

# 칼빈의 「세네카 관용론 주석」 연구

이 양 호\*

## I. 서 언

칼빈의 「세네카 관용론 주석」은 1532년 파리에서 출판된 것으로 칼빈의 최초의 저작이다. 이 저서는 신학적 주제를 다룬 것이 아니어서 신학자들에게 별로 주목을 받지 못했으며, 칼빈 전문가들조차 몇몇 사람을 제외하고는 이 저서에 대해서는 지나가면서 간단하게 언급하고 마는 경향이 있어 왔다.

그러나 우리는 칼빈 신학에 대한 연구<sup>1)</sup>에서 칼빈 신학의 중심 주제는 삼위 일체 하나님의 창조와 구속임을 밝혔으며, *extra Calvinisticum*이 칼빈 사상에서 중요한 역할을 하고 있음을 밝혔다. 칼빈에게 있어서 하나님은 교회 안에서 구속 활동을 하심과 동시에 교회 밖에서 창조 활동을 계속하시는 분이다. 영원한 성자는 화육한 그리스도 안에 계심과 동시에 육체 밖에서 우주를 통치하시는 분이다. 성령은 특수 은총을 통해 신자들을 성화시키시는 동시에 일반 은총을 통해 세상에 지혜를 주시는 분이다. 이처럼 칼빈에게 있어서는 복음주의와 인문주의가 함께 존재하며, 칼빈은 그 둘을 중심적인 것과 주변적인 것의 관계로 종합했다. 이렇게 볼 때 칼빈의 「세네카 관용론 주석」은 결코 젊은 칼빈의 습작 정도로 가볍게 다룰 수 없는 것이다.

칼빈의 저서 중 많은 것이 성서 주석이며, 조직 신학적 저작이라 볼 수 있는 「기독교 강요」도 사실은 성서 주석들을 체계화시킨 것이라 할 수 있으므로 주석은 칼빈의 저작 활동의 중심을 차지한다고 할 수 있을 것이다. 칼빈의 「세네

\* 이양호 : 연세대학교교회사 부교수

1) 출자의 미간행 박사 학위 논문 “칼빈의 「기독교 강요」에 나타난 교회론”  
(서울: 연세대학교 대학원, 1985) 참조.

카 관용론 주석」은 그의 많은 주석 작업의 시작으로서 그 후의 작업의 모형이 되었던 것이다.

요컨대 칼빈의 「세네카 관용론 주석」은 그의 저작의 형식을 결정짓는 것이었으며 그의 사상에 지속적으로 영향을 미친 것이었다.

## II. 저작 배경

칼빈의 「세네카 관용론 주석」이 어떤 동기에서 저술되었는가 하는 문제는 이 저서의 내용 자체보다 더 관심을 끌어 왔다. 이 문제는 칼빈의 회심의 문제와 결부되어 상당히 복잡한 토론을 야기시켰다.

칼빈이 복음주의로 회심한 것이 1532년 이전이라고 보는 학자들은 세네카가 네로 황제에게 관용을 강조한 것처럼 칼빈은 이 저서를 통해 당시 프랑스의 왕 프랑소와 1세에게 종교 개혁적 정신을 가진 사람들에게 관용을 베풀 것을 강조하기 위해 이 저서를 집필했다고 보았다.<sup>2)</sup> 그러나 칼빈이 복음주의로 회심한 것이 이 저서가 출판된 이후라고 보는 학자들은 칼빈은 순수하게 인문주의적 관심에서 이 저서를 출판했다고 보았다. 이 주장을 하는 사람들은 이 저서에는 성서에 대한 언급이 세 곳 밖에 없고, 이 저서 어디에도 복음주의적 관심이 나타나지 않으므로 이 저작은 회심 후의 저작일 수 없다고 한다.<sup>3)</sup>

저작 동기 문제가 해결하기 어려운 것은 칼빈의 회심의 연대에 대한 문제가 확고하게 해결되지 않았기 때문이다. 칼빈의 회심 연대를 1532년 후반 이후로 늦게 잡는 사람들은 그 중요한 이유들 가운데 하나로 이 저서에 복음주의적 관

2) 이런 주장을 한 대표적인 학자는 Emile Doumergue이다. *Jean Calvin : Les homme et les choses de son temps*(7vols. Lausanne : Georges Bridel & Cie Éditeurs, 1899-1927), Vol. I, pp. 215f., cited by Williston Walker, *John Calvin : the Organiser of Reformed Protestantism 1509-1564*(New York : AMS press, 1972), p. 61.

3) 이런 주장을 한 대표적인 학자는 Williston Walker이다. Cf. *ibid.*

심이 나타나지 않은 것을 들고 있다. 여기에 일종의 순환 논법이 있다. 즉, 칼빈의 회심은 「세네카 관용론 주석」 저작 이후에 일어났다. 왜냐하면 「세네카 관용론 주석」에는 복음주의적 관심이 없기 때문이다. 칼빈의 「세네카 관용론 주석」은 복음주의자들에게 관용을 베풀 것을 호소하려는 동기에서 저술된 것이 아니라 순수하게 인문주의적 관심에서 저술되었다. 왜냐하면 「세네카 관용론 주석」은 칼빈이 복음주의로 회심하기 전에 저술되었기 때문이다.

따라서 칼빈의 이 저작을 이해하기 위해서는 칼빈이 복음주의로 회심한 연대를 먼저 살펴보아야 할 것이다. 칼빈의 회심 문제는 칼빈 연구자들 사이에 격심한 논쟁을 불러 일으켰으며 아직 어떤 확고한 결론에 도달한 것 같지 않다.<sup>4)</sup>

칼빈이 「세네카 관용론 주석」을 집필하기 전에 복음주의로 회심했다고 보는 학자들은 칼빈이 그의 「시편 주석」 서문에서 말한 자서전적 회고담과 칼빈의 계승자인 베자(Theodore Beza)의 「칼빈전」을 근거로 하고 있다. 반면에 칼빈이 「세네카 관용론 주석」을 집필한 후에 복음주의로 회심했다고 보는 학자들은 1532년 전후의 칼빈 자신의 서신에 근거해서 「세네카 관용론 주석」을 집필하기 전에는 복음주의로 회심한 증거를 찾아볼 수 없다고 하며 칼빈의 자서전적 회고담을 그런 방향으로 해석하고 있다.

우선 베자는 그의 칼빈전에서 이렇게 말하고 있다.

(칼빈은) 성직으로 예정되어 있었기 때문에 그의 아버지는 노용의 주교로부터 그를 위해 성직록을 확보해 주었다 …. 그를 사제로 만들려는 계획은 아버지와 아들 양편의 생각이 변해서 중단되었다. 전자 편에서는 법률이 부와 귀에 이르는 더 확실한 길이라고 생각했기 때문이며 후자 편에서는 올리벳(Peter Robert Olibet)(…)이라는 친척에 의해 개혁적 신앙에 친숙해졌기 때문이다. 그는 성서 연구에 몰두하

---

4) 이 논쟁사에 대해서는 Alexandre Ganoczy, *The Young Calvin*, trans. David Foxgrover and Wade Provo(Philadelphia, Penn.: The Westminster Press, 1987), pp. 35ff. 참조. 또한 Williston Walker, *ibid.* pp 70ff 에 서도 1906년까지의 논쟁사를 다루고 있다.

