

2018년 가을 한국장로교신학회 제32회 학술발표회

사도신경과 한국교회

* **일시**: 2018년 9월 15일(토) 오전 10시 - 오후 3시

* **장소**: 과천소망교회(담임목사: 장현승) 로고스센터 201호(경기도 과천시 문원청계2길 50 T.02.504.6837~8)

* **회비**: 없음(점심식사 및 자료집 제공)

* **발표자**:



이승구 교수(합신대)



정홍열 교수(ACTS)



박상봉 교수(합신대)

* 발표내용

1부 - 예배 및 시상 (10:00-10:40)

설교 - 김성봉 교수(성서대) / 기도 - 이은선 교수(안양대) / 수상자 - 이승구 교수(전 회장)

2부 - 주제발표 (10:50-11:50)

이승구 교수(합신대) "사도신경의 개신교적 의미"

점심식사 (12:00-13:00)

3부 - 논문발표 (13:10-15:00)

발표1 (13:10-14:00)

사회 - 박태수 교수(성서대)

발표 - 정홍열 교수(ACTS) "칼빈과 사도신경"

논평 - 유정선 교수(성서대), 백충현 교수(장신대)

발표2 (14:10-15:00)

사회 - 권오윤 교수(ACTS)

발표 - 박상봉 교수(합신대) "하인리히 불링거의 사도신경 이해"

논평 - 김성욱 교수(웨신대), 정원래 교수(총신대)

*기타문의: 김요섭 교수 kjosephs@naver.com

한국장로교신학회 Korean Presbyterian Theological Society

회장_안명준 부회장_최윤배, 이은선, 박용규, 연구홍, 박용규, 안상혁 총무_김요섭
협동총무_권오윤, 장세훈, 우병훈 서기_박태수 회계_박성환 감사_김성욱, 이성호

차 례

한국장로교신학회 제32회 학술발표회 순서	4
주제 발표 : 사도신경의 개신교적 의미_이승구	7
발표 1 : 칼빈과 사도신경_정홍열	24
논평 1-1 : “칼빈과 사도신경”에 대한 논찬_유정선	44
논평 1-2 : 정홍열 교수의 논문 “칼빈과 사도신경”에 대한 논평문_백충현	46
발표 2 : 하인리히 불링거의 ‘사도신조 해설’에 대한 이해_박상봉	50
논평 2-1 : 박상봉 교수의 “하인리히 불링거의 사도신조 해설에 대한 이해”에 대한 논평_김성욱	75
논평 2-2 : 박상봉 박사의 “하인리히 불링거의 사도신조 해설에 대한 이해”에 관하여_정원래	78

한국장로교신학회 제32회 학술발표회 순서

1부_개회 예배(10:00-10:40)

사회 : 안명준 목사(본회 회장)

찬송 : 20장 “큰 영광 중에 계신 주”

1. 큰 영광 중에 계신 주 나 찬송합니다 영원히 계신 주 이름 나 찬송합니다
2. 한없이 크신 능력을 나 찬송합니다 참되고 미쁘 그 언약 나 찬송합니다
3. 온 천지 창조하시던 그 말씀 힘입어 영원히 변치 않는 줄 나 믿사옵니다
4. 그 온유하신 주 음성 날 불러주시고 그 품에 품어 주시니 나 찬송합니다. (아-멘)

기도 : 이은선 목사(안양대, 본회 부회장)

성경봉독 : 엡 4:13_사회자

“우리가 다 하나님의 아들을 믿는 것과 아는 일에 하나가 되어 온전한 사람을 이루어 그리스도의 장성한 분량이 충만한 데까지 이르리니”

설교 “우리가 다 하나되어” 김성봉 목사(성서대, 본회 부회장)

찬송 : 39장 “주 은혜를 받으려”

1. 주 은혜를 받으려 모여온 우리 주 크신 뜻을 깨달게 하옵소서
내 고통의 멍에를 다 벗게 되니 날 구속하신 이름 찬양하리
2. 주 우리를 곁에서 인도하시니 그 거룩한 나라가 이뤄지네
저 마귀와 싸워서 늘 승리하니 큰 영광 주께 돌려 찬양하리
3. 주 우리의 방패와 창검되시니 나 승리의 주님을 따릅니다
큰 환난을 당할 때 늘 도우시니 승전가 높이 불러 찬양하리. (아-멘)

축도 : 김성봉 목사(성서대, 본회 부회장)

광고 : 김요섭 목사(본회 총무)

2부_주제 발표 (10:50-11:50)

이승구 교수(합신대) “사도신경의 개신교적 의미”

3부_논문 발표 (13:10-15:00)

발표 1. (13:10-14:00)

사회 : 박태수 교수(성서대)

발표 : 정홍열 교수(ACTS) “칼빈과 사도신경”

논평 : 유정선 교수(성서대), 백충현 교수(장신대)

발표 2. (14:10-15:00)

사회 : 권오윤 교수(ACTS)

발표 : 박상봉 교수(합신대) “하인리히 불링거의 사도신경 이해”

논평 : 김성욱 교수(웨신대), 정원래 교수(총신대)

사도신경의 개신교적 의미

이승구 교수 (합동신학대학원대학교 조직신학)

표면적으로 볼 때 사도신경은 천주교회도¹⁾ 그대로 받아들여 고백한다. 이것은 사실이다. 사도신경 보다는 니케아 신경을 공식적으로 사용하는 동방 교회에서도 내용으로서의 사도신경을 거부하는 것은 아니다. 그렇다면 사도신경의 내용에 관한 한, 개신교회나²⁾ 천주교나 (기본적으로 사도 신경이 고백하는 내용을 다 가지고 있고 좀 더 많은 내용을 고백하는 니케아 신조를 기본적으로 받아들이는) 동방 정교회가 다 같은 내용을 믿고 고백하는 것인가? 형식적으로는 그렇다고 할 수도 있다. 그러나 실질적으로는 상황이 그와는 다르다고 할 수 있다. **개신교회가 사도신경을 믿고 고백하는 실질적 방식은 천주교회와 다르다**는 것이 이 글의 가장 기본적인 주장이다. 그래서 이 글의 제목을 ‘사도신경의 개신교적 의미’라는 붙여 보았다. 이 짧은 글에서 나는 다음 세 가지 내용을 주장하고자 한다. 첫째로, 개신교회가 사도신경 각 조항의 구체적인 내용을 이해하고 믿는 내용은 천주교회와 다르다. 둘째로, 그것은 개신교회가 ‘오직 성경’(*sola scriptura*)의 원리에 근거해서 사도신경과 그 각 조항을 믿고 고백하기 때문이다. 즉, 개신교도들은 오직 성경 때문에 사도신경을 믿고 고백한다. 셋째로, 그 같은 ‘오직 성경’의 입장 때문에 개신교회는 사도신경에 언급되어 있지 않은 이신칭의를 매우 중요시하고 이신칭의도 믿고 고백한다. 이와 같은 것이 개신교가 사도신경을 이해하고 믿는 방식의 특성이다.

1) 이 논문에서는 the Roman Catholic Church를 우리나라에서 늘 그렇게 부르는 바와 같이 “천주교회”라고 표현하였다. 또 다른 일반적인 용어인 가톨릭 교회는 교회의 보편성(catholicity)을 마치 그들이 가진 것으로 오해할 위험이 큰 용어이고, 이와 관련해서 구체적으로는 “로마 가톨릭 교회”라고 해야 할 것이다. 그래서 그저 그들을 지칭하는 가장 일반적인 용어로 “천주교회”라고 한 것이다.

2) 개신교회라고 할 때 나는 중세 교회의 왜곡 속에서 ‘종교개혁의 결과로 본래의 모습을 회복한 참 교회’인 Protestant church를 뜻하는 용어로 사용하고 있다. 종교개혁 교회, 종교개혁적인 교회라는 말이 일반적이지 않아서 그저 사용하는 용어임을 밝힌다. 현실적으로는 하나의 Protestant church가 있지 않고, 루터파 교회, 개혁신교 교회와 장로교회, 성공회, 침례교회, 감리교회 등등의 형태로 있다. 대개 이 모두를 개신교회라고 한다. 이 중에서 침례교회는 예배 가운데 사도신경을 사용하지 않는다. 그러나 참된 침례교회는 내용으로서의 사도신경을 믿는다고 할 수 있다. 아예 사도 신경을 믿는다고 표현하고 있는 예로 버지니아에 있는 “델 레이 침례교회”(http://delraybaptist.org/beliefs/creeds/), 메인 주의 “웨스트 보우도인 침례교회”(http://westbowdoinbaptist.org/apostles-creed.html), 탈라씨의 제일 침례교회(http://baptiststart.com/doctrine.htm) 등을 보라.

이것은 마치 개신교 전체가 다 같이 십계명을 믿고 중요시하지만 루터파에서는 십계명을 주로 복음 이전의 오는 것으로, 그래서 복음을 준비하는(*Praeparatio evangelica*) 것으로 여기며 그런 측면을 강조하는 것과는 달리, 개혁파에서는 이미 복음을 믿고 구원함을 받은 사람들의 삶의 규범으로서의 성격, 소위 율법의 제3의 용도(*usus tertius legis*)를 중심으로³⁾ 십계명을 이해하는 성향이 강한 특성을 드러내는 것과⁴⁾ 비슷한 차이라고 할 수 있다. 루터파와 개혁파는 다 같이 십계명을 중요시하고 강조하지만 그들이 조금은 다른 이해와 강조점을 드러내는 것과 같이, 또는 사실 **그 차이보다 상당히 큰 차이를 드러내면서** 천주교회와 개신교회는 그들이 받아들여 고백하는 사도신경을 서로 다르게 이해하며 다룬다는 말이다.

어떤 면에서 보면 이 자명한 이야기를 논제로 삼은 것은 오늘날 그저 표면적 현상만을 보면서 천주교회나 개신교는 다 같이 사도신경을 믿고 고백을 하고 있다는 식의 주장들이 있기 때문이다. 이 글은 이런 단순한 주장에 담긴 문제를 드러내고자 한다. 이런 주장에 대해서, 우리는 (1) 형식적으로는 그렇지만(yes), 그러나 실질적으로는 꼭 그런 것이 아니다(no!); (2) 그러므로 천주교회의 사도신경 이해가 있고, 개신교도들의 독특한 사도신경 이해가 있다는 것을 좀더 구체적으로 언급해 보고자 한다.

일단 서론 격으로 이런 형태의 고백이 언제부터 있게 되었는지부터 생각해 보자.⁵⁾ 이에 상당히 가까운 것으로 히폴리투스(Hippolytus)가 215년에 쓴 사도적 전통에 나오는 질문 형식의 신앙고백이 있다.⁶⁾ 여기에 “죄를 사하여 주시는 것”과 “영원히 사는 것”이 더 해져서 오늘날의 사도신경과 거의 비슷한 것이 앙키라의 감독 마르셀루스(Marcellus of Ancyra)가 당시의 로마의 감독이었던 줄리우스(Pope Julius)에게 쓴 헬라이어 편지(340)에 나타난 신조, 그리고 루피누스(Rufinus Tyrannius (Aquileia), 345-410)의 사도신경 주석(390)이 있다.⁷⁾ 이런 것들에 근거해서 로마에서 희랍어를 예배 언어로 사용하던 시기 (즉, 250년 이전)에 이미 고대적 형태의 사도 신경이 사용되었으리라고 추정하는 학자들이 있다.⁸⁾ 그러나 이와 비슷한 내용의 신아고백이 그 이전부터 있으므로 150년 이전에 이미 초기 형태의 것이 있었다고 생각하는 분들도 있다.⁹⁾ 적어도 180년경에

3) 이에 대해서는 John Calvin, *Institutes of the Christian Religion* (1559), LCC edition, edited by John T. McNeill, translated by Ford Lewis Battles (Philadelphia: Westminster, 1960), 2. 7. 6-13, 특히 12; *Formula of Concord*, VI를 보라. 표준적 논의들로 Louis Berkhof, *Systematic Theology* (MI: Eerdmans Publishing, 1941), 614-15; Herman Ridderbos, *Paul: Outline of His Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1996), 278-82을 보라.

4) 고전적인 표현들과 달리 루터의 생각에도 이미 제3의 용법과 비슷한 것이 있었음을 논의하는 최근 논의들로 다음을 보라. Norman J. Lund, “Luther’s Third Use of the Law and Melancthon’s *Tertius Usus Legis* in the Antinomian Controversy with Agricola (1537-1540)” (St. Michael’s College, 1985); Michael S. Whiting, *Luther in English: The Influence of His Theology of Law and Gospel on Early English Evangelicals (1525-35)* (Eugene, OR: Pickwick Publications, 2010), chapter 1 (“*Lex Sola Accusat*”: Modern Appraisals of Law, Gospel, and the *Tertius Usus Legis* in the Theology of Luther): 17-40; Christiana Aus der Au, “Being Christian in the World: The *Tertius Usus Legis* as the Starting Point of a Reformed Ethic,” *Studies in Christian Ethics* 28/2 (2015): 132-41.

5) 이에 대해서는 기본적으로 이승구, 『사도신경』 (서울: SFC, 2004; 개정 3판 3쇄, 2013) 부록, 418-24; 또한 정홍렬, 『사도신경 연구』 (서울: 대한 기독교서회, 2005), 37-42 (사도신경 형성사) 를 보라.

6) 그 내용은 이승구, 『사도신경』, 419에 소개되어 있으니 보라.

7) 여기에는 “전능하시고 볼 수 없으시며, 수난 받지 아니하시는”이란 말이 더하여 졌고, “음부에 내려 가시”라는 말이 있으며, “영원히 사는 것”에 대한 고백은 빠져 있다. Cf. 이승구, 『사도신경』, 420.

8) Reinhold Seeberg, *Text-book of the History of Doctrines*, vol. 1, trans. Charles E. Hay (Philadelphia: Lutheran Publication Society, 1905), 84.

9) Oscar Cullmann의 *Die ersten christlichen Glaubenskenntnisse* (Zurich, 1943), 9를 인용하면서 이를 지지하는 유해무, 『개혁교의학』 (서울: 크리스찬 다이제스트, 1997), 91을 보라.

는 그런 문서가 있었다고들 언급한다.¹⁰⁾ 그러므로 사소한 변형을 지닌 신앙의 규범(*regula fidei*)이나 (옛) 로마 신조(*altrömisches Bekenntnis*)로 언급되던 것이 다양하게 사용되다가 현존하는 형태의 공인 본문과 같은 것은 710-724년의 문서인 Priminus의 글에서 발견되므로, 5세기 말에 거의 확정된 것이 많이 사용되다가, 그것을 (이전의 고대적인 로마 신조를 사용하던) 로마 교회가 다시 받아들인 것은 9세기 중엽이라고 본다.¹¹⁾

이런 고백에 대해서 “사도신경”(Symbolum Apostolicum 혹은 *symbolum apostolorum*)이라는 용어가 처음으로 사용된 것은 대개 약 389년경에 밀란의 공의회(a Council in Milan)에서¹²⁾ 당시의 교황이었던 시리시우스(Pope Siricius)에게 보낸 한 편지의 다음 같은 구절에서부터라고 한다: “그들로 하여금 로마 교회가 항상 지켜왔고, 손상되지 않게 보존해 온 사도들의 신조를 신뢰하도록 하시지요.”¹³⁾ 사도신경이라는 용어는 아니지만 신앙고백에 대해서 *symbolon*이란 용어를 사용한 것은 3세기 카르타고의 키푸리안의 글에서 라고 한다.¹⁴⁾

이제 이 사도신경에 대한 개신교적 이해를 생각해 보기로 하자.

I. 사도신경의 각 조항을 이해하는 개신교의 독특한 방식

“개신교회가 사도신경 각 조항의 구체적인 내용을 이해하는 방식은 천주교회와 다르다.”

사도신경은 삼위일체, 창조, 성육신, 본디도 빌라도 치하에서의 수난 받으심, 십자가에서 죽으심, 음부에 내려가심, 부활하심, 승천하심, 하나님 우편에 앉아 계심, 심판하러 오심, 하나님의 거룩한 교회, 즉 성도의 교제, 사죄, 몸의 부활, 그리고 영생 등의 신앙의 조항(articles of faith)을 믿는다고 고백하는 아주 기본적인 신조이다. 이것을 천주교회와 개신교가 다 같이 믿고 고백한다고 할 수도 있지만, 그것을 이해하는 구체적인 방식은 상당히 다르다는 것은 누구나 다 잘 알고 있다. 그 대표적인 예로 성육신과 음부에 내려가심, 그리고 몸의 부활과 영생에 대한 이해를 언급해 보기로 하자.

10) Cf. Henry Bettenson, ed., *Documents of the Christian Church* (2nd ed.) (London, 1963), 23.

11) 정홍열 교수님은 이 때가 “795년을 앞서지 않으면서 867-872년으로 추정한다”고 말하고 있다(『사도신경 연구』 [서울: 대한 기독교서회, 2005], 40). 그리고 이것이 기원 후 9세기 칼 대제이래서 일어졌던 서방 교회 전체의 예배 의식의 통일과 신조의 확정 과정에서 이루어진 것으로 소개한다(39).

12) "Let them give credit to the Creed of the Apostles, which the Roman Church has always kept and preserved undefiled." 아마도 암부로스(Ambrose)가 이 편지를 썼으리라고들 추정한다. 그래서 이는 대개 Ambrose of Milan, Letter 42:5로 인용된다.(available at: http://www.tertullian.org/fathers/ambrose_letters_05_letters41_50.htm#Letter42).

13) Cf. "Apostles' Creed," *Dictionary of the Christian Church* (Oxford: Oxford University Press, 2005), 90.

14) 정홍열, 『사도신경 연구』, 33.

1. 성육신 이해의 차이

성령으로 잉태되어 성자께서 인성(人性, the human nature)을 취하시고 동정녀에게서 나셨다는 것은 천주교회와 개신교회가 같이 이해한다. 그러나 수태하고 예수님을 낳을 때까지 동정녀였다는 개신교회의 이해와는 달리 천주교회에서는 마리아가 평생 동정으로 있었다(the perpetual virginity)고 주장한다.¹⁵⁾ 이를 주장하기 위해서 초기 교부들은 몇 가지 시도를 하였다.¹⁶⁾

그 하나는 마리아가 성령님의 능력으로 예수님을 낳았고, 성경에 예수의 형제와 자매들로 언급된 사람들은 요셉이 마리아와 혼인하기 전에 혼인했던 부인에게서 낳은 자녀들이라는 견해(the Ephiphanian view)이다. 2세기 중반의 문서로 알려진 원복음(Protevangelium) 또는 『야고보의 책』(Book of James)에서 이런 견해가 처음 나타난다.¹⁷⁾ Origen (c. 185–c. 254), Clement of Alexandria (150–213), Hilary of Poitiers (d. 368), Ambrosiaster (c. 366–84), Gregory of Nyssa (332–397), Ambrosius (340–397), **Epiphanius (315–403)**, 그리고 초기 그리스교회, Ephraem of Syria를 비롯한 시리아와 이집트의 교회 지도자들, 그리고 러시아 정교의 많은 학자들과 Grotius (d. 1645), H. Hammond (d. 1660) 등이 이 견해의 대표적인 주장자들이다.¹⁸⁾ 이를 Epiphanius설이라고 하는 이유는 **Epiphanius (315–403)**가 376–77에 써서 보낸 목회서신에서(370년경) 이런 견해를 주장하고 그 내용을 이단을 논박하는 자신의 책(*Haer.* lxxviii, 36; lxxviii, 1–24)에 넣어 출판하면서 이 견해를 강력하게 주장하며 변호했기 때문이다.¹⁹⁾ 그러나 이는 에피파니우스가 창시한 견해라기보다는 “초대 교회에서 가장 일반적인 견해였다”고들 한다.²⁰⁾

마리아의 영원한 동정녀됨(the perpetual virginity)을 주장하고자 하는 또 다른 시도로 야고보 등을 예수님의 “사촌 형제”로 보는 제롬의 견해(the Hieronymian view)를 들 수 있다. 주후 383년에 제롬은 마리아의 자매인 글로바의 마리아(요 19:25)를 작은 야고보와 요세의 어머니 마리아를 동일시하면서(막 15:40), 이 야고보와 요세가 마가복음 6:3의 예수의 “형제들”로 언급된 인물들이라고 주장한다.²¹⁾ 그러므로 야고보는 알패오

15) 그 대표적인 예가 *Catechism of the Catholic Church*, 469에 인용되어 있는 크리스소스톰 전례문(Liturgy of St. John Chrysostom)에 나타나고 있다: “평생 동정 마리아에게서(ever Virgin Mary) 강생하시고.” Cf. http://www.vatican.va/archive/ENG0015/_PLJ.HTM#HG; 한글판, 한국 천주교 중앙 협의회 역, 『가톨릭 교회 교리서』 (서울: 한국 천주교 중앙 협의회, 2008), available at: http://maria.catholic.or.kr/dictionary/doctrine/doctrine_list.asp. 같은 천주교 교리서 499–501도 같은 주제(Mary – “ever–virgin”)를 설명하고 있다. 또한 *Catechism of the Catholic Church*, 510에서도 마리아는 당신 아드님을 “동정으로 잉태하고, 동정으로 낳고, 동정으로 길렀으며, 동정으로 젖을 먹이셨으니, 그분은 평생 동정이셨습니다.”라고 주장한다(Mary “remained a virgin in conceiving her Son, a virgin in giving birth to him, a virgin in carrying him, a virgin in nursing him at her breast, always a virgin.”) 이 때 천주교회는 St. Augustine, *Serm.* 186, 1 (PL 38, 999)을 인용하면서 이를 주장하는 것이다.

16) 이하 몇 문단의 내용은 필자의 야고보에 대한 논의에서 언급했던 것을 재활용한 것임을 밝힌다. 이승구, “칭의에 대한 야고보의 가르침과 바울의 가르침의 관계”, 『성경신학과 조직신학』 (서울: SFC, 2018), 388–89를 보라.

17) 그 내용에 대해서는 William Baclay, *The Letters of James and Peter*, revised edition The Daily Study Bible Series (Philadelphia: Westminster, 1976), 9, 18을 보라.

18) 이에 대하여 이상근, 『신약성서 주해 공동서신』 (서울: 대한예수교장로회 총회 교육부, 1963), 7; 하버드 대학교의 신학 교수(Hollis Professor of Divinity)로 ICC의 야고보서 주석을 썼던 James Hardy Ropes의 *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle of St. James*, ICC (Edinburgh: T. & T. Clark, 1916), 54–57을 보라.

19) Ropes, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle of St. James*, 54f.

20) Cf. Baclay, *The Letters of James and Peter*, 17f.

의 아들 야고보이고, 그는 예수의 사촌 형제라는 것이다. 이 견해는 제롬 이외에도 Chrysostom (347-407), *Comm. in Gal. 1:19*, Theodoret of Mopsuestia (386-457), Augustine (354-430), Cassiodorus (468-562) 등이 지지했고, 중세 때에는 소수의 예외를 제외하고는 이 제롬의 설이 지배적이었다고 한다.²²⁾

현대 천주교 교리서에 반영된 또 다른 입장은 “야고보와 요셉은 다른 마리아(마태 28:1)라고 명시된 **예수님의 제자 마리아의 아들들이다.**”라는 입장이 있다.²³⁾ 그들은 “구약 성경의 표현 방식대로, 여기서 형제라는 말은 예수님의 가까운 친척을 일컫는 말이다.”라고 주장하고 있다.

이런 마리아 사상에 물든 중세 교회 가운데서 성경을 자연스럽게 읽으면 마리아는 평생 동정녀가 아니었고, 성령님의 역사하심으로 수태하여 예수님을 낳기까지 동정녀였다는 이해를 16세기 종교개혁자들이 가지게 된 것이 정말 획기적인 발상의 전환이 아닐 수 없다. 물론 개혁자들의 이런 생각은 380년경 글을 썼다는 것 외에는 잘 알려지지 않은 헬비디우스(Helvidius)라는 사람이 이미 표현한 것이기도 하다.²⁴⁾ 그래서 성경이 말하는 예수님의 형제 자매들을 예수님의 친형제 자매로 보는 견해를 헬비디우스설(the Helvidian view)이라고도 한다. 그러나 개혁자들은 그저 헬비디우스를 따라서 이런 주장을 한 것이 아니고, 후에 논의할 바와 같이, 성경을 따라서 이를 주장한 것이다. 이는 개혁자들이 얼마나 모든 면에서 성경에 충실하려고 했는지를 잘 알게 하는 대목이다.

그런데 그 후에도 천주교회에서는 계속해서 마리아가 평생 동정녀였다고 주장하고 믿어 왔으며, 세월이 흐르면서 천주교회는 이런 생각에 더 이상한 생각을 덧붙이기에 이른다. 이를 자신들의 교리서에서 다음과 같이 표현하고 있다.

세월이 흐름에 따라 교회는, 하느님의 “은총이 가득한” 마리아가 잉태되는 순간부터 구원받은 분이라는 것을 깨닫게 되었다. 1854년 비오 9세 교황이 선포한 ‘원죄 없으신 잉태’ 교리는 바로 이것을 고백하는 것이다.²⁵⁾

복되신 동정 마리아께서는 잉태되시는 첫 순간부터 전능하신 하느님의 특별한 은총과 특전으로, 인류의 구

21) 이에 대한 설명으로 Ropes, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle of St. James*, 57f.; Baclay, *The Letters of James and Peter*, 15; 이상근, 『신약성서 주해 공동서신』, 7; 그리고 Douglas J. Moo, *James*, Tyndale New Testament Commentaries (Grand Rapids: Eerdmans, 1985), 21을 보라.

22) 이승구, “칭의에 대한 야고보의 가르침과 바울의 가르침의 관계”, 389, n. 9.

23) *Catechism of the Catholic Church*, 500, available at: http://www.vatican.va/archive/ENG0015/_PIK.HTM#IJJ, 한글판은 한국천주교의 다음을 참조하라, http://maria.catholic.or.kr/dictionary/doctrine/doctrine_view.asp?menu=doctrine&kid=&seq=5786&level1=1&level2=2&level3=2&level4=3&level5=2&level6=2&level7=0&lang=ko.

24) Cf. 이승구, “칭의에 대한 야고보의 가르침과 바울의 가르침의 관계”, 388. 그가 우리에게 알려지게 된 것은 앞서 언급한 제롬이 그의 견해를 논박하면서 〈헬비디우스에 대한 반박: 동정녀 마리아의 영구한 동정녀성에 대하여〉(*Adversus Helvidium de perpetua virginitate B. Mariae*)를 썼기 때문이다. 이에 대해서는 Ropes, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle of St. James*, 55, 57; Baclay, *The Letters of James and Peter*, 20 등을 보라.

25) *Catechism of the Catholic Church*, 491: “Through the centuries the Church has become ever more aware that Mary, “full of grace” through God,¹³⁴ was redeemed from the moment of her conception. That is what the dogma of the Immaculate Conception confesses, as Pope Pius IX proclaimed in 1854.”

원자 예수 그리스도께서 세우실 공로를 미리 입시어, 원죄에 조금도 물들지 않게 보호되셨다.²⁶⁾

이런 소위 무염수태(the immaculate conception, *immaculata conceptio*) 사상과 이로부터 나온 “마리아는 하느님의 은총으로 **일생 동안 어떠한 죄도 범하지 않았다.**”는 주장,²⁷⁾ 더 나아가서 “마리아의 영적인 모성(spiritual motherhood)은 예수님께서 구원하러 오신 모든 사람들에게 미친다. “마리아는 하느님께서 많은 형제 가운데 만이로(로마 8:29) 삼으신 성자를 낳았으며, 그 형제들 곧 신자들을 낳아 기르는 데 모성애로 협력한다.”는 주장은²⁸⁾ 참으로 성경적인 근거를 가지지 않은 것이다. 특히 마지막 주장은 거의 신성 모독적 수준의 주장이 아닐 수 없다. 이는 다음 같은 주장에서도 더 잘 드러난다:

교회에서 마리아의 역할은 그리스도와 의 일치와 분리될 수 없으며, 그 일치의 직접적 결과이다. “구원 활동에서 성모님과 아드님의 이 결합은 그리스도의 동정녀 잉태 때부터 그분의 죽음에 이르기까지 드러난다.”²⁹⁾

더구나 이것과 그리스도 안에서 우리에게 주어지는 생명에 대한 그들의 설명이 연관되면 매우 이상한 사상이 나타나기 시작한다:

이러한 생명은 전적으로 성령께서 인간에게 주시는 것이므로, 이 생명을 받아들임은 동정으로 이루어지는 것이다. 인간이 하느님과 관계를 맺는 혼인적 소명은 마리아의 동정 모성 안에서 완벽하게 이루어졌다.³⁰⁾

또한 이것이 교회 이해와 연관 되면서 모든 혼란을 더 낳는 것이다. 다음 같은 주장을 보라:

26) Pius IX, *Ineffabilis Deus* (1854): DS 2803, cited in *Catechism of the Catholic Church*, 491: “The most Blessed Virgin Mary was, from the first moment of her conception, by a singular grace and privilege of almighty God and by virtue of the merits of Jesus Christ, Saviour of the human race, preserved immune from all stain of original sin.”

27) *Catechism of the Catholic Church*, 493: “By the grace of God Mary remained free of every personal sin her whole life long.” *Catechism of the Catholic Church*, 508에서도 같은 주장이 나온다: “마리아는 잉태되는 순간부터, 원죄에서 완전하게 보호되고, 일생 동안 본죄(자범죄)에 물들지 않았다.”(from the first instant of her conception, she was totally preserved from the stain of original sin and she remained pure from all personal sin throughout her life.)

28) *Catechism of the Catholic Church*, 501: “... her spiritual motherhood extends to all men whom indeed he came to save: “The Son whom she brought forth is he whom God placed as the first-born among many brethren, that is, the faithful in whose generation and formation she co-operates with a mother’s love.”

29) *Catechism of the Catholic Church*, 964: “Mary’s role in the Church is inseparable from her union with Christ and flows directly from it. “This union of the mother with the Son in the work of salvation is made manifest from the time of Christ’s virginal conception up to his death.”

30) *Catechism of the Catholic Church*, 505: “The acceptance of this life is virginal because it is entirely the Spirit’s gift to man. The spousal character of the human vocation in relation to God is fulfilled perfectly in Mary’s virginal motherhood.”

마리아는 교회의 전형이며, 어머니로서 또 동정녀로서 모범을 보여 주신다. 교회는 하나님의 말씀을 충실히 받아들여 그 자신도 어머니가 된다. 실제로 교회는 복음 선포와 세례로써, 성령으로 잉태하여 하나님에게서 난 자녀들을 불멸의 새 생명으로 낳는다. 교회는 또한 신랑에게 바친 믿음을 온전하고 깨끗하게 지키는 동정녀이다.³¹⁾

그리고 마침내는 다음 같은 주장까지를 하는 것이다:

마침내, 원죄의 온갖 더러움에 물들지 않으시어 티 없이 깨끗하신 동정녀께서는 지상 생활의 여정을 마치시고, 육신과 영혼이 하늘의 영광으로 올림을 받으시고, 주님께 천지의 모후로 들어 높여지시어, 군주들의 주님이시며 죄와 죽음에 대한 승리자이신 당신 아드님과 더욱 완전히 동화되셨다.³²⁾

제2 바티칸 공의회 결정문에서 인용하고 있는 이 생각은 천주교의 마리아에 대한 생각을 잘 요약한다고 할 수 있다. 이와 같이 마리아 사상(mariology)은, 마리아에 대한 생각에서만 비성경적인 것이 아니라, 천주교 사상 거의 모든 곳에 영향을 미쳐 전체를 혼동에 빠뜨려 버리는 것이다. 그러므로 종교개혁자들과 같이 오늘의 개신교도들도 천주교의 이런 입장에 전혀 동의할 수 없다.

2. 음부에 내려가심에 대한 이해의 차이

약 390년경의 것으로 추정되는 아퀼리안 형(the Aquileian form)의 사도신경에서 처음 나타나고, 한참 나타나지 않다가 650년 이후에는 항상 나타나는,³³⁾ “장사지낸 바 되었다가”와 “사흘 만에 부활 하시” 사이에 “음부에 내려 가시”(descendit ad inferos)라는 어구에 대한 천주교회의 이해와 개신교회의 이해도 상당히 다르다.

이 어구 자체도 어렵다. “음부에 내려 가시”라는 번역은 희랍어의 “κατελθόντα εἰς τὰ κατώτατα”를 그대로 번역한 것이다. 이는 “낮은 자들에게 내려 가시”(descended to lower ones)라고 번역되기도 하고, “아래

31) *Catechism of the Catholic Church*, 507: “At once virgin and mother, Mary is the symbol and the most perfect realization of the Church: “the Church indeed, . . . by receiving the word of God in faith becomes herself a mother. By preaching and Baptism she brings forth sons, who are conceived by the Holy Spirit and born of God, to a new and immortal life. She herself is a virgin, who keeps in its entirety and purity the faith she pledged to her spouse.”

32) *Catechism of the Catholic Church*, 966: “Finally the Immaculate Virgin, preserved free from all stain of original sin, when the course of her earthly life was finished, was taken up body and soul into heavenly glory, and exalted by the Lord as Queen over all things, so that she might be the more fully conformed to her Son, the Lord of lords and conqueror of sin and death.” (Emphasis is given). 그들은 이것을 제 2 바티칸 공의회 결정문인 *Lumen gentium* (1964), 59에서 인용하며, Pius XII, *Munificentissimus Deus* (1950): DS 3903를 참조하라고 한다. 이는 1950년 11월 1일에 교황 비오 12세가 선언한 성모 승천설을 참조하라는 것이다.

33) Cf. Wayne A Grudem, *Systematic Theology: An Introduction to Biblical Doctrine* (Leicester, ENG; Grand Rapids, MI: Inter-Varsity Press; Zondervan, 2004), 586.

에 있는 자들에게 내려 가시”(descended to those below)라고 번역할 수도 있다.³⁴⁾ 천주교에서는 이에 대해서 다음 같은 네 가지 라틴어 번역이 사용되었다고 한다:³⁵⁾

(1) *ad inferos*, 즉 “아래에 있는 자들에게”(to those below). 이는 트레트 공의회에 공식화되어 바티칸에서 사용하고, 따라서 오늘 날 일반적으로 사용하는 용례라고 한다.

(2) *ad infernos*, 그 의미는 역시 “아래에 있는 자들에게”이다. 그런데 이는 많이 나타나지 않는 후대의 용례라고 한다. 여기에 화염과 불길의 의미를 넣어 생각하는 이들이 있다고 한다. 그래서 정확하게는 *informos*가 아니라 *inferos*라고 강조하는 일도 있다.³⁶⁾

(3) *ad inferna* (neuter accusative plural), 그리하여 “낮은 곳에” 또는 “아래 세계에”(to the underworlds)라는 뜻이다. 이것은 390년경 루피누스(Rufinus)가 쓴 사도신경 해설에 나타나고, 650년경의 고대 프랑스 지역 성례문에 나타난다고 한다.

