에서 제도 혹은 기관(institution) 연구의 중요성을 강조한 바 있다. 16세기 프랑스 칼빈주의자들인 위그노 연구를 해 오던 그가 16세기 자료 중 가장 잘 보존된 자료이면서도 가장 덜 알려진 컨시스토리 회의록에 주목하였다. 일차적으로 회의록을 전사(transcription)하는 일의 시급성을 직시한 그는 제자들과 함께 칼빈 당시의 회의록을 전사하고 이를 기초로 하여 16세기 제네바의 삶을 재구성해내는 탁월한 사회사적 성과를 거두었다. 그는 컨시스토리는 “제네바에서 사회적 정치적 통제를 위해 마련된 흔치 않은 효과적인 수단”이 되었다고 한다.⁸⁾ 또한 그는 컨시스토리는 유럽 전체 역사에서 인간의 행동을 통제하기 위해 마련된 중요한 기관이라고 하며 이를 “심문법정(hearing court), 강제적 상담기관(comoulsory counseling service), 그리고 교육기관(educational institution)”이라고 그 기능을 중심으로 정의한 바 있다.⁹⁾

컨시스토리 회의록은 컨시스토리의 독특한 구조, 즉 장로와 목사들과 법적구속력을 가진 소환관 외에 전문 서기를 두었기에 가능했다. 이 기록은 전문 서기의 속기로 회의 중 기록되었고 일정 시간이 지나면서 폴리오의 형

8) Kingdon, “Social Control and Political Control in Calvin’s Geneva,” *Archivfür Reformationsgeschichte* (special volume, 1993), 523.

9) Robert M. Kingdon, *Adultery and Divorce in Calvin’s Geneva* (Cambridge: Harvard University Press, 1995), 4.

태로 보관되었다. 이 회의록은 불어가 현대화되기 이전인 16세기 불어기에 현대불어에만 익숙하다면 불어를 모국어로 구사하는 지성인들조차도 해독이 쉽지 않을 수 있는 문서이다. 고대 불어의 특징은 철자의 확정이 일어나기 전 음성적(phonetical) 기록이라 한 문서에서 동일 이름이 대여섯 개의 다른 철자로 표기되기도 한다. 또한 회의 중 속기로 기록한 후 다시 풀어 쓰지 않았기에 생략된 주어와 목적어를 찾아야 하는 것은 독자의 몫으로 남는다. 이러한 이유에서 킹던은 1) 회의록을 전사하고 2) 비평본을 만들고, 3) 그 비평본을 영어로 번역하기를 원했다. 그 결과 전사된 일체의 회의록은 미국 위스콘신대학교와 캘빈대학의 헨리 미터센터(Henry Meeter Center for Calvin Studies)에 파일 형태로, 프린스턴신학대학원(Princeton Theological Seminary)에 파일과 프린트본으로 있다. 또한 비평본은 제네바에 위치한 출판사 Librairie Droz에서 현재 6권을 출판한 상태이다.¹⁰⁾ 비평본의 속도에 비해 영어번역의 속도는 느리다. 현재까지 비평본 1권(1542-1544)이 번역 출판된 상태이다.¹¹⁾

긴 시간을 가지고 진행되고 있는 회의록의 출판과 함께 컨시스토리 회의록 내용연구는 간헐적으로 진행되었다. 접근성이나 해독성의 난이도가 이 연구의 큰 장애물이었다, 반면 이 문서를 직접 읽을 수 있도록 도우는 고서체(paleography) 읽기가 헨리미터센터와 같은 곳에서 일시적으로 제공되기도 하였는데 이 모든 일련의 프로젝트들은 더 다양한 컨시스토리 연구를 가능하게 되었다. 로버트 킹던 교수가 2010년 작고하기까지, 또 회의록 전사에도 참여하였던 토마스 램버트(Thomas Lambert)나 킹던 교수의 제자 제프리 와트(Jeffrey Watt), 그 외에도 윌리엄 내피(William G. Naphy) 같은 학자들이 컨시스토리 연구의 성과물을 내고 있다. 이 연구

10) *Registres du Consistoire de Genève au temps de Calvin* Tome I, 1542-1544; Tome II, 1545-1546; Tome III, 1547-1548; Tome IV, 1548, avec extraits des Registres du Conseil, 1548-1550; Tome V (20 février 1550 - 5 février 1551); Tome VI (19 février 1551 - 5 février 1552); Tome VIII (25 mars 1553-1er février 1554).

11) Isabella M. Watt, Robert M. Kingdon, Thomas A. Lambert, ed. *The Registers of the Consistory of Geneva at the Time of Calvin: Volume 1: 1542-1544*, translated by M. Wallace McDonald, (Grand Rapids: W. Eerdmans Publishing Co., 2000).

들은 그 독특성과 탁월성에도 불구하고 일반사기들에 의한 사회사적 연구라는 점에서 칼빈의 신학과와의 조화가 어렵다. 필자의 연구는 이러한 아쉬움을 해결해 보고자 했던 작은 시도였다. 최근 들어 스코트 매네치(Scott M. Manetsch) 교수가 목사회 회의록을 연구하면서 컨시스토리 회의록 역시 병행하여 연구하여, *Calvin's Company of Pastors: Pastoral Care and the Emerging Reformed Church, 1536-1609* (Oxford Studies in Historical Theology)를 출판하였다.¹²⁾ 언어적인 한계와 연구환경의 상대적 열악함을 불평하지 않을 수 없는 한국 인문학이나 신학계의 현실을 감안할 때 이 분야에 관한 한 당분간 서양학자들의 연구에 더 기대어야 할 형편이다.

2) 컨시스토리와 그 활동

칼빈은 1537년 교회와 예배 조직에 관한 논제(Articles concernant l'Organisation de l'Église et du Culte a Genève, proposés au Conseil par les Ministres)에서 가톨릭교회의 관행을 언급하면서 “오늘날 교황의 관할 아래 있는 것 중 출교보다 더 유해하고 악한 것은 없다. 사실 출교는 구세주께서 교회에 허용하신 유익하고도 건전한 것들 중 하나인데 말이다.”라고 한탄하면서 가톨릭교회가 출교를 통하여 교인들을 교회와 갈라서게 만들고 있다고 비판하였다. 출교의 근거가 되는 마태복음 18장 15-17절 주석에서 칼빈은 예수 그리스도는 구약의 출교를 회복하였고, 출교 이전의 구체적인 과정을 통해 성도의 교정과 회복을 추구할 것을 요구했다고 말한다.¹³⁾ 1541년 제네바로 재입국하면서 칼빈이 제시한 조건은 다름 아닌 권징의 회복이었다. 그는,

12) 미국 트리니티북음주의신학대학원의 교회사교수인 매네치는 테오도르 베자 연구에서 시작하여 칼빈 연구를 겸하게 된 학자이다. 이 연구서는 시기적으로나 내용면에서 신학적 목회적 시각을 잘 담고 있다.

13) CO 45, 514: Commentary on Mt. 18:16.

만약 여러분이 나를 당신들의 목사로 원하신다면, 여러분들의 생활의 무질서를 고치셔야 합니다. 만약 여러분들이 진심으로 망명 생활하는 나를 다시 부르시는 것 이라면 여러분 가운데 만연해 있는 범죄와 성적 방탕함을 청산하십시오. … 내 생각 에 복음의 가장 큰 적들은 로마의 교황도, 이단도, 유혹하는 자들도, 독재자도 아니 고 바로 '나쁜 그리스도인'들입니다. … 선한 행위가 없는 죽은 믿음이 무슨 쓸데가 있겠습니까? 진리 자체인들 뭐가 중요하겠습니까? 사악한 삶이 깔려 있고 행하는 것이 말한 것을 부끄럽게 한다면 나를 두 번째로 이 도시에서 내치셔서 나로 새로운 망명지에서 고통의 쓰라림을 다스리게 하소서. 아니면 준엄한 법이 교회를 다스리 게 하소서. 순전한 권징(훈련)을 다시 세우소서.¹⁴⁾

이러한 그의 단호한 주장은 1541년 교회법령(Ecclesiastical Ordinances)을 통하여 그 형태를 드러낸 컨시스토리에서 실현된다. 당시 기독교인들에게 컨시스토리는 새로운 이름은 아니었다. 이미 로마가톨릭 교회는 컨시스토리를 통하여 중요한 결정을 하고 있었는데, 칼빈이 컨시스토리를 출범하면서 변화를 준 것은 목회자와 평신도의 평등협력목회(collegial and cooperative ministry)를 표방한 것이다. 즉 로마가톨릭교회에서 컨시스토리가 전적으로 목회자들만의 사역기관이었다면 장로로 대변되는 평신도의 참여와 공헌이 컨시스토리 사역의 새로운 장을 열고 있다는 것이다.

칼빈의 사역(자)론은 하나님은 게으르고 무지하고 변덕스러운 사람들을 사역자로 부르셔서 자기와 같은 사람들을 위해 일하게 하신다는 그의 교회론/목회론에 근거하고 있다.¹⁵⁾ 칼빈은 선지자나 사도가 특정한 시대에 사용된 직분인 것과는 달리 목사, 박사(교사), 장로, 집사로 구성된 4중직은

14) Theodore Beza, *Life of Calvin*, I, 25-26, Steven Ozment, *The Age of Reform 1250-1550*, 366.에서 재인용.

15) *Institutes*, 4.1.1-4.

16) 일시적으로 존재할 수 있는 직분이 아니라 어느 시대든지 존재한다는 의미에서 '항존직'이다. 종신 직과는 구분되어야 할 개념임에도 이후 일부 개혁교회에서 또 한국장로교회 혹은 유사장로정치를 택하는 교회에서 종신직으로 명시되기에 이르렀다.

어느 시대에도 존재해야 한다고 믿었고,¹⁶⁾ 이 직분들은 목회자와 평신도로 구성된 협력사역을 만들었다. 목사와 박사가 목회자에 해당된다면, 장로와 집사는 평신도로 이들은 교회라는 외적 수단을 통하여 이 땅의 성도들이 하나님께서 주시는 구원의 복을 누릴 수 있도록 도우는 사역자이다.¹⁷⁾ 사역자들은 동일한 목적을 위하여 하나님의 부르심을 받았으니 함께 그러나 다른 기능을 행함으로 하나님의 사역을 이루어가는 하나님의 동역자/일꾼들이며 교회의 사역자(minister)들이다. 목회자와 평신도의 협력사역은 성도의 훈련과 권징과 관련하여 가장 분명하게 드러난다. 장로는 평신도 대표로서 컨시스토리를 담당하고 평신도에 대한 그에 확신은 마태복음 18장 17절에서 성도를 권징해야 할 최종권위로서의 “교회”를 목사들과 사람들 중에 선출된 평신도 대표인 장로들의 연합체라고 한데서 찾아볼 수 있다. 그는 마태복음 주석에서 아래와 같이 말한다.

우리는 교황주의자들이 어리석게도 자신들의 각양각색의 독재적 관행을 숨기기 위하여 이 구절을 뒤틀고 있다는 것을 잘 볼 수 있다. 출교의 권한은 교회에 주어졌으니 정상적인 인간이라면 누구나 이것을 인지할 수 있다는 것은 주지의 사실이다. … 그러나 교회의 합법적인 다스림은 장로들(presbyteris)에게 주어졌는데 이 말은 말씀의 사역자들뿐만 아니라 도덕적 검열관으로 함께 연합된 평신도(ex plebe) 사역자들을 의미한다. 그러나 이러한 수치를 모르는 상황에 만족하지 못하고 아직까지도 그들은 이 구절에서 스스로 부과한 모든 짐을 자신들만이 져야한다고 믿는다.¹⁸⁾

평신도를 대표하는 장로는 후에 대의민주제라고 불리는 칼빈식 교회 형태에서 중요하고 의미있는 역할을 담당했다. 매 해 2월 시의회 의원으로 선출된 후 교회로 파송되는 장로들은 평신도들의 대표로 간주된다. 장로들의 임기는 1년으로 재선출될 수 있었다. 제네바 장로는 공무원이면서 교회

17) *Institutes*, 4.1.1-3.

18) *CO* 45, 516; *Commentary on Mt.* 18:18

의 평신도대표였는데 이러한 개념은 21세기 세속사회를 살아가는 한국교회 교인들에게는 상당히 생경할 수밖에 없다. 컨시스토리를 통한 장로들의 사역은 칼빈의 의도와는 상관없이 (칼빈은 이들이 교회의 대표인 장로로서 활동해야 한다고 믿음) 시의회 의원으로서의 권한으로 오해되어질 여지가 충분히 있었다. 실제로 이러한 오해는 현실적인 문제였기에 그의 리더십이 안정적으로 정착되었던 즈음, 1561년 법령개정을 통하여 이 부분을 확실하게 정리하고 있다. 즉 컨시스토리의 의장이었던 시의회 최고의원(Syn-dic)에 대하여 그들이 컨시스토리에서 직무를 행할 때 그 자격은 장로라는 점을 명시한 것이다.¹⁹⁾ 최고의원을 의장으로 한 컨시스토리는 장로들과 목사, 소환관과 서기로 구성되어 기본적으로 매주 목요일에 오디토리움(Auditorium)에서 모여 교회 내에 생긴 무질서의 문제를 다루고, 필요한 경우 그 해결책을 제시하고자 하였다.²⁰⁾ 법적 권한을 가진 소환관을 통하여 문제가 된 교인들을 소환하였는데 필요한 경우 관련 증인들을 소환하였다. 1556년 이후로는 컨시스토리에 소환된 사람들의 증언의 진정성과 신빙성을 보장하기 위하여 컨시스토리는 법정에서 하는 것처럼 소환된 사람들이 선서(taking oath)후 증언하도록 하였다.²¹⁾ 회의의 모든 내용은 서기가 속기로 기록하여 보관하였다. 컨시스토리의 구성원 중 소환관과 서기는 고용되었고, 장로는 참석한 만큼 사례를 받았고牧사는 당연직으로 참

19) OS II, 362.

20) 매 주 목요일에 모이는 것이 기본이었지만 성찬이 있기전 주일에는 출교된 사람들이 해별신청을 많이 다루게 되면서 토요일에도 추가적으로 모였다. 예를 들어 1555년에는 컨시스토리가 55회, 1556년에는 57회 모였다.

21) 이러한 선서는 법정에는 하는 일반적인 관례이지만 종교적인 의미가 동시에 중요했다. 개신교종교개혁자들은 중세 가톨릭교회에서 간과된 바 있는 십계명의 사용을 강조하였다. 제네바교회가 사용한 교리문답 역시 십계명은 중요한 부분인데 제9계명은 이웃에 대해 악하게 말하거나, 이웃에 대해 중상모략하는 것을 동료인간은 물론 하나님께 대한 악한 행위라고 강조한다. 칼빈은 그의 십계명 설교에서 잘못된 증언이 가져올 수 있는 악한 결과에 대하여 말하면서, “잘못된 보고, 중상모략, 비방은 도적질보다 훨씬 더 상대를 해치는 것이 분명합니다. 그러므로 우리가 하나님께 순종한다면 우리가 할 수 있는 한 이웃의 명예를 지키는 것이 기본이라는 것을 이해합시다. 주께서 어떤 사람의 명예에 상처를 입히는 것을 금하셨다는 것은 우리가 모든 사람의 명예를 보호하는데 노력하기를 원하신다는 것입니다.” 또 그는 “그러므로 우리가 증인으로 봉사하게 될 때마다 우리는 무엇보다도 이웃의 명예와 유익을 보장해야 한다는 것을 기억합시다.”라고 강조하였다. Sermon on the Deuteronomy 5:20:CO 26, 360-361.

석하기에 사례를 받지 않았다. 칼빈은 제네바교회 목사들의 목사라고 할 수 있었던 만큼 컨시스토리에서도 중요한 역할을 했을 것으로 추정하지만 회의록 자체가 그것을 증언하는 것은 아니다. 칼빈은 특별한 이유(여행, 병환)가 없는 한 컨시스토리에 참석했기에 비교적 높은 출석을 보여준다.²²⁾ 컨시스토리의 문제해결 방식은 마태복음 18장에 근거하여 일대일 권고, 일대다(증인 포함) 권고의 과정을 거쳤다.

컨시스토리에 불려온 사람들의 소환이유는 다양하다. 그러나 그 내용을 크게 나누면 종교적인 내용과 도덕적인 내용으로 구분된다. 종교적인 내용은 가톨릭적 행위를 한 경우, 예배를 소홀히 한 것, 예배에 필요한 지식이 부족한 경우(주기도문이나 사도신경을 제대로 알지 못하는 것), 성찬관련 문제(출교 중 성찬을 받은 경우, 성찬에 정기적으로 임하지 않는 경우)가 주된 내용을 이룬다. 도덕적인 내용은 참으로 다양했다. 부부간의 싸움, 이웃간의 갈등과 싸움, 성적인 문제, 결혼약속 파기, 불경한 언어생활, 권위에 대한 불순종, 술취함, 카드놀이, 저속한 노래와 춤, 우상숭배, 미신 행위, 고리대금이나 돈과 관련된 문제, 외국인혐오 관련사건 등이다. 이러한 내용들은 앞서 말한 대로 성도의 표지와 연결하여 분류될 수 있다. 개신교적 신앙고백에 위배되는 행동, 혹은 신앙고백에 무지한 것, 삶의 모범이 되지 못하는 행위들을 책망하고 고치는 것, 성례전에 참여하는 것과 관련하여 잘못된 행위들을 교정하는 것들이다.

컨시스토리는 문제가 있어 온 사람들을 경우에 따라 권고도 하고 교육을 주선하기도 하고 화해를 중재하기도 하고, 자신의 잘못을 뉘우치지 않고 죄질이 나쁜 경우에는 일시적 성례전 금지라는 출교를 명하였다. 여기서 출교는 굳이 비교하자면 중세교회의 소출교(minor excommunication)에 해당하는 것으로 연중 네 번 실시되던 성찬에 참여하지 못하는 것이다. 또한 자녀를 세례에 데려올 수 없었고, 결혼을 앞둔 사람과 결혼할 수 없었

22) 필자의 연구에서는 1555년에 87%, 1556년에 74%를, 몬터의 연구에서는 1559-1560년에 53%, 1560-1561년에 83%, 1561-1562년에, 93%, 1562-1563년에 76%, 1563-1564년에 64% 참석한 것으로 파악된다.

다. 어떤 경우이든 출교된 자들은 컨시스토리를 통한 해벌(restoration)을²³⁾ 통하여 성찬에 다시 참여하거나 결혼을 할 수 있었다. 그럼에도 불구하고 이를 지키지 않고 몰래 성찬에 참여하는 사람들이 있었는가 하면, 해벌을 시도하지도 않고 성찬에 참여하려고도 하지 않는 무관심파도 많았다. 몬티교수나 킹던교수가 출교가 제네바에서 사회통제의 매우 효과적인 수단이라는 것을 강조하기 위하여 출교를 받은 사람들은 “열심히, 심지어는 광적으로” 해벌을 시도하였다고 한 것²⁴⁾과는 달리, 1555년과 1556년의 연구에서 확인된 바로는 매우 낮은 해벌신청이 있었을 뿐이었다.²⁵⁾ 이러한 현상은 1557년에 “성만찬에 관한 법”을 제정하게 된 계기를 만든 것으로 보인다. 이 법은 출교를 당한 사람이 6개월 이내에 컨시스토리에 와서 해벌을 신청하지 않으면 시의회로 보내지고 불복하는 경우 시에서 추방할 수 있다고 명시하였다.

칼빈은 성도의 훈련과 권징을 통하여 그리스도의 명예가 손상되는 것을 막고, 죄인에게는 회개를, 공동체의 순수성을 유지할 수 있다고 보았다.²⁶⁾ 마치 신경체계에 해당하는 성도의 훈련과 권징은 구원의 언약 안에 들어간 성도들이지만 여전히 죄성을 이기지 못하고 수시로 죄를 짓는 것을 책망하고, 무지하여 마땅히 배울 바를 배우지 못하는 어리석은 성도들을 가르치며 훈련하고, 고집스러워 자신의 잘못을 인정하지 않고 회개하지 못하는 이들에게 일시적으로 수치를 경험하게 함으로 회개를 이끌어내는 기능을 하는 것이다. 그러므로 성도의 훈련과 권징은 성화의 여정을 걸어 나가는 모든 성도들이 사는 동안 구원의 능력과 축복을 경험하고 온전히 이루게 하는 역할을 하게 되는 것이다.

23) 컨시스토리를 통한 해벌이 제네바에서 정착되기까지 시간이 걸렸다. 프랑스제이민자목사가 주가 된 컨시스토리를 견제한 시의회는 1553년에도 스스로 해벌을 시도하여 컨시스토리와 갈등을 일으켰다. 1555년 1월 칼빈은 시의회를 찾아가 이 점을 분명히 함으로써 컨시스토리를 통한 출교와 해벌이 확실하게 인정되었다.

24) Robert M. Kingdon, “Social Control and Political Control in Calvin's Geneva”, *Archiv für reformationsgeschichte* (special volume, 1993):521-532.

25) 1555년에서 1556년간 해벌 신청은 출교된 사람의 16.6퍼센트였고 그중 해벌된 사람은 10.7퍼센트였다.

26) OS 1, 372.

2. 21세기 한국장로교회와 성도의 훈련과 치리

1) 한국장로교회 권징과 치리에 관한 연구

1879년 백홍준과 이응찬이 만주에서 맥킨타이어 선교사에게 세례를 받고, 1883년에는 이수정이 일본에서 녹스선교사에게 세례를 받고 같은 해에 서상륜에 의해 황해도 장연군 송천에 최초의 신앙공동체 소래교회가 시작되었다. 1887년에 언더우드와 아펜젤리에 의해 새문안교회와 정동감리교회가 각각 세워졌으니 19세기 말 정치경제적으로 어둡기만 했던 조선에 한 줄기 소망의 빛으로 시작된 한국교회가 치리가 가능한 조직교회의 모습을 갖추게 되는 것은 1907년이라 하겠다. 부흥운동의 중요한 획을 긋는 1907년, 6월 20일에 평양장로회신학교는 첫 번째 졸업생 7명을 배출하였고, 그 해 9월 17일에는 평양 장대현교회에서 선교사 38명과 한국인 회원 40명이 참석하여 대한로회(독로회)를 조직하였다. 이 대회에서 신학교를 갓 졸업한 7명에게 목사안수를 받았고 그 중 이기풍목사는 제주도선교사로 파송되었다. 부흥운동과 백만구령운동에 힘입어 빠른 속도로 성장하게 된 한국교회는 1911년 대회에서 7개 대회를 7개 노회로 개편하여 1912년 9월 예수교장로회 조선총회가 조직될 당시 7노회(경기, 충청, 전라, 함경, 평남, 평북, 황해)에 목사 96인(한국인 52명, 선교사 44명)에 장로 125명이 되었다.

치리회의 발족과 함께 시작되었을 것으로 추정되는 권징/치리의 역사는 한국교회사자들에게 별 주목을 받지 못하고 있다. 지금까지 권징/치리에 대한 연구는 극히 소수이고 그 중 권징/치리의 사례들을 분석하여 발표된 논문으로는 권평, “初期 韓國教會의 治理에 관한 연구”와 “初期 韓國教會의 治理에 관한 一 研究: 김포읍교회 당회록을 중심으로 = A Study on Government of the Early Korean Church - a case study of

27) 두 논문은 김포읍교회의 당회록을 중심으로 한국교회 초기 치리 사례들을 분석한 거의 동일한 논문이다.

Kimpo-Op Church's minutes book”²⁷⁾이 유일한 것으로 파악된다. 김포읍교회는 언더우드선교사에 의해 설립된 교회 중 하나로 1984년에 설립되었다.²⁸⁾ 이 교회의 초대 당회장이었던 언더우드 선교사였는데 그의 주재 하에 열린 당회가 기록을 남긴 것은 1913년부터이다. 당시 김포읍교회는 경춘노회 소속으로 경기도 지역의 대표적 교회였다. 권평의 연구는 1913년부터 1929년까지의 당회록에 나타난 권징과 입교, 이명 등에 대한 사례 연구인데 이 시기 당회록의 40% 이상이 권징과 관련된 내용이라고 한다.²⁹⁾ 이 논문은 초기 한국장로교회에서 치리의 전통은 엄격하게 자리잡았다고 주장한다. 새문안교회 초대장로 두 사람이 치리를 받았는데 한 사람은 교직을 정지당하고 다른 한 사람은 출교를 당하였다. 무엇보다 중요한 것은 교인들이 본인의 결정에 의해 교회를 옮겨 다니는 것을 막기 위하여 교회 간 교인의 이명(移名)을 문서로 분명하게 하였다는 것이다. 이 제도는 치리를 받은 교인이 다른 교회로 옮겨가는 일은 막을 수 있었다. 이러한 모습은 김포읍교회에도 동일하게 적용이 된다. 김포읍교회에서 연구 기간동안 책벌을 받은 사람들의 이유는 “음주(飲酒)와 이혼, 첩을 들이거나 아내를 버린 일, 주일을 지키지 않은 일, 천주교를 믿은 일, 불신자와 결혼하거나 결혼시킨 일, 병에 걸려 소경을 청하여 독경(讀經)한 일, 우상 숭배, 제사”³⁰⁾등이다. 그런가 하면 출교 제명한 경우도 상당 수 있는데 예를 들어 1924년에는 5개월 동안 31명이 출교되었다는 것이다.³¹⁾ 책벌과 함께 해벌된 경우도 기록되었는데 해벌은 “회개한 거동이 현저한고로”, 또는 “회개한 표가 있음으로” 혹은 “회개하고 예배당에 잘 다니는고로”, 또는 “회개한 증거가 있음으로” 이루어졌다고 한다. 해벌의 근거는 제네바 کن시 스토리가 사용했던 표현과 거의 동일하다. 이 연구에서 책벌/출교 대비 해벌의 비율이 연구되지 못한 것은 아쉽다. 칼빈은 권징의 목표는 해벌/회복

28) 1962년에 이 교회는 김포읍교회(통합)와 김포중앙교회(합동)로 분열되었다.

29) 권평, “初期 韓國教會의 治理에 관한 一 研究: 김포읍교회 당회록을 중심으로” 『신학논단』 43호 (2006), 589.

30) 권평, 앞의 글.

31) 권평, 595.

을 위해서 있는 것으로 보았다고 해도 틀리지 않기 때문이다.

2) 장로교회헌법과 권징과 치리

1907년에 조직된 대한로회는 『대한예수교장로회 정치형태』를 채택하여 교회의 조직과 정치의 근간을 마련하였다. 『대한예수교장로회 정치형태』는 5조항으로 구성되었는데 1) 교회, 2) 예배, 3) 직원, 4) 치리회(Church Courts), 5) 수정 조항들(Amendments)이 그 내용을 이룬다.³²⁾ 이 중에서 치리회에 대한 내용을 옮겨보면 다음과 같다.

제4조 교회 치리회. 제1항 치리회가 적어도 1년에 한 번 개최되는 당회들, 노회들, 그리고 총회들을 통해 교회는 교회 치리(government)를 행사한다. 제2항 당회는 교역자 또는 교역자들과 지(역)교회의 장로들로 구성되며, 해당교회의 돌봄과 치리는 당회에 속한다. 당회는 사람들에게 교리문답을 실시하여 공동체어로 허락하며, 사직서를 허락하고 받으며, 치리를 시행하고, 그리고 목사가 없는 교회일 때, 노회의 권고 하에 말씀의 설교와 성례전 집례를 준비하며, 장로와 집사 선거를 위한 절차를 마련한다. 당회는 노회의 총대(delegates)로서 장로를 선출한다. 제3항 A. 노회는 정해진 행정구역 내에 있는 각 당회로부터 온 모든 교역자들과 한 명의 장로로 구성된다. ... 제4항 총회. 총회가 조직될 때, 총회는 노회들에 의해서 선출된 총대들(representatives)로 구성된다. 각 노회는 매 다섯 교회들이나 그들의 경계선들 안으로부터 오는 한 구회를 위해 한 명의 사역자와 한 명의 장로에게 대표자 자격을 준다.³³⁾

위의 내용은 총회가 구성되지 않은 상태에서 이미 총회를 포함하고 있어

32) Charles Allen Clark, *The Korean Church and the Nevius Methods* (Chicago/London/Edinburgh: Fleming H. Revell Company, MCMXXX = 1930), 248-52.

33) Charles Allen Clark, *The Korean Church and the Nevius Methods*, 249-50. 최윤배, “직제의 관점에서 본 한국교회의 위기와 신학적·실천적 대안모색: 한국장로교회를 중심으로” 『한국개혁신학』 제34권(2014), 23에서 재인용.

비교적 빠른 속도로 성장하고 있던 한국교회의 발전을 기대하며 만들어진 것이라고 볼 수 있다. 조선예수장로회 총회는 1912년 9월 1일에 평양 여자성경학원에서 조직되었고 초대총회장에는 언더우드 선교사가, 부회장에는 길선주목사가 선출되었다. 이후 1915년 4차 총회부터 시작된 정치형태 개정 작업이 1921년에 결실을 맺어 『조선장로회 헌법』이 채택되기에 이르렀다. 이 헌법은 1) 1907년 신경, 2) 『웨스트민스터 소요리문답』, 3) 정치(Government), 4) 권징(Book of Discipline), 5) 예배(Directory of Worship)로 나뉘었다. 그 내용은 미국 북장로교회에서 치리률, 남장로교회에서 예배 지침서를 참고하여 한국적 상황에 맞춘 것으로 전해진다.³⁴⁾

이후 몇 차례 헌법의 부분적 수정이 있었고 해방이후 장로교회의 분열과 함께 각 교단별로 필요에 따라 헌법개정이 각각 진행되었다. 여기서 세 교단의 예를 살펴보면, 대한예수교장로회 통합측은 2003년 제88회 총회에서 헌법정치의 일부와 권징의 전면개정이 필요하다고 인정되어 헌법개정위원회가 선임되었고 3년간의 연구 이후 여러 차례의 공청회를 거쳐 2006년에 열린 제91회 총회에서 통과되어 2007년 이후로 시행되었다. 한편 합대한예수교장로회 합동측은 1960년 12월 13일에 승동교회에서 모인 제45회 총회에서 헌법과 총회 규칙을 수정하기로 하고 1962년에 수정안을 통과하였다. 이후 1968년에 일부수정을 거쳐 1990년에 재수정하기 시작하여 1992년 9월 22일에 회집된 제77회 총회에서 가결하고 공포하여 지금까지 사용하고 있다. 한편 한국기독교장로회(기장)은 1953년 대한예수교장로회에서 분립하고 1954년 이후 대한기독교장로회로, 1961년 이후 한국기독교장로회로 개칭하여 신앙고백서와 헌법을 부분적으로 수정해 현재 사용하는 헌법은 2014년 개정판으로 확인된다.³⁵⁾

각 교단의 헌법과 규칙서에서 권징은 통합에서는 “권징편”에, 합동은 “권징조례”, 기장 역시 “권징조례”에서 다루고 있다. 각 교단의 권징에 관한

34) Charles Allen Clark, *The Korean Church and the Nevius Methods*, 252.

35) “총회연혁” <http://www.prok.org/> 2014년 10월 15일 접속.

조례는 비슷하면서도 구체적인 내용에서 차이를 보이고 있다. 이제 세 교단의 권징에 대한 이해를 살펴보며 칼빈의 신학과 목회실천에 나타난 권징과 비교해 보고자 한다.

우선 세 교단의 권징의 의의를 보면 세 교단은 예수 그리스도께서 교회에 주신 권한이라는 것을 말하고, 합동을 제외하고는 구체적으로 위법행위를 처리회를 통하여 처리하는 것이라고 명시했다. 권징의 목적에서는 통합의 경우가 칼빈이 제시한 목적과 일치하였다. 칼빈이 말한 것과 가장 유사하게 “하나님의 영광과 권위를 위하여 범죄를 미연에 방지하고 교회와 신성과 질서를 유지하고 범죄자의 회개를 촉구하여 올바른 신앙생활을 하게 함”³⁶⁾이라고 명시했다. 합동의 경우 거의 비슷하지만 조금 다르게 표현되어 있는데, “그리스도의 권병(權柄)과 존영을 견고하게 하고 악행을 제거하고 교회를 정결하게 하며 덕을 세우고 범죄한 자의 신령적 유익을 도모하는 것”³⁷⁾이라 하여 하나님의 영광을 “그리스도의 권병과 존영”으로, 범죄자의 회개의 경우 “신령적 유익”이라고 포괄적인 표현으로 바꾸었다. 기장의 경우 “범죄를 방지하며 교회의 신성과 질서를 유지하고 범죄자의 회개를 촉진하며 바른 신앙생활을 하게 하는데 있다”고 하며 두 가지로 설명하고 있다.

어떤 범죄가 권징의 대상이 되는가에 대해서는 세 교단의 헌법에서 합동과 기장은 크게 세 가지, 즉 성경에 위반되는 신앙과 행위, 교회가 정한 규칙이나 관례를 위반하는 것, 다른 사람으로 범죄하게 한 경우로 정하고 있다.³⁸⁾ 반면 통합은 11가지로 비교적 상세하게 범죄의 내용을 서술하고 있는데 이를 옮겨보면 다음과 같다.

36) <http://www.pck.or.kr/PckInfo/law01.asp?Depth=4&volume=제3편> (2014년 10월 20일 접속). Cf. *Institutes*, 4, 12.

37) http://www.gapck.org/sub_06/sub07_01.asp 2014년 10월 20일 접속..

38) 기장의 경우 제3조 “범죄”에서 세 가지 경우를 함께 다루는 반면, 합동헌법에서는 “제3조 범죄와 제4조 재판안건을 함께 읽을 때 세 가지 경우를 찾아낼 수 있다.

1. 성경상의 계명에 대한 중대한 위반행위.
2. 총회헌법 또는 제규정(이하 헌법 또는 규정이라 한다)에 정해진 중대한 의무위반행위
3. 예배를 방해한 행위
4. 이단적 행위와 이에 적극적으로 동조한 행위
5. 허위사실을 유포하여 교인 또는 직원의 명예를 훼손시킨 행위
6. 직권을 남용하거나 직무를 유기한 행위
7. 파렴치한 행위로 국가 재판에 의해 금고 이상의 형이 확정된 범죄행위(양심범의 경우는 제외됨)
8. 재판국의 판결에 순응하지 아니하는 행위
9. 타인에게 범죄케 한 행위
10. 치리회 석상, 교회의 제직회 또는 공동의회석상에서 폭언, 협박, 폭행, 상해, 재물손괴 행위
11. 사건 담당직원(재판국원, 기소위원)이 사건과 관련하여 금품을 수수한 행위³⁹⁾

이상의 죄목들은 어느 교회에서나 일어날 수 있는 죄목이라 할 수 있다. 16세기 컨시스토리에서 다루진 죄들이 크고 작은 범죄나 수치스러운 행위들, 그리고 고집스러움이라면 그것들은 공적이고 공동체에게 거침돌이 되는 경우여야 했다. 칼빈이 기독교 강요에서 이에 대해 다룰 때 죄가 공적으로 드러나고 교회에 끼친 혹은 끼칠 악영향을 고려해야 한다고 설파한 것⁴⁰⁾과 연결되어 있다. 공적으로 문제를 일으키지 않고 공적으로 피해를 주지 않은 사적인 죄에 대해서는 마태복음 18:15-17에 따라 권징을 시행하되, 교회의 질서에 순종하지 않는 고집스러운 경우는 죄의 경중에 따라 구두권면하거나 출교를 적용시켰다.

39) <http://www.pck.or.kr/PckInfo/law01.asp?Depth=4&volume=제3권> 2014년 10월 20일 접속.

40) *Institutes*, 4.12.6.

권징의 종류에 대해서는 합동측의 조례가 제5장 당회재판에 관한 특별 규례의 제 35조에서 제목 없이 당회가 정하는 책벌의 종류로 “권계(勸戒), 견책(讜責), 정직, 면직, 수찬 정지, 제명, 출교”라고 정하고 있다. 반면 기장이나 통합은 조례 전반부에서 권징의 종류를 명시하고 있는데 기장은 신도와 직원을 구분하여 정하고 책벌의 기한은 정하지 않는다고 한다.⁴¹⁾ 한편 통합은 책벌의 여러 종류를 정의하고 기간을 제시한다. 이어서 각 대상(교인, 직원, 치리회)에게 적용할 수 있는 책벌의 종류를 명시하고 있어⁴²⁾ 상대적으로 더 명확해 보인다.

세 교단의 권징조례에서 거의 동일하게 나타나는 것은 치리회에 관해서는 당회, 노회, 총회 재판국으로 나뉘어져 각각 독립적으로 그러나 단계적으로 치리가 일어날 수 있다는 것과,⁴³⁾ 노회나 총회재판국의 구성원이 홀수이고 과반수는 목사로 구성된다는 점, 권징조례의 상당 부분이 실제로 재판이 어떻게 구성되며 진행되고 결과가 실행되어야 할 것인지에 대해 설명하는데 할애하고 있다는 점이다. 이것들 중 재판국의 구성원을 정함에

41) 권징조례 제8조 2항의 책벌의 종류에서 “1) 직원에 대하여 (1) 시무 정지 (2) 시무 해임 (3) 정직 (4) 면직 2) 신도에 대하여(1) 권계 (2) 견책 (3) 수찬 정지 (4) 출교”를 명시하였다.

http://www.prok.org/config/download.php?DIR=board_upload&FILE=2014_rule.pdf(2014년 10월 20일 접속)

42) 제5조 책벌의 종류와 내용을 옮기면 다음과 같다.

“1. 책벌은 다음과 같다.

① 견책 : 죄과를 꾸짖고 회개하게 한다. ② 근신 : 2개월 이상 6개월 이내의 기간 죄과에 대한 반성문을 1회 이상 소속 치리회장에게 제출하게 하고, 행동을 삼가게 한다. ③ 수찬정지 : 6개월 이상 1년 이내의 기간 수찬을 정지한다. ④ 시무정지 : 3개월 이상 1년 이내의 기간 치리권(행정권과 권징권)을 정지한다. ⑤ 시무해임 : 3개월 이상 1년 이내의 기간 설교권을 포함하여 교회의 모든 시무를 정지한다. ⑥ 정직 : 6개월 이상 2년 이내의 기간 직원의 신분은 보유하나 그 신분이 일시 정지되며 그 기간 모든 직무를 정지하며 동시에 수찬도 정지된다. ⑦ 면직 : 직원의 신분을 박탈한다. ⑧ 출교 : 교인명부에서 제명하여 교회 출석을 금지시킨다.

2. 교인에게 과하는 벌 ① 견책 ② 근신 ③ 수찬정지 ④ 출교

3. 직원(항존 및 임시직원)에게 과하는 벌 ① 견책 ② 근신 ③ 수찬정지 ④ 시무정지 ⑤ 시무해임

⑥ 정직 ⑦ 면직 단, 직원에게는 출교를 병과(다른벌과 함께 혹은 출교만)할 수 있다.

4. 치리회에 과하는 벌 ① 상회 총대 파송 정지”

<http://www.pck.or.kr/PckInfo/law01.asp?Depth=4&volume=제3편> (2014년 10월 20일 접속)

43) 합동의 경우 유일하게 대회재판국이 있는데 실제로 교단 구성에서 대회가 드러나지 않고 권징조례에서도 그 구성이 설명되지 않아 이 대회가 미국장로교에서 말하는 노회와 총회 사이는 대회(Synod)를 가르치는지는 확인되지 않았다.

있어 목사의 권한을 장로보다 조금 높게 정한 것은 인상적이다.⁴⁴⁾ 제네바 시의회가 적극적으로 목회와 연관되고 시의회의원 중 장로가 되었던 제네바교회의 상황과는 달리, 설교와 다른 종류의 가르침뿐만 아니라 행정과 목회 전체의 기능이 통합된 전문직 목사의 개념이 팽배한 대부분의 현대교회에서 당연한 상황이라고도 할 수 있다. 다만 이러한 상황이 목사들의 기득권을 주장하기 위해서, 또는 평신도 장로들을 효과적으로 견제하기 위한 목사들의 세력규합으로 보인다면, 노회나 총회를 비판적으로 가리키는 ‘목사들의 조합(union)’이라는 비판을 면키 어려울 것이다.

마치는 말: 제네바교회는 한국장로교회의 본이 될 수 있는가?

16세기 제네바교회와 21세기 한국장로교회는 시기적으로 공간적으로 현저한 차이가 있기에 양자 간의 관계를 설정하는 것에는 지혜가 필요하다. 한국개신교 신뢰도의 하염없는 추락을 송구함과 애탄으로 직시하면서 지구책을 강구해야할 장로교회가 존 녹스가 칭송한 “그리스도의 완벽한 학교” 제네바교회에서 무엇을 배울 수 있겠는가? 칼빈식의 “성도를 성도답게 만들기 프로젝트”는 과연 오늘 한국장로교회에서 가능할까? 필자는 불행히도 이 점에 대해 솔직히 사뭇 부정적이었다고 인정한다. Church Discipline을 권징만으로 해석한다면 더 더욱 그렇다. 이명장부를 정리할 수 없는 오늘 개신교회, 경쟁적으로 교인모시기에 급급한 한국교회에서 권징의 효과를 어떻게 보겠는가? 일부에 그치겠지만 목회자들의 비리가 필요 이상으로 적나라하게 소개되고 있는 이 현실에서 누가누구를 권징할 수 있겠는가? 목사와 장로라는 직분이 하나님의 사역을 위한 진정한 동역, 협력 사역을 위해 존재하며 그렇게 하고 있다고 기꺼이 고백할 수 있는 장로교

44) 총회재판국의 경우 세 교단이 일제히 15인으로 구성원을 정하고 목사8명 장로 7인이라 하였다. 노회재판국의 경우 합동은 7인 이상으로 하고 목사가 과반수, 즉 4인 이상이라 정한다. 통합은 9인으로 이중 5명이 목사이다. 기장은 7인에서 15인까지 둘 수 있는데 과반수가 목사일 것을 주문한다. 합동의 경우는 유일하게 회의 성수까지 명시하여 총회재판국의 경우 성수는 11인이고 그중 6명이 목사가 된다.

회, 혹은 장로교정치형태를 택하고 있는 교회가 몇이나 있는가?

답하기 어려운 무거운 질문들로 이 논문의 결론을 대신하려고 하는 것은 아니다. 필자가 초반부에서 church discipline의 용어를 다시 쓴 것은 church discipline이 갖고 있는 ‘훈련’의 개념에 독자들의 관심을 환기시키고자 함에서다. 우리 교회는 목회자를 포함한 모든 성도들의 신앙훈련과 삶의 훈련에 더 관심을 가짐으로 권징의 효과를 낼 수 있다고 믿는다. 어떤 훈련이 그 훈련이 되어야 하는가? 다양한 죄에 대한 경고, 우리의 죄성에 대한 분명한 인식, 이 사회가 얼마나 죄를 부추기는지에 대한 구체적인 진단을 설교와 실제적인 목회 프로그램에서 반복적으로 또한 효과적으로 드러내 성도들이 성도가 될 수 있도록 도와야 할 것이다. 그것이 칼빈이 말한 바 성도들이 그리스도를 통한 구원의 능력과 축복을 누리도록 도와주는 외적 수단(external means)이 되는 교회의 사명이라고 믿기 때문이다.

조나단 에드워즈의 부흥과 선교에 대한 연구



이병수(고신대학교 교수, 선교학), 김수미(교신저자)

1. 들어가는 글

조나단 에드워즈(Jonathan Edwards 1703-1758)는 미국이 배출한 가장 위대한 설교자요, 신학자요, 부흥사요 선교사였다. 마틴 로이드 존스(Martyn Lloyd-Jones, 1899-1981) 목사는 조나단 에드워즈의 중요성과 관련해서 다음과 같은 주목할 만한 평가를 했다. “아마도 어리석은 일이겠지만, 나는 청교도를 알프스 산에, 루터와 칼빈을 히말라야 산에, 조나단 에드워즈를 에베레스트 산에 비유하고 싶은 유혹이 든다! 내게 에드워즈는 사도 바울과 같은 사람으로 항상 보였다.”¹⁾ 로이드 존스의 이러한 평가에 대해 개혁주의 신학 특히 어거스틴(Augustine 354-430), 루터(Martin Luther 1483-1546), 칼빈(John Calvin 1509-1564)의 영향을 받은 사람으로서는 로이드 존스의 평가가 놀랍기도 할 수 있다고 본다. 하지만 에드워즈에 의해서 주도적으로 이루어진 영적 대각성 운동, 그의 수많은 저술, 그리고 인디안들을 위한 선교 사역의 헌신, 종말론과 선교의 중요성을 강조한 그의 삶은 어떤 위대한 신학자들 못지않을 정도로 높

1) 스테펜 J. 니콜라스, 채천석 역 『조나단 에드워즈의 생애와 사상』(서울: 기독교문서선교회, 2005). 7.

은 평가를 받을 만하다. 특히 그가 끼친 공헌 중 주목할 것은 그 당시 칼빈주의자들의 선교가 미미하던 시대에 에드워즈는 칼빈주의자이면서 인디안 선교에 중요한 공헌을 끼쳤고 무엇보다도 데이비드 브레이너드(David Brainerd 1718-1747)의 선교적 생애와 일기를 책으로 편집하여 윌리엄 케리(William Carey, 1761-1834)를 비롯한 수많은 위대한 선교사들에게 영향을 끼친 점이다. 본고에서는 에드워즈의 생애를 그가 경험한 대각성 운동, 인디안 선교사 사역, 그리고 그의 저술로 현대선교에 끼친 영향을 살펴볼 것이다. 이 연구는 에드워즈의 생애처럼 부흥과 선교가 얼마나 밀접하고도 균형 있게 이루어지 살펴보면서 영적, 양적 침체상태에 놓여 있는 한국교회에 참다운 부흥과 선교가 재연될 수 있기를 기대한다.

2. 에드워즈의 생애에 대한 소개

1) 출생 배경과 어린 시절

에드워즈는 요한 웨슬리(John Wesley)와 동갑내기였다. 1703년 10월 5일 코네티컷 주의 윈저에서 11남매의 외아들로 태어났다. 에드워즈의 고조부는 영국에서 목회를 하였으며 그가 죽은 후 그의 아내와 자녀들이 1640년 신앙의 자유를 찾아 개척자의 삶을 시작한 것이 에드워즈 가문이 뉴잉글랜드에 정착하는 계기가 되었다. 에드워즈의 조부 윌리엄은 갑부였지만 가정적인 많은 문제로 아내와 이혼하게 되었다. 불행했던 가정환경에도 불구하고 장남이었던 에드워즈의 아버지 디모테 에드워즈는 두뇌가 명석하여 하버드 대학을 우등으로 졸업하였으며 에드워즈가 태어난 회중교회의 목사로서 63년 동안을 시무할 정도로 성실한 성직자였다.²⁾

조나단 에드워즈의 신앙과 사상 그리고 그의 근면한 삶의 터전은 아버지 디모테와 어머니 에스더의 영향이었다. 그의 어머니는 신앙심이 매우 돈독

2) Perry Miller, *Jonathan Edwards*, (Cleveland: The World Publishing Co., 1964), 35.

한 여인으로서 그의 영적인 발전을 위하여 모든 노력을 아끼지 않았으며, 그의 아버지도 역시 신앙심이 돈독한 기독교인으로서 규율과 도덕과 미덕을 매우 중요시하였다. 어머니 에스더는 에드워즈에게도 깊은 영향을 끼쳤고 에드워즈를 훈련시켜 후계자로 삼았던 솔로몬 스토다드 목사의 딸로서 철저한 교육을 가정의 중요한 사명으로 알고 있었다. 아버지 디모데는 이스트 원저 회중교회에서 무려 61년간 목회했는데 그 긴 세월의 목회 중에는 물론 많은 우여곡절이 있었다. 아버지 옆에서 그것들을 지켜보며 자란 조나단은 자연스레 목회의 여러 측면들을 관찰할 기회를 가질 수 있었다. 그러한 경험들은 장래의 목회자를 위한 좋은 실천 신학 교육이었다. 디모데 목사는 평생 단 한 편의 설교밖에 출판하지 못했지만 그의 설교에는 청중을 사로잡는 힘이 있었다. 그것은 후일 에드워즈가 부목사로 동역했던 외조부 스토다드 목사의 설교와 함께 조나단의 설교에 깊은 영향을 주었을 것이다.³⁾ 에드워즈의 외할아버지 솔로몬 스토다드는 에드워즈의 영적인 성장에 큰 도움을 주었다. 이러한 가정의 영적·지적인 분위기는 조나단 에드워즈로 하여금 7~8세인 어린 시절부터 두 번의 각성의 계기를 통하여 신앙의 상태와 구원에 대하여 관심을 가지게 하였다. 그는 개인적으로 하루에 다섯 번씩이나 기도 시간을 가졌으며, 친구들과 함께 신앙에 관한 대화와 기도생활을 할 정도로 그의 영성에 큰 영향을 미쳤다.⁴⁾

에드워즈는 여섯 살 때부터 그의 아버지 디모데에 의하여 라틴어를 배우기 시작하여 13세에는 라틴어, 헬라어, 그리고 히브리어를 읽을 수 있었다. 에드워즈는 12세에 부흥성가를 작사하였고, 거미에 대한 논문을 쓰기도 하였다.

3) 양낙홍, 『조나단 에드워즈 생애와 사상』(서울: 부흥과 개혁사, 2003), 117.

4) 조나단 에드워즈, 『조나단 에드워즈처럼 살 수는 없을까?』, 백금산역 (서울: 부흥과 개혁사, 2003), 119-153.

2) 예일대학에서의 신학수업과 목회

13세가 되던 1716년 그는 새로운 설립된 예일대학에 입학하였고, 1717년에는 “인간의 마음에 대하여”(Notes on the Mind)라는 논문을 썼다. 이 논문은 존 로크(John Locke)의 사상을 크게 반영하고 있으며, 지금까지도 많은 학자에 의하여 연구될 정도의 수작이다. 그는 1720년 예일대학을 최우수로 졸업하였다. 에드워즈의 회심은 예일 대학원 시절인 1721년 5~6월경인 18세 때 디모데전서 1:17을 통해서다. 하나님을 만난 이후로부터 그는 영적인 일에 대한 새로운 이해와 감각을 가지게 되었을 뿐만 아니라 모든 만물 속에서 하나님의 지혜와 하나님의 사랑을 보았고, 위대하고 영광스러운 하나님을 목상하며 찬송하게 되었다. 회심을 체험한 에드워즈는 영적·지적 준비를 마치고 사역할 수 있었다.⁵⁾

에드워즈는 1721년(19세에 뉴욕에 있는 한 작은 장로교회를 맡아 8개월간 섬길 수 있었다. 같은 해 예일대학 교수들이 자유주의를 표방하므로 해고 되자, 에드워즈는 1723년 뉴욕의 장로교회를 사임하고, 정통신학을 재정립하기 위하여 예일대학으로 가서 강사가 되었다.

1727년 뉴헤이븐의 목사인 제임스 피어폰트(James Pierpont)의 딸인 사라(Sarah Pierpont)와 결혼하였고, 그의 외조부인 솔로몬 스토타드가 목회하던 노스앰튼 회중교회의 부목사로 부임하였다. 에드워즈의 잠재적인 능력을 보고 자신의 부목으로 불러왔던 외할아버지 인 솔로몬 스토타드

5) 에드워즈는 18세쯤 놀라운 회심을 체험한 이후 얼마 지나지 않아서 대략 1여년에 걸쳐, 평생 살아갈 자신의 자세와 태도를 '70개의 결심문'으로 만들었다. 특히 그의 결심문이 기록된 배경과 자신이 결심문에 따라 어떻게 살았는지를 보여주고 있는 일기는 1723~24까지의 것들이 주로 남아있다. 백금산 목사는 이 내용을 5가지로 분류하여 정리하였다. (1) 종말의식을 바탕으로 한 철저한 시간 관리로 시간의 중요성인식, 종말론적 사고방식의 생활, 시간 관리의 우선순위결정, 효율적 시간관리 방법 모색, 정기적인 평가시행 (2) 자기 자신 및 세상과의 영적 싸움으로 자기 부인과 죄 죽임의 영적 싸움, 본능적인 욕구의 최소화 지속적인 회개의 삶, 세상의 부와 편안한 삶에 대한 거부, 고난과 시련에 대한 태도 (3) 지성과 감정과 의지의 절인적 조화와 균형 (4) 철저하고 지속적인 경건의 습관으로 성경 묵상과 적용, 신학교 교리 묵상과 탐구, 균형 잡힌 독서, 기도와 찬양, 성도의 교제 및 전도 (5) 통전적이고 관계적인 기록으로 대화와 언어생활, 여러 감정(친절, 복수, 분노)에 대한 통제, 부모와 타인과 자연과의 관계로 분류하고 있다.

는 약 4년간 애정과 경험으로 에드워즈를 훈련시킨 후 세상을 떠났다. 얼마 후에 외할아버지의 계승자가 된 그는 자신의 이상과 이론을 목회에 적용하면서 성공적인 목회를 하는데 열의를 보였다.

그의 목회의 초점은 상담이나 심방보다는 설교에 주안점을 두고 말씀으로 회중들을 먹이는 것에 있었다. 그는 하루에 두 번 이상씩 기도하는 시간을 가졌으며 학문연구와 설교준비를 위하여 하루에 13시간 서재에서 연구했다. 그의 생활은 규칙적이었으며 말을 타고 숲속을 다니면서 더 깊은 명상을 하곤 했다. 그러나 이러한 에드워즈의 성실한 목회의 이상은 허약한 체질 때문에 장애를 받게 되었고 병상을 지키는 시간을 많이 갖게 되었다. 그러나 그는 병상의 시간을 보내면서 좌절이나 포기할 했던 적은 없었다. 오히려 거기서 깊은 명상과 미래를 위한 설계를 하는 삶의 지혜를 보여주면서 저작 활동을 계속하였다. 지적으로 뛰어난 에드워즈는 그 시대의 철학, 과학서적을 두루 섭렵했다. 특히 뉴턴과 로크의 서적을 많이 읽고 연구했다.

1734년경 알미니안주의의 물결이 뉴잉글랜드에 번지게 되자 에드워즈는 이에 대하여 “오직 믿음으로 말미암은 칭의”(Justification by Faith Alone) 라는 일련의 설교를 행하였다. 이 설교에 의하여 노스앰튼을 중심으로 뉴잉글랜드에는 적어도 6-8개월 이상 큰 부흥운동이 있었다.

1741년 그는 “진노하시는 하나님의 장중에 있는 죄인”(Sinners in the Hands of An Angry God) 이라는 설교를 통하여 다시 한 번 뉴잉글랜드의 부흥을 일으켰다. 하지만 1750년 23년간 목회하던 에드워즈가 노스앰튼 교회에서 추방된 이유는 중도 언약제(The half Way Covenant)의 사람들을 성찬에서 제외시킨 것과 청소년 범죄에 강력히 대항한데 있다. 중도 언약제의 사람들을 성찬에 참여시킨 사람은 바로 그의 외조부 스토다드였다. 그러나 에드워즈는 이러한 관례를 그릇된 것으로 여겼다.

중도 언약제는 은혜를 체험하기 전에 인간 편에서 무엇인가를 해야 한다는 준비이론(Preparation theory)에서 나온 이론이다. 이는 알린

(Allein)의 “회심치 못하는 자들에게 주는 경고”에 영향을 입은 것으로 알린의 책은 은혜체험을 위한 준비 이론의 지침서가 되었다. 이러한 준비 이론은 구도자(Seeker)들이 뉴잉글랜드에 많이 생겨남으로 나온 대안이다. 구도자들은 성령께서 그들을 중생시켜 주시기만을 고대하였다. 스토다드는 이들을 성찬에 참여케 하므로 은혜를 체험토록 하려하였고, 이들의 신실성에 따라 그들의 자녀에게 세례를 베풀었다. 그러나 이는 그들을 회개케 하는 자리로 인도하는 것이 아니라 예식에 참여하기 위한 인위적인 준비를 하게 하는 것이었다. 즉, 자신들의 중생을 스스로 준비케 하게 하므로 마치 중생이 인간의 노력과 준비에 의존하는 개념을 낳게 되었다. 즉, 성찬에 참여하므로 은혜체험에 참여할 수 있다는 것이다. 이는 성경의 교훈과는 상충하는 가르침으로써 인간의 행위가 중생의 원인이 되는 것이다.

이러한 ‘준비 이론’은 결국 영국과 스코틀랜드, 뉴잉글랜드의 신학을 죽이는 결과를 제공하였다. 에드워즈는 노스앰튼에서 추방된 뒤 글 쓰는 일에 전념하였다. 그 가운데 대표적인 것이 “자유의지론”(On the Will)이다. 이 책에서 그는 칼빈주의적인 입장에 서서 의지의 자유를 옹호하였는데, 그의 이러한 사상은 후에 영국의 홀(Robert Hall)과 찰머(Thomas Chalmers)에 영향을 주었고 정통 신앙의 핵심교리가 되었다.

칼빈의 교리 즉 하나님의 절대주권, 예정설에 대해 일찍 확신한 에드워즈는 이성의 시대의 새로운 발견을 최대한 활용하여 자기의 신학적 기반을 견고하게 형성해 나갔다. 이러한 신학적 기반으로 인해 에드워즈는 자신의 신앙생활에서 얻는 종교적 체험이 전혀 없는 교인은 정상적인 교인이 될 수 없다는 선언을 하면서, 그의 전임자가 인정하였던 ‘회심하지 않은 자들의 회원자격’에 대하여 반대하고 ‘중도 언약(Half-way Covenant)⁶⁾을 인정하지 않았다. 에드워즈는 회중들을 고요한 정신과 바른 지식 가운데로 이끌려고 애썼으나 그 모든 수고가 헛되었다. 교인들은 대부분 에드워즈의 견해에 반대했다. 그들은 이미 그의 외조부가 확립해 둔 느슨한 교회 회원

6) 중도언약에 대하여는 조진모 「솔로몬 스토다드의 복음적 열정과 오류」, 『신학정론』 제42호(수원합동신학대학원대학교, 2006), 438-444. 참조.

권의 조건 및 성찬 참여 자격을 엄격한 에드워즈의 그것으로 대치하기를 원치 않았다. 이러한 견해 차이는 오랫동안의 격렬한 갈등을 낳았고 결국은 이웃의 교회들이 회의를 소집하고서 노스앰튼 회중의 요청에 동의하고 에드워즈를 목사직에서 사직시키기로 결정했다. 그는 1750년 신임투표 결과 230대 23의 압도적인 표결로 교회를 사임하게 된다.⁷⁾ 이외의 문제는 사례문제, 인간관계 문제로 교회와 관계가 악화되기 시작했다. 교회 안에서나 친척의 권징문제가 대두되었을 때 원만하게 대처하지 못해 친척이나 교인들에게 원성을 받은 것을 보면 인간관계를 무난히 맺어가는 성격은 아니었던 것 같다. 아이러니하게도 이 일에 교회의 대표자 가운데 선두에 선 사람은 자살한 그의 이모부 조셉 홀리(Joseph Hawley)의 아들인 홀리였다. 그도 이후에 에드워즈에 대한 자신의 죄를 공개적으로 회개하고 자살하고 만다. 23년간 노스앰튼에서 자기 생을 바쳐 그 곳을 정통과 갱신된 영성의 센터로 만들었던 에드워즈는 46세의 나이에 아내와 일곱 자녀를 데리고 떠도는 신세가 되었다. 그 후 에드워즈는 그 당시 변방인 스톡브리지(Stockbridge)에 가서 인디안 선교에 전념하였다. 7년간 인디안 선교를 하는 동안 그는 인디안 학대를 목격한 뒤 인디안 착취에 대하여 항의하였다. 스톡브리지로 보내심을 받은 것은 하나님의 섭리였다. 이곳에 머무는 동안 에드워즈는 가장 위대한 걸작들에 속하는 몇 권의 책을 썼기 때문이다.

그 곳에서 7년간 사역하다가 1757년 12월 장로교도들이 뉴저지에 세운 프린스턴 대학(Princeton University)의 전신인 뉴저지 대학(College of New Jersey) 학장에 취임하였고, 그 대학의 큰 만족과 기쁨이 되었던 에드워즈는 1758년 자신의 몸을 천연두 백신 접종의 임상 실험 대상으로 제공한 부작용으로 인하여 그 해 2월 하나님의 품에 안겼다.⁸⁾

7) 정부흥, 『조나단 에드워즈의 생애』(서울: 기독교문서선교회, 1996), 119.

8) 오테코, 『장로교회사』(수원: 합동신학대학원 출판부, 2006), 258.

3. 조나단 에드워즈의 인디안 선교와 부흥운동의 영향⁹⁾

조나단 에드워즈(Jonathan Edwards)야말로 미국 교회역사에 있어서 가장 확고한 영향력을 발휘하는 인물임을 부인할 수 없다. 특히 종말론과 선교분야에 있어서도 그의 공헌과 영향은 매우 지대하다. 그동안 역사신학자들에 의한 에드워즈 연구는 주로 대각성운동(Great Awakening)과 연관되어 진행되어 왔으며, 그의 신학을 비롯한 사상사적인 면에 치우친 면이 다분했다. 그러나 이와 함께 강조되어야 할 주제 중의 하나가 “선교사로서의 에드워즈”일 것이다.¹⁰⁾ 비록 적은 수의 학자들을 통해서 주장되고 있지만, 윌리엄 케리(William Carey)를 “현대선교의 아버지”라고 부른다면, 에드워즈는 “현대선교의 할아버지”라고 불려야 할 당위성이 존재한다.¹¹⁾ 왜냐하면, 그의 생애와 사역은 선교역사의 과도기 속에서 펼쳐졌으며, 신대륙(New England)에 이주한 청교도들이 하나님께서 그의 나라를 세상 끝까지 확장하시기를 원한다는 새로운 선교적 패러다임을 소유할 수 있는 안목을 제공했기 때문이다. 그리고 에드워즈는 선교의 총체적 측면을 다양한 각도에서 볼 수 있는 지적이며 영적인 활력을 불어넣었다.¹²⁾

특히 에드워즈는 1730년대와 40년대의 대각성 운동을 주도하면서 인

9) 이 부분의 내용은 개혁신학 17집의 “조나단 에드워즈의 인디안 선교”에 관한 박응규 교수의 글을 편집 요약한 것임.

10) Ronald E. Davies, “Prepare Ye the Way of the Lord: The Missiological Thought and Practice of Jonathan Edwards (1703–1758)” (Ph. D. diss., Fuller Theological Seminary, 1988).

11) Ibid.

