



칼빈과 칼빈주의

리차드 멀러 교수¹⁾의 견해에 대한 비판적 고찰

황대우

1. 칼빈주의 형성의 역사적 배경 고찰

칼빈과 칼빈주의 사이의 관계는 연속성과 불연속성이라는 관점을 통해 평가된다. 이러한 연속성과 불연속성 논쟁의 핵심은 대부분 예정론, 기독교론, 구원론과 결부되어 있다. 칼빈주의 즉 개혁교회의 발생 기원은 칼빈과 베스트팔(Westphal)과의 성찬론 논쟁, 스트라스부르크(Strasbourg = Strasbourg)에서 잔키우스(Zanchius = 잔키. Zanchi)와 마르바흐(Marbach) 사이에 벌어진 예정론 논쟁을 비롯하여 16세기 중반부터 시작된 개혁파와 루터파 사이의 논쟁에서 찾을 수 있을 것이다. 그러나 또한 개혁교회는 내적 논쟁을 통해 점차 뚜렷하게 그 모습을 형성하게 되었다. 예를 들면, 네덜란드에서 발생한 알미니안(Arminian) 논쟁과 프랑스에서 발생한 쏘뮈르(Saumur) 학파 논쟁이 대표적인 것이다. 항변파(Remonstranten)라고도 불리는 알미니안은 그 이름대로 아르미니우스(Arminius)²⁾를 추종하는 사람들이었다. 이들은 1610년 1월 14일에 위텐보가이트(Wtenbogaert)의 인도 아래 예정론자들에 대항하는 5개 조항의 항변서를 국가에 제출하여 총회 소집을 요구함으로써 자신들의 정체성을 공식적으로 드러내면서 동시에 자신들의 신변을 보호하고자 기도했다. 그러나 이 총회는 1610년에 개최되지 못했고, 1618년 11월 13일 네덜란드 남쪽에 위치한 도르트레흐트(Dordrecht)라는 도시에서 개최되었다. 1619년 5월 29일에 막을 내린 이 회의는 네덜란드 총회였으나, 프랑스 외의 유럽 각국에서 대표자들이 참석한 최초의 국제적 개혁주의 총회였다. 이 회의를 통해 5개의 항변과 항의문이 정죄되고 칼빈주의 5대 교리가 탄생되었다. 프랑스에서도 1620년 알레(Alès)에서 개최된 프랑스 개신교 총회에서 베네딕 튀레팅(Benedict Turretin = 투레티니 Turretinni)³⁾과 뻬에르 뒤 몰랭(Pierre du Moulin = 페이트루스 몰리나이우스 Petrus Molinaeus)을 중심으로 한 예정론자들이 도르트 신조를 채택함으로써 스코틀랜드 출신의 카메론(Cameron)과 그의 제자 아미로(Amyraut = 아미랄두스 Amiralduus)를 위시한 쏘뮈르 신학

1) Richard A. Muller 교수는 현재 미국의(Calvin Theological Seminary)에서 역사신학을 가르치고 있으며, 정통주의 즉 개혁 스콜라주의 시대의 대가이다. 그러나 그의 활동은 비단 그 시대에만 국한된 것은 아니다. 그의 연구는 15세기에서 17세기까지 폭넓게 진행되고 있다. 그는 듀크(Duke)대학의 쉬타인메츠 교수 밑에서 ‘16세기 개혁 신학에 있어서의 예정과 기독교론(Predestination and Christology in Sixteenth-Century Reformed Theology)’라는 제목으로 1976년에 박사학위를 받았다. 그의 대표작들로는 그의 박사논문을 확대한 [그리스도와 작정: 칼빈에서 펄킨스에 이르는 개혁신학에 있어서의 기독교론과 예정론(Christ and the Decree: Christology and Predestination in Reformed Theology from Calvin to Perkins). 이후 CD로 표기]]과 [후기 개혁 시대의 개혁주의 교의학(Post-Reformation Reformed Dogmatics. 이후 PRRD로 표기) 1/2], 그리고 [야콥 아르미니우스의 사상에 나타난 하나님, 창조, 그리고 섭리: 초기 정통주의 시대의 스콜라적 개신교의 원천과 방향(God, Creation, and Providence in the Thought of Jacob Arminius: Sources and Directions Protestantism in the Era of Early Orthodoxy)] 등이 있으며, 최근에는 칼빈신학 해석에 대한 새로운 이해를 호소하는 책, [적응되지 않은 칼빈(The unaccommodated Calvin)](Oxford/New York 2000)을 출판했다. 이 외에도 여러 잡지와 책들에 기고된 많은 소논문들이 있다. 소논문들 가운데 논고에서 다루게 될 것은 ‘칼빈과 “칼빈주의자들”: 종교개혁과 정통주의 사이의 연속성과 불연속성에 대한 평가(Calvin and the “Calvinists”: Assessing Continuities and Discontinuities Between the Reformation and Orthodoxy)’이다. 이 논문은 칼빈신학잡지(Calvin Theological Journal = CTJ)에 두 번에 걸쳐 연재되었는데, 30(1995): 345-75 와 31(1996): 125-60이다. 30호의 것을 CC(1)로 31호의 것을 CC(2)로 표기할 것이다.

2) 아르미니우스는 제네바(Geneva = 쥐네브 Genève)의 베자(Beza = 베즈 Bèze) 밑에서 수학했으며, 네덜란드 최초의 대학인 레이든(Leiden)대학의 교수인 유니우스(Junius)의 후임자로 가르쳤는데, 칼빈주의 예정론을 버림으로써 동료 교수였던 고마루스(Gomar)와의 논쟁을 불러일으켰다. 아르미니우스는 개혁주의 진영에서 예지예정론의 대표적 신학자가 되었다.

3) 그의 아들은 제네바 대학의 유명한 교수인 프랑수와(François) 튀레팅이며 그의 손자 장-알퐁스(Jean-Alphonse) 튀레팅 역시 아버지의 뒤를 이어 제네바 대학의 교수가 되었는데, 아이러니컬하게도 그의 손자인 장-알퐁스는 할아버지가 1620년에 채택한 도르트 신조를 1725년에 철폐했다.



교 중심의 쏘뮈르 학파가 정죄되었다. 따라서 도르트 회의의 5대 교리가 칼빈주의의 대표적 교리로 등장하게 되었다.

그러나 예정론자들의 승리 이후에도 마코비우스(Maccovius)와 푸티우스(혹은 푸치우스 Voetius = 푸트 Voet)가 아메시우스(Amesius = 에임즈 Ames)와 코케이우스(Cocceius = 코흐 Koch)의 주장에 반대했던 것처럼, 그 논쟁의 근본적인 문제가 칼빈주의 내에서 완전히 제거된 것은 아니었다. 신학 방법론으로써 아리스토텔레스의 철학 방법론을 수용할 것인가 아니면 완전히 배제할 것인가 하는 문제가 16세기 후반부터 개혁주의 신학의 양대 흐름을 형성시킨 주요 쟁점이 되었다.⁴⁾ 베자와 마코니우스와 푸티우스는 아리스토텔레스의 철학적 방법론을 신학 방법론으로 수용하였고, 아미로와 아메시우스는 뻬에르 라메이(Pierre Ramée = 페이트루스 라무스, Petrus Ramus)의 단순화 논리에 따라 그러한 철학적 방법론을 배제했다. 13세기의 토마스 아퀴나스에게 있어서처럼 17세기의 푸티우스에게 있어서 신학은 학문의 왕일뿐만 아니라, 모든 학문은 신학에 봉사할 때 비로소 자신의 소임을 다한다고 보았다. 반면에, 아메시우스는 뻬에르 라메이의 가르침 즉 ‘신학은 선하게 살기 위한 교리(theologia doctrina bene vivendi est)’라는 원리에 근거하여 신학을 학문으로 정의하기 보다는 삶의 체계로 이해했다. 그래서 아메시우스에게 있어서 신학의 기초와 방법은 신자의 삶의 경험을 통한 산물이다. 아리스토텔레스의 방법론을 신학의 방법론으로 도입할 경우 신학을 논리의 산물로 만들 위험성을 가지는 반면, 신학을 신자의 삶의 체계로 이해하게 될 경우 신학을 경험의 산물로 만들 위험성이 내포되어 있다. 즉, 전자는 신학을 객관화하고, 후자는 신학을 주관화할 가능성이 있다는 것이다. 신학의 객관화가 스콜라주의(Scholasticism)의 대명사라고 한다면, 신학의 주관화는 신비주의(Mysticism)의 대명사일 것이다. 그런데, 극과 극은 서로 통한다는 말이 있듯이, 스콜라주의와 신비주의는 서로 배타적이기보다는 수용적이다. 종교 개혁 이후, 특별히 칼빈 이후에 형성된 개혁주의 진영에는 이와 같은 양대 흐름이 팽팽한 긴장 관계를 가지고 동시에 상존하게 되었다. 이런 점에서 ‘종교 개혁의 비밀은 이성화되고 조직화되었으며, 또한 신비화되었다’⁵⁾고 말하는 것은 정당한 평가일 것이다.

칼빈과 칼빈주의 사이의 연속성과 불연속성과 관련된 현대학자들 사이의 논쟁은 이러한 역사적 배경을 어떻게 이해하고 해석할 것인가와 결부되어 있다. 칼빈과 칼빈주의의 사이에 연속성에 역점을 둔 학자들은 베자를 포함한 칼빈주의가 칼빈의 핵심적인 사상을 후대에 잘 전수한 것으로 평가한다.⁶⁾ 반면에 불연속성에 강조점을 둘 경우에는 칼빈주의가 칼빈의 신학에서 이탈했으며, 때론 그의 핵심적 사상들을 오도했다고 결론 내린다.⁷⁾ 이 둘 사이의 장벽은 높다.

2. ‘스콜라주의’에 대한 멀러 교수의 정의

‘스콜라스틱’이라고 할 때 그 단어가 풍기는 대표적인 인상은 ‘딱딱함’ 즉 ‘신학의 사변적 화석화’일 것

4) 그라플란트(Graafland) 교수는 개혁스콜라주의를 크게 두 흐름, 즉 스콜라주의 흐름과 비(혹은 반)스콜라주의(niet(or anti)-scholastisch) 흐름으로 구분한다. 전자에는 대표적으로 푸티우스와 콤리(Comrie)를 그리고 후자에는 아메시우스와 콕케이우스와 램페(Lampe)와 같은 인물들을 포함시킨다. 스콜라적인 그룹은 중세의 스콜라주의처럼 아리스토텔레스의 방법론을 신학 방법론으로 반면에 반스콜라적인 그룹은 뻬에르 라메이의 방법론을 수용함으로써 아리스토텔레스 철학 도입을 반대한다. 참조. C. Graafland, ‘개혁 스콜라주의(Gereformeerde Scholastiek) V/VI’, [개혁신학(Theologia reformata)] 30(1987), 109-131 과 313-340.

5) W. van 't Spijker, [성령과 말씀과 교회(Geest, Woord, en Kerk)](Kampen 1991), 149: ‘Het reformatorische geheim werd generationaliseerd, gesystematiseerd en, zou men kunnen zeggen, ook gemystificeerd.’

6) 이런 입장을 취하는 신학자들로는 구마(L. Goumaz), 머레이(J. Murray), 팩커(J.I. Packer), I. 맥피(McPee), 헬름(P. Helm), 레인보우(J.H. Rainbow) 등이 있으며, 최근에는 멀러 교수를 포함한 듀크(Duke) 학파의 신진학자들이 이 견해를 주도해가고 있다.

7) 이러한 견해를 보편화시킨 장본인은 칼 바르트(K. Barth)이며, 그의 신학에 영향 받은 모든 역사가들이 이 견해를 지지한다. 베버(H.E. Weber), 비저(E. Bizer), 키켈(W. Kikkel), 홀(B. Hall), 암스트롱(B. Armstrong), 켄달(R.T. Kendall) 등 아마 현대 종교개혁 연구자들 가운데 노장파에 속한 대부분이 이 입장에서 있다.



