

갱신과 부흥

Reform & Revival
2016. Vol. 17

Reform & Revival

갱신과 부흥

Journal of Korean Institute for Reformed Studies

2016. Vol. 17

권두언

- 2 『갱신과 부흥』 17호를 펴내며 이신열

논문

- 5 칼빈의 우상숭배 이해 이신열
Calvin's Understanding of Idolatry Samuel Y. Lee
- 33 칼빈의 그리스도의 선재성 이해에 대한 고찰 이용규
A Reflection on Calvin's Understanding of the Preexistence of Christ Yong Kyu Lee
- 50 16세기 개혁파신앙교육서의 작성 배경과 구조: 제네바 신앙교육서와
하이델베르크 신앙교육서를 중심으로 황대우
The Background and Structure of the Reformed Catechism in 16th Century:
Focused on Geneva's Catechism and Heidelberg's Catechism Dae Woo Hwang
- 76 로잔의 개혁신학자 Guilielmus Bucanus(† 1603)의 신학 인식원리 조성재
Notitiae Principium of William Bucanus(†1603)' Theology in Lausanne Sung Jai Cho
- 122 Church Government in French Churches in the 17th Century Paul Wells
17세기 프랑스 개혁교회의 교회정치 폴 웰스
- 150 헤르만 바빙크의 속죄론 이해: 안셀름의 속죄만족설 해석을 중심으로 정찬도
Atonement in the Thought of Herman Bavinck (1854~1921):
Focusing on the Interpretation of Anselm's Satisfaction theory Chan Do Chung

『갱신과 부흥』 17호를 펴내며

이신열(개혁주의학술원 원장)



저희 개혁주의 학술원은 2016년 새해를 맞이하면서 『갱신과 부흥』 17호를 시작으로 향후 3년간 한국연구재단 등재 신청을 위한 준비작업에 들어가게 됩니다. 한국연구재단이 요구하는 학문적 우수성을 담보하기 위해서 개혁신학에 전문성을 지닌 여러 심사위원들의 엄격한 심사를 거친 6편의 논문을 게재하게 되었습니다. 6편의 논문은 다음과 같습니다: “칼빈의 그리스도의 선재성 이해에 대한 고찰”, “16세기 개혁과 신앙교육서의 작성 배경과 구조: 제네바 신앙교육서와 하이델베르크 신앙교육서를 중심으로”, “로잔의 개혁신학자 Guillemus Bucanus의 신학 인식원리”, “Church Government in French Churches in the 17th Century”, “헤르만 바빙크의 속죄론 이해: 안셀름의 속죄만족설 해석을 중심으로”, 그리고 “칼빈의 우상숭배 이해”. 특히 그동안 국내 신학계에 거의 소개되지 않았던 로잔의 개혁신학자 부카누스를 『갱신과 부흥』 17호를 통해서 만나게 된 것을 기쁘게 생각합니다. 네덜란드 개혁주의 신학의 요람인 아펠도른 신학대학교(Apeldoorn Theol. Univ)에서 오랜 기간 동안 교의학을 연구하신 조성재 박사의 노고에 감사드립니다. 앞으로도 국내에 아직 소개되지 않은 훌륭한 개혁주의 신학자들을 소개하여 이들의 개혁신학을 배우는 기회를 삼고자 합니다. 아울러 옥고를 투고하기 위해서 수고를 아끼지 아니하신 다른 모든 투고자들에게도 감사의 마음을 전해 드립니다.

이런 시도를 통해서 개혁주의 학술원이 학문적 탁월성을 추구할 뿐 아니라 이를 통해서 한국과 국제 신학 사회에서 개혁주의 신학 연구를 선도하는 연구기관으로 우뚝 설 수 있게 되기를 소망해 봅니다. 여기에 게재된 논문들이 개혁신학의 발전과 더불어 주님의 몸된 교회가 더욱 든든하게 세워지는 일에 일익을 담당하게 될 것이라 확신합니다. 아울러 교회에 속한 지체들이 이 논문들을 읽는 가운데 주님의 말씀과 신학에 대한 깨달음이 증진되어 신앙과 경건에 많은 유익을 누리게 되기를 바랍니다. 저희 개혁주의 학술원이 개혁주의 신학의 발전을 위해 더욱 매진할 수 있도록 여러분의 많은 관심과 기도를 부탁드립니다. 이런 학문적 작업을 통해서 만물의 창조주이자 천지의 주재이신 우리 하나님의 이름이 더욱 존귀함을 받게 되며 성령 하나님의 신령한 능력 가운데 온 인류의 구원자이신 예수 그리스도의 복음이 온 세상에 널리 전파되기를 소원합니다.

Soli Deo gloria!

2016년 1월 26일 원장 이신열 교수



칼빈의 이상숭배 이해

이신열

(고신대, 교의학)

[초록]

본 논문은 칼빈이 어떻게 이상숭배를 주로 부정적 관점에서 파악하게 되었는가를 고찰하는 논문이다. 이 주제에 대한 더욱 효과적인 고찰을 위해서 본 논문은 이상숭배에 대한 역사적 배경, 이상숭배와 관련된 교리적 고찰로서 경건, 신지식, 그리고 예배라는 주제를 먼저 다루었다. 이에 근거해서 이상숭배의 본질에 대해서 살펴 본 후 마지막으로 이상숭배의 결과를 살펴보았다. 역사적 배경으로는 중세 후기의 영성, 칼빈의 회심, 그리고 니고데모주의의 관점에서 살펴보았다. 중세는 영성의 가시적 측면을 강조한 시기였는데 이로 인해 성자숭배와 미사에서 성찬의 왜곡 등의 부정적 결과가 초래되었다. 칼빈은 이렇게 이상숭배와 각종 미신적 행위로 물들어 버린 로마 가톨릭에서 더 이상 자신의 신앙적 양심을 지킬 수 없었기에 이를 떠날 수밖에 없었던 것이다. 그리고 자신이 니고데모주의의 이상숭배적 위험에 처해 있었기에 프랑스 개신교회를 향한 니고데모주의에 대해서 더욱 예리한 비판을 가했다. 교리적 고찰에 있어서 칼빈은 하나님에 대한 두려움과 사랑으로 구성된 경건은 참된 신지식을 가져오고 이에 근거해서 참된 예배가 가능하다고 밝힌다. 마지막으로 칼빈은 이상

숭배의 본질과 결과에 대해서 다룬다. 이상숭배의 본질은 인간의 교만한 생각으로 하나님을 자신의 고안물로 대체하려는 태도, 하나님에 대한 경멸, 그리고 모순성에 놓인 것으로 간주되었다. 칼빈은 이상숭배의 결과를 전적으로 부정적 차원에서 고찰하였는데 이는 구체적으로 교회의 질서 유지를 위해 필수적인 교회법의 왜곡, 미사에 있어서 성찬의 왜곡, 그리고 성자숭배의 결과로 발생하는 기도에 대한 왜곡을 초래하였다.

주제어: 요한 칼빈, 이상숭배, 중세의 영성, 칼빈의 회심, 니고데모주의, 예배, 성찬, 성자숭배

I. 시작하는 말

이상숭배는 모든 기독교인이 가장 주의해야 할 주제 중의 하나에 해당된다. 진정으로 하나님을 섬기고 예배하는 자로 살기 위해서 이상숭배를 끊임없이 배격하는 태도가 견지되어야 한다. 왜냐하면 많은 경우에 우리는 하나님께 드리는 예배와 이상숭배를 올바르게 구분하지 못하여 하나님을 이상으로 대체할 위험성이 높기 때문이다. 기독교인들은 마땅히 자신을 세상과 구별하고 그리스도와 하나님을 닮아가야 하는 삶을 추구해야 하는 소명을 받은 자이다. 이와 더불어 기독교인들은 또한 세상적으로 수많은 영적 유혹에 노출되어 있다. 특히 과학 기술 문명과 나르시시적이며 이기주의적 태도는 21세기를 살아가는 많은 기독교인들을 불신앙의 세계로 유혹한다. 이상숭배는 이러한 유혹 가운데 가장 주목하고 경계해야 할 도전에 해당된다. 많은 기독교인들이 의도와는 달리 하나님을 섬기려는 열심 가운데 분별력의 부족으로 인해 하나님 대신에 우상을 섬기게 될 뿐 아니라 이

로 인해 하나님을 닮아가는 것이 아니라 자신이 섬기는 우상처럼 되어간다는 것은 분명한 사실이다.¹⁾

본 논문은 수많은 미신적 행위들로 예배를 이상숭배로 치장하고 이를 미화하고 정당화하고자 했던 로마 가톨릭에서 해방되었던 개신교가 어떻게 이상숭배의 위험을 극복하고 참된 예배의 본질을 회복하고자 했는가를 종교개혁자 칼빈의 사고, 특히 『기독교 강요』(최종판, 1559)를 중심으로 살펴보고자 한다. 이를 위해서 칼빈의 회심과 당대의 프랑스 개신교회를 크게 위협했던 니고데모주의를 중심으로 역사적 고찰을 먼저 시도하고자 한다. 그 다음에 이에 근거해서 교리적 고찰로서 이상숭배에 대한 논의에 앞서 칼빈이 이해했던 신지식과 경건, 그리고 예배에 대해서 개괄적으로 살펴본 후에 이상숭배의 기원과 본질, 이상숭배의 결과의 순서로 고찰하고자 한다.

II. 역사적 배경

여기에서는 먼저 이상숭배에 대한 시대적 배경을 중세 로마 가톨릭의 미신적 관습과 관련된 영성에 대해서 먼저 간략하게 살펴 본 후에 칼빈의 생애에 있어서 이상숭배가 어떤 역할을 하였는가를 그의 회심과 16세기 프랑스 개신교에 위협적으로 다가왔던 니고데모주의에 국한하여 고찰하는 가운데 이에 대한 교리적 논의에 대하여 도움을 얻고자 한다.

1. 중세 후기의 영성

많은 중세 연구가들은 중세 후기의 영성에 나타난 특징이 열정에 있다고 보았다. 독일의 종교개혁 연구자인 뮐러(Bernd Moeller)는 15세기 후반

1) 이에 대한 성경신학적 고찰로는 다음을 참고할 것. 그레고리 K. 비일, 『예배자인가, 이상숭배자인가? 성경신학적으로 바라본 이상숭배와 하나님 형상의 의미』, 김재영·성기문 옮김 (서울: 새물결플러스, 2014); Richard Lints, *Identity and Idolatry: The Image of God and Its Inversion* (Downers Grove: Intervarsity Press, 2015).

의 종교적 특징은 일관적 '교회지향성(churchliness)'에 놓여 있다고 주장했다. 그는 이 시기가 중세 전반에 걸쳐서 가장 교회 지향적이며 가장 경건한 시기 중의 하나이었으며 여기에서 평신도의 역할은 결정적이었다고 지적한다.²⁾ 네덜란드의 교회사가 호이징가(Johan Huizinga)도 일상생활에서 종교에 대한 엄청난 외향적 전개가 있었다고 밝히는데 이는 구체적으로 무한을 유한으로 환원하여 종교 자체를 외면화시키고 신성한 것과 세속적인 것을 혼합하여 모든 신비를 와해시키려는 열정을 가리킨다.³⁾ 이렇게 중세 후기는 영성에 대한 평신도에 대한 관심이 폭발적으로 증가했던 시기이었다. 이런 종교적 열정은 어떻게 영적 능력을 세속적인 차원으로 끌어내려 가시화시키고 외면화시켜 종교지도자들의 사적 유익을 위해서 어떻게 활용할 수 있는가에 집중되었다. 특히 마리아와 성자숭배는 중세인들이 지녔던 신앙의 외면화에 대한 가장 대표적인 형태로서 15세기 말에 이르러 절정에 달했는데 이는 크게 형상에 대한 숭배와 이들의 다양한 유물(relic)에 대한 헌신으로 나타났다. 마리아는 인간과 예수 사이에 존재하는 일종의 중재자(mediatrix)로 간주되었다.⁴⁾ 마리아 숭배는 11세기와 12세기에 시스틴(Cistern) 수도회의 수사 클레어보의 버나드(Bernard of Clairvaux, 1090-1153)에 의해 그 절정에 이르렀다.⁵⁾ 특히 많은 인기를 끌었던 것은 그녀의 형상을 신앙이라는 배를 안내하는 '바다의 별'(Maria maris stella)로 표현하는 것이었다.⁶⁾

또한 개별 성자는 교회와 개인의 삶의 특정한 영역에 특별한 영향력을 행사하는 것으로 간주되었다. 당시의 성자숭배는 뮐러에 의해 '유사다신

2) Bernd Moeller, "Piety in Germany around 1500," in *The Reformation in Medieval Perspective*, ed. Steven Ozment (Chicago: Univ. of Chicago Press, 1971), 54. Carlos M. N. Eire, *War Against the Idols: The Reformation of Worship from Erasmus to Calvin* (Cambridge/New York: Cambridge Univ. Press, 1986), 11, note 8.

3) 요한 호이징가, 『중세의 가을』, 최홍숙 역 (서울: 문화과지성사, 1988), 187-89.

4) Jaroslav Pelikan, *The Growth of Medieval Theology (600-1300), The Christian Tradition*, vol. 3 (New Haven, CT/London, 1978), 165ff.

5) 한스 링, 『가톨릭 교회』, 배국원 옮김 (서울: 을유문화사, 2003), 144.

6) Pelikan, *The Growth of Medieval Theology (600-1300)*, 162.

론'(parapolytheism)으로 규명되었다.⁷⁾ 뮐러의 이 평가는 중세 후기의 영성이 사실상 우상숭배에 의해 지배되었던 영성이었음에 대한 증거에 해당된다고 볼 수 있다. 성자숭배에 대한 과도한 집착은 중세 후기 로마 가톨릭의 교리 왜곡으로 인한 구원의 확신에 대한 부재와 이런 결핍을 충족시키기 위한 갈망에서 비롯된 것이었다. 성자숭배에 나타난 신앙의 외면화와 세속화는 특히 성자들의 신체적 유골에 대한 성유물 숭배에 의해 더욱 첨예화되었다.⁸⁾ 이 숭배는 우선적으로 이들이 행했던 능력과 기적에 대한 신앙에서 출발했을 뿐 아니라 궁극적으로 이들의 몸이 부활하게 될 것이라는 신앙에 대한 외면적 표현에 해당된다⁹⁾ 중세 후기에 성자들은 하나님의 대리자로 간주되었으며 성자들 뿐 아니라 이들을 돕는 보조성자들을 위한 특별 미사까지 제정되기에 이르렀다. 신자들이 보조성자 숭배에 집착하게 될까봐 염려했던 로마 가톨릭 교회는 결국 트렌트(Trent) 공의회에서 이들을 위한 특별미사를 폐지하기에 이르렀다.¹⁰⁾

성자숭배와 더불어 중세 후기 영성의 또 다른 변화는 성찬의 왜곡에 따른 미사에 집중되었다. 성찬은 중세 로마 가톨릭 예전에 있어서 중요한 구성 요소가 아니라 오히려 예배를 지배하고 왜곡시키는 위해 요소가 되어 버렸다. 화체설에 근거해서 성물은 그리스도의 물리적 몸으로 간주되었고 그 결과 숭배의 대상이 되었으며 이는 또 다른 물질적 미신으로 전락하였다.¹¹⁾ 특히 그리스도의 몸이 미사에 현존한다는 주장은 앞서 언급된 성자숭배의 결과물인 다양한 기적과 능력에 의해 입증되었는데 이를 통해서 성자숭배

7) Moeller, "Piety in Germany around 1500," 55. Eire, *War Against the Idols*, 12, note 18.

8) R. W. 서던, 『중세교회사』, 이길상 옮김 (서울: 크리스찬다이제스트, 1998), 27. 이미 12세기에 성유물은 중세 종교의 가장 중요한 특징에 해당된다고 밝힌다; 호이징가, 『중세의 가을』, 202.

9) Pelikan, *The Growth of Medieval Theology (600-1300)*, 181-83.

10) 호이징가, 『중세의 가을』, 208.

11) Ibid., 187.

12) Miri Rubin, *Corpus Christi: The Eucharist in the Late Medieval Culture* (Cambridge/New York: 1991), 108-29. 루빈은 빙엔의 힐드가드(Hildegard of Bingen, 1098-1179)의 찬송시를 인용하면서 미사에는 마리아가 자신의 능력으로 제공하는 위로와 치유의 측면도 포함된다고 밝혔다. Ibid., 143-44.

와 성찬이 결합되는 효과를 낳게 되었다고 볼 수 있다.¹²⁾ 성물은 신적 능력이 작용하는 대상(*locus divinitatis*)이 되었으며 미사에서 성찬은 성경적 의미에서 점점 더 멀어지게 되었다. 이런 상황에서 종교개혁자들이 로마 가톨릭의 성찬과 미사를 우상으로 간주하고 비판했던 것은 정당한 것이었다.

2. 칼빈의 회심

칼빈은 『서편주석』 서문(1557)에서 자신이 로마 가톨릭교에서 개신교로 전향하게 된 계기를 간략하게 설명하고 있는데 이는 하나님의 말씀에 순종할 수 있는 유순함(*docilitas*)이 주어진 것이라고 밝힌다. “그리고 먼저, 교황주의의 미신에 집요하게 헌신되어 있었기에 엄청난 진흙탕의 깊은 구렁텅이에서 쉽게 빠져나가는 불가능했으므로, 하나님께서는 갑작스러운 회심으로 나의 어린 시절의 삶에서 기대되었던 것 보다 더 많이 완강해진 나의 마음을 압도하여 유순함으로 길들이셨다.”¹³⁾ 여기에서 주목할 부분은 칼빈이 로마 가톨릭교를 사실상 미신(*superstition*)의 종교로 간주하고 있다는 사실이다. 미신에 대한 그의 정의는 “다른 신들에게 기울면서도, 겉모양으로는 최고의 하나님을 저버리거나, 그를 다른 신들과 동급으로 격하시키는 표시를 내지 않는다. 물론 하나님께 최고의 자리를 부여하면서도, 그 주위에 그보다 낮은 신들을 가득 세우고, 그 신들에게 하나님의 기능을 분배하도록 만드는 것”이다.¹⁴⁾ 파렐(*Guiliaume Farel*)을 위시한 많은 개혁자들과 마찬가지로 칼빈도 자신이 종교개혁에 참여하게 된 이유를 로마 가톨릭의 예배에 참여하기를 거부하는데서 찾는다. 이는 로마 가톨릭교가 사실상 우상숭배를 인정하고 더 나아가서 이를 적극적으로 권장하면서 비롯되며 우상숭배의 이런 악행은 사실상 로마교에서 비롯된 것

13) I. Calvinus, *Iohannis Calvini Opera Omnia*, ed. G. Baum, E. Cunitz et E. Reuss (Brunschweig: C. A. Schwetschke et filium, 1863-1900), vol. 31, col. 22. 이하 CO로 약칭하되 vol.과 col.은 생략한다.

14) 요한 칼빈, 『기독교 강요』, 1.12.1.

으로 이해되었다.¹⁵⁾ 로마 가톨릭은 성자의 수만큼 다양한 신들을 도입하여 경배했기에 사실상 미신 종교에 지나지 않았던 것이다.¹⁶⁾ 칼빈은 로마 가톨릭교의 사리사욕에 물든 횡포를 배교(*apostasy*)로 단정 짓는다. 교황은 이제 더 이상 그리스도의 사도와 대리자가 아니라 그의 원수, 복음의 최고의 대적자, 교회를 훼방하고 무너뜨린 장본인이라고 칼빈은 천명한다.¹⁷⁾ 교황은 자신의 막대한 권위로 양심을 엮어매는 부당한 교회법을 제정하였을 뿐 아니라 이 법을 지키는 것이 곧 하나님을 예배하는 것이라고 거짓된 사상을 퍼뜨리는 불경을 저질렀다고 칼빈은 강력하게 비판한다.¹⁸⁾ 로마 가톨릭의 이런 행위는 인간이 임의적으로 새로운 것을 만들어 내는 행위이었으며 참된 거룩함을 훼손하는 행위에 지나지 않는 것이었다. 여기에서 한 걸음 더 나아가서 로마 가톨릭은 콘스탄티누스 황제에 의해 소집되었고 당시의 교황 하드리아누스 1세(*Hadrianus I*)가 참석했던 제2차 니케아 공의회(787)는 형상에 대한 숭배는 예배가 아니라 존경이라는 관점에서 교회 내에 형상이 필요하다고 인정했고 이를 예배해야 한다는 참람하고도 어리석은 결정을 공식적으로 내렸다.¹⁹⁾ 이 결정은 구체적으로 자신의 신앙을 미신으로 더럽히는 우상숭배에 불과한 것이라고 칼빈은 강력한 비판을 제기한다.²⁰⁾ 그는 이런 이유로 인해 로마 가톨릭을 기독교로 부르기를 거부했으며 로마 가톨릭의 전형을 ‘교황주의의 미신’이라고 불렀던 것이다. 사

15) 칼빈, 『기독교 강요』, 4.7.24: “곧, 오늘날 세상에 온갖 왜곡되고 불경한 교리들이 홍수를 이루고 있고, 온갖 종류의 미신들이 가득하며, 온갖 오류들이 눈을 가리며 엄청난 우상숭배에 빠져 있는데, 이런 악행들 가운데 로마 관구에서 나오지 않은 것이, 또는 최소한 로마 관구에서 힘을 빌려 오지 않은 것이 하나도 없다는 사실이다.”

16) CO 5, 408 (*Sadoleti epistola ad Genevenses cum responsione*).

17) 칼빈, 『기독교 강요』, 4.7.25-26.

18) 칼빈, 『기독교 강요』, 4.10.8.

19) 칼빈, 『기독교 강요』, 1.11.14. 이 공의회는 동방교회 대표이었던 요한은 형상에게 경배하는 것을 부인하는 것보다는 차라리 도시에 온갖 매춘굴을 허용하는 것이 더 나을 것이라는 참람한 발언을 서슴없이 쏟아내었다고 칼빈은 지적한다. 1.11.16. 성상파괴주의(*iconoclasm*)를 공식적으로 정죄했던 이 공의회는 제7차 에큐메니칼 공의회에 해당된다. 이 회의의 배경에 대한 더 나은 이해를 위해서 다메섹의 요한과 콘스탄티누스 5세 사이에 벌어진 형상 및 성상파괴주의를 둘러싼 논쟁을 다른 다음을 참고할 것. 데이비드 N. 벨, 『중세교회 신학: 중세신학의 발전과 다양성에 대한 입문서』, 이은재 옮김 (서울: 기독교문서선교회, 2012), 303-21.

람이 만들어 낸 것으로 하나님을 섬기고 예배하는 행위는 불순한 부패이며 성령 하나님께서는 이를 엄청나게 가증스러운 행위로 간주하신다고 칼빈은 주장한다.²¹⁾ 여기에 로마 가톨릭의 배교를 논하는 칼빈의 비판의 핵심적인 내용이 발견된다. 따라서 그는 이제 로마 가톨릭에 의해 고안된 우상 숭배로 가득찬 가톨릭의 예배에 더 이상 참여할 수 없었으며 이로 인해 이 교회에 남아 있을 수 있는 이유를 전혀 발견하지 못하였고 마침내 떠나기로 결심하였던 것이다. 여기에서 우리는 칼빈이 언급하는 그의 '회심'은 우상 숭배와 이로부터의 탈피라는 차원을 제외한 채 이해될 수 없는 영적인 문제이며 경건과 관련된 문제임을 발견할 수 있다.

3. 니고데모주의(Nicodemism)

칼빈 당대의 프랑스의 개신교도들은 아주 악의적인 환경에서 종교적 삶을 영위해야 했다. 이는 그들이 로마 가톨릭의 미신적 예배 행위에 노출될 가능성이 더 높았음을 의미한다. 칼빈은 1545년에 루터에게 보낸 편지에서 자신의 조국 프랑스의 개신교도들이 예배에 문제에 관해서 로마 가톨릭과 일종의 타협안을 제안해 왔을 때 이를 거부했다고 밝힌다.²²⁾ 이는 칼빈이 루터에게 보냈던 첫 번째 편지였는데 여기에서 칼빈은 사실상 니고데모주의를 다루면서 독일 종교개혁의 선구자의 고견을 구했으며 아울러 자신을 지지해 줄 것을 요청했던 것이다. 칼빈은 자신과 루터 사이의 신학적 견해가 서로 다르다는 사실을 명백하게 파악하고 있었기에 자신의 요청이 거절될 수도 있다는 일종의 두려움을 지니고 있었다. 그래서 칼빈은 이 서신을 보내기에 앞서 먼저 이 서신의 요약본을 자신과 이미 두터운 신뢰 관계를 형성한 친구인 멜랑흐톤(Philip Melanchthon)에게 보냈고 그를 통해서 자신이 루터에게 작성한 서신이 전달되기를 희망했다. 그러나 이러한

20) 칼빈, 『기독교 강요』, 4.10.24-25.

21) 칼빈, 『기독교 강요』, 4.10.23.

22) CO 12, 7; Eire, *War Against the Idols*, 234-35.

노력에도 불구하고 이 서신은 루터에 의해서 읽혀지지 않았다. 비록 이 서신에서 그가 루터를 '나의 가장 존경하는 아버지(my most respected Father)'라는 표현을 사용하면서 이 문제와 또 다른 문제들에 대해서 토론하기 위해서 방문하기를 원한다고 했지만, 멜랑흐톤의 생각은 달랐으며 루터 또한 이 서신을 읽기를 원하지 않았던 것이다.

그렇다면 왜 제 2 세대 종교개혁자인 칼빈이 다른 종교개혁의 전통에서 있는 루터를 만나서 조언을 듣기 원했던 것인가? 이를 통해서 니고데모주의가 그에게 얼마나 심각한 문제이었던가를 짐작해 볼 수 있게 만든다. 그가 종교개혁에 가담하게 된 원인이 우상 숭배와 직접적인 관련이 있으며 니고데모주의를 우상 숭배의 한 형태로까지 판단했기 때문에²³⁾ 루터의 조언을 간절하게 원했던 것으로 해석될 수 있을 것이다.

니고데모주의의 심각한 문제점은 점증하는 로마 가톨릭의 억압과 박해 속에서 많은 프랑스 개신교도들이 타협하고 절충하도록 만들었다는 사실이며 칼빈은 이 타협을 위험한 것으로 파악했다. 물론 프랑스인이었던 칼빈도 이런 위험에서부터 자유롭지 못했다. 그는 결국 하나님을 순수하게 경배하기 위해서 안타깝게도 조국을 등져야 했던 것이다.²⁴⁾

칼빈은 1537년에 두 편의 공개서신인 『두 서신(*Epistolae duae*)』을 작성했는데 여기에서 복음에 참여하면서도 로마 가톨릭의 의식들에 여전히 참여하는 애매하고 이중적 태도를 지닌 자들이 가져다 줄 수 있는 위험에 대해서 경고하고자 했다. 형식상 그의 옛 친구에게 보내는 첫째 편지에서 칼빈은 신자들이 교황제도의 의식과 미신들로부터 어떻게 피하고 도망가야 하는가를 논의했다.²⁵⁾ 둘째 편지는 로마 가톨릭의 주교로 임명받은 자신의 옛 친구에게 보내는 형식을 취하는데 여기에서 칼빈은 교황 제도에 있

23) CO 6, 546 (Petit traité montrant que c'est que doit faire un homme fidèle connaissant la vérité de l'Evangile quant il est entre les papistes); 8, 380 (Serveti epistolae ad Calvinum).

24) 빌렘 판 엡 스페이커르, 『칼빈의 생애와 신학』, 박태현 옮김 (서울: 부흥과개혁사, 2009), 53, 61-63.

어서 성직자들의 비리를 밝히고 주교직이 성경에 근거한 하나님의 제도로 수용되어야 한다고 주장한다.²⁶⁾ 그러나 여기에서 칼빈의 궁극적 의도는 이 그의 옛 친구에게 주교직을 유지하거나 포기하는 것 중에서 택일할 것을 강력하게 권고하는 것이었다.

1543년에 “신자의 처신”²⁷⁾, 그리고 1544년에 “니고데모파들에게 주는 해명”²⁸⁾이라는 글을 잇달아 작성했다. 스트라스부르에서 제네바로 귀환한 후에 작성된 전자에서는 소위 ‘중도적 입장을 견지하는 자들’을 자극하여 올바른 길로 돌아설 것을 권유한다. 하나님이 몸이 아닌 우리의 마음만을 받으신다는 주장은 경박한 주장이며 우리의 몸도 마땅히 그의 영광을 위해서 드러져야 한다고 밝혔다.²⁹⁾ 그러므로 공적 예배 참석이 불법적인 경우에는 이상숭배에 참여하지 않기 위해서 마음으로 하나님께 예배드리라고 충고했다. 후자에서는 4가지 종류의 니고데모주의자들이 있다고 주장했다. 첫째는 참된 교리를 조금 가르치고 거기에 머무는 자들인데 이들은 명성을 위해서 복음을 설교하는 자들이다. 이상숭배를 없애기는커녕 오히려 자신들이 본이 되어 이웃을 이상숭배로 끌어들이는 자들이다.³⁰⁾ 둘째는 공직자들 또는 최고 서기관들로서 복음의 진리를 오락의 수단으로 생각하고 여인들과 이에 대해서 한담하기를 즐기는 자들이었다. 이들은 더 이상 복음에 대해서 진지하게 논의하기를 포기한 자들로서 진리를 삶에 적용하기를 시

25) CO 5, 239-78 (De fugiende impiorum illicitis sacris). 이 첫째 편지에 언급된 인물들은 칼빈과 함께 오를레앙에서 법학을 공부했던 니콜라스 두셰맹(Nicholas Duchemin)과 제라드 루셀(Gerard Roussel)로 파악된다. 이들에 대해서는 다음을 참고할 것. George A. Tavard, “Calvin and the Nicodemites,” *John Calvin and Roman Catholicism: Critique and Engagement, Then and Now*, ed. Randall C. Zachman (Grand Rapids: Baker Academic, 2008), 60-61; 헤르만 셀터르하우스, 『칼빈: A Pilgrim's Life』, 조승희 역 (서울: 코리아닷컴, 2009), 73-76.

26) CO 5, 233-312 (De christiani hominis officio in sacerdotiis papalis ecclesiae).

27) CO 6, 537-588 (Petit traité montrant que c'est que doit faire un homme fidèle connoissant la verité de l'Evangile quant il est entre les papistes).

28) CO 6, 589-614 (Excuse de Jehan Calvin à Messieurs les Nicodemites, sur la complainte qu'ilz font de sa grand' rigueur).

29) CO 6, 547.

30) CO 6, 597-98.

도하지 않는 자들이었다.³¹⁾ 셋째는 기독교를 철학으로 간주하는 변호사, 판사, 의사, 신학자, 그리고 문학과와 같은 학식을 지닌 자들을 가리킨다. 복음의 능력을 체험하지 못하였기에 이에 전념할 마음을 지니지 못한 자들로서 가슴 속에 복음의 진리가 자리 잡지 못한 한 자들을 가리킨다.³²⁾ 넷째는 상인들과 평민들로서 기독교의 가르침으로 인해 그들의 일상이 방해받기를 원하지 않는 자들이다. 앞선 세 부류의 사람들보다 단순하고 솔직하여 복음의 진리를 거역할 만한 핑계거리를 찾지 못하는 자들이다. 그러나 하나님의 진리가 자신들을 불쾌하게 만들 경우 이를 참지 못하고 분노하다가 나중에는 이를 거부하는 단계에 도달하게 된 자들이다.³³⁾ 칼빈은 이들이 자신을 너무 인정이 없으며, 너무 엄격하여 세상 사람들의 고충을 이해하지 못하는 자라고 몰아세우는 것을 잘 알고 있었다. 그럼에도 불구하고 그는 십자가와 화형과 수많은 핍박에 굴하지 않았던 초대교회의 순교자들이 지녔던 순수한 신앙에 호소하면서³⁴⁾ 니고데모주의자들의 행위가 위선적이며 다른 사람을 속이는 자들의 행위라고 주장하면서 맞섰다. 그는 이들이 내세우는 기독교의 모습에서 이상숭배가 교묘하게 정당화되는 모습을 발견하였던 것이다. 그래서 이 이슈가 너무나 증대하고 긴박한 것임을 확실히 깨닫고 이를 배격하고자 격렬하게 공격하고 투쟁에 임하게 되었던 것이다.³⁵⁾ 예배에 대한 칼빈의 사명은 우상을 단순히 반대하는 차원을 넘어서서 이상숭배를 뿌리 뽑는 것이었다.³⁶⁾ 왜냐하면 이상숭배는 “하나님에게서 그의 영광과 존귀를 빼앗는 것이며 그의 예배를 망치는 것”이기 때문이었다.³⁷⁾

31) CO 6, 598-99.

32) CO 6, 600.

33) CO 6, 601

34) 셀터르하우스, 『칼빈: A Pilgrim's Life』, 73.

35) Eire, *War Against the Idols*, 239.

36) 요셉 리차드, 『칼빈의 영성』, 한국칼빈주의연구원(편역) (서울: 기독교문화협회, 1986), 173. 칼빈에게 예배는 미신에 대항하는 투쟁에 있어서 가장 강력한 무기로 작용하였다.

37) 칼빈, 『기독교 강요』, 1.12.1.

III. 교리적 고찰: 경건, 신지식, 그리고 예배

칼빈이 어떤 역사적 배경 속에서 우상숭배를 이해하고 이를 배격하게 되었는가를 이해한 후에 이에 근거하여 그가 추구하는 참된 경건의 행위로서 예배에 대한 교리적 고찰의 필요성이 제기된다.³⁸⁾ 칼빈은 예배에 대한 논의에 있어서 이를 경건과 결부시켜 설명하기를 선호했다. 예배는 경건의 마음에서 비롯되는 것인데 경건은 “하나님에 대한 두려움과 그를 향한 사랑이 하나로 결합된 상태”로 정의되었다.³⁹⁾ 하나님을 아버지로 알고 사랑하는 마음과 그를 두려워하는 마음에서 하나님에 대한 공경심이 우러나고 이로 인해 율법에 근거한 정당한 예배가 드러질 수 있다고 보았다.⁴⁰⁾ 우리는 하나님의 소생(행 17:28)이라는 주장을 해석하면서 칼빈은 하나님께서 탁월한 여러 은사들을 우리에게 주심으로서 그가 우리의 아버지 되심을 증명하시는 것이라고 간주했다. 이로 인해 하나님의 선하심과 부성적 사랑을 깨닫고 온전한 예배를 드릴 수 있다고 자세한 설명을 제공한다.⁴¹⁾ 그렇다면 칼빈에게 경건과 예배는 서로 불가분의 관계 속에 놓여 있음을 발견할 수 있다.

그는 또한 이렇게 경건의 결과로 나타난 하나님에 대한 예배 이해에 있어서 중요한 것은 그분에 대한 올바른 지식, 즉 신지식이라고 믿었다. 하나님이 우리의 호기심을 만족시키는 종교적 탐구의 대상이 아니며 그의 선하심과 자비하심을 통해 우리 곁에 계시는 분이심을 알고 깨닫게 될 때 우리의 마음이 감동을 받아 그의 위대하심을 찬양하고 자발적인 예배를 드릴 수 있게 된다.⁴²⁾ 또한 참된 신지식은 하나님의 공의와 엄위를 깨닫고 그를 두

려워할 수 있도록 이끈다. 칼빈은 이렇게 사랑과 두려움이 올바르게 결합된 참된 경건을 동반한 신지식이 우리로 하여금 참된 예배에 이르는 길을 제시한다고 주장한다.⁴³⁾ 그러나 하나님의 계시를 무시하고 자신의 머리 속에서 하나님을 상상하여 드리는 예배는 참된 신지식이 결여된 상태에서 드리는 헛된 예배에 해당된다.⁴⁴⁾ 이를 달리 표현하면, 신지식과 분리된 예배는 참된 하나님을 알지 못하는 무지 속에서 행해지는 예배이며 여기에는 우상을 제외한 어떤 것도 남지 않음을 가리킨다.⁴⁵⁾ 참된 예배는 항상 참된 경건과 올바른 신지식에서 비롯된다. 칼빈은 이런 이유에서 성경이 전적으로 모든 우상으로부터 하나님을 구별할 뿐 아니라 이 신들을 항상 배격한다고 역설한다.⁴⁶⁾ 칼빈은 성경의 가르침이 예배의 대상인 하나님께서 창조주 하나님 되심과 동시에 삼위일체 하나님 되심을 특히 강조한다. 여기에서 우상과 구별되는 참되고 살아계신 하나님에 대한 철두철미한 신앙에 근거한 예배의 토대가 놓여 있음을 발견할 수 있다.

이런 신지식에 대한 칼빈의 강조는 자연스럽게 ‘교리’(doctrine)의 중요성에 대한 분명한 인식으로 나타난다. “교회 개혁의 필요성에 대해서”(1543) 라는 글에서 먼저 칼빈은 교회의 현재 상태는 엄청난 부패 타락에 직면해 있으므로 반드시 개혁이 필요한 상태라고 해석한다. 그는 이 타락에 있어서 가장 심각한 상태가 바로 예배의 왜곡이라고 올바르게 지적한다. 예배와 인간을 구원에 이르게 하는 진리로서 교리는 기독교의 전체적 실체에 관한 것이므로 양자는 기독교의 생존을 위해서 반드시 유지되어야 할 중요한 요소들로서 제시된다.⁴⁷⁾ 예배는 기독교의 모든 다른 요소들의 기초이자 토대에 해당되므로 이를 순수하게 유지하기 위한 투쟁은 곧 생사를 건 단호한 투쟁에 해당된다.⁴⁸⁾ 칼빈은 계속해서 모든 사람이 하나님의

38) 칼빈의 예배에 대한 창조론적 고찰로는 필자의 출고를 참고할 것. “칼빈의 예배론: 칼빈의 창조론을 통해 살펴본 그의 예배 본질 이해,” 『칼빈과 교회』, 개혁주의학술원 (원) (부산: 고신대학교출판부, 2007), 195-222.

39) 칼빈, 『기독교 강요』, 1.2.1.

40) 칼빈, 『기독교 강요』, 1.2.2.

41) 칼빈, 『기독교 강요』, 1.5.3.

42) 칼빈, 『기독교 강요』, 1.5.3.

43) 칼빈, 『기독교 강요』, 1.10.2.

44) 칼빈, 『기독교 강요』, 1.4.1.

45) 칼빈, 『기독교 강요』, 1.4.3.

46) 칼빈, 『기독교 강요』, 1.10.3; 1.5.13.

47) CO 6, 459 (De necessitate reformatandae ecclesiae).

48) CO 6, 459 (De necessitate reformatandae ecclesiae).

영광을 열정적으로 추구해야 하는데 이는 사실상 순수한 교리에 대한 열정으로 나타날 뿐 아니라 이 교리가 올바른 예배로 이어진다고 보았던 것이다.⁴⁹⁾ 이를 통해서 칼빈이 특별히 올바른 예배 이해에 있어서 교리의 역할이 얼마나 중요하게 생각하고 이를 강조하였는가를 파악할 수 있다. 그에게 교리의 역할은 모든 신자를 참된 예배로 연결해주는 다리나 같은 것이었다고 볼 수 있다. 그는 교리의 중요성에 대해서 1539년 판 『기독교 강요』에서 다음과 같이 주장한다. “우리 종교가 포함되는 교리에 우리는 첫째 위치를 부여했다. 왜냐하면 그것에 의해 우리 구원이 시작되기 때문이다. 바로 그것이 가슴에 전달되어야 하며 도덕으로 옮겨져야 하며, 그것이 우리에게 열매를 맺지 않는다는 비난을 피하기 위해서 우리를 그것으로 변화시켜야 한다. ... 복음이 양심의 가장 깊은 곳에 파고들어야 하며, 철학자들의 냉정한 조언보다 수백 번 더 빈번하게 전인에 영향력을 행사할 수 있도록 가슴의 친근한 감정을 사로잡아야 한다.”⁵⁰⁾ 칼빈은 “사둘레토에게 보낸 편지”(1539)에서도 매우 심각한 위험에 해당되는 외향적 감동주의로 치장한 이상숭배를 피하고 하나님의 영광이 추구되어야 한다고 강력하게 주장했다.⁵¹⁾ 이 영광은 하나님을 진정한 예배의 대상으로 모시고 교리에 근거한 경건의 삶을 통해서 주어지는 것이다. 경건에 기초한 참된 예배는 모든 그리스도인의 삶의 중심에 자리 잡아야 한다. 이를 위해서 교리적 진리에 기초한 예배를 소중히 여기는 삶을 살아야 한다고 다음과 같이 설명한다. “불합리하고 왜곡된 예배보다 우리 구원에 더 심각한 위험은 없다는 것을 나는 여러분에게 솔직히 인정한다. ... 멋대로 자신의 기호에 맞게 자신을 위해서 하나님을 향한 어떤 새로운 예배도 고안하지 않아야 한다. 그러나 이 하나의 합법적 예배는 그가 처음부터 인정했던 예배라는 것을 깨달아야 한다. 왜냐하면 우리는 거룩한 말씀에 의해 선포되었던 순종이 어떤 희생

49) CO 6, 502 (De necessitate reformatandae ecclesiae): 5, 392 (Sadoleti epistola ad Genevenses cum responsione).

50) CO 1, 1126.

51) 리차드, 『칼빈의 영성』, 141.

의 노력보다 더 낫다는 것(삼상 15:22)을 인정해야 하기 때문이다. 그러므로 우리는 모든 노력을 다해서 사람들이 그들의 입으로 약속한 하나님에 대한 예배의 규칙을 지키고 그 예가 충족되도록 노력을 다해야 하며, 모든 거짓 예배로부터 떠나야 한다.”⁵²⁾

IV. 이상숭배의 본질

그렇다면 칼빈이 제시하는 이상숭배의 본질은 무엇인가? 그가 이해한 이 본질은 사실상 이상숭배를 배격하는 이유로 자연스럽게 연결된다고 볼 수 있다. 먼저 그는 이를 “사람의 마음이 교만과 대담함으로 가득 차서 감히 자기들의 역량대로 신을 상상해 내는 것이다. 그리고 아둔함 속에서 애쓰며 지극히 어리석은 무지에 점점 빠져 들어가서 거짓되고 허망한 허깨비를 하나님 자리에 대신 가져다 놓는 것”으로 정의한다.⁵³⁾ 이 정의에 근거해서 이상숭배의 본질은 다음 세 가지로 나누어서 고찰될 수 있다.

첫째, 이상숭배는 참되고 살아계신 하나님을 인간 자신의 생각에 의해 고안된 하나님으로 대체하려는 교만하고 불신앙적인 시도이다. 여기에 언급된 “자기들의 역량대로 신을 상상해 내는 것”은 하나님을 자신의 손아귀 아래 넣고 그를 자신 아래 종속시키려는 시도를 가리킨다.⁵⁴⁾ 우상은 사람의 생각과 손에서 만들어진 것이며 신적인 것을 지닌 것으로 치부되지만, 이는 분명히 허구에 불과한 것이다. 우상에는 전혀 하나님의 권위가 발견되지 아니하기 때문이다.⁵⁵⁾ 눈에 보이는 형상 속에서, 그리고 이 형상을 통하여 하나님을 찾는 것은 곧 하나님을 배반하는 것이며, 그의 이름을 욕되게 하는 것이며 또한 그의 진노를 초래하는 행위이다. 이런 이유에서 칼빈은 제 2 계명을 해설하면서 이상숭배가 모든 죄 가운데 가장 심각한 죄라

52) CO 5, 392.

53) 칼빈, 『기독교 강요』, 1.11.8.

54) CO 25, 81 (출 32:11 주석).

55) 칼빈, 『기독교 강요』, 1.11.4.

고 단호하게 선언한다.⁵⁶⁾ 왜냐하면 십계명의 첫째 돌판이 하나님께 예배드려야 하는 신앙의 의무를 다루는 것이라고 할 때, 우상숭배는 불신앙의 대표적 형태로서 하나님을 하나님으로 인정하지 않는 교만과 결부된다. 신앙도 하나님의 선물이며 이에 기초한 하나님을 향한 예배도 하나님의 선물이다. 하나님께서 우리에게 요구하시는 바를 스스로 제공해주신다는 차원에서 예배에도 그의 은혜가 전적으로 요구된다.⁵⁷⁾ 우상숭배는 하나님의 선물을 거부하는 불신앙과 불순종의 행위임과 동시에 하나님의 은혜를 부인하는 행위이다. 우상을 통해서 사탄은 순전한 신앙을 타락시키고 우리를 불신앙으로 몰아넣는다. 우상숭배로 인한 혼란스러운 지식은 신앙의 근원이 되는 경건과는 전혀 다른 것이다.⁵⁸⁾ 칼빈은 이를 더 자세하게 설명하기 위해서 어거스틴의 견해를 다음과 같이 인용한다. “형상들이 입과 귀와 눈과 발이 있기 때문에 불행한 영혼을 어그러지게 만드는 힘이 있다. 그러나 말하지도, 보지도, 듣지도, 걷지도 못하기 때문에 그 영혼을 올바르게 잡아줄 능력은 없다.”⁵⁹⁾

둘째, 우상숭배에는 하나님에 대한 경멸이 동반된다.⁶⁰⁾ 칼빈은 인간의 본성을 영구적인 우상 제조 공장으로 묘사했다.⁶¹⁾ 우상의 신들은 제작된 신들이며 허구적인 신들에 불과하다. 그럼에도 불구하고 제작된 신들의 형상은 어느 정도의 능력을 지니고 있는 것으로 간주된다. 왜냐하면 인간이 형상들에 어떤 신적인 능력이 존재한다고 생각하고 자신의 생각하는 바를

56) 칼빈, 『기독교 강요』, 2.8.17.

57) J. B. Torrance, “The Vicarious Humanity and Priesthood of Christ in the Theology of John Calvin,” *Calvinus Ecclesiae Doctor*, ed. W. H. Neuser (Kampen: Kok, 1978), 70. 루터는 그리스도 안에서 자신을 계시하시고 베푸시는 하나님 외에서 하나님을 찾을 때 이 하나님은 우상이 되고 이 하나님에 대한 예배는 우상숭배가 된다고 주장한다. Vilmos Vajta, *Die Theologie des Gottesdienst bei Luther* (Stockholm: Svenska Kyrkans Diakosistyrrelsen, 1952), 56. 그리스도를 통해서 주어지는 은혜를 떠나서는 참된 하나님을 발견할 수 없음이 강조된다. 즉 루터는 우상숭배의 근원에 하나님을 자비와 사랑의 하나님이 아니라 진노의 하나님으로만 이해하고 파악하려는 로마 가톨릭의 왜곡된 신관이 자리잡고 있다고 보았다.

