

# 16세기 종교개혁과 성상파괴론

— 뤼터스에서 로고스로 —

이 창 의

> 차 례 <

- |                                    |                         |
|------------------------------------|-------------------------|
| I. 서론: 역사적 배경                      | IV. 칼빈의 성상파괴론: 심리학      |
| II. 에라스무스의 성상해석:<br>육화된 언어, 씌어진 언어 | 적 해석                    |
| III. 칼슈타트와 루터의 성상논쟁                | V. 결론: 뤼터스와 로고스<br>참고문헌 |

## I. 서론: 역사적 배경

16세기 종교개혁은 중세 유럽문화의 위기의식이 낳은 일련의 문화혁명의 연장선에서 이해되어야 한다. 그럼에도 불구하고 종교개혁은 분명 중세가 겪은 여타의 혁명적 경험들의 역사가 집약된 그런 개혁이었다. 따라서 발생학적으로 종교개혁은 종교의 개혁에만 머무를 수 없었으며, 필연적으로 민족주의와 자본주의라는 종교개혁의 경제적·사회적·정치적 배경과 상호작용할 수밖에 없었다. 토머스 모어(Thomas More)가 말한 바 있듯이 금과 은으로 주조된 화폐가 “사회라는 육체의 혈액”이 되어감에 따라 중세 사회는 점차 해체되기 시작한다.<sup>1)</sup> 토지가 경제의 중심 자리를 내주고 대신 화폐가 인간 생활의 중심영역에 등장하게 된다. 훨씬 후대에 등장하는 맑스(K. Marx)의 주장대로 교환수단으로서의 화폐가 아닌 자가증식의 지향성을 지닌 자본이 등장하게 된다. 1510년경에 루터(M. Luther)는 로마로의 여행 도중에 뉘른베르크에서 시간을 알려주는 기계시계를 보게 된다.<sup>2)</sup> 어쩌면 기계시계는 프로

\* 서울대 종교학과 박사과정

1) Edith Simon, *The Reformation*, Time Life Books, 『종교개혁』, 한국일보 타임-라이프 편 김부 譯, p.67.

2) *Ibid.*, p.17.

테스탄티즘(Protestantism)에 의해 시간의 중심이 종말론적 미래에서 구원론적 현재로 옮겨가는 것을 상징하는 것이었는지도 모른다.

현대적인 종교 개념으로 16세기의 종교현상을 이해하는 데에는 아무래도 범주착오의 오류가 존재할 수 있다. 왜냐하면 17-18세기 이전만 하더라도 라틴어 'religio'라는 개념은 기독교 신앙공동체 내의 종교적 규율, 제의적 실천 방식, 준수사항을 지칭하는 것으로서 사용되었기 때문이다. 17-18세기 이후에 비로소 'religio'는 비기독교적 종교까지 포함하는 보편범주로서 사용된다. 그리하여 기독교는 'religio'라는 개념에 속한 여타의 종교들 가운데 하나의 종교가 되었던 것이다.<sup>3)</sup> 'religio'라는 개념이 이처럼 보편범주로 확장된 것은 종교개혁이 종결되는 30년 전쟁 후에나 가능했을 것이다. 물론 종교개혁을 통해 기독교는 자신의 종교를 좀더 객관적이고 상대적인 문맥 속에서 되돌아볼 수 있었다. 프로테스탄티즘의 출현으로 인해 생긴 종교의 선택 가능성이라는 생각은, 그 이전 카톨릭의 세계에서는 상상할 수조차 없던 일이었다. 이처럼 16세기는 기독교가 카톨릭과 프로테스탄티즘으로 분리되면서 종교의 상대성이 인정되기 시작했고, 이를 통해 '종교'라는 일반개념이 갖 빛어지기 시작하던 시점이었다.

물론 종교개혁(Reformation)이라는 이름 자체는 단지 후대의 역사가들에 의해 편의상 붙여진 이름일 뿐이다. 사실 루터(Martin Luther), 칼빈(John Calvin), 쾰빙글리(Ulrich Zwingli), 그리고 녹스(John Knox)를 위시한 종교개혁자들의 테제는 필연적으로 사회와 문화 전반에 걸친 개혁의 테제로 확장될 운명이었다. 적어도 중세 유럽이 지닌 종교적 정황의 문맥에서 볼 때 종교개혁은 종교만의 개혁이 아닌 문화와 사회 전체의 개혁일 수밖에 없었던 것이다. 중세는 종교의 시간, 즉 기독교의 시간이었다. 그러나 16세기 유럽은 이미 르네상스를 거친 '중세의 가을'을 겪고 있었다. 신성로마제국으로 대표되는 교황의 국가는 다만 관념상의 국가일 뿐이었고, 실제적으로 이제 16세기 중세의 삶을 다스리는 실제적인 국가는 민족주의에 입각한 복수의 국가들이었다. 단수의 국가라는 이념을 깨뜨리고 복수의 민족국가를 태동시킨 세속적 이념이 삶을 지배하는 강력한 대항 이데올로기로 등장하게 된 것이다.<sup>4)</sup> 세속과 신성의 이분법적 분할이 심화되고 신성에 의한 세속의 지배라

3) 장석만, 「개혁기 한국사회의 “종교” 개념 형성에 관한 연구」, 서울대학교 대학원 박사학위논문, 1992를 참조.

4) Edith Simon, *op. cit.*, pp.14-15.

는 도식이 일그러지면서, 사람들은 더 이상 교회 밖에서 성스러움을 구할 수 없었다. 이리하여 점차 중세적 삶의 범주는 와해되어 갔고, 우리가 세속화(secularization)라 지칭하는 현상이 두드러지게 된다. 그리고 이런 와중에 종교개혁이 지닌 교황권 부정이라는 주장이 민족주의와 공명을 일으키게 된다.