기 시작했으며 모든 종류의 미신을 싫어해서 교회의 공적 예배에 출석하기를 중지했다.<sup>5)</sup>

베자에 의하면 이후 칼빈은 오를레앙(Orleans)과 부르지(Bourges)에서 법학을 공부했으며 부르지에 있을 때는 부근 마을인 리니에르(Liniere)에서 때때로 설교를 했다고 한다.<sup>6)</sup>

한편 칼빈은 그의 「시편 주석」에서 이렇게 말한다.

내가 아직 매우 어린 소년이었을 때 아버지는 나를 신학 공부를 하도록 예정해 두었다. 그러나 후에 법조계에 종사하는 사람들이 보통 수입이 높은 것을 아시고 돌연히 그 목표를 바꾸었다. 그래서 나는 철학 공부를 그만두고 법학 공부를 하게 되었다. 나는 아버지의 뜻에 순종하여 이 공부에 충실하려고 노력했다. 그러나 하나님은 감추인 섭리에 의해 마침내 내 과정을 바꾸어 놓으셨다. 그리고 처음에 나는 교황청의 미신에 너무 완고하게 몰두하여 진창의 깊은 심연으로부터 쉽게 헤어날 수 없었기 때문에 하나님은 돌연한 회심에 의해, 어린 나이에 비해 그런 문제들에 완고한 나의 마음을 진압하고 교육받을 수 있는 형태로 변화시키셨다. 나는 이렇게 참된 경건에 대한 약간의 맛과 지식을 얻은 후 곧 그 속에서 진보를 이루려는 매우 강한 욕망에 불탔으므로 다른 공부들을 완전히 버리지는 않았지만 그것들을 덜 열심을 가지고 추구했다.

나는 일년이 경과하기 전에 더 순수한 교리를 향한 욕망을 가진 모든 사람들이, 내 자신이 아직 단순한 입문자와 초년병에 불과했지만, 배우려고 내게 계속적으로 오는 것을 발견하고 크게 놀랐다. 나는 항상 숨은 곳과 외딴 곳을 사랑하는 다소 세련되지 못하고 수줍어하는 기질이 있어서 공중의 시각에서 떠난 어떤 숨은 구석을 찾기 시작했다. 그러나 내 바램이 이루어지는 것과는 동떨어지게 내가 피한 모든

---

5) Theodore Beza, "Life of John Calvin," *Calvin's Tracts and Treatises*, trans. Henry Beveridge(3vols. , Grand Rapids : Wm. B. Eerdmans Publishing Co. , 1958), Vol. I, p. lx.

6) *Ibid.*, p. lxx.

곳이 공공 학교들처럼 되었다.... 나는 나의 조국 프랑스를 떠나 실제로 독일로 온  
 되었다. 그러나 보라, 내가 바젤에 숨어 있어 소수의 사람들에게만 알려져 있는 동  
 안 많은 신실하고 거룩한 사람들이 프랑스에서 산채로 화형당했다.... 이 때문에 나  
 는 「기독교 강요」를 출판할 생각을 하게 되었다.<sup>7)</sup>

칼빈의 이 인용문을 요약하면, 칼빈이 법학을 공부하는 중에 돌연한 회심을  
 체험하여 참된 경건에 대한 약간의 맛과 지식을 얻은 후 그 연구에 몰두하고  
 다른 공부는 버리지는 않았지만 소홀히했다. 그 후 일년이 지나지 않아 사람들  
 이 자기에게 물려들기 시작했으며 그는 조용히 지나기를 바라는 프랑스를 떠  
 났다. 그리고 그가 바젤에 있는 동안 「기독교 강요」를 출판했다.

배자의 「칼빈전」과 칼빈의 「시편 주석」에 따라 전통적으로 칼빈이 대학에서  
 공부하던 때에 회심했다고 인정되어 왔으나 1869년 캄프슐테(F. W.  
 Kampschulte)는 칼빈의 서신들에 근거해서 “칼빈이 대학 시절에 이미 종교 개  
 혁으로 전향했으며 나아가서 종교 개혁의 공적 변호자와 옹호자로서 크게 성  
 공하게 되었다는 전통적 견해는 전적으로 잘못이다”<sup>8)</sup>라고 비판하고 그 연대는  
 1532년 후반기라고 했다. 그 후 많은 칼빈 연구가들은 이 주장을 지지했으며,  
 칼빈의 회심에 관한 선행 연구를 자세히 검토한 위커(Williston Walker)도 1906  
 년에 출판된 그의 칼빈전에서 “칼빈의 회심은 [관용론] 주석의 완성과 콕  
 (Cop)의 강연 사이에, 아마 강연이 있기 1년 전 쯤, 즉 1532년 말이나 1533년  
 초에 일어났음이 틀림없다”<sup>9)</sup>하고 결론을 내렸다. 위커는 그 이유를 칼빈이 회  
 심 후에 종교 연구 외에 다른 연구에는 비교적 무관심했다고 하는데 관용론 주  
 석을 보면 페이지마다 희랍 라틴 고전에 대한 열정이 나타나기 때문이라고 한

7) John Calvin, *Commentary on the Book of Psalms*, trans. James Ander-  
 son(Grand Rapids : Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1963), pp.  
 xlff.

8) F.W. Kampschulte, *Johannes Calvin, seine Kirche und sein Staat in  
 Genf*, Vol. 1, p. 233, quoted in Ganoczy, *op. cit.*, p. 36.

9) Walker, *op. cit.*, p. 96.

다.<sup>10)</sup> 그의 이 주장은 그의 교회사 교과서에 실려서 “칼빈은 1532년 봄 그의 「세네카 관용론 주석」이 출판된 때로부터 1534년 초 사이에 ‘돌연한 회심’을 체험했다”<sup>11)</sup>는 것이 정설로 되어 왔다.

그러나 파커(T. H. L. Parker)는 1975년 칼빈전을 쓰면서 이 문제를 다시 제기했다. 그는 칼빈의 「시편 주석」 서문을 주석적으로 검토한 후 “칼빈이 사건의 순서를 정확하게 기억한 것이라면 그의 회심은 그가 법학 공부를 하던 중에 일어났음이 틀림없다. 오를레앙에 가기 전의 연대나 그가 자격증을 딴 후의 연대는 받아들일 수 없다. 그래서 1525(1526)년과 1531년 3월이 한계 연대라면 우리는 열심히 공부하던 때와 공부의 열이 식은 때를 찾아야 한다. 1528년과 1530년 초 사이가 가능할 것이다. 그러나 부르지로 간 것이 법학 공부에 대해 계속 열심을 가지고 있었던 것으로 본다면 1529년 봄 이후로 잡아야 한다…. 1529년 말이나 1530년 초를 지적할 수 있을 것 같다.”<sup>12)</sup> 이어서 파커는 이렇게 말한다. “이후에 칼빈은 그의 법학 공부를 완전히 중단하지는 않았다. 그는 1530년 10월(?) 그의 과정의 마지막 부분을 끝내려고 오를레앙으로 돌아가서 자격증을 딴다. 그는 더욱 연구하기 위해 파리로 가서 「관용론 주석」을 마친다”<sup>13)</sup>

파커의 주장은 칼빈의 「시편 주석」 서문에 있는 칼빈의 증언에 충실한 것같이 보이며 베자의 주장과도 일치하는 것같이 보인다. 그러나 뒤에서 살펴보겠지만 「세네카 관용론 주석」에는 복음주의적 정신이 전혀 나타나지 않는다. 또한 그 당시에 쓴 현존하는 칼빈의 서신을 보아도 복음주의적 영향이 나타나지 않는다. 즉 1532년 전후의 칼빈 자신의 글에는 복음주의적 정신이 나타나지 않는데 어떻게 칼빈의 회심을 1532년 이전으로 볼 수 있겠는가 하는 문제가 제기된다.