58) 칼빈, 『기독교 강요』, 1.4.4.

59) 칼빈, 『기독교 강요』, 1.11.13.

60) CO 48, 404 (행 17:17 주석).

61) 칼빈, 『기독교 강요』, 1.11.8.

투영시키기 때문이다.⁶²⁾ 인간이 형상을 만드는 곳마다 하나님이 능력으로 임재하신다고 생각하니 더 많은 능력을 받기 위해서 다양한 형상들을 세울 수밖에 없었던 것이다.⁶³⁾ 그러나 실제로 이 형상들은 그 자체로서 아무런 능력도 지니고 있지 않기에 영적 만족감을 기대할 수 없으며 또한 실제로 우상은 이런 요구를 충족시킬 능력을 전혀 지니고 있지 않다. 이로 인해 발생하는 실망감을 극복하기 위해서 ‘더’ 많은 형상들이 요구된다. 그 결과 우상숭배는 본질적으로 다신적(polytheistic)일 수밖에 없다. 그러나 우리가 믿는 하나님은 오직 한 분이신 하나님이시며 질투하시는 하나님이시다. 자신의 권능을 누구에게 빼앗기거나 멸시당하거나 훼방당하는 것을 허용하지 않으시는 거룩하신 하나님이시다.⁶⁴⁾ 그러나 이방인들은 알지 못하는 신을 포함하여 여러 형상들에 새겨진 많은 신들에게 기도하며 축복을 구하는데 이는 결국 그들이 사탄의 속임수에 속아 넘어가게 된 것을 의미한다.⁶⁵⁾ 많은 신들에게 희생 제사를 드리지만 인간은 정작 자신이 경배하는 신이 누구인지 알지 못하고 이 경배를 통해서 만족감을 누리지 못하는 비극에 빠져들게 된다. 왜냐하면 이들이 섬기는 신은 원래 자신들의 생각에서 나온 상상에 지나지 않으며 그 자체로서 허구에 불과하기 때문이다. 그러므로 이 신들은 분명한 정체성을 지니지 않은 공허한 신들에 불과한 것이다. 이런 정체성의 결여는 한 걸음 더 나아가서 신에 대한 이해의 부족과

62) Randall C. Zachman, *The Assurance of Faith: Conscience in the Theology of Martin Luther and John Calvin* (Minneapolis: Augsburg Fortress, 1993), 238f. 형상에 관해서 독일의 종교개혁자 루터(Martin Luther, 1483-1546)는 일단 신자가 하나님의 말씀에 의해 자신의 양심에서 형상에 관한 가르침을 깨닫고 문제점을 직시하여 이를 우상으로 깨닫게 된 후에는 기본적으로 형상은 ‘아디아포라’(adiaphora, matter of indifference)의 문제로 간주하였다. 형상이 하나님의 말씀에 의해서 금지된 것이 아니라 예배에 있어서 그 사용이 금지되었다고 보았던 것이다. 형상 자체가 문제가 아니라 이를 왜곡되게 사용하는 인간의 양심이 형상을 숭배하는 우상숭배로 이끈다고 간주했다. 루터에게 형상은 뱀에서 제거된 독과도 같은 것이었다고 볼 수 있다. 이와 달리 칼빈은 형상 자체를 독(poison)으로 간주하고 예배에 있어서 이의 사용을 엄격하게 금지하였다는 점에 있어서 분명히 루터와 다른 견해를 견지하였다고 평가할 수 있다.

63) 칼빈, 『기독교 강요』, 1.5.11-12; 1.10.3; 1.11.9.

64) 칼빈, 『기독교 강요』, 2.8.18.

65) 칼빈, 『기독교 강요』, 1.10.3. Cf. CO 48, 403 (행 17:16 주석).

결여로 나타났게 되었다. 이는 앞서 언급된 이상숭배자들이 체험하는 자신들의 숭배행위에 대한 불만족의 또 다른 원인으로 작용한다. 그러나 불만족은 불만족에 머무르지 아니하고 더 나아가서 그들이 섬겨왔던 신을 경멸하는 결과를 초래한다. “형상들의 어리석음과 만들어 놓은 조각들의 우스꽝스러움과 유치함 때문에 하나님의 신성이 쉽게 멸시를 받게 된 것이다.”⁶⁶⁾ 그러나 이상숭배에 동반되는 신성에 대한 경멸이 항상 하나님의 존재를 직접적으로 부인하는 것을 뜻하는 것은 아니다. 이 경멸은 인간의 오만함으로 인해 하나님으로부터 그의 공의와 섭리를 빼앗아 그를 하늘 속에 가두어 버리고 하나님을 생명 없는 우상으로 만들어서 그의 권능을 부인하고 그의 영광을 빼앗아 버린다는 사실에 의해 확인된다.⁶⁷⁾

셋째, 이상숭배는 그 자체로서 모순적이다.⁶⁸⁾ 왜 이상숭배는 칼빈에게 모순적인가? 이는 앞서 언급된 바와 같이 인간에게 ‘종교의 씨앗’ 또는 ‘신성의 자각’이 존재하므로 신적 존재에 대한 관념이 선천적으로 내재해 있으며 제거될 수 없다는 사실에서 비롯된다. 이상숭배에는 원래 이렇게 내재된 종교의 씨앗 또는 신성의 자각을 부인하려는 강력한 경향이 자리잡게 되는데 이것이 칼빈이 설명하는 이상숭배가 지닌 모순성의 내용에 해당된다. 이상숭배는 하나님을 인간의 범주 속으로 끌어 내리려는 의도에서 비롯된 것으로 하나님은 형상으로 조각되고 우상으로 섬김을 받게 된다. 하나님을 인간의 차원으로 격하시켜 자기 아래 종속시키고 대담하게 무시하고 경멸하려는 측면을 지니게 된다. 그러나 이는 본질적으로 원래 신을 섬기고 그에게 의존하려는 인간의 종교적 성향과는 모순되는 것이다. 인간이 자신한 고안한 신에 의존하고 안정감과 가치를 느끼는 것은 그 자체로서 비논리적인 사고에 불과하다.⁶⁹⁾ 이러한 모순으로 인해 인간은 이상숭배에 있어서

66) 칼빈, 『기독교 강요』, 1.11.6. 칼빈은 로마 가톨릭의 성찬론에 나타난 성물 숭배가 하나님의 영광과 존귀를 빼앗는 이상숭배의 행위에 해당된다고 신랄한 비판을 가한다. 4.17.36.

67) 칼빈, 『기독교 강요』, 1.4.2.

68) CO 48, 411 (행 17:24 주석); 칼빈, 『기독교 강요』, 1.5.12; 1.11.5; 이신열, “칼빈의 예배와 영적 전투 이해,” 『칼빈과 예배』, 개혁주의학술원 (편) (부산: 고신대학교출판부, 2011), 190.

혼돈과 혼란 속에 빠지게 되며 하나님을 무(nothingness)의 존재로 느끼게 된다. 또한 자연에 나타난 일반 계시로 인해 하나님의 살아계심, 즉 그가 무로 전락될 수 없고 결코 인간의 차원으로 내려와 종속될 수 없는 존재임을 불가피하게 느끼게 된다. 인간은 이 체험에서 탈피하고자 온갖 노력을 기울이지만 결국 하나님의 존재를 부인할 수 없는 괴로움의 상태에 놓이게 된다. 칼빈은 이를 인간의 양심과 관련하여 가이우스 칼리굴라(Gaius Caligula)의 예를 들어 다음과 같이 설명하였다. “신을 그렇게 대담하게 멸시하던 사람이 나뭇잎이 떨어지는 바스락거리는 소리에도 소스라치게 놀라는 것을 보게 된다(렘 26:36). 이것이 신적 위엄을 입증하는 것이 아니고 무엇이겠는가? 그들이 도망하려고 애쓰면 애쓸수록 더욱 더 하나님의 위엄이 그들의 양심을 찌르는 것이 아니고 무엇이겠는가? 그들은 주님의 임재로부터 자기 몸을 숨기고자 온갖 은신처를 다 찾아다니고, 마음에서 그것을 지워버리려 안간 힘을 다 쓰지만, 언제나 올라미에 걸리고 마는 것이다. ... 그것은 마치 술에 취한 사람이나 미친 사람이 편히 쉬지 못하고 온갖 끔찍한 꿈에 시달리는 것과 다를 것이 없다.”⁷⁰⁾

V. 이상숭배의 결과

그렇다면 이상숭배의 결과는 무엇인가? 칼빈은 이를 이상숭배에 대한 하나님의 심판의 현재적 측면이라는 부정적 관점에서 설명한다. 이는 말씀 속에서 자신을 계시하신 하나님 외에 다른 어떤 존재도 인정하는 일이 발생하지 않도록 이상숭배의 위험성에 대해서 강력하게 경고하는 차원을 지닌다. 여기에서는 칼빈이 말하는 이상숭배의 결과에 나타난 부정적 차원은

69) 사도 바울은 아레오바고 연설에서 이상숭배의 모순성에 대해서 올바르게 지적했다. Lints, *Identity and Idolatry*, 118; C. K. Barrett, C. K., “Paul’s Speech on the Aeropagus,” *New Testament Christianity for Africa and the World*, ed. M. Glasswell and E. F. Luke (London: SPCK, 1974), 69–77.

70) 칼빈, 『기독교 강요』, 1.3.2.

진리에 대한 다양한 왜곡으로 나타났는데 이를 다음의 세 가지 차원으로 나누어서 고찰하고자 한다.

첫째, 이상숭배로 인해 인간의 마음속에 가중된 혼란은 교회법에 대한 왜곡이라는 결과를 초래했다. 이상숭배의 결과는 앞서 살펴 본 바와 같이 인간이 하나님을 자신의 차원으로 끌어 내리려는 노력에서 유추될 수 있다. 하나님을 피조세계로 끌어내리는 것은 곧 하나님과 피조세계 사이에 이미 주어진 질서를 전복시켜서 혼란을 초래하는 것을 뜻한다.⁷¹⁾ 이는 구체적으로 창조자이신 하나님께 경배하는 것과 피조세계를 경배하는 것 사이에 마땅히 존재해야 하는 구별이 와해되어 영똥한 대상을 경배하게 된다는 차원에서 본질적 왜곡에서 비롯된 혼란을 뜻한다.⁷²⁾ 이러한 혼란은 중세 로마 가톨릭에서 하나님의 말씀과 상관없이 교회가 내린 결정에 의해 더욱 가중되었다. 교회는 이렇게 결정된 교회법을 사람들의 양심을 엮어매어 순종할 것을 강요했다. 표면적으로는 교회법에 의해 질서가 유지되는 것처럼 보였지만, 실상은 하나님의 율법 전체를 무너뜨리게 만드는 엄청난 혼란을 초래했던 것이다.⁷³⁾ 로마 가톨릭 교회가 유지했던 다양한 의식들은 이렇게 혼란에 빠진 사람들을 무감각하게 만드는 것에 불과했다.⁷⁴⁾ 이렇게 제정된 교회법이 이제 하나님께 드리는 예배에 관한 법을 제정하였을 뿐 아니라 더 나아가서 구원의 문제에 있어서도 필수적이라는 양심을 엮어매고 진리를 왜곡하는 주장을 내세우게 되었던 것이다.⁷⁵⁾

둘째, 이상숭배는 성찬에서 그리스도를 표징하는 성물을 그리스도 대신에 섬기는 성찬의 왜곡을 초래하였다. 칼빈은 로마 가톨릭의 화체설(theory of transubstantiation)을 비판하면서 그리스도의 육체가 떡과 병

렬적으로 존재한다고 간주하는 허구적 이론이 문제의 근원이라고 보았다. 이 이론의 핵심은 “떡으로 그리스도의 육체가 만들어지는 것이 아니라, 그리스도께서 떡의 형상(form) 아래 자신을 숨기시기 위해 떡의 본질을 제거하신다는 것이다.”⁷⁶⁾ 성찬의 떡과 포도주가 전혀 그것들과는 다른 것으로 변화되었다고 주장하지만 실상은 마술적인 상상에 의해서 그리스도의 육체가 떡 속에 존재함을 뜻한다.⁷⁷⁾ 이를 통해서 떡 속에 존재하는 그리스도의 육체에는 불가분적으로 그의 영혼이 함께 하므로 성찬은 다른 예식이 아니라 그리스도를 경배하는 것이 된다. 로마 가톨릭이 주장하는 성찬에 있어서 그리스도를 경배하는 것은 다름 아닌 성찬물을 숭배하는 행위에 지나지 않으므로 이는 곧 이상숭배에 해당된다.⁷⁸⁾ 그리스도를 성찬물로 대체하였기 때문에 그 분께 드리는 신성한 경배의 행위가 이제 이상숭배로 탈바꿈해 버린 것이다. 이는 성찬물과 성찬물의 능력을 사실상 동일시 한 것이며 성찬의 왜곡으로서 이상숭배의 결과에 해당된다.⁷⁹⁾ 그러나 칼빈은 이에 대해서 성물은 성물의 능력을 상징하는 것이지 결코 양자가 동일시될 수 없다고 강조하였다.⁸⁰⁾ 그에게 로마 가톨릭의 화체설은 참된 성찬의 왜곡이자 그리스도에 대한 경배를 왜곡하는 불경스러운 행위이었다. 성찬의 떡을 먹고 마시라는 예수님의 명령에 순종하는 것이 아니라 떡을 구별하여 성체로 삼아 이를 들고 행진함으로써 사람들로 하여금 한낱 떡에 지나지 아니하는 것을 그리스도로 경배하는 이상숭배를 범하였다. 약속에만 매어달리면서 그리스도의 명령을 무시하고 순종하지 아니하는 불경 속으로 빠져 든 것이었다.⁸¹⁾ 그 결과 칼빈은 로마 가톨릭의 예배가 성경에 전혀 근거하지

71) Carlos N. M. Eire, “True Piety Begets True Confession: Calvin’s Attack on Idolatry,” *John Calvin and the Church: A Prism of Reformation*, ed. Timothy George (Louisville, KY: Westminster/John Knox, 1990), 267.

72) 칼빈, 『기독교 강요』, 1.5.5; 1.12.3.

73) 칼빈, 『기독교 강요』, 4.10.9-10.

74) 칼빈, 『기독교 강요』, 4.10.12.

75) 칼빈, 『기독교 강요』, 4.10.16.

76) 칼빈, 『기독교 강요』, 4.17.14.

77) 칼빈, 『기독교 강요』, 4.17.15.

78) 칼빈, 『기독교 강요』, 4.17.36; 4.18.8.

79) 헤르만 바빙크, 『개혁교의학 4』, 박태현 옮김 (서울: 부흥과개혁사, 2011), 678: “성찬은 로마교의 손에서 ‘경외로운 신비’(tremendum mysterium)가 되어 신자들을 미성숙한 상태에 가두고, 그들의 모든 삶과 행복을 계급적 사제직에 묶어 두며, 그들로 하여금 자신의 손을 만든 신 앞에 우상적인 숭배로 무릎 꿇게 한다.”

80) 칼빈, 『기독교 강요』, 4.17.34.

81) 칼빈, 『기독교 강요』, 4.17.37.

않은 하찮은 행위에 지나지 않으며 결국 변질되었다고 칼빈은 강력하게 비판했다.⁸²⁾

셋째, 우상숭배는 기도의 왜곡이라는 결과를 초래했다. 칼빈은 불신자가 하나님을 찾지도 않고 그의 도우심을 구하지 않는 것은 하나님의 존귀를 빼앗는 것과 같은 행위이며 이것이 곧 다른 신과 우상을 세우는 것과 같은 행위라고 비판한다.⁸³⁾ 인간이 하나님의 도우심을 구하는 기도는 전적으로 예수 그리스도의 유일한 중보사역에 근거한 것이다. 중보기도의 사역은 그리스도의 고유한 사역이며 그가 거룩하시게 하지 않는다면 어떤 기도도 하나님이 기뻐 받으시는 기도가 될 수 없다.⁸⁴⁾ 로마 가톨릭 교회가 미신으로 말미암아 성자를 자신의 수호신처럼 여기고 도시의 수효만큼 수많은 신들을 세우고 이들을 숭배했던 것은 명백한 우상숭배이었다. 성자숭배의 핵심에는 유일하고 영원한 중보자이신 그리스도 대신에 성자들을 중보자로 믿고 섬기고 이들에게 간구하는 중보기도의 개념이 자리잡고 있었다. “그리스도를 대부분 무시해버리고 거둬 거둬 성자들의 공로를 내세우며 그들의 이름을 불러 하나님께 간구하는 것이다. 이것이야말로 앞에서 말한 그리스도의 중보기도의 사역을 성자들에게 돌리는 것이 아니고 무엇이겠는가?”⁸⁵⁾ 칼빈은 성자숭배의 구체적인 예로서 6, 7세기 노용의 주교였던 메다르(Medard)와 엘리기우스(Eligius)를 부르면서 이들이 하늘에서 그들의 종들을 내려 보내서 도와주기를 간구했던 경우를 언급한다.⁸⁶⁾ 이는 명백히 그리스도의 중보기도 사역을 더럽히는 신성모독의 행위인데 그리스도의 중보사역에 기초한 기도의 본질에 대한 전면적 왜곡에 해당된다.

칼빈은 하나님을 떠나 우상숭배에 빠져버린 이스라엘과 참된 예배를 왜곡한 로마 가톨릭 교회를 동일시하면서 양자를 하나로 묶어주는 끈이 바로

82) 칼빈, 『기독교 강요』, 4.17.35.

83) 칼빈, 『기독교 강요』, 3.20.14.

84) 칼빈, 『기독교 강요』, 3.20.27.

85) 칼빈, 『기독교 강요』, 3.20.21.

86) 칼빈, 『기독교 강요』, 3.20.22.

미사라고 보았다.⁸⁷⁾ 이 교회에서 드러지는 예배는 우상숭배라는 불경의 학교가 되어 버린 것이다.⁸⁸⁾ 칼빈은 더 이상 이 교회에 머물러 있을 이유를 발견하지 못했으며 결국 자신의 양심 작용을 따라 이를 떠나야 했다. 그가 보기에 이제 로마 가톨릭 교회는 마치 완전히 불타 버려서 겨우 잔재만 남게 되어 더 이상 사람이 거주할 수 없는 집에 불과했기 때문이었다.⁸⁹⁾

VI. 마치는 말: 영적 예배의 회복

칼빈에게 우상숭배는 그 자체로서 하나님의 무서운 진노를 촉발시키는 반역적이며 배교적 행위이었다. 이는 하나님을 인간과 피조세계의 차원으로 끌어내려서 길들이는 시도로서 칼빈은 구약성경의 선지자들과 마찬가지로 절박한 심정으로 우상숭배를 모든 죄악 가운데 가장 심각한 죄악으로 정죄하였던 것이다. 이러한 칼빈의 우상숭배에 대한 배격은 부정적 차원만을 지닌 것은 아니었다. 이는 사실상 더욱 긍정적인 차원에서 하나님께 온전한 예배를 드리기 위해서 반드시 행해져야 하는 일종의 예비 작업이었다. 우상숭배에 대한 부정적 공격에만 머무르지 아니하고 적극적으로 올바른 경건심을 토대로 모든 사람이 영적 예배(spiritual worship)를 드려야 한다고 주장했던 것이다.⁹⁰⁾ 하나님을 두려워 할 자로 깨닫게 될 뿐 아니라 그의 부성적 사랑을 베푸는 하나님께 이끌리어 온전한 믿음으로 하나님께 신령과 진정으로 나아가야 한다고 역설했다. 하나님을 올바르게 깨닫고 그분께 예배드리기 위해서는 말씀과 성령의 역사에 근거한 영적 예배가 전적으로 필요하다고 보았다. 왜냐하면 하나님의 말씀을 떠나서 인간이 자신의 상상으로 고안해 낸 예배는 성령이 전혀 기뻐 받지 않으시기 때문이다. 성

87) 칼빈, 『기독교 강요』, 4.2.9.

88) 칼빈, 『기독교 강요』, 4.2.2.

89) 칼빈, 『기독교 강요』, 4.2.11.

90) 칼빈, 『기독교 강요』, 4.17.36.

령의 역사를 배제하고 이를 거스르는 우상숭배는 인간의 마음과 생각에서 비롯된 것이며 여기에 자신의 욕망이 추가되어 더욱 잘못된 숭배를 부추긴다. 말씀과 성령의 역사를 통해 하나님께 자신을 온전히 드리는 영적 예배와 사탄의 역사에 의해 이루어지는 우상숭배는 너무나 강한 대조를 이룬다. 앞서 살펴본 바와 같이 우상숭배는 타락한 인간이 참되고 살아계신 하나님을 헛되고 생명력이 완전히 결여된 형상으로 바꾸려는 교만하고 불신양적인 시도이다. 이러한 시도를 통해서, 인간은 하나님에 대한 경멸을 숨김없이 표현할 뿐 아니라 우상숭배는 그 자체로서 모순적일 수밖에 없다. 우상숭배의 결과는 다음의 세 가지로 실제적인 결과를 초래하였다. 첫째, 우상숭배의 결과로 초래된 교회내의 혼란을 극복하기 위해서 교회법을 제정하고 이에 대한 순종을 강요하였지만 이 혼란에 대한 근본적 해결책은 아니었으며 오히려 이를 더욱 가중시키는 결과를 가져왔다. 둘째, 우상숭배는 미사를 통해서 성찬을 왜곡하였고 이로 인해 성찬의 성물을 그리스도로 숭배하도록 이끌었다. 셋째, 우상숭배는 역사적 배경에 대한 고찰에서 언급된 바와 같이 성자숭배를 부추겼고 이로 인해 기도의 왜곡을 불러 일으켰다. 결론적으로, 성령의 역사를 통해서 그리스도와 연합하고 더 나아가서 아버지 하나님과 하나되는 삼위일체적 사역만이 모든 우상숭배를 배격하고 영적 예배를 그리스도인의 삶 가운데서 진작시키는데 필요한 해답임이 분명하다.

[Abstract]

Calvin's Understanding of Idolatry

Samuel Y. Lee (Kosin University)

This article aims to see how Calvin came to mainly view idolatry in negative terms. In order to effectively achieve this purpose, an attempt has been made to briefly review historical background and doctrinal considerations regarding idolatry. Based upon this preliminary consideration, it has been attempted to inquire on Calvin's understanding of the nature and result of idolatry. The historical background has been probed in term of the late Medieval spirituality, the conversion of Calvin and his view on Nicodemism. In the late fifteenth century Roman Catholicism had exhibited a strong tendency to visualize her spirituality in terms of saint worship as well as a distortion of the eucharist in the mass. Calvin could not stay in this church filled with idolatrous and superstitious practices and eventually had left it and joined to the cause of the Reformation. Since he himself was faced with idolatry in the Roman Catholic church, Calvin was able to keenly observe the danger of Nicodemism and to engage with the issues of warning against idolatry. On the issue of doctrinal consideration, Calvin thought piety, which is a combination of love and fear of God in man's heart pro-

duces a proper knowledge of God. This knowledge functions as a basis for an acceptable worship to God. Lastly, in Calvin's thought on the nature of idolatry was expressed in human arrogance replacing the living God with human contrivance, contempt for God, and self-contradiction. The results of idolatry are mainly seen in negative concepts as well. They are expressed in distortion in three different subjects: ecclesiastical law, eucharist in the mass, and prayer arising out of saint worship.

Key Words: John Calvin, idolatry, Medieval spirituality, conversion of Calvin, worship, eucharist, prayer, saint worship

[참고문헌]

- 리차드, 요셉. 『칼빈의 영성』. 한국칼빈주의연구원 (편역). 서울: 기독교문화협회, 1986.
- 바빙크, 헤르만. 『개혁교의학 4』. 박태현 옮김. 서울: 부흥과개혁사, 2011.
- 벨, 데이비드 N. 『중세교회 신학: 중세신학의 발전과 다양성에 대한 입문서』. 이은재 옮김. 서울: 기독교문서선교회, 2012.
- 비일, 그레고리 K. 『예배자인가, 우상숭배자인가? 성경신학적으로 바라본 우상숭배와 하나님 형상의 의미』. 김재영 · 성기문 옮김. 서울: 새물결플러스, 2014.

- 서던, R. W. 『중세교회사』 이길상 옮김. 서울: 크리스찬다이제스트, 1998.
- 셀더르하우스, 헤르만. 『칼빈: A Pilgrim's Life』. 조승희 역. 서울: 코리아닷컴, 2009.
- 이신열, “칼빈의 예배와 영적 전투 이해”. 『칼빈과 예배』. 개혁주의학술원 (편). 부산: 고신대학교출판부, 2011.
- 판 엷 스페이커르, 빌렘. 『칼빈의 생애와 신학』. 박태현 옮김. 서울: 부흥과개혁사, 2009.
- 킹, 한스. 『가톨릭 교회』. 배국원 옮김. 서울: 을유문화사, 2003.
- 호이징가, 요한. 『중세의 가을』. 최홍숙 역. 서울: 문학과지성사, 1988.
- Barrett, C. K. “Paul's Speech on the Aeropagus”. *New Testament Christianity for Africa and the World*. ed. M. Glasswell and E. F. Luke. London: SPCK, 1974.
- Calvinus, I. *Iohannis Calvini Opera Omnia*. ed. G. Baum, E. Cunitz et E. Reuss. Brunshweig: C. A. Schwetschke et filium, 1863-1900, 59 Vols.
- Eire, Carlos M. N. *War Against the Idols: The Reformation of Worship from Erasmus to Calvin*. Cambridge/New York: Cambridge Univ. Press, 1986.
- _____. “True Piety Begets True Confession: Calvin's Attack on Idolatry”. *John Calvin and the Church: A Prism of Reformation*. ed. Timothy George, Louisville, KY: Westminster/John Knox, 1990.
- Lints, Richard. *Identity and Idolatry: The Image of God and Its Inversion*. Downers Grove: Intervarsity Press, 2015.
- Moeller, Bernd. “Piety in Germany around 1500”. in *The Reformation in Medieval Perspective*. ed. Steven Ozment. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1971.

- Pelikan, Jaroslav. *The Growth of Medieval Theology (600–1300). The Christian Tradition, vol. 3.* New Haven, CT/London, 1978.
- Rubin, Miri. *Corpus Christi: The Eucharist in the Late Medieval Culture.* Cambridge/New York: 1991.
- Tavard, George A. “Calvin and the Nicodemites”. *John Calvin and Roman Catholicism: Critique and Engagemnt. Then and Now.* ed. Randall C. Zachman. Grand Rapids: Baker Academic, 2008.
- Torrance, J. B. “The Vicarious Humanity and Priesthood of Christ in the Theology of John Calvin”. *Calvinus Ecclesiae Doctor.* ed. W. H. Neuser. Kampen: Kok, 1978.
- Vatja, Vilmos. *Die Theologie des Gottesdienst bei Luther.* Stockholm: Svenska Kyrkans Diakosistyrrelsen, 1952.
- Zachman, Randall C. *The Assurance of Faith: Conscience in the Theology of Martin Luther and John Calvin.* Minneapolis: Augsburg Fortress, 1993.

칼빈의 그리스도의 선재성 이해에 대한 고찰

이용규

(함께하는 교회)

[초록]

본 논문의 목적은 칼빈의 신학을 통하여 선재성 교리의 필요성과 중요성을 환기시키는데 있다. 그는 ‘칼빈주의적인 외각’으로 일컬어지는 교리를 통해서 그리스도의 성육신을 설명한다. 그의 그리스도의 선재성에 대한 이해는 구원론과 밀접한 관련성을 갖고 있다. 이런 점에서 그의 그리스도의 선재성에 대한 이해는 구원론적이다.

칼빈은 그리스도의 선재성을 삼위일체 하나님과의 관계 가운데 논의하고 있다. 그의 신학 속에서 경륜적 삼위일체 사상이 확실히 두드러지게 나타나는 것은 사실이다. 그러나 내재적 삼위일체론도 부정하지 않고 다양하게 표현되고 있다. 만약 경륜적 삼위일체만을 말하게 된다면 양태론(modalism)에 빠질 위험이 있다. 이와 반대로 경륜적 삼위일체와 관련 없이 내재적 삼위일체만을 논하게 되면 사변적으로 흐르기 쉽다. 그러나 칼빈은 경륜적으로 계시된 성경을 통해 삼위일체를 말하고 이를 토대로 내재적 삼위일체를 말하고 있다. 그러므로 칼빈은 양태론과 사변적 신학에 빠지지 않으면서 그리스도의 선재성을 주장하고 있다.

결론적으로 칼빈의 그리스도의 선재성에 대한 이해로는 현대 신학

자들의 견해처럼 역사적 예수와 신앙의 그리스도라는 구별이 없다. 그리고 그리스도의 사역에만 치중하므로 양자론(adoptionism)에 빠질 수 위험성도 배제시켰다. 이런 점에서, 칼빈의 그리스도의 선재성 교리는 기독교를 인간 성취의 종교로 변화시키는 것을 막아준다. 그 뿐만 아니라 그리스도의 선재성에 대한 방향 설정과 토대를 마련하는 좋은 본보기가 된다.

주제어: 그리스도의 선재성, 성육신, 양자론, 양태론, 삼위일체 하나님, 칼빈주의적 외가

I. 서론

신약성경에 의하면 예수 그리스도는 선재하신 성자 하나님으로서 성육신하신 신성과 인성을 지니신 분이심을 분명히 증거하고 있다. 초대 교회들은 예배시 예수 그리스도를 구세주로 신앙고백을 하였다.¹⁾ 여러 공의회에서 채택한 신조들에는 삼위일체론과 기독교론이 점진적으로 선명하게 부각되면서 그리스도의 선재(preexistence)²⁾는 이미 전제되어 있었다고 보아야 한다.³⁾

그러나 오늘날 그리스도의 선재성 교리는 거센 도전을 받고 있다. 19세기에는 역사적 예수(historical Jesus)의 삶에 대한 탐구에 의해 강한 도

1) 이용규 · 이신열, “그리스도의 선재성에 대한 연구: 판넨베르크를 중심으로”, 『조직신학연구』 제18호 (2013 봄여름호), 173-79.

2) Wolfhart Pannenberg, *Was ist der Mensch?* 허혁 역, 『인간이란 무엇인가?』(서울: 성광문화사, 1981), 8. 선재(preexistence)는 아무것도 존재하지 않을 때, 이를테면 우주만물이 있기 이전에 이미 존재하고 있음을 의미한다.

3) Fred Craddock, *The Pre-existence of Christ in the New Testament* (Nashville: Abingdon, 1968), 185.

전을 받게 되었다. 역사적 예수의 새로운 탐구자들은 볼트만(Rudolf Bultmann)의 약점을 보완하여 역사적 예수와 선포의 그리스도 사이에 연속성이 있음을 증명하고자 했지만 또 하나의 실존적으로 채색된 예수를 나타낼 뿐이었다.⁴⁾ 선재성 교리에 대한 현대적 재고들도 성경적 해석이기 보다는 계몽주의적 회의주의의 산물이다. 이러한 현대적 주장을 펼치는 사람들 중에는 그리스도의 선재성을 신화적이라고 주장하거나 노골적으로 그리스도의 선재설이 고의학에서 불필요함을 역설하는 이도 있다.⁵⁾

이러한 시대적 상황 속에서 종교개혁 시대에는 예수 그리스도를 어떤 분으로 보았는지를 살피는 것은 의미 있는 일이다. 그러므로 본 논문은 16세기 대표적인 개혁주의 신학자 중의 한 사람인 칼빈(John Calvin)의 그리스도 선재성 이해에 대해서 고찰하고자 한다.⁶⁾ 본 논문의 목적은 칼빈에게 그리스도의 선재성 교리는 구원론에 있어서 “왜” 꼭 필요하고 중요한 교리로 당연히 될 수밖에 없는 이유를 밝히는데 있다.

II. 그리스도의 성육신

칼빈은 성육신에 대하여 다음과 같이 설명한다. 성육신하신 중보자 예수 그리스도는 참 하나님이신 동시에 참 인간이다.⁷⁾ 성부에 의해서 우리에게

4) Charles C. Anderson, *The Historical Jesus: A Continuing Quest* (Grand Rapids: Eerdmans, 1972), 112. 역사적 예수의 새로운 탐구에 대해서 앤더슨은 다음과 같이 설명한다. “볼트만과 그의 제자들은 역사적 전망에서 아무것도 해결하지 못했다. ... 그들은 역사의 문제를 피한 것에 불과하고 단지 더 나은 종류의 역사를 우리에게 제시하는 척했을 뿐이다.”

5) Reginald H. Fuller, “Pre-Existence Christology: Can We Dispense With It?” *Word & World 2* (Alexandria: Virginia Theological Seminary, 1982): 29-30. “Hans Grass and others have argued that contemporary systematic theology should abandon pre-existence Christology. It is, they say, irretrievably mythological. It has no basis in the self-understanding of the historical Jesus.”

6) Cf. Willem van't Spijker, 『칼빈의 생애와 신학』, 박태현 역 (서울: 부흥과 개혁사, 2009), 251-79: 판 엷 스페이커는 본 저서에서 칼빈이 개혁교회에 미친 영향에 대해서 잘 설명하고 있다.

7) John Calvin, *Institutes of the Christian Religion* (ed, J. T. McNeill, trans. F. L. Battles; Philadelphia: The Westminster Press, 1967), 2.12.1 이후로 *Inst.*로 약칭함.

보내어진 중보자이신 그리스도는 본질적으로는 하나님과 동일한 영원한 성자이신 하나님이시다. 그는 성육신하기 이전에는 족장들을 다루어 왔고 또 그들에게 나타나셨다.⁸⁾ 성자 하나님은 하나님의 계시 그 자체이다. 그러나 성자는 성육신한 중보자이지 성부는 아니다.⁹⁾ 칼빈은 예수께서 그 자신의 영광을 추구한 것이 아니라 아버지를 영화롭게 했다고 한다.¹⁰⁾ 그는 그리스도의 위격에 관해 말할 때 신성과 인성의 결합과 두 본성의 구분을 동시에 강조한다. 이와 같이 칼빈이 두 본성을 구분하므로 성육신의 사실에 대한 표현에서 발생할 수도 있었던 신성 자체에 대한 변화나 영향을 피할 수 있었다.

칼빈에 의하면 성육신의 신비는 사실상 하늘과 땅의 거리만 보더라도 알 수 있다고 한다. 이 엄청난 차이를 연결하여 인간을 하나님께로 연합하게 하실 수 있는 분은 그리스도밖에 없다고 다음과 같이 설명한다.

우리의 불의는 마치 구름처럼 우리와 하나님 사이에 가득 끼어 있어서 우리를 천국으로부터 완전히 단절시켜 버리고 말았다(참조, 사 59:2). 하나님께 속한 자가 아니고서는 어느 누구도 평화를 회복시킬 중재자의 역할을 감당할 사람이 없었다. 그렇기 때문에 하나님께서 자기의 아들인 예수 그리스도를 우리와 같이 한 사람으로 우리가 운데 친근하게 세우신 것이다. ...하나님의 아들이 우리를 위하여 '임마누엘', 이를테면 우리와 함께 계시는 하나님이 되시고(사 7:14, 마 1:23), 그리하여 그의 신성과 우리의 인성이 서로 연합하여 하나가 될 필요가 있었으므로 나뉘는 분이 참 하나님이신 동시에 참 인간인 중보자로서의 예수 그리스도를 택하신 것이다.¹¹⁾

8) *Inst.*, 1.13.10.9) *Inst.*, 1.13.19.10) *Inst.*, 2.14.2.11) *Inst.*, 2.12.1.

칼빈은 하나님과 우리와의 엄청난 거리를 강조하면서 오직 '하나님의 위엄'(majesty of God) 그분 자체가 강림하였다고 말한다. 그 이유는 참 하나님이며 참 사람인 예수 그리스도 그 분만이 하나님과 우리 사이의 벌어진 틈을 이어주는 다리가 될 수 있기 때문이라고 한다.¹²⁾ 중보자 예수 그리스도는 대제사장으로서 "우리의 연약함을 동정하지 못하실 이가 아니요 모든 일에 우리와 똑같이 시험을 받으신 자로되 죄는 없으신 분"(히 4:5)이다.¹³⁾

칼빈은 그리스도께서 성육신 이전이나 이후에도 항상 그의 통치권을 가지신다고 설명한다.¹⁴⁾ 그러므로 그에게 성육신과 선재성은 밀접한 관련이 있다. 칼빈은 예수 그리스도가 창조주와 섭리주 하나님인 동시에 구속주 하나님이신 것을 주장한다. 그에게 있어서 성육신하신 그리스도는 창조주와 섭리주되시고 영원한 말씀 자체이신 바로 그분이 성육신하심으로 구속주 하나님이 되신 것이다.¹⁵⁾

칼빈에게 있어서 그리스도의 성육신의 목적은 인간의 구원을 위해서 이루어진 것이다. 다시 말해 그는 그리스도의 성육신을 추상적이고 형이상학적이기 보다는 오히려 구원론적으로 설명하고 있다. 그의 이런 관점이 중보자로서 예수 그리스도의 참 인성이나 참 신성을 무시하거나 희생시킨 잘못된 사상들을 비판하게 한다. 이를 테면, 칼빈은 인간이 불순종하지 않았을지라도 그리스도가 성육신하셨을 것이라고 주장하는 사람들을 사변적인 사람들이라고 비판한다.¹⁶⁾

그는 그리스도가 명확하게 위격적 성품과 정체성을 가진 신적 위격으로 이 세상에 오셨다는 것을 틀림없는 사실로 받아들인다.¹⁷⁾ 사실상 선재하심

12) *Inst.*, 2.12.1.13) *Inst.*, 2.12.1.14) *Inst.*, 2.16.15.15) *Inst.*, 2.12.7.16) *Inst.*, 2.12.6.17) *Inst.*, 2.12.2.

없이는 성육신 사상은 불가능하다. 이런 점에서 만약 아들이 존재하지 않았다면, 육체를 취할 수 없었을 것이다. 성육신의 주체는 선재했음이 틀림없다. 그러므로 그리스도의 선재는 결코 어떤 사변적 관심에서 벗어나지 않았다. 그것은 구원론적 관심에 이바지하면서 구원에 최종적 근거를 제공한다. 칼빈의 신학에 있어서 예수 그리스도는 영원한 선재하신 말씀으로서 활동하실 때는 창조주시며 섭리주가 되시며 성육신하심으로 구속주 하나님이 되신다.¹⁸⁾

III. 칼빈주의적인 외각(外殼)¹⁹⁾

칼빈은 그리스도의 인성과 신성을 설명하면서 하나님의 아들이 하늘에서 내려왔지만 하늘을 버리지 않았으며 항상 세상을 충만히 채웠다는 사실을 말한다.²⁰⁾ 그는 성자 하나님께서 신성이 육신 안에 성육신하시는 방식에 대하여 『기독교 강요』 초판(라틴어)에서는 다음과 같이 말한다.

그는 신성에 따라서 바로 그곳으로부터 내려오셨다고 말하여지는 것은 신성의 육체의 감옥에 자신을 숨기고자 하늘을 떠났기 때문이 아니라, 비록 신성이 모든 것들을 채우지만 그럼에도 불구하고 그리스도의 인성 자체 가운데서 육체적으로[골 2:9] 즉 자연적으로, 그리고 표현할 수 없는 어떤 방식으로 거주하셨기 때문이다.²¹⁾

18) *Inst.*, 1.13.7-8.; Cf. E. David Willis, *Calvin's Catholic Christology: The Function of the So-called Extra Calvinistic in Calvin's Theology* (Leiden: E. J. Brill, 1966), 8-25.

19) 이용규, “볼프하르트 판넬베르크의 그리스도의 선재성 이해에 대한 비판적 고찰”(신학박사학위논문, 고신대학교, 2015년), 33-35의 내용을 수정하여 실었음.

20) *Inst.*, 2.13.4.

21) John Calvin, *Institutio Christianae Religionis*, 문병호 역, 『기독교 강요(1536년) 라틴어 초판 직역』(서울: 생명의 말씀사, 1999), 354.

칼빈은 고대 교부들의 전통적 가르침을 따라 신적 로고스가 예수 안에 성육신하였을 때 로고스는 계속해서 온 우주를 채웠다고 본다. 우리는 이러한 칼빈의 논리를 ‘칼빈주의적인 외각’(extra Calvinisticum)이라고 부른다.²²⁾ 이 용어를 통해서 영원한 말씀이신 예수 그리스도가 성육신하실 때, 전체적으로(totum) 제2위의 창조주와 섭리주 하나님으로서 남아 계시면서 동시에 동정녀의 몸 전체적으로(tota) 들어가셔서 성육신하심으로써 구속주가 되셨다는 의미이다.²³⁾ 이는 예수 그리스도는 영원한 말씀으로서 모든 만물을 창조하신 창조주시고, 모든 만물을 지금도 다스리시는 섭리주이신 동시에 성육신하신 구속주 하나님으로서 그의 백성을 다스리심을 나타낸다.²⁴⁾

‘칼빈주의적인 외각’에 대한 원리는 성만찬에도 그리스도의 임재 방식에 대한 이해와 관련된다. 칼빈은 그리스도의 몸과 피가 성찬을 통하여 우리에게 그리스도께서 임재하신다고 설명한다. 그는 믿는 자들이 말씀과 성령의 역사를 통하여 저 하늘에 계신 그리스도와 연합한다고 다음과 같이 말한다.

이는 신성이 하늘을 떠나서 육체라는 감옥에 숨었기 때문이 아니라, 신성은 비록 만물에 충만해 있지만, 그리스도의 인성을 통해 육체로 거주하셨기 때문이다.²⁵⁾

22) 여기에 대한 논의를 위하여 다음을 참고하십시오. Richard A. Muller, *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms: Drawn Principally from Protestant Scholastic Theology* (Grand Rapids: Baker Book House, 1985), 111; Willis, *Calvin's Catholic Christology*, 8-25: ‘extra Calvinisticum’이라는 용어는 원래 칼빈주의자들에 대한 루터파 비판자들의 말에서 온 것이다. 이를테면, 칼빈주의자들이 그리스도(신성)께서 ‘ 그럼에도 불구하고 육체 밖에서’(etiam extra carnem) 완전한 신성으로 여전히 인성 밖에서 계신다는 것을 주장한다고 비난한 말에서 온 것이다. 윌리스는 ‘extra Calvinisticum’은 교부 시대와 중세 시대 모두에 있어서 공통적인 이해였음을 언급한다.

23) 최윤배, “종교개혁자 칼빈의 그리스도론”, 『그리스도론』, 한국조직신학회편 (서울: 대한기독교서회, 2011), 106.

24) Willis, *Calvin's Catholic Christology*, 78-100.

25) *Inst.*, 4.17.30.

예수 그리스도의 신비한 몸과 떡과 포도주 안에 갇히는 것이 아니라 하나님 아버지 우편에 계시면서 동시에 성령을 통하여 복음 신앙으로 구원 받은 자들과 함께 연합하시는 것을 뜻한다. 따라서 우리는 성만찬에서 성령을 통하여 부활하신 예수 그리스도의 인성과 연합함으로써 전 그리스도가 우리와 연합하시는 것으로 실현되는 것이다.²⁶⁾

칼빈의 '칼빈주의적인 외각'은 성육신과 두 본성 교리에도 적용되어 나타남을 알 수 있다. 말씀이 육신이 되었다는 것은 말씀이 육신으로 변했다거나 혹은 육신과 혼동하여 뒤섞였다는 뜻으로 이해해서는 안 된다. 그의 신성이 인성과 결합되고 연합되었다고 할 때 그것은 손상되지 않은 각각의 고유성을 그대로 지니고 있으면서도 그 두 성품은 한 그리스도를 구성한다. 따라서 칼빈의 『기독교 강요』에서 기독교론 부분을 고찰해 보면 그리스도의 인성을 집중해서 입증하고 있다.²⁷⁾ 이것은 그리스도의 인성을 보존하면서도 신성의 초월성을 지키려는 칼빈적 기독교론의 경향을 보여준다.²⁸⁾ 이를테면, 칼빈은 하나님의 아들로써 그리스도의 선재성을 포함한 기독교론을 주장한다. 그리스도의 선재성에 대한 그의 믿음은 다음과 같이 분명하게 드러난다.

여기에 놀라운 어떤 것이 있다. 하나님의 아들이 하늘로부터 내려왔지만, 하늘을 버리지 않았고, 동정녀의 태에서 태어나 지상을 두루 다니시며 마지막에는 십자가에 달려 돌아가시기를 원하셨지만 그가 태초로 부터 그가 하신 바와 같이 항상 세상을 충만히 채우셨다는 놀라운 사실이 있다.²⁹⁾

칼빈은 그리스도의 충만한 신성과 인성을 동시에 주장하므로 그의 기독교론은 칼세돈 신조에 충실한 기독교론임을 알 수 있다. 칼빈이 말하는 그리스도의 선재성에 대한 확실성은 다음과 같이 말하여 질 수 있다. 그리스도는 성부의 영원한 아들이며 성부와 동질이다.³⁰⁾ 그는 성육신의 목적을 한마디로 죄인의 구속에 두고 있다.³¹⁾ 한 인격 예수 그리스도 안에 두 양성, 신성과 인성이 조화를 이루어 공재한다는 것이다. 또한 그리스도는 경배를 받아 마땅하다고 성경이 확언한다(빌 2:10). 하나님 외에는 누구에게도 섬기지 말고 절하지 말라는 말씀에 비추어 볼 때, 그는 분명히 하나님이다.³²⁾ 요컨대 그리스도는 참으로 절대적인 의미에서 하나님이라고 불리어진다. 물론 그 자신이 아버지와 더불어 살아계신 하나님이다.³³⁾

칼빈의 기독교론의 출발점은 하나님의 영원한 아들로써의 그리스도이다. 그러므로 칼빈의 기독교론은 전통적인 '위로부터의' 기독교론이라 할 수 있다. 말씀이신 그리스도는 시간이 생기기 전부터 계셨고, 그분은 성육신하시기 이전에 육신을 가지기 전부터 하나님과 함께 계셨고 또한 하나님 자신이다.³⁴⁾ 칼빈은 삼위일체론과 관련하여 그리스도의 신성을 부단히 강조하고 있다. 그리스도는 바로 삼위일체의 하나님이시고, 아버지와 동질이시며, 전능자시며, 하늘의 대제사장이시다. 그리고 칼빈은 그리스도는 완전한 하나님이시고 완전한 인간임을 말하면서, 그리스도의 영원한 선재성을 주장하고 있다.

26) Muller, *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms*, 111.