(4) *ad infernum* (accusative singular), 즉 “아래 세계로”(to the underworld) 약 600년 경 프랑스에서 그런 용례가 나타난다고 한다.

우리나라 천주교회 교리서에서는 그리스도께서 “저승에 가셨다”고 번역하고 있다.³⁷⁾

전통적으로 천주교회에서는 이 말이 구약 시대의 성도들이 죽은 뒤에 있었다고 그들이 주장한 장소인 소위 선조림보(*Limbus Patrum*)에 가서서 그들을 데리시고 부활 때에 하늘에 오르셨다고 설명해 왔다. 이런 것이 처음으로 명백히 묘사된 것은 <베드로와 바울의 행전>(the Acts of Peter and Paul)에도 나타나고, 특히 <니고데모 복음서>(the Gospel of Nicodemus)의 <빌라도 행전>(the Acts of Pilate)이라고 불리는 부분에 나타난다.³⁸⁾ 이것에 근거해서 현대 천주교회도 “돌아가신 그리스도께서는 당신의 신적 위격과 결합된 영혼으로 죽은 이들의 거처로 내려가셨다. 그분은 당신보다 앞서 간 의인들에게 하늘의 문(heaven's gates)을 열어 주셨다.”고 고백한다.³⁹⁾ “예수 그리스도께서 저승에 가 구해 내신 것은 아브라함의 품에서 자신들의 해방자를 기다리던 거룩한 영혼들이었다.”⁴⁰⁾ 이것이 선조 림보에 가서서 그들을 하나님이 계신 “하늘”에 인도

34) 이에 대한 정보는 천주교 신학자인 테일러 마샬 박사의 홈페이지에 제시되어 있다. Cf. <http://taylormarshall.com/2017/03/descended-hell-latin-greek-versions-apostles-creed.html>.

35) 이에 대해서도 테일러 마샬 박사의 설명을 보라; available at: <http://taylormarshall.com/2017/03/descended-hell-latin-greek-versions-apostles-creed.html>.

36) 이런 강조로 위키페디아의 “Harrowing of Hell” 항목의 각주 1의 설명을 보라. https://en.wikipedia.org/wiki/Harrowing_of_Hell.

37) 한국 천주교 중앙 협의회 역, 『가톨릭 교회 교리서』 (서울: 한국 천주교 중앙 협의회, 2008), available at: http://maria.catholic.or.kr/dictionary/doctrine/doctrine_list.asp.

38) *New Testament Apocrypha*, vol. 1 by Wilhelm Schneemelcher and R. McL. Wilson (1990), 501-502.

39) *Catechism of the Catholic Church*, 637: “In his human soul united to his divine person, the dead Christ went down to the realm of the dead. He opened heaven's gates for the just who had gone before him.”

40) *Catechism of the Catholic Church*, 633: “It is precisely these holy souls, who awaited their Saviour in Abraham's bosom, whom Christ the Lord delivered when he descended into hell.” 이 때 그들은 이전 로마 문답서 1, 6, 3에서 인

하셨다는 표현인 것이다.

그러나 개신교에서는 천주교회의 이런 견해를 강하게 거절한다.⁴¹⁾ 그리스도께서 선조 림보에 내려가셨다고 말할 근거가 성경적으로 있지 않다는 것이 주된 논의 근거였다. 그래서 개혁파에서는 우리를 위해 지옥의 고통까지를 다 당하신 것을 의미하는 은유적 표현으로⁴²⁾ 이해 하려고 하는 것이다.

3. 몸의 부활과 영생에 대한 이해의 차이

사실을 몸의 부활과 영생 이해보다는 위의 논의에 시사된 중간 상태에 대한 이해의 차이를 생각해야 한다. 천주교회에서는 중간상태를 세 가지로 본다. 온전케 된 성도들의 상태인 하늘 상태, 온전하지 않은 대부분의 신자들의 상태인 연옥 상태, 그리고 불신자들의 상태인 지옥 상태. 대부분의 신자들은 “하늘의 기쁨”(the joy of heaven)에 들어가기 전에 반드시 그 남은 오염을 제거하는 연옥에서 일정한 기간을 보내면서 그 영혼을 온전히 정화하고서야 마침내 내 하늘의 기쁨에 받아들여진다고 한다.⁴³⁾ 여기서 천주교회가 이해하는 이 세상에서의 삶의 의미도 잘 나타난다. 천주교회에 의하면 우리들은 결국 이 세상에서 영혼을 정화하기 위해 이 세상 삶을 산다는 것이다. 이 세상에서 그 영혼이 온전히 정화된 사람들은 바로 하늘(heaven)에 들어가지만, 대부분의 신자들은 이 영혼의 정화가 다 이루어지지 않았기에 반드시 일정한 기간 연옥에서 그 영혼이 정화 되는 과정을 있게 된다는 것이다. 그래서 그곳을 영혼이 정화되는 곳이라는 뜻에서 purgatory (*purgatorium*)이라고 한 것이다.

이와 같은 입장이 천주교회의 교리로 명료하게 언급된 것은 프로렌스 공의회(1438-1445, 1439)와 트레نت 공의회(1545-63, 1563)에서이다.⁴⁴⁾ 1439년에는 그리스 정교회와 대립하면서 이를 교리적으로 선언하였고, 1563년에는 개신교회와 대립하면서 이를 교리적으로 선언한 것이다. 그러므로 연옥 교리는 동방 정교회와도 다르고 개신교회와도 다른 명확히 천주교회만의 교리이다.⁴⁵⁾ 토마스 아퀴나스를 비롯한 전형적인 천주교 신학에서도 나타나거니와 이를 대중화한 르네상스 시대의 문학 작품(단테의 신곡)에도 나타나고, 현대의 천주교 요리문답에서도 그대로 나타난다.⁴⁶⁾ 비록 비슷한 개념들은 그 이전부터도 있었으나 “연옥”(purgatorium)이라는 단어는 12세기, 특히 1160-1180년 사이에 나타난 것이라고들 논의하며, 그래서 이

용하고 있다. 미리 가 있는 이들을 구해 내려고 지옥에 가셨다는 표현을 쓰면서 그들은 Cf. Council of Rome (745): DS 587; Benedict XII, *Cum dudum* (1341): DS 1011; Clement VI, *Super quibusdam* (1351): DS 1077; Council of Toledo IV (625): DS 485 등을 언급하면서 이를 말하고 있는 것이다.

41) 이 어귀에 대한 개신교회의 이해에 대해서는 이승구, 『사도신경』(2003), 최근판(서울: SFC, 2013), 14장 중 235-39를 보라.

42) 이런 이해의 가장 대표적인 예로 John Calvin, *Institutes*, 2. 16. 11.을 보라.

43) Cf. *Catechism of the Catholic Church*, 1030: “... after death they undergo purification, so as to achieve the holiness necessary to enter the joy of heaven.”

44) Cf. Council of Florence (1439)의 결정에 대해서는 DS 1304를, 그리고 Council of Trent (1563)의 결정문에 대해서는 DS 1820을 보라.

45) 동방 정교회는 연옥에 대한 교리를 비본질적인 교리라고 여긴다고 한다.

46) *Catechism of the Catholic Church* - “I believe in life everlasting,” available at: www.vatican.va.

와 관련하여 자끄 르 고프 같은 사람은 “연옥의 탄생”(L'naissance du Purgatoire)이라는 말도 사용한다.⁴⁷⁾ 12세기에 이에 대한 아주 독특한 이해가 형성되어 죽은 후에도 사람들을 하늘을 향해 나아 갈 수 있도록 하는 일종의 “우주적, 초시간적 질서 지움”이 나타났다는 것이다.

그러나 이를 강조하는 분들도 아주 분명히 하듯이 그 전부터도 죽은 자들을 위해 기도하던 관습의 연장에서 이런 개념이 발전하였다는 것이 자연스러운 추론이다. 그래서 천주교회에서는 연옥과 관련하여 동방 교회의 크리소스톰의 다음 같은 말을 인용하기도 한다.

우리 모두 그들[죽은 자들]을 돕고 기억하도록 합시다. 마치 욕의 아들들이 그 아버지의 제사에 의해 정화 되었던 것과 같이, 죽은 자들을 위해 드리는 우리의 희생 제사가 그들에게 조금의 위로를 줄 수 있다는 것을 왜 의심해야 합니까? 그러나 죽은 자들을 도와서 그들을 위해 우리의 간구를 드리는 일을 망설이지 맙시다.⁴⁸⁾

〈천주교회 요리문답〉에 인용된 이 크리소스톰의 말은 고대 천주교회나 오늘날의 천주교회가 어떤 마음으로 연옥 교리를 주장하며 어떻게 그와 같은 입장을 가지게 되었는지를 잘 알게 해주는 것이다. 1999년 8월 4일에도 당시의 교황이었던 요한 바오로 2세는 다음같이 주장한 바 있다: “우리가 하나님 나라에 들어가려면 그 전에 우리 안에 있는 모든 죄의 흔적조차도 제거되어야 하고, 우리 영혼 안에 있는 모든 불완전함도 제거 되어야만 한다. 연옥에서 일어 나는 것이 바로 그것인 것이다.”⁴⁹⁾ 그러므로 이 상태에 있는 사람들도 하늘에 있는 사람들과 연관 되어 있으며, 이 땅에 있는 우리와도 연관되어 있기에 우리는 계속해서 그들을 위해 기도해야 한다고 말한다.

이에 비해서 개신교회에서는 연옥이 없다는 것을 아주 명백히 하면서, 중간 상태는 참 신자들이 경험할 하늘 상태와 불신자들의 영혼이 미리 경험할 지옥 상태 - 이 두 상태뿐이라고 선언한다.

프랑스 신앙고백서(1559)에서는 아주 구체적으로 거명하면서 “연옥”(purgatory)이란 “수도원 서약이나 순례나 혼인 금지나 특정한 날에 고기 먹는 것을 금하는 것이나, 어떤 특정한 절기들을 지키는 것이나, 들리게 하는 고해 성사, 면벌부 발매나 우리가 죄 용서나 구원을 공로로 얻을 수 있다는 그와 같은 것들과 함께 같은 곳에서 나온 환상”(an illusion, une illusion)이라고 단언하고, “그에 붙여진 잘못된 공로 개념 때문에 뿐

47) Jacques Le Goff, *The Birth of Purgatory*, trans. Arthur Goldhammer (Chicago: University of Chicago Press, 1986), 362-66. 이는 우리 말로도 이미 1995년에 번역되었을 정도이다. 『연옥의 탄생』, 최애리 역 (서울: 문학과 지성사, 1995)

48) St. John Chrysostom, Hom. in 1 Cor. 41, 5, cited in *Catechism of the Catholic Church*, available at: http://www.vatican.va/archive/ENG0015/_P2N.HTM:

Let us help and commemorate them. If Job's sons were purified by their father's sacrifice, why would we doubt that our offerings for the dead bring them some consolation? Let us not hesitate to help those who have died and to offer our prayers for them.

49) John Paul, II, “General Audience,” available at: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/audiences/1999/documents/hf_jp-ii_aud_04081999.html: “... before we enter into God's Kingdom every trace of sin within us must be eliminated, every imperfection in our soul must be corrected. This is exactly what takes place in Purgatory.”

만이 아니라, 이것들은 양심에 멩에를 지우는 인간적인 착안물들이기 때문에 우리들은 이것들을 거부한다”고 선언한다.⁵⁰⁾

스코틀랜드 신앙고백서도 “이 세상을 떠난 택자들은 평화 가운데서 있고, 그들의 수고를 쉰다”고 하고, 이단들이 주장하듯이 그들의 영혼이 잠자거나 망각(oblivion) 중에 있는 것이 아님을 분명히 한다. 또한 “이 세상을 떠난 유기자들 즉 믿지 않은 자들은 말할 수 없는 고뇌와 고문과 고통을 받게 될 것이다”고 단언한다.⁵¹⁾

성공회의 39신조(1562, 1563)에서도 “연옥, (고해에 의한) 죄용서, 상들과 성물들에 대한 경배와 높임, 성자들의 이름을 부름과 같은 로마 교회 교리(the Romish doctrine, *Doctrina Romanensium*)들은 성경의 근거가 없이 헛되게 고안된 어리석은 것일 뿐만 아니라, 하나님의 말씀에 대립되는 것들이다”고 단언하고 있다.⁵²⁾

웨스트민스터 신앙고백서(1647) 32장에서 이 문제에 대한 가장 명백한 입장을 다음 같이 표현해 내고 있다:

사람들의 몸은 죽은 후에 흙으로 돌아가 썩음을 보게 되지만 (죽지도 않고 잠자지도 않는) 그들의 영혼은 불멸의 실체(an immortal subsistence, *subsistentiam immortalem*)를 가지고 있어서 그것을 주신 하나님에게로 곧 돌아간다. 위로운 자들의 영혼은 거룩함 가운데 온전하게 되어 최고의 하늘(the highest heaven)에 받아들여지고, 거기서 그들은 빛과 영광 가운데서 하나님의 얼굴을 바라보며 그들의 몸의 온전한 구속을 기다리게 된다. 악한 자들의 영혼은 지옥(hell)에 던져져서 고통과 온전한 흑암 가운데 머물러 큰 날의 심판을 기다리게 된다. 몸과 분리된 영혼들이 있게 되는 이 두 곳 이외에 성경은 그 어떤 곳도 인정하지 않는다.⁵³⁾

그러므로 개신교에서는 다들 하나님께서 계신 그 하늘(heaven)과 최종적 지옥(gehenna)을 미리 경험하는 지옥만을 몸과 분리된 영혼이 처하게 되는 중간가의 상태로 말하고 천주교회가 말하는 연옥은 전혀 인정하지 않는 것이다.⁵⁴⁾

그러므로 천주교회와 개신교회는 같이 사도 신경을 믿고 고백한다고 하지만 그 구체적인 내용에서는 믿고 있는 바가 다르다. 여기서 언급한 명백한 차이들 외에도 다른 부분에서도 사도 신경을 이해하는 내용(contents)과 그 정조(情操, *ethos*)에 있어서 여러모로 다른 점들이 있다.⁵⁵⁾ 이런 차이는 왜 나타나는 것인가?

50) *The French Confession of Faith* (1559), XXIV, in *The Creeds of Christendom With a History and Critical Notes*, ed. Philip Schaff, revised by David S. Schaff, vol. III: *The Evangelical Protestant Creeds* (Harper and Row, 1931; reprinted by Grand Rapids: Baker Book House, 1990), 373-74.

51) *The Scottish Confession of Faith* (1560), Article XVII, in *The Creeds of Christendom*, vol. III, 459-60.

52) *The Thirty-nine Articles of the Church of England* (1562), XXII, in *The Creeds of Christendom*, vol. III, 501.

53) *The Westminster Confession of Faith* (1647), in *The Creeds of Christendom*, vol. III, 670-71.

54) 개신교적인 중간 상태 이해, 특히 개혁파적인 이해에 대한 좋은 논의로 Louis Berkhof, *Systematic Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1941), 340-42; Anthony A. Hoekema, *The Bible and the Future* (Grand Rapids: Eerdmans, 1979), chapter 9; Wayne Grudem, *1 Peter*, Tyndale NTC (Leicester, IVP and Grand Rapids: Eerdmans, 1988), 203-39.

55) 이런 것들을 드러내면서 사도신경 각 조항에 대한 성경적 의미를 설명한 이승구, 『사도 신경』 (서울: SFC, 2004; 개정 3판 3쇄, 2013)을 보라.

같이 사도 신경에 표현된 믿음의 조항들(articles of faith)을 믿는다고 고백하지만 왜 천주교인들과 개신교도들은 이렇게 서로 다르게 믿는 것인가? 이 질문에 대한 답변이 우리의 두 번째 논지이다.

II. ‘오직 성경’에만 근거한 개신교의 사도신경 이해

“개신교도들은 **오직 성경 때문에** 사도신경을 믿고 고백한다.”

사실 개신교회는 진공에서 시작한 것이 아니고 천주교회를 개혁한 교회다. 개혁자들의 본래 의도는 천주교회 전부를 개신교적 형태로 변화시키는 것이었다. 당시 교회 전체의 재형성(re-formation) - 그것이 16세기에 일어난 종교개혁의 의도였다.⁵⁶⁾ 개혁자들은 어떻게 교회 전체를 재형성하려고 하였는가? 종교개혁사 전체가 웅변적으로 말해 주듯이, ‘오직 성경에 근거해서 교회 전체를 재형성하려고 한’ 것이다. 교회가 믿는 바나 교회가 행하는 바나 교회의 모든 것을 오직 성경에 근거하도록 하려는 것이었다.⁵⁷⁾

그러므로 우리들의 믿는 바를 제시할 때도 개혁자들은 오직 성경에 근거해서 믿는 내용을 제시한 것이다. 이 때 개혁자들은 이제 우리는 사도신경을 더 이상 믿지 않는다고 한 것이 아니고, 우리들은 사도신경을 참으로 믿는 데, 그 구체적인 내용을 오직 성경의 가르침에 비추어 이해하고 **이렇게 성경적으로 이해된 사도신경을 믿는다고** 한 것이다. 그러므로 개신교도들에게는 사도신경 자체가 중요한 것이 아니고, 오직 성경의 가르침을 받으려 하는 데, 사도신경이 성경의 가르침을 잘 요약한 것으로 받아들이는 것이다. 따라서 사도신경을 오직 성경의 내용을 따라서 제시하고 가르치는 것에 동의한 것이다.⁵⁸⁾ 개혁자들을 따르는 우리는 성경을 믿는 사람들이었고, 지금도 그러하다. 사도신경도 우리는 그것이 고대적인 것이기 때문이기 보다는 성경을 따라서 그 내용을 믿고 고백하는 것이다.

따라서, 예를 들어, 앞서 언급한 예수님께서 부활 전에 선조 림보에 가서서 구약의 성도들을 이끌고 하늘로 오르셨다는 천주교회의 믿음에 대해서 그런 것이 정경 성경에 있지 않으므로 개신교회는 그 주장을 받아들이지 않는다. 오히려 **오직 성경이 말하는 바에 따라서** 우리의 믿는 바를 표현한다. 하이델베르크 요리문답이나 다른 개신교 요리문답 등이 사도신경의 내용을 설명하는 방식은 항상 성경에 따라서 그 내용을

56) 그러나 이를 따르지 않고 과거에 믿던 대로 믿고, 과거에 예배하던 대로 예배하고, 과거의 교회 체제를 그대로 유지하려고 하는 사람들 때문에 결국 교회의 분리가 일어난 것이다. 그러므로 종교개혁은 본래 분리 운동이 아니고 교회 전체를 원상의 교회로 회복시키는 운동이었다는 것은 아무리 강조해도 지나치지 않다.

57) 이 점에 대한 강조로 이승구, “종교개혁은 왜 일어났는가?”, 『묵상과 기도, 생각과 실천』 (서울: 나눔과 섬김, 2015), 65-71을 보라.

58) 제네바에서 까롤리(Pierre Caroli, 1480-1550)의 도전에 대한 칼빈의 반응과 답변이 이에 대한 아주 대표적인 예라고 할 수 있을 것이다. Cf. Richard C. Gamble, "Calvin's Controversies", in Donald K. McKim, *The Cambridge Companion to John Calvin* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 199; Bernard Cottret, *Calvin: A Biography*, trans. M. Wallace McDonald (Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans, 2000), 125-26.

설명한 것이다. 따라서 이런 문서들을 가장 설명하는 방식도 그것이 근거하고 있는 성경의 내용을 잘 설명하는 것이라고 할 수 있다. 따라서 참으로 성경적 사람들에게는 교리를 믿는다는 것이 바로 성경을 믿는 것이고, 성경을 공부한다는 것이 바로 교리를 공부하는 것이다.

“당신들은 무엇을 믿는가?”라고 물을 때 개혁자들은 그 때마다 성경 전체를 다 암송할 수는 없었을 것이다. 그래서 대표적으로 사도신경이 말하는 바를 성경적으로 설명하여 제시하면서, 우리는 사도신경에 요약하고 있는 바인 성경의 가르침을 믿는다고 했던 것이다.⁵⁹⁾

그런데 오직 성경에 근거해서 우리의 믿는 바를 말할 때 단순히 사도신경에 있는 것만이 아니라, 사도신경에는 있지 않은 내용도 성경에 근거해서 믿는다고 주장하지 않을 수 없었다. 그래서 개신교도들은 성경의 가르침에 더하여 다음 내용까지를 믿는다고 고백하게 된 것이다. (바로 그것이 다음에 다루고자 하는 우리의 세 번째 논지이다.)

III. 오직 성경에 근거하여 이신칭의도 고백한 개신교회

“오직 성경의 입장 때문에 개신교회는 이신칭의도 믿고 고백한다.”

개신교도들은 사도신경에 더하여 무엇을 믿는다고 고백한다. 그것의 대표적인 예가 이신칭의에 대한 고백이다. 그러나 개신교도들은 이것이 사도신경에 무엇을 더한 것으로 생각하지 않고, **이것도 오직 성경의 가르침에 따라서** 한 것이다. 오직 성경에 충실해서 그와 같은 입장에 충실하여 사도신경이 명백히 언급하고 있지 않은 바를, 그 의도에 따라서 그 함의를 이끌어 내어 고백하는 것이었다. 그래서 하이델베르크 요리문답도 58문까지 사도신경에 대한 설명을 제시한 후에 59문에서 “당신이 이 모든 것을 믿는다는 것이 당신에게 무슨 도움을 줍니까?”라고 묻고는 그 대답으로 “내가 하나님 앞에서 그리스도 안에서 의롭다는 것과 영원한 생명의 상속자라는 유익을 얻습니다”고 고백한 후에 60문에서 “당신은 하나님 앞에서 어떻게 의롭다함을 받습니까?”라고 물으면서 그 대답으로 이신칭의를 제시하는 것이다(제 60문, 61문). 하이델베르크 요리문답 60문에 나타난 아주 강력한 다음 주장들을 생각해 보라:

59) 다른 고백서도 그러하지만 하이델베르크 요리문답이 제시하는 바에서 이것이 아주 잘 드러난다. 참된 믿음이 어떤 것임을 분명히 설명한(제 21문답) 후에 “그렇다면 그리스도인들이 반드시 믿어야만 하는 것은 무엇입니까?”라는 제 22문에 대한 대답으로 “우리의 보편적인 그리고 참으로 기독교적인 신앙의 조항들이 우리에게 요약적으로 가르쳐 주고 있는 ‘복음 안에서 우리에게 약속된 모든 것’입니다”(22문에 대한 대답)라고 한 후에 “이 신앙의 조항들이란 무엇입니까?”(제 23문)라고 묻고는 사도신경을 제시하고, 그 후에 24문부터 58문까지에서 이 조항들을 상세히 설명하는 구조를 가지고 있음을 주목하라.

(제 60 문) 당신은 하나님 앞에서 어떻게 의롭다함을 얻습니까?

(답) 오직 예수 그리스도에 대한 참된 신앙에 의해서입니다.
비록 나의 양심이 모든 하나님의 계명에 반해서 심각하게 죄를 지었음과
그 어느 하나도 결코 온전하게 지키지 못했음에 대해서 나에게 가책을 주고
또한 지금도 나에게 모든 악으로 향하는 성향이 있어도,
그럼에도 불구하고, 내가 받을 만하지 않지만 순전한 은혜로써
하나님께서서는 마치 내가 죄를 한 번도 짓지 않은 것처럼
또 죄인이 아니었던 것처럼,
또한 그리스도께서 나를 대신해서 복종하신 것처럼
내가 온전히 복종한 듯이
하나님께서서는 그리스도의 온전한 만족, 의, 거룩하심을
내게 허락하시고 내 것으로 여겨주십니다.

내가 해야만 하는 것이라고는
이 하나님의 은사를 믿는 마음으로 받아들이는 것입니다.

(제 61 문) 당신은 왜 오직 믿음으로만 의롭다함을 받는다고 말합니까?

(답) 나는 나의 신앙의 가치에 근거해서
하나님에 의해 받아들여 질 수 있는 것이 아니고,
그리스도께서 이루신 만족, 의, 거룩함만이
하나님 앞에서 나의 의이기 때문이며,
나는 오직 믿음으로만
그것들을 받고 나 자신의 것으로 만들 수 있기 때문입니다.⁶⁰⁾

60) 하이델베르크 요리문답 제 60문, 61문답, 이신칭의의 의미를 잘 드러내는 강조점 표시는 덧붙인 것임. 이에 대한 자세한 설명으로는 이승구, 『성령의 위로와 교회: 하이델베르크 요리문답 강해 시리즈 II』 (서울: 이레서원, 2001, 최근판, 2016)을 보라.

이처럼 개혁자들에게는 사도신경의 조항들을 믿는다는 것에서 이신칭의를 믿는다는 고백으로 나아가는 것이 아주 자연스럽게 부드러운 것이었다. 아니, 그들은 성경을 따라서 그렇게 하지 않을 수 없었다.

이것은 마치 콘스탄티노플 공의회에서 고백된 “아버지로부터 나오시는 성경을 믿사오며”(Credo in Spiritum Sanctum qui ex patre procedit 또는 credimus spiritus sanctum a patri procedit)라는 어구를 동방 교화 사람들이 성자 종속론적으로 이해하는 종속론적 오류를 벗어나도록 하기 위해 서방 교회에서 589년 제 3차 툴레도 공의회에서 “그리고 아들로부터도”(filioque)라는 어구를 첨가하여 “성부로부터 그리고 성자로부터도 나오시는 성경을 믿사오며”(credimus spiritus sanctum a patri filioque procedit 또는 Credo in Spiritum Sanctum qui ex patre filioque procedit)라고 표현하게 한 것⁶¹⁾ 비슷한 의도라고 할 수 있다. 처음에 있지 않은 것을 덧붙인 것은 사실이지만, 본래 고백의 의도에 충실해서 그 본래의 의미를 더 잘 드러내기 위해 덧붙인 것과 같이, 오직 성경의 가르침에 따라서 믿는 바를 고백하려던 그 의도에 따라서 사도 산경에 표현된 것에 더하여 오직 성경의 가르침에 따라서 우리들은 이신칭의를 믿는 사람들임을 아주 명백히 한 것이다.

사도신경이 말하고 있는 그리스도의 속죄의 공로를 성경에 따라서 말하다 보면 그의 속죄의 공로에 더하여 인간이 무엇인가를 해야 결국 구원이 동참할 수 있다는 생각은 전혀 고려의 대상도 되지 않는다. 그래서 종교 개혁 시기에 이 논쟁이 발생하자마자 참으로 성경에 충실한 사람들은 사도신경을 참으로 믿으면 이신칭의도 참으로 믿는 것이라고 생각한 것이다. 성경을 따라서 성경의 가르침을 요약하고 있는 사도신경을 믿으니, 역시 성경을 따라서 이신칭의도 믿을 수밖에 없다고 한 것이다. 성경의 가르침을 따라서 그리스도의 십자가 구속의 유효성을 참으로 믿는 사람들은 그리스도의 구속의 공로에 무엇이 더해져야 사람이 구원을 믿을 수 있다고 생각할 수 없었다. 그러므로 철저하게 성경을 믿는 사람들에게는 십자가에서 이룬 구속(atonement)이 곧 우리의 구원(salvation)이 된다고 생각하며, 그런 입장을 천명한 것이다. 천주교회에서 그리스도의 구속에 무엇인가가 더해져야 우리들이 “하늘”(heaven)에 있을 수 있다고 생각한 것이 성경에 비추어 잘못임을 천명한 개혁자들의 후예들은 그리스도의 구속의 공로에 항상 철저하길 원한 것이다. 그래서 철저하게 성경에 충실하고자 한 분들은 그리스도께서 보편적인 구속(universal atonement)을 이루셨지만 결과적으로는 제한된 사람들만 구원받는다(limited salvation)는 입장도 잘못된 것임을 아주 분명히 한 것이다.⁶²⁾ 철저하게 성경을 따라 가는 사람들은 인간이 믿을 수 있는 가능성조차 오직 하나님에게만 있음을 인정했던 것이다. 성경을 따라서 “죄와 허물로 죽은 우리들을”(엡 2:1) 그리스도께서 살리셨다(엡 2:5)는 것을 참으로 믿는 사람들의 입장이 여기 표현된 것이다.

61) 이에 대한 자세한 설명으로 "Filioque," *The Oxford dictionary of the Christian Church*, ed., F. L. Cross (New York: Oxford University Press, 2005); A. Edward Sicienski, *The Filioque: History of a Doctrinal Controversy* (New York: Oxford University Press, 2010), 특히 68-69.

62) 이것이 2018-2019에 걸쳐서 우리들이 그 400주년을 기념하는 도르트 대회에 기본적 입장이라고 할 수 있다.

나가면서

이상에서 우리는 개신교회가 사도신경을 이해하는 독특성을 생각하여 보았다. 이 세 가지 명제는 매우 중요하며 그것 자체가 종교개혁의 의미를 잘 드러낸다. 그러므로 종교개혁의 후예들로 자처하는 개신교도들은 누구나 - 그가 장로교인이든지, 침례 교인이든지,⁶³⁾ 감리교인이든지, 그 교파를 막론하고 적어도 사도신경이 요약하고 있는 성경적 가르침을 믿고 고백해야 한다. 더구나 그 모든 것이 오직 성경의 원리에서 나왔다는 것을 분명히 해야만 한다.

동시에 너무나도 많은 교단들로 나뉘지고, 또한 신학 자체도 많이 다양해진 현대 사회와 현대-이후(post-modern) 사회 속에서 그래도 성경적 입장에 동의하는 소위 복음주의 모자이크를 말할 때 그 절단선이 무엇인가를 말할 때 사용할 수 있는 좋은 시금석이 바로 여기에 있다고도 할 수 있다. (1) 사도신경의 각 조항을 성경적으로 해석해서 믿고 (따라서 사도신경을 충심으로 받아들이고), (2) 성경에서 나온 이신칭의의 가르침을 참으로 믿으며, (3) 이 모든 것의 원천인 성경이 참으로 정확 무오한 하나님의 말씀임을 믿는 사람들이 복음주의자들로 인정될 수 있을 것이다. 이것을 참으로 믿는 사람들은, 신앙의 조항을 믿는 방식의 다양성에도 불구하고, 적어도 이와 같은 내용을 믿는다면 다 같이 그리스도 안에서 형제와 자매로 여겨질 수 있을 것이다. 그리고 같은 성경을 믿는 형제 자매들로서 서로 “열매 있는 논의”(fruitful discussion)를 계속할 것이다.

예를 들어서, 그리스도께서 낮은 자들에게 내려 가셨다는 조항에 대해서 루터의 1533년 Torgan에서 행한 논의를 “가장 경건한 방식으로 그리고 경건한 자들에게 신앙의 간명함을” 분명히 드러내는 식으로 설명한 것으로 받아들이는 루터파와⁶⁴⁾ 이를 실재적인 내려가심이 아니라 우리를 위해 지옥 고통 까지를 다 당하신 것을 표현하는 비유적 해석을 취하는 개혁파의 해석은⁶⁵⁾ 복음주의 교회들이 수용할 수 있는 견해의 차이이다. 각 교회에 속한 분들이 그 중의 어떤 것이 더 성경적이라고 말할 수는 있지만, 그 두 견해 모두가 폭 넓은 복음주의권이 고려할 수 있는 해석이다.⁶⁶⁾ 그래서 콘콜디아 신조가 말하는 대로 “그것이 어떻게

63) 이에 대한 좋은 논의로 Steve R. Harmon, “Do Real Baptists Recite Creeds?,” *Baptist Today* 22/9 (September 2004): 27; Robert Allen, “Southern Baptist Religious Beliefs,” available at: <https://classroom.synonym.com/southern-baptist-religious-beliefs-12085336.html>.

64) 이 표현은 콘콜디아 신조 제 9항에서 취한 것이다. Cf. “The Formula of Concord” (1576), Article 9, in *The Creeds of Christendom*, 160.

1576년에 독어로 선언되고 1580년에 드레스덴에서 인쇄된 콘콜디아 신조는 1580년에 Lucas Osiandersp 의해서 초음 라틴어로 번역되었으나 오역이 있어 1582년에 Selnecker가 독어-라틴어 본을 내었고, 1583년에 Chemniz가 온전히 개정해 내었다. 이렇게 이 중으로 개정된 것을 1584년 라이프찌히에서 인쇄해 낸 것이 콘콜디아 신조 라틴어 공인판(the first authentic Latin edition)이다. 이는 “The Formula of Concord” (1576), in *The Creeds of Christendom*, vol. III, 91에 있는 Philip Schaff의 설명에 근거한 것이다.

루터파의 해석에 대해서는 R. C. H. Lenski, *The Interpretation of the Epistles of St. Peter, St. John and St. Jude* (Minneapolis: Augsburg, 1966), 160-69; 이승구, 『사도신경』, 개정 3판 (서울: SFC, 2013), 235-36 등에 있는 설명을 보라. 이를 따르는 17세기 루터파 정통주의 학자들의 명단과 그 견해에 대한 설명으로는 Bo Reicke, *The Disobedient Spirits and Christian Baptism* (Copenhagen: Munsgaard, 1946), 44-45를 보라.

65) 이 구절에 대한 개혁파의 해석으로 Louis Berkhof, *Systematic Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1941), 342; 이를 따르는 이승구, 『사도신경』, 개정 3판 (서울: SFC, 2013), 238-39

66) 본인 자신은 개혁파의 비유적 해석을 지지하고 그것을 적극적으로 변증하지만 복음주의 권에서는 이런 해석학적인 다양성

일어났는지는 우리가 말할 수 없고, 그런 것을 호기심을 가지고 탐구하려고 하지 말고”, “그리스도께서 지옥에 내려 가셔서 모든 신자들에게 대하여는 지옥을 멸하셔서 우리들이 그를 통하여 죽음과 사탄의 권세, 영원한 정죄, 그리고 지옥의 아가리(the jaws of hell, *faucibus inferni*)까지로부터 잡아채졌다는 것을 아는 것으로 족하다”고 고백하는⁶⁷⁾ 성경을 참으로 믿는 루터파 신자와 그리스도는 실제로는 지옥에 내려가신 일이 없다고 하면서 “그리스도께서 특별히 십자가에서, 또한 그 이전에도 말할 수 없는 영혼의 고뇌와 고통과 공포를 감당하심으로써 나를 지옥의 고뇌와 고통에서 구원하셨음을”⁶⁸⁾ 확실히 믿는다고 하면서 이를 설명하는 개혁파 신자는 이 문제에 대해서는 서로 입장을 달리하면서 재미있게 토론하면서도 서로 같이 있을 수 있다. 물론 하늘에서는 이런 논쟁이 계속되지 않는다. 그 때에 우리는 모두 그리스도의 친절한 설명에 다 놀라며 더 깊은 교훈을 받게 될 것이다. 그 전에는 우리 모두가 사도신경을 성경을 따라 해석하며 믿고, 성경을 따라서 고백하며, 성경을 따라 (사도신경에 언급되지 않은) 다른 성경적 가르침도 믿고 고백하는 것이다.