12) Stuart Piggin, “The Expanding Knowledge of God: Jonathan Edwards’s Influence on Missionary Thinking and Promotion,” in *Jonathan Edwards At Home and Abroad: Historical Memories, Cultural Movements, Global Horizons*, eds. David W. Kling, Douglas A. Sweeney (Columbia: University of South Carolina Press, 2003), 266–267. 이 논문에서 피긴은 에드워즈가 선교에 중요한 세 가지 요소들: “시간(time), 장소(place), 지적이며 영적인 능력(intellectual and spiritual power),” 다른 말로 표현한다면, 선교에 있어서 “역사,” “지역,” 그리고 “선교정신”이라는 요인들을 제공함으로써 현대선교운동 형성에 지대한 공헌을 했다고 주장한다. 그런 면에서 선교를 중시하는 복음주의의 발전에 끼친 에드워즈의 영향력은 매우 지대하다. See D. G. Hart, Sean Michael Lucas, Stephen J. Nichols, eds., *The Legacy of Jonathan Edwards: American Religion and the Evangelical Tradition* (Grand Rapids: Baker, 2003).

디안(Indians 혹은 Native Americans) 선교야말로 부흥역사의 중요한 부분이며, 선교는 인류 역사에서 매우 주요한 위치를 차지하고 있음을 인식하고 있었다. 그에게 있어서 모든 선교적 활동은 하나님의 구속역사라는 범주 속에서 일어나며, 그의 시대 속에 점진적으로 확장되고 있다고 확신했다.

조나단 에드워즈가 처음으로 인디안 선교에 관련된 것은 1734년이였다. 그의 인디안 선교에 대한 관심은 메사추세츠의 서부지역에 거주하고 있었던 인디안들(Housatonic Indians)에 관한 문제로 존 스토다드(John Stoddard)의 노스앰튼 집에서의 모임에 참석하면서 비롯되었으며, 그 결과 “스톡브리지 선교(The Stockbridge Mission)”가 시작되었다.¹³⁾ 그리고 에드워즈의 신학교육을 받고 예일 대학교에서 강사를 지낸 존 서전트(John Sergeant)가 최초의 선교사로 스톡브리지의 모히칸 족들에게 선교사로 파송되었으나 선교적 열매는 미미하였다. 그럼에도 불구하고 엘리엇를 비롯한 적지 않은 청교도 사회의 인디안 선교에 대한 노력을 간과해서는 안 될 것이다. 특히 개혁신앙에 근거한 선교적 의미가 그들의 선교사역을 통해 이어지고 있기 때문이다.¹⁴⁾ 바로 이러한 인디안 선교사역이 1749년부터 1758년까지 조나단 에드워즈에게 계승되었다.

1) 조나단 에드워즈의 인디안 선교

에드워즈의 인디안 선교와 불가분의 관계에 있는 것은 인디안 정착촌 “스톡브리지 (Stockbridge)”이다. 메사추세츠에 살던 인디안들 중의 한 부족이었던 하우스토닉(Housatonic) 인디안들에 대한 선교사역은 존 서전트에 의해서 1734년부터 1749년 그가 세상을 떠날 때까지 계속되고 있었다. 이 시기에 인디안 선교를 위해 새로운 정착지를 만들게 되었고, 이곳에서 인디안 스스로 학교를 운영할 수 있도록 자선학교가 설립되고, 인디

13) Davies, “Prepare Ye the Way of the Lord,” 178.

14) Dae Sik Kim, “John Eliot,” 3.

인들의 전통주택인 가족으로 만든 원통형 가옥에서 영국 형 가옥을 보급하게 된다. 그리고 이 사역이 후에 조나단 에드워즈에게 인계되었다.

당시 스톡브리지에서의 인디안 선교는 한 때 활발했다가 힘을 거의 상실해가고 있던 모히칸(Mohican) 인디안들과 아직도 건재한 모혹(Mohawk) 인디안들의 자녀들을 데려다가 기숙학교(Boarding school) 형태로 영국식 교육을 시킨다는 명목으로 이루어지고 있었다. 그러나 계속되는 전쟁의 틈바구니 속에서 선교를 한다는 것은 여간 어려운 것이 아니었다. 영국과 프랑스의 식민지 쟁탈전이 계속되는 상황 속에서 인디안 부족들을 군사적이며 정치적인 목적으로 포섭해야 하는 현실은 선교를 더욱 꼬이게 하는 요인이었다.

에드워즈의 순수한 복음의 동기가 위협을 받은 것은 비단 당시의 정치 군사적인 상황만이 아니었다. 그것은 다름 아닌 솔로몬 스토타드를 이어 교계의 실력자로 부상한 그의 외삼촌 윌리엄 윌리엄스를 비롯한 윌리엄스가(家) 사람들과의 대립관계였다. 윌리엄스 가도 일찍이 인디안 선교에 복음적인 관심을 가졌던 것은 사실이나, 에드워즈의 선교관과 확연히 달랐던 것은 그들의 선교는 순수하게 복음만을 전하기보다 선교를 동시에 자신들의 이권을 추구하는 기회로도 간주하였다는 것이다. 그러기 위해서 스톡브리지의 선교명분을 누가 메사추세추정부로부터 인정받느냐가 관건이었기 때문에 에드워즈의 선교사역과 전면적인 충돌이 일어날 수밖에 없었다. 그리고 여러 해 동안 벌어진 전쟁은 또 다른 복합적인 요소로 작용해 인디안의 영혼을 구원하는 일로만 생각되었던 선교에 정치적 경제적 이권이 개입되는 예측하지 못한 양상이 되었다.

에드워즈가 스톡브리지로 이주했을 때에는 학교사업이 그런대로 진행되고 있었다. 이곳에 온 그는 학교운영이 주요한 사역이 아님을 밝혔고, 학교 이상의 목회를 하는 것을 원하였다. 왜냐하면 인디안들에 대한 에드워즈의 구령열정은 분명히 그 시대의 것을 앞서가고 있었기 때문이다. 인디안들을 목회하는 에드워즈의 사역을 통해 많은 인디안들이 불신의 늪에서

광명의 빛으로 인도되었고, 천국의 부분적인 모습들이 반영될 만큼 만족할 만한 것이었음을 스스로 밝히고 있다. 이러한 목회사역에 열중하면서도 에드워즈는 결코 학교를 통한 사역도 소홀하게 여기지 않았다.

에드워즈는 스톡브리지에 부임하기 전부터 인디안 선교에 대한 관심을 지니고 있었다. 그의 외조부 솔로몬 스톡다드는 목회와 신학의 유산만을 손자 에드워즈에게 남긴 것이 아니라, 선교적 유산도 함께 남겼다. 1751년 노스앰튼 목회를 마감하고 스톡브리지로 선교사역을 위해 부임한 것은 하나님의 섭리였다.¹⁵⁾ 그는 하나님께서 행하시는 인디안 선교야말로 마지막 시대를 예비하는 선구적이고 준비적 단계라고 확신하고 있었다.¹⁶⁾ 에드워즈는 노스앰튼에서 목회하면서 이미 인디안 선교학교를 후원하는 활동을 하였으며, 그가 인디안 선교를 본격적으로 시작하면서는 그들의 입장에서 효과적으로 이해할 수 있도록 다양한 표현방법들은 사용하지만 결코 설교나 전도의 내용에서는 축약하거나 생략하지 않고 본질적인 내용을 충실하게 선포하였다. 에드워즈가 인디안 선교를 약 7년간 행하면서 200개 이상의 새로운 설교를 선포했고 그 중에 약 20개 정도만 이전에 설교했던 내용이였다. 그만큼 새로운 선교대상자들에게 적합한 말씀을 새롭게 준비하여 그가 백인 성도들에게 강조했던 신학적 내용들을 거의 총망라하여 전했던 것이다. 이런 면에서 에드워즈를 “선교사 목사(missionary pastor)”라고 불러도 무방할 것이다.

에드워즈의 종말구조 속에서 각성과 부흥운동은 하나님의 구속역사를 완성하는 준비 단계로 간주되고 있다. 그런데 에드워즈는 부흥운동의 자연스러운 귀결은 선교운동이라고 확신하였다.

15) Chaney, *The Birth of Missions in America*, 58; 양낙홍, 『조나단 에드워즈의 생애와 사상』 (서울: 부흥과 개혁사, 2003), 671-673.

16) 선교사로서 조나단 에드워즈에 대해서는 다음의 논문을 참조하라. Ronald Edwin Davies, “Prepare Ye the Way of the Lord: The Missiological Thought and Practice of Jonathan Edwards (1703-1758)” (Ph. D. diss., Fuller Theological Seminary, 1988). Cf. David W. Kling and Douglas A. Sweeney, *Jonathan Edwards at Home and Abroad: Historical Memories, Cultural Movements, Global Horizons* (Charlotte: University of South Carolina Press, 2003).

브레이너드와 함께 에드워즈의 선교신학은 선교운동의 역사에 있어서 하나의 전환점을 마련하였다. 특히 영어권 기독교 세계에서 보다 개신교적 특성(the Protestant consciousness)이 확연해지는 선교의 길을 열어 놓았다.

에드워즈에게 선교는 구속역사를 움직이는 주된 동인이었다. 믿는 성도들을 불러 모아 그리스도께 연합시키며, 악에 대하여 선이 이기도록 격려하고, 택한 성도들의 아름다움을 완성하고, 그리고 삼위일체 하나님께 영광이 되는 선교의 목적이야말로 초기부터 에드워즈의 주요한 관심사였다.¹⁷⁾ 이러한 목적을 완수하도록 하나님께서는 선교어로 그의 백성들을 부르시며, 성령의 역사하심에 따라 일어나는 부흥운동이 선교운동을 촉진시키고 동력을 제공한다고 믿었다. 그리고 각성운동은 무엇보다도 선교의 긴박성을 제공하고 많은 이들을 그리스도께 인도하는 소망의 계기로 인식되었다. 즉 하나님의 자비와 은총이 특수하게 임한 시기이며, 그리스도께서 자비의 문을 활짝 열어 놓으셨기 때문에 그 안으로 들어가 하나님 나라의 백성이 되어야 함을 강조하였다. 그러므로 에드워즈는 “선교야말로 역사 속에서 하나님의 목적을 성취해 가시는 과정에서 주변적이거나 부수적인 것이 아니라, 중심적이며 우선적인 것”이라고 간주하였다.¹⁸⁾

선교사역의 결과는 구속사역의 진보로 나타나며, 선교사(missionary)는 하나님께서 그의 일을 성취하시기 위하여 선택한 도구라는 사실을 강조하였다.¹⁹⁾ 그리고 에드워즈에게 있어서 선교와 부흥은 결코 분리할 수 없는 하나님의 역사(役事)였다. 영적인 각성 혹은 부흥 운동은 성령께서 강력하게 임하셔서 죄인들로 하여금 죄를 자각하고, 부르심의 소명에 합당하게 임하게 하며, 그리고 죄인을 회심시키는 것들은 마지막 세대의 특징들임을 강조하였다.

17) *The Works of Jonathan Edwards* 9: 124-25.

18) Davies, “Prepare Ye the Way of the Lord,” 102.

19) Chaney, *The Birth of Missions in America*, 73.

2) 조나단 에드워즈와 데이비드 브레이너드의 선교열정과 영향

에드워즈에게 인디안 선교의 중요성을 보다 확고하게 일깨워준 인물은 데이비드 브레이너드(David Brainerd, 1718-1747)²⁰⁾였다.

그럼에도 불구하고, 에드워즈는 이 개인적인 슬픔을 영적인 교훈을 얻는 기회로 삼음으로 위로를 얻었다. 에드워즈는 브레이너드의 삶 속에서 진정한 신앙의 살아있는 실례를 발견하였는데, 분명한 회심의 경험과 거룩함으로의 확연한 성숙, 그리고 열광주의로부터의 자유로움은 지울 수 없는 감

20) 브레이너드는 하나님을 섬기려는 헌신으로 불뛴던 청년이었다. 그는 1739년 21세의 나이로 예일대학에 입학하였다. 곧 이어 대각성 운동이 일어났고 당시 예일 대학을 방문했던 헛필드, 테넨트, 데네포트 등의 설교를 통하여 그의 열정은 더욱 불같이 타오르고 있었다. 학생시절에 몸이 상할 정도로 열심히 공부하면서 뛰어난 성적을 올리고 학급의 지도자가 되지만, 1741년 졸업설교를 하기 위해 온 에드워즈는 총장 토마스 클랩의 기대와는 달리 뉴 라이트(New Light)를 두둔하는 설교를 하였고, 결과적으로 그 여파가 브레이너드에게까지 번지게 되었다. 브레이너드는 총장을 모욕했으며 금지된 뉴 라이트 모임에 참석했다는 구설수에 올라 학교로부터 퇴학을 당하게 된다. 예일대학 당국의 이러한 조치는 일부 목사들의 강한 비난에 직면하게 되었다. 당시 영향력 있는 예일 동문으로 에드워즈를 비롯한 뉴 라이트에 속한 조나단 딕킨슨(Jonathan Dickinson)과 아론 비어(Aaron Burr)가 브레이너드를 복학시키기 위해 노력하였지만, 올드 라이트(Old Light)의 클랩 총장은 결코 그러한 시도에 요동하지 않았다. 이러한 일로 인하여 브레이너드에 대한 관심이 급증하게 되었고, 1742년 학위는 받지 못했지만, 회중교회에서 설교할 수 있는 허가를 받았다. 브레이너드는 같은 해 딕킨슨과 비어의 주선으로 1743년 스코틀랜드 선교회로부터 인디안 선교사로 파송 받았다. 브레이너드는 델라웨어와 서스쿼하나 강변에서 인디안 선교를 위해 온갖 노력을 다했으나 그 결과는 고생에 비해 너무 미약하였다. 그러한 가운데 1745년 뉴저지 트랜튼 남쪽 지역에 거주하고 있던 인디안 부족들 가운데 놀라운 각성운동이 일어나며 성령의 역사가 강하게 나타났다. 그러나 이러한 부흥의 역사에도 불구하고 1746년 더 이상 선교사역을 감당할 수 없을 만큼 그의 몸은 약화되었다. 학생시절부터 홍역과 폐결핵으로 고생했던 그는 인디안 선교사역으로 인하여 육체적 고통이 더욱 가중되었고 수차례의 장거리 이동과 여행은 그의 생명을 더욱 단축시켰다. 그래서 1747년 더 이상 사역을 감당할 수 없었고, 죽음의 고비를 넘겨가며 고향 뉴잉글랜드로 돌아가던 중, 그 해 5월에 노스앰튼에 있는 조나단 에드워즈의 집에 당도하였다. 이러한 브레이너드를 만난 에드워즈는 그가 평소 추구하던 신앙의 열정을 소유한 참 성도의 모습을 발견하게 되었다. 브레이너드를 맞이한 에드워즈는 불과 몇 주 전에 그의 부인 사라가 여덟 번째 딸을 출산한 상태였고, 계속되는 프랑스-인디안과의 전쟁으로 인하여 그의 집은 군인들의 숙소로도 제공되고 있던 실정이었다. 또한 어려움을 당하거나 목회수업을 받기 위해 적지 않은 방문객이 에드워즈의 집을 드나들었다. 이러한 가운데도 사라는 찾아오는 손님들을 따뜻하게 맞이하고 헌신적으로 대하였다. 이러한 분주한 가운데 당시 17세의 제루샤(Jerusha)가 브레이너드를 정성껏 간호하였다. 제루샤는 어린 나이였지만 부모 못지않게 영성이 뛰어난 여인이었으며, 인디안 선교를 위해 자신의 몸을 남김없이 희생한 브레이너드의 신앙에 감화되어 극진히 그를 돌보았다. 정성어린 간호에도 불구하고 브레이너드는 1747년 가을 10월에, 서른이 채 되지 못한 젊은 나이로 세상을 떠나게 되었고, 4개월 후에는 제루샤의 죽음으로 이어지면서 에드워즈의 슬픔은 더해만 갔다.

격으로 이어졌다. 그 결과, 그가 준비하던 알미니안 신학을 비판하려는 논문, 『의지의 자유(*Freedom of the Will*)』를 보류하는 대신에, 브레이너드의 일기를 소재로 하여 『데이비드 브레이너드의 생애(*An Account of the Life of David Brainerd*)』를 편집 출판하는 일에 몰두하게 되었다.²¹⁾ 이 전기에 소개된 브레이너드의 삶은 에드워즈가 추구했던 신앙의 열정을 잘 반영한 인물로서 경건과 영성이 지성을 앞서는 고귀한 삶으로 묘사되고 있다. 브레이너드의 선교사역에 초점을 맞추기 보다는 그의 내면의 영적 삶을 드러내는 데에 심혈을 기울였다. 브레이너드의 하나님의 일에 대한 전적인 헌신이야말로 진정한 사역자의 귀감이 될 만한 모범이었으며, 임종 직전에 그가 고통 중에도 인디안 선교를 위하여 간절하게 기도한 것이야말로 에드워즈의 마음에 크나큰 감동과 도전을 주었다.²²⁾

브레이너드의 고귀한 성품과 육체적 연약함에도 불구하고 하나님께 대한 절대순종과 사명감은 에드워즈를 비롯한 당대의 많은 사람들에게 깊은 인상을 주었다. 그의 사망 이후 에드워즈는 그의 일기를 생전에 허가를 받아 1749년에 출판하였는데, 이 책은 선교를 준비하는 자들에게 일종의 안내책자가 되었고, 에드워즈의 저서 중에서, 그리고 미국의 독립 전에 출간된 책 중에서 지금까지 한 번도 폐간된 적이 없을 만큼 횡수를 거듭하여 출판되고 있다. 이 책을 통해서 하나님의 영광을 위해서 자신의 삶을 송두리째 헌신한 브레이너드의 아름다운 삶의 모습이 부각되었다. 『데이비드 브레이너드의 생애』는 선교의 동기를 부여하고 고귀한 내적 삶을 반영하는 선교사들의 필수적인 명저일 뿐만 아니라, 당시 선교사가 타문화와 민족과의 효과적인 전도와 선교사역에 임할 수 있도록 안내하는 극소수의 서적 중의 하나였다.²³⁾

21) 이 책은 한국어로 번역되어 출판되었다. 조나단 에드워즈, 『데이비드 브레이너드 생애와 일기』 윤기향 역 (서울: 크리스찬 다이제스트, 1984).

22) Davies, "Prepare Ye the Way of the Lord," 186-188.

23) Andrew F. Walls, "Missions and Historical Memory: Jonathan Edwards and David Brainerd," in *Jonathan Edwards At Home and Abroad: Historical Memories, Cultural Movements, Global Horizons*, eds. David W. Kling, Douglas A. Sweeney (Columbia: University of South Carolina Press, 2003), 255.

이 책은 윌리엄 캐리에게도 지대한 영향을 미쳤으며 청교도 선교뿐만 아니라 현대선교에 있어서 기초를 마련해 놓았다는 점에서도 매우 높이 평가 받을만하다.²⁴⁾ 그런 면에서 에드워즈가 직접적으로 현대선교를 낳은 것은 아니지만, 여러 선교학자들의 견해를 종합해 볼 때, 그는 선교사들 개개인의 소명과 헌신과 사역에서 뿐만 아니라 현대선교의 발전과정에 있어서도 초석과도 같은 존재라는 것이다.

브레이너드는 인디안 언어를 배우기 위해 아무도 없는 정글 속으로 32km를 빈번히 오가기도 했으며, 선교사역을 하는 중에 롱아일랜드의 가장 살기 좋은 이스트 햄프톤에서 목회해 달라는 청빙도 거절하였다. 에드워즈는 이러한 브레이너드를 통해 인디안 선교에 대한 열정을 얻게 되었고 실제적인 인디안 선교에 접하게 된다. 브레이너드의 짧은 선교사역을 통해 이루어진 인디안 선교의 열매를 통해서 에드워즈는 사탄의 권세 하에 놓였던 민족이 하나님께로 돌아오는 이 사건이야말로 하나님의 구속역사의 완성을 향한 징표가 아닐 수 없었다. 복음의 선포를 통해서 인디안들의 마음 속에 조성되는 “놀라운 성향”은 에드워즈가 『신앙의 열정(*Religious Affections*)』에서 강조하는 인간이해의 중심 사상이었다.

마치 아타나시우스의 『안토니의 생애』가 초기 수도원 운동을 촉진시켰듯이, 에드워즈가 집필한 『브레이너드의 생애』는 현대 선교운동을 활화시키는 역할을 하였다. 브레이너드의 모범적인 거룩한 삶과 선교의 헌신은 부흥을 사모하는 기도합주회 운동으로 연결되었다. 에드워즈는 브레이너드의 삶을 뉴 라이트를 대변하는 영성으로 소개함으로써 부흥운동이 지속되기를 소망하였으며, 이와 같은 영성운동은 19세기 이후 일어나는 선교를 강조하는 복음주의 운동의 초석을 놓기도 하였다.²⁵⁾ 또한 브레이너드의 예일대학 퇴학 사건은 프린스턴 대학의 설립동기와의 밀접한 관계가 있으며, 무엇보다도 중요한 것은 그의 삶과 전기가 후대 선교운동이 활발하게 전개

24) 김성태, 『세계선교전략사』(서울: 생명의 말씀사, 1998), 108.

25) David W. Kling, “The New Divinity and the Origins of the American Board of Commissioners for Foreign Missions,” *Church History* 72: 4 (December 2003): 791-819.

되는 촉매역할을 하였다.

당시의 개혁주의 교회들의 선교활동은 매우 미약한 상태에 놓여 있었다. 에드워즈는 평소 인디안 선교에 큰 관심을 두면서 본격적인 선교의 기회가 오기를 소망하고 있었는데, 그러한 선교의 열정이 브레이너드를 통해 표출된 것이다. 브레이너드의 전기를 통한 영향력과 더불어 심한 병중에도 그가 보스턴을 방문한 것을 계기로 1747년에 인디안 선교회가 설립되었는데, 이것은 당시 뉴잉글랜드에 설립된 최초의 선교기관이었다.²⁶⁾ 에드워즈도 후에 인디안 선교사가 되었으며, 브레이너드의 삶과 사역은 수많은 후대 선교사들과 선교단체들에게 선교에의 열정과 의미를 불어넣어 주었다. 뿐만 아니라, 브레이너드와 에드워즈의 선교관은 서구의 제국주의적 기독교(Christendom)의 한계를 극복할 수 있도록 영적 각성과 부흥의 결과가 가장 소외되었던 인디안들에게도 전해질 수 있는 안목과 계기를 제공하였다. 에드워즈는 브레이너드의 삶과 사역을 선구적인 선교사의 모범으로 제시함으로써 선교의 지평을 비 서구 세계로 확장시키는 데에도 기여하였다.²⁷⁾

4. 마치면서

고찰한 바와 같이 에드워즈의 부흥운동과 구속역사에 대한 관심, 선교를 위한 신학적 토대 조성, 그리고 브레이너드의 선교적 사표는 현대 선교운동의 발전에 있어서 필수불가결한 요인들이었다. 에드워즈의 신학은 철저히 개혁신앙에 근거하고 있으면서, 선교와 부흥을 지향하는 특성을 유지하고 있었다. “개혁으로 말미암는 부흥과 선교(revival and mission out of reform)”가 절실한 이때에 에드워즈에 대한 관심은 더욱 집중되어야 한다.

26) “The first local missionary society in America was organized in Boston in 1747 in support of the mission at Onohoquaga through the influence of David Brainerd.” R. Pierce Beaver, “The Churches and the Indians,” 285.

27) Walls, “Missions and Historical Memory: Jonathan Edwards and David Brainerd,” 262-263.

프란치스쿠스 고마루스 (Franciscus Gomarus)의 언약과 복음에 대한 이해



김지훈(신반포중앙교회, 협동목사)

17세기 네덜란드 종교개혁에서 빠뜨릴 수 없는 인물이 프란치스쿠스 고마루스이다. 그는 두 번의 유명한 논쟁에서 주역을 담당하였는데, 알미니우스와의 예정론 논쟁과 예정의 대상(타락전 예정론과 타락후 예정론)에 대한 논쟁이다. 고마루스는 알미니우스와의 예정론 논쟁에서 칼빈적 예정론을 변증하였고, 예정의 대상에 대한 논쟁에서는 선택론(Supralapsarismus)을 변증하였다. 이 두 번의 논쟁은 고마루스에 대한 신학을 예정론, 특별히 그의 선택론을 중심으로하여 이해하게 한 것으로 보인다. 이것은 역사에 있었던 논쟁으로 말미암은 필연적인 결과로 볼 수도 있지만, 다른 한편 그의 신학을 균형 있게 이해하는데 있어서는 도리어 방해가 된 면이 있다. 이 소논문은 그의 예정론보다는 그의 신학 자체에서 중요한 내용으로 다루어졌던 그의 언약과 복음에 대한 이해를 설명하는 것을 목적으로 한다.

고마루스에 대한 연구 자료를 시대 순으로 살펴보면 다음과 같다. 먼저 판 이터르존(G.P. van Itterzon)은 고마루스에 대한 최초의 박사 논문 *Franciscus Gomarus*를 썼다.¹⁾ 그는 여기에서 고마루스의 일생에 대한 자세한 서술과 그의 신학 전반을 다루었다. 이후에 고마루스에 대한 신학, 특별히 그의 예정론에 대한 평가들이 나왔는데, 대표적으로 리츨

1) G.P. van Itterzon, *Franciscus Gomarus*, Bouma's Boekhuis 1979.

(O. Ritschl), 바르트(K. Barth), 베르카우어르(G. C. Berkouwer) 등에 의해서 이루어졌다.²⁾ 최근에는 멀러(R. A. Muller) 교수를 필두로 한 몇몇 신학자들, 즉 헤르만 셀더하위스(H. J. Selderhuis), 판 아셀트(W. van Asselt), 안드레아스 벡(A. J. Beck) 등의 노력으로 16, 17세기 개혁파 정통주의에 대한 연구가 활기를 띠고 있다. 이와 함께 고마루스의 신학도 언급되고 있는데, 특별히 보스(Antonie Vos)는 고마루스의 신론과 예정론에 대한 중세 철학자 둔스 스코투스의 영향을 연구하였다.³⁾ 먼저 고마루스의 생애에 대해서 살펴 보고, 그의 신학적 주제 중에서 언약에 대한 내용을 다루어 보도록 하겠다.

프란치스쿠스 고마루스의 생애

고마루스는 1563년 1월 30일 브뤼게(Brügge)에서 태어났다. 그는 스트라스부르에서 인문주의자이면서 학교를 개혁하는데 역할을 했던 존 슈투름(J. Sturm, 1507-1589)에게서 수학하였으며, 1580년에는 노이슈타트로 옮겨 갔다. 거기에서는 그는 우르시누스(Z. Ursinus, 1534-1583), 잔키우스(G. Zanchius, 1516-1590), 토사누스(D. Tossanus, 1541-1602)에게서 신학을 공부하였으며,⁴⁾ 유명한 신학자인 유니우스(F. Junius, 1545-1602)와 교제를 나누었는데, 그는 유니우스에게서 히브리어를 배웠을 뿐만 아니라, 그의 처제와 결혼을 하였다.⁵⁾ 1582년 영국으로 넘어가서 공부를 하였는데, 옥스퍼드 대학에서 휘테커(W. Whitaker, 1547-1595) 밑에서 공부를 하였다. 주목할 만한 휘테

2) O. Ritschl, *Dogmengeschichte des Protestantismus B.3: Die reformierte Theologie des 16. Und des 17. Jahrhunderts in ihrer Entstehung und Entwicklung*, Göttingen 1926; K. Barth, *Kirchliche Dogmatik II/2*, Zürich 1959; G. C. Berkouwer, *De verkiezing Gods*, Kampen 1955.

3) A. Vos, *Scholasticism and Reformation*, Reformation and Scholasticism: An Ecumenical Enterprise, W. J. van Asselt and E. Dekker 편집, Baker Academic 2001.

4) G. P. van Itterzon, *Franciscus Gomarus*, 25.

5) J. van Belzen과 S. D. Post, Vroom, *virig en vreedzaam: Het leven van Franciscus Gomarus(1563-1641)*, Den Hertog B. V. 1996, 25.

커 역시 전택론자였다는 것이다. 영국에서 고마루스가 퍼킨스(W.Perkins, 1558-1602)와 교제를 가졌는지는 정확하지가 않다. 이외에도 고마루스는 라무스주의자인 템펠루스(G.Tempellus, 1555-1627) 밑에서 철학을 공부하였다. 당시 고마루스는 아리스토텔레스주의와 라무스주의를 종합해 보려고 노력하였다.⁶⁾ 1584년 석사 학위를 마쳤다. 1585년 하이델베르크 대학으로 와서 공부를 계속 하였다. 여기에서 고마루스는 당시 세 명의 개혁파 신학자들로부터 사사를 받았다. 그리네우스(J.J.Grynaeus, 1540-1617), 소니우스(G.Sohnius, 1531-1589), 그리고 그의 인척인 유니우스였다. 1586년 프랑크푸르트에 있는 네덜란드 이민자 교회에서 일하기 시작하였으나, 1594년 시의 명령으로 교회를 떠났다. 그러나 기쁜 일도 있었는데 동일한 해에 하이델베르크 대학에서 박사 학위를 취득하였다.

1594년 고마루스는 레이든 대학의 신학 교수로 부름을 받았고, 1594년 6월 8일 레이든 대학에서 취임사를 하였다. 그 때 했던 강연의 주제는 언약론(de foedere Dei)이었다. 1598년에 그는 코스테루스(F.Costerus)라는 예수회교도와 논쟁을 하였는데, 그 논쟁의 주제는 성경과 교회론이었다. 남부 홀란드 지역 대회는 1600년 8월 15일에 코스테루스와 논쟁을 한 고마루스에게 감사를 전달하였다.⁷⁾

1.1. 알미니우스와의 논쟁, 그리고 도르트레히트 회의

1602년의 흑사병으로 고마루스는 자신의 아내와 동료 트렐카티우스(Trelcatius)와 유니우스를 잃었다. 그리고 유니우스의 후임으로 알미니우스(J.Arminius, 1560-1609)가 레이든 대학에 오게 되었다. 고마루스는 이미 칼빈적인 예정론을 거절하여 1596년과 1602년에 유니우스, 퍼

6) G.P. van Itterzon, *Franciscus Gomarus*, 29; 그럼에도 불구하고 고마루스가 이 두 철학적 흐름을 어떻게 극복하였는지에 대해서는 아직 연구가 되어 있지 않다.

7) G.P. van Itterzon, *Franciscus Gomarus*, 53.

킨스와 논쟁했던 알미니우스가 오는 것을 반대하였으나 받아들여지지 않았다.⁸⁾ 흥미로운 것은 1603년 알미니우스는 고마루스 아래에서 박사 학위를 취득하였다는 사실인데, 그의 관심사는 하나님의 속성이었다.⁹⁾ 알미니우스의 예정론이 고마루스의 예정론과 충돌하는 데에는 오랜 시간이 걸리지 않았다. 1604년 2월에 예정론에 대한 두 신학자의 논쟁이 시작되었다. 1604년 2월 7일의 논쟁에서 알미니우스는 사람의 의지가 예정에서 일정 역할을 할 수 있다고 주장하였고, 1604년 10월에 고마루스는 알미니우스의 주장을 그의 면전에서 반박하였다. 고마루스는 레이든 대학에서 총 4번의 예정론에 대한 소논문을 내었다. 1599년, 1601년, 1604년, 1609년이었는데, 이 소논문들에는 일정한 변화를 보인다. 1599년과 1601년에 낸 예정론에 대한 소논문(*Theses Theologicae de Praedestinatione Dei*)과 1604년과 1609년에 낸 소논문들과는 사뭇 그 분위기가 다르다. 후에 나온 소논문들은 앞에 나온 논문들보다 더 철학적이고 체계화되어 있다. 이것은 후에 나온 논문들이 알미니우스와의 논쟁을 염두에 두었기 때문으로 보인다.¹⁰⁾ 그러나 논쟁이 일어나지는 않았는데, 당시 알미니우스는 고마루스를 도발하지 않기 위해서 입을 다물고 있었기 때문이다.¹¹⁾ 그러나 이것이 예정론 논쟁의 결말을 의미하지는 않았다. 두 신학자는 시의 소환을 받았고, 1608년 5월 30일과 10월 30일에 시 의원들 앞에서 자신의 입장을 변론했다. 그 때 시는 누구도 정죄하지 않았고, 이 논쟁의 불길은 가라 앉히려 했으나 뜻대로 되지 않았다. 그 후 1609년 9월 9일에 알미니우스는 죽었다. 그럼에도 불구하고 예정론 논쟁은 가라 앉

8) W. den Boer, *God's Twofold Love.*, 15-16.

9) Den Boer는 1603년 5월 6-7일 회합에서 알미니우스가 다루었던 하나님의 예정과 예지에 대해서 고마루스가 만족해 하였다고 한다. 그 후 1603년 6월 19일 알미니우스가 방어진 박사 논문 주제는 하나님의 본성에 대한 것인데, 특별히 하나님의 의에 대해서 관심을 가지고 있었다고 한다. W. den Boer, *God's Twofold Love.*, 16-17.

10) S.H. Kim, *Providentiae divinae pars & Evangelii materia: Die Prädestinationslehre des Franciscus Gomarus(1563-1641) in ihrem theologischen und historischen Kontext*, 미출판박사논문, 2013, 83-106.

11) G.P. van Itterzon, *Franciscus Gomarus*, 102.

지 않았다. 첫 번째로 알미니우스의 제자 에피스코피우스(S. Episcopius, 1583-1643)가 알미니우스를 대신하여 그의 예정론을 주장하였고, 알미니우스의 추종자였던 보르스티우스(C. Vorstius, 1569-1622)와 코르비누스(J.A. Corvinus, 1582-1622)가 레이든 대학에서 스승의 자리를 차지하였다. 고마루스는 알미니우스주의자였던 보르스티우스를 부르는 것에 반대하였지만 관철되지 않았고, 이 일로 인해서 고마루스는 레이든 대학을 떠났다. 1611년 2월 23일에 그는 미델부르크(Middelburg)으로 부름을 받았다. 고마루스는 미델부르크에서 오래 머물지 않고, 1615년 프랑스 소무르(Saumur)로 옮겨갔으며, 거기에서 3년간 가르쳤다. 1618년 그는 그로닝엔에서 부름을 받았고, 거기에서 도르트레히트 회의에서 참여하기 위하여, 도르트레히트로 옮겨 갔다.

한편 알미니우스의 제자들은 요한 우텐보르게트(J. Uytenbogaerts, 1557-1644)의 지도를 받아서 46명의 지지자들의 서명을 받아 네덜란드 의회의 항의서(Remonstrance)를 제출했다. 이 때가 1610년 1월 14일의 일이다.¹²⁾ 알미니우스주의자들을 일컫는 '항론파'라는 명칭은 이 사건에서 기인한다. 그리고 우텐보르게트의 지도를 받는 항론파(Remonstranten)와 반항론파(Contra-Remonstranten)사이의 팜플렛 논쟁이 계속된다. 그들은 알미니우스가 가르친 것을 기초로 신앙 5개조를 작성하여 네덜란드 교회의 공식 신조인 벨기에 신앙 고백(Belgic Confession of the faith, 1561)과 하이델베르크 요리 문답(Heidelberg Confession, 1563)을 자신들의 교리에 준하여 수정할 것을 요청하였다.¹³⁾ 이 논쟁이 1615년 결국 네덜란드 교회의 분열을 초래할 것으로 보이자, 1617년 11월 13일 총독 마리우스는 알미니우스주의에 대한 논쟁을 종식시키고자 국가 교회 회의를 소집하였다. 이것이 도르트레히트 국제 회의이다.¹⁴⁾

12) 이상규, 고마루스와 예정론 논쟁, 128-129, 『칼빈 이후의 개혁신학자들』, 고신대학교개혁주의 학술원, 2013.

13) 이상규, 고마루스와 예정론 논쟁, 129.

14) 이상규, 고마루스와 예정론 논쟁, 131.

1618년 11월 13일에 도르트레히트 국제 회의가 열렸다. 시작 당시 참여한 네덜란드 교수는 모두 네 명이었는데, 고마루스, 폴리안더(J. Polyander, 1568-1646), 티시우스(A. Thysius, 1565-1640), 발레우스(A. Walaeus, 1573-1639) 였다. 그리고 후에 루베르투스(S. Lubbertus, 1555-1625)가 추가로 참여하였다. 재미있는 것은 향론파에 대한 논쟁에서 고마루스가 큰 역할을 하지는 않았다는 것이다. 향론파의 예정론에 대하여 다룰 때, 단지 한 번 일어나서 향론파를 이끌던 대표적인 신학자인 에피스코피우스(S. Episcopius, 1583-1643)의 입장을 비판한 것이 다였다. 1618년 12월 6일부터 1619년 1월 14일까지 향론파들의 의견을 들었다.

오히려 고마루스와 논쟁을 했던 사람은 브레멘(Bremen)에서 온 신학자 마르티니우스(M. Martinus, 1572-1630)였다(1619년 1월 25일 67 번째 회합). 이 논쟁에서 중요한 내용은 예정론 내에서 그리스도의 신학적인 위치에 대한 것이었다. 이 논쟁이 지속되면서 많은 의원들이 이 논쟁을 의장 보거만(J. Bogerman, 1576-1637)은 중지시키지 않았고, 결국 마르티니우스가 본국으로 돌아감으로 논쟁이 끝났다.

107번째 회합에서는 예정의 대상이 문제가 되었다. 폴리안더, 티시우스, 발레우스는 예정론에 대한 판결문을 제출하였고, 루베르투스는 이 판결문에 동의하였으나, 고마루스는 단지 부분적으로 - 즉 예정의 대상 부분을 빼고 - 동의하였다. 의장인 보거만은 논쟁을 피하고자 이 문제를 회의의 결정문서를 작성할 때로 미루고 다시 다루기로 하였다. 그리고 회의의 결정문서가 제출되었을 때 고마루스는 이의를 제기하지 않았다.¹⁵⁾

이 외에도 전택론으로 인하여 논쟁이 있었는데, 1618년 11월 28일에는 프리슬란드(Friesland) 지역 대회로부터 온 고발장이 도르트 회에 접수되었다. 이 고발장에서 마코미우스(J. Maccovius, 1588-1644)는 자신이

15) G. P. van Itterzon, *Franciscus Gomarus*, 240-241.

부당하게 프라네커(Franeker)회로부터 고발당하였다고 주장하였다. 향론파의 문제가 해결된 후에 140번째 회합에서 이 문제를 다루었다. 이 때에는 프라네커회의 고발장이 낭독되었는데, 프라네커회는 마코비우스에게 50가지의 가르침에 문제가 있다고 지적하였다. 이로 인하여 도르트 회의는 이 문제를 살펴보고, 마코비우스에게 문제가 없다고 판결하였다. 그러나 몇 가지 권면을 하였는데, 철학적 용어 보다는 성경적 용어를 사용하고, “하나님께서 죄를 작정하셨다”와 같은 급진적인 표현을 자제해 줄 것을 요청하였다.¹⁶⁾

1619년 5월 6일 153번째 회합에서 향론파에 대항하는 5가지 논제가 발표되었고, 5월 9일 154번째 회합에서 외국의 신학자들과 작별을 하였다.

1.2. 흐로닝엔(Groningen)에서

도르트 회의 이후에 고마루스는 계속해서 흐로닝엔에서 일을 하였다. 여기에서 고마루스는 두 가지 중요한 일을 하게 되는데, 첫 번째는 안식일 논쟁이었다. 1628년 고마루스는 미델부르크(Middelburg)에서 벌어진 논쟁에 참여하였다. 이 안식일 논쟁은 도르트 회의에서 시작되었으나 충분히 이루어지지 못했고, 틸링크(W. Teellinck, 1579-1629)를 통하여 다시 한 번 이루어졌다. 1622년 틸링크는 안식일에 대하여 강한 의견을 담은 글을 냈는데, 여기에 대해서 고마루스의 제자이며, 친구이고, 동시에 목사인 부르시우스(J. Bursius)가 이 틸링크의 글을 비판하였으며, 1627년에 다른 견해를 담은 논문을 내었다. 1년 후인 1628년 고마루스는 부르시우

16) K. Dijk, *De strijd over Infra- en Supralapsarisme in de Gereformeerde Kerken van Nederland*, Kampen 1912, 216; 바빙크 역시 이 이해에 동의하고 있다. 헤르만 바빙크, 개혁교의학 2권, 부흥과 개혁사, 2011, 456-457: “그럼에도 불구하고 총회는 타락전 선택설을 의도적으로 정죄하지 않았다. 왜냐하면 칼빈, 베자, 피스카토르, 퍼킨스, 흠미우스, 보허만 등과 같은 다양한 신학자들은 과거에 다음과 같은 아주 강하고도 혹독한 표현들을 사용했기 때문이다. . . . 따라서 타락전 선택설은 고백서에 포함되지 않았지만, 또한 정죄되지도 않았다.”

17) G. P. van Itterzon, *Franciscus Gomarus*, 304. 이 작품의 제목은 *Investigatio sententiae et originis sabbati: atque, institutionis diei dominici, consideratio* 이다.

스의 글을 지지하는 논문을 썼다.¹⁷⁾ 이 책에서 주로 다루어진 내용은 크게 두 가지였는데, 하나는 거룩하게 하는 방법이었고, 다른 하나는 안식일의 기원에 대한 것이었다. 이 책은 여섯 개의 단원으로 이루어져 있다: 1. 단 어 안식일의 근원과 의미, 2. 유대인의 안식일의 새로운 제정, 3. 유대인 안식일의 갱신된 제정, 4. 안식일의 근원, 5. 일곱 번째 날의 직무, 6. 주님의 날의 제정과 근원. 그의 안식일에 대한 신학적 입장은 당시에 있던 동료들의 입장에 비해서 온건한 편이었고, 이러한 온건한 입장이 푸치우스(G. Voetius, 1589-1765)에게 영향을 끼쳤다.¹⁸⁾

두 번째는 성경의 네덜란드어 번역자와 교정자로 참여한 것이다. 1629년 고마루스는 번역의 첫 번째 부분 모세오경을 번역하였고, 1636년 2월 까지 교정을 하였다. 1636년 여름에는 구약 성경의 번역이 완료되었다. 도르트레히트 회의에서 결정한 이 성경 번역본은 1637년에 출판되었다.¹⁹⁾ 이 외에도 고마루스는 호로닝엔 대학에서 각각 1618, 1624, 1630, 1635년에 대학 총장으로 추대되었다.

1.3. 예정의 대상에 대한 논쟁

1640년 고마루스는 다시 한 번 예정의 논쟁에 휘말리게 되는데, 이번에는 예정의 대상에 대한 논쟁이었다. 그러나 전택론(Supralapsarismus)과 후택론(Infralapsarismus) 간의 정당성 논쟁은 아니었고, 후택론을 공적인 교회의 가르침으로 받은 도르트레히트 총회가 전택론을 정죄하였는가, 그렇지 않은가에 대한 논쟁이었다.²⁰⁾ 1640년 고마루스의 학생 카스파 마이어르(Casp. Mejer)는 전택론을 주장하였는데, 여기에 대해서 도

18) G.P. van Itterzon, *Franciscus Gomarus*, 309.

19) G.P. van Itterzon, *Franciscus Gomarus*, 252-260; J. van Belzen und S.D. Post, *Vroom, vurig en vreedzaam.*, 107-109.

20) K. Dijk, *De strijd over Infra- en Supralapsarisme*, 265: "1. Is het Supralapsarisme door de Synode, die in de Canones de infralapsarische methode gebruikte, verworpen? 2. Is Gomarus opgelegd nimmer zijn gevoelen publiek in kerk en school te deceeren?"

르트 총대였던 클란트(J.E.J.Clant)는 고마루스의 선택론이 도르트 회의에서 정죄되었다고 생각하여 금지시켰다. 클란트는 이 문제를 흐로닝엔의 지역 대회에 상정하였고, 1640년 5월 19일의 지역 대회에서 이 사실을 주장하였다.²¹⁾ 여기에서 고마루스는 선택론이 논리적 정당성을 주장함과 동시에, 도르트레히트 총회에 참여했던 동료들에게 편지를 통하여 선택론이 총회에서 정죄를 받았는지를 질의하였다. 6월 18일에는 그의 동료인 폴리안더에게 이 주제에 대하여 편지를 보냈다. 고마루스는 결과적으로 선택론이 총회에서 정죄받지는 않았다고 주장하였고,²²⁾ 이에 대한 변증서인 *Disputatio theologica de divinae praedestinationis hominum objecto* 를 작성하였다. 이 변증서를 통하여 고마루스는 선택론이 도르트 회의에서 정죄 받지 않았다는 것을 증명하려고 하였다.²³⁾ 이 작품은 예정론 자체에 대한 것이 아니라, 예정의 순서를 다루고 있다. 그는 이 작품에서 잉글랜드의 선택론자인 트위스(W.Twisse, 1578-1646), 헬베틱 신조(*Confessio Helvetica prior*)와 갈리카 신조(*Confessio Gallica*)를 선택론의 근거로 제시하고 있다.²⁴⁾ 이 변증서는 고마루스가 죽은 후에야 출판되어 나왔다.

1640년의 강추위는 고마루스의 건강을 악화시켰고, 지속적인 고열은 그를 점점 약하게 만들었다. 결국 1641년 1월 11일에 그는 76세의 나이로 안식에 들어갔고, 그가 마르티니 교회에 매장될 때, 알팅(J.Alting, 1583-1644)이 추모사를 하였다.²⁵⁾

21) G.P. van Itterzon, *Franciscus Gomarus*, 311-312.

22) 이것과 관련해서 논문을 쓴 K.Dijk 역시 선택론이 정죄되지는 않았다고 결론을 내린다. K.Dijk, *De strijd over Infra- en Supralapsarisme.*, 265.

23) K. Dijk, *De strijd over Infra- en Supralapsarisme.*, 236.

24) G.P. van Itterzon, *Franciscus Gomarus*, 315-316.

25) G.P. van Itterzon, *Franciscus Gomarus*, 374; J. van Bezlen und S.D. Post, *Vroom, vurig en vreedzaam.*, 117-119.

2. 고마루스의 언약론에 대하여

고마루스의 신학의 중심 내용은 무엇인가? 일반적으로 고마루스는 ‘과격한 예정론주의자’로 이해되고 있다. 이것은 앞에서 살펴 본 대로 그가 네덜란드 개혁교회사 안에서 두 번의 중요한 예정론 논쟁에서 주역을 감당함으로써 생긴 인상이다. 그의 신학에서 예정론 외에 다른 측면은 별로 부각되지 않았다. 그러나 고마루스를 ‘예정론주의자’로만 이해하는 것은 그의 신학을 균형있게 이해하는 것이 아니다. 그가 레이든 대학에서 교수로서 취임사를 했던 주제는 예정론이 아니라, ‘하나님의 언약’이었다는 점을 기억해야 한다.

고마루스의 언약론에 대해서 언급을 한 최초의 신학자는 비치우스(H. Witius, 1636-1708)였다.²⁶⁾ 그는 개혁파 신학자들 사이에서 성부와 성자 사이에 맺는 ‘구속 언약(Pactum Salutis)의 개념이 자주 나타나며, 고마루스에게서도 이 언약을 발견할 수 있다고 주장하였다.²⁷⁾ 그 증거

26) H. Heppel, *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche*, Neukirchener Verlag 1958, 305-306: “Gomarus de baptismo Christi agens ad Matt.3,13, dicit eum Christo fuisse foederis cum Deo significationem et obsignationem, quod videlicet Deus fuerit eius Deus et salutis dator, ipse vero ad perpetuam obedientiae gratitudinem ei praestandam obstrictus. Similiter ad Luc.2,21, de circumcisione Christi dicit fuisse eam significationem et obsignationem foederis cum Deo.”

27) R.A. Muller, *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms*, Baker Academic 1987, 217: “pactum salutis: covenant of redemption; in reformed federalism, the pretemporal, intratrinitarian agreement of the Father and the Son concerning the covenant of grace and its ratification in and through the work of the Son incarnate. The Son covenants with the Father, in the unity of the Godhead, to be the temporal sponser of the Father’s testamentum (q. v.) in and through the work of the Mediator. In that work, the Son fulfills his sponsio (q. v.) or fideiussio (q. v.), i. e., his guarantee of payment of the debt of sin in ratification of the Father’s testamentum. The roots of this idea of an eternal intratrinitarian pactum are clearly present in late sixteenth-century Reformed thought, but the concept itself derives from Cocceius’s theology and stands as his single major contribution to Reformed system. Although seemingly speculative, the idea of the pactum salutis is to emphasize the eternal, inviolable, and Trinitarian foundation of the temporal foedus gratiae (q. v.), much in the way that the eternal decree underlies and guarantees the ordo salutis (q. v.).”

로 비치우스는 고마루스의 신약 성경 주석 중에서 마 3:13과 눅 2:12를 그 증거로 내세웠다. 그리고 실제로 고마루스에게도 ‘구속 언약(Pactum Salutis)’라는 단어가 발견된다. 그러나 그 단어는 요한복음에서 나타난다. 여하간 그렇다면 고마루스는 코케이우스(Cocceius)와 같은 언약론자인가? 결론부터 말하면 그렇지 않다. 왜냐하면 고마루스가 ‘구속 언약’이라는 단어를 쓰기는 하지만, 그 단어의 의미는 다르기 때문이다. 고마루스는 마 3:13과 눅 2:12에서 예수 그리스도의 세례와 할례를 다룬다. 고마루스는 예수께서 세례를 통하여 하나님의 백성과 교회의 구성원이 되었다고 말한다. 세례는 하나님과 그분의 백성들 사이의 언약의 표지이기 때문이다. 예수께서는 언약의 표인 세례와 할례를 통하여 하나님의 백성들과 함께 하나님의 언약 관계에 들어가셨다고 한다.²⁸⁾ 여기서 고마루스는 구속 언약 보다는 하나님과 백성 사이에 맺어지는 ‘은혜 언약’을 설명하고 있으며, 예수께서 어떻게 이 은혜 언약에 참여하게 되셨는가를 말하고 있다. 그러므로 고마루스에게 언약론자들의 ‘구속 언약’의 이해가 있었다고 말하는 것은 그의 언약론을 잘못 이해한 것이다. 코케이우스와 같은 언약론을 가지고 그의 신학 전체를 관통시키고 있었다고 보기에는 어렵다.²⁹⁾

그럼에도 불구하고 그의 신학에 있어서 언약론이 중요한 역할을 차지하고 있었다는 의심할 여지가 없다. 위에서 언급한 대로 고마루스가 1594년 6월 8일 레이든 대학 신학부 교수로 취임을 하면서 취임사로 다루었던 주제는 언약론(*De Foedere Dei*)이었기 때문이다.³⁰⁾ 당시 취임사는 그 취임하는 학자가 자신의 사상의 중심 내용을 밝히는 중요한 자리였으며, 고마

28) F. Gomarus, *Opera Theologica Omnia I*, Amsterdami 1644, 27(이하 OT): “nimirum, quod quamvis specialis baptismi significatio, Jesu Christo non conveniat: generalis tamen, eidem optime quadret: Ea autem est, foederis cum Deo, & communionis Ecclesiae significatio & obsignatio.”

29) 슈트렐은 자신의 작품에서 고마루스의 언약 이해에 대해서 짧게 언급하고 있는데, 그는 고마루스가 구속 언약에 대해서 알지 못한다고 평가한다. S. Strehle, *Calvinism, Federalism, and Scholasticism: A Study of the Reformed Doctrine of Covenant*, Peter Lang 1988, 175-176.

30) OT, Prolegomena.

루스가 이 자리를 빌어서 하나님의 언약에 대해서 다루었다는 것은 주의해 볼 만하다.

2.1. 고마루스의 언약에 대한 이해

여기서 고마루스는 성경의 주된 내용을 ἡ καινὴ διαθήκη, 즉 언약으로 이해하고 있다.³¹⁾ 그의 언약 이해를 살펴보면 다음과 같다.

그는 먼저 이 헬라어 단어 diadeke가 두 가지로 번역될 수 있다고 말한다. Testamentum 과 Foedus, 또는 Pactum 이다. 고마루스는 언약을 다음과 같이 정의한다. “하나님과 사람 사이의 쌍방적인 의무인데, 즉 하나님께서 사람에게 특정한 조건 하에 영원한 생명을 허락하시는 것이다.”³²⁾ 먼저 고마루스의 언약론에 있어서 주목해 볼 만한 것은 그가 언약을 하나님과 사람의 쌍방의무로 이해하고 있다는 것이다. 그가 언약을 쌍방의무로 이해하고 있다는 것은 그의 언약론의 기원에 대해서 어느 정도 가늠을 할 수 있게 해준다. 고마루스는 노이슈타트에서 유명한 개혁파 신학자인 우르시누스 밑에서 공부를 하였다.³³⁾ 우르시누스는 언약론의 쌍방의무라는 측면을 강조한다. 그는 교리문답 해설서에서 언약이 ‘은혜를 베푸시겠다는 하나님의 의무와 믿음을 통하여 은혜를 받고 새로운 복종을 행하겠

31) OT, Prolegomena: “Ut igitur ad rem ipsam accedamus & inde a capite exordiamur, observandum est, titulum suscepti operi esse vel universalem, qui est universi operis, vel singularem, qui est singulis eius partibus seu libris proprius. Universalis autem est unicus ἡ καινὴ διαθήκη.”

32) OT, Prolegomena: “Foedus igitur Dei, proprie dictum, est mutua Dei & hominum obligatio, de vita aeterna ipsis certa conditione danda.”

33) 흐라프란드(C.Graafland)는 쌍방향적인 언약론이 불링거와 우르시누스에게서 독특하게 나타나는 이해라고 한다. 고마루스가 노이슈타트에서 우르시누스 밑에서 공부를 하였다는 것을 생각해 볼 때, 그에게 보이는 언약론의 이해는 우르시누스에게서 온 것으로 보인다. 이러한 Ursinus의 영향은 시나산 언약에 대한 이해에서도 나타난다. C. Graafland, *Van Calvijn tot Comrie: Oorsprong en ontwikkeling van de leer van het verbond in het Gereformeerd Protestantisme, B.2, Boekencentrum 1994, 30; B.Lonnstra, Verkiezing-Verzoening-Verbond: beschrijving en beoordeling van de leer van het pactum salutis in de gereformeerde theologie, Utrecht 1990, 70-71.*

다는 성도들의 의무'로 이루어져 있다고 해설한다.³⁴⁾ 언약론의 쌍방의무의 특징은 칼빈보다는 불링거의 영향을 받은 언약론에서 두드러지는 것이다.³⁵⁾ 이러한 특징들을 볼 때 고마루스의 언약론은 '불링거-우르시누스'의 영향 아래 있다고 볼 수 있다.

고마루스에게 이 쌍방의무라는 특징은 자연적(naturale) 언약과 초자연적(supernaturale) 언약 모두에 공통적인 것이다. 자연적 언약에서 하나님은 영원한 생명을 약속하셨고, 사람에게 영원한 생명의 조건으로 완전한 복종을 요구하신다.³⁶⁾ 이러한 쌍방 간의 의무는 초자연적 언약에서도 나타난다. 이 초자연적 언약에서 하나님은 그리스도와 화목을 위한 그리스도의 완전한 순종, 그리고 영원한 생명을 값없이 주실 뿐만 아니라, 그분의 영에 의한 믿음과 회개를 주신다.³⁷⁾ 물론 고마루스는 믿음과 회개는 하나님께서 주시는 것이라고 하면서도, 동시에 하나의 언약의 조건으로 이해한다. 이것은 고마루스의 Loci 형식의 작품 *Disputationes* 에서도 동일한데, 그는 이 믿음과 회개를 언약 당사자인 사람의 "전제된 조건"(*praescriptam...conditionem*)으로 설명하면서도,³⁸⁾ 동시에 이것을 하나님께서 약속하셨다고 말한다. 이러한 내용은 그가 상호의무의 언약의 형식에 입각하여 은혜 언약을 이해하고 있다는 사실을 보여준다.

34) Z. Ursinus, *Explicationum Catecheticarum, quae tractationem locorum theologiarum capitulorum complectuntur*, Cantabrigiae 1587, 223: "Summa est: Foedus hoc est obligatio Dei, ad praestandam nobis suam gratiam: & vicissim obligatio nostri, ad accipiendam gratiam hanc fide & ad novam obedientiam praestandam."

35) 셀터하위스 교수에 의하면 칼빈에게서도 쌍방의무에 따른 언약론이 나타난다. 그러나 그 특징이 두드러지게 드러나지는 않는다. 예를 들어 시편 주석에서는 그러한 특징이 설명되지만, 그의 대표작인 기독교 강요에서는 나타나고 있지 않다. H.J. Selderhuis, *Gott in der Mitte: Calvins Theologie der Psalmen*, Leipzig 2004.

36) F. Gomarus, OT I, Prolegomena: "Naturale est foedus Dei natura notum, quod Deus vitam aeternam promittit tantum, & conditionem perfectae obedientiae ab hominibus requirit."

37) OT, Prolegomena: "Foedus vero supernaturale est foedus Dei natura ignotum, & mere gratuitum, quo Deus non solum Christum, & perfectam in eo obedientiam ad reconciliationem & vitam aeternam hominibus offert: sed etiam conditionem fidei, & resipiscentiae suo spiritu donat."

38) F. Gomarus, *Disputationes Theologicae*, OT III, 14, 29. (이하 DT)

그렇다면 이 언약은 언제부터 시작된 것이며, 언약의 대상은 누구인가? 위에서 살펴본 대로 고마루스는 이 언약을 자연적(naturale) 언약과 초자연적인(supernaturale) 언약으로 구별하는데, 자연적인 언약은 완전한 순종을 근거로 영원한 생명을 주는 언약이다. 이 언약은 낙원에서 주신 것이며, 모든 인류와 맺은 언약이고, 모세와 십계명을 통하여 형체를 갖추었다고 말한다. 이 후에 그는 초자연적인 언약에 대해서 다음과 같이 설명한다. “초자연적인 언약은 하나님의 언약인데, 이것은 본성으로는 알 수 없는 것이며, 오직 은혜에 기초한 것이다. 이 언약과 함께 하나님은 사람에게 속죄와 영원한 생명을 주기 위한 그리스도와 그분의 완전한 순종을 보이실 뿐만 아니라, 그는 믿음과 성령을 통한 회개 또한 선물하신다.”³⁹⁾ 이 초자연적인 언약은 낙원에서 사람이 타락했을 때 주셨을 뿐 아니라, 아브라함에게는 가나안과 많은 자손에 대한 약속으로 확고하게 하셨다. 여기서 고마루스는 자연적인 언약뿐만 아니라, 초자연적인 언약도 모세를 통해서 확정되었다고 말한다. 모세는 두 가지 임무를 가지고 있었는데, 하나는 자연적인 언약을 선포하는 것이며, 다른 하나는 아브라함과 이스라엘에게 이미 계시하신 초자연적이고 은혜로운 언약을 선포하는 것이다.⁴⁰⁾

고마루스는 계속해서 자연 언약과 초자연적 언약 사이의 네 가지 차이점을 말한다: 첫 번째는 언약의 질료(*materia*)가 다른 것이다. 자연적인 언약에서 하나님의 약속은 단지 영생의 약속 뿐이다. 그러나 초자연적인 언약에서는 영생의 약속뿐만 아니라, 그리스도의 완전한 순종과 언약의 조건

39) OT, Prolegomena: “Foedus vero supernaturale est foedus Dei natura ignotum, & mere gratuitum, quo Deus non solum Christum, & perfectam in eo obedientiam ad reconciliationem & vitam aeternam hominibus offert: sed etiam conditionem fidei, & respicientiae suo spiritu donat.”

40) 룬스트라(B. Loonstra)는 올레비아누스가 이 시내산 언약을 행위 언약으로 이해하였다고 한다. 이것이 정확하다면 이 언약론에서 시내산 언약에 대한 고마루스의 이해는 올레비아누스의 이해와는 어느 정도 거리를 두고 있으며, 오히려 우르시누스와 동일하다. B. Loonstra, *Verkiezing-Verzoening-Verbond: beschrijving en beoordeling van de leer van het pactum salutis in de gereformeerde theologie*, Utrecht, 1990, 73: “Voor Olevianus is het Sinaitische Verbond dus een wettisch verbond, dat tegenover het genadeverbond staat.”

인 믿음까지도 선물해 주시는 것이다.

두 번째는 언약의 결과(*Effectus*)이다. 자연적인 언약에서는 죄와 정죄를 증거하지만, 초자연적인 언약에서는 죄와 심판의 제거, 그리고 구원의 선물을 약속하신다.

세 번째는 특성(*proprietas & adjuncta*)이다. 자연적인 언약은 사람의 본성에 계시된 것이나, 초자연적인 언약은 사람의 본성에 숨겨진 것이다.

네 번째는 중보자(*mediator*)이다. 자연적인 언약은 모세를 통해서 계시되었으나, 초자연적인 언약의 중보자는 그리스도이시다. 여기서 고마루스는 그리스도에 대해서 강조하는데, 왜냐하면 중보자 그리스도는 새 언약의 보증이고, 기초이시기 때문이다.⁴¹⁾ 은혜 언약은 그리스도의 피 흘리심과 그분의 죽으심으로 나타나며, 새 언약에서 약속된 은혜는 그리스도의 피와 죽으심을 통한 구원과 죄 사함이다. 중보자 그리스도는 은혜 언약의 중심 내용이다.

중보자 그리스도는 신약과 구약의 비교에서도 그 중심적인 역할을 한다. 요한복음 주석 서문에서 고마루스는 그리스도를 통하여 성취된 구원의 복음과 약속된 구원의 복음을 구별한다. 구약에서는 구원을 복음이라기보다는 약속이라고 부른다. 왜냐하면 그리스도의 성육신은 아직 구약에서는 실현되지 않았고, 장차 오실 메시아를 통하여 실현될 것으로 약속만 된 상태이기 때문이다. 여기서 고마루스는 하나님의 아들의 성육신을 신약과 구약의 차이점의 근거로 제시한다.

고마루스에 따르면 구약의 교회는 아직 어린 유아에 불과하다. 왜냐하면 하나님을 아는 지식이 아직 충분하게 자라지 않았기 때문이다. 구약에서 그리스도에 대한 약속은 아직 성취되지 못했고, 그리스도와 그분의 구속사역은 여러 가지 모형으로 제시되어 있다.⁴²⁾ 구약의 교회는 그리스도의 모형으로 인하여 어둡고 불분명하지만, 신약의 교회는 약속의 성취와 복음

41) OT, II, 95.

42) OT, II, 153.

