

# 갱신과 부흥

Reform & Revival

2017. Vol. 20



고 신 대 학 교  
개혁주의학술원

Korean Institute for Reformed Studies / Kosin University



# 개혁과 부흥

Journal of Korean Institute for Reformed Studies

2017. Vol. 20

## 권두언

- 4 『개혁과 부흥』 20호를 펴내며 이신열

## 논문

- 7 RCPG를 통해 본 16세기 제네바교회 목사임직 연구 임종구  
A Study on The election Pastors of Geneva Church in Jong Gu Lim  
16th century According to RCPG
- 51 칭의의 6중 원인에 대한 알렉산더 콤리와 존 칼빈의 연속성, 불연속성, 그리고 신학적 함의 박재은  
John Calvin and Alexander Comrie's Continuity, Discontinuity, and Jae Eun Park  
Theological Implication on the Sixfold Causality of Justification
- 87 올레비아누스의 장로회 정치를 위한 여정 이남규  
Caspar Olevianus and the Presbyterian Synodal Church Order Nam Kyu Lee
- 125 헤르만 비치우스의 믿음과 성령이해 : 이현승  
주제넘은 믿음(*fides Praesumptuosa*)에 대한 비판을 중심으로  
The Understanding of Herman Witsius's Faith and the Holy Spirit Hyun Seung Lee
- 159 교리교육서를 통한 십계명 교육 정두성  
Teaching of Ten Commandments with Catechisms Du Sung Chung
- 198 요한복음 19장 30절의 “다 이루었다”가 의미하는 것 조윤호  
What is meant by “It is finished” in John 19:30 Youn Ho Jo



# 『갱신과 부흥』 20호를 펴내며

이신열(개혁주의학술원 원장)

저희 고신대학교 개혁주의학술원이 「갱신과 부흥」 20호를 발간할 수 있도록 인도해 주신 우리 하나님의 은혜에 감사드립니다. 개혁주의학술원은 지난 10년 동안 이 땅에 개혁신학의 연구와 창달에 노력을 기울여 왔습니다. 매년 봄과 가을에 정기 학술세미나를 개최해 왔으며 연1회 「개혁주의 신학과 신앙 총서」를 해마다 발간해 왔습니다. 이를 통해서 한국 교회에 칼빈을 위시한 종교개혁자들이 추구했던 개혁신학을 알리는 역할을 부족하지만 감당해 왔습니다. 저희 개혁주의학술원을 위해서 기도를 아끼지 아니하시고 후원해 주시는 여러 교회들에게 감사의 말씀을 전해 드리는 바입니다.

이번 호에도 투고된 글들을 놓고 엄정한 심사를 거쳐 여섯 편의 논문을 신게 되었습니다. 논문심사를 위해 수고해 주신 편집위원장을 위시한 심사 위원들께 심심한 감사의 말씀을 드리는 바입니다. 여러 훌륭한 논문들이 투고되었으나 한국연구재단 등재지 추진 건으로 인해 이 논문들을 다 실지 못하게 된 점을 안타깝게 생각하면서 귀한 글들을 투고해 주신 분들께도 감사의 마음을 전하고자 합니다.

이번호에는 박재은 박사께서 작성한 네덜란드의 개혁신학자 알렉산더 콤리(Alexander Comrie)의 칭의론에 관한 글과 이현승 박사께서 또 다른 네덜란드의 신학자 헤르만 비치우스(Herman Witsius)의 신앙론을 소개



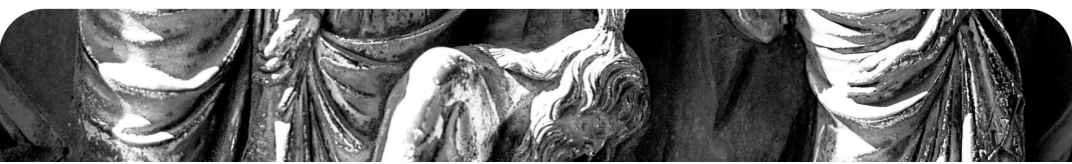


하게 된 것을 기쁘게 생각합니다. 이 글들을 통해서 네덜란드에서 정통과 개혁신학이 어떻게 전개되었는가를 함께 고찰해 볼 수 있는 좋은 기회가 주어지게 된 것으로 보입니다. 그 외에도 다양한 개혁신학적 주제를 다루는 글들을 함께 신게 되었는데 임종구 박사의 16세기 제네바 교회 목사 임직, 이남규 박사의 하이델베르크의 개혁신학자 올레비아누스의 장로회 정치, 정두성 박사의 십계명 교육, 조윤호 목사의 요한복음 19장 30절에 관한 연구를 게재하게 되었습니다.

「갱신과 부흥」 20호에 글을 신게 된 모든 집필자분들에게 다시 한 번 감사의 말씀을 전해 드리면서 이들에게 우리 주님의 놀라운 영적 축복이 임하시고 학문적으로 더욱 정진하는 기회가 되기를 진심으로 바랍니다. 아울러 이 글들이 주님의 나라를 섬기는 이 땅의 모든 개혁교회들의 진리탐구와 전파에 기축제와 같은 역할을 담당하게 될 줄 믿으며 발간사를 마무리 하고자 합니다.

2017년 9월 15일

개혁주의학술원장 이신열교수





# RCPG를 통해 본 16세기 제네바교회 목사임직 연구<sup>1</sup>

임종구  
(푸른초장교회)

## [초록]

1509년에 출생해서 1564년에 죽기까지 칼빈은 생애의 전반부 28년을 제네바를 위한 준비의 기간으로, 나머지 생애의 후반부 28년을 제네바에서의 교회건설에 투신하였다. 불시착과도 같았던 1536년의 첫 체류는 추방, 복귀, 투쟁, 건설이라는 굴곡진 연대기를 형성하지만, 이 프랑스 망명 지식인의 분투는 르네상스를 펴크럼(fulcrum) 삼아 근대사회를 여는 ‘촉진자(Facilitator)’가 되었다. 개혁자는 유년시절 모친의 부재에도 불구하고 파리의 유학생활동을 통해 인문주의의 모유를 먹고 성장했으며, 인문주의자이자 신학자로 교회건설의 전장(戰場)에서 거대한 종교권력이 주는 죽음의 공포를 극복하고 가장 이상적인 기독교 도시의 건설을 위한 용기 있는 생애를 살았다.

논문투고일 2016.12.11. / 심사완료일 2017.08.30. / 게재확정일 2017.09.15.

1 본고는 임종구, “제네바 목사회(1536-1564)에 따른 칼뱅의 활동과 신학에 관한 고찰 \_Reflections on Calvin’s Activities and Theology According to the Company of Pastors in Geneva(1536-1564)” (Ph.D., 총신대학교, 2015). 및 임종구, 『칼빈과 제네바목사회』(서울: 부흥과개혁사, 2015)에서 전문요약 발췌한 것임을 밝혀둔다.

그러나 개혁자의 신학과 업적에 대한 평가는 다양하다. 근대를 열었던 개척자로 평가되는가 하면 제네바의 독재자라는 일방적인 시선으로 조명되기도 한다. 그는 지나치게 숭상되기도 하고 때로 가혹하게 폄하되기도 했다. 이 제네바의 사람은 책사이자 목사였다. 그러나 교회와 국가, 자유와 관용, 신학과 윤리에서 개혁자의 이상과 제네바의 현실은 그의 고단했던 교회건설의 딜레마를 보게 한다. 그렇다면 개혁자에 대한 정당한 평가는 무엇인가? 그의 신학과 사상은 오늘 현대사회와 교회를 향해 어떤 메시지를 던지고 있는가? 소위 ‘칼빈주의’가 한국교회에서 스콜라주의(Scholasticism)로 고착되어 있는 상황에서 더 넓은 개혁주의의 지평으로 나아가기 위한 대안이자 균형 잡힌 연구로서 제네바 목사회(CPG)의 회의록(RCPG)연구는 필연적 요청이었다.

『제네바 목사회 회의록』은 급박했던 이 도시의 개혁과 투쟁을 조건신문처럼 적나라하게 보도하고 있다. 불쑥 불쑥 튀어나오는 사건들과 긴박했던 기소문과 공개 질의서에서 기독교강요에서와는 다른 현장의 긴박감과 칼빈텍스트에만 길들여졌던 이들에게는 다소 당혹스런 현실들이 전개되어진다. 『기독교 강요』가 제네바의 신학이라면 목사회 회의록은 제네바의 현장이라고 할 것이다.

**키워드:** RCPG, 제네바목사회, 목사임직, 칼빈, 콩그레가سیون

## 1. 들어가며

칼빈의 제네바교회를 개혁교회의 모범과 원리로 상정하고 그의 교회건설의 과정을 전개할 때에 그 단계를 구분해서 살펴볼 필요가 있다. 일단은



1차 체류와 2차 체류로<sup>2</sup> 구분하는 것이 자연스러운데, 1차 체류를 칼빈의 초기사상<sup>3</sup>이라고 한다면 2차 체류는 본격적인 칼빈의 목회신학이라고 말할 수 있을 것이다. 칼빈의 초기사상에는 칼빈의 교회론, 내지는 목회신학의 정수라고 할 수 있는 사증직제가 등장하지 않는다. 그러나 스트라스부르 체류 이후의 그의 교회론에는 4증직제가 분명하게 드러나고 있다.<sup>4</sup> 개혁자의 교회건설에 대한 초기구상에는 오직 목사만이 등장한다. 종교개혁이 참 교회와의 분리가 아닌 로마교황제도와의 분리라는 개혁자의 생각과 주교를 대체할 성직시스템을 목사로 구상하고 있는 개혁자에게 있어 목사의 개념은 그의 초기사상과 아울러 종교개혁과 교회론의 배경이 되는 교회의

2 1차 체류(1536-1538) 2차 체류(1541-1564), 그리고 스트라스부르(1538-1541)체류를 본 논문에서는 제네바 사역의 연속성 차원에서 이해한다.

3 개혁자의 초기사상이라고 할 때 그의 저작을 중심으로, 세네카의 관용론 주석(*Commentary on Seneca's De Clementia*, 1532), 콥의 강연(*Concio Academica*, 1533), 영혼수면론 논박(*Psychopannychia*, 1534, 1542), 올리베탕의 불어성경 서문(*Préface à la Bible*, 1535), 로잔회의 연설(*Deux Discours*, 1536), 두 서신(*Epistolae Duae*, 1537), 신앙교육서(*Catéchism*, 1537, 1538), 사톨레토에게 주는 답신(*Responsio ad Sadoleto*, 1539), 성만찬 소고(*Petit Traité de la Sainte Cène*, 1541), 1541년 교회법령 초안(*Ordonnances Ecclesiastiques*, 1541)을 들 수 있을 것이다. 본 논문에서는 이상의 목록만이 진정한 칼빈의 초기사상이라고 본다. 1541년의 교회법령은 25인회와 200인회를 거치면서 논란과 수정이 가해졌고, 결국 목사회 회의록에 남아 있는 1541년 11월 20일 통과된 법령은 초안에서 많이 벗어나 있다. 볼페르트 더 흐레이프(W. de Greef)는 칼빈의 생애와 저서들에서 칼빈의 초기저작물을 니콜라 뒤슈맹의 반박문에 대한 서문(1531), 세네카의 관용론주석(1532), 콥의 연설(1533)까지로 보고 있다. W. de Greef, *The Writings of John Calvin: An Introductory Guide*, 『칼빈의 생애와 저서들』 황대우, 김미정 역(서울: SFC, 2006), 121. 한편, 황정옥은 영혼수면론 논박의 1534년과 1536년의 서문을 상호비교하면서 청년 칼빈의 초기사상을 연구했다. 황정옥, 『칼빈의 초기사상연구: 청년 칼빈과 싸이코파니키아』(오산:한신대학교출판부, 2000), 17-203.

4 Ecclesiastical Ordinances. 1541에서 교회의 4가지 질서와 목사의 의무에 대해 적고 있다. 교회에서의 4가지 질서, 먼저 우리 주께서 그의 교회 통치를 위해 세우신 공적인 직분 네 개가 있다: 첫째로는 목사, 둘째로는 교사, 셋째로는 장로 다르게는 영주의 대표자로 불린다. 넷째로는 집사이다. 만약 우리가 교회가 온전히 세워지고 유지되기 원한다면 반드시 이 통치형태를 지켜야 한다. *RCPG, I, 2: RCPG. Tr, Hughes, Philip E. Hughes, The Register of The Company of Pastors of Geneva in The Time of Calvin*. Wipe and Stock, 1966. \*이 후로 약어 RCPG. Tr, Hughes는 편이상 Hughes로 약칭한다. Hughes, 36. 제네바목사회 회의록(1546-1564)의 한글번역본문은 논자의 미출판 번역본이다.

표지와도 관련되어진다. 그가 교회의 표지를 말씀의 증거와 성례전의 시행이라고 보았다면 그것은 목사라는 직분을 통해 실현되어졌다. 그러나 교회의 표지가 성공적으로 시행되는 일에는 권징이라는 보조적 제도가 불가피하다는 것을 개혁자도 파악하고 있었지만 권징의 시행자에 대해서는 1541년 제네바 2차 체류에서 처음으로 언급되어진다. 이렇게 본다면 칼빈의 초기 사상속에서의 직분론에서 장로는 교회의 표지를 수행하는 목사를 도와 권징을 함께 도모하는 보조적인 위치에 있다고 할 것이다.<sup>5</sup> 그러나 대한예수교장로회 총회(예정합동)의 헌법<sup>6</sup>을 보면 회의체의 구성원으로서의 목사와 장로라는 개념이 강하게 드러나는 반면 교회의 표지에서 발견되어지는 목양적 차원으로서의 목사직의 의미는 희석되어 있다.<sup>7</sup>

이제 제100회<sup>8</sup>를 맞은 대한예수교장로회총회가 헌법을 개정하려는 상황에서 개혁교회의 원리에 따른 교회의 정의와 교회의 표지에 따른 목사직의 설명과 아울러 성경적인 직분관이 전개될 필요가 있다. 이에 본 논문에서는 제네바목사회 회의록(RCPG)<sup>9</sup>을 통해 교회 건설자가 어떻게 제네바교회의

5 기독교강요 초판에는 치리장로직이 나오지 않는다. 칼빈은 '성례라고 잘못 불린 다섯 가지 의식'에서 신품성사를 비판하면서 개혁교회의 직분론을 전개한다. 그는 목사를 말하고 사도행전을 따라 집사를 말하고 있다. "나는 사제와 주교를 차별 없이 교회의 사역자라 부른다." *Inst.* 1541(프랑스어초판), 4.3.10. "비록 부제품(Dyacre)이란 용어가 많은 의미를 갖고 있지만, 그럼에도 불구하고 성경은 교회가 구호 금품을 분해하기 위해 가난한 자들의 공공재의 재정 담당관과 분배 책임자로 임명하는 자들을 특별히 집사(부제)라 칭한다." 4.3.9. 『칼뱅 기독교강요 프랑스어 초판 1541』 박건택 역 (서울: 크리스천 르네상스, 2015), 815-35.

6 제3장 교회직원. 제2조 교회의 향존직(恒存職). 교회의 향존(恒存)할 직원은 다음과 같으니 장로(감독) (행20:17, 28, 딤후3:7)와 집사요, 장로는 두 반이 있으니 1.강도(講道)와 치리를 겸한 자를 목사로 일컫고 2.치리만 하는 자를 장로라 일컫나니 이는 교인의 대표자이다. 3.향존직의 시무연한은 만 70세로 한다. 대한예수교장로회총회, 『헌법』(서울:대한예수교장로회총회 출판부, 1993), 152.

7 2015년 통계에 의하면 합동교단의 교회수는 1만 1700여 교회, 목사수는 2만 3천명으로 알려져 있다. 교단이 점점 대형화되면서 목사, 장로의 직분의 정치적 성향이 강해지고 교회표지의 말씀과 성례전을 맡은 직분적 의미는 희석되고 있다.

8 2015년 9월 제100회 총회가 대구 반야월교회에서 열렸다.

9 제네바목사회회의록(RCPG)이 Registers는 Robert M. Kingdon, Jean-François Bergier, Alain Dufour에 의해 편집되고 Librairie Droz에서 1964년에 제1권(1546-1553)이 출판된 이래, 2001년에 와서 제13권(1617-1618)이 출간되었다. 한편 목사회의 Registers가 영어판으로 에디터된 것은 1966년의 Philip E. Hughes가 번역, 편집한 "The Register of Company

목사를 임직하였는가에 대해 다루는 작업을 통해 목사의 의의와 임직의 엄중함과 절차에 대한 신중함을 살펴보고 오늘날 개혁교회에 적용할 내용들을 찾아내려고 한다. 아울러 개혁자의 교회건설의 구상에서 목사는 어떤 이미지로 다가오는지, 그리고 그것을 제네바교회 목사임직은 그 이미지를 어떻게 설명하고 있는지를 살펴볼 것이다. 이런 성찰의 배경에서 오늘날 목회자양성과정과 임직시스템에 대한 미력한 방안도 함께 제시될 것이다.

## II. 제네바목사회 회원

제네바교회의 목사들은 제네바의 5명의 목사와 3명의 조수와 함께 베른 영지의 시골교구에서 사역하는 목사들로 구성된다. 제네바목사회의 명단을 보면 이어릭 더 부어는 토론의 의제가 기록된 시점인 1545년에서 1552년까지의 명단을 그의 저서에서 소개한 적이 있다.<sup>10</sup> 하지만 이 명단은 총 40편의 문서와 30명의 저자를 중심으로 작성되어 그 명단의 수가 27명의 목사만이 소개되었다. 또한 네피는 1538년에서 1554년의 제네바 목사들의 명단<sup>11</sup>을 다루고 있는데 칼빈의 제네바 생애와 사역에서의 목회자들이 다 등장하고 있지는 않다. 또한 최근 자신의 논문을 책으로 출판한 스캇 마네치(Scott M. Manetsch)는 부록에 1536년에서 1609년까지의 제네바 목사명단 136명을 싣고 있다. 그러나 이 논문에서는 제네바 목사회의 회의록 전체(1541

---

*of Pastors of Geneva in the Time of Calvin* 이 있다. *Registres de la Compagnie des pasteurs de Genève au temps de Calvin 1546-1553*. ed. Bergier, Jean-François. Tome Premier. Geneva: Droz, 1964; The Register of The Company of Pastors of Geneva in The Time of Calvin. ed. Philip E. Hughes, Wipe and Stock, 1966. Cf. RCPG는 Tome. II가 Tome Premier보다 먼저 출간되었다. Kingdon, M. Robert, *Registres de la Compagnie des pasteurs de Genève au temps de Calvin 1553-1564 Tome. II*. (Geneva: Droz, 1962).

10 Boer, *The Genevan School*, 93-112.

11 William Naphy, *Calvin and Consolidation of the Genevan Reformation* (Louisville: Westminster John Knox Press, 1994), 58.

년-1564년)를 중심으로 전개하고 있는 바 회의록에 등장하는 목사들을 중심으로 분석하였다. 목사회는 광범위하여서 목사회에 등장하는 인물들은 단지 목사만은 아니다. 콩그레가시옹에서는 소환된 평신도로부터 참관하기 위해 참석한 정부당국자들도 있다. 그래서 이 논문에서는 일단 칼빈의 제네바 사역(1541-1564) 가운데 기록되어진 회의록의 전체 인원을 분석하려고 하였다. 제네바목사회의 목사회원들의 면면은 표1에서 볼 수 있다. 제네바목사회의 회의록이 회원의 명단<sup>12</sup>을 수록한 것은 1547년 6월 3일자 회의록이다. 6월 9일 목요일에 베른회중의 대리인들에 의해 깅스에서 열리는 사제단 모임에 보내지는 신자들을 위한 제안서로 회의록은 말미에 '1547년 6월 3일 금요일 모인 신자들에 의해 통과되다.'라고 적혀 있고 목사회원들의 명단이 존 칼빈의 대표서명과 함께 22명이 수록되어 있다.

〈표1. 제네바 목사회 명단(1536-1564)〉

	이름	국적	목회지역	목회기간	건 책/비고
1	Guillaume Farel	Gap in Dauphine	Geneva 뇌사텔	1532	추방→뇌사텔 Designated 'Master' Pastor in Geneva
2	Peter Viret	스위스 보	오르베 제네바 로잔	1531 1541 1542	1542년 로잔으로 귀환
3	Antoine Froment	도피네, Mens	제네바	1533	1553 제네바의 공증인 1562년 간통으로 추방

12 제네바 목사회 목사 회원명단(1536-1564)은 별도로 작성되어 있지는 않다. 다만 윌리엄 네 피(William Naphy)가 1538년에서 1544년까지의 제네바 목사들 38명의 표를 작성한 바 있는데 3명의 목사 명단이 누락되어 있다. Antoine Saunier, Pierre Caroli, Malisier(Geneva, 보셰이, Geneva, 1544-1545), 세 사람이 해당된다. 스캇 마네치(Scott M. Manetsch)는 1536-1609년까지의 제네바 목사 130명의 명단을 자신의 논문에 자세히 수록하고 있다. 본 논문에서는 1536-1564년까지 칼빈의 제네바 사역기간 안에서 활동했던 72명의 제네바 목사들의 명단을 추적한다. 마네치의 명단에는 회의록에서 추론해 볼 때 2명의 명단이 누락되어 있다. Antoine Froment, Pierre Caroli가 여기에 해당된다. 마네치는 네피가 누락한 Antoine Saunier, Malisier를 포함시키고 있고, 파렐을 편입시키면서도 프로망은 누락하고 있다. 본 논문에서는 마네치와 네피가 공통으로 누락시킨 카롤리를 목사회의 명단에 포함시켰다.

	이름	국적	목회지역	목회기간	견 책/비고
					1574년 공증인으로 복귀
4	Antoine Saunier		Geneva	1536-1538	College de la Rive 학장 1538년 추방 후임: Castellio
5	Jacques Baud	Geneva	Celigy	1536-1543	Deposed
6	Christophe Fabri	Geneva	Geneva	1536	dit Libertat
7	Pierre Caroli		Alençon, 뇌사텔	1524 1536	1536: 뇌사텔, 로잔의 목사
8	Jean Calvin	Noyon in Picardy	Geneva 스트라스부르 Geneva	1536-1538 1538-1541 1541-1564	추방→스트라스부르 Designated 'Master' Pastor in Geneva
9	Elie Corault		Geneva	1536-1538	추방, 시각장애인
10	Marcout			1538-1540	1538년 베른파송목사 1540년 자진베른으로 귀환
11	Morland			1538-1540	1538년 베른파송목사 1540년 자진베른으로 귀환
12	Henri de la Mare		Geneva Jussy	1536-1543 1543-1546	1538년 베른파송목사 1546년 면직
13	Jacques Bernard		Geneva Satigny	1536 1542	1538년 베른파송목사
14	A. Rabier		지방	1536-1540	1541년 사임
15	P. Denise		지방	1538	1539년 사임
16	François, du Pont	Agen	Monëns	1538-1543	
17	AiméChampere au		Geneva	1540-1544	d.1545

	이름	국적	목회지역	목회기간	건 책/비고
18	Vandert		지방	1541	d.1542
19	Blanchet		Geneva	1542	d.1543
20	Aymé Méigert	Auxerre	Geneva Moëns, Genthod	1542-1544 1544-1546	Deposed
21	Mattieu De Geneston		Geneva	1542-1544	d.1545
22	Treppereaux		Geneva 지방	1542-1543 1544-1553	d.1554
23	Philippe de Ecclesia		Geneva Vandoeu vres	1542-1543 1544-1553	1549년 견책 Deposed-1553 d.1554
24	Abelus Poupins	Agénois	Jissy Geneva	1543 1543-1547 1548-1556	Designated as Master in Consistory
25	Nicolas des Gallars		Geneva 프랑스 런던	1544-1552 1553 1563-1564	Colloquy of Possy
26	Louis Cugniez	Ange	Geneva Russin, Dardagny	1544 1544-1552	
27	Simon Moreau	Tourraine	Bossey	1544-1545	Deposed
28	Nicolas Petit	Paris	Geneva Chancy Draillans	1544 1544-1547 1557-1578	d.1578 Designated as Master in Consistory
39	Jean, Ferron	Poitiers	Geneva	1544-1549	Deposed
30	Pierre de Lescluse	Paris	Neydens Bossey Geneva	1544 1544-1545	Deposed
31	Pierre, Ninaux	Touraine	Geneva Draillans	1544-1545 1545-1554	
32	Jean, Regalis		Draillans	1544-1545	

	이름	국적	목회지역	목회기간	견 책/비고
33	Francoys Bougoing	Nevers	Bossey Geneva Jussy	1545 1545-1552 1552-1563	
34	Raymond Chauvet	Celli	Geneva	1545-1570	d.1570 Designated as Master in Consistory
35	M. Cop	바젤	Geneva	1545-1566	Nicolas Cop의 동생
36	Malisier		Geneva 보세이 Geneva	1544 1545 ?	
37	Jean, Péyéry	Montauban	Neydens	1545-1561	
38	Jehan Baidin	St-Romain-du-Gard	Jussy Miens,Ge nthod	1546-1548 1548-1559	Designated as Master in Consistory
39	Jean Chapuis	Lyon	Valeiry	1546-1557	
40	Jean De St, André	Besançon	Moëns Jussy Geneva	1546-1548 1548-1552 1552-1557	d.1557 Designated as Master in Consistory
41	Jean Fabri	Larche	Geneva	1549-1556	Deposed
42	Nicolas, Colladon	Berry	Vandoeuvres Geneva	1553-1557 1557-1571	Studied Lausanne Deposed
43	Jean Macard	Provence	Russin Geneva	1553-1556 1556-1560	Designated as Master in Consistory
44	Louis, Enoch	Issoudun	Geneva	1554-1567	
45	André Le Court	Issoire	Céligny Chrtigny	1554-1557 1557-1562	
46	Jean, Montliard	Picardy	Geneva	1557-1563	One Time Doctor in Sorbonne
47	Pierre d', Airebaudouze	Nîmes	Jussy Geneva	1555-1560 1560-1561	
48	Claude, Baduel	Nîmes	Geneva Russin Vandoeuvres	1556 1556-1557 1556-1561	Studied at Nîmes, Paris, Wittenberg
49	Claude, du Pont	Blois	Geneva	1557-1559	Studied at Geneva Academy

	이름	국적	목회지역	목회기간	건 책/비고
50	Mattieu, Grandjean	Charité	Geneva Russin	1557-1561	Designated as Master in Consistory
51	François, Morel	Collonges	Geneva	1557 1560-1562	
52	Jean de Pleurs	Troyes	Bossey	1557-1570	
53	Theodore, Beza	Vézelay	Geneva Professor	1559-1605 1559-1599	Studied at Orléans, Bourges
54	Jean-Raymond, Merlin	Dauphiné	Peney Geneva	1559 1559-1564	Professor at Lausanne Deposed
55	Gaspard, Carmel	Marcellin	Moëns	1560	Studied at Basel
56	Jean, la Roche		Vandoeuvres	1560-1562	
57	Charles, Maubué	Berry	Moëns Geneva	1560-1564 1564-1566	Regent at Collège
58	Jean, Pinault	Poitiers	Jusy Geneva	1560-1566 1566-1606	Studied at Geneva Academy
59	Etienne, Trembley	Lyon	Peney Geneva	1560-1564 1564-1596	Rectot at Collège
60	Jean, du Perril	Geneva	Neydens Vandoeuvres	1561-1581 1583-1598	Designated as Master in Consistory
61	Pierre, le Due	St, Didier	Russin Vandoeuvres	1561-1562 1562	Designated as Master in Consistory
62	Bonaventure, Bertram	Thouars	Chancy Geneva	1562-1566 1566-1587	Professor of Hebrew 1567-1586
63	Gilles, Chausse	Chanteloup	Vandoeuvres Geneva	1562-1566 1567-1574	
64	Gaspard, la Faverge	St, Joire	Russin Geneva	1562-1566 1566-1571	
65	Jean, le Gaigneux	Tours	Geneva	1562-1571	Deposed
66	Claude, Marquis		Chancy	1562	
67	Maurice, Viret	Chablais	Geneva Draillans	1562-1578 1578-1586	
68	Jean, Hellin	Picardy	Céligny	1563-1564	
69	Jacques,	Bordeaux	Geneva	1564-1566	



	이름	국적	목회지역	목회기간	견 책/비고
	Desbordes				
70	Louis, Henry	Picardy	Céligny	1564-1571	Deposed
71	Charles, Perrot	Paris	Moëns Geneva	1564-1566 1566-1608	Professor of Theology
72	Charles, Denis	Paris	Satigny	1564-1566	Studied at Geneva Academy

## 1. 목사의 선발

목사를 세우는 과정에는 자격심사, 임직절차, 임직의식이 있었다. 목사후보자의 교리와 생활을 심사하는 일을 목사회가 맡았다. 목사회는 교리에 관하여 훌륭하고 건전한 성경지식, 공인된 교리의 수용여부, 가르칠 능력을 살펴보고, 생활에 관해서는 좋은 생활습관과 흠 없는 행동여부를 확인하였다. 이렇게 목사후보생이 결정되면 시의회의 승인을 받은 후 신자들의 공동의 동의로 수용되었다.

### 목사의 시험<sup>13</sup>

시험은 두 개 영역으로 구성되었다. 첫째는 임명된 자가 선하고 건전한 말씀 지식을 가지고 있는지 알아내기 위한 교리에 관련된 것이고 또 그가 교회적인 방법으로 사람들에게 전할 수 있는 합당한 사람인지 알아보는 것이었다. 말씀을 받는 자에게 잘못된 믿음이 생기는 위험을 피하기 위해 그는 그가 교회에 의해 승인된 교리를 받아들이고 고수한다는 선언을 해야 했다. 그가 가르침에 적합한지 알아보기 위하여 심의와 개인적으로 그가 주의 가르침을 설명하는 것을 듣는 절차가 진행될 필요가 있었다. 두 번째는 그의 삶에 관한 것이었다. 즉, 그가 도덕적이고 책망 없이도 바르게 처신하는지의 여부였다.

임직을 받은 목사는 시장 앞에서 직무를 잘 수행하겠다는 선서를 했다.<sup>14</sup>

<sup>13</sup> RCPG, I, 2: *hughes*, 36.

임직방식은 구시대의 의식과 미신들을 청산하는 것으로 목회자 가운데 한 사람이 임직에 대한 선포와 권면을 행하고, 이어서 주님이 그에게 일에 전념할 은혜를 베풀어 주시도록 기도와 간구를 한 후, 시 의회 앞에서 서약했다.

## 2. 목사의 규범

교회법령에게 가장 심각한 어조로 강조되어지는 것은 목사에 대한 규범인데 구체적이면서 엄정했다.

### 목회자 징계<sup>15</sup>

논란이 되는 행동을 없애기 위해 아래에 나온 것처럼 목회자들이 따를 수 있는 그들을 위한 징계가 필요했다. 이것은 목회자들이 존대 받고 하나님의 말씀이 악랄한 목회자들에 의해 수치스럽고 경멸 받는 자리에 가지 않도록 해주었다. 그럴 만한 사람에게 규율이 부과되는 것처럼 중상 모략하는 자들과 결백한 사람들을 부당하게 이야기하는 거짓보고를 금지할 필요가 있었다. 그러나 무엇보다도 성직자에게 용납될 수 없는 범죄와 공제의 책망

- 
- 14 임직방식에 관해서 구시대의 의식들이 시대의 불완전함으로 인해 많은 미신으로 변해버렸기 때문에 목회자 가운데 한 사람이 임직에 대한 선포와 권면을 행하고, 이어서 주님이 그에게 일에 전념할 은혜를 베풀어 주시도록 기도와 간구를 가는 것으로 족하다. 그가 선출되면 정부당국의 관할 하에 서약해야 한다. *RCPG, I, 2-3; Hughes, 36-37.*
- 15 목사에게 용납되지 않는 범죄, 이단, (특히 종파의) 분립, 기독교 질서예의 반항, 공개적이고 처벌을 받을만한 신성모독, 성직 매매와 뇌물로 인한 타락, 다른 사람의 직위를 빼앗으려는 모의, 적법한 허락과 진실된 소명 없이 자신의 교회를 떠나는 것, 배반, 위증, 간음, 절도, 술 취함, 법에 의해 처벌받을 만한 폭행, 고리대금업, 법으로 금지되고 논란의 여지가 되는 게임, 춤추는 것과 그와 비슷한 무절제함, 시민들 사이에 악명을 낳는 위법행위, 교회로부터 분리되게 만드는 위법행위, 힐책 받는다면 용인 되는 행위, 논란을 낳는 말씀을 대하는 이상한 방법, 헛된 질문을 찾아내는 호기심, 교회에서 받아들여지지 않는 행동방식이나 교리를 제기하는 것, 특별히 성경을 읽는 것처럼 공부하는 것에 태만한 것, 아침과 관련된 행동을 꾸짖는 것에 태만한 것, 직무를 수행하는 것에 태만한 것, (저속한) 익살, 사기, 명예훼손, 경솔함, 흥겨 꾸미기, 탐욕과 인색함, 무절제한 분노, (공공장소에서의) 싸움과 말다툼, 의복이나 행동 그 외 다른 면에서 목회자에게 어울리지 않는 방종. *RCPG, I, 3-5; Hughes, 38-39.*

을 받는다면 용인되는 잘못이 있다는 것이 언급되어야 했다.

### 3. 목사의 견책

목사의 견책은 1541년 법령에서 구체화되었다. 일 년 4차례 분기별로 형제애적인 견책을 하는 것이었다. 이것은 금요일 오후모임에서 이루어진 것으로 보여지며 목사회의 몇몇 사건들이 실제 이 시스템에 의해서 실행되었다. 법령은 목사의 범죄에 대한 사법적 절차를 명시하고 있다.<sup>16</sup>

### 4. 목사회의 운영

목사회는 매주 금요일에 모이는 것으로 법령이 명시하고 있다. 금요일 오전에는 성경연구모임으로 모였고, 오후에는 세 달에 한번 있는 견책모임을 비롯한 목사회의 행정과 신학의 문제를 토론하는 모임으로 이루어졌다. 그러나 시골교구의 목회자들은 때로 참석이 용이하지 못했고 1546년에는 시골교구를 시찰하는 법령으로 보완되었다. 목회자들은 한 달 내내 참석하지 못하면 태만으로 여겨져 견책에 회부되었고, 신병 등 소명할 수 있는 이유가 있을 경우는 예외가 되었다. 목사회는 사회와 시의회, 치리회에서 목사회를 대표하는 회장과 서기, 그리고 회원으로 이루어졌다. 목사회의 행정실무로는 목사의 시험과 선발, 임지 추천 등이 있었다.

### 5. 목사회의 기능

16 어떤 상황에서도 용인될 수 없는 위법행위와 관련하여 만약 그 범법행위가 민사상의 범법 행위라면, 다시 말해서 법에 의해 처벌받을 만하고 어떤 목회자가 유죄라면, 그 판구가 그 사건을 맡아야 하고 다른 사람에게 관례상 부가되는 보통의 형벌에 더하여 그를 그의 직무에서 물러나게 함으로써 그를 처벌한다. 첫 번째 조사가 치리회에 속하는 위법행위에 대해서는 대표들과 혹은 장로가 목회자와 함께 조사한다. 그리고 만약 유죄판결이 내려지면 그들의 결정과 판결을 위원회에 보고해야 한다. 그러나 처벌과 관련된 최종 판결은 판구에 있다. 간단한 책망으로 고쳐질 행위들에 대해서는, 절차는 마지막 수단으로 사건이 판결을 위해 교회로 맡겨지는 것과 같은 방법으로 당연히 지시에 따라야 한다. 3달에 한번 견책하는 날 정하기. 이 징계의 효과적인 유지를 위해 세 달마다 목회자들은 그들 가운데 범죄의 가능성이 없는지 주의 깊게 살펴보고 바로 잡아야 한다. *RCPG*, I, 3-5; *Hughes*, 38-39.

목사회는 대략 다섯 가지의 기능을 수행한 것으로 생각되어진다. 첫째는 목사 후보생을 심사하는 것이다. 둘째는 매주 목요일에 모여 성경을 강론하고 교리를 토론하는 것이었다. 셋째는 목사들의 생활을 감독하는 것, 넷째는 설교와 심방, 다섯째는 아카데미에서 강의하는 것이었다.

## 6. 목사회와 회의록

제네바 목사회 회의록은 1546년부터 시작되고 있다. 물론 회의록의 첫 부분은 1541년의 교회법령이 서두에 나온다. 현재 제네바 목사회 회의록은 제13권(1617-1618)까지 출간되어 있다. 이 경이로운 작업은 로버트 킹턴을 통해서 주어졌다. 그는 자신의 생애전부를 이 자료발간에 투신했다. 회의록(1, 2권, 1546-1564)에는 6개의 교회법령과 44건의 서신과 151건의 교회행정, 사건고소 42건, 민원 9건이 기록으로 남아 있다.

제네바 목사회 회의록(RCPG, t. I:1546-1553, t. II:1553-1564)은 전체 254건의 기록되어 있다. 가장 많은 비중을 차지하는 것은 행정으로 151건, 서신 44건, 법령 6건, 고소 36건, 사건 6건, 민원 9건, 기타2건이다. 행정에서는 목사의 선출, 임명, 추천, 해임, 이동, 유고가 107건으로 가장 많았고, 일반행정이 32건, 외교가 12건을 차지했다. 고소에는 목사의 고소건이 13건, 일반인이 8건이었고, 5개의 기소문과, 각각 3개의 질의서, 답변서, 의견서와 1개의 결정문이 첨부되었다. 사건은 6건을 다루고 있고, 사회적 사건이 3건, 정치적 사건이 2건, 신학적 사건이 1건이 다루어졌다. 민원은 이혼과 결혼의 증명서발급이 4건, 일반인 증명서와 민원이 5건이 있었고, 1건의 신앙고백요약과 1건의 교회일치신조와 2건의 성명서발표가 있다.

## Ⅲ. 목사의 양성과 선출

목사의 양성은 개혁도시들이 늘어나고 종교의 자유를 찾아 이런 개혁도시

들로 망명하는 신자들의 유입으로 절대적인 목사의 부족을 호소하는 상황에서 자연스럽게 요구되어졌다. 뿐만 아니라 아직 교리적 일치와 옛 성직자들과는 차별적 우위를 요청받는 상황에서 목사들의 꼼꼼한 시험과 선출, 지속적인 교육과 견책의 필요성은 너무도 자연스러운 일이었다. 이미 개혁자가 교회법령에서도 그 필요성과 강력한 의지를 적시했듯이<sup>17</sup> 비단 이런 교육의 필요성은 단지 목사들의 양성에만 초점이 맞추어진 것은 아니었다. 칼빈은 1537년 기초법령에서 백성을 교리의 순수함으로 지키기 위해서는 복음교리가 실추되지 않도록 교육해야 함을 말하고 있다.<sup>18</sup> 또 1541년 표준법령에서도 대학의 설립을 비롯한 교리교육의 중요성을 강조하고 있다.<sup>19</sup> 이렇게 교육은 개혁을 선언한 도시의 전 시민, 전 세대, 전 계층을 위해서 필요했고, 이런 집중적인 교육의 체계만이 개혁을 공고히 하는 방편이 될 것을 의심하지 않았다. 물론 이런 가장 가시적인 결과는 1559년에 가서야 열매를 맺게 되지만 교회설립의 초기부터 이런 도시개혁의 설계도는 그려져 있었다.

## 1. 목사의 양성

목사의 양성은 제네바아카데미를 통해서 이루어졌다. 그러나 이 학교의 설립은 1559년에 가서야 가능했다. 제네바아카데미가 설립되기 전의 목사의 양성을 위한 일종의 신학교는 아카데미와 다른 명칭의 콜레주(Collège)가 있었다. 제네바가 개혁신앙을 받아들였을 당시 제네바에는 ‘콜레주 드

17 칼빈은 1536년 교회설립시안에서 교육의 필요성을 밝히고 있다.

18 1537년의 칼빈의 교회설립시안은 회의록에 등장하지 않는다. 이런 의미에서 1537년과 1538년의 교회설립시안은 준비법령으로 불릴 수 있다. “*Articles de 1537*” (CHE, 1-13), 박건택, 『칼뱅작품선집Ⅱ』, 323-36.

19 1541년 의 교회법령은 본 법령으로 불릴 수 있다. 회의록은 이 법령을 母法으로 보고 있다. 그래서 회의록의 첫머리는 이 법령으로 시작하고 있다. 교회법령은 이 후 추가적인 법령을 첨가하고 있지만 회의록에서는 1561년의 최종법령을 신지 않고 있다. 최종적이고 발전된 법안임에도 불구하고 목사회 회의록이 1541년판만을 신고 있는 것이 바로 1541년 교회법령의 위치와 무게를 말해주고 있다. Jean-François Bergier, *Registres de la Compagnie des pasteurs de Genève au temps de Calvin, Tome Premier 1546-1553*, 1-3; Philip E. Hughes, *The Register of Company of Pastors of Geneva in the Time of Calvin*, 35-49.

리브'(Collège de Rive)가 있었고 제네바 아카데미가 세워지기까지 이 학교가 제네바의 교육을 담당했다. 이 학교는 라틴어를 중심으로 강의했고 상급반에서는 구약과 신학이 파렐과 칼빈에 의해서 강의되었다. 제네바 아카데미가 있기 전 주변 개혁도시들에도 학교가 운영되고 있었다. 바젤의 대학과, 로잔아카데미가 있었고, 스트라스부르에서는 요하네스 슈투름(1507-1589)이 세운 김나지움과 고등교육기관이 있었다. 1541년의 교회 법령은 제네바아카데미와 같은 신앙교육과 목사양성을 위한 교육기관을 설립을 담고 있지만 구체적인 기준이나 시행령은 담고 있지 않다. 그러나 1561년판 최종법령은 1559년에 설립된 아카데미에 대한 규정을 적고 있다.<sup>20</sup>

제네바 아카데미<sup>21</sup>는 공립예비학교인 스콜라 프리바타(schola privata)와 고등교육기관인 스콜라 푸블리카(schola publica)의 두 개의 학제로 구성되었다. 목사의 양성은 푸블리카에서 이루어졌는데 신학과 구약, 그리

<sup>20</sup> *Les Ordonnances Ecclésiastiques de 1561*. 이어서 우리가 교사라고 명명한 두 번째 규정 내지는 신분이다. 교사들의 고유한 직무를 신자들을 건전한 교리로 가르쳐서 복음의 순수함이 무지나 잘못된 견해로 부패되지 않도록 하는 것이다. 그러나 오늘날 상황에 따라서 우리는 이 칭호를 하나님의 교리를 보존하기 위한 도구요, 또 목사들과 사역자들의 부족으로 교회가 황폐해 되지 않도록 도와주는 이들로 이해한다. 이처럼 보다 감지하기 쉬운 말을 사용하자면 우리는 이 칭호를 학교 교육직분(Ordre des écoles)이라고 부를 것이다. 목회자에게 가장 가깝고 또 교회통치에 가장 밀접한 단계는 신학 강의로서 여기엔 구약과 신약이 있음이 좋을 것이다. 하지만 우선적으로 언어들과 인문과학으로 교육을 받지 않고는 이런 신학공부에서 유익을 얻을 수 없기 때문에, 그리고 우리 자녀들에게 황폐한 교회를 남겨두지 않도록 장래를 위한 씨를 뿌릴 필요가 있기 때문에, 자녀들을 교육시킬 콜레주(Collège)를 세워 목회사역과 시 정부를 위해 그들을 준비시킴이 마땅할 것이다. 실행 방식에 대해서는 학교규정(Ordre des Ecoles)집에서 찾아질 것이다. 도시에 어린아이들을 위한 다른 학교가 있어서는 안 되나 여자아이들은 이미 이전에 행했던 것처럼 별도로 그들의 학교가 있어야 한다. CO, X, 91-124; 박건택, 『칼뱅작품선집Ⅶ』, 649-50.

<sup>21</sup> 제네바아카데미에 대한 연구는 카렌 마그(Karin Maag)의 *Seminary or University?*가 가장 최근의 연구물이다. 2011년에 박건택이 처음 번역해서 출간했고, 이어 2014년에 황대우가 제네바 아카데미규정집을 번역했고, 2009년 박경수가 제네바 아카데미에 대한 소논문을 자신의 책에 실었다. Karin Maag, *Seminary or University? The Geneva Academy and Reformed Higher Education* (Aldershot: Scholar Press, 1995); 박건택, 『칼뱅작품선집Ⅶ』, 614-34. 황대우, “제네바아카데미규정,” 『갱신과 부흥』 Vol. 13 (2014): 84-99; 박경수, 『교회의 신학자 칼뱅』, 311-35.

스어 수사학자들과 시인들, 윤리, 물리학과 수학, 논리학들이 강의되었다. 신학을 공부하는 학생들은 매주 토요일에 목사에게 주해를 배웠고 매달 소논문을 제출했다. 이 학생들은 어떤 의미에서 목회자후보생들이었고, 신학교수들은 목사회회 회합인 주간성경연구모임에 참석해야 했다. 신학교수들 상호간의 교리나 신학논쟁은 목사회회를 통해서 해결했다.

## 2. 목사의 선출

목사의 선출은 제네바의 시스템을 이해하는데 도움이 된다. 목사에 대한 시험과 선발 등 목사선출의 실질적인 역할은 목사회에 있지만 법적인 승인, 최종적인 권위, 임직서약은 시의회가 가졌다. 또한 목사의 선출은 비정기적이었다. 주로 목사의 소천으로 인한 유고와 견책으로 인한 해임, 사건 등의 문제로 사역지 이동과 같은 상황에서 목사의 선출이 이루어졌다. 또한 급격하게 증가하는 개혁교회의 수요로 인해 목사의 수급은 늘 어려움을 겪었다. 회의록은 총 86건의 목사선출을 기록하고 있다. 교회의 법령(1541)은 목사의 의무<sup>22</sup>와 소속<sup>23</sup>, 시험<sup>24</sup>, 선출<sup>25</sup>, 서약을 자세하게 규정하고 있다. 회의록은 목사의 선출을 위한 세 가지의 필수항목은 시험이라는 공개적 방식과 반드시 목사회에 소속이 되어진다는 것과 목사직의 수행이라고 적고 있다.

목사의 시험을 주관하는 것은 목사회에 있었다. 시험은 크게 두 가지였다. 하나는 교리와 강론에 관한 것을 시험하고 나머지 하나는 목사후보자의 삶에 관한 문제, 즉 윤리에 관한 문제였다. 1541년판 법령과 1561년판 법령에서의 차이점은 거의 나타나지 않는다. 그러나 목사의 임직과 관련된 1541년판 법령과 1561년판 법령에서의 가장 큰 차이점은 목사의 소속, 즉 목사의 임명권과 절차에 관한 명시이다.

22 RCPG, I, 2; Hughes, 36.

23 RCPG, I, 2; Hughes, 36.

24 RCPG, I, 2; Hughes, 36.

25 CO, X, 91-92; 박건택, 『칼뱅작품선집Ⅶ』, 639-40.

목사의 소속, 즉 목사를 임명하는 것의 권위가 누구에게 있느냐하는 문제는 권징의 권한에 대한 법령의 해석을 놓고 지루한 논쟁을 계속해온 제네바의 시의회와 목사회에 의해 오래된 갈등의 원인을 제공한 항목이다. 이런 법령해석의 모호성은 1561년 최종법령에서 아주 구체적인 명시를 통해 해결되고 있다.

이와 같이 1561년의 법령은 갈등과 혼란의 논점(목사 임명은 누구의 소관인지의 문제이다)을 분명히 확인하고 있다. 1561년 규정은 1541년의 규정(고대 교회의 규정을 따르는 것)을 다시 한 번 재확인하면서 신자회(Compagnie des fideles)의 동의를 명시하고 있다. 그러나 유감스럽게도 교회법령은 제대로 지켜지지 않을 때가 있었다. 이 문제는 제네바의 질서를 흔드는 일이었고, 많은 소동을 가져왔다. 그 결과 1560년에 이 문제를 200인회에서 재확인하게 되고 그 때의 결의사항<sup>26</sup>을 1561년판 최종법령은 첨부하고 있다.

목사의 선출과정을 정리하면 목사회는 후보자를 도시의 영주에게 고지하는 절차를 수행해야 한다. 그리고 난 다음 목사회가 이 후보자에 대해 평가와 시험에 돌입한다. 대개의 경우 이 사람에게 대한 추천서가 필요했다. 회의록은 다수의 추천서 발급요청과 거부에 대한 기록이 남아 있다.<sup>27</sup> 목사회는 이

26 이 임직과정조항이 어떻게 합의되었는지 밝히고 기존 약속을 고치기 위해 1560년 2월 9일 200인회에서 통과되고 결정된 것을 덧붙임

상기 저명한 목회자들이 우리에게 지적한 것, 즉 소개과정에 대해 만들어진 법령이 지켜지지 않았는데 그 이유가 위정자(Seigneurie)가 선정하고 수용한 자들이 승인될 것이지를 묻지도 않은 채 다만 교회에서 소개되었으며 그로 인해 백성과 교회단체가 그들의 자유를 빼앗겼기 때문이라는 것에 관해서, 분명한 것은 처음에 바르게 제정된 것이 빛나갔다는 것이다. 마찬가지로 상기한 목회자들이 우리에게 지적한 것, 즉 이 모든 점에서 그들과 그들의 후임자들은 자신들의 이익을 취하지 않았고 오히려 자신들에게 보다 엄한 태도를 취했다는 것이 첨부되었다. 우리는 또한 이전 법규가 그 내용에 따라 합당하게 준수되어야 할 것으로 결정했다. 후 발생할 수 있는 그런 실수를 예방하기 위해, 그리고 우리 교회에 진리와 실제의 결합이 없는 예식이 있지 않도록, 우리는 다음과 같은 처방을 마련했다. 즉 어떤 목회자가 선출되면 그 이름을 광고로 알리고, 그에 대해 비난할 것이 있는 사람은 그가 소개되어야 할 날 이전에 와서 그것을 말해야 한다는 것이다. 이는 그가 직무를 수용할 수 없는 경우 새로운 선출을 진행하기 위함이다. CO, X, 91-92; 박건택, 『칼뱅작품선집Ⅶ』, 640-41.

27 회의록에 등장하는 목사 및 종합구빈원, 아카데미의 교수직에 대한 추천서는 다음과 같다.



사람의 교리와 특히 주해 및 강론에 대한 평가를 했다. 강론의 본문은 미리 전달되었고, 설교자로서의 모든 부분, 심지어 목소리의 적합성까지 살펴보았다.<sup>28</sup> 목사회에서 추천되어진 사람은 시의회에 고지되고 시의회에서 최종 승인이 되면 바로 임직서약을 시 행정장관 앞에서 했다. 그리고 자신이 사역할 교구를 지정받고 그 지정받은 교구에서 설교하여 이의나 문제제기가 없으면 그대로 사역을 하게 되고 임직의 모든 과정은 끝이 났다. 그러나 1561판 최종법령에서는 보완적인 장치를 마련하고 있는데 목사회에서 선출되고 시의회로 추천되어질 후보자를 광고를 통해 알리고 문제를 제기할 수 있는 시간을 두었다는 것이다. 이 교구에 소개되어지기 전에 후보자를 알리고 교구의 사람들로 부터 이의가 없으면 계속 절차를 진행했다는 것이다. 또 1541년의 법령에서 목사의 임명방식과 임명서약의 규범이 있어야 함을 말하고 있지만 실제 임직서약문은 명시되지 않았다. 그러나 1561년

(1) 1546년 1월 11일, 무슈 앙투안(Monsieur Antoine)과 토쇼 트로피움(Ptocho Trophium)에 대한 추천서 요청을 승인하며 칼빈의 대표 서명으로 발급. *Hughes*, 85-6.

(2) 1549년 4월 13일, 장 드라 바르(Jean de la Barre)에 대한 추천서 요청을 승인하며 칼빈의 대표 서명으로 발급. *Hughes*, 108.

(3) 1551년 11월 28일, 제네바목사회가 뇌샤텔에 보낸 헤랄더스에 대한 추천서. 칼빈의 대표 서명으로 발급. *Hughes*, 133-34.

(4) 1551년 11월 28일, 제네바목사회가 마티외 이소티에(Mathieu Issotier)에 대한 추천서 발급. *Hughes*, 136-37.

(5) 1552년 8월 5일, 마르티네고(Martinego) 이탈리아 목사의 추천, 책망과 교화를 담아 승인. *Hughes*, 192-93.

(6) 1552년 12월 2일, 베르나르 아르나이(Bernard Arnail) 의학박사에 대한 추천. *Hughes*, 206-07.

(7) 1553년 4월 10일, 스트라스부르에서 제네바목사회로 타프티에 니케즈(Tapetier Nicaise)에 대한 신원조회 의뢰서신, *Hughes*, 215-16.

(8) 1553년 4월 22일, 제네바 목사회에서 (7)에 대한 답변서신, "당신들의 교회가 그런 가짜들, 그 전염병 같은 이들로 부터 자유로워지기를..." 칼빈을 포함한 목사 8명의 서명과 함께 발송됨. *Hughes*, 216-17.

(9) 1554년 9월 14일, 장 드 피오테(Jean de Piotay) 의사에 증명서 수여. *Hughes*, 297.

(10) 1555년 3월 8일, 앙투안 그르네(Antoine Grenet)에 대한 증명서 발급. *Hughes*, 307.

**28** 1556년 4월 8일 클로드 바두르(M. Claude Badeul)가 목사로 선출되었다. 그러나 그가 마들렌에서 설교할 때 그의 목소리가 설교자로서 너무 약하였다고 기록되어 있다. *RCPG*, II, 66-67; *Hughes*, 315.

최종법령은 목사의 시의회에서의 임직서약문<sup>29</sup>이 첨부되어 있다.

#### IV. 목사의 임직의 실제

회의록은 목사의 선출에 대한 자세한 절차와 진행과정, 최종 임명과 교구 지정, 그리고 목사의 선출과 관련된 갈등과 혼란, 시의회의 개입, 목사회 내부적인 갈등, 시험과 신원조회, 교리적 일치확인들의 사례가 풍부하게 기록으로 남아 있다. 회의록은 총 86건의 목사선출과 관련된 기록을 남기고 있다.(표2. 참조)

##### (1) 해임에 따른 신임선출<sup>30</sup>

29 제네바 시에서 인정되고 수용된 복음적 목회자들이 시 대표들과 상기 시 의회 앞에서 행해야 할 약속과 서약의 방식과 서식

1. 나는 내가 부름 받은 직분에서 신실하게 하나님을 섬기되 그의 말씀을 순전하게 붙들어서 내게 맡겨진 이 교회를 교화할 것과 육적인 감정을 섬기기 위해서나 살아 있는 사람을 만족시키기 위해서 그의 교리를 남용하지 않고 건전한 양심으로 그의 영광을 섬기고 내가 빛진 자로 있는 그의 백성의 유익을 섬길 것을 약속하고 맹세한다.

2. 나는 또한 이 도시의 소 의회, 대 의회, 전체 의회를 통과한 대로 교회법규들을 준수할 것과, 실수한 자들을 훈계할 책임이 내게 주어진 이상, 증오나 편애나 보복이나 기타 육적 욕망에 빠지지 않고 충실 하게 의무를 다하며 전반적으로 선하고 신실한 목회자에 속한 것을 행할 것을 약속하고 맹세한다.

3. 셋째로, 나는 시 의회와 도시의 영예와 유익을 지키고 유지하며, 내가 할 수 있는 한 백성이 시 의회의 통치 하에서 평화와 연합 가운데 삶을 영위하도록 노력할 것과, 이에 어긋나는 것에 조금도 동조하지 않으며, 변영이나 역경의 때에, 평화나 전쟁이나 역병이나 기타의 시기에서도 상기의 내 소명을 굽히지 않을 것을 맹세하고 약속한다.

4. 마지막으로, 나는 도시의 정체와 규정에 복종하고 다른 모든 사람들에게 순종의 좋은 모범을 보이되, 내 직무로 할 수 있는 한 내 편에서 법과 위정자에게 복종하고 순종할 것을 약속하고 맹세한다. 다시 말해서 하나님이 우리에게 명하심을 따라 우리가 갖도록 가르쳐야 할 자유를 침해함이 없이, 우리 직무에 속한 것들을 수행할 것을 약속하고 맹세한다. 마찬가지로 나는 시 의회와 백성을 섬기되, 이 일로 인해 내가 내 소명 안에서 마땅히 할 섬김을 하나님께 드리지 못하는 일이 없을 것임을 약속한다. CO, X, 91-92; 박건택, 『칼뱅작품선집Ⅶ』, 641-42.

30 RCPG, I, 58-63; Hughes, 109-12.

1549년 9월에 장 페롱(M. Jean Ferron)의 해임에 따른 후임자 선발이 결정되었다. 페롱은 경솔한 행동으로 그의 목회직이 의심받았다. 그는 일방적으로 교구를 이탈했다. 또 페롱은 칼빈을 공격했다. 4년 동안 함께 사역했지만 유대감을 찾을 길 없었다고 말했다. 1549년 4월 13일에 칼빈은 잠시 물러나고, 이 문제의 진상에 대한 토론이 있었다. 1549년 8월 30일에 페롱은 자신의 성적인 범죄에 관련되었음을 고백했다. 자신의 여종을 농락했다고 말했다. 1549년 9월 5일에 그 소녀가 출두하였고 다른 많은 혐의에 대해서도 주장했다. 결국 페롱은 해임되었다. 그러나 페롱은 해임결정을 통보받고 그 자리에 일어서서 세 걸음을 떼 뒤 뒤돌아서서 추천서를 발급해 줄 것을 요청하지만 거절당한다. 페롱의 후임으로 파브리가 선출된다.

### (2) 목회자 소천에 따른 충원선출<sup>31</sup>

1552년 12월 16일 견책의 날에 뤼생(Russin)의 목사 루이 쿠니에(Louis Cougnier)의 소천으로 후임자를 충원하였다. 그는 시편110편을 해설했고, 히브리서 4장을 설교했다. 임직서약을 마치고 그는 니콜라 데 갈라르(Nicolas des Gallars)와 두 명의 성주와 함께 뤼생에 소개되기 위해 나아갔다.

### (3) 목회자 추방에 따른 교구이동배치<sup>32</sup>

1552년 3월 18일 장 드 생 앙드레(Jean de Saint-André)가 쥐시에서 추방됨에 따라 목사회는 교구이동배치를 결정하지만 이 과정에서 갈등이 표출된다.

## <표2. 제네바에서의 목사임직의 실제>

연도	1549.9	1552.3.18	1552.12.16
----	--------	-----------	------------

31 RCPG, I, 148-9; Hughes, 207-08.

32 RCPG, I, 132-3; Hughes, 187-90.

전임 목사	M. Jean Ferron	Jean de Saint-Andre	Louis Cougnier
신임 목사	Fabri	Fabri	Jean Macar
선출 사유	M. Jean Ferron 해임에 따른 후임자 선발	Andre가 설교하러가던 길에 체포되어 베른에서 추방되어 결원이 발생	Louis Cougnier소천에 따른 결원발생
후보자	여러 명이 추천되었으나 결론을 내리지 못함	목사회 결정사항 Andre-Geneva	단독후보
주해 본문	요일 5:7	Ecclessia-Jussy Fabri-Vandoeures 시의회 결정사항 Ecclessia-Vandoeures Fabri-Geneva Bourgoin-Jussy	시110편
이의 제기 및 갈등	목사인원에 대한 이의제기	Ecclessia와 Fabri의 반대 Bourgoin의 사임압박	없음
선출 일정	1549.05.03. - Jean Ferron해임 1549.09 -후임자선출결정 1549.09.13. -Fabri추천 및 주해본문 전달 1549.09 -목사수에 대해 이의제기 1549.10.14. -갈빈 계속 진행 선언 1549.10.18. -교리시험(요일5:7) 1549.10.19. -종교조항검토(1주) 1549.10.25. -첫 설교(요5:24) 1549.10.28. -보고 후 임직서약	1552.03.18. -Jussy선거식 1552.03.21. -목사회 의견발표 당사자들의 반대 -위정자의 단독결정 -목사회의 지시거부 -Messeur의 단독결정유효 1552.04.22. -Bourgoin의 사임 -Fabri가 Jussy 자원 1552.4.25. -갈빈의 향의방문 <b>-위정자의 수정철회거부</b> -Osias가 Ecclessia고소 1552.12.16. -Ecclessia맞고소 1552.12.23. -Messeur의 중재 1553.01.06.	1552.12.16. -견책의 날에 추가 선출 결정 1552.12.17. -Macar 선출 1552.12.19. -시110편 교리시험 1552.12 -히4장 설교시험 1553.01.04. -종교조항검토완료 1553.01.05. -임직서약 1553.01.06. -목사회에 통보 1553.01.08. -교구Russin에 소개
교리 시험	요일 5:7 주해	-재 변론 1553.01.27. -Ecclessia 해임	시110편
설교 시험	요 5:24 설교		히4
교구	교구에서 첫 설교, 설교보고자		

설교	3인 선정		
최종 보고	Tissot, Vandel, Roset	1553.05.12. -Colladon을 선출 1553.05 <u>-시의회의 일방적지시</u> -Bourgoin-Geneva des Gallars-Jussy 목사회외 거부	Gallars가 城主와 함께 감
임직 서약	Messieur에 서약	1553.07 -화목을 위해 수용함	Messieur에 서약
교구 배정	Geneva	Fabri- Jussy Andre-Geneva Colladon-Vandoeuvres	Russin

## V. 목사의 임직과 이동

목사의 임직절차가 오늘날과 다른 점은 그 도시의 영주에게 후보자를 고지하는 것과 임직서약을 시의회의 행정장관들 앞에서 한다는 점, 그리고 목사의 임명, 해임, 교구이동이 시의회에 권한이 있다는 점이다. 1541년 교회법령은 제네바교구의 목사의 정원을 아예 명시하고 있다.<sup>33</sup> 시의회가 목사회의 청문회와 추천절차를 무시하고 단독으로 진행하거나 목사회의 추천을 거부하는 사례들이 발견된다.

- (1) 1549년 4월 13일, 에클레시아에 대한 목사회의 면직결정을 시의회가 거부.<sup>34</sup>
- (2) 1552년 3월 21일, 쥐시의 목사선출에 목사회 결정을 거부하고 시의

<sup>33</sup> 5명의 목사와 3명의 조수의 임명

이것들과 그 밖에 사역에 필요한 의무를 수행하기 위해 5명의 목사와 3명의 조수가 있을 필요가 있다. 조수는 목사인자로서 필요에 따라 돕고 협력한다. *RCPG*, I, 5; *Hughes*, 40.

<sup>34</sup> *RCPG*, I, 58; *Hughes*, 105-07.

회가 단독 결정.<sup>35</sup>

- (3) 1553년 5월, 시의회가 교구이동을 일방적으로 지시, 결국 목사회가 수용.<sup>36</sup>

그러나 이런 흐름은 1553년 11월에 갈등의 최고조를 경험하고 난 뒤, 1555년 1월 24일에 60인 의회와 200인 의회에서 교회의 권위에 대해 하나가 되었다. 또한 목사회 내부의 갈등도 발견되어진다. 목사회 내부의 갈등은 주로 신학논쟁과 교구이동, 목사견책에서 발생했다. 목사회가 자체적으로 교구이동을 결정했을 때 거부하거나 사임한 사례는 다음과 같다.

- (1) 1552년 3월 21일, 쥐시의 목사결정 때 에클레시아와 파브리가 거부.<sup>37</sup>
- (2) 1552년 12월 16일, 에클레시아가 목사회를 고소.<sup>38</sup>

뿐만 아니라 제네바의 목사들 가운데는 베른의 영토에서 설교하는 경우가 있었는데 개혁도시들 간의 교리의 차이, 정치와 외교의 갈등으로 추방을 당하여 교구를 이동하는 경우가 발생하였다. 특히 베른과의 관계에서 제네바는 많은 한계를 지니고 있었다. 특히 쥐시와 같은 임지는 모두가 가기를 꺼려하였다. 베른에서는 예정교리를 설교할 경우 체포나 감금되었고 이 문제로 칼빈은 여러 차례 서신과 방문을 통해 이 문제를 해결하려고 노력했다. 베른에서는 교리적 차이로 인해서, 프랑스에서는 신분이 노출되거나 병고로, 혹은 두려움에 의해 복귀하는 경우가 발생하였다.

- (1) 1550년 10월 24일, 뒤랑(Durand)<sup>39</sup>과 니노(Ninaux)<sup>40</sup>를 교구이동

35 *RCPG*, I, 132-3; *Hughes*, 188-89.

36 *RCPG*, I, 160-1; *Hughes*, 222-23.

37 *RCPG*, I, 132-3; *Hughes*, 188-89.

38 *RCPG*, I, 145-6; *Hughes*, 203-04.

을 위해 출두공고.<sup>41</sup>

- (2) 1552년 3월, 쥐시의 앙드레가 베른으로부터 추방.<sup>42</sup>
- (3) 1553년 2월 11일, 베른의 셀리니(Céligny)에서 목회하는 트레프로(Treppereau)의 목회지 이탈.<sup>43</sup>
- (4) 1544 6월 3일, 드라이앙(draillans)의 니노의 무단이탈과 레이몽 쇼베(Raymond Chauvet)가 대신 설교했을 때 베른에서 이의를 제기하고 벌금과 구류에 처함.<sup>44</sup>

39 뒤랑 카루(Durant Carroux)는 로데즈(Rodez)에서 왔고 아르무아(Armoy)에서 1544년 5월 30일부터 목회하였다. *Hughes*, 129.

40 피에르 니노(Pierre Ninnaux)는 1544년부터 드라이앙(Draillans)에서 목회하였다. *Hughes*, 129.

41 목사회는 베른과의 갈등을 염려하여 니노와 뒤랑의 교구를 조정하기로 하고 이 문제를 의논하기 위해 출두할 것을 통지하는 서신을 보냈다. 아르모아와 드라이앙은 샤블레(Chablais)에 있는데 이 교구들은 당시 베른의 사법권 안에 속해져 있었다. 하지만 제네바의 고대소유들이 연관된 이유로 이 교구의 목사를 지명하는 권한은 위정자에 보존되어 있었다. 문제는 뒤랑과 니노의 태도가 베른과 갈등을 촉발하기에 충분해서 드 포스(de Fosses)가 칼빈과 상의하고 두 목회자의 교구를 옮기는 것을 제안했던 것이다. *RCPG*, I, 73-74; *Hughes*, 128.

42 베른지역에서 장 드 생 앙드레(Jean de Saint-André)의 추방. 일요일에 쥐시의 성직자인 앙드레는 풍스네(Foncenex)에서 설교 하려고 가는 길에 체포되어 경찰들로부터 수감되었으며 그 이유는 크리스마스에 성찬을 받은 자들에게 예수 그리스도의 성찬이 아닌 성탄의 성찬이라고 말하고 설교하였고 그 날을 다른 날 보다 더 크게 여기니 만찬의 신성함이 어떤 날에 달려 있는 것처럼 여겼다. 이 이유로 감옥에서 심한 취급당했고 베른의 위정자들의 지역에서 추방당했다. *RCPG*, I, 132; *Hughes*, 187.

43 베른의 셀리니에서 목회하는 트레프로(Treppereau)가 무단으로 목회지를 이탈하여 제네바에 있으면서 베른에서 편지를 쓴 것처럼 처남인 페에르를 통해 목사회에 자신의 신상에 관한 서신을 보냈다. 이처럼 제네바는 선호하는 교구였지만 베른은 꺼려하는 교구였다. *RCPG*, I, 154; *Hughes*, 209-11.

44 Raymond Chauvet Arrested at draillans. 6월 3일 제네바의 레이몽 쇼베는 그가 이미 일요일 날 방문했던 드라이앙으로 설교를 하러 가게 되었다. 그가 드라이앙의 관료로서 그들에 의해서 그가 제정했기는 했으나, 개인적인 일로 아무 허락 없이 프랑스로 가버린 그곳의 니노(M. Pierre Ninaux)의 부재 안에서 이루어졌다. 예배 후에 토농의 직원은 레이몽을 기다리게 했다. 토농의 지방 행정관 앞에서 그가 나타나도록 요구했고 25프랑스 은화를 내게 했다. 레이몽드는 동의하고 주었다. 그 스스로 지방 관료에게 그리고 그는 물었다 왜 그가 드라이앙에서 설교를 하게 되었는지. 그가 대답했을 때, 그는 위정자의 순서 아래에 행하고 난 뒤였고. 그는 토농에서 체포의 위기에 처했다. 문제는 제네바의 위정자에 의해서 일어난 일이었다 그들은 곧바로 염려했고

(5) 1557년 4월, 앙투안 바슐라르(Antonie Bachelar)가 리옹에서 되돌아 오다.<sup>45</sup>

더 많은 지역에서 목사의 파송을 요청해왔고 동시에 순교자도 생겨났다. 프랑스지역으로 보내는 경우에 가장 중요한 것은 기밀을 유지하는 것이었다. 그래서 회의록은 약자를 사용하거나 파송된 지역을 아예 빈 칸으로 남겨두기도 한다. 그러나 여전히 목사의 임직과 이동에 대한 문제는 도시를 선호하고 농촌과 프랑스, 베른지역을 기피하는 문제였다.

## 1. 목사의 추천서

목사의 선출과정에서 중요한 사항 중 하나가 후보자에 대한 교리적, 윤리적 검증이었다. 특히 타 도시에서 목회를 하거나 다른 국가로 갈 때에는 필연적으로 신원조회를 받아야 했다. 이것이 바로 신임장, 즉 추천서였다. 당시의 추천서는 목사와 의사와 교수의 선출과 관련해서 발급되었고, 증명서는 주로 정당한 결혼의 확인과 결혼 대상자로서 윤리적 하자가 없다는 것에 대한 목양적 증명서였다. 추천서는 어떤 도시에서 그 사람에 대한 신원조회를 요구할 때 수신자가 지정되었지만 종종 어디에 정착해야할지, 어디서 사역을 하게 될지가 정해지지 않은 경우에는 수신자의 지정 없이 추천서가 발급되었다.

(1) 1548년 11월 13일, 앙투안 무슈(Monsieur Antoine)에 대한 추천

그리고 그들은 관료의 행동에 대해서 의논하기 위해서 베른의 모임에 전갈을 보냈다. 이 날은 7월 15일을 가리킨다. 그러는 동안에 레이몬드는 체포되었고 그것은 관료가 길어지게 만들었고 쇼베의 비용에 관해 기도할 때 마지못해 그는 잘못이 없다고 판단했다. *RCPG*, II, 56; *Hughes*, 295.

45 그 달 마지막 즈음에, 우리는 앙투안 바슈로르(Antonie Bachelar)에게 시험을 한 후에, 그리고 그의 설교를 듣고 또한 조심스러운 요구를 그의 삶에 전달 한 뒤에 그는 하나님의 일을 하기 위해서 리옹으로 보내졌다. 그러나 몇몇 두세 달 후에 그는 다시 돌아왔다. 왜냐하면 그는 병으로 쇠약해지고 그의 정체성이 알려지게 되었기 때문이었다. *RCPG*, II, 73; *Hughes*, 324.



## 서46

- (2) 1551년 11월 28일, 헤랄더스(Heraldus)에 대한 추천서<sup>47</sup>
- (3) 1551년 11월 28일, 시몽 고랑(Simon Goland)에 대한 제네바목사회의 의견서<sup>48</sup>

46 앙투안 선생(Monsieur Antoine)에 대한 추천서. 우리 형제가 오랫동안 우리 가운데 살고 있고 거의 6년 동안 프초코트로움(ptochothropium)에서 소년들도 가르치고 있으므로 그는 우리에게 선한 사람들이 그가 이 교회에서 인정받았다는 증명 없이 왔다는 의심을 하지 않도록 이 모든 기간 동안 훌륭하게 처신해 왔다는 증명을 해주기를 요청하였다. 우리는 그의 부탁을 거절할 수 없다. 우리는 그가 경건하고 하나님을 경외하는 사람이라는 것을 안다. 그가 옮기는 곳의 사람들 에게 그는 그의 삶을 증명해 왔다. 그리스도인으로서 어울리지 않는 어떤 행동도 한 적이 없다. 그는 공적인 예배에 참석하는데 정성을 다해 왔다. 그가 호스피스 소년들을 맡았을 때 그의 직무를 충성스럽게 감당했을 뿐만 아니라 훌륭하고 바른 사람으로 알려져 있다. 그는 이 직분에서 해고당하지 않았고, 그가 그의 잘못이 아니라 다른 사람을 잘못으로 일어날 수 있는 소송이 쉽게 해결될 수 있을 것이라는 희망으로 그의 지위를 내어준 것이다. 실제로 우리가 판단하기로 그는 명예로운 사람일 뿐 아니라 경건한 가르침에 정통해서 어떤 임무도 맡을 수 있으며 충실하고 근면하게 수행할 것이다. 1548년 11월 어느 날 제네바에서. 존 칼빈이 성도들의 사랑과 함께. 앙투안이란 이름은, 1548년 12월 20일 병원 기록에는 “Magister Ant. Grenet”로 기록되어 있다. *CO*, XIII, 101; *RCPG*, I, 42; *Hughes*, 86.