을 생각해야 한다는 논의로 이승구, “베드로전서 묵상: 불같은 시험에 직면해서도 신실하게 주를 섬기는 교회”, 『묵상과 기도, 생각과 실천』 (서울: 나눔과 섬김, 2015), 53을 보라.

67) “The Formula of Concord” (1576), Article IX, in *The Creeds of Christendom*, vol. III, 160.

68) 이는 〈하이델베르크 요리문답〉(1563), 제 44문에 대한 대답에서 인용한 것이다. 이에 대해서 *The Heidelberg Catechism*, Q and A 44, in *The Creeds of Christendom*, vol. III, 321; 이승구, 『진정한 기독교적 위로』, 최근판 (서울: 나눔과 섬김, 2015), 326과 이를 설명하는 266-75, 그리고 이를 확대한 『사도 신경』, 231-47을 보라.

칼빈과 사도신경¹⁾

정홍열 교수 (아세아연합신학대학교 조직신학)

I. 서론

만일 우리나라의 일반적인 그리스도인에게 사도신경에 대해서 어떻게 생각하느냐고 묻는다면, 사람들은 주기도문과 함께 처음 신앙생활을 시작하면서 반드시 외워야 하는 기독교의 주문 정도로 생각할 것이다. 그러나 사도신경을 찬찬히 살펴보면 그 내용이 우리가 그리스도인으로서 믿어야 하는 신앙의 주제들과 나아가서 성경의 수많은 내용들을 압축적으로 요약한 내용이라는 생각을 하게 된다. 그래서 사도신경은 모든 신학자들이 기독교 교리서를 작성할 때의 기초자료가 되면서 동시에 신자들이 마땅히 전수해야 하는 신앙 교육의 핵심자료로 평가받는다. 우리는 이미 초대교회로부터 다양한 대표적인 신앙고백문들을 발전시켜 왔고 그 가운데 에큐메니칼 신조로서 니케아 신조와 함께 서방교회가 가장 중요하게 계승해 온 신조로서 사도신경을 인정하고 있다.

사도신경은 교리적 논쟁에 답변을 주기 위해 교회가 정한 니케아신조와 달리 세례자들을 교육하기 위한 자료로서 발전되어 왔다. 따라서 그 내용은 성경의 중요 내용들을 내러티브형태로 삼위일체적 형식에 따라 알기 쉽게 정리한 특징을 지니고 있다. 지나치게 신학적이거나 논쟁적인 용어나 주제보다는 누구나 쉽게 이해할 수 있는 평이한 언어로 성경의 중심내용들을 설명해 주는 형태이다. 따라서 세례를 받고자 하는 예비신자들이 사도신경을 통해 자신이 무엇을 믿고 누구를 향해 신앙을 고백해야 하는지를 구체적으로 알려 주는 목적을 지니고 있다. 그런 이유로 사도신경은 세례자들을 교육하기 위한 신앙교육자료로서 교리문답

1) 이 글에서 칼빈과 사도신경은 저자와 인용 문서에 따라 칼뱅 혹은 깔뱅으로 그리고 사도신경 혹은 사도신조로도 표기함을 미리 알려 둔다.

이 등장하기 이전은 물론 그 후에도 가장 핵심적 신앙교육의 자료의 지위를 차지하게 되었다. 교리문답교육이 십계명과 사도신경, 주기도문 그리고 세례와 성만찬에 관한 주제들을 소개해 주고 있다는 사실에서 사도신경은 복음의 중심내용을 담당해 주는 기능을 수행해 왔다. 따라서 사도신경은 단지 사도신경 자신의 형식만이 아니라 교리문답과 기독교 교리 안내서 및 신앙고백서 등에 그 내용과 형식이 다양하게 반영되는 특징을 가지게 되었다.

그러나 초대교회부터 세례자 예비교육자료로 사용되어 오던 교리문답교육이 중세에 접어들면서 점차 무관심하게 되었다. 여기에는 무엇보다도 성직자들의 태만과 무지로 인한 책임이 지대했다. 그러나 다행히 종교개혁자들에 의해 교리문답교육이 강조되면서 더불어서 사도신경의 가치는 다시금 중요해졌다. 이미 종교개혁 이전부터 교회의 개혁에 관심을 가지고 있던 선구자들에 의해 어린이들을 위한 교리교육서에 대한 필요성과 제안이 활발하게 이루어졌었다. 종교개혁의 선구자라 할 수 있는 발도(Pierre Valdo)와 14세기 파리대학의 학장이었던 장 게르손(Jean Gerson), 옥스포드대학 교수였던 위클리프(John Wycliffe) 그리고 보헤미아의 종교개혁자 안 후스(Jan Hus) 등이 모두 어린이를 위한 종교교육문서를 작성하였다.²⁾ 이런 흐름 하에서 종교개혁자들이 어린이들을 위한 교리문답서에 대한 관심을 갖는 것은 지극히 당연한 일이었다. 종교개혁이 성공적으로 수행되기 위해서는 교리문답교육을 통한 신앙의 계승활동이 활발하게 이루어져야 한다는 필연적인 요청이 있었기 때문이다.

이제 우리가 칼빈의 사도신경에 대한 이해와 활용을 살펴 볼 때에도 마찬가지로 과정을 밟아 나갈 것이다. 우선 칼빈이 사도신경 자체에 대해서 어떻게 언급했는지를 살펴 볼 것이고 이어서 교리문답서나 신앙고백서와 같은 그의 신학 저술들 안에서 사도신경을 얼마만큼 적용하고 사용했는지를 살펴 볼 것이다. 마지막으로 그의 다른 관심 부분들, 즉 공예배 가운데 사도신경을 어떻게 활용했는지 알아보는 것도 그의 사도신경에 대한 이해에 유익한 평가가 될 것으로 판단한다. 그리고 칼빈의 사도신경 이해를 통해서 오늘 한국의 장로교회들이 혹은 나아가서 개신교도들이 놓치고 있거나 무지한 사항들이 있는지 확인해 보고, 반면에 또한 무엇을 배워야 할 것인지 제안해 볼 것이다.

II. 서방교회에서의 사도신경의 위치

니케아 신조 및 니케아 콘스탄티노플신조가 에큐메니칼신조로 교회에 의해 받아들여졌음에도 불구하고 이들은 주로 동방교회를 중심으로 전수되어 왔다. 반면에 서방교회가 니케아신조를 부정하지 않았음에도 불구하고 서방교회는 사도신경을 가장 대표적 신조로 인정하고 계승해 왔다. 그런 점에서 이 장에서는 서방교회의 대표적 신학자들이 사도신경을 어떻게 인정하고 평가해왔는지를 살펴보고자 한다.

2) 한인수, 『갈베의 요리문답』, (서울: 도서출판 경진, 1995). 역자서문 중.

1. 로마신조

사도신경은 처음부터 사도신경이란 자신의 이름으로 등장하지 않고 로마신조(*altrömisches Bekenntnis*)나 신앙의 규범(*regula fidei*)이란 이름으로 출발했다. 이들이 오늘날 우리가 고백하는 사도신경과 완벽하게 일치하지는 않지만 거의 모든 부분에서 내용상 일치하는 것으로 보이기 때문에 사도신경의 원형으로 인정받는다.

특히 로마신조는 기원 후 2-3세기경에 예배시 거행되었던 세례예식과 관련되어 형성되었다. 주님의 명령(마28:19)에 따라 세례예식의 문답형식으로 구성된 이 원형의 신앙고백은 4세기에 접어들면서 점차 문답형식에서 통일된 문장의 형식으로 변천하여 정착되었다. 이때부터 교부들 사이에서 본격적으로 로마신조 내지는 신앙의 규범의 본문들이 소개되기 시작했다. 그러나 9세기에 접어들어 칼 대제가 서방 전체교회의 예배의식의 통일과 정착화를 추진하는 과정에 오늘날의 사도신경으로 최종형태를 지니게 되었다.³⁾ 그 후 토마스 아퀴나스는 11세기에 사도신경이란 명칭을 사용하면서 이를 해설하는 여러 편의 글을 남김으로 사도신경의 공적 권위가 교회에 의해 인정되었음을 확인해 준다.

2. 아우구스티누스

아우구스티누스는 라우렌티우스에게서 기독교의 교리전반에 관한 안내를 부탁받았을 때, 이에 답변을 주기 위해 간단한 소책자(*Enchiridion*)를 작성하게 된다. 아우구스티누스는 특히 믿음 소망 사랑의 관점에서 기독교의 중심 메시지를 소개해 나가는데 그중에서 특히 첫 부분인 믿음에 해당되는 부분을 설명해 나갈 때(9-113절) 신조에 근거하여 풀어 나간다. 소망부분에서는 주기도문을 그리고 사랑 부분에서는 율법을 중심으로 다루어 나간다. 이는 후에 교리문답이 등장하게 되는 경우를 고려해 볼 때, 이미 교리문답의 기본형태가 아우구스티누스를 통해서 시작되었다는 것을 예측할 수 있다. 아우구스티누스는 믿음을 설명하는 대목에서 다음과 같이 설명한다. “그러나 그대(라우렌티우스)가 요구한 것은 손에 짚 수 있는 소책자였고, 한 책장에 가득할 만한 저술은 아니었습니다. 그러면 하나님을 바르게 경배하기 위한 세 가지 일- 믿음과 소망과 사랑- 으로 돌아갑시다. 사람은 무엇을 믿으며, 무엇을 대망하며, 무엇을 사랑할 것인가를 말하기는 쉽습니다. 그러나 반대자들의 공격에 대항하여 이 교리를 변호하려면, 더 깊고 더 힘든 교육이 필요할 것입니다. 이 일을 위해서는 손아귀에 드는 짧은 논문으로서는 부족하고, 마음속에 큰 열성이 타올라야 합니다.

우리에게 신경과 주기도가 있는 것을 생각하십시오. 이보다 더 단 시간에 듣거나 읽을 수 있는 것은 무엇이며, 더 쉽게 기억할 수 있는 것은 무엇입니까? 죄를 지은 결과로 인류가 심히 가련하게 되며 하나님의 자비를 받을 필요가 절실했을 때에, 하나님의 은총의 때를 예고해서 선지자는 ‘누구든지 여호와와 그의 이름을 부

3) 정홍열, 『사도신경연구』, (서울: 대한기독교서회, 2005), 38-40.

르는 자는 구원을 얻으리라' 고 했습니다(골2:32). 그래서 주기도가 있는 것입니다. 그러나 사도는 바로 이 은혜를 찬양하기 위해서 저 선지자의 말씀을 인용한 직후에 다시 '그런즉 저희가 믿지 아니하는 이를 어찌 부르리요'(롬10:14)라고 첨부했습니다. 그래서 신경이 있습니다. 위에서 말한 세 가지 일이 이 두 가지에 대표되어 있습니다. 즉 믿음은 믿으며, 소망과 사랑은 기도합니다. 그러나 믿음이 없으면 다른 둘도 있을 수 없습니다. 따라서 믿음도 기도한다고 하였습니다. 그렇기 때문에 '저희가 믿지 아니하는 이를 어찌 부르리요?' 라고 기록된 것입니다.⁴⁾

우리는 여기에서 이미 아우구스티누스로부터 사도신경과 주기도문 그리고 십계명이 기독교 신앙의 중심 내용으로 구성되어 소개되기 시작했음을 확인할 수 있고 그 가운데에 사도신경이 믿음의 핵심부분에 해당됨을 확인할 수 있다.

3. 토마스 아퀴나스

토마스도 *Expositio in Symbolum Apostolorum*이라는 글로 사도신경 해설서를 작성하였다. 이 글의 서문에서 믿음에 대해서 논한 후, 전통적으로 사도신경이 구성하고 있는 12개의 지문을 항목에 따라 상세하게 설명해 나간다. 이 글 안에 사도신경 자체에 대한 직접적인 언급은 없지만 그가 사도신경을 상세하게 각 항목별로 설명하는 글을 남겼다는 사실로만 보더라도 그가 사도신경의 중요성을 얼마만큼 인식하고 강조했는지를 미루어서 짐작할 수 있다. 특히 이 글의 서문에서 믿음의 유익을 설명하면서 믿음 없이 받는 세례가 아무 소용이 없다는 사실에 대해서 다음과 같이 지적하고 있다. "우리가 세례 받을 때에 첫 번째로 받게 되는 질문이, 하나님을 믿으십니까? 이다. 이는 세례가 믿음의 첫 번째 성례이기 때문이다. 그런 의미에서 주님은 누구든지 믿고 세례 받는 사람은 구원받을 것이다(막16:16)라고 말씀하셨다. 믿음 없는 세례는 아무 의미가 없다. 참으로 믿음 없이는 아무도 하나님께 받은 바 될 수 없다는 사실을 알아야만 한다. 믿음 없이는 하나님을 기쁘시게 할 수 없다(히11:6)." ⁵⁾ 이는 토마스가 초대교회부터 이어져 온 사도신경과 세례문답시 신앙고백의 상관관계를 정확히 인식하면서 서술한 것으로 판단된다. 즉 사도신경은 우리의 믿음의 내용의 요약이며 결정판이고 누구든지 세례 받을 때 자신의 믿음을 하나님과 증인들 앞에서 공개적으로 고백해야 한다는 사실을 정확하게 이해하면서 사도신경의 서문부분(*prooemium*)에서 믿음과 세례의 관계에 대해서 분명하게 확인해 주고 있는 것이다.

토마스는 사도신경에 관한 또 하나의 글을 남겼는데, 1261-1270년 경 사이 팔레모의 감독 레온하르트(Leonhard)를 위해 저술한 *De articulis fidei et ecclesiae sacramentis*(신앙의 조항들과 교회의 성례전에 관하여)가 있다. 이 글의 전반부에서 토마스는 사도신경의 열두 항목을 두 개의 여섯 조항으로 나누어서 설명해 나

4) 어거스틴, "믿음과 소망과 사랑에 관하여", 김종홍 옮김, 『은혜론과 신앙론』, (서울: 생명의 말씀사, 1990), *Enchiridion*, 6,7.

5) Thomas Aquinas, *Expositio in Symbolum Apostolorum*.

간다. 이 글은 후에 독일의 니콜라우스 폰 쿠에스(Nikolaus von Cues)에 의해 독일어권 교회로 적극적으로 소개되어 모든 교구와 수도원의 필독서가 되었다.⁶⁾

이외에도 토마스의 사도신경에 관한 저술이 또 있는데 요리문답이라는 이름으로 전해오는 글이다.⁷⁾ 이 책은 사도신경, 십계명, 주기도, 구원자 성모 마리아, 그리고 일곱 성례전에 대한 설명으로 구성되었다. 그 가운데 믿음을 설명하는 부분에서 사도신경이 자리잡고 있는 것을 확인할 수 있다. 중세의 시대에 신자들을 대상으로 하는 교리교육이 대부분 자취를 감췄던 암흑시대에 토마스가 교리문답을 저술했다는 사실만으로도 진정 그가 교회의 박사라는 칭호를 얻기에 합당하다는 생각이 든다. 그의 신학에서도 사도신경이 기독교의 모든 교리의 표준으로 기능함을 확인할 수 있었다.

4. 에라스무스

종교개혁자들에게 지대한 영향을 준 인문주의 신학자 에라스무스의 사도신경에 대한 평가를 알아보는 것도 의미있는 작업이다. 그는 로마 가톨릭교회와 종교개혁자들의 경계에서 있던 인물로 결국 로마 가톨릭교회로 입장을 결정했지만 그의 신학적 입장은 당시로서는 상당히 개혁적이었음에 틀림없었기 때문이다.

에라스무스는 사도신경에 대해서 다음과 같이 평가했다. “성경과 함께 신앙과 신학에 있어서 두 번째로 으뜸되는 근거는 사도신경으로서, 사도신경에는 성경이 담고 있는 신앙의 항목들에 대한 본질적인 요약이 포함되어 있다.”⁸⁾ 에라스무스는 예수 그리스도의 지옥강하 부분만 성경에서 명백하게 언급되지 않은 부분이지만 이 부분을 제외하면 사도신경의 모든 내용이 성경의 내용을 정확하게 요약하여 전달해 주고 있다고 보았다. 에라스무스는 발라(Valla)의 사도신경에 대한 언어학적 역사적 비평을 읽고 난 후 그리고 자신의 비평적 연구 결과에 근거하여 사도신경이 사도들 자신에 의해 기록되었다는 사실에 대해서는 의심했지만 사도신경 자체가 사도들의 무게감과 권위, 간결함 그리고 정신을 반영해 주고 있다고 생각했다. 발라와 마찬가지로 에라스무스도 사도신경이 니케아 공의회에 기원한다고 생각했다. 그러나 비교적 후대의 기원에도 불구하고 그 권위는 성경의 권위와 동등하다고 생각했다.⁹⁾ 이러한 에라스무스의 생각은 후에 칼빈이 기독교강요에서 사도신경의 저작과 그 실질적 기원과 권위에 대해서 표명한 생각과 같은 입장임을 확인할 수 있다. 즉 직접적인 저작은 사도들 자신은 아니더라도 실질적이고 내용적 기원은 당연히 사도들에게로 소급된다는 생각이다. 이에 덧붙여 에라스무스가 사도신경의 교회법적 근거를 니케아 공의회에 연결시키는 것은 다소 의외로 받아들여진다. 그러한 교회사적 근거는 존재하지 않기 때문이다. 그러나 그만큼 에라스무스는 사도신경의 권위에 대해서 니케아신조와 마찬가지로 모든 교회가 인정하고 있음을 애둘러 표현한 것

6) Marianne Schlosser, “Kleinere Werke,” Volker Leppin, *Thomas Handbuch*, (Tuebingen: Mohr Siebeck, 2016), 267.

7) Thomas Aquinas, *The Aquinas Catechism: A Simple Explanation of the Catholic Faith*, (Sophia Institute Press, 2000).

8) John B. Payne, *Erasmus, His Theology of The Sacraments*, (M. E. Bratcher, 1970), 17.

9) Ibid.

이라고 판단할 수 있다.

사도신경에 대한 에라스무스의 관심을 보여주는 또 하나의 사실은 그가 사도신경을 신학 혹은 신학자를 판단하는 기준으로 삼았다는 점이다. 톰슨(Thompson)이 그 의의를 명쾌하게 지적한 바와 같이, 에라스무스는 그의 책 *Inquisitio de fide*(1524)에서 Aulus의 대담자로서 그는 신조에 관하여 루터와 루터파로 간주되는 Barbatius를 검증한다. 이 조사의 결과는 Barbatius가 사도신경에 동의했기 때문에 정통신학자라는 사실이었다. 톰슨이 정확하게 지적하였듯이, 사도신경에 따라 검증해 본 결과 루터와 로마 교회 사이에는 근본적인 교리에 있어서 차이가 없다고 확신했다.¹⁰⁾ 에라스무스에 의하면, 신학자들 사이에서 이견이 발생되었다 하더라도 궁극적으로 사도신경에 대한 일치는 곧 신앙의 일치로 볼 수 있는 중요한 준거점이 마련되었다는 사실이다.

5. 루터

루터에게 있어서 1520년은 종교개혁의지가 한창 무르익기 시작하던 시기였다고 할 수 있다. 1517년 시작된 그의 종교개혁이 1520년에 이르러 그의 종교개혁적 사상을 담은 대표작들인 『독일민족 귀족에게 고함』, 『교회의 바벨론 포로기에 관하여』, 『그리스도인의 자유에 관하여』 등이 출판되었다. 이 시기에 이르러 루터는 그의 기독교신학에 대한 체계적인 이해가 어떻게 전개되고 있는지를 보여준다. "누구든지 구원받기를 원한다면 세 가지를 알아야만 한다. 율법은 인간의 질병이 무엇인지 보여준다. 신조는 어디서 약을 구할 수 있는지 알려준다. 주기도문은 그것을 어떻게 찾아 사용해야 하는지를 가르쳐 준다."¹¹⁾ 이런 그의 신학적 이해가 다시 한 번 구체적으로 결실을 맺게 된 것이 바로 1529년에 차례로 출간한 그의 소요리문답서와 대요리문답서였다. 루터는 요리문답서에서 자신이 말한 이 순서를 따라, 율법(십계명), 믿음(사도신경), 주기도문, 세례와 성찬의 순서로 서술하고 있다.

루터는 자신의 글들이 모두 불에 타 없어지게 된다 하더라도 소요리문답과 대요리문답 그리고 에라스무스와의 논쟁서인 노예의지론만은 남기고 싶은 작품으로 여길 만큼 이들을 소중하게 여겼다. 이 중 소요리문답은 어린이들을 대상으로 하는 교리교육프로그램이었고 대요리문답은 소요리문답을 가르칠 목회자들을 대상으로 하는, 요즘 용어로 빌자면 목회자 인도용 교재라고 할 수 있겠다.

그런데 루터가 요리문답서를 작성하고자 결심하게 된 데에는 특별한 이유가 있었다. 루터는 1528년 작센 지방의 교회들을 직접 방문하여 돌아보면서 대부분의 그리스도인들이 심지어 목회자들까지도 복음의 핵심이 무엇인지를 전혀 깨닫지 못하고 무지 가운데 있는 것을 목격한 후 이들에게 복음의 진리를 쉽고 분명하게 가르칠 필요를 절감하고 교리문답서를 준비하였다.

10) Ibid.

11) 박경수, "16세기 프로테스탄트 교리문답에 대한 비교연구: 루터, 후프마이어, 칼뱅의 교리문답을 중심으로", 『칼빈연구, 제13집』, (서울: 칼빈학회, 2016), 197.

루터는 소요리문답서의 서문에서 집필의도를 이렇게 밝힌다. “근간에 내가 여러 곳에 있는 교회를 순회하고 신자들의 비참한 종교생활 상태를 목격한 나머지 극히 쉬운 문장과 작은 책자로서 준비된 본 교리문답서를 내놓아 기독교 교리를 설명하도록 한 것이다. 아! 불쌍하다. 내가 직접 본 비참한 상태를 슬프다 아니할 수 없다. 특히 시골에 사는 일반 민중들은 기독교 교리에 대한 지식이 전혀 없고, 대부분의 전도자들은 가르치기에 부적당하고 무자격하다. 저들은 스스로 크리스찬이라고 말하며 세례를 받았다고 하며 주의 성찬에 참여할 것을 주장하나 주기도문, 사도신조, 십계명조차도 알지 못한다. 저들은 마치 돼지나 이성이 없는 짐승들과 같은 생활을 하며 복음이 전하여진 오늘날에 있어서 아직도 크리스찬의 자유를 남용하고 있다.”¹²⁾

이러한 그의 생각은 대요리문답서의 서문들에서도 자세히 소개된다. “우리가 요리문답을 열심히 가르칠 것을 간절히 바라고 요구하는 이유는 하찮은 이유 때문이 아니다. 안타깝게도 많은 목회자들과 설교자들이 자신의 직무에 매우 불성실하며 자신들의 직무와 가르치는 일을 대수롭지 않게 여기고 있으면서 오히려 자신들이 이 세상에서 배불리 먹고 즐기는 일에만 몰두해 있다는 사실 때문이다. 그들은 교황치하에서 살고 있는 것처럼 살아가고 있다.”¹³⁾

루터의 교리문답은 자신의 교구 안에 있는 어린이들을 가르치려는 목회적 노력의 결과였다. 그는 이 절망적 상태가 개선되려면 변화가 어린이로부터 시작되어야 한다고 믿었고, 목회자와 설교자들이 자신들에게 주어진 의무를 진지하게 받아들이고, 무지한 상태에 있는 백성들을 긍휼히 여겨야만 한다고 생각했다. 루터는 어린이가 가정에서 그리고 교회에서 올바른 신앙교육을 받지 못한다면 종교개혁 정신은 대를 이어 연결될 수도 없고 결국 하나의 일회적 사건으로 끝나 버리고 말 것이라고 생각했다.¹⁴⁾ 그런 까닭에 루터의 종교개혁운동에서 어린이를 대상으로 하는 교리교육은 매우 중요한 사항이었음을 알 수 있었다. 루터는 그의 대요리문답 두 번째 서문에서 자신의 목적을 분명하게 말한다. “이 설교는 아이들과 교육받지 못한 사람들을 위한 교육을 목적으로 시작되었다. 이것을 옛부터 헬라어로 요리문답(Katechismus), 즉 아이들을 위한 교훈이라고 불러 왔다. 그것은 모든 기독교인이라면 누구나 알아야 할 최소한의 지식을 가리킨다. 그것을 모르는 사람은 기독교인으로 간주할 수도 없고 또한 성례전에 참여할 수도 없다. 마치 장인이 자기의 기술의 원리와 사용법을 모른다면 그는 쫓겨나고 무능한 사람으로 여겨지는 것과 같다. 그러므로 우리는 젊은이들로 하여금 교리문답과 어린이 설교와 같은 내용들을 철저히 배우고 부지런히 훈련받도록 해야 한다.”¹⁵⁾ 루터의 이러한 소신은 칼빈에게서도 동일하게 발견된다.

III. 칼빈이 인정한 사도신경의 권위

12) 마틴 루터, 지원용 옮김, 『루터선집 9』, (서울: 컨콜디아사, 1983), 379.

13) M. Luther, *Grosser Katechismus*, (Berlin: Furche Verlag, 1933), 9.

14) 박경수, 201.

15) M. Luther, *Grosser Katechismus*, 15..

1. 저작성

칼빈은 기독교강요 II권 16장에서 사도신경의 내용들을 차례대로 설명한 후에 사도신경에 대한 자신의 생각을 다음과 같이 정리해서 밝힌다. 이 진술에는 사도신경의 특징과 권위 그리고 저작성에 대한 논란을 일축하는 그의 명쾌한 주장이 담겨 있다.

지금까지 나는 사도신경의 순서를 그대로 따랐는데, 이는 그것이 우리의 구속의 중요한 점들을 몇 마디 말로 정리해주며, 그리하여 그리스도 안에서 우리가 생각해야 할 것들을 하나씩 명확하게 보도록 해 주는 일종의 도표와도 같은 역할을 하기 때문이다. 내가 이를 사도신경이라 부르지만, 그것이 실제로 사도들의 저작인가 하는 문제에 대해서는 나는 조금도 관심이 없다. 고대의 저술가들은 그것을 사도들의 저술로 보는데에 상당히 견해가 일치하고 있다. 사도들이 공동으로 써서 반포했다고 보기도 하고, 그들의 손으로 전달된 가르침을 요약한 것으로서 건전한 신앙 가운데서 모아진 것이며, 따라서 그런 이름으로 부르기에 합당하다는 것이다. 이 신경의 출처가 어디든 간에, 교회가 처음으로 시작되던 사도 시대에 그것이 모든 사람들의 동의로 공적인 고백으로 받아들여졌다는 것에 대해 나는 의심치 않는다.

어느 한 사람이 사사로이 쓴 것은 아닌 듯하다. 왜냐하면 사람들이 기억할 수 있는 만큼 오랜 옛날부터 모든 경건한 자들 사이에서 그것이 신성한 권위를 가졌던 것이 분명하기 때문이다. 우리는 다음과 같은 한 가지 사실에 관심을 두어야 하는데, 이에 대해서는 논란의 여지가 없다고 본다. 그것은 곧 우리의 믿음의 전 역사가 그 속에 간결하고도 명확한 순서로 정리되어 있으며, 또한 성경의 순전한 증거들로 보증되지 않는 것은 하나도 거기에 들어 있지 않다는 것이다. 이 사실을 이해한다면, 사도신경의 저자 문제를 놓고 홀로 고민하거나 혹은 다른 사람과 논쟁을 벌이는 따위의 일은 정말 무의미한 것이다. 혹시 성령의 특정한 진리를 지니고 있는 것만으로는 부족하고, 동시에 그것이 누가 이야기한 것이고, 누구의 손으로 기록되었는지를 알아야만 된다고 생각하지 않는다면 말이다.¹⁶⁾

이상에서 보는 바와 같이 칼빈은 사도신경의 권위가 성령의 특별한 증거로 사도들의 전수를 통해 교회에 전달된 성경의 표준적 안내자로서의 지위를 가지고 있다는 사실을 분명하게 확신하고 주장한다. 칼빈은 사도신경의 저자에 관한 논쟁은 불필요할 정도로 분명한 신적 사도적 근거를 지닌 것으로 이해했다.

2. 사도신경에 대한 논란

칼빈은 그리스도교의 전통적 신조인 사도신경, 니케아신조, 아타나시우스신조등에 대한 지지를 표명해 달라는 요청을 거부했던 까닭에 잠시 동안 그의 신학의 정통성에 의심을 받은 적이 있었다. 그의 평생의 대적

16) John Calvin, Inst. II, 16, 18.

자로 행세하면서 신뢰감을 주지 못했던 피에르 캐롤리(Pierre Caroli)는 1537년 베른에서 있었던 토론회에서 파렐과 칼빈을 삼위일체론을 부인하는 아리안주의자라고 고발했던 일이 있었다.

이에 대해 칼빈은 다음과 같이 답변했는데, (1) 나는 이미 한 분 하나님에 대한 자신의 신앙을 분명히 했고, (2) 캐롤리는 자신에게 지지를 표명해 보라는 요구를 할 권한이 없으며, (3) 아타나시우스신조의 진정성에 대해 의심이 가는 바는 사실인데 그 이유는 교회가 한 번도 공의회를 통해 공식적으로 인정한 바가 없기 때문이라고 했다.¹⁷⁾ 또한 자신의 글에서도 사도신경의 저자에 대해서 논란이 있음을 밝힌 바 있다: “내가 이를 사도신경이라 부르지만, 그것이 실제로 사도들의 저작인가 하는 문제에 대해서는 나는 조금도 관심이 없다. 고대의 저술가들은 그것을 사도들의 저술로 보는 데에 상당히 견해가 일치하고 있다. 사도들이 공동으로 써서 반포했다고 보기도 하고, 그들의 손으로 전달된 가르침을 요약한 것으로서 건전한 신앙 가운데서 모아진 것이며, 따라서 그런 이름으로 부르기에 합당하다는 것이다. 이 신경의 출처가 어디든 간에, 교회가 처음으로 시작되던 사도 시대에 그것이 모든 사람들의 동의로 공적인 고백으로 받아들여졌다는 것에 대해 나는 의심치 않는다.”¹⁸⁾

칼빈을 비판적으로 보려는 사람들은 여기서 칼빈이 사도신경의 저자의 문제에 의심을 나타냈기 때문에 사도신경에 대해서 부정적으로 생각했다고 보려는 것 같다. 그러나 그가 저자의 문제에 의심을 나타냈다는 말과 그가 사도신경의 진정성과 권위에 부정적 생각을 지녔었다는 말은 다른 판단이다. 설령 그가 저자의 문제에 직접적인 확신이 없었다 하더라도 그 내용과 기원에 대해서는 사도성에 대한 분명한 확신을 나타내고 있기 때문이다. 오히려 그가 사도신경이 성경의 가르침을 적절하고도 충실하게 반영해 주고 있다는 확신을 가졌다고 보아야 할 것이다.

사도신경의 중요성에 대한 칼빈의 생각은 그의 후기 기독교강요에 잘 드러난다. 1543년 이전의 그의 첫 요리문답서나 그의 처음 두 기독교강요판에서는 하나의 긴 장(chapter) 속에서 사도신경이 다루어졌었다. 그러다가 세 번째 기독교강요판(라틴어판으로는 1543년, 불어판으로는 1545년)에서는 사도신경을 4 개의 장으로 나누어서 다루다가 드디어 최종판(1559년) 기독교강요에서는 전체 책의 구조의 틀을 4부로 나누게 되었다. 다시 말해서 사도신경의 4부분, 성부, 성자, 성령 그리고 교회에 상응하는 4권으로 재구성하였다.¹⁹⁾

IV. 칼빈의 사도신경 사용

16세기 종교개혁운동에 있어서 교리교육은 종교개혁의 성패를 결정짓는 가장 중요한 내적 필요였다. 로마 가톨릭교회에 대항해서 자신들이 주장하는 바가 무엇인지를 종교개혁 지지자들에게 교육시키는 일은 그 어

17) John Hesselink, *Calvin's First Catechism*, (Louisville, Westminster John Knox Press, 1997), 110.

18) *Inst.*, II, 16, 18.

19) John Hesselink, 110-111.

편 일보다 우선적인 일이었다. 특히 종교개혁의 미래를 짊어질 다음 세대를 염두에 둔 어린이들을 대상으로 하는 교리문답교육은 모든 종교개혁자들이 역점을 둔 사업이었다. 그런 까닭에 종교개혁자들은 필연적으로 어린이들을 대상으로 하는 교리문답서를 작성하게 되었다. 이중 무엇보다도 가장 큰 영향을 준 것은 루터의 대소요리문답서(1529)였다. 1529년 어린이들을 대상으로 작성된 소요리문답서와 어린이들을 가르치는 목회자 용으로 작성된 대요리문답서는 종교개혁진영의 이론적 토대를 제공해 주는 가장 강력한 무기였다. 칼빈이 기독교강요를 작성할 때 참고한 것으로 보이는 루터의 대요리문답서는 역시 칼빈의 제 1차 제네바요리문답서에도 결정적 영향을 주었다.

1. 제 1차 제네바 교리교육서(1537/8)

칼빈이 1536년 바젤에서 출판한 기독교강요는 그의 기대를 넘는 엄청난 호응을 일으켰다. 칼빈보다 앞서 제네바에서 종교개혁운동을 시작했던 기욤 파렐(Guillaume Farel)은 칼빈이 잠시 제네바를 방문했을 때 그를 설득하여 제네바시의 종교개혁을 함께 추진하자고 설득하여 칼빈으로 하여금 제네바에 머물도록 하였다. 제네바에 정착하게 된 칼빈이 역점을 두어 작성한 문서들 중 하나가 바로 제 1차 제네바 교리교육서였다. 더 정확한 명칭은 “제네바교회에서 사용하는 신앙교육 요강 및 신앙고백” (*Instruction et Confession de Foy don't on use en L' Eglise de Geneve*)이다. 이 신앙고백서는 제네바시의 승인을 얻어 1537년 2월부터 인쇄되어 배포되었다.

