

# 507 주년 종교개혁포럼

## 츠빙글리 종교개혁 기념대회

1. 안명준 교수 (평택대) 칼빈에게 있어서 신학의 정의
2. 안인섭 교수 (총신대) 칼빈의 신학과 경건
3. 이신열 박사 (대신대) 칼빈의 자연신학 비판
4. 이은선 박사 (백석대) 마틴 루터에게 있어서 신학과 경건의 의미
5. 임종구 박사 (대신대) 칼빈의 목회신학  
: 종교박해를 당한 신자들에게 주는 칼빈의 목회서신을 중심으로
6. 정미현 박사 (연세대) 츠빙글리의 동역자 카타리나 폰 짐머른
7. 조용석 박사 (안양대) 츠빙글리의 신학적 인간론 연구
8. 주도홍 박사 (백석대) 청교도 에임스에게 신학은 무엇인가
9. 최윤배 박사 (장신대) 마틴 부처에게 있어서 신학은 무엇인가

**설교** 임교신 목사  
(안양제일소망교회 담임목사)

**일시** 2026. 2. 9.(월) 10:00 - 16:30

**장소** 안양제일소망교회  
(경기도 안양시 동안구 호계동 282-12)



종교개혁포럼

츠빙글리  
종교개혁  
기념대회

2026

2.9 mon 10:00-15:00

안양제일소망교회  
경기도 안양시 동안구 호계동 282-12

“종교개혁자들에게 신학은 무엇인가”

▶ 설교

임교신 목사 (안양제일소망교회 담임목사)

▶ 기조강연

김영한 (기독교학술원)

종교개혁자 루터의 영성과 십자가 신학 착상

박찬호 (백석대학교)

‘개혁주의생명신학들이 가능한가?’

▶ 주제발표

1. 안명준 (평택대학교)

칼빈에게 있어서 신학의 정의

2. 안인섭 (총신대학교)

칼빈의 신학과 경건

3. 이신열 (고신대학교)

칼빈의 자연신학 비판

4. 이은선 (백석대학교)

마틴 루터에게 있어서 신학과 경건의 의미

5. 임종구 (대신대학교)

칼빈의 목회신학

: 종교박해를 당한 신자들에게 주는 칼빈의 목회서신을 중심으로

6. 정미현 (연세대학교)

츠빙글리의 동역자 카타리나 폰 짐머른

7. 조용석 (안양대학교)

츠빙글리의 스콜라신학 비판

8. 주도홍 (백석대학교)

청교도 에임스에게 신학은 무엇인가

9. 최윤배 (장신대학교)

마틴 부처에게 있어서 신학은 무엇인가

▶ 문의 | 조용석 사무총장 010-8900-5579

후원계좌 국민은행 831802-04-317108 조용석(츠빙글리와 칼빈)

▶ 후원

백석대학교

백석대학교회

안양제일소망교회

영안교회

아름다운교회

신반포중앙교회

서울남부교회

신생중앙교회

신나는교회

푸른초장교회

# 제507주년 츠빙글리 종교개혁 기념대회

주제: 츠빙글리와 칼빈

일시 : 2026년 2월 9일(월) 10:00 ~ 16:30

장소 : 안양제일소망교회

주최 : 츠빙글리 종교개혁 기념대회

시 간	순 서	내 용
10:00 ~ 10:40	개회 예배	사회(김지훈 박사) 기도(조병하 박사) 축시(박인걸 박사) 설교(임교신 목사) 개회사(주도홍 박사) 축도(정일웅 박사)

시 간	순 서	내 용
10:40 ~ 11:40	기조강연	김영한 박사 (기독교학술원) 종교개혁자 루터의 영성과 십자가 신학 착상 사회: 이은선 박사 (백석대학교)

1부 학회 사회: 이신열 박사 (고신대학교)

시 간	순 서	내 용
11:40 ~ 12:00	주제발표 1	안명준 교수 (평택대학교)      칼빈에게 있어서 신학의 정의
12:00 ~ 12:20	주제발표 2	안인섭 교수 (총신대)            칼빈의 신학과 경건
12:30 ~ 13:10		점심



## 개회예배

사회	김지훈 박사 (신반포중앙교회)
찬송	찬송가 210장 (시온성과 같은 교회)
기도	조병하 박사 (백석대학교)
축시	박인걸 박사 (은혜교회 원로목사)
설교	임교신 목사 (안양제일소망교회 담임목사)
개회사	주도홍 박사 (본회 회장)
축도	정일웅 박사 (전 총신대학교 총장)

### 설교

제목: 그리스도의 몸  
본문 : 에베소서 1:22-23

22절: 또 만물을 그의 발 아래 복종하게 하시고 그를 만물 위에 교회의 머리로 삼으셨느니라  
23절: 교회는 그의 몸이니 만물 안에서 만물을 충만하게 하시는 이의 충만함이니라

# 210

# 시온성과 같은 교회

(동 245)

J. Newton, 1779

하나님의 성이여 나를 가리켜 영광스럽다 칭하는도다  
(사 87:3)

AUSTRIAN HYMN: 8.7.8.7.D.  
F. J. Haydn, 1797

모듬으로

1. 시 온 성 과 같 은 교 회 그 의 영 광 한 없 다  
 2. 생 명 이 솟 아 나 와 모 든 성 도 마 시 니  
 3. 주 의 은 혜 내 가 받 아 시 온 백 성 되 는 때

허 락 하 신 말 씀 대 로 주 가 친 히 세 율 다  
 언 제 든 지 말 흘 러 념 로 처 주 부 족 함 이 없 도 다  
 세 상 사 람 비 방 해 도 주 를 찬 송 하 리 라

반 석 위 에 세 운 교 회 혼 들 자 가 누 구 라  
 이 런 물 이 흘 러 가 니 복 마 침 안 자 누 구 라  
 세 상 헛 된 모 든 영 광 아 침 안 개 같 으 나

모 든 원 수 에 위 싸 도 아 무 근 심 없 도 다  
 주 의 은 혜 풍 족 하 여 넘 치 고 도 넘 친 다 다  
 주 의 자 녀 받 을 복 은 영 원 무 궁 하 도 다 아 멘

위운기타코드(Capo=1st): Eb → D Bb → A Ab → G Gm → Fm Cm → Bm F7 → E7 Fm → Em  
 Glorious things of thee are spoken  
 하나님 나라

## 공지사항

1. 2026년 제507주년 츠빙글리 종교개혁 기념학술대회에 참석해주신 모든 분들께 감사드립니다. 각 발표자께서는 본 기념학술대회를 위하여 기고하신 논문을 6월 30일까지 최종본을 제출하여 주시기를 부탁드립니다. 이후 책으로 출판될 예정입니다.

2. 본 기념학술대회를 위하여 장소를 제공해주시고 도움을 아끼지 않으신 안양제일소망교회에 깊은 감사를 드리며, 개회예배 때 귀한 말씀을 전해주시신 임교신 담임목사님께 감사드립니다.

## 개회사

주도홍 교수 (본회 대회장)

안녕하십니까? 오직 주의 은혜로 우리는 오늘 이곳에 모였습니다. 2026년 2월 9일, 507주년 츠빙글리 종교개혁 기념학술대회를 하면서 많은 분이 큰 감동으로 머리에 떠오릅니다. 오늘이 있기까지 함께 하고 기도하며 후원을 아끼지 않은 한국 교회와 동역자들이 있습니다. 무엇보다 이 아름다운 새 예배당에서 장소를 허락하며 후원하고, 식사, 다과를 제공하기를 기꺼이 한 안양제일소망교회와 설교로 함께 한 임교신 담임 목사님께 감사를 드립니다. 그리고 같은 마음으로 우리의 길에 함께 한 여러 교회와 목회 동역자들입니다. 어떤 교회는 그냥 후원요청서만 보냈는데도 선뜻 후원에 임하면서 격려를 아끼지 않았습니다. 마음 깊이 감사를 드리면서 그들 모두에게 하나님의 크신 은총이 임하기를 기도합니다. 게다가 오늘 논문 발표로 함께하신 존경하는 김영한 박사님을 위시한 11명의 학자에게 감사를 드리지 않을 수 없습니다. 사실은 15명 정도가 처음에는 함께 발제하겠다고 했으나, 사정으로 다함께 하지 못했습니다. 내년 508주년 기념학술대회에는 더 많은 학자와 더불어 목회자도 기쁨으로 발제에 함께 할 것으로 기대합니다. 여러 순서로 함께 하신 소중한 분들과 원근 각지에서 함께 하신 존경하는 동지 여러분께도 박수를 보내고 싶습니다.

독일의 종교개혁자 루터를 이어 제2의 종교개혁자, 개혁교회의 아버지 츠빙글리(H. Zwingli, 1484-1531)를 기념하는 학술대회로 함께 모일 수 있어서 기쁩니다. 최근 종교개혁 연구는 루터 위주의 독일 종교개혁사 연구를 벗어나 독자적 종교개혁들(Reformations) 연구로 전환하고 있습니다. 각 지역과 나라에서 활약한 다양한 종교개혁자들의 연구에 매진하고 있습니다. 16세기 종교개혁들은 중세교회의 부패가 임계점에 달해, 이를 직시하며 성경을 진리 표준으로 여기저기에서 하나님의 부르심을 받은 인물들이 일어나야 했습니다. 그중 츠빙글리는 에라스무스의 헬라어 성경 요한복음을 필사하면서, 1519년 1월 1일 취리히 그로쓰윈스터교회에서 마태복음 시리즈 강해 설교로 스위스 개혁교회 종교개혁을 열었습니다. 츠빙글리의 강해설교로 시작한 종교개혁은 루터가 토론을 위해 벽에 붙인 95조 격문과는 차별화된 모습입니다. 물론 당시 로마교황청은 츠빙글리를 루터 추종자 부류 정도로 인식했습니다. 그렇지만, 츠빙글리는 이에 대해 “나는 루터적이 아니라 성경적이다”라고 답변했습니다. 중요한 사실은 다양한 지역 여러 인물의 독립적이고 독자적 종교개혁들이 유럽에서 우후죽순처럼 일어난 것입니다.

우리가 2019년 츠빙글리 종교개혁 500주년을 기해 기념학술대회로 모인지 7주년이 되었습니다. 2026년 학술대회의 주제는 “종교개혁자들에게 신학은 무엇인가”입니다.

물론 이러한 주제는 최근 한국 신학계의 화두 “신학은 학문이 아니다”라는 말과 관련이 있습니다. 물론 이를 반지성주의라고 정죄하며 손사래를 치며 관심을 두지 않는 분도 계실 것입니다만, 이러한 외침은 당사자인 우리 신학자를 가만히 두지 않는다는 것입니다. 특히 한국을 위시한 유럽, 미국 등 급속히 약화 되는 세계교회를 직시할 때입니다. 또한 한국 여느 신학교를 막론하고 신학 지망생들은 급속히 줄어들고 있습니다. 한국의 교회, 한국의 신학은 이를 모른 채 외면할 수 없습니다. 우리를 둘러싼 환경과는 독자적으로도, 신학을 가르치는 학자들이 한 번만이라도 과연 신학은 무엇인지, 일반학문과는 어떻게 다른지를 생각해 보는 일은 의미 있는 일이라 생각합니다.

종교개혁자들에게 1500년의 중세교회를 대적하며 왜 다른 차별화된 교회, 신학이어야만 했느냐 하는 물음입니다. 저는 2019년 신학 교수직에서 공식으로 은퇴했습니다. 1982년부터 시작된 독일목회, 독일 유학, 미국 목회, 한국 신학 교수와 한국 목회 사역은 2026년 오늘에 이르기까지 중단된 적은 없기에 벌써 40년이 훨씬 지난 시간이 되었습니다. 물론 지금도 신학 하는 일에서 떠난 적은 없습니다. 최근 줌으로 하는 미국 신학교 90분 강의를 3년째 매 학기 섬기고 있습니다. 그런데 은퇴 전 나의 강의와 지금의 강의는 차이를 보이고 있습니다. 물론 같은 마음으로 강의를 하는 것은 사실입니다만, 학생들은 최근 저의 강의를 더 좋아합니다. 무엇보다 그들을 학생으로 보기보다는 목회자로 바라보고 강의하고 있다는 점입니다. 기도로 시작하고 3분 말씀묵상을 시작으로 강의에 임합니다. 10명 미만의 학생이 강의에 들어오기에 한 사람 한 사람을 인격적으로, 영적으로 만나며 강의하고 있습니다. 출석 부른 후 바로 어려운 학문적 강의에 돌입하는 옛 강의가 아닙니다. 그들의 목회 현장을 바라보는 강의, 목회에 유익을 주는 실용적 강의를 하려 노력하는데, 이에 대해 반응이 좋습니다. 무엇보다 교수인 내가 영적 멘토의 자세로 강의에 임하려 노력합니다. 그러기 위해서는 내가 달라져야 했습니다. 그래서 그런지 신학교 교무처장도 감사하면서, 학생 한 사람 한 사람에게 관심을 보이며 강의를 하는 교수님이라고 저에게 감사 메시지를 보내주었습니다. 왜 나에게 이런 변화가 있었는지, 생각할 때 신학이 무엇인지를 보다 다른 각도에서 생각하게 되었다는 사실입니다.

사실 여러분이 아시다시피 저는 독일 국립대학교에서 학위를 했습니다. 제가 공부한 독일 신학 과정은 순전히 학문을 하는 학위과정이었습니다. 신학에서 코스웍을 하고 학위 논문을 써서 Magister와 Doktor 학위를 받았습니다. 독일 신학 공부에 대해 다른 생각을 할 여유를 갖지 못했습니다. 그냥 ‘나처럼 다른 독일 신학생들도 그렇게 하겠지’라고 생각했을 뿐입니다. 사실은 독일 신학생들은 목회자가 되기 위해 7년에서 10년 정도 학부와 대학원 과정을 공부한 후 학위를 받지 않았습니다. 그냥 신학 졸업 고시를 통과한 후 대학을 졸업하고, 노회에서 설교자 학교를 수료하고, 개교회에서 청빙이 올 때 목사 안수를 받고 목회 현장으로 부임합니다. 학위없는 목사가 됩니다. 결코 무인가 신학교육은 아닙니다. 국립대학교에서 어려운 신학공부를 오랜 시간

한 것입니다. 그러한 그들에게 독일교회는 교회 청빙이 없으면, 목사 안수를 주지 않습니다. 그러니까 사역현장으로 부름을 받지 못하면, 목사로서의 소명을 인정받지 못합니다. 중요한 것은 독일교회는 목사에게 학위를 주지 않습니다. 1980, 1990년대 독일 신학계는 이러한 원칙이 있었습니다. 왜 독일대학은 신학을 학위 없이 마치는 걸까요? 그것도 국립대학교에서 히브리, 헬라어, 라틴어 고전을 국가고시를 통과한 후 기본으로 신학을 어렵게 가르치면서도 왜 학위는 주지 않았는가 하는 것입니다. 이는 유럽 신학계를 볼 때 독일만의 일이 아니었습니다. 곰곰 생각해 볼 일입니다. 또한 미국에서 1970년 전후 수여하기 시작한 M.Div는 그 학위명 자체를 생각해 볼 여지를 줍니다. 왜 그것도 20세기 후반에 와서야 학위를 주기 시작했는지? Master of Divinity를 그냥 쉽게 한국어로 목회학 석사로 번역합니다. 그런데 Divinity는 divine 신성, 신적인 이라는 말에서 온 명사로서 신성, 거룩, 하나님 등으로 번역합니다. Master of Divinity은 한국어로 신성, 거룩의 선생이라는 말입니다. 알고 보면, 엄청난 뜻의 학위입니다. 목회자 교육과정 M.Div가 신령하고 거룩한 신성의 선생을 교육하는 과정이라는 말입니다. 이 과정을 마치면 반쯤, 말 그대로 할 때, 어느 정도 하나님, 예수님을 닮게 되는 거룩의 열매가 풍성해야 합니다. 과연 그런 거룩한 부담을 안고 교수나 신학생이나 강의에 임하는지?

저는 칼빈의 대표 저서 '기독교강요'의 제목에서 지혜를 얻습니다. 사실 칼빈은 종교개혁 시대 최대의 교의 신학 걸작인 이 '기독교강요'에서 신학이라는 용어를 쓰지 않고 있다는 사실입니다. 물론 중세교회가 쓰는 신학, 철학적 사변적 신학인 스콜라 신학을 염두에 두었다고 봅니다. 그런데 칼빈은 종교개혁 신학의 교과서로서 흠잡을 데 없는 이 책의 제목을 '그리스도 신앙의 가르침'(Institutio Christianae Religionis, 1536)으로 불렀습니다. 바로 여기에 칼빈이 이해하는 신학의 정의가 있다고 생각합니다. 신학은 '그리스도 신앙의 가르침'이라는 말입니다. 신학은 신앙의 가르침, 전수, 그런데 그 신앙은 그리스도적이어야 한다는 말입니다. 신학을 가르치는 자는 학자로서 강단에 서기보다는 먼저 경건한 신앙인, 그리스도인으로서 서야 한다는 말입니다. 철학적이거나, 아리스토텔레스적이거나, 권위적이거나, 교황적이거나, 제도적이 아닌, 아니 학점을 무기로 휘두르는 까칠한 학자로서가 아니라, 기도를 무릎으로 거룩한 성자가 된 교수가 가르치는 바른 그리스도적 신앙의 가르침의 과정이라는 말입니다.

아무튼 종교개혁자들에게 과연 신학이 무엇인지를 생각하고 알아가는 소중한 시간이기를 기대합니다. 감사합니다.

2026년 2월 9일 주도홍

### 종교개혁자 루터의 영성과 십자가 신학 착상, 오늘날 의미

김영한(기독교학술원장, 숭실대 명예교수)

#### 머리말

오늘날 2천년 세계 선교의 축이 서구 북반구에서 아시아 남반구로 이동하면서 구미(歐美)에서 교회의 쇠퇴에 더불어 신학교가 캠퍼스를 축소, 폐쇄되거나 심지어 복음주의 신학교까지 신학교를 이전 내지 축소하는 현상이 일어나고 있다. 신학부가 종교학부나 일반 교양학부로 편입되고 경향이 일어나고 있다. 이는 서구신학의 위기로 일컬어지기도 한다.

이러한 시대적 추세에 대응하여 오늘날 세계교회와 신학은 신학의 개념과 본질에 대하여 다시 한번 성찰하고 그 원천으로 되돌아가서 다시한번 자기성찰하며 새로운 패러다임 모색이 요구된다. 여기서 무엇보다 중세 스콜라의 영광의 신학을 부정하고 중세 기독교 역사를 새로운 방향으로 전환하도록 한 16세기 독일 종교개혁자 마르틴 루터(Martin Luther, 1483-1546)의 새로운 신학 착상, 십자가 신학은 중요한 의미를 제기해준다. 필자는 루터의 새 신학 착상이 나오게 된 과정, 수도사로서의 영적 고민과 성경연구를 통한 새 신학의 발견을 논구하고 그의 신학 착상이 주는 오늘날 의미를 천명하고자 한다.

#### I. 종교개혁자 루터의 영적 번민과 투쟁

##### 1. 번개 만난 길에서 하나님의 자비를 얻는 길 추구

루터가 22세되던 해 1505년 7월 2일 루터는 인생의 전환점 되는 사건을 겪었다. 루터는 슈토테른하임(Stotternheim) 마을 근처에서 폭풍우를 만난다. 번개를 피하던 그는 다리를 다쳤다. 천둥과 번개가 동반한 폭풍우 속에서 루터는 죽음의 공포에 사로 잡혔다. 그는 기도하며 서원했다: "성 안나, 도와 주소서. 저는 수도사가 되겠나이다." 중세에는 갑작스런 위기의 상황에서 성녀 안나에게 기도하면 위기를 모면하고 생명을 건질 수 있다는 민간 신앙이 퍼져있었고, 성인 숭배는 그 시대의 관습이었고, 루터는 그 시대의 아들이었다.<sup>1)</sup> 1505년 7월 17일 루터는 서원대로 에르푸르트(Erfurt) 수도원에 들어갔다. 그 수도원은 어거스틴 교단 탁발수도원이었고, 엄격한 수도원이었다.

루터는 당시 중세 교회의 공로사상에 젖어 있었다. 수도사가 되는 것은 구원을 위해서 공로를 쌓는 것으로 생각했다. 중세 때는 결혼, 성, 여성이 거룩함을 거스른다고 생각했다. 독신으로 사제가 되거나 수도사가 되면 공로를 많이 쌓은 것으로 여겼다. 중세 교회는 공로사상을 가르쳤고, 현세보다 내세의 행복 사상을 가르쳤다. 사람들은 하나님의 자비를 얻고자 선행과 공로를 쌓고자 하였다. 중세 사람들은 하나님의 자비를 얻고자 교회에 헌금을 바치고, 성인의 유물을 구입했고, 유물이 하나님의 자비를 가져다준다고 생각했다. 그리고 성지순례를 떠났다. 수도원에 들어가서 속세를 등지고 고행으로 지내거나 연옥의 시간을 줄이려고 면죄부를 샀다.

1) 한스-마르틴 바르트, 『마르틴 루터의 신학: 비평적 평가』, 정병식, 홍지훈 역 (대한기독교서회), 2015, 35.

중세의 공로 구원론에 따라서 청년 루터는 "어떻게 은혜로우신 하나님을 만날 수 있을까"라는 질문을 가지고 살았다. 당시 중세 교회는 선행이 하나님을 기쁘시게하고 자비를 얻는 길이라고 가르쳤다. 루터가 수도원에 들어간 동기는 천국에 갈 소망이나 지옥을 무서워한 공포심에서 비롯된 것이 아니라 하나님과 올바른 관계를 갖고자 하는 필요성의 자각, 다시 말하면, "자비로운 하나님을 발견하기" 위해서였다.<sup>2)</sup> 루터는 중세의 공로 사상에 따라서 수도원 서약, 금욕적 훈련과 기도와 명상은 하나님의 자비를 얻는데 가장 확실한 방법이라 생각했다.

## 2. 엄격한 수도원의 철저한 자기 수련: 공로 구원 사상

이러한 종교적 동기는 청년 루터를 수도원 입문으로 이끌었다. 루터는 하나님이 기뻐하시는 길은 세속을 버리고 거룩한 공로를 쌓는 것이라는 결론을 내리고 수도사의 길을 선택했다. 루터는 엄격한 규율로 유명한 어거스틴 수도원에서 하나님의 자비를 얻기 위하여 수도원 규율을 철저히 따랐다. 당시 수도원 모습은 금식, 기도, 노동이었다. 수도사 일과는 새벽 3시에 시작하여 첫 번째 기도를 드린다. 그리고 성경을 묵상한다. 루터는 자신에게 요구된 규칙보다 그 이상을 이행하고자 했다. 그는 종종 3일 동안이나 물 한방울 또는 빵 한 조각도 먹지 않았다.<sup>3)</sup>

루터는 수도사로서 최선을 다하여 경건을 훈련하였다. 루터는 수도생활을 시작할 때부터 "죄인인 인간이 어떻게 하나님 앞에서 설 수 있는가"<sup>4)</sup>하는 하나님 앞에서는 인간적인 의, 자비로운 하나님을 찾고자 노력하였다. 이러한 수도사적 경건 훈련 가운데서 루터는 하나님과 악마 사이에서 큰 내적 고민에 빠졌다.<sup>5)</sup> 하나님의 자비로운 얼굴을 대면하고자 한 그에게 다가오는 것은 악마의 유혹이었다. 이 유혹이란 하나님이 그를 기뻐하지 않을 수 있다는 그의 영혼을 짓누르는 두려움이었다.

루터는 피력한다: "내가 수도사로 있었을 때 나는 경건하게 스스로 고행을 하여 내 모든 죄를 지우고자 하였다. (그러면서도 전에는 언제나 참회하면서) 그리하여 나는 자주 고백하고 나에게 부과된 고행을 철저하게 수행하였다. 그러나 이 모든 것을 했음에도 불구하고 내 양심은 결코 완전히 만족하지 못하고 언제나 의심하여 말하기를 너는 이것저것 할 것이 없이 모두 바로 행하지 못하였다. 너는 참으로 회개하거나 아주 슬퍼하지 않았다. 너는 너의 고백에서 이 죄를 빼어 버렸다."<sup>6)</sup>

수도사 루터는 어거스틴 수도원에서 누구보다 수도원 생활에 전념하였다. 수도원에서 정한 시간 중 하나라도 빠지면 나중에라도 반드시 보충했다. 루터는 언제가 스스로 이런 말을 한 적이 있다: "수도원 생활을 얼마나 열심히 했느냐로 천국가는 것을 따진다면 나는 벌써 천국에 들어가고도 남았다."<sup>7)</sup>

2) Philip S. Watson, *Let God Be God! An Interpretation of the Theology of Martin Luther*, 1947; 이장식 역, 『프로테스탄트 신앙원리』, 컨콜디아사, 1972, 37.

3) WATR, no. 4422; AE 54, 427; Kritische Gesamtausgabe, Tischreden, The Table talk from the Weimar Edition.

4) 유해무, 『코람데오: 시편 51편을 통해서 본 루터의 십자가 신학』(그라티아, 2012)

5) Heiko A. Oberman, *Luther: Mensch zwischen Gott und Teufel*, Amazon. com; 이양호 역, 『루터. 하나님과 악마 사이의 인간』, 한국신학연구소, 1995.

6) Martin Luther, Gal. E. T. edited by E. Middleton, Londom, 1807, 330, (v. 3)

7) Martin Luther, *Die Kleine Antwort auf Herzog Georgen nächstes Buch* (1533), Weimarer

### 3. 수도원에서 영성훈련 속에 야기된 내면의 고통 체험

루터는 수도사 생활을 선행으로 자랑했으나 그 속에 있는 자기애(concupiscentia)<sup>8)</sup>라는 이기주의를 보았다. 루터는 죄와 죽음의 문제에 직면해서 좌절했고, 성만찬과 매일 죄 고백도 마음의 평안을 가져다주지 못했다. 신실한 수도사였던 루터는 경건의 항목과 규율을 지키는 삶으로도 내면의 평화를 찾지 못했다. 그리하여 루터는 중세의 공로사상으로 하나님의 자비를 얻을 수 없다는 사실을 깨닫게 된다. 어거스틴의 말: "전능하신 하나님의 도움 없이는, 자유의 지는 악을 행하기에는 충분하지만 선을 행하기에는 부족하다."<sup>9)</sup>을 받아들이게 된다.

루터는 수도사로서 오히려 고통과 의심과 공포를 훨씬 더 많이 겪었다. 그것은 구원에 필요한 이웃 사랑과 하나님에 대한 참 사랑을 갖지 못했다는 것을 느끼게 된 자기 성찰에서 온 것이었다. 루터는 자기애를 의식했다. 이것은 그의 마음에 평안을 주지 못했다. 그는 피력한다: "내가 수도사였을 때 나는 갈수록 아주 버림을 받은 사람으로 생각하게 되었다.

루터는 자기의 수도사의 삶을 다음같이 고백한다: "나는 수도사로서 별로 책잡힐 것 없는 삶을 살았지만 그럼에도 하나님 앞에 서는 양심에 무거운 가책을 느끼며 살았다. 도무지 하나님이 나를 마음에 들어 하시리라고 믿을 수 없었다. 나는 하나님의 의를 사랑하지 않았고, 도리어 그것을 미워했다. 사실 나는 하나님께 화가 나 있었다. 나는 원죄로 말미암아 영혼이 상실된 사람이었고, 십계명조차 지키지 못해 불행에 휘말리고 있었다. 복음은 오히려 이런 나를 더욱 괴롭게 만들었다. 복음에는 하나님의 의와 진노가 나타났기 때문이다."<sup>10)</sup>

성만찬 집행에서 하나님의 은총이 시여(施與)된다고 믿고 받았으나 그는 마음에 평안이 없었다. 루터는 고백한다: "나는 15년 동안 수도사였으나 나는 결코 세례를 믿을 수 없다."<sup>11)</sup> 고해성사를 신실히 수행했음에도 불구하고, "나의 양심은 결코 확신을 얻지 못하고 항상 의심 속에 있었다."<sup>12)</sup> 공로신앙 속에 있었던 수도사 루터에게 그리스도는 심판자로 다가왔다: "내가 그리스도의 이름을 들을 때 곧 내 마음은 두려워 떨리고 흔들렸다. 그 까닭은 그가 엄격한 심판자라고 나는 설득받았었기 때문이다."<sup>13)</sup> "(비록 내 입으로 그리스도는 사람을 구원하기 위하여 고난을 받으시고 죽으셨다고 고백했지만)나는 그가 심판자이며 내가 규칙과 명령을 지키므로써 그와 화목해야 한다고 생각했다."<sup>14)</sup>

루터의 깊은 고뇌는 1524년 지은 자서전적 찬양시에 나타나 있다: "나는 사탄의 사슬에 꼭 묶여 누워있네. 죽음이 나를 어둡게 품고 있네. 죄악이 밤낮으로 나를 고문하네.. 삶은 살아있

Ausgabe (WA) 38: 143. 26f.

8) Martin Luther, Gal. W.E. 362: 스콜라주의자들은 concupiscence를 성욕으로 해석했으나 루터는 모든 부패한 애착(교만, 미움, 탐심, 성급함 등 욕정, 눈의 욕심, 생의 자랑)으로 해석했다. 루터는 피력한다: "아무도 욕망을 품지 않을 수 있는 사람은 없으나 우리는 그 욕망에 양보하지 않을 수 있다"(WA II. 584.33)

9) Augustine, *De correptione et gratia*, 11,31; *On Rebuke and Grace* 31, in *Necene and Post-Nicene Fathers, First Series* (NPNFI) 5:484.

10) LW 34:336-337.

11) WA 37,274,14; Kritische Gesamtausgabe, The 'Weimar Edition' of Luther's Works, Weimar; 1883.

12) WA 40, II, 15,15; AE 27, 13.

13) GAL. E. T. 117 (ii.20).

14) Gal. E. T. 99 (ii. 18)

는 지옥이네. 그렇게 죄악이 나를 강하게 소유했네. 내 모든 선행은 아무것도 아니라네. 어떤 은혜나 공로도 얻을 수 없을 뿐. 내 자유의지가 하나님의 심판을 넘어서 보려고 분투하지만 결국 선한 것이라곤 하나도 남지 않네. 내 두려움은 변하여 절망이 될 뿐 나는 지옥의 고통을 겪고 있다네.“(루터란 찬송가 353장)<sup>15)</sup>. 수도사 루터는 금욕적인 고행의 삶에서도 전혀 마음에 평화와 안식을 얻지 못했다. 루터에게 한줄기 빛이 찾아들었다. 그 빛은 루터가 신학박사를 받은 후 비텐베르크(Wittenberg)대학에서 성경을 강의하던 시기에 찾아왔다.

#### 4. 성경 연구 가운데 탐의 경험: 복음에의 돌파(Durchbruch)

루터는 1502년 선제후 프리드리히 3세(Friedrich III, Friedrich der Weise, 1463-1525)가 설립한 비텐베르크대학에서 1512년 신학박사가 되어 성경 과목 강사가 되었다. 루터는 비텐베르크 수도원 탐 서재에서 복음으로 나아가는 ”돌파“(Breakthrough) 경험을 갖게된다. 루터는 시편(1514-1515), 로마서(1515-1516), 갈라디아서(1516-1517), 히브리서(1517-1518)를 강의한 시기(1514-1515)에 ”하나님의 의“(Gerechtigkeit Gottes) 개념을 붙들고 씨름했다.<sup>16)</sup>

시편에 나타나는 하나님의 의는 로마서에서도 나타나며, 하나님의 의(δικαιοσύνη Θεοῦ, the righteousness of God)는 예수 그리스도를 믿음으로 가능하다는 것이다. 만일 하나님이 엄격한 정의로 사람을 심판하신다면 누가 구원을 받겠는가? 로마서 1장 17절에도 ”복음에는 하나님의 의가 나타나나니“라고 말하고 있기 때문이다. 복음에 나타나는 하나님의 의는 믿음에서 믿음에 이르게하는 의다. 그렇다면 이것은 믿음의 의요 복음의 의다. 루터는 율법의 의와 믿음의 의를 구별하게 되었다. ”교황제도 아래 있으면서 오랫동안 과오를 범하고 있다가 드디어 로마서 1:17 말씀에 부딪쳤다. 의인은 믿음으로 살리라. 이 말씀이 나를 도왔다. 그 구절에 있는 의라는 말을 바울이 어떠한 의로 생각하고 말하는지 알게 되었다. 그럴 때 나는 내 경위를 바로 깨닫게 되었고, 율법의 의와 복음의 의를 구별할 줄 알게 되었다.“<sup>17)</sup>

하나님의 의는 인간의 선행을 통해서가 아니라 예수 그리스도를 믿는 믿음이라는 것이라는 진리를 깨닫게 되었다.<sup>18)</sup> 루터는 이 놀라운 복음의 의미를 비텐베르크 수도원의 탐에서 깨닫게 되었다. 이 사건은 ”돌파“(Durchbruch, Breakthrough)또는 ”탐 경험“(Turm Erlebnis, Tower Experience)이라고 부른다. 루터는 이 탐에서의 돌파 경험을 다음같이 피력한다: ”나는 바울이 도대체 로마서 1장 17절에서 무엇을 말하고자 하는지 계속해서 파고 들었다...그렇게 밤낮으로 그 말씀을 묵상하는 중에 급기야 나는 깨닫게 되었다. 그 본문에서 ‘복음에는 하나님의 의가 나타났다’라는 말씀은 다름이 아니라 ”의인은 믿음으로 살 것이다’라는 말씀과 같은 의미라는 사실이다. 하나님의 의는 믿는 우리를 의롭게하시는 의였다. 그 순간 나는 거의 새로 태어나는 듯했다. 그리고 활짝 열린 문을 통과하여 천국에 들어가는 것(고딕: 필자 강조) 같았다.“<sup>19)</sup> 이 경험이 칭의의 복음을 깨닫게되는 경험이다. 칭의 복음이란 죄인이 예수 그리스도를 믿음으로 의롭게 인정받는다는 법정적 선언(forensic pronouncement)이다.

15) 우병훈, 『처음 만나는 루터』, 개혁과 건설에 온 삶을 건 십자가 신학자, IVP, 2017, 63.

16) Lohse, Bernhard. Luthers theologie in ihrer historischen entwicklung und in ihrem system: 베른하르트 로제 저자(글) · 정병식 번역, 『마틴 루터의 신학』, 한국신학연구소 · 2018.

17) Tischr. 26. nr. 36.

18) 라인하르트 슈바르츠, 『라인하르트 슈바르츠의 루터』, 정병식 역, 한국신학연구소, 2007, 65-72.

19) LW 34:336-337.

## 5. 십자가 고난 안에 숨어계시는 하나님 발견

루터는 탐의 돌파 경험을 통하여 오래동안 중세의 잘못된 영성, 공로 사상에서 해방되었다. 로마서 1장 17절의 진정한 의미를 깨달음으로 하나님의 의와 구원을 깨닫게되었다. 하나님의 인정과 구원이란 인간 자신의 선행이나 고행이나 공로를 통해서가 아니라 하나님이 제공하시는 의, 예수 그리스도의 공로를 믿는 의로 하나님 앞에 서게되는 것이다. 구원이란 하나님이 하시는 구원이지만 인간이 스스로 자기 의와 공로를 내세우는 인간 교만의 의가 아니라는 것이다. 십자가에 달리신 예수 그리스도 고난과 수치 안에 숨어계신 하나님의 은총의 발견, 이것이 바로 십자가 영성이다.

루터가 증언하는 십자가 영성에 의하면 “참된 그리스도의 종교는 다른 종교 모양으로 가장 높은 데서가 아니라 가장 낮은 데서 시작한다.”<sup>5)</sup> 하나님은 자신을 이 세상의 군왕(群王)이나 세력가의 모습에서 드러내지 않으시고 오히려 자신을 지극히 작은 소자(小子)의 모습 속에 숨기신다. 십자가의 영성이란 가난하고 소외된 자들의 벗이 되는 태도이며, 저들의 어려움과 짐을 짊어지는 영성이다.<sup>20)</sup> 루터는 면죄부 반대 95조항에서 “그러므로 거짓된 안이한 평화보다는 많은 고난을 통하여 천국으로 들어가게 될 것을 믿어야 한다”고 천명한다: “그리스도인으로 하여금 위안에 의해서보다 오히려 많은 고난을 통하여 하늘나라에 들어가는 데 더욱 깊은 신뢰를 가지게 하라(95조항).“

## 6. 인간 되신, 십자가의 그리스도 안에서 자비로운 하나님의 발견

루터는 구유의 아기 되신, 십자가에 달리신 하나님 아들 예수 그리스도에게서 나타난 하나님의 자비를 발견한다: 루터는 크리스마스 송가 “하늘 위로부터“에서 이렇게 노래한다: “...사람으로 구유에 누워 있네. 온 땅을 지탱하는 아이. 이는 그리스도, 지극히 높으신 하나님의 아들, 당신의 슬픔과 비통을 듣는 분, 친히 당신의 구세주가 되신 분, 모든 죄에서 너를 자유롭게 하시리.“<sup>21)</sup>

예수 그리스도는 하나님의 얼굴이다. 그분이 하나님의 마음을 우리에게 드러내시고 구원의 일을 이루셨다. “그리스도의 성육신은 우리를 신성에 대한 추측에서 벗어나게 한다.. 하나님이 육신으로 오셔서, 우리에게 육신을 보여주셨고, 그 안에서 육신으로 계시는 하나님을 볼 수 있다...그리스도만이 하나님께로 가는 길이다.”<sup>22)</sup>

## 7. 공로 구원 교리와 결별

중세 교회의 공로 교리는 인간이 선행과 공로로 하나님으로부터 자비와 긍휼을 얻어내는 것이었다. 공로 교리로 고민하던 루터에게 어거스틴 수도원장 요한 폰 슈타우피츠(von Staupitz, 1469-1524)는 토마스주의자였으나 신비주의 추종자로서 새 길에 대한 헌신(devotio

20) 김영한, “영광신학의 설교와 십자가 신학의 설교,” 「한국개혁신학」 제26권, 2009년, 한국개혁신학회, 8-38; 12. 김영한, “종교개혁자의 영성 개회사,” in: 기독교학술원 편, 종교개혁자(루터, 츠빙글리, 칼빈), 찰스 피니, 개혁주의 영성신학 총서 제13권, 2025.

21) Martin Luther, “From Heaven Above,” in Evangelical Lutheran Worship, hymn 268, stanzas 5 and 3.

22) Martin Luther, Vorlesung über Jesaia (1527-1529), WA 25:106.44f., in der Scholle zu Jes. 4,6: Lectures on Isaiah (1527-1529), Luther’s Works (LW),16:55, on Isa. 4:6.

moderna)을 제시하며, 루터 영혼의 상담자였다.<sup>23)</sup> 그의 영향을 받은 토마스 아켄피스(Thomas a Kempis, 1380-1471)는 좋은 실례가 되었다. 슈타우피츠는 루터 영혼의 상담자였고 루터 종교개혁의 가르침에 지대한 영향을 준 종교 지도자였다. 그가 루터에게 한 말, “고해성사(poenitentia)는 그것이 정의 및 하나님을 위한 사랑과 더불어 시작될 때에만 참되다”<sup>24)</sup>는 가르침을 성경학자 루터는 성경본문과 비교하면서 확실하다는 것을 발견했다. 그리고 전에는 회개(penance)라는 말이 쓰라린 말씀이었으나 이제 달콤하고 즐거운 말씀<sup>25)</sup>으로 들렸다고 회상한다. 예정 교리에 대한 스타우피츠의 언급도 고민하던 루터의 이신칭의 복음적 전환에 결정적인 계기를 주었다: “네가 예정을 논하기를 원한다면 그리스도의 상흔(傷痕)과 더불어 시작하라. 그러면 예정에 대한 너의 논의는 갑자기 사라질 것이다.”<sup>26)</sup> “예정은 그리스도-그 외의 다른 곳에서는 없다-의 상흔(傷痕) 속에서 추구되고 발견되어야 한다.”<sup>27)</sup> “우리는 그리스도라 불리우는 그분에 우리의 눈을 고정시켜야 한다.”<sup>28)</sup>

“답의 경험” 이후 루터는 행함의 의(Werkgerechtigkeit)를 추구한 공로 구원 교리에서 결별하기 시작하였다. 루터는 공로 구원 추구자들에 대해 다음같이 피력하였다: “이러한 사람(필자 주:공로 구원 추구자)은 다 자기들이 선한 업적을 가지고 자기 자신들에 대하여 하나님이 호의를 갖겠끔 만들며, 하나님에게서 그의 은혜를 사려는 것으로서 하나님을 마치 소장인이나 하루품을 파는 노동자처럼 생각하여 자기의 은혜와 호의를 무료로 주시지 않으려는 분으로 생각한다.”<sup>29)</sup> “이런 사람은 하나님의 호의를 얻기 위해 선행과 공로를 지불하려고 하는 자다. 이러한 자들은 하나님 중심의 신앙을 부인하며, 하나님의 하나님 되심을 부인하는 자다.”<sup>30)</sup>

루터 이전의 개혁자들, 존 위클리프, 존 후스 등은 교황주의자들의 생활을 비판했으나 루터는 교황청의 교리를 비판했다. “내 이전의 사람들은 교황의 악과 수치로운 생활을 공격했으나 나는 그의 교리를 공격하였다.”<sup>31)</sup> “존 후스는 다만 교황의 폐단과 수치로운 생활을 공격하고 멸시했을 뿐이다. 그러나 나는 교황의 교리를 공격하고 그를 전복시켰다.”<sup>32)</sup>

## II. 종교개혁적 신학의 탄생

종교개혁자 루터는 1517년 「95개조 논제」 발표와 1518년 「하이델베르크 논쟁」에서 로마 가톨릭 교회와 영광의 신학자들을 비판하면서, 십자가 신학을 대안으로 제시했다: 하나님은 고난과 십자가 가운데 숨어 계시는 하나님이시기에 우리 인간은 십자가의 견비와 수치 가운데서만 하나님을 제대로 알 수 있다고 주장하였다. :

23) Walther von Loewenich, *Martin Luther. The Man and His Work*, Augusburg, 1982; 박호용 역, 『마르틴 루터. 그 인간과 그의 업적』, 성지, 2002, 118-120.

24) WA 1, 525, 10; AE 48, 66.

25) WA 1, 525; AE 48, 66.

26) WATR 1, no. 1017.

27) WATR 2, no. 1490.

28) WATR 1, no. 526; AE 54, 97.

29) W.M.L. I, 194ff. Works of Martin Luther, edited by A. J. Holman Company, Philadelphi, 1915-32.

30) Philip S. Watson, 『프로테스탄트 신앙원리』, 컨콜디아사, 1972, 85.

31) Martin Luther, Tischr. 26. nr.35

32) Martin Luther, Tischr. 380. nr. 641.

1518년 「하이델베르크 논쟁」(Heidelberg Disputatine)에서 영광의 신학과 날카롭게 대조를 이루는 사상이 나온다. 루터는 「하이델베르크 논쟁」에서 2개의 신학논제와 12개의 철학논제를 발표함으로써 대학의 개혁을 촉구했다.

### 1. 루터에 있어서 신학의 성격.

1518년 하이델베르크 논쟁 논제 19와 20에서 루터는 고난과 십자가와 관련하여 신학의 새로운 개념을 밝힌다.

“19. 창조된 것들을 통해서 이해된 하나님의 비가시적인 것들을 바라보는 자는 누구든지 신학자로 불릴 자격이 없다.

20. 하지만 고난과 십자가 안에서 목격되는 것처럼 가시적이 된 하나님의 등을 이해하는 자는 누구든지 신학자로 불릴 자격이 있다.”<sup>33)</sup>

루터에게 비가시적인 하나님에 대한 인간의 지식을 위한 유일한 처소는 창조물이 아니라 예수 그리스도의 십자가이다. 이 십자가 안에서 하나님은 자신을 계시하고 계시며, 동시에 그 계시 안에 숨어계신다. 루터는 출애굽기에서 하나님이 모세에게 자신을 드러낸 방식을 하나님 인식의 전형으로 해석한다: 주의 영광을 보여달라는 모세에게 하나님은 이르신다: “내가 내 모든 선한 것을 네 앞으로 지나가게 하고...그러나 내가 내 얼굴을 보지 못하리니 나를 보고 살 자가 없음이니라...보라 내 곁에 한 장소가 있으니, 너는 그 반석 위에 서라. 내 영광이 지나갈 때에 내가 너를 반석 틈에 두고 내가 지나도록 내 손으로 너를 덮었다가 손을 거두리니, 내가 내 등을 볼 것이요, 얼굴은 보지 못하리라.”(출 33: 18-23). 우리 인간은 하나님의 얼굴을 직접 볼 수 없다. 단지 우리를 지나가시는 하나님의 뒷 모습만을 볼 수 있다. 모세는 하나님의 얼굴을 보지 못하고 하나님의 등(Posteriora Dei)만 볼 수 있었다. 이런 의미에서 **하나님의 계시는 직통계시가 아니라 간접계시**다.<sup>34)</sup>

### 2. 영광의 신학 비판

루터 당시 로마 가톨릭교회는 행함의 원리를 구원론에서만 아니라 교회론에도 적용시켰다. 말하자면, 하나님은 교황과 교회회의가 자기들이 할 수 있는 최선을 다할 때에 그들에게 은혜를 거절하지 않으신다는 교리를 무오하다고 주장했다. 이에 대해 루터는 이러한 행함의 원리들이 은혜 구원론에 있어 조건적이 되도록하는 신펠라기우스주의(neopelagianism)라고 규정하였고, 늦어도 1516년 여름전부터 비판하기 시작하였다.<sup>35)</sup>

루터는 스콜라 신학을 매몰차게 비판했으며, 교리의 개혁을 외쳤다: “인간의 행위들은 비록 아름답고 선하게 보일지라도 죽음의 죄(Todsünde)를 쌓을 뿐이다. 하나님의 역사(役事)는 형체가 없고, 나쁘게 보일지라도 참되며, 불멸의 공로가 된다.”<sup>36)</sup> ”타락 이후의 자유의지는 이름만 남는 것에 불과하다. 자기 안에 있는 능력으로만 선행을 하는 것은 죽기 위해 죄를 짓는 일“이다.<sup>37)</sup>

33) WA1, 354. 17-21.

34) Alister McGrath, *Luther's Theology of Cross. Martin Luther's Theological Breakthrough*, ; 김선영 역, 『루터의 십자가 신학』, 마르틴 루터의 신학적 돌파, 컨콜디아사, 2015, 289.

35) Heiko A. Oberman, *The Dawn of Reformation: Essay on Late Medieval and Early Reformation Thought* (T. & T. Clark, 1986), 127.

36) WA I, 356. 16-17 로제, 마르틴 루터의 신학, 1590. Lohse, Martin Luther's Theology, 106.

영광의 신학은 “이해된 것을 주시하는”(intellecta conspicit) 신학이다.<sup>38)</sup> 이는 십자가에 대하여 이성적인 관계를 맺는 이성적 신학이다. 이는 스콜라 신학에 의하여 이미 관습화된 교회의 공로 사상(고해성사, 성만찬, 세례, 고행 등)을 추종하는 익숙한 종교적 선행(善行)과 관례에 의하여 자기 의와 죄 사함을 인정하는 신학이다. 하지만 영광의 신학은 교회가 이룬 종교적 관습에 치중하고 예수 그리스도 십자가가 지닌 세상에서의 멸시와 천대를 중요시하지 않는다. 또한 중세 교회가 아리스토텔레스적 스콜라 철학을 통해서 이룬 종교적 합리성을 수용하는 것이다. 영광의 신학은 인간 이성을 중요시하고 이를 구원의 방편으로 사용하는 것이다.

영광의 신학은 하나님의 겸손, 수난과 고통에 대한 인식 없이 하나님의 권능과 영광만을 알겠다는 사고 방식이다. 이는 참된 하나님을 아는데 장애물이 된다. 영광의 신학은 하나님의 약함, 어리석음, 무능을 보지 않고 하나님의 강함, 지혜, 권능 만을 보고자 한다. 하나님의 본래의 일, 구원과 사랑, 지혜, 권능, 의는 하나님의 이질적인 일, 진노와 심판 속에서만 드러난다.<sup>39)</sup> 십자가 속에 나타난 하나님의 진노는 그의 사랑을 숨기고 있다. 인간 이성은 하나님의 본래적 일에 대하여 격분한다. 인간 이성은 하나님의 본래적 일을 아는데 쓸모 없기 때문에 이성은 그 힘을 상실한다.

루터는 “아버지를 보여주소서 그러하면 믿겠나이다”(요 14:8)라는 빌립의 요구는 영광신학의 방식이라고 본다. “나를 본 자는 아버지를 보았느니라”(요 14:9)는 예수님의 대답은 하나님은 그의 아들 인간의 베일 안에서 수치와 멸시 가운데 있는 나사렛 예수 안에서 자신을 드러내는 분이시라는 것을 가르친다.

### 3. 십자가에 숨어계시는 하나님을 아는 자는 영광의 신학을 추구할 수 없다.

루터는 철학의 사용을 비판한다: “영혼에 위험하지 않게 아리스토텔레스 철학을 추구하고자 한다면 그리스도 안에서 어리석어져야만 한다. 결혼한 자에게만 욕정의 사용이 정당화되듯이, 어리석은 자, 즉 그리스도인만이 철학을 할 수 있다”<sup>40)</sup>고 주장하였다.

창조된 질서(ea quae facta sunt)를 통해서 이해된 것(intellecta)에 대해 사변하는 것은 스콜라주의자들이 추구한 자연신학이요, 세상에서 하나님을 추구하는 영광을 추구하는 사유다. 이것들은 세상 지식에서 출발하는 것으로 보이지 않은 하나님을 아는데 인간의 선입견으로 인해 하나님을 아는 데 장애물이 된다. 세상 지혜로는 하나님을 알 수 없다. 이러한 영광의 신학에는 수도사로서 루터가 수도원에서 씨름해왔던 종교실존적 고민을 해결해 줄 수 없다.

「하이델베르크 논쟁」에서 루터는 하나님의 숨어계심을 강조했다: “피조물을 인식하며 하나님의 비가시성을 보는 자가 아니라, 고난과 십자가를 인식하며 하나님의 가시성과 그 이후에 따르는 것들을 이해하는 자야말로 신학자라 불릴 수 있다.”<sup>41)</sup> 루터는 고전 1장 21절에 근거하여 피력한다: “사람들이 행위들로써 하나님의 지식을 오용했기 때문에, 하나님은 고난을 통해 알려지기를 원하셨고, 그들의 보이지 않는 지혜를 보이는 지혜로 정죄하기 원하셨다. 그리하

37) WA 1:359, 33-34.

38) Alister McGrath, 『루터의 십자가 신학』, 마르틴 루터의 신학적 돌파, 컨콜디아사, 2015, 293

39) Alister McGrath, 『루터의 십자가 신학』, 마르틴 루터의 신학적 돌파, 컨콜디아사, 2015, 309

40) WA 1. 355. 2-7 로제, 『마틴루터의 신학』, 159-160. Lohse, Martin Luther's Theology, 107.

41) WA 1:354, 17-20.

여 나타난 하나님을 행위로 예배하지 않는 자들이, 고난 가운데 숨어계신 하나님을 예배하도록 하셨다”.<sup>42)</sup>

루터는 고린도전서 1장 19절, 이사야 29장 14절, 45장 15절에 근거하면서 다음같이 피력한다: “십자가의 겐비와 수치 가운데 계신 하나님을 알지 않고서, 영광과 위엄 가운데 계신 하나님만을 아는 자들은 그 누구도 만족시킬 수 없으며 도움이 되지 않는다. 그렇게 하나님은 지혜로운 저의 지혜를 무너뜨리신다.”<sup>43)</sup> 십자가 사건 앞에서 인간 이성은 그 힘을 상실한다. 그리고 십자가 사건에 나타난 하나님의 지혜와 권능에 대해 무릎을 꿇기에 이른다.

이 사건은 한국의 문학지성인 이어령이 망막박리(網膜剝離)로 시력 상실에 직면한 자기 딸(미 LA 부장검사, 변호사 거쳐 목사가 된 이민아)을 고쳐주신 천상의 아버지 하나님을 체험한 후 문학적 지성에서 탈피하여 초월적 영성으로 나아가게 된 것과 같다.

#### 4. 십자가에 숨어계신 하나님

하나님은 오직 십자가에서만 자신을 계시하기로 하셨기에 우리는 고통 가운데 숨어계신 하나님만을 알고 경배할 수 있다.<sup>44)</sup> 우리는 하나님의 숨어계심의 두가지 모습을 구별해야 한다. 하나는 계시 안에서 숨어계시는 하나님과 다른 하나는 계시 밖에서 숨어계시는 하나님이다. 전자는 십자가 신학의 하나님 인식의 모습이다.<sup>45)</sup> 하나님은 영광과 존엄의 하나님이지만 우리에게 나타나시는 모습은 십자가 고난 가운데 숨어계시는 하나님이라는 것이다. 이것이 루터가 말하는 계시 신학적 숨어계시는 하나님이다. 계시 밖에 숨어계시는 하나님은 일반 종교나 세상사에서 말하는 일반 종교사에서 숨어계시는 하나님이다. 하나님은 십자가의 고난과 수치, 겐비 가운데 계시된다.<sup>46)</sup> 십자가의 불의, 수치, 연약함, 어리석음, 죄인으로 처형됨 안에 하나님의 영광, 지혜, 힘, 구원이 계시되었고, 동시에 이는 세상에 대해서는 숨겨져 있다.<sup>47)</sup> 십자가 사건 속에 숨어계신 하나님은 고난, 수치, 겐비 속에서 드러난다는 것이 루터 십자가 신학의 핵심이다. 이것은 거룩하신 성경의 하나님이 신의 권능과 영광을 구하는 허황된 우리 인간과 세상에 나타나는 참되신 하나님의 나타나는 방식이다.

#### 5. 십자가 신학적 하나님 인식

루터는 하나님에 대한 바른 인식은 영광 신학의 길이 아니라 십자가 신학의 길임을 천명한다. 하나님은 “고난 가운데 숨어계신”, 십자가의 겐비와 수치 가운데 계신”분이시다. 이러한 하나님을 인식하기 위해서는 “세상의 지혜로 접근해서는 안되며, 오히려 고난을 통해서 그분을 알아야 한다. 영광과 위엄 가운데 계신 하나님은 역설적이게도 오직 겐손과 십자가 치욕의 모습에서만 바르게 인식할 수 있다.

42) 우병훈, 『처음 만나는 루터』, 개혁과 건설에 온 삶을 건 십자가 신학자, IVP, 2017, 110.

43) WA 1: 362, 5-14.

44) WA 1: 362, 5-9.

45) 시카고대 종교개혁사 신학자 게리쉬(Shane)는 숨어계심 1과 숨어계심 2를 구분했다. 숨어계심 1은 자신의 계시 가운데 숨어계심, 숨어계심 2는 자신의 계시 바깥에 숨어계심을 뜻한다.( B. A. Gerrisch, “To the Unknown God: Luther and Calvin on the Hiddenness of God”, in *The Old Protestantism and the New Essays on the Reformation Heritage* (T & T Clark, 2004, 134.

46) WA 1. 362. 12-13.

47) Alister McGrath, 『루터의 십자가 신학』, 마르틴 루터의 신학적 돌파, 컨콜디아사, 2015, 308.

진정한 신학(vera theologia)이란 우리의 죄와 고통을 짊어주신 예수 그리스도의 십자가를 바라보고, 십자가가 이루어 놓은 것을 이해하는 데서 출발한다. 이는 중세 스콜라 신학이 추구한 추상적, 개념적 속죄 이론 체계를 추종하는 사유가 아니라 십자가 수난에 대한 대결적 묵상, 즉 영적 씨름(tentatio)을 모든 일의 본성에 대한 참된 이해의 원천으로 간주하는 것이다.<sup>48)</sup> 십자가는 루터에 있어서 신학의 토대와 기준으로서 죄와 불의로 가득찬 세상과 인간을 구원하기 위하여 하나님이 행하신 사랑의 행위를 알려주고, 암울한 세상에서 신자가 실존적 불안에 대해 대처해야하며, 은총의 하나님을 발견하는 비전을 제시한다.

십자가 신학적 사유는 인간 이성에 의존하여 하나님을 지적 사변으로 알고자 하지 않고, 십자가 사건을 중심으로 다가오시는 하나님의 영광과 말씀을 묵상한다. 이러한 하나님의 계시 방식은 영광의 신을 추구하는 인간에게는 그의 선입견 때문에 베일에 가리어져 있다. 그리스도의 십자가 수난과 십자가 안에서 드러나는 하나님의 자기 계시는 믿음의 눈에 의해서만 알 수 있기 때문에 세상의 눈에는 숨겨져 있다. 십자가 신학의 사유는 그리스도 십자가의 겸손과 수치 안에 하나님의 권능과 영광이 숨겨져 있다는 것을 안다. 하나님은 고난과 십자가 가운데 숨어 계시는 하나님이시기에 우리 인간은 십자가의 겸비와 수치 가운데서만 하나님을 제대로 알 수 있다. 이것이 십자가 신학적 하나님 인식이다.

### III. 진정한 신학은 영광의 신학 아닌 십자가 신학

#### 1. 신학하는 태도: 십자가에 숨겨진 하나님에 집중

종교개혁의 직접적인 계기는 면죄부 판매였다. 1517년 마르틴 루터는 95개 논제를 발표하며 면죄부(indulgentia) 판매<sup>49)</sup>를 정면으로 비판했다. 루터는 95개 논제 제7조에서 이에 대해 반대한다: "모든 일에 겸손하고 사제(司祭)에 순종하지 않는 자는 하나님이 그 죄를 용서하지 않으신다."<sup>50)</sup> 루터는 죄의 용서를 받기 위해서는 헌금이 아니라 내적 회개와 순종, 겸손의 태도가 필요하다고 주장하였다. 최근 로마교황청도 루터의 면죄부 비판이 지당했다고 인정하고 있다.<sup>51)</sup>

루터는 십자가에 대하여 시각적 관계를 중요시한다. 십자가 신학적 사고는 "보여진 것을 이해한다"(conspicua intelligit).<sup>52)</sup> 루터는 그리스도의 십자가에 기독교 이해방식을 집중시킨다. 첫째, 십자가를 신학, 예배, 영성의 성상적(iconic) 상징적 중심으로 여긴다는 것이다. 이러한 이해는 가시적이다. 가시적 십자가는 보이지 않는 하나님에 대한 믿음의 기반이 된다.

둘째, 십자가에 못박히고 숨겨진 하나님의 논리를 수용하는 것이다. 루터는 그리스도의 십자가 사건에서 자신이 수도사로 직면한 죄책, 고통 등 인간 실존의 불안들, 죽음과 영원한 형벌에 대한 두려움의 해결을 연결시킨다. 십자가는 인간이 종교제도적으로 안주하는 합리적인 종

48) Alister McGrath, 『루터의 십자가 신학』, 마르틴 루터의 신학적 돌파, 컨콜디아사, 2015, 295  
맥그래스는 관상(contemplation)이라는 스콜라적 용어를 사용하나 루터는 이를 종교개혁적으로 대결(tentatio)로 바꾸었다.

49) 당시 교황청은 '면죄부를 비싼 값에 구입하면 죄를 회개하지 않아도 연옥의 형벌에서 벗어 날 수 있다'는 종교적 상업주의로 변질되었다. 이는 중세의 공로주의 구원론에 근거한 교황주의의 타락이었다.

50) Martin Luther, *Ninety-Five Theses* (1517: LW 31:26), 「마르틴 루터 95개 논제」, (감은사, 최주훈 해제)

51) Hans Schwarz, *Luther für Nichtlutherianer*, 한스 슈바르츠, 최주훈 옮김, 『모두를 위한 루터』, 교회너머 문명을 움직인 개혁가, 바아토르, 2025, 68.

52) Alister McGrath, 『루터의 십자가 신학』, 마르틴 루터의 신학적 돌파, 컨콜디아사, 2015, 290.

교적 교리와 인습, 인간의 능력을 부수어 버리고 오로지 십자가에 나타난 하나님의 용서와 긍휼 앞에 서게하는 것이다.

셋째, 믿음만이 숨겨진 하나님을 아는 열쇠다. 하나님의 숨겨짐은 하나님의 등을 보는 것이다. 이사야는 자기에게 계시하신 하나님에 대해 "당신은 숨겨진 하나님"(사 45:15)이라고 고백했다.

## 2. 종교개혁신앙으로서의 십자가 신앙과 중세교회의 공로 신앙의 차이점

예수 그리스도는 하나님의 얼굴이요 우리를 죄에서 속박하시고 해방시키신 하나님이다. 수도사 루터는 이것을 믿는 것이 복음이며, 이것은 중세 교황 기독교와는 다른 점이라고 보았다.<sup>53)</sup> 루터에 의하면 다른 종교와 철학은 신의 본질을 사색하고 그에 대한 사변적 통찰을 제시하지만, 인간 마음에 진정한 위로와 구원을 가져다주지 못한다. 이와는 달리 오직 예수 그리스도만이 그의 십자가 대속의 은총을 통해서 하나님이 은혜로우시며, 하나님을 반역한 인간에 대하여 우리를 용서하시고 우리를 하나님에게 화목시키신 자비하신 분이라는 것을 알게하신다.

루터는 하나님은 율법으로 우리 인간을 억압하고 종교적 규율 속에 갇히게 하시는 분이 아니라 그의 아들 예수 그리스도의 대속의 은총 아래서 우리의 허물과 불순종과 강점을 모두 받아주시는 은총의 하나님인 것을 발견하였다. 그리하여 루터는 중세 1천년 동안 종교적 의식과 제도 안에 갇힌 기독교를 은총과 자발성 속에서 우리의 감사와 찬양과 삶의 헌신을 즐겨받으시는 자비와 긍휼의 하나님을 믿는 기독교로 전환시켰다.<sup>54)</sup> 그리스도인의 자유는 무책임한 방종이 아니라 하나님의 사랑에 감사하며 살아가는 이웃 사랑의 자유다. 이러한 루터가 발견한 은총 속의 자유의 삶은 츠빙글리, 칼빈, 나스, 오웬을 이어 계승된 기독교인의 자유의 정신이며, 오늘날 2천년 기독교 역사와 서구의 역사를 지탱해온 자유의 정신이다.

## 3. 진정한 신학으로서 십자가 신학

### 1) 성인이나 마리아의 중개아닌 예수 십자가의 수치와 고난에서 출발하는 신학.

루터는 "오직 십자가만이 우리의 신학이다."<sup>55)</sup> "진정한 신학은 실천적이며, 그 기초는 그리스도이니, 그분의 죽음은 믿음으로 받아들여진다."<sup>56)</sup> 진정한 신학은 예수 그리스도의 십자가의 달려죽으심을 인격적으로 믿는 신앙에서 세워진다.

루터가 말하는 신학은 중세 스콜라주의가 추구한 사변이나 이론이 아닌 실천적 신학이다. 이 신학은 인간의 사변적 이성에서 나오는 것이 아니라, 십자가에 달리신 예수 그리스도의 십자가 대속에서 드러난 하나님의 사랑과 자비에 대한 감격에서 나오는 신앙에서 나온다. 이것이 바로 십자가 신학이며 실존적 신학이다. 십자가 신학은 인간을 죽이거나 인간성을 부정하는 부조리한 신학이 아니다. 인간적으로 보면 수치와 패배의 상징인 십자가 치욕 사건을 구원의 출발점, 승리의 표징으로 삼으셨다. 죽음에 대한 상징을 은총의 새 창조의 시작으로 삼으셨다.

53) Hans Schwarz, 『모두를 위한 루터』, 교회너머 문명을 움직인 개혁가, 바야토르, 2025, 74-75.

54) Hans Schwarz, 『모두를 위한 루터』, 교회너머 문명을 움직인 개혁가, 바야토르, 2025, 11.

55) Martin Luther, *Operationes in Psalmos* (1519-1521), Weimarer Ausgabe (WA) 5:176. 32-33, on Ps. 5:12.

56) Martin Luther, Tischrede Nr. 153 (1531/32), WA TR 1:72, 16f; Luther's Works (LW), 54:22.

이러한 십자가 신학의 실존적 의미는 그의 『소교리문답』의 사도신경 제 2조의 설명에서 명료히 드러난다.<sup>57)</sup> 루터는 참 하나님이시며 참 인간이신 예수 그리스도를 고백하며, 그분의 두 본성(two natures)이 구원에 직접적이고 즉각적인 효과를 가져온다고 설명한다. 루터는 중세 교회의 전통에서 성인 숭배요 마리아 숭배를 알았다. 루터는 성인들, 특히 마리아가 경건한 삶의 모범이지 교육적 본(本)이리고 높이 평가했으나 이들이 하나님과 인간 사이를 중재하거나 죄인을 구원할 수 있다고 보지 않았다.

우리 인간의 구원은 죄없으신 예수 그리스도의 대속적 수난과 죽음을 통해서 우리에게 값없이 주어진다. 우리의 구원은 성모 마리아나 성인(聖人)의 중개없이 오로지 그분 아들 예수의 공로로 주어진다. 루터는 마리아에 대해 말했다: "그녀는 종이다. 그녀는 하나님의 아들을 낳았고, 그로 인해 나는 하나님을 믿을 수 있게 되었다."<sup>58)</sup> 진정한 신학은 십자가의 치욕을 구원의 근거로 받는 신앙에서 출발한다.

## 2) 유일한 중보자 예수 그리스도에서 출발하는 신학

루터는 참 하나님은 그 분의 아들 예수 그리스도를 통해서 자신을 계시하기로 결정하였다고 말한다. 역사적 예수의 인성은 우리에게 참 아버지 하나님을 보여주었다. "인성은 우리가 하나님에게로 올라가 그분을 바라보게 만드는 거룩한 사다리"<sup>59)</sup>라고 하였다. 중세 교인들이 하나님의 환심을 사기 위해 행했던 면죄부 구입, 선행, 고행, 성인 숭배 등은 아무런 소용없다고 보았다. 오직 예수만이 우리를 하나님의 은혜로 이끌 수 있다. 그만이 하나님의 아들이고 그분의 사랑을 우리에게 나타내셨기 때문이다. 그는 하나님의 구속활동의 중개자이다. 오직 그리스도만이 하나님의 아들이고 하나님의 구원을 드러내셨기 때문이다.

루터는 니케아 신경(325)을 수용하여 그리스도가 성자로서 아버지이신 성부 하나님과 본질적으로 하나이시기에 성부 하나님을 중재할 수 있다고 하였다: "그리스도는 영혼과 육체가 아니라 인성과 신성으로 구성되어 있다. 그 분은 단지 인성, 즉 몸과 영혼을 가진 존재만 입으신 것이 아니다."<sup>60)</sup> 루터는 그리스도의 고난은 인간을 사랑하신 하나님의 고난이라고 하였다. 그리스도는 하나님과 동질적이기 때문이다: "그리스도의 고난은 하나님께 귀속될 수 있다. 왜냐하면 그리스도와 하나님은 한 분이기 때문이다."<sup>61)</sup>

## 3) 하나님 말씀인 성경에서 출발하는 신학

루터는 인간, 세상은 시들고 오래가지 못하나 하나님 말씀은 지속한다고 믿었다. 루터는 이사야 말씀 "풀은 마르고 꽃은 시드나, 우리 하나님의 말씀은 영원히 서 있다"(사 40:3)에 대해 다음같이 주석했다: "...이 말씀의 힘이 모든 것을 이길 것임을 기억하고 믿으라. 그것은 어디

57) Martin Luther, *Der Kleine Katechismus*: 최주훈 역, 『마르틴루터 소교리문답』, 복있는 사람, 2020.

58) Martin Luther, *Predigt über Joh 1, 1ff* (1522), Weimarer Ausgabe (WA) 11:227. 12f.

59) Martin Luther, *Lectures on Hebrews* (1517/18), *Luther's Work*(LW) 29:111. on Heb. 1:2

60) Martin Luther, *Disputation de divinitate et humanitate Christi* (1540), *Weimarer Ausgabe* (WA) 39/11:110.22-23.

61) Martin Luther, *Disputation de divinitate et humanitate Christi*, in: *WA vol. 39/11, 121. 1-2.*

에서나 발견되며 우리가 매일 경험하는 바다, 꽃, 풀, 육체 사람들은 사라지고 없어질 것이다. ...영원히 남길 원하는가? 그렇다면 영원히 서 있는 말씀을 붙들라.“<sup>62)</sup>

#### IV. 십자가 영성 수련과 신학의 새 패러다임

##### 1. 십자가 영성은 진정한 신학적 사유의 기반

루터 신학의 중요한 요소는 기도(oratio), 묵상(meditatio), 씨름(tentatio)이다. 이것은 수도사 시절 훈련의 세 가지 요소였다. 당시 중세 신학이 성경 읽기(lectio divina), 묵상(meditatio), 기도(oratio), 관상(speculatio)의 순서로 진행되었다. 하지만 루터는 이를 십자가 영성 수련의 방식으로 수정하였다. 관상이란 묵상자의 주관적 상상으로 그를 위협성이 있었기 때문이다. 관상은 씨름(tentatio), 즉 영적 대결(confrontation)로 대체되었다.

첫째, 루터는 신학이 기도로부터 시작되길 원했다.<sup>63)</sup> 이것이 십자가 신학 착상의 기본이었다. 루터는 신학이 기도로 시작되어야 한다고 보았다. 그것은 인간의 이성만이 아니라 성령의 도움을 받는 전인이 신학하는 것을 말한다.

둘째, 묵상이란 성경을 지속적으로 읽고 그 의미를 숙고하는 것이다. 신학은 성경을 묵상하는 것이다. ”성경 묵상을 포기하는 사람들은 익기 전에 떨어지는 과일과 같다.“<sup>64)</sup> 수도사 루터에게 묵상이란 우리 안에서 설교하시는 성령의 음성을 듣는 것이다. 루터는 충고한다: ”좋은 생각들이 그렇게 풍성하게 떠오를 경우, 다른 기도들은 그대로 두고, 그러한 생각들을 수용하여, 조용한 마음으로 그것을 경청하고, 그것을 결코 방해해서는 안된다. 왜냐하면 성령이 직접 거기서 설교하며, 그의 설교 한 마디는 우리가 하는 천 마디의 기도보다 더 낫기 때문이다.“<sup>65)</sup>

셋째, 영적 씨름(Anfechtung) 절차다. 영적 씨름이란 하나님의 말씀을 실제로 경험하기 위해 그리스도를 묵상하면서 자신에게 주어진 삶의 고난을 기꺼이 감내해내는 태도를 말한다.<sup>66)</sup>

이는 신학적 추론이나 인간적 종교적 상상이 아니라 하나님 말씀을 구체적인 삶의 현장에 적용시키는 작업이다. 이것은 중세 스콜라신학의 사변적 태도에서 벗어나 구체적인 삶의 신앙으로 연결시키는 실천적 태도를 말한다. 루터는 중세 신학의 관상(speculatio)을 영적 씨름, 대결로 바꾸면서 하나님 말씀을 실존적으로 적용하고자 하였다.<sup>67)</sup> 영적 씨름이란 오늘날 바빙크의 언어로는 계시우위적 신앙으로 신학적 사유의 기반이 된다.

루터의 십자가 신학은 이렇게 단지 십자가를 묵상하는 신학의 한 제목이 아니라 십자가가 함의하는 총체적인 견해, 자기 비움, 낮아짐, 헌신을 삶에 적용시킨다. 이것은 진정한 신학의 기초가 되며 영에 의해 주도되는 신학의 출발점이 된다. 영적 씨름의 단계에서는 십자가가 갖는 걸림돌(스칸다론)이란 도피할 것이 아니라 대결하고 딛고 올라서고 세워야 할 신학의 출발점이다.

62) LW 17: 13.

63) 한스-마르틴 바르트, 『마르틴 루터의 신학: 비평적 평가』, 정병식, 홍지훈 역 (대한기독교서회), 2015, 167.

64) WA 50,659,22-29; 한스-마르틴 바르트, 『마르틴 루터의 신학: 비평적 평가』, 168.

65) WA 50,659,32 이하; 한스-마르틴 바르트, 『마르틴 루터의 신학: 비평적 평가』, 168-169.

66) Host Beintker, *Die Überwindung der Anfechtung bei Luther: Eine Studie zu seiner Theologie nach den Operationes in Psalms 1519-1521*, (Evangelische Verlaganstalt, 1954), 181-195.

67) WA 50,660,1-14; 한스-마르틴 바르트, 『마르틴 루터의 신학: 비평적 평가』, 169.

이처럼 루터의 신학 방법은 사변적이며 관념적, 탁상공론적 이론적이 아니라 수도사의 수련 가운데서 나온 실제적이며 실천적이다. 루터는 강하게 다음같이 피력한다: "삶, 독서, 사변이 아니라 삶, 심지어 죽음, 저주받음으로 신학자가 된다"(vivendo, immo moriendo et damnando fit theologus, non intelligendo, legend aut speculando).<sup>68)</sup> 이러한 십자가 신학의 착상은 오늘날 단지 하나의 지식으로 신학하는 자들에게 근본적인 태도변경을 요청한다.

## 2. 십자가 신학은 학자의 사유가 아닌 성경의 말씀으로 되돌아가는 것.

루터의 십자가 신학적 사유는 교황이나 교부들의 사상이나 말들에 의존하는 것이 아니라 하나님 말씀으로 되돌아가는 것이었다. 루터는 교부들의 전통을 존중했으나 그들의 말이나 사상을 맹목적으로 추종하지 않았다. 루터는 어거스틴 등 비중있는 신학자들의 글도 성경으로 증명되지 않으면 따르지 않겠다고 단언한다. 이들보다 성경을 그대로 인용하는 평신도의 글을 더 신뢰한다: "성경을 인용하지 않는 교황이나 공의회보다 성경을 인용하는 평신도를 더 신뢰한다."<sup>69)</sup> 신학적 추론이나 인간적 종교적 상상이 아니라 성경에 근거한 하나님 말씀에 바탕을 두어야 한다. 그러므로 성경은 그리스도 신앙의 궁극적 권위가 된다.<sup>70)</sup>

루터는 성경의 문자적 해석을 중요시했으나 문자주의자는 아니었다.<sup>71)</sup> 성경은 문맥없이 단편적으로 단어만 떼어 내어 의미를 정하거나 단어들을 임의로 조합하여 해석해서는 안되며, 역사적 맥락 없이 현대적 관점에서 해석해서도 안된다고 보았다. 성경은 역사적 맥락 속에서 해석되어야 한다. 구약은 주로 이스라엘 민족에게 주어진 특정한 규범이요 현대 그리스도인들에게 적용되는 보편적 규범은 아니라고 보았다.<sup>72)</sup>

루터는 성경 메시지의 중심과 주변을 구분했다. 예수 그리스도를 분명히 전하는 내용은 성경의 중심이며, 그렇지 않는 부분, 유대인의 의례나 풍습을 전하며, 그리스도인의 행함과 윤리에 대해 전하는 부분을 성경의 주변으로 보고, 야고보서를 지푸라기 서신으로 보았다. 그는 야고보서 머리말에서 다음같이 피력한다: "[야고보서]는 그리스도인들을 가르치려 하지만 그리스도의 수난과 부활, 성령을 상세히 다루거나 강조하 않는다. 그리스도를 여러번 언급하지만, 그리스도에 대해서는 아무것도 가르치지 않고, 하나님에 대한 일반적인 믿음만 말한다."<sup>73)</sup>

중세교회는 그리스도에 대한 믿음과 성경에 대한 신뢰를 강조하였으나 이것이 역사의 과정에서 성인 숭배, 마리아 숭배, 교황과 교회 공의회 신조 우위로 점차 변해갔다. 보이지 않는 그리스도에 대한 신앙은 시간이 지남에 따라 보이는 성인의 유물, 가시적인 교회공의회 선언문, 가시적인 마리아 숭배로 변질되었다. 이에 대하여 루터는 다시 신앙의 원천으로 되돌아가고자 한 것이다. 이 원천은 예수 그리스도에 대한 신앙이요. 그것은 성경의 그리스도 증언

68) Martin Luther, *Operationes in Psalmos* (1519-210, WA. 5.5163.28.

69) Martin Luther, *Contra Malignum I. Eccit juducium M. Lutheri defensia* (1519), in WA. vol. 2 (Weimar: Böhlau, 1884), 649.2-3.

70) Hans Schwarz, 『모두를 위한 루터』, 교회너머 문명을 움직인 개혁가, 바야토르, 2025, 78.

71) Hans Schwarz, 『모두를 위한 루터』, 교회너머 문명을 움직인 개혁가, 바야토르, 2025, 78-79.

72) Martin Luther, "Against the Heavenly Prophets in the Matters of Images and Sacraments," (1525), LW 40:98.

73) Martin Luther, *Preface to the Epistle of St. James and Jude* (1522), Weimarer Ausgabe (WA) DB 7:384. 19-22.

으로 되돌아 가는 것이다.

### 3. 십자가 신학은 오로지 하나님 영광만을 추구하는 신학

루터의 십자가 신학이 로마 가톨릭교회의 율법주의와 성례전주의의 공로사상에 반대하고 내면적 경건에 집중한 것은 성인의 가르침이나 인간 위주의 종교적 개인주의로 돌아가고자 한 것이 아니라 오로지 하나님의 가르침에 충실하고자 하는 것이다.<sup>74)</sup> 루터는 『갈라디아 주석』에서 다음과 같이 말한다: "다르게 가르치는 키프리안이든, 암브로시우스든 어거스틴이든 또는 성 베드로나 바울이나 혹은 요한이라 할지언정, 아니 하늘에서 내려온 천사라고 할지라도 내가 확실히 아는 것은 이것이니 즉 나는 사람의 것을 가르치지 않고, 오직 하나님의 것을 가르친다는 것이다. 말하자면, 나는 모든 것을 하나님에게만 돌리고 사람에게는 아무것도 돌리지 않는다."<sup>75)</sup>

루터는 신학적 교리에 있어서 사람의 의나 지혜를 정죄하고 오로지 하나님의 은혜와 영광만을 추구하고자 한다: "내 교리는 하나님의 은혜와 영광만을 내세우고, 가르치는 것이며 또 구원의 문제에 있어서 내 교리는 사람의 의와 지혜를 정죄한다. 이것을 나는 어길 수 없으니 그 까닭은 하나님에게와 사람에게 각각 속하는 것을 하나님과 사람에게 각각 돌리기 때문이다."<sup>76)</sup>

### 4. 루터의 십자가 신학 착상은 오늘날 기독교 이후시대(postchristian era)를 극복하는 신학의 새 패러다임

#### 1) 십자가 고난 속에 숨어 계시는 하나님

루터의 십자가 신학은 오늘날 종교개혁적 개신교 신학의 근본 정신이다. "오직 성경"(Sola Scriptura)으로 돌아가는 것은 성경의 증언대로 오로지 십자가에 달리신 예수 그리스도(Solus Christus)에게로 돌아가는 것이다. 십자가 신학은 중세의 공로신앙과 결별하고 오로지 예수 그리스도의 십자가 대속을 믿는 믿음(Sola Fide)이요, 그것은 나의 공로나 의가 아닌 하나님의 은혜(Sola Gratia)을 선언하는 성찰이다. 이것은 인간의 종교적 공로나 선행에 근거하는 것이 아닌 오로지 예수 그리스도의 십자가 고난과 무력함에 숨어계신 하나님의 은총을 믿는 성찰이다.

이 십자가에 숨어계시는 하나님의 신앙의 구체적인 표현은 바울이 로마서와 갈라디아, 고린도 전서에서 천명하고 루터가 재발견한 십자가에 못박힌 그리스도 공로를 믿음으로 의롭게되는 이신칭의(Justification)의 신앙이다: "복음에는 하나님의 의(δικαιοσύνη Θεοῦ, the righteousness of God)가 나타나서 믿음으로 믿음에 이르게 하나니, 오직 의인은 믿음으로 말미암아 살리라(ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται., The righteous will live by faith) "(롬 1:17). "십자가에 못 박힌 그리스도"는 세상 지혜에 대해 미련한 것(μωρία, foolishness)(고전 1:23)이나, 부르심을 입은 자들에게는 하나님의 능력(Θεοῦ δύναμις, the power of God)이요, 하나님의 지혜"(Θεοῦ σοφίαν, the wisdom of God.)(고전 1:24)다.

74) Philip S. Watson, 『프로테스탄트 신앙원리』, 컨콜디아사, 1972, 34-35

75) Gal, E.T. edited by E. Middleton, (London, 1807), 40 (i. 12)

76) Gal, E.T. edited by E. Middleton, (London, 1807), 40 (i. 12)

## 2) 십자가 사건의 본질은 케노시스(kenosis), 즉 자기 박음이다.

루터의 십자가 신학은 십자가에 나타난 그리스도의 케노시스에 근거한다: "너희 안에 이 마음을 품으라, 곧 그리스도 예수의 마음이니"(빌 2:3). 그리스도 예수의 마음은 "자기를 비어(ἐαυτὸν ἐκένωσε, he made himself nothing) ...자기를 낮추시고(ἐταπεινώσεν ἑαυτὸν, he humbled himself) 죽기까지 복종하신 것이다(γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου, becoming obedient to death)"(빌 2:7-8). 예수 그리스도는 하나님의 본체시나(ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπάρχων, being in very nature God), 인류의 구속을 위하여 자신을 비우고 종의 형체를 가지시고, 자신을 낮추시고 하나님의 뜻에 죽기까지 복종하셨다. 이 케노시스 사건은 루터가 수도사로서 은총의 하나님을 발견하고자 한 영적 수련 가운데 겪은 시련 속에서 진정한 하나님 인식의 방식으로 깨달은 것이다.

진정한 하나님 인식이란 사변적 사색이 아니라 그리스도와 함께 십자가에 자신을 못박고 그리스도와 함께 죽는, 자기 비움에서 이루어진다. 하나님의 진정한 자기 계시는 세상의 영화로운 권력이나 화려한 종교예식에서가 아니라 유대인에게는 거리끼는 것(σκάνδαλον, a stumbling block)으로 간주되는 약하고 멸시받는 십자가 사건에서 나타났다는 것이다. 이 십자가 사건의 묵상 속에서 우리는 하나님에 대한 올바른 앎에 도달하는 것이다.

진정한 신학은 이성 중심의 인간적 사유를 버리는 것이다. 그리고 하나님의 말씀을 경청하는 것이다. 십자가 묵상과 자기 성찰 속에서 인간적 이성의 논리를 버리는 것이다. 버려야 할 인간적 사유에는 자기 오만, 자기 편견, 세상 지식, 허용과 욕망을 십자가에 내려 놓는 것이다. 자기를 부인하고 세상 정욕과 허영을 추구를 십자가에 내려 놓고 못박는 것이다. 청교도 신학자 존 오웬(John Owen)이 말하는 바같이 죄된 육신 생각에 대한 죽이기(mortification)를 수행하는 것이다. 자기 죽이기란 자기를 십자가에 내려놓고 그리스도와 함께 자기의 편견과 욕심과 오만을 십자가에 못박는 것이다. 이러한 자기 포기과 부인의 삶 속에서 십자가에 못박히신 하나님이 죄인을 의롭다 하시는 구주로 인격적으로 다가오는 것이다.

사도 바울은 갈라디아서에서 다음같이 십자가 은혜 안에서 사는 칭의의 삶을 다음같이 표현하였다. "20 내가 그리스도와 함께 십자가에 못 박혔나니(Χριστῷ συνεσταύρωμαι, I have been crucified with Christ) 그런즉 이제는 내가 사는 것이 아니요(ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγώ, I no longer live) 오직 내 안에 그리스도께서 사시는 것이라(ζῆ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός, Christ lives in me.) 이제 내가 육체 가운데 사는 것은 나를 사랑하사 나를 위하여 자기 자신을 버리신 하나님의 아들을 믿는 믿음 안에서(ἐν πίστει ζῶ τῆ τοῦ υἱοῦ τοῦ Θεοῦ, by faith in the Son of God) 사는 것이라"(갈 2:20).

## 3) 십자가 신학의 문명사적 공헌: 케노시스적 직업 소명론으로 세상을 섬김, 시민사회 변혁.

루터의 십자가 신학 착상은 단지 종교의 영역에만 머문 것이 아니라 사회개혁의 동력이 되어 전세계적으로 퍼져나가 서구 문명을 중세에서 벗어나 근대화하고 언어, 교육, 과학, 경제, 음악의 모든 분야에서 시민사회의 변혁 수행에 기여하였다. 루터가 "교회 너머 문명을 움직인 개혁가"<sup>77)</sup>가 될 수 있었던 것은 자기애를 죽이고 하나님의 영광을 추구하는 그의 십자가 신학의 착상이 지닌 영적 동력에서 비롯된 것으로 볼 수 있다.

77) Hans Schwarz, 『모두를 위한 루터』, 교회너머 문명을 움직인 개혁가.... 표지, 및 15장, 325-338.

보름스 제국의회에서 루터는 자기 신학을 철회하지 않겠다고 선언함으로 보름스 칙령(Wormser Edikt, Worms Edict)으로 이단자와 불법자로 규정받았으나 선제후 프리드리히 3세의 보호 아래 납치형식으로 브란데부르그성에서 6개월간 유폐되었다. 루터는 이 유폐기간동안 신약성경을 번역하여 독일어 성경을 출간(1522)하여, 일반 민중들이 성경을 직접 읽도록 성경접근 용이와 표준 독일어 길을 열었다. 루터는 직업을 하나님의 부르심(소명, 召命, Beruf, calling)으로 이해하였다. 직업소명론은 근대시민윤리와 개신교 공직자 정신의 토대가 되었다. 나아가 루터의 십자가 신학 착상은 신앙의 자유, 개인의 책임, 평신도 존엄을 강조하는 서양 근대정신의 토대가 되었다. 그리고 루터의 개혁정신은 가톨릭교회에도 자기성찰의 충격을 주어 트리엔트 공의회와 제2차 바티칸 공의회를 통해 교회내 개혁과 성경중심의 신앙 회복을 이끌었다.

### 맺음말

오늘날 2천년 역사를 지닌 기독교는 자유주의 해체신학, 동성애 및 문화마르크시즘의 물결 속에서 서구에서 예수 그리스도의 십자가가 하나의 종교적 박물관으로 박제된 나무로 변질하고 교회의 영적 동력과 선교의 역동성이 상실하고 심지어 교회와 신학의 해체가 시도되고 있다. 이때 세계 기독교는 한국교회가 주도한 지난 2013년 WCC 부산 대회, 2024년 로잔 인천대회, 2025년 WEA 서울 총회의 성공적 개최로 인해 세계 기독교 선교를 다시 역동화시키는 계기를 마련했다. 이제 오늘날 기독교는 기독교의 원천으로(ad fontes) 되돌아가야 한다. 그것은 하나님의 구속사건으로서 예수 그리스도의 십자가로 되돌아가는 것이다.

오늘날 신학은 16세기 종교개혁자 루터가 제시한 진정한 신학(vera theologia) 착상으로서 십자가 신학(theologia crucis)의 사유로 되돌아가는 것이다. 그것은 이성중심의 사유가 아니라 십자가에 나타난 숨어계시는 하나님에 대한 계시우위적 신앙(thinking of revelation-priority faith on God) 적 사유를 창의적으로 계승하는 것이다. 그것은 매일의 삶 속에서 말씀과 성령의 인도하심 안에서 기도(oratio), 묵상(meditatio), 씨름(tentatio)의 신학적 사유를 수행하는 것이다.

오늘날 백석대에서 전개되고 있는 "신학은 학문이 아니다"라는 새로운 신학운동<sup>78)</sup>은 루터의 십자가 신학 착상에서 올바르게 이해될 수 있다. 이는 신학을 학문적 분과로서 현란(眩亂)한 지식과 이성적 논리로 추구하기 보다는 기도하는 무릎과 말씀과 성령의 가르침에 복종하고자 하는 것이다. 이는 케노시스(κένωσις)의 사유와 삶의 방식을 신학적 사유의 새 패러다임으로 추구하고자 하는 것이다.

---

78) 장종현, 『왜 신학은 학문이 아닙니까』, 기독교연합신문사, 2025; 국민일, "신학은 학문이 아니다" 단언한 장종현 총장 왜" <https://www.kmib.co.kr > article > view.asp>

# 칼빈에게 있어서 신학의 정의

안명준 (성서대 초빙교수, 평택대 명예교수)

## I. 서론

본 연구는 칼빈이 자신의 신학 체계 내에서 ‘신학’이라는 학문을 어떻게 규정했는지를 추론하는 데 목적이 있다. 칼빈은 현대적 의미의 사전적 정의를 명시적으로 남기지 않았으나, 그의 방대한 저작 속에는 신학의 본질과 성격에 대한 암시적 지표들이 산재해 있다. 본고는 칼빈의 의중과 완벽히 일치하는 단일 정의를 확정하기보다는, 그의 신학적 맥락과 서술 요소들을 종합하여 칼빈의 관점에 가장 근접한 ‘신학의 정의’를 제시하고자 한다.

연구의 범위는 칼빈이 ‘신학(Theologia)’ 및 이와 밀접하게 연관된 중요한 개념(theologia, theologus, doctrina)에 대해 기술한 신학적 진술들을 연구 대상으로 삼는다. 특히 그의 주저인 《기독교 강요》(Institutio Christianae Religionis)와 주요 주석서 등에 나타난 용어적 분석과 해석을 통해 <신학의 정의> 개념을 유추적으로 재구성한다.

본 연구는 현대 칼빈 연구가들의 신학적 프레임을 투영하기보다 16세기 종교개혁이라는 역사적 맥락 안에서<sup>79)</sup> 칼뱅의 본래 의도를 파악하는 데 집중한다. 이를 위해 다음과 같은 방법론적 원칙을 고수한다. 텍스트 중심의 분석으로 후대 신학자들의 칼빈 신학의 중심 주제를 가지고 칼빈을 이해하려는 현대 해석적 틀을 배제하고, 칼빈이 직접 사용한 용어와 문장(Text) 자체를 제1차 사료로 삼는다. 따라서 문맥적 접근에 근거하여 특정 단어의 개별적 의미를 넘어, 해당 표현이 사용된 신학적 문맥(Context)을 추적하여 그 이면에 숨겨진 칼빈의 의도한 참된 의미를 도출한다. 역사적 관점으로 당대 16세기 인문주의적 배경과 종교개혁의 과제를 고려하여, 칼빈이 사용한 언어의 역사적 적실성을 확보한다. 글의 진술의 성격은 서술적 정의(Descriptive Definition)의 방식으로 ‘칼빈을 칼빈으로 해석한다’(Calvinus per Calvinum interpretandus est)는 원칙에 입각하여, 그가 사용한 표현들로부터 신학의 정의적 개념을 간접적으로 유출(Elicit)한다.

이러한 시도는 칼빈 신학의 구조를 단순한 교리적 나열이 아닌, 하나님과 인간의 관계를 다루는 ‘지혜의 체계’로서 그의 신학에 대한 재이해를 촉진 할 것이다. 비록 그 결과가 칼빈의 사유를 완벽히 포괄한다고 단언할 수는 없으나, 칼빈 신학의 정체성을 규명하는 데 있어 가장 실증적이고 근접한 학문적 토대를 제공할 것으로 기대한다.

## II. 연구의 어려움과 연구 방법

마르틴 루터는 ”오직 십자가만이 우리의 신학이다.“<sup>80)</sup> 이라고 말했다. 또한 ”진정한 신학은

79) 이승구, “칼빈의 신앙 이해에 대한 한 연구”, 『국제신학』 제 2권 (2000): 163-191.

실천적이며, 그 기초는 그리스도이니, 그분의 죽음은 믿음으로 받아들여진다.“<sup>81)</sup>라고 주장하였다. 김영한 박사에 따르면 루터의 신학은 중세 스콜라주의의 사변적·이론적 신학을 거부하고, 십자가에 달리신 그리스도의 대속에서 계시된 하나님의 사랑과 자비에 대한 신앙에서 출발하는 실천적·실존적 신학이다. 십자가 신학은 인간성을 부정하는 부조리가 아니라, 인간적으로는 수치와 패배로 보이는 십자가를 구원과 승리, 그리고 은총 안에서 새 창조의 출발점으로 이해한다고 주장한다.<sup>82)</sup>

이은선 박사는 루터의 신학은 학문화된 스콜라주의 신학을 비판하고 성경으로 돌아가 이신칭의의 복음의 진리를 발견하는 연구였다. 그는 이 과정에서 아리스토텔레스의 철학에 기초한 영광의 신학을 비판하고 십자가 신학을 주장하였다. 루터는 십자가가 참된 신학이라고 말하고, 십자가 신학을 올바르게 안 뒤에 오직 믿음으로 복음의 진리를 확신하게 되었고, 이 진리가 성경에서만 알려지게 된다는 것을 선언한다. 십자가 신학은 믿음으로 십자가에 달린 구원의 주를 인식하는 신학이었다. 이 신학은 이신칭의로 이끌었다. 그리고 이러한 이신칭의는 궁극적으로 오직 성경에 의해 확립되었다.<sup>83)</sup>

칼빈은 십자가 신학을 전면에 내세우며 신학의 정의를 비교적 명료하게 제시한 루터와 달리, 신학(theologia)에 대하여 명시적이고 독립적인 정의를 제시하지 않았다. 오히려 그는 신학을 직접 규정하기보다는 간접적이고 서술적인 방식으로 설명하였다. 신학의 중요성을 누구보다 깊이 인식하고 있었던 칼빈이 왜 직접 자기 스스로 <신학의 정의>를 명확히 제시하지 않았는지에 대해서는 학계에서는 아직까지 충분히 해명되지 않았다. 더군다나 칼빈은 기독교 강요 본문에서 신학(theologia)이라는 용어를 거의 단일한 단어로 사용하지 않았다.