이다. 대부분의 학자들은 이런 의미에서 ‘스콜라стик’이라는 단어를 사용해 왔다. ‘스콜라стик’에 대한 이러한 일반적인 이해에 반기를 들고 나온 이론이 멀러 교수의 ‘학교에서의 교육 방법으로서의 스콜라стик 이해’이다.⁸⁾ 그는 이것을 ‘학습 신학(school-theology)’ ‘학습 방법(school-method)’으로 부른다:⁹⁾ “스콜라주의”는 단순히, 전문학교들과 대학들의 교실에서의 경험에서 발전된 체계들과 교리적 개념들의 형식 신학을 가리키는 것이어야 한다. 스콜라주의는 성경과 이전의 정의(전통), 그리고 동시대의 논의의 표현으로 교리적 ‘loci’¹⁰⁾를 분석함으로써 정의의 정확성을 성취해내는 신학적 체계에 대한 일종의 방법론적 접근이다.¹¹⁾

멀러 교수는 17세기의 스콜라주의를 중세의 스콜라적 가르침과 방법의 복제품으로 이해하는 것을 거부한다.¹²⁾ ‘그러므로, 스콜라주의는 신학에 대한 기술적이고 논리적인 접근을 12세기 말부터 17세기에 이르는 신학 제도의 교육적 특성으로 보여준다. 스콜라주의는 일차적으로 학문적 훈련에 대한 하나의 방법 혹은 접근이기 때문에, 그것이 필수적으로 어떤 특별한 철학적 관점과 결부되는 것도, 또한 그것이 어떤 특별한 교리에 초점이 맞추어진 혹은 신학 체계의 한 열쇠로서의 개념에 부착된 체계적 장치를 나타내는 것도 아니다.’¹³⁾ 멀러 교수에게 있어서 스콜라주의는 신학의 철학화 현상을 의미하는 부정적 개념이 아니다. 그래서 그는 아리스토텔레스 철학 방법론을 신학 방법론으로 도입한 것과 스콜라주의를 동일시하기를 거부한다. 그에게 있어서 스콜라주의는 신학을 체계화하기 위한 필수적인 학문의 도구로써 긍정적으로 평가되고 수용되어야 하는 신학 교육 방법론이다.¹⁴⁾ 왜냐하면, ‘스콜라주의라는 용어는 개신교 교리의 교육화(institutionalization)라는 과정의 기술적이고 학문적인 측면을 잘 묘사하기’¹⁵⁾ 때문이다. 즉, ‘스콜라주의란 어떤 특별한 신학이나 철학과 관련된 것이 아니라, 학문적인 논증을 용이하게 만들기 위해 중세 학교들에서 발전된 방법과 관련되기’ 때문이다.¹⁶⁾ 멀러 교수는 이러한 그의 주장의 근거로써, 17세기의 신학 흐름을 특징짓는 라무스주의(Ramism)와 후기 개혁주의의 경건 및 계

8) PRRD 1, 18.

9) PRRD 1, 18.

10) 여기서 ‘loci’란 ‘locus(자리)’의 복수형이다. 16세기 당시 이 단어는 다루어지는 중요한 주제들의 나열, 즉 ‘논제들’을 의미하는 것이었다. 이 단어가 ‘공통적인’을 의미하는 복수 형용사 ‘communes’와 함께 사용될 경우 오늘날의 ‘논총’, ‘총론’ 혹은 ‘개론’을 의미하게 된다.

11) CD, 11: “Scholasticism” ought simply to indicate the formal theology of the systems and doctrinal compendia developed out of the classroom experience of the academies and universities. Scholasticism is a methodological approach to theological system which achieves precision of definition through the analysis of doctrinal *loci* in terms of scripture, previous definition(the tradition), and contemporary debate.’

12) PRRD 1, 18: ‘In this broad sense, the term “scholasticism” can be applied to a theology that is not a duplication of medieval scholastic teaching and method, that is distinctly Protestant, and that is not nearly as concerned to draw philosophy into dialogue with theology as the great synthetic works of the thirteenth century.’

13) PRRD 1, 18: ‘Scholasticism, then, indicates the technical and logical approach to theology as a discipline characteristic of theological system from the late twelfth through the seventeenth century. Since scholasticism is primarily a method or approach to academic disciplines it is not necessarily allied to any particular philosophical perspective nor does it represent a systematic attachment to or concentration upon any particular doctrine or concept as a key to theological system.’

14) PRRD 1, 259: ‘It is also noting that, as evidenced by Leigh’s description of methods, the term “scholastic” could be used by Protestans in the midseventeenth century in a positive, nonpolemical sense which reflected the etymological meaning of the word--a method or teaching “of the schools”--rather than reflecting Protestant distaste for the metaphysical speculations of the medievals.’ 화란에도 이러한 견해를 지지하는 학풍이 위트레흐트 Utrecht대학의 강사인 W.J. van Asselt를 중심으로 형성되고 있다. 판 아셀트 박사는 [스콜라적 푸티우스(De scholastieke Voetius)]라는 책의 서론 4 페이지에서 멀러 교수의 견해를 인용하면서, 자신이 스콜라стик이라는 용어를 어떤 특정한 내용을 가진 시대나 신학으로서 간주하는 대신에, 무엇보다도 먼저 방법(methode)으로써 간주한다는 점을 강조한다. 판 아셀트 박사의 이 견해는 푸티우스가 스콜라стик을 내용적으로는(materieel) 거부하지만 형식적으로는(formeel) 수용한다는 점에 근거한 것이다.(23페이지 참조.)

15) PRRD, 17.



약신학 가운데 어느 것도 스콜라주의, 즉 스콜라적 방법과 명백히 대립 구도에 배치되지 않는다는 점을 지적한다.¹⁷⁾

스콜라주의에 대한 학문적이고 표준적인 정의는 멀러 교수가 지적하듯이 중세 학교들에서의 교육 방법을 의미한다. 중세 시대의 학교들은 두 가지의 교육 형태를 가지고 있었는데, 그것은 ‘강의(lectio)’와 ‘토론(disputatio)’ 형식이었다.¹⁸⁾ ‘토론’은 질문과 대답으로 이루어지는데, 이것을 위해 아리스토텔레스의 철학적 방법론 즉 질의응답 방식이 신학의 방법론으로 자리 잡게 된 것이다. 이것은 신학적인 문제들을 증명하기 위한 변증법으로 사용되었다. 스콜라주의의 시작을, 예를 들면 아벨라르(Abelard = 아벨라르두스 Abelardus)가 그의 책 [예와 아니요 혹은 긍정과 부정(*Sic et non*)]이라는 책을 통해 아리스토텔레스의 철학에 의존적인 긍정과 부정이라는 방법론을 도입한 사실 등을 감안하여 12세기로 잡지만, 13세기에 아리스토텔레스의 모든 책들이 대학 교육의 규정된 목록에 오름으로써 비로소 본격화된 것으로 볼 수 있다. 대학에서의 두 가지 수업 방식 가운데 질의응답을 통한 토론 방식이 정규 수업에서 중요한 자리를 차지하게 되었는데, 이것은 아리스토텔레스의 철학을 신학에 적용한 것이었다. 질문을 제기한 후에 그것에 대해 토론하고 그것의 결론은 가르치는 교사가 내리는 이와 같은 교육 방식은 당시 결론 도출의 결정적이고 절대적인 방법론이 되었다. 그래서 13-14세기 기간에 출판된 유명한 신학 도서들은 거의 대부분 이와 같은 방식을 취하게 되었다. 이 방법론의 대가는 토마스 아퀴나스이다. 그의 주저인 [신학 요론(*Summa theologiae*)] 역시 그와 같은 질의응답의 방식으로 구성되어 있다. 스콜라주의와 아리스토텔레스의 방법론은 함께 간다. 즉 아리스토텔레스의 철학, 즉 갑(A)이 갑(A)이라면 비갑(not-A)일 수 없다는 존재 증명 방법과 삼단논법에 의한 결론 도출 방법 등의 논리학(logica)과 변증학(dialectica)이 신학적 문제들을 해결하고 증명하는 원리로 사용되었다. 이런 점에서 일반적으로 스콜라주의는 신학의 철학화로 불리 운다.¹⁹⁾

멀러 교수는 스콜라주의에 대한 일반적 정의는 정당한 근거에 의해 검토되어야 한다고 주장한다. 그는 개혁시대와 정통주의 시대 사이에 구분의 근거로 작용하는 요소, 즉 스콜라주의를 신학의 화석화로 해석하는 것을 거부한다. 그는 17세기의 스콜라주의를 이러한 중세 스콜라주의의 반복으로 볼 수 없다고 주장한다. 그 이유는 시대의 현상이 전혀 다르다는 점에 있다. 역사의 흐름을 통한 발전적 개념을 감안해야 한다는 것이다. 17세기의 역사적 현상은 중세에 반기를 든 종교개혁이란 16세기의 사건을 거친 다음 시대라는 점이 강조된다. 즉, 강조점은 개혁 스콜라주의는 중세의 스콜라주의 보다는 종교개혁자들의 가르침과 더 깊은 연속성을 가진다는 점에 주어진다. 그래서 멀러 교수는 칼빈과 칼빈주의 사이의 연속성과 불연속성과 관련하여 중세의 스콜라주의와 17세기의 스콜라주의 사이의 관계 설정에 대한 그 자신의 결론적 전제들을 다음과 같이 10가지로 요약 한다:²⁰⁾

1. 종교 개혁과 정통주의 사이의 연속성과 불연속성의 문제는 중세에서 16-17세기에 이르기 까지 사상사를 관통하는 연속성들과 불연속성들에 대한 연구배경과 비교되어야 한다.
2. 스콜라주의와 아리스토텔레스주의는, 마치 16세기를 통해 17세기에 도달하는 역사적 발전이 전혀 없는 것처럼, 정적인 혹은 순수하게 중세적인 현상으로 이해되어서는 안 된다.

16) CC(1), 367.

17) CC(1), 366.

18) J. Koch, 'Scholastik' in [역사와 현실 속의 종교(*Die Religion in Geschichte und Gegenwart*) 5권](3판), 1496.

19) 오컴의 윌리엄(William of Ockham)의 유명론(Nominalism), 즉 '새길(via moderna)'이 등장함으로써, '옛길(via antiqua)'인 스콜라주의는 종말을 맞이했다는 것이 신학과 철학계의 통념일 것이다. 중세 연구가들은 토마스 아퀴나스와 둔스 스코투스(Duns Scotus)에게서 전성기를 맞이했던 중세스콜라주의 즉 아리스토텔레스의 철학의 방법론을 통한 신학 연구의 결과들은 유명론에 의해 거부되고 이것이 새로운 신학 방법론으로 아리스토텔레스의 철학 방법론을 대신하게 된 것을 단순히 신학 분야에서 아리스토텔레스의 철학 방법론의 붕괴로 평가하지 않고 스콜라주의 자체의 붕괴로 평가한다. 참고. 에티엔느 질송, [중세 기독교 철학사] 하 제 10 부 3장 이하(크리스찬 다이제스트 1988.).

20) CC, 358-359.



3. 스콜라주의에 대한 정의는 종교개혁 이전의 기독교 전통에 대한 학적인 연구들에 기초된 용어의 의미 뿐만 아니라, 16-17세기 개혁 신학자들의 글들에 기초된 용어의 의미를 고려해야 한다.
4. 스콜라주의와 이성주의는 역사적, 철학적, 신학적으로 분명히 구분되어야 한다.
5. 방법과 내용이, 비록 완전히 분리되지는 않지만, 구분될 필요는 있다.
6. 해석적 혹은 석의적 전통에 있어서의 연속성과 불연속성은 스콜라적 방법과 철학적 용법에 있어서의 발전들과 비교되어야 한다.
7. 종교 개혁자들 가운데 한 개인이나 개별 작품은 전체 종교개혁 시대를 판단하는 척도가 되어서도 안 되고, 또한 개별적인 정통주의 시대의 사상가들이나 작품들의 개혁주의 성격을 판단하는 척도가 되어서도 안 된다.
8. 후기 개혁 신학의 다양성은 종교개혁과 후기 개혁 정통주의, 스콜라주의와 인문주의, 경건주의와 이성주의 사이의 관계들에 대한 통념적 정의 표준을 상대화하는 시각을 가지고 연구되어야 한다.
9. 19세기와 20세기의 신학적 가정들이 16세기와 17세기의 사상적 일치의 기초가 되거나 그것을 침해하도록 허락해서는 안 된다. 특별히 그 가정들은 자주 종교 개혁과 정통주의에 대한 과거의 신학적 연구에 삽입되었고, 종종 역사적 연구를 현대신학의 관점에서 정의하도록 규범적 전환을 초래했기 때문이다.
10. 칼빈과 개혁 정통주의 사이의 연속성을 주장하는 사람들뿐만 아니라, 그 둘 사이의 분리를 주장하는 사람들의 다양한 형태의 ‘중심 교리’ 이론은 배제되어야 한다.