이 고백서는 내용적으로 볼 때 칼빈의 『기독교강요』 초판(1536)의 요약에 해당된다. 이 글을 작성하게 된 주요 목적은 종교개혁운동의 성공을 위해 옛사상과 습관에 젖어 있는 신도들을 철저히 교육하여 종교개혁의 순수한 교리 안에 머물게 하기 위함이었다. 더구나 종교개혁진영의 부모들이 자신들의 자녀들에 대한 신앙교육에 태만한 것을 보면서 신앙의 계승을 위한 필요성으로 이 신앙고백서를 작성하게 된 것이다.²⁰⁾

이 책의 형식과 내용은 루터의 대소요리문답서의 형식처럼 율법과 신조 그리고 주기도문과 성례 및 교회와 국가의 순서로 진행된다. 가장 앞부분에 서론적인 하나님에 대한 지식과 사람에 대한 지식이라는 부분이 등장하는 점이 그의 기독교강요에서의 두 지식으로 소개하는 것과 동일한 출발점을 보여 준다. 특히 제 1차 교리교육서는 신앙부분에서 신조라는 항으로 사도신경의 전체 내용들을 구절별로 자세하게 소개해 주고 있다. 칼빈은 신조를 소개하는 도입부에서 사도신경에 대한 자신의 생각을 다음과 같이 소개한다. “이제는 우리의 신앙이 확고해지기 위해 그리스도 안에서 바라보고 숙고해야 할 바가 무엇인지에 대해 귀 기울여보자. 이것은 이른 바 신조 안에 제시되어 있는데 여기서 우리는 그리스도께서 어떻게 아버지(하나님)에 의해 우리에게 지혜, 구원, 생명, 의 그리고 거룩함이 되셨는가를 보게 된다. 이 신앙의 요약이 어떤 저자 혹은 어떤 저자들에 의해 작성되었느냐 하는 것은 별로 중요한 문제가 아니다. 왜냐하면 이 신조는 그 안에 어떤 인간적인 가르침도 내포하고 있지 않을 뿐만 아니라, 성서의 가장 확실한 증언들로부터 연유한 표현

20) 한인수, 12-13.

들이기 때문이다.”²¹⁾ 칼빈은 사도신경을 우리의 신앙이 확고해 지기 위한 신앙의 요약으로서 하나님께서 그의 독생자이신 예수 그리스도를 통해 우리에게 주시고자 하시는 모든 구원의 유익들을 성경에 있는 그대로 증언하고 있는 표현들로 간주하고 있다. 그런 까닭에 칼빈은 이어서 사도신경의 각 항목들을 “전능하시 천지를 만드신 하나님 아버지를 내가 믿사오며”로부터 “몸의 부활과 영생을 믿습니다. 아멘”에 이르기까지 자세하게 풀어 설명해 나간다.

칼빈의 제1차 교리교육서 안에 나타난 그의 사도신경에 대한 견해는 사실 그의 『기독교 강요』 초판부터 최종판에 이르기까지 나타나고 있는 생각과 크게 다를 바가 없다. 사도신경에 대한 그의 평가는 일관되게 그의 작품들 속에 반영되어 나타난다.

2. 제 2차 제네바요리문답(1542/5)²²⁾

제네바시의회와의 마찰로 칼빈은 1538년 4월 제네바를 떠난다. 그가 정착한 곳은 프랑스의 스트라스부르크였고 거기에는 또 다른 종교개혁자 마틴 부처(Martin Bucer, 1491-1551)가 있었다. 부처의 도움으로 칼빈은 1538년 9월부터 1541년 9월 제네바시의회의 요청을 받아들여서 다시 제네바로 복귀하기까지 만 3년을 스트라스부르크에서 묵회했다. 칼빈 자신에게 있어서 그의 생애 중 가장 행복했던 사역기간이었다.

스트라스부르크에서의 묵회경험을 통해 칼빈은 자신의 제1차 제네바교리교육서가 어린이들에게는 지나치게 어렵다는 사실을 깨닫게 되었다. 어린이들을 대상으로 효과적인 교리교육을 할 수 있으려면 더 평이하고 쉬운 문답형식의 요리문답서가 필요하다는 사실을 인식하게 되었다. 그래서 칼빈이 제네바로부터 복귀요청을 받았을 때, 그가 제시했던 조건이 바로 어린이들을 대상으로 요리문답교육을 의무적으로 실시하는 것과 권징행사였다. 그 결과 칼빈은 1541년과 1561년 제네바 교회헌법 모두에서 어린이들은 매주일 정오에 교회에서 교리문답을 배우게 하는 규정을 통과 시켰다.²³⁾ 칼빈에게 있어서 어린이들을 대상으로 진행되는 교리문답교육은 이 만큼 중요한 종교개혁운동의 핵심사항이었다. 칼빈의 이러한 생각은 제2차 제네바 교리문답서의 서문에 “독자에게 보내는 서신” 부분에 분명하게 드러나 있다. “교회는 언제나 어린 아이들을 기독교 신앙교리 안에서 양육하라는 특별한 권면을 받아왔다. 이를 수행하기 위해 교회는 옛적에 학교들을 운영했을 뿐만 아니라 신도 개개인에게 각자의 가족을 잘 가르치도록 권고하기도 했다. 또한 교회는 모든 그리스도인에게 공통된 주요교리에 대해 어린아이들이 잘 알고 있는지의 여부를 심사할 수 있는 공적 규정도 소유하고 있었다. 이를 규모있게 수행하기 위해 교회는 요리문답이라고 불리우는 어떤 특정한 식서(formulaire)를 사용하였다.”²⁴⁾ 이어서 칼빈은 그동안 로마 가톨릭 교회가 미신적인 유물숭배에만 몰두해 오는 반면 정작 중요한 요리문답은 등한시 했다고 비판하면서 이 요리문답은 “옛적부터 그리스도인들

21) Ibid., 57.

22) 1541/2는 제네바요리문답 불어판, 1545은 라틴어판.

23) 박경수, 216.

24) 한인수, 100.

가운데서 준수되어 왔고, 교회가 완전히 부패했을 경우를 제외하고는 결코 포기된 적이 없는 관례적인 것(usage)이다”²⁵⁾고 주장한다.

칼빈이 제네바로 돌아와 다시 작성한 제2차 교리문답서는 전체 55장과 373개의 질문과 대답 형식으로 이루어져 있다. 제1차 교리교육서와 달리 그 체계에 변화가 일어났다. 무엇보다도 문답형식으로 바뀐 것이 가장 큰 변화이고 내용의 순서도 제 1차 교리교육서와 달리 사도신경이 첫 순서로 등장하고 이어서 십계명(율법), 주기도, 성례의 순서로 구성되었다. 이것은 그 사이 칼빈의 신학에 있어서 율법이해에 변화가 있었음을 시사해 준다. 종전의 율법의 신학적 사용에 무게중심이 있었다면 이후에는 율법의 제 3 사용에 대한 이해가 반영된 것이다.

제2차 제네바교리문답은 신앙의 장에서 참된 신인식으로 시작하면서 곧 바로 15번째 문답에서부터 사도신경을 다룬다. 그러면서 이 인식(사도신경)의 요약된 내용이 무엇인가?라고 목사가 어린이에게 질문한다. 이 질문에 대한 답으로 어린이는 다음과 같이 말한다. “이것은 모든 그리스도인들이 행하는 신앙고백 안에 포함되어 있습니다. 우리는 이를 보통 사도신경이라 부릅니다. 왜냐하면 이것은 그리스도인들이 교회 안에서 한결같이 고백했던 참신앙의 요약이기 때문이며 또한 이것은 순수한 사도적 가르침으로부터 추론된 것이기 때문입니다.”²⁶⁾ 제1차 제네바교리교육서와 마찬가지로 이번에도 사도신경에 대한 칼빈의 확고한 신뢰는 변함이 없고 그리스도인들이 반드시 고백하고 계승해야 할 신앙의 중심내용으로 사도적 권위와 기원을 가진 교회의 전통으로 소개하고 있다. 제2차 제네바교리문답서에서 사도신경에 대한 직접적인 설명은 15번째 문항으로부터 110번째 문항에 이르기까지 각 주제별로 자세하게 설명되고 있다. 제2차 제네바 요리문답서의 전체 구성과 형식을 볼 때, 이는 칼빈이 신자들(어린이들)로 하여금 한 주에 한 장씩 교리문답을 배우고, 익히고 암송하도록 구성하였음을 알 수 있다.

3. 기독교강요(1536/39/43/59)

칼빈은 1536년 바젤에서 『기독교강요』 초판을 발행 한 이후로 1539년의 2차 개정판 그리고 43년의 3차 개정판, 50년의 4차 개정판에 이어서 59년의 최종판을 남겼다.²⁷⁾ 5차에 걸친 발행에 따라 『기독교강요』의 구성은 매번 더 성숙해가면서 발전을 거듭해 왔다.

1536년에 발간된 『기독교강요』 초판은 전체 6장으로 구성되었는데 그 중 믿음 부분에서 사도신경의 내용을 다루었다. 1539년의 재판과 1543년의 재개정판에 이르기까지 전체 기독교강요 내용 중 사도신경에 대한 비중은 믿음을 다루는 장에서 언급한 것 이외에는 별다른 점이 없었다. 그러나 1559년의 최종판에서는 기독교강요와 사도신경의 연관성이 전에 비해 훨씬 더 깊어졌다. 먼저 최종판은 전체 4권으로 구성되었

25) Ibid.

26) Ibid., 103.

27) 『기독교강요』 라틴어판을 기준으로 설명. 불어판의 경우 1541, 1545, 1551, 1560년에 걸쳐 4번 출간되었다.

는데 이 형식은 사도신경의 성부, 성자, 성령 그리고 교회로 구성된 형식을 그대로 가져온 것이다. 이 점이 칼빈의 사도신경 이해의 독특한 점인데, 칼빈에게 영향을 주었다고 알려진 루터의 대요리문답은 소요리문답과 마찬가지로 그 안에서 사도신경을 성부(창조에 관하여), 성자(구속에 관하여), 성령(성화에 관하여)의 세 부분으로 구성된 형식으로 보는데 반해, 칼빈은 처음부터 사도신경을 성부, 성자, 성령 그리고 교회로 보아왔다는 점이다. 이렇게 사도신경을 보아온 칼빈은 『기독교강요』 최종판에 이르러 아예 책의 구성을 전체 4부로 배정하게 된다는 사실이다. 또한 칼빈은 최종판 이전의 『기독교강요』가 염두에 두었던 교리문답의 형식을 완전히 탈바꿈시켰지만 여전히 중심목적은 그리스도인을 상대로 한 교리교육이 중점적 사항이었다. 따라서 전체 내용이 기독교 중심교리들을 설명해 나가는 상황에서 사도신경은 가장 핵심적인 위치를 차지하는 것으로 보인다. 특히 제 2권 16장에서 예수 그리스도의 전사역을 소개하는 부분에서 칼빈은 이렇게 언급하고 있다. “이른바 사도신경이 그리스도의 탄생에서부터 그의 죽으심과 부활에 이르기까지를 - 완전한 구원의 모든 것이 거기에 있다 - 단번에 가장 적절한 순서대로 다루고 있다고 하겠다.”²⁸⁾ 사도신경에 대한 칼빈의 신뢰와 충성도는 이 문장에서 보는 바와 같이 확고한 것으로 판단된다.

칼빈은 이어서 『기독교강요』 II.16.5부터 II.16.17에 이르기까지 아예 사도신경의 예수 그리스도에 대한 신앙고백문들을 각 항에서 내용에 따라 글자 그대로 풀어가면서 설명해 준다.

- II.16.5. 빌라도에게 정죄받으심
- II.16.6. 십자가에 못박혀
- II.16.7. 죽으시고 장사되어
- II.16.8. 지옥에 내려가사
- II.16.13. 사흘만에 죽은 자 가운데서 다시 살아나시며
- II.16.14. 하늘에 오르사
- II.16.15. 하나님 우편에 앉아 계시다가
- II.16.17. 저리로서 산 자와 죽은 자를 심판하러 오시리라

이렇듯 칼빈의 신학을 가장 대표하는 그의 『기독교강요』 최종판에서도 사도신경의 전체 구조와 각항의 내용들이 칼빈에 의해서 밀접하게 수용될 뿐만 아니라 내용적으로도 충실하게 반영되고 있음을 확인할 수 있다.

4. 예배와 성례전

28) Inst., II, 16, 5.

칼빈이 제네바에서 종교개혁을 시작하면서 가장 먼저 한 일들이 제네바 신앙고백서를 만드는 일과 예배를 강화하는 일이었고 그 결과로 1537년 1월 16일 “제네바의 교회와 예배의 조직에 관한 조항들”(Articles Concerning the Organization of the Church and of Worship at Geneva)이 등장했다. 칼빈이 파렐과 함께 제네바시의회로부터 추방당할 때도 예배와 성례전에 관한 의견차이였고 그가 1541년 스트라스부르크로부터 제네바로 돌아와서 처음 시작한 일도 역시 제네바 요리문답 작성 및 예배예식의 개정 및 강화였다. 그만큼 예배는 칼빈의 신학과 신앙 그리고 목회에서 핵심을 차지하는 사항이었다. 우리는 그 가운데 사도신경의 위치를 확인해 보고 그 의미를 평가함으로써 칼빈신학 전체에서 사도신경의 의미를 확인할 수 있게 된다.

1542 칼빈이 제네바에서 사용한 성만찬 예전(Anaphora) 형식을 소개하면 그 가운데 사도신경을 노래하는 부분이 등장한다.

성만찬 예전²⁹⁾

구제를 위한 헌금
 종보기도
 주기도문해설
 성물준비(사도신경을 노래함)
 제정의 말씀
 권면
 성찬기도(성령의 임재를 위한)
 성체분할(분병례)
 분병분잔
 성찬참여(시편 혹은 성경말씀봉독)
 성찬 후 기도
 이론의 축도

제네바교회에서의 성만찬 예전의 순서를 더 상세하게 설명하고 있는 *La Forme des prieres et chantz ecclesiastiques* 1542(제네바 교회의 예배와 예전의 형태)라는 글 중 “성만찬의 지침과 만찬에서의 기도”라는 항목에서 칼빈은 이렇게 지시한다: “만찬 날에 사람들의 일상적인 기도가 끝난 후, 사도신경을 노래하고, 이 때 목사는 다음과 같은 형식으로 기도한다.

우리는 신앙을 고백함으로 하나님의 재녀임을 확증하였습니다. 그러므로 그가 우리의 사랑하는 아버지로서

29) 주승중, 최운배, 『교회를 섬기는 청지기의 길』, (과주: 성안당, 2008), 123. 또한 정홍열, “아나포라의 관점에서 본 칼빈의 성찬론” 『조직신학논총, 48집』, 2017. 169쪽 참조.

우리의 기도를 들으신다는 소망 속에서 주께서 가르치신 기도를 행하기를 원합니다. 또는 예수 그리스도 하
나님의 아들 우리 주님의 이름으로 그가 가르친 기도를 드립니다.

하늘에 계신 우리 아버지여, 이름이 거룩히 여김을 받으시며,

나라가 임하시며...³⁰⁾

따라서 칼빈의 예전에 있어서 사도신경을 노래하는 행위는 신자들이 자신의 신앙을 공개적으로 고백하는
행위로 요구되고 인정되는 조건이었음을 알 수 있다. 자신의 신앙을 사도신경을 통해 고백하는 자들에게
성찬의 참여가 허락되었다는 점을 확인하게 된다.

예배에 참여하여 함께 예배드리는 신자들이 찬송을 적극적으로 부르는 것은 종교개혁 예배의 가장 대표적
특징 가운데 하나였다. 루터는 좀 더 적극적으로 독일의 민요들을 포함한 다양한 멜로디를 예배찬송 안으로
가져온 반면 칼빈은 보다 엄격하여 시편 이외에는 노래로 부르는 것이 금지되었다. 그 가운데 시편 이외의
회중들이 찬송을 부르던 것이 주기도문과 사도신경을 노래하는 것이었다. 그만큼 사도신경을 노래한다는 행
위는 칼빈이 생각하는 예배에 있어서 신앙을 공동체적으로 고백하는 행위로 이해되었다. 그리하여 제네바
콘시스토리움은 한 신자가 주기도문과 사도신경을 외우는지를 그 신자의 신앙을 판단하는 첫 째 기준으로
삼았다. 이 조건을 통과하지 못한 사람은 콘시스토리움으로부터 출교의 위협에 처하게 될 정도였다.³¹⁾

V. 한국교회와 사도신경

1. 교리교육의 회복

16세기 종교개혁의 현장에서 등장한 교리문답교육의 필요성에 대해 박경수는 다음과 같이 설명한다. “프로
테스탄트 교리문답은 프로테스탄트 신자들이 자기 정체성을 확립하도록 해 주며, 바로 알고 바로 믿고 바
로 살도록 인도하는 나침반의 역할을 하고, 교회의 구성원들이 동일한 꿈과 비전을 가진 진정한 공동체가
되도록 결속시켜 준다. 이처럼 교리문답은 그리스도를 위해 군병으로 소집을 받은 신자들이 반드시 갖추어
야 할 최소한의 무장이다. 교리문답교육은 일종의 적응(accommodation)이다. 하나님께서 인간을 구원하시기
위해 인간의 수준에 맞추어 자신을 적응시키시듯이, 교사는 학생들의 눈높이에 맞추어 교육해야 한다. 교
리문답 교육은 신앙의 대잇기이다. 종교개혁의 신앙이 대를 이어 연결되기 위해서는 교리문답을 통한 신앙

30) 정일웅, 『개혁교회 예배와 예전학』, (서울: 총신대학교출판부, 2013), 438.

31) John D. Witvliet/Nathan Bierma, “Liturgie”, *Calvin Handbuch*, 407.

의 전승이 중요하다. 이것이 잘못되면 교회의 미래가 어두워진다. 교리문답 교육은 그리스도인들의 신앙의 일치를 확립하는 수단이다 동일한 공동체의 지체들이 같은 신앙으로 연결되고 이어지기 위해서 교리문답은 필수적이다.”³²⁾ 이런 이유로 칼빈은 제네바로 처음 왔을 때와 다시 스트라스부르크로부터 돌아왔을 때에도 교리교육을 강화할 목적으로 제 1차 교리교육서와 제2차 제네바 요리문답서를 작성했던 것이다.

그러나 칼빈이 말하는 일치가 단순히 교회 안에서의 구성원들간의 문제나 세대와 세대를 잇는 문제만은 아니다. 칼빈은 교회들 사이에서의 일치에도 관심을 가지고 교리교육의 필요성을 역설한다. 한국의 장로교회는 수를 헤아릴 수 없을 정도로 분열되어 있다. 무슨 이유로 그 많은 장로교단들이 존재해야 하는지 그 이유는 알 수 없으나, 칼빈은 교리문답 교육을 통한 교회의 일치와 친교에 대해서도 언급하고 있다. 그는 교리문답의 목적이 “신앙의 일치가 우리 가운데 빛나도록 하기 위함”³³⁾이라고 언급하면서 “이와 같이 혼란하고 분열된 그리스도교계에서 공간적으로는 널리 흩어져 있을지라도 그리스도교 교리에서 일치하는 교회들이 상호 인정할 수 있는 공적 증언을 가지는 것이 유용하다”³⁴⁾고 보았다. 그런 점에서 동일한 교리문답을 사용하는 것이야말로 “그리스도교 친교의 엄숙한 상징”³⁵⁾이라고 말했다. 오늘날 크고 작은 이슈들로 분열을 일삼는 한국의 프로테스탄트 교회를 향한 칼빈의 교리교육의 중요성의 제안이야말로 우리가 귀기울여 마음에 새겨야 할 광야의 소리인 것이다.

오늘날 우리나라 프로테스탄트교회들 안에서 교리문답 교육이 얼마나 소홀히 취급되고 있는지는 학습교인 제도가 무의미하게 취급되는 현실 안에서도 드러난다. 대부분의 교인들은 학습교인(*Catechumene*)이란 말이 무슨 말인지도 알지 못한다. 대부분의 교인들이 무지한 가운데 교회에 처음 나오면 원일교인이었다가 학습교인이 되고 그 다음에 세례교인이 된다고 생각했으나 학습교인이 도대체 무엇을 학습하는지 아는 사람이 거의 없다 보니 학습교인이란 명칭이 점차 사라지게 되었다. 학습교인이란 세례를 받기 위해 요리문답을 학습하는 과정 중의 세례예비자 교육생이다. 세례를 준비시키는 제대로 된 교육이 부재한 까닭에 학습교인이란 말과 개념이 같이 사라지게 된 것이다. 사도신경의 유래가 세례자 예비교육자료로 등장했다는 이유를 돌아 볼 때, 세례예비자 교육의 부재와 사도신경 교육 및 교리교육의 소홀함은 서로 맞물려 있는 관계라고 말할 수 있다. 초대교회의 역사를 살펴보면, 세례를 받는 행위가 얼마나 중요하고 전체 교회적 관심 속에서 오랜 기간 동안 준비하면서 진행되어 왔는지 알 수 있다.³⁶⁾ 이제 한국 프로테스탄트 교회가 단지 세례를 주는 행위에만 몰두하지 말고 세례를 준비시키는 과정과 그에 따른 교리교육의 준비과정에 더욱 관심을 가질 때이다. 진중세례로 대별되는 선교공세적 대규모행사도 나름 의미가 있겠으나 그러한 일방적 세례집행 의식 보다는 개교회에서 정상적으로 이루어지는 내실있는 신자들의 교육과 배출에 더 신경을 써야 할 듯하다.

32) 박경수, 209.

33) Calvin, “The Catechism of the Church of Geneva,” *Calvin: Theological treatises*, J.K.S. Reid (Philadelphia: Westminster Press, 1954), 88. 박경수, 16세기 프로테스탄트 교리문답에 대한 비교 연구, 214에서 재인용.

34) Ibid., 89.

35) Ibid., 90.

36) 이에 관해서는 김정의 『초대교회 예배사』, (서울: CLC, 2014), 129-170을 참조할 것.

2. 다음세대를 위한 신앙교육 강화

칼빈은 제네바교리문답의 서문인 ”독자들에게 드리는 글“에서 이 글의 작성동기가 ”어린이들을 그리스도교 교리로 올바르게 키우는 것“임을 밝히고 있다. 칼빈은 이 목표를 달성하기 위해서는 가정, 학교, 교회에서 부지런히 교리문답을 가르쳐야 한다고 말한다.³⁷⁾

칼빈은 1548년 10월 22일 잉글랜드 서머셋 공작인 에드워드 시모어(Edward Seymour)에게 보낸 편지에서 종교개혁의 중심과제는 어린이들(청소년들)에게 적합한 방식으로 복음을 전달하는 것³⁸⁾이라고 강조하면서 다음과 같이 서술한다. “하나님의 교회는 요리문답 없이 결코 지탱할 수 없습니다. 왜냐하면 그것은 좋은 씨앗이 죽지 않고 세대를 이어가면서 번식하도록 지켜주는 종자와 같기 때문입니다. ... 부디 어린이들이 간결하고 자기들의 이해의 수준에 맞는 좋은 요리문답서로 교육받도록 관심을 기울여 주시기 바랍니다. 바로 거기에 진정한 기독교가 있다는 사실을 명심해 주시기 바랍니다³⁹⁾”라고 말하고 있다. 칼빈은 교리문답이 참된 교회의 보존과 신앙의 계승을 위한 씨앗과 같다는 사실을 분명하게 알고 있었다. 프로테스탄트 신앙을 담은 교리문답이 없다면 종교개혁은 그저 일회성 사건으로 끝나 버릴 수도 있는 일이었다. 프로테스탄트 신앙의 요점이 대를 이어 전해지고 그 신앙에 기초한 참된 교회가 서기 위해서는 어린이와 청소년들에게 교리문답을 가르치는 것이 절대적으로 필요하였다. 그렇기 때문에 칼빈은 제네바에 처음 도착했을 때나 다시 귀환했을 때 가장 먼저 교리문답을 적성하는 일을 했던 것이다.

VI. 결론

필자는 2016년 5월 21일 한국복음주의 조지신학회에서 개최한 “신앙고백서의 현재적 의의와 적용”이라는 주제로 개최된 강연회에서 “신앙고백서 없는 신앙고백”이란 제목으로 강연한 바가 있다. 그 강연에서 필자는 다음과 같이 한국교회의 신앙형태를 분석해 보았다. “한국교회는 초기에 주로 사경회와 부흥회 그리고 중생체험을 강조하는 성격으로 교회가 성장해왔다. 타종교로부터의 회심을 위해 전도와 극적인 체험적 신앙 그리고 개인의 의지적 결단 등을 단순화 시켜서 “예수 천당 불신지옥!” 내지 “예수믿고 구원받자!”라는 간단명료한 구령의 구호로 신앙고백의 측면을 강조해왔다. 그와 함께 한국교회에 영향을 주었던 선교사들이 한국상황에 맞춰 강조해 왔던 몇 가지 대표적 신앙의 지침들이 한국교회의 신앙의 내용을 규정한 측면이 있다. 주일성수, 금주금연, 십일조, 목회자에 대한 절대적 순종 그리고 보수적 신학 등이다. 이러한 특징들은 오늘의 한국교회의 성장에 일정부분 공헌한 바가 있으나 그러나 이와 함께 한국교회의 균형잡힌 신

37) 박경수, 213.

38) Matthias Freudenberg, “Katechismen”, *Calvin Handbuch*, (Tuebingen, Mohr Siebeck, 2008), 205.

39) CO 13,72, Mathias Freudenberg, “Katechismus”, *Calvin Handbuch*, 204-205에서 재인용.

양형성에 부족한 면을 드러내는 바도 있는 것이 사실이다. 프로그램 위주로 교회성장에 초점을 맞춘 다양한 교인대상의 교육내용들이 유행하고 진행되어 왔지만, 가장 기본적인 신앙고백서들을 중요하게 다루고 가르치는 면에서는 소홀히 해온 것이 사실이다. … 그 결과,

1. 신자들의 신앙이 자신의 체험에 근거한 체험 중심의 신앙관으로 형성되었다. 신앙이 각자의 감정의 상태에 좌우되는 연약한 기반위에 서게 된 것이다.
2. 신자들의 신앙이 신앙고백의 객관적이고 구체적인 사실보다 인간관계 중심으로 형성된 측면이 강하다. 신자들의 신앙이 목회자나 주변의 동료들로부터 직접적인 영향을 받게 되므로 그만큼 개인의 신앙이 주변인들로부터 상처받고 실족되는 경우도 많다.
3. 신앙의 내용이 전체적으로 균형 잡히고 체계적이기 보다 특정한 주제에 치우쳐서 형성되어 그 외의 내용들에는 무지하거나 전체적인 균형감을 구비하지 못해 이단과 사이비 내지는 편협하고 극단적인 신앙으로 경도되기 쉽다. 그러므로 멀쩡하게 신앙생활 잘 하는 것처럼 보였던 사람들이 하루아침에 이단에 넘어가거나 사이비 교리에 현혹되는 경우도 왕왕 일어난다.
4. 한국교회에는 교단별 신학교는 있어도 교인들 간에 각자가 속한 교단의 신학적 차이를 찾기 어렵다. 이 점은 교단별 색깔의 구분이 교회 현장에서는 크게 드러나지 않는다는 점이다. 이는 장점도 될 수 있고 반대로 단점도 될 수 있지만 어쨌든 그만큼 우리가 각 교단에 속한 신자로서의 정체성에는 약하다는 특징을 보여준다는 사실이다.⁴⁰⁾ 이상과 같은 프로테스탄트 교인들의 현재의 모습을 필자는 ”신앙고백서가 없는 신앙고백“이라는 말로 표현했었다. 각자의 체험적 신앙고백은 있으나 그런 신앙고백이 균형을 이루고 말씀 위에 건강하게 기초를 잡을 수 있는 체계는 부재한 한국교회의 프로테스탄트 신자들의 모습이라는 지적이었다.

최근 기독교계 안에서 4/14 윈도우운동이 새로운 각광을 받고 있다. 4/14이란 복음을 받아들이기 쉬운 4살부터 14세까지의 어린이 청소년들을 대상으로 하는 선교전략이면서 동시에 기독교 신앙교육의 필요성과 효율성을 강조하는 새로운 선교전략을 일컫는 말이다. 뿐만 아니라 최근 한국 기독교의 성장이 둔화 내지는 감소되는 추세 속에서 기독교의 내일을 책임지고 이끌고 나갈 다음세대에 대한 교육의 필요성이 더욱 절실하게 필요한 이 시점에 이미 500년전 종교개혁자들에 의해서 강조되었던 어린이들을 기독교 신앙교리로 양육시키고자 애썼던 그런 노력과 프로그램들은 오늘 우리에게 실질적 도전을 준다. 어린이들을 집중적으로 양육하는 일은 어떤 선교사역이나 교육사업 보다도 우선시될 가장 중요한 사역이며 여기에 교회의 미래가 걸려 있다는 인식은 과거나 지금이나 마찬가지다. 그런 점에서 우리는 오늘날 다음 세대를 대상으로 하는 신앙교육에 더욱 큰 관심과 정성을 기울여야 할 것이다. 이는 이미 루터와 칼빈이 추진했던 교회교육의 핵심이었다.

우리의 관심이 다음 세대에 집중해야 함은 당연한 요구이지만 또한 기존 성인교인들을 대상으로 하는 교

40) 정홍열, “신앙고백서 없는 신앙고백”, 한국복음주의 조직신학회 주최 “신앙고백서의 현재적 의의와 적용”, 2016년 5월 21일, 평촌 새중앙교회.

리교육의 필요성에도 이전보다 더 많은 관심과 투자가 필요하다고 생각된다. 종교개혁자들은 다양한 방식으로 프로테스탄트 교인들을 교육시키는 일에 매진하였다. 우선적으로는 교리교육이었지만 그 외에도 예배와 찬송 그리고 엄격한 경건한 삶을 강조하는 전체적인 신앙교육강화 프로그램들이 운영되었다. 그래서 루터는 수많은 찬송가들을 통해 교인들을 적극적으로 예배에 참여케 하였을 뿐만 아니라 찬송가의 가사내용을 통해 신앙교육의 기회로 삼았다. 그런 흔적들이 루터의 수많은 코랄의 형태로 자리 잡게 되었다. 칼빈은 예배와 성례전의 강조를 통한 경건한 삶과 권징의 엄격한 실행을 통해 프로테스탄트 교인의 정체성을 확립해 나갔다. 그 가운데에 교리교육이 중심을 이루었고 그 중에서도 특히 사도신경의 위치가 핵심적이었다. 그러나 오늘의 프로테스탄트 교회는 이런 종교개혁자들의 위대한 신앙의 유산들을 다 상실해 버린 듯하다. 몰상식한 이단들의 득세와 안팎으로 들려오는 교계의 불미스러운 소식들의 가장 큰 원인은 건강한 교리교육과 경건한 삶의 강조 그리고 다음 세대 교육에 무관심했던 과거의 잘못된 행동들의 당연한 귀결이 아닌지 심각하게 묻게 된다. 단순히 몸집 불리기에만 힘써온 결과 안에서부터 부패하고 생명력을 상실하고 양심을 잃어버린 현재의 한국교회가 다시금 복음으로 돌아갈 수 있는 길은 칼빈이 강조했던 것처럼, 진정한 교리교육, 참된 경건한 삶의 강조 그리고 다음 세대에 집중하는 신앙교육을 새롭게 강조하는 방법 외에는 다른 길이 없다고 확신한다. 그런 점에서 칼빈은 오늘날에도 여전히 우리가 배워야 할 교회의 교사임에 틀림없다.

참고문헌

- Aquinas, Thomas, *Expositio Symbolum Apostolorum*,
 _____, *De articulis fidei et ecclesiae sacramentis*,
 _____, *Aquinas Catechism*.
- Calvin, John, “Articles Concerning the Organization of the Church and of Worship at Geneva”.
 _____, *Institutes of the Christian Religion*, 1536/1559.
 _____, “Instruction et Confession de Foy don't on use en L'Eglise de Geneve”. 1537.
 _____, “La Forme des prieres et chantz ecclesiastiques”, 1542.
- Hall, David W. & Lillback, Peter A. *Theological Guide to Calvin's Institutes*, New Jersey: P&R Publishing, 2008.
- Hesselink, I. John. *Calvin's First Catechism*, Westminster John Knox Press, Louisville, 1997.
- Leppin, Volker. *Thomas Handbuch*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2006.
- Luther, Martin. *Grosser Katechismus*, 1529. Berlin: Furche Verlag, 1933.
 _____, *Der kleine Katechismus*, München: Paul Müller, 1955.
- Payne, John B. *Erasmus, His Theology of the Sacraments*, M.E.Bratcher, 1970.
- Selderhuis, Herman J. hrsg. *Calvin Handbuch*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2008.
- 김정, 『초대교회 예배사』, 서울: CLC, 2014.
- 루터, 마틴, 『루터선집9』, 지원용 감수 편집, 서울: 컨콜디아사, 1983.
- 박경수, “16세기 프로테스탄트 교리문답에 대한 비교연구: 루터, 후프마이어, 칼뱅의 교리문답을 중심으로”, 『칼빈 연구』 13, (2016), 193-222.
- 아우구스티누스, 김종흡 옮김, “믿음과 소망과 사랑에 대하여”, *Enchiridion*. 『은혜론과 신앙론』, 서울: 생명의 말씀사, 1990.
- 정일웅, 『개혁교회 예배와 예전학』, 서울: 총신대학교 출판부, 2013.
- 정홍열, 『사도신경연구』, 대한기독교서회: 서울, 2005.
- _____. “신앙고백서 없는 신앙고백”, 한국복음주의 조지신학회 주최 “신앙고백의 현대적 의의와 적용” 강연회 발표 강연안, 2016년 5월 21일, 평촌 새중앙교회.
- _____. “아나포라의 관점에서 본 칼빈의 성찬론” 『한국조지신학논총』 48, (2017). 163-203.
- 칼빈, 존. 『기독교강요』 초판, 양낙홍 옮김, 서울: 크리스찬 다이제스트, 1988.
- _____. 『기독교강요』 최종판, 원광연 옮김, 서울: 크리스찬 다이제스트, 2003.
- 한인수, 『칼뱅의 요리문답』, 서울: 도서출판 경건, 1995.

“칼빈과 사도신경”에 대한 논찬

유정선 교수 (한국성서대학교 조직신학)

“니케아 신조와 함께 서방교회가 가장 중요하게 계승해 온 신조”라는 소개와 함께 역사적으로 세례자들을 교육을 위한 자료로 그 역할을 해 왔다는 사도신경의 역할 등에 관하여 상세하게 읽어나갈 수 있는 귀한 논문을 써 주신 정홍열 박사님께 그 노고에 박수를 보내며 또 논찬에 참여할 수 있도록 기회를 주신 장로회 신학회에 감사드립니다.