47 칼빈이 공회의 이름으로 뇌샤텔의 장로회에 보낸 편지. 오늘 모임 가운데 우리 형제 헤랄두스(Heraldus)에 대한 토론이 있었고 칼빈이 뇌샤텔교회의 목사들이 우리로 부터 증명서를 받기에 열망하는 사실을 알려준 후 다음과 같이 쓰기를 만장일치로 동의하였다. 헤랄두스는 우리 가운데서 그리스도인다운 방식으로 살았다. 우리 모임들을 종종 참석했다. 그는 또한 부지런하게 경건함에 노력하였다. 하지만 교회의 공직에 자리에 사용되었을 때에 심각함과 깊은 생각 없이 행동하기에 잘못에 너무 쉽게 빠져들까 봐 그를 간절히 훈계해야 할 필요가 있었다. 하지만 그 이후로 그에게 맡겨진 일을 활기와 열정 있게 감당하였다. 그의 부인에 대해서는 결혼의 합당한 매너로 행동하고 있고 [남편의] 직무의 경건하고 기록한 협력자이라는 사실을 말할 수 있다. 존 칼빈, 모두의 이름으로. 헤랄두스는 도피네에 있는 생 줄리앙(Saint-Julien)의 원주민인 혹은 파렐의 동료인 앙투안 예로(Antoine Herauld)를 얘기 하는 가능성이 크다. 그는 1549년 7월 12일에 거주민으로 인정 되었다. 같은 해 12월 16일에 (같은 사람으로 가정한다면) 그들의 지역에서 일 할 수 있도록 뇌샤텔의 목사들이 파렐과 파브리에게 추천 되었다. 또한 그가 1552년 4월 1일에 발랑쟁(Valengin)의 목사로 세워지고 그 곳에서 한 10년을 지냈다는 것이 알려졌다. 1562년 초에 그는 도피네에 있는 비엔을 향하여 떠났으며 그 이후로 그의 흔적은 사라졌다. *RCPG*, I, 77; *Hughes*, 134.

48 테르니에(Ternier)의 목사 시몽 골랑(Simon Goland)의 수치스러운 행동에 대한 편지. 가장 귀하고 존경스러운 형제들에게 하나님 아버지와 주 예수 그리스도의 은혜와 평강이 있기를. 우리 사이에 교리와 영의 조화가 있고 그리스도의 양떼를 먹이기 위해 우리는 협력에 노력해야하고 교회의 상태에 대한 것들에 서로 훈계해야 하기에 우리 도시에 자주

#### (4) 1551년 11월 28일, 마티외 이소티에(Mathieu Issotier)에 대한 추천서<sup>49</sup>

칼빈은 교회지도자들의 역할이 개혁의 성공에 중요한 요소로 여겼던 것 같다. 그는 단호하게 교리와 윤리에서 양보하지 않았다. 때로는 화목을 위해 물러나기도 했지만 이 부분에 관해서는 일관된 태도를 견지하였다. 목사의 견책과 해임도 성찬을 앞두고 서둘러 처리하려고 했다. 카스텔리옹과 같은 경우 스트라스부르에서부터 알고 지냈지만 결국 목사선출을 반대한다. 칼빈의 신학과 교리의 철저함만큼이나 교회행정에서의 철저함이 모여져서 제네바의 모습을 형성한 것이다.

## 2. 도시와 시골교구의 갈등

시골교구의 시찰단의 방문은 일요일에 이루어졌고, 목사시찰위원은 방문한 시골교구에서 설교했다. 반면에 도시교구에서의 시찰은 이루어지지 않았다. 시의원들이 항상 도시교구목사들의 설교를 들을 수 있었고, 무엇보다 치리회가 상설기구로 있었기 때문이었다. 그러나 이 모든 것은 시골교구목사들에게는 부담이 되는 일이었고 결국 도시목사들의 우월적 존재감을 상징하는 일이 되었다. 1546년에 이 법령과 함께 시찰위원들이 선정되었지만

---

드나들며 가르치거나 배우지 않고 오히려 소산과 방탕에 만족하는 베른지역의 시몬 구랑목사에 대한 불평을 하는 것이 우리의 책임으로 여긴다. 어떤 이들에게는 작은 일로 느껴지겠지만 말씀의 성직자로 합당치 못한 불순한 용어를 섞어 쓴다...

테르니에(Ternier)의 장로회에 포함 되어있는 베르네(Bernex)의 목사이다. 라틴어로는 "Golandus"이고 그의 동등한 프랑스어는 굴랑(Goulland)이었을 것이다. *RCPG*, I, 78; *Hughes*, 134-36.

<sup>49</sup> 마티외 이소티에(Mathieu Issotier)에 대한 증명. 제네바 교회의 목회자들과 성직자들이 모든 거룩한 형제와 동역자들에게, 아주 가까운 베르네스 시골에서 교구를 담당하여서 우리와 오랜 시간 동안 가깝게 살고 있는 마티외 이소티에는 이웃으로서 우리는 그를 잘 알고 있다. 더욱이 그는 이 직분을 감당하는 동안 훌륭하였고 안 좋은 소문도 없으며 순수하게 교리를 지키고 평화롭게 지냈다. 마티외 이소티에는 나중에 1562년까지 프로방스(Provence)에서 목회 하였다. 그는 세바스티앙 카스텔리옹의 처남이었고, 1563년 8월 31일에 치리회에 소환되었으며 그 이후 그는 목회를 그만 두었다. *RCPG*, I, 79; *Hughes*, 136-37.

실제 방문은 이루어지지 않았다. 이런 상황은 1547년에도 달라지지 않았다. 그 결과 시민들의 압박이 있었고 목사회도 시행을 권고하였다. 결국 1548년에 처음으로 시찰이 시작되었고 제네바 영지에 속한 전체 14개 교구<sup>50</sup>에 걸쳐 시행되었다. 방문은 2년마다 이루어졌고, 1명의 목사와 2명의 시의원이 방문했으며, 목사는 3주간이상을 비우지 않도록 일정이 조정되었다.

### 베른 영토의 시골교구

한편 시찰이 순조롭게 이루어지지 못한 교구도 있었다. 아르모아와 드라이양에 배치된 뒤랑<sup>51</sup>과 니노<sup>52</sup>는 베른의 영토인 샤블래 지방에서 사역하였는데 베른과의 마찰을 고려해서 시찰단이 방문이 이루어지지 않았다. 목사회는 친 베른적 성향을 지닌 이 두 사람을 목사회에 소환하고 다른 지역으로 배치하기 위해 출두를 공고하는 서신을 발송한다.<sup>53</sup> 그러나 이 두 목사는 참석하지 않고 불응하지만 결국 이 문제를 덮고 지나가게 된다. 1554년에 니노가 시의회의 허락 없이 목회지를 이탈하였을 때 레이몽 쇼베에게 드라이양에 가서 설교할 것을 시의회가 명령한다. 그러나 그는 두 번째 주일에 토농집행관에 의해 심문을 받고 감금되어 무려 7년<sup>54</sup>이나 제네바와 베른의 협상으로 석방되기까지 그곳에 있어야 했다. 이보다 앞서 1552년에는 앙드레가 풍스네(Foncenex)에서 설교이후 베른의 관리에게 체포된다. 그는

50 네당(Neydens), 보세이(Bossey), 셸리니(Celigny), 장토(Genthod), 사니티(Satigny), 루생(Russin), 다르다니(Dardagny), 샹시(Chancy), 카르티니(Cartigny), 쥐시(Jussy), 풍스네(Foncenex), 방되브르(Vandoeuvre), 콜로니(Cologny), 모앵(Moens).

51 뒤랑은 1557년까지 목사직을 유지한다.

52 니노는 1554년 돌연 프랑스로 떠난다.

53 목사회가 출두를 공고하는 서신은 다음과 같다. 10월 31일에 당신에게 맡겨진 교회의 상태를 공회에서 상의할 것이며 괜찮다면 참여하도록 초대한다. 우리가 제안하는 것을 미리 아는 것이 당신에게 유익이 될 것이며 또한 모두에게 유리한 것이다. 날짜를 정하고 알려준 것이 적당하고 괜찮은 순서인 것의 표시이다. 그러므로 당신이 참여하지 않음으로 인해 원하는 대로 되지 않는다면 그것은 당신의 책임이다. 주님 안에서 가장 귀한 형제여 잘 지내시오. 주님의 영으로 교회의 덕을 위해서 지배하시기를(소망한다). 제네바, 1550년 10월 24일. 존 칼빈, 모두를 대신하여. *RCPG*, I, 74; *Hughes*, 129.

54 쇼베는 1552년 6월 3일부터 7월 25까지 수감되었다.

감옥에서 잔인하게 다루어졌고 추방되었다.<sup>55</sup>

### 벽지교구의 문제

드라이앙(Draillans)과 아르무아(Armoy)는 시골교구 가운데서도 대표적인 벽지였다. 니콜라 프티(Nicolas Petit)는 드라이앙에서 1557년부터 1578까지 사역하다가 죽게 되는데 예정교리에 있어서 베른의 견해를 따른다는 이유로 목사회와 갈등을 겪었다. 그는 1544년부터 1557년까지는 샹시(Chancy)와 카르티니(Cartigny)의 시골교구에서 목회하다가 마지막을 벽지교구에서 마감하였다. 제네바는 언제나 탐나는 자리였지만 시골교구와 벽지는 선호되지 않았다. 시의회는 제네바는 물론이고 베른의 영토의 일부와 지방의 많은 마을들을 통제했다. 이런 마을들을 일컬어 ‘Les villages les eglises dependante de la Seigneurie de Genesve’라 불리웠다. 1562년의 시골교구의 목사를 도시교구로 이동시키지 않는다는 결정은 시골교구목사들의 강한 반감을 가져왔다. 많은 목사들이 반대했고 목사회는 혼란을 겪었다. 칼빈은 자신의 방으로 돌아와 두 손을 머리 위로 올려 손뼉을 치면서 “내가 죽기 전에 이런 꼴을 보다니!”라고 말하였다.<sup>56</sup>

시골교구의 목사들은 제네바로 옮기기를 원했고, 시골교구는 목사직의 첫 단계로 간주되었다. 그러나 장 르 개뉴(Jean le Gaigneux)가 목사의 첫 임지로 제네바에 배정된 것에 대해 시골교구의 목사들이 분개하였다.

### 3. 목사의 생활

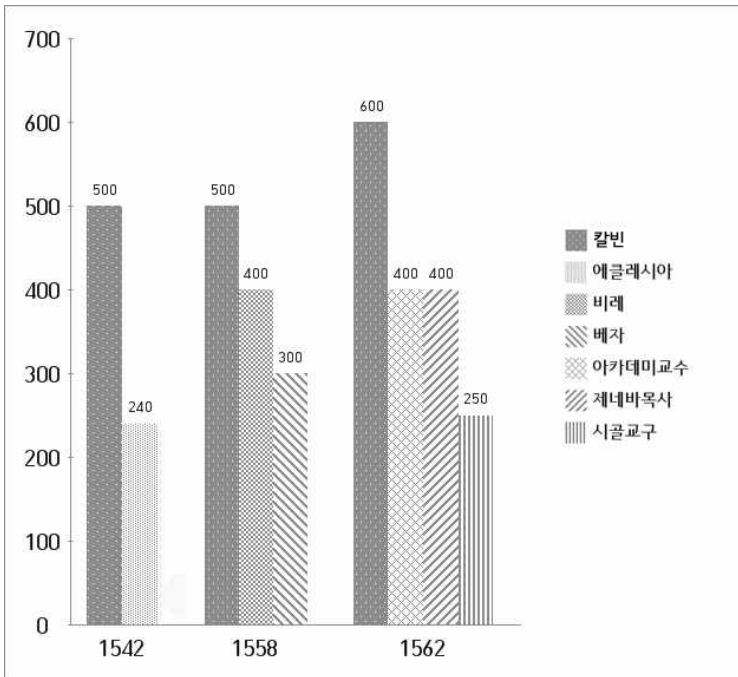
1541년의 표준법령은 제네바의 목사의 숫자를 제한하고 있다. 5명의 목사와 3명의 조수로 정원을 명시하게 되는데 이것은 목사들의 생활과 사역에서 갈등을 불러왔다. 목사들에게 가장 민감한 사안은 제네바의 목사이나, 시골교구, 즉 베른의 영토에 있는 제네바영지에 속한 교회의 목사인가

<sup>55</sup> RCPG, I, 132; Hughes, 189.

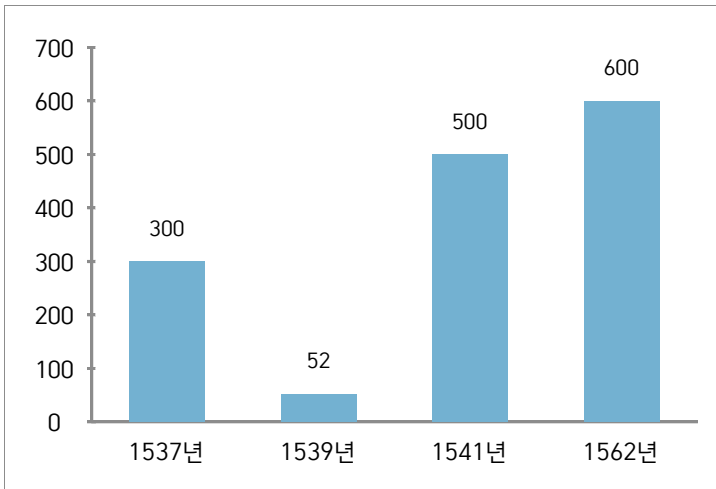
<sup>56</sup> RCPG, II, 99; Hughes, 357. “qu’est-ce que je voy avant que mourir?”

였다. 이 문제는 시의회와 목사이명, 임지결정권과 맞물려서 목사회와 가장 민감한 이슈 가운데 하나였다. 가파른 제네바의 인구유입은 제네바 목사 정원에 유연성을 가져오지만 임지의 문제는 칼빈의 후반기까지도 목사회에서 풀 수 없는 문제로 남게 된다. 제네바 목사회와 시골교구의 목사는 직접적으로는 임금의 차이가 있었다. 그리고 교회 시찰을 받아들여야 했고, 베른에서의 제네바목사들은 언제나 설교나 성찬에서 갈등에 노출되어져 있었다. 당시 목사들의 연봉을 살펴보면 다음과 같다.

〈그림1. 제네바목사들의 연봉비교(fl)〉



〈그림2. 칼빈의 연봉의 변화(f)〉



## (1) 제네바목사들의 가정과 재정상태

개신교목사들은 결혼생활을 했고, 결혼은 성직자가 옛 종교를 결별한 것에 대한 분명한 증거 중 하나가 되었다. 목사들의 임금은 제네바의 목사들과 시골교구의 목사들에 차이가 있었고, 목사들과 아카데미교수의 차이점이 있었다. 물론 목사들 간에도 차이가 존재했다. 칼빈과 베자의 연봉이 달랐고, 일반교수와 아카데미 총장의 연봉이 달랐다. 칼빈은 제네바 1차 체류시 성경교사로 임명되었고 곧 이어 제네바의 목사로서 설교에까지 참여하게 된다. 이 때 금화 6크라운<sup>57</sup>을 연봉으로 받게 된다. 이후 스트라스부르에서의 연봉은 주 급여 1플로린(f)을 받아 연봉은 52f<sup>58</sup>으로 어렵게 생활하게 된다. 그러나 1541년 2차 체류 시는 상황이 달라진다. 그는 연봉 500f<sup>59</sup>을 받게 되고 1562년에는 600f<sup>60</sup>을 받게 된다.(그림2. 참조) 한 편 제네바의 목사들은 240f<sup>60</sup>을 받았고 1558년에 300f<sup>59</sup>, 1562년에 400f<sup>60</sup>으로 인상된다.<sup>60</sup>

<sup>57</sup> 1344년 기준으로 1f=0.84crown으로 칼빈은 약 300f의 연봉으로 시작한 것 같다.

<sup>58</sup> 장수민, 『존 칼빈』, 470.

<sup>59</sup> CO, 21, 685; RCPG, II, 80-81; Hughes, 338.

그러나 1562년 제네바의 목사들이 아카데미교수와 동일한 연봉을 받을 때도 시골교구의 목사들은 250fl, 280fl, 300fl에 만족해야 했다. 당시 목회자의 생활이 다소 어려웠다는 점을 시사하는 두 가지 사건이 있었다. 하나는 1546년 6월 11일 칼빈이 목사회를 대표하여 물가폭등에 따른 목사들의 봉급문제를 시의회에 제기한 일<sup>61</sup>과 아벨 푸팽 목사가 타계한 후 그의 자녀가 고아처럼 가난에 방치되어 떠돌아다니는 신세가 되어 이것이 사회문제가 된 경우였다.<sup>62</sup> 시의회는 다음 해 전격적으로 목사들의 급료는 250fl에서 300fl로 인상하였다.

당시 제네바를 비롯한 시골교구의 목사들의 가정은 때로 윤리적인 문제로 어려움을 겪었다. 장 페롱이 자신의 여종을 농락한 혐의로 해임을 당하고,<sup>63</sup> 에클레시아도 가정에 문제가 있었다. 또한 에클레시아는 고리대금업에도 손을 댄 것으로 알려졌고, 그의 해임시 이 혐의가 추가되었다. 종종 목사들은 자신의 임지를 무단으로 이탈했다. 주로 베른에 있는 영지에서 목회하는 시골교구의 목사들이 목회지를 이탈하여 제네바에 머물기도 했는데 트레페로(Treppereau)가 대표적인 경우였다.<sup>64</sup>

#### 4. 제네바목사들의 일상 (표3. 참조)

제네바에는 총 세 개의 교구가 있었다. 각 교구는 주일에 네 번의 예배 가운데 최소한 세 번의 예배를 드렸고, 두 교구는 월요일에서 토요일까지 주중 예배를 드렸는데 특별히 수요일에는 새벽과 오전 8시에 두 차례 드렸다. 칼빈은 주로 아벨 푸팡과 교대로 사역했는데 그가 병석에 눕자 동료들이 대신 맡아 주었다. 제네바의 중심부는 생 피에르(S.Pierre)와 생 마들렌(S.Magdeleine)이 있었고, 강 건너편에는 생 제르베(S.Gervais)가 있었다.

60 Roget, 4, 289.

61 CO, 21, 383.

62 CO, 21, 680. 장수민, 『존 칼빈』, 652.

63 RCPG, I, 58-63; Hughes, 109-12.

64 RCPG, I, 154; Hughes, 209-11.

제네바 사람들은 주일예배와 주중예배를 강의 양쪽에서 드릴 수 있었다. 목사들에게 가장 중요한 일은 설교하는 일이었다. 목사들의 설교는 주로 연속강해설교로 진행되었는데 어떤 강요를 받은 것으로는 보여 지지 않는다. 목사들은 설교 전에 결혼할 남녀의 양가에서 신청한 결혼 의사를 혼례 3주전부터 고지했고, 설교 전에 결혼식을 진행했는데 성찬이 있는 주일의 결혼은 성례의 존중을 위해서 삼가되었다. 또한 목사들은 교리의 일치를 위해 매주 공식적인 회합을 가졌다. 금요일 오전에는 주간 성경연구모임으로 모였고 오후에는 목회업무의 조정과 신임목사의 선출, 신학도론이 진행되었다. 이 모임에 한 달 이상 빠지는 것은 태만으로 여겨졌고, 견책의 대상이 되었다. 또 세 달마다 목사 상호간의 형제애적 견책이 있었다.

뿐만 아니라 어린이를 위한 교리문답을 행하였는데 주로 젊은 목사들이 맡았다. 또한 시의원 2명과 목회자 2명이 조를 이루어 각 교구를 시찰했고, 환자를 심방했다. 특히 목사에게 알려지지 않은 환자가 사흘 동안 침대에 누워 있을 때 환자가 원하는 목사를 부를 수 있도록 규정되어 있었다. 또한 죄수들에게 강좌를 열어 권면했고, 토요일 저녁식사 이후에는 사형직전에 있는 죄수를 위로하는 일을 했다.

한편 목사들은 목요일에 열리는 치리회에 참여하여 일종의 의무적 상담을 실시했고, 시의회에서 치리회의 장로를 선출할 때 출석하여 조언을 했다. 한편 아카데미에서 헬라어와 히브리어, 교양과목을 가르치는 3명의 공립교수는 월, 화, 목요일에 오전 오후 한 시간을 강독하고 수, 금요일에는 오후 한 시간을 강독했다. 또 두 명의 신학 교수는 월, 화, 수요일의 오후에 1시간의 성경주해를 가르쳤다.



〈표3. 제네바목사들의 주간일정〉

	주일	월	화	수	목	금	토
목사회	주일오전 오후예배 설교 및 교리문답  결혼주례 성찬집례	주중예배  시의회와의 협의를 위해 출두	주중예배	새벽과 오전에 수요예배 설교	주중예배	주중예배 주간성경 연구모임 3개월마다 상호견책 목회업무 조정. 신임목사 시험	주중예배  죄수심방
치리회					치리회로 모임		종종 치리회 잔무로 회집
아카데미		오전강독 성경주해 강의	오전강독 성경주해 강의	오후강독성 경주해강의	오전강독	성경연구모 임에 의무적 참석 오후강독	성경주해 개인지도

## VI. 결론

지금까지 살펴본 제네바교회의 목회자 양성과정과 선발과정, 임직과 목회지 이동에 대한 결론은 동시에 오늘날 교회가 직면한 목회자 양성과 임직시스템에 대한 대안을 던져주고 있다.

첫째, 칼빈은 제네바이카데미를 통해서 제네바를 구성하는 지도자의 양성이 도시의 발전과 교회건설의 중요한 요건으로 보았다. 특히 목회자양성과정에서 성경주해교육과 고전어 연구를 비롯한 목회자로서이 기본소양을 세우는 튼튼한 신학교육시스템을 가동했다. 특히 아카데미에서 목회자의 소명을 가진 후보생들에게는 현장의 목회자들이 직접 주해교육을 실시했다

는 점이 주목된다. 이렇게 신학교육의 공적 시스템 뿐만 아니라 또한 콩그레 가시용을 한 공공 신학교육시스템도 한 축을 차지하였다. 전하는 신자와 청종하는 신자들 모두에게 지속적인 신학교육시스템이 제공되었던 것이다. 또한 칼빈은 표준법령을 통해 박사를 두 번째 직분에 위치시켰다는 것이 점을 주목해야 한다. 목사는 또한 교사였다. 특히 제네바의 목사는 곧 제네바 아카데미의 교수이기도 했다. 신학은 현장과 연결되어 있었던 것이다.

둘째, 제네바교회의 목사들에게는 매우 높은 수준의 윤리강령이 있었다. 현재 대한예수교장로회 총회의 헌법에는 목회자 윤리규정이 없다. 오직 예배모범만이 윤리적인 측면을 보충하고 있는데 반해 권징조례는 매우 발전 되어 있다. 이것은 매우 심각한 불균형을 보여주고 있는 것이다. 또한 신학교육에서도 목회자 윤리에 대한 과목이 전무한 상태이다. 목사회 회의록은 목회자들의 윤리와 연루된 많은 사건들이 가감 없이 기록으로 남겨져 있다. 목회자의 윤리문제를 강단의 붉은색 용으로 가려진채 참된 교회건설은 요원 하기만 한 것이다.

셋째, 또한 세 달에 한번씩 진행되었던 형제애적 견책은 오늘날 교단정치와 치리회의 세속성에 대한 성찰을 던져주고 있다. 권징시스템이 교회가 거룩을 잃지 않도록 예방적이고, 공동체적이었다는 사실이다. 또한 권징은 공개적이고 절차적이었다. 볼셰과 세르베투스의 사건을 기록한 회의록은 권징의 공교회성까지 보여주고 있다. 이들은 주변 개혁도시들에 공개질의서를 보내고 각 개혁교회의 목사회가 보내온 회신을 꼼꼼하게 기록해 놓고 있다. 이단을 규정하고 성만찬과 교리적 일치를 이루는 일에서 교회의 통일성을 포기하지 않으려고 했다는 점은 오늘 현대교회가 깊이 숙고해야 할 부분이다.

넷째, 목사선출에서 교리와 설교, 윤리의 문제가 가장 중요하게 다루어졌

다는 점이다. 오늘날 임직시스템은 개교회가 담임목사를 청빙하는 상황이었지만 제네바교회는 교구시스템이어서 교구 안에 총원될 목사를 제네바목사회가 후보자들을 선출하는 방식이었다. 임직시스템에서도 공교회성을 보여주고 있다. 또한 목사의 소위 이력서가 아닌 철저한 교리검증과 주해, 설교를 통해 선출되었다. 그렇다면 오늘날의 현실로 돌아와서 담임목사 청빙위원회는 적어도 공동의회(제네바교회 신자회)에 단독후보를 내기 전에 매우 전문성을 가진 목회자 그룹의 검증과정을 거쳐야 한다. 그러므로 일반기업체에서 경력사원을 모집하는 방식을 벗어나지 못하고 있는 오늘날의 임직시스템은 다시 연구될 필요성이 있다.

**[Abstract]****A Study on The election Pastors of Geneva Church in  
16th century According to RCPG**

Jong Gu Lim (Green Pastures Church)

Calvin was born in 1507 and died in 1564. He spent the first half of his life, 28 years, getting himself ready for Geneva and spent the second half of his life, 28 years, getting involved in the church construction. His first stay in Geneva in 1536 like an emergency landing was filled with ups and downs such as his deportation, return, struggle and construction. However, Calvin, the French exile, considered Renaissance as a fulcrum and contributed himself to a facilitator opening the gate of the modern society. The reformer was brought up without his mother in his childhood, but he could be fed and grown by humanism while studying in Paris. Besides, he grew up to be a humanist and theologian, and overcame the fear of death given by the huge religious authority in the battlefield of the church construction. He was also dedicated to establishing the most ideal christian city.

Nevertheless, Calvin's theology and works are estimated in different points of view. For examples, he is considered as a frontier opening the modern era while he is regarded as a dictator in Geneva. He is not only highly admired but also

severely underestimated. Calvin was a policy maker and minister. Calvin's ideal and Geneva's reality in the church and the state, freedom and tolerance and theology and ethics reveals that he was in the dilemma of his church construction. If so, what is the just estimation about Calvin? What messages are conveyed in his theology and thoughts toward present societies and churches? As Calvinism adheres to Scholasticism and Sorbonneism in Korean churches, the research on RCPG of CPG is an alternative to reach reformism more widely and it is also inevitable demand for a well-balanced study.

The RCPG plainly reveals Geneva's Reformation and its struggle just like a morning newspaper. Unexpected events, urgent prosecution letters as well as the tension in the scene different from the description of Institute of the Christian Religion in the public written question make a bit embarrassed those who get used to Calvin texts. Supposing that Institutes of the Christian Religion is the theology of Geneva, RCPG is the scene of Geneva.

**Key Words:** RCPG, The Company of Pastors in Geneva, Calvin, The Election of Pastors, Congrégation

## [참고문헌]

## I. 1차 자료

## 외국 문헌

1. RCPG\_Registres de la Compagnie des pasteurs de Genève  
Bergier, Jean-François(ed), *Registres de la Compagnie des pasteurs de Genève au temps de Calvin 1546-1553* Tome Premier. Geneva: Droz, 1964.
- Kingdon, Robert M.(ed), *Registres de la Compagnie des pasteurs de Genève au temps de Calvin 1553-1564* Tome. II. Geneva: Droz, 1962.
2. RCG\_Registers du Conseil de Genève  
Dubuis, Hochuli(ed), *Registres du Conseil de Genève à l'époque de Calvin*, Tome I. du 1er mai au 31 décembre 1536, Geneva: Droz, 2003.
- Mekkey, S. Coram et Dubuis, Hochuli(ed), *Registres du Conseil de Genève à l'époque de Calvin*, 1537 Tome I: Du 1er mai au 31 décembre 1536 Tome II: Du 1er janvier au 31 décembre 1537. Geneva: Droz, 2003.
- Mekkey, S. Coram et Graf, M. Brunscwig, Bron, G. Olivier, et Dubuis, Hochuli (ed), *Registres du Conseil de Genève à l'époque de Calvin*, Tome III, du 1er janvier au 31 décembre 1538. Geneva: Droz, 2006.
- Chazalon, Christophe et Mekkey, S. Coram(ed), *Registres du Conseil de Genève à l'époque de Calvin*, Tome IV, du 1er janvier au 31 décembre 1539. Geneva: Droz, 2009.

### 3. RConsistG\_Registers du Consistoire de Genève

Kingdon, Robert M. et Watt, R. Jeffrey(ed), *Registres du Consistoire de Genève au temps de Calvin*, Tome I, 1542-1544. Geneva: Droz, 1996.

Kingdon, Robert M.(ed), *Registres du Consistoire de Genève au temps de Calvin*, Tome II, 1545-1546. Geneva: Droz, 2001.

Kingdon, Robert M. Lambert, Thomas A., Watt, M. Isabella et Mcdonald, Wallace(ed), *Registres du Consistoire de Genève au temps de Calvin*. Tome III, 1547-1548. Geneva: Droz, 2004.

Kingdon, Robert M. et Mcdonald, Wallace. *Registres du Consistoire de Genève au temps de Calvin*, Tome IV, 1548, avec extraits des Registres du Conseil, 1548-1550. Geneva: Droz, 2007.

Kingdon, M. Robert, et Mcdonald, Wallace. *Registres du Consistoire de Genève au temps de Calvin*, Tome V (20 février 1550 - 5 février 1551) Geneva: Droz, 2010.

Wandel, Plamer Lee et Mcdonald, Wallace(ed), *Registres du Consistoire de Genève au temps de Calvin*, Tome VIII (25 mars 1553-1er février 1554) Geneva: Droz, 2014.

### 4. LRAG\_Le Livre du Recteur de l'Académie de Genève

Suzanne Stelling-Michaud. *Le Livre du Recteur de l'Académie de Genève : 1559-1878*, T. I, Le Texte. Geneva: Droz, 1959.

Suzanne Stelling-Michaud. *Le Livre du Recteur de l'Académie de Genève : 1559-1878*, T. II, Notices biographiques des étudiants : A-C. Geneva: Droz, 1966.

Suzanne Stelling-Michaud. *Le Livre du Recteur de l'Académie de Genève : 1559-1878*, T. III, Notices biographiques des étudiants : D-G. Geneva: Droz, 1972.

Suzanne Stelling-Michaud. *Le Livre du Recteur de l'Académie de Genève : 1559-1878*, T. IV, Notices biographiques des étudiants : H-M. Geneva: Droz, 1975.

Suzanne Stelling-Michaud. *Le Livre du Recteur de l'Académie de Genève : 1559-1878*, T. V, Notices biographiques des étudiants : N-S. Geneva: Droz, 1976.

Suzanne Stelling-Michaud. *Le Livre du Recteur de l'Académie de Genève : 1559-1878*, T. VI, Notices biographiques des étudiants : T-Z. Geneva: Droz, 1980.

#### 5. Calvin's Works\_Original Text

*Ioannis Calvini opera omnia quae supersunt.* ed. G. Baum, E. Cunitz, et E. Reuss. 59 vols. Brunswick: C. A. Schwetschke, 1863-1900.

*Ioannis Calvini Opera Omnia denuo recognita et adnotataone critica instructa notisque*, v. I. Backus u. a., Genf 1992.

\_\_\_\_\_. *Ioannis Calvini Epistolae*. Vol I (1530-1538) Ediderunt cornelis augustijn frans pieter van stam Geneva: Droz 2005.

#### 6. Calvin's Works\_English Translation

*Calvin's Commentaries*. Grand Rapids: Baker Book House, 1979.

*Institutes of the Christian Religion*(1559). ed. John T. McNeill and tr. Ford L. Battles. Library of Christian Classics Vols. 20-21. Philadelphia: The Westminster Press, 1954.

Philip E. Hughes, *The Register of The Company of Pastors of Geneva in The Time of Calvin*, Wipe and Stock, 1966.

Kingdon, M. Robert. *Registers of The Consistory of Geneva in the Time of Calvin* vol.1, 1542-1544. Grenad Rapids: The H. H. Meeter Center for Calvin Studies, 2000.

M. Wallace Mcdonald, *Registers of The Consistory of Geneva in The*



- Time of Calvin*, Vol 1, 1542-1544 William B. Eerdans, 1972.
- Monter, E. William. *Calvin's Geneva*, Huntington, NY: Robert E. Krieger Publishing Company, 1975.
- \_\_\_\_\_. *Studies in Genevan Government (1536-1605)*. Geneva: Librairie E. Droz, 1964.

### 7. de Genève\_Resource

- Stauffenegger, Roger. *Église et Société Genève au XVII Siècle Texte*. Geneva: Droz, 1983.
- \_\_\_\_\_. *Église et Société Genève au XVII Siècle Note*. Geneva: Droz, 1984.
- Roget, Amédée. *Histoire de Peuple de Geneève depuis la Réforme Jusqu'a L'escalade Tome premier 1536-1542*. Genève john jullien, Libralre-editeur Place du Bourg de four, 32, 1870.

### 한글 번역

- 칼빈, 존. 『칼뱅작품선집 I』. 박건택 역. 서울: 총신대학출판부, 1998.
- \_\_\_\_\_. 『칼뱅작품선집 II』. 박건택 역. 서울: 총신대학출판부, 2009.
- \_\_\_\_\_. 『칼뱅작품선집 III』. 박건택 역. 서울: 총신대학출판부, 2009.
- \_\_\_\_\_. 『칼뱅작품선집 IV』. 박건택 역. 서울: 총신대학출판부, 2009.
- \_\_\_\_\_. 『칼뱅작품선집 V』. 박건택 역. 서울: 총신대학출판부, 2009.
- \_\_\_\_\_. 『칼뱅작품선집 VI』. 박건택 역. 서울: 총신대학출판부, 2010.
- \_\_\_\_\_. 『칼뱅작품선집 VII』. 박건택 역. 서울: 총신대학출판부, 2011.
- \_\_\_\_\_. 『칼뱅서간집 I』. 박건택 역. 서울: 크리스천 르네상스, 2014.
- \_\_\_\_\_. 『칼뱅의 예레미야설교』. 박건택 역. 서울: 기독교문서선교회, 2000.
- \_\_\_\_\_. 『칼뱅의 시편 119편설교』. 박건택 역. 서울: 기독교문서선교회, 2004.
- \_\_\_\_\_. 『기독교강요 초판』. 문병호 역. 서울: 생명의 말씀사, 2009.

- \_\_\_\_\_. 『기독교강요 최종판』. 김종흡의 3인 공역. 3권 서울: 생명의 말씀사, 1988.
- \_\_\_\_\_. 『칼뱅의 신학논문들』. 황정욱, 박경수 역. 서울: 두란노아카데미, 2011.
- \_\_\_\_\_. 『칼빈의 사무엘하설교1,2,3』. 김동현 역. 서울: 솔로몬, 1994.
- \_\_\_\_\_. 『칼빈의 갈라디아서 강해 (상)』. 김동현 역. 서울: 서로사랑, 2010.
- \_\_\_\_\_. 『칼빈의 갈라디아서 강해 (하)』. 김동현 역. 서울: 서로사랑, 2010.
- \_\_\_\_\_. 『칼빈의 이사야설교』. 김동현 역. 서울: 기독교연합신문사, 1992.
- \_\_\_\_\_. 『칼빈의 경건』. 이형기 역. 서울: 크리스찬다이제스트, 1991.
- \_\_\_\_\_. 『칼빈의 예정론』. 한국칼빈주의연구원 역. 서울: 기독교문화협회, 1986.
- \_\_\_\_\_. 『요한네스 칼빈의 제네바 교회의 교리문답』. 박위근, 조용석 역. 서울: 한들출판사, 2008.

# 칭의의 6중 원인에 대한 알렉산더 콤리와 존 칼빈의 연속성, 불연속성, 그리고 신학적 함의<sup>1</sup>

박재은

(충신대학교 신학대학원, 조직신학)

## [초록]

본고는 나더러 레포르마치(Nadere Reformatie) 시대의 네덜란드 신학자 알렉산더 콤리(Alexander Comire, 1706-1774)와 개혁 신학의 탁월한 선생이었던 존 칼빈(John Calvin, 1509-1564)이 전개한 칭의론을 칭의의 6중 원인(작용인, 질료인, 형상인, 도구인, 공로인, 목적인)의 빛 아래서 고찰해 볼 것이다. 칭의 사건을 설명함에 있어 6중 인과관계의 틀은 유용하다. 칭의 사건은 하나님의 구원 계획과 실행, 그리스도의 능동적, 수동적 순종, 그리스도 의의 전가, 신자의 믿음, 하나님의 영광 등 다양한 칭의 요소들을 복합적으로 고려할 필요가 있기 때문에 6중 인과관계의 틀은 칭의 사건을 이해하는데 있어 훌륭한 도구적 장치이기 때문이다.

특히 로마 가톨릭 교회, 아르미니우스주의, 반(反)율법주의, 신(新)율법주의, 하이퍼(hyper) 칼빈주의 등이 전개한 칭의론은 전통적

논문투고일 2017.08.01. / 심사완료일 2017.08.16. / 게재확정일 2017.09.15.

<sup>1</sup> 본고는 개혁주의학술원과 한국칼빈학회가 2017년 1월 16일에 공동주최한 제4회 신진학자포럼 & 한국칼빈학회 논문 발표회(서울시민교회) 때 발표한 논문을 수정 보완한 논문임을 밝힌다.

칭의론의 틀과 사뭇 다른 점이 있었기 때문에 개혁 신학자들은 다양한 인과관계들을 선용(善用)하여 전통적 칭의론을 수호해나갔다. 본고는 칭의의 6중 원인에 대한 폼리와 칼빈의 시각 사이의 연속성과 비연속성에 주목할 것이고 이 연속성과 비연속성을 기반으로 어떠한 신학적 함의가 그 안에 숨어 있는지를 발견할 것이다. 이러한 논의를 통해 과연 칭의의 원인을 건전하게 바라보는 신학적 시각은 무엇인가가 최종적으로 드러나게 될 것이다.

**키워드:** 존 칼빈, 알렉산더 폼리, 칭의론, 6중 원인, 인과관계

## 1. 들어가는 말

고대 그리스 철학자 아리스토텔레스(Aristotle, 384-322 BC)의 형이상학적 철학 체계는 신학 체계에도 큰 영향을 미쳤다.<sup>2</sup> 아리스토텔레스 형이상학은 16-17세기 개혁파 신학 체계에도 절충주의(eclecticism)의 빛 아래서 다방면으로 그 영향력의 손길을 미쳤는데<sup>3</sup> 이는 특히 원인론(原因論,

2 이에 대해서는 필자의 논의를 참고하라. 박재은, “16-17세기 개혁파 정통주의 시대의 형이상학 이해,” 『교회와 문화』 37 (2016): 135-65.

3 아리스토텔레스 형이상학이 16-17세기 스콜라주의, 후기 종교개혁 개혁파 정통주의 철학에 미친 영향에 관한 구체적 논의로는 다음을 참고하라. Joseph S. Freedman, “Aristotle and the Content of Philosophy Instruction at Central European Schools and Universities during the Reformation Era (1500-1650),” *Proceedings of the American Philosophical Society* 137/2 (1993): 213-53; Richard A. Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics: The Rise and Development of Reformed Orthodoxy, ca. 1520 to ca. 1725* (Grand Rapids: Baker, 2003), 1:360-405; idem, “Scholasticism, Reformation, Orthodoxy, and the Persistence of Christian Aristotelianism,” *Trinity Journal* 19:1 (Spring 1998): 81-96; idem, “Reformation, Orthodoxy, ‘Christian Aristotelianism,’ and the Eclecticism of Early Modern Philosophy,” *Nederlands archief voor Kerkgeschiedenis* 81.3 (2001): 306-25; Charles H. Lohr, “Metaphysics,” in *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, eds. Charles B. Schmitt

the philosophy of causation)<sup>4</sup> 분야에서 진하게 드러난다. 원인을 소위 작용인(作用因, efficient cause), 형상인(形相因, formal cause), 질료인(質料因, material cause), 목적인(目的因, final cause)<sup>5</sup> 등으로 나누어 고찰하는 체계를 가리켜 “아리스토텔레스적 4중 인과관계”(Aristotelian fourfold causality)라고 통칭하며 이는 다양한 신학 주제를 설명함에 있어서 일반적으로 사용되어왔던 형이상학 체계였다.<sup>6</sup>

“칭의론”의 영역에서도 예외는 아니었다. 칭의 사건을 설명함에 있어 아리스토텔레스적 4중 인과관계의 틀은 유용했다.<sup>7</sup> 칭의 사건은 하나님의 구원 계획과 실행, 그리스도의 능동적, 수동적 순종, 그리스도 의의 전가, 신자의 믿음, 하나님의 영광 등 다양한 칭의 요소들을 복합적으로 고려할 필요가 있기 때문에 아리스토텔레스적 4중 인과관계의 틀은 칭의 사건을 이해하는데 있어 훌륭한 도구적 장치였다.<sup>8</sup> 특히 로마 가톨릭 교회, 아르미

and Quentin Skinner (New York: Cambridge University Press, 1988), 537-638.

- 4 원인에 대한 어원적 논의로는 Richard A. Muller, *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms: Drawn Principally from Protestant Scholastic Theology* (Grand Rapids: Baker Book House, 1985), 61 (s.v. causa)을 참고하라 (이후부터 Muller의 사전을 *Dictionary*로 줄여 표기하도록 하겠다).
- 5 Aristotle, *Physics: Books I and II*, trans. William Charlton (Oxford, Clarendon Press, 2006), II. 3, 194<sup>b</sup>16-195<sup>a</sup>27.
- 6 Cf. Muller, *Dictionary*, 61. 그렇다고 해서 아리스토텔레스 형이상학이 17세기 유럽 전체를 다 장악한 것은 아니었다. 플라톤(Plato, 428/427 혹은 424-423-348/347 BC) 철학도 17세기 유럽 신학의 한 꼭지를 차지했다. 영국의 케임브리지 플라톤주의자들이 그 한 예이다. 특히 테오피루스 게일(Theophilus Gale, 1628-1679) 같은 경우엔 케임브리지 플라톤주의자들과는 또 다른 노선에서 신학을 전개했는데 소위 개혁적 플라톤 철학(Reformed Platonism)을 주장하면서 전통적 개혁 신학과 연속성의 끈을 놓치지 않으려 노력했다. 이에 대해서는 필자의 논의인 Jae-Eun Park, “Theophilus Gale’s Reformed Platonism: Focusing on His Discourse of ‘Creation’ and ‘Providence’ in *The Court of the Gentiles*,” *Mid-America Journal of Theology*, 24 (2013): 121-42를 참고하라.
- 7 이에 대해서는 필자의 논의를 참고하라. 박재은, 『칭의, 균형 있게 이해하기: 하나님의 주권 대 인간의 역할, 그 사이에서 바라본 칭의』 (서울: 부흥과개혁사, 2016), 20-23.
- 8 예를 들면 개혁주의 청교도 신학자인 앤서니 버지스(Anthony Burgess, d.1664)는 그의 책 『참된 칭의 교리』(*The True Doctrine of Justification*)에서 칭의를 다음과 같이 사중인으로 설명한다. 칭의의 유효적 원인은 삼위일체 하나님이며, 형상적 혹은 공로적 원인은 그리스도의 의와 그의 능동적/수동적 순종, 도구적 원인은 믿음이고, 목적 원인은 하나님의 영광이다. Anthony Burgess, *The True Doctrine of Justification Asserted, and*

니우스주의, 반(反)율법주의, 신(新)율법주의, 하이퍼(hyper) 칼빈주의 등이 전개한 칭의론은 전통적 칭의론의 틀과 사뭇 다른 점이 있었기 때문에<sup>9</sup> 개혁 신학자들은 아리스토텔레스적 4중 인과관계를 선용(善用)하여 전통적 신학 사상을 수호해나갔다.<sup>10</sup> 특히 로마 가톨릭 칭의론과 아르미니우스주의 칭의론과 연관해 신학자들은 아리스토텔레스적 4중 인과관계의 틀과 더불어 두 개의 원인을 추가로 고찰했는데 그것들은 도구적 원인(instrumental cause)과 공로적 원인(meritorious cause)으로 통칭해 부르는 개념들이었다.<sup>11</sup>

사실 칭의의 유효적 원인(=작용인, *causa efficiens*)이나 목적 원인(*causa finalis*)에 대해서는 큰 이견이 없었다. 칭의의 유효적 원인은 삼위 일체 하나님이고 칭의의 목적 원인은 하나님의 영광이라는 사실을 그 어떤 신학 사상도 명시적으로 거부하지 않았기 때문이다. 오히려 핵심은 두 가지에 놓여있다. 첫째, 칭의의 도구적 원인(*causa instrumentalis*)을 무엇으로 볼 것인가와 과연 그 도구적 원인이 칭의 안에서 어느 정도까지의 역할을 감당하는가이다. 둘째, 칭의를 6중 원인 즉 유효적, 형상적, 질료적, 도구적,

*Vindicated, from the Errors of Papists, Arminians, Socinians, and More Especially Antinomians* (London, 1648), 2, 170, 182, 257.

<sup>9</sup> 아르미니우스주의, 반율법주의, 신율법주의, 하이퍼 칼빈주의 사상이 전개한 칭의론에 대한 개괄적인 소개를 다음을 참고하라. 박재은, 『칭의, 균형 있게 이해하기』, 17-49.

<sup>10</sup> 예를 들면 에베소서 1장 5-8절과 에스겔서 1장 1-24절과 10장 8-16절을 주석하며 칼빈은 4중 원인론을 선용하고 있다. Cf. Calvin, *Epist. Pauli ad Ephesios*, I.5-8 (CO, 51:148-150); idem, *Praelectiones in Ezechielis prophetiae*, I.1-24 & X.8-16 (CO, 40:21-54, 213-20).

<sup>11</sup> 예를 들면 다음과 같은 개혁파 정통주의 신학자들의 글들을 살펴보자. Gideon Harvey, *Archeologia Philosophica Nova, or, New Principles of Philosophy. Containing Philosophy in General. Metaphysics or Ontology. Dynamology, or a Discourse of Power. Religio Philosophi, or Natural Theology. Physics, or Natural Philosophy* (London: J. H. for Samuel Thomson, 1663), 56-82(I/2.xv-xxiv); Daniel Sennert, *Thirteen Books of Natural Philosophy* (London: Peter Cole, 1660), 22-23(I.iv); Thomas Spencer, *The Art of Logick delivered in the precepts of Aristotle and Ramus* (London: John Dawson, 1628), 27-57, 156-59(ch. 5-10, 30.3); Franco Burgersdijk, *Monitio logica, or, An abstract and translation of Burgersdicius his logick* (London: for Ric. Cumberland, 1697), Cap. 15-18.

공로적, 목적 원인의 빛 아래서 볼 때 어느 원인을 칭의의 1차 원인(*causa prima*)으로 간주하여 다른 원인들보다 더 큰 무게중심을 둘 것인가의 문제이다.

이러한 두 가지 핵심은 중요하다. 그 이유는 만약 칭의의 유효적 원인(=하나님의 구원 계획과 실행)에 극단적 무게 중심을 놓은 결과 도구적 원인(=믿음)이 자칫 간과되어진다면 결국 하이퍼 칼빈주의 칭의론 혹은 영원 칭의(*eternal justification*)<sup>12</sup> 형태로 발전 될 수밖에 없기 때문이며, 혹은 만약 칭의의 질료적, 형상적 원인(=예수 그리스도)만 극단적으로 강조하게 될 경우엔 자연스럽게 반율법주의 칭의론으로 변질될 가능성이 농후해지기 때문이다. 그 반대로 칭의의 도구적 원인과 공로적 원인이 신자의 행위와 결부되어 강조될 때 반(半)펠라기우스주의적 형태를 담지한 신율법주의적 칭의론이 짝 뜨게 된다.<sup>13</sup> 그러므로 칭의의 6중 원인을 어떻게 이해하는가에

12 영원 칭의(*eternal justification*)란 칭의가 하나님의 법정에서(*in foro Dei*)에서 이미 완료된 것을 뜻한다. 영원 칭의론은 이미 영원에서부터 칭의가 완료되었기 때문에 신자의 믿음이 논리적으로 불필요하게 되고 이는 시간 속에서 신자의 의식에 칭의가 적용되는 순간을 잊아가는 체계이기 때문에 오류가 있는 칭의론이다. 특히 영원 칭의와 능동적 칭의(*active justification*)는 구분되어 이해되어야 한다. 능동적 칭의는 영원 칭의와는 다르게 신자의 의식의 법정(*in foro conscientiae*)에서 믿음으로 적용되는 칭의 사건을 고려한다. 이 주제에 대한 구체적인 논의로는 필자의 논의를 참고하라. Jae-Eun Park, *Driven By God: Active Justification and Definitive Sanctification in the Soteriology of Bavinck, Comrie, Witsius, and Kuyper* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2017), 근간 예정.

13 반(半)펠라기우스적 칭의론은 대표적으로 로마 가톨릭 의화론을 예로 들 수 있다. 이에 대해서는 필자의 논의를 참고하라. 박재은, 『성화, 균형 있게 이해하기: 하나님의 주권 대 인간의 역할, 그 사이에서 바라본 성화』 (서울: 부흥과개혁사, 2017), 20-45. 리차드 백스터(Richard Baxter, 1615-1691)의 칭의론도 신율법주의적 형태를 지니고 있다. Richard Baxter, *Confession of His Faith, Especially Concerning the Interest of Repentance and Sincere Obedience to Christ, in Our Justification & Salvation* (London, 1655)을 참고하라. 백스터 칭의론에 대한 비판은 다음을 참고하라. J. V. Fesko, *Beyond Calvin: Union with Christ and Justification in Early Modern Reformed Theology (1517-1700)* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2012), 300-17; J. I. Packer, *A Quest for Godliness: The Puritan Vision of the Christian Life* (Wheaton: Crossway Books, 1990), 156-61; idem, *The Redemption & Restoration of Man in the Thought of Richard Baxter: A Study in Puritan Theology* (Vancouver: Regent College Publishing, 2003); Hans Boersma, *A Hot Pepper Corn: Richard*

따라 칭의 그 자체에 대한 이해 역시 크게 달라지게 된다고 볼 수 있다.

본고는 나더러 레포르마치(Nadere Reformatie) 시대<sup>14</sup>의 네덜란드 신학자 알렉산더 콤리(Alexander Comire, 1706-1774)와 개혁신학의 탁월한 선생이었던 존 칼빈(John Calvin, 1509-1564)이 전개한 칭의론을 칭의의 6중 원인의 빛 아래서 고찰해 볼 것이다. 특히 칭의의 6중 원인에 대한 콤리와 칼빈의 시각 사이의 연속성과 비연속성에 주목할 것이고 이 연속성과 비연속성을 기반으로 어떠한 신학적 함의가 그 안에 숨어 있는지를 발견할 것이다. 이러한 논의를 통해 과연 칭의의 원인을 건전하게 바라보는 신학적 시각은 무엇인지가 최종적으로 드러나게 될 것이다.

## II. 알렉산더 콤리의 칭의론에 나타난 칭의의 6중 원인

콤리의 칭의론은 그의 『죄인들의 칭의에 대한 편지』(Brief over de rechtvaardigmakinge des zondaars, 1761)<sup>15</sup>에서 잘 드러나 있다. 콤리의 칭의론을 본격적으로 살펴보기 전에 콤리가 『죄인들의 칭의에 대한 편지』를 쓸 당시의 신학적 배경을 먼저 살펴볼 필요가 있다. 언제나 신학 사상은 시대의 맥락과 동떨어진 채 성립될 수 없는 것이기 때문이다.<sup>16</sup>

---

*Baxter's Doctrine of Justification In Its Seventeenth-Century Context of Controversy* (Zoetermeer: Uitgeverij Boekencentrum, 1993), 166-94.

14 나더러 레포르마치 시대의 특징과 신학적 맥락에 대해서는 박재은, “위트레흐트 대학의 설립, 운영, 그리고 교육,” 『종교개혁과 교육』, 개혁주의 신학과 신앙 총서 11권 (부산: 개혁주의학술원, 2017), 234-39를 참고하라.

15 Alexander Comrie, *Brief over de rechtvaardigmakinge des zondaars: door de onmiddelyke toerekening der borggerechtigheit van Christus* (Amsterdam: Nicolaas Byl, 1761). 본고에서는 1832년에 재판된 *Brief over de rechtvaardigmakinge des zondaars*, 2<sup>nd</sup> ed. (J. Bloemsma, 1832)를 사용하였다. 이후로는 *Brief over de rechtvaardigmakinge des zondaars*의 표기를 *Brief*로 줄여서 하도록 하겠다.

16 Cf. Richard A. Muller, *The Study of Theology: From Biblical Interpretation to Contemporary Formulation* (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1991), 61-121.



폼리가 『죄인들의 칭의에 대한 편지』에서 주로 반대한 논점은 합리주의, 계몽주의, 아르미니우스주의와 신(新)율법주의였다. 특히 폼리는 동시대 인물이었던 안토니우스 반 데어 오스(Antonius van der Os, 1722-1807)를 소시니우스주의적 향론파(Sociniaansch gezinden Remonstrant)<sup>17</sup>로 명명하고 가열 찬 비판을 한다. 또한 폼리는 도르트 회의(the Synod of Dort, 1618-1619)의 신학적 결정에 사상적 뿌리를 두면서 아르미니우스주의를 심각하게 잘못된 신학 사상으로 규정하고 줄곧 비판하였다.<sup>18</sup> 그 뿐 아니라 폼리는 신율법주의도 강하게 비판하는데 이는 폼리가 영국의 독립교도였던 아이작 초운시(Issac Chauncy, 1632-1712)의 글을 화란어로 번역 한 것만 봐도 폼리가 얼마나 신율법주의에 대해 경계했는지가 잘 드러난다.<sup>19</sup> 초운시는 평생에 걸쳐 백스터주의(Baxterian) 신율법주의의 주요 계승자였던 다니엘 윌리엄스(Daniel Williams, 1643-1716)를 주 논적으로 삼아 비판했기 때문에 초운시의 글에 대한 긍정은 곧 신율법주의에 대한 부정으로 논리적 귀결에 이르기 때문이다. 폼리가 비판했던 합리주의, 계몽주의, 아르미니우스주의, 신율법주의의 신학적 공통점은 인간이 구원의 방정식에서 꽤 그럴듯한 역할을 하게 되는 구조를 가지고 있다는 점이다. 폼리는 이 점을 못 견뎠다. 칭의의 방정식에서 인간의 역할이 믿음의 역할이든 혹은 복음에 순종하는 새로운 법(neonomos)을 따르는

17 Comrie, *Brief*, 55.

18 폼리는 아르미니우스주의에 대한 비판을 니콜라스 홀티우스(Nicholas Holtius, 1693-1773)와 함께 쓴 *Examen van het ontwerp van tolerantie* (1753-1757)에서도 강하게 드러낸다. 다음을 참고하라. Alexander Comrie & Nicolaus Holtius, *Examen van het ontwerp van tolerantie: om de leere in de Dordrechtse synode anno 1619, vastgesteld met de veroordeelde leere der remonstranten te verenigen, voorgesteld in eenige samenspraken*, 2 vols. (Amsterdam: Nicolaas Byl, 1753).

19 폼리는 초운시의 *The Doctrine which is according to Godliness Grounded upon the Holy Scriptures of Truth, and Agreeable to the Doctrinal Part of the English Protestant Articles and Confessions* (London, 1694)를 *De Leere der Waarheit, die na de Godtzaligheid is, gegrondt op de Heilige Schriftuur, volgens den leidraad van den kleinen Catechismus der Westmunstersche Godtgeleerden* (Leyden, 1757)라는 제목으로 번역했다.

역할이든 그러한 인간의 역할들 강조가 자칫 잘못하면 하나님의 구원론적 주권을 뿌리부터 흔들리게 할 수 있다고 보고 경계했던 것이다. 실제로 폼리가 살던 시대의 신학적 지형도는 이러한 우려를 낳기에 충분했던 시대였다. 향론파의 가르침이 여기저기서 빛을 발하고 있었기 때문이다.<sup>20</sup>

### 1. 칭의의 6중 원인

폼리는 『죄인들의 칭의에 대한 편지』에서 칭의 사건을 다양한 원인 하에서 살펴본다. 명시적으로 네 가지 원인들(vier oorzaken) 가운데서 칭의 사건을 바라보지만 사용하는 용어나 카테고리는 전통적인 아리스토텔레스적 4중 원인론과 약간 차이가 있다.<sup>21</sup> 유효적 원인을 “내적 추진 원인”(inwendige aandrijvende oorzaak)으로 표현하고, 질료적 원인과 공로적 원인을 함께 묶어 설명하고 있을 뿐 아니라, 수단적 원인을 추가하여 설명하고 있기 때문이다. 사실 『죄인들의 칭의에 대한 편지』 전반에 걸쳐 다양한 추가 원인들이 여기저기 흩뿌려져 칭의 사건을 설명하고 있으므로 이후부터는 흩뿌려진 원인들을 모아서 6중 원인의 구조 안으로 한데 주조(鑄造)시켜<sup>22</sup> 설명하도록 하겠다.<sup>23</sup> 고찰하는 순서는 칭의의 유효적, 질료적, 형상

20 도르트 회의와 향론파의 신학적, 역사적 배경에 대한 훌륭한 논의로는 다음을 참고하라. Theodoor Marius van Leeuwen, Keith D. Stanglin, & Marijke Tolsma, eds., *Arminius, Arminianism, and Europe: Jacobus Arminius (1559/60-1609)* (Leiden: Brill, 2009); Aza Goudriaan & Fred van Lieburg, eds., *Revisiting the Synod of Dordt (1618-1619)* (Leiden: Brill, 2011); Herbert Darling Foster, “Liberal Calvinism: the Remonstrants at the Synod of Dort in 1618,” *Harvard Theological Review*, 16 no. 1 (January 1923): 1-37.

21 Comrie, *Brief*, 26ff.

22 폼리가 6중 원인론을 명시적으로 주장하며 칭의론을 전개한 것이 아니기 때문에 6중 원인론의 틀로 폼리의 사상을 꿰맞추는 것은 역사신학적 관점에서 볼 때 가히 옳은 방법론은 아니다(이 점을 지적해주신 논문 심사자에게 감사드린다). 그럼에도 불구하고 이러한 작업이 필요한 이유는 폼리의 사상을 좀 더 체계적으로 분석하여 폼리가 말하고자 하는 바가 정확히 무엇인지를 파악하는데 도움을 줄 수 있기 때문이다. 게다가 폼리는 지속적으로 “원인”에 대한 언급을 하며 원인론의 큰 틀 가운데서 논의를 진전시키고 있기 때문에 6중 원인론의 틀 가운데서 폼리의 사상을 비추어보는 것도 일견 의미가 있을 수 있다.

23 폼리의 칭의론을 4중 원인론에 비추어 짧게 설명한 자료로는 다음을 참고하라. A. G.

적, 도구적, 공로적, 목적 원인 순으로 살펴보도록 하겠다.

첫째, 콤리가 생각하는 칭의의 유효적 원인 즉 내적 추진 원인은 무엇인가? 콤리에게 있어서 칭의의 유효적 원인은 하나님이 죄인들을 직접적으로 의롭다고 여기는 개념인 “능동적 칭의”이다. 콤리에게 있어서 능동적 칭의란 “신적 판결 그 자체에 대한 확립이며, 새로운 언약 일본 아니라 약속이며 이에 대한 하나님 측면에서의 공표”<sup>24</sup>이다. 콤리에게 있어 능동적 칭의 개념은 곧 칭의에 대한 하나님의 능동적 자기 결정인데 이 결정은 하나님의 직접적(dadelijk)<sup>25</sup> 결정이다. 여기서 “직접적” 결정이라는 것은 하나님께서 죄인을 의롭다고 여기실 때 자신 스스로 외에 그 어떤 자원(resource)도 사용하지 않는다는 말이다. 만약 하나님께서 자신 스스로 외에 그 어떤 것이라도 칭의의 자원으로 사용한다면 그것은 하나님의 “간접적”(mediate) 결정이 될 것이다. 그러므로 콤리는 칭의의 유효적 원인을 구성함에 있어 인간의 어떤 행위도 유효적 원인을 구성하는 과정에 개입되어서는 안 된다고 강하게 주장한다. 인간의 행위는 칭의의 유효적 원인인 하나님의 능동적 칭의를 고양(opwekken) 시킬 수 없다고 본 것이다.<sup>26</sup> 콤리에게 있어서 칭의의 유효적 원인은 하나님의 자기 결정이며 자신의 신적 판결에 대한 확립이다. 이것이 곧 능동적 칭의 개념이다.<sup>27</sup>

Honig, *Alexander Comrie* (Utrecht: Vrije Universiteit te Amsterdam, 1892), 232; K. Exalto, “Genadeleer en Heilsweg,” in *Theologische aspecten van de Nadere Reformatie*, eds. T. Brienens, K. Exalto, and C. Graafland (Zoetermeer: Boekencentrum, 1993), 196; Joel R. Beeke, *The Quest for Full Assurance: The Legacy of Calvin and His Successors* (Edinburgh: Banner of Truth, 1999), 240-41.

24 Comrie, *Brief*, 83: “... zy [능동적 칭의] beteekent de vaststelling zelve van het Goddelijk vonnis, en alzoo van het nieuwe Verbond, de belofte, en de uitspraak daar van, van de zyde Gods.”

25 Comrie, *Brief*, iv: “... *Godt, die den godtloozen rechtvaardigt, dadelijk is* ...” (강조는 원문).

26 Comrie, *Brief*, iv-v: “... *de godtlooze niets doet, of werkt, waar door hij Godt tot zijne rechtvaardigmakinge zoude opwekken of werkzaam maken: het welk daar uit nog klaarder is, dat alle werk des zondaars wordt uitgesloten buiten de oorzaken der rechtvaardigmakinge*” (강조는 원문).

27 능동적 칭의 개념에 대한 보다 더 구체적인 논의로는 필자의 논의를 참고하라. 박재은,

둘째, 그렇다면 폼리에게 있어서 칭의의 질료적 원인은 무엇인가? 폼리는 칭의 사건을 네 가지 인과 구조 가운데서 살핀다. (1) 하나님의 은혜, (2) 그리스도의 능동적, 수동적 순종, (3) 즉각적 전가, 그리고 (4) 믿음이 바로 그것들이다.<sup>28</sup> 칭의의 질료적 원인과 관계해서 주목할 부분은 바로 두 번째 영역이다. 폼리에게 있어서 그리스도의 능동적, 수동적 순종은 칭의의 질료적 원인(*stoffelijke oorzaak*) 혹은 공로적 원인(*verdienende oorzaak*) 이 된다.<sup>29</sup> 율법을 날날이 지키시고 성취하신 그리스도의 모습 뿐 만 아니라 (“능동적 순종” 혹은 “행하신 순종”) 고난과 죽음까지도 마다하지 않으신 그리스도의 모습(“수동적 순종” 혹은 “당하신 순종”)이 하나님을 만족시킨 것이다. 하나님은 죄인의 모습을 통해서가 아닌 그리스도의 순종적 모습을 통해 죄인을 의롭다고 여기시는 것이다. 폼리에게 있어 이것이 가능한 이유는 신자는 그리스도와 연합(*het Verbondt met Christus*)<sup>30</sup> 상태에 있기 때문이다. 그리스도와의 연합 상태 안에서 그리스도의 순종이 질료가 되어서 죄인이 의롭다고 여겨지게 되는 것이다.

셋째, 이제 폼리가 생각하는 칭의의 형상적 원인은 무엇인지에 대해 살펴볼 시간이다. 위에서 살펴본 네 가지 인과 구조 가운데서 세 번째 영역인 “즉각적 전가”(de onmiddellijke toerekening)가 바로 폼리가 생각하는 칭의의 형상적 원인이다.<sup>31</sup> 『죄인들의 칭의에 대한 편지』 전반에 걸쳐 폼리는 그리스도의 의가 전가가 즉각적이고(*onmiddellijke*) 직접적(*directe*)일 뿐 아니라 우선적(*voorafgaande*)이라고 강조한다.<sup>32</sup> 여기에서 즉각적이

『칭의, 균형 있게 이해하기』, 105-45. 박재은, “균형 잡힌 칭의 교리 교육을 위한 제언: 능동적 칭의(*active justification*) 개념의 중요성과 필요성” (2016년 봄 개혁신학회 학술대회 발제문)도 참고하라.

28 Comrie, *Brief*, 26.

29 Comrie, *Brief*, 26: “De tweede is de *stoffelijke* of *verdienende oorzaak*, namentlijk alleen Christus dadelijke en lijdelijke gehoorzaamheit met de verdiensten van dien” (강조는 원문).

30 Comrie, *Brief*, 17.

31 Comrie, *Brief*, 26: “De derde is de *formeele oorzaak*, de onmiddellijke, directe en voorafgaande toerekening van die gehoorzaamheit aan ons …” (강조는 원문).

32 Comrie, *Brief*, 26.

고 직접적인 전가라는 표현에 주목할 필요가 있다. 이 표현에 내포된 의미는 만약 그리스도의 의 외에 어떤 것이라도 전가를 위해 첨가된다면 그것은 즉각적, 직접적 전가가 아니라 연기된, 간접적 전가가 되는 것이다.<sup>33</sup> 그러므로 폼리는 그리스도의 의가 전가되기 위해서는 어떠한 매개체도 필요 없다고 주장한다. 그 매개체 중에는 신자의 믿음 또한 포함된다.<sup>34</sup> 폼리는 그리스도의 의의 전가가 칭의의 형상적 원인인 이유를 레이든 대학의 신학자 중 한 사람이었던 루카스 트렐카티우스(Lucas Trelcatius, 1542-1602)의 글<sup>35</sup>을 인용하며 논증한다. 그리스도의 순종이 그리스도에게 있어 실제적 의(actualis justitiae Christi)가 되었고 그 의가 우리에게 전가되어 죄인은 의롭다 칭함을 받게 되는 것이다. 아리스토텔레스 형이상학에서 형상적 원인은 사물의 본질이나 정수에 영긴 결정적 원인의 본질과 관계된다.<sup>36</sup> 칭의의 본질은 의롭다고 여김을 받는 것이므로<sup>37</sup> 그리스도의 실제적 의를 수여 받는 “의의 전가” 개념이야말로 칭의의 형상적 원인 중 핵심으로

- 33 구원론에서 말하는 직접 전가를 immediate imputation으로 영어 표기하는 경우가 많은데 이는 인간론 영역인 죄의 전가(imputatio peccati) 논의 맥락에서 말하는 직접 전가(imputatio immediata)와는 구별해서 이해되어야 하는 개념이다. 왜냐하면 구원론에서 말하는 직접/간접 전가는 그리스도의 의가 전가됨에 있어 신자의 믿음이 필요한가(간접 전가) 아니면 필요하지 않은가(직접 전가)에 대한 논의이고 인간론에서 말하는 직접/간접 전가는 어떻게 죄가 인류에 퍼졌는가에 대한 논의이기 때문이다. 즉 죄가 모든 인간의 자연적 부패나 유전적 왜곡에 의해 시작되고 퍼졌다면 그것은 간접 전가이고 만약 아담의 타락이 원죄의 직접적 원인이 되어 그로 인해 인류의 죄가 시작되어 퍼졌다면 그것은 직접 전가이다. 이에 대해서는 Muller, *Dictionary*, 149 (s.v. *imputatio*)를 참고하라.
- 34 이러한 폼리의 주장은 여러 비판을 불러 일으켰다. 이에 대한 자세한 논의는 다음 장에서 하도록 하겠다.
- 35 Lucas Trelcatius, *Scholastica, et methodica, locorum communium s. theologiae institutio didacticè & elencticè in epitome explicata* (London, 1604), 90: “FORMA justificationis, Active sumptae, est Actualis Justitiae Christi, gratuita imputatio: qua meritum & Obedientia Christi nobis applicantur, vi communionis arctissimae, qua ille in nobis, & nos in illo”(대문자 표시는 원문). Cf. Comrie, *Brief*, 144.
- 36 박재은, “16-17세기 개혁파 정통주의 시대의 형이상학 이해,” 155. Cf. Aristotle, *Physics*, II.3, 194<sup>b</sup>23-194<sup>b</sup>29.
- 37 칭의의 본질은 의롭다 여김을 혹은 칭함을 받는 것이지 의로운 자가 되어지는 것은 아니다. 의로운 자가 되어지는 개념은 로마 가톨릭 교회가 말하는 의화(義化)의 개념과 유사한 개념이다. 박재은, 『성화, 균형 있게 이해하기』, 20-45를 참고하라.

작용하는 것이다.<sup>38</sup> 폼리에게 있어서 질료적 원인과 형상적 원인은 기독교적 중요성을 담지 한다. 그리스도의 능동적, 수동적 순종이 그리스도의 온전한 의로 치환되었고(질료적 원인) 그리스도의 온전한 의로움이 우리에게 실제적으로 전가되어(형상적 원인) 죄인은 의롭다 칭함을 받기 때문이다.

넷째, 그렇다면 폼리에게 있어 칭의의 도구적 원인은 무엇인가? 폼리에게 있어서 칭의의 도구적 원인(*de instrumenteele oorzaak*)은 믿음이다.<sup>39</sup> 도구적 원인인 믿음으로 말미암아 신자는 구원의 유익을 얻고 위로를 받게 된다고 폼리는 언급한다.<sup>40</sup> 폼리는 믿음이 갖고 있는 다양한 수단(*middel*)에 대해 구체적으로 설명하는데 예를 들면 믿음은 연합하는 수단(*verenigde middel*), 그리스도와의 연합을 유지하는 수단(*houdend middel in de vereniging met Christus*), 받는 수단(*ontvangend middel*), 수용하는 수단(*aannemend middel*), 의지하고 위로를 얻는 수단(*leunende en berustende middel*) 등이 바로 그것들이다.<sup>41</sup> 폼리는 「하이델베르크 요리문답」을 설명하는 그의 책에서 믿음을 두 가지로 구분한다. (1) 믿음의 성향(*habitus*)과 (2) 믿음의 행위(*actus*)가 바로 그것이다.<sup>42</sup>

38 Comrie, *Brief*, 26.

39 Comrie, *Brief*, 26.

40 Comrie, *Brief*, 26: "... het geloove als de *instrumenteele oorzaak*, waar door alleen wij deze weldaad ontvangen, ons toeigenen, en daar op tot zaligheid berusten" (강조는 원문).

41 Comrie, *Brief*, 151-52. 「웨스트민스터 신앙 고백서」(Westminster Confession of Faith) 11장 1절에도 믿음의 도구/수단적 역할에 대해 잘 표현되어있다. "하나님께서는 효력 있게 부르신 자들을 또한 값없이 의롭다 하시되, 그들 속에 의를 부어 넣으심으로가 아니고, 그들의 죄를 사하시며 그들 자신을 의롭게 여기시고 받아들이심으로이며, 그들 안에 이루어진 혹은 그들에 의해 행해진 어떤 것 때문이 아니고, 오직 그리스도 때문이며, 믿음 자체 즉 믿는 행위나, 다른 어떤 복음적 순종을 그들의 의로 그들에게 전가시킴으로써가 아니고, 그들이 믿음으로 그리스도와 그의 의를 받아들이고 의지할 때, 그의 순종과 만족을 그들에게 전가시킴으로써인데, 그 믿음도 그들 자신에게서 난 것이 아니고 하나님의 선물이다." Philip Schaff, ed., "The Westminster Confession of Faith," in *The Creeds of Christendom with A History and Critical Notes*, 3 vols. (New York: Harper & Brothers, 1919), 3:626 (강조는 첨가)을 참고하라.

42 Alexander Comrie, *Stellige en praktikale verklaringe van den Heidelbergschen Catechismus, volgens de leere en gronden der Reformatie* (Amsterdam: Nicolaas

폼리에게 있어서 믿음의 성향이란 믿는 것을 가능케 만드는 원리이고, 믿음의 행위란 한 실제적 인물이 실제적으로 믿는 행위 그 자체이다.<sup>43</sup> 폼리는 믿는 행위(*gelooven*)는 반드시 믿음(*geloof*)의 성향 및 원리로부터 발생되어야만 한다고 주장한다.<sup>44</sup> 믿음을 성향(*habitus*)과 행위(*actus*)로 구분하는 것이 폼리에게 있어 중요한 이유는 칭의의 방정식에서 비록 믿음은 도구적 원인으로 참여하긴 하지만 그 도구적 원인인 믿음 역시 칭의의 1차 원인은 될 수 없다는 것을 이 구분법 하에서 설명하길 원했기 때문이다. 즉 도구적 원인인 믿음이 칭의의 1차 원인이 될 수 없는 이유는 이 믿음이 믿음의 행위라기보다는 믿음의 성향에 더 가깝기 때문이다.<sup>45</sup> 만약 믿음의 행위(*actus*)가 칭의의 방정식에서 1차 원인이 된다면 그 결과는 인간중심주의적 칭의론으로 변질 될 수밖에 없다고 폼리는 우려했던 것이다.<sup>46</sup>

다섯째, 그렇다면 폼리에게 있어 칭의의 공로적 원인은 무엇인가? 이미 앞에서 살펴보았듯이 그리스도의 능동적, 수동적 순종이 폼리에게 있어서 칭의의 질료적 혹은 공로적 원인이 되었다.<sup>47</sup> 폼리는 칭의의 방정식에서 어떤 형식으로든지 인간의 공로를 철저히 제거하길 원했다. 이는 앞에서 잠깐 살펴보았듯이 폼리가 활동했던 당시 신학적 지형도와 깊은 연관이 있는데 아르미니우스주의, 신율법주의, 계몽주의, 합리주의가 판치는 시대 가운데서 폼리는 인간의 공로라는 벽돌로 칭의의 탑을 세워나가는 것을

Byl, 1753), 430. 믿음을 성향과 행위로 나누어 생각하는 구분법에 대한 구체적 논의로는 다음을 참고하라. Beeke, *The Quest for Full Assurance*, 218-31; Maarten Wisse, "Habitūs Fidei: An Essay on the History of a Concept," *Scottish Journal of Theology* 56, no. 2 (2003): 172-89.

