

博士學位論文

칼뱅의 종교개혁 사상과 인문주의

Calvin's Reformation Thought and Humanism

韓國敎員大學校 大學院

역사 교육 專攻

吳 亨 國

2005 年 2 月

칼뱅의 종교개혁 사상과 인문주의

Calvin's reformation Thought and Humanism

----- 指導教授 주 명 철

이 論文을 教育學 博士學位 論文으로 提出함

韓國敎員大學校 大學院

역사 敎育 專 攻

吳 亨 國

2005 年 2月

<목차>

<논문요약>

<머리말 : 연구의 목적과 방법> -----1

I. 서론 : 르네상스와 종교개혁의 상관성 -----16

1. 두 시대의 접속점 위에 서 있는 칼뱅
2. 르네상스 문화를 가능케 한 사회적 변동과 관념의 변화들

[제1부 : 신학의 형성]

II. 인문주의 조류 속의 칼뱅

1. 인문주의의 개념과 성격 -----30

- 가) 어원적 의미
- 나) 인문주의의 사회적 현상
- 다) 수사학 전통과 스콜라주의
- 라) 인문주의의 사상적 기능
- 마) 인문주의와 기독교 신학

2. 16세기 프랑스 인문주의와 칼뱅 -----46

- 가) 이탈리아의 영향
- 나) 왕실의 후원과 교양계급의 성장
- 다) 초기의 인문주의자들
- 라) 프랑수아 1세(1515-1547) 시대의 종교적 상황
- 마) 인문주의 문화 속의 칼뱅

III. 칼뱅의 신학 속의 인문주의

1. 칼뱅 신학의 구조와 특성 -----78

- 가) 신본주의와 인문주의 정신
- 나) 중심교리와 인식론적 원리
 - 1) 중심교리의 탐색
 - 2) 인식론적 구성원리

2. 칼뱅의 신학적 인식론 -----	90
가) 이중 지식론(duplex cognitio Dei)	
나) 칼뱅의 인식론의 배경 : 성서와 르네상스의 인식론	
1) 성서의 지식개념	
2) 르네상스의 인식론	
3. 칼뱅의 수사학적 신학 -----	104
가) 칼뱅신학과 수사학적 정신	
1) 칼뱅 시대의 수사학	
2) 수사학적 신학의 특징	
3) 수사학 수용의 근거	
나) 언어와 문체	
1) 신학적 개념과 언어적 표현	
2) 칼뱅의 언어관	
3) 칼뱅의 문체	

[2 부 : 교육적 실천]

IV. 종교개혁과 교육

1. 칼뱅의 신학과 교육 -----	139
가) 신학의 교육지향적 구조	
나) 교육의 개념	
다) 인문주의자의 교육적 성향	
2. 제네바 개혁의 교육적 국면 -----	151
가) 칼뱅의 개혁 구상	
나) 제네바의 상황	
다) 제네바 개혁을 위한 교회적 프로그램	
1) 신앙고백과 교리문답	
2) 교사직의 재발견	
3) 교회와 권징	

V. 제네바 아카데미 : 교회교육과 학교교육	
1. 교회와 학교: 기독교 교육의 두 날개-----	183
가) 설립 동기와 목적	
1) 제네바의 학교상황	
2) 제2차 제네바 사역과 학교개혁	
나) 학교와 교회의 제도적 관계	
2. 기초교육과 고등교육의 조화 -----	192
가) 초등과(schola privata)와 인문주의 교육이론	
나) 고등과(schola publica)와 칼뱅의 학문관	
3. 신학과 인문주의 학문 -----	210
가) 신학교육과 인문주의	
나) 성서와 인문주의 학문	
VI. 결어 : 신학적 인문주의-----	220
1. 종교개혁과 인문주의	
2. 칼뱅의 신학적 인문주의	
< 참고문헌 > -----	230
Abstract-----	238

論 文 要 約

칼뱅의 종교개혁 사상과 인문주의

오 형 국

韓國敎員大學校 大學院 역사교육 專攻
(指導敎授 周 明 철)

칼뱅은 종교개혁의 신학적 체계를 수립하였을 뿐만 아니라 제네바에서 개혁 신앙에 근거한 견고한 신앙공동체를 구축함으로써 이 운동을 국제화시키고 서구 개신교를 확고한 토대 위에 올려놓은 인물이다. 그의 신학작업(doing theology)은 단순히 종교적 차원에만 관계한 것이 아니라 종교와 학문 및 교육의 관계에 대한 새로운 관념을 제공하며 서구의 근대 형성에 심대한 영향을 끼친 것으로 평가된다. 제네바의 종교개혁 과정에서 형성된 칼뱅의 신학이 그 이후의 역사 속에서 칼뱅주의라는 신앙전통을 수립시키고 역동적인 문화이념으로서 작용할 수 있었던 주된 요인은 무엇인가? 본고는 그 주요한 원인을 철저한 신본주의적 경건과 그에 기초한 신학적 개념들을 동시대의 학문 및 문화요소와 깊이 융합시켜서 표현할 수 있었다는 데서 찾아보고자 하였다. 특히 당대의 가장 중요한 지적 운동이며 새로운 문화창출의 동인이었던 인문주의 사조와의 관계 속에서 그의 사상의 특성을 고찰하고자 하였다.

이 논문은 서론과 1, 2부로 구성되었는데, 서론적 고찰로서는 종교적 사상과 인물을 역사적 과정의 소산이라는 측면에서 보려는 역사적 연구의 방법과 의의를 서술하고, 칼뱅이 속한 시대적 맥락인 르네상스와 종교개혁의 상관관계를 일별하였다. 1부의 1장에서는 당시의 인문주의가 단순히 고전고대에 관한 문헌학적 지식의 축적이나 르네상스의 세속주의적 측면을 반영하는 인본주의 철학이 아니라 서구의 수사학 전통에 기반을 둔 그 시대의 새로운 학문운동이며 교육적 프로그램이었다는 점을 밝힌다. 2장에서는 당대의 프랑스 르네상스의 조류 속에서 칼뱅의 정신적 형성과정을 고찰한다. 3장에서는 칼뱅의 신학사상의 특징을 살피며 그 속에 포함되어 작용하는 인문주의적 요

소를 파악하고자 하였다. 칼뱅의 신학을 교리들의 조직체계로 보다는 그의 신학의 구성원리가 되는 인식론에서 칼뱅 신학 전체의 특성을 찾으려하였다. 다음으로는 칼뱅의 신학이 갖는 언어와 담론구성 상의 특징을 수사학적 차원에 주목하여 고찰하였다. 제2부에서는 칼뱅의 종교개혁을 교육적 관점에서 조명하였다. 칼뱅의 교육적 사상과 활동은 두 가지 영역에서 살펴 볼 수 있다. 첫째는 교회조직 속에서 설교와 성경강해, 생활의 권징 등 목회적 방편을 통해 행해진 교회교육이다. 둘째는 교회를 위한 목회자와 시민사회를 위한 경건한 공직자를 양성하기 위하여 제네바 아카데미라는 학교기관을 통해 시행한 교육이다.

이 연구는 칼뱅의 사상과 실천 속에 전반적으로 내포된 교육적 지향성을 발견하는 동시에, 각별히 학교를 통한 기독교 교육의 중요성을 제네바 아카데미를 중심으로 고찰하고자 하였다. 교회와 정부의 지도자 육성을 위하여 설립한 제네바 아카데미가 신앙적 가치를 사회문화적 차원에서 구현하기 위하여 어떠한 교육체계와 교육과정을 구성하고 실천하였는가를 파악하고자 하였다.

칼뱅에게서 인문주의는 신학과 경건을 사상화하기 위한 지적인 용매(intellectual solvent)로서 기능하였다. 교의적 요소와 상충하지 않음으로써 그의 사상의 신학적 정체성을 약화시키지 않는 것이었다. 그런 점에서 칼뱅의 인문주의 사상은 당시의 통상적인 에라스무스적 기독교 인문주의와 달리 신학적 인문주의라고 칭할 수 있다.

* 본 논문은 2005년 2월 한국교원대학교 대학원 위원회에 제출된 교육학 박사학위 논문임

<머리말>

(연구의 동기와 목적)

16세기의 종교개혁이 단지 신학과 교회의 영역에 국한된 사건이 아니라 그 시대의 학문과 사회 영역 전반에 관계된 운동이라는 인식이 확산되면서 종교개혁의 문화적 차원에 대한 관심이 높아져 가고 있다. 이러한 관심 속에서 염두에 두어야 할 것은 역사 속의 종교에는 영적 차원과 문화적 차원이 함께 존재한다는 사실이다.¹⁾ 이 두 차원 중 어느 한 편도 다른 것으로 환원되어 해석되는 것은 바람직하지 않다. 종교에 대한 역사적 연구, 즉 종교가 문화를 형성하는 과정이나 문화적 조건에 의한 종교의 변화를 이해하고자 함에 있어서, 신학적 접근과 문화적 접근 중 어느 한 편에 주안점을 둘 것인가는 연구자의 목적에 따라 선택될 수 있다. 그러나 종교의 두 차원의 관계구조를 통찰하는 안목을 결여해서는 안된다. 이러한 관심과 전제 하에서 본고는 칼뱅 연구에서 종종 간과되었던 그의 신학 및 교육사상과 인문주의의 관계성을 문화적 맥락에서 파악하고자 한다.²⁾

칼뱅은 종교개혁의 신학적 체계를 수립하였을 뿐만 아니라 제네바에서

1) Christopher Dawson, *The Historic Reality of Christian Culture: A Way to the Renewal of Human Life* (Sheed & Ward, 1972), 홍치모 역, <기독교 문화와 현대문명>(서울, 성광문화사, 1976), p.6.

2) 본고에서는 르네상스 시대의 휴머니즘을 인문주의로 지칭하기로 한다. 휴머니즘의 개념을 논하는 모든 연구자는 그 개념의 다의성으로 인한 어려움을 겪게 되곤 한다. 휴머니즘은 인문주의(人文主義), 인본주의(人本主義), 인간중심주의로 번역되거나 또는 ‘휴머니즘’ 그대로 쓰이기도 한다. 휴머니즘의 역어를 선택할 때에는 그것의 종교적 함의와 학문적 성격을 고려하여야 한다. 르네상스의 휴머니즘을 다른 시대의 휴머니즘과 구별하며, 그것이 갖는 인문학적 정신의 원천으로서의 의미를 나타내기 위해서는 적절한 번역어를 사용하는 것이 타당하다고 본다. 또한 휴머니즘이라는 어휘 자체가 후대에 만들어진 것이며 그것에 해당하는 서구어들 중 어느 언어를 택할 것인가의 문제도 있기 때문이다.

르네상스 시대의 휴머니즘을 인문주의로 지칭할 수 있는 이유는 무엇보다 역사적으로 휴머니즘의 본래의 의미가 고대의 ‘파이데이아’(인문학적 교양에 의한 인성의 함양)의 부활이라고 볼 때, 르네상스 휴머니즘은 이것에 충실한 정신운동의 성격을 띠고 있었기 때문이다. 또한 르네상스 휴머니즘은 탈종교 또는 반종교적 경향이 주된 본질이 아니었으므로 그러한 함의를 띠고 있는 인본주의나 휴머니즘이라는 어휘보다 인문주의라는 역어가 적절하다. 특히 본 연구에서와 같이 휴머니즘을 신학적 사상과의 관련 하에 파악하고자 할 때, 이상과 같은 특성을 띤 르네상스 휴머니즘을 다른 시대의 탈종교적 휴머니즘과 구별하는 것이 필요하다. 르네상스 시대의 휴머니즘의 성격과 갈래에 대한 고찰은 본고의 제2장 “인문주의의 개념과 성격” 중 ‘인문주의의 사상적 기능’을 보라. cf. 김영한, “르네상스 인문주의의 본질과 특성”, 김영한 편, <서양의 인문주의 전통과 그 변천>(서강대 인문과학연구소, 2001), p.33.

개혁 신앙에 근거한 견고한 신앙공동체를 구축함으로써 이 운동을 국제화시키고 서구 개신교를 확고한 토대 위에 올려놓은 인물이다. 그의 작업은 단순히 종교적 차원에만 관계한 것이 아니었다. 그의 사상은 근대 자본주의의 노동윤리와 민주적 개인주의 발달의 토대가 되었으며, 종교와 학문 및 교육의 관계에 대한 새로운 관념을 제공하며 서구의 근대 형성에 심대한 영향을 끼친 것으로 평가된다.³⁾ 그렇다면 제네바의 교회개혁 과정에서 형성된 칼뱅의 신학이 그 이후의 역사 속에서 칼뱅주의라는 신앙전통을 수립시키고 역동적인 문화이념으로서 작용할 수 있었던 주된 요인은 무엇인가? 본고는 그 주요한 원인을 그가 자신의 철저한 신본주의적 경건과 그에 기초한 신학적 개념들을 동시대의 학문 및 문화요소와 깊이 융합시켜서 표현할 수 있었다는 데서 찾아보고자 하였다. 특히 당대의 가장 중요한 지적 운동이며 새로운 문화창출의 동인이었던 인문주의 사조와의 관계 속에서 그의 사상의 특성을 고찰하고자 하였다. 이를 위하여 칼뱅 신학의 형성과정과 특징적인 방법과 개념들, 그리고 칼뱅의 종교개혁의 실제적 국면인 제네바에서의 교육적 실천을 역사적인 접근방법으로 고찰하고자 하였다.

칼뱅은 종교개혁을 대표하는 동시에 가장 독특한 개신교 신학자로 간주된다.⁴⁾ 이것은 그의 신학이 갖는 사상적 구조와 그가 성취한 과업에 있어서 공히 지적될 수 있다. 그의 신학은 "전적 타락" 또는 "예정론"과 같이 자율적인 인간성의 여지를 도무지 허용하지 않을 것 같은 비타협적인 신본주의의 차원을 갖고 있다. 그러나 동시에 "이중지식론"과 "일반은총론"에서와 같이 인간과 창조세계의

3) Serene Jones, *Calvin and the Rhetoric of Piety*,(Louisville, John Knox Press, 1995), p.1. 이 논제에 관한 연구들은 다음을 참조. Max Weber, *Die protestantisch Ethik und der Geist Kapitalismus*(1904-1905), 권세원, 강명규 역, <프로테스탄티즘의 윤리와 자본주의 정신>(서울, 일조각, 1987) ; W. S. Stanford Reid, *John Calvin : His Influence in the Western World*(Grand Rapids, Zondervan, 1982), 홍치모, 이훈영 역, <칼빈이 서양에 끼친 영향>(서울 : 크리스찬 다이제스트, 1994) ; Michael Walzer, *The Revolution of the Saint : A Study in the Origins of Radical Politics*(Cambridge, Mass., 1965) ; Perry Miller, *The New England Mind*(New York, 1939) ; R. Hooykaas, *Religion and the Rise of Modern Science*(Edinberg and London, 1972).

4) 이러한 칼뱅의 특징은 Philip Aries가 "새로운 신학적 입장은 오직 그 시대의 일반감각과 약간 다를 뿐 아니라 또한 대단히 밀접한 경우에만 수립될 수 있다"고 언명한 것과 유사하다고 하겠다. Philip Aries, *The Hour of Death*, tr. Helen Weaver(New York, 1981), p.xvii. quoted in William Bouwsma, *John Calvin: A Sixteenth Century Portrait*(Oxford,1988), p.19, n.22 ; 하나님을 아는 지식과 인간지식을 결부시킨 <기독교 강요>의 전제는 쾰리로부터 채택한 것으로 보인다. K. Barth, *The Theologie der Calvins*(Zurich,1922) tr. Geoffrey Bromiley, *The Theology of John Calvin*,(Eerdman,1995), p.162.

가치를 세속영역에서도 발견하고자 하는 긍정적 개방성을 뚜렷이 지니고 있다. 그렇기 때문에 그의 신학은 1차적으로는 영혼 구원의 신앙과 경건한 교회공동체를 성립시키기 위한 목적에서 출발한 것이지만 당대뿐 아니라 그 이후의 시대에서도 사회사상의 원천이 될 수 있었다. 제네바에서의 그의 사역(ministry) 역시 교회적인 것이었다. 칼뱅에 의하여 성립된 교회와 그 속에서 형성되는 그리스도인은 여타의 신앙전통과는 다른 독특한 성격을 갖는 것으로 평가된다.⁵⁾

그는 1차적으로 교회의 사람이었다. 멜란히톤이 “신학자 중의 신학자(the theologian)”⁶⁾라고 불렀듯이 그는 <기독교 강요>를 저술함으로써 개혁교회가 추구할 신앙의 방향을 선도한 신학자이었고, 일상의 직무는 제네바 교회의 설교자이며 목회자였다. 논쟁가와 교회정치가의 이미지도 강하게 갖고 있지만 그것도 역시 모두 교회의 직무 속에서 이루어진 것이었다. 그는 평생을 교회 안에서, 교회와 함께, 그리고 교회를 위해서 살았던 사람이었다.⁷⁾ 그러나 칼뱅은 교회 안의 일에만 관계하지는 않았다. 그는 제네바의 사회적 상황을 변혁시키고 서구의 근대를 형성한 인물이다. 칼뱅은 그 도시에서 세계 최초로 의무교육을 실시했고, 장기적인 노력을 통해 제네바 대학의 전신인 제네바 아카데미를 설립했다. 시민종합병원을 세워서 치료와 구호를 겸하게 했고, 고리대금업을 종식시켰고, 자본가들과 오랜 협상과 투쟁을 마다하지 않으면서 대출자금에 대한 금리를 제한했다. 많은 수가 중소상공업자들이었던 망명자들의 정착과 자활을 위한 재단을 설립하였다. 이 재단은 싼 이자로 자금을 빌려줌으로써 제네바에 많은 중소기업들과 상업조직들이 들어서게 했다. 퇴폐와 향락의 풍조를 몰아내고 시민들의 삶을 ‘선하고 건강하게’ 재조직하였다. 실제로 칼뱅은 제네바에서 시민들의 삶과 제도를 일신했

5) 이오갑, “칼뱅의 세계관”, <기독교 언어문화논집> Vol.1, no.1, (국제기독교언어문화연구, 1997), p.11. 칼뱅의 개혁으로 형성된 교회는 과거의 로마 가톨릭 교회와는 매우 다른 모습을 갖는다. 그 교회는 매우 민주적이면서도 성직자의 지도와 훈련을 잘 수용하는 평신도들로 이루어진다. 칼뱅의 교회들은 합의된 계약에 근거한 제도적 교회이다. 칼뱅의 교회는 지침과 신앙고백서를 바탕으로 한다. 모든 신자들은 목사까지 포함해서 거기에 서명했다. 그 교회는 대의민주주의를 철저히 실천했고, 모든 대표자들을 선거로서 선출했다. 칼뱅주의 신도들은 구체적으로 제네바를 중심으로 한 불어권 개혁도시들의 개혁자들과 위그노라고 불렀던 프랑스의 개혁교도들, 네덜란드의 이른바 반란자들(guile gueux), 잉글랜드의 청교도들이다. 그들은 모두 절대 권력자들의 권위와 횡포에 도전했고 싸웠고, 패배했을 때도 그들은 극심한 형벌을 받으면서도 자신들의 신앙과 양심을 끝까지 지켰던 것으로 잘 알려져 있다.

6) J. I. Packer, “Calvin the Theologian” ed. G.E. Duffield, *John Calvin*, (Eerdmans, 1966), p.149.

7) 이오갑, “칼뱅의 세계관”, p.11, n10.

고 크게는 스위스, 그리고 그의 영향권 속의 다른 도시들과 국가들의 발전을 가져왔다는 점을 부인하기 어렵다. 이것은 ‘종교를 통한 사회의 변화’에 관심 갖는 사람들에게 간과할 수 없는 역사적 교훈을 준다.

이처럼 칼뱅의 신학과 이후의 칼뱅주의 사상이 역사 속에서 교회와 사회를 포괄하는 강력한 문화이념으로서 작용할 수 있었던 주요한 원인은 그가 자신의 신학을 구성함에 있어서 동시대의 학문과 문화요소를 적극적으로 수용할 수 있었기 때문이다. 그러므로, 칼뱅에 대한 새로운 조명은 그를 당대 문화의 주역의 한 사람으로서 간주하며, 동시대의 가장 중요한 지적 운동이며 문화창출의 주요 동인이었던 인문주의와의 관계에 초점을 두고 행해지는 것이 타당하다. 물론, 칼뱅을 이같은 관점에서 이해하려는 시도가 16세기 종교개혁전통의 주축을 이루는 칼뱅 사상의 신학적 차원을 인문주의에 종속된 것으로 보는 것은 아니다. 칼뱅의 신학과 인문주의의 관계성을 조명함으로써 경건의 지식을 추구하는 신학적 이념이 자기 시대의 학문 및 문화적 사조와 결합하는 양식에 대한 통찰을 구하기 위함이다. 그리고, 한 걸음 더 나아가 신앙의 공동체인 교회가 전통적으로 수행하였던 “학문의 모체(mother of learning)”⁸⁾로서의 역할을 이해하고자 한다.

(연구사 및 방법론)

지금까지 칼뱅의 신학사상의 종교적 역동성과 문화적 형성력(cultural force)의 원천을 탐구하는 연구는 역사적 접근보다는 주로 신학적 접근에 의해 이루어져 온 것이 사실이다. 그리고 이것은 주로 칼뱅 신학의 중심교리를 찾아보려는 시도로써 행해졌다. E. Troeltsch를 비롯하여 많은 이들은 “예정론”을 칼뱅 신학의 중심교리로 보았으며⁹⁾, W. Niesel은 “기독론”을¹⁰⁾, 그리고 B. B. Warfield 등은 성령론에 주목하며 칼뱅을 “성령의 신학자”로 규정하기도 하였다.¹¹⁾ 하지만, 근래에는 칼뱅 신학의 전체적인 성격을 특정한 중심교리에만 의거하여 파악하려

8) Quirinus Breen, *Christianity and Humanism* (Eerdmans, 1968), p.12.

9) Ernst Troeltsch, *The Social Teaching of Christian Churches*, tr.,Wyon (Allen & Unwin, 1931), p.581.

10) Wilhelm Niesel, *The Theology of Calvin*, tr. Harold Knight(Philadelphia, Westminster Press, 1956), p.246.

11) Benjamin B. Warfield, *Calvin and Augustine*, ed. Samuel G. Craig, (Philadelphia : The Presbyterian and Reformed Publishing Company,1971), p.484.

는 관점은 설득력을 갖지 않고 있다.¹²⁾ 그렇다면, 칼뱅 신학이 갖는 특성의 원천을 어디에서 찾아야 할 것인가? 종교적 사상의 특성은 교의적 요소에 의해서만 형성되는 것은 아니다. 신학이나 종교사상의 특질은 그 사람이 속한 종교적, 문화적 전통이나 개인적 체험에 따라 결정되기도 하며, 사상의 체계화 과정에서 힘입는 인접학문의 인식론과 방법론, 또는 그 시대의 정신적 태도(mentality)와 문화적 경향 등에 영향을 받게 마련이다.

미국의 Richard Gamble은 1990년 세계칼빈학술대회에 제출한 “칼빈연구동향 보고서(1982-90)”에서 칼뱅의 생애와 시대, 저작에 대하여 쏟아져 나오는 방대한 새로운 정보들이 학제간의 연구를 통해 통합되어야 함을 지적하면서 “역사가들은 신학자들의 글을, 그리고 신학자들은 역사가들의 연구성과를 읽어야 한다”고 결론을 맺은 바 있다.¹³⁾ 칼뱅 연구에서 신학자들과 역사가들의 대화는 아무리 강조해도 지나치지 않는다. 그와 관련하여 신학사상에 대한 역사적 접근의 방법과 의미에 관한 William Bouwsma의 견해는 경청할 만하다.¹⁴⁾ 그에 따르면, 이제까지 칼뱅은 역사가들의 진지한 연구의 대상이 되지 않았다. 일반 역사가들은 그를 시대의 아들, 즉 역사적 인물로 묘사하는 데 거의 관심을 갖지 않고 그를 신학자들 또는 칼뱅 전문가들에게 남겨두어 왔다. 그 이유는 복합적이지만 우선 역사가들이 학문, 예술, 종교 등 문화사 영역의 주요 인물과 씨름하기를 꺼린다는 점을 들 수 있다. 그것은 지적, 예술적, 종교적 비범성은 역사적 과정과 분

12) Richard Gamble, "Current Trends in Calvin Research, 1982-1990," ed., Wilhelm Neuser, *Calvinus Sacrae Scripturae Professor* (Eerdman, 1990), p.105-107 ; 이양호, <칼빈> (한국신학연구소, 1997), pp.48-57. 본고 3.2.1. 참조.

13) Gamble, "Current Trends in Calvin Research, 1982-1990," p.109. 이 보고서는 칼뱅연구의 동향을 4개 부문으로 나누어 요약하고 있다. 첫째는 '칼뱅 연구의 새로운 경향'으로서 사회적, 정치적 관심과 주석사(exegetical history)에 대한 연구이다. 둘째, '지성사(intellectual history) 및 신학사 부문으로서 칼뱅과 중세후기 신학, 칼뱅과 르네상스 및 인문주의, 칼뱅과 루터 및 에라스무스와의 관계를 주로 다루고 있다. 셋째, '칼뱅의 언어와 해석학' 부문의 연구성과들은 2차 대전 이후 칼뱅 연구의 부흥에 뿌리를 둔 것으로서 종래의 칼뱅연구 가운데서 가장 현저한 진전을 보였으며 또한 가장 더 많은 연구를 필요로 하는 부문이다. 넷째, '칼뱅과 신학'에서는 칼뱅연구의 많은 진전들 가운데서도 가장 의미 깊은 돌파는 신학자 칼뱅에 대한 분석에서 이루어 졌음을 지적한다. 그 중 중요한 것은 칼뱅 신학의 전체적 특성을 어느 하나의 중심교리가 아닌 신학의 구조와 인식론에서 찾으려는 견해들로서 '이중지식론(duplex cognitio Dei)'이 칼뱅 신학을 규정하는 원리라는 데에 전반적인 의견 일치가 이루어지고 있음을 지적한다. 여기에서는 그것이 신학적이기보다는 철학적 이해라는 반론도 제기되고 있음을 소개한다.

14) Bouwsma, *John Calvin: A Sixteenth Century Portrait* (Oxford, 1988).