10) *Ibid.*

11) Williston Walker, *A History of the Christian Church*(New York : Charles Scribner's Sons, 1970), p. 349

12) T. H. L. Parker, *John Calvin*(Berkhamsted, Herts : Lion Publishing, 1977), p. 195.

13) *Ibid.*

그러나 칼빈은 베스트팔(Joachim Westphal)에게 한 두 번째 응답에서 자기가 교황청의 어두움으로부터 벗어나기 시작하여 건전한 교리의 약간의 맛을 얻었을 때 루터의 책에서 오이콜람파디우스(Oecolampadius)와 츠빙글리가 성례를 단순한 상징으로 보았다는 것을 읽고 그들의 글을 읽지 않았으며, 그런데 마르부르크(Marburg)에서 회담한 후 그들은 자기들의 입장을 완화시켰다고 했다.<sup>14)</sup> 이것은 결국 칼빈이 1529년 이전부터 복음주의에 관심을 가지고 있었음을 말해 준다.

칼빈의 회심은 위커의 주장대로 「세네카 관용론 주석」 저작 후에 일어났는가, 아니면 파커의 주장대로 「세네카 관용론 주석」 저작 전에 일어났는가? 우리는 이 문제를 어떻게 해결할 수 있겠는가? 우리가 보기에는 칼빈의 회심 연대를 늦게 잡는 사람들은 후에 보여 준 강인한 종교 개혁자 칼빈의 모습을 초기에서도 보려고 한 데서 잘못을 범하는 것 같다. 후기의 강인한 종교 개혁자 칼빈이었다면, 만일 그가 1532년 전에 복음주의적 정신을 가지고 있었다면 「세네카 관용론 주석」에서 자기의 복음주의적 정신을 피력하지 않았을 리 없었을 것이며, 나아가서 그런 저작을 쓰는 데 시간을 보내지도 않았을 것이라고 추론할 수 있을 것이다. 그러나 칼빈이 복음주의의 영향을 받은 처음부터 그런 강인한 종교 개혁자가 된 것은 아니었다. 칼빈이 1536년 「기독교 강요」를 출판했을 때는 그가 회심을 체험한 명백한 복음주의자였음을 아무도 부정하지 못할 것이다. 그러나 그의 「시편 주석」 서문을 보면 그는 「기독교 강요」를 출판하고 난 뒤 제네바에서 파렐(Guillaume Farel)을 만났을 때까지도 아직 강인한 종교 개혁 운동가가 아니었다. “나는 가는 곳마다 내가 그 책의 저자라는 것을 감추려고 조심했다. 나는 마침내 제네바에서 윌리엄 파렐이 조언이나 권고로가 아니라 무서운 저주로 나를 제네바에 묶어 두기까지 계속 홀로 문혀서 지내려고 했다. 나는 파렐의 저주를 마치 하나님이 나를 사로잡기 위해 하늘로부터 내

14) Calvin's *Tracts and Treatises*, Vol. II, p. 252.

15) Calvin, *Commentary on the Book of Psalms*, p. xl ii.

위에 권능의 손을 놓는 것처럼 느꼈다.”<sup>15)</sup> 칼빈은 “많은 신실하고 거룩한 사람들이 프랑스에서 산채로 화형당한다”는 소식을 듣고 참을 수가 없어서 그들을 옹호하기 위해 「기독교 강요」를 출판하긴 했으나 여전히 그는 홀로 묻혀 지내기를 바랐지 종교 개혁 전면에 나서려고 하지 않았다. 칼빈이 종교 개혁의 전면에 나선 것은 피할 수 없는 상황에서 끌려 나갔다고 할 수 있을 것이다. 요컨대, 칼빈은 법학 공부를 하던 대학 시절에 이미 루터와 복음주의자들의 가르침을 읽고 수용하기 시작했으나 확고한 종교 개혁자가된 것은 점진적인 과정을 밟아 되었다고 할 수 있을 것이다.<sup>16)</sup>

그렇다면 그가 복음주의를 수용하고 난 뒤 왜 「세네카 관용론 주석」을 썼는가? 칼빈은 법학 공부를 하고 1530년 말 자격증을 뒀다. 그는 이제 직업을 구해야 했다. 그는 성서와 신학에 깊은 관심은 있었으나 그의 복음주의적 정신 때문에 카톨릭 교회 안에서 성직자가 될 수는 없었다. 그는 이 때 이 주석을 씀으로 학계에 인정을 받고 학자가 되려고 했을 것이다. 칼빈이 1532년 4월 친구 다니엘(Francis Daniel)에게 보낸 것으로 보이는 편지를 보면<sup>17)</sup> 칼빈은 이 책을 자비로 출판하고 이 책의 판매에 깊은 관심을 가지고 있었음을 알 수 있다. 그러나 이 책은 칼빈의 기대와는 달리 그렇게 각광을 받지 못했으며 그에게 어떤 자리도 주어지지 않았다. 칼빈은 한동안 전전하다가 복음주의에 전념하는 것이 하나님의 뜻이라고 생각하고 「기독교 강요」를 출판했을 것이며, 제네바에서 파렐의 강력한 권유에 불갑혀 종교 개혁 운동의 전면에 나서게 되었을 것이다. 이렇게 볼 때 칼빈이 「세네카 관용론 주석」을 쓴 주된 목적은 학문적 능력을 인정받아 학자가 되는 것이었지만, 부차적으로는 이 저작을 통해 통

16) 최근의 칼빈 연구가들은 칼빈은 점진적인 회심의 과정을 거쳤다고 보고 있다. Cf. William J. Bouwsma, *John Calvin: A Sixteenth-Century Portrait* (New York: Oxford University Press, 1988), pp. 10ff. 또한 cf. Timothy George, *Theology of the Reformers* (Nashville, Tenn.: Broadman Press, 1988), pp. 171ff.

17) *Epistola*, 14 “Calvinus Danieli,” *Ioannis Calvini Opera quae supersunt omnia*, Vol. X/2, pp. 20-21.



치자들에게 선정을 베풀 것을 가르치려고 했으며, 특히 당시의 국왕 프랑소와에게 복음주의자들에 대한 관용 정책을 권고하려 했다고 볼 수 있을 것이다.