43 Comrie, *Heidelbergschen Catechismus*, xxviii, 429-32.

44 Comrie, *Heidelbergschen Catechismus*, 429.

45 믿음을 두 가지 영역으로 구분해 이해했던 폼리를 비판하는 목소리는 많았다. 비판에 대한 소개와 평가는 다음 장에서 내릴 것이다.

46 Comrie, *Brief*, 133: "... men dit ontkent, men noodzakelijk in den mensche, zonder de ingestorte Geloofshebbelijkheid, welke in de kragtige roeping in hem ingewrogt wordt, een natuurlijk vermogen moet stellen, het zij in de conscientie, het zij ip het verstant, waar door men, zonder een nieuw levensbeginsel, uit de natuur tot de genade zoude kunnen opklimmen."

47 Comrie, *Brief*, 26.

극도로 경계했던 것이다. 그러므로 폼리가 『죄인들의 칭의에 대한 편지』 전반에 걸쳐 자주 쓰는 표현이 바로 “우리의 도움 없이”(zonder ons toedoen)와 “우리에 의해 미리 행해지는 어떤 것이 없이”(zonder enige voorafgaande daad van ons) 등이다.<sup>48</sup> 우리의 도움 없이 그리스도의 의가 우리에게 전가되었고 이를 통해 우리는 구원을 받고 구원의 십을 누릴 수 있게 된다고 폼리는 강조에 강조를 거듭한다.<sup>49</sup> 그러므로 폼리는 칭의의 공로를 오로지 하나님의 은혜와 그리스도의 사역에 깊게 두고 있음을 볼 수 있다.

여섯째, 마지막으로 폼리에게 있어 칭의의 목적 원인은 무엇인가? 『죄인들의 칭의에 대한 편지』 전반에 걸쳐서 폼리는 하나님의 주권을 강조한다. 혹시라도 하나님의 주권적 의지를 통제하는 것이 존재할 수 있다면 그것은 바로 “하나님의 자유” 뿐이며 또한 “주권적이고, 완전하고, 전능하신 하나님의 기쁨” 뿐이라고 폼리는 언급한다.<sup>50</sup> 폼리에게 있어서 죄인을 의롭다 여기는 칭의 사건은 하나님의 주권적 자유 의지와 기쁨에 근거하기 때문에 칭의 사건을 통해 홀로 영광 받으시는 분 또한 하나님이다. 바로 그것이 칭의의 근원적인 목적 원인이다.

## 2. 분석 및 평가

폼리의 칭의론 전반에 걸쳐 발현되고 있는 원인론의 핵심은 바로 칭의의 방정식 안에서 하나님의 구원론적 주권을 굳건히 확보하려 부단히 노력하고 있다는 점이다. 칭의의 6중 원인 즉 유효적, 질료적, 형상적, 도구적, 공로적, 목적 원인을 전부 다 신적 권위에 확고히 두려고 한 점이 폼리의 칭의론

<sup>48</sup> Comrie, *Brief*, 104.

<sup>49</sup> Comrie, *Brief*, 101: “... gelijk wij in deze toegerekende Gerechtigheid en Genoegdoeninge alleen rechtvaerdig voor Godt zijn, wij zoo ook alleen die, als de onse van Godt door toerekeninge zonder ons toedoen geworden zijnde, aannemen, ende daar op ter zaligheid berusten.”

<sup>50</sup> Comrie, *Brief*, 85: “... de eenige bepalinge van zijn wils-daad alleen gegrondt in zijn vrijmagtig, Souverein, volstrekt oppermagtig welbehagen.”



전반에 걸쳐 잘 드러나 있다. 이러한 폼리의 노력은 신학적으로 명암이 존재한다.

첫째, 폼리가 생각하는 칭의의 원인론은 인간중심주의적 칭의론이 판치던 시대 속에서 분명 신학적으로 깊은 의의가 있다. 칭의의 장에서 어떤 모습으로든지 인간의 공로가 개입되는 통로 자체를 사전에 차단하려 노력한 점은 백번 칭찬 받아 마땅하다. 독일의 종교개혁자 마르틴 루터(Martin Luther, 1483-1546)가 일찍이 치열하게 고민했던 것처럼 칭의가 가능케 되는 유일한 이유는 “사람의 의”(iustitia hominis) 때문이 아니라 “하나님의 의”(iustitia Dei) 즉 하나님으로부터 나와서 우리에게 지혜와 의로움과 거룩함과 구원함이 되신(고전 1:30) 곧 “그리스도의 의”(iustitia Christi)가 죄인에게 전가되었기 때문이다.<sup>51</sup> 그러므로 폼리에게 있어서 칭의의 내적 추진 원인(=유효적 원인)은 하나님이 되셔야만 했고, 형상적, 질료적 원인 또한 그리스도의 의에 집중되어야 했을 뿐 아니라, 모든 공로 역시 그리스도에게로 돌아가야만 했다. 하나님께서 죄인을 의롭게 하셨기 때문에(능동적 칭의 개념) 죄인은 의롭다고 칭함을 받은 것이다(수동적 칭의 개념).<sup>52</sup> 칭의 사건의 알파와 오메가는 하나님의 은혜와 그리스도의 공로인 것이다.

둘째, 하지만 폼리의 하나님 중심적 칭의론은 많은 비판을 받게 된다. 그것은 도구적 원인인 “믿음”에 대한 폼리의 태도 때문이다. 두 논점이 존재한다. (1) 폼리는 칭의의 형상적 원인을 “즉각적/직접적 의의 전가”로 보았음을 앞에서 살펴보았다. “즉각적/직접적”이란 표현에 내포되어 있는 뜻은 의의 전가를 위해 어떠한 매개체도 필요 없다는 것이다. 즉 그리스도의 의의 전가는 믿음이란 매개체 없이도 가능하다고 본 것이다. 물론 여기서 말하는 믿음은 믿음의 성향(habitus)보다는 믿음의 행위(actus)에 더 가까

51 Martin Luther, *D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe* (Weimar: Hermann Böhlhaus Nachfolger, 1898), 20:669.36.

52 하나님께서 칭의를 능동적으로 결정, 실행하시고 죄인은 그 하나님의 능동적 결정을 수동적으로 받는다는 개념을 능동적/수동적 칭의 구분법 하에서 생각해 볼 수 있다. 이에 대한 루이스 벌코프의 설명은 Louis Berkhof, *Systematic Theology* (London: Banner of Truth Trust, 1966), 517을 참고하라.

은 개념이다. 즉 폼리가 주장하는 바는 인간이 믿는 행위 그 자체가 그리스도의 의의 전가 여부를 결정지을 수 없다고 본 것이다. (2) 두 번째 논점은 믿음이 칭의의 도구적 원인이라면 그것은 믿음의 행위(actus)로서의 의미인가 아니면 믿음의 성향(habitus)으로서의 의미인가의 문제이다.

판 덴 브링크(G. A. van den Brink)나 흐라프랑트(C. Graafland)는 폼리의 믿음에 대한 이해에 비판적 시각을 견지하고 있다. 판 덴 브링크 같은 경우엔 폼리를 “교리적 반율법주의자”로 보는데 그 주된 이유는 만약 폼리가 주장하듯이 그리스도의 의의 전가가 믿음의 행위 없이 즉각적/직접적으로 일어난다면 결국 인간의 믿음 행위를 제거해버린 것이므로 교리적으로 17세기 중엽 대유행했던 반율법주의자들의 사상과 크게 다를 바가 없다는 것이다.<sup>53</sup> 특별히 판 덴 브링크는 믿음에 대한 폼리의 이해와 뉴 잉글랜드 메사추세츠에서 벌어진 반율법주의 논쟁의 중심에서 있었던 존 코튼(John Cotton, 1585-1652)의 이해가 매우 유사하다고 결론짓고 폼리를 교리적 반율법주의자(doctrinal antinomianist)로 또 다시 확고히 규정한다.<sup>54</sup> 판 덴 브링크는 폼리의 사상에 변화가 있었다고도 주장한다. 비록 폼리는 초기작 『구원하는 믿음의 속성들에 대한 연구』(*Verhandeling van eenige eigenschappen des zaligmakenden geloofs*, 1744)에서는 개혁 신학 전통에 서있었지만 『죄인들의 칭의에 대한 편지』(1761)와 같은 후기작에서는 교리적 반율법주의와 유사한 주장을 함으로 신학적 변화가 있었다는 것이다.<sup>55</sup> 흐라프랑트도 칭의의 도구적 원인인 믿음을 대하는 폼리의 태도

53 G. A. van den Brink, “Comrie en het Antinomianisme,” *Documentatieblad Nadere Reformatie* 30, no. 2 (2006): 133-39; idem, “‘Elke daad is een werk’, Alexander Comrie (1706-1774) over de verschillen tussen de remonstrantse en de gereformeerde rechtvaardigingsleer,” *Theologia Reformata* 55, no. 2 (2012): 146-64 (특히 158).

54 G. A. van den Brink, “The Act or Habit of Faith? Alexander Comrie’s Interpretation of Heidelberg Catechism Question 20,” in *Reformed Orthodoxy in Scotland: Essays on Scottish Theology 1560-1775*, ed. Aaron C. Denlinger (London: T & T Clark, 2015), 253-70.

55 G. A. van den Brink, “Tegenwicht of tegenstelling? Het belang van de eigenschappen voor de Comrie-Interpretatie,” *Documentatieblad Nadere Reformatie* 36, no.

에 대해 비판하면서 만약 폼리 같이 생각할 경우엔 칭의의 방정식 내에서 믿음의 행위(actus)는 사실 상 그 설 자리를 잃어버리게 될 것이라고 우려를 표한다.<sup>56</sup>

판 덴 브링크나 흐라프랑트의 우려나 비판은 물론 일리가 있는 비판이다. 폼리는 믿음을 도구적 원인으로 정확히 명시해 설명하고는 있지만 여전히 그 믿음은 행위(actus)라기보다는 성향(habitus)에 가깝기 때문이다. 그럼에도 불구하고 폼리의 믿음 이해에 주목하여 폼리의 칭의론을 교리적 반율법주의로 규정하는 것에도 어느 정도 무리가 따른다. 왜냐하면 폼리는 계속적으로 믿음의 수단(middel)에 대해서 이야기하고 있고 칭의의 도구적 원인으로서의 믿음의 중요성과 필요성을 강조하고 있기 때문이다. 폼리는 주장한다. “만약 선택 받은 자의 믿음이 덧붙여지지 않는다면 [칭의의] 유익은 그것 자체로 완전함을 가지지 않는다.”<sup>57</sup> 폼리가 부단히 경계했던 것은 바로 믿음의 행위가 흑시라도 칭의의 유효적, 형상적, 공로적 원인이 되는 상황이었다. 폼리 당시에 실제로 이런 상황은 어느 곳에서나 존재했다. 그러므로 폼리는 믿음의 행위가 칭의의 1차 원인이 되는 상황을 막는 것을 철칙으로 삼았다. 폼리에게 있어서 칭의의 1차 원인은 하나님의 은혜와 그리스도의 사역이 되어야지 그 외에 어떤 것도 칭의의 1차 원인이 되어서는 안 되었던 것이다.<sup>58</sup> 그러나 의도야 어떻든 폼리의 칭의론 안에는 믿음의

2 (2012): 180-86.

56 C. Graafland, “Alexander Comrie (1706-1774),” in *De Nadere Reformatie: beschrijving van haar voornaamste vertegenwoordigers*, ed. T. Brienens et al. (’s-Gravenhage: Boekencentrum, 1986), 338.

57 Comrie, *Brief*, iv: “... deze Weldaad hare volkomenheit niet heeft, zoo daar niet bijkome het Geloove der uitverkorenen” (강조는 원문).

58 Comrie, *Brief*, 123-24: “... zoo men het geloove als eeue voorafgaande hebbelijkheid, daadt, ofte werkzaamheit stelt, eer Godt ons door een overgaande daadt dadelijk en personeel regtvaerdigt door toerekening van de gerechtigheit en genoegdoeninge Christi, zoo verandert men de geheele natuur der oirzaken: makende de tweede de eerst, en de eerste de tweede ... wijl, zoo Godt ons eerst regtvaerdigt op het Geloove, ofte uit ofte door het Geloove, als een voorgaande, hij niet langer de eerste ... hij altoos de eerste is, en van niets buiten zig in zijne werkinge afhangt ...” (강조는 원문).

도구적 “행위” 보다는 믿음의 도구적 “성향”이 보다 더 강하게 남아 있는 것은 사실이다.<sup>59</sup>

### III. 존 칼빈의 칭의론에 나타난 칭의의 6중 원인

지금까지 쾰리의 칭의론을 칭의의 6중 원인 하에 살펴보았다. 지금부터는 칼빈이 말하고 있는 칭의의 6중 원인을 살펴보도록 하겠다. 칼빈은 아리스토텔레스적 4중 인과 관계 속에서 칭의의 원인을 그의 『기독교 강요』(Institutio christianae religionis, 1559)<sup>60</sup> 3.14.17과 3.14.21에서 명시적으로 설명하고 있다. 또한 칭의(구원)의 질료적 원인과 도구적 원인 등을 각각 『기독교 강요』 2.17.2와 3.11.7에 간략히 설명하고 있다. 그뿐 아니라 그의 주석에서도 원인(causa)에 대한 표현을 사용하며 칭의, 구원, 예정 등을 설명하고 있는데 대표적으로 『로마서 주석』과 『에베소서 주석』을 그 예로 들 수 있다. 주지할 사실 중 하나는 칼빈 같은 경우 칭의의 원인을 형이상학적 원인론의 틀 안에서 고찰하긴 하지만 그 형이상학적 논리의 근거를 성경 구절로 채워나간다는 점이다. 이처럼 칼빈은 다양한 곳에서 칭의의 원인을 성경 구절에 근거해 설파했는데 이를 본고의 주제에 맞춰 칭의의 6중 원인 하에 한데 묶어 고찰하도록 하겠다.<sup>61</sup>

59 이와 관련하여 쾰리의 칭의론이 영원 칭의론인지 아닌지에 대해서도 의견이 분분하다. 이 주제 자체만으로도 충분히 큰 주제이기 때문에 본고에서는 다루지 않을 것이다. 이에 대해서는 Park, *Driven by God*, 근간 예정을 참고하라.

60 Ioannis Calvini, “Institutio christianae religionis, in libros quatuor nunc primum digesta, certisque distincta capitibus, ad aptissimam methodum: aucta etiam tam magna accessione ut propemodum opus novum haberi possit,” in *Ioannis Calvini opera quae supersunt omnia*, eds. Guilielmus Baum, Eduardus Cunitz, Eduardus Reuss, 59 vols. (Brunswick: Schwetschke, 1863-1900), 2:1-1118. 이후로는 *Inst*와 *CO*로 줄여 표기하도록 하겠다.

61 쾰리와 마찬가지로 칼빈 또한 6중 원인론을 명시적으로 설정해 논거를 펴 나가지 않았다. 본고의 관심은 6중 원인론의 틀 안에서 구원(칭의)에 관한 칼빈의 원인론을 재조명해 보는 것이다.

## 1. 칭의의 6중 원인

6중 원인의 고찰 순서는 폼리를 다뤘던 이전 장에서 했던 것처럼 칭의의 유효적, 질료적, 형상적, 도구적, 공로적, 목적 원인 순으로 살펴보도록 하겠다.

첫째, 칼빈에게 있어서 칭의의 유효적 원인(causa efficiens)은 무엇인가? 칼빈은 『기독교 강요』에서 칭의의 유효적 원인(작용인)을 “하늘에 계신 아버지의 긍휼하심과 우리를 향해 값없이 베푸시는 사랑”이라고 천명한다.<sup>62</sup> 칼빈에게 있어 칭의의 유효적 원인이 하늘에 계신 하나님인 이유는 단순히 철학자의 논리적 귀결이 아니라 성경 자체가 이 사실을 어디에서나 선포 하고 있기 때문이다(ubique Scriptura praedicat). 칼빈은 그의 『로마서 주석』에서 칭의의 유효적 원인이 하나님의 은혜라는 사실을 다시 한번 천명한다.<sup>63</sup> 칼빈은 하나님의 은혜가 바로 칭의의 “머리이며 첫째 근원”(caput et primum fontem)<sup>64</sup>이라고 강조를 거듭한다. 칼빈은 예정의 맥락에서도 유효적 원인을 묘사하는데 이는 『에베소서 주석』에 잘 드러나 있다. 칼빈은 에베소서 1장 5절의 “...우리를 예정하사...”의 유효적 원인은 “하나님의 기쁜 뜻”이라고 기록한다.<sup>65</sup> 하나님의 은혜와 뜻과 사랑이 칭의의 유효적 원인이 되는 것은 칼빈에게 있어 논란의 여지가 없는 자명한 진리이다. 그러므로 만약 이를 거부하는 자는 성경 전체를 부인하는 것과 같다고 칼빈은 경고한다.<sup>66</sup>

62 Calvin, *Inst.*, 3.14.17 (CO, 2:575): “Efficientem enim vitae aeternae nobis comparandae causam ubique Scriptura praedicat Patris caelestis misericordiam, et gratuitam erga nos dilectionem.” 『기독교 강요』 3.14.21에서도 칼빈은 구원의 유효적 원인을 아버지 하나님의 사랑에 돌리고 있다. Calvin, *Inst.*, 3.14.21 (CO, 2:578)을 참고하라.

63 Calvin, *Epist. Pauli ad Romanos*, III.24 (CO, 49:61): “Quantum ad causam efficientem, dicit gratis nos iustificari, et quidem ipsius gratias.”

64 Calvin, *Inst.*, 3.14.17 (CO, 2:575).

65 Calvin, *Epist. Pauli ad Ephesios*, I.5 (CO, 51:148): “Causa efficiens est beneplacitum voluntatis Dei.”

66 Calvin, *Inst.*, 3.14.17 (CO, 2:576): “Nec de efficiente, nec de finali controversiam

둘째, 그렇다면 칼빈에게 있어서 칭의의 질료적 원인(*causa materialis*)은 무엇인가? 칼빈은 칭의의 질료적 원인을 “그리스도”에게 확고히 둔다. “만약 우리가 그리스도 안에 거하는 믿음에 의해 의를 얻는다면 우리는 당연히 우리 구원의 질료[*salutis nostrae materia*]를 그리스도 안에서 찾아야만 할 것이다.”<sup>67</sup> 그리스도가 왜 칭의의 질료적 원인이 되는가에 대해서 칼빈은 다음과 같이 답변한다. “확실히 그리스도는 그의 순종과 함께 [칭의의] 질료적 [원인]이다. 순종함으로써 그리스도는 우리를 위해 의를 획득하셨다.”<sup>68</sup> 즉 죄인이 의롭게 될 수 있는 방법은 그리스도의 온전한 의의 전가만으로 가능하기 때문에 온전한 순종으로 획득한 그리스도의 온전한 의만이 칭의의 유일한 질료가 될 수 있는 것이다. 그러므로 그리스도의 순종은 칭의(구원)의 질료적 원인의 핵심을 구성하는 요체이다.<sup>69</sup> 그리스도를 칭의/구원/예정 의 질료적 원인으로 보는 칼빈의 관점은 일관성 있게 그의 『에베소서 주석』에서도 잘 드러난다. 칼빈은 확고히 말한다. “[우리의 구원의] 질료적 원인은 그리스도이다.”<sup>70</sup>

셋째, 그렇다면 칼빈에게 있어서 칭의의 형상적 원인(*causa formalis*)은

---

*nobis movere possunt vel coniuratissimi divinae gratiae hostes, nisi totam Scripturam abnegare velint.*”

67 Calvin, *Inst.*, 2.17.2 (*CO*, 2:387): “... si fide quae in ipsum [그리스도] recumbit iustitiam consequimur, salutis nostrae materia in eo quaerenda ...” Henry Beveridge의 영역본 같은 경우엔 “우리의 구원의 질료”(salutis nostrae materia)를 “우리의 구원의 기반”(the groundwork of our salvation)으로 번역했다. John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, trans. Henry Beveridge (Peabody: Hendrickson Publishers, 2008), 340을 참고하라. Ford Lewis Battles의 영역본 같은 경우엔 “우리의 구원의 질료”(the matter of our salvation)로 원문의 의미를 더 잘 살려서 번역했다. John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, trans. Ford Lewis Battles, ed. John T. McNeill (Louisville: The Westminster Press, 1960), 1:529를 참고하라. 이 구절 바로 위에 형상적 원인에 대한 언급이 나오기 때문에 “질료”로 번역하는 것이 더 매끄럽다.

68 Calvin, *Inst.*, 3.14.17 (*CO*, 2:575): “... materialem vero, Christum cum sua obedientia, per quam nobis iustitiam acquisivit ...”

69 Calvin, *Inst.*, 3.14.21 (*CO*, 2:578): “... effectum nostrae salutis in Dei Patris dilectione situm esse: **materiam in Filii obedientia** ...”

70 Calvin, *Epist. Pauli ad Ephesios*, 1.5 (*CO*, 51:148): “... causa materialis est Christus.”

무엇인가? 이는 칼빈의 『에베소서 주석』에서 구원과 예정의 맥락 가운데 명시적으로 드러난다. 칼빈에게 있어 구원의 형상적 원인은 “복음의 선포인데 이를 통해 하나님의 선하심이 우리에게 흘러넘치는 것”이다.<sup>71</sup> 그러나 칼빈은 『기독교 강요』에서 형상적 원인을 “믿음”으로 이야기하기도 한다.<sup>72</sup> 칼빈은 왜 칭의의 형상적 원인을 그의 『에베소서 주석』에서는 “복음의 선포”라고 했고 『기독교 강요』에서는 “믿음”이라고 했을까? 그 이유를 칼빈의 『로마서 주석』에서 가늠해 볼 수 있다. 로마서 3장 24절을 주해하면서 칼빈은 이렇게 언급한다. “형상적 혹은 도구적 원인은 말씀으로부터 얻게 되는 믿음이다.”<sup>73</sup> 즉 로마서 10장 17절이 말하는 것처럼 “믿음은 들음에서 나며 들음은 그리스도의 말씀으로 말미암는 것”이므로 칭의의 형상적 원인으로서 “믿음”과 “선포된 말씀”은 불가분의 관계에 있는 것이다. 그러므로 칼빈에게 있어서 죄인이 의롭게 되는 칭의 사건의 형상적 원인은 믿음인 동시에 믿음을 불러일으키는 선포된 말씀인 것이다.

넷째, 이제 칼빈이 생각하는 칭의의 도구적 원인(*causa instrumentalis*)을 생각해 볼 시간이 되었다. 칼빈에게 있어서 칭의의 도구적 원인은 “믿음”이다. 칼빈은 『기독교 강요』에서 로마서 3장 25절에 나타난 한 표현 즉 “...믿음으로 말미암는...”(*διὰ πίστεως*)을 인용하며 칭의의 도구적 원인을 설명하고 있다. 즉 도구적 원인인 “믿음을 통해”(per fidem) 그리스도의 의가 우리에게 적용되는 것이다.<sup>74</sup> 칼빈은 『기독교 강요』 3.11.7에서 믿음의 성질을 좀 더 구체화하여 설명한다. 칼빈은 믿음을 “그릇”에 비유한다.<sup>75</sup>

71 Calvin, *Epist. Pauli ad Ephesios*, I.8 (CO, 51:150): “Iam ad causam formalem descendit, nempe ad evangelii praedicationem, per quam in nos exundat Dei bonitas.”

72 Calvin, *Inst.*, 3.14.17 (CO, 2:575): “... formalem quoque vel instrumentalem quam esse dicemus nisi fidem?”

73 Calvin, *Epist. Pauli ad Romanos*, III.24 (CO, 49:61): “... formalem, seu instrumentalem, esse fidem e verbo conceptam ...”

74 Calvin, *Inst.*, 3.14.17 (CO, 2:576): “Per fidem in sanuine ipsius: hic causa instrumentalis ostenditur, qua Christi iustitia nobis applicatur.”

75 Calvin, *Inst.*, 3.11.7 (CO, 2:538).

우리 안의 그릇을 비우고 입을 벌려 그리스도의 은혜를 받지 못한다면 그리스도를 받아 누릴 수 없게 되는 것이다.<sup>76</sup> 그렇다고 해서 믿음 자체에 능력이 있는 것은 아니다. 믿음은 “단지 의를 받는 수단”(…fidem, quae instrumentum est duntaxat percipiendae iustitiae)<sup>77</sup>이라고 칼빈은 거듭 강조한다. 칼빈은 더 나아가 성령론적 관점에서 칭의의 도구적 원인인 믿음을 고찰하기도 한다. 즉 믿음을 “성령의 조명” 하에서 언급하고 있는 것이다.<sup>78</sup> 이를 통해 볼 때 칼빈은 믿음의 근원을 인간 기원에 둔 것이 아니라 신적 기원에 두고 있음을 볼 수 있다.

다섯째, 그렇다면 칼빈에게 있어 칭의의 공로적 원인(causa meritoria)은 무엇인가? 사실 칼빈은 칭의의 공로적 원인을 명시적으로 언급하지 않았다. 하지만 인간의 행위와 관련하여 칭의의 공로를 이야기하는 칼빈의 생각들 속에서 칭의의 공로적 원인을 재구성해 볼 수 있다. 칼빈에게 있어서 칭의의 공로는 “우리 바깥”에 위치하고 있음은 분명하다. 칼빈은 이렇게 항변한다. “우리 구원의 모든 부분 부분들이 우리 밖에[extra nos] 위치하고 있음을 우리가 봄에도 불구하고 왜 우리는 여전히 행위들을 신뢰하고 자랑하고 있는가?”<sup>79</sup> 칼빈은 칭의의 공로는 오로지 “그리스도의 의”에 두어야 한다고 하며 칭의의 4중 원인에 대해 기록한 『기독교 강요』 3.14.17을 마무리한다.<sup>80</sup> 바로 그것이 성경이 말하고 있는 바라고 칼빈은 확고하게 언급한다.

여섯째, 마지막으로 칼빈이 말하고 있는 칭의의 목적 원인(causa finalis)을 살펴보도록 하겠다. 칼빈은 여러 곳에 걸쳐 칭의의 목적 원인을 “하나님의 자비하심에 대한 영광”<sup>81</sup> 혹은 “하나님의 선하심을 찬양하는 것”<sup>82</sup> 혹은

<sup>76</sup> Calvin, *Inst.*, 3.11.7 (CO, 2:538).

<sup>77</sup> Calvin, *Inst.*, 3.11.7 (CO, 2:538).

<sup>78</sup> Calvin, *Inst.*, 3.14.21 (CO, 2:578): “... instrumentum, in Spiritu illuminatione, hoc est fide ...”

<sup>79</sup> Calvin, *Inst.*, 3.14.17 (CO, 2:576): “Quum videamus omnes salutis nostrae particulas ita extra nos constare, quid est quod iam operibus vel confidamus vel gloriemur?”

<sup>80</sup> Calvin, *Epist. Pauli ad Ephesios*, I.5 (CO, 51:148); idem, *Inst.*, 3.14.17 (CO, 2:576); idem, Calvin, *Epist. Pauli ad Romanos*, III.24 (CO, 49:61) & VII.4 (CO, 49:121).



“하나님의 공의를 드러내는 것”<sup>83</sup>으로 일관되게 설명하였다. 칼빈은 이를 로마서 3장 26절 즉 “자기의 의로움을 나타내사 자기도 의로우시며 또한 예수 믿는 자를 의롭다 하려 하심이라”에 비추어 설명하면서 칭의 사건을 통해서 하나님 자신과 자신의 백성들인 신자들의 의로움을 만방에 선포하게 되었다고 언급한다. 하나님은 이를 통해 영광을 홀로 받으시고 이것이 바로 칭의의 목적 원인을 구성하는 요체라고 칼빈은 지적한다.<sup>84</sup>

## 2. 분석 및 평가

지금까지 칼빈의 칭의론을 6중 원인에 의거해 살펴보았다.<sup>85</sup> 지금부터 칼빈의 칭의론적 원인에 대한 두 가지 논점을 소개하면서 칼빈의 6중 원인론을 분석, 평가하도록 하겠다. 두 논점은 다음과 같다. (1) 위에서 살펴본 것처럼 칼빈은 믿음을 칭의의 도구적 원인이라고도 불렀고 동시에 형상적 원인이라고 불렀다.<sup>86</sup> 그 이유는 무엇일까? 칼빈은 형이상학적 원인론의 카테고리를 혼동했던 것일까? (2) 칼빈에게 있어서 칭의의 각 원인들은 서로 어떤 관계를 가지고 있는가?

첫째, 칼빈이 믿음을 칭의의 도구적 원인, 형상적 원인으로 동시에 본 것에 대해 폴 헬름(Paul Helm)같은 경우엔 칼빈의 “작은 실수”(a slip)라고 보았다.<sup>87</sup> 헬름은 부연하길 칼빈의 신학 사상 안에서 칭의의 형상적 원인은

81 Calvin, *Inst.*, 3.14.21 (CO, 2:578).

82 Calvin, *Inst.*, 3.14.17 (CO, 2:576).

83 Calvin, *Inst.*, 3.14.17 (CO, 2:576).

84 Calvin, *Inst.*, 3.14.17 (CO, 2:576).

85 칼빈의 칭의론을 전통적인 아리스토텔레스적 4중 원인 하에 고찰한 자료들은 다음을 참고하라. Richard A. Muller, “The ‘Golden Chain’ and the Causality of Salvation,” in *Calvin and the Reformed Tradition: On the Work of Christ and the Order of Salvation* (Grand Rapids: Baker Academic, 2012), 172-74; Charles Raith II, *Aquinas & Calvin on Romans: God’s Justification and Our Participation* (Oxford: Oxford University Press, 2014), 42-43; Randall C. Zachman, *John Calvin as Teacher, Pastor, and Theologian: The Shape of His Writings and Thought* (Grand Rapids: Baker Academic, 2006), 150-51.

86 Cf. Calvin, *Inst.*, 3.14.17 (CO, 2:575).

87 Paul Helm, *John Calvin’s Idea* (Oxford: Oxford University Press, 2004), 401.

분명히 “구원의 신적 계획”(the divine plan of redemption)<sup>88</sup>이기 때문에 믿음을 형상적 원인으로 언급한 것은 칼빈의 작은 실수라고 본 것이다. 이에 대해서는 존 페스코(John V. Fesko)도 동의하는 바다. 페스코는 칼빈이 최소한 이 지점에서는 도구적 원인과 형상적 원인의 의미를 “혼동”(“Calvin confuses...”)했다고 본다.<sup>89</sup> 하지만 리처드 멀러(Richard A. Muller) 같은 경우는 이들과는 또 다른 시각을 제공한다. 칼빈의 주석 특히 에베소서 1장 8절, 로마서 3장 22절, 그리고 갈라디아서 3장 6절을 살펴보면 멀러는 주장하길 칼빈에게 있어 도구적 원인은 “믿음”이고 형상적 원인은 “선포된 말씀”인데 이 둘은 본질적으로 불가분의 관계를 가지기 때문에 이 둘을 “결합”(“he [Calvin] either conjoined faith and the preached word in the formal causality”)시켜 표현했다고 보는 것이다.<sup>90</sup> 그러나 멀러는 이어서 주장하길 칼빈의 주석에서는 믿음이 말씀을 수납하는 도구로서 명확히 표현되어 있고 동시에 말씀은 구원의 형상적 원인이라고 명확히 표현되어 있으므로 칼빈은 이 둘을 결합시켜 이해함과 동시에 “보다 더 큰 엄밀성”(a greater precision)의 시각 하에서는 둘을 구분했다고 본다.<sup>91</sup> 칼빈이 믿음을 도구적 원인인 동시에 형상적 원인으로 본 것에 대해 형이상학적 카테고리를 혼동해 실수를 저질렀다고 보는 헬름이나 페스코의 해석보다는 멀러의 해석이 좀 더 칼빈의 목소리를 잘 대변한 해석으로 보인다. 그 이유는 멀러의 해석이 칼빈의 『기독교 강요』 자체가 말하는 바와 더불어 여러 주석들이 말하는 바를 동시에 포괄적으로 설명해 주기 때문이다.

둘째, 그 다음 논점은 과연 칼빈이 말하는 칭의의 다양한 원인들 간의

---

“The use of ‘formal cause’ here may simply be a slip ...”

88 Helm, *John Calvin's Idea*, 401.

89 John V. Fesko, *Beyond Calvin: Union with Christ and Justification in Early Modern Reformed Theology (1517-1700)* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2012), 36n9.

90 Muller, “The ‘Golden Chain’ and the Causality of Salvation,” 173.

91 Muller, “The ‘Golden Chain’ and the Causality of Salvation,” 173.

내적 관계는 어떠한가에 대한 이야기이다. 이에 대해 두 가지 세부 논점으로 다시 나누어 생각할 수 있다. (1) 원인들 안에서의 내적 인과 관계에 대한 논의와 (2) 원인들 안에서의 1차, 2차 원인에 대한 논의이다. 첫 번째 논의의 핵심은 만약 칭의의 6중 원인 중 하나라도 올바르게 작동하지 않아 칭의 사건에 적용될 수 없다면 칭의는 이루어질 수 있는가 없는가의 문제이다. 이 점에 대해서 헬름은 의미 있는 도식을 사용한다. X가 Y의 원인인데 만약 X라는 원인이 일어나지 못한다면 Y도 일어날 수 없는 것처럼 만약 다양한 원인들 중에 하나라도 없다면 칭의 자체는 불가능한 것이 된다는 것이다.<sup>92</sup> 즉 질료적 원인 하나라도 혹은 도구적 원인 하나라도 빠지게 될 경우에도 칭의 자체는 불가능하게 된다. 그러므로 헬름은 칼빈이 전개한 칭의의 원인들은 서로가 서로에게 “상응하는 조건”(a corresponding condition)으로 작용한다고 지적한다.<sup>93</sup> 이는 옳은 지적이다. 죄인을 의롭다 여겨주시는 칭의 사건은 하나님의 은혜(유효적 원인), 그리스도의 의(질료적 원인), 선포된 말씀(형상적 원인), 믿음(도구적 원인), 그리스도의 사역(공로적 원인), 하나님의 영광(목적 원인)이 유기적, 포괄적으로 작용할 때 가능한 것이기 때문이다. 두 번째 세부 논점은 이러한 칭의의 원인들 사이에서 1차, 2차 원인을 구분해 생각할 수 있는가이다. 이 점에 있어서 칼빈은 확고하다. 칼빈에게 있어서 “하나님의 사랑”이 칭의의 최고 원인 혹은 기원(summa causa vel origo)이며 “그리스도 안의 믿음”이 둘째 원인(causa secunda)과 좀 더 근인(近因, causa propior)이다.<sup>94</sup> 칼빈에게 있어서 이 우선순위는 변해서는 안 되는 것이었다. 모든 2차 원인은 1차 원인으로부터 흘러나오고 1차 원인에게로 종속되어있다고 칼빈은 주장한다.<sup>95</sup> 그러므로 죄인이 의롭게 되는 칭의 사건은 전적으로 하나님의 은혜와 사랑의

92 Helm, *John Calvin's Idea*, 403.

93 Helm, *John Calvin's Idea*, 403.

94 Calvin, *Inst.*, 2.17.2 (CO, 2:387): “Videmus ut priorem locum teneat Dei dilectio, tanquam summa causa vel origo: sequatur fides in Christum, tanquam causa secunda et propior.”

95 Calvin, *Inst.*, 3.14.17 (CO, 2:576).

산물인 것이다.

#### IV. 폼리와 칼빈의 연속성, 비연속성, 그리고 신학적 함의

칭의의 6중 원인에 대한 폼리와 칼빈의 뚜렷한 연속성은 둘 다 칭의의 방정식에서 하나님의 구원론적 주권을 굳건히 확보했다는 점이다. 특히 칭의의 유효적 원인과 목적 원인을 확고하게 하나님의 사랑, 은혜, 의지, 기쁜 뜻, 공의에 뉘므로 칭의의 여부를 인간적 결정이나 행위에 두는 것을 사전에 차단했다. 또한 폼리와 칼빈 둘 다 칭의의 질료적 원인을 그리스도의 의에 뉘므로 죄인이 의롭다 칭함을 받는 유일한 이유를 그리스도의 순종에 근거한 그리스도의 온전한 의에 두었다. 이는 칭의론이 철저히 기독교론 위에 세워짐으로 칭의의 공로가 철저히 그리스도에게로만 돌려지게 하는 신학적 의의가 있다.<sup>96</sup> 즉 폼리와 칼빈은 칭의의 공로적 원인을 그리스도와 그의 사역에만 동일하게 돌렸다. 이는 최소한 반(半)펠라기우스주의적 칭의론 형태를 띠고 있는 각종 현대적 칭의론과는 그 출발선 자체가 다른 것이다.<sup>97</sup>

그렇다면 칭의의 6중 원인에 대한 폼리와 칼빈의 시각 사이에서 드러나는 비연속성은 무엇인가? 둘 사이의 뚜렷한 비연속성은 칭의의 형상적 원인과 도구적 원인에 대한 이해였다. 폼리에게 있어 칭의의 형상적 원인은 그리스도 의의 즉각적/직접적 전가였지만 칼빈에게 있어서는 선포된 말씀 혹은 그 말씀과 더불어 존재 가능한 믿음이었다. 또한 칭의의 도구적 원인은

<sup>96</sup> 칭의론 뿐만 아니라 신학 전 영역에 걸쳐 기독교론의 토대 위에서 사고하려고 했던 성향은 개혁신학의 특징 중 하나였다. 신론도 마찬가지였다. 신론을 기독교론의 토대 위에서 사고했던 스티븐 차녹(Stephen Charnock, 1628-1680) 같은 인물도 그 한 예가 될 수 있다. 이에 대해서는 필자의 논의 Jae-Eun Park, "Stephen Charnock's Christological Knowledge of God in *A Discourse of the Knowledge of God in Christ*," *The Confessional Presbyterian*, 10 (2014): 73-81을 참고하라.

<sup>97</sup> 이에 대해서는 박재은, 『칭의, 균형 있게 이해하기』, 51-104 ("현대의 균형 잃은 칭의론" 부분)을 참고하라.

폼리나 칼빈이나 동일하게 믿음이라고 주장하였지만 폼리에게 있어 믿음은 믿음의 행위(actus)라기보다는 믿음의 성향(habitus)에 더 가까웠다. 칼빈에게 있어서 칭의의 도구적 원인인 믿음은 “수단적” 의미가 뚜렷하게 드러나는데 이는 그리스도의 의를 받는 “그릇”으로 사용되기 때문이다. 그러므로 칼빈은 믿음을 비(非)공로주의적 토대 위에서 최대한 수단적으로 활용하려는 방향성을 가진 반면<sup>98</sup> 폼리는 믿음의 행위보다는 성향에 방점을 찍어 믿는 행위가 칭의의 방정식에서 공로의 원인으로 작용하지 않게 하려는 방향성을 더 짙게 담지하고 있다. 폼리의 이러한 방향성은 그의 형상적 원인에 대한 설명에서도 뚜렷이 드러나게 되는데 그 이유는 폼리는 그리스도의 의의 전가도 믿음의 행위 없이 진행시키려 노력하고 있기 때문이다.

칭의의 6중 원인에 대한 폼리와 칼빈의 연속성과 비연속성을 고찰한 결과 보다 더 균형 잡힌 시각으로 칭의의 원인을 고려한 쪽은 폼리 보다는 칼빈 쪽에 더 가깝다는 사실이 드러난다. 칭의를 “하나님의 주권 vs. 인간의 역할”의 구도로 볼 경우에 믿음의 행위를 최소화한 폼리는 그 균형의 추가 하나님의 주권으로 쏠려 있다. 반면 칼빈 같은 경우에는 하나님의 주권적 은혜 아래서 칭의의 도구적 원인인 믿음의 본질적 기능을 최대한 확보하고자 노력하고 있다. 폼리는 칭의의 6중 원인 중 하나를 약화 혹은 축소시켜 다른 원인을 더 강화시키는 전략을 사용했고 칼빈은 6중 원인 전부의 본질적 기능을 동일하게 강조함과 동시에 1차, 2차 원인의 구도 안에서 칭의를 포괄적으로 이해하는 전략을 취했다. 이 두 전략 중에 보다 더 성경적이고 건전하게 균형 잡힌 쪽은 칼빈의 전략이다.

칭의 사건은 6중 원인이 유기적, 포괄적으로 균형 있게 적용되어야만 한다. 또한 각 원인들이 본연의 기능을 가감 없이 훌륭히 수행해야만 한다.

98 칼빈이 이해한 “믿음”에 대한 구체적 논의로는 다음을 참고하라. Barbara Pitkin, *What Pure Eyes Could See: Calvin's Doctrine of Faith in Its Exegetical Context* (Oxford: Oxford University Press, 1999); Victor Shepherd, *The Nature and Function of Faith in the Theology of John Calvin* (Vancouver: Regent College Publishing, 1983).

만약 칭의의 도구적 원인이 유효적 원인보다 앞서거나 더 강조된다면 그 결과는 최소한 반(半)펠라기우스주의적 칭의론으로 전락할 수밖에 없다. 그 반대로 칭의의 도구적 원인이 무시되거나 간과된다면 그 결과는 최소한 하이퍼 칼빈주의적(Hyper-Calvinistic) 칭의론으로 전락할 수밖에 없다. 혹은 만약 칭의의 질료적, 형상적 원인이 그리스도와 그의 사역 외에 그 어떤 것이 된다면 그 결과는 인간이 칭의의 방정식에서 어떠한 모습으로든 공로적 역할을 감당하는 인간중심주의적 칭의론의 물꼬를 틀 수 밖에 없게 되는 것이다. 그러므로 칭의의 6중 원인을 정확하게 파악하고 각 원인들의 본연의 역할을 충실하게 이해하는 것이 혼란스러운 칭의론이 득세한 작금의 시대 속에서 더 적실하게 요청된다.

## V. 나가는 말

개혁신학자들은 형이상학적, 철학적 틀을 사용하여 신학을 전개함에 있어 닫힌 자세보다는 열린 자세를 취하였다.<sup>99</sup> 여기서 열린 자세라고 하는 것은 모든 형이상학적 틀을 무비판적으로 답습하거나 맹목적으로 따라감을 뜻하는 것은 아니다. 오히려 칼빈의 경우에서 보았듯이 성경적 잣대를 가지고 절충적으로(eclectically) 그 틀을 선용(善用)했다. 즉 철학이 신학을 해석학적으로 섬긴 것이다(to serve).<sup>100</sup>

특히 죄인을 의롭다고 여기는 칭의 사건을 이해하기 위해 6중 인과 관계의 도식은 유용했다. 칭의의 근원적 유효 원인을 전적으로 하나님의 은혜와 사랑으로 돌렸고, 칭의의 모든 공로, 질료, 형상적 원인을 그리스도의 의와 사역에 돌렸을 뿐 아니라, 그 칭의를 받아 누리는데 그릇으로 믿음을 도구적 원인으로 삼아, 칭의의 전적인 목적을 오로지 하나님의 영광으로 돌린 것이

<sup>99</sup> 박재은, “16-17세기 개혁파 정통주의 시대의 형이상학 이해,” 135-65를 참고하라.

<sup>100</sup> Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics*, 1:360-405.

다. 물론 폼리와 칼빈의 시각 차이에서 드러났다고 해서 이 각 원인들의 무게 중심과 경중을 따져 각각 다르게 적용하는 뉘는 신학자의 뉘이었다. 이 뉘은 각 개개인이 살았던 시대의 신학적 배경과 연관되어 혹은 자신의 신학적 사상과 연관되어 서로 다르게 적용되었다. 폼리 같은 경우엔 다른 원인들에 비해 칭의의 도구적 원인을 상대적으로 약화시켰고 칼빈 같은 경우엔 최대한 각 원인들의 본연의 뉘을 유지시키려 노력했다. 본고에서 지금까지 살폈듯이 우리가 본받아야 할 자세는 폼리보다는 칼빈 쪽에 더 가깝다.

지극히 혼란스러운 작금의 칭의론 지형도에서 칭의의 6중 원인에 대한 선명한 이해와 적용은 여전히 적실하며 필요하다. 칭의의 원인을 크게는 1차 원인(하나님의 사역), 2차 원인(인간의 사역)으로 나누어 양 날개의 축을 동시에 보존할 필요가 있으며<sup>101</sup> 세부적으로는 칭의의 6중 원인이 온전히 그 본연의 기능을 각각 담당함으로 한 쪽으로 치우침이 없는 칭의 이해가 되어야 한다. 이를 위해 칭의의 6중 이해에 대한 폼리와 칼빈의 시각은 우리에게 많은 교훈과 울림을 준다.

101 우리 구원의 1차 원인과 2차 원인을 명확히 규명하여 적용하는 것은 매우 중요하다. 그것은 특히 예정론을 다룰 때도 마찬가지이다. 이에 대해서는 필자의 논의 Jae-Eun Park, "John Plaihere (d.1632) on Conditional Predestination: A Well-mixed Version of *scientia media* and Resistible Grace," *Reformation & Renaissance Review*, 18.2 (2016): 155-73을 참고하라.

**[Abstract]****John Calvin and Alexander Comrie's Continuity,  
Discontinuity, and Theological Implication on the  
Sixfold Causality of Justification**

Jae Eun Park (Chongshin Theological Seminary)

The study examines John Calvin(1509-1564) and Alexander Comrie's(1706-1774) doctrine of justification in light of the sixfold causality of justification(i.e., efficient, material, formal, instrumental, meritorious, final cause). In order to understand the doctrine of justification condignly, the sixfold causality of justification is useful and valuable, since justification should be dealt with various dimensions such as God's salvific plan and its execution, Christ's active and passive obedience, imputation of Christ's righteousness, believer's faith, God's glory, etc. To defend the traditional and biblical doctrine of justification, Reformed theologians made good use of several causalities of justification against the doctrine of justification asserted by Roman Catholic Church, Arminianism, antinomianism, neonomianism, hyper-Calvinism, etc. Specifically this study pays attention to the continuity and discontinuity between Calvin's and Comrie's view of the sixfold causality of justification. Based on the discussion, the study will find the theological implication and sound theological viewpoint on the doctrine of justification.

**Key words:** John Calvin, Alexander Comrie, the Doctrine of Justification, the Sixfold Causality, Causality



## [참고문헌]

### 1. 1차 자료

Calvini, Ioannis. “Institutio christianae religionis, in libros quatuor nunc primum digesta, certisque distincta capitibus, ad aptissimam methodum: aucta etiam tam magna accessione ut propemodum opus novum haberi possit.” In *Ioannis Calvinii opera quae supersunt omnia*. ed. Guilielmus Baum, Eduardus Cunitz, Eduardus Reuss. 59 vols. 2:1-1118. Brunswick: Schwetschke, 1863-1900.

\_\_\_\_\_. *Institutes of the Christian Religion*. trans. Ford Lewis Battles. ed. John T. McNeill. Louisville: The Westminster Press, 1960.

\_\_\_\_\_. *Institutes of the Christian Religion*. trans. Henry Beveridge. Peabody: Hendrickson Publishers, 2008.

\_\_\_\_\_. *Epist. Pauli ad Romanos*. In *CO*, 49.

\_\_\_\_\_. *Epist. Pauli ad Ephesios*. In *CO*, 51.

Comrie, Alexander. *Stellige en praktikale verklaringe van den Heidelbergschen Catechismus, volgens de leere en gronden der Reformatie*. Amsterdam: Nicolaas Byl, 1753.

\_\_\_\_\_. *Brief over de rechtvaardigmakinge des zondaars: door de onmiddelyke toerekening der borggerechtigheit van Christus*. 2<sup>nd</sup> Edition. J. Bloemsma, 1832.

Luther, Martin. *D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe*. Weimar: Hermann Böhlau Nachfolger, 1898.

Trelcatius, Lucas. *Scholastica, et methodica, locorum communium s. theologiae institutio didacticè & elencticè in epitome explicata*. London, 1604.

## 2차 자료

박재은. “16-17세기 개혁파 정통주의 시대의 형이상학 이해.” 『교회와 문화』 37 (2016):135-165.

\_\_\_\_\_. “위트레흐트 대학의 설립, 운영, 그리고 교육.” 『종교개혁과 교육』. 개혁주의 신학과 신앙 총서 11권. 부산: 개혁주의학술원, 2017.

\_\_\_\_\_. 『칭의, 균형 있게 이해하기: 하나님의 주권 대 인간의 역할, 그 사이에서 바라본 칭의』. 서울: 부흥과개혁사, 2016.

\_\_\_\_\_. 『성화, 균형 있게 이해하기: 하나님의 주권 대 인간의 역할, 그 사이에서 바라본 성화』. 서울: 부흥과개혁사, 2017.

\_\_\_\_\_. “균형 잡힌 칭의 교리 교육을 위한 제안: 능동적 칭의(active justification) 개념의 중요 성과 필요성.” 2016년 봄 개혁신학회 학술대회 발제문.

Aristotle, *Physics: Books I and II*. trans. William Charlton. Oxford, Clarendon Press, 2006.

Beeke, Joel R. *The Quest for Full Assurance: The Legacy of Calvin and His Successors*. Edinburgh: Banner of Truth, 1999.

Berkhof, Louis. *Systematic Theology*. London: Banner of Truth Trust, 1966.

Boersma, Hans. *A Hot Pepper Corn: Richard Baxter's Doctrine of Justification In Its Seventeenth-Century Context of Controversy*. Zoetermeer: Uitgeverij Boekencentrum, 1993.

Exalto, K. “Genadeleer en Heilsweg.” In *Theologische aspecten van de Nadere Reformatie*. ed. T. Brienens, K. Exalto, and C. Graafland. Zoetermeer: Boekencentrum, 1993.

Fesko, J. V. *Beyond Calvin: Union with Christ and Justification in Early Modern Reformed Theology (1517-1700)*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2012.

Foster, Herbert Darling. “Liberal Calvinism: the Remonstrants at the Synod of Dort in 1618.” *Harvard Theological Review*, 16 no.

1 (January 1923): 1-37.

Freedman, Joseph S. "Aristotle and the Content of Philosophy Instruction at Central European Schools and Universities during the Reformation Era (1500-1650)." *Proceedings of the American Philosophical Society* 137/2 (1993): 213-253.

Goudriaan, Aza & Fred van Lieburg, eds., *Revisiting the Synod of Dordt (1618-1619)*. Leiden: Brill, 2011.

Graafland, C. "Alexander Comrie (1706-1774)." In *De Nadere Reformatie: beschrijving van haar voornaamste vertegenwoordigers*. ed. T. Brienen et al. 's-Gravenhage: Boekencentrum, 1986).

Helm, Paul. *John Calvin's Idea*. Oxford: Oxford University Press, 2004.

Honig, A. G. *Alexander Comrie*. Utrecht: Vrije Universiteit te Amsterdam, 1892.

Lohr, Charles H. "Metaphysics." In *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*. ed. Charles B. Schmitt and Quentin Skinner. 537-638. New York: Cambridge University Press, 1988.

Muller, Richard A. "The 'Golden Chain' and the Causality of Salvation." In *Calvin and the Reformed Tradition: On the Work of Christ and the Order of Salvation*. Grand Rapids: Baker Academic, 2012.

\_\_\_\_\_. *Post-Reformation Reformed Dogmatics: The Rise and Development of Reformed Orthodoxy, ca. 1520 to ca. 1725*. 4 vols. Grand Rapids: Baker, 2003.

\_\_\_\_\_. "Reformation, Orthodoxy, 'Christian Aristotelianism,' and the Eclecticism of Early Modern Philosophy." *Nederlands archief voor Kerkgeschiedenis* 81.3 (2001): 306-325.

\_\_\_\_\_. "Scholasticism, Reformation, Orthodoxy, and the Persistence of Christian Aristotelianism." *Trinity Journal* 19:1 (Spring 1998): 81-96.

- \_\_\_\_\_. *The Study of Theology: From Biblical Interpretation to Contemporary Formulation*. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms: Drawn Principally from Protestant Scholastic Theology*. Grand Rapids: Baker Book House, 1985.
- Packer, J. I. *The Redemption & Restoration of Man in the Thought of Richard Baxter: A Study in Puritan Theology*. Vancouver: Regent College Publishing, 2003.
- \_\_\_\_\_. *A Quest for Godliness: The Puritan Vision of the Christian Life*. Wheaton: Crossway Books, 1990.
- Park, Jae-Eun. *Driven By God: Active Justification and Definitive Sanctification in the Soteriology of Bavinck, Comrie, Witsius, and Kuyper*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2017. Forthcoming.
- \_\_\_\_\_. "John Plaifere (d.1632) on Conditional Predestination: A Well-mixed Version of *scientia media* and Resistible Grace." *Reformation & Renaissance Review*, 18.2 (2016): 155-173.
- \_\_\_\_\_. "Stephen Charnock's Christological Knowledge of God in *A Discourse of the Knowledge of God in Christ*." *The Confessional Presbyterian*, 10 (2014): 73-81.
- \_\_\_\_\_. "Theophilus Gale's Reformed Platonism: Focusing on His Discourse of 'Creation' and 'Providence' in *The Court of the Gentiles*." *Mid-America Journal of Theology*, 24(2013): 121-142.
- Pitkin, Barbara. *What Pure Eyes Could See: Calvin's Doctrine of Faith in Its Exegetical Context*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- Raith II, Charles. *Aquinas & Calvin on Romans: God's Justification*

- and Our Participation*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Schaff, Philip. ed., "The Westminster Confession of Faith." In *The Creeds of Christendom with A History and Critical Notes*. 3 vols. New York: Harper & Brothers, 1919.
- Shepherd, Victor. *The Nature and Function of Faith in the Theology of John Calvin*. Vancouver: Regent College Publishing, 1983.
- Van den Brink, G. A. "The Act or Habit of Faith? Alexander Comrie's Interpretation of Heidelberg Catechism Question 20." In *Reformed Orthodoxy in Scotland: Essays on Scottish Theology 1560-1775*. 253-270. ed. Aaron C. Denlinger. London: T & T Clark, 2015.
- \_\_\_\_\_. "‘Elke daad is een werk’, Alexander Comrie (1706-1774) over de verschillen tussen de remonstrantse en de gereformeerde rechtvaardigingsleer." *Theologia Reformata* 55, no. 2(2012): 146-164.
- \_\_\_\_\_. "Tegenwicht of tegenstelling? Het belang van de eigenschappen voor de Comrie-Interpretatie." *Documentatieblad Nadere Reformatie* 36, no. 2 (2012): 180-186.
- \_\_\_\_\_. "Comrie en het Antinomianisme," *Documentatieblad Nadere Reformatie* 30, no. 2 (2006):133-139.
- Van Leeuwen, Theodoor Marius, Keith D. Stanglin, & Marijke Tolsma, eds., *Arminius, Arminianism, and Europe: Jacobus Arminius (1559/60-1609)*. Leiden: Brill, 2009.
- Wisse, Maarten. "Habitus Fidei: An Essay on the History of a Concept." *Scottish Journal of Theology* 56, no. 2 (2003): 172-189.
- Zachman, Randall C. *John Calvin as Teacher, Pastor, and Theologian: The Shape of His Writings and Thought*. Grand Rapids: Baker Academic, 2006.



# 올레비아누스의 장로회 정치를 위한 여정

이남규

(합동신학대학원대학교, 조직신학)

## [초록]

본 연구는 올레비아누스가 장로회정치제도를 도입하기 위해 헌신한 과정을 고찰하고 올레비아누스가 참여한 교회법을 분석한 논문이다. 카스파르 올레비아누스는 독일 개혁신교회의 설립자 중 하나로서 교회법의 발전에 크게 공헌했다. 파리, 오를레앙, 부르주의 학교에서 법학을 공부 한 후 그는 스위스에 가서 신학을 공부했는데, 이 때 제네바에서 장로교회정치와 교회권징이 어떻게 작동했는지 경험했다. 트리어 종교개혁을 시도했으나 탄압에 의해 실패한 후에, 하이델베르크로 가서 새로운 팔츠교회법(1563)을 작성하는데 중심적인 역할을 했다. 그는 장로회적인 정치 조직과 교회권징의 도입을 위해 노력했다. 이 때 토마스 에라스투스에 반대하면서 교회권징의 필요성과 국가권력으로부터의 독립적인 교회정치를 옹호했다. 결과적으로 교회 권징의 필요성은 승인되었지만 최종 권한은 선제후에게 남아있게 되었다. 이후 교회조직에 대한 그의 헌신은 1584년에 헤르보른으로 간 이후에도 계속되었다. 완전한 장로회정치체제는 1586

논문투고일 2017.07.31. / 심사완료일 2017.08.17. / 게재확정일 2017.09.15.

년에 네 개의 제후영토의 교회로 구성된 총회가 헤르보른에서 열렸을 때 완성되었다. 총회의 회장은 올레비아누스였다. 여기서 국가권력으로부터 완전히 독립하여 교회를 당회, 구회(노회), 대회, 총회로 조직했다. 이것이 영토를 넘어선 최초의 장로회 정치체제를 도입한 법이었다. 본 연구논문은 이 교회법의 형성과정을 탐구하고 위에 언급된 교회법들을 분석하고 관련 주제에 대해 토론한다.

**키워드:** 올레비아누스, 장로회, 하이델베르크, 팔츠, 헤르보른, 교회법, 교회 권징, 에라스투스

## 1. 들어가며

카스파르 올레비아누스(Caspar Olevianus)는 독일 트리어(Trier) 출신으로 프랑스에서 법학을 공부하는 중에 복음전도자로 전환을 하는 인물이다. 스위스의 제네바에서 머무르면서 칼빈을 알았다. 후에 고향 트리어로 돌아가 종교개혁을 하다가 큰 성공을 거두는 듯 했으나 곧 이은 핍박에 쫓겨나와 하이델베르크로 갔다. 거기서 하이델베르크가 개혁신학에 견고히 서게 역할을 한 후 루터주의가 세력을 잡자 다시 쫓겨나 베를레부르크(Berleburg)를 거쳐 헤르보른(Herborn)으로 가서 봉사했다.

그는 뛰어난 설교자요 목회자로 알려져 있고, 신학교를 세우고 가르쳤던 훌륭한 교수였다. 신학적으로는 언약신학의 창시자로 알려져 있다. 나아가 그가 교회에 공헌한 내용들을 살펴보면 교회법의 작성과 적용에 큰 역할을 했다는 것을 알 수 있다. 팔츠의 수도 하이델베르크에서 팔츠의 교회법의 작성에 중요한 역할을 했다. 그 후 헤르보른에 정착해서 개혁교회의 교회법이 정착되도록 앞장섰다.



본 글에서 우리는 올레비아누스가 하이델베르크와 헤르보른에서 교회법과 관련해서 어떤 역할을 했는지 살펴본다. 또 팔츠의 교회법과 헤르보른 총회가 결정한 교회법의 주된 내용과 특징이 무엇인지 분석해본다. 이 작업의 결과로 독일의 초기 개혁신회의 교회법의 모습과 내용을 만날 수 있을 것이다.

## II. 하이델베르크에서 올레비아누스의 장로회 정치 시도

### 1. 하이델베르크로 온 올레비아누스

올레비아누스는 1536년 독일 트리어에서 태어나 고등교육을 위해 파리를 거쳐 법학으로 당시 최고의 학교라고 할 수 있는 오를레앙과 부르주에서 공부했다.<sup>1</sup> 1557년 시민법으로 법학 박사학위를 받았다. 그러나 그의 평생의 헌신은 법학이 아니라 신학에 있었다. 이는 그가 유학 중 생사의 갈림길에서 극적인 경험을 했기 때문이다. 강물에 빠진 지인들을 구하기 위해서 물에 뛰어들었으나 자신이 익사의 위험에 처했고, 그 때 자신이 살아나게 된다면 복음전도자로 헌신해 고향에서 복음을 전하겠다고 서원했었다. 기도 후에 그는 한 중에 의해 강 밖으로 끌려 나오게 되었고 이후 종교개혁가들의 글, 특히 칼빈의 글을 읽으며 자신의 서원을 잊지 않았다. 그 후 제네바로 가서 칼빈에게서 직접 배웠다. 이렇게 해서 법학자요 신학자로서의 길을 가게 된다. 법과 신학 둘 다 공부한 이력으로 이후 올레비아누스는 독일 개혁신교회법의 발전에 지대한 공헌을 끼치게 되었다.

1 올레비아누스의 생애에 대해선 다음을 참고하라: 이남규, 『우르시누스, 올레비아누스 - 하이델베르크 요리문답서의 두 거장』 (서울: 익투스, 2017). Karl Sudhoff, *C. Olevianus und Z. Ursinus, Leben und Ausgewählte Schriften* (Elberfeld, 1857); Karl Müller, "Caspar Olevian - Reformator aus Leidenschaft. Zum 400. Todestag am 15. März 1987," *Monatshefte für Evangelische Kirchengeschichte des Rheinlandes* 37 & 38 (1988 & 1989), 13-138; Andreas Mühling, *Caspar Olevian* (Zug: Achiis Verlag, 2008).

그가 하이델베르크에서 활동하기 전에, 서원한대로 1559년 고향 트리어에서 종교개혁 활동을 했었다. 대학 강당을 얻어 라틴어로 가르치다가 독일어로 설교를 한지 한 달도 되기 전에 트리어는 종교개혁의 휩쓸려 갈 것처럼 보였다. 도시의 절반이, 어쩌면 도시의 삼분의 이가 올레비아누스를 지지했다. 그러나 그의 활동은 석 달이 되지 못해 실패했다. 트리어의 주교가 선제후로서의 권세로 무력으로 도시를 통제하면서 오히려 올레비아누스는 붙잡히게 되고 생명의 위험에 처했던 것이다. 이 때 팔츠의 선제후 프리드리히 3세가 올레비아누스를 구하기 위한 정치외교노력에 앞장섰다. 프리드리히 3세의 도움으로 올레비아누스는 석방되고 추방되어 하이델베르크로 왔다.

올레비아누스는 1559년 12월 말쯤 하이델베르크에 도착했다. 이때는 루터주의와 개혁주의 사이에서 성만찬 논쟁이 한바탕 크게 지나간 뒤였다. 1559년 2월 오토하인리히의 죽음으로 그 뒤를 이어 선제후의 일을 시작한 프리드리히 3세는 소위 제2성만찬 논쟁으로 일컬어지는 루터주의와 개혁주의 사이의 성만찬 논쟁을 정리해야 했다. 양편에서 과격한 자들을 내쫓으면서 중립적인 모양새를 취했으나, 멜란히톤의 평가를 받아 그것을 잣대로 사용하면서 실제로는 개혁주의자들 편에 유리하게 되었다. 올레비아누스가 하이델베르크에서 공식적 활동을 시작하는 1560년 초에는 하이델베르크 대학 신학부에 루터주의자들은 없었다. 신학부에는 칼빈주의자들인 보키누스와 트레멜리우스가 있었고, 의학부에는 교수와 교회위원회(Kirchenrat)으로 활동하던 츠빙글리주의자 에라스투스스가 있었다.

프리드리히 3세는 1560년 6월 딸의 결혼식을 맞아 방문한 루터주의자들과 개혁주의자들 사이의 토론 후에 분명한 개혁주의의 노선을 따랐다. 노선이 결정되자 팔츠를 위한 새로운 요리문답서와 교회법이 필요했다. 이 두 문서는 그 목표에 있어서 공통점을 갖는다. 틀림과 다름을 제거하고, 바름과 같음을 추구하는 것이다. 하이델베르크 요리문답서 서문에서 프리드리히 3세는 청소년들이 처음부터 “순수한 같은 형식의 교리로”(zu reiner /

auch gleichförmiger lehr) 배워야 한다고, 또 요리문답서를 통해서 “오류와 불일치”(unrichtigkeit und ungleichheit)을 없애야 한다고 말한다. 요리문답서가 지향하게 될 두 방향은 ‘바름’(Richtigkeit)과 ‘같음’(Gleichheit)이다. 마찬가지로 교회법도 이 두 방향이 목적이다. 실제로 교회법의 서문은 하이델베르크 요리문답서 초판 서문에서 말했던 필요성과 목적을 요약한 후 교회법에도 똑같은 필요성과 목적이 있다고 말한다. 예식과, 성례의 집례와 다른 실천들에서 똑같이 ‘바름’(richtigkeit)과 ‘같음’(gleichförmigkeit)이 요구된다.<sup>2</sup> 팔츠교회는 요리문답서와 교회법을 통해서 바름과 같음을 추구하면서 개혁주의의 길을 걸어갔다.

이 일에 우르시누스와 올레비아누스가 중요한 역할을 하였다. 우르시누스는 특히 하이델베르크 요리문답서의 작성에, 올레비아누스는 교회법의 작성에 힘을 썼다. 하이델베르크 요리문답은 공식적으로는 위원회의 것이지만, 우르시누스가 남긴 글들 중 108문답으로 이루어진 소요리문답이 하이델베르크 요리문답과 유사하여서, 우르시누스가 핵심적인 역할을 했다는 것을 추측해 볼 수 있다. 1563년의 교회법의 작성에는 올레비아누스가 핵심적인 역할을 했다는 것이 남겨진 편지들을 통해서 발견된다. 그는 팔츠 교회법의 주저자이거나 저자, 또는 공동저자, 적어도 핵심적인 부분들의 대부분을 작성했을 것이다.<sup>3</sup> 하이델베르크 요리문답과 교회법은 함께 간다. 하이델베르크 요리문답이 가르치고 있는 것이 교회법의 실행을 통해 교회 안에서 실천되어야 하는 것이 프리드리히 3세의 의도였다.<sup>4</sup> 이 두 문서를 통해서 팔츠에 개혁주의는 더욱 견고하게 자리 잡을 수 있게 되었다.

## 2. 올레비아누스와 칼빈<sup>5</sup>

2 Emil Sehling (ed.), *Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts* (Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1969) [이하 KO 14], 335.

3 Müller, “Caspar Olevian,” 37.

4 Müller, “Caspar Olevian,” 38.

5 이 주제에 대한 더 많은 논의는 출처의 다음을 참고하라: “팔츠의 교회법에 끼친 칼빈의

칼빈은 올레비아누스에게 ‘가장 사랑하는 아버지’(carissime pater)였다.<sup>6</sup> 올레비아누스에게 끼친 칼빈의 영향은 그가 복음전도자가 되기로 서원한 때부터 죽을 때까지 가히 절대적이다. 1556년 올레비아누스가 법학을 공부하던 복음을 위해 헌신하기로 결심했을 때 그는 칼빈의 기독교강요를 가지고 스스로 공부했다. 1558년 제네바로 가서 칼빈에게서 배웠다. 그때 칼빈의 제네바 요리문답서를 프랑스어에서 독일어로 번역했다. 제네바에 대한 인상이 깊게 새겨져 제네바를 떠나기 전 동생 안톤을 불러 이제 막 설립된 제네바 아카데미에서 공부하도록 했다. 트리어의 종교개혁이 암초를 만나 하이델베르크로 가서, 1561년부터 대학에서 교의학교수로 활동했을 때, 올레비아누스는 스스로 요약한 칼빈의 기독교강요를 사용했다고 한다.<sup>7</sup> 그의 마지막 사역지인 헤르보른(Herborn)에서 교수로 사역하면서는 칼빈의 책을 출판했다. 칼빈의 기독교 강요의 요약(1586), 칼빈의 설교 네편(1587), 칼빈의 율기 설교(1587)가 그것이다. 1587년 세상을 떠나게 되니, 죽음을 앞에 두고 마지막에 한 일이 칼빈의 글을 소개하는 것이었다. 올레비아누스의 신학은 칼빈으로 시작해서 칼빈으로 마친 것이다.

칼빈은 신성로마제국의 유력한 지역인 팔츠의 종교개혁 소식을 여러 경로를 통해 접하고 알고 있었다. 다테누스가 1560년 9월 칼빈에게 보낸 편지를 예로 들 수 있다. 다테누스는 팔츠의 상황을 정리해서 칼빈에게 보고했다. 즉, 팔츠가 개혁주의 노선을 걷게 된 것을 알리면서 루터주의자들의 행위와 프리드리히 3세가 루터주의자들을 내보낸 것을 보고했다.<sup>8</sup> 퀴에르케타누스(Quercetanus)도 팔츠의 상황을 칼빈에게 알려주었다. 1562년 1월 16일에 보낸 편지를 보면, 팔츠의 종교개혁의 구체적인 상황들,

영향” 「칼빈연구」 제10집 (2013), 145-71.

6 CO 19, 539.

7 Karl Müller, “Caspar Olevian,” 28. 그러나 하이델베르크의 공식 교의학 교재는 멜란히톤의 Loci 이었다는 것을 생각할 때, 멜란히톤의 책과 칼빈의 책을 함께 사용했을 것이라고 추측할 수 있다.

8 CO 18, 187-90.

즉 선제후의 굳은 확신, 빵을 떼는 성만찬의 집례(하이델베르크에서 1561년 12월 7일부터 행해졌다), 그 때까지 아직 예배당에 있던 우상들의 철거 등을 보고했다. 올레비아누스가 교회권징에 대해 프리드리히 3세를 강하게 설득했다는 것도 덧붙여 알렸다.<sup>9</sup> 이런 사실들을 여러 경로를 통해 보고 받은 칼빈은 참 종교에 대한 열정을 보인 프리드리히 3세에게 예레미야 주석을 헌정하면서 바른 성만찬교리를 다시 설명했다.<sup>10</sup>

올레비아누스가 교회법에 대해 칼빈에게 여러 조언을 구한 것은 당연한 일이었다. 올레비아누스의 편지를 통해 그가 팔츠교회법 작성에 크게 관여했다는 것과 팔츠의 교회법에 칼빈과 제네바 교회법이 큰 영향을 끼쳤다는 것을 알게 된다. 우리는 가장 먼저 1560년 4월에 올레비아누스가 칼빈에게 보낸 편지를 만나게 되는데, 여기서 올레비아누스는 제네바 교회의 치리회 규정을 보내달라고 요청한다. 덧붙이기를 팔츠 교회위원회 몇 사람과 함께 살펴볼 것이라고 한다. 여기서 우리는 올레비아누스가 하이델베르크에 온 지 몇 달 되지 않은 때(그는 1559년 12월 말쯤 하이델베르크로 왔다)에 이미 교회법에 관심을 갖고 있는 것을 알 수 있을 뿐 아니라, 팔츠교회의 교회법 작성에 대한 관심이 1560년 봄까지도 올라갈 수도 있다는 것을 알 수 있다. 교회법의 핵심이 요리문답서가 자리한다고 했을 때 요리문답서 작성에 대한 관심도 이 시기까지 올라갈 수도 있다.

1560년 9월 올레비아누스가 다시 같은 부탁(제네바의 치리회 규정)을 하는 것을 볼 때, 4월의 부탁이 칼빈에게 전달되지 않았던지 칼빈이 어떤 이유로 보내지 않았던지, 어떤 이유로든 제네바 치리회 규정이 올레비아누스 손에 아직 들어오지 않은 것처럼 보인다. 이 편지에서 올레비아누스는 제네바의 환자심방의 방식, 개인에 대한 심사방식 등 제네바 교회법의 규정과 형식을 청하면서, 프리드리히 3세와 팔츠 교회위원회가 교회권징에 대해

9 "... nuper adeo nempe 7 Decembris fractio panis sacri recepta in usu coenae est, et expurgatae reliquiae idololatriae a templis: ad disciplinam instituendam vehementer ab Oleviano impellitur." *CO* 19, 258.

10 Calvin, *Ioannis Calvini praelectiones: in librum prophetiarum Jeremiae, et Lamentationes* (Geneva: Io. Crispinum, 1563), ii.

적극적인 것을 밝힌다. 그해 11월에 칼빈은 답장하면서, 제네바에서 목사들을 세울 때, 성경해석 능력의 검증, 그 후 중요한 교리들에 대한 시험, 그리고 설교를 해보게 한 후, 비밀투표로 검증된 자들을 하나님과 교회 앞에 천거한다는 사실을 알린다. 유아세례에 대해서는 집회 때에 세례를 베풀며, 아이의 아버지가 참석하며, 성만찬에는 신앙고백과 함께 나와야 하고, 일년에 네 번 심사한다는 사실, 그 외 교회생활과 권징 등에 대해서도 말해준다.<sup>11</sup>

1562년 9월 24일 올레비아누스가 칼빈에게 보낸 편지에서 올레비아누스의 교회권징의 필요성에 대한 확신을 우리는 알 수 있다. 프리드리히 3세는 교회권징에 대해 적극적일 뿐 아니라, 교회권징의 필요성을 이해하고 있다.<sup>12</sup> 올레비아누스는 자신이 선제후를 설득해서 얻어낸 결과라는 것을 밝힌다. 나아가 교회권징에 대한 팔츠교회 지도자들의 다양한 입장을 언급한다. 딜러(Diller)는 권징에 대해 소극적이나 호의적이고, 출레거(Zuleger)는 적극적이다. 그러나 에라스투스(Erasmus)는 여기에 대해 아주 부정적이다.<sup>13</sup> 여기서 드러나는 입장 차이는 다가올 팔츠교회의 길며 격렬했던 교회권징논쟁의 그림자다. 10월 27일 칼빈이 보낸 편지를 보면, 선제후 위원회에서 두 명, 대학이 두 명, 시에서 네 명, 그리고 목사들이 함께하는 권징을 위한 조직을 조심스럽게 제안하는데, 그 목적은 다양한 부분들이 하나를 이루는 것이었다.<sup>14</sup> 칼빈이 하나가 되는 것을 원했음에도 불구하고, 팔츠는 교회권징에 대한 견해 차이로 격렬한 논쟁을 치르게 된다.