종교개혁은 유럽문화의 전반적인 전환을 촉진시켰으며, 이를 통해 종교가 현대문화 속에서 차지하는 문화적 위상을 확정짓는 결정적인 계기를 마련하게 된다. 종교개혁의 결과 보편종교이고자 했던 기독교 내부에 민족주의(nationalism)가 스며들게 되고, 기독교는 이제 카톨릭과 프로테스탄티즘이라는 선택가능한 종교들로 분열되게 된다. 1555년에 있었던 “아우크스부르크 평화협정(the Peace of Augsburg)”에서 볼 수 있는 “*cuius regio, eius religio* (그 지역이 누구에게 속해 있는가에 따라 그 지역의 종교가 결정된다는 지역별 종교 선택의 자유)” 원칙은 제후가 루터교와 카톨릭 가운데 하나를 선택할 수 있게 한 획기적인 사건이었다.<sup>5)</sup> 그리고 이처럼 종교선택의 자유라는 관념이 출현하여 합법화되고 있다는 사실만으로도 중세적인 기독교가 지닌 보편성의 이념은 붕괴된 것이나 다름없었다. 왜냐하면 이 사건으로 인해 성서해석에 관한 교황의 절대적이고 유일한 권위가 부정되고 성서에 대한 다양한 해석이 공존할 가능성이 열리기 시작했기 때문이다. 처음부터 프로테스탄티즘이 내걸었던 것은 ‘*sola fides, sola scriptura*’라는 원칙이었다. 즉 중세 기독교가 지닌 혼란과 부정성을 믿음과 성서의 힘으로 정화시키겠다는 것이 그들의 애초 의도였던 것이다. 이제 교황의 유일무이한 성서해석권이 부정되고 신자들 모두가 만인제사상으로서 성서를 독자적으로 해석할 수 있는 길이 열리게 된 것이다.

그러나 무엇보다도 아메리카 대륙의 발견, 시계의 발명, 그리고 인쇄술의

5) 이형기, 『종교개혁신학사상: 루터와 칼빈을 중심으로』, 장로회신학대학교출판부, p.241. 물론 아우크스부르크 평화협정에서 인정된 것은 루터교와 카톨릭뿐이었고 칼빈파나 제세례파는 여전히 이단시되었다. 따라서 제후나 시당국이 결정한 신앙에 동의할 수 없는 자는 다른 지역으로 옮겨갈 수는 있었지만 같은 지역에서 자신의 종파를 고수할 수는 없었다. 아우크스부르크 평화협정의 또 한가지 의의는 보름스(Worms)에서 파문당했던 루터의 주장이 비로소 합법적으로 인정받기에 이르렀다는 점이다. 이단을 카톨릭과 대등한 하나의 종교로 인정한 것이다. 물론 이러한 종교자유는 민족주의에 입각한 자유일 뿐 현대적인 이념에서의 종교자유는 아니다. 하지만 그럼에도 종교자유라는 이념의 출현 자체만으로도 아우크스부르크 평화협정은 필목할 만한 사건이라 할 수 있다. 칼빈파는 30년 전쟁이 끝나고 나서야 1684년에 베스트팔리아(Westphalia) 조약에 의해 공인된다.

발달은 종교 자체의 변화를 가능하게 한 동력이었다. 특히 민족주의와 성서 중심주의에 의해 성서의 자국어 번역이 이루어져 16세기 말에 성서는 거의 모든 유럽 언어로 번역되었다. 그리고 인쇄술은 번역된 성서의 대중화에 공헌하게 된다. 물론 이러한 성서번역을 접화한 것은 에라스무스(Erasmus)에 의한 신약성서의 희랍어 원전 편찬이었다. 이로써 라틴어로 된 불가타 성서의 오역이 수정되었으며, 루터는 에라스무스의 성서를 읽고 성서의 독일어 번역을 완성한다. 아마 프로테스탄트의 “sola scriptura”의 원리가 설득력을 지니게 된 것도 성서번역과 인쇄술의 발달에서 기인한 것이었다. 물론 “sola scriptura” 없이는 “sola fides”라는 원리도 무의미했을 것이다. 일반신자도 성서를 쉽게 구해볼 수 있었고 성서를 통해 사제의 도움 없이도 신의 목소리(logos)를 들을 수 있게 된 것이다. 그리하여 중세 기독교가 율법과 성상과 성례전에 의해 달성하려던 윤리적 계획은 이제 새로운 개혁의 국면을 맞이할 수밖에 없었다. 또한 성서의 보급은 사제나 교황에 의한 매개 없이 직접 신과 대면하려는 움직임의 가속화시켰다. 성서에 쓰여진 그리스도의 말씀(Word)이 지닌 직접성은 성상(icon)의 간접성이 지닌 결점, 즉 성상이 자칫 신성의 물화(materialization)를 야기할 수 있다는 약점을 극복할 수 있게 해주는 것이었다. 그리하여 점차 도상적 뮈토스(iconic mythos)에서 문자적 로고스(literal logos)로 신앙의 중심이동이 이루어졌던 것이다. ‘sola scriptura’의 원리는 신과 직접 대면하는 것(coram Deo)과 세상의 물질과 대면하는 것(coram mundo)을 구분한다. 그러므로 성서중심주의는 필연적으로 성스러움을 전유(appropriation)하는 방식 자체의 변화를 몰고왔다.

1509년 칼빈이 태어날 당시에 유럽에는 성상숭배, 성인숭배, 성지순례 등이 일반화되어 있었다. 특히 성인 숭배는 극에 달해 있었는데, 성인들은 죽은 후에도 그들의 초상과 유골에 의해 시공을 초월한 영향력을 행사했다. 즉 성스러운 것(the sacred)이 세속적인 것(the profane) 안에 혼용되어 있고, 무한한 것이 유한한 것 안에 녹아들어 있다고 믿어졌다. 그러나 1610년대가 지나면서 종교개혁의 여파로 중세 카톨릭의 그러한 이념이 부정되고, 거저된 종교와 참된 종교라는 구분이 만들어지게 된다. 성상은 파괴되고 성유물과 성골은 폐지와 개에게 던져진다. 이렇게 해서 초월성의 종교(religion of transcendence)가 내재성의 종교(religion of immanence)를 부정하기 시작한 것이다. 심지어 성상숭배(iconolatry)에 대해 부정적이었던 에라스무스(Erasmus)조차도 성상과 성화가 불타는 것을 보고 바젤(Basel)을 떠나게 된다. 성상과

괴의 문제는 성스러움(the sacred)에 대한 프로테스탄티즘의 재정의(redefinition)에 입각한 것이다.<sup>6)</sup> 그럼에도 불구하고 루터교회와 개혁교회가 성상문제에 대해 동일한 입장을 취했던 것도 아니다. 칼빈파를 중심으로 하는 개혁교회가 성상파괴를 긍정했던 반면, 루터는 비텐베르크(Wittenberg)에서 성상파괴자들을 축출했다. 루터파는 성상을 무시했을 뿐 파괴하지는 않았던 것이다. 그렇다면 우리는 크게 세 가지 흐름을 되짚어볼 수 있다. 첫째는 성상을 옹호한 카톨릭이고, 둘째는 성상 파괴문제의 부차성을 강조한 루터교회이고, 셋째는 성상파괴에 적극적으로 관여한 개혁교회이다. 먼저 이 문제를 해명하기 위해 우리는 에라스무스의 신플라톤주의적인 성상해석을 살펴보는 것으로부터 시작할 것이다.