역사는 멀리 교수가 지적한대로 불연속성 보다는 연속성 즉 점진적 발전이라는 측면이 훨씬 강하다. 중세후기 시대와 종교 개혁 시대의 연속성에 대한 주장은 오벌만(H. Oberman), 로이터(K. Reuter), 슈타인메츠(D.C. Steinmetz)²¹⁾ 등과 같은 신학자들에 의해 중세를 암흑의 시대로만 간주했던 일반적인 견해가 수정되었을 뿐만 아니라, 모든 종교 개혁자들의 사상들이 중세 신학자들과 전혀 관계없는 완전히 새로운 어떤 것으로 취급될 수 없다는 점이 어느 정도 밝혀졌다. 특별히 이 사실은 종교 개혁자들의 용어 사용에서 보다 분명히 드러난다. 그들은 새로운 용어를 창조하는 일보다 역사적으로 사용되어 왔던 용어를 선별해서 사용했다. 이 점에 있어서는 종교개혁자들 가운데 일세대로 분류되는 루터(Luther), 부셔(Bucer), 쾰링글리(Zwingli) 등과 같은 개혁자들뿐만 아니라, 이세대로 분류되는 칼빈도 예외가 아니다.

멀리 교수는 이러한 역사의 연속성에 호소하면서 통념적인 개념 구분들에 의문을 제기한다. 이런 구도에서 거의 모든 종래의 구분, 즉 그가 8번에서 지적하듯이 ‘종교 개혁과 정통주의’, ‘경건주의와 이성주의’ 등과 같은 구분들은 정당하게 재검토되어야 한다는 것이다. 그래서 그는 ‘인문주의와 스콜라주의 사이의 심각한 차이와 구분은 포기되어야’ 할 것으로 주장하는 것이다.²²⁾ 왜냐하면 인문주의는 일반적으로 논리를 경멸하거나 특별히 삼단논법을 경멸함으로써 “스콜라주의”를 반대하지는 않았기 때문이라는 것이다.²³⁾ 시대 구분과 그에 따른 시대 정의의 어려움은 역사가 지닌 시간의 연속성에서 비롯된다. 그러나 역사의 연속성은 역사 자체를 동일성의 존재로 만들지 않는다. 이러한 시대 사이의 비동일성을 설명하기 위해 발전이란 개념이 도입되었다. 따라서 역사적 발전이란 개념 속에는 분명 역사의 불연속성 즉 차별의 개념이 내포되어 있다. 이런 시대 사이의 불연속성과 차별이 시대 구분을 가능하게 만든다. 그래서 역사가들은 역사를 구분해왔고 또 구분하고 있는 것이다. 그러나 역사 구분의 엄밀성은 항상 이런 역사가들에 의한 역사구분의 원천적인 문제점으로 제기될 수 있다. 예를 들면 중세의 시작은 언제인가? 종교 개혁은 중세인가 근대인가? 등의 질문들이 역사 구분의 엄밀성과 연관된 대표적인 문제들일 것이다. 역사가에게 있어서 역사적으로 엄밀하고 객관적인 근거를 기준으로 예외 없이 누구나 인정할 수 있는 시대 구분을 만들어 내는 일은, 있는 그대로의 사실을 기술할 수 없는 것만큼이나 불가능한 일일 것이다. 역사 구분의 기준에 따라 각 시대에 대한 정의도 달라질 것이기 때문에 소위 사관이라

21) CC, 359.

22) CC(1), 360.

23) CC(2), 140: ‘Humanism surely did not oppose “scholasticism” by scorning logic in general or the syllogism in particular: ...’



는 것이 등장하게 되는 것이다. 그러므로 이런 역사평가의 문제들은 자연히 해석학과 매우 복잡하게 얽히게 되어 있다. 불확실성의 원리가 혼돈이론을 낳듯이 해석학에 근거한 사관의 다양성은 역사평가의 상대성과 불확실성을 초래한다. 나아가 본질적으로 역사평가의 복잡성과 다양성은 역사 자체 내에 연속성과 불연속성이란 상반된 개념이 공존한다는 사실에서 찾아져야 할 것이다. 역사 평가를 위한 이 두 요소의 취급은 적절한 균형이 요구된다. 왜냐하면 연속성에 지나친 강조점이 주어지면 그 반대의 경우든 균형이 한편으로 기울 때, 역사의 상이성과 동일성에 대한 평가는 모호해질 것이기 때문이다.

역사에 대한 통상적 구분은 교육적 차원의 약속으로 수용되고 유지될 필요가 있다.²⁴⁾ 즉, 역사에 대한 통상적 구분과 정의는 역사의 엄밀성에 의해 어느 정도 교정되고 수정될 수 있으나 후자가 전자를 근본적으로 부정해서는 안 된다는 것이다. 왜냐하면 역사의 절대적 엄밀성이란 오직 하나님께 속한 문제이기 때문이다. 어떤 의미에서 멀리 교수의 스콜라주의 이해에 대한 문제제기 역시 이런 범주에서 평가될 부분도 있다. 그의 스콜라주의에 대한 이론은 그 나름대로의 논리적 근거 위에 세워진 것임을 인정할 수 있다. 왜냐하면, 스콜라주의란 단어의 어원적 개념과 또한 17세기의 개혁 스콜라주의를 대표하는 학자들의 ‘스콜라стик’에 대한 이해가 어느 정도 멀리 교수의 견해를 지지해 주기 때문이다. 그러나 몇몇 학자들에 의해 알려진 스콜라주의에 대한 통상적 이해를 반박함으로써 스콜라주의 개념에 대한 이해를 혼란스럽게 만드는 요소도 전혀 없지는 않다.²⁵⁾ 그것은 스콜라주의에 대한 멀리 교수의 새로운 이해와 해석이 누구도 논박할 수 없는 스콜라주의에 대한 결정적이고 최종적인 정의가 아니기 때문이다. 역사적으로 이 스콜라주의를 보다 정확하게 정의하기 위해서는, 최소한 먼저 12세기부터 17세기까지의 학자들에게 있어서 이 개념의 정의와 활용도, 그리고 적용 범위 등을 상세하게 연구해야 할 것이다. 특히 17세기 개신교 스콜라주의를 보다 정확하게 이해하기 위해서는 루터와 칼빈 등 16세기 종교 개혁자들이 어떻게 그 용어를 정의하고 수용하였는지를 분석하는 일이 선행되어야 할 것이다. 이렇게 함에 있어서 어려움은 물론 연구 범위가 너무 넓다는 점에서도 발견되겠지만, 무엇보다도, 그 당시 학자들에 의해 사용된 스콜라istik이란 용어의 정의와 적용의 다양성에서, 그리고 이로부터 비롯된 상이성에서 발견될 것이다. 즉, 역사적으로 스콜라istik이란 용어에 대한 이해의 복잡성은 일차적으로 이 용어 사용의 포괄성과 다양성에서 찾아져야 한다는 것이다.

3. 칼빈과 칼빈주의

멀리 교수는 칼빈과 칼빈주의를 구분하려는 시도를 크게 두 가지 측면에서 반대한다. 그 중 하나는 역사의 연속성에서 찾을 수 있고, 또 다른 하나는 17세기 스콜라주의의 다양성에서 찾을 수 있다. 멀리 교수의 결론은 칼빈신학과 그 이후의 개혁신학 사이에는 불연속성 보다는 강한 연속성을 보여준다는 것이다.²⁶⁾

첫째로, 멀리 교수는 역사의 연속성을 반드시 고려해야하기 때문에, 칼빈에 대한 이해도 중세후기의 신학적 토양, 즉 중세후기의 스콜라주의와 인문주의라는 흐름 속에서 이루어져야 한다고 본다.²⁷⁾ 이와 같

24) 약속 자체도 절대적인 것이 아니므로 진리와 진실이 나타날 때는 과감히 깨뜨려져야 한다는 점은 인정되어야 한다.

25) 멀리 교수는 ‘인문주의(Humanism)’이란 용어 역시 통상적인 의미로는 거의 무의미한 것으로 평가한다. 이러한 평가의 근거로써 그는 스콜라주의에서 발견되는 것과 같은 다양성이 인문주의에서도 발견된다는 점에 호소한다. 즉 인문주의에는 서로 너무 상이한 몇 개의 흐름들이 있는데 - 예를 들면 이탈리아의 키케로적 인문주의, 북부 르네상스 인문주의, 에라스무스(Erasmus)와 로이홀린(Reuchlin)과 같은 기독교 인문주의, 부다이우스(Budaeus = 기욤 부데 Guillaume Budé)와 같은 고전 철학적 인문주의 등등 - 이들 모두를 인문주의라는 하나의 일반적 명칭아래 통합적으로 사용해서는 안 된다는 전체에서 비롯된 것이다. 이와 같은 ‘다중현상(diverse phenomena)’ 이론은 멀리 교수의 스콜라istik에 대한 이해의 가장 중요한 기둥 가운데 하나이다. 참조. CC(2), 140.

26) 제네바 대학의 파씨오(Fatio) 교수 역시 멀리 교수와 같은 입장에서 있다. 그는 랑베르 다노(Lambert Daneau)의 가르침을 칼빈의 가르침에 근접시킨다. 참고. C. Graafland, ‘Gereformeerde Scholastiek V’, 7; O. Fatio, [방법과 신학, 랑베르 다노와 개혁 스콜라주의의 시작(Méthode et Théologie, Lambert Daneau et les débuts de la scolastique réformée)](Genève 1976).



이 만일 칼빈이 개혁과 인문주의자로 간주될 수 있다면, 그는 또한 중세후기 사상의 대표자로 인정되어야 할뿐만 아니라, 개혁 정통주의의 선구자라는 것을 인정해야 한다는 것이다.²⁸⁾ 종교개혁자들이 중세후기의 스콜라주의에 직간접적인 영향 아래에 있었다는 예로써 그는 멜랑흐톤(Melanchthon)의 [신학총론(Loci communes)]²⁹⁾을 든다. ‘locus’ 방법의 사용 그 자체는 인문주의와 스콜라주의의 상관관계를 보여주는 것이므로 멜랑흐톤은, 멀러 교수에 의하면, ‘개신교 스콜라주의의 기초자’이다.³⁰⁾ 멀러 교수는 칼빈의 신학방법론 역시 멜랑흐톤의 것과 다르지 않다고 본다.³¹⁾ 그래서 그는 이렇게 말한다: ‘멜랑흐톤과 무스쿨루스(Musculus), 베르미글리(Vermigli), 그리고 우르시누스(Ursinus)의 체계적 노력들만이 ‘loci’로 제시된 것이 아니라, 칼빈의 기독교 강요 자체 역시 신학적 ‘loci’와 ‘disputationes’(토론들)의 편집물이다.’³²⁾ 또한 흔히 스콜라 학자들이 하듯이 칼빈 역시 그의 인성에 대한 정의와 믿음에 대한 이해에서 아리스토텔레스의 기능 심리학(Aristotelian faculty psychology)에 의존하고 있기 때문이라는 것이다.³³⁾ 이런 점에서 멀러 교수는 칼빈의 신학 속에 멜랑흐톤의 신학에서 볼 수 있는 것처럼 인문주의와 스콜라주의가 혼재한다고 본다. 따라서 칼빈 역시 개혁과 정통주의의 한 선구자로 간주될 수 있다는 것이다.

두번째로, 칼빈과 칼빈주의의 불연속성에 강조점을 둔 이론들에 대한 멀러 교수의 반박은 17세기 개혁 스콜라주의의 다양성에 근거한 것이다. 이러한 다양성에 근거하여 그는, 개혁 스콜라주의를 한 사람의 유산으로 간주하거나, 하나의 철학적 영향, 즉 아리스토텔레스주의로 간주하는 것은 잘못이라고 주장한다. 즉 멀러 교수에 의하면, 칼빈이 후기 개혁신학의 유일한 선조도 일차적 영향 제공자도 아니라는 점에서뿐만 아니라, 후기 칼빈주의가 ‘하나의 교리적 단일체(a dogmatic monolith)’가 아니라는 점에서 칼빈을 칼빈주의와 대립시키려는 일련의 시도들은 실패했다는 것이다.³⁴⁾ 연속성과 불연속성의 복합적 발전 양상 때문에 개혁 전통은 그야말로 ‘다양한 운동(diverse movement)’이라는 것이다.³⁵⁾ 그러므로, 칼빈이 종교개혁의 몇몇 중요한 이세대 개혁자들 가운데 한 사람에 불과하다는 것과 후기 개혁 신학 형성에 유일한 참고자료가 아니라는 점을 감안한다면, 칼빈 이후의 개혁 신학자들이 칼빈 신학의 ‘균형(balance)’을 잃어버렸거나 그들의 조직적 노력이 칼빈 교리의 강조점을 왜곡 내지는 잊어버렸다는

27) 참조. R.A. Muller, [적응되지 않은 칼빈], 14: ‘The sixteenth-century Calvin, the Calvin who was born Catholic, whose theology was learned primarily in and through his work as a commentator and Reformer, whose work evidences the impact of humanist philology and rhetoric, of patristic thought, but also, both positively and negatively, of the categories of medieval scholastic study, ...’ 멀러 교수는 이런 점에서 바르트적 혹은 쉴라이엘마허적 칼빈 해석은 부당한 것이라고 지적한다.