27) Willis, *Calvin's Catholic Christology*, 3-7. 윌리스는 '칼빈주의적인 외각'(extra Calvinisticum)은 '유한이 무한이 될 수 없다'(finitum non capax infiniti)는 원리를 위반하지 않는 관점에서 철학적 전제보다는 신학적 배경 가운데서 성육신을 설명하려는 노력의 산물이라고 본다.

28) Andrew M. McGinnis, *The Son of God Beyond the Flesh: A Historical and Theological Study of the extra Calvinisticum* (Edinburgh: T&T Clark, 2014), 83-84.

29) *Inst.*, 2.13.4.

30) *Inst.*, 1.13.4.

31) *Inst.*, 2.1.4.

32) *Inst.*, 1.13.24.

33) *Inst.*, 1.13.27.

34) *Inst.*, 1.13.7.

IV. 내재적 삼위일체와 경륜적 삼위일체

기독교 교리사에서 그리스도의 선재에 관한 교리는 삼위일체론과 기독교론이 정립되는 논쟁 과정에서 신조들에 집중적으로 나타난다. 그러므로 그리스도의 선재는 삼위일체론으로부터 논의되어야 한다.³⁵⁾ 칼빈은 철학적이고 사변적인 삼위일체론을 거부한다. 그의 신학에 삼위일체 교리는 『기독교 강요』의 전반적인 구성 원칙으로서 작용한다. 이를 테면, 삼위일체 교리는 칼빈의 신학에 뼈대와 살을 제공하는 매우 큰 중요성을 갖고 있다.³⁶⁾

또한 칼빈에게 있어서 삼위일체 교리는 구원과 직접적으로 관계되기 때문에 중요했다. 그가 세르베투스(Servetus)의 잘못된 삼위일체론에 대해서 그토록 치열하게 논쟁한 이유도 구원에 대한 위협이 되기 때문이었다.³⁷⁾ 칼빈에게 삼위와 일체는 결코 분리될 수 없는 상호관계 가운데 있다. 그는 어거스틴(Augustinus)의 전통에 확고히 서 있으면서도 성경에 근거한 삼위일체론과 그리스도의 선재성을 주장한다.³⁸⁾ 칼빈은 성부를 아버지라고 부르는 것은 아들이 있다는 것을 의미한다고 주장한다. 그리고 칼빈은 에베소서 3장 15절을 인용하면서 그리스도는 이미 예언자와 율법 시대에 있어서도 하나님의 아들이었음을 다음과 같이 증거하고 있다.

그가 영원하신 아버지에 의해서 태어난 말씀이기 때문이라는 것만으로도 그가 영원하신 하나님이라는 것이 명백히 증명되는 것이다. 또 분명한 것은 만약 그 때에 “하늘과 땅에 있는 각 족속에게 이름을 주신”(엡 3:15) 아버지께서 아들과의 상호관계가 없었던들 하나님께서는 처음부터 “아버지”라고 불리우지 않았을 것이라는 사실이다. 이

35) 이용규 · 이신열, “그리스도의 선재성에 대한 연구: 판넨베르크를 중심으로”, 173-79.

36) Philip C. Holtrop, 『기독교 강요 연구 핸드북』, 박희석, 이길상 역 (서울: 크리스찬 다이제스트, 1995), 62.

37) *Inst.*, 1.13.12-23.

38) *Inst.*, 2.14.7.

39) *Inst.*, 2.14.7.

런 증거로부터 우리는 이 명칭이 신약 시대 교회에서 밝히 드러나기 전에 이미 율법과 선지자들 아래에서까지 그가 하나님의 아들이었다는 것을 쉽게 결론내릴 수 있다.³⁹⁾

칼빈의 삼위일체 교리는 확실히 실천적이고 구원론적이다.⁴⁰⁾ 성경을 통해서 하나님과 신앙적 교제 속에 있을 때 하나님을 경험하게 되는 실천적 지식이다.⁴¹⁾ 따라서 하나님은 자신의 말씀을 통해 삼위일체 하나님으로 자신을 계시하셨기 때문에 우리는 성부와 성자와 성령이신 한 하나님을 알 수 있게 된다.⁴²⁾ 그는 삼위일체를 설명하기 위해서 인간이나 자연의 유비에서 흔적을 발견하려고 할 것이 아니라 성경의 증언에 따라야 한다고 주장한다.⁴³⁾ 그러나 유념해야 할 점은 칼빈이 내재적 삼위일체 교리를 내적으로 유보하고 있다고 판단해서는 안 된다는 것이다.⁴⁴⁾ 물론 칼빈은 『기독교 강요』나 주석 작품에서 내재적 삼위일체(immanent Trinity) 국면들을 매우 간략하게 언급하고, 대신 경륜적 삼위일체(economic Trinity) 국면들만을 거의 배타적으로 강조한다.⁴⁵⁾ 그 이유는 “우리의 구원을 위한 하나님”(Deus pro nobis)과 관련이 있다.⁴⁶⁾ 이런 점에서 삼위일체론과 관련

40) 김재성, “칼빈의 삼위일체론, 그 형성과 독특성과 중요성,” 『칼빈연구』, 장간호(서울: 한국장로교 출판사, 2002), 68-69.

41) Herman J. Selderhuis(ed.), 『칼빈 핸드북』, 김귀탁 역(서울: 부흥과 개혁사, 2013), 504.

42) Selderhuis, 『칼빈 핸드북』, 503.

43) *Inst.*, 1.13.18.

44) *Inst.*, 1.13.5.

45) Selderhuis(ed.), 『칼빈 핸드북』, 501: 경륜적 삼위일체론을 강조하는 칼빈 신학의 특성을 다음과 같이 설명한다. “칼빈에게 성경은 하나님에 대한 모든 말씀의 원천이고 규범이다. 이는 칼빈이 원리상 하나님에 대한 교리를 하나님이 자신에 대하여 계시하시는 말씀과 활동에 기반을 두고 있고, 칼빈은 가능한 이 말씀과 활동에서 하나님의 존재에 대한 지식을 얻고자 한다는 것을 의미한다. 삼위일체 교리에 집중해서 보면, 이 점은 내재적 삼위일체의 비밀에 대한 칼빈의 사고가 (구속) 역사를 통한 하나님의 계시에서 나오고, 그 반대는 아니라는 것을 의미한다.”

46) Philip Walker Butin, *Revelation, Redemption, and Response: Calvin's Trinitarian Understanding of the Divine-Human Relationship* (New York: Oxford University Press, 1995), 40. 부틴은 칼빈의 경륜적 삼위일체 국면들만을 거의 배타적으로 강조하는 이유를 다음과 같이 설명하고 있다. “칼빈의 관심은 믿는 자들과의 관계에서 하나님의 구원하시는 성경의 경륜의 역사 속에서 성부와 성자와 성령의 역할들을 설명하고, 구별하고, 통합하려는 것이다.”

하여 칼빈의 그리스도의 선재성 이해는 구원론적인 의미를 가지고 있다. 물론 그는 내재적 삼위일체와 경륜적 삼위일체 간의 관계를 명시적으로는 거의 다루지 않는다. 그러나 칼빈의 신학 전반에서 드러난 내재적 삼위일체와 경륜적 삼위일체의 관계에 대해서 아리 바르스(Arie Baars)는 다음과 같이 간략하게 설명한다.

(1) 위격적 특성에 대한 고전적 지칭 외에도, 칼빈은 원천이신 성부, 지혜이신 성자, 권능이신 성령과 같이 단순하게 다양한 명칭들을 사용한다. 이 세 명칭은 내재적 삼위일체와 경륜적 개념을 함께 제시한다. 따라서 이 명칭들의 내재적 삼위일체 국면과 경륜적 삼위일체 국면은 특별히 밀접하게 연계되어 있다. 삼위일체 하나님 안에서 성부는 신격의 원천이실 뿐만 아니라 모든 복과 모든 선이 흘러나오는 원천이시다. 성자는 영원히 하나님과 함께 계시는 지혜이고, 동시에 하나님의 활동들을 온갖 지혜로 다스리고, 죄인들에게 지혜를 허락하신다. 성령은 성부와 성자에게서 나오시고, 하나님의 활동들을 강하고 효과적으로 완성시키는 본질적 능력이다. (2) 그럼에도 불구하고 칼빈이 내재적 삼위일체와 경륜적 삼위일체 간의 차이를 유지하는 것은 분명하다. 칼빈은 하나님의 존재가 우리에게 계시된 하나님보다 더 크고 더 장엄하다고 믿는다.⁴⁷⁾

칼빈의 신학에는 경륜적 삼위일체 사상이 분명하게 나타나지만 내재적 삼위일체론도 부정하지 않고 다양하게 표현되고 있다.⁴⁸⁾ 만약 경륜적 삼위일체만을 말하게 된다면 양태론(modalism)에 빠질 위험이 있다. 그러나

47) Selderhuis, 『칼빈 핸드북』, 502.

48) *Inst.*, 1.13. 칼빈은 삼위일체 교리를 주제로 다룰 때 사실상 내재적 삼위일체의 다양한 국면을 다룬다.

49) Selderhuis, 『칼빈 핸드북』, 491-501.

50) *Inst.*, 1.13.18.

이와 반대로 경륜적 삼위일체와 관련없이 내재적 삼위일체만을 논하게 되면 사변적으로 흐르기 쉽다.⁴⁹⁾ 그러나 칼빈은 경륜적으로 계시된 성경을 통해 삼위일체를 말하고 이를 토대로 내재적 삼위일체를 말하고 있다. 그는 현대 신학자처럼 역사적 예수와 신앙의 그리스도의 구별도 없다. 그러므로 칼빈은 이런 점에서 양태론과 사변에 빠지지 않으면서 삼위일체 관계 속에서 그리스도의 선재성을 주장하고 있는 것이다.⁵⁰⁾

V. 결론

본 논문은 칼빈의 그리스도의 선재성 교리가 구원론에 있어서 중요한 교리로 당연시 될 수밖에 없는 이유를 밝히고자 했다. 그에게 그리스도의 선재성은 다른 신학 부분과 연관되어 있기 때문에 그리스도의 선재성에 대한 연구는 중요하였다. 그의 신학에서 구원론과 관련하여 그리스도의 선재성은 언제나 그 중심에 놓여있는 중요한 부분이었다. 그러므로 칼빈의 신학은 하나님 중심성을 가진 구원론적 신학이었다. 그리고 오늘날의 신학은 일반적으로 그리스도의 사역에서 출발하려는 것이 특징이다. 물론 칼빈의 신학 속에도 경륜적 삼위일체 사상이 확실히 두드러지게 나타나는 것은 사실이다. 그러나 내재적 삼위일체론도 부정하지 않고 다양하게 표현되고 있다. 이런 점에서 현대신학이 그리스도의 사역에 치중하므로 양자론(adoptionism)에 빠질 수 위험성을 배제시켰다. 또한 칼빈은 그리스도의 선재성을 삼위일체 하나님과의 관계 가운데 논의하고 있음을 확인할 수 있었다. 특히 '칼빈주의적 외각'으로 알려진 교리를 통하여 하나님의 아들이 하늘에서 내려왔지만 하늘을 버리지 않았고, 태초로부터 항상 세상을 충만히 채우셨다는 사실을 말한다. 이처럼 칼빈은 하나님이 우주의 통치자이시며 예수 그리스도 안에서 창조하시고, 구약시대에 역사하셨으며, 마지막에는 성육신하셨다고 증거한다.

결론적으로 칼빈의 그리스도의 선재성에 대한 이해는 현대 신학자들의 역

사적 예수와 신앙의 그리스도로 구별한 것과 다르다. 또한 양태론과 사변적 삼위일체론에도 빠지지 않았다. 그리고 삼위일체 하나님과의 관련에서 그리스도의 선재를 강조하였고 예수 그리스도는 참 하나님이고 참 사람이며 아버지와 동질임을 강조했다. 이런 점에서 칼빈의 그리스도의 선재성 교리는 기독교를 인간 성취의 종교로 변화시키는 것을 막아줄 뿐만 아니라 그리스도의 선재성에 대한 방향 설정과 토대를 마련하는 좋은 본보기가 된다.

[Abstract]

A Reflection on Calvin's Understanding of the Pre-existence of Christ

Yong Kyu Lee (Together Church)

This paper calls attention to the necessity and importance of the doctrine of preexistence in Calvin's theology. Calvin described the doctrine of the incarnation by utilizing extra Calvinisticum. His understanding of Christ's preexistence has a close relationship with soteriology. As a consequence, his understanding of the preexistence of Christ is salvational.

Calvin has also discussed the preexistence of Christ in the relationship of the Trinitarian God. It is true that the economic Trinity appears definitely in his theology. And the immanent Trinity is also expressed in various ways

without being denied. When the economic Trinity is strongly affirmed at the cost of the immanent Trinity, there is no way to avoid the risk of modalism. In direct opposition to this extreme, one cannot evade the danger of speculative theology if the immanent Trinity is strongly favored instead of the economic Trinity. However, Calvin knew how to steer clear of Charybdis of modalism and Scylla of speculative based upon his sound and biblical understanding of the relationship between the doctrine of the Trinity and christology. Calvin spoke of the Trinity in his knowledge of Scripture, which had been revealed in economic terms. Then he was able to discuss the immanent Trinity from the right perspective. His understanding of the preexistence of Christ is founded upon a balanced and yet biblical view of the doctrine of the Trinity. According to his understanding of the preexistence of Christ, Calvin would have rejected a dichotomy between the historical Jesus and the Christ of faith, the result of speculation in modern theology. For these reasons, the preexistence of Christ, as it was espoused by Calvin, can prevent Christianity from being driven into a religion of achievement. Furthermore, Calvin would direct us into a right direction as we attempt to have a better understanding of the preexistence of Christ.

Keywords: preexistence of Christ, extra Calvinisticum, doctrine of the Trinity, adoptionism, modalism

[참고문헌]

- 김재성, “칼빈의 삼위일체론, 그 형성과 독특성과 중요성”. 『칼빈연구』. 한국 칼빈학회, 창간호. 서울: 한국장로교출판사, 2002.
- 이용규·이신열, “그리스도의 선재성에 대한 연구: 판넨베르크를 중심으로”. 『조직신학연구』 제18호(2013): 164-92.
- 이용규, “볼프하르트 판넨베르크의 그리스도의 선재성이해에 대한 비판적 고찰”. 신학박사학위논문. 고신대학교, 2015.
- 최윤배, “종교개혁자 칼빈의 그리스도론”. 『그리스도론』. 한국조직신학회. 서울: 대한기독교서회, 2011: 97-131.
- Anderson, Charles C. *The Historical Jesus: A Continuing Quest*. Grand Rapids: Eerdmans, 1972.
- Butin, Philip Walker. *Revelation, Redemption, and Response: Calvin's Trinitarian Understanding of the Divine-Human Relationship*. New York: Oxford University Press, 1995.
- Calvin, John. *Institutes of the Christian Religion*. ed. J. T. McNeill. trans. F. L. Battles. Library of Christian Classics. Philadelphia: Westminster, 1960.
- Calvin, John. *Institutio Christianae Religionis*. 문병호 역. 『기독교 강요(1536년 라틴어 초판 직역)』. 서울: 생명의 말씀사, 1999.
- Craddock, Fred. *The Pre-existence of Christ in the New Testament*. Nashville: Abingdon, 1968.
- Dunn, J. D. G. *Christology in the Making: A New Testament Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation*. Philadelphia: Westminster, 1989.
- Fuller, Reginald H. “Pre-Existence Christology: Can We Dispense With It?.” *Word & World* 2, (1982): 29-33.
- Gathercole, Simon J. *The Preexistent Son: Recovering the Christologies of Matthew, Mark, and Luke*. Grand Rapids: Eerdmans, 2006.
- Holtrop, Philip C. 『기독교강요 연구 핸드북』. 박희석·이길상 역, 서울: 크리스찬 다이제스트, 1995.
- McCready, Douglas. *He Came Down From Heaven: The Preexistence of Christ and the Christian Faith*. Downers Grove, IL: InterVarsity, 2005.
- McGinnis, Andrew M. *The Son of God Beyond the Flesh: A Historical and Theological Study of the Extra Calvinisticum*. Edinburgh: T&T Clark, 2014.
- Muller, Richard A. *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms: Drawn Principally from Protestant Scholastic Theology*. Grand Rapids: Baker Book House, 1985.
- Selderhuis, Herman J. ed. 『칼빈 핸드북』. 김귀탁 역. 서울: 부흥과 개혁사, 2013.
- Pannenberg, Wolfhart. *Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart in Lichte der Theologie*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1962.
- Van't Spijker, Willem. 『칼빈의 생애와 신학』. 박태현 역. 서울: 부흥과 개혁사, 2009.
- Willis, E. David. *Calvin's Catholic Christology: The Function of the So-called Extra Calvinisticum in Calvin's Theology*. Leiden: E. J. Brill, 1966.

16세기 개혁파신앙교육서의 작성 배경과 구조: 제네바 신앙교육서와 하이델베르크 신앙교육서를 중심으로

황대우
(고신대, 교양학부)

[초록]

이 글은 16세기에 사용된 용어 '카테키스무스'의 의미와 용례를 살핌으로써 이 용어가 '문답'으로 번역될 때 발생하는 오해를 바로 잡으려 한다. 16세기 개혁교회 카테키스무스가 루터교회의 카테키스무스와 어떻게 다른지 그 특징을 살피고자 한다. 또한 제네바 카테키스무스와 하이델베르크 카테키스무스의 차이점은 무엇이며 왜 그러한 차이점이 발생한 것인지 고찰한다. '카테키스무스'라는 용어는 한글로 번역할 때 '요리문답' 혹은 '교리문답'으로 흔히 번역되는 것이 일반적인데, 이 글은 그 용어 속에 이와 같은 문답을 전제하고 있지 않다는 것을 밝히고 있다. 또한 이 단어는 칼빈의 『기독교 강요』 제목에서 알 수 있는 것처럼 '인스티튜티오'(Institutio)와 동의어다. 그러므로 '카테키스무스'는 신앙교육[서] 혹은 교리교육[서]라고 번역하는 것이 가장 적합하다. 16세기 루터파 신앙교육서가 '율법' 즉 '십계명'으로 시작하는 것과는 달리 제네바 신앙교육서와 하이델베르크 신앙교육서 모두 '신앙고백' 즉 '사도신경'으로 시작하는데, 이것은 이후 개혁

논문투고일 2015.12.2 / 수정투고일 2015.12.31. / 게재확정일 2016.1.11.

파 신앙교육서의 공통적인 특징으로 자리 잡게 된다. 이러한 구조적 특징은 개혁파 신앙교육서가 율법의 제3용법을 강조하는 개혁파 신학의 특징과 잘 어울린다. 제네바 신앙교육서가 칼빈 한 사람에 의해 작성된 반면에 하이델베르크 신앙교육서는 여러 학자들의 합작품이다. 하이델베르크 신앙교육서는 루터파의 압박이 작성 배경이었으므로 제네바 신앙교육서에 비해 개혁파 신학의 특징을 강하게 반영하기 어려웠는데, 이것이 두 신앙교육서의 사소한 차이점이다.

주제어: 카테키스무스, 기독교강요, 제네바 신앙교육서, 하이델베르크 신앙교육서, 존 칼빈(1509-1564), 자카리아스 우르시누스(1534-1583)

I. 서론

본 논문은 16세기에 사용된 "카테키스무스"(Catechismus)라는 용어가 어떤 의미에서 사용되었는지 살피고, 또한 개혁파 카테키스무스가 구조적으로 루터파의 카테키스무스와 어떤 점에서 다른지, 16세기 대표적인 개혁파 도시인 스위스 제네바와 독일 남부 팔츠의 수도 하이델베르크를 중심으로 살펴볼 것이다.

II. 제 1 제네바 신앙교육서(1537/1538)

개혁교회의 발원지로 알려진 스위스의 호반 도시 제네바는 기욤 파렐(Guillaume Farel)이 주도한 종교개혁을 1535년에 수용했고 1536년에는 『기독교 강요』의 저자 칼빈이 파렐의 강력한 권고로 제네바 종교개혁에

동참하게 되었다. 제네바 교회 개혁을 위해 칼빈은 무엇보다도 먼저, 교회 개혁의 질서와 방향을 위해 ‘교회법’을 작성했고,¹⁾ 이것에 따라 ‘신앙교육서’를 작성했으며,²⁾ 또한 이 ‘신앙교육서’를 요약한 ‘신앙고백서’를³⁾ 작성했다.

1537년의 제네바 교회법은 다음과 같이 어린이 교육의 필요성을 강조한다.⁴⁾ “세 번째 조항은 어린이의 교육에 관한 것인데, 의문의 여지없이 그들 [=어린이들]은 교회 앞에서 그들 자신의 신앙 고백을 해야만 한다. 이런 목

- 1) 1537년 1월 16일에 제네바 교회법이 “목사들이 의회에 제출한 제네바의 교회조직과 예배에 관한 조항들”(Articles concernant l'organisation de l'église et du culte a Genève, proposés au conseil par les ministres)이라는 제목으로 출간되었는데, 아마도 파렐과 칼빈은 이 문서 작성을 1536년말경에 이미 시작한 것으로 보인다. 참고. CO 10/1, 5-14; OS 1, 369-77. 독어 번역과 영어번역은 다음 참조. Calvin-Studienausgabe 1/1, Reformatorische Anfänge 1533-1541 (Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1994), 114-29; J. K. S. Reid ed. & trans., *Calvin: Theological Treatises* (Philadelphia: The Westminster Press, 1954), 48-55.
- 2) 1537년 불어판은 “제네바 교회에서 사용하는 신앙의 교육과 고백”(Instruction et confession de foy dont on use en leglise de Geneve)이라는 제목으로 출간되었다. CO 22, 33-74; OS 1, 378-417; Calvin-Studienausgabe 1/1, 138-207. 이것은 1538년 바젤에서 “제네바 교회의 신앙교육 혹은 기독교 강요”(Catechismus seu christianae religionis institutio ecclesiae Genevensis)라는 제목의 라틴어로 번역되었는데, 칼빈이 직접 번역했고 본문 앞에는 긴 서문이 첨가되었다. CO 5, 313-54. 영어 역본은 다음 참조. Paul T. Fuhrmann, tr., *Instruction in Faith*(1537) (Westminster: John Knox Press, 1992); I. John Hesselink, *Calvin's First Catechism: A Commentary* (Louisville: Westminster John Knox Press, 1997), 1-38. 폴 푸르만은 불어에서 번역했고, 헤스링크 책 속에 실려 있는 영어 번역은 1538년의 라틴어판에서 서문과 본문 모두를 번역한 베틀즈(Ford Lewis Battles)의 것이다. 불어판의 한글 번역은 다음 참조. 최도형 역, 『신앙입문』(서울: 대한기독교서회, 1994); 한인수 역, 『갈뱅의 요리문답』(서울: 도서출판 경진, 1995), 23-97. 1537년 불어판과 1538년 라틴어판 대조본은 다음 참조. COR III/2, 2-113.
- 3) 21개 조항으로 구성된 이 신앙고백서는 “제네바의 시민과 거주민, 그리고 이 지역에 예속된 자들이 모두 지키고 보존할 것을 맹세해야 하는 신앙고백. [이 신앙고백은] 언급한 영역의 교회에서 사용하는 신앙교육[서]로부터 추출된 것임.” (Confession de la foy laquelle tous bourgeois et habitans de Geneve et subiects du pays doibvent iurer de garder et tenir extraicte de l'instruction dont on use en leglise de la dicte ville)라는 긴 제목으로 1537년에 출간되었다. 제목에서 짐작할 수 있는 것처럼 제네바의 모든 시민과 제네바 도시의 관할 구역에 속한 모든 사람들이 이 신앙고백서에 서명하도록 강요되었는데, 이 사건 때문에 칼빈은 파렐과 더불어 제네바에서 추방되었다. CO 22, 77-96; OS 1, 418-26; Calvin-Studienausgabe 1/1, 208-223. 라틴어 번역은 다음 참조. CO 5, 355-62. 영어 번역은 다음 참조. J. K. S. Reid ed. & trans., *Calvin: Theological Treatises*, 26-33. 영어 번역자는 이 신앙고백서를 1536년의 것으로 소개한다.
- 4) 1537년의 제네바 교회법은 모두 필수적인 4개의 조항에 대한 설명으로 구성되어 있는데, 그것은 성찬과 치리의 필요성, 시편찬송의 필요성, 어린이 교육의 필요성, 결혼 규례의 필요성 등이다.

적으로 고대에는 그들[=어린이들] 각자를 기독교 신앙의 기초 위에 세우기 위해 일종의 신앙교육을 사용했는데, 이것은 각자 자신의 기독교를 선언하기 위해 사용했던 일종의 증거 형식과 같은 것이요, 어린이들은 개인적으로 그 신앙교육을 통해 가르침을 받아서 자신들의 신앙을 교회 앞에서 고백하러 오도록 했던 것이다...”⁵⁾ 칼빈이 생각하기에 교육은 제네바 교회의 개혁과 건설을 위한 필수 조건이었다.

1537년 봄 제네바에서는 신앙의 교육과 고백이 불어판으로 출간되었고, 1년 뒤인 1538년 3월에는 칼빈에 의해 라틴어로 번역된 번역본이 바젤에서 출간되었는데,⁶⁾ 이것이 『제 1 제네바 신앙교육서』이다. 이 신앙교육서는 내용뿐만 아니라 형식에 있어서도 1536년에 출판된 칼빈의 『기독교 강요』 초판에 지나치게 충실했기 때문에 그 책의 요약본으로 간주된다. 『기독교 강요』 초판의 구조는 ‘율법(십계명 해설)-신앙(사도신경 해설)-기도(주기도문 해설)-성례(세례와 성찬 해설 및 나머지 로마교 5가지 거짓 성례 비판)-기독교인의 자유와 교회의 권능과 정치조직’이라는 순서로 되어 있다.⁷⁾ 『제 1 제네바 신앙교육서』의 구조는 ‘모든 인간은 하나님을 알기 위해 태어난다는 것(하나님과 인간에 관한 지식)-율법(십계명 해설)-신앙

- 5) CO 10/1, 12(=OS 1, 375): “Le 3e article est de l'instruction des enfans, lesqueulx sans doute doibuent a leglise vne confession de leur foy. Pour ceste cause anciennement on auoyt certain catechisme pour jnstituer vng chascun aux fondemens de la religion crestienne, et qui estoit comme vng formulayre de tesmoignage dont vng chacun usoit pour declairer sa crestiente, et nommeement les enfans estoient enseignez de ce catechisme pour venir testifier a leglise leur foy...”
- 6) Frans H. Breukelman, *The Structure of Sacred Doctrine in Calvin's Theology*, ed. Rinse H. Reeling Brouwer and trans. by Martin Kessler (Grand Rapids & Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Co., 2003), 69.
- 7) 『기독교 강요』 초판 원본은 다음 참조. CO 1, 1-248; OS 1, 19-280. 이 초판의 영어, 독어, 네덜란드어, 한글 번역은 각각 다음 참조. Ford Lewis Battles, tr., *Institutes of the Christian Religion, 1536 Edition* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1975); Bernhard Spiess, tr., *Johannes Calvin Christliche Glaubenslehre nach der ältesten Ausgabe vom Jahre 1536* (Zürich: Theologische Buchhandlung, 1985); W. van 't Spijker, tr., *Institutie 1536. Onderwijs in de christelijke religie* (Kampen: Uitgeverij de Groot Goudriaan, 1992); 양낙홍 역, 『기독교 강요(1536년 초판 완역)』(서울: 크리스찬다이제스트, 1988¹, 1993¹⁰).

(사도신경 해설)-기도(주기도문 해설)-성례(세례와 성찬 해설)-인간의 전통들과 출교와 정부라는 순서로 되어 있다.

칼빈이 『기독교 강요』의 제목 ‘인스티투티오’(institutio)를 ‘카테키스무스’(catechismus)와 동의어로 사용했을 뿐만 아니라, 제 1 제네바 신앙교육서의 제목 ‘앵스트뤽씨웅’(instruction) 역시 ‘카테키스무스’(catechismus)와 동의어로 사용했다는 사실은 두 저술 모두 신자들에게 기독교 신앙과 교리를 가르칠 목적으로 작성된 ‘신앙교육서’라는 것을 분명하게 보여준다.⁸⁾ 또한 둘 다 ‘율법(십계명)-신앙(사도신경)-기도(주기도문)-성례(세례와 성찬)’라는 구조로 되어있다. 차이가 있다면 『기독교 강요』 초판이 모든 신자를 위한, 특히 성인을 위한 신앙교육서인 반면에, 제 1 제네바 신앙교육서인 “신앙의 교육과 고백”은 제네바 교회법이 의도한 것처럼 어린이들이 독립적으로 자신의 신앙을 고백할 수 있을 때까지 그들에게 기독교 신앙을 가르칠 목적으로 작성된 신앙교육서, 즉 청소년을 위한 신앙교육서라는 것이다. 제 1 제네바 신앙교육서는 『기독교 강요』 초판이 심도 있게 다룬 ‘그리스도인의 자유’라는 주제를 전혀 언급하지 않는데, 이것은 제 1 제네바 신앙교육서가 작성 목적, 즉 청소년을 대상으로 한 신앙교육이라는 점과 무관하지 않다.⁹⁾

8) 제 1 제네바 신앙교육서의 불어판과 라틴어판을 비교해보면 instruction이 두 라틴어, 즉 헬라이어에서 음역된 라틴어 catechismus와 고유한 라틴어 institutio로 번역되었다는 사실과 라틴어 institutio가 흔히 알려진 단어 ‘강요’(綱要, 의미: 강령이 될 만한 요점, 즉 골자라는 의미보다는 ‘교육’이라는 의미로 사용되었다는 사실을 알 수 있다. 이러한 사실과 『기독교 강요』 초판의 라틴어 제목을 고려할 때 칼빈의 주저는 ‘기독교 강요’로 번역되기 보다는 ‘기독교 신앙교육’ 내지는 ‘기독교 교리교육’으로 번역되는 것이 단어의 의미뿐만 아니라 칼빈의 의도에도 더 잘 부합한다고 볼 수 있다. 이러한 번역은 칼빈의 의도를 고려할 때 적어도 『기독교 강요』 초판에는 확실히 적용되어야 한다. 비트거는 자신의 박사학위논문에서 칼빈이 사용한 이 단어들을 용례와 의미에 대해 분석했다. 참조: Paul C. Böttger, *Calvins Institutio als Erbauungsbuch: Versuch einer literarischen Analyse* (Neukirchen: Neukirchner, 1990), 18-19.

9) 1536년의 『기독교 강요』 초판과 달리 1537년의 제네바 신앙교육서에만 나타나는 새로운 특징에 대해서는 다음 참조. 마티아스 프로텐베르크, “교리문답”, 헤르만 쉘터하위스 편집, 『칼빈헨드북』, 김귀탁 역 (서울: 부흥과개혁사, 2013), 415-16.

1536년의 『기독교 강요』 초판과 1537년의 제 1 제네바 신앙교육서는 모두 배열순서상 일반적으로 1529년 루터의 소신앙교육서와 대신앙교육서의 구조를 따른 것이라고 평가된다. 루터의 소신앙교육서는 어린이 교육용으로써 한 가정의家長이 가족에게 기독교의 기본 교리를 가르칠 수 있도록 간단한 문답형식으로 작성된 반면에, 대신앙교육서는 그 대상이 형식적으로는 어린이를 포함한 모든 그리스도인이지만 실제로는 성인이고 특별히 목회자들이 성도들에게 기독교의 기본 교리를 가르칠 수 있도록 문답형식이 아닌 설교 형식으로 작성된 것이다.¹⁰⁾ 제 1 제네바 신앙교육서는 비록 어린이 교육을 위해 작성된 것이지만 루터의 소신앙교육서와는 달리 묻고 대답하는 문답형식이 아니라, 오히려 대신앙교육서와 같이 서술적인 설교형식으로 되어 있다.

어린이를 가르치기 위한 문답형식의 신앙교육은 이미 중세 시대에도 존재했다. 예컨대 영국의 위클리프(Wyclif)와 보헤미아의 후스(Huss) 역시 주기도문과 사도신경과 십계명을 주 내용으로 하는 문답식 신앙교육서를 작성했는데, 특히 그들 이후 보헤미야 형제단은 그 세 가지 주 내용외다가 세례와 성찬에 관한 문답도 첨가했고 마지막에 성경구절로 구성된 의무표도 추가했다.¹¹⁾ 이러한 중세 신앙교육의 4대 요소, 즉 기도, 신앙, 율법, 성례는 루터의 대·소신앙교육의 주요 구성요소와 공통적이다.

10) 소신앙교육서는 문답형식의 십계명-사도신경-주기도문-성례(세례와 고해성사와 성찬)의 순서 뒤에 서술형식의 기도(아침과 저녁 기도 및 식사 전과 식사 후 기도)-의무표가 뒤따르는 구조로 되어 있다. 대신앙교육서의 구조는 크게 5부로 나누어서 설교형식으로 십계명-사도신경-주기도문-세례-성찬의 주제를 각각 순서대로 다룬 다음 마치 부록처럼 마지막에 ‘고해성사’를 다룬다. 참고: *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, herausgegeben im Gedenkjahr der Augsburgerischen Konfession 1930 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1952), 499-733. 이 책에는 독일어와 라틴어 번역이 대조되어 있다. 한글 번역은 다음 참조. 지원용 편역, 『신앙고백서: 루터교 신앙고백집』(서울: 컨콜디아사, 1988), 315-461.

11) G.H. Gerberding, *The Lutheran Catechist: A Companion Book to "The Lutheran Pastor"* (Philadelphia: The Lutheran Publication Society, 1910), 74-75.

III. 제 2 제네바 신앙교육서(1542/1545)¹²⁾

제 1 제네바 신앙교육서가 칼빈의 『기독교 강요』 초판과 1539년의 개정판 사이에 칼빈 신학의 동향을 보여주는 중요한 자료임에는 틀림없지만, 그것은 아마도 1538년 칼빈과 파렐이 추방된 이후 제네바에서 더 이상 사용되지 않았을 것이다. 그래서 칼빈이 제네바로 다시 돌아온 그 해 11월에 새로운 불어판 신앙교육서를 작성하여 다음 해인 1542년에 출간했는데, 이것이 바로 제 2 제네바 신앙교육서로 알려진, “제네바 교회의 신앙교육: 즉 어린이에게 기독교를 교육하기 위한 양식: 대화 형식, 즉 목회자가 묻고 어린이가 답하는 [형식]으로 작성됨”(Lecatechisme de l’église de Genève: c’est a dire le formulaire d’instruire les enfans en la Christienté: fait en maniere de dialogue, ou le ministre interroge et l’enfant respond)이다.¹³⁾

이것은 제 1 제네바 신앙교육서와 달리 문답형식으로 작성되었고, 구조도 달랐다. 『기독교 강요』 초판과 제 1 제네바 신앙교육서가 루터의 1529년 신앙교육서의 형식인 ‘율법(십계명)-신앙(사도신경)-기도(주기도문)-성례(세례와 성찬)’의 순서를 따르지 않고, 새로운 순서로 선택했는데, 즉 ‘신앙(사도신경)-율법(십계명)-기도(주기도문)-성례(세례와 성찬)’의 순서로 되어 있다.¹⁴⁾ 이런 배열 구조는 1539년의 『기독교 강요』 개정판의 구조

12) 이 부분은 필자의 다음 연구논문을 주로 참고하였다. 황대우, “하나님의 영광과 인생의 위로: 제 2 제네바 신앙교육서 1-15문답과 하이델베르크 신앙교육서 1-22문답 비교 연구”, 『개혁논총』 제29권 (2014): 249-53.

13) CO 6, 9-134. CO(칼빈작품전집)는 질문의 문항수가 표시되어 있지 않은 불어 원문과 라틴어 번역을 대조 편집하여 제공한다. 다른 권위 있는 불어판과 라틴어판은 다음 참조. OS 2, 72-144; E.F. Karl Müller, ed., *Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche* (Leipzig: A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung, 1903), 117-53; Wilhelm Niesel, ed., *Bekenntnisschriften und Kirchenordnungen der nach Gottes Wort reformierten Kirche* (Zürich: Evangelischer Verlag, 1938), 3-41; OS(칼빈작품전집)와 칼 물러 편집판에는 라틴어판만 제공되는데, OS는 질문을 숫자로 표기한 반면에 물러는 표기하지 않았다. 빌헬름 니젤은 문항수가 표기된 불어판만을 참고 있다. 다른 번역서 소개는 다음 참조. 황대우, “하나님의 영광과 인생의 위로”, 250.n.9.

14) 황대우, “하나님의 영광과 인생의 위로”, 250-51.

와도 다르다. 1539년 『기독교 강요』 개정판은 초판의 내용을 대대적으로 수정하고 증보했으나, 구조적으로는 ‘율법(십계명 해설)-신앙(사도신경 해설)-기도(주기도문 해설)-성례(세례와 성찬의 해설 및 나머지 로마교 거짓 성례에 대한 비판)’의 순서로 배열되어 있어서 초판과 대동소이하다.¹⁵⁾

그렇다면 제 2 제네바 신앙교육서의 구조는 어디서 유래한 것일까? 그 구조는 칼빈 자신의 독창적인 것은 아니었다. 왜냐하면 이미 마르틴 부처(Martin Bucer)가 1534년에 스트라스부르에서 작성하여 출간한 신앙교육서 “어린이와 청소년을 위해 기록된 간단한 해설. 우리 기독교 신앙의 공통 조항들[=사도신경]에 대한. 십계명에 대한. 우리의 아버지[=주기도문]에 대한.”(Kurtze schriftliche erklärung für die kinder vnd an-gohnden. Der gemeinen artickeln vnsers christlichen glaubens. Der zehen gebott. Des Vatter unsers.)의 배열과 매우 유사하기 때문이다.¹⁶⁾

두 신앙교육서의 구조적 차이가 있다면 1542년의 제 2 제네바 신앙교육서가 성례 즉 세례(유아세례 포함)와 성찬을 주기도문 뒤 말미에서 다루는 반면에, 1534년의 스트라스부르 신앙교육서는 성례(세례와 성찬)와 치리에 대한 문답을 사도신경 문답과 십계명 문답 사이에 둔다는 정도이다.¹⁷⁾ 이런 배열순서는 ‘사도신경-성례-주기도문-십계명’의 구조된 1537년의 스트라스부르 신앙교육서, 즉 “기독교 신앙의 12조항과 주기도문과 십계명에 대한 간단한 신앙교육 및 해설. 스트라스부르의 학생과 다른 어린이

15) 1539년의 『기독교 강요』 라틴어판의 1541년 불어 번역과 이것의 영어 번역은 다음 참고. Jacques Pannier, ed., *Oeuvres complètes de Calvin. Institution de la religion chrestienne 1-4* (Paris: Société d’Édition “Les Belles Lettres”, 1961); Elsie Anne McKeel, tr., *Institutes of the Christian Religion 1541 French Edition* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 2009). CO 1, 253-1152에는 『기독교 강요』 1539년 라틴어판부터 1554년까지의 증보판이 함께 제시된다.

16) Robert Stupperich, ed., *Martin Bucers Deutsche Schriften 6/3. Martin Bucers Katechismen aus den Jahren 1534, 1537, 1543* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1987), 51-173. 이 책은 이후 MBDS로 표기함.

17) MBDS 6/3, 72-95.

를 위하여”(Der kürztzer Catechismus vnd erklärang XII stücken Christlichs glaubens. für die Schüler vnd andere kinder zu Strasburg)¹⁸⁾와도 차이가 난다.

1537년의 스트라스부르 신앙교육서의 배열순서는 1545년의 라틴어판 제 2 제네바 신앙교육서에 마치 부록처럼 첨부되어 있는 『대화 형식으로 만들어진 어린이를 위한 기독교 교리 교육서』(*Institution puerile de ladoctrine chrestienne faite par maniere de dyalogue*)라는 간단한 신앙교육서의 형식과 유사한데, 이것은 1부, 2부, 3부로 나누어져, 1부에서는 사도신경을, 2부에서는 주기도문을, 3부에서는 십계명을 매우 간단하게 다룬 문답형식으로 구성되어 있지만,¹⁹⁾ 성례 즉 세례와 성찬에 관한 문답은 생략했다.²⁰⁾

그런데 제 2 제네바 신앙교육서와 1534년의 스트라스부르 신앙교육서의 배열순서가 가장 먼저 사도신경을 다루고 그 다음에 십계명을 다루는 구조인데, 이러한 구조는 중세시대 보헤미아 형제단과 왈도파의 신앙교육서에서도 발견되는데, 이들은 ‘사도신경-십계명-주기도문’의 배열순서로 된 신앙교육서를 가지고 가르쳤다.²¹⁾ “제 2 제네바 신앙교육서는 학교와 가정에서 사용되었을 뿐만 아니라, 교회에서도 사용되었는데, 1561년 교회법에 따르면 제네바 교회법에 따라 제네바에서는 신앙교육을 배우기 위해 약 10-15세 사이의 어린이들이 매주일 낮 12시에 교회에서 모인 것으로 보인다.”²²⁾

18) MBDS 6/3, 175-223.

19) OS 2, 152-57.

20) 황대우, “하나님의 영광과 인생의 위로”, 252.

21) 참고. M. B. van't Veer, *Catechese en catechetische stof bij Calvijn* (Kampen: J. H. Kok, 1942), 226-27.

22) 황대우, “하나님의 영광과 인생의 위로”, 252. 참고. Wilhelm Niesel, ed., *Bekanntnisschriften und Kirchenordnungen der nach Gottes Wort reformierten Kirche*, 1: Willem van't Spijker, *Calvin: Biographie und Theologie*, J162-J163; 마티아스 프로텐베르크, “교리문답”, 417.

IV. 하이델베르크 신앙교육서

1. 선제후령 팔츠와 팔츠의 수도 하이델베르크의 종교개혁

팔츠(Pfaltz)는 독일 남부의 선제후국이다. 16세기 초기부터 하이델베르크 신앙교육서가 작성되기까지 이 지역을 다스린 선제후는 모두 넷이다. 1508-1544년에 재위한 선제후는 루트비히 5세(Ludwig V)였는데, 그는 종교개혁을 적극적으로 지지하지도 그렇다고 적극적으로 박해하지도 않았다.²³⁾ 비록 그가 공식적으로는 로마가톨릭교도였지만 1520년 중반에 이미 성직자의 결혼과 성찬식의 이중배찬을 허용할 정도로 종교개혁을 추종하는 사람들에 대해 관대했다.²⁴⁾ 이런 이유로 팔츠 지역에서 개신교 세력은 그의 통치 기간 말년에 급속히 성장할 수 있었다.

그의 뒤를 이어 동생 프리드리히 2세(Friedrich II)가 1544년 팔츠의 선제후 자리에 올랐는데, 1556년까지의 재위기간 동안 개신교를 위한 그의 가장 큰 업적은 개신교 신앙을 공적으로 인정했다는 것이다. 프리드리히 2세는 종교개혁이 시작될 때부터 이 새로운 운동에 관심을 가지고 있었다. 1520년대 초에는 마르틴 부셔(Martin Bucer)를 자신의 궁정 설교자로 초빙하기도 했고, 1541년에는 로마교 학자들과 종교개혁가들 사이의 교회 연합모임인 레겐스부르크 회의의 의장 역할을 감당하기도 했다. 1546년에는 드디어 팔츠 지역의 귀족회의를 하이델베르크에서 개최하여 종교개혁적 성향의 교회법을 제정하고 한 해 뒤에 출판함으로써 팔츠 지역의 종교개혁을 주도하기도 했다. 그는 개신교 연합이 슈말칼덴 전쟁에서 패배하여 일방적으로 수용할 수 밖에 없었던 1548년 가신조협정(Interim)의 조항들

23) Lyle D. Bierma, (ed.), *An Introduction to the Heidelberg Catechism: Sources, History, and Theology* (Grand Rapids: Baker Publishing, 2005), 24. = 『하이델베르크 교리문답 입문』, 신지철 역 (서울:부흥과개혁사, 2012), 37-38.

24) Bierma, *An Introduction to the Heidelberg Catechism*, 31. = 『하이델베르크 교리문답 입문』, 54.

을 적극적으로 이행하지 않았으며 1555년에 체결된 아우스부르크 평화조약에 따라 아우스부르크 신앙고백에 기초한 루터파 교회를 공식적으로 수용하게 되었다.²⁵⁾

프리드리히 2세의 팔츠 선제후 자리를 물려받은 통치자는 루터교도임을 자처한 오토하인리히(Ottoheinrich)였는데, 그는 1556-1559년 사이의 짧은 통치기간 동안 팔츠가 루터파 지역이라는 점을 명백하게 밝혔다. 프리드리히가 시작한 교회법 개정 작업을 1556년에 완수하여 법령으로 선포했다. 이렇게 개정된 교회법은 뷔르템베르크(Württemberg)의 루터파 종교개혁자 요하네스 브렌츠(Johannes Brenz)작성한 뷔르템베르크 교회법을 따랐다. 뿐만 아니라 팔츠의 신앙교육서(Catechismus) 즉 교리문답도 역시 브렌츠가 작성한 뷔르템베르크 신앙교육서를 그대로 사용했다. 오토하인리히는 1556년에 교회시찰위원회를 조직하여 당시 스트라스부르크 교회의 루터파 지도자 요하네스 마르바흐(Johannes Marbach)를 위원장으로 임명한 다음, 팔츠 지역 교회들의 실정을 파악하여 교회 개혁안을 작성하도록 함으로써 루터파 신앙을 결정적으로 확립했다. 또한 그는 1558년에 자신이 가장 신임하던 필립 멜랑흐톤(Philip Melanchthon)의 자문을 받아 하이델베르크 대학의 모든 교과 과정을 재정비하는 대대적인 개혁하고 신학부를 제외한 의학부와 법학부에 유능한 인재들을 초빙하는데 성공했다.²⁶⁾

팔츠 선제후령 후계는 오토하인리히를 마지막으로 팔츠의 비텔스바흐 가문에서 팔츠-짐머른(Pfaltz-Simmern) 가문 출신의 경건자 프리드리히 3세(Friedrich III)에게로 넘어갔다. 1559년에 팔츠의 선제후가 된 프리드리히 3세는 당시 심각한 문제였던 루터파와 개혁파 사이의 성찬론 논쟁을 종식시키기 위해 논쟁의 핵심 인물이었던 두 사람, 그네시오(Gnesio)

25) 프리드리히 2세에 관한 더 상세한 자료는 다음 참조. Lyle D. Bierma, ed., *An Introduction to the Heidelberg Catechism*, 25-31. = 『하이델베르크 교리문답 입문』, 41-53.

26) 오토하인리히에 관한 더 상세한 자료는 다음 참조. Lyle D. Bierma, ed., *An Introduction to the Heidelberg Catechism*, 33-37. = 『하이델베르크 교리문답 입문』, 59-67.