의 분명성으로 인하여 빛나고 있다고 말한다.⁴³⁾ 여기서 그리스도는 신약과 구약의 차이점이면서 동시에 유사성으로 이해되고 있다. 신약과 구약의 차이점이 그리스도께서 성육신하셨는가, 아닌가 이지만, 반대로 신약과 구약은 복음의 내용인 그리스도를 제시하고 있다는 면에서 동일하다. 고마루스는 하나님과 사람 사이의 언약, 즉 그리스도라는 복음을 성경의 총체적인 내용으로 이해하고 있다.

2.2. *Disputationes Theologicae* 와 *Analysis* :

그리스도의 언약인 복음

Loci 방식의 작품인 *Disputationes* 에서도 고마루스는 언약에 대하여 중요성을 다루고 있는데, 이 중요성은 그가 ‘복음에 대해서’(disputatio 14. *De Evangelio Christi*)라는 항목에서 드러난다.⁴⁴⁾ 그는 이 주제에 대하여 다루기 전에 특별히 이 주제에 대한 서론을 작성하여 설명하기를 이 복음에 대한 가르침은 ‘그 교리의 최고의 영예와 유용성과 필요성으로 인하여 특별한 가치’를 지키고 있다고 한다. 불경한 자들은 이 복음을 ‘다양한 오류를 가지고 부패케 하고 파괴하여 무너’뜨리려고 한다. 그러므로 ‘그 교리를 정당하게 주장함으로 신적인 진리와 교회의 구원을 지키기 위해서 모든 경건한 자들은 열심을 내야 한다’고 가르치고 있다.⁴⁵⁾ 그는 다른 교리의 설명에서는 덧붙이지 않는 서론을 그리스도의 복음에 대한 주제를 다룰 때

43) OT, II, 170: "... quae longe illustrior in Novi Testamenti Ecclesia refulget ob promissionum impletionem & evangelicae doctrinae claritatem..."

44) 고마루스는 그의 Loci 방식의 작품 *Disputationes* 에서 그는 예정론을 하나의 주제로 다루고 있다. 그의 *Disputationes* 의 순서는 다음과 같다: 서론 (*Disp.* 1-2), 하나님 (*Disp.* 3-8), 작정 (*Disp.* 9-10), 창조 (*Disp.* 11-12), 하나님의 율법 (*Disp.* 13), 그리스도의 복음 (*Disp.* 14), 그리스도 (*Disp.* 15-22), 구원의 서정 (*Disp.* 23-29), 교회 (*Disp.* 30), 성례 (*Disp.* 31-39).

45) DT, 14, Einleitung: "Quoniam suavissimae, de Evangelio Iesu Christi, doctrinae, adeo eximia es dignitas; ut sua sublimitate, utilitate, ac necessitate summa, ad sui amorem, nos invitet ac rapiat; tantaque contra adversariorum, existit impietas; ut eandem, variis erroribus, vitare ac subvertere mohantur: omnium piorum studium accendi debet; ut veritati divinae, & Ecclesiae salutis, iustae doctrinae illius assertione, patrocinentur."

덧붙이므로 그가 이 복음의 중요성을 강조하고 있다는 사실을 보여준다. 그리고 고마루스는 이 복음에 대한 이해 안에서 그리스도론과 구원론을 전개시키고 있다.

그렇다면 복음이란 무엇인가? 그는 복음이 곧 “그리스도를 통하여 받는 은혜로운 구원에 대한 비밀한 언약”이라고 소개한다.⁴⁶⁾ 하나님의 은혜 언약은 복음의 내용이다. 고마루스에 따르면 복음은 하나님께서 특정한 조건 아래에서 사람에게 영원한 구원을 주신다는 하나님과 사람 사이의 상호적인 의무를 선포하는데, 이 언약의 조건들은 믿음과 회개이다. 그러나 사람은 스스로의 힘으로 이러한 조건을 성취할 수 없다. 오히려 하나님은 택자들에게 믿음과 회개를 약속하시며, 이것을 택자들에게 이루신다.⁴⁷⁾ 이러한 그리스도의 복음의 목적은 구원자 하나님의 영광이다.

고마루스는 계속하여 그리스도와 복음의 관계를 설명한다. 그는 그리스도를 복음의 원인으로 이해하지는 않는다. 고마루스에 따르면 복음을 만든 원인자는 하나님이시다.⁴⁸⁾ 복음을 만드신 분으로 생각한다면, 그리스도의 복음이 아니라, ‘하나님의 복음’이다. 하나님께서 복음을 약속하신 것이다. 그렇다면 왜 고마루스는 ‘그리스도의 복음’이라고 부르는가? 그것은 그리스도가 복음의 내용이기 때문이다. 복음이 선포하는 것은 구원자 그리스도와 그분의 구속 사역이다. 이 구원자 그리스도와 그분의 사역으로 인하여 성도는 구원에 이르며, 그리스도와의 연합, 곧 교회에 참여하게 된다.

그리스도의 복음이라는 이해는 성경의 신약과 구약에서도 중심을 차지하고 있다. 복음은 두 가지 관점에서 차이를 가지고 나타난다. 구약에서 복음은 ‘그리스도에 대한 약속의 복음’이다. 신약에서 복음은 ‘그리스도의 보내심에 대한 복음’이다.⁴⁹⁾ 구약과 신약의 차이는 복음의 내용인 그리스도가

46) DT, 14, 25.

47) DT, 14, 29.

48) DT, 14, 23: “Divinum vero est, quod Deum habet auctorem:”

49) DT, 14, 65: “Etsi Evangelium reipsa... sit simplex: rei tamen circumstantia, duplex comperitur. Quippe aliud est, *Evangelium promissionis Christi*: aliud, *missionis illius*.”

오셨느냐, 아직 오지 않으셨느냐에 달려 있다. 고마루스는 구약에서도 오실 그리스도의 직분과 사역에 대해서 선포되었는데, 구약에서 그리스도의 모형이 되는 사람들의 이름, 직분, 사역에 의해서 나타났다고 말한다. 예를 들어서 다윗과 멜기세덱과 같은 인물이다. 여기서 고마루스는 구약을 모형론적인 해석으로 접근한다. 이렇기에 신약과 구약의 중심점은 그리스도이다.

이러한 그리스도-언약론적인 사고는 구약의 해석에서도 나타난다. 고마루스는 신약에 대한 주석 외에 구약의 주석을 추가해 놓았는데, 그 제목을 다음과 같이 붙였다: “부록, 여기에는 그리스도에 대한 선지자 모세의 해석을 담고 있다 (*Appendix, quae continet explicationem Prophetiarum Mosis de Christo*)” 여기에서 고마루스는 모세가 선지자이며, 그의 예언의 내용은 그리스도라고 설명한다.⁵⁰⁾ 이 본문은 창세기 (3:15; 15:1-6; 22:15-19)와 오바다에 대한 해석이다. 이 해석의 중심 내용은 ‘그리스도에 대한 약속’이다. 타락한 아담과 하와에게 준 것은 그리스도에 대한 약속인데, 이 약속은 교회에 대한 사랑과 연결되어 있다. 아브라함에게 주신 약속 역시 그리스도에 대한 약속이며, 믿음으로 말미암은 칭의이다.⁵¹⁾ 창 22장에서는 고마루스는 구약의 선지자들과 약속들이 바라본 것이 육체로 오신 그리스도라고 해석한다.⁵²⁾ 오바다서의 주제의 그리스도를 통한 교회의 구원이다. 고마루스는 이러한 오바다서의 예언이 그리스도께서 공홀로 교회를 구원하시는 것에 대한 하나의 모형이라고 설명한

50) G.P. van Itterzon, *Franciscus Gomarus*, 329-330; OT, II, 533-545.

51) OT, II, 537: “Eventus verò sermonis Dei effectus complectitur duos, non coordinatos quidem, sed subordinatos. Primus effectus est fides Abrahami, quam Dei sermoni & promissioni: quae Evangelium de Christo includebat, adhibuit: alter est imputatio ad iustitiam.”

52) OT, II, 538: “Non immeritò ait Servator, Ioh. 8. 56. *Abraham Pater vester gestivit ut videret diem meum, & vidit ac gavisus est. Etsi enim oculis corporis Christum in carne patefactum non viderit, animi tamen seu fidei oculis, Heb. 11. 1, 13. in prophetiis ac divinarum promissionum operculo propositum contemplatus est: quemadmodum ex iis quae ante de Gen. 15. c. v. 6. disservimus, apparet, & ex hoc cap. 22. clarius etiam elucebit.*”

53) OT, II, 544.

다.⁵³⁾ 여기서 고마루스의 구약 성경의 해석 원리는 그리스도중심적인 사고이다.

이러한 구약 성경의 해석 원리는 요한복음에서도 반복하여 설명한다. 구약 성경은 하나님의 아들에 대한 상징으로 가득하며, 이 상징에는 사람과 물건이 있다. 구약에 나타난 상징적 인물에는 멜기세덱, 다윗, 솔로몬과 그의 왕국, 요나 등이 있다. 또한 그리스도와 그분의 사역에 대해서 상징하는 물건에는 놋뿔, 만나, 반석, 모세의 장막, 제사장들의 직무와 제사, 다양한 의식법 등이 있다.⁵⁴⁾ 이 역시 구약에 대한 그리스도중심적인 해석의 틀을 보여주고 있다. 이러한 설명 후에 고마루스는 예수 그리스도 안에 모든 충만이 있다고 한다. 즉 우리를 은혜로 구원하시기 위한 충만한 기뻐하심과 은혜의 선물이 그리스도 안에 있다. 그러므로 그 분이 완전한 구원을 이루신다고 한다. 그리고 이 구원은 그리스도중심적인 구원론은 교회론으로 연결된다. 왜냐하면 그 분은 모든 것을 충만케 하시는 충만이기 때문이다.⁵⁵⁾ 이러한 이해는 신약성경의 해석의 내용에서도 동일하다.

고마루스의 레이든 대학의 취임사와 그의 작품 *Disputationes*, 그리고 성경 주석서인 *Analysis* 는 고마루스의 성경 이해의 중심에는 그리스도의 복음, 즉 언약론이 자리 잡고 있다는 사실을 보여준다. 그는 성경을 관통하고 있는 주제가 그리스도에 대한 언약, 즉 복음이라고 이해하고 있으며, 이 그리스도의 복음이야말로 기독교의 중심에 있는 교리이고, 교회의 구원을 위해서 필수적인 교리라고 가르친다.

54) OT, I, 319.

55) OT, I, 320: "Unde etiam ex dictis praestantia hujus gratiae & veritatis, voce plenitudinis explicata, satis intelligitur: quia ad plenam nos gratuito servandi benevolentiam nihil omnino in Christo defuit, eamque donatione salutis obsignavit: quod salutem perfectam conferat, & quidem solus hoc praester ac praestare potuerit....: *omnia* (nempe ad salutem necessaria) *implere in omnibus* scilicet *Ecelsiae*, de qua agit, *membris*;"

결론 : 복음의 신학자 고마루스

고마루스의 신학의 중심 주제는 무엇인가? 복음이다. 그의 신학은 예정론자나 언약론자라는 말로 간단하게 재단할 수 없다. 그는 언약이라는 눈을 성경의 전체적인 틀을 이해한다. 그러나 고마루스를 언약론자, 혹은 언약주의자라고 말할 수는 없다. 앞에서 살펴 본 바와 같이 그는 코케이우스와 같이 언약론을 가지고 신학 전체를 관통시키지는 않는다. 반대로 그를 역사적 논쟁으로만 평가하여 예정론자, 또는 예정론주의자로만 이해하는 것 역시 편협된 이해라고 할 수 있다. 고마루스는 오히려 예정론과 언약론 사이에서 그리스도의 복음을 강조한 복음의 신학자이다. 그가 지키려고 하였던 것은 복음의 은혜의 절대성이다. 그는 예정론 논쟁을 통하여 은혜의 절대성을 파괴하는 것에 대해서 저항했던 것이다. 그가 언약론을 통하여 보여주는 것은 언약의 중심이 되시는 예수 그리스도이며, 민족 이스라엘과 신약 교회의 역사를 통하여 역동적으로 흘러가는 하나님의 구원의 역사이다. 이러한 면에서 철학적 결정론의 이해는 그에게서 찾아보기 힘들다. 그가 예정론에서 보여 주었던 철학적 체계화는 변증적인 성격이 강하였으며, 이런 변증적인 성격을 필요로 하지 않을 때는 복음적 학자로서 그가 종교 개혁의 정신을 따르고 있는 신학자임을 드러내고 있다. 그는 성경과 신학을 '예수 그리스도의 복음' 위에서 세우고 있다. 고마루스의 신학을 균형 있게 살피서 이 시대에 교회와 학교를 위한 유익을 드러내기를 소망한다.

부에 대한 칼빈의 이해*) (Calvin's Understanding of Wealth)



이신열(고신대학교 교수, 조직신학, 본 원 원장)

요한 칼빈(John Calvin, 1509-1564)은 개혁신학의 교리적 토대를 놓고 이를 스위스의 제네바에서 몸소 실천한 프랑스 출신의 제 2 세대 종교개혁자였다.¹⁾ 그의 신학은 하나님의 주권, 선택과 유기의 이중예정, 구원에 있어서 성령의 역할을 특별히 강조하는 균형잡힌 성경적 신학으로 간주된다. 이러한 개혁 신학에서 출발하여 그의 경제와 자본주의에 대한 많은 고찰이 이미 이루어졌다. 이러한 2차 자료들은 주로 칼빈의 경제 윤리와 자본주의의 형성과 발전에 대한 그의 영향을 주된 주제로 삼았다.²⁾ 이들 가운데 대부분은 막스 베버(Max Weber)가 해석한 칼빈과 자본주의의 관련성에 대한 문제들을 집중적으로 고찰해 왔다.³⁾ 본 논문의 주된 목적은

*) 이 글은 2014년 8월 15일 고신대학교에서 개최된 행복한부자학회학술대회에서 주제강연으로 발표된 논문이다.

- 1) 그의 생애와 신학을 다룬 대표적 전기로는 다음을 참고할 것. 빌렘 판 엡스페이크르, 『칼빈의 생애와 신학』, 박태현 옮김 (서울: 부흥과개혁사, 2009); 헤르만 셀터르하위스, 『칼빈: John Calvin A Pilgrim's Life』, 조승희 옮김 (서울: KOREA.COM, 2009); 로날드 S. 윌레스, 『칼빈의 사회개혁사상』, 박성민 역 (서울: 기독교문서선교회, 1995).
- 2) 이에 대한 최근의 논의로는 다음을 참고할 것. 김성봉, “칼빈주의와 자본주의의 발전,” 『칼빈의 목회와 윤리, 사회참여』, 요한 칼빈 탄생 500주년 기념사업회 (편) (서울: SFC, 2013), 304-31; 양창삼, “칼빈의 경제공동체 사상과 새로운 사회건설의 이해,” 『칼빈의 목회와 윤리, 사회참여』, 332-53; 한상화, “칼빈의 경제윤리,” 『칼빈신학해설』, 한국칼빈학회 역음 (서울: 대한기독교서회, 1998), 395-432.
- 3) 막스 베버, 『프로테스탄티즘의 윤리와 자본주의 정신』, 박성수 옮김 (서울: 문예출판사, 2006).
- 4) 이에 대한 최근의 대표적 고찰로는 다음을 참고할 것. 한성진, “베버 연구가 한국 신학에 주는 적용 가능성 모색,” 『한국개혁신학』 24 (2008), 164-96.

자본주의적 관점에서 부에 대한 칼빈의 사상을 조명하려는 것은 아니다.⁴⁾ 칼빈의 부에 대한 이해를 더욱 집중적인 차원에서 고찰하기 위해서 본 논문은 먼저 부에 대한 견해를 『기독교 강요(*Institutes of Christian Religion*)』와 그의 성경주석들을 중심으로 부의 기원, 부에 대한 이중적 태도, 노동과 임금, 그리고 부의 재분배의 순서로 살펴볼 것이다.⁵⁾ 그리고 미국의 실용주의주의, 그리고 오순절 및 은사주의 운동에서 파생된 변영신학과의 비판적 대화를 시도하는 가운데 칼빈과 변영신학의 부 개념을 비교하고자 한다. 마지막으로 칼빈의 이해에 근거한 진정한 부의 신학의 가능성을 모색하고자 한다.

1. 부의 기원: 창조와 섭리를 중심으로

부는 어디에서 비롯되는가? 칼빈은 창조와 섭리라는 두 가지 관점에서 이 문제에 접근한다. 먼저 창조에 관한 가르침에서부터 칼빈은 이 세상에 속한 것들이 아무리 악하게 보인다고 하더라도 이를 긍정할 수 있는 영성을 지닐 수 있었으며 이는 물질세계를 바라보는 그의 견해도 그대로 적용되었다.⁶⁾ 이로 인해 칼빈에게 모든 부는 하나님 자신에서 비롯된 것이므로 모든 물질적 번영은 하나님께서 베풀어주시는 선물 또는 은사로 간주되었다. 하나님이 지으신 피조세계에는 그의 선하심에서 비롯된 모든 좋은 것들이 주어져 있을 뿐 아니라 넘치도록 풍족하게 주어져 있다.⁷⁾ 이는 인

5) 이 부분에서는 여러 선행연구 결과에 많이 의존했다. Andre Bieler, *Calvin's Economic and Social Thought* (Geneva: WCC Publications, 2005); 로날드 S. 윌레스, 『칼빈의 기독교 생활원리』, 나용화 역 (서울: 기독교문서선교회, 1988); W. Fred Graham, *The Constructive Revolutionary: John Calvin & His Socio-Economic Impact* (Atlanta: John Knox, 1971).

6) 알리스터 맥그래스, 『종교개혁시대의 영성』, 박규태 옮김 (서울: 좋은씨앗, 2005), 202: “창조라는 강력한 교리로 말미암아 칼빈은 세상을 중요하거나 또는 세상 속에 있는 모든 것은 악하다는 식으로 미숙한 주장에 빠져 들지 않을 수 있었다.”

7) John Calvin, *Ioannis Calvinii opera quae supersunt omnia*, ed. Wilhelm Baum, Edward Cunitz & Eduard Reuss, 59 vols. (Brunswick: C. A. Schwetschke, 1859-1900), vol. 23, col. 27 (창 1:26 주석) 이하 CO로 약칭함; Bieler, *Calvin's Economic and Social Thought*, 204.

간을 즐겁게 하기 위한 것이며 이런 풍요로움을 통해서 하나님의 선하심을 깨닫게 만드는 목적을 지닌다. 칼빈은 온 세상이 우리를 망하거나 해악이 아닌 유익을 주기 위해서 하나님의 손에 의해 피조되었다고 주장한다.⁸⁾ 따라서 부는 하나님의 선하심에 근거를 둔 섭리에서 비롯된 것이며 인간이 자신의 노력을 통해서 이를 획득했다 하더라도 이는 궁극적으로 하나님의 손에서 선물에 해당된다. 칼빈은 이 사실을 이삭이 어떻게 하나님의 은혜를 힘입어 부를 획득하게 되었는가를 예로 들어 다음과 같이 설명한다.

비록 그가 한 치의 땅도 소유하지 아니하였지만, 그는 아버지로서의 책임을 충족시키기 위해서, 즉 가족들을 위해서 양식을 장만하여야 했다. 아마도 배고픔과 절박함이 그의 걱정과 성실함을 자극하였기에 그때부터 그는 자신의 필요성을 채울 수 있었을 것이다. 그럼에도 불구하고, 내가 이미 언급했던 바와 같이, 그가 자신의 노동으로 획득한 풍성함은 하나님의 호의로서 받은 것이었다.⁹⁾

부의 기원과 관련하여 칼빈은 창조와 더불어 인간을 향한 하나님의 부성적 사랑, 즉 그분의 섭리를 특별히 강조한다. 부는 일차적으로 인간의 생존을 위한 필요를 채우고 공급하는 하나님의 섭리를 완성시키는 도구로 이해되었다.¹⁰⁾ 하나님은 인간의 모든 필요를 채워주시되 풍성하게 그리고 넘치도록 채워주시는 분이므로 찬양과 경배를 받으시기에 합당한 분이시다. 이 사실은 부를 포함한 경제적 영역이 인간 삶의 자율적 부분도 아니며 임의로 추가된 부가적 영역도 아님을 보여준다. 이 영역은 예배라는 인간 삶의 본질적이며 중요한 목적을 지배한다.¹¹⁾ 이런 자들은 예수 그리스도와 연

8) 칼빈, 『기독교 강요』, 3.10.2; 1.16.6.

9) CO 23, 362 (창 26:12 주석); Bieler, *Calvin's Economic and Social Thought*, 202. Cf) CO 45, 200 (마 6:11 주석).

10) 김성봉, “칼빈주의와 자본주의의 발전,” 322.

11) Elsie Anne McKee, “The Character and Significance of John Calvin’s Teaching on Social and Economic Issues,” *John Calvin Rediscovered: The Impact of His Social and Economic Thought*, eds. Edward Dommen & James D. Bratt (Louisville, KY: Westminster/John Knox, 2007), 6.

합한 자들, 즉 그의 자녀들로서 특별한 방식을 통해서 지금 악에서부터 보호를 받으며 신령한 축복을 누리는 자들이다. 이들은 하늘의 기업을 받았을 뿐 아니라 현실생활에 필요한 세속적 복에 있어서도 하나님의 선하심을 맛보아 알며 감사하는 마음을 지닌 자들이다.¹²⁾ 하나님의 자녀들에게 영적 축복과 더불어 주어지는 세속적 축복은 그의 선하심과 부성적 돌보심(fatherly care)에서 비롯된 선물이다. 그러나 이러한 물질적 축복은 막스 베버(Max Weber)가 주장하듯이 신자가 자신이 택함 받았다는 사실에 대한 징표 또는 증거가 될 수는 없다.¹³⁾ 오히려 선물로서 신자가 받아 누리는 물질적 축복은 그 자체로서 영원한 것이 아니라 일시적이며 영원한 하나님 나라에 대한 상징에 지나지 않는다. 세속적 축복은 하나님이 우리를 위해 마련해 두신 영적 기업에 대한 예비적 증거이며 우리의 심령과 마음을 하늘에 닿게 하는 사닥다리와 같은 것이다.¹⁴⁾ 이 세상의 삶은 순례의 삶에 불과하며 세상의 물질적 축복은 단지 이 순례를 돕는다는 차원에서 의미를 지니게 된다.¹⁵⁾

II. 부에 대한 이중적 태도

칼빈은 앞서 언급된 바와 같이 부가 선하다는 사고를 지니고 있음에도 불구하고 또한 이를 초연하게 대하는 이중적 태도를 견지하고 있음을 발견할 수 있다. 왜 칼빈이 이를 이중적 태도를 지니게 되었던 것일까? 이 질문에 대한 답변을 추구하기 위해서 먼저 칼빈이 추구했던 영성은 단순히 세상을 경멸하거나 중요하는 영성이 아니었다는 점에 있어서 다른 종교개혁자들과 차별화된다는 사실이 언급되어야 할 필요가 있다.¹⁶⁾ 종교개혁자 루터(Martin Luther, 1483-1546)는 당시 제후가 다스리던 독일 북부의 시

12) CO 31, 258 (시 25:13 주석). 월레스, 『칼빈의 기독교 생활원리』, 173.

13) Graham, *The Constructive Revolutionary*, 66.

14) CO 46, 822 (마 5:11-12 설교); 월레스, 『칼빈의 기독교 생활원리』, 164에서 인용.

15) 칼빈, 『기독교 강요』, 3.19.1.

16) 맥그래스, 『종교개혁시대의 영성』, 187ff.

골지역에서 활동하면서 주로 농민들을 개혁의 대상으로 삼았다. 그는 자신의 개혁의 초점을 전통적이며 반봉건적 사회에 속해 있던 농업경제에 맞추었던 반면에, 스위스 제네바의 칼빈은 근대도시사회라는 역동적 구조 속에서 상업 경제를 염두에 두고 종교개혁에 임하였다.¹⁷⁾ 이런 도시들은 중세 봉건제도를 탈피하여 새로운 행동방식과 사고방식을 수용하기에 이르렀다. 그 결과 칼빈은 전문 직업인으로서 자수성가하고 개인의 노력을 통해서 자신의 지위를 획득했으며 사업가적 사고를 지닌 제네바의 부르조와적 앙트러프러너들(entrepreneurs)을 주된 대상으로 교회 개혁의 임무를 수행하게 되었다고 볼 수 있다. 루터는 지나치게 과거의 제도에 얽매이는 복고적 성격을 지닌 가운데 세상을 부정하는 중세적 사고를 견지한 반면에, 칼빈은 근대 초기 도시 생활 속에서 상업과 교역을 긍정하고 수용하는 현실적 사고를 지니게 되었다. 이러한 칼빈의 삶의 태도에 대해서 영국의 신학자 알리스터 맥그래스(Alister McGrath)는 칼빈의 영성이 비판적 시각으로 세상을 긍정하는 영성으로 이해될 수 있다고 보았다.¹⁸⁾ 인간의 범죄 타락으로 인해 세상 또한 타락했지만 그것은 여전히 하나님의 선한 피조물로서 회복될 수 있는 상태로 존재한다. 칼빈은 하나님에 의해서 제정된 피조세계가 죄로 인해서 타락한 결과 그 질서가 무너졌지만 하나님의 은혜로 인해 회복될 수 있다고 믿었는데 이는 그의 로마서 8:22 주석에서 다음과 같이 표현된다:

이를 정리하면, 피조물들은 그들의 현재적 상황에 만족하지도 않지만, 치유에 대한 희망없이 사라지게 될 것이라는 생각에 휩싸이지도 아니한다. 그러나 그들은 마치 산고에 힘들어하는 여인처럼 그들 앞에 주어지게 될 더 나은 상태를 향한 회복을 위한 수고를 마다하지 아니한다.¹⁹⁾

17) Graham, *The Constructive Revolutionary*, 177, 207-208; R. H. 토니, 『종교와 자본주의의 발흥』, 김중철 역 (서울: 한길사, 1983), 119-22.

18) 맥그래스, 『종교개혁시대의 영성』, 194ff.

19) CO 49, 153.

또한 지금 이 세상에서 이러한 회복을 맞볼 수 있는 것은 하나님의 나라가 현실세계에서 이미 회복되기 시작했음에 대한 상징 또는 표에 해당된다.²⁰⁾ 여기에 칼빈이 타락한 세상을 긍정적 시선으로 파악한 이유가 발견된다. 맥그래스의 표현대로 “창조의 교리가 타락의 교리를 부드럽게” 해주었던 것이다.²¹⁾ 칼빈은 더 이상 세상을 헬라 철학의 이원론적 관점에 근거한 고대기독교 전통적 관점에서 바라보지 않았다. 그 결과 세상을 단적으로 부정하는 영성에서부터 벗어날 수 있었다.²²⁾ 그러나 그의 세상을 긍정하는 영성이 곧 피조세계에 대한 숭배라는 부정적 결과를 초래한 것은 아니었다. 이런 점에서 칼빈은 사실상 피조세계에 대한 이중적 태도, 즉 이를 비판함과 동시에 긍정하는 태도를 지녔던 것이다:

“올바르게 이해할 때 자연은 하나님으로부터 비롯된 그 무엇으로, 그의 창조주 되심을 반영하며 나아가 그분을 가리킬 수 있다. 그릇되게 이해될 때 자연은 창조주와 그 목적을 망각함으로 인해 우리를 하나님으로부터 돌아서게 만드는 것이다.”²³⁾

인간 구원에 근거한 세상에 대한 이러한 이중적 태도는 물질과 부에 대한 그의 태도에도 동일하게 적용된다. 이런 이유에서 칼빈은 물질적 부를 아무런 비판 없이 그대로 수용하는 태도를 취하지 아니하였다. 그는 하나님을 신뢰하는 자들이 영적 축복 뿐 아니라 세속적 번영도 누리게 된다는 구약의 약속들이 여전히 유효하다는 사실을 인정한다.²⁴⁾ 그러나 그는 만족을 모르는 물질을 향한 탐욕(cupiditas)을 가리켜 ‘치명적 질병(pestis capitalis)’이라고 불렀다.²⁵⁾ 부에 대한 칼빈의 신랄한 비판은 주기도문에 나타난 일용할 양식을 구하는 기도에 대한 그의 해설에서 분명하게 드러난다:

20) 윌레스, 『칼빈의 기독교 생활원리』, 173.

21) 맥그래스, 『종교개혁시대의 영성』, 202.

22) 김성봉, “칼빈주의와 자본주의의 발전,” 321.

23) 맥그래스, 『종교개혁시대의 영성』, 212.

24) CO 31, 309-10 (시 31:19 주석); 윌레스, 『칼빈의 기독교 생활원리』, 173.

25) CO 45, 204 (마 6:19 주석).

일용할 양식으로 만족하지 않고 제어되지 않은 욕심으로 수많은 것들을 몹시 갈망하거나 소유가 풍부한 것으로 만족하거나, 또는 자신의 엄청난 부에 둘러 싸여 무사태평한 사람이 이 기도를 하는 것은 하나님을 조롱하는 것이다. 왜냐하면 이런 부류의 사람들은 자기가 받고 싶지 않은 것, 사실상 그들이 지긋지긋하게 혐오하는 것, 즉 시시한 일용할 양식을 구하고 자신의 탐욕은 하나님 앞에서 가능한 감추기 때문이다.²⁶⁾

칼빈이 지녔던 물질에 대한 이러한 이중적 견해는 어떻게 이해될 수 있는가? 칼빈 연구가인 로날드 월레스(Ronald S. Wallace)는 세상에 대한 이러한 칼빈의 이중적 태도를 ‘역설적 진리’로 묘사한다.²⁷⁾ 월레스가 주장하는 신자의 역설적 태도의 핵심은 ‘경멸’과 ‘향유’라는 두 가지 개념을 통해서 구체화된다. 먼저 경멸에 대해서 칼빈은 인간 타락의 결과로 주어진 죄악된 본성이 구체화된 것이 정욕(concupiscence)인데 이를 통해서 모든 인간은 세상과 물질에 대한 노예적 사랑에 얽매이게 되었다고 지적한다.²⁸⁾ 이러한 노예 상태에서 해방될 수 있는 길은 그리스도와 성령의 능력을 통한 중생과 성화의 방법 밖에 없다. 구원을 통해서 신자는 세상의 물질이 천국으로 향하는 발걸음에 도움을 준다는 사실을 깨닫게 된다. 물질의 사용에 있어서 중요한 원리 가운데 하나는 그것이 어떻게 영원을 갈망하는데 도움을 제공하는가에 관한 것이다.²⁹⁾ 신자는 이런 구원의 은혜를 통하여 미래의 천국생활과 현세적 삶을 비교한다는 관점에서 세상의 물질을 경멸할 수 있게 된다.³⁰⁾ 왜냐하면 현실세계와 이에 주어지는 세속적 축복은 미래 세계와 그 축복과 비교할 경우 이는 전혀 덧없는 것에 불과함을 깨닫게 되기 때문이다. 이에 근거해서 칼빈은 세속적 축복으로서의 물질에 대하여 초연(超然)한 태도를 지닐 것을 강하게 권면한다. 현실세계에 대한 초연한

26) 칼빈, 『기독교 강요』, 3.20.44.

27) 월레스, 『칼빈의 기독교 생활원리』, 167-69.

28) Ibid., 160-62.

29) 칼빈, 『기독교 강요』, 3.10.4; 한상화, “칼빈의 경제윤리,” 400-401.

30) 월레스, 『칼빈의 기독교 생활원리』, 167.

태도는 다가올 영적 세계에 비추어 볼 때 자연스러운 것이며 현세의 의미를 더욱 올바르게 파악할 수 있도록 도와준다고 밝힌다.³¹⁾ 이는 중세에 추구되었던 세상에 대한 금욕주의적 태도와는 다른 것이었다. 베인턴(Roland Bainton)은 칼빈주의자들을 삶에 대한 금욕적 태도와 일상적 직업에 있어서 엄격한 치리(a rigorous discipline)를 추구했던 자들로 간주했는데 이는 부에 대한 칼빈의 태도를 올바르게 이해하지 못한 견해에 해당된다.³²⁾ 여기에서 주목할 만한 사실은 칼빈이 주장하는 검소(frugality)와 중용(moderation)의 태도가 엄격한 금욕주의의 차원에서 비롯된 것이 아니라 오히려 하나님께서 주신 것을 지속적으로 즐기기 위한 차원에서 비롯된 권면이라는 점이다. 검소와 중용은 물질을 맹목적이며 인색하게 사용하지 않는 것을 뜻하는 것이 아니라 이를 주어진 목적에 알맞게, 그리고 지속적으로 사용할 수 있는 인내와 지혜를 가리킨다.³³⁾ 따라서 칼빈의 이러한 견해는 베인턴이 주장하는 소위 칼빈주의의 금욕주의적 성향을 뒷받침하지 못한다는 사실이 분명히 드러난다. 칼빈이 경멸했던 것은 결코 물질 자체가 아니라 물질을 정욕의 대상으로 삼으려는 인간의 죄악된 본성에서 비롯된 왜곡된 성향이었다. 그리스도의 구속의 공로로 중생하여 성령의 인도하심을 받는 신자는 정욕에서 점차로 벗어나 물질에 대한 과도한 집착에서 벗어나서 이에 매이지 아니하고 검소와 중용의 태도를 통해 물질의 의미를 더욱 더 완전하게 파악하는 자리에 나아갈 수 있게 된다.³⁴⁾ 칼빈은 여기에서 멈추지 아니하고 ‘향유’의 개념으로 나아간다. 중생을 통해서 그리스도 안에서 새롭게 거듭난 사람은 새로운 질서 속에 거하게 되는데 이는 하나님의 원래적 창조 질서의 회복을 뜻한다. 이러한 회복은 장래에 가서

31) Ibid., 163; Bieler, Calvin's Economic and Social Thought, 275.

32) Roland H. Bainton, *The Reformation of the Sixteenth Century* (Boston: Beacon, 1985, enlarged ed.), 252. 맥그래스와 월레스도 칼빈을 금욕주의자로 평가절하하는 것에 동의하지 않는다. 맥그래스, 『종교개혁시대의 영성』, 202; 월레스, 『칼빈의 기독교 생활원리』, 177-78.

33) 칼빈, 『기독교 강요』, 3.10.5. 절제에 대한 자세한 설명으로는 다음을 참고할 것. 월레스, 『칼빈의 기독교 생활원리』, 216-42.

34) 월레스, 『칼빈의 기독교 생활원리』, 164ff.

야 비로소 주어지는 것이 아니라 이미 현실세계에서 이루어지기 시작했다. 칼빈은 이렇게 현실세계에서 주어지는 하나님의 섭리와 사랑의 표현으로서의 물질적 축복을 신자들이 마땅히 누릴 수 있는 권리를 지니고 있다고 주장한다. 이런 물질적 축복에 대한 향유는 감사와 신앙의 태도를 통해서 구현될 수 있다고 보았다.³⁵⁾ 그렇다면 윌레스가 주장하는 ‘역설적’ 진리의 내용은 무엇인가? 세상의 물질을 경멸해야 하는 이유를 먼저 참되게 깨달은 자들만이 비로소 세상을 진정으로 사랑할 수 있으며 물질을 올바른 의미에서 향유할 수 있다는 사실이다. 칼빈은 하나님께서 제공해 주신 것을 마음껏 즐길 수 있는 것은 분명히 자연의 질서이며 이런 이유에서 하나님께서 모든 것을 풍족하게 허락하신 것이라고 밝힌다.³⁶⁾ 이를 통해서 우리가 하나님의 부성애를 체험할 수 있도록 정하신 것이라고 보았다:

하나님은 단지 우리가 꼭 필요로 하는 것만을 공급하시는 것이 아니라, 일상의 삶 속에서 우리가 필요로 하는 것들을 넘치도록 후히 충족시켜 주신다. 포도주와 기름으로 마음을 즐겁게 하심으로써, 그는 더욱 더 우리를 인자하게 대하신다. 자연이라면 틀림없이 마시는 물로서 족할 것이다. 그런 점에서 포도주의 첨가는 하나님의 관대하심에서 비롯된 것이다.³⁷⁾

칼빈은 세상의 부패성과 덧없음을 파악하는 자들만이 물질이 지닌 영적 의미를 말씀의 토대 위에서 올바르게 파악할 수 있다고 보았다.³⁸⁾

IV. 노동과 임금

그렇다면 부는 어떻게 생산되는가? 부는 주로 물질을 생산하는 노동과

35) Ibid., 175ff.

36) 칼빈, 『기독교 강요』, 3.10.2.

37) CO 32, 90 (시 104:15 주석).

38) 윌레스, 『칼빈의 기독교 생활원리』, 179.

이를 유통하는 상업 또는 교역과 밀접한 관련을 맺고 있다. 부에 대한 칼빈의 이중적 태도는 이의 생산에 대한 이해에 어떤 영향력을 행사하였는가? 루터는 상업을 통한 이윤 창출과 이에서 비롯되는 부의 축척에 반대하였으며 농민의 노동이 가장 찬양받을 만한 일이라고 보았다. 상업과 교역은 단지 인간 삶의 필요라는 최소한의 범주 내에서 용인되었다.³⁹⁾ 그의 사고방식은 다분히 과거 회귀적이며 영혼과 물질을 분리하는 이원론적 경향을 지니고 있었는데 이는 노동은 신앙과 무관한 세속적 의무에 불과하다는 중세적 가르침에 대한 반복으로 간주된다. 그는 당시의 시대적 상황에 따른 경제적 발전과 교역의 증대를 통한 이윤 추구를 죄악시하였다.⁴⁰⁾ 그러나 칼빈은 노동을 하나님의 선물로 보았으며 이 점에 있어서 그의 노동관은 중세의 그것과 차별화된다. 그러나 이 선물은 인간의 범죄 타락으로 인해 더 이상 즐거움을 제공하는 것이 아니라 괴로움(molestia)과 피로감(fatigatio)을 가져다 줄 따름이지만 하나님의 자비로 인해 여전히 어느 정도의 즐거움이 노동에 남아 있다고 보았다:

어떤 의미에서 놀이로 간주되었을 정도로 아담이 이전에 찾아서 행했던 그 즐거웠던 노동이, 이곳에서는 정반대로 나타난다. ... 그 노동에는 달콤한 즐거움이 있었던 반면에, 그에게 이제는 노예적 노동이 부과되었는데 이는 마치 그가 광산에 버려진 것과 같았다. 그러나 이 벌의 가혹함은 하나님의 관대하심에 의해 완화되었다. 왜냐하면 그들이 전적으로 감사하는 마음을 상실하지 않도록 하기 위해서 인간이 전적으로 억지로만 하지 않도록 노동에 약간의 즐거움이 혼합되어 있기 때문이다.⁴¹⁾

이러한 노동의 소원화(alienation) 현상은 영적 문제이며 이에 대한 해결책은 오로지 예수 그리스도 안에서 주어진다.⁴²⁾ 그리스도의 은혜로 인해

39) 토니, 『종교와 자본주의의 발흥』, 108-11.

40) Ibid., 113.

41) CO 23, 73 (창 3:17 주석); Bieler, *Calvin's Economic and Social Thought*, 353.

42) CO 23, 75 (창 3:19 주석); Bieler, *Calvin's Economic and Social Thought*, 354.

노동은 그분의 일, 즉 복음에 참여하는 것이며 이제 이에 종속되어 영생을 목적으로 삼게 된다. 이런 이유에서 노동은 영생을 얻고 이를 누리는 일에 조력자이며 결코 방해물이 될 수 없다.⁴³⁾ 따라서 노동은 신성한 것이며 하나님의 섭리를 완성시키는 도구에 해당된다. 섭리는 인간의 노동을 억제하는 것이 아니라 오히려 이에 대한 토대를 제공한다.⁴⁴⁾ 노동은 하나님의 돌보심이 구체적으로 표현되어 나타나는 것을 뜻한다. 인간은 노동을 통해서 하나님의 섭리에 참여하게 되므로 일하는 것은 만사 가운데 가장 평온한 것(maxime omnium pacati)이지만, 일하지 않는 것은 하나님의 말씀 듣기를 거부하는 것이며 인간 삶의 실수에 해당된다.⁴⁵⁾ 일하는 것은 하나님의 은혜의 질서에 참여하는 것이며 그분의 부르심에 응답하는 것이지만 일하기를 거부하는 것은 하나님으로부터 엄중한 비난(gravis exprobratio)을 자초하는 것이다.⁴⁶⁾ 칼빈은 일상에서 벗어나서 아리스토텔레스가 주장하는 덕의 완성으로서 관상생활(life of contemplation)에만 전념하는 중세 스콜라 신학자들이 견지했던 무위도식의 삶을 천사의 삶으로 간주함에 내포된 교만을 지적한다. 왜냐하면 이들은 현실 속에서 일하는 것은 천국으로부터 멀어지는 것이라는 잘못된 생각을 지니고 있었기 때문이다.⁴⁷⁾ 어떤 종류의 노동이든 모든 노동은 그 자체로서 신성한 것이므로 육체적 노동이 결여된 관상 또는 묵상의 삶이 결코 맘 흘리는 노동자의 삶보다 더 낫다고 간주되어서는 아니 된다. 세속적 노동은 결코 하나님으로부터 분리될 수 없으며 이런 이유에서 칼빈은 정직하고 신실한 노동은 하나님이 기뻐 받으시는 예배로 간주한다.⁴⁸⁾

내가 무엇을 시도하든, 또는 내 손이 닿는 대로 무슨 일을 행하든, 하나님께서 나

43) Bieler, *Calvin's Economic and Social Thought*, 355.

44) CO 47, 111 (요 5:17 주석); Bieler, *Calvin's Economic and Social Thought*, 346.

45) CO 52, 214 (살후 3:12 주석).

46) CO 52, 329 (답전 6:12 주석).

47) CO 45, 382 (눅 10:38 주석).

48) CO 49, 695 (고전 10:31-11:1 설교); 월레스, 『칼빈의 기독교 생활원리』, 199.

의 노동이 헛되지 아니하고 결실이 없지 아니하도록 복 주시기를 바라는 것이 나의 행할 바이다. 만약 내가 어떤 것을 획득하게 된다면, 나의 둘째 임무는 하나님께 찬양을 돌려드리는 것이다. 그분의 축복이 없다면 일찍 일어나고, 하루 종일 피곤할 정도로 일하고, 늦게 서야 쉬고, 걱정으로서 빵을 먹고, 슬픔으로서 조금의 물을 마시게 될 따름이다.⁴⁹⁾

칼빈에게 노동은 이런 영성적 차원을 지닐 뿐 아니라 이는 모든 사람에게 실질적인 유익을 제공한다: “이것으로 우리는 인간 사회에 유익을 끼치는 삶보다 더 하나님 앞에서 칭찬받을 만한 삶이 없다는 것을 깨닫게 된다.”⁵⁰⁾ 따라서 칼빈은 다른 사람들이 일을 하지 못하도록 방해하거나 일자리를 빼앗는 행위에 대해서 다음과 같이 분노했다:

우리는 모든 기술자들과 노동자들이 그들의 생계를 위해 일해야 한다는 사실을 알고 있다. ... 그래서 하나님께서 그들의 생활을 그들의 손에, 즉 그들의 노동에 맡기셨으므로 그들이 필요한 수단을 빼앗기게 된다면 이는 마치 그들의 목을 베는 것과 같을 것이다. ... 하나님께서는 우리가 일을 하도록 정해 놓으셨다. 그런데 어떤 사람이 노동을 부인하겠는가? 보라! 인간의 삶은 이렇게 정해져 있다.⁵¹⁾

칼빈의 눈에 비친 노동현장에서 정의가 올바르게 구현되지 않는 또 다른 실례는 임금(wage)의 문제이었다. 하나님의 피조물인 인간은 전적으로 그분께 의존적인 존재이므로 사실상 그 어떤 것도 하나님 앞에서 요구할 수 있는 권리를 지니고 있지 않으며 하나님께서 인간에게 빚지시고 이를 갚아야 할 의무는 전혀 없으시다.⁵²⁾ 교부 어거스틴이 주장한 바와 같이 인간이 받은 모든 것은 하나님의 은혜에서 비롯된 것이다. 임금은 하나님께서 자

49) CO 23, 415 (창 30:29 주석); Bieler, *Calvin's Economic and Social Thought*, 368.

50) CO 45, 570 (마 25:24 주석).

51) CO 28, 161-62 (신 24:1-6 설교); Graham, *The Constructive Revolutionary*, 82에서 재인용.

52) CO 45, 414-15 (눅 17:7 주석).

비로 베풀어주시는 섭리적 선물에 해당된다. 이는 그래함 (Fred Graham)이 지적한 바와 같이 “임금이 하나님에 의해 부자와 가난한 자에게 똑같이 주어지며 어느 누구도 그가 받은 것에 합당한 ‘공로’를 지닌 사람은 없다”는 것을 뜻한다.⁵³⁾ 따라서 인간에게 이러한 하나님의 은혜의 선물을 빼앗거나 가로챌 어떤 권리도 부여되지 않았다. 그럼에도 불구하고 가난한 노동자의 임금을 착취하는 노동주의 행위는 가장 잔인하고 포악한 행위라고 칼빈은 다음과 같이 신랄하게 비판한다:

자신들의 일로서 매일의 끼니를 연명해 나가는 가난한 자들의 노동의 열매를 탈취하는 것보다 더 잔인한 행위는 있을 수 없다. 실제로 율법에는 노동자의 임금이 우리 집에 잠자게 내버려 두어서는 아니 된다고 밝힌다. 왜냐하면 그것은 그의 목을 베는 것과 동일한 것이기 때문이다. ... 가난한 자로부터 노동을 착취하는 자는 그의 피를 빨아 먹고 그 후에 그를 헐벗고 굶주린 채로 내보낸다. 이는 무명인을 무력으로 죽이는 것보다 더 사악하고 잔인한 행위이다.⁵⁴⁾

이는 또한 하나님의 것을 도적질하는 행위와 다를 바 없다. 오히려 노동자에게 그의 노동에 대한 정당한 대가를 지불하는 것은 하나님의 것을 단순히 전달하는 것이며 이는 노동주가 마땅히 해야 할 의무이기도 하다.⁵⁵⁾ 따라서 칼빈에게 노동은 하나님의 섭리를 완성시키는 도구로서 이를 통해서 인간은 하나님의 일, 즉 그리스도의 복음에 참여하게 된다. 노동의 대가로 주어지는 임금 또한 하나님의 은혜의 선물로서 인간의 육체적 삶을 가능하게 하는 하나님의 섭리의 결과로 이해되었다.

53) Graham, *The Constructive Revolutionary*, 83.

54) CO 38, 383 (렘 22:13 주석); Bieler, *Calvin's Economic and Social Thought*, 368에서 재인용.

55) CO 27, 345 (신 15:11-15 설교); Bieler, *Calvin's Economic and Social Thought*, 368. 칼빈이 제네바에서 감독회(consistory)를 활용하여 신자들의 생활을 점검하고 선행을 격려했던 것은 널리알려진 사실이다. 칼빈의 제네바 목회활동에서 치리와 경제생활의 관계를 고찰한 글로는 다음을 참고할 것. Mark Valeri, "Religion, Discipline, and the Economy in Calvin's Geneva," *Sixteenth Century Journal* 28 (1997), 123-42, 특히 135ff를 보라.

V. 부의 재분배

성경은 모든 부가 하나님으로부터 왔으므로(대상 29:12) 이는 궁극적으로 인간의 소유물이 아니라고 가르친다. 그렇다면 왜 이 세상에 부자와 가난한 자가 섞여 살게 되었는가? 성경은 이것이 하나님의 창조의 결과에 해당하는 섭리라고 밝힌다(잠 22:2). 칼빈은 성경의 가르침을 따라 부의 축복을 누리는 자들이 가난한 자들을 돕는 것이 마땅하다고 다음과 같이 밝힌다:

상속에 의해서나 자신의 근면이나 수고에 의해서 부를 지닌 자들이 명심해야 할 것은, 자신에게 있는 것이 무절제한 사치를 위한 것이 아니라 형제들의 필요를 채워 주기 위한 것이라는 사실이다. ... 물론 우리는 부자들이 가난한 자들보다 더 세련되게 사는 것이 부당하다고 주장할 정도의 형평성에는 얼마이지 않는다. 그러나 아무도 굶어 죽는 자가 없고, 아무도 다른 사람들을 속이고 횡령하여 치부하는 자가 없을 정도의 형평성은 유지되어야 함을 나는 인정한다.⁵⁶⁾

이는 자연법에 근거하여 마땅히 행해야 할 것을 행하는 것이며 모든 사람이 상호간에 지녀야 할 인간의 자연적 감정을 표현한 것이므로 이러한 의무의 수행이 신자로 하여금 자신을 내세울 수 있는 동기를 부여하지 못한다.⁵⁷⁾ 여기에서 부자와 가난한 자 사이에 상존하는 부의 불균형이 지속적으로 물질의 재분배를 촉진시켜서 이 재분배는 더 부유한 자들에게서 더 가난한 자들에게로 발생해야 한다. 이렇게 부자가 가난한 자에게 나누어주는 행위는 전적으로 사랑에서 비롯되는 자발적 태도에서 이루어져야 하는데 이는 성도의 교제에 근거한 것이다. 교회는 모든 성도들이 하나님의 섭리를 통해 받은 선물들을 함께 나누는 곳이다.⁵⁸⁾ 이렇게 자발적으로 부의 재

56) CO 50, 102 (고후 8:15 주석).

57) 칼빈, 『기독교 강요』, 3.7.7.

분배가 발생하게 될 때 그 결과는 성도들 사이에 존재하는 사회적 계층의 소멸을 뜻한다. 에베소서 2:14이 증거하는 바와 같이 그리스도와 연합한 자들에게는 더 이상 소통을 방해하는 벽이 존재하지 않는다. 국가, 인종, 성별로 인한 차별이 이제 사라지게 된 것인데 칼빈은 이를 다음과 같이 설명한다:

그러나 그리스도의 오심으로 인해 이렇게 새롭고 특별한 일들이 발생했다. 분리의 벽이 허물어진 다음에, 하나님께서 전 세계를 껴안으셨다. 그리고 이 사실은 모든 나라들에게 전해졌다. ... 그러나 그리스도께서 이방인들의 빛으로 나타나셨고, 영원한 생명의 언약이 모든 국가에 완전히 동등하게 주어지기 시작했다.⁵⁸⁾

이러한 재분배의 결과를 통해 하나님께서는 인간들이 서로 균등하게 나누고 이로 인해 지나치게 많이 가진 자도 지나치게 적게 가진 자도 없도록 하신다. 부자는 사랑의 정신으로 자신의 재물을 가난한 자들과 나눔으로서 하나님께 진 사랑의 빛을 갚는 그분의 대사(ambassador)로서 세상 속에서 부름을 받은 자이다. 하나님은 “어디에서든지 우리로 하여금 시대의 상황이나 사람들에게 얽매이도록 하시지 않고 사랑의 규칙을 우리의 지침으로 취하도록 우리에게 요청하셨다.”⁶⁰⁾ 그러나 여기에서 주의해야 할 것은 칼빈이 부자와 가난한 자 사이의 구별이 없어질 정도의 나눔을 주장한 것은 아니었다. 그는 고린도후서 8:14에 나타난 “부족한 것을 보충하여 균등하게 하려 함이니라”에 나타난 형평성의 개념은 “우리가 가진 소유를 가능한 범위내에서 공정하게 분배하여 어려움에 처한 자들을 도와주고 남기

58) 칼빈, 『기독교 강요』, 4.1.3. 칼빈은 제네바 시에서 이런 교회의 역할을 현실화하기 위해서 집사의 직분을 활용하여 제네바에 구빈원을 새롭게 재정비하였다. 이로 인해 그는 사회복지적인 관점에서도 긍정적으로 공헌한 것으로 평가된다. 이에 대한 탁월한 연구로는 다음을 참고할 것. Jeannine E. Olson, *Calvin and Social Welfare: Deacons and the Bourse française* (Selinsgrove, PA: Susquehanna Univ. Press, 1989).

59) CO 48, 242 (행 10:34 주석); Bieler, *Calvin's Economic and Social Thought*, 223에서 재인용.

60) CO 50, 98 (고후 8:8 주석); Graham, *The Constructive Revolutionary*, 68에서 재인용.

나 또한 부족한 자가 없도록 하는 것”으로 이해된다.⁶¹⁾ 따라서 칼빈이 말하는 부의 개념에는 하나님의 소유를 신앙적 태도에서 올바르게 관리하는 청지기 의식이 지배적이며 이는 사실상 윌레스가 지적하는 바와 같이 현대 자본주의가 선호하는 경쟁의 개념은 철저히 배제된다.⁶²⁾ 칼빈이 주장하는 형평성의 정신은 사유재산 제도의 폐지를 정당화하는 것은 결코 아니었다. 부의 재분배는 자발적인 형제애를 전제로 삼는 나눔의 행위이므로 어떠한 강제성도 발견되지 아니한다. 칼빈은 모든 재물은 마치 하늘에서 내리는 만나처럼 하나님의 관대함에서 비롯된 것이지만 이제 각 사람이 자신의 소유를 개별적으로 지니게 되었기에 이를 공동적 소유물로 간주할 이유가 없는 것이라고 이해했다.⁶³⁾

그렇다면 칼빈이 주장하는 부의 재분배는 기본적으로 비엘러가 올바르게 표현한 바와 같이 “자신의 능력에 따라 각자로부터, 자신의 필요에 따라 각자에게로(from each according to his abilities, to each according to his needs)”라는 널리 알려진 원리에 근거한 것임을 발견할 수 있다.⁶⁴⁾

VI. 부의 신학(theology of wealth)은 가능한가: 섭리와 은사의 관점에서

1) 부의 신학적 위치

지금까지 살펴본 부에 대한 칼빈의 이해는 우리에게 한 가지 질문을 가져다준다: “칼빈에게 부의 신학적 위치는 무엇인가?” 이 질문에 답하기 위해서 먼저 부의 기원, 이에 대한 태도, 그리고 그 사용에 있어서 칼빈에 의해

61) CO 50, 101; 윌레스, 『칼빈의 사회개혁사상』, 131에서 재인용.

62) 윌레스, 『칼빈의 사회개혁사상』, 133-38.

63) CO 24, 171-72 (출 16:17 주석).

64) Bieler, *Calvin's Economic and Social Thought*, 296.

중요하게 활용되었던 신학적 개념은 하나님의 섭리였다는 사실을 되새길 필요가 있다.⁶⁵⁾ 섭리를 통해서 천지를 창조하신 하나님이 인간에게 인식되고 신뢰되며, 더 나아가서 그의 구체적 활동에 대한 신뢰가 주어진다. 부는 하나님의 섭리적 도구로서 이를 통해서 인간의 육체적 삶에 필요한 모든 것이 그분의 부성애적 사랑의 차원에서 제공되는데 이는 칼빈에 의해서 특별 섭리(special providence)로 간주되기도 하였다.⁶⁶⁾ 그러므로 ‘섭리’는 부의 신학적 위치를 고찰함에 있어서 간과될 수 없는 중요한 교리에 해당된다. 섭리와 더불어 또 다른 중요한 교리는 주로 교회론에서 다루어지는 은사(charisma)에 해당된다.⁶⁷⁾ 은사는 은사주의 신학자들이 주장하는 것처럼 방언, 신유, 그리고 기적 등과 같은 초자연적 또는 가시적 선물에 국한되는 개념은 아니다. 오히려 은사는 하나님께서 자신의 백성들을 향해 베푸시는 보편적 의미의 선물로 간주되어야 한다.⁶⁸⁾ 이런 차원에서 ‘은사’는 칼빈의 부에 대한 이해에 있어서 중요한 위치를 차지한다. 왜냐하면 부는 인간을 향한 하나님의 섭리적 ‘선물’의 대표적 형태로 파악될 수 있기 때문이다.⁶⁹⁾ 앞서 살펴본 바와같이 노동 또한 칼빈에게 하나님의 섭리에서 비롯되는 선물, 즉 은사로 이해되었는데 이를 통해서 인간은 세상을 다스리는 문화를 창출하는 일에 임하게 된다. 인간이 하나님의 문화명령(창

65) 개혁신학의 관점에서 섭리를 보존, 통치, 협력의 세 가지 개념으로 나누어서 간략하게 고찰하는 조직신학서로는 다음을 참고할 것. 루이스 벌코프, 『조직신학, 상』, 권수경 · 이상원 공역 (서울: 크리스찬다이제스트, 2000), 377-84. 더욱 자세한 논의를 위해서는 다음을 참고할 것. 헤르만 바빙크, 『개혁교의학 2』, 박태현 옮김 (서울: 부흥과개혁사, 2012), 735-70.

66) 칼빈, 『기독교 강요』, 1.16.4-6; 발헬름 니이젤, 『칼빈의 신학』, 이종성 역 (서울: 대한기독교서회, 1973), 69-70. 일반 섭리와 특별 섭리가 어떤 발전 단계를 거쳐서 그의 신학의 일부분으로 형성되었는가에 대한 상세한 고찰로는 다음을 참고할 것. Charles Partee, *Calvin and Classical Philosophy* (Leiden: E. J. Brill, 1977), 136-45.

67) 최근의 복음주의 신학자들은 은사를 교회론에서 더욱 자세하게 고찰한다. Wayne Grudem, *Systematic Theology* (Downers Grove, IL: IVP, 1994), 1016-88. 여기에서 그루뎀은 “성령의 은사”라는 제하에 두 장에 걸쳐 ‘일반적 질문들과 ‘구체적 선물들’로 나누어서 이를 상술하고 있다.

68) John Koenig, *Charismata: God's Gifts for God's People* (Philadelphia: Westminster, 1978), 46-47, 127.

69) 칼빈은 일반적으로 은사로 번역되는 ‘charisma’가 아니라 더욱 일반적 의미의 선물로 번역되는 ‘donum’을 지속적으로 사용했다.

1:26-28)에 근거해서 이 세상을 다스리는 것은 하나님의 일임과 동시에 인간의 일, 즉 노동의 중요한 한 단면에 해당된다. 따라서 은사로서의 노동은 단순히 부를 획득하는 차원을 넘어서서 세상에 대한 하나님의 통치라는 섭리와 이에 대한 인간의 참여와 관련된다. 인간의 노동이 궁극적으로 하나님에 일에 참여를 의미한다는 칼빈의 이해는 하나님의 통치 행위에 대한 인간의 동참을 뜻하며 아울러 이는 교리적으로 하나님의 일과 인간의 일이 대등하는 의미에서 협력(concurrence)과 맞닿아 있다.⁷⁰⁾ 이런 점에서 있어서 노동은 섭리와 불가분의 관계 속에 놓인다. 중생한 인간은 더 나아가서 하나님의 일, 즉 그리스도의 복음에 노동을 통해서 참여하게 되는데 이는 하나님의 구원행위를 방해하는 것이 아니라 오히려 이에 근거한 행위이며 이를 진작시키는 선한 목적을 지닌 섭리적 행위에 해당된다.⁷¹⁾ 따라서 칼빈의 부에 대한 이해는 중요한 두 가지 핵심적인 개념은 섭리와 은사로 요약될 수 있다. 은사주의 운동(Charismatic movement)은 1960년대 이후에 오순절주의(Pentecostalism)에서 파생한 기독교 부흥 운동으로서 신약성경에 나타난 초자연적 은사의 회복과 재현을 이상으로 삼는 가운데 급속한 속도로 성장하여 글로벌 기독교를 앞당기고 있다.⁷²⁾ 은사주의 운동의 두드러진 특징은 성령의 사역을 고찰함에 있어서 성령의 은사를 중심으로 고찰한다는 사실이다. 은사는 일반적으로 자연적 은사와 초자연적 은사로 구분될 수 있는데 은사주의 운동은 후자에 모든 관심을 할애하는 경향을 지니고 있다.⁷³⁾ 그런데 이는 사실상 은사 개념의 축소에 해당된다. 왜냐하면 오순절 및 은사주의 운동의 은사 개념은 사실상 은사를 성령의 사

70) 벌코프, 『조직신학, 상』, 380-81.

71) 폴 스티븐스, 『일의 신학』, 주성현 옮김 (서울: CUP, 2014), 127-28.

72) 오순절운동과 은사주의 운동의 역사를 개괄하고 교리를 개혁신학의 관점에서 비판적으로 고찰하는 글로는 다음을 참고할 것. Samuel Y. Lee, *Grace and Power in Pentecostal and Charismatic Theology* (Th. D. Diss. Theological University in Apeldoorn, 2002). 오순절 및 은사주의 운동의 글로벌화에 대한 고찰로는 다음을 참고할 것. Allan Anderson, *An Introduction to Pentecostalism: Global Charismatic Christianity* (New York: Cambridge Univ. Press, 2004).

역, 특히 그의 초자연적 사역에 국한시킨 결과 은사의 기원으로서의 기독교론적 고찰을 망각하는 오류를 초래하였다. 은사에 관한 신약 성경의 관련 본문들에 대한 주석에 있어서 칼빈은 이의 기독교론적 기초를 확립하였던 신학자로 평가된다.⁷⁴⁾ 그리스도의 직분은 선지자, 왕, 제사장의 역할을 한꺼번에 담당한다는 의미에서 삼중적 직분(threefold office)으로 불리워지는데 이 직분에 기초하여 그는 자신의 교회에 자신의 영이신 성령을 통해서 각종 다양한 은사를 허락하신다. 칼빈의 은사 이해는 전적으로 기독교론적이며 성령론적일 뿐 아니라 또한 교회론적이다. 은사의 교회론적 성격의 핵심은 교회의 개별적 성도들에게 주어진 다양한 은사는 교회를 세우고 그 질서를 함양하기 위한 것이므로 이는 전적으로 교회를 위한 봉사를 그 목적으로 삼는다. 따라서 칼빈에게 개인적 유익을 위한 은사의 사용은 오해와 왜곡에서 비롯된 것이다.⁷⁵⁾ 여기에서 부와 관련하여 주목할 만한 사실은 은사가 교회의 유익을 위해서 주어진 반면에, 앞서 살펴본 바와 같이 부는 사회의 유익을 위해서 주어졌다는 연관성에 관한 것이다. 전자의 은사는 구원론적/성령론적/교회론적 함의를 지닌 개념으로서 주로 신약 성경, 특히 바울서신의 구절들에 나타난 것에 의해서 대표된다. 후자의 은사는 전자의 은사에 나타난 함의를 포함하며 이에 머물지 아니하고 한 걸음 더 나아가서 하나님의 부성애적 사랑에 근거한 섭리론적/신론적 은사를 가리킨다.⁷⁶⁾ 이는 주로 칼빈에 의해서 부와 노동의 개념으로 표출된다. 은사에 대한 이러한 두 가지 이해는 우리에게 마치 서로 아무런 관련이 없는 것처럼

73) 아놀드 비틀링거, 『은사와 은혜』, 정인찬·조원길 공역 (서울: 기독교지혜사, 1982), 25-26. 성령은 스스로를 가시적으로 드러내시는 분으로 묘사하면서 이런 성령의 드러남은 하나님의 은사로 가능한데 이는 하나님의 창조의 원래적 능력에 참여하여 이를 회복하는 것으로 간주된다.