필자는 사도신경이 만들어진 초대교회 시대에 세례자 예비교육용으로 사용되었던 것과 달리 중세교회 시대에는 점차 성직자들의 무지와 태만으로 관심 밖에 있게 되었다고 평가하면서 그러나 종교개혁자들에 의해 교리문답이 강조되면서 사도신경의 가치와 중요성이 재발견되었다고 소개하면서 종교개혁자 칼빈이 이해하였던 사도신경을 통하여 오늘날 한국의 장로교와 개신교도들에게 교훈을 주고자한다고 밝히고 있다. 한국교회 갱신의 한 방편으로 한국교회에 교리교육의 회복과 차세대 신앙교육 강화를 역설하기 위하여 사도신경을 주제로 칼빈이 사도신경 자체에 대해서 어떻게 언급했는지, 그의 신학 저술들 안에서 사도신경을 얼마만큼 적용하고 사용했는지, 공예배 가운데 사도신경을 어떻게 활용했는지 그리고 오늘의 시점에서 놓치고 있거나 무지한 사항들이 있는지 확인하고 무엇을 배워야 할 것인지 제안하시는 정홍열 박사의 노고와 연구에 응원의 박수를 보내며 저 또한 부족하나마 힘을 보태고 싶습니다.

자세한 연구 내용은 반복을 피하기 위해 교수님의 요약된 내용 정리로 대신하겠습니다.

기독교 신학에 있어 중요시 되는 신앙의 근간이 그대로 요약 정리된 사도신경에 관하여 서방교회의 역사 속에 자리잡고 있었던 주요 인물들이 지닌 이해와 중요도를 다시한번 살펴보고 전반적으로 되새겨 볼 수 있는 계기가 되었음에도 불구하고 논찬자의 자리에서 몇 가지 점에서 필자와 생각을 나누어 보고 싶습니다.

1. 먼저 “칼빈과 사도신경”이라는 제목보다 필자가 본문에서 “칼빈의 사도신경에 대한 이해와 활용”을 살펴본다고 하였으므로 제목을 좀 더 구체적으로 수정 보완할 것을 제안해 보고 싶습니다.

2. 일반적으로 인용문이 길고 분량이 많다. 예를 들어 각주 4는 16줄이라는 긴 분량을 차지하고 있음에도 불구하고 이에 대하여 필자는 “아우구스티누스로부터 사도신경과 주기도문 그리고 십계명이 기독교 신앙의 중심내용으로 구성되어 소개되기 시작했음을 확인할 수 있고 그 가운데에 사도신경이 믿음의 핵심부분에 해당됨을 확인할 수 있다”고 간략하게 정리하고 있기 때문에 긴 분량의 인용이 전부 필요한 것인지 아니면 중요 부분만 인용하는 것은 어떠한지 등 고려할 필요가 있다고 봅니다. 이 외에도 이상의 내용을 동일하게 적용해 볼 수 있는 내용은 각주 12, 13, 15, 16, 18, 21, 32, 40 등입니다.

3. 각주 10의 경우 인용부호 없이 톱슨이 정확하게 지적하였듯이, 사도신경에 따라 검증해 본 결과 루터와 로마 교회 사이에는 근본적인 교리에 있어서 차이가 없다고 확신했다.는 문장으로 보아서는 누가 확신하였다는 것인지, 이 확신의 내용이 필자의 결론인지, 아니면 박경수의 결론인지 분명하게 알 수가 없으므로 보다 분명하고 확실하게 인용하고 그에 대한 필자의 생각을 정리할 필요가 있다고 봅니다.

4. 각주 17 역시 문장은 “칼빈은...”으로 시작하나 각주는 “John Hesselink”로 되어 있으므로 문장의 주체가 누구인지 분명하게 이해하기 어려웠습니다. 그 외에도 각주 6, 9, 20, 31 등은 어디서부터 인용인지 아니면 내용에 대한 필자의 해석인지 정리인지를 정확히 이해하기 어렵게 되어 있다는 점을 지적하지 않을 수 없습니다.

5. 각주 19는 기독교 강요판에서의 사도신경 순서 혹은 구성을 단순 나열한 것이므로 굳이 “John Hesselink, 110-111.”을 인용하지 않아도 되지 않을까 하는 생각입니다.

6. 각주 33, 34, 35, 37 등은 인용으로 본문의 문장을 완성하고 있으므로 필자의 생각이나 견해를 피력하는데 적절하다고 보기에 어렵습니다.

한 없이 무지하고 부족한 모습에 양해를 부탁드립니다 사도신경의 중요성과 활용, 그리고 이를 통하여 한국 교회의 교육과 신앙 강화를 강조하신 정홍열 박사님께 감사드리며 부족한 논찬을 마칩니다.

정홍열 교수의 논문 “칼빈과 사도신경”에 대한 논평문

백충현 교수 (장로회신학대학교 조직신학)

“사도신경과 한국교회”를 주제로 2018년 가을 한국장로교신학회 제32회 학술발표회가 개최되어 삼위일체 하나님께 감사를 드리며, 또한 정홍열 교수의 논문 “칼빈과 사도신경”에 대하여 논평자로 참여할 수 있어서 기쁘게 생각한다. 정홍열 교수는 2005년에 『사도신경 연구』¹⁾라는 책을 출판한 적이 있기 때문에 이번 학술발표회의 주제를 깊이 다룰 수 있으리라고 크게 기대한다.

아울러, 이번 학술발표회를 통하여 사도신경의 신앙적 및 신학적 의미가 온전히 드러나고 또한 널리 알려져서 한국교회의 신앙이 더욱 든든하게 서가기를 기대한다. 특히, 한국교회가 사도신경을 외우기는 하지만 대부분의 경우에 사도신경의 의미를 제대로 파악하지 못하고 그저 습관적으로 사용하는 현실을 고려할 때, 또한 발표자의 2016년 강연제목이 지적하는 것처럼 “신앙고백서 없는 신앙고백”^(14쪽)을 행하는 한국교회 신앙형태를 고려할 때, 이번 학술발표회는 학문적으로 및 교회적으로 매우 큰 의미가 있다고 생각한다.

“칼빈과 사도신경”이라는 논문의 핵심적인 논지는 칼뱅²⁾이 사도신경의 권위를 인정하였을 뿐만 아니라 또한 교리교육과 예배/예전에서 사도신경을 적극 활용하였다는 점이다.

이러한 논지를 전개하기 위하여, 첫째, 이 논문은 사도신경의 권위와 관련하여 『기독교강요』 II, xvi,

1) 정홍열, 『사도신경 연구』(서울: 대한기독교서회, 2005).

2) 프랑스 종교개혁자 Jean Calvin (영어로는 John Calvin)의 한글표기가 칼빈, 칼뱅, 칼벵 등으로 혼용되고 있지만, 이 논평문에서는 “칼뱅”으로 통일하고자 한다. 다만, 발표자의 논문을 인용할 때에는 원문대로 “칼빈”으로 표기한다.

18에 있는 칼뱅의 글에 근거하여 “칼빈은 사도신경의 권위가 성령의 특별한 증거로 사도들의 전수를 통해 교회에 전달된 성경의 표준적 안내자로서의 지위를 가지고 있다는 사실을 분명하게 확신하고 주장한다”(7 쪽)고 말한다.

둘째, 칼뱅이 사도신경을 교리교육과 예배/예전에서 적극 활용하였음을 밝히기 위하여 이 논문은 칼뱅의 『제1차 제네바 요리문답서(1537/1538)』, 『제2차 제네바 요리문답서(1541/1542, 1545)』, 『기독교강요(1536/1539/1543/1559)』, 1542년 제네바에서 사용된 성만찬 예전(Anaphora)의 형식, 그리고 이러한 형식을 더 상세하게 설명하는 『제네바 교회의 예배와 예전의 형태(1542)』 등등의 근거들을 제시한다.

이 논문이 제시하는 핵심적인 논지와 그 전개과정을 검토하면서 이 논문의 중요한 취지와 의도를 부각시키기 위하여 이 논문이 지닌 몇 가지 의의들을 정리하되, 또한 아쉬움들을 표현하고 질문들을 제기하고자 한다.

첫째, 이 논문은 사도신경이 초대교회로부터 세례자 요리문답을 위한 자료로서 발전되어 오는 중 중세에는 점차 무관심하게 되었지만 종교개혁기에 다시 중요하게 여겨지는 교회사적인 흐름을 고려하면서 칼뱅이 사도신경의 권위를 인정하였음에 주목한다. 이러한 점을 드러내는 것은 한편으로 큰 의의가 있다.

그러나 이를 위한 근거로서 『기독교강요』 II, xvi, 18에 있는 칼뱅의 글 한 곳만을 제시하고 있는데, 여기에 관한 더 상세한 논의들이 필요해 보이며, 또한 더 충분한 근거들을 제시하는 것이 필요해 보인다. 특히, 사도신경의 저작성에 관한 논란에도 불구하고 사도신경이 어떻게 권위성을 지니는지에 관한 칼뱅의 진술에 관하여 더 세밀한 분석이 요구된다. 또한, 사도신경 등에 대한 지지를 표명해 달라는 요청을 칼뱅이 거부함으로써 피에르 캐롤리(Pierre Caroli)가 제기한 비판에 대해 칼뱅이 어떻게 응답하였는지에 관하여 더 세밀한 분석과 설명이 필요해 보인다.

칼뱅의 저작들 중에서 사도신경의 저작성과 권위성을 다루는 구절이 『기독교강요』 II, xvi, 18 외에는 없는가? 그리고 사도신경의 저작성에 관한 논란에도 불구하고 사도신경의 권위성을 인정하는 칼뱅의 핵심 주장은 무엇이며, 이를 뒷받침할 수 있는 구체적인 근거들은 무엇인가?

둘째, 이 논문이 칼뱅이 사도신경을 교리교육과 예배/예전에서 적극 활용하였음을 밝히기 위하여 『제1차 제네바 요리문답서(1537/1538)』, 『제2차 제네바 요리문답서(1541/1542, 1545)』, 『기독교강요(1536/1539/1543/1559)』, 1542년 제네바에서 사용된 성만찬 예전(Anaphora)의 형식, 그리고 이러한 형식을 더 상세하게 설명하는 『제네바 교회의 예배와 예전의 형태(1542)』 등등의 근거들을 제시한 것은 한편으로 큰 의의가 있다. 이러한 점들을 통하여 사도신경이 칼뱅에게서 많이 사용되었고 자주 활용되었음을 우리가 확인할 수 있기 때문이다.

그러나 이 논문은 칼뱅의 저작들 각각의 전체 구조 속에서 사도신경이 어떤 위치를 차지하고 있으며, 또한 어떠한 의미로 이해되거나 해석되고 있는지에 관해서 더 이상의 분석을 제시하지 않고 있다. 즉, 사도

신경에 관한 칼뱅 자신의 이해 및 해석의 독특한 특징들이 제시되고 있지 않다. 그리고 사소한 점이기도 하지만, 이 논문에서는 “제네바 요리문답서,” “제네바 교리교육서,” “제네바 교리문답서” 등으로 표기가 통일되어 있지 않아(8-10쪽) 독자들이 약간의 혼란을 느낄 수 있다.

칼뱅의 위와 같은 저작들 속에서 드러나는 사도신경에 대한 칼뱅의 이해 또는 해석의 독특한 특징들은 무엇인가?

셋째, 두 번째 점과 관련하여, 이 논문이 칼뱅에 의하여 사도신경이 예배와 예전에서 노래로 불리어졌다는 점을 제시한 것은 참으로 큰 의의가 있다. 오늘날 한국교회에서는 주기도문과는 달리 사도신경이 노래로 불리어지는 경우가 거의 없기 때문에, 칼뱅 당시의 사도신경 노래를 소개하는 것은 아주 큰 의의가 있을 것이다. 그리고 세례자를 위한 요리문답이 난해하고 어렵다고 여겨지기에 사도신경 노래를 통하여 신앙 교육을 하거나 예배/예전에 참여하는 것은 오늘날 신선한 제안이 될 수 있을 것이다.

그러나 이 논문에서는 칼뱅 당시의 사도신경 노래를 더 구체적으로 소개하거나 제시하지 않고 있기에 독자들로서 하여금 더 많은 궁금점들을 불러일으킨다. 또한, 오늘날 교회현장에서 어떻게 적용 또는 접목할 수 있는지에 관하여 구체적인 제안들을 제시하지 못하고 있다는 점에서 아쉬움이 있다.

칼뱅 당시에 사도신경이 노래로 불리어진 것의 구체적인 모습들을 알 수 있는 자료들은 무엇이며, 또한 그 구체적인 모습들은 무엇인가?

넷째, 또한 두 번째 점과 관련하여, 이 논문이 10-11쪽에서 『기독교강요(1536/1539/1543/1559)』의 초판/2차개정판/3차개정판/최종판의 변천을 언급하고, 특히 최종판의 전체구조에 관하여 및 사도신경의 일부 항목들의 제목을 언급한다는 점에서는 의의가 있다. 특히, 최종판이 “사도신경의 성부, 성자, 성령 그리고 교회로 구성된 형식을 그대로 가져온 것이다”(10쪽)라고 진술함으로써 사도신경이 칼뱅의 신학에 얼마나 깊이 영향을 미치고 있는지를 잘 드러내는 의의가 있다.

하지만, 사도신경의 각 항목이 어떻게 이해되거나 해석되는지에 관해서는 아무런 논의가 없는 아쉬움이 있기에 다음과 같은 질문들이 생겨난다.³⁾ 『기독교강요(1559)』 II. xvi. 5-17에 있는 칼뱅의 사도신경 해석의 특징들은 무엇인가? 특히, 8-12에 있는 예수 그리스도의 음부행(“지옥에 내려가시”)에 관한 칼뱅의 해석은 무엇인가? 그리고 사도신경의 내용을 II. xvi. 5-17에서 다루고 있지만, 그 직전에 있는 II. xv. 1-6은 칼뱅의 유명한 그리스도 삼중직(예언자, 왕, 제사장)에 관한 논의들이 있음을 고려할 때에, 삼중직에 관한 그의 논의가 그의 사도신경 해석(특히, 예수 그리스도에 관한 해석)에 어떤 연관성을 가지는가?

3) 다음과 같은 책이 하나의 비교자료가 될 수 있을 것이다. 칼뱅의 사도신경 이해에 대한 칼 바르트 자신의 분석과 정리가 담겨있다. *Karl Barth, The Faith of the Church: A Commentary on the Apostle's Creed According to Calvin's Catechism* (Eugene: Wipf & Stock Publishers, 1958).

위에서 제시하는 네 가지 의의들과 아쉬움들과 질문들을 고려하면, 이 논문은 한편으로는 칼뱅에게서 사도신경의 권위가 인정되었고 또한 교리교육과 예배/예전에서 적극 활용되었다는 사실을 소개한다는 점에서 의미는 있지만, 다른 한편으로는 더 세부적이고 구체적인 사항들과 분석들을 제시하지 못하다고 있는 점에서 한계가 있다. 이러한 한계는 이 논문이 제시하고자 하는 논지의 설득력을 매우 약화시키고 있으며, 더 나아가서 사도신경을 비롯하여 교리교육 및 신앙교육이 강화되어야 한다는 이 논문의 결론적 제안도 매우 약화시키고 있다고 생각한다.

이러한 한계를 고려할 때에, 이 논문은 “I. 서론”과 “II. 서방교회에서의 사도신경의 위치”를 1-6쪽에 걸쳐 서술할 것이 아니라, 차라리 I과 II를 간결하게 서술하되 6-12쪽에 해당되는 “III. 칼빈이 인정한 사도신경의 권위”와 “IV. 칼빈의 사도신경 사용”을 더 확대하고 세밀하게 다룬다면 이 논문의 논지가 더 설득력있게 제시될 수 있으리라 제안한다. “II. 서방교회에서의 사도신경의 위치”에서 로마신조, 아우구스티누스, 토마스 아퀴나스, 에라스무스, 루터를 다룸으로써 사도신경의 중요한 위치를 제시하는 것은 좋지만(물론 여기에서도 각각에 대해 아주 개괄적으로만 논의할 수밖에 없는 한계가 있다), 이 논문의 핵심적인 논지와 관련된 사항을 위주로 간략하게 소개하는 것이 더 좋으리라고 제안한다.

그렇지만, 본 논평문이 위에서 네 가지 아쉬움들을 표현하고 질문들을 제기하며 또한 새로운 제안들을 제시함에도 불구하고, 이 논문이 한국교회에서 사도신경이 어떻게 사용되고 있는지에 관한 현실지적(“처음 신앙생활을 시작하면서 반드시 외워야 하는 기독교의 주문 정도로 생각할 것이다”(1쪽)과 세례자를 위한 요리문답 또는 교리교육이 어떻게 진행되고 있는지에 관한 현실비판(“신앙고백서 없는 신앙고백”(14쪽), 그래서 나타나는 “체험 중심의 신앙관,” “인간관계 중심,” “특정한 주제에 치우쳐서 형성,” “교단의 신학적 차이를 찾기 어렵다”(15쪽)에 전적으로 공감한다. 그래서 이 논문이 “V. 결론”에서 제안하는 “1. 교리교육의 회복” 및 “2. 다음세대를 위한 신앙교육 강화”에도 전적으로 공감한다.

하지만 이러한 문제들을 해결하기 위하여 어떻게 할 것인가에 관해서는 뾰족한 대안이 없는 것처럼 보인다. 한국교회 현장에서 수많은 교리서 또는 교리해설서가 제시되고 있지만, 아직까지는 어느 하나도 설득력 있게 제시되거나 광범위하게 사용되는 것은 없는 것처럼 보인다. 이러한 현실사정을 감안할 때 이 논문을 더 세밀하고 상세하게 보완하여 한국교회에 제시한다면, 교리교육의 회복과 다음세대를 위한 신앙교육의 강화에 아주 귀중한 통찰과 방안을 제시할 수 있을 것이라고 기대한다. 그리고 더 나아가서 한국교회의 신앙체질을 새롭게 하고 더 공고히 강화할 수 있을 것이라고 기대한다. 이러한 방향으로 나아가고자 하는 마음으로 이 논문을 작성하는 노고를 아끼지 아니한 발표자에게 진심으로 감사를 드린다. 아무쪼록 이번 학술발표회가 그러한 방향으로 나아가는 데에 귀한 공헌을 할 수 있기를 소망한다.

 발표 2

하인리히 불링거의 ‘사도신조 해설’에 대한 이해

박상봉 교수 (합동신학대학원대학교 역사신학)

서론

기독교는 성경적인 종교이면서, 동시에 역사적인 종교이다. 기독교를 바르게 정의하기 위해서는 이 두 면에 대한 균형적인 이해가 필요하다. 그러나 오늘날 한국 기독교는 성경적인 종교의 입장에서만 강조되고 있다. 기독교의 역사적인 인식은 무시되고 있는 것처럼 보인다. 교회-교리사적인 전제 없이 성경이 너무도 자의적으로 해석되는 경우가 많다. 교회는 역사의 첫 시작에서부터 오늘에 이르기까지 성경을 가지고 있다. 하지만 성경을 잘못 해석하고 가르치는 많은 이단들이나 거짓 선생들도 등장했다. 성경만 강조할 때에는 모든 교회가 한 보편 교회(Catholica Ecclesia)의 일원인 것처럼 보이지만, 그러나 바른 교리적인 기준 없이 해석되고 가르쳐질 때에는 다양한 유사종교들처럼 확인된다. 기독교의 역사는 성경을 잘못 해석하고 가르침으로 인하여 등장한 많은 이단들이나 거짓 선생들의 존재를 말하고 있다. 초대교회 때부터 교회가 “많은 적그리스도”(요일 2:18, 22)¹⁾를 방어하기 위해 큰 노력을 강구해 왔다는 사실을 상기시킨다. 교회는 이단들로부터 진리를 수호하고 보존하는 책임을 가지고 있다. 처음부터 교회는 하나님의 말씀인 성경을 통해서 구원과 믿음에 관련된 “믿어야 할 것”과 “행해야 할 것”을 규정해 왔다. 성경 전체의 내용을 명확한 표현과 이해로 구원과 믿음에 대한 진리를 충실히 드러내고, 동시에 잘못된 경우들을 피하면서 가장 적절한 언어로 체계화시켰다. 전체 성경의 내용을 모든 신자들이 쉽게 이해할 수 있도록 공적인 교리와 신조(신앙고백)으

1) 요한1서 2장 18절 “아이들이 지금은 마지막 때라 적그리스도가 오리라는 말을 너희가 들은 것밖 같이 지금도 많은 적그리스도가 일어났으니 그러므로 우리가 마지막 때인 줄 아노라.” / 요한1서 2장 22절 “거짓말하는 자가 누구냐 예수께서 그리스도이심을 부인하는 자가 아니냐 아버지와 아들을 부인하는 그가 적그리스도니.”

로 정리한 것이다. 신앙의 일치와 삶의 규범적인 성격을 위해 자연스럽게 요구되었다. 특별히, 사도신조(Symbolum apostolorum)는 그 첫 번째 열매라고 할 있다. 그리고 이후에 다양한 신조들이 작성되었다.

초대 교회로부터 ‘정통신앙’이라는 이름으로 규정된 교리나 신앙고백을 망각하는 순간에 교회는 그 자체로 미혹에 빠진다(요일 5:5,6). 이미 교회-교리사적으로 거짓된 가르침으로 정죄된 내용이 다시금 등장하거나 추구되는 것은 역사인식의 부재이며 교회가 혼돈 속에 있다는 증거이다. 그 대표적인 실례로, 로마 카톨릭 교회를 떠올릴 수 있다. 사도적인 가르침에서 벗어난 고유한 전통을 강조하며 성경이 가르치지 않는 다른 길을 간 것이다.²⁾ 이러한 이해 속에서 종교개혁자들의 관심은 종교개혁 사상이 로마 카톨릭 교회의 전통과 어떻게 다른가를 선명히 드러내는 것에 있었다. 그 사상이 성경적으로 옳다는 것에 대한 근거를 제시하며 새롭게 탄생된 교회의 정당성을 확보하는 것과 관련되어 있다. 즉, 로마 카톨릭 교회로부터 분리된 교회가 교회-교리사적인 정당성을 확보하면서 ‘정통 교회’로서 자리매김을 하기 위한 필수적인 전제였던 것이다. 그래서 종교개혁자들은 로마 카톨릭 교회로부터 분리되어 새롭게 세워진 ‘개혁된(reformiert) 교회’를 초대 교회 때 이단적 개념을 가진 도나투스주의 같은 ‘분파적 교회’로 인식되는 것을 철저히 경계했다. 그 대신에 개혁된 교회를 “단일하며, 거룩하며, 공교회적이며, 사도적인 교회(una, sancta, catholica et apostolica ecclesia)”로 규정했다.³⁾ 종교개혁 사상이 몇몇 사람들에 의해서 주장된 자의적 가르침이 아니라, 오히려 사도적 가르침에 근거한 지상에 있는 모든 교회를 위한 정통 신앙의 내용임을 각인시킨 것이다. 1529년 루터와 쾰빙그리가 말부르크(Malburg) 종교회의 때 성만찬에 대한 합의를 이루지 못함으로 개신교가 루터 교회와 개혁파 교회로 분리되어 교파주의(Konfessionalisierung)를 등장시킨 것은 사실이지만, 그러나 모든 종교개혁자들이 추구했던 신앙고백은 근본적으로 사도적 가르침에 근거한 정통 신앙을 회복하는 데 초점이 있었다는 것을 잊지 않아야 한다. 그리고 그 내용을 신자들에게 가르쳐서 종교개혁의 정당성뿐만 아니라, 또한 개혁된 교회의 안정성과 지속성을 확보하려고 했다. 결국, 이러한 이유 때문에 불링거 뿐만 아니라 모든 종교개혁자들이 사도신경 해설에 관심을 가진 것이다. 사도신조는 기독교 초기부터 교회 안에서 세례를 받아야 할 사람들이 필수적으로 배워야 할 신앙의 기초였는데, 모든 성도들이 고백해야 할 정통교리의 내용이며 또 이단을 가려내고 교회의 순결성을 보존하는 울타리로서 역할을 했기 때문이다.

이 글은 하인리히 불링거(Heinrich Bullinger)가 이해한 사도신조 해설을 연구한 것이다. 1549-52년에 출판한 『50편 설교집』⁴⁾에 수록된 7-9번째 설교와 관련이 있다. 이 세 편의 설교가 사도신조 해설을 다루고

2) 로마 카톨릭 교회는 성경 위에 혹은 성경을 반대하여 자신만의 전통을 세워나갔다: ex.) 미사, 성직자 독신, 성지순례, 마리아 무죄론 등. 결국, 로마 카톨릭 교회는 성경보다도 교회와 전통을 우선시한 것이다. 교회가 유일하고 참되며 완전한 구원의 수단이고, 성례를 통하여 모든 은총을 분배하며, 은혜의 방편으로서 땅 위에 있는 하나님의 나라임을 분명히 하였다. 그리고 로마 카톨릭 교회는 하나님의 값없는 은총, 즉 오직 믿음으로 말미암은 죄인들의 칭의를 완전히 거부하지는 않았지만, 그러나 복음과 율법을 구원에 필요한 동일 조건들로 이해했다. 로마 카톨릭 교회는 펠라기우스에게서 떠나기를 원치 않는 것이다: ex.) 선행에 의한 구원, 연옥, 성지순례 등. 끝으로, 로마 카톨릭 교회는 사제들과 평신도를 계급적으로 구별하였다. 더욱이, 사제들 사이에서도 다양한 계층을 만들었다: ex.) 사제 계급(교황, 추기경, 주교, 사제), 사제와 평신도 구별 등. 이러한 로마 카톨릭 교회에 반대하여 종교개혁자들은 자신들이 주장하는 종교개혁 사상이 옳다는 점을 오직 성경에 근거하여 호소했다.

3) 특별히, 루터의 종교개혁과 관련하여 대표적으로 다음의 글들을 참고할 수 있다: Dorothea Wendebourg, “Kirche,” in: *Luther Handbuch*, ed. Albrecht Beutel (Tübingen: Mohr Siebeck, 2005), 403-414; Athina Lexutt, “Verbum Dei iudex: Melancthons Kirchenverständnis,” in: *Konfrontation und Dialog: Philipp Melancthons Beitrag zu einer ökumenischen Hermeneutik*, (Leipzig: Evangelischer Verlags-Anstalt 2006), 27-44.

있기 때문이다. 불링거의 『50편 설교집』은 구조적으로 다음과 같은 세 가지 특성을 가지고 있다: 먼저, 불링거는 자신의 신학적 구조의 독특성을 나타내는 인식론적인 전제를 고려했다. 즉, 성경에 대한 이해를 가장 먼저 다루고 있기 때문이다(1-3번 설교). 다음으로, 불링거는 교회 안에서 전통적으로 가르쳐진 신앙교육의 네 가지 필수적인 주제들을 순서적으로 다루었다: 사도신조 해설(3-9번 설교), 십계명 해설(10-39번 설교), 주기도문 해설(45번 설교), 성례와 예전 해설(46-50번 설교). 끝으로, 불링거는 이미 사도신경에서 짧게 언급된 신학적 주제들을 구원론적인 이해 속에서 매우 확대된 내용으로 소개한다. 십계명 해설을 다룬 이후에 죄, 복음, 회개, 삼위일체 하나님의 지식과 사역, 교회 등을 다루었다(40-44번 설교). 우리가 믿어야 할 구원의 지식에 대해서 더욱 구체적으로 설명한 것이다.

물론, 이 글에서는 사조신조 해설의 서론적인 믿음에 대한 이해(3-6번 설교)는 다루지 않는다. 오직 사도신경 해설과 관련된 7-9번 설교에 집중할 것이다. 그리고 불링거의 사도신조 해설을 비평적으로 분석하지 않는다. 오히려, 불링거가 사조신조 해설을 어떻게 이해했는가를 살피는데 목적이 있다. 지면의 한계 때문에 사도신경 해설의 내용을 전체적으로 정리하지 않고, 불링거가 강조한 내용을 핵심적으로 소개할 것이다. 이 밖에 불링거의 사조신조 해설의 독특성을 짧게 제시할 것이다. 사조신조와 관련하여 한국 교회가 고민해야 할 것이 무엇인가도 짧게 살피려고 한다.

1. 불링거의 사도신조에 대한 이해

하인리히 불링거(Heinrich Bullinger)는 사도신경 해설을 『50편 설교집』 외에 다른 두 권의 책에서 다루었다. 1556년에 독일어로 출판된 『기독교 신앙요해』⁵⁾와 1559년에 라틴어로 출판된 『성인들을 위한 신앙교육서』⁶⁾이다. 이 두 권의 저술은 신앙교육을 위해 쓰여진 것이다. 취리히 학교에서 청소년들의 신앙교육을 위한 교재로 사용되었다. 이 두 권의 신앙교육서에서 사도신경 해설은 우리가 구원을 얻기 위해 알아야 하는 믿음의 지식으로서 소개되었다. 서술 형식에 있어서 앞 책은 주제 설명식이고 뒤 책은 문답식이지만, 그러나 서로는 내용에 있어서 별다른 차이가 없다. 내용적으로 『50편 설교집』의 사도신경 해설을 요약한 성경으로 간주된다. 그러나 두 신앙교육서들은 구조에 있어서 서로 차이가 있다: 『기독교 신앙요해』의 사도신경 해설은 12조항을 다섯 부분으로 나누었다: 1) 성부와 성부의 사역, 2) 성자와 성자의 사역, 3) 성령과 성령의 사역, 4) 교회, 5) 죄용서, 부활 그리고 영원한 생명.⁷⁾ 하지만 『성인들을 위한 신앙교육서』의 사도신

4) 라틴어 원본: Sermonum Decades quinque, de potissimis christianae religionis capitibus, in tres tomos digestae, autore Henrycho Bullingero, ecclesiae Tigurinae ministro, Zürich, Christoph Froschauer 1552 (이하 Sermonum vii-ix). 현대 독일어 편집본: Heinrich Bullinger Schriften, hg. von Emidio Campi, Detlef Roth & Peter Stotz, Bd. III-V, Zürich 2004 (이하, Dekade 7-9). 16-17세기 『50편 설교집』 출판 기록: Bibliographie, Beschreibendes Verzeichnis der gedruckten Werke von Heinrich Bullinger, bearb. von Joachim Staedtke, Bd. 1, Zürich 1972, 179-227.

5) Summa Christenlicher Religion. ... in x, Artickel gefelt / durch Henrychen Bullingern. Zü Zürich by Christoffel Frofchouer / M.D.LVI.

6) CATECHESIS PRO ADULTRIBUS SCRIPTURA, DE his potifsimum capitibus. ... De Inuocatione dei & Oratione dominica, & De Sacramentis ecclesie Christi, autore Henrycho Bullingero. ... TIGURI APVD FROSCHE, M.D.LIX.

조 해설은 12조항을 여섯 부분으로 나누었다: 1) 성부와 성부의 사역(116-125문답), 2) 성자와 성자의 사역(126-145문답), 3) 성령과 성령의 사역(146-150문답), 4) 교회(151-173문답), 5) 죄용서(174-194문답), 6) 부활과 영생(195-203문답).⁸⁾ 물론, 『50편 설교집』의 사도신조 해설도 독자적인 구조를 가지고 있다. 뒤 쪽에서 자세하게 설명하겠지만, 12조항이 크게 네 부분으로 구성되었다: 1. 성부와 성부의 사역, 2. 성자와 성자의 사역, 3. 성령과 성령의 사역, 4. 믿음의 열매들: 보편 교회, 성도의 교제, 죄용서, 부활과 영생. 이러한 구조의 차이는 특별한 신학적인 의미가 부여된 것은 아니다. 각 책의 저술의도와 관련되어 있는 것으로 판단된다. 사도신조 해설을 듣고, 배우며 또 읽는 대상을 고려하여 각 조항을 임의적으로 구분한 것처럼 보인다. 연령대가 어릴수록 사도신조 해설의 구조를 쉽게 이해하도록 주제를 구체화시켰다.

불링거는 사도신조를 해설하기 전에 매우 핵심적으로 이 신조가 무엇인가를 정의한다. ‘신조’(Symbolum)를 모음, 진술 혹은 특징으로 규정하면서 다음과 같이 밝힌다: “사조신조는 사도들로부터 설교되거나 보편 교회로부터 수용된 믿음을 규범과 요약으로서 제시하기 위해 사도적인 가르침의 모음에 근거하여 작성되거나 기록된 것이다.”⁹⁾ 이 진술 속에서 우리가 주목해야 할 점은 무엇일까? 불링거는 사도신조를 사도들이 가르친 ‘믿음의 규범과 요약’으로 이해하고 있다는 사실이다. 사도적인 가르침에 대한 이해는 단순히 인간적인 측면에 초점을 둔 것이 아니라, 오히려 성경중심적인(Bible-centered) 정통신앙을 고려한 표현이다. 구약 성경의 역사성과 예언적 성취를 보증하고 예수 그리스도의 사역을 직접적으로 목격하면서 참된 구원의 도리를 증거한 사도들의 가르침을 전체 성경을 대표하는 중심내용으로 강조한 것이다. 결과적으로, 성경 외에 그 어떤 것도 신앙의 표준일 수 없고, 신학의 원천일 수 없으며 그리고 삶의 원리가 될 수 없다는 전제 속에서 사도신조를 ‘규범이 되는 규범’(norma normans)인 성경과 구별하여 ‘규범화된 규범’(norma normata)으로 보았다.

불링거는 사조신조가 어떤 경로를 통해서, 누구에 의해서 그리고 정확히 어느 시기에 정리되었거나 기록되었는지를 알 수 없다고 밝힌다. 다만, 많은 사람들이 사조신조를 사도들이 작성한 것으로 알고 있으며, 그래서 ‘사도신조’라고 불리게 되었다는 것을 확인시켜 준다. 특별히, 이렇게 증거된 이유와 관련하여 순교자 키프ريان(Martyrer Cyprian)이 그의 사도신경 해설에서 언급했던 한 구전을 소개한다: 오순절 성령강림 사건이 일어난 이후에 사도들이 사람들에게 예수 그리스도를 믿도록 증거할 때 서로 다른 교리를 선포하는 것을 예방하기 위해서 한 공통된 신앙의 규범을 결정하였다. 즉, 사도들은 성령의 충만함을 받고 미래적인 선포를 위해 각자가 고백한 신앙의 진술들을 모아서 이 사도신조를 정리한 것이다. 그리고 사도들은 이 신조가 신도들에게 신앙의 규범으로 제시되어야 한다는 것도 확정하였다.¹⁰⁾ 그럼 불링거가 키프ريان의 증언을 절대적으로 신뢰한 이유는 무엇일까? 이미 언급한 것처럼, 그 기원에 대해 정확히 알지 못한다고 해도, 사도신조는 예수 그리스도의 복음에 대한 사도들의 핵심적인 가르침을 온전히 담고 있기 때문이다.¹¹⁾ 그리

7) Sang-Bong Park, Heinrich Bulligners katechetische Werke, Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde, Zürich 2009, 75.

8) Park, Heinrich Bulligners katechetische Werke, 111.

9) Sermonum, vii, 20a: “... quod ex collatione doctrinae apostolicae sint compositi atque conscripti, ut sint regula et epitome quaedam fidei praedicatae ab apostolis et receptae a catholica sive universali ecclesia.”