리된 별개의 것이라고 생각하는 경향이 있기 때문이다. 신학 연구자들 역시 비범한 신학자란 마치 계시의 대변인과 같은 역할을 하는 것으로 여기곤 하였으므로, 그들이 자기 시대의 역사적 환경과 상호작용하는 국면에 대하여는 통찰을 기울이지 않았다. 칼뱅의 경우에서도 그의 영적인 영향력은 하나님의 엄위(God's majesty) 체험에 기초한 깊은 경건과 신학적 확신에 의한 것으로만 파악되었을 뿐, 그가 자신의 신학을 구성하는데 채택한 개념들과 언어의 특성에 대하여는 주의깊은 연구가 행해지지 않았고 당시의 르네상스 학문 및 시대정신과의 상관성은 간과되었다. 그러나 종교나 예술, 학문상의 비범성은 역사적 과정을 초월한 천재성의 소산으로만 간주할 것이 아니라, 오히려 평범한 사람들보다 그 역사적 상황의 특성을 더욱 민감하게 인지하고 반응한 결과라고 볼 수 있는 측면이 있다. 이것은 칼뱅에게서도 뚜렷이 찾아볼 수 있는 점이다.¹⁵⁾

칼뱅에 대한 역사적 연구는 일차적으로 전기물에서 찾아볼 수 있다.¹⁶⁾ 칼뱅의 전기는 칼뱅 사후 베자와 폴라동 이래로 계속 발간되어 왔으나 칼뱅의 사상을 당대의 문화의 상호작용 속에서 고찰한 지성사적 연구는 희소하였다. 일찌기 Quirinus Breen이 칼뱅을 프랑스 르네상스의 인문주의 지식인이라는 관점에서 조명한 <존 칼빈: 프랑스 인문주의의 연구(*John Calvin : A Study in French Humanism*)>(Archon Books, 1931/1968)로써 선구적인 업적을 남겼으며, 카톨릭 사제인 A. Ganoczy의 <젊은 칼뱅(*Le jeune Calvin*)>(1966)은 칼뱅이 어떻게 종교개혁자가 되었는가를 교육적 배경과 종교적 발달을 중심으로 연구하였다.¹⁷⁾ Susan Selinger는 <칼빈에 대항하는 칼빈: 지성사적 탐구(*Calvin against Calvin: An Inquiry of Intellectual History*)>(Archon, 1984)에서 심리와 언어의 분석을 통하여 칼뱅신학의 특성을 고찰하며 신학사와 지성사의 종합을 시도하였다. 근래에 가장 주목받은 칼뱅 연구는 1988년에 미국 버클리 대학의 역사가로서 네덜란드 개혁파 전통에서 있는 William Bouwsma가 발표한 <존 칼빈 : 16세기의 초상(*John Calvin: A Sixteenth Century Portrait*)> (Oxford, 1988)이다. 역사적 방법에 의한 종교연구의 중요성을 강조하는 이 연구는 르네상스와 종교개혁의 연속

15) William Bouwsma, "Calvinism as Renaissance Artifact" ed. Timothy George, *John Calvin and Church : A Prism of Reform* (Westminster /John Knox Press,1990), p.29.

16) 박건택, "칼뱅전기 연구", <신학지남>(2004, 여름).

17) Alexandre Ganoczy, *Le jeune Calvin*, tr. David Foxgrover, Wade Provo, *The Young Calvin*(Westminster Press,1987).

성에 대한 인식을 기반으로 하고 있다. 즉 르네상스는 종교개혁이라는 종교적 변화의 문화적 조건이 되었다는 점이다. Harvey Cox는 이 책을 지금까지 집필된 칼뱅 전기 중 최상의 것이라 극찬하였으며, 세계칼빈학술대회에서는 단행본 연구서로는 이례적으로 분과토의의 주제가 되기도 하였다. Bouwsma의 연구는 르네상스와 종교개혁 시대의 심도있는 지성사적 연구성과를 토대로 했을 뿐 아니라 방대한 칼뱅의 설교와 성서주석을 전체적으로 섭렵한 노작으로서 칼뱅의 내적 심리와 그가 속하여 있던 문화의 특성을 탁월하게 조명해 주었다. 그러나 다른 한편으로는 개혁자의 경건과 영적인 지향, 신학적 확신에 대한 통찰은 결여하고 있다는 비판을 받기도 하였다.¹⁸⁾ 따라서 이 저작은 칼뱅에 대한 신학적 연구들을 보완하는 문화적 전기로서 평가받을 수 있을 것이다.

신학자들 가운데서도 칼뱅의 신학의 특성을 인문주의 전통과의 관련 속에서 분석한 연구들이 있었다. 예일 대학의 조직신학자인 Serene Jones는 *Calvin and the Rhetoric of Piety*(Louisville, Westminster/John Knox Press, 1995)에서 <기독교 강요>의 텍스트에 반영되어 있는 칼뱅의 수사학적 의도와 기법을 심도있게 읽어내며, 그것을 가능케 한(또는 요구한) 당시의 인문주의 학문사조와 종교적, 정치적 조건들을 고찰하였다. 칼뱅신학의 수사학적 차원에 대하여는 프랑스의 Oliver Millet, Benoit Girardin, Francis M. Higman 등의 앞선 연구가 있다.¹⁹⁾

(본고의 관점과 구성)

본고의 첫 번째 주안점은, 16세기의 종교개혁은 하나의 역사적 운동으로서 종교적 교의의 갱신만이 아니라 종교와 사회 전체의 개혁을 가져온 문화사적 사건이었다고 보는 관점에서, 인문주의가 칼뱅 신학의 문화적 조건으로서 어떻게 기능하였는가를 이해하고자 하는 것이다. 이 연구에서는 칼뱅 시대의 인문주의가 특정한 철학적 이데올로기나 신학적 신조가 아니라, 학문의 방법론적 사고양식이며 정신적 태도라는 점에 주목하며, 그것이 칼뱅의 신학적 사고에 끼친 영향을

18) Edward Dowey, "review", *Journal of American Academy of Religion* (Winter, 1989).

19) Oliver Millet, "Rhetorical Categories in Calvin's Doctrine of Faith", *Sixth Quadrennial International Congress on Calvin Research*(1994); B. Girardin, *Rhetorique et Theologique : Calvin, le Commentaire de l'epître aux Romains* [Theologie Historique, 54] Paris, 1979 ; F. M. Higman, *The Style of John Calvin in His French Polemical Treatises*(London, 1967).

그의 신학사상과 교육적 실천 양면에서 역사적 접근의 방법으로써 고찰하였다. <기독교 강요>로 대표되는 칼뱅의 신학사상은 개신교의 교의신학을 체계적으로 제시하였을 뿐만 아니라, 종교개혁으로 말미암아 재정의된 기독교 신앙을 삶의 전 영역에 적용시키는 고도의 문화상관성을 가진 신학이념이었다는 사실을 조명하고자 한다. 이러한 접근에서 필요한 것은 16세기 전반의 종교개혁 시대가 그것의 앞 시대인 르네상스 시대의 지적, 사회적 변동의 연장선 상에 서 있었으며, 또한 이 시대는 세속화를 경험한 현대와 달리 교회와 사회, 종교와 정치, 신학과 타학문의 구분이 어려울 만큼 종교와 문화가 통합되어 있는 시대였다는 사실을 인식하는 것이다.²⁰⁾

둘째, 칼뱅의 종교개혁작업은 강한 교육적 차원을 수반하고 있었다는 점이다. 루터에게서 시작된 종교개혁의 발발 동기는 “무엇을 행할 것인가”가 아닌 “무엇을 믿을 것인가”라는 신앙의 영적 차원에 있었고, 제네바에서도 개혁교회를 성립시키는 과정에서도 주된 논제가 된 것은 기본적으로 교리와 신학적인 문제들이었다. 그리고 칼뱅의 저술 가운데서도 교육사상이 뚜렷한 이론적 형태를 가지고 제시된 것은 별로 없다. 그러나, Kittelson이 “학문과 교육은 종교개혁의 제2의 국면(the second phase of the Reformation)”이었고, 종교개혁은 “신속히 교육적 과정으로 이행하였다”²¹⁾고 지적하였듯이 종교개혁의 발발 동기와 목적자체는 신학적인 것이었지만, 그것을 가능케 하는 개혁작업의 실제 과정은 상당 부분 교육적 실천에 의해 진행되었음을 간과해서는 안된다. 칼뱅의 제네바에서도 설교와 성경강해, 그리고 강한 권징을 중심으로 실시된 그의 목회사역의 내용은 제네바의 시민 전체에게 올바른 교리를 이해하고 삶 속에 수용하도록 가르치고 훈련하

20) 칼뱅과 인문주의의 관계 및 르네상스와 종교개혁의 관계를 다른 연구들은 다음과 같다.

R.W.Battenhause, "The Doctrine of Man in Calvin and Renaissance Platonism", *Journal of History of Ideas*(1948) vol. 9 ; Charles Trinkhaus, "Renaissance Problem in Calvin's Theology, *Studies in the Renaissance*(1954) Vol.1 ; Johan Huizinga, *Erasmus in the Age of Reformation* (New York,1957) ; Jerald C. Braner , *The Impact of the Church upon Its Culture*(Chicago, 1968) ; Robert Linder, "Calvinism and Humanism : The First Generation", *Church History* (1975, June) ; Lewis W. Spitz, *The Religious Renaissance of the German Humanists*(Cambridge,Mass., 1963) ; 홍치모, “칼빈과 르네상스 휴머니즘”, 홍치모 교수 교회기념 논총 <종교개혁의 세계>(서울, 아가페문화사, 2003).

21) James Kittelson, "Learning and Education: Phase Two of the Reformation", *Die danisch Reformation vor ihren internationale Hintergrund*, ed., Leif Grane and Kai Horby(Gottingen,1990), p.11.

는 것으로서 오늘날의 ‘교육목회’ 또는 “국민목회”에 해당하는 것이었다. 그리고 그가 제네바와 유럽의 종교개혁의 지속과 사활이 달려있다고 믿은 것은 종교개혁의 신앙과 사상을 체득한 목회자와 경건한 공직자를 육성해 내는 교육적 과업이었다. 이것은 교회 이외의 또하나의 신앙의 기관인 제네바 아카데미를 통해서 수행될 수 있었다. 우리는 제네바에서의 종교개혁이 1차적으로 신학적이며 정치적인 과업이었다면 그것의 최종적인 성취는 교육적 과정에 의해서 가능하였다는 점을 주목하고자 한다.

후대에 갈수록 칼뱅과 칼뱅주의는 개신교 전통의 주요한 상징으로서 존송의 대상이 되기는 하였으나 역사와는 유리된 관념으로서 이해되는 경향을 보인다. 그 결과 칼뱅의 신학은 역사과정 속에서 세상의 문화를 변혁하는 신학이념과 영적운동으로 재창출되지 못하고 신학적 기념비(monument)로 머물게 되곤 하였다. 19세기 이래로 서구의 급속한 세속화 과정에서 칼뱅의 사상은 칼뱅주의 전통을 표방하는 신앙공동체들에서도 종종 좁은 의미의 경건이나 교리적 주장으로 축소되곤 하였다. 이것은 기독교 신앙고백의 요체인 역사의 주체자로서의 하나님을 고백하고 그 섭리에 순명하는 기독교의 실존을 낳는데 장애가 되는 것이었다. 그러나, 신학의 대표적인 교의 또는 전제라고 할 수 있는 “하나님 주권사상(God’s sovereignty)”은 철저히 성서의 하나님이 역사의 주체자이심을 고백하는 동시에, 기독교 복음의 메시지가 인간의 종교적 영역만이 아니라 학문과 교육, 정치와 경제, 예술 등 인간문화의 모든 영역에 적용되어야 할 것을 주장한다. 이것은 기독교의 진리는 종교적 형식으로 구분된 삶의 영역이나 교회라는 제도적 구조로써만은 다 담아낼 수 있는 것이 아니라는 함의를 강하게 내포한다. 이 점을 분명히 파악하지 못한다면 칼뱅주의를 바로 이해하고 있지 못한다고 해도 과언이 아니다. 역사적 칼뱅주의는 퓨리터니즘으로 이어지면서 막스 베버 등이 논구한 바와 같이 근대 서구 자본주의의 윤리적 기초를 구축하였으며, 양심과 신념의 자유개념을 통해 정치적 자유의 이념을 발전시켰으며, 고등교육의 중요성을 강조함으로써 이러한 이념을 현실화한 자취를 남기고 있다고 평가받는다. 그러므로 칼뱅의 신학사상이 갖는 실제적 함의를 파악하고 오늘날의 적용을 가능케 하기 위해서는 그 사상의 형성과정과 문화와의 상호작용을 드러내 주는 역사적 접근에 의한 연구가 절실히 필요하다.

본고는 이러한 관점에서 칼뱅의 저술과 실천 양면에서 가장 대표적인 것이라 할 수 있는 <기독교 강요>와 제네바 아카데미를 중심으로 고찰하였다. 당시의 인문주의의 의미와 역사적 기능을 칼뱅 사상의 지적 배경으로서 고찰하는 한편, <기독교 강요>를 구성하는 신학적 언어와 제네바 아카데미의 이념과 교육과정에 나타난 인문주의적 요소를 조명하고자 하였다. 르네상스 인문주의는 매우 다양한 양상을 갖고 있으므로 인문주의 자체를 이해하는데도 방법적인 고려가 필요하다. 종래의 사상사에서와 같이 인문주의자라고 불린 작가들의 저술(text) 내용을 명제적으로 분석하는 것을 통해서만 인문주의의 실체를 파악하기 어렵다.²²⁾ 그보다는 그것의 모태인 르네상스 문화의 세계관과 내적 성향을 고찰함으로써 종교개혁 과정에서 인문주의의 학문과 정신적 자세(mentality) 또는 사고방식이 어떻게 작용하였는가를 확인할 때 그 실체적 본질을 파악할 수 있다.

종교개혁이 진행되어 갈수록 개혁자들과 인문주의자들은 개인적인 교육의 경험과 학문적 방법론에서는 공통점을 갖지만, 에라스무스와 루터의 관계에서 보듯이, 신학적 입장에서는 분명히 구별되는 집단이었다. 따라서 대표적인 종교개혁자의 한 사람인 칼뱅의 경우에도 종래에는 인문주의가 단순히 그의 초기 형성 과정 또는 교육적 배경으로서 의미가 있으나 회심 이후에는 그의 신학과 무관한 것으로 간주되곤 하였다. 그러나 칼뱅의 종교개혁 사상을 표현하고 있는 저술의 체계와 언어의 특성은 인문주의와의 관련 속에서만 온전히 이해할 수 있다. 칼뱅의 교육적 배경이 된 시대이며 프랑스 르네상스의 전성기였던 16세기 초반의 문화에서 인문주의 학문은 지대한 비중을 차지하고 있으며, 그의 사상의 독특성이 주로 종교와 교육 및 정치, 신학과 타학문요소의 밀접한 상관성에서 말미암는다는 점을 고려할 때, 인문주의는 단순히 그의 저작과 사역의 지적배경 이상으로 간주되어야 한다. 따라서 칼뱅의 신학과 교육사상 속에서 인문주의의 학문과 정신적 태도(mentality)가 얼마만큼 지속적으로 작용하였으며, 양자의 결합은 어떤 맥락에서 이루어진 것인가를 고찰하는 것은 칼뱅 사상의 정확한 이해와 적용을 위하여 긴요한 과제이다.

위와 같은 관점에서 본 논문의 일개를 서론과 1, 2부로 구성하였는데, 서론적 고찰로서는 연구의 목적과 방법에 대한 서술에 이어 인문주의 사조와 개혁

22) 박준철, “르네상스 휴머니즘과 종교개혁의 관계- 멜란히톤의 비텐베르크 대학 커리큘럼 개편을 중심으로”, <서양사론> Vol.52, no.1(1997), p.7.

자 칼뱅이 속한 시대적 맥락이라고 할 르네상스와 종교개혁의 상관관계를 일별하였다. 1부의 1장에서는 인문주의 정신의 제요소와 경향들을 고찰하였다. 르네상스 시기의 인문주의는 그 자체로서 하나의 방대한 연구주제며 지금까지도 인문주의의 정의에 대하여는 학계에서 완전한 합의점을 찾지 못하고 있다. 본고는 이에 관하여 완벽한 해설을 제시하지는 않으나 인문주의의 정체성을 규명하는 것이 인문주의자 칼뱅의 성격을 이해하는데 결정적인 근거가 된다는 점을 고려하여 인문주의의 성격을 사상적 기능에 중점을 두어 밝히고자 하였다.

여기서 주요 논점은 당시의 인문주의는 단순히 고전고대에 관한 문헌학적 지식의 축적이나 르네상스의 세속주의적 측면을 반영하는 인본주의 철학이 아니라 서구의 수사학 전통에 기반을 둔 그 시대의 새로운 학문운동이며 교육적 프로그램이었다는 점이다. 인문주의의 실체적 속성은 인문주의자들의 저술 텍스트를 분석하는 것만이 아니라 인문주의의 개방적이고 비판적인 정신이 동시대의 다른 전통이나 문화적 힘들과 어떠한 상호작용을 했는가를 이해함으로써 올바르게 파악될 수 있다. 그렇게 볼 때, 인문주의의 사상적 기능은 자체의 이념과 신조적 사고를 주장하는 것이 아니라 그것들을 담아내는 지적 용해제(intellectual solvent) 또는 매개체(carrier)와 같은 것이라고 설명할 수 있다.²³⁾ 이후에도 인문주의를 종교개혁과의 관계 속에서 이해하고자 하는 연구에는 명제적 요소에 치중하는 관습적인 사상의 지적 기원의 탐구방식보다는 문화적 기원의 접근 방식이 적절하다고 볼 수 있다.

2장에서는 당대의 프랑스 르네상스의 조류 속에서 칼뱅의 모습을 고찰한다. 프랑스의 르네상스는 전유럽적인 현상의 일부이었으며, 특히 이탈리아로부터 강한 영향을 받으며 전개되고 있었다. 이것이 칼뱅에게 어떻게 전달되고 영향을 미쳤는가를 살피기 위하여 프랑스 르네상스의 전후과정을 칼뱅의 교육적 배경과 관련하여 고찰한다.

3장에서는 칼뱅의 신학적 특징을 살피며 그 속에 포함되고 작용하는 인문주의적 요소를 파악하고자 하였다. 먼저 칼뱅 신학의 전체적인 특성을 살피고 그것이 인문주의와 어떤 상관성을 갖고 있는가를 고찰하였다. 전통적으로 칼뱅의 신학을 교리들의 조직체계로 보려는 노력이 있어왔으나, 근래에는 그보다 그의

23) Charles Nauert, *The Humanism and the Culture of Renaissance Europe*(the Press of Cambridge University, 2000), p.197.

신학의 구성원리가 되는 인식론에서 칼뱅 신학 전체의 특성을 찾으려는 관점이 지배적이다.²⁴⁾ 필자 역시 후자의 견해를 따라 칼뱅의 “이중 지식론”이 그의 신학 전체를 규정하는 원리라고 본다. 그 주된 이유는 칼뱅의 신학의 가장 중요한 특성은 신앙의 본질을 “지식(앎, knowing)”이라는 관점에서 접근하는 것이기 때문이다. 그는 신앙의 본질은 하나님을 아는 것이고, 이것은 신의 계시인 성서의 말씀과 성령의 조명을 통해서 이성적 이해가 아닌 심령의 확신으로서 주어진다고 하였다. 이것은 중세 후기 스콜라주의의 이성적 사변신학이나, 이것에 만족치 못하여 반동으로 일어난 신비주의적 경향 모두를 극복한 중대한 페러다임 차원의 전환이다.²⁵⁾ 그 때문에 칼뱅의 신학은 가장 성서적인 신학이며, 신비주의를 극복하되 성령의 조명교리에서와 같이 영적인 차원을 강하게 갖는 신학으로서, 가장 신학다운 신학으로 평가될 수 있다. 벨랑히톤이 12년이나 연하의 칼뱅을 “신학자 중의 신학자(the Theologian)”라고 즐겨 불렀던 이유가 여기에 있다.²⁶⁾ 그리고 이러한 신인식 또는 계시관은 ‘신적 차원과 인간적 차원’, ‘초월과 역사’를 통전해야 하는 현대 신학의 과제를 위하여 가장 효과적인 기반이 된다고 할 수 있다.

다음으로는 칼뱅의 신학이 갖는 언어와 담론구성 상의 특징을 수사학적 차원에 주목하여 고찰한다. <기독교 강요>는 널리 알려진 바와 같이 그의 대표적 저술이다. 저자 스스로 자신의 신학을 체계적으로 압축하고, 이 책을 읽을 독자들에게 정확히 전달하기 위하여 1536년 초판 간행 이래 1559년 라틴어 결정판을 출간하기까지 수차례의 수정증보를 거쳐 완결한 신학서이므로 단순한 주저(主著) 이상의 의미를 갖는다고도 할 수 있다. 그리고 수정의 자취를 통하여 그의 사상의 발달의 과정을 살필 수 있기도 하다. 이 <기독교 강요>에 나타난 그의 사상의 구성요소 중 수사학 전통에 힘입은 바를 파악함으로써 인문주의적 요소가

24) Gamble, "Current Trends in Calvin Research, 1982-1990," p.106. 갬블은 1982-90년간의 칼뱅 연구를 분석하면서, 많은 연구자들이 칼뱅의 신학에서 특정한 하나의 기본주제를 말하기는 주저하지만 이중지식론(duplex cognitio Dei)이 그의 신학에서 하나의 또는 유일한 지배원리(a or the controlling principle)로 간주되어야 한다는 데 의견일치를 이루어 가고 있음을 지적하고 있다. cf. "Calvin as Theologian and Exegete, Is There Anything New?" *Calvin Theological Journal* 23(1988).

25) Georges Duby and Robert Mandrou, *Histoire de la civilization française moyen age-XVI siecle*(Paris Armand Colin, 1968), 김현일 역, <프랑스 문명사(상)>(서울, 까치, 1995), p.89.

26) J. I. Packer, "Calvin, the theologian," ed., G. E. Duffield, *John Calvin*(Eerdmans, 1961), p.149.

그의 신학에 어떠한 역할을 하였는가를 고찰한다.

제2부에서는 칼뱅의 종교개혁을 교육적 관점에서 이해해 보고자 하였다. 개혁자로서의 칼뱅의 사역은 1538년부터 1564년까지 26년간 제네바 시라는 구체적 실천의 현장을 통해 관찰될 수 있다. 그의 개혁가로서의 사역과 실천은 신학적이며 동시에 교육적 차원을 갖는 것이었다. 신학적이란 함은 종교개혁 운동의 중심에서 성경적인 신앙개념을 정의하고, 개신교의 신학노선을 수립하며, 신앙공동체를 조직할 새로운 원리를 고안해 내는 것을 의미한다. 그의 과업은 1차적으로는 이론적인 신학 작업이었으나 이것은 동시에 필연적으로 목회적 실천을 요구하는 것이었다. 한편 제네바 종교개혁의 모든 조치와 노력들은 단순한 ‘지역교회의 목양적 관리’를 넘어, 제네바 시민 전체를 대상으로 한 사회목회(또는 국민목회)라고 지칭할 수 있는 것으로서 작은 도시국가이지만 한 사회 전체를 대상으로 한 철저한 신앙 훈련을 추구하는 것이었다. 이것은 포괄적인 의미에서 기독교 신앙에 근거한 사회교육체계를 수립하고 운용하는 일이었고, 개인의 내면적 영적 변혁으로 시작되는 종교개혁이 고등교육에 의하여 완결됨을 보여주는 것이었다. 실제로 그의 제네바 개혁사역을 묘사하는 서술에서 가장 두드러지게 나타나는 개념은 가르침(teaching)과 권징(勸懲, discipline)이었다. 권징은 당시 사회의 특성상 종교적 범주를 넘어 사법적 조치로 연결되곤 하였지만 그 본질은 종교개혁을 무위로 돌리려는 심각한 저항과 반발을 무릅쓰고 시민들의 신앙과 삶의 개혁을 성취하려는 동기에서 비롯된 것이었다. 이 모든 과정은 제네바시의 교회와 시의회, 그리고 아카데미의 연계 속에서 수행되었다.

칼뱅의 교육적 사상과 활동은 두 가지 영역으로 나누어 살펴 볼 수 있다. 첫째는 교회조직 속에서 행해진 교회교육이다. 그는 설교와 성경강해, 생활의 권징 등 목회적 방편을 통해 교인들을 명목적 신자의 상태에서 신행일치의 진정한 신앙인(real Christian)으로 변화시키고자 하였던 것이다. 둘째는 교회를 위한 복음사역자와 정부를 위한 경건한 공직자를 양성하기 위하여 제네바 아카데미라는 학교기관을 통하여 시행한 교육이다. 본 연구는 칼뱅의 사상과 실천 속에 전반적으로 내포된 교육적 차원을 발견하고자 하는 동시에, 각별히 학교를 통한 기독교 교육의 중요성을 제네바 아카데미의 사역에 치중하여 고찰하고자 하였다. 특히 교회와 정부의 지도자 육성을 위하여 설립한 제네바 아카데미가 신앙적 가치

를 사회문화적 차원에서 구현하기 위하여 어떠한 교육체제와 교육과정을 구성하고 실천하였는가를 파악하고자 하였다.

결론에서는 칼뱅의 신학이 인문주의와 어떠한 관계를 갖고 있었으며, 칼뱅의 인문주의는 당시의 통상적인 기독교 인문주의의 흐름 속에서 어떠한 독특성을 가졌는가를 종합적으로 정리하고자 하였다. 칼뱅의 신학과 인문주의의 관계를 설명하는 데는 몇 가지 비유적인 견해가 있다. 이양호는 동심원 모형으로써 설명하는데, 칼뱅 사상의 중심에는 종교개혁자로서의 신학이 내원(內圓)으로 자리 잡고 있으며 인문주의적 요소들이 외원(外圓)으로서 작용하고 있다는 것이다.²⁷⁾ 이 견해는 신학과 인문주의의 관계 뿐 아니라 교회관, 성경관, 사회윤리 등 다른 여러 주제들에서도 나타나는 칼뱅의 사고구조의 특징인 “대립되는 것의 복합(complexio oppositorum)”을 통찰하여 설명해 주는 의미있는 해석이다. 한편, Charles Nauert는 르네상스 시대의 인문주의가 지적인 용매(intellectual solvent)의 속성을 갖고 있음을 지적하였다.²⁸⁾ 이것은 종교개혁신학의 신앙개념과 인문주의 학문의 결합양식을 시사하는 동시에 인문주의가 신학사상의 전달매체(carrier)의 기능을 담당하였다는 해석을 가능케 한다

이 연구의 목적 중 하나는 역사적이며 인문학적 관점에서 칼뱅사상을 이해함으로써 근대 역사상 주요한 종교문화의 이념이었던 칼뱅주의 전통을 오늘날에 적용 또는 재해석하고자 하는 시도에 있다. 이러한 시도는 인문주의 내지 인문학의 역할과 기능에 대한 바른 이해가 있을 때 그 타당성이 인정될 수 있다고 본다. 인문학의 지식은 지식을 분별하고 발견하기 위한 지식이라는 성격을 갖는다. 이것은 전문적인 지식을 고도화 하는데 필수적인 역할을 하는 한편, 독단적 신념과 편협한 실용주의를 완화시키는 역할을 수행한다. 그것으로 말미암는 효과는 미미하게 보이지만 때로는 그것이 올바른 판단을 위한 정신적 태도를 확보하는데 결정적인 기여가 된다는 사실을 간과할 수 없다. 인문학과 종교의 관계도

27) 이양호, <칼빈: 생애와 사상>(서울, 한국신학연구소, 2001), pp.68-73.

28) Charles Nauert, *The Humanism and the Culture of Renaissance Europe*, (the Press of Cambridge University, 2000), p.193 ; Richard Muller는 스콜라주의 역시 특정한 신학이나 철학이 아니라 하나의 접근방식의 성격을 갖는 것으로서 아우그스티누스의 은혜신학을 포함하여 여러가지 신학을 운반하는 일종의 학문적 수레바퀴와 같은 역할을 하였다고 본다. <http://calvinist.com.ne.kr/historical-f.htm>, 이성호 역.