74) 이신열, “칼빈의 은사 이해,” 『성경과 신학』 53 (2009), 85-92.

75) Ibid., 102.

76) 이렇게 은사가 구원론적이며 신론적으로 이해될 경우 사실상 이는 삼위일체론적 성격을 지니게 된다. 왜냐하면 구원에 있어서 기능적으로 그리스도와 성령은 하나로 간주되며 성부는 성령을 보내시는 분이시기 때문이다. 또한 은사에 대해서 설명하는 고린도전서 12:4-6은 삼위일체론적 구조를 지닌 것으로 간주될 수 있다. Richard B. Gaffin, Jr., *Perspectives on Pentecost: New Testament Teaching on the Gift of the Holy Spirit* (Phillipsburg, NJ: P & R, 1979), 48-49.

럼 보일 수 있다.

그러나 모든 은사가 궁극적으로 하나님의 선하심과 자비에서 비롯되었다는 것이 성경적 증거라면, 양자는 서로 관련을 지닌 것으로 이해되는 것이 합당하다. 이런 맥락에서 살펴 볼 때, 오순절 운동 및 은사주의 운동에 초래되었던 초자연적 은사를 중심으로 한 은사 개념의 실질적 축소는 마땅히 시정되어야 할 오류임이 분명하다. 칼빈은 은사의 개념을 아주 광범위하게 이해하였다. 그의 은사 이해는 기독교론적이며 구원론적이다(롬 5:15-16; 6:23). 은사의 구원론적 성격은 자연스럽게 교회론적 영역으로 확장된다. 그런데 칼빈이 은사 이해에 있어서 새롭게 공헌한 점은 은사의 영역이 교회론에만 국한되는 것이 아니라 모든 사회의 영역에 이른다는 사실을 보여준 것이다. 하나님에 의해 인간의 삶이 시작되었으므로 그는 삶의 모든 영역에서 하나님의 영광을 추구해야 한다.⁷⁷⁾ 인간은 부를 추구하는 대신에 하나님을 알고 그의 영광을 위해 헌신해야 한다. 여기에 칼빈 신학의 진수가 발견된다. 그러나 부리는 은사는 하나님의 섭리적 선물로서 교회와 사회에서 재분배를 통해서 신자와 불신자 모두에게 좋은 영향력을 행사하도록 사용되어야 한다. 이렇게 원래 목적에 합당하게 사용된다면 부는 교회와 사회라는 두 가지 영역에서 순기능을 지니고 있는 셈이다. 또한 부의 생산과 획득에 있어서 중요한 역할을 차지하는 노동은 섭리적 은사로서 부와 더불어 구원의 길을 걸어가는 신자들에게 장차 천국에서 누리게 될 영적 부요함을 미리 맛보게 해주는 종말론적 함의를 아울러 지니고 있다. 따라서 부는 사실상 칼빈의 은사 이해에 나타난 거의 모든 신학적 영역과 관계되는 하나님의 총체적 선물로 이해되어야 한다. 여기에서 또한 우리는 칼빈의 포괄적인 은사 이해가 은사주의운동에 의해 초래된 은사의 축소를 극복하고 그원래적 의미와 성격을 회복하는 방안이 될 수 있다고 생각한다. 그러나 은사는 하나님의 선물로서 개인의 구원을 진작시키는 차원에서

77) John Calvin, "The Genevan Catechism (1541)", *Calvin: Theological Treatises*, ed. J. K. S. Reid, Library of Christian Classics (Philadelphia: Westminster, 1954), 91.

교회에 유익을 제공하는 목적을 지니고 있지만, 왜곡되어 오용될 경우 개인의 신앙생활과 교회 전체에 해악을 끼칠수 있다. 칼빈이 이해한 바에 의하면 하나님의 선물인 부도 탐욕에 의해서 오용될 수 있으며 그 결과 하나님의 섭리적 도구라는 선한 목적이 왜곡되어 나타날 수 있다. 이런 이유에서 칼빈이 부를 추구하는 것에 대해서 반복적으로 경고의 메시지를 던진 것을 발견할 수 있다. 부는 잘못 사용되면 개인이나 사회에 의해서 하나님의 도구가 아니라 탐욕의 도구가 되어 이를 사용하는 인간을 노예로 전락시켜 버릴 수도 있다. 먼저 긍정적인 차원을 정리하자면, 부는 우선적으로 개인에게 주어진 소유로서 주어진 하나님의 선물이지만 이는 분배를 통해서 신자들의 회집인 교회에 유익을 제공하며, 또한 사회전체에도 좋은 영향력을 행사할 수 있다. 은사는 주어짐과 동시에 사회에 주어진 선물로서 부의 획득과 분배를 가능하게 하는 은사이다. 따라서 칼빈에게 부의 신학적 위치는 사실상 그의 은사와 섭리 이해에 의해서 결정된다는 확신에 도달하게 된다.

2) 변영의 신학에 대한 비판적 고찰

그렇다면 “부의 신학은 가능한가?”라는 질문은 부와 변영의 복음(The Wealth and Prosperity Gospel) 운동 또는 변영 신학(Prosperity Theology)의 핵심적 내용과 관련된 질문이기도 하다. 이 복음은 부, 변영, 건강, 행복 등에 대한 인간의 욕망을 기독교적 체험으로 여과시키고 이를 성경적으로 정당화하려는 시도에서 비롯되었는데 이는 사실상 예수 그리스도의 영광스러운 복음을 변질시키고 훼손시키는 가르침에 해당된다. 이 신학 이의 대표적 주창자들로 케네스 하긴(Kenneth Hagin), 케네스 코플랜드(Kenneth Copeland), 조이스 마이어(Joyce Meyer), 베니 힌(Benny Hinn), 조엘 오스틴(Joel Osteen) 등을 들 수 있다.⁷⁸⁾

이 운동의 뿌리는 미국의 실용주의적 사고와 오순절 및 은사주의 운동으

로 크게 나누어질 수 있다. 실용주의적 뿌리는 이들 대부분이 긍정적 사고를 통해 널리 알려진 노르만 빈센트 필(Norman Vincent Peale)에 크게 의존하고 있다는 점에 의해서 확인된다. 또한 이들 대부분은 성령세례를 체험하고 목회현장에서 은사를 활용한다는 사실에서 은사주의 운동의 영향력이 확인된다. 예를 들면, 오스틴은 딸의 기적적 치유 이후 성령세례를 체험하고 치유의 은사를 발견하고 목회에 있어서 이러한 체험을 강조하게 되었다.⁷⁹⁾ 기복적 신앙과 물질적 성공주의를 추구하는 변영신학의 문제점은 일방적이며 편협적인 은사 이해와 깊은 관련을 맺고 있다. 대부분의 변영신학자들의 사고 속에 은사는 믿음을 통해서 획득될 수 있다는 사실이 강조되는데 여기에서 믿음이란 그리스도에 대한 신뢰를 가리키는 것이 아니라 영적 질서를 조작할 수 있는 공식에 해당된다.⁸⁰⁾ 이를 통해서 은사는 부와 건강, 그리고 번영을 위한 도구 또는 수단으로 전락되어 버리고 만다. 변영신학자들은 은사 이해에 있어서 오순절 및 은사주의 운동과 마찬가지로 은사를 초자연적 은사로 축소시키고 이에 과도하게 집착하는 경향을 지닌다. 다른 점은 이런 은사들이 이제 그들이 주장하는 믿음에 기초한 ‘적극적 고백’(positive confession)을 통해서 인간의 소유가 될 수 있다는 점에 놓여 있다.⁸¹⁾ 그러나 이는 사실상 세속적 성공주의의 이론적 토대로서의 심리적 신념에 지나지 아니한다. 인간의 신격화를 주장하는 하킨의 사고에 비추어 본다면 너무나 정당한 주장이지만 그가 이해한 신은 사실상 인간의 수준으로 전락한 가짜 신임이 분명하다.⁸²⁾ 변영신학에서는 부가 교회와 사회라는 공동체를 위해서 사용될 수 있는 은사가 아니라 오히려 개인

78) 류장현, “변영신학에 대한 신학적 비판,” 『신학논단』 61 (2010), 7-26. 변영신학의 대표적 전도 사로는 여의도순복음교회 담임목사인 이영훈을 들 수 있다. 이영훈, “변영신학에 대한 성경적 교훈,” 『성경과 신학』 17 (1995), 25-51.

79) 류응렬, “Joel Osteen의 설교연구,” 『개혁논총』 23 (2012), 46. 하킨을 위시한 대표적 추종자들도 오스틴과 유사한 체험을 하였다. Bruce Barron, *The Health and Wealth Gospel* (Downers Grove, IL: IVP, 1987), 53-60.

80) John F. MacArthur, Jr., *Charismatic Chaos* (Grand Rapids: Zondervan, 1991), 280ff.

81) Barron, *The Health and Wealth Gospel*, 9ff.

의 이기적 욕심, 건강과 행복을 채우는 수단으로 간주되는 경향이 더욱 지배적이다. 이런 차원에서 은사에 대한 이해에 있어서 변영신학은 칼빈의 부에 대한 이해와는 전혀 다른 것을 추구한다는 사실을 발견할 수 있다. 따라서 변영신학이 추구하는 부의 신학은 사실상 이단적 가르침에 불과하다는 결론에 도달하게 된다. 그렇다면 어떤 관점에서 부의 신학이 가능한가? 칼빈의 부에 대한 이해에 기초해서 다음의 몇가지 사실을 생각해 볼 수 있다.

첫째, 부와 변영 그 자체는 인간이 추구해야 할 목적이나 대상이 될 수 없다. 부는 하나님에 의해 사용되는 도구이므로 이를 숭배하거나 정죄하는 행위는 하나님을 향하여 불경스러운 죄를 범하는 것이다.⁸³⁾ 그러나 부와 변영은 또한 사탄에 의해 사용되어 인간을 유혹하여 하나님을 부인하게 만든다. 이런 이유에서 부가 다른 어떤 것보다 사람들을 불행 속으로 몰아넣고 타락시킨다는 것은 분명한 사실이다. 칼빈은 부 자체를 인간이 추구해야 할 대상이나 목적으로 간주하지 아니했다. 부는 탐욕의 대상도 숭배의 대상도 아니라 전적으로 하나님의 뜻에 따라 인간이 향유하고 사용하여야 할 도구이다. 부는 하나님의 도구로서 그의 무한한 주권을 드러내는 수단인데 왜냐하면 하나님 자신만이 모든 만물의 궁극적 목적이기 때문이다.

둘째, 부와 변영은 하나님의 은사로서 주어진 것이며 이는 궁극적으로 우리를 하나님께 더 가까이 나아가도록 이끈다. 부는 하나님의 나라에 약속된 더욱 풍성하고 훨씬 더 고상한 유익을 소망하도록 이끄는 영적 표지로 작용한다.⁸⁴⁾ 대다수의 사람들은 부로 인해 자만에 빠져 하나님을 망각하고 게으름에 빠질 위험에 처하게 된다. 그러나 다윗 왕은 엄청난 부를 누리는 가운데 하나님을 잊지 않고 이를 하나님께 더욱 가까이 나아가는 기회로 삼았다. 따라서 그에게 부는 하나님께 나아가는 사다리과 같은 역할

82) MacArthur, Jr., *Charismatic Chaos*, 269ff.

83) CO 33, 36-37 (욥 1:1 설교); 존 H. 리스, 『칼빈의 삶의 신학』, 이용원 옮김 (서울: 한국장로교출판사, 1995), 206.

84) CO 26, 455 (신 6:10-13 설교).

역할을 했다고 볼 수 있다.⁸⁵⁾ 부가 하나님에게서 비롯된 놀라운 선물로서 인식되고 올바르게 다른 사람들을 위해서 사용될 경우, 이는 하나님의 은혜에 감사하고 그분을 찬양하는 동기를 부여하며 하나님께서 우리들 가운데서 친히 영광과 존귀를 받으시게 된다.

셋째, 부와 번영은 우리로 하여금 하나님의 측량할 수 없는 선하심과 풍요로움을 인식하도록 이끄는 도구이다.⁸⁶⁾ 천지만물의 창조주이신 하나님은 물질에 관한 한 인간에게 적은 분량을 베푸시는 분이 아니다. 따라서 그의 선하심과 풍요로움에 대한 올바른 인식은, 비록 지금 하나님께서 우리에게 더 많은 것을 주시지 않는다 하더라도, 이미 받은 것이 얼마나 놀랍고 풍요로운 것인가를 겸손히 깨닫도록 이끈다.⁸⁷⁾ 물질적 탐욕과 물질주의적 사고는 하나님의 선하심에 대한 올바른 인식을 통해서만 타파될 수 있다. 하나님의 선하심에서 비롯된 것에 대한 자족하는 마음은 칼빈이 즐겨 사용하는 용어인 경건(pietas)에서 비롯된다. 이는 자만하는 마음이 아니라 예수 그리스도의 구원의 은혜와 하나님의 섭리적 돌보심에 자족하는 마음을 가리킨다. 하나님을 경외하는 마음은 우리로 하여금 그분의 섭리에 대해서 만족하고 현실적 어려움에 개의치 아니하고 이를 극복할 수 있는 여유로움과 용기를 제공해준다.⁸⁸⁾

85) CO 31, 238 (시 23:1 주석).

86) CO 26, 538 (신 7:11-15 설교).

87) CO 26, 456 (신 6:10-13 설교).

88) CO 52, 63-64 (빌 4:11 주석); 52, 300 (딤후 4:8 주석).

칼빈 신학과 제네바 사회복지¹⁾



황대우(고신대학교 교수, 역사신학)

1. 서론

기독교는 사랑의 종교다. 그 사랑은 두 말할 것도 없이 희생적 사랑, 즉 아가페를 의미한다. 이처럼 기독교를 무조건적인 사랑의 종교라고 정의하는 근거는 십계명의 두 돌 판에 대한 예수님의 가르침이다. “네 마음을 다하고 목숨을 다하고 뜻을 다하고 힘을 다하여 주 너의 하나님을 사랑하라 하신 것이요, 둘째는 이것이니 네 이웃을 네 자신과 같이 사랑하라 하신 것이라. 이보다 더 큰 계명이 없느니라.”(막 12:30-31) 이처럼 하나님께서 구약 이스라엘 백성에게 주신 율법은 ‘하나님 사랑’과 ‘이웃 사랑’으로 요약될 수 있다. 그래서 사도 바울도 “사랑은 율법의 완성”(롬 13:10)이라고 가르쳤던 것이다.

성경이 가르치는 이웃의 대상은 단지 그리스도 안에 있는 다른 지체뿐만 아니라, 교회 밖의 불신자들까지도 포함한다. 불신자를 위한 전도와 선교도 이웃에 대한 사랑 없이는 불가능하다. 왜냐하면 전도와 선교란 죄로 인해 잃어버린 가족으로서의 하나님 형상을 찾고 회복하는 것이기 때문이다. 전도와 선교가 세상을 향한 기독교 사랑의 실천이라면 그것은 단순히 입술

1) 본 기고 글은 2014년 11월 15일 새문안교회에서 개최된 “종교개혁신학공동학술대회”에서 발표된 논문이다.

의 말 뿐만 아니라, 경건한 삶을 통해서도 표현되어야 한다. 그리스도인이 라면 자신의 삶 전부를 하나님께 드리는 것이 마땅하다. 그리고 이것이 곧 합당한 예배자의 자세다. “너희 몸을 하나님이 기뻐하시는 거룩한 산 제물로 드리라. 이는 너희가 드릴 영적 예배니라.”(롬 12:1) 기독교 사랑은 그리스도인의 삶 전부를 하나님께 드리는 전인적 예배와 전인적 선행을 동시에 요구한다.²⁾

기독교는 이웃 사랑의 실천을 그리스도인의 사명으로 간주한다. 그리스도인은 하나님께서 보내신 복음의 사도요, 성령을 통해 수동적인 하나님 사랑을 능동적인 이웃 사랑으로 전환하는 사랑의 변전소다. 이런 점에서 사회봉사와 구제는 이웃 사랑에 근거한 그리스도인의 의무요, 전인적 선행이며 교회의 본질적인 사명 가운데 하나다. 여기서 기독교 사회복지 개념이 도출된 것으로 볼 수 있다. 오늘날 사회복지제도는 서양에서 시작된 것으로 이러한 기독교 정신과 문화의 영향이 크다.

기독교 역사에서 세속 정부 중심의 새로운 사회복지제도가 등장하기 시작한 시기가 16세기다. 새로운 사회복지제도는 종교개혁 정신과 종교개혁자들의 헌신적 노력의 결실이었다. 16세기에는 개신교 지역의 자선단체와 복지시설이 정부의 도움으로 광범위하게 재조직되었다. 따라서 종교개혁과 사회복지의 관계를 연구하는 것은 의미 있는 일인데, 여기서는 제네바라는 도시의 사회복지제도와 이것을 위한 성경적 신학적 토대를 제공한 제네바의 종교개혁자 칼빈의 사회복지 개념을 조명하고자 한다.

제네바의 사회복지에 대해서는 이미 상세하고 깊이 있는 연구 논문들과 저술들이 다수 출판되었고,³⁾ 또한 이것을 근거로 작성된 한글 논문들도 다수 있다.⁴⁾ 따라서 이 선행된 연구 자료들을 참고하되, 특별히 칼빈의 사회복지 사상과 관련하여 아직까지 핵심 쟁점으로 연구되지 않은 부분인 칼빈 신학과 제네바 사회복지의 상관관계, 즉 사회복지에 대한 칼빈의 신학적

2) 그리스도인의 삶과 예배의 관계에 대해서는 다음 참고. 황대우 편저, 『삶, 나 아닌 남을 위하여: 마르틴 부서의 기독교 윤리』(서울: SFC출판부, 2007); 황대우, “종교개혁과 예배: 부서와 칼빈의 예배 이해를 중심으로” 『개신과 부흥』 제14권(2014), 66-91.

개념과 원리가 무엇인지를 살피는 일에 집중할 것이다.

2. 16세기 사회복지 개념

구제를 위한 사회복지 개념이 16세기에 비로소 등장한 것은 아니다. 중세시대에도 사회복지에 해당하는 구제제도가 있었다.⁵⁾ 중세시대 가난한

- 3) 칼빈과 제네바 사회복지에 관한 대표적인 전문연구가를 연구 업적이 오래된 순으로 나열하면, 킵턴, 올슨, 이너스, 맥키, 페티슨 등으로 소개할 수 있는데, 다음 목록은 이 순서를 따른다. Robert M. Kingdon, "Social Welfare in Calvin's Geneva," *American Historical Review* 76 (1971), 50-69; idem, "Calvinism and Social Welfare," *Calvin Theological Journal* 17 (1982), 212-230; idem, "Calvin's Ideas About the Diaconate: Social or Theological in Origin?," *Piety, Politics, and Ethics: Reformation Studies in Honor of George Wolfgang Forell*, ed. by Carter Lindberg (Kirksville, MO: Sixteenth Century Journal Publishers, Inc., 1984), 169-180 = "칼빈의 집사 직분 이해: 그 기원은 사회적인가 또는 신학적인가?," 『칼빈과 사회』 이환봉 편, 이신열 역 (부산:고신대학교출판부, 2010), 135-158; idem, "The Deacons of the Reformed Church in Calvin's Geneva," *Church and Society in Reformation Europe*, ed. by Robert M. Kingdon (London: Variorum Reprints, 1985), 81-90; Jeannine Evelyn Olson, "The Bourse Francaise: Deacons and Social Welfare in Calvin's Geneva," (Ph.D. dissertation, Stanford University, 1980); idem, "The Bourse Française: Deacons and Social Welfare in Calvin's Geneva," *Pacific Theological Review* (1982), 18-24; idem, "Calvin and the Diaconate," *Liturgy* 2 (1982); idem, *Calvin and Social Welfare: Deacons and the Bourse française* (London & Toronto: Associated University Presses, 1989); idem, "칼빈이 제네바에서 가난한 사람들을 돌본 것에 관한 연구," 『칼빈과 사회』 이환봉 편, 윤천석 역 (부산:고신대학교출판부, 2010), 159-176; idem, "칼빈과 사회윤리적 문제," 『칼빈 이해의 길잡이』, 도널드 맥킵 편, 한동수 역 (서울:부흥과개혁사, 2012); William C. Innes, *Social Concern in Calvin's Geneva* (Allison Park: Pickwick Publications, 1983); Elsie Anne McKee, *John Calvin in the Diaconate and Liturgical Almsgiving* (Genève:Librairie Droz, 1984); idem, *Diakonia in the Classical Reformed Tradition and Today* (Grand Rapids: Eerdmans, 1989) = 『개혁교회 전통과 디아코니아』, 류태선 & 정병준 역 (서울:한국장로교출판사, 2000); Bonnie L. Pattison, *Poverty in the Theology of John Calvin* (Eugene OR: Pickwick Publications, 2006).
- 4) 제네바 사회복지에 관한 대표적인 한글 논문들은 다음과 같다. 박경수, 『교회의 신학자 칼뱅』 (서울: 대한기독교서회, 2009), 263-301; 이상규, "칼빈과 구호활동," 『칼빈과 사회』 이환봉 편 (부산:고신대학교출판부, 2010), 177-200; 안인섭, "칼빈의 제네바 교회의 사회복지," 『칼빈의 목회와 윤리, 사회참여』 안명준 편 (서울: SFC, 2013), 354-371; 박영호, "칼빈의 사회복지 사상 고찰," 『칼빈의 목회와 윤리, 사회참여』 안명준 편 (서울: SFC, 2013), 395-425.
- 5) 중세의 구제와 사회복지에 관한 상세한 분석은 다음 참고. Brian Tierney, *Medieval Poor Law: A Sketch of Canonical Theory and Its Application in England* (Berkeley: University of California Press, 1959); Michel Mollat, *The Poor of the Middle Ages: An Essay in Social History*, translated by Arthur Godhammer (New Haven: Yale University Press, 1986).

자에는 단지 성경이 언급하는 고아와 과부와 여행객만 아니라, 스스로 가난을 선택한 사람들, 즉 수많은 수도사들도 포함되었다. 자발적 빈민은 중세교회가 가난을 기독교 경건의 핵심으로 여겼기 때문에 발생한 것이다. 그래서 성직자와 수도사들에게도 자발적 가난, 즉 청빈이 강요되었던 것이다. 중세 사람들에게 영적 가난은 육체적 가난과 동일한 것으로 이해되었다. 중세시대의 자발적 가난은 자신을 하나님께 바치는 거룩한 행위로 존경의 대상이었다. 이것이 13세기 이후 나타나는 탁발수도원의 설립 배경이었다.⁶⁾

중세시대의 빈민 구제는 교회의 권한에 속한 것이었다. 교회는 구제 기금을 모아야 했고 성직자들은 자기 관할 지역의 가난한 자를 도울 의무가 있었다. 교회 소속 구제기관이나 복지기관의 직원은 주로 사제들과 수녀들이었다. 물론 구제는 성직자들뿐만 아니라 모든 그리스도인의 종교적 의무로 간주되었다. 성직자와 평신도로 구성된 자선단체들도 구제 활동에 참여했다. 자비로운 구제행위가 존경받을만한 미덕으로 간주되었기 때문에, 귀족들과 부자들은 자신들의 영혼 구원을 위해 기도해주는 수도원을 설립하거나, 자신의 공로를 쌓기 위해 가난한 사람과 어려운 형편의 그리스도인을 돕는 자선단체를 설립하곤 했다. 구빈원과 같은 자선단체들의 필요한 재원들은 그들의 기부로 충원되었다. 수도사들과 자선단체 종사자들은 설립자들과 기부자들의 영혼을 위해 기도함으로써 보답했다. 이처럼 중세시대 가난과 구제는 구원의 수단이었다. 귀족이나 부자는 수도원이나 교회와 같은 자선단체에 기부하는 대가로 그들로부터 제공되는 영적인 혜택을 누렸던 것이다.⁷⁾

중세 수도원은 순례자들에게 숙식을 제공했는데, 여기서 중세의 대표적

6) 중세시대의 가난에 관한 신학적 의미에 대해서는 다음 참고. Pattison, *Poverty in the Theology of John Calvin*, 39-79. 이 책은 가난에 대한 칼빈의 신학적 이해를 분석한 연구논문인데, 여기서 패티슨은 가난에 대한 칼빈의 이해가 그의 기독교론에 의존적이라고 결론 내린다. 가난과 부에 대한 칼빈의 교회론적 이해에 대해서는 이 책의 마지막 10장(283-345)에서 상세하게 분석하고 있다.

7) 참고. Pattison, *Poverty in the Theology of John Calvin*, 39-79.

인 자선단체인 구빈원(Hospital; Almshouse)⁸⁾이 탄생했다. 대부분 수도원에 소속된 구빈원도 처음에는 탁발수도사들과 순례자들에게만 숙식을 제공했지만, 차츰 십자군 전쟁의 피해자들인 부상자들과 병자들, 실항민들, 고아, 과부들까지 돌보게 되었다. 중세 구제기관들의 무절제한 구제행위가 자발적인 떠돌이 부랑아를 양산하는 부정적인 결과를 낳기도 했다. 중세시대에는 “재산을 소유하지 못한 도시 빈민 계층이 적게는 30%에서 많게는 75%에” 육박했다.⁹⁾

14-15세기는 유럽 전역에 퍼진 전염병과 백년전쟁 등으로 병자와 고아, 과부, 부상자 등 빈민이 과히 폭발적으로 늘어난 시기였는데, 당시 구빈원을 포함하여 성직자 중심의 중세 자선단체들은 그들 모두를 수용할만한 능력이 없었기 때문에 구제 기능 마비의 위기에 직면했다. 뿐만 아니라 사회 환경이 점점 먹고 살기 힘들 정도로 열악하게 되자 고향을 버리고 방랑하면서 구걸로 연명하는 걸인들의 수가 급증하게 되었다. 이런 자들은 거룩한 빈민도, 불가피한 빈민도 아니었지만 때론 동정을 얻기 위해 장애인을 가장하기도 했기 때문에 반드시 도움을 받아야 하는 빈민과 잘 구분되지 않았다. 따라서 구제는 무질서하고 무분별하게 이루어졌고, 이로 인해 교회와 자선기관에 대한 원성이 쏟아졌다. 16세기 초반에 빈민의 구제 문제는 거의 최악의 상태였다.

루터는 종교개혁 초기부터 이미 구제와 자선에 대한 자신의 입장이 분명했다. 비텐베르크(Wittenberg)의 종교개혁자는 1520년 자신의 『선행에 관하여』에서 십계명의 일곱 번째 계명을 해설하면서 ‘호의, 관대, 자선’ 등으로 번역될 수 있는 고대독일어 명사 ‘밀딕카이트’(Mildickeit)를 “각자가 자신의 것으로 기꺼이 돕고 섬기는 행위”라고 정의했다.¹⁰⁾ 여기서 루터는 모든 선행이 믿음 안에서 발생하는 것임을 강조하면서 다음과 같이 주장했

8) 여기에 해당하는 다른 용어들로는 ‘하나님의 집’을 의미하는 것으로 불어 ‘메종 디외’(Maison-Dieu)와 라틴어 ‘도무스 테우스’(Domus-Deus)가 있다. ‘구빈원’(Hospital)이라는 용어 해설에 관해서는 다음 참고. McKee, *John Calvin in the Diaconate and Liturgical Almsgiving*, 94.

9) 박경수, 『교회의 신학자 칼뱅』, 266.

다. “탐심의 원인은 미신이고 관대함의 원인은 믿음이므로, 그가 하나님을 신뢰할 때 관대한 반면에… 하나님을 신뢰하지 않을 때 탐욕스럽고 좁스럽다… 믿음은 관대함이라는 선행의 감독관이요 마부다.”¹¹⁾ 루터에게 있어서 모든 선행은 믿음의 결과이지 결코 원인이 될 수 없다고 역설함으로써 중세의 공로사상을 배격했다. 관대함 즉 자선이라는 것 역시 선행이기 때문에 믿음으로부터 나오는 것이다. 루터는 구제와 자선을 믿음을 뒤따르는 선행의 문제로 보았기 때문에, 구제와 자선의 원인을 사랑으로 규정하기 보다는 믿음으로 규정했던 것이다. 이처럼 구제와 자선의 문제는 루터의 이신칭의 교리와 긴밀하게 묶여 있다.

이신칭의 교리를 설교한 후에 루터는 1520년에 출판된 자신의 『독일 귀족에게 고함』에서 구제 문제와 관련하여 다음과 같이 주장했다. “전 기독교 세계에서 모든 구걸이 금지되도록 하는 것은 가장 중대한 필요 가운데 하나이다. 그리스도인들 중 아무도 구걸하러 나가서는 안 된다. 만일 우리에게 그렇게 할 용기와 진지함만 있다면 그것을 위한 손쉬운 규정을 만들 수도 있는데, 즉 그래서 각 도시마다 그곳의 가난한 백성을 부양하도록 하되, 그들을, 그들이 원하는 대로, 순례자로 부르든 탁발수도사로 부르든 어떤 외부 구걸인도 허용하지 않도록 하는 것이다. 그렇게 되면 모든 도시는 각기 자신의 주민들을 부양할 수 있을 것이다. … 가난한 자들은 배고파 죽지 않고 얼어 죽지 않을 만큼 알맞게 보살펴지는 것으로 충분하다. 왜냐하면

10) Martin Luther, *Studienausgabe* Band 2, ed. by Hans-Ulrich Delius (Berlin: Evangelische Verlagsanstalt GmbH, 1982), 82 (=Martin Luthers Werke (Weimar: H. Böhlau, 1883-1993). 이하는 WA로 표기함) 6, 270. *Von den guten Werken*): “... deutsch / Mildigkeit / wilchs ist ein werck das von seinem gut yderman willig ist zuhelffen vnnd dienen /...” 루터에게 제7계명은 “간음하지 말라!”가 아니라, 제6계명인 “도둑질하지 말라!”인데, 이유는 그가 제1계명과 제2계명을 하나로 묶어서 제1계명으로 간주하고, 제10계명을 두 계명 즉 제9계명과 제10계명으로 나누었기 때문이다. 여기서 루터는 도둑질이 욕심과 탐심에서 비롯된 것으로 보고 탐심의 반대 개념으로 “관대함”이라는 단어를 선택했다.

11) Luther, *Studienausgabe* Band 2, 84 (=WA 6, 272. *Von den guten Werken*): “... / das des geytzts vrsach / ist misztraw / der mildigkeit aber vrsach ist der glaub / dan darumb das er got trawet / ist er mild... Widerumb / darumb ist er geitzig vnd sorgfeltig / das er got nit trawet. ... / der glaub der werckmeyster vnd treyber ist / das guten wercks der mildigkeit / ...”

현재 불합리한 악용이 만연한 것처럼, 누군가 악하게 살면서도 다른 사람의 노동으로 무위도식하고 부자가 되고 잘 사는 것은 적합하지 않기 때문이다. 그래서 성 바울은 ‘일하지 않는 자는 먹지도 말라!’고 말씀하신 것이다. 오직 설교하고 다스리는 사제들 외에는 아무도 다른 사람의 재물로 살아가서는 안 된다는 것이 하나님에 의해 규정된 것이다.”¹²⁾

중세교회의 입장과는 달리 루터는 가난을 거룩한 삶의 방편으로 보지 않았다. 또한 재산 문제 처리를 칼의 권세인 정부의 일로 보았기 때문에 빈민을 구제하는 자선 사업 역시 정부가 담당할 수 있는 것으로 보았다. 이러한 사고는 취리히의 종교개혁자 츠빙글리를 비롯한 거의 모든 종교개혁자들에게서도 대동소이하다. 즉 구걸을 금지하고 빈민 구제의 일차적 책임을 교회보다는 세상 통치자와 정부에 돌리는 것이었다. 왜냐하면 종교개혁자들은 모든 재산권이 교회가 아닌, 세상 통치자와 정부에게 속한 것으로 보았기 때문이다.¹³⁾

또한 중세 로마가톨릭교회가 ‘거룩한 가난과 세속적인 부’라는 대조 공식을 만들어서 빈민구제를 위한 자선행위를 구원의 공로로 이해했던 것과는 달리, 종교개혁자들은 가난 자체를 거룩한 것으로 간주하지 않았을 뿐만 아니라 자선행위를 공로로 이해하지도 않았다. 그들은 자선행위를 구원을

12) Luther, *Studienausgabe* Band 2, 146-147 (= WA 6, 450-451. *An den christlichen Adel*): “Es ist wol der grosten not eyne / das alle betteley abthan wurden in aller Christe(n)heit / Es solt yhe niemand vnter den Christen betteln gahn / es were auch ein leychte ordnung drob zumachen / wen wir den mut vnd ernst datzu thete(n). Nemlich das ein yglich stad yhr arm leut vorsorgt / vnd keynen frembden betler zuliesse / sie hiessen wie sie wolten / es walbruder odder bettel orden. Es kund yhe ein yglich stadt die yhren ernerer /... Es ist gung das zimlich die armen vorsorgt sein / da bey sie nit hungers sterben noch erfrieren / Es fugt sich nit das einer aufs andern erbeit mussig gehe / reich sey / vnd wol lebe / bey einis andern vbel leben / wie itzt der vorkeret miszprauch gehet. dan sanct Paul sagt / wer nit erbeytet / szol auch nit essenn. Es ist niemand vnn der andernn gutter zulebenn vnn got vorordnet / denn allein denn predigenden vnnnd regierendenn priestern /...” 한글 번역에 관해서는 다음 참고, 존 딜렌버거 편, 『루터 저작선, 이형기 역 (서울: 크리스찬 다이제스트, 1994), 542-543.

13) 참고, McKee, *Diakonia in the Classical Reformed Tradition and Today*, 37-38. = 『개혁교회 전통과 디아코니아』, 74-75; 박경수, 『교회의 신학자 칼뱅』, 272.

위한 일종의 공로가 아니라, 신자의 당연한 의무요, 재산관리를 포함하여 세상통치권을 가진 통치자와 정부가 백성의 보호를 위해 저야할 책임으로 이해했던 것이다. 뿐만 아니라 종교개혁자들은 도움을 받아야 할 빈민과 그렇지 않은 게으른 빈민을 구분하려고 했으며 부당한 노동 착취로 부를 축적하는 것에 대해서는 신랄하게 비판했다. 이런 점에서 루터를 비롯한 모든 종교개혁자들이 당시 자발적 가난의 대명사인 수도원 제도를 없애야 한다고 강력하게 주장했던 것은 이유 없는 항변이 아니었다. 결과적으로 개신교에는 더 이상 수도원이 존재하지 않게 되었다. 16세기 당시 개신교 진영 내의 수도원들은 다른 용도로 사용되었는데, 특히 교육기관과 구빈원으로 가장 빈번하게 활용되었다.

종교개혁자들은 구원을 오직 믿음과 은혜로만 이루어진다고 보았기 때문에 가난과 부의 문제를 구원과 연결하는 중세적 전통을 거부할 수 있었다. 그들이 가르친 것은 자신의 구원을 위한 공로로서의 선행이라는 중세적 개념에서 벗어나 하나님의 자유로운 은혜로 받게 된 자신의 구원을 감사하기 위해 이웃을 섬기고 사랑하라는 것이었다. 이것은 위대한 종교개혁의 교리인 이신칭의의 결과였다. 종교개혁자들은 자발적 가난에 특별한 의미를 부여하지도 않았고 부와 권력 자체를 부정한 것으로 취급하지도 않았다. 즉 가난이 부보다 더 거룩한 것도 아니며, 부가 가난보다 더 세속적인 것도 아니라고 보았던 것이다. 종교개혁자들에게 자선행위는 구원의 공로가 아니라 사회적 인간의 선행 가운데 하나였다. 그들은 자신에게 주어진 재산을 잘 관리할 책임은 청지기인 신자의 종교적 소명과 연관된 것으로 보았기 때문에 축적된 부 자체를 경시하지 않았으며, 모든 지상적 복을 하나님의 선물로 보았기 때문에 부지런히 일해서 정당하게 벌어들인 재물도 하나님께 받은 복으로 간주했다. 이런 사고의 지나친 단순화는 한편으로는 모든 물질적 성공을 신적 축복의 결과로 과대평가하는 반면에, 다른 한편으로는 모든 가난을 비난 받아야 마땅한 게으름의 결과로 평가하는 잘못에 빠지기 십상이다.

세계적인 종교개혁 연구가요, 가장 뛰어난 칼빈 학자 가운데 한 사람인 맥키 교수는 종교개혁자들의 사상 속에 나타난 부와 가난과 자선에 대해 다음과 같이 평가한다. “그들은[=16세기 개신교 신학자들은] 이 땅에서의 모든 축복이 하나님의 선물이며, 기독교인들은 그에 대한 책임을 수여받은 존재라는 사실을 강하게 확인시켰다. 하나님의 선하심은 즐길 만하나, 주의 선물은 일차적으로 그분을 영화롭게 하는 데 사용해야 하며, 궁극적으로는 이웃을 섬기는 도구가 되어야 했다. 자생력이 없는 가난한 자들 곧, 과부, 고아, 병자, 어려움에 처한 난민들은 구제를 가장 필요로 하는 이웃들로, 하나님을 섬기는 기독교인이라면 그들을 부끄럽게 하거나 무시하지 않으면서 이 ‘소자’들을 돌볼 책임을 지냈다. 가난한 사람들 또한 그들이 받은 도움에 좋은 청지기가 되어야 한다는 책임의식을 부여 받았다. 이렇게 해서 거룩함은 더 이상 가난 혹은 부가 아니라 일과 청지기 정신과 연결되기에 이른다.”¹⁴⁾

맥키 교수에 따르면 16세기 종교개혁과 더불어 사회복지의 개혁이 이루어졌는데, 이런 사회복지 개혁의 첫 출발지는 독일남부의 도시 누렘베르크(Nuremberg)였다. 이 도시는 1522년 법령을 통해 가난한 사람을 구제하는 새로운 유형을 소개했다는 것이다.¹⁵⁾ 반면에 제나인 올슨(Jeannine Olson) 교수가 제시하는 자료는 복지사업을 위한 공공 기금 마련의 방안을 소개하는 “비텐베르크 교회규칙”인데, 이것은 1522년에 안드레아스 보덴슈타인 폰 카를슈타트(Andreas Bodenstein von Karlstad)에 의해 제정되었다고 한다.¹⁶⁾ 비록 두 여성 교수가 각자 자신의 견해를 위해 선택한 자료가 서로 다를지라도 이 두 자료에서 확인할 수 있는 분명한 사실 하나는 루터파가 16세기 최초로 사회복지 개혁을 시도한 주인공이었다는 점이다. 결과적으로 “새로운 사회복지제도의 조직은 신앙고백적 경계를 초

14) 엘시 맥키, 『칼뱅의 목회 신학』, 이정숙 역 (서울:두란노아카데미, 2011), 118-119.

15) McKee, *Diakonia in the Classical Reformed Tradition and Today*, 54. = 『개혁교회 전통과 디아코니아』, 99.

16) 올슨, “칼빈과 사회윤리적 문제,” 252-253.

일하여 유사했다.”¹⁷⁾

맥키 교수는 16세기 종교개혁의 영향으로 시작된 사회복지제도의 개혁에서 세 가지 특징을 발견했는데, 그것은 “중앙 집중화(centralization), 평신도화(laicization), 그리고 이성화(rationalization)”이다.¹⁸⁾ 먼저, 중앙 집중화란 각각 독립적으로 관리되던 여러 구제 기관을 하나로 통합하여 중앙에서 통제 관리하는 것을 의미하는데, 전문가들에게 기금을 맡김으로써 기금 관리 효율을 높일 수 있고, 또한 반복 구제를 피할 수 있다는 것이 장점이다. 둘째로, 평신도화란 성직자가 아닌 평신도가 구제기관의 관리와 경영을 맡는다는 것이다. 중세의 자선단체에도 평신도가 참여하곤 했지만 어디까지나 보조 역할 이상을 하기 어려웠다. 하지만 평신도화를 통해 평신도가 단순한 보조적 참여자가 아닌, 경영과 관리의 전권을 가진 주체가 되고, 이전에 주체였던 성직자는 보조 역할만 감당하는 제도로 개혁되었다. 마지막으로, 이성화란 구제 받을 빈민을 분류하고 정리함으로써 누가 합당한 구제 대상인지 가려내어 구제 대상의 형편에 따라 적절하고 다양한 방법으로 도움을 받도록 했다는 것을 의미한다. 예를 들면 장기적이고 지속적으로 도움을 받아야 할 관할지역 빈민들과 일시적 구제 대상인 외부인들을 구분한 것, 건강한 사람들을 출생지에 따라 분류하여 적당한 일 자리를 알선해주는 것 등이다. 또한 구걸행위는 금지되었고 외부에서 구걸하러 온 유랑자들은 대부분 구제 대상에서 제외되었다.

이런 개혁의 주체는 대부분 “인문주의 지성인들과 비성직의 부자 상인들”이었는데, “이들은 기금을 중앙 집중화하고, 주교가 아닌 시정부의 말에 따라 자격 있는 행정관들을 뽑았다. 그런 후에는 제대로 등록된 가난한 자들에게 구호금이나 물품을 정기적으로 나눠 주었으며, 구걸 행위를 통제

17) McKee, *Diakonia in the Classical Reformed Tradition and Today*, 55. = 『개혁교회 전통과 디아코니아』, 100.

18) 맥키, 『칼뱅의 목회 신학』, 108. 이 세 가지에 대한 상세한 설명은 다음 참고. McKee, *John Calvin in the Diaconate and Liturgical Almsgiving*, 96-100; idem, *Diakonia in the Classical Reformed Tradition and Today*, 50-51. = 『개혁교회 전통과 디아코니아』, 93-95.

하는 등의 노력을 기울였다. 이들의 개혁 프로젝트는 점차 서유럽 여러 곳에 소개되었다.”¹⁹⁾ 이처럼 16세기 유럽 대부분의 도시들에는 세속 정부가 사회복지를 책임지는 형태의 제도가 세워지기 시작했다. 교회는 구제를 위해 주도적 역할이 아닌 보조 역할로 만족해야 했다.

3. 제네바의 사회복지 제도

3-1. 16세기 제네바의 환경

1535년에 제네바는 사보이(Savoy, 싸부와) 공국과 로마가톨릭의 지배로부터 벗어나 종교개혁의 도시가 되었다. 제네바의 해방을 위해 1528년에 종교개혁을 수용한 베른(Bern)이 군사적 도움을 제공했기 때문에, 1535년 이후 제네바는 베른의 내정간섭을 받을 수밖에 없었다. 제네바는 지정학적으로 프랑스와 사보이 공국, 그리고 강력한 군사력을 지닌 주변 스위스 도시들 사이에 끼여 있는 요충지였기 때문에 정치적으로 안정을 찾지 못한 채 그렇게 쉬운 일이 아니었다.

제네바는 종교개혁을 수용할 당시 인구가 약 일만 명 정도였던 것으로 보이는데,²⁰⁾ 루터의 비텐베르크(Wittenberg) 인구가 오천 명 정도였던 것을 감안하면 대도시였다. 스위스에서 군사-정치적 영향력이 가장 강력했던 도시 취리히(Zürich)나 교육의 중심 도시 바젤(Basel)에 비해서도 결코 작지 않은 도시였다. 제네바 인구는 “1542년 초에 시작”된²¹⁾ 피난민들의 제네바 유입으로 인해 급격하게 증가했다. 심지어 1549년부터 1560년까지 11년 간 제네바에 등록된 피난민 수만 해도 약 오천 명 정도였는데, 딸린 식구들, 즉 아내, 자녀들, 종들까지 계산한다면 가히 폭발적인 인구

19) 맥키, 『칼뱅의 목회 신학』, 109-110.

20) T.H.L. Parker, *John Calvin* (London: Lion Publishing, 1977), 64. 한글 번역은 다음 참고. 『존 칼빈의 생애와 업적』, 김지찬 역 (서울: 생명의말씀사, 1986; 1992), 122.

21) 프레드 그레함, 『건설적인 혁명이 칼빈: 사회와 경제에 끼친 영향』, 김영배 역 (서울: 생명의말씀사, 1986), 59.

성장이라고 하지 않을 수 없다.²²⁾ 1560년에 제네바 인구는 이 만 명을 훌쩍 넘을 만큼 엄청나게 증가했다.²³⁾ 등록된 피난민 가운데 약 과반수 정도는 직업이 기록되어 있는데, 대부분 전문 기술자들이었다.²⁴⁾ 이들 대부분은 신앙적 이유 때문에 이주한 피난민들로 유럽의 원근 각처에서 몰려왔지만, 가까운 프랑스로부터 온 사람들이 대다수였던 것으로 보인다.²⁵⁾

16세기 제네바는 모든 시민이 구성원인 총회에서 매년 선출되는 4명의 시장관이 시를 대표했고, 4명의 시장관을 포함하여 모두 25명으로 구성된 소의회가 시의 대소사를 결정하는 가장 중요한 기관이었으므로 ‘시의회’로 불렸고, 이외에도 60인회와 200인회도 있었다. 당시 제네바 시민은 세 부류의 사람들, 즉 “씨뚜와이양”(citoyens)로 불리는 시민과 “부르주와”(bourgeois)로 불리는 시민권자, 그리고 “아비땅”(habitants)으로 불리는 체류민으로 구성되어 있었다. 시민이란 제네바에서 출생하여 제네바에서 세례를 받은 제네바 출신을 의미하고, 시민권자란 제네바 출신이 아닌 외부인으로서 시민권을 사거나 해서 시로부터 시민권을 획득한 자들을 의미하며, 체류민 역시 제네바 출신이 아닌 외부인으로 단지 제네바에 거주할 수 있도록 허락받은 자들을 의미한다. 시민은 제네바 시의 모든 선거권과 피선거권을 누렸던 반면에 시민권자는 시의 가장 중요한 기관인 소의회 의원으로 선출될 자격이 제한되었다. 다만 시민권자의 자녀는 제네바 출신으로 간주되었으므로 소의회 의원이 될 수 있었다. 체류민은 제네바

22) William Monter, *Calvin's Geneva* (New York & London & Sydney: John Wiley & Sons, 1967), 165-170. 이 책 169쪽에서 몽터는 1550-1562년 사이에 제네바로 유입된 이민자가 최소 칠천 명 정도였을 것으로 추정한다.

23) William G. Naphy, *Calvin and the Consolidation of the Genevan Reformation* (Manchester & New York: Manchester University Press, 1994), 140, n.4: “By 1550 the population of Geneva had risen to between 12,400 and 13,893 but would balloon to around 21,400 by 1560.”; 헤르만 셀더하우스, “피난민으로서의 칼빈: 신학을 반영하고 전기의 자료가 되는 칼빈의 시편 주석에 대한 연구,” 『칼빈과 사회』 이환봉 편, 황대우 역 (부산: 고신대학교출판부, 2010), 205; 올슨, “칼빈이 제네바에서 가난한 사람들을 돌본 것에 관한 연구,” 164.

24) 그레함, 『건설적인 혁명가 칼빈: 사회와 경제에 끼친 영향』, 158-159.

25) Monter, *Calvin's Geneva*, 171-173.

시민으로서의 어떤 선거권과 피선거권도 누릴 수 없었다.²⁶⁾ 대부분의 피난민들은 체류민의 신분이었고, 그 가운데 소수만 시민권자가 되었다.

루터의 비텐베르크가 농업 중심의 도시였던 것과는 달리 칼빈의 제네바는 상업 중심의 도시였다. 루터는 땅을 경작하는 농업을 성경적인 것으로 본 반면에 장사를 통해 이윤을 남기는 상업을 비성경적인 악한 것으로 간주했다.²⁷⁾ 루터는 농업을 통한 부의 축적만을 인정했지만, 칼빈은 농업뿐만 아니라, 상업을 통한 부의 축적도 역시 하나님의 선물이라고 생각했다. 루터는 고리대금업을 악으로 규정한 반면에, 칼빈은 편취를 위한 부당하고 교활한 방법이 사용되지 않는다면, 또한 고리대금업 자체를 전문 직업으로 삼지 않는다면, 고리대금업이 가능하다고 보았다. 칼빈은 돈으로 돈을 벌 수 없다는 아리스토텔레스의 가르침을 부정했을 뿐만 아니라, 고리대금업 자체를 부정적으로 평가하는 전통적 성경해석도 역시 거부했던 것이다.²⁸⁾ 그렇지만 가난한 자들을 착취하는 이자놀이에 대해서는 강력하게 비판하면서 엄격하게 금지했다. 당시 이율은 5%를 넘지 않도록 법으로 규정했는데, 루터와 칼빈 둘 다, 이 규정처럼, 이자의 상한선을 4-5%를 넘지 않도록 책정하는 것에 대해 찬성하는 입장이었다.²⁹⁾

루터와 달리, 칼빈이 이자를 받고 돈을 빌려주는 것 자체를 부정적으로만 보지 않은 이유 가운데 하나는 아마도 빈손으로 제네바에 이주한 피난민들이 스스로 자립할 수 있도록 필요한 기본 자금을 합법적으로 제공하는 것이었는지 않았을까? ‘과연 고리대금업이 합당한가?’라는 질문에 대해 칼빈은 당위성 문제를 고민하기보다는, 오히려 고리대금업의 유용성과 형평성을

26) 볼페르트 더 호레이프, 『칼빈의 생애와 저서들』, 황대우 & 김미정 역 (서울:SFC, 2006), 57.

27) 그레함, 『건설적인 혁명가 칼빈: 사회와 경제에 끼친 영향』, 111.

28) Ronald S. Wallace, *Calvin, Geneva and the Reformation: A Study of Calvin as Social Reformer, Churchman, Pastor and Theologian* (Grand Rapids:Baker Book House & Edinburgh:Scottish Academic Press, 1988), 87-89. = 로날드 월레스, 『칼빈의 사회 개혁 사상: 사회-종교개혁자, 목회자, 신학자로서의 칼빈 연구』, 박성민 역 (서울:기독교문서선교회, 1995), 126-128; 그레함, 『건설적인 혁명가 칼빈: 사회와 경제에 끼친 영향』, 174-191.

29) 올슨, “칼빈과 사회윤리적 문제,” 275-276.

고민하는 것이 훨씬 더 유익한 것으로 보았다. 그는 16세기 당시 유럽의 현실, 특히 제네바의 상업적 현실을 부정적으로 평가하지 않고, 오히려 긍정적으로 수용했던 것이다. 이러한 자세를 그래함은 “칼빈의 현실 인정 신학”으로 정의하는데, 루터의 자세와 비교하면서 다음과 같이 주장한다. “루터는 그가 목격하는 사업에서의 악의 증거들을 경계하는 반면에, 칼빈은 모든 인간의 일이 악으로 오염되어 있다고 엄격하게 가정하며-신중한 가정- 그가 살았고 일했던 도시와 복음을 관련시키려고 했다… 참된 종교는 병자를 문병하고 과부들과 고아들을 돌볼 뿐만 아니라 현재 세상의 나머지 사람들에게 대한 복음의 관련성을 찾고자 노력한다. 칼빈은 그 당대의 다른 사람들보다 이것에 대해 더욱 진지한 인물이었다.”³⁰⁾

3-2. 전통적인 시립 사회복지 제도: “오스삐탈”(hospital)

한편으로 칼빈은 세상에 죄로 오염되지 않은 것은 아무 것도 없다는 전적 부패 교리를 강력하게 주장했지만, 다른 한편으로는 타락한 세상의 어떤 것도 하나님의 섭리에서 제외되지 않는다는 일반은총 교리를 가르쳤기 때문에 현실을 부정적으로만 보지 않았다. 칼빈이 제네바의 종교개혁자가 되기 전에 이미 제네바 시에는 전통적 사회복지 제도인 “오스삐탈”³¹⁾ 즉 구빈원 혹은 구호원으로 번역될 수 있는 시립 구제기관이 존재했다. 구빈원은 “1535년 11월 29일에 시의회가 생뜨 끌레르(Sainte Claire)”의 옛 수녀원 자리에 설립한 것으로 성령구빈원이라고도 불렸고, 이 구빈원 외에도 제네바에는 흑사병구빈원이라 불리는 것이 하나 더 있었다.³²⁾ 흑사병구빈원은 중세부터 시작된 페스트가 유럽 전역을 휩쓸었을 때 설립된 것으로, 그 흑사병이 16세기에도 여전히 위력을 발휘하고 있었기 때문에 존속되었다. 이것은 제네바 정부가 종교개혁을 수용함에 따라 제네바에 있던 일곱

30) 그래함, 『건설적인 혁명가 칼빈: 사회와 경제에 끼친 영향』, 112-113.

31) 이것은 현대 불어로 “오삐탈 제네랄”(Hôpital Général), 즉 종합구빈원에 해당한다.

32) 그래함, 『건설적인 혁명가 칼빈: 사회와 경제에 끼친 영향』, 149-150.

개의 작은 구빈원을 통합하여 마련한 새로운 중앙집권적 사회복지제도였다.³³⁾

새롭게 재정비된 구빈원은 빈민과 환자를 돌보는 평신도에 의해 운영되는 시립 사회복지시설이었다. 운영을 위한 재정 출납과 감독은 “프로퀴르르”(procureurs, 재무담당자들, 재무행정관들)로 구성된 운영위원회가 맡았고, 구빈원의 모든 실무, 즉 구빈원의 모든 빈민과 환자에게 필요한 것들을 제공하고 그들을 직접 돌보는 업무는 “오스삐탈리에르”(hospitalier, 구호담당자, 구호실무자)가 담당했는데, 이 두 부류의 사역은 칼빈이 구분한 두 종류의 집사 직무와 거의 일치하는 것으로 보인다.³⁴⁾

칼빈이 작성한 1541년 제네바 교회법에는 네 개의 교회 향촌 직분, 즉 목사나 교사와 장로와 집사를 소개하면서 네 번째 교회 직분인 집사를 기능상 두 종류의 것으로 구분했다. “고대 교회에는 언제나 두 종류의 집사들이 있었다. 일부는 가난한 자들을 위한 재화, 즉 매일의 구제[금]뿐만 아니라, 재산과 임대[금]과 숙박[비]까지도 수납하고 분배하고 보관하는 일을 담당하는 것이다. 다른 일부는 병자들을 돌보고 치료하며 가난한 자들에게 식량을 배급하는 일을 담당하는 것이다. 이런 관습은 오늘 우리에게도 있다. 왜냐하면 우리에게도 재무담당자들(procureurs)과 구호담당자들(hospitaliers)이 있기 때문이다.”³⁵⁾

구빈원의 구호담당자를 고용하는 일, 그의 생활비를 지불하는 일, 그의

33) 올슨, “칼빈이 제네바에서 가난한 사람들을 돌본 것에 관한 연구,” 160; McKee, *Diakonia in the Classical Reformed Tradition and Today*, 56-57. = 「개혁교회 전통과 디아코니아」, 101.

34) McKee, *John Calvin in the Diaconate and Liturgical Almsgiving*, 106-108. 재무담당자들은 4명이었고 구호담당자는 1명이었으며 재무담당자들 가운데 1명인 회계업무를 맡았고 나머지 3명은 수납업무를 맡았던 것으로 보인다. 이것에 대해서는 다음 참고. Innes, *Social Concern in Calvin's Geneva*, 122-123.

35) OS 2, 340 (= CO 10a, 23): “Il y en a eu tousiours deux especes en lesglise ancienne, les ungs ont este deputez a recevoir, depenser et conserver les biens des puvres, des puvres, tant aulmosnes quotidiannes que possessions, rentes et pensions. Les aultres pour soigner et panser les malades et administrer la pitance des puvres, laquelle coustume nous tenons encorres de present.” 한글 번역은 다음 참고. 『칼뱅 작품 선집』 III, 박건택 편역 (서울:총신대학교출판부, 2009), 140; 프레드 그레함, 『건설적인 혁명가 칼빈: 사회와 경제에 끼친 영향』, 144.

업무를 감시 감독하는 일 등등, 구빈원의 모든 운영권 및 경영과 재정에 대한 감시감독권은 재무담당자들인 운영위원들에게 있었는데, “이들은 자기들이 속해 있는 시의회나 그보다 더 큰 60명, 200명 규모의 시의회들로부터 선출되었다.”³⁶⁾ 재정을 마련하는 것도 재무담당자들의 업무였는데, 구빈원 운영을 위한 주 수입원은 제네바 시정부가 매년 예산을 편성해서 일 정액의 지원금, 시가 징수한 벌금의 일부, 외부의 기부금과 후원금, 자선을 위해 기부된 물품들의 판매 수익금 등이었다.³⁷⁾

구호담당자는 유일한 유급 풀타임 사역자였고 구빈원의 모든 실무에 대한 실질적인 책임자였다. 구호담당자는 주일마다 재무담당자들에게 자신의 업무를 보고해야 할 의무가 있었다. 그의 업무는 단순히 빈민, 환자, 약자, 손님들에게 음식과 생필품을 나누고 그들을 돌보는 정도로 제한되지 않았고, 교사들을 고용하여 어린아이들을 교육하는 일, 밭 경작을 감독하는 일, 가축을 돌보는 일, 가공 생산물을 감독하는 일 등을 포괄하는 광범위한 것이었다.³⁸⁾ 그래서 구호담당자의 아내도 남편의 동역자로 함께 일해야 했다. 시립구빈원이 잘 운영되기를 바라는 마음으로 지속적인 관심을 가졌던 칼빈은 1545년에 “구빈원의 회계를 정리하고, 총수입을 기록하며, 도움을 받은 사람들을 잘 관리하도록” 시의회에 요청했는데, 그의 제안은 대부분 수용된 것으로 보인다.³⁹⁾

3-3. 새로운 사립 사회복지 제도:

“부르즈 프랑쎬즈”(Bourse française)

1536년에 종교개혁을 수용한 후 제네바 도시는 신앙적인 박해를 피하기 위해 이주하는 프랑스어권 피난민들의 도피처가 되었다. 하지만 제네바의

36) 올슨, “칼빈과 사회윤리적 문제,” 269.

37) 그레함, 『건설적인 혁명가 칼빈: 사회와 경제에 끼친 영향』, 147-148.

38) 그레함, 『건설적인 혁명가 칼빈: 사회와 경제에 끼친 영향』, 153-154.

39) 올슨, “칼빈과 사회윤리적 문제,” 270.

공공 사회복지제도인 구빈원은 도시 안의 빈민과 환자를 돌보는 일 외에는 달리 재정적인 여유가 없었으므로 피난민들을 돌볼 수 없었다. 이것이 시립 구빈원의 한계였는데, “제네바 사회 복지 체계는 제네바 시민들을 위해 제정된 것이었지 외국 피난민들을 위한 것이 아니었”기 때문이다.⁴⁰⁾ 각처에서 제네바 시로 피난민들이 몰려오자 제네바 정부는 특단의 조치를 내려야 했다.

1545년 6월 15일에 제네바 시의회가 모든 가난한 외국인들을 도시 밖으로 추방하도록 결정했으나, 이로부터 10일이 넘기 전에 부유한 피난민 다비드 뷔장퐁(David (de) Busanton)이 제네바와 스트라스부르의 가난한 사람들을 위해 사용하도록 거액의 돈을 유언으로 남기고 죽음으로써 제네바에 이주한 피난민들은 추방을 모면하게 되었는데, 이 사건으로 “부르즈 프랑쎬즈” 즉 프랑스기금이 시작된 것으로 추정된다.⁴¹⁾ 하지만 프랑스기금의 기원에 대한 구체적인 기록이 남아 있지 않기 때문에 그 기원을 단정하기는 어렵다.⁴²⁾

분명한 것은 제네바 정부에 의해 운영된 시립구빈원의 재원과는 달리, “가난한 프랑스 피난민을 위한 기금”(Bourse des pauvres estrangers)은 개신교 피난민들을 구호하기 위해 외국인들이 설립한 순수한 사설 사회복지기금이었다는 사실이다.⁴³⁾ 또한 그것은 자발적 구호기금이었다. 프랑스기금의 첫 관리자 가운데 한 명으로 칼빈이 죽을 때까지 한 해도 빠짐없이 봉사했던 장 뷔데(Jean Budé)는 프랑스기금을 “하나님 말씀을 위해 이 도시로 피난 온 가난한 프랑스 외국인을 위한 기금”이라 불렀고, 그의 동생

40) 올슨, “칼빈이 제네바에서 가난한 사람들을 돌본 것에 관한 연구,” 163.

41) Olson, *Calvin and Social Welfare*, 33-34, 36, 165, 169-170; 올슨, “칼빈이 제네바에서 가난한 사람들을 돌본 것에 관한 연구,” 164-165. 16세기 종교개혁을 전후의 스트라스부르 사회복지제도에 관해서는 다음 참고. Otto Winkelmann, *Das Fürsorgewesen der Stadt Strassburg vor und nach der Reformation bis zum Ausgang des sechzehnten Jahrhunderts. Ein Beitrag zur deutschen Kultur- und Wirtschaftsgeschichte I/II* (Leipzig: Vermittlungsverlag von M. Heinsius Nachforge, 1922 = New York & London: Johnson Reprint Corporation, 1971).

42) Olson, *Calvin and Social Welfare*, 33.

43) Olson, *Calvin and Social Welfare*, 24-25.

프랑수와 뷔데(François Budé)는 자신의 유언장에서 “복음의 개혁을 위하여 이 도시로 피신한 가난한 프랑스 외국인들을 위한 기금”으로 표현했는데, 이런 점을 감안하면 “이 기금이 지닌 의도는 피난민들 특히 종교 피난민들을 위한 기금이였다.”⁴⁴⁾ 단순히 프랑스 국적을 가진 개신교 피난민 뿐만 아니라, 여러 다른 나라 국적을 가진 개신교 난민들까지도 광범위하게 돕는 국제적 사회복지제도였다.⁴⁵⁾

프랑스기금은 1550년 9월 30일에 설립되었고 3명의 프랑스기금 종사자가 선출되었고, 초기에는 그들을 단순히 ‘기금 관리자’로 불렀던 것 같다. 언제부터 프랑스기금을 관리하던 사람들을 “집사”로 호칭하게 되었는지 정확히 알 수는 없지만, 처음으로 그들에 대한 공식적인 호칭이 “집사”로 나타난 것은 1554년 7월에 칼빈의 집에서 그들을 선출할 때였다.⁴⁶⁾ 이 시기의 법적 문서들은 그들을 “가난한 외국인들을 위한 기금 관리자 및 집사”로 기록했다.⁴⁷⁾ 프랑스기금을 관리하는 집사들의 수는 고정된 것이 아니었으나, 1554년에 5명이었던 것 외에는 1550년부터 칼빈이 사망한 1564년까지 매년 3-4명 정도 선출되었다. 칼빈 사망 후에는 1565년에만 3명이었고, 1566-1577까지 항상 4명 이상이었다.⁴⁸⁾

프랑스기금의 관리 집사들은 1550년부터 누구에게 얼마를 지출했는지 회계장부에 매일 꼼꼼하게 기록했지만, 얼마나 많은 사람들이 도움을 받기 위해 신청했는지, 이들 가운데 실제로 어떤 사람들이 도움을 받지 못했으며, 그 이유는 무엇인지 기록하지는 않았다. 이 기금으로부터 도움을 받게 된 사람들에게 요구되는 예의범절이 있었는데, 가령 모범적으로 행동할 것, 개신교 정신에 맞는 규칙을 준수할 것, 도움 받은 것에 대해 감사할 것 등이었다. 만일 이런 예의범절을 지키지 않을 경우 때로는 지원이 중단되

44) 올슨, “칼빈이 제네바에서 가난한 사람들을 돌본 것에 관한 연구,” 165.