10) Dekade 7, 147.

고 그 사실과 연계하여 사도신조의 권위를 강조하기 위한 목적도 빠뜨릴 수 없다.

사도신조의 기능과 관련하여 불링거는 전체적인 이해 속에서 두 가지 측면을 밝히고 있다: 먼저, 사도신조는 신앙의 규범적인 면에서 보편 교회의 신앙적인 통일성을 갖게 한다는 것이다. 다음으로, 사도신조는 신앙의 특징적인 면에서 참된 신자들과 거짓 신자들을 구별하는 역할을 하다는 것이다.¹²⁾

2. 불링거의 사도신조 해설

1) 사도신조 해설의 구조

불링거는 『50편 설교집』에서 사도신조를 세 편(7-9번)으로 나누어 설교했다. 이 설교 제목들은 다음과 같다: “사도신조 안에 담겨있는 기독교 믿음의 첫 번째 조항들”(7번째 설교), “사도신조 안에 담겨있는 기독교 믿음의 다음 조항들”(8번째 설교) 그리고 “사도신조 안에 담겨있는 기독교 믿음의 마지막 조항들”(9번째 설교).¹³⁾ 첫 설교(7번째 설교)에서 사도신조의 해설을 다루기 전에, 앞서 살핀 것처럼, 신조(Symbolum)의 정의와 사도신조의 구조를 짧게 소개하고 있다. 불링거는 사도신조를 전통적인 방식에 따라서 12조항으로 이해한다. 그리고 12조항을 신학적인 주제에 따라서 크게 네 부분으로 나누었다. 물론, 이 네 부분도 두 가지 큰 주제로 구분된다: ‘한분 하나님의 세 위격에 대한 비밀(das Geheimnis von den drei Personen des einen Gottes)’ 그리고 ‘믿음의 열매들(die Früchte des Glaubens)’. 앞서 첫 세 째 부분은 삼위일체 하나님과 관련하여 성부, 성자, 성령에 대한 각 위격들과 그 위격들의 사역을 설명한다. 그리고 마지막 네 째 부분은 믿음을 통해서 얻어지는 하나님의 선물을 소개한다¹⁴⁾: I. 한분 하나님의 세 위격에 대한 비밀: 1. 삼위일체 하나님에 대한 전제 속에서 성부와 성부의 사역(1조항), 2. 성자와 성자의 사역(2-7조항), 3. 성령과 성령의 사역(8조항). II. 믿음의 열매들: 4. 믿음의 열매들(9-12조항). 이러한 이해 속에서 불링거의 사도신조 해설은 다음과 같이 도식화될 수 있다:

I. 한분 하나님의 세 위격에 대한 비밀

i. 삼위일체 하나님에 대한 전제 속에서 성부와 성부의 사역(1조항)

11) Dekade 7, 147.

12) Dekade 7, 146-7.

13) 7번째 설교 제목: “Die ersten Artikel des christlichen Glaubens, die im Apostolischen Glaubensbekenntnis enthalten sind”, (Dekade 7, 146). 8번째 설교 제목: “Die nächsten Artikel des christlichen Glaubens, die im Apostolischen Glaubensbekenntnis enthalten sind”, (Dekade 8, 165) & 9번째 설교 제목: “Die ersten Artikel des christlichen Glaubens, die im Apostolischen Glaubensbekenntnis enthalten sind”, (Dekade 9, 183).

14) Dekade 7, 147.

1조항: “나는 하나님, 전능하신 아버지, 하늘과 땅의 창조주를 믿습니다.” (CREDO IN DEUM, PATREM OMNIPOTENTEM, CREATOREM COELI ET TERRAE.)

ii. 성자와 성자의 사역(2-7조항)

2조항: “나는 예수 그리스도, 그분의 유일하신 아들, 우리 주님을 믿습니다.” (ET IN IESUM CHRISTUM, FILIUM EIUS UNICUM, DOMINUM NOSTRUM.)

3조항: “그는 성령으로 잉태되어 동정녀 마리아에게 나시고” (QUI CONCEPTUS EST DE SPIRITU SANCTO, NATUS EX MARIA VIRGINE.)

4조항: “본디오 빌라도에게 고난을 받으시고, 십자가에 못 박히시고, 죽으시고 그리고 장사되시고, 지옥에 내려가시고.” (PASSUS SUB PONTIO PILATO, CRUCIFIXUS, MORTUUS ET SEPULTUS, DESCENDIT AD INFERNA.)

5조항: “사흘만에 죽은 자들 가운데서 부활하시고” (TERTIA DIE RESURREXIT A MORTUIS.)

6조항: “하늘에 오르고, 전능하신 아버지 하나님 우편에 앉으시고.” (ASCENDIT AD COELOS, SEDET AD DEXTERAM DEI PATRIS OMNIPOTENTIS.)

7조항: “그곳으로부터 산 자와 죽은 자를 심판하기 위해 오실 것입니다.” (INDE VENTURUS IUDICARE VIVOS ET MORTUOS.)

iii. 성령과 성령의 사역(8조항)

8조항: “나는 성령을 믿습니다.” (CREDO IN SPIRITUM SANCTUM.)

II. 믿음의 열매들

iv. 믿음의 열매들(9-12조항).

9조항: “나는 한 거룩한 보편교회와 신자들의 교제가 있다는 것을 믿습니다.” (SANCTAM ECCLESIAM CATHOLICAM, SANCTORUM COMMUNIONEM.)

10조항: “나는 죄 용서가 있다는 것을 믿습니다.” (REMISSIONEM PECCATORUM.)

11조항: “나는 육체가 부활한다는 것을 믿습니다.” (CARNIS RESURRECTIONEM.)

12조항: “나는 영원한 삶이 있다는 것을 믿습니다. 아멘.” (ET VITAM AETERNAM. AMEN.)

그럼 이 사도신경의 구조와 관련하여 우리는 불링거에게 무엇을 가장 주목해야 할까? 특징적으로, 뒷부분(사도신조 해설의 독특성)에서 좀더 살피겠지만, 삼위일체 구조 속에서 사도신조를 해설하고 있다는 점이다. 사도신경을 각 고백의 조항을 따라서 단순히 일렬로 나열하지 않고, 삼위일체 구조 속에서 세 위격과 각 위격의 사역적인 관계를 고려했다. 사도신조의 마지막 부분인 ‘믿음의 열매들’도 삼위일체 하나님이 신자들에게 주시는 구원의 선물로 간주되었다.

이 사도신조 해설의 구조와 관련하여 불링거가 우리에게 문법적인 흥미를 끌게 하는 것도 있다. 그는 “나는 믿습니다”(credo)에 대한 고백을 믿음의 대상으로서 삼위일체 하나님의 각 위격들에게 사용하는 것과 믿음의 열매들로서 보편 교회, 성도의 교제, 죄용서, 육체의 부활 그리고 영생에 사용하는 것을 구별한다. “나는 성부, 성자 그리고 성령 하나님을 믿습니다”라고 고백하는 것은 옳지만, 그러나 “나는 보편 교회, 성도의 교제, 죄용서, 육체의 부활 그리고 영생을 믿습니다”라고 고백하는 것은 옳지 않다는 주장이다.¹⁵⁾ 이러한 오류에 대해 불링거는 “나는 성령을 믿사오며 … 그리고 한 거룩한 보편적이며 사도적인 교회를 믿사오니 …”(Ich glaube … an den Heiligen Geist … und an die eine heilige allgemeine apostolische Kirche …)라고 기술된 콘스탄티노플 신앙고백서(das Konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis)를 잘못 이해한 것으로 평가한다.¹⁶⁾ 불링거는 사도신경에서 “나는 믿습니다”는 믿음의 대상으로서 오직 성부, 성자 그리고 성령을 믿는다는 의미로 사용된 것임을 밝힌다. 그래서 믿음의 열매들은 “나는 성령을 믿습니다”라는 고백 속에서 그 성령이 허락하시는 구원의 선물로 이해되어야 한다는 입장이다.¹⁷⁾ 믿음의 열매들은 우리가 믿는 대상이 아니라 그 대상이 주는 선물이기 때문이다. 결국, 이 설명과 관련하여 불링거가 우리를 주목시키는 것이 있다. 믿음의 대상으로서 하나님을 “나는 믿습니다”라고 고백할 때는 라틴어 목적격 전치사 ‘in’ (독일어 ‘an’)이 붙지만, 그러나 믿음의 열매들과 관련해서는 붙지 않는다는 점이다. 이 전치사가 붙지 않는 “나는 믿습니다”는 어떤 대상에 대한 믿음을 말하는 것이 아니라, 오히려 어떤 사실에 대한 신뢰를 의미한다. 특별히, 불링거는 키프리안(Cyprian), 어거스틴(Augustin), 파사시우스(Paschasius, †514), 토마스 아퀴나스(Thomas von Aquin) 그리고 로마 감독 레오 1세(Leo I., †461)의 사도신경 해석들을 인용하면서 “나는 믿습니다”가 어떻게 사용되었는가를 매우 자세하게 증명한다.¹⁸⁾ 삼위일체 하나님의 각 위격들을 믿는다고 고백할 때와 믿음의 열매들을 믿는다고 고백할 때 “나는 믿습니다”는 전치사 사용유무와 관련하여 전혀 다른 용법으로 사용되었다고 강조했다. 대표적인 실례로, 어거스틴은 “나는 성부, 성자 예수 그리스도 그리고 성령 하나님을 믿습니다”(credo in deo patre, in Iesu Christo filio eius et in spiritu sancto)라고 기록했지만, 그러나 “나는 거룩한 교회를 믿는다”(credo in sanctam ecclesiam)로 기록하지 않았다. 오히려, “나는 거룩한 교회가 있다는 것을 믿는다”(credo sanctam ecclesiam)고 기록했다는 사실이다.¹⁹⁾ 불링거는 사도신조가 내용적으로 크게 두 주제인 ‘한 분 하나님의 세 위격에 대한 비밀’과 ‘믿음의 열매들’로 구분된다는 것을 주목하면서, 이와 관련하여

15) Dekade 9, 183.

16) Dekade 9, 183.

17) Dekade 9, 184.

18) Dekade 9, 184-6.

19) Sermonum ix, 28b-9a. 이 라틴어 문장을 독일어로 번역하면 다음과 같다: “나는 하나님을 믿습니다.”(Ich glaube an Gott.) “나는 거룩한 교회가 있다는 것을 믿습니다.”(Ich glaube, dass es eine heilige Kirche gibt.)

“나는 믿습니다”의 문법적인 사용도 다름을 밝힌 것이다.

2) 사도신조 해설

불링거의 『50편 설교집』은 처음 라틴어로 쓰여졌다. 일반 신자들이 아닌 목회자들을 위해 출판된 것임을 알 수 있다. 종교개혁 이전에 많은 사제들이 충분한 교육을 받지 못했다. 이 때문에 그들이 종교개혁과 함께 개신교 목사가 된 이후에 신학교육은 매우 중요한 문제였다. 로마 카톨릭 신앙과 구별된 개신교 신앙에 대한 새로운 이해가 절대적으로 필요했다. 즉, 불링거가 『50편 설교집』을 신학적인 주제에 따라서 체계적으로 설명하여 출판한 이유에는 목사의 교육을 위한 목적이 포함되어 있다는 사실이다.²⁰⁾ 그래서 『50편 설교집』은 보편적인 설교보다는 기독교 핵심 교리들을 가르치는 특강에 가깝다. 여기에 수록된 설교들은 신자들이 참석한 교회의 예배 때 선포된 것보다는 라틴어 설교가 수행되었던 목사와 목회자 후보생을 교육하는 취리히 신학교에서 체계적으로 선포된 것일 수 있다.²¹⁾ 물론, 그렇다고 해도 내용적으로 풍성하게 해설된 신학적인 주제는 지식적이거나 사변적이지 않다. 오히려, 누구나 쉽게 이해할 수 있는 성경해설적이다. 라틴어 출판 이후에 독일어뿐만 아니라, 또한 화란어, 영어 그리고 프랑스어로 번역된 것과 관련하여 자국어를 읽고 쓸 줄 아는 일반 신자들을 고려했다는 것도 알 수 있다. 기독교 교리를 깊이 있게 배우려는 신자들에게 도움을 주려는 목적을 떠올리게 한다.

당연히, 사도신조도 이러한 출판목적에 근거하여 정리되었다. 불링거는 사도신조의 해설을 세 편의 설교로 나누었고 또 다양한 교부들의 글들을 인용하고 있다. 그러나 쉽게 이해할 수 있도록 사도신조의 12조항을 앞서 언급한 구조에 따라서 다루었다. 신학적인 개념이 담겨 있지만 성경을 근거로 짧은 해설을 덧붙였다. 복잡하게 설명하지도 않았으며, 내용을 파악하는데 어렵지 않도록 했다. 이 글도 불링거가 제시한 구조에 따라서 사도신조 해설을 소개할 것이다. 각 조항에서 강조하고 내용을 핵심적으로 정리한다.

I. 한분 하나님의 세 위격에 대한 비밀

첫 번째 부분: 삼위일체 하나님에 대한 전제 속에서 성부와 그분의 사역(1조항)

불링거는 1조항에서 하나님을 가장 먼저 존재론적으로 설명한다. 삼위일체 하나님의 존재와 세 위격의 사역적인 관계성을 전제한 것이다. 두 가지 고백에 집중한다: “내가 하나님을 믿습니다(Credo in Deum)”와 “전능하신 아버지(Patrem Omnipotentem)”. 첫 번째 고백은 하나님이 본질적인 면에서 한 분이시며, 위격적인 면에서 삼위이신 성부, 성자, 성령으로 존재하고 있음을 표현한 것이다.²²⁾ 물론, 삼위일체 하나님에 대해 자

20) Peter Opitz, Heinrich Bullinger als Theologe, Eine Studie zu den “Dekaden”, Zürich 2004, 19.

21) Walter Hollweg, Heinrich Bullingers Hausbuch, in BGLRK, Bd. VIII, Neukirchen, 1956, 49-60.

세히 설명하려는 것이 아니라, 오히려 삼위이신 성부, 성자, 성령이 한 본질로 통일성을 가지고 이루고 있음을 상기시키려는 의도를 가지고 있다. 그리고 다른 고백은 한 본질 안에서 삼위이신 성부, 성자, 성령이 창조와 구속과 관련하여 사역적으로 어떻게 구별되며 그리고 어떤 관계를 가지고 있는가를 알려주려는데 초점이 있다.

1조항: “나는 하나님, 전능하신 아버지, 하늘과 땅의 창조주를 믿습니다”(CREDO IN DEUM, PATREM OMNIPOTENTEM, CREATOREM COELI ET TERRAE)

“내가 하나님을 믿습니다”와 관련하여 불링거는 다음과 같은 중요한 사실을 짧게 상기시킨다: 우리는 한 분 하나님을 “우리가 믿는다(credimus)”고 고백하지 않고, “내가 믿는다(credo)”고 고백해야 한다. 믿음은 각 사람이 하나님을 마음으로 받아들이고 입으로 고백하는 것을 요구하기 때문이다.²³⁾ 그럼 우리가 하나님을 믿는 이유가 무엇일까? “하나님은 믿음의 목적이자 기초로서, 즉 그분은 영원하시고, 가장 높으시고, 무한하시며 또 가까이 할 수 없는 선이시기 때문이다.”²⁴⁾ 그래서 불링거는 “내가 하나님을 믿습니다”라는 고백에는 하나님만이 우리의 모든 소망이 되시고, 우리의 보호자가 되시며 그리고 우리의 구원을 제공하신다는 믿음이 담겨 있다고 밝혔다. 특별히, 이 고백은 사조신조의 다른 모든 내용들의 서론적인 의미를 갖는다. 모든 창조와 구속 사역의 주체로서 성부, 성자, 성령의 본질적 실체이신 한 분 하나님에 대한 믿음을 강조한 것이다.

불링거는 “전능하신 아버지”와 관련하여 “하나님은 아버지로 불리진다(Deus pater dicitur)”는 사실에 초점을 두었다. 본질에 있어서 한 분이신 하나님이 위격적으로 삼위로 계신다는 사실을 전제로 첫 번째 위격이신 성부를 드러낸 것이다. 물론, 불링거는 “하나님이 아버지로 불리진다”고 할 때 우리에게 예수 그리스도 없이 하나님이 아버지가 되신다고 말하지 않았다. 오히려, 하나님이 영원 전에 낳으신 독생자를 믿는 믿음을 통해서 하나님이 우리에게 아버지가 되신다는 것을 분명히 했다.²⁵⁾ 예수 그리스도에 대한 믿음 안에서 하나님은 우리를 창조하신 분으로서 그리고 우리를 사랑하고, 우리의 필요를 채우시고 또 우리를 돌보시는 분으로서 아버지가 되신다는 사실이다. 결국, 불링거는 “하나님이 우리의 아버지가 되신다”는 고백은 하나님이 긍휼과 자비가 충만하시며, 하나님이 우리에게 관심을 기울이시며, 하나님이 우리가 구원받는 것을 원하시며, 하나님이 우리에게 선한 것과 유익한 것을 제공하시며 그리고 하나님이 우리에게 육체와 영원에 유익한 것을 베푸신다는 사실을 믿는 것과 같다고 밝혔다.²⁶⁾

22) Sermonum vii, 20b: “Credamus ergo deum simplicem, unum et purum esse substantia, personis autem trinum: patrem, filium et spiritum sanctum.”

23) Dekade 7, 148.

24) Sermonum vii, 20b: “Deus est obiectum et fundamentum fidei nostre, utpote aeternum, summum, inexhaustum et obivum bonum.”

25) Dekade 7, 149.

26) Sermonum vii, 20b: “His ergo declaratur bona erga nos dei voluntas, et nos profitentes deum esse patrem nostrum profiteamur nos credere deum nobis esse clementem, benignum, misericordem, qui velit omnia, quae nobis sunt salutaria, denique ipsum erga nos nihil nisi bonum et salutare instituire, praeterea nos ab illo habere, quicquid habemus boni corporaliter et spiritualiter.”

이 1조항에 대한 고백에서 불링거는 하나님의 사역적인 측면도 설명한다. 좀더 엄밀히 말하면, 성부 하나님의 ‘전능성’과 ‘창조’에 대한 고백이다. 모든 사역의 주체로서 성부 하나님에 대한 이해를 제공하고 있다. 먼저, 불링거는 사조신조에서 하나님이 ‘전능하신(omnipotens)’ 분이라는 고백을 그분의 사역적인 능력과 관련하여 규명했다. “하나님은 모든 것을 하실 수 있고, 모든 것의 주인이시며 그리고 모든 것을 자신의 통치에 복종시킬 수 있기 때문에”²⁷⁾ 하나님은 전능하시다는 것이다. 하늘과 땅에 속한 모든 것들, 즉 별들, 모든 물질들, 인간, 천사, 귀신, 모든 살아있는 것들 그리고 모든 창조물들이 숭고하고 영원하신 하나님의 능력 아래 있다. 모든 피조물은 하나님의 명령에 순종하며, 그분의 뜻을 거스릴 수 없다. 하나님은 자신이 원하시는 모든 것을 발생시킬 수 있을 뿐만 아니라, 또한 자신의 공의와 인간의 유익을 위해서 모든 존재하는 것을 사용하실 수 있다. 이러한 이해와 함께 불링거는 우리가 하나님의 전능성을 고백하는 의미가 무엇인가를 상기시켜준다. 전능하신 하나님이 우리에게 유익하고 또 반드시 있어야 할 것을 공급해 주시고, 우리의 강력한 돕는자가 되신다는 믿음이다.²⁸⁾

“하나님이 하늘과 땅의 창조주이시다”라는 고백과 관련하여 불링거는 매우 일반적인 창조 이해를 제공한다. 창조 사역의 주체로서 성부 하나님은 순수한 의도 속에서 세상의 모든 것을 창조했을 뿐만 아니라, 또한 모든 피조물이 인간에게 복종되도록 창조했다. 즉, 성부 하나님은 6일 동안 분명한 질서와 방식에 따라서 그리고 사람의 유익을 위해서 창조했다는 것이다.²⁹⁾ 특별히, 불링거는 이 창조가 성부 하나님의 단독적인 사역이 아니라, 오히려 삼위이신 성부, 성자, 성령의 동시적인 사역임을 알려준다: “그(성부)는 영원한 지혜이신 자신의 아들을 통하여 보이는 것과 보이지 않는 모든 것을 창조했을 뿐만 아니라, 또한 자신의 영원한 영을 통하여 보존하시며, 유지하시고, 보호하시며 그리고 지키시는데, 그 성령 없이 모든 것은 곧바로 붕괴되며 또 어느 것도 발생하지 못한다.”³⁰⁾ 불링거는 “하나님이 하늘과 땅의 창조주이시다”라는 고백을 통해서 성부 하나님이 우리의 보호자요 인도자임을 확신할 수 있다고 강조했다.

불링거는 1조항에 대한 고백을 성부 하나님과 관련하여 이해했다. 성부 하나님의 고유한 사역과 성부 하나님과 다른 위격들인 성자와 성령이 어떻게 관계를 이루고 있는가도 밝혔다. 최종적으로 불링거는 성부 하나님과 관련하여 다음과 같이 정리했다: 성부 하나님은 아버지로서 예수 그리스도의 아버지가 되시는 것처럼 우리의 아버지가 되신다. 모든 것을 다스리시는 주인이시며, 하늘과 땅의 창조주이시며, 모든 일들의 조정자와 보존자이시다. 그분으로부터 모든 것이 발생했으며 또 그분 안에서 모든 것들이 존재한다. 그분으로부터 영원한 아들이 출생되었는데, 그 아들은 본질, 능력과 영광에 있어서 아버지와 동일하다. 성부는 성자 안에서 세상을 창조했다. 그리고 성부와 성자로부터 성령이 발췌했다.³¹⁾

27) Sermonum vii, 20b: “... quia omnia potest, quia omnium dominus est omniaque habet suo subiecta imperio.”

28) Sermonum vii, 20b.

29) Dekade 7, 150.

30) Sermonum vii, 21a: “condiderit quidem per filium suum sive per aeternam sapientiam omnia, tam visibilia quam invisibilia eaque ex nihilo. Sed nunc quoque nihilominus per spiritum suum aeternum sustineat, foveat, agat et conservet omnia, citra quem omnia statim collapsura essent et abitura in nihilum.”

31) Dekade 7, 151.

두 번째 부분: 성자와 그분의 사역(2-7조항)

불링거는 사도신조의 두 번째 부분(2-7조항)에 예수 그리스도의 모든 신비가 담겨 있다고 말한다. 우리가 믿는 예수 그리스도가 누구인가를 알게 하는 고백들이다. 우리의 생명과 구원에 대한 신뢰와 희망이 성부에 계처럼 그분으로부터 영원전에 출생한 성자에게도 놓여 있다고 밝힌다. 성부와 성자는 동일본질로서 능력과 영광에 있어서 아무런 차이가 없다. 삼위일체 하나님의 제2격으로서 성자 하나님은 우리를 위해 친히 이 땅에 오셔서 구속사역을 감당하셨다. 불링거는 삼일일체 하나님의 위격적인 사역에 있어서 성자의 고유성을 사도신조의 둘째 부분을 통해 잘 드러내고 있다.

2조항: “나는 예수 그리스도, 그분의 유일하신 아들, 우리 주님을 믿습니다”(ET IN IESUM CHRISTUM, FILIUM EIUS UNICUM, DOMINUM NOSTRUM)

‘예수 그리스도를 믿는다’는 고백을 불링거는 요한복음의 다양한 성경구절(요 14:1, 6:29, 17:3, 9:35-38)에 근거하여 “예수 그리스도가 성부 하나님의 참 아들이시며, 아버지와 구별된 한 위격이시지만 아버지와 같은 동일한 능력을 가지신 분이시다”는 사실을 믿는 것이라고 밝혔다.³²⁾ 특별히, 불링거는 예수 그리스도가 하나님의 아들이라고 할 때 “아버지와 아들의 하나됨(요 10:30-33)”이 주목되어야 함을 강조했다: 하나님의 아들은 성부 하나님과 신적인 본성과 신적인 본질에 있어서 동일해야 한다. 초대교회 교부들은 성자를 “성부와 동일본질”(consubstantialis et coessentialis patri)임을 규정했다.³³⁾ 결국, 예수 그리스도를 믿지 않으면, 하나님을 믿지 않는 것이다. 그리고 아들을 경외하지 않으면, 아버지를 경외하지 않는 것과 같다. 그래서 불링거는, 만약 예수 그리스도가 하나님의 본질의 아니라면, 그는 온 세상의 구원주가 될 수 없다고 외쳤다.³⁴⁾

“예수 그리스도”의 칭호는 불링거에게 성자 하나님이 감당해야 할 구속사역을 정확히 대변 것으로 이해되었다: 먼저, “예수(Iesus)”는 하나님의 아들인 예수가 죄악을 용서하고 또 모든 대적들부터 자유케 하는 세상의 구원주임을 나타낸다.³⁵⁾ 다음으로, “그리스도(Christus)”는 구약적인 배경에서 기름부음을 받는 왕직과 제사장직을 상징하는 의미를 지니고 있는데, 즉 그가 참된 기름부음의 상징인 성령의 충만함 속에서 하나님의 백성들을 위해 왕과 제사장이 되었다는 것이다.

불링거는 하나님의 아들이 우리의 주님이라는 것도 확인시켜준다. 주님의 의미는 한편으로 사단의 힘과 간계, 죄악 그리고 죽음으로부터 구원하고 또 자신의 소유로 만든 모든 백자들의 ‘주인’임을 뜻한다.³⁶⁾

32) Sermonum vii, 21a: “Credamus ergo et nos ac adoremus, credamus autem Iesum esse verum dei patris filium, eiusdem potestatis cum patre, distinctam tamen a patre personam.”

33) Dekade 7, 152.

34) Sermonum vii, 21b: “Ac nisi filius naturalis esset deus, non posset esse salvator mundi.”

35) Dekade 7, 153.

36) Sermonum vii, 21b: “Christus enim dominus est omnium electorum, quos asseruit a potentia et dominatu sathanae, peccati et mortis et fecit sibi eos populum acquisitionis.”

돈으로 팔린 노예, 전쟁 때 잡힌 포로 혹은 사형 판결을 받은 죄수를 해방할 수 있는 사람이다. 그래서 ‘주님’은 해방자, 구원자 그리고 구조자로 이해된다. 다른 한편으로 주님은 그리스도를 의미한다. 그는 하나님의 아들이자 자신의 신적인 능력과 본성 때문에 모든 만물을 지배하기 때문이다.³⁷⁾ 결과적으로, 불링거는 다음과 같은 믿음의 내용을 우리에게 각인시킨다: “하나님이 우리의 아버지가 되시며 또 우리의 구원을 위해서 자신의 아들을 구원자와 해방자로서 세상에 보내셨다.”³⁸⁾

3조항: “그는 성령으로 잉태되어 동정녀 마리아에게 나시고”(QUI CONCEPTUS EST DE SPIRITU SANCTO, NATUS EX MARIA VIRGINE)

불링거는 “그는 성령으로 잉태되어 동정녀 마리아에게 나시고”라는 고백과 관련하여 불링거는 가장 앞서 하나님의 아들이 사람이 되셔서 이 땅에 오신 이유에 대해 소개한다. 불링거가 밝힌 것은 두 가지 이유이다: 먼저, 성자는 하나님과 타락한 인간 사이를 중재하고, 서로 갈라진 것을 연합시키기 위해 중보자로 오신 것이다.³⁹⁾ 하지만 이 연합은 하나님과 인간 사이를 갈라놓은 죄를 제거하지 않고 결코 이루어질 수 없다. 그 죄가 제거되기 위해서는 피 흘림과 죽음이 따라야 한다. 하나님과 인간의 연합을 위해 중보자로 오신 예수 그리스도는 인간을 대신해서 피 흘리고 죽어야 하는 것이다. 그리고 이 연합을 위해 중보자는 서로를 화해시킬 수 있는 신분적인 조건을 갖추어야 한다. 예수 그리스도는 둘 사이의 가장 적합한 신분으로서 한편으로 참된 하나님이어야 하며, 그리고 다른 한편으로 참된 인간이어야 한다. 다음으로, 성자는 인간들에게 하나님을 경외함과 그분의 공의를 가르치기 위해서 그리고 세상의 빛(요 8:12)과 하나님을 기뻐하는 삶의 모범을 제시하기 위해서 사람이 되셨다.⁴⁰⁾ 이렇게 볼 때, 성자 하나님이 사람이 되신 것은 우리의 구원과 명예로운 삶 때문임을 알 수 있다. 우리로 하여금 죄악에서 벗어나 하나님과 교제하는 삶을 살도록 하기 위해 주님이 이 땅에 사람의 몸을 취하시고 오신 것이다.

이렇게 성자 하나님이 사람이 되신 이유와 함께, 불링거는 이 3조항에서 ‘그리스도의 잉태와 출생’에 대해 깊은 관심을 보였다. 먼저, “성령으로 잉태되었다”는 고백과 관련하여 불링거는 그리스도가 요셉의 씨가 아닌 동정녀 마리아에게서 성령을 통해 잉태되었다고 강조했다. 그 동정녀의 자궁 안에서(in utero viriginis) 성령으로부터 잉태되었다는 것이다. 초대교회의 이단이었던 영지주의를 경계하며 그리스도의 몸이 가현(假現)적인 몸(phantasticum corpus)이 아니라 우리와 동일한 몸임을 확신시킨다.⁴¹⁾ 불링거는 이렇게 덧붙였다: “성령은 자신의 영적인 능력을 통하여 그 동정녀가 그녀의 동정(童貞)에 대한 손상 없이 어머니로서 수태되며 또 그녀의 고유한 피로부터 임신이 되도록 역사했다. 그렇게 해서 하나님의 아들에게 순수하

37) Sermonum vii, 21b: “Deinde Christus appellatur dominus propter divinam potentiam et naturam, secundum quam omnia subiecta sunt filio dei.”

38) Sermonum vii, 22a: “... deum patrem nobis et in nostram salutem dedisse mundo filium salvatorem et liberatorem.”

39) Dekade 7, 155.

40) Dekade 7, 156.

41) Dekade 7, 157.

고 참된 몸이 주어졌다.”⁴²⁾ 이러한 성육신의 신비 속에서 불링거는 하나님의 아들이 동정녀의 거룩해진 자궁 안에서 온전히 순결하게 사람의 몸을 취하시고 이 땅에 태어난 이유도 밝혔다. 하나님의 아들이 온 세상의 죄인들을 위해 유일하고 순결한 희생제물로서 자신을 드려야 하며, 세상의 모든 죄를 단 한 번에 해결하기 위해 원죄로부터 스스로 자유롭고 또 완전히 거룩해야 하기 때문이다.⁴³⁾ 다음으로, “동정녀 마리아로부터 나왔다”는 고백은 우리의 주님이 동정녀이자 어머니인 마리아로부터 출생했다는 것을 의미한다. 이 사실과 관련하여 불링거가 주목하는 것은 무엇일까? 그리스도가 한 사람으로부터 태어났기 때문에 참 사람이라는 것이다.⁴⁴⁾ 물론, 그는 동정녀를 통해서 태어났기 때문에 죄는 없으시다. 그는 동정녀의 본질과 육체로부터 죄 없이 자신의 몸을 취했다. 그리고 동정녀 마리아는 혈통적으로 다윗의 자손이다. 이렇게 혈통적으로 그리스도도 다윗의 자손으로 태어난 것이다.

4조항: “본디오 빌라도에게 고난을 받으시고, 십자가에 못 박히시고, 죽으시고 그리고 장사되시고, 지옥에 내려가시고”(PASSUS SUB PONTIO PILATO, CRUCIFIXUS, MORTUUS ET SEPULTUS, DESCENDIT AD INFERNA)

“본디오 빌라도에게 고난을 받으시고, 십자가에 못 박히시고, 죽으시고 그리고 장사되시고, 지옥에 내려가시고”의 고백과 관련하여 불링거는 우리 주님이 사람으로 이 땅에 오신 목적을 밝히는데 초점을 두었다. 우리의 주님은 고난을 받고 죽을 수 있기 위해, 자신의 고난과 죽음을 통해서 지옥의 영원한 고통과 죽음을 해결하기 위해 그리고 죄사함을 받는 사람으로서 영원한 생명의 유업을 받기 위해 이 땅에 사람으로 오셨다는 것이다. 특별히, “본디오 빌라도에게 고난을 받으시고, 십자가에 못 박히시고, 죽으시고”의 고백을 설명하면서 불링거는 전체적으로 우리에게 세 가지 내용을 주목하게 한다: 첫째로, 우리 주님의 고난과 죽음은 분명한 역사적 사실이다. 주님은 실제로 고난 받고, 십자가에서 못 박히셨으며 그리고 죽으셨다. 한 실례로, 본디오 빌라도(Pontius Pilatus)가 의도적으로 언급된 것은 예수 그리스도께서 당한 고난과 죽음이 역사적인 한 시점에서 분명하게 발생된 사건임을 알려준다. 둘째로, 우리 주님의 고난과 죽음을 통해서 이 세상이 죄, 사망, 사단 그리고 지옥으로부터 해방되었다.⁴⁵⁾ 예수 그리스도께서 고난 받고 죽으심으로 우리가 영원한 저주에서 벗어나 생명을 얻게 된 것이다. 셋째로, 우리 주님의 고난과 죽음은 우리에게 인내를 교훈한다. 우리의 육체적인 죽음을 주목하게 만든다.⁴⁶⁾ 그래서 우리가 예수 그리스도 안에서 죄를 짓지 않도록 경계시킨다.

불링거는 “장사되시고”의 고백과 관련하여 우리 주님의 죽으심에 대한 역사적 사실을 강조했다. 죽음과 장사지냄 없이 부활은 없기 때문이다.

“지옥에 내려가시고”를 해설할 때, 불링거는 가장 먼저 초대교회 교부인 키프리안(Cyprian)의 입장을 짚

42) Sermonum vii, 22a-b: “Nam effecit aeterna sua potentia spiritus sanctus, ut illibata virginitate matris, ipsa, inquam, foecunda facta conceperit ex suo ipsius sanguine dederitque corpus purum et vere humanum filio dei.”

43) Dekade 7, 158.

44) Dekade 7, 158.

45) Dekade 7, 160.

46) Dekade 7, 161.