루터파의 주장 헤슈시우스(Heshusius)와 개혁파 성찬론을 옹호한 클레비츠(Klebitz)를 모두 해임했다. 하지만 여기서 그 성찬 논쟁은 마무리 되지 않았고 1년 뒤 1560년 6월에 공식적인 신학 토론으로 재개되었는데, 이것이 바로 하이델베르크 성찬 논쟁이다. 루터파 대표 요하네스 슈퇴셀(Johannes Stoessel)과 개혁파 대표 피에르 보퀀(Pierre Boquin) 사이의 논쟁이었는데, 보퀀을 돕기 위해 츠빙글리파 토마스 에라스투스(Thomas Erastus)가 나서는 바람에 개혁파의 성찬론이 설득력을 얻었고, 이로 인해 선제후 프리드리히 3세는 루터파 성찬론 보다는 개혁파 성찬론을 좀 더 확고히 지지할 수 있게 되었다.²⁷⁾

2. 하이델베르크 신앙교육서의 작성 배경과 작성자

팔츠의 선제후 프리드리히 3세는 1562년이 시작되자마자 뷔르템베르크의 신앙교육서를 대신할 새로운 신앙교육서를 작성하도록 명령함으로써 팔츠를 루터파에서 개혁파로 바꾸기 위한 본격적인 작업을 시작했다.²⁸⁾ “우리의 사랑하는 주님이요 구원자이신 그리스도 탄생 후 1563년 1월 19일 화요일에 하이델베르크에서 작성된”²⁹⁾ 하이델베르크 신앙교육서 초판의 짧은 서문이 밝히는 하이델베르크 신앙교육서의 작성 배경은 “또한 우리 역시 결

27) 하이델베르크에서 발생한 성찬 논쟁에 관한 더 상세한 자료는 다음 참조. Bierma, (ed.), *An Introduction to the Heidelberg Catechism*, 37-42. = 『하이델베르크 교리문답 입문』, 67-79.

28) Bierma, (ed.), *An Introduction to the Heidelberg Catechism*, 49. = 『하이델베르크 교리문답 입문』, 91.

29) J.N. Bakhuizen van den Brink, ed., *De nederlandse belijdenisgeschriften in authentieke teksten met inleiding en tekstvergelijkingen* (Amsterdam: Uitgeverij Ton Bolland, 1976), 151: “Datum Heydelberg auff Dinstag den neuntzehenden Monatstag Januarij, Nach Christi vnsers lieben Herrn vnd Seligmachers geburt, im Jar, Tausendt, Fünffhundert, drey vnd sechtzig.” = A. Lang, ed., *Der Heidelberger Katechismus und vier verwandte Katechismen (Leo Jud's und Micron's kleine Katechismen, sowie die zwei Vorarbeiten Ursins) mit einer historisch-theologischen Einleitung* (Leipzig: A. Deichert'sche Verlagsbuchh. Nachf., 1907), 4.

코 사소한 결핍이라고 생각하지 않는 [문제]는 어디에서든 자라나는 청소년들이, 우리 선제후국의 학교도에서도 교회들에서도, 기독교 교리에 대해 너무 나태하게, 부분적으로는 전혀, 부분적으로는 [내용이] 다르게, 또한 어떤 항구적이고도 확실하며 통일된 신앙교육서 없이, 각자 선호하고 좋다고 생각하는 것에 따라 계획 되고 교육 된다는 것이다.”³⁰⁾

그러므로 선제후 프리드리히는 자신의 통치 지역 내의 모든 교회와 학교에서 청소년들이 어릴 때부터 “거룩한 복음의 순수하고 통일된 교리와 하나님에 대한 참된 지식” 가운데서 교육 받는 것이 필요하다고 생각했고, “설교자와 학교교사”(die Prediger und Schulmeister)가 청소년들을 가르칠 때 사용할 수 있는 “확실하고도 항구적인 형식과 수단”(ein gewisse vnd beständige form vnd maß [=masz])인 신앙교육서가 작성되기를 소원했던 것이다.³¹⁾

초판 서문에 의하면 프리드리히의 명령으로 새로운 신앙교육서를 작성하기 위해 목회자와 신학자들로 구성된 위원회가 조직되었던 것으로 보인다. “그러므로 이곳에 있는 우리의 신학부 전체와 모든 총감독들과 뛰어난 교회 사역자들의 회의와 활동으로, 하나님의 말씀으로부터 [나온] 요약적 교육 [서] 혹은 우리의 기독교 신앙교육[서]를, 독일어와 라틴어로 작성하여 출판하도록 한다.”³²⁾ 여기서 신앙교육서 작성을 위한 위원회의 구체적인 구성원은 신학부의 모든 교수들과 모든 총감독들과 유능한 교회사역자들로 된 세 그룹인데, 구체적인 이름을 밝히지는 않았다. 이런 점을 고려할 때 하이

30) Bakhuizen van den Brink, *De nederlandse belijdenisgeschriften in authentieke teksten met inleiding en tekstvergelijkingen*, 150: “Also wir auch in dem nit den geringsten mangel befunden, daß die blüenden jugend allenthalben, beides in Schulen vnd Kirchen Vnsers Churfürstenthumbs in Christlicher Lere sehr fahrlessig, vnd zum theil gar nicht, zum theil aber vngleich, vnd zu keinem beständigen, gewissen vnd einhelligen Catechismo: sondern nach eines jeden fürnemen vnd gutdüncken angehalten vnd vnderwiesen worden.” = A. Lang, ed., *Der Heidelberger Katechismus und vier verwandte Katechismen*, 3.

31) Bakhuizen van den Brink, *De nederlandse belijdenisgeschriften in authentieke teksten met inleiding en tekstvergelijkingen*, 151. = Lang, (ed.), *Der Heidelberger Katechismus und vier verwandte Katechismen*, 3.

델베르크 신앙교육서는 한 사람이 아닌, 다수의 공동작품이었다고 조심스럽게 결론 내릴 수 있다.³³⁾

그렇다면 하이델베르크 신앙교육서 최종 본문의 편집자는 누구인가? 17세기 독일의 개혁교회 신학자 하인리히 알팅(Heinrich Alting)이 팔츠 신앙교육서를 작성하는 “그 수고는 1562년도에 두 신학자, 올레비아누스와 박사 우르시누스에게 주어졌는데, [둘은] 독일인일 뿐만 아니라 독일어로 저술하는데 숙달된 사람들이다.”³⁴⁾라고 언급한 이후 이 두 개혁자가 최종 편집자로 알려졌다. 19세기 초에 네덜란드 교회사가 아나에우스 에이페이(Annaeus [=Anne] Ypey)와 이삭 요하네스 데르마우트(Isaac Johannes Dermout)가 올레비아누스를 배제하고 우르시우스만을 최종 작

32) Bakhuizen van den Brink, *De nederlandse belijdenisgeschriften in authentieke teksten met inleiding en tekstvergelijkingen*, 150: “Und demnach mit rhat vnd[=vnn] zuthun Vnserer gantzen Theologischen Facultet allhie, auch allen Superintendenten vnd fürnemen Kirchendienern einen Summarischen vnderricht oder Catechismus vnserer Christlichen Religion auß[=ausz] dem Wort Gottes, beides in Deutscher vnd[=vnn] Lateinischer Sprach verfassen vnd stellen lassen.” 인용구에서 [] 안에 표기된 철자는 랑이 제시하는 본문으로, 16세기 남부 독일에서는 ‘vnd’가 ‘vnn’으로 표기되기도 했음을 알 수 있다. 참고, A. Lang, ed., *Der Heidelberger Katechismus und vier verwandte Katechismen*, 3

33) Bierma, *An Introduction to the Heidelberg Catechism*, 53-57. = 「하이델베르크 교리문답 입문」, 100-109. 여기서 비르마는 세 그룹의 인문들을 제시하는데, 첫 번째 그룹인 신학부 교수들에는 교의학 담당 교수 자카리아스 우르시누스(Zacharias Ursinus)와 구약 담당 교수 임마누엘 트레멜리우스(Immanuel Tremmelius)와 신약 담당 교수 페트루스 보퀴누스(Petrus Boquinus = Pierre Boquin, 뵘에르 보갱)이 있었고, 두 번째 그룹인 총감독들은 모두 9명이었는데 이들 중에서는 카스파르 올레비아누스(Caspar Olevianus), 요아네스 벨바누스(Joannes Velvanus), 요하네스 빌링(Johannes Willing), 요하네스 실바누스(Johannes Sylvanus), 요하네스 아이젠멩거(Johannes Eisenmenger) 등이 있었고, 마지막 세 번째 그룹인 교회의 주요 사역자들에는 올레비아누스, 아담 노이저(Adam Neuser), 페트루스 마허로포에우스(Petrus Macheropoeus), 틸레만 무미우스(Tilemann Mumius), 요하네스 브루너(Johannes Brunner), 궁정 설교자 미카엘 딜러(Michael Diller), 지혜대학의 교수 콘라트 마리우스(Konrad Marius) 등과 교회[치리]회(Kirchenrat, 3명의 목사와 3명의 평신도 대표)의 구성원 6명 가운데 세 명의 평신도 역시 포함되었을 것인데, 이들은 회장이자 선제후의 정치고문 벤첼라우스 출레거(Wenzelau Zuleger)와 서기이자 선제후의 개인 비서 스테파누스 치를러(Stephanus Cirler)와 의사 신학자 토마스 에라스투스(Thomas Erastus)였다. 이 명단 외에도 비르마는 하이델베르크 신앙교육서 작성에 참여했을 가능성이 있는 사람들을 추가로 제시하는데, 페트루스 다테누스(Petrus Dathenus)와 크리스토프 에헴(Christoph Ehem) 선제후 프리드리히 3세가 그들이다. 특히 여러 증거 자료를 제시하면서 선제후 프리드리히가 작성에 직접 참여한 것은 확실하다고 주장한다.

성자로 주장하였으나,³⁵⁾ 이후 19세기 중반에 독일 신학자 주트호프(Sudhoff)와 19세기 후반에 네덜란드 신학자 호우즌(Gooszen)은 여전히 알팅의 견해를 지지했다.³⁶⁾ 20세기에 발터 홀벡(Walter Hollweg)이 독일어 원문의 최종 편집자는 단 한 명이였겠지만, 그가 올레비아누스였을 가능성은 전혀 없다고 주장했다.³⁷⁾ 홀벡 이후 현대 학자들 사이에는 우르시누스가 하이델베르크 신앙교육서 작성에 가장 크게 기여했을 것이라는 추정에 대해서는 특별한 이견이 없으나, 그가 최종 편집자였음을 증명하는 결정적인 자료는 지금까지 제시되지 않았다.³⁸⁾

최종 편집자에 관하여 하이델베르크 신앙교육서 연구의 대가 비르마는 홀벡이 올레비아누스를 작성자 명단에서 완전히 제외시킨 것에 대해 반박하면서 여러 정황들을 고려할 때 하이델베르크 신앙교육서를 작성한 위원회에서 올레비아누스의 역할이 사소한 것 이상이었을 것이라 확신한다.³⁹⁾

34) Heinrich Altung, "Historia ecclesiae Palatinae" in *Monumenta pietatis et litteraria virorum in re publica et litteraria illustrium selecta* (Frankfurt, 1701), 189: "Id negotium datum duobus Theologis, Oleviano et dr. Ursino, 1562, tamquam Germanis et Gernamice scribere doctis." 이것은 M.A. Gooszen, *De Heidelbergische Catechismus. Textus receptus met toelichtende teksten* (Leiden: E.J. Brill, 1890), 1, n.1.에서 재인용. 알팅은 자신의 하이델베르크 신앙교육서 해설에서도 다음과 같이 언급했다. "[하이델베르크 신앙교육서의] 최초의 작성자들인 우르시누스 박사와 올레비아누스는 서로의 의견과 업무를 수렴하여 신앙교육서 [내용]을 완성한 후에, 승인되어야 할 것[=신앙교육 내용]을 팔츠 교회의 감독들에게 제출했다." (Scriptores imprimis Dr. Ursinus et Olevianus, qui, cum collatis inter se consiliis et operis confecissent Catechesin, censendam eam dederunt Inspectoribus Ecclesiarum Palatinarum.)라고 주장한다. 라틴어 본문은 Karl Sudhoff, *C. Olevianum und Z. Ursinus. Leben und ausgewählte Schriften* (Elberfeld: Verlag von R.L. Friderichs, 1857), 108, n.*에서 재인용.

35) A. Ypeij & I.J. Dermout, *Geschiedenis der Nederlandsche Hervormde Kerk I* (Breda: W. van Bergen, 1819), 457.

36) Karl Sudhoff, *C. Olevianum und Z. Ursinus*, 88-124; M.A. Gooszen, *De Heidelbergische Catechismus*, 1-132.

37) Walter Hollweg, *Neue Untersuchungen zu Geschichte und Lehre des Heidelberger Katechismus* (Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1961), 124-152.

38) Bierma, (ed.), *An Introduction to the Heidelberg Catechism*, 71. = 「하이델베르크 교리문답 입문」, 140-141.

39) Bierma, (ed.), *An Introduction to the Heidelberg Catechism*, 67. = 「하이델베르크 교리문답 입문」, 131.

그리고 최종 편집자가 한 사람이었을 것이라는 홀벡의 추정에 대해서는 긍정적으로 평가하면서 주장하기를 올레비아누스가 비록 신앙교육서 작성을 위한 위원회에서 중요한 역할을 감당했다 할지라도 그가 최종 편집자였다는 증거가 거의 없는데 반해, 최종 편집자로서의 역할을 했을 법한 정황 증거가 우르시누스에게 우세하다는 것이다.⁴⁰⁾

비르마에 따르면 하이델베르크 신앙교육서가 공동 작업의 결과로 탄생하긴 했지만 최종 편집자는 우르시누스일 가능성이 가장 높다. 특히 비르마는 우르시누스의 소신앙교육서가 하이델베르크 신앙교육서의 초고로 작성된 것이라고 확신한다.⁴¹⁾ "정황 증거의 우세"가 우르시누스에게 있음을 주장하는 가장 강력한 근거를 비르마는 우르시누스가 작성한 두 개의 신앙교육서, 즉 먼저 작성된 소신앙교육서와 후에 작성된 대신앙교육서에서 찾았다. 그리고 그 두 신앙교육서는 모두 하이델베르크 신앙교육서가 작성되기 전에 작성되었으며, 하이델베르크 신앙교육서의 129가지 질의응답 가운데 약 90개 정도가 소신앙교육서의 내용에 기초하고 있고 대신앙교육서 역시 하이델베르크 신앙교육서의 일부 내용과 일치한다는 것이다.⁴²⁾

우르시누스의 소신앙교육서가 1562년에 작성되었다는 것은 1612년에 우르시누스의 작품 전집을 편집 출판한 로이터(Reuter)에 의해 처음으로 주장되었다. "소신앙교육서. 기독교 신앙을 간단명료하게[=명료한 간결성으로] 포괄함. 1562년에 자카리아스 우르시누스에 의해 작성됨. 저자의 서재로부터 자필 원본에 의해 드디어 처음으로 출판됨."⁴³⁾ 비르마는 이것을 사실로 인정한다. 문제는 이 신앙교육서의 저자가 우르시누스라는 결정적

40) Bierma, (ed.), *An Introduction to the Heidelberg Catechism*, 74: "Little evidence exists to suggest that this person was Olevianus, although his role on the committee was probably not as minimal as many today would have us believe. The preponderance of circumstantial evidence points toward on person in that role - Zacharias Ursinus." = 「하이델베르크 교리문답 입문」, 147.

41) Bierma, (ed.), *An Introduction to the Heidelberg Catechism*, 61. = 「하이델베르크 교리문답 입문」, 118-119.

42) Bierma, (ed.), *An Introduction to the Heidelberg Catechism*, 72. = 「하이델베르크 교리문답 입문」, 142-143.

증거, 혹은 최소한 그가 홀로 작성한 것이라는 확실한 자료가 없다는 것이다. 비르마가 인용한 것처럼 노이저(Neuser)의 주장대로 이 소신양교육서가 우르시누스 한 사람의 저작물이 아닌, “공동 작업의 결과”였을 가능성도 완전히 배제할 수 없다.

또한 비르마는 알팅의 주장에 대해서는 이의를 제기하면서도 다음과 같은 로이터의 언급에 대해서는 전혀 비판 없이 수용한다. “그러므로 당대의 신학자들 가운데 결코 최하급이 아닌 우르시누스 박사는 최고 통치자의 명령으로 신앙교육을 책자로 만들었고 제공해야 했는데, 분명히 하나는 학구적인 성인들과 대학들을 위한 대[신양교육서]이고, 다른 하나는 백성의 이해력과 소년 연령대에 오히려 적용되는 소[신양교육서]이다. 둘 다 승인되었는데, 그것은 천상적 진리의 요약 혹은 순전한 신학의 계획을 포괄했기 때문이다. 이것으로부터 많은 것들이 프리드리히 3세에 의해 공적인 신앙교육[서]로 옮겨졌는데, [이것은] 결국 1563년 1월에 출판되었다.”⁴⁴⁾

로이터의 주장을 근거로 비르마는 대신양교육서의 작성 연대를 우르시누스가 하이델베르크에 도착한 1561년 9월에서 그의 소신양교육서가 작성된 1562년 사이에 작성된 것으로 추정한다.⁴⁵⁾ 로이터의 말이 액면대로 사실이라면 “공적 신앙교육서”인 하이델베르크 신앙교육서의 저자는 최종 혹은 대표 저자는 아마도 선제후 프리드리히 3세라고 믿어야 할 것이다. 로이

43) Quirinus Reuterus, (ed.), *D. Zachariae Ursino theologi celeberrimi... Opera theologica I* (Heidelberg: Johannis Lacellotus, 1612), 34-35: “Catechesis minor perspicua brevitate christianam fidem complectens. Scripta Anno M D L X I I. A D. Zacharia Vrsino.”

44) Quirinus Reuterus, (ed.), *D. Zachariae Ursino theologi celeberrimi... Opera theologica I*, 10-11: “Itaque D. Ursinus, haud postremus inter ejus temporis theologos, Magistratus summi jussu, Catechesin, unam quidem majorem, pro studiosis adultioribus, & scholis majoribus: alteram minorem, captui populi & puerilis aetatis magis accommodatam, in chartam conjecit, & quibus oportuit exhibuit. Utraque probata, quod summam veritatis coelestis, sive sinceræ Theologiae phrasi plana complecteretur. Ex hac etiam pleraque transcripta in publicam Catechesin, a Friderico III, Anno MDLXIII. Mense Ianuario, tandem in lucem editam, ...”

터는 소신양교육서가 “백성의 이해력과 소년 연령대”에 적합한 것이라고 소개하는데, 그것은 독일어가 아닌 라틴어로 작성되었고, 독일어 소신양교육서에 대한 언급은 한 마디도 없다.

16세기에는 “소”(minor)라는 글자가 신앙교육서와 결합되면 그것은 대체로 어린이와 청소년 교육을 위한 것이라 볼 수 있다. 하지만 루터의 소신양교육서가 독일어로, 제네바의 어린이 신앙교육서가 프랑스어로 작성된 것과는 대조적으로 우르시누스의 소신양교육서는 오직 라틴어로만 작성되었다. 이런 점들을 감안한다면 과연 로이터의 주장을 그대로 신뢰할 수 있을지 의문이다. 또한 로이터는 자신이 3권으로 편집한, 하이델베르크와 노이슈타트(Neustad) 시절의 우르시누스 “신학작품집”(opera theologica)에서 대신양교육서 본문을 제외시키면서 그렇게 한 이유에 대한 분명한 설명을 제공하지 않았다는 점 역시 그 자신의 주장에 대한 신뢰를 떨어뜨리는 요소이다.

가령 하이델베르크 신앙교육서의 최종 편집자가 우르시누스였다고 해도 우르시누스의 것으로 알려진 두 신앙교육서 작성 연대가 확정되지 않는 이상, 내용의 유사성만으로는 하이델베르크 신앙교육서가 그의 두 신앙교육서의 영향을 받았다고 단정할 수는 없다. 오히려 만일 두 신앙교육서가 우르시누스에 의해 작성한 것이 맞고, 또한 그가 하이델베르크에 도착하기 전에 작성된 것이 확실하다면, 하이델베르크 신앙교육서 초안이 그 두 신앙교육서 보다 먼저 작성되었을 가능성도 없지는 않다. 그렇다면 기존의 주장과는 반대로 하이델베르크 신앙교육서가 두 신앙교육서 작성에 깊은 영

45) Bierma, *An Introduction to the Heidelberg Catechism*, 137. = 『하이델베르크 교리문답 입문』, 288. 에어트만 슈투름(Erdmann Sturm)의 연구를 근거로 비르마는 대신양교육서가 1562년 후반기의 어떤 시점에 작성된 것으로 본다. 참고. Erdmann K. Sturm, *Der junge Zacharias Ursin. Sein Weg vom Philippismus zum Calvinismus(1534-1562)* (Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1972), 238-45. 슈투름은 로이터가 올레비아누스를 하이델베르크 최종작성자로 언급하는 것에 대해 반대하면서도 로이터가 우르시누스에 대해 제시하는 내용은 옳은 것으로 받아들여는데, 형평성이 부족해 보인다.

향을 주었다는 결론이 도출될 수도 있다. 왜냐하면 하이델베르크 신앙교육서의 최종 편집본은 늦어도 1562년 말에는 완성되었을 것이 확실하기 때문이다.

결론적으로, 하이델베르크 신앙교육서의 초안자와 최종 편집자를 어느 한 사람으로 확정하기에는 아직 증거 자료가 불충분하다. 비록 우르시누스가 가장 적임자처럼 보이고, 몇몇 간접 증거들이 이를 강력하게 뒷받침하는 것처럼 보일지라도.

3. 하이델베르크 신앙교육서의 구조

“비참(Elend)-구원(Erlösung)-감사(Dankbarkeit)”의 3부로 구성된 하이델베르크 신앙교육서의 구조도 16세기에 작성된 수많은 다른 신앙교육서들에 비해 독특하지만, “유일한 위로”(einiger trost)로 시작하는 서두는 거의 독보적 독창성을 가지고 있다.⁴⁶⁾ 하지만 하이델베르크 신앙교육서의 배열순서는 독창적인 것이 아닌, ‘사도신경-십계명-성례-주기도문’으로 되어 있는데, 이것은 ‘신앙(사도신경)-율법(십계명)-기도(주기도문)-성례(세례와 성찬)’로 배열된 제2 제네바 신앙교육서와 유사하고, ‘신앙(사도신경)-성례(세례와 성찬)-기도(주기도문)-율법(십계명)’의 순서로 배열된 1534년 스트라스부르 신앙교육서의 배열순서와도 유사하다. 이 세 신앙교육서에서 성례의 배열순서가 서로 다르지만, 모두 신앙 즉 사도신경을 가장 먼저 다룬다는 점에서 일치하는데, 이것이 율법의 제3용법을 강조하는 개혁주의 신학과 일맥상통하고, 루터파와 다른 개혁주의 신앙교육서의 특징으로 자리 잡게 된다.

46) 구조적 특징에 대한 여러 가지 논의와 설명에 대해서는 다음 참조. 황대우, “하나님의 영광과 인생의 위로”, 259-62.

V. 결론

우선, 16세기에 통용된 “카테키스무스”(Catechismus)의 의미를 제대로 이해하는 것이 필요하다. 종교개혁자들은 “카테키스무스”라는 용어를 신앙교육을 위해 사용했다. 이것은 비단 16세기만 통용된 특별한 용례가 아니라, 초대교회에서도 동일하게 사용된 보편적 용례다. 따라서 이 용어가 칼빈이 자신의 유명한 책 『기독교 강요』에서 제목으로 사용한 단어, “강요”(Institutio)와 동의어라는 사실을 칼빈의 『기독교 강요』에서 확인할 수 있다. 또한 16세기에 모든 “카테키스무스”가 문답형식으로 작성된 것이 아니라 사실도 루터의 카테키스무스를 통해 확인할 수 있다. 이런 점을 감안하면 “카테키스무스”를 ‘문답’으로 번역할 경우 혼란을 피하기 어렵다. 따라서 용어의 용례를 감안한 가장 좋은 번역은 “신앙교육[서]” 혹은 “교리교육[서]” 정도가 될 것이다.

16세기 개혁파 신앙교육서는 루터의 대소 신앙교육서 작성 목적을 충실하게 따라 작성된 것으로 볼 수 있다. 그럼에도 불구하고 루터와 루터파의 신앙교육서와 다른 특징을 가지고 있다는 사실을 부인할 수 없다. 이런 특징은 구조적인 것인데, 16세기 개혁파 신앙교육서는 대체로 사도신경 → 십계명 → 주기도문의 순서로 되어 있다는 것이다. 이것은 십계명 → 사도신경 → 주기도문의 순서로 이루어진 루터와 루터파 신앙교육서의 순서와 다르다. 루터와 루터파 신앙고백서의 순서는 율법을 믿음에 이르게 하는 몽학선생으로 간주하는 루터 신학이 반영된 것인 반면에, 개혁파 신앙교육서 순서는 사도신경 혹은 신앙에 대한 내용을 가장 먼저 취급함으로써 그리스도인에게도 유효한 율법의 의미를 부여하는 율법의 제3용법을 강조하기에 유리한 구조로 되어 있다.

제네바 신앙교육서와 하이델베르크 신앙교육서의 차이점은 저자와 작성 배경에 있다. 제네바 신앙교육서가 한 사람 칼빈에 의해 작성된 것인 반면에, 하이델베르크 신앙교육서는 여러 학자들의 합작품이라는 것이다. 또한

제네바 신앙교육서는 제네바 도시가 파렐이 주도한 종교개혁 즉 개혁파 종교개혁을 수용한 이후 로마가톨릭교회와 다른 종교개혁의 성격에 부합하는 신앙교육서 작성의 필요성에 따른 결과물이다. 반면에 하이델베르크 신앙교육서는 루터파 종교개혁이 수용된 독일 남부의 선제후령 팔츠에 프리드리히 3세가 선제후로 즉위한 이후 개혁파 종교개혁을 수용하기 위한 일환으로 신앙교육서를 작성하도록 지시하여 만들어진 결과물이다.

이런 배경적 차이점 때문에 따라서 제네바 신앙교육서는 개혁파 신학의 특징을 강하게 표현할 수 있었으나, 하이델베르크 신앙교육서는 내용적으로 루터와 루터파 신앙고백을 감안하지 않을 수 없었다. 우르시누스가 주도적으로 작성한 것이든 아니든 이런 배경적 사실은 변함이 없기 때문에 하이델베르크 신앙교육서는 단어 선택과 신학 주제 선택에 신중할 수밖에 없었다. 그럼에도 불구하고 하이델베르크 신앙교육서가 전체적으로 개혁파 신학에 경도되어 있다는 사실을 부인하기 힘들다. 가장 강력한 근거가 바로 구조, 즉 신앙교육서의 순서다.

[Abstract]

The Background and Structure of the Reformed Catechism in 16th Century: Focused on Geneva's Catechism and Heidelberg's Catechism

Dae Woo Hwang (Kosin University)

This article aims to see what the term catechism means in 16th century and to research Geneva's Catechism and

Heidelberg's Catechism in order to see the structural characteristics of the Reformed catechisms in comparison with the Lutheran catechisms. Calvin used the term catechism for the same meaning not only with the Latin "institutio" in his Institutiones of the Christian Religion, but also with the French "instruction" in the first Catechism of Geneva. In this point we recognize that the catechism means the instruction of faith. The two catechisms of the Reformed Church, namely the second Catechism of Geneva and the Catechism of Heidelberg, have the same structure, Apostolic Creed → Ten Commandments → Lord's Prayer, whereas the Lutheran Catechism has the other structure, Ten Commandments-Apostolic Creed → Lord's Prayer. In the structure of the Reformed Catechism we can lay greater emphasis on the third use of the law, than in that of the Lutheran Catechism.

Key Words: Catechism, Institutio, Geneva Catechism, Heidelberg Catechism, John Calvin(1509-1564), Zacharius Ursinus(1534-1583)

[참고문헌]

- Bierma, Lyle D. ed. *An Introduction to the Heidelberg Catechism: Sources, History, and Theology*. Grand Rapids: Baker Publishing, 2005. = 『하이델베르크 교리문답 입문』. 신지철 역. 서울: 부흥과개혁사, 2012.
- Breukelman, Frans. H. *The Structure of Sacred Doctrine in Calvin's Theology*. Ed. by Rinse H. Reeling Brouwer and trans. by Martin Kessler. Grand Rapids & Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Co., 2003.
- Brink, J.N. Bakhuizen van den. (ed.), *De nederlandse belijdenisgeschriften in authentieke teksten met inleiding en tekstvergelijkingen*. Amsterdam: Uitgeverij Ton Bolland, 1976.
- Calvin. *Institutes of the Christian Religion, 1536 Edition*. trans. Ford Lewis Battles. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1975.
- Calvin-Studienausgabe 1/1. Reformatorische Anfänge 1533-1541*. Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1994.
- Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*. Herausgegeben im Gedenkjahr der Augsburger Konfession 1930. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1952.
- John Calvin, *Instruction in Faith (1537)*, tr. Paul T. Fuhrmann. Westminster: John Knox Press, 1992.
- Gerberding, G.H. *The Lutheran Catechist: A Companion Book to "The Lutheran Pastor"*. Philadelphia: The Lutheran Publication Society, 1910.

- Gooszen, M.A. *De Heidelbergsche Catechismus. Textus receptus met toelichtende teksten*. Leiden: E.J. Brill, 1890.
- Hesselink, I. John. *Calvin's First Catechism: A Commentary*. Louisville: Westminster John Knox Press, 1997.
- Hollweg, Walter. *Neue Untersuchungen zu Geschichte und Lehre des Heidelberger Katechismus*. Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1961.
- Lang, A. (ed.), *Der Heidelberger Katechismus und vier verwandte Katechismen (Leo Jud's und Micron's kleine Katechismen, sowie die zwei Vorarbeiten Ursins) mit einer historisch-theologischen Einleitung*. Leipzig: A. Deichert'sche Verlagsbuchh. Nachf., 1907.
- Mckee, Elsie Anne. tr. *Institutes of the Christian Religion 1541 French Edition*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 2009.
- Müller, E.F. Karl. (ed.), *Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche*. Leipzig: A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung, 1903.
- Niesel, Wilhelm. (ed.) *Bekenntnisschriften und Kirchenordnungen der nach Gottes Wort reformierten Kirche*. Zürich: Evangelischer Verlag, 1938.
- Pannier, Jacques. (ed.) *Oeuvres complètes de Calvin. Institution de la religion chrestienne 1-4*. Paris: Société d'Édition "Les Belles Lettres", 1961.
- Paul C. Böttger, *Calvins Institutio als Erbauungsbuch: Versuch einer literarischen Analyse* (Neukirchen: Neukirchner, 1990)
- Reid, J. K. S. ed. & trans. *Calvin: Theological Treatises*.

- Philadelphia: The Westminster Press, 1954.
- Reuterus, Quirinus. (ed.) *D. Zachariae Ursino theologi celeberrimi... Opera theologica* I. Heidelberg: Johannis Lacelotus, 1612.
- Spieß, Bernhard. tr. *Johannes Calvin Christliche Glaubenslehre nach der ältesten Ausgabe vom Jahre 1536*. Zürich: The ologische Buchhandlung, 1985.
- Johannes Calvin, Institutie(1536), *Onderwijs in de christelijke religie*, tr. W. van't Spijker. Kampen: Uitgeverij de Groot Goudriaan, 1992.
- Stupperich, Robert. ed. *Martin Bucers Deutsche Schriften 6/3. Martin Bucers Katechismen aus den Jahren 1534, 1537, 1543*. Gütersloh: Gütersloher Verlaghaus Gerd Mohn, 1987. = MBDS.
- Sturm, Erdmann K. *Der junge Zacharias Ursin. Sein Weg vom Philippismus zum Calvinismus(1534-1562)*. Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1972.
- Sudhoff, Karl. C. *Olevianum und Z. Ursinus. Leben und ausgewählte Schriften*. Elberfeld:Verlag von R.L. Friderichs, 1857.
- Veer, M. B. van't. *Catechese en catechetische stof bij Calvijn*. Kampen: J. H. Kok, 1942.
- Ypeij A. & Dermout, I.J. *Geschiedenis der Nederlandsche Hervormde Kerk* I. Breda: W. van Bergen, 1819.
- 셀더하위스, 헤르만. (편). 『칼빈핸드북』. 김귀탁 역. 서울: 부흥과개혁사, 2013.
- 지원용 편역. 『신앙고백서: 루터교 신앙고백집』. 서울: 컨콜디아사, 1988.

- 칼빈, 존. 『기독교 강요(1536년 초판 완역)』. 양낙홍 역. 서울:크리스찬다이제스트, 1988¹/1993¹⁰.
- 칼빈, 존. 『갈뱅의 요리문답』. 한인수 역. 서울: 도서출판 경진, 1995.
- 칼빈, 존. 『신앙입문』. 최도형 역. 서울: 대한기독교서회, 1994.
- 황대우, “하나님의 영광과 인생의 위로: 제 2 제네바 신앙교육서 1-15문답과 하이델베르크 신앙교육서 1-22문답 비교 연구”. 『개혁논총』 제 29권 (2014): 245-75.

로잔의 개혁신학자 Guilielmus Bucanus(† 1603)의 신학 인식원리¹⁾

조성재
(하늘뜻 섬김 교회)

[초록]

본고는 로잔의 개혁신학자 윌리엄 부카누스(† 1603)의 신학강요에 나타난 신학의 인식원리인 성경론을 다룬다. 그에게 있어서 계시와 성경으로 말미암은 하나님을 아는 지식은 어거스틴의 삼위일체론 전통을 따라 삼위일체적 구조에 연관된다.

어거스틴의 삼위일체론을 구성하는 세가지 구조 - 본질에 따른 하나님의 존재와 속성, 상호관계에 따른 위격들 그리고 피조세계에 관련한 삼위일체의 역사 - 에서 첫번째 구조와 두번째 구조는 신론에 해당하고, 세번째 구조가 하나님의 경륜 아래 하나님의 자기계시를 포괄한다. 삼위일체의 존재와 역사경륜을 종합적으로 이해하는 관점이다. 삼위일체의 외부를 향한 모든 역사는 분리되지 않는다. 어거스틴 전통의 이러한 삼위일체의 통일적 경륜이 부카누스 신학의 방법론적 틀을 제공하고 있다. 따라서 그의 신학원리와 신학체계 전반은 삼위일체 하나님과 분리될 수 없는 신중심적 총체다.

논문투고일 2015.12.2 / 수정투고일 2015.12.31. / 게재확정일 2016.1.11.

부카누스의 신학 인식원리에 있어서 성경은 참된 저자이신 하나님과 나누어 생각할 수 없다. 성경계시의 형성에서 해석과 적용에 이르기까지 신중심적(theocentric)이다. 성경의 영감에 있어서 “dictata(받아쓰기)” 개념을 도입하고, 성경의 유효적 저자로서 성령과 인간 기록자들을 구분하며, 성경진리의 참되고 최종적인 증거자로서 성령을 강조한다. 성경자체의 가신성과 신구약 성경의 통일성이 하나요 같은 저자이신 삼위 하나님의 통일적 경륜에 근거한다.

17세기 말 개혁신학의 침체와 더불어 18세기 과학적 실증학문의 사상적 거대조류는 신학함에 있어서도 많은 영향을 끼쳤다. 그중 가장 치명적인 것은 성경에서 성경의 참된 저자로서의 하나님을 분리하고, 성경의 신적 기원에 대해 물음으로 남겨두는 것이다. 부카누스의 신학원리에 비추어 보면 이것은 신학 자체의 본질과 목적에 맞지 않는다. 우리 시대 개혁신학의 사명은 교회와 학문으로써 신학에서 ‘하나님’과 그의 ‘말씀’인 성경을 바르게 회복하는 일이다. 부카누스의 신학 원리는 이러한 면에서 큰 의미를 지닌다.

주제어: 하나님을 아는 지식, 참된 저자, 어거스틴의 삼위일체 전통, 믿음의 유비, 기계적 영감, 유기적 영감

I. 들어가면서

종교개혁은 전혀 새로운 어떤 종교를 산출한 사건은 아니다. 그 이전시대까지 진리 지식이 어둡고 왜곡되어 있던 상황 속에서 보편교회의 신앙을 성경으로 돌아가게 하는 역사다. 보편교회로서의 개혁교회는 성경을 통해 구

1) 본고는 개혁주의학술원 & 칼빈학회 주최 제 1 차 신진학자 포럼(2015.7.18, 부산)에서 발표한 글을 밝힌다.

원의 참된 신지식(notitia Dei)을 얻고자 하였다. 이 지식은 오직 성경(sola Scriptura)의 원리를 따라 하나님께로부터 교회에 주어지는 선물이다. 종교개혁에서 회복하고자 했던 신지식은 로마가톨릭교회 전통에서 권위와 진리 문제에 있어서 사람의 '찬동(assensus)'을 강조하였던 입장과 대별된다. 하나님을 아는 지식은 인간의 자율성에 근거하지 않고, 인간 외부로부터 주어진 하나님의 자기계시에 근거한다. 그만큼 성경의 자체가신성이 부각된다고 볼 수 있다. 성경을 따라 생각하고 말하는 적정과 절도의 원리가 칼빈이 살았던 시대에만 유효한 외침은 아닐 것이다. 16, 17세기 개혁신학자들이 확보하고 보존하려 했던 신앙과 신학유산을 살피는 것은 오늘날에도 유의미한 일이다. 21세기 한국의 개혁교회가 성경 진리를 따라 종교개혁의 신학적 통찰에 관심을 기울이고, 보편교회의 바른 표지를 이어가기 위해 애쓰는 것은 극히 다행스러운 일이다. 특히 성경에 대한 개혁자들의 견해를 살피는 일은 개혁교회의 신앙과 신학의 순수성을 회복한다는 측면에서 가장 중요한 일이다. 그들에게 성경은 무엇이며 어떻게 활용되었는가를 살펴 오늘의 개혁신학을 그것에 투사해 볼 수 있어야 할 것이다. 본고에서는 아직까지 잘 알려지지 않은 16세기 개혁신학자 윌리엄 부카누스의 신학을 소개하므로 그런 유익을 도모하고자 한다. 그의 신학 전반을 소개하기보다 그의 신학원리, 그 중에서도 그의 신학 인식원리, 곧 성경론을 집중하여 소개할 것이다. 다만 생소한 인물인 만큼 그의 생애와 저작을 살피고, 그의 조직신학 체계를 개괄한 후 본 주제를 다루도록 하겠다.

II. 부카누스의 생애 및 저작

1. 생애

지금도 비록 잘 알려져 있지 않은 인물이지만 로잔의 신학자 부카누스는 당대 주요한 개혁신학자 중 하나였다.²⁾ 그의 생애에 대해 자세한 연구 자

료는 거의 전무하다. 대부분의 정보는 사전적 수준이며³⁾ 몇몇 교회사 혹은 교의학 저술들에 간략하게 소개된 정도다.⁴⁾ 그 중 비교적 자세한 정보가 로잔의 교회사가였던 펠르미어(Vuilleumier, 1841-1925)에 의해 제공되고 있다. 그에 따르면 부카누스의 출생년도는 알 수 없으나 프랑스 노르망디의 루앙출신이라는 것은 알 수 있다. 그는 부카누스의 경력을 비교적 자세히 소개하고 있는데, 본고에서는 대략적인 개괄만 하겠다. 부카누스는 1564년 로잔 중학교의 교감으로 재직하다가, 1568년 위페르동에서 오늘날 강도사에 준하는 직책을 맡게 된다.⁵⁾ 1571년 전임 사역자였던 테오돌 말링제르(Théodore Malingère)가 노환으로 은퇴하면서 담임목사로 청빙을 받아 20년을 목회한다. 펠르미어는 그의 목회사역에 있어서 설교가 탁월했으며 피난민과 성도들에게 온정적이되 권위가 있었고, 또 집행관과 시의회 사이의 마찰을 중재하는데 노력했다고 서술하고 있다.⁶⁾ 부카누스는 목회사역을 통해 위페르동에서의 입지가 견고해졌고 점차 권위를 갖게 되었다. 1588년에는 베른 총회에 총대로 파송되었는데 당시 문제가 되었던 칭의와 성화에 대한 끌로드 오베리(Claude Aubery, 로잔 철학교수)의 잘못된 견해를 거절하고 정통교리를 보존하는데 큰 역할을 감당하였다.⁷⁾ 이 일을 계기로 그의 신학적 입장이 더 날카롭게 드러나기 시작하면서 큰 명성을 얻게 된다. 결국 1591년에는 로잔 신학교 조직신학 교수로

2) Vuilleumier, *Histoire de l'Église Réformée du Pays de Vaud sous le régime bernois*, II (Lausanne: Editions La Concorde, 1927) 169.

3) *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft* (RGG, Aufl. 4); Frère, *Manuel du bibliographe normand*. Tome 1, 202; Haag & Haag, *La France protestante*, 9 tomes; *Oursel: Nouvelle biographie normande*, 4 tomes.

4) Gaß, *Gesch. der Prot. Dogmatik I* (1854) 394 ff; Ritschl, *Die reform. Theol. des 16. & 17. Jahrhunderts in ihrer Entstehung & Entwicklung* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1926) 290-291; Heppe, *Reformierte Dogmatik*, in *Historische Einleitung des Herausgebers*, xxxii-xxxiv (Neukirchen: Neukircher Verlag, 1958)

5) *Historisches Lexicon der Schweiz* (HLS) 참조.

6) Vuilleumier, *Histoire*, II, 168.

7) Vuilleumier, *Histoire*, II, 168; HLS 참조.

임용되었다가 1595년부터 1597년까지 신학교장으로 임명되기에 이른 다.⁸⁾

개혁교회 목회자로서 뿐만 아니라 주요한 개혁신학자로서 그의 이름은 프랑스에까지 알려진다. 그 단초가 되었던 것은 1594년 있었던 뻘엘 샤롱(Pierre Charron, 1541-1603)과의 논쟁이다. 로마 가톨릭 신학자였던 샤롱은 자신의 책 『세가지 진리에 관한 소고』(*Traité des trois vérités*)에서 다음 세 가지 내용을 증명하고자 하였다: 첫째 성경의 하나님은 유일하신 분이다. 둘째 참된 종교는 기독교이다. 셋째 로마 가톨릭 교회가 참된 교회다. 이 중 마지막 주제와 관련해 책의 4분의 3을 할애할 만큼 샤롱은 로마 가톨릭 교회를 변호하려 하였다.⁹⁾ 부카누스는 세 번째 부분에 집중하여 반박하면서 교회에 관한 성경적 교리를 확증하고자 노력하였다. 당시 위그노의 교황으로 불리던 듀쁠레시 모네(Dupessis Mornay, 1549-1623)도 샤롱의 견해에 대해 반박의 책 『교회에 관한 소고』(*le Traité de l'Église*)를 발간하였는데, 부카누스의 그와 같은 노력이 모네의 관심을 끄는 것은 당연했다. 이를 계기로 소무르에 개신교 신학교 설립이 추진될 때, 앙주(Anjou) 지방에 왕의 관료로 있던 모네는 교수 청빙에 있어서 부카누스를 제일 먼저 생각하고 그를 추천하였다. 그렇게 해서 부카누스는 레이든 대학의 신학교수였던 유니우스(Junius)와 함께 소무르 학교에 함께 청빙을 받게 되었지만 안타깝게도 소무르로 떠나기 전 유니우스(1602, 10.13)는 페스트병으로, 부카누스(1603, 8.15)는 뇌졸중으로 소천하고 말았다.¹⁰⁾

8) HLS 참조: cf. in Encyclopedia Reformata에는 'vice-chancellor'로 언급된다.

9) <http://www.nndb.com/people/843/000104531> 참조: Cf. 샤롱과 관련해 RGG (121-22)도 참조하라.

10) Vuilleumier, *Histoire*, II, 169; cf. In HLS.; Van Itterzon, *Franciscus Gomarus* (Gravenhage: Nijhoff, 1929), 209.

2. 저작

부카누스의 조직신학 저술 『신학 강요』는 1602년 초판 이래 여러 해를 거쳐 거듭 출판되었다. 서문은 그가 소천하기 1년 전에 쓰였는데, 이 서문에서 책의 저술동기, 출판과정 그리고 저술 방법론 등이 상세히 기록되어 있다. 칼빈의 『기독교 강요』와 마찬가지로 부카누스는 자신의 신학강요를 신학후보생이 성경진리를 잘 배울 수 있게 하기 위해 출판한 것으로 피력한다. 즉 저들이 영감된 성경을 통해 하나님 말씀의 건전한 양식을 명료하고 정확하게 해석할 수 있도록 하기 위함이다.¹¹⁾ 이는 그의 신학강요가 교육적이고 실용적인 목적으로 저술되었음을 암시한다. 그러나 신학강요는 처음부터 출판을 의도해 만든 책은 아니었다. 부카누스는 신학생들이 목회 사역을 위한 시험에 잘 준비되도록 자신의 신학강좌를 받아쓰게 했다. 그렇게 모아진 강의록은 신학생들뿐만 아니라 동료 목회자들에게도 회람되었고, 당시 원로였던 베자(Beza, 1519-1605)에게도 전해지게 되었다. 베자는 이 강의록에 크게 만족하여 출판할 것을 권고하였다. 이미 로잔 신학교에서 교수 경험이 있던 베자는 강의록 형태로 회람되던 부카누스 문집이 정식 출판되는 것이 유익하다 판단했던 것이다.¹²⁾ 출판하는 과정에서

11) Bucanus, *Institutiones Theologicae seu Locorum Communium Christianae Religionis, ex Verbi Dei* (Genevae: Ex Typographia Jacobi Stoer, 1625) 서문: "...ut ex meis Scholis, Candidati Theologiae, limpidissimis divinitus inspiratae Scripturae fontibus imbuti, Ecclesis Iesus Chisti, quarum Deus singulari beneficio vos Nutritos & Tutores constituit, sanum & salutare Verbi ipsius pabulum dextre & orthodoxe deprompturi, prodirent.;" 비교, Ioannes Calvinus Lectori: "Porro hoc mihi in isto labore propositum fuit, sacrae theologiae cadidatos ad divini verbi lectionem ita praeparare et instruere, ut et facilem ad eam aditum habere, et inoffenso in ea gradu pergere queant." in: J. Calvinus, *Institutionis Christianae Religionis* (1559), CO 2.