칼빈이 신학의 정의를 명시적으로 제시하지 않은 배경과 신학이라는 용어의 미사용(未使用)에는 그가 중세 스콜라 신학의 논쟁적, 사변적 성격에 대한 부정적 비판적 인식이 자리하고 있다는 것이 가장 타당한 설명으로 인정되고 있다. 사실 칼빈은 기독교 강요 본문에서 여러 차례 사변적 신학에 대해하여 철저하게 비판을 하였다. 또한 신학 용어의 미사용에 대한 이유는 칼빈에게 신학은 목적 그 자체도 아니며, 권위의 최종적 위치에 놓여서도 안 되는 학문이었다. 그에게 신학은 성경을 위해 봉사하는 수단이며, 언제나 성경의 통제 아래 있어야 한다. 그는 신학의 권위나 신학자의 주장을 강조하기보다, 성경 이해를 돕는 도구로서의 신학을 서술하였다. 이러한 입장은 잘못된 스콜라 신학이 과도한 사변과 권한 남용을 통해 교회와 참된 종교를 훼손했다고 보는 그의 비판과도 밀접하게 연결된다.

스콜라 신학과 관련하여 리처드 A. 멀러(Richard A. Muller)에 따르면, theologia scholastica는 흔히 “스콜라주의 신학”으로 번역되지만, 보다 정확하게는 “학문적인 신학”으로 이해되어야 한다고 주장한다. 이 용어는 중세, 르네상스, 종교개혁 시대 전반에 걸쳐 학문

80) Martin Luther, *Operationes in Psalmos* (1519-1521), Weimarer Ausgabe (WA) 5:176. 32-33, on Ps. 5:12, 김영한, “종교개혁자 루터의 영성과 십자가 신학 착상, 오늘날 의미”, 507주년 종교개혁포럼 츠빙글리종교개혁기념대회, (2026.02.09.) 11-12 페이지에서 재인용. 2026년 올해는 김영한 박사님이 한국개혁신학회를 창립하신지 30주년이 되며, 10월 18일 80세를 맞으시는 의미 있는 해로 한국신학계와 한국교회를 위해 공헌하신 것과 필자에게 개인적으로 베푸신 사랑과 격려에 감사드리며, 미리 축하를 드립니다.

81) Martin Luther, *Tischrede Nr. 153* (1531/32), WA TR 1:72, 16f; Luther's Works (LW), 54:22. 김영한, “종교개혁자 루터의 영성과 십자가 신학 착상, 오늘날 의미”, 11 재인용.

82) 김영한, “종교개혁자 루터의 영성과 십자가 신학 착상, 오늘날 의미”, 11-12.

83) 이은선, “루터에게 있어서 신학과 경건의 의미”, 507주년 종교개혁포럼 츠빙글리종교개혁기념대회 (2026.02.09.), 14. 이은선 교수님께서 2026년 1월 31일에 번역하신 Richard A. Muller의 『16세기 맥락에서 본 진정한 칼뱅신학』 책에 대한 핵심적인 논제를 설명 주시고, 발표하실 귀한 논문을 신속하게 필자에게 공개해 주셔서 부족한 사람의 연구에 큰 도움을 주셨기에 감사드립니다.

적 연구 방식을 지칭하는 일반적인 개념이었다는 것이다. 멀러는 칼빈이 중세 스콜라주의의 불필요한 사변(speculatio)은 거부했으나, 학문적 엄밀성을 확보하기 위한 스콜라적 방법들—예컨대 loci, disputatio, distinctio—은 적극적으로 활용했다고 평가한다.<sup>84)</sup> 따라서 칼빈은 스콜라주의를 전면적으로 부정한 인물이 아니라, 인문주의적 세련미를 더하여 스콜라 전통을 개혁신학적 맥락에서 재구성한 신학자로 이해될 수 있고 평가한다.

칼빈은 당시 스콜라 철학자들이 즐겨 사용하던 학문적 정의로서의 신학(theologia)보다는, 성도를 가르치고 세우는 교리(doctrina, 가르침)라는 용어를 훨씬 선호했다. 『기독교 강요』(Institutio Christianae Religionis) 안에서 칼빈은 어거스틴(Augustinus), 피터 롬바르트(Petrus Lombardus), 토마스 아퀴나스(Thomas Aquinas)와 같은 저명한 신학자들의 견해를 언급하고 신학적 논쟁을 전개하면서도, 신학자(theologus, doctor theologiae)나 신학(theologia)이라는 용어 자체는 극히 절제하여 사용한다. 이러한 사실은 칼빈에게서 신학의 정의를 직접적으로 도출하는 작업을 더욱 어렵게 만든다. 그러나 비록 빈도는 높지 않지만, 신학(theologia)라는 용어는 『기독교 강요』의 여러 대목에서 간접적으로 사용되며, 요한복음 주석과 로마서 주석을 비롯한 성경 주석들에서는 매우 희귀하게 등장한다. 이러한 용례들을 종합적으로 검토할 경우, 칼빈이 이해한 <신학의 정의> 개념을 추론적으로 재구성하는 것은 어려움 속에서도 가능성을 보여 준다.

칼빈에게서 신학의 정의를 규정하는 데 또 다른 어려움이 따르는 근본적인 이유는, 그가 신학에 대해 규범적 정의(normative definition)를 제시하지 않고, 주로 서술적 정의(descriptive definition)의 방식으로 접근했기 때문이다. 그는 “신학이 무엇이어야 하는가”를 선언하기보다, “신학이 실제로 어떻게 사용되며 어떤 기능을 수행하는가”를 텍스트 속에서 보여준다. 또한 신학 자체를 주제로 삼는 메타 신학적(μεταθεολογία) 논의 역시 매우 제한적으로 나타난다. 이러한 특징으로 인해, 칼빈의 신학 정의에 대한 연구는 단일한 정의 문장을 찾는 작업이 아니라, 그의 저작 전반에 흩어져 있는 신학적 언어와 개념들을 분석하여 귀납적으로 도출하는 방식으로 진행될 수밖에 없다.

그러므로 칼빈의 신학을 좀더 구체적인 이해를 파악하는 데 있어서 중요한 것은 그가 신학과 관련된 중요한 단어를 사용하여 신학을 진술했다라는 점이다. 여러 그의 사상을 대변하는 주제들이 많이 있다. 칼빈이 신학을 논함에 있어 반복적으로 사용하며 규범적 의미를 부여한 핵심 개념들은 하나님 인식(cognitio Dei), 인간 인식(cognitio sui), 경건(pietas)<sup>85)</sup>, 참된 종교(vera religio), 그리고 성경(Sacra Scriptura), 교회 등이다. 또한 칼빈의 전 저작

84) 칼빈은 스콜라적 방법을 모두 거부하여 단절하지 않고, 잘못된 스콜라적 교리 내용과 신앙 목적에는 타협하지 않았다(unaccommodated)고 리처드 멀러는 주장한다. 칼빈이 개념 구분, 논증 구조와 방법까지 부정한 것은 아니라고 한다. Richard A. Muller, 『16세기 맥락에서 본 진정한 칼뱅신학』, 이은선 역 (서울: 나눔가 섬김, 2003), 101-162.

85) 칼빈(Jean Calvin)이 말하는 경건(pietas)은 단순한 종교적 감정이나 도덕적 성실함이 아니라, 하나님을 참되게 아는 지식에서 비롯되어 전 인격과 삶을 형성하는 신앙의 태도이다. 칼빈 신학 전체를 관통하는 핵심 개념들 중에 하나가 바로 이 pietas이며, 『기독교강요』와 성경주석에서 일관되게 규정된다. “Pietas est, quae Deum cognoscere docet cum reverentia coniuncta.”(“경건이란 하나님을 아는 지식을 경외심과 함께 갖도록 가르치는 것이다.”)(경건이란, 하나님을 아는 지식에 경외가 결합된 것이다)(Inst. I.2.1) Ioannis Calvini opera quae supersunt omnia. ed Guilielmus Baum, Eduard Cunitz, Eduard Reuss Corpus Reformatorum. XXX (Brunsvigae : C.A. Schwetschke, 1864) I.2. 이후로는 CO로 표기한다. John Calvin, *Institutes of the Christian Religion* (1559), Trans., Ford Lewis Battle (Grand Rapids: Eerdmans, 1960). 이후로 Inst., 표기한다. 이후로는 Inst. Joannis Calvini opera selecta, Ed. Peter Barth und Wilhelm Niese (München: Kaiser, 1926). 이후는 OS로 표기한다.

에서 지속적으로 강조되는 중심 신학 주제들은 그리스도 중심성(Christus mediator), 성령의 내적 증언(testimonium Spiritus Sancti internum), 그리스도와 연합(unio cum Christo) 그리고 신학의 교회적·실천적 목적(aedificatio ecclesiae)과 같은 개념들이다. 그러나 본 연구에서는 시간적 제한으로 핵심적인 용어인 교리(doctrina)만을 선택하였다. 이 용어는 신학과 거의 같은 단어의 역할을 하는 것이며 빈도 수가 다른 용어보다 많았기 때문에 칼빈의 신학을 집약적으로 드러내며, 그의 신학이 무엇인지를 규명하는 데 결정적인 열쇠가 된다. 이 교리라는 개념의 이해는 칼빈의 신학 전반을 해석하는 지렛대가 될 뿐 아니라, 칼빈에게서 신학이 어떻게 정의되고 있는지를 암시적으로 밝혀준다.

본 연구는 칼빈의 저작들에 나타난 신학의 이해를 분석하고 정리하여, 그의 신학 이해에 내재된 서술적 정의를 추론하는 방식으로 진행된다. 연구의 초점은 다음과 같다. 첫째는 신학이 실제로 어떻게 사용되고 있는가이다. 둘째는 신학이 어떤 방식으로 텍스트 안에서 이해되어 기능하고 있는가이다. 이를 위해 본 연구는 칼빈의 신학을 “신학의 본질이 무엇인가”라는 추상적 논의에서 직접 규정하기보다는, 칼빈이 사용한 신학의 용어 사례와 그의 작품에 나타난 신학 관련 용어들을 가지고 신학의 서술적 정의에 근거하여 추적하였다.

구체적으로 연구 방법으로는 먼저 칼빈이 신학(theologia)이라는 용어를 직접적으로 사용한 표현들(expressio directa)을 수집·분석하고, 이어서 신학 개념을 대체하거나 보완하는 간접적 표현들(expressio indirecta)을 추가적으로 검토한다. 이후 이들 의미를 종합·조율하여 하나의 개념적 틀을 구성한다. 다만 본 연구는 이 결과를 완결된 정의(definitio perfecta)로 제시하기보다는, 텍스트로부터 신학의 유추적 정의(definitio analogica theologiae)로 제시한다.

### III. 신학과 관련된 칼빈의 표현(expressio directa)

칼빈에 의하면 하나님을 경외하고, 양심을 강화시키고, 진리의 말씀의 봉사자가 진정한 신학자이다. 칼빈은 신학을 봉사의 학문으로 이해하였고, 하나님의 백성들이 하나님을 알고 그를 경외하고 경배하며 영광을 돌리는 사역에 성경을 통하여 가르치는 학문으로 이해하였다. 칼빈에게 신학은 권위를 가진자가 설득하는 포고(布告)가 아니라 하나님의 말씀인 성경을 위한 봉사(Theologia est ministerium Scripturae) 학문이다. 경건과 올바른 교리를 충실히 전달하는 것을 목적으로 한다.

#### III.1. 신학용어의 직접적인 표현들

칼빈은 ‘신학(theologia)’이라는 용어를 사용하지만, 그 개념에 대한 명시적이고 체계적인 정의를 제시하지는 않는다. 대신 그는 신학 앞에 ‘거룩한(sacra)’이라는 형용사를 부가함으로써, 신학의 정체성과 기원성이 인간의 사변이나 학문적 자율성에 있지 않고 하나님의 계시, 곧 성경에 있음을 암시한다. 이와 대조적으로 칼빈은 ‘사변적 신학(speculativa theologia)’이라는 표현에서 형용사를 통해 자신의 부정적 평가를 분명히 드러내는데, 이는 유대인들의 ‘문자의 신학(theologia litterae)’, 중세의 사변적 신학, 스콜라주의 신학, 로마 가톨릭 신학에 대한 비판으로 구체화된다. 특히 그는 피터 롬바르드(Peter Lombard)와 소르본(Sorbonne) 신학자들을 대표적인 사례로 지목하며, 이들의 신학이 성경의 본래적 의도와 경건의 목적을 상실한 채

인간의 이성과 논증에 치우침을 강하게 비판한다.

우리는 먼저 신학과 관련된 직접적인 표현들을 통해 <신학의 정의> 개념을 추출할 수 있다. 전통적으로 신학은 삼위 하나님에 대한 연구와 관련된 학문이었다. 칼빈 역시 어거스틴과 중세 이후에 신학이라는 보편적 규정으로 그 개념을 잘 인지하고 있었다. 그렇지만 그는 신학을 직접적으로 정의 내리지 않았다. 그가 쓴 기독교 강요는 아퀴나스가 사용한 신학대전(Summa Theologiae)이나 대학이나 교회에서 널리 쓰여진 신학 강의(Lectio Theologica) 혹은 중세 스콜라 전통에서 사용된 신학 낭독(Praelectio Theologica), 기독교 신학(Theologia Christiana) 등의 책명으로 하지 않고 의도적으로 기독교 강요(Institutio Christianae Religionis)를 선택하였다. 경건의 총체와 구원의 **교리**(doctrina salutis)가 강조된 문구를 표지 앞에 삽입하여 기독교강요 출간되었다.<sup>86)</sup> 이런 그의 의도는 중세 스콜라 신학의 사변적이고 논쟁적이며 현실적 삶과 동떨어진 모습을 연상하게 한다.

신학이라는 용어를 **기독교 강요**에서 쓴 곳을 살펴보자. 1559년 최종판 서문에서 독자에게 드리는 글 (Epistle to the Reader)에서 자신의 저작 목적이 **거룩한 신학(Sacra theologia)**의 후보자들(**sacrae theologiae candidatos**)이 하나님의 말씀을 읽을 때(**divini verbi lectionem**) 쉽고 막힘없이 접근할 수 있도록 준비시키는 것이라고 밝힙니다.

나아가 이 작업에서 나의 목적은 **거룩한 신학**의 후보자들을 하나님의 말씀 읽기에 적절히 준비시키고 교육하여, 그들이 성경에 쉽게 접근할 수 있을 뿐만 아니라 그 길에서 걸려 넘어지지 않고 계속 나아갈 수 있게 하는 것이었다<sup>87)</sup>

여기서 신학이라는 단어는 사용했지만 신학의 본질적 특징이나 명료한 정의를 말하지 않았다. 그러나 theologia 앞에 sacra를 사용함으로써 칼빈은 중세시대의 스콜라 신학(theologia **scholastica**)과 구별된 성경에서 나오는 신학(sacra theologia ex sacra **Scriptura**)을 참된 거룩한 신학(vera Sacra theologia)의 정체성이라고 표현했을 가능성이 있다. 성경을 성경으로 해석하는 신학이요<sup>88)</sup>, 성경에 근거한 신학(Scripture-based sacred

86) 1536년 "Christianae Religionis Institutio, totam ferè pietatis summam, et quicquid est in doctrina salutis cognitu necessarium, complectens: omnibus pietatis studiosis lectu dignissimum opus, ac recens editum". "기독교 종교의 강요, 거의 모든 경건의 총체와 구원의 교리 안에서 알아야 할 모든 필수적인 것을 포괄하는 책으로서, 모든 경건을 추구하는 이들이 읽기에 가장 합당한 작품이며, 최근에 출판된 것이다."

1559년 Genevae에서 Oliua Roberti Stephani에서 출판된 제목은 다음과 같다. "INSTITVTIO Christianæ religionis, in libros quatuor nunc primùm digesta, certisque distincta capitibus, ad aptissimam methodum: aucta etiam tam magna accessione vt propemodum opus nouum haberi possit". "기독교 강요: 이제 처음으로 4권으로 분류 정리되었으며, 가장 적절한 체계에 따라 확실한 장(章)들로 구분되었다. 또한 매우 방대한 내용이 추가되어 거의 새로운 저작이라 할 수 있을 정도이다".

칼빈은 1559년 최종판을 인쇄할 때 당시 제네바에서 활동하던 최고의 인쇄업자였던 로베르 에티엔(Robertus Stephanus)에게 작업을 맡겼다. 에티엔은 칼빈의 신학적 사상에 동의하며 그의 저술들을 정교하고 아름다운 판형으로 찍어냈으며, 자신의 출판사를 상징하는 이 올리브 나무 출판사 문장(Printer's Mark)을 표지에 새겨 넣었다. 나무 사이에 걸린 리본에는 "NOLI ALTVM SAPERE"라는 라틴어가 적혀 있습니다. 이 구절은 성경 로마서 11장 20절의 내용으로, "높은 데 마음을 두지 말라(교만하지 말라)"는 뜻이다.

87) "Porro hoc mihi in isto labore propositum fuit, **sacrae theologiae** candidatos ad divini verbi lectionem ita praeparare et instruere, ut et facilem ad eam aditum habere, et inoffenso in ea gradu pergere queant." CO "IOANNES CALVINUS LECTORI".

88) 안명준, "칼빈과 성경해석", 『칼빈 2:칼빈, 그 후 500년』 한국칼빈학회 (서울: 두란노아카데미,

theology)만을 진정한 신학으로 인정하는 것이다. 그는 신학의 권위를 성경 그 자체에(the authority of theology in Scripture itself) 두었다. 왜냐하면 뒤에 나오는 하나님의 말씀(divini **verbi** lectionem)과 연결되기 때문이다. 여기 형용사 거룩(sacra)이라는 용어는 잘못된 로마 교회의 성찬(the Mass)을 비판하면서 칼빈이 진정한 성찬에 대하여 언급할 때 그리스도의 거룩한 성찬(Christ's Sacred Supper)이라고 하였다.<sup>89)</sup> 이 거룩은 하나님의 속성으로 거룩이다. 따라서 sacra는 성찬이 주님과 관련된 거룩한 말씀이며 순수한 성경의 말씀임을 밝힐 의도 속에 강조적으로 사용되었다고 본다.

칼빈은 신학이 성경 읽기를 돕는 안내서로 규정됩니다. 성경을 이용하여 신학을 세우는 것이 결코 아니라, 신학은 성경을 가르키는 집게 손가락이 되어야 하는 것을 보여 준다. 신학은 항상 성경을 가르켜야 한다. 기독교 강요의 목적은 성경 잘 이해하도록 돕는 안내서이다. 기독교 강요에서는 칼빈이 자신의 신학 그 자체를 세우기 위한 목적이 아니다. 성경으로 가는 문(Aditus)이 되기를 원했다. 신학은 또한 성경 말씀의 이해와 관련된다. 신학은 성경에 종속되어야 하며 신학은 성경의 주장에 따라야 한다. 올바른 신학은 성경의 의도를 가장 잘 표현하여 그대로 따르는 것이다.

칼빈은 **기독교 강요**에서 신학이라는 용어를 매우 적게 사용하여서 그 단어를 찾는 것 자체가 쉽지 않다. 주석에서는 자주 사용하지만 기독교 강요에서 이 용어의 절제는 아마도 스콜라 신학의 사변적 논쟁을 막고, 좀더 실천적이며 교육적인 관점에서 경건이나 교리나 지혜라는 용어를 선호한 것 같다. 이런 경향은 기독교 강요 프란시스 1에게 보내는 헌사에서 나타난다.

모든 교부는 하나님의 거룩한 말씀이 궤변가들의 교활한 행동으로 더럽혀졌고, 변증론자들의 논쟁으로 혼란에 빠지게 되었다는 사실을, 한결같이 몹시 싫어하였으며 이구동성으로 증오하였습니다. 그들은 평생 동안 끝없는 논쟁과 궤변보다도 더 사악한 이론으로 성경의 단순성을 혼란하게 하며 흐리게 하는 일을 일삼아 왔으니, 과연 그들이 이 한계 내에 그대로 머무를 수 있겠습니까? 그러므로 만일 지금 교부들이 되살아나서 그들이 말하는 소위 **사변적(思辨的) 신학(speculativam theologiam)**이라고 하는 그 이론을 들었다고 하면, 아마 이 이상 더 하나님에 대해서 말하는 논의는 없을 것이라고 생각할 것입니다.<sup>90)</sup>

**사변적 신학"(speculativa theologia)**이란 논쟁과 궤변으로 성경의 단순성을 흐리게하는 것으로 실천과 경건이 결여된 채 오직 지적 호기심과 논리 체계에만 몰두하는 신학을 말한다. 칼빈은 이를 "하나님에 관한 논의(sermonem de Deo)"가 아니라고 보았다. 칼빈이 신학이라고 말할 때는 앞에 부정적 의미 단어와 함께 나오는데 로마 카톨릭 신학, 스콜라 신학, 사변적 신학 등 이다. 결국 거룩한 신학에 미치지 못하는 사변적 신학에 대해서 칼빈의 부정적 평

2009): 173-194.

89) Inst.4.18.1.

90) 칼빈, 『기독교 강요』 (서울: 1991, 생명의 말씀사), 59. CO 2. "Praefatio ad Regem Galliae", "Patres omnes uno pectore execrati sunt et uno ore detestati, sanctum Dei verbum sophistarum argutiis contaminari et dialecticorum rixis implicari. An isti iis limitibus se continent, dum nihil aliud in tota vita moliuntur, quam infinitis contentionibus et plus quam sophisticis iurgiis scripturae simplicitatem involvere et impedire? ut si nunc patres suscitentur, et huiusmodi iurgandi artem audiant quam **speculativam theologiam** appellant isti, nihil minus credant quam de Deo haberi disputationem."

가를 한다.

칼빈은 유대인과 관련하여 문자(의문)의 신학이라는 말을 사용하였다. 이 말은 칼빈이 직접 사용한 말이다. 로마서 7장 9절의 주석에서 칼빈은 바울이 사도가 되기 이전 어려서부터 율법의 가르침을 배웠던 학문을 **문자의 신학(theologia literae, the theology of the letter)**이라고 말하였다.<sup>91)</sup> 과거에 바울은 수건으로 덮여 있어서 율법을 진정으로 깨닫지 못했다고 한다. 그러므로 신학이 신구약 성경을 인간의 이성이 주인이 되어 외형적으로 표면적인 학문적 연구만 추구한다면 그리스도를 통한 성경의 진정한 영적 의미를 이해하지 못하는 신학으로 전락할 수 밖에 없을 것이다. 신학은 율법을 완전히 이해했다고 아는 것이 아니라 그리스도 안에서 그리스도와 관계를 형성할 때 바르게 알수 있는 것이다.

칼빈은 로마서 9장 9절에서 칼빈은 구원이 전적 부패한 죄인 인간의 미래 행위나 공로가 아니라, 오직 하나님의 무조건적인 선택과 주권적인 은혜에 달려 있음을 강조하고 있다. 모든 크리스찬들이 잘 알고 있어야 하는 **신학의 원리** 혹은 **신학의 첫 번째 원리(principium theologiae)**은 하나님은 에서와 야곱의 선한 행위가 아닌 은혜에 근거한 **하나님이 아니라고 하는 것이다.**<sup>92)</sup>

여기서 칼빈은 신학의 원리(신학의 첫 번째 원리)가<sup>93)</sup> 대단한 학문적 연구를 수행하는 것이 아니라, 하나님의 선택은 하나님의 주권과 은혜를 아는 것이라고 한다. 또한 인간의 본성은 부패한 죄인으로 의가 전혀 없다는 것이다. 인간은 오직 하나님의 은혜로 선택을 받는다 것을 아는 것이라고 한다. 이것이 신학의 첫 번째 원리이며, 하나님의 뜻에 일치한 교리라고 보았다. 반대편에서 주장하는 자들은 이런 은혜보다는 인간의 행위의 공로를 말한다고 한다. 특히 소피스트(궤변가)들이 명백한 의미에 만족하지 못하고 사소한 구별을 늘어놓는다고 비판한다. 칼빈은 소피스트는 성경을 바르게 이해하지 못한다고 한다.

칼빈은 여기에서도 in principio theologiae(신학의 원리에서)이 주격이 아닌 탈격으로 사용되어서 진정한 신학이란 어떤 것이라고 설명을 하지 않는다. 단순히 모든 하나님의

91) John Calvin, *Commentary on Romans* 7:9. "It is indeed certain, that he had been taught the doctrine of the law from his childhood; but it was the theology of the letter, which does not humble its disciples, for as he says elsewhere, the veil interposed so that the Jews could not see the light of life in the law; so also he himself, while he had his eyes veiled, being destitute of the Spirit of Christ, was satisfied with the outward mask of righteousness." "그가 어려서부터 율법의 가르침을 배워 왔다는 것은 분명하다. 그러나 그 가르침은 '문자의 신학'으로서, 그것을 배우는 자들을 겸손하게 하지 못한다. 그가 다른 구절에서 말하는 것처럼, 유대인들이 율법 안에 있는 생명의 빛을 보지 못하도록 수건이 가려져 있었던 것과 같이, 그 자신도 그리스도의 영이 없어 눈이 가려져 있는 동안에는 외적인 의의 가면으로 만족했던 것이다."

92) 존 칼빈, 『칼빈주석:로마서』 9:11 민소란 옮김 (서울: 규장, 2013), 345. 또 다른 번역으로 존 칼빈, 『로마서 주석』 9:11 (서울: 성서교재간행사, 1980), 295. CO 49.1770178. "Non sunt Paulo magis perspicaces, sed in **principio theologiae** impingunt, quod debuerat esse Christianis omnibus notissimum: nempe Deum in vitiata hominis natura, qualis in Esau et Iacob fuit, nihil posse considerare quo ad benefaciendum inducatur." John Calvin. *Commentaries on the Epistle of Paul the Apostle to the Romans* 9:11, (Grand Rapids: Baker, 1979), 349. "Now they who argue on the other side, and say, that this is no reason why the election of God should not make a difference between men according to the merits of works, for God foresees who those are who by future works would be worthy or unworthy of his grace, are not more clear-sighted than Paul, but stumble at a principle in theology, which ought to be well known to all Christians, namely, that God can see nothing in the corrupt nature of man, such as was in Esau and Jacob, to induce him to manifest his favour".

93) Principium은 오리겐의 작품 On the First Principles (Peri Archon Greek: Περὶ Ἀρχῶν; Latin: De Principiis)에서처럼 서구 학자들은 주로 **첫 번째 원리**로 번역하였다.

백성이 알아야 한다는 것 그것이 신학의 첫 번째 원리로 보았다. 특정 종교 지도자들의 전유물이 신학이 아니라는 것이다. 모든 크리스찬들이라는 단어가 주는 의미는 신학은 특별 계층으로 성직자나 사제의 전유물이 아니라는 것이다. 하나님의 말씀에 나온 참된 가르침과 교훈이기에 누구나 알고 배우고 순종해야 한다는 것이다. 그런데 여기서도 신학의 정의에 대하여 그는 설명하지 않는다. 여기서 칼빈이 사용한 신학이란 성경적 참된 교리와 같은 의미를 가지고 있다. 다만 자신이 이해한 교리적 관점에서 주장한다. 즉 인간 행위의 공로에 관계없이 하나님의 전적 주권이지 본질상 죄인의 행위에 관계되지 않는다고 한다. 바로 이런 것을 아는 것이 참다운 교리이며 올바른 신학이라는 것이다. 여기서 사용된 principium이 규범의 규정자 아닌 근원적, 근본적 원리로 이해하면 된다. 신학의 규칙이나 신학의 규범으로 해석되기 보다는 칼빈의 의도를 살려서 신학의 첫 번째 원리로 번역되는 것이 좋다. 여기서 이런 첫 번째 신학의 원리를 존중하지 않고 반대하고 정면으로 부정하는 자들이 있는데 바로 소피스트이며 로마 카톨릭 신학자인 것을 말한다. 칼빈은 신학이란 인간의 공로를 말하지 않는 것에서 출발하며, 스콜라 신학을 거부하는 것이다. 하나님의 주권과 참된 은혜를 모르고 인간의 공로를 주장하는 소피스트(궤변가)들은 진정한 신학을 알지 못한다는 것이다.

칼빈에게서 신학(theologia)은 결코 삼위 하나님과 분리된 자울 학문이 아니다. 인간 이성의 자울적 주장으로 인한 신학 연구는 정당성을 확보받지 못한다. 그것은 삼위 하나님과 아무런 관계를 갖지 않은 기독교 종교에 대한 셀프 연구이며 이단들의 주장이다. 그러므로 참된 신학은 삼위 하나님을 대상으로 삼을 뿐 아니라, 삼위 하나님과의 실제적 관계 안에서만 성립한다. 칼빈은 삼위 하나님과 분리된 신학을 단호하게 부정한다. 그리스도의 관계속에서 이해되는 관계의 신학을 보여준다.<sup>94)</sup>

칼빈은 요한복음 14장 6절의 주석에서 그리스도는 우리를 아버지 하나님께로 인도해 주시기 때문에 “길”이 되시고, 우리가 그리스도 안에서 아버지 하나님을 알게 되기 때문에 진리와 생명이 되신다고 한다. 그리스도 우리 주님은 자기를 통하지 않으면 다른 그 어떤 방법으로도 생명의 근원이신 하나님을 만날 수 없다라고 주장한다. 그러므로 신학은 그리스도와 분리되지 않는다고 한다.

모든 신학(Omnis theologia)은 그리스도(하나님)와 분리되어 있을 때 허망하고 혼동스러울 뿐 아니라, 광적이고 기만적이며 가짜이다. 철학자들은 때때로 현란한 말들을 토해내지만, 그런 말들은 덧없는 것들일 뿐만 아니라 심지어 그속에 사악한 오류들이 뒤섞여 있다”<sup>95)</sup>

94) 김영선, 『관계신학, 관계의 관점에서 본 하나님. 인간. 세계 이해』 (서울: 대한기독교선회, 2012), 50.

“관계신학은 모든 신학적 진리를 '관계'라는 관점에서 이해하고 해석하는 신학이라고 할 수 있다. 관계신학은 하나님, 인간, 세계, 신앙, 교회, 세례, 성만찬, 기독교 교육, 기도, 예배, 찬양 그리고 목회 등을 비롯한 신앙의 내용을 관계라는 관점에서 해석한다. 관계신학은 신학적 진리의 자료와 신학적 진리를 전달하는 수단 양자를 묘사하는 데 사용된 술어이다. 관계신학은 신학을 인간과 세계와 관계를 갖고 계시는 하나님에 관한 진리라 정의함으로써 시작한다. 관계신학은 살아계신 하나님이 인간의 세계에서 종교적 삶의 원천으로 일하심을 인정한다. 관계신학 관점에서 신학은 관계하시는 하나님에 관한 진리이고, 복음은 새로운 관계를 형성하게 하는 선물이다.”

95) “All theology, when separated from Christ, is not only vain and confused, but is also mad, deceitful, and spurious; for, though the philosophers sometimes utter excellent sayings, yet they have nothing but what is short-lived, and even mixed up with wicked and erroneous sentiments. 85-86. John Calvin, *Commentary on Gospel According to John* 14:6, Vol. 2 (Grand Rapids: Baker, 1979), 85-86. CO 47. 85-56. “Omnis theologia, quae a Christo separatur, non modo vana et confusa est, sed etiam insana, fallax et spuria; nam

하나님 인식과 신학의 통로는 예수 그리스도(Christus mediator)로서, 모든 신학은 그리스도를 향해 지향된다<sup>96)</sup> 신학이란, 성경의 중심이신 그리스도를 알고(요한 5: 39), 그리스도 안에서 주어진 구원의 복음을 교회와 신자의 삶 전체에 적용하도록 질서 있게 탐구하는 학문이다. 오직 성경을 통해서가 아닌 다른 방식으로는 그리스도를 올바르게 알 수 없다.

칼빈은 디모데 전서 주석 서문에서 스콜라 신학이란 공허하고 쓸모도 없고, 단지 형식적이며 사변적 혼돈의 신학으로 본다. 로마카톨릭 교회의 신학에 대하여 매우 부정적 관점이 드러난다.

하나님의 법을 가증하게 모독하는 일은, 그 법에서 유익한 것을 이끌어내지 않고 오로지 말쟁이 노릇을 하기 위한 재료로만 취급하는 것이며, 교회를 경멸스러운 하찮은 일들로 괴롭히기 위해 법의 외양만을 빌려 이를 남용하는 것입니다.

이러한 부패가 가톨릭 체제(Popery) 안에서 너무나 오랫동안 만연해 왔습니다. 스콜라 신학은 비어 있고 쓸모없는 사색들의 거대한 혼돈 외에 무엇이 있었겠습니까? 그리고 오늘날 우리 시대에도 하나님의 말씀을 다루는 데 있어 자신의 명석함을 뽐내기 위해, 마치 그것이 세속 철학인 양 멋대로 주무르는 자들이 많습니다.<sup>97)</sup>

칼빈은 교황주의자들(Popery)은 성경의 **참된 의미를 제쳐놓고** 그들 자신의 어리석은 생각으로 하나님의 모든 신비를 망쳐놓곤 한다. 로마 카톨릭교의 신학은 거대한 혼돈이요 가공할 만한 미궁이라고 한다.<sup>98)</sup> 칼빈은 디모데전서 주석, 특히 1:4와 6:20에서 스콜라 신학을 “끝없는 사변과 거짓된 지식”으로 규정하며, 경건과 교회를 세우지 못하는 신학을 사도적 신학의 이름으로 단호히 배제한다. 칼빈은 소르본 신학자들이 권위적인 결정을 선언할 때 교만과 거만을 본다고 한다(1:7).

### III.2 간접적인 표현(expressio indirecta)

칼빈이 신학을 논함에 있어 반복적으로 사용하며 규범적 의미를 부여한 핵심 개념들은 신학자(theologus), 교리(doctrina), 하나님 인식(cognitio Dei), 자기 인식(cognitio sui), 경건(pietas),<sup>99)</sup> 참된 종교(vera religio), 그리고 성경(Scriptura Sacra)이다. 또한 칼빈의 전 저

etsi philosophi interdum praeclara efferant, nihil tamen habent nisi quod caducum est, atque etiam pravis et falsis opinionibus permixtum.” 참고로 정성구, 『설교자를 위한 칼빈의 신학사전』 (서울: 총신대학교출판부, 2000), 268-269 (요한복음 주석 2권, p.85).

96) Inst.,2.13, 3.1.

97) John Calvin, “The Argument on the First Epistle to Timothy”, *Commentaries on the Epistles to Timothy, Titus, and Philemon* (Grand Rapids: Baker, 1979), 14. “Longer than enough have such corruptions prevailed in Popery; for what else was the scholastic theology than a huge chaos of empty and useless speculations? And in our own day there are many who, in order to display their acuteness in handling the word of God, allow themselves to sport with it in the same manner as if it were profane philosophy.”

98) John Calvin, *Commentary on the Book of the Prophet Isaiah* 1, 41. John Calvin, *Commentaries on the Acts of the Apostles*, Vol. 2. 122.

99) 안명준, “칼빈의 영성과 성경해석”, 『칼빈과 영성』, 개혁주의 신학과 신앙 총서 4 (부산:개혁주의학

작에서 지속적으로 강조되는 중심 신학 주제들은 그리스도 중심성(Christus mediator), 성령의 내적 증언(testimonium Spiritus Sancti internum), 그리스도와 연합(unio cum Christo) 그리고 신학의 교회적·실천적 목적(aedificatio ecclesiae)과 같은 개념들이다. 신학과 관련된 중요한 요소들 또한 그의 신학의 정의 개념을 이끌어 내는데 큰 도움이 된다. 금번 연구에서 신학자와 교리라는 단어를 중심으로 살펴본다.

## 1. 신학자(Theologus)

신학(테오로기아, θεολογία)이란 용어는 그리스어 θεός(테오스, God, 신)와 λογία(로기아, words, 학)의 결합으로 생긴 말이다. 기원전 4세기에 플라톤(Plato)은 그의 책(*The Republic*, Book ii, Ch. 18)에서 신학(θεολογία, 테오로기아)이라는 말은 신에 관한 이야기(discourse on divinity)를 의미한다고 했다. 그 후 아리스토텔레스(Aristotle)는 형이상학이 가장 보편적인 존재, 즉 존재 자체를 고찰하는 학문이며 제일철학이라고 했다.<sup>100)</sup> 그에게 있어서 제일철학으로서 신학은 존재의 근거이며 존재의 완성이신 신의 본질에 대한 이야기(discourse on the nature of the divine)를 의미했다. 그들에게 있어서는 신학이란 신화론과 유사했다. 교회는 신학이라는 용어가 보편적으로 사용하기 이전에는 거룩한 교리(*sacra doctrina*)라고 표현하였다.<sup>101)</sup> 후대에 이르러 기독교 학자들에 의해 이 신학(*theologia*)이라는 용어가 교회의 중요한 교리를 설명하고 가르치는 학문으로 사용되었다.<sup>102)</sup>

박형룡 박사는 중세 프랑스의 스콜라 학자인 피터 아벨라드(Peter Abelard)가 기독교의 교리와 진리를 조직적으로 연구하는 데 처음으로 신학(*theologia*)이라는 명칭을 사용한 인물로 말한다.<sup>103)</sup> 아벨라드의 신학 작품으로 1120년부터 1140년 사이에 《*Theologia Summi Boni*》를 시작하여 《*Theologia Christiana*》를 거쳐 《*Theologia Scholarium*》에 이르는 과정 속에서 동일한 신학 내용을 학문적·교육적 목적에 따라 점차 체계화한 저작군이다. 칼빈 신학과 그것에 근거하여 칼빈에서 <신학의 정의>를 이해하기 위해서는 먼저 신학하는 사람이 누구인지 파악하는 것이 필요하다.

신학의 참된 의의가 죄인들을 생명과 구원의 길로 이끄는 것이라면, 신학자의 임무는 이 길을 하나님의 말씀으로 해석하여 보여주는 자이다. 따라서 신학의 목적도 하나님의 말씀을 바르게 이해하는 데 도움을 주어 사람을 살리고 교회를 견고히 세우는(Edification) 데 있다. 칼빈은 이런 목적 안에서 신학자의 의무는 성경을 많이 배우지 못한 사람들로 하여금 하나님이 그의 말씀 안에서 우리에게 가르치도록 원하시는 것의 요지를 발견하도록 도와주어야 한다고 한다.<sup>104)</sup>

---

술원, 2010): 73-92.

100) "Aristotle defines metaphysics as the knowledge of immaterial being or of being in the highest degree of abstraction. He calls metaphysics the first philosophy and the theologic science." <http://aristotle-philosophy.com/>

101) 로버트 L. 레이몬드, 『최신 조직신학』, 나용화의 번역 (서울: CLC, 2004), 23.

102) 신학이란 용어의 역사를 위한 참고 <http://en.wikipedia.org/wiki/Theology>.

103) 박형룡, 『조직신학 1권 서론: 계시(성경)론』, 개정감수 김길성 (서울: 개혁주의출판사, 2017), 39.

104) John Calvin, *Institutes of the Christian Religion* (Philadelphia: Westminster John Knox Press; 1960). "From the French edition of 1560", "the duty of those who have received from God fuller light than others is to help simple folk at this point, and as it were to lend them a hand, in order to guide them and help them to find the sum of what God meant to teach us in his Word".

만일 로마 신학자들이 이런 일에 충성스럽지 못한다면 그들은 **하나님의 명예를 도적질한 자들**이라고 볼 수 있다.<sup>105)</sup> 교회에서 당파를 짓는 자들은 우리의 믿음을 파괴하는 우리의 원수들이라고 한다. 그런 사람들은 그리스도의 주님 되심을 박탈하는 자들이며 그런 방법으로 그리스도의 존엄성을 삭감하여 자신들에게 어떤 명예를 더할려고 시도하는 자들이라고 한다.<sup>106)</sup> 칼빈은 그의 명예를 제거하는 것이 큰 잘못이라고 한다.<sup>107)</sup>

칼빈은 신학자는 상상하는 것이 금물이라고 한다.<sup>108)</sup> 자신이 가진 경험의 한계와 이성의 한계에서 만들어 낸 개념들이 결코 삼위 하나님을 바르게 이해하지 못한다고 한다. 신학자는 성경의 한계를 넘지 않도록 스스로를 절제하는 사람이다.

칼빈은 신학자의 의무는 그리스도만 갈망하고, 바라보며, 배우고, 연구해야 한다고 한다.<sup>109)</sup> 하나님의 나라와 영광이 나타나는 날까지 그만을 구하며 배우는 일을 계속해야 한다고 한다.<sup>110)</sup> 칼빈은 사람이 조작한 것을 섞지 않도록 할 것이며, 사람이 자기 생각을 첨가할 때 하나님의 신비는 더럽혀진다고 보았다.<sup>111)</sup> 칼빈은 자신의 작품에서 하나님의 백성들이 하나님의 말씀에 눈을 뜨고 하나님을 배우는 일에 도움이 되도록 자신의 열정을 쏟아낸, 하나님을 위한, 하나님 앞에 선 진정한 신학자였다.

그가 직접 신학자에 대하여 표현한 것으로 **신학자(Theologus)**의 임무라는 것은 말로 귀를 즐겁게 하는 것이 아니라 참으로 확실하고 유익한 것을 말하고, **우리의 양심을 강화**시키는 것이다.<sup>112)</sup> 신학자는 수다와 유모로 청중들의 즐겁게 하는 것이 아니라, **참되고 확실하며 유익한 것을(vera, certa, utilia) 가르침 즉 진리의 말씀으로 우리들의 양심을 견고**하게 하는 것이 목적(propositum)으로 연구하는 자이다. 그러므로 신학은 귀가 아닌 양심과 영혼을 다루는 학문이다. 사변적 신학이 아닌 성경에 근거하여, 사변적 이론이 아닌 참되고, 의심의 여지가 없어야 하며, 신자와 교회를 실제로 세우고 경건을 형성하는 신학적 진리를 가르키라고 한다. 또 **참된 신학자(verus theologus)**에 대하여 칼빈은 **경건함에 더 큰 진보를 이룬 사람**일수록 그가 더욱 **훌륭한 그리스도의 제자**라는 사실과, **하나님의 두려움 안에서 양심을 세우는 자가 참된 신학자**로 간주되어야 한다고 말한다.<sup>113)</sup>

105) Inst.,4.18.14. 미사 제도를 주장하는 로마 신학자들을 향해 모독을 가하는 자들이고 한다.

106) 칼빈, 『고린도전서 주석』 1:12, 신약성경주석 8, 56. COMMENTARY ON THE FIRST EPISTLE TO THE CORINTHIANS 1:12, 52. "He does not allow them to be held in such honor as to derogate even in the slightest degree from Christ's dignity. There is, it is true, a certain degree of honor that is due to Christ's ministers, and they are also themselves masters in their own place, but this exception must always be kept in view, that Christ must have without any infringement what belongs to him — that, he shall nevertheless be the sole Master, and looked upon as such."

107) 칼빈, 『고린도전서 주석』 1:13, 신약성경주석 8, 57. COMMENTARY ON THE FIRST EPISTLE TO THE CORINTHIANS 1:13, 53. "Was Paul crucified for you? By two powerful considerations, he shows how base a thing it is to rob Christ of the honor of being the sole Head of the Church — the sole Teacher — the sole Master; or to draw away from him any part of that honor, with the view of transferring it to men. The first is, that we have been redeemed by Christ on this footing, that we are not our own masters."

108) Inst.,4.18.14.

109) Inst.,4.18.20.

110) Inst.,4.18.20.

111) Inst.,4.18.20.

112) Inst.,1.14.4. CO 2 1.14.4. "Theologo autem non garriendo aures oblectare, sed vera, certa, utilia docendo, conscientias confirmare propositum est. Si librum illum legas, putes hominem de coelo delapsum referre non quae didicit, sed quae oculis vidit."

113) Commentary on the Epistle to Titus 1:2, 283. "And hence we are also informed, that

진정한 신학자와 대조적으로 잘못된 신학자들은 성경을 바르게 다루지 못하는 자들이다. 칼빈은 롬바르드(Peter Lombard)를<sup>114)</sup> 대표적으로 잘못된 학자로 자주 비판하는데 그가 성경의 빛을 보지 못하는 것은 성경에 대한 훈련이 없기 때문이라고 한다.<sup>115)</sup> 또한 소르본느 신학자들은 아무 근거 없이 닥치는 대로 성경 구절을 제시한다고 한다.<sup>116)</sup> 그들은 성경을 잘못 인용한다고 한다.<sup>117)</sup> 신학자는 성경을 올바르게 해석하는 자이다. 성경의 참된 해석자는 성경 그 자체이다.(Verus interpres Scripturae est Scriptura ipsa) 칼빈은 성경을 탐구하는 자세로서 하나님을 기뻐하고, 성령님의 조명(illuminatio Spiritus Sancti)을 받고 그분의 인도에 따라야 한다고 한다.<sup>118)</sup> 신학자의 의무란 바로 성경을 바르게 연구하는 것이다.<sup>119)</sup> 따라서 그의 기독교 강요의 참된 목적은 신학도들에게 성경을 바르게 이해하게 하는 진정한 열쇠의 역할이었다. 신학자의 의무란 자신의 주장을 설득시키려는 것이 아니라, 성경을 충실하고 참되게 설명하는 것이다.

신학자는 하나님의 영광을 지키는 자이지 그의 명예를 빼앗는 자가 아니다. 신학은 하나님의 영광을 위하는 학문이다. 하나님은 자신의 사역자들이 그의 권리와 영광을 위하여 도구의 수단으로 사용하신다고 한다.<sup>120)</sup> 칼빈은 진정한 교리는 세계의 모든 영광 위에 우뚝한 것이라고 하며, 우리로 하여금 하나님만이 영광을 받으셔야 한다고 했다.<sup>121)</sup> 신학자는 하나님의 영광의 수호자, 영광의 도구, 영광의 변증가이다.

## 2. 교리(Doctrina)<sup>122)</sup>

교리의 사전적 의미는 종교적인 원리나 이치. 각 종교의 종파가 진리라고 규정한 신앙의 체계를 이룬다고 정의한다. 일반적으로 교리란 성경에 있는 진리를 체계적으로 정리하고 요약한 것이라고 볼수 있다. 사도신경과 신앙고백서들은 기독교의 핵심 진리를 진술한 교리의 정수이다.

### 2.1. 교리가 나타나는 작품들

칼빈은 이 단어를 많은 곳에서 사용하였는데 대표적으로 기독교 강요, 주석, 논문, 서신, 그리고 교리문답서 등에서 중요하게 사용되었다. 먼저 자신이 젊은 시절에 쓴 1536년 초판 기독교 강요 서문에 있는 “프랑스 왕 프란시스 1세에게 드리는 헌사”에서는 칼빈은 약 26 번 정

---

the greater progress any one has made in godliness, he is so much the better disciple of Christ; and that he ought to be reckoned a true theologian who edifies consciences in the fear of God.” CO 52:406. “Atque hinc etiam admonemur, quo plus quisque in pietate profecerit, eo meliorem esse Christi discipulum; et eum demum habendum esse **verum theologum**, qui conscientias in timore Dei aedificat.”

114) 이은선, “피터 롬바르드의 신론”, 『역사신학논총』 11권 (2006): 29-57.

115) Inst.,3.15.7.

116) Inst.,3.18.9.

117) Inst.,3.18.10.

118) Inst.,1.17.3.

119) Inst.,2.3.8.

120) Inst.,4.3.1.

121) 존 칼빈, “프랑스 왕 프란시스 1세에게 드리는 헌사”, 『기독교 강요』, 45-46.

122) 어원적으로 doctor (“teacher”) + -ina (feminine of -inus). 1. teaching, instruction. 2. learning, erudition 3. doctrine, theory. <https://en.wiktionary.org/wiki/doctrina>.

도로 교리(doctrina)라는 단어를 가장 많이 사용하여 자신이 주장하는 참된 교리를 설명하였다. 이런 많은 사용의 횟수는 칼빈이 의도하는 교리의 중요성과 이 교리가 프랑스 성도들의 신앙적 삶과 존재의 문제와 연결되었기 때문이었다.

칼빈은 자신의 저서 제목을 『기독교 신학』이 아닌 『기독교 강요(Institutio Christianae Religionis)』로 책명(書名, title)을 쓰고, 부제(副題, subtitle)을 썼는데, 바로 여기서 교리의 성격과<sup>123)</sup> 교육적 성격이 나타나는 'Institutio'는 '교육', '지침', '기초 원리'를 의미하며, 이는 성경의 핵심 내용을 성도들에게 체계적으로 가르치기 위한 목적을 가진다. 또한 책명 용어와 함께 나타난 **구원의 교리(doctrina salutis)**라는 문구는 성경의 교리(doctrina)를 질서 있게 정리하여 가르치는 책으로 증거한다. 교리라는 단어는 “독자에게 드리는 글”에서, “프랑스 왕 프란시스 1세에게 드리는 헌사”에서, 그리고 기독교 강요 전체 본문 중에서 그의 신학적 사상을 이끄는 중요한 핵심 단어로 사용되었다. 그런데 칼빈이 언급한 교리는 다양한 의미를 가진다. 누가 어떻게 어떤 문맥에서 사용하는가에 따라서 교리의 내용이 완전히 달라진다.

기독교 강요의 본문의 여러 곳에서 칼빈이 교리에 대하여 설명하였는데 그중에서 가장 많은 페이지를 할애하여 설명한 곳은 4권 8장 전체에 잘 나타나 있다. 이곳에서 칼빈은 교회의 권한과 교리의 관계를 다양한 주제로 설명한다. 참된 교회의 권한, 하나님의 종에 나타난 교리, 하나님이 주신 교리, 교리를 가르치는 자의 모습, 비 성경적 새로운 교리의 위험성, 로마 카톨릭 교회의 교리관, 진정한 교리와 성경의 관계를 말한다.

그의 주석에서도 교리가 분명하게 나타난 곳들이 있다. 구약에서는 이사야 주석, 예레미야 주석, 에스겔 주석, 소선지서 주석등에 많이 나타난다. 주로 하나님의 절대적인 주권과 기록된 말씀의 엄중함이 강조되었다. 신약에서 공관복음 주석, 사도행전 주석, 요한복음 주석, 로마서 주석과, 목회서신 주석에 많이 언급되었다. 신약에서 그리스도의 인격과 사역을 통해 어떻게 구체화되고 적용되는지에 집중되며, 교리의 목적이 단순히 지식을 쌓는 것이 아니라, 실제적인 경건의 삶으로 이어져야 함을 강조한다.

<교회 개혁의 필요성>과 같은 작품과 서신들은 당시 종교개혁이라는 역사적 현장 속에서 교회를 바로 세우기 위한 전략적 지침의 성격이 중요하게 나타난다. 칼빈은 교회를 유지하기 위하여 요리문답의 필요성을 설명하면서 교리적 일치를 강조하고, 교회의 화합보다는 진리의 순수성을 수호하며, 순수한 교리가 교회의 핵심이라는 점을 강조한다.

## 2.2. 교리의 기원과 목적

칼빈이 주장하는 참된 우리의(프랑스 개신교) 교리란 그 기원이 인간에게서 나온 것이 아니라, **살아계신 하나님과 그리스도에게서 나온다고 하였다.**<sup>124)</sup> 참된 교리의 수여자는 하나님으로 보았다. 또한 **참된 교리의 기원은 하늘이며, 하나님이라고 한다.** 교리는 하늘로부터 받는 것이라고 말한다 (we received the doctrine given from heaven).<sup>125)</sup> 성경의 교리는 인간의 지혜

123) 1536년 "Christianae Religionis Institutio, totam ferè pietatis summam, et quicquid est in doctrina salutis cognitu necessarium, complectens: omnibus pietatis studiosis lectu dignissimum opus, ac recens editum." "기독교 종교의 강요, 거의 모든 경건의 총체와 구원의 교리 안에서 알아야 할 모든 필수적인 것을 포괄하는 책으로서, 모든 경건을 추구하는 이들이 읽기에 가장 합당한 작품이며, 최근에 출판된 것이다."

124) 존 칼빈, "프랑스 왕 프란시스 1세에게 드리는 헌사", 45.

125) Inst., 4.15.25.

에서 나온 것이 아니라 성령의 감동으로 기록된 것이며, 그 내용의 순수함과 신적 위엄은 인간의 모든 지혜를 압도한다고 한다.<sup>126)</sup>

교리의 중요한 목적은 매우 실제적인 것으로 경건한 삶과 교회를 세우기 위함이었다. 칼빈에게서 doctrina란, 성경에 계시된 복음을 질서 있게 가르쳐 신자를 경건한 삶으로 형성하는 규범적 가르침이며, 사변적 이론이 아니라 교회를 세우고 하나님을 바로 알게 하는 복음의 교육적 전달 방식이었다. 칼빈은 자신들의 가르침이 새로운 발명품(Novelty)이 아니라, 사도들과 초기 교부들이 전했던 고대의 순수한 진리라고 한다.

칼빈은 교리에 대한 유일하고 정당한 찬사는 그것이 우리로 하여금 하나님을 두려워하고 그분 앞에 경외함으로 엎드리도록 가르치는가에 있다고 한다.<sup>127)</sup> 교리의 목적은 논쟁과 사색이 아닌, 하나님을 예배하게 하는 것이다. 로마서 9장 주석에서 경건한 자들은 참된 교리를 순전한 마음으로 고백하기를 두려워 말라고 한다.<sup>128)</sup> 우리가 자주 사도신경을 고백하는 것처럼 우리는 성경에 근거한 참된 교리를 고백하는 것을 두려워해서는 안된다고 한다. 비록 이 참된 교리를 따르는 자들이 투옥과 추방, 몰수와 화형의 처벌로 핍박을 당하지만, 칼빈 자신은 이 교리의 개요(概要)를 고백하는 것을 조금도 두려워하지 않는다고 “프란시스 1세에게 드리는 헌사”에서 말하였다.<sup>129)</sup>

## 2.3. 교리의 이중적 사용

칼빈이 이 교리를 강조한 것은 단지 순수한 교리의 정립만을 위한 것이 아니고 종교 개혁의 기초가 무너지지 않고 든든하게 서게 하는 것과 하나님의 참된 말씀의 올바른 가르침의 중요성이 교회의 제도와 모든 하나님의 백성들의 삶을 바꾸는 역동적 변화의 표준이 되기 때문이었다.

칼빈은 교리에 대하여 이중적 관점으로 사용한다. 성경에 근거한 참된 교리와 성경적 근거가 없는 거짓된 교리를 분별하도록 말한다. 칼빈이 말하는 기준이란 거짓된 교리의 가장 확실하고 명백한 특징은 사탄의 역사인데 대중적이며 세상적이라고 한다. 주의 나라를 어지럽히며, 사람들을 선동하여 폭력을 행사하여 진리를 탄압하며, 악한 자들을 통하여 논쟁과 교리상의 충돌을 일으켜, 진리를 모호하게 만들고, 마침내 진리를 멸절시킨다고 한다.<sup>130)</sup>

### 2.3.1 거짓된 교리

칼빈의 “거짓 교리” 비판은 단지 로마 가톨릭과 재세례파의 오류를 공격하는 데 그치지 않고, 교회 개혁의 전체적 방향과 구조를 형성하는데 결정적인 역할을 했다.

칼빈이 보는 **거짓된 교리(falsa doctrina)**는 말씀과 복음, 하나님과 그리스도로부터 떠난 교리이다. 말씀을 떠난 교리, 로마 천주교의 교리(공로 사상, 사제 독신주의, 교황제도와 직제 등), 소르본 학파의 교리, 헛된 교리, 오류의 교리(doctrina erronea)등 부정적으로도 사용되었다.

---

126) Inst., 1.8.1.

127) 존 칼빈, “프랑스 왕 프란시스 1세에게 드리는 헌사”, 52-53. The Epistle to Titus 1:2. 283.

128) 존 칼빈, 『로마서 주석』 9:14 (서울: 규장출판사 2013), 351.

129) 존 칼빈, “프랑스 왕 프란시스 1세에게 드리는 헌사”, 41-42

130) 존 칼빈, “프랑스 왕 프란시스 1세에게 드리는 헌사”, 66-67.

잘못된 교리는 하나님의 말씀에 없는 교회 제도, 교회 법전을 인간의 교리적 결정을 정하고 강요한다는 것이다. 예를 들면 몬타누스가 주장했고 그 후에 보편화된 금식법이나, 독신제도,<sup>131)</sup> 로마 교회의 교황청과 교직 계급제는<sup>132)</sup> 성경이 한계를 넘어선 비 성경적 교훈이라고 한다.

칼빈은 교리는 사탄에 의하여 공격을 받는다고 한다. 사탄의 거짓된 교리는 대중의 환심을 받고, 폭력을 행하게 하고, 악한들을 통하여 논쟁과 교리상의 충돌을 일으키어서 진리를 맹렬히 탄압하고, 진리를 계속 공격하고, 진리를 모호하게 만들고, 진리를 질식시킨다고 한다.<sup>133)</sup>

칼빈은 교회는 새로운 교리를 만들어 내어서는 안된다고 경고한다. 즉 주의 말씀에 계시되지 않은 것을 하나님의 말씀이라고 가르치며 주장하는 것은 허락되지 않는다고 한다.<sup>134)</sup>

칼빈은 성령을 핑계 삼아 성경을 떠나 다른 교리로 비화하려 하는 자들은 미친 사람들이라고 강하게 비판한다. 성령님은 새로운 교리를 날조하기 위해서가 아니라, 복음의 교리를 우리 마음속에 인치시기 위해 약속된 것이기 때문이라고 한다.<sup>135)</sup> 이 처럼의 성경을 벗어나 인간이 자신들의 목적을 위하여 새로운 교리를 만들진 것이 바로 거짓된 교리라고 보았다.

### 2.3.2. 참된 교리

칼빈에게 참된 교리는 교회 개혁의 ‘이유’이자 ‘내용’이며 ‘기준’이다. 참된 교리를 회복하고 보존하는 것이 곧 교회 개혁의 시작점이자 목표점이며, 교회의 정체성과 일치 여부를 판단하는 결정적 잣대로 기능하였다. 교리란 진실되며 진정한 하나님의 말씀에 따르는 것이다. 칼빈은 교리나 가르침의 순수성이 **교회의 영혼**이라고 언급하였다.<sup>136)</sup>

**참된 교리(vera doctrina)**의 의미는 순수한 경건의 교리(sincera pietatis doctrina)로 성경에 일치되는 교리이며, 올바른 교리이다. 성경으로부터 기원한 성경의 교리, 순수하고 참된 진리의 교리, 복음의 교리, 하늘의 (거룩한) 교리, 하나님의 뜻을 나타내는 교리, 바울이 가르쳤던 교리와 성경의 맥락에서 사용된 교리는 올바른 참된 교리로 인정되었다. 사도 바울 의도에 조화되고, 성령님께 순종하는 것이며, 하나님의 뜻을 우선적으로 따른 것이 참된 교리이다.

칼빈이 진정으로 사용했던 교리는 신학 아래의 수준이 아니다. 진정한 거룩한 신학의 본질을 추구하고 가르쳐야 할 하늘의 기원을 가진 주님의 교훈이다. 거기에는 인간의 주장과 새로운 첨가 아닌 하나님의 말씀만을 순수하게 교훈하는 가르침이다. 이것이 바로 모세와 선지자들의 전달 방법이었다고 한다.

비록 칼빈의 말하는 교리가 신학처럼 학문화가 되지 않은 형태이며, 기독교 강요나 주석에서 두 개가 완전히 동일하지 않지만, 유사한 개념으로 칼빈의 신학을 이해하고 칼빈에 있어서 신학의 정의를 유추하는데 가장 핵심적인 용어이다. 성경적 신학적 내용을 해석하는데

131) 존 칼빈, “프랑스 왕 프란시스 1세에게 드리는 헌사”, 58.

132) 존 칼빈, “프랑스 왕 프란시스 1세에게 드리는 헌사”, 62.

133) 존 칼빈, “프랑스 왕 프란시스 1세에게 드리는 헌사”, 67.

134) Inst., 4.8.15.

135) Inst., 1.9.1.

136) 존 칼빈, “제 2판 헌사”, 『사도행전 주석』 (서울: 크리스찬다이제스트, 2014), 10.

두 용어가 의미적으로 서로 공용되었다. 결국 칼빈이 인정한 참된 교리는 복음이며 하나님의 말씀을 따르는 것인데, 대표적으로 이신칭의, 하나님의 예정, 그리고 구원의 교리 등이다.

칼빈이 기독교 강요 “독자에게 드리는 글”에서 자신이 교회에서 교사의 직책을 맡은 이후 **순수한 경건의 교리**(sinceram pietatis doctrinam)를 보존하여 교회를 유익되게 하는 것에 힘썼다고 한다. 이 글에서 그가 교사 사명을 위한 노력이 명칭이 순수한 경건의 교리였다고 고백하였다.

1560년 불어판의 “독자에게 드리는 글”에서는 성경 자체가 완전한 교리를 포함하고 있다(Holy Scripture contains a perfect doctrine)고 말한다. 그러므로 구원의 교리(the doctrine of salvation)를 배우기를 원하는 자들에게는 도움이 필요성을 말한다. 그러기에 우리는 모든 진리와 건전한 교리는 하나님으로부터 나온다(all truth and sound doctrine proceed from God)는 것을 인식해야 한다고 말한다. 만약 기독교 교리의 총체(s sum of christian doctrine)를 갖기를 원한다면, 주의 말씀을 경외하는 자들에게 기독교 강요를 읽도록 권면을 한다.

1559년 라틴판 “독자에게 드리는 글”에서는 순수하고 경건의 교리(sinceram pietatis doctrinam)를 보존하여 교회를 유익되게 하는 것을 언급한다.<sup>137)</sup> 교리는 독자에게 순수한 경건으로 이끄는 교훈이라고 한다. 후에 자신이 성경 주석을 집필할 때 교리를 길게 논할 필요가 없고 간단 요약해서 다루겠다고 한다. 기독교 강요를 통하여 교리에 대하여 충분한 이해를 할 수 있다고 그는 보았다. 이것이 칼빈이 말하는 교리의 가르침으로서 기독교 강요가 필요한 이유였다.

1536년 초판에서 “프랑스 왕 프란시스 1세에게 드리는 헌사”에서는 프랑스에서 건전한 교리가 발붙일 곳이 없다고 안타까워 한다.<sup>138)</sup> 로마교회는 끊임없이 프랑스의 복음주의자들이 주장하는 교리를 공격하고 증오와 혐의 대상을 만든다고 호소한다.

그러나 사악(邪惡)한 자들의 횡포가 극도에 달하여 폐하의 나라에서 **건전한 교리**가 발붙일 곳이 없다는 것을 알게 되었습니다. 그러므로 내가 이 책으로 그들을 가르치고 나의 신앙 고백을 폐하께 보여 드릴 수 있다면, 이것으로 나는 보람 있는 일을 하였다고 생각합니다. 여기서 나는 현재 불과 칼로 나라를 소란하게 하고 있는 그 광인(狂人)들에게 광적인 분노의 대상이 되고 있는 **이 교리의 성질**이 어떤 것인지를 폐하께서 알게 되신다면 천만 다행으로 생각합니다. 왜냐하면 그들은 시끄럽게 떠들어대면서 **이 교리**는 마땅히 투옥과 추방, 몰수와 화형의 처벌을 받아야 하며, 육지에서나 바다에서 완전히 송두리째 없어져야 한다고 하지만, 나는 여기서 **이 교리의 개요(概要)**를 고백하는 것을 조금도 두려워하지 않습니다.<sup>139)</sup>

칼빈은 자신이 옹호 하는 교리를 거짓 비방하고, 핍박하고 정죄하고 있음을 호소한다.<sup>140)</sup> 칼빈이 주장하는 교리는 반대파에 의해서 새로운 교리로 오해받으며, 교부들과 전통에 반대한다는 오해를 받고 있다고 말한다.<sup>141)</sup> 이런 오해에 대하여 칼빈은 **자신이 말하는 교리는 어떤 새로운 복음을 만드는 것이 아니라, 오직 그리스도와 사도들이 이미 행하신 이적을 통하**

137) 존 칼빈, “독자에게 드리는 글”, 14.

138) 존 칼빈, “프랑스 왕 프란시스 1세에게 드리는 헌사”, 41.

139) 존 칼빈, “프랑스 왕 프란시스 1세에게 드리는 헌사”, 41-42

140) 존 칼빈, “프랑스 왕 프란시스 1세에게 드리는 헌사”, 43.

141) 존 칼빈, “프랑스 왕 프란시스 1세에게 드리는 헌사”, 49-51.

여 진리로 확증하신 바로 그 복음을 말한다고 한다. 칼빈은 자신이 주장하는 교리는 대부분의 교부들의 찬성을 얻기에 충분하다고 한다. 그리고 건전한 교리의 표는 인간의 영광이 아니라, 하나님의 영광을 구하려는 것이라고 한다(요 7:18, 8:50).<sup>142)</sup> 이것이 칼빈이 말하는 참된 교리의 성질이다.

칼빈은 당시 스콜라 철학자들이 즐겨 사용하던 학문적 정의로서의 신학보다는, 프란시스 1세나, 복음의 참된 교리를 모르는 자들을 위하여서는 교리(가르침)라는 용어를 훨씬 선호했다. 칼빈은 참된 교리는 복음의 순수한 진리의 가르침으로 보았다. 그것은 순수한 복음의 가르침이며 기독교의 신학의 핵심 진리였다. 이처럼 칼빈은 부정적 의미를 풍기는 신학 용어를 교리라는 용어로 대체하여 하나님의 말씀과 복음의 교훈적, 실재적인 의미로 사용하였다.

#### IV. 유추된 신학의 정의(definitio analogica theologiae)

우리는 앞서 칼빈 사용한 거룩한 신학(theologia)이라는 용어와 신학자(theologus)가 누구이며 그 임무가 어떤 것인가에 대해 살폈고, 신학과 거의 교환되는 단어로 교리(doctrina)라는 개념 속에서 칼빈의 신학을 이해했고 그것에 근거하여 칼빈의 신학의 정의를 유추해 보려고 하는 것이다. 지금까지 다루었던 글을 종합하여 거짓신학과 참된 신학을 살펴보고 칼빈에 있어서 <신학의 정의>를 유추한다.

거짓된 신학(falsa sive speculativa theologia)은 칼빈이 일관되게 거부하고 비판한 신학 형태로서, 성경의 단순성과 본래적 의도를 따르지 않고 인간의 이성, 전통, 권위를 기준으로 삼아 성경 위에 균립하려는 신학이다. 이러한 신학은 특히 칼빈이 강력히 배격한 사변적 신학(speculativa theologia)의 전형을 이루는데, 이는 끝없는 구분(distinctio), 논쟁(disputatio), 그리고 궤변적 논증(sophistica)을 통해 성경의 명료성을 혼탁하게 만들고, 신학을 경건과 실천에서 분리된 지적 유희로 전락시킨다. 더 나아가 거짓된 신학은 그리스도를 신학의 중심에서 제거함으로써, 하나님을 말하는 것처럼 보이지만 실제로는 참된 의미에서의 “하나님에 관한 논의(sermonem de Deo)”가 아닌 철학적 사색이나 종교적 담론에 머무르게 된다. 또한 이러한 신학은 칼빈이 말하는 “신학의 첫 번째 원리(primae theologiae regulae)”, 곧 하나님의 주권적 은혜를 거부하고 인간의 미래 행위, 공로, 자격을 강조함으로써 하나님의 영광을 인간에게 전가하며, 이 점에서 로마 가톨릭 신학과 당대의 소피스트들은 거짓된 신학의 대표적 전형으로 지적된다. 결국 거짓된 신학은 교회를 세우는 데 실패할 뿐 아니라 오히려 혼란과 교만을 낳고, 신학자를 하나님의 파수꾼이 아니라 교회의 약탈자로 전락시키는 신학으로 귀결된다.

참된 신학(vera sacra theologia)은 칼빈에게서 단일한 정의 문장으로 제시되지는 않지만, 그의 저작 전반에 반복적으로 나타나는 진술들을 종합할 때 일정한 신학적 성격을 유추할 수 있다. 우선 참된 신학은 거룩한 성경(sacra Scriptura)으로부터 나오며 철저히 성경에 종속된 신학으로서, 성경을 판단하거나 초월하는 자율적 학문이 아니라 성경을 바르게 읽도록 섬기는 봉사의 학문, 곧 성경의 봉사(ministerium Scripturae)이다. 『기독교 강요』의 목적이 신자를 하나님의 말씀 읽기로 이끄는 길(aditus ad lectionem verbi Dei)로 설정되어 있다는 사실은, 칼빈이 이해한 신학의 본질이 성경 이해에 대한 봉사에 있음을 분명히 보여준다. 이러한 성경 중심성은 곧 그리스도 중심성으로 귀결되는데, 칼빈에게서 모든 신학은 오직

142) 존 칼빈, “프랑스 왕 프란시스 1세에게 드리는 헌사”, 52-53.

중보자이신 그리스도(Christus mediator)를 통해서만 성립한다. 그는 요한복음 14장 6절 주석에서 “그리스도와 분리된 모든 신학은 허망하고 혼동스럽고 광적이며 가짜”라고 명시적으로 선언함으로써, 그리스도를 떠난 하나님 논의는 더 이상 신학이 아니라 오류에 불과하다는 점을 분명히 한다. 더 나아가 참된 신학은 성령의 내적 증언(testimonium Spiritus Sancti internum) 아래에서만 가능하며, 단순한 문자 연구나 이성적 추론에 머무는 신학은 생명의 빛에 이르지 못한 채 ‘문자의 신학(theologia literae)’에 머무르게 된다. 이러한 성령론적 토대 위에서 참된 신학은 결코 지식 축적 자체를 목표로 하지 않으며, 하나님을 아는 지식과 그분을 경외하는 태도가 결합된 경건( pietas)을 산출한다. 이 경건은 다시 순종과 예배의 삶으로 나타나고, 궁극적으로는 교회의 건덕(aedificatio ecclesiae)을 이루는 방향으로 나아간다. 이처럼 참된 신학은 본질적으로 교회를 섬기기 위해 존재하며, 교리는 개인적 사변이나 학문적 과시가 아니라 공동체를 가르치고 보호하며 인도하기 위한 규범적 가르침(doctrina)으로 기능한다.

지금까지 탐구를 통하여 칼빈에 있어서 유추된 신학의 정의(analogical definition of theology)을 정리해 본다.

칼빈에게 있어서 신학은 본질적으로 하나님 자신에 대한 직접적 정의를 제공하는 학문이 아니라, 하나님의 자기계시가 성경 안에서 주어지고, 그 계시가 교회 안에서 교리로 정식화되며, 신학자에 의해 해석·정리·봉사적으로 제시되는 과정을 통해 간접적으로 규정되는 학문이다. 이러한 의미에서 신학은 신학자의 사변적 구성물이 아니라, 교회에 맡겨진 하나님의 말씀을 바르게 이해하고 전달하기 위해 형성된 교리적·교회적 학문이며, 그 정의는 언제나 대상(하나님)과 수단(성경, 참된 교리), 주체(참된 신학자), 공동체(교회) 사이의 관계 속에서 유추적으로 파악될 수밖에 없다.

따라서 신학은

- ① 신학자에 있어서는 교회를 섬기기 위한 해석적·교육적 소명이며,
- ② 교리에 있어서는 성경의 진리를 왜곡 없이 요약하고 보존하려는 규범적 표현이고,
- ③ 교회에 있어서는 신앙과 삶을 인도하고 공동체를 세우는 공적 기능을 수행하는 지적·영적 봉사이다.

이처럼 칼빈에 있어서 신학은 하나님을 직접 정의하려는 시도가 아니라, 하나님의 계시가 교회 안에서 성경적 참된 교리로 수용되고, 참된 신학자에 의해 질서 있게 진술되는 그 관계적 작용 전체를 통해 유추적으로 정의되는 학문이라고 할 수 있다. 실제적으로 정의한다면 신학은 성경을 통해 하나님이 누구신지 바르게 알고, 그 가르침대로 하나님을 사랑하고 섬기며 오직 그분의 영광만을 높이며 살아가도록 돕는 참된 지혜이다. 결국 칼빈에게서 신학은 학문적 유희가 아니라, 하나님 앞에서(Coram Deo) 인간을 바로 세우고 그분께만 영광을 돌리게 하는 생명의 체계이자 경건을 위한 봉사이다. 칼빈에게 신학은 권위를 가진자가 일방적으로 자신의 주장을 설득하는 포고(布告)가 아니라, 하나님의 말씀인 성경을 위한 봉사(Theologia est ministerium Scripturae)의 학문이다. 진정한 신학의 사역은 하늘로부터 온 참된 교리를 충실히 전달하여, 성도를 경건으로 인도하는 것을 목적으로 한다.

## V. 결론

칼빈의 신학에서 신학은 결코 이론적 체계나 사변적 학문으로 환원되지 않는다. 오히려 신학은 하나님을 아는 참된 지식(cognitio Dei)으로부터 출발하여, 교회와 신자의 삶을 형성하고 인도하는 지혜와 경건의 학문으로 이해된다. 이러한 신학 이해는 단일한 정의 문장으로 포착되기보다는, 계시, 인식, 교리, 경건, 교회와 같은 중요한 개념들의 상호 연관된 관계망 속에서 유기적으로 형성된다. 바로 이 점에서 칼빈의 신학은 본질적으로 사변적이라기 보다는 실천적이며 목회적인 성격을 지닌다.

본 연구는 칼빈에게 있어서 '신학의 정의'를 직접적인 규정에서 찾기보다, 그가 사용한 거룩한 신학, 참된 신학자, 참된 교리라는 핵심 개념들의 실제적 사용과 상호 관계를 분석함으로써 유추적으로 도출하고자 하였다. 칼빈은 '신학(theologia)'이라는 용어 자체의 사용을 극도로 절제하였으며, 대신 '거룩한 교리(sacra doctrina)', '경건(pietas)', '하나님과 인간에 대한 이중적 지식(duplex cognitio Dei et hominis)'과 같은 표현을 통해 신학의 본질을 간접적으로 드러내었다. 신학이라는 용어의 사용을 절제했던 칼빈은 신학을 자율적 학문 체계로 독립시키기보다, 언제나 하나님의 계시와 교회의 삶에 종속시키려는 그의 신학적 의도성을 반영한다.

이러한 분석을 바탕으로 볼 때, 신학은 본질적으로 하나님 자신에 대한 직접적 정의를 제공하는 학문이 아니다. 오히려 하나님의 자기계시는 성경 안에서 주어지고, 그 계시는 교회 안에서 교리로 수용되고 정식화되며, 신학자에 의해 해석·정리·봉사적으로 제시되는 과정을 통해 간접적으로 규정된다. 이 의미에서 신학은 신학자의 사변적 구성물이 아니라, 교회에 맡겨진 하나님의 말씀을 바르게 이해하고 전달하기 위해 형성된 교리적·교회적 학문이다. 따라서 신학의 정의는 언제나 대상(하나님), 수단(성경, 참된 교리), 주체(참된 신학자), 공동체(교회) 사이의 관계 속에서 유추적으로 파악될 수밖에 없다.

이러한 관계적 이해 속에서 신학은 세 가지 차원에서 규정될 수 있다. 첫째, 신학자에게 있어 신학은 교회를 섬기기 위한 해석적·교육적 소명이다. 칼빈에게 신학자는 결코 자신의 명예나 지적 우월성을 추구하는 존재가 아니며, 하나님의 말씀을 바르게 전달하기 위한 '봉사자'이다. 신학자가 하나님의 영광을 가로채는 순간, 더 이상 하나님의 파수꾼이 아니라 교회의 약탈자가 된다. 이 점에서 신학자의 사명은 언제나 자기 절제와 하나님 영광 중심성에 의해 규정된다.

둘째, 교리에 있어 신학은 성경의 진리를 왜곡 없이 요약하고 보존하려는 규범적 표현이다. 참된 교리는 성경에 근거하여 신자를 그리스도께로 이끌며, 경건과 순종의 삶을 낳는다. 반면 거짓된 교리는 성경을 떠나 인간의 권위, 공로, 전통을 강화하고, 경건 없는 지식과 형식적 신앙을 양산한다. 칼빈은 중세 스콜라 신학과 로마 가톨릭의 교리 체계를 이러한 거짓된 교리의 대표적 사례로 인식하였으며, 교리의 왜곡이 곧 교회의 부패로 이어진다는 역사적 교훈을 분명히 인식하고 있었다.

셋째, 교회에 있어 신학은 신앙과 삶을 인도하고 공동체를 세우는 공적 기능을 수행하는 지적·영적 봉사이다. 신학은 교회를 지배하거나 통제하는 학문이 아니라, 교회를 세우고 보호하는 봉사의 도구이다. 따라서 신학이 사변적 논쟁이나 체계 구축 자체를 목적으로 삼을 때, 그것은 이미 본래의 소명을 상실한 것이다. 칼빈은 신학이 구원, 생명, 경건의 삶 속에서 실제로 작동해야 함을 강조하였으며, 신학은 언제나 신자의 삶과 교회의 현실 속에서 검증되어야 한다고 보았다.

이러한 논의는 결국 칼빈에게서 신학이란 무엇인가에 대한 핵심적 결론으로 수렴된다. 칼빈의 신학은 하나님을 직접 정의하려는 시도가 아니라, 하나님의 계시가 교회 안에서

교리로 수용되고, 신학자에 의해 질서 있게 진술되는 그 관계적 작용 전체를 통해 유추적으로 정의되는 학문이다. 그는 신학의 본질을 설명하기보다, 오히려 잘못된 신학이 무엇이며 그것이 교회에 어떤 파괴적 결과를 낳는지를 드러냄으로써, 참된 신학의 윤곽을 간접적으로 증언하였다. 성경을 왜곡하거나 인간적 교리를 첨가하지 않고, 신학이 성경 이해의 충실한 봉사자가 되어야 한다는 그의 주장은 이러한 맥락에서 이해되어야 한다.

결론적으로 칼빈에게 있어서 참된 신학은 성경에 계시된 하나님을 성령의 조명 아래 인식하며, 하나님과 인간에 대한 이중적 지식을 교회의 교리와 경건의 삶을 위해 체계적이고 규범적으로 탐구하는 학문이다. 경건은 처음부터 칼빈 신학의 출발점이자 목표였으며, 그의 신학은 경건을 위한 가장 아름다운 도구로 평가될 수 있다. 따라서 신학자들은 하나님의 명예를 도적질하는 자가 아니라, 하나님의 영광을 보존하고 드러내는 봉사자가 되어야 한다. 하나님의 영광을 추구하지 않는 신학은 언제나 교회를 병들게 하지만, 하나님의 말씀에 충실한 신학은 교회를 새롭게 한다. 이 점에서 칼빈의 신학 이해는 오늘날 한국 교회와 신학에 여전히 중요한 신학적·방법론적 통찰을 제공한다.

## 주제발표 2

### 칼빈의 신학과 경건

안인섭 교수 (총신대학교)

#### I. 들어가는 글

칼빈은 중세 말 네덜란드에서 형성된 근대적 경건 운동(Devotio Moderna)의 전통과 일정한 사상적 접점을 지니고 있었던 것으로 평가할 수 있다. 특히 파리 몽테규(Montaigu) 대학 재학 시절, 네덜란드 하우다(Gouda)의 공동생활 형제단에서 수학한 존 스탠돈크(John Standonick)의 제자 노엘 베다(Noel Beda)를 통해 어거스틴 신학과 더불어 근대적 경건 문헌들에 노출되었을 가능성이 제기된다. 여기에 공동생활 형제단의 정신을 스트라스부르크에서 제도화하려 했던 요한 슈투름(Johann Sturm)과의 학문적·인적 연관성은, 칼빈이 이러한 영성적 분위기를 수용하는 데 중요한 배경으로 작용했음을 시사한다.<sup>143)</sup>

이것은 칼빈의 경건 이해가 중세 후기 영성 전통과 일정한 연속성을 지니고 있음을 의미한다.<sup>144)</sup> 근대적 경건의 대표자인 토마스 아 켐피스(Thomas a Kempis)의 영성은 세속적 삶의 분주함으로부터 거리를 두고, 내면의 경건을 보존하고 심화하는 데에 초점을 맞추는 방향성을 지니고 있었다.<sup>145)</sup> 그러나 본 논문이 보여주고자 하는 바는, 바로 이 지점에서 출발한 칼빈의 경건이 개인적 내면 수련에 머물지 않고, 교리·교회·사회·창조 세계 전체로 구조적으로 확장되며 독자적인 신학적 형태를 취하게 된다는 사실이다.

종교개혁 신학에서 '경건(pietas)'은 종종 교리 체계의 부수적 산물이나 개인적 영성의 문제로 축소되어 이해되어 왔다. 특히 근대 이후의 신학 연구에서는 경건이 교의학적 사유와 분리된 주관적 신앙 태도, 혹은 윤리적 실천의 영역으로 한정되는 경향이 강했다. 그러나 이러한 이해는 종교개혁자들이 의도한 신학의 내적 구조를 충분히 반영하지 못한다.

본 논문은 이러한 문제의식에서 출발하여, 칼빈의 신학에서 경건이 차지하는 신학적 지위를 구조적으로 규명하고자 한다. 칼빈에게 경건은 단순한 덕목이나 실천 항목이 아니라, 하나님에 대한 참된 지식에서 발생하여 하나님 앞에서 형성되고, 그리스도와의 연합 안에서 삶 전체로 확장되는 신자의 존재 방식이다. 칼빈은 구원을 예수 그리스도와 믿음으로 연합되어 그분과 지속적인 교제를 누리는 신비로 이해하였다.<sup>146)</sup>

143) W. Balke, *Omgang met de reformatoren* (Kampen: De Groot Goudriaan, 1992), 94-100.; 정승훈, 『종교개혁과 칼빈의 영성』, (서울: 대한기독교서회, 2000), 29-34.

144) L.J. Richard, *The Spirituality of John Calvin* (Atlanta: John Knox Press, 1974), 12-47.; A.J. Jelsma, *Frontiers of the Reformation: Dissidence and Orthodoxy in Sixteenth-Century Europe* (Aldershot/Brookfield USA/ Singapore/ Sydney: Ashgate, 1998), 9-24.

145) P. van Geest, *Thomas a Kempis (1379/80-1471): Een studie van zijn mens- en godsbeeld* (Kok: Kampen, 1996), 149-155.

146) 원종천, 『존 칼빈의 신학과 경건』 (서울: 대한기독교서회, 2008), 11-45.

칼빈에게 경건은 개인의 신앙 상태를 가리키는 심리적 범주가 아니라, 하나님께서 마땅히 받으셔야 할 예배의 질서 안에서 규정되는 신학적 개념이다. 그는 참된 경건을 하나님 자신의 거룩함과 위엄을 인정하며 그분을 경외하는 예배적 태도로 이해하며, 이러한 경건이야말로 하나님께서 기뻐하시고 요구하시는 삶의 방식이라고 강조한다. 더 나아가 칼빈은 경건을 인간의 자발적 선택이나 감정의 산물로 환원하지 않고, 하나님의 뜻에 대한 순종 속에서 보존되고 유지되어야 할 신앙의 구조로 파악한다. 이 점에서 경건은 예배 행위에 국한되지 않으며, 하나님의 명령에 응답하는 삶 전체를 조직하는 규범적 원리로 기능한다.<sup>147)</sup> 따라서 경건은 신학의 결과물이 아니라, 신학 전체를 관통하는 통합 원리로 작동한다.

본 논문은 칼빈의 경건을 특정 교리나 윤리 영역에 한정하지 않고, 그의 신학 전체를 관통하는 통합적 구조로 파악하는 데 목적을 둔다. 이를 위해 먼저 계시와 성경에 대한 이해가 경건의 인식 토대를 어떻게 형성하는지를 살피고, 이어 하나님과 섭리에 대한 교리가 경외와 신뢰라는 경건의 기본 태도를 어떻게 규정하는지를 분석한다. 나아가 인간론과 죄론에서는 하나님 앞(coram Deo)에서 이루어지는 자기 인식이 경건의 성찰적 성격을 어떻게 낳는지를 고찰하며, 그리스도론과 구원론을 통해서는 칭의와 성화, 그리고 그리스도와의 연합이 경건의 근원과 그 열매를 어떻게 구조화하는지를 논증한다. 이러한 신학적 논의는 교회론·성례·권징을 통해 공동체적 차원으로 확장되며, 궁극적으로 이웃 사랑과 창조 세계에 대한 책임이라는 사회적·우주적 차원에서 경건의 외적 표지로 구체화된다. 이 과정을 통해 본 논문은 칼빈 신학에서 경건이 교의와 삶, 개인과 공동체, 인간과 세계를 매개하고 통합하는 중심 개념임을 밝히고자 한다.

## II. 칼빈의 신학에 있어서 경건의 지위

### 1. 계시·성경론: 경건의 인식 토대

칼빈에게 성경은 단순히 교리적 사실들을 전달하는 정보의 저장고가 아니다. 성경은 하나님께서 자신을 주권적으로 드러내시고, 인간을 당신 앞에 세우시며, 경건(pietas)이라는 삶의 형태로 이끄시는 규범적 계시의 장이다. 따라서 성경은 “알기 위해 읽는 책”이기 이전에, “하나님을 경외하도록 형성하는 말씀”이다.

칼빈은 『기독교 강요』 서두에서 신학의 목적 자체를 경건과 분리할 수 없다고 선언한다.

나는 경건(pietas)을 하나님에 대한 참된 지식에서 나오는 하나님 경외와 사랑의 결합이라고 부른다.<sup>148)</sup>

이 부분에서 주목해야 할 점은, 경건이 단순한 종교적 감정이나 도덕적 태도가 아니라 계시로부터 발생하는 인식의 열매라는 사실이다. 하나님에 대한 참된 지식은 인간 이성의 사색에서 발생하지 않으며, 오직 하나님께서 스스로 말씀하실 때 가능하다. 그 계시의 정점이 바로 성경이다.

147) Calvin, *Institutes*, 2.8,8; 4.20,15. *Commentary on the Epistles to Timothy, Titus, and Philemon* (Edinburgh: Calvin Translation Society, 1856), 2 Timothy 2:2. 이수영, “갈뎡에 있어서의 경건의 개념.” 『교회와 신학』 27집 (1995), 353-354.

148) Calvin, *Institutio*, 1.2.1

그러나 칼빈은 성경의 권위를 객관적 텍스트 차원에만 가두지 않는다. 그는 성경이 참으로 하나님의 말씀으로 인식되기 위해서는 성령의 내적 증언이 필수적이라고 본다. 칼빈은 성경은 성령의 내적 증언에 의해 확증될 때에만 그 권위를 우리 마음에 인친다고 강조하고 있다.<sup>149)</sup> 여기서 칼빈의 성경론은 경건의 신학적 지위를 결정적으로 규정한다. 성경은 스스로 충분한 객관성을 지니지만, 인간이 그것을 살아 있는 하나님의 말씀으로 받아들이는 인식 사건은 성령의 사역 없이는 불가능하다. 다시 말해, 성경과 성령의 결합은 단순한 인식 보조 장치가 아니라, 신학을 삶으로 이동시키는 동력 장치이다.

칼빈은 이를 지식과 삶의 분리 문제에 적용한다. 그는 성경을 연구하면서도 삶이 변하지 않는 신학을 강하게 경계한다. 칼빈은 하나님의 말씀은 우리의 귀만을 스치고 지나가도록 주어진 것이 아니라, 우리의 마음을 붙잡고 삶을 다스리도록 주어졌다고 천명하고 있다.<sup>150)</sup>

이 점에서 성경은 경건을 낳는 규범(norm)이다. 규범이란 단순히 판단의 기준이 아니라, 삶의 방향을 설정하고 존재 전체를 재구성하는 기준이다. 칼빈에게 성경은 신자의 사고, 감정, 의지, 행위를 포괄적으로 형성하는 전인적 규범이다.

칼빈의 계시 이해에서 중요한 점은 성령과 성경 사이의 관계 설정이다. 그는 성령을 기록된 말씀과 병렬적으로 작동하는 또 하나의 계시 원천으로 이해하지 않으며, 오히려 성경이 하나님의 말씀으로 받아들여지고 삶 속에서 효력을 발휘하도록 하는 분으로 성령을 규정한다. 따라서 성령의 사역은 말씀을 넘어 새로운 내용을 제시하는 데 있지 않고, 이미 주어진 말씀을 인간의 내면에 깊이 새겨 그 의미가 실제 삶 속에서 인식되도록 하는 데에 있다.<sup>151)</sup>

이러한 이해는 칼빈의 경건 개념이 어디에서 출발하는지를 분명히 보여준다. 경건은 개인적 체험이나 주관적 열정에서 발생하는 것이 아니라, 말씀에 의해 규정된 하나님 인식이 성령의 역사 안에서 인간의 삶 속에 뿌리내릴 때 형성된다. 이 점에서 칼빈의 경건은 성경적 규범성을 잃지 않으면서도, 동시에 인간 존재 전체를 포괄하는 실존적 성격을 지닌다. 결국 칼빈에게서 계시와 성경에 대한 교의는 이론적 논의에 머물지 않고, 신자를 하나님 앞에서 살아가도록 요청하는 삶의 구조를 형성한다. 성령은 이 구조 안에서 말씀을 단순한 문자로 남겨두지 않고, 순종과 경외, 그리고 사랑의 삶으로 이어지게 하는 동력으로 작용한다. 바로 이 지점에서 칼빈의 신학은 학문적 사유를 넘어 경건이라는 삶의 형식으로 구체화된다.

## 2. 신론·섭리: 경외와 신뢰를 훈련하는 교리

칼빈의 하나님 이해는 존재론적 정의를 제시하는 데서 그치지 않고, 인간의 삶의 방향을 근본적으로 규정하는 인식으로 전개된다. 그에게 하나님에 대한 지식은 사유의 대상으로 머무르지 않으며, 인간을 하나님 앞에 서게 만드는 관계적 인식이다. 이러한 인식은 필연적으로 두 가지 상호 연관된 태도를 낳는데, 하나는 하나님 앞에서 자신을 낮추는 경외이며, 다른 하나는 삶의 전 영역을 하나님께 의탁하는 신뢰이다. 칼빈은 『기독교 강요』 제1권에서 하나님을 아는 지식이 관념적 이해에 그치지 않고, 인간을 경외와 신뢰로 이끄는 실천적 인식이어야 함을 분명히 한다<sup>152)</sup>

이러한 하나님 인식에서 하나님은 철학적 사유의 대상이 아니라, 인간 존재의 근원을 이루는

149) Calvin, *Institutio*, 1.7.4.

150) Calvin, *Commentary on the Book of Psalms* (Edinburgh: Calvin Translation Society, 1845), Preface.

151) Calvin, *Institutio*, 1.9.1.

152) Calvin, *Institutio*, 1.2.2.

창조주로 이해된다. 칼빈에게 창조 교리는 세계의 기원을 설명하기 위한 이론이 아니라, 인간이 자신의 존재 전체를 하나님께 의존하고 있음을 자각하게 하는 신학적 틀이다. 인간은 자신의 생명과 활동, 그리고 삶의 지속성 자체가 하나님께로부터 비롯되었음을 인식함으로써, 스스로를 자율적 주체가 아니라 피조물로 이해하게 된다.<sup>153)</sup>

이러한 인식에서 형성되는 경외는 두려움이나 공포의 정서가 아니라, 하나님을 하나님으로 인정하는 예배적 태도로 표현된다. 칼빈이 시편 주석에서 반복하여 강조하듯, 참된 예배는 인간의 감정 상태에서 출발하는 것이 아니라, 하나님의 위엄과 주권을 올바르게 인식하는 데서 비롯된다.<sup>154)</sup>

그러나 칼빈의 하나님 이해는 창조에 대한 고백에서 멈추지 않는다. 하나님은 세상을 창조한 후 물려나 계신 분이 아니라, 지금도 만물을 다스리며 통치하시는 분으로 인식된다. 이 지점에서 섭리 교리는 경건의 또 다른 핵심 요소인 신뢰를 형성한다. 칼빈은 섭리를 단순한 일반적 보호 개념으로 축소하는 해석을 거부하며, 하나님께서 현재적으로 세계를 지배하고 인도하신다는 사실을 강조한다.<sup>155)</sup>

이와 같은 섭리 이해는 신자를 두 가지 상반된 오해로부터 보호한다. 하나는 세계를 우연과 혼돈의 산물로 이해하는 태도이며, 다른 하나는 인간의 책임을 무력화하는宿命론적 사고이다. 칼빈에게 섭리는 인간을 수동적 체념으로 이끄는 교리가 아니라, 하나님을 신뢰하며 자신의 삶의 자리에서 책임 있게 응답하도록 형성하는 경건의 토대이다.