1563년 4월 올레비아누스는 다시 칼빈에게 편지를 보냈다. 이 편지는 팔츠의 교회법에 제네바 교회법이 큰 영향을 끼치는 상황을 보여준다. 올레비아누스는 제네바 교회법이 독일어로 번역된다는 것을 칼빈에게 보고한다. “당신의 요리문답이 며칠 안에 나보다 언어 능력이 뛰어난 자카리아스 우르

11 *CO 18*, 235-37.

12 “Princeps animo est propenso et necessitatem disciplinae constituendae intelligit ...” *CO 19*, 538.

13 *CO 19*, 539.

14 *CO 19*, 564.

시누스에 의해 잘 번역된 독일어로 오게 됩니다. 거기다 성례의 실행방식과 기도 등이 추가됩니다. 모든 것이 신실하게 고려되어서, 독일 사람들이 읽는 것을 거절하지 않도록 당신의 이름과 당신들의 도시는 언급되지 않습니다. 대신 우리는 이 제목을 사용했습니다: 프랑스 개혁신교회 전체에서 행해지는 방식: 성찬의 실행, 혼인, 기도, 요리문답 등. 요리문답의 명칭: 프랑스 교회의 요리문답.”<sup>15</sup> 실제로 제네바 교회법은 하이델베르크에서 “프랑스 개신교회 법”이란 제목으로 출판되었다. 그 내용은 공동기도, 성례의 실행, 혼인예식, 환자방문, 기독교요리문답이다.<sup>16</sup> 프랑스라는 이름을 붙인 이유는 적대적인 자들에게 책이 거부되지 않도록 하기 위해서였을 것이다. 그 번역을 우르시누스에게 돌리고 있지만 올레비아누스에게 ‘우리’의 계획이었다. 1563년 팔츠의 교회법의 세례, 성만찬, 기도, 혼인예식, 환자방문 등에 대한 규정은 제네바 교회의 영향을 받았다.<sup>17</sup>

### 3. 올레비아누스와 에라스투스: 하이델베르크 교회권쟁논쟁<sup>18</sup>

토마스 에라스투스(Thomas Erastus, 1524-1583)는 에라스투스주의(Erastianism)라는 용어로 더 유명하다고 할 수 있다. 에라스투스주의란 용어는 대표적인 교회 표준문서를 만들었던 웨스트민스터 총회에서 정치체제 논쟁 때문에 대중화되었다. 이 때 스코틀랜드 장로교주의자들은 자신들의 개혁된 교회를 보호하기 위해서 에라스투스주의와 싸워야 했다. 에라스투스주의를 반대하는 논박으로서 웨스트민스터 회의에 참여했던 스코틀랜드교회의 총대인 길레스피의 유명한 “아론의 싹 난 지팡이”(Aarons Rod

<sup>15</sup> CO 19, 685.

<sup>16</sup> *Ordnung der evangelischen Kirchen in frankrich / so gehalten wird / im Gemeinen Gebet / Reichung der Sacrament / Einsegnen der Ehe / Besuchung der Krancken / und Christlichen Catechismo* (Heidelberg: Johannes Mayer, 1563).

<sup>17</sup> J.F. Gerhard Goeters, “Einführung,” in *KO* 14, 45.

<sup>18</sup> 이 주제에 대한 더 많은 논의는 저자의 다음을 참고하라: “에라스투스주의의 등장으로서 하이델베르크 권쟁논쟁” 『성경신학저널』 제5권 (2013), 273-91.

Blossoming)가 있다.<sup>19</sup> 길레스피는 이 책에서 상세하게 유대인들의 공회  
의 성격을 드러내면서 국가적 성격과 교회적 성격이 구분되어 있음을 상세  
하고도 강력하게 논증하였다. 길레스피는 국가정치와 교회정치는 구분되며  
그 직분자들도 각기 다른 방식으로 그 일을 한다는 것을 보여준다. 이와  
관련한 논쟁이 이미 1560년대에 하이델베르크에서 있었는데, 올레비아누  
스와 에라스투스가 양편의 대표자였다.

웨스트민스터회의에서 언급되는 에라스투스주의를 떠올리면서 에라스  
투스를 개혁주의의 원수였다고 생각하는 것은 어떤 면에서 오해가 될 것이  
다. 1524년 9월 7일 스위스 칸톤 아르가우(Aargau)의 바덴(Baden)에서  
태어난,<sup>20</sup> 에라스투스는 1542년에서 1544년까지 바젤에서, 그 후에 파두  
아(Padua)와 볼로그나(Bologna)로 가서 여러 해 동안 철학과 의학을 공부  
한 후 1552년에는 철학과 의학에서 박사학위를 받았다. 에라스투스의 취리  
히와의 밀접한 관계를 생각할 때, 학창시절 어느 시기엔가 취리히에서 머물  
면서 취리히의 학자들과 개인적 관계를 맺었을 것이 제안되기도 한다.<sup>21</sup>  
1558년 팔츠(Palz)의 선제후 오토하인리히의 부름을 받아 하이델베르크로  
와서 의학부의 제2교수로 활동했다. 하이델베르크가 개혁주의의 길로 갈  
수 있었던 데에는 에라스투스의 공이 컸다. 에라스투스는 의학부 교수인데  
도 루터주의자들과의 성만찬 논쟁에 적극적으로 참여했을 뿐 아니라 개혁주  
의의 입장을 효과적으로 변호했다. 그는 하이델베르크에서 1558년부터  
1564년까지는 교회의회 회원으로서 활동하는 등 팔츠 교회의 진로에 큰

19 George Gillespie, *Aarons Rod Blossoming or The Divine Ordinance of Church-Government vindicated* (London, 1646).

20 그의 생애에 대한 최근의 객관적 기록에 대해서는 다음을 참고하라: Dagmar Drüll, *Heidelberger Gelehrtenlexikon 1386-1651* (Berlin/Heidelberg: Springer, 2002), 141-42; 그 외에 자세한 그의 삶과 신학에 대해서는 다음을 참고하라: Ruth Wesel-Roth, *Thomas Erastus* (Baden: Moritz Schauenburg Lahr, 1994).

21 Robert C. Walton, "Der Streit zwischen Thomas Erastus und Caspar Olevian über die Kirchengzucht in der Kurpfalz in seiner Bedeutung für internationale reformierte Bewegung," *Monatshefte für Evangelische Kirchengeschichte des Rheinlandes* 37/38 (1988/1989): 211; Wesel-Roth, 2-5.



영향을 끼쳤다.

위에서 언급한대로 1562년 9월 칼빈에게 보낸 편지에서 올레비아누스는 팔츠교회에 교회권징으로 인한 균열이 가시화되었음을 보여주었다. 올레비아누스의 반대편에 있던 에라스투스는 교회권징에 대해 비판적이었다. 이 즈음 올레비아누스와 한 마음이었던 우르시누스가 작성했던 신학요목은 교회권징에 대해 확실하게 정리한다. 320문에서 교회권징의 필요성, 321문에서 교회권징의 형식으로서 장로들을 세워 실행할 것을 말한다. 322문에서 칼빈과 제네바의 방식을 따라 교회와 국가의 영역을 분리했다.

### 322. 교회권징이 정치적 관원의 책임과 어떻게 구별되는가?

첫째, 우선적인 차이는 관원은 악한 자들에게 물리력으로 벌을 주고 교정하고, 교회는 다만 말로서 권고하고 교제로부터 제외시킨다. 둘째, 관원은 형벌을 통한 공의의 실행에 만족하고, 교회는 권고 받은 자들의 교정과 구원을 추구한다. 셋째, 관원은 형벌을 주기위해 나아가지만, 교회는 시기적절한 교정에 의해서 관원들의 형벌을 피하게 하도록 형제로서 권고한다. 넷째, 관원은 교회를 해치고 교회에 의해 책망 받아야 하는 많은 잘못에 대하여는 별하지 않는다.<sup>22</sup>

다음해에 나온 하이델베르크 요리문답에서도 같은 방향이 나타난다. 82문에서 고백과 생활에서 불신과 불경건을 나타내는 자들이 성만찬에 참여할 수 있는지 묻고, 하나님의 언약을 더럽히는 자들이므로 그리스도의 사도들의 명령에 따라서 교회가 열쇠의 직무(Amt der Schlüssel)를 통해 그런 자들이 생활을 돌이킬 때까지 성만찬에서 제외되어야 한다고 답한다. 이 열쇠의 직무인 교회권징에 대해 83문에서 다루는데, 여러 번 권고에도 생활과 고백을 고치지 않는 자들은 교회 또는 교회에 의해 세워진 자들에게

22 Zacharias Ursinus, "Die Summa Theologiae Ursins," in *Der Heidelberger Katechismus und vier verwandte Katechismen*, ed. A. Lang (Leipzig: A. Deichert'sche verlagsbuchh. Nachf., 1907), 199.

(der Kirche oder denen, so von der Kirche dazu verordnet sind) 보고되어야 하고, 같은 권면을 듣지 않으면 성례에 참여하는 것이 금지되어야 한다는 것이다. 83문은 교회에 의해 세워진 자들의 결정을 교회의 결정과 나아가 하나님의 결정과 동일화한다.

올레비아누스가 주된 역할을 했던 1563년 11월 15일에 반포된 팔츠의 교회법에도 같은 입장이 발견된다. 성만찬 예식서 마지막에 교회권징에 대해서 언급한다. 여기서 성만찬 참여에서 제외시키는 교회권징의 주체에 대해, 한명이나 몇 명의 교회사역자나 다른 사람들의 권력 안에(in eines oder etlichen kirchendiener oder anderer personen macht) 있는 것이 아니라 한 기독교회 전체(bey einer gantzen christlichen gemein)에 있다. 교회사역자들도 교회의 가장 작은 지체로서 그 아래에 있다. 따라서 각 지역에서 형편과 필요에 따라서 자비롭고 하나님을 경외하는 몇 사람이 피택되어야 한다. 그들은 교회사역자와 함께 권징을 행한다. 회개하지 않는 자들에게 교정을 약속하고 보일 때까지 성찬의 금지로 기독교회로부터 분리한다.<sup>23</sup>

그러나 하이델베르크 요리문답서와 교회법의 교회권징의 입장을 1564년의 팔츠 교회위원회규정(Kirchenratsordnung)이 변경한다. 교회위원회규정은 교회권징이 국가권력과 구분된다고 말하고 있지만 그 실천에 있어서는 국가권력과 교회권력이 함께 협력하도록 되어 있으며 최종적으로는 국가권력에 귀속되도록 한다. 예를 들어, 만일 자기 직무를 소홀히 하는 관원이 있다면 목사가 경고하고, 이 경고는 상급관청에 보고된다. 하나님을 모독하거나 생활이 악한 교회회원의 경우에 목사에게 경고를 받을 뿐 아니라, 관원에 의해 경찰법(Polizeiordnung)에 따라 형벌을 받는다. 그런데도 아무런 소용이 없을 때에는 최고 권력자 선제후의 결정에 맡겨지게 된다. 이 때 교회가 하는 역할이란 선제후의 출교 결정을 설교단에서 선언하는

23 “... welche [etliche erbare und gottsförchtige menner] ..., so sie sich daran nit keren, mit verbietung der heiligen sacramenten von der christlichen gemein absöndern, biß sie besserung verheissen und erzeigen.” *KO 14*, 388.

것이다.<sup>24</sup> 따라서 팔츠치리회 규정은 실제적인 실행에 있어서 경찰업무가 우위에 있으며, 국가권력이 최종적이며 실제적 결정을 하는 방식이었다. 제네바와 비교하자면 제네바에서는 교회가 실제로는 시행정부와 긴밀한 관계에 있었지만 행정적으로는 독립적으로 치리를 하고 있었다. 따라서 팔츠치리회 규정에 올레비아누스가 만족하지 못한 것은 당연한 일이었다.

다만 왜 이런 규정을 정하게 되었는지 당시 교회위원회 구성을 생각한다면 이해되지 않는 부분이 있다. 당시 팔츠의 교회위원회(Kirchenrat)는 세 명의 비교회적(weltlichen) 인물과 세 명의 교회적(geistlichen) 인물로, 즉 여섯 명으로 이루어졌다. 세 명의 비교회적 인물에 에라스투스가 있었고, 교회적 인물에 올레비아누스가 속해 있었다. 교회위원회규정 작성에 앞장선 에헴(Ehem)과 출레거(Zuleger)도 교회권징에 대한 논쟁이 벌어졌을 때 올레비아누스 편에 서는 인물들이다.<sup>25</sup> 모든 면에서 올레비아누스에게 유리한 상황임에도 불구하고, 교회위원회 규정이 올레비아누스가 만족하지 못할 방식으로 작성된 것에는, 에라스투스의 강력한 반대가 있었다는 것과 에라스투스의 반대가 설득력있게 받아들여진 것에는 국가로부터 완전히 독립적인 방식으로 교회가 권징을 시행한다는 것이 당시에 팔츠에 상당히 파격적이었다는 이유가 있다. 그 외에 이 치리회 규정을 단순히 경찰규정의 발전으로 보았거나 아니면 교회규정에 대한 의견이 맞지 않는 상황 가운데 나온 어쩔 수 없는 타협안일 수 있다는 추측이 있다.<sup>26</sup> 올레비아누스는 이 규정의 보안이나 수정을 생각하고 있었을 것이다.

올레비아누스와 에라스투스의 갈등이 폭발하는 계기는 1568년 6월 10일에 있었던 공개토론이다. 당시 칼빈주의자 보키누스가 좌장이고 답변자는 영국 출신의 조지 위더스(George Withers)였다. 위더스는 국가교회를 반대해 영국을 떠난 인물이다. 이 공개토론 이후 6월 21일 위더스는

24 “Kirchenratsordnung 1564,” in KO 14, 421-24.

25 Volker Press, *Calvinismus und Territorialstaat-Regierung und Zentralbehörden der Kurpfalz 1559-1619* (Stuttgart: Ernst Klett Verlag, 1970), 240.

26 Goeters, “Einführung,” 49.

찬키우스와 함께 박사학위를 받았다.<sup>27</sup> 위더스는 원래 ‘예복과 의식에 대한 토론’(disputatio de vestimentis ac ritibus)을 주제로 택하려고 했으나 평화를 위해서 다른 주제를 택할 것을 권고받아 다른 주제로 변경했는데, 그 중에 교회권징과 출교의 필요성에 대한 논제가 있었다.<sup>28</sup> 평화를 위해 주제를 바꾸었으나 갈등의 폭발을 불러온 위더스의 논제 중에서 12번째와 13번째만이 알려져 있다.

12. 하나님의 말씀의 신실한 선포와 성례의 합법적인 시행과 치리의 직무가 교회에서 유지되어야만 한다.

13. 그런데 이 직무를 나는 이렇게 말한다: 곧 목사들이 장로회와 함께 죄를 범한 누구라도 (왕들까지도) 고발하고 책망하고 출교하고 교회권징을 위해 관계된 다른 것들을 시행할 권한을 가질 뿐 아니라 실행한다.<sup>29</sup>

이 공개토론은 아침에 행해졌는데, 이 토론이 마쳐갈 때, 에라스투스가 도착했다. 에라스투스는 그 논제가 자신을 향했다고 생각하면서 위더스의 논제에 반대했다. 반대의 내용이 길었으므로, 좌장 보키누스는 그날에는 시간이 되었으므로 하루나 이틀이 지난 후에 다시 계속하자고 했다. 올레비아누스가 앞장선 신학부 교수들과 에라스투스가 앞장선 다른 학부 교수들과의 논쟁이 본격적으로 시작되었다. 에라스투스는 처음에는 103개의 논제로 자기의 생각을 밝혔고, 다시 이것을 75개의 논제로 정리했다.<sup>30</sup> 이것이

<sup>27</sup> Gustav Toepke, ed., *Die Matrikel der Universität Heidelberg von 1554 bis 1662* (Heidelberg, 1886), 601.

<sup>28</sup> Burkhard Gotthelf Struve, *Ausführlicher Bericht von der Pfälzischen Kirchen-Historie* (Frankfurt: Johann Bernhard Hartung, 1721), 213.

<sup>29</sup> “XII. Sinceram Verbi divini praedicationem, & legitimam Sacramentorum administrationem, oportet in Ecclesia Gubernationis urgere officium. XIII. Officium autem hoc voco, ut Ministri cum Presbiterio quosuis peccantes (etiam Principes) arguendi, increpandi, excommunicandi, reliquaque ad disciplinam Ecclesiasticam pertinentia peragendi facultatem & habeant & exercent.” Struve, 213; Ursinus, *Opera* 1, 301.

에라스투스주의자들의 교과서가 된다.

주요 논쟁점 중 가장 핵심적인 것은 교회의 치리권이 어디에 귀속되는가 하는 것이다. 이것이 교회권징의 문제에 직접적으로 연결된다. 에라스투스는 교회권징을 행사하는 주체가 교회가 아니라고 생각했다. 그의 생각에, 당시 국가의 모습은 기독교국(res publica christiana)이므로 교회와 국가는 한 체제 아래에 있다. 이제 문제는 이 체제의 머리가 누가 되는 것인가이다. 만일 제네바 방식을 따른다면 이 기독교가 체제의 머리는 교회며, 치리를 행사하는 목사와 장로들에게 실질적 권력이 돌아가는 것이다. 에라스투스가 생각할 때 이 모습은 바로 교황이 세속권력을 자기 아래에 두는 모습과 차이가 없다. 그 모습은 왜곡된 모습이기 때문에, 에라스투스는 기독교국의 머리는 바로 이 국가의 행정부에 돌아가는 것이 맞다고 생각했다. 왜냐하면 기독교국의 교회를 구성하는 교회원의 무리와 국가를 구성하는 국민의 무리는 갖기 때문이다. 이제 에라스투스는 마 18:17의 “교회에 말하라”는 그 무리를 다스리는 자들에게 말하는 의미이다. 여기서 ‘교회에 말하라’는 ‘산헤드린에 말하라’가 된다.<sup>31</sup> 그리고 에라스투스 당대의 시대의 의미로 말한다면, ‘공직자들에게 말하라’, 이 때 공직자는 교회가 뽑지 않으므로 최종적으로 ‘시의회에 말하라’가 된다.<sup>32</sup>

올레비아누스와 신학부 교수들은 산헤드린이 국가에 속했다(politicum)는 에라스투스의 의견에 반대했다. “만일 그들의 말도 듣지 않거든 교회에 말하고 교회의 말도 듣지 않거든 이방인과 세리와 같이 여기라”(마 18:17)는 것에서, 이방인과 세리와 같이 여기는 것은 하나님의 나라에서 제외된 사람으로 여기라는 것이다. 여기서 이방인과 세리와 같이 여기는 일은 국가의

30 Thomas Erastus, *Explicatio Gravissimae Quaestionis utrum Excommunicatio, quatenus Religionem intelligentes & amplexantes, a Sacramentorum usu, propter admissum facinus arceat: mandato nitatur Divino, an excogitate sit ab hominibus.* (Pesclavii, 1589). 1-63.

31 Erastus, *Explicatio*, 34-5.

32 “Nostrae autem Ecclesiae non habent potestatem talem senatum eligendi ...” Erastus, *Explicatio*, 35.

일이 아니라 교회의 일이다. 게다가 여기서 세리는 국가의 일을 하는 자로서 공직에 속해있으나 교회의 일원이 아니다.<sup>33</sup>

게다가 에라스투스는 출교에 반대했다. 출교에 의해서 범죄자가 교회로부터 완전히 배제되기 때문이다. 범죄자는 하나님의 말씀을 듣고 회개해야 하는데, 그 기회를 박탈하기 때문이다.<sup>34</sup> 에라스투스는 출교가 하나님의 법이 아니라 인간의 발견이라고 주장했다.<sup>35</sup> 에라스투스의 의견에 신학부 교수들은 반대했다. 출교는 성경에서 지시하는 것이다. 여러분 거듭된 권고의 말을 듣지 않으면, 교회에 말하고, 교회의 말을 듣지 않을 때 이방인과 세리와 같이 여기라(마 18:17)는 것은 출교에 대한 말씀이다. 또 이런 자들을 사탄에게 내어주라고 한다(고전 5:5). 훈계를 받도록 후메내오와 알렉산더를 사탄에게 내어준 예가 있다(딤후 1:20).

이 논쟁의 구도 속에서 숫적으로만 본다면 올레비아누스와 신학부 교수들은 열세였다. 숫적 대세는 에라스투스에게 있었다. 에라스투스는 이렇게 한 편지에서 이렇게 썼다. “그[선제후]는 아들들에게도, 보좌관들에게도(한 사람 에핌을 제외하고는 이들은 모두 계속해서 그에게 반대하고 있습니다), 귀족들에게도, 학자들에게도, 대중들에게도 귀를 기울이지 않습니다.”<sup>36</sup> 에라스투스의 편지에 따르면, 하이델베르크의 여론은 에라스투스 편이었다. 미래권력인 선제후의 아들들, 위에서 아래로 거의 모든 고위관료들, 신학부 교수 3인을 제외한 거의 모든 교수들이 에라스투스 쪽에 있었다. 올레비아누스와 신학부 교수들은 숫적으로 열세였으나 가장 중요한 선제후

33 “Declarare vero aliquem publicanum & alienum a regno Dei, non est magistratus politici, sed ecclesiastici: quia publicanus potest esse membrum civitatis, sed non ecclesiae Christi.” Ursinus, *Opera 1*, p. 302.

34 Erastus, *Explicatio*, 21-24.

35 “... putamus, humanum potius inventum esse Excommunicationem ... quam divinam quandam legem.” Erastus, *Explicatio*, 25.

36 “... non filios, non consiliarios, qui ei uno excepto Ehemio constanter adversantur omnes, non nobiles, non doctos, non plebejos audit ...” Sudhoff, *C. Olevianus und Z. Ursinus*, 344. 이 인용은 Erastus가 Bullinger에게 보낸 편지(1570년 1월 1일) 중 일부이다.

의 마음을 얻고 있었다. 선제후는 이 논쟁이 신학에 관련된 것이란 이유로 신학부 교수 외에는 침묵할 것을 명했다. 에라스투스를 향한 명령이었다. 에라스투스는 선제후의 아들들과 귀족들의 지원아래서 논쟁을 이어갔다.

하이델베르크 권징논쟁의 배후에 제네바와 취리히가 있었다. 신학부교수들은 직간접적으로 제네바를 경험했고, 교회가 시의회로부터 독립적으로 교회권징을 행사하는 것을 목격했다. 교회권징의 실제적인 실행을 통해 제네바는 성도들의 생활의 교정까지 살폈다. 이런 모습은 인상적이어서 신학자들에게 큰 영향을 끼쳤다. 취리히는 에라스투스를 지지했다. 취리히는 츠빙글리 때부터 권징을 성만찬과 연결한 적이 없었다.<sup>37</sup> 불링거는 프리드리히 3세에게 여러 번 편지를 보냈으나 선제후는 답하지 않았다. 오히려 배자의 간접적인 답이 있었다.<sup>38</sup> 올레비아누스와 하이델베르크 신학자들은 제네바를 따라 장로회에 의한 권징을 생각했고 나아가 권징을 성만찬에 연결시켰다.

#### 4. 팔츠교회의 결론

선제후의 마음이 확고했으므로 에라스투스와 불링거의 반대에도 1570년 7월 13일 교회권징령이 반포되었다.<sup>39</sup> 이 법에 따르면 교회의 크기에 따라서 인자하고 하나님을 경외하는 얼마의 사람들, 즉 4명, 6명, 8명을 뽑아야 했는데, 경우에 따라서 의회와 법원과 교회에서 뽑도록 했다.<sup>40</sup> 장로가 참여한 회를 통한 권징의 방식이 어느 정도 실현되었지만 교회가 국가로부터 완전한 독립의 모습을 보여준 것은 아니다. 왜냐하면 수찬금지

<sup>37</sup> Walton, "Der Streit," 226.

<sup>38</sup> Walton, "Der Streit," 236.

<sup>39</sup> "Edikt über die Einhaltung der Polizeiordnung, die Einrichtung der Kirchendisziplin und der Classicalconvente und die Verbesserung des Almosens vom 13. Juli 1570," in *KO 14*, 436-41.

<sup>40</sup> "... nach gelegenheit deren grösse und menge jedes orst etzliche erbare und gottsfurchtige menner (dern jeder enden nach grösse der communen biß in vier, sechs oder acht oder im fal weniger personen) auß dem rath, gericht, und gemeinden ...." *KO 14*, 437.

나 출교는 그들에게 맡겨진 것이 아니라 선제후 곧 국가권력이 갖도록 되어 있었기 때문이다. 에라스투스의 힘을 완전히 극복하진 못한 것이다.

이 법령에는 인접 지역의 8-9개의 목사관구에 있는 목사들이 한 달에 한번 씩 모여 신학적 질문을 살핌으로써 신학재교육의 역할을 했다. 또 목사 개인의 교리와 생활이 점검되도록 했는데, 이것은 제네바 교회의 목사회에 영향을 받은 것이다. 나아가 1568년 베젤의 개혁교회 모임 이후 드러나는 구회(노회)(Klassenkonvente)와 비슷한 형태이다. 비슷하다고 해도 아직 장로들이 이 모임에 참석하지는 않고 있으므로 개혁교회의 전형적인 구회(노회)(Klassenkonvente)라고 할 수 없다.<sup>41</sup>

그러나 팔츠교회는 계속해서 발전을 보여준다. 1571년에 ‘당회의 직무’(officium presbyterium)란 규정을 마련했다. 매주 오후 예배 후에 당회가 모이도록 하며, 교회가 잘 세워지도록 회의를 하며, 매 회의 때 회의록이 작성되고 다음 회에 다시 읽혀지도록 했다. 게다가 교회 권징에 대해서도 당회가 주도적으로 하도록 규정되었다.<sup>42</sup>

같은 해에 쓰여진 소위 하이델베르크 대학의 목사와 신학자들의 보고는 장로회 정치체제 모습이 많이 나타난다.<sup>43</sup> ‘당회, 목사들의 4주에 1회 모임, 직무모임(Amptsversammlung), 총회’라는 4 단계의 회가 있어서 개혁교회의 모습, 즉 당회(Presbyterie) - 구회(노회)(Klassenkonvente) - 지회(Provinzialsynode) - 총회(Generalsynode)의 구도와 유사하다. 그러나 아직 팔츠에는 관이 주도하는 교회위원회(Kirchenrat)가 팔츠교회의 중심에 있었음을 부인할 수는 없다. 교회와 목사들의 문제가 해결되지 않으면 여전히 공국의 기관이라 할 수 있는 교회위원회의 도움을 받아야 했다. 다른 지역의 개혁교회가 팔츠교회와 논의할 때 교회위원회와 논의해야 했으며, 지회의 성격을 갖는 직무모임도 비록 회의는 회의 때 선출되는 의장이 이끌지라도 회의의 주선자는 공식적으로 선제후에 임명되는 감독(Superintendent)이었다. 선제

41 Paul Münch, *Zucht und Ordnung*, (Stuttgart: Klett-Cotta, 1978), 106.

42 KO 14, 448-50.

43 KO 14, 450-55.



후령 팔츠지역의 교회는 두 체제, 즉 교회 자체 내의 회의체제와 공식적으로는 관이 주도하는 체제가 함께 하는 방식이었다.<sup>44</sup>

따라서 규정들에 나타난 장로회 정치적 모습을 보면서 ‘쿠어팔츠의 장로 회의 체제의 최종적 승리’라는 평가를 받기도 하지만,<sup>45</sup> 장로회적 정치요소들을 보여주는 한두 가지 요소만이 아니라 전체적인 모습을 생각할 때는 교회의 완전한 독립적인 정치의 모습은 아니다. 따라서 팔츠교회의 모습은 비록 여러 단계의 장로회 회의체제를 보여줄지라도 최종적 장로회 회의 체제의 승리가 아니며, 국가로부터 독립적이며 고유적으로 실현될 수 없다는 평가를 받는다.<sup>46</sup> 게다가 장로회 회의 체제의 최종적 승리라고 규정하는 고터스도 당시의 다른 문서들을 보면 팔츠에서 위의 규정들마저도 그대로 실현되지 않았다고 평가한다.<sup>47</sup>

올레비아누스와 에라스투스의 논쟁은 계속되었다. 그런데 에라스투스를 지지하던 이들 중 몇몇이 삼위일체에 대한 이설이 있었다. 에라스투스의 적극 지지자였던 아담 노이저(Adam Neuser)와 몇몇 인물들이 아리안주의에 빠져들어 유니테리언인 것이 드러났다. 팔츠는 ‘칼빈주의’라는 이단을 들여왔고, 이제 삼위일체를 부정한다는 모함을 받을 상황이었다. 1575년 4월 에라스투스도 자신이 아리안주의라는 모함을 받자 대학과 선제후 앞에서 자신을 변호해야만 했다.<sup>48</sup> 에라스투스와 교회권징파는 어느 정도 힘을 잃었다. 그 후 1576년 프리드리히 3세가 죽으면서 하이델베르크의 개혁주의는 모든 논쟁과 발전을 그칠 수 밖에 없었다.

## 5. 팔츠교회법 발전의 의미

올레비아누스가 하이델베르크로 간 이후 팔츠교회는 교회정치에 있어서

44 Press, *Calvinismus und Territorialstaat*, 123.

45 Goeters, “Einführung,” 56.

46 Münch, *Zucht und Ordnung*, 107.

47 Goeters, “Einführung,” 56.

48 Drüll, *Heidelberger Gelehrtenlexikon* 141.

큰 변화를 겪는다. 가장 먼저 장로를 뽑아 교회권징에 참여하게 하는 것이다. 그리고 장로회의 회의체제의 성격을 점점 도입하고 있었다. 그러나 교회가 세속권력으로부터 완전한 독립을 이루지는 못한 체제였다. 이것은 올레비아누스에게 있어서 하나의 발전의 성격이었다. 에라스투스가 앞장선 많은 반대자들과 싸우면서 올레비아누스는 장로회 정치 체제를 하나씩 도입하며 발전시키고 있었던 것이다.

여기서 장로회 정치 체제의 중요한 특징 세 요소를 생각할 수 있다. 첫째, 목사가 아닌 비교역자 신자들 중에서 장로를 뽑아 교회권징에 참여하게 하는 것이다. 이 면에서 팔츠는 성공한 것이다. 둘째, 장로회 여러 단계의 회의정치 체제를 갖추는 것이다. 이 면에서 팔츠는 장로들이 참여하지 못하는 모임이 있다는 면에서 어느 정도만 성공한 것이다. 셋째, 이 모든 일에 있어서 교회가 국가권력으로부터 완전히 독립적으로 실행해야 한다는 것이다. 여기에서 팔츠는 아직 더 나아가야 했다.

따라서 올레비아누스의 입장에서 미완성이었을 것이다. 프리드리히 3세의 죽음 이후 후임 선제후 루드비히 6세가 루터주의를 실행하면서 모든 논의와 발전은 그쳤다. 그렇다 해도 올레비아누스의 사역은 계속되면 장로회 정치를 위한 여정은 계속되어 헤르보른에서 교회의 독립성이 보장되는 장로회 정치 체제를 출발시키는데 주도적으로 기여한다.

### III. 헤르보른에서 올레비아누스와 교회정치

#### 1. 헤르보른까지

1576년 10월에 있었던 프리드리히 3세의 죽음은 독일개혁신교회에는 고통스런 일이었다. 그의 죽음 후 아들 루드비히 6세가 아버지를 이어 팔츠지역의 통치자가 되었다. 그러나 그는 강한 루터주의자였다. 프리드리히 3세가 죽어가면서 아들을 만나기 원했지만 루드비히는 거절했다. 왜냐하면

아버지의 육성으로 전해질 유언, 곧 개혁교회를 위한 유언을 듣고 싶지 않았기 때문이다. 프리드리히 3세는 그 사실을 잘 알고 있었다. 그래서 아들이 아니라 손자에게 기대를 걸고 있었다.<sup>49</sup>

프리드리히 3세가 죽음 이후 보름 되던 11월 11일에 장례식이 있었다. 그리고 11월 17일 올레비아누스는 모든 직을 잃는다. 올레비아누스가 늑대들이 와서 양들을 잡아 먹을 것이라고 했다는 말이 루드비히의 귀에 들렸기 때문이다. 그래서 루드비히는 올레비아누스에게서 모든 직분을 뺏았을 뿐 아니라, 말하고 가르치고 쓰는 일을 금지했고 자택감금을 시켰다.

다음해 올레비아누스는 베를레부르크(Berleburg)에 정착했다. 중간에 정확한 경로는 불확실하다. 하이델베르크에서 쫓겨난 많은 교수들과 학생들이 루드비히 6세의 형 카시미르의 지역인 노이슈타트에 자리를 잡았지만 올레비아누스는 노이슈타트로 가지 않는다. 왜냐하면 하이델베르크의 권징논쟁 중에 서로 간의 감정의 골이 깊게 파였기 때문이다. 1576년 말 하이델베르크를 떠난 올레비아누스는 그후 네덜란드를 방문한 것 같고, 2월엔 프랑켄탈에 나타난다. 올레비아누스는 호로닝엔(Groningen)과 도르트레히트(Dordrecht)의 부름을 받았지만, 하이델베르크에서 최고시종장(Großhofmeister, 1574-1577)으로 있었던 루드비히 폰 비트겐슈타인(Ludwig von Wittgenstein)를 따라 베를레부르크(Berleburg)로 갔다.

올레비아누스는 베를레부르크에서도 개혁자이자 교육자로 활동했다. 가장 먼저 한 일은 공작의 자녀들을 가르치는 일이었다. 그는 목사요 궁중설교가요 라틴어학교의 교장으로 봉사했다. 1577년에는 교회에서 학교를 시작했다. 베를레부르크는 비트겐슈타인지역의 중심이었다. 비트겐슈타인은 작은 지역이었는데, 올레비아누스는 이 지역의 개혁을 이끈다. 1577년 하이델베르크요리문답과 팔츠의 교회법이 실행되었다. 그런데 처음으로 성만찬 예식에서 빵이 떼어지는 방식으로 진행된 것이 1578년 부활절이었

49 A. Kluckhohn, *Briefe Friedrich des Frommen ...* Vol. II (Braunschweig, 1872), 1027.

다. 올레비아누스가 개혁의 속도를 어느 정도 조절하면서 실행했던 것으로 보인다.

올레비아누스의 영향력은 주변으로 확대되었다. 비트겐슈타인 지역 아래 나사우(Nassau)지역이 있고, 나사우 아래에 베테라우(Wetterau)지역이 있다. 올레비아누스는 이 지역들에 영향을 끼쳐 개혁주의가 자리잡게 한다. 나중에 도르트회의가 열렸을 때 이 지역 즉 나사우-베테라우(Nassau-Wetterau)의 총대들이 파송될 정도로 개혁교회에서 중요한 자리를 갖게 된 것은 올레비아누스에게서 기인한다고 볼 수 있다.

나사우(Nassau) 지역을 다스리던 요한 6세는 루드비히 폰 비트겐슈타인의 친구였다. 나사우의 요한 6세의 형이 그 유명한 네덜란드 독립운동의 지도자인 빌헬름(Wilhelm 1. Oranien)이었다. 요한 6세는 올레비아누스를 자기지역에 데려오고 싶어했다. 그러나 루드비히는 올레비아누스를 보내고 싶어하지 않았고, 올레비아누스도 가장 어려울 때 자기에게 쉴 곳을 준 비트겐슈타인에 남고 싶어했다. 요한 6세도 어려운 신학자들과 목사들을 앞장서서 도왔다. 1574년 비텐베르크에서 크립토 칼빈주의자들이 쫓겨났을 때, 크리스토프 페첼(Christoph Pezel)과 다른 사람들을 자기 지역으로 받아들여 일할 곳을 주었다. 1577년에는 팔츠에서 쫓겨난 사람들 중 몇 사람을 받아들였다. 그런데 1583년 페첼이 브레멘으로 가고, 1584년 1월 옆에서 자기를 돕던 사람(Andreas Rauting)이 죽자 올레비아누스를 다시 불러야만 했다. 루드비히는 올레비아누스를 보내주기로 했다. 1584년 올레비아누스는 베를레부르크를 떠나 헤르보른으로 갔다.

나사우의 요한 6세와 비트겐슈타인의 루드비히는 올레비아누스와 함께 칼빈주의를 자기들의 지역에 뿌리내리고 확장시키기로 의기투합했다. 나사우의 요한 6세가 올레비아누스를 데리고 가고 싶어했던 중요한 이유 중 하나가 헤르보른에 학교를 세우는 것이었다. 친구 루드비히도 동의하며 올레비아누스를 내어주고 헤르보른에 학교가 세워지는데 힘을 합쳤던 것이다.

그래서 헤르보른에 호헤슐레(Herborner Hohe Schule)가 세워지게 되었다. 이 학교는 대학과정으로서 개혁주의 신앙고백 안에 세워졌다. 올레비아누스와 피스카토르가 가르치면서 바로 유명해졌다. 잉글랜드, 스코틀랜드, 보헤미안, 폴란드, 덴마크에서 학생들이 올레비아누스와 피스카토르에게 배우기 위해 이 작은 도시로 찾아 왔다. 게오르기우스 소니우스는 1584년 6월 1일에 요한 6세에게 편지를 보내며 헤르보른으로 가서 올레비아누스에게서 배우고 싶어하는 인물들을 소개하고 있다. 이 학교 출신으로 알려진 인물로는 교육학자로 알려진 아모스 코메니우스(Comenius), 거의 최초의 칼빈주의 정치학자라고 할 수 있는 요하네스 알트후시우스(Johannes Althusius) 등이 있고, 도르트회의에 참가한 총대들 중 여러 명이 이 학교 출신이다. 크리스토프 코르빈(Christoph Corvin)이 시작한 이 학교의 출판사업은 당대에 중요한 책들을 내놓으며 헤르보른이란 지명을 각인시켰다.

## 2. 헤르보른의 1586년 총회

올레비아누스가 헤르보른에 와서 한 일 중 가장 중요하고 의미있는 일 중 하나는 1586년에 있었던 헤르보른 총회이다. 이 총회에서 올레비아누스는 하이델베르크에서 실현시키려고 했던 교회법을 드디어 정착시켰다. 올레비아누스의 이 땅의 생애가 1587년 3월에 끝이 난다는 것을 생각할 때에 1586년에 있었던 헤르보른 총회에 참석하고 칼빈주의적인 교회법을 만든 것은 올레비아누스의 올레비아누스의 마지막 중요한 업적이라고 할 수 있다. 올레비아누스는 헤르보른에 오기 전 베를레부르크에서부터 나사우의 교회법에 대한 논의에 참여했다. 1582년 1월 16일-27일에 요한 6세는 딜렌부르크에서 교회법을 위한 회의를 열었다. 이 모임을 위해 요한 6세는 자기지역의 여섯 명의 시찰관(Inspektor)를 불렀다. 그리고 비트겐슈타인에 있었던 올레비아누스도 불러서 조언을 들었다. 이 때 그 전해인 1581년 5월과 6월에 미펠부르크에서 열린 네덜란드 교회의 총회에서 결정

된 교회법을 본으로 삼아 나사우의 교회법을 만들기로 결정했다.<sup>50</sup> 그리고 요한 6세는 5월 3일에서 5일 다시 회의를 열었다. 요한 6세는 자기 아들들도 참석하게 하고, 비트겐슈타인의 루드비히 공과 졸름스(Solms)의 콘라드 공을 불렀다. 바로 여기에서 자기 영토를 넘어선 장로교적 회의법(presbyterial-synodalen Ordnung)을 받아들여 하나의 총회를 만들기로 합의하게 된다. 이 연장선에서 1586년 7월 헤르보른 총회가 열린다.

1586년 7월 13일 헤르보른에서 열린 총회에 네 지역에서 신학자와 목사 총 26명이 참석한다. 나사우-딜렌부르크(Nassau-Dillenburg)에서 17명이, 비트겐슈타인에서 2명이, 졸름스-브라운펠스(Solms-Braunfels)에서 5명이, 비트-룬켈(Wied-Runkel)에서 2명이 참석했다. 회의록에는 올레비아누스가 1번에 기록되어 있다.<sup>51</sup> 회의는 당일 1차로 아침 여섯시부터 열시까지 모였고, 2차로 오후 세시부터 여섯시까지 모였다. 1차 모임에서 회의를 시작하면서 올레비아누스를 의장(praeses)으로 선출했다. 보좌(adiutus)로는 볼프강 크렐(Wolfgang Krell, ca. 1535-1590)<sup>52</sup>이 서기

50 미델부르크의 총회와 교회법은 다음을 참고하라: F. L. Rutgers, ed., *Acta van de Nederlansche Synoden der zestiende eeuw* (Utrecht: Kemink & Zoon, 1889), 339-480 [본 논문에선 네덜란드어와 라틴어 전문이 실린 이 자료를 따른다]; J. N. Bakhuizen van den Brink et al., ed. *Documenta Reformatoria: Teksten Uit De Geschiedenis Van Kerk En Theologie in De Nederlanden Sedert De Hervorming* (Kampen: J.H. Kok, 1960), 200-02.

51 헤르보른 총회의 회의록과 결정된 교회법은 다음을 참고하라: Johann Hermann Steubing, ed., *Kirchen- und Reformationsgeschichte der Oranien-Nassowischen Lande* (Hadamar: Neue Gelehrten-Buchhandlung, 1804), 384-94; Aemilius Ludwig Richter, ed., *Die evangelischen Kirchenordnungen des sechszehnten Jahrhunderts: Urkunden und Regesten zur Geschichte des Rechts und der Verfassung der evangelischen Kirche in Deutschland II* (Weimar: Verlag des Landes-Industriecomptoirs, 1846), 473-76; Wilhelm Niesel, ed., *Bekenntnisschriften und Kirchenordnungen: der nach Gottes Wort reformierten Kirche* (Zolikon-Zürich: Evangelischer Verlag, 1938), 291-8 [본 논문은 라틴어 전문이 실린 이 자료를 인용한다]; Paul Jacobs, ed., *Reformierte Bekenntnisschriften und Kirchenordnungen in deutscher Übersetzung* (Neukirchen: Buchhandlung des Erziehungsvereins Kr. Moers, 1950), 270-78.

52 잘 알려져 있지 않은 이 인물의 추천에 의해서 페첼이 튀빙겐에서 나와야만 했을 때 나사우-딜렌부르크로 오게되고 헤르보른에서 목사가 되는 것으로 알려져 있다.

로는 빌헬름 체퍼(Wilhelm Zepper, 1550-1607)<sup>53</sup>가 뽑혔다.

### 3. 교회법

총회의 주 안건인 교회법에 대한 논의와 결정은 오후 3시부터 6시까지 있었던 속회에서 있었다. 회의록에 따르면 1581년의 미텔부르크의 교회법을 올레비아누스가 읽고 이 교회법 전체를 받을 것인지 교정할 것인지가 논의되었다. 그리고 몇 가지가 수정되었으나 중요 항목과 빼대는 거의 그대로 미텔부르크의 것을 받는 방식으로 나사우의 교회법이 마련되었다. 회의록은 이 법을 교회치리에 대한 조항들(*articuli de gubernatione ecclesiastica*)이란 명칭으로 첨부하였다.

교회치리에 대한 조항들은 총 네 가지로 구성되어 있다. 첫째, ‘직분들에 대하여’(de officii); 둘째, ‘회의들과 그 구분들에 대하여’(de conventibus et eorum partitione); 셋째, ‘교리, 성례, 다른 예식들에 대하여’(de doctrina, de sacramentis et aliis ceremonibus); 넷째, 교회권징에 대하여(*de censuris Ecclesiasticis*)로 이루어져 있다.

#### (1) 직분

직분에 관한 규정들을 보면, 제네바 방식을 따라 네 직분을 말한다. 목사, 교사, 장로, 집사의 직분을 첫 항목에 말한다.<sup>54</sup> 목사에 대해 가장 먼저 규정한다. 합법적 부름 없이 아무도 가르칠 수 없다(2항). 목사들의 소명은 구회(노회)(*classis*)와 몇명의 장로들의 판단을 따르는데, 선택, 시험, 인준, 임직이 있다(4항).<sup>55</sup> 목사들은 함부로 자리를 바꾸면 안되고, 지회의

53 나사우-덜렌부르크 출신으로 마르부르크에서 공부했고, 헤르보른에서 궁중목사요 교수가 된다.

54 “1. Articulus primus de Officiis, quae aut sunt: 1. Ministorum, 2. Doctorum, 3. Seniore, 4. Diaconorum.” Niesel, 292. 그런데 단어 사용에 있어 미텔부르크의 교회법과 차이가 있다. 미텔부르크에선 직분을 *functio*라 표현하고, 단순히 종들이라 하지 않고 말씀의 종(*Ministrorum verbi*)이라고 칭한다(Rutgers, 376).

55 “4. Vocatio ministrorum fiat iudicio classis et aliquot seniore, ad quam

(Synodus particularis) 결정없이 삶의 방향을 바꾸어선 안된다(6항). 목사의 직무는 기도와 말씀 안에 머무르며, 훈련[권징]에 열중하며, 법에 전념하는 것이다.<sup>56</sup> 8항에서 일상의 직무외에 시찰을 맡게된 목사를 말하며 시찰의 일을 소개한다. 그들은 교회들을 시찰하고 목사들을 다스린다. 목사의 생활에 대한 것도 법에 포함되어서, 이 법에 따르면 공직자와 주민들은 목사에게 필요한 것을 주어야 하고(10항), 나이들고 병든 목사들도 교회의 공적인 선한 일(ex publicis bonis)을 통해 생활이 되어야 하고, 목사들이 남긴 사모와 자녀들의 지원에도 신경을 써야 하고, 잘되지 않을 때 구회(노회)가 다른 수단들을 궁리해야 한다(11항).

교사(Doctor)의 직분은 성경을 해석하고 이단들로부터 진리를 보호하는 것이다.<sup>57</sup> 헤르본 교회법은 이 부분에서 학교에 대해서 몇 가지 규정한다. 어린이를 위한 교사(Ludimoderator)는 학문과 지식만이 아니라 신학과 요리문답을 가르쳐야 한다(12항). 후세에 적절한 목자가 부족하지 않도록 할 수 있다면 각 수입의 사분의 일을 교육에 사용할 것을 말한다(13항).

장로와 집사와 사찰(aedituos)을 택하는 것에 관해서 택하는 권한은 당회에 있다. 그 후에 그들은 구회(노회)의 동의로 인준되고 그 후에 조심스럽게 직분에 대하여 권고받아야 한다.<sup>58</sup> 이 부분이 미델부르크의 교회법과 차이가 있다. 미델부르크의 교회법에는 장로와 집사는 투표에 의해서 택해 지는데, 방식은 각 교회에게 자유롭다. 필요한 수의 장로들을 교회앞에 제안하고 거절되지 않으면 승인하거나, 두 배수의 장로들 중에서 뽑는 방식을 제안했다.<sup>59</sup> 그런데 지금 헤르보른의 법은 당회에 의해 택해지고 구회(노

---

pertineat: 1. Electio, 2. Examen, 3. Approbatio, 4. Confirmatio seu ordinatio” Niesel, 293.

<sup>56</sup> “7. Minister officium sit instare in precatone et verbo, urgere diisciplinam et studere ordini.” Niesel, 293.

<sup>57</sup> “12. ... Doctorem officium interpretari scripturam et veritatem tueri contra haereses.” Niesel 293.

<sup>58</sup> “5. Quod ad seniores, diaconos pauperum, et aedituos eligendos attinet, potestas eligendi sit penes presbyterium, qui postea suffragio classici conventus confirmandi et postea diligenter de officio admonendi erunt.” Niesel 293.



회)의 동의로 인준되는 방식이라는 점에서 다르다. 그러면 아직 당회가 구성되지 않은 곳은 어떻게 해야 하는가? 여기에 대해 헤르보른의 법은 시찰원들이 함께 하면서 회중들이 기꺼이 순종할 수 있도록 회중들의 생각을 따라서 선택해야한다 되어 있다(25항). 장로의 직무는 목사와 함께 하는 일과 목사를 살피는 일이다. 집사의 직무는 구제금을 모으고 목사의 조언에 따라 가난한 자들에게 나누어주고 어려운 사람들을 방문해야 한다. 당회 앞에 그 수입과 지출을 보고 해야 한다(18항). 집사를 세우는 것도 장로를 세우는 것과 같은 방식이다(17항). 장로와 집사의 임기는 2년이며, 교회가 필요하면 중간에라도 바꿀 수 있으며, 그래서 매해 장로와 집사의 사직이 있다(19항).

## (2) 회의

교회회의는 총 네 단계의 회의, 곧 당회, 구회(노회), 지회, 총회로 구성된다.<sup>60</sup> 상회와 하회의 관계는 분명한 상하관계에 있다.<sup>61</sup> 상회에서는 하회에서 처리할 수 없는 것들, 전제교회 또는 여러 교회에 관계되는 것들이 다루어진다.<sup>62</sup> 하회에서 부당한 대우를 당했다는 자는 상회에 그 문제를 가지고 간다(23). 급한 경우와 필요를 제외하고는 어떤 문제를 상회에 가져오기

59 Rutgers, 382.

60 "20. Conventus servantur ordinarii quadruplices: a) presbyterii, b) Classi, c) Synodi particulares seu provinciales, d) generales." Niesel, 294. 미텔부르크에서 당회는 네덜란드말로는 Kerckenraedt이라 하고, 라틴어로 presbyterium이나 senatus ecclesiasticus로 칭하는데, 독일내에서 Kirchenrat이란 이미 영토내 교회의 처리기관이 있었으므로 presbyterium을 받았던 것으로 보인다. 또 미텔부르크에서 총회를 전국회의(nationales)로도 불렀지만 헤르보른에서는 전국적인 교회에 적용하는 것이 아니므로 총회(generales)로만 부른다(Rutgers, 383). 참고: Wilhelm H. Neuser, "Die Einführung der presbyterial-synodalen Kirchenordnung in den Grafschaften Nassau-Dillenburg, Wittgenstein, Solms und Wied im Jahre 1586," in *Jahrbuch für Westfälische Kirchengeschichte Band 71* (1978), 50.

61 "Presbyterium respiciat ad classicam synodum: classica Synodus ad particularem: particularis ad generalem." Niesel, 295.

62 "22. In maioribus conventibus nihil agatur nisi quod in minoribus antea non potuit expediri, vel pertinet ad totam ecclesiam, vel ad plures." Niesel, 294.

전에 비슷한 문제가 처리되었는지 살펴서 가져와야 한다(33). 모든 회의는 기도로 시작하고 감사로 끝낸다(24). 모든 회의에는 의장(*praeses*), 보좌(*assessor*), 서기(*scriba*)가 정해져야 한다. 의장의 직무는 회의의 종료때 이미 끝난다.<sup>63</sup>

모든 교회에는 목사와 장로로 구성된 당회가 있어야 하고 당회에서는 목사가 의장이다(28항). 구회(노회)에서는 목사들과 장로들로 구성한다(30). 전회의록이 항상 읽혀져서 옳게 다루어져야 하는 것이 무엇인지 알도록 해야 한다(32). 의장은 각 교회의 장로들이 왔는지, 권징이 감사되었는지, 가난한 자들을 염려했는지, 학교에서 옳게 지도하는지, 교회를 위해 구회(노회)의 도움이 필요한지 물어보아야 한다(30). 구회(노회)에서 시찰위원(*inspector*)과 함께 누가 지회에 파송될지 투표로 뽑는다(30). 지회에서는 한 명의 목사와 시찰위원(들)이 총회로 보내진다. 총회는 일 년에 한 번이지만 필요할 때 또 모일 수 있다(35). 각 회의마다 다음 회의의 장소와 시간을 약속해야 한다. 지회는 부활절이 지난 첫 번째 화요일, 총회는 네 번째 화요일에 모인다.

### (3) 예식

교리와 성례와 다른 예식에 대한 부분은 교리에 대한 맹세와 함께 시작한다. “말씀의 종들, 모든 장로들, 집사들, 교수들, 학교교사들은 하나님의 말씀에 있는 순수한 교리에 대해 약속으로 찬동해야 한다. 그리고 지회나 교수들이 먼저 전달하지 않았는데, 아무도 공적으로 경건에 대하여 어떤 것을 가르칠 수 없다.”<sup>64</sup> 교리에 대한 문제를 지회가 다루어야 한다는 것을 암시하며, 교회회의와 교수들에서 인정되지 않은 교리에 대하여 새로운

63 “29. *Officium praesidis cesset peracta iam Synodo.*” Niesel, 295.

64 “37. *Ministri verbi, omnes seniores et diaconi, item professores et Ludimoderatores testificentur stipulatione consensum in pura doctrina ac nemo aliquid publice edat in sacris, nisi prius communicatur particulari Synodo vel professoribus.*” Niesel, 296.

것을 아무도 가르칠 수 없다는 부분이 교리의 부패에 대한 큰 염려를 보여준다.

세례를 하나님의 언약이라고 칭하며(Foedus Dei, nempe S. Baptismus), 사적이 아니라 공적인 모임에서 목사에 의해 행해진다(38). 회의록첨부 교회법에는 세례예식서로 하이델베르크 요리문답서(Catechesimi Heidelbergensis)의 사용과 형식을 말하는데(41), 노이저는 하이델베르크의 예식서(Ordinationis Heidelbergensis)에 대한 실수라고 추측한다.<sup>65</sup> 세례명부에 아이와 부모와 대부의 이름이 기록되어야 한다.

주의 만찬에 대한 항목(43항)에서 성만찬 참여를 신앙고백과 생활과 연결시킨 것을 “개혁교회의 관례를 따라”(pro more reformatae ecclesiae)라고 부른 것이 이때에 개혁교회란 명칭과 그 특징으로서 신앙고백과 생활에 연결된 성만찬 참여가 보편화되었다는 것을 암시하기 때문에 인상적이다. 적어도 매달 해야 하며 그리스도와 사도들을 따라 가능한 자주할 것을 언급한다(45항). 성만찬의 시간이 알려져야 하고, 그리스도의 몸의 지체로서 교회의 교제를 위해 장로들이 이웃교회의 성만찬예식에 참석한다(45항).

다른 사항들로는 장례식 때 읽을 성경구절을 소개하고, 미신을 금지한다(46). 또 전쟁과 페스트와 핍박과 다른 위험이 있을 때에 교회와 권세의 동의로 금식과기도회를 정할 수 있다(47). 절기에 대해서는 성자들의 절기와 오용을 거절하고 주일과 그리스도의 절기를 받고 있다(48항). 찬송에 대해서 모국어로 할 것과 성경의 텍스트에서 가져온 것과 교회회의의 판단에 따른 순수한 교리를 포함한 것으로 말한다(49항). 이것은 미펠부르크판에서 시편만 인정한 것과 비교할 때 차이가 난다.<sup>66</sup>

#### (4) 교회권징

교회권징에 대한 부분에 대해서는 교회와 국가에 대해선 교회와 국가가

<sup>65</sup> Neuser, “Die Einführung,” 50.

<sup>66</sup> “51. Soli psalmi Davidis contentur in ecclesia omissis iis canticis quae in sacris bibliis non inveniuntur.” Rungers, 394.

서로 방해하는 것이 아니라, 독립적임을 밝힌다. 교회의 권세는 영적이어서 국가의 형벌에서 자유롭게 할 수 없고, 국가 공직이 벌을 줄지라도 교회의 견책은 필요하다.<sup>67</sup> 두 세 사람 앞에서 죄에 대해 경고를 받고 가벼이 생각한다면 당회에 가야 한다(52항). 당회의 경고도 우습게 생각하고 공개적으로 죄를 지으면 주의 만찬에서 제외된다(53항). 출교는 구회(노회)의 결정에 따른다(54항). 목사와 장로와 집사가 명백하게 교회를 넘어지게 하고 벌에 합당하면, 장로와 집사는 당회와 이웃교회의 지식에 따라 면직된다(56항). 56항에 목사가 빠진 것은 구회(노회)나 지회에서 다루어져야했기 때문이라고 생각된다. 면직이 따르는 무거운 죄로는, 잘못된 교리(falsa dogmata), 우상숭배, 위증, 간음, 매춘, 도둑질, 폭력, 살인 등 공동체의 다른 지체를 실족하게 하는 것들이다(57항). 다른 지역으로 이사 가는 자들에게 교리와 생활에 대한 증명서를 전달할 것을 언급하는데, 가난한 자들에게도 그 증명을 해주고, 합당하게 경비도 줄 것을 말한다(59항). 헤르보른 교회법은 마지막 60항에 이렇게 말한다. “어떤 교회도, 어떤 목사도, 어떤 장로도, 어떤 집사도 다른 [교회, 목사, 장로, 집사] 위에 어떤 우위권을 갖지 않는다.”<sup>68</sup> 상회와 하회의 상하개념 아래 교회 상호간의 형제됨과 평등을 말하면서 칼빈주의적 교회관을 보여주면서 마무리 짓고 있다.

#### 4. 1586년 헤르보른 총회의 의미

1586년 올레비아누스의 큰 역할아래 열린 헤르보른 총회의 분명한 의미는 독일에서 처음으로 장로정치체제의 교회법이 실행되었다는 것이다. 제후영토를 넘어 네 개 지역을 넘어서 하나의 장로정치체제의 개혁교회를 이루었다는 것은 높이 평가해야만 한다. 국가와 교회의 역할을 구분하면서 교회의

67 “Nam sicut Ecclesia postestas est spiritualis et neminem excipit a poena politica: ita vicissim censurae ecclesiasticae nihilominus sunt necessariae, etiamsi punit magistratus politicus.” Niesel, 297.

68 “60. Nulla ecclesia, nullus minister, nullus Senio, nullus Diaconus ultra habeat primatum supra alterum.” Niesel, 297.

권징이 국가의 역할을 빼거나 또는 빼가지 않는 방식으로 정착되었다는 것이다. 이렇게 해서 1586년 헤르보른 총회는, 올레비아누스 개인적으로는 하이델베르크에서 그 자신이 정착시키려 했던 교회법을 드디어 정착시켰다는 면에서, 독일 개혁교회로서는 교회권징의 국가로부터의 완전한 독립과 장로회회의정치체제(presbyterial-synodale Ordnung)가 정착되었다는 면에서 상당한 중요성을 갖는다. 이 법은 오고 오는 독일의 다른 교회법들에 영향을 끼쳤고, 라인-베스트팔 교회법(Rheinisch-Westfälische Kirchenordnung 1835/1923)에 핵심조항들이 남아있게 되었다.<sup>69</sup>

#### IV. 나가며

이 글은 올레비아누스라는 한 신학자의 역할을 통해 하이델베르크와 헤르보른에서 작성된 교회법과 그 작성의 문맥을 고찰했다. 한국의 장로교회는 웨스트민스터 신앙고백서를 포함한 문서들과 장로교정치체제의 중요한 내용들을 받아들였지만 그것이 어떻게 교회 안에서 형성되었고 정착되었는지, 또 그 의미와 정신에 대한 지식에서 빈곤하다. 교회가 가르쳐야 할 교리의 내용이 중요한데, 그 내용의 적용과 보존과 함께 중요하다. 이 때 필요한 것이 교회정치이며 교회법이다. 교회법은 단순하지 않다. 그 안에는 신학을 담는다. 교회와 국가의 관계에 대한 이해, 신자들의 성화와 생활에 대한 이해, 그것이 실제 적용되는 예배와 성례, 그 안에 포함되는 기도와 찬송, 교회권징과 그것에 포함된 심방, 항존직분에 대한 이해, 그들의 일과 선출 방식, 이 모든 내용을 논의하는 회의체제에 대한 이해에서 개혁교회의 신학이 드러난다. 수백년 전의 개혁교회법은 버릴 것이 아니라 우리가 다시 살펴보아서 우리시대가 잊어버린 것들을 다시 회복하거나 교정해야 할 것이

69 Wilhelm Boudriot, "Vorwort [für Synodus generalis Herbornaе habitat]," in *Bekennnisschriften und Kirchenordnungen: der nach Gottes Wort reformierten Kirche*, ed. Wilhelm Niesel (Zolikon-Zürich: Evangelischer Verlag, 1938), 290.

다. 신학의 순결과 깊이와 경건의 실력, 나아가 신학과 교회정치를 일치시키려고 했던 노력에서 우리가 그 시대 보다 앞서 있다고 감히 말하지 못한다. 우리시대에 우리가 목격하는 한국장로교회의 타락은 대부분 각 회의와 그것을 구성하는 이들이 제 역할을 다하지 못해서 벌어진 일이다. 이 글이 그 회복에 작게나마 도움이 되기를 소망하며 글을 마친다.

**[Abstract]****Caspar Olevianus  
and the Presbyterian Synodal Church Orde**

Nam Kyu Lee (Hapdong Theological Seminary)

Caspar Olevianus as a founder of the Reformed Church of Germany devoted himself to the development of the Church Order. After studying law at the schools of Paris, Orleans, and Bourges, he went to Switzerland to study theology and experienced the Presbyterian Church at Geneva. After trying the Reformation of Trier and failing to achieve it, he went to Heidelberg and played an important role in the new Palatine Church Order(1563). He worked with a great zeal for the introduction of the Presbyterian organization and Church discipline. He debated against Thomas Erastus for the necessity of the Church discipline and the independent system from the power of the state. The necessity was approved but the final power of discipline remained in the Elector. Afterwards, his dedication for organizing Churches continued in Herborn, to where Olevianus removed in 1584. The full Presbyterian organization was completed in 1586 when the General Synod of four territorial churches was held at Herborn. The president of the Synod was Olevianus and it organized the Church into presbyteries, classes, and synods (provincial and general), with full independence from the power of the state. It was the

first super-territorial Presbyterian synodal Church Order. This Study explores the formation process, analyzes Church Orders mentioned above and discusses the related topics.

**Key Words:** Olevianus, Presbyterian, Heidelberg, Erastus, Herborn, Church-Order, Church-Discipline, Palatinate



## [참고문헌]

### 1. 1차 자료

“Edikt über die Einhaltung der Polizeiordnung, die Einrichtung der Kirchendisziplin und der Classicalconvente und die Verbesserung des Almosens vom 13. Juli 1570,” Sehling, Emil, ed., *Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts 14*. Tübingen: Mohr, 1969, 436-440.

“Kirchenratsordnung 1564,” in Sehling, Emil, ed., *Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts 14*. Tübingen: Mohr, 1969, 409-424

Calvin, John, *Ioannis Calvini opera quae supersunt omnia*, 59 vols. ed. Wilhelm Baum, Eduard Cunitz & Eduard Reuss, Brunswick: C. A. Schwetschke, 1863-1900.

\_\_\_\_\_. *Ioannis Calvini prælectiones: in librum prophetiarum Jeremiae, et Lamentationes*, Geneva: Io. Crispinum, 1563.

Brink, J. N. Bakhuizen van den, et al., ed., *Documenta Reformatoria: Teksten Uit De Geschiedenis Van Kerk En Theologie in De Nederlanden Sedert De Hervorming*, Kampen: J.H. Kok, 1960.

Erastus, Thomas. *Explicatio Gravissimae Quaestionis utrum Excommunicatio, quatenus Religionem intelligentes & amplexantes, a Sacramentorum usu, propter admissum facinus arcet: mandato nitatur Divino, an excogitate sit ab hominibus*, Pesclavii, 1589.

Gillespie, George. *Aarons Rod Blossoming or The Divine Ordinance of Church-Government vindicated*, London, 1646.

Jacobs, Paul, ed. *Reformierte Bekenntnisschriften und Kirchenordnungen in deutscher Übersetzung*, Neukirchen: Buchhandlung des

- Erziehungsvereins Kr. Moers, 1950.
- Kluckhohn, August. *Briefe Friedrich des Frommen Kurfürsten von der Pfalz, Vol. II*, Braunschweig, 1872.
- Niesel, Wilhelm, ed. *Bekennnisschriften und Kirchenordnungen: der nach Gottes Wort reformierten Kirche*, Zolikon-Zürich: Evangelischer Verlag, 1938.
- Ordnung der evangelischen Kirchen in frankrich / so gehalten wird / im Gemeinen Gebet / Reichung der Sacrament / Einsegnen der Ehe / Besuchung der Krancken / und Christlichen Catechismo*, Heidelberg: Johannes Mayer, 1563.
- Richter, Aemilius Ludwig, ed., *Die evangelischen Kirchenordnungen des sechzehnten Jahrhunderts: Urkunden und Regesten zur Geschichte des Rechts und der Verfassung der evangelischen Kirche in Deutschland II*, Weimar: Verlag des Landes-Industriecomptoirs, 1846.
- Rutgers, F. L., ed., *Acta van de Nederlansche Synoden der zestiende eeuw*, Utrecht: Kemink & Zoon, 1889.
- Sehling, Emil, ed., *Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts 14*. Tübingen: Mohr, 1969.
- Steubing, Johann Hermann, ed., *Kirchen- und Reformationsgeschichte der Oranien-Nassowischen Lande*, Hadamar: Neue Gelehrten-Buchhandlung, 1804.
- Struve, Burkhard Gotthelf, *Ausführlicher Bericht von der Pfälzischen Kirchen-Historie von der Reformation bis hierher*, Frankfurt: Johann Bernhard Hartung, 1721.
- Sudhoff, Karl, *C Olevianus und Z. Ursinus*, Elberfeld, 1857.
- Toepke, Gustav, ed., *Die Matrikel der Universität Heidelberg von 1554 bis 1662*, Heidelberg, 1886.
- Ursinus, Zacharias, "Die Summa Theologiae Ursins," in *Der*

*Heidelberger Katechismus und vier verwandte Katechismen*,  
ed. A. Lang, Leipzig: A. Deichert'sche verlagsbuchh. Nachf.,  
1907.

\_\_\_\_\_. *D. Zachariae Ursini Theologi Celeberrimi, Sacrarum  
literarum olim in Academia Heidelbergensi & Neustadiana  
Doctoris ... Opera Theologica*, Vol. I, Ed. Quirin Reuter,  
Heidelberg, 1612.

## 2. 2차 자료

이남규, 『우르시누스, 올레비아누스 - 하이델베르크 요리문답서의 두 거장』, 서  
울: 익투스, 2017.

\_\_\_\_\_. “팔츠의 교회법에 끼친 칼빈의 영향”, 『칼빈연구』 제10집 (2013),  
145-171.

\_\_\_\_\_. “에라스투스주의의 등장으로서 하이델베르크 권징논쟁”, 『성경신학저  
널』 제5권(2013), 273-291.

Drüll, Darmer, *Heidelberger Gelehrtenlexikon 1386-1651*,  
Berlin/Heidelberg: Springer Verlag, 2002.

Goeters, J.F. Gerhard. “Einführung,” in Sehling, Emil, ed., *Die  
evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts  
14*. Tübingen: Mohr, 1969, 1-89.

Mühling, Andreas, *Caspar Olevian*, Zug: Achius Verlag, 2008.

Müller, Karl. “Caspar Olevian - Reformator aus Leidenschaft. Zum  
400. Todestag am 15. März 1987,” *Monatshefte für  
Evangelische Kirchengeschichte des Rheinlandes* 37 & 38,  
1988 & 1989, 13-138.

Münch, Paul, *Zucht und Ordnung*, Stuttgart: Klett-Cotta, 1978.

Neuser, Wilhelm H., “Die Einführung der presbyterial-synodalen

- Kirchenordnung in den Grafschaften Nassau-Dillenburg, Wittgenstein, Solms und Wied im Jahre 1586,” in *Jahrbuch für Westfälische Kirchengeschichte Band 71*, 1978, 47-58.
- Press, Volker, *Calvinismus und Territorialstaat Regierung und Zentralbehörden der Kurpfalz 1559-1619*, Stuttgart: Ernst Klett Verlag, 1970.
- Walton, Robert C., “Der Streit zwischen Thomas Erastus und Caspar Olevian über die Kirchengzucht in der Kurpfalz in seiner Bedeutung für internationale reformierte Bewegung,” *Monatshefte für Evangelische Kirchengeschichte des Rheinlandes* 37/38 (1988/1989), 205-246.
- Wesel-Roth, Ruth, *Thomas Erastus*, Baden: Moritz Schauenburg Lehr, 1994.

## 헤르만 비치우스의 믿음과 성령이해 : 주제넘은 믿음(*fides Praesumptuosa*)에 대한 비판을 중심으로

이현승

(백석대학교, 역사신학)

### [초록]

회란의 개혁신학자 헤르만 비치우스는 17세기 당시 믿음의 양상에 관하여 논한다. 그의 우려는 주제넘은 믿음(*fides praesumptuosa*)을 통해 가감없이 드러난다. 비치우스는 믿음의 대상인 하나님 존재하지 않는 믿음의 행위를 비판한다. 그러한 원인에는 소키누스주의자들이 심어놓은 왜곡된 성령관이 중요한 역할을 차지한다. 그들은 인간의 편의와 그 한계성을 은폐하고 믿음의 기준을 이성의 범위 안으로 가둬놓는다. 그러한 믿음에 대해 비치우스는 외식만이 존재한다고 보며 신랄하게 비판한다. 믿음이란 인간의 의지가 자리할 여지가 없다는 것이며, 그리스도의 주권적 의지에 자신의 의지를 넘겨줌으로써 그 이끄심에 완전히 순복하는 것을 뜻한다. 이것은 완전한 신뢰(*fiducia*)를 그분께 드리는 것이다. 그러나 성령을 배제한 믿음은 여전히 죄 된 본성을 기억하고 헤어날 수 못한 상태에 놓였음을 의미한다. 오직 믿음의 유익한 열매와 하나님과의 교제를 회복함으로써 얻는 영광에만 집중할 뿐 그것을 위하여 모든 오욕과

고통을 감내하신 그리스도의 가르침은 안중에도 없다. 믿는 이의 삶의 목표와 참된 기쁨은 나를 위해 죽으신 그리스도를 향한 답례여야 한다. 비치우스는 동시대의 믿음의 공동체가 본연의 위치를 회복하기 원했으며 시대의 문제점을 통해 개혁을 향한 하나님의 부르심을 듣고 이를 순전히 전하고자 했다.

**키워드:** 삼위일체, 성령, 구원에 이르는 믿음, 주제넘은 믿음, 고백, 순종

## 1. 들어가는 말

한국교회는 삼위일체 하나님의 은혜 안에서 유례없는 풍요와 번영, 성장을 이루었다. 한국교회는 '성장'에 대한 각별한 자부심을 갖고 있다. 격변하는 한국의 근현대사에서 한국교회가 보여준 성장은 양면적 특성을 갖는다. 긍정적으로 한국교회의 발전은 한국사회에 보이지 않는 힘이자 기댈 수 있는 보루였다. 반면 시간이 지나면서 사회의 버팀목이라는 역할론은 더 이상 현재형으로 표현할 수 없게 되었다. 한국교회를 향한 외부의 시선은 점점 더 예전과는 다르다. 오랜 시간을 두고 진행된 여론 조사의 내용들은 한국 사회에 자리하는 교회에 대한 부정적인 인식의 근거를 제시하고 있다. 그 근거의 기저에는 한국교회의 교인들이 신앙인으로서 보여주어야 할 정체성의 결여, 그로 인하여 커져가는 배신감이 자리하고 있다.<sup>1</sup>

1 1984년 "한국인의 종교와 종교 의식"이라는 보고서가 단행본으로 출간된 이래, 갤럽조사연구소의 여론 조사는 1989년부터 1997년, 2004년에 이어 2014년 제5차 비교 조사까지 약 30여 년간에 걸쳐 국민의 종교 의식에 대한 변화를 추적했다. 해당 년도의 조사 자료들은 30여 년의 시간동안 한국교회가 처하고 있는 문제에 대해 다양한 정보를 제공하고 있다: 한국갤럽조사연구소, 『韓國人の 宗教와 宗教意識: '84년, '89년, '97년, 조사 결과와 비교한 宗教연구서』 (서울: 한국갤럽조사연구소, 1998), 1-346 참고.; 한국갤럽조사연구소, 『韓國人

한국교회는 단순히 종교개혁을 기념하는 수준을 넘어서, 새로운 개혁을 갈구하는 시대적 요구에 부응해야할 상황에 놓여있다. 개혁신학의 역사 속에서, 우리는 한국교회가 처한 현재의 상황과 매우 유사한 양상을 목격할 수 있다. 그리고 오늘을 향한 우리의 염려와 마찬가지로 당시 교회의 위기를 향하여 부르짖는 한 신학자의 목소리를 발견할 수 있다. 헤르만 비치우스(Herman Witsius, 1636-1708)<sup>2</sup>가 바로 그 장본인이다. 비치우스는 구원

의 宗教와 宗教意識: 우리나라 全國民의 宗教實態와 意識을 밝힌 최초의 調査 報告書』(서울: 한국궐립조사연구소, 1984), 1-456 참고.