## II. 에라스무스의 성상해석: 육화된 언어, 찍어진 언어

에라스무스는 1503년에 *Enchiridion Militis Christiani*를 저술했다. 그는 이 책에서 종교의 내면화와 초월성을 강조하는데, 그 목적은 개인의 영혼과 신의 관계를 더욱 친밀하게 발전시키는 것이었다. 그는 “불모의 문자(barren letter)”를 넘어선 초월적 종교의 가능성을 탐색했으며, 이 과정에서 가시적인 것으로부터 비가시적인 것으로의 신플라톤주의적인 영혼의 상승 개념을 차용했다.<sup>7)</sup> 에라스무스에 의하면 인간의 영혼은 신성한 원리(divine principle)이며, 영혼에 의해 인간은 천사의 단계 너머로 고양되어 신과 합일하게 된다. 그러나 에라스무스의 인간관은 필연적으로 비극적인 인간관인데, 왜냐하면 인간에게 있어서 신성한 원리란 숙명적으로 야수적인 육체 안에 투옥되어 있을 수밖에 없기 때문이다. 에라스무스는 성서의 영(spiritus)과 육(caro)에 대한 해석을 이러한 관점에 의해 전개한다. 물론 그가 성상으로 대표되는 외부적인 숭배대상을 전적으로 부정한 것은 아니다. 다만 그는 외면적인 숭배가 내면적인 신앙에 종속되어야 함을 역설함으로써 물질에 대한 영혼의 우월성

6) Carlos M. N. Eire, *War against the Idol: The Reformation of Worship from Erasmus to Calvin*. London: Cambridge Univ., 1986, pp.1-2.

7) *Ibid.*, p.33.

을 강조한 것 뿐이었다.

에라스무스의 형이상학에서는 가시적인 물질계와 비가시적인 영혼계라는 두 가지 존재 영역이 설정되고, 진정한 종교는 비가시적인 영역에서만 경험될 수 있음을 주장한다. 가시적인 물질계는 실제인 정신계의 왜곡일 뿐이고, 인간은 이 두 영역 사이에서 진자운동하는 것으로 설명된다. 구원은 이러한 상황을 벗어남으로써만 이루어지는데, 그러기 위해서 인간은 감각계를 초월하여 영적이고 지적인 영역으로 진입할 수 있어야만 한다. 에라스무스는 성서해석에도 동일한 원리를 적용한다. 텍스트의 영적인 의미는 성서의 외부적인 내러티브를 해석함으로써 가능하다. 물론 이러한 해석방법은 모두 신플라톤주의의 형이상학에 의지하고 있다. 가시적이고 실제적인 모든 것은 순수한 정신이자 영혼인 신이 반영된 보잘것없는 알레고리(allegory)에 불과한 것이다. 또한 에라스무스는 신이 그리스도 안에서 가장 명확한 형태로 계시되고, 그리스도는 성서 안에서 가장 명확히 계시된다고 말한다. 그러므로 종교생활의 핵심은 모든 가시적인 표상을 지고한 비가시적인 실제의 그림자로 간주하는 것이다.<sup>8)</sup> 그림자 안에 갇힐 경우 인간은 구원을 상실하게 되는 것이다.

물론 신플라톤주의에 입각한 이러한 관점은 성상숭배를 옹호하기 위해 이용되기도 했다. 하지만 에라스무스는 이미지와 원형의 실제적인 관계는 인정할지라도 물질적인 실제의 표상적 가치는 폄하한다. 왜냐하면 인간은 물질 없이도 영적 실제에 도달할 수 있기 때문이다. 인간에게 생명(life)을 부여하는 것은 영뿐이고, 모든 행위는 영을 향해 정향되어야만 하는 것이다. 에라스무스에 의하면 역시 가시적인 것에 의존하지 않는 종교가 최선의 종교인 것이다.<sup>9)</sup> 사실 에라스무스에 의한 중세 신앙 비판은 매우 강렬하고 상세하다. 그러나 그는 항상 자신이 미신을 공격할 뿐이라고 말했다. 에라스무스에게 미신이란 종교의 외면적인 형태만을 강조하는 신앙을 가리키는 말이었다. 그는 특히 성스러움을 주술적으로 취급하는 의식(ceremony)과 규정된 공식에 따름으로써 신의 호의를 얻을 수 있다는 생각을 공격했다. 즉 에라스무스는 이미 프로테스탄트에게 보이는 “sola fides”의 원리, 즉 행위보다는 신앙을 우선시하는 태도를 체득하고 있었던 셈이다. 그는 영에 지향되지 않은 육의 행위를 비난했고, 제의적 행위에 의해 신성에 접근할 수 있다는 생각조차 부정했다. 왜냐하면 그는 신앙과 영이 우선시되지 않는 제의는 아무 의미도 없는

8) *Ibid.*, p.35.

9) *Ibid.*, p.36.

것이라 여겼기 때문이다.<sup>10)</sup>

에라스무스는 특히 성인 숭배를 비판했는데, 그 이유는 마치 그리스도가 죽어 있는 것처럼 성인이 신보다 더 자비로운 것처럼 성인 숭배가 행해지고 있었기 때문이었다. 그에 따르면 성인에 대한 지나친 숭배는 신성을 과편화시키는 것으로 여겨졌다. 즉 인간의 공포나 희망을 종류에 따라 각각의 '수호 성인(patron saint)'에게 할당하는 것은 미신의 승리로 비쳐졌기 때문이다. 이러한 다신교적 성격의 유입은 8세기에 이루어진 성상파괴주의 논쟁을 승리로 이끈 플라톤적 이념에서 기인한 바 크다. 장 다마스센(Jean Damascen) 같은 사람은 추상화의 신학에 대항하여 성상을 속세 너머의 곳으로까지 연장시키는 논리를 주장했다. 이러한 논리는 플라톤적 이념에 입각한 것으로서 이상세계가 불쑥 돌출해서 생성과 부패가 지배하는 이 세상을 정당화하고 비취준다는 주장을 폈다. 동일한 맥락에서 성상의 원형은 독생자 예수라는 가시적인 이미지 속에 인격화된 신의 이미지로서, 이러한 그리스도의 육화로 인해 기독교 내부에는 그리스도라는 '원형적 성상'으로부터 발생된 성상의 범람이 조성되게 된다. 즉 성스러움의 형상인 그리스도의 이미지에 뒤이어 성스러운 모든 인물들이 숭배되어 성모 마리아, 세례 요한, 사도들, 성자들의 성상이 조성되었다. 이로써 중세 때에는 수세기 동안 성스러운 이미지의 미학과 복수적 성상 숭배가 이루어지게 되었으며, 유일신교 속에 복수적 숭배의 다신교적 성격이 도입되게 되었다.<sup>11)</sup>