역시 그러하다. 종교적 정신과 삶의 깊고 복합적인 차원들을 탐구하기 위하여 인간과 세계에 대한 건전한 이해를 제공하는 인문학의 지식과 관점은 불가결한 것이다. 루터와 칼뱅을 비롯하여 여러 종교개혁자들이 강조하였듯이 성서의 해석과 종교적 지식의 탐구에서 인간의 오류와 독단을 제거하기 위하여 인문학문의 관점과 방법은 필수적으로 요구된다. 칼뱅신학의 일관된 기본 전제는 온전한 신지식은 “구원의 은총과 창조의 섭리”라는 양면에서 얻을 수 있는 것이며, “신성에 대한 지식과 인간의 자아에 대한 지식”은 뗄 수 없이 결부되어 있다는 것이다. 칼뱅의 인문주의는 탈종교적 지성을 추구하거나 종교에서 교의적 차원을 제거하고 윤리와 덕성으로 환원하려는 인문주의자들과는 분명히 구별되는 것이었으나 종교의 온전한 이해를 위하여 인문학적 정신의 역할이 필요함을 강하게 함축하고 있다. 따라서 칼뱅의 인문주의는 신학적 교의와 긴밀히 결부되어 있으며 당대의 시대 정신과 상호작용하는 신학을 구성하려는 목적을 가졌다는 점에서 ‘신학적 인문주의’라고 부를 수 있다.

I. 서론 : 르네상스 문화와 종교개혁

1. 두 시대의 접속점 위에 서 있는 칼뱅

칼뱅의 사상과 인문주의의 관계를 이해하기 위하여 우리는 르네상스와 종교개혁의 상관성이라는 주제를 마땅히 진지하게 고려해야 한다. 그는 종교개혁의 신학을 대표하는 인물이며 동시에 그는 개신교 신학자들 중 가장 독특한 신학자로 평가된다. 역설처럼 들리는 이 말은 그가 그만큼 시대의 정신을 뛰어넘으며 동시에 시대의 정신을 깊이 반영하고 있었다는 의미로 해석할 수 있다. 칼뱅(1509-1564)이 종교개혁자로서 활동한 시기는 <기독교 강요>의 초판이 나온 1536년을 기준으로 볼 때 신학사적으로 종교개혁의 제2세대에 해당한다. 1517년 루터가 95개조의 반박문으로써 교황청의 신학적 이데올로기에 대하여 영웅적인 영적 돌파(spiritual break through)를 이루어내고 신교 진영의 정치적 입지가 확보되어 가고 있었지만, 개신교 사상은 아직 신학적 체계와 교육적 프로그램으로서는 그리스도인들의 삶과 문화 속에 충분히 뿌리를 내리지 못한 상태에 있었다. 한편, 그는 문화사적으로는 르네상스에 속한 인물이었다. 에라스무스, 뷔테, 르페브르, 모(Maux)그룹 등 복음적 인문주의자들과 왕립 인문학 강좌(Lecteur Royaux, 후에 플레쥬 드 프랑스)로 대변되는 프랑스 인문주의의 전성기에 빠리, 몽뎬귀, 부르쥬, 오를레앙 등의 대학에서 고전학과 법학으로써 당대의 최상의 교육을 받았으며 자신의 처녀작을 세네카의 <관용론> 주석으로 하여 자비출판까지 한 전형적인 인문학자였다.

16세기 초의 유럽은 교회적으로나 정치적으로는 신구교로 양분된 종교개혁의 격동기에 접어들었지만 문화적으로는 아직 전시대의 연장선 상에 있었다. 그러므로 칼뱅은 르네상스와 종교개혁의 두 요소를 온몸으로 반영하는 인물이라고 할 수 있다. 이는 칼뱅의 사상을 통전적으로 이해하기 위해서는 두 시대의 연관성을 파악하는 작업이 선행되어야 함을 의미한다.

(르네상스와 종교개혁의 관계에 내포된 물음들)

르네상스와 종교개혁의 관계에 대한 탐구는 몇 가지 의미있는 질문을 내

포하고 있다. 첫째, 르네상스와 종교개혁을 연결시켜 주는 가장 중요한 지적 고리를 인문주의라고 볼 때, 르네상스 인문주의의 본질은 무엇인가? 이와 관련하여 이탈리아와 북방 유럽의 르네상스는 전적으로 이질적인 것이었는가, 아니면 르네상스는 전유럽적인 단일성을 갖는 것인가? 르네상스와 종교개혁의 연관성은 단지 성서와 교부문헌을 회복시킨 북방 르네상스의 기독교 인문주의만 해당되는가 아니면 전유럽적인 르네상스 문화가 지닌 일반적인 경향성에 의한 것인가? 둘째, 직접적으로 종교적 성격을 갖지 않고 출발한 르네상스의 문화운동이 종교개혁이라는 광범위하고 심도있는 종교적 변혁의 사건과 어떠한 인과적 연관성을 가질 수 있는가? 르네상스와 종교개혁의 연관성 문제는 르네상스 문화 속에 들어있는 종교성에 대한 이해와 동시대의 종교적 변화를 가능케 한 문화적 요소에 대한 통찰을 요구한다.

통상적으로 르네상스와 종교개혁의 관계는 르네상스 문화의 주요소인 인문주의 운동, 그 중에서도 북방의 인문주의를 중심으로 이해되어 왔다. 르네상스의 본고장인 이탈리아의 인문주의자들이 중세의 신중심적 세계관에서 인간 본위의 세속주의적 세계관을 지향하며 미학적 문예를 발달시킨 것과 달리, 북유럽의 인문주의자들은 고전고대(classical antiquity)에 대한 관심을 종교에 적용하여 성서와 교부 문헌 등을 복원하고 번역함으로써 개혁신학의 텍스트를 제공하였고 이것이 종교개혁의 발발에 기여하였다는 이해이다. 이러한 견해는 르네상스와 종교개혁의 관계에서 기본적으로 고려할 사실들을 지적해 주고는 있으나, 르네상스와 종교개혁의 연관성을 에라스무스적 인문주의에만 국한하여 설명하는 취약점을 갖고 있다. 르네상스와 종교개혁의 연관성을 이 맥락만으로써 설명하는 것은 르네상스 문화의 더 깊은 경향성과 전유럽적인 통일성을 파악하지 못한 것이며, 르네상스와 종교개혁의 관계를 피상적인 고전학과 문헌학의 차원에서 이해하는 것으로 그치게 하는 폐단이 있다.²⁹⁾ 이것은 단순히 역사상의 한 시대에 대한 이해를

29) 여기에 한 요인으로 작용하는 것은 학자들 사이에서 지나치게 세분화된 연구영역의 구분이다. 그들은 르네상스와 종교개혁, 르네상스 중에서도 피렌체와 베네치아, 마키아벨리와 에라스무스, 후기 스킨라주의와 경건운동의 역사, 루터와 칼뱅 또는 비주류 종파 등으로 나누어 왔다. 이런 경향 속에서 르네상스 연구자들은 종교개혁까지 돌아보는 이들이 거의 없었고, 종교개혁 연구자들이 다소 대담한 시야를 가졌으나 그들도 역시 종교개혁의 전조를 북방 르네상스 이상으로 넓혀서 탐구하는 사람은 흔치 않다. 그러나, Q. Breen, A. Dufour, L. Spitz, H. Liebing, Charles Trinkaus, 등이 귀중한 기여를 해왔다. Cf. Q. Breen, *John Calvin: A Study in French Humanism*(Grand Rapids, 1968); A. Dufour, "Humanisme et

빈약하게 하는 것만이 아니다. 르네상스와 종교개혁에 대한 종래의 역사이해는 두 역사적 운동의 정신사적 상관관계를 파악하지 못함으로 말미암아 인문주의 학문이 신학에 미칠 수 있는 영향과, 문화변동이 가져올 수 있는 종교적 변화의 가능성에 대한 통찰을 가로막는 결과를 가져왔던 것이다. 따라서 르네상스와 종교개혁의 상관성에 대한 이해를 위하여는 문헌학이나 사회사적 차원을 넘어서서 르네상스의 세계관과 문화적 성향의 변화를 통찰하는 접근이 요구된다고 하겠다.

이 문제를 고찰하는 데 핵심적인 논점의 하나는 르네상스의 문화는 인문주의의 학문 및 교육적 활동보다 더 깊은 함의를 갖고 있었다는 사실이다. 왜냐하면 종교개혁은 르네상스 문화의 종교적 국면, 즉 르네상스 문화의 표면과 저류에 존재하고 있던 종교적 도전과 갈망, 그리고 요구에 대한 답변이라는 성격을 갖고 있기 때문이다. 바꿔 말하면 종교개혁은 르네상스 문화가 지향했던 변화의 종교적 성취라는 의미를 갖는다. 이러한 관점은 종교개혁이 단순히 르네상스의 인문주의 학문에 힘입은 성서 텍스트와 초기 교부전통의 재발견이라는 논지보다 훨씬 넓고 함축적이며, 르네상스 문화 속에 있는 종교적 차원의 고유한 속성을 함께 이해할 수 있는 시각을 제공한다. 르네상스 문화의 심층에 있는 경향성들과 그것들의 종교적 함의를 파악하는 것이 르네상스와 종교개혁의 연관성을 충실히 이해하기 위하여 필요한 작업이다.

2. 르네상스 문화를 가능케 한 사회적 변동과 관념의 변화들

르네상스 시대 유럽 정신의 변화의 본질은 무엇이었는가? 그것은 교황제와 보편교회가 대표하는 중세의 우주론적 위계의 통일적 질서를 거부하고 인간과 세계에 대한 새로운 전망(vision)을 학문과 예술, 종교의 전영역에서 추구하는 세계관 전반의 운동이었다고 할 수 있다. 그 속에는 기존의 정신적 질서인 중세의

Reformation", *Histoire politique et psychologie historique*(Geneva,1966); Louis W. Spitz, *The Religious Renaissance of the German Humanists*; Heinz Liebinger, "Die Ausgänger des europäischen Humanismus," *Geist und geschichte der Reformation*(Berlin,1966); Charles Trinkaus, *In Our Image and Likeness: Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought*(2vols; Chicago,1970), "Renaissance Problem in Calvin's Theology", *Studies in the Renaissance*, I(1954).

이념과 정신의 해체만이 아니라 새로운 질서를 갈망하는 함의가 담겨있었다. 그러나 중세의 우주관을 대체할 만한 자체의 명백한 우주관을 성립시키지 못했다는 것이 르네상스 문화의 특성과 한계이다. 르네상스의 정신과 세계관의 특성을 알기 위해서는 그것을 가능케 한 역사적 변동을 먼저 일별하는 것이 필요하다. 어떠한 사상이나 세계관도 그것을 표현하는 언어적 명제나 개념을 분석할 뿐만 아니라, 그것이 형성되고 작용한 구체적인 과정을 고찰해야만 실체를 파악할 수 있기 때문이다. 이것은 칼뱅 등 종교개혁자들의 사상을 고찰하는데도 적용되어야 할 역사적 연구의 접근방법의 요체이다.

14,15세기 유럽 문명에 근본적인 변화를 가져온 르네상스는 점진적으로 누적된 사회적 정치적 변동의 결과였다. 경제에 있어서는 지리상의 발견과 국제 무역의 확대로 말미암아 농업보다 점차 상업에 의존하게 되었으며, 정치구조는 보편적 권위로부터 벗어나서 자기주장을 갖는 지역적인 정치세력들로 재편되게 되었다. 특히 이탈리아 도시국가들을 중심으로 교육받은 평신도들은 사회적 지배력에서는 성직자의 감독 하에 있으나 점점 자신의 지위와 결정권을 주장하면서 사회전반에 대한 영향력을 확보해 가고 있었다. 이러한 변화는 세계 속에서의 인간의 위치 및 세계 자체에 대한 새로운 전망(vision)을 낳을 수 있는 사회적 기반이 되었다.³⁰⁾ 인간과 세계에 대한 르네상스 시대의 새로운 비전은 우주관, 인간관 그리고 그로 말미암아 형성되는 종교관의 변화로 나누어 볼 수 있다.

(우주론적 보편체계의 부정과 새로운 질서의 요구)

사회정치적 변동의 결과로 말미암은 심리적, 세계관적 변화의 긍정적인 결과가 있었다면 인간 행동을 종교를 중심으로 한 궁극적 질서의 패턴으로부터 자유케 함으로써 다양한 영역에서 창조성을 가능케 하였다는 점이다. 이 변화는 정치를 궁극적 질서로부터 자율적인 영역으로 인식하게 하면서 국가는 하나의 예술품으로, 또 제후는 예술가적인 존재로 만들었다.³¹⁾ 이같은 새로운 상황은 인간의 모든 행동의 기본 원리가 보편적 원리로부터 연역되는 때에는 생각할 수 없었던 창조성을 가능케 하였다. 국가의 개념을 종교적 질서에서 벗어나게 하며

30) William Bouwsma, "Renaissance and Reformation: An Essay on Their Affinities and Connections", *A Usable Past* (Berkeley, University of California Press, 1990), p.227.

31) *Ibid.*

일종의 예술적 작업으로 규정하려 한 것은 전반적으로 세속화의 과정이 진행되었음을 가리킨다. 이것은 르네상스의 문화가 예술과 문학의 영역 이상으로 확장되어 있었음을 상기시킨다.

르네상스 정신의 특징으로서 빼 수 없는 것은 체계적인 사변 철학과 현실적 위계제도의 거부이다. 르네상스는 중세의 신비주의에 대비되는 고대의 합리주의를 다시 천명한 사건으로 해석되곤 하지만, 이러한 설명양식은 정확치 못한 것이며 오해를 야기시키는 것이다. 오히려 토마스 아퀴나스를 비롯한 13세기의 지성계의 지도자들은 그리스철학에 주목할 만한 호의를 가지고 그것과 계시의 조화를 추구하였다. 르네상스 문화는 바로 그러한 조화의 가능성과 그것을 강요하는 스콜라주의를 부인하는 것이었다. 이런 관점에서 르네상스의 사상은 중세에 비하여 덜 이성주의(항상 덜 합리적인 것은 아니라 할지라도)의 성격을 띠고 있었다. 스콜라주의에 대한 르네상스 시대의 공격은 특정 이슈를 향한 것보다 더 넓은 함의를 가지고 있는데, 그 요체는 체계적 철학을 부정하는 것이었다.³²⁾

스콜라주의가 공격받은 가장 큰 이유는 다름 아닌 영역의 구분에 관한 것 때문이었다. 르네상스의 정신은 인간의 지성으로 접근할 수 없는 궁극적 진리와 인간이 이 세상에서 알고 지내야 할 필요가 있는 지식의 영역을 구분하는 것이었다. 페트라르카 이래로 로렌조 발라, 마키아벨리, 폼포나찌 등 르네상스의 지도적 인물들은 인간의 성찰이나 행동을 형이상학 위에 정초시키려는 시도를 거부하였다. 그들은 인간의 관심사가 될 각 영역의 자율성을 주장하였다. 이것은 철학 특히 체계적 철학을 거부함을 의미하였다. 그러할 때, 철학은 신학 외에는 기여할 곳이 없게 된다.

형이상학적 사변에 대한 공격은 곧 위계질서에 대한 공격과 이어진다. 위계적 질서는 모든 실체의 내적 구조를 형이상학적 관념들에 궁극적으로 의거하게 하였던 것이다. 위계제에 대한 공격은 출생에 의해 결정되는 정적(靜的)인 귀족제를 덕에 의하여 결정되는 동적(動的)인 귀족제로 대체하는 형태로 나타나게 된다. 그렇다고 해서 르네상스 시대가 질서의 필요성을 망각한 시대는 아니었다. 오히려 이 시기의 역사적 변동 속에서 질서의 문제는 가장 급박한 현안이 되었다. 그리고 이 급박성 때문에 이것은 형이상학적 사안이 아니라 실제적인 현실의 과

32) *Ibid.*

제였다. 따라서 질서는 천상의 것이 아니라 땅의 것으로, 영원한 것이 아니라 한정적이며 인간이 다룰 수 있는 방법으로 정의될 필요가 있었다. 이것은 마키아벨리와 그의 정치적 후계자들에게만 중심 현안이 아니었다. 르네상스 시대에 시도된 수많은 헌정제도 상의 실험들은 이것으로 말미암은 것이었다. 위계적인 질서를 거절하고 이익과 직결된 지역적 요구, 지역자결권들의 균형을 존중하는 실험들이었다. 여기서 최선의 조치는 어떤 절대적 형태를 구하는 것이 아니라 그 시기의 인간적 목적에 가장 적절하게 부합하는 것을 찾는 것이었다.³³⁾

토지에 근거한 삶은 궁극적으로 우주적인 힘과 상응하는 자연의 질서에 대한 감각을 고취하지만, 다른 한편으로는 변화의 의미를 지각하는 힘을 억제하는 면을 갖고 있다. 르네상스 시기의 정치적 사회적 변화 속에 발달한 상인공동체와 독립적인 정치 세력들의 야심만만한 활동은 모든 삶의 경험을 예측할 수 없는 우연적인 힘들과 인간의 현실적인 재능의 상호작용에 의한 것으로 인식하게 만들었다. 이러한 상황 아래서 전통적 지배관념이었던 우주적 질서라는 것은 작용할 가능성이 멀며, 인간사와는 거의 상관없는 것으로 여겨지게 된다. 그 대신 경험적인 현실세계에서 명백히 작용하는 사회변동의 법칙들을 이해하고자 하는 노력을 고양했고 한걸음 더 나아가 역사에 대한 의식을 자극했다. 그러한 과정에서 새로이 등장한 정치적 주체들과 평신도들의 요구는 전통적인 질서의 내적 구조였던 위계의 관념을 잠식하기 시작하였다. 과거에는 현세적인 일들도 이 관념 속에서 제 위치를 부여받았던 것이었다. 이러한 추세들에 관하여 특기할 점은 이것이 이탈리아에만 국한된 것이 아니었다는 사실이다.³⁴⁾ 그리고 이같은 궁극적 질서와의 단절과 그로 말미암은 개인화는 종교적인 국면에서 교황제의 통일적인 위계제도 하에서와는 다른 새로운 신앙개념을 요구하고 있었다.

인간과 세계에 대한 새로운 각성을 제고하였고 인간의 모든 영역의 활동에 창조성을 일깨운 르네상스의 문화가 갖는 다른 측면은 무엇인가? 르네상스 문화 속에서 이루어진 진보와 성취는 인간과 궁극적 실체 사이의 관계에 대한 기존의 감각을 파괴하고 얻은 것이었다. 그것은 인간이 갖고 있는 질서와 절대적

33) *Ibid.*, p.230.

34) 이와 관련하여 주목되는 사실은 12세기의 르네상스를 비롯하여 고대 로마의 문화의 전승은 이탈리아 밖의 지역에서 이루어졌으며 페트라르카의 경우가 그러하듯이 이탈리아 인문주의자들 중에는 이탈리아 외부에서 교육받은 이들이 많았다는 점이다. *Ibid.* p.228.

원리와의 관계성을 끊어버린 것이었다. 그것은 그러한 절대적 질서의 원리가 존재함을 부정함으로써가 아니라 인간의 이해력으로써 접근할 수 있다는 가능성을 부정함으로써 단절시킨 것이었다. 그러므로 인간은 예측할 수 없고 때로는 적대적인 힘들이 작용하는 이 신비스런 세계에 홀로, 그리고 가장 철저한 의미에서 자신의 궁극적 운명에 개인적으로 책임을 지도록 남겨진 것이다. 이전까지의 교회 권위의 지시적인 요구는 호소력을 상실한 낡은 관념에 의지한 것이었으므로 인간은 이제 의지할 만한 원리나 안내자 없이 남겨진 것이다. 그러므로 이러한 르네상스 문화의 부정적 국면들은 마침내, 그리고 필연적으로 그리스도교 신앙을 재구성할 것을 요구하게 된다.³⁵⁾

(르네상스 시대 인간관의 전환)

우리가 르네상스 문화를 그 이후의 역사적 발전과 관련하여 이해하고자 할 때 인식해야 할 것은 이것은 성취 자체보다도 그 성취가 내포하고 있는 함의가 더 의미심장하다는 것이며, 르네상스와 종교개혁의 연관성은 이러한 세계관적 변화 및 문화의 심층적 경향의 변화라는 맥락에서 검토해야 한다는 것이다. 흔히 인간의 재발견, 또는 인간과 신에 대한 새로운 탐구라고 칭해지듯이 르네상스의 정신에서 인간에 대한 견해의 변화는 가장 주목할 만한 점이다.³⁶⁾ 중세의 관상적인 삶에 대한 이상은 의지와 정념, 행동의 삶의 추구로 전환된다. 르네상스의 시대정신과 문화가 구성하고 있던 세계관에서 인간이란 활동적이고 사회성을 본성으로 하는 존재였다. 그리고 세상 속의 인간의 삶에서는 공동체와 그에 대한 참여가 중요한 비중을 차지하며, 인간들 간의 관계에서 갈등과 변화란 떠날 수 없는 것이었다.

중세의 스콜라적인 인간관에 대비하여 르네상스의 인간이해는 이성적인 면보다 의지적인 면에 중점을 두는 경향을 가장 큰 특징으로 한다. 인간의 능력을 중세보다 높이 평가하는 것이 르네상스 정신의 특징인 것으로 여겨지고 있지만 실제로는 이성에 기초한 인간의 지성적 능력의 한계를 분명히 인식하는 것이 르네상스 정신의 중요한 특성이었다. 그러나 이것은 부정적인 인간관으로 흐르지

35) *Ibid.*

36) Donald Wilcox, *In Search of God and Self*, (Houghton Mifflin, 1975), 차하순 역, <神과 自我를 찾아서>(이화여대 출판부, 1985), p.3.

않고 새로운 사회환경이 제공하는 삶의 경험에 더욱 적절히 부합하는 새로운 인간성의 개념으로 나아가게 하였다. 근대 세계가 가져다 준 복잡하고 분주한 삶 속에서 인간을 이성적 능력에 따른 위계의 관점으로 바라보는 것은 설득력을 갖지 못하였다. 그 대신 인간은 의지 -정념(passion)에 반응하는 -가 중심적 위치를 차지하는 존재로 인식되게 된다.³⁷⁾ 이러한 관념의 변화가 가져온 중대한 결과는 관상적(contemplative) 삶의 이상이 붕괴되어 갔다는 것이다. 인간에게 있어서 이성은 취약하고 의지가 강한 것이라면 인간은 세상 속에서 오직 행동으로써만 자기를 실현시킬 수 있다. 실로 인간은 행동적 삶을 위하여 의도된 존재인 것이다. 이와 함께 또하나의 변화는 몸(body)에 대한 부정적 의구심이 해소되게 되었다는 점이다. 과거의 이성 중심의 심리적 위계질서가 사라짐에 따라 몸은 더 이상 비천한 경멸의 대상이 아니었다. 행동은 몸을 필요로 하였다. 새로운 전인적 인간관은 인간이 갖는 악의 성향을 육체적이고 감각적인 차원의 탓으로 돌리지 않을 가능성을 제공해 준 것이다. 인간의 정념 역시 행동의 원천으로서 긍정적인 가치를 확보하게 되었다.

사회적 존재로서의 인간

르네상스 문화 속에서 인간은 사회적 존재로서 정의되었다. 인간은 우주적 위계 속에 처한 인류의 한 구성원이라는 자신의 추상적 지위를 잃는다 할지라도 다른 더 만족스럽고 감각될 수 있는 소속을 얻을 수 있게 되었다. 그것은 그가 살고 있는 공동체에 구체적인 개인으로서 소속됨을 가리킨다. 이는 보편교회가 상징하는 우주적이고 신적인 공동체 아닌 인간적 공동체라도 전적으로 그 가치를 인정받게 되었음을 뜻한다. 이제 인간의 덕은 추상적으로 아니라 다른 인간과의 관계에서 작용하는 기능에 의하여 규정되었다. 인간의 활동적 본성은 사회적으로 책임있는 삶에서만 충분히 표현될 수 있었다. 한걸음 더 나아가 사회적으로 효과적인 참여의 삶을 살기 위해서는 일정한 부를 필요로 하게 되었고, 이러한 관념은 중세의 금욕주의에 또하나의 타격을 가한 것이었다.³⁸⁾ 사회적 존재로서의 인간의 삶의 또하나의 불가결한 차원은 대립하는 이익의 갈등이었다. 이것은 절대적인 선과 악의 대립으로 환원되기 어려울 때가 많았다. 그러므로 세상

37) Bouwsma, "Renaissance and Reformation", p.230.

38) *Ibid.*, p.231.

속에 있는 인간의 삶이란 인간이 제아무리 필사적으로 갈망한다고 할지라도, 그것은 쉽이 아니라 끊임없는 도덕적으로 모호한 전투의 연속이었다. 그러므로 지상의 삶은 동적이며 모든 국면에서 변화를 인정해야만 하는 것으로 이해되었다.³⁹⁾

르네상스의 인간관과 수사학적 문화

이러한 삶의 비전 즉 활동적이고 사회적인 인간의 본성, 공동체의 가치, 피할 수 없는 갈등과 변화 및 상대적인 삶의 가치인식을 가장 효과적으로 그리고 철저하게 반영하는 것은 르네상스의 수사학적 문화이다. 인문주의자인 웅변가들은 의지에 의하여 동기부여되는 인간의 개념에 정초하였는데, 여기서 의지가 갖는 힘은 정념으로부터 말미암는 것이었다. 이러한 인간관은 태도에 있어서 원숙하고, 언어구사에 유창하며, 세상 일에 유능한 사람을 이상형으로 제시할 뿐만 아니라, 사회적인 삶을 이어주는 가장 본질적인 매개행위인 의사소통(communication)의 능력에 대한 각별한 관심으로 이어지게 된다. 여기서 의사소통의 목적은 절대적인 지혜를 전달하는 것이 아니라(인간의 정신이 도달할 능력을 갖지 못한) 구체적이고 실용적인 목표를 달성하는 것이었다. 그러한 의사소통은 무엇보다도 설득력을 갖고 있어야 했다. 그것은 단순히 마음에 확신을 줌으로써가 아니라 정념을 움직임으로써 의지에까지 영향을 미쳐야 했다. 단적으로 말해서, 가시적인 행동의 결과를 얻기 위해서는 인격의 가장 중심부에까지 침투해 들어가야 하는 것이었다.

이 시대에서 설득(persuasio)은 각별한 의미를 갖는데, 설득이 필요하였다는 사실은 위계제도의 명령계통을 통한 권위와 강압으로써가 아니라 개인의 내적 동의에 의해서 통제되는 사회가 되었음을 의미한다. 이탈리아 인문주의의 수사학 문화가 공화국들에서 최고도의 성취를 이룬 것은 우연이 아니었으며, 자국어의 사용이 발달한 것도 광범위한 의사소통의 필요성 때문이었다.⁴⁰⁾

39) 이와 같은 인간관의 또하나의 결과는 역사서술에서의 변화로서, 인간의 문화는 절대적인 것이 아니라 그 시대의 조건에 따라 결정되는 상대적인 것이라는 관점에서 과거를 인식하게 된다.

40) *Ibid.*, p.232.