28) CC(2), 141: ‘It becomes impossible to claim “that Calvin is to be seen more as a reforming Christian humanist than either a representative of late medieval thought or as a precursor of Protestant orthodoxy.” Indeed, it was precisely by being a “reforming Christian humanist” that Calvin was also a representative of late medieval thought and a precursor of Reformed orthodoxy as well!’

29) [신학총론(Loci communes)]의 제 1권은 1521년에 출판되었고 그것의 완전한 제목은, [신학 요소들의 공통의 자리들 혹은 신학 전제들.(Loci communes rerum theologiarum seu hypotyposes theologicae)]이다. 칼빈의 [기독교 강요]처럼 멜랑흐톤의 [신학요론]도 수정 증보를 거듭하여 1559년에 최종판이 출판되었다. 참조. R. Stupperich(ed.), [멜랑흐톤의 작품 선집(Melanchthons Werke in Auswahl. 이후 MW로 표기)] II 1/2, Gütersloh 1952/53.

30) CC(1), 361.

31) 칼빈의 자신의 [강요]를 발전시켜감에 있어서 멜랑흐톤의 loci 방법론을 따른다는 멀러 교수의 주장에 대해서는 특별히 다음 참조. [적응되지 않은 칼빈], 118-139.

32) CC(2), 131.

33) CC(2), 135. 여기서 아리스토텔레스의 기능 심리학이란 아리스토텔레스의 인간에 대한 심리분석, 즉 인간의 영혼을 이성(혹은 이성)과 의지로 나누는 것과 관련된 것이다.

34) CC(2), 136.

35) CC(2), 137.



주장을 감히 할 수 없다는 것이다.³⁶⁾

역사의 연속성과 개혁 스콜라주의의 다양성을 칼빈과 칼빈주의의 관계를 규정하는 일에 적용하는 것은 정당하다. 그러나 문제는 항상 적용을 위한 ‘선택과 정도의 차이’에 있다. 역사 해석에 있어서 역사의 연속성을 주장할 때, 어떤 것이 어떤 방식으로 어느 정도 계속해서 살아남았는가라는 것이 문제이다. 칼빈이 인문주의와 중세의 스콜라주의의 영향을 받았다면 칼빈신학 속에 어떻게 결합되어 있는가? 수많은 종교 개혁가의 다양한 신학사상과 방법론이 후대 개신교 스콜라주의의 형성에 어떤 방법으로 어느 정도 영향을 미쳤는가? 누구의 사상과 방법론이 취사선택되었는가? 개혁과 스콜라주의의 체계 내에서 개혁과 종교 개혁가들의 신학방법론과 중세 스콜라주의의 방법론이 어떻게 결합되어 있으며 어떤 것이 주도적이었는가? 그와 같은 결합에서 종교 개혁가들의 신학방법론은 어떤 역할을 하였는가? 개혁과 스콜라주의의 시대의 신학자들은 자신들의 신학방법론을 수립함에 있어서 누구의 어떤 방법을 어느 정도 취사선택했는가? 이것은 결코 쉬운 문제가 아니다. 이 문제에 대해, 누구나 동의할 수 있는 해결책을 제시할 수 있는 사람은 아무도 없을 것이다. 그럼에도 불구하고 개혁과 역사가들은 이 문제를 보다 설득력 있게 해결하기 위해 도전해왔고, 또한 도전하고 있다. 이런 점에서 학문이란 전제와 선택으로 구성되어 있다고 한다면 과연일까. 전제와 선택은 그 성격상 절대적인 것이 아니라 상대적인 것이다. 따라서 다른 전제와 선택이 그 나름대로의 근거를 가지고 있다면, 동의할 수 없는 상이함에도 불구하고 그것들은 인정되어야 한다. 즉 칼빈의 반스콜라적 자세는 인정되어야 할 것이다. 칼빈은 당시 카톨릭 신학자 사도렛(Sadolet)의 서신에 대한 답장에서 ‘스콜라신학이 일종의 비밀스러운 마술로 정의될 수 있다’고 지적했다.³⁷⁾ 위에서 지적했듯이, 멀리 교수 주장의 문제점 가운데 하나도 이와 관련되어 있다. 그러나 이러한 원론적인 비판의 대상에는 예외가 없기 때문에, 멀리 교수의 주장에 있어서 좀 더 구체적인 문제점들을 지적하는 것이 필요하다.

첫째로, 역사의 연속성을 근거로 한 멀리 교수의 칼빈 신학에 대한 자리 매김의 문제점을 살펴보기로 하자. 그는 칼빈의 [기독교 강요]를 멜랑흐톤의 [신학총론]과 같이 중세후기의 인문주의자인 루돌프 아그리콜라(Rudolf Agricola)³⁸⁾의 ‘loci’ 계열로 간주한다. 멀리 교수는 이 ‘loci’ 방법론을 중세 스콜라주의에서 인문주의로 발전된 스콜라적 인문주의의 방법론으로 이해한다.³⁹⁾ 그러나 이러한 그의 주장은 큰 난점을 안고 있다. 먼저, 멜랑흐톤이 말한 ‘loci’에 대한 정의와 칼빈이 말한 [강요]의 기록 목적을 비교해 볼 필요가 있다. 멜랑흐톤은 ‘총론(loci communes)’이 무엇을 의미하는지 1519년 자신의 [수사학에 관하여(De Rhetorica)]란 작품에서 다음과 같이 정의한다⁴⁰⁾: ‘나는 총론들을 인간적이고 학문적인 것들과 연관된 개념형식들로 칭한다.’⁴¹⁾ 멜랑흐톤에게 있어서 이와 같은 개념형식들에 해당되

36) CC(2), 138.

37) OS 1, 468: ‘... ut merito dici posset scholastica theologia quaedam arcanae magiae species.’ 이뿐만 아니라 칼빈은 그의 저서 곳곳에서 스콜라주의에 대한 비판을 서슴지 않는다. 멀리 교수는 스콜라주의에 대한 칼빈의 이러한 공격의 대상은 중세 스콜라주의 전체가 아니라, 구체적으로 칼빈 당시의 소르본느(Sorbonne) 대학의 카톨릭 신학자들과 해석한다. 칼빈은 분명 당대의 소르본느 학자들에 대해 비판한다. 그럼에도 불구하고 칼빈의 스콜라주의에 대한 부정적 평가의 대부분은 당시에 통용되던 일반적인 의미에서의 중세 스콜라주의라는 사실을 인정해야 한다. 멀리 교수 역시 칼빈의 ‘스콜라주의’에 대한 반감을 인정함에도 불구하고, 그는 칼빈이 가진 반감의 대상이 중세 스콜라주의이기 보다는 당대의 로마교 신학을 대표하는 소르본느 학파라고 주장함으로써 자신의 논지를 위해 가능한 칼빈의 중세 스콜라주의에 대한 반감을 축소하려는 경향을 보인다.

38) 그의 본명은 룰로프 하위스만(Roelof Huysman 혹은 Huusman)로서, 루돌프 아그리콜라는 본명의 라틴명이다. 1443년 화란의 호로닝언(Groningen)에서 태어나 1485년 하이델베르크(Heidelberg)에서 죽었다. 그는 화란 출신의 성경적 인문주의자 가운데 하나로 간주된다. 참조. J. Lindeboom, [네덜란드의 성경적 인문주의: 에라스무스와 초기 종교개혁(Het bijbels humanisme in Nederland. Erasmus en de vroege reformatie)], Leeuwarden 1982, 58이하.

39) 멀리 교수가 전제하는 ‘loci method’는 역사적 개념 정의에 있어서 불분명한 점을 내포한다. 그것은 멀리 교수가 ‘안내서 enchiridion’ 형식의 저술들이 중세 이전부터 존재해 왔다는 사실에 대해 전혀 언급하지 않기 때문이다.

40) 아그리콜라는 [변증적 발명(De inventione dialectica)]에서, 에라스무스는 [말과 실제들의 이중적 저장(De duplici copia, verborum ac rerum)]에서 각각 ‘loci communes’를 논한다. 참조. Sperl, 38이하.



는 것들로써는 행복(fortuna), 부(opes), 명예(honor), 생명(vita), 죽음(mors), 힘(virtus), 지혜(prudentia), 정의(iustitia), 자유(libertas), 절제(temporantia) 와 이러한 것들의 반대 개념인 가난(paupertas), 불명예(ignominia), 추방(exilium), 무분별(temeritas), 불의(iniustitia), 운수(sors), 무절제 혹은 사치(intemperantia oder luxus) 등이 있다.⁴²⁾ 반면에 칼빈은 자신의 [강요]를 기록한 목적에 대해 다음과 같이 말한다: ‘저의 의도는 단지, 종교에 대한 어떤 열심을 통해 자극된 사람들이 참된 경건에 이르도록 약간의 기초 원리들을 제공하는데 있습니다.’⁴³⁾ ‘나아가 본서에서 저의 목적은 신학을 공부하는 사람들이 말씀을 읽는데 쉽게 접근하고 어려움 없이 계속해서 말씀을 읽어나가도록 함으로써, 그들로 하여금 하나님의 말씀을 읽도록 준비시키고 가르치는 것이었습니다.’⁴⁴⁾ 칼빈의 작품 어디에도 멜랑흐톤이 그의 [수사학]에서 정의한 ‘loci’에 대한 설명은 발견되지 않는다.⁴⁵⁾ 비록 칼빈의 [강요]가 멀리 교수의 주장대로 ‘loci-method’의 범주에 넣을 수 있는 형식을 가지고 있다 하더라도,⁴⁶⁾ 칼빈 자신이 자신의 [강요]에 대해 정의한 것이 무엇보다도 먼저 고려되어야 한다. 형식적인 유사성을 근거로 칼빈의 [강요]를 아리스토텔레스의 토론법 형식으로 구성된 토마스의 [신학요론]이나 수사학적 방법을 도입한 멜랑흐톤