게 소개했다. 그리스도가 “지옥에 내려갔다”는 것을 “무덤에 묻혔다”고 이해했다는 것이다.⁴⁷⁾ 하지만 그의 입장은 지옥강하에 대한 고백을 필요 없게 만들 정도로 혼란을 줄 수 있다는 표명도 잊지 않았다. 그럼 불링거는 그리스도의 지옥강하를 어떻게 이해했을까? 그는 그리스도께서 직접 지옥에 내려갔다고 말하지 않는다. 그리스도의 대속사역이 죽은 자들에게도 영향을 주었다고 이해한다: “그리스도의 죽음의 능력이 죽은 자들에게까지도 미쳤으며 또 그들에게도 유익했다.”⁴⁸⁾ 그 대속의 능력은 한편으로 지옥에 있는 구약 시대의 불신자들에게 영향을 미쳤다. 즉, 그리스도의 죽음을 통하여 그 불신자들에게 자신들이 살아있는 동안 노아와 그의 가족의 때처럼 약속된 메시아를 믿지 않음으로 정당하게 심판을 받았다는 것이 인식되었다.⁴⁹⁾ 다른 한편으로, 그리스도께서 오시기 전에 죽은 아브라함의 품에 있는 구약 시대의 신자들에게 영향을 미쳤다. 3일 동안 무덤에 있을 때, 그리스도의 영혼이 아브라함의 품(낙원)에 있는 모든 죽은 신자들에게 직접 나타났다는 것이다.⁵⁰⁾ 그리스도의 지옥강하와 관련하여 불링거는 16세기 당시의 다양한 주장들을 거절하면서 오직 그리스도 밖에서 구원은 이루어질 수 없다고 마무리 했다.⁵¹⁾ 세상이 시작된 이래로 그리스도를 믿는 믿음에 근거하여 거룩하게 된 모든 성도들이 그리스도 안에서 또 그리스도를 통하여 영원한 삶의 유업을 얻는다는 것이다.

5조항: “사흘만에 죽은 자들 가운데서 부활하시고”(TERTIA DIE RESURREXIT A MORTUIS)

“사흘만에 죽은 자들 가운데서 부활하시고”의 고백과 관련하여 불링거는 무엇에 가장 큰 관심을 가졌을까? 불링거는 성경의 증언을 통해서 예수 그리스도의 부활에 대한 다양한 논증들을 제공했다. 한 가지 인상적인 가르침은 “그리스도의 죽음이 사실이 아니면 부활도 없다”는 것이다. 우리에게 죄가 용서되며, 죽음을 이겨내며, 사단을 물리치고 그리고 지옥을 무너뜨리는 구원은 거짓이라는 의미이다. 그리스도께서 십자가에서 죽으시고 부활하심으로 더 이상 죄, 죽음, 사단 그리고 지옥이 우리를 지배하지 못한다.⁵²⁾ 그래서 불링거는 예수 그리스도는 우리를 위해 부활했다고 강조했다. 즉, 그는 우리를 위해 죄를 제거하시고 또 우리를 위해 죽음, 지옥 그리고 사단을 극복하셨다는 것이다.⁵³⁾ 우리 주님의 부활이 우리의 복락과 구원의 보

47) Dekade 7, 162.

48) Sermonum vii, 23b: “... si senserimus virtutem mortis Christi dimanasse etiam ad defunctos et his profuisse ...”

49) Sermonum vii, 23b: “Nimirum innotuit et his iusta damnationis ex morte Christi sententia, quod vivi non credidissent, cum ipso Noe ac suis in venturum Messiam.”

50) Sermonum vii, 23b: “Proinde anima Christi descendit ad inferos, id est delata est in sinum Abrahae, in quo collecti fuerunt omnes defuncti fideles.”

51) 불링거의 ‘그리스도의 지옥강하’에 대한 견해는 쾰빙글리의 전통 아래 서 있는 것으로 알려져 있다. 바빙크는 우리에게 다음과 같은 내용을 확인시켜준다: “쾰빙글리는 그리스도가 자신의 죽음 동안 죽은 자들에게 속했으며 또한 자신의 구속의 능력을 지옥에 침투시켰다고 이해했다. 많은 신학자들이 이러한 견해에 동의했는데, 그들 가운데 올레비안누스(Olevianus), 불링거(Bullinger), 버미글리(Vermiglich), 퍼킨스(Perkins), 아메시우스(Amesius), 몰리나이우스(Molinaeus), 브로우턴(Broughton), 포시우스(Vossius), 보샤르트스(Bochartus), 피어슨(Paerson), 스클텐스(Schultens), 프리무트(Vriemoet) 등이 있으며, 특히 웨스트민스터 신앙고백서와 교리문답도 이 견해에 동의했다.” (헤르만 바빙크, 개혁교의학 3권, 박태현 옮김, (서울: 부흥과 개혁사, 2011), 514.

52) Dekade 8, 165.

53) Sermonum viii, 24a: “Confitemur itaque hoc articulo resurrexisse dominum nostrum Iesum Christum ex mortuis et nobis quidem resurrexisse, id est nobis delevisse peccatum, nobis devicisse mortem, infernum et diabolium ...”

증이다. 우리 주님은 부활의 첫 열매이다. 우리는 머리이신 그리스도의 지체로서 마지막 심판의 날에 부활할 것이다.⁵⁴⁾

6조항: “하늘에 오르시고, 전능하신 아버지 하나님 우편에 앉으시고”(ASCENDIT AD COELOS, SEDET AD DEXTERAM DEI PATRIS OMNIPOTENTIS)

예수 그리스도의 승천에 대한 고백과 관련하여 불링거는 우리의 주님이 하늘과 땅의 있는 모든 것을 다스리는 세계의 주인이라는 사실을 분명하게 이해시킨다.⁵⁵⁾ 이 사실 속에서 불링거는 우리 주님의 승천이 신자들에게 어떤 유익을 주는가에 많은 관심을 두었다. 하늘에서 모든 것을 통치하시는 우리 주님은 우리에게 힘을 부여해 주시며, 우리를 영적인 삶으로 충만케 하시며, 우리에게 다양한 은혜를 베푸시며 그리고 모든 거짓으로부터 교회를 지키신다. 그는 우리의 하나님, 구원자, 왕 그리고 대제사장이기 때문이다.⁵⁶⁾ 그리고 하늘에 승천하신 우리 주님은 마지막 때 제자들이 눈으로 본 것처럼 다시 오셔서 우리를 천상으로 인도하실 것이다. 우리는 그곳에서 영원히 우리의 머리되시는 주님과 함께 살 것이다. 불링거는 예수 그리스도의 승천에 대한 고백이 모든 신자들에게 큰 위로가 될 뿐만 아니라, 또한 영원한 구원의 확신을 갖게 한다고 밝혔다.

불링거는 다양한 성경의 증언을 토대로 “하늘”을 크게 두 가지 개념으로 이해했다. 한편으로, 하늘은 우리의 머리 위에 펼쳐있는 공간의 의미를 가지고 있다. 새들이 날고, 하늘의 영광과 군대로 불리는 별들을 발견할 수 있는 곳이다.⁵⁷⁾ 그리고 다른 한편으로, 하늘은 하나님의 계시는 곳과 왕좌이며 그리고 구원받는 자들이 머무는 장소이다.⁵⁸⁾ 다르게 표현하면, 하늘은 “하나님의 나라와 아버지의 왕국으로 우리의 기쁨이며, 구원과 행복이며, 영원한 삶이며, 평안과 안식이다.”⁵⁹⁾

예수 그리스도가 승천하여 앉아계신 “전능하신 아버지 하나님의 우편”은 불링거에게 장소적이며 그리고 통치적으로 이해되었다. 먼저, 장소적으로 하나님의 우편은 구원받은 성도들이 늘 충만한 복락을 누리게 하는 곳이다.⁶⁰⁾ 그곳에서 모든 성도들은 모든 수고로부터 멀어지고, 참된 안식과 행복을 향유한다. 우리의

54) Dekade 8, 167.

55) Sermonum viii, 24b: “Ascensione illa sua declarat universo terrarum orbi dominus noster, quod sit universorum dominus omniaque sibi habeat subiecta, quaecunque in coelo sunt et in terra, quod ipse sit robur nostrum, virtus fidelium et gloriatio contra portas inferi.”

56) Sermonum viii, 25a: “Nam in excelsis residet, ut transfusa inde ad nos sua virtute vita nos vivificet spirituali variisque gratiarum muneribus exornet denique ut ecclesiam adversus omnia mala defendat. Est enim deus servator, rex et pontifex noster.”

57) Sermonum viii, 25a: “Coelum in scripturis non uno modo accipitur. Principio ponitur pro firmamento et extensione illa, quae est supra capita nostra, in qua volitant ultro citroque aviculae et in qua insunt astra, quae dicuntur ornatus et exercitus coelorum.”

58) Sermonum viii, 25a: “Deinde coelum ponitur pro throno et habitatione dei denique pro ipso loco, sede et receptaculo beatorum, in quo deus se suis visendum et fruendum praebet.”

59) Sermonum viii, 25a: “Hac itaque significatione ‘coelum’ appellatur regnum dei, regnum patris, gaudium, beatitudo et foelicitas, aeterna vita, pax et tranquillitas.”

60) 흥미롭게도, 불링거는 마태복음 25장 33절에 근거하여 하나님의 우편의 반대쪽인 하나님의 좌편도 언급했는데 불신자들이 고통을 받는 곳으로 이해했다.

주님이 우리를 위해서 친히 이 안식의 장소를 준비하셨다. 다음으로, 하나님의 우편은 통치적으로 하나님의 힘, 통치, 보호와 방패 그리고 능력과 관련이 있다. 하나님의 통치권은 경계나 지역적인 제한이 없다. 예수 그리스도께서 모든 곳에서 높임을 받으며, 그에게 모두가 복종하도록 작용한다. 그의 복음이 모든 지역에 증거 되도록 한다. 하나님의 통치 안에서 예수 그리스도께서는 모든 교회를 다스리고, 자신의 백성들을 보호하며 그리고 아버지께 우리를 위해 중보하신다. 그리고 그는 선택된 자들 안에서 하나님, 왕 혹은 제사장으로서 자신의 신적인 본성과 의지에 따라서 역사하신다.⁶¹⁾ 하나님의 우편에 대한 불링거의 입장은 스스로 밝히고 있는 것처럼 히에로니무스, 어거스틴, 풀겐티우스(Fulgentius)⁶²⁾ 그리고 비길리우스(Vigilius)⁶³⁾를 참고로 정리된 것이다.⁶⁴⁾

7조항: “그곳으로부터 산 자와 죽은 자를 심판하기 위해 오실 것이다”(INDE VENTURUS IUDICARE VIVOS ET MORTUOS)

불링거는 “그곳으로부터 산 자와 죽은 자를 심판하기 위해 오실 것이다”는 고백을 통해서 우리에게 그리스도 안에 있는 신적인 선하심, 자비 그리고 은혜를 소개할 뿐만 아니라, 또한 신적인 공의, 엄중함 그리고 심판을 주목하게 한다. 우리의 주님이 세상의 해방자와 구원주로서 이미 성육신을 통해 이 땅에 오셨다. 그는 앞으로 영광스러운 심판자와 엄격한 응징자로서 회개하지 않는 자들과 불신자들을 위해 다시 올 것이다. 예수 그리스도께서는 마지막 날에 모든 신자들을 구원할 것이며 그리고 모든 불신자들을 망하게 할 것이다. 이러한 이해 속에서 불링거는 성경의 증언을 토대로 우리에게 마지막 심판 때의 풍경을 자세하게 묘사한다. 우리가 주목할 만한 것은 불신자들에 대한 심판이다: “그렇지만 땅은 불신자 앞에서 갈라질 것이다. 그리고 그들 모두는 함께 섬뜩한 방식으로 삼켜질 것이며 또 지옥으로 떨어질 것이다. 그곳에서 그들은 사단과 그의 천사들과 함께 영원히 고통을 받게 될 것이다. 이 모든 것은 길고, 어려우며, 변덕스러운 소송절차 안에서 이루어지지 않고, 오히려 순식간에 이루어질 것이다. 즉, 그때에 모든 사람의 마음이 선명해 질 것이며, 그리고 각 사람의 고유한 양심이 그 자신을 고발할 것이다.”⁶⁵⁾ 불링거는 주님의 재림과 관련하여 마지막 때 이루어질 신자들을 향한 하나님의 위로도 선명하게 알려준다. 이 땅에서 불신자들이 누리는 정당하지 않는 것으로 보장된 행복은 영원하지 않았지만, 그러나 신자들은 영원한 기쁨과 함께 자유, 위로 그리고 영원한 삶을 보상받을 것이다.⁶⁶⁾

61) Dekaden 8, 174.

62) 풀겐티우스(Fulgentius, 462/467 - 527/533)는 북아프리카 튀니지 루스프(Ruspe) 지역의 주교로 활동했다. 현재 몇 편의 서간문과 8편의 설교문이 남아있다.

63) 비길리우스(Vigilius, † 490?)는 북아프리카 타프수스(Thapsus)에서 활동했던 주교이다. 다양한 저술들을 남긴 것으로 알려져 있다.

64) 불링거는 하나님의 우편에 대한 자신의 입장이 초대교회의 전통에서 있다는 것을 증명하기 위해 6조항 해설의 뒷부분에 위에 언급된 네 교부들의 견해를 인용하여 소개했다. 네 교부들의 견해는 내용적으로 크게 차이가 없다. (Dekade 8, 174-177.)

65) Sermonum viii, 27a: “Impiis dehiscet ima tellus absorbebitque horribiliter universos demittens eos ad tartara aeternum cum sathana et angelis eius cruciandos. Fient haec omnia non longo, molesto, versipelli et iuridico quodam processu, sed extemplo. Tunc enim patebunt omnium corda, et accusabit unumquemque sua ipsius conscientia.”

66) Dekaden 8, 180.

세 번째 부분: 성령과 성령의 사역(8조항)

불링거는 세 번째 부분에서 삼위일체 하나님의 세 번째 위격인 성령에 대해 설명한다. 아버지와 아들을 믿는 것처럼 성령도 바르게 믿어야 한다고 강조했다. 성령은 성부와 성자와 분리될 수 없고 동일본질로서 늘 함께 하시기 때문이다. 하지만 성령에 대한 고백과 관련하여 불링거는 많은 지면을 하례하지는 않았다. 매우 핵심적인 내용만을 우리에게 제공한다.

8조항: “나는 성령을 믿습니다”(CREDO IN SPIRITUM SANCTUM)

불링거는 삼위일체 하나님의 세 번째 위격인 성령을 이렇게 소개한다: “성령을 통하여 성자 안에서 성취된 신적인 구원의 열매가 확증되며 그리고 우리의 거룩함과 우리의 죄사함이 성령을 통하여 우리에게 제공되며 부여진다.”⁶⁷⁾ 성령의 사역과 관련하여 불링거는 예수 그리스도께서 성취하신 구원의 은택을 제공하는 것과 우리의 성화를 이루는 것에 고유성을 두었다. 성령은 우리의 마음에 예수 그리스도를 새기고 그리고 우리의 영혼 안에 그를 붙들어놓는다. 모든 신자들은 하나님으로부터 그리스도에 의해서 그리고 성령을 통하여 깨끗하게 되는데, 즉 성령을 통하여 죄로부터 벗어나며, 새로운 생명으로 소생되며, 거룩해지며, 깨달아지며 그리고 다양한 은택들을 제공받는다. 성령 없이 성자의 구속이 우리에게 적용되지 않으며, 우리의 거룩함이 이루어지지 않는다. 그래서 불링거는 끝으로 이렇게 덧붙였다: “성부 하나님이 자신이 은혜 안에서 성자를 통하여 우리 안에서 역사하시는 모든 것은 성령의 능력, 효과 그리고 행위에 근거한다. 그래서 성령에 대한 믿음이 절대적으로 필요하다.”⁶⁸⁾

II. 믿음의 열매들

네 번째 부분: 믿음의 열매들(9-12조항)

불링거의 사도신조 해설의 세 번째 부분까지 삼위일체 하나님의 위격적인 존재와 사역이 논의되어 있다. 마지막 네 번째 부분은 삼위일체 하나님의 구속의 은혜 속에서 베풀어진 우리의 영적인 유익을 알려준다. 우리 신앙의 열매, 힘, 효과 그리고 목적과 관련된 것이다. 즉, 신자들에게 그리스도를 믿는 사람들의 모임으로서 보편 교회, 하나님과 모든 성도들의 교제, 죄용서, 육체의 부활 그리고 영원한 삶이 제공된다.

67) Sermonum viii, 27b: “Nam per ipsum divinae salutis completae in filio fructus obsignatur sanctificatioque et ablutio nostra nobis per spiritum confertur aut in nos derivatur.”
68) Sermonum viii, 27b: “Virtus enim, operatio seu actio spiritus est, quicquid operatur in nobis per filium gratia dei patris, ut necessaria sit fides in spiritum sanctum.”

9조항: “나는 한 거룩한 보편교회와 신자들의 교제가 있다는 것을 믿습니다”(SANCTAM ECCLESIAM CATHOLICAM, SANCTORUM COMMUNIONEM)

“나는 한 거룩한 보편교회와 성도들의 교제가 있다는 것을 믿습니다”의 고백과 관련하여 불링거는 교회에 대한 정의, 보편 교회, 교회의 거룩성, 신자들의 교제 등에 대한 주제를 다루었다. 여기에서는 ‘보편 교회’와 ‘신자들의 교제’를 핵심적으로 살필 것이다.

먼저, 불링거는 보편 교회(Catholica Ecclesia)를 예수 그리스도의 이름을 부르는 모든 신자들의 공동체로 정의했다. 모든 신자들은 머리를 가진 몸의 지체들로서 하나로 연합되어 있다. 도나투스주의자들이 말한 대로 세계의 어떤 작은 부분처럼 제한되어 있지 않고, 오히려 모든 공간과 시간 위에 펼쳐진다. 아담으로부터 세상의 종말까지 살아있을 마지막 신자들도 포함되어 있다. 그리고 보편교회는 구약 시대와 신약 시대의 각 개별교회들로 구성되어 있다. 불링거는 이렇게 말한다: “이 교회는 그리스도가 탄생하기 전까지 아담과 족장들의 교회, 모세와 선지자들의 교회, 그리스도가 오신 이후에 그리스도의 교회, 사도들의 가르침을 통하여 연합되어 있는 사도들의 교회, 끝으로 예루살렘, 안디옥, 알렉산더, 로마, 소아시아, 북아프리카, 서방 교회, 동방교회 등의 개별교회들을 포함하고 있다.”⁶⁹⁾ 이러한 이해 속에서 불링거는 보편 교회의 특징을 다음 몇 가지로 정리했다: 먼저, 유일한 머리이신 그리스도의 한 유일한 몸으로서 보편 교회는 천상에 승리하는 교회와 지상에서 전투하는 교회로 형성되어 있다.⁷⁰⁾ 다음으로, 이 보편 교회 안에는 거짓이나 분열이 발견되지 않으며, 바르고 또 참된 교리, 믿음 그리고 가르침 때문에 ‘참된 믿음의 교회’로 불리기도 한다.⁷¹⁾ 끝으로, 하나님의 교회로서 보편 교회 안에는 참된 믿음이 지배하는데, 그래서 이 교회 밖에는 진리도 없고 구원도 없다.⁷²⁾

다음으로, 불링거는 성도들의 교제를 다음과 같이 이해했다: “보편 교회는 성도들의 교제이다.”⁷³⁾ 교회를 ‘모임’과 함께 ‘교제’의 성격으로도 본 것이다. 이 성도들의 교제는 하나님과 우리 사이에 교제가 존재한다는 것을 밝힌다. 우리가 하나님이 계시는 천상의 유업에 참여하는 것이다. 그리고 이 신자들의 교제는 모든 신자들 사이의 교제가 존재한다는 것도 의미한다. 우리 모두는 다른 모든 신자들과 연합되어 있는데, 이미 하늘에 있는 모든 신자들과 아직 땅에 있는 모든 신자들과 연합되어 있다. 우리는 교회의 머리이

69) Sermonum ix, 28b: “Habet haec particulares ecclesias: Ecclesiam, inquam, Adae et patriarcharum, ecclesiam Mosis et prophetarum ante nativitatem Christi, ecclesiam christianam, quae a Christo denominatur, et apostolicam apostolica doctrina collectam in nomine Christi. Ecclesiam denique Hierosolymitanam, Antiochenam, Alexandrinam, Romanam, Asiaticam, Aphricanam, Europeam, orientalem, occidentalem etc.”

70) Sermonum ix, 28b: “Et hae tamen omnes veluti membra unius corporis sub unico capite Christo (solus enim Christus est caput ecclesiae suae, non tantum triumphantis, sed et militantis) unicam duntaxat constituunt catholicam ecclesiam ...”

71) 불링거가 ‘보편 교회’라는 용어를 쓴 것은 교회-교리사적 이해 속에서 ‘정통(Orthodoxie) 교회’라는 이해와 동일한 성격에서 사용한 것이다. (Geoffrey D. Dunn, Heresy and schism according to Cyprian of Carthage, Journal of Theological Studies 55 (2004), 551-574.)

72) Sermonum ix, 28b: “... extra ecclesiam dei nulla est veritas, nulla salus.”

73) Sermonum ix, 29a: “que ecclesia est communio sanctorum.”

신 예수 그리스도 아래 모여 있으며 또 서로가 서로의 지체인 것이다. 특별히, 불링거는 이 신자들의 교제를 이 땅에 있는 모든 흠어져있는 교회들의 성례시행과 연결시킨다.⁷⁴⁾ 이 성례는 성부, 성자, 성령에 대한 믿음의 열매를 더욱 견고하게 한다. 우리가 삼위일체 하나님과 모든 신자들과 함께 연합적인 삶을 살아가며 교제와 함께 그리고 이러한 교제와 함께 우리의 주님이신 그리스도 안에서 거룩해져 간다는 것을 확신케 한다.

10조항: “나는 죄용서가 있다는 것을 믿습니다”(REMISSIONEM PECCATORUM)

삼위일체 하나님과 각 위격적인 사역에 대한 믿음의 열매로서 “나는 죄용서가 있다는 것을 믿습니다”의 고백을 해설할 때, 불링거는 다음과 같은 사실에 주목한다: “노아의 방주 밖에 구원이 없었던 것처럼, 교회 밖에도 구원이 없다. 하지만 교회 안에서, 즉 그리스도와 신자들과 연합된 교제 안에서 모든 죄들의 완전한 용서가 이루어진다.”⁷⁵⁾ 불링거는 우리가 죄인이며, 우리의 본성과 행위에 있어서 진노의 자녀들(엡 2:3)이며 그리고 저주 아래 있다는 것을 다양한 성경의 증언을 통해서 밝힌다. 그리고 우리의 죄를 하나님으로부터 용서 받을 수 있는 것은 우리의 행위나 공로가 아니라 오직 하나님의 아들의 공로와 피 때문이며 또 하나님의 진리, 긍휼 그리고 은혜에 근거하고 있음을 믿어야 한다고 강조했다.⁷⁶⁾

그럼 불링거는 우리의 어떤 죄가 예수 그리스도 안에서 용서되어야 한다고 선포했을까? 원죄와 자범죄 혹은 낫선 죄(딤후 5:22)와 관련된 모든 시간과 공간 속에서 행해진 죄들이 용서를 받아야 한다.⁷⁷⁾ 우리는 죄를 지을 수 있는 존재가 아니라, 이미 죄 지은 존재요 죄를 짓고 있는 존재로서 예수 그리스도 안에서 또 하나님의 은혜의 보좌 앞에서 모든 죄를 용서받아야 한다는 것이다. 그리고 불링거는 하나님이 모든 죄를 용서하는가에 대한 질문에 대해 “성령 훼방죄”를 언급하면서 예수 그리스도의 죽음을 통하여 오직 복음을 악의적으로 반대하는 사람을 제외한 신자들의 모든 죄는 용서받을 수 있다고 밝혔다. 하나님은 그리스도를 통하여 우리의 죄가 용서된다는 복음을 성령의 역사 속에서 우리가 믿을 때, 그분은 우리에게 믿음을 선물하시고 또 그 믿음이 성장하게 하신다. 하지만 그 악인은 이 믿음이 없기 때문에 복음을 거절하는 것이다. 이 뿐만 아니라, 불링거는 이미 하나님으로부터 용서받은 신자들이 죄를 짓지 않기 위해서 필요한 신앙의 실천도 제시한다. 이 땅에 살아가는 동안 육신의 정욕이 항상 우리를 지배하기 때문에, 우리가 육신에서 죄의 동기를 뿌리 뽑기 위해서 늘 깨어있고 또 종종 금식을 하는 것이 필요하다고 했다.⁷⁸⁾ 우리가 끊임없는 기도와 함께 죄가 우리 안에서 승리하지 못하도록 늘 하나님께 도움을 간구해야 한다는 것도 잊지 않게 한다.⁷⁹⁾

74) Sermonum ix, 29a: “In hunc locum pertinet tractatio sacramentorum, de quibus alias, sicut et de ecclesia alias¹³ dicemus copiosius. Hec ad institutum praesens sufficiunt. Abunde enim satis fidei in deum patrem, filium et spiritum sanctum fructum exprimunt et exponunt, nempe quod communionem habemus cum deo et cum omnibus sanctis et quod in hac societate sanctificamur ab omnibus inquinamentis purgati tam et sancti in Christo domino nostro.”

75) Sermonum ix, 29a: “Extra ecclesiam ceu arcam Noe nulla est salus; in ecclesia autem, in societate, inquam, Christi et sanctorum est plenaria remissio omnium peccatorum.”

76) Dekade 9, 190.

77) Dekade 9, 191.

78) Dekade 9, 193.

11조항: “나는 육체가 부활한다는 것을 믿습니다”(CARNIS RESURRECTIONEM)

“나는 육체가 부활한다는 것을 믿습니다”에 대한 고백과 관련하여 불링거는 ‘신자와 불신자의 부활’을 신 구약 성경의 여러 증언들을 토대로 해설했다. 앞서 논의 되었던, 주님의 부활 때처럼 핵심적이지만 구체적인 이해를 제공한다: 우리 몸의 부활은 우리 주님께서 겪으신 동일한 방식으로 발생하며, 그리고 부활의 시기는 세상의 마지막 날인 우리 주님의 재림 때이다. 예수 그리스도는 큰 영광 안에서 세상을 심판하기 위해 나타나신다. 이 날까지 살아있는 사람들은 우리 주님이 나타나실 때 순간적으로 부활체로 변화된다. 이미 죽은 사람들은 그리스도의 심판대 앞에 있는 부활체로 변화된 살아있는 사람들 사이에서 자신의 고유한 육체로 변화될 것이다. 결국, 세상에 태어난 모든 사람들이 최후의 판결을 위해 심판자인 우리 주님 앞에 부활한 몸으로 서게 된다. 하지만 예수 그리스도를 믿는 자와 믿지 않는 자들 사이에 큰 구별이 있다. 신자들의 부활은 생명의 부활이지만, 그러나 불신자들의 부활은 심판의 부활이다(요 5:29). 즉, 신자들의 부활은 하나님의 구원사역에 속하는 부활이며, 불신자들의 부활은 하나님의 공의적인 심판에 속한 부활인 것이다.

불링거는 생명으로 부활한 육체의 상태에 대해서도 언급했다. 이 부활체는 모든 허약함과 괴로움으로부터 자유롭게 되며, 변화되거나 죽지 않으며, 죄를 짓거나 고통을 받지 않으며 그리고 몰락하지 않는다. 그리고 아무런 실체 없이 분해되지 않고, 영적인 존재로 바뀌지도 않으며 그리고 다른 형태를 취하지도 않는다. 특별히, 이 부활체는 죄의 정화와 신적인 은혜에 근거하여 ‘영적인 육체’ 혹은 ‘영광의 육체’ 나 ‘영광스러운 육체’가 된다.⁸⁰⁾ 이 영광의 육체는 승천하시기 전에 40일 동안 제자들에게 나타나셨던 예수 그리스도의 부활된 몸과 동일하다. 우리 주님의 지고한 영광스러운 육체와 같이 가장 건강하고, 강건하고, 신령하고, 썩지 않고, 없어지지 않고, 가장 아름답고, 영광스러운 존재가 되는 것이다. 모든 육체적인 성향과 욕구도 필요치 않게 된다.⁸¹⁾

물론, 불링거는 악한 자의 부활에 대해서도 잊지 않았다. 우리에게 불신자들이 부활한 몸으로 겪게 될 영원한 형벌의 고통을 자세히 묘사해 줬다: “그러나 악인의 부활 때 허약함, 수치, 파멸 그리고 절망이 육체로부터 떠나지 않을 것이다. 그 치옥 속에서 부활한 육체는 하나님의 심판과 능력을 통하여 더욱더 수치스럽고 절망스럽게 입증될 것이다. 그래서 그에게 영원한 고통을 견뎌야 한다는 것이 결정되었으며, 그리고 그는 죽음 안에 있지만 죽지 못하며 또 허무 가운데 있지만 허무를 느끼지 못하게 된다. 이 뿐만 아니라, 불길에 속에 있는 육체가 발견되며 또 불신자의 저주받은 육체는 형벌을 통해서 소진되거나 파괴되지 않는

79) Dekade 9, 193.

80) Sermonum xi, 31b: “Resurget immortale, quod ante resurrectionem erat mortale. Liberabitur ergo in resurrectione corpus nostrum ab omni affectione prava et passibili, ab omni corruptione. Non autem annihilabitur eius substantia, non convertetur in spiritum, non erit a sua figura alienum. Et hoc quidem corpus propter purificationem et defecationem illam, imo propter dotes coelestes et divinas appellatur et ‘corpus spirituale’ et ‘corpus gloriosum ac clarificatum’.

81) Sermonum ix, 32a: “Proinde caro et sanguis, id est carnales affectiones et cupiditates non erunt in electis agentibus in coelo.”

다. 그들은 계속되는 형벌을 위해 언제나 반복적으로 새로운 육체를 취하며 또 그들은 끝이 없는 영원까지 판결된 형벌을 감당해야 한다.”⁸²⁾

12조항: “나는 영원한 삶이 있다는 것을 믿습니다. 아멘”(ET VITAM AETERNAM, AMEN)

불링거는 마지막 조항인 “나는 영원한 삶이 있다는 것을 믿습니다”의 고백에서 영원한 삶이 무엇인가를 핵심적으로 설명한다. 모든 만물의 창조자 하나님과 우리의 구원주 그리스도와 함께 모든 구원받은 존재들이 천상에서 함께 영원한 기쁨을 누리는 것이다. 천사들, 족장들, 선지자들, 제자들, 순교자들, 교부들, 모든 세대의 신자들이 천상의 영광에 참여한다.⁸³⁾ 특별히, 불링거는 하나님과 교제가 어떻게 이루어질 것인가도 짧게 소개했다: 천상에서 우리는 하나님을 서로 얼굴을 맞대어 보는 것처럼 보게 될 것이고, 영원토록 하나님을 찬양할 것이며 그리고 어떤 권태도 없이 만족스럽게 하나님 안에서 기뻐할 것이다. 물론, 우리는 천상에서 우리가 다른 사람을 보는 것처럼 하나님의 얼굴을 직접 볼 수는 없다. 불링거는 하나님을 온전히 알 수 있게 하는 계시와 인간의 입으로 결코 충분히 설명할 수 없는 만족을 통해서 하나님의 얼굴을 볼 수 있다고 밝혔다.⁸⁴⁾

3) 불링거의 사도신조 해설의 특징

불링거의 사도신조 해설이 다른 종교개혁자들과 비교하여 신학적으로 어떤 공통점과 어떤 차이점이 있는가를 살피는 것은 뒤로 미뤄진 과제이다. 사도신조 해설의 신학적인 배경을 좀더 구체적으로 살피는 것도 앞으로 연구되어 할 몫이다. 여기에서는 불링거의 사도신조 해설의 특징을 살펴보고자 한다. 크게 네 가지로 정리할 수 있다.

먼저, 불링거는 사도신조를 매우 방대한 성경의 증언에 근거하여 해설했다. 이 논문에서는 불링거가 인용한 성경 구절을 거의 언급하지 않았지만, 그는 모든 조항을 해설할 때 그 객관적인 근거로서 성경 구절을 구체적으로 제시했다: 한편으로 내용을 지지하는 차원에서 성경 구절을 제시하고 있으며, 그리고 다른 한편으로 성경 구절을 집적 인용하면서 사도신조 해설이 자의적이지 않다는 것을 밝혔다. 불링거는 종교개혁 사상이 ‘오직 성경’(sola scriptura)에 근거하고 있다는 것을 주장하면서, 이 사도신조 해설이 정통 신앙의 내

82) Sermonum ix, 32b: “Caeterum non tollentur in resurrectione ex horum corporibus infirmitas, ignominia, corruptio et miseria. Interim vero hoc ipsum corpus, quod resurgit in ignominia, iudicio et potentia dei confirmabitur in ignominia et corruptione adeoque ad aeterna tormenta perferenda perpetuabitur immortaleque et incorruptibile in morte et corruptione reddetur, ut quemadmodum corpora quaedam reperiuntur in terris, quae in ignibus perdurant, ita non atterentur neque frangentur ullis tormentis maledicta impiorum corpora, subinde enim ac in momenta vires novas patiendi accipient luentque hoc modo commeritas poenas sine fine in saecula saeculorum.”

83) Dekade 9, 205.

84) Sermonum ix, 33a: “Et facies dei non est vultus ille, qui in nobis apparet, sed revelatio iucundissima dei et fruitio, quam nulla digne satis explicarit mortalis lingua.”

용임을 설득한 것이다.

다음으로, 앞서 짧게 언급한 것처럼, 사도신조를 삼위일체 하나님과 각 위격적인 사역에 대한 구조 속에서 해설했다. “하나님은 본질에 있어서 하나이시고, 위격에 있어서 셋이다”(Unus est deus essentia, personis trinus)는 삼위일체 하나님에 대한 개념 속에서 먼저 성부와 그분의 사역, 다음으로 성자와 그분의 사역, 끝으로 성령과 그분의 사역을 다루었다.⁸⁵⁾ 불링거는 이 사도신경의 구조를 통해서 삼위일체 하나님과 구속 사역의 인과관계를 규명하고 있다. 우리의 구원은 오직 삼위일체 하나님의 주권적이며 연합적인 사역에 근거하고 있음을 확인시킨다. 특별히, 마지막 네 짝 부분인 ‘믿음의 열매들’도 삼위일체 하나님이 신자들에게 주시는 구원의 선물로서 이해시킨다. 물론, 성령이 성부와 성자로부터 제공된 모든 은택들의 직접적인 시여자이다. 모든 신자들에게 그리스도를 믿는 사람의 모임인 보편 교회, 하나님과 모든 믿는 자들이 함께 하는 교제, 죄용서, 육체의 부활 그리고 영원한 삶이 제공된다.⁸⁶⁾ 이 믿음의 열매들은 예수 그리스도를 믿는 믿음을 통해서 우리에게 허락된 구속의 은혜이자 삼위일체 하나님이 구속사역을 통해 우리에게 허락하신 믿음의 힘, 효과 그리고 목적이다.