- 2 비치우스의 관심은 학문적 경험과 가능성을 현장에 어떻게 접목할 것인지에 집중되어있다. 그는 “유대인과 그리스도인의 메시아에 관하여”(On the Messiah of the Jews and the Christian)라는 제목의 설교를 히브리어로 행하여 자신의 관심을 처음 드러낸다. 1657년부터 1673년까지의 시기에 비치우스는 교회 현장에서 목회하며 교인들에게 많은 신앙을 얻는다. 학문적 능력을 바탕으로 현장 목회에서의 경험을 반영하여 『*t Bedroefde Nederlant*』(*The Sorrowing Netherlands*)를 발표한다. 비치우스는 당시 처한 상황이 제2의 종교개혁을 필요로 하고 있다는 점을 강조하면서 개혁교회가 처한 위기를 심각하게 진단한다. 또한 *Judaeus Christianizans circa principia fidei et SS. Trinitatem* (apud Conradum Meyerum, 1660); *Practycke des Christendoms* (Wormer, 1665); *Geestelycke Printen van een Onwedergeborenen op syn beste en een Wedergeborenen op syn slechste* (Wormer, 1667); *Twist des Heeren Met Sijn Wyngaert* (Leeuwarden, 1669) 등을 저술하며 왕성하게 저작활동을 지속했다. 1675년부터 1708년에는 주로 교수 사역에 집중한다. 그러나 그의 관심은 변함없이 목회와 신학이 별도로 분리되어 신학이 사변적으로 나아가는 것을 염려했다. 그런 이유로 머리에 머물러있는 신학과 목회 현장을 통하여 경험하는, 즉 현장에서 요구하는 신학은 분명한 차이가 있다는 점을 학생들에게 강조했다. 이 시기동안 그의 관심이 반영된 저술들은 다음과 같다. *De vero Theologo* (Franeker, 1675); *De Oeconomia Feoderum Dei cum hominibus* (Leeuwarden, 1677); *Exercitationes sacrae in symbolum quod Apostolorum dicitur*(Franequera: Gyeselaar, 1681); *Exercitationes sacrae in symbolum quod Apostolorum dicitur et in orationem dominicam*, (Franequera: Gyeselaar, 1689); *Diatribes de septem epistolarum apocalypticarum sensu historico et prophético* (Franeker, 1678); *De Praestantia Veritatis Evangelicae* (Utrecht, 1680); *De Efficacia et Utilitate Baptismi in Electis Foederatorum Parentum Infantibus* (1693); *Aegyptiaca et Dekaphulon. Sive, De aegyptiacorum sacrorum cum hebraicis collatione libri tres. Et De decem tribubus Israelis liber singularis. Accessit diatribe de legione fulminatrice Christianorum, sub imperatore Marco Aurelio Antonino* (Amsterdam: Gerardus Borstius, 1696); *Animadversiones Irenicae ad Controversias quæ, sub infaustis antinomorum et neonomorum nominibus, in Britannia nunc agitantur* (Ultraj, 1696); *De Theologo modesto* (Leyden, 1698); *Miscellanea sacra* (Utrecht, 1692-1700, 2 vols); *Praelectiones de vita et rebus*

에 이르는 올바른 신앙관을 언급하는 가운데, 대조적으로 주제넘은 믿음의 내용들과 양상을 당시 교회 현장에 가감 없이 비교하며 각성을 촉구했다. 그는 교회가 직면한 문제의 시발점을 성도의 상태에서 찾는다. 먼저 인간의 본성에서 나타나는 여러 상태들에 주목한 뒤, 비치우스는 성도 개개인의 상태에 따라서 믿음에 대한 이해와 그 결과가 판이하다는 점을 지적한다. 비치우스는 그 결과를 주제넘은 믿음이라고 묘사한다. 아울러 주제넘은 믿음이 지닌 문제는 곧 성령에 대한 왜곡된 인식으로 발생한다고 보았다. 현재의 한국교회가 처한 상황과 너무나 닮아있는 17세기 네덜란드 개혁교회의 상황들과 그에 대한 비치우스의 경고와 개혁을 부르짖는 목소리는 종교개혁 500주년을 맞이하고 있는 한국교회에 자리하고 있는 믿음의 상태를 되돌아보게 한다.<sup>3</sup>

---

*gestis Pauli Apostoli: nec non dissertationum exegeticarum duodecas* (Leiden, 1703); *Commentarius in Epistolam Judae Apostoli* (Leiden, 1703); 이 외에도 *Metelemata Leidensia* (1739)가 사후출판되었으며 그의 저술 전체는 다시 1800년대까지 120여 권의 개정판이 출판되었다; Jan Van Genderen, *Herman Witsius Bijdrage tot de kennis der gereformeerde theologie* ('s-Gravenhage: Guido de bress, 1953), 11; D. Patrick Ramsey & Joel R. Beeke, *An analysis of Herman Witsius's The Economy of the Covenants* (Grand Rapids, Michigan: Reformation Heritage Books, 2002), iii-iv; Willem J. Van Asselt with T. Theo J. Pleizier, Pieter L. Rouwendal, and Maarteen Wisse, *Introduction to Reformed Scholasticism* (MI: Reformation Heritage Books, 2011), 56-68 참고.

3 본고는 헤르만 비치우스가 저술한 『사도신경을 기초로 한 거룩한 훈련』(*Exercitationes sacrae in symbolum quod Apostolorum dicitur*)을 중심으로 믿음에 대한 가르침을 살펴 볼 것이다. 본고에서 참고한 비치우스의 원문은 다음과 같다. Herman Witsius, *Exercitationes* (Franequera: Gyeselaar, 1681); *Exercitationes sacrae in symbolum quod Apostolorum dicitur et in orationem dominicam*, (Franequera: Gyeselaar, 1689), IV.ii-iii. 이후 *Exercitationes*으로 약칭할 것이다; 영역본은 Herman Witsius, *Sacred dissertations, on what is commonly called the Apostles' creed*, trans. Donald Fraser (1823; Edinburgh: Khull and Blackie & co. Glasgow: reprint, Grand rapids: Reformation Heritage Books, 2010) 참고했다; Hans Dieter and Betz Don S. Browning and Bernd Janowski and Eberhard Jüngel, *Die Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, 8 vols. (Tübingen: Mohr Siebeck, 1998), 8:1781 참고.



## II. 믿음과 그 열매에 대한 비치우스의 상황 인식

비치우스는 신자 개인의 신앙이 타인의 신앙까지 대변하고 있지 않다는 점을 분명히 한다. 그는 사도신경에서의 고백이 이를 보다 분명하게 해준다고 보았다. “우리가 믿습니다”가 아닌 “나는 믿습니다”라고 고백하기 때문이다.<sup>4</sup> 비치우스는 이를 교육적인 측면에서 분석한다. 아울러 이 분석은 역사적인 전통과 연결성을 갖는다. 그는 초대 교회에서 시행한 세례 문답을 거론한다. 신조의 형태가 되었든, 다른 문답의 형태가 되었든, 중요한 것은 세례를 받기 전 세례 대상자, 그 스스로의 입술로 행하는 분명한 자기고백이 있어야 한다는 사실이다. 그 고백은 절단코 다른 누군가가 대신할 수 있는 것이 아니다. 비치우스는 아우구스티누스의 주장을 인용하여 역사적 전거를 확고히 한다. 비치우스의 강조점은 믿음을 고백하는 과정에서 나타나는 단수성이다. 먼저 비치우스는 신앙의 지속성이 갖는 한계점에 대해 아우구스티누스와 궤를 같이한다. 신앙은 그 소유 여부와 상관없이 언제나 꾸며질 수 있으며 기만할 수 있다. 즉 타인에게 한 개인이 갖는 신앙심을 외적으로나마 인정받을 수도 있다. 하지만 신앙은 각자의 마음 안에서만 볼 수 있지 다른 누구에게서 그것을 볼 수 있는 것이 아니다. 자신 안에서 그 열매를 통해 개인의 신앙을 알 수 있고 볼 수 있는 것이다.<sup>5</sup>

신앙 자체의 본질적인 측면에서, 비치우스는 전술한 내용을 부연한다. 그는 한 개인이 지니고 있는 신앙의 효력에 한계성이 존재한다고 보았다. 개인의 신앙이 다른 이의 구원을 대신할 수 없는 것이다. 다른 누군가가 한 개인의 신앙, 나 자신의 신앙에 대해 막연한 짐작이나 착각을 할 수 있다. 하지만 그것은 신앙의 진정한 실체를 보는 것이라고 확언할 수는 없다.<sup>6</sup> 비치우스는 부모의 신앙이 자녀들에게 유익하고 그로 인하여 자녀들

4 Witsius, *Exercitationes*, III. xxxiv.

5 Augustine, *Trinity*, 977; Witsius, *Exercitationes*, III. xxxiv.

6 Witsius, *Exercitationes*, III. xxxiv; 차녹은 말씀에 듣고 신앙을 가진 것으로 보이는 많은

이 언약에 속한 자들로 간주되는 것에 대해 부정적인 입장을 취한다. 그의 설명은 신앙고백 주체가 갖는 개인성에 기반하고 있다. 그는 신자의 자녀들이 언약에 반대되는 행동을 하지 않고, 그 증거가 되는 행위를 스스로 행하지 않는 한 부모의 신앙만으로는 자녀들의 신앙이 보충되지 않는다고 보았다. 비치우스는 거듭하여 자녀들 스스로가 성령의 인도하심으로 그리스도와 연합되고 새로이 중생되지 않는다면 하나님 나라를 볼 수도 갈 수도 없다는 점을 명확하게 가르친다.<sup>7</sup>

비치우스는 당시 개혁교회에서 올바른 공동체에 더부살이 하고 있는 신자들의 행태를 예리하게 지적했다. 환언하면 공동체의 예배에 참석하고 성도 간의 교제에 힘을 쓰지만 신앙 고백에 있어서는 같이하고 있지 않은 이중적 행태를 비판하는 것이다. 더부살이 하는 이들은 자신의 고백이나 믿음을 통하여 신자로서의 정체성을 지키고 확인하는 작업을 수행하지 않는다. 다른 충성된 신자들의 신앙 고백과 믿음의 공로에 더부살이 하면서 그 공동체에 속한 것만으로도 충분히 구원에 이른다는 것이 그들 행위의 근거이다. 비치우스의 언급은 당시 네덜란드 개혁교회 내부에 자리한 믿음의 양상과 문제점에 대해 유용한 정보를 제공하고 있다.<sup>8</sup>

### III. 주제넘은 믿음에 자리한 잘못된 성령 이해: 소키누스주의자들의 성령 인식에 대한 비판

제자가 실상은 불신자라는 언급을 하면서 우리의 지각이 타인의 신앙을 정확히 알 수 없는 존재라는 점을 강조한다. Stephen Charnock, *A Discourse of the knowledge of God* (Edinburgh: James Nichol, 1861), 120.

<sup>7</sup> 요 3:3-5; Witsius, *Exercitationes*, III.xxxiv.

<sup>8</sup> Witsius, *Exercitationes*, III.xxxi, xxxiv; 믿음의 행태를 임의대로 곡해하는 행위에 대한 비판은 로마 교회가 견지하고 있는 믿음의 양상, 그리고 믿음의 방향과 대상을 인간 편의대로 설정하는 이성주의자들에 대한 비판과도 동일한 성격을 지니고 있다: Thomas Aquinas, *Summa Theologia*, II.2; Herman Bavinck, *Reformed Dogmatics*, ed. John Bolt, trans. John Vriend, 4 vols. (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2003-2008), 1: 521 참고.

비치우스는 하나님 존재의 확신이나 선언, 고백에서 과도한 단순성을 경계한다. 그의 경계는 단순성에서 야기될 수 있는 추상성이나 모호성을 차단하기 위한 것으로 볼 수 있다.<sup>9</sup> 그는 우리의 영혼이 구원을 받는다는 확신을 하고 ‘하나님을 믿습니다’(Credo in Deum)라고 고백하는 것이 타당하다고 가르친다.<sup>10</sup> 그의 강조는 다음과 같이 정리된다. 영혼이 구원을 받는다는 확신은 아버지께서 주시는 사랑으로, 죽을 수밖에 없는 내가 영생을 약속받은 것은 오직 그분의 전능하심으로 가능한 것이다. 내가 속한 이 공간과 시간, 그 모든 것에서 나는 하나님을 알 수 있으며 그 모든 것의 창조자는 하나님이다. 내가 그것을 믿기에 하나님께 감사하며, 찬양 드리지 않을 수 없다.<sup>11</sup> 비치우스는 신자 개인이 사도신경을 통하여 믿음에 대한 고백을 할 때는 이러한 다면적 요소들을 모두 포함하고 있어야 한다고 보았다.<sup>12</sup> 이를 바탕으로 비치우스는 믿음을 두 종류로 구분한다. 바로 구원에 이르는 믿음과 주제넘은 믿음이다.<sup>13</sup> 비치우스의 주제넘은 믿음에

9 Witsius, *Exercitationes*, IV.ii-iii.

10 Witsius, *Exercitationes*, IV.ii-iii.

11 시 106:12; Witsius, *Exercitationes*, IV.ii-iii.

12 Witsius, *Exercitationes*, III.1, IV.ii-iii.

13 마태복음 13장과 마가복음 4장, 누가복음 8장은 믿음을 다음과 같이 분류한다. 진리를 지적으로 받아들이나 개인에게 실제적 관심이 아닌 지적 이해로 머무는 역사적 믿음, 환난과 핍박의 날에 그 자체를 유지하지 못하는 일시적 믿음, 중생한 생활에 깊이 자리하는 믿음이자 성령으로 말미암아 고양되는 복음과 진리에 대한 확신과 하나님의 언약을 성실하게 믿는 믿음을 설명한다. 초대교회에서는 신앙보다 회개에 대한 강조가 강하게 드러났으며, 테르툴리아누스는 믿음을 권위에 대한 복종으로 강조하면서 *Regula fidei*에 대한 순종을 언급한다. 아우구스티누스는 먼저 사도신경에 대한 동의를 언급한다. 그에 더하여 그는 믿음을 진리에 대한 지적 동의라고도 본다. 아울러 복음을 믿는다는 것은 자기 포기과 사랑을 포함하는 것이며 믿음의 완성은 사랑이라고 본다. 아퀴나스는 하나님과 연합되는 믿음, 영생이 시작되는 믿음, 현재의 삶을 인도하는 믿음, 유혹을 이기는 믿음을 언급하며 믿음의 본질에 따른 분류를 시도한다. 스킨라주의는 교회에 의하여 가르쳐진 진리에 대한 지적 동의, 사랑에 의하여 고양되며 선행 가운데서 드러나는 행위로 본다. 칼빈은 믿음은 하나님의 말씀을 성령의 내적 증언에 의해 깨달아지고, 받아들여지며, 하나님을 인격적으로 신뢰하게 하는 것이라 본다. 또한 믿음은 하나님의 은혜로 주어지며, 외적 수단인 교회를 통하여 강하게 된다. 믿음의 종류에 대한 역사적 흐름에서 퍼킨스는 믿음의 본질적인 측면에서, 말씀에서 자신을 계시하신대로 하나님을 믿는 것, 특별히 그분을 나의 하나님으로

대한 분석은 두 가지 측면에서 행해진다. 성령을 중심으로 한 교리적 측면과 당대의 왜곡된 믿음관을 심어준 소키누스주의자들을 향한 비판이 담긴 역사적 측면이다.<sup>14</sup>

당시 소키누스주의자들은 성령을 하나님이 지니신 능력의 일부라고 격하시키면서 삼위일체 하나님으로 인정하지 않았다. 비치우스는 이 부분의 오류를 비판하고 성령 하나님의 전능성과 능력을 논증한다. 그는 신성하신 인격으로서 성령을 성경에서 분명히 찾을 수 있다고 주장한다. 소키누스주의자들의 성령 격하 문제는 필연적으로 그리스도에 대한 비하와 연결될 수밖에 없다. 독생자의 제2위격이심을 부정하는 소키누스주의자들의 발상은 창세전부터 존재하시는 분에 대한 부정과도 직결된다. 결국 환언하면 이는 삼위일체 하나님을 자신들의 이해와 판단에 따라 결정짓는, 소위 ‘그들만의 예수,’ 또는 왜곡된 신관을 구축하는 것이다. 소키누스주의자들은 그리스도께서 그 인성에 따라서는 다른 자녀들과 출생이 다르다는 점을 언급한다. 그리고 그 출생의 배경, 즉 성령으로 잉태되었다는 사실을 바탕으로 그 자신만이 차별화된 배경으로 동정녀에게 태어났기 때문에 독생자가 되는 것이라고 주장한다. 비치우스는 이러한 주장이 그리스도의 신성과 관련한 부분과 성령의 권능을 완전히 제거한 것이라고 비판한다.<sup>15</sup>

하나님의 아들 되신 이가 동정녀에게서 잉태되신 것은 성령의 역사하심과

---

인정하는 것, 그분을 신뢰하는 것, 교회의 구성원임을 인정하는 것으로 믿음을 분류한다. 마 17:20, 마 8:11-13, 막 16:17-18, 요 11:22, 행 14:9; Augustine, *Enchiridion*, VII 참고; Thomas Aquinas, *Expositio in Symbolum Apostolorum* (Napoli, 1273), 참고; Calvin, *Institutes*, 3.2.1-43 참고; William Perkins, *An Exposition of the Symbol or Creed of the Apostles* (London: John Legatt, 1623), 1:123-27; J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines*, 5th ed. (New York: Continuum, 1977; reprint, 2008), 50 참고.

14 비치우스의 저술인 『사도신경을 기초로 한 거룩한 훈련』(*Exercitationes sacrae in symbolum quod Apostolorum dicitur*)에서 하나하나 직접 거론하면서 구원에 이르는 믿음을 저해하는 다양한 대적들을 비판하고 있다. 본고에서는 지면의 한계 상 성령과 주제 넘은 믿음의 내용을 토대로 가장 집중적으로 논박되는 소키누스주의자들을 주로 다룬 것이다.

15 Witsius, *Exercitationes*, XII.xic-xxii, XXIII.xii; 눅 1:35, 4:14, 24:49.

능력으로 일어난 것이다. 그리스도의 육신은 성령을 통해서 취해진 것이 아니며 아브라함과 다윗의 자손으로서 취해진 육신이다. ‘성령으로 잉태되었다는 차별화된 배경’이라는 주장을 펴는 이들이 제대로 인지하지 못하고 있는 부분은 성령의 본질로부터 그리스도가 형성되신 것이 아니라는 사실이다.<sup>16</sup> 참으로 성령의 권능으로 인하여 말씀이 육체가 되시며 동정녀의 태 가운데서 신성과 인성의 본질적 연합이 이뤄진 것이다. 비치우스는 성경에서 말씀하고 있는 성령을 단지 하늘에서 부여주시는 능력으로만 해석하는 것은 능력의 주창자이신 성령을 제대로 읽어내고 있지 못하는 점이라고 지적한다.<sup>17</sup> 이러한 흐름에 비춰볼 때, 비치우스의 논증은 소키누스주의자들의 문제가 삼위일체 하나님의 주권적인 영역에 속하는 구원과 삶의 주관자로서의 인식뿐만 아니라 창조와 구속사 전체에 대한 개념에 중대한 결함을 초래한다는 사실을 뚜렷하게 드러내고자 한 것으로 볼 수 있다.

#### IV. 하나님을 아는 지식의 출발점<sup>18</sup>

##### 1. 성령 인식

비치우스는 삼위일체 하나님 중 한 위격이 성령으로 불리시는 이유를 논한다. 성령의 본질, 즉 영으로서의 본질은 형체를 지니고 있지 않으시다는 것, 그리고 비(非)가시성이다. ‘영’이라는 용어는 바람이 부는 것과 같다. 성령의 나타나심은 호흡, 즉 하나님의 입에서 나오는 호흡에 비유되기도

<sup>16</sup> Witsius, *Exercitationes*, XXIII.xii.

<sup>17</sup> Witsius, *Exercitationes*, XXIII.xii; 쪽 24:49.

<sup>18</sup> 비치우스는 하나님을 아는 지식의 올바른 출발점을 논하면서 그와 관련하여 다양한 측면에서 문제점을 지적한다. 그는 단순한 인지의 의미로 국한되는 지식을 경계한다. 주제넘은 믿음의 소유자들은 구원에 이르는 믿음에 필요한 요소들을 모두 분명하게 알고 있다. 다만 그러한 지식을 인지하는 그 자체만으로 구원을 확신한다. 그로 인해 지성과 의지의 상호작용에 하나님의 사역은 완전히 배제된다. 결국 지성과 의지가 상호작용을 하지 않는 불균형의 믿음을 지니게 되는 것이다. Witsius, *Exercitationes*, III.v.

한다. 비치우스는 이를 한데 묶어서 성령은 곧 “전능자의 기운”이라고 정의한다.<sup>19</sup>

비치우스는 성령의 신적 속성에서 영원성에 주목한다. 그는 성령의 영원하심이라는 속성이 삼위일체의 제3위격인 성령을 설명하기에 가장 심정적으로 와 닿는다는 견해를 피력한다. 그리스도의 신성으로 말미암아 그 분은 제사장이 되시며 그 인성은 곧 희생제가 되신다. 그리스도께서 영원하신 성령을 통하여 자신을 드리실 때, 성령께서는 불의 역할을 하셔서 그 희생제를 정결케 하시며 하나님께 합당하도록 흠 없게 하신다. 성령께서 불로서 나타내신 것도 그러한 맥락에서 이해할 수 있다. 비치우스는 이 거룩한 불이 바로 영원하신 성령을 나타내는 것으로 본다.<sup>20</sup> 여기서 그는 성령 자체의 신적 속성뿐만 아니라 우리를 향하신 구속 사역 가운데 나타나는 삼위일체 하나님의 각 위격의 협력적 사역을 바탕으로 성부, 성자, 성령 하나님의 동등하심과 동일본질을 강조한다. 비치우스는 무변광대하심을 들어 성령의 신적 속성을 논증한다. 인간은 주의 영 앞에서 그 어떤 곳에서도 숨거나 피할 수 있는 공간을 찾는다는 것은 불가능하다. 성령의 현존하심이 갖는 편재성은 결단코 우리가 성령의 영향에서 벗어날 수 없음을 깨닫게 한다. 이 지점에서 비치우스 논증의 관심은 성령 자체의 무변광대하심을 넘어서 성령이 하나님 되심과 삼위일체 하나님을 향한 고백으로 향한다. 바꿔 말하면 논증 과정에서 등장하는 삼위일체 하나님의 사역과 각 위격의 동일하심의 증언을 바탕으로, 하나님을 믿는다고 고백하는 신자라면 삼위일체 하나님을 모를 수 없다는 것이다. 비치우스는 성령께서 분명한 삼위일체 하나님이시라는 점을 강조한다.<sup>21</sup>

하지만 소키누스주의자들의 성령에 대한 인식은 삼위 중 한 위격으로서의 하나님에서 시작하지 않는다. 그들에게 성령은 인간에게도 종속 가능한 대상일 뿐이다. 그들의 이러한 전제에서 성령에 대한 중대한 오류가 시작된

19 Witsius, *Exercitationes*, XXIII.iv; 요 20:22.

20 Witsius, *Exercitationes*, XXIII.xxii.

21 Witsius, *Exercitationes*, XXIII.xxii, xxiv.

다.<sup>22</sup> 비치우스는 그들의 성령 인식과 그로 인한 믿음의 문제점을 논박한다. 이 지점에서 성령의 사역이 상실되는 과정은 보다 상세히 설명된다. 소키누스주의자들은 인간이 선천적으로 하나님의 영을 타고난 존재들이라고 본다. 이는 성령의 사역을 훼손하는 출발점이다. 비치우스는 인간 본성의 한계성을 단호하고 분명하게 강조한다. 인간의 유한성은 하나님의 일에 대하여 예견하거나 가능할 어떠한 능력도 지니고 있지 않다. 따라서 성령의 내주하심이 인간의 선천적 속성으로 규정 또는 한정될 수 없다. 결국 소키누스주의자들이 주장하는 성령의 영속적 보유 상태는 성경에 그 내용이 담겨있지도 않을 뿐만 아니라 성경과 어긋나는 것이다.<sup>23</sup> 비치우스는 이러한 상태가 신앙고백의 진정성을 의심하게 만든다고 보았다. 또한 그것이 단순히 세 위격 가운데, 어느 한 위격에 대한 소홀함이 아닌 삼위일체 하나님을 온전하게 부인하는 결과로 이어진다고 경고한다. 그리스도를 통하여 우리가 새롭게 하나님과의 교제를 회복하고 그분의 자녀로 삼아짐으로써 하나님께서는 그 아들의 영을 우리에게 보내신다. 우리는 성령의 내주하심으로 인하여 하나님을 아버지라 부를 수 있다. 비치우스가 비판하는 주제넘은 믿음의 근간은 단순히 믿음의 생활에서 나타난 단순한 흠결의 차원을 넘어선다. 그러한 믿음은 어떠한 경우로도 세 위격 간에 존재하는 실재와 작용의 순서를 인정하지 않으면서 하나님에 대해 논하거나 하나님을 이해한다고 주장한다. 그러나 이는 하나님을 믿는다는 고백이 거짓임을 스스로 입증하는 행위에 지나지 않는다.<sup>24</sup> 삼위일체 하나님을 바로 알고 고백하는 것이 진정으로 하나님을 믿는 것임을 시종일관 강조하는 비치우스의 주장은 아우구스티누스와 칼빈의 이해와도 맞닿아있다. 그런 점에서 비치우스는 교리적으로 삼위일체 하나님의 개념을 명확히 전하는데 상당한 주의를 기울였다고 볼 수 있다.<sup>25</sup> 또한 이는, 당시 소키누스주의자들이 성령의 하나님이

22 Witsius, *Exercitationes*, XXIII.vii.

23 Witsius, *Exercitationes*, III.xvi, XXIII.v.

24 Witsius, *Exercitationes*, VI.iii; 갈 4:6.

25 아우구스티누스는 아버지, 아버지에게서 나신 아들, 그 아버지에게서 발하시지만 아버지와 아드님과 하나이며 같은 영이신 성령을 믿는 것이 신앙고백의 핵심임을 전한다.

되심에 대한 왜곡이 상당히 집요하게 시도되었다는 것을 증명하는 것이기도 하다.<sup>26</sup>

## 2. 성령에 대한 올바른 믿음

비치우스는 성령에 대한 올바른 믿음을 가져야 한다고 호소한다. 그는 인간이 행하는 지적 행위의 근원을 성령께서 제공하신다고 보았다. 성령께서는 참되시고 영원하신 하나님이시며 모든 지혜의 주창자이시기 때문이다.<sup>27</sup> 진리의 근원 되시는 성령이라는 그의 정의는 칼빈의 정의와 일치한다.<sup>28</sup> 비치우스는 주제넘은 믿음이 하나님을 아는 지식을 제대로 인식하고 있지 않는 것에서 시작한다고 본다. 그는 믿음의 대상인 하나님이 존재하지 않는 믿음의 행위를 비판한다. 하나님을 아는 지식의 참 의미가 훼손당하는 원인의 하나로 비치우스는 소키누스주의자들의 성령 이해에 문제를 제기한다. 그는 그들의 성령 이해가 주제넘은 믿음으로 발현되는 빌미를 제공한다고 보았다.<sup>29</sup> 주된 이유는 소키누스주의자들이 성령이 지니신 사역의 내용과 제3위격 하나님으로서의 역할을 인간의 편에서 폄하하는데 있다. 그들은 인간의 본성에는 타고난 성령 내주 상태가 존재한다고 보았다. 이러한 인식은 인간의 죄 된 본성을 망각하는 단계로 나아간다. 비치우스는 이러한

---

Augustine, *Enchiridion*, III.ix, Calvin, *Institutes*, 1.13.5,14-15.

26 Joel R. Beeke & Mark Jones, *A Puritan Theology: Doctrine for Life* (Grand Rapids, MI: Reformation Heritage Books, 2012), 85-87 참고.

27 Witsius, *Exercitationes*, XXIII.i.

28 칼빈은 하나님의 영을 진리의 원천으로 규정하면서 진리의 나타나는 장소와는 무관하게 우리가 그것을 무시하거나 멸시해서는 안 된다는 점을 강조한다. Calvin, *Institutes*, 2.2.14.

29 비치우스는 인간의 편이 우선시 된다면 올바른 순종과 복종이 존재하지 않는다고 본다. 그는 주님께 맡긴다는 것이 자신의 의지가 더는 주장될 수 없다는 것이며, 그리스도의 주관적 의지에 자신의 의지를 넘겨줌으로써 그 이끄심에 완전히 순복하는 것을 뜻한다고 본다. 이것이야말로 완전한 신뢰(*fiducia*)를 그분께 드리는 것이라고 강력하게 주장한다. 비치우스는 신자의 복종과 그것을 바탕으로 한 구원의 혜택, 그리고 그로 인해 그리스도께 축복을 받는다는 사실에서 믿음의 행위가 논해지며 그 이치가 설명되어야 한다는 점을 부연한다. Witsius, *Exercitationes*, III.xxiv.xxviii-xxxiii.



상태에서 나오는 믿음은 인간의 편의와 그 유한성에서 행해지는 외식에 지나지 않는다고 비판한다.<sup>30</sup>

비치우스는 올바른 믿음, 구원에 이르는 믿음으로 나아가는 교정을 성령에 대한 올바른 인식에서부터 시작한다. 비치우스는 성령 하나님에 대한 올바른 지식이 구원에 이르는 믿음이라고 본다. 그로 인해 인간이 그리스도인으로 만들어지기 때문이다. 비치우스의 주장은 성령을 통한 그리스도와의 연합을 강조한 것으로 해석할 수 있다.<sup>31</sup> 이에 더해 비치우스의 관심은 성도 개인이 지닌 믿음의 질적인 상태로 넘어간다. 그는 성도 본인의 입으로 성령 하나님을 알고 있다는 것은 더 이상 중요한 문제가 아니라고 부연한다. 하나님을 '안다'는 것이 어떠한 의미를 지니고 있는 것인지가 더 큰 문제이다. 비치우스는 성령의 무변광대하심을 통하여 인간이 성령을 피할 수 없다는 것은 단순히 물리적 공간에 적용되는 피상적인 문제에 그친다고 보지 않는다. 그것은 하나님을 아는 지식에 무지할 수 없다는 상황을 맞이하게 됨을 의미한다. 비치우스는 성령의 편재성을 통해 우리의 안에 성령이 계심을 인정하지 않을 수 없다고 본다. 하나님께서는 오직 성령을 통해 믿는 이들에게 예비하신 것들을 지각할 수 있게 하신다. 비치우스는 성령을 통하여 성자를 받아들이고 아버지 하나님과의 교제를 회복하며 그 자녀가 된 신자는 곧 아버지 하나님을 알 수 있다고 강조한다. 비치우스의 관심은 바르게 확립된 믿음과 교리가 성도들의 내면에서 어떻게 변질되었는지에 집중된다. 그는 여러 신앙의 선배들이 행해온 믿음의 바른 의미 확립과 교리화 작업을 강조한다.<sup>32</sup> 이 지점에서 비치우스는 믿는 이 자신이 그러한 역사를 어떻게 바라보고 있는가에 대해 문제를 제기한다. 동시에 그의 지적은 소키누스주의자들의 인식이 가지고 온 교리적 문제점과 역사적 문제점에 대한 비난으로 연결된다.<sup>33</sup> 비치우스는 이러한 인식을 지닌 이들의 내면에

30 Witsius, *Exercitationes*, III.xxiv.xxviii-xxxiii, VI.iii.

31 Witsius, *Exercitationes*, XXIII.i; 읍 32:8.

32 Witsius, *Exercitationes*, XXIII.xxiii; 고전 2:9-10; Augustine, *Enchiridion*, III.ix.

33 역사적으로 볼 때, 이러한 상태의 문제점에 대해 칼빈은 다소 상이한 원인을 제시한다. 칼빈은 겸손으로 길들여진 무지에서 오는 맹신이 구원에 이르는 믿음의 장애 요소임을

는 신앙을 인간 사고의 틀 안에서 풀어내고자 하는 의도가 있다고 본다. 인간이 지닌 본성의 한계는 비치우스의 논증에서 중요한 근거가 된다. 설령 소키누스주의자들에게 전적으로 동의하지 않더라도, 그들과 마찬가지로 인간 본성의 한계를 인식하지 못하고 주제넘은 믿음을 소유하게 된 자들의 내적상태는 성령의 사역과 위격이 은연중에 무시되고 믿음은 유한성을 지닌 인간의 편익에 과도하게 맞추어져서 외적으로 드러나게 된다. 이러한 과정에 기반을 둔 믿음의 행위는 결국 성령을 하나님이라고 평가하며 동등한 위격의 지위를 인정하지 않는 결과를 가지고 온다. 이 상태에 대하여 비치우스가 내리는 결론은 성령 부재 상태이다.<sup>34</sup>

### 3. 거룩함과 성화 사역의 주체

비치우스는 성화를 이끄시는 성령의 사역이 그리스도의 사역과 밀접한 연관성이 있다고 지적한다. 아울러 성화가 그리스도의 은혜와 공로가 갖는 결과라는 점을 주장하기도 한다.<sup>35</sup> 그는 구원의 경륜에 따라서 성화가 성령에게 귀속된다고 주장한다.<sup>36</sup> 즉 성부 하나님께서는 그 백성들을 거룩하게 하시는 이가 자신임을 알게 하신다. 성자 하나님도 거룩하게 하시는 이로써의 성부 하나님을 증언한다. 그러므로 성자께서도 성화의 사역에서 배제되지 않으신다. 이 과정에서 비치우스의 논증은 어느 한 위격이 도드라지거나 혹은 삼위일체의 형언할 수 없는 균형을 결코 간과하지 않는다. 이를 토대로 비치우스는 성화가 온전히 성령에 의해서만 이뤄지는 것은 아니라고 주장한다.<sup>37</sup> 종교개혁과 개혁신학의 역사적 흐름에 비추어 볼 때, 그의 주장은 그 맥락을 같이 하고 있음을 발견할 수 있다. 칼빈의 경우, 성화는

---

주장한다. 이를 인식하지 못하면 하나님의 말씀을 교화라는 이름과 동일시하는 틀에서 벗어나지 못하게 된다. 칼빈은 로마 교회의 가르침은 맹목적인 믿음으로 나아가는 길을 열어줄 뿐이라고 본다. Calvin, *Institutes*, 3.2-3.

<sup>34</sup> Witsius, *Exercitationes*, XXIII.i.

<sup>35</sup> Witsius, *Exercitationes*, VI.iii.

<sup>36</sup> Witsius, *Exercitationes*, VI.iii; 살후 2:13.

<sup>37</sup> Witsius, *Exercitationes*, XXIII.v; 출 31:13, 요 17:17, 고전 1:30.

그리스도께서 자신의 영을 통하여 주의 백성들을 진정한 의에 복구시키는 것으로 보는데 그것이 곧 믿음의 백성들이 값없이 의로움을 받는 것과 동일하다고 주장한 바 있다.<sup>38</sup> 아이작 암브로스(Isaac Ambrose, 1591-1664)의 경우에서도 성화에서 근본적인 원인으로 자리하시는 성자의 성령 충만하신 상태에 주목하고 있음을 볼 수 있다.<sup>39</sup> 그 외에도 여러 개혁파 정통주의 신학자들은 성령 사역의 중심부에 자리하고 있는 성자의 공로라는 요소를 가볍게 여기지 않는다. 그들은 신자들이 성화를 통해 얻는 열매들이 최종적으로 그리스도에게 귀속된다는 점을 강조한다.<sup>40</sup>

비치우스는 성령의 사역방식을 기초로 성화가 결코 인간의 편에서 좌우될 수 없다는 사실을 확고히 전달한다.<sup>41</sup> 성령께서는 움직이는 공기, 급하고 강한 바람 등으로 묘사된다. 물질에 빚대어 묘사될 수는 있으나 성령을 물질이라고 단언할 수 없다. 성령께서는 급하고 강한 바람처럼 오셔서 믿는 이들에게 예기치 않은 시점에서 강렬한 영향을 끼치신다. 이는 성령의 사역과 그로 인하여 믿는 이들에게 나타나는 변화가 인간이 예측할 수 있거나 그 결과를 가늠할 수 있는 성질의 것이 아니라는 것을 의미한다.<sup>42</sup> 비치우스는 소키누스주의자들이 성령 사역의 방식을 무시하는 동시에 성령께서 인간에게 내주하시는 상태와 그렇지 않은 상태를 구분하지 않는다는 사실이

38 Calvin, *Institutes*, 3.3.19.

39 Issac Ambrose, *Looking Unto Jesus: A View of the everlasting Gospel*, (Northern Ireland, Belfast: The Bible and Crown in Bridge street, 1658), 253 참고.

40 존 플레이블(John Flavel, 1627-1691)도 비치우스와 마찬가지로 성자의 공로를 강조하는 경향이 나타나는 것을 볼 수 있다. John Flavel, *The Method of Grace, in the Holy Spirit's Applying to the Souls of Men, the Eternal Redemption Contrived by the Father and Accomplished by the Son* (London: The Religious Tract Society, 1853), 126 참고.

41 성령의 명칭, 사역방식에 대해 비치우스가 논하는 방식은 칼빈의 기독교강요에서 나타나는 것과도 유사하며 오우언에게서도 그러한 방식으로 설명되고 있음을 발견할 수 있다. 비치우스는 오우언과 마찬가지로 이러한 설명을 통하여 구원하시는 성령의 역할을 부각시키는 모습을 보여준다. Calvin, *Institutes*, 3.1.3; John Owen, "A discourse concerning the Holy Spirit," in *The Works of John Owen III*, ed. William H. Goold (London: T&T. Clark, 1862), 47.

42 Witsius, *Exercitationes*, XXIII.iv.

야기하는 신앙의 오류를 설명한다. 그는 소키누스주의자들이 성령께서 인간에 내주하시는 상태에 인간 임의로 존재의 영속성을 부여한다고 본다. 그들에 의하면, 인간은 하나님의 일에 대해서 정확히 예견할 수 있게 되며 하나님께서 부여하신 영으로 인한 능력에 따라 덕과 은혜가 넘치는 상태를 유지하는 존재이다. 왜냐하면 인간은 태어날 때부터 이러한 속성을 지니고 있기 때문이다.<sup>43</sup> 그러나 비치우스는 오직 성령을 통해서만, 믿는 이들은 하나님께서 예비하신 모든 것들을 볼 수 있게 된다는 점을 들어 반박한다. 그렇지 않고는 예비하신 것들을 보지도 듣지도 못하며 지각할 수조차도 없는 존재가 바로 인간이라는 점 때문이다.<sup>44</sup> 소키누스주의자들의 주장에 따르면 인간은 선천적인 성화 상태에 있는 셈이다. 이 지점에서 비치우스는 소키누스주의자들에게 성령 본질의 외면과 성령 사역의 고향이 혼재한다고 보았다. 이는 단순히 성령, 한 위격에 대한 잘못된 인식을 넘어서, 인간의 마음에 동일하시고도 즉각적으로 임하시는 삼위일체 하나님의 사역 과정이 제거되는 셈이다.<sup>45</sup>

## V. 믿음과 성령에 대한 교리적용

### 1. 성령의 조명하심과 가르치심

비치우스는 성령의 조명하심과 가르치심을 외면하는 것이 주제넘은 믿음으로 나아가는 발판을 마련한다고 본다.<sup>46</sup> 성령의 조명이 아니고는 하나님을 아는 올바른 지식을 소유할 수 없을 뿐만 아니라 거절하는 것이 된다. 일찍이 칼빈에게서도 그와 동일한 가르침이 나타나고 있다.<sup>47</sup> 칼빈의 주장

<sup>43</sup> Witsius, *Exercitationes*, XXIII.v.

<sup>44</sup> Witsius, *Exercitationes*, XXIII.vii.

<sup>45</sup> Witsius, *Exercitationes*, VI.iii.

<sup>46</sup> Witsius, *Exercitationes*, III.xxx.

<sup>47</sup> Calvin, *Institutes*, 3.2.34.

을 토대로 비치우스의 조명하시는 성령의 역할을 보충한다면, 이를 거부하는 신자는 더 이상 신자로서의 정체성을 주장할 명분이 없다. 그는 곧 복음의 광명을 향유할 주제가 못되기 때문이다.<sup>48</sup> 주제님은 믿음의 소유자에게는 진리의 중요성과 그 소유에 있어서 그것을 조명하시는 이가 성령이라는 인식이 결여되어 있다.<sup>49</sup> 비치우스는 이러한 태도가 가지고 오는 연쇄적인 문제점을 지적한다. 주제님은 믿음은 진리라는 참된 빛을 외면한다. 계시된 진리를 지적(知的)으로 동의한다. 그러나 계시된 진리가 담고 있는 하나님의 완전함을 알려는 노력은 없다. 따라서 거기에서 나오는 올바른 견해는 신자 개인의 믿음의 습관으로 자리할 수 없다.<sup>50</sup> 비치우스는 이것이 전술한 바 있는 성령의 인치심을 인식하지 않는 것이자 다른 엉뚱한 것으로 믿음의 기쁨을 대체하는 것으로 보았다.<sup>51</sup>

비치우스는 성령의 사역으로 인하여 신자의 삶이 새로운 상태, 즉 새 생명의 상태에 진입한다는 점에 주목했다. 성령을 통하여 우리의 지각이 트인다. 성령의 조명으로 우리는 그리스도께서 우리를 위하여 기꺼이 희생제가 되심을 지각한다. 그것을 통해 우리는 힘을 얻으며 새로운 삶을 영위할 수 있다.<sup>52</sup> 비치우스는 소키누스주의자들의 성령 인식이 성령의 사역을 방해하는 것으로 본다. 그는 거듭하여 인간의 한계성을 지적한다. 소키누스주의자들은 인간의 한계성을 인정하지 않는다. 오히려 그들에게 인간이라는 대상 자체는 탁월함의 존재이다. 비치우스는 그러한 발상에서 오는 믿음

48 Calvin, *Institutes*, 3.1.4.

49 Witsius, *Exercitationes*, III.xxxii.

50 비치우스는 계시된 진리를 지적(知的)으로 동의하는 경우 믿음의 지체들이 취하게 되는 올바른 견해를 다음과 같이 설명한다. 먼저 신자 자신이 알게 되는 교리들을 참으로 영접한다고 본다. 즉 지적 동의가 단순한 지각이나 내면적 변화에 국한되는 것이 아니라고 본다. 영접의 다음 단계로서 신자 개인의 증언이 자리한다. 그 증언은 하나님의 무오한 진실하심에 근거를 두며 자신의 상태와 하나님의 아들에 관하여 증언하는 것이다. 이러한 동의는 온전하게 진리를 의지하며 어떠한 트집과 겁박에도 흔들림이 없다. 그 이유는 성령에 의해 그 영혼이 밝아져서 하나님을 통해 그것을 듣고 주시하는 단계에 있기 때문이다. Witsius, *Exercitationes*, III.xi, xxx.

51 Witsius, *Exercitationes*, III.xxxii.

52 Witsius, *Exercitationes*, XXIII.xxxvi.

의 약점을 밝혀낸다. 인간은 본성이 악하기 때문에 진리를 외면하는 것이 하나도 이상할 것이 없다. 구원에 이르는 믿음을 유지하기 위한 노력과 다짐은 분명히 존재한다. 그러나 어느새 그것들은 인간 본성의 한계성으로 인하여 교묘하게 외면되고 거부한다. 그로 인하여 인간은 사탄의 제안과 유혹, 육욕으로 인한 동요를 보인다.<sup>53</sup> 자기기만, 공동체 기만에 의해 그러한 상태는 조용히 덮여진다.<sup>54</sup>

비치우스는 성령이 아니고는 우리에게 변화는 없다는 사실을 단언한다.<sup>55</sup> 신자의 삶은 성령을 통하여 새로운 빛이 존재한다. 그 빛은 삶에 자리하고 있는 죄의 성질과 모든 추악한 죄들을 적나라하게 비춰준다. 성령의 조명을 통하여 믿음의 길로 나아가는 이들은 진리를 따라 나아가며 그리스도를 갈망하고 은혜의 영을 사모하는 상태에 놓이게 된다.<sup>56</sup> 주재님은 믿음은 계시된 진리의 고귀함과 탁월한 본성 앞에서 아첨한다. 그러한 진리의 소유와, 감화는 안중에도 없다. 그리고 계시된 고귀한 진리에 적당히 찬사와 공덕을 표하면서 그것이 확실하게 존재하는 것이 아니기를 간절히 원한다. 그리스도를 갈망하고 은혜의 영을 사모하는 상태는 끝내 외면한다. 비치우스는 이것이 진리의 빛을 외면할 뿐만 아니라 성령의 가르침, 더 나아가 삼위일체 하나님의 완전하심을 알려고 하지 않는다고 본다.<sup>57</sup>

비치우스는 성령의 조명을 통해 진리로 나아가는 자는 그리스도의 자기 비하와 겸손을 마주하게 된다고 주장한다. 우리가 그분을 통해 더는 정죄함을 받지 않으나 완전하게 면책특권을 얻었다고 주장할 수 있는 성질의 것이 아니다. 오히려 그리스도인은 그리스도 안에서 하나님의 사랑을 깨달

<sup>53</sup> Witsius, *Exercitationes*, III.xxxi.

<sup>54</sup> Witsius, *Exercitationes*, III.xxx, XXIII.xxxix.

<sup>55</sup> 욥 14:4, 시 51:5, 요 3:6; 엡 2:3, 호 4:2, 약 4:1 참고; Witsius, *Exercitationes*, III.xvi; 토머스 보스턴이 *Human nature in its Fourfold state*에서 시도한 인간 본성에 대한 분석과 적용은 비치우스가 제시한 본성 부패 상태에 대한 분석과 상당히 유사하게 전개된다. Thomas Boston, *Human nature in its Fourfold state* (New York: Evert Duyckinck, 1811), 55-56.

<sup>56</sup> Witsius, *Exercitationes*, XXIII.xxxvi.

<sup>57</sup> Witsius, *Exercitationes*, III.xvi, xxx.

으며 더욱더 교제를 바라고 그리스도를 닮아가는 삶으로 죄를 슬퍼하고 자복하며 회개하는 삶을 지탱하는 것이다. 이 지점에서 비치우스의 논증은 믿음의 지체들이 바로 이러한 진리에 동의하는 상태를 지킴으로써 구원에 이르는 믿음의 유지와 유기적으로 연결시키려는 성격이 나타난다.<sup>58</sup> 성령을 하나님으로 인식하지 않는 이들에게는 전술한 성령께서 주시는 유익함의 가치가 존재하지 않는다. 비치우스는 이 지점에서 소키누스주의자들의 문제를 이중 비판한다. 그들의 하나님 인식을 따르게 되면 삼위일체 하나님을 완전하게 알려고 하는 노력이 결여된다. 그렇기 때문에 성령께서 인간에게 내주하시는 상태와 그러지 않은 상태를 구분하지 않는 것은 무의미해진다. 그들은 임의로 성령께서 인간에 내주하시는 상태가 인간에게 지속된다는 일종의 영속적 성격을 부여한다. 비치우스는 이것이 인간의 의지와 힘이 아닌 성령에 의해 주도되는 성화의 삶, 바로 점진적인 성화의 삶을 무가치하게 만드는 것으로 본다.<sup>59</sup> 그들이 행하는 믿음의 왜곡은 환언하면 믿음의 대상이신 하나님과, 하나님의 편에서 우리에게 바라시는 믿음과 그 행위, 그리고 그것을 통해 우리에게 제공되는 열매로 이어지는 흐름에 제 마음대로 끼어들어 열매만 가로채는 것과 다를 바 없다. 이는 단순한 진리의 왜곡에서 그치지 않는다. 삼위일체 하나님의 사역이 지닌 전능성과 무한성을 인간 수준과 기호에 맞춰 한계성을 임의로 부여하는 문제와 다시금 연결된다. 하나님의 보편적인 자비는 자신들의 수준에 맞게 수정하여 적용된다. 구원으로 나아가는 길에서 제시되는, 하나님께서 우리에게 바라시는 믿음의 행위는 자신들의 기호에 맞게 취사선택 할 수 있다. 비치우스는 이를 수면 상태인 인간의 양심을 과신하고 본다. 그리고 이를 그들의 공상으로 간주한다. 즉 그들 자신의 공상을 통해 하나님의 진노는 자신들과 무관한 것이 된다.<sup>60</sup>

그러한 공상의 속성은 하나님의 평안과 거룩하신 성령의 위로라는 착각이

58 Witsius, *Exercitationes*, III.xi, XXIII.xxxvi.

59 Witsius, *Exercitationes*, III.xxxi, XXIII.xxxvi.

60 Witsius, *Exercitationes*, III.xxxi.

다. 비치우스는 이를 ‘스스로 기만하는 믿음’으로 평가한다.<sup>61</sup> 이 믿음은 그 겉보기로만 보아서는 썩었는지 아닌지를 알 수 없다. 비치우스는 그런 믿음의 소유자가 더욱 엄격한 경건함의 행위를 이행하는 경우를 우려한다. 그러한 믿음을 지닌 이가 경건함과 선행을 통해—외식에 지나지 않는 것이지만—스스로가 믿음이 작용하고 있다고 맹신하는 경우를 완전하게 배제할 수 없다. 그로 인해 비치우스는 그러한 믿음을 지니면서 믿음을 행하는 자들이 야기하게 될 문제를 찾는다는 것은 대단히 힘들다고 토로한다.<sup>62</sup> 하지만 비치우스는 그러한 믿음의 내면이 지니고 있는 치명적 문제점을 파헤친다. 그러한 외식의 상태에서는 올바른 믿음의 개념이 확립되고 교리화 되면서 나타나는 역사적 사건들과 여러 내용들이 별 다른 흥미 없이 수용된다. 즉 구원에 이르는 믿음으로 나아가기 위한 역사적 내용들을 믿는다고 하는 이가 관조하지 않고 그 내면에 자리한 의미에서 전혀 감동을 느끼지 못하며 그에 수반하는 노력 또한 경주하지 않는 것이다. 그것은 자신의 삶과는 별개의 것이자 아무 영향을 주지 못하는 것이며 신앙 자체는 궁극함의 대상이 아니다. 비치우스는 이러한 믿음이 이론적이며 추측하는 믿음, 그리고 맹목적인 동의에 지나지 않는 믿음과 다를 것이 없다고 비난한다. 그가 이토록 강하게 힐난한 데에는 결국 이러한 믿음의 자세가 설교와 교리, 구원에 약속에 대한 수용의 자세까지 위협을 주며 주체님은 믿음으로 나아가는 물꼬를 터 준다고 보았기 때문이다.<sup>63</sup> 그리고 이러한 비치우스의 우려와 논증을 통한 지향점은 칼빈의 것과 역시 일치한다. 둘에게서 나타나는 조명하시는 성령의 역할은 단순한 깨달음을 넘어서 믿음과 성화, 그리스도와의 연합, 하나님과의 교제에 이르는 전 과정에 걸쳐 역사하시는 것이다.<sup>64</sup>

61 Witsius, *Exercitationes*, III.xxviii.

62 Witsius, *Exercitationes*, III.xxxi.

63 Witsius, *Exercitationes*, III.xxviii.

64 Calvin, *Institutes*, 3.2.34-35.



## 2. 다스리시는 성령

성령께서 조명하시고 깨달음을 주심으로 인하여, 믿는 이들은 삶에서 성령의 지도하심과 이끄심을 따르게 된다. 이는 성령이 삶의 주도자가 되심을 의미한다.<sup>65</sup> 비치우스는 외적 부르심에서 성령의 사역을 강조한다. 논증을 통하여 비치우스는 외적 부르심에 인간이 행할 수 있는 잘못된 해석, 즉 인간 스스로의 판단, 자의적 이해, 임의적 실행이 개입할 여지를 차단한다. 그것이 하나님 주권에 온전히 속하는 것이기 때문이다. 믿는 자가 부르심에 합당한 존재인지의 여부를 판가름하는 것은 하나님이다. 그렇기 때문에 하나님의 영으로 인도함을 받는 이가 하나님의 자녀로서 인정받을 수 있는 것이다. 자신 속에 내재하던 죄의 본성을 깨달아 회개하고 그리스도를 갈망하면서 정죄함에서 벗어나는 것은 성령의 역사로만 가능하다.<sup>66</sup> 비치우스는 성령께서 믿는 이들의 내면에 역사하시는 것이 은혜의 능력이며, 이로 인하여 외적인 부르심이 발생한다고 본다. “부르심을 받았다”는 주장만으로는 의미가 없다. 그것은 전적으로 하나님 주권의 영역이며 인간 자의에 의하여 인간이 부분적으로나 선택적으로 주도적 해석이나 참여를 결정하는 성질의 것이 아니다.<sup>67</sup> 비치우스의 설명은 성령의 역사 없는 일시적 감정에 치우친 외적 부르심의 확신에 대한 경고로 풀이할 수 있다. 성령을 통한 내적 감동이 없는 믿음의 상태, 그것을 기반으로 한 신앙의 고백은 맹목적인 동의에 기반한 주제넘은 믿음의 고백이다. 비치우스는 이것이 그리스도와 의 연합을 불가능하게 만드는 요소라고 인식한다. 삶의 주관자가 누구인지에 대한 인식이 결여된 것이자, 삶과 믿음이 분리되어 믿음의 실체가 더 이상 중요한 문제로 다가오고 있지 않기 때문이다. 또한 이러한 상태에서부터 비치우스는 인간 스스로 교리를 추측하고 그 안에서 만족하는 죄가 발생한다고 지적한다.<sup>68</sup>

65 Witsius, *Exercitationes*, XXIII.xxxvi.

66 Witsius, *Exercitationes*, III.xxviii-xxxI, XXIV.viii.

67 Witsius, *Exercitationes*, III.xxviii-xxxI, XXIV.viii.

68 Witsius, *Exercitationes*, III.xxviii, XXIII.xxxvi.

성령의 다스리심을 인식하느냐의 여부, 그것은 주제넘은 믿음을 지닌 자와 전인적인 믿음을 소유한 자의 근본적 차이가 드러나는 것과는 맞물려 있다. 성령의 다스리심을 인식하지 않는 주제넘은 이들의 신앙에도 전술한 바 있듯이 교회와 자신들의 외적인 교류, 공적인 예배 참여는 계속 존재한다. 외적으로는 그러한 모습에서 참된 믿음이 자리하는 것으로 보인다. 하나님과의 완전한 연합을 바라며 그것을 향하여 나아가려는 모습도 나타난다. 비치우스는 그러한 완전함으로 나아가는 과정에서 자기검증의 중요성을 강조한다. 하지만 성령의 다스리심을 올바르게 직시하지 않은 상태에서 행해지는 자기검증은 검증 그 자체가 오류에 지나지 않는다고 본다. 자신들 스스로 구원에 이르는 믿음의 교리를 설정한 탓에 그 적용은 오류를 만들 뿐이다. 잘못된 설정은 연속적인 믿음의 오류를 양산한다. 그것은 복음의 행군에서 이탈하여, 눈앞의 이익과 기쁨, 임박한 죄악에 대한 회피를 통해 자기 자신이 만족하며 하나님의 기준을 맞추었다고 멋대로 착각하는 상황으로 인도한다. 결국 자신의 상태를 분간할 수 없는 지경에 이른 것이다. 비치우스는 그런 탓에 그러한 신앙의 내면을 결국 그리스도의 가르침을 통해 우리에게 수여되는 유익과 외적인 위엄, 권능을 끝까지 의지하지 못하고 세상과 육체의 유혹들에 속절없이 무너져 버렸다고 묘사한다.<sup>69</sup>

비치우스는 성령이 전능하신 하나님이시며 성부, 성자 하나님과 함께 만물을 창조하시고 보존하시는 가장 높으신 하나님이시며, 주(主)이시자 오직 한 분 여호와이심을 확언한다.<sup>70</sup> 그는 성령을 속였다는 것은, 사함 받을 수 없는 죄를 범했다는 것과 아울러서 성령이라는 특정한 위격을 거스르는 문제에서 그치는 것이 아니라 삼위일체 하나님을 속인 것이 된다고 경고한다. 성부, 성자, 성령은 본질이 동일하시고 각 위격의 능력은 동일하고도 하나이기 때문에 각 위격 또한 즉각적이면서도 동일하게 작용하여 삼위일체 하나님의 사역이라는 효과를 성취하시기 때문이다.<sup>71</sup> 성경은

69 Witsius, *Exercitationes*, III.xxxi.

70 Witsius, *Exercitationes*, XXIII.xv.

71 Witsius, *Exercitationes*, VI.iii, XXIII.xv; 행 3:4.

여호와에 대해서 말씀하시는 내용들을 성령께 적용시킨다. 구약에서 여호와께서는 그 백성들 사이에 장막을 세우시고 그들의 하나님 되심과 자신의 백성임을 확인하셨다. 신약에서 그 성전은 바로 우리이며 구약에서와 마찬가지로 하나님께서는 성전, 즉 우리 안에 거하신다. 전술된 내용들을 토대로 볼 때, 비치우스는 신자가 성령이 거하시는 성전이 된다는 의미가 예루살렘 성전에 여호와께서 거하시며 백성들과 함께 하심과 달리, 보다 엄격한 의미가 적용되어야 한다고 보았다.<sup>72</sup> 믿는 이들은 고백과 선언을 통하여 자신이 하나님의 성전이 된다는 새로운 정체성을 지니게 된다. 그 몸이 하나님께서 거하시는 곳이므로 온전히 하나님을 섬기고 의지하며 성령을 거스르는 행위는 거부하고 피해야 한다. 그렇기 때문에 비치우스는 신자가 믿음을 유지하는 동시에 자신을 낮추고 비워서 믿음을 적용하고 생각하는 자기검증에 주의를 기울일 것을 간곡히 호소한다.<sup>73</sup>

비치우스는 자기 검증이 곧 믿는 이의 공로가 될 수 없다는 점 또한 분명하게 규정한다. 신자의 영혼은 언제나 실족의 상태로 떨어질 수 있다. 비치우스는 성령께서 믿는 이의 영혼이 가장 태만하여지고 성령의 역사하심에 대한 주의 깊은 관심이 결여된 상태 가운데에서도 여전히 보호하시고 함께하는 삶을 유지시킨다는 점을 지적한다. 성령께서 그러한 상태에 빠지지 않도록 보호하시기 때문이다.<sup>74</sup> 이런 점에 비추어 볼 때, 비치우스는 성령의 작용과 믿는 이의 적용과 노력이 동시에 일어나는 것으로 이해할 수 있다. 하지만 그러한 행위가 믿는 이의 공로를 드러내난 것은 아니라고 보았으며 그러한 능력조차 존재할 수 없는 것으로 본다. 성령의 작용과 열매, 그리고 그에 따라 이뤄지는 인간의 변화는 결국 성령하나님의 사역으로 돌려지기 때문이다 비치우스는 성령의 작용에 따라 나타나는 첫 번째 변화로 자신의 죄를 애통하고 자복하며 회한에 가득한 감정이 존재한다고

72 Witsius, *Exercitationes*, XXIII.xxxii; 례 26:11-12, 고후 6:16.

73 Witsius, *Exercitationes*, III.xxxviii; Goodwin, *The Object and Acts of Justifying*, II.i.7 (332-33).

74 Witsius, *Exercitationes*, XXIII.xli.

본다. 두 번째 변화는 믿는 이가 성령께서 견책하시는 말씀을 듣는다면 하나님을 사랑하는 마음과 뜨거운 감사, 그리고 양심적인 경건의 삶을 살아가게 된다는 것이다. 비치우스는 이러한 작용들이 있음과 순서적 변화를 믿는다면 성령께서 내주하심과 함께 하심을 부인할 이유도 없고, 영의 작용들과 열매를 구분하지 못할 수가 없다고 주장한다. 그는 성령 받는 이의 입장에서 확실하게 경험하게 되는 성령의 은혜주시는 사역을 구분할 수 있다는 점을 통해, 성령께서 자신 안에 거하심을 인식하며 회복된 교제를 유지하기 위하여 노력할 것을 강조한다.<sup>75</sup>

### 3. 위로하시는 성령

비치우스는 위로하시는 성령을 인식하지 않음으로써 야기되는 주제넘은 믿음의 상태를 단계적으로 논증한다. 그는 하나님을 아는 지식으로서의 믿음이 하나님의 권위에 근거를 두고 선포되며 계시되는 하나님의 말씀을 참으로 받아들이는 것이라고 정의한다. 이에 대한 숙고함이 믿는 이들에게 존재하지 않는다면 그 믿음은 결국 맹목적인 동의에 지나지 않는다.<sup>76</sup> 맹목적인 동의는 믿음이 ‘일시적인’(temporarius, temporariam) 상태에 머물게 한다. 이는 성령에 의해 인도되는 상태가 아닌 인간의 기분에 따라 좌우되는 믿음이기 때문이다. 비치우스는 이러한 상태가 지나는 특이한 점을 주목한다. 이러한 상태에 있는 신자는 교회의 가르침과 교리에는 분명하게 동의한다. 진리를 깨달음에 기뻐하고 경건의 삶으로 나아가려고 애쓰기까지 한다. 심지어 그러한 삶 가운데 존재하는 많은 감정에 집중하며 믿음의 고백도 명백히 드러낸다. 하지만 그러한 믿음은 교회의 외적 환경들이 변영하는 동안에만 그럴 뿐이다. 아주 짧은 시간 지속될 뿐이며 박해라는 폭풍이 가해질 때, 그 믿음은 참 모습을 드러낸다. 비치우스는 이것이야말로 주제넘은 믿음이라고 강조한다.<sup>77</sup>

75 Witsius, *Exercitationes*, XXIII.xli.

76 Witsius, *Exercitationes*, III.xxviii.

77 마 13:21 참고; Witsius, *Exercitationes*, III.xxviii.

그는 그러한 믿음을 견지한 원인이 성령의 위로하심을 거절하고 있기 때문이라고 지적한다. 성령의 위로를 거절함은 구원에 이르는 믿음을 지속할 수 있도록 이끄시는 성령의 사역을 무시하는 것과 동일하다. 비치우스는 영광의 참여자인 믿는 이들에게는 성령께서 위로자가 되신다고 말한다. 위로하심의 첫 번째 증거는 우리를 인(印)치시고, 우리를 향한 사랑을 보증하신다는 것이다. 그런 점에서 성령 하나님은 약속의 영이시다. ‘인치심’을 받았다는 것은 믿는 이들이 바로 그 분의 소유가 되었음을 의미한다. 이것은 믿는 이들에게 구원의 확신이 된다. 그로 인하여 기업을 보장받고 거룩한 성령 가운데서 빛과 정결함, 거룩함, 의롭다함을 주신다는 것의 참다운 의미를 깨닫는 기쁨을 맛보게 된다.<sup>78</sup>

비치우스는 믿음이 연약해지며 흔들릴 때 우리가 의지하며 굳건히 세울 것을 확실하게 보장할 수 있는 것은 성령께서 우리를 인(印)치셨다는 믿음의 확증뿐임을 언급한다.<sup>79</sup> 그는 믿는 이에게 기쁨이란 바로 이러한 것임을 강조한다.<sup>80</sup> 비치우스는 주제넘은 믿음이 대체하려는 잘못된 믿음의 기쁨에 자리하는 문제점이 결국에는 역사적 믿음에서 오는 부정적인 측면을 더욱 부각시킨다는 점에 주목한다. 그는 주제넘은 믿음이 성령에서 오는 진리의 조명과 위로, 인치심의 사역을 제거함으로써 믿음과 말씀의 어떤 요소에서 나타나는 희귀한 지식에 만족하게 만든다고 보았다. 그것은 성령을 통하여 기쁨에 거하는 것이 아니다. 기쁨에 거하는 것으로 착각하는 것에 지나지 않는다.<sup>81</sup> 비치우스는 그 착각이 지적인 허영심에서 비롯된다고 비판한다.

<sup>78</sup> Witsius, *Exercitationes*, XXIII.xxxix.

<sup>79</sup> 위로자로서의 성령의 역할에 대해서 리처드 시즈(Richard Sibbes, 1577-1635)의 묘사와 비치우스를 비교하는 것도 상당히 흥미롭다. 비치우스는 확증을 통하여 위로를 주시는 위로자로서 성령을 논하며 시즈는 치유를 주시는 위로자로서 성령을 묘사한다. 각자의 언어로 위로자 성령 하나님을 논하지만 이들의 공통적인 지향점은 믿음의 확증에서 나타나는 성령 사역의 강조와 그것을 바탕으로 한 하나님과의 연합이다. Richard Sibbes, "A Fountain Sealed," in *The Works of Richard Sibbes*, vol. VI. ed. Alexander B. Grosart (Edinburgh: The Banner of Truth, 2001), 414.

<sup>80</sup> Witsius, *Exercitationes*, III.xxxii, XXIII.xxix, xl.

<sup>81</sup> Witsius, *Exercitationes*, III.xxxii, XXIII.xxix, xl.

고결하면서도 희귀한 지식과 심오한 진리는 선이나 의지의 즐거움으로서 지성을 즐겁게 한다. 그렇지만 ‘주제넘은’ 믿음은 그것이 자신에게서 발견되는 것으로 인식한다. 그러한 상태에서 허영심이 나타난다. 그 허영심에 잡혀버린 이는 지식의 기쁨이 어디에서 연유되는 것인지 생각하지 않고 허영심을 참된 믿음의 증거로 착각해버린다. 비치우스는 그러한 기쁨의 내면에는 하나님이 아닌 인간의 육적인 방심과 헛된 감흥이 있다는 점을 지적한다.<sup>82</sup> 인간이 지닌 본성의 한계를 감안한다면 이상할 것도 없다. 비치우스는 이러한 믿음의 양상 또한 의지와 지성을 분리해버린다고 본다.<sup>83</sup> 그리고 유한한 희열의 상태라고 부연한다. 의지나 지성 어느 한 쪽으로 치우쳐서 믿음을 육체적 기능에서 나오는 하나의 특별한 행위, 혹은 그저 새롭고 신기한 무엇인가를 알았다는 사실에 지나지 않기 때문이다.<sup>84</sup>

위로하심의 두 번째 증거는 성령께서 우리의 유업, 기업의 보증이 되신다는 것이다. 일반적으로 보증의 의미는 하나의 암시이다. 이것은 훗날 전체를 받게 될 어떠한 금전이나 물질의 완전한 지불을 말함이다. 우리는 성령 안에서 인치심을 보장받고 그분의 처음 열매를 소유한다. 비치우스는 성령의 처음 열매는 단순히 희망을 뜻하는 것을 넘어서 온전하게 우리가 거두어 들일 결실을 미리 언급하는 것이라고 주장한다. 믿는 이들은 시험과 고난에 빠져 실족하기도 하며 길을 헤매기도 하지만 주안에 거하여 성령을 따름으로써 그리스도를 갈망하고 굳게 붙잡으며 의지하는 것이다. 이러한 비치우스의 주장은 믿음이 단순한 지식적 차원에서 머물거나 소유하는 것이 아닌 실천의 원동력, 그리스도를 따르는 원천으로 바라보는 것으로 이해한다고

<sup>82</sup> Witsius, *Exercitationes*, III.xxxii.

<sup>83</sup> Calvin, *Institutes*, 3.2-3; Witsius, *Exercitationes*, III.ii.v-vi,viii; Richard Muller, *The Unaccommodated Calvin: Studies in the Foundation of a Theological Tradition* (NY: Oxford University Press, 2001), 162-68 참고; 비치우스의 주장을 살펴볼 때, 그는 명백히 신앙을 의지로 정의하는 주의주의적 노선을 취하고 있지 않다. R. T. Kendall이 제시하는 칼빈 신학과 그 후예들의 상이성, 질적 이탈 등의 표현은 재고될 여지가 있다. R. T. Kendall, *Calvin and English Calvinism to 1649* (New York: Oxford University Press, 1978), 19 참고.

<sup>84</sup> Witsius, *Exercitationes*, III.iv-v.

볼 수 있다. 이는 칼빈의 관점과 일치하는 부분이기도 하다.<sup>85</sup>

위로하심의 세 번째 증거는 “하나님께서 은혜로 주신 것을 알게 하심”이다. 비치우스는 믿는 이가 참으로 성화에 이르고 있다면 삶 가운데서 지속적으로 성령과 함께 그 열매를 증거하는 것이라고 주장한다.<sup>86</sup> 인간의 덕으로도 가능한 것이 아니다. 소키누스주의자들이 거듭 주장하고 있는 인간의 능력으로 인식하는 성령의 선천적 내주 상태는 믿음의 올바른 열매를 맺을 수도 없을뿐더러, 그 자체로 이미 믿음이 아니다. 비치우스는 이미 주님께서도 그러한 상태를 언급하셨다고 지적한다. 그는 이것이 뿌리 없는 믿음의 근거가 되는 것으로 본다. 그리스도 예수의 이름과 하나님의 성령 안에서 거룩함과 의로움으로 나타나는 믿음의 열매가 아니기 때문이다.<sup>87</sup>

위로하심의 네 번째 증거는 성령께서 자신을 증거하는 믿음의 사람들을 떠나지 않는다는 것이다. 성령께서는 마치 왕이 그 백성을 친히 보듬고 사랑으로 보살피듯이 믿는 이들을 지키시고 양육하신다. 비치우스는 그 어떤 말보다도 성령께서 친히 그 증거를 주신다는 성령의 사역을 강조한다. 일시적인 믿음은 성령이 존재하신다는 이러한 상태를 외면하거나 인지하지 못한다. 비치우스는 이것의 위험성이 좀처럼 드러나지 않는데 있다고 본다. 일시적 믿음의 상태는 죄 된 본성에 기인한 자기기만하여 은폐된 상태에서 다시 공동체를 향한 기만으로 변질된다. 비치우스는 소키누스주의자들이 강조하는 선천적인 성령 내재의 상태란 결국 인간의 상태를 숨기고 외면하는 것에 지나지 않는다고 힐난한다.<sup>88</sup> 비치우스는 일시적으로 그 믿음을 유지했다가 다시 벗어나기를 반복하는 이들은 결국 죄의 본성에서 완전히 벗어난 것도 아닐뿐더러 믿음의 투쟁 단계에서 승리하지 못한 채 패배의 상태를 거저된 승리로 가장하는 모순된 상황에 거하기를 자처하는 것임을 경고한다.<sup>89</sup>

<sup>85</sup> Calvin, *Institutes*, 3.2.36, Witsius, *Exercitationes*, III.xx, xxii, XXIII.xxxix.

<sup>86</sup> Witsius, *Exercitationes*, XXIII.xxxix.

<sup>87</sup> 마 13:21 참고; Witsius, *Exercitationes*, III.xvi, III.xxviii., XXIII.v.

<sup>88</sup> Witsius, *Exercitationes*, III.xvi, xxx.

<sup>89</sup> Witsius, *Exercitationes*, III.xxx, XXIII.xxxix; 오우언은 이러한 상태에 대해 “중생하지

## VI. 나가는 말

당시 주제넘은 믿음이 나타난 주된 원인을 역사적으로 본다면 소키누스주의자들의 잘못된 성령인식이 믿음의 공동체 속에 만연했다는 것으로 해석할 수 있다. 하지만 비치우스의 논증을 살펴보면 단순히 소키누스주의자들에게 모든 잘못을 돌리는 것으로 볼 수는 없다. 그들의 주장에 자리한 인간 한계성의 거부, 성령의 편횡을 은연중에 받아들인 믿음의 공동체에게도 분명한 책임이 존재한다. 이는 믿음의 공동체가 초대 교회 이래로 지켜야만 하는 바른 가르침을 전하는 역사적 정체성과 책무를 저버리게 되는 상태로 전락했기 때문이다.<sup>90</sup>

비치우스의 주제넘은 믿음에 대한 논증에서 드러나는 경고와 계도의 메시지는 칼빈과 유사한 방향성과 목표를 지니고 있는 것으로 볼 수 있다. 그리고 비치우스를 중심으로 직전 시기, 동 시대 혹은 그 후의 개혁파 정통주의 신학자들에게서 나타나는 발언들을 토대로 볼 때, 믿음에서 차지하는 성령의 역할과 그에 대한 이해와 논증은 상호 간 영향성의 흔적들이 나타나고 있다. 따라서 칼빈의 신학과 이후 개혁신학의 관점은 근본적으로 이질성을 가지고 있지 않다고 평가할 수 있다. 그렇다면 비치우스 본인의 주장과 우려는 20세기 이후 일부 학자들에게 나타나는 학문적 이전—칼빈과 칼빈의 후예들에게서 나타나는 상이성, 이탈성 혹은 종속적 속성—에 대한 반론의 여지를 어느 정도 제공한다고도 볼 수 있다.<sup>91</sup> 아우구스티누스를 위시하

---

못한 사람”이라고 평가한다. 이성이 부패하고 타락하였으며 의지와 감성이 타락하고 최종적으로 그 영혼이 죽음의 상태에 있는 자가 바로 중생하지 못한 자이다. 그로 인하여 영적인 일에 무지하고 소경의 상태에 있으며 바리새인들처럼 지혜를 가장한다고 오우언은 비판한다. Owen, *The Works of John Owen III*, 244-48.

<sup>90</sup> 딤후 2:2.