-
- 41) ‘Voco enim locos communes formas rerum, quae fere in usum rerum humanarum et literarum cadunt.’ A. Sperl, [인문주의와 종교개혁 사이의 멜랑흐톤 Melanchthon zwischen Humanismus und Reformaton](München 1959), 34에서 인용.
- 42) W.H. Neuser, [필립 멜랑흐톤 신학의 시작(Der Ansatz der Theologie Philipp Melanchthons)](Neukirchen 1957), 50. 노이저 교수는 이와 같은 멜랑흐톤의 ‘loci’를 인문주의적 ‘윤리 개념들(ethische Begriffe)’이라고 정의한다. 스펀 박사는 멜랑흐톤의 ‘loci’ 방법론이 하나의 윤리적 의미뿐만 아니라, 논리적 의미도 가지고 있다고 지적한다(참조. 그의 책 36).
- 43) OS 1, 21: ‘Tantum erat animus rudimenta quaedam tradere, quibus formarentur ad veram pietatem qui aliquo religionis studio tanguntur.’ 이것은 1535년에 기록된 그의 [기독교 강요] 초판을 프랑스 왕 프랑수아(François) 1세에게 바치는 서신에 있는 말이다.
- 44) OS 3, 6: ‘Porro hoc mihi in isto labore propositum fuit, sacrae Theologiae candidatos ad divini verbi lectionem ita praeparare et instruere, ut et facilem ad eam aditum habere, et inoffenso in ea gradu pergere queant; ...’ 이것은 1559년 [기독교 강요] 최종판을 위해 칼빈이 독자들에게 주는 글 속에 있는 내용이다.
- 45) 칼빈은 1539년판 [강요]의 독자서문에서 다음과 같이 말 한다: ‘그러므로, 만일 내가 후에 성경주석을 출판할 경우에, 이것은 [= 강요는] 마치 포장된 도로와 같을 것이다. 왜냐하면 나는 교의에 대한 긴 설명을 제공할 필요도, 총론을 다루기 위해 일탈할 필요도 없다고 생각하기 때문이다. 나는 그것을 [= 성경주석을] 항상 간결함에 묶어 둘 것이다.’(OS 3, 6: Itaque, hac veluti strata via, siquas posthac Scripturae enarrationes edidero, quia non necesse habebō de dogmatibus longas disputationes instituere, et in locos communes evagari: eas compendio semper astringam.) 이 문장은 멀리 교수에게 그가 칼빈의 [강요]를 멜랑흐톤의 ‘loci communes’와 다르지 않은 것으로 판단하는데 상당히 중요한 근거로 제시된다. 즉 멀리 교수는 칼빈이 성경주석을 위해서는 ‘간결함과 명료함’이라는 방법을 선택한 반면, 자신의 [강요]를 위해서는 ‘dogmatibus longas disputationes’와 ‘loci communes’라는 방법을 선택했다고 간주한다. 그러나 칼빈의 [로마서 주석] 서문을 참고한다면, 이 문장에서 ‘긴 교리적 논쟁’이란 마르틴 부셔의 주석의 단점을 암시하는 것이요, ‘총론’이란 멜랑흐톤 주석의 단점을 암시한 것이라 볼 수 있다. 즉 칼빈은 자신의 [강요]를 통해 기독교의 핵심요소들(summa religionis)을 순서(ordō)에 따라 잘 제시하고 있으므로, 신학도들이 하나님의 말씀을 읽을 수 있도록 준비시키고 그들을 가르치는 수단으로써 손색이 없을 것이라고 확신하기 때문에, 만약 그 자신이 앞으로 주석을 집필할 경우 긴 논쟁을 다루거나 특정한 주제만 다루는 방법을 취하지 않고, 간결한 방식으로 다룰 수 있으리라고 말하는 것이다. 멀리 교수는 이 문장을 자신의 의도대로 해석한다. 즉 여기서 칼빈이 자신의 [강요]를 ‘disputationes’와 ‘loci’ 방법으로 다루었기 때문에, ‘compendium’을 자신의 주석방법으로 제시할 수 있었다는 것이다. 이와 같은 멀리 교수의 견해에 대해서는 다음 참조. [적응되지 않은 칼빈], 28-31, 102-117, 119-130.
- 46) 멀리 교수는 ‘loci’ 방법론을 개혁 스콜라주의의 방법론이요 체계로 간주하는 반면에, 주르겐 몰트만(Jürgen Moltmann)은 그의 책, [예정과 견인. “성도들의 견인”에 대한 개혁주의 교리의 역사와 의미(Prädestination und Perseveranz. Geschichte und Bedeutung der reformierten Lehre “de perseverantia sanctorum”)](Neukirchen 1961), 138에서 유아세례를 논하면서 ‘정통주의 체계의 강제력 der orthodoxe System-zwang’이 초기종교개혁의 ‘Loci-methode’를 포기한 것으로 평가한다.



의 [신학총론]과 비교하는 것은 너무 쉬운 방법이다. 그러나 우리는 무엇보다도 먼저 [강요]를 기록한 칼빈 자신의 소리에 귀를 기울일 필요가 있다. 만일 칼빈이 자신의 [강요]를 멜랑흐톤의 [총론]과 유사한 것으로 생각했다면, 최소한 한번 정도는 그것에 대해 언급했을 것이다. 멜랑흐톤의 [신학총론]의 불어번역판 서문까지 쓸 정도로 그 저자와 책에 대해 잘 알고 있는 칼빈이 자신의 [강요]를 그 책과 한번도 비교하거나, 그 책의 방법론에 대해 언급하지 않았다는 것은 참으로 이상한 일이 아닌가! 두 책의 목적이 상이하기 때문이 아닐까? 칼빈은 누구보다 이 사실을 잘 인식하고 있었을 것이다. 멜랑흐톤에게 있어서 그의 [신학총론]은 로마서의 주제를 좀더 논리적으로 해설한 것에 불과한 반면에 칼빈의 [강요]는 [로마서]와 깊은 관련이 있음에도 불구하고 [로마서]의 ‘주제별 해설서’로 간주될 수 없다. 멜랑흐톤은 [로마서]를 ‘신학 문제들에 대한 최상의 총론(communissimi rerum theologiarum loci)’, ‘신학강요(institutio theologica)’, ‘기독교 교리의 요론(summa christiana doctrinae)’ 등으로 간주한다.⁴⁷⁾ 멜랑흐톤의 일차적인 관심은 확실히 ‘신학(theologia)’을 세우는 것, 즉 ‘신학화(theologizing)’에 있다.⁴⁸⁾ 그에게 있어서 하나님의 계시로서의 성경은 이러한 ‘신학의 원천’이다. 멜랑흐톤이 계시로서의 성경을 자연지식으로서의 철학과 비교하여 설명하기를 좋아한다는 것 역시 그가 성경을 학문의 하나로 간주하며 그것을 신학화 한다는 간접적인 근거가 될 수 있다.⁴⁹⁾ 그래서 그는 신학이란 원인과 결과라는 논리적인 순서에서처럼 ‘하나님, 창조, 타락, 구원’이라는 순서에 따라 설명되어야 할 필요가 있다고 보았던 것이다.⁵⁰⁾ 그러나 [강요]의 저자인 칼빈은 그와 같은 ‘신학화’에 전혀 관심을 보이지 않는다. 그의 일차적인 의도와 관심은 ‘신학’을 수립하는 일 보다는 ‘참된 경건(vera pietas)’ 혹은 ‘참된 종교(vera religio)’를 추구하고 가르치는 일에 있다.⁵¹⁾ 이러한 것은 칼빈이 그의 수많은 작품 가운데 어디에서도 신학에 대한

47) 참조. MW 2/1, 3-5; MW 5, 30.

48) 이와 같은 신학을 수립하기 위해 멜랑흐톤에게 무엇보다도 중요한 것은 철학에서처럼 개념의 분석과 정의였다. 그래서 그는 그의 [신학총론] 초판부터 최종판에 이르기까지 이와 같은 신학적 개념을 분석하고 정의하는 일에 전력투구하였던 것이다. 참고. MW 2/1, 5-8; MW 2/2, 781-816. 이와 대조적으로 칼빈의 일차적인 관심은 결코 신학적 개념 분석과 정의에 있지 않았다. 그는 그의 [강요]에서 신학 개념들을 정의하고는 있지만, 그 개념들 상호간의 차이점을 분석하는 일을 무엇보다 중요한 일로 여기지 않았다. 칼빈의 이런 점들 때문에 현대 학자들 가운데는 칼빈을 덜 조직적인 신학자로 보기도 하고, 심지어 칼빈 신학이 자체 모순을 가지고 있다고 평가하기까지 한다. 멜랑흐톤의 ‘신학화’에 대해서는 다음 참조. C. Augustijn, ‘스콜라주의자들에 반대하는 비텐베르크(Wittenberga contra Scholasticos)’, in [종교개혁과 스콜라주의(Reformation and Scholasticism)](Grand Rapids 2001), 70-77. 여기서 저자 아우구스테인은 멜랑흐톤이 스콜라주의 신학에 반대하여 인문주의의 ‘loci’를 도입함으로써 새로운 ‘신학화’의 방법을 모색했다고 분석한다.

49) MW 2/1, 168: ‘Ac ut in Philosophia quaeruntur certa et discernuntur ab incertis et causae certitudinis sunt Experientia universalis, Principia et Demonstrationes, ita in doctrina Ecclesiae certitudinis causa est revelatio Dei et considerandum est, quae sententiae a Dei traditae sint. Ut certa est cuilibet sano haec sententia: Bis quatuor sunt octo, est enim naturalis notitia ut principiorum, ita sint certi nobis et immoti articuli fidei, comminationes et promissiones divinae, ita certum sit agenti poenitentiam remitti peccata propter filium Dei,’(그러나 마치 철학에서 확실한 것들이 추구되고 그것들이 불확실한 것들로부터 구분되는 것처럼, 그리고 확실성의 원인들이 일반적인 경험과 원리들과 증명들인 것처럼, 그와 같이 교회의 교리에 있어서 확실성의 원인은 하나님의 계시이며, 어떤 내용들이 하나님으로부터 전해진 것인지 고찰되어야 한다. 마치, 누구든 건전한 정신을 가진 사람이라면, “2 곱하기 4는 8이다”라는 이 문장이 확실한 것처럼, -왜냐하면 그것은 원리들에 속한 것과 같은 자연지식이기 때문이다- 그와 같이 우리에게 신앙의 조항들 즉 하나님의 위협들과 약속들은 확실할 것이고 불변할 것이며, 또한 그와 같이 하나님의 아들 덕분에 회개한 사람에게 죄가 용서된다는 것은 확실하다...)

50) [신학총론](이승구 역), 68-69.

51) 칼빈이 자신의 1539년판 [강요]를 ‘종교요론(summa religionis)’으로 정의한 것은 바로 이와 같은 입장에서 해석되어야 할 것이다.



자신의 정의를 제시하지 않는다는 사실에서도 어느 정도 미루어 짐작할 수 있다. 이런 점에서 칼빈의 [강요(institutio)]가 긴 ‘교리교육서(catechismus)’와 동일한 것으로 간주될 수 있는 반면에, 멜랑흐톤의 [총론]은 ‘신학강요(theologica institutio)’로 해석되어야 할 것이다. 즉 칼빈의 [강요]는 개신교의 ‘교리교본’으로 간주되는 멜랑흐톤의 [신학총론]과 다른 성질의 것으로 분류되어야 한다는 것이다. 칼빈이 자신의 [강요]를 ‘성경입문서’와 ‘교리교육서’로 간주한 반면에, 16세기 말에서 17세기에 걸친 개혁 스콜라주의 학자들은 그것을 ‘loci’ 방법론으로 간주하여 개혁주의 ‘교리교본’으로 삼았다는 점에서 역사적 발전의 변화가 감지된다. 여기서 멀러 교수의 [강요]에 대한 견해는 확실히 후기 개혁과 신학자들의 입장에 서 있다. 멀러 교수는 [강요]를 ‘loci’ 방법론을 가진 신학 총론 형식의 교리 교본으로 취급한다는 점에 있어서 약 300년 전 개혁과 스콜라주의자 가운데 한사람이라 할 수 있을 것이다.⁵²⁾ 개혁과 스콜라주의자들이 신학을 수립하고 변호하기 위해 이성의 논리를 중요시한 반면, 칼빈은 결코 자신의 [강요]를 이성적인 논리의 산물로 생각하지 않았다.

두 번째로, 멀러 교수가 칼빈이 아리스토텔레스의 용어들을 차용한다는 사실에 근거하여 칼빈이 중세 후기의 신학적 기후의 지배를 받고 있다고 주장하는 점에 대해 고찰해 보자. 멀러 교수에 따르면, 칼빈이 자신의 논증을 위해 아리스토텔레스의 용어를 차용했다는 사실은 그가 아리스토텔레스의 기능심리학의 용어로 성경의 덜 기술적인 언어가 설명될 수 있고 설명되어야 한다고 생각했다는 증거이다.⁵³⁾ [강요] 1권 15장 7절과 2권 1장 8-9절 과 2장 2절이 그 예들 이라는 것이다. 그러나 멀러 교수가 제시한 세 곳 어디에서도 칼빈은 성경의 용어와 아리스토텔레스의 용어를 비교하지도, 또한 아리스토텔레스의 용어와 내용을 그대로 수용하지도 않는다: ‘그러므로 우리는 인간의 영혼이 두 부분, 곧 오성과 의지로 되어 있다는 것을 주장하기로 하자. 실로 이 구분은 현재 우리의 목적에 편리한 것이다. ... 우리는 여기서, 마음 그 자체에는 활동이 없고 그것은 선택에 의해서 움직여진다는 아리스토텔레스의 그 사소한 논의에 붙들리지 않도록 힘써야 한다. ... 무익한 문제에 말려들지 않기 위해서 우리는...’⁵⁴⁾ 이러한 아리스토텔레스의 용어들에 대한 칼빈의 사용에 관하여 우리는 칼빈이 반대편의 논의의 허구성을 드러내기 위해 그들이 사용하는 용어를 동일하게 사용하고 있는 정도 이상의 의미를 부여해서는 안 된다고 생각한다. 그의 의도는 아리스토텔레스의 이론이나 형식을 따르자는 것이 전혀 아니라는 점이 간과되어서는 안 될 것이다. 멀러 교수의 지적대로 칼빈 역시 자신의 견해를 설명함에 있어서 아리스토텔레스의 용어를 차용한 것은 사실이다. 그러나 그런 경우는 매우 드물다. 뿐만 아니라, 일반적으로 아리스토텔레스의 방법론을 따르느냐 그렇지 않느냐의 문제는 그가 사용한 용어의 채용 여부에 달린 것이 아니라, 그의 철학 방법론을 신학 방법론으로 사용하느냐 그렇지 않느냐는 문제에 달린 것이기 때문에, 소수의 용어 채용 문제를 신학방법론으로 확대해석하는 것은 정당하지 못하다.