### Ⅲ. 저작의 방법

브린(Quirinus Breen)이 말한 것처럼, 칼빈의 「세네카 관용론 주석」은 칼빈이 젊은날 지니고 있었던 인문주의를 집대성한 것이라고 할 수 있다.<sup>18)</sup> 칼빈은 여기서 세네카와 키케로를 비롯하여 56명의 라틴 저자들과 22명의 희랍 저자들의 저작에서 인용하고 있으며, 아우구스티누스를 비롯하여 7명의 교부들을 인용하고 있으며, 부데(Guillaume Budé)와 에라스무스를 비롯하여 당시의 여러 저자들을 인용하고 있다. 세네카의 「관용론」은 제1권 26장, 제2권 7장으로 구성되어 있는데, 칼빈은 먼저 세네카의 「관용론」의 원문을 제시하고, 그 다음에 주요 구절을 설명해 나가는 방식을 취하고 있다. 칼빈은 때로는 이미 출판된 본문을 본문 비평적으로 비평해서 수정하기도 한다. 그는 세네카의 문장을 명백히 설명하려고 노력하면서 많은 경우에 다른 저자들의 말을 인용함으로써 세네카의 주장을 뒷받침하고 있다. 대체로 세네카의 주장을 지지하는 입장에서 주석하지만 때로는 세네카의 입장을 비판하기도 한다. 당대인들이 이해할 수 없는 단어들이 나오면 길게 설명하고 있다. 역사적 사건이 언급될 경우 그 역사적 사실을 자세히 설명하고 때로는 고대 저자들을 역사 비평적으로 검토함으로써 잘못된 주장을 시정하기도 한다. 우리는 여기서 그의 주석 방법을 알기 위해 제2권 제4장을 소개하기로 한다.

우선 칼빈은 다음과 같이 세네카의 「관용론」의 본문을 제시한다.

따라서 종교는 신들을 예배하지만 미신은 신들을 모독하듯이 모든 선인들은 관용과 관대를 나타내지만 연민은 피할 것이다. 왜냐하면 연민은 타인의 불행을 보고

18) Quirinus Breen, *John Calvin: A Study in French Humanism* (Hamden, Conn. : Archon Books, 1968), p. 67.

압도당하는 약한 본성의 결합이기 때문이다. 그래서 연민은 가장 불쌍한 유형의 사람들에게 매우 자주 나타난다. 흉악범들의 눈물에 감동되어 할 수만 있다면 감옥이라도 부수어 줄 늙은 여인들과 가련한 여성들이 있다. 연민은 단지 곤란한 처지만을 보고 그것의 원인을 보지 않는다. 반면에 관용은 이성에 일치한다. 나는 잘못 알고 있는 사람들 중에서 스토아 학파는 매우 완고하고 제후와 왕들에게 조금도 선한 조언을 하지 않으려고 한다는 나쁜 소문이 있는 것을 알고 있다. 스토아 학파가 현인에게 연민을 나타내는 것을 허락하지 않고 용서하는 것을 허락하지 않는다는 비판이 있다.... 그러나 사실은 어느 학파도 [스토아 학파보다] 더 친절하고 점잖지 않으며 인간에 대한 사랑으로 더 충만하지 않으며 공동선에 더 관심을 가지지 않는다.... 연민은 타인들의 불행을 봄으로써 생겨나는 마음의 질병이거나 부당하게 닥쳐 왔다고 믿는 타인들의 재난에 의해 야기된 슬픔이다. 그러나 현인에게는 어떤 질병도 닥치지 않는다. 그의 마음은 평정하고 아무 것도 그것을 가릴 수 없다.<sup>19)</sup>

세네카는 여기서 스토아 학파가 냉정하다는 비판에 대해 스토아 학파를 변호하면서 관용과 연민을 구별하며 관용은 강조하지만 연민은 반대하고 있다. 칼빈은 이 본문에 대해 다음과 같이 주석을 시작한다.

(종교는 신들을 예배하지만) 미신과 종교의 관계는 연민과 관용의 관계와 같다. 잔인하고 관용의 관계는 불경과 종교의 관계와 같다. 미신은 경멸을 당한다. 또한 연민도 경멸을 당한다. 퀸틸리안(Quintilian)은 “참견 잘하는 사람이 부지런한 사람과는 다르듯이 미신은 종교와 다르다”고 한다. 키케로는 「신의 본성」 제2권에서 “철학자들 뿐만 아니라 우리 선조들도 미신과 종교를 분리했다. 자기 자녀들이 자기들보다 더 오래 살도록(superstites) 여러 날 온종일 기도하고 제사를 지내는 자들은 미신적이라고 한다. 후에 그 용어는 일반적이 되었다. 그러나 신들의 예배에 관계된 모든 것을 부지런히 재검토하고 그래서 이른바 다시 읽는(relegerent) 자들은 종교

---

19) Calvin's Commentary on Seneca's de Clementia, trans. Ford Lewis Battles and André Malan Hugo(Leiden : E. J. Brill, 1969), pp. 360-63. 이 책은 라틴어-영어 대역판이다.

적이라 한다 …. 그래서 하나는 비난의 용어가 되었고 다른 하나는 찬양의 용어가 되었다.” 하지만 모든 대가들이 키케로가 미신이라는 단어에 대해 한 어원 설명을 받아들이는 것은 아니다 …. 루크레티우스(Lucretius)는 미신을 우리 위에 있는 것들, 즉 천체들에 대한 공허한 예배로 설명한다 …. 락탄티우스(Lactantius)와 마크로비우스(Macrobius)는 종교라는 용어에 대해 키케로에게 동의하지 않는다. 키케로는 그것을 다시 읽다(relegendo)는 말에서 끌어 내지만 이들은 뒤에 두다(relinquendo)는 말에서 끌어 낸다 …. <sup>20)</sup>

칼빈은 여기서 종교의 어원에 관해서 길게 설명하고 있다. 세네카는 관용과 연민의 관계를 설명하기 위해 지나가면서 종교와 미신을 언급한 것뿐인데, 칼빈은 세네카에게 있어서 지엽적이던 것을 중요하게 다루고 있다. 여기서 우리는 종교에 대한 칼빈의 지대한 관심을 읽을 수 있고 동시에 현학적인 주석 방법을 볼 수 있다.

칼빈은 그 다음으로 “나는…나쁜 소문이 있는 것을 알고 있다”는 세네카의 본문에 대해 주석하고 있으며, 그리고 이어서 “연민은 …마음의 질병”이라는 구절을 주석한다.

이것이 모든 문제가 돌아가는 돌쩌귀이다. 스토아주의자들은 연민을 배격한다. 왜냐하면 그것은 마음의 질병이기 때문이다. 그런데 정념들은 마음의 건강과 안정을 해치기 때문에 항상 악하다. 그러므로 연민은 악덕이다. 살루스트(Sallust)는 케사르의 연설에서 “의심스러운 문제들에 대해 숙고하는 모든 사람들은 증오, 애정, 분노, 연민에 의해 영향을 받지 않게 된다. 그런 감정들이 마음의 시각을 가릴 때 마음은 옳은 것을 볼 수 없다…”하고 말한다. 키티리안은 제6권(*Inst Orat*)에서 “재판관이 분노를 느끼거나 애호하거나 증오하거나 연민하기 시작할 때 그들은 자기 자신들의 문제가 걸려 있다고 생각하게 된다. …재판관이 그의 감정에 의해 움직여질 때 진실을 분별하는 기능을 상실한다…”하고 말한다. 또한 키티리안은 제5권에

20) *Ibid.*, pp. 362—65.