칼빈은 말한다. 섭리는 인간을 나태하게 만들기 위해 가르쳐진 교리가 아니라, 하나님을 신뢰하며 자신의 소명을 성실히 수행하도록 하기 위해 가르쳐진 교리라는 것이다.<sup>156)</sup>

칼빈의 이 진술은 결정적이다. 섭리 교리는 경건을 ‘하나님 앞의 책임’으로 형성한다. 모든 것이 하나님의 손 안에 있다는 확신은 인간을 수동적으로 만들지 않는다. 오히려 신자는 자신이 서 있는 자리, 맡겨진 소명, 주어진 시간 속에서 하나님께 응답하는 존재가 된다.

칼빈에게 섭리에 대한 신뢰는 일상의 윤리와 분리되지 않는다. 하나님께서 우리의 삶을 인도하신다는 사실을 아는 사람은, 경솔함이 아니라 신중함으로 살아간다.<sup>157)</sup>

따라서 섭리는 경건의 감정적 위안이 아니라, 삶의 태도를 훈련하는 교리다. 신자는 성공 속에서는 교만을 경계하고, 고난 속에서는 절망을 거부한다. 이 모든 태도는 섭리를 아는 지식에서 비롯된다. 특히 칼빈은 고난의 문제를 섭리와 결부시켜 다룬다. 그는 고난을 우연이나 하나님의 부재로 해석하지 않는다. 칼빈에 의하면 하나님께서 허락하신 고난은 우리를 파멸시키기 위함이 아니라, 우리를 연단하시기 위함이다.<sup>158)</sup>

이 신학은 경건을 감상적 위로가 아니라, 인내와 순종의 훈련으로 전환시킨다. 신자는 섭리를 이해함으로써 하나님을 신뢰하고, 동시에 자신의 삶에 대해 책임을 진다.

결국 칼빈의 하나님론과 섭리 교리는 신학적 체계의 한 항목이 아니라, 경건을 형성하는 구조적 토대다. 하나님을 창조주와 구속주로 아는 지식은 경외를 낳고, 섭리자 하나님을 아는 지식은 신뢰를 낳는다. 이 둘은 예배와 삶, 교회와 일상, 신학과 윤리를 하나로 묶는다. 그렇게 칼빈의 신학은 다시 한 번 분명해진다. 하나님을 바로 아는 지식은 언제나, 하나님 앞에서 사는 삶으로 귀결된다.

---

153) Calvin, *Institutio*, 1.16.1.

154) Calvin, *Commentary on the Book of Psalms*, Ps 95.

155) Calvin, *Institutio*, 1.16.4.

156) Calvin, *Institutio*, 1.17.3.

157) Calvin, *Institutio*, 1.17.6.

158) Calvin, *Institutio*, 1.17.8.

### 3. 인간론·죄론: 'coram Deo'에서 자기 인식이 발생

칼빈의 인간론과 죄론은 독립된 사변이 아니라, 철저히 하나님 인식과 결부된 신학적 논의이다. 그는 인간을 이해하는 유일한 정당한 시점을 인간 자신 안에서 찾지 않고, 하나님 앞(coram Deo)이라는 관계적 자리에서 설정한다. 이 점에서 칼빈의 인간론은 근대적 자아 분석이나 도덕 심리학과 근본적으로 구별된다.

칼빈은 『기독교 강요』의 서두에서 하나님 인식과 자기 인식을 상호 분리 불가능한 것으로 규정한다. 칼빈은 우리의 지혜라 불릴 만한 거의 모든 것은 두 부분으로 이루어져 있는데, 인간의 참된 지혜가 두 가지 인식, 곧 하나님을 아는 지식과 인간 자신을 아는 지식으로 구성된다고 말한다.<sup>159)</sup>

그러나 이 두 인식은 동일한 출발선에서 병렬적으로 형성되는 것이 아니라, 분명한 방향성을 지닌 관계 속에 놓여 있다. 칼빈에게 인간은 스스로를 관찰함으로써 자신을 올바르게 이해할 수 있는 존재가 아니며, 자기 이해는 언제나 하나님에 대한 인식에 의해 비로소 가능해진다. 인간은 하나님을 기준으로 자신을 바라볼 때에만 자신의 한계와 실상을 직면하게 되며, 이 관계적 자리에서 이루어지는 자기 인식이야말로 참된 인식으로 간주된다. 이러한 의미에서 coram Deo는 단순한 신앙적 표현이 아니라, 인간이 자신과 세계를 인식하는 방식 자체를 규정하는 신학적 전제라 할 수 있다.

#### 1) 하나님의 형상과 인간 존엄: 왜곡되기 전의 인간 이해

칼빈은 인간을 하나님의 형상(imago Dei)으로 창조된 존재로 이해한다. 그는 이 형상을 인간의 외적 지위나 사회적 기능에서 찾지 않고, 인간 전체를 관통하는 구조로 본다. 그래서 칼빈은 하나님의 형상은 인간의 영혼과 그 모든 능력에 새겨져 있었다고 말한다.<sup>160)</sup>

이 진술에서 드러나듯, 칼빈에게 하나님의 형상은 인간 존엄의 신학적 근거이다. 인간은 스스로 존엄한 존재가 아니라, 하나님을 반영하도록 창조되었기 때문에 존엄하다. 이 존엄은 곧바로 경건과 연결된다. 인간이 자신을 하나님의 형상으로 이해할 때, 그는 자기 비하나 자기 파괴가 아니라 하나님께 책임지는 존재로 자신을 인식하게 된다.

그러나 칼빈은 이 형상을 인간 내부의 자랑거리로 전환하는 모든 시도를 단호히 차단한다. 형상은 인간의 소유물이 아니라, 하나님을 향한 방향성이다. 인간이 자신 안에서 어떤 탁월함을 발견한다면, 그것은 하나님께로 돌려져야 하는 것이다.<sup>161)</sup> 이 지점에서 이미 경건의 윤곽이 드러난다. 참된 인간 인식은 자기 긍정으로 끝나지 않고, 감사와 겸손으로 나아간다.

#### 2. 타락과 자기 왜곡: 하나님 없는 자기 인식의 붕괴

그러나 칼빈의 인간론은 낙관주의로 귀결되지 않는다. 인간은 타락 이후 더 이상 하나님의 형상을 온전히 반영하지 못하는 존재가 되었다. 칼빈은 타락의 결과를 단순한 도덕적 결함이 아니라, 인식 구조의 전면적 왜곡으로 이해한다. 그래서 칼빈은 인간의 마음은 모든 우상의

---

159) Calvin, *Institutio*, 1.1.1.

160) Calvin, *Institutio*, 1.15.3.

161) Calvin, *Institutio*, 1.15.6.

공장이라고까지 묘사한다.<sup>162)</sup>

이 급진적인 진술은 죄론의 핵심을 드러낸다. 죄는 단순히 잘못된 행위가 아니라, 하나님을 떠난 인간이 자신과 세계를 오해하도록 만드는 장애이다. 특히 자기 인식의 영역에서 이 왜곡은 치명적이다. 인간은 하나님을 잊는 순간, 자신을 과대평가하거나 과소평가하는 두 극단에 빠진다. 칼빈은 이를 다음과 같이 요약한다. 인간은 하나님을 바라보지 않는 한, 자신을 높이거나 자신을 속이게 된다는 것이다.<sup>163)</sup>

여기서 죄론은 경건 형성의 부정적 토대가 된다. 죄를 아는 지식은 인간을 절망으로 몰아넣기 위함이 아니라, 자기 기만에서 해방시키기 위함이다. 인간은 타락으로 인해 스스로를 진실하게 성찰할 능력을 상실했으며, 오직 하나님 앞에서만 자신의 실상을 직면할 수 있다.

### 3. Coram Deo와 경건: 자기 성찰과 겸손의 구조

이러한 인간론·죄론의 긴장 속에서 경건은 구체적 형식을 갖는다. 칼빈에게 경건은 자기 혐오나 자기 긍정이 아니라, 자기 성찰과 겸손의 결합이다. 이 결합은 coram Deo라는 신학적 공간에서만 가능하다. 그래서 칼빈은 사람은 하나님 앞에 서기 전까지는 결코 참된 겸손을 배울 수 없다고 말한다.<sup>164)</sup>

겸손은 사회적 미덕이 아니라, 신학적 결과다. 인간이 하나님의 거룩함과 자신의 타락을 동시에 인식할 때, 그는 더 이상 자신을 기준 삼지 않는다. 동시에 이 겸손은 자기 파괴로 흐르지 않는다. 하나님의 형상으로 창조되었다는 사실이 여전히 인간 이해의 토대를 이루기 때문이다.

이러한 논의를 종합하면, 칼빈의 인간 이해 속에서 경건은 단일한 정서나 도덕적 태도로 환원되지 않고, 하나님 앞에 선 인간의 자기 인식 속에서 형성되는 복합적인 삶의 구조로 드러난다. 인간은 하나님의 거룩함을 인식함으로써 자신을 성찰하게 되고, 타락의 현실을 직면함으로써 교만에서 벗어나며, 동시에 하나님의 형상으로 부름받았다는 사실을 기억함으로써 책임 있는 삶의 방향을 부여받는다. 이와 같은 구조 속에서 경건은 내면의 감정 상태나 외적 규범의 준수로 축소되지 않으며, 하나님 앞에서 자신을 진실하게 이해하고 살아가려는 지속적인 태도로 구체화된다.

이 점에서 칼빈의 인간론과 죄론은 경건을 설명하기 위한 심리적 배경 설명에 머물지 않고, 인간 존재와 인식의 조건을 규정하는 신학적 토대를 제공한다. 인간은 하나님과의 관계 안에서만 자신을 올바르게 이해할 수 있으며, 이러한 인식은 필연적으로 자기 성찰과 겸손이라는 실천적 형태로 드러난다. 따라서 coram Deo는 칼빈 경건 이해에서 주변적 개념이 아니라, 인간 이해와 경건 형성 전반을 지탱하는 중심적 관점으로 기능한다.

### 4. 기독교론·구원론(칭의/성화, 그리스도와와의 연합): 경건의 근원과 열매

칼빈의 경건 이해에서 중심을 이루는 것은 인간의 내적 성찰이나 도덕적 자기 결단이 아니라, 예수 그리스도와 맺어지는 실제적인 연합(unio cum Christo)이다. 칼빈의 시편 주석을

---

162) Calvin, *Institutio*, 1.11.8.

163) Calvin, *Institutio*, 2.1.2.

164) Calvin, *Institutio*, 2.2.11.

살펴보면, 인간의 타락이 언급될 때마다 그 상태가 하나님과의 관계 단절로 고정되지 않도록, 곧바로 중생과 새로운 삶의 가능성이 함께 제시되는 특징적인 신학적 전개가 확인된다. 이러한 전개는 죄 아래 있는 인간을 하나님으로부터 완전히 분리된 존재로 규정하려는 이해를 경계하면서, 타락 이후에도 은혜 안에서 하나님과 피조물 사이의 관계가 다시 열려 있음을 강조하려는 칼빈의 신학적 방향성을 드러낸다. 이로써 경건은 죄 인식에 머무르는 데서 끝나지 않고, 하나님 앞에서 새롭게 형성되는 관계적 삶으로 나아가도록 구조화된다.<sup>165)</sup>

이러한 관점에서 인간론과 죄론이 하나님 앞(*coram Deo*)에서 인간 인식의 한계를 드러낸다면, 그리스도론과 구원론은 그 한계가 어떠한 방식으로 극복되는지를 제시한다. 경건은 인간 내부의 종교적 잠재력에서 출발하는 것이 아니라, 그리스도 안에서 이미 주어진 은혜의 현실로부터 시작된다. 칼빈은 『기독교 강요』 제3권의 서두에서 이 점을 분명히 하며, 그리스도와의 연합이 이루어지지 않는 한 그분의 구속 사역은 인간에게 실제적인 유익이 될 수 없다고 강조한다.<sup>166)</sup>

이 진술은 칼빈 구원론의 핵심을 집약한다. 경건은 그리스도의 사역을 객관적으로 인정하는 데서 발생하지 않는다. 그것은 그리스도와의 실제적 연합을 통해서만 가능하다. 따라서 그리스도와의 연합은 경건의 근원적 조건이며, 칭의와 성화는 이 연합 안에서 구분되지 분리되지 않는 은혜의 두 양상으로 이해된다.

#### 1) 칭의: 경건의 근원으로서의 은혜의 수용

칼빈에게 칭의는 경건의 출발점이지 결과가 아니다. 인간은 자신의 경건함으로 하나님 앞에 의롭게 되는 것이 아니라, 전적으로 그리스도의 의가 전가됨으로 의롭다 하심을 받는다. 칼빈에게 있어서 칭의란 인간의 행위로 인해서 의롭게 되는 것이 아니라, 그리스도의 의가 우리에게 전가됨으로 하나님 앞에서 의롭다 인정받는 것이다.<sup>167)</sup>

이 칭의 이해는 경건을 도덕적 성취에서 근본적으로 해방시킨다. 경건은 더 이상 하나님의 호의를 얻기 위한 수단이 아니다. 오히려 경건은 이미 주어진 화해의 현실 위에서 가능해진다. 칼빈은 이 점을 반복적으로 강조한다. 하나님과 화목되지 않은 사람은 결코 참된 경건에 이를 수 없다.<sup>168)</sup>

여기서 중요한 구조가 확립된다. 하나님과의 관계 회복, 경건의 가능성, 그리고 윤리적 삶이라는 방향성이다. 이 순서가 전도될 경우, 경건은 율법주의로, 이웃 사랑은 자기 의의 수단으로 전락한다.

#### 2) 성화: 연합의 필연적 열매로서의 삶의 변화

그러나 칼빈은 칭의를 성화와 분리된 법정적 선언으로 고립시키지 않는다. 그는 칭의와 성화를 명확히 구분하면서도, 동일한 그리스도와의 연합에서 흘러나오는 불가분의 은혜로 이해한다. 칼빈은 그리스도는 우리를 의롭게 하실 뿐 아니라, 동시에 우리를 거룩하게

---

165) H. Selderhuis, *God in het midden: Calvijs theologie van de Psalmen* (Kampen: Kok, 2000), 69-98.

166) Calvin, *Institutio*, 3.1.1.

167) Calvin, *Institutio*, 3.11.2.

168) Calvin, *Institutio*, 3.13.3.

하신다고 선언한다.<sup>169)</sup>

성화는 칭의의 조건이 아니라 결과이며, 경건은 이 성화의 삶의 형식이다. 칼빈은 성화를 인간의 자율적 도덕 개선으로 이해하지 않는다. 그것은 연합된 그리스도께서 성령을 통해 신자의 삶 속에서 역사하시는 지속적 갱신이다. 그래서 칼빈에 의하면 그리스도와 연합된 사람은 필연적으로 새 생명의 열매를 맺는다.<sup>170)</sup> 이 필연성은 강제나 공로가 아니라, 생명에서 생명이 흘러나오는 유기적 필연성이다. 여기서 경건은 더 이상 추상적 덕목이 아니라, 연합의 실제적 표현이 된다.

### 3) 그리스도와의 연합과 이웃 사랑: 원인이 아닌 열매의 구조

이 지점에서 이웃 사랑의 신학적 위치가 분명해진다. 칼빈에게 이웃 사랑은 결코 하나님과의 관계를 성립시키는 원인이 아니다. 그것은 이미 그리스도 안에서 하나님과 화목된 자에게서 필연적으로 나타나는 열매다.

칼빈은 『기독교 강요』에서 사랑의 윤리를 말하면서, 우리는 하나님을 사랑함으로써 이웃을 사랑하게 되는 것이 아니라, 하나님께서 우리를 사랑하셨다는 사실을 앎으로 이웃을 사랑하게 된다고 그 기초를 놓고 있다.<sup>171)</sup>

이 문장은 이웃 사랑의 방향성을 결정적으로 규정한다. 사랑은 위로 올라가는 공로가 아니라, 아래로 흘러가는 은혜의 결과다. 신자는 먼저 하나님 사랑을 실천함으로 구원에 이르는 것이 아니라, 하나님의 사랑 안에 거함으로 이웃을 향해 열려진다.

칼빈은 특히 이웃 사랑을 그리스도와의 연합과 직접 연결한다. 그리스도께서 우리의 형제가 되셨으므로, 우리는 모든 사람을 형제로 받아들여야 한다.<sup>172)</sup>

이 진술에서 이웃 사랑은 윤리적 명령이기 이전에, 그리스도론적 귀결이다. 그리스도와 연합한 자는 그리스도의 몸의 논리 안에서 살아가게 되며, 그 결과 타인을 경쟁자나 수단이 아니라 형제로 인식하게 된다.

### 4) 경건의 완결 구조: 은혜, 연합, 그리고 열매

칼빈의 기독교론과 구원론은 경건이 형성되고 전개되는 방식을 유기적으로 드러낸다. 인간은 자신의 경건함을 통해 하나님께 나아가는 것이 아니라, 칭의를 통해 전적으로 은혜에 근거한 새로운 관계 안으로 받아들여진다. 이 은혜의 관계는 삶의 변화를 요구하지 않는 추상적 선언으로 머물지 않으며, 성화를 통해 신자의 일상 속에서 구체적인 방향성을 갖게 된다. 이러한 두 차원은 그리스도와의 연합 안에서 분리되지 않고 하나의 생명 과정으로 통합되며, 경건은 바로 이 연합의 현실 속에서 지속적으로 형성된다.

이 과정에서 이웃을 향한 사랑은 경건을 성립시키는 조건이 아니라, 그리스도와의 연합이 삶 속에서 드러나는 표지로 나타난다. 사랑은 신자가 구원을 획득하기 위해 수행하는 행위가 아니라, 이미 주어진 은혜가 삶을 통해 흘러나오는 방식이다. 따라서 칼빈의 신학에서 이 질서가 유지되는 한, 경건은 행위 중심의 율법주의로 전락하지 않으며, 이웃 사랑 또한

169) Calvin, *Institutio*, 3.16.1.

170) Calvin, *Institutio*, 3.1.3.

171) Calvin, *Institutio*, 3.7.5.

172) Calvin, *Commentary on a Harmony of the Evangelists, Matthew, Mark, and Luke* vol. 3 (Edinburgh: Calvin Translation Society, 1846), Matt 25.

공로의 수단으로 변질되지 않는다. 이 점에서 경건은 그리스도와의 연합에서 출발하여 타자를 향한 책임 있는 삶으로 확장되는 신학적 운동으로 이해될 수 있으며, 그 출발은 전적으로 은혜에, 그 가시적 표현은 사랑에 놓여 있다.

##### 5. 교회론·성례·권징: 경건의 공동체적 형성

칼빈의 경건 이해는 개인의 내면적 신앙 상태에 국한되지 않고, 교회라는 공동체적 맥락 속에서 형성되고 유지되는 삶의 방식으로 전개된다. 앞서 살펴본 바와 같이 경건은 계시와 섭리, 인간 인식, 그리고 그리스도와의 연합이라는 신학적 토대 위에서 이해되지만, 이러한 경건이 실제 삶의 형태로 자리 잡는 과정은 언제나 교회를 통해 이루어진다. 이 점에서 교회론은 경건에 부가적으로 덧붙여진 항목이 아니라, 경건이 지속적으로 형성되고 보존될 수 있도록 하는 구조적 조건을 이룬다.

칼빈은 『기독교 강요』 제4권의 서두에서 교회를 신자의 신앙 여정과 분리할 수 없는 질서로 제시하며, 하나님을 아버지로 고백하는 신앙은 필연적으로 교회를 그 양육의 자리로 요청한다고 말한다.<sup>173)</sup>

이 진술은 교회를 선택 가능한 종교적 장치로 이해하는 관점과 거리를 두며, 경건이 시작되고 성장하며 보호되는 공동의 공간으로 교회의 역할을 분명히 한다. 신자는 교회 안에서 말씀 선포를 통해 하나님을 배우고, 성례를 통해 은혜의 약속을 확인하며, 권징을 통해 삶의 방향이 교정된다. 이러한 공동체적 과정은 경건을 개인의 심리적 체험으로 고립시키지 않고, 신앙과 삶이 함께 형성되는 공적 질서 안에 위치시킨다.

##### 1) 교회: 경건을 형성하는 공적 공간

칼빈의 교회 이해에서 출발점이 되는 것은 교회를 하나님의 말씀이 공적으로 울려 퍼지는 공동체로 파악한다는 점이다. 교회는 단순히 신자들이 모이는 장소가 아니라, 하나님의 말씀이 바르게 선포되고 그리스도께서 제정하신 성례가 정당하게 집행되는 질서 안에서 성립한다. 칼빈은 이러한 표지를 통해 교회의 존재를 식별할 수 있다고 보며, 말씀이 선포되고 성례가 시행되는 곳에서 교회를 발견할 수 있음을 분명히 한다.<sup>174)</sup>

이와 같은 교회 이해는 경건의 형성 방식에 중요한 함의를 지닌다. 경건은 개인의 내면에서 자발적으로 생성되는 심리적 태도가 아니라, 말씀 선포라는 공적 사건을 통해 반복적으로 형성되고 교정되는 삶의 방향성으로 이해된다. 따라서 칼빈에게 경건은 교회 공동체와 분리된 상태에서 지속될 수 있는 것이 아니며, 신자는 교회 안에서 말씀을 듣고 배우는 과정을 통해 신앙과 삶을 함께 형성해 간다. 이러한 맥락에서 칼빈은 은둔이나 순수한 내면성에 기초한 경건 모델에 대해 비판적 거리를 유지하며, 하나님께서 신자를 홀로 두지 않고 교회의 돌봄과 양육 안에서 자라가도록 하신다고 강조한다.<sup>175)</sup> 결국 경건은 개인적 성취라기보다 공동체 안에서 함께 익혀 가는 삶의 방식이며, 교회는 바로 이러한 학습이 이루어지는 공적 공간으로 기능한다.

---

173) Calvin, *Institutio*, 4.1.1

174) Calvin, *Institutio*, 4.1.9

175) Calvin, *Institutio*, 4.1.1.

## 2) 성례: 경건을 가시화하고 확증하는 수단

칼빈에게 성례는 교회의 가르침이 추상적 교훈에 머무르지 않도록 붙들어 주는 신학적 수단이다. 그는 성례를 은혜가 자동적으로 전달되는 신비적 행위로 이해하지 않았으며, 언제나 말씀에 결합된 외적 표징으로 규정하였다. 칼빈은 성례가 하나님의 약속을 보다 분명하게 확증하기 위해 제정된 표징임을 강조하며, 성례의 의미와 효력은 말씀과 분리되어 이해될 수 없다고 분명히 한다.<sup>176)</sup>

이러한 성례 이해에 따르면, 성례는 신자의 종교적 감정을 고양시키기 위한 장치가 아니라, 신앙과 삶을 객관적으로 붙드는 질서에 속한다. 세례는 신자가 그리스도와 연합되었다는 사실을 공동체 앞에서 공적으로 선포하는 행위이며, 성찬은 이미 주어진 그 연합이 현재적 현실로서 지속되고 있음을 반복적으로 확인하는 행위이다. 특히 칼빈은 성찬을 경건의 지속적 양육과 긴밀히 연결시키며, 신자의 연약한 믿음이 무너지지 않도록 하나님께서 반복적으로 허락하신 영적 양식으로 이해한다.<sup>177)</sup>

이처럼 성례는 개인의 내적 확신에만 호소하지 않고, 공동체 전체가 함께 참여하는 가시적 행위를 통해 경건을 공적으로 형성한다. 경건은 개인의 심리 상태나 사적 신념에 머무르지 않으며, 성례를 통해 공동체 안에서 함께 고백되고 확인되는 삶의 방향으로 자리 잡는다.

## 3) 권징: 배제가 아닌 거룩의 보존

칼빈의 교회 이해에서 권징은 교회의 질서와 경건을 유지하기 위한 필수적인 요소로 자리한다. 그는 권징을 교회가 신자를 통제하거나 배제하기 위한 제도로 보지 않았으며, 오히려 공동체의 거룩함을 보존하고 신자의 회복을 도모하는 목회적 수단으로 이해하였다. 『기독교 강요』에서 칼빈은 권징의 목적이 죄인을 파멸시키는 데 있지 않고, 교회를 더럽히는 악을 억제하며 동시에 죄인이 회개와 갱신으로 나아가도록 돕는 데 있음을 분명히 한다.<sup>178)</sup>

이러한 이해에 따르면, 권징은 공동체에서 누군가를 제거하기 위한 배타적 장치가 아니라, 공동체 전체의 삶을 하나님 앞에서 바르게 유지하기 위한 경건의 사회적 형식으로 기능한다. 권징은 경건을 개인의 내적 양심 문제로 환원시키지 않고, 교회 공동체가 함께 책임지고 지켜야 할 삶의 질서로 확장시킨다. 이 점에서 권징은 교회의 거룩함과 신자의 경건을 동시에 보존하는 장치로서, 칼빈 교회론 안에서 중요한 신학적 위치를 차지한다.

칼빈은 무제한적 관용이 경건을 파괴할 수 있음을 경고한다. 교회는 서로의 삶에 무관심함으로써 경건을 존중하는 것이 아니라, 서로를 하나님 앞에서 책임 있게 세움으로써 경건을 보존한다.

## 4) 경건의 공동체적 완성

칼빈의 교회 이해 안에서 경건은 개인의 내면적 신앙 상태를 넘어, 공동체적 삶의 질서 속에서 형성되고 유지되는 실천으로 전개된다. 교회는 경건이 생성되는 공간일 뿐 아니라,

176) Calvin, *Institutio*, 4.14.1.

177) Calvin, *Institutio*, 4.17.1.

178) Calvin, *Institutio*, 4.12.1. W. Balke, *Calvin and the Anabaptist Radicals* (tr.) W. Heynen (Grand Rapids: Eerdmans, 1981), 223. W. Bouwsma, *John Calvin: A Sixteenth Century Portrait* (Oxford: Oxford University Press, 1989), 219.

말씀이 선포되고 성례가 집행되며 권징이 시행되는 과정을 통해 경건이 구체적인 삶의 형태로 다듬어지는 장으로 기능한다. 이 과정에서 성례는 신자의 신앙을 가시적으로 확증하고, 권징은 공동체의 삶이 하나님 앞에서 바르게 유지되도록 보존하는 역할을 담당한다. 이러한 요소들이 상호 분리되지 않고 함께 작동할 때, 경건은 일시적 열심이나 개인적 감정에 머물지 않고 지속 가능한 삶의 방식으로 자리 잡게 된다.

이러한 맥락에서 칼빈에게 경건은 개인이 홀로 성취하는 종교적 이상이 아니라, 교회라는 몸 안에서 함께 형성되고 책임 있게 유지되는 공동의 실천이다. 교회는 경건을 억제하거나 제한하는 제도가 아니라, 경건이 왜곡되지 않도록 보호하는 질서이며, 권징 역시 배제의 논리가 아니라 거룩을 향해 공동체가 감당하는 책임의 표현으로 이해된다. 이 점에서 칼빈의 교회론은 경건이 지니는 사회적 성격을 가장 분명하게 드러내는 신학적 틀을 제공한다.

이상의 논의는 칼빈의 신학 체계 안에서 경건(pietas)이 단순한 윤리적 덕목이나 개인적 신앙 태도가 아니라, 계시와 섭리, 인간 인식, 그리스도와와의 연합, 그리고 교회라는 신학적 구조 속에서 필연적으로 형성되는 삶의 방식임을 보여주었다. 다시 말해, 경건은 인간의 결단이나 종교적 감정에서 발생하는 것이 아니라, 하나님께서 스스로를 계시하시고 인간을 당신 앞에 세우시는 구속사적 질서 속에서 생성된다.

그러나 이러한 신학적 구조만으로는 아직 하나의 질문이 남는다. 곧, 이처럼 형성된 경건이 실제 역사와 공동체, 그리고 세계 속에서 어떠한 가시적 형태로 드러나며, 어떤 점에서 신자의 삶을 식별 가능하게 만드는가라는 문제이다. 따라서 이제부터는 경건을 그 원인이나 조건이 아니라, 열매이자 표지로서 고찰하고자 한다. 다음 장에서는 먼저, 경건이 사회적 관계 속에서 어떠한 방식으로 드러나는지를 ‘타자를 위한 사랑’이라는 주제를 중심으로 살펴볼 것이다.

### III. 경건의 사회적 표지: 타자를 위한 사랑

칼빈의 신학에서 경건은 내면에 은폐된 신앙 상태로 머물지 않는다. 참된 경건은 반드시 외적으로 드러나며, 그 드러남은 인간이 하나님 앞에서 어떤 존재로 재구성되었는지를 사회적 관계 속에서 증언한다. 이 점에서 경건은 단순히 개인의 도덕적 완성도를 가늠하는 기준이 아니라, 공동체 안에서 식별 가능한 삶의 형태를 낳는 신학적 실재이다.

특히 칼빈은 타자를 향한 사랑을 이러한 경건의 가장 분명한 사회적 표지로 이해한다. 물론 이웃 사랑은 구원의 조건이나 원인이 아니다. 그것은 전적으로 하나님의 은혜로 그리스도와 연합한 자에게서 필연적으로 나타나는 열매이다. 그러나 바로 그렇기 때문에, 타자를 위한 사랑은 경건이 실제로 살아 움직이고 있는지를 보여주는 객관적 표지가 된다. 다시 말해, 경건은 하나님을 향한 경외에서 시작되지만, 그 진정성은 타자를 향한 책임 있는 삶 속에서 시험된다.

이하에서는 칼빈의 성경 주석과 『기독교 강요』를 중심으로, 이웃을 향한 사랑이 어떠한 신학적 토대 위에서 요청되는지, 그리고 그것이 개인의 도덕적 태도를 넘어 공동체와 사회의 질서로 어떻게 전개되는지를 살펴보고자 한다. 이를 통해 경건이 사적인 미덕이나 개인적 영성에 머무르지 않고, 교회와 사회의 삶을 규정하는 공적 표지로 기능함을 밝히는 데 목적이 있다.

#### 1. 타자를 위한 사랑

칼빈의 신학에서 경건은 내면의 신앙 상태를 설명하는 개념이 아니라, 신자의 삶 전체를 방향짓는 신학적 지향으로 이해된다. 경건은 하나님 앞에서 형성되는 태도이지만, 그 태도는 필연적으로 인간 상호 관계 속에서 구체적인 삶의 형식으로 드러나야 한다. 이러한 의미에서 칼빈의 경건 개념은 하나님과 인간의 관계에 국한되지 않으며, 하나님 앞에 선 인간들이 서로를 어떻게 대하며 살아가는가라는 윤리적·사회적 질문으로 확장된다.<sup>179)</sup>

그러나 칼빈은 이웃 사랑을 구원의 조건이나 공로로 이해하지 않는다. 구원은 전적으로 하나님의 은혜에 근거하며, 타자를 향한 사랑은 그 은혜에 대한 인간의 응답으로 이해된다. 그럼에도 칼빈은 이웃 사랑을 중생의 현실성을 드러내는 객관적 표지로 간주한다. 그는 요한일서 주석에서, 형제를 위하여 자신을 내어주는 사랑이 새 생명을 받은 존재에게서 필연적으로 나타나는 열매임을 강조한다.<sup>180)</sup> 타자를 향한 사랑은 성령의 사역 안에서 가시적으로 드러나는 삶의 형태이며, 그리스도 안에서 새롭게 된 인간 존재가 외적으로 표현되는 방식이다. 곧, 구속을 통해 회복된 하나님의 형상은 자기중심성을 벗어나 타자의 유익을 추구하는 삶으로 구체화된다.

이러한 경건 이해는 『기독교 강요』 제2판(1539) 이후 칼빈의 신학에서 더욱 분명하게 전개된다. 이는 요한 슈투름을 통해 접한 공동생활 형제단의 전통, 그리고 스트라스부르크 시절 난민 공동체를 돌보는 목회 경험이라는 역사적 맥락과도 깊이 연결되어 있다. 이 시기 이후 칼빈에게서 경건은 개인적 영성의 차원을 넘어, 자아와 타자의 관계 속에서 실천적으로 규정되며, 신학적 사유와 일상의 삶이 긴밀하게 결합되는 방향으로 전개된다.

#### 1) 사랑의 보편성: 이웃의 범위와 식별 기준

칼빈은 창세기 주석에서 인간 존재를 고립된 개인으로 이해하지 않고, 동일한 기원을 공유하는 관계적 존재로 파악한다. 하나님께서 인류를 한 근원에서 나오게 하셨다는 사실은 단순히 생물학적 기원을 설명하기 위한 진술이 아니라, 인간이 본래 상호 연대와 책임의 관계 속에서 살아가도록 창조되었음을 드러내는 신학적 선언이다.<sup>181)</sup> 이러한 인간 이해에 따르면, 타자를 향해 열려 있는 삶은 후천적으로 획득되는 윤리적 선택이 아니라, 창조 질서 자체에 내재된 존재 방식에 속한다.

이와 같은 전제 위에서 칼빈은 이웃을 돌보는 삶을 단순한 도덕적 행위가 아니라, 자기 인식과 겸손을 형성하는 경건의 훈련으로 이해한다. 타자를 향한 관심은 곧 자기 자신을 절대화하려는 성향을 드러내고 교정하는 계기가 되며, 이를 통해 신자는 자신의 연약함과 한계를 인식하게 된다. 이러한 자기 인식의 과정은 경건의 내적 성숙과 분리되지 않으며, 이웃 사랑은 외적 실천 이전에 자아를 낮추는 영적 태도로부터 비롯된다.<sup>182)</sup>

칼빈은 이 점을 분명히 하기 위해, 자기 보존을 전제로 한 사랑 개념을 단호히 거부한다. 그는 자기 부정이 결여된 사랑은 사도 바울이 말하는 복음적 사랑의 본질에 도달할 수 없다고 지적하며, 이웃 사랑이 필연적으로 자기 중심성을 해체하는 방향으로 나아가야 함을 강조한다.<sup>183)</sup> 이러한 논의는 이웃 사랑을 감정적 동정이나 선택적 호의로 축소하지 않고,

179) 이수영, “갈벡에 있어서의 경건의 개념,” 『교회와 신학』 27집 (1995), 346-348.

180) Calvin, *Comm. 1 John*, 3: 16.

181) Calvin, *Comm. Gen.* 1: 28.

182) Calvin, *Institutes*, 3,7,4.

삶의 방향 전체를 전환시키는 경건의 형식으로 위치시킨다.

더 나아가 칼빈은 교회 공동체를 하나의 유기체로 비유하면서, 신자가 공동체 안에서 타자를 위해 봉사하도록 부름받았음을 설명한다. 신체의 각 지체가 서로를 위해 기능하듯, 신자 역시 자기 보존을 삶의 목표로 삼기보다 교회의 유익과 성장을 위해 자신을 내어주는 데서 삶의 방향을 발견한다. 이 지점에서 이웃 사랑은 개인 윤리를 넘어 공동체적 책임으로 확장되며, 경건은 자기 성취가 아니라 타자를 위한 헌신 속에서 구체화된다.<sup>184)</sup>

## 2) 사랑의 구조화: 은사와 재물의 공적 관리

칼빈에게 이웃 사랑은 개인의 감정 상태나 도덕적 선의에 머무르는 개념이 아니다. 그는 신자가 지닌 은사와 능력, 그리고 물질적 소유 전반을 하나님께서 맡기신 위탁물로 이해하며, 이러한 이해 위에서 신자의 삶을 근본적으로 재배치한다. 인간은 자신이 소유한다고 여기는 것들의 궁극적 주인이 아니라, 일정 기간 그것을 관리하도록 부름받은 존재이며, 그 사용 방식에 대해 하나님 앞에서 책임을 지는 청지기이다.<sup>185)</sup> 이 관점에서 볼 때, 사랑은 사적인 덕목이 아니라 삶의 자원 전체를 조직하는 원리로 기능한다.

칼빈은 이 청지기적 책임을 규정하는 기준을 분명히 사랑에 두지만, 그 사랑을 추상적 조화나 상호 호혜의 감정으로 이해하지 않는다. 그에게 사랑은 언제나 타자의 필요를 우선적으로 고려하도록 신자를 방향 짓는 규범적 요청이다. 다시 말해, 사랑은 자아와 타자의 이익을 무차별적으로 균형 맞추는 상태가 아니라, 자기중심적 소유 의식을 해체하고 타자를 향해 삶의 자원을 개방하도록 요구하는 질서이다.<sup>186)</sup>

이러한 이해 속에서 신자의 삶은 자기 충족이나 개인적 안정의 추구로 수렴되지 않는다. 오히려 은사와 재물의 사용은 공동체와 사회 안에서 타자의 유익을 실질적으로 증진시키는 방향으로 조직된다. 바로 이 지점에서 칼빈의 청지기 윤리는 경건을 내면적 태도에 가두지 않고, 사회적 책임과 공적 실천의 영역으로 확장시킨다. 사랑에 의해 구조화된 자원 관리야말로, 경건이 사회적 삶 속에서 가시화되는 핵심적인 통로라 할 수 있다.

## 3) 사랑의 근거: 형상 인식과 선택 불가능성

칼빈이 이웃 사랑을 요청할 때 출발점으로 삼는 것은 타자의 도덕적 상태나 인간적 호감의 가능성이 아니다. 그에게 이웃 사랑은 평가 이후에 선택되는 윤리적 행위가 아니라, 인간 존재에 대한 신학적 인식에서 불가피하게 도출되는 요청이다. 칼빈은 모든 인간 안에 여전히 남아 있는 하나님의 형상에 주목하며, 바로 이 형상이 인간 존엄을 규정하는 유일한 근거임을 분명히 한다. 인간이 존귀한 이유는 그 자체의 가치나 성취 때문이 아니라, 하나님께서 자신의 형상을 인간 안에 각인하셨다는 사실에 있다.<sup>187)</sup>

이러한 관점에서 타자를 향한 사랑은 선택적 덕목이 아니라 필연적 요청이 된다. 사회적 지위, 도덕적 상태, 외적 조건과 무관하게, 도움이 필요한 사람을 만났을 때 그를 외면할

---

183) Calvin, *Institutes*, 3,7,5.

184) Calvin, *Institutes*, 3,7,5.

185) Calvin, *Institutes*, 3,7,5.

186) Calvin, *Institutes*, 3,7,5.

187) Calvin, *Institutes*, 3,7,6.

정당한 이유는 존재하지 않는다. 설령 그가 비천하고 무가치해 보일지라도, 그 안에 새겨진 하나님의 형상은 신자 자신의 전 존재를 기울여 섬길 충분한 이유가 된다.<sup>188)</sup>

따라서 경건한 그리스도인은 타자의 결핍이나 추함에 시선을 고정하지 않고, 그 안에 남아 있는 하나님의 형상을 바라보도록 요청받는다. 그 형상에 대한 인식이 마음을 움직일 때, 타자에 대한 동정과 연민은 경건의 자연스러운 열매로 나타난다.<sup>189)</sup>

#### 4) 사랑의 보호 장치: 권징과 공동체의 거룩

칼빈에게 하나님의 형상은 개인의 내면에서만 회복되는 것이 아니라, 공동체적 삶 속에서 보호되고 형성된다. 인간의 영적 삶은 타자와의 관계로부터 영향을 받기 때문에, 공동체의 질서는 경건의 문제와 직결된다. 이러한 인식은 제네바에서 칼빈이 강조했던 권징 제도의 신학적 배경을 이룬다.

칼빈이 권징을 중시한 이유는 처벌이나 배제 그 자체에 있지 않았다. 그것은 첫째로 교회의 주되신 그리스도의 이름이 훼손되는 것을 방지하기 위함이며, 둘째로는 당사자의 회복을 목표로 한 조치였고, 셋째로는 공동체 전체가 타락에 물드는 것을 예방하기 위한 것이었다.<sup>190)</sup> 이처럼 권징은 사랑의 반대가 아니라, 거룩한 공동체를 보존하려는 경건의 한 표현이다.

이상의 논의를 통해 드러나듯, 칼빈에게 타자를 향한 사랑은 개인의 도덕적 선택이나 사적 덕목으로 환원될 수 없는 신학적 요청이다. 그것은 교회 공동체가 거룩함을 유지하고, 인간 안에 남아 있는 하나님의 형상이 훼손되지 않도록 보호하기 위해 요청되는 공동의 책임에 속한다. 경건은 분명 하나님을 향한 경외에서 시작되지만, 그 진정성은 신자가 타자 앞에서 어떠한 책임 있는 태도로 살아가는가를 통해 검증된다. 바로 이 지점에서 칼빈의 경건 개념은 내면적 신앙을 넘어, 공동체와 세계 속에서 구체적인 삶의 형식으로 드러난다.

### IV. 경건의 우주적 표지: 창조 세계를 돌봄

#### 1. 창조 세계에 대한 인식: 하나님의 선하심과 감사의 질서

칼빈의 경건 신학에서 창조 세계는 부차적인 윤리 주제나 신학적 장식물이 아니라, 하나님 인식이 세계 인식으로 확장되는 결정적 지점에 놓여 있다. 경건이 하나님 앞에서 형성되는 삶의 태도라는 점은 분명하지만, 그 하나님은 인간의 내적 구원에만 관여하시는 분이 아니라, 하늘과 땅을 창조하시고 지금도 만물을 보존하시는 우주의 주권자이시다. 따라서 창조 세계를 바라보는 방식은 단순한 자연 이해의 문제가 아니라, 하나님을 어떠한 분으로 인식하는가와 직접적으로 연결된다. 이 지점에서 경건은 필연적으로 인간 중심적 시야를 넘어 우주적 차원을 띠게 된다.

칼빈에게 창조 세계는 인간이 임의로 활용하거나 초월해야 할 가치 중립적 배경이 아니다.

---

188) Calvin, *Institutes*, 3,7,6.

189) Calvin, *Institutes*, 3,7,5.

190) W. Balke, *Calvin and the Anabaptist Radicals* (tr.) W. Heynen (Grand Rapids: Eerdmans, 1981), p. 223. W. Bouwsma, *John Calvin: A Sixteenth Century Portrait* (Oxford: Oxford University Press, 1989), p. 219.

오히려 그것은 하나님의 선하심과 질서를 드러내며, 인간이 그 앞에서 감사와 절제를 배우도록 형성되는 신학적 장이다. 이러한 관점은 최근 슈라이너의 연구에서도 분명히 확인된다. 슈라이너는 칼빈이 자연을 단순한 질서 체계로 이해하지 않고, 하나님의 영광이 드러나는 ‘극장’으로 파악하였음을 지적하면서, 창조 세계가 신자를 예배와 경외로 이끄는 역할을 수행한다고 분석한다.<sup>191)</sup> 이와 같은 이해에 따르면, 자연은 인간의 유용성 판단에 종속된 대상이 아니라, 하나님을 인식하도록 인간을 초대하는 신학적 공간이 된다.

바로 이러한 이유에서 창조 세계를 대하는 인간의 태도는 경건의 외적 결과가 아니라, 이미 경건의 형성 과정에 속한다. 창조 세계에 대한 감사와 절제는 신자의 내면에 국한된 신앙 태도를 넘어, 경건이 세계 전체를 향해 열려 있음을 드러내는 최초의 우주적 표지로 이해될 수 있다.

칼빈에게 창조 세계는 신자가 임의로 이용하거나 도피해야 할 중립적 배경이 아니라, 하나님의 선하심과 질서를 인식하고 응답하도록 부름받은 신학적 장이었다. 그는 시편 주석에서 창조 세계가 인간을 감사와 절제로 훈련하는 하나님의 학교임을 반복해서 강조한다.<sup>192)</sup>

이러한 이해에 비추어 볼 때, 창조 세계를 돌본다는 과제는 현대적 환경 윤리의 부차적 적용 항목으로 다루어질 수 없다. 그것은 오히려 칼빈의 경건 신학이 지닌 우주적 범위를 가장 분명하게 드러내는 지점에 속한다. 창조-타락-구속이라는 구속사적 구조 안에서 인간은 세계의 소유자나 지배자로 설정되지 않고, 하나님 앞에서 책임을 지는 청지기로 자리매김된다. 이로써 창조 세계를 대하는 인간의 태도는 단순한 실천 윤리를 넘어, 하나님을 어떻게 경외하며 인식하는가를 드러내는 신학적 표지가 된다. 따라서 세계를 무절제하게 사용하거나 파괴하는 행위는 기술적 관리의 실패로 환원될 수 없으며, 경건이 지녀야 할 방향이 왜곡된 결과로 이해될 수 있다.

바로 이 점에서 창조 세계를 향한 감사와 절제의 태도는 경건이 개인의 내면에 머무르지 않고, 세계 전체를 향해 확장되고 있음을 보여주는 중요한 단서가 된다. 경건은 하나님 앞에서 형성되는 삶의 태도이지만, 그 태도는 인간이 살아가는 세계와의 관계 속에서 구체적인 형식을 취한다.

이러한 문제의식을 바탕으로 본 장은 칼빈의 창세기·시편·서신 주석과 『기독교 강요』의 관련 논의를 중심으로, 창조의 선함, 타락으로 인한 질서의 훼손, 그리고 그리스도의 구속을 통한 우주적 회복이라는 신학적 틀 안에서 ‘창조 세계를 돌봄’이 어떠한 방식으로 경건의 우주적 표지로 형성되는지를 검토하고자 한다. 이를 통해 칼빈의 경건 신학이 인간 중심적 윤리에 머무르지 않고, 세계 전체를 포괄하는 신학적 시야를 지니고 있음을 밝히는 것이 본 장의 목적이다.

## 2. 타락 이후의 세계: 피조물의 탄식과 질서의 왜곡

칼빈은 창조 세계의 선함을 고백하면서도, 그 선함이 타락 이후에도 아무 손상 없이 유지되고 있다고 보지 않는다. 그의 창조 이해에는 언제나 깊은 긴장이 내재해 있는데, 이는 하나님께서 지으신 세계의 본래적 질서와, 인간의 범죄 이후 드러난 현실 사이의 간극을

191) Susan E. Schreiner, *Theater of His Glory: Nature and the Natural Order in the Thought of John Calvin* (Grand Rapids: Baker Academic, 1991), 1-101.

192) Calvin, *Commentary on the Book of Psalms*, Psalms 8; 19; 104.

직시하기 때문이다. 인간의 죄는 개인의 도덕적 실패로 국한되지 않고, 인간과 하나님, 인간과 세계, 나아가 인간과 다른 피조물 사이의 관계 전반에 구조적인 균열을 가져왔다.

이로 인해 창조 세계는 더 이상 인간의 탐욕과 오용으로부터 자유로운 공간이 되지 못하며, 피조물 전체는 본래 의도된 조화 대신 허무와 고통의 조건 아래 놓이게 되었다. 칼빈에게 이러한 상태는 자연 질서의 필연적 결과나 우연한 역사적 사고가 아니라, 하나님을 떠난 인간 존재가 초래한 신학적 결과이다. 그는 세계의 비참한 현실을 통해 인간의 죄책을 인식하도록 독자를 이끌며, 자연의 혼란을 단순한 현상 설명의 대상으로 남겨두지 않는다.

바로 이 지점에서 창조 세계를 돌보는 책임은 부차적 윤리나 선택 가능한 실천으로 이해될 수 없게 된다. 타락 이후의 세계에서 신자는 더 이상 순수한 창조 질서를 전제한 채 살아갈 수 없으며, 오히려 왜곡된 현실 속에서 자신의 책임을 자각하도록 요청받는다. 따라서 창조 세계를 향한 돌봄은 낙관적 세계관에서 비롯된 윤리적 여유가 아니라, 죄로 인해 훼손된 질서 앞에서 요구되는 경건의 회개적 형식으로 자리한다.

칼빈은 인간이 창조 세계를 남용하는 행위를 단순한 관리 실패로 보지 않는다. 그것은 인간 자신을 파괴하는 영적 문제이며, 창조주 하나님께 대한 불순종의 결과이다. 인간은 이 세계의 절대적 통치자가 아니라, 창조주 하나님께 복종하도록 지음 받은 존재이다. 인간의 삶은 본래 다른 피조물들과 조화로운 관계 속에서 유지되도록 규정되었으며, 이러한 상호 연관성은 창조 질서의 중요한 구성 요소였다.<sup>193)</sup>

칼빈의 해석에 따르면, 만일 첫 인간이 하나님 앞에서 범죄하지 않았다면, 인간과 동물 사이의 관계 역시 적대가 아니라 친밀함 속에서 유지되었을 것이다.<sup>194)</sup>

인간의 범죄는 하나님의 창조의 조화로운 질서를 파괴하였고, 그 결과 창조 세계 전체가 형벌 아래 놓이게 되었다. 이 점에서 칼빈은 인간의 상태를 단호하게 진단하며, “우리가 저주 아래 놓여 있다”고 탄식한다.<sup>195)</sup> 로마서 주석에서는 인간의 죄로 인해 피조물 전체가 허무와 탄식 아래 놓였다는 사실을 분명히 인식한다.<sup>196)</sup>

이러한 인식은 칼빈의 자연 이해 전반에 깊은 비극적 긴장을 부여한다. 그는 자연계에서 발생하는 각종 파괴적 현상들을 단순한 우연이나 자연적 필연으로 해석하지 않고, 인간의 죄로 인해 초래된 결과로 파악한다. 칼빈은 타락 이후 자연 안에서 나타나는 왜곡된 산출물들을 창조 자체의 결함으로 돌리지 않는다. 오히려 그는 그러한 현상들을 인간의 범죄로 인해 창조 질서가 훼손된 결과로 이해하며, 땅이 더 이상 본래 의도된 풍요로움만을 산출하지 못하게 된 현실을 죄의 역사적·신학적 흔적으로 해석한다.<sup>197)</sup>

칼빈은 창세기 주석에서 인간의 죄가 누적될수록 창조 세계가 점차 황폐해지는 현실을 단순한 자연 현상으로 해석하지 않는다. 그는 땅이 메말라 가고 삶의 조건이 악화되는 모습을 통해, 하나님의 복이 거두어지는 신학적 상황을 인식해야 한다고 보며, 이러한 현실 앞에서 인간은 외적 환경을 탓하기보다 먼저 자신의 죄책을 성찰하도록 부름받는다. 칼빈에게 자연의 황폐함은 하나님의 무질서한 분노의 표출이 아니라, 인간으로 하여금 회개로 돌아서게 하는 경고의 표지에 가깝다.<sup>198)</sup> 따라서 회개가 결여된 상태에서 지속되는 탐욕과 불순종은 기근과

---

193) Calvin, *Commentaries on the First Book of Moses Called Genesis* (Edinburgh: Calvin Translation Society, 1847), Genesis 2:18. 이하

194) Calvin, *Comm. Gen.*, 2:19.

195) Calvin, *Comm. Gen.*, 3:17.

196) Calvin, *Commentary on the Epistle to the Romans* (Edinburgh: Calvin Translation Society, 1849), 8:19-23.

197) Calvin, *Comm. Gen.*, 3:18.

재앙과 같은 더 깊은 비참으로 이어질 수 있음을 그는 분명히 경고한다.

이러한 이해에 따르면, 타락 이후의 세계에서 창조 세계를 돌보는 삶은 단순한 윤리적 선택이나 도덕적 이상으로 축소될 수 없다. 그것은 인간이 하나님 앞에서 자신에게 주어진 책임을 인식하고, 왜곡된 현실 속에서 회개의 태도로 살아가고자 하는 경건의 구체적 형식에 해당한다. 곧, 창조 세계를 향한 돌봄은 타락의 결과를 직시한 인간이 하나님 앞에서 자신의 위치를 다시 정립하려는 신앙적 응답으로 이해되어야 한다.

### 3. 인간의 본래적 소명: 청지기직과 경건의 훈련

칼빈은 타락 이후의 세계가 심각하게 왜곡되었다는 사실을 분명히 인식하면서도, 그로 인해 인간에게 부여된 창조적 소명이 완전히 소멸되었다고 보지는 않는다. 그는 인간을 여전히 하나님의 형상 안에서 이해하며, 바로 그 형상이 인간을 창조 세계와 무관한 존재로 분리시키는 것이 아니라, 오히려 세계에 대해 책임을 지도록 부르는 근거라고 파악한다. 이러한 관점에서 볼 때, 인간의 존엄은 특권적 지배권이 아니라, 맡겨진 세계를 어떻게 돌보느냐에 따라 드러나는 소명적 성격을 지닌다.

칼빈은 창세기 주석에서 인간에게 주어진 “다스리고 지키라”는 명령을 무제한적 지배의 허가로 읽지 않는다. 그는 이 명령을 절제와 책임이 결합된 청지기적 과제로 해석하며, 인간이 창조 세계를 자기 소유처럼 남용하는 것을 단호히 경계한다. 인간은 세계의 주인이 아니라, 일정한 질서 안에서 그것을 관리하도록 부름받은 존재이며, 그 관리의 방식 자체가 하나님 앞에서의 삶을 형성한다. 바로 이 점에서 청지기직은 단순한 윤리 규범을 넘어, 인간이 자신의 위치를 배우고 조정해 가는 경건의 훈련으로 기능한다.

따라서 노동과 관리, 창조 세계의 향유와 절제는 서로 분리된 영역이 아니라, 신자가 창조주 하나님의 부성애적 돌보심을 인식하고 이에 응답하는 하나의 통합된 삶의 과정에 속한다. 칼빈에게 이러한 삶의 리듬은 타락 이후에도 인간이 하나님 앞에서 살아가도록 붙들여 주는 질서이며, 경건은 바로 이 질서 안에서 반복적으로 형성되고 연마된다.

칼빈의 경건 신학은 처음부터 끝까지 창조주요 구속주이신 하나님에 대한 지식, 그리고 하나님의 형상으로 창조된 인간에 대한 이해 위에 구축되어 있다. 이 두 가지 인식은 경건을 단지 인간의 내적 신앙 태도로 제한하지 않고, 인간이 살아가는 세계 전체를 향해 열어젖힌다. 이러한 경건 이해에 따르면, 인간에게 부여된 최초의 사명은 하나님께서 창조하신 세계를 임의로 지배하거나 착취하는 것이 아니라, 하나님의 부성애적 사랑을 본받아 돌보고 보존하는 것이었다. 그리고 칼빈은 하나님이 주신 선물들을 사용하는 면에서도 그분의 선하심과 부성애적인 돌보심을 언제나 생각하면서 우리 자신을 단련시켜야 한다고 강조하면서, 그것을 향유하는 데서 그는 하나님의 부성애적인 사랑을 깨닫게 하셨다는 것도 알고 있기 때문이라고 말하고 있다.<sup>199)</sup>

따라서 인간이 창조 세계를 “다스리고 지키는” 노동은 타락 이전의 상태에서 본질적으로 기쁨과 즐거움이 동반된 축복의 과업이었다. 칼빈에 따르면, 이 노동에는 고통이나 피로가 내재하지 않았으며, 오히려 인간이 하나님과 조화로운 관계 속에서 살아가고 있음을 드러내는 표지였다.<sup>200)</sup> 인간은 자신에게 맡겨진 것을 무절제하게 소비하는 주인이 아니라, 질서 있고

198) Calvin, *Comm. Gen.*, 3:18.

199) Calvin, *Comm. Gen.*, 1:28.

200) Calvin, *Comm. Gen.*, 2:15.

절제된 방식으로 관리하여 다음 세대에게 전달해야 할 책임을 지닌 청지기였다.<sup>201)</sup>

이러한 청지기적 책임은 단순히 특정 영역에 국한되지 않는다. 칼빈은 인간이 소유하고 관리하는 모든 영역에서 자신을 하나님의 청지기로 인식해야 한다고 강조한다. 그렇게 할 때 인간은 방종에 빠지지 않으며, 하나님께서 보존하기를 원하시는 창조 질서를 남용함으로써 스스로를 부패시키는 길을 피할 수 있다. 창조 세계를 맡은 인간의 윤리적 태도는 곧 하나님에 대한 경외의 방식이 된다.

#### 4. 우주적 구속과 회복: 경건의 종말론적 근거

칼빈의 신학에서 타락 이후 심각하게 훼손된 창조 세계가 어떻게 회복될 수 있는가라는 질문은 인간의 도덕적 개선이나 사회 제도의 정비를 통해 해결될 수 있는 문제가 아니다. 그는 세계의 무질서와 고통을 인간 스스로의 능력으로 극복할 수 있다는 기대에 대해 일관되게 비판적인 태도를 유지한다. 칼빈에게 창조 세계의 회복은 인간의 가능성에 근거하지 않으며, 전적으로 그리스도의 구속 사역에 의해 열리는 새로운 현실에 속한다.

이러한 맥락에서 그리스도의 십자가와 부활은 개인의 구원 경험에 국한된 사건으로 축소될 수 없다. 그것은 죄로 인해 저주 아래 놓인 세계 전체를 하나님과 다시 화해시키는 결정적 계기로 이해된다. 칼빈은 구속의 범위를 인간 내부의 변화에 가두지 않고, 창조 질서 전반이 새롭게 정향되는 우주적 차원으로 확장한다. 이로써 그리스도의 사역은 타락으로 인해 파괴된 관계들을 회복하는 중심축으로 자리 잡는다.

바로 이러한 구속 이해 위에서 창조 세계를 돌보는 경건의 성격이 규정된다. 경건은 당장의 가시적 성과를 산출하기 위한 실천이 아니라, 하나님께서 장차 완성하실 세계를 바라보며 현재의 삶을 형성해 가는 신앙의 태도이다. 따라서 창조 세계를 향한 책임 있는 돌봄은 종말론적 소망과 분리되지 않으며, 아직 완전히 회복되지 않은 세계 속에서 신자가 취하는 경건의 구체적 형태로 이해될 수 있다.

칼빈은 인간이 하나님으로부터 받은 선물들을 사용하는 방식 자체가 이미 경건의 훈련이 된다고 말한다. 인간은 창조 세계를 향유하는 과정 속에서 하나님의 선하심과 부성애적 돌보심을 인식하도록 부름받았으며, 땅을 경작하고 그 열매를 누리는 행위 또한 하나님의 은혜 안에서 허락된 것이었다. 이처럼 창조 세계와의 관계는 인간에게 주어진 부차적 과제가 아니라, 인간 존재의 본래적 소명에 속한다.

만물이 하나님의 영광을 위하여 존재하도록 하기 위해, 인간은 하나님의 통치에 참여하는 존재로 선택되었다.<sup>202)</sup>

그렇다면 무질서와 비참 속에 빠진 창조 세계를 본래의 아름다움으로 회복할 수 있는 길은 존재하는가? 칼빈은 이에 대해 단 하나의 해답만을 제시한다. 그것은 바로 그리스도의 구속 사역이다. 그리스도의 오심은 인간 개인의 구원에 국한되지 않으며, 저주 아래 놓인 세계 전체를 하나님과 화해시키는 사건이다. 선지자의 비유와 사도 바울의 가르침을 따라, 칼빈은 그리스도의 사명이 “하늘에 있는 것이나 땅에 있는 것”을 다시 하나로 모으는 데 있음을 분명히 한다. 그리스도는 이 세상에 들어와 파괴와 해로움을 제거하고, 저주 아래 있던 창조 세계의 본래적 아름다움을 회복하신다.<sup>203)</sup>

201) Calvin, *Comm. Gen.*, 2: 15.

202) Calvin, *Comm. 1 Cor.*, 15: 27.

203) Calvin, *Comm. Is.*, 11: 6-7.

칼빈은 골로새서 주석에서 사도 바울이 말하는 “하늘에 있는 것이나 땅에 있는 것”의 화해라는 표현을, 그리스도의 구속 사역을 설명하는 수사적 장치로 축소하지 않는다. 그는 이 선언을 따라, 십자가 사건이 인간 개인의 내적 구원에만 관련된 것이 아니라, 죄로 인해 분열되고 왜곡된 창조 질서 전체를 다시 하나님께로 향하게 하는 사건임을 강조한다.<sup>204)</sup> 이로써 구속은 인간 내부에서 완결되는 변화가 아니라, 세계의 방향 자체를 새롭게 규정하는 신학적 현실로 이해된다.

동시에 칼빈은 성경 주석 전반에서 창조 세계를 하나님의 선하심이 반영된 질서로 고백하면서도, 인간의 범죄 이후 피조물 전체가 허무와 고통의 조건 아래 놓였다는 사실을 외면하지 않는다. 그는 자연의 질서와 파괴가 공존하는 현실을 직시하며, 그 긴장을 해소할 근거를 인간의 노력이나 역사적 진보에서 찾지 않는다. 오히려 그리스도의 십자가 안에서만 창조 세계가 다시 하나님과의 올바른 관계로 회복될 수 있음을 분명히 함으로써, 세계의 회복을 우주적 구속의 전망 속에서 이해하도록 독자를 이끈다.

이상의 논의를 종합하면 다음과 같은 결론에 이르게 된다. 칼빈의 경건 신학은 하나님에 대한 지식과 인간에 대한 지식을 토대로 하여, 인간이 창조 세계를 아버지의 사랑으로 돌보도록 부름받았다는 사실을 분명히 한다. 인간의 범죄는 그 사명을 왜곡시켰고, 그 결과는 전 피조 세계에 파괴적 흔적으로 남았다. 그러나 하나님의 아들이신 그리스도의 전 우주적 구속 사역을 통해, 모든 피조물은 다시 회복되어 하나님께 영광을 돌리게 된다.<sup>205)</sup>

##### 5. 성령의 우주적 사역: 경건의 지속성과 현재성

마지막으로, 칼빈의 경건 신학에서 창조 세계를 돌보는 우주적 실천은 인간의 결단이나 도덕적 의지에 의해 유지되지 않는다. 이 경건은 성령의 지속적 사역 안에서만 가능해진다. 칼빈은 성령을 단지 개인의 중생과 성화를 담당하는 분으로 이해하지 않고, 창조를 보존하고 질서를 유지하며, 구속의 열매를 세계 속에 적용하시는 분으로 인식한다. 이러한 성령의 우주적 사역 속에서 신자는 창조 세계를 돌보는 삶을 일시적 열심이 아니라 지속 가능한 경건의 형태로 살아가게 된다. 이 지점에서 경건은 인간 중심적 영성을 넘어, 성령의 사역에 참여하는 우주적 책임으로 확장된다.

이런 맥락에서 칼빈의 그리스도의 우주적 구속 사역은 성령의 우주적 사역과 자연스럽게 연결된다. 칼빈의 성령 이해를 살펴보면, 그는 성령의 사역을 단일한 차원에 한정하지 않고, 창조와 삶 전반에 걸친 다층적 작용으로 파악하고 있음을 확인할 수 있다. 성령은 무엇보다도 우주를 보존하고 질서를 유지하는 창조의 영으로 활동하시며, 동시에 인간의 생명을 지탱하고 역사 속에서 삶을 가능하게 하는 근원으로 이해된다. 더 나아가 성령은 그리스도 안에서 인간을 새롭게 하여, 중생한 삶을 살아가도록 인도하시는 분이다. 이러한 성령의 폭넓은 사역 이해는 경건을 개인의 내적 변화에만 가두지 않고, 사회와 세계를 향한 책임 있는 삶으로 확장할 신학적 근거를 제공한다. 바로 이 지점에서 칼빈의 성령론은 정치적 책임과 창조 세계에 대한 돌봄을 포함하는 윤리적 전망으로 이어질 수 있다.<sup>206)</sup>

이처럼 창조주 하나님과 구속주 하나님에 대한 인식, 그리고 인간의 본래적 정체성에 대한 이해를 하나의 신학적 구조로 통합하는 칼빈의 경건 신학은, 신자의 시야를 인간 중심적

204) Calvin, *Commentary on the Epistle to the Colossians*, 1:16-20.

205) Calvin, *Comm. Col.*, 1: 16.

206) 정승훈, 『종교개혁과 칼빈의 영성』 (서울: 대한기독교서회, 2000), 235-66.

신앙을 넘어 창조 세계 전체로 확장시킨다. 바로 이 점에서 칼빈의 신학은 다른 종교개혁자들과 구별되는 독특한 포괄성을 지니며, 오늘날 생태적 위기 상황 속에서도 여전히 중요한 신학적 자원을 제공한다.

## VI. 나오는 글

본 논문은 칼빈의 신학 전체를 관통하는 개념으로서 경건(pietas)을 주제 삼아, 그것이 단일한 덕목이나 특정 교리 항목에 국한되지 않고 어떠한 신학적 구조 속에서 형성되는지를 살펴보았다. 논의의 결과, 칼빈에게 경건은 계시와 성경, 하나님의 섭리, 인간 인식과 죄 이해, 그리스도와의 연합, 그리고 교회 공동체라는 일련의 신학적 맥락 안에서 단계적으로 형성되는 삶의 방식임이 확인되었다. 경건은 신학적 사유의 부산물이 아니라, 신학 자체가 지향하는 존재 양식이며, 신앙과 삶이 시간 속에서 분리되지 않고 함께 길러지는 통합적 구조를 이룬다.

칼빈의 이해에 따르면, 경건은 하나님에 대한 참된 지식에서 출발하여 인간을 하나님 앞에 다시 세우고, 그 재구성된 존재가 삶의 전 영역으로 확장되는 과정을 가리킨다. 이 과정에서 경건은 결코 인간의 내적 상태나 도덕적 성취에 근거하지 않으며, 전적으로 하나님의 은혜와 그리스도와의 연합에 기초한다. 이러한 점에서 칼빈의 경건 개념은 칭의와 성화를 분리하지 않으면서도 혼동하지 않는 개혁신학의 균형을 잘 보여준다. 이웃 사랑과 창조 세계에 대한 책임 역시 구원의 조건이나 공로로 기능하지 않으며, 이미 형성된 경건이 삶 속에서 드러나는 필연적 표지로 이해된다.

신학사적으로 볼 때, 이러한 경건 이해는 중세 후기의 공로 중심적 경건이나 근대 이후 개인의 내면 경험에 집중된 주관적 영성과 분명히 구별된다. 칼빈의 경건은 인간의 종교적 가능성을 고양시키는 방향이 아니라, 하나님 앞에서 인간의 위치를 바로잡는 데 초점을 둔다. 바로 이 점에서 경건은 교의학을 약화시키는 요소가 아니라, 교의가 삶으로 작동하도록 만드는 내적 동력으로 기능한다.

오늘날의 맥락에서 칼빈의 경건 신학은 신학과 삶의 분리를 극복할 중요한 실마리를 제공한다. 경건은 개인의 신앙 태도에 머무르지 않고, 교회 공동체의 질서와 책임, 사회적 삶의 방향, 나아가 창조 세계를 대하는 인간의 태도까지 포괄한다. 이는 교회가 직면한 윤리적·사회적·생태적 위기 앞에서, 신학이 다시금 삶의 형식으로 구현되어야 함을 요청하는 신학적 자원으로 읽힐 수 있다.

결론적으로, 칼빈의 경건 개념은 전통적 교의학의 중심을 유지하면서도, 신자의 삶과 세계 이해를 풍성하게 확장시키는 통합적 신학 범주라 할 수 있다. 본 논문은 이러한 경건 이해를 통해 칼빈 신학의 내적 일관성을 재확인하는 동시에, 오늘날 신학 연구와 교회 실천에 여전히 유효한 해석의 가능성을 제시하고자 하였다.

## 칼빈의 자연신학 비판: 『기독교 강요』 1권을 중심으로

이신열 (고신대학교)

### I. 시작하면서

본 논문은 칼빈의 주저 (opus magnum) 『기독교강요』 1권에 나타난 자연 개념과 자연 신학을 고찰하고 이 신학의 가능성에 대한 칼빈의 태도를 비판적으로 고찰하는 글이다. 이 글의 주안점은 칼빈이 중세 후기의 스콜라신학 (scholastic theology)에 나타난 자연신학 (natural theology)를 어떻게 비판했는가에 초점을 맞추지 아니한다. 오히려 그의 주저에 나타난 자연 개념을 분석하고 이것이 그의 자연신학에서 어떤 역할을 하였는가를 살펴보는 가운데 그가 비판한 자연과 자연신학의 개념을 간략하게 고찰하고자 한다. 물론 수잔 슈라이너 (Susan Schreiner)가 그의 박사 학위 논문이자 널리 알려진 저작<sup>207)</sup>에서 칼빈의 자연 및 자연 질서에 대한 고찰을 시도했는데 이는 주로 섭리론에 관한 것이었으며 어떻게 그의 자연 이해가 자연신학 형성과 관련을 맺는가에 대한 고찰은 아직 까지 본격적으로 주어지지 않은 것으로 보인다.<sup>208)</sup>

16세기 다른 종교개혁자들은 자연 및 자연신학에 대해서 어떤 견해를 표방했는가? 김진흥은 마틴 루터 (Martin Luther)의 하이델베르크 논쟁 (the Heidelberg Disputation)에 등장하는 로마 가톨릭의 영광의 신학 (theology of glory)를 비판한 바 있는데<sup>209)</sup> 거기에는 루터가 어떻게 당대 신학을 이해하고 이를 비판했는가에 대한 견해는 주어지지 않다. 그리고 필자가 아는 한도 내에서 16세기 스위스 취리히의 종교개혁자 울리히 츠빙글리 (Ulrich Zwingli)의 자연신학 이해와 비판에 대해서는 아직까지 연구가 거의 진행되지 않았다.<sup>210)</sup>

이 글에서는 다음 세 가지 소단락을 설정하여 칼빈이 어떻게 당대의 자연 및 자연신학을 이해하고 비판했는가를 살펴보고자 한다: 자연이란 무엇인가?, 자연 및 자연신학에 대한

207) Susan E. Schreiner, *The Theater of His Glory: Nature & Natural Order in the Thought of John Calvin*, 박광현 옮김, 『하나님의 영광의 극장: 칼빈의 창조신학과 기독교 세계관』 (서울: 기독교문서선교회, 2024).

208) 칼빈의 자연 개념을 간략하게 고찰한 글로는 다음을 참고할 것. 게리 디즌, “종교개혁 신학과 기계론적 자연 개념,” in 『신과 자연: 기독교와 과학, 그 만남의 역사, 상권』, 데이비드 C. 린드버그 & 로널드 L. 넘버스 엮음, 이정배 · 박우석 옮김 (서울: 이화여자대학교출판부, 1998), 249-51. 자연에 대한 철학적 논의로는 다음을 참고할 것. R. C. Collingwood, *The Idea of Nature*, 『자연이라는 개념』, 유원기 옮김 (서울: 이제이북스, 2004); Alfred North Whitehead, *The Concept of Nature* (Amherst, NY: Prometheus Books, 2004); Allen G. Debus, *Man Nature in the Renaissance* (New York: Cambridge University Press, 1978).

209) 김진흥, 『마르틴 루터의 95개 논제와 하이델베르크 명제』 (서울: 성약출판사, 2017).

210) 이신열, “츠빙글리의 창조와 섭리 이해,” 이신열, 『창조와 섭리: 종교개혁에서 한국개혁신학까지』 (부산: 개혁주의학술원, 2021), 51-83. 이 글에서 츠빙글리의 자연 및 자연신학에 대한 이해는 거의 다루어지지 않았다.

비판, 그리고 칼빈에게 자연신학 (theology of nature)이란 무엇인가?

## II. 자연이란 무엇인가?

칼빈은 자연을 ‘하나님에 의해 세워진 질서’라고 부른다.<sup>211)</sup> 질서는 칼빈에게 중요한 개념이었는데 칼빈의 이 간략한 정의는 “자연이 하나님이다” (naturam esse deum)라고 말하는 세네카 (Seneca)의 견해를 반박하기 위한 의도에서 주어졌다고 볼 수 있다. 그는 로마의 스토아주의자의 주장이 어느 정도 가치를 지녔다고 밝히면서도 이 문장은 그 자체로서 서투르고 적절치 않은 표현으로 보았던 것이다.<sup>212)</sup> 왜냐하면 칼빈은 스토아학파가 주장하는 자연적 범신론에 대해서 불편함을 지니고 있었는데 그 불편함은 하나님 자신과 하나님보다 한 단계 낮은 수단으로서 자연을 불명확하게 혼합하는 부분이었다. 달리 말하면, 스토아학파는 신을 만물에 스며들어 그 안에서 만물이 스스로의 힘으로 활동하게 하는 원리로 이해한 반면, 칼빈에게 하나님의 영은 만물안에 존재하는 활동의 원리가 아니라 이 활동을 가능하게 하는 작용을 의미할 따름이었다. 칼빈은 신이 만물 안에서 만물을 소생하고 활동하게 하는 어떤 원리가 되어 신과 피조물, 그리고 그 작용이 하나로 혼합되는 범신론적 의미를 지닌 것은 아니었다. 칼빈이 스토아학파의 사고에서 거부한 것은 자연에 생명과 힘을 부여하여 이를 신격화하려는 시도였다.<sup>213)</sup>

그렇다면 칼빈에게 하나님이 만물에 부여하신 질서는 무엇을 가리키는가? 슈라이너는 이 질서에 피조세계가 지닌 다음 세 가지 특징이 나타난다고 주장한다: 1) 안정성 (또는 견고함) 2) 규칙성 3) 지속성.<sup>214)</sup>

첫째, 안정성은 무엇을 뜻하는가? 칼빈은 여기에서 자연, 즉 피조세계가 하나님의 창조의 결과로서 지니게 된 안정성이 질서의 한 요소라고 보았다. 이에 대한 구체적 예로서 그는 먼저 하늘에 하늘의 별들이 질서있게 운행되는 현상을 들었다.<sup>215)</sup> 그는 하늘에 존재하는 수많은 별들이 각각의 경로를 따라 운행하는데 결코 서로 충돌하지 않고 질서를 유지함으로써 안정성을 지니게 된다는 사실에 주목하고 경외감과 놀라움을 드러내었다. 그러나 칼빈은 이렇게 자연이 지니게 된 안정성은 자연의 내재적 특징은 아니라고 주장한다. 왜냐하면 하나님이 만드신 자

211) 존 칼빈, 『기독교강요』, 1.5.5. 칼빈의 키케로 사용에 관한 글로는 다음을 참고할 것. Egil Grislis, “Calvin’s Use of Cicero in the *Institutes* 1.1.5: A Case Study in Theological Method”, *Archiv für Reformationsgeschichte* 62 (1971), 1-36.

212) Werner Krusche, *Das Wirken des Heiligen Geistes nach Calvin*, 정일권 옮김, 『칼빈의 성령론』 (부산: 개혁주의학술원, 2017), 62.

213) Schreiner, 『하나님의 영광의 극장』, 65.

214) Schreiner, 『하나님의 영광의 극장』, 78ff. 이 세가지 특징은 위 디오니시우스가 주장한 자연의 위계적 질서가 아닌 하나님의 현존에 따른 신학적 질서를 가리킨다. 그러나 슈라이너를 이 세 가지 요소를 균형있게 설명하지 않고 첫 번째 요소에 크게 집중하는 경향을 드러낸다. 그는 물이 땅을 뒤덮지 않는 현상, 지구의 위치에 대한 묘사, 그리고 인간 타락의 결과로 자연의 안정성이 위협받는다는 사실을 설명하지만, 특히 자연에 부여된 규칙성에 대한 설명은 상대적으로 부족한 것으로 보인다. 자연을 규칙성의 관점에서 설명하려는 시도는 17세기 과학혁명 이후 기계론적 사고의 등장으로 가능하게 된 것으로 보이는데 이를 본격적으로 고찰한 당대 인물로는 로버트 보일 (Robert Boyle)을 들 수 있다. 이에 대해서는 다음을 참고할 것. 이신열, 『창조와 섭리』, 170-73. 한편 크루쉐는 성령의 우주적 작용이라는 관점에서 자연의 특징을 다음 세 가지 요소로 제시한다: 1) 결핍성 2) 존립에 대한 의존성 3) 무상성. 그는 이 관점이 하나님의 영과 피조된 자연 사이에 존재하는 일종의 ‘신학적 이원론’에 근거한 것이라고 첨언하는데 이 이원론은 신의 초월성을 지나치게 강조하여 신이 활동하지 않는 영역으로서 자연을 비하하고 평가절하하는 ‘형이상학적 이원론’과 강한 대조를 이룬다. Krusche, 『칼빈의 성령론』, 47.

215) 칼빈, 『기독교강요』, 1.5.2.

연은 그 자체로서는 불안정하고 혼돈 (chaos)속에 머무르고자 하는 경향을 지니고 있기 때문이다. 칼빈은 이를 유지 또는 보존이라는 섭리론의 한 요소의 차원으로 이해하는데 여기에서 성령 하나님께서 결정적 역할을 담당하신다고 보았는데 이는 창세기 1:2에 대한 그의 다음 해설에서 다음과 같이 표현된다. “모세는 아직 혼돈 가운데 있는 덩어리가 성령 안에서 유지되었음을 말하고 있는 것이다. 그러므로 영원하신 성령께서 ... 부드러운 보살핌으로 혼돈 중에 있는 천지의 물질이 아름다움과 질서를 덧입기까지 그것을 지탱시키셨다는 것이 분명해지는 것이다.”<sup>216)</sup> 베르너 크루셰 (Werner Krusche)는 자연이 누리게 되는 안정성이 성령의 비밀스러운 영감에 기인한 것이라고 다음과 같이 설명한다. “세계는 그 안정성을 자신으로부터가 아니라 또한 단번에 영원히 소유하고 있는 것이 아니라, 그 안정성은 하나님의 영의 지속적이며 비밀스러운 영감 (arcania inspiratio)을 통해서 비로소 유지하게 된다.”<sup>217)</sup>

둘째, 규칙성은 하나님께서 낮과 밤, 해와 달, 그리고 계절의 모든 움직임들이 일정하고 규칙적으로 발생하도록 자연을 그의 권능으로 다스리시는 결과로 나타난다.<sup>218)</sup> 슈라이너는 규칙성에 대한 칼빈의 주장에 규칙성을 뒷받침하는 개념으로서 측정 또는 측량이라는 단어가 포함된 두 가지 주장을 인용한다.<sup>219)</sup> 하나는 『기독교강요』에 나타나 있는데 다음과 같다. “하나님은 만물의 움직임을 잘 조정하셔서 낮과 밤, 월, 년, 일 년에 발생하는 계절을 측정할 수 있게 하셨습니다.”<sup>220)</sup> 다른 하나는 이사야 본문에 대한 주해인데 이는 앞서 『기독교강요』에서 주장했던 것 보다 훨씬 구체적이고 상세한 내용을 지니고 있다. “여기에서 ‘측량하다’라는 단어를 통해 하늘의 광활한 크기를 정확한 비율로 모든 면을 균등하게 하는 하나님의 놀라운 지혜를 알 수 있다. ... 만약 ‘펴다’라는 단어를 선호한다 하더라도, 이 단어 또한 지속적으로 움직이는 하늘의 거대한 덩어리를 유지하여 흔들리지 않게 하거나, 한 측면이 다른 측면보다 더 기울지 않게 하시는 하나님의 지혜의 능력에 대한 놀라운 칭송이 될 것이다.”<sup>221)</sup>

그런데 크루셰는 자연에 부여된 규칙성이 어떻게 성령을 통해서 작용하는가에 대한 슈이더 (E. Schaeder)가 내세운 주장을 다음과 같이 언급한다. “자연의 존립에 고유한 규칙의 강제는 하나님의 영의 작용이며 그 창조적인 작용은 “자연존립에 속하는 규칙들과 법칙들의 형식을 통해서 실현된다.”<sup>222)</sup> 이 설명을 통해서 자연이 지닌 규칙성이 성령의 작용에 의해서 발생하는 것이지 자연이 원래 지니고 있는 어떤 내재적 속성과 관련된 것이 아니라는 점이 분명하게 드러난다. 이런 방식으로 칼빈은 자연의 규칙성과 관련하여 이신론적 하나님의 가능성을 전적으로 배제하고 있음이 파악될 수 있는 대목이다.

셋째, 자연의 지속성은 창조가 창조에만 국한되지 않고 섭리로 믿음을 통해서 연결된다는 칼빈의 주장에서 비롯된다. 하나님이 창조주라는 믿음은 자연이 막연하고 일반적인 보존의 능력을 지닌다는 견해에 머무르지 않고 신적 섭리의 영역으로 나아간다.

하나님이 만물의 창조주이심을 발견한 다음에는 곧바로 그가 또한 영원하신 통치자요 보존자시라고 결론을 내리는 것이다. 천체의 틀과 그 각 부분들을 보편적인 운동을 통해서

216) 칼빈, 『기독교강요』, 1.13.22.

217) Krusche, 『칼빈의 성령론』, 39.

218) 칼빈, 『기독교강요』, 1.14.21.

219) Schreiner, 『하나님의 영광의 극장』, 80.

220) 칼빈, 『기독교강요』, 1.14.21.

221) CO 37, 180 (사 48:13 주석).

222) E. Schaeder, *Das Geistproblem der Theologie*, 1924, 182. Krusche, 『칼빈의 성령론』, 42에서 재인용.

운행하실 뿐 아니라, 심지어 작은 참새 한 마리에 이르기까지 그가 지으신 모든 것들을 지탱시키고, 양육하시고 보살피시는 분이심을 인정하는 것이다.”<sup>223)</sup>

칼빈은 자연에 지속성이라는 특징이 부여될 수 있는 이유를 하나님의 전능에서 찾았다. 그의 전능은 칼빈에게 궤변가들이 상상하는 공허하고 알맹이 없는 그런 전능도 아니며 마치 폭군이 모든 것을 파괴하듯이 마구 휘두르는 절제되지 않는 무한한 힘을 말하는 것이 아니었다. 이 전능은 “끊임없이 활동하며 주의깊고 효력있고 능동적인 그런 전능”으로 이해되었다.<sup>224)</sup> 하나님은 그의 전능을 행사하시되 결코 충동적이거나 때로 중단하거나 한가하게 쉬는 순간이 전혀 없는 지속적인 전능을 가리킨다. 여기에 칼빈이 말하는 지속성의 의미가 드러난다. 이런 이유에서 칼빈은 하나님은 아리스토텔레스 (Aristotle)가 내세우는 그가 모든 운동의 시작과 원인 이므로 원동자라는 일차 원인 (First Cause)과는 전혀 거리가 멀다.<sup>225)</sup> 슈라이너는 이에 대해서 칼빈이 자연이 맹목적 본능 (blind instinct)을 따라 행동하므로 하나님을 멀리 떨어진 게으른 신으로 만든다는 표현을 사용하기도 한다.<sup>226)</sup> 칼빈은 자연의 규칙성을 주장하면서도 규칙성이라는 개념을 통해 자연에 독립성이 부여되어 하나님의 섭리가 운명이나 우연으로 오해되지 않아야 한다고 보았던 것이다.<sup>227)</sup>

### III. 자연 및 자연신학에 대한 비판: 당대의 다양한 무신론적 사고들을 중심으로

앞서 살펴본 자연에 대한 칼빈의 이해는 상당히 양면적인 입장을 지닌 것으로 볼 수 있다. 그가 자연을 하나님에 의해 세워진 질서로 설명할 때, 자연은 하나님에 의해 사용되는 일종의 도구와 수단과 같은 성격을 지니게 되지만, 다른 한편으로 볼 때 자연은 언제나 하나님과 상관없이 스스로의 힘으로 존속하려는 독립성을 지닌 존재로 이해될 가능성이 있었고 칼빈은 이런 사고들에 대한 경계심을 늦추지 않았던 것이다.

칼빈이 자연을 둘러싼 다양한 사고들, 즉 자연에 독자적 능력을 부여하여 하나님의 능력을 저하시키거나 그 필요성을 부인하려는 시도들에 대해서 어떻게 비판했는가를 살펴보는 가운데 여기에서 비롯되는 칼빈 당대의 자연신학에 대해서도 그가 어떻게 대응했는가를 간략하게 살펴보고자 한다. 슈라이너는 칼빈이 이런 다양한 사고들을 어떻게 논박했는가를 그의 섭리론의 관점에서 나름대로 제시하고 있는데<sup>228)</sup> 이는 다음과 같은 몇 가지 사고들로 나타난다: 쾌락주의자들 (Epicureans), 아베로스주의자들 (Averroists), 스토아주의자들 (Stoicists), 그리고 자유주의자들 (Libertines),

223) 칼빈, 『기독교강요』, 1.16.1.

224) 칼빈, 『기독교강요』, 1.16.3.

225) Schreiner, 『하나님의 영광의 극장』, 72-73, 각주 97. 슈라이너는 하나님을 원동자로 간주하는 세네카의 다음 견해를 인용했다. “만일 우리가 철학자들이 하늘들, 영역들, 움직임들, 힘에 관해서 논의하는 것을 듣는다면, 우리는 마침내 하나의 유일한 첫 번째 원동자에 다다를 수밖에 없다. 이것이 신이다.” 홀트라이히 츠빙글리, “하나님의 섭리”, 『츠빙글리 저작 선집 4』, 임걸 옮김 (서울: 연세대학교 대학출판문화원, 2015), 176. 츠빙글리는 세네카의 주장을 인정하고 수용하되 하나의 조건을 내세웠다. 이는 “나는 이방인의 작품인 이 지혜 문학이 구원의 역할을 하고, 하나님을 경외하며 자연의 순리를 거스리지 않는다면”이라는 조건이었다 (츠빙글리, 『츠빙글리 저작 선집 4』, 179).

226) Schreiner, 『하나님의 영광의 극장』, 98-99. 슈라이너는 칼빈의 다음 본문 주해에서 자연의 지속성에 대해서 구체적인 설명을 제공한다고 밝힌다: 요한복음 5:17, 사도행전 17:28, 그리고 히브리서 1:3.

227) 칼빈, 『기독교강요』, 1.16.2.

228) Schreiner, 『하나님의 영광의 극장』, 63-76.

### 1) 쾌락주의자들

쾌락주의자들은 궤변론자들과 더불어 하나님을 세상에서 멀리 떨어지게 하는 오류를 범하는 자들이었다. 이들은 하나님의 전능을 인정하지만 이 전능에 근거한 이들의 하나님은 “혼란스러운 움직임의 일반적 원리”에 지나지 않았다. 이들은 하나님을 모든 움직임의 일반적 원리로만 간주하기 때문에 멀리 떨어져 있는 자연에 하나님의 이 전능이 작용할 수 없다고 보았던 것이다. 이제 이들에게 자연은 하나님의 능력과는 별개로 인간의 이해를 초월하는 자연의 고유하고 영속적인 법칙에 종속되는 실체로 이해되었다. 그 결과 자연에서 발생하는 모든 일들은 운명과 우연이 작용한 결과로 다가왔던 것이다. 칼빈은 에피쿠로스주의자들의 자연에 대한 운명적 또는 우연적 이해를 세상에 가득한 ‘몹쓸 사상’이라고 비판한다.<sup>229)</sup> 그렇다면 에피쿠로스주의자들에 대한 칼빈의 핵심적 비판은 무엇인가? 칼빈은 그들이 하나님의 통치권을 빼앗아 버렸다고 다음과 같이 지적한다. “하나님에게 일종의 맹목적이고 애매한 활동이 있다는 점은 인정하되, 하나님의 가장 주된 활동 - 즉 측량할 수 없는 지혜로 모든 일을 주관하시고 그의 목적에 따라 그 일을 이루어 가시는 일 - 은 빼앗아 버린다는 것이다.”<sup>230)</sup> 칼빈은 이런 사고를 지닌 당대의 여러 인물들을 반박하는데 여기에 도레 (Dolet)와 라블레 (Rabelais) 등이 포함되었으며 이들이 지녔던 자연의 신격화 사상에 특히 비판적이었다.<sup>231)</sup>

### 2) 아베로스주의자들

이들은 앞서 언급된 고대 쾌락주의자들과 유사하게 하나님과 자연이 멀리 떨어져 있다는 전제에서 시작한다. 이들의 창조론은 단일지성론 즉, 하나님의 창조 활동과 그에 따른 인과관계적 활동은 분리된 지능의 산출에 제한된다는 사고로 이어졌다. 이 사고의 실질적 결과는 하나님이 세상에서 벌어지는 특정한 일들과 인간 행동의 특정한 부분까지 알지 못한다는 식으로 상정된다. 그렇다면 칼빈이 반대한 바와 같이 이들도 쾌락주의자들과 마찬가지로 세상에 대한 하나님의 통치를 부인하는 자들이었다. 브라방의 시거 (Siger of Brabant)와 다키아의 보에티우스 (Boethius of Dacia)를 포함하는 급진적 아리스토텔레스주의자들 또는 라틴 아베로스주의자들로 알려진 이들의 주장은 이미 1270년과 1277년에 파리에서 정죄된 바 있다.<sup>232)</sup> 이들은 신적 지성의 단일성, 세계의 영원성 (이에 따른 무로부터의 창조에 대한 부정), 자유의지에 대한 부인, 신적 섭리의 제한 등과 같은 교리들을 도출했으며 신학에 대한 철학의 우위성, 그리고 기독교 신앙의 무용성 등을 내세웠다. 이들은 정죄되었으며 토마스 아퀴나스 (Thomas Aquinas)와 보나벤투라 (Bonaventura)에 의해 비판받기도 했다.

### 3) 스토아주의자들

16세기 초에 르네상스의 영향 아래 스토아주의가 크게 부흥했는데 이는 중세 후기 스킨라주

229) 칼빈, 『기독교강요』, 1.16.4.

230) 칼빈, 『기독교강요』, 1.16.4.

231) Josef Bohatec, *Budé und Calvin: Studien zur Gedankenwelt des französischen Frühhumanismus* (Graz: Bolhaus, 1950).

232) John F. Wippel, “The Condemnations of 1270 and 1277 at Paris”, *Journal of Medieval and Renaissance Studies* 7 (1977), 169-201. Schreiner, 『하나님의 영광의 극장』, 54-55.

의와 아리스토텔레스주의, 그리고 쾌락주의에 대한 반동 및 경계에서 비롯되었다.<sup>233)</sup> 많은 인문주의자들이 인간의 중요성, 진리에 대한 사랑, 그리고 연구의 자유를 내세우는 스토아주의에 매료되었는데 그 가운데 대표적 인물로 뷔데(Guillaume Budé, 1467-1540)와 에라스무스(Desiderius Erasmus, 1466-1536)을 들 수 있는데 이들은 도덕성에 관한 자신들의 견해를 형성하는데 스토아주의적 사고를 활용하기도 했다.<sup>234)</sup>

칼빈은 1532년에 작성한 처녀작 『세네카의 관용론에 대한 주석』에서 스토아주의자들에 대해서 상당한 매력을 발견하기도 했는데 주된 내용은 자연의 질서, 특히 자연에 속한 모든 것이 끊임없이 서로 연관되어 있으며 밀접하게 연결되어 있다는 사고와 이에 근거하여 모든 것을 포괄적이며 총체적으로 파악하려는 그들의 사고였다.<sup>235)</sup> 그러나 이들의 이런 사고는 아리스토텔레스적 인과관계에 근거한 범신론적 사고로 흘러갔다고 비판했을 뿐 아니라 무정념(apatheia, passionlessness)의 개념을 부인했다.<sup>236)</sup> 이들은 하나님을 세상과 너무 가까이 위치한 것으로 파악했고 자연 속에 하나님을 제한하려 했다. 그 결과 하나님과 자연은 구분되지 않고 혼동되었으며 자연을 초월한 하나님의 독립성 또는 초월성을 인식하지 못했던 것이다. 이제 모든 것을 주권적으로 다스리는 하나님의 의지는 자연 속으로 용해되었으며 그 속에서 사라지게 되었다.<sup>237)</sup> 칼빈은 이에서 비롯되는 이들의 섭리에 대한 부인, 결정론 또는 운명론적 사고 또한 수용하지 않았으며 2차적 영역을 초월하는 하나님의 초월성을 강조했다.<sup>238)</sup>

#### 4) 자유주의자들

조지 윌리엄스 (George Williams)는 16세기 유럽 대륙에 나타난 다양한 자유주의자들을 다음과 같이 소개한다: 로이스주의자들 (Loists), 자유주의자들, 가족주의자들 (Familists), 영론주의자들 (Spiritualists), 반성례주의자들 (Anti-Sacramentalists) 등.<sup>239)</sup> 여기에 칼빈이 파리에 서 이미 알고 있었던 에노의 쿼틴 (Quintim of Hainaut)의 추종자들인 쿼티니스트들 (Quintinists)들이 포함된다.<sup>240)</sup> 자유주의자들에 대한 칼빈의 반대와 비판은 1545년에 작성된 <자유주의자들에 대한 비판>이라는 글에 잘 나타나 있는데 여기에서 그는 특히 결정론에 대해서 가장 강력한 반박과 더불어 이차적 원인을 열정적으로 옹호하는 견해를 주장한다.<sup>241)</sup> 칼

233) William J. Bouwsma, "The Two Faces of Humanism: Stoicism and Augustinianism in Renaissance Thought", *Itinerarium Italicum*, ed. Heiko A. Oberman (Leiden: E. J. Brill, 1975), 3-60.

234) Charles Partee, "The Revitalization of the Concept of 'Christian Philosophy' in Renaissance Humanism", *Christian Scholar's Review* 3/4 (1974), 360-69.

235) 칼빈, 『기독교강요』, 1.16.8.

236) Charles Partee, *Calvin and Classical Philosophy* (Leiden: E. J. Brill, 1977), 105-25; Kyle Fedler, "Calvin's Burning Heart: Calvin and the Stoics on the Emotions", *Journal of the Society of Christian Ethics* 22 (2002), 133-62.

237) 칼빈, 『기독교강요』, 1.5.4-6; 1.16.3; 1.16.8.

238) 칼빈, 『기독교강요』, 1.16.8.