새로운 인간관에서의 이상적인 그리스도인

르네상스 문화 속에서 인간을 기본적으로 의지와 정념에 의하여 움직이는 피조물로 보게 되었을 때, 지성적인 주장은 숨은 동기를 가리거나 미화하기 위한 것이었고, 교리는 독재의 도구로 간주될 뿐이었다. 또한 명상적인 한적함은 활동적인 인간의 실제 본성에는 부적절한 것일 뿐 아니라 타인의 복지를 위한 책임을 거부하는 것이었으므로 르네상스의 변화된 문화 속에서는 이상적인 그리스도인의 삶의 형태가 어떤 것인가의 물음 역시 다시 정리되어야 했다.⁴¹⁾

이 시대에는 활동성과 사회성에 대한 내세를 지향하는 명상과 금욕적 수양이 지상의 가치가 아니라 인간의 현실적인 문제에 봉사하는 그리스도인상이 추구되었으며, 영적 세계의 구조와 신비에 대한 탐구보다는 현실적으로 종교의 가치를 훼손하는 개인적, 교회적 도덕적 타락을 개선하기 위한 도덕성과 덕을 강조하였다. 그리고, 인간의 현실적인 문제를 이해하고 해결하려는 자세는 신앙 자체만을 신비적 또는 관념적으로 추구하는 것 아니라 인간과 세계에 대한 이해와 탐구를 중시하게 하였다. 기독교 인문주의자들은 실증적 학문 방법론과 고대의 지혜를 탐구하는 이 시대의 새로운 그리스도인 상의 하나가 된다.

이 새로운 인간관의 함의는 인간이 궁극적으로는 이해할 수 없는 우주 속에 홀로 서있는 존재라는 것을 의미함으로써 중국에 가서는 신학적으로 구원의 문제에 관해서도 변형을 초래하였다. 즉, 죄의 문제를 다름에 있어서 보다 근본적인 개념을 갖게 한 것이다. 이제 인간은 이성적 논리나 신성에 더 가까이가 있는 다른 인간의 중재(mediation)를 의지하지 않게 되었다. 인간의 구원은 하나님과의 직접적인 그리고 개인적이며 인격적인 관계에 달려있는 것이었다. 이것은 종교개혁이 제시하게 될 “오직 신앙에 의한 구원(이신칭의론)“과 “만인제사장론“ 등 개신교의 핵심 교의를 받아들일 수 있는 신학적 사고의 범주가 형성되는 과정이라고 할 수 있다.

(르네상스의 종교성: 르네상스 문화 속의 종교적 동인과 한계)

르네상스의 다양한 양상과 성격에 관하여는 그 자체로 방대한 독립적인 연구가 필요하지만 종교개혁과의 연관성에 있어서 주요한 논점은 르네상스 시대

41) *Ibid.*

의 종교성과 세속성에 관한 것이다. 계몽주의 시대의 역사가들과 19세기의 부르크하르트 이래로 르네상스는 주로 중세로부터의 단절과 세속성의 발현이라는 관점에서 이해되어왔다. 르네상스는 그리스, 로마의 고전에 근거한 학문과 예술의 발달, 인간의 능력과 존엄성에 대한 각성 등을 특징으로 하여 형이상학적으로나 현실 사회질서에 있어서 중세의 제도종교로부터 벗어나려는 경향을 강하게 띠었기 때문이다.

그러나 반면에 르네상스의 종교성, 구체적으로 르네상스 문화의 주역들인 인문주의자들의 종교성에 관하여는 쉽게 부정적인 평가로 단순화할 수 없는 측면들이 대단히 많이 발견된다. 르네상스 역사 연구에 지대한 업적을 남긴 크리스텔러는 르네상스 시대에 인간관의 새로운 지평을 제시한 인문주의자들이 여전히 종교적 세계관을 견지하고 있었음을 지적하면서 기독교적 르네상스를 주장하기도 하였다.⁴²⁾ 예를 들어, 페트라르카는 고전철학에서 발견한 도덕적 가치를 예찬하고 선전하는 것 이상으로 나아가지 않았다. 그는 신의 은총에서 비롯되는 구원의 신념 안에서 자기 회의와 절망을 극복하려 한 독실한 기독교도였다. 그는 고전문학 속에서 기독교적 도덕을 찾아내려고 노력했으며 자신을 찾아온 아베로에즈 추종자의 반기독교적 태도를 신랄히 비난한 바 있다.⁴³⁾ 살루타티는 당시의 교회와 성직자가 피렌체 사회에 미치는 영향력에 대하여 회의적이었으나 자신의 저서에서는 신의 절대적 힘을 자주 운위하고 운명도 우주의 만물을 통제하고 지배하는 섭리 안에 존재하는 것이라고 설명한다.⁴⁴⁾ 이러한 경향은 피렌체에서 사보나롤라에 의한 신앙의 부흥운동이 거세게 일어났다는 사실에서도 미루어 짐작할 수 있다.

42) P. O. Kristeller, *Eight Philosophers in Italian Renaissance*(Stanford University Press,1964), p.6.

43) 페트라르카는 “On His Own Ignorance”에서 “키케로를 예찬하는 것이 키케로주의자가 되는 것이라면 나는 키케로주의자이다. ...그러나 종교, 즉 최고의 진리이고 참다운 행복이며 영원한 구원인 종교에 대해 말하게 될 경우 나는 키케로주의자도 플라톤주의자도 아닌 기독교도일 뿐이다. 키케로가 만일 그리스도를 알고 그의 교리를 이해했다면 그도 역시 기독교도가 되었을 것이라고 나는 확신한다”고 말하기도 했다. E. Cassirer, *The Renaissance Philosophy of Man*(University of Chicago Press, 1948), p.23. 진원숙, “이탈리아 르네상스와 기독교” <대구사학> 38집(1989), p.290 재인용.

44) Ronald G. Witt, *Hercules at the Crossroad : The Life, Works and Thought of Coluccio Salutati*, Duke Monographs in Medieval and Renaissance Studies(Duke Univ Press,1983), pp.127-132. 진원숙, p.303 재인용.

물론 이러한 사례들에도 불구하고 종교는 지배적 동기로서의 지위를 상실하고 더 이상 사람들을 한데로 묶는 공동의 끈으로서의 기능을 점차 잃어 가고 있었다. 종교생활은 일종의 관습적이며 형식적인 일로 변해갔으며 기독교는 점성술, 미신과 나란히 존재했다. 다만 르네상스의 세속주의적 성향과 함께 종교적인 국면을 통하여 주지되어야 할 사실은 이 시대의 사람들이 중세적인 종교관, 즉 중세 카톨릭시즘으로 표현된 기독교의 세계관을 탈피하고자 했다고 해서 그것이 곧 전적인 반종교 내지 탈종교화는 아니었다는 사실이다. 르네상스인들이 중세적 종교, 당시의 카톨릭시즘을 부정한 데에는 새로운 종교에 대한 갈망과 추구의 도전이 함의되어 있는 것이었다. 따라서 종교개혁은 기독교 신앙을 르네상스 시대의 인간과 세계에 대한 새로운 인식들과 소통할 수 있도록 재정의하는 과정이었다고 말할 수 있다. 이것은 이탈리아나 북방 유럽 구별없이 전유럽에 걸쳐 광범위하게 점진적으로 진행되고 있었으며, 인문주의자라고 불리는 사람들만이 아니라 중세 후기의 스콜라 진영에 속한 학자들도 독립적으로 시대의 저변에 흐르는 기류들을 표면으로 끌어 올리며, 신학을 그것들에 조화시키기 위한 작업을 수행하고 있었다.

그러나, 르네상스의 종교성에 관한 결론적인 평가는, 그들의 종교성이 실제 현실에서 종교적 변혁을 이루는 동인으로 작용할 만한 것은 못되었다는 것이다. 인문주의자들에게는 신학적 관심이 부재하였으므로 자신들의 종교적 비판이 갖는 함의를 충분히 발전시킬 수 없었다. 그들은 기독교와 도덕적으로 건장한 문명을 동일시하였으나 그리스도인들을 은총의 영역 속으로 이끌지 못하고 다만 인간 속에 있는 신성의 섬광(spark)을 찬양하는 것으로 그치는 한계를 지니고 있었다.⁴⁵⁾ 특히 이탈리아에서 르네상스 문화가 종교적 변동으로까지 나아가지 못한 데에는, 신학적 관심과 역량의 부족 외에 사회정치적 변동이 종교적 변화를 위한 사회심리적 압력을 제거하였다는 이유가 있다. 외국의 침입과 전쟁이 계속됨으로 사회가 전반적 불안 속에 처하였고 무력감의 증대로 인하여 자유는 기회가 아니라 위협으로 나타났다. 그로 인한 독재정치의 확대는 시민생활의 금지를 감소시키고 귀족제와 계층적 사회질서를 조장하였다. 그러는 동안에 교황의 전횡을 억제할 수 있었던 공의회 시대는 지나가고 교황권이 회복됨으로써

45) Bouwsma, p.236.

옛 우주론적 지식, 위계적 원리, 성직자의 우위성을 다시 주장하게 되었다. 따라서 르네상스의 종교적 불안은 기독교 인문주의자들의 적극적인 종교저작 활동과 곧이어 나타날 개혁자들의 독특한 영적 체험과 신학적 돌파를 기대하고 있었던 것이다. 전자는 에라스무스, 르페브르 등으로 대표되는 성서와 고대 교부저작의 문헌학적 복원과 번역작업이었으며, 후자는 마틴 루터에 의한 이신칭의 교리의 재발견과 그것을 천명하는 과정에서 나타난 불굴의 신앙투쟁을 의미한다. 종교 개혁의 제2단계는 루터에 이은 칼뱅에 의하여 더욱 포괄적인 체계와 수사학적 호소력이 결합된 개신교 신학으로 발전하며 철저한 교육적 과정에 의해 진전된다.

[제 1 부 : 신학의 형성]

II. 인문주의 조류 속의 칼뱅

칼뱅과 인문주의의 관계는 인문주의 사조가 종교개혁운동의 발생과 전개에 미친 영향과 상관성의 중심적 사례가 되므로 지속적으로 연구해야 할 주제이다. 종교개혁자로서의 칼뱅과 인문주의의 관계에 대한 해석은 상당부분 인문주의를 어떻게 정의하는가에 달려있다.⁴⁶⁾ 인문주의는 르네상스 시대의 새로운 문화변동과 종교개혁의 신학적 갱신을 연결해 주는 가장 중요한 지적 고리임에도 불구하고, 그것은 전유립적인 광범위한 현상이었고 다른 사조들과의 관련 하에서 복합적 양상을 나타내었기 때문에 구체적으로 정의하기가 어렵다. 따라서 르네상스와 종교개혁의 관련성이나, 본고의 주제인 칼뱅과 인문주의의 관계에 대하여도 아직까지 결정적인 합의가 존재하지 않고 있다.⁴⁷⁾ 그러므로 인문주의의 실체를 규명하는 작업이 선행되어야 하지만 “인문주의의 정의는 아무도 그것의 정의를 내린 사람 외에는 만족시켜 본 적이 없다”⁴⁸⁾는 말이 있을 만큼 개념상으로나 역사적 기능에 있어서 모호성을 띠고 있는 것이 사실이다. 르네상스 시대의 인문주의의 역사적 실체를 파악하기 위하여는 당시에 학문과 교육운동의 성격을 띠고 나타난 인문주의의 사회적 현상과 인문주의 사조가 뿌리박고 있는 고대의 수사학 전통, 당대의 경쟁적 사조라고 할 수 있는 스킴라주의와의 비교 등을 통해 입체적으로 살펴보는 것이 필요하다. 이러한 접근을 통하여 우리는 종교개혁에 대하여 종교개혁 전후의 신학적 논리의 발달에 치중하는 지적 기원의 해석을 넘어서는 문화적 기원의 해석을 모색할 수 있을 것이다.

46) 이 점에 관하여는 Gamble과 McGrath를 참조. Richard C. Gamble, "Current Trends in Calvin Research, 1982-1990," in Wilhelm Neuser ed., *Calvinus Sacrae Scripturae Professor* (Eerdman, 1990), p.98 ; A. E. McGrath, *Reformation Thought : An Introduction* (Oxford, Blackwell, 1988), p.32.

47) Gamble, "Current Trends in Calvin Research, 1982-1990", p.98.

48) Allan Bullock, *The Humanist Tradition in the West* (London, 1985), p.9. 박준철, "고, 중세의 인문주의", <서양의 인문주의 전통과 그 변천> (서강대 인문과학 연구소, 2001), p.3 재인용.

1. 인문주의의 개념과 성격

가) 인문주의의 어원적 정의

칼뱅 외에도 쾰빙글리, 멜란히톤 그리고 때로는 루터에 이르기까지 대다수의 종교개혁자들이 갖고 있는 인문주의적 성격을 지적할 때마다 야기되는 오해와 혼란을 해결하기 위하여 이 용어 자체에 대한 개념정의는 매우 필요하다. 인문주의는 humanism, 또는 humanisme, humanismus의 번역어이지만 이 용어는 문맥에 따라 인간주의, 인본주의, 인간중심주의 등으로 다양하게 번역되고 있는 사실에서 보듯이 매우 다의적이고 모호한 개념이다. 넓은 의미의 휴머니즘은 인간의 가치와 존엄을 강조하고 인간의 삶과 조건에 우선적으로 관심을 두는 사상과 사조를 가리킨다.⁴⁹⁾ 그러나 인간의 조건과 가치에 대한 견해는 어떤 전제와 관점을 취하느냐에 따라 달라지기 때문에 휴머니즘이라는 용어는 시대마다 다른 의미를 갖고 사용되곤 하였다. 르네상스 시기의 크리스천 휴머니즘과 같이 종교적 기반을 지닌 휴머니즘이 있었는가 하면, 미국의 존 듀이 등이 제창한 “휴머니스트 선언”은 철저한 탈종교를 표방하며 학문과 사상의 세속주의를 주장하였다. 그 외에도 연관된 학문 영역과 신조에 따라 문학적 휴머니즘, 과학적 휴머니즘, 실존주의 휴머니즘, 실용주의 휴머니즘 등 적당한 수식어만 붙이면 휴머니즘의 종류는 무수히 생겨날 수 있다. 그러나 좁은 의미의 휴머니즘은 서양의 근대 문화와 지적 전통을 형성하는 데 중요한 요소가 된 14세기 르네상스의 휴머니즘을 뜻하는 것으로 이해하는 것이 일반적이다.⁵⁰⁾ 그리고 르네상스의 휴머니즘을 지칭할 때는 그것이 이것이 고대의 ‘파이데이아’- 인문적 교양을 통한 인간성의 함양-의 이념에 가장 충실한 정신이었으며 학문과 교육, 문화의 운동이었다는 점에서 인문주의로 번역하는 것이 타당하다고 본다.⁵¹⁾

49) W.베네트는 인문주의 학문에 대하여 다음과 같이 표현하고 있다. “인문학은 인간의 경험에 관하여 가장 잘 말하고 있는 기록이다. 인문학은 우리 문명과 다른 문명에 속한 남녀들이 어떠한 방식으로 영원한 질문들 즉 정의란 무엇인가? 무엇을 귀중하게 아껴야 하며, 무엇을 지켜야 할 것인가 등의 문제와 어떻게 부딪쳐 싸워 왔는가를 말해준다. *A Report on the Humanities in Higher Education*, (National Endowment for the Humanities, 1984), p.11.

50) Nicola Abbagnano, "Humanism", *The Encyclopedia of Philosophy* 4, p.69.

48) 김영한, “르네상스 인문주의의 본질과 특성”, 김영한 편, <서양의 인문주의 전통> (서강대 인문과학연구소, 2001), p.33.

르네상스와 종교개혁 시대에는 휴머니즘(영어의 humanism이나 독일어의 humanismus)이라는 말이 없었다. 인문주의의 내용인 교양학문을 지칭하는 후마니타스(humanitas)라는 용어라든지, 그것을 가르치는 교사나 배우는 학생을 뜻하는 라틴어 humanista(이탈리아어 umanista, 영어의 humanist)라는 어휘는 이 시대에 쓰이고 있었으나 오늘날의 인문학적 사조 및 정신적 태도를 가리키는 뜻으로 휴머니즘이라는 말이 처음 쓰인 것은 1808년 독일에서였다.⁵²⁾ 독일의 교육학자인 니이타머(Friedrich .I. Niethammer)가 <현대 교수법 이론에서 휴머니즘과 박애주의의 논쟁>(Der Streit des Humanismus und Philanthropismus in der theorie des Erziehungsunterricht unsere Zeit, Jena, 1808)을 출간하면서 중등학교에서 인성교육을 위하여 고전교육을 강화할 필요성이 있음을 역설하기 위하여 새로 만든 용어가 휴머니즘이었다.⁵³⁾ 이 사실은 현재 우리가 인문주의로 번역하는 르네상스 휴머니즘은 흔히 "이즘(ism)"이라는 말이 함축하는 이데올로기적 신조의 성격을 가진 것은 아니었음을 시사해 준다. Allan Bullock이 주장하듯이 르네상스의 인문주의는 광범위한 정신적 경향"에 해당한다고 해야 할 것이다.⁵⁴⁾

한편 르네상스 시대의 인문주의가 고전학문의 교육과 긴밀한 관계가 있다는 것은 당시 인문주의자(humanist)를 뜻하는 라틴어 humanista와 이탈리아어 umanista 라는 말에서 잘 드러난다. 이 단어들이 발생한 시기는 15세기 후반이었다. 이 말은 당시 이탈리아 대학의 학생들 사이에서 통용되었던 일종의 은어로서 고전어와 고전문학을 가르치는 대학교수나 중등학교의 교사들을 가리켰다. 이 단어는 16세기 경에는 가르치는 사람만이 아니라 고전학문을 배우는 학생과 연구자들에게도 확대 적용되었다. 그 당시 시민법 교수를 레기스타(legista), 교회법 교수를 카노니스타(canonista)라고 부른 것처럼 고전학문에 바탕을 학과목인 스투디아 후마니타티스(studia humanitatis)를 가르치는 사람을 humanista 또는

52) 김영한, *Ibid.*, p.3.

53) 이와 동일한 취지에서 휴머니즘의 개념을 역사서술에 도입한 사람은 포이그트(Georg Voigt)이다. 그는 1859년 <고전고대의 부활 및 휴머니즘의 첫 세기>(Die Wiederbelebung des classischen Alterums, oder das erste Jahrhundert des Humanismus(Berlin,1859) 에서 르네상스를 휴머니즘의 시대라고 주장했고, 일년 후에 이 주장은 유명한 부르크하르트의 <이탈리아 르네상스의 문화>(Die Kultur der Renaissance in Italien(Berlin,1860)를 통하여 널리 알려지게 되었다.

54) Allan Bullock, *The Humanist Tradition in the West*(London,1985), p.9. 김영한, "르네상스 인문주의의 본질과 특성", p.32. 재인용.

umanista라고 하였다.⁵⁵⁾

그러면 스튜디오 후마니타티스는 무엇인가? 여기서 스튜디오 후마니타티스는 오늘날의 인문학(humanities)으로 번역될 수 있는 것으로서, humanitas 즉 인간성 또는 인간다움을 연구하고 가르치는 학문이다. 서양 전통 속에서 더욱 중요한 것은 이 말이 그리스어의 파이테이아(교양, 교육, 함양)를 로마인들이 라틴어로 옮긴 것이라는 사실이다. 그리스인들은 후마니타스를 야만 즉 barbaritas에 반대되는 교양, 교육, 학식, 학문이라는 뜻으로 사용하였다. 그러므로 인간성과 인간다움을 소유한 사람이란 곧 교양있고 학식있는 사람을 의미했다. 학식있고 교양있는 사람만이 야만에서 벗어난 ‘사람다운 사람(homo humanus)’이 될 수 있으므로 교양이야말로 인간의 덕성과 수월성을 가늠하는 척도가 되었다.⁵⁶⁾

고대의 라틴작가 중 후마니타스라는 말을 가장 많이 쓴 사람은 로마의 웅변가이며 수사학자인 키케로였다. 이것은 인문주의가 학문으로서는 수사학과, 그리고 실제 기능으로서는 웅변과 깊이 연결되는 이유를 설명해 주는 사실이다. 키케로는 이상적 인간상을 웅변가에서 찾았다. 키케로는 훨씬 고대의 이소크라테스의 전통에 따라 웅변을 단순히 능란한 언변이 아니라 지혜와 수사학의 결합으로 보았다. 웅변가는 폭넓은 학식과 경험 그리고 남을 설득할 수 있는 능력을 가져야 했다. 그래야 남을 선도하고 남에게 덕행을 권장할 수 있기 때문이다. 그런 관점에서 후마니타스에 대한 연구와 교육이야말로 웅변가의 육성에 가장 적합한 교육이었다. 그는 후마니타티스를 가리켜 인간 정신을 고귀하고 완전하게 해 주는 학문이며 인간에게 가장 가치 있는 연구라고 찬양하였다.⁵⁷⁾

고대에서 적극적으로 찬양받았던 후마니타스는 중세에서 부정적으로 평가되었다. 왜냐하면 중세의 후마니타스는 인간보다 우월한 신성(divinatis)에 대비된 개념이었기 때문이다. 그리스도교의 관점에서 본 인간은 타락하기 쉬운 연약한 존재에 불과하였고 따라서 중세에서는 인간적인 것에 치중하면 할수록 그것은 신으로부터 멀어지는 것을 뜻하였다. 이처럼 고대에서 인정받았던 인간의 현세적 영광은 공허한 것이 되어 버렸으므로 인문교육과 교양교육도 제대로 평가받을 수 없었다. 이러한 후마니타스에 대한 고대의 개념이 부활되고 인문학이 활기를 띠

55) P.O. Kristeller, *Renaissance Thought and Its Source*(New York,1979), p.22.

56) 김영한, “르네상스 인문주의의 본질과 특성”, p.4.

57) Cicero, *De Oratore*, II.35, tr., E.W. Sutton(London, 1967),p.223. 김영한, *Ibid.*,p.5 재인용.

게 된 것은 바로 르네상스 시대의 일이었다. 르네상스의 인문주의자들은 키케로 전통의 영향을 받아 후마니타스를 “인간의 품위에 가장 잘 어울리는 교양”으로 정의하고 이에 대한 학문인 스투디아 후마니타티스를 매우 중시하였다. 15세기의 대표적인 인문주의자인 부르니(Leonard Bruni)는 스투디아 후마니타티스를 가리켜 “인간을 가장 완전하게 만들어 주는 최고의 학문”이라고 주장하였고 베리체리오(Pier P. Verigerio)는 “인간의 정신을 고귀하게 하고 신체의 재능을 최고도로 발휘하게 하는 학문”이라고 강조하였다.⁵⁸⁾

나) 인문주의의 사회적 상황

르네상스에서 종교개혁으로 이어지는 시기에 인문주의는 새로운 정신풍토를 형성하는 지적유행이며 교육과정이었다. 이 운동의 사회적 양상은 한편으로는 에라스무스나 뷔데 등의 학자들과, 베니스의 알도 마누지오(Aldus Manutius), 바젤의 요하네스 프로벤(Johannes Froben) 등과 같은 출판업자, 교황 레오 10세, 프랑스의 국왕 프랑수와 1세 같은 후원자들이 관여하는 높은 수준의 학문세계를 가리키며, 다른 한편으로는 10대 소년들이 라틴어와 그리스어에 골몰하고 있는 영국의 문법학교나 예수회 대학들, 개신교 교육기관의 단조로운 세계를 가리킨다. 인문주의는 매우 다양한 양상을 가졌지만 고전교육을 받은 엘리트들이 공유하는 지적 문화였고, 한편으로는 교리적 차이로 분열된 유럽의 카톨릭과 개신교 사이에 공통의 언어를 제공하는 가교의 역할을 하기도 하였다. 이 교육을 받은 사람들은 대학 교수나 작가로 입신하였고 그 중 더 유능하고 연줄이 있는 사람은 교회나 국가의 주요 공직을 차지하였다. 토마스 모어, 윌리엄 셰실, 야콥 슈트룸 등과 같은 사람들이 전자였고 나머지는 법률가, 일반 성직자, 비서, 관리, 교사 등이 되었고, 도시 원로의 자제나 향사, 소귀족, 상인, 자영농의 자제들은 지적 훈련을 접고 영지관리나 상업에 종사하였다.⁵⁹⁾

인문주의는 이 시대를 대변하는 문화현상으로서 그리스, 로마의 고전과 고대 기독교 교부들의 원전으로 돌아가서(ad fontes) 새로운 인간상을 발견하고

58) D. Weinstein, ed., *The Renaissance and Reformation*(New York, 1966), p.74.

59) Richard Rex, "Humanism" A.Petegree ed. *The Reformation World*,(Routledge,2000), p.51.

세계를 이해하며 표현하기 위한 효과적인 사고방식을 수립하고자 하는 학문과 교육의 새로운 조류였다. 앞장에서 약술한 바와 같이 르네상스 정신은 인간의 문제를 인간 자신이 인식하고 해결하려는 것이었다. 인간의 사고 능력에 대한 확신, 인간의 가치와 개성의 존중을 전제로 하여 인간의 창조력과 능력을 육성하며 궁극적으로 인류 사회의 발전과 완성을 위해 노력하는 것이었다. 중세에서는 이러한 노력이 절대자의 존재에 의지해서 행해졌고 피안의 세계에서 해결책을 구했으나 르네상스 시대는 차안의 세계에서 해결하려는 양상을 띠게 되는데 그 때의 전범이 되는 것이 그리스와 로마의 고전이였다. 이것을 실천하기 위하여 교회의 권위와 정치적 영향력이 아니라, 지식과 이성을 근거로 한 세계관을 구성하는 것이 르네상스 문화의 목표였다면 이것을 표현하는 학문과 교육운동이 인문주의였다.⁶⁰⁾

인문주의는 철저히 학문과 문필, 교육과정에 관한 지식인 운동이었던 반면 르네상스 시대의 총체적 문화변동은 인문주의자들의 활동과 저술만으로 설명될 수 있는 것은 아니었다. 앞장에서 논한 바와 같이 지리적 활동공간의 확대, 상업의 발달과 기술적, 정치적 변화 등 총체적인 문명변화를 반영하고 있던 르네상스 문화는 지적 문화 외에도 더 넓고 깊은 경향성들을 갖고 있었기 때문이다. 그러므로 인문주의를 르네상스 문화 자체와 지나치게 동일시하는 것은 적절치 않다. 그러나 이 양자는 뗄 수 없는 긴밀한 관계를 갖는다. 즉 르네상스 문화는 인문주의에서 자기표현을 얻었고 인문주의자들은 르네상스 문화의 활동가(agent)였다고 말할 수 있다. 부연하거니와 그리할 수 있었던 큰 이유는 르네상스 인문주의의 주류가 근본적으로 수사학적인 성격을 갖고 있었기 때문이다. 수사학은 도구적 성격의 학문이지만 언어와 문헌학적 지식을 기초로 한 학문이었으므로 그 시대의 깊은 정신적 요소와 문화의 흐름을 담아 낼 수 있었다. 이는 마치 중세 초에 고대의 학문과 종교가 라틴어 교육을 통하여 전승될 수 있었던 것과 유사한 과정이라고 할 수 있다.

60)박상진, <이탈리아 문학사>(부산: 외국어대학교 출판부,1997), p.88.