<sup>91</sup> Basil Hall, “Calvin Against the Calvinists,” in *John Calvin: A Collection of Distinguished Essays*, ed. Gervase Duffield (Grand Rapids: Eerdmans, 1966),



여 칼빈, 칼빈 이후 개혁신학의 후예들이 제시하는 믿음의 양상과 이탈에 대한 염려는 연속적 성격을 띠며 교회 공동체에게 전해져 오고 있다는 해석 또한 가능하다.

비치우스는 이러한 구원에 이르는 믿음의 내용들을 무시하고 무가치하게 평가하는 세태가 결국 시대와 교회, 사회와 교회를 단절시킨다고 경고한다.<sup>92</sup> 신학의 학문성과 목회 현장의 조화를 중시한 비치우스에게 이러한 상태는 책망을 넘어 비통과 탄식의 감정을 제공한다. 그는 이를 방지한다는 것이 궁극적으로 종교개혁의 전통 뿐만 아니라 사도 전통을 계승하는 교회의 가르침과 더 이상 맥을 같이하지 않는다는 단절된 무리임을 자처하는 것으로 풀이한다.<sup>93</sup> 한국교회의 현 상태도 이러한 상태와 그 맥이 닿아있다는 점에서 우려하지 않을 수 없다. 한국교회가 당면한 문제들과 맥락을 같이하는 이러한 상황들에 관하여 비치우스는 하나님께서 친히 개혁을 요구하시는 것으로 읽어야 한다고 주장한다.<sup>94</sup> 비치우스의 설명을 토대로 문제의 한 예를 들자면 입술로만 사도신경을 고백할 뿐, 그 안에 담긴 신론, 기독교론, 성령론, 삼위일체론, 구원론, 교회론적 가르침이 한국교회에서는 지속적으로 외면당하고 현실을 거론할 수 있다. 그로 인해 올바른 신앙의 의미를 성찰하지 못한 채 주재념은 믿음으로 나아가기 좋은 환경에 놓여있는 한국교회의 신자들은 끊임없이 이단에 미혹되고 실족하거나 그렇지 않다

---

25-26, 27-37, *Humanists and Protestants 1500-1900* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1990); Thomas, F. Torrance, *The School of Faith, Catechisms of the Reformed Church* (London: J. Clarke, 1959), xi-cxxvi 참고; Richard Muller, *After Calvin* (NY: Oxford University Press, 2003), 87-88 참고.

<sup>92</sup> Witsius, *Exercitationes*, III.xxxi.

<sup>93</sup> Herman Witsius, *Twist des Heeren met zynen wyngaart, deselve overtuigende van misbruik zyner weldaden, onvruchtbaerheid in 't goede en al te dertele weeldrigheid, In schadelyke nieuwigheden van opinien, en schandelyke oudheid van quade zeeden, met bedreyginge van zyn uysterste ongenade* (Jacob van Poolsum, 1736), XXIV.

<sup>94</sup> Herman Witsius, *Twist des Heeren met zynen wyngaart*, XXII, XXIII, XXIV; Jan Van Genderen, *Herman Witsius, Bijdrage tot de kennis der gereformeerde theologie* ('s-Gravenhage: Guido de bress, 1953), 18-20 참고.

고 하더라도 왜곡된 신앙관으로 자신이 올바른 믿음의 공동체에 속해있다는 착각에 빠진 채 교회에 출석도장을 찍으러 갈 뿐이다. 한국교회는 종교개혁 500주년을 기념하는 이 시기에 단순히 기념에 머물러서는 안된다. 이러한 기념을 허락하신 하나님의 은혜와 주권에 주목하고 더 나아가 하나님께서 그러한 은혜를 통해 우리에게 개혁을 요구하시고 있다는 사실을 보다 중요하게 여길 필요가 있다. 비치우스가 전하는 개혁을 향한 희망의 메시지는 여전히 우리에게도 유효하다고 본다. 그것은 하나님께서 사랑과 은혜로서 우리를 방치하지 않으신다는 사실이다. 그렇기에 개혁은 가능하다. 비치우스는 새로운 개혁을 호소한다.<sup>95</sup> 그 호소는 결코 우리와 동떨어진 것이 아니다.

---

<sup>95</sup> Genderen, *Herman Witsius, Bijdrage tot de kennis der gereformeerde theologie*, 18-20.

**[Abstract]**

**The Understanding of Herman Witsius's Faith and the  
Holy Spirit :  
Centered on the criticism of *fides Praesumptuosa***

Hyun Seung Lee (BaekSeok University)

The purpose of this essay is to study Herman Witsius's the proper meaning of faith and the knowledge of the Holy Spirit through his work "*Exercitationes sacrae in symbolum quod Apostolorum dicitur.*" In the era of Reformed orthodoxy, various heretical factors confused the fundamental conception of the direction and object of faith. Inter alia, Witsius was paying sharp attention to Socinians. He proposed the proper way to keep the faith and wanted believers to get authentic information as to the Holy Spirit. Witsius teaches "I Believe." Witsius thinks that it comprises four topics. First, The act of believing itself, secondly, The special appropriation of that act to the mind of every Christian, so that each believer believes for himself, thirdly, The consciousness of that act, fourthly, The profession with the mouth, of that faith which dwells and operates in the heart. He said the faith has two aspects. One is "Saving faith," the other is "presumptuous faith." "Presumptuous faith(*fides praesumptuosa*)" suits one's own convenience. It neglects duties as a devout Christian.

Witsius blamed presumptuous faith on the heretical factors blocking the proper way for God. Socinian's teaching of the Holy Spirit provides believers with distorted perspectives on the Holy Spirit. They refuse to acknowledge the person of the Holy Spirit. "The Holy Spirit cannot be the God" is the base of their thought. Witsius produces contrary evidence. He teaches that the Holy Spirit is true and Most High God. It appears from Divine names, Attributes, Works. The Holy Spirit is given to us God, and He is the author of a new life in believers, unites them most closely to Christ.

**Key Words:** The Trinity, The Holy Spirit, Saving Faith, Presumptuous Faith, Confession, Obedience

## [참고문헌]

- Witsius, Herman. *Exercitationes sacrae in symbolum quod Apostolorum dicitur*. Franequera: Gyeselaar, 1681.
- \_\_\_\_\_. *Exercitationes sacrae in symbolum quod Apostolorum dicitur in orationem dominicam*. Franequera: Gyselaar, 1689; 영역본은 *Sacred Dissertations, on what is commonly called the Apostles' Creed*. trans. Donald Fraser, 1823; Edinburgh: Khull and Blackie & co. Glasgow; reprint, Grand rapids: Reformation Heritage Books, 2010.
- Augustine. *The confessions of St. Augustine*. Translated, with an introduction and notes by John K. Ryan. New York: Image Books, 1960.
- \_\_\_\_\_. *Enchiridion de fide, spe, et caritate*.
- Beeke, Joel R. & Mark Johnes. *A Puritan Theology: Doctrine for Life*. Grand Rapids, MI: Reformation Heritage Books, 2012.
- Boston, Thomas. *Human Nature In Its Fourfold State*. New York: Evert Duyckinck, 1811.
- Calvin, John. *Institutes of the Christian Religion*. ed. John McNeill. trans. Ford Lewis Battles. 2 vols. Philadelphia: The Westminster Press, 1960.
- Charnock, Stephen. *A Discourse of the knowledge of God*. Edinburgh: James Nichol, 1861.
- Copleston, Frederick C. *A History of Medieval Philosophy*. London: Methuen, 1972.
- Genderen, Jan Van. *Herman Witsius, Bijdrage tot de kennis der gereformeerde theologie*. 's-Gravenhage: Guido de bress, 1953.
- Goodwin, Thomas. *The Object and Acts of Justifying Faith*. In *The*

- Works of Thomas Goodwin*. vol. 8. Edinburgh: James Nichol; London: James Nisbet And Co. Dublin: W. Robertson, 1864.
- Hall, Basil. "Calvin Against the Calvinists," in *John Calvin: A Collection of Distinguished Essays*, ed. Gervase Duffield. Grand Rapids: Eerdmans, 1966.
- \_\_\_\_\_. *Humanists and Protestants 1500-1900*. Edinburgh : T. & T. Clark, 1990.
- Kendall, R. T. *Calvin and English Calvinism to 1649*. New York: Oxford University Press, 1978.
- Muller, Richard A. *After Calvin*. NY: Oxford University Press, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Post-Reformation Reformed Dogmatics*. 4 vols. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2003.
- \_\_\_\_\_. *The Unaccommodated Calvin: Studies in the Foundation of a Theological Tradition*. NY: Oxford Univ. Press, 2000.
- Owen, John. *The Works of John Owen Vol. III*. ed. William H. Goold. London: T&T. Clark, 1862.
- Perkins, William. *An Exposition of the Symbol or Creed of the Apostles*. London: John Legatt, 1623.
- Popkin, Richard Henry & Arie Johan Vanderjagt. *Scepticism and Irreligion in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*. Leiden: E. J. Brill, 1993.
- Schaff, Philip ed., *The Creeds of Christendom: With a History and Critical Notes*, 6th ed. 3 vols. Harper & Row, 1931; reprint, Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1993.
- Sibbes, Richard. *The Works of Richard Sibbes Vol. VI*. ed. Alexander B. Grosart. Edinburgh: The Banner of Truth, 2001.

## 교리교육서를 통한 십계명 교육

: 루터의 대교리교육서(1529), 칼빈의 교리교육서(1545), 하이델베르크 교리교육서(1563), 웨스트민스터 대교리교육서(1647)를 중심으로

정두성  
(고현교회)

### [초록]

본 논문은 16-17세기 유럽의 개신교회들이 신자들의 신앙 성숙을 위해 무엇을 어떻게 가르쳤는지를 살펴보는데 그 주목적이 있다. 이는 특히 루터의 대교리교육서(1529), 칼빈의 교리교육서(1545), 하이델베르크 교리교육서(1563), 웨스트민스터 대교리교육서(1647)에서 모두 다루고 있는 십계명을 연구하고, 분석하고, 각 각 비교하는 방법을 통해 이루어진다. 먼저 각 교리교육서를 만든 교리교사들이 이해하는 십계명의 용도가 십계명의 구조를 이해하는 것에 어떤 영향을 미치고, 또한 이러한 구조가 십계명 교육에서 어떻게 나타나는지를 볼 것이다. 이와 함께 본 논문은 십계명을 가르치는 교리교사들의 이미지가 루터의 대교리교육서, 칼빈의 교리교육서, 하이델베르크 교리교육서, 웨스트민스터 대교리교육서에서 각 각 아버지, 선생님, 변증가, 판사로 나타남을 분석할 뿐 아니라, 교리교사의 이러한 네 가지 이미지가 결국 목사라는 하나의 교회 직분으로 모이게 됨을 나타냄으로, 목사가 교리교육의 주체가 되는 교리교사

논문투고일 2017.07.19. / 심사완료일 2017.08.30. / 게재확정일 2017.09.15.

여야 한다는 것을 보여준다. 위와 같은 연구를 통하여 필자가 제안하는 것은 첫째 목사는 네 가지 교리교육서 십계명 교육에서 나타난 각 이미지들을 잘 참고하여 좋은 교리교사가 되기 위해 항상 자신을 개발해야 한다. 둘째, 교리교육서의 십계명 분석과 설명에서 ‘명하는 것’과 ‘금하는 것들’은 결코 이웃의 잘 못을 판단하는 잣대가 아니라, 이웃의 선한 행동을 칭찬하는 근거들로 사용되어야 할 것이다.

**키워드:** 루터의 대교리문답, 칼빈의 교리문답, 제네바 교리문답, 하이델베르크 교리문답, 웨스트민스터 대교리문답, 루터, 칼빈, 십계명, 교리교사, 교리교육서

## 1. 들어가는 말

중세이후 십계명을 사도신경, 주기도문과 함께 예배와 교리교육서(Catechism)의 위치로 복귀시키는데 그 기초를 놓은 인물이 바로 루터(1483-1546)일 것이다. 루터는 참회신학에 길들여져 하나님께서 제정하신 율법을 따라 살아가는 삶은 무시하면서, 고해성사를 통한 죄 값의 탕감에만 관심을 가진 교회와 성도들에게 십계명의 참 의미를 설교와 저술을 통해 말하기 시작했다.<sup>1</sup> 그는 1522년 『개인기도서』에서 십계명을 사도신경과 주기도문과 함께 성도의 신앙생활에 필수적인 요소임을 설명했다. 특히 그는 아픈 사람의 비유를 들면서 그들에게 절실히 필요한 의사의 진단, 약사의 약 처방 그리고 병 나음에 대한 감사의 표현을 통해 십계명을 설명했

1 정두성, 『교리교육의 역사』 (서울:세움북스, 2016), 145-54.



다.2 이 후 대교리교육서(1529)에서도 사도신경, 주기도문과 함께 십계명을 풀어서 설명하는데, 『개인기도서』의 설명 방식에 따라 십계명을 가장 먼저 설명하고 이어서 사도신경과 주기도문을 설명한다. 루터가 이해한 십계명의 용도는 칼빈이 이해한 개혁주의 전통의 십계명의 용도와는 차이가 있다. 따라서 예배에서의 적용과 교리교육서 상의 설명 방식에서 개혁주의 전통과 일치하지는 않는다. 그럼에도 불구하고 전통적으로 사도신경과 주기도문에 비해 다소 덜 강조되었던 십계명이 예배와 교리교육에 있어서 자기 자리를 찾아가는데 기여한 루터의 업적은 분명히 인정되어 마땅하다 할 수 있다.

루터의 영향으로 16세기 개혁교회들은 십계명의 중요성을 언급하게 되었고, 십계명은 실제 예배와 교육에서 점점 적극적으로 사용되었다. 그러나 율법을 죄를 깨닫게 하는 용도로 설명한 루터를 따라 많은 개혁 교회들이 십계명을 참회의 자료로 사용하기 시작했다. 즉, 십계명을 낭송함으로써 죄를 깨닫고, 그 죄를 자백하면 사죄가 선언되는 방식이었다. 이러한 십계명의 위치를 사죄의 선언 뒤로 옮긴이가 바로 칼빈(1509-1564)이었다. 그는 십계명을 우리의 죄를 깨닫게 하는 도구라기보다는, 구원받은 자들이 구원자에게 감사를 표현하는 구체적인 방법으로 생각했다. 즉, 칼빈에게 있어서 십계명은 사죄를 선포 받은 자들이 그 감격과 감사를 표현하는 삶의 구체적 인 방식이었다.<sup>3</sup> 이러한 개념으로 칼빈이 십계명을 예배에 적용하면서 십계명은 더 이상 우리의 비참을 고백하게 하는 회개의 자료가 아니라, 구원받은 신자가 그 은혜에 감사하여 이전과는 다른 의로운 삶을 살겠다고 다짐하는 징표가 되고, 또한 그러한 삶을 일상생활 속에서 살아가게 하는 안내의 역할을 하게 된 것이다.

본 논문은 십계명에 대한 각 교리교육서들 간의 교리적 차이를 분석하고

2 Martin Luther, "Personal Prayer Book," G. K. Wiencke (ed.), *Luther's Works, Vol. 43, Devotional Writings 2* (Philadelphia: Fortress Press, 1986), 14.

3 『기독교 강요』, 2.7, 12.

구별하는 것을 목적으로 하지 않는다. 루터의 대교리교육서, 하이델베르크 교리교육서, 웨스트민스터 대교리교육서가 각각 루터교회, 화란 개혁교회, 장로교회의 교리적 특성을 분명히 나타내고 있는 것은 사실이다. 그러나 본 논문은 각 교리교육서들이 십계명 설명에 있어서 어떠한 교리적 강조점을 두었는가에 대한 질문보단, 16-17세기 유럽 개신교 교회의 교리교사들이 각 교리교육서를 가지고 어떻게 십계명을 학생들에게 가르쳤는지에 대한 궁금증을 해결하는데 더욱 큰 초점을 두고 있다. 그 중에서도 가장 핵심적인 것은 각 교리교육서 속에 나타나는 교리교사들의 모습이 어떠한가 하는 점이다. 이뿐 아니라 교리교육서를 통해 교리교사와 학생과의 관계를 이해하는 것 또한 중요하게 다루어질 것이다. 이러한 이유로 각 계명별로 교리교육서의 내용을 비교하는 것 또한 교리적인 차이에 대한 논리적 분석보다는 각 교리교육서 상에 나타나는 독특한 설명 방법들을 최대한 부각시키는데 중점을 두었다. 결국 본 논문은 십계명교육이라는 한 주제를 16-17세기 유럽 개신교회들이 각 교리교육서를 통해 어떻게 교회에 적용했는지를 살펴봄으로써, 21세기 현재 한국 교회에서 십계명을 가르치는 교사가 어떠한 자세와 방법으로 학생들을 지도해야 할 것인지에 대해 역사적인 통찰을 얻고자 하는데 그 목적이 있다고 하겠다.

## II. 교리교육서들 속의 십계명의 구조

출애굽기 20:1-17과 신명기 5:6-21에 기록되어 있는 십계명은 칼빈, 루터, 로마 가톨릭 교회, 유대교가 그 구조에 있어서 조금씩 다른 견해를 보인다. 유대교는 십계명의 서론을 제1계명으로 보고 칼빈이 정리하고 현재 장로교회가 이해하는 제2계명과 제3계명을 하나로 통합해 제2계명으로 본다. 비록 서론을 제1계명으로 보지는 않지만 루터와 로마 가톨릭 교회도 유대교와 같이 제1계명과 제2계명을 통합한다.<sup>4</sup> 그러나 루터와 로마 가톨릭

교회는 제10계명을 두 부분으로 나누어 '이웃의 집을 탐내질 말 것'을 제9계명으로, 그리고 '이웃의 아내를 탐내지 말 것'과 그 이하를 제10계명으로 구분한다. 이에 대해 칼빈은 '나 외에 다른 신을 두지 말라'는 것은 우리의 신앙의 대상을 말하는 것이고, '우상을 만들지 말라'는 것은 신앙의 방법을 말하는 것으로 이는 '모든 경건치 못한 것들'에 대한 두 가지의 다른 표현이지 두 가지의 계명을 말하는 것이 아니라고 설명한다.<sup>5</sup> 이러한 십계명 구조의 이해에 대한 상의한 견해는 각 교리교육서에 그대로 반영되어 나타난다. 루터는 그의 대교리교육서(1529) 십계명 설명에서 전통적 로마 가톨릭 교회의 십계명 구조를 그대로 사용하고 있다. 반면에 칼빈은 자신이 이해하고 주석한 구조에 따라 문답식 교리교육서(1542/1545)에서 십계명을 설명한다.<sup>6</sup> 하이델베르크 교리교육서가 독일의 루터교회와 스위스의 개혁교회를 통합하는 교리교육서를 만드는 것을 목표로 작성되었지만, 결국 칼빈주의적 색채를 강하게 띠는 교리교육서가 되었다는 증거도 바로 이 교리교육서의 십계명 구조가 루터의 구조가 아닌, 칼빈의 구조를 따르고 있다는 데 있다고 볼 수 있다.<sup>7</sup> 칼빈주의적 신학을 반영하는 웨스터민스터 대교리교육서의 십계명 구조는 당연히 칼빈이 제시한 구조와 일치한다.<sup>8</sup>

4 유대교, 로마가톨릭교회, 루터가 '나 외에 다른 신들을 섬기지 말라'와 '우상을 만들지 말라'를 하나의 계명으로 본 것은 '다른 신들'(출20:3)과 '어떤 형상'(출20:4-6)을 같은 것으로 보았기 때문이다.

5 『기독교 강요』, 2.8.12.

6 칼빈의 십계명 구조는 문답의 형태가 아닌 그의 첫 번째 교리교육서(1437)에서 먼저 분명히 나타났다. cf. James T. Dennison, Jr. (ed.), *Reformed Confessions of the 16<sup>th</sup> and 17<sup>th</sup> Centuries in English Translation: Volume 1, 1523-52*, (Grand Rapids: Reformation Heritage Books), 359-64.

7 정두성, 『교리교육의 역사』, 189-92.

8 칼빈은 십계명의 명령에 나타나는 '외적 행동'뿐 아니라 그 명령이 내포하고 있는 '내적이고 영적인 의'가 무엇인지를 밝히는 것에 많은 관심을 가졌다. 이러한 해석은 그리스도의 산상수훈을 통해 가능해 진다고 칼빈은 말한다. 그리스도께서 산상수훈에서 재해석해서 풀어주신 율법이 바로 하나님께서 진정으로 원하시는 '내적이고 영적인 의'를 나타낸다는 것이다. 또한 칼빈은 부정적인 형태의 명령 안에서 하나님의 의도를 찾아 긍정적이고 적극적인 내용을 해석해야 한다고 설명한다. 이러한 칼빈의 십계명 해석 방법은 그의 교리교육서에 그대로 반영되었고, 이 후 하이델베르크 교리교육서와 웨스터민스터 대교리교육서의 십계명 설명에서 더욱 구체적으로 적용되었다. 참고, 『기독교 강요』, 2.8.51.

### III. 각 계명별 십계명 교육 비교

#### 1. 십계명 교육의 서론

루터의 대교리교육서는 초판 서문에 십계명의 10가지 항목을 적어 준 것 외에는 십계명에 대한 개괄적인 설명 없이 바로 1계명 설명으로 들어간다. 반면에 칼빈은 학습자의 선 이해를 돕기 위해 십계명에 관한 개요를 5문항에 걸쳐 설명한다. 여기서 그는 하나님께서 우리에게 율법을 주신 이유는 우리가 우리의 삶을 이끌어 갈 수 있도록 하기 위함이라고 설명한다.<sup>9</sup> 하이델베르크 교리교육서는 우리의 선행은 하나님의 은혜에 대한 감사의 표현이라고 가르친다. 그러나 인간이 자신의 생각으로 행하는 어떠한 것도 선행이 될 수 없으며, 오로지 참된 믿음으로 하나님의 율법을 따라 하나님의 영광을 위해 행한 것만 선행이라고 가르친다.<sup>10</sup> 웨스트민스터 대교리교육서는 각 계명을 설명하기 전에 총 12문항을 할애하여 십계명에 관한 서론적인 설명을 한다. 여기에서 이 교리교육서는 하나님께서 요구하시는 인간의 의무는 하나님의 뜻에 대해 순종하는 것이라고 단정한 후 십계명의 설명을 이어간다.<sup>11</sup>

#### 2. 나 외에 다른 신을 내게 두지 말라

루터가 이해한 제1계명은 ‘너는 나 외에 다른 신들을 내게 두지 말라’이다.<sup>12</sup> 그러나 루터는 칼빈이 제2계명으로 분류한 ‘우상을 만들지 말라’는

9 ‘Calvin’s Catechism(1545)’ in James T. Dennison, Jr. (ed.), *Reformed Confessions of the 16<sup>th</sup> and 17<sup>th</sup> Centuries in English Translation: Volume 1, 1523-52*, (Grand Rapids: Reformation Heritage Books), 486.

10 ‘The Heidelberg Catechism(1963)’ in James T. Dennison, Jr. (ed.), *Reformed Confessions of the 16<sup>th</sup> and 17<sup>th</sup> Centuries in English Translation: Volume 2, 1552-66*, (Grand Rapids: Reformation Heritage Books), 790-92.

11 *The Westminster Larger Catechism*, 91-102.

명령을 제1계명에 포함시켜 이해하고, 이를 설명한다. 루터는 사람들에게 있어서 신(gods)은 마음으로 소망하는 모든 좋은 것들과 시련을 피할 수 있는 피난처가 되는 것이라고 설명한다. 즉, 이러한 신들은 이미 존재해 온 것이 아니라 사람들의 마음의 믿음과 신뢰를 통해 만들어지는 것이다.<sup>13</sup> 루터에게 있어서 제1계명은 다른 어떤 계명보다도 중요하다. 그는 순전한 마음으로 하나님만을 의지하면 모든 우상에서 벗어날 수 있을 뿐만 아니라 이어지는 다른 모든 계명들도 저절로 성취될 것이라 말한다. 칼빈의 교리교육서에 따르면 교리교사는 먼저 학생에게 첫 계명이 무엇인지와 그 의미가 무엇인지를 묻는다. 여기서 십계명의 서론을 제1계명 설명에 함께 포함하여, 하나님 자신이 율법의 권위자임을 스스로 나타내고 계신다고 설명한다. 첫 번째 계명에서 하나님께서 원하시는 것은 그에게 속한 위엄을 그를 위해서만 간직하는 것과 그것을 다른 것에는 돌리지 않는 것이라고 설명한다.<sup>14</sup> 하이델베르크 교리교육서는 우리는 하나님을 거슬러 행하거나 하나님 대신 섬김의 대상이 되는 모든 것을 포기해야 한다고 말한다. 왜냐하면 말씀으로 계시하신 하나님을 대신하거나 혹은 그와 나란히 두고 섬기는 것은 다 우상이기 때문이다. 게다가 이러한 것을 고안하고 만들어 소유하는 것도 금지해야 한다고 가르친다.<sup>15</sup> 웨스터민스터 대교리교육서는 칼빈의 교리교육서와 같이 '나 외에'(before me)가 특히 무엇을 가르치는 지를 설명하는데, 이는 우리가 다른 신을 두는 죄를 하나님께서는 매우 노여워하신다는 것을 알게 하여, 우리가 그러한 죄를 범하지 못하게 하는 효과가

12 루터의 소교리교육서(1529)는 가정에서 부모가 자녀들에게 기초 교리를 쉽게 가르치고 점검할 수 있도록 문답형식으로 작성되었다. 그러나 대교리교육서는 소교리교육서의 교사 지침서나 목회자의 교리 참고서용으로 만들어진 것이기에 문답의 형식이 아니라 주제와 항목에 따라 내용을 자세히 설명하는 방식으로 되어있다. 물론 대교리교육서도 문답식 교리교육서들처럼 번호가 매겨져 있다. 그러나 이 번호는 문답의 번호가 아니라 각 주제에 따라 설명하는 문단의 개수에 순서별로 번호를 매긴 것이다. 즉, 루터는 대교리교육서에서 제1계명을 총 48개의 문단으로 설명하면서 첫 문단부터 마지막 문단까지 번호를 순서별로 매긴 것이다.

13 루터, 『대교리교육서』, '십계명', 1-3.

14 Calvin's Catechism(1545), 136-42.

15 Heidelberg Catechism, 94-95.

있으며, 또한 하나님을 섬기는 모든 일을 그의 목전에서 하도록 설득하고 논증하는 역할을 한다.<sup>16</sup>

### 3. 우상을 만들지 말라<sup>17</sup>

칼빈은 영원한 영이신 하나님과 가시적이며 파괴될 존재인 피조물과는 어떠한 닮은 점도 없기 때문에 결국 아무리 아름답고 화려하게 만든다고 할지라도 인간이 만드는 하나님의 형상은 그 자체가 하나님의 위엄을 훼손하는 것이 된다고 설명한다.<sup>18</sup> 칼빈은 이 계명을 소홀히 하게 되면 잘못된 예배에 빠질 수 있음을 경고한다.<sup>19</sup> 질투하시는 하나님으로 삼, 사대까지 별을 내리신다는 말은 우리에게 극도의 공포를 주어 그에게 범죄하지 않게 하는 효과가 있다. 그러나 범죄한 자에게 별은 삼, 사대까지 이르지만 계명을 지키는 자에게 천 대까지 은혜를 베푸는 것은 인간을 향한 그의 자비하심은 그의 엄격하심보다 비교할 수 없을 만큼 크다는 것을 보여준다고 설명한다.<sup>20</sup> 하이델베르크 교리교육서는 '평신도를 위한 책'이라는 명목으로 형상들이 만들어져 교회에서 사용되었던 것에 대해, 이는 우리가 하나님보다 더 지혜로운 체 하는 것과 다름이 없다고 말한다. 그리고 말 못하는 우상을 통해서가 아니라 설교되어지는 하나님의 말씀을 통해 교육이 이루어져야 함을 강조한다.<sup>21</sup> 웨스트민스터 대교리교육서에서 설명하는 제2계명의 요구는 하나님께서 그분의 말씀에서 정하신 대로 모든 종교적 경배와 규례를 받아서 준수하고, 순전하고 흠 없이 지키는 것들로, 그리스도의 이름으로 드리는 감사와 기도, 말씀을 읽고 전파하고 듣는 것, 성례를 시행하는 것 등이 있다.<sup>22</sup>

16 *The Westminster Larger Catechism*, 103-06.

17 루터는 '우상을 만들지 말라'는 계명을 제1계명에 함께 포함하고 있다. 이러한 이유로 교리교육서에서도 제1계명에서 이 항목을 함께 다루었다.

18 *Calvin's Catechism(1545)*, 143-46.

19 *Calvin's Catechism(1545)*, 147-48.

20 *Calvin's Catechism(1545)*, 158.

21 *Heidelberg Catechism*, 98.

#### 4. 여호와와의 이름을 망령되게 부르지 말라

루터는 여호와와의 이름을 망령되게 부르지 말라는 것은 우리의 사육을 위해 아무데나 하나님의 이름을 사용하지 말라는 것이라고 설명한다.<sup>23</sup> 이 계명을 대해 칼빈은 하나님의 이름을 오용하지 않는 것이라고 가르친다. 이는 하나님의 이름으로 위증하지 않을 뿐 아니라 우상의 맹세를 하지 않는 것까지를 포함한다.<sup>24</sup> 하이델베르크 교리교육서는 하나님의 이름이 잘못 사용되는데 침묵하며 방관하는 것조차 계명을 어기는 죄에 참여하는 것이라 가르친다.<sup>25</sup> 게다가 맹세나 저주로 하나님의 이름을 욕되게 하는 것은 하나님께서 가장 진노하시는 죄로 사형의 형벌을 받을 것이라고 경고한다.<sup>26</sup> 웨스트민스터 대교리교육서는 하나님의 작정과 섭리를 불평하고 항변하는 것은 물론이거니와 그것을 호기심으로 파고드는 것 또한 잘못된 것임을 말한다. 이 교리교육서는 심지어 하나님의 말씀을 잘못 해석하여 잘못 적용하는 것도 계명을 범하는 죄에 속함을 말함으로 학습자들이 계명을 온전히 지키기 위해서는 말씀을 올바르게 깨닫는 것이 중요하다는 것을 강조하며 가르친다.<sup>27</sup>

#### 5. 안식일을 기억하여 거룩히 지키라

루터는 안식일의 개념에 대해 그것의 구약적 배경을 설명하는 것을 넘어, 이 날이 어떻게 거룩한 날이 되었는지를 자세히 가르쳐준다.<sup>28</sup> 루터는 하나

22 *The Westminster Larger Catechism*, 107-10.

23 루터는 자기 자신을 자랑하려고 하나님을 장신구 정도로 여기는 거짓 설교자들이 자신의 말을 하나님의 말씀인 양 교회에서 선포하는 것을 여호와와의 이름을 망령되게 부르는 것 중 가장 심각한 것이라고 했다. 참고, 루터, 『대교리교육서』, '제1부 십계명', 54-8.

24 칼빈은 진리를 바로 세우거나 우리들 사이에서 사랑과 조화를 유지하려 할 경우에는 필요에 따라 하나님의 이름으로 맹세 할 수 있다고 설명한다. 참고, *Calvin's Catechism(1545)*, 159-63.

25 *Heidelberg Catechism*, 99.

26 *Heidelberg Catechism*, 100.

27 *The Westminster Larger Catechism*, 111-13.

님께서 우리에게 안식일을 주신 가장 중요한 이유는 우리에게 예배할 수 있는 시간과 기회를 주신 것이기에, 이 날의 절정은 말씀의 선포인 설교가 되어야 한다고 말한다.<sup>29</sup> 칼빈은 우리가 안식일을 지키는 것은 기념하는 것 외에도 세 가지의 의미가 더 있는데, 영적인 쉼, 교회의 통치 지원, 그리고 종들의 수고를 덜어주는 것이 바로 그것이라고 설명한다.<sup>30</sup> 특히 그는 주께서 일하시도록 우리 자신의 일을 중지하는 것이 바로 영적인 쉼이라고 말한다.<sup>31</sup> 칼빈은 이 날을 ‘목상의 날’이라고 칭하면서 우리가 이 날에 해야 할 것은 함께 모여 하나님 말씀(doctrine)을 듣고, 공동 기도에 참여하며, 믿음을 증언하는 것이라고 가르친다.<sup>32</sup> 하이델베르크 교리교육서는 안식의 날에 하나님께서 원하시는 것은 말씀이 봉사와 이것을 위한 교육을 지속하는 것이라고 설명한다. 이를 위해 5가지가 요구되는데, 하나님의 교회에 참석하는 것, 하나님의 말씀을 경청하는 것, 성례에 참여하는 것, 주님을 공적으로 부르짖는 것, 가난한 자들에게 기독교적 자비를 베푸는 것이 바로 그것이다.<sup>33</sup> 웨스트민스터 대교리교육서는 안식일이 그리스도의 부활 이후부터는 매주 첫 날이 된 것을 분명히 지적해준다.<sup>34</sup> 웨스트민스터 교리교육서는 이 계명이 특히 가정의 가장을 비롯한 지도자들에게 주어졌고, 이들은 자신 뿐 아니라 자신의 통솔 아래 있는 모든 사람들도 안식일을 지키도록 해야 하는 책임이 있다고 가르친다.<sup>35</sup>

## 6. 네 부모를 공경하라

루터는 부모의 지위는 하나님께서 창조하신 것이기에 우리는 부모의 인품이 아니라 그 지위에 담긴 하나님의 뜻을 보고 공경해야 한다고 가르친

28 루터, 『대교리문답』, ‘십계명’, 78-83.

29 루터, 『대교리문답』, ‘십계명’, 84-86.

30 *Calvin's Catechism(1545)*, 166-71.

31 *Calvin's Catechism(1545)*, 172-76.

32 *Calvin's Catechism(1545)*, 177-79.

33 *Heidelberg Catechism*, 103.

34 *The Westminster Larger Catechism*, 116.

35 *The Westminster Larger Catechism*, 118.



다.<sup>36</sup> 그러면서도 루터는 이 계명 또한 하나님 공경에 종속된 계명임을 강하게 권면한다.<sup>37</sup> 루터는 이 계명에서 부모의 위치를 단순한 생육적 관계를 넘어 보살필 수 있는 힘과 권세를 부여받은 모든 사람에게로 확장시킨다. 이는 직업상 자신을 고용한 고용인에게도 해당되며, 더 확대되면 세상 정부<sup>38</sup>까지 우리의 공경의 대상이 된다고 설명한다.<sup>39</sup> 특히 루터는 영적인 아버지로서 말씀의 사역자에게 두 배의 공경을 해야 한다고 가르친다.<sup>40</sup> 이와 함께 그는 윗사람으로서 아랫사람에게 가져야 할 섬김의 책임에 대하여도 함께 권면한다.<sup>41</sup> 칼빈은 부모를 공경하는 것은 부모에게 겸손하며 순종하는 것으로, 부모를 경외하고 도우며, 부모의 지시를 잘 따르는 것이라는 말로 간단하게 내용설명을 끝낸다.<sup>42</sup> 반면에 그는 부모를 공경했을 때 이 땅에서 주어지는 축복인 '장수'에 대해 더 많은 설명을 하고 있다.<sup>43</sup> 칼빈도 루터와 같이 부모의 계념을 권위를 가진 모든 윗사람으로 확장시킨다.<sup>44</sup> 하이델베르크 교리교육서는 부모의 권위를 대하는 자세에 대해 크게 세 가지를 권면한다. 첫째는 위 권위에 대하여 공경과 사랑 그리고 신실함을 나타내는 것이다. 둘째는 그들의 가르침과 징계에 합당하게 순종하는 것이다. 그리고 마지막은 아랫사람은 위 권위의 약점을 드러내지 말고 인내해야 한다고 가르친다.<sup>45</sup> 웨스트민스터 대교리교육서도 앞의 교리교육서들처럼 육신의 부모는 물론 하나님께서 가정, 교회, 국가에 권위를 주어 우리 위에 세우신 이들이 모두 우리의 부모라고 가르친다. 심지어 더 뛰어난 은사(gift)를 가진 사람들도 부모의 권위를 가진다.<sup>46</sup> 웨스터민스터 대교리교육서는

36 루터, 『대교리문답』, '십계명', 103-08.

37 루터, 『대교리문답』, '십계명', 116.

38 루터는 세상 정부를 가장 넓은 의미의 아버지로 보았다. cf. 루터, 『대교리문답』, '십계명', 150.

39 루터, 『대교리문답』, '십계명', 141-57.

40 루터, 『대교리문답』, '십계명', 158-66.

41 루터, 『대교리문답』, '십계명', 158-78.

42 *Calvin's Catechism(1545)*, 186.

43 *Calvin's Catechism(1545)*, 187-93.

44 *Calvin's Catechism(1545)*, 194-95.

45 *Heidelberg Catechism*, 104.

이전의 교리교육서들과는 달리 ‘부모공경’의 문제를 인간 상호 관계의 관점에서 심도 있게 풀어 설명한다. 즉, 아랫사람의 의무와 윗사람의 책임뿐 아니라 동등한 사람끼리 서로 지켜야 할 의무와 피해야 할 죄까지 구분하여 다루고 있다는 것이다.<sup>47</sup> 이는 이전까지의 교회 질서의 핵심이었던 성직자와 평신도와의 위계구조에 큰 변화가 있음을 보여주는 한 증거가 아닌가한다. 다시 말해 하나님께서 특별히 위임하신 지위가 갖는 권위를 제외하고는 사람은 모두 동등한 권위로 존경받을 가치가 있다는 사상이 교회 내에서 더욱 편만해 졌다는 것을 보여준다고 할 수 있겠다.

## 7. 살인하지 말라

루터는 ‘살인하지 말라’는 계명이 공적 권한을 가진 자들에게는 해당되지 않고, 이웃과 관계하며 살아가는 개인을 위한 것이라고 먼저 전제한다.<sup>48</sup> 그러면서 살인을 교사하거나 방조하는 것도 이 계명을 어기는 죄라고 설명한다.<sup>49</sup> 루터는 하나님께서 이 계명을 통해 사람 사이의 일에 직접 개입해서 쌍방의 안전을 미리 보장해 주신다고 설명한다.<sup>50</sup> 칼빈은 하나님께서 ‘살인하지 말라’고 우리에게 요구하시는 것은 다른 사람의 목숨을 우리의 임의로 빼앗아서는 안 된다는 문자적 의미와 더불어 우리의 이웃을 증오하거나 그들에게 악한 마음을 가져서도 안 된다는 것을 동시에 말씀하시는 것이라고 설명한다. 여기에서 칼빈은 이러한 마음의 죄를 ‘내적 살인’(inward murder)이라고 부른다.<sup>51</sup> 하이델베르크 교리교육서는 살인의 대상을 타인 뿐 아니라, 우리 자신까지도 포함시켜 설명한다. 즉, 이 계명은 자기 자신을 해쳐서도 안 된다고 가르치며, 자신의 몸을 부주의하게 위험에 빠뜨려서도 안 된다는 것을 요구한다고 가르친다. 앞의 두 교리교육서와는

46 *The Westminster Larger Catechism*, 123-24.

47 *The Westminster Larger Catechism*, 126-31.

48 루터, 『대교리문답』, ‘십계명’, 181.

49 루터, 『대교리문답』, ‘십계명’, 182.

50 루터, 『대교리문답』, ‘십계명’, 183-87.

51 *Calvin's Catechism(1545)*, 196-99.

달리 이 교리교육서는 ‘살인금지’의 계명이 잘 지켜지기 위해 ‘국가’라는 외부적 힘을 제시한다. 그리고 이 국가는 살인을 막기 위해 ‘칼의 힘’을 가지고 있어야 한다고 설명한다.<sup>52</sup> 이 교리교육서는 이 계명을 좀 더 확대 적용하여 이웃들이 해악으로 빠지지 않게 보호할 뿐만 아니라 심지어 원수에게까지 선을 행하는 것이 이 계명을 주신 하나님의 뜻이라고 설명한다.<sup>53</sup> 이 계명에서 웨스터민스터 대교리교육서가 이전의 다른 교리교육서와 비교했을 때 나타나는 독특한 차이점이 있다면 그것은 바로 공적인 정의를 실행, 정당한 전쟁, 정당방위를 위해 행해지는 살인은 합법적인 것으로 인정한다는 것이다.<sup>54</sup>

## 8. 간음하지 말라

루터는 모든 정결하지 못한 것들이 다 이 계명에 해당한다고 말한다.<sup>55</sup> 구체적으로 이 계명은 바른 결혼생활을 목표로 한다. 따라서 거짓 성직자들 처럼 결혼을 천시하거나 멸시해서는 안 된다고 그는 가르친다.<sup>56</sup> 심지어 루터는 결혼은 그 자체가 하나님의 계명을 따르는 것이기에 결혼해서 부부가 서로 사랑하며 사는 것은 성직자의 직무보다 귀하고 위대한 것이라고까지 평가한다.<sup>57</sup> 따라서 부모의 권위를 가진 자들은 아이들이 성장했을 때 하나님의 말씀에 따라 명예롭게 결혼 할 수 있도록 성실히 결혼을 가르쳐야 한다고 권면한다.<sup>58</sup> 칼빈은 우리의 몸과 영혼(souls)이 ‘성령의 전’이라는 말씀을 직접 인용하며, 우리가 몸과 영혼을 바르게 잘 보존해야 할 것을 이야기 한다. 그는 우리의 행동뿐 아니라 마음에 바라는 것, 말, 손짓까지도

52 *The Heidelberg Catechism*, 105-06.

53 *The Heidelberg Catechism*, 107.

54 *The Westminster Catechism*, 135-36.

55 루터, 『대교리문답』, ‘십계명’, 202-05.

56 교황을 따르는 패거리들이 독신 서약 후 비밀리에 행하는 악한 일들이 보여주듯이, 독신을 옹호하는 수도원의 삶은 결국 죄를 더욱 조장하는 꼴이 된다. 참고, 루터, 『대교리문답』, ‘십계명’, 206-12.

57 루터, 『대교리문답』, ‘십계명’, 219-21.

58 루터, 『대교리문답』, ‘십계명’, 217-18.

모두 순결해야 한다고 말하는데, 그렇게 할 때에 우리 전인이 불순함으로 오염되지 않을 수 있다고 가르친다.<sup>59</sup> 하이델베르크 교리교육서는 우리가 혼인 관계에 있든지 독신으로 있든지 어떤 부정도 미워하며 순결하고 단정하게 생활해야 한다고 설명한다.<sup>60</sup> 웨스트민스터 대교리교육서는 우리의 몸과 마음의 모든 영역에 있어서 행동의 순결함이 필요할 뿐 아니라, 우리 자신과 다른 사람들의 순결을 보존하는데 최선을 다해야 할 것을 가르친다.<sup>61</sup>

## 9. 도둑질 하지 말라

루터는 도둑질이란 다른 사람에게 속한 것을 정당하지 않는 방법으로 취하는 것이라 설명한다. 따라서 그의 설명에 의하면 자기의 이득을 위해 이웃에게 손실을 입히는 모든 거래가 도둑질에 속한다.<sup>62</sup> 특히 루터는 이 계명이 잘 지켜지기 위해서는 '견실한 정부'가 필요하다고 제안한다.<sup>63</sup> 루터가 이렇게 '견실한 정부'를 언급한데는 크게 세 가지의 이유가 있는 것으로 여겨진다. 첫째, 당시 독일의 도덕적 상황이 권면을 통해 해결되기에는 너무 악화되었다고 판단되었기 때문이다. 루터가 당시 독일의 모습을 '도둑으로 가득한 거대한 마구간 같다.'<sup>64</sup>고 표현한 것으로 이것은 충분히 짐작 가능하다. 둘째, 루터는 이미 도둑질을 하고 있는 자들은 절대 그들 스스로는 돌이킬 수 없다고 여긴 것 같다. 그는 도둑질을 하는 오만한 상인과 노동자들에게 대해 '그런 사람들은 자기들이 하고 싶은 데로 돈에 폭 빠져 살게 놔두라'

59 Calvin's Catechism(1545), 202-03.

60 Heidelberg Catechism, 108-09.

61 The Westminster Larger Catechism, 137-38.

62 '도둑질은 너무 만연해 있어서 그것이 악한 일이라고 여겨지지 않을 정도이다. 만일 모든 도둑을 교수형에 처한다면 이 세상을 텅 비어 있을 것이다. 심지어 사형을 집행할 사람조차 없을 것이다.' 이것은 대교리교육서에서 루터가 당시 독일 사회의 모습에 관해 묘사한 내용이다. 이런 사회를 살아가는 성도들에게 루터는 '도둑질 하지 말라.'는 계명을 이야기 하고 있다. 참고, 루터, 『대교리문답』, '십계명', 222-24.

63 루터, 『대교리문답』, '십계명', 239.

64 루터, 『대교리문답』, '십계명', 228.

고 말한다. 결국 그들은 절대 스스로 돌이킬 수 없기에 그들 앞에는 하나님의 징벌만 남아있다고 설명한다.<sup>65</sup> 그러니 마지막 세 번째는 결국 외부적인 힘과 제도가 필요한 것이다. 공인된 외부의 공권력을 통해 도둑질 하는 자들을 정당한 방법으로 가려내고, 재판하여, 그 죄질에 따라 공정한 판결과 형벌로 다스릴 때 불법적으로 이웃에게 재산상의 피해를 주는 도둑질을 방지하고 사회에서 몰아내는 효과를 얻을 수 있다고 루터는 믿었던 것이다. 이러한 이유로 그는 영주와 정부가 무역과 상거래의 모든 분야에서 가난한 자들이 불이익을 당하지 않도록 공적 직무를 과감히 수행해야 한다고 강조한 것이다.<sup>66</sup>

칼빈은 하나님께서 허락하지 않으신 방법으로 이웃의 재물을 요구하는 모든 악하고 비양심적인 거래 수단을 모두 도둑질 하는 것에 해당된다고 단언한다.<sup>67</sup> 루터처럼 칼빈도 모든 사람들이 자신의 소유를 잘 보존할 수 있도록 힘쓰는 것이 이 계명을 통해 하나님께서 우리에게 요구하시는 의무라고 설명한다.<sup>68</sup> 하이델베르크 교리교육서도 앞선 두 교리교육서와 같은 내용으로 계명을 해석한다.<sup>69</sup> 그러면서 루터가 대교리교육서에서 언급한 ‘합법적 도둑’과 관련된 구체적인 실례들을 언급하는데, 눈금을 속여 이웃을 속이는데 사용되는 저울, 자, 되는 물론 부정품이나 위조 화폐 등이 바로 그런 것들이다. 합법을 가장한 대표적인 도둑으로 고리대금업을 예로 든 것도 루터의 대교리교육서와 일치한다.<sup>70</sup> 하이델베르크 교리교육서는 하나

65 루터, 『대교리문답』, ‘십계명’, 239.

66 루터, 『대교리문답』, ‘십계명’, 248-49.

67 *Calvin's Catechism(1545)*, 204-05.

68 *Calvin's Catechism(1545)*, 207.

69 ‘하나님께서서는 국가가 법으로 처벌하는 도둑질과 강도질만을 금하신 것이 아니고, 이웃의 소유를 자기 것으로 삼으려고 시도하는 모든 속임수와 간계를 도둑질이라고 말씀하십니다.’ 참고, *Heidelberg Catechism*, 110.

70 루터의 대교리문답은 1529년에 인쇄되었고, 하이델베르크 교리교육서는 1563년에 인쇄되었다. 약 35년의 간격이 있다. 그럼에도 불구하고 두 교리교육서 모두 합법을 가장한 도둑질의 대표적인 예로 고리대금업을 지목한 것을 보면 루터가 대교리교육서를 만들어 가르치면서 개혁을 이끌었지만 그의 사후까지도 루터가 처음 지적한 문제들은 충분히 해결되지

님께서서는 우리들에게 많은 선물들을 주셨는데 그것들이 조금이라도 잘못 사용되거나 낭비되는 것을 원치 않으신다고 설명함으로 하나님께서 ‘도둑질 하지 말라’는 계명을 주신 의도와 우리가 왜 이 계명을 지켜야 하는지에 대한 이유를 우회적으로 표현하고 있다.<sup>71</sup>

웨스트민스터 대교리교육서는 사람과 사람 사이의 계약과 거래에 있어서 진실과 신실함과 공정함이 하나님께서 ‘도둑질 하지 말라’는 계명을 통해 우리에게 원하시는 것이라고 가르친다. 특히 이 계명을 통해 모든 이에게 각자의 몫을 주는 정의와 평등의 원칙이 소개된다.<sup>72</sup> 반면에 하나님께서 금지하신 죄들은 불법적으로 남의 재물에 손해를 가하는 모든 것을 말하는데, 앞 교리교육서들이 언급한 고리대금업은 여전히 목록에서 빠지지 않고 있다. 이와 더불어 공유지를 부당하게 사유화하여 사람들을 그 곳에서 내쫓는 행위, 물건 값을 올리기 위해 사재기 하는 것, 세상의 재물에 애착을 두고 그것에 노심초사 하는 것 등이 있다. 이 교리교육서도 남의 재산 뿐 아니라 자신의 재산을 잘 관리하는 것의 중요성을 함께 강조한다.<sup>73</sup>

## 10. 네 이웃에 대하여 거짓증거 하지 말라

루터에 의하면 이 계명은 가난하고 무고한 자들에 대해 거짓증언을 일삼는 자들을 벌하는 공적 법집행의 내용이다.<sup>74</sup> 이와 함께 의도적으로 이웃을 깎아 내리고 거스르는 말을 하는 것도 이 계명은 금한다.<sup>75</sup> 루터는 공적인 기관에 고소하여 그 곳에서 당당하게 말할 수 없다면 아예 침묵하라고 가르치며, 귀로 들었을 지라도 입증할 수 없는 것을 ‘거짓 증거’라고 단정한

못하고 여전히 개혁되어야 할 대상으로 남아 있었다는 것을 알 수 있다. 참고, *Heidelberg Catechism*, 110.

71 *Heidelberg Catechism*, 110.

72 *The Westminster Larger Catechism*, 141.

73 *The Westminster Larger Catechism*, 142.

74 루터, 『대교리문답』, ‘십계명’, 255-61.

75 루터, 『대교리문답』, ‘십계명’, 263-66.

다.<sup>76</sup> 그러면서도 루터는 이웃을 향해 악하다고 말할 수 있는 예외적인 사람들이 있다고 말한다. 이들은 하나님께서 직접 제정하신 직무를 하는 자들로 세상 정부, 설교자, 부모가 이에 해당한다. 루터는 이 계명의 본래 뜻은 악을 죄라 선언하고 징계하기 위함이기 때문에 하나님으로부터 권위를 부여 받은 자들은 이 공적 직무를 통해 합법적인 판단을 내리고 이를 공포할 수 있다고 설명한다.<sup>77</sup> 칼빈도 루터처럼 이 계명은 허위로 우리의 이웃에 대해 악담을 해서는 안 되며, 거짓이나 증상모략으로 그들이 재산이나 명예를 회손 해서는 안 된다는 것을 나타낸다고 설명한다.<sup>78</sup> 또한 하나님께서는 말을 통한 거짓 증거 뿐 아니라 악한 생각까지도 금하신다.<sup>79</sup> 그러면서도 칼빈은 하나님께서는 진리가 허락하는 한 우리가 우리 이웃들의 자존감을 높여주고 우리의 말을 통해 그들이 좋은 평판을 계속 유지할 수 있도록 하길 요구하신다고 설명한다.<sup>80</sup>

하이델베르크 교리교육서도 이 계명을 통해 하나님께서 원하시는 것은 우리가 누구에게도 거짓 증언 하지 않을뿐더러 다른 사람의 말을 왜곡하지 않는 것이라고 설명한다. 이는 심지어 다른 사람을 정죄하는데 참여해서도 안 된다고 가르친다. 오직 우리가 행할 것은 법정에서 정직하게 진실을 고백하며, 할 수 있는 한 이웃의 명예와 평판을 보호하고 높여야 한다고 설명한다.<sup>81</sup> 웨스트민스터 대교리교육서는 이웃 뿐 아니라 우리 자신에게까지 계명이 적용되어야 함을 지적하면서 우리는 우리 자신의 좋은 평판을 사랑하고 보호하며 필요에 따라 변호해야 한다고 가르친다. 그 뿐 아니라 이 교리교육서는 좋은 평판이 있는 것들은 배우고 실천할 필요가 있다고 권면한다.<sup>82</sup> 반면 이 계명에서 금지하는 죄의 목록에는 진리를 의도적으로

76 루터, 『대교리문답』, '십계명', 267-73.

77 루터, 『대교리문답』, '십계명', 274-75.

78 *Calvin's Catechism(1545)*, 208-09.

79 *Calvin's Catechism(1545)*, 211.

80 *Calvin's Catechism(1545)*, 212.

81 *Heidelberg Catechism*, 112.

왜곡하는 것 뿐 아니라 의심스럽고 애매한 표현으로 진리를 완전히 밝히지 않는 것, 심지어 때에 맞지 않게 진리를 말함으로 진리를 오해하게 하는 것도 하나님께서 기뻐하지 않는 것에 해당한다고 가르친다.<sup>83</sup>

## 11. 네 이웃의 집을 탐내지 말라

루터는 ‘네 이웃의 집을 탐내지 말라’와 ‘네 이웃의 아내나, 그의 남종이나 그의 여종이나, 그의 소나 그의 나귀나, 무릇 네 이웃의 소유를 탐내지 말라’를 적용 대상에 따라 각 각 다른 두 계명으로 본다. 그렇지만 이 두 계명이 ‘남의 것을 탐내는 것’이라는 공통의 성격으로 묶일 수 있기에 함께 묶어 설명한다.<sup>84</sup> 이 두 계명은 특히 지배하는 권력을 가진 자들에게 더욱 해당된다고 루터는 강조한다.<sup>85</sup> 이 두 계명과 ‘도둑질 하지 말라’는 모두 남의 것을 탈취해서는 안 된다는 의미를 가지고 있지만, 탈취하는 방법에서 차이가 분명히 난다. ‘도둑질 하지 말라’가 불법적인 방법을 사용하여 이웃의 재물을 나의 소유로 만들어서는 안 된다는 것이라면, 마지막 두 계명은 합법적인 방법으로 포장하여 이웃의 재물이나 아내를 탐해서는 안 된다는 것이라고 루터는 구분하여 설명한다.<sup>86</sup> 칼빈에 의하면 우리 주님께서는 다른 계명들을 통해서는 우리의 감성과 의지를 다스리려 하셨지만, 이 마지막 계명에서 말씀하시는 것은 비록 우리의 마음에 탐심과 욕망이 있을지라도 그것을 실제 의도해서는 안 된다는 것을 말하는 것이라고 설명한다.<sup>87</sup> 하이델베르크 교리교육서는 다른 교육서들에 비해 상대적으로 간단히 이 계명을 설명한다. 우리가 지켜야 할 것을 두 가지로 간단히 정리하는데, 첫째는 하나님의 계명에 어긋나는 어떠한 작은 욕망이나 생각도 마음에 품지 않는 것이며, 둘째는 언제든지 마음을 다하여서 모든 죄를 미워하고

82 *The Westminster Larger Catechism*, 144.

83 *The Westminster Larger Catechism*, 145.

84 루터, 『대교리문답』, ‘십계명’, 292.

85 루터, 『대교리문답』, ‘십계명’, 293-95.

86 루터, 『대교리문답』, ‘십계명’, 305-10.

87 *Calvin's Catechism*, 213-16.



반대로 모든 의를 좋아하는 것이다.<sup>88</sup> 이 계명을 준행함에 있어서 웨스트민스터 교리교육서가 가장 먼저 언급하는 우리의 의무는 바로 자신의 형편에 온전히 만족하는 것이다. 그 이유는 자신의 형편에 만족하는 자들이 이웃의 재물이나 아내를 탐하는 마음에서 자유로울 수 있기 때문이다. 또한 이 교리교육서는 자기 자신 뿐 아니라 우리의 이웃에 대하여도 우호적인 마음과 태도를 가져야한다고 가르친다.<sup>89</sup> 따라서 자신의 재산에 만족하지 못하므로 이웃의 재물을 시샘할 뿐 아니라 배 아파 하는 것이 우리가 삼가야 할 죄의 목록에 들어가는 것은 당연하다 하겠다.<sup>90</sup>

## 12. 십계명 교육에 덧붙이는 설명들

루터는 마지막 열 번째 계명의 설명을 마치면서 우리는 결코 십계명이 요구하는 수준에 도달 할 수 없다고 단정한다. 그럼에도 불구하고 십계명이 우리에게 있는 이유는 우리가 하나님 앞에서 얼마나 죄인인지를 고발하기 위함이라고 설명한다.<sup>91</sup> 루터는 십계명을 다시 요약하면서 ‘나 외에 다른 신을 두지 말며, 우상을 만들지 말라’는 첫 번째 계명이 전체 십계명의 처음이자 끝이고, 심지어 다른 계명들을 하나로 엮어주는 고리며 내용을 받쳐주는 기초가 된다고 설명한다. 그는 출애굽기 20:5-6 말씀을 그 근거로 제시 하는데, 심지어 루터는 이 구절이 자신이 자녀교육을 언급하고 강조하는 이유라고까지 말한다.<sup>92</sup> 칼빈은 우리가 결국 죽음에 이르는 생을 살아가는 동안에 하나님의 계명을 성취해 낼 수는 없더라도, 하나님께서 우리에게 요구하시는 율법의 성취는 결코 헛된 것이 아님을 말해준다. 왜냐하면 이 십계명은 하나님께서 우리 각자가 목표해야 할 것에 대한 표시로 주신 것이기 때문이다. 그러니 우리는 이 목적지를 향해 최선을 다해 노력하며

<sup>88</sup> *Heidelberg Catechism*, 113.

<sup>89</sup> *The Westminster Larger Catechism*, 147.

<sup>90</sup> *The Westminster Larger Catechism*, 148.

<sup>91</sup> 루터, 『대교리문답』, ‘십계명’, 310,315-18.

<sup>92</sup> 루터, 『대교리문답』, ‘십계명’, 319-33.

매일 나아가야 한다고 칼빈은 권면한다.<sup>93</sup> 하이델베르크 교리교육서는 십계명 설교를 통해 첫째, 우리가 평생 동안 우리의 죄악 된 본성을 잘 알게 되고, 그로인해 그리스도 안에서 사죄와 의로움을 더욱 간절히 추구하게 된다는 것이고, 둘째는 우리가 이 땅에 사는 날 동안 하나님의 형상으로 더욱더 변화되기를 항상 노력하고 하나님께 성령의 은혜를 구하기 위함이라고 설명한다.<sup>94</sup>

웨스턴민스터 대교리교육서는 3가지 내용을 십계명에 추가하여 설명한다. 첫째는 이 땅에 사는 누구도 이 계명을 자기 스스로의 힘으로는 온전히 지킬 수 없을뿐더러, 현세에 받은 은혜를 가지고도 불가능하다고 설명한다.<sup>95</sup> 두 번째로 이 교리교육서가 십계명 설명에서 부연하는 것은 하나님의 법을 어기는 죄가 모두 동등하게 가증한 것을 아니라는 것이다. 어떠한 죄들은 다른 죄들보다 더 가증한데, 그것은 그 죄 자체가 그러할 수도 있지만, 여러 가지 악화시키는 요소들 때문이기도 하다고 설명한다. 먼저 범죄를 행한 사람에 따라 그 죄가 더 가증될 수 있다. 이들은 주로 다른 사람들에게 영향을 줄 수 있는 자들인데, 연령이 높거나 재능과 지위가 탁월한 경우가 여기에 해당 된다. 두 번째는 범죄 한 대상에 따른 경우인데, 가장 크게는 삼위 하나님과 그분을 향한 예배를 대항하는 경우이고, 이와 함께 이웃을 공경하지 않는 것과 관련된 일들은 물론 연약한 자들을 더욱 힘들게 하는 것들이 이에 해당된다. 게다가 공공의 이익을 방해하는 것도 이 항목에 속한다고 할 수 있다. 세 번째는 범죄의 성격과 질에 따른 것인데, 율법에 명시되어있는 죄를 말과 행동은 물론 마음으로 범하는 것, 하나님과 사람의 약속에 대한 죄에 해당하는 것으로 성경 속 교리들을 반대하거나 교회 정치에 순응하지 않는 것, 고의적일 뿐 아니라 심지어 자랑삼아 범죄를 행하는 것으로 특히 회개한 후 다시 타락하여 죄를 범하는 경우들이 여기에

93 *Calvin's Catechism(1545)*, 229-30.

94 *Heidelberg Catechism*, 114-15.

95 *The Westminster Larger Catechism*, 149.

해당한다고 설명한다. 마지막은 때와 장소 그리고 상황에 따른 경우인데, 이는 주일은 물론 예배 시간과 관련된 것, 범죄를 피할 수 있는 상황이 분명히 있음에도 불구하고 죄를 행하는 경우, 공개적인 범죄를 통해 다른 이들을 죄에 오염시키는 경우 등을 말한다.<sup>96</sup> 그리고 이 교리교육서는 십계명에 대한 설명을 죄에 대한 하나님의 진노의 경고로 마무리 한다.<sup>97</sup>

#### IV. 교리교육서 십계명 교육의 비교와 분석

##### 1. 학습자의 이해를 돕는 방법에서 구체적인 실천 목록을 제시하는 방식으로 발전했다.

루터는 십계명의 성경 본문 내용을 가급적 자세히 풀어서 설명하려 했다. 또한 학습자들을 포함한 당시 교회 안 밖의 신자들의 삶을 다소 자세히 묘사 했다. 심지어 그는 주관적인 판단을 포함한 비판적 표현도 여과 없이 교리교육서를 통해 표현했으며, 당시 교회를 향한 자신의 비통한 심정까지도 노골적으로 묘사하고 있다. 이러한 정황으로 볼 때 루터는 이 교리교육서를 통해 학습자에게 지식적인 교리 내용의 전달 뿐 만 아니라, 감성적 자극을 통해 도전과 깨달음을 주려고 한 것으로 여겨진다. 결국 이것은 그가 이러한 교수법을 통해 학습자 스스로가 각성하여 그 배운 내용을 일상생활에서 잘 적용해 주길 기대한 것이라는 그의 교육관과 교육목표를 잘 보여준다고 할 수 있다. 반면에 칼빈은 구체적인 교리의 내용을 잘 정리해 학습자에게 전달해 줄 뿐 아니라, 그들이 어떻게 이것을 행동으로 옮겨야 할지도 친절하게 전달해 주는 방식을 취하고 있다. 즉, 칼빈의 교리교육 중점사항은 학습자들에게 교리를 잘 이해시키는 것이었다고 할 수 있다. 이를 위해 칼빈은 한 계명을 한 번에 전체적으로 설명하기 보다는 앞 질문과 이어지는 질문의

96 *The Westminster Larger Catechism*, 150-51.

97 *The Westminster Larger Catechism*, 152.

내용을 조금씩 연결하여 학습자가 어렵지 않게 질문을 따라가며 서서히 전체를 이해 할 수 있도록 돕는 방법을 주로 사용한다. 하이델베르크 교리교육서는 앞의 두 경우와는 달리 하나님께서 나(우리)에게 요구하시는 사항을 요약하여 정리하는 식으로 십계명을 교육한다. 그런데 여기서 ‘우리’라는 표현에 주의를 기울여 볼 필요가 있다. 이는 학습자는 물론 가르치는 교사를 포함하는 표현이라 할 수 있다. 즉, 이 교리교육서는 교사가 학생에게 단지 무엇을 가르쳐서 지키게 하는 것으로 끝나는 것이 아니라, 교사가 가르치는 것을 교사 자신도 함께 행해야 하며, 또 그렇게 할 것임을 학생들 앞에서 다짐하는 모습을 보여주는 방식의 학습법을 택하고 있다. 이러한 면에서 하이델베르크 교리교육서의 십계명 학습법은 교사가 학생들 앞에서 보여주는 모범을 통한 학습이라 말할 수 있다. 웨스트민스터 대교리교육서는 십계명의 계명들을 우리가 지켜야 할 의무와 금해야 할 죄의 목록들로 가르친다. 앞의 교리교육서들과 비교할 때 이 교리교육서는 십계명을 훈련소의 교관들이 훈련소 내의 규칙을 지시하는 것처럼 제시한다. 물론 매 목록마다 관련 성경 구절을 통해 합당한 근거를 제시해주긴 하지만, 각 목록들에 대해서 학습자의 이해를 위한 자세한 설명은 거의 없다. 의무와 금지의 목록이 너무나도 명확하여 훈련소 안에서 훈련병들이 절대 어겨서는 안 되는 규율처럼 여겨진다. 당연히 학생들을 배려하는 교사의 모습은 직접 드러나지 않고, 교사의 지시사항만 전달되는 모양을 띤다. 그럼에도 불구하고 웨스터민스터 대교리교육서는 다른 교육서들에 비해 학습자가 일상생활 중 어떻게 하면 하나님의 계명들을 잘 지킬 수 있는지에 대한 구체적인 정보를 제공하는 데는 분명 탁월하다고 할 수 있다.

## 2. 율법의 용도를 보는 관점에 따라 설명 방법이 차이가 난다.

율법의 용도에 대한 다른 관점은 교리교육서 상의 십계명 위치에서 바로 나타난다. 율법을 우리의 죄를 비쳐주는 거울로 강조한 루터는 교리교육서의 첫 부분에 십계명을 배치하고 있다. 그리고 그 분량은 대교리교육서의

거의 절반에 해당한다. 반면 칼빈은 구속자의 은혜에 대한 구원받은 자들의 감사의 표시로 십계명을 설명하고자 했기에,<sup>98</sup> 사도신경(1-130문)을 먼저 설명하고 이어서 십계명(131-232문)을 설명한다. 그리고 이어서 기도, 말씀, 성례를 설명한다. 하이델베르크 교리교육서(1563)와 웨스트민스터 대교리문답(1647)도 칼빈이 이해한 방식으로 십계명을 설명하는데, 하이델베르크 교리교육서는 칼빈의 교리교육서의 구조를 학습자의 이해를 돕기 위해 보완하는 형식을 취하여 인간이 하나님의 은혜가 필요한 이유를 먼저 제시한 후(1-11문) 사도신경과 성례(12-85문)를 통해 하나님께서 우리에게 주신 은혜가 무엇인지를 설명한다. 그리고 십계명과 주기도문(86-129문)을 통해 은혜 받은 자들이 어떻게 감사를 표현하고 그 은혜를 어떻게 누릴지를 설명한다. 웨스트민스터 대교리교육서(1647)도 기본적으로 칼빈이 이해한 사도신경, 십계명, 주기도문의 구조를 따르고 있다. 칼빈이 그의 교리교육서에서 그렇게 했던 것처럼 웨스트민스터 대교리교육서도 첫 문답은 인간의 삶의 목적을 언급한다. 그렇지만 웨스트민스터 대교리교육서에서는 이전의 교리교육서들의 방식과는 달리 사도신경을 교리교육서에 직접 인용하여 그 의미를 설명하지는 않는다.<sup>99</sup> 그렇다고 사도신경의 내용을 설명하지 않는 것은 아니다. 이 교리교육서는 사도신경의 내용을 중심으로 성경, 하나님, 증보자 그리스도, 교회 그리고 심판 등을 먼저 다룬다. 즉, 우리가 무엇을 믿어야 할지를 먼저 다룬다. 그리고 이어서 믿는 우리가 어떻게 행해야 할지를 다루는데, 이때 도덕법의 의미를 설명한 후 십계명을 다룬다. 그리고 신자의 은혜의 방편이 되는 말씀(설교), 성례, 기도(주기도문)를 마지막으로 다루고 있다. 이 교리교육서의 이러한 순서 또한 십계명을 통해 구원받은 자들에게서 나타나야 할 진정한 감사의 삶이 무엇인가를 성도들에게 가르치는 것이라 할 수 있다. 그리고 이어서 말씀, 성례, 기도를 설명하는데, 이는 십계명이 신자들을 은혜의 방편으로 이끄는 통로가 됨을

98 『기독교 강요』, 2,8,51.

99 정두성, 『교리교육의 역사』, 208-09.

나타내고 있다고 할 수 있겠다.

### 3. 주관적 적용에서 객관적 규율로 발전한다.

루터가 대교리교육서에서 비교적 포괄적이고 추상적인 설명으로 율법의 적용을 말했다면 동일한 내용의 설명은 칼빈의 교리교육서, 하이델베르크 교리교육서를 거쳐 웨스트민스터 대교리교육서에 이르면서 점점 구체화되어 단순한 목록들의 조합 형태를 띠게 된다. 이는 교리교육서 학습자가 목회자의 추가 설명이나 도움 없이도 율법의 내용을 삶에 쉽게 적용할 수 있게 하는 효과를 기대할 수 있는 장점이 있다고 여겨진다.

### 4. 1인칭 화자 시점으로 십계명을 설명한다.

교리교육서들 중 루터의 대교리교육서와 하이델베르크 교리교육서는 1인칭 화자의 시점으로 십계명을 설명하는 공통점이 있다. 그렇지만 루터가 대교리교육서에서 보여주는 1인칭 시점이 교리교사로서 루터 자신을 나타낸다면, 하이델베르크 교리교육서에서의 화자인 ‘나’는 이 교리교육서의 내용을 배워 실천하는 학습자가 된다. 물론 하이델베르크 교리교육서는 ‘우리’라는 표현으로 화자를 나타내기도 하는데, 이때는 교사와 학습자가 함께 율법의 실천 주체가 됨을 나타내는 것으로 이해하면 될 것이다. 루터는 교리교육서에서 가르치는 주체로서 자신을 직접적이고 노골적으로 드러내는 것을 전혀 주저하지 않았다. “제가 거듭 말했듯이”, “내 견해로는”, “자 이제 각자 자신을 돌아보기 바랍니다”, “이것만큼은 당신에게 꼭 말해야겠습니다”, “이제껏 제가 가르쳤던 것” 등이 그 대표적인 표현이라 할 수 있다.<sup>100</sup> 또한 그는 ‘여호와와 이름을 망령되게 부르지 말라’는 계명에 대한 설명에서 당시 하나님의 말씀을 자신들을 드러내기 위한 장신구정도로 여기는 거짓 설교자들은 많은 반면, 하나님의 이름을 바르게 사용하며 오직 하나님만 진심으로 신뢰하는 교회와 교인들은 매우 드물다며 개탄하는 목소

100 루터, 『대교리문답』, ‘십계명’ 3; 25; 28; 100.

리를 교리교육서에 그대로 표현하기도 했다.<sup>101</sup> 또한 루터는 남의 재산에 피해를 가하고도 법적으로 문제가 되지 않는 교묘한 방법을 사용하기에 누구의 비난도 받지 않을뿐더러 세상의 부리움을 받기까지 하는 경우들이 팽배한 현실에 심한 자괴감을 표현하기까지 했다. 특히 법률가들이나 변호사들이 자신들의 이익을 위해 법을 왜곡하는 현실을 ‘법은 망보는 자들이 편이다.’라는 당시 속담을 들어 나타내기도 했으며, 일종의 경건한 자들이라고 불리는 이들이 이웃의 재산을 빼앗기 위한 소송에서 합법적 증빙서류를 사용하는 것들을 보면서 ‘먼저 가져가는 놈이 임자다.’라는 말이 있을 정도라며 자신의 안타까운 심정을 토로했다.<sup>102</sup> 반면에 그는 자신이 십계명을 아이들에게 가르치는 방법을 교리교육서 안에서 하나의 모델로 직접 제시하기도 했다.<sup>103</sup> 심지어 루터는 율법의 말씀을 어기는 자들을 직접 상대하는 것과 같은 말투로 권면과 경고를 하기 까지 했다.<sup>104</sup> 루터는 대교리교육서를 학생들을 직접 가르치기 위한 교리교육용 교재라기보다는 목회자들을 포함한 당시 교리교사들의 참고서용으로 썼다. 따라서 그는 그들을 격려할 뿐 아니라 자극하여 그들 스스로가 자신들의 부족을 깨닫기를 바랐을 것이다. 그리고 더 나아가 그들이 더욱 분발하여 교리교사의 자질을 가지기 기대했을 것이다. 이러한 이유로 루터는 직접 만나지는 못하지만 그들을 청자의 입장에 두고 직접 권면한다는 생각으로 대교리교육서의 문장들을 1인칭 화자의 입장에서 써 내려 간 것이라 여겨진다.

이에 반해 하이델베르크의 1인칭 화자의 시점은 주로 학습자다. 즉, 학습자의 고백이다. 이 교리교육서는 1인칭 단수인 ‘나’와 복수인 ‘우리’를 병행

101 루터, 『대교리문답』, ‘십계명’ 77.

102 루터, 『대교리문답』, ‘십계명’, 296-304.

103 루터, 『대교리문답』, ‘십계명’, 77: ‘저 역시 이 모든 것을 아이들의 눈높이에 맞추어 아주 쉽게 말합니다. 아이들에게 설교할 때는 아이들의 언어를 사용해야 합니다.’

104 루터, 『대교리문답』, ‘십계명’, 243-47: ‘간단히 말하겠습니다. 당신이 도둑질로 많은 재산을 누리고 있습니까? 그렇다면 분명히 아십시오. 도둑질한 만큼 그대로 잃을 것입니다...’