239) George H. Williams, *The Radical Reformation* (Philadelphia: Westminster, 1962), 351ff. 윌리엄스는 이렇게 다양한 자유주의자들은 느슨하게 서로 연결된 일종의 도덕률 폐기론자들 (antinomians)로 묘사하는데 이들은 자유심령형제단 (Brethren of the Free Spirit), 에라스무스를 추종하는 교회무관심주의자들 (ecclesiastical indifferentists)과 파도바의 아베로스주의자들을 위시한 여러 그룹의 다양한 조합에서 비롯되었다고 보았다.

240) 쿼틴주의자들에 대한 칼빈의 비판은 이미 1538년에 확립되었으며 이는 그의 기독교강요 1539년판에 드러나고 있다는 니젤의 주장에 대해서는 다음을 참고할 것. Wilhelm Niesel, "Calvin und die Libertiner", *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 48/1 (1929), 58-74.

241) CO 7, 149-248 (*Contre la secte phantastique et furieuse des libertins, qui se nomment*

빈은 먼저 유일한 정신이자 보편적 영에 의해서 세상이 시작되었다는 자유주의자들의 견해를 비판하는데 이 정신 또는 영은 우주의 존속을 영원 전에 가능하게 했다는 우주적 지성을 가리킨다.<sup>242)</sup> 칼빈은 만약 이들의 주장대로 이 우주적 지성 또는 신적 정신이 모든 것을 이룩했다면, 하나님과 악마 사이의 차이는 없어지고 하나님은 죄의 창시자가 될 수밖에 없으며 인간은 자신의 악행에 대해 책임을 회피하고 야수와 마찬가지로 분별력을 상실한 채 그들의 감각적 욕구를 채우려 하게 될 것이라는 비판이 가해진다.<sup>243)</sup> 이런 반도덕적인 주장에 맞서 칼빈은 인간이 하나님의 명령과 지시를 따라 사는 것이 필요하다고 보았는데 여기에서 그는 이 신적 지시를 자연의 질서로 보았다. 자연은 모든 것을 다스리는 여신이 아니라 만물의 통치자이신 하나님의 지시에 순종하는 차원을 지닌다고 보았는데 이 주장은 스토아주의자들에 대한 칼빈의 반대와 유사한 것으로 볼 수 있다.<sup>244)</sup>

#### IV. 칼빈에게 자연신학 (theology of nature)이란 무엇인가?

그렇다면 칼빈에게 자연신학은 무엇을 가리키는가? 이 질문에 대한 답변에 앞서 먼저 자연신학과 관련된 용어로 발생하는 혼란을 방지하기 위해서 이를 정리할 필요성이 제기된다. 우리말로 자연신학은 다음 두 가지 의미를 지닌다. 하나는 ‘자연의 신학’ (theology of nature)이며 다른 하나는 ‘자연적 신학’ (= 자연신학) (natural theology)인데, 전자는 우리가 눈으로 확인할 수 있는 물리적 실체를 지닌 자연을 통해서 하나님의 하나님 되심과 살아계심, 그리고 그의 사역을 살펴보는 신학을 가리킨다. 20세기 후반 들어서 신학자들과 자연과학자들 사이의 협업을 통해서 이 신학이 상당한 진전을 이룩하게 되었다. 후자는 전자에서 출발하여 자연의 범위를 물리적 실체의 범위를 넘어 인간, 교회 및 사회의 영역까지 확장하여 신학을 추구하는 경우를 가리키는데 이 경우에 자연과 확장된 영역 사이의 매개체로서 자연법을 (natural law)를 생각할 수 있다. 자연신학이라는 용어가 널리 소개되기 시작한 계기는 20세기 유럽 신학의 두 거장 칼 바르트와 에밀 브루너 사이에 벌어진 논쟁이었다.<sup>245)</sup> 이 논쟁에 나타난 용어는 전적으로 후자의 경우를 지칭한다고 볼 수 있다. 칼빈의 자연신학을 후자의 관점에서 고찰한 대표적 연구가로는 귄터 글뢰더 (Günter Gloede)와 피터 바르트 (Peter Barth)를 들 수 있다.<sup>246)</sup>

이 단락에서는 칼빈의 자연신학을 살펴보되 앞서 언급한 전자의 관점, 즉 자연의 신학이라는 관점에 집중하고자 한다. 그 이유는 다음 세 가지로 생각할 수 있다. 첫째, 본 논문의

---

*spirituelz*). 이 글에 대한 최근의 평가로는 다음을 참고할 것. Timothy Chesters, “Calvin the mimic: Contre la secte phantastique et furieuse des libertins, qui se nomment spirituelz (1545)”, *Early Modern French Studies* 45/1 (2023), 14-21; Mirjam van Veen, “Supporters of the Devil”: Calvin’s Image of the Libertines”, *Calvin Theological Journal* 40 (2005), 21-32.

242) CO 7, 178ff.

243) CO 7, 178-83.

244) CO 7, 186.

245) Karl Barth & Emil Brunner, *Natural Theology: Comprising “Nature and Grace” by Professor Dr. Emil Brunner and the reply “No!” by Dr. Karl Barth*, 김동건 역, 『자연신학: 에밀 브루너의 자연과 은혜와 칼 바르트의 아니오』 (서울: 대한기독교서회, 2021).

246) Peter Barth, *Das Problem der natürlichen Theologie bei Calvin*. Theologische Existenz heute (München: Chr. Kaiser, 1935); Günter Gloede, *Theologia naturalis bei Calvin* (Stuttgart: Kolhammer, 1935). 슈라이너는 두 개념을 모두 적용하여 칼빈의 섭리론을 고찰했다는 점에 있어 독특하다고 볼 수 있다. 이신열, “감수의 글”, 슈라이너, 『하나님의 영광의 극장』, 1-2.

범주를 기독교강요 1권으로 국한했기 때문이다. 물론 1권이 물리적 실체로서 자연만을 다루는 것은 아니지만 칼빈이 창조와 섭리를 위시한 신론적 요소들을 본격적으로 고찰하는 소위 “창조주 하나님을 아는 지식”으로 설명하기 때문이다. 둘째, 칼빈은 하나님을 아는 지식으로서 경건을 말하면서 자연으로 돌아가서 이에 대한 감탄과 경외감을 지니게 될 때 하나님이 어떤 분이신지, 그의 빛나는 능력으로서 전능과 영원, 그리고 지혜뿐 아니라 인자하심, 선하심, 자비하심, 그리고 공의, 심판, 그리고 진리의 속성이 무엇인가도 깨닫게 된다고 주장하기 때문이다.<sup>247)</sup> 셋째, 칼빈의 신학에서 드러난 특징 가운데 자연에서 하나님을 찾는 자연신학의 정당성이 기독교강요 1권 여러 곳에서 드러나고 있기 때문이다. 칼빈은 성령의 역사의 결과로 믿음을 지니게 된 사람들이 먼저 하늘을 바라보고 음미하는 가운데 크고 두려우신 하나님을 만나고 큰 감동과 감격을 누리는 가운데 하나님이 어떤 분이신가에 대한 점증된 지식을 소유하게 될 것이라고 기독교 강요 1권에서 반복적으로 가르친다.<sup>248)</sup> 왜냐하면 “땅 너머의 세계를 향하여 시선을 돌리지 않는 한, 우리는 우리 자신의 의와 지혜와 덕으로 완전히 만족하게 되고, 그리하여 우리 스스로 공연히 우쭐해지며, 우리를 마치 거의 신에 가까운 존재인 것처럼 상상하게 되기” 때문이다.<sup>249)</sup>

이 단락은 세 개의 소단락으로 나누어서 칼빈의 자연신학 (theology of nature)을 살펴보고자 한다: 자연이 제공하는 영적 유익, 자연의 효용에 드러난 신학적 한계, 그리고 자연신학의 한 예로서 신적 속성론에 나타난 자연의 역할.

#### 1) 자연이 제공하는 영적 유익

이 주제는 아마 칼빈이 주장하는 경건이라는 개념에서부터 출발한다고 볼 수 있다. 칼빈에게 경건은 하나님을 두려워하는 마음과 사랑하는 마음의 합에 해당된다. 그는 “하나님의 권능을 이렇게 감지하는 것이야말로 우리에게 경건을 - 여기에서 신앙이 샘솟아 난다 - 가르쳐 주는 적합한 선생이 되는 것이다. ‘경건’은 곧, 하나님이 베푸시는 온갖 유익들을 아는 데서 생겨나는 바 하나님에 대한 두려움과 그를 향한 사랑이 하나로 결합된 상태”라고 주장한다.<sup>250)</sup> 이 문장에서 ‘하나님의 권능을 이렇게 감지하는 것’은 다름 아닌 그분께서 권능으로 우주를 지탱하시고 지혜로 이를 운행하시며, 선하심으로 그것을 보존하시는 것에 대한 깨달음을 가리키는데 그 결과 인간은 하나님에 대한 두려움과 경외를 지니게 되고, 지식의 안내를 통해서 하나님에게서 모든 선을 찾기를 배우고, 모든 것을 하나님 덕분으로 돌리기를 배우게 되는 것이다.<sup>251)</sup> 칼빈에게 하나님을 아는 지식이란 그의 본질 또는 본성을 아는 지식은 아니다. 왜냐하면 “하나님의 본성은 사람이 파악할 수 없고, 그의 신성은 인간의 지식의 한계를 완전히 초월”하기 때문이다.<sup>252)</sup> 하나님께서 자신의 의복으로서 자연 또는 피조세계 안에서 자기 자신을 보이셨고 만물 가운데 그의 영광의 표지를 드러내어 보이셨기 때문에 인간이 눈을 떠서 바라

247) 칼빈, 『기독교강요』, 1.10.2.

248) 이 주제로 칼빈의 자연신학을 비록 쉬운 문체를 활용하지만 탁월한 방식으로 설명하는 글로는 다음을 참고할 것. Randall C. Zachman, *Reconsidering John Calvin* (New York: Cambridge University Press, 2012), 6-34. 그는 자연에 관한 칼빈의 통찰을 파스칼의 그것과 비교하는 방식을 활용하여 칼빈이 말하는 모든 믿는 자들을 위한 자연신학을 간략하게 전개하는데 논지는 주로 자연에 대한 감상이 영적 생활에 가져다주는 유익에 관한 것이다.

249) 칼빈, 『기독교강요』, 1.1.2.

250) 칼빈, 『기독교강요』, 1.2.1.

251) 칼빈, 『기독교강요』, 1.2.2.

252) 칼빈, 『기독교강요』, 1.5.1.

보는 곳마다 그 영광의 광채를 보지 않을 수 없다는 것이다. 그러므로 아무리 무지하고 어리석은 사람이라 하더라도 그의 하나님에 대한 지식에 있어 무지함을 핑계하거나 변명할 수 없다. 칼빈은 이런 방식으로 인간의 본성 속에 새겨진 하나님의 존재에 대한 지을 수 없는 의식을 종교의 씨앗 (semen religionis) 또는 신에 대한 지작 (sensus divinitas)라고 불렀다.<sup>253)</sup> 인간은 하나님이 지으신 만물, 즉 자연 속에 드러난 그의 영광의 흔적들을 대할 때 그의 위대하심을 통해서 그에 대한 두려움을 깨닫게 될 뿐 아니라 그 가운데서 그의 놀라운 지혜와 선하심을 맛보게 되고 하나님에 대한 지식이 더욱 증대되어 하나님에 대온전하고 순결한 마음과 거짓 없는 순종으로 하나님께 나아가서 예배드리기를 배우게 되며 하나님의 선하심에 전적으로 의지하는 법을 배울 수 있게 된다.<sup>254)</sup> 이것이 바로 칼빈이 말하는 자연이 인간에게 가져다주는 영적 유익에 해당된다.

## 2) 자연의 효용에 드러난 신학적 한계

그러나 칼빈은 자연이 아무리 하나님의 모습을 마치 거울처럼 정확하게 반영한다 하더라도 인간의 마음속에 내적 계시의 조명이 주어지지 않는 한 자연이 가져다주는 유익을 바라보는 영안을 지닐 수 없다고 말한다.<sup>255)</sup> 하나님은 다양한 방식으로 자연을 통해 역사하심으로 그를 아는 지식을 인간에게 제공하시지만, 인간은 하나님을 발견하지 못하고 자신이 원하는 대로 나아가는 치명적인 오류를 범하게 된다. 왜냐하면 “사람은 우주를 바라보면서 신적인 것을 조금 맛본 후에, 곧바로 하나님을 무시해 버리고, 그 하나님 대신 우리 머리에 떠오르는 꿈과 환영들을 높이 세워 올리고, 전혀 참된 근원이 아닌 것들을 향하여 의와 지혜와 선하심과 능력을 찬송하기 때문이다.”<sup>256)</sup> 이런 인간의 교만에서 비롯되는 치명적 오류를 염두에 두고 칼빈은 “자연을 통해서만 가르침을 받게 되면, 분명하고 견고하며 확실한 것을 절대로 붙들지 못하고, 모순된 원리들에 얽매어서 알지 못하는 신을 예배하는 현상에 빠지고 만다.”고 아울러 지적한다.<sup>257)</sup> 이렇게 오류에 빠진 인간에게 자연은 더 이상 영적 유익을 제공해주지 못할 뿐 아니라 인간의 어리석음의 결과 신이 자연으로 대치<sup>258)</sup>된 결과 이제 우상 숭배의 대상이 되고 말았던 것이다. 인간은 이제 우상 숭배의 유혹에서 헤어져 나오지 못하고 종교라는 미명하에 끊임없이 우상숭배에 빠져들 따름이다. 이런 이유에서 그는 인간의 본성을 영구한 우상

253) 칼빈, 『기독교강요』, 1.3.1.

254) 칼빈, 『기독교강요』, 1.10.2.

255) 칼빈, 『기독교강요』, 1.5.14.

256) 칼빈, 『기독교강요』, 1.5.15. 1권 다른 곳에서도 유사한 사고가 나타나는데 인간의 오류 때문에 자연의 증거들이 아무런 영적 유익을 제공하지 못하게 된다는 설명이 다음과 같이 주어진다. “우리는 너무나도 우둔하여 그 분명한 증거들에 대하여 갈수록 무디어지고, 그리하여 그 증거들이 아무런 유익도 주지 못하고 그냥 흘러가고 있는 것이다. 우주의 아름답기 그지없는 구조와 질서만 하더라도, 눈을 들어 하늘을 바라보거나 땅의 곳곳을 바라보면서 창조주를 기억하는 데에로 마음을 돌리는 사람이 대체 우리 중에 몇 명이나 되겠는가? 모두들 오히려 그것을 지으신 주인을 무시하며 그가 해 놓으신 일들을 그저 나태하게 바라보고 있지 않은가?” 칼빈, 『기독교강요』, 1.5.11. 또한 그는 이를 인간에게 주어진 신지식의 맥락에서 다음과 같이 표현하기도 한다. “모든 사람이 하나님을 알도록 그렇게 출생하였고 또한 그것을 목적으로 사는 것이라면 - 그리고 그런데도 하나님을 아는 지식이 불안정하고 허망하여 그런 구체적인 결과를 내지 못한다면 - 살아가면서 모두 그들의 창조의 법을 이행하지 못하고 있는 것임이 분명한 것이다.” 칼빈, 『기독교강요』, 1.3.3.

257) 칼빈, 『기독교강요』, 1.5.12. 칼빈의 우상 숭배에 대한 비판으로는 필자의 다음 두 글을 참고할 것. “칼빈의 우상 숭배 이해”, 『갱신과 부흥』 17 (2016), 1-15; “예배 회복을 위한 칼빈의 창조론적 제언”, 『개혁논총』 60 (2022), 86-95.

258) 칼빈, 『기독교강요』, 1.5.4.

의 제조 공장으로 표현하기도 했다.<sup>259)</sup> 이런 맥락에서 칼빈은 기독교 강요 1권 곳곳에서 자연에 나타난 신학적 한계를 해설하는 경우를 발견할 수 있다. 예를 들면, 하나님을 아는 지식에 대한 설명에서 그는 자연에 근거한 지식이 내재적으로 지니게 되는 부정적인 측면에 대해서 다음과 같이 설명한다. “이 지식이란 그저 아담이 혹 계속 의로운 상태로 남아 있었을 경우 자연의 질서에 이끌림을 받아서 우리가 갖게 되었을 그저 단순하고도 원시적인 지식을 뜻한다.”<sup>260)</sup> 결론적으로 이런 이유에서 칼빈은 자연을 통해 주어지는 하나님에 대한 지식의 유용성을 인정하면서도 거기에 분명한 한계가 있으며 이 한계를 극복하기 위해서는 반드시 신적 특별 계시가 기록된 성경이 필요하다고 다음과 같이 주장한다. “그러므로 자연이라는 이 지극히 영광스러운 극장에 관객으로 앉아서 하나님의 역사하심을 두 눈으로 진지하게 바라보는 것도 좋겠지만, 하나님의 말씀에 귀를 기울이는 것이 더 큰 유익을 얻게 해주는 것이다.”<sup>261)</sup>

### 3) 자연신학의 한 예로서 신적 속성론에 나타난 자연의 역할

그렇다면 어떤 의미에서 칼빈이 자연신학을 추구했다고 볼 수 있는가? 이 신학에 대한 그의 비판은 먼저 자연을 자연 그대로 간주하지 않고 신으로 대체하는 다양한 고대 인물들에 대한 비판에서 출발했다.<sup>262)</sup> 그러나 칼빈은 자연이 지닌 영적 유익을 인정했으며 이는 그의 신학에 나타난 자연신학을 논의할 수 있는 근거로 작용한다고 볼 수 있다. 특히 그는 피조세계 전체로서 우주에 대한 관찰을 통해 인간이 하나님의 섭리에 대해서 더 분명하게 깨달을 수 있게 되며 그 결과 좀 더 높은 수준에 올라가서 하나님의 영광을 보게 된다고 말한다.<sup>263)</sup> 칼빈은 예레미야서를 강해하면서 이 개념을 확대하여 하늘과 우주를 통찰하는 학문으로서 천문학이 신학의 알파벳(alphabet)이라고 주장하기도 한다.<sup>264)</sup> 여기에 그가 말하는 자연을 바라봄으로서 더 높은 수준에서 하나님의 영광을 보게 된다는 표현의 의미는 무엇인가? 이는 그의 자연신학이 우선적으로 하나님의 속성에 집중하고 있음을 보여준다. 하나님의 속성은 기독교 강요 1권에 등장하는 신론적 주제 가운데 하나인데 특이한 것은 칼빈이 속성론을 따로 제목을 설정하지 않고 고찰한다는 사실이다.<sup>265)</sup> 예를 들면, 우리가 우주를 바라볼 때 하나님의 권능이라는 속성에 대해서 느끼게 될 뿐 아니라 이와 더불어 다른 속성도 함께 깨닫게 된다는 사실을 다음과 같이 설명한다. “

하늘에서나 땅에서 신적인 모습을 추적하여 하나님을 찾고자 하는 것이 외인들에게나

259) 칼빈, 『기독교강요』, 1.11.8. 이런 맥락에서 종교의 역사는 우상의 역사로 간주된다. John H. Leith, “John Calvin’s Polemic against Idolatry”, in *Soli Deo Gloria: New Testament Studies in Honor of William Childs Robinson*, ed. J. McDowell Richards (Richmond, VA: John Knox Press, 1968), 114.

260) 칼빈, 『기독교강요』, 1.2.1.

261) 칼빈, 『기독교강요』, 1.6.2. 계속되는 1.6.3에서 이와 유사한 사고를 하나님께서 인간의 오류를 다 아시고 이에 대비하는 차원으로 하나님께서 그의 말씀인 성경을 준비하셨다는 방식으로 설명되기도 한다. “이리하여 하나님께서 우주의 지극히 아름다운 조화 속에 새겨진 자신의 형상이 효과를 충분히 내지 못할 것을 미리 아시고서, 자신이 유익한 교훈을 주시기를 기뻐하신 모든 사람들을 위하여 말씀으로 도움을 주셨다는 것이 분명하게 드러나는 것이다.”

262) 칼빈, 『기독교강요』, 1.5.5. 아리스토텔레스, 키케로, 베르길리우스, 그리고 루크레티우스의 견해들에 대해서 예리한 비판이 가해진다.

263) 칼빈, 『기독교강요』, 1.5.2. 이를 위한 구체적인 방법으로 칼빈이 제시하는 것은

264) CO 38, 59 (렘 10:1-2 강해). Zachman, *Reconsidering John Calvin*, 23.

265) 조직신학에서 신론(속성론, 삼위일체론 등)을 학습한 후 기독교강요를 대하는 독자들에게 이 사실은 생소한 구성으로 인식될 수 있다.

하나님의 권속들에게나 공통적인 현상이라는 사실이다. 우리는 이런 하나님의 권능에 이끌려서 자연스럽게 그의 영원성을 생각하게 된다. 왜냐하면 모든 만물을 있게 하신 그분은 반드시 스스로 존재하며 영원하시야만 하기 때문이다. 더 나아가서, 그가 어느 시점에서 이 모든 만물을 창조하게 하셨고, 또한 지금도 그것들을 보존하고 계시는 원인을 찾는다면, 우리는 그것이 오직 그의 선하심에 있다는 것을 깨닫게 될 것이다. 그러나 이것이 유일한 원인이기는 하지만, 동시에 우리는 하나님의 사랑으로 이끌림을 받지 않을 수 없다.<sup>266)</sup>

그러나 앞서 살펴본 바와 같이 칼빈은 이렇게 하나님에 대한 지식이 결코 자연에 대한 관찰과 명상에서 온전하게 그리고 참되게 주어지는 것은 아니며 이는 반드시 하나님의 말씀인 성경의 가르침을 통해서 주어진다는 사실을 다음과 같이 분명하게 증언한다. "참된 신앙이 우리에게 빛을 발하도록 하기 위해서는, 반드시 하늘의 가르침에서 시작해야 한다는 것과 또한 성경의 제자가 되지 않고서는 누구도 올바르게 건전한 교리를 조금도 맛볼 수 없다는 것을 유념해야 할 것이다."<sup>267)</sup> 위 인용문에서 칼빈이 참된 신앙의 존속과 증진을 위해서 자연의 가르침과 성경의 가르침을 동일 선상에 놓았음을 알 수 있는데 어떤 이유에서 그렇게 하고 있는가? 이에 대한 답변은 성경이 가르치는 하나님의 속성과 자연에 나타난 것들이 일치한다는 그의 이해에서 비롯된다.<sup>268)</sup> 그런데 이렇게 하나님의 속성이 자연에 비춰진 그의 신성과 일치한다는 주장에 칼빈은 일종의 조건을 내세운다. 그 조건은 다른 아닌 자연에 마치 거울처럼 반영된 하나님의 모습은 인간에게 감춰진 모습, 즉 그의 본연의 모습이 아니라 우리와 관계하시고 우리를 대하시는 그의 모습이라는 사실에 놓여 있다. 여기에서 칼빈의 신학에 나타난 계시의 중요성이 강하게 부각된다. 신학적으로 표현한다면, 하나님은 일반계시를 통해서 그의 속성을 보여 주시되 이렇게 드러난 속성은 특별계시로서 성경이 증거하는 하나님의 속성과 정확하게 일치한다는 점을 다음과 같이 두드러지게 강조한다. "거기에는 하나님의 모든 능력들이 총체적으로 매우 정확하게 제시되어 있어서 아무 것도 빠진 것이 없는 것처럼 보이면서도 (특히 시 145:5) 동시에 그의 피조물들 (자연) 속에서 볼 수 없는 것은 하나도 제시되어 있지 않은 것이다."<sup>269)</sup> 이것은 결코 대담한 호기심으로 하나님의 본질을 꿰뚫어 보려는 시도가 아니라 그가 먼저 우리에게 다가오셔서 스스로를 계시하신다는 계시와 맥락을 같이 한다.<sup>270)</sup> 그러므로 칼빈의 자연신학에 나타난 하나님은 인간의 호기심과 탐구심을 충족시키는 대상이 아니라 전적으로 감탄과 경외와 찬송의 대상으로 나타난다. 이것이 칼빈이 주장하는 자연신학, 즉 자연의 신학의 모습이다. 이 자연신학은 전적으로 자연 (일반계시)에서 출발하지만 자연을 절대화하지 않고 성경 (특별 계시)에 의해서 검증되는 자연신학으로서 계시신학의 도움을 받는 신학에 해당된다.

## V. 마치면서

본 논문은 칼빈이 이해한 자연 개념을 고찰하고 그의 자연신학이 어떻게 신적 속성론의 형성에 영향력을 행사했는가에 대해서 간략하게 고찰했다. 물론 이 글의 범위가 『기독교 강요』 1

266) 칼빈, 『기독교강요』, 1.5.6.

267) 칼빈, 『기독교강요』, 1.6.2.

268) 칼빈, 『기독교강요』, 1.10.2. 이신열, "예배 회복을 위한 칼빈의 창조론적 제언", 102-103.

269) 칼빈, 『기독교강요』, 1.10.2.

270) 칼빈, 『기독교강요』, 1.5.9.

권으로 제한되었기 때문에 그의 다른 글들 (e. g. 성경 주석, 소책자, 서신, 설교집 등)에 나타난 그의 사고까지 다루지 못했다는 제한을 지니고 있음은 인정되어야 한다. 그럼에도 불구하고 본 논문을 통해서 신론에서 왜 그가 속성론을 따로 단락을 설정하지 않고 다루지 않았는가에 대한 궁금증이 해소되는 자그마한 성과를 도출한 것으로 보인다. 본 논문에서 칼빈의 자연 이해는 주로 고대 로마 철학자들이 지녔던 자연에 대한 개념이 동시대의 다양한 사고들에 반영되어 있는 상황을 파악하고 이 사고들에 나타난 신과 자연을 동일시하는 다양한 범신론적 사고를 비판하는 차원이 주를 이룬다. 칼빈은 자연이 신의 속성을 반영하는 거울과 같은 역할을 담당한다는 사실에 주목하면서 모든 신자들은 하늘을 바라보면서 하나님이 얼마나 크고 두렵고 놀랍고 위대하신 분이신가를 배우는 가운데 그에 대한 경건을 날마다 더욱 함양해야 한다는 신론에 대한 영적 결론을 도출해 내었던 것이다.

자연에 대한 칼빈의 사고를 성령론적으로 적용한다면 21세기를 향한 다음과 같은 적용점을 찾을 수 있을 것이다. 비록 그는 자연을 하나님에 세우신 질서로 간략하게 정의하는데 머물렀으며 자연에 대한 본격적인 고찰을 제공하지는 않았다. 그러나 그는 성령론적 맥락 속에서 파괴되기 쉬운 자연 (피조세계, 우주)을 지켜야 하는 책임이 우리에게 주어져 있다는 사실을 인식시킨다.<sup>271)</sup> 우리는 자연에 대한 훼손이 심각한 상황 속에서 자연의 소중함을 인식하고 이에 대한 책임의식을 함양하는 삶의 자세가 필수적으로 요구되는 시대를 살고 있다. 이런 시대를 맞아 칼빈의 자연과 자연신학에 대한 고찰이 어떻게 우리의 신앙과 삶에 유익을 가져다 줄 수 있는가에 대하여 21세기를 살아가는 모든 신앙인들에게 중요한 도전이 되어야 한다고 제언한다.

---

271) (Sueong Hoon) Paul Chung, *Spirituality and Social Ethics in John Calvin: A Pneumatological Perspective* (Lanham, MD: University Press of America, 2000), 14ff. 기독교적 관점에서 자연을 환경과 관련하여 고찰한 글로는 필자의 다음 글을 참고할 것. 『성경과 환경문제』 (안산: 크리스찬르네상스, 2025).

### 루터에게 있어서 신학과 경건의 의미

이은선(안양대 명예교수/백석대 초빙교수)

#### I. 들어가는 말

루터는 1513년 비텐베르크 대학에서 강의하는 과정에서 스콜라신학을 비판하며 오직 성경에 근거하여 오직 믿음과 오직 은혜의 신학을 주장하였고, 영광의 신학을 비판하고 십자가 신학을 주장하였다. 루터는 1539년에 신학공부방법론으로 기도(oratio), 묵상(meditatio), 고난(tentatio)을 제시했으며, 여기에 그의 경건의 본질이 제시되어 있다. 본고에서는 루터가 중세의 스콜라신학을 비판하면서 세우고자 했던 신학의 성격과 경건의 특성을 분석해 보고자 한다. 이러한 작업을 루터의 세 가지 논쟁과 신학공부방법론을 분석하며 살펴보고자 한다. 첫째는 1517년에 9월에 했던 스콜라 신학 논박과 1518년의 하이델베르크 논쟁, 1519년의 라이프찌히 논쟁과 제2차 시편 강의를 통해 분석해 보자. 그는 스콜라주의 신학을 비판하면서 성경으로 돌아가고자 하였다. 성경으로 돌아가면서 궁극적으로 오직 믿음과 오직 은혜의 이신칭의를 신학을 세웠고, 영광의 신학을 비판하였다. 그는 “오직 체험만이 신학자를 만들어 낸다(Sola autem experientia facit theologum)”고 말할 정도로 신앙의 체험을 중요시하였다. 신앙의 체험은 바로 그의 경건의 구현이었다. 이러한 그의 경건을 그의 신학공부방법론에서 어떻게 구현하고자 했는지 분석해 보고자 한다. 이러한 분석을 통해 루터에게 있어서 신학과 경건은 상호밀접하게 연결되어 있다는 점을 밝히고자 한다.

#### II. 스콜라주의 신학 논박 분석

루터는 1517년 9월에 97개 항목으로 된 『스콜라 신학 논박』(Disputatio contra scholasticam theologiam)을 발표하였다.<sup>272)</sup> 루터가 이 글을 작성한 목적은 그때까지 간헐적으로 비판해 왔던 스콜라주의 신학을 로마서 강의를 끝내고 난 후에 본격적으로 비판하여 극복하려는 것이었다. 루터가 스콜라주의 신학에서 가장 집중적으로 비판하는 신학자들은 둔스 스코투스(Duns Scotus), 윌리엄 오컴(William Ockam), 가브리엘 비엘(Gabriel Biel)을 비롯한 비아 모데르나(Via Moderna) 신학자들이었다.<sup>273)</sup> 루터는 에어푸르트(Erfurt) 대학에서 이들의 신학을 배웠다. 이 가운데 비엘은 하나님께서 관대하심으로 인간들과 언약을 맺었다고 보았다. 그 언약의 내용은 인간이 자연 상태에서 최선을 다하여 선행을 하면 그 선행은 구원받을 가치가 없지만 자비하신 하나님께서 그러한 공로가 있다고 인정하여 은혜를 주입해 주신

272) 이 논제는 Martin Luther, *D. Martin Luthers Werke 1: Schriften, Predigten, Disputationen 1512/18* (Weimar Ausgabe 1), 221-228과 Martin Luther, Harold J. Grimm, Helmut T. Lehmann (eds.), *Luther's Works, vol. 31: Career of the Reformer* (Philadelphia: Fortress Press, 1957), 9-16에 수록되어 있다. 최근 번역은 Timothy F. Lull & William R. Russell eds., *Martin Luther's basic theological writings* (Minneapolis: Fortress Press, 2012, third edition), 3-7에 실려있다. 한글 번역은 Martin Luther, 『루터 선집 5: 교회의 개혁자 I』, 지원용역(서울: 컨콜리아서, 1984), 31-37을 참조하라. 97개 조항은 김재성, “루터의 스콜라주의에 대한 논박,” *국제신학* 19(2017), 63-72에 번역되어 있는 것을 참고하였다.

273) 루터는 이 논박에서 스코투스를 4회, 오컴을 2회, 추기경을 5회, 비엘을 13회 언급하며 그들의 견해를 반대하고 있다.

다는 것이다. 비엘은 자신의 이러한 주장은 하나님의 언약에 근거한 것이므로 인간의 의지로 선행을 하여 구원받는다라는 펠라기우스의 주장과는 다르다고 변호하였다.

그러나 루터는 이러한 비엘의 주장에 대하여 먼저 구원의 확신을 가질 수 없다는 문제점을 자각하게 되었다. 하나님께서는 인간이 최선을 다하면 구원해 주시겠다고 약속하였으나, 인간 편에서 자신이 최선을 다했는지 알 수가 없어 구원의 확신을 가지지 못하는 영적 불안에 시달릴 수 밖에 없었다. 루터 자신이 바로 그러한 구원의 불안에 시달려 이러한 97개 조항을 작성하게 되었다.

그러므로 루터가 『스콜라 신학 논박』에서 목표로 삼은 것은 자신이 로마서 강의를 한 후에 얻은 확신, 비엘의 주장은 궁극적으로 이단자인 펠라기우스의 주장과 다를 바가 없다는 것이었다. 그래서 그 펠라기우스를 이단으로 정죄하는 데 가장 앞장섰던 아우구스티누스의 은혜로 구원받는 은혜 신학, 그 은혜는 하나님께서 예정하시고 선택하신 자에게 준다는 예정 신학을 자신의 주장의 근거로 삼으면서 비엘의 신학을 비판하게 되었다.

루터는 『스콜라 신학 논박』에서 비엘로 대표되는 스콜라주의 신학은 궁극적으로 아리스토텔레스의 윤리학과 논리학을 토대로 하여 전개되는 인간 이성에 근거한 학문 중심의 신학이라고 보았다. 인간 이성에 근거한 학문 중심의 신학은 인간이 의지로 선행을 하여 그 공로로 하나님의 은혜를 받는다고 주장한다. 그리고 그러한 내용들을 설명하기 위하여 아리스토텔레스의 논리학을 이용하면서 논리학자가 아닌 신학자는 괴물같은 존재라고 주장하였다.

루터는 이러한 주장에 대하여 아리스토텔레스가 없이 신학자가 될 수 없다는 자는 신학자가 될 수 없으며, 아리스토텔레스의 전체와 신학의 관계는 어둠과 빛의 관계와 같다고 주장하였다. 그러므로 아리스토텔레스의 윤리학과 논리학을 버리고 성경을 올바르게 해석한 아우구스티누스의 예정과 선택의 신학, 은혜의 신학을 주장하였다. 우리가 은혜받는 것은 하나님께서 예정하시고 선택하신 결과이다. 하나님께서 예정하고 선택한 자들에게 은혜를 주며, 은혜는 우리에게 임하여 우리를 변화시켜 하나님의 율법을 사랑하여 실천하게 만든다. 그래서 루터는 인간 이성으로 연구하는 스콜라주의 신학을 버리고, 은혜받은 자가 성경을 깨달아 연구하는 신학을 주장하였다. 스콜라주의 신학은 성경의 은혜의 복음을 모호하게 만들었기 때문에, 루터는 하나님의 은혜받아 구원의 진리를 깨닫는 신학을 주장하였다. 루터는 은혜를 받아야 우리가 의롭게 되어 의로운 행동을 한다는 예수 생명의 복음을 주장하였다.

#### 1. 의지의 타락과 결과(4-28)

첫째로 루터는 논제 1-3항에서 아우구스티누스의 신학을 자신의 신학적 권위로 설정하고 있다. 루터는 이 시기에 이신칭의의 진리를 점차 깨달아 가고 있었고, 아직 ‘오직 성경’의 원리를 명확히 정립하지 못한 단계였다. 그래서 자신이 속했던 수도원의 수호자인 아우구스티누스의 신학을 자신의 신학의 권위로 정립한다. 루터는 신학적 기준을 확립하면서 스콜라주의 신학에서 펠라기우스의 영향을 보여주기 위해 아우구스티누스 신학을 사용하는 것이 분명하다. 루터는 은혜, 예정, 전적 타락과 관련된 아우구스티누스 신학에 의존하여 그의 입장을 뒷받침한다. 루터는 스콜라주의의 강점과 약점을 모두 보았지만, 특히 스콜라주의가 아리스토텔레스적 형태로는 신학에 별로 도움이 되지 않는다고 보았다. 둘째로 그는 논제 4-28항에 걸쳐 비엘의 구원론에서 중요한 역할을 하는 의지의 문제를 논의한다. 루터는 인간의 타락한 의지가 하나님을 기쁘시게 하는 일을 행할 수 없다고 주장하면서, 사랑과 소망이 의지를 움직일 수 있다는 스콜라주의자들의 주장을 반박한다. 사랑은 자기중심적인 사랑이어서 하나님을 하나님으로 사랑할 수 없고, 공적을 쌓아 구원받으려는 소망도 타락한 본성적인 의지를 하나님이 원

하시의 방향으로 움직일 수 없다고 본다. 논제 4-15항에 걸쳐 의지는 타락하여 선한 일을 할 수 없다는 것을 논의한다. 그리고 16-28항에서는 의지와 사랑, 의지와 소망의 관계를 분석하여 의지가 하나님을 기쁘시게 하여 구원에 기여하는 공적을 쌓을 수 없다는 것을 밝힌다. 타락한 인간 의지의 능력에서 나오는 사랑과 소망이 의지의 방향을 하나님께로 돌릴 수 없다.

## 2. 은혜에 대한 준비: 영원한 선택과 하나님의 예정(29-40)

셋째로 29-40항에서는 인간이 은혜받을 준비를 할 수 없으므로, 은혜받기 위한 준비는 하나님의 선택과 예정이라고 주장한다. 인간 의지가 하나님을 기쁘시게 하여 구원에 기여하는 공적을 쌓을 수 없으므로, 그래서 루터는 논제 29-40항에서 하나님께서 먼저 은혜를 베풀어 주셔야 인간이 하나님을 기쁘시게 하는 일을 할 수 있다는 것을 강조한다. 하나님께서 먼저 은혜를 주셔야만 그 은혜가 인간의 의지를 변화시킨다. 그러면 하나님의 은혜는 어떻게 주어지는가? 인간이 먼저 선행을 해야 주어지는가? 절대 아니다. 그 은혜는 하나님께서 선택하시고 예정한 사람들에게 베푸신다. 그 은혜는 인간이 소유하는 성향인가? 절대 아니다. 하나님께서 베푸시는 은혜는 인간이 소유하는 성향이나 자산이 아니다. 은혜는 끝까지 하나님께서 베푸시는 것이며, 그 은혜가 직접적으로 인간을 변화시킨다. 하나님께서 은혜를 주시면, 인간 안에서 사랑과 소망의 성향이 생겨나므로 인간 자신의 성향이 인간의 의지를 변화시키는 것이 아니다. 하나님께서 은혜를 주실 때에, 그 하나님의 은혜가 직접적으로 인간의 타락한 의지를 변화시킨다. 그러므로 루터는 여기서 ‘오직 은혜’를 주장하고 있다. 루터는 의지와 의지의 작용에 대하여 논하면서 의지가 타락했고 그러므로 의지의 작용도 타락해서 의지를 통해 공적을 쌓아 구원받을 수 있다는 로마가톨릭의 입장을 철저히 반박하였다.

## 3. 학문적 신학의 극복: 아리스토텔레스의 제거(41-53)

넷째로 루터는 41-53항에서는 의지가 행위를 통해 구원에 기여할 수 있다는 스콜라주의 신학의 근원적인 문제가 바로 아리스토텔레스의 윤리학과 논리학에서 나온다는 것을 설명하여 신학에서 아리스토텔레스를 제거하라고 말한다. 루터는 아리스토텔레스의 윤리학에서 나오는 그의 의지론이 신학과 결합하여 오컴과 비엘의 “너의 안에 있는 것을 행하라”(facere quod in se est)는 주장이 나온다고 보았다. 이러한 아리스토텔레스의 주장이 신학과 만난 후에 그의 논리학에 따라서 신인협동설의 구원론이 전개된다. 그러므로 루터는 이같이 인간의 이성근거한 윤리학과 논리학이 신학 전개의 필수적인 요소가 되었을 때, 인간론적인 신학이 된다고 보았다. 그래서 신학과 철학의 관계는 어둠과 빛의 관계라고 설명하였다. 그리고 아리스토텔레스가 없으면 신학자가 될 수 없다고 하는 자는 신학자가 될 수 없다고 주장하여 학문적 신학을 극복하고자 하였다.

그는 제일 먼저 “실질적으로 아리스토텔레스의 전체 윤리학이 은혜에 대한 최악의 적이다”(D. 41)라고 지적한다. 아리스토텔레스의 전체 윤리학은 인간이 자신의 좋은 자질들을 잘 발전시키면 덕이 되고 덕을 쌓으면 행복에 이른다고 본다.<sup>274)</sup> 인간의 노력에 의해 행복에 이르는 것이므로, 루터가 보기에 아리스토텔레스의 인간 노력에 의한 행복론을 전개하는 윤리학은 하나님께서 값없이 주시는 은혜에 대해서는 완전히 반대되는 이론을 전개하는 최악의 적이었다. 그는 이미 로마서 강의에서 다음과 같이 그들을 비판했다. “스콜라학자들은 이러한 문제에 대

274) 노영란, “『니코마코스 윤리학』을 통해 본 아리스토텔레스 덕윤리의 성격과 의의,” 『윤리연구』 141(2023), 27.

해 더 조심스럽고 명확한 방식으로 말하려는 그들의 가정에도 불구하고, 하나님의 말씀을 인간의 형태로 번역하려는 그들의 노력에서 더 복잡하고 모호하게 말했다. 이런 이유로 그들의 개념은 헛되고 해롭다. 왜냐하면 아리스토텔레스의 어두운 말과 은유를 바탕으로 덕과 악이 벽에 하얗게 칠한 페인트처럼, 들보에 쓴 글씨처럼 영혼에 달라붙고, 그 주제에 형태를 부여한다고 가르쳤기 때문이다. 그렇게 함으로써 사람은 육체와 영의 차이를 이해하지 못하게 되기 때문이다.”<sup>275)</sup>

루터는 아리스토텔레스의 윤리학의 가르침과 성경의 가르침이 완전히 반대되기 때문에, “아리스토텔레스가 없으면 신학자가 될 수 없다면 어떤 사람도 신학자가 될 수 없다”(D. 44)고 단언한다. 루터는 인간의 이성을 토대로 행복론을 전개하는 아리스토텔레스에 의존해서 신학을 한다면, 그러한 사람은 신학자가 될 수 없다고 선언한다.

루터는 다음으로 아리스토텔레스의 논리학을 스콜라주의 신학에 적합하도록 발전시킨 신변증학자들(new dialecticians)을 비판한다. 그는 “논리학자가 아닌 신학자는 괴물 같은 이단이라는 서술하는 것은 괴물 같고 이단적인 서술이다”(D. 45)라고 주장한다. 당시에 논리학을 모르는 신학자는 이단자 취급당하는 상황이었는데, 루터는 그러한 서술이 오히려 괴물 같고 이단 같은 서술이라고 강하게 비판한다. 그러면서 “사람들이 한계와 양을 고려하지 않는 매개적 지칭 이론(suppositio mediata)인 신앙의 논리학을 헛되이 만들고 있다”(D. 46)<sup>276)</sup>고 비판한다. 지칭 이론은 중세 신변증학자들이 만들어낸 이론으로, 논제 속에서 명사가 가지는 의미를 밝히려는 시도였다.<sup>277)</sup> 아리스토텔레스의 논리학에서 피조물을 대상으로 만들어진 논리학을 한계와 양을 고려하지 않고 창조주이자 구속주인 하나님께 적용하는 매개적 지칭 이론은 헛된 신앙의 논리학이 된다는 것이다.

루터는 “만일 추론의 삼단논법적인 형태가 하나님과 관련된 문제들에서 유효하다면, 삼위일체의 교리는 증명될 수 있는 것이지만 믿음의 대상이 아니다”라고 지적한다(D. 49). 루터는 성경에서 사용되는 하나님에 관련된 용어들은 인간의 이성을 넘어서는 것이므로, 인간의 이성으로 설명할 수 없고 믿음으로 받아들여야 한다고 말한다.<sup>278)</sup> 여기서 루터는 중세 스콜라주의가 아리스토텔레스의 논리학, 특히 삼단논법을 사용하는 것을 비판한다. 루터는 논리학을 이용하고 삼단논법을 사용하여 삼위일체론을 설명하려고 시도하는 것에 대해 삼위일체를 증명하려는 행위이지 믿음의 행위가 아니라고 비판한다. 그래서 루터는 이같이 인간의 이성을 통해 학문으로 신학을 하는 것을 비판하고 있다. 논리학자가 아닌 신학자는 소름 끼치는 이단이라는 진술이야말로 소름 끼치는 것이라고 지적한다.<sup>279)</sup>

그래서 루터는 결론적으로 아리스토텔레스의 전체와 신학에 대한 관계는 빛과 어둠에 대한 관계와 같다고 말한다(D. 50). 빛과 어둠이 서로 대립되는 것같이, 아리스토텔레스의 전체는

275) Martin Luther, Jaroslav J. Pelikan, Hilton C. Oswald, Helmut T. Lehmann (eds.), *Luther's Works*, vol. 25: *Lectures on Romans* (Saint Louis, 1999, Electronic edition), 343.

276) Frustra fingitur logica fidei, Suppositio mediata extra terminum et numerum

277) 유대철, “스콜라 지칭론의 복원 작업 - 중세와 근대 스콜라 논리학에서 지칭(suppositio)의 발생과 활용 그리고 그 복원,” 『중세철학』 16(2010), 175.

278) 루터는 은혜를 생동적인 영이라고 하고, 새로운 율법을 성령께서 성도들의 마음에 부여준 하나님의 사랑이라고 말한다. 그는 믿음을 동일한 용어로 표현한다. 성령께서 성도들의 마음에 부여준 하나님의 사랑은 하나님의 은혜요, 하나님께서 우리의 영적인 눈을 열어주는 새로운 조명이요 믿음이다.

279) 루터의 아리스토텔레스 논리에 대한 거부는 물론 이성이나 합리적 담론에 대한 거부가 아니다. 그래서 루터는 논제 48항에서 “그럼에도 불구하고, (아리스토텔레스의 논리학을 거부하는) 그러한 이유로 삼위일체 교리의 진리가 삼단논법의 형태들에 모순된다는 결론이 따라오는 것은 아니다”라고 말한다.

신학과 대립된다는 것이다. 신학이 빛이라면 아리스토텔레스의 전체는 어두움이다. 신학은 하나님의 계시의 빛에서 온 것인 반면에, 아리스토텔레스의 작품들 전체는 타락한 인간 이성의 산물로서 그것을 토대로 신학을 연구할 수 없다는 것이다.

4. 의지, 율법, 은혜의 상호관계: 은혜만이 의지가 율법을 실천하여 선행하게 만든다.(논제 54-97항)

다섯째로 54항부터 97항에서는 율법과 의지와 은혜의 관계를 다루면서 은혜가 주어져야 의지가 율법을 행하여 선행을 할 수 있다고 주장한다. 이 부분에서는 율법과 의지, 율법과 의지와 은혜의 관계를 논하면서 은혜의 역할을 강조한다.<sup>280)</sup> 루터는 논제 41-53항에 걸쳐 신학에서 아리스토텔레스의 윤리학과 논리학을 비롯한 그의 전체를 제거해야 할 것을 주장하였다. 그러면 이제 남은 가장 중요한 문제는 의지가 율법을 어떻게 지킬 수 있는가?라는 질문이었다. 루터는 논제 54-97항에 걸쳐 인간의 의지는 본성적으로 율법을 지킬 수 없고 하나님의 은혜로만 지킬 수 있다고 주장한다. 하나님께서 은혜를 주셨을 때, 그 은혜는 인간의 의지가 하나님의 뜻으로 기록된 율법을 즐거워하며 순종하게 만든다.

#### 1) 은혜 밖에 있는 사람

루터는 은혜 밖에 있는 사람은 실질적인 악한 행위를 하지 않아도 끊임없이 죄를 범한다(D. 62)고 본다. (은혜 밖에 있는) 사람들은 영적으로 율법을 성취하기 않기 때문에 그들이 범죄한다는 결론이 따라온다(D. 63). 하나님의 은혜 밖에 있는 사람은 화를 내지 않거나 (쾌락적) 욕구를 가지지 않는 것은 불가능하다(D. 65). 은혜 밖에 있는 사람이 실질적으로 외적으로 살인하지 않고 악한 행동을 하지 않는 것은 위선자의 의로움이다(D. 66). 은혜 밖에 있는 사람은 외적으로 악한 행위를 하지 않더라도 내면적으로 끊임없이 죄를 범한다. 루터는 하나님의 은혜 밖에 있는 사람들은 악한 욕망을 가지고 있어 지속적으로 범죄 한다고 보았다.

#### 2) 은혜 없는 율법

루터는 은혜 없는 사람이 지속적으로 범죄 한다는 것을 설명한 후에 은혜가 없이는 사람들이 어떤 식으로든 율법을 성취하는 것은 불가능하다(D.68). 은혜가 없는 상태에서 인간 의지의 능력으로 율법을 성취할 수 없다. 하나님의 은혜가 없으면 율법은 성취되는 것이 아니라, 인간의 타락한 본성에 의해 파괴된다고 말하는 것이 더 정확하다(D. 69). 은혜가 없으면 인간의 본성은 율법을 파괴한다. 하나님의 은혜가 없는 모든 율법 행위는 겉으로는 선하게 보이지만 내면적으로는 죄다(D. 76). 인간의 내면이 드러나지 않는 겉으로 드러난 모든 율법 행위는 선하게 보이지만, 인간 내면의 타락한 모습을 보면 그 율법 행위는 죄가 될 수 밖에 없다. 그래서 루터는 (은혜가 없이) 율법의 행위를 하는 모든 사람은 저주받은 자라고 선언한다(D. 79). 은혜가 없는 율법의 행위는 율법이 하나님의 뜻을 기록한 거룩한 것임에도 불구하고, 외면적인 행위로는 선하게 보이지만, 결국은 타락한 인간의 본성에 따라 이루어지는 행위이기 때문에 죄가 될 수 밖에 없다. 그러므로 은혜가 없이 율법의 행위를 하는 모든 사람은 저주받은 자다.

루터는 선한 율법(bona lex)이 무엇인지 묻는다. 그는 전통적으로 지켜오는 종교적 의식들은 선한 율법도 아니고, 인간이 그 안에서 살아가는 계명도 아니며(논제 82), 심지어 십계명 자체와 그것에 기초하여 내외적으로 규정되어 교육될 수 있는 모든 것도 선한 율법이 아니라고 말

280) 이러한 분석의 기본적인 틀은 R. Potgieter, "The 97 theses (04-05 September 1517): A precursor to the 95 theses (31 October 1517)?," In *die Skriflig/In Luce Verbi* 52/1 (2018), 4-7에서 가져왔다.

한다(논제 83). 그러면 선한 율법은 무엇인가? 그는 “선한 율법과 사람이 그 안에서 살아가는 것은 성령에 의해 우리 마음에 부여된 하나님의 사랑이다”(논제 84)라고 말한다. 선한 율법은 성령에 의해 우리의 마음에 부여된 하나님의 사랑이다. 루터는 율법은 하나님의 은혜가 없으면 인간에게 외부에서 주어지는 강제적 규정이고 따라서 인간에게 그것을 지킬 힘이 없다고 보았다. 율법은 하나님의 은혜에 의해서만 지켜지는데, 그것을 가능하게 하는 것이 선한 율법이다. 선한 율법은 하나님께서 우리에게 주시는 은혜인데, 성령에 의해 우리의 마음에 부여된 하나님의 사랑이다. 성령에 의해 우리 마음에 부여된 하나님의 사랑이 우리로 하여금 율법은 영적으로 지키게 한다. 성령의 역사와 하나님의 사랑이 우리의 의지를 움직여 하나님의 율법을 기뻐하여 지키게 한다(D. 75).

### 3) 은혜 없는 의지와 율법

하나님의 은혜가 없는 상태에서 율법과 의지는 서로 적대적이며 배척한다. 율법 자체는 하나님의 뜻을 기록한 것이지만, 인간의 의지는 타락하여 악에 매여 있으므로 율법을 배척한다. 율법은 선한 것이므로 필연적으로 타락한 자연적 의지에 나쁜 것이다(D. 70). 하나님의 은혜가 없으면 의지는 항상 주님의 율법에 반대한다.(D. 77) 하나님의 은혜가 없이 율법으로 이끌려진 의지는 자신의 이익 때문에 그렇게 한다(D. 78). 그래서 만일 가능하다면, 사람의 의지는 전적으로 율법이 없는 것을 좋아할 것이고, 완전하게 자유롭게 되기를 바랄 것이다.(D. 85) 사람의 의지는 율법이 부과하는 것을 싫어한다. 하지만, 의지가 율법의 부과를 바란다면, 그것도 역시 자아 사랑에서 나온 것이다.(D. 88) 따라서 율법이 원하는 것을 의지는 두려움이나(자아) 사랑 때문에 원하는 척하지 않는 한, 결코 원하지 않는다(D. 72). 율법은 선한 것이기 때문에, 의지는 그것에 대적하는 것이요 따라서 의지는 선하지 않은 것이다(D. 87). 루터는 이것으로부터 모든 사람의 자연적 의지는 간악하고 나쁘다는 것이 분명해졌다(D. 88)고 결론을 내린다. 따라서 하나님의 은혜가 없이는 율법과 의지는 두 가지 무자비한 적이다.(D. 71) 그래서 율법은 의지를 자극하고 밀어내기 때문에 죄가 많아지게 한다.[롬 7:13](D. 74). 그래서 은혜의 영역 밖에 있는 행위는 선하지 않고 죄이다(D. 81).

### 4) 하나님의 은혜의 역사

이렇게 무자비한 두 대적인 인간의 의지와 율법은 은혜의 중보를 통해 화해하게 된다. 루터는 아래의 항목들을 통해 은혜가 사람에게 임하면 어떠한 변화가 일어나는지를 설명해 주고 있다.

#### (1) 은혜의 우선성

루터는 “우리는 우리의 올바른 행동에 의해 의롭게 되어 가는 것이 아니라, 오히려 우리가 의롭게 되어야, 의로운 행동을 한다”(D. 40)고 말한다. 루터는 여기서 먼저 하나님의 은혜로 우리가 의롭게 되어야, 그 결과로 의로운 행동을 할 수 있다고 본다. 루터는 은혜의 임재가 없이는, 행위가 공로가 될 수 없다고 본다. “하나님의 은혜는 결코 활동하지 않는 방식으로 임재하지 않는다. 도리어 생동적이고, 활동적이며, 역동적인 영이다.”(D. 55) 루터는 오컴에 반대하여 “하나님께서 의롭다 하시는 은혜를 주시지 않으신 채 사람을 받아들인다는 것은 사실이 아니다”라고 말한다(D. 56). 하나님께서 의롭다 하시는 은혜를 주신 후에 그 은혜를 통해 그 사람을 받아들인다.

루터는 논제 57-61항에서 비엘이 법과 은혜의 적절한 역할을 오해했을 뿐만 아니라 비엘이 은혜를 법으로 바꾸었다고 지적하며 비판하는데, 이는 아우구스티누스가 수 세기 전에 펠라기

우스와 그의 제자들에게 가한 것과 같은 비판이다.

## (2) 은혜의 실질적인 역사

위에서 설명한 대로 하나님의 은혜가 없으면 율법과 의지는 두 가지 무자비한 적이다. 이렇게 적대적인 율법과 의지가 어떻게 화해될 수 있는가? 루터는 의지의 감독자인 율법은 “우리에게 태어난 아이”(사9:6)에 의해서만 극복될 수 있다고 한다. 루터는 더 이상 자세하게 설명하지 않지만, 궁극적으로 “우리에게 태어난 아이”인 예수 그리스도의 구속 사역에 의해서 극복될 수 있다고 본다. 예수 그리스도의 구속 사역을 통해 우리에게 은혜가 제공된다. 따라서 두 무자비한 적인 율법과 의지를 화해시키는 데는 중보로서 하나님의 은혜가 필수적이다(D. 89). 하나님의 은혜가 실질적으로 임해야 사람 안에서 변화가 일어나 사람이 죄에서 벗어날 수 있다.

하나님의 은혜는 사람이 율법을 기뻐하게 만들어 예수 그리스도를 통해 정의를 풍성하게 한다(D. 75). 하나님의 은혜는 사람이 그렇게 싫어하고 벗어나기를 원했던 율법을 기뻐하게 만든다. 율법을 기뻐하여 율법을 행하게 되므로, 예수 그리스도를 통해 하나님의 정의를 풍성하게 한다. 그래서 루터는 결론적으로 하나님의 은혜로 선행하는 사람은 복된 사람이라고 선언한다(D. 80). 그러므로 은혜가 주어져야 사랑의 행위가 이루어진다. 은혜 없이는 사랑의 행위가 이루어지지 않기 때문에 은혜가 주어진다(D. 91). 은혜의 상태인 하나님을 사랑하는 것은 동시에 자연 상태인 자신을 사랑하는 것이 아니라, 자신을 미워하는 것이요 오직 하나님만을 아는 것이다(D. 95). 그러므로 우리는 하나님을 사랑해서 자신을 미워하므로 하나님을 아는 단계로 나아가려면 모든 면에서 우리의 의지를 하나님의 의지를 따르게 만들어야 한다(D. 96). 루터는 인간의 하나님께 대한 전적인 의존을 전달한다. 따라서 우리는 하나님께서 의지하고자 하는 것을 의지하고 또한 하나님께서 의지하고자 하는 것을 의지해야만 한다(D. 97). 우리는 하나님을 사랑하는 은혜의 단계에서 자신을 사랑하는 것을 벗어나서 하나님만을 알고 하나님의 의지에 우리의 의지를 맞추어 살아가야 한다.

루터가 은혜와 율법을 대조시키는 것은 율법을 인간의 의를 얻는 도구로 이해할 때는, 아리스토텔레스의 윤리를 따라가는 것이라고 보았고, 복음의 시각에서는 하나님의 은혜를 받았을 때 은혜의 역사 가운데 율법을 실천하는 삶을 살아가는 것이기 때문이다. 그러므로 율법과 은혜 사이에 긴장이 해소된다. 율법을 인간의 의를 위해 실천하면 행위 의를 얻기 위한 수단이 되고 은혜와는 정면으로 충돌하게 된다. 그러나 은혜 속에서 율법을 실천하면 그것은 은혜의 결과이며 은혜의 열매로서 선행하는 것이다.

분명히 루터의 신학적 입장은 이 글에서 비아 모데르나(via moderna)에서 아우구스티누스의 신학을 따르는 신 어거스틴 학파(schola Augustiniana moderna)<sup>281</sup>로 이동하였다. 이러한 이동은 의지의 죄의 포로됨을 확립하는 것을 의미할 뿐만 아니라 은혜의 우선권, 필연성, 주권을 되찾는 것을 의미했다. 우리는 선행을 해서 은혜받는 것이 아니라, 먼저 하나님의 은혜로 의롭게 된 후에 그 결과로 의로운 행위를 한다. 따라서 하나님의 의는 은사(선물)이며, 루터가 로마서 강의(1515-1516)에서 1-2년 전에 제시한 개념이다. 은혜는 선행적이고, 일차적이며, 심지어 아우구스티누스의 의미에서 효과적이므로, 그 열매로서 의로운 행위를 하게 된다.

이와 함께 루터는 『스콜라 신학 반박』에서 신학은 인간의 이성으로 연구하는 학문이 아니라

---

281) 신 어거스틴 학파는 중세 말에 아우구스티누스의 오직 은혜를 강조했던 학파로 브래워드인(Thomas Bradwardine), 그레고리(Gregory of Rimini), 후골리노(Hugolino of Orvieto) 등이 대표적인 학자들이다.

는 것을 강력하게 주장하였다. 인간의 이성에 토대를 둔 아리스토텔레스의 윤리학과 논리학을 이용하는 것이 이성으로 하는 학문으로서의 신학이 되었기 때문에, 그는 아리스토텔레스가 없 이 신학자가 될 수 없다는 자는 신학자가 될 수 없다고 하였고, 아리스토텔레스 전체와 신학 의 관계는 어둠과 빛의 관계와 같다고 하였다. 그래서 아리스토텔레스의 윤리학과 논리학에 입각하여 하나님을 기쁘시게 하는 선을 행할 수 있는 인간의 의지의 능력을 주장하는 가브리 엘 비엘을 비롯한 스콜라주의자들은 펠라기우스와 이단자들이 승리하도록 허용하는 것과 다를 바 없다고 주장한다. 그는 인간의 이성으로 하는 학문으로서의 스콜라주의를 부정한 후에 아우구스티누스의 은혜의 신학, 예정론 신학을 주목하였다.

### III. 하이델베르크 논쟁 분석

루터는 하이델베르크 논쟁에서 40개의 논제를 제시하였는데, 앞의 28개는 신학적인 논제이 고,<sup>282)</sup> 뒤의 12개는 철학적 논제이다. 루터는 이미 1517년 9월에 발표한 『스콜라 신학 논박』 에서 비아 모데르나의 구원론을 비판하였다. 그때는 아우구스티누스의 신학에 의존하여 자신 의 주장을 전개하였다. 그러나 하이델베르크 논쟁에서는 자신의 논제들이 바울 서신, 즉 성경 으로부터 적법하게 해설되었는지를 확립하고, 그리고 그의 충실한 해석자인 아우구스티누스 에 일치하게 작성되었는지를 알아보고자 한다고 하였다. 루터는 이러한 논제들을 설명할 때, 대부분 성경 구절들을 인용하여 설명하고, 필요한 경우에 아우구스티누스의 작품을 인용한다. 그러므로 루터는 자신의 입장을 철저히 성경에 의존하고 필요한 경우에 아우구스티누스의 작품들을 인용하면서 스콜라주의자들의 주장들을 반박하고 있다.

#### 1. 인간 행위와 인간 의지의 구원에서의 역할 비판

하이델베르크 논쟁에서 루터는 1517년의 『스콜라 신학 논박』에서 발표했던 입장을 더욱 잘 정리하여 앞의 18개 항목으로 발표하였다. 먼저 1항부터 12항까지는 인간의 행위가 구원에 기여한다는 비아 모데르나의 입장을 비판하였고, 13항부터 18항까지는 인간의 의지가 구원에 기여하는 선행을 할 수 있다는 비아 모데르나의 입장을 비판하고 선행을 할 수 없다는 노예의 지론을 주장하였다. 루터는 1항부터 12항에서 인간의 행위와 하나님의 행위 사이를 대조하면 서 인간이 하나님의 의를 향해 나아갈 수 없다는 것을 강조한다. 루터는 1항에서부터 6항까지 는 인간이 하나님의 의를 향하여 나가는데 인간 행위의 무력함과 하나님의 행위의 공로를 역 설의 방식으로 제시한다. 인간 편에서 하나님께 나아갈 수 없다. 오히려 하나님의 행위가 인 간을 구원한다. 논제 7-12에서 루터는 어떤 행위가 죽을 죄가 되기도 하고 혹은 아니기도 하 는지의 여부는 하나님에 대한 경외에 달려 있다고 설명한다. 인간이 하나님 앞에 나아가려면 하나님을 경외해야 한다. 하나님의 경외가 없으면 인간의 행위는 하나님 앞에 열납될 수 없 다.

루터는 하이델베르크 논쟁의 13항목부터 18항목에 걸쳐 자유의지와 인간 구원의 문제를 다루 고 있다. 루터는 타락 이후의 자유의지를 부정하며, 자신 안에 있는 것을 행하는 것(13, 16항) 은 죽을 죄에 이르는 것이라고 강조한다. 13항에서 18항까지는 자유의지가 구원에 기여하는 행위를 할 수 없다고 비판하였다. 특히 후반부에서 인간이 자신 안에 있는 것을 행하는 것, 결국 최선을 다하는 것으로 구원받을 수 없으며, 결국 인간은 자신의 상태에 대하여 절망하여 하나님께 은혜를 구하는 상태로 나아가야 한다는 것을 강조한다. 루터는 여기서 율법의 역할

282) <https://thebookofconcord.org/sources-and-context/heidelberg-disputation/>

이 인간으로 하여금 죄를 깨닫게 하고, 자신에 대하여 절망하여 하나님께 나아가게 만드는 몽학 선생의 역할을 한다는 것을 강조한다. 인간이 구원받는 길은 자신의 행위도 율법도 자유의지의 사용도 아니고 하나님의 은혜를 사모하는 길이라는 것을 제시한다.

## 2. 영광의 신학과 십자가의 신학 - 생명의 복음의 발견

루터는 인간의 선행(1-12논제)과 자유의지의 능력(13-18논제)에 대한 잘못된 평가를 다루었다. 이렇게 잘못된 평가들의 실체가 드러나면서 19-28논제에서는 이러한 잘못된 평가를 하는 신학과 올바른 평가를 하는 신학을 구별하게 된다. 루터는 19항에서 28항에 걸쳐 영광의 신학과 십자가의 신학을 구별한다. 루터는 19항에서부터 21항까지는 영광의 신학자와 십자가의 신학자를 구별한다. 22-24항까지는 영광의 신학이 가져오는 결과들, 영광의 신학의 지혜의 교만(22항), 영광의 신학이 추구하는 율법의 정죄 기능(23항), 영광의 신학의 율법의 오용(24항)을 논한다. 25항부터 27항까지는 십자가 신학의 이신칭의의 길을, 28항은 그러한 열매인 하나님의 사랑의 실천을 설명한다.

19논제는 “하나님의 보이지 않는(불가시적인) 것들, 다시 말해, 그의 능력, 신성, 지혜, 선함 등의 속성들을 창조된 것들을 통해 이해할 수 있다고 인식하는 영광의 신학자들은 신학자라고 불릴 자격이 없다”는 것이다. 루터가 이곳에서 지적하는 것은 로마서 1장 19-20절의 자연 계시 자체를 부정하는 것이 아니라, 인간이 타락한 상태에서 자연 계시를 통해 하나님을 인식할 수 있다고 주장하는 자연신학을 거부하고 그러한 주장을 하는 자연신학자들을 비판하고 있다. 루터는 여기서 스콜라신학, 특히 아퀴나스의 5가지 신존재증명의 방식을 비판하고 있는 것 같다. 20 논제는 “그러나 하나님의 가시적인 등을 고난과 십자가를 통해 인식되는(conspecta) 것으로 이해하는(intelligit) 사람은 신학자라고 불릴 자격이 있다”는 것이다.<sup>283)</sup> 루터는 고난과 십자가를 통해 하나님께 가야 한다고 주장한다. 여기서 루터의 십자가 신학이란 용어가 생겨났다. 뿐만 아니라 십자가를 통해 숨어계시며 구원하시는 하나님이 십자가 신학의 핵심이므로, 하나님의 계시의 숨겨짐을 말하게 된다. 하나님의 십자가는 인간의 죄에 대한 하나님의 진노를 나타내면서 동시에 그 죄를 아들을 통해 대속하시는 하나님의 사랑을 나타낸다. 십자가가 하나님의 진노의 현상이면서 동시에 우리에게 대한 지극한 사랑의 현상이라는 것을 인식해야 한다. 그러므로 하나님의 사랑과 진노의 역설이 함께 나타나면서 이러한 하나님의 계시는 믿음을 통해서만 인식가능하게 된다. 그러므로 고난과 십자가를 통한 하나님의 인식은 우리에게 계시된 것이지만, 하나님의 능력과 영광을 통해 드러나는 것이 아니라 하나님의 연약함과 수치를 통해 나타나므로 믿음을 통해서만 인식하게 된다. 그러므로 루터의 십자가 신학은 인간의 이성으로 탐구하여 알 수 없는 하나님의 계시이다. 그 하나님의 계시는 인간의 눈으로는 식별되지 않고 오직 믿음의 눈으로만 인식할 수 있다. 그러므로 십자가의 신학은 숨어계시는 하나님을 믿음으로 인식하는 계시의존적인 신학이다. 십자가의 신학은 하나님께서 믿음을 통해 우리의 영적인 눈을 열어 주실 때, 구원하시는 그리스도께서 달려 있는 구원의 십자가를 인식하게 된다. 자연 세계를 통해 하나님을 인식하는 것이 아니라, 믿음의 눈으로 십자가에 달리신 예수 그리스도가 우리의 죄를 대속하시는 구원하시는 하나님이신 것을 알게 된다. 이것은 세상의 지혜로는 알 수 없고, 오직 전도의 미련한 것을 통해서만 알 수 있는 하나님의 계시된 지혜이다.(고전1:21) 여기서 영광의 신학자와 십자가 신학자를 구별하는 기준이 제시되고, 그와 동시에 하나님을 이해하고 인식하는 방법론이 제시된다. 그러므로 십자가 신학은 하나님이 은혜로 주시는 믿음으로 하나님의 계시를 깨달아 생명의 복음을 누리는 신학이다. 영

283) Sed qui visibilia et posteriora Dei per passiones et crucem conspecta intelligit.

광의 신학자는 인간적인 기준에 따라 판단하고, 십자가 신학자는 하나님의 시각에서 판단한다. 21. 영광의 신학자는 악한 것을 선하다고 말하고 선한 것을 악하다고 말한다. 십자가의 신학자는 그것을 실제 그대로 부른다.<sup>284)</sup>

22-24문에서는 영광의 신학에서 이해하는 세상의 지혜와 율법의 결과가 무엇인지를 설명하고 있다. 22문은 19문에서 말하는 영광의 신학자의 교만을 말하고, 23항은 영광의 신학에서 추구하는 은혜없는 하나님의 율법의 무서움을 말하며, 24문은 십자가의 신학이 없으면 지혜도 율법도 오용된다고 말한다. 루터는 영광의 신학이 얼마나 성경에서 벗어나 잘못된 길로 가는지를 22항에서 24항을 통해 설명한다.

22. 하나님의 불가시적인 것들을 행위들로부터 이해되는 것(intellecta)으로 인식하는(행위의 관점에서 인식하는, conspicit) 이 지혜는 완전히 사람을 교만하게 만들고 눈을 멀게 만들고(excaecat) 강박하게 만든다.<sup>285)</sup> 영광의 신학자들은 십자가에 대해 아무것도 모르고 심지어 미워하는 것이 분명하므로, 그들은 필연적으로 그 반대, 즉 지혜, 영광, 권능 등을 사랑한다. 23문제에서는 영광의 신학자들이 실천하고자 하는 하나님의 율법이 하나님의 은혜가 없으면 얼마나 무서운 것인지를 말해준다. 23. 율법은 하나님의 진노를 불러일으키고, 그리스도 안에 있지 않는 모든 사람을 죽이고, 저주하며, 고소하고, 심판하며 정죄한다.<sup>286)</sup> 루터는 문제 23에서 율법의 정죄하는 기능을 강조했는데, 24 문제에서 그렇다고 해서 율법에서 나오는 지혜나 율법 자체가 악하거나 우리가 피해야 할 것이 아니라고 지적한다. 그러나 십자가 신학이 없는 영광의 신학이 최선의 것을 최악의 것으로 오용하는 것을 설명한다. 24. 그러나 이 지혜가 악한 것이 아니고, 율법은 피할 것이 아니나, 십자가의 신학을 배우지 않은 사람은 가장 좋은 것들을 최악의 용도로 사용한다.<sup>287)</sup>

25-28문제에서는 칭의의 길과 그 결과로서 하나님의 사랑의 길을 설명하고 있다. 25문제에서 루터는 칭의의 길을 통해 생명의 복음을 선포하고 있다. 루터가 이 논쟁에서 전달하고자 했던 정점은 25논제의 생명의 복음과 28논제의 생명을 통해서 누리게 되는 하나님의 사랑이었다.

문제 25는 이신칭의의 진리를 제시한다. 문제 25. 많은 행위를 하는 사람이 의로운 것이 아니라, 많은 행위가 없이 그리스도를 믿는 사람이 의롭다.<sup>288)</sup> 행위 없이도 그리스도를 많이 믿

---

284) Theologus gloriae dicit malum bonum et bonum malum, Theologus crucis dicit id quod res est. 루터는 이것은 정말 매우 분명해서 사람이 그리스도를 알지 못하는 한 그는 고난 속에 숨겨진 하나님을 알지 못한다고 논증한다. 그런 사람은 고난보다 행위들을 선호하고 십자가보다 영광을 선호한다. 그는 약함보다 능력을 선호하고 어리석음보다 지혜를 선호하며 항상 악보다 선을 선호한다. 사도는 이런 사람들을 그리스도의 십자가의 원수라고 부른다. 아주 분명하게, 그들은 십자가와 고난을 미워하기 때문에 그들은 분명히 행위들과 그것과 함께하는 영광을 사랑한다. 그러므로 그들은 십자가의 선이 악하다고 말하고 행위의 악을 선이라고 부른다. 하지만 하나님은 이미 말했듯이 고난과 십자가에서만 발견될 수 있다. 따라서 십자가의 친구들은 십자가가 선하고 인간의 행위들은 악하다고 말한다. 왜냐하면 십자가를 통해 행위들이 파괴되고 선행으로 더 강해지는 경향이 있는 옛 아담이 십자가에 못 박히기 때문이다. 이전에 그에게서 모든 영을 빼앗고 그를 깨뜨렸던 고난과 악의 경험은 자신이 아무것도 아니며 그의 행위가 자신의 것이 아니라 하나님의 것이라는 것을 그에게 가르쳐 주지 않는 한 사람이 자신의 선행으로 부풀어 오르지 않는 것은 불가능하다.

285) Sapientia illa, quae invisibilia Dei ex operibus intellecta conspicit, omnino inflat, excaecat et indurat.

286) Et lex iram Dei operatur, occidit, maledicit, reum facit, iudicat, damnat, quicquid non est in Christo.

287) Non tamen sapientia illa mala nec lex fugienda, Sed homo sine Theologia crucis optimis pessime abutitur.

288) Non ille iustus est qui multum operatur, Sed qui sine opere multum credit in Christum.

는 자가 의롭다는 논제 25는 오직 믿음에 의한 칭의의 명백한 선언이다. 논제 26항은 율법과 은혜를 대조하여 설명한다. 논제 26. 율법은 이것을 행하라고 말하나, 그것은 결코 이루어지지 않는다. 은혜는 “나는 이것을 믿는다”라고 말하는데, 이미 모든 것이 이루어져 있다.<sup>289)</sup> 율법은 명령하지만, 인간에게 그것을 행할 능력이 없으므로 그 명령은 이루어지지 않는다. 그러나 우리가 은혜를 통해 율법이 명하는 모든 것을 이루시는 그리스도와 하나가 될 때, 그가 이루시는 모든 것이 우리의 것이 된다. 우리는 은혜로만 그리스도의 모든 것을 소유하여 모든 것을 이루게 되고, 우리가 믿을 때 우리의 칭의를 위한 모든 것이 이루어졌다.

논제 27은 능동적인 그리스도의 행위와 수동적인 우리의 행위를 대조한다. 논제 27. 그러므로 올바르게 말하자면, 그리스도의 행위는 행하시는 행위이고 우리의 행위는 행해진 행위이며, 그렇게 행해진 행위는 (그리스도께서) 은혜로 행하시는 행위로서 하나님을 기쁘시게 한다.<sup>290)</sup> 루터는 하나님의 의가 믿음으로 우리에게 주입되어 행위없이 의롭게 된다고 설명했는데, 그렇게 주입된 의가 우리를 어떻게 움직여 의의 열매, 선행의 열매를 맺는지를 설명한다. 그리스도의 행위는 그가 능동적으로 수행하시는 행위이며, 그것이 우리를 구원하시는 행위이다. 그리스도께서 능동적으로 사역하여 우리를 구원하셨을 때, 우리의 행위는 그의 사역을 순전한 선물로 받는 결과물이다. 신자들은 그리스도의 행위 안에서 살아있는 믿음으로 말미암아 하나님을 닮는 자들이 되기 위하여 활동하도록 일깨워진다(엡5:1).

루터는 28항에서 하나님의 사랑과 인간의 사랑을 대조하여 설명한다. 논제 28. 하나님의 사랑은 그가 사랑할 만한 대상을 발견하는 것이 아니라 창조하신다. 인간의 사랑은 그의 사랑할 만한 대상에 이끌려 이루어진다.<sup>291)</sup> 루터는 여기서 사랑의 대상을 만들어 내시는 하나님의 사랑과 사랑의 대상의 매력에 이끌리는 인간의 사랑을 완전히 대조시킨다. 죄인들은 사랑받기 때문에 사랑스럽다. 그들은 사랑스럽기 때문에 사랑받는 것이 아니다. 그리스도께서 “나는 의인을 부르러 온 것이 아니요 죄인을 부르러 왔노라”(마태복음 9:13) 말씀하신 바와 같다. 하나님의 사랑은 십자가의 사랑이 의미하는 바이다. 그것은 십자가에서 태어난 사랑이며, 즐길 만한 좋은 것을 찾을 수 있는 곳이 아니라 악하고 궁핍한 사람에게 선을 베풀 수 있는 곳으로 향한다.(행20:35, 시41:1)

하나님은 원수였던 죄인들을 사랑을 통해 사랑스러운 존재로 만드신다. 하나님께서는 우리가 아직 죄인 되었을 때 먼저 사랑의 손길을 내밀어 주시며 독생자 예수 그리스도를 십자가에 못박아 죽이심으로 그 사랑을 확증하셨다. 하나님은 스킨라주의자들이 주장하는 바와 같이 우리가 선을 쌓았을 때 받아주시는 하나님이 아니라, 죄인들을 먼저 사랑하셔서 선을 베푸시는 하나님이시다. 성경은 세상의 사랑과 전혀 다른 하나님의 사랑을 우리에게 보여주며, 그 사랑을 우리에게 베풀어 준다. 우리는 하나님께서 우리에게 그 사랑을 베풀어 주실 때에 하나님의 그 놀라운 사랑을 체험하여 구원의 은총을 누리게 된다. 그 하나님의 사랑은 인간적인 시각에서 사랑스러운 존재를 사랑하는 것이 아니라, 가난하고 병든 자들을 사랑하게 만든다. 그러므로 인간 안에 있는 하나님의 사랑이 우리로 하여금 그러한 대상들을 사랑하게 만드신다.

루터는 19-28명제를 통해 우리가 고난과 십자가를 통해 숨어계시는 하나님을 믿음으로 인식해야 한다는 것을 설명한다. 그리스도의 십자가 안에 우리의 죄에 대해 진노하시면서 동시에 우리를 사랑하셔서 그의 아들을 십자가에 못박으시는 사랑의 하나님을 아는 참된 신학이

289) Lex dicit ‘fac hoc’, et nunquam fit: gratia dicit ‘Crede in hunc’, et iam facta sunt omnia.

290) Recte opus Christi dicerentur operans et nostrum operatum, ac sic operatum placere Deo gratia operis operantis.

291) Amor Dei non invenit sed creat suum diligibile, Amor hominis fit a suo diligibili.

있다. 십자가의 신학을 통해 우리를 구속하시는 하나님을 인식하게 된다. 여기서 인식되는 하나님은 바로 믿음의 눈을 통해 인식되는 십자가에 달리신 구원의 하나님이다. 이러한 구원의 하나님을 믿으면, 우리를 구원받게 된다.(25항) 그 구원받은 사람은 하나님의 사랑에 의해 사랑할 수 없는 자를 사랑하게 된다.

그는 이러한 이신칭의를 온전하게 발견하는 탐 체험의 순간에 대하여 1545년에 다음과 같이 훨씬 더 감동적으로 설명하고 있다.

그러나 나는, 흠잡을 데 없는 수도사였지만, 하나님 앞에서 나는 극단적으로 고통받는 양심을 가진 죄인이라고 느꼈다. 나는 하나님께서 나의 보속에 의해 유화되었다고 확신할 수 없었다. 나는 하나님을 사랑하지 않았고, 아니 오히려 나는 죄인을 처벌하시는 의로우신 하나님을 미워하였다. 침묵 속에서, 나는 신성모독을 범하지는 않았지만, 그때 나는 틀림없이 심하게 불평하면서 하나님께 대하여 분노하였다. 나는 “원죄 때문에 영원히 상실된 우리 비참한 죄인들이 십계명을 통하여 모든 종류의 재난에 의해 억압받는 것으로 충분하지 않습니까? 왜 하나님께서 복음을 통하여 슬픔 위에 슬픔을 쌓으시며 복음을 통하여 우리를 의와 진노로 위협하십니까? 이것이 내가 사납고 불안에 시달린 양심으로 분노하는 방식이었다. 나는 로마서 1장의 그 지점에 대하여 지속적으로 바울을 두드렸고(pulsabam) 간절하게 그가 의미하는 것을 알기를 원했다.<sup>292)</sup>

나는 마침내 하나님의 자비로 문맥에 주의를 기울일 때까지 그러한 단어들에 대하여 밤낮으로 묵상하였다(meditabundus). “복음에는 하나님의 의가 나타나서 믿음으로 믿음에 이르게 하나니, 기록된바 의인은 믿음으로 살리라 함과 같으니라.” 나는 이 구절에서 하나님의 의가 의인이 하나님의 선물, 다시 말해, 믿음에 의해 산다는 것이라는 것을 이해하기 시작했다. 나는 이 구절이 하나님의 의가 복음을 통해 계시된다는 것을 의미한다고 이해하기 시작했다. 그러나 이것은 수동적인 의이다. 다시 말해 자비로운 하나님께서, “의인은 믿음으로 말미암아 살리라”고 기록된 바와 같이, 믿음으로 우리를 의롭다고 하시는 것이다. 즉시 나는 내가 다시 태어나서 열린 문을 통하여 천국으로 들어가는 것을 느꼈다. 즉시 나는 성경 전체를 다른 빛으로 보았다.<sup>293)</sup>

여기서 루터 자신이 회상하는 바와 같이, 그는 이신칭의를 발견하는 영적인 씨름을 하는 과정에서 성경을 지속적으로 두드리며 묵상하였다. 이러한 영적인 시련 속에서 루터는 복음을 재발견하게 되었다.

루터는 성경의 뜻을 올바르게 깨닫기 위하여 성경을 기도하면서 깊이 묵상하는 가운데 하나님의 의가 능동적인 의를 의미하는 것이 아니라 수동적인 의를 의미한다는 것을 깨달았다. 루터는 이것을 깨달으면서 스콜라 신학이 가르친 능동적인 의라는 고통에서부터 완전히 벗어나 열린 천국 문으로 들어가게 되었다. 이제 인간이 무엇을 해서 구원받는 것이 아니라 하나님께서 은혜로 믿음을 주셔서 복음에 나타난 하나님의 의를 믿음으로 구원받게 된다는 것을 깨달았

---

292) “pulsabam...importunus eo loco Paulum, ardentissime sitiens scire, quid S. Paulus vellet.” *WA* 54 185.21-186.2

293) *WA* 54 186.3-8. Donec miserente Deo meditabundus dies et noctes connexionem verborum atteuderem, uempe: lustitia Dei revelatur in illo, sicut scriptum est: lustus ex fide vivit, ibi iustitiam Dei coepi intelligere eam, qua iustus dono Dei vivit, nempe ex fide, et esse hanc sententiam, revelari per euangelium iustitiam Dei, scilicet passivam, qua uos Deus misericors iustificat per fidem, sicut scriptum est: lustus ex fide vivit.

다. 우리가 믿음을 통해서 하나님으로부터 선물로 받는 의가 수동적인 의이다. 이런 의미에서 ‘수동적인 의’란 하나님께서 그리스도 때문에 인간의 죄를 용서하시고, 죄인을 의롭다고 여기시는 의이다. 이러한 깨달음은 얻는 시기는 루터가 1519년에 두 번째 시편 강의 과정이었으며, 여기서 ‘오직 믿음’과 그 믿음이 하나님의 선물이라는 ‘오직 은혜’의 진리를 더욱 명확하게 깨달아 선포하였다.

#### IV. 라이프찌히 논쟁(1519)

초기 종교개혁이 진행되는 과정에서 루터와 로마가톨릭교회 사이에 가장 충돌의 근원이 되었던 문제는 신앙의 문제에서 무엇이 최고의 권위냐? 하는 문제였다. 로마가톨릭교회는 교황이 성경을 해석할 수 있는 최종 권위를 가지고 있고, 지상 교회의 머리로서 최고의 권위를 가지고 있다고 주장하였다. 반면에 루터는 대학에서 강의를 하고 1517년 95개 논제 발표 이후 논쟁 과정에서 서서히 성경이 최종 권위를 가지고 있다고 확신하게 되었다. 로마가톨릭교회의 대표자인 에크와 루터가 바로 이 문제를 둘러싸고 논쟁을 벌였던 것이 1519년 6-7월에 열린 라이프치히 논쟁이었다. 루터는 이 논쟁에서 교황의 수위권을 처음으로 공개적으로 문제 삼았으며, 이 문제가 이 논쟁의 핵심이었다.<sup>294)</sup>

루터는 1519년 라이프찌히 논쟁에서 종교회의와 교황의 권위보다 성경의 권위가 더 위에 있다는 ‘오직 성경’을 선포하였다. 토마스 아퀴나스를 비롯한 스콜라주의 신학자들은 종교회의와 교황의 교령을 기준으로 성경을 해석하였다. 로마가톨릭 교회는 교황이 성경해석의 최종적인 권위를 가지고 있으며, 최고의 권위라고 보았다. 라이프찌히 논쟁에서 에크는 성경본문을 제시하지만, 그 본문을 깊이있게 주해하기보다는 교부들과 종교회의의 결정을 통해 교황과 종교회의의 권위를 주장하였다. 그러나 루터는 이러한 주장을 비판하고 성경이 최고의 권위라고 주장하였고, 여기서 오직 성경의 원리가 등장하였다. 에크는 마태복음 16장 18절, 요한복음 21장 17절과 22절, 그리고 누가복음 22장 32절의 말씀들과 교부들을 인용하며 루터를 공격하였다. 루터는 세 성경의 본문을 교황의 수위권을 주장하는 증거본문으로 인정하지 않는다. 에크는 이 구절들을 교부들과 종교회의의 해석을 통해 교황수위권의 근거로 주장하나, 루터는 성경본문을 문자적인 의미로 해석할 때 그렇게 해석할 수 없다고 비판한다. 루터는 이 토론 후에 “이 학식 있는 박사(에크)는 성경에 발만 담고 있다. 아니, 사탄이 십자가로부터 도망치듯, 그는 성경으로부터 도망치고 있는 것으로 보인다. 나는 교부들에 대한 존경과 더불어 성경의 권위를 택하겠으며, 모든 중재자들도 그렇게 하기를 바란다”고 자신의 심경을 피력하였다.<sup>295)</sup> 루터는 또한 “어느 누구도 교회가 오류 안에 있다고 말하는 것을 좋아하지 않는다. 그러나 만일 교회가 하나님의 말씀에 덧붙이거나 반대하여 어떤 것을 가르친다면, 우리는 그것을 틀렸다 말해야 한다”는 입장이었다.<sup>296)</sup> 루터는 성경이 기준이 되어 교회를 판단하고자 하였다. 파울 알트하우스에 따르면 루터의 궁극적인 권위와 기준은 성서의 책과 성경 자체가 아니라 스스로를 해석하는 성서, 자기 자신의 중심으로부터, 그리스도로부터, 철저하게 이해된 복음으로부터 스스로를 비판하는 성서였다. 루터에게 있어 성서의 권위는 엄격하게 복음에 중심을 둔 것이다.<sup>297)</sup> 루터는 성경을 궁극적인 기준으로 삼으면서 교황도 종교회의도 오류를 범할 수 있다고 보았다.

294) 권진호, “마틴 루터와 라이프찌히 토론,” 『韓國教會史學會誌』 34(2013), 124-126.

295) 정원래, “루터의 라이프치히 논쟁과 “Sola Scriptura”, 『성경과 신학』 84, 152.

296) WA 40 I. 132.

297) Paul Althaus, *The Theology of Martin Luther*, trans. Robert C. Schultz, 이형기역, 『루터의 신학』 (고양: 크리스찬다이제스트, 2008), 371.

## V. 루터의 신학에서 경건의 의미

루터는 종교개혁을 통해 오직 성경, 오직 믿음, 오직 은혜를 중심으로 한 신학을 발전시켜 나갔다. 루터는 자신의 신학을 발전시키면서 1539년에 자신의 신학공부 방법론으로 oratio, meditatio, tentatio를 제시하였다. 루터는 시편 119편을 주석하면서 올바른 신학연구를 위하여 기도(oratio), 묵상(meditatio), 영적 시련(tentatio)이 필수적으로 요구된다고 주장했다. 루터에게 경건은 하나님의 말씀에 대한 믿음에서 나오는 삶의 반응이다.<sup>298)</sup> 자신이 죽고 주님이 인도하시는 삶이 경건한 삶이다. 이 경건은 말씀을 통해 역사하시는 성령의 인도를 따라 사는 삶이다.<sup>299)</sup> 그러므로 말씀에 대한 반응으로서의 루터의 경건 이해는 그의 신학연구방법론에 반영되어 있다. 인간은 타락한 상태에서 하나님의 말씀을 이해할 수 없다. 그러므로 신학을 공부하려는 사람은 가장 먼저 믿음을 가지고 하나님께서 우리에게 성령의 보내 주셔서 우리 어두운 마음을 조명해 달라고 기도해야 한다.<sup>300)</sup> 그러한 기도를 통해 성령께서 우리의 마음을 조명해 주실 것을 믿으면서 우리는 성경 말씀을 읽고 묵상하는 연구를 해야 한다. 이 묵상은 경건훈련을 넘어 학문적인 성경 연구를 의미한다. 이 과정에서 강조된 것이 온전한 복음이해를 위한 성경 읽기와 성경 연구였다. 성경에 담겨있는 복음이신 예수 그리스도에 대한 명확한 깨달음이야말로 경건의 중요한 요소였다. 신학자는 말씀을 연구하면서 깨달은 복음의 진리를 삶의 시련 속에서 체험하며 일생동안 살아가야 한다고 보았다. 그는 이와같이 기도(oratio)와 성경에 대한 묵상(meditatio)을 통하여, 영적 시련(tentatio)을 극복하는 자야말로 진정한 박사가 될 수 있다(zum rechten Doctor)고 주장한다. 루터의 신학에서 영적 시련은 성경 말씀의 진리를 체험하는 시금석이였다. 루터는 십자가 신학에서 그리스도의 십자가 고난을 통해 구원의 하나님을 신앙으로 인식하는 것을 강조하였다. 우리의 신앙의 삶에서 고난은 성경의 진리를 체험하는 통로이다. 루터는 성경말씀과 함께 영적 시련(tentatio)을 극복하게 될 때, 성경연구는 참된 효력을 발휘한다고 확신한다. “오직 체험만이 신학자를 만들어낸다.”(Sola autem experientia facit theologum) 루터에게서 경건은 신학을 연구하는데 필수적으로 동반되는 것이다. 신학이 사변으로 끝나지 않고 삶의 시련에서 체험되기 위해서는 경건이 반드시 수반되어야 한다. 경건은 기도생활에서 시작되며 묵상을 통해 깨달아진 성경의 진리를 믿음으로 영적 시련 속에서 실천하는 것이다. 이러한 점에서 루터의 신학연구는 경건과 함께 가고 있다.

## VI. 나가는 말

루터의 신학은 학문화된 스콜라주의 신학을 비판하고 성경으로 돌아가 이신칭의의 복음의 진리를 발견하는 연구였다. 그는 이 과정에서 아리스토텔레스의 철학에 기초한 영광의 신학을 비판하고 십자가 신학을 주장하였다. 루터는 십자가가 참된 신학이라고 말하고, 십자가 신학을 올바르게 안 뒤에 오직 믿음으로 복음의 진리를 확신하게 되었고, 이 진리가 성경에서만 알려지게 된다는 것을 선언한다. 십자가 신학은 믿음으로 십자가에 달린 구원의 주를 인식하는 신학이였다. 이 신학은 이신칭의로 이끌었다. 그리고 이러한 이신칭의는 궁극적으로 오직 성경에 의해 확립되었다. 루터는 이러한 자신의 신학을 발전시킨 후에 생의 후반기인 1539년

298) 이상조, “개신교적 경건 이해에 대한 연구: 16~20세기 루터교회의 경건 이해의 변화를 중심으로,” 「장신논단」 52/5(2020), 104.

299) 김성희, “루터의 이신칭의와 경건,” 「크리스천투데이」 2004. 10. 29.

300) 강치원, “Oratio, Meditatio, Tentatio: 루터에서 18세기 중엽 루터 계몽주의에 이르기까지 이 세 개념의 해석사,” 「역사신학논총」 2(2000), 48.

에 신학연구방법론으로 기도, 묵상, 시련을 제시하였다. 그는 오직 성경만이 영원한 생명에 대한 하나님의 말씀을 기록하고 있다고 역설하며, 기도를 통해 알게되는 성경말씀과 함께 영적 시련(tentatio)을 극복하게 될 때, 성경연구는 참된 효력을 발휘한다고 확신한다. 이러한 그의 신학방법론은 바로 경건이 밑바탕을 이루고 있다. 그러므로 루터에게서 경건과 신학은 상호 연결되어 있다. 경건은 신학이 사변화되는 것을 막아주고, 신학은 경건이 건전한 방향으로 발전하는 이론적 토대를 제공한다.