서 “...그들은 감정의 흥분은 두 가지 이유 때문에 금지되어야 한다고 생각한다. 첫째로 마음의 모든 동요는 악이기 때문이며, 둘째로 재판관이 연민이나 분노, 그리고 그와 비슷한 어떤 정념 때문에 진실로부터 벗어나는 것은 용서받을 수 없기 때문이라고 한다”하고 말한다. 아우구스티누스는 「신국론」 제9권에서 다음과 같이 연민을 동일한 의미로 정의하지만 다르게 표현한다. “연민이란 타인의 불행에 대한 우리 마음의 동정이며, 그것에 의해 우리가 할 수 있는 무슨 도움이든지 주도록 강요 받는 것 이외 무엇이겠는가?”<sup>21)</sup>

칼빈은 여기서 세네카처럼 연민을 비판하는 저자들의 글을 인용하고 있다. 그러나 마지막에 가서 아우구스티누스의 말을 인용함으로써 연민에 대한 기독교의 긍정적 입장을 제시하고 있다. 칼빈은 여기서 고대 철학자들의 주장을 인정하면서도 다른 차원에서의 기독교의 독창적 해석을 부각시키려고 한 것 같다.

#### IV. 내용 분석

칼빈의 「세네카 관용론 주석」에는 성서나 기독교에 대한 언급이 별로 없다. 기독교와 무관한 철학자의 저작을 주석한 것이므로 성서나 기독교에 대한 언급을 많이 기대할 수 없을 것이다. 그러나 지나가면서 언급한 몇 가지 언급은 살펴볼 가치가 있다.

이 주석에는 성서에 대한 언급이 모두 세 곳에서 나온다. 첫째는 로마서 13장 1절에 대한 언급이다. “플라톤은 그의 「고르기아스」에서 하나님을 주둔지와 지위를 명하는 인류의 사령관으로 여겼다. 페르시우스(Persius)가 ‘하나님이 너에게 어떤 인물이기를 명령했는가. 그가 너에게 인류 안에서 어떤 지위를 주었는가’하고 말할 때 플라톤의 생각을 빌어 온 것이다. 우리의 종교도 역시 그런 고백을 하고 있는데, 즉 로마서 13장에서 권세는 하나님에게서만 온다.

21) Ibid., pp. 366-67.

그리고 존재하는 그들은 하나님에 의해 임명되었다고 한다.”<sup>22)</sup> 칼빈은 여기서 플라톤의 저작과 성서를 나란히 두고 이 두 저작을 동등시하고 있다.

두 번째 언급은 잠언 16장 14절에 대한 언급이다. “히브리 잠언이 말한 바 왕의 진노는 살육의 사자라는 말씀이 진실이라면 처벌할 때 분노에 의해 좌우되지 않는 것은 찬양받을 만하다.”<sup>23)</sup> 여기서는 칼빈이 잠언을 다른 고전들 중 하나처럼 취급하고 있다.

세 번째 언급은 베드로전서 2장 18절에 대한 언급이다. “관용은 사실 개인 집에도 있다. 가정의 아버지가 아내, 자녀, 종들을 향해 온건하게 행하고 용서하고 너그럽게 보아주고 친절하고 그들에게 임무를 강요하기보다 권면할 때 관용이 가난한 오두막과 시골 농가에도 있다. 이 때문에 베드로는 그의 정경적 서신에서 주인들이 종들에게 성미가 까다롭지 않기를, 즉 까다롭지도 완고하지도 않기를 바랬다.”<sup>24)</sup> 베드로전서 2장 18절은 “사환들이 범사에 두려워함으로 주인들에게 순복하되 선하고 관용하는 자들에게만 아니라 또한 까다로운 자들에게도 그리하라”고 되어 있으므로 칼빈은 「세네카 관용론 주석」에서 이 본문에 대해 깊이 생각하고 원문의 뜻대로 정확하게 사용했다고 볼 수 없다.

위에서 살펴본 바와 같이 칼빈은 그의 「세네카 관용론 주석」에서 성서를 세 구절 인용했지만 어디에서도 철학자의 저작과 성서를 대립시키거나 구교의 성서 해석과 복음주의의 성서 해석을 대립시키는 방법으로 사용하지는 않았다. 그러나 칼빈은 “우리 중 누구든지 자기 자신의 선한 양심에 대한 충분한 신념을 가지고 있으면 좋을 것이다”<sup>25)</sup>라는 세네카의 문장을 주석하면서 철학자들의 생각과 기독교의 사상을 대립시킨다. “철학자들이 가르치는 바에 의하면 자신의 양심에 대한 확신에 의지하기보다 자기 주위를 살피고 풍문에 의지하는 것은 현인이 할 바가 아니다. 키케로는 「아티쿠스에게 보낸 서신」 제1권에서

22) *Ibid.*, pp. 30–31.

23) *Ibid.*, pp. 38–39.

24) *Ibid.*, pp. 114–15.

25) *Ibid.*, pp. 244–45.

‘내게는 내 양심이 사람들의 말보다 더 중요하다’고 말하고 또 제13권에서 ‘나는 내 명예에 대해 조금도 개의치 않는다’고 말했다 …. 이것은 철학자들 사이의 확신일지는 모르나 우리 종교는 매우 다르게 가르친다. 왜냐하면 아우구스티누스는 “성직자의 공동 생활에 관해서”에서 ‘양심과 명예는 서로 다르다. 양심은 당신을 위해 필요하고 명예는 당신의 이웃을 위해 필요하다. 자기 자신의 양심만 신뢰하고 명예를 무시하는 자는 잔인하다’라고 말하기 때문이다.”<sup>26)</sup> 칼빈은 여기서 철학자와 기독교, 좀더 구체적으로 철학자들과 아우구스티누스를 대립시킨다. 철학자들은 자신의 양심대로 살면 된다고 했으나 아우구스티누스는 자기 양심만 신뢰한다면 독단에 빠질 수 있음을 경계했다. 그러나 여기서도 후에 칼빈이 주장했던 ‘전적 타락’ 사상은 명백히 나타나지 않는다.

이상의 구절들에서 후의 칼빈에게서 볼 수 있는 것과 같은 철학자들의 저작과 성서 사이의 구별이 분명히 나타나지 않는 것은 사실이다. 그러나 그렇다고 해서 칼빈의 이 저작과 후의 저작의 불연속성을 속단하기도 어렵다. 전술한 바와 같이 칼빈은 로마서 13장 1절에 대한 설명에서 “우리의 종교도 역시”라는 표현을 씀으로써 플라톤의 저작과 성서를 동등시켰다. 칼빈의 이런 사상은 「세네카 관용론 주석」에만 나타나는 것이 아니라 후의 이른바 ‘일반 은총론’에서 다시 나타나고 있다. 칼빈은 「기독교 강요」에서 이렇게 말한다.

우리가 세속적 저자들 속에서 이 문제들을 접할 때마다 그들 속에 빛나는 찬양할 만한 진리의 빛을 보고 인간의 마음은 완전함에서 타락하고 왜곡되었지만 그럼에도 불구하고 하나님의 탁월한 선물들로 임혀지고 장식되었음을 배우자. 만약 우리가 하나님의 성령을 진리의 유일한 원천으로 간주한다면, 우리가 하나님의 성령을 경멸하기를 원하지 않는 한 우리는 진리 자체를 거부하거나 진리가 어디에서 나타나든지 그것을 멸시하지 못할 것이다 …. 시민적 질서와 규율을 매우 공정하게 확립한 고대 법률가들 위에 진리가 빛난다는 사실을 우리는 부정할 것인가? 철학자들은

26) *Ibid.*, pp. 250-51.