하여 사용하지만 교리교육서 전반에 걸쳐 객관적인 ‘우리’의 개념보다는 주관적인 ‘나’의 입장에서 주로 교리를 풀어나간다.<sup>105</sup> 이러한 전개 방식은 십계명을 설명하는 92-115문에서도 동일하게 나타나서, 구원받은 성도 한 사람 한 사람이 구원자에게 어떠한 마음가짐과 행실로 구원의 감격과 감사를 표현해야 하는지를 구체적으로 설명한다. 이것은 이 교리교육서를 통해 십계명의 내용을 배우는 학습자들이 그 내용을 이해하는 것 뿐 아니라 자신의 문장으로 직접 입으로 고백하게 하는 효과가 있다고 할 수 있겠다.

##### 5. 교리를 가르치는 교사의 독특한 이미지가 부각된다.

십계명 설명에 있어서 루터의 대교리교육서에서 비쳐지는 교리교사의 이미지는 자상한 아버지 상이라 할 수 있다. 그는 아버지가 자녀들에게 무엇인가를 가르쳐 주듯이 이 교리교육서를 풀어나간다. 이는 부모가 소교리교육서(1529)를 가지고 자녀를 교육 할 때 참고용으로 사용하도록 이 교리교육서를 만들었기 때문이기도 하다. 루터는 십계명을 설명하고 가르치면서 자신이 수도원에서 보냈던 시간을 헛된 경험으로 묘사한다. 이는 꼭 아버지가 자신의 개인적인 실수를 기꺼이 드러내면서 자녀에게는 그러한 실수가 없기를 기대하는 것과 유사해 보인다. 또한 이 교리교육서에서 루터는 회초리를 들고 자녀를 훈육하는 엄한 아버지의 모습을 보이기도 한다.<sup>106</sup> 무엇보다도 루터가 이 교리교육서의 교사로서 보여주는 아버지의 이미지가 가장 부각되는 부분은 계명을 거슬러 살아가는 당시 독일 사람들의 모습을 적나라하게 지적하면서, 이를 안타까워하는 자신을 심정을 그대로 드러낸 여러 표현들에서 더욱 잘 드러난다고 할 수 있다.

칼빈은 학생들에게 율법이 무엇인지, 무엇을 알아야하는지를 꼼꼼하게 가르쳐 주는 선생님의 이미지로 십계명을 가르친다. 칼빈은 처음 교리교육

<sup>105</sup> Allen O. Miller and E. Eugene Osterhaven, “Heidelberg Catechism 1563-1963,” in *Theology Today*, Vol. 19, No. 4, (Jan.1963), 538-39.

<sup>106</sup> 루터, 『대교리문답』, ‘십계명’ 61.



서를 쓸 때 루터처럼 자신의 판단과 의지로 펜을 든 것은 아니었다. 그는 제네바 시 의회로부터 어린이들을 위한 교리교육서를 만들어 달라는 부탁을 받고 이 교리교육서를 썼다. 이러한 배경이 아마도 이 교리교육서에서 교사의 이미지가 선생님이 아니라 교사가 나타나는 원인이 되었을 것으로 여겨진다. 칼빈이 만든 최초의 교리교육서(1537)는 문답의 형태가 아니었다. 칼빈이 3년의 스트라스부르 사역 이후 다시 제네바로 돌아왔을 때 자신이 전에 만들어 놓은 교리교육서의 내용을 개정하고, 보완했으며, 형식을 문답식으로 바꿔 출판했다. 새롭게 만들어진 이 문답식 교리교육서에서 칼빈은 문답자를 명확히 선생님과 학생으로 표시했다. 즉, 모든 문답이 선생님이 묻고, 학생이 질문하는 식으로 만들어져서, 실제 학교에서 교사가 바로 적용할 수 있도록 했다.<sup>107</sup> 이러한 이유로 칼빈의 교리교육서에서는 교사가 학생들을 직접 가르치고 있는 것 같은 현장감 있는 표현들이 많이 발견된다. 십계명 설명 부분의 143문은 제1계명의 설명을 마치고 이어서 제2계명의 설명을 시작하는 부분인데, 이때 이 교리교육서는 ‘두 번째 계명으로 넘어가보자’라는 말로 시작한다. 교사가 학생에게 학습 진행의 방향을 제시해 주는 표현으로 보여진다. 같은 계명의 설명을 해 나가면서 칼빈은 ‘계속 진행해 볼까?’라는 말로 150번째 문답을 시작하는데, 여기서도 학생을 배려하며 끌어주는 교사의 마음이 잘 보여진다. 즉, 이 교리교육서는 학생에게 하나라도 더, 그리고 더 잘 가르쳐 주려는 좋은 선생님의 모습이 잘 드러난다고 할 수 있겠다.

하이델베르크 교리교육서에서 나타나는 교리교사는 기독교의 정통교리를 변호하는 변증가의 모습과 같다고 할 수 있다. 이 또한 이 교리교육서의 생성배경과 관련이 있다고 여겨진다. 하이델베르크 교리교육서는 로마 가톨릭 교회의 반종교개혁운동인 트론티 공의회에 대한 독일 중심의 루터파 교회와 스위스 중심의 개혁파 교회가 교리적으로 하나의

107 정두성, 『교리교육의 역사』, 156-64.

목소리를 낼 수 있는 공동의 교리교육서를 만드는 것을 목표로 작성되었다. 108 즉, 교리교육서의 존재 목적 자체가 기독교 변증이었기에, 이 교리교육서에서 교사의 이미지가 변증가로 나타나는 것은 오히려 당연한 것이라 하겠다. 교사는 이 교리교육서를 통해 하나님께서 십계명을 통해 우리에게 무엇을 원하시는가에 대해 명료하게 대답하며 가르친다. 간단하고 명료한 대답을 통해 유사 대답의 가능성을 그 근원부터 차단한다. 또한 다른 방향으로 해석할 가능성이 있다고 여겨질 때는 추가 질문을 통해 그 개념을 확실히 정리하고 다음 질문으로 넘어간다. “그렇다면 교회에서는 평신도를 위한 책으로서 형상들을 허용해서도 안 됩니까?”<sup>109</sup>, “그런데 이 계명은 살인에 대해서만 이야기합니까?”<sup>110</sup>, “하나님께서는 이 계명에서 간음, 또는 그와 같은 부끄러운 죄만을 금하십니까?”<sup>111</sup> 등이 바로 그런 예로 볼 수 있다. 이러한 내용과 함께 하이델베르크 교리교육서가 기독교 변증서로서, 그리고 이 교리교육서의 교사가가 변증가의 이미지로 확연히 드러나는 증거는 바로 매 답변 문장에 함께 제공되는 성경 각주일 것이다. 이 교리교육서의 교사는 십계명의 내용을 철저히 성경 말씀에 근거해 설명하고 있다는 것을 각주를 통해 분명히 보여줌으로써 변증가로서의 기독교 교사의 이미지를 분명하게 드러내고 있다.

마지막으로 웨스트민스터 대교리교육서를 가르치는 교리교사는 행해야 할 것과 행하지 말아야 할 것의 구체적인 규범적 목록을 통해 옳은 삶과 옳지 않은 삶을 평가하는 판사와 같은 이미지다. 웨스트민스터 대교리교육서가 만들어 진 배경에는 네델란드 교회에서 있었던 칼빈주의에 대한 알미니안의 교리적 공격에 대한 경험이 분명히 있었다. 유럽 대륙의 개혁주의 교회가 공인한 벨기에 신앙고백서(1561)와 하이델베르크 교리교육서

108 정두성, 『교리교육의 역사』, 189-92.

109 *Heidelberg Catechism*, 98.

110 *Heidelberg Catechism*, 106.

111 *Heidelberg Catechism*, 109.

(1563)가 교회 내에서 출현한 이단의 공격대상이 된 것이었다. 이를 해결하기 위해 도르트 공의회(1618-1619)가 열리게 되었고, 영국의 교회 대표들도 이 모임에 참여하여 그 상황을 직접 경험했다. 이러한 역사적 경험이 웨스트민스터 대교리교육서 작성에 분명 영향을 미쳐 교리적으로 공격받지 않는 보다 구체적이고 명확한 표현의 문서를 만들어야 한다는 필요성을 일깨운 것이다.<sup>112</sup> 결국 웨스트민스터 의회 의원들은 교리교육서의 내용 그 자체로 교리의 옳고 그름을 분명히 판단할 수 있는 규범집을 만들게 된다. 각 계명에 대해서 우리가 지켜야 할 것과 피해야 할 것들을 목록으로 정리하여 소개할 뿐만 아니라, 이를 통해 율법을 준행하고 있는지에 대해서도 객관적으로 평가 할 수 도록 한 것이다. 따라서 이렇게 규범집처럼 만들어진 교리교육서를 가르치는 교사는 올바른 교리를 실천하는지 그렇지 않은지를 가려주는 판사의 이미지를 띠게 되는 것이다.

이상의 네 교리교육서에서 나타나는 교리교사의 이미지는 순서별로 아버지, 선생님, 변증가, 그리고 판사였다. 그런데 이 네 이미지는 하나의 큰 이미지로 통합될 수 있다고 본다. 그것은 바로 목회자다. 목회자의 사역 가운데 나타나는 모습인 아버지, 선생님, 말씀의 변증가, 판사의 이미지 중 한 가지가 각각 그 시대의 요청과 교리교육서 저자들의 관심과 강조를 통해 부각 되어 나타났다고 볼 수 있다.

## 6. 권징의 기준이 점점 명료해진다.

교리교육서에 나오는 율법에 대한 설명이 시간이 흐름에 따라 구체화되고 명료화 되면서 교회 권징의 객관적인 잣대의 역할을 할 수 있게 되었다고 여겨진다. 이는 성도들이 율법을 행할 때에 무엇이 옳고 그른지에 대한 명확한 기준을 제시하여 어긋난 행동은 자제시키고 바른 행동은 독려하는 역할을 할 뿐 아니라, 성도가 율법에 반하는 행동을 했는지에 대해 구체적인

112 정두성, 『교리교육의 역사』, 198-215.

판단 기준을 제시해 줌으로써 교회의 직원이 ‘천국의 열쇠’를 정당하게 사용할 수 있는 근거를 제시해 준다고 할 수 있다.<sup>113</sup> 물론 루터의 대교리교육서에 나오는 율법에 대한 설명도 권징의 기준과 근거를 제시하는데 전혀 문제는 없다. 그렇지만 이 후 만들어진 교리교육서들이 그 내용을 더 구체적이고 명료하게 만들므로 권징을 행하는 교회의 직원 뿐 아니라, 권징의 대상이 되는 자가 교회의 결정에 좀 더 쉽게 납득할 수 있게 된 것으로 여겨진다. 이와 더불어 율법에 대해 구체적인 실천 목록들이 제시되면서 교회 모든 회중들 또한 권징의 결정에 대해 그 근거를 쉽게 이해할 수 있게 하는 효과가 있다고 하겠다.

### 7. 강해의 요소는 약해지고, 적용의 요소는 강해진다.

루터가 대교리교육서에서 다룬 십계명 설명은 문답식 교육이 아니다. 앞서 언급했듯이 아버지가 자녀들에게 권면하는 식이고, 목사가 성도들에게 십계명을 강해하는 식이다. 따라서 이 교리교육서의 십계명부분은 어떤 면에서는 목사의 십계명 설교 원고에 더 가깝다고 할 수 있다. 루터는 십계명의 내용을 성경적이고 역사적으로 풀어내고, 이를 당시의 문화에 대입하고 적용하여 설명했다. 내용을 전개하면서 권면도 하고, 동시에 책망도 한다. 근거를 제시하며 내용을 납득시키려하기도 하고, 내용을 오해해서 잘못 행하는 이들을 보면서 심한 안타까움을 나타내기도 한다. 그러나 칼빈의 교리교육서와 하이델베르그 교리교육서를 거쳐 웨스트민스터 대교리교육서로 옮겨 가면서 교리교육서 상의 십계명 설명은 십계명에 대한 설교식 접근에서 구체적인 실천 덕목을 제시해주는 식으로 접근 방법이 바뀌어가는 것을 볼 수 있다. 다시 말해 성경 속 십계명의 말씀을 통한 교리 설교의 형태에서, 십계명 내용을 삶에 구체적으로 적용하기 위한 개인 신앙 점검표 식으로 그 내용과 형태가 변화되어져 갔다는 것이다.

이러한 변화는 십계명을 목사가 성경을 가지고 설명해야 하는 내용에서

113 *The Westminster Confession of Faith*, 30.

꼭 목사가 아니더라도 교리교육서를 통해 누구나 쉽게 이해하고 전달할 수 있는 내용과 형태로 변화된 것으로 이해 할 수도 있다. 또한 교리교육서가 만들어진 당시의 그 문화가운데서 일상생활 중에 바로 적용할 수 있도록 구체적인 목록을 제공해 줌으로써 십계명 적용의 대중성을 더욱 확보한 것으로도 볼 수 있다. 하이델베르크 교리교육서와 웨스트민스터 대교리교육서에서는 루터나 칼빈처럼 직접적으로 십계명의 의미를 풀어서 강해를 해주지는 않지만, 십계명 설명 전체에 근거 성경구절을 각주로 달아 설명의 내용이 철저히 성경에 근거함을 분명히 한다. 뿐만 아니라 이는 학습자 스스로가 말씀을 참고하며 구체적으로 적용하는 훈련을 할 수 있도록 배려한 것으로도 여겨진다.

## V. 나가는 말

교리교육서들은 십계명은 두 돌 판에 기록되어 하나님 사랑과 이웃 사랑을 각각 나타낸다고 설명한다. 그리고 각 계명을 해석함에 있어서 두 돌 판이 서로 밀접하게 연관되어 있다는 것을 강조하여 가르친다. 그러면서도 하나님을 사랑하는 것이 의의 시작이며 토대이기에 첫 번째 돌 판이 우위에 있다는 것도 공통으로 가르친다. 즉, 하나님을 사랑하는 자가 이웃을 사랑할 수 있다는 것을 기본 원리로 설명한다. 이를 역으로 말하면 하나님에 대한 사랑이 전제되지 않는 이웃사랑은 진정한 사랑일 수 없음을 말하는 것이다. 예를 들어 부모님을 공경하는 것이 우리가 하나님을 예배하고 섬기는 것과 배치된다면 그것은 진정한 부모 공경이 아닐 수도 있다고 설명하는 것이다.

십계명을 설명함에 있어서 교리교육서들이 이렇게 공통적으로 강조하고 설명하는 것들도 있지만, 앞서 언급했듯이 루터의 교리교육서에서 출발하여 웨스트민스터 교리교육서에 이르면서 설명하고 강조하는 내용이나 방법

에 있어서 조금씩 변화가 있었던 것을 발견하게 된다. 특히 십계명의 설명 방법이 성경적이고 역사적인 해석 중심에서 점점 율법의 내용을 일상생활에서 적용하는 구체적인 방법을 제시하는 것으로 변화된 것을 말한다. 이는 십계명의 내용이 실제적인 실천 규약처럼 목록화 되면서 멀게만 느껴졌던 규약의 율법을 우리들의 삶으로 구체화 시킬 수 있는 계기를 만들었다고도 볼 수 있다. 그러면서도 이렇게 구체화된 율법의 목록들은 교회 권징의 명확한 기준이 되기도 한다. 성경적이면서도 객관적인 권징의 근거가 되어 교회의 질서를 유지하는데 분명 긍정적인 효과를 제공 한다. 그러나 웨스터민스터 교리교육서의 십계명 해설 방식에서 우리가 절대 간과해서는 안 되는 부정적인 요소도 있음을 잊어서는 안 될 것이다. 이는 바로 웨스트민스터 교리교육서에서 제공하는 율법 설명의 잣대로 성도가 서로의 잘못을 지적하거나 정죄하는 경우를 말한다. 이런 경우 우리는 교리교육서의 목록을 통해 오히려 ‘네 이웃에 대하여 거짓 증거 하지 말라’는 계명을 어기는 죄를 범하는 역설적 상황에 빠질 수 있다는 것이다. 따라서 교리교육서에 제시되어 있는 율법의 구체적인 목록들은 성도를 서로 정죄하기 위한 잣대가 아니라, 칭찬과 격려의 근거가 되어야 할 것이다. 즉, 이 교리교육서를 통해 우리가 취해야 할 태도는 성도들이 요구하는 것을 완벽히 소화하지 못했다거나, 금해야 할 것을 철저히 끊지 못했다고 서로를 비난하거나 정죄할 것이 아니라, 하나라도 그 요구를 더 채워 나가고, 금지하는 것을 더 힘써 절제하려는 모습에 서로 격려하는 자세를 취해야 한다는 것이다. 이는 십계명의 핵심이 하나님 사랑과 이웃 사랑이라는 것과 십계명 실천의 대전제가 남에게 대접을 받고자하는 데로 우리도 남을 대접해야 한다는 것이라는 교리교육서의 가르침을 잘 이해할 때 더욱 실천 가능한 제안이 될 것으로 여겨진다.

이와 함께 교리교육서의 학습을 통해 우리가 명심해야 할 것 중 하나가 바로 진정한 교리교사의 자질에 관한 문제이다. 앞서도 언급했지만 진정한

교리교사의 자질은 목회자다. 목회자는 성도들에게 교리를 가르칠 때 때로는 루터처럼 아버지의 모습으로, 때로는 칼빈처럼 선생님의 모습으로, 때로는 하이델베르크 교리교육서의 교사들처럼 기독교 변증가의 모습으로, 그리고 때로는 웨스트민스터 대교리교육서의 교사처럼 옳고 그름을 판단해주는 판사의 모습을 보일 수 있어야 한다고 본다. 더 나아가 진정한 교리교사는 교리 강의 뿐 아니라 교리를 설교할 수 있어야 하며, 세례와 성찬을 집행할 수 있어야 한다. 물론 목사가 아닌 성도들도 교리를 교육을 할 수 있다. 아니 해야 한다. 그러나 그것은 교리교사로서 사역 하는 것이라기보다는 목사의 교리교사 사역에 함께 참여하는 것이라 할 수 있다.

각 교리교육서의 십계명 교육에서 나타나는 교리교사들은 그 시대의 문화와 교회의 상황에 맞게 적절한 교사의 이미지를 통해 학습자들을 가르쳤다. 특히 그들은 그들이 직면한 상황에 가장 적합하다고 판단되는 교리교육서들을 직접 만들어서 가르쳤다. 그러면 우리는 어떻게 해야 하는가? 우리도 그들처럼 우리의 실정에 맞는 교리교육서를 만들어야 하는 것인가? 물론 필요하기도 하고 가능할 수도 있다. 이는 교회가 앞으로 충분히 고민하고 연구해 볼 만한 주제가 될 것이다. 그러나 지금 당장에는 우리의 교회 안에 새로운 교리교육서를 필요로 하는 요구의 목소리는 없다. 오히려 지금껏 만들어지고, 교회가 합법적으로 공인한 교리교육서들을 잘 공부하고 가르쳐야 한다는 것이 현재 우리의 교회가 요구하는 것이다. 그렇다면 이렇게 만들어진 합법적 교리교육서들을 어떻게 사용하는 것이 바람직 한 것인지를 고민하는 것이 우리가 지금 해야 할 가장 중요한 일일 것이다. 이 부분에 있어서 여러 가지 방향으로 생각할 수 있겠으나, 지금까지 다른 것처럼 십계명을 가르치는 교리교사의 모습에서 볼 때 교리교사로서 목회자의 자기 준비와 지속적인 훈련이 중요한 요소가 될 것이다. 현재 우리에게 앞서 언급한 네 개의 교리교육서들이 다 소개 되어 있는 것은 이 시대의 문화가 요구하는 교리교사의 모습이 아버지, 선생님, 변증가, 판사 중 특별

히 어느 하나가 아니라, 이 모든 이미지를 통합할 수 있는 교리교사로서의 목회자가 절실히 필요하기 때문일 것이다. 따라서 목회자들은 이 시대가 요구하는 바르고 적절한 교리교사로 사역을 잘 감당하기 위해 지속적인 훈련과 연구가 있어야 할 것이며, 이러한 점에서 교리교육서들의 십계명 교육에 대한 비교 연구는 교리교사로서의 목회자 사역에 좋은 길라잡이가 되어 줄 것임이 분명하다 여겨진다.



**[Abstract]****Teaching of Ten Commandments with Catechisms**

Du Sung Chung (Gohyun Church)

The main purpose of this article is to trace what and how the church leaders in 16<sup>th</sup> and 17<sup>th</sup> Century taught in order to develop the faith of their church members. Especially it is aimed to learn the wisdom of our former church leaders through studying, analysing, and comparing four representative Catechisms ; Luther's Large Catechism(1529), Calvin's Catechism(1545), Heidelberg Catechism(1563), and The Westminster Larger Catechism(1647). The starting point of this article is how the catechists who made each Catechism understood the Ten Commandments including both the use of the Law and the way of dividing 10 commandments. Secondly when the way of teaching the Ten Commandments is compared, there were particular characteristics in each Catechism and there found a certain pattern of development of it to some extent. Thirdly, it is interesting to imagine the image of catechists shown in each Catechism ; a father in Luther's Large Catechism, a teacher in Calvin's Catechism, an apologist in Heidelberg Catechism, and a judge in the Westminster Larger Catechism. More interestingly, these four images are to be gathered into a pastor in a church. In this respect, it can be assumed that a pastor as a catechist has to become a father,

a teacher, an apologist, and a judge depending on his student or the situation he faces for the effectiveness of his teaching.

With the analysing of four Catechisms, three suggestion can be provided to the place of teaching the Ten Commandments by this article. Firstly, each pastor has to try to develop himself as a good catechist like the four images in the four Catechisms. Secondly, the lists which were provided in the Catechism as both what we have to keep and what we have to avoid should not be the standard to pinpoint neighbor's guilt. It should rather be the evidence to speak well of neighbor's good deeds. Finally, the Ten Commandments must be taught as the way to the means of grace.

**Key Words:** Luther's Large Catechism, Calvin's Catechism, Geneva Catechism, Heidelberg Catechism, Westminster Larger Catechism, Luther, Calvin, Ten Commandments, Catechist, Catechism

## [참고문헌]

- 독립개신교회 교육위원회. 『하이델베르크 요리문답』. 서울: 성약, 2004.
- 대한예수교장로회총회 헌법개정위원회(편저). 『헌법』, 서울: 대한예수교장로회 총회 출판국, 2011.
- 루터. 『대요리문답』. 최주훈 역. 서울: 복있는 사람, 2017.
- 정두성. 『교리교육의역사』. 서울: 세움북스, 2016.
- Anderson, C. S. *Faith and freedom: the Christian faith according to the Lutheran Confessions*. Minneapolis: Augsburg Pub. House, 1977.
- Beeke, J. R. *Heidelberg Catechism Sermons*, Vol 1. MI: Reformation Heritage Books, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Heidelberg Catechism Sermons*, Vol 2. MI: Reformation Heritage Books, 1999.
- Bruce, G. M. *Luther As An Educator*. Westport USA: Greenwood Press, 1979.
- Calvin, John. “*The Geneva Catechism, 1541/1542*,” in Pelikan J. and Hotchkiss V., (ed.), *Creeds & Confessions of Faith in the Christian Tradition, Vol. 2, Part Four: Creeds and Confessions of the Reformation Era, 320-363*, (USA: Yale University Press, 2003)
- Dennison, James T., Jr, ed., *Reformed Confessions of the 16<sup>th</sup> and 17<sup>th</sup> Centuries in English Translation: Vol 1, 1523-52*. Grand Rapids: Reformation Heritage Books.
- \_\_\_\_\_. *Reformed Confessions of the 16<sup>th</sup> and 17<sup>th</sup> Centuries in English Translation: Vol 2, 1552-66*. Grand Rapids: Reformation Heritage Books.

- \_\_\_\_\_. *Reformed Confessions of the 16<sup>th</sup> and 17<sup>th</sup> Centuries in English Translation: Vol. 4. 1600-95*. Grand Rapids: Reformation Heritage Books.
- “Heidelberg Catechism” in Pelikan J. and Hotchkiss V., (ed.), *Creeeds & Confessions of Faith in the Christian Tradition, Vol 2, Part Four: Creeeds and Confessions of the Reformation Era*. USA: Yale University Press, 2003, 427-457.
- Hesselink I. J., *Calvin’s First Catechism: A Commentary*. Kentucky: Westminster John Knox Press, 1997.
- Kersten, G. H., *The Heidelberg catechism: in 52 sermons*. Rotterdam: The Netherland Reformed Congregation, 1968.
- Klooster, F. H., *Our only comfort: a comprehensive commentary on the Heidelberg Catechism*. Grand Rapids: Faith Alive, 2001.
- Lyle D. B., *An Introduction to the Heidelberg Catechism: sources, history, and theology*. Grand Rapids: Barker Academic, 2005.
- Martin Luther, “Personal Prayer Book,” G. K. Wiencke (ed.), *Luther’s Works, Vol. 43, Devotional Writings 2*. Philadelphia: Fortress Press, 1986.
- \_\_\_\_\_. *The Large Catechism*, R. H. Fischer, (tr.), (Philadelphia: Fortress Press, 1959).
- \_\_\_\_\_. “Personal prayer Book (1522),” in Wiencke, G. K., (ed.), *Luther’s Works, Vol 43. Devotional Writings II*. Philadelphia: Fortress Press, 1986.
- Miller, A. O., “Heidelberg Catechism 1563-63,” in *Theology Today* 19, (1963), 536-50,
- Overduin, Daniel Ch., *Reflections on Luther’s Small Catechism Book I: Ten Commandments*. St. Louis: Concordia, 1980.
- Smellie, A, ed., *The Heidelberg Catechism*, London: Andrew Melrose,

1900.

Vos, J. G., *The Westminster Larger Catechism: a Commentary*.  
Phillipsburg: P & R  
Publishing, 2002.

Wengert, T. J., *Martin Luther's Catechisms: Forming the Faith*.  
Minneapolis: Fortress Press, 2009. Phillipsburg: Presbyterian  
and Reformed Publishing Co., 1970.

Williamson, G. I., *The Heidelberg Catechism: A Study Guide*.  
Phillipsburg, 1993.

\_\_\_\_\_. *The Westminster Larger Catechism: A Commentary*.  
New Jersey : P & R Publishing, 2002.

## 요한복음 19장 30절의 “다 이루었다”가 의미하는 것

조윤호  
(그리십교회)

### [초록]

삼위일체 논쟁으로 불거졌던 325년의 니케아 공의회는 그리스도의 신성을 부인한 아리우스를 정죄하게 된다. 여기서 니케아 신경은 ‘동일본질’, 그리고 성령은 ‘아버지로부터’만이 아니라 ‘그리고 아들로부터’도 출래된다는 이른바 ‘Filioque’를 말하게 된다. 그러나 동방교회와 서방교회는 필리오케에 대하여 서로 완전히 다른 길을 걸어간다. 서방교회는 성령의 출래에 대해, 성령은 ‘아버지로부터’뿐만 아니라 ‘아들을 통해서도’ 출래되어짐을 가르치지만, 동방교회는 성령의 출래에 대해 ‘오직 아버지께로 부터만’을 가르친다. 이런 가운데 신학적인 논쟁은 삼위일체의 논쟁에 이어 기독교론으로 그 논쟁이 불거지는 것을 볼 수 있다. 그 주 논점은 그리스도의 신성과 인성의 양성에 대한 위격적 연합에 따른 문제였다.

그리스도는 위격적 연합을 통해 신성과 인성의 두 본성이 혼합을 이루지 않았다. 그리고 그리스도는 ‘한 인격’ 안에서 속성의 교통을 이루며, 하나의 인격을 형성하였다. 이때 신성은 그리스도의 ‘한

인격’ 안에서 인성과 연합을 이루며 동일한 길을 걸었다. ‘비하’는 낮아짐을 말한다. 그리고 비하는 인성의 입장이 아니라 신성의 입장에서 나타나는 모습을 말한다. 따라서 그리스도가 비하의 길을 걸은 것은 신성이 첫 번째 아담의 대속을 이루기 위해 그리스도의 ‘한 인격’ 안에서 비참의 길을 걸은 것을 말한다. 그리스도는 성육신과 삶의 과정을 통해 이 뜻을 이루어가게 된다. 본 논문은 그리스도가 첫 번째 아담의 죄를 대속하기 위해 어떤 길을 걸었으며, 어떻게 완전한 제물을 담아내었는지 그 내용을 다루고 있다.

비하의 출발은 성육신으로부터 이루어진다. 그리고 비하의 결론은 십자가에서 마무리가 된다. 요한복음 19장 30절은 말한다. “예수께서 신 포도주를 받으신 후에 이루시되 “다 이루었다” 하시고 머리를 숙이니 영혼이 떠나가니라.” 이 말씀은 대속을 이루기 위한 값은 죽는 것만이 아니라는 것을 말하고 있다. 그리고 대속을 이루기 위한 완전한 제물이 되기까지는 이루어할 것들이 있다는 것을 말한다. 그것은 불순종에 대한 값이었다. 종의 모습은 그 값을 이루기 위한 것이었으며, 십자가에서 당하는 고난의 마지막 순간은 남은 저주를 완전한 제물로 담아내는 장면이었다.

**키워드:** 비하, 대속, 성육신, 위격적 연합, 신성, 인성, 한 인격, 순종, 종

## 1. 시작하면서

그리스도의 성육신은 신인양성의 위격적 연합을 통해 이룬 것으로, 영원한 말씀이 ‘육신’이 된 것을 말한다. 그리고 성육신을 ‘비하’라 일컫는 것은

신성과 인성이 그리스도 안에서 ‘한 인격’을 이루어, 신성이 ‘한 인격’ 안에서 속성의 교통을 통해 인성이 느끼는 것을 그대로 같이 느끼고, 그대로 같이 그 모든 것들을 겪는 것을 말한다. 이때 신성은 어떤 경우에도 신성을 포기하거나 신성의 활동을 멈춘 일이 없었으며, 신성이 인성과 혼합을 이루거나 분리된 일은 더더욱 없었다. 따라서 신성은 신성의 속성을 그리고 인성은 인성으로서의 그 고유의 속성을 그리스도의 ‘한 인격’ 안에서 잃어버리지 않은 상태에서 속성의 교통을 이루었던 것이다. 이런 그리스도의 위격적 연합을 통해 이룬 성육신의 비하는 그 목적이 인간의 원죄를 해결하는 구원을 그 내용으로 담고 있었다.

성육신은 신성의 ‘비하’를 담고 있는 그리스도의 단순한 낮아짐에 의한 직책의 수행이 아니라 그 속에는 우리를 구원할 하나님의 완전함이 함께 계획되어져 있었던 것이다.<sup>1</sup> 따라서 필자는 요한복음 19장 30절, 십자가상에서 예수님이 남기셨던 “다 이루었다”라는 말씀을 통해, 그리스도가 인간의 대속을 이를 완전한 제물이 되기 위해 어떤 비하의 과정을 걸었는지 그 사실을 밝히고자 한다. 특히 요한복음 19장 30절의 “τετέλεσται(다 이루었다)”는 신적수동태로서 자신의 뜻에 따라 수행되어진 모든 것들이 이루어졌음을 그리스도가 알았다는 것을 말하고 있으며, 28절의 “이루어진 줄 아시고”에서도 동일하게 사용되어지고 있다. 이와 같이 ‘이룬’을 말하고 있는 τετέλεσται는 그 원형이 τελέω의 명사형인 τέλος로서 ‘끝’이나 ‘완성’을 의미하고 있다.<sup>2</sup> 따라서 τετέλεσται는 ‘성취되었다’, ‘이루었다’ 또는 ‘완전한 값을 치렀다’는 뜻을 가지고 있으며,<sup>3</sup> 이것을 영역본(NIV, KJV 등)에서는 “It is finished!”라는 번역을 통해 부족함이 없이 완전히

1 본 논문은 필자의 학위논문인 “위격적 연합에 따른 성육신의 비하성(性)”의 일부분을 수정 및 보완하여 게재한 것이다. John Calvin, *Institutes of the Christian Religion* (Philadelphia: Westminster Press, 1960); 김중흠 외 3인 공역, 『기독교 강요』(서울: 생명 의말씀사, 1988), 2.12-15. 이하 Calvin, *Inst.*로 표기를 함.

2 편찬위원회, 『옥스퍼드 원어성경대전(111): 요한복음(13-21장)』(서울: 제자원, 2006), 528.

3 브루스 B. 바톤 외 3인, 『요한복음(LAB 주석 시리즈)』, 전광규 역 (서울: (사)한국성서유니온 선교회, 2008), 605.



마쳤다는 것으로 표현되어지고 있다. 그러므로 요한복음 19장 30절의 하반절에 나타나는 “머리를 숙이니 영혼이 떠나가시니라”라는 말씀은 자신의 모든 것을 이루신 그리스도께서 자신의 영혼을 성부께 능동적으로 내어놓으셨다는 것을 말하고 있었던 것이다.

“다 이루어다”라는 말씀은 그 범위에 있어서 창세전 구원협약에서부터 십자가에서 대속을 이룬 생명에 이르기까지 비하의 모두를 포함하고 있다. 따라서 필자는 그 내용을 크게 세 가지의 형틀을 통해 ‘비하’를 분석할 것이다. 그 첫 번째는 ‘성육신의 과정을 통해 이루어갈 대속의 형틀’이다. 이것은 ‘비하’가 즉흥적이거나 인간의 타락으로 인해 만들어진 계획이 아니라 창세전에 이미 계획되어진 하나님의 은혜였음을 말하고 있다. 그리고 그리스도가 성육신을 통해 이룬 ‘두 번째 아담’은 완전한 제물로서 그 출발을 말하고 있었다. 그리고 고난과 저주에 대한 대속을 이루어내기 위한 제물로서 그리스도는 필연적으로 성장의 과정을 거쳐야만 했으며, 삼십년이라는 삶은 그 고난과 저주를 담아내는 ‘비하의 삶’이었던 것이다. 그리고 두 번째는 ‘종의 모습’을 통해 비하는 하나님을 향한 첫 번째 아담의 불순종에 대한 대속의 값을 담아내는 것임을 증명할 것이다. 그리고 세 번째는 ‘십자가에서 이룬 대속의 완성된 제물’이다. 이것은 그리스도가 완전한 제물이 되기 위한 비하의 마지막 과정이었으며, 십자가상에서 ‘신 포도주’를 마신 사건은 대속의 제물에 대한 완성을 만들어가는 마지막 순간이었던 것이다.

## II. 성육신의 과정을 통해 이루어갈 대속의 형틀

### 1. 대속을 위해 필연적으로 이루어간 구원협약과 성육신

타락은 하나님에 대하여 반항하고자 하는 생각과 소원 그리고 그 뜻이 마음속에서 생겨나게 한다. 이런 타락은 그 시작이 사람으로부터 일어난 것이 아니라 교만한 천사로부터 일어났으며, 교만이 타락의 시초이자 원리

가 되었다.<sup>4</sup> 타락한 천사인 마귀는 뱀을 이용해 사람으로 하여금 하나님께 죄를 범하도록 유혹한다. 이때 사람의 ‘자유지’는 뱀의 유혹에 미혹 당하게 되고, 결국은 하나님의 말씀을 거역하는 죄를 범하게 된다. 그 결과 사람은 자신의 행위를 통해 ‘영생’할 수 있는 ‘행위언약’을 스스로 깨뜨렸으며, 창세기 2장 17절의 말씀대로 저주와 죽음이라는 결과를 받게 된다. 따라서 타락한 사람은 하나님의 은혜를 떠나서는 어떤 선한 일도 할 수 없게 되었으며, 온갖 악에 넘어지는 존재가 되었던 것이다.<sup>5</sup> 인류의 대표성을 가지고 있었던 첫 번째 사람의 죄는 첫 번째 사람에게서 그 죄가 멈추질 않는다. 창세기 5장 3절은 이러한 사실을 아담이 “백삼십 세에 ‘자기의 모양’ 곧 ‘자기의 형상’과 같은 아들을 낳았다”라는 역사적 사실을 통해 이것을 설명하고 있다. 여기에 대해 칼빈은 아담에게 사용된 ‘자기형상’이라는 말은 사람의 성품에 관계된 것으로, 아담의 타락으로 말미암아 위축된 사람의 성품이 계속해서 그의 모든 후손들에게 전해져 내려가는 것을 나타내는 것이라고 말하고 있다.<sup>6</sup> 따라서 아담이 ‘자기모양 곧 자기형상과 같은 아들을 낳았다’는 말은 인류의 대표성을 가지고 있었던 아담이 범한 죄가 사람의 속성이 되어버렸으며, 이 죄의 속성이 아담의 후손인 모든 인류에게 영향을 미치게 되었던 것을 말한다. 칼빈은 이 과정을 ‘전가’라는 개념으로 설명하고 있다.<sup>7</sup> 그리고 핫지(Hodge)는 “칼빈(Calvin)과 베자(Beza), 툴레틴(Turretin) 그리고 위대한 개혁주의 신학자들은 영혼의 창조를 믿었을 뿐만 아니라 영혼의 유전설 또한 받아들이고 있다”<sup>8</sup>라고 말하며, 죄의 전가

4 Herman Bavinck, *Magnalia Dei* (Kampen: J.H.Kok, 1909); 김영규 역, 『하나님의 큰일』(서울: 기독교문서선교회, 1999), 211; 최홍석, 『인간론』(서울: 개혁주의신행협회, 2005), 271.

5 Anthony A. Hoekema, *Created in God's Image*, 류호준 역, 『개혁주의 인간론』(서울: 사기독교문서선교회, 1990), 194.

6 John Calvin, *The Calvin Commentary*, 존 칼빈 성경주석 출판위원회 역, 『칼빈성경주석 1』, 창세기 I (서울: 성서연구원, 2012), 201; *Inst.* 2.1.7.

7 Calvin, *Inst.* 1.15.1: “육은 모든 구실을 다 찾아 이것으로 자신의 악에 대한 책임을 어떤 방법으로든 자신에게서 다른 사람에게로 전가할 수 있다고 생각하는 것을 우리는 알고 있기 때문에, 우리는 이 악한 의도를 열심히 반대해야 한다. 그러므로 우리는 일체의 간계를 버리고 하나님의 의를 일체의 비난에서 변호하기 위해서 인류의 불행을 다루어야 한다.”

를 설명한다. 아담의 죄는 유전적 근거에 의해 하나의 속성이 되어 그 후손에게 전가되었다. 이에 대해 칼빈 또한 ‘자유선택과 아담의 책임’이라는 글을 통해 죄의 전가를 유전적 의미로 설명하면서, 사람의 죄는 하나님의 속성으로부터 온 것이 아니라 아담의 자유의지로부터 왔다는 사실을 부각시키고 있다. 그러므로 사람의 죄의 원인과 책임은 어떤 모양으로도 하나님께 그 책임을 물을 수 없었으며, 하나님께로 돌릴 수가 없었다.<sup>9</sup>

죄는 본성적으로 선한 사람을 전적으로 타락하게 만들었을 뿐만 아니라 주변과 환경에 이르기까지 모든 것들을 죄로 오염시켜버렸다. 이런 사실을 이미 아셨던 하나님께서는 성부와 성자가 당사자가 되어서 영원히 죽음에 이르게 될 사람을 구원하기 위해 영원 전 하나의 협약을 맺게 된다. 이른바 구원협약이었다. 그리고 이 구원협약은 두 가지의 큰 형들을 통해 이루어진다. 첫 번째는 아담의 원죄를 대신하기 위해 그 죄를 대신할 자가 완전한 아담의 모습이 되는 것이었으며, 두 번째는 첫 번째 사람인 아담의 원죄를 죄 없는 자가 그 죄를 대속하는 것이었다. 그러나 그 조건의 충족은 죄로 오염된 인류를 통해서서는 찾을 수가 없었으며, 오직 하나님 자신 안에서만 그 답을 찾을 수가 있었던 것이다. 따라서 죄 없으신 성자 하나님은 구원협약을 통해 자신이 아담을 대신할 완전한 사람이요, 동시에 흠 없는 완전한 제물이 되실 것을 자원하셨으니 그것이 바로 신인양성의 위격적 연합에 따른 성육신의 발단을 이루는 계기가 되었던 것이다.

여기에 대해 히브리서 7장 22절은 “예수는 더 좋은 언약의 보증이 되셨다”라는 말을 통해 그리스도가 구원협약의 보증이 되었음을 밝히고 있다. 이렇게 세워진 구원협약의 내용에 따라 성자가 첫 번째로 취해야 할 자세는 신성과 인성이 그리스도의 한 인격 안에서 연합을 이루어 위격적 연합으로 성육신하는 것이었다. 그리고 두 번째는 하나님의 형상회복을 위해 성자 자신이 대속을 위한 완전한 제물의 길을 걷는 것이었다. 바빙크에 따르면,

8 Charles Hodge, *Systematic Theology*, Vol. II (Massachusetts: Hendrickson Publishers Marketing, 2011), 67.

9 Calvin, *Inst.* 1.15.8.

구원협약의 보증이 되어주신 성자는 구원협약에 따라 성부에게 종속되어야만 했으며, 성자는 성부를 자신의 하나님이라고 불리야만 하는 비하의 길을 걸어야 했다. 뿐만 아니라 성자는 성부에게 순종이라는 종의 자세를 함께 취해야만 했던 것이다.<sup>10</sup> 따라서 하나님의 형상회복을 위한 구원협약에는 그리스도의 성육신에 따른 성자 자신의 낮아지심이라는 비하가 철저히 뒤따라야만 했다. 이렇게 그리스도에 의해 맺어진 구원협약은 첫 번째 아담이 행위언약을 파기하는 것과 동시에 그 효력이 즉각적으로 발생하게 된다.<sup>11</sup> 만약 그리스도에 의한 구원협약이 행위언약의 파기 이후에 이루어졌다면, 그 효력이 즉각 발생하지 않았다면, 첫 번째 사람이었던 아담의 모습은 죽음으로 인하여 이 땅에 더 이상 존재하지 않았을 것이다.

창세기 2장 17절의 행위언약은 ‘선악을 알게 하는 나무의 열매를 먹는 날’, 다시 말하면, 하나님과의 언약을 파기하게 되면 반드시 죽을 것을 그 내용에 담고 있었다. 여기서 우리가 주목해야 할 점은 행위언약에 담긴 ‘반드시 죽으리라’라는 말씀이며, 동시에 창세기 2장 16절의 ‘여호와 하나님이 그 사람에게 명하여’라는 대목이다. 여기에 대해 칼빈은 창세기 2장 16절의 주석을 통해, 행위언약에는 하나님의 말씀에 대한 순종이 필연적으로 뒤따라야 한다고 말하고 있다.<sup>12</sup> 행위언약은 하나님 나라의 통치방식을 나타냄과 동시에 하나님 나라의 백성 된 자의 자세를 말하고 있었으며, 하나님의 말씀에 대한 순종으로 그 모습이 나타나야함을 함께 지적하고 있었다. 따라서 창세기 2장 17절의 행위언약의 결론을 담고 있는 ‘반드시 죽으리라’의 ‘반드시’는 부정사 절대형으로 하나님의 말씀에 대해 불순종하는 자는 예외 없이 ‘죽는 것’을 말하고 있었으며, ‘죽으리라’는 2인칭 단수

10 Herman Bavinck, 『개혁신교의학 3』, 박태현 역 (서울: 부흥과개혁사, 2012), 261.

11 Herman Bavinck, 『개혁신교의학 2』, 박태현 역 (서울: 부흥과개혁사, 2012), 734: 바빙크에 따르면 아담이 타락했을 때, 그리스도는 아담의 자리를 취하도록 준비되었다. 그리고 은혜 언약(구원협약)이 행위언약을 대체할 수 있었던 것은 두 언약이 동일한 섭리에 기초하기 때문이라고 말하고 있다. Bavinck, *Magnalia Dei*, 260: 바빙크는 인간이 타락하자마자 구원의 경륜이 역사하기 시작했다고 ‘은혜언약’을 통해 말하고 있다.

12 Calvin, *The Calvin Commentary*, 『칼빈성경주석 1』, 창세기 I, 97-98.

미완료형을 통해 ‘너는 죽게 된다’는 것을 말하고 있었다.<sup>13</sup> 다시 말하면, 여호와 하나님의 말씀에 순종하지 않으면 ‘죽음을 면치 못한다’는 것이다. 그러나 여기서 우리는 행위언약이 구원협약과 매우 긴밀한 관계를 가지고 있었다는 사실을 ‘반드시 죽으리라’라는 미완료시제를 통해 함께 발견해야만 한다. 다시 말하면, 인간의 행위로 인해 행위언약이 파기될 때, 행위언약에 따라 죄의 형벌인 죽음이 즉각 발생하게 되었으며, 그때 구원협약이 동시에 그 효력이 발동되어지도록 언약이 맺어졌다는 것을 미완료형은 설명하고 있었던 것이다. 따라서 구원협약은 행위언약의 효력이 발생하면서, 동시에 즉각적으로 그 효력을 이루어가는 ‘은혜언약’이었던 것이다.

이와 같이 그리스도의 위격적 연합을 통한 성육신은 구원협약의 완성을 성취하기 위한 하나님의 특별한 은혜의 발동이었으며, 동시에 하나님께서 택한 자를 구원하기 위한 하나님의 예정하심의 결론이었다. 칼빈은 이런 성육신의 필연성을 크게 3가지로 설명한다. 첫 번째는 중보자가 없이는 하나님을 아는 지식을 얻을 수가 없다는 것이며, 두 번째는 중보자가 없이는 택함도 없고, 사함도 없다는 것이다. 그리고 세 번째로, 중보자가 없이는 아무도 하나님께로 나아갈 수가 없기에 성육신은 필연적으로 이루어져야 할 일이었다고 말하고 있다. 다시 말하면, 그리스도의 성육신은 세 가지 면에 있어서 필연적이었다. 하나는 그리스도의 성육신은 하나님의 형상을 위한 구원의 보증이 되기 위해 필연적이었으며, 또 다른 하나는 하나님의 아들로써 구원의 주가 되셔서 신인양성의 중보사역을 이루기 위해 필연적이었다. 그리고 세 번째로, 그리스도의 성육신은 죄로 말미암아 하나님으로부터 멀리 떨어져 있는 우리를 하나님과 가깝게 결합시키기 위해 필연적이었다.<sup>14</sup>

## 2. 대속을 이루기 위한 성육신 속에 나타난 비하의 필연성

13 편찬위원회, 『옥스퍼드 원어성경대전(1): 창세기』(서울: 제자원, 2006), 200.

14 John Calvin, *Institutio Christianae Religionis*, 문병호 역, 『라틴어직역 기독교 강요』(서울: 생명의말씀사, 2012), 58.

그리스도가 성육신하게 된 유일한 목적은 우리의 구원에 있다.<sup>15</sup> 따라서 그리스도가 신인양성의 위격적 연합의 성육신을 이루어야했던 이유는 신성만으로는 우리가 받아야할 벌, 다시 말하면, 죄에 대한 형벌인 죽음을 느낄 수가 없었기 때문이다. 그렇다고 해서 연약성을 가진 인성만으로는 죽음을 더욱 정복할 수 없었기에 신인양성의 위격적 연합에 따른 성육신은 필연적이었다.<sup>16</sup> 첫 번째 아담의 불순종으로 정복당하여 멸망하게 된 사람은 스스로 자신을 개혁하여 승리를 얻을 수가 없었다. 뿐만 아니라 죄의 세력에 떨어진 자는 구원에 도달할 수도 없었기에 그리스도의 성육신은 필연적이었다. 특히 그리스도가 더욱 필연적으로 성육신해야 하는 이유는 사람의 죄로 인해 생겨난 육체적인 탐욕의 틀을 깨뜨리고, 정복할 수 있는 분은 오직 그리스도 한분뿐이었기 때문이다.<sup>17</sup> 다시 말하면, 죄는 사람을 지배하였기에 죄를 멸하기 위해서는 죄가 없으신 그리스도가 사람이 되셔야만 했다.

따라서 그리스도를 통한 성육신은 인간의 구원실현을 위해 역사 가운데 성취되어야할 필연성을 담고 있었다. 그러나 이런 성육신의 역사적 필연성에 대해 공격이 가해지기 시작한다. 그 첫 번째의 공격이 가현설을 주장하는 자들을 통해 이루어진다. 이 공격을 주도한 대표적인 인물들이 케린투스(Cerinthus), 에비온(Ebion), 말씨온(Marcion)과 발렌티누스(Valentinus)였다.<sup>18</sup> 이들은 그리스도의 몸은 결코 하늘로부터 보냄을 받지 않았다고 믿고 있었다.<sup>19</sup> 그리고 성육신에 대한 두 번째의 공격은 아폴리나리우스주의(Apollinarianism)에 의해 단행된다. 알렉산드리아 학파인 아

15 Calvin, *Inst.*, 2.12.4. 프랑수아 방델, 『칼빈-그의 신학사상의 근원과 발전』, 김재성 역 (경기도: 크리스찬다이제스트, 2006), 260: 그리스도의 성육신은 죄를 지은 육신 안에서 그리스도가 우리가 받아야할 벌을 받기 위해서였다.

16 Calvin, *Inst.*, 2.12.3.

17 Bavinck, 『개혁교의학 3』, 163.

18 Donald Macleod, 『그리스도의 위격』, 김재영 역 (서울: 한국기독교학생회출판부, 2011), 211.

19 Philip Schaff, *The Creeds of Christendom*, Vol. I, *The Second Helvetic Confession*(1566) (Grand Rapids, Michigan: Baker Book House Company, 1996), 402.

폴리나리우스(Apollinarius)는 말씀이 육신이 되었다는 것을 가리켜 말씀이 사람의 몸을 취한 것뿐이라고 말한다. 그리스도에게 인간의 마음은 없고, 오직 로고스가 그 자리를 대신하였다.<sup>20</sup> 그는 심리학적 삼분법을 통해 그리스도에게는 인간의 육체와 혼이 있다고 인정한다. 그럼에도 불구하고 그리스도에게 인간의 영 혹은 이성 있다고 인정하지 않는다. 그리고 그 자리에 신적 로고스를 할애한다. 다시 말하면, 그리스도는 사람의 지성과 이성은 소유하지 않았기에 그는 사람이 아니라는 것이다.<sup>21</sup> 그는 그리스도의 신성만을 강조한다.

성육신의 논쟁에 대해 교회는 분명한 입장을 취해야만 했다. 첫 번째 쟁점은 그리스도가 진짜 육신을 취했는가라는 것이며, 두 번째 쟁점은 그리스도는 이성 있는 인간의 영혼을 취하였는가라는 것이었다. 여기에 대해 나지안주스의 그레고리(Gregory of Nazianzus)는 아폴리나리우스의 기독교론에 대해 비판을 가하며, 그리스도의 위격적 연합에 따른 신성과 인성의 두 본성을 인정한다. 그리고 양성이 그리스도 안에서 하나의 인격으로 자리를 잡고 있을지라도 두 본성은 단일성을 가지는 것이 아니라 연합한 상태로 존재한다고 말한다.<sup>22</sup> 뿐만 아니라 콘스탄티노플 공의회(Council of

20 벤트 헤그룬트, 『신학사』, 박희석 역 (서울: 성광문화사, 2014), 122-23; 아폴리나리우스는 그리스도 안에서 하나님은 육체로 변형되었으며, 이 육체는 본성적으로 신적인 어떤 것으로 변형되었음을 가르친다. 아폴리나리우스는 로고스가 인간이 된 방법에 관하여 육체와 ‘Spirit’, ‘body’, ‘Soul’ 그리고 ‘영’ 사이의 구별을 시발점으로 삼았다.

21 Philip Schaff, *History of The Christian Church 3*, 이길상 역, 『교회사전집 3』(경기도: 크리스찬다이제스트, 2006), 618; 황명길, 『기독교 7대 공의회의 역사와 신학』(경기도: 고려신학교 출판부, 2014), 358.

22 Henry Bettenson, *The Later Christian Fathers* (New York: Oxford University Press, 1969); 김종희 역, 『후기 기독교 교부』(경기도: 크리스찬다이제스트, 1997), 142-144; 나지안주스의 그레고리는 아폴리나리우스의 추종자들을 비판하면서 말하기를 “이 사람들(아폴리나리우스의 추종자들)은 다른 사람들을 속이거나 자신들이 속아서 ‘the Man of the Lord’이 인간적인 지성이 없었다고 생각하면 안 된다. 왜냐하면 우리는 그 인성을 신성과 구분하지 않기 때문이다. 우리는 그가 한분이며, 똑같은 분이라고 가르친다. 이전에 그는 사람이 아니었고, ... 그러나 결국 그는 인간이 되어 우리를 구원하기 위해 인성을 입었다.”라고 말하며 그리스도는 완전한 인간이며, 동시에 하나님이 되심을 증명하고 있다.

Constantinople 381)는 신성만을 강조하는 아폴리나리우스를 이단으로 정죄하게 된다.

칼케돈 신경은 기독교론의 첫 머리에 성육신을 제일 먼저 다루면서<sup>23</sup> 성육신에 대해 말하기를 성육신은 신성과 인성이 그리스도라는 ‘한 인격’ 안에 실제적이고도, 영속적으로 연합하고 있음을 말한다. 그리고 안디옥 학파의 네스토리안(Nestorian)이 주장하는 것처럼 그리스도는 ‘두 인격’을 가진 이중적인 존재가 아니며, 그렇다고 해서 아폴리나리안이나 단성론자(Monophysite)의 주장처럼 신도 인간도 아닌 중간적인 존재나 제3의 존재가 아님을 분명하게 말한다. 따라서 그리스도가 성육신한 것은 또 다른 한 존재가 아니라 신성과 인성이 연합을 이루어 ‘한 인격’ 안에 존재한 상태임을 칼케돈 신경은 말하고 있었다. 뿐만 아니라 아타나시우스 신경(The Athanasian Creed)은 그리스도의 인성을 동물적 영을 가진 육체에 국한시켜, 그 안에 신적 로고스가 있다고 말하는 아폴리나리우스의 입장을 강력하게 반대하면서 그의 입장을 이단으로 정죄한다.<sup>24</sup>

23 Schaff, *The Creeds of Christendom*, Vol. I, *The Creed of Chalcedon*, 30-34: *The Creed of Chalcedon*은 마치 완전수를 연상하듯이 7가지로 그 내용을 정리하고 있다. 첫 번째는 ‘λόγος의 진정한 성육신’을 다루고 있으며, 두 번째는 ‘οὐσία(性)와 ὑπόστασις(位)의 엄격한 구분’을 다루고 있으며, 세 번째는 성육신의 결과 나타난 ‘한 인격의 양성’을 다루고 있으며, 네 번째는 ‘성의 이중성’을 다루고 있다. 특히 ‘성의 이중성’을 다루는 자리에서 칼케돈은 유티키즘(단성론)의 입장에 대하여 성육신 이후에도 양성은 각각의 성에 대한 그 고유의 성을 잃지 않으며, 양성은 변화나 혼합 없이(유티케스에 대한 반대), 분할 없이, 분리 없이(네스토리우스에 대한 반대) 구분되어 두 성품은 그대로 남아 있음을 말하게 된다. 그리고 다섯 번째는 ‘위격의 연합’을 여섯 번째는 ‘그리스도의 모든 사역은 한 성품에만 돌러지는 배타적 사역이 아니라 그의 인격으로 돌러짐’ 그리고 마지막으로 ‘성(性)은 그리스도의 위격 안에 있음’을 다루고 있다. 서철원, 『교리사』, 148: 칼케돈 공의회에서(451) 두 본성이 변화 없이, 혼합 없이라고 정한 것은 터툴리안에게서 처음으로 나타난다. 김영재, 『기독교 교리사』(경기도: 합동신학대학원 출판부, 2009), 91-6: 칼케돈에서 결정되어진 신경은 아폴리나리우스와 네스토리우스 그리고 유티케스 등의 잘못된 기독교론에 대해 분명한 입장을 피력하고 있다. 칼케돈 신경은 두 아들을 가르치는 자, 아들의 신성에 인성이 물입되었다고 가르치는 자 그리고 그리스도의 신성과 인성의 혼합을 가르치는 자와 그리스도의 몸의 인성을 부인하는 자, 그리스도의 인성과 신성이 연합 이전에 둘이거나 연합 이후에 하나라고 가르치는 모두를 정죄하였다.

24 Schaff, *The Creeds of Christendom*, Vol. I, *The Athanasian Creed*, 39: 사도신경과 니케아 신경의 가치를 보충하고 있는 *The Athanasian Creed*은 “The second part”에



역사 가운데 펼쳐질 그리스도의 성육신은 하나님의 형상회복과 긴밀한 관계를 가지고 있었다. 따라서 그리스도는 성육신을 통하여 세 가지의 비하의 큰 형틀을 취해야만 했다. 첫 번째는 사람의 죄를 대신하기 위해 첫 번째 사람의 완전한 모습을 담아내는 ‘여인의 몸’에 잉태라는 비하의 형틀을 담아내어야만 했으며, 두 번째는 불순종과 저주를 삶의 여정을 통해 담아내는 순종과 고난의 형틀이 주어져야만 했다. 그리고 세 번째는 죄가 낳았던 사망에 대한 속전을 위해 생명으로 그 값을 치러야만 했던 것이다. 그리스도는 이 모든 것들을 성육신의 비하를 통해 이루어야만 했다. 하지는 사람의 ‘원형상’에 대해 말하기를 “사람은 원래 성숙과 완벽의 상태로 만들어졌다”<sup>25</sup>라고 말한다. 하나님께서는 사람을 처음 창조하실 때, 선하게 창조하셨을 뿐만 아니라 첫 번째 사람의 행위를 통해 영생할 수 있도록 창조하셨다.<sup>26</sup> 그리고 그 행위에는 하나님의 말씀에 대한 순종함이 뒤따랐던 것이다. 그러므로 인류의 대표성을 가진 첫 번째 사람의 대속을 이룰 그리스도의 성육신은 타의에 의해 이루어지거나 불순종에 의해 이루어질 수가 없었다. 이와 같이 그리스도의 성육신은 하나님의 형상회복에 따른 영생의 길을 열기 위한, 그리스도 자신의 낮아지심과 순종 그리고 속전이라는 비하의 길을

---

서 기독교론을 다루게 된다. 여기서 *The Athanasian Creed*은 그리스도에 대한 기독교론을 확립하게 된다. 이 자리에서 *The Athanasian Creed*은 아폴리나리안들이 주장하고 있는 동물적인 단순한 몸을 취한 그리스도에 대한 입장에 대해 강력하게 반대하며, 이를 이단으로 정죄한다. 이런 *The Athanasian Creed*은 매우 논쟁적이며, 변증적인 면이 강하게 드러나는 것을 볼 수 있다. “The second part (ver. 29-44) contains a succinct statement of the orthodox doctrine concerning the person of Christ, as settled by the general Councils of Ephesus 431 and Chalcedon 451, and in this respect it is a valuable supplement to the Apostle’ and Nicene Creeds. It asserts that Christ had a rational soul(νοῦς νεῦμα), in opposition to the Apollinarian heresy, which limited the extent of his humanity to a mere body with an animal soul inhabited by the divine Logos.”

25 Charles Hodge, *Systematic Theology*, Vol. II, 92.

26 Herman Bavinck, 『개혁교의학 개요』, 원광연 역 (서울: 크리스찬다이제스트, 2011), 265: 바빙크는 하나님께서 사람을 창조하실 때의 상태에 대해 “하나님께서 사람으로 하여금 죄를 짓지 않을 수 있는 상태로 창조하셨지만 그렇다고 해서 죄를 지을 수 없는 상태로 또한 창조하신 것도 아니다.”라고 말한바 있다. 바빙크는 이것을 가리켜 ‘예비적 불멸의 상태(preliminary immortality)’라고 표현하고 있다.

필연적으로 내포하고 있었던 것이다. 따라서 위격적 연합에 따른 그리스도의 성육신의 비하는 신성의 가치를 인성을 통해 높인 사건이 아니라 하나님 형상의 회복을 위해 그리스도의 낮아지심이 계획되어진 비하의 필연성을 담고 있었던 것이다.

### 3. 그리스도가 성육신을 통해 이룬 두 번째 아담이 주는 의미

아버지와 동일본질로서 동등한 신 위격으로 계신 그리스도께서 신인양성의 위격적 연합을 통해 성육신을 이룬, 비하의 낮아짐은 우리를 구원하기 위하여 그리스도가 스스로 택한 길이었다. 따라서 성육신을 통해 나타난 그리스도의 비하는 성부를 향한 기쁨의 근거가 되었으며, 보상의 근거를 가지게 되었던 것이다.<sup>27</sup> 이런 그리스도의 비하의 사역에 대해 몰트만(Moltmann)은 인간의 미래가 희망이 있는 것은 그리스도가 세상의 고난을 겪었기 때문이라고 말한다. 고난을 겪으신 그리스도의 성육신과 그 죽음을 기억할 때 그 사람에게 희망이 온다고 그는 말하고 있다.<sup>28</sup> 그러나 여기서 우리가 명확하게 짚어야 할 것은 그리스도가 고난을 받았기 때문에 소망이 있는 것이 아니라 그리스도가 두 번째 아담이 되어서 첫 번째 아담의 죄의 값을 무르셨기 때문에 우리에게는 소망이 있다는 사실이다.

칼빈은 하나님께서 창조하신 처음 아담의 모습에 대해, 자신의 기독교 강요 제1권 제15장 3절을 통해 “아담은 처음에는 바른 이해력을 충분히 소유하였고, 감정을 이성에 종속시켰으며, 일체의 감각을 적절한 질서에 따라 조절하였습니다”라고 말한다. 인간성의 완전한 탁월성이 아담 안에서

<sup>27</sup> *Inst.*, 2.16.5: 칼빈은 (롬 3:24-25), (롬 4:25), (요 1:29)의 말씀을 예로 들면서 그리스도의 낮아짐이 우리를 율법의 저주에서 해방하는 용서의 근거가 되었다고 말하고 있다. Bavinck, 『개혁교의학 3』, 519, 522: 바빙크는 십자가와 면류관 그리고 죽음과 부활, 낮아짐과 높아짐은 동일선상에 놓여 있다고 말한다. 그 이유는 그리스도가 낮아졌기 때문에 높아진 것이 아니라 그 낮아짐이 높아짐의 보상의 근원이 되었기 때문이었다. 그러므로 바빙크는 그리스도의 죽음은 그리스도의 낮아짐의 끝이자 동시에 그리스도가 높아짐에 이르는 길이었다고 말하였던 것이다.

<sup>28</sup> 고든 루이스, 브루스 데머리스트, 『통합신학』, 김귀탁 역 (서울: 부흥과개혁사, 2010), 901.

빛나고 있었다. 그러나 아담의 타락은 이런 형상의 참된 본질을 잃어버렸으며, 사망을 불러오게 된다. 따라서 그리스도가 제2의 아담이 되어야 하는 것은 첫 번째 아담의 참되고 완전한 본래의 순전한 모습을 회복시키는 목적을 가지고 있을 뿐만 아니라 그리스도가 처음 아담의 타락사건을 회복할 필요성의 원인이었기 때문이다.<sup>29</sup> 따라서 그리스도는 첫 번째 아담이 오염시키고, 소홀히 한 것을 회복하고, 양도받기 위한 두 번째 아담이었던 것이다.<sup>30</sup> 그러므로 그리스도가 성육신의 비하를 통해 두 번째 아담이 된다는 것은 첫 번째 아담의 회복을 위해 그리스도 자신이 첫 번째 아담의 죄에 대한 값의 당사자가 되어 대속의 위치에 선다는 것을 의미하고 있었던 것이다.

그리스도는 두 번째 아담이면서 동시에 인류의 머리가 된다. 그러므로 그리스도의 인성은 첫 번째 아담처럼 인류 전체를 대표하고 있었다. 그럼에도 불구하고 첫 번째 아담과 두 번째 아담이 다른 것은 두 번째 아담은 첫 번째 아담처럼 장성한 분량의 상태로 창조된 것이 아니라 생육법에 의해 힘없고, 연약한 어린아이 모습으로 태어나 그 출발을 이루었다는 것이며, 두 번째 아담은 첫 번째 아담과는 달리, 낙원이 아니라 고통과 죽음이 있는 죄악된 세상에서 그 삶을 이루어가는 것이었다. 그러나 이러한 모든 것들은 첫 번째 아담과 두 번째 아담의 차이를 말하는 것이 아니라 그리스도가 두 번째 아담이 되어 첫 번째 아담의 결과물이었던 사망과 저주 위에 자신이 대속의 값이 되었다는 것을 말하고 있었던 것이다. 따라서 그리스도가 두 번째 아담이 되는 것은, 높임을 받는 길이 아니라 낮아짐의 비하의 길이었던 것이다. 그리스도께서는 이 사실을 알고 있었음에도 불구하고 두 번째 아담이 되는 그 길을 계획하셨으며, 그 길을 자발적으로 걸으셨던 것이다. 왜냐하면 우리의 죄에 대한 용서와 영생의 수여 그리고 증보자에 속한 모든 것들이 신성에만 속한 것이 아니라 인간성에도 속해 있었기

<sup>29</sup> Calvin, *Inst.*, 2.12.7.

<sup>30</sup> Bavinck, 『개혁신학의학 3』, 277.

때문이다.<sup>31</sup> 그러므로 그리스도는 인자로서 그리고 메시아로서 죄의 용서와 심판의 권세를 자신에게 돌리기 위해 두 번째 아담이 되는 비하의 길을 걸으셨던 것이다.

그리스도가 비하를 통해 이룬 두 번째 아담은 순간적인 판단력과 현실적 상황을 고려한 끝에 이루어진 것이 아니었다. 381년에 열린 콘스탄티노플의 공의회는 그리스도가 비하를 통해 두 번째 아담이 되어야 할 사실에 대해, 그것은 창세 전에 그리고 하늘로부터 이미 계획되어졌음을 신앙의 고백으로 담아내고 있었다. 콘스탄티노플 신경은 그리스도가 비록 동정녀 마리아의 몸을 통해 육신으로 나셨지만 그분은 만들어지신 분이 아니라 성령으로 잉태되어지신 분이었으며, 우리의 구원을 이루시기 위해 하늘로부터 내려오신 분임을 말하고 있었다.<sup>32</sup> 여기에 대해 루터파 신학자였던 오시안더(Osiander)는 그리스도의 성육신을 인간의 죄에 대해 대속을 이룰 필연성으로 설명하지 않고 정해진 육체의 탄생으로 보고 있었다. 오시안더는 아담이 죄를 범하지 않고, 자신의 완전함을 그대로 보존하였더라도 그리스도는 그리스도대로 인간으로 오셨을 것이라고 말한다. 그렇게 될 경우 두 번째 아담의 모습으로 이 땅에 오신 그리스도의 성육신은 비하가 아니라 정해진 육체의 탄생이 되는 것이다. 칼빈은 이런 오시안더를 가리켜 무익한 생각을 만들어내는 재주꾼이라며 강하게 비판하고 있다.<sup>33</sup>

뿐만 아니라 루터주의자들은 첫 번째 아담의 대속을 이루기 위해 두 번째 아담이 된 그리스도의 낮아지심을 말할 때, 성육신의 비하를 그리스도가 성육신할 때 받은 신적속성을 옆으로 제쳐 놓거나, 신적속성을 가끔 사용하는 것으로 설명하고 있다.<sup>34</sup> 루터주의자들은 그리스도의 성육신에 따른 위격적 연합을 인정한다. 그럼에도 불구하고 그들은 속성교통을 한

31 Bavinck, 『개혁교의학 3』, 388-89.

32 Schaff, *The Creeds of Christendom*, Vol. II *The Nicene Creed-Constantinopolitan Creed* (Grand Rapids, Michigan: Baker Book House Company, 1996), 58-59.

33 Calvin, *Inst.*, 1.15.3.

34 Louis Berkhof, *The History of Christian Doctrines*, 박문재 역, 『기독교교리사』(경기 도: 크리스찬다이제스트, 2008), 121-22.

본성이 다른 본성에게 영향을 미치는 것으로 설명하고 있다. 루터주의자들은 그리스도라는 ‘한 인격’ 안에서의 교통뿐만 아니라 신성과 인성이 별도로 서로 교통을 이루는 것을 함께 설명하고 있다. 심지어 그들은 자신들의 ‘일치신경’을 통해 그리스도의 인성이 신적 존엄성과 영광과 권능을 받은 것은 인성의 본래적 속성이 신성을 받아 초월해진 것이라고 설명하고 있다.<sup>35</sup> 그러나 그리스도가 두 번째 아담으로 성육신하여 ‘person’을 이루었을 때, 신성과 인성이 그리스도의 ‘한 인격’을 벗어나 별도로 교통을 이룬 일이 없었으며, 그리스도의 ‘한 인격’ 안에서 속성의 교통이 이루어졌던 것이다. 이때 신성은 어떤 경우에도 신성을 포기한 사실이 없을 뿐만 아니라 신성의 활동을 멈춘 일 또한 없었다. 따라서 어떤 순간도 신성과 인성이 그리스도의 ‘한 인격’을 통해 속성의 교통을 멈춘 일이 없으며, 신성은 그리스도의 인성이 두 번째 아담으로 첫 번째 아담의 대속이 되기에 부족함이 없도록 속성의 교통을 통해 완전한 제물을 이루어갔던 것이다.

그리스도가 성육신한 것은 첫 번째 아담의 완전한 대속을 이루기 위해 성자 하나님이신 그 분이 친히 두 번째 아담이 되신 것을 말한다. 따라서 성육신의 비하는 하나님의 완전한 형상이셨던 성자 하나님이 성부 하나님의 영원한 계획이었던 첫 번째 아담의 형상회복을 본질적으로 이루기 위해 스스로 두 번째 아담이 되셨던 것을 말한다. 이것을 그리스도는 타의에 의해서 행하거나 강압적인 것에 의하지 않고, 스스로의 낮아짐이라는 비하를 통해 친히 이루셨던 것이다. 그리고 그 대속의 완성을 십자가에서 이루어 내기 위해 두 번째 아담은 그리스도의 ‘한 인격’ 안에서 속성의 교통을 이루며, 첫 번째 아담을 대속할 완전한 제물의 모습을 손상시키지 않고 담아내었던 것이다.

#### 4. 대속을 이루기 위한 여인의 몸에 잉태와 성장과정의 비하

성자 하나님이신 그리스도께서 동정녀라는 여인의 몸에 잉태되는 순간부

35 벵트 헤그룬트, 『신학사』, 395.

터 그리스도의 성육신은 이루어졌다. 이때도 그리스도는 두 번째 위격으로서의 신성을 잃어버리지 않은 '신인(神人)'의 상태로 계셨다.<sup>36</sup> 그리스도는 비하의 어떤 순간과 어떤 과정을 통해서도 신성을 잃어버리거나, 포기한 일이 없다. 그럼에도 불구하고 여인의 태를 통해 성육신한다는 것은 그리스도가 모든 부정한 것 가운데 결정되었다는 것을 말하며, 수치의 일부를 통해 태어났다는 것을 말하는 것이라고 터툴리안(Tertullian)은 말한 바 있다.<sup>37</sup> 따라서 마리아의 몸에서 잉태되었다는 것은 그리스도가 두 가지의 커다란 의미로부터 벗어날 수 없는 존재가 되었다는 것을 말한다. 그 첫 번째는 하나님이신 그리스도는 자신이 창조한 여인의 피와 살을 받아 태어나는 존재가 되었다는 것이다.<sup>38</sup> 이 말은 그리스도 또한 마리아처럼 죽을 수밖에 없는 육신이 되셨다는 뜻이다. 특히 그리스도가 여인의 몸속에 잉태되어 여인의 살과 피를 받았다는 것은 그리스도의 육신이 성령으로부터 그 본질이 산출되었을지라도 그리스도는 죽을 수 있는 완전한 육신의 몸이 되었다는 것을 말한다. 그리고 두 번째는 하나님의 아들이신 그리스도가 동시에 사람의 아들이 되셨다는 것을 뜻한다. 이 말은 그리스도는 하나님의 아들이며, 동시에 창세기 5장 3절의 말씀을 이룬 사람의 아들인 완전한 '두 번째 아담'이 되었다는 것을 뜻하고 있다. 헤페(Heppe)의 말처럼 그리스도의 성육신은 그 자신이 하나님이심에도 불구하고 사람들 가운데 나타난 형태에 있어서 그의 모습은 하나님과 동등하지 않은 성육신이었던 것이다.<sup>39</sup> 여인의 몸을 통한 성육신은 그리스도가 비록 하나님이시지만 육신이 가지는 제한으로부터 자유롭지 못한 상태가 되었음을 뜻한다. 그리스도의 성육신은 자신이 창조한 여인의 몸을 통해 하나님의 영광을 뒤로 하게

36 John Murray, 『존 머레이 조직신학』, 박문재 역 (경기도: 크리스찬다이제스트, 2008), 149.

37 Henry Bettenson, *The Early Christian Fathers* (New York: Oxford University Press, 1969); 박경수 역, 『조기 기독교 교부』(경기도: 크리스찬다이제스트, 1997), 174.

38 Robert L. Reymond, *The Reformed Christology*, 나용화 역, 『개혁주의 기독교론』(서울: 사)기독교문서선교회, 2011), 257.

39 Heinrich Hepp, *Reformierte Dogmatik*, 이정석 역, 『개혁파정통교의학』(경기도: 크리스찬다이제스트, 2011), 697.

되었던 것이다. 따라서 그리스도는 영원성이 아니라 제한성을 가진 사람의 아들로써 첫 번째 아담의 죄로 인한 ‘가시와 엉겅퀴’의 저주의 값을 이루어가는 대속의 형틀 가운데 놓여지게 되었던 것이다.