## 주제발표 5

# 칼뱅의 목회신학:종교박해를 당한 성도들에게 주는 칼뱅의 목회서신을 중심으로

임종구(대신대)

### I. 들어가는 글

종교개혁은 교회가 성경으로 돌아가 참된 교회를 건설하는 교회개혁<sup>301)</sup>이었다. 그러나 이 과정에서 개혁자들과 성도들은 화형을 당하고 신앙의 자유를 찾아 나선 종교난민이 되어야 했다. 종교개혁시대에 출간된 대부분의 책자와 신앙고백서, 요리문답, 그리고 교회의 회의록은 이러한 종교박해의 상황을 배경으로 하고 있다.<sup>302)</sup> 박해가 일상화된 시대에 교회와 목회자, 성도들은 자신들이 처한 종교박해에 대한 교회의 가르침을 요청하였다. 이들은 목사회에 인편으로나 서신으로 자신들이 처한 상황을 설명하고 지침을 주기를 요청하였다.<sup>303)</sup> 이러한 태도는 오랜 세월 동안 형성되어온 교회의 가르침, 혹은 고해를 통해 자신들의 행위에 대한 정당성을 얻으려는 측면도 있었겠지만 개혁교회에 속한 성도들의 경우 교회의 공적인 가르침과 지침을 존중하는 태도에서 기인할 수 있었다. 종교개혁시대의 박해는 국가별, 혹은 종교개혁의 분파에 따라 그 양상을 달리했다.<sup>304)</sup> 비교적 루터파의 박해가 일찍 막을 내린 것에 비하여 개혁파는 오랜 세월 종교박해 가운데서 성장하였다. 특히 개혁파의 역사는

301) 초기 한국교회 신학용어는 선교사들과 한국장로들에 의해 조어진 용어들이 사용되었다. 가령, 최초의 장로교회는 “조선개정교회”라는 이름을 가졌다. 제1회 독노회에서는 의사봉을 대체할 “고퇴”라는 조어가 공식용어가 되었다. 오늘날 고착화된 일본교회 용어인 종교개혁이라는 말 이전에는 왕길지가 사용한 “교회개정사(教會更正史)”라는 용어가 사용되었다. 이렇게 초기 한국교회 용어가 일본역으로 대체되는 과정에 대한 연구에 대해서는 임종구의 “한국교회 기독교강요 수용사”를 살펴보자. 임종구, “한국교회 기독교강요 수용사”, 『한국개혁신학』 88(2025), 51-87.

302) 종교개혁시대의 박해에 직면한 현장은 대표적으로 칼뱅의 기독교강요의 왕께 드리는 헌정서한에서 엿볼 수 있다. “한편 이 맹렬한 분노가 폐하의 명령 없이 투옥, 채찍, 고문, 참수, 화형으로 잔인하게 수행된다면, 분명 우리는 도살장에 넘겨진 양들처럼 막다른 궁지에 몰릴 것입니다.” 장 칼뱅, 『2판:프랑스어초판 기독교강요』 박건택역 (서울:부흥과 개혁사, 2018), 57-58.

303) 칼뱅연대(1546-1564)의 제네바목사회 회의록에서 꺾박받고 있는 무명의 여인의 편지(1552. 6. 24.)에 대한 칼뱅의 답신, 박해받는 여인에게 보낸 서신(1559. 6. 4.)등이 대표적이다. 이 자료들은 본 연구를 통해서 처음으로 소개되는 종교개혁시대의 박해 관련자료로서 상당한 의미가 있다. R. M. Kingdon et J. F. bergier, *Registres de la Compagnie des pasteurs de Genève au temps de Calvin Tome Premoer, 1546-1553*. (Geneve: Librairie Droz, 1964), 138-141. R. M. Kingdon et J. F. bergier, *Registres de la Compagnie des pasteurs de Genève au temps de Calvin Tome II, 1553-1564* (Geneve: Librairie Droz, 1962), 135.

304) 종교개혁시대의 박해는 로마가톨릭과 신성로마제국이라는 정치적인 박해를 기초하고 있다. 신성로마제국에서는 군주나 영주에 의해 종교가 통제되었다면 네덜란드나 영국에서는 국왕에 의해, 스위스에서는 시의회에 의해 통제되었다. 분파별 종교박해는 재세례파가 가장 극심한 박해를 받았고, 루터파는 1555년 아우크스부르크 종교화약을 통해 신앙속지주의를 보장받음으로 박해가 종식되었다면 칼뱅파는 1648년 베스트팔렌조약을 통해 개인의 종교자유를 보장받는다. 임종구, “제네바 목사회(1536-1564)에 따른 칼뱅의 활동과 신학에 관한 고찰”, 박사학위논문, 총신대학교 일반대학원 (2015): 89-101.

곧 박해의 역사였다. 종교개혁 전 개혁자들이었던 위클리프를 비롯하여 안 후스, 그리고 스위스 종교개혁과 연결점을 가지는 발도파는 박해 가운데 세워진 교회였다.<sup>305)</sup> 장 칼뱅의 제네바교회도 마찬가지였다. 제네바교회의 바른 영지에 파견된 목사들은 설교를 이유로 바른 경찰에 체포되었다. 또한 제네바 아카데미에서 배출된 목회자들이 프랑스로 교회로 파송되어 목회하는 과정에서 극심한 박해에 시달렸다. 칼뱅시대의 제네바목사회 회의록<sup>306)</sup>에는 목사회에 서신을 보내 자신들이 처한 박해에 대해서 기도를 요청하는 내용과 목사회가 박해에 대해 어떻게 처신해야 할지 구체적인 지침을 요청하는 서신들을 볼 수 있다.

본 연구는 제네바목사회 회의록에서 발견되는 박해에 처한 성도들과 목회자들이 보낸 서신에 대한 칼뱅의 답장을 중심으로 박해를 당한 성도들에게 주는 칼뱅의 목회신학의 한 측면을 살펴볼 것이다. 종교박해와 관련된 선행연구는 다음과 같다. 초대교회의 박해는 배정훈의 “1-3세기의 박해: 역사적 사실과 교훈,”<sup>307)</sup>이 있다. 16세기 종교개혁시대의 박해와 관련된 선행연구로는 양신혜의 “베자의 국가 저항권에 대한 이해,”<sup>308)</sup>와 류성민의 “17-18세기 영국의 위그노: 위그노의 런던 정착과 그들의 프랑스 개혁파 교회를 중심으로,”<sup>309)</sup>를 주목할 만하다. 박해와 관련하여 “박상봉<sup>310)</sup>의 “16세기 종교개혁 시대의 종교적 박해: 프랑스, 영국, 이탈리아, 스페인을 중심으로,”와 “종교개혁 시대의 신앙난민,” “믿음 때문에: 왈도파, 종교개혁시대의 신앙난민,” 박봉일의 “칼빈의 다니엘서 성경해석을 통해서 본 박해의 의미,”<sup>311)</sup>등이 있다. 종교박해를 다루는 일반적인 연구를 살펴보면, 한국천주교 박해를 연구<sup>312)</sup>한 배재민, 김옥희, 방상근, 김수태가 있고, 1차 자료로는 정약전의 주교요지<sup>313)</sup>가 있다. 한국기독교 박해에 대한 연구로는 이경희, 김승태, 김성문, 최성일, 구선우의 연구를 주목할 만하다.<sup>314)</sup>

305) 개혁교회의 기원을 다룰 때 발도파의 흔적을 추적한 권현익의 연구를 주목할 만하다. 권현익, 『기독교와 종교개혁』 (서울:크리스찬 르네상스, 2021)

306) 본 주제와 관련된 주요한 1차 자료는 기본적으로는 CO, COR등의 라틴어자료가 있고, 목사회 회의록으로는 불어판으로 출판된 “*Registres de la Compagnie des pasteurs de Genève au temps de Calvin T. I ~ T. XII*”가 있다. 영어판으로 출판된 것은 1966년의 필립 휴즈가 번역, 편집한 “*The Register of Company of Pastors of Geneva in the Time of Calvin*”이 유일하다. 치리회의 회의록은 두 가지로 나누어진다. 먼저, 1536년에서 1541년까지의 자료를 위해서는 “*Registres du Conseil de Genève à l'époque de Calvin Tome I*”로 Paule Hochuli-Dubuis가 편집, 2004년에 출간되고 제4권(1539)이 출간되었다. 아직 1540, 1541년의 자료가 출간되지 않았다. 또 1541년 이후의 자료는 “*Registres du Consistoire de Genève au temps de Calvin Tome I~V*”가 있고, 1996년에 제1권(1542-1544)이 출판된 이래 2007년에 와서야 제4권(1548)이 출판되었다. 목사회의 회의록에 비하여 출판이 느리게 이루어졌고 아직도 완간되지 못하고 있다. 영문판으로 번역된 것은 “*Registers of The Consistory of Geneva in The Time of Calvin*” 제1권(1542-1544)이 1996년에 로버트 킹턴의 책임 편집 하에 3명의 학자에 의해 출간되었다.

307) 배정훈, “1-3세기의 박해: 역사적 사실과 교훈”, 『고신신학』 25(2020), 188-218.

308) 양신혜, “베자의 국가 저항권에 대한 이해”, 『부흥과 갱신』 24(2019), 85-114.

309) 류성민, “17-18세기 영국의 위그노: 위그노의 런던정착과 그들의 프랑스 개혁파 교회를 중심으로”, 『부흥과 갱신』 36(2025), 65-98.

310) 박상봉, “16세기 종교개혁 시대의 종교적 박해:프랑스, 영국, 이탈리아, 스페인을 중심으로”, 『신학정론』 42-1(2024), 265-301.; “종교개혁시대의 신앙난민”, 『신학정론』 42-2(2023), 233-279.; “믿음 때문에: 왈도파, 종교개혁시대의 신앙난민”, 『신학정론』 42-2(2023), 195-232.

311) 박봉일, “칼빈의 다니엘서 성경해석을 통해서 본 박해의 의미”, 『기독교와 통일』 16-2(2025), 35-74.

312) 배재민, “박해기 한국천주교회의 신앙적 특징에 대한 역사적 고찰”, 석사학위논문, 대구가톨릭대학교(2015); 김옥희, “한국천주교 박해시대 교우촌 형성에 관한 사적 고찰”, 『신학전망』 54(1981), 80-91.; 방상근, “일성록을 통해 본 정해박해”, 『신학전망』 224(2024), 186-224.; 김수태, “노상주 일기의 신유박해기록 검토”, 『교회사연구』 58(2021), 51-98.

313) 정약중, 『주요요지』 (서울:KIATS, 2012)

314) 이경희, “일제의 탄압과 박해에 대한 한국 초기 침례교의 저항운동 고찰”, 『한국교회사학회지』

논자는 먼저 칼뱅과 제네바교회가 마주한 종교박해의 상황을 살펴보고 이어서 본격적으로 종교박해를 처한 성도와 목회자들이 보내온 서신과 답신을 소개하고 공적서신을 통해 드러나는 위기에 처한 교회와 성도들에게 주는 칼뱅의 권면과 위로를 통해 칼뱅의 목회신학의 면면을 살펴볼 것이다. 아울러 칼뱅의 답신을 칼뱅의 논문, 설교, 주석을 비교하여 살핌으로 종교박해시대의 종합적인 칼뱅의 목회신학이 드러나도록 전개할 것이다.

## II. 칼뱅과 제네바교회가 처한 종교박해

제네바교회의 종교박해를 살펴볼 때 종교개혁 이전의 종교개혁자들의 박해와 종교개혁 1세대들의 박해의 역사속에서 이해될 수 있다. 본격적인 제네바교회가 처했던 종교박해상황을 살피기 위해 츠빙글리로부터 시작된 스위스종교개혁과 취리히교회의 상황을 살펴보고 이어서 제네바교회의 상황을 전개할 것이다.

### 2.1 종교개혁과 박해

16세기 본격적인 종교개혁 이전에 박해로는 위클리프로부터 안 후스를 언급할 수 있을 것이다. 종교개혁 이전의 박해와 관련하여 그 논란의 중심에는 성찬론이 있었다는 점이 흥미롭다. 흔히 제1차 성찬논쟁<sup>315)</sup>은 아미앙의 수도승 라트베르투스((Paschasius Radbertus)의 화체설에 라트람누스(Ratramnus)가 이의를 제기하고, 제2차 성찬논쟁<sup>316)</sup>은 라트베르투스에 대하여 베렌가리우스가 이의를 제기한다. 로마의 반대 입장에 섰던 람트람누스와 라바누스의 미우루스(Rabanus Maurus), 존 스코투스 에리게나(John Scotus Erigena)는 정죄의 대상이 되었고 베렌가리우스<sup>317)</sup>는 정죄와 복권을 반복해야 했다. 로마교회의 성찬에 대한 반대와 박해는 존 위클리프에 와서 정점을 달하였다. 위클리프는 성찬론으로 인한 첫 번째 순교자였다고 평가할 수 있다. 위클리프를 정죄했던 콘스탄츠 공의회는 45항목의 파문 항목 가운데 첫 번째부터 세 번째까지가 모두 성찬론에 대한 내용이었다.<sup>318)</sup> 안 후스의 경우 1415년에 파문된 그

59(2021), 249-279.; 김승태, “1940년대 일제의 종교탄압과 한국교회의 대응:전남 순천노회 박해사건을 중심으로”, 『한국기독교역사연구소소식』 (1992) ; 김성문, “한국기독교의 순교신앙과 신사참배연구”, 박사학위논문, 국제신학대학원대학교(2017); 최성일, “일제 박해시대의 선교유형에 관한 연구-장공 김재준의 신사참배문제문제에 대한 선교신학적 이해를 중심으로”, 『신학사상』 129(2005), 191-230.; 구선우, “1920-30년대 일제하 한국기독교와 사회주의의 선교적 만남”, 석사학위논문, 연세대학교(2022).

315) 키이스 A. 매티슨, 『성찬의 신비-칼빈의 성찬론 회복』, 369. 마르틴 리터, 『교회와 신학의 역사사전Ⅱ, 중세교회』, 공성철 역, (서울:한국신학연구소, 2010), 136.

316) 마르틴 리터, 『교회와 신학의 역사 원전Ⅱ, 중세교회』, 140.

317) 투르의 베렌가리우스는 이미 1050년 로마와 베르첼리의 교회회의, 1051년 파이 교회회의, 1054년 투르교회회의와 같은 여러 교회회의에서 단죄받았다. 1059년 로마 교회회의에서 서명된 다음의 양식문은 실바 칸디다 훔베르트 추기경에 의해 작성되었다. 그러나 베렌가리우스는 다시 한번 이 신앙으로부터 곧 멀어졌고, 그 결과 그는 1078년과 1079년 다시금 교황 그레고리오 7세 앞에서 신앙고백을 표명해야 했다. Heinrich denzinger, 『Enchiridion symbolorum Defintionum et declarationum de rebus fidei et Morum』 하인리히 덴칭거, 『하인리히 덴칭거 신경, 신앙과 도덕에 관한 규정. 선언판람』, 이성효역 외, (서울:한국천주교중앙협의회:2017), 263.

318) 1415년 5월 4일-마르티노 5세가 1418년 2월 22일에 승인한 교령에는 1.빵의 질료적 실체와 포도주의 질료적 실체가 제대의 성사에 그대로 남아 있다. 2.빵의 우유성이 주체 없이는 이 성사 안에 남아 있지 않다. 3.그리스도께서는 이 성사 안에서 동일하고 실제적으로 당신의 고유한 육체적 현존으로 계시지 않는다. 파문된 위클리프의 명제는 45번까지 이어지고 있다. 그 가운데 1년부터 3번의 명제는 분명한 성찬론을 보여주고 있다. 하인리히 덴칭거, 『하인리히 덴칭거 신경, 신앙

의 파문 칙령에는 30개의 명제가 파문되고 있으나 성찬론과 관련된 명제는 발견되지 않지만, 평신도 분잔을 요구하는 주장이 프라하 조항에서 발견되고 있다.<sup>319)</sup>

마르틴 루터에 의해 시작된 독일종교개혁의 경우 견잡을 수 없는 혼란을 수습하는 과정에서 점차 박해에서 자유로 나아갔다. 1522년에는 기사들이 반란을 일으키고, 농민반란이 1524년에 이어졌다. 이런 혼란을 잠재우기 위한 타협책으로 1526년과 1529년에 슈파이어 제국의회가 열려 종교의 자유를 군주들에게 일임하였다.<sup>320)</sup> 양 진영은 슈말칼덴 동맹과 뉘른베르크 동맹으로 내란의 상황까지 치달다가 1555년 아우크스부르크 종교 화약으로 일단락된다.<sup>321)</sup> 프랑스의 경우 1559년 총회가 조직되고 난 후 개혁파는 프랑스 국왕의 박해를 직면한다. 1560년 앙부아즈에서 일어난 대학살과 1562년의 바시의 대학살 사건이 일어났다. 영국 역시 헨리 8세와 에드워드, 메리여왕을 거치면서 박해를 피해 가지 못하였다. 메리튜터시대에 후퍼(Hooper), 페라(Ferrar), 리터머(Latimer), 리들리(Ridley)와 같은 4인의 주교와 크렌머를 비롯한 280명이 목숨을 잃어야 했다.<sup>322)</sup>

## 2.2 추크 평화협약과 취리히 교회의 재세례파 박해

스위스 종교개혁은 작센에서의 종교개혁과는 다른 기원을 가진 츠빙글리에 의해 시작되었다. 1519년 츠빙글리는 취리히에서 개혁적인 설교를 통하여 스위스 종교개혁을 시작한다. 그러나 1차 2차 카펠전투 과정에서 개혁파는 혹독한 대가를 지불해야 했다. 카펠 전투의 패배는 추크 평화협약(Friedensvertrag von Zug)으로 마무리 되었다. 그러나 이 사실은 개혁교회를 확산시키려는 정책이 실패로 돌아갔음을 의미하는 것과 동시에 로마가톨릭의 재확산의 시작을 의미했다.<sup>323)</sup> 스위스 각 도시의 종교는 시의회에 권한에 있었다. 로마교회는 7개의 주에서, 개혁교회는 4개의 주에서 결정되었고, 5개의 주는 중립적이었다. 취리히는 1522년 소시지 사건으로 개혁이 시작되어 베른, 바젤, 샤프하우젠, 장크트 갈렌으로 확장되었다.<sup>324)</sup> 그러나 스위스의 종교개혁은 재세례파와 충돌을 겪게되면서 개혁파교회가 재세례파를 박해하는 양상을 띄었다.

취리히에서는 1525년부터 개혁파와 재세례파간의 논쟁이 시작되었다. 츠빙글리는 만츠와 로이블린이 제기한 유아세례의 문제점에 대하여 고린도전서 7장으로 반박하였다. 그리고 취리히 시의회는 재세례파에게 도시를 떠날 것을 명령하였다. 그러나 시의회 결정에 거부한 재세례파의 거리행진이 이어지고 결국 만츠를 비롯한 6명이 처형을 당하고, 후퍼 마이어는 화형에 처하여졌다. 취리히의 결정은 스위스 전역으로 확장되어 추크와 아펜첼, 베른에서 참수와 수

---

과 도덕에 관한 규정. 선언편람』, 368-372. 한편 1415년에 파문된 안 후스의 파문칙령을 보면 30개의 명제가 파문되고 있으나 성찬론과 관련된 명제는 발견되지 않고 있다. 하인리히 텐칭거, 『하인리히 텐칭거 신경, 신앙과 도덕에 관한 규정. 선언편람』, 374-379. 후스는 평신도 분잔요구였고, 이것은 1420년 후스파의 4개조항의 프라하 조항에서 발견된다. 마르틴 리터, 『교회와 신학의 역사 원전Ⅱ, 중세교회』, 480-483.

319) 하인리히 텐칭거, 『하인리히 텐칭거 신경, 신앙과 도덕에 관한 규정. 선언편람』, 374-379.

320) 종교개혁이 몰고 온 혼란에 대한 정책은 신앙속지주의라는 형태로 신성로마제국에 자리잡게 된다. 이른바 “땅에 소속된 자에게 종교도 속한다”(cujus regio, ejus religio)의 원리였다. 스토페르, 『종교개혁』, 39.

321) 스토페르, 『종교개혁』, 53.

322) 임종구, 『칼빈과 제네바목사회』 (서울:부흥과개혁사, 2015), 173.

323) 후버트 키르호너, 『KGE교회사 전집 Ⅱ-6 종교개혁사(1532-1555-1556) 종교개혁의 강화, 칼빈, 가톨릭개혁과 트랜트 공의회』 정병식역, (천안:호서대학교출판부, 2016), 155.

324) 임종구, 『칼빈과 제네바목사회』, 181.

장이 이어졌다.<sup>325)</sup>

### 2.3 제네바교회가 처한 종교박해

취리히에서의 종교박해가 츠빙글리파에 의해 재세례파가 박해를 받았다면 제네바교회에서의 종교박해는 다른 양상을 띠었다. 츠빙글리와 불링거가 시당국과 우호적 관계를 가진 것과 대조로 제네바 목사회는 제네바 시당국과 불편한 관계를 지속했다. 외교적으로는 베른식 기독교와의 충돌로 베른에 위치한 제네바 영지의 교회에 파견된 설교자들이 감옥에 갇히는 신세가 되었다. 뿐만 아니라 제네바 목사회는 제네바 회중과도 일정한 갈등을 가졌는데 특별히 제네바 수구세력과의 충돌은 노골적이었다.<sup>326)</sup>

제네바의 종교개혁은 단순히 종교의 선택, 이상의 의미가 있었다. 제네바는 정치적, 외교적 자유를 얻기 위하여 주교시장(主教市長)이었던 사보이 공작과 오랜 세월 싸워야 했다. 또한 프랑스의 침입에 대항하기 위하여 ‘도성권리협약’(Burgrechtsvertrag)을 맺었다.<sup>327)</sup> 베른과 프리부르와 맺은 삼자동맹은 베른이 로마교회를 버리고 취리히 모델의 교회를 돌아섰을 때 깨어지게 된다. 1526년에 체결되었던 동맹이 1534년에 깨어지면서 제네바는 베른을 의지하는 것 외에는 다른 선택지가 없었다. 1536년 제네바는 개혁신학에 심취하여 복음을 받아들인 것이 아니라 베른에게 지불해야 할 국가채무협상<sup>328)</sup>을 진행하는 과정에서 베른식 기독교를 수용하게 된다. 이러한 수동적인 종교개혁은 제네바교회가 자리를 잡는 과정에서 고스란히 문제점을 드러내게 된다.

1536년에 칼뱅이 이 도시에 도착하여 파렐과 함께 성경적인 교회를 건설하는 과정에서 제네바 시민들의 거대한 반발에 직면한다. 그것은 제네바가 취리히나 로잔처럼 시의회가 주최한 종교 공청회 없이 정치적으로 개혁을 수용했기 때문이기도 했다. 1537년 칼뱅과 파렐이 작성한 교회설립시안은 전례없이 강도 높은 규정이었다. 특히 성만찬 규정이 엄격하였다. 신앙을 고백하지 않는 시민은 성찬에 참여할 수 없었다. 그리고 치리회와 이 업무를 함께 할 장로가 선출되었다. 이런 단호한 조처는 베른식 예전에 익숙했던 제네바 시민들의 반발을 불러왔다. 특히 무교병과 세례반의 사용, 절기와 축제일을 포기하려고 하지 않았다. 결국 칼뱅과 파렐, 시각장애인 목사 엘리 코르는 이 도에서 추방당하였다.<sup>329)</sup>

1541년에 추방되었던 칼뱅은 다시 돌아와 제네바교회 재건에 돌입한다. 스트라스부르에서

325) 임종구, 『칼빈과 제네바목사회』, 182.

326) 제네바교회의 시당국과 베른과의 갈등에 대해서는 다음 논문을 참조하라. 임종구, “제네바 목사회(1536-1564)에 따른 칼뱅의 활동과 신학에 관한 고찰,” 박사학위논문, 총신대학교(2015).

327) 후버트 키르호너, 『KGE교회사 전집 II-6 종교개혁사(1532-1555-1556) 종교개혁의 강화, 칼빈, 가톨릭개혁과 트랜트 공의회』, 160.

328) 제네바는 베른과 동맹을 맺는 조건으로 제네바가 베른에 치러야 할 채무에 대한 지불합의를 한다. 1536년의 크리스마스까지 10,000에퀴(écus, 4,700플로린에 해당함)을 지불하기로 8월 23일에 합의하고 시의회는 6%의 이자로 시민들과 영주권자들에게 채무비용을 빌릴 것과 담보나 국가 헌납을 한 자에게는 공공속성을 제공할 것을 발표한다. 1536년 9월에서 1537년 2월까지 무려 300명의 영주권자가 늘어난다. 돈을 받고 영주권을 부여한 것이다. 또 많은 금액을 헌납하거나 대역한 사람은 중요한 요직을 약속받게 되었다. 가령 장 발라르(Catholic Jean Balard)는 50에퀴를 헌납하고 시의회의 위원장이 된다. 제네바 초기 금융기록은 제네바 건국자금에 돈을 대고 관직을 받은 사람들과 그 금액이 기록으로 남아 있다. 시정부는 11,080에퀴를 두 개의 큰 소포에 담아 베른으로 전달했다. 이렇게 조달된 공격자금은 그 외에도 프랑스의 군사지원을 위해 322에퀴를, 프랑스로부터 화약을 구입하는데 100에퀴를 지불한다. 임종구, “제네바 목사회(1536-1564)에 따른 칼뱅의 활동과 신학에 관한 고찰”, 115.

329) 임종구, “제네바 목사회(1536-1564)에 따른 칼뱅의 활동과 신학에 관한 고찰”, 116-120.

더 성숙해진 칼뱅은 제네바교회 법령(Ordonnances ecclesiastiques)을 제정한다. 이 법령은 칼뱅의 1차 체류기간의 모습과는 전혀 다른 기독교 도시국가를 건설할 준비된 지도자의 면모를 보여주었다. 이 법령에는 사증직제와 아울러 사대기관을 구체적으로 명시하였다. 그러나 성경적인 교회건설은 많은 인내를 요구하였다. 세바스티앙 카스텔리오를 비롯하여 제롬 볼섹, 세르베투스<sup>330</sup>와 길고 집요한 신학논쟁을 벌여야 했고, 제네바 수구세력을 등에 업은 필리베르 베르틀리에와, 아미페렝, 피에르 아모, 에클레시아와 싸워야 했다. 유럽의 역사가들은 이 과정에서 세르베투스를 화형한 제네바교회의 결정에 대하여 종교양심에 대하여 관용하지 않고 박해했다는 이유로 칼뱅의 책임을 묻고 있다.

### III. 종교박해를 당한 신자들이 보낸 서신과 칼뱅의 답신

제네바목사회의 회의록은 1546년부터 기록이 남아 있다. 제네바목사들은 매주 목요일에 치리회로 모였고, 매주 금요일은 목사회로 회집하였다. 제네바목사회의 회의록은 칼뱅연대뿐만 아니라 베즈연대까지의 기록이 출판되어 있다. 제네바목사회 회의록에서 박해와 관련하여 공적으로 서신이 언급되는 것은 1552년부터 1559년까지이다. 박해관련 서신은 크게 세가지 정도의 성격으로 분류가 가능한데 첫째는 고통받는 신자들의 개인서신이다. 1552년 6월 24일에 제네바목사회에 접수된 서신은 로마교회에 심취한 남편으로부터 10년 동안 핍박을 받아 온 여인이 결혼을 지속해야 하는지에 대하여 제네바목사회에 공적인 권면을 요청하는 서신으로 칼뱅의 답신이 기록되어 있다. 또 하나의 개인서신은 1559년에 무명의 여자에게 쓴 칼뱅의 서신이다. 그리고 파리에서 보낸 니콜라스 데 갈라스가 보낸 서신으로 칼뱅과 목사회의 답신이 기록으로 남아 있다. 두 번째는 개혁신앙으로 붙잡혀 감옥에 갇힌 사람들이 보내온 옥중서신이다. 1552년 7월 리용의 감옥에 갇힌 5명의 목회자가 보낸 서신과 1555년 8월 1일 샹페리에 갇힌 신자들이 보내온 옥중서신이다. 마지막은 특정지역의 공동체가 제네바목사회에 보낸 서신이다.

회의록에 나타나는 박해받는 신자들이 보낸 서신과 대한 칼뱅의 목회적 권면을 담은 답신은 모두 9건이다. 본 연구에서는 그 가운데서 5편의 서신을 다루면서 각각의 서신의 배경과 상황, 그리고 칼뱅과 목사회의 권면을 분석할 것이다. 본 장에서는 박해와 관련된 서신을 소개하는 것으로 전개하고 다음 장에서 칼뱅의 논문과 설교, 주석에서 나타난 박해에 대한 칼뱅의 목회신학을 종합적으로 전개할 것이다.

#### 3.1 1552년 6월 24일 핍박받는 무명의 여인의 서신<sup>330)</sup>

신앙 때문에 남편에게 박해받는 한 무명의 여인<sup>331)</sup>의 서신  
(1552.6.24)<sup>332)333)</sup>

330) R. M. Kingdon et J. F. Bergier, *Registres de la Compagnie des pasteurs de Genève au temps de Calvin Tome I, 1546-1553*. (Geneve: Librairie Droz, 1964), 138-140. 본 고에서 제네바목사회 회의록을 표기할 때 약어로 RCPG로 표기할 것이다. 제1권은 *RCPG Tome I*로, 제2권은 *Tome II*로 구분될 것이다.

331) 이 귀부인은 분명히 높은 신분이며 궁정에 가까운 인물로 추정되며, 마담 드 카니(Madame de Cany)라는 이름으로 언급되었다. *RCPG Tome I*, 138.

332) 이 서신의 원본에는 친필서명이 삽입되어 있다. *CO 9*, 337-340.

333) 로버트 킹덤, 『제네바목사회 회의록 I, II 1546-1564』 임종구역, (미출간 번역서) 이후의 모든 서신과 회의록은 미출간 번역서임을 밝혀둔다.

여러분에게 하나님과 주 예수 그리스도의 이름으로 불쌍한 한 그리스도인 여인의 고통을 들어주시기를 간청합니다. 그녀는 이상숭배자이자 박해자인 남편에게 지금뿐 아니라 지난 십년이 넘도록 종속되어 있었습니다. 당분간 그녀의 이름을 밝히지 않는 것을 양해해 주시기 바랍니다. 그녀가 아버지와 형제들의 강제로 결혼하게 된 그 남자를 떠나도록 허락해 주시기 바랍니다. 그녀는 그들에게 거역할 용기가 없었습니다. 그 당시 그녀는 복음에 대해 알지 못했지만, 결혼 후 얼마 지나지 않아 주님께서 그녀의 눈을 열어 하나님을 알게 하셨습니다.(중략)

그러나 남편은 그녀를 계속 교황의 이상숭배에 묶어 두려 했으며, 그녀에게 미사에 참석하고 순례를 다니며 성인들에게 서원을 다짐하게 하였습니다. 그는 지난 6년간 기독교인들을 박해하는 극단적인 태도를 취하여 어떤 이들은 포로로 잡아가고 다른 이들은 재판관과 귀족들 앞에 고발하였습니다. 그는 1만 프랑의 연봉을 받는 대귀족이며, 주교들과 대주교들 사이에 그의 말은 권위를 지니고 있습니다. (중략) 그녀는 주 예수 그리스도의 이름으로 당신들께 간청합니다. 결혼의 법이 그녀로 하여금 남편과 함께 살도록 강요하는지, 아니면 복음이 그녀로 하여금 남편을 떠나 하나님의 영광을 위해 살 자유를 구하고 공개적으로 그분의 이름을 부를 수 있는 곳에서 살도록 허락하는지 알려 주시기 바랍니다.(중략)

한번은 그녀가 매우 중한 병에 걸렸을 때 고해성사를 하게 하였으나 그녀는 자신이 신뢰하는 신부님이 계시지 않는 한 그렇게 하지 않겠다고 했습니다. 그녀가 건강을 회복한 후 부활절 어느 날, 아직 병으로 인해 매우 약해진 상태에서 그녀는 사제의 손에서 부활절 성체를 받아야만 했습니다. 더 이상의 이상숭배를 피하기 위해 그녀는 집 안의 작은 예배당에 머물렀고, 소수의 하인들과만 함께 했습니다.(중략) 그녀의 길고도 슬픈 생애의 마지막을 위해, 그녀는 교회와 도시의 여러분들 모두에게 겸손히 간청합니다. 그녀는 예수 그리스도를 섬기고, 그분의 계명을 따르며, 자신의 신앙을 고백할 모든 수단을 박탈당한 채 이 이상숭배 속에서 더 이상 살고 싶지 않기 때문입니다. 그녀는 이 이상숭배 속에서 높은 지위에 머무르는 것보다 차라리 여러분 곁에서 하인으로서의 삶을 선택하겠습니다. 본 서신을 전달하는 자를 통해 알게 되실 다른 사유들로 인해 여인이 남편을 떠날 수 있는지 여부에 대해 인장을 찍어 판결을 내려 주시겠습니까?(중략)

프랑스에서 1552년 6월 24일

수신 1552년 7월 22일

프랑스에서 인편을 통해 보내어진 이 편지는 약 한 달이 지난 후 제네바목사회에 접수되었고, 목사회는 당일에 답신을 작성한다. 회의록이 그녀의 이름을 마담 드 카니(Madame de Cany)라고 제안하는 것을 볼 때 그녀가 당시로서는 높은 신분의 사람이었다는 것을 짐작할 수 있다. 그녀는 정략결혼을 한 것으로 보이며, 남편은 프랑스에서 부와 권력을 가진 사람인데 개혁신앙을 가진 부인을 로마신앙에 묶어두려 하였다. 그녀의 진술에 의하면 심지어 남편은 개혁교회의 박해자로 결코 그녀를 놓아주려 하지 않을 것처럼 보인다. 그녀는 서신에서 밝힌 사례외에도 인편을 통해 실상을 전달할 것을 말하면서 제네바목사회가 이 결혼의 지속여부에 대한 판결을 인장을 찍어 보내줄 것을 간청하고 있다. 심지어 그녀는 높은 신분속에서 이상숭배자로 사느니 신앙의 사람들 곁에서 하인으로 살겠노라고 결연한 의지를 보이고 있다.

### 3.2 1552년 7월 22일 제네바목사회의 답신<sup>334)</sup>

이전의 편지를 위한 답신(1552년 7월 22일)<sup>335)</sup>

참되고 순수한 신앙을 따르고자 원하기 때문에 남편에게 학대받으며 가장 가혹하고 잔혹한 노예상태에 놓인 한 귀족 부인의 호소와 그녀의 편지에 담긴 질문, 즉 그녀가 남편을 떠나 이곳이나 다른 교회로 가서 양심의 평화를 누리며 살 수 있는지 여부가 합법적인지에 관해 우리는 만장일치로 다음과 같이 답변드리게 되었습니다.

첫째, 우리는 그녀가 겪고 있는 곤혹과 고통을 깊이 염두에 두고 있으며, 매우 큰 연민과 동정심에 사로잡혀 전심으로 위로합니다.(중략) 그러나 그녀가 허락받을 수 있는 일에 대해 조언을 구할 때 우리는 오직 하나님의 말씀으로 우리에게 보이신 바를 순수하고 간결하게 답변할 의무가 있으며 그 외의 모든 것은 외면해야만 합니다. 그러므로 우리의 조언이 그녀의 바람과 완전히 일치하지 않더라도 노하지 말기를 기도합니다.(중략)

결혼이란 상황 가운데서 믿는 배우자가 믿지 않는 배우자를 자발적으로 떠날 수 없다는 것을 기억해야 하며, 사도바울이 고린도전서 7장에서 보여주고 있습니다. 또한 사도바울이 믿는 남편이나 아내가 굉장한 고난을 겪어야 하는 경우에도 이것을 의도한 것임은 의심의 여지가 없습니다.(중략)

더욱이 오늘날 교황주의의 상황에서는 믿는 아내가 배우자를 구원의 길로 인도하기 위해 모든 노력을 기울이지 않는다면 그녀는 의무를 다하지 않은 것입니다. 반면에 박해가 일어난 때는 의무를 다한 후 배우자가 도피하는 것이 허용됩니다. 이로 인해 박해가 일어나 극심한 위엄에 처했을 때 하나님이 길을 열어주신다면 정당하게 탈출 수단을 이용할 수 있습니다. 박해로부터의 도피는 강요된 것이므로 자발적인 이혼과는 다릅니다.(중략)

자, 이제 우리 조언을 요청한 고귀한 여인은 직무를 이루기에 멀었습니다. 그녀가 편지에 쓴 내용에 의하면 그녀는 침묵하고 감정을 숨길 뿐입니다. 우상숭배로 자신을 더럽히도록 압박을 받으면 그녀는 굴복하고 순응하고 있습니다. 그러므로 그녀는 하나님께 자신을 강하게 해달라고 기도해야 하며, 성령의 능력 안에서 지금까지보다 더 꾸준히 싸워야 합니다.(중략)

개인적인 안전에 관한 질문은 이 편지를 전달하는 사람이 우리가 말한 내용을 구두로 전하며, 우리가 허락하지 않은 이유도 설명할 것입니다.<sup>336)</sup>

1552년 7월 22일

무명의 귀족 여인이 보낸 서신의 분량에 비하여 목사회의 답변은 매우 짧고 분명하다. 서신

334) *RCPG Tome I*, 140-141.

335) 이 답신은 접수일에 바로 작성된 것으로 보인다. 이것은 인편으로 바로 답을 보내기 위함도 있겠지만 긴급한 상황에 맞게 대처하는 목사회의 모습을 엿볼 수 있다.

336) 제네바목사회 회의록에 나오는 공적서신은 보통의 경우 대표자로 칼뱅의 이름이 서명되거나 서신에 참여한 사람들의 연명이 기록된다. 그러나 프랑스로 보내어질 이 답신에는 어떤 사람의 이름도 언급되지 않는다. 이것은 보안상의 문제로 보인다.

을 접수한 당일에 이 편지는 목사회의 토론을 거쳐 만장일치의 의견으로 답신으로 작성되었다. 먼저 서문에서 동정심과 공감을 표한 후 결혼제도에 대한 성경의 가르침을 인용한다. 이어서 이 무명의 여인이 핍박에 대하여 침묵하며 굴복한 것을 언급하면서 그녀가 믿음으로 대처할 것을 요구하고 있다. 목사회의 결론은 박해에도 불구하고 이 여인은 믿는 배우자가 불신자를 인도할 의무를 행하라는 것으로 끝맺고 있다.

### 3.3 1552년 7월 리용의 감옥에 갇힌 5명의 학생들이 목사회에 보낸 서신<sup>337)</sup>

리용의 감옥에 갇힌 다섯 학생<sup>338)</sup>의 편지(1552.7)

제네바교회 형제들에게: 우리의 선하신 하나님이며 아버지께서 우리 구주 예수 그리스도를 통해 베푸시는 은혜와 평강이 여러분에게 더욱 풍성하게 임하기를 기도합니다. 아멘

주 예수 그리스도 안에서 사랑하는 형제 여러분, 여러분이 우리의 포로 생활과 우리의 원수들이 우리를 박해하고 괴롭히기 위해 분노에 사로잡혀 달려들었다는 소식을 들었듯이, 우리도 여러분께 우리의 영혼이 자유로워졌으며, 우리의 선하신 아버지이자 구세주께서 이 어두운 감옥과 쇠사슬 속에서 우리에게 베풀어 주신 큰 도움과 위로에 대해 알려드리는 것이 좋겠다고 생각했습니다. 이는 여러분이 들은 고난에 동참할 뿐만 아니라, 같은 몸의 지체로서 함께 선과 악을 나누는 자로서 위로에도 동참하게 하려 함입니다. 그러므로 우리 몸이 비록 사방으로 갇혀있다 할지라도, 우리 영혼은 지금처럼 자유롭고 위로를 받은 적이 없으며, 하늘의 큰 부요함과 보배와 하나님이 그의 자녀들에게 하신 약속의 진리를 지금처럼 선명하고 생생하게 바라본 적이 없음을 아십시오. 그리하여 우리는 단지 믿고 소망하는 것뿐만 아니라 눈으로 보고 손으로 만지는 것 같은 정도로, 우리의 하나님께서 우리의 쇠사슬과 감옥 속에서 베푸시는 도움이 얼마나 크고 분명한지 깨닫게 됩니다. 그러나 우리는 우리의 고난을 세상이 흔히 그러하듯 하나님의 저주로 여기려 하지 않습니다. 오히려 그것은 우리에게 닥친 가장 큰 축복이라 여깁니다. 왜냐하면 그 고난 속에서 우리는 참된 하나님의 자녀가 되고, 예수 그리스도의 형제이자 동역자가 되며, 하나님의 아들이 되어 그분의 형상을 닮아가기 때문입니다. 또한 이를 통해 영원한 유산의 소유권이 우리에게 확증됩니다.

더 나아가 우리는 감히 말하고 확신하건대, 우리는 이 학교에서 우리의 구원을 위해 다른 어느 곳에서 공부했을 때보다 더 많은 유익을 얻었으며, 진실로 고백하건대 이곳이 바로 하나님의 자녀들이 진정한 학교로서, 그들이 철학자들의 제자들이 그들의 대학에서 배운 것보다 더 많은 것을 배우는 곳임을, 또한 이 학교에서 모든 진리의 스승의 가르침을 듣지 않고서는 성경의 많은 구절들을 진정으로 이해할 수 있다고 생각해서는 안 됩니다. 물론 성경에 대한 어느 정도의 지식을 얻고 그것에 대해 이야기하고 토론할 수는 있겠지만, 그것은 마치 무기 장인들처럼 될 뿐입니다. 그러므로 우리는 하나님을 크게 찬양하며 그분께 영원한 감사를 드립니다. 그분의 은혜로 우리에게 단지 그분의 말씀의 이론뿐만 아니라 실천도 주셨고, 이처럼 비천하고 연약

337) *RCPG Tome I*, 135-136.

338) 리용에 갇힌 5명의 학생들은 당시에 모든 사람들에게 다 알려진 유명한 순교사건이었다. 이들은 로잔에서 학업을 마치고 제네바로 돌아오던 중 체포되었다. 이들은 순교사건은 당시 개혁파 교회에 큰 파장을 불러 일으켰다. *CO 9. passim*.

한 그릇들, 땅에 깔린 벌레 같은 존재들에게도 그들을 사람들 앞에 세워 그분의 증인이 되게 하시고, 그분의 이름을 고백하고 그분의 거룩한 진리의 말씀을 듣기 싫어하고 오히려 온 힘을 다해 박해하는 자들 앞에서 지키게 하신 인내를 주셨기 때문입니다. 우리, 즉 이전에는 가난하고 무지한 농부에게조차 그 말씀을 고백하기를 두려워했던 우리가 말입니다. 그리고 우리는 여러분 모두에게 진심으로 감사드리를 원합니다.

여러분이 아시는 분들께서 7월 15일 금요일에 받고 형제들의 모임에서 낭독하였다.

순교한 학생들은 로잔 아카데미 학생들로 생각된다. 로잔 아카데미는 제네바 아카데미가 개교(1559)하기 이전에 역할을 감당하였다. 제네바 회의록에는 로잔 아카데미에 교수진을 보내줄 것을 요청하는 서신이 제네바목사회로 보내어진 것을 볼 수 있다.<sup>339)</sup> 이 학생들은 제네바에서 로잔으로 갔다가 로마당국자에 의해 체포되었을 것이다. 서신에는 박해당하여 처형을 기다리고 있는 학생들의 상황이 잘 그려지고 있다. 이미 제네바를 비롯한 교회들은 이들의 상황을 알고 있었다. 그럼에도 불구하고 서신을 보낸 이유에 대하여 자신들이 어두운 감옥에서 하나님이 주시는 영혼의 자유와 도움, 그리고 위로를 여러분들에게도 알림으로써 한 몸의 지체로서 이 고난과 위로에 동참하기를 원한다고 밝히고 있다. 또한 이들은 자신들은 간힘으로써 누리게 된 축복과 이제 곧 얻게 될 영원한 유업, 하나님의 형상을 닮게 됨을 확신한다고 밝히면서 자신들이 갇힌 감옥을 구원의 학교라고 소개하고 있다. 서신의 마지막에서 이들은 자신을 “이토록 가난하고 연약한 그릇들이며, 땅 위를 기어 다니는 벌레에 불과한 우리들”이라고 설명하면서 자신들이 살든지 죽든지 그분의 영광과 그분의 가난한 교회를 세우며 구원을 이루는 일에 쓰임받기를 기도하면서 끝을 맺고 있다.

### 3.4 1555년 8월 1일 상베리<sup>340)</sup>에 갇힌 사람들이 보내온 옥중서신

상베리 감옥에 수감된 라부리에, 베르누, 트리갈렛외 다수가 제네바 목사회에 보낸 서신(1555년 8월 1일)<sup>341)342)343)</sup>

하나님 아버지의 사랑과 우리 주 예수 그리스도의 은혜가 성령의 도우심으로 항상 여러분과 함께 하시기를 빕니다. 존경하는 형제 여러분 여러분이 보내주신 편지로 우리의 연약함에도 불구하고 여러분들

339) 1553년 3월 30일에 보내어진 로잔의 서신은 로잔아카데미를 열면서 교사를 보내줄 것을 요청하고 있다. 서신에 의하면 오랫동안 교사를 물색했음에도 마땅한 사람을 찾지 못하였다고 하면서, 제네바가 Rive의 학교를 개교할 때 로잔에서 Louis Enoch를 보내주었던 것을 상기시키고 있다. 서신은 헬라어와 라틴어를 가르칠 수 있는 실력을 가진 사람을 추천해줄 것을 요청하면서 로잔아카데미를 책임지고 있던 베즈가 실무를 맡고 있음을 밝히고 있다. *RCPG, Tome I*, 155.

340) 프랑스와 제네바의 국경도시 사부아의 주도이다.

341) *RCPG, Tome II*, 64.

342) 상베리 포도들과 제네바목사회 사이에 상당한 서신교환기록이 남아 있다. *CO, XV. RCPG, Tome II*, 64.

343) 장 베르누와 라부리에, 트리갈레의 투옥; 편지와 탄원서는 6월 17일자 룬디 문서 묶음에 수록되어 있으며, 이 편지들은 우리 형제들인 장 베르누, 앙투안 라부리에, 장 트리갈레가 전날 월요일에 출발하여 도중에 체포되어 상베리 시장에게 연행되었으며, 그들이 소지하고 있던 편지들이 압수된 사건과 관련이 있습니다. 주님께서 그들을 굳건히 하시기를. - 상기 서신들은 우리 형제 칼뱅이 여덟 명 모두를 대표하여 답변하였다. *RCPG, Tome II*, 64.

이 너그러운 마음으로 우리를 지지하고 있다는 것을 확인하고 큰 위안을 받았습니다.

(중략)

우리의 잘못된 분별<sup>344</sup>로 인해 3-4일 후 우리가 보호하고자 했던 사람들에게 사단이 분노했다는 소식이 들려왔습니다. 그 때 우리의 슬픔은 두 배가 되었고, 우리는 인간의 분별력은 하나님의 섭리를 막을 수 없다는 사실을 깨닫고 부끄러웠습니다.(중략)

이 편지를 전하는 장 길렌이 이 지역의 소식과 그가 협상 중인 사람으로부터 답변을 전해 드릴 것입니다. (중략)

자비의 아버지가 지금까지 알려져 왔던 것처럼 여러분의 책임을 잘 감당하도록 복을 내려주시기를 기원합니다. 아멘

상베리 감옥에서 8월 1일

당신의 가장 겸손한 형제요 종인

안토니 라보리에

장 베르누

장 트리가렛

베르트랑 바타일레

타우레이

상베리 감옥에 수감된 다수의 목사들이 제네바 목사회에 보낸 서신으로 이들과 제네바간에 서신이 오고 간 것으로 보여진다. 이들은 자신들의 프랑스공동체와 사역자들을 보호하려고 거짓진술을 한 것으로 인하여 양심의 고통을 호소하고 있다. 그러나 칼뱅은 답신에서 “당신들의 답변에 담긴 신중함이 하나님의 영에서 비롯된 것인지 세상의 간계에서 나온 것이 아님을 확신하라고 편지하였다. 상베리가 프랑스 도피네와 스위스, 이탈리아가 만나는 요충지였으므로 제네바를 출발한 이들이 상베리 시장에게 연행되어 투옥되었을 것이다. 그리고 이 서신은 장 길렌에 의하여 제네바목사회에 전달되었고, 답신은 칼뱅이 대표하여 작성한 것으로 보인다.

### 3.5 1559년 6월 4일 무명의 여자에게 쓴 칼뱅의 서신

어느 무명의 여인에게 보낸 칼뱅의 답신(1559년 6월 4일)<sup>345</sup>

복음 때문에 남편에게 학대받는 한 여성에게 칼뱅은 남편을 버리지 말라고 권면하며, 단 남편이 그녀를 죽음의 위험에 빠뜨리지 않는 한 그렇게 하라고 답한다. 칼뱅이 복음 때문에 남편에게 학대받는 한 여성이 제기한 의문에 대해 작성한 답변의 사본

우리는 하나님의 영광과 우리 주 예수 그리스도의 복음의 진리를 위해 고난을 견디는 모든 이들에게 동정심을 갖지 않을 만큼 비인간적이지 않다. 가능한 한, 그리고 능력이 허락하는 한 그들을 위로하기 위함이다. 특히 우리는 남편에게 심하게 학대받는 가련한 여성들에게

344) 수감자들은 자신들의 교회를 보호하기 위해 심문관들에게 거짓정보를 제공했던 것에 대한 양심을 가책을 암시하고 있다. 이전의 7월 25일자 서신에서 그들은 프라젤라 계곡의 발보테와 페네스트렐라에서 개혁과 예배가 열리고 있다는 사실과 풀이라는 이름의 보두아즈 목사에 대해 모른다고 부인한 것에 대해 부끄러움을 표현하였다. 이들의 염려에 대한 칼뱅의 답장은 “당신들의 답변에 담긴 신중함이 진정 하나님의 영에서 비롯된 것인지 세상의 간계에서 나온 것이 아님을 확신하라”는 이들의 양심을 가책을 달래기 위한 의도로 보인다. CO 15, 707.

345) RCPG, Tome II, 135.

동정을 느낍니다. 이는 참혹하고 잔인한 폭정과 억압임을 잘 알고 있기 때문입니다. 그러나 우리는 하나님의 말씀을 따라, 부득이한 경우를 제외하고는 여성이 남편을 버리라고 권하는 것이 합법적이라고 생각하지 않습니다. 그리고 우리는 이 불가피한 상황이 남편이 거칠게 대하거나 위협할 때, 심지어 그녀를 때릴 때를 말하는 것이 아니라, 생명의 위험이 임박했을 때를 의미합니다. 이는 남편이 그녀를 박해하거나 진리의 적들과 공모하거나, 또는 다른 곳에서 비롯된 겨우를 포함합니다. 그러나 제시된 사례에 대해 우리는 아직 위험이 더 명백해질 때까지 여성이 떠나야 할 정당한 이유가 보이지 않는다고 답합니다. 그러므로 우리는 하나님의 이름으로 그녀가 하나님께서 지우신 십자가를 인내로 지도록 권면합니다. (중략)  
만약 강요당한다면 그때는 하나님의 말씀에 따라 물러날 수 있습니다. 그렇게 함으로써 그녀는 남편을 버리는 것이 아니니, 죽음의 위험이 없다면 언제든지 그와 함께 살 준비가 되어 있기 때문입니다.

1559년 6월 4일 루이 에녹의 필사본<sup>346)</sup>

이 답신은 1552년 6월 24일에 보내진 남편으로부터 핍박받는 여인이 보낸 서신과 1552년 7월 22일에 보내신 답신을 떠올리게 한다. 우리는 복음으로 인하여 남편에게 박해받는 여인들에 대해 제공하는 목회적 지침이 일관된 기준을 유지하고 있음을 발견하게 된다. 칼뱅의 원칙은 결혼제도의 언약적 신실함을 신뢰하면서 믿음의 여인들은 그 거룩한 의무를 다하여야 한다는 것이다. 칼뱅은 억압받는 여인들에 대한 동정심을 가졌음에도 감정이나 상황에 따라 권면하기 보다는 하나님의 말씀에 자신의 권면을 구속시키고 있다. 그러나 맹목적인 고통만을 요구하는 것이 아니라 생명의 위험에 직면했을 때는 여성이 떠나야 할 정당한 이유가 있다고 기준을 제시하고 있다. 칼뱅은 심지어 남편이 거칠게 대하거나, 위협하고, 심지어 때릴 때에도 그녀에게 지워진 십자가를 인내로 감당할 것을 권면하고 있다.

우리는 박해받는 여인들의 편지에 대한 제네바 목사회와 칼뱅의 답신을 오해해서는 안 된다. 칼뱅은 핍박받는 여성들 뿐만 아니라 프랑스로 보내어진 목사들에 대해서도 동일하게 요구하고 있다는 것을 발견할 수 있다. 가령 1557년 8월의 회의록에는 드 솔레스가 파리로 가게 되었는데 8월 16일에 출발한 그는 파리의 사절단이 니콜라스 디 루소가 파리로 돌아가던 중 잡혀 죽임을 당하게 되고 니콜라스 데 갈라스는 살아서 파리로 들어간 사건을 기록하고 있다.<sup>347)</sup> 그리고 1557년 9월 7일에 니콜라스 데 갈라스가 제네바목사회에 서신을 통해 파라루 생 자크사건을 알리면서 200여명의 사람들이 체포되었음을 적고 있다.<sup>348)</sup>

이 편지에서 니콜라스 데 갈라스는 자신이 이곳을 탈출할 수 있도록 요청하였다. 그러나 1557년 9월 16일에 보낸 칼뱅의 답신은 파리에서 탈출하기보다는 남아 있는 자들이 약해지거나 무너지지 않도록 남아 줄 것을 요청하고 있다. 심지어 칼뱅은 “우리는 또 당신이 해로운 선례를 남기지 않도록 그들의 판단을 무시하여 철수함으로써 당신의 동료들의 승인 없이는 아무것도 하지 말기를 조언합니다.”<sup>349)</sup>라고 적고 있다. 또한 같은 날 보내어진 제네바목사회의 서신에도 아우구스티누스가 호노라투스(Honoratus)에게 보낸 편지를 인용하면서 “성 아우구스티누스가 지혜롭게 만약 성도가 특별히 요청된 목사 없이 공격받았다면 목사는 남은 자들을

346) CO 17, 539.

347) RCPG, Tome II, 128.

348) RCPG, Tome II, 128-129.

349) RCPG, Tome II, 130-131.

강하게 할 자로서 그들을 떠날 타당한 이유가 없다고 간주했습니다”라고 적고 있다.<sup>350)</sup>

#### IV. 종교박해에 대한 칼뱅의 목회신학

앞 장에서 우리는 제네바목사회 회의록에 기록된 공적 서신들 가운데 종교박해 상황에 있었던 사람들이 보낸 서신과 칼뱅과 제네바목사회의 답신을 살펴보았다. 종교개혁의 시대는 전방위적인 박해의 시대였다. 신성로마제국의 황제와 프랑스 왕은 각기 로마교회와 결탁하여 복음을 고백하는 자들을 처형하고 신앙의 자유를 제한하였다. 특히 제네바교회는 프랑스교회와 모교회적인 연관관계를 가지고 있었다. 제네바는 프랑스에서 온 종교난민을 보호하였고, 동시에 프랑스교회를 돕기 위하여 목사를 보내었다. 그 결과 프랑스 곳곳에서 심지어 섬에서 제네바목사회에 자신들의 신앙적 문제를 위해 서신을 보내었다. 박해는 참 교회가 무엇이며 누구인지를 선명하게 만들어 주었다. 종교박해에 대한 칼뱅의 목회신학은 단지 자신의 고국인 프랑스나, 프랑스어권 교회에 국한되지 않았다. 그는 신학적 영향력은 독일어권의 작센지역과 스코틀랜드를 비롯하여 라틴아메리카에까지 확장되었다. 본 장에서는 앞에서 다룬 박해받는 자들이 제네바목사회에 보낸 서신과 답신의 내용을 분석하고, 이 서신들이 작성될 당시에 쓴 칼뱅의 소품들을 다룰 것이다. 이어서 박해에 대한 해독제로서의 칼뱅의 설교를 살핀 후 박해에 처한 신자들에게 주는 칼뱅의 목회신학을 정리하는 순서로 전개할 것이다.

##### 4.1 박해와 관련된 공적서신과 답신 분석

제네바목사회 회의록에 박해와 직접관련된 공적서신을 살펴보면 크게 3가지 정도의 성격으로 분류가 가능하다. 첫째는 고통받는 신자들의 개인서신이다. 1552년 6월 24일의 서신은 로마교회에 심취한 남편으로부터 10년 동안 핍박을 받아 온 여인이 결혼을 지속해야 하는지에 대하여 제네바목사회에 공적인 권면을 요청하는 서신으로 칼뱅의 답신이 기록되어 있다. 또 하나는 1559년에 무명의 여자에게 쓴 칼뱅의 서신이다. 그리고 파리에서 보낸 니콜라스 데 갈라스가 보낸 서신으로 칼뱅과 목사회의 답신이 기록으로 남아 있다. 두 번째는 개혁신앙으로 붙잡혀 감옥에 갇힌 사람들이 보내온 옥중서신이다. 1552년 7월 리용의 감옥에 갇힌 5명의 목회자가 보낸 서신과 1555년 8월 1일 샹페리에 갇힌 신자들이 보내온 옥중서신이다. 세 번째는 특정지역의 공동체가 제네바목사회에 보낸 서신과 제네바목사회가 특정지역으로 보낸 공적서신이다.

##### 4.1.1 박해받는 개인이 보낸 서신과 답신

앞장에서 소개한 종교문제로 남편에게 박해받는 여인이 보낸 서신과 제네바목사회의 두건의 답신을 보면 당시 박해에 대한 제네바목사회와 칼뱅의 일관된 입장을 발견할 수 있다. 첫 번째 원칙은 박해에도 불구하고 결혼상태를 유지하라는 것이다. 1552년의 서신에 대하여 제네바목사회는 만장일치의 답신을 보내면서 고린도전서 7장과 베드로전서 3장을 근거구절로 제시하고 있다.<sup>351)</sup> 제네바목사회는 논증하기를 바울 당시의 이방인과 유대인들의 핍박이 오늘날

350) *RCPG, Tome II*, 132-134.

351) 고전 7:10-17. 뱀전 3:1-6.

로마가톨릭 신자들의 핍박보다 더 적대적인 상황에서의 교훈이었다는 점을 상기하면서 바울은 신실한 자가 하나님의 진리 안에서 굳건히 버티고 인내하되 자신에게 저항하는 배우자를 버리지 말라고 교훈하고 있음을 주지하고 있다. 1559년의 답신에서도 아직 그녀가 남편을 떠난 적절한 이유를 찾지 못했다고 적고 있다. 그러므로 하나님의 이름으로 인내하고 그 십자가를 견디라고 권면하고 있다.

박해에 대한 두 번째 원칙은 믿는 자로서의 배우자에게 주신 직무를 다할 것을 요구하고 있다는 점이다. 박해받는 가운데서 믿는 자의 직무에 대하여 첫째, 남녀를 불문하고 자신의 신앙을 고백하고 교황청의 가증한 것에 동의하지 않는다는 것을 증명하고, 박해가 일어나더라도 자발적 이혼에 동의해서는 안 된다. 둘째는 자신의 신앙에 대하여 침묵이 아닌 저항을 해야 하며 진리를 위해 남편에 대한 의무를 두 배로 다해 행하여야 한다. 셋째는 자신을 강하게 해달라고 기도한 후 성령의 능력으로 더 꾸준히 싸우되 온유함과 겸손함으로 해야 한다는 것이다.<sup>352)</sup> 특별히 1559년 답신에서는 박해를 견뎌내어야 할 구체적인 기준으로 그녀의 생명이 절박한 위험에 있지 않으며 남편이 거칠게 행동하고 위협하거나 그녀를 때릴 때라도 남편을 떠나서는 안 된다고 제시하고 있다.<sup>353)</sup>

박해에 대한 세 번째 원칙은 남편에게서 떠나라는 것이다. 신앙으로 핍박을 받고 있는 여인들에게 칼뱅과 제네바목사회는 어떤 행정문서의 처분을 내리는 방식이 아니라 그들이 직면한 박해에 대하여 공감하는 것으로 서신을 시작하고 있다. 1552년에 보낸 제네바목사회의 답신은 “우리는 그녀가 처한 혼란과 고통을 생각하며, 그에 대한 동정과 연민을 느끼고 있습니다.”라고 시작하고 있다. 또한 “하나님께서 그녀에게 기쁨을 누릴 만한 위로를 주시기를 기도한다”고 언급되어 있다.<sup>354)</sup> 또한 1559년 보내어진 칼뱅의 답신에서도 “우리는 남편에 의해 사약하고 거칠게 대우받고 있는 불쌍한 여인들을 향하여 특별한 연민을 가지고 있습니다.”고 시작하고 있다.<sup>355)</sup> 아울러 박해에 대해 남편에게서 떠날 것을 권고하고 있다. 그러나 그 원칙은 박해에 대한 첫 번째와 두 번째의 원칙이 지켜졌을 때 정당한 떠남과 이혼이 가능한데 그것은 생명의 위협에 직면하였을 때이다. 1552년 답신에서 “만약 그녀가 위에서 언급한 것들을 시도한 후에도 여전히 위험에 처하여 있고, 심지어 남편이 그녀를 죽이려 할 정도로 박해한다면, 그때야말로 우리 주님께서 모든 신자들에게 주신 자유를 행사하여 늑대의 분노를 피할 수 있을 것입니다.”라고 교훈한다.<sup>356)</sup> 또한 1559년 칼뱅의 답신 역시 “만약 강요당한다면 그때는 하나님의 말씀에 따라 물러날 수 있습니다. 그렇게 함으로써 그녀는 남편을 버리는 것이 아니니, 죽음의 위험이 없다면 언제든지 그와 함께 살 준비가 되어 있기 때문입니다.”<sup>357)</sup> 라고 제시하고 있다.

#### 4.1.2 감옥에서 보내온 서신

제네바목사회 회의록에는 감옥에서 보내온 두 건의 서신이 발견된다. 1552년 리용에 수감된 5명의 로잔학생들이 처형을 기다리며 보낸 서신과<sup>358)</sup> 1555년 상베리에 수감된 목회자들이

352) *RCPG Tome I*, 138.

353) *RCPG, Tome II*, 135.

354) *RCPG Tome I*, 138.

355) *RCPG, Tome II*, 135.

356) *RCPG Tome I*, 138.

357) *RCPG, Tome II*, 135.

358) *RCPG Tome I*, 135-136.

보낸 서신이다.<sup>359)</sup> 수감자들이 보내온 두 건의 서신만 존재하기 때문에 처형과 순교를 앞둔 이들에게 칼뱅과 제네바목사회의 권면과 교훈을 드러나지 않는다. 수감된 이들이 제네바목사회에 보낸 서신들은 박해에 당한 이들이 박해를 어떻게 받아들이고 있는지에 대해서 드러나고 있다. 첫째, 자신들은 비록 수감되어 있지만 교회공동체로부터 분리되지 않았다고 고백하고 있다. 1552년의 서신에서 자신들의 수감된 소식을 전하는 이유에 대하여 “이는 여러분이 들은 고난에 동참할 뿐만 아니라, 같은 몸의 지체로서 함께 선과 악을 나누는 자로서 위로에도 동참하게 하려 함입니다.”라고 이유를 밝히고 있다.<sup>360)</sup> 1555년 서신의 서문에서도 “친애하는 성도 여러분, 우리는 여러분이 우리에게 친절히 써주신 편지 안에서 특히 우리의 잘못에도 불구하고 여러분의 담대함이 우리를 지지하고 있다는 것을 보고 큰 위안을 받았습니다.”<sup>361)</sup>라고 적고 있다. 둘째, 수감된 이들은 감옥이 자신들을 돌아보고 자신들이 신앙이 새로워지는 유익이 있다고 고백하고 있다. 1552년 리용에 수감된 이들은 서신에서 “우리는 이 학교에서 우리의 구원을 위해 다른 어느 곳에서 공부했을 때보다 더 많은 유익을 얻었으며, 진실로 고백하건대 이곳이 바로 하나님의 자녀들이 진정한 학교로서, 그들이 철학자들의 제자들이 그들의 대학에서 배운 것보다 더 많은 것을 배우는 곳”<sup>362)</sup>이라고 고백하고 있다. 세 번째는 수감된 이들의 자기이해인데 자신들의 비천한 모습을 비로소 알게 되었다고 고백하고 있다. 주목할 만한 내용은 1552년 리용에 수감된 이들은 자신들에 대하여 “이처럼 비천하고 연약한 그릇들, 땅에 깔린 벌레 같은 존재들에게도 그들을 사람들 앞에 세워 그분의 증인이 되게 하시고”<sup>363)</sup>라고 표현하고 있다. 1555년 상베리에 수감된 이들은 “우리는 인간의 분별력은 하나님의 섭리를 막을 수 없다는 사실을 깨닫고 부끄러웠습니다.”<sup>364)</sup>라고 고백하고 있다. 셋째, 수감된 이들은 자신들의 죽음까지도 하나님을 위해 사용되기를 바라고 있다. 1555년 상베리에 수감된 이들은

우리는 여러분이 우리를 위해 하나님께 기도해주시길 간청합니다. 그리고 우리를 위해서라기보다는 하나님께서 이 불쌍한 자들에게서 회초리를 거두시거나 그들을 누그러뜨리시고 만약 필요하다면 하나님께서 기뻐하시는 것으로 우리에게 보내주시길 기도 부탁드립니다. 그동안 우리는 우리 재판 결과를 기다리며 여러분과 그들을 위해 기도할 것이고 하나님께서 우리에게 주시고자 하는 것이 무엇이든 우리의 마땅한 의무인 것처럼 우리의 믿음을 지킴으로 그가 우리가 우리의 부르심을 이루도록 하실 것임을 확신합니다.<sup>365)</sup>

재판을 기다리고 있는 자신들을 위해 기도해줄 것을 요청하면서 동시에 하나님의 뜻을 이루는 것이 마땅한 자신들의 의무이므로 하나님께서 기뻐하시는 것으로 이루어지기를, 또 자신들의 소명이 이루어지기를 바라고 있다. 또한 1552년 리용에 수감되어 처형을 기다리던 로잔의 학생들은 서신의 마지막에서 “끝으로 모든 영광을 받으시고 우리가 살던지 죽던지 모든것이 그의 존귀와 영광을 위한 것이고, 그의 불쌍한 교회의 교화를 위하고 우리 구원의 성장을 위해 서입니다. 아멘!”<sup>366)</sup> 라고 마무리하고 있다.

359) *RCPG, Tome II*, 64.

360) *RCPG Tome I*, 135.

361) *RCPG, Tome II*, 64.

362) *RCPG Tome I*, 135.

363) *RCPG Tome I*, 136.

364) *RCPG, Tome II*, 64.

365) *RCPG, Tome II*, 64.

#### 4.1.3 특정지역에서 온 서신과 답신

제네바목사회 회의록에는 특정지역, 가령 프랑스의 어느 섬으로 보낸 편지라든지<sup>367)</sup>, 베른 영지에 수감된 제네바목사들의 구명을 위해 보내는 제네바목사회의 서신<sup>368)</sup>, 파리에 파송된 목회자에게 보내는 칼뱅과 제네바목사회의 서신<sup>369)</sup>등이 발견된다. 서신의 내용과 성격을 차례대로 살펴보면 프랑스 Sainttonge지역의 섬에 있는 신자들이 보내온 내용으로 성찬의 질서와 관련된 질의를 담은 서신을 제네바목사회로 보낸 것으로 생각된다. 여기에 대해서 칼뱅은 자신이 천명해온 대로 질서 있는 성찬을 행할 수 있을 때까지 인내로서 기다리는 것이 필요하다고 답변하고 있다. 이 편지는 Philibert Hamelin이 가져온 것으로 생각되는데 그는 그곳의 첫 목사가 되었으나 1557년에 순교를 당하게 된다. 그의 이름이 노출된 것이 순교의 원인으로 보여진다. 한편 칼뱅은 이 답신에서 자신의 본명을 사용하지 않고, Charles d'Espeville이라는 가명을 사용하고 있다.<sup>370)</sup> 파리에서 온 간 니콜라스 데 갈라스의 서신과 제네바목사회와 칼뱅의 답신은 앞의 장에서도 언급한 바와 같이 박해를 당한 지역의 목회자의 처신과도 관련이 된다. 결론은 박해받는 신자들을 두고 목회자가 떠나서는 안 된다는 것이다.<sup>371)</sup> 제네바목사회는 제네바교회와 관련하여 스위스 개혁교회의 목사회와 시의회에 다수의 공적서신을 발송한다. 그 가운데 제롬볼섹과 세르베투스과 관련된 서신이 가장 많은 분량을 차지하고 그 다음이 베른의 시의회와 목사회에 보낸 서신은 거의 대부분이 베른영지에 파송된 제네바목사들에 영원예정교리와 관련된 설교로 체포되어 감옥에 수감된 것<sup>372)</sup>에 대하여 구호의 성격을 담은 서신들이다. 1554년 10월 4일에 보내어진 서신에는

“베른의 일부목사가 칼뱅을 공개설교 중에 이단으로 비방하는 것에 대해서 우리는 오랫동안 침묵을 지켰습니다. 그러나 날이 갈수록 악이 커지고 우리는 이 재앙을 더 이상 참을 수 없다고 판단하였습니다.(중략)

최근 엔젤루스라는 자는 칼뱅이 히브리서 5장을 자신의 마음에 들지 않게 해석했다는 이유로 온 회중 앞에서 이단자로 선언하였습니다.<sup>373)</sup>(중략)

폭력적인 해결책을 혐오하는 우리로서는 이 악을 바로잡기 위해 귀하의 원로원에 간청을 드리는 것보다 더 나은 방법이 없다고 판단하였습니다.”<sup>374)</sup>

제네바교회의 목사들이자 형제이자 동역자들인  
요아니스 칼비누스<sup>375)</sup>

366) *RCPG Tome I*, 135.

367) *RCPG, Tome II*, 119-120.

368) *RCPG, Tome II*, 64-65, 124-125.

369) *RCPG, Tome II*, 79, 128-134.

370) *RCPG, Tome II*, 120.

371) 제네바목사회 회의록 제2권(1553-1564)의 부록에는 니콜라스 데 갈라스와 관련하여 3편의 서신이 실려있다. *RCPG, Tome II*, 128-134.

372) *RCPG, Tome I*, 132.

373) *RCPG, Tome II*, 124.

374) *RCPG, Tome II*, 125.

375) 칼뱅을 비롯한 제네바목사들의 이름이 라틴어로 서명된 것으로 보아 독일어권의 베른교회에 프랑스어권의 제네바교회가 공적서신을 라틴어로 보낸 것으로 여겨진다. 동일하게 취리히 협약때에도

아베누스 푸피누스  
프란치스쿠스 부르고누스  
레이몽두스 칼베  
미카엘 고푸스  
상토 안드레아  
조 파베르

이 서신외에도 제네바목사회 회의록에는 베른으로 보내는 다수의 서신들이 발견된다. 1554년에 보낸 서신에서는 매우 구체적인 적발사항을 적시하고 있다. 제네바목사회 회의록에 나타난 박해와 관련된 서신에서 불연속성이나 불일치는 발견되지 않는다. 박해에 대한 근거는 성경의 가르침과 원리를 따르는 것이자, 박해에도 불구하고 신자는 직무를 다해야 한다는 것이 논지이다.

## 4.2 박해에 대한 칼뱅의 논문과 주석

16세기는 신자들에게 복음이나 박해이냐의 갈림길에 서게 했다. 특히 개혁파는 박해에 직면하였다. 루터파가 자유를 얻은 이후에도 거의 100여년을 박해 가운데 있었다. 그러나 복음을 받아들였다고 하면서도 여전히 로마종교에 머물러 미사에 참여하고 옛 질서에 굴복하는 사람들이 있었다. 특히 칼뱅은 프랑스에 남아 있는 수 많은 니고데모파에 대하여 경종을 울리는 논문을 썼다. 그 가운데 1543년에 쓴「신도의 처신」<sup>376)</sup>과 1544년에 쓴「니고데모파 제위에게 주는 해명」<sup>377)</sup>이 있다. 신도의 처신에서 칼뱅은 교황세계에서 바르게 처신하는 법을 전개하면서 신자의 의무로서 경건의 외적 고백을 강조한다. 이어서 로마가톨릭의 의식에 참여하는 은폐와 위장은 곧 우상숭배임을 강조한다.

“누군가 내게 물을 것이다. 그렇다면 하나님을 순수하게 경배하지 못하고 통상적인 방식에 따라 나쁜 것들에 적응하지 않을 수 없는 이집트나 바벨론과 같은 나라에 거하는 신자에게 내가 무슨 조언을 주려는가라고 말이다. 첫째는 할 수 있는 한 그곳에서 나오라는 것이다. 그런 가증함에서 멀리 있는 자가 복되다. 왜냐하면 그렇게 가까이 있어 자신을 더럽히지 않는 것이 어렵기 때문이다.”<sup>378)</sup>

칼뱅은 프랑스에 머물면서 여전히 미사에 참여하는 신자들에게 차라리 공민권을 포기하고 순교하여야 한다고 일갈하고 있다. 그러나 프랑스의 신자들이 칼뱅이 쓴 1543년의「신도의 처신」이 가혹한 교훈이라고 불평하자, 그는 1544년에「니고데모파 제위에게 주는 해명」을 쓴다. 칼뱅은 니고데모파를 네 종류로 설명하고 나서 주님을 따르는 데는 어떤 불평도 없으며, 신앙을 포기하든지 순교하든지 밖에 없다고 말한다. 이어 히브리서 12:4절을 인용하면서 피흘리기까지 대항해야 한다고 교훈하고 있다.<sup>379)</sup>

공적서신은 라틴어로 기록된 것과 같은 상황으로 보여진다.

376) *petit traicte' monstrant que doit faire un homme fidele congnoissant la verite' de l'evangile quand il est entre les papiste*, [Gene've]: [Jean Girard], 1543.

377) *Excuse de Jehan Calvin a' Messieurs les Nicodemites sur la complaincte qu'ilz font de sa trop grand' regueur*, [Gene've]: [Jean Girard], 1544.

378) 장 칼뱅, “신도의 처신”, 『칼뱅 소품집1』, 박건택역, (서울:크리스찬 르네상스, 2016), 973.

379) 장 칼뱅, “니고데모파 제위에게 주는 해명”, 『칼뱅 소품집1』, 박건택역, (서울:크리스찬 르네상스, 2016), 981-997.

박해와 관련된 서신에서 언급된 고린도전서 7장과 베드로전서 3장에 대한 칼뱅의 주석에서도 서신에서 밝힌 박해에 대한 신자의 자세에 대한 교훈이 일관되게 기술되고 있다. 칼뱅은 고전7장 10절을 주해하면서 남편과 아내의 결혼은 분리될 수 없는 결속(individuo nexo coniuncti)이며 결코 장난꺼리(involabilis)가 아니며 다른 어떤 것이 그 결속을 제거할 수 있는 정당성이 없다고 기술하고 있다.<sup>380)</sup> 칼뱅은 결혼은 하나님의 이름으로 거룩하게 이루어진 계약이므로 그것은 인간의 마음대로 지속하거나 혹은 인간의 뜻대로 파기되는 그런 무력한 것이 아니기 때문이라고 밝힌다. 칼뱅은 같은 장 15절을 주해하면서도 이 결혼이 결속이 갈라지게 되는 예를 설명하면서 로마 가톨릭교도들과 갈리지는 경우에라도 어떤 경솔한 행동을 취해서는 안 된다고 주장한다.<sup>381)</sup> 이것은 우리가 앞장에서 살펴본 남편으로부터 핍박받고 있는 여인들에게 보낸 답신에서 매우 구체적인 기준과 함께 적용되었음을 살펴보았다.<sup>382)</sup> 한편 칼뱅은 베드로전서 3장의 주해에서 아내들이 비록 말은 하지 않더라도 거룩하고 경건한 생활로 말미암아 그들의 남편이 그리스도를 믿도록 인도할 수 있다고 지적한다. 3절과 4절의 주해에서 아브라함과 사라의 예를 들면서 사라는 모든 신실한 자들의 어머니가 되기 때문이며 특별히 여성적인 면에서 존경과 모범이 될 만하기 때문이라고 설명한다.<sup>383)</sup> 이 주해는 칼뱅이 박해받는 무명의 여인들에게 믿는 자로서의 직무를 다하는 것을 권면한 것과 연속성을 가지는 교훈이라고 할 수 있다.

#### 4.4 박해에 처한 신자들에게 주는 칼뱅의 목회신학

박해에 대한 칼뱅의 목회신학은 고난 앞에서 그리스도인과 교회가 어떤 태도와 행동을 해야 하는지에 대한 매우 기초적인 원리와 구체적인 적용을 제공하고 있다. 박해와 관련된 칼뱅의 입장은 다수의 글로 남아 있다. 본 연구에서는 칼뱅 연대의 매우 실제적인 공적서신을 통해 살펴보았다. 칼뱅의 설교, 주석, 논문 전체를 망라하여 살피지는 못했지만 적어도 칼뱅이 공적으로 언급한 성경구절에 대한 칼뱅의 주해와 박해와 관련된 칼뱅의 논문을 분석하였다.

칼뱅의 저작 가운데 종교개혁 당시에 가장 큰 영향력을 미친 작품은 의심할 바 없이 기독교 강요라 할 것이다. 특별히 기독교강요의 헌정서한은 박해에 대한 칼뱅의 목회신학이 가장 선명하게 드러나 있는 자료라 할 것이다. 1535년에 작성되어 프랑스왕에게 헌정한 서한에는 칼뱅의 이미지가 “박해받는 프랑스 프로테스탄트의 변호인”으로 드러나고 있다. 칼뱅은 자신을 설명하기를 자신이 발견한 참된 종교와 경건을 선량한 프랑스인들에게 교육하는 자임을 밝히고 그런 경건한 사람들이 당하고 있는 박해에 대해 관용을 베풀기를 왕에게 요구하고 있다.<sup>384)</sup>칼뱅은 헌정서한에서 기독교강요를 저술하게 된 이유가 바로 “박해받는 자들을 위한 변호”에 있다고 밝히면서

그들이 투옥, 추방, 재산몰수, 화형의 처벌을 받아 마땅하다고 여기는 이 교리, 그들이 육지와 바다 밖으로 쫓아내야 마땅하다고 외치는 이 교리 말입니다. 물론 저는 그들이 어떤 무서운 고발로 폐하의 귀와

380) 장 칼뱅, 『칼뱅주석 8』, 신복윤역,(서울:존 칼빈 성경주석 출판위원회, 1999), 206.

381) 장 칼뱅, 『칼뱅주석 8』 212.

382) *RCPG Tome I*, 140-141; *RCPG, Tome II*, 135.

383) 장 칼뱅, 『칼뱅주석 10』, 신복윤역,(서울:존 칼빈 성경주석 출판위원회, 1999), 414-417.

384) 장 칼뱅, “헌정서한: 왕께 드리는 서한,” 『기독교강요 프랑스어 초판 1541』, 박건택역, (서울: 부흥과 개혁사, 2018), 17.

심장을 채워 우리 입장을 매우 가증스럽게 만들었는지를 잘 압니다.  
(중략)

이 교리가 변호되기 전에 잔인한 판결이 내려지는 것은 억압이요, 폭력입니다. 이 교리가 이유 없이 반란과 해독으로 평가되는 것은 기만  
이요, 배신입니다. 그럼에도 불구하고 폐하는 극히 적은 부부만 듣고  
계십니다. 사실 민중 가운데는 이 교리에 대한 가공할 이야기가 퍼져  
있습니다. 만일 이야기들이 사실이라면, 마땅히 온 세상은 그 교리와  
주창자들이 천번 화형을 당하고 천 번 교수형을 당하는 것이 합당하  
다고 판단할 수 있을 것입니다.<sup>385)</sup>

헌정서한에서 칼뱅의 이미지는 변호자의 이미지이다. 자신은 당당히 법정에서 박해받는 교  
회와 신자의 변호인으로 서 있다. 헌정서한에서 칼뱅은 “오히려 저는 모든 신자의 공통된 소  
송이자 바로 그리스도의 소송을 맡고 있습니다.”<sup>386)</sup> 라고 진술하고 있다. 이러한 칼뱅의 태도  
는 박해받는 교회의 교사이자 목사로서의 자기 정체성을 드러내고 있다. 한편 사둘레토에게  
주는 답신에서도 칼뱅은 자신을 설명하기를 “제네바교회에서 나는 교사와 목사로서의 직분을  
감당하였습니다.”<sup>387)</sup>라고 밝히고 있다. 또한 서한의 끝부분에서 박해에 대처하는 칼뱅의 목회  
신학이 잘 드러나고 있다.

만일 악의로 가득한 자들의 중상이 폐하의 귀를 방해해 피고인들에게  
자기변호를 할 아무런 기회가 없다면, 한편 이 맹렬한 분노가 폐하의  
명령 없이 투옥, 채찍, 고문, 참수, 화형으로 잔인하게 수행된다면, 분  
명 우리는 도살장에 넘겨진 양들처럼 막다른 궁지에 몰릴 것입니다.  
 그럼에도 불구하고 우리는 인내로 우리 영혼을 얻을 것이며 필경 제  
대에 무장하고 나타나 곤핍한 자를 그 환난에서 건지고 멸시하는 자  
들을 처벌할 주님의 강한 손을 기다릴  
것입니다.

바젤에서, 1535년 8월 23일<sup>388)</sup>

칼뱅은 박해받는 현실에 직면한 자신을 비롯한 교회와 신자들을 “도살장에 넘겨진 양들”이  
라고 자인하면서도 자기백성을 구하시는 주님의 강한 손을 신뢰하고 있다. 이러한 칼뱅의 박  
해에 대한 태도와 믿음이 박해에 대하여 목회적 지침을 바라며 보낸 서신들에 대한 답신에서  
도 일관되게 나타나고 있다. 사둘레토에게 주는 답신에서도 “사둘레토여, 이것이 우리의 고백  
입니다. 그대가 우리의 처지를 악화시키기 위하여 고안해 낸 허구적인 고백이 아닙니다 우리  
의 이 고백이 완전한 진리임을 지금도 선한 사람들에게는 알려져 있으며 마지막 심판 날에 모  
든 피조물에게 명백히 드러날 것입니다”<sup>389)</sup>라고 진술하고 있다.

## V. 나가는 글

385) 장 칼뱅, “헌정서한: 왕께 드리는 서한,” 『기독교강요 프랑스어 초판 1541』, 37.

386) 장 칼뱅, “헌정서한: 왕께 드리는 서한,” 『기독교강요 프랑스어 초판 1541』, 38.

387) 장 칼뱅, “사둘레토에게 주는 답신,” 『칼뱅 소품집1』, 박건택역, (서울:크리스찬 르네상스,  
2016), 535.

388) 장 칼뱅, “헌정서한: 왕께 드리는 서한,” 『기독교강요 프랑스어 초판 1541』, 57-58.

389) 장 칼뱅, “사둘레토에게 주는 답신,” 『칼뱅 소품집1』, 562.

칼뱅의 저항은 재세례파와 같이 폭력으로 맞서는 것이 아닌 펜으로서 글을 써냄으로써 잔혹한 박해에 맞서는 방식이었다. 27세의 나이에 겨우 책 두 권을 쓴 젊은이가 박해받는 교회와 신자들의 변호인으로, 그리스도의 소송을 맡은 자로 전면에 섰다. 칼뱅의 생애에 쓴 모든 저작에 자신의 이름<sup>390)</sup>을 밝힌 것은 아니었지만 칼뱅은 프랑수아 1세에게 바치는 헌정서한과 사들레토에게 주는 답신에서 자신의 이름을 드러냄으로써 교회의 변호인으로서 물러서지 않는 당당한 모습을 나타내고 있다. 이것은 우리가 지금까지 주목하지 못했던 칼뱅의 이미지이다. 로마가톨릭의 박해에 저항하는 신앙은 단지 제네바에 국한되지 않았다. 또한 진리를 변호하는 일에는 나이가 문제되지 않았다. 제네바에서 파렐은 칼뱅보다 20세 연상이었지만 청년칼뱅과 함께 개혁을 이끌었다. 독일에서는 26세의 루터와 12세 연상의 멜란히톤이, 바젤에서는 14세의 그리나이우스와 21세 연상의 미코니우스가, 스트라스부르에서는 18세의 마르틴 부처와 31세 연상의 볼프강 카피토가 팀을 이루고 계승하면서 개혁이 중단되지 않도록 하였다. 그 중단되지 않는 저항의 중심에 박해에도 굴복하지 않는 개혁신앙이 있었던 것이다.

16세기 종교개혁에는 아직 개인의 자유와 개인의 신앙이 가장자리에서 밀려나 있었다. 종교의 결정권이 신성로마제국에서는 군주에게 있었고, 스위스 도시국가에는 시의회에 있었다. 특별히 프랑스에 생겨나기 시작한 교회들은 자신들에게 권위 있는 신앙의 지침을 줄 수 있는 대상으로 제네바목사회를 신뢰하였다. 제네바에서 임명된 목사들은 프랑스 각 지역으로 파송되었다. 우리가 주목할 부분은 무명의 여인들을 비롯하여 감옥에 수감된 자들이 제네바목사회로부터 박해에 대처하는 공적인 지침과 권위 있는 교훈을 받기를 원했다는 사실이다. 이것은 로마가 고해를 통해 공적인 지침을 주던 방식을 대체하는 것으로 매우 중요하게 취급되어야 할 부분이다. 제네바목사회는 치리회를 통하여 다양한 상황에 처한 신자들의 처신에 대하여 공적인 목회속성을 제공했던 것이다. 이것은 로마교회의 고해와 보속을 대체하는 새로운 질서였다.

또한 박해에 대하여 저항할 수 있었던 칼뱅의 목회신학의 기초에는 영원예정에 대한 교리가 일정한 역할을 했다는 점을 상기할 필요가 있다. 제네바에서의 영원예정교리는 아직 스위스 전역에서 수용되지 못한 상태였지만 제네바교회의 가장 특징적이면서 포기될 수 없는 신학이었다. 영원예정의 교리는 로마의 다양한 의식과 미신적인 관습을 멀리하고 오직 성경적인 참교회를 건설하는 기초를 제공해주었다. 그 결과 제네바교회는 베른식의 종교를 맹목적으로 수

390) 칼뱅의 이름은 고향에서 파리로 유학을 가면서, 다시 종교박해로 파리를 떠나는 일련의 망명자의 삶에서 다양한 이름들이 사용되었다. 장 칼뱅은 그의 변화무쌍한 삶만큼이나 다양한 이름으로 불려졌다. 1509년 누아용에서 태어났을 때 그에게는 장 코뱅(Jean Cauvin)이라는 이름이 주어졌고, 파리로 유학 온 이후로는 요아니스 칼비누스(Ioannis Calvinus)라는 라틴어 이름을 사용하면서 비로소 장 칼뱅(Jean Calvin)으로 불리게 된다. 또한 1533년 뒤 티에의 집으로 피신하면서 샤를 데스프빌(Charles d'Espeville)라는 가명을 사용하는데 1533년 파리남부 생통주를 여행할 때와 1536년 2월 루이 뒤 티에와 이탈리아를 여행할 때, 1553년 10월 12일에 목사회가 프랑스로 보낸 편지를 비롯해서 많은 서신에서 이 가명이 사용된다. 바젤에 머물 때와 또 서신에서는 마르티아누스 루카니우스(Martianus Lucianus)라는 라틴어 가명도 사용되고, 베자와 칼뱅의 왕래서신에서는 카롤루스 파셀리우스(Carolus Passelius)라는 가명으로 서명하기도 했다. 1526년 세네카 관용론 주석을 출판할 때 장 칼비누스(Jean Calvinus)란 이름으로 출판을 하였다. 또 기독교강요 재판 인쇄할 때는 가톨릭 지역으로 배포하기 위해 알쿠니우스(Alcunius)라는 가명으로 출판하기도 했다. 알쿠니우스 즉, Alcuin은 Calvin의 철자 순서를 바꾼 것이다. 또 1541년 3월 교황 바울3세(Paulus III, 1534-1549재위)가 칼 5세에게 충고한 것을 반박하는 글을 출판할 때 유세비우스 팜필리우스(Eusebius Pamphilius)라는 가명을 사용한다. 그러나 1536년 9월 5일 공식적인 제네바 시의회 회의록에는 '프랑스 사람'(ille Gallus)으로 기록되고 있다. 그리고 그의 생애에 사용된 마지막 이름은 J.C.라는 간결한 약자로 제네바 외곽 농경지 플랭팔레(Plainpalais) 묘지에 새겨진다. 임종구, "제네바목사회(1536-1564)에 따른 칼뱅의 활동과 신학에 관한 고찰", 9.

용하지 않고 베른의 방식에 대하여 저항적인 입장을 가지게 해주었다. 이런 토대에서 제네바 교회는 제롬볼섹과의 영원예정에 대한 논쟁에서 승리하였고, 성자의 신성을 부정하였던 세르베투스와의 논쟁에서도 굴복하지 않고 정통교리를 수호하는 개혁교회의 모범으로 설 수 있었다. 또한 제네바의 수구세력과 결탁한 정치 목사였던 에클레시아와 칼뱅에 대해 적대적이었던 아미페랭에 굴복하지 않고 제네바를 참된 교회로 세울 수 있었다.

본 연구에서 살펴본 박해서신에 대한 답신으로서의 칼뱅의 목회서신과 그의 논문과 주석은 개혁신학의 진정한 정신에 녹아 있었다. 박해서신에서 발견되는 칼뱅의 목회신학을 정리하면 다음과 같다.

첫째, 박해와 같은 극난한 상황에서도 교회와 성도는 하나님의 영광과 질서, 성도로서의 책무를 다하여야 한다는 것이다. 이것은 또한 종교개혁의 정신이기도 했다. 현대교회가 겪고 있는 상황에 따라 본질을 훼손하는 상황윤리가 아니라 불변하는 성경과 영원예정의 언약으로 수용하는 구원의 확신이 교회와 성도가 세속으로부터 거룩을 지키는 유일한 길임을 교훈하고 있다.

둘째, 박해에 직면한 신자와 공동체를 대하는 칼뱅의 지침은 냉혹한 종교규범으로서가 아니라 고난에 대하여 공감하며, 고난에 직면한 자들을 위하여 기도하고, 또한 고난에 함께 동참하는 태도로서 주어지고 있다는 점이다. 이것은 자칫 개혁신학이 고난당하는 성도들과 교회와 분리되어 교리만으로 강압하려는 자세에 교훈을 준다.

셋째, 리용과 상베리에 갇혀 처형과 판결을 기다리고 있던 학생들과 목회자들은 사방으로 막힌 감옥을 자신들의 인생학교로 받아들이면서 자신들이 어떤 결과에 처하든지 하나님의 영광을 위해 사용되기를 희망하였다는 점이다. 베드로와 요한이 공회의 위협을 받고 채찍질을 당하고 풀려났을 때와 동일한 고백<sup>391)</sup>이 종교개혁시대 박해자들의 고백이었다.

넷째, 박해 가운데서도 제네바목사회에 공적서신을 보내 교회로부터 권위 가운데 주어지는 목회적 지침을 따르려고 했다는 점이다. 극심한 고난중에도 교회의 교훈을 받아 순종하려고 했던 종교개혁시대의 신앙의 태도는 오늘 개인주의가 당연하게 여겨지는 현대교회에 상당한 교훈을 주고 있다.

다섯째, 종교개혁 당시의 박해에 맞선 결과는 기독교 정통교리를 지켜내는 결과로 이어졌다는 점이다. 칼뱅은 성찬의 문제로 1538년에 제네바로부터 추방을 당하였다. 2차 체류기간동안 칼뱅은 제롬볼섹과 세르베투스와의 논쟁에서 제네바를 개혁교회의 산실로 지켜나갔다. 칼뱅과 제네바목사회는 매주 금요일에 열린 공개적인 성경연구모임을 통하여 성경해석의 일치와 정통교리를 수호하였다.

본 연구를 통하여 우리는 교회와 그리스도의 법정대리인으로 자처한 칼뱅의 이미지와 함께 박해 가운데서도 교회의 공적인 목회지침에 순종하려고 했던 종교개혁시대 성도들의 이미지를 발견하였다. 이 모든 것이 개혁교회의 저력이자 개혁신앙의 탁월성이었다.

---

391) 행 5:40-41.

### 츠빙글리의 동역자: 카타리나 폰 짐머른<sup>392)</sup>

(정미현/ 연세대학교 교수)

#### 1. 들어가는 말

스위스 취리히 리마트 강가에 청록색 첨탑과 시계탑이 아름답게 배치된 프라우윈스터 교회에 있다. 이 수녀원이 지닌 특별한 역사를 기억하여 이곳을 찾는 사람보다는 유대계 프랑수아 화가 마르크 샤갈(Marc Chagall)의 스테인드글래스에 매료되어 혹은 스위스의 예술가 아우구스토 자코메티(Augusto Giacometti)의 스테인드글래스 작품을 보려고 방문하는 사람이 더 많을지도 모르겠다. 마르크 샤갈은 비교적 늦은 나이에 스테인드글래스 작품을 만들기 시작했는데, 프라우윈스터 교회 제단에 5부작으로 성서의 예언자, 야곱, 예수 그리스도, 시온, 율법의 창을 만들어서 전 세계 사람들의 이목을 끌고 있다. 제단장식을 그가 완성한 후에 추가적으로 영원한 삶과 죽음을 상징화해서 창세기의 내용을 노아의 방주를 중심으로 시계방향으로 장식한 그의 스테인드 글래스 작품도 눈여겨 볼만한 이 교회의 기독교 예술품이다.