그러나 천사가 사라짐으로써 중세가 종말을 고했다는 앙리 구이에(Henri Gouhier)의 말처럼, 점차 로마 카톨릭의 예술은 개념적인 공식에 입각한 그런 것이 되어 갔다. 그리하여 계시에 이르지 못하는 성상들이 범람하게 되고, 고딕 양식의 성당은 상징성을 상실한 “돌로 씌어진 성서”에 불과한 것으로 전락하게 되었다.<sup>12)</sup> 결국 영적인 것의 물질적인 재현으로서의 성상이 진정한 신앙을 가로막고 성상이 지닌 성스러움의 지향성이 사라지게 된 것이다.<sup>13)</sup>

에라스무스는 사도들(apostles)이야말로 모든 기독교인을 괴롭히는 어리석음의 좋은 본보기라고 말한다. 왜냐하면 그들은 그리스도의 육(flesh)이 그들

10) *Ibid.*, p.37.

11) Gilbert Durand, 『상상력의 과학과 철학』, 진형준 譯, 살림, 1997, pp.25-26.

12) Gilbert Durand, 『상징적 상상력』, 진형준 譯, 문학과학지성사, 1983, p.47.

13) Carlos M. N. Eire, *op. cit.*, p.40.

을 방해한 고로 어리석은 물질적 영역에 빠져들고 말았기 때문이다. 그리하여 그리스도는 자신의 물리적 현존이 구원을 위해서는 전혀 도움이 안되는 것이라고 역설했다. 에라스무스의 주장에 따르면 이러한 이유에서 그리스도는 지상을 떠나야만 했고, 대신 성서를 내려보냈다. 그의 인간적인 몸은 혼란스러운 것이었고 누구에게도 진리를 확신시킬 수 없는 그런 것이었다. 만약 그리스도의 물리적인 현존이 실제로 어떤 영향력을 행사했다면, 동시대인들에 의해 십자가에 못박힐 수는 없는 일인 것이다. 그리하여 에라스무스는: 현재 우리가 다루고 있는 성서과괴의 주제와 관련된 중요한 언급을 한다. 즉 물질적인 현존의 폐해로 인해 그리스도는 육화의 다른 차원, 즉 텍스트적이고 성서적인 차원을 이룩하였고, 말씀(Word)은 육화된(enfleshed)것이라기보다는 차라리 씌어진(written) 것이었다. 이로써 에라스무스는 성서의 씌어진 상정을 신에 대한 가장 충실한 영상이라 주장하게 된 것이다.<sup>14)</sup>

이러한 주장은 몇 가지 해석학적 함의를 지닌다. 에라스무스는 자신의 초월주의(transcendentalism)에 의해 구체적이고 가시적인 이미지로부터 엄격한 언어적인 이미지로의 이동, 즉 감각적인 것으로부터 지적인 것으로의 이동을 조장하였던 것이다. 에라스무스는 언어에 대한 무조건적인 신뢰를 지니고 있었고 특히 전통적인 언어관과는 다른 새로운 주장을 하고 있다. 그에 의하면 언어는 상징적이고 재현적인 힘에 의해 비가시적인 것과 가시적인 것 사이의 장벽을 넘어서는 가장 효과적인 전달수단이었다. 그리하여 이제 언어가 상상력의 매체로서 조형예술의 자리를 넘겨받게 되는 것이다. 에라스무스는 언어에게 인간과 신을 연결하는 일차적인 역할을 부여했다.<sup>15)</sup> 그리고 이러한 관점은 후에 개혁교회 프로테스탄티즘에 강력한 영향을 끼치게 된다. 그리고 이로 인해 포괄적이고 깊은 문화적 변화가 이루어지게 된다. 이제 도상(icon)과는 다른 언어(language)의 독특한 지위가 형성되고 있었고 언어와 사물의 분리가 이루어지고 있었다. 언어는 물질계의 사물과는 다른 것으로서 육과 영을, 피조물과 창조주를, 물질과 정신을 가교하는 매개물이 되었고, 에라스무스는 이러한 언어의 이중성을 선언한 셈이었다.

에라스무스는 당대 카톨릭에 의해 루터주의의 선구자로 오인되기도 했고, 프로테스탄트는 그를 종교개혁의 장으로 끌어들이려 노력하기도 했다.<sup>16)</sup> 그

14) *Ibid.*, p.41.

15) *idem.*

16) *Ibid.*, pp.45-46.



러나 에라스무스가 프로테스탄트의 직접적인 선구자는 아니다. 왜냐하면 그가 외면적인 종교(external religion)의 물질성에 대항한 것은 사실이지만, 그는 결코 외면적인 종교 자체의 가치를 절대적으로 부정하지는 않았다. 하지만 그는 신앙에서의 언어의 위상이라는 문제를 제기함으로써 프로테스탄티즘의 언어관에 지대한 영향력을 미치게 된다.

### Ⅲ. 칼슈타트와 루터의 성상논쟁

#### 가. 칼슈타트의 성상파괴론: 성상파괴의 신학

칼슈타트(Andreas Bodenstein von Karlstadt)의 성상파괴주의에는 분명 에라스무스의 영향이 남아 있다. 그러나 칼슈타트는 에라스무스의 성상관(聖像觀)을 가장 극단적으로 밀어부친 인물 가운데 한 명이며, 동시에 휴머니즘 전통과<sup>17)</sup> 다른 독특한 프로테스탄트적 에토스(ethos)를 표현한 인물이기도 하다. 특히 칼슈타트는 비텐베르크(Wittenberg)에서 루터와 종교개혁의 주도권을 다투던 인물이었고, 성상 문제에 있어서 루터와 첨예하게 대립한 인물이다. 칼슈타트는 먼저 말씀의 우선성에 입각하여 창조된 물질적 요소들의 우연성을 강조했고, 신은 영이라는 원칙에 입각하여 가시적이고 외면적인 숭배를 부정했다. 그리고 칼슈타트는 십계명에 의한 우상숭배 금지의 원칙이 새로운 계약(New Covenant)에 의해 무효화되었다는 주장을 반박했다. 그는 1520년에 미사(Mass)를 개혁하고 1521년에 전례를 개혁했는데, 처음에 이것들은 비성서적인 실천에 대항하는 취지에서 이루어진 개혁들이었다.<sup>17)</sup>