멀러 교수가 지적한 대로 후기 개혁주의는 다양한 기반과 기후 아래 형성되었다는 것은 사실로 인정될 수 있다. 칼빈이 칼빈주의의 유일한 참고자료가 아니라는 점뿐만 아니라, 최소한 그들이 칼빈의 가르침을 수용하는 한, 칼빈 이후의 개혁 정통주의 신학자들의 신학 내용은 많은 부분에 있어서 칼빈의 가르침과 유사하다는 사실 또한 어느 정도 인정되어야 할 것이다. 칼빈 역시 칼빈 이후의 개혁주의에서 처럼 신학 개념에 대한 논리적 설명을 시도했다. 그러나, 칼빈 이후의 칼빈주의는 칼빈보다 훨씬 더 교리를 논리적으로 체계화하는데 주력했다. 이러한 노력의 대표적인 결과가 ‘구원의 서정(ordō salutis)’에 대한 이론이다. 칼빈에게 있어서 구원의 서정은 성경적 가르침 이상의 구조를 가지지 않으며, 후기 시대

52) 흐라플란트 교수는 멀러 교수의 견해가 새로운 것이 아니라, 18세기와 19세기 ‘개혁과 개신교의 정통주의적 날개(de orthodoxe vleugel van het Gereformeerde Protestantisme)’ 속에서 통용된 견해와 상통하는 것으로 평가한다. 참조. C. Graafland, ‘Gereformeerde Scholastiek V’, [Theologia reformata] 30(1987), 7. 그러나 멀러 교수에 대한 이와 같은 흐라플란트 교수의 평가에는 멀러 교수가 칼빈과 칼빈신학을 현대적 의미의 ‘조직신학자’와 ‘조직신학’으로 분류하는 것을 반대한다는 점이 고려되어야 한다. 참고. [적응되지 않은 칼빈], 5, 102.

53) CC(2), 135.

54) [강요] 1-15-7. 한글번역 [기독교 강요] 상(생명의말씀사 1989), 301에서 인용.



의 학자들에게서와 같이 논리적이고 체계적이지 않다.⁵⁵⁾ 이런 과정에서 대표적인 개혁 스콜라주의자들은 중세의 스콜라주의에서와 같이 아리스토텔레스의 철학방법론인 질문제기를 통한 토론방식을 그들의 신학방법론으로 수용하게 되었다.⁵⁶⁾ 바로 이 점에 있어서 그들은 분명 칼빈과 다르다. 이런 점에서 중세의 스콜라주의와 17세기의 스콜라주의간의 유사성을 인정하는 것이 개혁정통주의 신학과 중세 스콜라 신학의 동일시를 의미하지는 않는다. 왜냐하면, 라무스주의의 영향으로 반아리스토텔레스적 흐름 역시 개혁 스콜라주의 속에 분명히 존재하기 때문이다. 그럼에도 불구하고 16세기 후반부터 시작된 아리스토텔레스적인 개혁 스콜라주의뿐만 아니라 라무스적인 개혁 스콜라주의 역시 기독교 교리에 대한 논리적 체계화를 시도했으며, 이 점에 있어서 그들은 분명히 종교개혁자들보다 훨씬 더 깊이 철학의 논리구조에 의존한다. 개혁주의 유산의 양대 흐름 가운데 라무스주의의 영향은 신비주의와 결부되어 있는 반면, 아리스토텔레스의 영향은 교리의 조직화와 체계화와 결부되어 있다. 칼빈으로부터 시대가 멀어질수록 개혁주의 진영에서의 칼빈의 영향이 점차 줄어들었고, 개혁 스콜라주의를 방어하는 결정적인 무기는 칼빈의 [강요]가 아니라 철학의 논리가 되었다.

마지막으로, 칼빈과 칼빈주의 사이의 교리적 연속성을 주장하기 위해 멀리 교수가 제시하는 칼빈 신학에서의 근거들에 대해 살펴보자. 그는 칼빈에게 있어서 개혁 스콜라주의의 방법론의 범주에 넣을 수 있는 근거들을 제시함으로써 칼빈의 신학 체계 내에서 예정론과 기독교론의 긴밀한 상호연관성을 증명하고자 한다. 그러한 근거로써 멀리 교수는 칼빈이 ‘믿음의 순서(order of faith)’를 성육신과 더불어 시작하는 것으로 본다는 점,⁵⁷⁾ 칼빈이 예정론과 섭리론을 극단적으로 분리시킨다는 점,⁵⁸⁾ ‘칼빈주의의 “밖에서”(extra calvinisticum)⁵⁹⁾의 요소가 그리스도의 두 본성에 대한 칼빈의 견해 속에서 발견된

55) 칼빈은 로마서 8장 30절에서 얻을 수 있는 것, 즉 ‘선택, 소명, 성화, 영화’의 단계 이외의 논리적인 구원서정을 제시하지 않는다. 구원의 서정에 대한 칼빈과 그 이후 스콜라적 개혁주의자들 간의 차이에 대해서는 C. Graafland, ‘칼빈은 일종의 구원의 서정을 가르쳤는가?(Hat Calvin einen Ordo Salutis gelehrt?)’, in [제네바 교회의 수호자 칼빈](Frankfurt 1984), 221-244 참조. 여기서 흐라플란트 교수는 칼빈 신학을 칼빈 이후의 개혁주의신학에서 발견되는 ‘구원서정적 신학(eine heilsordnungsartige Theologie)’으로 부르는 것은 불가능하다고 바르게 지적한다.

56) 여기에 분류될 수 있는 16세기의 개혁신학자들로는 대표적으로 베자와 베르미글리, 잔키우스와 17세기 신학자들로는 마코 비우스와 푸티우스를 들 수 있다. 참조. W. Kicker, [테오도르 베자에게 있어서 이성과 계시. 신학과 철학과 국가의 관계 문제에 대한 연구(Vernunft und Offenbarung bei Theodor Beza. Zum Problem des Verhältnisses von Theologie, Philosophie und Staat)], 159이하; O. Gründler, [기롤라모 잔키의 신론과 그의 예정론에 있어서 신론의 의미(Die Gotteslehre Girolamo Zanchis und ihre Bedeutung für seine lehre von der Prädestination)](Neukirchen 1965), 19이하; C. Graafland, ‘Gereformeerde Scholastiek V/VI-1’, [Theologia reformata] 30(1987), 4-25/109-131. 베자에게 있어서 토마스주의의 부활에 관해서는 A. Ganoczy, [칼빈 아카데미의 도서관. 1572년의 도서관목록과 그것의 교육(La Bibliothèque de l'Académie de Calvin. Le catalogue de 1572 et ses enseignements)](Genève 1969), 103 이하와 S. van der Linde, ‘Gereformeerde Scholastiek IV’, in [Theologia Reformata] 29(1986), 258 이하. 푸티우스의 철학에 대한 예찬에 대해서는 W. van 't Spijker, [푸티우스에게 있어서 경건과 학문(Vroomheid en wetenschap bij Voetius)](Hilversum 1998), 29 이하.

57) CD, 18. 멀리 교수는 칼빈이 사용한 ‘순서(ordō)’라는 단어에 비상한 관심을 기울인다. 특별히 1539년판 [강요] 서문에서 발견되는 ‘바르게 표현하기 위한 순서(ordō recte dicendi. 이것이 1543년 판에는 ‘바르게 가르치기 위한 순서(ordō recte docendi)’로 표기됨.)’라는 구절에서 멀리 교수는 칼빈과 멜랑흐톤 사이의 신학적 방법론의 동질성을 찾을 뿐만 아니라, 그것을 근거로 칼빈의 [강요]가 16세기의 조직신학서라고 확신한다. 그러나 불행하게도 이 표현은 칼빈이 그 순서를 가장 만족 해하는 [강요]의 최종판에 나타나지 않는다. 최종판에서는 그것이 두 개의 긴 종속문으로 나타난다. 이와 관련된 멀리 교수의 주장에 대해서는 다음 참조. [적응되지 않은 칼빈], 118-139.

58) CD, 19.

59) ‘extra Calvinisticum’이란 ‘illud extra Calvinisticum’, 즉 ‘that Calvinistic “Beyond”(저 칼빈주의적인 “너머서”)’라는 명칭에서 유래한 용어이다. 흔히 ‘초월 칼빈주의’로 번역되기도 하지만 이러한 번역은 본래의 의미를 분명하게 전달하지 못한다. 왜냐하면 이 용어는 16세기와 17세기에 걸쳐 루터파와 개혁파 사이에 벌어진 성만찬 논쟁의 산물로써, 그리스도의 신성의 편재성을 나타내는 ‘심지어 육체 밖에서도 etiam extra carne’의 문구와 관련된 것이기 때문이다. 이 주제와 관련한 칼빈 신학 연구의 표준서로는 데이빗 윌리스(E. David Willis)의 하버드 대학 신학교 박사학위 논문인 [칼빈의 우주적 기독교론: 칼빈 신학에 있어서 소위 엑스트라 칼비니즘의 기능(Calvin's Catholic Christology: The Function of the So-called Extra Calvinisticum in Calvin's Theology)]이 있는데, 이는 네덜란드의 브릴(E.J. Brill) 출판사의 ‘중세와 종교개혁 사상연구’라는 시리즈의 제 2 권으로 출판되었다. 윌리스의 책에는 이 용어의 기원에 대한 역사적 연구가 포함되어 있다. 윌리스의



다는 점,⁶⁰⁾ 칼빈에게서 ‘실천적 삼단논법(syllogismus practicus)’의 여지가 발견된다는 점,⁶¹⁾ 칼빈의 구원론은 제한된 구원 교리라는 점⁶²⁾ 등을 지적한다. 이러한 근거들은 칼빈과 칼빈주의 사이의 연속성과 불연속성 논쟁에 등장하는 주된 논점들이다.

첫째로 멀러 교수는 요 17:3에 대한 칼빈의 주석에서 칼빈이 ‘믿음의 순서’를 성부로부터 시작하는 것이 아니라 성육신하신 성자로부터 시작하는 것으로 정의한다고 주장한다. 이것이 칼빈 신학에서 하나님에 대한 자연적 지식과 그리스도 안에 계시된 구원하는 지식 사이의 긴장관계를 보여준다고 평가한다. 그러나 이러한 주장은 칼빈의 의도와 거리가 먼 멀러 교수 자신의 자의적 해석에서 비롯된 것이다. 왜냐하면, 여기서 칼빈의 의도는 ‘영생은 유일하신 참 하나님과 그의 보내신 자 예수 그리스도를 아는 것이니이다’는 말씀에서 성부가 먼저 나오는 것을 근거로 믿음의 순서, 즉 성부 하나님을 안 다음에 성자 예수님을 안다는 식의 순서를 만들 수 없다는 점을 지적하는 것이지, 그 순서를 바꾸어서 성자 예수님에 대한 지식 다음에 성부 하나님에 대한 지식을 얻는다는 공식을 주장하려는 것이 아니다.⁶³⁾ 그리고 두 종류의 하나님의 지식 사이의 긴장은 더 더욱 칼빈의 의도와는 먼 것이다. 왜냐하면 칼빈은 동일한 본문에서 그리스도께서는 오직 성부 안에서, 그리고 성부께서는 오직 성자 안에서만 알려진다고 주석하고 있기 때문이다: ‘그러므로 참 하나님만이 그리스도의 아버지이시다. 즉 하나님께서는 오래 전부터 세상에 구원자를 약속하신 유일한 분이시다. 그러나 그리스도 안에서 신성의 통일성과 진리가 발견된다. 왜냐하면 그리스도께서 우리를 높은 곳으로 들어 올리시기 위해 낮아지셨기 때문이다. 거기에 도달할 때 그 때 그의 신적 위엄이 드러나고, 그리고 그 때 그 분 [= 그리스도] 자신은 전적으로 성부 안에서 알려지고 성부께서는 전적으로 그 분 [= 그리스도] 안에서 완전히 알려진다.’⁶⁴⁾

두 번째로, 멀러 교수의 주장대로 칼빈이 예정론과 섭리론을 극단적으로 구별하는가의 문제이다. 칼빈이 그의 [기독교 강요]에서 예정론의 자리를 신앙론에, 그리고 섭리론의 자리를 신론에 배치시킨 것은 사실이다. 멀러 교수는 칼빈의 이러한 배치를 근거로 칼빈의 [강요]가 loci 방법론을 따르는 증거로 평가한다. 그래서 그는 이것을 예정론과 섭리론의 교리에 대한 ‘칼빈의 극단적 분리(Calvin's ultimate separation)’로 해석하는 것이다. 그리고 그는 한 걸음 더 나아가, 하나님께서 구원을 위해 미리 정한 예정이 세상을 유지하고 보호하는 하나님의 능력인 섭리보다 ‘논리적 우선성(logical priority)’을 가진다고 평가한다.⁶⁵⁾ 그러나 칼빈은 예정과 섭리를 극단적으로 분리시키지도, 예정을 섭리보다 우

연구에 의하면 이 용어는 1623년 테오드러 툼(Theodore Thumm)에 의해 처음으로 소개되었으나, 이미 약 1621년 경에 발타자르 멘츨(Bathazar Mentzer)에 의해 이와 동의어인 ‘Extra Calvinianum’이란 용어가 사용되었다(21-23).