그런데 그 예술품보다 훨씬 더 중요한 것은 프라우윈스터의 역사이다. 본래 스위스 취리히 프라우윈스터는 853년에 칼 대제의 손자에 의하여 지어진 수녀원이었다. 이 수녀원의 마지막 수녀원장인 카타리나 폰 짐머른(Katharina von Zimmern 1478~1547)은 취리히의 종교개혁자 훌드리히 츠빙글리(Huldreich Zwingli 1484~1531)의 가장 충실한 종교개혁의 동역자였다. 그럼에도 불구하고 그녀의 행적과 종교개혁에 끼친 영향은 우리나라에 아직 전혀 소개되어 있지 않다. 물론 츠빙글리에 대한 연구자체가 아직까지 초보단계인 영향도 있을 뿐 아니라, 종교개혁 이후 여성사 연구에 대한 전반적 관심과 연구가 부족한 것이기 때문이기도 하다. 종교개혁기에 활동한 여성들의 역사의 측면에서나, 종교개혁기를 경험한 여성들이 남긴 저술의 측면에서나, 종교개혁기를 여성의 시각에서 기술한 여성주의적 시각에서나 여전히 일반적인 선행연구물이 넉넉하지 않은 상황이다. 독일어권 유럽에서조차 츠빙글리에 대한 교회사학자나 역사신학자들의 조명은 루터나 칼뱅에 비해서 부족하다. 덧붙여 츠빙글리 연구의 대가인 스위스 취리히 대학의 페터 오피츠(Peter Opitz)에게서조차 카타리나 폰 짐머른에 대한 언급은 그의 여러 저술에서 찾아볼 수 없다.<sup>393)</sup> 즉 카타리나 폰 짐머른에 대한 국내에 선행 연구 혹은 참고문헌이라고 할 수 있는 것이 전혀 없는 주제이며 영역이다. 종교개혁 시기에 이를 반대하거나 지지했던 두 유형의 여성들을 필자도 오래전에 분석했었는데, 그때 필자 자신도 카타리나 폰 짐머른을 포함하지 못했었다.<sup>394)</sup> 국외의 연구도 아직은 상당히 제한적이다. 최근 종교개혁 시기의 여성들에 대한 여러 유형의 국내외 저서들이 등장했다. 종교개혁 시기를 심층적으로

392) 이 논문은 유럽사학회문화 게재된 것으로써 2026.2.9. 507주년 츠빙글리 종교개혁 기념대회에서 사용함을 밝힌다. 정미현, "카타리나 폰 짐머른 -스위스 종교개혁의 숨겨진 주역." 유럽사학회문화 34, 0 (2025): 67-89.

393) 페터 오피츠/정미현 옮김, 『츠빙글리의 종교개혁 얼마나 알고 계셨나요?』 (서울:연세대학교 출판문화원, 2020); 페터 오피츠/정미현 옮김, 『율리히 츠빙글리 개혁교회의 예언자, 이단자, 선구자』 (서울:연세대학교출판문화원, 2017)

394) 정미현, 『또 하나의 여성 신학 이야기』 (서울: 한들, 2007), 151-190.

다른 국내 신학자는 물론, 아일랜드, 핀란드, 미국의 여성주의적 역사 신학자들의 흥미로운 저서들에서 프라우윈스터의 수녀원장 카타리나 폰 짐머른에 대해서 찾아보기는 어렵다.<sup>395)</sup> 그만큼 그녀의 존재가 독일어권 스위스의 제한된 학문 영역을 제외하고는 국내외를 막론하여 잘 알려지지 않았다는 것이다.

본 논문은 그녀의 삶과 사역을 전반적으로 소개할 목적으로 구성되었으며, 향후 스위스 종교개혁 시기의 여성사 연구로 좀 더 확대할 가능성을 열어둔다. 카타리나 폰 짐머른은 프라우윈스터를 취리히시에 이양하는 공식 문서 외에 특기할 만한 저술을 남기지 않았기 때문에 이 논문은 2차 자료에 주로 의존할 수밖에 없는 한계가 있음을 밝힌다.

## 2. 몸 말

### 1. 종교개혁기의 여성과 사회적 변화<sup>396)</sup>

교회의 금전적 부패, 도덕적 타락 등을 쇄신하기 위하여 종교개혁이 독일어권 유럽에서 절정에 이르렀던 16세기에 종교개혁은 비단 기독교의 영역뿐 아니라, 정치, 경제, 문화를 포함하는 사회 전 영역에 많은 변화를 불러왔다. 이와 같은 대변혁의 시기에 새로운 변화에 긍정적으로 응전하는 여성들이 있었던 반면, 구시대의 질서를 유지하고자 적극적으로 투쟁하던 여성들도 있었다.

한편, 종교개혁으로 인하여 종교적 영역뿐 아니라, 사회와 문화에 많은 변화들이 생겨나기 시작하였는데 무엇보다도 결혼제도와 그 의미에 큰 변화가 있었다. 중세기까지는 순결을 중시하며 동정의 삶을 사는 것이 고결한 것으로 여겨졌고 따라서 금욕주의적 생활을 하는 수도사의 삶이 추앙받았다면, 결혼을 전적으로 달리 해석하여 결혼을 하나님께 축복받은 두 인간이 합일하는 경험에 따라 적극적으로 수용하게 한 것이다. 따라서 성에 대한 관념의 변화와 자녀 출산에 대한 기대도 종교개혁과 함께 찾아든 것이다.

개혁주의 신앙을 받아들여 이를 위해 직간접으로 도운 여성들 가운데 가장 중요한 가시적 변화를 불러온 모습은 수녀원의 해체였고, 이 양상은 지역에 따라 아주 큰 차이를 보였다. 따라서 일반화하거나 단순화해서 기술할 수 없이 세밀한 구별이 필요하다. 종교개혁 당시 수녀원에서 나온 여자들은 결혼을 통해서 생계의 불확실성을 줄여나가야 했다. 지금까지 수녀원 안에서 경제적으로, 사회적으로 미래가 보장된 안정된 생활을 할 수 있었던 여성들이 수녀원 밖으로 나가 삶을 꾸려나가야 한다는 것은 당시 상황에서 그리 간단한 일이 아니었다. 경제적으로나 사회적으로 남편에게 의존, 예측된 생활을 해야 하는 결혼 이후의 삶도 그것 자체로 불확실한 것이었다. 그런데도 종교개혁의 의지에 동참하고 이론적으로 지지할 뿐 아니라, 종교개혁의 진행을 가속했던 많은 여성이 있었다. 이들은 종교 개혁적 설교를 듣고, 새로운 눈으로 성서를 읽고, 예배에 참여하고, 사제와 결혼하거나 결혼하지 않은 경우일지라도 수녀원을 떠나

---

395) 메리 T. 말로운/유정원 옮김, 『여성과 그리스도교 3: 종교개혁부터 21세기까지』 (서울: 바오로 딸, 2012); 키르시 스티에르나/박경수, 김영란 옮김, 『여성과 종교개혁』 (서울: 대한기독교서회, 2013); 레베카 밴두드워드/이제롬 옮김, 『여성들의 종교개혁: 16세기 개신교의 태동을 위해 헌신한 숨은 조력자들』 (서울: 지평 서원, 2020); 박효근, 『여성, 종교개혁과 통하다』 (서울: 서강대학교 출판부, 2018); 박상봉, 『종교개혁과 여성』 (수원: 합신대학원출판부, 2018); R. H. Bainton, *Frauen der Reformation. Von Katharina von Bora bis Anna Zwingli*, Gütersloh 1995.

396) 이 부분의 더 자세한 내용에 대해서는 다음을 참조: 정미현, 『또 하나의 여성 신학 이야기』 (서울: 한들, 2007), 153-171.

친척 집에 머무르는 등 새로운 삶을 추구하였다. 비록 종교개혁을 통해서 남녀평등이 단번에 이루어진 것은 아니라고 할지라도, 종교개혁은 이를 이루어가기 위한 초석을 놓은 계기가 되었다.

가톨릭 전통을 지키고자 노력한 여성들 가운데에는 스위스 제네바 근처 지역의 귀족 가문에서 태어나 성 클라라 수녀원을 수호하고자 힘썼던 잔 드 쥐씨(Jeanne de Jussie 1503~1561)와 스페인의 갈멜 수녀원을 굳건히 지키고자 했던 아빌라의 테레사(Teresa von Avila 1515~1582)가 그 대표적 경우이다. 교회가 여성의 시선과 지위를 억누르지 않기를 바라면서 종교개혁에 동참했던 여성들의 양상도 다양했는데 그 가운데 대표적인 여성은 마틴 루터의 부인이 된 카타리나 폰 보라(Katharina von Bora 1499~1552), 종교 개혁자 외콜람파드(Oekolampad) 뿐 아니라, 남편 사별 후 이어서 종교 개혁자 카피토(W. Capito), 부처(M. Butzer)와 결혼하여 종교 개혁자들의 부인인 뷔브란디스 로젠브라트(Wibrandis Rosenblatt 1504~1564), 현대적 의미의 여성 신학의 선구자라고 불려도 과언이 아닐 정도로 급진적인 여남평등을 외쳤고 글을 남겼던 마리 당티에(Marie Dentière 1495~1561) 등이 그 대표적인 종교개혁 옹호자와 협력자들이다.

## 2. 스위스 취리히의 상황

16세기에 스위스는 경제적으로 무척 빈곤하여 용병제도에 의존한 경제 산업구조를 유지하고 있었다. 당시에 취리히는 인구 약 9000명의 소도시였다. 흑사병이 돌고 나서는 인구가 더 줄었다고 한다. 스위스 아인지델른의 수도사였던 츠빙글리는 마리그냐노 전투에 군종 사제로 참여하고 난 뒤 본격적으로 용병제도의 문제를 분석하고 스위스 취리히를 중심으로 종교개혁을 전개하였는데 그때가 1519년 1월이었다. 이곳에서 그는 신학자들과 성서의 원어로 된 주석 작업을 새로이 전개하였고 그로스 뮌스터(Grossmünster)에서 이를 대중적으로 이해하기 쉽게 스위스 독어로 풀어 주었다. “예언(Prophezei)”이라는 성서 주석 운동은 이후 스위스 취리히 신학부의 바탕을 이루게 되었고, 이와 같은 성서에 대한 심도 있는 접근은 인문주의 운동을 종교개혁에 접목한 중요한 방법론이었다.

츠빙글리는 금요일에 프라우뮌스터(Fraumünster)에 장이 서게 될 때 장마당에서 복음의 말씀을 전하기도 했다. 이 장터에는 취리히시 안에 사는 사람들뿐 아니라, 인근 농촌 지역에서 찾아온 이들도 많이 있었기 때문에 츠빙글리의 종교개혁 사상을 널리 알리는 데 도움이 된 것이다.

당시 취리히는 수공업자 연합체를 형성하고 있었고, 상업 종사자들의 힘이 농민 계층과 비교하면 점차 강해지던 시기였다. 취리히는 이러한 상업의 중심에 자리하고 있었고 스위스 연방이 형성된 내지 스위스의 관점에서는 주변부에 있었으나, 점차로 그 의미가 부각되었다.<sup>397)</sup>

종교적 개혁은 사회, 정치적 맥락과 배경과 연결되어 있을 수밖에 없는데, 종교개혁 사상에 동조한 취리히와 이를 반대하던 스위스 중부 도시들의 경제적 지평은 서로 달랐기 때문이다. 지형적, 토양적인 측면에서 산악으로 둘러싸인 스위스 중부 5개 지역 사람은 목축업을 중심으로 생계를 유지하였고, 반면에 비교적 평지이고 곡물 생산할 수 있었던 취리히와 그 인근지역은 농업과 상업을 중심으로 발전될 수 있었다. 그리고 경제적인 측면에서 충분한 식량 확보가 어려웠던 스위스 중부 지역 사람들은 용병을 통해서 수입을 늘리고자 했던 반면에, 취리히와

397) Irene Gysel, Barbara Helbling (hrsg. von), Zürichs letzte Äbtissin, Katharina von Zimmern 1478-1547, (Zürich: Verlag Neue Zürcher Zeitung, 2003), 13.

그 인근지역은 용병제에 의존적이지 않을 수 있었다. 따라서 츠빙글리의 용병 철폐 의도와 종교개혁은 가톨릭 전통을 고수하고자 하는 보수적인 내지 스위스 사람들에게는 경제적으로 큰 타격을 의미했다. 즉 용병을 지지하는 사람과 그것을 통해 연금을 수령하여 살고자 하는 사람들과 종교개혁을 반대하고 가톨릭적 사상과 사회제도를 유지하고자 하는 사람은 츠빙글리의 관점에서 같은 맥락의 사람들로 여겨졌다.<sup>398)</sup>

당시는 정치적으로 상당히 불안정한 시기였고, 용병제도에 의지해 권력을 유지한 계층과 이에 저항하던 세력이 대립해 있었다. 또한 농촌의 노동자, 농민 계층에 대한 과도한 조세부담 증가가 농민 봉기의 원인을 제공했고 그 불만은 거대한 잠재적 폭발력을 지녔다. 중세기 당시 취리히 시장은 일반 시민들과 농민들에게는 도덕률을 엄격히 적용하고 본인은 지키지 않았었다. 이러한 폭정을 일삼던 시의회 의장 한스 발드만(Hans Waldmann)은 1489년 마침내 처형되었다. 이는 시민계층과 농민 계층에 대한 실질적인 배려가 필요하지 않은 일반적인 법령 제정과 준수로 통치할 수 없음을 뜻하는 사건이었다.<sup>399)</sup>

중세기 교회와 수도원은 토지 소유와 수입의 측면에서 부유했고, 수입관리를 잘못된 경우를 제외하고는 대부분 토지 소유와 그 외 다양한 수입을 통해 재정 상황이 풍족한 삶을 누렸다. 취리히 프라우민스터는 그로스 뮌스터보다도 오히려 기부에 의한 탄탄한 재력을 갖추었고, 수도원장 지위에는 존경받는 귀족 가문에서만 오를 수 있었다.<sup>400)</sup>

교회의 부를 유지하고자 하는 교회의 권력자들과 세속 집권자들의 대립은 점차 가시화될 수밖에 없었다. 학교와 환자 돌봄과 빈민 구제 사업을 맡았던 수도원들은 차츰 세속의 집권층에게 그 영역을 내어주게 되었는데, 자선은 사회 안의 계층 간 빈부격차를 줄이는 유일한 방도였기 때문이다. 취리히에서는 독일 라벤스부르크에서 이미 1408년부터 시행된 질서를 기준으로 1520년 9월 8일에 도시의회가 빈민 구제 사업을 관장하기로 한 계명을 제도화하게 되었다. 이러한 배경과 취지는 도시 공동체에서 자선금을 운영하는 주체가 종교기관이 아니라 세속의 집권층으로 바꾸게 되고, 사람들 사이에 있는 사회적 격차를 해소하는 것이었다.<sup>401)</sup>

교회재산 관리에 국가가 개입하려는 것이나 자선을 제도화하여 빈곤층에게 도움을 주려고 한 것 모두 종교개혁 이전에 이미 시작된 것이지만, 취리히 종교개혁은 이 방침을 구체화하고 지속 가능하도록 실천하였다.

취리히 평의회는 1524년 말에 수도원에 대한 구체적 조치를 실행하였다. 농민 계층에서 수도원에 대한 적개심은 이미 불타올랐고, 조세제도를 비롯한 개혁을 향한 외침이 곳곳에서 터져 나왔다. 1524년 12월 3일 취리히의 평의회는 수도원 폐쇄를 결정하였다. 이에 따라서 수도원에 살던 소년들에게는 수공업 기술교육이나 그 외 공부를 할 수 있는 길을 마련해 주었고 노년층은 비록 수도복은 벗게 했으나, 계속 수도원에 머물 수 있도록 허용했으며, 수도원 재산을 그 경비로 사용하게 했다. 계속 수도사로 남기를 원하는 이들은 취리히를 떠나서 다른 곳

398) 마르틴 하아스/정미현 역, 위의 책, 276.

399) Irene Gysel, Barbara Helbling (hrsg. von), Zürichs letzte Äbtissin, Katharina von Zimmern 1478-1547, (Zürich: Verlag Neue Zürcher Zeitung, 2003), 16-17.

400) Irene Gysel, Barbara Helbling (hrsg. von), Zürichs letzte Äbtissin, Katharina von Zimmern 1478-1547, (Zürich: Verlag Neue Zürcher Zeitung, 2003), 15.

401) 마르틴 하아스/정미현 옮김, 『홀드리히 츠빙글리와 그의 시대』 (서울: 한국기독교장로회 신학연구소, 1999), 155쪽.

에 이주했다. 시의 관리자는 수도원 재산의 관리 감독의 책임을 갖게 되었고, 1525년 1월 15일 자 취리히시 훈령은 수도원 재산의 사용 용도를 규정하고 있다. 종교개혁의 사회윤리를 토대로 한 “자선과 관련된 규정과 조항”에서 개인적인 부와 가난은 인간에 의해서 비롯되는데, 결점으로 점철된 인간의 정의는 늘 하나님의 정의를 향해 나아가야 한다.

수도원 폐쇄와 더불어 국가에 귀속 재산으로 큰 재산을 얻게 된 국가는 더 체계적이고 광범위한 빈민 구제 정책을 시행할 수 있게 되었다. 이 재산은 바로 국고에 귀속된 것은 아니라 따로 분리되어 관리되어 독립적으로 목적성으로 사용되었다. 1533년에 가서야 감독청이 세워져서 빈민 구제와 직접 관련 없는 경비는 국가에 귀속되어 관리하였다. 또한 교회 안에서 자선 기부제도는 여전히 시행되었으나, 취리히시에서 구걸과 자선은 무조건 금지되었다. 개인적인 자선의 행위가 자기 자신이 선한 일을 했다고 믿게 하며, 자신을 의롭다는 생각에 빠져들게 할 우려가 있다는 것이 그 이유였다. 따라서 자선과 관련한 권한이 이제는 교회 권력이 아니라, 세속 권력에 있게 되었다. 교회와 수도원 건물에는 아침에 무료 급식소를 설치하여 가난한 사람들에게 음식을 제공하였다. 취리히 평의회에서는 빈민 복지사를 통해 체계적으로 도움이 필요한 수요를 확인하고, 액수를 책정했으며, 구호 물품을 적절하게 배당했다. 그러나 이러한 자선은 모두에게 단순히 해당하는 것이 아니라, 자기 행동으로 인한 것이 아님에도 가난해진 경우에만 해당했다.

수도원의 폐쇄와 세속화는 특별히 수도원에 바치는 조세로 인하여 곤궁해진 농민들과 다른 생업 종사자들의 경제적인 어려움을 해소하는 데 도움을 주었고, 조세제도는 토지를 중심으로 재편성되었으며, 농노 신분의 사람들이 자유로운 해방을 맞는 데 도움을 주게 된 것이다.<sup>402)</sup> 스위스에서는 1524년 11월 25일 외텐바하의 수녀원이 자발적으로 문을 닫은데 이어서 11월 30일에는 취리히 프라우윈스터의 카타리나 폰 짐머른이 이를 실천에 옮겼다. 당시 수녀원장 카타리나 폰 짐머른의 나이는 46세였다.

### 3. 카타리나 폰 짐머른의 삶과 업적

#### 1) 출생과 수녀원 입단

2024년 스위스에서는 카타리나 폰 짐머른을 기념하는 다채로운 학술 행사가 진행되었다. 카타리나가 수녀원을 자발적으로 취리히시에 기증한 500주년을 맞게 되었기 때문이었다. 무엇 때문에 이 사건이 중요했으며 그녀에 대해 우리는 주목하지 않을 수 없는지 그녀의 생애로부터 짚어 보고자 한다. 취리히 프라우윈스터(Fraumünster) 수녀원의 마지막 수녀원장이었던 카타리나 폰 짐머른은 1478년 독일 남부 메스키르크(Meßkirch)에서 귀족 가문의 한스 베르너 폰 짐머른(Freiherr Hans Werner von Zimmern)과 백작 부인 마르가레테 폰 외팅엔(Gräfin Margarethe von Oettingen) 사이에 네 번째 자녀로 태어났다. 정치적 이유로 그의 가족은 스위스 북동부 베젠(Weesen/Walensee)으로 이주하였다고 전해지는데 이곳에서 그녀는 6살 된 홀드리히 츠빙글리를 처음 만났을 것으로 추정된다. 당시는 여성을 위한 교육기관이 별도로 존재하지 않았기 때문에 귀족 여성들의 교육기관 역할을 했던 여성 수녀원인 취리히 프라우윈스터에 카타리나는 언니 안나 폰 짐머른과 함께 보내지게 되었다. 그 시기는 대략 1491~1494년이였다. 카타리나의 생애에 대한 가장 중요한 기록물은 그녀 자신이 기록한 것이 아니라, 그녀의 조카 프로벤 크리스토프 폰 짐머른(Froben Christoph von Zimmern)이 그의 가족사를 기술한 것에서 찾을 수 있다.<sup>403)</sup>

402) 마르틴 하아스, 『홀드리히 츠빙글리와 그의 시대』 (서울: 한국기독교장로회 신학연구소, 1999), 157-160.

당시에 귀족 여성이 삶을 영위하기 위한 선택권은 결혼 혹은 수녀원이 입단하는 것 외에는 별다른 방법이 없었다. 이렇게 수녀원에 입단한 여성의 유산상속 포기는 남은 가족과 가정의 재정적 안정에 기여하는 방법이 되어주기도 했다.

아버지의 죽음으로 가정의 재정 형편이 불안정한 상태에 13세된 큰언니 안나와 카타리나는 프라우윈스터에 입단하게 된 것이다. 수녀원 입단은 귀족 여성에게는 어느 정도 수준 있는 삶의 안정성을 확보할 수 있는 매력적인 방법이기도 했다. 그러나 그녀의 수녀원 입단이 부모의 뜻에 따르기 위함인지, 남은 가족의 재정적 안정에 기여하기 위함인지, 단순한 신앙적 순종인지에 대해서는 구체적으로 확인된 바가 없다.<sup>404)</sup> 입단한 이후에는 스위스 베네딕트회 가톨릭의 본원이 있던 아인지델른의 원장 알브레히트 폰 본스테텐(Albrecht von Bonstetten) 후원을 받았던 것으로 전해진다.

## 2) 수녀원장으로서의 카타리나 폰 짐머른

그녀의 교육 경력에 대한 별다른 자료는 없고 1496년 18세로 프라우윈스터 수녀원장으로 선출되게 된다. 1496년 6월 17일의 일이었다. 프라우윈스터는 베네딕트회에 속한 거대한 자산을 지닌 수녀원으로써 수녀원장이 모든 경영권과 정치권력을 지닌다. 즉 자산운용, 자선, 시장 선출, 사형 사면권 등에 대한 판매권을 지녔을 뿐 아니라, 취리히시의 화폐 권도 주도했다. 이에 덧붙여 카타리나는 건축과 예술 등에 대한 탁월한 조예를 갖고 매우 활동적으로 생활했다. 카타리나가 활동하던 프라우윈스터에 1503년경 수녀는 4~7명 정도였다고 전해지며 수치는 많은 수녀들이 활동한 것은 아니었다. 이전의 수녀원장들에 비하여 여러모로 성공적인 수녀원장으로서 평가받는 카타리나는 학교도 세웠고 수녀원을 효율적으로 운영하였다. 카타리나는 수녀원장이 되고 난 뒤 프라우윈스터를 건축적, 예술적으로 새롭게 단장하는 업적을 남기게 되었다. 그녀는 종교개혁에 기여했을 뿐 아니라, 이로써 아주 풍성한 건축학적 유산을 후대에 물려주게 된 것이다. 카타리나는 수녀원 건물의 내외부를 재구성, 재건축과 확장을 시도했을 뿐 아니라, 종탑을 건축하여 프라우윈스터 건축물을 근대화하고, 수녀원의 교회를 새로 단장하고, 마리아 채플을 예술적으로 꾸미는 등 후기 고딕 양식과 르네상스식 건축양식을 돋보이게 했고, 이 건축물의 일부는 현재까지 이어진다. 카타리나 당시에 사용하던 수녀원장의 방은 1892년 스위스 시립 박물관(Landesmuseum)으로 이전되어 보전 중이다. 이렇게 카타리나는 총 28년 동안 수녀원장으로 재임하면서 취리히시 안에서 신중하며 활동적인 명망가로 자리매김했다.

수녀원장으로서 카타리나 폰 짐머른은 당시의 신학적 논쟁과 발전에 깊은 관심을 보였었는데, 일찍이 1496년 수녀원의 사목사제로서 후일에 츠빙글리의 동역자가 된 하인리히 엔겔하르트(Heinrich Engelhard)를 임명하였던 바 있다. 취리히 종교개혁이 본격화했던 1523년에 츠빙글리가 자신의 글을 그녀에게 헌정한 것은 모두 이러한 배경 가운데 나온 행동인 것이다.

하나의 기업과 같은 형태로 운영된 프라우윈스터 수녀원 영지에 관련된 모든 사업을 경영하는 데 있어서 수녀원장 카타리나는 기본적인 중요한 모든 사항을 숙지하고 있었다. 그 당시 프라우윈스터는 거대한 기업과 같은 속성을 지녔다. 많은 신하, 종속된 고용자들이 있었고 사

403) Irene Gysel, Barbara Helbling (hrsg. von), Zürichs letzte Äbtissin, Katharina von Zimmern 1478-1547, (Zürich: Verlag Neue Zürcher Zeitung, 2003), 19-20.

404) Irene Gysel, Barbara Helbling (hrsg. von), Zürichs letzte Äbtissin, Katharina von Zimmern 1478-1547, (Zürich: Verlag Neue Zürcher Zeitung, 2003), 39.

람들의 생계가 달려있었다. 그리고 기업가와 같은 그녀의 영향력 아래에서 경영 총관리 책임자의 역할을 감당했다. 주요사업은 모두 그녀의 이름과 인장을 찍어 진행되었다. 또한 카타리나는 수녀원의 경제적 상황이 지속적으로 개선되도록 노력하였다. 그 이전의 수녀원장들이 금전사업에 있어서 시의회로부터 경고를 받은 데 비하여, 그녀는 이러한 비판으로부터도 자유로웠다. 1500년경 회계장부를 보면 당시 수녀원이 경제적으로도 재정 건전성을 확보하고 있음을 알 수 있다. 그 이전 시대의 빚을 모두 청산한 것은 그녀의 명성을 긍정적으로 알리는 데에도 큰 도움이 되었다.<sup>405)</sup>

카타리나의 수녀원장으로서의 영향력을 가늠할 수 있는 사안은 이외에도 다양했다. 14세기 초부터 취리히시는 종교 지도자들까지도 시민의 권리로 보호받게 하였다. 14세기와 15세기에는 수녀원이 지니고 있었던 권리의 일정 부분이 시에 위임되었다. 시장에서 필요한 교역에 필요한 관세나 동전에 초상권 등 시가 그 권리를 위임받게 된 것이었는데, 종교개혁기까지 가장 단위가 낮은 동전에는 수녀원장의 얼굴이 새겨질 수 있었다고 한다. 또한 시에서 중요 보직인 오늘날 경찰청장에 해당하는 사람이나, 시 운영에 필요한 관리, 재판 기록관과 보조관 등의 임명권도 여전히 수녀원장이 갖고 있었다. 또한 수녀원장은 죄를 속량하거나 낮춰 줄 수 있는 권리까지도 갖고 있었다.<sup>406)</sup>

카타리나의 업적 가운데에서는 수녀원장으로서의 수녀원을 관장하는 일뿐 아니라, 취리히시 대표로서의 소임을 수행한 것이 있었는데, 그녀는 이 권한을 갖고서 외국에서 공식 방문객이 왔을 때 손님 영접하는 등 활발한 외교활동을 벌였다. 특별히 왕가에서의 방문이 있을 때면 취리히에서 그녀를 먼저 예방했고, 이후 시장을 찾아가게 된 것이다. 따라서 프라우민스터의 수녀원장의 행동은 사회정치적 영향력을 지니게 되어 있었다.

1218년 이래로 독일 황제 산하의 종속구조에서 벗어나 독자적인 길을 걷기 시작했던 취리히시 초창기에는 프라우민스터 수녀원장이 시 전체를 관장하는 지위도 갖고 있었을 정도로 막강한 정치력을 행사했다. 이후 13세기 중반에는 귀족과 부유한 상인 계층을 중심으로 의회를 구성하였고, 취리히 경제 활성화에 지대한 공헌을 했으나 정치권력이 없었던 수공업자 계층의 반발로 14세기 중반부터 기사 루돌프 브룬(Ritter Rudolf Brun)의 지도력으로 구의회를 해산하고 신의회 제도를 성립하게 된 것이다. 신성로마제국 안에서 수녀원장은 신성로마제국 이후에 왕을 뽑을 수 있는 선거에 참여하는 제후인 선제후(Kurfürst) 산하에 100명의 그룹 안에 속하는 제국의 여선제후 (Reichsfürstin)의 지위를 지니고 활동하기도 하였다. 즉 외교적인 역할 뿐 아니라, 국내 정치에서도 왕의 선출권에 참여할 수 있었다는 뜻이다.

특히 프라우민스터의 수녀원장은 다채로운 의식과 행사에 대표적으로 그 모습을 드러냈으나, 영적인 문제나 목회상담적 차원에서 취리히 시민들은 프라우민스터를 찾지는 않았다. 당시에는 각 개인과 가족의 영혼 구원, 일련의 직업을 위해서 기부하는(Vergabung) 전통이 있었는데, 일반 시민들은 이를 위해 베네딕트회에 속했던 프라우민스터 보다는 그 당시에 더 대중화되었던 걸식 수도승 전통의 도미니크회 수도원을 찾았다. 또한 프라우민스터는 참회 설교를

---

405) Barbara Helbling, Katharina im Fraumünster, Zürichs letzte Äbtissin Katharina von Zimmern 1478-1547, hrsg. von Irene Gysel und Barbara Helbling, (Zürich: Verlag Neue Zürcher Zeitung, 2003), 53.

406) Barbara Helbling, Katharina im Fraumünster, Zürichs letzte Äbtissin Katharina von Zimmern 1478-1547, hrsg. von Irene Gysel und Barbara Helbling, (Zürich: Verlag Neue Zürcher Zeitung, 2003), 54-55.

위주로 하는 곳이나, 죽은 자를 위한 미사를 집례하는 곳, 혹은 면벌부를 대중적으로 판매하는 곳에 비하여 이러한 종교 행위에 소극적이었고, 그에 따라 전체적인 기부금을 포함한 헌금도 적었던 편이었다. 따라서 민중의 경건성과 교회의 오염된 종교적 행위에 대한 종교개혁의 비판이 시작되었을 때, 오히려 프라우민스터는 이러한 비판으로부터도 역설적으로 자유로울 수 있었다.<sup>407)</sup>

학문활동에도 관심을 기울였던 카타리나는 츠빙글리의 친구이며 종교개혁의 동지였던 미코니우스(Oswald Myconius)에게 수녀원 학교에서 라틴어를 여성들에게 가르치도록 하여 여성들의 배움의 기회를 마련하였다. 즉 지식의 보편화, 민주화를 위해 여성 교육이 부재한 상황에서 여성들에게 지식 나눔의 기회와 공간을 제공한 것이다. 무엇보다도 1519년 1월부터 츠빙글리가 그로스민스터에서 개혁교회 목사로서의 사역을 시작하고 성서를 번역했을 때 츠빙글리에 대한 전폭적 지원을 했던 것이 본격적으로 카타리나의 업적으로 기억되어야 할 것이다. 츠빙글리는 카타리나에 대한 신뢰를 이렇게 기술하고 있다. “나는 먼저 수녀원장과 상의하였다. 왜냐하면 그녀는 그리스도의 분파에 속하며 우리에게 어떤 것을 거부하거나 우리와 상의하지 않고 아무런 근거 없이 어떤 새로운 것을 약속하는 것은 범죄로 간주할 것이다.”<sup>408)</sup>

츠빙글리의 종교개혁이 1523년 취리히 시의회에서 공식적으로 채택됨에 의해서 수도원과 수녀원, 취리히 교회들에 있던 성화, 성상은 제거되고 프라우민스터 맞은 편에 위치하고 그로스민스터 아래에 있는 물의 교회 (Wasserkirche)로 옮겨지게 된다. 카타리나는 츠빙글리가 프라우민스터에서 매주 금요일 설교하도록 허용해서 대중성을 확보하게 도왔다. 무엇보다도 프라우민스터 마당은 취리히 시내에서 가장 큰 공적 공간인데 이곳에서 금요일에 장마당이 서는 것을 허용해서 장이 서는 날 농부와 교역상인들과 같은 유동 인구가 많은 장소에서 말씀을 전하게 함으로써 종교개혁의 사상이 유입되고 확산하게 했다. 이렇게 해서 츠빙글리가 기획했던 개혁사상의 확산을 적극적으로 도와준 것이었다. 이러한 개혁 사상의 확산과 함께 수녀원을 취리히에 평화적으로 양도함으로써 어떤 폭력상황도 미리 방지할 수 있었다. 중세 말기 농민들의 불만과 소요가 증대되고 도시에서는 시민 의식이 깨어있던 상황에서 카타리나가 결단하게 된 것이다. 물론 외부적인 상황에서의 압박감도 무시할 수 없었으나, 무엇보다도 그녀의 신학적 판단, 교회 내부의 상황에 대한 현실적 감각, 신앙적 양심에 따른 자의적 결정이었다는 데 의의가 있다.

### 3) 결혼 이후의 삶

수녀원장으로서의 모든 권리와 특권을 포기한 이후에 카타리나는 수녀원에서 나온 뒤에 츠빙글리 추종자이자 이미 오래전부터 알고 지냈던 귀족 에버하르트 폰 라이샤크(Eberhard von Reischach)를 남편으로 맞아들였다. 라이샤크는 초혼이 아니었고, 부인과 사별 후 카타리나와 재혼한 것이었다.

---

407) Barbara Helbling, Katharina im Fraumünster, Zürichs letzte Äbtissin Katharina von Zimmern 1478-1547, hrsg. von Irene Gysel und Barbara Helbling, (Zürich: Verlag Neue Zürcher Zeitung, 2003), 56.

408) Christine Christ-von Wedel, Die Äbtissin, der Söldnerführer und ihre Töchter, Zürich:TVZ, 2019, S. 109f.

카타리나는 46세된 1524년, 취리히 종교개혁이 구체적으로 본격화했을 때 여전히 가톨릭 신앙을 가진 그녀의 가족들과 결별을 선언하게 된다. 카타리나는 취리히 시민이 되어 수녀원에 살 권리를 거꾸로 부여받고, 일정한 연금을 받아 생활을 시작하였다. 수개월 뒤 그녀는 카타리나보다 15세 연상이며 할아버였던 헤가우의 귀족 에버하르트 폰 라이샤크(Eberhard von Reischach)와 결혼하여 두 명의 자녀를 출산하게 되었다. 그는 용병으로 취리히를 위해 1499년 싸웠던 공로로 1500년 취리히 시민권을 획득하였던 인물이었다. 카타리나와 스위스 동부 샤프하우젠에 살았던 라이샤크는 1529년 카펠전투에 참가했을 때 다시 취리히로 돌아왔고, 이후 1531년 10월 11일 카펠 전투에서 사망하게 된다. 츠빙글리와 마찬가지로 같은 해, 같은 이유로, 같은 장소에서 죽음을 맞이한 것이었다.

1525년 여름 카타리나가 에버하르트 라이샤크와 결혼했을 때 그녀의 나이는 47세였다. 그는 용병의 지도자였고 뷔르템베르크의 외교 업무를 담당한 인물이었다. 한편 라이샤크는 용병으로 구인광고를 냈던 일이 있었는데 취리히에서는 이것이 사형에 해당하는 범법 행위였기 때문에 거주 허가를 받을 수 없어서 그들은 먼저 샤프하우젠에서 이후에는 디센호펜에서 자리를 잡아 신혼살림을 꾸렸다. 그들 사이에는 딸과 아들 한 명을 두었다. 카펠 전쟁이 임박했을 때 그는 사면을 받아 취리히로 들어와 살 수 있었다. 이렇게 해서 카타리나는 츠빙글리의 종교개혁을 계속해서 간접적으로 지원할 수 있었다. 그러나 카타리나의 남편은 1531년 카펠전투에 츠빙글리와 함께 참전하여 목숨을 잃게되었다.

남편이 카펠 전투에서 사망하고 난 뒤 그녀는 16년 동안 과부로서 그녀의 딸과 함께 살았던 것으로 전해진다. 이들의 집 주소로는 취리히 오버도르프스트라세(Oberdorfstrasse)와 노이마르크트(Neumarkt)로 두 곳이 남아 있는데 남편과 사별한 이후 카타리나는 취리히 노이마르크트 13번지 모렌쿨(das Haus zum «Mohrenkopf» 13)에서 딸 안나 라이샤크 (Anna Reischach)와 1540~1547년 살았다.

그리고 카타리나는 역시 미망인이 된 츠빙글리의 부인 안나 라인하르트와 함께 이들은 1281년부터 존속한 콘스타펠회(Gesellschaft zur Constaffel)<sup>409</sup>)에 속하게 되었다. 또한 여러 귀족 가문의 자녀들이 유아세례를 받았을 때 세례의 증인이자 부모를 대신하여 아이를 돌볼 의미를 지닌 대모로서 그녀의 결혼 후 이름인 카타리나 폰 라이샤크(Katharina von Reischach)가 세례 증명 문서들에 등장한다.

카타리나는 오빠들의 의지와 상관없이, 오빠들 몰래 스스로 결단하여 수녀원 철폐하고 시의회에 그 권리를 넘기고 자신도 결혼함으로써 가족들에게는 비난을 받았는데 카타리나의 일생을 기술했던 조카 크리스토프 프로벤도 고모를 비난했던 것이며 이런 부정적 시각이 그 저술에 남아있다.

한편, 카타리나의 사촌자매이자 쾨닉스펠덴(Königsfelden)의 수녀원장인 카타리나 트룩세신 폰 발트부르크 (Katharina Truchsessin von Waldburg)도 수녀원장에서 물러난 뒤 취리히로 와서 1531년 게오르크 골드리(Georg Göldli)와 결혼하였다. 이와 같은 카타리나의 친인척 관계와 슈바벤 지방의 귀족 가문의 배경을 지니고 용병 사업과 연관이 있었던 남편의 가문을 통한 인맥 뿐 아니라, 종교개혁 사상과 인문주의 사상에 관한 관심이 맞물려 있었고 츠빙글리가 취리히

---

409) <https://www.constaffel.ch/>

뿐만 아니라, 남독일에서 그의 사상을 넓혀나가는 데에도 디딤돌의 역할을 해 줄 수 있었다.

취리히 시의회는 카타리나의 이후의 삶과 안정을 보장하기 위해서 시민으로서 누릴 수 있는 권한을 확보하게 해 주었고 보호해 주었다. 거주권과 함께 평생 넉넉한 연금을 받게 해 주어 안정적으로 살 수 있게 한 것이다. 시에서는 수녀원의 재산을 관리하는 부서가 별도로 생겨났다.

1545년 7월 31일 취리히 시의회 기록에 의하면 카타리나는 루체른시와 취리히 프라우민스터 사이에 재정 문제를 다룬 사안에 중재자 역할을 하기도 했다. 즉 프라우민스터의 수녀원장직에서 내려온 것이고, 그 직위는 없어졌다 하더라도 여전히 존경받는 위치에서 취리히 시의회의 회계, 재정의 조언자 역할을 했다. 1547년 8월 17일 사망한 그녀의 묘지는 알려지지 않았고 단지 프라우민스터 앞뜰에 그녀의 기념비가 마련되어 있다. 취리히시 문서에 그녀의 사망 시까지 공식직함은 수녀원장이었다.

카타리나는 그녀의 업적에 비해 거의 잊혔던 인물이었으나 1980년대부터 가톨릭과 개신교 모두 에큐메니컬 차원에서 카타리나에 대한 조명하기 시작하였다. 2004년부터 카타리나 폰 짐머른 협회«Verein Katharina von Zimmern»가 결성되었고, 카타리나에 대한 추모 사업이 구체화했으며, 여성 조형예술가 안나 마리아 바우어(Anna-Maria Bauer)의 카타리나 폰 짐머른을 형상화한 조각 작품을 프라우민스터 내부에 설치하면서 추모 사업을 본격화할 수 있었다.

#### 4. 프라우민스터 포기와 양도에 관련된 공식 문서

프라우민스터 수녀원의 철폐가 진행되던 구체적인 전개 과정을 요약 정리하면 다음과 같다. 1524년 11월 30일에 수녀원장 카타리나 폰 짐머른은 재산 포기 각서를 시에 전달하였다.<sup>410)</sup> 이어서 1524년 12월 8일 수녀원과 부속기관을 포함한 모든 재산양도 증서를 취리히시에 공식적으로 전달한 것이다.<sup>411)</sup> 이로써 마침내 프라우민스터 수녀원이 폐지되고 그 공동체에 속했던 수녀와 그곳에 머물던 귀족 여성들은 각자의 집으로 귀가하게 된다. 카타리나는 그녀를 돕던 조력자와 둘이서 수녀원에 일시적으로 머물렀으나, 베네딕트회 규칙을 더 이상 지켜 나가기 어려웠다. 카타리나는 물론 당시 정치적 상황을 고려했으나, 자의적 판단과 자율적이며 의식적으로 종교개혁에 동참했음을 강조하고 있다. 이후 며칠 뒤에 취리히시에서는 모든 수도원과 수녀원이 철폐되었다. 이 부분에서 특기할 사항은 카타리나의 결정으로 취리히에서는 어떤 폭력적인 개입 없이 평화적으로 수도원, 수녀원이 종교개혁에 동참하게 되었다는 사실이다.

이 일이 가능하게 했던 배경은 츠빙글리를 통해 영향받았던 개혁 사상이었다. 츠빙글리는 그의 종교 개혁적 사상의 핵심을 담은 설교 “하나님의 정의와 인간의 정의”를 카타리나 폰 짐머른에게 수기로 헌정사를 담아 전해 주었다. 날짜는 1523년 6월 세례요한의 날이고, 실제 이 문서는 그 이듬해 인쇄되었다. 수녀원장이 수녀원을 넘겨주기로 결심을 굳히게 한 중요하고 결정적인 문서인 것이다.<sup>412)</sup>

그러나 카타리나에게 글을 헌정한 사람은 츠빙글리뿐이 아니었다. 그녀의 소장 물품 중에는

410) Übersetzung der beiden Übergabe Dokumente von Chrstine Christ v. Wedel, Zürichs letzte Äbtissin Katharina von Zimmern 1478-1547, hrsg. von Irene Gysel und Barbara Helbling, (Zürich: Verlag Neue Zürcher Zeitung, 2003), 198.

411) Irene Gysel, Barbara Helbling (hrsg. von), Zürichs letzte Äbtissin, Katharina von Zimmern 1478-1547, (Zürich: Verlag Neue Zürcher Zeitung, 2003), 191.

412) Christine Christ-von Wedel, Die Äbtissin, der Söldnerführer und ihre Töchter, Zürich:TVZ, 2019, 271, 273.

1522년에서 1524년 사이 루터의 개혁사상이 담긴 글들이 있었다. 그 외에도 개혁사상에 반대하며 가톨릭 사상을 수호하고자 하는 글들도 있었다. 즉 그녀의 지지를 얻고자 한 사람들은 종교개혁의 가담자뿐 아니라, 그것을 극렬히 반대하고 구교를 옹호하는 사람들도 있었다는 뜻이다. 이러한 상황 가운데 카타리나는 결단을 내려야 하는 압박감을 느끼기도 했을 것이다. 이 과정 가운데서 중립을 지킬 수는 없었기 때문이었을 것이다.

당시 스위스에는 농민들의 가톨릭교회와 수도원에 대한 반감이 극대화됐고 그 가운데 가장 폭력적 사태가 이팅엔에서 벌어졌다. 1524년 7월에 있었던 성상과 성화 파괴, 방화로 이어진 이팅엔 수도원의 소요사태(*der Ittingersturm*)에서 보인 바와 같이 다른 곳에서도 이러한 유혈적인 폭동이 곧바로 이어질 수도 있었던 긴박한 상황이었다. 그러나 카타리나의 단호한 결단으로 이러한 폭력적 상황을 미리 방지했을 뿐 아니라, 종교개혁이 탄력을 받고 더 순조롭게 진행될 수 있게 했고, 프라우윈스터의 뒤를 이어 다른 수녀원과 수도원도 뒤를 이어 자발적 철폐를 하게 함으로써 취리히시의 안정적 발전을 도모한 것이었다.

이 공식문서에서 카타리나 폰 짐머른은 이와 같은 결정을 내리게 된 배경과 동기를 기술하고 있으며, 모든 권리와 소유권을 포기한다는 것을 분명히 하고 있다. 특권과 권리 일체를 취리히시에 기부할 뿐 아니라, 평화를 위하여 어떤 조건이나 유보 없이 프라우윈스터와 그에 속한 모든 재산권을 취리히시에 기부함을 분명히 한 것이다. 또한 수녀원의 모든 재산과 권리가 취리히시로 이양됨과 동시에 인장을 찍어 이 문서를 제출하였고, 인장 자체를 건네줌으로써 시에서 즉시 효력이 발생하게 하였다.

어떤 강요에 의해서가 아니라 존경스럽고 숙련된 유능한 사람들과 상의 이후에 로마황제시대로부터 존재했고 이어받은 프라우윈스터 전 재산을 포기, 헌납함을 분명히 했고, 조세, 임대세, 이용권, 노예와 농노, 이에 속한 마을과 집들, 관직과 직책 등의 모든 권리를 포기함을 구체화함으로써 문서의 효력을 극대화했다.<sup>413)</sup> 또한 직인을 포함한 모든 그것을 넘겨줌으로써 어떤 행정적 의심의 여지도 남기지 않았다.<sup>414)</sup>

이렇게해서 1524년 12월 7일 (성모 무염시태축일)에 카타리나는 수녀원을 취리히시에 기증하였고 모든 서류에 카타리나의 서명이 들어가 있었다. 당시 취리히시의 시장 디에틀렘 뢰이스트 (*Diethelm Röist*)는 이 증서들을 받았고 취리히에서의 종교개혁이 무혈혁명으로 가능하게 하는 데 기여한 카타리나 폰 짐머른의 신변과 안전을 지켜주기로 약속하였다.<sup>415)</sup>

현재 취리히 시문헌 보관소에 소장된 이 문서는 다음과 같이 구체적으로 밝히고 있다. “하나님의 은혜로 이러한 결정을 내리게 된 계기가 되었으며 수녀원의 모든 소유와 권리, 그 영

413) Übersetzung der beiden Übergabe Dokumente von Chrstine Christ v. Wedel, Zürichs letzte Äbtissin Katharina von Zimmern 1478-1547, hrsg. von Irene Gysel und Barbara Helbling, (Zürich: Verlag Neue Zürcher Zeitung, 2003), 200.

414) Übersetzung der beiden Übergabe Dokumente von Chrstine Christ v. Wedel, Zürichs letzte Äbtissin Katharina von Zimmern 1478-1547, hrsg. von Irene Gysel und Barbara Helbling, (Zürich: Verlag Neue Zürcher Zeitung, 2003), 201.

415) 2024년 스위스에서는 카타리나 폰 짐머른이 취리히 시의회와 취리히시에 수녀원을 기부하여 공적 기금을 마련한 것을 기념하여 각양각색의 학술행사와 대중적 행사가 있었고, 이 내용을 이하의 홈페이지에 담아내었다. <https://katharina2024.ch>; <https://www.katharinavonzimmern.ch/>

향권 아래있는 모든 부속건물과 재산을 평화롭게 시에 이양함”<sup>416)</sup> 시장에게 이 모든 재산을 양도하고 의식과 양심에 따라 이를 수행한다고 밝혔다. 무엇보다도 기독교인은 하나님의 질서에 따르려고 노력해야 한다는 것을 강조하는 부분은 츠빙글리의 기독교윤리론인 “하나님의 정의와 인간의 정의”를 연상시킨다. 카타리나 폰 짐머른은 이로써 어떠한 외압이나 강제가 아니라, 자의적, 자발적으로 이러한 수녀원 폐쇄와 재산양도를 하게되었음을 강조한다.<sup>417)</sup> 이에 따라 수녀원에 본 건물뿐 아니라, 수녀원에 속하여있는 모든 부속건물, 마을과 집들, 십일조, 연금, 재산관련 이용권리, 수녀원이 지녔던 모든 권리, 직원 임명권을 포함한 모든 경영권 일체를 양도하고 하나님 앞에서 책임있게 행동하고 있음을 분명히 하고, 어떠한 피해도 방지하고 평화롭게 이양함으로써 인장과 함께 제출하여 모든 공식적 양도 절차를 마치게 됨을 분명히 밝히고 있다.<sup>418)</sup> 취리히의 시장, 소의회와 대의회는 이를 수용한다는 수기로 된 수증 기록을 남겼다.<sup>419)</sup>

한편 프라우민스터를 중심으로 한 수녀원과 수도원의 철폐로 취리히시가 이양받게 된 재정과 자산은 학교와, 병원과 빈민구제 사업에 제도적으로 사용할 수 있게 되었다. 1525년 1월 15일 도미니칸 수도원으로 사용되었던 곳은 가난한 사람들을 위한 부역이란 의미로 “무스하펜 (Mushafen)” 이라고 불렸고 그 유명한 빈민구제사업법이 제정되게 된 것이다. 대의회와 소의회의 대표로 구성된 위원회에서 이 사업을 전담했고 거리에서의 모든 구걸 행위를 금하게 한 대신에 구조적으로, 제도적으로 빈민구제 사업을 전개했다. 이와 같은 체계적 구제사업은 사회적·정치적으로 선구적이며 모범적인 것이었는데, 사회복지의 초석을 놓는 제도였다. 이러한 재정은 이후에는 빈민구제 사업뿐 아니라, 학교를 위해서 더 많이 사용되었고, 신앙을 이유로 난민이 된 사람들과 국내외의 위급 상황을 위한 재정 지원의 목적으로 사용되어 현재까지 이르게 된 스위스 사회복지체제의 기틀을 놓게 한 것이다. 또한 이혼과 재혼을 포함한 결혼제도를 담당 한 재판은 두 명의 목사, 대의회와 소의회의 위원으로 구성되어 운영되었고 이 또한 취리히시의 발전에 중요한 모범적 양식으로 작용하게 된 것이다.<sup>420)</sup> 이렇게 해서 취리히의 종교개혁은 단순히 신학적 사상의 변화와 신앙의 내용과 형식적인 측면에서의 변화만을 가져온 것이 아니라, 복지 체계의 초석을 놓고, 사회의 구조적 불의를 해소하고 좀 더 정의로운 사회구조를 지향하는 기틀을 마련할 수 있었다.

### 3. 맺음말을 대신하여: 카타리나 폰 짐머른의 의의

종교개혁 이후에 여성들의 삶이 하나님 앞에서 평등을 향해 나아갔는지, 아니면 여성들의 삶이 수녀원을 중심으로 조금 더 전문성을 띠고 있었던 곳에서 남성들의 조력자로서 해야 할

416) Irene Gysel, Barbara Helbling (hrsg. von), Zürichs letzte Äbtissin, Katharina von Zimmern 1478-1547, (Zürich: Verlag Neue Zürcher Zeitung, 2003), 198.

417) Irene Gysel, Barbara Helbling (hrsg. von), Zürichs letzte Äbtissin, Katharina von Zimmern 1478-1547, (Zürich: Verlag Neue Zürcher Zeitung, 2003), 200.

418) Irene Gysel, Barbara Helbling (hrsg. von), Zürichs letzte Äbtissin, Katharina von Zimmern 1478-1547, (Zürich: Verlag Neue Zürcher Zeitung, 2003), 201.

419) Übersetzung der beiden Übergabe Dokumente von Christine Christ v. Wedel, Zürichs letzte Äbtissin Katharina von Zimmern 1478-1547, hrsg. von Irene Gysel und Barbara Helbling, (Zürich: Verlag Neue Zürcher Zeitung, 2003), 199./Irene Gysel, Barbara Helbling (hrsg. von), Zürichs letzte Äbtissin, Katharina von Zimmern 1478-1547, (Zürich: Verlag Neue Zürcher Zeitung, 2003), 199.

420) Franz Rueb, Zwingli. Widerständiger Geist mit politischem Instinkt, (Baden: Hier und Jetzt, 2016) 130-131.

역할로만 한정되고 퇴행했는지에 대한 여전히 많은 학문적 논란이 있다. 분명한 것은 예수 그리스도의 죽음과 부활 사건 이후 교회 공동체가 설립되고 기독교가 제도화된 이후로 개신교이건 가톨릭이건 여성들은 교회를 저변에서 구성하는 대다수를 차지하지만, 결정권을 갖는 위치에서 활동하지 못했다는 것이다. 20세기 초에 들어와서야 그나마 개신교에서는 교회 내에서 여성들의 공적 위치를 허용하였으나 그것도 불안정한 것이었다. 그에 비해 가톨릭은 그러한 불안정한 위치도 허용하지 않은 것을 보면 종교개혁이 여성들의 지위 변화에 일정 부분 기여한 것은 있다는 방증이기도 할 것이다.

16세기 가톨릭 수녀원의 수장이었으며, 공적 지위를 갖고 있었던 카타리나 폰 짐머른의 의의는 여기에서 찾을 수 있을 것이다. 즉 그녀 자신은 결정권을 갖고 있었던 지위에 있었으나, 그것을 포기함으로써 종교개혁의 정신에 따라 그녀는 정보와 권력을 민주화하고, 다수가 그 길을 향하도록 하는 초석을 놓았다. 따라서 종교개혁에 있어서, 그것도 우리나라 개신교의 절대다수를 차지하는 장로교의 뿌리가 되는 츠빙글리의 종교개혁에 있어서 가장 핵심적이고 주체적인 역할을 한 사람이 카타리나 폰 짐머른이라는 그것을 강조할 필요가 있다. 종교개혁의 가장 큰 주제어는 “개혁교회란 없고, 개혁되는 교회만이 있을 뿐(*ecclesia reformata semper reformanda*)”이다. 즉 지상의 교회가 완전할 수는 없고, 끊임없는 개혁이 필요하다는 뜻이다. 그런 점에서 이미 16세기에 카타리나에 의해서 시작되었으나 개혁교회조차도 아직도 갈 길이 멀다. 하나님이 허락하신 평화와 평등을 위한 인간의 상황은 끊임없이 개선되어야 하는 것이다.

-

## 주제발표 7

### 츠빙글리의 신학적 인간론 연구

조용석(안양대학교)

#### I. 글을 시작하며

츠빙글리의 신학적 인간론은 그의 저서 『참된 종교와 거짓 종교에 대한 주해』(De vera et falsa religione commentarius, 1525) 전반부에서 분명하게 전개되고 있다. 그에게 있어서 신학적 인간론은 절대자 하나님과 질적으로 구분되는 죄인으로서의 인간에게 참된 구원의 길을 제시하기 위한 필수적인 전제로서, 참된 종교로서의 기독교 변증을 위한 중요한 서론이 된다. 최종적으로 이는 하나님 말씀으로서의 성경에 근거한 절대자 하나님의 섭리의 전적인 인정과 수용으로 귀결된다. 이와 관련하여 절대자 하나님에 대한 인식을 참된 인간인식의 출발점으로서 제시하면서, 죄인으로서의 인간에 대한 성경적 해석을 시도한다. 본 논문은 다음과 같이 전개될 것이다.

1. 절대자 하나님 인식 : 인간 인식의 출발점
2. 죄인으로서의 인간
3. 참된 구원으로서의 길

#### II. 절대자 하나님 인식 : 인간인식의 출발점

절대자 하나님과 피조물 인간의 관계를 극명하게 대비시키며, 인간 존재의 의미를 파악할 수 있도록, 참된 하나님 인식은 올바른 인간인식의 출발점으로서 요청된다. 죄인으로서 인간은 참된 하나님 인식을 통하여 자신의 한계를 인지하고, 자신의 능력을 통한 구원의 가능성을 부정하게 되기 때문이다. 츠빙글리는 참된 하나님 인식에 대하여 논증하기 위하여, 우선적으로 하나님의 존재의 의미를 파악하는 것과, 존재하신다는 사실을 구분하며, 후자의 경우, 비기독교인들 또한 이를 인정한다고 선언한다. 즉 하나님 말씀으로서의 성경에 근거한 하나님 인식과 이와 무관한 하나님 인식을 소개하며, 하나님의 존재의 의미에 대하여 인간은 결코 파악할 수 없지만, 그럼에도 불구하고 하나님이 존재하신다는 사실 그 자체에 대하여 어느 누구도 부정할 수 없다고 역설한다. 그에 의하면, 로마서 1장 19절은 이와 같은 하나님 인식의 근본적인 전제를 의미한다.<sup>421)</sup>

421) Horum omnium fundamentum est, quod Paulus Romanis 1. [Röm. 1. 19] scripsit: "Notitia dei", inquiens, "inter ipsos manifesta est; nam deus illis manifestavit." (이 모든 것들의 근거는 바울의 로마서 1장 말씀이다. 하나님을 알만한 것이 그들 속에 보임이라. 이는 하나님께서 그들에게 보이셨느니라) Huldrych Zwingli, *De vera et falsa religione commentarius*, Huldreich Zwinglis Sämtliche Werke, III, 642. (원문출처: Huldreich Zwinglis Sämtliche Werke, hrsg. Von Emil Egli, Georg Finsler, Walter Köhler, Oskar Farnet, Fritz Blanke, Leonhard von Muralt, Edwin Künzli, Rudolf Pfister, Joachim Staedtke, Fritz Büsser, Markus Jennz. Bde. 1-14, Berlin/Leipzig/Zürich 1905-1991). 약자: Z.

“하나님이 무엇인가에 대한 것은 아마도 인간 이해력을 넘어서지만, 그가 계시다는 것은 인간의 이해력을 초월하지 않는다. 수많은 지혜로운 사람들은 하나님의 존재를 의심하지 않는 것까지 이르렀다.”<sup>422)</sup>

하나님은 스스로 존재하시는 분<sup>423)</sup>이시며, 완전하시며 절대적이신 최고선(summum bonum)이시다.<sup>424)</sup> 이는 결과적으로 피조물로서의 인간과 절대자 하나님의 질적 차이를 강조할 수밖에 없다. 그에 의하면, 영원한 신적인 것과 인간의 차이는 인간과 딱정벌레의 차이와는 비교 자체가 불가능하다.<sup>425)</sup> 따라서 인간의 이성적 능력을 통하여 하나님을 인식할 수 없으며, 이를 초월하는 믿음을 통하여 참된 하나님 인식은 가능하다.<sup>426)</sup> 그 믿음은 절대적 하나님에 대한 굳건한 신뢰로서, 인간의 이성적 능력을 초월한다. 그에게 있어서 하나님 인식은 인간의 이성적 능력을 초월한 믿음의 영역 안에서 가능한 것으로서, 최종적으로 절대자 하나님에 대한 인식을 인간의 믿음과 관련시킨다. 그럼에도 불구하고 인간의 믿음은 인간 스스로 창조해 낸 것을 결코 아니다. 그는 하나님 인식을 강조하는 이유를 다음과 같이 역설한다.

“첫째로 오직 하나님 말씀에 근거를 두었기 때문이다. 둘째로 하나님 인식과 경배에 이르는 것은 인간 능력에 달려있는 것이 아니라고 분명하게 보여주었기 때문이다.”<sup>427)</sup>

그는 하나님과 다른 존재와의 연관성을 부정하며 스스로 존재하시는 분이라고 강조하면서도, 그럼에도 불구하고 결코 하나님을 정적인 존재로서 묘사하지 않으며, 만물의 근원으로서, 만물의 생명력을 부여하는 근본적인 생명의 능력으로 이해한다.<sup>428)</sup> 이는 중세 스콜라 신학의

422) “Quid sit deus, fortasse supra humanum captum, verum, quod sit, haud supra eum est; multi enim sapientium huc penetraverunt, ut deum esse non ambigerent.” Huldrych Zwingli, *De vera et falsa religione commentarius*, Z III, 641.

423) “hoc esse primum in cognitione dei, ut sciamus eum esse, qui natura est, qui ipse est, et a nullo accipit, ut sit.”(하나님 인식에서 가장 첫 번째가 그 분은 본성으로 존재하시며, 스스로 존재하시고, 다른 것으로부터 존재를 받지 않으시고 존재하시는 분이심을 우리가 아는 것이다.) Huldrych Zwingli, *De vera et falsa religione commentarius*, Z III, 644.

424) “Hoc solum deus est, quod perfectum est, id est: absolutum et cui nihil desit, cuique omnia adsint, quae summum bonum deceant.”(완전한 것, 곧 절대적인 것, 결핍이라고는 없고, 최고선에게 속한 모든 것, 그것만이 하나님입니다.) Huldrych Zwingli, *De vera et falsa religione commentarius*, Z III, 647.

425) “Porro, quid deus sit, tam ex nobis ipsis ignoramus, quam ignorat scarabeus, quid sit homo. Imo divinum hoc infinitum et aeternum longe magis ab homine distat, quam homo a scarabeo, quod creaturarum quarumlibet inter se comparatio rectius constet, quam si quamlibet creatori conferas.”(더욱이 하나님이 무엇인지를 우리는 우리로부터 딱정벌레가 인간이 무엇인지를 모르는 것 만큼이나 알지 못한다. 이 신적이며 무한하고 영원한 것이 인간과 차이가 나는 것은 인간이 딱정벌레와 차이 나는 것보다 훨씬 더 하다. 왜냐하면 피조물 서로를 비교하는 것이 피조물과 창조주를 비교하는 것보다 합당하기 때문이다.) Huldrych Zwingli, *De vera et falsa religione commentarius*, Z III, 643.

426) “Constat igitur ociosa esse, quae hactenus de dei cognitione attulimus, nisi fides accedat.”(그래서 내가 지금까지 하나님 인식에 관해서 제시한 것은 거기에다가 믿음이 따라오지 않으면 무의미하다는 것은 확실하다.) 654.

427) “Primum enim divinis solummodo fulti sumus oraculis; deinde palam ostendimus non humanarum virium esse, ut in dei cognitionem adorationemque deveniamus.” Huldrych Zwingli, *De vera et falsa religione commentarius*, Z III, 54.

428) “deum, ut est esse omnibus et consistere, ita et vitam motumque esse omnium, quae vivunt et moventur.”(하나님께서서는 만물의 존재이고, 또 유지하게 하시는 분이듯이 그 분은 살아 있고 또 움직이는 모든 것들의 생명과 움직임이실 수밖에 없다.) Huldrych Zwingli, *De vera et falsa religione commentarius*, Z III, 646.

전통을 넘어서는 것으로서, 비록 그가 하나님을 최고선(summum bonum)으로 규정하며, 중세 스콜라 신학의 전통을 고수했다고 하더라도, 그의 하나님 인식은 하나님 존재의 역동성을 강조하면서, 그의 신학사상의 핵심주제를 하나님의 섭리로 수렴시킨다. 태초에 하나님의 창조사역이 존재했던 것이 아니라, 현재까지 만물을 통치하시며 돌보시는 하나님의 섭리는 하나님의 구원사역으로 확장된다. 그에게 있어서 하나님의 섭리는 창조론의 영역이 아니라, 구원론적 전망 속에서 전개되는 하나님의 역동적인 역사개입으로서, 하나님의 섭리의 영역 속에서 인간의 자유의지는 결코 개입할 수 없다.<sup>429)</sup> 바로 이 사실이 중세 스콜라 신학의 전통과 츠빙글리의 종교개혁신학이 극명하게 구별되는 지점으로서, 여기서 츠빙글리는 하나님 말씀의 유무에 따라 철학과 참된 신학의 의미를 구별한다. 즉 하나님은 최고선이시지만, 이는 중세 스콜라 신학의 전통에 근거하여 표현했을 뿐, 최고선으로서의 하나님은 역동적으로 인간의 역사에 개입하시는 분으로서, 만물의 통치와 돌보심을 통하여 최종적으로 참된 구원의 길로 인도한다. 따라서 ‘철학’의 영역 속에서 인간의 이성을 통하여 조작된 하나님의 존재의 의미는 인간이 고안했기 때문에, 결코 진리가 될 수 없다. 참된 진리는 오직 하나님의 입을 통하여 선포된 하나님 말씀이다. 그는 다음과 같이 말한다.

하나님이 무엇인가라는 질문에 대해서 철학으로부터 신학자들이 가지고 온 것이 위선이고 거짓 종교이다. 혹시 어떤 사람들이 그것에 관해서 참된 것을 말했다고 한다면, 그것은 하나님 입으로부터 왔다.<sup>430)</sup>

### III. 죄인으로서의 인간

츠빙글리는 『참된 종교와 거짓 종교에 대한 주해』에서 인간의 위선을 인간의 죄성을 증명하는 결정적인 증거로 간주하며, 이를 강력하게 비판한다. 이와 같은 인간의 위선의 근원은 인간의 자기사랑으로서, 이것이야말로 아담과 하와의 타락과 에덴동산에서의 추방을 설명할 수 있는 중요한 신학적 단서가 된다. 이는 하나님이 되고 싶은 인간의 자기본성을 의미한다.

“그 본성은 하나님으로부터 갖추어진 그 본성이 아니라, 인간이 그의 집에 만족하지 않고, 선과 악을 알아서 하나님과 같아지고 싶은 것이다.”<sup>431)</sup>

뿐만 아니라 영과 육의 대립구도에 근거하여 인간의 원죄인 자기사랑의 근원을 분석한다.<sup>432)</sup> 인간은 타락한 이후의 본성에 의거하여, 영이 아니라, 육을 향하여 존재할 수밖에 없다.

429) “Nam ex providentiae loco praedestinationis, liberi arbitrii meritique universum negotium pendet.” (예정, 자유의지, 공로의 문제 전체는 하나님의 섭리에 의해 좌우된다.) Huldrych Zwingli, *De vera et falsa religione commentarius*, Z III, 650.

430) “Fucus ergo est et falsa religio, quicquid a theologis ex philosophia ‘quid sit deus’ allatum est. Quod si quidam de hoc quaedam vere dixerunt, ex ore dei fuit.” Huldrych Zwingli, *De vera et falsa religione commentarius*, Z III, 643.

431) “non ea natura, qua institutus fuerat praeditusque a deo, sed qua sorte, quam deus dederat, non contentus domi suae voluit boni malique peritus, imo deo aequalis fieri.” Huldrych Zwingli, *De vera et falsa religione commentarius*, Z III, 657.

432) “Mala igitur mens, malusque est animus hominis ab ineunte aetate [cf. 1. Mos. 8. 21], quia caro est, quae sui amans est, gloriae, voluptatis, rei que cupida, utcunque dissimulet, quaecunque praetextat.” (인간

육을 향한 인간의 본성을 통하여 답습되는 인간의 원죄는 자기사랑으로서, 하나님께서 아니라 피조물의 우상화로 귀결되며, 최종적으로 위선을 통하여 인간의 원죄는 구체적으로 표현된다. 츠빙글리는 이를 “죄의 죽음과 본성”이라고 규정한다. 그는 다음과 같이 말한다.

“그러나 자기 사랑으로 말미암아 하나님 사랑에서 굴러 떨어져 버렸다. 인간은 이제 자기 자신의 종이며, 그는 하나님과 그 밖의 다른 어떤 것보다 자기를 더 사랑한다. 이것이 죽는다는 것이며, 이것이 죄의 죽음이고, 이것이 추락한 인간의 죄의 본성이다.”<sup>433)</sup>

최종적으로 인간은 자기사랑으로부터 비롯된 원죄와 이로 인하여 파생되는 위선과 이기적 본성으로 인하여, 인간 자신에 대하여 결코 분명하게 인식할 수 없다. 인간의 자기사랑은 인간에게 있어서 우월감을 파생시키는 중요한 원인이 된다.<sup>434)</sup> 또한 하나님을 배신한 인간의 자기사랑은 인간에게 어떠한 구원의 손길이 미치지 않는 한, 하나님이 되고 싶은 인간이 하나님께 돌아가지 못하게 한다.<sup>435)</sup> 인간의 자기사랑으로 인하여, 하나님이 아니라 피조물을 향한 시선을 거두지 않는 한, 인간에게 있어서 어떠한 긍정적인 희망을 발견할 수 없다.<sup>436)</sup> 바로 이 지점에서 하나님은 인간에게 있어서 인간이 스스로 성찰할 수 있는 결정적인 역할을 수행한다. 인간은 자신의 존재의 의미를 파악할 수 없는 한계를 지니고 있기 때문이다.

“하나님은 인간에게 인간이 자신의 불순종, 배신, 비참함이 아담보다 못하지 않는다는 것을 알게 한다.”<sup>437)</sup>

따라서 창조주 하나님께 대한 간구를 통하여 인간의 존재의미를 파악할 수 있도록 간구해야 한다. 그는 다음과 같이 말한다.

- 
- 의 정신과 영이 어릴 때부터 약하다. 그가 육이기 때문이고, 자신과 명예, 쾌락, 욕망, 부를 사랑하기 때문이다.) Huldrych Zwingli, *De vera et falsa religione commentarius*, Z III, 659.
- 433) “Descivit autem ab amore dei per amorem sui ad se ipsum. Sui ergo ipsius servus est, se magis amat quam deum, quam etiam quemquam. Atque hoc tandem est mortuum esse, haec est peccati mors, hoc ingenium peccati lapsique hominis est.” Huldrych Zwingli, *De vera et falsa religione commentarius*, Z III, 659.
- 434) “Fixum tamen ac immotum stat, quod omnia hominis cuiusvis consilia peccatum sunt, quatenus ut homo consulit. Omnia enim ad se ipsum refert, sibi uni studet, de se ipso honoratius sentit quam de alio.” (하여튼 인간의 모든 생각과 계획들이 인간에게서 나오는 한 죄라는 점은 흔들릴 수 없는 사실이다. 왜냐하면 인간은 모든 것을 자신과 관련시키고, 자신 한 사람에게만 노력하며 자신을 다른 사람보다 명예롭다고 여기기 때문이다.) Huldrych Zwingli, *De vera et falsa religione commentarius*, Z III, 663.
- 435) “Relinquat deus Adamum! Nunquam redibit ad eum, a quo aufugit; relinquat hominem! Numquam eum quaeret, a quo creatus est. Quisque enim sibi deus est.” (하나님께서 아담을 버리셨다! 아담은 자기가 도망쳐온 그 분께 다시는 돌아가지 않는다. 하나님께서는 인간을 버리셨다! 인간은 자신을 만들어 주신 분을 전혀 찾지 않는다. 왜냐하면 인간은 스스로에게 하나님이기 때문이다.) Huldrych Zwingli, *De vera et falsa religione commentarius*, Z III, 667.
- 436) “Ut vel hinc discamus mentem nostram, ad quamcunque tandem creaturarum, ad quaecunque consilia, ad quascunque spes sese convertat, nihil quam erumnas, calamitates, ultimamque miseriam.”(우리 영은 그 어떤 피조물을 향하든지, 그 어떤 계획을 세우든지, 그 어떤 소망을 품든지간에 항상 오직 걱정, 곤란과 처절한 비참에 빠지게 된다는 사실이다.) Huldrych Zwingli, *De vera et falsa religione commentarius*, Z III, 665.
- 437) “Exponit deus hominem sibi, ut inobedientiam, prodicionem ac miseriam suam non minus agnoscat, quam Adam.” Huldrych Zwingli, *De vera et falsa religione commentarius*, Z III, 668.

“인간의 창조주이신 주 하나님으로부터 인간의 인식이 하나님 인식처럼 간구되어야 한다.”<sup>438)</sup>

인간의 자기사랑은 스스로 하나님이 되고 싶은 욕망의 표현으로서, 인간의 말을 하나님의 말씀으로 둔갑시키는 결정적인 요소로 작용한다. 이것이야말로 츠빙글리 신학적 인간론의 핵심 주제로서, 인간이 참된 종교가 아니라 거짓 종교에 탐닉하게 되는 필연적 원인으로서 제시된다. 그럼에도 불구하고 인간이 하나님이 되고 싶은 욕망을 버리고, 오직 하나님 말씀으로서의 성경에 근거하여 절대자 하나님만을 바라보며, 절대자 하나님을 향한 유일한 통로로서 예수 그리스도를 참된 구원자로서 인식할 때만이, 인간의 비참한 상황은 극복될 수 있다. 더 나아가 피조물 우상숭배의 미신적 관습을 버리고, 오직 하나님의 절대주권을 인정하게 된다. 그는 다음과 같이 말한다.

“하나님께서서는 우리에게 곧 믿음과 순결만 요구하시기 때문에 우리에게 의해서 만들어진 다양한 형태의 신들을 숭배함보다 더 해로운 재앙은 생각해 낼 수 없었다. 그 신들을 숭배함에 우리는 매달려 왔고 -우리가 우리 자신의 발상들을 매우 중요하게 여기는 것 같이 - 이 숭배를 참된 하나님 숭배 자리에 갖다 두었다.”<sup>439)</sup>

이후 칼빈의 1559년 『기독교 강요』 최종판은 츠빙글리보다 정교한 형태의 하나님-인간 인식을 보여주고 있다. 하나님 인식은 인간 인식의 전제이며, 인간 인식은 하나님 인식의 전제로서, 이 두 가지 신학적 인식은 상호밀접한 관계를 형성하고 있다.

“우리의 최고의 모든 지혜, 곧 참되며 건전한 지혜는 두 부분으로 구성되어 있다고 생각되어야 한다. 하나님과 인간의 인식(하나님과 인간을 인식) 그러나 두 가지 지식은 여러 줄로 연결되어 있어, 이 중에서 어떤 것이 선행하며, 어떤 인식이 생기게 대하여 알아내는 것은 그리 쉬운 일이 아니다.”<sup>440)</sup>

이와 관련하여 칼빈은 죄인으로서의 인간이 자신의 존재의 의미를 충분히 인지할 때, 하나님을 인식할 수 있는 통로를 확보하게 된다고 강조한다. 인간은 시내를 따라 샘의 근원으로 올라나는 것처럼, 축복의 근원이신 하나님께 가게 된다고 비유<sup>441)</sup>하며, 특별히 최초 인간의 범

438) “A domino igitur deo hominis conditore hominis cognitio non minus petenda est, quam eius ipsius cognitio.”(인간의 창조주이신 주 하나님으로부터 인간의 인식이 하나님 인식처럼 간구되어야 한다.) Huldrych Zwingli, *De vera et falsa religione commentarius*, Z III, 656.

439) “Quum ergo haec sola requirat a nobis deus: fidem et innocentiam, non potuit nocentior pestis excogitari, quam varius dei cultus nostra industria inventus. Eum enim amplexi sumus (ut omnia nostra magnificimus) pro vero isto dei cultu, qui fide et innocentia constat.” Huldrych Zwingli, *De vera et falsa religione commentarius*, Z III, 910

440) “Tota fere sapientiae nostrae summa, quae vera demum as solida sapientia censi debeat, duabus partibus constat, Dei cognitione et nostri. Caeterum quum multis inter se vinculis connexae sint, ultra tamen alteram praecedat, et ex se pariat, non facile est discernere.” Calvin, Johannes, *INSTITUTIO CHRISTINAE RELIGIONIS* (1559), Ioannis Calvinii Opera Selecta III, 31. (원문출처: Ioannis Calvinii Opera Selecta, 5 Bde. Hg. v. P. Barth, W. Niesel [und D.Scheuner]. München 1926-52). 약자: OS

441) “Deinde ab his bonis quae guttatum e caelo ad nos stillant, tanquam a rivulis ad fontem deducimur: (하늘로부터 우리에게 이슬처럼 떨어지는 이 선함으로부터, 마치 개울에서 샘의 근원으로 가는 것처럼 인도된다.) Johannes Calvin, *INSTITUTIO CHRISTINAE RELIGIONIS*, OS III, 31.

죄로 인한 비참한 파멸로 인하여, 하나님을 바라보게 된다고 언급한다.<sup>442)</sup> 더 나아가 자신의 비참한 상황에 대하여, 단순한 동정이 아니라 미워할 때만이 하나님을 간절히 사모할 수 있다고 언급하면서, 하나님 인식에 대한 간절한 열망을 표현한다.<sup>443)</sup> 결과적으로 올바른 인간인식을 하나님을 찾게 하며, 발견하게 만든다. 그는 다음과 같이 말한다.

“그러므로 그(인간)의 인식은 우리를 격려하여 하나님을 찾게 하며, 마치 손으로 이끄는 것처럼, 우리가 하나님을 발견하도록 인도한다. 한편 인간은 분명히 먼저 하나님의 얼굴을 바라본 후에, 그의 직관으로부터 자신을 조사하지 않는다면, 결코 순수한 인간 인식에 도달하지 못한다.”<sup>444)</sup>

루터와 더불어 스위스의 1세대 종교개혁자였던 츠빙글리는 하나님 인식과 인간인식의 상호관계와 관련하여, 참된 하나님-인간 인식을 위하여 하나님께 간구해야 하며, 이성적 능력이 아니라 신앙의 중요성을 역설했다. 스위스 제네바에서 활동했던 2세대 종교개혁자였던 칼빈 또한 신앙의 영역에서 츠빙글리와 동일하게 하나님-인간 인식이 가능하다고 신학적으로 판단하면서도, 이를 넘어 하나님-인간 인식의 상호관련성을 강조하며, 츠빙글리보다 더욱 더 하나님-인간 인식을 위한 신앙적 열망을 강조한다. 전체적으로 고찰한다면, 칼빈의 하나님-인간 인식이 매우 정교하며, 양자의 상호관련성을 구체적으로 명시함으로써, 중세 스콜라 신학의 보여주었던 추상적인 하나님 인식의 허구를 우회적으로 비판하는 듯하다. 죄인으로서의 인간의 현실을 목인한 추상적인 하나님 존재에 대한 철학적 사변은 결코 인간을 참된 구원으로서의 길로 인도하지 못한다. 물론 종교개혁시기 1세대 개혁자들의 주요한 신학적 화두는 ‘구원론’이라는 사실을 염두할 필요가 있다. 루터의 칭의론과 츠빙글리의 섭리 및 예정론은 양 개혁자의 핵심적인 신학적 화두를 제시하고 있다는 사실을 전제한다면, 양자는 인간의 구원과 관련된 필수적인 신학적 질문에 대한 대답이라고 이해한다면 바람직할 것이다. 루터와 츠빙글리의 구원론적 관심은 죄인으로서의 인간을 주목하며, 인간의 구원의 가능성을 인간의 신앙과 하나님의 은혜, 그리고 섭리와 예정을 통하여 그 해법을 모색하는 것으로 귀결되었다. 이와 같은 종교개혁시기 신학적 컨텍스트를 염두한다면, 츠빙글리가 하나님-인간인식을 『참된 종교와 거짓 종교에 대한 주해』의 서두에 제시하며, 하나님의 절대주권에 근거한 섭리를 강조했던 그의 신학적 의도를 충분히 파악할 수 있을 것이다.

1536년 스위스 바젤에서 출판한 칼빈의 기독교 강요 초판은 루터의 신학적 입장인 율법-복음의 관계에 근거하여 서술되었다면, 1559년 기독교 강요 최종판은 츠빙글리 신학의 핵심주제였던 하나님-인간 인식을 서두에 제시하며, 루터의 칭의론과 츠빙글리의 섭리, 예정론이 보여주는 신학적 지평을 구원론적 전망 속에서 교회론으로 수렴하면서, 인간의 구원의 가능성을 성

442) “Praesertim miserabilis haec ruina, in quam non deiecit primi hominis defectio, sursum oculos cogit attolere.” (특별히 최초 인간의 범죄로 말미암아 빠지게 된 그 비참한 파멸은 우리로 하여금 위를 바라보게 한다.) Johannes Calvin, *INSTITUTIO CHRISTINAE RELIGIONIS*, OS III, 31.

443) “atque adeo malis nostris ad consideranda Dei bona excitamur: nec ante ad illum serio aspirare possumus, quam coeperimus nobisipsis displicere.”(우리는 우리의 악함을 통하여 하나님의 선함을 생각하도록 격려받는다. 그리고 우리는 자신을 미워하기 전에는 하나님을 진지하게 열망할 수 없다.” Johannes Calvin, *INSTITUTIO CHRISTINAE RELIGIONIS*, OS III, 32.

444) “Proinde unusquisque sui agnitione non tantum instigatur ad quaerendum Deum, sed etiam reperiendum quasi manu ducitur. Rursum hominem in puram sui notitiam nunquam pervenire constat nisi prius Dei faciem sit contemplatus, atque ex illius intuitu ad se ipsum inspiciendum descendat.” Johannes Calvin, *INSTITUTIO CHRISTINAE RELIGIONIS*, OS III, 32.

경에 근거하여 실제적으로 모색했다. 이 사실을 염두한다면, 칼빈의 의도했던 하나님-인간 인식의 밀접한 상호관련성이 내포하는 구원론적 함의를 충분히 인지할 수 있을 것이다.

#### IV. 참된 구원으로의 길

츠빙글리는 이상 소개한 인간이해에 근거하여, 인간의 자기사랑을 통하여 시작된 위선과 피조물의 우상화로부터의 구원의 가능성을 모색한다. 그는 보편적 의미로 사용되는 ‘종교’의 개념을 활용하여, 기독교의 특수성을 설명하는 방식으로 기독교 변증을 시도한다. 비유하자면, 그는 르네상스 인문주의 운동의 영향을 받았던 당시 인문주의자들을 향해, 소위 기독교에 대한 인문학적 접근을 시도했다고 볼 수도 있을 것이다. 즉 그는 인문주의자들 사이의 통용되는 ‘종교’의 개념을 기독교의 특별개시에 적용함으로써, 기독교야말로 보편적 의미의 종교라는 사실을 논증하고자 했던 것이라고 판단된다. 부연하자면, 그에게 있어서 하나님 말씀의 보편성을 부각시키며, 이를 ‘종교’ 개념에 반영시키는 것이야말로 당시 르네상스 인문주의의 문화적 토양 속에서 기독교를 새롭게 변증하는 것이라고 생각했을 것이다.

하나님과 분리된 피조물로서의 인간의 비참한 상황에 대한 인식은 인간으로 하여금 필연적으로 절대자 하나님을 신뢰하도록 인도하며, 이 과정이 ‘종교’라고 규정된다. 따라서 이 상황 속에서 ‘종교’는 인간의 삶을 구성하는 필수적 요소가 된다. 그러나 하나님을 신뢰하는 방식에 따라 종교는 참된 종교와 거짓 종교로 구별될 수밖에 없다. 왜냐하면 인간은 절대자 하나님을 전적으로 신뢰한다고 표현할 수 있지만, 실제로는 하나님으로 둔갑한 피조물을 숭배하며, 표면적으로 볼 때 ‘종교’적인 삶을 영위하는 것처럼 위장될 수 있기 때문이다. 즉 인간의 자기사랑과 위선이 인간의 말을 하나님의 말씀으로 둔갑시키며, ‘종교’의 참된 의미를 퇴색시키고 있기 때문이다. 그는 참된 종교와 거짓 종교로 구분하고자 하는 이유에 대하여 다음과 같이 언급한다.

“이것은 내가 ‘참된’ 또 ‘거짓’이라는 단어를 추가함으로써 종교를 미신으로부터 구분하고자 하는 용도이다. 하나님 말씀이라는 참된 샘에서 종교를 제시하고 나서 다른 잔으로 잔으로 미신을 제시하려는 것이다.”<sup>445)</sup>

그에게 있어서 참된 종교와 거짓 종교를 구분하는 기준은 하나님 말씀인 성경으로서, 성경에 근거하여 하나님 말씀과 인간의 말을 명확하게 구분한다. 그는 다음과 같이 주장한다.

“그것을 통하여 성경 뿐만 아니라 신앙의 본성 자체에서도 피조물의 그 어떤 말도 하나님의 말씀으로 받아들여질 수 없다는 사실이 드러난다. 왜냐하면 피조물의 말 안에서 조용하고 평화로운 의식이 주어지지 않기 때문이다.”<sup>446)</sup>

445) “Dum autem additione ‘veri’ et ‘falsi’ religionem a superstitione distinguimus, in eum usum fit, ut, cum religionem ex veris verbi dei fontibus propinaverimus, altero veluti poculo superstitionem quoque praebeamus.” Huldrych Zwingli, *De vera et falsa religione commentarius*, Z III, 639.

446) “Quibus iterum non modo ex scriptura, sed etiam ex ipsius fidei natura manifestum fit, quod nullius creaturae verbum pro verbo dei recipi potest, quia in creaturae verbo non redditur quieta pacataque conscientia.” Huldrych Zwingli, *De vera et falsa religione commentarius*, Z III, 671.

오직 하나님 말씀만을 붙들고 있는 자들만이 참된 신앙인<sup>447)</sup>으로서, 그들은 하나님 말씀을 통하여 양육을 받고 힘을 얻는다.<sup>448)</sup> 그는 난파된 자들이 널빤지를 붙들고 바다 위에 떠 있는 것을 비유하며, 신앙인들은 하나님 말씀을 붙들고 살아야 한다고 강조한다.<sup>449)</sup> 이것이야말로 참된 구원의 길로서, 하나님 인식에 근거하여 죄인으로서의 인간을 올바르게 인식한 신앙인들에게 있어서 참된 종교이다. 이와는 달리 인간의 말을 하나님의 말씀으로 둔갑시킨 자들을 숭배하는 거짓 종교가 존재한다. 교황, 공의회 결정사항이 하나님 말씀과는 무관한 인간의 말이라고 강조하며, 로마-가톨릭 교회가 거짓 종교라고 우회적으로 비판한다. 그에게 있어서 거짓 종교는 교황, 공의회, 추기경이 고안한 인간의 말을 하나님의 말씀으로서 수용하는 미신화된 로마-가톨릭 교회였다.

**“인간의 말을 하나님의 말씀처럼 붙들고 있는 자는 불신자이다. 따라서 인간이나 공의회의 합의와 결정을 하나님의 말씀과 동등시한다면, 그것은 미친 짓이며, 매우 불경건한 것이다.”<sup>450)</sup>**

로마-가톨릭 교회처럼 교황, 공의회의 결정사항을 하나님 말씀이라고 이해한다면, 이것이야말로 거짓 종교이다. 츠빙글리는 하나님이 아닌 피조물을 의지하는 생각 및 행위 자체를 거짓 종교라고 주장한다.<sup>451)</sup> 즉 거짓 종교는 창조주이시며 구원자이신 하나님을 바라보지 않고, 유한하며 사멸한 운명의 피조물을 하나님으로 착각하며 경배하는 것으로서, 인간의 자기사랑과 위선, 이기심이 만들어낸 결과물이다. 인간이 임의적으로 고안한 로마 가톨릭 교회의 전통에 대하여 비판적인 입장을 견지했던 츠빙글리에게 있어서, 참된 종교는 인간의 말이 만들어낸 거짓 종교의 이데올로기를 거부하며, 참된 종교는 하나님 말씀으로서의 성경에 근거하여 개혁된 기독교를 의미했다.<sup>452)</sup>

지금까지 소개한 츠빙글리의 신학적 인간론과 참된 종교와 거짓 종교의 구분은 인간의 자기 사랑, 위선, 이기적 본성이 어떻게 극복될 수 있는 구원의 여정을 제시한다. 그의 인간론은 결코 단순한 인간 본성에 대한 부정적 인식을 의미하지 않는다. 오히려 인간 본성에 대한 철저

447) “Constat igitur eos modo vere pios esse, qui ab unius dei pendent oraculis. Id autem quam necessarium sit ad veram pietatem, ipsius domini verbis patebit.”(한 분이신 하나님의 말씀에만 붙어 있는 자들만이 참된 신앙인이라는 것은 확실하다. 그것이 참된 경건에 얼마나 필요한지는 하나님의 말씀에서 드러날 것이다.) Huldrych Zwingli, *De vera et falsa religione commentarius*, Z III, 670.

448) “Pius ergo solus est, quem verbum dei alit, reficit, confortat. E diverso vero sequitur, quod pius nullo alio verbo pasci potest quam divino.”(하나님 말씀으로 양육받고 갱신하며, 강해지는 오직 경건한 자가 존재한다. 다른 진실이 따른다. 경건한 자는 하나님의 말씀 이외에 다른 말씀으로는 양식을 먹을 수 없다는 것이다.) Huldrych Zwingli, *De vera et falsa religione commentarius*, Z III, 670-671.

449) “Verbum ergo domini, qui fideles sunt, sic amplectuntur, ut naufragi tabulas.”(따라서 신앙인들은 난파된 배의 널빤지처럼, 하나님의 말씀을 붙들어야 한다.) Huldrych Zwingli, *De vera et falsa religione commentarius*, Z III, 670.

450) “Impii sunt, qui hominis verbum tanquam dei amplectuntur. Furor igitur est et extrema impietas, quorundam, sive hominum sive conciliorum, placita et decreta verbo dei aequare.” Huldrych Zwingli, *De vera et falsa religione commentarius*, Z III, 674.

451) “Falsa religio sive pietas est, ubi alio ficitur quam deo. Qui ergo quacunqu tandem creatura fidunt, vere pii non sunt.”(거짓 종교 혹은 경건은 하나님 외에 다른 자를 믿는 것이다. 결과적으로 어느 곳에 서든지 항상 피조물들을 신뢰를 하는 자들은 참으로 경건한 자들이 아니다.) Huldrych Zwingli, *De vera et falsa religione commentarius*, Z III, 674.

452) 츠빙글리의 종교개혁사상이 거짓 종교로서의 자유를 지향하고 있다는 점에 있어서, 그의 종교개혁은 자유의 종교개혁을 의미한다고 할 수 있을 것이다. Berndt Hamm, *Zwingli's Reformation der Freiheit* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1988), 38-39.

한 현실적 인식으로서, 인간의 죄성이 어떻게 삶의 현실 속에서 표현될 수 있는가에 대한 체험적 인식이다. 그는 로마-가톨릭 교회의 전통이 성경에 근거하여 수립된 것이 아니라, 하나님 말씀처럼 위장한 인간의 말이며, 인간이 고안한 종교적 전통 속에서 인간의 삶이 구속되어 있는 당시 현실을 직시했다. 그는 인간의 말이 하나님 말씀으로 둔갑해가는 과정을 목격하며, 순수한 하나님 말씀으로의 소급만이 인간의 말을 하나님 말씀으로 둔갑시킨 거짓 종교를 극복할 수 있다고 확신했다.

## V. 글을 정리하며

그는 1519년 흑사병과의 투병을 통하여 하나님의 섭리를 체험한 이후, 인간의 자유의지를 긍정했던 에라스무스와는 다른 독자적인 종교개혁신학을 전개하게 되었다. 즉 츰빙글리는 하나님의 절대적 주권과 하나님과 피조물 인간의 명백한 차이 및 절대자 하나님을 향한 피조물 인간의 전적 신뢰를 강조하며, 인간의 자유의지를 강조했던 에라스무스의 신학적 입장을 거부했던 것이다. 그럼에도 불구하고 츰빙글리에게 있어서 에라스무스의 윤리화된 기독교의 구현은 결코 폐기될 수 없는 중요한 신학적 이상으로 존재했다. 오히려 그는 에라스무스를 추종했던 스위스 인문주의자들의 윤리적 이상이 하나님의 절대적 주권의 확립을 통하여 실현되어야 한다고 주장했다.

이와 관련하여 그가 추구했던 참된 종교(*vera religio*)는 인간의 자유의지가 아니라, 초월적 절대자 하나님과 피조물 사이의 명백한 차이 및 하나님을 향한 피조물 인간의 전적인 신뢰에 근거하여 실현되는 윤리화된 기독교라는 사실을 유념할 필요가 있다. 그가 지향했던 하나님 말씀에 근거한 참된 종교의 실제적 모습을 다음과 같이 표현하고 있다.

**“왜 우리는 그 공허하고 무익한 것들로부터 참되고 확고한 것들, 즉 그리스도의 말씀대로 종교 전체를 포괄하는 것, 정의, 신앙, 자비로 자발적으로 이전하지 않는가?”** 우리는 하나님께는 믿음을, 우리 자신과 다른 자들에게는 의와 순결, 고난을 겪은 모든 사람들에게는 자비를 베풀 의무가 있다.”<sup>453)</sup>

더 나아가 그는 에라스무스의 성경인문주의 운동의 영향을 받아, 성서 본문을 중요하게 여기면서도, 이를 성령의 빛에서 해석하는 말씀과 성령의 신학자로서 본인의 종교개혁사상을 정립하게 되었다. 츰빙글리는 루터와 동일하게 *sola scriptura*의 가치를 공유하였음에도 불구하고, 이를 직접적으로 언급하는 대신, “하나님 말씀”이라는 표현을 주로 사용하면서, 성경의 중요성에 대하여 우회적으로 표현했다. 또한 그는 루터와 동일하게 하나님 말씀으로서의 성경과 성령의 상호보완적 관계를 견지하면서도, 루터보다 좀 더 강하게 성령의 역할을 강조했다. 심지어 루터는 츰빙글리를 “열광주의자”라고 비난하기도 했다. 정리하자면, 츰빙글리는 루터와 동일한 입장을 견지하지만, 루터보다 더 강도 높게 성령의 역할을 중점적으로 강조하고 있다고 간주할 수 있을 것이다. 특히 츰빙글리가 물세례 이후 성령세례를 강조하고 있다는 사실은 이

453) “Cur tam gravatim ab inutilibus nugis ad vera ista solidaque: iusticiam, fidem, misericordiam, transimus, quibus Christus totam religionem complexus est? Fidem illi debemus, iusticiam ac innocentiam tum nobis tum aliis, misericordiam omnibus egentibus.” Huldrych Zwingli, *De vera et falsa religione commentarius*, Z III, 674.