자연에 대해 바로 관찰하고 예술적으로 묘사했는데 그들을 눈이 어둡다고 말할 것인가? ... 아니다. 우리는 이들 주제들에 관한 고대인들의 저작들을 높이 찬양하지 않고 읽을 수 없다. 우리는 그들이 얼마나 뛰어났는지를 인정하지 않을 수 없기 때문에 그들에게 놀란다. 그러나 우리는 동시에 그것이 하나님으로부터 나온다는 것을 인정하지 않고 어떤 것을 찬양할 만하거나 고상하다고 생각할 것인가? ... 성서 [고전 2:14]가 “자연인들”이라고 부르는 저 사람들은 사실상 열등한 것들에 대한 탐구에서는 예리하고 통찰력이 있다.<sup>27)</sup>

여기서 우리는 초기의 칼빈과 후기의 칼빈의 공통성을 발견한다. 칼빈이 「세네카 관용론 주석」에서 철학서를 성서와 동등시했던 입장은 이와 같이 그의 ‘일반 은총론’을 통해 칼빈의 사상에 계속 남아 있었다.

세네카의 「관용론」은 제목 그대로 네로 황제에게 관용을 권면한 것이므로 관용에 대한 언급이 많다. 칼빈도 이 주석에서 통치자가 관용으로 통치해야 함을 강조하고 있다. 세네카는 제후가 다가올 때 백성이 “밝고 자비로운 별을 향하듯이 열심히 달려 나간다”<sup>28)</sup>고 했는데 칼빈은 이 구절을 주석하면서 “이것은 선한 제후에 대한 특별한 찬양이다. 즉, 그의 신민들은 그를 보는 동안 그들이 태양, 혹은 어떤 생명을 주는 별을 응시하고 있다고 생각한다”<sup>29)</sup>하고 말한다. 그리고 “마치 그[세네카]는 제후를 24시간 계속해서 백성의 안전을 지켜 주는 일종의 공공의 파수군이라고 부른 것 같다”<sup>30)</sup>하고 말한다. 나아가 칼빈은 선한 군주를 선한 아버지와 같다고 한다. “선한 아버지는 자기 아들을 때로는 타이르고 때로는 견책하고 많은 것을 참고 많은 것을 간과하고 중벌을 주기 전에 여러 가지 방법을 시도해 본다 ... 선한 제후가 선한 아버지의 모범을 따르는

27) Calvin: *Institutes of the Christian Religion*, trans. Ford Lewis Battles (2 vols.; “The Library of Christian Classics”; Philadelphia: The Westminster Press, 1960), II. II.15.

28) Calvin’s *Commentary on Seneca’s de Clementia*, pp. 78–79.

29) *Ibid.*, pp. 88–89.

30) *Ibid.*

것이 적절하다면 그는 명백히 같은 점잖음을 지니고 있어야 한다”<sup>31)</sup> 하고 칼빈은 말한다. 그래서 제후는 ‘자기 나라의 아버지’로서 자기의 신민들을 아들로 생각하고 그들을 처벌하기 전에 먼저 말과 칙령으로 권면해야 한다고 한다.<sup>32)</sup>

이와 같이 칼빈은 통치자의 관용을 주장하면서 선한 통치자를 매우 높이 평가하고 있다. 칼빈이 후에 재세례파에 반대하여 관리의 직임을 강조할 때 그는 초기의 이 생각을 그대로 가지고 있었음을 알 수 있다. 칼빈은 「기독교 강요」에서 이렇게 말한다. “따라서 관직은 소명이며 하나님 앞에서 거룩하고 합법적일 뿐만 아니라 가사적 인간들의 전체 생활에 있어서 모든 소명들 가운데 가장 거룩하고 가장 명예스러운 소명임을 아무도 의심하지 말아야 한다.”<sup>33)</sup> 칼빈은 「기독교 강요」에서도 이런 소명을 가진 관리들이 관용으로 다스려야 함을 강조하고 있다.<sup>34)</sup>

칼빈은 이 주석에서 폭정을 비판하고 있다. “제후는 자기에게 허락된 것만을 생각해야 할 뿐만 아니라 어떤 방식으로 자기의 권력을 돌보아야 하는지를 생각해야 한다. 그는 대학살을 통해 미친 짐승처럼 성낼 수 있다. 그러나 이것은 통치가 아니라 강도짓이다. 그리고 ‘강도에게는 인류만큼 많은 적들이 있다.’ 그러므로 자기의 높은 지위를 많은 사람들을 폐망시키는 데로 악용하여 그들을 적으로 만드는 자는 자기 자신을 해치는 것이다. 그러나 자기 자신을 위해서 뿐만 아니라 그의 신민들을 위해서 통치하는 자의 통치는 안전하다. 실로 그는 호머가 아가멤논을 가리켜 부른 대로 백성의 목자가 될 것이다.”<sup>35)</sup> 칼빈은 왕정과 폭정 사이를 구별하여, “왕정과 폭정 사이의 차이는 이러하다. 하나는 공공의 유익을 지향하고 다른 하나는 사적 이익을 지향한다”<sup>36)</sup> 하고 말한다.

칼빈은 이 주석에서 관용을 주장하면서 자유를 옹호하고 있다. “어떤 사람은

31) *Ibid.*, pp. 246—47.

32) *Ibid.*, pp. 234—35.

33) *Calvin: Institutes of the Christian Religion*, III. xx. 4.

34) *Ibid.*, IV. xx. 3, 8.

35) *Calvin's Commentary on Seneca's de Clementia*, pp. 86—87.

36) *Ibid.*, pp. 228—231.



민중의 완전한 행복을 위해 자유를 원할 것이다. 로마인은 자유를 가장 높이 예찬했다. 그들은 자유인으로 태어난 사람은 ‘노예가 되는 것보다 차라리 두 번 죽는’ 편을 택할 것이라고 생각했다. 이 까닭에 세네카는 민중이 관대한 제후에 의해 누리는 축복들에다 자유를 첨가한다. 하지만 그는 이 자유를 제한함으로써 그것이 자기 파멸의 방종으로 떨어지지 않도록 한다.”<sup>37)</sup> 칼빈은 후기의 저작인 「기독교 강요」에서도 관리가 민중의 자유를 옹호해야 함을 강조하고 있다. “참으로 관리들은 어떤 점에서도 자유(그들은 자유의 수호자들로 임명되었다)가 감소되지 않도록 최선을 다해야 하며 더구나 자유가 침해되지 않도록 최선을 다해야 한다.”<sup>38)</sup>