12) 그의 신학강요 서문을 참조하라. cf. Vuilleumier, *Histoire*, II, 172. 여기서 우리는 부카누스의 신학이 제네바의 칼빈, 베자의 신학과 연관이 있음을 상정할 수 있다. cf. C. Strohm, "Methodology In Discussion Of "Calvin and Calvinism", in H. Selderhuis ed., *Calvinus Praeceptor Ecclesiae* (Genève: Droz, 2004), 75.

부카누스의 절친한 친구이면서 베자와 같은 생각을 가지고 있었던 시몬 굴라티우스(Goulartius, 1543-1628)¹³⁾가 편집과 수정작업을 맡았다. 1602년 8월, 부카누스가 사망하기 1년 전에 신학강요의 초판이 출판되었는데, 1612년까지 매해 재출판되었던 것으로 알려지고 있다.¹⁴⁾ 제네바에서 뿐만 아니라 베른과 독일 브레멘에서도 출판되던 신학강요는 1604년 네덜란드어와 1606년 영어로 각각 번역 출판되기도 하는데, 이 번역판 역시 여러 해에 걸쳐 재출판되었다.

조직신학 책의 성격을 띤 신학강요 외에 몇몇 실천신학적인 소고들이 전해 내려온다. 그 중 *Ecclesiastes: Seu, de formandis sacris Concionibus: In duos Tractatus triburus: quorum priore de Methodo: posteriore de Ornatu Concionum agitur* (Bernae: Joannes LePreux, 1602, 1604/ Genevae, 1608)가 중요한데, 이 책은 신학강요보다 먼저 출판되었다. 책의 분량은 많지 않지만 오래된 설교학 저서 중 하나다. 히페리우스(Hyperius)의 뒤를 잇는 설교학 교본으로도 손꼽힌다. 펠르미어에 따르면 이 책은 프랑스 개혁신학에 실천신학 원리를 소개하는 역할을 한 것으로 평가된다.¹⁵⁾ 이 외에도 다음과 같은 실천신학 분야의 소고들을 찾을 수 있다: *Oratio pro Carnis Resurrectione* (...), *Bernae Helvetiorum* (1604), *XXIII homelies, ou sermons de M. Guillaume Debuc* (...), a Geneve (1604), *Guilielmi Bucani* (...), *In dominicam orationem homiliarum sylvae, Genevae, 1606*, *Guilielmi Bucani, Homilia De Abrahami sacrificio, Bernae* (1602).

13) 굴라티우스는 1618년 10월 7일 도르트레히트 총회에 제네바 입장을 서면 제출할 때 서명한 인물 중 하나다. 그의 서명한 사람은 베네딕투스 투레티누스(프랑스 투레틴의 아버지)와 다이엘 샤브레우스이다. *Acta Synodi Nationalis, Dordrecht* (1620) 14.; 스트롬에 따르면 굴라티우스는 칼빈과 베자의 계승자요 제네바 교회 목회자들 사이의 중재자였다. Strohm, "Methodology ...", 88.

14) Vuilleumier, *Histoire*, II, 172.

15) Brienen, "Voetius en Hoornbeek over de homiletiek" (1617-1666) in: van Oort J. red., *De Onbekende Voetius*, Voordrachten wetenschappelijk symposium Utrecht 3 maart 1989 (Kampen: Kok, 1989), 55.

사무엘 마레시우스(Samuel Maresius, 1599-1673)는 1645년 흐로닝엔에서 출판한 자신의 책 *Enchiridion candidatorum S. Ministerii: quo possint tam ad conciones sacras quam ad ecclesiasticam gubernationem formari* 에 부카누스의 신학강요와 설교학 책 요약을 포함시켰다. 나우타에 따르면 마레시우스의 '독자에의 권고(Admonitio ad Lectorem)'라는 출판물에서도 이 책이 포함되어있는데, Admonitio는 원래 헨리쿠스 알팅(Henricus Alting, 1583-1644)이 기획하고 작업하던 출판물이었다가 알팅 사후 마레시우스가 완성한 것이라고 한다.¹⁶⁾ 주지의 사실은 마레시우스가 헤르토헨보쉬('s-Hertogenbosch)에서 교수할 때 발행한 Ratio Studiorum에 부카누스를 칼빈, 베자, 우르시누스(Ursinus), 유니우스, 볼레비우스(Wollebius)와 함께 주요한 신학자로 소개하고 있다는 것이고, 흐로닝엔(Groningen) 아카데미에서는 추천도서로써 부카누스, 우르시누스, 칼빈, 레이든 신학통론 그리고 피터 마르티르(Peter Martyr)를 들고 있다.¹⁷⁾ 당시 부카누스가 존중받는 개혁신학자 중 하나였음을 미루어 짐작하게 한다. 그런 만큼 오늘날에도 그의 자리와 명성은 정당하게 평가받을 필요가 있다.

III. 신학의 총체로써 하나님을 아는 지식

부카누스의 조직신학 체계에서 신학의 중점을 어디에 두고 있는가를 살피는 것은 중요한 일이다. '신학'에 대한 관점이 어떠한에 따라 그것의 원리, 목적, 대상, 방법, 체계 등이 변화할 수 있기 때문이다.¹⁸⁾ 부카누스에 있어서 신학은 성경으로부터 말미암은 '하나님에 관한 신적 교리'라 말할 수

16) Nauta, *Samuel Maresius* (Amsterdam: H.J. Paris, 1935), 13.

17) Nauta, *Samuel Maresius* 163, 201, 204.

18) 이러한 이해는 20세기 초까지 개혁신학에서 계속 발견되어 왔다. Bavinck, *Gereformeerde Theologie* (Kampen: Kok, 1998), 11-12 이하 GD로 표기.

있다. 성경은 신학인식의 원리이고, 하나님을 아는 지식은 부카누스 신학의 주요 관심이다. 그는 자신의 신학강요를 다음의 질문으로 시작한다: “무엇이 거룩한 신학의 가장 우선되는 주제인가?” “하나님에 관한 것(de Deo)이다”. 요한복음 17장 3절(영생은 이것이니, 곧 유일하신 참 하나님이신 아버지를 아는 것과 아버지께서 보내신 예수 그리스도를 아는 것입니다)을 근거로 그는 하나님을 아는 지식의 필연성을 피력한다.¹⁹⁾ 여기에 사용된 라틴어 “신에 관한 인지(cognitio Dei)”는 부카누스가 많이 사용하는 단어 중 하나다. 주목할 것은 부카누스가 locus I의 제목은 신론(하나님의 존재와 속성, 삼위일체)에 관한 것이지만, 내용적으로는 하나님을 아는 우리의 지식의 근원을 묻는 물음(계시론)으로 시작하고 있다는 점이다.

부카누스가 하나님의 속성에 관한 지식을 하나님의 본질적 차원의 지식과 피조물 차원의 지식으로 나누어 설명한다는 것도 흥미롭다. 그에 따르면 하나님의 속성들의 다양성은 그의 본질에 관한 것이 아니라 하나님에 관한 우리의 지식에 연원한다. 다른 말로 하자면 하나님의 본질의 모든 속성들(omnia attributa essentiae Dei)은 실제적으로 하나지만, 인간의 연약한 인식능력으로 인해, 즉 인지, 이성, 피조물들의 관점에서 실효가 그것을 다양하게 보이게 한다. 즉 한편으로 하나님의 속성들은 본질적으로 하나지만, 다른 한편 우리와 관련해서 다양하게 나타난다는 말이다.²⁰⁾ 부카누스는 하나님을 아는 지식에 있어서 다양성과 단순성(혹은 통일성)이라는 두 차원을 염두하고 있다. 이것은 어거스틴(Augustinus)이 삼위일체 하나님을 이해할 때 하나님의 단순성과 위격들의 고유성 그리고 삼위일체와 삼위일체의 피조세계와 관계에 따른 경륜 차원을 구분하여 논의하는 구조의 반영이다.

19) Bucanus, *Institutiones*, Locus I, i.

20) Bucanus, *Institutiones*, Locus I, xvii: “Cum essentia Dei sit simplicissima, Potentia, Bonitas, Iustitia, Sapientia, Misericordia, in Deo, qua ratione different Non essentia: illa enim omnia attributa Essentiae sunt unum quoddam reipsa, sed ψ α ι ς ϵ π ν \omicron ι α ι ς , cognitione, nostri ratione & effectis respectu Creaturarum.”

그렇다면 하나님은 왜, 무엇을 위해서 사람에게 하나님을 아는 지식을 주시는가? 부카누스는 인간 창조의 목적을 요한복음 17장 3절에 근거해 설명한다. 하나님은 인생이 그를 알기를 원하셨다. 그 결과로써 인생은 이 땅에서 하나님을 영화롭게 하고, 은혜와 복을 누린다.²¹⁾ 부카누스에게 있어서 하나님을 아는 지식은 하나님을 경외하고 영화롭게 하도록 이끈다.

“하나님은 어떤 목적으로 사람을 자신의 형상으로 만드셨는가?”

1. 비록 하나님은 그 자체로 또한 그의 본성으로도 볼 수 없는 분이지만, 자신의 본질과 본성을 사람(거울에서와 같이)안에 어느 정도 볼 수 있도록 만드셨다. 그리고 이러한 방식으로 하나님은 자신을 알 수 있도록 사람에게 나타내셨다. 왜냐하면 그것은 자신의 형상인데, 그는 그 형상을 따라 알려지신 것이다. 곧 그것이 형상의 본래적 목적과 용도다.

2. 그렇게 사람으로 알려지시므로 하나님이 그로부터 사랑과 경외 또 영광을 받시기 위함이다.”²²⁾

실천적 측면에서 주목할 것은 이 지식이 구원과 불가분의 관계에 있다는 점이다. 부카누스에게 있어서 구원은 지식, 곧 그리스도를 아는 지식에 관련한다. 그의 신학강요(1605)에 첨부된 구조도(Dispositio)를 보면 죄로부터 구원은 다음 두 부분으로 나뉜다: 그리스도를 아는 지식과 그리스도

21) Bucanus, *Institutiones*, Locus VIII, xxxviii: “In quem finem homo conditus est? Ad Dei notitiam: deinde cultum, tam spiritualem, & internum, quam corporalem & externum in terris: gloriam denique. Unde sequatur hominis totius felicitas & beatitudo in terris. Hinc Christus: (...) Iohan, 17, 3.”

22) Bucanus, *Institutiones*, Locus, IX, xiv: “In quos fines hominem creavit Deus ad Imaginem suam? 1. Ut Deus cum in se & sua natura invisibilis sit, suam essentiam & naturam quodammodo visibilem in homine(tanquam in speculo) redderet: & hac ratione se agnoscendum homini exhiberet. Nam proprius finis & usus imaginis est, ut is cuius imago est, per eam agnoscat. 2. Ut Deus sic agnitus ab homine, ab eodem amaretur, coleretur, & glorificaretur.”; 이상의 설명은 칼빈의 제네바 요리문답(1542, 1545) 1문 1답을 상기시킨다. “사람의 생애에 첫째 목적은 무엇인가? 인생들을 창조하신 하나님을 아는 것입니다.”

와 연합(cognitio & communio Christi)이다. 좀더 자세히 말하자면 구원은 그리스도를 아는 지식이고, 그것의 목적(finis cognitionis Christi)으로써 그리스도와의 연합이다. 전자는 언약론과 기독교론에 해당하고, 후자는 구원론과 교회론에 해당한다. 여기서 구원론은 다시 내적 연합(communio interna)을 의미하고, 교회론은 외적 연합(communio externa)을 의미한다.

이러한 구조는 칼빈의 『기독교 강요』(1559)를 상기시킨다. 칼빈은 기독교강요에서 첫번째 책 제목을 창조주 하나님을 아는 지식, 두번째 책 제목을 구속주 하나님을 아는 지식으로 달아 두었다. 세번째 책과 네번째 책은 구속주 하나님을 아는 지식의 열매로써 구원론과 하나님이 우리를 그리스도와의 연합에 초대하시는 외적 보조수단들과 교회론이 다루어진다. 칼빈의 가르침을 충실히 따랐던 카스파 올레비아누스(Casper Olevianus, 1536-1587)의 1592년판 『기독교 강요』에는 독자들을 위해 별도의 방법론을 첨부하였는데, 그것에 따르면 『기독교 강요』에 나타난 칼빈의 저술 목적은 두가지다. 하나는 하나님을 아는 지식이고, 다른 하나는 우리에게 관한 지식이다. 그런데 이 둘은 평행한 지식이 아니다. 하나님을 아는 지식이 있어야 우리에게 관한 지식이 가능하다. 전자가 후자의 참됨을 규정한다.²³⁾ 장로교 신학자 토마스 카트라이트(Thomas Cartwright) 역시 비교할 만하다. 그의 책 『기독교에 관한 논집』(A Treatise of Christian Religion)에서 요한복음 17장 3절을 근거로, 첫째 신학을 위해서 하나님을 아는 지식이 필연적이며, 둘째 신학이 하나님을 아는 지식이며, 셋째 그것의 열매

23) Olevianus' *Institutionis Christianae Religionis Methodus & Dispositio: seu, Totius Operis Argumentum*, in: *Institutio Christianae Religionis, Ioanne Calvino Authore* (Genevae 1592): "scopus authoris in hac Institutione Christiana duplex est: prior, Cognitio Dei, qua ad beatam immortalitatem perueniatur, Altera, nostri, ad priorem illam destinata"; 리처드 멀러는 칼빈의 『기독교 강요』 최종판(1559) 이후 재출판된 여러 편집본들을 비교 분석하였는데, 그 중 올레비아누스의 1592년판이 가장 좋은 편집본들 중 하나로 평가하고 있다. Cf. Muller, *The Unaccommodated Calvin. Studies in the Foundation of a Theological Tradition* (Oxford: Oxford University Press, 2000), 68, 73f.

는 영원불멸의 생명과 참된 행복이라 말하고 있다.²⁴⁾ 칼빈, 카트라이트와 같이 부카누스에서도 하나님을 아는 지식은 구원론적이며 동시에 실천적 의미를 제공해 준다. 하나님의 구원은 하나님을 아는 지식없이 불가능하고, 하나님을 아는 지식 없이 사람은 하나님을 영화롭게 할 수 없다.

하나님을 아는 지식과 그 목적은 부카누스의 조직신학에서 하나님의 존재와 관련한 존재론적 측면, 신지식의 근원과 관련한 인식론적 측면 그리고 구원의 삶에 관련한 역사적, 실천적 측면이 상호구별되면서 또한 연관되어 있다. 어거스틴의 삼위일체론 구조에서 존재론적 측면은 한분 하나님의 실체와 위격들의 관계에 해당한다면, 인식론적 측면과 실천적 측면은 피조세계에 따른 삼위일체의 계시적 경륜에 해당한다. 이러한 전통 아래 부카누스에 있어서 존재론적, 인식론적 측면은 신학의 원리를 구성하며 역사적, 실천적 측면은 신학의 각론을 채운다. 부카누스의 조직신학에서 모든 신학주제들은 삼위일체 하나님을 아는 지식에 이바지한다. 하나님을 아는 지식은 부카누스 신학의 총화다.

IV. 부카누스의 신학강요 구조와 신타그마(Syntagma) 구성

부카누스의 신학강요는 교육적이고 실용적인 목적으로 출판되었다. 신학 후보생들이 성경에서 얻은 파편적인 진리 지식을 전체 성경의 조망 아래 유기적으로 상호 연관지어 이해하도록 한 것이 출판동기다. 특정한 방

24) Cartwright, *A Treatise of Christian Religion* (London: Felix Kyngston, 1611, 1616), 1-2: "Q. What principall matter doe you learne out of this Scripture? Answ. I learne, what is the chiefest, & most necessary knowledge. Q. What knowledge is that? A. The Christian Religion, heere called the Knowledge of God, and in the Schooles commonly called Theologie, or Divinitie. Q. What is the Christian Religion? A. a holy doctrine concerning God, revealed and taught by Christ, shewing the principal meanes to gloriefie God, and thereby to come to life everlasting, and true Blessednesse."; 카트라이트 사후 대략 40년이 지난 시점에 완성된 소요리문답 1문 1답에서도 하나님을 아는 지식과 그것의 목적인 하나님을 영원토록 영화롭게 하는 것이 고백으로 정착되어 있다. 부카누스는 이점에 있어서 주요한 선행자들 중 하나다.

법론을 따라 각각의 교리적 주제들을 다루는 것이 필요하였다. 저술 방식은 주제들(loci)을 차례로 나열하고 각각의 주제는 문답형식으로 논의해 나간다. 그러나 주제들의 단순한 평면적 나열 방식은 아니다. 전체 주제들이 상호 유기적으로 연결되는 신타그마 구조를 이룬다. 이 구조로부터 필요할 때마다 교육에 적절한 자료를 쉽게 찾아 활용할 수 있게 된다. 각각의 주제들에 의해 지식이 증가하고, 그 연관된 부분들의 온전한 교리 체계가 정당하고 유용한 내용으로 주어진다.²⁵⁾ 부카누스에 따르면 이 방법을 사용하는 사람은 내용을 더 쉽게 얻는다. 신학에서 구조적 방법론은 성경에 관한 방대한 석의적 소재들로 인한 고된 수고를 덜어준다.²⁶⁾ 부카누스의 신학강요 서문에서 이러한 방법론적 구조를 활용한 앞선 개혁자들과 저서를 소개하고 있다: 멜랑흐톤, 무스쿨루스(Musculus), 마르티르, 칼빈, *Summa Theologicae, Loci Communes Theologici, Christianae Religionis Institutio*.²⁷⁾

부카누스는 로찌(loci)-방식을 자신의 신학강요에 활용하고 있으나 신타그마 체계를 따라 교리들의 내적 연관성을 구성한다. 신구약 성경의 통일성이 성경 저자이신 삼위일체 하나님의 본질적 단순성에 근거하는 것처럼, 부카누스의 신학체계 안에서 교리들의 내용적 연관성은 삼위일체 하나님을 아는 지식의 총화로 귀결되는 구조다. 즉 주제들의 통합된 연속체는 교리들의 상호 연관성으로부터 삼위일체를 아는 지식의 여백을 채운다. 이러한 구성에서 인간의 논리는 중요한 역할을 한다. 부카누스는 논리를 하나님의 선물로 간주한다. 그에게 있어서 논리성은 학문 활동의 필연적이고

25) Bucanus, *Institutiones* 서문 중에서: “ex quo, quum usus postulat, tanquam ex promptuario, docendi materiã minõre negotio reposcant, eiùsque membra quotidianã lectione foveant, & suis locis tantisper augeant, dum integrum corpus doctrinae suis coagmentatum partibus, in iustam & utilem magnitudinem exurgat.”

26) Bucanus, *Institutiones* 서문 중에서.

27) Bucanus, *Institutiones* 서문 중에서; 칼빈의 『기독교 강요』(1559)에서 로찌-방식의 사용에 대한 밀러의 논의를 참조하라. Muller, *Unaccommodated* 29, 68-69.

유용한 도구다. 여기에 그의 로찌-방법과 신타그마 체계가 갖는 사변적 위험의 경계를 주목해야 한다. 부카누스는 신학함에 있어서 논리의 도구적 유용성을 간과하지 않으면서, 성경으로부터 신학의 인식원리와 규범을 삼고 있다.²⁸⁾ 그의 신타그마 신학체계에서 논리는 명백히 신학의 원리가 아니라 보조 수단이다. 교육을 위해 논리적으로 배열된 모든 신학 주제들은 신학 인식의 원리와 상충되지 않는다.

V. 신학강요 구조와 방법론적 전제

부카누스의 조직신학 구조를 분석하는데 있어서 그의 신학강요(1605)에 첨부된 구조도는 매우 유용하다. 여기에 그려진 신학강요 전체의 구조도는 아그리콜라(Agricola)와 라무스(Ramus)의 영향을 받은 것으로 간주되며,²⁹⁾ 하나의 상위 주제가 두개의 종속 주제로 나누어지는 방식으로 전체 주제를 조망한다. 부카누스의 조직신학은 크게 신학의 원리들(principia)과 부분들(partes)로 나뉜다.

신학원리들은 사물의 원리 혹은 구성의 원리와 인식의 원리로 구분된다. 첫번째 원리는 오늘날 조직신학의 신론과 삼위일체론에 해당하고, 두번째 원리는 성경계시론에 해당한다. 신학 구성의 원리는 하나님의 단순성과 삼위일체 내의 위격들의 실제와 상호관계를 내용으로 한다. 신학 인식의 원리는 삼위일체 하나님을 알게 되는 근원으로서 성경(계시)을 다룬다. 이 원리들은 내용적으로 어거스틴의 삼위일체론 전통의 세가지 구조다.³⁰⁾ 즉 하나님의 본질에 따른 구조(secundum essentiam), 위격들의 상호관계에

28) Bucanus, *Institutiones* 서문 중에서: “non minus ad res divinas, quam ad humanas exponendas eam adhiberi fas est”.

29) Cf. Muller, *Post-Ref.*, vol. 1 (Grand Rapids, 2003) 183.

30) 김영규, “어거스틴의 삼위일체론에 관하여”, (안양대 신대원 1999); cf. 조성재, 『페트루스 롬바르두스의 삼위일체 교리와 비교를 통한 어거스틴의 삼위일체론의 구조적 개관성 연구』(서울: 개혁주의성경연구소, 2001).

따른 구조(secundum relativum), 피조세계와 관계(계시적 차원)에 따른 구조(ad creaturam)들이다. 부카누스의 조직신학 원리들은 이 세가지 구조의 반영이라 볼 수 있다.³¹⁾

신학의 부분들은 하나님과 피조물인 인간과의 관계를 따라 주제들이 다루어져 나아간다. 이 부분들은 인간의 두가지 영적형편, 즉 타락전 인간과 타락후 인간으로 나뉘어 관련 주제들이 논의된다. 신론과 성경계시론이 신학적 주제들(loci)의 기초와 원리를 구성한다면, 창조론은 신학의 나머지 주제들의 시작이다. 창조론과 섭리론은 신론과 분리되어 있고, 순서에 있어서 성경론 다음에 다루어진다. 여기에 타락전 하나님의 형상인 인간이 주요 테마로 채워진다. 타락후 인간의 상태와 관련하여 인죄론이 등장하고, 계속해서 기독교론, 은혜언약론, 구원론, 교회론, 종말론이 차례로 논의된다. 모든 주제들은 신학의 원리들을 위에 조직적으로 쌓아 올려지며 교의적인 통일성을 이룬다. 모든 것이 하나님을 아는 지식의 분자들이다.

‘외부를 향한 삼위일체의 사역들은 나누어지지 않는다(opera Trinitatis ad extra non sunt divisa).’ 이 어거스틴 전통의 원칙은 삼위일체 하나님의 역사경륜을 바라보는 데에 통찰을 주지만 부카누스의 신학강요에도 방법론적 통찰을 제공한다. 이로부터 삼위일체의 하나님의 본질적 통일성이 신구약 성경의 참된 저자로 인한 통일성을 이끌어 낼 뿐만 아니라 성경으로부터 나온 모든 교리들의 통일성도 제공하고 있기 때문이다. 부카누스는 ‘우리가 이 교리들이 모든 세대에 주어진 것을 보는 것 만큼 하나님의 일관성이 우리에게 더욱 분명하게 빛난다’는 칼빈의 가르침을 따르고 있다.³²⁾ 삼위일체 하나님은 하나요 같은 분이라는 사실에서 역사경륜의 모든 시대를 걸쳐 같은 진리를 교회에 전수해 주신다. 모든 역사를 한분 하나님과 분리할 수 없다는 방법론적 전제 아래, 부카누스의 신학강요는 삼위일체 하나님을 아는 지식과 분리할 수 없이 연결되어 있으며, 구원교리의

31) Cf. S. G. Cho, *Trinitarische Theologie bij Guilielmus Bucanus († 1603)* (Apeldoorn: Holland bv., 2013), 47-77, 137-62.

모든 부분들이 유기적 통일성을 지향하는 구조다. 우리는 이러한 구조를 ‘하나님을 아는 지식의 신학적 일체(unity theologiae notitiae Dei)’라 표현해 볼 수 있겠다.

VI. 부카누스 조직신학의 인식원리로서의 성경론

1. 역사적 논점 - 성경은 신학의 대상인가 원리인가?

개혁교회 역사에서 이 물음은 중요한 의미를 갖는다. 부카누스의 신학 인식원리를 다루기에 앞서 이 물음과 연관된 하나의 논점을 살펴보고자 한다.

17세기 중반 개혁교회의 마지막 신앙고백서인 『스위스 일치신조』(*Formula Consensus*, 1675)의 작성배경에는 상기 물음과 직, 간접적으로 연루되었다 볼 수 있는 역사적 동인이 있다. 스위스 일치신조를 공인할 당시 주요한 신학적 이슈 중 하나는 맛소라 사본의 신적 권위문제였다. 카펠루스(Capellus, 1585-1658)는 1624년 자신의 *Arcanum Punctuationis Revelatum*에서 맛소라 텍스트의 히브리어 모음부호에는 신적 영감이 없다고 주장하였고, 또 다른 저술 *Critica sacra*(1650)에서 히브리어 본문은 손상되어 있는 것으로 가르쳤다. 성경을 원리 보다 대상으로 삼았다고 볼 수 있다.³³⁾ 히브리어 사본에 대한 성경 본문비평은 제 4차 트론티 종교회의(1546) 이후 로마 가톨릭 교회의 공공연한 것이었다. 벨라르민(Bel-

32) Bucanus, *Institutiones*, Locus XX, vii ff.; Cf. Calvin Inst. 1559, CO II, 313: ‘Patrum omnium foedus adeo substantia et re ipsa nihil a nostro differt, ut unum prorsus atque idem sit: administratione tamen variat.’; CO L, 224, in de exegese van Gal. 4: ‘Inde constituendum est, eandem semper fuisse doctrinam, et vera fidei unitate nobiscum fuisse coniunctos, unius eiam mediatoris fiducia nobiscum fretos, Deum patrem invocasse et eodem spiritu fuisse gubernatos. His omnibus consentandum est, discrimen inter nos et veteres patres non in substantia esse, sed in accidentibus.’; Inst. 1539-1554, CO I, 827: ‘Ergo in eo elucet Dei constantia, quod eandem omnibus saeculis doctrinam tradidit.’

33) GDI, 161.

larmin, 1542-1621)은 개신교 신학원리인 오직성경의 기반을 약화시키려는 목적으로 이 소재를 활용하였다. 로마 가톨릭교회가 공인한 불가타 성경을 맞소리 사본의 대안으로 제시하므로 자신들의 성경에 대한 교회의 결정권을 강화하려 한 것이다. 이것은 일찍이 레비타(Levita, 1469-1549)의 입장이었다.³⁴⁾ 개혁신학자 플라누스는 이러한 주장을 인지하여 비판하였다.³⁵⁾ 북스토르프(Buxtorf, 1564-1629)도 *Tiberias, sive commentarius Masorethicus*(1620)에서 히브리어 모음의 영감을 변증하였다.³⁶⁾ 개혁파에서 성경의 신적 권위를 보존하는 것은 당시 로마 가톨릭 교회의 부패를 척결하는 데 매우 중대한 일이었다. 이것이 축자영감론 형태로 17세기 중반 스위스 일치신조에 반영되었던 것이다.

17세기 중반까지 개혁신학은 성경을 대상이라기보다 원리로 사용하기를 선호하였다고 볼 수 있다. 그러나 17세기 후반으로 접어들면서 코케이우스(Coccejus, †1669)와 코케이우스주의는 개혁신학 내에서도 커다란 변화를 맞게 하였다. 코케이우스주의의 단초를 제공한 코케이우스는 교의학에 있어서 언약의 역사적 관점을 크게 부각시켰다. 바빙크(Bavinck)에 따르면 그의 언약론적 신학방법론은 그전까지의 전통신학에 비해 새로운 것이었으며, 코케이우스 이후 코케이우스주의가 데카르트(Decartes)의 방법론을 수용하면서 18, 19세기 개혁신학의 몰락은 어디서나 찾아 볼 수 있는 것이 되었다. 코케이우스의 책 『하나님의 약속과 언약에 관한 교리대요(*summa doctrinae de foedere et testamento Dei*, 1648)』는 성경을 교의학의 원리와 규범으로 뿐 아니라 대상으로 다루면서, 성경-역사

34) Muller, "The Debate over the Vowel Points and the Crisis in Orthodox Hermeneutics", in Muller, *After Calvin* (Oxford: Oxford University Press, 2003), 146-55, 246; ROSS, "The Battle Over the Hebrew Vowel Points", 3-13; Van den Belt, *The Authority of Scripture in Reformed Theology* (Leiden: Brill, 2008), 158-63. 레비타는 맞소리 사본을 5세기 중엽에 발생한 것으로 보았고 5세기 초 불가타 역본보다 후대의 것으로 여겨 가치절하하였다.

35) Pollanus, *Syntagma Theologiae Christianae, Hanoviae* (Hanovae, 1615), Cap. XLII, p.83 ff.

36) Cf. 이은선, "스위스 일치신조와 개혁파 스콜라주의".

적 교의학을 실현하였다. 성경신학을 전통신학에, 언약을 작정에, 역사를 사상에, 인간학적 방법을 신학적 방법에 대립시킨 것이다. 이로부터 바빙크는 그의 신학적 입장을 '영원하고 불변한 것'(언약의 실체)을 시간적이고 역사적인 것(언약의 경륜)의 흐름 안으로 끌어내려, 결국 '되어가는 개념(*de idee van het worden*)'을 하나님 자신에게도 투사했다'고 비판한다.³⁷⁾

바빙크의 비판에 찬반논쟁이 있을 수 있으나, 코케이우스의 언약신학에서 이전 시대 정통 개혁신학의 신구약의 통일성이 강조되기보다 신적 경륜의 다양성이 강조되고 있는 것은 분명하다.³⁸⁾ 그에게 있어서 성경은 신학의 원리이기 보다 대상이 되었던 것으로 보인다. 슈렝크(Schrenk)에 따르면 코케이우스주의는 독일 경건주의, 특히 슈페너(Spenner)에 큰 영향을 미쳤고, 독일 루터파 병렬학파에 경륜적 역사인식, 종말론적 하나님 나라, 천년주의를 제공하였다.³⁹⁾ 코케이우스 이후 코케이우스 후계자들이 받아들인 데카르트의 회의적 방법론과 프랑스를 중심으로 일어났던 무신론적 인본주의 사조는 18세기 이후 신학의 패러다임을 완전히 바꾸어 놓았다. 성경의 참된 저자이신 하나님은 물음으로 남겨졌고, 역사의 틀 안에서 성경은 철저히 신학의 대상되었으며, 그 결과 삼위일체의 실제적 통일성에 근거한 신구약의 통일성은 사라지고, 성경의 신적권위도 의심받게 되었다. 오늘날의 개혁신학이 회복해야 할 시급한 문제는 18세기 이전까지 개혁교회의 신학 패러다임에서 전제되었던 성경에 대한 입장을 바로 세우는 일이다.

37) *GD I*, 160; cf. 조성재, "코케이우스와 코케이우스주의" (취리히: 유럽개혁주의성경학회, 2009), 7.

38) Coccejus, *Summa Doctrinae de Foedere et Testamento Dei*, in *Operum Johannis Coccei* (Amsterdami Ex Officina Johannis a Someren, 1673). 예를들면 구약과 신약의 죄 용서의 차이 혹은 구약에서의 죄 용서의 불완전성, 십계명의 안식일 계명은 비유일 뿐 도덕법으로 보지 않는 견해는 성경을 언약 역사의 점진적 발전의 틀로 파악하였던 것이라 평가할 수 있다 (337-53).

39) Schrenk, *Gottesreich und Bund im älteren Protestantismus* (Darmstadt, 1967), 1-13.

2. 부카누스의 계시 개념

모든 삼위일체의 외부로 향한 역사는 분리되지 않는다는 어거스틴의 삼위일체론적 방법론 전통에 따라 부카누스의 조직신학에서 신학구성의 원리 혹은 사실의 원리로서 하나님은 신학인식의 원리인 자신의 계시와 분리되지 않는다. 삼위일체 하나님은 피조세계를 향한 자신의 모든 경륜사역과 분리되지 않고 역사하신다면, 피조세계를 향한 계시는 하나님의 역사 경륜의 하나로 이해된다. 하나님을 아는 지식(notitia Dei)은 그렇게 하나님과 하나님의 자기계시로 주어진다.

앞서 언급한 바와 같이 부카누스의 조직신학에서 어거스틴의 삼위일체론적 방법론은 신학구성의 실체적, 원리적 핵심을 제공한다. 부카누스 신학의 가장 두드러진 주제는 하나님 자신이다. “하나님은 누구인가 혹은 무엇인가?(Locus I. ix)”. 부카누스는 삼위일체 하나님을 설명하면서, 그를 아는 지식의 총화로서 이 물음에 답을 한다. 한분 하나님과 관련하여 신론이 다루어지고, 실재하는 방식과 관련하여 삼위일체론이 다루어진다. 그러나 그러한 하나님은 그분의 실체든 그분의 위격들이든 자신의 계시로부터 알려진다. 하나님의 존재는 그렇게 하나님을 아는 지식의 인식 원리인 하나님의 자기계시와 분리되지 않는다.

‘만일 하나님께서 존재하신다면 어디로부터 그를 알 수 있는가?’ 부카누스에 따르면 하나님의 존재에 관한 지식은 두가지 근원에서 가능하다. 하나는 자연의 책 혹은 하나님의 역사로부터, 다른 하나는 성경의 책 혹은 하나님의 말씀으로부터 가능하다. 전자로부터 우리는 시편 19:1-하늘이 하나님의 영광을 선포하고 궁창이 그의 손으로 하신 일을 나타내는도다-에 묘사한 것 같이 하나님을 창조주로 인식한다. 첫번째 계시적 근거로부터 하나님은 지혜와 권능과 공훈의 조물주로서 나타난다. 특별히 작은 우주로서 인간존재는 하나님께서 창조주라는 사실의 부인할 수 없는 증거다. 자연의 책은 하나님의 존재와 속성에 관한 일종의 계시적 증언이다. 그러나

아담의 타락으로 인해 이 계시로 말미암은 신지식은 구원으로 인도하기에 불충분하고 미약하다.⁴⁰⁾ 이런 이유로 구원을 얻기 위한 다른 계시, 즉 하나님을 아는 지식의 두번째 근원인 성경의 책 혹은 하나님의 말씀이 필요하다. 첫번째 계시적 근원으로부터의 하나님을 아는 지식은 창조주 하나님을 아는 지식이고, 두번째 계시적 근원으로부터의 하나님을 아는 지식은 구속주 하나님을 아는 지식이다. 후대 조직신학 용어를 빌어 표현하자면, 전자는 일반계시 후자는 특별계시에 해당한다.

후자의 계시와 관련하여 부카누스는 다시 두가지 유형의 계시방식을 설명한다. 그것은 계시 기록성과 관련한다. 부카누스는 Locus XLII, vi 에서 계시 형성 방식을 다루는데, 특별계시는 모세 기록 이전과 모세 기록 이후로 나뉘어 설명된다. 하나님은 모세 이전에 살았던 아담, 에녹, 노아, 멜기세덱, 이삭, 야곱에게 스스로를 계시하셨는데, 방식에 있어서 천사를 통하여, 밤에 환상으로, 낮에 나타나 보이심으로, 꿈을 통해 그리고 그들이 이해할 수 있는 목소리로 계시하셨다.⁴¹⁾ 후에 하나님은 모세를 통해 계시를 기록으로 정착시키셨는데, 그렇게 성경기록을 남기셔서 그들 조상들의 가족들(familias privatas)뿐만 아니라 수많은 사람들(numerorum populorum)이 하나님을 아는 참된 지식에 이르도록 인도하셨다. 하나님은 이스라엘 백성을 생생한 목소리로만 인도하신 것이 아니라, 성경을 통해 다스리기를 원하셨던 것이다.

이점에 있어서 성경의 영감에 대한 부카누스의 입장을 발견하게 된다.⁴²⁾ 부카누스는 Locus IV, xvi에서 기록전 계시 방식과 기록의 필연성을 좀더 자세히 설명한다: “모세 이전, 기록된 계명으로서의 하나님의 말씀이 아직 존재하지 않은 그때에 하나님은 어떤 방식으로 인생들에게 자신의 뜻

40) Bucanus, *Institutiones*, Locus, I, ii.

41) Bucanus, *Institutiones*, Locus, XLII, vi: “Capita familiarum, seu capita Patrum in suis cognationibus, seu homines Veteris Testamenti ante & post diluuium usque ad Mosem, quibus Deus se patefecit per Angelos, visiones nocturnas, apparitiones diurnas, & somnia, idque voce hominibus perceptibili, (...)”

을 계시하셨는가?” 부카누스는 이에 대해 전치사 ‘통하여(per)’를 사용해 대답한다. “신약을 통해 혹은 하나님 자신의 음성을 통해 혹은 우림과 둠빔을 통해, (...) 혹은 하나님께서 눈 앞에 보이는 환상이나 형상을 베푸심으로, 혹은 깨어있는 이성을 통해 혹은 꿈을 통해서 (...)”⁴³⁾ 이것들은 성경 기록 이전의 계시 방식들이다. 그러나 이러한 계시는 기록되었어야 했다. 부카누스는 기록의 필연성을 네 가지로 열거한다. 첫째 인간의 망각, 둘째 모든 종류의 부패로 향하는 인간의 편향성, 셋째 거듭 거듭 새로운 종교를 추구하는 교만, 넷째 광명의 천사로 위장하여 위조된 계시로 사람의 영을 타락시키는 사단의 간계 때문이다.⁴⁴⁾

하나님은 모세를 하나님의 말씀을 기록하도록 준비시키셨다. 하나님 자신이 자신의 손으로 십계명을 계시하셔서 성경이 진리로서의 신적 권위를

42) Bucanus, *Institutiones*, Locus, XLII, vi: “Tandem ubi tempus erat non iam familias privatas, sed numerosum populum in vera Dei cognitione docere, Moses a Deo excitatus, cultum & Ecclesiam in populum constituit: & in hunc finem Sacerdotes & Levitas instituit, quibus certas leges divinitus praescripsit, secundum quas Deus populum Israeliticum regi voluit: & non solum viva voce, sed Scriptis ex Dei mandato Verbum Dei tradidit: Nam ante Mosem fuisse Scripturam divinitus inspiratam non legimus.” 히페리우스는 다음 세가지 계시방식들을 하나님을 아는 지식의 샘으로 언급한다: “1. Occulta Spiritus sancti revelatione. 2. Ex verbo Dei, sive sermone. 3. Ex admirandis ipsius operibus, quae in conditione, conservatione & gubernatione mundi universi observantur, atque Deum esse, eundemq; esse optimum, maximum potentissimumque: infinitis modis declarant(Method. Theol., Basel 1567, 74-75)”.

43) Bucanus, *Institutiones*, Locus, IV, xvi.

44) Bucanus, *Institutiones*, Locus, IV, xvii: “At cur verbum Dei Scriptis traditum est? 1. Propter oblivionem humanae mentis. 2. Propter proclivitatem hominum in omne genus corruptelarum, quibus divina opera corrumpuntur. 3. Propter audaciam confingendi identidem novas religiones. 4. Propter astum Satanae transfigurantis se in Angelum lucis, & mentibus hominum falsis revelationibus illudentis.”; 특별계시의 기록의 필요성에 대한 칼빈의 설명은 다음을 참조하라. Calvin, *CO II*, 55: “Nam si reputamus quam lubricus sit humanae mentis lapsus in Dei oblivionem, quanta in omne genus erroris proclivitas, quanta ad confingendas identidem novas et fictitias religiones libido: perspicere licebit quam necessaria fuerit talis coelestis doctrinae consignatio, ne vel oblivione deperiret, vel errore evanesceret, vel audacia hominum corrumpeteretur.”; cf. “Die Westminster-Confession von 1647”, Cap. 1: “nec Ecclesias contra carnis corruptelam, contra malitiam mundi Satanaeque praesidio foret ac solatio destituta,” in E.F.K. Müller, *Die Bekenntnisschriften der Reformierten Kirche* (Waltrop: Hartmut Spenner, 1999), 542.

갖게 하셨다(Scripturam quasi consecravit). 그는 모세에게 이 계명을 기록하도록 수여해 주셨다. 이후 자신의 말씀을 선지자들과 하나님이자 참사람이신 그리스도를 통하여 그리고 그리스도의 사도들을 통하여 전수 하셨다. 기록으로 정착된 것 보다 입술의 말씀들이 더 많이 베풀어졌으나, 그 둘사이의 어떠한 모순도 존재하지 않으며, 기록된 말씀들은 그 자체로 충분하다.⁴⁵⁾

부카누스에 따르면 이 과정에서 계시가 발생하는 방식의 다양성에도 불구하고 하나님은 항상 계시의 주체로서 등장하신다. 이점은 부카누스 신학에 있어서 신지식과 관련해 가장 두드러지게 강조되는 관점이다. 성경의 통일성과 완전성은 모세 전, 후 하나님이 계시의 동일저자라는 사실에 근거한다. 부카누스에게 있어서 모세 전, 후 계시의 차이는 다만 계시 방식에서의 차이를 의미한다.

3. 성경과 성경저자

부카누스가 성경의 저자를 강조한다는 사실에 주목할 필요가 있다. 신론과 성경론은 그의 신학 원리에서 상호간 긴밀한 연관성을 갖는다. 신론은 (locus, I, de Deo) 하나님의 존재와 신지식의 기원을 묻는다. 내용적으로 계시론이 신론의 시작이다. 성경론을 다룸에 있어서(locus IV, de Scriptura sacra)는 성경의 참된 저자를 물음으로 한분 하나님에 관한 신론적 내용이 전개된다.

부카누스에게 성경의 책은 구약과 신약 모두를 의미한다. 이 둘은 뛰어난 방식으로 기록된 책이다. 부카누스는 성령이 성경 기록의 주체요 참된

45) Bucanus, *Institutiones*, Locus, IV, xvi.: “(...) per Prophetas, per Christum θεάνθρωπον: denique per Apostolos Christi, tum ore, tum scripto, etsienim plura dicta aut facta sunt, quam scripta, tamen n diversa:& haec ipsa scripta quae extant, sufficiunt.”

저자인 것을 강조하기 위해 형용사 “ἀμσσοϋς (직접적인)”를 사용한다. “성경의 직접적인 저자는 성령이시다.”⁴⁶⁾ 분배의 역사에 있어서 성경의 저자는 성령이라 말할 수 있지만, 피조세계와의 관계에 따라 말하자면 그 저자는 궁극적으로 하나님 자신이다. “누가 성경의 저자인가? 하나님 자신이다. 그는 자신에 의해 불리움 받고 성령에 의해 감동된 사람들, 곧 비서관 같은 (tanquam amanuenses) 사람들을 통해 자신의 뜻을 성경 기록들로 계시하시었다.”⁴⁷⁾ 여기서 부카누스는 성경기록자들을 하나님에 의해 말씀들을 기록한 비서관들 혹은 서기관들로 묘사하고 있다. 그리고 성경은 하나님에 의해 기록된 것(dictata)과 하나님에 의해 영감된 것(inspirata)이라는 사실로부터 ‘거룩한(sacra)’이라는 형용사를 Scriptura에 첨가할 수 있다. 성경은 영원한 생명을 위해 필수불가결한 거룩한 역사들을 내포하고 있다. 따라서 성경은 기록된 하나님의 말씀이라 부른다. 성경은 참된 믿음과 선한 행실의 규범이다. 성경은 하나님을 온전히 영화롭게 할 수 있는 경전이다. 또 성경은 종교의 모든 논의에서 논쟁의 여지없는 재판관이다.⁴⁸⁾

기록계시에 있어서 부카누스는 율법과 복음의 관계를 부연한다. 율법에서 모든 인생들과 관련하여 하나님의 진노가 계시되어 있다. 복음에서는 믿음 안에서 믿음으로 의롭게 됨이 드러난다.⁴⁹⁾ 부카누스는 에베소서 1장 9절, 디모데후서 1장 10절 그리고 고린도전서 1장 23절을 근거로 복음을 신비하고 비밀스런 성령역사의 계시라 부른다. 이 복음은 ‘세상에는’ 알려져 있지 않는 신비다.⁵⁰⁾ 비록 율법과 복음이 구별될지라도, 상호 대립되는 것은 아니다. 그것은 하나요 같은 하나님이 그 모두의 저자시며 유효하게

46) Bucanus, *Institutiones*, Locus, I, iv; cf. Bucanus, *Institutiones*, Locus, IV, i.

47) Bucanus, *Institutiones*, Locus, IV, ii: “Deus ipse, qui per homines immediate a se vocatos & Sp. Sancto afflatus, tanquam amanuenses, voluntatem suam scriptis prodidit.”

48) Bucanus, *Institutiones*, Locus, IV, i.

49) Bucanus, *Institutiones*, Locus, XXI, iii.

50) Bucanus, *Institutiones*, Locus, XXI, iii: TimesEvangelium dicitur mysterium, i. Arcanum absconditum à seculis”

하시는 주체이기 때문이다.⁵¹⁾ 부카누스에게 있어 신구약 언약의 통일성은 그렇게 하나요 같은 저자의 실체적 통일성에 기인한다.

이로써 부카누스의 성경관은 성경 기록자들과는 구별되는 저자 중심의 신론적 관점을 견지한다 말할 수 있다. 그러나 단순한 신중심적 관점이 아니라, 신중심적-삼위일체적 관점이다. 하나님은 항상 성부, 성자, 성령 곧 삼위일체 하나님이기 때문이다. 부카누스는 성부께서 항상 성자를 통해 복음을 계시하셨다고 이해한다. 성부는 복음을 성자를 통해, 성자 안에서 그리고 성령의 사역으로 말미암아 자신의 교회에 알리신다. 부카누스는, 성부와 성자와 성령, 삼위일체 하나님이 성경계시의 내용과 주체가 된다고 가르친다.⁵²⁾

트렐카티우스(Trelcatius) 같은 당대 개혁신학자들 사이에서 이와 같은 견해는 어렵지 않게 찾아 볼 수 있다.⁵³⁾ 성경의 참된 저자로서 하나님이 성경 기록자들 보다 강조된다. 이런 성경관은 부카누스 시대를 전후로 거의 모두의 공통적인 견해다. 성경을 기록했던 모세, 선지자들, 사도들은 도구적 원인들(instrumentales causae)이다.⁵⁴⁾ 어거스틴 전통의 삼위일체

51) Bucanus, *Institutiones*, Locus, XXI, ii.: “In quibus conveniunt? 1. Causa Efficiente: nam unus & idem Deus author est Legis & Evangelii.”