를 방증한다.

바로 이 지점에서 그의 전체 신학사상의 면모를 파악할 수 있는 중요한 신학적 원칙이 발견된다. 이미 언급했던 것처럼, 츠빙글리의 신학적 원칙은 “하나님과 피조물의 질적인 차이”로서, 이는 그의 종교개혁사상의 핵심적 주제이며 개혁교회 특유의 신학적 전통으로 계승되었다. 이와 같이 그가 역설했던 하나님과 피조물이며 죄인으로서의 인간을 대비시키면서 강조했던 하나님의 절대주권은 인간의 우상화에 대한 비판으로 귀결되었다. 바로 이 지점에서 그의 인간론이 내포하고 있는 신학적 함의가 드러난다. 인간의 우상화를 야기시키는 결정적인 요인은 바로 인간의 자기사랑으로서, 위선과 이기심의 근원이다. 이를 통하여 인간은 하나님과 동일한 존재가 되기를 염원한다. 이것이야말로 원죄가 현실화되어 표현된 구체적인 인간의 모습으로서, 이를 극복하고자 한다면, 결코 인간 스스로의 능력으로는 불가능하다. 오직 피조물 인간의 말과는 전적으로 대립되는 하나님 말씀만이 이와 같은 답습되는 인간의 원죄를 극복할 수 있으며, 이는 하나님의 아들이신 예수 그리스도의 은혜를 통하여 최종적으로 구원된다. 따라서 그에게 있어서 하나님과 인간의 대립이 중요한 신학적 원칙으로서 절대적인 신학적 규범을 제시한다. 그는 이와 같은 신학적 의도를 가지고, 성상과 성화는 하나님이 아니라 피조물을 숭배하는 것으로 이해했기 때문에 교회 안에 있는 성상과 성화들을 제거했다. 이와 유사하게 그는 빵과 포도주가 실제적인 예수님의 살과 피로 변한다고 주장하는 로마 가톨릭 교회의 화체설 또한 강력하게 비판했다. 왜냐하면 화체설은 인간이 만든 빵과 포도주를 숭배하는 결과를 낳게 된다고 이해했기 때문이었다. 그는 다음과 같이 비판한다.

오직 하나님만 경배받으셔야 하며(마태복음 4:10), 결코 어떤 피조물도 숭배받아서 안 되기 때문에, 신학자들은 순수한 그리스도의 인간성이 우상숭배와 구별되어 경배될 수 있다는 것을 부인한다.(인간성은 숭배되어서는 안 된다.) 빵을 숭배하는 것은 최고의 불경건이 아닌가? 그들이 빵이 아니라 그리스도의 몸을 예배한다고 주장하는 말은 도대체 무엇인가? 피조물을 숭배하는 것이 아닌가?<sup>454)</sup>

필자는 츠빙글리의 신학적 인간론을 소개하기 위하여, 그가 주로 활용했던 ‘종교’의 개념에 근거하여, 그의 하나님-인간 인식의 내용의 연관성을 추적했다. 인간의 말이 하나님 말씀으로 둔갑하여 피조물이 숭배되는 거짓종교와 하나님의 말씀을 통하여 오직 하나님만이 경배받는 참된 종교의 결정적인 차이는 피조물의 우상화 여부로서, 예수 그리스도의 복음은 인간이 임의적으로 고안한 거짓 종교의 구속을 넘어, 올바른 하나님-인간인식을 통한 참된 종교로의 길을 인도한다. 정리하자면, 그의 신학적 인간론은 결과적으로 피조물로서의 인간이 우상화되는 근본적인 원인 및 인간의 우상화를 극복할 수 있는 성경적 대안을 제시했다.

---

454) “Cum enim solus deus adorandus sit [cf. Matth. 4. 10], et creatura prorsus nulla, ita, ut etiam theologistae negent puram humanitatem Christi citra idololatriae discrimen adorari posse, quomodo non est summa impietas panem adoravisse? Quid vero est, quod dicunt se panem non adorare, sed corpus Christi? An' iam non creaturam adorant?” Huldrych Zwingli, *De vera et falsa religione commentarius*, Z III, 817.

## 주제발표 8

### “개혁주의생명신학들”을 말할 수 있는가?

박찬호 (백석대학교 조직신학)

서론

16세기 종교개혁 이후 개신교, 특히 개혁주의신학은 “오직 성경”(sola Scriptura), “오직 그리스도”(solus Christus), “오직 믿음”(sola fide), “오직 은혜”(sola gratia), “오직 하나님께 영광”(soli Deo gloria)이라는 표어 아래 교리의 정당성과 신학적 체계를 눈부시게 발전시켜 왔다. 그러나 역설적으로 이러한 교리적 성취와 신학적 세련됨은 종종 신학과 삶의 괴리, 교리와 영적 생명력의 단절이라는 심각한 문제를 노정해 왔다. 곧 신학은 풍성해졌으나 교회는 메말라 가고, 교리는 정교해졌으나 성도의 삶은 역동성을 잃어버리는 현상이 반복되어 온 것이다. 오늘 한국교회 안에서 제기되고 있는 개혁주의생명신학(Reformed Life Theology)의 문제의식은 바로 이 지점에서 출발한다. 개혁주의생명신학은 개혁파 정통신학이 지닌 교리적 강점을 보존하면서도, 말씀과 성령, 교리와 삶, 진리와 영적 생명을 다시 결합시키려는 시도로써, “신학의 학문화(學文化)”와 “생명 상실”에 대한 근본적인 반성을 촉구한다.

이때 가장 먼저 확인해야 할 것은 조직신학과 윤리학의 밀접한 연관성이다. 한마디로 윤리학은 신학이 삶 속에서 행동으로 나타난 것이다. 존 칼빈(John Calvin, 1509-1564)의 『기독교 강요』는 처음부터 끝까지 교리와 함께 삶을 다루고 있으며, 기독교 윤리가 교리와 무관한 독립된 학문일 수 없음을 잘 보여준다. 칼 바르트(Karl Barth, 1886-1968) 역시 『교회 교의학』에서 교의학과 윤리학을 분리하지 않고, 먼저 교의적 측면을, 이어 윤리적 측면을 다루면서 교리와 삶의 내적 연관성을 조망한다. 이런 점에서 교리와 윤리는 동전의 양면과 같다. 그래서 조직신학에서 가르치는 ‘올바른 믿음’(correct faith)은 윤리학에서 말하는 ‘지도된 믿음’(directed faith)으로까지 나아가야 한다. 삶으로 연결되지 않는 조직신학은 공허하고, 반대로 조직신학 없는 윤리학은 맹목에 불과하다. 삶에 던져주는 의미가 분명히 드러나지 않을 때 조직신학은 무미건조한 스콜라주의가 되고, 그리스도와 성령께서 수행하시는 사역과 동떨어진 행동을 다루는 윤리학은 도덕주의로 전락하고 만다.<sup>455)</sup> 이렇듯 삶(life)과 연결될 때에야 비로소 교리는 “생명(life)을 살리는 교리”가 된다. 위로는 2,000년 교회 역사를 통해 형성된 수많은 신조와 고백들을 존중하되, 궁극적으로는 성경으로 돌아가 답을 구해야 한다. 성경이 답이다.

동시에 우리는 오늘의 삶의 현장을 향한 고민의 끈을 놓지 말아야 한다. 초기 청교도 신학자인 윌리엄 에임스(William Ames, 1576-1633)는 신학을 “하나님에 대해 사는 것에 대한 교리요 가르침”이라고 정의하며, 그 근거구절로 요한복음 6장 68절의 “영생의 말씀”<sup>456)</sup>과 사도행전 5장 20절의 “이 생명의 말씀,”<sup>457)</sup> 그리고 로마서 6장 11절의 “너희도 너희 자신을... 그리

455) Jochem Douma, 『개혁주의 윤리학』, 신원하 역 (서울: 기독교문서선교회, 2003), 52f.

456) “시몬 베드로가 대답하되 주여 영생의 말씀이 주께 있사오니 우리가 누구에게로 가오리이까.”

457) “가서 성전에 서서 이 생명의 말씀을 다 백성에게 말하라 하매.”

스도 예수 안에서 하나님께 대하여는 살아있는 자로 여길지어다”라는 말씀<sup>458)</sup>을 인용하고 있다.<sup>459)</sup> 찰스 하지(Charles Hodge, 1797-1878)가 『조직신학 개요』의 원래 제목을 『생명의 길』(*The Way of Life*)로 붙였던 것, 최근 『청교도 신학의 모든 것』으로 번역된 책의 부제가 『삶(생명)을 위한 교리』(*Doctrine for Life*)인 것은, 교리가 본질상 “삶을 위한 교리”이어야 한다는 점을 잘 보여준다. 이런 의미에서 개혁주의생명신학(Reformed Life Theology)은 문자 그대로 “개혁주의삶신학”이라 부를 수도 있다. 교리가 “삶을 위한 교리”가 될 때 비로소 “생명을 살리는 교리”가 될 수 있기 때문이다.<sup>460)</sup>

바로 이러한 문제의식 속에서 “개혁주의생명신학들이 가능한가?”라는 질문이 제기된다. ‘개혁주의생명신학’(단수형)이 오늘 한국교회 안에서 전개되고 있는 특정 신학 운동을 가리키는 개념이라면, ‘개혁주의생명신학들’(복수형)은 역사 속에서 이미 여러 차례, 다양한 모습으로 나타난 “생명 중심의 개혁주의 신학적 충동들”을 가리키는 표현일 수 있다. 다시 말해, 개혁주의 생명신학이 전적으로 새로운 발명품이 아니라 종교개혁 이후 개혁파 신학 내부에서 반복적으로 나타난 “교리와 생명의 통합”에 대한 갈망의 현대적 표현이라면, 우리는 신학사 속에서 선취적 혹은 유비적으로 나타난 여러 “개혁주의생명신학들”을 더듬어 볼 필요가 있다.

특히 19세기 미국 복음주의와 20세기 오순절운동을 통해 전 세계적으로 확산된 개신교의 양적 성장과 함께, 심각한 분열과 각종 이단의 출현, 피상적인 회심과 감정주의, 신학적 천박성이라는 문제가 동시에 드러나고 있는 오늘의 상황은 이 질문을 더욱 절박하게 만든다. 한편에서는 교리적 정체성과 신학적 깊이를 상실한 “미국제 복음주의”의 문제점이, 다른 한편에서는 신학을 교회 현실과 삶으로부터 분리된 학문적 사변으로 만드는 “스콜라주의적 개혁주의”의 문제점이 지적된다. 이러한 양극단 사이에서 개혁주의생명신학은 개혁파 전통의 교리적 유산을 지키면서도, 말씀과 성령, 객관과 주관, 교리와 삶을 다시 하나로 엮어내려는 일종의 “제3의 길”을 모색한다.

이때 중요한 것은 개혁주의생명신학이 개혁주의 이외의 다른 신학을 새로이 제안하는 것이 아니라는 점이다. 개혁주의생명신학은 개혁주의신학을 부정하거나 대체하려는 운동이 아니라, 개혁주의신학을 실천하자는 운동이며, 개혁주의신학에 생명을 불어넣자는 요청이다. 다시 말해, 개혁주의생명신학은 교리의 내용을 바꾸기보다 그 교리가 실제 삶과 교회 안에서 어떻게 작동해야 하는지, 곧 “삶을 위한 교리요 생명을 살리는 교리”로서 어떻게 구현되어야 하는지를 묻는 실천적·선언적 신학이다. 그러나 동시에, 개혁주의신학 내부에는 다양한 스펙트럼이 존재하며, 그 가운데에는 개혁주의생명신학과 비슷한 지향점과 강조점을 지닌 신학자들이 역사 속에 적지 않게 있었다. 그렇다면 우리는 이들을 “선배 개혁주의생명신학자들”로 부를 수 있는가? 그리고 그렇다면 “개혁주의생명신학들”이라는 복수형 표현은 어디까지 정당한가?

본 논문은 바로 이 질문에 답하기 위하여 서로 다른 시대와 지역, 교단적 배경 속에서 활동했으나 공통적으로 성경과 성령을 함께 강조하며 교리와 생명의 통합을 추구했던 세 인물—스위

458) “이와 같이 너희도 너희 자신을 죄에 대하여는 죽은 자요 그리스도 예수 안에서 하나님께 대하여는 살아 있는 자로 여길지어다.”

459) William Ames, 『신학의 정수』, 이원모 역 (고양: 크리스찬다이제스트, 2012), 109.

460) Cf. 장종현, 『생명을 살리는 교리: 조직신학 개론』 (서울: UCN, 2019).

스 취리히의 종교개혁자 홀드리히 츠빙글리(Huldrych Zwingli, 1484-1531), 청교도의 황태자 존 오웬(John Owen, 1616-1683), 현대 개혁주의 조직신학자 도날드 블러쉬(Donald G. Bloesch, 1928-2010)의 신학을 개혁주의생명신학의 관점에서 조망하고자 한다. 이 세 인물은 종교개혁 초기의 스위스 개혁자, 영국 청교도 전통의 대표자, 20세기 북미 신학자라는 매우 상이한 맥락에 속하지만, 공통적으로 성경을 하나님의 살아 있는 말씀으로 고백하고, 성령을 말씀의 적용자이자 해석자로 인정하며, 객관적 진리와 주관적 경험, 교리와 삶의 역동적 결합을 강조한다.

따라서 본 논문의 목적은 두 가지 층위에서 정리될 수 있다. 첫째, 신학사적·비교신학적 층위에서, 츠빙글리, 오웬, 블러쉬에 대한 분석을 통해 개혁파 전통 안에 잠재되어 있거나 부분적으로 표출되어 온 “개혁주의생명신학들”의 다양한 모습을 조명하고, 이를 토대로 “개혁주의생명신학들”이라는 복수형 표현의 신학사적 정당성을 검토하는 것이다. 둘째, 규범적·선언적 층위에서, 이러한 신학사적 고찰을 바탕으로 오늘 한국교회와 한국 신학의 현실 속에서 개혁주의생명신학이 어떠한 위치를 점해야 하는지, 곧 다양한 “개혁주의생명신학들” 가운데 하나의 선택지인지, 아니면 그들을 비판적으로 수용하고 재구성하는 기준과 잣대인지에 대한 신학적 평가를 시도하는 것이다.

이러한 작업을 통하여, 우리는 역사 속에 존재해 온 다양한 “개혁주의생명신학들”을 발굴·조명하는 동시에, 오늘 여기에서 우리를 부르시는 하나님의 말씀과 성령 앞에서 개혁주의생명신학이 어떤 규범적 위치를 가져야 하는지 성찰하고자 한다. 바로 그때에야 조직신학과 윤리학, 교리와 삶, 말씀과 성령은 더 이상 분리된 두 길이 아니라, 한 분 삼위 하나님 안에서 하나로 묶인 “생명을 살리는 신학”으로서 우리의 신앙과 교회를 섬기는 통합된 여정으로 다시 서게 될 것이다.

### 1. 츠빙글리의 “개혁주의생명신학”

홀드리히 츠빙글리는 1519년 1월 1일 스위스 취리히 대성당에서 ‘민중의 사제’(people’s priest)로 취임함으로써 자신의 35번째 생일을 축하하였다. 츠빙글리는 스위스 종교개혁을 논하는 데 없어서는 안될 중요한 역할을 했다. 츠빙글리는 옛 스콜라주의 사상이 인문주의 사상으로 대체되어 가고 있던 시기에 빈 대학교에서 공부하였으며 스위스 동부의 인문주의자 그룹들과 유대를 맺었다. 츠빙글리를 사로잡은 것은 완전히 새로운 모습으로 태어나 사도 시대의 소박함과 생명력을 회복한 ‘거듭난 기독교’(Christianismus renascens)라는 인문주의적 이상이었다. 츠빙글리의 개혁 비전은 1510년대 중반에 아인지델른(Einsiedeln)의 베네딕트 수도원에서 ‘민중의 사제’로 있을 동안 전개되기 시작했다. 츠빙글리도 루터와 마찬가지로 성경을 자신의 개혁 프로그램의 중심으로 여겼다.

루터와 츠빙글리는 성찬에 대한 견해에서 첨예하게 대립하였다. 헤센 공 필립(Philip I of Hessen, 1504-1567)은 마르부르크 회담(Marburg Colloquy, 1529년)에서 루터와 츠빙글리의 화해를 시도하였지만 회담은 결렬되었다. 보통 루터의 견해는 공재설로, 츠빙글리의 견해는 상징설 또는 기념설로 알려져 있다. 칼빈은 처음에 성찬에 대한 츠빙글리의 견해를 싫어하였다고 알려져 있지만 나중에 취리히에서의 츠빙글리의 후계자인 하인리히 불링거(Heinrich Bullinger, 1504-1575)와 취리히 합의(*Consensus Tigurinus*, 1546년)에 이르게 되었고, 『기

독교 강요』에서 칼빈은 주로 가톨릭의 화체설과 루터파의 공재설을 비판하고 있다. 그래서 해석하는 것 따라서는 칼빈의 영적 임재설을 츠빙글리가 예견했다고 보기도 한다. 츠빙글리와 칼빈은 루터파의 그리스도의 육체적 임재를 반대하는 면에서는 동일한 입장이었다.

츠빙글리가 자신의 성찬에 대한 논의를 진행하는 가운데 단골로 인용하고 있는 성경은 요한복음 6:63 “살리는 것은 영이요 육은 무익하니라”이다.<sup>461)</sup> 특별히 후반절 “육은 무익하니라”는 츠빙글리의 성찬에 대한 견해가 상징설 이상으로 나아갈 수 없는 이유를 설명해 준다. 츠빙글리에게 “육은 무익하니라”(요 6:63)는 말씀은 “깨뜨려지지 않는 다이아몬드”이다.<sup>462)</sup> 이 요한복음 6장 63절은 4번째 개혁주의생명신학 실천운동인 영적생명운동의 주제구절이다.

개혁주의생명신학 운동은 한국교회를 그리스도의 영적 생명력이 넘치는 교회로 만드는 운동입니다. 요한복음 6장 63절은 “살리는 것은 영이니 육은 무익하니라 내가 너희에게 이른 말은 영이요 생명이라”고 말씀합니다.<sup>463)</sup>

이러한 영에 대한 츠빙글리의 강조는 그에게 있었던 플라톤주의의 영향을 시사해준다. 하지만 플라톤주의의 영향은 츠빙글리만의 문제는 아니다. 어거스틴이나 심지어 칼빈도 플라톤적인 성향을 보이고 있으며 조나단 에드워즈도 당대의 모종의 플라톤주의의 영향을 받았다고 알려져 있다.

츠빙글리의 가장 중요한 확신 중에 하나는 성경이 하나님의 말씀이라는 확신이였다. 진리가 오류에 대립되듯이 하나님의 말씀은 인간의 말에 대립된다고 츠빙글리는 보았다. 공의회나 교황이 공포한 교회의 전통은 결국 인간의 말이지 하나님의 말씀은 아니다.

거짓 종교, 거짓 경건은 하나님 아닌 다른 자를 의뢰하는 것이다. 피조물이 아주 훌륭할 수 있지만 그것에 신뢰를 하는 자는 참으로 경건한 자가 아니다. 인간의 말을 하나님의 말씀인 양 받아들이는 자는 불신자이다. 따라서 인간이나 공의회의 생각과 규정을 하나님의 말씀과 동등시한다면 그것은 미친 짓이요 최고로 악한 신성모독이다.<sup>464)</sup>

하나님의 말씀을 받아들일 것이냐, 인간의 말을 받아들일 것이냐에 참된 종교와 거짓 종교의 분기점이 존재한다.

신학의 어원과 관련한 설명에서 장종현 박사는 신학을 ‘하나님에 대해서 말한다’라는 의미로 이해하는 사람과 ‘하나님께서 말씀하신다’라고 해석하는 사람들 사이의 차이가 엄청나다는 사실을 다음과 같이 지적하고 있다:

신학을 인간이 하나님에 대해서 말하는 것으로 이해하는 사람들에게 신학은 학문으로 이해되며, 이때 신학의 방법은 인간의 이성과 경험이 될 것입니다. 그러나 신학은 단순히

461) Huldrych Zwingli, “참된 종교와 거짓 종교에 대한 주해,” 251, 255, 264, 265, 296, 300.

462) Zwingli, “참된 종교와 거짓 종교에 대한 주해,” 296.

463) 장종현, 『교회를 살리는 신학』 (서울: 기독교연합신문사, 2014), 90.

464) Zwingli, “참된 종교와 거짓 종교에 대한 주해,” 『츠빙글리 저작 선집 3』, 공성철 역 (서울: 연세대 출판문화원, 2017), 103.

신에 대한 인간의 탐구가 아니며, 신학의 방법 또한 단순히 인간의 이성과 경험이 아니라 그것을 넘어서 하나님의 은총, 곧 성령과 믿음이 될 것입니다.<sup>465)</sup>

성경이 하나님에 대한 인간의 말이라고 생각하는 사람과 성경이 하나님의 말씀이라고 생각하는 사람의 차이라고 하는 것도 마찬가지로 엄청난 것이다. 츠빙글리가 말하는 참 종교와 거짓 종교의 구별점이 바로 이 부분이라고 말할 수 있을 것이다.

개혁주의생명신학은 5대 솔라 가운데 “오직 성경”을 통해 그리고 7대 실천운동 가운데 “신앙 운동”에서 하나님의 말씀으로서의 성경의 중요성에 대해 강조하고 있다. 성경이 하나님의 말씀이라는 확신은 개혁주의생명신학의 매우 중요한 토대가 되는 주장이 아닐 수 없다. 물론 성경은 사람들이 기록한 것이다. 하지만 성경은 “성령의 감동하심을 받은 사람들이 하나님께 받아 말한 것”임(벧후 1:21)을 우리는 잊지 않아야 한다. 자칫 성경의 인성(人性)에 대한 강조가 지나쳐서 성경의 신적 권위를 훼손하는 일이 있어서는 안된다. 사실 성경이 사람의 글이라면 우리가 그 글들을 읽을 필요가 없어진다. 성경이 사람의 말이 아니라 하나님의 말씀이라고 받아들일 때 그 가운데 말씀의 능력을 경험하게 되는 것이다.

츠빙글리는 하나님의 말씀으로써의 성경의 중요성을 역설하였다. 하지만 츠빙글리는 이 하나님의 말씀이 성령의 역사하심이 아니면 우리가 도저히 깨달아 알 수 없음을 강조하고 있다. 성경 해석에 관한 츠빙글리의 가장 기본적인 원칙은 성경은 성령으로부터 나오고 성령이 깨달음을 주시는 곳에서만 바르게 이해될 수 있다는 원리였다. 성령이 없으면 우리는 우리 생각대로 성경을 읽게 된다. 성령의 역할을 강조하는 이러한 접근으로 말미암아 츠빙글리는 “말씀과 성령”이라고 말하는 루터와는 반대로 대체로 “성령과 말씀”이라고 말하고 있다. 성령이 없다면 말씀을 이해할 수 없기 때문이다.<sup>466)</sup> 단지 “말씀 중심의 신학”이 아니라 “말씀과 성령의 신학” 또는 “성령과 말씀의 신학”을 주장하고 있는 것이다. 이 부분도 개혁주의생명신학의 강조점과 일맥상통한다.

성경이 성령의 감동으로 기록되었기에 성령만이 성경을 올바르게 해석하여 적용하게 해 주시는 분이다(딤후 3:16-17; 벧후 1:21). 성령께서 영의 눈을 열어 주실 때에야 비로소 우리는 성경을 생명의 말씀으로 체험한다(엡 1:17-18). 성경을 학문적으로만 다루게 되면 영적 생명을 상실하게 된다. 율법 조문은 죽이는 것이고 영은 살리는 것이다(고후 3:6). 영이 살아야 학문도 산다. 우리는 학문적 노력에 앞서 무릎을 꿇고 성령의 도우심을 간구해야 한다(고전 12:3).<sup>467)</sup>

5대 솔라 가운데 첫 번째인 “오직 성경”에 대해 해설하며 장종현은 “오직 성령으로만 하나님의 말씀을 깨달을 수 있을 뿐 아니라, 성령 충만을 받아야 하나님의 말씀을 담대히 전할 수 있습니다”라고 말하고 있다<sup>468)</sup>.

465) 장종현, 『개혁주의생명신학: 신학은 학문이 아닙니다』 (서울: 백석대학교신학대학원, 2017), 17.

466) W. P. Stephens, 『츠빙글리의 생애와 사상』, 박경수 역 (서울: 대한기독교서회, 2007), 72.

467) 장종현, 『개혁주의생명신학 선언문』 (천안: 백석정신아카데미, 2017), 18f.

468) 장종현, 『개혁주의생명신학 선언문』, 57.

한국교회는 츠빙글리에게서 무엇을 배워야 할까? 첫째는 성경을 하나님의 말씀으로 믿었던 츠빙글리의 종교개혁이 오늘 우리 한국교회에도 절실히 요청된다고 할 것이다. 이 부분 개혁주의생명신학의 7대 실천운동 가운데 첫 번째 운동인 신앙운동과 연관이 있다. “성경만이 우리의 신앙과 삶의 유일한 표준”이다. 인간의 말을 하나님의 말씀과 섞으려고 하는 여하한 시도에 대해서도 우리는 반대해야 한다. 물론 이 부분은 건전한 전통에 대한 배격을 의미하지는 않는다. 사도신경을 비롯한 교회의 신경과 신앙고백을 우리는 존중하여야 한다. 하지만 그럼에도 불구하고 그 어떤 신경이나 신앙고백도 성경 위에 두어서는 안 된다. 성경은 인간의 말이 아니라 하나님의 말씀이라는 확신과 함께 끊임없이 성경으로 돌아가려고 하는 자세를 우리는 잊지 않아야 한다. 이것이 우리가 츠빙글리의 종교개혁을 통해 배워야 할 첫 번째 교훈이라고 할 수 있다.

두 번째 한국교회가 츠빙글리의 종교개혁을 통해 배워야 할 것이 있다면 루터의 개인구원에 대한 관심을 넘어서는 좀 더 포괄적인 복음에 대한 이해라고 할 수 있다. 물론 복음의 가장 중요한 핵심에는 하나님과의 화목이라고 하는 칭의론이 있다는 사실을 우리는 부인할 수 없다. 하지만 그리스도의 복음은 그것으로 끝나서는 안 된다. 개혁주의생명신학 7대 실천 운동 가운데 하나님나라운동은 이 부분을 잘 표현해주고 있다. 우리는 나 혼자 구원받는 것으로 만족해서는 안 된다. “성령의 도우심으로 우리의 신앙과 삶의 모든 영역에서 예수 그리스도의 주되심을 실현”해야 하는 사명이 우리 모든 그리스도인들에게 있는 것이다. 우리는 그리스도께서 우리에게 허락하시는 생명의 복음을 개인적인 것으로만 이해해서는 안 된다. 기독교 신앙은 필연적으로 공공성을 띠는 것이지 나 혼자 예수 믿고 나 혼자 구원 받는 것이 아님을 우리는 명심해야 한다. 최근 들어 공동체성에 대한 관심이 교회 일각에서 되살아나고 있는 것은 바람직한 현상이라고 할 수 있다. 우리는 함께 더불어 살아가는 데 보다 큰 관심을 기울여야 한다. 츠빙글리의 종교개혁은 이 부분과 관련하여 당시의 여러 사회 문제에 대한 분명한 언급을 하고 있다. 물론 이 부분을 오해하면 잘못된 정치참여를 주장하는 것으로 오해될 수도 있다. 하지만 분명한 것은 정치적 무관심이 우리의 신앙적인 대안이 될 수는 없는 것이다. 그리스도의 생명의 복음은 교회 안에 있는 성도들만을 위한 것이 아니라 온 세상을 위한 것이기도 하다.

마지막 세 번째로 우리가 츠빙글리의 종교개혁을 통해 배울 수 있는 교훈이 있다면 그것은 개혁주의생명신학의 “영적생명운동”과 관련이 있다. 루터는 인문주의의 영향을 거의 받지 않았다고 할 수 있다. 물론 당시 “근원으로”(ad fontes)라는 인문주의자들의 구호는 종교개혁자들 전반에 영향을 미치기는 했지만 인문주의의 영향이 독일의 변방이었던 비텐베르크의 루터에게는 미미하였다고 할 수 있다. 하지만 츠빙글리는 당시 동부 스위스의 인문주의자들과 교류하며 상당한 영향을 받은 것으로 보인다. 인문주의의 영향을 받은 사람들은 인간의 이성애 과도하게 의존하는 메마른 신학으로 흐를 수 있는 위험성을 가지고 있다고 할 수 있다. 하지만 츠빙글리는 이들 인문주의자들의 한계를 뛰어 넘어 단지 머리만의 지식이 아니라 영적인 생명이 우선적으로 중요함을 강조하였다. 이 부분과 관련하여 칼빈도 성령의 신학자로 알려져 있는데 안타까운 것은 후대의 개혁신학에서는 이런 저런 이유로 성령이 뒷전으로 밀려난 것은 아닌가 하는 아쉬운 마음을 가지게 된다.

우리가 역사에 관심을 가지고 500년 전의 종교개혁을 기념하는 이유는 무엇일까? 단지 500년

전의 개혁자들이 했던 것을 그대로 반복하고 따라 하기 위한 것은 아닐 것이다. 실제로 역사를 강조하는 사람들 가운데 이런 잘못을 범하는 사람들이 적지 않아 있는 것이 사실이다. 청교도들을 존경하여 그들이 했던 대로 지금도 우리가 하자라고 주장하는 것은 시대착오적인 발상이 되기 십상이다. 예컨대 츠빙글리에 대해서도 교회 음악에 부정적이었던 츠빙글리가 했던 전례를 따라 교회 음악을 전면적으로 없애고 말씀에만 집중하자고 주장한다면 이는 어이없는 주장이라고 조롱을 받을 것이다.

청교도들에게서 배우자는 것과 청교도들이 한 대로 따라하자는 것은 분명히 다른 주장이다. 로이드 존스는 우리가 청교도들의 설교를 그대로 반복하거나 그들의 설교 작성법과 설교태도를 사용하는 것은 오늘날 현대 전투를 성공적으로 싸울 수 없다라고 주장하고 있다. 로이드 존스가 보기에 청교도들을 그냥 답습하는 것은 쓸데없는 일이다. 우리는 청교도들에게서 배울 것이 있다. 그들에 대해 공부하는 것이 필요하다. 하지만 우리는 그들을 오늘날의 방식으로 사용해야 한다.<sup>469)</sup> 장을 달리하여 청교도의 황태자라고 하는 존 오웬에 대해 생각해보도록 한다.

## 2. 존 오웬의 “개혁주의생명신학”

존 오웬(John Owen, 1616-1683)은 세간에 청교도의 황태자라고 알려져 있다. 수많은 청교도들 가운데 가장 잘 알려진 인물이라고 할 수 있다. 하지만 존 오웬이 그의 생애 동안 이렇듯 유명세를 탔던 것은 아니라고 할 수 있다. 존 오웬은 소위 말하는 장기의회에 의해 소집된 웨스트민스터 총회(1643-1653)에 참석한 웨스트민스터 신학자(Westminster divines)에 속하지 않았다. 웨스트민스터 총회가 소집될 당시 존 오웬은 30세 이전이었기 때문이다. 그런가하면 토마스 굿윈(Thomas Goodwin, 1600-1680)은 웨스트민스터 총회에 참석해 종횡무진 활약한 사람이다. 아마도 당대에는 토마스 굿윈이 더 유명했을 수도 있다. 게다가 오웬은 굿윈보다 16살이 어리지만 불과 굿윈보다 3년을 더 살았을 뿐이다. 하지만 그럼에도 존 오웬은 굿윈을 능가하는 유명세를 누리고 있다.

지난 2019년 10월 29일 제24회 개혁주의생명신학 학술대회에서 오창록은 “객관과 주관의 아름다운 균형”이라는 부제 아래 “존 오웬의 개혁주의생명신학”에 대해 논하고 있다. 오창록은 “우리는 철저한 개혁주의자 오웬의 저작 속에서, 이 개혁주의 신학이 그 건전함에만 머물러 있지 않고, 깊고 풍성한 영혼의 푸른 초장(영적 생명)으로 인도해 가는 것을 경험케 된다”라고 말하고 있다.<sup>470)</sup>

존 오웬은 말씀 혹은 진리를 아는 것과 진리의 능력(power)을 아는 것 사이에는 차이가 있다고 주장한다. “진리와 관련하여, 이를 교리적이고 객관적으로 발견하는 것”과 “진리의 능력과 관련하여, 이 진리를 경험적이고 주관적으로 발견하는 것”은 차이가 있다. 물론 둘 다 중요하다. 진리와 관련하여 교리적이고 객관적으로 진리를 발견하는 것이 필수적으로 필요함을 설명한 후 존 오웬은 진리의 능력을 경험적이고 주관적으로 발견하는 것에 대해 다음과 같이 말하

469) Martyn Lloyd-Jones, 『에베소서 강해 8: 영적 군사』, 지상우 역 (서울: 기독교문서선교회, 1988), 375.

470) 오창록, “존 오웬의 개혁주의생명신학,” 「제24회 개혁주의생명신학 학술대회」 (서울: 백석대학교신학대학원, 2019), 18.

고 있다.

많은 사람들은, 어떤 것이 책 속에 그런 내용으로 들어 있으므로, 또한 자신들 안에도 똑 같은 모양으로 있다고 여긴다. 또 마찬가지로 자신들이 어떤 것을 배웠기 때문에 그것을 믿고 있다고 생각한다. 허나 그렇지 않다. 그들은 하나님의 음성을 들어보지도 그분의 형상을 뵈지도 못했다. 이러한 것들이 그 능력에 있어서는 그들에게 드러나지 않은 가운데 있는 것이다.<sup>471)</sup>

오웬을 비롯한 청교도들의 성령론은 두 가지 극단을 경계하는 가운데 이루어졌다고 알려져 있다. 하나는 퀘이커교도들과 같이 말씀의 규칙을 무시한 열광주의자들(enthusiasts)이다. 다른 하나는 성령의 존재와 일하심을 아예 인정하지 않았던 소시니안들과 같은 합리주의자들(rationalists)이었다. 하지만 오창록은 오웬이 오히려 가장 위험하다고 보았던 제3의 그룹이 있었음을 지적하고 있다. 이 사람들은 성령에 대한 교리를 포함한 성경의 모든 가르침들에 대해서는 언제나 옹호할 준비가 되어 있었다. 그러나 이들은 정작 “인간의 마음에 하나님의 은혜가 어떻게 실제적으로 역사하는가에 대해 말하면, 그런 따위는 ‘혼란스러운 생각으로부터 비롯된 연약한 상상’에 불과하다고 조소를 던질” 그런 사람들이기도 했다.<sup>472)</sup> “문제는 이들이, 이론에서만이 아니라 실제로 그 말하는 바의 진리에 대한 확신이 있는가 하는데 있다. 이들은 신자 안에서 신비스럽게 이루어지는 성령의 초자연적 은혜의 역사에 대해서는 사실상 인정하지 않을뿐더러 관심도 없음이, 오웬의 예리한 눈에는 간파되었던 것이다.”<sup>473)</sup>

객관적 진리와 그 진리의 주관적 경험 사이의 관계에 대해 오웬은 분명하다. 주관이 먼저가 아니요 객관이 먼저이다. 이 순서가 뒤바뀌면 안된다. ‘주관’은 ‘객관’이라는 건실한 기초 위에 세워지지 않으면 안된다. 하지만 오웬은 여기에서 그치지 않고 객관이 객관으로만 머물러 있고 주관과 연결되지 못하면 그것은 잘못된 뿐만 아니라 위험하며 심지어는 배교로 연결되는 지름길이라고 까지 주장하고 있다.

오웬이 경고하는 것은, 한 사람이 가지고 있는 진리 혹은 교리가 성령을 통해 능력으로 체험되지 못하면, 결국 그 진리 자체마저 유지하지 못하게 된다는 것이다. 그 사람은 자신이 여전히 교리를 붙들고 있다고 주장할지도 모른다. 그러나 그것은 교리의 이름뿐이요 알맹이 없는 빈껍데기에 지나지 않는 것이고, 그러므로 이는 이미 배교의 상태에 들어간 것과도 같다.<sup>474)</sup>

오웬은 감각, 달콤함, 경험, 능력, 체험 등등의 말을 동원하여 신자의 삶 속에 주관적 경험이 중요함을 주장하고 있다. 오웬이 주관적 경험의 내용으로 제시하고 있는 것은 그리스도의 신성, 만족을 통한 속죄, 의의 전가, 불가항력적 은혜 등 객관적 진리와 교리들이다. “오웬에게 있어 주관성에 대한 강조는, 단지 주관적 경험 자체를 목적하고 있다기보다는, 많은 경우 객

471) John Owen, *Works of John Owen*, William H. Goold, ed. (Edinburgh: The Banner of Truth Trust, 1977), 6:387.

472) Andrew Thomson, *Life of Dr Owen* in Owen, 1:xciv. 오창록, “존 오웬과 개혁주의생명신학,” 19에서 재인용.

473) 오창록, “존 오웬과 개혁주의생명신학,” 19f. 각주 11.

474) 오창록, “존 오웬과 개혁주의생명신학,” 20.

관적 진리를 지키기 위함이라는 점이다. 물론 어떤 상황 속에서도 진리 자체는 항상 객관적으로 남아 유지될 수는 있을 것이다. 그러나 한 개인의 영역에서는 그렇지 않다. 한 사람이 말씀의 진리, 곧 그것의 능력을, 성령의 역사를 통해 주관적으로 체득하지 못한다면, 적어도 그 자신 안에서 진리는 유지되지 못한 채 버려질 가능성이 크다.”<sup>475)</sup>

존 오웬은 신자의 삶에서 ‘영적인 갈망’(spiritual desire)을 긍정적으로 평가하고 이를 적극적으로 권장하기까지 한다. 심지어는 우리의 영적 추구가 갈망을 넘어 ‘신음’(groaning)이 되어야 한다고 오웬은 주장한다. “이 괴로움과 신음이 우리가 이 세상에서 도달할 수 있는 최선이다. 나는 이 괴로움으로부터 건져내지기를 원치 않는다. 오히려 그 반대이다. 내가 마침내 이 죽을 운명의 상태 그 자체로부터 건져냄을 받는 그 날까지는, 내게서 이 고통이 사라지기를 결코 원하지 않는다. 선하신 주께서 모든 신자들 속에서 이 고통을 더욱 더 증진시켜주시기를 바라는 것이 나의 소망이다.”<sup>476)</sup>

츠빙글리에 대한 논의에서도 확인하였던 바 개혁주의생명신학에서는 “성경을 통하여 말씀하시는 성령”을 강조한다. 이러한 강조점을 존 오웬도 공유하고 있다고 할 수 있다. 성경을 떠나 성령을 주장하는 것도 문제겠지만 반대로 성령에 대한 강조를 결여한 성경도 마찬가지로 위험하다. 오웬에게 있어서 성령 없는 말씀은 마치 태양이 있되 그 빛을 볼 수 있는 눈이 없는 상태와도 같다.<sup>477)</sup> 물론 여기서 태양은 성경을 그리고 그 태양을 볼 수 있는 눈은 성령의 역할을 가리킨다. 성령께서는 우리에게 말씀을 통해 하나님의 뜻을 알 수 있도록 “영적이고 습관적이며 구원적인 조명”을 해 주신다.<sup>478)</sup> 특히 우리에게 말씀의 진리 속에 담겨있는 “아름다움”을 분별하고 볼 수 있는 “빛”(light)을, 그리고 이 진리를 받아들이고 끌어안으며 실천할 수 있는 “능력”과 “힘”을 공급해 주신다.<sup>479)</sup>

### 3. 도널드 블러쉬의 “개혁주의생명신학”

도널드 블러쉬(Donald G. Bloesch, 1928-2010)는 1957년에서 1992년까지 아이오와주에 있는 듀브크 신학대학원(University of Dubuque Theological Seminary)에서 조직신학을 가르쳤고 그 이후에 원로교수로 재직하였다. 듀브크 대학은 장로교 계열의 사립대학이지만 블러쉬는 그리스도연합교단(United Church of Christ)에 소속된 목사였다. 그리스도연합교단은 1957년 회중그리스도교회(Congregational Christian Churches)와 복음과개혁파교회

475) 오창록, “존 오웬과 개혁주의생명신학,” 22.

476) *Works of Owen*, 1:385. 이 부분과 관련하여 오창록은 “내 영혼이 여호와의 궁정을 사모하여 쇠약함이며 내 마음과 육체가 살아 계시는 하나님께 부르짖나이다”(시 84:2)의 말씀을 인용하고 있다(오창록, “존 오웬과 개혁주의생명신학,” 24).

477) *Works of Owen*, 11:343. 오창록, “존 오웬과 개혁주의생명신학,” 25.

478) *Works of Owen*, 11:342. 이 부분과 관련하여 오창록은 “이로써 우리도 듣던 날부터 너희를 위하여 기도하기를 그치지 아니하고 구하노니 너희로 하여금 모든 신령한 지혜와 총명에 하나님의 뜻을 아는 것으로 채우게 하시고”라는 골 1:9을 언급하고 있다(오창록, “존 오웬과 개혁주의생명신학,” 25. 각주 28).

479) *Works of Owen* 11:345. 하나님의 아름다우심을 바라봄과 관련해서 오창록은 “내가 여호와께 바라는 한 가지 일 그것을 구하리니 곧 내가 내 평생에 여호와의 집에 살면서 여호와와 아름다움을 바라보며 그의 성전에서 사모하는 그것이라”(시 24:7)와 “광야와 메마른 땅이 기뻐하며 사막이 백합화 같이 피어 즐거워하며 무성하게 피어 기쁜 노래로 즐거워하며 레바논의 영광과 갈멜과 사론의 아름다움을 얻을 것이라 그것들이 여호와와 영광 곧 우리 하나님의 아름다움을 보리이다”(사 35:1-2)라는 말씀을 제시하고 있다(오창록, “존 오웬과 개혁주의생명신학,” 25. 각주 30).

(Evangelical and Reformed Church)가 연합하여 만들어진 교단이다. 회중 교회라고 할 수 있다. 블러쉬의 아버지와 할아버지는 복음과개혁파교회 소속의 목회자였고 블러쉬도 이 교단에서 양육되었다. 복음과개혁파교회는 복음주의적 경건주의를 대표하는 교단이었으며 개인적 경건과 평신도 사역 그리고 성경에 대한 신뢰와 기독교의 신비적 측면에 대한 수용을 강조하는 운동이었다고 알려져 있다.<sup>480)</sup>

개혁주의신학자라고 할 수 있는 도널드 블러쉬는 7권에 달하는 자신의 조직신학(Christian Foundations)의 첫 번째 책의 제목을 『말씀과 성령의 신학』(*Theology of Word and Spirit*)으로 붙이고 있는데 의도적으로 성령을 강조하고 있다고 할 수 있다.<sup>481)</sup>

도널드 블러쉬는 조직신학자이지만 교리적 신학(*theologia dogmatica*)으로 끝나서는 안되며 영적 생명의 신학(*theologia vitae spiritualis*)과 균형을 유지해야 한다는 사실을 강조하는 신학자인데 개혁주의생명신학의 입장에서 조명이 필요한 신학자 중 한 사람이라고 할 수 있다.<sup>482)</sup> 그의 신학은 개혁주의신학의 말씀에 대한 강조점과 함께 오순절교회의 성령에 대한 강조를 함께 견지하자는 개혁주의생명신학의 주장과 잘 들어맞는 것을 볼 수 있다. 블러쉬는 전통적인 개혁주의신학의 입장인 은사중지론에 대해 비판적으로 다루고 있다.<sup>483)</sup> 이런 블러쉬의 입장은 초기에는 “복음주의 헌신신학”으로 명명되었으며 후기에는 “말씀과 성령의 신학”으로 구체화되어 나타났다.

블러쉬는 우리 시대가 보통 생각하는 것보다 훨씬 더 많은 훌륭한 은사의 사람들이 있다는 점에서 복받은 시대라고 주장하고 있다. 블러쉬는 기도와 귀신을 내어쫓음으로 영적, 육적으로 불구가 되었던 수천 명의 사람들을 치유한 프랑스 신부 장 비아니(Jean Vianney, 1786-1859), 그리고 20세기 초반에 복음주의적인 기독교로 개종한 인도 사람 사두 선다 싱(Sadhu Sundar Singh, 1889-c. 1929), 옥스포드 그룹 운동을 창설한 프랭크 부츠만(Frank Buchman, 1878-1961), 유명한 저술가이자 치유자인 아그네스 샌포드(Agnes Sanford, 1897-1982), 퀘이커 교도로서 신비가였던 한나 후르나드(Hannah Hurnard, 1905-1990), 오순절운동의 설교자였던 윌리엄 브랜햄(William Branham, 1909-1965), 에큐메니칼 마리아 자매단을 조직하였던 수녀 바실레아 쉬링크(Mother Basilea Schlink, 1904-2001) 등을 언급하고 있다. 바실레아 쉬링크는 기독교마리아자매회를 설립하였는데 이 단체는 개신교단체이다. 바실레아 쉬링크는 “병고침, 예언, 영분별, 기적을 행하고 방언을 하는 등 수많은 은사를 가지고 있었다. 그녀는 성녀였을 뿐만 아니라 은사도 많았던 여인이었으며, 그녀의 글들은 분명히

480) [https://en.wikipedia.org/wiki/Evangelical\\_and\\_Reformed\\_Church](https://en.wikipedia.org/wiki/Evangelical_and_Reformed_Church) (2022년 10월 1일 검색). 복음과개혁파교회는 주로 독일과 스위스 이민자 출신으로 이루어진 개혁파교회와 복음주의 노회가 1934년에 연합하여 이루어진 교회이다. 개혁파교회는 독일개혁파교회로 오랫동안 알려져 있었으며 1747년 첫 노회가 구성되었으며 1793년 총회가 구성되었다. 나중에 1910년대에 소수의 헝가리 개혁파 이민자들이 별도의 노회를 구성하여 가입하였다.

481) Donald G. Bloesch, 『말씀과 성령의 신학』, 이용원 역 (서울: 장로교출판사, 2000). 이 책은 미국 기독교학생회 출판부(InterVarsity Press)에서 7권으로 출간된 블러쉬의 조직신학 전집 가운데 서론에 해당하는 책인데 신론을 비롯한 나머지 시리즈는 번역되지 않고 있다.

482) Donald G. Bloesch, 『경건의 위기』, 이용원 역 (서울: 도서출판 소망사, 1996), 15.

483) Donald G. Bloesch, 『목회와 신학』 (*The Reform of the Church*, 1970), 오성춘 최건호 역 (한국장로교출판사, 1992)의 5장에서는 “복음적인 고해”에 대해 다루고 있는데 흥미로운 내용이기기는 하지만 논문의 논지와는 무관하여 다루지 않는다. 9장과 10장의 성령의 은사와 하나님의 치유에 대해서만 다루려고 한다.

시대를 뛰어넘는 주요한 신비문학 작품의 반열에 들게 될 것이다.”<sup>484)</sup>

블러쉬는 기성교회가 그 어느 때보다도 황폐하고 생기를 잃게 된 이유가 은사들을 너무 억눌러 왔기 때문이라고 비판하고 있다. 성령의 은사가 나타나는 것에 대해 우리는 매우 전향적일 필요가 있음을 블러쉬는 다음과 같이 역설하고 있다.

...성령의 불길이 솟아오를 때마다 교회의 권위라는 소방차가 그 불길을 진압하려고 하였다. 우리는 교회 안에서 일어나는 새로운 운동이나 실험들에 대하여 그것들이 뚜렷이 이단적이 아닌 한, 우리 자신을 개방시키도록 하자. 만일 그것들이 하나님께로부터 난 것이 아니라면 곧 소멸할 것이요, 만일 그것들이 하나님께로부터 난 것이라면 이미 메시아의 시대가 닥쳐 온 것일 수도 있는 것이다(행 5:34f. 참조).<sup>485)</sup>

이어지는 논의에서 블러쉬는 귀신들림에 대해 꽤 길게 논의하고 있다. 귀신들림은 기독교 전통에서 마귀, 사단, 세상의 주관자 등으로 불리는 외적이고 초자연적 악의 세력에 의한 의지의 완전지배로 정의될 수 있는데 자연적 수단으로 치유될 수 없는 병이라고 할 수 있다. “마귀들’이라고 함은 단순히 보이지 않는 흑암세력의 주관자의 부하들과 하수자들을 언급하는 것이다. 귀신들린 사람의 몸은 화육한 형상적 악령들을 의미하지 않는다. 이것은 원시적 개념인데 우리는 원시종교의 입장과 성경적 신앙의 입장을 분명히 구분해야 할 것이다.”<sup>486)</sup>

블러쉬가 보기에 귀신론은 종교개혁 이후 시대의 “자유주의 신학의 상승조류에 나타난 첫 재앙 중 하나”였다. 일반적으로 계몽주의 시대에 처음으로 귀신의 존재가 의심을 받았다고 알려져 있다. 프로이트는 신들과 같이 귀신들도 인간 마음의 고안물이라고 주장하였다. “케제만(Ernst Käsemann, 1906-1998)은 신약성경의 귀신들림은 인간이 자기 자신을 구제할 수 없음을 나타내는 것이라고 주장한다. 폴 툴리히(Paul Tillich, 1886-1965)는 귀신을 인간을 강제로 속박시키는 초인간적 사회학적 세력이라고 재해석한다.”<sup>487)</sup>

이러한 블러쉬의 여러 주장들은 주류라고 할 수 있는 신학책들에서 발견하기 어려운 내용들이라고 할 수 있다. 마치 금과옥조와도 같이 우리는 이전의 신학전통을 떠받들고 있지는 않은지 돌아보게 된다. 한국적인 상황에서 말한다면 우리는 맹목적으로 서구신학을 따라가는 데만 급급하고 있지는 않은지 반성하게 된다. 물론 우리가 이어받고 지켜나가야 하는 바른 전통이 분명히 있을 것이다. 하지만 그런 전통이 성경에 부합하는지를 한 번쯤은 되물어보는 과정들이 필요할 것이다. 그렇지 않고 교회현장을 무시하고 이루어지는 학문적인 노력들에 대해 우리는 보다 비판적일 필요가 있어 보인다.

블러쉬는 그런 면에서 귀한 통찰을 우리에게 제시해준다. 학문적으로도 상당한 역량을 갖추고 있고 그가 제시하는 여러 자료들을 따라가는 데만도 상당한 노력이 필요한 사람이다. 다시 한번 그가 쓴 글들을 통해 우리가 믿는 하나님이 “언제나 더 크신 하나님”(Deus semper

484) Bloesch, 『목회와 신학』, 149f.

485) Bloesch, 『목회와 신학』, 152.

486) Bloesch, 『목회와 신학』, 161.

487) Bloesch, 『목회와 신학』, 161f.

major)이시라는 사실을 확인하게 된다.

#### 4. 결론: “개혁주의생명신학들”을 말할 수 있는가?

이 글은 “개혁주의생명신학들”을 말할 수 있는가라는 질문 아래, 츠빙글리, 존 오웬, 도날드 블러쉬라는 세 인물을 통해 개혁주의생명신학과 유사한 지향을 가진 여러 신학적 흐름들을 조망해 보았다. 이 세 인물은 시대와 지역, 교단적 배경이 각기 다르지만, 공통적으로 교리와 삶의 불가분성, 말씀과 성령의 동시적 강조, 객관적 진리와 주관적 체험의 유기적 결합, 그리고 신학의 학문화(學文化)에 대한 비판과 영적 생명에 대한 갈망이라는 공명점을 드러내고 있다. 이러한 공명점은 개혁주의생명신학이 단지 한국교회의 특정 운동에 한정된 독특한 이론이 아니라, 개혁파 전통 내에서 오래전부터 반복적으로 등장해 온 하나의 “생명신학적” 충동의 현대적 표현이라는 사실을 시사한다.

첫째, 츠빙글리는 성경을 하나님의 말씀으로 믿는 신앙과 성령에 의해 조명되지 않은 말씀 이해의 무력함을 동시에 강조함으로써, “오직 성경”과 “오직 성령”을 대립시키지 않고 상호 내적 연관성 속에서 이해하였다. 요 6:63 “살리는 것은 영이니 육은 무익하니라”는 구절을 붙들고, 성찬 논의에서도 육적 이해를 넘어서는 성령의 생명을 강조한 점은 개혁주의생명신학이 말하는 “말씀과 성령의 신학”과 깊은 관련성을 보여준다. 그는 단순한 “말씀주의”가 아니라 성령 안에서 경험되는 말씀, 곧 생명을 살리는 말씀을 추구했던 신학자였다.

둘째, 존 오웬은 객관적 진리의 정당성을 철저히 지키면서도, 그 진리가 성령 안에서 능력으로 경험되지 않을 때 오히려 배교의 지름길이 될 수 있다고 경고하였다. 그는 진리를 “알고 말할 수 있는 교리”로만 머물게 하지 않고, 영혼 깊은 곳에서 맛보고 누려야 할 생명의 능력으로 이해하였다. 이때 주관적 경험은 결코 객관적 진리에 우선하는 자의적 체험이 아니라, 성령 안에서 객관적 진리가 자기 자신 안에 뿌리 내리고 열매 맺는 사건이다. 이 점에서 오웬은 “올바른 믿음”(correct faith)을 “지도된 믿음”(directed faith), 즉 삶으로 인도된 믿음으로까지 나아가게 하려는 개혁주의생명신학의 방향성과 깊이 공명한다.

셋째, 도날드 블러쉬는 전통적 개혁주의의 “말씀 중심” 유산을 적극 수용하면서도, 성령의 은사와 신비적 차원을 지나치게 억압해 온 서구 교회의 경직성을 비판하였다. 그는 교리적 신학(*theologia dogmatica*)과 영적 생명의 신학(*theologia vitae spiritualis*)이 균형을 이루어야 한다고 주장하며, 말씀과 성령, 개혁주의와 오순절적 요소 사이에 창조적 긴장을 유지하려고 하였다. 이는 개혁주의생명신학이 한국 교회 현실 속에서 시도하는 바—“개혁파의 말씀 강조”와 “오순절의 성령 강조”를 대립이 아니라 통합적 관점에서 수용하려는 시도—와 매우 유사한 문제의식이라 할 수 있다.

이러한 신학사적 고찰 위에서 “개혁주의생명신학들”을 말할 수 있는가라는 물음에 대해, 우리는 ‘예’와 ‘아니오’를 동시에 말해야 하는 긴장 속에서 있게 된다. 한편으로는, “예”라고 말할 수 있다. 츠빙글리, 오웬, 블러쉬를 비롯한 여러 개혁파 전통의 신학자들 안에서, 우리는 서로 다른 시대와 문맥 속에서 형성된 “개혁주의생명신학들”을 발견할 수 있다. 이들은 모두 공통적으로 다음과 같은 특징을 공유한다. 성경을 하나님의 살아 있는 말씀으로 고백하며, 단지 역사적·문헌학적 텍스트가 아니라 오늘 우리를 부르시고 변화시키는 하나님의 음성으로 듣는

다. 그 말씀을 깨닫고 전하게 하는 주체가 성령임을 분명히 하며, 성령 없는 말씀 연구와 성령 없는 교리 교육이 결국 영적 생명력을 상실한 학문적 신학으로 전락할 수 있음을 경고한다. 교리는 삶을 위한 교리(doctrine for life), 곧 생명을 살리는 교리가 되어야 한다는 점에서, 신학을 단지 사변적 사유가 아닌 실천적·목회적 지혜로 이해한다. 한쪽 극단에서는 합리주의적·학문주의적 신학을 경계하고, 다른 한쪽에서는 말씀의 규칙을 무시한 열광주의를 비판함으로써, 객관과 주관, 말씀과 성령, 교리와 경험 사이의 역동적 균형을 추구한다. 받은 전통을 무비판적으로 절대화하지 않고, 언제나 성경 앞에서, 교회의 현실 앞에서, ‘언제나 더 크신 하나님’ 앞에서 자신들의 신학을 갱신하려고 한다.

이러한 공통분모를 고려할 때, 개혁주의생명신학은 고립된 하나의 독자적 프로젝트라기보다는, 개혁파 전통 안에서 반복적으로 등장해 온 “생명 중심의 개혁주의 신학들”과 동일한 계열에 속한 현대적 표현으로 이해될 수 있다. 그런 의미에서 “개혁주의생명신학들”이라는 복수형 표현은 일정 부분 정당한 신학사적 의미를 갖는다.

그러나 다른 한편으로 우리는 동시에 “아니오”라고도 말해야 한다. 개혁주의생명신학은 “여러 개혁주의생명신학들 가운데 하나의 선택지” 정도로 상대화될 수 있는 개념이 아니다. 그것은 단순히 몇몇 신학자의 사상과 나란히 놓이는 또 하나의 이론이 아니라, 성경과 고백 위에서 서서 오늘의 교회 현실을 비판하고 섬기려는 실천적·선언적 운동이다. 다시 말해, 개혁주의생명신학은 “다양한 개혁주의생명신학들 가운데 하나의 의견”이라기보다, 다양한 신학적 시도들을 분별하고 수용할 수 있는 기준을 제공하려는 하나의 방향 제시이다.

따라서 “개혁주의생명신학들”이라는 표현이 개혁주의생명신학 고유의 정체성과 규범성을 흐리게 하거나, 모든 것을 상대화하는 다원주의적 언어로 사용된다면, 이는 개혁주의생명신학의 본래 의도와는 맞지 않다. 오히려 올바른 질문은 “어떻게 다양한 개혁주의생명신학들을 개혁주의생명신학의 관점에서 비판적으로 수용하고 재구성할 것인가?”가 되어야 할 것이다.

이러한 관점에서 볼 때, 오늘 한국 교회와 한국 신학이 서 있는 위치는 두 가지 도전에 직면해 있다.

첫째, 신학의 학문화(學文化)와 생명 상실에 대한 도전이다. 조직신학이 삶과 동떨어진 스콜라주의로 남고, 윤리학이 그리스도와 성령의 사역과 무관한 도덕주의로 전락할 때, 교회는 필연적으로 생명력을 잃어버리게 된다. 여기에서 개혁주의생명신학은 “신학은 학문이 아니다”라는 도발적인 표어를 통해, 신학이 성령 안에서 말씀을 듣고, 교회를 섬기며, 생명을 살리는 영적 실천이어야 함을 상기시킨다.<sup>488)</sup> 츠빙글리, 오웬, 블러쉬는 각기 다른 방식으로, 바로 이 지점

488) 이 부분에 대해서는 장종현, 『신학은 학문이 아닙니다』(서울: UCN, 2021)와 『왜 신학은 학문이 아닙니까?』(서울: UCN, 2025)를 참조하라. 특별히 후자의 책에서 “신학이 학문이 아닌 일곱 가지 이유” 가운데 세 번째 이유로 저자는 “학문으로는 구원을 받을 수 없습니다”를 제시하고 있는데 “교리가 중요하지만 그렇다고 교리가 구원을 주는 것은 아닙니다. 신학이 중요합니다. 그러나 신학적인 지식이 구원을 주는 것은 아닙니다. 우리는 이신칭의 교리로 구원받는 것이 아니라 예수 그리스도를 믿음으로 구원을 받습니다. 학문은 여러 가지 정보를 제공하여 대상에 대해 지식을 줄 수는 있지만, 믿음을 줄 수는 없습니다. 학문적인 지식으로 인간 예수에 대해서 강의할 수는 있지만 성자 하나님에 대한 믿음을 고백할 수는 없습니다”(123)라고 말하고 있다. 이와 비슷한 언명은 김영한, “WCC 제10차 부산총회에 대한 신학적 평가: 온건으로 돌아선 WCC,” 「조직신학 연구」 21 (2014), 24에서도 발

을 앞서 증언해 온 선배 ‘개혁주의생명신학자들’이라고 볼 수 있다.

둘째, 세계 기독교의 지형 속에서의 개혁주의의 자리매김에 대한 도전이다. 오늘날 세계 개신교의 확장은 미국제 복음주의와 오순절운동의 패턴을 따라 이루어져 왔으며, 그 과정에서 무수한 분열과 이단의 출현이라는 심각한 문제를 낳고 있다. 이러한 상황 속에서 개혁주의신학은 자신이 가진 교리적 강점을 내세우며 외부를 비판하는 데에만 머물 것이 아니라, 자기 비판과 갱신을 통해 세계 교회 앞에서 신실한 증언을 다시 세워야 한다. 바로 이 지점에서 말씀과 성령을 함께 강조하고, 교리와 삶, 객관과 주관, 통합하려는 개혁주의생명신학은 중요한 대안을 제시한다. 동시에 그것은 블러쉬가 보여주듯, 전통적 개혁주의와 오순절적 갱신운동 사이에 다리를 놓는 신학적 과제를 우리에게 요구한다.

결론적으로, “개혁주의생명신학들”을 말할 수 있는가라는 질문에 대한 답은 다음과 같이 정리할 수 있다. 신학사적·비교신학적 관점에서 우리는 분명 “개혁주의생명신학들”(Reformed life theologies)을 말할 수 있다. 츠빙글리, 오웬, 블러쉬는 그 대표적 사례들이며, 이들의 사상은 개혁주의생명신학과 깊은 연속성과 관련성을 보여준다. 그러나 규범적·선언적 관점에서 개혁주의생명신학은 단지 여러 선택지 가운데 하나가 아니라, 성경과 개혁파 전통에 서서 오늘의 교회를 향해 던지는 구체적인 회개와 갱신의 요청이다. 이 점에서 개혁주의생명신학은 다양한 “개혁주의생명신학들”을 분별하고 수용하는 기준이 되어야 하지, 그 중 하나로 상대화되어서는 안 된다.

따라서 우리가 말해야 할 것은 단순한 “개혁주의생명신학들”의 병렬적 나열이 아니라, “개혁주의생명신학의 빛 아래서 재해석되는 개혁주의생명신학들”의 비판적 수용과 성경적 재구성이 다. 이 작업을 통해 개혁주의생명신학은 과거의 전통과 미래의 교회를 향해 동시에 열려 있는 살아 있는 신학으로 자리매김할 수 있을 것이다.

그런 의미에서 본 논문의 주장은 다음과 같이 요약할 수 있다. “우리는 역사 속에 존재해 온 다양한 ‘개혁주의생명신학들’을 말할 수 있다. 그러나 그 모든 것 위에, 그리고 그 모든 것을 비판적으로 수용하고 갱신하는 잣대로서, 오늘 여기서 우리를 부르시는 하나님의 말씀과 성령 앞에서 다시 묻고 다시 서려는 개혁주의생명신학이 있어야 한다.” 바로 그때에야 조직신학과 윤리학, 교리와 삶, 말씀과 성령은 더 이상 분리된 두 길이 아니라, 한 분 삼위 하나님 안에서 하나로 묶인 “생명을 살리는 신학”으로서 우리의 신앙과 교회를 섬기게 될 것이다.

---

견할 수 있다: “필자는 WCC가 교리적으로 보완해야할 약점을 지니고 있다고 생각한다. 그러나 교리가 우리를 구원해주는 것은 아니다. 보수주의자들이 믿는 것처럼 같은 수준으로 못 믿는 형제라면 질타나 배척해야 할 것이 아니라 이들이 더 큰 믿음을 가지도록 사랑으로 설득해주고 도와주는 방법이 예수의 방법이 아닌가 생각한다.” 김영한은 이 논문에 앞서 WCC를 비판하는 논조의 논문을 먼저 쓴 바 있다. 김영한, “WCC 핵심 사상에 대한 비판적 성찰,” 『조직신학 연구』 20 (2014), 10-36을 참조하라.

## 주제발표 9

### W. Ames(1576-1633)에게 신학은 무엇인가? - *The Marrow of Theology*를 중심으로 -

주도홍 교수 (백석대학교)

#### I. 들어가는 말

이 글의 목적은 개혁 신학 기반에 굳건히 섰던 초기 청교도 지도자 에임스(William Ames, 1576-1633)의 신학의 정의를 파악함이다. 에임스가 중세교회의 철학적이고 학문적인 신학 스콜라주의를 떠나, 어떻게 오직 성경을 진리의 표준으로 인정하며 개혁 신학에 확고히 선 영국 종교개혁 청교도주의를 형성했는지를 추적하는 것이다. 이를 생생히 보여주는 에임스의 소문난 저서는 *Marrow of Theology*(신학의 골수)인데, 이 책은 당시 신대륙 미국에까지 건너가서 하버드대와 예일대를 위시한 신학교육의 필수 교재가 되었다.<sup>489)</sup> 에임스의 초상화가 하버드대학교의 Old Harvard Hall에 걸릴 정도였다니, 당시 그의 명성을 넉넉히 예측할 수 있다. 특히 1724년 5월부터 1726년 9월까지 대표적 청교도 에드워즈(Jonathan Edwards, 1703-1758)가 예일(Yale)에서 강의했는데, 연구자들은 에드워즈의 거룩한 지식과 거룩한 의지의 배경에는 에임스가 있다는 사실을 간과하지 않았다.<sup>490)</sup> 이 글은 그런 에임스가 어떻게 신학을 이해하고 정의했는지를 그의 글 *Marrow of Theology*를 중심으로 추적할 것인데, 특히 그가 말하는 신학의 정의, 신학의 두 요소, 하나님, 성경, 순종, 기도 그리고 실천적 삶 이웃 사랑을 귀담아들을 것이다.

#### II. 생애

성공회의 급진적 개혁을 추구했던 에임스는 라틴어 아메시우스(Guilielmus Amesius)로도 불리는데, 모국 영국과 네덜란드에서 활약한 뛰어난 초기 청교도 목사, 신학자, 논객(Controversialist)으로 평가받는데, 그는 생애 전반을 타국 네덜란드에서 보냈는데, 개혁 신학에 확고히 서서 자유의지를 내세운 아르미니우스주의를 대적하였다.<sup>491)</sup> 에임스는 1594년부

489) William Ames, *The Mirror of Theology*, Grand Rapids, 1997. 라틴 제3판을 영어로 번역한 해는 1629년으로, 1997년 미국의 출판사 Baker Books가 1997년 초판을 발행했다. 한국어 번역판으로는 서원모가 옮긴 『신학의 정수』가 1996년 중판이 크리스찬다이제스트 출판사의 발행으로 있다.

490) Philip J. Fisk, *Evangelische Theologische Faculteit, Leuven*, "Divine Knowledge at Harvard and Yale: From William Ames to Jonathan Edwards", 『Theologica Wratislaviensia』 t. 7. 2012, 21-49.

491) *TRE* 2, Berlin 1978, 450-453; 주도홍, 『개혁교회경건주의』, 서울:대서, 2011, 101-111.

터 영국 초기 청교도 학문의 전당인 케임브리지대학교 소속 그리스도 대학(Christ's College)에서 신학을 배웠다. 그는 옥스퍼드대학교 대신 청교도 학문의 중심지 케임브리지대학교를 선택했다. 엘리자베스 시대와 자코비안 시대 케임브리지대학교는 토마스 카트라이트(Th. Cartwright, 1535-1603), 윌리엄 퍼킨스(William Perkins, 1558-1602), 존 프레스턴(J. Preston, 1587-1628)과 같은 청교도 거물들의 가르침과 설교로 명성을 날리고 있었다. 케임브리지 채플에서는, 옥스퍼드와는 다르게 오랜 전통 따라 주교의 허락과는 상관없이 독립적으로 매년 12명의 설교자가 선택적으로 강단에 섰다.<sup>492)</sup> 에임스는 저명한 청교도 지도교수(Tutor) 퍼킨스에게 깊은 영향을 받았으며, 또한 퍼킨스의 후계자 베인(Paul Bayne)에게서 1598년 문학사(BA)를, 1601년 석사학위(MA)를 받았고, 모교는 젊은 에임스를 교수의 일원(fellowship)으로 받았다. 어느새 에임스는 단과대 그리스도 대학에서뿐 아니라, 전 케임브리지대학교에서도 소문난 인기 강사였다. 그렇지만 그가 대학 채플에서 행한 설교는 역사적 청교도 논쟁의 주제가 되었다. 문제는 1609년 12월 21일 케임브리지에 있는 위대한 거룩한 성마리아 대학교회(the university Church St Mary the Great)에서 일어났는데, 에임스는 성탄절 12일 휴가 동안 학생들이 행한 특정 놀이(lusory lotts?)와 '이단적 방탕'(heathenish debauchery)을 거세게 책망하였다. 선거를 통해 대학의 주도권이 케리(Valentine Carey)에게 넘어가면서, 성직자의 가운과 몸에 두르는 외적 상징 등을 거절한 에임스가 또 학내 논쟁의 대상이 되었다. 그러는 중 에임스의 과격한 성격이 문제가 되어 부총장 앞에 서게 되었는데, 결국 모든 교회 사역에서 파면되었으며, 모교 케임브리지대학교로부터 받은 학위가 박탈되기까지 하였다.

에임스는 어쩔 수 없이 케임브리지를 떠나야 했다. 콜체스터(Colchester)에서 강사직을 제안 받았으나, 런던의 주교 압보트(George Abbot)는 이에 반대했다. 다른 지역도 역시 다르지 않았다. 에임스는 파커(Robert Parker)와 함께 조국을 떠나 가까운 네덜란드로 향했다. 화란 레이덴(Leiden)에 있는 영국인 교회의 영국 상인들의 도움을 받았다. 네덜란드 로테르담(Rotterdam)에서 에임스는 빌립보서 2:3 “너희 안에서 행하시는 이는 하나님이니 자기의 기쁘신 뜻을 위하여 너희에게 소원을 두고 행하게 하시나니”를 가지고 아르미니우스주의자 그레빈코비우스(Nicholas Grevinckhoven, 1632년 사망)와 논쟁하였는데, 이 논쟁은 영국인 에임스를 네덜란드에서 저명인사로 만들었다. 이후 에임스는 강력한 아르미니우스 대변인 그레빈코비우스를 상대로 만인 구원론, 예정론과 이와 관련된 문제를 가지고 글로 논쟁하였다. 에임스는 헤이그 논쟁에서 이 주제에 관하여 본인 입장을 “Coronis ad collaationem Hagiensem: A Finishing Touch to the Hague Conference”로 제시하기도 했다.<sup>493)</sup> 화란 레이덴에 거주하면서 에임스는 그곳 영국교회 목사 굤이어(Hugh Goodyear)와 가까이 지냈는데, 브릴(Brill)의 영국 총독 베레 경(Sir Horatio Vere)에 의해 영국군 군목으로 지명되어, 헤이그로 파송되었다. 에임스는 베레 경의 목회자 버지스(John Burges)의 딸과 결혼하였고, 장인 버지스가 영국으로 귀환하자 그의 후임 목회자가 되었다.

1622년 5월 7일 에임스는 프라네커르 대학교(Franecker University)의 교수가 되었고, 여기서 다시금 교수, 설교자, 목사, 신학 저술가로서 명성을 얻었다. 에임스의 소문난 제자 가운데는 독일 출신으로 레이덴 대학교의 교수가 된 언약 신학의 대가 코케유스(J. Coccejus, 1603-1669), 하버드대학교의 설립에 참여하고 총장으로 지명을 받은 이튼(Nathaniel Eaton,

492) John Dykstra Eusden, “Introduction”, W. Ames, *The Marrow of the Theology*, Grand Rapids 1997, 3.

493) ‘헤이그 컨퍼런스에 관한 마지막 언급’이라 번역할 수 있겠다.

1609-1674)이 있다. 에임스는 프라네커르 대학교의 교수로서 칼빈주의 개혁 신학을 근거로 한 학생들의 생활 지침을 만들었는데, 바로 이글에서 다룰 『신학의 골수』였다. 이 책은 라무스주의(Ramism) 영향을 받았는데, 당시 여전히 잔재하는 아리스토텔레스의 철학, 논리학에 대적하였다.<sup>494)</sup> 에임스의 저서 ‘양심에 관하여, 그 법과 사례들’(*De Conscientia, ejus Jure et Casibus*, 1632)은 새로운 기독교 윤리학이라 할 수 있는데, 이는 종교개혁 개신교에 가져온 새로운 것이었다. ‘학식 있는 박사 에임스’로 불렸던 그는 청교도주의에 거대한 영향을 주었는데, 강조점은 칼빈주의에 입각한 정통주의 교리와 윤리적 실천으로, 다르게는 믿음과 순종이다. 에임스는 청교도 가운데 회중 교회 운동 설립자로서 분리주의가 아닌 자율적 회중을 강조하였다. 그가 죽기 전까지 화란 로테르담에 있는 영국교회의 피터(Hugh Peter)와 동역하였는데, 이 교회야말로 교회사에서 가장 빠른 회중 교회(1632년) 중 하나였다. 영국 웨스트민스터와 캔터베리가 어지러울 때 많은 비 타협주의자가 대학 채플에서 합법적으로 설교했다. 에임스가 케임브리지 그리스도 대학에 들어갔을 당시 대학 최고의 청교도 교수 퍼킨스의 가르침과 정신에 강력한 영향을 받았다. 에임스는 평생 “엘리자베트 시절 청교도주의 건축가”의 마법에 걸렸지만, 그의 신학은 옛것 대부분을 재구성하고, 그의 존경하는 선생이 발을 들여놓지 않았던 영역들까지 새롭게 탐구했다.<sup>495)</sup> 에임스는 영국 비타협 청교도와 신대륙 뉴잉글랜드의 청교도 사이에 거대한 논쟁을 끼쳐 불러일으켰는데, 보스톤의 매더(Cotton Mather)는 그를 “깊이가 있고, 숭고하고, 영민한, 함부로 범할 수 없이 분명 천사 같은 착한 박사”라 불렀다(K. L. Sprunger).<sup>496)</sup>

### III. 에임스 신학의 배경과 영향

에임스는 전 생애 영국 청교도주의와 특히 푸치우스(Gisbertus Voetius)를 중심으로 네덜란드에서 일어난 정숙주의(Praezisismus), 종교개혁 부활로 이해되는 화란 경건운동 나데레 레포르마치(Nadere reformatie)와 긴밀한 관계에 있었다. 에임스는 서로 동질성을 갖는 이 형제 운동의 강력한 연결고리로 일컬음을 받는다. 그의 신학에서 보여주는 전반적 특성은, 선생 퍼킨스(W. Perkins)가 칼빈 신학의 주된 관심사 하나님의 영광을 위해 하나님께 초점을 맞췄던 것을, 에임스는 성도의 삶, 실천적 행위에 강조점을 두었음이다. 그렇지만, 실상은 자세히 들여다보면, 두부 자르듯 이 둘을 나눌 수 없다는 것이다. 에임스는 신학의 특화로 진정한 삶의 목적에 초점을 맞췄는데, 에임스는 그의 신학을 가지고 중세교회 잔재 아리스토텔레스-스콜라주의자들에 맞서 대적했으며, 동시에 가톨릭 신학과도 싸워야 했다.<sup>497)</sup> 개혁신학자 에임스는

494) <https://de.wikipedia.org/wiki/Ramismus> 라무스주의는 라무스(Petrus Ramus, Pierre de La Ramée, 1515-1572)가 내세운 학문 철학으로, 아리스토텔레스의 철학적이고 스콜라주의 논리학, 변증학, 철학을 대적한 비판론이다. 플라톤, 키케로, 퀸틸리아누스에서 출발하여 라미스주의는 아리스토텔레스의 논리학 대신 수사학에 기초한 상식의 자연적 논리로 대체한다. 라무스는 지식의 습득에 있어 논리학의 과제는 최단 경로를 찾는 것으로, 여기서 중요한 수단은 삼단논법이 아니라 관찰과 실험이다. 이것이 논리학자들이 자연을 연구해야 하는 이유라는 것이다. 이러한 모습은 관찰을 강조하는 청교도 J. Edwards의 성령론에서도 나타난다.

495) John Dykstra Eusden, “Introduction”, W. Ames, *The Marrow of the Theology*, Grand Rapids 1997, 4.

496) <https://www.monergism.com/topics/puritans/william-ames-1576-1633>. “that profound, that sublime, that subtil, that irrefragable, yea that angelical doctor”.

497) Martin Schmidt, “Ames, William”, *TRE* 2, Berlin 1978, 452-453.

앞에 언급한 대로, 회중 교회 교인이며, 아리스토텔레스 철학을 라무스주의(Ramism)으로 대체하였는데, 라무스는 프랑스 개혁 신학 전통에서 볼 때, 교육과 실천신학에 있어 칼빈주의를 강조한 최초 인물이었다.<sup>498)</sup> 에임스의 청교도주의는 칼빈주의, 라무스주의, 실천적 청교도 신학과 결합하였다.

위에 언급한 대로, 에임스는 1623년 라틴어로 세상에 나온 『신학의 정수』(Medulla theologiae)에서 신학을 믿음(fides)과 순종(observantia)이라는 두 관점에서 정의하였다. 이 책은 17세기 당대 여러 번 판을 거듭할 정도로 인기가 높았고, 20세기 들어 1968년 재판되어 세상에 다시 알려지기 시작하였다. 에임스가 강조한 순종은 칼빈 신학을 기반으로 한 것이지만, 개념이 더욱 날카로워졌다. 에임스는 삶의 윤리에 강조점을 두었는데, 그렇다고 중세교회 스콜라주의의 유산이며, 끊이지 않은 논쟁점이기도 했던 양심론(Gewissenslehre)과는 구별된다. 신앙 이해에서 에임스는 칼빈보다 초대교회 아우구스티누스에게서 의미를 찾는데, 이신칭의보다는 하나님 안에서 위로와 평안을 누리는 믿음에 무게를 둔다. 에임스는 지도교수이며 동시에 절친 퍼킨스를 바라보며 인간 실존의 핵으로서 양심, 곧 구체적 상황 가운데서 이뤄지는 양심의 결단에 의미를 부여했다. 에임스는 양심과 의지를 같은 선상에 두었고, 퍼킨스에게 있었던 지성적 인식과는 구별했다. 그렇지만 크게 볼 때, 에임스는 ‘엘리자베트 시절 청교도의 원형’이라 일컫는 퍼킨스와 근원적으로 맥을 같이한다. 위에 언급한 대로, 에임스는 신학적 논쟁을 평생 중단하지 않았는데, 네덜란드에서는 아르미니우스주의(Arminianism)와 대적하여 싸웠고, 영국에서는 감독교회(episcopal Church) 제도에 대적하였다. 에임스의 신학은, 네덜란드 출신으로 우트레히트대학교 교수로서 나데레 레포르마치의 인물 푸치우스(Gisbertus Voetius)에게, 독일 출신으로 레이덴 대학교의 교수 코케유스(Johannes Coccejus)에게, 독일 개혁교회 경건주의 창시자며 목회자 테어도르 운데어아익(Theodor UnderEyck, 1635-1693)에게, 그리고 역시 개혁교회 경건주의 목회자이며 네덜란드 위트레히트대학교의 교수 람페(Friedrich Adolf Lampe, 1683-1729)에게 이어졌다.<sup>499)</sup>

#### IV. 『신학의 정수』<sup>500)</sup>

이 책은 하버드와 예일대 신학과의 교과서로서 뉴잉글랜드 지역의 커리큘럼에 있어 에임스의 영향이 막대했는데, 후일 대각성운동의 주자 J. 에드워즈에게도 영향을 주었다. 이 책 서문을 쓴 유스든(John Dykstra Eusden)은 “윌리엄 에임스의 ‘신학의 골수’는 한 세기 반 동안 청교도의 신념과 실천을 명료하고 설득력 있게 표현하고 있다.”라고 소개한다. 앞에도 언급했지만, 이 책은 당시 영국, 네덜란드, 신대륙 뉴잉글랜드에서 청교도의 필독서였고, 하버드, 예일, 레이든, 임마누엘 대학교 등 학부생들의 교과서로서, 일종의 신학 입문서였다. 하드포드의 후커(Thomas Hooker, 1586?-1647)는 에임스의 이 책과 다른 책들을 동료 목회자들에게 추천하면서, “세상에서 이 책보다 나은 책은 없다”라고 소개했다. 하버드대학교 총장을 지낸 매더(Increase Mather, 1639-1723)는 1717년 목사안수 설교에서 ‘신학의 골수’를 목회자들이 꼭

498) William Ames, *The Marrow of Theology*, trs. John D. Eusden, Grand Rapids, 1997, “Introduction”(1-66), 37 이하(Ramist Logic).

499) 참고. 주도홍, 『개혁교회 경건주의』.

500) 한국에 번역된 대로 책명을 소개한다.

읽어야 할 ‘그 유일한 신학책’(the only book of theology)으로 추천했다. 에임스는 출판 전, 원래 1620년부터 1622년까지 강의안으로 만들어 네덜란드 레이덴 지역 상인 자녀들과 함께 읽었는데, 에임스는 이 책을 그들 상인 11명의 이름을 일일이 열거하며 헌정하였다.<sup>501)</sup> 이 책은 라틴어 ‘메둘라 테올로기에’(*Medulla theologiae*)라는 제목으로 1623년 암스테르담에서 처음 출판되어 세상에 나왔다. 에임스가 이 책을 학적 깊이를 가진 글로 썼다기보다 일반 교인들과 학생들을 위해 썼음을 알 수 있다. 이는 만인을 위한 신학이라는 청교도의 신학 이해를 천명하는 것으로, 신학은 지성(intellect)만을 위한 것이 아니라, 감정과 정서(feeling and emotions)까지를 포함함을 보여준다. 에임스는 조국을 떠날 때 청교도 선배 베이니스(Paul Baynes)가 한 조언 “경직된 머리와 차가운 가슴을 멀리하라”(Beware ... of a strong head and a cold heart)를 기억했다 할 것이다. 신학이란 성도의 실질적 삶으로 나타나고 응답해야 하기에, 에임스는 하나님이 원하는 의롭고 신실한 그 길을 제시하고자 했다(딤후2:12). 이 책은 처음 라틴어로 나왔지만, 그럼에도 17세기 기본 교육을 받은 사람은 누구든지 읽을 수 있도록 쉬운 르네상스 라틴어로 썼다. 12번에 걸쳐 출판된 라틴판은 영국, 뉴잉글랜드, 대륙에서 읽혔다. 소문난 청교도 에드워즈(Jonathan Edwards, 1703-1758)는 뉴헤이븐(New Haven)에서 나온 1634년 판을 소유했는데, 그는 두 번이나 이 책에 서명하고 자신이 이 책을 통해 많은 영향을 받았다는 메모를 추가했다.<sup>502)</sup> 에드워즈는 종종 에임스의 사상으로부터 출발했는데, 이는 초기 신대륙 미국의 신학, 지성사는 에임스의 영향력이 타의 추종을 불허한다는 말이라 할 것이다.<sup>503)</sup> 역사는 에임스를 많은 청교도 중에서 특별히 실천적 물음에 능숙한 인물로 평가한다. 독일의 신학자 리츨(A. Ritschl)은 후기 독일과 화란 경건주의를 바라보는 과도적 인물로 에임스를 이해했다. 에임스는 루터, 츠빙글리, 칼빈처럼 높게 평가받는 인물은 아니지만, 17, 18세기 뉴잉글랜드에서 종교 개혁자보다 더 빈번히 인용되는 인물이었다고, 그의 통찰력은 그가 묻힌 유럽에서 루터와 칼빈의 영속적인 것을 구체화했다. 게다가 에임스는 신대륙 미국에서 신학계에 막강한 영향력을 미쳤는데, 특히 언약 신학, 교회 정치, 라무스의 사상, 성경의 이해, 신앙의 개념, 종교적 경험 등에서 규범이 되었다.<sup>504)</sup>

## V. 신학의 정의

에임스에게 신학 이해에 있어 두 기둥은 믿음(faith)과 순종(observance)이다. 이를 위해 그가 제1권 2장 서두에서 가져오는 성경 구절은 8개다(II,1).<sup>505)</sup> 저자 에임스의 빈번한 성경 구절 제시는 본인의 주장 근거가 오직 성경임을 보여준다. 에임스는 말하고자 한 바를 단순명료하게 제시한 후, 근거를 성경에서 찾는다. 특이하게도 에임스는 앞선 교회사적 인물들의 이해를 제시하지 않는다. 에임스는 무엇보다 로마서를 ‘신학의 총체’(the sum of theology)라 부르는데, 그만큼 로마서를 마음에 두고 있음이다. 에임스는 신학을 그 본질에 근거하여 믿음과

501) W. Ames, *The Marrow of the Theology*, “Dedicatory Epistle”, 67-68.

502) John Dykstra Eusden, “Introduction”, W. Ames, *The Marrow of the Theology*, 1-3. 에드워즈의 이 책은 현재 예일대학교 ‘바이네커 희귀본 및 사본 도서관’(Beinecke Rare Book and Manuscript Library)이 소장하고 있다 한다.

503) John Dykstra Eusden, “Introduction”, 11.

504) John Dykstra Eusden, “Introduction”, W. Ames, *The Marrow of the Theology*, 64-65.

505) 딤후 1:13 “너는 그리스도 예수 안에 있는 믿음과 사랑으로써 내게 들은바 바른말을 본받아 지킴”을 위시하여, 딤후 1:19, 시 37:3, 행 24:14-16, 창 15:6, 창 17:1, 마 28:20, 딤후 3:8이다.

순종 둘로 나누는데, 신앙은 신학의 정당한 관심인 삶의 시작 첫 영적 행위이고, 두 번째 할 일은 신앙의 열매로서 순종이다. 이 둘은 신학의 본질적 요소(the genuine parts of theology)로서 그 외 다른 것이 첨가되어서는 안 된다. 믿음은 존재 자체(esse, being)이고, 순종은 행위, 작동(operari, working 또는 operation)이다.<sup>506)</sup> 이 둘은 종종 구약에서 하나님을 향한 경외(두려움)와 율법을 향한 순종으로 이해한다. 신앙과 순종은 활용되고 실행될 때(in use and exercise)는 그 본성에 의하면 항상 불가분리 관계에 있으나, 본질과 규례에 따라 나눈다(II,4). 믿음이 첫 자리에, 순종이 둘째 자리에 오는 이유는 본성의 순서(the order of nature) 때문이다. 무엇보다 '생명의 타고난 원리'(an inborn principle of life)가 없다면, 그로부터 파생하는 어떤 역동적인 행위나 생명이 있을 수 없다(II,5). 에임스의 신학 정의는 성경적이고, 매우 논리적이며, 어쩔 수 없이 철학적이기까지 하는데, 이는 그가 살았던 16세기가 중세 스콜라주의 어둠으로부터 해방되는 여명기이었음을 보여주는 것이리라.

## 1) 믿음

에임스는 신학을 이루는 두 요소 중 첫 번째 요소인 신앙을 제1권 3장에서 22가지로 설명한다. 에임스는 “하나님의 영광을 위한 하나님 뜻의 순종적 결실”로서 순종(observantia)을 말하고, 제2권, 5장에서 자연적 예배(natural worship)와 제도적 예배(voluntary or instituted worship)로 나누어 신앙(faith)을 설명한다.<sup>507)</sup> 제1권에서 에임스는 믿음을 “생명과 영원한 구원의 주인(Author)이신 하나님께 심령을 의탁하는 것”으로 정의하면서, “그러한 믿음과 함께 하나님을 통해 우리는 모든 악에서 구원받고, 모든 선을 추구하며 산다”라고 말한다(III,1).<sup>508)</sup> 에임스는 하나님이 우리의 하나님이라고 선언하는 특별한 동의는 신앙의 첫 행위가 아니고, 신앙으로부터 흘러나오는 행위라고 말한다. 신앙으로부터 흘러나오는 이러한 특별 동의는 믿음 안에서 우리 자신이 특별히 하나님과 연합될 때다(III,17). 하나님과 연합될 때, 믿음은 그리스도 안에서 하나님을 바라고 사는 삶의 첫 번째 행위다. 하나님과의 연합(union with God)은 하나님에 관한 진리를 향한 단순한 동의만으로 이루어지지 않는다(III,18). 믿음은 인간이 자신에게 그 어떤 구원의 수단도 없음을 아는 자신의 비참(mysery)에 관한 인식과 함께 하나님 앞에 항복자(surrender)로서, 그리스도 안에서 하나님을 부족함이 없는 신실한 구원자로 인정한다. 에임스는 여기서 “그 어떠한 인식의 승인”(any assent of understanding)이 아니라 “오직 의지의 승인을 통해서”(only through a consent of the will)라는 점을 강조한다(III,19). 요1:50에 근거하여, 성경은 종종 하나님과 그리스도에 관한 진리의 승인을 말하기도 하지만, 구원하는 신앙(saving faith)이라는 단어가 나오는 곳에서는 “언제나 특별한 신뢰를 포함한다”(a special trust is always included)라고 에임스는 말한다(III,20). 신뢰는 언제나 그리스도의 인격에 해당하는데, 신뢰는 신앙의 결실로서 그리스도 안에서 자신을 나타내는 하나님을 바란다는 점에서 “믿음 그 자체”(faith itself)이다(III,21). 당시 신앙을 인식(understanding)과 의지로 나누어 부분적으로 이해하는 것에 에임스는 동의하지 않는다(not quite correct). 신앙은 단일 덕목(a single virtue)으로 ‘전체적으로 하나의 특성을 가진 행위들’(acts of one quality throughout)인데, 믿음은 부분적으로 지식(knowledge)이거나 부분적으로 감정(affectations)으로 나누어서는 안 된다. 고전13을 가져오며 에임스는 복음의 약속

506) W. Ames, *The Marrow of the Theology*, 79. 각주.

507) 위 책, 240.

508) 에임스가 여기서 가져오는 성경은 사10:20, 시37:5, 램17:7 “무릇 여호와를 의지하며 여호와를 의뢰하는 그 사람은 복을 받을 것이라”다.

을 향한 확고한 동의는 믿음과 신뢰 둘 다 요구하는데, 보편적 동의는 믿음을 생산하고, 특별하고 확고한 동의는 이미 받은 은혜의 실질적 소유로서 신뢰로부터 나온다(III,22).

에임스에게 믿음은 “선택의 한 행위이며, 전인의 한 행위”(an act of choice, an act of the whole man)이지, “단순한 지성의 행위가 결단코 아니다”(by no means a mere act of the intellect).<sup>509)</sup> 신앙은 언제나 “복음의 지식”(a knowledge of the Gospel)을 전제로 하는데, 구원하는 복음의 지식은 의지의 행위가 수반되고, 그 의지의 행위에 의존한다(III,4).<sup>510)</sup> 진정한 기독교 신앙은 언제나 하나님의 증언일 때 그것만큼 의존하는 인식 안에 하나의 자리를 갖는다. 하나님의 신적 증언은 하나님을 향한 의지의 진정한 전환(a genuine turning of the will towards God) 없이는 받아들여질 수 없다. 곧 요3:33과 롬4:20 하반 절 “믿음으로 견고 하여져서 하나님께 영광을 돌리며”의 말씀대로다(III,5). ‘오직 증언’(testmony alone)에 의존한다고 해서 신앙은 불확실하고 의심스러운 것은 아닌데, 본질적으로 신앙은 그 어떤 인간의 지식보다 확실하다. 사람에게 따라 종종 신앙의 동의(the assent of faith)가 지식의 동의(the assent of knowledge)보다 약하게 나타나는데, 에임스는 이를 위해서 성경을 제시하지 않는다(III,6), 하나님은 본인 자신이 인정하는 그대로가 아니라, 그분에 의해 우리가 잘 사는 그만큼, 딤후4:10에 근거하여, 하나님은 신앙의 대상(the object of faith)이다(III,7). 롬 6:11, 고후 3:4, 벰전 1:21에 근거하여, 구세주 그리스도는 믿음의 중재자(the mediate)이지, 믿음의 궁극적 대상(the ultimate object of faith)은 아닌데, 우리는 그리스도를 통해 하나님을 믿기 때문이다(III,8). 성경의 선언과 약속은 신앙의 대상을 보여주는데, 믿음으로 획득되는 선은 신앙의 목적(the end)이며 효과(the effect)이지, 신앙의 대상 자체(the object itself)는 아니다. 그리스도 안에 계시는 하나님(God was in Christ, 고후5:19)이 우리가 선을 추구할 때 매달려야 할 믿음의 진정한 대상이다(III,9). 하나님의 뜻과 우리 자신의 구원을 주목하는 거룩한 믿음을 가지려면, 그 어떤 인간을 어리석게 단순하게 믿을 것이 아니라, “오직 하나님만을”(God alone) 믿어야 하는데, 인간은 예외 없이 거짓말쟁이며(롬3:4), 믿음은 인간 지혜에 근거하지 않기(고전2:5) 때문이다(III,10). 벰후 1:20-21, 요 9:29, 고전 12:3에 근거하여, 에임스는 신앙은 궁극적으로 하나님의 권위와 그분의 신적 계시(devine revelation)에 근거를 두어야 한다. 신앙이 믿음의 행위(the act of believing)를 지시할 때, 그 최종적 의존 및 근거는 성령의 역사와 성령의 내적 설득(the operation and inner persuasion of the Holy Spirit)에 있다(III,12). 믿음은 하나님을 믿고 하나님에 관해 믿을 뿐 아니라, 하나님 안에 있는 참되고 적절한 신뢰(trust)다. 이 신뢰는 미래 선(future good)을 향한 확실하고 절대적 확신을 뜻하기보다, 그러한 확신과 기대를 위한 선하고 충족된 수단의 선택과 획득을 뜻한다. 이런 맥락에서 믿음을 가졌다 함은 잠3:5, 사10:20, 31:1, 50:10, 시62:7, 37:3,5, 시71:6, 롬 10:11에 따라, 지혜, 능력, 친구를 그리고 부를 가졌다는 말이다(III,13). 에임스는 신30:20을 가져오며, 우리의 모든 것을 충족하는 생명과 구원인 하나님을 믿는다는 것은 하나님께 매달리는 것으로서 하나님을 믿고, 의지하고, 신뢰함으로 묘사한다(III,15). 이는 중세교회의 일반적 동의로서 신앙은 신앙이지 않은데, 그 어떤 생명과도 상관없이 존재할 수 있기 때문이다(III,16).