칼빈은 통치자의 관용을 강조하지만 무조건적으로 관용만을 주장한 것은 아니었으며 죄를 범한 자는 처벌해야 한다고 했다. 세네카는 형벌의 목적을 세 가지로, 즉 “형벌받은 사람을 고치거나 혹은 그를 형벌함으로써 나머지 사람들을 더 좋게 만들거나 혹은 악인들을 제거함으로써 나머지 사람들을 더 안전하게 살게 하는 것”<sup>39)</sup>이라고 했는데, 칼빈은 세네카의 이 본문을 주석하면서 “어떤 다른 방법으로 바른 길로 돌아서게 할 수 없는 사람들은 그들의 방종이 더욱 심하지 않고 더 타락하지 않도록 하기 위해 형벌에 의해 교정되어야 한다... 한 사람에 대한 형벌이 많은 사람들의 두려움이 될 때 회랍인들은 이런 종류의 형벌을  $\pi \alpha \rho \acute{\alpha} \delta \epsilon \iota \gamma \mu \alpha$ , 라틴인들은 *exemplum*이라고 부른다... 이 [세제] 부분은 플라톤에게서는 생략되었다. 하지만 울피아(Ulpian, *Dig. Just.*, 1. 18. 13. 1)이 ‘선하고 진지한 통치자에게 적합한 것은 자기가 다스리는 지역이 평화롭고 조용하도록 돌보는 것인데, 그는 자기의 지역에 악인들이 없도록 노력하고 그리고 악인들을 색출해 낸다면 이 일을 어려움 없이 이룰 수 있을 것이다’하고 말한 것은 이것에 적용된다.”<sup>40)</sup> 칼빈은 후에 「기독교 강요」에서 권

37) *Ibid.*, pp. 60–63.

38) *Calvin : Institutes of the Christian Religion*, IV. xx. 8.

39) *Calvin's Commentary on Seneca's de Clementia*, pp. 302–303.

40) *Ibid.*, pp. 302–305.

징의 목적을 말할 때도 다음과 같이 세 가지로 말한다. “첫째 추하고 불명예스러운 삶을 사는 자들이 그리스도인이라고 불리워지는 일이 없도록 하기 위해서이다 … 둘째 목적은 선한 자들이 악한 자들과 계속 교제함으로써 오염되는 일이 없도록 하기 위해서이다 … 셋째 목적은 그들이 죄에 대한 부끄러움에 사로잡혀 회개하기 시작하도록 하기 위해서이다.”<sup>41)</sup> 즉, 칼빈은 세네카가 말한 형벌의 목적을 교회 권징의 목적에 그대로 적용했던 것이다.

칼빈의 원죄론은 「세네카 관용론 주석」에서도 어느 정도 나타나고 있다. 칼빈은 “덕들을 모방한 어떤 악덕들이 있다”는 세네카의 문장을 주석하면서 이것은 “우리가 덕을 모방한 것 같은 저 악덕들에 의해 속임을 받지 않도록 끊임없이 조심해야 한다”는 키케로의 말을 모방한 것이라고 하며, 그리고 그레고리우스와 유베날(Juvenal)의 말을 인용하면서 “만약 이것이 옛 시대에 진실이었다면 우리는 우리가 크게 슬프게도 그것이 이전보다 오늘날 더 사실인 것을 경험한다”라고 말한다.<sup>42)</sup> 또한 칼빈은 “우리 모두가 죄를 지었다”는 세네카의 문장을 주석하면서 “모든 사람들의 범죄들이 동등하거나 비슷하지는 않지만 여전히 우리 모두가 죄를 지었다”라고 말한다.<sup>43)</sup> 칼빈이 원죄론을 주장한 것은 기독교적 전통을 따른 것이기도 하지만 세네카에게서 받은 영향도 한 몫을 했다고 하겠다.

칼빈은 세네카를 따라 덕을 중용으로 해석하고 있다. “모든 덕은 극단들 사이의 일종의 중간이다. 극단들 중에서 하나는 결핍하는 경향이 있고 다른 하나는 초과하는 경향이 있다. 결핍은 그것이 가리키는 덕에 정면적으로 반대되고 초과하는 덕을 다소 모방한 것이다”라고 칼빈은 말한다.<sup>44)</sup> 칼빈은 후에 「기독교 강요」에서 극단적 금욕주의와 방종한 생활 모두를 비판하고 온건한 삶을 주장했는데,<sup>45)</sup> 이것은 초기의 영향이 그대로 지속되었음을 보여 준 것이라 하겠다.

41) Calvin : *Institutes of the Christian Religion*, IV. xii. 5.

42) Calvin's *Commentary on Seneca's de Clementia*, pp. 80-81.

43) *Ibid.*, pp. 128-29.

44) *Ibid.*, pp. 354-55.

45) Calvin : *Institutes of the Christian Religion*, III. x. 1.

세네카는 그의 「관용론」에서 교도할 수 있는 사람과 교도할 수 없는 사람을 구별했다. “그럼에도 불구하고 너무 일반적으로 사면하는 것은 적합하지 않다. 선인과 악인 사이의 구별이 제거될 때 그 결과는 혼돈과 악덕의 전염이기 때문이다. 그러므로 치유할 수 있는 사람과 가망이 없는 사람 사이를 구별하는 온건함이 있어야 한다.” 칼빈은 세네카의 이 부분에 대한 주석에서 이렇게 말한다. “이 구별에서는 처벌을 할 때 항상 지켜야 할 어떤 제약을 말하고 있다. 플라톤은 「법률론」 9권에서 ‘입법자는 치유할 수 없다고 인정한 자들에 대해서 그는 사는 것보다 오히려 죽는 것이 더 나을 것이라는 사실을 인정하고 극형을 내릴 것이다. 그리고 만약 그들이 죽으면 나머지 사람들에게 이중적으로 유익할 것이다. 나머지 사람들은 그들을 보고 범죄하지 않을 것이며, 그리고 그 도시는 악인으로부터 정화될 것이다’하고 말한다.”<sup>46)</sup> 칼빈이 후에 선택과 유기, 즉 이중 예정을 주장한 것은 그 나름의 성서 연구에서 얻은 결론이기도 하겠지만 이와 같은 철학의 영향으로도 볼 수 있을 것이다.

우리는 이상에서 「세네카 관용론 주석」의 내용을 살펴보고 그 「주석」에 나타난 사상이 후에 어떻게 반영되었는지를 살펴보았다. 칼빈 연구자들 사이에 논쟁이 되어 온 문제 가운데 하나는 고전 철학, 특히 스토아 철학과 칼빈 신학 사이의 관계의 문제였다. 두메르규(Emile Doumergue)는 칼빈은 “철학적으로, 도덕적으로 반 스토아적”<sup>47)</sup>이라고 주장했으나 페어베언(Fairbairn)은 “칼빈주의는 기독교로 세례를 받은 스토아주의, 세례에 의해 갱신되고 고양된 스토아주의”<sup>48)</sup>라고 했다.

46) *Calvin's Commentary on Seneca's de Clementia*, pp. 72-75.

47) “anti-stoicien philosophiquement et moralement.” Doumergue, *op. cit.*, Tome I, ch. x, quoted in *Calvin's Commentary on Seneca's de Clementia*, Introduction, p. 46\*.

48) “Calvinism is Stoicism baptized into Christianity, but renewed and exalted by the baptism.” Fairbairn, *The Place of Christianity in Modern Theology*(1893), quoted in *Calvin's Commentary on Seneca's de Clementia*, Introduction, p. 46\*.