먼저 그는 1520년에 「성스러운 물과 성스러운 소금에 대하여(On Holy Water and Sacred Sault)」라는 논문에서, 물질적인 요소가 영적인 이로움을 전달할 수 없음을 주장했는데, 그 이유는 물질적인 요소란 숭배자를 더 높은 영적 실재로 인도하는 단순한 기호(signs)에 불과하기 때문이란 것이었다. 그러나 이 기호에 무슨 특별한 힘이 내재해 있는 것은 아니었다. 이로써 칼슈타트는 대중적인 종교의 병리학을 전개했는데, 그것은 성상이란 평신도의 지적이고 영적인 성장을 지연시키는 방해물이라는 주장이었다. 그리고 그는

17) *Ibid.*, pp.55-56.

1522년에 「이미지의 폐지에 관하여(On the Abolition of Images)」라는 팜플렛에서 비텐베르크에서의 성상파괴주의를 정당화한다. 이 논문은 성상문제에 대한 프로테스탄티즘의 최초의 중요한 논문이었고, 프로테스탄트의 '우상숭배에 관한 신학(theology of idolatry)' 가운데 가장 영향력있는 논문이었다. 이 논문에서의 주장은 크게 세 가지로 요약된다. (1) 교회에서 성상이 현존하는 것은 그릇된 것이고 십계명에 위배된다. (2) 조각되거나 그려진 우상은 악마적이고 위험한 것이다. (3) 우상을 파괴하고 성서에 적합한 권리와 판단을 부여하는 것은 필요한 일이다. 칼슈타트에 의하면 이미지는 육에 종속된 것으로서 육을 초월할 수 없고, 오로지 성령만이 생명을 주고, 성령은 물질적인 대상이 아닌 말씀을 통해 작용한다. 신의 말씀은 영적인 것이고, 말씀만이 신자에게 유용한 것이다.<sup>18)</sup>

따라서 이미지에는 재현된 원형(prototype)이 존재할 수 없고, 물질적인 대상은 영적 실재를 객체화할 수 없다. 그리고 이미지에 제공된 숭배에는 예술적인 재현만이 존재할 뿐 그것에 의해 재현되는 인격(person)은 존재하지 않는다.<sup>19)</sup> 칼슈타트는 교황이 성상을 비지식인 계층의 서책이라고 한 말 또한 부정했다. 그리하여 그는 이미지 숭배는 평신도와 성직자 사이를 가로막는 장애물이라 표현했다. 즉 성직자는 평신도가 성서를 읽는 것을 두려워하고 있으며, 성상숭배로부터는 구원을 얻을 수 없다고 주장했다. 마찬가지로 성상이 성스러운 것을 환기시키고 기도와 명상을 고무한다는 주장에 대해 신만이 오로지 인간을 신에게 이끌어간다 라고 하여, 그 주장을 부정했다. 칼슈타트에게 이미지, 즉 성상은 종교의 타락이었다. 성상은 종교개혁의 복음주의적 메시지를 가로막은 우상이었던 것이다.

#### 나. 루터의 칼슈타트 비판: 성상의 중립성

1525년에 루터는 “칼슈타트 박사는 우리를 저버렸고 게다가 우리의 최악의 적이 되어 버렸다”라고 쓰고 있다.<sup>20)</sup> 루터와 칼슈타트의 분열은 칼슈타트에 의한 비텐베르크의 예배개혁에 의해 야기되었다. 루터에 의한 칼슈타트 비판은 성상파괴주의의 공로주의, 혹은 행동주의에 대한 것이다. 루터는 칼

18) *Ibid.*, pp.58-59.

19) *idem.*

20) M. Luther, “Against the Heavenly Prophets”.

빈과 마찬가지로 이원론자(dualist)가 아니었고, 외면적인 종교(external religion)에 관한 체계적인 신학을 전개하지도 않았다. 하지만 루터는 근본적인 점에서는 성상파괴에 찬성했지만, 성상파괴의 방법이라는 측면에서 칼슈타트의 급진성을 공격한다. 칼슈타트의 개혁은 자칫 반란이나 폭동으로 변질 위험이 있었고, 루터가 보기에 성상은 국가권력에 의해 제거되는 것이 바람직해 보였다. 하지만 루터는 초기에 성상에 대해 회의적인 태도를 취했고, 성상숭배와 교회장식의 사치성을 비난하기도 했다.<sup>21)</sup>

그럼에도 불구하고 루터는 강제적으로 성상을 제거하는 것보다는 성상문제에 대해 설교하는 것이 더욱 효과적이라 생각했다. 즉 아무래도 성상은 언어와는 다른 차원에 있는 것이었고, 따라서 성서의 말씀과는 다른 차원의 것이었다. 그러므로 루터에게 성상문제는 종교개혁의 부차적인 문제였고, 성상파괴의 남론만으로도 성상문제는 해결될 수 있는 것이었다. 왜냐하면 성상파괴는 강요될 수 없는 문제였고, 기독교인에게 성상문제는 자유로운 선택의 문제였기 때문이다. 게다가 성상은 그 자체로 중립적인 것이었고 다만 신자가 성상을 숭배하는 것이 문제였다. 따라서 성상숭배는 인간의 육이 일으키는 것이므로 영에 의해 육이 정화된 자에게 성상은 선도 악도 아닌 것이 된다. 이로써 루터는 칼슈타트의 주장이 공로주의나 율법주의만큼이나 자유를 억압하는 것이라고 단정한다. 즉 그러한 성상파괴는 공로에 의한 의(righteousness)를 주장할 뿐, 루터적인 이신칭의(justification by faith)와는 상관없다는 것이다. 루터는 성상파괴의 문제가 자칫 기독교의 진정한 목적을 혼란케 할 우려와 동시에 성상파괴가 국가권력의 붕괴로 이어지는 상태를 우려했던 듯하다. 그리하여 루터는 ‘성상파괴의 행위 자체가 하나의 우상일 수 있음을 경고하였고, 신의 말씀에 의해 ‘마음속의 우상’부터 파괴하는 것이 선행될 것을 주장했다.<sup>22)</sup>

루터가 보기에 성상파괴는 칼슈타트의 주장만큼 절실한 것은 아니었다. 왜냐하면 루터는 영-육 이원론(body-spirit dualism)을 부정했고, 나아가 영적 생활이 단지 성상에 의해 전체적으로 파괴될 수는 없는 것이라 생각했기 때문이다. 이로써 루터교회(Lutheran Church)는 개혁교회(Reformed Church)와는 다른 독자적인 의식과 전례를 마련하게 된다.<sup>23)</sup> 그리고 이러한 성상논쟁 자

21) *Ibid.*, pp.65-67.