## 2) 순종

509) 요6:35 “내게 오는 자는 ... 나를 믿는 자”를 가져온다(III,3).

510) 요7:17, 8:31, 32, 요일2:3 “누구든지 그의 말씀을 지키는 자는 하나님의 사랑이 참으로 그 속에서 온전하게 되었나니 이로써 우리가 그의 안에 있는 줄을 아느니라.”

에임스는 제1권에서 먼저 신앙을 다루었고, 제2권에 와서 22항으로 순종(observantia)을 설명한다.<sup>511)</sup> 에임스가 제2권에서 우선적으로 순종이 무엇인지를 말한 후, 덕(virtue), 선행, 경건(religion), 믿음(faith), 소망, 사랑, 말씀 청종, 기도, 하나님을 시험함, 예배, 이웃을 주제로 다룬다. 특이하게도 에임스는 예배와 이웃에 관해 각 세 항에서 언급한다. 제도적 예배, 거룩한 예배 양식, 예배 시간으로 나누며, 이웃을 향한 정의와 자비(Justice and charity), 이웃의 명예(honor), 이웃을 향한 인간애(humanity)로 나누어 세 항으로 다룬다.

에임스는 먼저 일반적으로 생각하는(in General) 순종을 다룬다. 특별한 의미를 기대하는 독자를 향한 일상의 신앙을 보여주려는 저자의 의도라 생각한다. ‘순종이란 특별하지(special) 않습니다. 하나님의 말씀 따라 신실하게 살아가는 것입니다’라는 식의 이야기로 이해해도 좋다. 에임스는 간단명료하게 순종을 “하나님의 영광을 위해 하나님의 뜻을 보다 순종적으로 실천하는 것(the submissive performance)”으로 정의한다(I,1). 순종은 마6:10, 26:39, 42, 시 40:8이 말하는 대로, 뜻이 하늘에서 이루어지는 것같이 우리가 사는 이 땅에서도 이루어지는 삶이다. 순종은 무엇보다 하나님의 뜻을 모범과 규범(a pattern and a rule)으로 붙든다(I,2). 순종은 하나님의 뜻을 결코 비밀스럽게 또는 신비하게 받아들이지 않는다. 순종은 신29:29대로 하나님의 말씀을 행위로 보이는 것으로(I,3), 인간의 의지를 하나님의 뜻에 복종시킬 때 가능하다(I,4). 고전10:31, 벰전2:9대로, 순종은 하나님의 영광을 목적으로 한다(I,10). 순종에는 하나님을 향한 두려움, 곧 경외(a reverent fear)가 함께한다(I,11). 에임스가 말하는 순종은 하나님을 향하는 것이기에 하나님만이 표준이며, 대상이며, 목적이다(I,12). 순종은 내적 신앙의 원리로서 성도를 성화로 인도한다(I,13). 한 마디로, 순종은 롬1:5에 따라 신앙의 순종(the obedience of faith)이다(I,14).

신앙은 순종을 세 가지로 이끈다. 첫째, 생명의 원천이고, 능력의 근원인 그리스도와 연합한다. 둘째, 성경의 약속을 붙잡고 경고를 받아들인다. 셋째, 신앙은 순종의 능력을 불러오는 은혜를 갖는다(I,16). 성도에게 성화의 은혜가 요구되는데, 요15:4, 5대로 인간은 그리스도 안에서 신앙과 성화의 은혜(sanctifying grace)를 통하여 하나님이 받으실만한 순종에 이른다(I,17). 롬12:1을 따르면, 순종은 하나님을 향한 감사로 이해해도 좋다(I,19). 진정한 순종을 위해 하나님의 뜻을 아는 것은 필수적인데, 하나님의 뜻을 알기 위한 열심을 에임스는 복종(obedience)이라 부른다(I,25). 하나님의 뜻을 범할 때 사람의 마음에 나타나는 것은 두려움(fear)이다. 순종의 일차 목적은 하나님의 영광이고, 다음 목적은 우리의 구원과 축복이다(I,27,28). 에임스는 순종할 때 사람에게 보상을, 하나님의 뜻을 어길 때 두려움이 나타나는데, 이는 이질적으로 보지 않는다(I,29). 순종은 인간의 공로일 수 없는데, 순종은 주어진 영생의 결과로 나타나는 천국을 향한 노정(路程)에서 행해진다(I,30). 인간의 순종은 죄와 섞여 불완전하지만, 그리스도 안에서 행하는 순종을 하나님이 받으신다(I,32). 그러기에 순종은 율법적이지 아니라, 복음적이다(I,33). 에임스에게 순종의 두 모습은 복종과 겸손이다(I,34). 순종의 주된 주체는 의지다(I,35). 선을 사랑하고, 악을 미워하는 의지의 기꺼함, 사모함, 기쁨은 순종의 본질로 하나님을 기쁘게 한다(I,36,37).

### 3) 하나님

에임스는 신학의 주체이며, 동시에 대상(the object of the faith)인 하나님을 제1권 4장에서 67항으로 길게 설명한다. 이 부분을 “하나님을 아는 지식”(the knowledge of God)이라 부르

511) W. Ames, *The Marrow of the Theology*, 219-331.

며, 그 어떤 것보다 정확히(precisely) 소개하려 한다(IV,1). 딤전6:16에 근거하여, 하나님 본인 외에는 누구도 이해할 수 없는 분(III,2)으로 출33:23대로 우리에게 얼굴로부터가 아니라, 등으로부터 본인을 계시한다. 고전13:12대로 하나님은 명확하지 않고, 희미하게 제시된다(IV,4). 하나님은 인간적 방식으로 본인을 설명해야 하기에, 신인동감동정설(神人同感同情說, anthropopathy)의 형식을 가져오는데, 결과 하나님에 관한 많은 것들은 하나님의 실제 본성 보다는 우리 인간 자신의 인식에 근거해 설명된다(IV,5). 그렇다고 창33:19, 20 따라 인간이 다른 방식으로 하나님을 인식하려고 해서도, 그렇게 할 수도 없다는 점도 에임스는 분명히 한다(IV,6). 우리에게 계시된 하나님은 우리가 잘 살기에(to live well) 부족함이 없고 충분하다(IV,7). 하나님은 그의 충족성(sufficientia, sufficiency)과 사역의 권능성(efficientia, efficiency)에서 인식된다(IV,8). 이는 신앙의 두 기둥(the pillars of faith)으로 위로의 근거, 경건의 장려, 참 신앙의 가장 확실한 표식이다(IV,9). “나는 전능한 하나님이라 너는 내 앞에서 행하여 완전하라”(창17:1)는 말씀 따라 부족함이 없는 하나님은 본인에게 그리고 우리에게 본인 안에서 모든 점에서 충족한(all-sufficient) 하나님의 본성(quality)을 제시한다(IV,10). 하나님의 충족성이란 롬4:20을 따라 생명을 주시기에 부족함이 없는 하나님을 향한 믿음의 첫 이유(the first reason)다(IV,11). 하나님의 충족은 그분의 본성(essence, essentia), 실체 또는 존재 양식(manner of being, subsistentia)을 말하는데, 사44:6에 따라 하나님은 처음과 끝이 되고, 계1:8, 21:6, 22:13대로 알파와 오메가다(IV,13). 하나님은 그의 이름 여호와, 주(the Lord)가 본성을 보여주는데, 신6:4, 딤전2:5, 엡4:6, 고전8:5, 막12:32, 롬3:29, 30이 말하는 대로 유일하신 한 분(IV,15), 스스로 존재하는 분(IV,16), 그 안에는 수동적(passive)인 면은 없고, 불변하다(immutable)(IV,17). 우리의 이해력(comprehension)으로 우리는 하나님의 본체를 포괄적으로 담을 수 없어, 많은 속성을 묘사하며 다양한 방식으로 설명한다(IV,18). 하나님의 속성은 하나님의 행위(actus)로 하나며, 가장 순수하며, 가장 단순하다(IV,20). 에임스는 하나님을 열 가지로 묘사하는데, 하나님의 신적 속성은 추상적이면서도 구체적이다(IV,21). 하나님은 하나님 자신과 피조물을 통해서 묘사되며, 하나님을 향한 신적 묘사는 축소된다거나, 확장된다거나, 약화 되는 식으로 되지 않는다(IV,23).

하나님이 누구인지를, 하나님의 마음(mind, logica)을 소유한 하나님 자신 외에는 완벽하게 정의할 수 없다. 하나의 불완전한 개념에도 인간은 하나님의 본성을 설명함에 가까이 다가갈 수밖에 없다(IV,32). 요4:24, 5:26을 따라, 하나님은 자신 안에 생명을 가지는 영이다(IV,33). 에임스는 행17:25, 28을 제시하며, ‘살아있는’(living) 하나님이라 부르는 세 가지 이유를 말한다. 하나님은 스스로(by himself) 일하시며, 그의 활약(vital action)은 그의 본체이며, 모든 생명의 근원이며, 모든 생물의 생동하는 작용(vital operation)이다(III,35). 하나님은 양적으로 한 분이며, 그 어떤 것에 제약이 없는 자유로운 본체(beyond any limitation of essence, III,43)이며 무한하다(infinite). 하나님은 내적으로 측량할 수 없고, 외적으로 불가해하며(incomprehensible), 영원하다(III,41). 하나님을 한 분으로 묘사하는 것은 ‘완벽한 일치’(perfect unity)로서의 한 분이라는 의미다(III,42). 하나님은 물질적 차원을 뛰어넘어 측량할 수 없는 분이다(III,44). 이는 여타 다른 신들, 곧 우상과는 차별화된(III,37) ‘살아 계신 하나님’에 관한 에임스의 하나님을 향한 신론(神論)이다.

에임스는 신앙을 “어떤 일정량의 축복을 바라지 않고, 하나님의 측량할 수 없는 영광을 위해 하나님과 교제하는 것”, 곧 영생을 취하는 것으로 묘사한다(III,45,49). 에임스는 하나님의 행함을 기능(faculties)과 덕들(virtues)로 나누어 이해한다(III, 51). 신앙은 또한 우리가 무엇이 필요한지를, 우리에게 무엇을 공급할지를 아는 유일한 하나님을 의뢰하는(lean on the one)

것으로(III,52), 우리를 향하는 하나님의 인식(understanding)은 히4:13을 따라 단순하고, 그 어떤 조작, 시비도, 변함도 없으며, 영원하다(III,53,54,55). 그 덕은 지혜, 거룩 등으로 하나님 안에 있는데(III,63), 하나님의 인식과 의지의 완전(the perfection of the understanding and the will)이다. 죄 중에 살아가는 불완전한 인간에게서 나타나는 겸손, 절제, 체면 등과 같은 이런 덕은 하나님에게 적용할 수 없다(III, 65). 하나님을 복되다고 일컫는 하나님의 완전성은 이러한 모든 속성으로부터(attributes) 유래한다(III,66). 신앙은 하나님을 그의 완전성, 그의 영광, 축복의 소유자, 견고한 근원으로 믿고 신뢰한다(III,67).

#### 4) 성경

성경은 에임스에게 신학의 교과서다. 참고서를 가져와 신학을 이해함은 에임스에게 불가하다. 에임스는 성경관을 제1권 34장에서 36항에 걸쳐 보여주는데, 논리가 분명하고 치우침이 없고, 21세기 오늘날에도 손색이 없다. 그렇지만 에임스가 이 책 34장에 가서야 성경을 다룸은 특이하고 조금 늦은 감이 없지 않다. 1647년에 영국에서 등장한 ‘웨스트민스터 신앙고백’은 가장 앞서 제1장에서 “성경에 관하여”를 다루고 있음을 기억할 때다. 제34장 제1항에서 에임스가 언급하는 ‘특별 사역자’(extraordinary ministers)는 성경 기록자들로서, 구두로 또는 신적 문서를 가지고 교회의 선쟁으로 하나님에 의해 세워진 사람이다. 오늘날 더 이상 그들이 존재하지 않지만, 교회 안에서 그들의 사역 열매는 거둘 수 있다(XXXIV,1). 이 ‘특별 사역자’만이 ‘신앙의 규범’(the rule of faith)을 제정할 수 있는데, 그들이 하나님으로부터 받은 직접적이고 무오류적 지시(the direct and infallible direction)로 오류가 없는 문서를 기록할 수 있다(XXXIV,2). 신31:19; 계1:19; 벧후1:21, 딤후3:16에 근거할 때, 그들은 하나님으로부터 기록하라는 특별한(special) 명령을 받아 특별 문서(specific writing)로 성경을 기록했다(XXXIV,3). 그들은 성령의 영감과 인도를(the inspiration and guidance of the Holy Spirit) 받은 자로서 성령의 도구들(instruments of the Spirit)이었다(XXXIV,4). 성경의 기록자들(writers)에게 신적 영감은 상이(相異)한 방식으로 나타났는데, 어떤 때는 내용을 전혀 모른 채, 어떤 내용은 이미 인지한 내용을 기록하였다. 어떤 때는 감추어지고 알지 못한 내용을 기록하였지만, 신적 영감은 그 자체로 역사했다. 기록자의 헌신적 열정이 나타나기도 하지만, 이 역시 하나님이 도우심으로 오류를 범하지 않았다(XXXIV,5). 하나님은 어떤 경우에는 주제에 관해 영감을 주었을 뿐 아니라, 구체적인 단어들을 불러주시고 제안했다(dictated and suggested). 그러면서도 하나님은 기록자 개개인의 인격과 상황(most suited his person and condition)에 가장 잘 부합하도록 하였다(XXXIV,6). 에임스는 히10:15에 의해, 다른 기록자의 언급 없이 성령을 성경의 저자로 일컫는다(XXXIV,7). 성령의 인도 아래 하나님이 지명하신 특별한 종들에 의해 신적 권위로 교회에 공개적으로 주어진 정경 또는 규범(canon or rule)만이 성경의 한 부분이 된다(XXXIV,9). 성경의 본질과 주된 목적은 “오직 신앙과 도덕의 규범으로서 계시 된 하나님의 말씀”이다(XXXIV,10).

“하나님으로부터 계시 된 신앙의 가르침(doctrine)”인 성경은 교회 이전에(before the church) 존재했지만, 책으로서 성경은 초대교회 이후(after the early church) 존재한다(XXXIV,12). 성경의 다양한 부분이 특별한 상황에서 기록되었고, 특별한 사람들과 회중들을 대상으로 했지만, 모든 시대 신자를 똑같이 가르침에 하나님의 의도가 있다. 에임스는 그 증거로 히12 전체, 벧후3:15, 히13:5를 가져온다(XXXIV,14). 구원에 이르는 지혜, 하나님의 사람으로 온전하게 하는 교회 교육과 덕 함양(edification)을 위한 모든 것이 포함되어 있기에(XXXIV,15), 성경은 하나의 완전한 신앙과 도덕의 규범(a perfect rule of faith and

morals)이다(XXXIV,16). 성경은 ‘단번에 그리고 동시에’(at one and same time) 기록되지 않고, 교회의 상태와 하나님의 지혜는 다른 길을 택했는데, 첫 기록 시작부터 출발하여 특정한 시대 요구되는 것들을 연이어 기록하도록 위임했다(XXXIV,17). 성경은 하나님의 뜻을 “보편적으로, 과학적 방식으로”(by universal and scientific rules) 하지 아니하고, 이야기들, 사례들, 권면들, 경고들, 약속을 제시하며 설명한다. 문체는 일반 사람들이 공통으로 쓰기에 가장 적절한 것으로, 경건한 마음을 불러일으켜 의지에 영향을 주도록 기록했다.

에임스는 바로 여기에 신학의 주된 목적(the chief end of theology)이 있다고 말한다(XXXIV,19). 신학은 일반 사람들을 대상으로 그들이 경건하게 살도록 의지에 영향을 주는 데 주목적이 있기에 하나님의 뜻을 나타내는 소통, 설명하는 방식은 명확하고 분명하게 성경에 계시 된다(XXXIV,20). 성경은 이해를 위해 외부로부터 오는 조명을 필요하지 않고, 성경 스스로 빛을 발하기에 인간이 부지런히 공부하여 깨달을 수 있고, 하나님의 부르심에 따라 다른 사람에게도 소통하며 전할 수 있다(XXXIV,21). 성경의 모든 구절(place)은 오직 한 가지 의미로(only one meaning for every place) 해석되어야 하는데, 그렇지 않다면 아무런 의미도 없다(XXXIV,22). 인간에게 성경의 탐구, 진리를 공적으로 또는 사적으로 분별하는 은사, 게다가 그 진리를 전파하고 실천하는 소명이 있는데, 이에 하나님의 지시와 축복이 동행한다. 이 진리를 판단하기 위해 국왕이나 고위 관료 등 가시적 세상 권력이 필요하지 않다(XXXIV,23). 성경은 당시 가장 일반적이며 널리 활용되던 언어로 기록되었는데, 교회의 사용과 덕을 위한 것이었다(XXXIV,25). 이는 에임스의 성경 이해를 두 가지로 이해하는데, 첫째, 성경은 모든 성도가 성령의 도우심으로 이해할 수 있고, 둘째, 그 어떤 상위 권위가 성경 이해에 요구되지 않음이다. 이는 종교개혁이 말하는 만인사제설을 근거로 두고 있다 할 것이다.

정확한(precise) 성경 이해를 위해 성경 원어 히브리어와 헬라어를 위한 최소한 어느 정도 지식(some knowledge)을 요구한다. 이는 다른 인간의 문서들을 이해할 때 요구되는 바와 다르지 않는데, 언어학, 논리학, 수사학, 문법 등이 요구된다. 그렇지만, 중요한 한 가지 예외가 있는데, 성도(the Godly)는 성경 안에서 성령의 특별한 조명(the special light of the Spirit ... in the Scripture)을 구해야 한다(XXXIV,26). 성경 최초의 언어들을 다른 언어로 번역할 수 없다는 중세교회 주장에 에임스는 전혀 동의하지 않는다. 곧 성경 최초 언어 자체가 그만큼 긴밀한 관련성이 꼭 있지 않다는 말인데, 그럼에도 모든 성경 역본은 오류의 가능성 때문에, 원본을 기준으로 판단되어야 한다(XXXIV,29). 에임스에게 그 어떤 성경 역본도 다른 번역 성경에 비해 상대적으로 또는 절대적으로 권위가 있다고 판단할 수 없는데, 그러한 판단을 위한 그 어떤 권위가 존재하지 않기 때문이다(XXXIV,30). 성경의 원본(the sources)을 향한 하나님의 섭리(providence)는 특별하고 영광스러운데, 고대 성경 역본들이 외형적으로 완벽하게 보존되지 않았지만, 그러는 중에도 그 어떤 성경도 내용에서 완전히 훼손되어 심각한 손상을 입지 않았기 때문이다(XXXIV,31). 교회가 소유한 여러 역본이 세부 사항에 있어서 차이를 보일지라도 원본과 본질적으로 일치한다는 사실이다. 선지자들이 구약을 정경으로 구성했고, 이를 그리스도 스스로 본인의 증언으로 확증했다. 계22:18, 19대로, 사도 요한이 구약과 신약을 신적 권위를 갖고 확정하고 봉인했다(XXXIV,35). 정경에 속하지 않고, ‘제2의 정경’으로 정경 속에 속하지 않은 외경은 초대교회에서 신적 권위를 갖는 정경으로 인정하지 않았다(XXXIV,36).

## 5) 기도

에임스는 제2권 9장에서 기도를 설명하는데, 그 어떤 주제보다 기도를 97항으로 길게 다룬다.

신학을 정의하면서 기도라는 주제는 가져오는 이유는 기도와 신학의 내밀성, 긴밀성 때문이리라. 기도를 굳이 가져올 필요가 있는지, 반문할 수 있겠지만, 이는 신학을 어떻게 생각하는지에 대한 결정적 분기점이라 하겠다. 기도 없는 신학이야말로 하나님을 만나지 못하는 신학으로 엉뚱한 길로 가기 때문이다. 에임스가 기도에 대해 가장 할 말이 많음을 보여줌과 동시에 그만큼 그에게 신학을 이루는 양대 산맥 중 하나인 순종에서 그만큼 기도의 중요성을 보여준다.<sup>512)</sup> 에임스는 성경적 근거 위에서 먼저 기도를 정의하고, 다음으로 기도의 방식에 관해 말한다. 기도는 하나님 앞에 우리의 경건한 뜻을 제시하여, 하나님이 영향을 받도록 한다(IX,1). 기도는 무엇보다 하나님의 사랑, 신앙으로부터 출발하며, 그리스도의 이름으로 의롭다고 칭하는 믿음 안에서 행해진다(IX,4,5,7). 소망 가운데 기도하며, 하나님으로부터 기도의 열매를 기다린다(IX,6). 기도 없는 이웃사랑도 생각할 수 없다(IX,8). 에임스는 기도를 설명하며 믿음, 소망, 사랑을 가져오고 있는데, 고전13을 기억하게 한다. 말씀의 청종(聽從)에서 먼저 하나님의 뜻을 받아들이고, 그런 후 기도는 우리의 의지를 하나님이 받도록 하나님에게 드린다(IX,9). 여기서 의지는 단순 의지나 바람(a simple willing or desire) 정도가 아니라, 온 마음을 다하는 전적 의지(a matter of the whole will)이어야 한다(IX,10). 기도는 시10:17이 말하는 소원과 롬8:26이 말하는 탄식으로 이해해도 무방하다(IX,12). 고전14:15대로, 우리는 영으로(with the Spirit) 기도하고, 마음으로(with the mind) 기도한다(IX,16). 창18:27, 시95:6을 따라 최고의 신성(Supremum numen)이고 창조자이신 하나님을 향한 우리의 기도는 복종적이고 겸손해야 한다(IX,17). 그럴 때 창32:28, 호12:4-5, 롬15:30에서 보듯, 우리의 기도가 하나님에게 영향을 미치고(affect) 하나님을 움직이는(move) 심지어 하나님을 압도하는(prevail) 기도여 임하게 된다(IX,18). 우리의 기도가 하나님이 영향을 받고, 하나님을 움직인다고 묘사하는데, 실상은 그만큼 하나님이 우리의 기도를 기뻐하심을 보여주는 표현으로, 우리의 기도를 통해 하나님은 많은 것들을 우리에게 전달한다. 고후1:11이 말하는 대로, 하나님은 우리의 기도를 통해 교제하기를 기뻐하며, 많은 것을 우리에게 은혜로 주신다(IX,19). 바른 기도는 하나님이 우리에게 주기를 원하는 것을 얻기 위해 행해진다(IX,20). 다르게는 우리가 얻기를 원하는 것이 아니라는 사실이다. 하나님 섭리(providence)의 견고성과 불변성은 우리의 기도를 오히려 확고히 세운다. 우리는 하나님의 영광을 위해 그리고 우리의 선(our good)을 위해 마음을 다해 쉬지 말고 매일 기도해야 한다(IX,21,22). 기도에 요구되는 것은 하나님을 향한 고백과 약속을 확고히 붙들기이다.

## 6) 이웃사랑

에임스의 신학 이해를 위해 ‘이웃사랑’은 긴급하고 중요하다. 교회도 이웃사랑의 본질과 그 무게를 바로 이해해야 할 것이다. 신앙의 모든 레퍼토리가 예배당 안에 갇힌 교회는 귀를 기울여야 할 것이다. 다르게는 그저 교회 내적 일에만 교회 재정의 대부분을 사용하는 교회는 진정한 이웃사랑에 귀를 기울여야 하겠다. 특히 온갖 비극이 일어나는 21세기 현실 속에서 현대 철학마저도 실천적 관점에서 ‘이웃사랑’을 무게 있는 주제로 다루며 내세운다. 현대 철학은 이웃을 친한 동료로, 동사에 지극히 낮은 타자로 정의한다. 이웃은 잠재적 협력자이며, 인간의 공격본능을 충족시키는 대상이다. 프로이트(S. Freud)는 ‘인간은 인간에게 늑대다.’라고까지 말한다.<sup>513)</sup> 사실 전쟁은 국경을 맞댄 이웃 나라와의 전쟁이 대부분이기에 이웃사랑은 너무도

512) W. Ames, *The Marrow of the Theology*, 258-266.

513) 서경석, “‘이웃사랑’의 철학”, 전우택(대표 편저자), 『Peace and Anti Peace, 평화와 반(反)평화』, 79-97.

중요한 신학의 주제로서, 사랑 없는 신학이야말로 공허한 외침이라 하겠다. 아울러 신학의 완성은 사랑이라 할 수 있을 것이다(아우구스티누스).

에임스는 십계명의 “두 번째 돌판에 기록된” ‘우리 이웃을 향한 정의와 사랑’(Justice and Charity toward Our Neighbor), ‘우리 이웃의 명예’(the Honor of Our Neighbor) ‘우리 이웃을 향한 자비’(Humanity towards Our Neighbor)를 『신학의 골수』 제2권 주제 순종을 다루면서 제16장 - 제18장에 걸쳐 제시한다.<sup>514)</sup> 에임스가 이웃을 말할 때 빠뜨리지 않는 소유격 ‘우리’(Our)라는 말이다. 이는 주기도문을 떠오르게 하는데, 독일어로 주기도문은 ‘Vater Unser’ ‘우리의 아버지’다. ‘하늘에 계신 우리 아버지여, ... 우리에게 일용할 양식을 주옵시며, 우리가 우리에게 죄지은 자를 용서하여 준 것 같이, 우리 죄를 사하여 주옵시고, 우리를 시험에 들게 하지 마옵소서’라고 기도하기 때문이다. 이는 친근감, 유대감이 들게 함과 동시에 누구에게나 나의 이웃, 너의 이웃, 우리의 이웃이 있음을 상기시킨다.

에임스는 ‘우리 이웃’을 향한 의무로서 정의, 곧 우리가 우리 이웃에게 마땅히 행해야 할 모든 것들은 정의로운 삶 안에서(in just living) 수행된다고 말한다. 이는 자녀들의 부모 순종과 다르지 않은 것으로 이해한다. 에임스는 본인이 말하고자 하는 정의는 일반적이거나 포괄적이지 않고, 십계명의 두 번째 돌판이 말하는 단지 소수의 의무(only a few of duties of the second table)를 전제로 한다. 에임스에게 정의를 행할 대상 우리는 성경 눅10: 36, 37절에서 말하는 우리의 이웃으로, 천사든지, 사람이든지, 우리와 동일한 목적과 축복에 함께 참여하는 모든 사람(everyone)이다. 에임스가 사랑의 대상으로 ‘모든 사람’을 말하며 천사를 가져옴은 특이하다. 그 모든 사람은 본인 자신에게 먼저 이웃이 되고, 그런 후 다른 사람에게 이웃이 된다. 인간은 자신을 향한 의무를 역시 이웃에게도 적용해야 한다. 본인 자신을 사랑하듯 이웃을 사랑해야 한다. 우리 이웃의 비참을 고려할 때, 발휘되는 것이 긍휼과 자비(慈悲)다. 그렇지만 하나님을 향한 자비는 불가하다. 신앙은 순종을, 하나님을 향한 사랑은 인간을 향한 사랑을 불러온다. 인간은 사랑의 하나님 형상에 참여한 자로서, 우리는 사람들 속에서(in men) 하나님을 사랑하고, 하나님 안에서(in God) 사람들을 사랑한다. 성경이 말하는 “주 안에서 사랑한다”라는 말이다. 행4:19, 5:29에 의하면, 이웃을 향하는 정의와 사랑의 방치(소홀 neglect)는 양립할 수 없다. “누구든지 하나님을 사랑하고, 그 형제를 미워하면 이는 거짓말하는 자니, 하나님을 사랑하는 자는 또한 그 형제를 사랑할지니라”이다(요일4:20,21). 신앙은 정의에서 가장 잘 입증되고 시도된다. “네 이웃을 네 몸과 같이 사랑하라”는 말씀처럼, 우리 자신에 대한 사랑은 이웃을 향한 사랑의 규범이며 척도다. 모든 것 위에 하나님을 사랑한다면, 그 어떤 적개심이 우리의 원수들을(our very enemies) 사랑하지 못하게 할 만큼 우리를 지배할 수 없다(마5:39, 롬12:17, 살전5:15, 벧전3:9). 그리스도 안에서 영적인 자들에게는 영적으로, 그와 상관없이 자연적으로 친밀한 자들에게는 자연적으로 선한 일(natural good things)을 열망함이 옳다. 마5:44절이 말하는 원수를 사랑하고 우리를 핍박하는 자들을 위해 기도해야 한다. 이웃이 해를 당하도록 악을 부르는 저주(any calling down of evil)는 이웃을 위한 기도의 반대말(마5:44)인데, 하나님께 드리는 저주 기도는 성립이 안 되는 어불성설(語不成說)이다. 정의에는 각자 몫을 나누는 분배적(distributive) 정의와 보상하는(restore) 교정적(矯正的, emendative, corrective) 정의가 있다.

에임스는 제2권 18장에서 49항으로 ‘우리 이웃을 향한 사랑(humanity)’을 설명한다. 이 사랑, 인애(仁愛)는 법적 수단을 통해 이웃의 생명과 평온(tranquility)을 보존하려는 덕목으로 두 가지로 행해진다. 우리 이웃이 필요한 것을 제공하든가, 그들을 해악에서 지켜줌으로써다. 살인

514) W. Ames, *The Marrow of the Theology*, 300-317.

(homicide)은 인간을 부당하게 죽이는 것으로, 정당한 권위에 의하지 않는다면, 살인은 물론이고, 상해도 옳지 않다. 정당한 원인, 정당한 순서, 정당한 의도로 행해질 때, 정의롭다(just). 정당한 원인이나 수단을 갖지 않은 성급한 분노, 격노(rash anger)는 우리 이웃의 생명을 손상할 때 살인으로 간주한다(마5:22). 하나님을 향한 열심 가운데서도 분노는 정죄의 대상이다(창30:2, 출11:8, 16:20, 32:19, 민16:15). 에임스가 성급한 분노를 살인으로까지 간주하는 것은 물론 성경을 근거로 하지만, 눈여겨 볼 부분이다. 정당방위(necessary defense)는 허용되지만, 죄가 없는 사람을 죽일 수 있는 권세를 하나님은 부여한 적은 없다. 전쟁은 양편 모두에게 정의로울 수 없다. 전쟁에서 죽음에 대한 정당한 이유가 존재하지 않기 때문이다. 부당한 전쟁에 참여하기를 거부하는 자를 죽이는 것은 정의에 반한다. 전쟁은 정당한 원인, 정당한 권위, 정당한 목적, 정당한 방법이 함께 할 때, 전쟁 참여, 군 복무는 정의와 사랑에 배치되지 않는다.

## VI. 종합적 고찰

3세기를 살았던 테르툴리아누스(Tertullianus, 약 160-220)는 신학의 대상을 ‘기독교인들의 하나님’으로 제한하며, ‘기독교인들이 예배하고 흠모하는 하나님에 대한 성찰’로 정의했다. 역시 같은 시대를 살았던 알렉산드리아의 클레멘스(Titus Flavius Clemens, 약 150-215)는 기독교의 테올로기아(theologia)와 이교도의 미톨로기아(mythologia)를 대비시키며, 신학을 이교도의 꾸며낸 신화 미톨로기아에 대비되는 ‘하나님에 관한 기독교의 진리 주장’이라고 정의했다. 굳이 두 사람이 이러한 이야기를 해야만 했을까 생각할 수 있지만, 역사적으로 기독교가 발생한 세상은 많은 신들의 다신교가 지배하는 현상이었다는 사실을 기억할 때 수긍이 간다. 당시 기독교 저술가들에게 요구되는 과제는 그 많은 신들의 시장에서 하나님을 어떻게 혼동하지 않고 소개할 것인가였다.<sup>515)</sup> 같은 맥락에서 에임스에게도 신학은 성경을 텍스트로 한 기독교인들의 하나님에 관한 성찰로 제시되고 있음을 확인한다.

에임스의 선생 퍼킨스의 신학 이해를 짧게나마 언급할 것인데, 둘 사이에는 동질성을 가지고 있다. 퍼킨스는 『황금 사슬 또는 신학의 정의』(*Golden Chain : or The description of Theologie*)에서 ‘모든 성경이 잘 살기에 충분한 가르침(a doctrine sufficient to live well)’으로 ‘신학은 학문의 머리(the principal science is Theology)로서, ‘영원히 축복된 삶의 학문’(the science of living blessedly for ever)이라 정의한다. 이는 당시 통용되는 표준적 신학의 정의와는 극명한 대조를 이루었다. 일반적으로 당시 신학의 정의는 ‘신적인 것에 관한 지혜’(sapientia rerum divinarum)였으나, 에임스는 ‘하나님을 향한 삶의 가르침’(doctrina vivendi deo)으로 대체한 것이다. 에임스는 이 둘을 결합하였으니, 신학은 ‘하나님의 뜻을 따라, 하나님의 영광을 위해, 하나님이 우리 안에 역사하도록 하나님께 살아가는 삶’(I, XXXV), ‘하나님을 향한 거룩한 삶의 지혜’로 요약하겠다. 퍼킨스에게 학문의 머리인 신학 외 다른 학문은 몸종(handmaids), 충성스러운 신하들(retainers)이다. 퍼킨스에게 “복된 삶은 바로 하나님을 아는 지식(the knowledge of God)에서 온다(요17:3).” 퍼킨스는 사 53:11을 가져오며 예수 그리스도의 지식이 우리를 의롭게 만들어서, 우리 자신을 알게 하는데, 우리 자신을 아는 그 지식(the knowledge of our selves) 가운데서 우리는 하나님을 안다고 말한다. 퍼킨스

515) 알리스터 맥그래스, 『신학이란 무엇인가』, (서울 : 복있는 사람, 2024, 개정판), 208-209.

역시 종교 개혁자 츠빙글리와 칼빈을 닮아있다.<sup>516)</sup>

에임스와 퍼킨스 두 사람에게 신학은 하나님을 바라며 사는 바른 삶으로서 축복된 삶의 가르침이 신학이다. 퍼킨스의 신학 정의가 더 역동적이고 풍성하지 않은 지라고 생각하게 되는데, “영원토록 복된 삶의 학문”이라는 신학 정의에서 퍼킨스가 긍정적으로 표현하는 두 부사 “영원히 복이 될”(blessedly forever)이라는 말이 특히 그렇다. 거기다 퍼킨스는 신학을 정의할 때, 학문(science)과 지식(knowledge)을 즐겨 가져오고,<sup>517)</sup> 에임스는 실질적 삶과 행위를 가져온다. 제1권 믿음(faith)과 제2권 순종(observance)으로 이루어진 『신학의 골수』 제1권 제1장에서 저자 에임스는 가장 먼저 ‘신학의 정의 또는 본질’(The Definition or Nature of Theology)을 13항목으로 열거하는데, 오직 성경에 근거를 두고 있다. 에임스는 신학을 “하나님을 향한 삶의 교리 또는 가르침”(the doctrine or teaching of living to God)으로 정의한다(I.1). 퍼킨스가 말한 ‘영원히 복된 학문(science)’이라는 개념보다 ‘교리’(doctrine)와 ‘가르침’(teaching)을 그리고 그 목적이 ‘하나님을 향한’(to God) 것으로 구체적이다. ‘영원히 축복된 삶의 학문’이라는 광범위한 퍼킨스의 정의에 비해 ‘하나님을 향한 삶의 교리 또는 가르침’이라는 에임스의 표현은 구별된다.

칼빈이 「제네바 신앙고백」에서 말하는 하나님을 향해 살아있지 못한 삶보다 더 나쁜 삶이 없다는 말이 떠오른다. 에임스가 하나님을 향해 사는 삶의 가르침으로 신학을 정의하며 시작하는데, 이런 모습은 신인식 또는 인간의 자기 인식 또는 성경의 권위 등을 내세우며 출발하는 여타의 신학과는 다르다. 이는 하나님을 향한 삶에 강조점을 두는 것으로 새롭다.<sup>518)</sup> 특히 에임스는 신학을 교리와 삶으로 나누지 않고, 또는 이론과 실천으로 나누지 않고, 하나로 묶어 신학을 정의(定意)한다. 일반 학문이 인간의 물음과 이를 위한 답을 찾는 탐구로 이루어진다면, 신학은 하나님이 내리신 거룩한 계시와 약속으로 말미암아 형성되기에, 신학은 그것을 향한 인식과 순종으로 설명되어야 한다. 다른 학문은 본래 우리 안에 내재된 것(inborn in us)으로 인간의 노력으로 발전되고 무언가를 성취할 수 있다. 물론 신학도 인간의 연구와 노력으로 발전할 수 있지만, 신학은 본래 우리 안에 있는 것이 아니다(not in us by nature). 여기서 에임스는 “이를 내게 알게 한 이는 혈육이 아니요”(마16:17)라는 말씀을 가져온다.

에임스는 신학의 수월성 또는 고귀성을 강조한다. 모든 학문은 나름의 규범을 갖고, 이를 따라 연구해야 한다. 그렇지만 “그 어떤 다른 것과 비교하여 삶은 가장 거룩한 일이기 때문에, 그 삶의 학문(the art of living)보다 더 의미 있는 연구는 있을 수 없다.”<sup>519)</sup> 곧 신학은 삶의 학문으로, 삶과 생명을 주시는 하나님께 가장 가까이 사는 삶, 인간의 가장 고귀한 삶(the highest kind of life)이 목적이다. 그 삶은 하나님을 향한 삶으로(I.5),<sup>520)</sup> 하나님의 영광을 바라고 하나님의 뜻을 따라 산다. 에임스에게 영생은 삶의 진수(essence)이며, 행복하게 잘(happily and well) 사는 것으로 삶의 방향을 결정하는 나침반(compass)이다. 에임스에게 바르게 잘 사는 삶 유조야(eujoia)는 행복한 삶 유대모니아(eudaimonia)보다 가장 먼저 그리고 최후까지 추구되어야 한다. 인간의 행복은 기쁨(pleasure)과 선(goodness)을 추구하며, 하나

516) William Perkins, *A Golden Chaine: or The Description of Theologie*, London, 1623, 11.

517) Carl Andresen(hrsg.), *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*, Göttingen, 1989, 339-343: “Die Anfänge des Pietismus: Perkins und Amesius”; 주도홍, 『개혁교회경건주의』, 서울: 대서, 2011, 83-111.

518) John Dykstra Eusden, “Introduction”, W. Ames, *The Marrow of the Theology*, 47.

519) W. Ames, *The Marrow of the Theology*, 77. “Since living is the noblest work of all, there cannot be any more proper study than the art of living.”

520) 상동. “Since the highest kind of life for a human being is that which approaches most closely the living and life-giving God, the nature of theological life is living to God.”

남게 영광이 되는 삶이다. 특기할 점은 에임스가 하나님을 향한 선한 삶으로 신학을 정의한다는 사실이다.<sup>521)</sup>

그렇다고 에임스의 신학 정의가 퍼킨스와 비교할 때 관점이 바뀌었다고 쉽게 말할 수 없는데, 에임스의 신학 정의가 앞선 개혁 신학의 관점과 차이를 보이지 않지만, 굳이 차이를 찾다면, 인간의 행복한 삶보다 하나님의 영광을 추구하는 선한 삶으로 정의하는 점이다. 이는 케임브리지 선생 퍼킨스와 에임스의 신학 정의가 가져오는 단어 또는 표현이 다를지라도 맥을 같이한다는 사실이다. 이는 두 사람 모두 신학의 정의를 지성(intellect)에서 찾기보다 실천(practice), 곧 삶에서 가져오고 있음인데, 무엇보다 두 사람은 하나님의 영광에서 하나 된다. 두 사람 다 실천적 면을 강조하면서, 퍼킨스는 “영원토록 축복된 삶의 학문(The science of living blessedly forever)”으로, 에임스는 “하나님을 향한 삶의 가르침”(the teaching of living to God)으로 신학을 정의한다.

에임스는 의지(the will)를 “신학 최초의 고유한 주제”로서 교회사적으로 다루는데(잠 4:23), 당시 대두되는 아르미니우스주의(Arminianism)를 대적한 논쟁이 그 배경에 있다 할 것이다. 인간은 의지적으로 하나님을 기뻐하는 삶을 추구하는데, 에임스는 이러한 삶을 “온전한 사람의 영적 과업”(the spiritual work of the whole man)으로 부른다(I.9). 그 의지적 삶을 다루는 신학은 그만큼 실천이 중요하다(our most important practice). 에임스에게 신학은 결코 사변적이 아니라, 실천적이어야 한다(I.10). 다른 학문도 실천적인 면이 없지 않으나, 무엇보다 신학은 특별하고 고유한 방식으로 선한 실천(good practice), 유프락시아(εὐπραξία)를 추구해야 한다.<sup>522)</sup> 무엇보다 에임스에게 선한 삶의 실천인 신학은 그 해당 영역이 제한적이지 않다는 사실에 주목한다. 선한 삶을 위한 의지적 실천은 경제, 도덕, 정치, 법 등 신학과 관련되지 않은 삶은 없다(I.12). 에임스의 신학적 포괄성 또는 광활성은 모든 삶의 개혁을 추구했던 취리히 종교개혁자 츠빙글리의 개혁 신학과 맥을 같이 한다.

에임스에게 신학은 삶의 모든 분야에서 이루어지는 선한 실천, 유프락시아로서, 그 어떤 학문보다 하나님을 바라는 구별되고 특별한 방식으로 인간 최상의 목적을 위한 모든 정확한 가르침의 과목 중 가장 궁극적이고, 최고로 고상하다(the ultimate and the noblest of all exact teaching arts). 신학은 거룩한 신적 일을 다루며, 하나님을 소망하고, 인간을 하나님께로 인도하며, 인간 최고 목적을 성취하기 위한 지침, 총체적 계획(a guide and master Plan)이다. 에임스는 신학(theology)을 하나님을 바라는 삶(a living to God) 테오조니아(θεοζωία)와 하나님을 향한 과업(a working towards God) 테우르기아(θεουργία)로 나눈다(I.13). 신학의 기초가 되는 믿음은 그리스도 안에서 하나님을 향한 삶의 최초 행위로서, 하나님과의 연합(union with God)으로 믿음이 이뤄진다(III,18). 부패한 인간에게 구원의 수단이 전혀 없기에 그리스도 안에서 하나님과의 연합이 우선 되어야 한다는 사실을 에임스는 강조한다(III,17,19).

에임스는 신앙을 정의할 때, 부분적으로 지성적이고 부분적으로 의지적이라는 말을 부정한다. 신앙은 감정(the affections)과 지식(the knowledge)에 의해 이루어지는 것이 아니라, 이미 받은 은혜의 구체적 소유에서 오는 신뢰로부터 오는 ‘하나의 특별하고 확고한 승인’(a special firm assent)이다(III,22). 확실한 것은, 신학을 정의할 때 에임스는 이 둘을 나누지 않는다.

---

521) W. Ames, *The Marrow of the Theology*, 78. “theology is better defined as that good life whereby we live to God than as that happy life whereby we live to ourselves.”

522) W. Ames, *The Marrow of the Theology*, 78. “it is self-evident that theology is not a speculative discipline but a practical one.”

에임스에게 하나님을 향한 삶 그리고 하나님을 향한 사역은 신학을 정의하는데, 불가분리의 관계다. 둘 중 하나가 없으면 에임스의 신학 정의는 성립될 수 없다. 에임스의 신학 정의가 성(聖)과 속(俗)으로 나누는 중세 신학과는 확실히 구별된다. 에임스가 세상을 떠난 후 출판된 『신학의 골수』 후기 판(posthumous editions)에 등장하는 테올로기아(θεολογία)는 “하나님에 관해 말하거나 쓰는 것”(a speaking or writing on God)이다. 여기서 하나의 물음은 왜 에임스는 일반적으로 오랜 기간 교회가 써왔던 용어 테올로기아를 가져오지 않았는지에 있다. 바로 이 대목에서 신학의 정의를 향한 에임스의 독특성(uniqueness)을 보는데, 에임스가 신학의 일반적 정의를 새롭게 하고자 했던 것이리라. 그것은 하나님을 바라는 삶(a living to God) 테오조니아와 하나님을 바라는 사역(a working towards God) 테우르기아로 신학을 정의하면서, 에임스는 일반적으로 교회가 사용하는 테올로기아는 가져오지 않았다는 사실이다. 에임스는 신학을 이론적, 사색적 영역이 아닌 하나님을 향하는 실질적 삶과 사역에서 정의하는데, 이는 신학을 정적(靜的) 영역에서 동적(動的) 영역으로 끌어냈음이다. 다르게는 신학의 정의가 이론에서가 아니라, 삶의 현장에서 출발 되는 것으로 이해했다. 이는 선생 퍼킨스의 신학 정의 “영원히 축복된 삶의 학문”(the science of living blessedly for ever)와 비교할 때, 특히 퍼킨스가 즐겨 가져왔던 용어 ‘학문’, 신학(science, theologia)이라는 개념보다 일반적이고 실질적이고 역동적인 ‘가르침’(teaching)이라는 말로 바꾼 이유를 추측하는데도 어렵지 않다.<sup>523)</sup>

## VII. 맺는말

에임스의 신학을 대변하는 성경은 “나는 전능한 하나님이라 너는 내 앞에서 행하여 완전하라”(창17:1)이다. 특히 에임스가 말하는 ‘하나님을 향한 영원히 축복된 삶의 학문’으로서의 신학의 정의는 그가 말하는 신앙, 하나님, 성경, 순종, 기도, 이웃사랑에서 분명해진다. 신학은 에임스에게 두 요소 하나님을 향한 삶 테오조니아와 하나님을 향한 과업 테우르기아로 이루어진다. 에임스는 “하나님에 관해 말하거나 쓰는 것”으로서 테올로기아를 가져오지 않았는데, 이는 에임스가 신학을 이론적, 사변적 영역이 아닌 실질적 삶과 사역에서, 곧 정적 영역보다는 동적 영역으로 끌어냈다는 점이다. 에임스는 신학의 본질로서 신앙과 순종을 가져오는데, ‘가장 거룩한 일’은 하나님을 바라는 삶으로 신학은 ‘그 거룩한 삶의 가르침’이다. 일반 학문이 인간의 물음과 이를 위한 답을 찾는 탐구로 이루어질 때, 거룩한 계시와 약속으로 형성된 신학은 그것을 향한 인식과 순종으로 설명되어야만 한다. 여기에 에임스가 말하는 신학의 총족성과 사역성이 있다. 신학의 텍스트인 성경 이해에 있어서 특별한 것이 요구되는데, 성령의 조명이다. 일반 학문은 본래 우리 안에 내재 된 것으로 인간의 노력으로 발전되고 무언가를 성취할 수 있지만, 신학은 본래 우리 안에 있는 것이 아니다. 바르게 사는 유조야는 행복하게 사는 삶 유대모니아보다 앞서 최후까지 추구되어야 한다. 신학은 하나님께 영광이 되는 삶의 가르침으로, 성도들을 아름다운 삶의 현장으로 인도함에 거대한 역할을 담당한다. 하나님과의 대화인 기도와 우리와 함께 계시는 성령의 인도는 에임스의 생명 신학 이해에서 필수적이다. 에임스는 신학의 정적(停的) 성격 때문에 어느새 골방에 갇히는 것, 신학이 사변적(思辨的)으로 나간다는 사실을 인식하였다. 그는 유프락시아로서 신학, 곧 성도들의 거룩한 삶에 초점을

523) William Perkins, *A Golden Chain or the Description of Theology*, (1592), 177. “Theologia est doctrina beate vivendi in aeternum.”

맞추며, 살아있고, 실천적이고, 예배당에 결코 갇혀 있지 않고, 제한적이지 않고 우주적인 선한 실천을 강조했다.

## 주제발표 10

### 마르틴 부처에게 있어서 신학은 무엇인가?

최윤배 교수(장로회신학대학교)

#### I. 서론

“마르틴 부처에게 있어서 신학은 무엇인가”라는 주제는 “츠빙글리종교개혁기념대회”에서 필자에게 정해진 주제이다. 주어진 과제를 수행하기 위해 고민하다가 필자의 졸저 『잊혀진 종교개혁자 마르틴 부처』를 요약함으로써, 비록 일반적인 학술논문의 형식을 완전히 벗어났지만, 국내외적으로 “잊혀진 종교개혁자”로서의 마르틴 부처(Martin Bucer = Butzer, 1491.11.11. - 1551.2.28)의 신학이 무엇인지를 갈음하고자 한다.<sup>524)</sup>

일반적으로 마르틴 루터는 종교개혁 창시자로 널리 알려져 있고, 츠빙글리(H. Zwingli, 1484-1531)와 특히 칼뱅(Jean Calvin, 1509-1564)은 개혁교회의 창시자로 잘 알려져 있다. 그러나 사실상 개혁교회의 세 가지 표지(말씀선포, 성찬집례, 치리/권징 시행)와 개혁교회의 4 중직(목사, 교사, 장로, 집사)과 개혁교회 예배 등을 창시한 자가 마르틴 부처이기 때문에, 마르틴 부처가 개혁교회의 원조(元祖) 내지 창시자로 명명하는 것은 역사적으로 큰 무리가 아니다. 그러나 칼뱅에게 신앙적으로 그리고 신학적으로 가장 강력한 영향을 미친 사람이 바로 “잊혀진 종교개혁자 마르틴 부처”라는 사실은 지금까지 잘 알려지지 않았다. 스트라스부르(Strasbourg; 스트라스부르크, Straßburg)의 총감독 목사인 동시에 칼뱅보다 18년 선배 목회자로서의 마르틴 부처는 제네바 시(市)로부터 추방당하여 백수생활을 하던 칼뱅을 스트라스부르에 초청하여 칼뱅이 프랑스로 이민교회에서 목회자로서 목회할 수 있는 동시에 스트라스부르대학에서 교수로서 가르칠 수 있게 직접 주선해 주었다. 칼뱅이 마르틴 부처로부터 지대한 영향을 받아서 칼뱅의 사상과 마르틴 부처의 사상은 매우 유사하다는 사실이 최근 역사적, 교리적 연구를 통해 점점 더 분명하게 밝혀지고 있다.

우리나라에 칼뱅을 전문적으로 연구한 신학자들은 최근에 상당히 많아졌으나, 루터나 츠빙글리를 전문적으로 연구한 신학자들도 많지 않지만, 마르틴 부처를 전문적으로 연구한 국내 최초 신학자는 필자이고, 필자의 뒤를 이어 마르틴 부처를 연구한 두 번째 신학자가 황대우 교수이다. 필자가 1996년에 네덜란드 유학을 마치고 귀국해서 어느 학회에 참석했는데, 신신학자 소개 시간이 있었다. 필자가 신학박사 학위논문을 칼빈과 마르틴 부처의 성령론과 기독교론의 관계를 비교했다는 말을 듣고 어떤 학자는 마르틴 부처를 불교(佛敎)의 창시자인 “부처”(Buddha)로 잘못 알아듣고서, 불교에도 “성령”(聖靈)이 있느냐고 질문하는가 하면, 어떤 신학자는 마르틴 부처를 유대교 하시딤 종교 철학자인 마르틴 부버(Martin Buber)로 잘못 알

524) 최윤배, 『잊혀진 종교개혁자 마르틴 부처』(서울: 대한기독교서회, 2012). 본서는 “한국기독교학회 제6회 소망학술상” 수상 저서인 동시에, 황대우 편저(『삶, 나 아닌 남을 위하여: 마르틴 부처의 기독교 윤리』(서울: SFC, 2007))에 이어, 마르틴 부처 관련 한국 신학자가 저술한 두 번째 저서이다. 그 후에 필자는 마르틴 부처의 두 작품을 번역했고(이은선·최윤배 공역, 『기독교교전총서 17: 멜란히톤과 부처』(서울: 두란노아카데미, 2011); 최윤배 역, 『참된 목회학(Von der waren Seelsorge und dem rechten Hirten dienst, 1538)』(용인: 킹덤박스, 2019)), 황대우 교수는 마르틴 부처 관련 저서(『부처 - 교회연합운동의 선구자』(서울: 익투스, 2020))를 최근에 저술했다.

아듣고서 개혁교회의 창시자인 칼뱅의 사상과 마르틴 부처의 유대주의 철학사상이 어떤 관계가 있느냐고 질문했다. 1996년 10월에 국내 유명한 신학자들의 마르틴 부처에 대한 이해 수준이 이 정도라면, 그 당시 일반 교회와 성도들은 물론 신학생들과 목회자들의 마르틴 부처에 대한 이해 수준은 어느 정도인지 우리는 어느 정도 짐작할 수 있을 것이다.

전해져 내려오는 소문에 의하면, 한국장로교회의 어느 교단에서 목사(강도사)고시에 “대표 종교개혁자 3명을 쓰시오.”라는 문제가 출제되었다. 어느 탁월한 수험생이 “루터, 칼뱅, 부처”라고 답안지를 작성했는데, 그 수험생의 답안지를 채점하던 어느 채점자께서 대표 종교개혁자 “부처”를 불교(佛敎)의 창시자인 “부처”로 이해하고, 그 수험생을 “반기독교적이고도 경거망동한” 수험생으로 오해하여 고시(考試) 사정회에서 자신이 채점한 과목은 물론 그 수험생의 모든 과목들을 낙제점으로 처리하는 황당한 일이 발생했다고 한다.

마르틴 부처는 우리나라에서만 “잊혀진 종교개혁자”일 뿐만 아니라, 서양교회와 신학에서도 “잊혀진 종교개혁자”였다. 루터는 독일에서 영웅 대접을 받고, 칼뱅은 제네바는 물론 그의 전통을 잇고 있는 다양한 국가나 도시에서도 개혁교회의 창시자와 원조(元祖)로 존경받고, 츠빙글리는 취리히와 스위스에서 국부(國父)로 추앙되고, 존 녹스(잔 낙스)는 스코틀랜드에서 장로교회의 창시자와 청교도의 조상(祖上)으로서 큰 추앙을 받아왔다. 그러나 마르틴 부처는 그의 사후(死後) 어느 도시에서도 어느 나라에서도 추앙을 받지 못하고 교회와 역사로부터 완전히 잊혀졌다. 왜냐하면, 그가 그곳에서 태어나고 또 거의 25년 동안 목회사역을 하고, 신앙적, 신학적 유산을 남겨둔 스트라스부르는 독일 땅일 때는 루터파 신학자들에 의해 계승되어 파괴되고, 프랑스 땅일 때는 로마천주교회에 예속되어 버려졌기 때문이다.

## II. 마르틴 부처의 생애와 칼뱅과의 관계

### 1. 마르틴 부처의 생애

스트라스부르(Strasbourg)는 오늘날은 프랑스의 국토이지만, 16세기 당시 독일에 속하여 스트라스부르크(Straßburg)로 불렸다. 스트라스부르는 불어 표기이고, 스트라스부르크는 독일 표기이다. 마르틴 부처는 스트라스부르(스트라스부르크)에서 1491년에 태어났고, 그의 일생 대부분(1523-1549) 스트라스부르에서 사역하다가 생애 말년에 영국으로 망명하여, 1551년에 하나님의 품에 안겼다. 마르틴 부처는 1491년 11월 11일에 알자스로렌 지방에 있는 쉴레트쉬타트(Schlettstadt, Sélestat)에서 태어났다. 그는 그의 고향에 있는 라틴어 학교에서 “현대경건”(devotio moderna) 운동과 인문주의의 영향 하에 공부했다.

마르틴 부처는 15세 때 도미니칸 수도원에 수도사로 들어갔다. 여기서 그는 토마스 아퀴나스(Thomas Aquinas, 1225/1226-1274)의 사상을 심도 있게 공부했다. 마르틴 부처는 1515년 말경 쉴레트쉬타트에 있는 이 도미니칸 수도원을 떠나 하이델베르크(Heidelberg)에 있는 도미니칸 수도원으로 옮겼다. 그는 하이델베르크에 있는 도미니칸 수도원에서도 자신의 고향에 있는 도미니칸 수도원에서 열심히 공부했던 인문주의에 계속적으로 몰두했다. 그는 마인츠(Mainz)에서 1516년에 사제로 서품받았다. 그런데 마르틴 부처에게 결정적인 사건이 일어났다. 이미 종교개혁자가 된 마르틴 루터는 독일의 유명한 곳곳에서 16세기 로마천주교회의 대표 학자들과 신학논쟁을 벌였다. 그런데 루터가 1518년 4월에 하이델베르크에서 로마천주교회의 아우구스티누스파들과 논쟁을 벌인다는 소식을 들은 마르틴 부처는 루터의 하이델베르크 신학토론회(논쟁)에 참석하여 양측의 말을 열심히 경청했다. 마르틴 부처는 루터의 하이델

베르크 신학 논쟁에 큰 감동을 받고 루터처럼 장차 종교개혁자가 되기로 결심했다. 인문주의자인 에라스무스의 제자였던 마르틴 부처는 이 때부터 루터의 『갈라디아서 주석』 등에 심취하여 제2의 루터가 되었다. 루터를 통해 종교개혁자로 전향한 마르틴 부처는 로마천주교회와 결별을 선언하기 위해 자신의 고향에 있는 도미니칸 수도원에서 행했던 수도원 맹세(서약)를 교황이 해제해 줄 것을 1521년에 요청했다. 교황은 1521년 4월에 부처의 수도원 서약을 해제해 주었다. 마르틴 부처는 1522년 여름에 과거에 수녀였던 엘리사벳 질버라이젠 (Elisabeth Silbereisen)과 결혼한 후, 1522년 겨울에 바이센부르크(Weissenburg)라는 도시에서 종교개혁 사상이 담긴 복음적 설교를 열정적으로 했다.

마르틴 부처는 1523년에 드디어 자신의 고향 도시이며, 부모님이 살고 있는 스트라스부르에 돌아왔다. 1523년에 스트라스부르 도시가 로마천주교회를 벗어나 종교개혁 진영으로 변화되려는 조짐을 목격한 마르틴 부처는 스트라스부르를 종교개혁 도시로 변화시키는 큰 사명감을 가지고 종교개혁운동을 시작했다. 마르틴 부처는 1523년에 그의 최초의 작품에 해당되는 『어떤 사람도 자기 자신을 위해서 살 것이 아니라, 우리 모두는 다른 사람들을 위해서 살아야 한다. 어떻게 우리가 이 목표에 도달할 수 있을까?』(*Das ym selb*, 1523)를 출판했다. 마르틴 부처는 그의 대부분의 생애를 스트라스부르에서(1523-1549) 스트라스부르의 교회 “감독”(스트라스부르 시의 수석목사)이 되어, 스트라스부르 시당국과 긴밀한 협조 하에 교회에 대한 특별한 관심과 사랑을 보여 주면서, 스트라스부르의 교회와 시당국은 물론 유럽 종교개혁 진영 전체를 인도하는 강력한 영적 지도자가 되었다. 종교개혁자가 되기 이전에 칼뱅이 1532년 9월 4일로 추정되는 마르틴 부처에게 보낸 편지에서 마르틴 부처를 “스트라스부르의 감독”이라고 부를 정도로, 종교개혁자로서의 마르틴 부처의 명성과 위상은 유럽 전역에 이미 알려졌다.

마르틴 부처는 독일의 헤센(Hessen) 지방의 재세레파의 종교개혁, 울름(Ulm) 지방의 종교개혁, 루터파의 종교개혁, 츠빙글리 진영의 종교개혁, 쾰른(Köln)에서 헤르만 폰 비트(Hermann von Wied) 로마천주교회의 지도 고문역할을 하면서, 재세레파들을 종교개혁 진영으로 돌아오게 하는데 성공하였고, 로마천주교회조차도 종교개혁진영으로 돌아오도록 설득시켰고, 루터와 츠빙글리 사이를 화해시키려고 무척 노력했다. 그는 참된 의미에서 화해와 교회 일치와 연합을 위해 온 몸을 바쳤다. 그러므로 그는 종교개혁 진영 속에서의 연합 운동 과정에서 타협자라는 오해도 많이 받았다.

종교개혁진영의 관점에서 스트라스부르에 역사적으로 비참하고도 불행한 상황이 발생했다. 로마천주교회 진영 국가와 종교개혁 진영 국가 간의 전쟁의 결과 스트라스부르가 속했던 종교개혁 진영의 “쉬말칼텐 동맹”(Schmalkaldischer Bund)이 패배함으로써, 스트라스부르는 로마천주교회 진영 국가의 손에 넘어가게 되었다. 로마천주교회 국가 진영과 종교개혁 진영 국가 사이에 『아우구스부르크 임시안』(Augsburger Interim, 1548)이 체결되었는데, 이 체결 내용에는 스트라스부르에서 더 이상 종교개혁 운동이 완전히 금지되었고, 로마천주교회의 미사가 회복되어 스트라스부르는 완전히 로마천주교회 진영의 소유가 되었다. 마르틴 부처에게 양자택일을 해야 할 상황이 발생했다. 마르틴 부처는 스트라스부르에 남아서 다시 로마천주교회 진영으로 돌아가든지, 아니면, 로마천주교회에 의해서 추방당할 수밖에 없게 되었다. 마르틴 부처는 이런 상황에서도 로마천주교회와 미사를 강력하게 비판하고, “기독교 공동체”를 세워 종교개혁 관점에서 예배를 드림으로써, 그 당시 독일 땅이던 스트라스부르와 독일에서 다른 나라로 망명할 수밖에 없었다.

결국 『아우구스부르크 임시안』의 결과로 남부독일 지방의 종교개혁은 로마천주교회의 개입으로 위기에 봉착했고, 스트라스부르가 속했던 “쉬말칼텐 동맹”의 패배는 애석하게도 스트

라스부르의 종교개혁의 “황금시대”에 종지부를 찍게 만들었다. 이 『아우크스부르크 임시안』은 내용적으로, 본질적으로 종교개혁 신앙과 정반대되었기 때문에. 마르틴 부처는 이 문서의 증인으로 나서기를 거부했다. 스트라스부르 시(市) 당국의 노력에도 불구하고, 황제와 로마천주교회의 주교들이 함께 연합한 힘은 결국 마르틴 부처를 영국으로 추방시키는 결과를 낳았다.

마르틴 부처가 처한 상황을 알게 된 여러 나라로부터 그에게 망명요청이 왔는데, 마르틴 부처는 영국에로의 망명을 선택했다. 그는 1549년 4월 6일에 조국 독일, 고향과 사역지였던 스트라스부르를 떠나 영국을 향해 출발하여 4월 25일에 그곳에 도착하여 영국 왕 에드워드 6세의 환영을 받은 뒤, 캠브리지(Cambridge) 왕립대학의 국왕 직속 명예교수가 되어 영국의 종교개혁을 도왔다. 그는 특별히 영국교회를 위해 『공동기도문』(*The Book of Common Prayer*, 1552)에 영향을 미쳤고, 어린 왕 에드워드 6세에게 헌정한 『그리스도 왕국론』(*De regno Christi*, 1550)은 너무나도 유명하다.<sup>525)</sup>

프랑스인 칼뱅(Jean Calvin, 1509-1564)이 고국에 돌아가지 못하고, 타국 스위스에서 묻혔듯이, 마르틴 부처 역시 타국 영국에서 1551년 2월 28일에 하나님의 품에 안기고, 영국에서 묻혔다. 마르틴 부처 사후(死後)에 로마천주교회의 신봉자로서 악명 높았던 피의 메리(Bloody Mary) 여왕이 약 300 명의 종교개혁 지도자들을 화형에 처하고, 영국의 다른 종교개혁자들의 무덤은 물론 마르틴 부처의 무덤을 파헤쳐서 그들의 유골을 광장 마당에서 소각하여 그 재를 광장에 뿌려 마르틴 부처를 부관참시(剖棺斬屍, posthumous execution)하여 두 번 죽였다. 악독한 “피의 메리” 여왕을 이어받은 엘리사벳 여왕은 메리 여왕과는 정반대로, 종교개혁 신앙을 옹호하고 장려하여, 영국 종교개혁의 꽃을 피웠는데, 그녀는 마르틴 부처의 무덤을 원래 위치에 복귀시키고,<sup>526)</sup> 그의 명예를 회복시키는 다음의 내용의 비문도 세웠다.<sup>527)</sup> “오래전 거룩한 신학의 왕립교수 마르틴 부처를 기념하며, 그의 몸은 1551년 이곳에 매장됨. 1557년에 파내어져 법정에서 불태워졌으나 1560년에 그를 기념하고 명예롭게 하는 두 번째 장례식을 치름.”

## 2. 마르틴 부처와 칼뱅의 인격적·신앙적·신학적 상호 관계와 상호 영향

엘스(H. Eells)는 마르틴 부처가 1537년에 개최된 국제종교(기독교)대회 전까지 칼뱅을 직접적으로 만나지 못했을 뿐만 아니라, 그 이전에는 칼뱅에게 어떤 영향도 끼치지 않았다고 주장했지만, 종교개혁전문가들에 의하면, 그의 주장은 설득력이 없다. 아우후스테인(C. Augustijn)은 칼뱅이 스트라스부르에 머무는 기간(1538-1541)에도 마르틴 부처와의 인격적 상호 영향은 있어도 신앙적, 신학적 상호 영향은 없었다고 주장하지만, 그의 주장도 설득력이 없다.

이 문제에서 권위있는 비드부르크(A. Wiedeburg)는 마르틴 부처와 칼뱅이 서로 주고받은 편지들을 면밀하게 분석한 결과에 근거하여, 마르틴 부처와 칼뱅은 1537년 이전에도 벌써 상대방에 대한 가치를 인정하고, 상호 매우 존경했다는 사실을 증명했다. 마르틴 부처는 1537년 이전은 물론이고, 이미 1536년에도 칼뱅에게 인격적으로 영향을 끼칠 뿐만 아니라, 신앙적으로, 신학적으로도 강력한 영향을 끼친 것이 사실이다. 1536년 이전에 마르틴 부처와 칼뱅이

525) 이은선·최윤배 공역, 『멜란히톤과 부처』.

526) Great St Mary's Church의 성가대석 밑바닥: Senate House Hill, Cambridge CB2 3PQ, UK).

527) Hastings Eells, *Martin Bucer*(New York: Yale University Press, 1931), 413-414; Martin Greschat, *Martin Bucer: Ein Reformator und seine Zeit 1491-1551*(München: Verlag C. H. Beck, 1990), 255-256.

서로 직접 대면하여 만났는지에 대해서는 우리가 역사적으로 정확하게 확정지을 수가 없을지라도, 1536년 이전에 이미 마르틴 부처가 문서들과 책들이라는 간접적인 통로와 수단을 통해 칼뱅에게 끼친 영향은 너무나도 분명하다. 랑(A. Lang)은 마르틴 부처의 『복음서 주석』(1527-1536)과 칼뱅의 『기독교 강요』 초판(1536)을 세밀하게 상호 비교하여 검토한 결과, 이 두 작품 속에서 상호 비슷한 수많은 평행 구절들을 발견할 뿐만 아니라, 상당한 부분에서 비슷한 내용도 발견했다.

가노치(A. Ganoczy)는 마르틴 부처의 『복음서 주석』(1527-1536)과 칼뱅의 『기독교 강요』 초판(1536)을 꼼꼼히 상호 비교한 결과, 이 두 작품 속에서 상호 유사성을 발견했는데, 이 상호 유사성을 마르틴 부처가 칼뱅에게 끼친 영향에서 비롯되었다고 결론지었다.<sup>528)</sup> 특별히 마르틴 부처의 『로마서 주석』(1536)과 칼뱅의 『기독교 강요』 초판(1536)을 상호 비교해보면, 칼뱅이 마르틴 부처의 신학과 사상을 아주 많이 채택하고 있음이 발견된다. 하나의 흥미로운 가정(假定)이지만, 만약 16세기 상황이 21세기 오늘과 같이 저작권법이 있던 상황이었다면, 각주 없이 마르틴 부처의 작품을 많이 인용한 칼뱅은 저작권 침해 논란을 가져왔을 수도 있었을 것이다. 칼뱅의 신학과 칼뱅의 교회 실천에 대한 마르틴 부처의 영향은 칼뱅의 작품 도처에 명백하게 나타난다. 예를 들면, 예정론, 성령론, 교회론, 예배·예전 의식(儀式), 치리, 교회연합(일치) 운동, 경제윤리 등, 셀 수 없이 많다. 칼뱅의 『기독교 강요』 초판(1536) 속에서 마르틴 부처가 칼뱅에게 끼친 영향이 분명하게 나타났다. 특히 칼뱅이 스트라스부르에 체류하는 기간(1538-1541)에 칼뱅과 마르틴 부처 사이의 인격적·신앙적·신학적 상호 관계와 상호 영향이 더욱 밀접하게 형성되었다. 후기로 갈수록 특히, 마르틴 부처가 영국으로 망명하여 말년을 보내는 동안(1549-1551) 칼뱅이 마르틴 부처에게 더 많은 영향을 끼쳤다.

상호 영향은 두 가지 관점에서 두드러지게 나타난다. 하나는 인격적으로 상호에 대한 존경심과 친밀감이고, 다른 하나는 신학적으로 모든 분야들, 특히 성령론에서 나타나는 일치성이다. 다만 마르틴 부처와 칼뱅 사이의 차이점은 신앙과 신학의 본질에서가 아니라, 신학의 방법상에서 나타난다. 마르틴 부처의 방법은 칼뱅의 방법보다 더 역동적이고, 칼뱅의 방법은 부처의 방법보다 더 조직적이고, 더 체계적이며, 더 명료하고, 더 간결하다.<sup>529)</sup>

### III. 성경해석자로서의 마르틴 부처

칼뱅이 자신의 주석서를 출판하기 전에 마르틴 부처와 같은 탁월한 주석서가 이미 있어서 출판하기를 망설였지만, 마르틴 부처의 주석은 탁월하지만, 장황하여 주의력이 부족한 독자에게는 어려운 점이 있어서 자신의 간단명료한(*brevitas et facilitas*) 주석서를 출판한다고 말했다. 마르틴 부처는 성경 언어, 곧 구약의 히브리어와 신약의 헬라어를 너무나도 중요시한 나머지 구약 히브리어를 “거룩한 언어”(holy language)라는 표현까지 사용하였다.

탁월한 성경 주석가와 해석자로서의 마르틴 부처의 성경주석방법의 대표적 특징들은 다음과 같다. ① 마르틴 부처의 알레고리적 성경해석 방법에 대한 철저한 거부 ② 로마천주교회의 선택적 읽기(*lectio divina, lectio selecta*)가 아니라, 연속적 읽기(*lectio continua*) ③ 단순성(경건성)을 가진 실천적, 변증적 성경해석 방법 ④ “신앙유비”(analogia fidei)와 유형론적

528) A. Ganoczy, *Le jeune Calvin: genese et evolution de sa vocation reformatrice*(Wiesbaden, 1966).

529) 최윤배, 『칼뱅신학 입문』(서울: 장로회신학대학교출판부, 2012), 60(제7회 문서선교의 날 “2012년 올해의 저자상” 수상 및 제29회 한국기독교출판문화상 “2012년 신학 국내부문 최우수상” 수상 저서).

(모형론적, typological) 성경해석 방법 ⑤ 구속사적·삼위일체론적 성경해석 방법

#### IV. 구속사 신학자로서의 마르틴 부처

##### 1. 마르틴 부처에게서 구약과 신약의 관계

마르틴 부처는 구약과 신약의 관계를 두 가지로 이해했다. 동일한 하나님, 동일한 은혜, 동일한 구원, 동일한 신앙이라는 본질적인 측면에서 구약과 신약은 상호 동일하다. 그러나 정도와 방법의 측면에서 비교급적으로 구약과 신약은 차이가 있다. 구약과 신약은 내용과 본질은 동일하나, 형식과 정도 면에서 비교급적 차이가 존재한다. 곧 구약은 흑백 TV이고, 신약은 칼라 TV인 셈이다.

##### 2. 기독(그리스도)론

마르틴 부처는 “참 하나님이시며 참 인간”(vere Deus et vere homo)이신 유일 중보자 (Mediator) 예수 그리스도를 ① 구속사 속에서 예수 그리스도 ② 겸비(십자가)와 고양(부활)상태에서 예수 그리스도 ③ 삼중직(munus triplex: 예언자, 왕, 제사장) 속에서의 성령으로 기르부음 받은 분이신 그리스도를 논의하고, 성령을 통한 그리스도의 삼중직의 열매와 도구로서의 교회의 직분(직제)을 이해한다.

##### 3. 성령론

마르틴 부처는 성령을 삼위일체론적으로 이해하여, 성령은 하나님 자신인 동시에 인격과 능력이시며, 서방교회 입장에서 “필리오케”(filioque)를 인정한다. 성령은 하나님 아버지의 영과 그리스도의 영으로서 창조주와 섭리주로서 일반사역을 하시고, 구속주로서 특별사역을 하신다. 특히 그는 스트라스부르의 김나지움과 대학교를 세울 때, 우수한 학자들(철학자들과 교육가들)을 칭빙한 것은 일반교육과 철학은 성령의 일반은사에 속한 것으로 이해했기 때문이다. 그러나 그는 신학자와 일반 철학자의 근본적인 차이는 예수 그리스도와 그의 보혈에 대한 지식의 유무(有無)에 있는 것으로 이해한바, 그에 의하면, 성령의 일반은사에 속하는 철학 속에는 예수 그리스도의 보혈이 없다.<sup>530)</sup>

그는 초기에는 츠빙글리처럼 성령을 매우 강조하여 약간 열광주의적인 경향이 있었지만, 후기에는 루터와 함께 『비텐베르크 일치신조』(1536)에 서명함으로써 말씀의 중요성을 더욱 깨달아 성령의 우위성을 유지하면서도 말씀을 강조하는 “말씀과 함께하는 성령”(cum verbo)의 입장이 되었다. 종교개혁 제2세대인 칼뱅은 처음부터 이런 입장을 물려받아 항상 유지했다.

##### 4. 구원론

마르틴 부처의 구원론은 칼뱅처럼 성령론이 주도한다. 마르틴 부처의 구원론은 내용과 전체적인 맥락에서 칼뱅의 구원론과 대동소이하다. 물론 칼뱅이 이해한 “중생”을 넓은 의미에서

530) Yoon-Bae Choi, *De Verhouding tussen Pneumatologie en Christologie bij Martin Bucer en Johannes Calvijn*(Diss.)(Leiden: J. J. Groen en Zoon, 1996).

의 성화로 이해되지만 말이다. 구원의 서정(순서)은 대체로 예정, 소명(내적 소명과 외적 소명), 칭의, 성화, 영화와 부활 등으로 구성된다. 부처의 구원론의 가장 큰 쟁점들 중에 하나는 그가 사용하는 “이중 칭의”와 “삼중 칭의”에 대한 해석의 문제이다. 마르틴 부처에게서 “이중 칭의”는 소위 법적적인 칭의로서의 “전가된 의”와 성화에 해당되는 “효과적인 의”로 이해되고, “삼중 칭의”는 “칭의”와 “성화”와 마지막에 완성되는 “영생”(부활)을 의미한다.

#### 4. 종말론

토렌스(Thomas Forsyth Torrance, 1913. 8.30 - 2007.12.2.)가 『하나님의 나라와 교회: 종교개혁신학에 대한 연구』라는 책에서 세 종교개혁자들의 종말론을 기술했다. 여기서 언급된 세 종교개혁자들은 루터, 마르틴 부처, 그리고 칼뱅인데, 토렌스는 루터의 종말론을 “신앙의 종말론”(the eschatology of faith)으로, 마르틴 부처의 종말론을 “사랑의 종말론”(the eschatology of love)으로, 그리고 칼뱅의 종말론을 “소망의 종말론”(the eschatology of hope)으로 특징지었다.

마르틴 부처와 칼뱅에 의하면, 그리스도는 두 나라, 즉 교회와 국가를 통치하시는 왕이시다. “교회와 정부 사이의 관계와 연관해서 마르틴 부처는 동일한 목자장이신 예수 그리스도 아래에 있는 두 가지 종류의 작은 목자들(사역자들)에 대해서 말한다. 마르틴 부처는 교회와 시민 정부의 사역과 목적을 구별한다. 마르틴 부처의 경우, 그리스도의 나라에서 중요한 것은 성령을 통한 그리스도의 통치다. 그리스도는 말씀과 성령을 통해서 다스리신다. 다시 말하면, 왕으로서 그리스도는 사람과 수단을 사용하신다. 여기서 사람이라 함은 교회 안에서 모든 신자들과 직분자들을 의미하고, 정부 안에서 모든 시민들과 공직자들을 의미한다. 수단이라 함은 교회 안에서 말씀선포와 성례전과 치리를 의미하고, 정부 안에서 법규들을 의미한다. 마르틴 부처의 경우, 성령과 그리스도의 왕직은 함께 속해 있다.” 이 두 나라는 왕이신 한 분 예수 그리스도를 섬긴다. 그들이 각각 자신의 임무를 다할 때, 그리스도께서 왕이 되실 수가 있고, 두 나라의 백성들은 선하고, 행복한 삶과 경건하고, 복된 삶을 누릴 수가 있다. (“*ad pie beateque vivendum*”; “*ad bene beateque vivendum.*”)

마르틴 부처의 종말론을 중심으로 우리는 크게 두 종류의 논쟁자들을 만난다. 그 중에 하나는 중세 로마천주교회이고, 다른 하나는 재세레파였다. 마르틴 부처는 로마천주교회의 연옥설과 재세레파의 영혼수면설을 거부했다. 일반적으로 로마천주교회는 지상의 보이는 교회 자체를 하나님의 나라와 동일시하는 경향을 보이고, 재세레파는 지상의 질서들과 수단들을 무시하는 경향을 보였지만, 마르틴 부처는 교회와 국가가 종말론적 실존 안에 있는 것으로 이해했지만, 하나님의 나라와 완전히 일치시키지는 않았다. 여기서 중요한 것은 자신의 말씀과 영을 통해서 통치하시는 왕으로서 그리스도이며, 그리스도의 통치(Christocracy)와 성령의 통치(Pneumatocracy)이다.

개인종말을 중심으로 마르틴 부처는 영혼과 육체의 포함된 전인(全人)으로서 신령한 몸의 부활을 그리스도와의 교제에 강조점을 두어 주로 기독교론적으로 전개했다. 마르틴 부처는 그리스도의 재림을 통한 모든 사람의 부활을 우주적인 종말과 밀접하게 결부시키면서도, 고대시대의 오리게네스나 최근의 몰트만(J. Moltmann)이 주장한 총괄갱신론(만유회복설; ἀποκατάστασις πάντων)을 거부하고, 최후심판 이후 우주의 이중적인 종말(영생과 영벌)을 주장했다.

## V. 교회연합(일치) 신학자와 운동가로서의 마르틴 부처

### 1. 교회(일치)연합적 교회론

마르틴 부처는 항상 그리스도의 나라로서의 삼위일체론적 교회론을 주장한바, 교회는 하나님 아버지의 선택된 자들의 모임이며, 예수 그리스도의 몸이며, 성령의 전(집)이다. 그는 스트라스부르에서 국가와의 긴밀한 관계에서 국가교회를 지향했지만, 『아우구스부르크 임시안』(Augsburger Interim, 1548)으로 스트라스부르에서의 종교개혁적 예배가 금지되자, 미사를 집례해야 하는 로마천주교회로 돌아가지 않고, 비상적 상황에서 불가피한 것으로서 스트라스부르의 “기독교 공동체”(1546-1550)를 설립했다. 일부 연구자들은 이것을 경건주의 시초나 “교회 안에 있는 작은 교회”(Ecclesia in ecclesiola)의 “신앙공동체”로 이해하여 부처를 “경건주의의 아버지”로 규정하기도 하지만, 사실상, 부처에게 이 모임은 정상적인 종교개혁 예배가 회복될 때까지 잠정적으로 운영되는 비상상황으로서의 모임이었다.

또한 마르틴 부처는 말년에 영국에 망명하여 에드워드 6세에게 헌정한 그의 『그리스도 왕국론』(De Regno Christi)에서 영국성공회를 지향하는 영국과 사회 전체의 모델로 “그리스도의 왕국”으로서의 교회라는 청사진을 발표했다. 이같이 부처의 교회론은 신학적으로는 거의 큰 변화 없이 동일했지만, 상황에 따라 교회의 외적인 형태(종교개혁 국가교회, “기독교 공동체”, 영국성공회 국가교회)에는 변화가 있었다.

### 2. 교회연합(일치)운동

우리가 잘 알다시피 마르틴 부처는 종교개혁자들 안에서 중재 역할을 한바, 특히 성찬론 논쟁 등에서 루터 측과 츠빙글리 측으로부터 오는 많은 비판과 오해에도 불구하고, 양쪽을 화해시키려 무척 노력했다. 그는 종교개혁 안의 종교개혁(개신교) 연합 운동에서 한걸음 더 나아가서 독일 쾰른(Köln)의 헤르만 폰 비트(Hermann von Wied) 주교의 고문 역할을 하면서 로마 천주교회가 종교개혁적이 되도록 도와주기도 했다.

그리고 마르틴 루터는 재세례파에 대해 항상 적대적이었지만, 마르틴 부처는 스트라스부르 사역 초기에는 적대적이지 않았다. 그는 심지어 헤센 지역의 일부 재세례파들을 종교개혁 진영으로 돌아오게 하는 성공을 거두기까지 했다. 그러나 재세례파가 초기와는 달리 더욱더 과격해져서 스트라스부르 도시의 치안을 위태롭게 함으로써, 부처는 자신의 초기 입장을 바꾸어 재세례파를 더 이상 용인하지 않았다.

## VI. 개혁교회의 예배·직제 창시자로서의 마르틴 부처

사실상 칼뱅이 1541년 제네바로 돌아와서 사역할 때, 불어로 된 『제네바 예배예식서』는 마르틴 부처가 만든 독어로 된 『스트라스부르 예배식서』를 거의 번역하고, 복사하다시피 한 것이다. 그리고 세계 모든 장로교회와 개혁교회가 받아들인 교회의 세 가지 표지(말씀선포, 성례전 집례, 권징 시행)도 마르틴 부처가 창안한 것이다. 물론 교회가 고유하게 독립적으로 시행해야 하는 치리를 바젤의 종교개혁자 외콜람파디우스(Ökolampadius)가 도입하여 시행하였고, 부처가 이것을 도입하였지만 말이다. 우리가 알다시피 칼뱅은 치리를 “성도의 표지”에는 적용했지만, “교회의 표지”에는 적용하지 않았다. 또한 개혁교회와 장로교회가 거의 대부분

수용한 교회의 사중직(목사, 교사, 장로, 집사)의 아이디어도 마르틴 부처가 창안한 것이다.<sup>531)</sup>

그는 종교개혁 최초 『참된 목회학』(1538)을 저술한바, 에스겔서 34장 4절에 대한 주석에 기초하여, 목회대상으로서의 성도들을 다섯 종류의 양(羊)들로 분류하여 맞춤형 목회를 강조했다.<sup>532)</sup> 교회밖에 있는 두 종류의 양들은 전도의 대상자로서 아직도 예수 그리스도를 믿지 않는 양과, 과거에는 교인이었으나 현재는 교회에서 이탈한 양이 있다. 그리고 교회 안에 있는 세 종류의 양들은 영적 문제로 병든 양이 있고, 큰 문제는 없지만 유명무실한 양이 있고, 모범적이며 살찐 양이 있다.

## VII. 개혁교회의 디아코니아·영성·선교 창시자로서의 마르틴 부처

무엇보다도 마르틴 부처의 첫 출판 설교가 “사랑”이 주제이듯이 그는 물질을 통한 사랑의 나눔과 디아코니아(diakonia)를 일생동안 강조했다. 그에 의하면, 모든 직업은 두 가지 목적, 곧 직업을 통해서 자신과 가족의 생계를 유지하고, 그 직업을 통해 하나님과 이웃에게 유익을 끼쳐야 한다.

마르틴 부처에게서 경건(영성)은 수직적으로 하나님에 대한 신앙과 수평적으로 신앙의 열매로서 하나님에 대한 사랑과 이웃에 대한 사랑인바, 경건이라는 한 동전은 신앙과 사랑이라는 양면으로 구성되어 있다.

로마 천주교회의 예수회의 변증가 벨라르민(Robert Bellarmine, 1542-1621)은 해외 선교를 교회의 참 표지로 정의하여, 종교개혁 교회 속에는 해외 선교가 없으므로 종교개혁 교회를 이단으로 규정했다. 또한 개신교 루터교회 신학자 바르넥(Gustav Warneck, 1834-1910)은 종교개혁자들에게 선교 활동은 물론 선교 사상 자체가 없다고 주장했다. 이 두 사람의 주장을 후대 개신교 선교학자들이 무비판적으로 수용하여 앵무새처럼 반복하여 주장했다.

그러나 종교개혁자들 중에 이슬람이 동유럽까지 침공함으로써, 루터는 위기를 느낌으로써 이슬람교를 적대시하여 외국인에 대한 선교가 약했지만, 칼뱅과 제네바교회는 브라질에 해외 선교를 위해 제네바교회 목사들과 성도들을 직접 파송하였다. 종교개혁자들 중에서 마르틴 부처의 선교 사상이 가장 강하다고 판단한 랑(August Lang)은 마르틴 부처를 선교의 “요람”(an seiner Wiege)으로 칭했다. 마르틴 부처의 하나님의 선택 사상(예정론)이 교회의 선교를 전혀 위축시키지 않았다. 그는 선교에 대한 철저한 준비와 가슴을 불태우는 선교 열정을 강조했다.

## VIII. 결론: 마르틴 부처의 핵심 신학사상: 성경해석자, 구속사신학자, 교회연합 신학자·운동가, 개혁교회예배·직제·봉사·영성·선교창시자

우리는 마르틴 부처의 핵심 신학사상을 표현하기 위해 그를 탁월한 성경주석가, 구속사신학자, 교회연합운동가, 개혁교회예배·직제·봉사·영성·선교 창시자로 명명할 수 있을 것이다. 그러므로 마르틴 부처의 신학사상 연구는 역사적 종교개혁 자체를 위해서도 중요하지만, 그의 사상으로부터 오늘날 한국교회에게도 현실성과 접합성이 있는 아이디어와 사상이 많이 발견된다. 특히 성경과 복음을 신앙과 신학에서 가장 기초적인 출발점으로 받아들이는 한국기독교(개신교)의 교회와 신학자는 성경해석학을 절대로 비껴갈 수가 없다. 마르틴 부처는 “렉티

531) Willem van 't Spijker, *De Ambten bij Martin Bucer*(Diss.)(Amsterdam, 1970).

532) 최윤배 역, 『참된 목회학(Von der waren Seelsorge und dem rechten Hirten dienst, 1538)』, 19-20.

오 콘티누아”(lectio continua) 전통에서 전(全) 성경 읽기와 주석에 큰 애착을 가졌다. 그는 본문비평, 문법적 역사학적 해석을 기초로 중세의 알레고리적 성경해석 방법을 비판하면서 랍비적 주석을 비판수용하면서도 기독교적 고유의 주석 방법으로서 “신앙의 유비”(analogia fidei)를 중요시하면서 구속역사적, 기독교적, 성령론적 방법을 사용하였다. 그의 주석 방법론은 칼뱅에게 그대로 전수되었다. 성경 본문을 사랑하고, 성경주석을 중요시하는 마르틴 부처의 성경해석학 정신은 말씀 부재의 한국강단과 그리스도인의 삶으로 하여금 말씀의 근원으로 돌아갈(ad fontes) 것을 강력하게 촉구한다.

마르틴 부처는 구속사신학자로서 구약과 신약의 일치성과 차이점을 분명히 했다. 구약과 신약은 내용과 본질에서는 동일하나, 형식과 하나님의 경륜의 방식에서 차이가 있다. 다시 말하면, 구약과 신약의 차이는 비교급적인 차이이다. 신약이 구약보다 더 풍성하고, 더 분명하다. 또한 부처는 그리스도의 사역과 성령의 사역을 구속사적으로 밀접하게 잘 연결시켜, 그의 신학을 그리스도론 중심, 성령론 중심, 교회론 중심, 하나님의 나라 중심으로 전개했다.

어느 종교개혁자들보다도 부처의 탁월한 점은 그가 교회일치적 신학자이며, 교회연합 운동가이며, 개혁교회의 예배, 직제, 디아코니아, 영성(경건), 선교의 창시자라는 점이다. 사실상 교회연합 신학자와 운동가로서 칼뱅의 특징은 마르틴 부처로부터 물려받은 유산이다. 그는 직접적으로 헤센에서 재세례파와, 기독교 종교 간의 대화에서는 루터와 츠빙글리와 중세 로마천주교회와의 교회일치 운동을 너무나도 적극적으로 전개함으로써 상대방으로부터 협상자나 타협가로 오해받기도 했다. 심지어 그는 쾰른의 로마천주교회 주교의 교회 재건을 위해 고문 역할을 했고, 말년에 영국성공회를 공인한 영국에 망명하여 궁정 목사와 왕립대학교수로서 그는 영국의 전(全) 교회와 사회에서 그리스도의 나라의 실현을 위한 청사진이 담긴 『그리스도 왕국론』(De Regno Christi, 1550)을 에드워드 6세에게 헌정하였다. 교회연합의 신학자와 운동가로서 마르틴 부처와 칼뱅의 신학 사상과 실천을 이어받고 있다고 자부하는 한국장로교회의 심한 분열은 아이러니한 현상이다.

그는 개혁교회의 예배와 직제의 창시자이다. 그의 예배 양식이 개혁교회의 예배 양식의 기초이며, 그가 창안한 4종직(목사, 교사/신학대학교 교수, 장로, 교사, 집사)과 외콜람파디우스(Ökolampadius)로부터 받아들여 보급한 교회 치리는 개혁교회의 교회정치 기본 구조를 형성했다는 사실은 너무나도 잘 알려진 사실이다. 마르틴 부처의 사랑 실천의 적극적인 윤리학자와 실천가로서 디아코니아를 강조했고, 경건주의의 아버지라는 말을 들을 정도로 그는 경건과 영성신학자로서 사랑의 실천가였다. 마르틴 부처의 경건 속에는 하나님에 대한 신앙과, 하나님과 이웃에 대한 사랑이 결합되어 있어서, 경건은 신앙과 사랑이라는 한 동전의 양면과 같다. 신앙과 사랑의 균형을 이루고 있는 그의 영성 사상은 오늘날 한국교회의 목회와 선교 현장에서 귀담아들어야 할 내용이다. 신앙이 없는 사랑은 자칫 윤리주의나 도덕주의로 전락할 위험이 있고, 사랑이 없는 신앙은 자칫 신앙주의에 빠져 열매 없는 무화과나무가 될 수 있다. 바로 이 점에서 한국교회는 어느 때보다도 더욱 강하게 기독교 이단들과 안티기독교와 일반 시민들의 비판에 직면해 있다.

더구나 마르틴 부처의 강한 선교 사상은 루터나 칼뱅을 비롯하여 선교 사상이 부족하다는 일부 잘못된 로마천주교회나 일부 개신교 신학자의 주장을 완전하게 불식시킬 수 있다. 최근의 선교학자들은 루터에게는 선교 사상이 좀 약한 것이 사실이지만, 칼뱅에게서는 선교 사상이 전혀 약하지 않고, 마르틴 부처에게서는 선교 사상이 종교개혁자들 중에서 가장 강하다고 주장한다. 마르틴 부처의 선교 비전은 넓고, 그의 선교 열정은 뜨겁다. 마르틴 부처와 칼뱅의 신학과 실천을 돌이켜 볼 때, 개혁교회의 예정론이 선교를 위축시켰다는 주장은 원점에서 완

전히 재검토되어야 할 것이다.<sup>533)</sup>

마르틴 부처는 하나님의 나라의 전조(前兆)로서의 교회를 너무나도 사랑한 교회의 신학자, 말씀의 신학자, 성령의 신학자, 그리스도의 나라(*Regnum Christi*)의 신학자로서, 다음과 같이 기도드린다. “우리가 당신의 몸의 신비를 잘 이해하여 당신과 완전히 일치하고 연합되고 결합 되도록 주 예수님이시여, 우리와 가까이 계시옵소서! 우리가 당신이 주신 능력으로 당신의 나라를 세우기 위하여 신앙 안에서 당신의 참된 교회를 개혁하고, 당신의 참된 교회 안에서 교제하고 함께 일하기 위해, 주 예수님이시여, 우리와 가까이 계시옵소서!”<sup>534)</sup> “오, 주 예수님이시여, 당신의 보혈을 능력있게 하사, 우리를 하나되게 하옵소서!”<sup>535)</sup> 아멘.

---

533) 최윤배, 『개혁신학 입문』(서울: 장로회신학대학교출판부, 2015), 573-585(제32회 한국기독교출판문화상 “2015년 신학국내부문 우수상” 수상 저서).

534) Eph.(1562), 94.

535) T. Schieß, *Briefwechsel der Brüder Ambrosius Blaurer und Thomas Blaurer*, Bd. I, Freiburg, 1909, 763.