60) CD, 20과 29-31.

61) CD, 25-27.

62) CD, 33-35.

63) 원문 CO 47, 376: ‘Nam quod priore loco statuitur pater, non refertur ad ordinem fidei, quasi mens nostra Deo cognito ad Christum postea descendat: sed sensus est, Deum mediatore demum interposito cognosci.’ 직역: ‘왜냐하면 아버지께서 첫 번째 자리에 놓여 있다는 것이, 마치 우리의 마음이 알려진 하나님으로부터 그 다음 그리스도에게로 내려가는 것 같은 우리의 믿음의 순서와 관련된 것이 아니기 때문이다. 그러나, 이것이 의미하는 것은 하나님께서는 중간에 계신 중보자를 통해 결정적으로 알려지신다는 것이다.’ 멀러 교수는 이 구절에 대해 자신의 번역을 제시한다(‘the Father is placed in the prior locus, it does not refer to the order of faith, as if our minds descend from knowledge of God to Christ: but the sense is that God is known by the interposition of the mediator.’) 그리고 그 자신의 번역에서 볼 수 있는 것처럼 칼빈이 사용한 locus란 단어에 역점을 둔다. 그리고 밑줄 그어진 부분들을 통해 멀러 교수가 분사를 명사로 번역한 차이를 발견할 수 있다. 이것은 그의 locus에 대한 집중과 관련된다. 즉 ‘알려진’을 ‘지식’으로, ‘중간에 계신’을 ‘중재’로 해석함으로써 자신이 강조하고자 하는 ‘순서’와 ‘자리’를 지지하고 있는 것처럼 번역한다. 참조. CD, 187.

64) CO 47, 377: ‘Unus ergo verus est Deus, Christi pater: hoc est, Deus ille, qui pridem mundo redemptorem promiserat, unus est: sed in Christo reperietur deitatis unitas et veritas, quia ideo humiliatus fuit Christus, ut nos in altum eveheret. Ubi eo perventum est, tunc divina eius maiestas se profert: tunc ipse totus in patre, et totus in eo pater agnoscitur.’

65) CD, 23.



선하는 것이라고 말하지도 않는다. 왜냐하면, 칼빈은 예정과 섭리를 구분하면서도 어떤 때에는 동의어로 사용하기도 하기 때문이다. 예를 들자면 [강요] 3권 23장 8절에서 칼빈은 인간의 타락과 예정의 문제에 대해 다음과 같이 말한다: ‘원인과 동기가 그들 속에서 발견되듯이 그들의 파멸은 하나님의 예정에 달려 있다. ... 따라서 사람은 그와 같이 하나님의 정해진 섭리에 따라 넘어진다. 그러나 그는 자신의 범죄 때문에 넘어진다.’⁶⁶⁾ 멀리 교수의 가정대로 칼빈이 섭리라는 용어를 세상의 유지와 보존과만 관련시키고 따라서 예정을 섭리보다 논리적으로 앞선 것으로 간주했다면, 칼빈이 3권 23장 8절에서 사용한 ‘정해진 섭리(providentia ordinans)’라는 표현은 어떻게 해석할 수 있을 것인가? 만일 멀리 교수의 주장이 옳다면, 칼빈의 이 문구는 칼빈의 실수이든지 아니면 칼빈 사상의 내적 불일치를 증거하는 것으로 해석되어야 할 것이다.

셋째로, 칼빈의 기독교론에서 ‘extra calvinisticum’의 요소를 해석하는 문제이다. 이 용어의 의미는 말씀(Logos)이신 그리스도께서 인성 속에 사시지만 제 2 위 하나님으로서의 무한성 때문에 동시에 인성을 넘어서도 존재하신다는 것이다.⁶⁷⁾ 프랑수와 방델(François Wendel)에 따르면, 루터가 속성의 교류(communicatio idiomatum)와 편재(ubiquitas)라는⁶⁸⁾ 전통적 개념에 근거하여 그리스도께서 인성과의 연합을 통해 그의 신성뿐만 아니라, 인성까지도 편재한다고 인정한데 반해, 칼빈은 ‘신성의 불변성(immutabilité)과 불교류성(incommunicabilité)’을 근거로 그리스도의 신성만이 편재한다고 가르친다는 것이다.⁶⁹⁾ 칼빈은 그리스도의 신성과 인성을 혼합시키거나 서로를 완전히 분리시키는 것 두 가지 모두를 거부한다: ‘그러므로 하나이시나 결코 혼합되지 않은 본성들 속에서 변함없이 하나님과 동시에 사람이신 그리스도께서는 인성에 따라서도 우리의 주님과 하나님의 참된 아들이시라고 우리는 생각한다; 비록 인성 때문에 그러한 것은 아니라 할지라도. ... 왜냐하면 그리스도 속에 있는 두 본성을 결코 혼합해서도 분리해서도 안 되기 때문이다.’⁷⁰⁾ 문제는 멀리 교수가, 칼빈의 후계자들에 의해 사용된 ‘유한은 무한을 파악할 수 없다(finitum non capax infiniti)’는 철학적 개념이 ‘extra Calvinisticum’를 이해하는 열쇠일 뿐만 아니라, 그리스도의 ‘자기비하(kenosis)와 속성의 교류’에 대한 칼빈의 견해를 이해하는 열쇠라고 주장하는 점이다. 이 용어가 칼빈 자신에 의해 사용되지 않았다는 사실을 인정하면서도⁷¹⁾ 그 용어를 칼빈의 기독교론 이해에 적용시키려는 것은 이상한 일이 아닐 수 없다. ‘extra Calvinisticum’에 대

66) OS 4, 402-403: ‘Adhoc, sic ex Dei praedestinatione pendet eorum perditio, ut causa et materia in ipsis reperiatur. ... Cadit igitur homo, Dei providentia sic ordinante: [403] sed suo vitio cadit.’

67) W. Elert, [루터교의 형태론 1권(Morphologie des Luthertums I). 루터파의 신학과 세계관(Theologie und Weltanschauung des Luthertums)](München 1931), 215: ‘... Extra Calvinisticum - der Logos, der in der menschlichen Natur wohnt, ist wegen seiner Unendlichkeit gleichzeitig ex eam ...’ 윌리스는 이것을, 그리스도께서 성육신에서 우리 위에 계신 하나님이기 때문에, 그리고 그의 인성이 우리를 향한 하나님의 활동 속에서 우리의 인성이기를 결코 넘치지 않기 때문에 그는 우리를 위한 하나님이실 수 있다고 해석한다(Willis, 7.).

68) 속성의 교류란 그리스도의 두 본성인 신성과 인성이 그리스도 안에서 상호 교통하고 교류한다는 것을 의미하며, 편재란 무소부재 즉 신성의 속성 가운데 하나이다. 루터가 속성의 교류라는 개념에 의지하여 그리스도의 부활체인 인성은 신성의 영향으로 편재할 수 있다고 보았기 때문에, 성찬의 떡에 그리스도께서 ‘실제로 육적으로(realıs et corporalis)’ 임재하신다고 주장한 반면에, 칼빈은 이 속성의 교류를 인정하면서도 두 본성이 혼합될 수 없다고 보았기 때문에, 그리스도께서 ‘육적으로(corporalis)’는 하나님 우편에 계시지만, 편재 가능한 자신의 영인 성령을 통해 ‘실제로 영적으로(realıs et spiritualis)’ 성찬의 떡에 임재하신다고 주장한다.

69) F. Wendel, [칼빈. 그의 종교적 사상의 기원과 발전(Calvin. Sources et évolution de sa pensée religieuse)](Paris 1950), 168. 참고. 한글번역, [칼빈의 신학서론](기독교문화협회 1986), 242-243. 주의: 한글 번역판에서 ‘communication des idiomes(속성의 교류)’는 ‘방언의 전달’로 ‘extra calvinisticum’는 ‘보조 칼빈주의’로 오역되어 있으나, 김재성 교수가 번역한 새 번역에는 ‘양성간의 교류’와 ‘초월적 칼빈주의’로 각각 수정 번역되어 있다(크리스찬 다이제스트 1999, 263-267).

70) OS 3, 463-464: ‘Christum ergo, ut Deus est et homo, unitis, licet non confusis, naturis constans, Dominum nostrum verumque Dei Filium esse constituimus, etiam secundum humanitatem: etsi non ratione humanitatis. ...[464]...: quando non magis confundere duas in Christo naturas licet quam distrahere.’

71) CD, 20: ‘... finitum non capax infiniti used by later exponents of Reformed doctrine. It does not appear to have been used by Calvin himself.’



한 확언이 ‘유한은 무한을 파악할 수 없다’는 철학적 원리와 관계없는 것이라고 보는 윌리스의 견해가⁷²⁾ 멀러 교수의 견해보다 더 타당하다.

넷째로, 실천적 삼단논법의 문제를 살펴보자.⁷³⁾ 멀러 교수는 칼빈이 실천적 삼단논법을 부정하는 것이 아니라 오용과 오해를 경고한 것이라고 평가한다. 멀러 교수에 의하면 설교 그 자체는 확신(assurance)의 근거가 될 수 없으며, 설교로부터 하나님의 부르심의 효과가 즉각 분명하게 나타나는 것은 아니기 때문에 확신의 문제가 제기 되는데, 이 확신은, 하나님의 작정 자체에서 비롯되는 것이 아니라, 선택을 확인하고 확증하는 믿음의 산물이라는 것이다. 그래서 그는 ‘하나님의 선택의지에 대한 객관적 선포를 믿음에 의한 선택의 주관적 판단으로부터 분리하는 것은 칼빈을 실천적 삼단논법의 공식에 접근하게 만든다’고 결론 내린다.⁷⁴⁾

그리고 그 증거로써 [강요] 3권 24장 4절을 제시한다: ‘우리의 선택의 확실성을 추구함에 있어서 우리가 그것의 확실한 보증들인 후천적 표징들에 붙어 있을 때, 우리는 최상의 순서를 붙잡을 것이다’⁷⁵⁾ 여기서 멀러 교수는 ‘후천적 표징들(signa posteriora)’을, 동일한 곳에서 칼빈이 말한 ‘신자들이 하나님의 손으로부터 매일 받는 은혜를 느끼는 것’에 대입시킨다.⁷⁶⁾ 그는 이와 같은 빈약한 증거로 칼빈을 실천적 삼단논법의 사용자로 만들고자 한다. 멀러 교수의 이러한 주장은 다음과 같은 칼빈 자신의 말을 수용하기 힘들 것이다: ‘만일 우리가 그 [=그리스도] 안에서 선택되었다면, 우리가 우리의 선택의 확실성을 우리 자신 안에서 찾지 못할 것이다.’⁷⁷⁾ 그러면 어디에서 찾을 수 있는가? 칼빈은 우리의 선택을 자세히 관찰할 수 있는 곳은 바로 거울 되시는 그리스도 안이라고 가르친다.⁷⁸⁾ 그러므로 멀러 교

72) Willis, 7: ‘...: such is Calvin’s affirmation in the “extra Calvinisticum”, not the philosophical principle *finitum non capax infiniti*.’ 윌리스 견해의 문제점은 “extra Calvinisticum”이 온 세상을 다스리시는 그리스도의 주님되심을 제공한다고 봄으로써 창조와 구원을 지나치게 긴밀한 관계로 설정시킨다는 점이다.