22) *Ibid.*, pp.68-71.

23) *Ibid.*, p.712.

체가 프로테스탄티즘의 분열에 한몫 하였음은 말할 나위 없다. 루터는 영과 문자를 분리시키지 않았다. 문자 또한 신의 저주에 의한 방언에 불과하고 언어는 분명 물질적이다. 그러나 루터는 성서의 말씀이 지닌 비기호적 차원을 인정했고 문자가 죽고 영이 살아나는 해석학적 경험에 의해 동일한 단어가 문자이면서 동시에 영이라는 독특한 언어관을 지니게 된다. 즉 동일한 말씀이 신의 은총이거나 신의 심판일 수 있다는 것이다.<sup>24)</sup> 루터는 이처럼 성서 중심주의자였다. 그러나 그런 이유로 인해 토마스 뮌처(Thomas Müntzer)는 루터가 성서를 아무리 씹어삼켜도 거기에서 신앙이 결코 생길 수 없다고 루터를 비난하고, 반대로 루터는 뮌처가 아무리 성령을 집어삼켜도 그것은 신앙을 위해 무익하다 라고 뮌처를 비난하게 된다.<sup>25)</sup>

#### IV. 칼빈의 성상과괴론: 심리학적 해석

칼빈에게 신학의 궁극적인 목적은 신의 지고한 실재에 대한 지식이다. 하지만 칼빈에게 있어서 신은 추상적으로 사유된 인간라는 개념과 관련된 추상개념이 아니다. 칼빈에 따르면 인간은 항상 신의 인간이며 신은 자신을 계시하는 신이다. 마찬가지로 인간은 계시하는 신과의 관계 속에서만 서술되는 그런 인간이다.<sup>26)</sup> 칼빈에 의하면 인간은 '하나님의 형상(imago Dei)을 따른 인간창조'와 '타락 이후의 처참한 인간 모습'이라는 두 가지 방식의 자기이해를 지닌다. 그러나 인간이 이러한 비본래적인 인간 모습을 직시할 수 있는 것은 신과의 관계와 신의 말씀을 통해서 뿐이다.<sup>27)</sup> 칼빈은 전체적으로 우상 숭배의 기원을 인간의 타락한 상태에서 찾는다. 인간은 존재론적으로 신의 실재로부터 멀어졌으며 따라서 신에 대한 적합한 지식에 다다를 수 없다. 마찬가지로 인간은 은총과 계시에 의해서만 가교되는 인식론적 단절에 의해 신과 분리되어 있다. 그리고 동시에 인간은 자연적인 능력과 영적인 능력 모두 손상되어 있으며, 특히 영혼이 지닌 생명 자체가 원죄에 의해 메말라 있

24) Bernhard Lohse, 『루터연구입문』, 이형기 譯, 크리스찬 다이제스트, 1993, p.203

25) 이형기, 『종교개혁신학사상: 루터와 칼빈을 중심으로』, 장신대출판부, 1984, p.207.

26) Carlos M. N. Eire, *War against the Idol: The Reformation of Worship from Erasmus to Calvin*, p.203.

27) 칼빈, 『기독교강요요약』, 이형기 要約譯, 크리스찬 다이제스트, 1986, pp.167-71.

다.<sup>28)</sup>

하지만 그럼에도 불구하고 인간의 본성 안에는 진리 추구의 희망이 심어져 있다. 인간은 원죄에 의해 거짓과 악을 향해서만 움직이게 되고, 죽음과 무지와 영적 타락을 향해 나아가게 된다. 그러나 바로 이러한 진리에의 욕구가 칼빈이 신에 대한 감각(sensus divinitatis)<sup>29)</sup> 혹은 종교의 씨앗(semen religionis)<sup>30)</sup>이라 부르는 것이다. 칼빈이 보기에 지상에 특정 형태의 종교를 지니지 않은 나라는 없다는 사실이 이를 입증해준다. 성상숭배와 미신 또한 이를 입증한다. 역설적으로 이러한 종교의 씨앗은 인간을 신에게 더 가까이 다가가게 하는 것이 아니라 인간을 더욱 신으로부터 소외시킨다. 이처럼 인간의 영적 부조리에 의해 종교의 씨앗은 좀처럼 뿌리내리지 못하며 뿌리를 내리더라도 왜곡된 독성(毒性)의 결실만을 맺게 된다. 바로 성상숭배와 미신은 역설적으로 이렇듯 원죄에 물든 종교의 씨앗과 신에 대한 감각의 결과인 것이다.<sup>31)</sup>

사실 이와 같은 칼빈의 논의는 그의 성상파괴의 입장에도 그대로 반영된다. 즉 인간은 설령 성서를 통해 신을 알게 되더라도 자신만의 신에 대한 환상을 창조하도록 유혹받는다. 여기에서 칼빈은 신의 계획을 방해하는 사탄의 유혹을 상징한다. 이를 통해 한편으로 인간은 자신의 천한 본능에 이끌려 자신의 종교를 창조하게 되거나, 다른 한편으로 신은 영적으로 숭배되기를 원하나 인간이 물질적인 숭배형태를 고안하게 된다. 하지만 인간이 신에 접근하기 위해서는 인간은 자신의 물질성(materiality)과 자아중심성(egocentricity)을 초월해야만 한다.<sup>32)</sup> 인간은 육이다(Man is flesh), 그래서 인간은 자신의 기질에 맞는 숭배 방식에 이끌려 우상을 창조하게 되며, 피조물 안에서 창조주를 찾는 어리석음을 범하게 된다. 이와 같은 논변에 의해 칼빈은 이미 쾨빙글리에 의해 전개되었던 ‘우상숭배에 관한 신학(the theology of idolatry)’을 재주장한다. “인간의 마음이 미궁과 같기 때문에”<sup>33)</sup> 타락의 상태에서 성상숭배는 불가피한 것이다 라고

칼빈도 루터와 마찬가지로 이원론자(dualist)는 아니다. 그가 생각할 때 물

28) 칼빈, 『기독교강요』, II.2.12.

29) Ibid., I.3.1.

30) Ibid., I.4.1.

31) Carlos M. N. Eire, *op. cit.*, pp.204-05.