45) 올슨, “칼빈이 제네바에서 가난한 사람들을 돌본 것에 관한 연구,” 166. 프랑스기금의 국제적 활동에 관한 상세한 정보에 대해서는 다음 참고. Olson, *Calvin and Social Welfare*, 50-69.

46) Olson, *Calvin and Social Welfare*, 32.

47) 올슨, “칼빈과 사회윤리적 문제,” 269.

48) Olson, *Calvin and Social Welfare*, 72. 올슨이 자신의 책 5장 말미에 제공하는 도표 2번 참조.

거나 연기되었던 것으로 보인다.⁴⁹⁾

프랑스기금의 관리 집사들의 업무는 세 가지, 즉 돈을 받는 것과 지출하는 것, 그리고 가난한 자들을 심방하는 것이었다.⁵⁰⁾ 즉 그들은 기금을 최대한 모금하고 효율적으로 분배할 뿐만 아니라, 도와야 할 사람들과 도움을 받은 사람들을 일일이 찾아가기도 했다. 프랑스기금의 관리 집사들이 파트타임의 자원봉사자들이었고 행정업무와 심방업무를 분리하지 않고 함께 수행한 것으로 보아, 칼빈이 업무상 구분했던 두 종류의 집사 제도는 그들에게는 적용되지 않은 것 같다.⁵¹⁾ 기금은 대부분 개별 기부자들의 후원금으로 이루어진 것이지만, 가끔 시의회로부터 지원금을 받기도 했다.⁵²⁾ 심지어 외국에서도 프랑스기금에 기부하는 후원자도 있었다.⁵³⁾ 칼빈은 프랑스기금의 창립에 직접적으로 관여한 것으로 보일뿐만 아니라, 이 기금의 정기적인 후원자이기도 했으며,⁵⁴⁾ 지인들에게 동참하도록 적극적으로 독려하기도 했다.⁵⁵⁾

시립구빈원처럼 사립 복지기구인 프랑스기금은 빈민들에게 의식주를 제공했으며, 환자를 돌보았고, 어린아이들을 양육했으며 직업을 알선하기도 했지만 시립구빈원과 달리 사업 자금을 대출해 주는 일도 했는데, 때로는 당대의 일반적인 관례에 따라 만성적인 빈민들에게보다는 구제받기를 부끄러워하는, 한때 부유했던 빈민에게 더 많은 구제금을 제공하기도 했던 것으로 보인다.⁵⁶⁾ 또한 제네바에 피난 온 다른 다양한 민족들을 돕기도 했는데, 이들은 후에 자신들을 위해 프랑스기금과 같은 복지제도를 마련했다.⁵⁷⁾ 심지어 환자를 돌보기 위해 고용된 의사에게도 수고한 만큼 수당을

49) 올슨, “칼빈이 제네바에서 가난한 사람들을 돌본 것에 관한 연구,” 171.

50) Olson, *Calvin and Social Welfare*, 72.

51) Olson, *Calvin and Social Welfare*, 92.

52) 올슨, “칼빈이 제네바에서 가난한 사람들을 돌본 것에 관한 연구,” 172.

53) 프랑스기금의 기부자들에 관한 상세한 정보는 다음 참고. Olson, *Calvin and Social Welfare*, 107-126.

54) 올슨, “칼빈과 사회윤리적 문제,” 271-272.

55) 올슨, “칼빈이 제네바에서 가난한 사람들을 돌본 것에 관한 연구,” 173.

56) 올슨, “칼빈과 사회윤리적 문제,” 273.

57) Olson, *Calvin and Social Welfare*, 129.

지불했고,⁵⁸⁾ 설교 시간에 칼빈의 설교를 필사한 사람들에게 돈을 지불하기도 했다.⁵⁹⁾ 뿐만 아니라, 박해받으면서도 숨어서 신앙공동체를 이루었던 프랑스 지하교회를 지원하기 위해 프랑스로 책을 보내고 목사를 파견하기도 했는데, 이것은 오늘날 선교영역에 해당한다.

새로운 사회복지제도인 프랑스기금으로부터 도움을 받는 빈민들이 시립구빈원에서 도움 받는 사람들과 다른 점은 그들 중 많은 사람들이 일시적 빈민이었기 때문에 짧은 기간 내에 스스로 살아갈 길을 찾아 독립적인 생활을 할 수 있었다는 것이다. 이런 경우의 대표적인 사람이 장 자크 루소(Jean Jacques Rousseau)의 조상 디디에르 루소(Didier Rousseau)였다.⁶⁰⁾ 디디에르 루소는 숙소 마련을 위해 프랑스기금의 도움을 받았는데, 후에 재정적으로 회복되었을 뿐만 아니라, 유언을 통해 프랑스기금의 기부자가 되기도 했다.⁶¹⁾ 프랑스기금은 피난민들이 자립할 수 있도록 도왔는데, 가능한 거저 주는 것보다는 빌려 주는 것을 선호한 것으로 보이지만, 빌려준 돈을 받았다는 기록은 없다. 물론 시립구빈원처럼 지속적인 구제 대상도 있었는데, 가령 “과부, 고아, 불구자, 병자, 허약한 개인들”이 그런 대상이었다.⁶²⁾

3-4. 교회 직분으로서의 집사와 사회복지

제네바에서는 빈민과 환자를 위한 두 종류의 사회복지제도가 공존했다. 하나는 제네바 정부가 세운 시립구빈원이었고, 다른 하나는 피난민 교회가 주축이 되어 설립한 시립 프랑스기금이었다. 칼빈은 둘 다 종교적인 사역으로 보았고 그 담당자들도 집사로 간주했다. 하지만 칼빈은 비록 집사들이 빈민과 환자와 약자를 돌보는 일을 주도하지만 구제가 단지 집사에게만

58) Olson, *Calvin and Social Welfare*, 98-99.

59) Olson, *Calvin and Social Welfare*, 99-100.

60) Olson, *Calvin and Social Welfare*, 103, 133-134, 264 n.28.

61) 올슨, “칼빈이 제네바에서 가난한 사람들을 돌본 것에 관한 연구,” 170-171.

62) 올슨, “칼빈이 제네바에서 가난한 사람들을 돌본 것에 관한 연구,” 168-170.

주어진 책무로 보지 않았고, 오히려 모든 교인들의 책임과 의무로 간주했고, 구제를 전 교회의 필수 사역이라고 가르쳤다.⁶³⁾

맥키는 제네바의 집사직무를 “제도적인 형태”와 “비제도적인 형태”로 구분하면서, 제네바 시정부에 속한 제도적인 집사직은 16세기 당시 유럽의 다른 지역에서 나타난 사회복지 발전과 매우 비슷하다고 지적한다.⁶⁴⁾ 비제도적 형태의 구제 시스템은 자발적인 것이었다. 제도적 형태의 집사는 유급의 공무원이었다면 비제도적인 형태의 집사는 무급의 자원봉사자였다. 그렇다면 칼빈이 즐기치게 주장한 이중 집사직의 기원은 무엇인가? 킹던(Robert Kingdon)에 따르면 칼빈의 이중 집사직 기원은 제네바 시의 제도적 사회복지 시스템인 시립구빈원이다.⁶⁵⁾ 반면에 맥키에 따르면 칼빈의 이중 집사직분 개념은 성경과 그의 성경해석으로부터, 특히 하나님의 사랑의 법에 대한 그의 이해로부터 기원된 것이다.⁶⁶⁾

제네바에서는 칼빈이 도착하기 전 1535년에 이미 중세 전통의 자선기관이 정부 주도적인 중앙집권적 시립구빈원으로 개혁되었고 그곳에 행정을 위한 재무담당자와 봉사 실무를 위한 구호담당자를 배정했기 때문에 킹던의 사회적 관점은 상당한 설득력이 있다. 하지만 그와 같은 사회적 관점만으로 칼빈의 이중 집사직을 바르게 이해하기는 어렵다. 왜냐하면 칼빈은 이중 집사직분의 근거를 즐기치게 성경에서 찾았기 때문이다. 그러므로 킹던의 견해도 일리가 있지만, 킹던이 주장하는 “칼빈의 집사직분에 끼친 사회적 영향 이론”(social-influence theory of Calvin's diaconate)에 대한 맥키의 다음과 같은 주장이 훨씬 더 균형 잡힌 견해로 보인다.

63) 맥키, 『칼뱅의 목회 신학』, 117.

64) McKee, *Diakonia in the Classical Reformed Tradition and Today*, 56. = 『개혁교회 전통과 디아코니아』, 101.

65) Kingdon, “Social Welfare in Calvin's Geneva,” 50–69; idem, “Calvinism and Social Welfare,” 212–230. 맥키가 자신의 견해를 비판한 것에 대한 킹던의 방어와 재비판에 관해서는 다음 참고. Kingdon, “Calvin's Ideas About the Diaconate: Social or Theological in Origin?,” 169–180 = 킹던, “칼빈의 집사 직분 이해,” 135–158.

66) McKee, *John Calvin in the Diaconate and Liturgical Almsgiving*, passim; McKee, *Diakonia in the Classical Reformed Tradition and Today*, 58–60, 64–82. = 『개혁교회 전통과 디아코니아』, 103–105, 110–135.

“칼빈이 율법의 두 판인 경건(pietas)과 사랑(caritas)을 한 쌍으로 묶을 것을 강조했던 것을 고려하고, 또한 기독교인의 자선의 직무를 갱신하려는 개신교의 공동 노력을 고려한다면 그와 같은 집사직분이 사회적 개혁 때문에 발전된 것이 아니라는 것은 명백하게 된다. 만인제사장직과 평신도 지도력에 대한 칼빈의 견해를 기억한다면 칼빈이 종교적인 자선 임무에 대한 평신도의 세속적 지도력을 찬성하는 온갖 이유를 가지고 있었다는 것은 분명하다. 빈민구제에 있어서 평신도의 역할을 인정한 것은 모든 개신교의 가르침과 일치했기 때문에 그것은 정치적 편민주의의 문제가 아니었다. 집사의 직무가 (우선) 교회론적 기반에 근거했다는 것은 칼빈이 폐지된 집사직분을 적극적으로 지지한 것에서 명확하게 되는데, 이것은 종교 사회와 시민 사회가 구분될 수 있고 (또한 되어야 한다)는 칼빈의 견해를 반영하는 것이다. 이와 같이 교회의 평신도 집사직분은 시민적 기반 없이도 가능하다. 또한 칼빈이 빈민구제를 위한 독특한 직분을 교회의 필수 사역으로 발전시킨 일에 사회개혁 운동이 원인을 제공한 것으로 말할 수는 없다.”⁶⁷⁾

중세 로마교는 잘못된 전통에 따라 집사직분을 단순히 성례를 돕는 신부의 보좌 기능으로 간주했지만, 칼빈은 자신의 사도행전 6장 1-6절 주석과 디모데전서 3장 8-13절 주석과 『기독교 강요』 4권 3장 9절 등에서 집사직분을 빈민구제를 위한 교회의 항존직으로 설명하면서 집사를 두 종류로 구분했다. 즉 빈민과 환자 및 약자를 위해 재정을 모금하고 관리하는 집사와 실질적이고 물질적으로 직접 그들을 보살피는 집사로 구분한 것이다. 또한 로마서 16장 1-2절과 디모데전서 5장 3-10절을 근거로 빈민과 병자를 보살피는 여성 집사직분을 강력히 옹호하기도 했다. 재정 관리자인 남자 집사는 여자보다 우위에 있었으며 안수를 받았고, 여자 집사는 주로 나이 든 과부가 선출되었는데, 대부분 어려운 형편 때문에 교회를 섬기면서 교회의 도움을 받는 사람들이었다.⁶⁸⁾

67) McKee, *Diakonia in the Classical Reformed Tradition and Today*, 58-59. = 『개혁교회 전통과 디아코니아』, 104.

68) McKee, *Diakonia in the Classical Reformed Tradition and Today*, 64. = 『개혁교회 전통과 디아코니아』, 111. 칼빈 시절의 제네바에는 여성집사가 존재하지 않았다.

특이하게도 칼빈이 주장한 이중 집사직분의 성경적 근거는 다름 아닌 로마서 12장 8절의 “구제하는 자”(qui largitur)와 “공휼을 베푸는 자”(qui miseretur)였다.⁶⁹⁾ 칼빈은 자신의 『로마서주석』에서 그 구절을 다음과 같이 해석했다. “그가[=바울이] 여기서 말하고자 하는 ‘메타디돈토타스’[=구제하는 자들]란 자신의 소유를 나누어주는 자들을 의미하는 것이 아니라, 배분되어야 하는 교회의 공적 재정을 책임진 집사들을 의미하는 것이다. 하지만 ‘엘룬타스’[=공휼을 베푸는 자들]란 옛 교회의 관습을 따라 돌봄 받아야 하는 환자들을 맡게 된 과부들과 다른 사역자들을 의미하는 것이다. 왜냐하면 두 가지의 구별된 기능이 있기 때문인데, 그것은 빈민을 위해 필요한 것을 [제공하는 것]과 [보살핌을 받아야 하는 자들에게 자신들의 수고를 아끼지 않는 것이다. 뿐만 아니라, 전자의 사람들에게] 그가 배정하는 것은 그들이 속임수나 차별 없이 자신들에게 위탁된 것을 신실하게 수행하는 성실함이다. 후자의 사람들에게 그가 원하는 것은 자주 발생하곤 하는 그들의 괴팍스러움 때문에 직무로부터 감사를 제거하지 않도록 즐거움으로 순종을 보여주는 것이다.”⁷⁰⁾

로마서 12장 8절에 대한 칼빈의 이러한 해석은 스트라스부르의 종교개혁자 마르틴 부셔(Martin Bucer)에게서 받은 영향인데,⁷¹⁾ 부셔는 로마서

69) 『기독교 강요』 4.3.9 (OS V, 50; CO 2, 783): “Cura pauperum diaconis mandata fuit. Quamquam ad Romanos duo ponuntur genera. Qui largitur (inquit illic Paulus) id faciat in simplicitate: qui miseretur, in hilaritate [ibidem]; quum de publicis ecclesiae muneribus eum loqui certum sit, oportet duos fuisse gradus distinctos.”

70) CO 49, 240; T.H.L. Parker, ed., *Johannis Calvini Commentarius in Epistolam Pauli ad Romanos* (Leiden:E.J. Brill, 1981), 271-272: “Per metadidou/naj, de quibus hic loquitur, non eos intelligit qui largiuntur de suo: sed Diaconos qui publicis Ecclesiae facultatibus dispensandis praesunt. Per eleou/ntaj autem, viduas et alios ministros qui curandis aegrotis, secundum veteris Ecclesiae morem, praeficiebantur. Sunt enim functiones duae diversae, [erogare] pauperibus necessaria, et [suam illis tractandis operam impendere. Caeterum prioribus] assignat simplicitatem qua sine fraude 꺾 personarum acceptione, fideliter sibi commissa administrent: ab his obsequia vult exhiberi cum hilaritatem, ne morositate sua (quod evenire plerumque solet) gratiam officiis detrahant.” 한글 번역은 다음 참고. 『칼빈주석 20. 로마서』, 박문재 역 (서울:크리스찬다이제스트, 2013), 384.

71) McKee, *John Calvin in the Diaconate and Liturgical Almsgiving*, 193-195.

12장 7-8절에 대한 자신의 주석에서 “구제하는 자”(impartiensi)를 “집사”(diaconus) 즉 “교회의 재산과 성도들의 연보를 나누어주기 위한 교회의 사역자”(Ecclesia minister ad dispensandas facultates Ecclesiae & sanctorum collationes)로 정의하고 “궁핍을 베푸는 자”(miserans)를 “환자와 불쌍한 자들을 위로하는 직무 수행자”(munus gerens consulendi adflictis & miseris)로 정의하면서 이것을 “교회의 공적인 직분들과 은사들에 관한”(de publicis Ecclesiae muneribus & donis) 사도 바울의 언급이라고 설명했다. ⁷²⁾ 이러한 성경해석에서 한 걸음 더 나아가 칼빈은 이 구절을 사도행전 6장과 디모데전서 3장과 연결하여 “구제하는 자”를 선택된 일곱 명의 (남성) 관리자로 간주했고, “궁핍을 베푸는 자”를 불쌍한 사람들을 친히 돌보는 (여성) 보호자로 간주했다. ⁷³⁾

예배의 내용과 관련하여 칼빈은 “사도교회의 관습”(ecclesiae apostolicae usus)을 사도행전 2장 42절에서 찾았다. “그가[=누가] 말하기를 신자들은 사도들의 가르침과 교제와 빵의 떼와 기도들을 계속 유지하고 있었다. 그러므로 온전히 수행되어야만 했던 것은 교회의 어떤 모임도 말씀과 기도와 성찬참여와 구제 없이 이루어져서는 결코 안 된다는 것이

72) Martin Bucer, *METAPHRASIS ET ENARRATIO IN EPISTO[LAS] D[OCTORIS] PAULI APOSTOLI AD ROMANOS, IN QVIBUS SINGVLATIM APOSTOLI OMNIA, CVM ARGumenta, tum sententiae & verba, ad auctoritatem diuinae scripturae, fidemque Ecclesiae Catholicae tam priscae quam praesentis, religiose ac paulo fusius excutiuntur* (Basel: Petrum Pernam, 1562), 541: “Est impartiens, hoc est, Ecclesiae minister ad dispensandas facultates Ecclesiae & sanctorum collationes, in vsus egentium, qui alias Diaconus, id est, minister simpliciter dicitur, cum dono impartendi, ... Est miserans, munus gerens consulendi adflictis & miseris, in quo ministerio plurimum molestiae est: at qui etiam dono pollet ad munus hoc rite obeundum, is citra molestiam, & hilariter munere eo fungetur... Scio plerosque omnia illa, impartiens in simplicitate, & miserans in hilaritate, de priuata quorumlibet impartione & miseratione interpretari: at Apostolus loquitur hic de publicis Ecclesiae muneribus & donis, quibus ad vtilitatem communem totius corporis Dominus quosdam instruit, ...” 이 본문의 영어 번역은 다음 참고, McKee, *John Calvin in the Diaconate and Liturgical Almsgiving*, 193-194.

73) McKee, *Diakonia in the Classical Reformed Tradition and Today*, 76 = 『개혁교회 전통과 디아코니아』, 127.

다.⁷⁴⁾ 칼빈에 따르면 성찬예배의 다양한 요소들은 모두 사도행전 2장 42 절이 제시하는 가르치는 것(=말씀낭독 및 해설)과 교제하는 것(=연보 즉 구제금)과 빵을 떼는 것(=성찬)과 기도하는 것(=기도와 찬양)에 포함된다.⁷⁵⁾ 예컨대 이것은 “칼빈 예배의 4가지 기본 요소들”로 불린다.⁷⁶⁾

결론적으로, 집사직분과 관련하여 개혁과 종교개혁자로서 칼빈 신학의 독특성과 독창성은 그가 부써처럼 집사직분을 성경의 권위와 신약의 초대 교회 전통에 근거하여 “교회의 공적 직무”(publicum ecclesiae munus)로 해석했을 뿐만 아니라, 나아가 집사직분을 두 종류로 구분했다는 점이다.⁷⁷⁾ 루터와 츠빙글리는 둘 다 신약성경 교회의 직분이 모든 시대의 규범이 된다고 생각하지 않았기 때문에 모든 시대의 교회에 필요한 항구적 직분으로 간주하지 않았다. 이런 점에서 루터와 츠빙글리는 구제를 정부 주도적인 업무로 보았던 반면에, 칼빈과 부써는 구제를 교회의 고유한 업무로 간주했다. 루터와 츠빙글리처럼 칼빈도 정부가 구제를 위해 힘써야 한다고 보았다. 하지만 칼빈이 구제의 주도적인 역할을 정부가 아닌 교회가 해야 한다고 강조한 것은 분명 그들과 다른 점이다. 칼빈에 의하면 구제를 위해서는 교회가 주도적인 역할을 하고 정부는 부차적인 역할, 즉 최대한 잘 돕는 역할을 감당해야 한다고 보았던 것이다. 칼빈에게서 구제의 교회

74) OS 1, 149: “...cum fideles ait perseverantes fuisse in doctrina apostolorum, communicatione, fractione panis et orationibus. Sic agendum omnino erat, ut nullus ecclesiae conventus fieret sine verbo, orationibus, participatione coenae, et elemosynis.”

75) 사도행전 2장 42절에 대한 16세기 종교개혁자들의 해석에 관한 정보는 다음 참고. McKee, *John Calvin in the Diaconate and Liturgical Almsgiving*, 72-89; 황대우, “종교개혁과 예배: 부써와 칼빈의 예배 이해를 중심으로,” 71-75, 85. 여기서 부써가 이 구절을 항상 사중적인 구조로만 이해하고 인용한다고 기술한 맥키의 주장과는 달리, 스트라스부르 종교개혁자는 때론 “교제와 떡을 떼”를 하나로 묶어 “빵을 떼는 교제”(communicatio fractionis panis)로 보는 삼중적인 구조로 인용하기도 하는데, 이것은 삼중 구조로 번역된 불가타(Vulgata) 역본에 따른 것으로 보인다. 참고. Cornelis Augustijn & Pierre Fraenkel & Marc Lienhard eds., *Martini Bucer Opera Latina 1* (Leiden: E. J. Brill, 1982), 33: “Deinde ad locum in Actis Apostolicis, ubi scribitur: *Erant autem perseverantes in doctrina Apostolorum, et communicatione fractionis panis.* [Act. 2, 42].”

76) 참고. 피터, “칼빈과 예식서: 「기독교 강요」를 중심으로,” 215-216; 최윤배, “16세기 개신교 예배 이해와 칼빈,” 46.

77) 「기독교 강요」 4.3.9 (OS V, 50; CO 2, 783).

론적인 의미가 강조되고 있다는 사실은 결코 간과되지 말아야 할 개혁신학의 위대한 전통과 유산이다.

3-5. 칼빈의 사회복지 원리: 사랑의 법(*lex caritatis*)

칼빈은 교회 재산의 분배를 통한 빈민 구제를 교회의 고유한 직무로 분류하고 이 직무의 담당자를 “빈민을 돌보는 자” 즉 “집사”로 정의했다. 교회의 구제비 지출의 비율에 대해 칼빈은 초대교회의 옛 관습을 근거로 “교회의 모든 재산”(omnes Ecclesiae bona) 즉 교회 수입에서 “적어도 절반은”(dimidia saltem) 가난한 자들의 몫이라고 생각했다.⁷⁸⁾ 그래서 한편으로 칼빈은 16세기 로마가톨릭교회의 성직자들이 단 한 푼도 가난한 자들에게 나누어주지 않고 자신의 배만 채운 것에 대해 신랄하게 비판하면서 동시에, 다른 한편으로는, 암브로시우스(Ambrosius)를 포함하여 초대교회 교부들이 감독들의 “가난”(paupertas)을 가르치고 겸손함과 검소함으로 그 가난을 스스로 실천했던 것에 대해 높이 찬양했다.⁷⁹⁾

칼빈에 따르면 교회 재산과 수입의 가장 큰 용도는 빈민을 구제(*dispensatio*)하는 것이며, 이것이야말로 “하나님의 말씀이 우리에게 명령하고 있는 것일 뿐만 아니라, 또한 고대교회가 지켜온 것이기도 한 진정한 집사직”(vera diaconia quam et verbum Dei nobis commendat,)이다.⁸⁰⁾ 그럼에도 불구하고 당시 교회 재산과 수입이 다양한 용도로 사용되었지만 모두 해로운 것뿐이었고, “그 가운데 유용한 것이라고는 하나도 없다”(utiles vero nulla ex parte esse)는 비난과 함께 칼빈은 주장하기를 “이 재물들은 그리스도께 드려진 것이므로 그분의 뜻대로 분배되어야 한다… 하지만 그들은 [=주교들은] 자신들을 위해 남겨두기를 원하는 반면

78) 『기독교 강요』 4.5.16 (OS V, 86; CO 2, 809). 여기서 칼빈은 교회 수입의 “4분의 1을”(quartam partem) 가난한 자의 몫으로 규정한 교회법(Canones)에 대해서도 언급한다.

79) 『기독교 강요』 4.5.17 (OS V, 87-88; CO 2, 809-810).

80) 『기독교 강요』 4.5.18 (OS V, 88; CO 2, 810).

에, 백성을 우상숭배로 인도하여, 가난한 자들을 위해 지출되어야 하는 것을, 성전을 건축하고 성상들을 세우고 성구(聖具)를 사고 값비싼 성복들을 갖추기 위해 사용하고 있다. 그래서 이 심연으로 인해 매일의 연보들(=구제금)은 낭비되고 있다.”⁸¹⁾ 이런 현상은 당시 로마가톨릭교회에서 “집사직의 합법적 질서”(legitimus diaconatus ordinem)가 완전히 무너져버린 가장 강력한 증거였다.⁸²⁾

칼빈에 따르면 당시 천주교의 직분 제도 속에서 이 집사직분은 단순히 사제가 되기 위한 한 “과정”(gradus)일 뿐, 결코 하나의 “직분”(munus)이 아니었다. “하지만 성찬에 참여하기 전에 신자들이 서로 입 맞추고 자신들의 연보를 제단에 드렸던 것은 옛 관습에 속하는 것이었다. 그와 같이 먼저 상징을 통해, 다음으로 그들의 선행(=자선)을 통해 그들은 자신들의 사랑을 보여주었다. 빈민을 돌보는 자였던 집사는 헌납된 것을 받았는데, 그것은 나누어주지 위해서였다.”⁸³⁾ 여기서 우리는 칼빈이 구제를 위한 교회 연보를 기독교 사랑의 실천으로 간주했고, 연보를 나누어주는 일을 교회 집사의 고유 직무로 보았다는 사실을 알 수 있다. 그런데 칼빈은 단지 교회직분으로서 집사뿐만 아니라, 시립구빈원에서 구제 직무에 종사하는 사람들도 “집사”라 불렀는데, 이유는 그들 모두 공통적으로 빈자와 환자를 위한 직무를 맡은 자들이었기 때문이다.

칼빈에게 있어서 구제의 원리는 그 주체가 교회이든, 기독교 정부이든 상관없이 인류애, 즉 인류에 대한 기독교 사랑이다. 모든 인류는 하나님의 형상이라는 점에서 평등하며, 신자란 자신이 가진 것을 하나님께서 주신

81) 『기독교 강요』 4.5.18 (OS V, 88-89; CO 2, 811): “Bona haec Christo sunt dicata; eius itaque arbitrio dispensanda sunt: Verum dum sibi volunt [Episcopatus] parcere, populum superstitione inducunt ut quod erat in pauperes erogandum, ad extruenda templa, ad erigendas statuas, ad emenda vasa, ad pretiosas vestes comparandas convertant. Ita hoc gurgite quotidianae eleemosynae absumuntur.”

82) 『기독교 강요』 4.5.19 (OS V, 89-90; CO 2, 811-812).

83) 『기독교 강요』 4.5.15 (OS V, 86; CO 2, 808-809): “Fuit autem id antiqui moris ut eleemosynas ad altare offerrent: ita symbolo prius, deinde ipsa beneficentia charitatem suam declarabant. Diaconus, qui oeconomus erat pauperum, recipiebat quod dabatur ut distribueret.”

것으로 인정할 뿐만 아니라, 그것을 하나님의 사랑으로 이웃과 나눔으로써 인류의 자발적 평등을 스스로 실천해야 할 존재라고 제네바 개혁가는 역설했다. 그래서 칼빈은 사람의 외적인 조건이나 환경을 근거로 하나님의 사랑을 평가하는 것이야말로 잘못된 어리석은 짓이라고 가르친다. 즉 고통으로 억압받고 있는 사람들을 저주받고 버림받은 것으로 간주하는 자들과 불확실하고 일시적인 재산 상태에 따라 하나님의 은총(Dei favor)을 평가하는 자들, 즉 부자들에게 대해서는 복 받은 자로 여겨 칭송하는 반면에 가난하고 불쌍한 사람들에게 대해서는 하나님의 미움을 받은 자로 여겨 경멸하는 자들, 이런 자들의 판단은 어느 시대나 지배적인 “나쁘게, 부당하게 판단하는 사악함”(mala et sinistre iudicandi pravitas)이다.⁸⁴⁾ 이것이 부패한 인간의 본성이다.

제네바 종교개혁가에 의하면, 타락한 인간의 내부 깊숙한 곳에는 명예욕과 자기사랑이라는 “가장 치명적인 전염병”(noxiosissima pestis)이 박혀 있는데, 이것을 뽑아낼 수 있는 “치료제”(remedium)는 다음과 같은 “성경의 가르침”(Scripturae doctrina)이 유일하다: “하나님께서 우리에게 주신 재능들은 우리의 재산이 아니라 하나님의 은혜로운 선물이다.”⁸⁵⁾ 칼빈에게 있어서 이것은 자기부인을 의미하는 동시에 이웃사랑을 의미한다. 타락으로 인해 이미 자신을 사랑하는 쪽으로 기울어져 있는 인간이 자신의 유익이 아닌 다른 사람의 유익을 구하는 일은 결코 쉽지 않다. 따라서 자신에 대한 관심을 멈추지 않고는, 자신을 포기하지 않고는 성경이 요구하는 “사랑”(charitas)을 실천하기란 불가능한 것이다. 성경이 가르치는 사랑의 법에 따르면 우리가 주님의 은혜로 얻은 모든 것은 “교회의 공공의 선에 맞게 사용되도록” 우리에게 위탁된 것이다.⁸⁶⁾ “그러므로 다른 사람들과 더

84) CO 31, 418 (『시편주석』 시41: 1). 참고, 올슨, “칼빈과 사회윤리적 문제,” 277.

85) 『기독교 강요』 3.7.4 (OS IV, 154; CO 2, 509): “... ut quas Deus nobis largitus est dotes, meminerimus non nostra esse bona, sed gratuita Dei dona:...”

86) 『기독교 강요』 3.7.5 (OS IV, 155; CO 2, 509): “... quicquid a Domino gratiarum obtinemus, esse nobis hac lege concreditum ut in commune Ecclesiae bonum conferatur:...”

불어 자유롭고 친절하게 공유하는 것이야말로 모든 은혜의 합당한 사용법이다... 그와 같이 경건한 사람은 자신이 할 수 있는 모든 것을 형제를 위해 할 수 있어야 한다... 그러므로 이것이 우리에게 호의와 선행(=자선)의 법칙이 되게 하라. 즉 우리가 이웃을 도울 수 있도록 하나님께서 우리에게 베풀어주신 모든 것의 청지기라는 것인데, 이(=청지기)는 분배의 이유를 설명할 의무가 있는 자다. 나아가 사랑의 규칙에 따라 결정되는 것이야말로 올바른 분배라는 것이다.”⁸⁷⁾

이처럼 칼빈에게 있어서 구제의 제일 원리는 사랑이다. 그리고 이 사랑의 실천자는 누구보다도 먼저 하나님의 사랑을 받은 그리스도인이어야 한다. 가진 것을 나누는 것, 특히 많이 가진 자가 적게 가진 자에게 자신의 것을 나누어 주는 것이야말로 진정한 이웃사랑의 실천이다. 칼빈에게 있어서 이웃의 범위는 단지 그리스도의 몸인 교회에 속한 지체들에 국한되지 않고 불신자들까지도 포함된 온 인류다.⁸⁸⁾ 칼빈은 온 인류가 비록 타락했음에도 불구하고 하나님의 동일한 형상으로 창조되었다는 사실 때문에 여전히 하나의 공동체요, 한 가족, 한 몸이라고 생각했다.⁸⁹⁾ 이런 점에서 이 세상을 살아가는 모든 사람은 상호 교제를 통해 서로 돕고 살아야 하는데, “왜냐하면 각자 자신을 위해 태어난 것이 아니라, 인류는 거룩한 끈으로 상호 연합되었기 때문이다. 따라서 자연의 법칙들을 거스르지 않고 싶다면 우리는 개별적으로 우리 자신을 위해서가 아니라, 우리의 이웃을 위해서 살아야

87) 『기독교 강요』 3.7.5 (OS IV, 155-156; CO 2, 509-510): “...: ideoque legitimum gratiarum omnium usum esse, liberalem ac benignam cum aliis communicationem, ... Sic pius vir quicquid potest, fratribus debet posse: ... Haec itaque sit nobis ad benignitatem beneficentiamque methodus: quicquid in nos Deus contulit quo proximum queamus adiuvere, eius nos esse oeconomus, qui ad reddendam dispensationis rationem astringimur. Eam porro demum rectam esse dispensationem, quae ad dilectionis exigatur regulam.”

88) CO 24, 724 (『신명기주석』 6:5); Dae-Woo Hwang, “Het mystieke lichaam van Christus, De Ecclesiologie van Martin Bucer en Johannes Calvijn” (diss. Theologische Universiteit te Apeldoorn), 229, n.2414.

89) CO 53, 159-160 (디모데전서 설교 2:56). 이처럼 칼빈은 온 인류를 한 몸과 한 가족으로 인식했기 때문에 불신자를 “잘려나간 지체”라고 부르면서 전도와 선교에 대한 열정을 “형제”에 호소했던 것이다. 참고. 황대우, “갈뎡의 교회론과 선교,” 『선교의 신학』 제24집 (2009), 43-87.

한다는 것을 명심해야만 할 것이다.”⁹⁰⁾

자기 자신이 아닌 다른 사람들을 위해 사는 것이 창조의 원리이며 자연의 법칙이라면 거듭난 그리스도인은 당연히 불우한 이웃을 외면하지 않고 돌아보아야 의무와 책임을 가져야 할 것이다.⁹¹⁾ 그 이유에 대해 칼빈은 다음과 같이 설명했다. “그러나 오히려 각자는 스스로 이렇게 생각해야 하는데, 즉 그가 아무리 대단할지라도 자신의 이웃에게 빚진 자라는 것이요, 또한 [자신의] 능력들(=재산+재능)이 소진되지 않는 한 그들을 향해 베푸는 선행(=자선)의 다른 한계는 설정되지 않아야 한다는 것이다. 그것들(=능력들)이 얼마나 넓게 확장되는 것인지는 사랑의 규칙에 따라 한정되어야 한다.”⁹²⁾ 얼마를 어떻게 나눌 것인가 하는 문제에 대한 칼빈의 대답은 사랑의 법에 따라야 한다는 것인데, 사랑의 법이란 하나님께서 자신의 것을 차고 넘치도록 풍성하게 베푸시는 것처럼 넉넉하게 베풀고 선하게 베풀되 할 수 있는 만큼, 즉 능력의 한계 내에서 베푸는 것을 의미한다.⁹³⁾

이런 점에서 칼빈은 비록 인간의 타락에도 불구하고 창조된 세상 자체를

90) CO 48, 303 (『사도행전주석』 13:36): “Neque enim sibi quisque natus est, sed inter se quasi sacro nexu colligatum est humanum genus. Ergo nisi leges naturae evertere libeat, meminerimus non privatim nobis vivendum esse, sed proximis nostris.”

91) 종교개혁자들 모두가 그리스도인의 이타적 사랑과 삶에 대해 강조하지만, 특별히 하나님의 창조 원리를 근거로 이타적 삶을 강조한 대표적인 종교개혁자로는 마르틴 부쎌(Martin Bucer)를 꼽을 수 있는데, 이유는 그가 1523년에 출판한 그의 첫 작품이자 그의 대표적인 작품 가운데 하나인 다음 저술 때문이다: “누구든지 자기 자신이 아니라 다른 사람을 위해 살아야 한다는 것과 어떻게 그것에 도달할 수 있는지에 관하여.” 원문은 다음 참고. *Martin Bucers deutsche Schriften Band 1. Frühschriften 1520-1524*, Ed. by Robert Stupperich (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn), 44-67. 이 고대 독일어 작품은 불어, 영어, 한국어로 번역되었다. 참고. Henri Strohl, tr., *Traité de l'Amour du Prochain* (Paris: Presses Universitaires de France, 1949); Paul Traugott Fuhrmann, tr., *Instruction in Christian Love [1523]* (Richmond: John Knox Press, 1952); 황대우 편저, 『삶, 나 아닌 남을 위하여: 마르틴 부쎌의 기독교 윤리』, 13-57.

92) 『기독교 강요』 3.7.7 (OSIV, 158; CO 2, 512): “Sed ita potius secum quisque cogitabit, se, quantus quantus est, proximis debitorem sui esse: nec alium exercendae erga ipsos beneficentiae statuendum esse finem nisi quum facultates deficient: quae, quam late extenduntur, ad charitatis regulam limitari debent.”

93) 잘 알려진 것처럼 칼빈은 재산에 대해 공산주의식 만인평등권을 반대한다. 이와 관련하여 교회 안에서 연보의 원리, 빈부 격차에 따른 연보 차이, 균등하고 공정한 분배를 의미하는 “공평성”(aequalitas) 즉 “형평의 참된 규칙”(vera aequitatis regula)에 대한 칼빈의 견해에 관해서는 다음 참고. CO 50, 100-102 (『고린도후서주석』 8:13-16).

악으로 규정하지는 않았다. 오히려 세상의 모든 것, 예컨대 세상의 아름다운 것들과 음식, 향기로운 냄새 등을 하나님께서 우리에게 즐길 수 있도록 주신 선물로 간주했다.⁹⁴⁾ 따라서 하나님께서 우리에게 주신 모든 것은 주신 분의 뜻대로 사용하고, 만들어진 목적에 따라 즐기고 누릴 수 있다. 돈도 그 자체로 악한 것이 아니다. 재물 역시 용도와 목적, 그리고 사용 방법에 따라, 즉 합당하게 사용한다면 얼마든지 선이 될 수 있다는 것이다. “자기부인”(abnegatio sua)을 “기독교적인 삶의 최고봉”(summa vitae Christianae)⁹⁵⁾으로 묘사한 칼빈은 “선행” 즉 “자선”(beneficentia)이 진정한 자기부인이라고 가르쳤다. 그리고 자기부인은 우리가 우리 자신의 것이 아니라 하나님의 것임을 깨닫고 인정할 때 가능한 것이라고 역설했다. 즉 우리 인생의 새로운 주인이신 우리 주님을 온 몸과 마음으로 섬기기 위해 이기적이고 자기중심적인 우리 자신을 떠나는 것이야말로 자기부인이며 동시에 이웃사랑이라는 주장했다.

4. 결론

칼빈이 주장하는 사회복지의 개념은 기독교사상의 대원리인 사랑이다. 구제와 자선은 사랑으로부터 시작된다. 칼빈의 사상 속에서 그리스도인의 삶을 규정짓는 가장 중요한 두 가지 핵심 요소는 믿음과 사랑이며, 이 사랑은 믿음의 결과와 내용이다.⁹⁶⁾ 사랑은 모든 그리스도인에게 요구되는 하나님의 명령이기 때문에 그리스도인의 삶의 잣대요 시금석이다. 하지만 이 사랑은 그리스도인에게 의무와 책임인 동시에 특권이기도 하다. 하나님 아

94) 칼빈의 일반은총론에 관해서는 다음 참고. H. Kuiper, *Calvin on Common Grace* (Goes: Oosterbann & le Cointre, 1928). 까위베르(Kuiper)에 따르면 칼빈은 자신의 글 어디에서도 “일반은총”에 해당하는 라틴어 “gratia communis”라는 용어를 사용하지 않았다.

95) 『기독교 강요』 3.7.1-2 (OS IV, 151-152; CO 2, 505-506).

96) 칼빈에게 있어서 믿음과 사랑의 관계에 대한 분석은 다음 참조. Hwang, “Het mystieke lichaam van Christus,” 230; McKee, *John Calvin in the Diaconate and Liturgical Almsgiving*, 258-259.

부지의 사랑을 받고 깨달은 자녀가 그 사랑을 기꺼이 나누어주는 실천자가 될 수 있기 때문이다. 하나님을 하늘 아버지로 섬기는 것은 곧 하나님을 사랑하는 것이다. 아버지이신 하나님에 대한 수직적 사랑은 예배로 표현되어야 하고, 형제자매인 이웃에 대한 수평적 사랑은 베품으로 표현되어야 한다. 이런 점에서 기독교적인 사랑은 그리스도인의 예배와 삶의 핵심이다. 따라서 그리스도인에게 사랑 없는 예배와 삶이란 “경건의 모양은 있으나 경건의 능력을 부인”하는 것과 같다.

칼빈에 따르면 구제는 성령에 근거한 기독교 예배의 기본 요소 가운데 하나다. 칼빈에게 구제금인 연보 없는 예배는 상상할 수 없다. 연보는 교회의 교제를 위한 것이다. 세상 속에서 교회가 나누어야 하는 것은 단지 복음이나, 영적인 것에만 국한되지 않는다. 하나님께로부터 받은 모든 것이 나눔의 대상이다. 이런 나눔의 대상에서는 육적인 것도 포함된다. 신자는 자신이 하나님께로부터 받은 모든 것을 나누어야 한다. 신자는 사랑의 빛진자다. 이런 신자들의 모임 즉 신자공동체가 곧 교회다. 교회는 예배공동체여야 하고, 동시에 교제공동체여야 한다. 칼빈에게 있어서 예배가 하나님과 신자 사이의 수직적인 것이라면 교제는 신자와 신자, 교회와 세상 사이의 수평적인 것이다. 하나님께서 베푸신 사랑의 빛을 갚는 것, 이것이 세상 속에 있는 교회의 고유한 역할 가운데 하나가 되어야 한다는 것이 칼빈의 가르침이다. 즉 나눔과 베품은 교회의 일이요, 이 업무를 맡은 것이 교회의 집사직분이라는 것이다.

칼빈에게 있어서 지상 교회의 존재와 역할도 하나님 사랑과 이웃 사랑이라는 기독교 삶의 대원리로부터 나오는 것이다. 그리스도의 몸인 교회는 예배를 통해 하나님 사랑을 실천하고 자선을 통해 이웃 사랑을 실천하는 공동체이다. 예배가 교회의 내부적 사역이라면 자선은 교회의 외부적 사역으로 간주 될 수 있다. 교회의 지체로서 그리스도인은 한 하나님을 섬기기 위해 함께 모이는데, 이것이 예배공동체다. 반면에 그들은 하나님 사랑을 이웃에게 나누기 위해 각자 자신의 삶의 자리로 흩어지는데, 이것이 전도공

동체요, 선교공동체다. 이런 점에서 예배와 선교는 각각 하나님 사랑과 이웃 사랑으로 대변된다. 그러므로 사랑 없이는 진정한 예배도 선교도 가능하지 않을 뿐만 아니라, 그리스도인다운 삶 자체가 불가능하다.

칼빈에 따르면 기독교 사랑의 실천인 구제와 자선은 단지 교회만의 봉사 문제가 아니라, 기독교 정부의 봉사 직무이기도 하다. 따라서 고와와 과부와 환자 등과 같은 가난하고 불우한 이웃을 위한 구제와 자선 업무를 교회와 정부가 상호 협력하여 수행한 것이 16세기 제네바 시의 사회복지제도였는데, 이것을 감안하면 16세기 제네바 시의 사회복지제도는 구제와 자선에 대한 칼빈의 신학적 개념과 깊은 관계 속에서 발전된 것으로 보인다. 하지만 ‘교회와 정부 가운데 구제와 자선의 주체는 누구인가?’라고 묻는다면 아마도 칼빈은, 당대의 대표적인 두 종교개혁자 루터와 츠빙글리와는 달리, ‘교회’라고 답할 것이다. 왜냐하면 그리스도께서 온 우주의 머리이시지만, 그의 몸은 오직 교회뿐이며, 이 교회가 “만물 안에서 만물을 충만하게 하시는 이의 충만함”이라는 에베소서의 가르침을 잘 알고 있었기 때문이다. 따라서 하나님의 사랑은 교회 안에 갇혀 있지 않고 교회를 통해 땅 끝까지 확장되어야 하며, 구제와 자선은 그 사랑의 현실적인 실천이라고 생각했던 것이다.

이런 점에서 칼빈의 사회복지 개념은 무엇보다도 성경해석에 근거한 교회론에서 기원된 것이라고 평가할 수 있다. 하지만 칼빈은 성경학자와 신학자였을 뿐만 아니라, 목회자이면서 사회지도자였기 때문에 사회복지의 사회적-경제적 측면을 무시하고 충분히 고려했다. 그래서 빈민구제와 관련하여 당시 제네바 시의 모든 사회와 교회 문제들의 해답을 성경과 교회 역사에서 찾으려고 노력한 결과, 칼빈은 자신만의 독특한 사회복지 개념에 도달하게 되었고, 이것을 실현하는 구체적인 대안까지 모색할 수 있었던 것으로 보인다.

칼빈의 제네바 사회복지제도는 오늘날 한국의 사회복지제도와 외적으로 유사한 것으로 보인다. 사회복지의 주체는 교회이고 국가는 교회에 복지재

정을 지원함으로써 교회의 사회복지를 돕는 방식이기 때문이다. 다른 점이 있다면 교회가 국가로부터 재정지원을 받는 한, 사회복지에 대한 감시감독권이 정부에만 있다는 것이다. 또한 오늘날 한국교회의 사회복지시설은 대부분 교회개척의 다른 형태이거나 교회성장의 수단 내지는 대체교회로서의 생계수단이라는 점이다. 한국교회의 이와 같은 기형적 사회복지형태는 신학 부재의 결과인데 반해, 16세기 제네바교회의 사회복지제도는 칼빈 신학이라는 건전한 기반 위에 세워진 것이다.



Reformed Theology

개혁신학

133 종교개혁기의 기독교 학자들: 에라스무스

해리스 허비슨 / 번역: 이상규

164 알렉산더 콤리와 성령의 인치심 (1)

빌름 판 엇 스페이커르 / 번역: 이신열

177 그리스도의 영

한스 마리스 / 번역: 정찬도

종교개혁기의 기독교 학자들: 에라스무스

해리스 하비슨(E. Harris Harbison)
번역: 이상규(고신대학교 교수, 역사신학)

이 논문은 하비슨 박사의 *The Christian Scholars in the Age of Reformation* (Eerdmans, 1983), 69-102를 번역한 것임. 각 주는 생략하였음.

15세기 말엽 사려 깊고 현신적인 기독교인들의 고민은, 비록 당시에는 그리 명확히 표현되지 않았지만, 이런 질문과 연관된 문제였다: “최근 이교의 고대문화에 관한 점증하는 관심이 혹시 기독교 신앙에 위협이 되지 않을까? 신학문 비평 기술을 기독교적 용도에 맞추어 개조할 수 있을까? 역사적인 혹은 문헌비평방법을 기독교 전통에 적용한다면 과연 개혁, 혁신, 부흥, 파괴 중 어떤 결과를 가져오게 될까?” 말하자면, 이 책을 시작할 때 인용한 터툴리안의 질문, 아테네와 예루살렘이 도대체 무슨 관계가 있는냐는 그 질문이 다시 제기된 것이다. 15세기 말에 새 아테네의 인문주의자들이 새 예루살렘을 건설할 것인지, 옛 예루살렘을 완전히 파괴할 것인지를 두고 고민했다는 말이다.

앞에서 살펴 본 바처럼 존 콜렛(John Colet)은 새 아테네(이탈리아의)를 경험한 후 새 (영국에) 예루살렘을 건설하라는 불타는 소명감을 가지고 귀국했다. 그가 보여준 새로운 기독교 학자는, 원 자료의 중요성을 확신하는 사람, 역사적 관점이라는 신선한 감각을 가진 사람, 스콜라주의 철학에

는 환멸을 느꼈으나 동시에 그리스도를 전파하고 성직 남용을 혁신하려는 따뜻한 마음을 가진 사람이었다. 콜렛의 강점은 한결 같은 마음, 진실한 성품, 깊은 신앙심이었다. 그러나 학자로서는 몇 가지 약점도 있었다. 우선 그는 기독교 전통 전체를 철저히 재검토해야 한다고 강조한 중세 시대 학자들의 업적을 막연하게 이해하고 있었다. 또 재발견된 이교의 고대문화와 기독교 신앙을 연결시켜야 된다는 필요도 거의 생각하지 못했다. 학자적인 직관(instincts)은 있었지만, 출판에 대해서도 욕심이 전혀 없었고, 자신이 태어나기 얼마 전에 발명된 인쇄술이 기독교계에 얼마나 중요한지를 알아볼 안목도 없었다. 원 자료로 돌아가야 한다는 중요성은 알았지만, 헬라어를 몰랐기 때문에, 자신과 자신이 그렇게 사랑하는 바울 사이에 있는 마지막 베일을 걷어내지 못했다.

콜렛이 옥스퍼드에서 바울의 서신서들에 관한 강좌를 시작한 지 20년, 유럽의 학계를 떠들썩하게 한 이름은, 콜렛이 아니라, 그의 친구 로테르담의 에라스무스였다. 에라스무스는 당대의 최고 학자로 이름을 떨쳤고, 기독교 인문주의자로서 소크라테스와 예수, 그리고 플라톤과 바울 모두를 거의 동일한 열정으로 좋아하고, 유식한 기독교 인사들의 수고로운 노동을 통하여 기독교 세계를 원래의 정신과 헌신으로 회복한다는 비전을 가지고 순전한 학문성을 통해 자기 세대를 구원하려는, 다소 허황되지만 영웅적인 노력에 자신의 몸과 마음과 영을 다 바쳤다. 그리고 그 에라스무스의 원대한 비전과 소명감에 가장 큰 영향을 끼친 인물이 콜렛이었다. 이들이 1499년 옥스퍼드에서 처음 만났을 때, 그들은 약 32세로 거의 동갑이었지만, 에라스무스는 몇 개월 더 어렸고, 콜렛은 훨씬 조숙했다. 그 해 가을에 파리를 떠나 잉글랜드를 처음 방문한 에라스무스는 관습적인 신앙인으로서, 부모가 돌아가신 후 한 십 년 쯤 수도사 생활을 했으나 수도원에 적응을 못하고, 어렵게 허락을 받아 파리 대학에서 박사학위를 마친 인정받는 고전어 학자였다.

그가 라틴 문학에 취미를 느낀 것은 어린 소년 시절부터였다. 아마 (이탈

리아를 여행했던) 아버지나 드벤테(Deventer)의 “공동생활 형제단”(Brethren of the Common life)에 속한 학교의 영향이 컸던 것 같다. 그는 닥치는 대로 읽는 독서가였는데, 대부분의 속물적 근성을 가진 스테인(Steyn) 수도원의 수도사들 중에서 소수의 친절한 사람들을 만난 덕분에 읽기와 쓰기에 몰입할 수 있었다. 콜렛 선대의 영국인들이 그러했던 것처럼, 에라스무스 선대의 네덜란드인들도 이탈리아를 방문하여 이탈리아 인문주의자들, 특히 로렌조 발라(Lorenzo Valla)의 작품을 열정적으로 소개하는 것이 유행이었었다. 에라스무스는 개인적으로 고대와 근대의 작가 중 루키우스(Lucian), 제롬(Jerome), 그리고 발라를 좋아했다.

그의 초기 서신이나 저작에는 고상한 약간의 경건이 보이지만, 기독교의 교훈이나 실천에 대하여 거절하려했다는 의식도 찾을 수 없다. 그의 주된 언급은 순진한 세속주의와 기독교 윤리를 열심히 따르겠다는 내용뿐이다. 그는 아무런 양심의 갈등 없이, 이교도의 문학에도 헌신하고 그리스도도 열심히 믿었다.

그는 (유명한 변증학 논리대로) 고전문학에는 기독교적인 생활에 유익한 도덕적 격언과 윤리적 우화가 가득하고, 역으로 기독교 신앙은 덕스런 삶에 유익하다고 주장했다. 달리 표현하면, 그는 고대문학을 도덕화 하고, 기독교 신앙에서 기적적 요소와 신비적 요소를 크게 제거했다. 그러자 자신에게 매우 안락한 삶을 보장하는 사상, 즉 고전문학의 중용과 기독교의 선의가 이상적으로 조합된 사상이 보여주었다.

그는, 한 마디로 말해서 자신이 경멸하는 스킨라주의의 방법으로 신학을 공부하기 위해, 수도원에서 연구휴가를 얻어 낸, 매우 비수도사적인 취미를 가진 수도사였다. 그에게는 대부분의 수도사들과 대학인들을 싸잡아 ‘야만인들로 폄하하는 전형적인 인문주의적 경향이 있었다. 그러나 수도주의나 스킨라주의에 대해선 별로 공격하지 않았다. 다만 자기처럼 예민한 성격자에게는 수도원 생활이 적합하지 않고, 철학도 “적절하게만 사용하면” 아주 탁월한 학문이라고 말할 뿐이었다. 그러나 그것은 일부에 불과하다.

1499년에 옥스퍼드에 나타난 그 젊은 네덜란드 학자에겐 아직 밝히지 않은 놀라운 재능이 있었다. 우선 그는 고난을 아는 민감한 성격의 소유자였다. 비합법적인 출생의 비밀은 언제나 그에게 큰 부담이었고, 스테인 수도원에서 한 동료에게 격의 없는 우정을 맺자고 요청했다가 ‘너무 많은 요구를 한다’는 말로 거절당했던 쓰라린 경험을 가지고 있었다. 그 때문에 그는 타인의 요구에 민감하고, 다른 사람들의 평가에는 더욱 민감한 성격이 되었다.

그는 비상하고 섬세한 지성과 당시의 만국공용어(lingua franca)인 라틴어에 대해 필적할 자 없는 이해를 갖추고 있었다. 또 에너지와 열정과 날카로운 위트와 광범위한 상식의 소유자였다. 마지막으로 그에게 기독교적인 본능이 있었다. 그의 내면 깊은 곳에 뿌리 내린 공동생활 형제단의 경건주의적 성향은 적절한 조건만 주어지면 꽃을 피울 것 같았다. 한 가지, 그에게 부족한 점은 자기처럼 일류의 지성과 학자적 취미를 가지고 철저히 헌신된 기독교 신앙인과의 만남이었다. 그와 콜렛의 만남이 그렇게 중요했던 것은 바로 이런 이유 때문이었다. 아주 흥미로운 만남이었다: 이쪽은 명석함과 위트와 비할 데 없이 문학적인 재능을 가졌지만 명확한 방향의식이 나 목적의식이 부족했고, 저쪽은 “오직 한 가지 관점, 일편단심, 순일한 목적에서 나온 필적할 수 없는 집중력을 가진 사람”이었기 때문이었다.

에라스무스의 삶에는 다메섹으로 가는 길, 즉 쓰라린 내적 갈등에서 비롯된 극심한 위기감과 그로 인한 궁극적 회심 경험이 없었다. 그는 항상 개종 중이었고, 그 개종 과정은 끝내 완결되지 않았다. 그는 천천히 원숙해졌고, 한 단계에서 겪은 경험이나 인격적 감화는 종종 그 후 몇 달 혹은 몇 년이 지난 후에 열매를 맺었다. 그러므로 아마도 옥스퍼드에서 매일 콜렛을 보며 지냈을 그 두세 달의 기간은 그에게 참으로 결정적인 기간이었다. 콜렛은 그에게 기독교 학문성에 헌신한 경력자의 다양한 가능성을 보여주며 에라스무스를 자극하여 그 직업을 추구하면 어떨까 숙고하게 만들어 주었다.

에라스무스의 경험의 특징은 환상이나 어떤 위에서 부르는 음성을 듣는 것이 아니라, 자기 자신만큼 스콜라주의와 인문주의 학문에 대해서 식견이 있고, 기독교인이 된다는 것은 무엇을 의미하는지에 대해서는 자기보다 훨씬 잘 아는 한 친구와 더불어 성경해석에 관하여 일련의 여유 있는 논증을 한 것이었다. 한 번은 콜렛이 주재한 만찬석에서 왜 가인의 제사는 하나님께 열납되지 않았는가라는 질문이 나왔다. 콜렛은 진지하고 기운이 넘쳤다. 에라스무스에게 그가 마치 “인간을 초월한 존엄과 위엄을 입은 존재”인 것처럼 보였다. 그는 가인이 하나님의 풍부하심을 불신하고 땅을 경작하는 자신의 노력을 과대평가한 것이 하나님을 불쾌하게 했다고 주장하고, 에라스무스나 다른 초대 손님들의 주장에 반대하는 논증을 폈다.

대화가 너무 길어지고 진지해지자 참고 있던 에라스무스가 순간적으로 기발하고 우스운 농담을 지어내었다: 가인은 낙원에서선 곡초들이 오리나무만큼이나 높이 자란다는 말을 듣고, 낙원 입구를 지키는 천사를 구슬러 곡식 종자를 얻어내려는 계획을 세웠다. 그가 천사에게 가서, 만일 당신이 그 사과 사건에 개입하지만 않았었다면, 내가 지금 겨우 씨앗 몇 개를 아쉬워하고 있었겠느냐고 말을 걸었다. 그렇지만 무엇보다도 하나님께서 당신을 여기 서서 지키게 하신 일은, 우리가 땅을 경작할 때 감시견을 훈련시키는 것처럼, 천사를 너무 박대하신 것이라고 아부를 했다. 그런데 우리가 경작하는 땅은, (이건 혹시 당신이 이주하게 될 경우가 있을까 대비해서 알려 주는데) 알고 보니 아주 멋진 곳이라고 했다. 그러자 천사가 가인의 말에 속아 넘어 갔다. 가인이 그 종자를 얻어 뿌리자 소출이 크게 증식되었다. 나중에 하나님께서 그 일을 아시고, 가인의 수확을 휘파하셨고, 직무를 유기한 천사는 그 죄에 해당되는 벌로서 한 인간의 몸에 갇혔다고 했다. 에라스무스는 분명히 신학자적인 면보다 고전 시인적인 면이 훨씬 더 강했다.

그렇지만 콜렛은 어떻게든 적당한 시기에 에라스무스에게 신학적 주해 문제는 중대하고 중요하다는 인상을 주고자 노력했다. 그들은 스콜라주의적 연구 방법에 대한 혐오감에는 동감했으나, 콜렛은 그 문제를 좀 더 깊이

다루어야 되겠다고 생각했다. 그러다가 어느 날 에라스무스가 아퀴나스를 최고의 학자(schoolman)이라고 칭찬하는 말을 했다. 콜렛은 그의 말이 진심인지 잠시 예리하게 살핀 후, 큰 소리를 질렀다: “왜 내 앞에서 그런 자를 칭찬하는가? 그가 그렇게 교만하지만 않았다면 매사에 그렇게 경솔하고 건방진 정의를 내리지 않았을 것이고, 세속적인 영을 갖지 않았으면 결코 그리스도의 교훈을 신성모독적인 자신의 철학으로 오염시키지 않았을 것이다.” 그의 표현은 거의 ‘루터교적인’ 심한 욕설이었다.

에라스무스의 인문주의자 친구들도 스콜라주의의 야만적인 문체와 현실적 무용성을 조롱하긴 했지만, 그 당시의 콜렛처럼 종교적 감정에 격분하여 스콜라주의 전체를 지적 교만이라고 싸잡아 비난하진 않았다. 에라스무스는 깊은 인상을 받았다. 그렇지만 정작 에라스무스로 하여금 그의 첫번째 성경해석 에세이를 쓰게 만든 계기는 그리스도의 겻세마네 동산에서의 고뇌와 그것을 어떻게 설명할 것인가에 관한 콜렛과의 대화였다. 철저한 인문주의자 에라스무스는 그리스도의 고뇌에서 끔찍한 죽음의 확실성 앞에 선 인간 예수의 두려움과 연약함을 보았다.

그러나 콜렛은 그렇게 많은 부족한 순교자들도 의연하게 죽음을 맞이했는데, 그리스도께서 죽음 앞에서 두려워하셨다고는 믿을 수 없었다. 그래서 (제롬의 주장을 따라) 예수께서 순간적으로 그의 죽음으로 정죄 받을 유대인들에 대한 연민에 압도당하신 것이라고 주장했다. 에라스무스는 납득하지 않았다. 그는 바로 앉아서 두 개의 짧은 에세이로 자신의 논증을 기록했다. 그는 콜렛에게 편지하면서, “이것은 신학 초보자가 쓴 최초의 논문입니다. 이 글들은 나의 글재주도 보여주지만, 내가 어떻게 적용하는지도 보여줄 것입니다.”라고 썼다. 거기엔 가인 문제를 다룰 때보다 훨씬 더 진지한 측면이 분명히 보이지만, 여전히 관념들을 가지고 노는 듯한 인상이 보인다. 반면, 콜렛은 (남아 있는 하나의 답신을 보면) 깊은 확신을 가지고 기록했다는 모습이 분명히 드러난다. 콜렛은 구세주께는 여하한 인간적인 결점도 없었다고 확신했다.

한 달여가 지나자 두 사람은 서로에 대해서 더 잘 알게 되었다. 그들의 우정이 자라가던 어느 한 시점에서 위기에 봉착하게 되었다. 더 친밀한 상호 이해가 되어 공동의 대의를 위해 싸울 것인지, 아니면 둘 사이의 기질의 차이로 우정이 깨지게 될 것인지가 결정될 순간이었다. 콜렛은 틀림없이 마치 예수께서 청년 관원을 만나셨을 때와 같다고 느꼈을 것이다. 그 앞에 (에라스무스라는) 회심하면 기독교인 학자로 대성할 가능성을 가진 한 명석한 청년이 있었다. 우정이 깨어질 위험을 무릅쓰고 그의 후원을 요청해야 하는가? 콜렛은 그 위험을 감수하기로 결심했다. 그는 에라스무스에게, 아마 그가 받은 편지들 중 가장 중요한 편지를 보냈다. 그 편지를 보면 그들 사이에 이미 무수한 대화가 오갔었음을 능히 짐작할 수 있다. 지금은 그 편지가 없어졌지만, 에라스무스의 답신에서 그 대강의 내용은 추리할 수 있다.