다) 인문주의의 수사학 정신과 스콜라주의

(인문주의와 수사학 전통)

서양의 지적 전통을 논리학 중심의 철학적 학풍과 수사학 중심의 학풍이 서로 대립 경쟁한 과정이라고 할 수 있다. 고대의 소크라테스 철학과 소피스트 철학, 중세 말의 스콜라철학과 르네상스 인문주의, 현대의 모더니즘과 포스트모더니즘 간의 갈등이 그 대표적 예이다.⁶¹⁾ 이같은 관점에서 볼 때, 르네상스 인문주의는 그리스의 소피스트, 로마의 키케로, 중세의 문서작성자들이 이어져 내려오는 수사학 전통의 대표적 유형이라 할 수 있다.

수사학(rhetoric)이라는 용어는 변증학(dialectic)과 마찬가지로 여러 가지 의미로 이해되곤 하는데, 여기에는 긍정적인 의미와 부정적인 의미가 있다.⁶²⁾ 수사학에 대한 일반적 인식은 호의적이지 않다. “수사적”이라는 말 속에는 피상적이고 형식적인 표현상의 기교라는 뉘앙스가 들어있을 때가 많다. 그러나 이것은 고대의 수사학이 무가치한 언어의 유희로 전락한 데 기인하는 것으로서 르네상스 인문주의자들에게는 적용된다면 부당한 평가가 될 것이다. 이 시대의 인문주의자들에게서 진정한 의미의 수사학은 지혜와 문체의 조화로운 통일을 뜻하는 것으로서, 고대의 공적 생활에서 중시된 논쟁과 설득의 기능 즉, 재판의 배심이나 정치 집회에서 정의를 분별하고 현명한 국사의 처리를 위하여 구사할 태도와 기술에 관한 학문(discipline)이었다.

수사학의 목적은 처음 나타날 때부터 경쟁적인 두 가지 개념을 갖고 있었다. 하나는 연사의 효과성을, 다른 하나는 진리의 효과성을 추구하는 것이었다. 전자는 연사로 하여금 논쟁에서 이기게 하거나 청중을 설득하게 하는 데 치중하는 것으로서 사안의 진위에 대한 고려는 차후의 문제가 된다. 설득의 기술은 연사의 논지를 그것이 진실이든 허위이든 듣는 이가 받아들일도록 최선의 형태로써 제시하는 것이다. 이런 뜻에서의 수사학자에게는 전달의 형식과 문체상의 고려가 최우선이 된다. 이것이 일반적으로 부정적인 함의를 띠는 수사학의 개념으

61) 김영환, “르네상스 인문주의의 본질과 특징”, p.25.

62) E. David Willis, “Rhetoric and Responsibility in Calvin’s Theology” *The Context of Contemporary Theology : Essays in Honor of Paul Lehman*, ed. A.J. McKelway and E.David Willis(John Knox Press,1974), p.45.

로서 소크라테스가 골기아스(Gorgias)에서 정면으로 비판의 대상으로 삼았던 것이다. 또다른 수사학의 전통은 효과적인 연사를 만드는 데 주안점이 있는 것이 아니고 진리의 효과를 살리는데 중점을 두는 것이다. “지식에 힘을 불어넣으며 진리가 인간의 삶과 관련을 맺도록 하는” 학으로서의 수사학의 이론은 아리스토텔레스가 제시하였다.⁶³⁾ 그는 수사학이 소피스트들에 의해 표현되었던 것보다 더 광범위한 학문이라는 것을 이해한 인물이었다. 그는 수사학에 대한 아리스토텔레스의 긍정적 평가에 동의하였으나 그가 수사학의 과제와 철학의 과제를 지나치게 분리시킨 것을 비판하였다. 그는 수사학은 국가를 올바르게 통치하는데 필요한 인물을 훈련시키며, 웅변가의 훈련에는 도덕성의 함양이 포함되어야 한다고 가르쳤다. 키케로는 항상 수사학과 철학을 접합시키려는 이상을 추구하였던 것이다.⁶⁴⁾ 진리가 인간의 실제적 삶에서 강력한 힘을 발휘하게 하고자 했던 르네상스 시대의 수사학은 키케로주의라 불린 이 입장의 수사학이다.

르네상스 인문주의와 수사학 전통의 관계를 이해하기 위하여 먼저 인문주의의 학문적 성격을 일별할 필요가 있다. 당시의 인문주의자들의 주장과 활동은 인문주의가 1차적으로 교육과 학문의 운동이었다는 점을 강하게 시사하고 있다. 그들이 의도한 교육은 스콜라적인 철학과 신학, 교회법 등의 과목 대신 고전 고대의 수사학과 도덕철학, 역사, 시, 문학 등을 포괄하는 스튜디오 후마니타티스를 가르치는 것이었다. 이것은 오늘날의 인문교육에 해당된다. 그것은 인간의 정신과 신체의 조화로운 발전, 지혜와 수사학의 결합, 교양과 덕성의 함양을 목표로 한다. 학문운동으로서의 인문주의의 성격은 인문주의자들이 주장하였던 교과과정에 잘 나타난다. 인문주의자들의 주장을 가장 분명하게 실천적으로 보여주는 것은 종교개혁을 추진하는 과정에서의 대학교과과정의 개혁이다. 종교개혁자이며 동시에 “독일의 교사”로 불리운 인문주의자 멜란히톤의 경우 그는 비텐베르크 대

63) Willis, p.46.

64) 이 점에서 키케로는 그는 소크라테스 이전에 철학자의 칭호를 가졌던 실무적인 법률가를 찬양하였다. 소크라테스의 추종자들은 법률가들과의 관계를 끊고 그들을 철학이라는 통상적인 직함과 분리시켰다. 그러나, 과거의 스승들은 웅변(oratory, dicendi)과 철학(philosophy, intelligendi)이 놀라우리만큼 밀접한 관계를 갖게 하고자 하였다. 웅변가들에게 철학자라는 호칭을 부여할만하게 한 것은 그들의 실용 철학(철학이 학식은 있으나 정치적 사안에서는 의도적으로 움추려들며, 보통 사람들과 설득력있는 용어로써 효과적인 의사소통하기를 거절한 사람들에게 넘어가는 것을 거부하는 입장에서의 인생과 윤리에 대한 연구)에서의 탁월함이었다. Cicero, *De Oratore*, 3,9,73 quoted in Willis, pp.46-47.

학에서 교양학부를 새롭게 구성하며 그리스어, 히브리어, 아리스토텔레스의 논리학, 키케로의 수사학, 로마사, 수학, 플리니우스의 자연의 역사, 베르길리우스와 퀸틸리아누스 등을 가르칠 것을 주장하였던 것이다.⁶⁵⁾ 이들의 교과과정상의 지향은 한마디로 압축한다면 서구 지성사에서 철학적 전통과 대비되는 수사학 전통의 회복이라고 말할 수 있는 것이었다. 활동적이고 사회적인 삶의 이상(vita activa)이 강하게 대두되었던 르네상스 시대에 수사학 전통이 각광받게된 것은 우연이 아니다.

(인문주의와 스콜라주의)

르네상스 시대의 인문주의는 이 시기의 대표적인 기존의 정신적 흐름인 스콜라주의와 비교함으로써 훨씬 더 잘 이해할 수 있다. 중세에는 스콜라주의는 중세의 종교적 이념을 대표하며 인문주의는 종교적 세계관을 부정하는 인간중심의 세속주의로 알려지기도 하였다. 그러나, 실제로 인문주의는 당대의 신학문사조로서 중세의 종교를 부정하려는 운동이 아니라 중세의 학문인 스콜라주의의 패러다임을 극복하려는 운동이었다. 그 내용은 언어와 수사학에 중심을 둔다. 스콜라주의는 진리를 논리에 의존하여 이성적으로 이해할 수 있는 사고의 체계로 조직하는 것이 목적이었다. 반면 인문주의자들은 수사학과 설득 기술에 관심을 두었고, 영감을 구할 대상을 고대의 철학자들보다 웅변가 시인 역사가들에서 찾았다. 그들은 이성에 의한 논리적 확신보다 감정과 의지를 움직이는 설득을 중시하였다. 그것은 인간존재를 보는 관점에서 정념적(passion)이고 활동적이며 사회적인 면이 지적인 존재보다 앞선다고 보았기 때문이다.⁶⁶⁾ 여기서 인문주의자들은 스콜라적인 형이상학과 논리학을 거부하고 언어에 관심을 집중한다. 인문주의자들은 언어를 세계에 대한 진실을 전달하는 매체라기 보다는 감정을 움직이고 행동 의지를 자극하는 사회적 삶의 한 구성요소로서 간주하였다.⁶⁷⁾

인문주의자들은 중세적 학문 양식을 비판하였다. 그들은 스콜라적 논리학과 철학의 다음절(多音節) 용어와 “야만적” 문체, 고전양식에서 벗어난 중세

65) 박준철, “르네상스 휴머니즘과 종교개혁의 관계- 멜란히톤의 비텐베르크 대학 커리큘럼 개편을 중심으로”, <서양사론> Vol.52, no.1(1997), p.23.

66) Bouwsma, “Renaissance and Reformation”, pp.113-4.

67) *Ibid.*, p.114, n.1.

후기 라틴어의 문법을 비웃었으며 스콜라학자들이 수사학적 세련에 대해 전적으로 무지한 것을 경멸하였다. 스콜라주의 자체에 대한 비판은 시간이 갈수록 더 심해졌다. 인문주의자들은 논증을 강조하는 스콜라주의를 초점이 없고 사변적이며, 사회적인 면에서나 종교적인 면에서나 도무지 현실상관성을 갖지 못한 것으로 간주하였다. 중세의 신학자들이 바늘 꼭지 위에서 몇 명의 천사가 춤출 수 있느냐에 관해 논쟁했다는 등의 이야기들은 스콜라주의에 대한 인문주의자들의 공격에서 연원하는 것이었다. 문체(style)의 비판은 방법론에 대한 비판이기도 했다. 인문주의자들이 극복하고자 한 것은 당시 스콜라 교육의 주된 내용이었던 형식논리와 추상적 사변으로 일관하는 저급한(junk) 주석신학이었다. 당시의 일반적인 수도사들의 교육수준은 매우 낮았다.⁶⁸⁾ 독일의 경우 성직자들의 저급한 교육수준은 멜란히톤을 통탄케 하였다. 중세 말 성직자들의 대학교육 이수 비율은 고위 성직자를 포함하여 약 40%를 밑돌았는데 지방 성직자들 중에는 교리는 말할 것도 없고 주기도문과 사도신경조차 모르는 이들이 있을 정도였다.⁶⁹⁾

인문주의 정신이 스콜라 전통과 현저히 구별되는 점은 당대 사회가 요구하는 실용적 가치에 대한 인식에서였다. 르네상스 시대의 이탈리아 도시국가의 지배세력들은 수사학의 가치를 재발견하게 된다. 형이상학적 관념에 기초한 스콜라 철학의 추상적 담론은 근대 세계가 요구하는 의사소통과 설득의 능력을 발휘하지 못하였다. 새로운 정치사회적 환경이 제공하는 삶의 경험에 더욱 적절히 부합하는 새로운 학문이 필요하였다. 인문주의자인 수사학자들과 웅변가들은 정념과 의지에 의하여 동기부여되는 인간의 개념에 정초하였는데, 이러한 인간관은 원숙한 언어구사와 현세적으로 유능한 사람을 이상형으로 제시하였으며, 특히 사

68) Richard Rex, "Humanism", p.53

69) 멜란히톤은 1527년 이래로 매년 교구시찰을 하였는데 1528년 개신교 진영의 중추지역인 작센의 교구를 방문한 직후 다음과 같이 자책하며 탄식하고 있다. "우리가 지금까지 사람들을 엄청난 무지와 어리석음 속에 방치하여 왔다는 사실을 어떻게 책임져야 할 것인가. 이 불쌍한 사태를 목격하면서 나의 가슴은 피를 흘리고 있다. 한 지역의 조사를 마치고 나면 나는 종종 구석으로 가 눈물을 흘림으로써 나의 마음을 달래곤 한다." *Corpus Reformatorum, Phillipi Melanchtonis*, ed. by Carlos G. Bretschneider and Henricus E. Bindseil(Halle,1834-860) 1.no.454, p.881. 박준철, "르네상스 휴머니즘과 종교개혁의 관계", p.12, n.28. 재인용. 중세말에 성직자의 무지와 교육수준의 저하가 현저해진 이유는 중세 카톨릭시즘의 신앙관이 전례주의와 공로주의에 빠짐으로 신앙의 지적 내용에 무관심하게 된 것과 함께 흑사병 창궐시 성직자들이 병자들과의 접촉으로 인하여 사망률이 높았으며, 그 후 그들의 공백을 메우기 위하여 교회관리의 차원에서 무자격자들에게 성직임명을 남용한 것을 주원인의 하나로 본다.

회적인 삶을 이어주는 가장 본질적인 매개행위인 의사소통(communication)의 능력에 대한 각별한 관심으로 이어지게 된다. 여기서 의사소통의 목적은 절대적인 지혜를 전달하는 것이 아니라 구체적이고 실용적인 목표를 달성하는 것이었다. 그러한 의사소통은 무엇보다도 설득력을 갖고 있어야 했다. 그것은 단순히 마음에 확신을 줌으로써가 아니라 정념을 움직임으로써 의지에까지 영향을 미쳐야 했다. 르네상스의 수사학적 인문주의는 활동적이고 사회적인 인간의 본성, 공동체의 가치, 피할 수 없는 갈등과 변화 및 상대적인 삶의 가치를 반영하고 있었다.

라) 인문주의의 사상적 기능: 철학적 신조(doctrine)인가 정신적 자세(mentality)인가?

인문주의의 정의가 다양하게 제시되어 왔지만, 인문주의와 종교개혁의 상관성을 규명하고자 할 때 가장 주요한 논점이 되어야 할 것은 단순히 인문주의자들이 가졌던 종교적 또는 철학적 신조가 아니라, 인문주의의 사상적 내용과 기능은 무엇이었는가이다. <종교개혁의 지적 기원>과 칼뱅의 신학적 전기를 저술한 알리스터 맥그래스에 따르면 인문주의의 개념은 다음과 같이 정리할 수 있다.⁷⁰⁾ 첫째, 인문주의는 고전학문과 언어연구에 몰두한 학문 운동이었다는 점이다. 이때 르네상스 인문주의의 학문은 기본적으로 문헌학(philology)의 정신이 지배하였다. 인문주의의 이러한 성격은 "ad fontes" 라는 슬로건으로 요약될 수 있는 것으로서 고대의 지적, 예술적 영광을 회복하기 위하여 추한 중세는 회피되는 것이었다.⁷¹⁾ 여기서 중요한 것은 인문주의자들이 왜 고전을 연구하고자 했는가라는 질문이다. 인문주의자들에게 있어서 이러한 연구는 그 자체가 목적이라기보다는 목적에 도달하기 위한 수단으로 여겨졌는데, 그 주된 목적은 문장과 연설의 능력을 향상시키기 위한 것이었다.⁷²⁾ 바꿔 말하여 르네상스의 인문주의자들은 고전 작품

70)A.E. McGrath, *Intellectual Origin of the European Reformation*(1995,Baker);

A Life of John Calvin(Eerdman,1995).

71)McGrath, *A Life of John Calvin*, p.62.

72)Charles Trinkaus, "A Humanist Image of Humanism : The Inaugural Orations of Bartolommeo della Fonte", *Studies in the Renaissance* 7(1960),pp.90-147; H.H. Gray, "Renaissance Humanism: The Pursuit of Eloquence" in *Renaissance Essays*, eds.

을 웅변의 표준으로 간주하고 그것으로부터 영감을 얻고 지도를 받기 위하여 연구하였던 것이다. 고전에 대한 학식과 언어적 능력은 고대의 자료를 이용하기 위한 도구였다. 자주 지적되는 바와 같이 인문주의자들의 저술 가운데는 문장작법과 연설의 향상을 위하여 쓴 것이 고전 자체와 언어학 연구를 위한 저술들보다 그 수에 있어서 훨씬 많았다.⁷³⁾ 그리고, 인문주의자들의 고전연구는 웅변과 수사학의 발전을 목적으로 한 것이지만, 그것의 연구과정에서 적용하고 발전시킨 문헌학의 방법은 실증적이고 비판적인 정신을 고양시킴으로써 종교개혁 운동이 일어나는데 크게 기여하였다. 인문주의와 종교개혁의 상관성은 이 점에서도 인정되어야 한다.

둘째의 견해는 인문주의를 르네상스의 새로운 인본주의적 철학을 구현하는 운동으로 보는 것이다. 이것은 르네상스와 중세의 단절을 강조하는 부르크하르트의 전통적 해석에 뿌리를 둔 것이다. 그는 르네상스 인문주의를 르네상스 사상 전체와 동일시하였는데, 르네상스가 스콜라주의에 대한 반작용으로 일어난 것이며 인간중심주의, 개인주의, 합리주의 등을 지향하며 근대적 의식의 생성에 기여한 점에 주목한다.⁷⁴⁾ 이 견해는 20세기에 들어서 딜타이에 의해 다시 제기되었고 카시러 등에게 지지를 받으며 지속되었다. 이 관점에서 볼 때, 인문주의는 로마 카톨릭의 중세적 패러다임을 타파하는데 기여함으로써 종교개혁의 도래에 상당한 공헌을 하였지만, 인간의 개성과 자율성을 중시하고 합리적 세계관을 갖고 있는 인문주의 정신이 신 중심의 초자연적 세계관에 기초한 종교개혁과는 본질적으로 양립할 수 없는 관계라는 이론을 낳게 된다.⁷⁵⁾ 이 견해는 르네상스 인문주의의 사상적 기능을 제한적으로 이해하였을 뿐만 아니라, 이후의 교회전통에서 신학과 인문주의의 관계에 대한 실체적 인식을 가로막으며 종교개혁 신학의 역동성을 이해하는데 장애가 되었으므로 종교개혁사 연구에서 적절히 극복되어야 할

P.O.Kristeller and P.P. Wiener(New York, 1968),pp.196-216 ; A.E.McGrath, *Reformation Thought: An Introduction*(Oxford, Blackwell, 1988), 박종숙 역, <종교개혁사상입문>(성광문화사, 2002), pp.57-59 재인용.

73)McGrath, *Ibid*.p.58.

74)곽차섭, “르네상스 휴머니즘의 해석에 대한 재검토”, <歷史學報>(1985, no.108), p.175.

75)박준철, “르네상스 휴머니즘과 종교개혁의 관계”, p.6. 에라스무스의 자유의지에 대한 논고와 루터의 노예의지론의 비교를 근거로 인문주의와 종교개혁은 사상적으로 상반된다는 견해를 제시하기도 하였다. cf. Steven Ozment, *The Age of Reform : 1250-1550* (New Haven, Yale University Press, 1980), pp.290-302.

해석이다.

셋째, 인문주의와 종교개혁의 양립을 부인하는 전통적 견해를 반박하며 크리스텔러가 제시한 견해로서 그는 인문주의를 수사학 전통의 부활을 주내용으로 하는 교육적 문화적 프로그램으로 이해한다.⁷⁶⁾ 크리스텔러는 인문주의의 본질이 일정한 철학사조가 아니라, 그리스 로마의 고전 학습을 통하여 수사학, 어학, 역사학, 시, 윤리학 즉 스투디아 후마니타티스를 사회전반에 확산시키고자 하는 학문 교육운동으로 규정한다. 그는 인문주의자들이 철학적 문제에 관심을 가진 것은 사실이지만 그 성격상 현실과 유리된 철학적 추상화를 싫어했을 뿐 아니라 어떤 통일적인 견해나 신조를 공유하지는 않았다는 점을 지적하였다.⁷⁷⁾ 인문주의자들의 성향을 말해주는 특징은 그들이 이념들의 실제적 내용보다는 어떻게 이념들이 획득되고 표현되는가에 있었다는 것이다. 인문주의에 대한 크리스텔러의 관점을 이해하기 위해서는 그의 접근 방법에 대한 인식이 필요하다. 그에 따르면 르네상스 인문주의의 성격을 인문주의자들의 저술을 문학적으로 분석하는 것으로써 설명하는 것은 적절치 않다 왜냐하면 인문주의는 광범위하고 다층적인 사회적 관계의 맥락 속에서 다른 여러 전통들과 상호작용하는 활발한 지적 운동이었으므로 “문학적인 텍스트의 개념”을 분석하는 것보다는 그것의 “사회적 기능과 역할”을 이해함으로써 실체를 파악할 수 있다고 보기 때문이다. 그는 인문주의의 본질을 모든 인문주의자들을 동질의 단일집단으로 묶어주는 요소, 즉 고전과 스투디아 후마니타티스를 통하여 사회에 필요한 교양인을 양성한다는 그들의 공통의 목표에서 찾아야 한다고 보았다.⁷⁸⁾

사실상 인문주의와 같이 복합적인 구성요소와 다면적인 기능을 가진 사조를 정의할 때 취할 기준은 여러 가지 구성요소 가운데 무엇을 가장 중요한 본질로 볼 것이며, 그것이 역사적 사조로서 미친 영향력의 원천과 결과가 무엇인가이다. 르네상스 인문주의가 이후의 다른 시대의 인문학적 사조보다 더 큰 역사적

76) McGrath, *Reformation Thought: An Introduction*, p.60 ; 광차섭, p.180.

77) 그러한 한 예가 되는 것은 인간의 자유의지에 대한 강조가 전형적인 인문주의의 신조라는 일반적인 오해이다. 신앙에 있어서 인간의 자유의지의 역할을 어느 정도 인정하는 신학적 입장은 인문주의자들만이 아니라 학문추구의 방법론에 있어서 인문주의와 정반대의 입장에서 있는 중세 스콜라 신학의 한 핵심으로 오랫동안 존재해 왔던 것이다. 박준철, “르네상스 휴머니즘과 종교개혁의 관계”, p.7, 주15.

78) P.O. Kristeller, *Renaissance Thought : the Classics, Scholastics, Humanism*(New York, 1961), p.11.

중요성을 인정받는 것은 그것이 특정한 철학적 명제를 제시했기 때문이 아니라 모든 기존의 전통적 사상들을 비판하고 종합시키는 정신적 태도(mentality)와 사고의 틀(mind set)을 제공하였기 때문이다. 명제적 요소는 다른 사상과 어떤 맥락에서 관계하는가에 따라 얼마든지 상이한 논리로 작용할 수 있다. 예를 들면, 루터는 신학적 논제들에 관해서는 윤리적 가치에 우선적인 관심을 두는 인문주의자들과 조화되기 어려웠음에도 불구하고 인문주의를 대단히 옹호하였으며, 비텐베르크를 중심으로 대학교육을 철저히 인문주의적 교과과정으로 개혁한 바 있다. 이 경우에 루터와 인문주의의 관계는 신학적 명제만으로써 설명할 수는 없으며 인문주의 정신 속에는 신학적, 철학적 명제보다 더 중요한 기능이 있다는 사실을 우리는 발견하게 된다. 크리스텔러의 견해는 인문주의와 다른 사조 특히 종교개혁과의 관계를 이해하는데 필요한 관점을 제공해 주는 탁월한 해석이다. 다만 크리스텔러의 견해는 인문주의자들을 직업적인 수사학자와 동일시하는 문제라든지, 인문주의자들의 정치의식, 수사학적 교양이 지배계급의 이데올로기적 성격을 갖고 있음을 간과하는 등의 한계를 갖고 있다. 그 때문에 인문주의를 단순한 학문적 운동으로만 보지 않고 이탈리아 도시국가들의 정치사회적 환경을 반영하는 지적 운동이라고 주장하는 한스 바론 등의 시민적 휴머니즘(civic humanism)의 관점과는 논란의 여지를 남겨두고 있다.⁷⁹⁾ 그럼에도, 크리스텔러의 견해는 인문주

79) E. Garin과 Hans Baron은 르네상스 인문주의를 시대적 상황과 관련성을 경시한 채 학문적 또는 직업적 활동으로만 간주하는 것에 반대하여 인문주의자들의 정치적 의식과 태도에 초점을 두고자 한다. 이 견해에 따르면 인문주의는 근본적으로 키케로의 정치적 이념들로부터 유익을 얻기 위하여 그를 연구했던 공화주의적 운동이라는 성격을 갖는다. Hans Baron, *The Crisis of the Early Italian Renaissance: Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny*, 2 Vols.(Princeton,1955,1966); Krosteller는 Baron과 Garin의 견해가 르네상스 인문주의의 특수적 국면임을 지적한다. “내가 그들의 견해에 동의하지 않는 부분이 있다고 해도 이것은 곧 그들이 묘사, 강조한 관념들의 존재를 부정함을 의미하지는 않는다. 나는 다만 우리가 언제나 고려해야만 하는, 고전에 대한 인문주의자들의 관심과 수사학적 배경을 추적하고 싶을 뿐이다. 그러나 설사 시민적 인문주의의 이상이 매력적으로 보인다고 해도 그것은 주로 피렌체에 그것도 비교적 짧은 시기 동안에 국한되어 있을 뿐이었다..... 따라서 나는 Bruni의 시민적 인문주의가 르네상스 인문주의의 일반적 정의가 될 수 있다고는 생각지 않으며 이는 Baron이 쓴 최근의 <신 케임브리지 근대사> 속의 글로 판단해 볼 때 그 자신조차도 그렇게 생각지 않고 있는 것이다.” P.O.Kristeller, “Changing Views of the Intellectual History of the Renaissance since Jacob Burckhardt” ed., Tinsley Helton, *The Renaissance: A Reconsideration of the Theories and Interpretation of the Age*,(Madison, 1964). 본고에서는 인문주의의 성격을 종교개혁과의 관계에서 파악하는 데 중점을 두고 있으므로 Seigel, Trinkaus 등이 가세한 이후의 논쟁에 대한 상세한 검토를 위하여는 다음 논문들을 참조하기 바란다. 광차섭, “르네상스 휴머니즘의

의가 특정한 신조에 의해 지배되는 이념이 아니었음을 규명해 주었다는 점에서 르네상스사 학계에서는 전반적인 동의를 얻어 가고 있다.⁸⁰⁾

르네상스의 인문주의는 지식과 신조 자체보다는 그것을 얻기 위한 인식론과, 방법론적 학문의 성격을 갖고 있었다. 다시 말하면 인문주의의 정신은 신조가 있는 새로운 철학이라고 하기보다는 일종의 사고틀(mental set) 내지는 정신적 경향이라고 할 만한 것이었다. 이것의 관심은 현세적인 삶의 문제였고 이것을 위하여 실증적이고 비판적 사고를 추구하였다. 인문주의 학문은 르네상스 정신이 함축한 중세에 대한 압력을 전파하는 역할을 하였고 종교개혁의 사상을 담아 표현해 주는 도구적 학문 또는 지적 용매(intellectual solvent)로서의 기능을 하였다.

마) 인문주의와 기독교 신학

인문주의는 당시의 기독교 신학에 의미깊은 충격을 줄 수 밖에 없었다. 이 충격은 한동안 역사가들에 의하여 인문주의가 기독교에 적대적인 것이며, 성과 속의 대립, 기독교 신앙에 맞서는 이교적 사상의 부흥으로 관찰되기도 하였지만, 근래의 2-3세대 동안의 학문적 연구는 많은 기독교 지식인들이 인문주의의 학문적 기법과 이상들을 적극적으로 포용했다는 사실을 점점 더 분명히 밝히고 있다.⁸¹⁾

인문주의는 신학 자체보다는 종교적 학문과 관행의 변화를 일으켰는데, 이는 인문주의가 철학이나 신학적 주장을 위주로 하는 학문이 아니라 언어연구,

해석에 대한 재검토-Kristeller학파의 '수사적 휴머니즘'에 대한 비판을 중심으로", <歷史學報>(1985, no.108) ; 김영한, "시민적 휴머니즘(Civic Humanism)에 관한 논의", <史學論誌> Vol.4 no.1(1977), p.3.