32) Ibid., p.206.

33) 칼빈, 『기독교강요』, I.5.12.

질계는 그 자체로 중립적인 것이다. 즉 성상숭배는 물질계 자체의 존재론적 열등성이나 우연성에 따른 물질의 불충분성에 의한 것이라기보다는 인간의 결점에서 기인하는 것이다. 문제가 되는 것은 인간이며 육(flesh)이다. 따라서 칼빈은 육이라는 개념과 물질이라는 개념을 다소 상이하게 서술하고 있다. 즉 성상문제에 있어서도 인간이 지닌 육의 차원이 물질을 악하게 사용하는 것이 문제되는 것이다. 즉 인간은 육에 이끌려 허구적인 물질적 신의 만신전(pantheon)을 구성하여 신의 단일성을 깨뜨려 신을 원자화하는 것이다. 이로써 인간은 진정한 형이상학을 이해하지 못한 채 거짓되고 주관적인 허구를 창조함으로써 하나의 종교를 세분하여 원자화하고 실체로부터 인간 자신을 소외시키고 인간들 상호간의 분열을 일으키게 된다.<sup>34)</sup>

위에서 보듯 칼빈에 의하면, 종교의 씨앗에 대한 왜곡된 반응의 결과로서 성상숭배가 야기될 뿐만 아니라, 신성한 힘이 성상 안에 내재한다는 사실을 믿음으로써 이러한 성상숭배의 문제가 강화된다. 물론 인간은 자신들이 창조한 이미지가 신이라고 생각하지는 않는다. 하지만 오히려 시각적인 표상을 통해 신성한 힘을 이용할 수 있다는 인간의 오만어 문제이고, 성상숭배의 경우 객관적으로 행위와 동기 모두 그릇된 것이라 할 수 있다. 칼빈은 어떤 정황 하에서도 성상숭배의 타당성을 받아들이지 않으며 신의 힘을 지배할 수 있다고 믿는 어떤 물질적 숭배도 부정한다. 물론 카톨릭의 경우 물질적인 표상을 통해 그들이 응시하는 것은 신의 기호일 뿐이라고 말하고, 모든 이미지 숭배자들은 객체를 숭배하는 것이 아니라 비가시적으로 거기에 존재하는 하나의 현존을 숭배할 뿐이라고 주장한다.

그러나 칼빈이 보기에 바로 그러한 동기에 의해 당대의 성상숭배가 생겨난 것이기도 했다. 인간은 항상 나무, 돌, 뼈 등을 통해 물질적인 방식으로 신을 숭배하려 했다. 하지만 이러한 행위는 인간의 양심을 달래고 인간 내부의 천박한 욕망을 충족시키는 것에 불과하다.<sup>35)</sup> 이 지점에서 칼빈은 약간 극단적이 된다. 즉 모든 성상숭배는 결국 우상숭배이다. 이것은 인간을 영적 숭배로부터 소외시킨다는 점에서 인간의 의도에 관계없이 우상숭배가 된다. 그리고 칼빈의 이러한 생각은 제의(ritual)와 의식(ceremony)에 의한 성상숭배로까지 이어진다. 제의는 신과 인간의 자동적인 의사소통(automatic communication)<sup>36)</sup> 장치로 기능하여, 제의에 의해 인간은 마음 내키는 대로

34) Carlos M. N. Eire, *op. cit.*, p.207.

35) *Ibid.*, 216-18.

신을 소환하고 특정한 정황과 신의 힘을 결합시킨다. 그리고 성상숭배의 사회적 차원을 분석하면서 칼빈은 종교개혁에 의해 카톨릭의 성상숭배가 강화된 것을 예로 들면서, 그러한 신에 대한 반동적 경향을 일종의 집단 히스테리(mass hysteria)라고 설명한다. 즉 집단의 힘을 빌어 위안을 얻으려는 심리에 불과하다는 것이다.

## V. 결론: 뮈토스와 로고스

우리는 지금까지 에라스무스, 칼슈타트, 루터, 칼빈이 주장한 성상파괴론을 정리해 보았다. 이렇듯 성상파괴의 지성사를 간략히 재구성한 이유는, 성상해석의 문제 속에서 종교개혁의 근본역학 하나를 읽어내기 위한 의도 때문이었다. 그러한 역학은 16세기에 이루어진 도상학(iconography)적 세계에서 언어학(linguistics)적 세계로의 전이라는 테제와 관련된 것이다. 아이콘, 즉 도상은 그 물질성과 상징성으로 인해 세계에 종교적·신화적으로 참여하며, 이를 통해 상상적이고 신화적인 세계를 구성한다. 아이콘은 현실적인 시공간을 신화적인 시공간으로 탈바꿈시킴으로써, 세계를 신화적인 영토로 재구성한다. 지상 곳곳에 배치된 공간적인 아이콘에 의해 신화적인 시간의 열림이 가능한 것이다. 이것이 바로 아이콘에 의해 이뤄지는 세계의 신화적인 시간화와 공간화이다.

하지만 언어학적 대상으로서 언어는 ‘해석의 해석’에 의해 무한 담론을 결과하며, 이로 인해 세계의 합리화와 담론화를 결과한다. 즉 도상학적 세계가 뮈토스(mythos)에 의해 구성되는 것이라면, 언어학적 세계는 로고스(logos)에 의해 구성되는 것이라 할 수 있다. 그리고 뮈토스의 차원이 제의(ritual)와 밀접히 연관되듯, 로고스의 차원은 설교, 즉 담론(discourse)과 연관된다.<sup>36)</sup> 물론 또한 제의는 행위의 문제와 연관되고, 담론은 믿음의 문제와 연관된다. 이처

36) *Ibid.*, p.219.

37) 물론 뮈토스 또한 로고스와 비슷하게 담론(discourse) 혹은 말(word)의 의미를 지닌다. 하지만 로고스가 토론(discussion)과 주장(argument)을 이끌어내는 말인 데 비해, 뮈토스는 상징과 이미지를 통해 신화적 세계를 구성하는 담론이나 말을 의미한다. 혹은 달리 말해 뮈토스는 이야기(narrative)를 구성하는 담론인 반면, 로고스는 선포(kerygma)를 그 핵심으로 하는 담론이다. *Encyclopaedia of Religion*(ed. M. Eliade) 10권의 ‘Myth’ 항목을 참고할 것.

럼 도상학에서 언어학으로의 전이는 제의에서 담론으로의 전이이고, 행위에서 믿음으로의 전이이며, 뮈토스에서 로고스로의 전이라고 할 수 있다.