콜렛은 에라스무스에게 그의 전 삶의 과정에 영향을 미칠 결정을 내리라고 정면으로 요청했던 것 같다: 그대의 비범한 재능을 그대가 의도하는 대로 세속적인 시문과 수사학에 바쳐 허비할 것인가, 아니면 즉시 옥스퍼드에 정착하고 내가 바울 서신을 강의하는 것처럼 모세와 이사야를 강의함으로써 나와 함께 복음의 지식을 가리고 있는 저 소피스트들과 몽매주의자들과 싸울 것인가? 편지의 어조는 매우 강경했다. 에라스무스에 의하면, 그 편지엔 따끔한 경고와 책망이 들어 있었다고 한다. 콜렛이 에라스무스에게 실망했다는 직설적인 표현도 들어 있었다고 한다. 그래도 그것은 여전히 친구 사이의 편지였다.

에라스무스는 콜렛이 자신에게 너무 많은 것을 바란다고 답장했다. 몽매주의자들과 싸우려면 콜렛 같은 용기가 필요한데, 비록 그 싸움을 싸워야 한다는 데는 동의하지만, 자신에겐 아직 그럴 용기가 없다고 썼다. 더욱이 자신은 아직 그런 지적 준비를 갖추지 못했다고 썼다. “배운 적도 없는 것을 내가 무슨 수로 가르칠 수 있는가? 나 스스로도 확신이 없어 떨고 있는데, 내가 무슨 수로 타인의 냉담함을 열심으로 바꿀 수 있겠는가?”

만일 콜렛이 에라스무스의 대답에 실망했다면, 그것은 애초에 콜렛이 그를 너무 과대평가했기 때문이었다. 사실 그는 시문과 수사학에 헌신하겠다는 말을 한 적이 없었다. 그의 목적은 물론 수사학보다는 높았지만, 아직은 거룩한 연구에 몰두하는 일은 그의 능력을 넘어서는 일이라 보았다. 그러나 그는 자신이 콜렛의 편에 있겠다고 강조했다. 당분간은 콜렛을 “진지하게 격려하고 동조”하겠다고 약속했다. “그리고 나중에 내가 충분히 강하게 되었다고 여겨지면, 신학을 변호하는 일에 그대의 편에 서서, 효과적이진 못할지라도, 진지한 노력을 기울이겠다.”고 답했다. 우리는 그의 대답을 이해할 만한 우유부단함, 또는 정직하고 통찰력 있는 자기분석이라고 본다. 어쩌면 그 둘 모두에게 해당될 것이다. 중요한 점은 에라스무스가 그때 이미 자신의 필생의 작업에 절반쯤은 헌신하고 있었고, 자신의 위상을 정확하게 알고 있었다는 사실이다. 그는 콜렛보다 자신을 정확히 파악하고 있었다.

기독교 전통을 고치고 그것을 다시 최고의 고전 문화와 연결시키는 작업은 가장 넓고 깊은 수준의 지적 준비를 요하는 과제라는 사실을 그가 어렵게나마 알고 있었던 것임에 틀림없다. 우리가 알기로는, 그는 헬라이어 학습을 결심하고 잉글랜드를 떠났다. 그것이 단지 최근의 어떤 저자가 주장하듯이, 헬라이어 작품을 원어로 읽으려는 생각 때문이었는지, 아니면 성경 연구에서 헬라이어의 중요성을 이미 알았기 때문인지는 그리 분명하지 않다.

콜렛은 헬리아어를 잘 몰랐지만, 그가 잉글랜드에서 만났던 다른 사람들, 예컨대 윌리엄 그로신(William Grocyn)과 토마스 리네커(Thomas Linacre)는 헬리아어를 잘 아는 학자들이었다. 그의 서한집에는 그들과의 대화에 관한 불완전한 기록이 한 군데밖에 없지만, 분명히 그가 잉글랜드에 있을 때 성경 연구에 대한 헬라이어의 중요성을 들었고, 한 두 해 후에는 그것을 매우 명확하게 깨달았을 것이라는 말은 상당한 가능성이 있다. 그가 콜렛에게 ‘어떻게 내가 배우지도 않은 것을 가르칠 수 있겠느냐’고 물었던 것도 사실은, 그 친구가 헬라이어도 모르면서 사도 바울을 강의하는 것을

은근히 빗대어 책망한 것이라고 볼 수 있다. 여하튼 에라스무스는 콜렛의 약점들에서도 배우고 그의 강점들에서도 중요한 점을 배웠다.

에라스무스는 1500년 1월에 잉글랜드를 떠나 파리로 갔다. 그 후 수 년 동안 그는 자신의 소명을 점점 더 분명하게 느꼈다. 그의 소명은 모든 종교 전통을 청소하고 정화하기 위해, 기독교 신앙의 주요 문서들에 당대 최고의 인문주의 학문성을 적용하는 것이었다. 그러나 당시는 하필이면 그의 생애에서 가장 힘든 시기였다. 그는 육체적 불편에 매우 민감한 사람이었지만, 극심한 가난과 질병을 겪는 기간에도 자신의 사명에 필요한 지성의 무기를 얻으려는 결심에는 변함이 없었다. 헬라어 사전도 없고, 원문도 희귀하고, 교사를 만나기도 어려운 시절에 헬라어를 마스터하는 일은 쉬운 일이 아니었다. 그에게도 한 동안은 교사가 있었다. 에라스무스는 이렇게 기록했다. “그는 철저한 헬라인이고, 늘 배가 고파 과도한 수강비를 요구한다.” 헬라어 학습은 본래 거의가 학생의 노력을 요하는 일이었다. 그는 자신이 그 일을 하기에는 너무 나이가 들었다고 느꼈지만, 그래도 안 하는 것보다는 늦게라도 하는 편이 나왔다.

“헬라어 없는 라틴어 학습은 불구이고 불완전하다.” “라틴어를 쓰는 우리에겐 기껏해야 작은 개울이나 혼탁한 웅덩이가 있을 뿐이지만, (헬라어를 쓰는) 저들에겐 가장 맑은 물을 내는 샘들과 금을 흘려내는 강들이 있다.” 그는 헬라어 지식 없이 신학을 건드리는 것은 완전히 미친 짓이라고 생각했다. 일찍이 빈 회의(The Council of Vienne, 1311-1312)에서는 기독교권의 모든 주요 대학은 히브리어와 헬라어와 라틴어 강의를 하라고 경건한 명령을 내렸지만, 그가 보기에 그 명령은 전혀 시행되지 않고 있었다. “헬라어 없이는 어떤 문학을 전공해도 아무런 좋은 결과를 얻을 수 없다. 추측하는 것과 판단하는 것은 별개의 일이고, 우리 자신의 눈을 믿는 것과 다른 사람들의 눈을 믿는 것도 별개의 일이다.” 에라스무스는 그 언어를 마스터하기까지 원칙을 고수했다. 동시에 히브리어에도 도전했지만 실패했다. 그는 나이도 많고 “인간의 마음은 많은 주제를 마스터하기엔

능력이 부족하다”는 이유로 히브리어 학습을 포기했다.

1500년은 정부장학금이나 사립 재단 같은 기금이 없는 시대였으므로, 삼십 대라는 나이에 야심 찬 학자의 경력을 준비하던 에라스무스로서는 부유한 친구들의 뒷받침을 기대할 수밖에 없었다. 그가 그 시절에 쓴 후원요청 편지들을 읽으면 유쾌한 기분이 들지 않는다. 그는 친구 제임스 배트(James Batt)에게 반드시 휘어레 부인(Lady of Veere)에게 가서 안 된다는 대답은 받지 말라고 부탁했다. 가서 여사가 후원하는 다른 이들은 “불분명한 설교를 늘어놓지만, 나는 영원히 남을 글을 쓰고 있다는 것과, 그들은 무식한 쓰레기를 한두 교회에 가서 늘어놓을 뿐이지만, 내 책은 세계 각 나라에서 읽히게 될 것이라는 것, ... 노후에는 편안히 누워서 여사가 후원하신 에라스무스에 대한 칭찬을 듣게 되실 것이라고” 전해 달라고 부탁했다.

그러곤 곧장, 자기도 성 제롬처럼 곧 실명할지 모르니, 혹시 여사에게 “시력을 강화시켜 주는 힘이 있다는 사파이어나 다른 보석들이 있으면 좀 보내 달라”고도 전해 달라고 부탁했다. 다른 곳에는 “서적에 대한 큰 갈증, 여가 없음, 건강 약화. 이런 상황에는 가서 책을 쓰려고 노력하자!”라는 불평도 기록했다.

그 모든 과장법과 얼버무리고 굴욕스런 수치 중에도 순전성(integrity)이라는 하나의 핵이 존재한다. 모든 학문에는 대개, 더 이상은 후퇴할 수 없는 자기중심성이라는 요소가 있다. 학자가 자신이 하는 일의 가치를 열정적으로 신뢰하기만 한다면, 그 결과가 아무리 아득해 보이고, 청중들이 아무리 멀리 있고, 눈에 보이는 보상이 아무리 미미하다 할지라도, 그 작업을 완수할 수 있고 어렵게 한 작업에서도 제대로 된 결과를 낼 수 있다.

다른 학자들이 하나의 학문적 작업을 완결 짓기 위해 편안함과 가족과 즐거움을 희생했던 것처럼, 에라스무스는 자신의 자존심을 희생해야 했다. 그러나 목적을 성취하기 위한 그의 성실함에는 아무런 실수도 없었다. 그는 잉글랜드를 떠난 지 일 년 후에, “내가 한밤중에 호롱불을 밝혀가며 이

부족한 작품들을 완결하기 위해, 또 동시에 어느 정도 적당한 헬라이어 능력을 얻기 위해 얼마나 가슴을 태웠는지를 생각하면, 나도 믿어지지 않을 정도이다.”라고 기록했고, 또 “그래서 나는 오래 갈망하던 그 거룩한 문학(성경) 연구에 내 자신을 온전히 드려야 했다.”고 기록했다.

그는 드디어 오래 버르던 바, 그 몽매주의자들을 공격할 때가 되었고, 건강이 삼 년만 허락하면 그 안에 맹공격을 퍼붓겠다고 소망했다. “나는 온 영혼으로 가장 완벽한 배움을 획득하기로 결심한 후 자살한 것은 완전히 무시하고 지냈다. … 나는 오래 지속되지 못할 평판을 일찍 얻느니 차라리 오래 기다려 확고한 평판을 얻고자 했다. … 이제부터 내 쪽에서 기술이나 용기가 없다는 말은 하지 않겠다.”

에라스무스의 용기를 비방하는 글들은 많다. 그러나 유명해지기까지 그가 어려운 오랜 세월을 견디며 보여준 주목할 만한 끈기함과 일편단심에 대해서는 별 말이 없다. 또 그가 가장 힘들었던 그 몇 년의 기간 동안, 자살한 연구나 미성숙한 출판물을 피하고, 오히려 세월을 초월하여 어떤 시대든지 섬길 수 있는 의미 있는 학문성을 세우겠다는 이상적인 목표를 확고하게 붙들었다는 사실도 거의 주목받지 못했다.

1500년에서 1505년 어간에 그는 때로는 프랑스에서, 때로는 네덜란드에서 헬리아어를 배우고 문서 하청 일을 하고, 『교훈집』(*Adages*)을 출간하고 부유한 후원자들에게 후원을 구걸하며 생계를 유지하였다. 그러면서 차츰 거룩한 연구에 투신해야겠다는 그의 인생의 전체적인 목표가 구체적인 모습을 갖추어갔다. 잉글랜드를 방문하기 전에도 몇 번 막연하게 자신의 인생목표에 대해 언급한 적은 있었지만, 이제는 차츰 자신이 해야 할 프로젝트들을 발견하게 되면서 자신이 과연 어디에 헌신하기를 원하는지, 그의 인생목표가 처음으로 구체적인 형태를 갖추게 되었다.

첫 프로젝트는 성 제롬(St. Jerome)의 작품을 편집하는 것이었다. 그는 오래 전부터 제롬의 편지들을 즐겨 읽었다. 어렸을 때는 그 모든 사본을 하나하나 필사하기도 했었다. 전에 스테인 수도원에 있을 때에도 그는, 누

구든지 자신의 편지를 읽으면 “우둔함은 신성함이 아니며, 유려한 언변은 불경건이 아니다.”는 글에 동의할 것이라고 썼다. 그는 특히 제롬이 신명기에 나온 포로 여인의 털 깎는 명령을 ‘이교 문화를 기독교적으로 사용한’ 상징으로 이용한 것을 좋아했다. 그는 그 말이 세속 문화를 천시하는 성직자적 ‘야만인들’에게 던질 예리한 투창이라고 생각했다. 어쩌면 (P. S. Allen이 제시한 것처럼) 콜렛이 그리스도의 고뇌에 관한 그의 입장을 주장할 때 제롬을 근거로 삼았다는 사실이 에라스무스로 하여금 그동안 애독하던 저자의 글을 다시금 읽게 했는지도 모른다.

여하튼 우리는 아직 옥스퍼드를 떠난 지 일 년이 채 안 된 때의 에라스무스의 목표는 제롬의 서신들을 편집하고 출간하는 일과 수백 년의 세월을 지내며 탈락된 헬라어 구절들을 원 상태로 복구시키는 것이었음을 발견한다. 1500년 말, 에라스무스의 ‘거대한 계획’은 “성 제롬의 작품들을 복원하고 진정한 신학을 부흥시키는 것”이었다. 그의 마음에 그 계획의 두 부분은 서로 밀접하게 연관된 일이었다. 성경의 복구자였던 저자의 작품들을 복원하는 것은 저 ‘야만인들’을 전복시키는 길이었고, 최고의 초기 해석을 되돌리는 것이었으며, 제롬으로 대변되는 고전 문학과 기독교 신앙의 결실 있는 상호작용을 복구하는 것이었기 때문이다. 그 다음 해에는 그의 두 번째 연구목표가 나타나 그의 관심의 중심을 차지하기 시작했다. 그것은 신약성경이었다. 콜렛이 그를 청빙하여 옥스퍼드의 구약 강좌를 맡겼다. 그의 마음을 더 움직였던 것은 콜렛의 조언보다 콜렛의 바울서신 강좌 사례였다.

어쨌든 1501년 가을, 그의 친구 자끄 비트리(Jacques Vitrier)에는 에라스무스가 바울의 서신서들 연구에 관심을 두고 있다는 사실을 알게 되었고, 그와 거의 동시에 에라스무스는 『기독교 군사 핸드북』(*Handbook of a Christian Soldier*)을 이렇게 마무리했다: “선지자들과 그리스도와 사도들을 그대의 친구로 삼으라. 무엇보다 바울을 선택하라. … 오랜 기간 나는 바울 주석 작업에 매달렸다. … 나는 최고의 종교는 양질의 학습과 아무 관계가 없다고 보는 일부 비평가들의 무장을 해제시키기를 소원한다. 어렸

을 때부터 고대의 고상한 문학작품을 읽어 이해하고 밤늦게까지 공부하여 약간의 헬라어 및 라틴어의 전문지식을 얻은 것은 결코 헛된 명성이나 유치한 쾌락을 얻고자 함이 아니었다. 내가 고이 간직했던 소원은 주님의 성전에서 야만적인 무지를 청소하고, 멀리서 가져온 보물들, 즉 관용하는 마음으로 성경에 대한 따뜻한 사랑을 불러일으킬 보물들로 성전을 장식하는 것이었다.” 계획적인 지적 발달에 관한 에라스무스의 생각은 자기 나름의 사상 발전에 관한 어거스틴의 성찰과 얼마나 닮았고, 또 얼마나 다른가? 간단히 말해서, 에라스무스는 자신의 계획을 과장하고 자신이 그 계획의 설계자였다고 자랑했던 반면, 어거스틴은 자신의 지적 모험을 하나님의 섭리로 묘사했다고 볼 수 있다.

옥스퍼드를 떠난 지 오 년, 1504년 12월에 에라스무스는 콜렛에게 편지하여 자신이 삶의 목적을 정했다고 했다. “콜렛 주교 각하, 내가 얼마나 열심히 거룩한 문서를 연구하는지, 장애물이나 지체되는 경우를 만날 때마다 얼마나 안달하는지 이루 다 설명을 드릴 수가 없습니다.” 그는 모든 얽매임을 피하고자 루벵에서 파리로 돌아왔다. “그래서 자유로운 가운데 온 마음을 다해, 나의 여생을 다 바칠 작정으로 신적인 연구에 매진하고자 합니다.” 그는 그동안 바울의 로마서에 대해서 자신이 네 개의 글을 이미 썼지만 헬라어 지식이 부족해서 출간을 못하고 있었는데 이제는 그 문제가 치료되었다고 썼다. 그는 콜렛의 소식을 ‘수 년 동안’ 받지 못했다고 하면서, 최근 저술들의 사본을 동봉한다고 했지만, 그 앞 여름에 있었던 가장 좋았던 사건에 대해서는 언급하지 않았다. 왜 언급하지 않았는지에 대해서는 아직까지 이유가 불분명하다.

그는 그보다 더 기분 좋은 운동은 없으면서, 루벵 근처의 수도원 도서관을 살살이 뒤지다가 우연히 로렌조 발라의 『침주 신약』(*Notes on the New Testament*) 사본을 발견했다고 그 사실을 나중에 기록했다. 그는 언제나 발라를 존경했고, 특히 그의 문헌학적 연구들을 높이 평가했다. 『침주 신약』은 그에게 새로웠으므로, 그는 그 책들을 발견하고 틀림없이 스킬

을 느꼈을 것이다. 가까스로 그 원고를 챙겨서 (당시엔 그런 일이 용이했다) 파리로 간 에라스무스는 1505년 봄에 거기서 한 출판업자를 만났다. 에라스무스는 발라의 『침주 신약』에 매우 중대한 의미를 갖는 서문을 붙여 대중 앞에 공개했다. 그 서문에서 제롬과 발라와 에라스무스, 세 명의 기독교 인문주의자들이 세기를 초월하여 만나 손을 잡았고, 그 결과는 신학에 대한 문법(문헌학)의 힘찬 독립 선언이었다.

에라스무스는 신학자들이 분명히 ‘문법학자’ 발라에게, 신학학위도 없는 자가 성경에 간섭했다는 “최고의 혐오성 야유”를 보낼 것이라고 예상했다. (에라스무스는 자신도 같은 처지라고 알았지만, 그것을 굳이 밝히진 않았다). 그들은 분명히 성경해석은 성경원어에 대한 지식이 아니라 성령의 영향력에 달려 있다고 말할 것이다. 그러나 그들은 “예언자가 되는 것과 번역가가 되는 것은 별개의 일이다.”라는 제롬의 격언을 기억해야 한다. 에라스무스는 그렇다면 우리의 문헌학적 무지에서 생긴, “우리가 만든 오류를 성령의 뜻으로 돌려야 하는가?”라고 반문했다. 그들은 또, 발라는 제롬의 라틴역을 헬라어 사본과 비교했으니 제롬의 라틴역을 존중하지 않은 것이라고 말할 것이다. 그러나 사실 제롬은 초기 라틴역을 교정했을 뿐, 헬라어 원본에서 시작한 것은 아니었고, 더구나 세월이 흘러 지금은 “하나의 오류가 단번에 수천 개로 복제되고 전파될 수 있는 인쇄술로 인해 다른 어떤 때보다 (사본상의 오류가) 더 쉬워진 때”임을 알아야 한다. 그들은 또, 고대의 학자들이 이미 성경의 모든 숨겨진 의미를 밝혀 놓았고, 말해야 할 것은 이미 다 알려졌다고 주장할 것이지만, 그는 “나는 다른 사람들의 눈으로 보기보다 내 눈으로 친히 보고” 여전히 새로운 각각의 세대가 말해야 할 것들이 많다는 사실을 직접 확인했다고 말했다.

결론은 단순히 원 자료를 찾아 스스로 읽는 길 외에 다른 대안은 없다는 것이었다. 신학은 궁극적으로 그 시녀인 문법에 의존할 수밖에 없다. 심지어 성경이 원래 기록된 언어를 알지 못하는 신학자는 누구라도 성경에 관한 글을 쓰지 말아야 한다고까지 주장했다. 그것은 마치 에라스무스가 기

독교 세계의 특임 교수로 취임하는 교수취임 연설과도 같았다. 그 서문에는 그의 성경 해석의 모든 기본원칙이 명시적이거나 암시적으로 선언되어 있었다. 원본이 주석들보다 더 건전하고 순수하니 반드시 원본을 보아야 하며, 신학은 반드시 건전한 문헌학적 역사적 성경이해에 근거해야 하며, 신학적 필요에 따라 성경 본문을 함부로 왜곡하지 말아야 한다. 그리고 문헌학자와 역사가는 신학자와 마찬가지로 기독교 학자라는 칭호를 받을 권리가 있다는 선언이었다. 제롬과 발라와 에라스무스는 서로 약간씩 달랐지만 그런 공통의 기반 위에서 있었다.

에라스무스가 제롬의 작품과 신약성경 작업을 끝내기까지 십 년 이상의 세월이 소요되었다. 그는 1505년-1506년 겨울에 잉글랜드로 돌아왔다. 거기서 발라의 사례에 자극을 받고, 또 분명히 콜렛의 격려에 힘입어, 콜렛이 모아 준 몇 개의 라틴어 역본과 헬라어 사본들을 참고하여 대부분의 신약성경을 포함한 새로운 라틴역을 만들었다.

그 이후 삼 년은 이탈리아에서(1506-1509), 다시 잉글랜드로 돌아와서는 몇 번의 짧은 휴식기간을 제외한 오 년을 보냈다(1509-1514). 캠브리지에선 제롬을 강의했고, 신약 헬라어 원고작업에 매달렸다. 1514년에는 원고를 완성하고 출간하고자 했다. “지난 이 년 동안 만사를 제쳐 놓고 제롬의 편지 교정에 매달렸다. ... 헬라어 사본들과 고대 사본들을 대조하여 신약성경 전권을 교정했고, 일천 구절 이상을 주석했으니, 신학자들에게도 도움이 없지는 않을 것이다. 사도 바울의 서신서 주석에도 착수하여 이 책들을 완간할 때쯤이면 완결을 볼 것이다. 나는 성경연구를 위해 살고 죽기로 작정하였다. 그것이 나의 일이자 취미이다. 중요 인물들은 내가 이 영역에서 다른 이들이 할 수 없는 것을 할 수 있다고 말한다.” 그 나머지 이야기는 학자와 인쇄업자에 관한, 16세기 학계에서 흔히 볼 수 있는 내용들이다. 아모르바흐(Amorbach)와 프로벤(Froben)에 있는 바젤 회사는 제롬을 포함하여 초대 교부들의 작품을 출간하는 프로젝트를 진행했다. (로마에서는 라틴어 고전들을 인쇄했고, 베니스에서는 알두스에서 헬라어를,

독일에선 대학인들의 작품들을 인쇄했다).

인쇄술 덕분에 학문의 역사상 최초로 소위 ‘표준판’(standard editions)이라는 것이 생겼다. 당대의 필요는, 알렌이 지적한 것처럼, 위대한 저자들의 표준판을 소유하는 것이었는데, 그 표준판은 완벽한 판이 아니라 학자들이 어디서나 더 깊은 대조와 비평 작업을 할 때 기초자료로 사용할 수 있도록 인쇄된 본문을 의미했다. 에라스무스는, 앞에서 벌게이트 역의 오류가 복제될 가능성을 지적한 인용문처럼, 인쇄술의 엄청난 중요성을 이미 알고 있었다. 그가 아는 콜렛 같은 다른 이들은 강좌로 만족할 수 있었을지 모르나, 에라스무스는 출판에 대해 거의 강박증 같은 것을 느꼈다. 이미 베니스의 알두스(Aldus in Venice) 회사와 더불어 작업하면서 큰 흥분을 느꼈고, 1514년 여름에는 바젤에서 존 프로벤(John Froben)과의 길고 유익한 공동 작업을 시작했다.

1516년 3월, 서문과 엄청난 주가 첨가된 최초의 헬라어 성경인 에라스무스의 『신약성경』(*New Testament*)과 새로운 라틴역 인쇄본이 등장했다. 프로벤이 출판한 아홉 권의 제롬 판(Froben's nine-volume edition of Jerome)은—그 중 네 권은 에라스무스의 서신서 연구인데—그 이듬해 가을에 나왔다. (같은 해에 그의 친구인 토머스 모어 경의 『유토피아』가 출간되었다). 다음 해에는 에라스무스의 바울의 로마서 의역본이 출간되었다.

오랜 기간의 고된 작업들이 열매를 맺기 시작했다. 그의 『신약성경』은 이십 년 후 (1536년) 그가 죽기까지 다섯 판이나 개정되었다. ‘제롬의 편집자’ 에라스무스는 계속해서 어거스틴, 암브로우스, 오리겐과 기타 교부들의 작품들도 편집했다. 그것은 학계에 대한 그의 확실한 기여였다. 그러면서 그는 자신의 강점(*forte*)이 의역이라는 사실을 발견했는데, 그것은 번역과 주석 사이에 해당되는, 비공식적이고 지식을 전달하면서도 본문에 가까운 번역을 의미했다. 그는 곧 다른 복음서와 서신서들도 의역했는데, 그것이 금방 독일어, 불어, 영어로 번역되어 엄청난 인기를 끌었다.

1516년은 에라스무스가 자신의 소명을 발견하고, 두 개의 가장 중요한 학술적 작품을 내고, 지적 능력과 도덕적 품격이 최고조에 달한 해였다. 1517년 초에는 기독교 세계의 분위기에 한 가지 흥분을 일으키는 사건이 있었다. “마치 전 세계에서 하나의 신호에 따른 것처럼, 놀라운 재능을 가진 사람들이 일어나 한결 같이 최고의 학문기를 부흥시키고자 흔들고 깨워 새로운 일을 도모하고 있다. 각 나라에서 그 모든 위대한 학자들이 같은 작업을 공유하고 다 함께 저 고상한 과제에 착수한다면, 그것은 하나의 거대한 음모라고 부를 수밖에 없을 것이다.”

에라스무스는 그 작업에 자신이 ‘겸손하게 참여한’ 것을 자랑스럽게 여겼다. 그가 보기에 (중세의) 신학자들은 마치 곧 없어질 존재들 같았다. 그가 두려워한 것은 한 가지, “고대 학문의 재탄생이란 미명 하에 이방 종교가 고개를 드는” 것이었다. 그러나 그는 “그리스도의 단순성과 순수성이 사람들의 마음에 깊이 파고들 것”이라고 기대했고, “만일 세 언어의 도움을 받아 우리가 그 원 자료들(actual sources)을 통해 우리의 마음을 훈련하게 된다면” 그런 일이 가능할 것이라 믿었다.

에라스무스의 소명은 기독교화 된 인문주의라는 칼로써 스킨라주의라는 괴물과 함께 미신이라는 괴물을 죽이는 것, 가장 초기의 원 자료들을 연구하여 자기 세대 사람들을 갈릴리로 돌아가도록 인도함으로써 기독교의 원래적 순수성을 되살리는 것이었다. 그의 『신약성경』이 출현한 이후 몇 년 동안 소수의 유럽인들 사이에는 실제로, 악명 높은 뿌리 깊은 사회악이 저 작은 무리의 헌신되고 계몽된 기독교인 학자들의 맹공격 앞에 곧 항복하고 말 것이라는 매우 황홀한 소망이 있었다. 그 중 일부는 에라스무스의 열정에 감염되어 그런 소망을 갖게 된 사람들이었지만, 유럽 전역에 확산된 수많은 식자들이 독립적으로 드러낸 그와 유사한 현상들은 그보다 훨씬 많았다. 그 중에서 두 가지 사례만 살펴보자.

토마스 모어 경은 에라스무스의 가까운 친구였는데, 콜렛처럼 에라스무스의 『신약성경』 출간을 매우 기뻐했다. 1518년 봄에 그는 옥스퍼드 대학

교의 부총장과 학감들과 교수진에게, 은밀히 침투하는 ‘트로이’ 공격자들을 경계하고 헬라어 학습을 변호하는 유명한 편지를 보냈다. 그는 이렇게 썼다:

“학자를 위한 인문주의 교육에 관한 질문에 대하여는 물론 누구도 ‘구원을 받으려면 반드시 어떤 특정한 교육, 즉 헬라어와 라틴어를 배워야 한다’고 주장하는 사람은 없다. 그렇더라도 우리가 세속적인 교육이라고 부르는 이 교육은 참으로 영혼의 덕성을 배양하는 것으로서, … 자연적인 사물에 관한 지식을 통하여 초자연적인 사물에 관한 명상에 오르는 사다리를 구축한 사람들과 철학과 인문학을 통해서 신학에 이르는 길을 건설한 자들이 있어, 이집트의 흙으로 하늘의 여왕을 장식하기도 하였다. … 나는 히브리어이든 헬라어이든 라틴어이든 언어에 관한 충분한 지식 없이 어떻게 ‘신학을 연구할지’ 상상이 되지 않는다. … 신약은 헬라어로 되어 있고 … 헬라어 학습의 절반도 서방에서는 활용되지 않았고, 무엇보다 번역이 아무리 훌륭해도 원어로 된 본문들은 여전히 더 확실하고 더 확신을 주는 본문으로 남아 있기 때문이다.”

모어의 편지 내용의 상당 부분은 어거스틴이 그의 책 『기독교 교훈』(*Christian Instruction*)에서 말한 바, ‘세속 학문은 신학 작업의 기초’라는 고전 논증에서 배운 것이었지만, 동시에 모어 자신의 시대에 어거스틴의 교리를 실제 삶으로 보여준 에라스무스에게서 배운 것이기도 했다.

이와 대조적으로, 에르푸르트 대학에서 가르친 독일인 뮤티아누스 루푸스(Mutianus Rufus) 또는 뮤티안(Mutian)은 에라스무스에게 직접 영향 받은 학자는 아니지만, 그와 유사한 종류의 발전을 거쳤다. 그 역시 에라스무스처럼 소년 시절부터 고전 작품을 열광적으로 좋아했고, 학문을 크게 신뢰한 학생이었다. 그가 쓴 종교 예식을 풍자한 소책자에 보면 이런 대화가 나온다. “어떤 이들은 눈살을 찡그리며 ‘누가 너희 악한 기독교인들의

죄를 사면해 줄 것인가?’라고 묻는다. 그러면 나는 ‘연구와 지식’이라고 대답한다.” 그가 그 말을 얼마나 진지하게 말했는지는 모르지만, 그 생각은 사실 기독교 인문주의의 기반이었다. 뮤티안은 콜렛처럼 출판을 두려워했는데, 그것은 아마 자신의 고유한 아이디어들에 어느 정도 모호함이 있었기 때문이고, 또 그 아이디어들로 인한 결과가 두렵기도 했기 때문일 것이다. 그는 제롬을 좋아했다든지, 원 자료로 돌아갈 것을 강조하며 기독교는 신념이나 어떤 일련의 정해진 예식이 아니라 하나의 생활방식이라고 확신했다는 점에서 에라스무스에게 “뚜렷한 지적 친화성”을 갖고 있었다.

그러나 1514년에 특정한 종류의 종교적 계몽경험을 한 후, 학문에 대한 그의 신앙은 좀 더 신중해졌고, “농부들은 철학자들이 모르는 많은 것들을 알고 있다”고 썼다. 그렇지만 그의 경력으로 볼 때, 우리는 1516년 이후의 몇 년 동안 에라스무스가 걸어갔던 그 길을 여행한 사람은 에라스무스 혼자만이 아니었음을 확실하게 알 수 있다. 이제 우리는 에라스무스를 기독교 학자로 구별하는 가장 두드러진 특징이 무엇인지를 보다 자세히 탐구할 수 있게 되었다.

에라스무스를 약간이라도 알게 된 사람이라면 누구나 인정할 수 있는 그의 첫 번째 특징은, 배움과 훌륭한 학문과 순전한 지적 이해를 대단히 존중했다는 점이다. 그는 평생에 걸쳐 무지(ignorance)라는 괴물과 싸웠다. 그는 ‘야만인들’이 진리를 모호하게 만들려고 많은 노력을 기울이지만, 그럼에도 불구하고 진리는 언제나 강하고 설득력이 있고 매혹적이라고 믿었다. 더 나아가 진리를 보면, 진리는 언제나 단순하고 명확하기 때문에, 그 진리를 알 수 있다고 말하곤 했다.

복잡성이나 모순을 만났다는 것은, 진리 자체가 그렇다는 것이 아니라, 그 진리를 왜곡하는 인간의 여러 왜곡 중 하나를 발견했다는 의미이다. 많은 수고와 철야의 노력(nocturnal lucubrations, 에라스무스가 자주 쓴 용어인데)이 필요하겠지만, 적절한 지성적 도구들을 가지고 원 자료들을 찾아 파고들기만 하면 진리를 배울 수 있다. 그런 기술을 적용한 가장 알려

진 결과는 에라스무스가 번역한 광야에서의 세례 요한의 외침이다.

“회개하라, 천국이 가깝도다.”(마3:2, 롬2:4 참조). 에라스무스는 라틴 별게이트에 사용된 ‘회개하라’는 단어(*poenitentiam agite*)는 헬라어 단어의 근원적 의미인 ‘바른 마음으로 돌이키라’(return to your right mind)를 모호하게 번역한 것이라고 보았다. 루터가 1518년에 고행과 참회에 대한 새로운 이해를 얻었을 때, 그런 방식의 문헌학적 연구가 중요한 역할을 담당했다. 생애 초기에 에라스무스는 친구에게 이렇게 편지했다: “플리니(Pliny)의 격언을 명심하게. 연구에 쏟지 않은 시간은 다 허비된 시간이라네.” 생애 말기에는 또 이렇게 썼다: “사람들은 나에게, 살기 위해선 일체의 저술을 포기하고, 어떤 연구도 하지 말라고 하네. 그러나 그런 삶은 삶이 아니지.” 연구는 에라스무스에게 있어서 인생에서 가장 흥분되는 일, 가장 보상이 큰 일, 가장 만족스러운 일이었다.

그의 『대담』(*Colloquies*)에서 가장 재미있는 부분은 무지한 대수도원장이 한 박식한 여성과 대화한 부분이다. (에라스무스는 통상 여자들은 높이고 수도사들은 비하했다). “분명히 얘기하지만, 나는 내 수도사들이 독서를 좋아하는 게 싫어. … 책을 읽으면 논리적으로 따지거나 하고 의무를 게을리 한단 말이거든. 베드로와 바울이 그랬으니 우리도 그래야 된다고 되지도 않는 훈계나 하고 말이야.” 그러자 여자가 말한다. “그래도 제 생각에는 대수도원장께서 예하의 수도사들로 하여금 베드로와 바울과 더불어 싸우는 짓은 하지 말라고 하시면 좋겠어요.” 그러자 수도원장이 대답한다: “싸우든 싸우지 않든, 그들의 교리는 별 고민도 아니야. 하지만 끝까지 자기주장을 하는 어떤 녀석이 자기 상관에게 꼬박꼬박 말대꾸하는 걸 보면 저절로 증오심이 생긴다니까.”

보다 심각하게 말하면, 에라스무스의 신약 서문에도 그와 같은 생각, 즉 성경언어인 히브리어와 헬라어와 라틴어에 대한 무지는 참으로 부끄러워해야 할 일이며, 일부 신학적 야만인들이 주장하는 것처럼 자랑할 일이 결코 아니라는 생각, 원문을 연구하면 ‘그리스도의 철학’을 배울 수 있다는 생

각, “다만 가르칠만한 자가 되라는” 생각이 동일하게 흐르고 있었다는 말이다.

두 번째 특징은, 에라스무스를 좀 더 자세히 살펴보면, 그가 동경한 학문은 일반적인 배움이 아니라 특수한 종류의 학문, 곧 특수한 연구방법이었다는 점이다. 그는 철학자도 아니고 신학자도 아니었으므로, 어거스틴이나 아퀴나스는 그의 모델이 아니었다. 그는 가장 일반적인 의미로 말하는 ‘문학적 역사가’ 즉, 본문과 정황(텍스트와 콘텍스트)에 관심을 가지고, 역사적인 기록을 바로 잡는 일에 열심이었고, 기독교의 과거 역사를 중세 대학인들의 왜곡된 신학에 드러난 대로가 아니라 ‘있었던 그대로’ 재구성하는 일에 관심을 가진 문학적 역사가였다.

콜렛처럼 그는 언제나, 특정한 문서를 누가 기록했고, 대화의 상대자는 누구이고, 기자가 참으로 말하고자 한 것은 무엇이고, 그가 한 말을 설명하기에 도움이 되는 주변 환경은 무엇인지 등을 관심 있게 질문했다. “나는 화자가 무엇을 생각하고 있는지를 탐구하는 것이 성경해석상의 난점을 해결하는 핵심적인 열쇠라고 본다.”

그는 (위에서 편지했던) 성경을 진지하게 연구하는 그 학생에게 이렇게 편지했다: 언어를 공부하고, 이스라엘과 로마 제국의 역사와 지리를 연구하고, 원 자료에 몰입하라. 그러면 신학대전이나 신조들이 말하는 신학화된 그리스도보다 훨씬 더 설득력 있는 인물인 살아계신 그리스도, 숨 쉬는 그리스도를 되찾게 될 것이다.

“어디서든 그리스도의 발자취만 발견된다면, 우리 기독교인들이 그 앞에 엎드려 경배를 드리지 않겠는가? 그런데 어째서 이 책들 속에 계신 살아 숨 쉬는 그의 모습에는 경배를 드리지 않는가?” 그리 할 때에만 우리는 하나님께서 인간이 되셨다는 그 사실을 파악할 수 있다. “성경은 반복해서 우리에게, 마태복음 20장에 나온 대로, 그가 무리를 붙잡히 여기셨다고 말씀하고, 마가복음 3장에서는 그가 분노하고 슬퍼하셨고, 마가복음 8장에서는 그가 영으로 탄식하셨고, 요한복음 12장에서는 그가 수난을 앞두고 영

이 깊이 괴로워하셨고, 그 동산에서 고뇌 중에 땀이 핏방울과 같았고, 십자가에 달려서는 목이 마르셨고 (그런 방식의 처형에는 중간에 그런 현상이 일어난다), 예루살렘을 생각하며 우셨고, 나사로의 무덤으로 가실 때 우셨다고 말씀한다.”

이런 방식의 접근법은, 『그리스도를 본받아』나 로올라의 『영성 훈련』(*Spiritual Exercises*)을 읽은 독자들에게 친근한 것이고, 기독교 경건 훈련의 한 수단이란 점에서 특별히 새로운 것은 아니었다. 그러나 에라스무스에게는 그 방법이 문예부흥기에 생긴 역사적 비평방법과 밀접하게 연결된 접근법이었다. 거기에는 공동생활 형제단의 모습과 콜렛, 누구보다 발라의 모습이 반영되어 있었다.

에라스무스는 발라의 역사적 관점, 즉 이교의 고대 문화와 기독교 시대 사이에는 역사적 불연속성이 있다는 관점을 받아들였다. 영원히 반복되는 순환(ever-recurring cycle)이라는 고전적인 역사 관념의 요소는 여전히 약간 남아 있지만, 그는 대부분의 비평작업을 유일한 사건들이 직선적인 배열로 발생한다는 기독교적 가정에 근거하여 작업하였다. 그는 발라를 통해서 시대착오적 사고에 대한 민감성도 배웠다. 한번은 일부 인문주의 씨클에서 혼했던 관습, 즉 완전히 다른 근대 세계를 키케로 식으로 묘사하는 불합리한 관습을 조롱하며 이렇게 말했다: “눈을 돌리면, 모든 것이 변했다는 것을 알게 된다. 다른 무대에 서서 완전히 다른 연극을, 아니 완전히 다른 세계를 보는 것이다.”

키케로의 (또는 바울의) 세계가 이해되고, 심지어 어떤 의미에서는 재현된 것 같지만, 사실은 한번 우리가 그 존재의 유일성에 대해 인식하게 되면, 그것은 과거에는 존재했지만 지금은 죽어 있다는 사실을 알게 된다. 동시에 우리가 소위 역사상의 부흥 또는 갱신이라고 부르는 것은 또 다른 가능성을 의미한다. 로마와 그 시대의 학문은 한때 융성했다가 벌써 쇠퇴했고, 기독교 신앙이 그것을 계승했다.

“과거 시간에도 학문은 경건으로 발전했고, 고전주의에서 기독교가 발전

했다. 그렇다면 현재 시간에도 학문이 경건을 회복시킬 수 있다.” 에라스무스의 의식 저 깊은 곳에는 신앙은 학식에 근거한다는 확신 즉, “기독교 메시지의 의의가 발견되고 경건이 회복된 것은 역사적 연구의 결과였다”라는 확신이 있었다. 당시 학자들 사이에는, 단테가 (옛 로마의 시인) 베르길리우스를 선택한 것처럼, 과거 시대를 이해하는 데 도움이 될 안내인을 개인적으로 선택하고 그를 따르는 것이 유행이었다. 에라스무스의 안내인은 물론 제롬이었다. 그는 제롬에 대해서 페트라르쿠가 키케로를 사랑하고, 콜렛이 사도 바울을 사랑한 것처럼 강렬하고 인격적인 사랑을 느꼈다.

에라스무스는 1500년에 제롬의 서한집을 편집해야 되겠다고 생각했을 때의 일을 이렇게 기록했다: “하나님이 내 가슴에 불을 붙여 어디로 몰아가시는지는 모르지만, 저 거룩하고 모든 기독교인 중 가장 학식 있고 언변 있는 사람의 경건이 나를 너무나 감동시켰다.” 십삼 년 후, 그 작품을 인쇄할 준비를 거의 마쳤을 때에도 동일한 생각이 들었다 한다. “제롬의 작품을 교정하고 주석하는 작업으로 어찌나 흥분되었던지, 마치 어떤 신이 나에게 영감을 부여하는 것만 같았다.”고 했다.

그가 편집한 전집의 서문으로 쓴 “제롬의 생애”는 그가 쓴 최고의 학술작업의 사례이자, 제롬의 이름 앞에 붙은 온갖 수식어들로부터 떼어낸 진정한 제롬, 즉 불가능한 금욕주의와 연관된 많은 기적들과 전설들과 소설들로부터 떼어낸 제롬에 관한 최초의 진지한 논문이었다. 에라스무스는 제롬을 변호하고 그를 비난했던 자들을 논박하며, 자신의 영웅이 싸웠던 모든 싸움을 재연하였고, 그럼으로써 11세기 후에 그를 비난하는 자들에게서 자신을 변호했다.

그의 『신약성경』 서문에는 제롬 작품집의 서문에서와 똑같은 정신과 동일한 주장들이 종종 반복된 것을 볼 수 있다. 에라스무스는 유식하고 위트 있고, 교조주의나 권위주의에 제약 받지 않고, 원어에 대한 지식과 역사적 상상력으로 조명된 학문이라는 제롬 식의 생각과 제롬의 학문 개념을 동경했다. 제롬처럼 에라스무스의 작업도 상당히 ‘갈팡질팡’하고 ‘황급하게’ 이

루어졌다고 볼 수 있다. 둘 다 학문의 세부적인 측면에 세밀한 관심을 두기 보다 무턱대고 덤비는 경향이 있었다. 그렇지만 두 사람의 기질은 별로 비슷하지 않았다. 에라스무스에게는 제롬 식의 맹렬한 금욕주의나 격렬한 영적 긴장이 생소했다. 특히 그는 제롬의 환상엔 별 관심이 없었다. 그저 말 그대로, 제롬이 나중에 말한 바, 그런 건 중요치 않고 그런 것으로 삶의 지침을 삼으면 안 된다는 말을 받아들였을 뿐이다.

그러므로 에라스무스가 제롬의 꿈과 조금이라도 비슷한 꿈을 한번이라고 꾸었다는 말은 사실이 아닌 것 같다. 그러나 중요한 점은, 그가 자신을 제롬의 영적 후예로 생각했고, 제롬이 그 시대에 했던 일, 즉 기독교 전통을 회복하고 정화하고, 이방인들이 개발한 최고의 비판적이고 문헌학적인 도구들을 사용하여 그 전통을 고전시대의 문화와 연결시키는 일을, 에라스무스도 자기 시대에 했다는 사실이다. 그러나 에라스무스에게는 제롬이 가지지 못했던 중요한 인식, 즉 학문의 한계에 대한 인식이 있었다. 이것이 그의 세 번째 특징이 된다. 학문으로 세상을 구원하려는 노력을 그보다 더 열심히 또 오래 한 사람은 없었고, 구원의 길로서의 학문이 가진 한계점에 대해 그보다 더 분명한 인식을 가진 사람도 없었다.

에라스무스의 모습을 가장 능숙하고 재미나게 풍자한 책은 그가 쓴 저 유명한 『우신예찬』(*The Praise of Folly*, 직역하면 ‘폴리의 자랑’이다. 역자 첨가)이다. 무지의 여신 폴리(Folly)는 책의 여러 곳에서 일반 지성인들에게 (에라스무스 자신에게도 종종) 걸여된 여러 가지 성품들, 즉 천연덕스러움이나 생각 없는 진솔함, 무계획적인 사고와 행동을 칭찬해야 한다고 자랑한다. 그러다가 한 곳에서 폴리는 저자의 모습을 이렇게 자조적으로 묘사했다.

“자, 그렇다면 지혜로운 자와 어리석은 자의 운명을 한번 비교해 보자. 지혜로운 자는 어린 시절과 청년 시절을 온통 학문을 추구하고 보냈다. 그 인생에서 최고로 즐거워야 했던 시절을 끝없는 관찰과 염려와 공부로 다 허

비했다. … 아무리 절약해도 언제나 동전 한 푼 없는 슬프고 금욕적인 생활을 살았을 뿐, 자기 자신에겐 불공평할 정도로 엄격하고, 남들에겐 늘 시무룩하고 불임성 없고, 안색은 창백하고 비쩍 마른 몸매에 늘 병약하고 충혈 된 눈으로 나이에 맞지 않는 조숙함과 때 이른 백발, 정해진 수명보다 일찍 죽는 것이 그의 운명이었다. … 그렇게 산다고 뭐가 달라지나? 그저 잊혀질 뿐, 아무도 그가 어떻게 살았는지 알아주지 않는다.”

그리고 잠시 후에 풀리는, “그렇게 많은 책들을 출판함으로써 명예를 얻고,” 소위 기껏 몇 명의 학자들에게 도움을 주겠다는 자들에게 이런 결정타를 날린다: “그들은 증보하고 변경하고, 어떤 부분은 지웠다가 다시 채워 넣고, 계속해서 새로 쓰고 그 고친 부분을 친구들에게 보여주고, 발표를 9년이나 보류해도 결코 만족하지 못한다.”

유식한 지혜 곧 우매함이라는 최고의 복을 받았다고 자부하는 연사는 계속해서, 진실로 지혜로운 것은 더 높은 우매함이라고 주장한다: “기독교는 사실, 지혜라는 것과는 전혀 관계가 없다는 면에서 그런 더 높은 우매함과 유사하다.” 기독교에서 최고의 즐거움을 느끼는 부류는 “어린이들과 노인들과 여성들과 바보들”이며, “문학적 배움의 가장 큰 원수는 바로 그 순수한 단순성을 경탄스럽게 주장하고 있는 종교의 창설자들이기 때문이다.”

그 책은 거기 표현된 대로 ‘자신의 소명은 진지하게 여기고 자신은 가볍게 여겼던’ 한 인물이 진지한 어조로 쾌활하게 던진 농담이었다. 그런 마음의 상태는 유지하기도 쉽지 않고 묘사하기도 쉽지 않다. “사람들은 나에게 묻는다. 어떻게 학자의 지식이 성서이해를 용이하게 할 수 있느냐고. 그러면 나는 이렇게 대답한다. 그럼, 무식이 성서이해에 도움을 주답니까?”

누가 ‘자신은 기독교 학자로서 자기 직업에 매진한다고 말할 때, (그 말을 반드시) 그 사람은 학문을 인생의 모든 것으로 믿는다고 해석할 일은 아니다. 또 누가 ‘지성인의 직업이 가진 보다 인간적이고 어리석은 측면을 보았다’고 말할 때, (그 말을 반드시) 그는 자신의 소명에 대한 확신을 잃어버

렸다고 해석할 필요도 없다.

에라스무스의 친구 토마스 모어 경은, 비록 교황제도가 역사적 변천을 겪었음을 잘 알았던 학자였지만, 그럼에도 불구하고 로마 교황제 하에서의 기독교의 일치라는 대의를 위해 목숨을 걸었다. 어떤 이들은 비록 대의를 위해 살기도 하고 죽기도 하지만, 그러면서 동시에 마음 한편에는 그 대의에는 또 다른 측면이 있을 수 있다는 사실을 유념하고, 그 다른 측면을 택한 자들을 존중하기도 한다.

에라스무스도 자신은 기독교 학자로서 진지하고 중요한 소명을 받았다고 인식했지만, 동시에 거기에는 하나의 전제가 존재한다는 점, 곧 모든 인간적인 열망을 오염시키고 사랑하시는 하나님을 기쁘게 해야 한다는 전제가 있다는 것도 잘 알고 있었다. 한 마디로, 그는 지성인이란 필요하긴 하지만 우스꽝스러운 존재라고 믿었다. 후이징가(Huizinga)가 “에라스무스의 마음에 유머가 깃들게 되자 비로소 참으로 심오한 작품이 나왔다”고 평가한 말은 아마도 그런 의미였을 것이다.

알렌이 지적한 것처럼, 에라스무스의 학문 작업은 근대의 비평적인 성경 연구 및 교부 연구에 건실한 기초를 제공하였고, 특히 지표 밑 저 깊은 곳, 시야가 미치지 않는 곳에 위치하는 토대가 되었다. 그가 쓴 작품 중 현재까지 인기 있는 것은 그가 여흥 삼아 진지하지 않은 주제들을 다루었던 『우신 예찬』, 『낙원에서 추방된 줄리우스 교황』(*Julius Excluded from Paradise*), 『대화집』(*Colloquies*) 등이다. 아마 『기독교 군사 교범』(*Handbook of a Christian Soldier*)도 ‘학자의 여담 형식’(obiter dicta)으로 저술된 책이라는 그 범주에 포함될 수 있을 것이다. 이런 책들은 엄밀히 말하면 학술 작품은 아니었다. 지금 그런 작품을 쓴다면 분명히 대학교수 승진에 별 도움이 되지 않을 것이다. 그렇지만 그런 작품들일지라도 그 내용은 오직 학자만이 쓸 수 있는 내용이며, 그 작가는 그런 가벼운 작품들에서 오히려 자유롭고 매서운 필치로, 보다 진지한 작품에서는 표현할 수 없는 자신의 깊은 통찰력을 드러낼 수 있었다.

예를 들어 에라스무스는, (그런 방식으로) 자신이 모범으로 삼았던 발라의 사례를 따라, 단순하게 조직되었던 사도 시대의 기독교 공동체와 당대의 권력적이고 부유하고 고도로 조직된 로마 교회 사이의 엄청난 대조에 대해, 역사적이고 학문적인 에세이를 쓸 수 있었다. 우리는 당시 사회에 그 책이 얼마나 엄청난 충격을 주었을 지를 가히 상상할 수 있다. 유명한 전사(戰士) 교황 줄리우스 2세가 천국의 진주문 앞에 나타나, “그리스도의 대리인이 왔으니 당장 문을 열라”고 거만하게 요구하자, 문지기 어부 시몬 베드로가 나타나 그를 정해진 그의 자리로 밀어 넣었다. 그 대화는 풍부한 유머와 풍자로 장식된 시원하고 살아 있는 (에라스무스는 자기가 썼다고 인정할 적이 없지만, 그가 쓴 것이 분명한) 대화였지만, 그 논증 내용은 저자의 학문성에서 비롯된 것이었다.

베드로가 “교회는 본래 그리스도의 영으로 하나 된 기독교인들의 집단 전체를 의미하는데, 그럼 네가 그 교회를 뒤집었다는 말이나?”라고 묻자, 교황은 “나는 대성당들과 사제들, 특히 로마의 궁정 즉 교회의 머리인 짐을 교회로 본다.”고 대답한다. 그가 그렇게 날카롭게 비판하면서도 평생 신실하게 붙어 있었던 당대의 교회 안에 혼재돼 있던 두 가지의 중요한 교회관을 거기보다 더 잘 정의한 부분은 책 전체에서도 찾아보기 어렵다.

이제 우리는 에라스무스를 기독교 학자로 구별하는 마지막 특징을 살펴볼 수 있게 되었다. 그 특징은 그가 자신의 소명의 책임성을 날카롭게 의식했다는 것이다. 그 말은 첫째로 학문은 언제나 지금 여기에서의 삶과 연관된 것이어야 한다는 말이다. 콜렛의 경우도 그랬지만, 에라스무스에게 학문이란 어떤 목적에 이르는 수단이었지, 그 목적 자체는 아니었다. 그는 복음서나 제롬의 글을 읽을 때, 자기 시대의 사회적 문제들에 대한 연관성을 생각하지 않고 읽은 적이 한 번도 없었다. 예를 들어, 마태복음 23:27에 나온 ‘회칠한 무덤들’에 대해서 그는 이런 주를 달았다. “만일 제롬이 성도의 젖이 거룩한 그리스도의 몸과 마찬가지로 시중에 전시되어 경배를 받고, 소위 진짜 십자가의 조각들이라는 나뭇조각들이 큰 화물선을 채울 정

도로 많다는 오늘의 현실을 보았다면, 그는 과연 무엇이라고 했을까?”

그는 전쟁을 싫어했다. 그 이유는 전쟁은 ‘그리스도의 철학과 전혀 맞지 않다고 여겼기 때문이었다. 복음서의 헬라어 본문을 복구하는 것은 그 ‘그리스도의 철학’을 온전히 드러내는 것이며, 그의 추론에 의하면, 그것은 당시처럼 전쟁 열기에 빠진 사회를 고발해야 된다는 말과 같았고, 에라스무스가 정죄하거나 한탄한 다른 기관들이나 관습들에 대해서도 고발해야 한다는 말이었다. 안타깝게도 그 역시 때때로 중세의 대학인들이 신학적 명제를 도출했던 것처럼, 성경에서 도덕적 교훈을 도출하는 데 너무 빠른 적이 많았다. 그렇지만 전체적으로 보면, 성경 해석에 있어서 그는 당시의 누구보다도 역사적 의미와 도덕적 적용 사이에서 분별력 있는 균형을 유지했다.

학자의 책무에는 자신의 연구 결과를 당대의 필요에 맞추어 해석할 뿐 아니라, 그것을 가급적 많은 대중들에게 배포해야 된다는 의무도 들어 있다. 그런데 우리가 지금까지 살펴본 것처럼, 그런 식의 의무 개념은 당시에는 상당히 생소한 개념이었다. 중세 후기 사회에서 배움은 교회의 전유물이었고, 매우 소수의 사람만 학자가 되는 데 관심을 가졌었다. 신학 라틴어를 서로 주고받을 수 있는 사람은 한 줌의 대학인들에 불과했다. 따라서 이탈리아에서는 고전학문의 부흥이라 하여도 과거의 스콜라주의 때보다 더 인기 있는 운동이 일어날 수 없었다.

한편, 당시 대개의 인문주의자들은 평신도 아니면 세속적인 생각을 가진 성직자들이었고, 학문을 향한 그들의 태도는 대학인들처럼 멧을 부리는 수준에 불과했다. 한 마디로, 15세기 인문주의 운동에는 지식적 속물주의의 요소가 많았다. 이탈리아의 많은 인문주의자들은 국민 시인 단테를 우습게 여겼고, 많은 부자 후원자들은 인쇄된 책들을 원고 소장고에 보관할 가치가 없다고 보았다. 사실 우리는 그런 속물근성을 피코 델라 미란돌라(Pico della Mirandola)의 밀교주의와 지적 자부심에서도 언뜻 볼 수 있었다. 당대의 가장 세련된 라틴어 전문가였던 피코의 친구 폴리치아노

(Poliziano)는, 자기가 의도적으로 어려운 고전 라틴어를 쓰는 이유는 자신의 저술이 “대중이 아니라 박식한 자들을 위한” 저술이기 때문이라고 했다.

에라스무스에게도 하층민들을 싫어하고, 우아한 취미를 좋아하고, 무식한 자들을 용납하지 않는 귀족적 인문주의 경향이 적지 않았다. 그는 오직 소수의 사람만이 라틴어, 헬라어, 히브리어를 배울 시간과 여유를 가졌다고 믿었고, 또 그렇게 권면했다. 자신이 지은 『신약성경』을 변호하면서 그는 그 성경은 “군중이 아니라 식자층을 위한 것이며, 특히 신학 후보생들을 위한” 것이라고 기록했다. 그러나 동시에 자신도 낮은 계급에서 출생하여 모든 어려움을 이기고 학자가 되었다는 사실도 잊지 않았다. 그에겐 귀족주의적 취미에 못지않게 강한 민주주의적 경향이 있었다. 고전 문학의 아름다움은 결코 소수의 학자들의 전유물이 아니었다. (사실 그의 작품 중 최초로 대중적인 인기를 얻은 책은 대중의 오락과 사용을 위해 헬라 및 라틴 문학에서 수집한 『금언집』(Adages)이었다.)

복음서와 서신서는 더 이상 신학자들의 개인 소유물이 아니었다. 저 유명한 『신약성경』의 서문(혹은 ‘위로’)에서, 에라스무스는 이렇게 기록했다: “나는 마치 그리스도의 교훈은 너무 모호하여 소수의 신학자들도 이해하기 어렵다고 생각하고, 마치 기독교의 진정한 힘은 종교에 대한 인간의 무지에 있는 것처럼 생각하여, 교육 받지 못한 사람들이 자기들의 언어로 된 성경을 읽는 것을 절대로 원치 않는다고 주장하는 자들의 생각에 결코 동의할 수 없다. 나는 모든 소녀들이 복음서와 바울 서신을 읽기를 소원한다. 또 그 성경들이 각 민족의 언어로 번역되어, 스코틀랜드 사람과 아일랜드 사람과 터키와 사라센 사람들이 다 그것을 읽고 이해하기를 소원한다. … 농부들이 밭을 갈면서 성경 단편을 노래하고, 직공들이 북소리에 맞춰 성경 구절을 읊조리고, 여행자들이 성경 이야기로 여행의 무료함을 달래는 날이 오기를 나는 참으로 소원한다.”

에라스무스는 누구보다도 “성경은 큰 책”이라는 사실과 학자 아닌 사람

에게 성경을 열어주는 일의 위험을 잘 아는 사람이었다. 그러나 그는 기독교의 진정한 힘은 성경에 관한 인간의 무지로 구성되어 있지 않다는 결론을 피할 수 없었다. 그는 배운 자들에게는 일반 사람들을 구원할 기독교의 진리를 캐내고 정련해야 하는 더 무거운 책임이 주어졌다고 보았다. 헬라이어 신약성경 본문을 내어놓으면서도 그는 그 본문이 모든 평민의 언어로 번역되기를 소망한다고 하였고, 기독교 학자와 일반 기독교 신자 사이의 관계는 최종적으로 “학자가 될 수 있는 사람은 소수이지만, 신자가 될 수 없는 사람은 없다”고 기록했다.

에라스무스의 글 중 가장 유명한 ‘에라스무스적’인 글은 아마도 이것일 것이다: “희한하고 종종 혼동을 일으키는 ‘성경’ 용어들, 은유들과 모호한 그림 언어들은 얼마나 어려운지, 진땀이 흐르도록 노력하지 않으면 그 의미를 이해하기 어렵다. 내 견해로는, 몇 사람의 경건하고 박식한 사람들을 임명하여, 복음서 기자들과 사도들이 기록한 가장 순수한 자료들과 가장 승인된 해석자들의 글로부터 그리스도의 모든 철학의 핵심을 단순하고 학문성에 적합하고 간단하면서도 명료하게 정제해 내도록 하면, 그것이 최선일 것이라 생각된다.” 그렇게 하면, “가장 효과적인 요인은 기독교의 진리”이기 때문에, 결국 사람들이 복음을 듣게 된다.

그 말은 토머스 제퍼슨의 리더십 개념, 즉 진리의 능력에 의한 귀족들의 리더십 개념과 의미가 거의 같다. 마침 에라스무스가 자신의 특징을 최고로 드러냈던 부분이 바로 그런 리더십이었다. 그러나 1518년처럼 어려운 시절에, 것처럼 “경건하고 박식한 사람들”을 과연 누가 선택할 수 있었을까? 또 그 선택된 사람들은 참으로 그 주어진 과제에 합당한 사람들이었을까? 16세기 초기에 불안해했던 기독교인들이 그들의 연구가 완성되기까지 기다려 주었을까? 또 그렇게 얻어진 최종 결과를 과연 “기독교의 진리”로 수용했을까?

에라스무스가 그 말을 기록하기 한 열 달쯤 전에 한 무명의 어거스틴 수도회에 속한 수도사가 비텐베르크라는 독일의 작은 대학 마을에서 면죄부

논쟁을 하자고 95개의 테제를 게시하였다. 갑작스럽게 대중 앞에 나타난 그 독일인 성경교수에게서 우리는 ‘기독교 학자와 그의 소명’ 의식이 에라스무스와는 아주 다르게, 제롬 쪽보다는 어거스틴 쪽에 가깝게 발전된 모습을 다시 발견하게 된다.

알렉산더 콤리 (Alexander Comrie, 1706-1774)와 성령의 인치심 (1)



빌름 판 엇 스페이커르(아플도른신학대학 명예교수, 교회사)
번역: 이신열(고신대학교 교수, 조직신학, 본 원 원장)

이 글은 화란 아플도른 신학대학의 교회사 명예교사인 Willem van't Spijker(1926-)박사의 *De verzegeling met de Heilige Geest* (Kampen: De Groot Goudriaan, 1991)라는 단행본의 번역으로 지난 갱신과 부흥 14호와 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.