77) 르네상스사 연구자들이 크리스텔러의 견해에 전반적인 일치를 보이는 것과 달리 종교개혁사 연구자들 사이에서는 인문주의에 대하여 기존의 명제 중심의 사상사적 방법으로 접근하는 경향이 지배적이다. 그 이유 중 하나는 종교개혁사 연구자들의 관심이 종교개혁의 기원에 집중됨으로 말미암아 당시의 사회문화적 과정 속에 종교개혁이 어떻게 정착되었는가의 문제들이 도외시되곤 하기 때문이라고 본다.cf. Charles Nauert, "Renaissance Humanism : An Emergent Consensus and Its Critics", *Indiana Social Studies Quarterly*, 33(1980), pp.5-20 ; 박준철 "르네상스 휴머니즘과 종교개혁의 관계", p.7. 재인용.

81) Rex, p.57.

문헌고증, 문학적 표현과 웅변의 설득술에 기반을 둔 학문이며 또한 사고방식이었기 때문이다. 그러므로 그 영향은 교리보다는 정신적 태도, 관점, 사고방식(mentality) 차원의 것이었다. 여기서 우리는 인문주의와 기독교의 관계는 역사적으로 오랜 전통을 가진 것이었다는 사실을 상기하여야 한다. 어거스틴은 물론 암브로시우스, 크리소스토무스 등 대부분의 라틴 교부들은 수사학자였으며, 이들 라틴 교부들로 인하여 수사학 전통은 르네상스 시대에 상당한 존중을 받을 수 있었다는 점을 기억할 필요가 있다.⁸²⁾

인문주의가 신학자들에게 끼친 학문적 영향에서 가장 주된 것은 원전 텍스트(text)를 존중하는 태도라고 할 수 있다. 이는 원전으로부터 지혜를 찾고자 했던 르네상스 인문주의자들의 1차적인 공통성이었다. 스콜라 신학자들이 이성의 지배 하에 신학을 하였다면 인문주의자들의 신학하는 자세(doing theology)는 텍스트의 지배를 받는 것이었다. 기독교 신학에 대한 인문주의자들의 1차적 기여는 실증적이고 문헌학적 방법으로써 성경 원문과 교부저작을 편집 정리하였다는 것이다. 르페브르 데따플(Jacque Lefevre d'Etaple)은 1509년에 5가지 라틴역본(제롬 이전 번역, 제롬역, 갈리칸 시편, 70인역의 라틴역, 히브리 시편의 라틴역)을 대조한 *Quincuplex Psalter*(5중 대역 시편)을, 그리고 1513년에는 바울 서신 주석을 출간하였다. 루터는 비텐베르그에서 르페브르의 <시편 주석>(1512-18)을 사용하였으며, “sola fide(오직 믿음)”는 르페브르의 로마서 노트에서 발견되는 표현이다. 에라스무스의 *Novum Instrumentum*(그리스어-라틴어 대역 신약성서)은 르페브르의 저작보다 더 극적인 충격을 주었다. 이것은 그의 명성과 전유럽적인 네트워크로 인하여 신속히 팔려나갔다. 이 책은 라틴 서방기독교의 신학공동체에 최초로 그리스어 신약성경을 접하게 해주었다는 점에서도 의의가 있었지만, 그보다 더 주목해야 할 것은 그의 라틴어 번역이 전통적인 불가타(Vulgate) 번역과 달랐다는 사실이다. 그는 제롬이 요한복음 첫머리[“태초에 ‘말씀’이 계시니라(1:1)"]에서 ‘말씀’을 ‘verbum’이라고 한 것을 ‘sermo’로 바꿔 번역하였다. 이것은 그리스어 “logos”에 ‘이성’보다는 ‘언어’라는 함의를 부여하려는 시도였다. 이것은 불가타의 필사상의 오류를 지적하는 것을 넘어 교회의 무오류 전통에 대한 도전으로 간주되었고, 에라스무스가 전통적인 가치를 불경스럽게 공격한다는 것을 대표하

82) Bouwsma, *John Calvin*, p.113.

는 사례로 비난받았다.

인문주의가 서방 신학에 기여한 또하나의 공헌은 서방 신학자들로 하여금 동방교회에 대한 역사적 편견을 극복하고 지적인 개방성을 갖게 한 것이다. 15세기에 들어서 라틴 고전과 교부저작에 대한 발견과 번역이 촉진되면서 중세에는 빈약했던 그리스 학문에 대한 지식이 급격히 확장된다. 중세의 라틴세계에서 그리스 교부들에 대한 지식은 이교적인 그리스 고전에 대한 지식보다도 더 제한적이었다. 유세비우스의 저작은 초기 판본만이 있었고 크리소스토무스의 설교집은 일부만이 존재하였다. 서방 교회는 동방 신학에 대해 의혹을 갖고 있었고 그리스어에 무지하였으므로 그리스 교부들에 대하여 별로 관심을 보이지 않았다.

이와 함께, 세속 자료에 대한 개방성은 일반 학문 즉 신학 외의 학문에 대한 개방성을 낳았다. 인문주의는 중세문화를 관통했던 세속학문에 대한 경건주의의 적대적 체질에도 불구하고 고전 고대의 이교적 유산에 대한 개방성을 함양했다. 15세기는 그리스교부 연구를 크게 발전시켰다. 1430년대 플로렌스 공의회 대표였던 베사리온 추기경과 다른 대표들의 화물을 통하여 그리스사본들이 이탈리아로 유입되었고, 카르멜회 수사인 암브로지오 트라베르사리는 바실리우스, 위(僞)디오니시우스, 나지안주스의 그레고리는 물론 크리소스토무스의 전작을 거의 다 번역하는 등 이 시기의 인문주의자들은 모든 인문주의자가 그러한 것은 아니지만 기독교와 세속영역에 공히 관심을 갖고 있었다.⁸³⁾ 이러한 현상 중에 주목해야 할 것이 기독교 인문주의이다.

인간의 본성을 재발견하고 그것을 제한 없이 실현하는 것이 인문주의의 주요 목적이었다면, 인문주의가 기독교의 신학적 교의보다는 삶의 실제적 차원과 결부되어 발달된 학문사조를 기독교 인문주의라고 할 수 있다. 기독교 인문주의는 신중심의 세계관을 전제로 하여, 인간을 하나님의 형상을 따라 창조된 피조물로서 인식하며 인문주의적 통찰을 추구하는 것이었다. 즉 “하나님의 창조” 신앙하에서 피조물로서의 인간발견과 하나님의 뜻과 관련된 인간성의 실현이 기독교 인문주의의 내용이라고 할 수 있다. 그러한 점에서, 르네상스와 종교개혁시대의 인문주의는 신본주의와 결부되어 발전할 수 있었다는 점을 주목하여야 한다. 가령, 칼뱅과 같은 종교개혁자의 신학은 철저한 신본주의적 경건을 추구하되 인문

83) Rex, p.57.

주의의 학문적 방법론과 사고방식을 적극적으로 수용한 예라고 할 수 있다. 이 시대의 기독교 인문주의자들은 대개 현대의 관점에서 보면 종교와 학문의 통합을 이룬 통전적 신앙관을 가진 기독교인이었다. 물론 당시는 성숙의 삶이 분리되지 않은 시대였으므로 학문에서도 종교적 학문과 비종교적 학문을 구별하는 인식 자체가 뚜렷하지 않았다. 다만 교의적 사고를 회피하거나 거부한 것이 기독교 인문주의자들과 종교개혁자들의 중요한 차이점이었다. 그 대표적인 예가 에라스무스이다.

에라스무스는 교회사에 포함시켜야 할지 문화사에 넣어야 할지 결정하기 어려울만큼 당시의 문화와 종교에서 차지하는 비중이 큰 인물이다. 그가 세속 학문과 기독교 학문의 영역에서 공히 성취한 업적은 실로 방대한 것이었다. 그는 라틴 문체에 관한 저술들(*De copia, Ciceronianus*)과 격언 및 대화록 모음집, 세네카 등 고전 작가들의 저술을 편집함으로써 이 시대의 인문주의의 방향을 설정하였다. 그리고 동시에 *Novum Instrumentum*과 복음서와 서신서의 주석 등 성서에 관한 일련의 학문적 저작과 엄밀한 고증을 거쳐 편찬한 교부 저작들은 기독교 인문주의자로서의 그의 위치를 확고히 해 주었다. 에라스무스는 종종 인간 학문과 신성한 계시, 자연과 은총의 종합에 관한 그의 통전적(holistic)인 인식을 설명하기 위하여 ‘신학’보다 ‘그리스도의 철학(*philosophia christi*)’이라는 용어를 사용하였다. 이에 대하여는 칼뱅 등 종교개혁자들과 달리 신학적 원리나 교의적 사고를 지나치게 경시한다는 점이 지적되곤 하지만 오늘날 종교와 학문, 세속영역과 교회적 영역을 통합하려는 이들에게는 시사를 준다.

2. 16세기 프랑스 인문주의와 칼뱅

종교개혁자 칼뱅과 인문주의의 관계에 대한 해석은 상당부분의 인문주의를 어떻게 정의하는가에 달려있다고 앞서 언급한 바 있다.⁸⁴⁾ 르네상스 인문주의의 개념은 앞서와 같이 역사적으로 이해하여 다음과 같이 요약할 수 있다.

84) Gamble, "Current Trends in Calvin Research, 1982-1990", p.98 ; A. E. McGrath, *Reformation Thought: An Introduction*, p.32.

첫째, 근본적으로 인간에 대한 관심과 탐구의 정신. 둘째, 그리스와 로마의 고전에 대한 사랑. 이 점에서 르네상스 인문주의는 헤브라이즘과 헬레니즘의 상호작용이라는 서구 정신사의 큰 흐름을 반영하는 것이라고 말할 수 있다. 셋째, 텍스트에 대한 존중. 이것은 타당성과 설득력을 갖지 못한 권위나 무모한 사변적 추론을 맹목적으로 추종하기를 거부하는 정신의 특징이었다. 끝으로 독립적이고 실제적이며 합리적인 정신태도. 이것은 권위에 맹종하지 않고, 종교에서나 세속사에서나 인간의 삶의 진정한 필요에만 가치를 두는 자세에서 말미암은 것이었다.

이러한 인문주의의 정신적 태도들은 종교개혁자들이 인문주의자들과 상당부분 공유한 것이었다. 실제로 개혁자가 된 사람들은 인문주의자 또는 인문주의의 교육적 배경을 가진 사람들이었다. 그들은 공통적으로 고전의 세계 속에서 신과 세상과 인간의 책임에 관하여 스콜라주의보다 훨씬 더 매력적이고 효과적인 것을 발견할 수 있었다. 그들은 영감과 창조성을 결여한 진부하고 장황한, 그리고 지적으로 태만한 중세의 사변적 담론보다는 고대의 세속 작가들의 작품에서 배우기를 꺼리지 않았다. 이것이 가능했던 이유는 당시의 종교적 세계관의 우산 아래서 인문주의자들은 진리란 그것이 어디에서 발견되든지 “하나님의 것”이라는 신념을 갖고 있었기 때문이었다.⁸⁵⁾ 이 관념은 탐구의 영역에 대한 제한과 금기를 해소함으로써 독립적이고 자유로운 사고를 가능케 하였다. 여기서 현대의 그리스도인들이 시대의 차이로서 이해해야 할 것은 16세기 종교개혁자들에게 그리스와 로마의 고전은 이교적이기는 하지만 반종교적이거나 무신론적 세계관이 아니었다는 사실이다. 그리스인들의 인문주의적 탐구는 인간과 신에 대한 모든 것에 상관하였다. 호메로스는 모든 인간사를 신의 연출과 인간의 인위적인 사안으로 보았다. 소크라테스 이전의 인물들은 자연의 질서를 하나의 유일신에 의한 것으로 결론내렸다. 소크라테스와 플라톤과 아리스토텔레스는 넓은 의미에서 신학자였다. 아리스토텔레스의 제1철학은 신학이었다. 그러므로 이들이 이교적인(pagan) 고대와 대화하는 것은 현대의 그리스도인들이 세속사상과 관계하는 것보다 훨씬 용이하였다는 사실이다. 이와 같은 개념으로 인문주의 정신을 이해할 때 칼뱅은 학문적 성향에 관한 한 전형적인 르네상스 인문주의자에 해당한다. 칼뱅이 받은 교육은 프랑스 인문주의의 축소판이라 할만큼 그는 당시의 인문주의 문화의 중심부에

85) Q. Breen, *John Calvin : A Study in French Humanism*(Archon Books,1931), p.48.

서 성장하고 훈련받았다. 그의 성장기는 프랑스가 이탈리아의 영향 하에 학문과 예술의 부흥을 일으키고 있던 르네상스의 황금기였다. 그러므로 칼뱅의 정신형성의 모태가 된 프랑스 르네상스의 인문주의가 어떤 특성을 지니고 있었는가는 우리의 관심사이다. 그러나 칼뱅과 인문주의의 관계에서 정작 초점이 되어야 할 것은 바로 인문주의와 칼뱅의 개혁신학의 구체적인 상관관계로서, 당시의 인문주의 운동이 단순히 칼뱅의 지적 감수성을 자극하는 정신적 유행으로서 작용하였는가, 아니면 그의 정신적 태도(mentality)와 사고의 틀(mind set)을 형성하여 이후에 칼뱅이 종교개혁자가 되었을 때의 신학작업에도 영향을 미쳤는가를 확인하는 일이다. 이 장에서는 16세기 초반 프랑스 르네상스의 조류 속에서 인문주의 학문과 종교, 정치의 특성과 상호관계를 고찰한 뒤 칼뱅의 생애를 교육적 배경과 회심의 과정을 중심으로 조명함으로써 이 문제를 정리해보고자 한다.

가) 이탈리아의 영향

중세 이래로 프랑스는 파리 대학과 스콜라주의로 대표되는 서유럽 문화의 중심지였지만, 15세기말 경에는 중세의 풍부한 정신적 생산력이 완전히 고갈되어 혁신이 요구되던 상태에 있었다. 중세를 떠받쳐 왔던 양대 원리 즉 봉건제의 명예심과 교회의 신앙은 자취를 감춘 것 같았다. 그러한 상황에서 중앙집권적인 왕정의 강한 통일국가가 추구하고 있었고 중산 부르주아 계급이 대두하였다. 부르주아 정신은 실용적이고 편협하고 물질적 향락추구에 골몰하고 그 외의 것은 모두 조소하고 부정하는 것이었다. 이 정신은 제 모습과 같은 문학을 만들었으나 관념이 빈약하고 감정이 비속한 문학이었다.⁸⁶⁾ 여기에 비약의 계기가 된 것이 이탈리아 전쟁이었다. 1494년 샤를 8세로부터 루이 12세, 프랑수아 1세(1515-1547 재위)까지 약 30년 동안 프랑스는 이탈리아를 수차 침공하면서 이탈리아 사회의 새로운 기풍을 접하게 되었다. 그들의 눈에 비친 이탈리아는 인생이 고된 투쟁으로 생각되지 않고 햇빛, 공간, 녹음, 물, 꽃들에 둘러싸여 모든 찬란한 풍요와 사치와 예술의 끊임없는 향락으로 생각되는 곳이었다. 여기서 인간 활동에 구

86) Gustav Lanson, Paul Tuffrau, *Histoire de la Littérature française*, 정기수 역 <랑송 불문학사>(서울, 을유문화사, 1997), p.11.

속과 제한이 없고 오직 아름다움이 인생의 참모습인 것 같아 보였다. 산다는 것은 이제 의무를 수행하거나 숙명을 감수하는 것이 아니라, 바로 기쁨 속에서 하나의 예술작품을 실현하는 일이었다. 샤를 8세는 1495년 빼에르 드 부르봉에게 보내는 편지에서 다음과 같이 썼다.

너는 내가 이 곳에서 본 아름다운 정원들을 믿지 못할 것이다. 맹세코 말하건데 이 곳은 아담과 이브만 있으면 지상낙원이 될 것이다. 그것은 그 정원들이 아름다울 뿐만 아니라 예쁘고 진기한 것들로 가득 차 있기 때문이다. 그리고 그와 함께 나는 이 나라에서 최고의 화가들을 발견했다. 가능한 한 아름다운 천정화를 제작하기 위해서는 이 화가들을 불러와야 할 것이다⁸⁷⁾

프랑스군은 침입 때마다 회화와 조각품, 서적 등을 닥치는 대로 프랑스로 가져왔다. 열렬한 이탈리아 애호가였던 프랑수와 1세는 즉위 초인 1515년 이탈리아 침공에서 승리한 후 라파엘로와 미켈란젤로의 걸작들을 수집하였고, 연로한 레오나르도 다빈치와 벤베누토 첼리니, 프리마티치오 등 수많은 이탈리아 예술가와 건축가, 기술자들을 초청하여 화려한 성과 전망대들을 여럿 건축하게 하였다. 그의 궁정은 프랑스의 사상과 유행, 예술의 원천이 되었다. 프랑수와 1세가 불러들인 이탈리아의 거장들은 프랑스 안에서 특권적인 대우를 누렸으며 많은 제자를 거느리며 풍텐블로 학파라는 유파를 이루기까지 하였다.⁸⁸⁾ 1525년경이 되면 프랑스 정신이 이탈리아의 영향을 받은 것은 기정사실이 된다. 자유로운 신체적, 도덕적 발전에 어떤 제한이나 한계를 겪지 않는 완전한 인간에 대한 이탈리아적 이상이 프랑스를 물들이고 있었으며, 향후의 프랑스 문명을 쇄신하게 될 정신, 즉 인생을 그 자체를 위하여 사랑하지 않으면 안된다는 것이 친숙한 관념이 되어 있었다. 프랑수와 1세의 궁정문화는 이 시대에 전반적으로 예술이 도덕보다 우위에

69) Duby, p.372.

88) *Ibid*, p.375. 첼리니의 경우 그는 국왕과 대등하게 처신했으며 국왕은 자신에게 많은 즐거움을 주기 위하여 많은 걸작을 창작하는 예술가를 궁정에 머물러 있게 하기 위해서 무진 애를 썼다. 첼리니는 극진한 대접과 함께 예산의 제한도 없이 경비를 제공받으며 파리에서 무절제한 생활을 하였다. 국왕의 시종들을 쫓아내고, 스튜디오에서 모델 노릇을 하다 정부가 된 여인을 발가벗은 채 때려주기가 일쑤였고, 재판관에게 욕설을 퍼붓기도 했다. 그러나 이 모든 일이 왕의 총애로 무사하게 넘어갔다.

서는 분위기를 낳고 있었다.

새로운 정신의 영향 아래 학문적인 면에서도 스콜라주의의 무미건조함에 싫증이 난 청년들은 위대한 고대 작품들의 깊은 의미와 빼어난 형식을 발견하고 경탄한다. 앞서기에 구텐베르크가 발명한 인쇄술의 덕으로 문헌의 보급은 왕성하였을 뿐 아니라 필사자들의 오류로부터 벗어나게 해 주었다. 독서대중은 포기오, 발라, 구아리노스 등의 이탈리아 인문주의자들의 글을 읽었으며 고대의 위대한 철학자 루크레티우스, 심오한 심리학자 타키투스, 섬세한 수사학자 퀴틸리아누스 등에 열광하였다. 이와 함께 비판적인 문헌학과 역사에 대한 탐구가 일어났다. 이탈리아인에 비하여 덜 예술적이고 실용적이며 적극적인 성향을 가진 프랑스인들은 이탈리아의 문화적 자극을 자신의 성정에 맞게 해석하는데 성공적인 성과를 거두며, 과학과 도덕적 진리의 발견으로 전환한다.⁸⁹⁾ 이러한 국면에서 프랑스는 북부유럽의 민족들 즉 르네상스가 문헌학적 학문과 종교적 개혁의 형태를 취하였던 영국과 플랑드르, 독일 등으로부터 도움을 얻는다.⁹⁰⁾ 프랑스 인문주의는 이러한 흐름 속에서 내적으로는 프랑스 왕실의 후원과 새롭게 형성되는 교양계급의 호응에 힘입어 지속적으로 발전하게 된다.

나)왕실의 후원과 교양계급의 성장

프랑스는 이탈리아의 도시국가들과 달리 일찍이 중앙집권적인 왕정의 강한 통일국가를 수립하고 있었으며, 프랑스의 르네상스 운동은 궁정의 후원 아래 전개되었다. 특히 인문주의자들은 예술분야와 달리 학문적으로나 종교적으로 스콜라주의자들의 압력 아래 있었으므로 정치적인 보호자가 필요했다. 프랑수아 1세와 그의 누이인 나바르 왕비 마르게리뜨(Marguerite d'Angouleme, 1492-1549)⁹¹⁾의 보호와 지원이 없었다면 중세적 규율과 교권을 갖고 있으며 스콜라주의의 근거지인 대학의 저항을 이겨낼 수 없었을 것이다.

89) Lanson, p.221f. quoted in Breen, p.101.

90) Breen, p.100.

91) 프랑수아 1세의 누이로서 알랑송의 공작 부인이었다가 후에 재혼하여 나바르 왕비가 됨, 나중에 앙리 4세가 된 나바르의 앙리의 조모이다.

프랑수아 1세는 활기가 넘치며 관능적이고 관용과 교양을 겸비한 왕이었다. 프랑수와 1세는 인문주의자들을 가까이 하여 르페브르 데따플과 친밀히 사귀었고 기욤 뷔테(1468-1540)를 고문으로 영입하였다. 대학의 신학자들을 혐오하였던 그는 뷔테의 제안을 받아들여 고대 언어의 교육을 위하여 1529년에 왕립강좌(Lecteurs Royaux)를 설립했다. 이는 인문주의 학문을 위하여 별도로 설립한 교육기관으로서 후에 콜레주 드 프랑스가 된다. 칼뱅도 1531년 이 곳에서 왕립강좌의 수강생으로서 공부하였다. 프랑수아 1세의 누이인 마르게리뜨는 실제로 더욱 주도적으로 인문주의를 후원하였다. 그녀는 개신교적 성향의 신앙과 탁월한 르네상스적 교양을 겸비한 기지의 여인으로서 르페브르와 그의 친구들의 출판비용을 제공하였으며 그들을 위해 금서를 소장해 주기도 하였다. 모(Meaux)의 주교 브리소네와 교류하였고 박해가 시작되었을 때에는 개혁적인 인문주의자들에게 그의 궁정을 도피처로 제공하였다. 개신교 성향의 재기발랄한 궁정시인 끌레망 마로로부터 시를 받으며 칼뱅과도 편지를 주고받은 적이 있었다.⁹²⁾ 그녀는 평생 공부하는 학문적 성향을 가진 여성으로서 이탈리아어, 독일어, 라틴어, 그리스어를 배웠으며, 성서를 원어로 연구하였으며. 북카치오의 데카메론과 비슷한 헵타메론(Heptameron)이라는 작품을 쓰기도 하였다.⁹³⁾ 그러나 그녀는 학문 때문에 사교계나 사업을 멀리하지는 않는 기질의 여인이었다. 문학사가 랑송은 그녀의 이러한 성향과 활동을 가리켜 “당대의 모든 운동과 경향들이 그녀 속에 나타나고 있으며, 프랑스 르네상스의 가장 완전한 표현”이라고 하였다. 이것은 문학적인 흐름과 종교적인 흐름이 뒤섞여 있던 프랑스 초기 인문주의의 특성을 감안할 때 매우 적절한 평가라고 할 수 있다. 프랑스와 1세가 1535년 ‘플레카드 사건’을 계기로 개신교 성향의 인문주의자들을 보호하지 않기로 결정할 때까지 프랑스 왕실은 인문주의의 후원자이며 보호자였다.

프랑스의 인문주의는 궁정의 지원을 받는 동시에, 교양 있는 시민계급이 늘어나는 가운데 성장했다. 시민계급은 루이 12세 시대(1498-1515)의 평화와 번

92) Lanson, p.21; Whitefield Barton, *Calvin and the Duchess*(Louisville, K.Y.: Westminster, 1989), p.3. 루터와 칼뱅은 그녀에게 강한 인상을 주었으나 그들의 신학체계에 대하여는 매력을 느끼지 않았다. 그녀가 루터와 칼뱅에게 동조한 것은 이들이 스콜라 신학을 비판하고, 사제의 초자연적인 능력을 부인하고 하나님의 능력과 사랑을 선포하였고, 신앙만이 인간을 하나님과 연결시켜 준다는 개념이 무엇보다도 그녀가 그토록 정열을 쏟아서 추구하던 기독교 신비주의와 동화될 수 있는 것으로 보였기 때문이었다. Lindsay, p.165.

93) Lanson, p.122.

영에 힘입어 절대주의 국가가 태동하는 과정에서 사법, 행정, 외교 및 각종 기술의 담당자이며 교양세력으로서 점차 그 위상을 높였다. 이 시민계급이 추구하는 교양은 미적, 예술적인 귀족적 교양보다는 “필롤로지아(philologia, 씌여진 글에 대한 사랑, 문헌학)”로 불리는 인문적 지식 중심의 것이었다. 시민계급에게는 지식이야말로 사회적 상승의 도구였으며, 그들은 미학적 추구보다 지적 탐구가 더 우월하다는 확신과 긍지를 갖고 있었다.⁹⁴⁾ 프랑스에서 고대의 인문주의적 지식의 보급은 1470년 처음 활판인쇄소가 도입됨으로써 시작된 것이었는데, 이것이 시민계급의 알고자 하는 열망에 불을 당겨 기욤 뷔테(1468-1540) 등의 학식있는 제1세대를 낳았고 몽테뉴(1533-1593)의 세대까지 이어지게 된다.⁹⁵⁾

다) 초기의 인문주의자들

프랑스의 르네상스는 시기적으로 제1차 이탈리아 전쟁(1494)에서 시작하여 앙리 4세의 죽음(1610)까지 16세기 전체를 포함하며, 이는 4기로 나눌 수 있다. 제1기는 1535까지로 본다 이 시기는 앞에서 언급한 모든 조류들이 혼합되어 있는 지적인 자극과 정신적 풍요의 시기이다. 본고에서 프랑스 인문주의 운동의 초기로 지칭하는 것은 이 시기이다. 이 기간 동안 칼뱅의 인문주의적 교육과 내적 형성이 이루어졌다고 볼 수 있다. 제2기는 1535에서 1550년까지로서 이제까지 뒤섞여 있던 여러 갈래의 경향들이 드러나기 시작한다. 도덕적 규범의 기준을 갖고자 하는 욕구는 인생의 완전하고 구속(拘束) 없는 사랑과는 양립할 수 없었다. 칼뱅과 라블레가 각기 선두에 서면서 종교개혁이 문예부흥으로부터 떨어져 나온다. 다른 한편으로 인문주의는 프랑스에서 비평정신이라는 형태를 취하고 개별과학이 된다. 사람들은 합리적 진리에의 욕구가 나타나는 것을 본다. 제3기는 1550년에서 1580년까지이다. 종교개혁이나 인문주의의 정신이 도외시하고 있었던 순수예술의 관념을 살려내기 위해 박식하고 귀족적인 노력이 행해진다. 이

94) 이광주, <대학사>(서울,민음사, 1997), p.234

95) 이광주, p.234 ; Serene Jones, p.5. 칼뱅의 <기독교 강요>가 것처럼 광범위하고 열렬한 독자들을 얻을 수 있었던 것도 실상은 이들 비성직자 교양층이 발달해 있었기 때문이었다. 칼뱅은 이들 계층의 인식과 전제를 기초로 하여 자신의 신학적 논지를 전개하였다.