우리는 성상과파 후에 독자적인 영역을 구축하며 살아남는 언어의 모습을 볼 수 있다. 16세기 이전에 언어는 도상이나 여타의 자연물처럼 신성이 내재된 계시의 공간이었다. 하지만 언어는 도상과 동등한 차원에서 취급되었으며, 진리를 담은 유일한 공간으로서의 언어공간은 존재하지 않았다. 그러나 성상논쟁을 거치면서 자인물이 객체화되고 법칙화되고 도상이 부정되고 파괴된 데 비해, 언어는 여전히 계시를 담은 특권적인 해석의 공간으로 굳립한다. 특히 자국어 성서 번역으로 인한 자국어 사용 증가는 언어학의 발달에 일조하게 된다. 그렇다면 적어도 프로테스탄티즘의 언어관 또한 언어학의 발달에 적극적으로 관여하고 있을 것이라 추정할 수 있다. 이러한 전제 하에 종교개혁기의 성상논쟁을 살펴볼 경우, 우리는 언어의 역할이 차츰 강조되면서 언어가 특권화되고 있음을 알 수 있다. 물론 여기에서 언어라 함은 일차적으로는 성서적인 언어이다. 왜냐하면 루터의 독일어 성서 번역이 독일어를 한 차원 높은 단계로 이끌어갔듯, 다른 지역에서도 비슷한 상황이 벌어졌을 것이란 가정 때문이다. 우리는 논의를 명료화하기 위해 미셸 푸코(Michel Foucault)의 다음과 같은 말을 참고할 수 있다. 푸코는 언어의 내적 증식의 원리를 16세기 언어의 기본 특징으로 이야기한다.

‘사물을 해석하는 것보다는 해석들을 해석하는 데에서 더 많은 작업이 이루어지고, 어떤 다른 주제에 대한 것보다 책에 대한 책이 더 많다. 우리는 단지 서로에 대한 해석만을 하고 있을 따름이다.’ 이 말은...16세기에 언어가 자신에 대해 갖고 있던 필연적인 관계에 대한 정의이다. 이 관계로 인해 언어의 무한 축적이 가능해졌다. 왜냐하면 언어는 전개되고 스스로를 수정하고 서로서로 위에 계기적인 형태들을 겹치는 것을 중단하지 않았기 때문이다. 아마 우리는 최초로 서구문화에서 결코 자신을 멈출 수 없는 절대적으로 개방된 언어의 차원이 드러나는 것을 발견한다. 왜냐하면 결코 명확한 진술 안에 갇히는 것 없이, 그것은 단지 특정한 미래적 담론(future discourse) 안에서만 진리를 표현하고, 그것이 미래에 말할 것을 전적으로 의도하고 있기 때문이다...정의상 주석의 직무는 결코 완수되지 않는다. 그러나 속삭여지는 언어의 요소가 주석되는 동안 주석은 전적으로 불가해한 것을 향해 이끌려진다. 그것은 현존하는 담론 아래에 있는 더욱 근본적인 또 다른 담론을 생성시킨다. 말하자면 회복의 직무를 띠고 있는 더욱 근원적인 담론을...<sup>381)</sup>



이와 같은 주장에 의하면 16세기 언어는 '성서로 생각되는 원형적인 텍스트'와 '무한히 발생하는 성서해석의 텍스트들' 사이에 간혀 있는 것이었다고 말할 수 있다. 즉 16세기 언어는 성서의 의미와 진리를 드러내기 위해 해석의 무한성에 의존했다. 그리고 푸코가 주장하듯 16세기 언어는 세계에 고정되어 세계의 일부를 형성하고 있었으며 해독되어야 할 하나의 수수께끼로서 사물과는 다른 독자적인 것이었다. 언어는 가시성의 자연과는 다른 것이었으며, 소수의 특권층에게만 알려진 특정한 힘을 지닌 신비스런 도구도 아니었고, 다만 타락한 세계의 자유와 참된 말씀을 담고 있는 그런 것이었다.<sup>39)</sup>

결국 성상파괴는 언어에 대한 관심을 환기시켰고 언어해석학을 통해 언어의 투명성을 회복하는 과제를 부여했다. 프로테스탄티즘이 지닌 무한 설교, 무한 담론의 생산은 그러한 언어해석학을 가능하게 했으며, 종교개혁의 조월적인 종교언어는 점차 다양한 복수의 종교언어들로 번역되기 시작했을 것이다. 그리고 이러한 과정과 더불어 뷔토스가 로고스로 전이되는 흐름이 16세기와 17세기를 거쳐 암약했을 것이다. 종교개혁의 성상파괴 논쟁에 투묘(投錨)된 채 전개된 본 논문의 의도는 시종 이러한 가설들의 체계화를 의도하고 있었다. 그러나 성상파괴 논쟁에 대한 전반적인 검토는 상당한 노력을 요하는 그런 것이어서, 본 논문이 그런 노력을 담을 수는 없었다. 하지만 종교개혁기에 이루어진 성상파괴라는 주제는, 그 전개과정과 결과들에 관련하여 앞으로 보다 세세히 연구되어야 할 중요한 주제임에 틀림없다.

38) Michel Foucault., *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*, New York: A Division of Random House, Inc., 1970, pp.40-41.

39) *Ibid.*, pp.36-37.

## 참고문헌

- 이형기, 『종교개혁신학사상: 루터와 칼빈을 중심으로』, 장신대출판부, 1984.
- 장석만, 「개혁기 한국사회의 “종교” 개념 형성에 관한 연구」, 서울대학교 대학원 박사학위논문, 1992.
- Calvin, John, 『기독교강요요약』, 이형기 要約譯, 크리스찬 다이제스트, 1986.
- Durand, Gilbert, 『상상력의 과학과 철학』, 진형준 譯, 살림, 1997.
- Durand, Gilbert, 『상징적 상상력』, 진형준 譯, 문학과지성사, 1983.
- Eire, Carlos M. N., *War against the Idol: The Reformation of Worship from Erasmus to Calvin*, London: Cambridge Univ., 1986.
- Foucault, Michel, *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*, New York: A Division of Random House, Inc., 1970.
- Lohse, Bernhard, 『루터연구입문』, 이형기 譯, 크리스찬 다이제스트, 1993.
- Luther Martin, 『루터저작선』, 이형기 譯, 크리스찬 다이제스트, 1994.
- Simon, Edith, *The Reformation*, Time Life Books; 『종교개혁』, 한국일보 타임라이프 편집부 譯, 1978.