콤리는 우리 민족에게 심오한 사고가로 알려져 있다. 암스테르담 자유대학교의 첫 번째 박사학위수여자는 그의 학위논문 서문에서 이렇게 주장했다. 호니흐(A. G. Honig) 박사는 카이퍼 (Abraham Kuiper)로부터 학

위를 받았다. 이 학위논문은 그의 지도하에 시작되었고 완성되었다. 호니흐 박사는 그의 학위논문 서문에서 콤리에 대해서 아주 눈에 띄는 주장을 내세웠다. 콤리와 비교해 볼 때, 우리 민족의 대부분에게 영적 양식을 제공해 주었던 신학자들은 콤리보다 사교적 역량이 부족한 자들이었다. 경건한 자들은 더 깊은 사고를 지닌 자들을 원했다: “자신들의 선조들이 남겨 준 것들에 더 많은 것을 계속적으로 첨가했으며, 옛 사람들이 이미 그들이 행할 바를 행한 것 외에 더 전진해야 한다고 거의 생각하지 않았다. 사람들이 칼빈이나 푸치우스(Voetius)의 작품들을 거의 읽지 않았고 오히려 아 브라컬(à Brakel), 스மை트헬트(Smijtgeld)와 판 데르 흐루(Van der Groe)의 작품들을 읽었기 때문에 이는 더욱 좋지 못한 것이었다. 이제 이런 영적인 자들의 은사는 영적 생활을 위해서 아주 중요한 것이었지만, 그들은 사교적 역량을 지닌 자들은 아니었다. 확신을 지니고 개혁교회의 신앙고백문서들을 받아들이고 알미니안주의를 혐오했지만, 그들의 저작물들만 탐독했던 자들은 우리 신앙고백서(역주: 네덜란드신앙고백서)의 깊은 의미를 미처 깨닫지 못했던 것이다. 그러나 콤리를 정독했던 자들은 달랐다. 『신앙의 ABC(A. B. C. des Geloofs)』를 읽었을 뿐 아니라, 그의 『신앙의 특징들(Eigenschappen des Geloofs)』, 그리고 『교리적 논리(Leerredenen)』와 『교리문답해설서(Catechismus)』를 즐겼던 자들은 『칭의에 대한 서신(Brief over de rechtvaardigmaking)』과 그가 홀티우스(Holtius)와 함께 집필했던 『관용에 대한 성찰(Examen van Tolerantie)』은 이해되어야 저작물에 해당된다. 이를 이해할 수 있는 자들은 소수이지만, 이들은 선택받은 무리를 이룬다.” 호니흐는 브라컬의 사고에 젖어 있는 모든 것들은 진리의 완전한 깊이에 도달하지 못하지만, 콤리의 친구들은 호니흐의 시대에 카이퍼의 지도하에 이루어졌던 칼빈주의 부활의 전조로 간주된다. 카이퍼는 콤리를 오늘날의 칼빈주의와 과거의 칼빈주의를 연결하는 다리라고 불렀다.

그러나 카이퍼의 이러한 표현은 우리에게 과대평가된 차원이 있는 것으

로 보인다. 카이퍼의 첫 번째 박사학위 수여생이 종교개혁 자체에서 자신의 자료를 찾지 않고, 카이퍼 자신이 전성기라고 불렀던 개혁주의 스콜라 시대에서 찾았다는 것이 이미 충분히 놀랄만한 일이다. 그러나 콤리의 의미에 대해서 이런 판단을 내림에 있어서 카이퍼는 결코 혼자가 아니었다. 호니흐 이후에 그와 유사하게 콤리의 신학을 높이 평가하고 카이퍼를 낮게 평가하지 않았던 케르스텐(G. H. Kersten) 목사가 등장했다.

케르스텐 또한 콤리의 찬양자이었다. 그는 콤리를 새롭게 알리기 위해서 많은 노력을 기울였으며 스코틀랜드 신학자들의 글을 번역하여 출판했다. 또한 교의학 저서에서 자주 콤리를 표준으로 삼았다. 콤리에 대한 평가에 있어서 케르스텐은 기본적으로 카이퍼에 근접했다. 이에 대한 원인이 무엇인가를 고찰하는 것은 흥미로운 작업이 될 것이다. 콤리에게 불리하게 작용하는 것을 몇 가지로 지적할 수 있을 것이다. 철학이 자신의 한계를 지킨다면, 이에 대해서는 거의 잘못된 것이 지적될 수 없을 것이다. 콤리는 철학자로서 철학으로 교육받았으며 이에 정통했다. 그가 관용의 철학적 배경을 지적할 수 있었고 이에 대해서 경고할 수 있었기 때문에 이것은 그의 장점이었다고 볼 수 있다. 그러나 콤리는 자신의 신학에 스며들었던 철학적 사고로부터 벗어날 수 없었다. 호니흐의 표현을 빌리자면 그는 과감한 사고를 지닌 자로 표현될 수 있을 것이다. 그러나 이것이 모든 것을 말하는 것은 아니다. 그는 당대가 감당하기에 벅찬 탁월한 사고를 지닌 자이었다. 그는 언약의 교리, 그리스도에 대한 고백과 신앙에 관한 요약에 상당한 역할을 담당하게 되는 놀라운 구문을 사용하기에 이르렀다.

그는 직접 중세 스콜라 철학으로 연결되는 개념들을 다룬다. 이것 자체가 잘못 되었다는 것은 아니지만, 이런 사고방식이 성경에서 비롯되었다는 것을 볼 때, 우리는 콤리를 찬양하게 될 것이다.

케르스텐은 콤리가 특히 언약론에 있어서 네덜란드의 신학자들 가운데 본보기가 된다고 주장했다. 콤리는 보스턴(Boston)을 번역했는데 이는 그가 어릴 적부터 스코틀랜드의 신학을 편안하게 여겼기 때문이었다. 그러나

우리는 이 신학이 대체로 나데르 레포마치의 신학과 다른 성격을 지니고 있음을 잊지 않는다. 어떤 의미에서 콤피는 초기 네덜란드 칼빈주의와 카이퍼나 케르스텐의 네덜란드 칼빈주의 사이의 교량이 아니라 나데르 레포마치와 청교도주의 사이의 교량이었다. 그를 통해서 청교도주의의 요소들이 네덜란드 개혁신학에 들어오게 되었는데 이 요소들은 교회의 일치를 위한 세 가지 고백서를 넘어서는 것이다. 그리고 하나의 신학자를 향하여 맹세하는 경우가 있는데 때 이는 종종 잘못된 결과를 초래한다. 우리 신학자는 브라켈 또는 판 데르 호르보다 더욱 탁월한 신학자라고 주장하는 것은 약간 교만하게 들린다. 우리가 모든 일에 있어서 신학자에게 경청할 준비가 되었는가라는 질문이 제기된다. 항의파(역주: 알미니우스 지지파)처럼 들리는 모토를 모으는 일은 콤피와 더불어 종결된다. 살아 있는 삶을 체험할 수 있음에도 불구하고 배경을 이해하지 못함으로 인해 가장은 번번이 논란에 휩싸이게 된다. 이런 방식으로 우리 시대에 사람들의 관심을 집중시켰고, 교회적 경계선상에 파수꾼으로 세워졌던 콤피도 사라져 갔다. 이는 신앙의 기초, 그리고 성경의 단순함과 충돌된다.

그럼에도 불구하고 우리는 콤피에게 귀를 기울이고자 한다. 그는 실제로 대단한 영향력을 행사했다. 그는 부분적으로 당대의 나데르 레포마치의 분위기를 결정지었다. 그는 강력하게 도르트총회의 교리를 위해서 투쟁했고 이를 생동감을 지닌 것으로 만들었다. 그의 판별력의 일부는 의미를 지닌 것이었고 이는 오늘날까지 영향력을 행사해 왔다. 우리를 보존하시는 하나님의 은혜의 특징은 신앙을 경향성(habit)으로 표현하는 것 보다 더 적절하게 묘사될 수 없다고 콤피는 주장했다. 그는 브라켈의 신앙 개념을 부인했다. 브라켈은 신앙을 그리스도에 대한 신뢰의 행위라고 보았다. 콤피는 경향성의 개념을 도입했는데 이는 중세 스콜라 철학적 신학에서 빌려온 것이었다. 따라서 경향성이라는 용어는 믿을 수 있는 능력이 주어진 것을 가리키는데 이는 이 신앙능력이 실제로 신앙행위에 도달하는가에 관한 질문에서 도출된 것이다.

콰리는 논리학자들, 즉 특히 사고의 방법에 집중하는 철학자들을 언급한다. 신앙에 대한 정의에 있어서 그는 이 논리를 끌어 들여서 다음과 같이 주장한다: “다른 모든 것들로부터 신앙을 구별하고 참된 기원과 성격을 파악하기 위해서 우리는 이를 주입된 경향성 또는 능력이라고 부른다. 논리학자들은 ‘어떤 것을 할 수 있는 주어진 능력 또는 자질, 그리고 경향성’에 대해서 말한다. 이 용어는 어떤 것을 신속하게 행함에 있어서 수많은 연속적 행위들을 가능하게 하는 능숙함을 지칭하는 그들의 표현에 해당된다. 이런 방식으로 사람이 예술적 능력을 지니고 있음을 보여주게 된다.” 콰리가 이런 의미에서 신앙능력을 논하고자 했던 것은 아니었다. 경향성은 자연적 능력처럼 연습을 통해서 얻게 되는 것은 아니다. 이와 달리 이는 “말씀 속에서 그리고 말씀을 통하여 말씀하시는 하나님의 영이 초자연적 빛을 통해서 계시하시고 불어 넣으시는 영적 일들에 대한 흔적을 받기 위한” 능력이다. 신앙은 성령께서 가슴 속에 넣어 주시는 “주입된 경향성 또는 능력”으로서 이와 더불어 새로운 본성이 주어진다.

우리는 여기에서 푸치우스 또한 유사한 방식으로 신앙능력에 대해서 말했던 것을 기억한다. 그리고 콰리와 마찬가지로 철학적 능력을 부여받았던 카이퍼가 이런 분위기를 편안하게 여길 수 있었던 것을 이해할 수 있게 되는데 이 분위기는 케르스톤에 의해서 어느 정도 어두워지게 되었다. 왜냐하면 철학이 그의 가장 강력한 능력이 아니었기 때문이다.

어쨌든 경향성 또는 불신앙의 비경향성에 대해서 더 논의할 수 있게 되었으며 신앙의 경향성에 대해서도 논의할 수 있게 되었다. 어릴 적부터 주님께 나아왔던 사람이 신앙의 행위에 대해서 다음과 같이 말한다: “나는 믿습니다!” 그는 이 믿음에 대해서 말함과(달리 말하는 것은 불가능하다!) 동시에 불신앙의 경향성에 대해서도 말한다: 나의 불신앙을 도우기 위해서 오소서! 처음 살펴본다면 논리학자 콰리보다 브라컬이 성경에 더욱 근접한 것으로 보일 수도 있다. 그가 자신의 모든 철학적 능력을 연습을 통해서 획득했던 것에 대해서는 경의를 표현해야 마땅할 것이다. 그러나 그는 자신

의 이러한 능력을 신앙 개념에 적용하지 않았어야 한다. 이것은 모든 형태의 펠라기우스주의에 대한 가장 탁월한 변호로 보인다. 그러나 이것이 성경적인가에 관한 질문이 가장 중요한 질문이다. 중요한 것은 논리학이 아니라 복음이다!

지금까지 다루어진 것에서부터 콤리가 신앙의 경향성과 행위성에 대해서 말했던 방식에 관한 우리가 의심을 지니게 되었다는 사실이 분명해졌다. 우리는 여기에서 다시 한 번 그의 논지를 따르고자 한다. 이것이 작용하는가 하지 않는가의 관점에서 살펴볼 때, “만들어진 신앙”, 즉 성령에 의해서 사람의 가장 깊숙한 내면에서 작용하는 신앙은 완전한 능력이다. 어떤 사람은 음식을 한 번도 맛보지 않은 상태에서 맛을 보는 능력을 소유할 수 있다. 이런 능력, 즉 맛을 보는 행위는 행위로 나타날 수 있는 능력이 있을 때 비로소 발생할 수 있다. 그러나 이러한 능력은 전적으로 이것이 효과적이거나 또는 그렇지 않은가라는 질문에서 도출된 것이다. “만들어진 신앙도 이러한 것이다. 이는 경향성과 관련해서 성령의 초자연적 사역에 의해서 주어지거나 전해질 때 완전해지고 완성된다. 그러나 이는 활동적이 된다. 이는 감정이라는 기준에 의해서 즉각성을 지니게 된다. 신앙의 능력이 먼저 있어야 하며 그 후에 신앙의 행위에 대해서 말할 수 있다. 후자는 전적으로 전자에 의존적이다. 이에 대하여 반대의 경우는 허용되지 아니한다. 어떤 사람이 실제 신앙행위로 나타나지 않는 신앙능력을 지닐 수 있다. 어린이들이 바로 이 경우에 해당된다. 콤리에 의하면 그들 가운데 선택 받은 자들은 지복을 누리게 되는데 이는 그들의 실제적 신앙 행위에 근거한 것은 아니다. 그러나 이들은 신앙 능력을 소유하고 있는데 이제 이들은 이성을 사용할 수 있게 되며 행위는 여기에서 흘러나오게 된다.” 이제 스스로를 드러내지 못했던 신앙 행위에 관해서 능력이 그 자체로서 충분하다는 사실이 인정되어야 할 것이다.

성인에 관해서 성령은 이 신앙 능력을 더욱 발전시키신다. 콤리는 신앙 능력이 독립적인 방식으로 자신의 특징을 따르며 이로 인해 신앙의 행위에

이르는 것으로 인식될 것이라고 생각한다. 경향성의 부여에 있어서 인간은 수동적이다. 그리고 이것은 성령의 직접적 사역에 의하지 아니하고는 결코 신앙의 행위로 나타나지 아니한다. 이와 관련해서 콰리는 성령의 직접적이며 선행적이며 선제적(pre-controlling)인 사역으로서 효과를 창출하는 사역을 언급한다. 이것은 단계적으로 발생하는데 여기에서 말씀, 기도, 설교, 성례, 회집 등으로 표현되는 은혜의 도구가 역할을 담당하게 된다. 성령의 협력적 사역에 의해서 신자는 신앙을 정립해 나간다. 차근 차근 단계적으로 신앙 행위에 이르게 된다. 그리고 신앙 능력이 더욱 강해지거나 약해짐에 따라서 이것은 더욱 강력해지게 된다. 이와 더불어 신앙 능력에 작용하는 성령의 능력에 근거하고 말씀의 내용에 따라서 이것이 더욱 강력해지게 된다.

이제 브라컬이 신앙에 대해서 주장했던 자유롭고 단순한 언어로부터 콰리가 얼마나 멀어졌는지를 파악할 수 있다. 브라컬은 신앙 능력과 신앙 행위 사이의 구분을 엄격하게 부인했다. 그는 이런 설명이 성경에 발견되지 않는다고 지적했다. 이와 관련해서 그의 견해는 분명했다: 신앙은 들음에서 난다. “어느 누구도 들음을 통하지 않고는 신앙을 받지 못한다. 이를 통해서 불신앙의 사람이 신앙의 사람이 된다. 사람이 신앙을 받는다, 즉 그가 처음부터 믿음을 이미 지니고 있었을 때 그가 신자가 되거나 설교를 통해서 신앙을 갖게 되었다고 말할 수 없다.”

브라컬은 그가 충분한 지식을 지녔던 성경에 더 가까웠던 것이다. 콰리는 은혜의 절대성을 자신의 논리를 통해서 안전하게 만들고자 했던 것이다. 그러나 이러한 시도를 통해서 논의가 더욱 분명해진 것은 아니었다. 그의 시각은 성령에 의한 성경의 증거가 능력에 작용하며 이를 통해서 확신이 주어진다는 견해에 근접했다. 그리고 이러한 설득은 독특한 성격, 즉 신앙의 고유성을 지닌 것이었다. 하나님의 증거는 능력 속으로 작용한다. 이를 통해서 진리 또는 증거의 내용에 대한 확신이 발생한다.

콰리는 함께 모여서 신앙을 구성하는 세 가지 사항을 구분한다. 서로 다

른 세 직선이 삼각형을 구성하는 것은 아니다. 신앙의 서로 다른 세 가지 사항 자체가 신앙을 구성하는 것은 더욱 아니다. 여기서 세 가지 요소는 지식, 동의, 그리고 신뢰를 가리킨다. 신앙의 지식은 우리가 스스로의 능력으로 획득하는 지식으로서 이를 통해서 우리가 성경 본문을 서로 비교하거나 또는 다른 방식으로 성경에 전념하게 되는 지식으로 구성되는 것은 아니다. 신앙의 지식은 성령께서 말씀을 수단으로 삼으시고 선택받은 자들의 마음 속에서 역사하시는 초자연적 지식을 가리킨다. 이는 성령이 하나님께서 그의 말씀에 계시하신 진리의 모든 것에 역사하신다는 확신을 뜻한다.

신앙의 둘째 행위는 동의에 해당된다. 성령의 증거는 능력에 역사하는데 이를 통해서 진리를 수용하게 된다. 즉 진리를 단순히 받아들이는 것 뿐 아니라 이를 인간이 가장 높은 중요성을 지닌 것으로 간주되는 진리로 인식하는 것을 뜻한다. 지식과 동의는 함께 작용한다. 콤리가 신앙을 단순히 역사적 신앙으로 정의하려는 것을 극복하는 것을 발견하게 될 것이다.

콤리에게 신앙의 신뢰는 우선적으로 이것이 신앙 능력 속에 확신으로 존재함을 의미한다. “우리는 항상 신앙을 두 가지 관점에서 파악해야 한다. 그 자체로서 신앙은 확실성을 지닌 신뢰로서 이는 신앙의 성격에 속하며 만들어진 신앙은 결코 복음의 약속에 대한 이러한 신뢰없이 존재할 수 없다. 이것은 확신을 지닌 신뢰를 의지하는 복음의 약속을 향한 능력을 소유한다.” 그러나 동일한 만들어진 신앙을 자신에 대해서 명상하지 아니하고 마치 삶과 피를 지닌 살아있는 사람과 같은 구체적인 것에 관해서 명상한다. 그렇다면 사고는 이제 다른 방향으로 전환된다. 이것은 복음의 빛이 신앙 능력에 강력하고 충분히 작용하지 않는다는 사실과 관계된다. 신뢰의 행위에 이르게 하는 능력이 존재하지만 이는 실천되지 아니한다. 이와 관련해서 콤리는 신앙의 신뢰와 감정의 신뢰를 구분한다. 콤리는 자신의 사고를 영어에서 사용되는 ‘신앙의 확신’(assurance of faith)과 ‘감각의 확신’(assurance of sense)이라는 표현과 연결시킨다. 스코틀랜드의 신학자들은 이 표현을 통해서 사람이 마땅히 나누어야 할 구분이지만 개념적 혼

돈에 의해서 이를 올바르게 구분하지 못하게 되는 구분을 강조하고자 했다. 콤피는 감정의 확신에 관해서 다음과 같은 정의를 제공한다. 이것은 “성령이 마음에서 작용하시며 우리가 약속된 모든 것을 즉각적으로 지니고, 소유하고 즐긴다는 확신에서 비롯된 마음에서 일어나는 즐거운 느낌으로 이루어져 있다.”

이것은 성령께서 우리 영과 더불어 “모든 사람이 이 즐거움을 즐기는 것은 아니다.”라고 증거하실 때 그가 마음속에서 역사하시는 즐거움의 감정이다. 이것은 불신앙에 의해서 논박되고 공격을 받는다. 그러나 이런 가운데 신앙의 확신은 감정의 확신 없이 더욱 강화된다. 이와 관련해서 콤피는 칼빈(『기독교 강요』, 3. 2. 7)을 언급한다. 칼빈은 여기에서 신앙에 대한 정의를 제공한다: 우리를 향한 하나님의 자비에 관한 확고하고 확실한 지식으로서 이는 그리스도 안에 주어진 은혜로운 약속의 진리에 근거한 것이며, 성령에 의해서 우리 지성에 계시되었고 우리 마음에 인쳐진 것이다. 신앙을 두 가지 차원의 확신, 즉 신앙의 확신과 감정의 확신이라고 주장하는 콤피와 칼빈을 비교해 볼 때, 어떻게 전자의 경우가 후자로부터의 이탈에 해당되는가를 파악할 수 있다. 칼빈에게 확신은 마음에 주어지는 인치심의 문제이었다. 그리고 이것은 지성에 계시될 수 있는 것으로부터 분리될 수 있는 문제는 아니다. 콤피는 신앙과 감정 상호간의 확실한 격리에 대해서 논의한다. 우리는 감정 없이는 신앙도 있을 수 없다는 견해를 지지한다. 그러나 콤피에게는 영혼의 모든 삶에 두루 퍼져서 감정의 영역에까지 이르는 확신 없이도 신앙이 있을 수 있었던 것이다 여기에서 칼빈 이후에 분명한 발전이 있었다고 볼 수 있다. 콤피는 칼빈보다 더 나아갔다. 그는 또한 네덜란드신앙고백서와 교리문답서보다 더 나아갔다. 그는 웨스트민스터신앙고백서에 호소함으로써 한 가지 요소를 첨가하는데 이는 개혁주의 전통의 발전이라는 관점에서 가치가 우리에게 의해서 확립되어야 한다는 것이다. 그가 “직접적이며 반사적 신앙 행위”를 구분하여 고찰하면서 웨스트민스터신앙고백서가 언급된다. 우리는 “발출적이며 회귀적인 신앙 행위”라는 용

어를 알고 있다. 어떤 분위기 속에서 콤리가 우리에게 이런 구분을 제공한 것인가?

우리가 여기에서 콤리의 이러한 구분의 의미를 직접적으로 다루는 것은 가능하지 않을 것이다. 그러나 이것은 나테르 레포마치의 다른 대표지들에 의해 이미 자리 잡고 있었던 의도, 즉 목회적 방식으로 신앙의 확신을 다루려는 의도와 자신들의 지복에 대해서 말할 수 없었던 사람들에게 용기를 북돋우려는 것과 관련되어 있다. 이 신학자들에게 후자는 가장 중요한 것이 아니었다.

브라켈은 신앙의 내면적 즐거움을 지니지 않은 많은 진실된 신앙인들이 존재한다는 사실을 고려한다. 그는 확신의 즐거움이 신앙의 열매라고 말함으로써 그들을 환영한다. 이런 방식으로 믿음이 적은 자들에게 용기를 북돋아 주었다: 이들은 수단을 신실하게 사용하고 말씀을 읽고 기도를 지속적으로 힘써야 한다.

그러나 콤리에게 신앙의 확실성을 신앙의 열매로서 말하는 것은 성경에 근거하고 종교개혁에 의하면 신앙에 고유한 것으로서의 확신과 모순된다. 신앙은 그 자체로서 확실성, 지식, 동의와 신뢰이다. 그러나 콤리 또한 신자들에게 흔히 확신이 부족하다는 사실을 인정해야 했다. 그는 신앙을 두 종류의 행위로 구분하는 자들과 결속했다. 먼저 신앙이 모든 것을 그리스도로부터 기대하기 위해서 그를 향해 나아가는 행위가 있다. 그 다음에 자신을 위해서 구원을 취하기 위해서 그리스도에게로 돌아가는 신앙행위가 있다.

그는 다른 이들과 더불어 첫째 행위를 발출적 행위 또는 신앙의 직접적 행위라고 불렀다. 그는 둘째 행위를 반사적 행위로 간주했는데 이는 회귀적인 행위로서 신앙의 의식에 있어서 지나치게 사유화된 신앙 행위이며 신앙적 신뢰를 자신에게 적용하여 이를 그리스도의 축복으로 간주하는 행위이다. 콤리는 행위의 구분을 불러일으키는 이런 방식으로, 신앙이 정의될

때 확신에 대해서 언급하는 성경을 정당화하고자 했다. 또한 그는 많은 신자들의 삶을 규명하고 하나님의 약속을 자신에게 적용함에 있어서 발생하는 불확실성의 실재를 정당화하기를 원했다.

콰리는 이 구분을 더 세분화하여 신앙의 모든 행위, 즉 발출적 신앙 또는 회귀적 신앙에서 비롯된 행위는 확신의 고유한 형태를 지닌다고 주장했다. 이런 사고방식의 유익은 의심할 나위 없이 대단한 것이었다. 신앙의 확실성이 위협에 놓인 것은 아니었다. 왜냐하면, 작은 신앙을 가지고 그리스도에게 피하는 자는 그리스도께서 그를 지킬만한 능력의 소유자이며, 그가 구세주이며, 그가 한 마디만 말씀하시면 구원이 우리의 것이 될 것이라는 확신을 갖고 그렇게 행하는 것이다. 이것이 신앙의 “발출적” 행위에 적합한 확신에 해당된다. 콰리는 이러한 확신을 은혜의 제공, 즉 복음에 부여되는 은혜와 관련시키는데 그는 이를 하나님 편에서 완전하고 정당하게 의도된 제공으로서 전적으로 신뢰될 만한 것으로 올바르게 요약한다. 이런 제공에 근거해서 신앙은 그리스도께 나아간다. 이를 통해서 그는 그리스도를 믿게 된다. 이것은 어떤 사람이 선택 받은 자라는 신앙에 관한 것이거나 또는 어떤 사람의 죄가 용서함을 받았다는 것에 관한 것이 아니다. 발출적 신앙은 하나님께서 말씀으로 계시하신 모든 것, 그리고 우리가 필요로 하는 모든 것이 포괄된 율법과 복음에 집중한다. 발출적 신앙은 하나님께서 복음을 통해서 모든 좋은 것을 신뢰할 만한 방식으로 제공하시며 그에게 나아오는 모든 사람이 버림을 당하지 않을 것이라는 사실을 믿는다. 이는 복음의 이 진리를 다른 사람들 뿐 아니라 자신을 위한 것임을 믿는다. 이런 신앙 방식은 그 자체로서 확신을 지니게 된다. 마음이 그리스도를 신뢰하지 못하거나 복음의 약속에 대해서 의문을 지니게 될 때 확신에 대해서는 말할 수 없게 될 것이다. 이 신앙은 그리스도 안에 있는 구원을 이해하고 신앙의 행위로 나아가게 된다. 이 신앙의 능력에 동의할 때 확신이 주어지는데 이는 객관적으로 우리 바깥에서 그리스도 안에 있는 복음의 약속으로 말미암아 주어진다.

이렇게 “발출적” 신앙은 고유한 확실성을 지닌다. 콤리는 그리스도의 은혜가 우리에게 부어진 바, 즉 주어진 바 되었음을 확신한다고 말한다. 그리고 이것은 참된 사랑과 이렇게 제공된 예수에 대한 존경심 없이, 그리고 이 그리스도를 수용하고 그 안에 쉬지 않고서는 결코 발생하지 아니한다. 이 직접적 신앙행위와 더불어 주어지는 확신의 성격은 내가 은혜를 받았는지 여부에 관한 것이 아니라는 사실에 의해서 묘사된다. 복음을 통해서 그리스도께서 자신을 제시하신 대로 나는 그리스도를 구한다. 콤리에 의해서 반사적 또는 회귀적으로 불리워지는 또 다른 신앙행위는 마찬가지로 독특한 확실성을 지니고 있다. 이것은 복음의 진리에 관한 질문, 또는 그리스도께서 복음에 의해 제공된 사실에 관한 질문에 관해서 그렇게 진지하게 다루지 아니한다. 그러나 이것은 신자가 스스로를 하나님의 자녀로 깨달아가는 확신과 관련된다. 이것은 약속과 약속의 기초에 관한 것이 아니라 은혜의 상태와 이에 대한 토대를 다룬다. 콤리는 『축복에 이르는 신앙의 특징에 대한 고찰』이라는 저서에서 확실성의 방법에 대해서 상세하게 묘사한다. 성령의 강렬한 역사로 인해 마음이 자신의 모든 기반을 상실하게 되었을 때에야 비로소 이 확신에 도달하게 되는데 이는 특히 올바른 신앙에 의해서 그리스도와 가장 긴밀하게 연합하게 되었을 때 더욱 그러하다. 이제 하나님의 법정에서 영혼이 죄사함을 받고 하나님의 자녀로 간주된다. 여기에서 신앙의 표지는 중요한 역할을 담당한다. 이 반사적 확신의 엄청난 축복은 흔히 “결과에 의해서” 또는 신앙의 결론에 의해서 만들어진다.

콤리는 이에 관해서 “노골적인 입씨름”은 없다고 단언한다. 그는 이 확신은 결론에 대한 문제가 아니라고 주장한다. “하나님의 말씀을 놓고 볼 때 다수의 주장이 분명하지만 마음에서는 소수의 주장이 분명하다. 그러나 결론을 도출하기 위해서 성령의 특별한 사역이 필요하다고 믿는다.”

예를 들어서 “굶주리고 목마른 자는 복되다”라는 주장을 생각해 볼 수 있다. 이것은 성경에서 비롯된 다수의 주장이며, 결론에서 도출된 다수의 주장이다. 소수의 주장은 다음과 같다: 내가 배고프고 목마르다는 것을 나는

감히 부인하지 않는다. 내가 구원 받을 것이라는 결론을 지금 내릴 것인가? 불안과 두려움, 그리고 의심을 없애고 확신과 평화를 누리기 위해서 이 결론은 유지될 수 없다고 콤퍼는 올바르게 말한다. 여기에 우리의 영과 함께 증거하시는 성령의 사역이 필요하다!

이 확신은 반사, 즉 우리에게 주어지는 직접적 신앙행위의 의미에 대한 고찰에 기초한 것이다. 콤퍼는 자신의 주장을 세 가지로 요약한다. 첫째, 직접적 신앙행위와 직접적 확신은 반사적 또는 회귀적 행위에 선행한다. 둘째, 구원은 후자가 아닌 전자에 의존적이다. 내가 그리스도 안에 있다는 신앙은 나에게 구원을 제공하지 못한다. 그러나 나를 그리스도를 신뢰하도록 만드는 신앙은 나에게 구원을 부여준다. 셋째, 다양한 단계와 한계가 있음에도 불구하고 확신의 첫째 방법은 항상 존재한다. 둘째 방법은 “오래 동안 존재하지 않을 수도 있다”. 여기에서 콤퍼는 웨스트민스터총회의 대요리 문답(역주: 웨스트민스터신앙고백서)에 호소한다. “이 무오한 확신은 신앙의 본질에 속한 것이 아니라 진실한 신자가 오래 동안 기다리고 많은 어려움을 겪고 난 후에야 그 확신을 갖게 된다. 그러나 하나님께서 값없이 주신 것들은 그가 성령을 통하여 알 수 있기 때문에, 특별한 계시를 받지 아니하고도, 일반적인 방편들을 올바르게 사용하면, 이 확신에 도달 수 있다.”(『웨스트민스터신앙고백서』, 제18장 3항)

여전히 남아 있는 질문은 다음과 같은 것이다: 나의 양심에서 내가 하나님의 법정에서 칭의함을 받았음을 어떻게 알게 되는가? 하나님의 법정에서 주어진 판결과 내 양심에서 내려지는 판결 사이의 상호 관계는 어떻게 유지될 수 있는가? (다음 호에 계속됨)

그리스도의 영*)

한스 마리스(아플도른신학대학 명예교수, 교의학)
번역: 정찬도(아플도른신학대학 박사과정, 교의학)

1. 서론

칼빈에게 있어서 일차적으로 신학은 인문학자로서 정당하게 다루길 기대하는 그의 근원적인 학문적 열정들에 의한 지적 도전이 아니다. 교회의 실천은 칼빈으로 신학을 매우 다양한 방법으로 이끌었다. 진리를 찾는다는 것은 현존하는 실재 위에 떠 있는 것이 아니다; 이는 끊임없이 그를 '진리와 현실 사이의 관계'에 이르게 하는 것이다.¹⁾

칼빈이 성령의 신학자로 불리어 질 수 있는 것은, 동일하게 '실천적' 태도를 가리키며, 이는 그가 가시적으로 영성에 지속적인 관심을 가졌음이다. 칼빈은 여기에서 영적 가르침을 주고자 한다.²⁾ 일반적으로 그는 목회적 동지에서 로마 카톨릭, 재세례파, 그리고 루터파와 신학적 논쟁을 하였다.

이 장에서 우리가 특별히 칼빈의 신학에 표면적으로 나타나는 그리스도

*) Hans Maris, "De Geest van Christus," in William den Boer (red.), *Calvijn gewikt en gewogen: de relevantie van Calvijns theologie voor de 21ste eeuw*, Apeldoornse Studies no. 60 (Apeldoorn: Theologische Universiteit, 2013), 77-83.

1) W. Balke, "The Word of God and Experientia according to Calvin," in: W.H. Neuser (Hrsg.), *Calvinus Ecclesiae Doctor. Die Referate des Europäischen Kongresses für Calvinforschung 1974 in Amsterdam*, Neukirchen-Vluyn 1976, 20.

2) 참고 S. van der Linde, *De leer van den Heiligen Geest bij Calvijn*, Wageningen 1943, 1f; 또한 J. van Genderen, "Calvijns dogmatisch werk," in: J. van Genderen e.a., *Zicht op Calvijn*, Amsterdam 1965, 43ff.

와 성령의 관계에 대해 관심을 가질 때, 우리는 우리가 마주할 주된 분야가 구원론에 속한다는 것은 놀라운 일이 아니다. 어떻게 죄되고 유기된 인간이 영원토록 구원을 받을까? 물론 구원론 밖에서도 성경 혹은 그리스도에 대해 다양하게 말할 수 있지만, 구원론적 관계가 분명히 가장 먼저 다가오게 된다. 칼빈의 구원론의 핵심은 의심할 여지 없이 성령의 사역을 통해 이뤄지는 그리스도와와의 연합에 있다.³⁾ 예수 그리스도 밖에서는 구원이 없고, 성령을 통하지 않고서는 그 안에 속하지 않는다. 이것이 성령의 은밀한 사역이고 우리는 그리스도와 그가 성취하신 모든 것을 성령의 사역을 통해 즐길 수 있는 것이다. 이 모든 개념들은 보다 집중된 형식으로 『기독교강요 III』에서 매우 잘 알 수 있다.

이를 중심으로 하여 21세기 그리스도인들에게 중요한 그리스도와 성령의 관계에서의 몇몇 관점들을 한 눈에 살펴 보고자 한다.

2. 세가지 전선들(fronten)에서의 사상의 발전

칼빈은 예수 그리스도와 성령의 관계에 대한 로마 카톨릭의 관점에 대항하여 인간이 구원에 어떻게 참여하는지에 대한 질문을 전면에 내세운다. 로마 카톨릭에 의하면 성령은, 그리고 성령에 의한 구원, 교회의 존재에 속하고, 교회는 사도들의 법적 지속성에 근거한다.⁴⁾ 교회가 과정으로써 확장해 나가는 것과 성령이 원하시는 것에 대한 근본적인 차이가 없다. 교회는

- 바티칸 2차 회의는 '성례'로 일컫는다 - 세상에서의 성령의 사역의 표현이다. 하나님의 성령이 또한 우주적으로 역사하신다는 사상은 기독교론과의 관계 없이 가정할 수 있다. 또한 성령의 사역에 이러한 차원은 교회의

3) W. van 't Spijker, "'Extra nos' en 'in nobis' bij Calvin in pneumatologisch licht," *Theologia Reformata* 31 (1988), 273; 또한 Werner Krusche, *Das Wirken des Heiligen Geistes nach Calvin*, Göttingen 1957, 266에서 핵심 교리(Zentrallehre)에 대해 말한다. 그는 또한 vinculum coniunctionis와 관련하여 성령의 이름을 가리킨다.

4) 이 또한 최근의 제 2차 바티칸 회의의 연속선에서 교황 Johannes Paulus II의 관점은 그의 회칙 *Dominum et vivificantem*, 14를 형성하였다.

비밀적 섬김에 서 있다. 이러한 최근 로마 카톨릭적 개념들은 칼빈이 당시 로마 교회들로부터 분리되었던 논쟁들에 대한 가르침을 기억케 한다.

사람들은 종교개혁이 특별히 교회의 구조에 있어서 개혁이었는지 혹은 구원에 관한 논쟁이었는지에 대해 물을 수 있다. 만약 우리가 그리스도와 성령을 이 두 가지 위치에서 본다면, 우리는 한 쪽만이 아니라 두 가지 특징 모두 함께 나타남을 볼 수 있다. 칼빈의 확신은 구원의 차원에서 성령은 항상 그리스도의 영이며, 이 복음으로부터 교회는 살아간다는 것이다. 그리스도의 영은 항상 말씀의 영이다.⁵⁾ 그리고 이는 항상 반대로 성령과 교회의 존재로 머문다. 말씀의 사역안에서, 특별히 성례에서, 보다 분명하다. 그리스도와 성령은 구원을 이루시고 수여하시고, 바로 여기로부터 세례와 성찬을 말하고, 보다 강하게 관계된다. 이것이 교회안에 한 요소를 차지하지만, 교회가 그 사이로 이동하는 것은 아니다!⁶⁾ 분명히 성령이 교회를 이끄시지만, 결코 즉각적인 건 아니다.⁷⁾ 어떤 의미에서 교회는 구원을 위해 필수적이기에 무흠하다 일컬어지는 데, 말씀을 통한 성령을 통하여 가르쳐지는 교회에 관한 것이다.⁸⁾ 칼빈의 공회적(katholieke) 관점은 - 루터보다 더 강하게 세워진 - 오늘날 로마 카톨릭과의 만남에서 역시 견지되어야 한다.

분명한 것은 교회와의 관계에 있어서 어느 곳에서도 그리스도와 성령 사이의 분쟁이 일어날 수 없다는 것이다. 성령은 결코 하나님의 아들의 성육신의 절대적이고 유일한 속성으로부터 분리될 수 없다.

재세례파와의 대면의 관점은 믿음의 규범에, 칼빈에게 있어서 기능하는 것처럼, 대한 주의 깊은 관심이 중요하다. 『기독교 강요 III.2.7』⁹⁾에서의

5) 성경, 교회, 그리고 말씀에 내포되어 있는 많은 특징들에 관해서는 다음을 보라. Krusche, *Das Wirken des Heiligen Geistes nach Calvin*, 300-338.

6) Krusche (위의 책, 301ff)는 교회를 '성령이 일하시는 곳'(Ort der Geistwirksamkeit)이라 말한다.

7) 보라 *Institutie* IV.8.10.

8) 보라 *Institutie* IV.8.13.

9) 'Nunc iusta fidei definitionem nobis constabit si dicamus esse divinae erga nos benevolentiae firmam certamque cognitionem, quae gratuita in Christo promissionis veritate fundata, per spiriturn sanctum et revelatur mentibus nostris et cordibus obsignatur' (CO 2, 403).

믿음에 대한 칼빈의 정의는 그 순서와 분명한 관계가 있다. 그것은 견고하고 확실한 지식(*firma et certa cognitio*)이다. 이는 인격적으로 관계적 순간에 내재해 있는 지식이요 신뢰이다.¹⁰⁾ 믿음의 신뢰는 무엇인가에 대한 지식에 바탕하고 있는 것이 아니라, 누군가에 대한, 신뢰할 수 있는 하나님에 대한 지식이다.¹¹⁾ 특별히 관계적 순간 안에 지식과 신뢰의 일치가 놓여있다.¹²⁾ 이와 관련하여 크루쉐(Krusche)는 ‘믿음의 목적 관련성’(Gegenstandsbezogenheit des Glaubens)으로 정확하게 말한다.¹³⁾ 칼빈은 당연히 깊이 관련되어 있는 경험의 실재성을 내포하지만, 재세례파들과 영지주의자들과의 차이는 경험 그 자체가 어떠한 목적도 아니라는 점이다. 이 개념은 지금의 포스트모던 문화에 근거한 경험 안에서도 있을 수 있고, 또한 상상하여서까지 말할 수 있는 신령주의적 모험들로 호소되거나, 또한 구원적 균형추를 제공할 수도 있다. 부디 경험치 않는 것 - 또는 ‘체험하지 않는 것’ - 이 아닌 복음! 믿음 안에서 어떤 이론적인 것이 아니라, 정통주의적 이해의 어떠한 것이 아니다. 칼빈에 대해 무엇인가 의심하는 자는, 그의 메시지를 잃어버린 것이며, 또한 그의 전 사역의 ‘정신’을 잃어버린 것이다. 경험의 차원에서의 규범과 시작은 믿음 안에 놓이고, 이를 내포한다: 우리 밖에서.

만약 재세례파 집단들이 실질적 동인(drive)을 그들이 선호하는 특별한 경험들에 두는 것 같다면 - 하나님의 영을 통해 직접적인 영감을 따른다면 - 그 근원으로부터 경험이 분리될 것이다. 주장되는 그 영적 모험은 그리스도와 그의 구원사역을 더 이상 중심으로 두지 않고, 그리고 성령은 더

10) H. Schützeichel, *Die Glaubentheologie Calvins*, München 1972, 128, 이는 - 로마 카톨릭 신학자로서! - 칼빈이 루터와 본질적으로 다르지 않음을 가리킨다. 게다가 칼빈의 실존적 요소가 *cognitio* 의 부분에, ‘믿음의 눈’, ‘느낌들’(*sentire, sensus*)과 ‘맛’(*gustare, gustus*)과 같은 표현들과 ‘달콤함’(133) 복음과 신적 은혜와의 일치성은 그리스도 안에서 하나님과의 개인적인 관계에 깊이 감각되는 것과 관련된다.

11) S.P. Dee, *Het geloofsbegrip van Calvijn*, Kampen 1918, 36, 그리고 Krusche, *Das Wirken des Heiligen Geistes nach Calvin*, 263.

12) 참고 Krusche, *Das Wirken des Heiligen Geistes nach Calvin*, 264; J.W. Maris, *Geloof en ervaring. Van Wesley tot de pinksterbeweging*, Leiden 1992, 254.

13) Krusche, *Das Wirken des Heiligen Geistes nach Calvin*, 264.

이상 그리스도의 영이 될 필요가 없게 된다. 칼빈의 『기독교 강요 III』에서 믿음의 정의는 우선적으로 그리스도가 우리를 위해 획득하신 것들을 우리가 어떠한 방법으로 얻게 되는 지에 대해 말한다. 논의할 주제는 ‘그리스도의 어떤 것’이 아니라, 예수 그리스도 그 자신이다. 우리는 그가 우리가 되기 전까지 모든 은혜의 선물들을 가지지 못한다. 하나님께서 예수 그리스도의 소유를 그의 백성들에게 주신다. 우리가 그를 소유할 때, 우리는 모든 것을 가지게 된다. 이것이 성령의 일하심을 통해 신자들이 그리스도에 게로 이르는 것처럼 믿음이 말해지는 틀이다.¹⁴⁾ 이와 관련하여 앞서 언급된 그리스도와의 연합의 깊은 의미를 얻게 된다. 칼빈은 이를 종종 신비적 연합(unio mystica)이라 불렀다. 분명한 것은 칼빈이 여기서 신비적 연합 안에서 그리스도와 우리 사이의 구별을 제거한 오시안더를 따르지 않는다는 것이다. 칼빈은 성령을 통해 역사하는 믿음을 통한 인격적 연합을 말할 뿐, 여기에는 그리스도와 신자들 사이의 어떠한 혼합도 있지 않다.¹⁵⁾

칼빈은 성령의 사역을 언급하지 않고 신자들과 그리스도와의 연합을 말하지 않는다. 성령 없이는 그리스도는 어떤 의미에서 채용되지 못한(otiosus) 상태이다.¹⁶⁾ 성령 없이는 결코 기독교인이 없다! 그러나, 칼빈은 그 시대의 영지주자들에게 그리스도 없이는 성령론 또한 없다고 말한다.¹⁷⁾

특징적인 것은 칼빈은 신자가 중심에 위치하는 개념으로서 믿음에 관한 어떠한 사상도 제거해 버린다. 믿음은 항상 그것의 목적 없이 존재하지 않는다. 그것이 그리스도에 대한 것이 아니라면, 믿음은 또한 순수한 방법으로 우리와 우리의 믿음의 경험에 대한 것도 아니다. 은사주의적 그리스도인들은 - 그리고 이와 같이 끊임없이 ‘경험’을 찾는 그러한 개혁주의자들

14) 보라 W. Niesel, *Die Theologie Calvins*, München 1938, 115-17.

15) 보라 W. Kolfhaus, *Christusgemeinschaft bei Johannes Calvin*, Neukirchen-Vluyn 1939, 24-28, 61; M.J. Arntzen, *Mystieke rechtvaardigingsleer. Een bijdrage ter beoordeling van de theologie van Andreas Osiander*, Kampen 1956, passim. 16 Calvijn, *Institutie* III.1.3.

16) Calvijn, *Institutie* III.1.3.

17) 참고. Van 't Spijker, “‘Extra nos’ en ‘in nobis’ bij Calvijn in pneumatologischlicht,” 279v; 282v.

- 빌헬름 콜파우스(Wilhelm Kolfhaus)의 논평을 주목할 것이다.

칼빈 ... 그의 경건한 감정들이 하나님과의 그의 관계의 진위에 대한 온도 계로 보는 사상을 결코 가지지 않았다.¹⁸⁾

또한 이 관점에서 필자는 칼빈을 공회적(katholiek)이라 부르고자 한다. 마치 교회와 성례에 대한 자신의 사상이 그리스도와 성령과 항상 관계되어 있는 것처럼, 그는 여기서 의도적으로 필리오케(filioque)와 함께 머물고자 한다. 칼빈에게 있어서 필리오케는 성령의 고유성(proprium)이 그리스도의 고유성(proprium)을 실질적으로 만들기 위한 것으로 들린다.¹⁹⁾ 이것은 성령론의 관계 안에서도 놓인다.²⁰⁾ 성령과 아들의 영원한 관계에 대한 것처럼, 칼빈은 서방의 필리오케 전통에 의해 스스로를 연결하지만, 여기에 추상성에 대한 두려움 역시 거의 강조되지 않은 것 또한 언급하고 있다.²¹⁾

칼빈이 루터와 함께 벗겨 낸 사과를 또한 우리의 주제와 함께 다뤄진다. 필자가 그것을 지금 말하지 않는 이유는 그 논쟁이 극복할 수 없는 것이기 때문이 아니라 그것이 우리로 칼빈의 사상을 보다 선명하게 그릴 수 있도록 도움을 주기 때문이다. 칼빈은 말씀에 대한 루터의 관점, 성령이 말씀 안에 갇혀 있는, 안에서 바라 보았다. 그리스도께서 오실 때 성령이 자동적으로 일한다는 것은 항상 말씀 안에서의 사역한다는 가정으로써의 성령이다. 칼빈은 그리스도의 성령에 대해, 그의 신적 주권에 대해 항상 존중하며 말한다. 그가 재세례파들에 대항하여 말하기를: '당신들은 외적 선포를 경멸해서는 안된다; 성령은 그것을 사용하신다', 루터파들에 대항하여 말하기를: '당신들은 성령의 자존성을 경시해서는 안된다.' 루터가 성령은

18) Kolfhaus, *Christusgemeinschaft bei Johannes Calvin*, 133v.

19) 참고 Krusche, *Das Wirken des Heiligen Geistes nach Calvin*, 126-130.

20) 롬 8:9, 요 15:26, 그리고 행 2:33에 대한 그의 논평을 보라. 참고, A. Baars, *Om Gods verhevenheid en Zijn nabijheid*, Kampen 2004, 327.

21) 보라. Baars, *Om Gods verhevenheid en Zijn nabijheid*, 477, 693.

말씀을 통해(per verbum) 일하신다고 말할 때, 칼빈은 성령은 또한 말씀과 함께(cum verba) 일하신다고 한다. 그리고 그가 재세례파들에게 경고하기를 성령은 말씀 없이(sine verba) 일하지 않으신다고 하였다.

그는 항상 두 단어들을 함께 말한다. 말씀의 권위와 성령의 권위는 함께 한다. 우리는 성령의 말씀을 듣기 때문에 말씀의 성령에 귀 기울이게 된다.²²⁾ 칼빈은 말하기를:

... 곧 성령으로 말미암아 내적으로 가르침을 받은 사람은 진심으로 성경을 신뢰한다는 것, 그리고 성경은 스스로 증명한다는 것이다. 그러므로 성경을 증거나 도리에 종속시키는 것은 잘못이다.²³⁾

종종 칼빈은 그의 관점에서 말씀을 통한(per verbum) 성령의 사역과 말씀과 함께 한(cum verbo) 성령의 사역을 동시에 지지하고자 멀리 나가기도 한다. 만약에 그가 예를 들어 하나님께서 성령을 어떠한 일도 할 수 없게 그 중보자로부터 억제할 수 있다면, 복음의 소리에 결핍이 생기는 것은 예견되는 결과이다. 칼빈은 말씀과 성령에 대한 루터의 교리에 나타나는 자동주의 현상으로부터 떨어져 있길 원한다. 그러나, 만약 종종 하나님의 기뻐하심이 부정적인 부담을 얻게 될 수 있지만, 미가 선지자의 말씀을 떠올려 보면, 인애 안에서 기쁨을 가지시는 하나님(미 7:18) 을 읽을 수 있다.²⁴⁾ 우리는 우리의 신실한 신학적 개요가 종종 위로부터 가로질러 갈 수 있다고 기쁘게 결론지을 수 있다. 비록 필자가 원하는 내 모든 이야기를 미리 보이지 못한다 할지라도...

다행스럽게 칼빈은 또한 그러한 순간들을 분명히 안다. 칼빈은 선택론과 관련하여 신자가 선택됨에서 가질 수 있는 확신에 대해 말할 때, 이는 내적

22) 보라. Krusche, *Das Wirken des Heiligen Geistes nach Calvin*, 202ff.

23) Calvin, *Institutie* 1.7.5.

24) 여기에 칼빈은 성령의 사역을 종종 의존적으로 만든다는 크루셰(Krusche, *Das Wirken des Heiligen Geistes nach Calvin*, 142)의 비판 개념을 가져 올 수 있다. 그는 칼빈의 성령론의 실질적 비판 또한 동일하게 언급한다.

소명에, 즉 성령이 그리스도의 영으로써 역사하시는 곳, 관한 것이다. 그러나 선택의 거울로서 그리스도를 바라 보는 것보다 더 큰 우리의 선택에 대한 확신이 없다.²⁵⁾ 또한 거기에서 우리는 성령론과 기독교의 내적 관계성을 보게 된다. 이와 관련하여 당신은 다음과 같은 문장들을 찾을 수 있다: “하나님의 영은 오직 그리스도 위에 머무신다.”²⁶⁾ 혹자가 선택과 유기에 대한 매우 ‘대칭적’ 주장에 대해 이상하게 여긴다면, 하나님의 기쁨의 성령은 그리스도의 영으로서 그려지는 곳에 구원의, 관통하는 말씀에 나의 확신이 놓인다.

3. 칼빈의 정경화의 경계

필자는 이미 칼빈의 정경화의 경계들에 대해 함의성을 제시하였다. 다행이다. 이 경계들은 분명히 조직적이면서 결과적으로 종종 - 아주 종종 좋지는 않다 - 개혁자의 사유적 피가 갈 수 없는 곳을 기어가고자 하고, 말씀의 경계 안에 머무는 것보다 넘어 서는 데 있다. 성령의 사역의 바탕 위에서, 우리는 칼빈의 은사(charismata)에 대해 말하는 것을 잘 생각해야 한다. 그는 또한 교회 밖에도 은사(charismata)를 하나님의 선물들(gaven) 안에서 본다. 이 선물들은 하나님께서 질서 있는 사회의 유지를 위해 또한 예술과 미들의 발전 안에서 일반 은총 아래에서 사람들에게 제 공하시는 것이다. 그리스도의 영의 우주적 사역은 구원론의 용어들 안에서만 머물지 않으며, 죄에 대한 설교에서만 실질적으로 제한되지도 않는다. 칼빈의 이러한 관점은 오직 교회의 은사들이 가지는 기능의 분명한 평행 위에서만 기초한다. 성경으로부터의 증거를 잃어버렸지만, 이미 칼빈은 여기에서도 은사를 그리스도의 영의 선물으로써 분명히 말할 뿐 아니라 창조에

25) Calvin, *Institutie* III, 24, 5.

26) Calvin, *Institutie* III, 24, 5.

27) 보다 구체적인 논의를 위해 보라. Krusche, *Das Wirken des Heiligen Geistes nach Calvin*, 95-125, en voor zijn kritiek 141v.

하나님의 아들의 참여로부터 설명하고자 한다.²⁷⁾ 여기에서 이전 사람들이 너무나도 강조하여 주장한 성령과 말씀의 관계는 거의 기능을 할 수 없고, 그를 더 침묵케 한다.

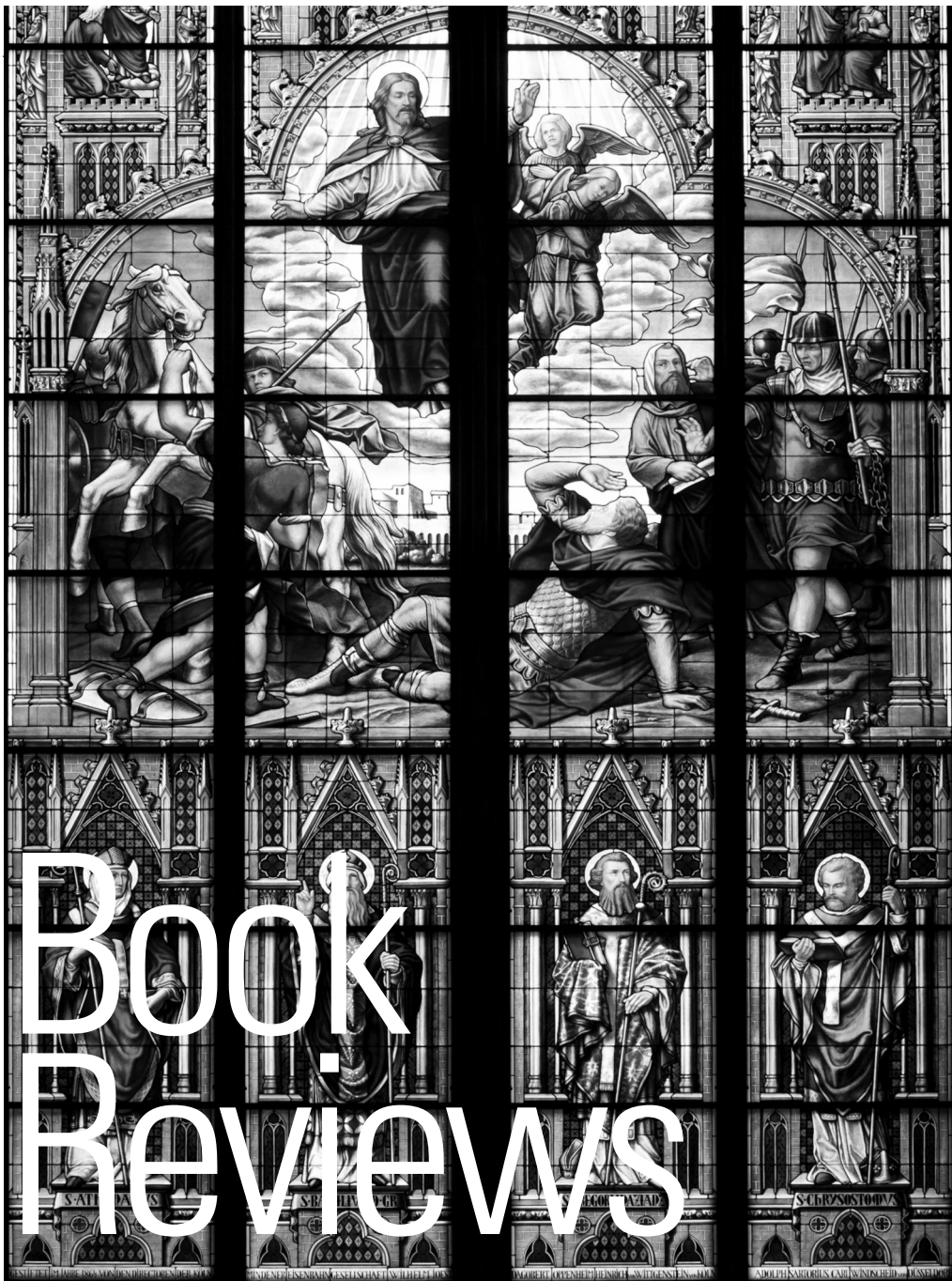
교회 내에서, 구원론적 바탕 안에서 성령의 선물들에 관한 그의 논의에 대해, 우리는 거기에 칼빈 신학의 가장 강한 부분들이 놓여 있는 것이 아니라고 말해야 한다.²⁸⁾ 칼빈은 마지막 말씀이 치유, 예언, 그리고 방언의 은사로 말하여 지는 것을 원치 않고, 또한 그러한 은사들이 사도들의 시대에만 특별히 의도되었거나 혹은 이후에도 여전히 기대할 수 있다는 범위에 대한 질문에 관한 것도 아니어야 한다고 경고한다.

모든 은사들과 그로 인해 발생되는 영향에 대한 20세기의 부흥의 요청들 이후, 우리는 구체적인 은사들과 함께 무엇이 행해졌고 행해지고 있는지에 대한 통찰을 칼빈으로부터 많은 것을 취할 수 없다. 물론 그가 급진적 재세례파들과의 논쟁으로부터 대부분 유익한 관찰들을 만든 것은 분명하다.²⁹⁾ 매우 중요한 것은 그리스도의 사역과 성령의 사역에 대한 그의 기독교 강요에서의 구원론적 바탕이다. 거기에서 도출되는 한 가지 요소는 - 또한 우리 시대의 논쟁들을 위한 의미로써 - 영성의 영역에서 분명히 구별되어야 하는 말씀의 영이요, 그리스도의 영이요, 믿음의 영으로써 불리어져야만 하는 성령에 대한 확신이다.

우리가 눈살을 찌푸릴 수 있는 칼빈의 사상 안에서의 요소들은 칼빈주의자들이 난파되어 고난받을 수 있는 것을 믿지 않도록 이끈다. 물론 칼빈이 우리 하나님의 말씀의 종이요 안내자로서 깊은 감사와 함께 존경받기 마땅하지만, 그렇다고 하여 칼빈이 항상 그리고 모든 것에서 마지막 말이 되어서는 안된다.

28) 참고, 칼빈의 이러한 개념들에 대해서는 보라. A. Baars, "De charismatische Calvin," in: William den Boer & Teun van der Leer (red.), *Calvin, Baptisten en de gemeente van morgen*, Apeldoorn 2010, 9-26.

29) 이와 관련된 자료로는 W. Balke, *Calvin en de doperse radikalen*, Amsterdam 1973, passim. 박사 학위 논문에서 찾을 수 있다. 또한 보라. Maris, *Geloof en ervaring*, 258-60.



BOOK REVIEWS

서평

187 아카기 요시미츠 『종교개혁자의 성만찬론』
송용권(팔송성교회, 교육목사)

204 헤르만 셸더하우스 『칼빈 핸드북』
김정환(성산교회, 강도사)

『종교개혁자의 성만찬론』

송용권(팔송성교회, 교육목사)



저 자 : 아카기 요시미즈
역 자 : 김중무
출판사 : 만우와 장공
출판연도 : 2010

교회사적으로 볼 때 성만찬에 관한 논쟁이 가장 격렬할 때는 16세기 종교개혁 당시였다. 거기에는 로마 카톨릭에 대한 종교개혁자들의 개혁 원리가 발단이 되었으며, 더 심화적으로는 로마 카톨릭의 성찬론을 부정한 후 종교개혁자들이 올바른 성찬론을 제시하고자 함에 있어 서로 다른 견해들을 주장하였기 때문이다. 종교개혁 이전부터 로마 카톨릭 안에서도 성찬론에 대한 각기 다른 주장들이 있어 왔지만, 1215년 제4차 라테란 공의회에서 화체설을 로마 카톨릭의 성만찬론으로 공식화한 이후에 계속되어왔다. 로마 카톨릭의 화체설과 사체주의, 일종배찬 등의 무제가 종교개혁을 주도한 자들의 눈에는 성경적이지 못하다는 것이 분명하였다. 종교개혁자들은 이러한 로마 카톨릭의 성만찬을 부정하게 되었으나 성만찬에 대한 서로 다른 견해 차이로 인하여 종교개혁자들 안에서 통일되지 못하였다. 종교개혁자들 안에서 부서(Bucer), 칼빈(Calvin)과 같은 사람들이 성만찬에 대한

합의적인 관점을 찾으려는 노력을 하기도 하였다.

아카기 요시미츠의 저서 『종교개혁자의 성만찬론』은 종교개혁자들의 대표적인 성만찬론을 다루고 있는데, 루터, 츠빙글리, 칼빈의 성만찬에 대하여 비교 연구를 하고 있다. 저자 아카기 요시미츠는 성찬의 요소인 ‘떡’과 ‘포도주’에 대한 용어로 ‘물소(物素)’라는 단어를 사용하고 있다. 이 세 사람의 성만찬관은 우선적으로 ‘Hoc est corpus(이것은 나의 몸이니라)’라는 말씀에 대하여 ‘est’를 어떻게 해석하느냐 차이에서 나타나고 있다. 루터는 ‘est’를 문자 그대로 해석하였으며, 츠빙글리는 ‘est’를 ‘의미하다’로 해석하였다. 그러나 칼빈은 ‘est’를 환유법(metonymie)으로 보았다는 차이를 들 수 있다. 성만찬에서 물소에 대하여 어떻게 받아들여야 하는가는 ‘est’의 해석에 있었던 것이다. 이것에서 출발하여 성만찬의 문제가 ‘그리스도의 입재 방식’, ‘그리스도의 육’에 대한 이해 등의 문제가 연쇄적으로 발생하여 논리적 설명이 요청 될 수밖에 없었던 것이었다.

종교개혁자들은 우선 로마 카톨릭의 떡과 포도주인 물소 자체를 그리스도의 육(肉)으로 말하는 데는 찬성하지 않았다. 루터(Luter)의 공제설은 나름대로 로마 카톨릭의 화체설과는 차이가 분명하게 있었다. 루터는 성찬의 요소인 떡과 포도주를 물질로 인정하였다. 이 점이 로마 카톨릭과는 분명 달랐다. 그러나 루터의 주장으로는 말씀의 매체로 떡과 포도주가 그리스도의 실체가 된다. 저자는 루터의 성만찬론에 대하여 언급하며 중요한 논리구조를 설명하고 있다. 그것은 루터의 신학을 동시성(同時性)의 특징으로 설명하고 있는 것이다. 이 동시성에는 시간적 동시성과 논리적 동시성 있다. 저자는 시간적 동시성에 대하여 설명하고 있다.

시간적 동시성은 성육신의 사건에 따른 역사적 예수의 때와 그 후의 교회의 때와의 동시성이다. 하나님이시며 인간이신 그리스도가 그의 몸이신 교회에 지금도 살아 역사하시기 때문에 그리스도인은 시간적 공간을 넘어서 기원 1세기에 계셨던 예수의 때와 동시적으로 살고 있는 것이다.

이어, 논리적 동시성에 대하여 다음과 같이 설명하고 있다.

그리스도인은 '의인이지만 동시에 죄인이다'라고 할 때 그것은 한편으로 시간적 의미에서 동시성을 의미하는 것과 함께 동시에 다른 한편으로는 논리적 의미에서 '의인'과 '죄인'이라고 하는 두 개의 대립하는 개념이 동일하다

논리적 동시성은 A와 B라는 두 개의 대립되는 개념이 동일한 것을 의미한다는 논리이다.