시기의 대표적인 작가는 룡사르로서 종교전쟁을 초월하여 아름다움에 대한 기호를 지키고자 한다. 제4기는 1580년 이후이다. 몽테뉴가 마침내 프랑스 문학에 고유성을 부과하는데 여기서는 진리에 대한 욕구와 아름다움에 대한 기호가 아울러 발휘될 수 있다. 즉 교양있는 신사의 묘사인데 17세기는 전적으로 이 일에 바쳐진다.⁹⁶⁾

16세기 초 프랑스에서 인문주의 운동이 발생하는 데 영향을 준 사람 중 첫번째로 꼽아야 할 인물은 로렌조 발라(Lorenzo Valla 1407?1457)이다. 그는 15세기의 인물이지만 그의 저술을 통해 프랑스 인문주의자들은 중세의 오류를 수정한 순화된 라틴어를 배웠고 성서와 고전 텍스트에 접근하는 엄밀한 본문비평의 정신을 알게 되었다.⁹⁷⁾ 그리고 발라의 업적을 가장 먼저 이해한 사람은 에라스무스이다. 그는 누구도 따를 수 없는 방대한 지식과 상상력을 겸한 문장으로써 전 유럽에 권위를 미치고 있었다. 그러나 프랑스에서 젊은 인문주의자들에게 가장 직접적인 학문적 영향을 미친 인물은 그리스학과 로마법의 대가인 기욤 뷔테이다. 에라스무스와 달리 그는 학자다운 글 외에는 쓰지 않았다.⁹⁸⁾ 뷔테는 프랑스 국내에서는 에라스무스보다 더 큰 인기를 누리고 있었는데, 그 이유는 그로 인하여 프랑스 학문의 수준이 이탈리아보다 못하다는 평판이 잠재워지게 되었고, 프랑스가 독일, 화란, 영국과 어깨를 나란히 할 수 있게 되었기 때문이었다.⁹⁹⁾ 그가 쓴 그리스어 교본은 오랫동안 그리스어 학습자의 표준적인 지침서였고 유스티니아누스 법전의 주석서(*Annotaciones in quattuor et viginti Pandectarum libros*)는 문헌학의 이정표가 되었다. 그는 프랑수와 1세의 고문으로서 인문주의 학문을 진흥시킬 두 개의 기관을 설립하는데 주도적 역할을 한다. 하나는 퐁텐블로의 도서관(Library of Fontainebleau)이며 다른 하나는 후에 끌레주 드 프랑스가 되는 왕립강좌(Lecteurs Royaux)이다.¹⁰⁰⁾ 끌레주 드 프랑스는 3개국어학원(College des Trois Langues)이로 불리기도 하였는데 루벵의 동일한 학교를 본뜬 것이었

96) Lanson, p.122.

97) Breen, *John Calvin*, pp.103-104.

98) *Ibid.*, p.113. 에라스무스는 엄밀성에서 철저하지 않음으로 뷔테에게 비판을 받기도 하였고 칼뱅도 에라스무스의 그러한 점을 좋아하지 않았다.

99) *Ibid.*

100) 퐁텐블로의 도서관은 1595년에 앙리 4세의 명에 의해 파리로 옮기게 된다. 이는 현재의 Bibliotheque Nationale de France의 기원이다.

다. 여기서는 3언어 즉 라틴어 그리스어, 히브리어와 수학 등을 가르쳤고 비성직자들로 교수진을 구성함으로써 의식적으로 파리대학 특히 소르본느와 맞섰다.¹⁰¹⁾ 폴레주 드 프랑스의 성립은 프랑스의 교육과 지식 사회에 신기원을 이루는 사건이었다. 그것은 비단 교육과 연구의 중심이 대학의 신학부에서 고전학 중심의 폴레주로 옮겨졌다는 사실에서 뿐만 아니라 “인간은 그가 가르치는 학문보다 더 중요하다”는 폴레주의 학풍이 이후 프랑스의 교육과 지성의 기본이념이 되었다는 점에서 그러하다. 소르본느는 여러 면에서 파리 대학과 맞서는 비성직자(俗人) 교수들로 이루어진 이 왕립연구기관을 없애고자 고등법원에 제소하였고, 비성직자 교수들의 신학논의를 금지시키고자 모든 애를 썼다. 그러나 폴레주는 계속 존속하며 프랑스 르네상스를 대표하는 라블레(1494-1553)와 몽테뉴(1533-1592)를 통해 프랑스적 지성의 터전이 되었다.¹⁰²⁾

초기 인문주의 운동 속에는 문학적인 흐름과 종교적인 흐름이 명확히 구분되지 않고 섞여 있었다. 이 점에서 뷔데의 신앙관을 주목한다면, 그는 헬레니스트로서 자신의 기독교 신앙 속에 고대문화를 위한 여지를 마련하기 원하였다. 그는 이교적 전통을 수용하고 학교에서 기독교 이전 작가들에 대한 연구를 용납했던 초대교회의 본을 따르고자 했고, 고대문화가 기독교에 대한 좋은 입문역할을 할 수 있다고 생각했다. 그는 1535년에 <헬레니즘으로부터 기독교로의 이행>을 저술하여 문예를 연구하고 애호하는 것이 기독교의 진리를 더 잘 이해하는데 도움이 된다는 신념을 피력했다.

종교적 학문의 영역에서 프랑스 인문주의 운동에 가장 기여한 사람은 자끄 르페브르 데타플(Jacque Lefevre d'Etaple, 1455-1536)이다. 그는 전통적인 카톨릭 교회에 머물러 있었으나 개신교의 정신을 가진 기독교 인문주의자였다. 바꿔 말하면 개혁적 신학을 주장했으나 개신교 운동에 가담하는 것은 거절한 사람이었다. 그는 개인적으로 매우 겸손한 성품이었고 신비적 경향이 있었으며 교회의 양무리를 생각하는 목회적인 사람이었다. 르페브르는 1507년 자신의 학문을 성서연구에 모두 바치기로 결심한 바 있었다.¹⁰³⁾ 1508년 성서의 원전 연구가 필

101) 이광주, p.235.

102) *Ibid.*, p.236

103) Thomas Lindsay, *A History of the Reformation*(1907). 이형기, 차중순 역, <종교개혁사>, vol.2(1991), p.167.

요함을 강조하는 논문을 발표하였는데 이것은 루터보다 9년이나 앞선 것이었다. 그는 "원전 연구를 포기했기 때문에 수도원이 몰락하고 경건한 신앙이 소멸하고 사람들이 천국의 행복보다 지상의 재부를 바라게 된 것이다"고 했으며, 대담하게도 영혼의 구원은 신앙으로 얻는 것이지 현물로써 얻는 것이 아니라는 것, 성서의 유일한 최고의 권위, 미사의 상징적인 본질 등을 가르쳤다.¹⁰⁴⁾ 시편과 바울 서신의 주석을 출간했으며 라틴어로 기도하는 관행과 사제 독신제, 성인숭배 등을 비판하였다. 그래서 미슐레는 "르페브르 데따플은 루터보다 6년 전에 파리에서 루터주의를 가르쳤다"고 하였다.¹⁰⁵⁾ 그의 성서번역과 주석들은 지식층을 위한 것만이 아니었고 일선에서 목회하는 성직자들을 위해 쓴 것이었다. 그는 루터와 멜란히톤을 정죄하고 이단으로 매도하는 글을 읽고도 그들을 이단으로 생각지 않았으며, 교회의 내적인 개혁을 마음에 두고 있었다.

르페브르 데따플은 루터의 신앙에 대하여 긍정적인 반응을 보임으로써 파리 대학가의 일부 교수로부터 강한 반감을 불러일으키게 되었다. 1521년 4월 15일에 루터의 글이 소르본느에서 이단으로 정죄되었는데, 그 해 11월 9일 소르본느 교수진은 르페브르의 모든 저술들 역시 이단적이라고 정죄하였다. 바울서신의 주석에서 르페브르는 루터의 칭의론에 동조하는 견해를 피력하며 새 교회의 새로운 시대를 위한 징조로 환영하였기 때문이었다.

기욤 브리쑌네와 모(Meaux)그룹

에라스무스, 르페브르 등의 학문적 공헌이 있었지만 교구의 목회현장과 교회정치에서의 실제적인 변화를 시도한 것은 모(Maux)의 주교 기욤 브리쑌네였다. 1516년부터 르페브르의 제자였던 기욤 브리쑌네가 주교로 있던 모지방에 모그룹(Maux group)으로 지칭되는 일군의 개신교 성향의 학자, 지식인, 성직자들이 모여들게 된다. 그들은 대부분 르페브르의 영향을 받은 인문주의자들로서 이들의 활동은 프랑스 종교개혁의 초기 역사라고 할 수 있다.

브리쑌네의 부친은 추기경으로 대주교를 지낸 고위성직자로서 그의 집안은 3개의 수도원과 5개의 주교구, 2개의 대주교구의 관할권을 갖고 있었다. 브리쑌네는 젊은 나이에 아버지를 이어 썽 제르맹 데 프레의 수도원장으로 피선되어

104) A. Mauraux, *A History of France*, 신용석 역, <프랑스사>(서울, 기린원, 1995), p.155.

105) *Ibid.*

파리의 성직자들에게 개혁적인 영향을 주게 되었다. 1516년 모의 주교로 임명받은 그는 1518년 교황사절로 다녀온 후부터 자신의 교구에 거주하면서 르페브르에게 배운 바를 실천할 수 있게 되었다. 그는 교구를 26개 소교구로 나누어 각 소교구마다 1인의 설교자를 파송하여 성탄절과 사순절에 설교를 하게 함으로써 개혁에 착수하였다. 1521년부터 개혁에 열정을 품은 학자들과 설교자들을 초청하여 이들로 하여금 개혁운동을 돕도록 하였다. 이 때부터 모는 활동적이고 역량있는 인재들의 활동무대가 된다. 이들 중에는 1521년 4월(소르본느가 루터의 저작을 정죄한 시점)을 전후하여 은퇴하고 모로 이주한 르페브르와 히브리어의 권위자이며 생 제르맹 데 프레의 주교 중 1인으로서 궁정의 성경낭독자였던 바타블, 올레롱의 주교로서 신학자이며 그리스철학자인 제라르 루셀, 셴 지방의 고위성직자인 뻬에르 까롤리, 르페브르의 제자이며 제네바의 첫 번째 개혁자가 될 기욤 파렐 등이 있었다. 이들은 모두 교회개혁에 남다른 열망을 가진 사람들이었다.¹⁰⁶⁾

1520년대에 이 그룹의 중심적인 활동은 설교와 강의, 성경과 기독교 고전의 프랑스어 번역 등을 통해 일반인들이 성경을 읽으며 전체적으로 참된 기독교를 이해할 수 있게 하는 것이었다. 교구 안에는 4곳의 성경학원이 생겨났다. 카톨릭 교회의 전통적인 오류들 즉 미사의 매매, 성인 숭배, 유물 숭배 등이 고발되었다. 예배 순서에도 약간의 변화가 있었다. 미사의 상당부분이 프랑스어로 행해졌고, 예수 그리스도의 지상생활을 나타내는 형상물들도 치우도록 하였다. 마리아 찬미가는 생략되었다. 소수의 개혁자들은 주교가 바라는 것보다 한걸음 더 나아갈 것을 희망했다. 마주리에는 장례 예배에서 연도(여러 사람이 하는 기도)의 순서를 빼버렸다. 까롤리는 미사 제도에 대하여 공격했고 파렐은 공개토론회에서 반대자들을 노골적으로 공격했다. ¹⁰⁷⁾

1523년에 이 교구에는 소용돌이가 몰아쳤다. 브리쑈네에게 불만을 품은 수도사들이 공개적인 반항을 시작하였고, 다른 한편으로는 하층계급에 속한 다수의 사람들이 로마 교회의 모든 의식을 거부하는 과격한 방식으로 자신들의 신앙을 표현하고 나섰다. 모의 주교 관구에서는 빈민, 세탁부, 직조공들이 성모상에 불을 지르고 면죄 공고를 찢어버렸다. 이 소식에 접한 파리에서는 소르본느의

106) H. Bower, *The Fourteen of Meaux*(London,1894). 김재성, <칼빈의 삶과 종교개혁>(서울, 이레서원, 2001), pp.97-98 재인용.

107) 김재성, *Ibid.*

신학교수들이 강하게 반발하기 시작하였다. 고등법원의 명령에 의하여 이들은 태형, 낙형(烙刑)을 당하였고 일부 소수 과격분자는 화형을 당하였다. 소르본느는 프랑스에서 종교적 정통성을 지키는 보루였다. 신학교수단은 이 곳의 심장부를 이루고 있으며, 오직 교황에게만 책임을 지는 권위를 보장받고 있었다. 니콜라 베다가 우두머리의 위치에 있었다. 칼뱅은 몽페귀 대학에서 이 사람의 강의를 들은 바 있다. 베다는 일찌감치 르페브르가 과멸의 대상이라고 공격한 바 있었다.¹⁰⁸⁾

브리쑌네는 본래 의도하지 않았던 이러한 복잡한 사태를 무마시키고자 했다. 그는 1523년 4월 파렐을 위시하여 극단적 개혁사상을 표출한 설교자들의 자격을 취소시켰다. 같은 해 10월에는 교구 총회를 열어 루터의 성경해석과 결혼관을 정죄하고 루터의 책을 읽거나 소지하는 것을 금지했다. 또 교구 신부들에게 서한을 보내어 자신의 복음적인 의도가 무엇인가를 재천명하고 연옥의 존재를 인정치 않는 자들, 죽은 사람들을 위한 기도의 유효성과 마리아 숭배 및 성인들에게 비는 기도의 합법성을 부인하는 자들을 정죄하였다.¹⁰⁹⁾ 브리쑌네는 1524년 3월 다시 한번 루터파에 대한 정죄를 발표하였다. 그는 많은 개혁사상가들을 후원했지만 르페브르와 마찬가지로 자신이 직접 개혁세력의 대변인이 되어 싸우지는 않았다. 그는 일생 카톨릭의 추기경이며 대주교로 살다가 죽었다. 프랑스에서는 카톨릭 교회가 로마의 교황으로부터 상당한 독립성을 갖고 있었다는 점을 감안할 때 브리쑌네는 독일의 루터처럼 프랑스의 신학과 교회를 완전히 개혁하는 인물이 될 수도 있었다. 그러나 그는 소심했으며 소요를 두려워하였다. 그리고 르페브르는 마르케리뜨처럼 모든 신비주의자가 그러하듯이 외적인 변화보다 확립된 제도 내에 안주하려 하였다.¹¹⁰⁾ 브리쑌네의 연약한 개혁운동이 실패로 돌아간 이후로 수년동안 프랑스에는 대중적인 개신교 지도자가 나타나지 않았다.¹¹¹⁾

108) 르페브르는 프랑수아 1세로부터 각별한 개인적 총애와 보호를 받았다. 학문을 증진시키는 르네상스 정신에 몰두해 있었던 프랑수와 1세는 소르본느 신학부가 르페브르를 정죄하였을 때에도 변호해 주었고, 1525년 이탈리아 전쟁에서 패하여 스페인에 포로로 잡혀있을 때에도 누이 마르케리뜨의 요청을 받아 “선한 사람 파브리만은 보호하라”는 서한을 보내기도 하였다. Mauraux, p.157.

109) *Ibid.*, p.156.

110) Lindsay, p.168.

111) 칼뱅이 1536년 <기독교 강요> 출간 이후 곧 프랑스 종교개혁을 대표하는 인물로 인정받게 되는 이유는 이전의 개혁적 인문주의자들의 미온적 태도와 지도력 결핍 때문이기도 하다.

초기 인문주의자들의 한계와 칼뱅과의 차이점

프랑스의 초기 인문주의자들은 자신의 학문을 통해 종교적 변화를 추구한 사람도 있었고, 다른 한편으로는 종교성을 드러내지 않은 사람들도 있었다. 그러나 적어도 영향력 있는 인문주의자들 가운데 탈종교나 세속주의를 적극적으로 표방한 인물은 프랑스에서는 거의 없었던 것으로 보인다. 이들 초기 인문주의자들은 수련기에 있는 칼뱅에게는 존경의 대상이었고 많은 영향을 미쳤음은 두말할 나위 없다.¹¹²⁾ 이 시기의 인문주의를 문학적이건 종교적이건 학문적 성향을 가리키는 개념으로 이해할 때, 칼뱅 역시 박해 이전에는 프랑스의 르네상스 인문주의자의 한 사람으로 간주될 수 있다. 그러나, 르페브르나 브리쏬네 같은 인문주의자들은 당시의 종교를 비판하고 학문적으로 바른 신학을 회복하기를 원했지만 카톨릭과의 충돌 속에 들어가는 것은 원하지 않았으므로 자신들을 드러내지 않았다. 그들은 철학이나 신학에서의 혁명가는 아니었다. 그러나 1535년 이후 종교적 긴장과 박해의 상황에서 에라스무스, 뷔데, 르페브르, 브리쏬네 등 대항평가는 달라질 수 밖에 없었다. 칼뱅은 개혁적 신학사상을 갖고 있으며 개혁운동에 가담하지 않으며 자신의 신앙고백과 신학적 신념을 감추는 태도는 용서 또는 양해될 수 있는 일이 안된다고 생각하였다. 그러한 사람들은 니고데모주의자로 정죄하였다.¹¹³⁾ 박해가 본격화되면서 르네상스의 조류 속에 뒤섞여 있던 종교개혁의 정신은 르네상스로부터 떨어져 나오게 되었으며, 칼뱅과 인문주의자들은 확연히 분리된다. 따라서 칼뱅을 인문주의자로 이해하는 것은 학문적 수련과 지성적 성향의 맥락이며, 종교개혁이 표면화되어 전개되는 상황에서는 인문주의자와 구별되는 개혁자로서 지칭되어야 한다. 그의 삶과 학문의 목적이 인문주의자의 그것을 넘어서는 것이기 때문이다.¹¹⁴⁾

112) *Calvin's Commentary on Seneca's De Clementia*, tr. and ed. F. L. Battles(Leiden, 1969), pp.6-7. 칼뱅은 자신을 인문주의자와 동일시하며 뷔데에 대한 찬사를 보낸다.

113) 파렐은 르페브르가 말년에 임종을 앞두고 큰 죄책감을 고백한 것에 대하여 보고하고 있다. Duby,p.387. cf.강경림, <칼빈과 니고데모주의> (서울, 기독교문서선교회,1997),p.37.

114) 이와 관련하여 R. 스토페르가 루터를 “그 개혁자(the Reformer)”라고 부르며, 그의 개혁은 단순히 학문적 진리의 추구가 아니라 자신의 영혼을 구원하기 위한 치열한 영적 투쟁의 발현이었다고 한 것을 유념할 필요가 있다.

라) 프랑수아 1세(1515-1547) 시대의 종교적 상황

칼뱅은 <기독교 강요>를 당시 프랑스의 국왕 프랑수아 1세에게 헌정한 바 있다. 루터보다도 교회의 영적 독립성을 강하게 추구하였던 칼뱅이 세속군주에게 호의를 구한 연유는 당시 프랑스의 종교적 상황이 국가에 의해 크게 좌우되고 있었기 때문이다. <기독교 강요>의 헌정사는 당시 한창 치열해지고 있는 박해의 상황에서 최근까지 학문과 종교의 온건한 보호자였던 프랑수아 1세에게 개신교 신앙의 본질을 설명하고, 박해의 철회와 종교적 관용을 청원하려는 목적에서 씌여진 것이었다. 칼뱅의 <세네카의 관용론 주석>이 개신교에 대한 간헐적인 탄압이 가해지는 종교적 긴장의 시대에 인문주의자로서 국왕의 종교정책에 관한 권면을 의중에 두고 씌여졌다면, <기독교 강요>는 망명 중의 개혁신앙가로서 박해 아래 있는 동료들을 위하여 저술한 변증적 신학서였다. 칼뱅의 수련기의 내적 긴장과 개혁자로서의 전환이 이루어진 배경을 이해하기 위해서는 프랑수아 1세의 종교정책을 중심으로 당시의 종교와 정치의 상황을 살펴볼 필요가 있다.

16세기 초 프랑스의 르네상스 시대는 지적인 풍요의 시대였지만 종교적인 면에서는 개신교 성향의 인문주의자들과 보수적인 대학사회 사이의 팽팽한 종교적 긴장과 불안이 지배하고 있었다. 한편, 프랑스는 독일이나 이탈리아와 달리 일찍이 중앙집권적 국가체제가 형성되어 절대왕정으로 발전하고 있었으므로 교황청은 프랑스 교회에 대한 통제권을 국왕에게 넘겨서라도 프랑스 교회를 개신교 진영으로부터 지키려는 노력을 기울이고 있었다. 이러한 상황에서 프랑스의 종교적 향배를 결정하는 데 국왕의 역할은 지대한 것이었다. 그러나 프랑수아 1세의 종교적 태도와 관념은 독일의 개신교 체후들과 비교하면 너무나 피상적이며 우유부단한 것이었다. 프랑수아 1세가 개혁적 인문주의자들을 보호한 동기는 종교적 신념이나 원칙이라기보다는 학문과 문예에 대한 애호와 개인적 호감 차원의 것이었다. 소르본느와 파리 고등법원은 국왕과 긴장관계를 유지하며 왕의 유고시에나, 개신교도들의 과격행위가 발생할 때마다 강력한 탄압을 시도하였다.

1523년 8월 8일 아우구스티누스파 수도사인 장 발리에르(Jean Valliere)가 개신교 사상과 관련하여서는 최초의 이단혐의로 파리에 있는 돼지시장에서 공개적으로 화형 당하였다.¹¹⁵⁾ 같은 해 6월에는 저명한 귀족 루이 드 베르갱이 루

터주의자로 기소되었다. 그의 도서관이 압수 소각되었으나 생명만은 국왕의 개입으로 건질 수 있었다.¹¹⁶⁾ 1520년대의 파리에서는 누구나 에라스무스와 드 베르캥, 그리고 당시는 한 사람의 인문주의 학자로 인식되었던 루터의 이름을 입에 올리고 있었다. 이 때 루터가 인문주의자로 인식되었다는 사실은 당시 프랑스 인문주의 운동의 성격에 대하여 중요한 시사를 준다. 즉 인문주의가 단순한 신학문이 아니라 지적 권위를 함께 갖고 있는 종교적 권위에 대한 비판적 운동의 성격을 띠었음을 의미한다.¹¹⁷⁾ 1524년 프랑수아 1세가 파비아 전투에서 포로가 되어 스페인에 감금되어 있는 동안 섭정인 사보이의 루이스는 소르본느와 고등법원을 의식하여 루터파의 서적과 이단의 인쇄물에 대한 탄압조치를 명하였으며, 고등법원은 이단들을 수색하고 심문할 수 있는 위원회를 임명하였다. 이 때 개혁세력이었던 모(Meaux)교구의 설교자들은 스트라스부르로 도피하였으며 르페브르 데따플의 번역성경은 공개적으로 소각되었다. 1525년 3월 왕이 복귀하여서는 개혁파를 지지하는 입장을 취하여 르페브르를 왕자의 개인교사로 초빙하였고 모의 설교자들은 프랑스로 돌아올 수 있었다.¹¹⁸⁾ 그러나, 프랑스의 종교상황은 얼마되지 않아 또다시 박해국면으로 돌아서게 된다. 1525년 9월 양모공 장 르클레르가 경배의 대상물을 손상시켰다는 이유로 화형을 당하였다. 1527년에는 궁정시인 마로가 사순절 기간에 돼지고기를 먹었다는 이유로 투옥되는 사건이 발생하여 젊은 학생들을 당혹케 하였다. 1528년 5월 프랑수아 1세는 성상 파괴사건에 나타난 혁명적 요소에 격분하여 박해를 재가하였다. 그러다가 4년 뒤 1532년 국왕은 영국과 독일의 개신교도들과 제휴하기를 위하여 정책을 변경한다. 1533년 사순절에는 모교구의 설교자를 초청하여 설교하게 하였으며, 프랑스 국왕과 나바르의 왕비를 이단이라 고소했던 소르본느의 박사들을 추방하기도 하였다. 1533년 11월에는 칼뱅의 친구인 니콜라 폼이 소르본느 학장에 선출되어 취임연설에서 강력한 개혁을 주장하였을 때, 그와 칼뱅 등은 체포를 피하기 위해 망명에 나서야 했다. 이처럼

103) 그는 프랑스 개혁교회의 최초의 순교자로 간주된다. 이 해는 칼뱅이 막 파리에서 올라왔을 때였다. Richard Stauffer, "Calvin" in R.C.Gamble ed., *The Biography of Calvin*(New York, Garland, 1992), p.11.

116) 베르캥은 결국 후에 다시 기소되어 1526.4.26 화형에 처해진다. Lindsay, p.169.

105) Breen, p.X.

118) *Journal d'un Bourgeois de Paris sous le regne de François I(1515-1536)* (Paris, 1854), p.104 quoted in Lindsay, p.170.

전반적으로 프랑수아 1세 정부의 종교정책은 개혁자들에 대한 박해와 완만한 보호 사이에서 유동적으로 흔들리는 것이었다.¹¹⁹⁾

프랑스에서 르네상스의 문학적 인문주의와 종교개혁의 정신이 확연히 분리되며 그 차이점을 드러내는 계기는 1534년 10월의 플라카드 사건으로 시작된다. 이 사건을 계기로 프랑수아 1세는 개혁적인 인문주의자들을 보호하고 그들에 대한 박해를 제지하는 역할을 그만두게 된다. 플라카드 사건은 1534년 10월 18일 파리 전역과 오를레앙, 블로와, 앙부와즈 등의 주요 도시에 미사를 반대하고 로마 카톨릭의 교리와 관행을 부인하는 벽보와 현수막이 게시된 사건을 가리킨다. 왕의 침실 문에까지 벽보가 부착되었고 왕은 자신의 안전이 위협받은 것으로 간주하여 진노하였다. 이에 대하여 고등법원과 소르본느를 중심으로 한 박해자들은 당시 독일을 피투성이로 만들고 있던 재세례파교도의 반란과 비슷한 대반란의 서막이 보인다고 떠들어대기 시작하였고, 프랑수와 1세는 겁을 먹고 박해자들을 제지하지 않기로 하였다. 이단을 분쇄하기 위한 극단적인 조치가 요구되었고, 신성모독에 항거하기 위한 보속행진이 도처에서 이루어졌다. 왕 자신과 고위 귀족들까지 1월에 이러한 행진에 참여하였다. 이 달에 35명의 루터파를 체포하여 심문하고 화형에 처하였다. 궁정 시인 끌레망 마로와 마뮈랭 꼬르디에를 비롯한 저명인사들이 다수 국외로 피신하였고 이들의 재산은 압류되었다.¹²⁰⁾ 칼뱅의 <기독교 강요>는 이 때 동료들이 희생당하고 있는 박해의 현실 속에서 개신교 신앙을 오해와 비방으로부터 변론하기 위하여 쓰여진 것이었다. 칼뱅은 1535년에 <강요>를 속히 출판하고자 하였으나 해를 넘기게 되었다. 헌정 대상은 이전의 옹호자에서 이제는 박해의 동조자가 되어 있는 국왕 프랑수아 1세였다. 그러므로 <기독교 강요>는 1차적으로 변증서의 성격을 갖고 있었다. 박해가 시작되고 <기독교 강요>가 읽히면서 프랑스에서 그 때까지 불명료했던 요소들은 분명해지고 확고해진다. 엄밀히 신교도도 아니고 엄밀히 카톨릭 교도도 아니기를 바라는 사람들- 다시 말해서 자유사상가, 신앙자유를 주창자, 본능적이고 자연적인 인생의 지지자들-은 두 개의 교리 사이에 끼여 있게 되었다. 랑송의 표현에 따르면 이 때부터 막연한 경향들의 시대는 지나가고 왕과 더불어 카톨릭 교도가 되거나 칼뱅과 더불어 신교도가 되지 않으면 안되었다.¹²¹⁾ 이 때, 문학적 인문주

119) Lindsay, p.169.