52) Cf. Bucanus, *Institutiones*, Locus, XXXVII, vii; XXXVIII, i; XXXVI, xxiv; XLVI, xlviii; XX, ii.

53) Cf. Trelcatius, *Scholastica et Methodica Locorum Communium S. Theologiae Institutio* (Lygdvni Batavorvm: Ex Typogr. Christoph. Guyotij, Imp. Jo. Orlers, 1604), 5. 트렐카티우스는 하나님을 성경의 유효한 원인(Causa efficiens Scripturae)으로 소개하고 있다. 여기서 하나님은 삼위일체를 의미한다. 다음 문장을 참조하라: “Causa Efficiens Scripturae, est Deus Pater, in Filio, per Spiritum. Hanc enim Pater Ecclesiae exposuit sermone enuntiativo, & operibus Gratiae & potentiae, Communiter, & Singulariter, Ordinarie, & Extraordinarie. Filius utroque modo in novo Testamento confirmavit, Spiritus sanctus sermone ὁν διαθεῖται seu testimonio interno cordibus fidelium obsignat.” 트렐카티우스는 또한 하나님이 성경의 단순한 원인뿐만 아니라 저자라고 가르친다. 이런 이유 때문에 성경은 권위를 갖는다. Cf. 6: “Quae autem Scriptura Deum habet Authorem, divinam habere Authoritatem necesse est.” 13: “Utriusque author Deus est, (...)”

54) Bucanus, *Institutiones*, Locus, IV, ii: “Instrumentales causae sunt Moses, Prophetae, & Apostoli.”

구조에서 피조세계와 관련한 모든 일에 대해 삼위일체의 주체성이 항상 보존되어야 하는 것처럼, 부카누스는 그렇게 성경의 더 큰 저자에 강조점을 두고 있다. 그러나 그럼에도 불구하고 그들의 삶의 정황이나 역사성을 무시하지 않는다. 성경의 참된 저자와 기록자들을 분명히 구별하여 성경의 신적 기원을 좀더 강화하고 있을 뿐이다.

4. 성경의 영감

(1) 'dictata' 개념

부카누스가 것처럼 성경저자에 초점하여 논거할 때, 그가 사용하던 몇 가지 수식어들이 주의를 끈다: 'dictata(받아쓰여진)', 'immediate(직접적인)', 'conscripta(기록되진)'. 이 단어들은 성령을 통한 성경의 영감을 설명할 때 자주 등장한다. 예를들어 부카누스는 성령에 의해 받아 쓰여진(dictante Spiritu sancto) 모든 기록들은 선지자들과 사도들로 말미암아 필사되었거나 또는 검증되었다(conscripti vel approbati)고 표현한다. 여기서 dictata와 conscripta가 구별되고 있다. 요점은 선지자들과 사도들이 성령이 그것을 받아 적은 것처럼 성경을 기록하였다는 것이다. 이로 인해 성경은 유일한 경전이요, 믿음과 선한 행실을 위한 규범이자 기준이다. 모든 교회의 가르침은 이 규범에 따라 검토되어야 하며, 그렇게 하므로 모든 인생이 하나님에 관한 교리들과 그것들이 참되다는 것을 이해할 수 있다.⁵⁵⁾

어떤 근거로 신론적 'dictata' 영감을 확증하며, 어떤 근거로 선지자들과 사도들의 기록이 하나님에 의해 받아 쓰여진 것이라 확신하는가? 부카누

55) Bucanus, *Institutiones*, Locus, IV, iv: "Qui dictante Spiritu sancto a Prophetis & Apostolis sunt conscripti vel approbati, ut soli sint canon, regula & norma fidei & bonorum operum, ad quam quaevis alia doctrina est exigenda, & examinanda: ut intelligatur esse doctrina Dei, & vera."; cf. Locus, IV, i.: "et Sacra dicitur, quia a Deo dictata & divinitus inspirata, (...)"

스는 여기에 두가지 근거를 제시한다: 곧 내적 증거와 외적 증거. 전자는 성령으로 말미암아 내면적 증언에 관련하며, 후자는 유대인들이 성경을 보존하였다는 외적증거를 의미한다. 우리 논의에서 주목하는 것은 내적 증거다. "내적 증거는 독특하다. 성령은 항상 외부로부터 우리 마음에 말씀하시고, 하나님에 의해 영감된 성경을 우리에게 기록하시며, 우리 마음에 성경을 각인시키신다."⁵⁶⁾ 성령은 그의 증거를 성경 안에서 성경을 통해 우리 마음에 두시며, 우리로 하여금 그의 권능을 볼 수 있게 하신다.⁵⁷⁾ 이러한 내적 증거는 무엇보다 우리를 강하게 한다. 이것만이 우리를 만족하게 한다. 이것을 통해서만 우리가 그리스도를 알게 된다. 칼빈에서와 같이 부카누스에게 있어서도 내적 증거는 성령으로 말미암은 구원의 적용과 밀접히 연관된다.⁵⁸⁾ 그리스도를 믿는 믿음은 택자들에게 있어서 성령으로 말미암은 계시의 내적 조명의 사역과 병행하기 때문이다.⁵⁹⁾ 이점에서 부카누스의 성경론은 구원론과 서로 조우하게 된다. 성령으로 말미암아 그리스도를 믿는 믿음으로 중생한 자만이 성경이 하나님의 말씀임을 고백할 수 있다. 그

56) Bucanus, *Institutiones*, Locus, IV, xii: "Internum Testimonium, unicum est, nempe Spiritus Sancti intus alloquentis cor nostrum, & dictantis Scripta illa esse θεόπνευστα, & ea cordibus nostris obsignantis"; 부카누스에게 있어서 내적증거는 조명과 정확하게 구별되어 있지는 않다. 다음을 참조하라. Locus, XVII, viii: "Sed respectu gratiae & illuminationis, cuius Spiritus Sanctus est proprius effector in cordibus hominum, quatenus videlicet proprium & immediatum officium Spiritus Sancti est, illuminare nos, & in veritatis lucem introductis iter ad Patrem & Filium, & seipsum nobis patefacere"; cf. Piscator, *Aphorismi Doctrinae Christianae, ex Institutione Calviniana excerpti* (Herborn 1589) 16.; cf. Van den Belt, *The Authority of Scripture in Reformed Theology*, 335.

57) Cf. "Der grosse Westminster-Katechismus" von 1647, in Müller, *Die Bekenntnisschriften*, 613: "solus Dei Spiritus in Scripturis et cum Scripulis testimonium praebens in corde hominis plene illi potest persuadere."; "Confessio Belgica" 1561, in Müller, *Die Bekenntnisschriften* 234: "quod Spiritus S. in cordibus nostris testatur, a Deo profectos esse, comprobationemque eius in se ipsis habeant."

58) Bucanus, *Institutiones*, Locus, XVII, viii; cf. Calvin, *CO II*, 58, 60.

59) Bucanus, *Institutiones*, Locus, I, v: "Interna, viva, & efficaci Sp. Sancti revelatione, quae solis electis deputata est: non diversa tamen à Verbo, sed verbo tanquam organo eorum cordibus infigitur."

리므로 성경이 하나님의 말씀이라 불리는 것은 오직 믿는자의 신학에서만 가능하다. ‘하나님으로 말미암아 받아 쓰여진 기록들(a Deo dictata esse Scripta)’이란 내적 증거를 따라 하나님이 우리에게 자신의 진리를 증거하시는 유일한 존재인 것을 가리키는 말이다. 부카누스는 신앙론에서 다음과 같이 말하고 있다: “하나님만이 언제나 자신에 대해 자신의 말씀 안에서 충분한 증인이신 것처럼: 그렇게 그 말씀은 성령의 내적 증거를 통해 각인되기까지 우리 마음 가운데 믿음에 앞서 있지 않다.”⁶⁰⁾ 따라서 성경을 받아 기록하도록 하신 참된 저자도 하나님이시고, 자신의 뜻을 기록된 말씀 안에서 성령으로 우리 마음 가운데 증거하시는 주체도 하나님 자신이다.

‘dictata’ 영감론은 부카누스만의 독특한 것은 아니다. dictata 개념은 부카누스 이전 시대의 루터(Luther), 츠빙글리(Zwingli), 부셔(Bucer), 불링거(Bullinger), 히페리우스, 칼빈, 아레티우스(Aretius) 그리고 잔키우스(Zanchius) 등에서 나타나고, 부카누스 동시대의 피스카토르(Piscator), 트렐카티우스, H. 알팅, 유니우스, 케커만(Kekkermann), T. 카트라이트에도 발견되며, 부카누스 후대의 라이데커(Luydekker), 루베르투스(Lubbertus), 길레스피(Gillespie), 고마루스, 마레시우스, 마르티니, 판 마스트리히트(Van Mastricht), 파레우스, 폴라누스(Pollanus), 판 레이쎈(Van Rijsse), 마코비우스(Maccovius), 리베트(Rivet), 롤록(Rollock), 투레틴(Turretin), 트위스(Twisse), 어셔(Ussher) 등 거의 모든 주요 개혁신학자들에게도 공통적이다.

(2) 기계적 영감? 혹은 유기적 영감?

부카누스의 ‘dictata’ 영감론은 소위 기계적 영감(mechanische inspiratie)인가 유기적 영감인가? 일반적으로 기계적 영감은 성경이 기록

60) Bucanus, *Institutiones*, Locus, IV, xii: “Sicut enim Deus solus de se idoneus est testis in Verbo: ita non ante Fidem reperit verbum in cordibus nostris, quam in-teriore Spiritus testimonio obsignetur.”

될 때 성경기록자들의 스타일이나 성격이 완전히 배제되었다는 의미이다. 이는 성경 기록자들이 성령에 이끌리어 성경을 무의지적이고 무의식적으로 기록하였다는 것을 말한다. 이점은 20세기 신 칼빈주의자들이 기계적 영감을 비판했던 주된 논점이다. 예를 들어 바빙크는 기계적 영감론자들이 성경 기록자들을 성령의 손에 있는 무의지적, 무의식적 도구들로 간주하였다고 비판했다.⁶¹⁾ 이러한 비판은 자연스럽게 기계적 영감론이 성경을 비역사적 혹은 하늘에서 떨어진 책으로 전락시켰다는 또 다른 비판으로 연동되었다. 이로써 ‘dictata’ 영감론은 별다른 저항없이 ‘기계적’이라는 용어로 동일시 될 수 있었고, 19세기와 20세기 들어 많은 복음주의자들뿐만 아니라 개혁신학자들에 의해서도 거부되었다.⁶²⁾ 그들은 기계적 영감론 대신 역사적, 인간적 요소들은 물론 초월적, 신적 요소들도 절충되어 있는 유기적 영감론을 선호했다.⁶³⁾

그렇다면 이제 우리가 부카누스의 영감론에서 주목할 것은, 그가 성경기록자들을 어떻게 인식하고 있는가 하는 문제다. 부카누스에 따르면 성경기록자들은 하나님의 말씀을 기록하기 위해 하나님에 의해 불리움을 받은 자들이다. 이것이 근거가 되어 성경책은 하나님의 말씀이다.⁶⁴⁾ 그런데 기록의 과정에서 하나님은 특별한 신적 언어를 준비시키신 것이 아니라 기록자들 일상생활에서 사용하는 언어를 성경 기록에 사용하셨다. 부카누스에 따

61) GDI, 401.

62) Cf. Pache, *Inspiratie en het Gezag van de Bijbel* (Amsterdam: Buijten & Schipperheijn, 1977), 61-65. 파체에 따르면 가우센은 기계적 견해를 ‘받아쓰기(dictaat)’-이론이라는 말과 함께 버렸고, 삽피어는 ‘기계적 받아쓰기(mechanische dictering)’는 넌센스라 생각했다. 파체는 이 이론에 동조하는 몇몇 사람들을 거명하고 있다. 예를 들어 Gaebelin, Preus, Warfield, Sauer, Lamorte, Young; cf. Veenhof, *Revelatie en Inspiratie* (Amsterdam: Buijten & Schipperheijn, 1968), 21.

63) Cf. Veenhof, *Revelatie en Inspiratie*, 250-52, 267-68. 유기적 영감론은 주로 카이퍼나 바빙크 같은 신칼빈주의자들에 의해 전면내세워졌다; 참고, Van Keulen, *Bijbel en Dogmatiek* (Kampen: Kok, 2003), 29-31, 79, 106ff. & 159. 카이퍼와 바빙크의 성경관 비교와 관련해 판 켈른의 결론을 참조하라(171-74).

64) Bucanus, *Institutiones*, Locus, IX, xiii. 이와 관련해 부카누스는 바울 사도를 예를 들어 제시한다.

르면 모세와 선지자들이 히브리어로 성경을 기록한 것과 사도들이 헬라어로 성경을 기록한 것은 그 언어들인 성경기록자들의 일상 언어였기 때문이라고 설명한다.⁶⁵⁾ 그것들은 기록자들의 스타일과 일상을 담아낼 수 있었던 가장 편한 언어였다.

부카누스는 모세를 통해 창조의 기사가 기록되었기 때문에 모세가 창세기의 기록자라고 보았다.⁶⁶⁾ 성경 기록의 역사성을 고려하고 있는 셈이다. 칼빈은 모세가 성경 처음 다섯 권의 기록자라는 것을 염두하고 창세기를 주석해 나아간다.⁶⁷⁾ 이로써 창세기의 계시 사건은 모세 시대와 많은 시간 차이가 있음에도, 기록자의 상황 곧 기록의 역사성을 따라 이해할 수 있게 되었다. 부카누스에게 있어서 성경의 처음 다섯권의 책이 ‘모세의 책들’로 여겨지는 것은 낯선 것이 아니다.⁶⁸⁾ 후대 개혁신학자 푸티우스는 부카누스와 같은 성경 영감에 있어서 dictata 개념을 강하게 가지고 있었지만, 선지자

65) Bucanus, *Institutiones*, Locus, IX, xiii.

66) Bucanus, *Institutiones*, Locus, V, iii.

67) Calvin, *CO* 23, 14ff; cf. Moon, *Christ the Mediator of the Law*, (Bletchley 2006), 16-17; cf. PARKER, *Calvin's Old Testament Commentaries* (Louisville, 1986), 122; 성경 자체가 성령의 산출물이라는 사실과 관련한 반 스페이커의 다음 글도 참조하라. Van 't Spijker, *Calvin: Biographie und Theologie*, Vol. 3.2. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2001), 210: “wel op dat Calvijn de uitdrukking ‘Diktat des Geistes’ herhaaldelijk heeft gebruikt en dat het tevens niet zijn bedoeling was, dat hiermee de persoon van de bijbelschrijvers ontkennd werd. Bij Calvijns leer past de kritische term ‘mechanisch’ dan ook niet.”; Cf. Peels, “Het Woord is leven – over de Heilige Schrift” in In : *Gegronde geloof* : kernpunten uit de geloofsleer in bijbels, *historisch en belijdend perspectief*, (Zoetermeer, 1996), 66-67; 노이저는 칼빈이 어떤 경우에 필사(diktieren)이라는 단어를 자신의 저서에서 사용하고 있는지 밝히고 있다. 그결과 그는 칼빈에게 있어서 영감은 촉자영감설(Sachinspiration)이 아니라고 결론짓고 있다. 노이저는 칼빈에게 있어서 필사라는 단어를 대부분 문자적인 면에서가 아니며, 비본래적인 것으로(uneigentlich) 해석하고 있다. 그는 성령의 부여지심으로 이 단어를 설명한다. 노이저에 따르면 종교개혁자들은 성경의 실용적 사용, 즉 성경해석과 설교에 더 관심이 있었으므로, 개혁주의 정통신학의 영감론은 칼빈의 것과 맞지 않는다 보았다. Cf. Neuser, “Calvinus Verstandnis der Heiligen Schrift”, in Neuser W.H, ed., *Calvinus Sacrae Scripturae Professor* (Grand Rapids: Eerdmans, 1994), 58-71. 내 견해로는 여기서 노이저가 성령의 내적 사역이 칼빈에게 있어서 성경으로부터 분리되지 않는다고 본 것이라면, 그의 견해는 정당하다. 그러나 칼빈 전, 후세대 개혁자들에 있어서 ‘diktieren’라는 표현이 성경의 신적 근원, 신적 권위와 신적 속성을 암시하기 위한 작은 단어였다는 점은 간과되어서는 안된다.

들과 사도들이 성경을 기록할 때 어떤 원치 않는 것을 쓰도록 강요됨이 없이 그들이 원하는 것을 썼다고 진술해 주고 있다.⁶⁹⁾ 우리는 16세기와 17세기 개혁신학자들이 ‘dictata’ 영감론으로 기우는 특별한 경향성과 의도를 좀더 세밀히 규명할 필요가 있다. 부카누스와 그의 동료들이 성경의 영감을 dictata 개념으로 이해하였다 해서, 성경기록자들이 단지 무의지적이고 무의식적인 도구들이었다는 말하는 것은 아니다. 계시 기록성을 설명하는 ‘dictata, amanuensis, immediate’라는 용어들 어간 어디에서도 선지자들과 사도들의 무의지, 무의식이 거론된 일은 없다. 16, 17세기 개혁신학자들의 의도는 성경기록자들의 상황과 역사성을 무시하려는 것이 아니라 하나님께서 전성경의 유일하고 참된 저자가 되신다는 사실을 강조하려 했던 것뿐이다. 그들이 활용하였던 상기 형용사들은 성경관에 있어서 신론적 이해를 강화해 주는 역할을 한 것이지, 성경기록자들의 기계적 도구화를 의도하기 위한 것은 아니다. 성경을 이해함에 있어서 하나님의 주권을 드러내기 위함이다. 하나님의 주체성은 부카누스의 성경론에서 뿐만 아니라 조직신학 각론에서도 두드러진다. 외부로 향한 모든 하나님의 역사가 삼위일체 하나님 자신과 분리되지 않는 것과 같다. 모든 역사는 하나요 같은 삼위일체의 사역이요, 그렇게 성경의 모든 기록들도 하나요 같은 저자의 기록으로 인식되었던 것이다.

따라서 ‘dictata’ 영감론의 문제는 영감론의 내용상 문제라기보다 ‘기계적’이라는 용어사용의 타당성 문제로 보는 것이 합당하다. ‘기계적’이라는

68) Bucanus, *Institutiones*, Locus, IV, vi. 우리는 이런 관점에서 하이여스(Hayes)의 견해에 동의할 수 있다. 멀러에 따르면 하이여스는 성경이 무오한 것으로 여겨져야 한다는 것과 따라서 그 안에는 어떠한 역사적 요소들도 발견할 수 없다고 말한다. Cf. Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics*, Vol. 2 (Grand Rapids: Baker Academic, 2003) 512. 멀러는 하이여스가 정통주의 신학에서 성경해석과 주석이 강하게 강조되었다는 점을 간과하였다고 정당하게 지적하고 있다.

69) Voetius, *Selectarum Disputationum Theologicarum* (Utrecht: apud Joannem à Waesberge, 1648), 45-46: “XIX. An scriptores sacri Prophetarum scilicet & Apostoli omnia intellexerint, quae scripserunt; ... Resp. Aff. (...)” “XX. An volentes, an invitati et ad scriptionem compulsi scripserint scriptores sacri? Resp. Aff. Pr. Neg. Post.”

용어가 주는 부정적 뉘앙스 때문이다. 아울러 16, 17세기 개혁신학에서 전제된 원리로써의 성경 이해와 18세기 이후 신학의 대상이 된 성경 이해 사이의 패러다임 변화도 고려되어야 한다. 20세기 바빙크가 직면한 신학 사조와 방법론, 가령 역사비평 방법은 16, 17세기 부카누스 시대에는 큰 위협이 되지 않았다.⁷⁰⁾ 오히려 성경권위에 대한 로마가톨릭의 성경관이 큰 문제로 자리 하였다. 성경을 오직 역사와 인간의 산물로 보는 우리시대의 신학 패러다임에서는 오히려 유기적 영감의 확대 적용을 경계해야 한다.

바빙크나 부카누스나 성경이 신적 권위를 지닌 하나님의 말씀이라는 데 이견은 없을 것이다. 다만 각자가 속한 시대 상황에서 전자는 기록자의 역사성을 확보해야 했고, 후자는 하나님의 주체성을 강조하려 했다. 중요한 것은 21세기 개혁신학과 개혁교회를 위해 어떤 성경이해를 확보하고 회복해야 하는가이다. 이를 위해 우리시대 성경이해를 진단하는 과정이 필요하다.

5. 성경의 자체가신성

『스위스 제 2 신앙고백서』(1562)에서 성경책의 권위는 하나님 자신이 성경의 주체로서 성령으로 말미암아 우리에게 말씀하신다는 사실에 근거한다.⁷¹⁾ 성경의 권위가 신 중심적 관점에 연결되어 있다. 이렇듯 성경의 모

70) 유기적 사고방식은 새로운 신학적 패러다임에서 등장한 것이라 본다. ‘유기적’이라는 용어는 바빙크 시대의 산물이다. 리더보스에 따르면 바빙크는 기독교적 세계관이 ‘유기적 세계관’이어야 한다고 생각했다. Cf. J. Ridderbos, *Gereformeerde schriftbeschouwing en Oorganische opvatting* (Kampen 1926), 11. 리더보스는 이러한 경향 자체가 그 시대에 현대적 의식의 특징적 성격에 연결되어 있었다고 지적한다. 이러한 배경에서 다양한 독일 사조들이 자리하고 있다 (7-11). 리더보스가 지적하는 파울선의 새로운 유기적 관점의 등장을 참조하라 (14-16; cf. Paulsen, “Geschichte des gelehrten Unterrichts”, Bd. II, 191f). 리더보스는 바빙크의 유기적 영감론은 ‘새로운 시대의 열매’ 혹은 ‘우리시대의 유행’이라 보았다(34); Van Keulen, *Bijbel en Dogmatiek*, 101; Maris, *Geloof en Schriftgezag* (Apeldoorn, Apeldoornse Studies, nr. 36., 1998), 25.

71) Cf. in Müller, *Die Bekenntnisschriften*, 170; Cf. de Confessio gallicana van 1559 in Müller, *Die Bekenntnisschriften*, 221: “Nous croyons que la parole de Dieu qui est contenue en ces livres est procédée de Dieu, duquel elle seule prend son autorité et non des hommes.”

든 속성은 하나님에 관한 신론적 이해와 맥을 같이 하는 것을 알 수 있다. 하나님이 누구시고 어떤 분이냐 하는 문제는 사람이 성경으로 무엇을 이해하고 어떤 방식으로 하나님을 아는가와 관련된다. 이러한 점에서 성경을 읽는 방법은 성경의 저자를 누구로 어떻게 이해하는가의 질문에 종속한다.

앞서 살펴본 바와 같이 부카누스는 하나님이 성경의 참된 저자라는 사실에 근거하여 성경의 신적 권위를 확신한다. 하나님의 말씀으로서 성경은 하나님의 자기 계시이다. 성경이 하나님의 말씀이자 자기 계시라는 사실에 따라 성경이 갖는 권위는 외부로부터 주어지지 않는다. 성경의 권위, 탁월성, 진리성, 완전성은 하나님이 진리자체이신 만큼 필연적이다.⁷²⁾ 성경의 자체가신성은 천사들이나 사람에게 의존하지 않는다. 성경의 진리는 사람의 동의로부터 기원하지 않는다.⁷³⁾ 따라서 진리는 사람의 발굴과 발견에

72) Bucanus, *Institutiones*, Locus, IV, ii: “Ex quo scripturae Adjuncta, Autoritas, Excellentia, Veritas, & Impletio(quae tam necessaria est, quàm necesse est Deum veracem esse) dependent.” 이 인용문을 통해 신론과 성경의 속성 사이에 어떤 연관이 있음을 알 수 있다. 즉 하나님이 그의 속성으로부터 분리될 수 없는 것처럼, 성경의 속성도 하나님으로부터 떨어뜨려 생각할 수 없다; 폴라누스의 다음을 참조하라: Polanus’ Synt.’s Epistola: “Instrumentum Theologiae est Scriptura Θεόπνευστος, (...) Materia ex qua Theologia constat, sunt principia ac praecepta ... nec aliter nisi per revelationem divinam cognita. (...) Forma eius interna atque essentialis est veritas divina, sancta, iusta, perfecta, aeterna, immutabilis, ideae Theologiae quae in Deo est imitatrix: veritas nos sanctificans, veritas nos veraces Deoque: quam simillimos reddens.”

73) 그와 반대로 로마가톨릭 교회들은 성경에 대한 교회의 판단을 표준이라 보았다. 이로 인해 맛소라 텍스트의 모음부호에 대한 텍스트비평은 그것을 위해 기초였다. 긴스부르크와 로스에 의해 인용된 모리누스(또는 Morin, 1591 - 1659)의 ‘우스팡스런’ 다음 주장을 참조하라. (Ginsburg, “Massoreth Ha-Massoreth” in H. M. Orlinsky (ed.), *The Library of Biblical Studies* (New York 1968), 50; Ross, “The Battle Over the Hebrew Vowel Points”, 7: “The reason why God ordained the Scriptures to be written in this ambiguous manner [without points] is because it was His will that every man should be subject to the Judgment of the Church, and not interpret the Bible in his own way. For seeing that the reading of the Bible is so difficult, and so liable to various ambiguities, from the very nature of the thing, it is plain that it is not the will of God that every one should rashly and irreverently take upon himself to explain it; nor to suffer the common people to expound it at their pleasure; but that in those things, as in other matters respecting religion, it is His will that the people should depend upon the priests.”; 칼빈에게 있어서 성경의 자체가신성은 가장 중요한 요소다. 그것으로 그는 한편 로마가톨릭 교회의 수위주장에 반대하였고, 다른 한편 열광주의자들의 직통계시를 거절했다. Van ’T Spijker, 210; cf. Maris, 13).

의존하지 않고 하나님으로부터 주어지는 선물이다. 부카누스에 따르면 성경은 어떠한 오류도 없이 그 자체로부터 진실하다. 성경은 그 자체로부터 완전하며 영원한 생명을 위해 필요한 모든 것을 내포한다.⁷⁴⁾ 구약이나 신약 모두 그 자체로부터 우리 구원을 위해 판명하다. 부카누스에 있어서 신약의 차이는 실체의 차이가 아니라 시간 혹은 분배의 방식 혹은 계시될 때 경륜의 방식에 따른 것이다. 그 차이는 충분성에 관한 것은 아니라, 판명성에 관한 것이다. 성경의 어떤 부분은 덜 분명하고, 성경의 다른 부분은 더 명료하고 부요한 것의 차이이다(obscurius en clarius & abundantius).⁷⁵⁾ 그런 의미에서 부카누스에게 구약의 충분성은 신약의 첨가에 근거하지 않는다. 성경기록은 오직 모세오경만 있었던 때에도 그 자체로부터 이미 충분했다.⁷⁶⁾ ‘구약성경은 단어들과 관련하여서(quad verba) 그렇지 않을지라도 의미와 관련하여서는(quad sensum) 완전하고 충분했다. 따라서 신약성경의 첨가를 통해 구약성경은 더 완전해 진 것이 아니라 더 판명해 진 것이다.’⁷⁷⁾

부카누스에 있어서 하나님의 자기계시는 성령으로 말미암아 구약과 신약성경에 드러내신 하나님의 의지와 관련한다. 즉 하나님은 자신의 의지를 성령을 통해 자신의 백성에서 나타내셨다.⁷⁸⁾ 이때 하나님의 의지는 부카누

74) Bucanus, *Institutiones*, Locus, IV, ii: “Unde & illa sola ἀπόστολος per se fide digna, nec Angelorum, nec hominum censurae additioni, diminutioni, mutationi subiecta, erroris expers: soli ei propter suam ipsius asseverationem credendum: ex ea sola dogmata confirm da, & dividenda sunt, omnibus legenda: Sola perfecta: & complectens omnia quae ad salutem aeternam necessaria sunt.”

75) Bucanus, *Institutiones*, Locus, IV, x: “Quomodo differunt Scripta Prophetica ab Apostolicis? Nihil, quo ad Doctrinam attinet: eadem enim fides & morum doctrina in iis traditur.” 이것은 칼빈이 말한 구원교리(doctrina salutis)와 다르지 않다. 여기서 성경의 통일성이 관련된다(Van T Spijker, 211).

76) Bucanus, *Institutiones*, Locus, IV, xi: “quia quando tantum quinque libri Mosis fuerunt, sufficientes fuerunt.”

77) Bucanus, *Institutiones*, Locus, IV, xi: “Erat ergo Vetus Testamentum intergrum & sufficiens quoad sensum, etsi non quoad ad verba: accessione igitur Novi, non perfectius, sed clarius factum est”; Cf. Zwingli, *De Certitudine et Claritate Verbi Dei*, Cap. III (Zurich : Christoph Froschauer, 1524).

78) Bucanus, *Institutiones*, Locus, IV, ii,

스의 삼위일체적 원리 아래 성부, 성자, 성령의 하나요 같은 의지이며, 하나님 이 성경에서 우리 구원을 위해 보이신 삼위일체의 작정으로 이해될 수 있다.

6. 성경해석: analogia fidei & sola, tota Scriptura

부카누스는 성경해석을 두 가지 관점으로 나눈다: 주석과 적용. 적용이 성경 해석의 한 부분이다. 성경은 참되고 순수하게 주해되어야 한다. 그리고 그 주해는 교회를 위해 유용한 방식으로 적용되어야 한다. 바른 성경 해석은 그 자체 문맥으로부터 나온다. 이는 우리가 성경해석에 있어서 본문 의 앞선 것과 뒤의 것에 주의하면서, 성경의 어느 한 부분을 다른 부분과 비교하여야 한다는 의미이다.⁷⁹⁾ 성경이 성경과 비교되는 방식을 통해 부카누스는 성경해석에 있어서 선행자들, 즉 위클리프(Wycliffe), 루터, 츠빙글리, 부셔 그리고 불링거의 발자취를 따른다.⁸⁰⁾ 성경이 성경을 해석한다는 원칙은 종교개혁시대에 성경주석 방법의 기본이다. 그러나 그 원칙은 단지 성경을 해석하는 기술에 불과한 것이었는가?

79) Bucanus, *Institutiones*, Locus, IV, xxii: cf. Wollebius, *Compendium Theologiae Christianae* (Amsterdam, 1655), 9: “XIX. Media verum Scripturae sensum investigandi sunt, Frequens oratio; linguarum cognitio; sententiarum inspectio; argumenti & scopi consideratio; verborum propriorum & figuratorum distinctio; causarum, circumstantiarum, antecedentium & consequentium notatio ac logicae analysis; obscuriorum cum illustrioribus, similium cum similibus, dissimilium cum dissimilibus comparatio; fidei denique analogia.”

80) Buddensieg, John Wyclif's *De Veritate Sacrae Scripturae* (London: Pub. for the Wyclif Society by Trübner & Co., 1905), 196: “(...), videtur ex hoc esse necessarium, quod sepe una pars scriptura exponit aliam.”; Luther, WA VII, 97: “hoc est, ut sit ipsa per sese certissima, facillima, apertissima, sui ipsius interpret omnium omnia probans, iudicans et illuminans, (...)”. Cf. RGG (Aufl. 3), Bd. 4, 503; Bucer, *Handel mit Cunrat Treger* 1524, in *Christo Naturarum Unione Adversus D. Iacobi Andreae Assertionem* (Genevae, 1565), 62: “das wir schrifft durch schrifft ußlegen”. Cf. Greschat, *Martin Bucer: A Reformer and his times* (Louisville 2004), 61 - 62; Bullinger, *Studiorum Ratio* (Zuerich, 1556), 108: “scripturam sui ipsius esse commentarium, modo cum diligentia ac iudicio eam legamus atque in ea indefesse exerceamur.”; Cf. Y.K. Kim, *Compendium Theologiae Systematicae* III (서울: 개혁주의성경연구소, 2003), 13; Muller, *Post-Ref.* Vol. 2, 69.

문맥을 잘 살피고, 비유적인 표현들을 분석하며, 역사적이고 생물학적인 환경을 분석하는 방법은 에라스무스(Erasmus)의 인문주의 방법과 크게 다르지 않다. 불링거는 성경 자리들의 비교를 통한 성경 해석 방법(modus tractandi scripturas per locorum collationem)을 거기에 첨부하였던 것이다.⁸¹⁾ 이러한 방법들은 성경을 주해하는 데 확실히 유용하다. 그럼에도 그러한 수사적이고 해석학적인 방법들은 종교개혁 시대에 성경으로부터 사람의 지적 호기심을 만족시키는 수단에 불과한 것은 아니었다. 왜냐하면 성경은 종교개혁가들에게 있어서 어떤 종교적 소재 이상의 의미를 지녔기 때문이다.

성경은 그들에게 하나님의 말씀이었으며 믿음의 유일한 규범이었다. 이런 이유로 인해 그들은 성경 텍스트를 신학의 원천(fons)으로 사용하기보다 신학과 삶의 원리(principium)로 사용하는데 주의를 기울였다. 예를 들어 칼빈은 인문주의자들의 수사적, 역사적 분석 방법들을 차용하였지만 그가 성경에서 궁극적으로 찾고자 했던 것은 하나님의 뜻 혹은 성령의 뜻이었다.⁸²⁾ 칼빈에게 있어서 성경은 그것으로부터 말과 생각뿐만 아니라 생애 전반에서 따라야 했던 믿음의 규범이었다.⁸³⁾ 종교개혁자들에게 성경은 텍스트 그 이상이었다. 성경은 그렇게 삶의 규범이자 원리였다. 부카누스 역시 칼빈이 성경에서 찾고자 했던 것처럼 하나님의 의지를 드러내고자 했

81) Bullinger, *Studiorum*, 78ff; Kim, *Calvin und das Alte Testament* (서울, 1994), 21-25; 그러나 비교방식(collatio)은 김영규에 따르면 불링거의 고유한 해석학에서 비롯한 것은 아니다. 우리는 이 방식을 이미 에라스무스에게서 발견할 수 있다. Cf. Erasmus, *Novum Testamentum*, Praefationes: "(...) Sive quid explicandum, facilis erit locorum collatio. Quandoquidem haec non Origeni tantum sed et Augustino optima ratio est interpretandi divinas litteras, si locum obscurum ex aliorum locorum collatione reddamus illustram et mysticam scripturam mystica item scripture exponat." (김영규의 각주 37번에서 재인용); 또한 루터에게 있어서도 성경해석의 같은 방식(collatio)을 찾을 수 있다. Luther, *Loci Communes*, Theodosius Fabricius ed. (London, 1651), 71; cf. Rijssen, *Compendium Theologiae Didactico-Elencticae* (Amsterdam: Apud Georgium Gallet, 1695), 14.

82) Cf. KIM, *Calvin und das A. T.*, 159-160; Huijgen, *Divine Accommodation in John Calvin's Theology* (Geottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011), 47-49, 126-132.

다.⁸⁴⁾ 즉 하나님의 의지는 우리의 성경해석을 통해 그 자체가 우리에게 알려진다 하였다. 이점에 있어서 우리가 이미 살펴보았던 대로(6.4.1), 하나님의 의지가 참이기 위해서 성령의 내적 증거는 필연적이다. 내적 증거가 없다면 말씀을 통한 하나님의 의지는 알려질 수 없다. 부카누스에게 구원지식의 도구적 원인은 믿음이다. 믿음으로부터 말씀은 성령으로 말미암아 조명된다. 우리 마음이 하나님의 말씀을 인지한다는 사실이 믿음보다 앞서지 않는다(non ante fidem).⁸⁵⁾ 하나님의 기뻐하신 뜻이 믿음의 규범인 자신의 말씀에 부합하도록 하여 성령은 우리 안에서 일하신다. 성령은 자신의 말씀과 함께 삼위일체의 구원의지를 믿음의 선물로 우리에게 수여하신다. 그것으로 인해 말씀은 우리 생애에 빛과 규범이 된다. 이러한 방식으로 말씀인 성경은 말씀하시는 하나님뿐만 아니라 말씀을 듣는 우리와도 밀접히 연관된다. 부카누스는 하나님의 의지와 성령의 내적 증거의 상호관련성을 말하므로 바른 성경해석이 성경의 참된 저자이신 하나님 자신과 분리될 수 없다는 점을 보여주고 있다. 하나님 자신만이 성경에 있는 자기 의지의 참된 증인이시다.

83) Calvin, *CO. I*, 497= *CO. II*, 120: "(...) meminimus hic, ut in tota religionis doctrina, tenendam esse unam modestiae et sobrietatis regulam, ne de rebus obscuris aliud vel loquamur, vel sentiamus, vel scire etiam appetamus, quam quod Dei verbo fuerit nobis traditum". *CO. I* = *CO. II*, 282: "Itaque sic animis et linguis comparatos esse nos decet, ut nihil de ipso Deo eiusque mysteriis aut cogitemus aut loquamur nisi reverenter et multa cum sobrietate: ut in aestimandis eius operibus nihil nisi erga ipsum honorificum sapiamus". *CO. I*, 480: "Equidem hic, si quando alias in reconditis scripturae mysteriis, sobrie multaque cum moderatione philosophandum: adhibita etiam multa cautione, ne aut cogitatio aut lingua ultra procedat, quam verbi Dei fines protenduntur". *CO. I*, 863: "Hic optimus sobrietatis terminus erit, si non modo in discendo praeceuntem emper sequamur Deum; sed ipso finem docendi faciente sapere velle desinamus."; Cf. Kim, *Calvin und das A. T.*, 15-17.

84) Bucanus, *Institutiones*, Locus, IV, ii; 이 입장은 아레티우스와 정확히 일치한다(Aretius, *SS. Theologiae Problemata, Sev Loci Communes, Et Miscellaneae Qvaestiones* (Geneve: Apud Ioannem le Preux, 1589), 142).

85) Bucanus, *Institutiones*, Locus, IV, xii.; 이러한 측면에서 부카누스의 성경론은 구원론과 밀접히 연관될 수 있다. 그것은 성령으로 말미암아 주어진 믿음이 하나님을 아는 구원지식에 끊임 없이 연관하기 때문이다. 믿음과 성경의 권위 사이의 그와 같은 밀접한 관계는 네덜란드 신앙고백서에서도 찾아 볼 수 있다; Cf. Maris, *Geloof en Schriftgezag*, 11-12.

부카누스는 그렇게 하나님의 저자성을 성경의 형성에서 뿐만 아니라 성경 해석에서도 강조한다. 하나님이 스스로 성경을 통해 우리에게 계시하신 것은 단지 우리의 지적 충족을 목적으로 삼으신 것은 아니다. 성경의 자기 계시는 해석학적 방법의 적용을 통해 주어지는 것은 아니다. 하나님이 우리에게 자신의 말씀으로 자신의 기뻐하신 뜻을 배워 알게 하신다. 그렇게 하므로 자신의 백성이 자신의 의지를 따라 살도록 요구하신다. 성경은 성령으로 말미암아 택자를 구원하기 위한 믿음의 규범으로 사용된다. 우리는 상기 열거된 해석학적 방법들을 개혁신앙의 깊은 경건의 차원과 믿음의 규범에 부합하게 적용해야 한다. 부카누스에게 있어서 성령으로 말미암은 조명의 역사는 삼위일체 하나님을 아는 참된 지식을 위해 필연적이다.⁸⁶⁾ 이것을 토대로 오직 성경(*sola Scriptura*)의 석의적 원리는 단지 제일 기준으로서만 아니라, 오히려 유일한 기준으로서 믿음의 유비(*analogia fidei*)와 전체 성경(*tota Scriptura*)으로 고려되어야 한다.⁸⁷⁾

Ⅶ. 나가면서

지금까지 부카누스의 조직신학 구성의 개괄 및 신학 인식원리인 성경론을 살펴보았다. 부카누스는 자신의 조직신학을 두 원리들로부터 펼쳐 나아

86) Bucanus, *Institutiones*, Locus, XVII, viii.

87) Bucanus, *Institutiones*, Locus, IV, xxiii: "Quaenam eius Regula esse debet? Unica, nempe Analogia Fidei, quae nihil aliud est quam constans & perpetua sententia Scripturae in apertis Scripturae locis exposita, & Symbolo Apostolico, Decalogo, & Orationi Dominicae, aliisque generalibus de quo liber Theologiae capite Scripturae dictis & axiomatibus consentanea."; cf. Trelcatius, *Scholastica et Methodica*, 12: "Tertium medium est Interpretatio sive (...): cuius Principium est Spiritus sanctus, Modus est veritas, Regula est Scriptura, usus est Caritas: Media vero, quae quidem Primaria sunt, sunt Perpetua Collatio Sacrae Scripturae cum Scriptura.'. 'Analogia Fidei, ut omnia exponantur secundum veritatem primorum dogmatum in Theologia. Quae vero Secundaria sunt: sunt Praxis Ecclesiae, Decreta Conciliorum saniorum, & Expositiones Patrum: Quibus omnibus eatenus datur locus, quatenus cum Scriptura & analogia fidei consentiunt.."

갔다. 이 원리들은 사실의 원리로서 한분 하나님과 삼위일체 그리고 신학 인식의 원리로서 성경으로 구분된다. 어거스틴의 삼위일체론 전통에 의하면 본질이나 속성처럼 하나님 자체로부터(a se) 하나님 자신에 관해 언급한 경우가 있고, 영원 전 세 위격들 간의 상호 관계들에 따라(*secundum relativum*) 위격들의 고유성이 언급되는 경우도 있다. 또 삼위일체 하나님이 피조세계에 관계하여(*secundum creaturam*) 스스로를 계시하시고 역사하신다. 시간 세계내의 위격들의 모든 역사는 하나요 같은 삼위일체의 공유된 사역이므로 하나님은 자신을 알리시는 자기계시에 있어서도 주체가 되신다. 이런 전통 아래 부카누스의 조직신학에서 인식의 원리로서 성경계시는 신론적 특성을 강하게 드러낸다. 즉 성경의 저자성이 기록성보다 강조되고, 성경의 형성 뿐만 아니라 해석에서도 참된 저자인신 하나님의 주체성이 부각된다.

이상의 내용을 뒤로 하고 글을 마무리 하면서, 21세기 한국 개혁신학의 순수성과 개혁교회의 회복을 기원하며 다음 몇 가지 사항에 피력하고자 한다.

첫째, '신학함'에 있어서 18세기 이후 과학적 실증학문의 이름으로 성경의 참된 저자에 대해 물음으로 남겨두는 것은 신학의 본질을 벗어난 일이다. 그것은 신학의 오래된 원리와 목적에 맞지 않는다. 부카누스를 비롯하여 16, 17세기 개혁신학자들에게 하나님은 진리의 저자이자 수여자요 진리 자체였다. 진리는 인간의 발견이나 발굴 혹은 보편적 동의에 의존하지 않고, 계시의 저자로부터 선물로 주어지는 것이라 보았다. 우리시대 개혁신학에서 추구하고 보존해야 할 원리적 과제는 새로운 무엇이 아니다. "하나님"과 그의 "말씀", 곧 "하나님의 말씀"이다.

둘째, 신론적 계시론이 회복되기 위해서 신학은 믿는 자의 신학, 교회의 신학이 되어야 한다. 부카누스에게 있어서 신학의 인식원리는 성령의 내적 증거, 곧 믿음의 내적 원리로 인해 실효된다. 신학은 실증과학의 학문적 유희나 인간 보편의 호기심을 충족시키는 지식을 추구하지 않는다. 하나님을 아는 것과 그를 영원토록 즐거워하기를 목적으로 삼는다. 20년을 묵화하

였던 부카누스에게 신학은 건전한 성경진리를 따라 교회를 세우기 위한 것이었다.

셋째, 오늘날 한국 개혁신학에서 어거스틴의 삼위일체론 전통을 재확인할 필요가 있다. 외부로 향한 삼위일체의 모든 사역들은 분리되지 않는다는 원칙은 부카누스의 신학의 원리로서 '하나님'의 '말씀'을 이해하는 데 중요할 뿐만 아니라, 신학의 부분들(partes)으로써 시간 세계의 모든 구원 경륜이 삼위일체의 공통된 사역임을 이해하는 데에도 역시 중요하다. 이것을 통해 신학 각론에서 삼위일체의 주권이 보장된다.

넷째, 성경이 신학의 원리가 아닌 대상이 되더라도, 성경 주해에 있어서 여러 해석학적 방법들은 성경의 어떤 '정보(information)'를 발굴하는데 만족해서는 안 될 것이다. 석의의 최종적 목적은 하나님과 그의 뜻을 아는 것이다. 교회는 성경에서 하나님에 관한 정보로 세워지지 않고 하나님을 아는 참된 지식(notitia)으로 세워지기 때문이다. 성경 본문을 통해 궁극적으로 드러나고 선포되어야 하는 것은 하나님 자신과 그의 뜻이다.

다섯째, 부카누스의 『신학 강요』는 저술목적이나 원리, 내용적 구성에 있어서 칼빈의 『기독교 강요』 최종판(1559)을 닮아 있다. 부카누스는 『신학 강요』 서문에서 당대 주요 신학자들을 열거하면서, 칼빈의 『기독교 강요』는 '황금의 책(sane aurea Calvini Christianae Religionis Institutio)'으로 별칭한다. 출판을 권유한 베자와 신학강요를 편집한 굴라르티우스와 함께 부카누스도 제네바의 칼빈신학 영향 아래 있었다고 볼 수 있다.

[Abstract]

Notitiae Principium of William Bucanus(† 1603)' Theology in Lausanne

Sung Jai Cho (ServinGod Church)

This article probes Guilielmus Bucanus († 1603)'s doctrine of Scripture as principium cognitionis, the cognitive principle of theology as it is laid down in his *Institutiones Theologicae*. In Bucanus' theology the knowledge of God founded on revelation and Scripture is related to the trinitarian structure in the tradition of Augustine.

In Augustine's theology, it can be shown that there are three structures: the existence and attributes of God, persons in their mutual relationship, and the history of the Trinity in its relation to creation. Among these, the first and the second structures correspond to the doctrine of God and the third entails self-revelation of God in accordance with his economy. Augustine understands the very existence of the Trinity and His historical economy in a synthetic manner. The works of the Trinity are not divided in themselves (*opera Trinitatis ad extra sunt indivisa*). The unitive works of the Trinity in the tradition of Augustine provides a necessary framework for the theology of Bucanus. Thus his principle and system of theology in general is a comprehensive totality indivisible

from the triune God Himself.

In Bucanus' principle of theology Scripture can never be separated from God its true author. From the formation of revelation of Scripture to its interpretation and application the principle is thoroughly theocentric. Not only dictata – inspiration is adopted in his understanding of biblical inspiration, also a distinction is introduced between the Holy Spirit as the effective author of Scripture and its human authors. The Holy Spirit receives a special attention as a true and final witness of Scripture. The trustworthiness of Scripture and the unity of the Old and New Testaments are established on the basis of the unitive economy of the triune God, the one and same author.