이 뿐만 아니라, 사도신조 해설에서 불링거는 다양한 교부들의 글들을 인용하면서 종교개혁 사상이 초대 교회의 전통 아래 있다는 것을 확인시켜준다. 사도신조 해설은 한 개인의 자의적인 것이 아니라, 오히려 사도적인 가르침 위에서 있는 정통신학(Orthodoxie)에 근거하여 해설된 것임을 알려준다. 불링거는 당시 이단들을 경계하며 정통신학을 추구했던 키프리안, 히에로니무스, 어거스틴, 풀겐티우스, 비길리우스, 파사시우스, 로마 감독 레오 1세 등을 참고하면서 자신의 입장이 성경과 초대 교회의 연속성 위에서 있다는 것을 밝힌 것이다. 그리고 초대 교회 당시에 고백된 모든 신조들의 규범적인 의미 속에서 이끌어낸 것이다.⁸⁷⁾ 물론, 토마스 아퀴나스를 참고했다는 것은 중세 시대의 사도적인 가르침에 근거한 건전한 신학을 분별해서 받고 있다는 것도 말해 준다. 즉, 중세 교회의 모든 전통을 거부한 것이 아니라, 오직 성경과 일치할 이루지 못한 내용을 거부했다는 것이 기억되어야 한다. 의심의 여지없이, 이러한 믿음의 규범(regula fidei)은 객관적인 혹은 정통적인 성격해석을 판단하기 위한 기준이다. 불링거의 사도적인 가르침을 계승하는 초대 교부들이 추구했던 정통신학에 대한 관심은 성경구절의 바른 이해에 관한 현재적인 논쟁을 판단할 수 있는 매우 의미 있는 수단으로서 수용되었다.⁸⁸⁾ 그의 종교개혁 사상이 교회-교리사적으로 초대 교회서부터 추구되어 온 정통신학과 연결되어 있다는 사실을 말해 준다.

마지막으로, 사도신조 해설은 보편 교회(Catholica Ecclesia)의 개념 속에서 정리되었다는 사실이다. 불링거는 “사도신조가 무엇인가?”를 규정할 할 때, 그 사도신조를 “보편 교회로부터 수용된 믿음”(fidei receptae a catholica sive universali ecclesia)⁸⁹⁾이라고 밝혔다. 그래서 사도신조의 해설도 보편 교회를 위한 신앙의 규

85) Dekade 7, 184.

86) Dekade 9, 183.

87) Opitz, Heinrich Bullinger als Theologie, 131.

88) Opitz, Heinrich Bullinger als Theologie, 132.

89) Sermonum, 20a (각주 8번 참고): “... quod ex collatione doctrinae apostolicae sint compositi atque conscripti, ut sint regula et epitome quaedam fidei praedicatae ab apostolis et receptae a catholica sive universali ecclesia.”

범(regula fidei)에 근거하여 수행되었다. 정통신학에서 벗어나서 고유한 전통을 만들어낸 로마 카톨릭 교회가 모든 비(非)성경적인 것에 대한 개혁을 거부했을 때, 개신교는 그 정통신학을 회복하기 위해 필연적으로 분리될 수밖에 없었다. 불링거는 “단일하며, 거룩하며, 공교회적이며, 사도적인 교회”를 세울 뿐만 아니라, 또한 그 교회의 신앙일치를 위해 사도신조를 정통신앙의 기준 속에서 해설한 것이다.

3. 불링거의 사도신조 해설과 한국교회

불링거는 사도신조를 해설할 때 반드시 신자들이 알아야 할 구원의 지식을 제시하고 있다. 이를 통해서 사도적 가르침에 근거한 정통신앙의 내용을 소개한 것이다. 이러한 사실이 주는 교회-교리사적인 의미는 무엇일까? 성경의 가르침에 근거한 예수 그리스도 안에서 하나인 교회의 토대와 객관적인 실체의 단일성을 보존하고, 이러한 믿음에 충실하기 위해서 가장 순수한 교리를 추구한 것이다.⁹⁰⁾ 불링거뿐만 아니라 다른 종교개혁자들도 정통신앙의 수호를 위해서 종교개혁을 이끌었다. 사도신조를 해설하여 신자들을 가르친 이유도 정통신앙을 새롭게 정립해 주기 위한 목적이었다.

한국 교회는 이제까지도 진정한 구원의 의미와 인생의 목적이 무엇인가를 밝혀주는 데 크게 관심을 갖지 않는 것처럼 보인다. 성장위주의 ‘성공신학’이나 끊임없는 행사를 통해 신자들의 감성과 열심을 자극하는 ‘활력목회’에 집중하고 있다. 진리보다는 방식을, 깊이 있는 복음의 해석보다는 대중적인 가르침을, 질보다는 양을 추구하며 사람들의 기호에 따라서 눈과 귀를 즐겁게 해주는 세속화된 종교의 길을 걷고 있다. ‘성공신학’이나 ‘활력목회’는 창조주요 구원주이신 하나님에 대한 깊이 있는 이해를 갖도록 하는 바른 신학, 깨끗한 양심, 기독교 윤리 그리고 거룩한 헌신을 상실하게 하여 성경의 가르침에 근거한 신자들의 깊이 있는 사고와 성찰의 기회를 빼앗아버린다. 삶의 전 영역 속에서 기독교적인 의식을 가지고 살아가는 책임 있는 인생을 기대할 수는 없게 만드는 것이다.

여기에 덧붙여, 한국 교회는 기독교의 본질을 규정해 주는 신조(교리)에 대해서도 무관심하다. 신자들로 하여금 바른 진리에 서있게 하며, 신앙의 일치를 확보해 줄 뿐만 아니라, 무엇보다도 불건전한 사상과 오류를 분별하는 방파제 역할⁹¹⁾을 하는 기준을 잃게 만들었다. 그 결과로 한국 교회에 이단이 발흥하고 있다. 이 객관적인 신앙을 판단할 수 없는 혼돈 속에 놓여 있다. 우리는 사도신경의 고백을 통해서 “거룩한 보편 교회를 믿사오며(credo ecclesiam catholicam)”라는 조항을 늘 확인한다. 이 ‘보편 교회’라는 용어는 약 110년 전에 안디옥의 이그나티우스(Ignatius of Antioch)가 쓴 《서버나 교회에 보낸 서신》에서 처음 확인된다. 여기에서 ‘보편 교회’는 예수 그리스도께서 세우신 바와 같이 온전한 상태의 교회, 즉 하나님의 임재와 구원의 역사가 보존되고 있는 교회를 나타내기 위해 사용된 용어였음을 알 수 있다.⁹²⁾ 그 이후에 카르타고의

90) 에미디오 캄피, 스위스 종교개혁: 쾰빙글리·베르밀리·불링거, 김병훈 외 4명 공역, 합신대학원출판부(2016), 29-36.

91) 정준모, 칼빈의 교리교육론, 한들출판사(2004), 136-140.

92) Ignatius of Antioch, Letter to the Smyrnaeans 8:2 in 『The Apostolic Fathers』, ed. Bar Ehrman, vol.1 (Cambridge, Harvard University Press, 2003), 304-305.

키프리안(Cyprian of Carthage)이 쓴 《공교회의 단일성에 관하여》에서 ‘보편 교회’를 노바티안(Novatian)의 ‘이단적인 것’ 혹은 ‘분리적인 것’과 대립되는 ‘정통적(orthodox)’인 개념과 동일한 것으로 발전시켰다.⁹³⁾ 그래서 어거스틴은 《참 종교에 관하여》에서 이단들과 구별하여 “카톨릭 교회를 보편적인 것이라는 말로 부를 수밖에 없다”고 강조했다.⁹⁴⁾ 이러한 배경 속에서 ‘보편 교회(ecclesia catholica)’는 교회-교리사적인 이해 속에서 ‘이단들’이나 ‘분리주의자들’의 모임과 구별된 모든 일반적인 교회들의 공동체를 가리킨다고 할 수 있다. 하지만 지금 한국 교회는 ‘앞서 언급한 이단들의 발흥’에 대한 대응을 보면 이 ‘보편 교회’의 기능을 거의 상실하고 있는 것처럼 보인다. 이 세상에서 교회는 진리의 기둥과 터이다. 교회가 그 자체로 진리라는 의미가 아니라, 오히려 세상을 향하여 구원의 진리를 나타내고 보존하며 세우는 기둥과 터라는 의미이다. 만약, 이 본분을 잊어버린다면 교회는 스스로 자신의 존재 이유를 잃어버리는 것과 같다.

결론적으로, 이러한 현상과 관련하여 한국 교회는 신자들뿐만 아니라, 또한 어린 세대에게 신앙의 정체성을 세워주는데 집중해야 한다. 당연히, 정통신학에 근거하여 해설된 사도신조에 대한 가르침은 필수적이다. 그리고 이 신앙의 기반 속에서 기독교 교리를 소개해야 한다. 즉, 교회는 가장 우선적으로 신자들에게 기독교 신앙의 정체성 확립과 교리적인 무지에 대한 극복에 관심을 두어야 한다. 이 관심은 종교개혁의 산물이 아니라, 오히려 오랜 기독교 전통에 속한 것이다. 특별히, 이러한 목적을 위해서 한국 교회는 사조신조와 함께 초대 교회의 세계공동신조들, 16세기 종교개혁 사상과 17세기 개혁파 정통주의 신학 그리고 그 이후에 여러 개혁파 신학자들의 안내를 통해서 정립된 ‘바른 신학’을 지향할 뿐만 아니라, 또한 그 신학에 대한 공적인 신앙고백을 통해서 정리된 역사적 신앙고백서들과 신앙교육서들을 존중하고 가르쳐야 한다: 스위스 제1신앙고백서, 제네바 신앙교육서들(1537/1542), 스코트랜드 신앙고백서(1560), 벨직 신앙고백서(1561), 하이델베르크 요리문답서(1563), 스위스 제2신앙고백서(1556), 도르트 신조(1619), 웨스트민스터 신앙고백서와 대소요리 문답서들(1647) 등. 즉, 이 신앙문서들이 교회 안에서 규칙적이고 지속적으로 가르쳐져야 한다. 신자들에게 어떤 유희에도 흔들리지 않는 불변하는 신앙의 깊이와 가치를 제공해 줄 것이다. 우리가 불링거의 사도신조 해설을 확인하면서 반드시 기억해야 할 신앙의 실천이다.

결론

어떤 면에서 사도신조는 기독교가 반드시 보존해야 할 진리의 최후 적정선이다. 결코 넘어서는 안 될 신앙의 경계선인 것이다. 그러나 과거에도 그랬듯이 오늘 날에도 여전히 위협은 도처에서 발견된다. 이제는 종교의 영역에서 뿐만 아니라 학문의 영역에서도 이러한 기독교의 가장 기본적인 진리가 부인되고 있다. 같

93) Thascius Caecilius Cyprianus, in 『Unitas in Latin antiquity : four centuries of continuity』, ed. Erik Thaddeus Walters, (Frankfurt, M.; Berlin; Bern; Bruxelles; New York, NY; Oxford; Wien, Lang, 2011), 113-133.

94) Aurelius Augustinus, De vera religione, in 『Augustinus Opera』 Bd. 68, hg. von Josef Lössl, (Schöningh, Paderborn 2007), 128: “...; Catholicam nihil aliud quam Catholicam vocant, ...”

은 성경과 신학용어를 사용하고 있다고 해도, 그러나 신학적인 전제와 성경해석에서 큰 차이가 확인된다. 현실 기독교의 모습이다. 이 때문에 우리가 사도신조를 살피는 것은 성경적인 진리의 확인을 넘어서 우리 신앙에 대한 검증이요, 확신이며, 모든 잘못된 가르침으로부터 변증하는 성격을 갖는다. 사도신조는 기본적으로 성경이 증언하는 복음의 신비에 대한 이성적인 성찰과 고백이다. 성경과 다른 내용을 표명한 것이 아니라, 성경이 말하는 복음의 내용을 인간의 고백적인 언어로 표명한 것이다.⁹⁵⁾ ‘신조 없는 기독교’를 말하기 위해 성경에 대한 ‘신앙의 유비(analogia fidei)’⁹⁶⁾ 같은 신학적인 숙고를 금지하는 것은 성경이 말하는 신앙을 올바르게 정립하려는 교회-교리사적인 사실을 인정하지 않는 것과 같다. 우리가 사도신조를 단순히 주문처럼 고백하거나 형식으로 고착화시켜 암송할 것이 아니다. 각 조항의 내용을 사실로 받는 믿음이 필요하고, 그대로 이루어진다는 신뢰가 필요하며, 우리의 믿음이 이 고백에 기초하고 있다는 확신이 필요하다. 무엇보다도, 사도적인 가르침에 서 있는 정통신학의 규범 안에서 해설되어야 한다. 보편 교회, 신앙의 일치, 이단의 방어 등을 위해 반드시 필요한 노력이다.

한국 교회를 혼란케 하고 진리를 변질시키는 이단은 우리 곁에서 사라지지 않았다. 더욱 교묘하고 체계적인 지식으로 우리 곁에 서 있다. 그 어느 때보다도 바른 신앙지식과 영적인 분별력이 필요할 때이다. 마귀가 수단과 방법을 가리지 않고 우리와 싸우는 것은 우리를 이기기 위한 것이 아니다. 진리를 빼앗고, 진리를 흐려놓기 위해 싸우는 것이다. 마귀가 우리로부터 진리를 빼앗을 수 없다. 우리를 위협하고 속이며 과장해서 진리와 멀어지게 한다. 아무리 교회가 크고, 신자가 많고, 선교를 많이 하고, 사회에 지대한 영향을 끼친다고 해도 우리에게서 진리를 빼앗는 순간에 사단의 일은 다 끝난다. 사도신조를 강조하고, 그 고백에 기초한 교리들을 정통신학에 근거하여 체계적으로 가르치고 배우는 일은 한국 교회에 절대적으로 필요하다. 지금 위기에 서 있는 한국 교회가 종교개혁의 유산을 받고 있다면, 결코 외면되어서는 안 될 소명이다.

95) 성경은 ‘규범이 되는 규범(norma normans)’이지만, 신조는 ‘규범화된 규범(norma normata)’이다. 그리고 성경은 신앙의 규범(regula fidei)이지만, 신조는 교리의 규범(regula doctrinae)이기도 하다. 성경은 신적인 것이며 절대적인 권위를 가지고 있지만, 신조는 교회적이며 상대적인 권위를 가지고 있다. 물론, 신조가 교회적이고 상대적인 권위를 가지고 있다고 할 때, 성경의 권위에 미치지 못한다는 의미이지, 그 권위가 어떤 유효성도 없거나 중요하지 않다는 것을 나타내지 않는다. 신조는 신앙적인 의미에서 매우 중요한 권위를 가지고 있다. “성경이 말하고 있는 신앙의 내용을 언어 형태로 표현하고, 그것에 특별한 권위를 부여하여 구원을 위해서 반드시 필요할 뿐만 아니라, 또한 건전한 기독교를 유지하기 위해서 없어서는 안될 것”으로 간주되기 때문이다. 이러한 면에서 성경과 신앙고백은 아주 긴밀한 관계를 가지고 있다. (필립 샤프, 신조학, 박일민 옮김, (서울: 기독교문서선교회, 2000), 7.)

96) 의미가 명료한 성경 구절을 기초로 하여 의미가 불분명한 성경 구절들을 해석해 가는 일반적인 노력을 ‘성경의 유비’(analogia biblica)라고 한다면, 그 해석적인 결과의 명료한 의미(교리)에 기초하여 신학의 일관성을 유지하면서 성경(의 불분명한 구절들)을 해석하는 것을 ‘신앙의 유비’(analogia fidei)라고 한다. 즉, ‘성경의 유비’는 성경 해석의 형식적 측면을 표현한 것이며, ‘신앙의 유비’는 성경 해석의 내용적 측면을 반영한 것이라고 할 수 있다.

박상봉 교수의 “하인리히 불링거의 사도신조 해설에 대한 이해”에 대한 논평

김성욱 교수 (웨스트민스터신학대학원대학교 역사신학)

기독교는 역사적인 종교이며 또한 성경에 기초한 종교이다. 따라서 기독교의 특성과 성격을 연구할 때 기본적으로 전제되어야 할 것은 성경에 관한 내용과 아울러 역사에 관한 내용을 함께 점검해야 하는 것이다. 이런 관점에서 박상봉 교수는 한국 교회에 친숙하지 않으나 역사적으로 중요한 종교개혁가인 불링거(Heinrich Bullinger, 1504-1575)의 사도신경에 관하여 자세하게 논하고 있다. 전체적인 내용을 다시 정리할 필요는 없으나, 논자가 펼치고 있는 주장은 다음과 같이 정리될 것이다.

글의 전체적인 흐름

이 글의 전체적인 방향은 불링거의 사도신조 해설에 대한 비평적 분석이 아니라 그가 사도신조 해설을 어떻게 이해했는가를 살피면서 사도신경 해설 중에 강조한 내용을 핵심적으로 소개한다. 이 논문의 귀중한 공헌은 그동안 사람에 대한 소개만 있었지 그 내용에 관하여서는 잘 알려지지 않은 주제를 다루고 있다는 점이다. 그렇지만 역사신학자나 교회사가들이 관심을 가지는 부분은 불링거의 사도신조에 대한 이해나 영향 혹은 다른 개혁기들에 관한 비교연구나 최소한의 배경과 전개와 영향에 관한 부분이 다음에 발표되거나 지속적인 연구과제로 남겨둔 아쉬움이 있다. 그럼에도 중요한 내용의 정리와 소개를 다루고 있는데, 그 중에서 가장 인상적인 것은 사도신조에 있어서 전체를 credo로 보기보다는 믿음의 대상과 믿음의 열매들에 관한 것으로 구분하여 설명하는 부분이다. 그런 내용을 대상에 따라 여러 방식으로 정리하여 설명하지만 전체적인 방향이 비슷하다는 점이다.

하지만 논평자로서나 독자들이 가지는 아쉬움은 많은 분량임에도 불링거의 자료들이 라틴어로 쓰여진 글이라는 점이다. 논평자로 그 원문을 다 확인하며 함께 읽고 더 깊은 연구로 나아가야 할 것이지만, 시간적 제약과 여러 사정에 의하여 다 확인하지 못함에 대한 죄송함과 함께 연구자에 대한 감사하는 마음이 있다. 이 글의 내용은 전체적으로 불링거의 연구에 좋은 기초석의 하나로 자리매김할 것으로 평가된다. 왜냐하면 이 연구를 통하여 독자들은 불링거의 글을 읽어야 할 것이라는 생각과 최소한의 부분이라도 확인해야 할 것임을 느끼기 때문이다. 그러나 동시에 라틴어이기 때문에 쉽게 읽을 수는 없을 것이라는 안타까움도 함께 가지게 되는 것이다.

논의를 위한 전제

종교개혁정신의 가장 기초적이며 중요한 것은 오직 성경(*sola scriptura*)이다. 이 정신이나 방법은 오직 성경으로 그치는 것이 아니라 더 나아가 전체 성경(*tota scriptura*)로 연결된다. 왜냐하면 이미 교회내에 있는 다양한 내용들의 점검에 있어서 그 기준이 성경이지만, 그 성경을 부분적으로만이 아니라 전체의 성경 안에서 그리고 더 나아가 교회의 역사 곧 많은 교회사적인 자료를 토대로 살펴야 하기 때문이다. 이러한 점에서 아쉬움이 있다면, 불링거의 작품에 나타나는 성경의 다양한 본문과 논거 그리고 교회사적인 자료들의 사용에 관하여서는 자세하게 밝히지 않고 있다. 물론 전체적인 평가에 있어서 일괄적으로 언급하지만, 더 깊은 연구를 위하여 구체적인 사료나 근거들을 제시하였다면, 다른 연구자들에게 많은 도움을 줄 수 있을 것이다. 더 나아가 성경 말씀의 적용 즉 신구약 성경 가운데 어떤 본문으로 논의를 전개하는지 혹은 교리에 대한 이해와 근거도 어떠한지를 소개해주었으면 하는 바램이다.

왜냐하면 종교개혁 시대에도 많은 사람들이 성경을 믿고 성경에 따라 판단한다고들 주장했다. 하지만 성경 이해에 있어서 전체 성경(*tota scriptura*)이 아니라 자기들이 잘 아는 성경으로 판단하고 심지어는 그것으로 결정하는 경우를 볼 수 있기 때문이다. 가장 대표적인 예가 루터와 농민들과의 논쟁인데, 루터가 농민들에게 강조하는 것은 기독교인 농민이라면 먼저 하나님의 말씀인 성경에 순종해야 할 것이며, 성경도 부분적으로 적용하는 것이 아니라 전체적으로 적용해야 할 것이라고 논증하고 있기 때문이다. 따라서 논증이나 논거를 살핌에 있어서 불링거의 신학적 성경적 근거를 풍성하게 제시해주었다면, 이 연구를 통하여 더 깊은 연구로 나아갈 수 있는 좋은 안내의 연구가 될 수 있었을 것이다.

교회문제에 대한 진단과 논의

연구자는 불링거의 사도신조 해설을 통하여 한국교회를 다음과 같이 평가한다. “한국 교회는 이제까지도 진정한 구원의 의미와 인생의 목적이 무엇인가를 밝혀주는데 크게 관심을 갖지 않는 것처럼 보이며, 성장

위주의 ‘성공신학’이나 끊임없는 행사를 통해 신자들의 감성과 열심을 자극하는 ‘활력목회’에 집중하고 있다”. 더 나아가 진리보다는 방식을, 깊이 있는 복음의 해석보다는 대중적인 가르침을, 질보다는 양을 추구하며 사람들의 기호에 따라서 눈과 귀를 즐겁게 해주는 세속화된 종교의 길을 걷으며 ‘성공신학’이나 ‘활력목회’를 따르고 있다는 것이다. 이에 대하여 한국의 신학적 흐름이나 교회의 설교에 있어서 이런 모습이 과연 대세일 것인가 라고 묻고 싶다. 물론 이러한 흐름도 있으며 ‘성공신학’도 있으나 그렇지 않은 경우도 많기 때문이다. 21세기의 한국교회가 겪는 문제는 마치 이러한 교훈 때문에 생겨난 것처럼 느껴질 수 있다 때문이다.

교회의 역사를 보면 성경의 내용과 구원을 위한 가르침을 많이 하였음에도 기독교의 영향이 줄어들 수도 있고 신학과 신앙의 고민이 나타나기 때문이다. 교리를 가르치고 바르게 가르치면 교회가 흥왕하거나 세력이 커지는 것도 아니기 때문이다. 기독교의 본질을 규정해 주는 신조(교리)에 대해서도 무관심하여 불건전한 사상과 오류를 분별하는 방파제 역할을 하는 기준을 잃어 교회에 이단이 발흥하며 객관적인 신앙을 판단할 수 없는 혼돈 속에 놓여 있다고 평가하는데, 물론 그러한 경우도 있지만, 많은 경우에 인간이 성경의 교훈을 자기 식으로 이해할 때 생기는 경우가 많으며, 기독교는 방법론에 의한 것이라기보다는 하나님의 역사하심에 따라 나아가기 때문이다.

물론 교리에 대한 강조가 약해진 것도 사실이지만, 그렇다면 이미 교리를 외면한 서구교회에 이단이 더 많아야 할 것이다. 교회의 역사를 보면 이단은 언제나 있어왔다. 엄격한 가르침 안에서 때로는 많은 연구들 가운데서 다른 신학이나 이단들은 있어왔다. 19-20세기를 거치면서 교리로부터 자유로운 기독교를 주장한 대표적인 신학자들로 리츨과 하르낙이 있다. 지금도 한국교회에서나 신학교 내에서도 교리를 거부하는 흐름이 있다. - 사도신경의 불필요성에 관한 언급이나 열린 예배에서는 사도신경을 고백하지 않는 경우가 많다. - 교회사적으로 볼 때 인간적인 열심이 강조될 때 오히려 이단들이 많이 등장하게 되며, 교리에 대한 지나친 강조 역시 다음 세대로부터 배척을 받을 수 있다. 왜냐하면 죄악된 인간의 본성은 바른 교훈이나 교육을 싫어하기 때문이다. 그렇기 때문에 교리나 신앙고백에 대한 강조에 있어서도 대상에 대한 고민과 방법론에 관한 연구나 열정이 요구되는 것이다. 더 나아가 오직 성경과 전체 성경 그리고 언제나 하나님 앞에서 자신을 돌아보는 것이 중요하다.

불링거 사도신경 이해에 관한 내용도 중요하지만, 다음 세대를 위한 교육과 교육의 내용을 바로 세워나가며 구체적으로 지켜워하지 않게 하는 방법도 함께 고민하며 노력해야 할 것이다. 이런 면에서 박상봉 교수의 연구는 많은 것을 생각하게 한다.

마지막으로 정리가 미흡한 여러 흔적들을 잘 수정하여 귀한 연구의 결과물로 남기를 바라며, 연구하신 교수님께 감사를 표한다. 이 글을 통하여 교회가 사도신조에 대한 연구와 교육의 힘을 얻고 실천해 나가기 를 소망하며 오직 주님께만 영광을(soli deo gloria!) 돌리는 바이다.

박상봉 박사의 “하인리히 불링거의 사도신조 해설에 대한 이해”에 관하여

정원래 교수 (충신대학교 역사신학)

1. 논문에 대한 이해

박상봉 박사의 논문 “하인리히 불링거의 사도신조 해설에 대한 이해”는 한국교회에 대한 자신의 고민에서 출발한다. 즉 그는 기독교란 성경적 증언과 역사적 증거라는 중요한 축으로 형성되지만, 현재 한국 교회는 성경적 증언에 대한 풍성한 관심과 연구는 넘쳐나지만, 역사적 증거에 관한 고찰이 거의 이루어지지 않으므로, 성경적 증언에 대한 자의적 해석이 넘침을 지적한다. 이러한 시대적 정황에서 연구자는 성경적 증언에 대한 명확한 이해이자 최초의 역사적 요약인 사도신조에 중요성에 재 강조하고자 한다. 초대교회에 형성된 이 사도신조는 전체 교회의 역사를 통해서 성경의 해석과 기독교의 정체성을 확인하는 것으로 이해되어 왔다. 이러한 특징은 교부들이 이 사도신조에 관한 언급만 일별해도 명확해진다.

그러나 연구자가 특별히 종교개혁시대의 하인리히 불링거의 사도신조 해설에 주목하는 것은 두 가지의 목적성을 드러낸다. 첫째는 “종교개혁 사상이 몇몇 사람들에 의해서 주장된 자의적 가르침이 아니라, 오히려 사도적 가르침에 근거한 지상에 있는 모든 교회를 위한 정통 신앙의 내용”임을 명확히 하려는 목적이 있다. 실제로 연구자는 불링거의 입을 통해 사도신조가 규범적인 면과 신앙적인 면에서 보편교회의 표준이자, 진리의 기준임을 드러내고 있다. 둘째는 종교개혁자의 입을 통해 설명되는 사도신조의 이해를 통해 현 한국교회가 기독교 신앙의 명확한 이해와 진리의 기초 가운데 든든히 하고, 그 전통의 기초 위에 자리하기를 바라는 것이다.

연구자는 불링거가 사도신조를 신앙교육적 차원에서 가장 중요하게 거론하였음을 지적한다. 이는 사

도신조가 성경의 증언을 충실히 드러내기 때문이며, 삼위일체 하나님의 위격적 사역을 잘 파악하도록 하기 때문이다. 나아가 연구자는 불링거가 사도신조를 설명하면서 성경과 교부들의 전통에 충실함을 누차 강조하고 있다. “사도신조 해설은 한 개인의 자의적인 것이 아니라, 오히려 사도적인 가르침 위에서 있는 정통 신학(Orthodoxie)에 근거하여 해설된 것임을 알려준다. 불링거는 당시 이단들을 경계하며 전통신학을 추구했던 키프리안, 히에로니무스, 어거스틴, 풀겐티우스, 비길리우스, 파사시우스, 로마 감독 레오 1세 등을 참고하면서 자신의 입장이 성경과 초대 교회의 연속성 위에서 있다는 것을 밝힌 것이다.” 또한 연구자는 불링거의 사도신조의 해설에서 전통적인 해설과 구분 짓는 요소라면 “보편교회”(catholica ecclesia)의 개념으로 평가한다. 이는 당시 종교개혁자들의 ‘진정한 교회란 무엇인가’에 대한 이해가 담겨 있을 뿐만 아니라, 정통교회의 가르침에 벗어난 로마가톨릭의 회복과 개혁을 주장하는 근거가 되기도 한다.

연구자는 수차례에 걸쳐 사도신경은 정통신앙이 무엇인지를 잘 드러내고, 기독교의 신앙적 일치의 표준이 됨을 주장하고 나아가 신앙적 오류를 판단하는 기준이 됨을 강조한다. 나아가 한국교회 역시 사도신조 기준에 따라 보편 교회, 신앙의 일치, 이단의 방어 등을 위해 반드시 노력이 필요함을 강조함으로 마무리 한다.

2. 논문에 대한 평가

연구자가 사도신조의 해설을 연구 주제로 삼은 것은 사도신조야 말로 ‘규범화된 규범’(normata norma)로서 성경의 규범적 이해와 기독교의 본질을 드러내는 정수로 파악하는 까닭이다. 따라서 사도신조에 관한 논의는 기독교의 본질이 무엇인가에 대한 확인이며, 현재의 상황을 평가하는 기준으로 제시하고자 함이다. 즉 현재의 우리의 신학과 교회를 정통신앙의 기준에 비추어 언제나 회복과 개혁을 추구해야 하는 과제를 지니고 있음을 지적한다. 사도신경에 담긴 풍성한 신앙적 내용들을 재확인 시키며, 현재의 교회를 성찰하도록 제시한 연구자의 수고에 다시 한 번 감사를 드린다.

본 논문은 개혁과 종교개혁의 선두 그룹에 속한 하인리히 불링거가 기독교 전통과 신앙에 대하여 어떻게 이해하고 있었는지를 보여주는 좋은 예가 된다. 종교개혁자들은 자신들의 주장의 근거가 ‘새로운 것’이 아니라 ‘성경’과 ‘전통’에 의존하고 있음을 강변하고, 이러한 모습을 본 논문을 통해서도 잘 고찰될 수 있다. 신앙의 연속성에 대한 주장은 동시에 당시의 로마가톨릭에 대한 정통신앙(바른신앙)에 대한 항변이었다. 연구자가 불링거의 사도신조의 해설에 관한 연구는 이러한 종교개혁자들의 태도와 신학을 잘 드러내고 있다.

하인리히 불링거는 개혁과 초기의 인물로서 국내에 잘 소개되지 않은 인물이다. 이런 신학자의 글을 연구하여 학계에 소개함은 한국의 신학계를 더욱 풍성하게 하고 알차게 만드는 작업이다. 이를 위해 수고를 아끼지 않은 연구자의 노고에 치하를 드린다.

3. 논문에 대한 수정과 보완적 질문

논평자로서 연구자의 논문을 읽으며 몇 가지의 질문과 수정 사항에 대하여 논하고자 한다.

첫째로 연구자는 하인리히 불링거의 사도신조 해설은 신앙교육적 차원이 매우 강조됨을 지적한다. 따라서 연구자에게 드리는 질문은, 불링거의 사도신조에 대한 강조가 실제 취리히 교회에서 어떻게 전개되었을까 하는 질문이다. 더하여 연구자에게 사도신조에 대한 신앙교육의 유익하고 참고할 만한 혹은 좋은 방법에 대한 질문을 드리고 싶다.

둘째로 불링거의 사도신조 해설에서 12개의 항으로 나누어 설명하고, 각각에 대한 설명에서 불링거의 독특한 이해가 보다 강조되었으면 한다. 연구자가 불링거의 독특성이라고 강조하는 부분을 사도신조의 본문에서 명확히 드러나도록 진술했으면 한다.

셋째로 불링거에 대한 이해에서 매우 긍정적인 평가가 지배적이다. 그러나 불링거의 이해가 지닌 한계에 등에 대한 고찰이 나타나지 않는다.

넷째로 불링거의 글에 당시의 시대적 정황들을 읽을 수 있는 논의가 제시되었으면 한다. 예를 들면 “보편교회”에 대한 불링거의 평가가 당시 가톨릭과의 논의에서 어떤 역사적 의의를 지니며 논리적 대치에 놓여있는지 하는 것이다.

다섯째로 한국교회에 대한 인식에서 조금은 추상적인 접근을 하고 있다. 물론 신앙의 정체성을 분명히 하고 교회의 정통에 대한 바른 이해의 필수성은 아무리 강조해도 지나치지 않다. 그러나 현대의 교회론들이 지닌 문제들에 대해 좀더 구체적인 진술이 필요해 보인다.

수정할 부분으로는,

- 6페이지에서 콘스탄티노플 신앙고백서(das Konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis)의 작성년도인 381년을 삽입해 주면 좋을 것 같다.

- 라틴어 catholicam ecclesia는 보편교회와 공교회라는 용어를 함께 표현한다. 다르게 사용하는 의의가 분명해 보이지 않는다. 추가적인 설명 혹은 통일이 필요해 보인다. 동시에 연구자가 의미하는 ‘보편교회’의 성격에 대해 보다 정확한 정의가 제공되어야 한다. 왜냐하면 연구자가 사도신조의 기준등 정통신앙에 근거한 ‘보편교회’에 의미를 부여하기 때문이다.

- “나는 ... 믿습니다”(credo in deo patre, in Iesu Christo filio eius et in spiritu sancto)에서 하나님, 예수 그리스도 그리고 성령을 3격 목적어(Dat.) 표기한 것과 믿음의 열매에 대한 “나는 ... 믿습니다”(credo sanctam ecclesiam, Akk.)의 사용에 대한 설명도 추가적인 것이 필요하다. 연구자가 직접 목적격(Akk)을 사용하는 것은 어떤 대상에 대한 믿음을 말하는 것이 아니라, 오히려 어떤 사실에 대한 신뢰를 의미한다. 하나님에 자체에 대한 믿음과 하나님의 존재(사실)에 대한 신뢰를 구분하며 독특성을 지적한다. 그

러나 전통적으로 Dat.는 주관적 성격에서, Akk.는 객관적 요소로 파악한다는 점에서 블링거의 설명은 마
무리되지 못한 듯 하다.

- 21페이지의 ‘보편 교회’ 라는 용어처럼 몇 개의 오타가 등장한다.

논문을 위해 수고한 연구자의 수고와 노력에 감사드립니다.

2018년 가을

한국장로교신학회 제32회 학술발표회

사도신경과 한국교회

발행일_2018년 9월 15일

펴낸이_안명준

편집인_김요섭

펴낸곳_한국장로교신학회

회장_안명준

부회장_최운배, 이은선, 박응규, 연구홍, 박응규, 안상혁

총무_김요섭

협동총무_권오윤, 장세훈, 우병훈

서기_박태수

회계_박성환

감사_김성욱, 이성호

출판사_SBPCCP(신반포중앙교회 출판부)

서울특별시 서초구 نار루터로4길 58,

www.sbpcc.or.kr