예를 들어 설명한다. '지금은 여름이니까 덥다'라고 말할 때, '지금은 여름인데 춥다'라고 말하는 것은 역접이다. 즉 '여름'과 '덥다'는 대립하지 않고 순접 하지만, '여름'과 '춥다'라는 것은 내용으로 대립한다. 이러한 논리적 역접은 진리와 반대의 것을 말하는 것 같으나 잘생각해 보면 진리를 표현하는 것이 된다. 저자는 루터의 성만찬론에 대하여 설명하며 이러한 논리적 동시성을 '역접의 동일성'이라고 정의하고 있다. 루터가 『그리스도의 성만찬』에서 그리스도는 십자가를 통해 '하나님의 아들이 고난을 당하신다'라고 기록한 것을, 필자는 이러한 논리가 역접의 동일성에 있다고 보고 있다. 결론적으로 루터가 설명하는 그리스도의 신성과 인성의 일치를 이러한 역접의 동일성의 논리로 설명하고 있는 것이다. 이러한 설명은 성만찬론으로 확대 적용되어진다. 성만찬의 '떡'과 '그리스도의 몸'과의 동일성, 또 그리스도의 '편재(遍在)'와 동시에 '무재(無在)'를 주장하는 논거로 이어진다. 루터의 역접의 동일성은 그리스도론에서 '그리스도는 하나님이시며 동시에 사람이다'라는 명제를 제시하였고, 성만찬론에서는 '성만찬의 떡은 물소이며 동시에 그리스도의 몸이다'라는 명제가 성립되게 한다.

저자는 다음으로, 루터가 이해하고 있는 '그리스도의 존재양식 3가지'를 소개하고 있다. 루터는 스콜라 철학의 영향으로 이러한 개념을 세웠다고 할 수 있다. 존재양식의 첫 번째는, 유한적 존재이다. 이는 보통 인간이 가지는 장소적 한계를 가진 존재(localiter circumscriptive)이다. 두 번째

는, 비한정적(diffinitive) 존재이다. 찬사나 악마 같은 존재로, 특정의 장소에서 손으로 만져서 알 수 있는 방법으로 공간적으로 측정할 수 있는 방법으로 존재하는 것을 말한다. 세 번째는, 충만적(repletive, 편재적) 존재이다. 자연을 초월하여 편만한 존재이다. 루터는 그리스도의 몸은 이러한 세 가지 존재 양식을 취하는 논리를 취하게 된다. 이러한 루터의 주장은 츠빙글리 뿐 만이 아니라 칼빈에게서도 공격을 받게 된다. 그리스도의 몸은 부활 승천 하신 후에 일정한 몸을 가지셨고 유한의 몸이었으며 그리스도께서 이 땅에 살아계실 때와 같이 변함없는 존재라고 반박을 받게 된다.

루터는 성만찬시 떡이 어떻게 해서 그리스도의 육이라는 실재가 되는 것에 대하여 설명하기 위하여 '편재설'을 주장하게 된다. 이것은 앞에서 언급된 '역접의 동일성'에 근거하여 그리스도의 양성의 결합에 근거하는 이론이 뒷받침 되었고, 또한 '그리스도의 존재 양식'의 설명으로 그리스도께서 초자연적 존재로 편재할 수 있다는 논리적 근거를 세워 놓았기에 가능하였던 것이다. 칼빈은 이러한 루터의 주장에 대하여 전면적으로 부정하고 있다. 칼빈에게는 부활 승천하신 후 그리스도의 육은 하나님 우편에 앉아 계신 것이며, 이 땅에 오심은 마지막 재림의 때임을 주장한다. 루터의 성만찬론은 창조주 하나님의 내재(內在) 신앙을 전제로 하고 있는 것이다.

저자 요카기 요시미치는 루터의 성만찬론을 1520년까지를 전기, 1523-1525년까지를 중기, 1526-1529년까지를 후기로 나누어 설명하고 있다. 전기에서는 성만찬을 통해 주어지는 그리스도의 몸과 피는 떡과 포도주라는 물소의 본체로서가 아니라 '하나가 되게하는 교회의 표징' 또는 '죄의 용서에 대한 표징'으로서 본체를 가리키는 표징으로 되었다. 중기에 들어서서 그것들은 말씀에 의해 성례전의 '본체'가 되어 수찬자를 그리스도의 영체로 받아들여 떡과 포도주의 배병배잔에 의해 '죄의 용서의 확증'을 받는 것으로 되었다. 후기에 들어와서는 다시 그리스도의 몸과 피는 그냥 단순하게 성례전의 본체인 것만이 아니라 죄의 용서와 함께 말씀에 의해 부여해 주는 선물로 되었다.

다음으로 저자는 츠빙글리의 성만찬론에 대하여 4기로 나누어 설명하고 있다. 1기는 1523년까지로 츠빙글리의 성만찬론을 ‘행동으로서의 성만찬’이라고 설명하고 있다. 1기에서 다루고 있는 츠빙글리의 작품 『67개조』, 『해설』, 『비텐바하(Thomas Wittenbach)에 보낸 편지』에서는 성만찬을 통한 그리스도의 실재 문제에 대하여 언급되지 않았으며, 단지 미사의 희생 문제만이 언급되고 있음을 보여주고 있다.

츠빙글리는 루터와 같이 미사의 희생제물에 대한 부정 의견으로 같은 하고 있었고, 츠빙글리 당시의 정치적 상황을 고려하여 할 수 있는 한 루터와 대립을 피하기 위해 ‘계약’과 ‘상기하는 것’이 내용면에서 차이가 있다는 것을 알면서도 굳이 근본적으로 양자들 사이에 대립이 없는 것으로 간주하였음을 지적한다.

그렇기 때문에 나는 수년 전부터 ‘식사하는 것’이 그리스도의 고난에 대한 희생이 아니라 그것을 ‘상기하는 것’이라고 불러 왔다. 그렇지만 그 후 얼마 시간이 흘러 마르틴 루터는 이 식사를 ‘계약’이라고 불렀다. 그 호칭에 나는 기쁨으로 양보하고자 한다. 왜냐하면 그는 본질과 특성에 따라 그와 같이 불러 왔지만 나는 행동과 집행에 따라서 불러 왔기 때문이다. 이와 같이 두 가지의 호칭 사이에는 어떠한 대립도 없다(p.320).

츠빙글리는 그의 성만찬론이 주장되기 전에는 자신의 의견과 루터의 주장과는 다른 것이 없는 것으로 말하고 있다. 하지만 분명히 미사의 희생을 부정하였지만 그 근거에 대하여는 두 사람이 서로 달랐다. 이 점의 차이는 처음에는 중요하지 않는 것처럼 여겨졌지만, 사실은 후에 이점의 차이가 두 사람간의 성만찬 논쟁의 근본 원인이 된다. 루터가 성만찬을 본질과 특성에 따라서 ‘계약’이라고 한 것에 대해서 츠빙글리는 행동과 집행에 따라서 ‘상기’하는 것이라고 말하였다. 저자는 루터와 츠빙글리의 차이점을 보여준다. 츠빙글리가 성만찬을 ‘상기’로 한 것은 상기가 가지고 있는 내적 심

령성에 의한 것이지만 다른 면으로 그 행동성, 실천적 성격에 의한 것이다. 신앙은 분명히 내면적이지만 단지 수동적인 것이 아니라 오히려 능동적, 적극적, 실천적 성격이 있는 것으로, 신앙 그 자체가 ‘행동’이라고 말할 수 있다. 츠빙글리가 말하는 ‘상기’는 단순히 ‘기념’이라는 정적인 것이 아니라 ‘상기’라는 강렬한 내적, 주체적 행동인 것이다.

저자는 츠빙글리의 『비텐바하에 보낸 편지』의 글에서 그의 성찬관을 정리하고 있다. 첫 번째, 그의 성만찬은 먹고 마신다는 ‘행동’의 중요성을 강조한다. 츠빙글리의 글 ‘더 나아가 성례의 보존에 대해 생각하고 있는 것을 말씀 드리면 그것은 인간의 영혼 속에서만이 보존되지 않으면 안 된다고 확신하고 있습니다. 저는 생각합니다. 성만찬은 단지 행동하는 것에 있습니다. 만약 행동이 없으면 성만찬도 없습니다’ 라는 글과 같이 그의 성만찬을 단적으로 말해주는 것을 제시하고 있다. 두 번째, 물소(떡과 포도주)의 실질 변화를 부정하고 있다. 세 번째, 떡을 그리스도의 몸, 포도주를 그리스도의 피라고 하는 것을 전용(轉用), 전의(轉義)에 의한다. 떡과 포도주가 영적으로 밝게 해주는 것이 아니라 신앙을 가지고 있는 사람에게 하나님의 능력에 의해 일어난다는 것을 믿기만 하면 그것으로 만족할 수 있다는 것이다.

츠빙글리의 성만찬 2기를 1524-1525년으로 구분하며, 1524년 그의 작품 『메튜 알버트에 보낸 편지(The Letter to Matthew Albert)』를 소개하고 있다. 이 편지에서 츠빙글리는 칼슈타트(Karlstadt)의 견해를 부분적으로 반대하며 ‘이것은 내 몸이니라’에서 ‘est’에 대하여 언급하며 그의미를 ‘이다(esse)’가 아니라 ‘의미한다(significare)’로 해석하고 있다. 츠빙글리는 성만찬이 그리스도의 십자가에 대한 ‘상기(想起)’ 라고 말한다.

저자는 츠빙글리의 성례에 대하여, 세례는 십자가에 달리시어 부활하신 그리스도의 몸과 연합하는 것이라기 보다도 오히려 공동체로서 교회의 신도가 되는 입교식으로 말하고, 성만찬도 계약 공동체로서 교회 일치에 대한 표시로 말한다. 츠빙글리의 성만찬은 그리스도의 자연체인 몸과 피에

참여하는 것보다 오히려 교회에서 그리스도의 몸의 지체라는 것을 증거하는 의식이라는 면이 강하다. 이러한 측면에서 저자는 그의 성례전에 대하여 그리스도의 성례전이라기 보다 ‘교회의 성례전’이라고 말하고 있다.

츠빙글리는 알버트에게 보내 편지에서 다음과 같이 말한다.

‘내 육을 먹고 내 피를 마시는 자는 영생하리라’(요한 6:54) 이것은 어떠한 육이며 어떠한 피인가? 체액(humor)을 가진 피도 아니며 무게를 가진 육도 아닌 우리가 마음속에서 구원의 보증으로서 인식하는 육이다(eum, qui in mente cognoscimus nobis esse salutis pignus). 그 이유는 그가 우리를 위해 십자가에서 죽으셨기 때문이다. 내가 말하는 이와 같은 말씀을 우리의 마음으로 깊이 묵상하면은 영원한 생명을 주신다. 왜냐하면 신앙으로 만이 우리는 의롭게 되기 때문이다.

이에서 볼 수 있듯이, 루터는 외적 말씀에 근거를 두고 외성(外性)인 떡과 포도주에 중점을 두고 있는 반면 츠빙글리는 그리스도가 우리의 죄를 용서하시고 구원해 주신다는 것을 믿는 신앙인 내적인 것을 강조하고 있는 것이다. 츠빙글리의 작품, 1525년 『참 종교와 거짓 종교에 관한 논고(Commentarius de vera et falsa religione)』에서도 동일한 관점의 성례관을 소개하고 있다.

츠빙글리가 소개하는 3기는 1526-1529년의 기간으로, 루터에 대한 비판이 다소 강하게 표현되고 있는 때로 소개하고 있다. 1526년 출판된 『그리스도의 만찬에 대한 명백한 가르침(Eine klare Unterrichtung vom Nachtmahl Christi)』은 츠빙글리가 정통신앙의 ‘사도신조’를 토대로 성만찬에 대해 카톨릭, 루터파, 에라스무스주의자의 3파에 대한 반론이 기술되어 있다. 이 책에서 츠빙글리는 카톨릭과 루터파에서 ‘est’를 실질적, 본체적으로 해석하는 것에 대하여 ‘실질’ 개념을 거부하는 내용을 담고 있다. 또한 그는 그리스도의 승천 문제에 있어서 ‘신인 양성의 구별’과 ‘그리스도의 인성 부재’를 말하고 있다. 즉 성만찬에서 그리스도의 인성 부재

를 주장하였다.

저자는 로허(Locher)가 연구한 루터와 츠빙글리의 성만찬 비교를 제시한다. ‘루터가 하나님의 ‘계시’를 강조한 것에 반해 츠빙글리는 ‘하나님의’ 계시를 강조하였다. … 문제는 공통적 기본이라 할 수 있는 그리스도론적 도그마의 내부에서 다른 강조점의 차이 뿐이었지만 그것이 광범위한 결과를 낳게 되었다. 다시 말해 성례전, 성만찬, 세례와 고해, 말씀과 영, 교회와 국가, 정치적 권위와 저항권, 일반적인 신앙과 정치와의 관계에 관한 모든 논리는 여기에 그 근본 원인이 있다.’ 여기서 로허는 ‘다른 강조점의 차이’가 어떻게 생겼는지 제시하지 않았지만, 저자는 자신의 의견을 밝히고 있다. 그것은, 루터는 그의 신학적 논리 구조가 역접의 동일성에 따라 그 본질이 정반대로 다른 것이 다른 그대로 동시에 상극(相卽)하는 논리이며, 츠빙글리는 주로 이원대립(二元對立), 양자택일적 사고를 가지고 있는 차이라고 설명하고 있다. 이러한 근거로 츠빙글리가 1527년에 집필한 『우호적 해석, 다시말해서 마르틴 루터에게 보낸 성만찬 문제의 설명(*Amica Exegesis, id est: expositio euchristiae negotii ad Martinum Lutherum*)』을 제시하고 있다(p.365-368).

저자는 츠빙글리의 『우호적 해석』(바로 앞에서 언급된 책을 줄임)의 가장 중요한 특징을 이책 ‘제 7장 그리스도에 있어서 양서의 교체에 대하여(*De alloeosis duarum naturarum in Christo*)’에 찾고 있다. 여기에서 츠빙글리는 ‘알로에오시스(alloeosis)’라는 개념을 사용하고 있다. 저자는 알로에오시스는 프루타루코스(Plutarchos)에 의하면 어느 하나로부터 다른 것으로 전환(saltus) 또는 교체(Permutatio)되어 문법상의 수동적 현상에서 여러 가지로 근접성이 일어날 때에 일반적인 질서나 도리로 변경하는 전유(轉輸, tropus)라고 설명하고 있다. 원래 ‘알로에오시스’는 프루타루코스의 저작에서 유래한 말로써 자연 과학적 의미로 ‘변화’를 의미하였다. 그러나 츠빙글리는 이 개념에 문법적, 수사학적 의미를 부가시키고 그것을 프루타루코스의 용법으로 한 것이다.

츠빙글리는 ‘알로에오시스’적 방법으로 그리스도의 신인 양성 교체를 설명하고 있지만, 이 같은 해석은 양성의 구별만이 아니라 분리로 되는 위험을 가지고 있다. 저자는 이 점을 지적하며 조심스럽게 츠빙글리의 양성 교체에 대한 설명을 이어 가며 루터와의 근본적 차이를 보여 주고 있다. 또한 츠빙글리가 우상 숭배를 금지하고 피조물에 의한 구원을 부정하는 것으로 하나님께 영광을 돌려야만 한다는 동기에서 ‘알로에오시스’를 주장하고 있다고 설명한다. 또 한 가지 ‘알로에오시스’적 방법은 그리스도의 육과 성령의 관계에 대하여 적용되어진다. 츠빙글리는 ‘알로에오시스’적 논리에 의해 그리스도의 육체와 성령의 임재는 완전한 ‘대립’의 관계로 되어 있다. 그 근거로 요한복음 16장 7절 ‘내가 떠나가는 것이 너희에게 유익이라. 내가 떠나가지 아니하면 보혜사가 너희에게로 오시지 아니할 것이요’의 말씀이다. 츠빙글리에게는 그리스도의 육체와 성령의 병존은 있을 수 없는 것이었다. 이점에서 칼빈은 츠빙글리와는 다르게 그리스도의 임재 가운데 성령의 역사가 있다고 강조하고 있는 점이 큰 차이이다.

1529년 제2차 슈파이어르(Speyer) 제국회의에 의해 다시 ‘보름스 칙령’이 시행되어지고 구교의 정치적, 군사적 제제가 신교에게 주어지자 루터와 츠빙글리는 외적 요인에 의해 ‘마르부르크 조항’에 합의하게 된다. 마르부르크 조항의 마지막 15조항은 성만찬에 관한 것이었지만, ‘우리는 그리스도의 참된 몸과 피가 그대로 떡과 포도주 속에 있는가, 없는가에 대해서는 지금 일치를 볼 수 없다. 하지만 각자의 마음에 다시 한번 고뇌가 있는 한 서로 그리스도인의 사랑이 나타나고, 서로 간에 전능하신 하나님의 영이 우리를 위해 바른 의미를 증언해 주시도록 기도하지 않으면 안 된다’라는 내용으로 합의를 이루지 못한 채 조항을 체결하였다. 사실상 진정한 신학적 합의가 아닌 형식적인 체결이었던 것이다.

츠빙글리의 성만찬론 4기는 1530-1531년으로 그의 작품 1530년의 『신앙의 근거(*Fidei ratio*)』와 1531년 프랑수아 1세에게 헌정된 『신앙의 설명(*Fidei expositio*)』의 내용을 소개하고 있다. 『신앙의 근거(*Fidei*

ratio)』에서 츠빙글리의 성만찬론을 소개하는데, ‘그리스도의 참된 몸이 신앙의 관상에 의해 존재한다’라는 글을 인용하고 성만찬을 ‘감사의 만찬’으로 부고 있음을 밝히고 있다. 츠빙글리는 성례전에 대하여 언급하면서도 성례전이 은혜를 주는 것이 아니라 것을 말하고 있다. 또한 외적 집례를 통해 ‘내적으로 정결해진다’라고 생각한다면 ‘유대교에 복귀하는 것’이 라는 주장을 소개하고 있다. 츠빙글리의 신학적 관점은 어쩌면 이원론적이었기에 루터와의 합의는 어려웠던 것이었다.

마지막으로 칼빈의 성만찬을 다루고 있다. 먼저 저자는 개혁파의 성만찬론을 게리쉬(B.A.Gerrish)의 견해에 따라 소개하고 있다. 첫 번째는 십자가 사건의 회상을 의미하는 츠빙글리의 형(型)의 상징적 상기(기념)주의, 두 번째는 은혜의 수단을 의미하는 칼빈의 형으로 상징적 수단주의, 세 번째는 십자가 사건과 은혜의 수단과는 무관한 불링어의 형으로 상징적 평행주의를 제시한다. 이것은 개혁파 내에서 여러 가지 형태의 성만찬론이 혼 합되어 있음을 말하고 있는 것이다.

필립 샤프(Philip Schaff)는 1530년의 『네 개의 도시에서 채택된 신앙 고백(Confession Tetrapolitana)』의 18조 ‘성만찬에 대하여’에서 ‘루터와 츠빙글리의 두 가지 성만찬론을 포괄하는 것을 지향하고, 그 후에 칼빈이 명확히 정리한 이론의 짝을 포함하고 있었다’고 주장한다. 이러한 필립 샤프의 글에 근거하여 개혁파 내에서 츠빙글리와는 다른 칼빈형의 성만찬론이 칼빈의 등장 이전에 이미 존재하고 있었다는 주장에 저자는 반대로 칼빈의 성만찬론이 독자적으로 세워졌다는 근거로 1537년의 『성만찬에 관한 신앙고백』을 제시하고 있다.

저자는 칼빈의 성만찬론은 『기독교 강요』 초판부터 마지막 저작인 『논쟁 외에 진리를 구할 경우, 협정을 맺기 위한 최선의 방법』까지 기본적으로 『기독교 강요』초판의 기본적 으로 이론이 거의 확립되어 있었다고 밝히고 있

다. 칼빈이 기독교 강요 초판을 집필할 당시 성만찬론에 관련하여 참고하였던 서적은, 루터의 『그리스도의 거룩하신 참된 몸의 귀중한 성례전에 대하여』, 그리고 형제단에 대한 설교(1519)』, 『교회의 바벨론 포로됨에 대하여』(1520)』, 『설교-그리스도의 몸과 피의 성례전에 대하여, 열광주의자를 논박한다』(1526)』, 『소교리문답』(1530)』, 멜랑히톤의 『신학총론』(1521)』, 츠빙글리의 『종교진위론』(1525)』을 들 수 있다. 칼빈이 루터의 저서 중에서 제일 많이 영향을 받은 것은 『교회의 바벨론 포로됨에 대하여』이다. 또 멜랑히톤의 『신학총론』을 답습하며 성례전을 하나님과의 ‘계약의 표지’, 또는 ‘인증(印証)’이라고 정의하고 있다.

칼빈은 『기독교 강요』 초판에서 루터와 츠빙글리의 이 두 사람이 제시한 ‘이것은 내 몸이니라’는 말씀에 대한 입장을 받아들이면서 다른 한편으로 두 사람과 다른 입장도 밝히고 있다. 칼빈은 그리스도의 몸과 피가 우리의 구원을 위해 주시고, 또한 흘리신 것을 강조하고 있다. 이것은 루터의 객체주의적 성만찬론에 대한 비판을 의미하는 것이다. 다른 한편으로 츠빙글리와 다르게 ‘받아서’, ‘먹으라’, ‘마시라’는 그리스도의 행동 명령을 그 몸과 피에서 분리하여 그 자체로써 의의가 있는 것처럼 중시하지 않는다. 이것은 어디까지나 그것에 의해 구속 주 이신 그리스도의 몸과 피가 ‘우리의 것이 되며, 우리와 하나가 되기’ 위해서라고 말한다.

칼빈은 그리스도를 ‘생명의 떡’이라고 부르고 있다. 이는 요한복음 6장의 말씀에 근거한 것이며, 그리스도가 우리 인간의 가사성(可死性)을 가지신 분이 된 것은 우리를 그 자신의 아버지되시는 하나님의 불사성에 참여할 수 있는 사람으로 해 주시기 위함이라고 말하고 있다. 그의 부활에 의해 그가 그 모든 것을 성취하시어 우리의 씹어 없어지는 육을 영광과 불멸로 인도하실 그 자신을 ‘생명의 떡’으로 내 놓은 신 것임을 말하고 있다. 저자는 칼빈의 그리스도의 ‘생명의 떡’이라는 개념을 ‘육의 연대성(連帶性)’ 또는 ‘육의 연체성(連體性)’이라고 표현하고 있다. 칼빈 자신이 성만찬에서 자신의 육체가 그리스도의 불사의 육에 의해 살아나게 되어 그리스도의 불사에 참여

하고 있는 경험을 기초로한 신앙을 토대로 하고 있다고 한다.

칼빈은 그리스도의 몸의 편재, 또한 그 전제로 되어 있는 신인 양성의 관계에서 루터의 주장을 비판하고 있다. 루터가 말하는 그리스도의 몸의 세 가지 존재 양식(유한적 존재, 비한정적 존재, 편재적 존재)에 대하여 부정하고 있으며, 칼빈이 말하는 육체의 본성과 실재는 그 형체성에 있었다. 칼빈의 부활체론은 유비에 의해 현세의 육체와의 연속성을 강조하며 그것은 눈으로 볼 수 있으며 손으로 만질 수 있다는 가시성과 가촉성의 주장을 하고 있다.

칼빈의 성만찬론을 말해주는 표현은 ‘진실하면서 한편으로 유효하게 (vere et efficaciter)’라는 말이다. ‘진실하면서’는 성만찬에서 객체(떡과 포도주)를 인정하는 것이며, ‘유효하게’는 그리스도의 은혜에 참여하는 것을 의미한다. 즉 객체의 리얼리티와 그것의 주체화와의 양자를 포함하여 ‘진실하면서 한편으로 유효하게’라고 말하는 것이다. 저자는 이러한 표현을 개혁파의 슬로건 ‘구별은 하지만 분리는 하지 않는다’는 것으로 일맥상통한 이해라고 말하고 있다.

저자는 『기독교 강요』초판에서 성만찬론의 문제점을 세 가지로 언급하고 있다. 첫째, ‘그리스도의 육’의 효력이 애매하다는 것이다. 그리스도의 육체가 가시적, 가촉적이라고 주장하지만 어떻게 해서 또한 어떠한 효력을 가지고 있는지에 대하여 영적인 것으로 말하며 명확하지 않다는 것이다. 이는 『기독교 강요』최종판 4권 17장에서 ‘말씀과 성령에 의한 그리스도의 임재’로 설명하고 있다. 여기서 승천 후 하늘로 올라가신 그리스도가 성만찬에서 임재하는 것을 가능하게 하는 것이 성령의 역사라고 말하고 있다. 또한 그 효력에 대하여는 우리의 정신으로 파악할 수 없는 것이며 ‘성령께서 공간적으로 내려오고 계시다는 것을, 또한 참으로 연합시켜 주고 계신다는 것을 신앙에 의해 받아들이자’라고 말하고 있고 있다. 둘째, ‘유효하게’를 강조한 나머지 ‘진실하게’를 부정하게 되었다는 것이다. 칼빈은 루터의 편재설을 부정하며 ‘삼켜 버린다(voretur)’고 해석하는 것을 피하려 하였다.

그러나 ‘그리스도의 몸에 대한 실질 그 자체는 그리스도의 참된 자연적 몸이 아니며 그리스도가 그 몸을 가지고 우리에게 주신 모든 은혜이다’라는 견해가 ‘진실하게’를 부정하는 것이라고 지적하고 있다. 셋째, 칼빈의 『기독교 강요』 초판에서는 성례전이 하나님의 수단, 도구라는 것을 말하고 있다. 그러나 『세례에 대해서』에서 그것을 부정하는 것을 말하고 있다. 이러한 점은 1539년판에서는 삭제되었다.

칼빈은 불령어와 성례전의 문제로 협약문을 작성하게 되는데, 1551년 취리히 교회는 이것에 동의하고 ‘취리히 협약’을 맺게 된다. 취리히 협약은 종래 칼빈의 성만찬론을 단적으로 표현한 것이라고 볼수 있다. ‘이것은 내 몸이니라’를 문자 그대로가 아니라 비유적으로 이해하는 것을 밝히고, 또 화체설과 루터의 공제설을 부정하고 있다. 26개조항 중에 18조는 성례전에 의해 주어지는 은사는 각자의 ‘신앙의 저울에 따라서’ 주어지는 것을 기술하고 있다. 그러나 신앙은 그 자체는 하나님의 예정에 의해 정해져 있기 때문에 결국 성례전의 효과는 하나님의 예정에 의한 것이 된다. 이후에 칼빈은 이 협약을 둘러싸고 루터파와 논쟁을 하게 된다.

취리히 협약에 대하여 비판하는 루터파의 요하네스 베스팔은 1552년 『성례전 형식론자의 책에서 주의 만찬에 대해 혼란스러우며 서로 모순되고 대립하는 여러 의견의 집록』을 출판하였다. 그 다음 해에 고린도전서 11장 23절을 근거로 칼빈을 비판하는 『사도 바울과 복음서 기자들의 말에 의해 기록되고 가르쳐 준 주의 만찬에 관한 바른 신앙』을 출판하였다. 이에 칼빈은 『성례전의 성질, 능력, 목적, 용법과 결실에 대한 건전한 전통적 교리의 변명(Defensio sanae et orthodoxae doctorinae de Sacramentis, eorumque natura, vi, fine, usu et fructu)』의 글로 베스팔의 책에 대하여 반론을 하고 있다. 하지만 이 책은 취리히 목사사회에서 비판을 받게 되었다. 칼빈은 부분적 견해에서 루터와 동일한 견해를 기술하였던 것이 문제되었다. 또한 칼빈은 취리히 협약이 독일의 개신교인들 안에서 심하게 반발을 야기했던 에 대해 충분히 이해하지 못하였던 것이다.

칼빈은 1556년에 『요하네스 베스트팔의 비난에 대한 성례전에 관해 경건하면서 정통적인 신앙의 제2변명(*Secunda Defensio pia et orthodoxae de Sacramentis fidei contra loachimi Westphali caluminas*)』을 출판하게 되는데 여기서 칼빈은 취리히 협약으로 대립하는 양 파를 유화시키려는 목적으로 3가지 쟁점을 언급하고 있다. 첫째는 떡이 실질적으로 그리스도의 몸이라는 것, 둘째 그리스도의 몸이 무한하면서 편재하고 있는 것, 셋째로 제정의 말씀에는 어떠한 비유도 인정해서는 안된다는 것이다. 이와 같은 루터파의 주장에 대하여 칼빈 자신의 견해를 독일 교회가 지지해 줄 것을 호소하였다. 1557년 칼빈은 『요아킴 베스트팔에 대한 존 칼빈의 최종 경고, 그가 순종하지 않으면 바울이 완고한 이단자들에게 대해 명령한 것과 같은 방법으로 금후 취급하지 않으면 안 될 것이다. 또한 하늘과 땅을 전도시키려고 노력하는 오만한 막데부르크(Magdeburg)나 기타 다른 사람들의 비난도 이 책에 의해 반박되었다』을 출판하게 된다. 여기서 칼빈은 여러 교회가 내놓은 신앙고백, 그리고 기타 문서에 베스트팔이 서문을 부가한 것이 출판되어 이것에 대하여 반론하였다. 또한 브레멘교회의 목사에게 대한 발론, 힐데스하임교회의 목사들에 대한 반론 등이다.

1561년 칼빈은 『성만찬에서 그리스도의 육과 피에 진실하게 참여하는 것에 대한 건전한 가르침의 명확한 설명. 헤스우시우스의 애매한 주장에 대한 논박』을 발행하게 된다. 헤스우시우스의 성만찬은 루터와 칼빈의 중간형태라고 볼 수 있다. 루터와 유사한 점은 ‘est’를 문자 그대로 해석하고, ‘불신자의 식사’를 인정하고 있는 것이다. 루터가 말하는 세가지 존재 양식 중에서 제2의 양식인 비한정적 존재 양식을 주장한다. 반면 칼빈과 유사한 점은 그리스도의 인성의 유한성을 인정하는 것이다.

1560년 『논쟁 외에 진리를 구할 경우, 협정을 맺기 위한 최선의 방법』의 짧은 논문은 루터파와의 논쟁을 결말 짓는 것으로 최초로 루터파와의 일치점과 차이점을 들고 있다. 여기에서 칼빈은 자신의 주장을 나름대로 정리

하였으며, 자신이 타협할 수 있는 점과 할 수 없는 점을 분명하게 나타내고 있다.

칼빈의 자신의 저서『기독교 강요』1559년 최종판 제 4권에서 성만찬에 대하여 하나의 연속성있는 논리로 설명하고 있다. ‘먹는 것’과 ‘그리스도의 육’, ‘성령에 의한 그리스도의 임재’, ‘임재 방식’, ‘합당하지 않게 먹고 마시는 자의 배찬문제’ 등 다양하게 다루고 있다.

이 책『종교개혁자의 성만찬』에서 아카기 요시미츠는 종교개혁자들의 성만찬에서 문제시되었던 점을 체계적으로 다루었다. 성만찬론을 세우기 위한 첫 번째 문제인 ‘est’에 대한 세 사람의 해석을 언급하였다. 저자가 사용하는 단어 물소, 즉 ‘떡’과 ‘포도주’에 대한 이해의 문제에서는 ‘문자 그대로 해석’과 ‘비유의 해석’이라는 관점의 차이를 보여 주었다. 이러한 점에서는 각각의 주장에 대하여 어느 정도 논리적 수용을 받아들일 수 있다고 볼 수 있다. 하지만 이러한 차이는 다음 문제인 ‘그리스도의 임재’에 대한 문제에서 크게 상이한 설명으로 나타나게 된다. 어쩌면 여기서부터 성경이 말하고 있지 않는 영적인 면을 다루고 있기에 성만찬 논쟁의 중심이라고 할 수 있다.

‘그리스도의 임재’ 방식으로 루터는 ‘떡’과 ‘포도주’의 ‘안에’, ‘밑에’와 같은 실제적 임재를 주장하며, 츠빙글리는 신앙의 상기를 통하여 영적 경험에 두고 있다. 칼빈은 이러한 부분에서 츠빙글리와 유사, 하지만 츠빙글리보다 구체적인 방식을 제시하여 성령을 통하여 그리스도의 임재를 경험하게 된다고 주장한다. 이 문제는 또 하나인 ‘그리스도의 육’에 대한 신학적 논쟁을 가져왔으며 기타 다른 신학적 개념들에 대한 추가 설명들이 요청될 수밖에 없게 되었다.

저자는 이러한 성만찬의 문제를 각각의 신학의 중심 논리를 이 책에서 제시하며 나름대로 제시하며 설명하고 있다. 루터의 ‘역접의 동일성’이라는 개념은 신인 양성의 교체라는 신학적 논리에 적용하며 동시에 성만찬의 ‘떡’과 ‘포도주’가 그리스도의 실체가 되는 원리로 제시하였다. 또한 루터의 스

콜라적 개념의 수용으로 그리스도의 임재 방식에 대한 세 가지 이론 밝히고 있다. 이러한 개념은 부활 후 그리스도의 육에 대한 변화가 가능한 것처럼 설명되어지고, 더 나아가 그리스도께서 부활 후에도 편재하시는 육으로 존재하고 있음을 말하고 있다. 그리스도의 편재라는 개념은 그리스도의 재림에 대하여 언급하고 있는 성경말씀에 맞지 않는 논리이며, 말씀을 문자 그대로 해석해야 한다는 원칙을 스스로 무너뜨리는 것이다. 이 점이 츠빙글리의 공격을 받게 되었던 것이다. 한마디로 루터의 주장에 따라 그리스도의 몸이 어떻게 '떡' 안에 실제 하는가는 '역접의 동일성'이라는 것이다. 이 점이 신비인 것이다.

츠빙글리는 '알로에오시스'라는 '전환' 개념을 수용하게 된다. '알로에오시스'적 이해로 그리스도의 육과 성령의 관계는 대립적인 것으로 되었다. 그러나 츠빙글리에 의하면 신인 양성의 구별을 말하는 것이지만 그 이론은 충분히 신인 양성의 분리로 오해 되어 질 수 있는 것이다.

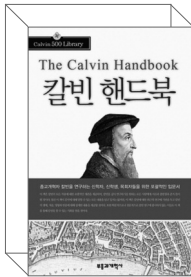
칼빈의 성만찬은 '진실하게 한편으로 유효하게'라는 말에서 볼 수 있는 것과 같이 성만찬에 그리스도의 실재와 그리스도의 은혜에 참여하는 것으로 말할 수 있다. 또 이러한 실재와 은혜는 성령의 능력으로 우리에게 주어지고 경험되어지는 것이라 말한다. 칼빈은 성만찬론을 삼위일체적 접근으로 설명하여 다른 두 견해에 비해 좀 더 체계적이며 성경적인 근거를 제시하였다고 할 수 있다.

종교개혁자들의 성만찬 논쟁에서 그리스도의 실재를 모두 인정하고 있다. 그러나 성찬의 요소인 '떡'과 '포도주'가 어떻게 그리스도의 육과 관계하는가에 대하여 논쟁을 하였다. 또 성만찬을 통한 효력을 다루며 논쟁하였고, 그리스도의 임재 방식에 관하여 논쟁을 하였다. 이러한 가운데 종교개혁자들 안에 견해를 달리하여 분리하게 되었다. 이러한 논쟁들은 몇가지 신학적 정립을 이룰 수 있었다. 당시 성만찬의 신학은 중요한 문제였다. 당시 구교와 신교라는 선택 앞에 지역 교회가 그 선택의 기준이 올바른 신학이 되도록 하는데 중요한 역할을 하였다. 정치적 이권에 따라서가 아닌 참

다운 신앙을 분별하도록 하는데 이러한 논쟁은 유익하였다고 생각한다. 반면 이러한 논쟁 속에 종교개혁자들 간의 교회 분리가 있었다는 것이다. 루터와 츠빙글리는 각자의 주장에 대립되었고 상대를 해로운 존재로 생각할 때도 있었다. 성만찬 문제는 시대적으로 신학 정립에 시행착오를 겪을 수 밖에 없었던 시기였으며 그 시대를 살고 있던 종교개혁자들에게는 그들이 감당해야 되었던 시대적 사명이었을 것이다.

『칼빈 핸드북』

김정환(성산교회, 강도사)



저 자 : 헤르만 셀더히우스
역 자 : 김귀탁
출판사 : 부흥과개혁사
출판연도 : 2013

칼빈에 대한 연구는 지난 500여 년 동안 꾸준히 계속되어져 왔고, 또한 아직까지 남아있는 그의 자료들은 대부분 수집되었으며, 전 세계에서 각국의 언어로 소개되고 있다. 그러나 같은 자료를 가지고도 학자들마다 칼빈을 바라보는 관점은 서로 상이하며, 전혀 다른 결론을 제시하는 경우도 허다하다.

그래서 우리는 먼저 칼빈의 신학사상이나 교회사적 업적을 평가함에 있어서 그가 살았던 제네바(Geneva)의 환경과 그곳에서의 갈등, 그리고 당시의 사회적, 신학적 가치관적, 한계 상황을 먼저 고려해야 할 것이다. 그런 점에 있어 『칼빈 핸드북』은 칼빈에 대한 종합적인 이해를 돕는 책이라 할 수 있다.

오늘날 칼빈 연구는 한창 진행 중에 있고, 그의 작품과 신학사상은 세계 전역에서 다시 주목받고 있다. 본서 역시 2009년 칼빈 탄생 500주년 기

넘어서 전 세계의 칼빈 연구의 전문가 53명이 그에 대한 글을 기고하여 엮은 '칼빈 소개 지침서'라 할 수 있다. 본서는 먼저 2007년에 네덜란드어로 출판되었고, 2008년에는 영어판과 독일어판, 그리고 이탈리아어판으로, 2013년에는 한국어판으로 번역되어 출판되었다.

칼빈이 저술한 작품들은 굉장히 많다. 『종교개혁 총서』에는 전체 22,000쪽에 이르는 분량으로 59권이 담겨 있다. 칼빈에 대한 문헌은 너무나도 방대하여서 그것을 일일이 다 검토해 보기란 거의 불가능한 일이라 할 수 있다. 하지만 이 책을 통하여 칼빈의 모든 작품들에 대한 포괄적인 개관을 제공받을 수 있을 것이다.

『칼빈 핸드북』은 서문에서 편집자인 셀더하우스 교수가 밝혔듯이 칼빈의 생애와 활동을 연구하기 원하는 모든 사람에게 도움을 주기 위하여 마련한 책이다. 특히 본서는 최근의 연구에 기반을 두고 칼빈의 전기, 신학, 영향력에 대하여 면밀한 개관을 제공한다는 점에서 독자들에게 칼빈 연구의 최신 동향을 접해 볼 수 있는 큰 유익을 줄 수 있을 것이다.

본서는 크게 4개의 챕터로 구성되어 있다. 먼저 첫 번째 챕터는 칼빈 연구에 대한 개관에 대한 장이다. 이 챕터에서는 칼빈의 생애와 그의 신학 사상을 연구하기에 앞서 칼빈에 대한 여러 가지 이미지와 생각들, 그리고 그의 작품들, 그에 관한 연구 상황들을 제시함으로써 칼빈을 연구함에 있어 기초적인 지식들을 제공해 준다.

두 번째 챕터에서는 칼빈의 생애에 관해 다루고 있는데, 이 챕터는 또 다시 칼빈의 체류지와 각 도시 및 나라와의 교류들, 그리고 그들의 칼빈과 신학적인 관계들을 상세하게 설명하고 있는 소단락으로 나누어진다.

1장 '체류지'에서는 칼빈이 체류했던 도시들(프랑스, 바젤, 제네바, 스트라스부르)의 역사적 상황들과 그곳에서의 그의 사역들을 간략하게 다루고 있으며, 2장 '역사상의 교류들'에서는 칼빈과 서신을 주고받으며 교류했던 도시들, 혹은 칼빈이 영향을 끼친 나라와 지역에 대해 설명하고 있다.

이 책의 편집자인 헤르만 셀더하우스 교수는 네덜란드 아펠도른(Apel-

doorn) 소재 아펠도른 신학대학교의 교회사 교수이며, 종교개혁 연구소의 소장인데 이 챕터에서 칼빈과 비텐베르크(Wittenberg) 신학자 간의 역사의 교류에 대한 글을 기고했다.

칼빈과 비텐베르크 간의 관계는 칼빈과 마틴 루터(Martin Luther) 사이의 신학적 관계 이상의 의미가 내포되어 있다. 칼빈은 비텐베르크와 관련된 신학자들을 비변하게 접촉했는데 루터가 칼빈의 신학에 영향을 미친 것은 분명하지만 서로를 어떻게 판단했는지에 대한 자료는 부족하다.

칼빈은 루터교회 학자들과 성찬을 논쟁하던 기간인 1556년에 루터의 영향으로 외콜람파디우스(Johannes Oecolampadius)와 츠빙글리(Ulrich Zwingli)의 작품에서 벗어나게 되었다고 말한다. 이 말은 칼빈의 입장이 츠빙글리보다 루터와 더 가깝다는 점을 설명해 준다.

하지만 칼빈은 항상 루터에 대해 호의적이었던 것만은 아니다. 루터의 관념에 대하여 때때로 난색을 표하기도 했는데, 멜란히톤에게 쓴 편지에서 루터는 절제가 부족하고, 너무 쉽게 화를 내는 경향이 있다고 했다. 그로 말미암아 루터는 교회에 위험한 인물일 수 있는데, 그렇다고 해도 루터의 이런 행동에 감히 저항할 사람이 아무도 없다고 칼빈은 말한다.

그러나 칼빈은 여전히 루터를 존중했고, 그가 보기에 루터는 여전히 모든 사람에게 도움을 주는 훌륭한 그리스도의 종으로 남아 있었다. 그렇다면 칼빈은 루터에게 어떠한 영향을 받았던 것일까?

칼빈 자신은 루터에 대하여 항상 자유로운 태도를 갖고 있었다. 그래서 칼빈은 루터의 주석에 대해 주저 없이 비판하며 지적하기도 했다. 또한 칼빈은 루터가 성찬교리를 너무 엄격하게 고수함으로써 종교개혁의 연합을 방해하고 있다고 생각했다. 하지만 칼빈이 자신의 성찬교리가 사실상 루터의 견해와 일치한다고 본 것은 분명하다. 루터 역시 그렇게 본 것으로 보인다.

루터의 사후에 루터교회 학자들, 즉 비텐베르크 신학자들에 대한 태도에 있어서 칼빈은 루터를 자신과 같은 노선에 있는 사람으로 보았지만 루터와

거리가 멀어진 루터교회 학자들은 비난했다. 루터가 살아 있었다면 루터교회 학자들의 편을 들지 않았을 것이라는 것이 칼빈의 의견이었다.

칼빈과 루터교회간의 격렬한 논쟁은 주로 성찬에 관한 것이었지만 칼빈은 루터교회 학자들과 다양한 친분관계를 유지하기도 했다. 셸더하위스 교수는 칼빈이 교회 연합을 중요시 했기에 교리상의 문제로 대립하기 보다는 그리스도의 복음을 전파하고 어떻게든 화합을 최대 유지하려고 했다는 평가를 하고 있다.

3장 ‘신학적인 관계들’에서는 칼빈에게 영향을 주고받았던 사람들과의 관계들에 대해 다루고 있는데, 그중에서도 스위스 제네바 소재 종교개혁사 연구소의 종교개혁사 교수인 이레나 바쿠스(Irena Backus)는 칼빈과 교부들의 신학적인 관계에 대해서 글을 기고했다.

바쿠스 교수는 칼빈은 그 작품 속에 교부들의 글을 다수 인용하고 있지만 그렇다고 해서 그가 인용한 저술가들에 대하여 칼빈이 정통한 지식을 갖고 있었다는 것은 아니라고 보았다. 또한 칼빈의 작품 속에 아우구스티누스(Aurelius Augustinus)가 다른 저술가들 보다 월등히 더 많이 언급되고 있기는 하지만 이것이 칼빈이 아우구스티누스를 맹종하였다거나 그의 작품에 집착하여 독서를 했다고도 볼 수 없다고 하는데, 이는 칼빈이 인간의 영혼 속에 반영된 하나님의 형상이나 세례 요한의 죄사함과 같은 중요한 교리 문제들에 대하여는 아우구스티누스를 비판하기를 주저하지 않기 때문이다.

따라서 교부들에 대한 칼빈의 태도는 매우 복합적인 것으로 판단하며, 그의 작품속의 교부들에 대한 여러 가지 견해들 즉 부정확한 내용들을 볼 때 칼빈은 그들에 대한 전문가가 아니라는 것도 알 수 있다고 한다.

하지만 종종 간접적으로 기억을 통해 부정확하게 인용되기는 해도 교부들의 가르침은 칼빈의 가르침의 본질적 부분을 구성하고 있다는 것을 인정하며, 이 점은 칼빈이 자신의 신학을 성경에 대한 새롭고 개인적인 독서에 기반을 둔 것이 아니라 끊임없이 대화를 나누는 인간적 전통에 두고 있음

을 보여준다고 보았다.

세 번째 챕터에서는 칼빈의 저술에 대해 다루고 있다. 먼저 칼빈의 저술을 설교, 주석, 서문, 소책자, 교리문답, 편지, 등으로 분류하고 있는데, 네덜란드 올더부르크 소재 네덜란드 개신교회의 목회자인 빔 문(Wim Moehn)목사는 칼빈의 설교에 대한 글을 기고했다.

1564년 4월 25일에 서기였던 피에르 체넬라에게 구술한 마지막 소원과 유언에서 칼빈은 “하나님이 주신 은혜의 분량에 맞추어 설교와 저술을 통해 하나님의 말씀을 순수하게 가르치고, 성경을 신실하게 설명하는 데 힘썼다.”고 말했다.

칼빈은 연속 강해를 자신의 설교 방식으로 채택하여 주일 오전 예배에는 신약 성경을 강해하고, 주일 오후예배에서는 주기적으로 시편을 선택해 설교했다. 평일에는 구약 성경의 책들을 강해했다. 칼빈은 부활절과 오순절에는 연속 강해 방식을 잠시 중단했는데 그 때에는 소위 절기 설교를 전했다. 마지막 고난 주간에도 수난 기사에 초점을 맞추기 위해 강해설교를 멈추었고 12월 25일이 주일이 아닐 때에는 다음 주일 설교 본문을 누가복음 2장으로 정해 놓는 것이 자신만의 규칙이었다.

칼빈은 자신의 강의를 출판하는 데에는 적극적인 모습을 보였지만 설교를 출판할 때에는 점검이나 교정을 한 적이 없었다. 칼빈은 자신의 ‘양 떼’를 위하여 설교를 전했다기 때문에 그 설교를 제네바 밖에 있는 자들에게 보급하는 것을 탐탁치않게 생각했다.

칼빈은 설교에 있어서 발췌한 본문을 잘 주석할 수 있을 뿐만 아니라 그렇게 설명한 것을 말씀이 선포되는 실제 상황 속에 적절하게 적용시킬 수 있어야 한다고 했다. 그리고 이 두 가지 능력 외에 가장 중요한 것은 설교자의 행실이였다. 설교자의 행실이 설교의 내용과 전혀 일치하지 않을 때 설교의 신뢰성의 문제가 생긴다. 설교자는 말씀을 전하기 전에 자신의 행실로 선한 본보기를 세우고, 자신이 하나님의 말씀을 깨끗한 양심을 가지고 전하고 있음을 보여 주어야 할 의무가 있기 때문이다.

하나님은 친히 말씀하실 수도 있고, 또한 천사를 보내 교인을 가르치실 수도 있으시지만 칼빈에 따르면 하나님은 의식적으로 설교를 통해 사람들에게 그분의 뜻을 전달하는 법을 택하셨다. 이 방법이 아니면 교인들은 메시지보다 특별한 현상에 더 큰 관심을 두게 될 것이기 때문이다.

그렇다면 칼빈의 여러 가지 형태의 저술 속에서 무엇을 말하고 있을까? 『칼빈 핸드북』의 세 번째 챕터에서는 그의 저술에 관한 주제는 14가지로 분류해 놓았다. 하나님과 인간, 성경, 삼위일체, 기독교론, 인간론 등의 제목들을 통해서 이 장에서는 칼빈의 신학적 입장에 대한 여러 학자들의 관점을 상세하게 찾아볼 수 있다.

영국 런던 소재의 런던 신학교의 역사신학 앤서니 레인(Anthony N. S. Lane) 교수는 칼빈의 인간론에 대해서 기고하였다. 그는 칼빈이 자신의 인간론에 있어 반복해서 주장하는 가장 기본적인 원리들 가운데 하나는 본래 하나님께서 창조하신 상태의 인간의 본성과 현재 타락한 상태에 있는 인간의 본성을 구별하는 것이라 말한다.

칼빈의 견해에 따르면 인간은 육체와 영혼으로 구성되어 있고 영혼이 더 고상한 부분이라는 것에는 논란의 여지가 없다. 인간은 하나님의 형상과 모양으로 지음 받았고 칼빈은 형상과 모양이 동의어로 기록된 히브리어 병행법의 한 실례라고 본다. 형상은 인간의 죄로 말미암아 끔찍하게 손상되었지만 완전히 소멸된 것은 아니다. 형상은 그리스도 안에서 회복되고 이로 말미암아 우리는 형상이 무엇보다 먼저 의와 거룩함 속에 있다는 것을 이해할 수 있다.

칼빈은 영혼을 두 부분, 곧 지성과 의지로 나누는데, 지성의 역할은 선과 악을 구별하는 데 있고 의지의 역할은 선을 선택하고 악을 거부하는 데 있다고 말한다. 따라서 지성은 영혼의 인도자와 통치자이고 의지는 항상 지성을 존중하며 지성의 판단을 기다리지만 의지는 사실상 지성의 지시를 항상 따르는 것은 아니다. 타락하기 전 아담의 선택은 아담의 의지의 통제 아래 있었는데 아담의 의지는 둘 중 어느 한쪽으로 치우칠 수 있었고 사실은

선보다 악을 자유롭게 택하고 말았던 것이다.

칼빈은 분명히 아담 자신의 잘못이었다고 가르쳤다. 아담은 넘어지지 않고 설 수 있었으나 오직 자신의 뜻에 따라 넘어졌다는 것이다. 아담은 선악에 대한 자유로운 선택 능력을 갖고 있었고 아담의 지성은 건전했으며 아담의 의지는 선을 선택할 자유가 있었지만 타락은 아담이 자신의 자유로운 선택 능력을 오용했기 때문에 일어난 것이다.

아담은 태함 받은 자들과 달리 선을 계속 견지할 수 있는 견인의 은사를 받지 못했다. 칼빈은 아담에게 타락의 책임을 돌리지만 때때로 아담에게 주어진 은혜에도 불구하고 타락이 거의 불가피했다는 사실을 암시한다. 칼빈은 하나님이 아담이 죄를 범하지 못하도록 예방하실 수 있었다는 사실을 인정했지만 이 능력을 아담에게 부여하신 것은 아니었다고 주장했다. 칼빈에게 타락은 개연적인 사건이었는데, 그 이유는 아담이 죄를 범하지 않고 오래 견딜 수 있을 것이라고 칼빈은 믿지 않았기 때문이다.

타락은 아담 자신의 잘못으로 말미암아 일어난 일이지만 아담은 하나님이 그렇게 정하셨기 때문에 곧 아담에 대하여 두려운 작정을 정하셨기 때문에 타락했다. 하나님이 단순히 타락을 허용하는 것을 원하셨다고 말하는 것은 부적절하다. 하나님이 원하시는 것은 필연적이고 반드시 일어나야 한다. 첫 사람 아담이 타락한 것은 주님이 타락을 마땅한 것으로 판단하셨기 때문이다. 칼빈은 타락이 아담의 잘못이라고 주장했다. 사람은 하나님의 섭리가 규정하는 대로 타락하지만 사람은 자신의 잘못에 의하여 타락한다. 비록 하나님의 영원한 섭리로 말미암아 사람은 스스로를 예측시키는 비참한 처지에 빠지도록 지음 받았다고 할지라도 그 책임은 여전히 하나님이 아닌 사람 자신에게 있다. 왜냐하면 사람의 파멸의 유일한 원인은 하나님의 순수한 피조물에서 사악하고 불순한 패역 속으로 빠져든 것이기 때문이다.

하나님이 타락을 작정하지 않으셨다면 하나님의 전능성은 어디에 있으며 하나님은 자신의 은밀한 계획에 따라 만물을 규제하고 그리하여 만물이 오로지 그 계획에 좌우되게 하시는 일은 설명할 수가 없을 것이다. 칼빈의

섭리 교리를 감안하면 칼빈은 하나님께서 타락을 작정하셨다고 말하지 않을 수가 없었던 것이 분명하다.

칼빈은 계시된 것 이외에 것을 사색하는 그 어떤 시도도 강하게 반대하며 다음과 같이 말했다. “하나님은 다 아시고 그리고 기꺼이 사람이 타락하게 하신다. 그렇게 하시는 이유는 숨겨져 있을 수 있으나 결코 부당한 것일 수는 없다.”

아담은 자신의 모든 후손에게 원죄를 물려주었다. 칼빈의 견해에 따르면 죄를 범한 자는 아담 혼자이지만 모든 인간이 아담의 죄의 결과를 물려받는다.

칼빈은 타락이 인간성을 최악의 상태로는 아니라고 해도 근본적으로 악화시켰다고 믿었다. 인간의 전체 본성이 부패했다. 곧 감정적 부분만이 아니라 지성과 의지도 부패했다. 우리의 참된 본성이 부패했고 그래서 그 본성으로 어떤 선을 행한다 한들 무익하다. 인간의 본성은 크게 부패했기 때문에 인간은 단지 악을 향해 움직이거나 나아갈 수밖에 없다.

타락한 인간은 죄의 종이지만 타락한 인간의 속박은 자발적인 것이다. 타락한 인간은 자발적으로 노예의 멍에를 멘다, 타락한 인간은 강제적이 아니라 자발적인 속박에 예속되어 있고 따라서 죄는 자발적이면서 동시에 필연적이다.

칼빈은 인간의 회심은 오직 하나님의 은혜로 일어나고 오로지 하나님의 사역이라 보았다. 회심할 때 우리의 의지에 총체적인 변화와 혁신이 일어난다. 하나님은 단순히 연약한 의지를 도우시는 것이 아니다. 하나님은 우리 안에서 선을 바라도록 역사하신다. 은혜가 먼저 온다. 곧 우리의 모든 선행 앞에 은혜가 놓여 있다. 그러므로 하나님은 우리 마음속에 의에 대한 사랑과 욕구와 열심을 일으키심으로써 우리 안에서 착한 일을 시작하신다. 하나님은 단순히 우리에게 은혜를 제공하고 그 은혜를 받아들이거나 거부하거나 하는 여부를 우리에게 맡겨두지 않으신다는 것이다.

하나님은 자기 백성들이 그들 자신의 의지로 따르는 자발적인 종이 되도

록 그들 속에 새 마음을 창조하신다. 회심에 있어서 우리가 원할 때 원하는 자는 당연히 우리 자신이지만 선을 원하도록 우리를 이끄시는 분은 하나님 이시다. 우리가 행동할 때 행동하는 자는 우리 자신이지만 우리의 의지에 충분히 효과적인 능력을 부여하심으로써 우리를 행동으로 이끄시는 분은 하나님 이시다.

칼빈은 은혜의 유효한 역사가 그리스도인의 삶이 시작될 때로 제한되는 것이 아니라는 것과 끝까지 견디는 견인은 당연히 하나님의 선물이라는 것을 강조했다. 그리고 우리가 하나님의 은혜를 활용하는 것 역시 하나님의 선물이며 우리는 보상이 하나님의 값없는 자비하심에 기반을 두고 있다는 것을 깨달아야 한다고 말한다.

레인 교수는 현재에서 그리스도인은 진보를 시작하지만 완전함에 이르는 못한다고 말하고 있다. 우리는 거듭날 때 그리스도의 형상을 지니기 시작하지만 이 형상은 아직 충분히 회복되지 않았기 때문이다. 죄와의 싸움은 평생의 싸움이다. 그러나 다가올 시대가 되면 구원이 완성될 것이다. 그 때는 우리의 의지는 진실로 자유롭게 될 것이다.

네 번째 챕터에서는 칼빈이 그의 신학을 통하여 끼친 영향과 반응에 대해 기술하고 있다. 먼저 주제별로 법과 교회법, 예배모범, 예술과 문학, 정치와 사회생활 등 교회와 사회에 전반적으로 끼친 그의 영향들을 다루고 있고 다음으로는 칼빈의 신학을 각 시대별로 어떻게 해석하고 적용하였는지에 대해 다루고 있다. 또한 제 3세계인 아시아, 아프리카와 아메리카의 신학 형성에 영향을 끼친 칼빈 신학에 대해 다루고 있는데 '아시아에서의 칼빈'에서는 총신대학교 역사신학 교수인 안인섭 교수가 글을 기고하였다.

안인섭 교수는 아시아에서 칼빈에 대한 수용은 세 가지의 특징을 가지고 있다고 말한다. 첫째, 개신교 사상, 혹은 칼빈의 사상은 로마 가톨릭 사상에서 분리된 교회 운동으로 받아들여진 것이 아니라 기독교 전체 사상이운데 하나로 받아들여졌다는 것이다. 둘째, 아시아에서의 칼빈의 영향력은 19세기 칼빈주의 배경을 가진 서양 선교사와 함께 시작되었다는 것이

다. 셋째, 아시아 사람들의 칼빈에 대한 반응은 20세기의 다양한 역사적, 정치적, 문화적 배경에 입각한 다채로운 스펙트럼에 따라 전개되었다고 말한다.

칼빈의 신학은 아시아에서도 특히 한국과 일본의 교회에 큰 영향을 끼쳤다고 할 수 있다. 20세기 초반에 일본에 칼빈과 개혁신학이 도입된 것은 마사히사 우에무라와 다키구라 도쿠타를 통해서였는데 그들은 칼빈의 작품을 강의하면서 일본의 여러 학자들에게 영향을 끼쳤다. 또한 1934-1939년 마사키 나카야마는 『기독교 강요』를 라틴어 원문에서 직접 번역하였고 이는 한국 목사들에게도 활용되었다.

2차 세계 대전 이후 일본 교회 역사상 가장 열매가 풍성한 시기로 안인섭 교수는 이 시기에 일본에서의 칼빈 연구의 르네상스가 도래하였다고 한다. 이 시기에 일본에서는 칼빈 전기와 칼빈 신학의 연구서들도 출판이 되었고 다수의 젊은 학자들은 해외에서 공부하고 칼빈에 대한 논문을 쓰기도 했다. 하지만 칼빈에 대한 연구는 르네상스 이후 약간 가라앉았다고 할 수 있지만 최근에 노부오 와타나베와 같은 신학자들이 『기독교 강요』의 새로운 번역을 내놓는 등 다시 활기를 띠고 있다.

한국에서의 칼빈의 사상이 결정적으로 전파된 계기는 사무엘 모펏(Samuel Hugh Moffett)이 설립한 평양신학교를 통해서였다. 안인섭 교수는 평양신학교의 후신, 즉 총신대학교와 장로회신학대학교가 추구하는 칼빈의 신학을 통해 이를 알 수 있다고 말한다.

1907년 한국 장로교회가 처음으로 독자적 노회를 설립하고 칼빈주의 신학을 고백했는데 당시 칼빈주의를 믿은 초기 한국 개신교인들이 교회와 국가에서 주도적인 역할을 했으며 신민 정책 아래에서 한국에 칼빈 사상을 심었고, 나라를 위해 목숨까지도 아끼지 않았다.

해방 이후 전쟁의 고통 속에서도 칼빈의 사상은 한국 교회 성도들에게 큰 힘을 주었다. 특히 한국 장로교회의 정체성 형성은 칼빈에 대한 해석의 강조점에 따라 좌우 되었는데 보수 진영은 성경의 권위에 대한 칼빈의 신

학에 초점을 맞추었다고 할 수 있다.

또한 애큐메니컬 운동의 진영은 칼빈의 교회 연합 신학에 초점을 맞추었고, 진보 진영에서는 칼빈의 사회 정의 신학에 초점을 맞춘 것으로 볼 때 칼빈의 신학과 사상이 한국교회 전반에 있어 상당한 영향을 주었음을 알 수 있다.

『칼빈 핸드북』은 부록에서도 기고자들에 대한 간략한 정보를 수록하여서 그들의 연구과제를 참고할 수 있어서 유익했다. 또한 칼빈에 대한 연구들을 챗터별로 잘 분류해 놓아서 칼빈에 관심이 있는 사람들에게 사전과 같은 역할을 한다. 뿐만 아니라 칼빈을 더 깊이 연구하기 원하는 모든 사람들에게 칼빈에 대한 서론과 그에 대한 출발점을 제시하기 때문에 칼빈 연구를 시작하려는 이들에게도 큰 유익이 될 것이다.

위대한 인물을 평가한다는 것은 결코 쉬운 일이 아니다. 특히 칼빈 연구에 있어서는 그에 대한 선입견 때문에 그에 대한 평가는 극과 극으로 나뉘어져 있다. 물론 한 사람에 대한 평가는 긍정적인 측면과 부정적인 측면으로 나누어 다루어질 때 공정한 것이라 할 수 있다. 그런 면에서 본서는 칼빈에 대해 균형 있는 자세를 취하고 있는 ‘칼빈 지침서’라고 할 수 있을 것이다.

개혁주의학술원 후원교회

고신대학교 개혁주의학술원을 위해 후원해주시는 모든 교회 앞에
진심으로 감사의 말씀을 올립니다. 개혁주의 신학과 신앙의 새로운
부흥을 위해 세계적인 최선의 연구기반 형성과 학술연구 활동을
약속합니다. (2014년 12월 현재/ 37교회/ 가나다순)

가음정교회	밀양마산교회	울산동부교회
거제섬김의교회	부산동교회	울산동일교회
거창교회	부산북교회	울산한빛교회
경주교회	부산서면교회	진주동부교회
고남교회	부암제일교회	진주북부교회
남천교회	사직동교회	진해남부교회
대구서문로교회	삼일교회	참빛교회
대양교회	성도교회	충무제일교회
동상교회	성로교회	포항충진교회
매일교회	성안교회	한밭교회
명덕교회	성은교회	확신교회
모든민족교회	송도제일교회	
모자이크교회	용호중앙교회	

무통장 입금 및 자동이체 계좌

485-01-032852(농협) 고신대 개혁주의학술원