A downfall of the late 17th century Reformed theology and the rise of scientific study in the 18th century has left a strong impact on theology. One of the most serious damage was seen in the reality that God as the author of Scripture is separated from the Scripture itself and thus a question was raised regarding the divine origin of Scripture. According to the cognitive principle of Bucanus' theology this kind of scepticism cannot be substantiated with the essence and the purpose of theology itself. It is the task of Reformed theology in our times to rightly restore 'God' and the Scripture as His 'Word' in our practice of theology.

[참고문헌]

- Aretius, B. *Problemata Theologica Continentia praecipuos Nos trae religionis locos*. Lausanne: Franciscus le Preux Illustriss. D. Bernesium Typographus, 1573 = *S.S. Theologiae Problemata Hoc est: Loci Communes Christianae Religionis, Methodice Explicati*. Geneve: Le Preux, 1589.
- Bautz, F. Wilhelm & Bautz, Traugott, *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon* Bd.1. Hamm: Verlag Traugott Bautz, 1975.
- Bavinck, H. *Gereformeerde Dogmatiek*. Kampen: Kok, 1998.
- Belt, Henk. Van Den. *The Authority of Scripture in Reformed Theology*. Leiden: Brill, 2008.
- Betz, H.D. & Browning, D.S. & (...). *Die Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft* (RGG, Aufl. 4). Tübingen: Mohr Siebeck Verlag, 1998 – 2007.
- Blasche, S. & Wolters, G. & (...). *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*. Stuttgart: Metzler, 2004.
- Brienen, T. in *De Onbekende Voetius*. Voordrachten wetenschappelijk symposium Utrecht 3 maart 1989, J. van Oort (red). Kampen : Kok, 1989.
- Bucanus, G. *Institutiones Theologicae sev Locorum Communium Christianae Religionis, ex Verbi Dei*. Bern: Iohanes & Isaias le Preux, 1605.
- Bucanus, G. *Institutiones Theologicae sev Locorum Communium Christianae Religionis, ex Verbi Dei*. Genevae: Typographia Jacobi Stoer, 1625.

- Bucanus, G. *Institutions of Christian Religion*, in tr. Robert Hill, London: G. Snowdon & L. Snowdon, 1606.
- Bucanus, G. *Body of Divinity, of Institutions of Christian Religion*, in Engl. Transl. Robert Hill, London: Pakeman, D. & Roper, A. & Tomlius R., 1659.
- Bucer, M. "Handel mit Cunrat Treger" 1524. *Martini Bucer Opera Omnia: Deutsch Schriften*, vol. 2. Gütersloh: G. Mohn & Paris: Presses Univeritaires de France, 1962.
- Buddensieg, R. *John Wyclif's De Veritate Sacrae Scripturae*. London: Wyclif society Trubner & co., 1905.
- Calvinus, J. *Opera quae supersunt omnia*. Guilielmus Baum, Eduardus Cunitz, Eduardus Reuss ed. Brunsvigae: C.A. Schwetschke, 1863-1864.
- Calvinus, J. "Olevianus' Institutionis Christianae Religionis Methodus & Dispositio: seu, Totius Operis Argumentum". *Institutio Christianae Religionis, Ioanne Calvino Authore*. Genevae: Apud Iohannem le Preux, 1592.
- Cartwright, T. *A Treatise of Christian Religion*. London: Felix Kingston for Man, 1611.
- Cho, S. G. *Trinitarische Theologie bij Guilielmus Bucanus († 1603)*. Apeldoorn: Drukkerij Holland bv., 2013.
- Coccejus, J. *Summa Doctrina de Foedere et Testamento Dei* 1648. Operum Johannis Coccei. Amsterdami: Johannis à Someren, 1673.
- Degen, B. *Historisches Lexicon der Schweiz* Bd. 2. Basel: Schwabe, 2003.
- Eugène, H. & Émile, H. *La France protestante* 9 tomes. Paris:

- Libraire Sandoz et Fisghbagher, 1846-1856.
- Frère, É. *Manuel du bibliographe normand* tome 1. Rouen: A. Le Brument. Libraire de la Bibliothèque Publique, 1858.
- Gaß, W. *Geschichte der protestantischen Dogmatik* I. Berlin: Georg Reimer, 1854.
- Greschat, M. *Martin Bucer: A Reformer and His Times*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2004.
- Gründer, K. & J. Ritter(hg.) & (...). *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 11. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001.
- Heppe, H. *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche*. Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1958.
- Heppe, H. *Theodore Beza: Leben und ausgewählte Schriften*. Elberfeld: Friderichs Signatur, 1861.
- Huijen, A. *Divine Accommodation in John Calvin's Theology*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011.
- Itterzon, G.P. Van. *Franciscus Gomarus*. Groningen: Nijhof, 1979.
- Kim, Yong Kyu. *Calvin und das alte Testament: Sola Scriptura und der Trinitarische Gott als alleiniger Autor des Alten Testaments*. 서울: 개혁주의성경연구소, 1994.
- Kim, Yong Kyu. *Compendium Theologiae Systematicae* III. 서울: 개혁주의성경연구소, 2003.
- Luther, M. *Loci Communes*, ed. Theodosius Fabricius. Londoni: R.H. & W.E. Impensis Gulielmi Wells; ad insignia Principis, in vico parva Britannia: ..., 1651.
- Moon, Byung Ho. *Christ the Mediator of the Law*. Bletchley: Paternoster, 2006.

- Muller, R.A. *The Unaccommodated Calvin. Studies in the Foundation of a Theological Tradition*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Nauta, D. *Samuel Maresius*. Amsterdam: H.J. Paris, 1935.
- Neuser, W. *Calvinus Verstandnis der Heiligen Schrift*. Grand Rapids: Eerdmans, 1994.
- Pache, R. *Inspiratie en gezag van de bijbel*. Amsterdam: Buijten en Schipperheijn, 1977.
- Parker, J. *Calvin's Old Testament Commentaries*. Louisville: KY: Westminster/John Knox Press, 1986.
- Peels, H.G.L. "Het Woord is leven: over de Heilige Schrift". *Gegronde geloof: Kernpunten uit de geloofsleer: In bijbels, historisch en belijdend perspectief*. red. G. van den Brink, M. van Campen & J. van der Graaf, Zoetermeer 1996.
- Rijsen, Leonard van. *Compendium Theologiae Didactico-Elenciticae*. Amsterdami: Georgium Gallet, 1695.
- Ridderbos, J. *Gereformeerde schriftbeschouwing en organische opvatting*. Kampen : J. H. Kok, 1926.
- Ritschl, O. *Dogmengeschiede des Protestantismus*. Leipzig: Hinrichs'sche Buchhandlung, 1908.
- Ritschl, O. *Die reformierte Theologie des 16. & 17. Jahrhunderts in ihrer Entstehung & Entwicklung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1926.
- Ritter, A.M. & Andresen, C. & Benrath, G.A. *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*, Bd. 1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999.
- Ross, T.D. "The Battle Over the Hebrew Vowel Points, Examined

- Particularly As Waged in England". <http://sites.google.com/site/thross7>
- Oursel, Noémi Noire. *Nouvelle biographie normande*, 4 tomes. Paris: Picard, 1886-1912.
- Krause, G. & Müller, G. *Theologische Realenzyklopädie* Bd. 22, 34, 36. Berlin: De Gruyter, 1977-2004.
- Schrenk, G. *Gottesreich und Bund im Älteren Protestantismus*. (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967.
- Spijker, W., van't. *Calvin: Biographie und Theologie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2001.
- Strohm, "Methodology in Discussion Of "Calvin and Calvinism"". *Calvinus Praeceptor Ecclesiae*. Selderhuis, H. ed., Genève: Droz, 2004.
- Trelcatius, L, sr. *Scholastica et Methodica Locorum Communium S. Theologiae Institutio*. Leiden: Lvgdvni Batavorvm. Ex Typogr. Christoph. Guyotij, Imp. Jo. Orlers, 1604.
- Veenhof, J. *Revelatie en Inspiratie*. Amsterdam: Buijten & Schipperheijn, 1968.
- Voetius, G. *Selectarum Disputationum Theologicarum*. Ultrajecti: Joannem à Waesberge, 1648.
- Vuilleumier, H. *Histoire de l'Église Réformée du Pays de Vaud sous le régime bernois*, I, II. Lausanne: éd la Concorde, 1927.

Church Government in French Churches in the 17th Century

Paul Wells

(Professeur émérite Faculté Jean Calvin Aix-en-Provence)

[초록]

본 논문은 17세기 프랑스 개혁교회에서 교회정치가 어떻게 형성되었는가를 고찰한 논문이다. 칼빈의 교회 정치 개념으로부터 영향을 받은 프랑스 개혁교회는 1559년에 제정된 ‘라 로셸 고백문’(La Rochelle Confession)과 함께 채택되었던 38개 항목의 ‘교회권징 조례’(La discipline ecclésiastique)를 1659년까지 252개의 항목으로 발전시켰다. 교회의 조직 구조는 장로-총회식 제도(le régime presbytéro-synodal)로 불리는데 지역적 다양성의 원리와 통합적 일치성의 원리 사이에 상보성에 주목하면서 교회의 권위가 회중에게 놓여 있음이 강조되었다. 그러나 이러한 회중성의 강조가 곧 회중주의(cogreatationalism)를 의미하는 것은 아니었다. 프랑스 개혁교회의 정치형태는 오히려 반계급적이면서도 권위를 인정하는 일종의 피라미드식 구조를 지니게 되었다. 교회의 권위는 지역교회에서 장로회 또는 당회로, 그리고 장로회 또는 당회에서 지역 총회로, 그리고 지역 총회에서 전국 총회 또는 대회의 구조로 발전되었다. 이는

프랑스 개혁교회가 발전시킨 독특한 형태의 장로교주의로서 칼빈의 교회 정치 개념을 프랑스 개혁교회의 필요성에 맞게 수정시킨 것이었다. 이 구조는 당회와 총회의 지속적 모임을 정당화했으며 이를 통해서 정규적 사역과 권징의 실천적 시행이 프랑스 개혁교회에서 가능해졌다고 볼 수 있다.

프랑스 개혁교회 총회에서 주로 다루어졌던 주제들은 크게 두 가지로 윤리적 문제들과 신학적 논쟁에서 비롯된 문제들이었다. 첫째, 윤리적 문제와 관련해서 장로회, 즉 목사와 장로로 구성된 당회는 모든 교회 멤버들에게 주어진 권위로부터 위임받아 권징을 시행했는데 이는 주로 행정적인 것으로 해석되었다. 장로회는 또한 교회에 의해서 파견된 대표자들로서 정당성을 지니고 총회에 참석했다. 총회의 권위는 상대적 권위 이상의 것이 아니었으며 성경에 복종하는 한, 교회들의 뜻을 정당하게 대변할 수 있는 것으로 해석되었다. 총회가 인간적 제도이므로 사실상 새로운 교리와 의식을 제정하는 권한이 주어지지 않았던 것이다. 둘째, 신학적 논쟁과 관련해서 로마 가톨릭, 알미니우스주의, 소무르 지역에서 출발한 아미로주의의 주장들에 대한 신학적 독단성을 교회 법정에서 처되어야 한다는 결정을 내렸다. 17세기 프랑스 교회의 주요 논쟁 주제는 알미니우스주의와 논쟁에서 파생된 신학적 문제들이었다. 일반적으로 총회는 이들에 대해서 단호한 입장을 취했지만 자신들의 신학적 주장을 과격하게 내세우려 하지 않는 자들에게는 어느 정도의 관용을 베풀고 건전한 교리로 이들을 설득해야 한다는 태도를 취하였다.

주제어: 프랑스 개혁교회, 17세기, 교회정치, 장로교주의, 총회, 알미니우스주의

The period of the 17th century in France begins with the accession of Henri of Navarre to the throne upon his conversion to Catholicism in 1589. This event heralded the end of the bloody wars of religion in France with the promulgation of an edict of tolerance for the French Huguenots (1598), the edict of Nantes that was repealed by Louis XIV almost a century later in 1685. During that time, Protestants enjoyed restricted but diminishing liberties, followed by growing civil oppression. The relative tolerance provided the necessary conditions for establishment of church government and growth in the Reformed churches.

During this period they were submissive to royal authority in such a way that the French king avoided active opposition against them, which occasioned the Catholic dictum of the time: “soumis comme un Huguenot”, meaning submissive like a Huguenot.

I . A Tragic Fate

The Huguenots were most faithful supporters of the Bourbon monarchy. At the end of this period Jean Claude in his *Les plaintes des Protestants, cruellement opprimez dans le Royaume de France*¹⁾ (1686) was the great defender of the persecuted Huguenots, but his biblical defence was somewhat

1) *The grievances of Protestants cruelly oppressed in the kingdom of France.*

blunted because he was drawn into the waters of moderation and tolerance by his collaboration with Richard Simon and Pierre Bayle (*De la Tolérance*, 1686), who were among the first luminaries of free thinking.

This period was a critical time for the French Reformed, one from which they never really recovered. In spite of the limited toleration permitted by the Edict of Nantes, from that point on, it was a case of the progressive strangulation of Reformed church life in France. It is estimated that by the time of the Revocation not only tens of thousands of Huguenots had left France by emigration, but also some 600 pastors. Others recanted publicly, either really or superficially. In the following century, the free-thinking of the Enlightenment did its work on the remnant, the result being that just before the Revolution in 1789 there were only 472 churches left (by comparison with over 1,200 churches estimated to have been planted by 1570) with diminished congregations in restricted Protestant enclaves and a mere 180 pastors, a good number of whom had by then followed the philosophers and espoused deism.

Calvinism had been lost to France: it has never been restored in an ecclesiastical sense and even today is restricted to the witness of isolated individuals.

The Reformed synods during the time of limited tolerance were marked the reception of the Synod of Dort, the struggle over the teaching of Moïse Amyraut from the school of Saumur, and the increasing hardship of church life under the rigour implemented by Louis XIV. It needs underlining that between the

assassination of Henri IV at the hands of a Catholic extremist in 1610 and the Revolution in 1789, a mere four Bourbon kings reigned, and their power became ever greater, until it began slipping away prior to 1789. Theirs was a durable continuity of sapping and repressive policies that undermined the Huguenots²⁾. This fact is often not sufficiently appreciated, both with regard to the politics of exclusion the Protestants suffered and the ways in which they reacted to them. What was happening at the time in England and Holland did not help either, and Louis XIV must have trembled at the thought of the fate of Charles I or the federalism developing in Holland.

II . Synodical and Church Controversies

Following the Edict of Nantes in 1598, synods met every three years until 1628 and after that there were only four synods because their activity was increasingly restricted; Charente in 1631 and 1644, Alençon in 1637 and finally the synode at Loudon in 1659. After that there were no more synods before the Revolution as the churches were increasingly persecuted. In the 17th century there could be no synod without royal authorisation and a royal commissioner was present.

The main Protestant figures of the period were the Scot John Cameron, Moïse Amyraut, Pierre du Moulin, Jean Daillé, André Rivet, Charles Drelincourt, Claude Pajon, Jean Claude, and

Pierre Jurieu. The influence of the Genevan school with the Turretini, the uncle Bénédict (1588 – 1631) and his more well-known nephew François (1623 – 1687) and Jean Diodati (1576 – 1649), who translated the Bible into Italian and Bénédict Pictet, who wrote a three volume theology (1696) and an influential two volume work on Christian ethics (1692).

The main theological issue at the time in the life of the synods was obviously the condemnation of Arminianism and the fear on the part of du Moulin, Rivet and their ilk that Amyraldianism, developed from the “universalism” of Cameron, who had enormous influence on his students, was a half-way house to synergism. Du Moulin wrote pointedly about the Arminians (“apes of the Pelagians”), and his *Anatomy of Arminianism* (1619) reveals his qualities as a theologian and polemicist. The opponents of Amyraut feared that his two stage view of the divine decree of salvation, with Christ dying hypothetically for all and subsequently being received through faith by those who believed the gospel, would inevitably collapse into Arminian prescience and the limitation of divine sovereignty in salvation. They considered that this was ploughing a different furrow from that of Dort, particularly its third canon, which had been accepted by the Synod of Alès, with Pierre du Moulin as moderator, in 1620. However, the theology taught at Saumur by Amyraut, La Place, and Capel, in the line of Cameron, retained its attraction throughout this period, and was never formally condemned by a synod of the church as heresy. Unfortunately, Amyraut, no mean theologian, is generally only remembered

2) Janine Garrison, *L'Edit de Nantes et sa révocation* (Paris: Seuil), 1985.

in this context³⁾.

Another synodical controversy, later than that surrounding the Saumur theology but not unrelated to it, concerned the work of the Holy Spirit in conversion and centered round the ideas of Claude Pajon. Pajon published little, but his ideas circulated widely and were much discussed, generating two rounds of controversy from 1665–1667 and 1676–1685, which did not reach as synod as none were authorised by the King. He went further than Amyraut, who proposed that if the Spirit works immediately on the intellect in conversion, he operates only mediately on the will, since his work passes through the intellect. Pajon seems to have denied an immediate operation of the Spirit on both the intellect and the will. His opponents, who included such influential figures as Jean Claude and Pierre Jurieu, deemed that Pajon's teaching implied difficulties not only with relation to man's natural sinfulness but also with regard to providential concursus in conversion. Pajon was never condemned of heresy and avoided charges by directing his energies latterly toward replying to the able Jansenist Pierre Nicole's work *Legitimate Arguments against the Calvinists* (1671).

The various synodical polemics, that rumbled on throughout the period, weakened the Protestant churches' witness and took them away from the concrete political problems facing

3) Richard A. Muller, 'Beyond Hypothetical Universalism: Moïse Amyraut on Faith, Reason and Ethics' in Martin I. Klauber, (ed.), *The Theology of the French Reformed Churches: From Henri IV to the Revocation of the Edict of Nantes* (Grand Rapids, Reformed Heritage Books, 2014), 198.

them in France, which were double—the continued opposition from renascent Romanism and its eloquent defenders on the one hand, and the authoritarianism of the King on the other.

Why did the French churches develop no form of resistance other than a passive respect for the monarchy before the disastrous Camisard uprisings in the Cévennes in the early 18th century? Why was no oppositional theory developed in France as was the case of Samuel Rutherford in Scotland in his *Lex Rex*, or Louis Althusius of Holland in his *Politica*, advocating that a tyrant can be dethroned and even put to death? This was not new, and there were also French precedents. The “Monarchomaques” had contested the absolute power of monarchy, referring to the final section of Calvin's *Institutes* and Beza's *Right of Magistrates* for their ideas about a just and active opposition to tyranny. Were the synods of the French Reformed church too much in the slipstream of the Protestant nobility, and were its theologians too tied to what seemed acceptable and desirable to their noble leaders and protectors?

III . the Origins of the Synodical System

It has been said that French church polity is vital for the development of presbyterianism since it was adopted and adapted by all other national Reformed churches in Western Europe and beyond⁴⁾. Three factors went into making for this particularity.

4) Cf. Theodore G. van Raalte, 'The French Reformed Synods of the Seventeenth Century', in Klauber, *The Theology of the French Reformed Churches*, ch.3

Firstly, Calvin's view of government, secondly his view of church order and thirdly the ecclesiastical discipline [*La discipline ecclésiastique*] adopted by the French churches along with the La Rochelle Confession [*Gallicana*] in 1559. This discipline was added to the 38 original articles of the confession and had increased to 252 articles by the synod of Loudon in 1659⁵⁾.

In contrast with Martin Luther whose view of church organisation was more circumstantial, Calvin held that the organisation of the church has a double character. It is immediately placed under the Lordship of Christ, not under any human hierarchy, and there is a definite pattern of church government prescribed in Scripture. In this Calvin applied Luther's two kingdom theology, the rule of Christ in society and in the church, with greater consistency than the German reformer. On the level of civil government Calvin, as the final chapter of his *Institutes* shows, Calvin argues for public representatives to resist a king's tyranny, when necessary:

For when popular magistrates have been appointed to curb the tyranny of kings... So far am I from forbidding these officially to check the undue license of kings, that if they connive at kings when they tyrannise and insult over the humbler of the people, I affirm that their dissimulation is not free from nefarious perfidy, because they fraudu-

5) The text of this discipline is now lost but parts have been reconstructed. See Patrick Cabanel, *Histoire des Protestants en France: XVIe-XXIe siècle* (Paris: Fayard), 2012, ch. V.

lently betray the liberty of the people, while knowing that, by the ordinance of God, they are its appointed guardians⁶⁾.

For Calvin, there is no direct human ruler in the church as in the civil government, because Christ reigns directly as king of his people. However under Christ, as under a human king in the nation, there are those who exercise authority – the church is neither communistic or anarchistic, but its order is assured by appointed officers. Calvin believed that this view of church order was indicated by Scripture, and existed in the primitive church before the abuses of the Papacy⁷⁾. Calvin recognised three offices: that of pastor (bishop, *episcopoi were presbyteroi*) or elder, of teacher, and of deacon⁸⁾. In regard to the matter of whether one person or instance should appoint a minister for a particular church, Calvin stated that to take away from the church or from the college of pastors the right of judging, would profane the power of the church, the *jus divinum*. An elder or deacon is recognised by the qualifications of Scripture, approved by the church. This view is elaborated in article 29 of the La Rochelle Confession that states:

“We believe that this true Church should be governed according to the order established by our Lord Jesus Christ. That

6) John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, tr, Henry Beveridge (Peabody, Ma: Hendricks 2008), 4.20,31

7) Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, 4.2.3-4.4.1.

8) Calvin's attempt to harmonise the functions did not go very far, as pointed out by Alistair McGrath, *A Life of John Calvin* (Oxford: Blackwell), 171.

there should be pastors, overseers, and deacons so that true doctrine may have its course...”

The question of special offices implies that of hierarchy in organisation, particularly against the backdrop of the Romanistic pyramid structure of authority and its fundamental division of society in clergy and laity. It has often been stated that an elaborate system of hierarchies existed in the French Reformed system⁹⁾. However if some form of hierarchical order exists, the fundamental principle of the Confession, and the Discipline following it, is anti-hierarchical, as expressed in article 30: “We believe that all true pastors, wherever they may be, have the same authority and equal power under one head... Jesus Christ; and that consequently no church shall claim any authority or dominion over any other.” Article 31 continues by stating that no person may aspire to office in the church in and of himself, but that election is the means to aspiring to responsibility in the church.

Three affirmations are made in these articles: no minister occupies a position that is superior to another; no church or church institution has authority or power over another; and those serving the church must be elected because their calling is recognised as coming from the Lord of the church. Each of these affirmations raises the anti-hierarchical principle to the level of *status confessionis*. Bernard Roussel states that article

9) Cf. van Raalte, art cit, 57–61.

1 of the 1559 Discipline rejects all organisational hierarchy: there are no officers or assemblies over each other and no higher and lower levels of authority other than that of the consistory over the congregation¹⁰⁾, which is a biblical order.

In French this organisational structure is called *le régime presbytéro-synodal*¹¹⁾ to accent the fact that there is a complementarity between the principle of local diversity and collective unity. A delicate balance of power exists under the authority of Christ between the congregation and the church, between the consistory and the synod. Power exists first of all in the local congregation. Pierre Courthial comments:

“According to the New Testament each local church is the fulness of the body of Christ in that place. There can therefore be no inequality, since each church is really the body of Christ in that place and the church in that place. If there were supremacy of one church over another, it would be like saying that one church was more the body of Christ than the other. So I believe it is correct to say that all churches are equal¹²⁾.”

To express the unity of the church as one body, singular and plural, the Reformed church of France was originally not named by a noun in the singular, but by the plural, the Re-

10) Ibid, 59 quoting Bernard Roussel, ‘La Discipline en 1559’.

11) The presbyterian-synodical system.

12) Pierre Courthial, *La Confession de Foi de La Rochelle. Commentaire*, Aix-en-Provence, Kerygma, 1979, 100.

formed churches in (not of!) France, *les Eglises réformées en France*, a name that was only abandoned in the 19th century. The elaboration of the synodical system at the end of the 16th century and the beginning of the 17th was special in France, as Geneva itself had no synod; if the Genevan model was followed to a certain point, the French adapted it to the needs of a fast growing church spread throughout a hostile nation¹³.

The first French discipline is close to Calvin's *Ordonnances Ecclésiastiques* for the Genevan Church, just as liturgy in the French Reformed churches is close to Calvin's model of congregational response, in contrast with John Owen's later criticism of liturgy. However, the French had to face a new and novel situation and in particular the question of the relation between the local church and the synod. At the grass roots level the Discipline placed the government of the local church in a Council of elders, called the consistory. The church is congregationally governed, but not in the sense of *congregationalism*; later in 1645 the Synod of Charenton warned against the congregationalism of independents arriving from England, who would not recognise the authority of synods.

The local elders, numbering 5 to 10, in each church, are elected by the community to oversee the preaching of the Word and order in church life. Pastors are elected by the Council of elders but later, after 1571, they were also to be examined by

13) This is amply documented in Glenn S. Sunshine, *Reforming French Protestantism: The Development of Huguenot Ecclesiastical Institutions, 1557-1572* (Kirkville, Truman State Univ. Press), 2003 and Philip Benedict, *Christ's Church Purely Reformed: A Social History of Calvinism* (New Haven, Yale University Press, 2002).

the provincial synod. In the early years most of the French pastors were formed at the academy in Geneva, before academies were established in several regions of France. The synods assembled representatives of the churches, both pastors and laymen, on the principle of delegation, and acted as temporary organs of liaison between the local churches, with the aim of furthering the common interests of the churches and solving problems. The synod itself elected its *président*, later called moderator, whose duties, according to article 2 of the discipline, were to be limited to the duration of the synod and were to terminate at its end. This measure was a defence against centralisation and episcopacy, as also against the domination of powerful personalities. At the end of each synod an organising congregation was delegated for the following year, although during the century following 1559 only twenty nine synods were able to convene.

The pastoral body, which grew to 800 by the middle of the 17th century was very often, particularly in southern France, composed of a strong representation of the intellectual elite, and during this period more than a third of them were sons of pastors. Originally there were no permanent church commissions or standing agencies. In 1563 at Lyon, France was divided into nine provinces and the consistories of each province were to elect delegates to synod. In 1581 a system of appeal for doctrinal and other questions was instituted.

So within twenty or so years a system of church government emerged in France which was non-hierarchical but charac-

terised by a pyramid system of delegation of authority: the local church → the Council/consistory → the provincial synod → the national or general synod. At a later point colloques or colloquiums [the equivalent of the Dutch *classes*] were added as instances between the local consistories and the regional synods in order to deal with local and secondary issues, although their status was really outside the pyramid structure of presbyterian delegation. This organisational structure has been named “democratic centralism”. It implies a centralised collectivity existing in complementary extension to the local instances of government, and a system of representation based on the election of delegates with equal representatives from the body of pastors and laymen. The influence of this system for the development of representative democracy in France and Western Europe is a subject of hot debate¹⁴. It can be noted that since the French Revolution the system of elected local councils, regions, departments and parliament with a president is not foreign to the original structure of government in the Reformed church in France.

All this given, it should not be forgotten that church government, though under the authority of Christ as Lord, was not an end in itself, and only existed to further the proclamation of the gospel. The main activity of the church being preaching, the quality of the pastoral body was always a concern, and continually preoccupied the synods. Preaching and

14) Andre Gounelle et al., *Démocratie et fonctionnement des Eglises* (Paris, Van Dieren, 2000).

Protestantism became synonymous. To illustrate: between 1660 and 1680 there were four preaching services each Sunday in the Grand Temple at Nîmes and certain parishioners who attended two or three of these had to be removed to make way for others. Sermons lasted an hour or more, and in the Temple at Charenton near Paris, which was the largest in France [3000 places], there was an hour glass that the pastor turned over to time himself at the start of his sermon. It has been estimated that between 1598 and 1685 more than two million sermons were preached in the 700 churches authorised by the Edict of Nantes. The most famous were published in books by Jean Daille, Charles Drelincourt, Pierre du Moulin, Isaac Sarrau or Jean Claude¹⁵.

IV. Synodical Problems

The main problems faced by the local instances and consistories were ethical issues: offences of moral laxity, feuds, frequenting papist services or dancing, and led to excommunication. The local instances also took steps through diaconal work in assisting the poor or those suffering because of persecution. On the national level the problems were of another order. Provincial and national synods were called to deal with two

15) References from Cabanel, *Historie des Protestants en France*, ch. V. An excellent example of Huguenot preaching is analysed by Michael A. G. Haykin in his article “The Glorious Seal of God”: Jean Claude (1619–1687), Ephesians 4:30 and Huguenot Pneumatology’, in Klauber, *The Thwlogy of the French Reformed Church*, 321–34.

sorts of issue: firstly there were structural politics of church government, and secondly theological polemics.

1. The politics of church government

From the first days a classic distinction was observed between *Eglises plantées* [church plants] and *Eglises dressées* [established churches]. In the first, the Word was preached and the sacraments given by a pastor without a church Council having been established. In the second the church is placed under the authority of the Council or consistory. When several established congregations existed in the same area the question of authority of the consistory was raised. As early as 1562, the Synod of Orleans condemned a tract by a Jean-Baptiste Morely defending the idea that the entire congregation is called to elect the elders and pastors and exercise discipline. Morley in fact was advocating that authority lay with all church members to take decisions under the guidance of the Spirit, whereas he limited the power of the consistory to administrative matters. At a subsequent synod in Paris three years later, a decision was taken that it is unbiblical to remit such elections to “la voix du peuple” [the suffrage of the people]. This thesis was defended at length by Antoine de Chandieu at the request of the Paris synod in a major work *Confirmation de la discipline ecclésiastique observée es églises reformées du royaume de France, avec la réponse aux objections proposées alencontre*¹⁶⁾. This

16) *Confirmation of the ecclesiastical discipline practiced in the reformed churches in the kingdom of France with a reply to the objections proposed against it.*

decision was confirmed by successive synods at La Rochelle, Nîmes, and Sainte-Foy, and has remained the theoretical position of the Reformed church in France ever since¹⁷⁾. Both Calvin and Chandieu saw the reformed consistory as being on the pattern of the Sanhedrin. Both exegeted Matthew 18,16, “tell it to the church” to mean the governing body, the Sanhedrin or the consistory, in line with the eldership pattern of the Old Testament. Thus the government of the church was rooted squarely in the authority of the consistory or Council made up of elders and pastors, from an early time in the history of the French church. Even the much respected general synods of the church had legitimacy not of themselves, but only as meetings of the delegated representatives of the churches. No intrusion of the civil magistrate was permitted in the life of the church, so avoiding any Erastianism.

The only concession made by the church under the Edict of Nantes was to recognise the right of the King to authorise or deny the meeting of a synod. This said, it must be added that the Reformed Churches received the “King’s Bounty”, a sum that increased in time before becoming more and more infrequent. Distribution of this sum was a thorn in the side for the synods, for which the King also paid the bill. This royal grant allowed the King to impose greater strictures on the churches over the years. For instance, no French delegate was permitted to attend the Synod of Dort, no foreigner could be a pastor in

17) François Méjane, *Discipline de l’Eglise Réformée de France* (Paris, Je sers), 1947, 18–20.

France and letters from abroad to the synods had to be opened and read by the royal commissioner.

Reduction of the King's bounty often meant that theological colleges could not be financed. No human system of organisation is free from functional friction; power remains power, even if it is delegated power. The problem that the French church structure had to deal with was that of two complementary authorities: the authority relationship between the local consistory and the congregation was not the same as that between the synod and the colloquies and the local consistories. If the consistory "governs" the local church, it cannot be said that the synod "rules" or "governs" the provincial synods or the local consistories.

The synod derives its authority in an indirect way from the agreement of churches to be in union and on a federal principle, under a common confession. This point was much discussed in the French church.

The famous jurist Pierre Jurieu tackled the problem that had been rumbling on in his 1686 work *Le vray Systeme de l'Eglise*¹⁸⁾. Churches, says Jurieu, "assembled some synods in which they made some rules and canons all by the power of their federation... They voluntarily submitted to certain rules which they themselves made... The right that these synods have to censure and chastise those who break the order is founded upon the very will of those who are censured¹⁹⁾." This

18) *The true system [or structure] of the Church*

19) Pierre Jurieu, *Le vray systeme*, in Klauber, *The Thwlogy of the French Reformed Churches*, 72.

recognises that although such institutions are not contrary to the will of God, they exist by human voluntary consent and are not specifically instituted by Him.

There is therefore recognised here both a downside of synodical life as well as two positive factors. Synods cannot claim more than a relative authority and can waver in their decisions and deliberations. As such their actions are not above scrutiny and criticism.

Positively, in so far as they are subject to Scripture they can confess the faith of the churches as the bond of unity in witness to the truth, and justly represent the will of the churches. Secondly, because they are human institutions they can never legislate new doctrines or practices in the way that the Councils of the Roman Catholic church might pretend to do.

This has a double consequence: that congregations or individuals that introduce new teaching or practice in the church fall under the sanction of the synod, acting on behalf of all. Furthermore if a synod err humanly in one of its decisions, it is legitimate that a local congregation judge that the federal principle is broken, and separate for reasons of faithfulness to Scripture. It is for these reasons that the synod in 1601 adopted what had always been the practice: reading and swearing on the Confession of faith and the Discipline at the opening of their meetings – "we promise to submit in so far as we judge it to be in accordance with God's Word²⁰⁾." In this context the

20) Jurieu, "Le vray systreme", 74.

French expression “d’un commun accord”, meaning that decisions are taken “by mutual consent”, has been capital in expressing the federative principle.

2. Theological issues

The second area of synodical activity during this period in the French Protestant churches was that of theological debate and censure. Three main questions that the French synods faced during the 17th century were Roman Catholicism, Arminianism and Amyraldian theology. These were issues of common concern and questions raised in consistories and provincial synods went higher, if they had not been dealt with. During this period the main polemic was obviously against the Roman church. The synod at St. Maxant in 1609 divided the Roman problem into fourteen subjects and assigned topics for study to provincial synods. The synods commissioned writings about the persecutions of the church and also designated authors to write on certain subjects. One pastor, Théophile La Milletière, was condemned by the synod of Charenton in 1644/5 for seeking reconciliation with the Roman church and was excommunicated.

Three successive synods during a period of nine years from 1603–1612 examined the views of Johannes Piscator, a German theologian who denied the imputation of the active obedience of Christ, and became a leading Arminian. The synod of Privas (1612) drew up a form of prescription against his ideas that pastors were required to sign. Synodical debate often po-

larised around the strict calvinistic position of the Sedan academy in the line of Dort, opposed to the Cameronian theology of the Saumur academy. There was ongoing debate about the saumurian Josué de La Place’s (Placeus) rejection of the immediate imputation of Adam’s sin. The same synod of Charenton that condemned Piscator found La Place unsatisfactory, and drew up a formula of subscription for all pastors on the subject. La Place argued that Calvin knew nothing of immediate imputation and replied in his *Disputatione de imputatione primi peccati Adami*, published at Saumur in 1655. Consequently the synod of Loudon in 1659 withdrew the strictures. It was not until the Helvetic Consensus of 1675 that the saumurian theology and “imputation mere and consequent” was condemned. Amyraut himself came under examination at the synod of Alençon in 1637 and later at Charenton, and although the synod cautioned certain theses, the explanations and promises given on the floor of synod were received, and the right hand of fellowship was extended to Amyraut and Testard, in spite of protestations from foreign parts. The major issue of the century was Arminianism and its derivatives, and polemic went on in the synods and out of them throughout the period, often centred around the reception of the canons of Dort. Pierre du Moulin, who was the principal adversary of both Arminians and later Amyraldians, had published his *Anatome Arminianismi* at Leiden in 1619. He was elected moderator of the synod of Alais (Alès) in 1620 and used his position to push through acceptance of the acts of Dort as a confessional standard,

alongside the La Rochelle Confession and the Heidelberg Catechism. It appears that du Moulin's influence was overbearing in obtaining this decision, as well as the instruction that all pastors should subscribe to uphold this position. This roused some resentment against du Moulin. The following synod, that met in 1623, upheld the decision regarding the adoption of Dort, but removed the oath of subscription and reference to Dort, under pressure from the King who objected to the subjecting of French pastors to a decision taken in a foreign state. The synod also decided on a policy with regard to Arminians: only "dogmatizers" should be proceeded against in church courts, but for Arminians who were not militant in spreading their opinions, tolerance should be shown in an attempt to win them over to sound doctrine. If they showed no flexibility after three months dialogue, they should be debarred from the Lord's table²¹.

V. Conclusion

Reformed church government came to be modelled in an exemplary way in France in the 17th century. The presbyterianism proposed with a church led by a Council of elders places authority, under Christ, in the leadership of the local church. This is close to the New Testament model for the local church,

21) For details see Donald Sinnema, 'The French Reformed Churches, Arminianism, and the Synod of Dort', in Klauber, *The Theology of the French Reformed Churches*, chap. 4.

as described in the Acts and the Epistles. The unity of the church is expressed in the regular meeting of synods, although it may be doubted that the New Testament could justify anything more than occasional and punctual meetings, rather than annual assemblies. This structure has created the stability of Reformed churches, regular ministry, and the exercise of discipline in practice.

In conclusion, regarding the 17th French church two questions remain. Was the church in its government too attached to the Protestant nobility and the intellectual elite? Did this social factor not stem its growth beyond the solid basis laid down by Calvin and then practically by Théodore Beza and Pierre Viret, who were both inspired church planters?

France in this century was largely unchurched in spite of Roman Catholic dominance, practice was weak, and the population generally was illiterate, and in many cases did not even speak the French language, but patois, local dialects that were incomprehensible from one region to the other. The Catholics set about a mission of evangelism in response to this situation. But over this period there was little vision for mission in the Protestant churches. Was this because of the growing oppression and their minority status or was it an effect of their system of government with its increasingly heavy organisational charges and acerbic ongoing internal debates? Did not these churches involve themselves too heavily in internal theological wrangling, while the world around them was slipping away? The stark fact remains that these churches not only registered

negative growth during the century, but also they were poorly armed to stand up against absolute monarchy.

Is not this a question that remains, in many situations, for presbyterian churches? The danger of over-accenting internal affairs and forgetfulness of the world around? The missional challenge is the one that stares us in the face today, particularly in secularised France and pagan Europe.

[Abstract]

Church Government in French Churches in the 17th Century

Paul Wells (Professeur émérite Faculté Jean Calvin Aix-en-Provence)

This article deals with the origin and development of the church government in the reformed churches in the 17th century. French churches, heavily influenced by Calvin's understanding of church government, had further expanded "the Church Discipline"(1559) with its original 38 articles into 252 articles until 1659. The structural system of the church was called the presbyterian-synodal system. This system especially emphasized the fact that ecclesiastical authority lies in the congregation while noting there is a factor of complementarity between the principles of diversity and unity. But this emphasis does

not mean church had adopted congregationalism. In fact, the French church in the 17th century had developed a pyramidal governing system characterized by combining anti-hierarchical attitude and that of submissive to authority. The authority of church, which is originated from local church, is now represented by presbytery or session, from presbytery to local general assembly, from local general assembly to national synod or general assembly. This was a original church government system developed by French Reformed Church. It was modified version of Calvin's understanding of church government suited for the necessity of French Reformed Church. It provided a rationale for the consistent meeting of session and general assembly. As a result, it was possible to conduct regular ministry and practical discipline in the French Reformed Church.

There were two subjects which had been mainly dealt with in the general assemblies of French Reformed Church: ethical problems and problems related to the theological controversies. First, regarding ethical problems, presbytery, which was composed of ministers and elders, practiced church discipline utilizing the power originally given to church members. General assembly had a relative authority. The meaning of relativity was interpreted as representing the will of local churches as long as general assembly was subjected to Scripture. Sec-

ond, regarding problems resulting from theological controversies, general assembly dealt mainly with Roman Catholicism, Arminianism and Amyraldism. The French Reformed Church had decided dogmatism exhibited by these groups should be prohibited by church court. One of the most controversial issues in the French Reformed Church in the 17th century was problems related to the controversies against Arminians. General assembly had maintained very strict attitude towards them in general. Yet some degree of tolerance had been shown to those who were not radically propagating their thoughts along with maintained an attitude of persuading them with sound doctrines.

Key Words: French Reformed Church, 17th Century, Church Government, Presbyterianism, General Assembly, Arminianism

[참고문헌]

- Benedict, Philip. *Christ's Church Purely Reformed: A Social History of Calvinism*. New Haven: Yale Univ. Press, 2002.
- Cabanel, Patrick. *Histoire des Protestants en France: XVIe-XXIe siècle*. Paris: Fayard, 2012.
- Calvin, John. *Institutes of the Christian Religion*. Peabody, Ma: Hendrickson, 2008
- Courthial, Pierre. *La Confession de Foi de La Rochelle. Commentaire*. Aix-en-Provence: Kerygma, 1979.
- Garrison, Janine. *L'Edit de Nantes et sa révocation*. Paris: Seuil, 1985.
- Gounelle, Andre. et al. *Démocratie et fonctionnement des Eglises*. Paris: Van Dieren, 2000.
- Klauber, Martin I. ed. *The Theology of the French Reformed Churches: From Henri IV to the Revocation of the Edict of Nantes*. Grand Rapids. Reformed Heritage Books, 2014.
- Méjane, François. *Discipline de l'Eglise Réformée de France*. Paris: Je sers, 1947.
- McGrath, Alistair. *A Life of John Calvin*. Oxford: Blackwell, 1993.
- Sunshine, Glenn S. *Reforming French Protestantism: The Development of Huguenot Ecclesiastical Institutions, 1557-1572*. Kirksville. Mo: Truman State Univ. Press, 2003.

헤르만 바빙크의 속죄론 이해: 안셀름의 속죄만족설 해석을 중심으로

정찬도
(성도교회)

[초록]

몇몇 네덜란드 신학자들은 바빙크가 안셀름의 속죄만족설로부터 어떠한 용어도 차용하지 않았고 그 교리를 거부한다고 여긴다. 하지만, 바빙크가 당시 기독교 신앙의 신빙성에 대한 질문에 답하고자 할 때, 그는 안셀름적 용어를 사용하였고 부분적으로 안셀름의 속죄만족설을 수용하였다.

첫째, 바빙크는 죄의 본질적 성격을 능동적 결핍으로 정의하면서 어거스틴을 따르지만, 안셀름과 같이 죄를 그 성격 자체 안에서 하나님에 대한 빛과 모욕으로 여긴다. 바빙크는 또한 안셀름과 같이, 속죄는 하나님 자신과 그의 영광을 회복하는 것에 그 목적이 있음을 강조한다. 둘째, 바빙크는 안셀름 신학에서 ‘속죄’ 용어를 구원을 위한 조직적 결론으로 이해한다. 바빙크는 그리스도의 희생제사를 속죄뿐 아니라 대속으로 주장한다. 필자는 안셀름의 속죄만족설이 바빙크의 속죄론에 적절히 내포되었음을 말하고자 한다.

주제어 : 헤르만 바빙크, 안셀름, 속죄, 그리스도의 죽음, 하나님의 정의

논문투고일 2015.11.28. / 수정투고일 2015.12.26. / 게재확정일 2016.1.11.

1. 서론

안셀름의 속죄만족설(*Anselm's satisfaction theory*)은 속죄의 절대 필요성을 하나님의 정의와 명예와 관련된 죄의 심각성에 두고 있다. 그의 속죄만족설은 죄로 인한 하나님의 불명예와 진노를 예수 그리스도의 고난과 죽음이 만족케 함으로 인해 인간이 구원 받게 됨을 말하고 있다.¹⁾

안셀름의 속죄만족설의 주요 내용은 개혁주의 요리문답 중 하나인 하이델베르크 요리문답에서도 발견된다. 요리문답의 저자들이, 자카리아스 우르시누스(Zacharias Ursinus, 1534-1583)와 카스파 올레비안우스(Kaspar Olevianus, 1536-1587)는 그리스도의 성육신의 필요성(5-6주)을 다룰 때, “하나님께서서는 자신의 정의가 만족되기 원하신다”(문답12) 그리고 “하나님의 공의가 그것을 요구한다”(문답16)고 분명히 말하고 있다. 이 하나님의 정의는 참 하나님이요 참 인간이신 예수 그리스도에 의해 온전히 지拂되어야 한다는 사실은 성경을 통해서 분명히 알 수 있음을 말하고 있다(문답19). 요리문답의 저자들은 하나님의 정의, 진리, 그리고 우리의 죄를 위한 그리스도의 만족을 하나님의 죽음으로의 비하의 필수성과 연결시키고 있음을 볼 수 있다(문답40). 또한 요리문답 5-6주차를 1주차와 관련하여 이해할 때에 이 그리스도가 우리의 신실한 구원자이심을 가르치고 있다.

안셀름의 속죄만족설이 종교 개혁자들의 이론과 동일시되기도 하였지만, 혹자는 종교개혁의 속죄교리와 안셀름의 속죄만족설과의 관련성에 대해 의문을 가진다. 안셀름은 하나님의 명예 손상에 대한 만족으로만 속죄론을 이해한 반면, 종교개혁자들은 만족을 하나님의 법과 관련하여 그리스도의 대속의 차원에서 이해하였고,²⁾ 보다 근본적인 차이점은 안셀름은 만족을 중

1) 루이스 벨코프, 『조직신학』(고양: 크리스찬다이제스트, 2001), 626-27.