파티(Charles Partee)는 칼빈과 스토아 철학 사이의 관계 문제를 검토한 후 다음과 같이 결론을 내린다. “유사점들을 찾아 이념의 역사를 탐구하는 사람들은 칼빈의 섭리론과 스토아주의자들의 섭리론 사이의 유사점들을 찾아 낼 수 있을 것이다. 그러나 차이를 차이가 아닌 양 보고 유사점들에 주목하는 것은 매우 일방적이다. 칼빈은 그의 섭리관이 스토아적이 아님을 매우 분명히 진술한다. 왜냐하면 그의 신론이 그들의 신론과 다르며 그의 섭리관은 수동적이고 이성적인 단념 속에서가 아니라 책임적이고 사랑하는 봉사 속에서 표현되기 때문이다. 이점들이 무시되어서도 안 되고 배제되어서도 안 된다.”<sup>49)</sup>

우선 칼빈은 「세네카 관용론 주석」에서 스토아주의와 에피큐르스주의를 대비시키고 에피큐르스주의에 비해 스토아주의를 높이 평가하고 있음이 사실이다. “더우기 이 진술은 스토아주의자들의 견해에서 유래한 것인데 그들은 인간 문제들의 감동을 신에게 돌리고 섭리를 주장하고 단순한 우연을 전적으로 인정하지 않는다. 에피큐르스주의자들은 신들의 존재를 부정하지 않지만, 거의 부정하는 것과 마찬가지이다. 그들은 신들이 쾌락을 사랑하고 나태하고, 어떤 것이 자기들의 쾌락들로부터 제거될까봐 가사적 존재들을 돌보지 않는다고 상상한다. 그들은 스토아 학파의 섭리론을 점치는 노파라고 조롱한다. 그들은 모든 것이 단순한 우연에 의해 일어난다고 생각한다.”<sup>50)</sup>

그러나 칼빈은 후에 몇몇 곳에서 스토아주의를 비판하고 있는 것도 사실이다. 우선 그는 스토아주의의 숙명론과 기독교의 섭리론을 대립시킨다. “우리는 스토아주의자들처럼 자연 안에 내포된 영구적인 연결과 깊이 관련된 원인들의 연쇄 관계로 된 필연성을 생각하지 않는다. 우리는 하나님은 만물의 통치자와 지배자로서 그의 지혜에 따라 영원 전부터 그가 하시려는 것을 선포하시고, 지금 그의 능력으로 그가 선포하신 것을 행하시는 분으로 본다.”<sup>51)</sup> 또한

49) Charles Partee, *Calvin and Classical Philosophy*(Leiden : E. J. Brill, 1977), pp. 124-25.

50) Calvin's *Commentary on Seneca's de Clementia*, pp. 28-31.

51) Calvin : *Institutes of the Christian Religion*, I. xvi. 8.

칼빈은 스토아주의자들의 무감각론을 비판한다. “그것은 스토아주의자들이 옛날에 어리석게 묘사한 ‘위대한 영혼의 사람’, 즉 모든 인간적 특성을 벗어 버리고 불행과 행복에, 슬픔 때나 행복한 때, 똑같은 반응을 보이며, 뿐만 아니라 돌처럼 외부의 영향에 조금도 움직이지 않는 그런 사람과 같은 상태가 되는 것이 아니다.”<sup>52)</sup>

칼빈은 이처럼 「기독교 강요」에서 스토아주의자들의 숙명론과 행·불행에 대한 무감각론을 비판했지만, 앞에서 살펴본 것처럼 스토아 철학자인 세네카의 사상에서 많은 영향을 받았다. 칼빈은 「기독교 강요」에서 “천상적인 것들”과 “지상적인 것들”을 구별하고 천상적인 것들에 대해서는 철학자들이 무지하지만 지상적인 것들에 대해서는 현명하게 판단했음을 인정하고 있다.<sup>53)</sup> 칼빈은 기독교적인 스토아 철학자도, 반 스토아적 신학자도 아니었다. 그에게 있어서는 신학과 철학—특히 스토아 철학—이 중심적인 것과 주변적인 것의 관계로 결합되어 있다고 할 수 있다.

## V. 결 론

우리는 지금까지 칼빈의 「세네카 관용론 주석」을 검토해 보았다. 이 주석만을 보아서는 칼빈이 이 주석을 쓸 때 아직 복음주의적 영향을 받은 것 같지 않다. 그러나 칼빈 자신의 증언이나 칼빈의 후계자인 베자의 증언에 의하면 칼빈은 이전에 이미 복음주의의 영향을 받고 있었다. 그러나 아직은 후의 생애에서 보여 준 강인한 종교 개혁자는 아니었다. 칼빈은 1536년 「기독교 강요」를 출판한 후에도 종교 개혁 운동의 전면에 나서기를 싫어하고 은거하면서 연구하기를 원했다. 그러나 파렐의 강권에 못이겨 제네바에서 종교 개혁 운동을 시작하게 되고 그래서 종교 개혁 운동의 전면에 나서게 되었다. 이런 점에서 볼 때 칼빈의 「세네카 관용론 주석」은 단순히 인문주의자의 저작이 아니라 복음주의의

52) *Ibid.*, III. v III. 9.

53) *Ibid.*, II. II.

영향을 받은 인문주의자의 저작으로서 고전 연구를 일차적 목적으로 한 것이긴 하지만 부차적으로 통치자에 대해 선정을 권면하고 나아가서 프랑스 왕에게 복음주의자들에 대한 관용을 권면하기 위해 쓰여진 책이라 할 수 있다.

칼빈은 이 주석에서 때로는 세네카의 주장을 비판하긴 하지만 대체로 그의 주장을 지지했다. 칼빈은 이 주석에서 수많은 희랍 로마 고전 작가들을 호의적인 입장에서 인용하고 있다. 그는 “우리 종교”에 대한 우월감을 가지고 있었지만 대체로 희랍 로마 고전들을 존중했다. 이 주석에서 보인 희랍 로마 고전에 대한 그의 존경심은 「기독교 강요」 최종판에서도 변하지 않았음을 우리는 살펴 보았다.

기독교 사상사를 볼 때 위대한 신학자들은 성서적 가르침과 고전 철학을 종합하려고 시도했다. 아우구스티누스는 성서적 가르침과 신플라톤주의를 종합했으며, 토마스 아퀴나스는 아우구스티누스적 전통에다 아리스토텔레스적 철학을 종합했다. 물론 신학자들이 항상 종합에 성공한 것은 아니었다. 오리게네스는 기독교적 전통을 지나치게 플라톤적이고 신플라톤주의적으로 해석함으로써 결국은 교회로부터 이단으로 정죄되었으며, 라틴 아베로이스주의자들은 기독교적 전통보다 아리스토텔레스적 철학을 존중함으로써 교회로부터 정죄되었다. 토마스 아퀴나스 이후 오캄에 의해 종합 체계가 붕괴되었으나 에라스무스는 ‘그리스도의 철학’을 통해 다시 성서적 전통과 플라톤적이고 스토아적인 전통을 종합하려고 했다. 그러나 에라스무스는 “성자 소크라테스여 우리를 위해 기도해 주시오”하는 등 지나치게 고전 철학에 기울어져 비판을 면치 못했으나 칼빈은 성서적 가르침과 고전 철학적 전통을 동심원적 관계로, 즉 중심적인 것과 주변적인 것의 관계로 결합시킴으로써 복음주의를 강조하면서도 인문주의를 부정하지 않는 방식으로 이 둘을 종합하는 데 성공했다고 하겠다.