칼빈의 말처럼 그리스도가 비록 마리아의 태중에 죽을 수 있는 몸으로 잉태되었을지라도 그분은 천사들의 머리가 되시며, 하나님의 독생자요, 하나님의 형상과 영광이 되시는 분이시다.<sup>40</sup> 그럼에도 불구하고 그리스도의 성육신은 그리스도 자신이 피조한 여인의 본질에 그 육신이 예속되는 성육신이 되었다. 따라서 여인의 몸에서 잉태된 성육신은 비참의 처지에 이르는 비하의 성육신이었으며, 자신의 영광을 뒤로 하는 비하의 상태를 말하는 것이었다. 그리스도는 우리의 구속자가 되기 위해 여인의 몸에 잉태되지 않고, 바로 장성한 모습으로 인류를 향해 오셔도 되는 분이셨다. 그런 그리스도께서 여인의 산고의 고통을 통해 출산하는 그 모든 고통을 담아내고, 인성의 연약함을 스스로 취할 수밖에 없는 성육신과 30년의 삶의 여정을 담아낸 것은 아담의 죄에 따른 모든 것들을 해결하기 위해 진정한 아담의 모습을 담아내기 위함이었다. 진정한 아담이 된다는 것은 그 모양만 닮는 것이 아니라 그 모든 속성에 이르기까지 동일한 모습이 되어야만 했다. 왜냐하면 그 길만이 하나님과의 사이에 막혔던 담을 허물고 화목을 이룰 수 있기 때문이었다. 클레멘트는 이런 성육신을 가리켜, “그리스도가 우리의 연약한데에 이르기까지 친히 낮아지신 것은 그가 우리를 자신의 권능에까지 일으켜 올리기 위함이었다”고 말한다.<sup>41</sup> 그러나 안셀무스(Anselmus)는 이런 그리스도의 낮아지심을 죄책으로부터의 해방을 위한 사법적인 배상 문제만으로 끌고 가는 것을 볼 수 있다.<sup>42</sup> 안셀무스에 따르면, 아담의 불순종은 우주에 대한 하나님의 계획을 큰 혼란에 빠뜨리는 결론을 낳게 된다. 따라서 하나님께서는 이에 상응하는 그 값을 요청하게 되었고, 이 요구배상을 이루기 위해 완전한 하나님이 완전한 사람이 되셔야만 했다는 것이다.

40 Calvin, *Inst.*, 3.22.1.

41 Bettenson, *The Early Christian Fathers*, 241.

42 Bavinck, 『개혁신학의학 3』, 416-17.

안셀무스는 「하나님이 인간이 되신 이유」라는 논증을 통해 아담과 하와의 타락이 어떤 문제를 발생시켰는가라는 물음으로부터 그 내용을 전개해나간다. 여기서 그는 하나님께서 아무렇지도 않게 용서할 수 없었다라는 결론을 도출하면서 그 이유를 하나님 자신의 명예가 그들이 행한 행동에 의해 감소되었기 때문이라고 논증한다. 따라서 그는 원죄를 하나님의 명예를 실추시킨 사건으로 보았고, 배상은 하나님의 명예회복을 위해 필수적인 것으로 보았다. 안셀무스에 따르면 그리스도의 성육신은 배상에 따른 문제를 해결하기 위한 것이었다. 그의 견해에 의하면 사람이 진 빛은 당사자가 갚아야만 한다. 따라서 당사자가 갚지 않는 것은 채무에 따른 배상이 될 수 없다는 것이다. 그러므로 그리스도의 성육신은 당사자로서의 완전한 배상을 이루기 위한 것이라고 그는 말한다.<sup>43</sup> 그러나 아담의 원죄의 문제 해결은 배상만의 문제가 아니었다. 아담의 죄는 하나님을 향한 불순종에 따른 범죄였기에 속죄와 그에 따른 대가(代價), 그리고 하나님의 용서와 하나님과의 화해가 함께 있어야만 했다.<sup>44</sup> 따라서 그리스도가 성육신의 연약한 피조물이라는 비하의 모습을 취한 것은 이러한 뜻을 이루기 위한 것이었다. 만약 인간의 구원이 사법적인 배상에만 문제가 있었다면, 그리스도는 마리아의 몸에 결코 잉태될 필요가 없었다. 뿐만 아니라 연약한 인간의 모습을 취할 필요 없이 장성한 분량의 제물로 곧 바로 오실 수도 있었다. 그러나 그리스도는 위격적 연합에 의한 성육신의 비하를 통해 자신이 창조한 피조물 가운데, 한 여인의 태중에 잉태된다. 그리고 피조물의 연합함을 취하신다. 그리하여 그리스도는 대속을 위한 죽음뿐만 아니라 모든 고난에 이르기까지 하나님으로부터 화해를 이끌어내기 위해 전반적인 것에 복종한다.

칼빈에 의하면, 그리스도가 육신의 연합함을 취하는 비하의 길을 걷은 것은 육으로 범한 불복종의 죄를 완전한 순종의 성취를 통해 씻어버리기

43 G. R. 에반스 편집, 『중세신학과 신학자들』, 한성진·오흥명 역 (서울: 사) 기독교문서선교회, 2009), 211.

44 Calvin, *Inst.*, 2.17.5.



위해서였다.<sup>45</sup> 그리스도는 인성을 입어 비록 유한하게 되었고, 제한적이 되었으며, 인격과 자아로서 시간적 존재의 시작을 가졌을지라도, 피조물 편에 있는 존재가 아니라 하나님 편에 서있는 존재였다. 성육신한 그리스도는 하나님과 같은 속성을 가졌으며, 모든 사역에 참여하는, 같은 신적 본성을 소유하고 있었다.<sup>46</sup> 그럼에도 불구하고 그리스도는 하나님과의 화해를 이끌어가기 위해 위격적 연합을 통해 신성을 포기하지 않은 상태에서 자신이 창조한 연약한 여인의 몸을 통해 인성의 연약함을 취하며, 성장의 과정을 통해 대속의 형틀을 만들어갔던 것이다.

### III. 종의 모습을 통해 불순종의 값을 이루어내는 대속의 형틀

#### 1. 불순종의 대속을 이루기 위한 순종과 복종의 종

말씨온주의자들(The Marcionites)은 그리스도가 종의 모습을 취한 것을 가리켜 하나의 허영(虛影)에 지나지 않는다고 주장하고 있다. 종의 형체를 가진 그리스도가 ‘사람들과 같이 되셨다’는 것은 상상해서 만들어낸 하나의 허영(虛影)에 불과하다는 것이다.<sup>47</sup> 그러나 그리스도는 자신을 비워 순종하는 종의 모습으로 마구간에서 태어나셨으며, 공생애기간 동안에도 머리 둘 곳이 없을 정도로 가난한 종의 삶을 사셨다. 뿐만 아니라 죽은 후에도 주인이 아니라 종처럼 아리마대 요셉의 무덤까지 빌리셨다. 따라서 종의 형체를 취한 그리스도의 본성의 실재에 대해 어떤 반론도 그 가치를 발할 수가 없다. 그럼에도 불구하고 케노시스주의 신학자들은 빌립보서 2장 7절의 ‘비워’라는 말씀을 그리스도가 성육신 하실 때 자신의 신성을 ‘비우고’ 한 본성인 인성만을 취하신 근거라고 주장한다. 그들의 주장에 따르면,

<sup>45</sup> Calvin, *Inst.*, 4.16.18.

<sup>46</sup> Bavinck, *Magnalia Dei*, 306.

<sup>47</sup> John Calvin, *The Calvin Commentary*, 존 칼빈 성경주석 출판위원회 역, 『칼빈성경주석 19』, 빌립보서 (서울: 성서연구원, 2012), 498.

그리스도가 자신을 비우셨을 때 비운 것은 빌립보서 2장 6절에 나타난 ‘하나님의 본체’라는 것이다. 결과적으로 한 본성만을 가진 그리스도를 말한다.<sup>48</sup>

그러나 빌립보서 2장 6절에서 말하는 ‘하나님의 본체’는 성육신하신 그리스도는 하나님으로서의 모든 속성을 소유하고 계신 분이며, 그 속성을 결코 잃지 않고 위격적 연합을 통해 그리스도의 인격 안에서 인성과 연합을 이루며 속성 교통을 이루고 있었다는 뜻을 담고 있다. 따라서 그리스도가 성육신을 통해 이루신 것은 ‘하나님과 같은’ 유사성이 아니었다. 칼빈에 따르면 ‘근본 하나님의 본체’는 유사성의 비교가 아닌, 더 위대함과 덜 위대함의 비교의 관점에서 이해되어야 한다. 다시 말하면, 그리스도의 겸손은 스스로를 가장 높은 영광의 자리에서 가장 낮은 수치스러운 자리로 자신을 낮추셨다는 뜻이다.<sup>49</sup> 그러므로 ‘하나님과 동등으로 취할 것으로 여기지 아니하시고’라는 말은 그리스도는 겸손히 자신을 낮추는 것이 자기에게 합당하며, 정당한 것으로 알고 있었다는 뜻이다.<sup>50</sup> 따라서 성육신은 그리스도의 신성이 인성에 묻혀버린 비하가 아니라 세상의 주가 되시는

48 프레드 제스펠, *The Theology of B.B. Warfield*, 『한 권으로 읽는 워필드 신학』, 김찬영 역 (서울: 부흥과개혁사, 2014), 419-20: 워필드는 케노시스주의자들(A.D. 341년, 안디옥 공의회(*The Synod of Antioch*))는 그리스도의 충만한 신성을 수호하면서 동시에 그리스도께서 ‘하나님과 동등하게 존재하심’으로부터 그분 자신을 비웠다고 선언한바 있다. 이런 케노시스가 19세기에 들어서면서 수많은 그릇된 사상들을 길러내게 된다. 그 중에서도 가장 두드러지는 것이 진화론을 비롯한 급진적 비평주의와 새로운 과학적 이론이었다.)을 가리켜 그들은 신적 그리스도뿐만 아니라 하나님 자체도 제거해버린 자들이라고 개탄하고 있다. 그리고 그는 케노시스주의자들을 가리켜 순전히 주관적이며, 철학적 전제에 뿌리를 둔 노골적인 합리주의라고 말하고 있다. Louis Berkhof, 『벨코프 조직신학(하)』, 권수경, 이상원 역 (경기도: 크리스찬다이제스트, 2004), 557: “케노시스는 용어는 이중적 의미로 쓰여 진다. 원래는 이것을 루터파 신학자들이 로고스가 아닌 신인(神人)의 자기제한(자신을 낮추기 위해 신적 속성의 실제적 사용을 제한하는 것) 행위를 지칭하는 용어로 사용하였다. 그리고 두 번째는 로고스가 성육신할 때, 신성이 인성과 속성 교통을 이루는 상태가 아니라 신성의 모든 속성들을 박탈당하여, 단순한 잠재적 상태로 위축되어 있다가 인성과 연합하여 신인(神人)적 인격으로 다시 발전했다고 주장한다. 그리고 이것이 ‘케노시스 교리’가 된다. 여기에 대표적인 신학자는 토마시우스와 델리치, 크로스비 등이 있다.”

49 Calvin, *The Calvin Commentary*, 『칼빈성경주석 19』, 빌립보서, 495.

50 Calvin, *The Calvin Commentary*, 『칼빈성경주석 19』, 빌립보서, 496.

그리스도가 자기를 스스로 비워 종의 형체를 취하는, 능동적인 것으로 그 모습을 나타내셨다는 것을 뜻한다. 그러므로 자기를 비운 종의 형체로서의 성육신은 두 가지를 분명히 우리에게 말해주고 있다. 첫 번째는 그리스도는 세상의 구주가 되기 위해 자신을 전혀 고려치 않은 낮아짐을 타의에 의해서가 아니라 자기의 결정에 의해 이루셨다는 것이며, 둘째로, 성육신은 스스로 자원하는 순종이라는 자기희생의 행위를 통해 불순종에 대한 대속의 완성을 이루어갔다는 것이다.

그리스도의 성육신은 그리스도 자신이 자기를 스스로 낮추어 복종하는 종이 되기 위함이었다. 복종은 순종과 동의어이면서도 순종보다 강력한 의미를 지니는데 곧, 겸손의 극치를 나타내는 완전한 순종을 의미한다.<sup>51</sup> 빌립보서 2장 8절에 의하면, 위격적 연합을 통한 그리스도의 성육신은 ‘자기를 낮추시고, 죽기까지 복종하기 위함’이었다. 그 복종함은 십자가에서 대속의 완성을 이루기 위한 죽음까지를 의미하고 있었던 것이다. 칼빈은 빌립보서 주석을 통해 그리스도가 종이 된다는 것은 크나큰 겸손이 아닐 수 없다고 말한다.<sup>52</sup> 그리고 덧붙여 말하기를 그리스도는 삶과 죽음의 주님이 되셨음에도 불구하고 성부에게 복종하고, 심지어 사망에 이르기까지 자신이 스스로 내려간 것은 ‘지극히 낮아지심’을 말하는 것이라고 그는 말했다.<sup>53</sup> 대속의 완성을 이루기 위해 복종하는 종의 자세를 취하고 있다.

니케아 이전의 신학들을 돌아보면, 기독교 세계의 고전적인 신경들은 하늘과 땅을 지으신 한 분 하나님에 대한 신앙을 선언하는 것으로부터 시작한다. 그리고 이레네우스에 이르러서는 한분이자 창조주로서의 하나님을 단언하는 것이 무엇보다 중요하게 여겨진다. 그에 따르면 하나님은 그 어떤 곳으로부터도 오지 않았다. 하나님은 만물의 시작이 되시는 분이다.<sup>54</sup> 뿐만 아니라 이레네우스는 삼위일체 하나님 가운데 한 분이신 그리스도의

51 편찬위원회, 『옥스퍼드 원어성경대전(122): 빌립보서.골로새서』(서울: 제자원, 2006), 138.

52 Calvin, *The Calvin Commentary*, 『칼빈성경주석 19』, 빌립보서, 499.

53 Calvin, *The Calvin Commentary*, 『칼빈성경주석 19』, 빌립보서, 499.

54 J.N.D. Kelly, *Early Christian Doctrines*, 박희석 역, 『고대 기독교 교리사』(경기도: 크리스찬다이제스트, 2013), 97-101.

성육신은 우리의 구원을 위해 이룬 중요한, 한 일이었음을 밝힌다.<sup>55</sup> 따라서 위격적 연합을 통한 그리스도의 성육신은 성자 하나님께서 자신의 높여짐을 위해 계획한 하나님의 일이 아니라 자기를 스스로 복종시켜 우리를 구원하기 위한 하나님의 일이었던 것이다. 만약 인류에게 타락이 없었더라면 복종하는 종의 모습을 가진 그리스도의 성육신 또한 없었을 것이다. 그러므로 그리스도의 복종은 불복종한 사람의 죄를 대속하는 것이었다. 칼빈의 말처럼, 복종하는 종으로서의 그리스도의 성육신은 신성과 인성을 연합하여 죄를 대속하는 데에는 인성을 죽음에 내어주는 것이었으며, 다른 본성의 권능으로는 죽음과 싸워 우리를 위해서 승리를 얻게 하는 것이었다.<sup>56</sup>

## 2. 불법에 대한 대속을 이루는 율법의 종

칼빈은 율법을 하나님의 의지적 표현으로 정의하고 있으며, 그 본질 (*natura*)을 경건하고 의로운 삶의 규범으로 보고 있다.<sup>57</sup> 뿐만 아니라 칼빈은 율법을 언약적인 관점에서 그 내용들을 바라보고 있다. 따라서 율법은 그리스도를 표상할 뿐만 아니라 그의 현재(*praesentatio*)를 계시한다고 말할 수 있다.<sup>58</sup> 그리스도가 난지 팔 일만에 할례를 행한 것도 이와 맥락을 같이 한다. 성육신한 그리스도는 누가복음 2장 21절에 의하면 난지 팔 일만에 율법에 따라 할례를 받는다. 그리고 정결예식의 날<sup>59</sup>을 지키기 위해 육신의 부모의 품에 안기어 예루살렘에 올라간다. 율법의 제정자 되시는 그리스도께서 모든 율법을 지켜 준행하는 비하의 길을 걸으셨던 것이다. 특히 그리스도가 난지 팔 일 만에 할례를 행하였다는 것은 매우 의미심장한

<sup>55</sup> Schaff, *The Creeds of Christendom*, Vol. II, *Irenaeus, First Form*, 13.

<sup>56</sup> Calvin, *Inst.*, 2.12.3.

<sup>57</sup> 문병호, “*Christus Mediator Legis*: 칼빈 율법관의 기독교적 기초”, 「신학지남」, 통권 281호 (2004): 265.

<sup>58</sup> 문병호, “칼빈의 기독교적 출애굽 이해”, 「신학지남」, 통권 286호 (2006): 342.

<sup>59</sup> 편찬위원회, 『옥스퍼드 원어성경대전(106): 누가복음』(서울: 제자원, 2006), 217: “정결예식은 (레 12:1-8), 산모에게 해당하는 예식으로 남자 아이를 출산한 산모는 7일 동안 부정하고, 그 후에 33일 동안 집안에 머물러야 했다. 따라서 마리아는 그 법대로 머물렀으며, 그 기간이 끝난 후에 비로소 성전에 올라갔던 것이다.”

사실을 우리에게 전한다. 왜냐하면, 그리스도가 일반적인 유대인들과 똑같이 난지 팔일 만에 할례를 받았다는 것은 하나님께서 자신의 아들인 그리스도를 율법의 지배 아래 두기 위함이었다는 것을 말하기 때문이다. 특히 할례는 유대인들이 율법을 준수하는 첫 번째의 발걸음이었으며, 율법을 지킬 것에 대한 엄숙한 선언과도 같은 상징이었다.<sup>60</sup>

그러나 율법의 준수를 말하고 있는 할례는 하나님이신 그리스도께는 필요한 것이 아니었다. 그럼에도 불구하고 성육신한 그리스도가 할례를 준수한 것은 율법 아래 있는 사람들을 구원하기 위해 자신이 율법의 지배 아래 놓이게 되는 것이었으며, 동시에 자신이 ‘율법의 종’이 되었다는 뜻을 담아내고 있었다. 그리스도는 위격적 연합의 성육신을 통해 육신을 이룰 때, 율법 하에서 나셨다. 그리고 자신이 율법에 완전히 순종하셨다.<sup>61</sup> 그러면 그리스도는 무엇 때문에 이러한 처지에 임하여야만 되었을까? 그 이유는 그리스도가 분명한 목적을 가지고 성육신하여 두 번째 아담이 되셨던 것처럼 그리스도의 할례는 죄 없으신 분이 스스로 율법의 종이 되는 방법을 통해 우리의 자유를 확보하는 것을 말하고 있었다.<sup>62</sup> 율법의 신실한 성취는 하나님과의 선을 유지하는 의로움을 소유하게 되는 확실성이 되었다.<sup>63</sup> 뿐만 아니라 에덴동산에서 하나님의 법을 어겼던 아담의 불법에 대한 대속을 담아내는 것이었다. 하나님께서 그리스도로 하여금 할례를 받도록 한 것은 그리스도가 모든 율법에 순종하는 종의 실체가 될 것에 대한 서약식이었으며, 동시에 죄 아래 놓여 있는 인간들에게는 죄로부터의 자유를 확보하게 하는 하나님의 방법이었다. 따라서 율법의 준수를 말하고 있는 그리스도의 할례는 죄인인 우리를 구원에 온전히 이르도록 하기 위한 대속을 담아내고 있었던 것이다.

60 John Calvin, *The Calvin Commentary*, 존 칼빈 성경주석 출판위원회 역, 『칼빈성경주석 16』, 공관복음 I (서울: 성서연구원, 2012), 144.

61 A.A. Hodge, *The Confession of Faith*, 김종흠 역, 『웨스트민스터 신앙고백 해설』(경기: 크리스찬다이제스트, 2008), 189.

62 Calvin, *The Calvin Commentary*, 『칼빈성경주석 16』, 공관복음 I, 144

63 Heppe, *Reformierte Dogmatik*, 『개혁파정통교의학』, 420.

### 3. 저주의 값을 대속하는 고난의 종

성육신한 그리스도가 고난의 길을 걸었다는 것은 첫 번째, 그리스도가 신인양성의 위격적 연합을 통해 완전한 두 번째 아담이 되었다는 것을 말하며, 두 번째는 첫 번째 아담의 죄를 대속할 완전한 길에 들어섰다는 것을 말한다. 하이델베르크 요리문답은 37문을 통해 ‘고난’은 그리스도가 몸과 영혼으로 온 인류의 죄에 대해 하나님의 진노를 짊어진 것으로 말하고 있으며, 그 성격은 우리의 몸과 영혼을 저주로부터 구원하기 위한 속죄의 제물로서의 고난이었음을 말하고 있다.<sup>64</sup> 따라서 그리스도의 고난은 그리스도의 낮아지심의 전체 또는 그리스도의 낮아지심의 순종으로 이해해야 한다.<sup>65</sup>

그리스도의 고난은 인성만이 당하는 고난이 아니었다. 그리스도는 양성의 속성 교통에 의해, 신성이 인성에 따라 고난을 함께 당하신다. 이 과정에서 신성은 슬픔과 고통 가운데 놓여 있는 인성을 지탱시켜주는 원동력이 된다. 그러나 이런 그리스도의 고난에 대해 독일의 합리주의자였던 알베르트 슈바이처(Albert Schweitzer)는 이사야 53장의 내용을 거론하면서, 고난은 그리스도의 착각에 의해 발생한 사건이라고 일축한다. 슈바이처에 따르면, 종말론에 도취되어 있었던 그리스도는 이사야 53장의 글을 읽다가 하나님이 예정하신 선택된 자가 자신인 것을 알게 되었다는 것이다. 그리하여 그리스도는 수난의 비밀 속에 숨겨진 왕국의 비밀에 대한 메시아의 각본에 따라 자신이 그렇게 움직였다는 것이다.<sup>66</sup> 그는 그리스도를 환상에 빠진 자요, 절망과 환멸 가운데 죽은 종교적 광란자로 묘사하고 있다. 뿐만 아니라 슈바이처는 열두 사도의 파송장면을 그리스도가 왕국을 성취하기

64 Philip Schaff, *The Creeds of Christendom*, Vol. III *The Heidelberg Catechism* (Grand Rapids, Michigan: Baker Book House Company, 1996), 319.

65 Zacharias Ursinus, *The Commentary of Dr. Zacharias Ursinus on The Heidelberg Catechism*, 원광연 역, 『하이델베르크 요리문답해설』(경기도: 크리스찬다이제스트, 2006), 361.

66 박형용, 『복음비평사』(서울: 성광문화사, 1999), 158-83.

위해 행한 최후의 노력으로 묘사하기도 한다. 그러나 그리스도의 고난은 슈바이처가 주장하는 것처럼, 한 광신자의 환상에 의해 일어난 사건이 아니었다. 그리스도의 고난은 우리의 영혼과 육체의 구원을 위해 이미 창세전부터 계획되어진 일이었다.

물론, 죄 있는 자의 고난은 창세기 3장 17절부터 19절에 나타나고 있는 것처럼, 당연히 받아 마땅한 고난이라 말할 수 있다. 그러나 무죄하신 그리스도의 고난은 고난을 당하지 않아도 되는 자의 고난이었다. 따라서 그리스도의 고난은 하나님께 대한 형벌과 배상이 아니라 자원적이고, 사랑이 넘치는 순교였던 것이다. 무죄한 그리스도의 피와 죽음은 인간의 생명의 원천이 되었다.<sup>67</sup> 죄 있는 자의 고난을 죄에 대한 값이라고 말한다면, 신인양성의 위격적 연합을 통해 계획되고, 실현되었던 그리스도의 고난은 무죄한 자에게 주어지는 보상의 효력이 그 뒤를 따르게 하는 고난이었다. 그러므로 그리스도는 영광의 자리가 아니라 비하의 자리임에도 불구하고 우리를 위해 기꺼이 고난의 길을 걸으셨던 것이다. 따라서 이런 그리스도의 고난에 대한 결정을 가리켜, 우리를 구원에 이르게 하는 그리스도의 ‘자기의 의’를 이루기 위한 것이었다고 칼빈은 말했던 것이다.<sup>68</sup> 이와 같이 비참하고, 비천한 자리까지 자신을 내려놓은 고난의 종이 되는 그리스도의 성육신은 저주를 대속하는 고난의 발걸음으로 그 끝을 맺는 비참만을 말하는 것이 아니라 우리를 구원에 이르도록 하기 위한 성자 하나님의 위대한 발걸음이 되었던 것이다.

## VI. 십자가에서 이룬 대속의 완성 - “다 이루었다”

### 1. 유월절의 어린 양

67 Bavinck, 『개혁신학의학 3』, 421.

68 Calvin, *Inst.*, 2.17.3.

그리스도가 어린 양으로 성육신할 것이 창세 전, 구원협약을 통해 계획되 어진다. 그 어린 양의 성격은 죄의 대속을 이를 유월절 어린 양의 모습이었 다. 칼빈에 따르면, 그리스도의 죽음으로 인한 피는 우리의 피난처가 되어 우리에게 의를 얻어주게 되고, 우리로 하여금 하나님의 심판대 앞에 안전하 게 설 수 있게 해준다.<sup>69</sup> 그러나 소시니안파들은 이런 죄의 용서에 대해 값의 무름은 말하지 않고, 오직 하나님의 은혜만으로 문제를 풀어나간다. 소시니안파의 주장에 따르면, 그리스도의 죽음은 두 가지의 목적을 가지고 있었다. 첫 번째는 제자들로 하여금 더욱 경건하고 거룩한 삶을 끝까지, 그리고 인내하도록 하기 위함이었으며, 두 번째는 하나님의 사랑을 우리에게 확증하기 위함이었다.<sup>70</sup> 따라서 그리스도의 죽음은 제자들에게 하나의 모범을 주기 위함이었다. 그러나 죄인이 죄책으로부터 사면되기 위해서는 무엇보다 하나님의 진노와 저주를 해결해야만 했다. 그러나 소시니안파들 은 대속을 위한 속죄는 불가능한 것으로 여기고 있었다. 왜냐하면 죄책은 금전적인 부채와는 달리 인격적이고, 도덕적인 허물어기에 그 죄책을 다른 사람이 대신할 수 없었으며, 그 죄책이 다른 사람에게 전가될 수 없다고 여기고 있었기 때문이다. 따라서 무죄한 자가 다른 사람의 죄에 대한 벌을 대신 받는다는 것은 지극히 부당한 일이라고 그들은 여겼던 것이다.<sup>71</sup> 그러 나 성육신을 통한 유월절의 어린 양은 소시니안파들의 견해와는 달리 대속 을 위하여 화해의 중보자가 이루어야 할 필연적인 모습을 담고 있었다. 그러므로 그리스도가 십자가에서 유월절의 어린 양이 되어야 하는 이유는 두 가지의 필연적 사실과 연결이 된다. 그 첫 번째는, 하나님과의 화해를 이끌어내기 위한 희생의 제물의 모습을 십자가에서 담아내고 있었으며, 또 다른 하나는 대속을 이를 죄 없는 의의 제물로서의 모습이였다.

예수님 당시 이스라엘 공동체를 향해 회개를 촉구하던 세례요한은 자신이 세례를 베풀고 있는 곳을 향해 나아오는 그리스도를 발견한다. 그리고 그는

69 Calvin, *Inst.*, 2.17.5.

70 Bavinck, 『개혁신학의학 3』, 422-23.

71 Bavinck, 『개혁신학의학 3』, 424.



자신에게로 나아오는 그리스도를 가리켜, “세상 죄를 지고 가는 하나님의 어린 양”이라고 말한다. 특히 요한이 그리스도를 가리켜 칭한 ‘어린 양’에 해당하는 ‘암노스(ἄμνος)’라는 단어는 유대인들의 머릿속에는 ‘희생의 제물’로 각인이 되어 있었다.<sup>72</sup> 그러므로 그들에게 있어서 ‘어린 양’은 출애굽기 12장 3절의 유월절의 어린 양을 상기시키고 있었던 것이다. 따라서 그리스도는 성부와 화해를 이루기 위해 먼저 자기의 공로와 효력을 이루어야만 했다.<sup>73</sup> 그리하여 “하나님의 어린 양이로다” 이 말씀대로 그리스도는 자신을 죽음의 제물로 드러 세상 죄를 담당하셔야만 했으며, 사람을 하나님과 화목케 하기 위해 희생의 제물의 모습으로 성육신하셔야만 했던 것이다.<sup>74</sup> 따라서 성육신하신 그리스도의 모습은 어린 양과 같았으며, 그 성격은 십자가에서 세상 죄에 대한 대속의 완성을 이룰 유월절의 어린양의 모습을 담아내고 있었던 것이다.

## 2. 완전한 제물로 드러진 대속의 완성

그리스도가 완전한 희생의 제물이 됨으로써 그리스도는 자신의 영원한 성결을 선택된 자들에게 단번에 전해줄 수 있었으며, 율법 아래에서 처리되지 못한 모든 죄를 도말할 수 있었다.<sup>75</sup> 따라서 그리스도는 대속의 완전한 제물이 되기 위해 먼저, 성육신을 통해 첫 번째 아담의 모습을 담아내었으며, 율법의 준행을 통해 불법에 대한 대속을 담아내었을 뿐만 아니라 순종과 고난의 종으로서 그 값을 다하게 된다. 그리고 대속의 완성을 이룰 때가 되었음을 아셨던 그리스도께서 저주에 대한 마지막 고난의 길인 골고다 언덕길을 오르시고, 십자가에 달리신다. 그때, 그리스도는 대속의 완전한 제물을 담아내기 위하여 십자가형을 앞두고 있는 자들에게 지급되는 일종의

72 편찬위원회, 『옥스퍼드 원어성경대전(109): 요한복음(1-6장)』(서울: 제자원, 2006), 120.

73 Heppel, *Reformierte Dogmatik*, 644.

74 John Calvin, *The Calvin Commentary*, 존 칼빈 성경주석 출판위원회 역, 『칼빈성경주석 17』, 요한복음 I (서울: 성서연구원, 2012), 55.

75 Calvin, *Inst.*, 2.11.4.

마취제의 성분을 가졌던 ‘쓸개 탄 포도주’를 거부한다. 왜냐하면, 십자가에서 그의 고통을 감해주는 ‘쓸개 탄 포도주’는 대속을 이룰 고난의 그 값을 마무리하지 못하는 역할을 감당하였기 때문이다. 그럼에도 불구하고 그리스도가 ‘쓸개 탄 포도주’를 만약 마셨다면 어떻게 되었을까? 두 말할 필요 없이 그리스도의 죽음은 완전한 대속의 제물이 되지 못하게 된다. 그런 사실을 누구보다 잘 알고 계셨던 그리스도께서 (요 19:28-30)에 의하면, 십자가에 달리신지 6시간쯤 되었을 때, “내가 목마르다”라고 말씀하시면서 당시 하급 군인들이 먹는, 일종의 이온 음료였던 ‘신 포도주’를 마시는 것을 볼 수 있다.<sup>76</sup> 여기에 대해 요한은 “이것은 성경을 응하게 하기 위한 것이었다”라고 증언하고 있다. 이때, 그리스도께서 마신 ‘신 포도주’는 대속의 제물의 완성을 이루기 위해 인간에게 내려진 저주의 남은 모든 것들을 들이마시는 것이었다. 따라서 그리스도께서 “다 이루었다”라고 말씀하신 것은 자신이 이제 완전한 대속의 제물이 되었음을 말씀하시는 것이었다.

그리스도가 십자가에서 죽으신 것은 자신이 제물로서 우리의 남은 마지막 저주까지 다 들이마신 후였다. 따라서 그리스도께서 마지막으로 남기신 “다 이루었다”라는 말씀은 자신이 완전한 제물로 성부께 드려졌다는 것을 말하고 있다. 그리고 그리스도가 ‘여섯 시간’만에 십자가에서 죽으신 것은 대속의 제물로 완전히 드려졌기에 더 이상 십자가에 자신이 달릴 필요가 없었다는 것을 말한다. 대속의 완전한 제물이 되어주신 그리스도의 공로로 인하여 우리가 은혜를 받았다는 것은, 그의 피로 우리가 깨끗이 되었다는 것을 말하며, 그의 죽으심으로 인해 우리의 죄가 대속되었다는 것을 말한다.<sup>77</sup> 이와 같이 그리스도가 완전한 제물이 될 수 있었던 것은 최후의 순간까지 대속의 완전한 제물이 되도록 마지막 순간의 고난까지 함께 한 신인양성의 위격적 연합이 있었기 때문에 가능한 것이었다. 그리스도의 신성은 마지

76 케리 M. 버지, 『요한복음(NIV 적용주석 시리즈)』, 김병국 역 (서울: 도서출판 솔로몬, 2010), 681: 당시 예수님께서 마신 음료는 헬라어로 ‘oxos’라 불리는 음료였으며, 물계 희석한 포도주로서 군인들과 농부들이 마시는 음료였다.

77 Calvin, *Inst.*, 2.15.

막 순간까지 인성의 고통을 그리스도의 인격 안에서 함께 겪고 있었으며, 두 번째 아담이 완전한 제물로 드러지도록 신성이 위격적 연합을 이루고 있는 그리스도의 인격 안에서 인성이 육신이 원하는 바를 구하다가 완전한 제물이 되지 못하는 일이 없도록 속성의 고통을 통해 연약한 인성을 도우고 계셨던 것이다. “다 이루었다”는 말씀은 이러한 것들의 최종결론이었다. 그리스도가 신인양성의 위격적 연합을 통해 성육신을 이룬 것은 완전한 제물의 유일한 조건이었다. 그리고 또 하나, 그리스도가 완전한 제물이 되어야 할 이유는 하나님의 진리가 그것을 요구했기 때문이다.<sup>78</sup> 그리스도는 이 모든 것들을 십자가 위에서 마지막으로 다 이루시게 된다.

## V. 마치면서

그리스도께서 십자가에서 대속의 값이 되어 그 생명을 거두시기 전, “다 이루었다”라고 말씀하신 것은 첫째, 그리스도 자신이 인간의 죄를 대속할 모든 형틀의 모습을 갖추었다는 것을 말하며, 두 번째는 ‘완전한 희생의 제물’이 되었다는 것을 말한다. 여기서 우리는 성육신한 그리스도에 대해 두 가지의 질문을 던져야 한다. 그 첫 번째는 그리스도의 성육신이 우리의 죄를 대속하기 위한 속전의 값이 목적이었다면, 무엇 때문에 그리스도는 태어나자마자 바로 제물로 드러지지 않았는가라는 것이다. 그리고 이어지는 두 번째 질문은 그리스도께서 십자가에서 아담의 죄에 대한 대속을 이루어갈 때, 무엇 때문에 “다 이루었다”라고 말씀하셨는가라는 것이다. 두 번째 질문에 대한 답은 첫 번째 질문에 대한 답에서 그 답을 함께 찾을 수 있다. 따라서 그 답의 중심을 이루고 있는 ‘비하’를 통해 우리는 그 답을 찾아가야만 한다. 그리고 우리는 그 답에서 그리스도의 성육신이 ‘비

<sup>78</sup> Ursinus, *The Commentary of Dr. Zacharias Ursinus on The Heidelberg Catechism*, 168-69.

하'여야만 하는 것은 대속에 대한 완전한 값을 이루기 위함이었다는 것을 발견하게 될 것이다.

그리스도가 아담의 죄를 대속하기 위해 여인의 몸에 잉태되어야 하는 것은 완전한 아담이 되어 그 죄를 대속해야만 했기 때문이다. 그리고 아담의 대속을 이루기 위해 예정되어졌던 '죽음'은 창세기 2장 17절의 "반드시 죽으리라"라는 말씀의 성취에 따른 대속을 이루기 위한 것이었다. 그럼에도 불구하고 그리스도가 성육신하여 바로 제물이 되지 않고, 인간의 연약성을 안고 삶의 여정을 살아가야했던 이유는 불순종에 대한 저주의 대속을 이루기 위한 것이었다. 하나님의 말씀에 대한 불순종은 고난과 저주라는 '가시와 엉겅퀴'를 만들어내었으며, 이것은 삶의 여정을 통해 걸러내어야 할 문제였던 것이다. 따라서 그리스도는 이러한 모든 것들을 이루기 위한 순종의 길을 난지 팔일 만에 할례를 행하는 것으로 그 모습을 드러내었던 것이다. 그런 그리스도께서 '순종과 복종의 종'으로, '율법의 종'으로, 그리고 '고난의 종'의 길을 걸으면서 대속의 완전한 제물의 형틀인 '유월절의 어린 양'의 모습을 담아내었던 것이다. 그리고 그리스도께서는 남은 최후의 고난과 저주까지 '신 포도주'를 들이 마시면서 제물의 완성을 이루었던 것이다. 따라서 그리스도의 입에서 나온 "다 이루었다"라는 말씀은 자신이 완전한 제물이 되었음을 공포하는 장면이었다.

그리스도가 '신 포도주'를 마신 후에 "다 이루었다! 하시고, 영혼이 떠나가셨다"라고 요한복음 19장 30절은 말하고 있다. 특히 '영혼이 떠나가셨다'라는 말씀은 우리에게 두 가지를 동시에 설명해주고 있다. 첫 번째는 그리스도께서 대속의 공로를 이루기 위해 자신의 영혼을 아버지께 능동적으로 드렸다는 것을 말하고 있다. 이것은 그리스도께서 십자가에서 죽으신 것이 비록 대속의 죽음이었는지라도 그 죽음은 능동적이며, 자발에 의한 공로의 성격을 가지고 있다는 것이다. 그리고 두 번째는 '다 이루었다'에서 이미 나타나고 있는 것처럼, 그리스도의 죽음은 '패배'가 아니라 '승리'라는 것을 의미하고 있으며, 이 승리의 외침은 죽으신지 '삼일 만에' 부활하는 것으로 그

모습이 증명되었다.

‘비하’가 신인양성의 위격적 연합의 모습을 이룬 것은, 신인양성의 위격적 연합만이 두 번째 아담이 죄 없는 상태의 예물이 되는 길이었기 때문이다. 인간은 속성상 연약성을 가지고 있었기에 비록 두 번째 아담이 죄 없이 태어난다 할지라도 그 또한 죄로부터 자유 할 수가 없었다. 따라서 완전한 제물이 될 수가 없었다. 그러므로 신성은 인성의 연약성의 문제로 인해 두 번째 아담이 대속의 제물이 되지 못하는 일이 없도록 죄와 타락으로부터 인성을 지키고, 이끌어가는 역할을 그리스도의 ‘인격’ 안에서 속성의 교통을 이루며, 이 모든 것들을 감당했던 것이다. 따라서 신성이 비하인 것은 신성이 인성의 이 모든 것들을 이끌어갔음에도 불구하고 그리스도의 ‘인격’ 안에서 신성 또한 이 모든 것에 있어서 당사자가 되었다는 것을 말한다.

그리스도의 비하는 크게 두 요소로 구분된다. 첫 번째는 ‘비움’ 곧, ‘케노시스(κενώσις)’<sup>79</sup>이며, 두 번째는 ‘비하’라는 ‘타페이노시스(ταπείνωσις)’다. 이것은 그리스도가 율법의 요구와 저주에 굴복하시고, 비참에 이르러 죽기까지 취한 행동과 고난 그리고 순종을 담고 있다.<sup>80</sup> 위격적 연합에 따른 성육신은 여인의 몸에서 잉태되는 것으로부터 시작하여 연합한 육체의 몸이 가지는 그 한계와 고난 그리고 죽음에 이르기까지 모든 것들이 그리스도의 자원하는 순종을 통해 이루어진다. 뿐만 아니라 아담이 실패한 시험을 통과하기 위해 율법이 요구하는 모든 것들을 이루시기까지 순종한다. 이런 그리스도의 성육신의 비하는 하나님의 은혜와 영광을 이끌어내었으며, 하나님의 형상의 회복과 함께 하나님의 용서와 자비를 “다 이루었다”를 통해 이루었던 것이다.

79 Berkhof, *The History of Christian Doctrines*, 127: “kenosis(κενώσις)라는 용어는 그리스도께서 ‘자기를 비워 종의 형체를 가지사’라고 말씀하시는 빌립보서 2장 7절의 말씀에서 유래하였다.” 케노시스에 대해 본 논문의 각주 48)을 함께 참고하여야.

80 Berkhof, 『별코프 조직신학(하)』, 566.

[Abstract]

What is meant by “It is finished” in John 19:30

Youn Ho Jo (Grisim Church)

The Council of Nicaea in 325, that caused a dispute of the Trinity, became to condemn Arius who denied the divinity of Christ. At this time, the Nicæan Creed became to tell that ‘the same essence’, and the Holy Spirit come from ‘the Son’ as well as from ‘the Father’ that is so-called ‘Filioque’. However, the Eastern and Western churches took a completely different line each other on ‘Filioque’. While the Western churches taught about the origin of the Holy Spirit that the Holy Spirit comes not only ‘from the Father’ but also ‘from the Son’, the Eastern churches taught that the origin of the Holy Spirit comes ‘from the Father only’. In the midst of this, theological debate turned into Christology in succession of the controversy of Trinity. The main issue of it was the matter about the hypostatic union of both natures of the divinity and personality.

Christ did not mix the two natures of divinity and humanity through the hypostatic union. And Christ formed one personality, forming the communion of attributes in the ‘one person’. At this time, the divinity walked the same path in unity with humanity in the ‘one person’ of Christ, ‘abasement’ means lowering. It is not the position of humanity but the appearance

of the divine. Thus, Christ walked in the way of abasement, in which the divine walked in a miserable path in the ‘one person’ of Christ to fulfill the atonement of the first Adam. Christ accomplishes this through the incarnation and the process of life. This article focuses with how Christ took the path to redeem the sins of the first Adam and how he delivered the complete offering.

The departure of the abasement is accomplished by incarnation. And the conclusion of the abasement is final on the cross. John 19:30 is speak. “When he had received the drink, Jesus said, “It is finished.” With that, he bowed his head and gave up his spirit.” This word says that the value to fulfill the atonement is not just to die. And that there are things to be done before they become complete sacrifices to fulfill the atonement. It was a value for disobedience. The appearance of the servant was to attain its value, and the last moment of suffering on the cross was the scene of a complete sacrifice of the curse left over.

**Key Words:** Abasement, Atonement, Incarnation, Hypostatic Union, Divinity, Humanity, One Person, Obey, Servant

## [참고문헌]

- Hodge, Charles. *Systematic Theology*. Vol. II. Massachusetts: Hendrickson Publishers Marketing, 2011.
- Schaff, Philip. *The Creeds of Christendom*. Vol. I. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House Company, 1996.
- \_\_\_\_\_. *The Creeds of Christendom*. Vol. II. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House Company, 1996.
- \_\_\_\_\_. *The Creeds of Christendom*. Vol. III. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House Company, 1996.
- Bavinck, Herman. 『개혁신교의학 2』. 박태현 역. 서울: 부흥과개혁사, 2012.
- \_\_\_\_\_. 『개혁신교의학 3』. 박태현 역. 서울: 부흥과개혁사, 2012.
- \_\_\_\_\_. 『개혁신교의학 개요』. 원광연 역. 서울: 크리스찬다이제스트, 2011.
- \_\_\_\_\_. *Magnalia Dei*. Kampen: J.H.Kok, 1909; 김영규 역. 『하나님의 큰 일』. 서울: 기독교문서선교회, 1999.
- Berkhof, Louis. 『별코프 조직신학(하)』. 권수경, 이상원 역. 경기도: 크리스찬다이제스트, 2004.
- \_\_\_\_\_. *The History of Christian Doctrines*. 박문재 역. 『기독교교리사』. 경기도: 크리스찬다이제스트, 2008.
- Bettenson, Henry. *The Early Christian Fathers*. New York: Oxford University Press, 1969; 박경수 역. 『초기 기독교 교부』. 경기도: 크리스찬다이제스트, 1997.
- \_\_\_\_\_. *The Later Christian Fathers*. New York: Oxford University Press, 1969; 김종희 역. 『후기 기독교 교부』. 경기도: 크리스찬다이제스트, 1997.
- Calvin, John. *Institutes of the Christian Religion*. I. Philadelphia: Westminster Press, 1960; 김종흡 외 3인 공역. 『기독교 강요』. 서울: 생명의말씀사, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Institutes of the Christian Religion*. II. Philadelphia:



- Westminster Press, 1960); 김종흡 외 3인 공역. 『기독교 강요』. 서울: 생명의말씀사, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Institutes of the Christian Religion*. III. Philadelphia: Westminster Press, 1960); 김종흡 외 3인 공역. 『기독교 강요』. 서울: 생명의말씀사, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Institutes of the Christian Religion*. IV. Philadelphia: Westminster Press, 1960); 김종흡 외 3인 공역. 『기독교 강요』. 서울: 생명의말씀사, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Institutio Christianae Religionis*. 문병호 역. 『라틴어직역 기독교강요』. 서울: 생명의말씀사, 2012.
- Heppe, Heinrich. *Reformierte Dogmatik*. 이정석 역. 『개혁과정통교의학』. 경기도: 크리스찬다이제스트, 2011.
- Hodge, A.A. *The Confession of Faith*. 김종흡 역. 『웨스트민스터 신앙고백 해설』. 경기: 크리스찬다이제스트, 2008.
- Hoekema, Anthony A. *Created in God's Image*. 류호준 역. 『개혁주의 인간론』. 서울: 사) 기독교문서선교회, 1990.
- Kelly, J.N.D. *Early Christian Doctrines*. 박희석 역. 『고대 기독교 교리사』. 경기도: 크리스찬다이제스트, 2013.
- Macleod, Donald. 『그리스도의 위격』. 김재영 역. 서울: 한국기독교학생회출판부, 2011.
- Murray, John. 『존 머레이 조직신학』. 박문재 역. 경기도: 크리스찬다이제스트, 2008.
- Reymond, Robert L. *The Reformed Christology*. 나용화 역. 『개혁주의 기독교론』. 서울: 사) 기독교문서선교회, 2011.
- Schaff, Philip. *History of The Christian Church 3*. 이길상 역. 『교회사전집 3』. 경기도: 크리스찬다이제스트, 2006.
- Ursinus, Zacharias. *The Commentary of Dr. Zacharias Ursinus on The Heidelberg Catechism*. 원광연 역. 『하이델베르크 요리문답해설』. 경기도: 크리스찬다이제스트, 2006.

- 루이스, 고든. 데머리스트, 브루스. 『통합신학』. 김귀탁 역. 서울: 부흥과개혁사, 2010.
- 방델, 프랑수아. 『칼빈-그의 신학사상의 근원과 발전』. 김재성 역. 경기도: 크리스찬다이제스트, 2006.
- 에반스, G. R. 편집. 『중세신학과 신학자들』. 한성진.오흥명 역. 서울: 사) 기독교 문서선교회, 2009.
- 재스펠, 프레드. *The Theology of B.B. Warfield*. 『한 권으로 읽는 워필드 신학』. 김찬영 역. 서울: 부흥과개혁사, 2014.
- 헤그룬트, 벵트. 『신학사』. 박희석 역. 서울: 성광문화사, 2014.
- 박형용. 『복음비평사』. 서울: 성광문화사, 1999.
- 최홍석. 『인간론』. 서울: 개혁주의신행협회, 2005.
- 황명길. 『기독교 7대 공의회의 역사와 신학』. 경기도: 고려신학교 출판부, 2014.
- 문병호. “*Christus Mediator Legis*: 칼빈 율법관의 기독교론적 기초.” 『신학지남』. 통권 281호(2004): 264-90.
- \_\_\_\_\_. “칼빈의 기독교론적 출애굽 이해.” 『신학지남』. 통권 286호 (2006): 323-45.
- Calvin, John. *The Calvin Commentary*. 존 칼빈 성경주석 출판위원회 역. 『칼빈성경주석 1』. 창세기 I. 서울: 성서연구원, 2012.
- \_\_\_\_\_. *The Calvin Commentary*. 존 칼빈 성경주석 출판위원회 역. 『칼빈성경주석 16』. 공관복음 I. 서울: 성서연구원, 2012.
- \_\_\_\_\_. *The Calvin Commentary*. 존 칼빈 성경주석 출판위원회 역. 『칼빈성경주석 17』. 요한복음 I. 서울: 성서연구원, 2012.
- \_\_\_\_\_. *The Calvin Commentary*. 존 칼빈 성경주석 출판위원회 역. 『칼빈성경주석 19』. 빌립보서. 서울: 성서연구원, 2012.
- 버지, 케리 M. 『요한복음(NIV 적용주석 시리즈)』. 김병국 역. 서울: 도서출판 솔로몬, 2010.
- 바톤, 브루스 B. 외 3인. 『요한복음(LAB 주석 시리즈)』. 전광규 역. 서울: (사)한국 성서유니온선교회, 2008.
- 편찬위원회. 『옥스퍼드 원어성경대전(1): 창세기』. 서울: 제자원, 2006.

- \_\_\_\_\_. 『옥스퍼드 원어성경대전(106): 누가복음』. 서울: 제자원, 2006.
- \_\_\_\_\_. 『옥스퍼드 원어성경대전(109): 요한복음(1-6장)』. 서울: 제자원, 2006.
- \_\_\_\_\_. 『옥스퍼드 원어성경대전(111): 요한복음(13-21장)』. 서울: 제자원, 2006.
- \_\_\_\_\_. 『옥스퍼드 원어성경대전(122): 빌립보서.골로새서』. 서울: 제자원, 2006.
- 성경. (한글)개역개정, NIV, KJV.



## 부 록

- 「갱신과 부흥」 편집위원회 규정
- 개혁주의학술원 연구윤리 규정
- 논문투고 및 심사 규정

## 「갱신과 부흥」 편집위원회 규정

---

**제1조(명칭과 위치)** 본 위원회는 개혁주의학술원(이하 “본원”) 편집위원회(이하 “위원회”)라 칭하며 사무실은 본원 사무실에 둔다.

**제2조(목적)** 위원회의 목적은 본원의 학술위원을 포함한 국내의 개혁신학 연구자들의 연구를 진작하고 이들의 연구업적이 객관적으로 평가 받을 수 있는 기회를 제공하는데 있다. 본 규정은 이를 위한 제반 사항을 결정하는 위원회의 구성과 임기 및 운영에 관한 지침을 정하는 것을 목적으로 한다.

**제3조(구성)** 위원회의 구성은 다음과 같다.

- ① 위원회는 위원장 1인을 포함하여 14인 이내로 구성한다.
- ② 편집위원장 및 편집위원은 원장이 임명한다.
- ③ 편집위원은 동시에 2분의 1이상이 바뀌지 않도록 한다.
- ④ 편집위원장 및 편집위원의 임기는 2년으로 하며 연임할 수 있다.

**제4조(기능과 임무)**

- ① 논문 투고 및 심사 규정의 개폐
- ② 논문심사위원 선정
- ③ 게재 여부의 최종 판정
- ④ 2차 심사 (‘수정 후 게재가’로 판정된 논문에 대한 수정여부의 확인)
- ⑤ 심사료 책정에 관한 사항
- ⑥ 기타 심사와 편집에 관련되는 사항

**제5조(회의)**

- ① 편집위원장이 논문심사 및 학술지 출간을 위해 년 2회 소집하는 것을 원칙으로 하되, 필요시 위원장이 수시로 회집할 수 있다.
- ② 회의는 편집위원 과반수이상의 출석으로 개최하고 출석위원 과반수이상의 찬성으로 의결한다.
- ③ 회의는 상황에 따라 한 장소에 모이지 않고 인터넷을 이용하여 진행할 수도 있다.

**제6조(학술지 명칭)** 위원회가 편집 출판하는 학술지는 한국어판의 경우 「갱신과 부흥」, 외국어판의 경우 Reform and Revival이라 칭한다.

**제7조(학술지 발간)** 「갱신과 부흥」은 매년 3월 31일과 9월 30일에 발간하는 것을 원칙으로 한다.

**제8조(학술지 배부)** 위원회가 발간하는 학술지를 국내외 대학(교), 본원의 학술위원과 후원이사에게 배부할 수 있으며, 별도의 구입을 희망하는 기관이나 개인에게 판매할 수 있다.

**제9조(투고 규정)** 본 위원회는 별도의 논문 투고 및 심사 규정을 두고, 이에 따른다.

**제10조(논문심사위원의 자격 및 선임)**

- ① 논문 심사위원은 박사학위를 취득한 후 대학(교), 대학원대학교 및 연구전문기관에서 3년 이상 강의 및 연구 활동을 계속하고 있는 자로 한다.
- ② 위원회는 각 시기의 투고논문의 주제와 내용에 적합한 전문가에 해당되는 심사위원 2인을 선임한다.

**제11조(저작권 및 판권)** 본 학술지에 게재된 원고의 저작권은 투고자에게 귀속되며, 원고의 판권은 본원이 소유한다.

## 부 칙

1. 본 규정은 편집위원 3분의 2이상의 찬성으로 개정할 수 있다.
2. 본 규정에 명시되지 않은 사항은 통상관례에 따른다.
3. 본 규정은 2015년 8월부터 시행한다.
4. 본 규정은 2017년 5월부터 시행한다.



## 개혁주의학술원 연구윤리 규정

**제1조(목적)** 이 규정은 개혁주의학술원(이하 “본원”)의 연구와 학술 활동이 역사적 개혁신학을 정립하기 위하여, 연구와 논문 작성 시 건전한 윤리적 도덕적 책임을 다 하는데 이바지함을 목적으로 한다.

### 제2조(윤리적 선언)

- ① 본원을 통하여 발표되는 모든 학술 활동의 결과물에 대하여 날조, 위조, 표절 등 연구 수행에 있어서의 직·간접적 부정행위를 배제하며 이를 금지한다. 만약 이러한 사항이 발생한 경우 본원은 그것을 연구 발표물로서의 자격을 인정하지 아니한다.
- ② 본원은 이중투고를 금지하며 공동연구에 있어 합리적 저자 배분과 공정한 권리 배분을 권장한다. 단, 해외에서 다른 언어로 발표한 논문이나 책을 수정하고 번역하여 투고하는 경우에는 예외를 인정할 수 있다.
- ③ 투고된 논문의 게재가 결정될 때까지는 심사 및 평가와 관련하여 편집위원들과 심사위원들이 심사 대상 논문에 대한 비밀을 지키도록 해야 한다.

### 제3조(연구윤리위원회의 구성과 운영)

- ① 본원은 연구윤리위원회(이하 “위원회”)를 통하여 발표된 논문이나 학술활동에서 연구부정행위나 부적절한 행위에 대한 고발이나 정황이 발생하였을 때, 5인 이상 학술위원의 요청에 의해 본원의 원장이 연구 윤리위원회(이하 위원회)를 구성하여 이를 조정할 수 있다.
- ② 위원회는 5인으로 구성된 임시위원회로서 그 사안의 발생부터 종료까지 존속한다. 본원의 원장이 위원회의 당연직 위원장이 되며 나머지 위원은

편집위원장을 포함하여 개혁신학계 중진 가운데서 임명한다.

- ③ 위원회는 그 운영과 활동에 있어서 독립성을 유지해야 한다.
- ④ 심의 대상인 연구에 관여하는 위원은 해당 연구와 관련된 심의에 참여할 수 없다.
- ⑤ 위원은 심의와 관련된 제 사항에 대하여 비밀을 준수해야 한다.
- ⑥ 조사 대상자에 대한 소명의 기회를 부여하고 이를 신속하고 공정하게 처리한다.
- ⑦ 위원회는 재적위원 과반수이상의 출석으로 개최되며 출석위원 과반수의 찬성으로 의결한다.
- ⑧ 위원회는 회의 결과를 본원에 보고함으로써 그 활동을 종료한다.

#### 제4조(결정내용)

- ① 위원회는 해당 건을 심의하여 다음 각 호와 같이 결정한다.
  - 가) 승인: 기존의 연구가 모든 점에서 혐의 없음.
  - 나) 조건부 승인: 기존의 연구가 본원이 추구하는 가치관과 심각하게 상반되지 않지만 일부 수정할 필요가 있음.
  - 다) 보완 후 재심사: 기존의 연구가 상당히 본회가 추구하는 가치관과 충돌한다고 해석될 수 있지만 연구의 가치가 있고 보완의 가능성이 있음.
  - 라) 부결: 기존의 연구가 본원이 추구하는 가치관과 심각하게 충돌되거나 윤리적 도덕적 책임과 현저하게 충돌되기에 본회의 연구물로서 인정될 수 없음.
- ② 위원회는 심의결과를 연구책임자에게 15일 이내에 서면으로 통보해야한다.

#### 부 칙

- 1. 이 규정은 2015년 8월부터 시행한다.

## 논문투고 및 심사 규정

---

**제1조(논문 투고 자격)** 석사 이상의 학력자이고 본원이 추구하는 학문적 목적에 크게 벗어나지 않는다면 누구든지 본원의 학술지 『갱신과 부흥』(Reform and Revival)에 논문을 투고할 수 있다.

**제2조(논문 투고 요령)** 게재를 위해 논문을 투고하고자 할 때에는 편집위원회에서 정한 방법과 절차에 따라야 하고, 최대한 편집위원회에서 정한 논문양식 규정에 따라 논문을 작성해야 한다.

**제3조(논문 투고 신청)** 논문 투고자는 소정의 논문을 <http://kirs.jams.or.kr>로 제출한다. 본원의 홈페이지(<http://www.kirs.kr>)에서도 다운받을 수 있다.

**제4조(게재 횟수 제한)** 회원들에게 논문 게재의 기회를 제공하기 위해 단독 게재일 경우, 동일 필자가 연속하여 4회까지만 게재하는 것을 원칙으로 한다.

**제5조(논문 투고자의 책임)** 논문 투고자는 다음의 각 사항을 반드시 숙지하여야 하고, 그에 따른 모든 책임은 논문 투고자에게 있다.

- ① 모든 투고 신청된 논문은 한글 혹은 외국어로 된 다른 학술지에 발표되지 않은 것이어야 하며, 또한 동시에 이중으로 투고 신청되지 아니하여야 한다. 그리고 학위논문의 일부를 보완하거나 혹은 축약본을 투고하고자 할 때에는

그러한 사실을 논문의 첫 페이지 각주 1번 앞에 분명하게 명기하여야 하며, 동일한 심사과정과 편집위원회의 허락을 받아야 한다.

② 본원이 주최하는 세미나와 포럼에서 발표된 원고라 하더라도 동일한 규정과 소정의 절차에 따라 투고하고, 심사를 받아야 한다.

③ 본 학술지에 원고를 투고하는 자는 『갱신과부흥』에 게재된 해당주제와 관련된 선행연구들을 검토해야 하고, 그 결과를 연구 논문에 반영하는 것을 원칙으로 하되, 이 원칙을 따른 논문에 대해서는 심사평가에서 가산점이 부여될 수 있다.

④ 원고 제출 마감일자는 매회 예정된 학술지 발행일 2개월 전으로 하고, 투고자는 본인 논문의 원본을 보관하여야 한다.

⑤ 논문이 공동 저작일 경우, 제1저자와 모든 공동저자를 구분하여 이름과 소속을 명시하여야 한다.

**제6조(논문 심사 및 출판 비용)** 논문 심사와 출판 관련 비용에 대해서는 다음과 같이 정한다.

① 각 기관이나 단체의 연구비 지원에 의해 연구 작성된 원고는 그 사실을 논문의 첫 페이지 각주 1번 앞에 분명하게 명시하여야 하고, 지원비의 10%에 해당하는 추가 출판비용을 부담하도록 한다.

② 출판과 심사를 위하여 게재 확정자에게 개별적으로 논문 출판 비용을 요구하지는 않으나 소정의 논문 심사비를 청구할 수 있다. 이럴 경우 청구된 심사비가 공지된 시일 내에 입금되지 않을 때에는 논문 게재가 취소될 수 있다.

③ 자신의 논문이 게재된 투고자에게는 발간된 해당 학술지 5권을 무상으로 배부한다.

**제7조(논문 접수)** 학술지 발행 예정일 2개월 전까지 논문을 <http://kirs.jams.or.kr>에 접수하며, 본원에서 정한 논문의 투고 규정과 논문양식 규정에 따르지 않거나 필수 구성요소가 빠진 논문은 확인하여 반송하는 것을 원칙으로 한다.

**제8조(논문 심사 위원 선정)** 편집위원장은 접수 완료된 각 논문마다 심사위원 2인을 선정한다.

**제9조(논문 심사 의뢰)** 편집위원장은 “논문심사 의뢰서”를 작성하여 위촉된 심사위원들에게 심사 대상 논문과 함께 심사를 의뢰한다. 이때 논문 심사의 공정성을 유지하기 위해, 투고자의 이름과 소속이 심사위원에게 알려지지 않도록 한다. 연구비 수혜 사실은 심사대상 논문에는 표기하지 않고, 게재가 확정된 후 교정지에 첨가하여 표기한다.

**제10조(논문 심사 절차)** 각 심사위원은 심사 의뢰서에 있는 “심사서 작성 요령”을 근거로 하여, 내용의 적절성, 내용의 독창성, 연구주제의 전문성, 학문의 기여도, 논문형식과 논리 전개의 적절성, 연구 방법의 적절성, 선행연구의 참조여부, 참고문헌 서지정보의 정확성, 초록작성의 적절성 등의 평가항목에 따라 배당된 논문을 공정하게 심사하여 “게재가”(100-85점), “수정 후 게재”(84-75점), “수정 후 재심사”(74-65점), “게재 불가”(64점 이하)로 평가하고 <http://kirs.jams.or.kr> 에 있는 논문심사란에 평가의 근거를 구체적으로 기술한다.

**제11조(논문 심사 결과 보고)** 각 심사위원은 심사 결과를 본 학회의 “논문심사 보고서” 양식에 구체적으로 작성하여 논문 원고제출 마감일로부터 2주 이내에 <http://kirs.jams.or.kr> 를 통하여 편집위원장에게 보고하여야 한다. 심사 보고서 작성시 논문평가에 대한 총평, 논문 내용, 논문형식 등의 평가항목에 따라 작성하고, 특히 수정을 요구하는 경우에는 “논문 수정 지시서”에 수정할 곳과 수정방향을 구체적으로 지시한다.

**제12조(논문 게재 여부 결정)** 편집위원장은 심사결과가 모두 회집된 후 15일

이내에 편집위원회를 소집하여 심사결과를 토대로 최종 게재 여부를 결정하여야 한다. 심사위원 2인 중 2인이 “수정 후 게재” 등급 이상을 부여하면 “게재 가”로, 2인 중 2인이 “수정 후 재심사” 등급 이하를 부여하면 “게재 불가”로 판정하되, 2인 중 1인이 “수정 후 재심사” 등급 이하를 부여하면 편집위원회의 결정에 따른다. “게재 가”로 최종 판정을 받은 논문은 게재 확정 일자를 접수 일자와 함께 논문의 맨 끝에 명기한다.

**제13조(논문 게재 여부 통보)** 편집위원장은 회의 결과에 따라 각 논문 투고자에게 “게재 가”, “수정 후 게재”, “수정 후 재심사”, “게재 불가”로 통보하되, 논문 심사위원 2인 중 1인이라도 “수정 후 게재”로 판정한 경우, “수정 후 게재”로 통보한다.

**제14조(논문 수정 교정 게재취소)** ① “수정 후 게재”로 판정을 받은 투고자에게는 원고의 수정 및 교정을 지시할 수 있으며, 심사위원들이 작성한 “논문 수정 지시서”를 발송한다. 이에 따라 논문 투고자는 수정지시를 통보받은 후 10일 이내에 수정한 논문을 “논문수정 이행확인서”와 함께 제출하여 편집위원회의 최종 확인을 받아야 한다. 정당한 사유 없이 논문의 수정을 거부하거나, 성실하게 이행하지 않을 경우 게재 판정을 취소할 수 있다.

② “수정 후 재심사” 판정을 받은 논문은 수정지시 사항에 대하여 수정 후에 다시 재심을 청구할 수 있으며, 재심을 포기할 경우 “게재 불가”로 최종 판정한다. 수정 후 재심을 청구할 경우 동일 또는 다른 심사위원의 심사 절차를 거쳐 “게재 가” 판정을 받아야 차기 학술지에 게재 가능하다. “게재 불가” 판정을 받은 논문과 수정지시에 대한 답변이 없는 논문은 게재하지 않는다.

③ “게재 가”로 최종 결정되거나 게재된 후에도 본회에서 정한 연구윤리 규정을 심대하게 위반하였음이 밝혀진 경우, 연구윤리위원회의 결정에

근거하여 편집위원회의 의결에 따라 논문의 게재를 취소하거나 삭제하고 이후 2년간 본 학술지에 논문 게재를 제한할 수 있다.

**제15조(심사자 윤리)** 모든 심사절차와 과정에서 심사 결과는 논문 투고자 이외 타인에게 공개할 수 없으며, 심사위원은 심사대상, 내용 및 결과와 관련된 일체의 정보를 누설하지 않아야 할 책임이 있다. 뿐만 아니라, 해당 논문의 심사대상자를 비롯하여 타인에게 심사위원들의 인적정보 또한 누설되지 않아야 한다.

**제16조(논문양식)** 논문작성에 관한 구체적인 양식은 다음과 같다. 아래의 논문양식에 나와 있지 않은 각주와 참고문헌 작성은 일반 신학 논문 양식에 준한다.

① 논문은 한글로 작성하는 것을 원칙으로 하며, 논문제목 이외에는 소제목을 포함한 모든 내용의 글자 크기는 아래 한글 10포인트로, 자간은 100%, 줄간격은 160%로 작성하며 논문 제목의 부제는 제목 뒤에 콜론(:)으로 표시 하되 콜론 앞뒤에 한 칸씩 띄운다. 본문에서 직접인용부호는 “ ”으로 하며 가능한 들여쓰기는 하지 않으나 장문의 인용을 특별히 표시하고자 할 경우에만 그 단락 전체를 들여쓰기로 할 수 있다.

② 논문의 주는 미주나 본문 중에 표기하지 않고 본문 아래에 표기하는 각주로 작성하되 op.cit., ibid., idem., p., pp., 그리고 “상세서” 또는 “이하”와 같은 표기는 사용하지 않으며 다음과 같이 작성 하는 것을 원칙으로 한다:

1) 한글 단행본을 처음 인용할 경우 - 저자명, 『책명』(발행지출판사, 출판년도), 시작면-종료면. 영어 단행본인 경우에는 책명을 꺾쇠로 묶지 않고 이탤릭체로 하며 나머지는 한글 단행본과 동일하다.

예1) 이상규, 『개혁주의란 무엇인가?』(부산: 고신대학교출판부, 2007), 11-13.

예2) Thomas F. Torrance, *The Trinitarian Faith* (Edinburgh: T&T Clark, 1997), 76-79.

2) 한글과 외국어 단행본 모두 표시된 페이지와 그 다음 페이지를 표시할 경우의 “이하”는 “f”로 하고, 그 이상의 페이지를 “이하”로 표시할 경우에는 “ff”로 한다.

예1) 이상규, 『개혁주의란 무엇인가?』(부산: 고신대학교출판부, 2007), 11f.

예2) Thomas F. Torrance, *The Trinitarian Faith* (Edinburgh: T&T Clark, 1997), 76ff.

3) 학술지, 논문집 및 잡지에 게재 된 논문을 처음 인용할 경우 -저자명, “논문명”, 「학술지명」권(호) (발행년도), 시작면-종료면. 이 경우 논문제목 속의 또 다른 인용이나 강조부호는 “로 표시한다. 또한 외국어(알파벳으로 표기된 유럽어 등의 학술지, 논문집 및 잡지는 이탤릭체로 표기한다.

예1) 황대우, “칼빈과 칼빈주의: 리차드 멀러 교수의 견해에 대한 비판적 고찰”, 「한국개혁신학」제13권(2003), 143-72.

예2) Richard A. Muller, “Calvin and the ‘Calvinists’: Assessing Continuities and Discontinuities Between the Reformation and Orthodoxy,” *Calvin Theological Journal* 30(1995), 345-75.

4) 단행본 속의 논문을 처음 인용할 경우 -저자명, “논문명”, (“in”은 외국단행본인 경우에만 사용) 편자명, 『책명』(발행지: 출판사, 출판년도), 시작면-종료면.

예1) 이환봉, “칼빈의 성찬론: 성찬에서의 그리스도의 임재”, 개혁주의학술원 편, 『칼빈과 교회』(부산: 고신대학교출판부, 2007), 109-45.

예2) Elsie A. McKee, “Exegesis, Theology, and Development



in Calvin's Institutio: A Methodological Suggestion,"  
in E.A. Mckee & B.G. Armstrong ed., *Probing the  
Reformed Tradition: Historical Studies in Honor of  
Edward A. Dowey, Jr.*(Louisville: Westminster/John  
Knox Press, 1989), 154-72.

5) 각주의 모든 인용은 두 번째부터 - 저자명, 『책명』혹은 “논문명”,  
시작면-종료면. 단 책명이나 논문명이 너무 길 경우 앞의 몇 단어만  
사용한다. 단 동일한 저자가 쓴 동일한 저서 혹은 논문이 2개 이상일  
경우 괄호 안에 발행연도를 표기하여 구분 할 수 있다.

예1) 이상규, 『개혁주의란 무엇인가?』, 54.

예2) Torrance, *The Trinitarian Faith*, 140.

예3) 황대우, “칼빈과 칼빈주의”, 149.

예4) Muller, “Calvin and the ‘Calvinists’”(1995), 349.

6) 논문에서 자주 인용되는 책이나 논문, 혹은 약자로 인용되는 것이  
보편적인 책 혹은 시리즈물은 약자로 사용하되 해당 각주나 논문 후미  
에 반드시 약자에 대한 설명을 덧붙여야 한다.

7) 칼빈의 저술들에 대해서는 다음과 같이 인용하되 모든 책명의 약어  
는 이탤릭체로 표기한다.

\* 전집의 경우. 예) *CO* 52, 205.

\* 선집의 경우. 예) *OS* 5, 152.

\* 설교집의 경우. 예) *SC* 1, 703-04.

\* 비평편집판의 경우. 예) *COE* 13, 275.

\*\* 단, 줄 표시는 페이지 뒤에 괄호 속에 넣어 표기하거나 구체적인  
작품을 표기하고 싶을 때는 다음과 같이 할 수 있다.

- 줄을 표기할 경우.

예) COE 13, 274(10-15).

- 구체적인 작품을 표기할 경우.

예1) COE 13, 274(= 『로마서 주석』 13:4)).

예2) CO 49, 237-38(= *Com. on Rom.* 12:4).

\* 기독교강요의 경우

예1) 『기독교 강요』, 1.2.1.

예2) *Inst.* 4.1.1.

\* 주석의 경우

예1) 『요한복음 주석』 10:11.

예2) *Com. on James* 3:10.

7) 성경 인용은 다음과 같이 한다.

예1) 마 11:3.

예2) *Matt.* 11:3.

8) 각주에 글을 인용할 경우 다음과 같이 페이지 뒤에 콜론(:)을 찍고 한 칸을 띄운 다음 인용부호(“”)로 표기한다.

예1) 이환봉, “칼빈의 성찬론”, 144: “칼빈에게 있어 성찬의 가시적 표징과 천상적 실체는 서로 분명히 구별은 되지만 상호 분리할 수 없는 성례전적 연합 속에 있다.”

예2) CO 52, 409: “..., non posse incolumes stare ecclesias sine pastorum ministerio...”

③ 외국 인명, 지명 및 그 밖의 모든 고유명사를 한글로 표기하되 그 단어에 해당하는 원어 명이나 한문명은 처음 사용하는 단어 뒤에 괄호를 사용하여 1회만 표기한다.

\* 인명의 경우

예) 존 칼빈(*John Calvin*)

\* 지명의 경우

예) 스트라스부르(Strasburg)

- ④ 논문은 A4 용지로 15장의 분량으로 작성하는 것을 원칙으로 한다.
- ⑤ 논문은 한글과 영어 키워드 5-10개와 영문제목 및 15줄 이상의 abstract, 그리고 참고문헌을 반드시 함께 제출해야 한다.

#### 부 칙

1. 이 규정은 2015년 8월부터 시행한다.
2. 이 규정은 2016년 10월부터 시행한다.

## 개혁주의학술원 후원교회

고신대학교 개혁주의학술원을 위해 후원해주시는 모든 교회 앞에  
진심으로 감사의 말씀을 올립니다. 개혁주의 신학과 신앙의 새로운  
부흥을 위해 세계적인 최선의 연구기반 형성과 학술연구 활동을  
약속합니다. (2017년 9월 현재/ 36교회/ 가나다순)

가음정교회	마산제일교회	온천교회
경주교회	반송제일교회	용호중앙교회
고남교회	부산동교회	울산동부교회
고현교회	부산서면교회	울산한빛교회
남천교회	부암제일교회	진주동부교회
대구열린교회	사직동교회	진주북부교회
대구산성교회	삼일교회	진주성광교회
동상교회	삼천포교회	진해남부교회
매일교회	섬김의교회	참빛교회
명덕교회	성로교회	포항충진교회
모든민족교회	성안교회	해운대연합교회
모자이크교회	송도제일교회	한밭교회

무통장 입금 및 자동이체 계좌

485-01-032852(농협) 고신대 개혁주의학술원