2) J. I. Packer, “What Did the Cross Achieve? The Logic of Penal Substitution,” *Tyn-dale Bulletin* 25 (1974)

심사상으로 말하고 있다면, 종교개혁자들, 특별히 칼빈은 우리의 중보자요 보증인 되시는 그리스도의 대속 개념을 성경에 근거하여 설명한다는 것이다.³⁾ 하지만 칼빈 역시 “그리스도는 하나님의 진노를 누그러뜨렸으며 그의 정의로운 판결을 만족시켜드렸다”라 말하며 안셀름의 사상과 동일한 발언을 하고 있음을 간과할 수는 없다.⁴⁾

신학원리와 방법론의 차이점에도 불구하고 그 내용에 있어서 요리문답은 신인으로서의 중보자의 필요성을 중세의 안셀름의 전통에 근거하고 있고, 하나님의 정의와 자비와의 관계성 속에서 새로운 관점을 제공하고 있다고 보는 것이 더 타당해 보인다.⁵⁾ 다시 말해 안셀름의 속죄만족설은 개혁주의 속죄론 확립에 다소간 긍정적 영향을 끼친 것 또한 부인하기는 힘든 것처럼 보인다.⁶⁾

3) Jan van Genderen and Willem Hendrik Velema, *Beknopte gereformeerde dogmatiek* (Kampen: Kok, 1992), 475-76. 보라 *GD I*:120. 안셀름은 「모놀로기움」(Monologium)에서 하나님의 존재에 대해, 「하나님은 왜 인간이 되셨는가」(*Cur Deus homo*)에서 성육신과 속죄에 대한 논의에서 믿음이 지식으로 승격될 수 있음을 증명하고자 했다. 그는 플라톤의 대화 방식으로 이 증명을 시도하였으나 스킨라적 사색이 농후했다. 안셀름은 자연과 이성으로부터 성육신과 속죄를 증명하려 하였다 (*GD I*:273-74). 하지만 안셀름은 「하나님은 왜 인간이 되셨는가」에서 불신자들과의 논쟁 목적으로 “그리스도에 대한 간과”(*remoto Christo*)의 원리에 근거하여 그의 전체 논쟁들을 이끌어 감으로 인해, 즉 성육신과 속죄를 이성에 의해 논한 것에 대해서 비판을 받아왔다. 그럼에도 불구하고 그의 속죄교리에서 믿음의 원리와 성경적 가르침의 역할에 대한 이해는 안셀름의 다른 저서들을 통해서 재평가 되어야 할 것이다. 물론 그가 「하나님은 왜 인간이 되셨는가」에서 직접적인 성경구절을 언급하고 있진 않지만, 그의 속죄론과 밀접한 관련이 있는 다른 저서들 (*Mon. Pros. DCV* 그리고 *DIV*)은 성경 구절을 많이 언급하고 있고, 성경을 가장 중요한 근거로 삼고 있기 때문이다. 참조: Gillian Rosemary Evans, *Anselm* (Wilton, CT.: Morehouse-Barlow, 1989) 40; cf. Marilyn McCord Adams, “Anselm on faith and reason,” in Brian Davies and Brian Leftow, *The Cambridge companion to Anselm* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 44ff.

4) John Calvin, *Institutes of the Christian religion*, trans. Ford Lewis Battles (Philadelphia: The Westminster Press, 1960), 2.16.6, 10.

5) Karl Barth, *Church Dogmatics*, ed. Geoffrey William Bromiley and Thomas Forsyth Torrance (New York: T&T Clark International, 2004), I/2:10. 보라 H. Berkhof, *Christelijk geloof / druk 4* (Nijkerk: Callenbach 1979), 322; Gerard Cornelis den Hertog, “Enkele hermeneutische overwegingen rond de omgang met de belijdenis,” *Wapenveld* 42 (5)(oktober 1992), 120-26.

6) Adolf von Harnack, *History of dogma* (Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, 2005), II:310-12.

19세기 중반 이후 네덜란드 개혁 교회에서 속죄론은 끊임없이 논쟁을 불러 일으킨 주제였다. 만약 위에서 살펴본 바와 같이 안셀름의 속죄만족설이 개혁주의 속죄 교리에(비판적으로) 수용되었다면, 네덜란드 개혁신학자들이 안셀름의 속죄만족설을 어떻게 이해하고 받아들였는지에 대한 의문이 제기될 수 있다. 이 글의 주제는 19세기 중반에서 20세기 초반까지 네덜란드 개혁신학과 교회에 주도적 인물 중 한 사람인 헤르만 바빙크가 그의 신학에서 안셀름의 속죄만족설을 어떻게 해석하고 있으며 자신의 신학에 반영하고 있는지, 안셀름의 속죄만족설은 바빙크 자신의 속죄 교리에서 어떠한 위치와 역할을 하는지 살펴보고자 한다. 필자는 우선 바빙크의 속죄론에서 안셀름의 이해를 논한 후(2장), 바빙크의 안셀름 해석에 대한 평가(3장)를 내린 뒤 글을 마무리하고자 한다.

II. 바빙크의 안셀름의 속죄만족설 해석

개혁교의학에서 바빙크는 속죄 교리를 역사적으로 접근 한 뒤, 중세시대 안셀름의 신학에 특별한 관심을 가진다. 안셀름은 그리스도의 고난에 관한 고대의 사상들 중 하나를 따르지 않고, 자신만의 속죄 교리를 주창하였는데, 이에 대해 바빙크는 “안셀름의 새로움”(het nieuwe van Anselmus)이라 하였다.⁷⁾ 바빙크는 안셀름이 그리스도의 죽으심을 우리의 죄를 위한 희생제사로 여기는 것이 아니라 하나님께 드리는 만족(*satisfactio*)으로 여겼다. 안셀름은 그리스도의 죽으심을 적절하거나 알맞은 필수성이 아니라 절대적 필요로 여겼는데, 이와 같은 안셀름의 관점을 바빙크는 다음과 같이 요약한다:

7) Herman Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek III* (Kampen: J,H,Kok,1929), 324. 이하 GD로 표기함.

그가 발견했던 것은, 죄에는 언제나 반드시 징벌이나 배상이 뒤따르며, 만일 하나님께서 인간을 용서하고 구원하기 원한다면, 다음 아인신인만 하나님께 그 보상을 치르고 그의 영광을 회복시킬 수 있다는 사실이었다. 그러나 그리스도가 신인이었기 때문에, 그리스도의 전적으로 자발적인 죽음은 매우 큰 가치를 지녔는데, 그 가치는 그리스도가 단지 형벌로부터 해방시켰을 뿐만 아니라, 게다가 무엇보다 공로도 얻었다는 것이다. 그리고 그리스도는 자기 자신이 이 공로를 필요로 하지 않았기 때문에, 하나님의 영광을 회복시켰던 그 위치에서 인간을 위해 이 공로를 포기했다.⁸⁾

바빙크는 안셀름이 그리스도의 만족, 그의 죽으심과 하나님의 정의에 집중하였고, 죄, 정의, 신인의 개념에 대한 개혁신학의 바탕을 제공하였고, 안셀름의 속죄만족설이 “영구적 의미”(een blijvende betekenis)가 있음을 표명하였다.⁹⁾ 개혁신학은 계시에 의존하여 보다 객관적 속죄 교리를 강조하고자 하였고, 그리스도의 속죄 사역 개념에 하나님의 율법과 언약 개념을 추가하였으며, 그리스도의 능동적-수동적 순종과 그의 구속 사역을 삼중적 개념으로 드러내고자 하였다.

위의 인용에서 볼 때에, 안셀름의 속죄만족설은, 죄가 형벌 혹은 만족을 요구하고, “신인”(Godmens)만이 죄로 인해 훼손된 하나님의 명예를 회복할 수 있으며 하나님께 속전을 제공할 수 있다고 말한다. 그리고 그리스도는 신인으로써 자신의 자유의지로 능동적 죽음을 택하셨고 사람들의 구속을 위한 충분한 가치와 유익을 제공하였다. 마지막으로, 그리스도는 인류를 위해 이 유익을 포기함으로써 인해 하나님의 명예를 회복하셨다고 말한다. 이러한 요점들은 바빙크가 안셀름의 속죄만족설을 어떻게 해석하였는지에 대한 보다 구체적인 논의로 우리를 이끈다.

8) GD III:324-25.

9) GD III:324, 326.

1. 죄와 하나님의 명예

바빙크는 안셀름이 죄를 모욕으로, 그리고 만족을 명예의 회복으로 이해하였다고 본다. 바빙크 시대에 안셀름의 『왜 하나님이 인간이 되셨는가』에 대한 봉건주의적 해석은 안셀름을 속죄 교리에 매우 거친 비판을 불러 일으켰다. 비록 바빙크가 안셀름의 죄의 개념을 “모욕”(belediging)과 “사법적 특성”(het privaatrechtelijk karakter)으로 설명하고는 있지만, 안셀름의 속죄만족설을 봉건주의적이고 게르만의 법률적 관점에서 새로운 이론으로 보지 않았다. 바빙크는 오히려 안셀름의 속죄만족설을 “어거스틴 이후 전해 내려오고 안셀름 전후의 중세 전체에 커다란 영향을 미친 고대 교리사적 발전의 조직적 결론”이라 말한다.¹⁰⁾ 바빙크는 안셀름의 속죄만족설을 교리의 역사적 발전에 따른 열매로 여긴다.¹¹⁾

안셀름은 죄를 하나님을 향한 모욕과 불명예로 보고, 죄로 인해 훼손되고, 상처 받고, 더럽혀진 하나님의 명예는 반드시 만족되어야 하지만, 인간은 그것을 회복할 능력이 없음을 강조한다. 바빙크는 죄의 무거움을 심각하게 다룬 안셀름의 강조점에 동의하지만, 죄에 대한 해석에 있어서는 안셀름 보다는 아타나시우스와 어거스틴의 뒤를 따른다.¹²⁾ 어거스틴과 같이 바빙크는 죄를 결핍의 의미로 이해하고, 창조에 대한 성경적 증거에 의존하고, 하나님의 율법과의 관계에서 죄와 타락을 이해하고자 한다.¹³⁾

하지만 바빙크에게서 안셀름의 죄론과 유사점을 무시할 순 없다. 바빙크가 그리스도의 속죄의 필요성과 목적을 논하면서, 죄의 다양한 형태를 언

10) GD III:382; Friedrich Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte* (Halle a.S.: Max Niemeyer, 1906), 509ff; Adolf von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 4e, neu durchgearb. Aufl (Tubingen: J. C. B. Mohr), II:178ff.11) E. von Moeller, “Die Anselmsche Satisfactio und die Busse des germanischen Strafrechts,” *Theologische Studien und Kritiken* (1899), 627-34.

12) GD III:116.

13) GD III:17-24.

급할 때, 죄는 불이행, 어리석음, 오염, 불순, 부끄러움 등으로 정의되었으며, 죄를 빗 혹은 하나님에 대한 모욕으로도 본다.¹⁴⁾ 바빙크는 “명예”(eer)를 “영광”(gloria Dei)과 동의어로 사용하며, 하나님께 명예를 돌려 드리는 것을 하나님의 속성의 모든 것과 연관 지어 생각하는데, 바빙크는 명예를 바른 혹은 불변의 질서로 이해하고, 하나님께서 그의 목적과 그의 명예를 그의 자유를 통해 이루신다고 보기 때문이다.¹⁵⁾

바빙크는 안셀름의 신학을 다음과 같이 평한다: “특히 중세 신학에서 이러한 하나님의 영광은 더욱 정당하게 다루어졌는데, 안셀름은 하나님의 영광을 자신의 성육신과 속죄에 관한 가르침의 원리로 삼았으며... ”¹⁶⁾ 바빙크 역시 하나님께서 영화로워지실 때에, 그가 진실로 하나님으로 인정될 수 있으며,¹⁸⁾ 하나님께서 그 자신 안에서 영광이심을 말한다. 바빙크에게 있어서도 하나님의 명예는 가장 중요한 주제 중 하나인데 모든 하나님의 사역의 목적은 하나님의 영광이기 때문이다.¹⁹⁾

안셀름은 하나님의 명예를 회복할 수 있는 두 가지 방법, 즉 형벌과 만족을 제시한다. 안셀름은 이 둘을 구분하지만, 형벌을 건너뛰고 만족에 집중한다.²⁰⁾ 바빙크는 이 구별을 비판하며 인생에서 형벌의 다섯 가지 성향, 즉 죄책, 오염, 고난, 죽음, 그리고 사탄의 지배를 언급한다.²¹⁾ 바빙크는 형벌을 하나님의 정의의 결과들뿐 아니라 은혜의 수단으로 해석하는데, 형벌은 하나님의 정의의 회복과 유지를 목적으로 함을 분명히 말한다.²²⁾

이어서 바빙크는 소시니안에 반대하며 하나님께서 속죄함 없이 죄용서가

14) GD III:359.

15) GDI:449. 보라 GDI:212, II:80, II:222.

16) GD II:397.

17) GDI:216.

18) GD II:298.

19) GD II:322, 348, 396-97.

20) GD III:324-25.

21) GD III:150-73. 보라 GD III:170; Herman Bavinck, *Christelijke wereldbeschouwing* (Kampen: Kok, 1913), 28.

22) GD III:140, 148.

가능한지에 대한 논의를 한다. 하나님을 위해 정의의 방법 혹은 형벌의 방법이 필수적인가에 대한 질문이다. 바빙크에 의하면 안셀름은 속죄가 절대적으로 필수적인데 그 이유는 바로 하나님의 속성과 구원의 조건 때문이다. 하나님은 신인의 속죄에 의해 오직 죄 용서하실 수 있으시며, 하나님의 명예의 회복으로 인해 그리스도는 절대적으로 성육신하여야만 했고, 하나님을 위해 속죄를 성취해야만 했는데 그 이유는 죄가 그것을 요구하기 때문이다.

바빙크는 안셀름의 성육신과 속죄의 절대적 필요성 관점을 거부하고,²³⁾ 성육신과 속죄는 “절대적으로 필요한 것이 아니라 단지 적합한 것”이었음을 말한다.²⁴⁾ 바빙크는 하나님의 전능하심의 제한과 하나님의 임위성 중 하나를 택하기 보다는 중간 길을 선호하며, 하나님의 뜻을 성육신과 속죄의 필요성의 중심에 놓고, 하나님의 뜻을 모든 것의 근원으로 본다.²⁵⁾ 바빙크는 어거스틴과 같이 하나님의 의지는 그의 본질과 하나이기 때문에 하나님의 뜻을 모든 일어난 일과 분리할 수 없음을 주장한다.²⁶⁾ 성육신과 속죄가 필수적인 이유는 그것이 하나님의 속성과 일치하기 때문이며,²⁷⁾ 그 승귀와 비하에서의 그리스도의 구원사역은 하나님의 뜻의 성취를 이루는 것이다.²⁸⁾

바빙크는 안셀름의 속죄만족설과의 불일치를 죄의 여섯 가지 특징을 근거로 그리스도의 속죄 안에서의 하나님의 목적과 구속의 필요성을 말하는데,²⁹⁾ 그 내용은 다음과 같이 요약하여 말한다.

성육신과 속죄란 하나님이 자신의 피조물들에 의해 다시 하나님으로 인정되고 영광을 받기 위하여 발생했던 것이다. 죄란 하나님과 하

23) GD III:324-25.

24) GD III:356.

25) GD II:198.

26) GD II:209, III:37.

27) GD III:356.

28) GD III:230-31.

29) GD III:355-59.

나님의 모든 속성들을 거부하는 것이며, 피조물을 향하여 경배하는 것이다. 하지만 하나님은 그리스도 안에서 다시금 자신을 계시하고, 자신의 주권을 회복하고, 자신의 모든 속성들을 입증하고, 자신의 이름을 영화롭게 하고, 자신의 신성을 옹호했다. 하나님은 구원 사역에 있어서도, 일차적으로 자신을 계시하며, 자기 자신의 영광을 드러낸다.³⁰⁾

바빙크는 안셀름과 같이 하나님의 명예회복을 성육신과 속죄의 일차적 목적으로 보지 않는다. 바빙크는 하나님의 자기 계시와 영광이 그의 뜻 안에서 드러나는 것이 성육신과 속죄의 목적으로 말한다. 즉 하나님의 존재가 그의 피조물에 의해 다시 인정받고 명예로워지는 것은 그의 영광의 계시를 포함하며, 하나님의 뜻이 하나님 자신과 그의 영광을 드러내게 하는데, 이는 성육신과 속죄를 통해 이루어지는 것이다.

2. 그리스도의 순종

안셀름은 그리스도의 속죄를 순종으로 해석하였다. 바빙크는 안셀름의 속죄교리에서 그리스도의 순종은 자신을 위한 의무였으며, 그의 속죄는 자신의 고난과 죽음에 있다고 말한다. 즉 안셀름에게 고난과 죽음을 통한 그리스도의 순종은 “자신에 의한 공덕의 사역으로서 자신의 삶에 더해졌고 성부에게 자발적인 선물”이었다.³¹⁾ 여기서 두 가지 점을 볼 수 있는데, 첫째로 안셀름은 하나님의 율법에 대한 그리스도의 순종을 그리스도의 전 사역에 집중하는 것이 아니라 그의 고난과 죽음에만 집중한다. 둘째, 바빙크는 그리스도의 자발적 속죄 사역에 대한 정의를 하나님을 향한 의무 이상의 일로 간주한다.

30) *GD* III:359.

31) *GD* III:363.

바빙크는 안셀름의 가르침의 중요성을 주저함 없이 말하는데, 그 내용은 하나님의 정의에 대한 그리스도의 속죄는 의와 생명을 얻기 위한 인간의 죄와 죄책을 위함이라는 것이다. 안셀름의 가르침이 후대의 신학에 영구적 의미를 가질 수 있는 것은 그가 그리스도의 구속을 죄 그 자체와 죄책으로부터의 구속으로 이해한 것이다. 그리스도의 구속은 크게 하나님의 인간 사이의 화해로 구성되어 있다.³²⁾ 안셀름은 그리스도께서 우리의 죄의 결과 혹은 사탄의 권세와 죽음으로부터 구원한 것이 아니라 죄와 죄책으로부터 구원하셨다고 말한다. 바빙크는 안셀름의 속죄만족설에서 구속과 화해 이 두 가지 점을 말한다.

바빙크는 안셀름의 관점인 그리스도의 능동적 자발적 순종에 동의한다. 그리스도께서 기꺼이 하나님을 기쁘시게 하기 위해서 고난 당하시고 죽으셨다. 안셀름이 그리스도의 고난과 죽음에만 집중하여 그의 자발적 속죄를 말한다면, 바빙크는 그리스도의 전 사역을 “순종”으로 요약하여 절대적 순종과 완전한 희생제사로 말한다. 그리스도의 전 생애가 하나님의 한 뜻을 위한 그의 지상 사역이었다.³³⁾ 그의 능동적 수동적 순종 안에서 전 인격이 우리의 모든 구원의 보증이 되신다.³⁴⁾ 그리스도는 그의 백성의 죄의 값을 위해 고난 당하셨고, 그의 백성들을 향한 하나님의 진노의 무게를 감당하기 위해 죽으셨다.³⁵⁾ 그리스도의 고난은 단순히 형벌을 대신 지시는 의미뿐 아니라 하나님의 뜻의 성취 행위이다. 바빙크는 그리스도의 고난의 의미를 다음과 같이 아주 간결하게 설명한다:

그리스도의 고난, 성육신으로 시작되었으나 위대한 수난 가운데 완성된, 성부의 뜻과 명령이며(마 26:39, 42; 요 10:17, 18), 그리스

32) *GD* III:326.

33) *GD* III:383.

34) *GD* III:366.

35) *Heidelberg Catechism, Lord's Day 6 Q/A 16-17.*

도의 절대적 순종의 증거이며(빌 2:8; 히 5:8), 그의 제자들이 따를 본이며(벧전 2:21), 그들의 죄를 위한 대속물이며(마 20:28, 26:28), 세상에 대한 승리다(요 16:33; 골 2:15).³⁶⁾

바빙크는 안셀름이 그리스도의 사역을 그의 고난과 죽으심에만 집중한 것에 동의하지 않고, 그리스도의 전 생애를 통한 모든 사역이 하나님의 법과 요구의 성취와 충만이며, 그의 전 생애와 행위는 하나님의 뜻에 온전히 순종하는 완벽한 희생제사였음을 주장한다.

3. 속죄(satisfactio)와 대속(satisfactio vicaria)

바빙크는 안셀름이 그리스도의 죽음을 신적으로 제정된 방법으로써의 속죄로 본 최초의 신학자로 여긴다.³⁷⁾ 그의 속죄 개념은 성경에 근거하고 있는데, 즉 성경은 그리스도의 전 사역을 하나님의 율법의 성취와 그의 요구의 만족으로 여긴다.³⁸⁾ 하지만 분명한 것은 바빙크는 그리스도의 순종과 죽음을 속죄 혹은 만족 뿐 아니라 대속으로 이해한다.³⁹⁾

여기서 바빙크는 안셀름의 속죄만족설에서 안셀름이 사용하는 용어들을 사용하면서, 한편으로 안셀름을 높이 평가하는데, 그 이유는 그가 분명하고 확고하게 그리스도의 죽음을 속죄(만족)로 이해했기 때문이다. 하지만 바빙크는 그 개념에만 머물지 않고 그리스도의 완전하고 전적 순종을 대속으로 이해하는데, 이는 대속 개념이야말로 그리스도의 죽음과 우리의 구원의 참 의미를 잘 설명할 수 있다고 보기 때문이다.

하지만 필자는 여기서 바빙크의 대속 사상에 대한 명료치 못한 점을 있음을 발견한다. 비록 그가 이 둘을 분명히 구분 짓지만, 그의 신학에서 이 둘

36) *GD* III:400.

37) *GD* III:382.

38) *GD* III:383.

39) *GD* III:385.

을 명확하게 구분한다는 것은 참으로 쉽지 않다. 첫째로, 바빙크는 그리스도를 하나님의 사랑과 자비의 계시로 보는 몇몇 현대 신학자들이⁴⁰⁾ 안셀름의 속죄 교리를 어거스틴의 속죄 교리와 함께 대속교리로 이해하고, 안셀름의 하나님의 율법과 관련하여 법률적 속죄의 대리 개념으로 언급한다.⁴¹⁾ 바빙크가 안셀름의 속죄 교리에 대한 그들의 관점이 피상적임을 지적하지만, 이들의 비판은 단순한 정보적 지식뿐 아니라 안셀름의 관점이 어떠한지를 분명히 보여주고 있다.

둘째로, 바빙크는 말하기를 “속죄(een satisfactio)뿐 아니라, 그것은 대속(een satisfactio vicaria)이다”라고 말한다.⁴²⁾ 비록 바빙크가 안셀름의 속죄만족설을 하나님의 율법과 정의, 하나님의 명예의 회복 개념으로 해석하지만, 그가 그리스도의 사역을 만족으로 보는 안셀름의 관점을 거부하지는 않는데, 그 이유는 바빙크는 이를 교리의 발전 속에서의 역사적 결론으로 이해하기 때문이다. 또한 대속을 논하기 전 속죄에 대한 설명에서 바빙크는 “우리를 위해”를 두 번 사용한다.⁴³⁾ 이 두 번의 용례는 바빙크가 대속을 논할 때 사용한 “의 유익을 위해”, “을 위해”, “로 인하여”, “때문에”, “의 이유로” 용어들과 구별되지 않는다.⁴⁴⁾ 그럼에도 불구하고 바빙크는 대속의 필요성 그 자체를 우리를 위한 그리스도의 죽음과 구원으로 설명한다.

III. 평가

바빙크 당시의 네덜란드를 비롯한 현대 신학적 경향은 객관적이고 법적 인 개념에서 그리스도의 속죄 개념을 인간 안에서 변화에 초점을 둔 인간

40) 바빙크는 현대신학자들 (e.g. John Taylor)이 안셀름의 속죄 교리를 어거스틴과 같이 대속 개념으로 이해한 것을 언급한다. 보라 *GD* III:333.

41) *GD* III:333.

42) *GD* III:385.

43) *GD* III:383-85.

44) *GD* III:388.

적이고 도덕적인 것으로 이해했다. 바빙크는 비록 과학, 계시 철학, 신학적 심리학, 문화 그리고 교육 이론 등에까지 많은 관심을 가지며 현대 세계에서 기독교 신앙의 가치에 대한 질문에 답하고자 씩씩하였다. 하지만 바빙크는 믿음의 확신을 과학적 증명의 결과들이나 개인의 주관성에 기초한 것이 아니라 최종적 권위로써 하나님의 계시에 의존하였다. 바빙크는 그의 성경관에 의거하여 그리스도의 능동적-수동적 순종의 길을 객관적이고 대속적 속죄교리로 주장한다. 즉 바빙크는 그리스도의 고난과 죽음을 그의 자발적이고 능동적 속죄 사역과 완전한 희생제사를 위한 하나님에 의한 수동적 의무와 절대적 순종으로 이해하였다.

서론에서 필자는 바빙크의 속죄론에 대한 이해를 안셀름의 속죄만족설과의 관련 지어 살펴 볼 것을 이 연구의 목적으로 삼았다. 바빙크와 안셀름의 속죄론에 있어서 유사점은 다음과 같다. 죄에 대해 “모욕”, “명예”, 그리고 “사법적 성격”, 그리고 “빛”과 “하나님을 향한 모욕”으로 이해함을 언급하였다. 속죄의 목적은 하나님 자신과 그의 영광을 회복하는 것이다. 하나님을 영화롭게 하는 것이 그를 하나님으로 인정하는 것이다.

바빙크의 속죄교리에서 안셀름의 속죄만족설에 대해 후다 H. 보르허-쿠트시어(Guda H. Borger-Koetsier)가 평하기를 바빙크는 하나님의 사랑과 정의를 구별하지 않기 때문에, 정의에 우선성을 둔 안셀름의 속죄만족설로부터 어떠한 단어도 사용하지 않았다고 평한다.⁴⁵⁾ 롴프 H. 브렘머(Rolf H. Bremmer) 또한 바빙크는 그리스도의 고난과 죽음에 대한 새신학의 견해를 폭넓게 연구함으로써 인해 안셀름의 속죄 교리에 반대하여 자신의 속죄교리를 펼쳤다고 한다.⁴⁶⁾ 하지만 보르허-쿠트시어와 브렘머가 바빙크가 안셀름의 속죄만족설로부터 어떠한 용어도 사용하지 않았으며 브렘머

45) Guda H. Borger-Koetsier, *Verzoening tussen God en mens in Christus: theologisch onderzoek naar de opvattingen in het twintigste-eeuwse Nederland* (Zoetermeer: Boekencentrum, 2006), 86.

46) Bremmer, *Herman Bavinck als dogmaticus*, 252.

는 안셀름의 속죄교리를 반대하였다고 하였지만, 우리가 살펴본 바와 같이 바빙크는 안셀름의 용어의 채용하였고, 안셀름의 속죄만족설과 전혀 다른 교리를 말하고 있는 것이 아니며, 그의 속죄만족설을 부분적으로 받아들이고 있음을 분명히 알 수 있다. 그러므로 개혁신학에서 안셀름의 속죄론에 대한 연구는 논외의 것으로 치부되어서는 안될 것이며, 보다 깊이 있는 연구가 요구된다.

[Abstract]

Atonement in the Thought of Herman Bavinck (1854~1921): Focusing on the Interpretation of Anselm's Satisfaction theory

Chan Do Chung (Sungdo Church)

Some Dutch theologians considered that Bavinck did not use any term from Anselm's satisfaction theory and also opposed it. However, when Bavinck wrestled to give an answer to the question of the reliability of the Christian faith in modern world, he used certain terms of Anselm and he partially accepted Anselm's satisfaction theory.

First, Bavinck followed Augustine in the crucial character of sin, defining it as an active privation, but like Anselm, he perceived sin as a debt or affront to God in its

character. Bavinck, like Anselm, stressed that satisfaction is purposed to restore God Himself and His glory. Second, Bavinck provided an interpretation on the term 'satisfaction' in Anselm's theology as the systematic conclusion for salvation. Bavinck stated Christ's sacrifice as not only a satisfaction, but also as a vicarious satisfaction. I may say that Anselm's satisfaction theory is properly incorporated in Bavinck's atonement view.

Key words : Herman Bavinck, Anselm, Satisfaction, Christ's death, God's justice

[참고문헌]

- Barth, Karl. *Church Dogmatics*. edited by Geoffrey William Bromiley and Thomas Forsyth Torrance New York: T&T Clark International, 2004.
- Bavinck, Herman. *Christelijke Wereldbeschouwing*. Kampen: Kok, 1913.
- . *De Wetenschap Der H. Godgeleerdheid*. Kampen: G.Ph. Zalsman, 1883.
- . *Modernisme En Orthodoxie*. Kampen: Kok, 1911.
- Beach, J. Mark. "Abraham Kuyper, Herman Bavinck" and "the

- Conclusions of Utrecht 1905". *Mid-America Journal of Theology* 19 (2008).
- Berkhof, H. *Christelijk Geloof / Druk 4*. Nijkerk: Callenbach 1979.
- Calvin, John. *Institutes of the Christian Religion*. Translated by Ford Lewis Battles. Philadelphia: The Westminster Press, 1960.
- Davies, Brian and Leftow, Brian. *The Cambridge Companion to Anselm*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Evans, Gillian Rosemary. *Anselm*. Wilton, CT.: Morehouse-Barlow, 1989.
- Genderen, Jan van and Velema, Willem Hendrik. *Beknopte Gereformeerde Dogmatiek*. Kampen: Kok, 1992.
- Harnack, Adolf von. *History of Dogma*. Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, 2005.
- . *Lehrbuch Der Dogmengeschichte, 4e, Neu Durchgearb. Aufl.* Tübingen 1909.
- Hertog, Gerard Cornelis den. "Enkele Hermeneutische Overwegingen Rond De Omgang Met De Belijdenis." *Wapen veld* 42 (5) (oktober 1992).
- Hoekema, Anthony A. "Herman Bavinck's Doctrine of the Covenant." 1953.
- Hoekstra, T. *Gereformeerde theologisch tijdschrift* 22 (1921).
- Loofs, Friedrich. *Leitfaden Zum Studium Der Dogmengeschichte*. Halle a.S.: Max Niemeyer, 1906.
- Meijers, S. *Objectiviteit En Existentialiteit: Een Onderzoek Naar Hun Verhouding in De Theologie Van Herman Bavinck En in Door Hem Beïnvloede Concepties*. Kampen: Kok, 1979.

- Meijers, Sijtse. *Objectiviteit En Existentialiteit*. Kampen: Kok, 1979.
- Moeller, E. von. "Die Anselmsche Satisfactio Und Die Busse Des Germanischen Strafrechts". *Theologische Studien und Kritiken* (1899).
- Packer, J. I. "What Did the Cross Achieve? The Logic of Penal Substitution". *Tyndale Bulletin* 25 (1974).
- Praamsma, Louis. *The Church in the Twentieth Century: Elect from Every Nation*. St. Catherines, Ontario: Paideia Press, 1981.
- Til, Cornelius Van. "Bavinck the Theologian". *WTJ* 24 (1961).
———. *Bavinck the Theologian*. Philadelphia: Westminster Theological Seminary, 1961.
- Veenhof, Jan. *Revelatie En Inspiratie*. Amsterdam: Buijten & Schipperheijn, 1968.

부록

- 168 「갱신과 부흥」 편집위원회 규정
- 171 개혁주의학술원 연구윤리 규정
- 173 논문투고 및 심사 규정

「갱신과 부흥」 편집위원회 규정

제1조(명칭과 위치) 본 위원회는 개혁주의학술원(이하 “본원”) 편집위원회(이하 “위원회”)라 칭하며 사무실은 본원 사무실에 둔다.

제2조(목적) 위원회의 목적은 본원의 학술위원을 포함한 국내외 개혁신학 연구자들의 연구를 진작하고 이들의 연구업적이 객관적으로 평가 받을 수 있는 기회를 제공하는데 있다. 본 규정은 이를 위한 제반 사항을 결정하는 위원회의 구성과 임기 및 운영에 관한 지침을 정하는 것을 목적으로 한다.

제3조(구성) 위원회의 구성은 다음과 같다.

- ① 위원회는 위원장 1인을 포함하여 14인 이내로 구성한다.
- ② 편집위원장 및 편집위원은 원장이 임명한다.
- ③ 편집위원은 동시에 2분의 1이상이 바뀌지 않도록 한다.
- ④ 편집위원장 및 편집위원의 임기는 2년으로 하며 연임할 수 있다.

제4조(기능과 임무)

- ① 논문투고 및 심사 규정의 개폐
- ② 논문심사위원 선정
- ③ 게재 여부의 최종 판정
- ④ 2차 심사(수정 후 게재가로 판정된 논문에 대한 수정여부의 확인)
- ⑤ 심사료 책정에 관한 사항
- ⑥ 기타 심사와 편집에 관련되는 사항

제5조(회의)

- ① 편집위원장이 논문심사 및 학술지 출간을 위해 년 2회 소집하는 것을 원칙으로 하되, 필요시 위원장이 수시로 회집할 수 있다.
- ② 회의는 편집위원 과반수이상의 출석으로 개최하고 출석위원 과반수 이상의 찬성으로 의결한다.
- ③ 회의는 상황에 따라 한 장소에 모이지 않고 인터넷을 이용하여 진행할 수도 있다.

제6조(학술지 명칭) 위원회가 편집 출판하는 학술지는 한국어판의 경우 「갱신과 부흥」, 외국어판의 경우 Reform and Revival이라 칭한다.

제7조(학술지 발간) 『갱신과 부흥』은 매년 1월 31일, 7월 31일에 발간하는 것을 원칙으로 한다.

제8조(학술지 배부) 위원회가 발간하는 학술지를 국내외 대학(교), 본원의 학술위원과 후원이사에게 배부할 수 있으며, 별도의 구입을 희망하는 기관이나 개인에게 판매할 수 있다.

제9조(투고 규정) 본 위원회는 별도의 논문 투고 및 심사 규정을 두고 이에 따른다.

제10조(논문심사위원의 자격 및 선임)

- ① 논문 심사위원은 박사학위를 취득한 후 대학(교), 대학원대학교 및 연구 전문기관에서 3년 이상 강의 및 연구 활동을 계속하고 있는 자로 한다.
- ② 위원회는 투고논문의 주제와 내용에 적합한 전문가에 해당되는 심사위원 2인을 선임한다.

제11조(저작권 및 판권) 본 학술지에 게재된 원고의 저작권은 투고자에게 귀속되며, 원고의 판권은 본원이 소유한다.

부 칙

1. 본 규정은 편집위원 3분의 2이상의 찬성으로 개정할 수 있다.
2. 본 규정에 명시되지 않은 사항은 통상관례에 따른다.
3. 본 규정은 2015년 8월 부터 시행한다.

개혁주의학술원 연구윤리 규정

제1조(목적) 이 규정은 개혁주의학술원(이하 “본원”)의 연구와 학술 활동이 역사적 개혁신학을 정립하기 위하여, 연구와 논문 작성 시 건전한 윤리적 도덕적 책임을 다 하는데 이바지함을 목적으로 한다.

제2조(윤리적 선언)

① 본원을 통하여 발표되는 모든 학술 활동의 결과물에 대하여 날조, 위조, 표절 등 연구 수행에 있어서의 직·간접적 부정행위를 배제하며 이를 금지한다. 만약 이러한 사항이 발생한 경우 본원은 그것을 연구 발표물로서의 자격을 인정하지 아니한다.

② 본원은 이중투고를 금지하며 공동연구에 있어 합리적 저자 배분과 공정한 권리 배분을 권장한다. 단, 해외에서 다른 언어로 발표한 논문이나 책을 수정하고 번역하여 투고하는 경우에는 예외를 인정할 수 있다.

③ 투고된 논문의 게재가 결정될 때까지는 심사 및 평가와 관련하여 편집위원들과 심사위원들이 심사 대상 논문에 대한 비밀을 지키도록 해야 한다.

제3조(연구윤리위원회의 구성과 운영)

① 본원은 연구윤리위원회(이하 “위원회”)를 통하여 발표된 논문이나 학술활동에서 연구부정행위나 부적절한 행위에 대한 고발이나 정황이 발생하였을 때, 5인 이상 학술위원의 요청에 의해 본원의 원장이 연구 윤리위원회(이하 위원회)를 구성하여 이를 조정할 수 있다.

② 위원회는 5인으로 구성된 임시위원회로서 그 사안의 발생부터 종료

까지 존속한다. 본원의 원장이 위원회의 당연직 위원장이 되며 나머지 위원은 편집위원장을 포함하여 개혁신학계 중진 가운데서 임명한다.

- ③ 위원회는 그 운영과 활동에 있어서 독립성을 유지해야 한다.
- ④ 심의 대상인 연구에 관여하는 위원은 해당 연구와 관련된 심의에 참여할 수 없다.
- ⑤ 위원은 심의와 관련된 제 사항에 대하여 비밀을 준수해야 한다.
- ⑥ 조사 대상자에 대한 소명의 기회를 부여하고 이를 신속하고 공정하게 처리한다.
- ⑦ 위원회는 재적위원 과반수이상의 출석으로 개최되며 출석위원 과반수의 찬성으로 의결한다.
- ⑧ 위원회는 회의 결과를 본원에 보고함으로써 그 활동을 종료한다.

제4조(결정내용)

- ① 위원회는 해당 건을 심의하여 다음 각 호와 같이 결정한다.
 - 가) 승인: 기존의 연구가 모든 점에서 혐의 없음.
 - 나) 조건부 승인: 기존의 연구가 본원이 추구하는 가치관과 심각하게 상반되지 않지만 일부 수정할 필요가 있음.
 - 다) 보완 후 재심사: 기존의 연구가 상당히 본회가 추구하는 가치관과 충돌한다고 해석될 수 있지만 연구의 가치가 있고 보완의 가능성이 있음.
 - 라) 부결: 기존의 연구가 본원이 추구하는 가치관과 심각하게 충돌되거나 윤리적 도덕적 책임과 현저하게 충돌되기에 본회의 연구물로서 인정될 수 없음.
- ② 위원회는 심의결과를 연구책임자에게 15일 이내에 서면으로 통보해야 한다.

부 칙

1. 이 규정은 2015년 8월 부터 시행한다.

논문투고 및 심사 규정

제1조(논문 투고 자격) 석사 이상의 학력자이고 본원이 추구하는 학문적 목적에 크게 벗어나지 않는다면 누구든지 본원의 학술지 『갱신과 부흥』(Reform & Revival)에 논문을 투고할 수 있다.

제2조(투고 요령) 게재를 위해 논문을 투고하고자 할 때에는 편집위원회에서 정한 방법과 절차에 따라야 하고, 최대한 편집위원회에서 정한 논문 양식 규정에 따라 논문을 작성해야 한다.

제3조(논문 투고 신청) 논문 투고자는 본회에서 정한 “논문투고 신청서”를 작성하여 논문 원고와 함께 로 제출한다. 투고신청서 양식은 본원의 홈페이지(<http://kirs.kr>)에서 다운받아 사용할 수 있다. 이 때, 원고제출은 kirs@kosin.ac.kr로 제출한다.

제4조(논문 심사비) 편집위원회는 모든 논문 투고자에게 일정액의 논문 심사비를 청구할 수 있다.

제5조(게재 횟수 제한) 보다 많은 회원들에게 논문 게재의 기회를 제공하기 위해 단독 게재일 경우, 동일 필자가 연속하여 4회까지만 게재하는 것을 원칙으로 한다.

제6조(논문 투고자의 책임) 논문 투고자는 다음의 각 사항을 반드시 숙

지하여야 하고, 그에 따른 모든 책임은 논문 투고자에게 있다.

① 모든 투고 신청된 논문은 한글 혹은 외국어로 된 다른 학술지에 발표되지 않은 것이어야 하며, 또한 동시에 이중으로 투고 신청되지 아니하여야 한다. 그리고 학위논문의 일부를 보완하거나 혹은 축약본을 투고하고자 할 때에는 그러한 사실을 논문의 첫 페이지 각주 1번 앞에 분명하게 명기하여야 하며, 동일한 심사과정과 편집위원회의 허락을 받아야 한다.

② 본원이 주최하는 다양한 세미나와 포럼에서 발표된 원고라 하더라도 동일한 규정과 소정의 절차에 따라 투고하고, 심사를 받아야 한다.

③ 본 학술지에 원고를 투고하는 자는 『갱신과 부흥』에 게재될 해당주제와 관련된 선행연구들을 검토해야 하고, 그 결과를 연구 논문에 반영하는 것을 원칙으로 하되, 이 원칙을 따른 논문에 대해서는 심사평가에서 가산점이 부여될 수 있다.

④ 원고 제출 마감일자는 매회 예정된 학술지 발행일 2개월 전으로 하고, 투고자는 본인 논문의 원본을 보관하여야 한다.

⑤ 논문이 공동 저작일 경우, 제1저자와 모든 공동저자를 구분하여 이름과 소속을 명시하여야 한다.

제7조(논문 심사 및 출판 비용) 논문 심사와 출판 관련 비용에 대해서는 다음과 같이 정한다.

① 각 기관이나 단체의 연구비 지원에 의해 연구 작성된 원고는 그 사실을 논문의 첫 페이지 각주 1번 앞에 분명하게 명시하여야 하고, 지원비의 10%에 해당하는 추가 출판비용을 부담하도록 한다.

② 출판과 심사를 위하여 게재 확정자에게 개별적으로 논문 출판 비용을 요구하지는 않으나 소정의 논문 심사비를 청구할 수 있다. 이럴 경우 청구된 심사비가 공지된 시일 내에 입금되지 않을 때에는 논문 게재가 취소될 수 있다.

③ 자신의 논문이 게재된 투고자에게는 발간된 해당 학술지 5권을 무상

으로 배부한다.

제8조(논문 접수) 학술지 발행 예정일 2개월 전까지 논문을 kirs@kosin.ac.kr에 접수하며, 본원에서 정한 논문의 투고 규정과 논문양식 규정에 따르지 않거나 필수 구성요소가 빠진 논문은 확인하여 반송하는 것을 원칙으로 한다.

제9조(논문 심사위원 선정) 편집위원장은 접수 완료된 논문을 전공별로 분류하고, 편집위원의 추천에 따라 전공별로 분류된 심사위원을 상정하며, 신청된 각 논문마다 심사위원 2인을 선정한다.

제10조(논문 심사 의뢰) 편집위원장은 “논문심사 의뢰서”를 작성하여 위촉된 심사위원들에게 심사 대상 논문과 함께 심사를 의뢰한다. 이때 논문 심사의 공정성을 유지하기 위해, 투고자의 이름과 소속이 심사위원에게 알려지지 않도록 한다. 연구비 수혜 사실은 심사대상 논문에는 표기하지 않고, 게재가 확정된 후 교정지에 첨가하여 표기한다.

제11조(논문 심사 절차) 각 심사위원은 심사 의뢰서에 있는 “심사서 작성 요령”을 근거로 하여, 내용의 적절성, 내용의 독창성, 연구주제의 전문성, 학문의 기여도, 논문형식과 논리 전개의 적절성, 연구 방법의 적절성, 선행연구의 참조여부, 참고문헌 서지정보의 정확성, 초록작성의 적절성 등의 평가항목에 따라 배당된 논문을 공정하게 심사하여 “게재 가”(100-85점), “수정 후 게재”(84-75점), “수정 후 재심사”(74-65점), “게재 불가”(64점 이하)로 평가하고 심사평가서에 평가의 근거를 구체적으로 기술한다.

제12조(논문 심사 결과 보고) 각 심사위원은 심사 결과를 본 학회의 “논

문심사 보고서” 양식에 구체적으로 작성하여 논문 원고제출 마감일로부터 2주 이내에 kirs@kosin.ac.kr를 통하여 편집위원장에게 보고하여야 한다. 심사 보고서 작성시 논문평가에 대한 총평, 논문 내용, 논문형식 등의 평가항목에 따라 작성하고, 특히 수정을 요구하는 경우에는 “논문수정 지시서”에 수정할 곳과 수정방향을 구체적으로 지시한다.

제13조(논문 게재 여부 결정) 편집위원장은 심사결과가 모두 회집된 후 15일 이내에 편집위원회를 소집하여 심사결과를 토대로 최종 게재 여부를 결정하여야 한다. 심사위원 2인 중 2인이 “수정 후 게재” 등급 이상을 부여하면 “게재 가”로, 2인 중 2인이 “수정 후 재심사” 등급 이하를 부여하면 “게재 불가”로 판정하되, 2인 중 1인이 “수정 후 재심사” 등급 이하를 부여하면 편집위원회의 결정에 따른다. “게재 가”로 최종 판정을 받은 논문은 게재 확정 일자를 접수 일자와 함께 논문의 맨 끝에 명기한다.

제14조(논문 게재 여부 통보) 편집위원장은 회의 결과에 따라 각 논문 투고자에게 “게재 가,” “수정 후 게재,” “수정 후 재심사,” “게재 불가”로 통보한다.

제15조(논문 수정, 교정, 게재 취소)

① “수정 후 게재”로 판정을 받은 투고자에게는 원고의 수정 및 교정을 지시할 수 있으며, 심사위원들이 작성한 “논문수정 지시서”를 발송한다. 이에 따라 논문 투고자는 “논문수정 이행확인서”와 함께 구체적인 수정사항을 붉은색으로 표시한 수정논문을 수정지시를 통보받은 후 10일 이내에 제출하여 편집위원회의 최종 확인을 받아야 한다. 정당한 사유 없이 논문의 수정을 거부하거나, 성실하게 이행하지 않을 경우 게재 판정을 취소할 수 있다.

② “수정 후 재심사” 판정을 받은 논문은 수정지시 사항에 대하여 수정 후

에 다시 재심을 청구할 수 있으며, 재심을 포기할 경우 “게재 불가”로 최종 판정한다. 수정 후 재심을 청구할 경우 동일 심사위원의 심사 절차를 거쳐 “게재 가” 판정을 받아야 차기 학술지에 게재 가능하다. “게재 불가” 판정을 받은 논문과 수정지시에 대한 답변이 없는 논문은 게재하지 않는다.

③ “게재 가”로 최종 결정되거나 게재된 후에도 본원에서 정한 연구윤리 규정을 심대하게 위반하였음이 밝혀진 경우, 연구윤리위원회의 결정에 근거하여 편집위원회의 의결에 따라 논문의 게재를 취소하거나 삭제하고 이후 2년간 본 학술지에 논문 게재를 제한할 수 있다.

제16조(심사자 윤리) 모든 심사절차와 과정에서 심사 결과는 논문 투고자 이외 타인에게 공개할 수 없으며, 심사위원은 심사대상, 내용 및 결과와 관련된 일체의 정보를 누설하지 않아야 할 책임이 있다. 뿐만 아니라, 해당 논문의 심사대상자를 비롯하여 타인에게 심사위원들의 인적정보 또한 누설되지 않아야 한다.

제17조(기타) 논문작성에 관한 구체적인 양식은 일반 신학회의 논문양식 규정에 준한다.

부 칙

1. 이 규정은 2015년 8월 부터 시행한다.

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. (2016년 1월 현재/ 38교회/ 가나다순)

가음정교회	부산동교회	울산동부교회
거창교회	부산북교회	울산동일교회
경주교회	부산서면교회	울산삼일교회
고남교회	부암제일교회	울산한빛교회
남천교회	사직동교회	진주동부교회
대양교회	삼일교회	진주북부교회
동상교회	서문로교회	진해남부교회
매일교회	섬김의교회	참빛교회
명덕교회	성도교회	초장동교회
모든민족교회	성안교회	충무제일교회
모자이크교회	성은교회	포항충진교회
밀양마산교회	송도제일교회	한밭교회
반송제일교회	용호중앙교회	

무통장 입금 및 자동이체 계좌
485-01-032852(농협) 고신대 개혁주의학술원