73) 삼단논법이란 세 개의 판단으로부터 결론을 도출해내는 논리학에서 사용되는 도식 가운데 하나이다. 즉 예를 들면, 모든 사람은 죽는다. 소크라테스는 사람이다. 그러므로 소크라테스는 죽는다. 실천적 삼단논법은 ‘믿음의 삼단논법’을 의미한다. 이것은 본래 로마교에서 행위로 말미암는 구원을 지탱하는 논법이었다. 즉 선행을 통해 믿음과 구원이 보장된다는 논리이다. 그러나 이것이 개신교에서 사용될 때는 주관적이고 내적인 확신의 문제와 연관된다. 구원과 선택에 대한 주관적인 확신이 객관적인 부르심과 하나님의 선택을 확인하는 근거가 된다는 논리의 문제이다. 예를 들면, 베자의 다음과 같은 논법이다: ‘참으로 믿고 회개하는 자마다 선택 받은 자이다. 그리고 나는 믿는다. 따라서 나는 선택 받은 자이다.(Quisquis vere credit et resipiscit electus sit; Atqui ego credo, etc.; Ergo electus sum:.)’ R.A. Muller, [라틴어와 헬라어 신학 용어 사전(Discionary of Latin and Greek Theological Terms)](Grand Rapids 1993), 293에서 재인용. 개혁과 종교 개혁자들 가운데 이 실천적 삼단논법을 공공연하게 사용한 최초의 개혁가는 마르틴 부셔다. 참조. MBOL 1, 239-256. 여기서 부셔는 루터를 비롯한 개혁운동의 신학에 대한 존 에크(John Eck)의 반박을 삼단논법으로 논박한다.

74) CD, 26: ‘This remaining separation of the objective declaration of God’s electing will from the subjective apprehension of election by faith leads Calvin to approach the formulation of the *sylogismus practicus*.’

75) OS 4, 414: ‘...: ita optimum tenebimus ordinem si in quaerenda electionis nostrae certitudine, in iis signis posterioribus, quae sunt certae eius testificationes, haereamus.’

76) 멀러 교수와는 달리, 니젤(Niesel)은 칼빈이 말한 ‘후천적인 표징’을 ‘하나님의 외적인 말씀(Gottes äußeres Wort)’과 ‘그의 부르심(seine Berufung)’과 연결시킨다. 참고. W. Niesel, [칼빈의 신학](München 1957), 173 = 번역판: 니이젤, [칼빈의 신학](대한기독교서회 1983), 171.(한글 번역판에서는 ‘signa posteriora’를 ‘부수적인 표징’으로 번역했다. 그러나 ‘posterioria’는 칼빈이 사용한 문맥상 순서적인 개념으로써 ‘뒤따라오는’ 혹은 ‘후의’를 뜻한다.) 유광웅 교수는 이 후천적 표징이 외적 말씀을 가리키는 것이 아니라, ‘양자됨에로의 부르심(die Berufung in die Kindschaft)’ 즉 ‘그리스도 자신(Christus selbst)’이라고 주장한다(아래에 제시된 그의 소논문, ‘칼빈에게 있어서 실천적 삼단논법’, 263.). 따라서 니젤은 칼빈이 어디에서도 실천적 삼단논법을 가르치지 않는다고 단언하였고, 유광웅 교수도 여기에 동의한다. 이 주제에 대해서는 다음의 글들을 참고하라. W. Niesel, ‘Sylogismus practicus?’ in [개혁교회의 신학과 역사로부터(Aus Theologie und Geschichte der reformierten Kirche)](Neukirchen 1933), 158-179; J. van Genderen, [실천적 삼단논법(Het practisch sylogisme)](Alphen 1954); K.-W. Yu, ‘Sylogismus practicus bei Calvin’ in [성경 교사 칼빈(Calvinus Sacrae Scripturae professor)](Grand Rapids 1994), 256-269.

77) OS 4, 415-416: ‘Quod si in eo [416] sumus electi, non in nobis ipsis reperiemus electionis nostrae certitudinem: ...’

78) OS 4, 416: ‘Christus ergo speculum est in quo electionem nostram contemplari convenit, et sine fraude licet.’



수가 개혁 스콜라주의의 정의인 ‘주관적 이해’로써의 ‘확신’을 칼빈에게까지 적용시키려는 것은 칼빈 자신의 ‘확신’에 대한 정의를 왜곡시키는 것이다. 칼빈은 비록 그가 확신이 믿음에서 유래된다고 가르침에도 불구하고 믿음과 확신을 구별하지 않을 뿐만 아니라, 오히려 ‘확신(fiducia)’을 ‘믿음(fides)’과 동의어로 취급하기 때문이다.⁷⁹⁾ 따라서 만일 칼빈에게 있어서 확신을 주관적인 이해로 해석할 수 있다면 믿음 역시 주관적인 이해로 해석해야 할 것이다. 그러나 칼빈에게 있어서 이것은 불가능한 일이다. 왜냐하면, 칼빈에게 있어서 믿음은 감추어졌던 비밀인 ‘그리스도’를 아는 지식이며 그 ‘믿음의 지식(fidei notitia)’ 자체가 곧 ‘확실성(certitudo)’을 의미하기 때문이다.⁸⁰⁾

마지막 주제인 ‘제한된 구속’에 대해서는 역사적으로 너무 자주 논쟁을 거쳐 온 것임을 감안하여 생략하기로 하겠다.

3. 마무리

칼빈과 칼빈주의 사이의 연속성과 불연속성을 규정하는 일은 쉽지 않다. 먼저, 종교개혁 시대와 그 이후의 정통주의 시대의 역사적 상황을 잘 알아야하고, 또한 두 시대에 속한 신학자들의 작품을 신학적으로 잘 파악해야만 하기 때문이다. 그 두 가지 모두를 충족시킬 수 있는 실력과 시간을 가진 사람이 과연 있을 수 있을까? 한 사람에 의해 그 두 가지 모두가 충족되리라 가히 불가능에 가까운 것이다. 왜냐하면, 약 400년이란 시간이 흐른 이후의 시대에 사는 사람들이 과연 그 시대를 얼마나 정확히 분석해 낼 수 있을지 의문이며, 또한 수많은 종교개혁자들 뿐만 아니라, 그들의 계승자들이 기록한 작품들을 세세하게 분석하는 일 역시 시대 분석 못지않게 불가능에 가까운 일이기 때문이다. 종교 개혁자들은 상상 외로 많고 그들의 작품 역시 엄청나다. 우리가 익히 잘 알고 있는 종교 개혁자들, 특별히 비텐베르크(Wittenberg)의 개혁자 루터와 그의 동료이며 후계자인 멜랑흐톤, 그 외 대표적인 루터란 종교 개혁가들로는 부겐하겐(Bugenhagen), 브렌츠(Brenz), 오시안더(Osiander), 요하네스 아그리콜라(Johannes Agricola) 등을 들 수 있고, 개혁주의 진영에 속한 종교 개혁가들로는 쥐리히(Zürich)의 개혁자 쾰링거리와 그의 후계자 불링거(Bullinger)를 비롯하여, 바젤의 개혁자 외콜람파디우스(Oecolampadius), 스트라스부르크의 개혁자들인 부셔와 카피토(Capito)와 헤디오(Hedio), 제네바의 개혁자 파렐(Farel)과 칼빈, 로잔느(Lausanne)의 개혁자 비레(Viret) 등과 같은 인물들을 들 수 있는데, 이들은 빙산의 일각일 뿐이다. 재세레파와 이탈리아, 영국, 스코틀랜드, 헝가리 등의 유럽 각지에서 한번이라도 들어본 이름의 종교 개혁자들뿐만 아니라 단 한번도 들어보지 못한 이름의 종교 개혁자들도 너무나 많다. 한 시대 내에서도 이와 같은 범위와 자료의 방대함 때문에 그것을 포괄하고 통합하기가 쉽지 않은 일인데, 시대와 시대 사이의 연속성과 불연속성의 관계를 엄밀히 파악해 내고 규정하기란 어떤 의미에서 거의 불가능에 가까운 작업일 것이다. 그럼에도 불구하고 거의 불가능에 가까운 이와 같은 일에 도전하는 것이 역사가들의 임무로 남게 된다.

멀러 교수는 이런 점에서 새로운 시도를 감행했다.⁸¹⁾ 16세기의 종교개혁 이후에 발생한 개혁 스콜라주의는 중세 스콜라주의 보다는 종교개혁에 그 뿌리를 둔, 그래서 중세 스콜라주의와는 전혀 다른 모습의 개혁 스콜라주의가 되었다는 것이다. 그는 스콜라주의를, 이 단어의 기원에 대한 사전적 의미에 따라 신학교육방법으로 정의한다. 그는 17세기 스콜라주의 시대를 교리적 화석화 시대로 보기보다는

79) OS 4, 26: ‘Quod adeo verum est ut saepiuscule pro fiducia nomen fidei usurpetur.’ ‘그러므로 비교적 자주 확신이란 말 대신에 믿음이란 명칭이 사용된다는 것은 진실이다.’

80) OS 4, 25(강요, 3-2-14).

81) 로날드 프로스트(Ronald N. Frost) 교수는 이와 같은 시도를 ‘멀러의 수정주의(Muller's revisionism)’라 부른다. 참고. 멀러 교수의 소논문인 ‘스콜라주의와 종교개혁과 정통주의, 그리고 기독교 아리스토텔레스주의의 지속(Scholasticism, Reformation, Orthodoxy, and the Persistence of Christian Aristotelianism)’에 대한 프로스트 교수의 ‘짧은 답변(A Brief Rejoinder)’, in *Trinity Journal* 19NS(1998), 98.



오히려 시대적 상황 때문에 개혁가들이 이루지 못한 개념 사용의 불분명성을 체계적으로 정리하여 분명하고 명료하게 만든 시대로 평가한다. 이런 점에서 신학을 체계화하기 위한 후기 개혁주의 신학 방법론 즉 스콜라스틱은 개혁노선에서의 이탈이 아니라 오히려 그들의 공로로 평가된다. 멀리 교수의 시도는 스콜라주의를 지나치게 부정적으로 평가하는 흐름에 반기를 들으로써 스콜라주의의 역사적 가치를 긍정적으로 부각시키는데 크게 기여하고 있다. 역사의 연속성 이론과 개혁 스콜라주의 신학의 다양성 이론이 멀리 교수의 그와 같은 평가의 출발점인 동시에 원동력으로 작용한다. 그러나 우리는 그러한 이론들을 역사에 적용할 때 가능한 한 객관적인 자세를 취하려고 노력해야 한다. 즉, 자기주장의 일관성을 위해 한편으로 치우치는 일을 삼가 해야 한다. 역사의 연속성이나 불연속성을 어떤 하나의 이론을 일관성 있게 세우기 위한 도구로 선택해서는 안 된다는 것이다. 다양성 이론 역시 마찬가지이다. 즉 동질성을 주장하기 위해 상이성을 왜곡시켜서도 안 될 것이고, 그 반대의 경우도 발생되지 않도록 해야 할 것이다. 역사는 동질성과 상이성 둘 다를 자신의 유산으로 가진다. 그러므로 역사가는 둘 모두를 가능한 한 편견 없이 인정하는 자세가 필요하다. 멀리 교수가 연속성과 불연속성을 함께 고려함에도 불구하고 그의 위치는 연속성에 절대적 강조점을 두는 편에 확고히 서 있다. 종교개혁과 개혁 스콜라주의 간의 동질성을 찾기 위해 멀리 교수는 그 둘 사이에 인정되어야 할 상이성을 축소시키거나 왜곡 내지는 희생시키는 경향을 보인다는 것이다.

또한 신학이란 자신의 시대를 반영하는 시대적 산물이라는 점을 고려할 때, 16세기 신학이 17세기 신학과 다를 가능성 역시 배제해서는 안 될 것이다. 16세기 종교 개혁가들의 주된 관심은 로마교의 교리적 신앙적 구조물들이 비성경적임을 변호하는 일이었다. 그리고 그들이 자신들을 당시의 혁명적인 그룹들과 구분하기 위해 노력했던 사실 또한 자신들에 대한 로마교의 공격이 부당하다는 것을 입증하는 중요한 수단이었다. 반면에 16세기 후반부터 17세기에 이르는 동안 종교 개혁가들의 가르침을 따르는 무리들에게 있어서 무엇보다 중요한 것은 자신들의 독립된 정체성을 확립하는 일이었다. 그것을 위해 그들은 각자의 신앙고백을 새롭게 만들거나 이전에 수용되어 오던 신앙 고백들을 갱신할 필요를 느끼게 되었을 뿐만 아니라, 어느 정도 그것을 절대시하는 경향을 보이게 되었다. 그 과정에서 자신들의 신앙고백과 다른 무리들을 배타시하는 분위기가 형성되기 시작했던 것이다. 물론 이런 배타적인 분위기는 이미 종교개혁의 초반부터 개신교 진영 내부에 배태되고 있었던 것이나, 초기의 배타성은 새로운 교회조직을 방어하기 위한 것이 아니라 개인이 깨달은 진리에 대한 인식의 차이 때문에 발생한 것이라는 점에서 16세기 후반부터 진행된 루터파와 개혁파 상호간에 발생된 배타성과 다른 성질의 것이라 볼 수 있을 것이다.

개혁주의 학술원