120) Lindsay, p.172.

의의 대표자가 될 라블레는 자신의 저서 <뻥타그뤼엘>의 강력한 기쁨이 소르본느에서나 제네바에서나 가증스러운 것이라는 것을 깨달았다. 그는 프랑스에 안전하고 평화롭게 머물러 있고 싶었으므로 추기경들이며 왕족들, 그리고 심지어 왕들까지도 자기의 보호자로 만들었다. 그는 처음 두 권을 다시 인쇄하여 sorboniste, sorbonagers, sorbonicoles 등 소르본느의 교수나 학생들에 대한 경멸어와 귀에 거슬리는 말들을 삭제해 버렸다.¹²²⁾

1536년 칼뱅의 <기독교 강요>가 출간된 후, 프랑수아 1세는 쾰빙글리 추종자를 제외한 모든 이에게 일시적으로 사면을 발표한다. 이 때 프랑수아는 독일 제후들과의 관계를 고려한 것으로 보인다. 그러나 1538년 이후부터는 이단의 근절을 표방하며 지금까지보다 더욱 엄격한 종교재판과 가혹행위를 수반하는 칙령들이 연속적으로 발표되었다. 왕령 중의 하나는 “모든 충성스런 신하들은 이단을 버릴 것이며, 모든 사람이 힘을 합하여 대화재를 진압하려고 힘쓰듯이 이단의 뿌리를 뽑기 위하여 모든 가능한 수단을 총동원하도록 하라”고 하였다. 이처럼 강력한 처벌을 촉구하였음에도 불구하고 계속하여 왕령들이 나왔다는 사실은 프랑스 내에서 개혁신앙이 급속도로 증가하고 있음을 의미하는 것이었다.¹²³⁾ 박해가 진행되며 종교개혁 운동이 공개적으로 확산되지만 르페브르 등의 인문주의자들이 개혁운동에 참여하기를 거부함에 따라 칼뱅은 지도력이 공백상태가 된 프랑스 종교개혁운동의 지도자로 등장하게 된다.

마)인문주의 문화 속의 칼뱅 : 교육배경과 회심

지금까지 칼뱅의 사람됨과 사상에 대한 평가는 양극단으로 갈려왔다. 그는 하나님께만 사로잡힌 철저한 경건의 인물이요 성서의 정신을 가장 탁월하게 해석한 신학자로 숭상되는가하면, 다른 한편으로는 칼뱅을 인간에 대한 긍정적 이해나 연민이라고는 찾아볼 수 없는 경직된 신본주의 신학과 히스테리적인 신정 정치의 주도자로 비판되기도 하였다.¹²⁴⁾ 이러한 극단적 차이가 생기는 이유는 칼

121) Lanson, p.129.

122) *Ibid.*

123) Lindsay, p.173

뱅연구가 종종 그의 사역의 결과 또는 후대에 미친 영향에 관한 고정관념에 기초하여 이루어졌기 때문이다. 실제로 대부분의 칼뱅에 대한 저작들은 대개 2차 제네바 사역이 시작된 1541년부터 칼뱅이 세상을 떠난 1564년까지의 사역을 중점적으로 기술해 왔다. 비판적 입장의 연구일수록 제네바에서의 신정적 통치(神政的統治)과정의 사례들에 주목하고 그것에 의거하여 칼뱅의 의도와 목적을 해석하였다. 그러나 칼뱅을 치우침 없이 올바르게 이해하기 위해서는 그의 사상이 이미 제네바 사역 이전에 형성되었다는 점을 고려하여야 한다. 그 예로서, <기독교 강요>는 1536년의 초판에서 1559년의 최종판까지 23년간의 많은 증보와 재배열에도 불구하고 읽는 이에게 시종일관 단절없는 지속감을 준다는 사실을 주목할 수 있다.¹²⁵⁾ 따라서 칼뱅 사상의 연구는 그의 사역의 교회정치적 측면을 조명하는 것보다 그의 신학의 형성과정과 구성요소를 인식하며 관찰할 때 더욱 실체에 가까이 갈 수 있다고 보아야 한다. 스테판 쓰바이크의 경우와 같이 그 시대의 역사적 조건을 간과한 문학적 저널리즘에 근거한 해석은 칼뱅의 사상을 인간이해를 결여한 경직된 신본주의 신학이며 전제적인 정치 이데올로기로 이해하게 하는데, 이것으로는 칼뱅의 신학사상이 갖는 역동적인 문화형성력(cultural force)이나 당시의 르네상스 지식인들에 대한 광범위한 호소력을 설명하지 못한다. 칼뱅 사상의 실체와 함의는 그의 신앙개념과 인문주의적 맥락의 결합양식을 이해할 때 더욱 정확히 해석할 수 있다.

종교개혁자인 칼뱅의 사상과 실천에 인문주의적 요소가 어떻게 작용했는가를 살피는 것은 칼뱅의 신학사상을 심층적으로 이해하기 위해서는 물론, 르네

124) 영국의 국교회 신학자인 리처드 후커는 <교회정치의 법률에 관하여>의 서문에서, 이 책은 칼뱅의 추종자임을 주장하는 영국인들의 종교적 견해를 논박하기 위한 책이었음에도 불구하고 “칼뱅은 프랑스 교회에게 주어진 인물 중 비할 데 없이 지혜로운 인물이었다”고 했으며, “그에게 합당한 세계적 명성을 가져다 준 것은 <기독교 강요>와 그에 못지 않은 노고에 의해 이루어진 성서주석들”이라고 하였다. 반면 문학적 전기작가인 스테판 쓰바이크는 “칼빈의 수완은 새로운 것이 아니다. 모든 독재자들이 전부터 줄곧 사용해 온 것이다. 그것은 테러이다. 칼빈이 한 일은 거룩한 테러였다.”고 비난하였다. 쓰바이크는 칼뱅에게 이성관계의 스캔들이 없었다는 점까지도 감정과 융통성이 없는 증거라고 비난하는 등 적대적인 감정을 숨기지 않고 있다. Basil Hall, "Calvin and the Biblical Humanism", ed., Gamble, *Influence upon Calvin and Discussion of 1559 Institutes*, (New York & London, Garland, 1992), p.55.

125) F.L. Battles, 양건, 강명희 공역, <칼빈의 기독교 강요 분석>, “서론”, p.14. Battles는 칼뱅이 아우구스티누스처럼 생애에 걸쳐 사상이 변화하는 경우와는 대조적으로 신학계에 들어서는 처음부터 만년에까지 변함없는 형태를 고수하는 대표적인 경우임을 지적하고 있다.

상스 인문주의와 종교개혁, 그리고 종교개혁의 신학사상과 교육(종교개혁의 제2국면이라고 할 수 있는)의 관계를 이해하는데 하나의 사례를 넘어 준거적 가치를 갖는다고 할 수 있다. 이를 위하여는 당시의 프랑스 르네상스 문화 속에서 칼뱅이 받은 인문주의 교육의 과정을 살피는 것이 일차적인 작업이 되어야 할 것이다.

칼뱅(Jean Calvin 또는 Jean Cauvin, 1509-1564)은 1509년 7월 10일 프랑스의 노아용(Noyon)에서 태어났다. 이 곳은 파리 북동부에서 약 100킬로미터 떨어진 지방도시로서 대성당이 있는 곳이었다. 부친인 제라르 꼬뱅은 장인과 뱃사공 집안 출신으로서 시정부의 서기인 소시민계층으로 상승한 집념과 야망을 가진 인물이었다. 이 도시는 대주교가 통치했는데 당시의 주교는 샤를 드 앙제였으며 칼뱅은 어려서부터 이 주교 집안의 자녀들과 친하게 지냈으며 파리 유학도 이 집안의 세 자녀와 함께 갔다.¹²⁶⁾ 이는 그가 귀족적인 평민의 신분과 조건 속에서 성장하였음을 의미한다. 칼뱅의 성직자 신분에 관하여는 그가 12살 때부터 학업을 거의 다 마친 후인 25세(1534년)까지 노아용 대성당 및 부친의 고향 교구의 성직록을 받았다는 사실을 기억해야 할 것이다. 그는 1527년에는 생 마르탱드 마르테빌 교구에서 사제보로 임명되었으나 로마 교회로부터 사제서품을 받은 적은 없다. 그렇지만 칼뱅이 오랜 동안 성직록을 받으며 학업을 마쳤다는 사실은 그가 예비사제의 의식을 갖고 성장하였음을 의미한다. 이는 정식 신학수업이나 사제서품을 받지 않았다고 할지라도 종교지도자로서의 칼뱅의 이해하는 데 중요한 사실로 간주되어야 할 것이다.

칼뱅이 1523년 파리에서 처음 공부한 곳은 마르쉬 학교(College de Marche)로 알려져 있다.¹²⁷⁾ 그는 여기서 마튀랭 꼬르디에로부터 훌륭한 라틴어

126) 칼뱅은 1532년의 세네카의 관용론 주석을 이 집안의 형제 중 하나인 끌로드에게 헌정했다. 헌정사에서 “나는 소년으로서 당신의 집에서 교육받았으며 당신과 함께 동일한 공부를 시작했기 때문에 나의 생애와 저작을 돌아볼 때 나는 나의 첫 교육에 대해 당신의 지극히 고귀한 가문에 빚지고 있습니다.”라고 했다. 이양호.<칼빈>(한국신학연구소, 1997), p.11.

127) 프랑스에서 college는 전적으로 그런 것은 아니지만 중등과정의 호칭인 경우가 많다. 다수의 학자들은 칼뱅이 고향을 떠나 파리에서 공부를 시작한 것이 1523년이라고 주장해 왔으나 T.H.Parker 등 일부 학자들은 1521년이라고 주장하고 있다. 또한 칼뱅이 처음 공부한 곳도 마르쉬 학교가 아니라 몽페귀 대학이며, 몽페귀 대학에 소속해있으면서 꼬르디에의 강의를 들었을 것이라는 주장이 나타났다. 보다 상세한 논의는 이양호, pp.12-13 주2,3 참조.

문장의 기초를 닦으며 처음으로 인문주의 학문의 즐거움을 맛보게 된다. 꼬르디에는 당시의 라틴문장의 조야함(barbarous latinity)을 비판하는 책을 낸 바 있는 일급의 학자로서 근면한 학도였던 칼뱅에게 라틴어와 함께 프랑스어에서도 가능한 언어의 위엄과 힘, 그리고 명료함에 대한 감각을 갖게 해 주었다.¹²⁸⁾ 칼뱅이 프랑스어의 기초를 세운 인물로 평가될 수 있는 것은 꼬르디에에게 힘입은 바 크다. 칼뱅은 1550년 <데살로니가서 주석>을 꼬르디에에게 헌정하며 다음과 같이 말하였다.

나의 아버지가 소년인 나를 파리로 보냈을 때 나는 라틴어의 초보만 익혔을 뿐이었습니다. 그러나 당신은 짧은 동안에 공부의 참된 방식 가르치기 위하여 하나님께서 내게 보내신 스승이었습니다. 내가 좀더 능숙하게 되었고, 후진들이 내 저작으로부터 조금이라도 유익을 얻는다면 그것은 상당부분 당신의 덕분이라는 것을 증거하고 싶습니다.¹²⁹⁾

그가 대학교육을 처음 받은 곳은 몽뻬귀 대학이었다. 이 대학은 에라스무스(1466-1536)와 이그나티우스 로올라(1491-1556)를 배출한 바 있으며, 정통주의의 요새 중 하나로 간주되었고 엄격한 수도원적인 기풍을 갖고 있었다. 그러나, 아우구스티누스 신학에 정통한 스코틀랜드인 신학자인 메이저가 있었고 ‘공동생활의 형제단(Brethren of Common Life)’에서 시작되었던 신경건 운동(Devotio moderna)의 흐름을 접할 수 있었으므로 칼뱅에게는 의미있는 교육적 경험이 되었을 것으로 여겨진다. 그는 이 시절 많은 친구들을 사귀었는데 그 중 왕의 주치의였던 기욤 폼의 집안과 친밀하게 지냈다. 1533년에 기욤 폼의 아들인 니콜라 폼이 파리 대학교의 학장이 되었을 때에는 그의 취임연설 사건에 연관되어 망명길에 오르게 된다. 이 무렵 칼뱅은 폼의 집안을 통해 뷔데와도 접촉이 있었을 것을 충분히 추정할 수 있다. 그리고 칼뱅의 사촌이면서 그가 파리 시절 친밀히 지냈던 피에르 로베르(Olivetan이라는 이름으로 불리움)는 3언어에 능통하며 성서를 번역한 것으로 유명한 인물이었다.¹³⁰⁾

128) M. Cordier, *De Corruptelis Sermonis apud Gallos et Loquendi Latine Ratione Libellus*(Paris, 1530) quoted in Basil Hall, p.60.

129) <데살로니가서 주석>, p.1.

칼뱅의 부친은 그를 어려서부터 성직자로 키우려 했으나 그가 18세인 1528년 몽페귀에서 문학석사(Master of Art)를 마쳤을 때 법학을 하도록 명한다. 이 때의 문학 분야에서는 철학과 변증학이 핵심과목이었다. 그의 부친이 법학으로 전환하게 한 이유는 미래의 경제적 수입에 대한 고려와 함께 자신이 노아용 참사회와 심각한 불화에 처했기 때문이었다. 그래서 칼뱅은 오를레앙 대학으로 옮겨 법학 공부를 한다. 이에 관하여 칼뱅은 <시편 주석> 서문에서 이렇게 쓰고 있다. “내가 아직 매우 어린 소년이었을 때 아버지는 나를 신학 공부를 하도록 예정해 두었다. 그러나 후에 법률계에 종사하는 사람들의 수입이 높은 것을 알고 돌연히 그 목표를 바꾸었다. 그래서 철학 공부를 그만두고 법학을 공부하게 되었다.¹³¹⁾ 여기서 법학은 교회법(cannon law)이 아니라 시민법(civil law)을 의미한다. 당시의 법학은 프랑스 왕정의 요구에 부응하는 새로운 학문으로서 고전문학의 연구와 함께 프랑스 르네상스 학문의 주류였다.¹³²⁾ 그에게 법학을 가르친 교수들은 르네상스의 혁신적인 법학자들이었다. 따라서 법학 수업은 칼뱅에게 율법주의적 사고를 갖게 한 것이 아니라 그의 인문주의적 신학의 내용을 제공하는 요소가 되었다.¹³³⁾ 당시 오를레앙 대학은 파리 대학의 반대로 신학의 교수좌를 갖지 못하였으므로 법학에만 전념하였다. 이 대학의 유명한 학자는 피에르 드 레스뚜알(Pierre de l’Estoile)이었다. 칼뱅은 레스뚜알에 대하여 “통찰력, 강의, 법조의 경험으로 그는 이 시대에 법학에서 비길 자가 없는 왕자로 자리잡고 있다”고 격찬한다.¹³⁴⁾ 뿐만 아니라 오를레앙에는 그리스어의 탁월한 교사인 독일인 멜키오르 볼마르(Melchior Volmar)교수가 있었다. 칼뱅은 <고린도 후서 주석>을 볼마르에게 헌정한다.¹³⁵⁾ 칼뱅은 헌정사에서 볼마르의 종교적 영향을 언급하고 있지

130) Basil Hall, p.61.

131) <시편 주석>, p.1.

132) 프랑스 인문주의자들은 로마법을 프랑스 왕정의 절대주의적 요구를 지지할 수 있도록 해석하고 있었다 브린은 르네상스의 3대 로마법 학자로 로렌조 발라, 뷔데, 알키아티를 꼽는다. 프랑스의 로마법 해석은 독일 법학자들과는 상반된 경향의 것이었다. 독일의 Zasius의 경우 그는 로마법을 절대주의적으로 해석하는 것에 반대하며 사회적 상업적 규범을 독일의 프라이부르크의 법령에 부합하도록 적용하였다. Breen, p.ix.

133) E.David Willis, "Rhetoric and Responsibility in Calvin's Theology", *The Context of Contemporary Theology :Essays in Honor of Paul Lehman* (John Knox Press,1974), p.48

134) 이양호, p.16.

135) “나의 아버지가 시민법을 공부하도록 나를 이리로 보냈을 때, 나는 당신의 격려와 지도 아래 처음으로 그리스어를 공부하게 되었습니다. 당신은 아주 뛰어난 선생이셨습니다”. *Ibid.*,

는 았으나 이때 볼마르를 통해 신약성서를 소개받고 직간접으로 루터와 독일의 종교개혁적 사상의 영향을 받았으리라는 것을 추측할 수 있다. 1529년 칼뱅은 저명한 이탈리아인 학자 알키아티(Andrea Alciati)의 명성을 따라 부르주(Bourges)대학으로 가며, 1531년 봄에 법률가 자격증(licencie es lois)을 받는다.¹³⁶⁾ 법학의 학위를 받은 것이 오를레앙에 돌아와서인지 부르주에서인지는 분명치 않다. 법학의 수업은 칼뱅의 생애에서 중요한 전환점이라는 의미를 갖는다. 만일 파리 대학에서 신학을 공부했다면 그는 보수적인 교육을 받고 로마 성직자가 되었을 가능성이 크다. 그러나 그가 오를레앙에 와서 로마법과 고전어학을 비롯한 인문주의 학문을 접함으로써 로마 카톨릭 교회를 비판하고 종교개혁 운동을 전개할 학문적 기반을 얻게 된 것이다.

1531년 5월 26일 그의 후견인이었던 부친이 세상을 떠난다. 이후 칼뱅은 파리의 왕립강좌(Lecteurs Royaux, 후에 콜레주 드 프랑스로 발전함)의 수강생으로서 그리스어와 히브리어 공부를 시작한다. 여기서 그의 주목을 끈 강사는 헬레니스트인 피에르 다네(Pierre Danés)와 헤브라이스트인 프랑수아 바타블(Francois Vatable)이었다. 이 두 사람은 모두 르페브르 데파폴의 영향을 받은 학자들이었다. 이곳에서 칼뱅은 볼마르 교수에게 배운 그리스어를 더욱 진보시킬 수 있었고, 히브리어의 새로운 세계에 접하게 된다. 그리고 한편으로는 세네카의 <관용론>에 대한 주석을 저술하여 1532년 4월 4일자로 출간한다. 이 책은 칼뱅이 젊은 날 수련한 인문주의 학문의 성과를 집대성한 노작으로서 로렌쵸 발라와 에라스무스, 뷔데의 방법론이 충실히 구사되었을 뿐 아니라 저자 자신의 개성과 독창성도 나타난 작품이었다. 또한 에라스무스의 동일한 주석을 능가하려는 청년기의 패기를 담고 있는 작품이었다. 칼뱅은 여기서 56명의 라틴 저자들과 22명의 그리스저자들을 인용하고 있으며 아우구스티누스를 비롯한 7명의 교부들, 그리고 뷔데와 에라스무스를 비롯한 당대의 인문주의 학자들을 인용하고 있다.

칼뱅을 그의 후기 생애인 제네바의 개혁자로 보며 접근하는 사람은 그의 첫번째 저작이 고대의 스토아 철학자인 세네카 저작의 주석이라는 사실을 의

p.16.

136) Alciati가 칼뱅에게 미친 영향에 대하여는 학자들의 평가가 엇갈린다. Breen은 신주(神酒)와 같은 영향을 미친 것으로 보는 반면, T.H.Parker는 특기할 만한 것이 못된다고 평가한다. Breen, *John Calvin*, p46 ; Parker, *A Biography*, p.24.

아하게 느끼지만, 1520-1530년대의 프랑스 인문주의의 상황을 살펴보면 이것은 전혀 놀라운 일이 아니다. 인문주의 학문을 위하여 개설된 왕립강좌의 수강생인 젊고 뛰어난 학도가 고전의 주석을 저술한 것은 당시로서는 매우 자연스러운 일이었다. 무엇보다도 칼뱅은 자신의 학업을 종결하는 단계에 이 책을 출간함으로써 법률가보다는 인문주의 학자 또는 문필가로서 입신하고자하는 뜻을 품고 있었다.¹³⁷⁾ 그러나 그의 데뷔작품에 대한 평가는 냉담하였다. 칼뱅이 에라스무스를 비판하고자 한 것에 대하여 외람되다는 비난을 받았던 것이다.¹³⁸⁾ 그러나 이 작품으로써 칼뱅은 인문주의 학자로서의 자격은 충분히 인정받았다. 이 책의 출간이 갖는 의의는 첫째, 칼뱅의 인문주의 학자로서의 역량을 구체적으로 보여준다는 점이다. 둘째, 우리는 칼뱅이 자신의 진로를 성직자도 법률가도 아닌 인문주의 작가가 되는 길로 정한 바 있다는 사실을 이 작품을 통해서 알게 된다. 1532년 4월 칼뱅이 친구인 다니엘에게 보낸 서신은 그가 이 책을 자비로 출판하였으며 이 책의 판매와 반응에 관심갖고 있는 모습을 보여준다. 이 사실들은 칼뱅이 프랑스 인문주의 문화 속에 얼마나 깊이 뿌리박고 있었는가를 알 수 있게 해준다.¹³⁹⁾

우리는 세네카 주석을 통하여 칼뱅의 인문주의 훈련이 결코 피상적인 것이 아니었다는 것을 확인할 수 있다. 그렇다면 그러한 인문주의적 교육에 의하여 형성된 정신적 특질이 회심 후에 소멸되었는가, 아니면 지속적으로 존재하며 그의 신학형성의 한 요인으로 작용하였는가는 칼뱅연구의 중요한 관심사가 아닐 수 없다. 그가 <시편 주석>의 서문에서 술회하듯이 칼뱅은 중세의 카톨릭 교의를 깊이 맹신하다가 철저한 종교개혁자로 돌아선 인물이다. 칼뱅의 회심에 관해서 중요한 것은 회심의 동인이 학문적인 연구에 있었는지, 그리고 회심의 결과가 그의 학문적 성향에 급격한 변화를 가져왔는가의 문제이다. 그는 시편 주석에서 자신의 회심을 회고하면서 그것이 “돌연한” 것이었고, “단지 하나님이 행하신 것일 뿐”이었다고 말한다. 이는 그의 회심이 인문주의적 학문연구의 결과로 인한

137) 스토아 철학의 대표자의 한 사람인 세네카의 저작을 주석하였다는 이유로 인하여 칼뱅이 스토아 철학의 영향을 어떻게 받았는가에 대하여 토론이 야기되곤 하였다. 그는 <관용론 주석>에서 에피쿠로스주의에 비하여는 스토아주의를 높이 평가하지만 스토아주의 사상이 기독교 신앙과 상반될 때에는 비판적 입장을 취하고 있다. 이양호, p.18.

138) Stauffer, p.27.

139) Epistola 14, "Calvinus Danieli", *Calvini Opera*(이하 CO) X/2. pp.20-21 quoted in Breen, p.126.

것이 아니라는 사실을 의미한다. 또한 칼뱅이 회심 이후에도 인문주의자로서의 특성을 유지하는가의 문제는 인문주의 정신의 종교적 경향(이것은 르네상스의 종교성이라는 더 넓은 맥락에서 보아야 할 것이다), 또는 인문주의 학문과 기독교 신학의 관계를 이해할 때 답변할 수 있을 것이다. 본고의 앞 장에서 살펴본 바와 같이 인문주의는 철학적으로나 신학적으로 일관되고 특정한 신조나 교의를 요구하는 것이 아니라, 정신적 태도와 사고의 틀에 관한 것이다. 그러므로 회심이 회심자의 학문이나 숙달한 언어, 연구습관을 소멸시키는 것은 아니라는 점에서 칼뱅의 인문주의 학문훈련이 회심으로 말미암아 무의미하게 된 것은 결코 아니라고 보아야 할 것이다.

칼뱅의 회심 시기에 관한 고찰에서 우리는 인문주의 정신이 칼뱅의 회심 이후 신학작업(doing theology)에 작용할 만큼 뿌리 깊은 것이라고 짐작할만한 소지를 발견한다. Q. Breen이 지적하듯이, 일반적으로 칼뱅이 <기독교 강요>라는 고전적 저작을 26세(1535년 탈고)에 저술하였다는 사실은 그가 매우 젊은 나이에 개신교 신앙의 정수를 깨닫고 사상화한 천재임을 의미하는 것으로 간주되곤 하지만, 개인의 정신형성의 단계에서 본다면 칼뱅은 오히려 늦은 단계, 즉 인격과 정신적 특질이 이미 형성된 단계에서 회심한 사람이라는 점을 우리는 주목하여야 한다. 그의 회심 시기에 대해서는 여러 견해가 있지만 중요한 지표가 되는 것은 1532년 4월 출간된 <관용론 주석>의 집필과, 칼뱅이 원고작성에 관계한 것으로 알려진 니콜라 폼의 취임연설 사건이다. 칼뱅은 자신의 회심을 “하나님의 행동에 의한, 급격한 것”으로 회상하고 있으며, 베자는 칼뱅이 회심 이후 “다른 모든 연구를 포기하고 하나님께만 헌신하였다”고 묘사하고 있다. 따라서 칼뱅의 회심은 <관용론 주석>을 집필하고 출간하는 시기(1532년 4월)보다는 앞서지 않으며 폼의 취임연설 사건(1533년 11월) 보다는 늦지 않은 것으로 보아야 할 것이다. 이때의 그의 연령이 23-24세에 달하였다고 할 때 이것은 당시의 상황에서 청년기의 모든 교육훈련을 마치고 정신적 습관과 태도가 이미 형성된 시기로 보아야 한다.¹⁴⁰⁾ 그는 교육의 전과정을 인문주의 학도로서 전력을 기울인 사람이었다. 잦은 밤샘 연구로 지병을 얻기까지 하였고 학업을 마친 후에는 인문주의 작가로 데뷔하기 위하여 심혈을 기울여 고전주석을 저술하였다는 사실을 간과해서는 안된

140) Breen, *John Calvin*, p.110.

다. 청년의 자기형성기 동안 줄곧 인문주의자로서의 자의식과 목표를 가지고 살았던 사람에게 신앙적 회심이 학문의 방법론과 정신적 태도 및 사고의 틀을 전적으로 변경시키리라고는 볼 수 없는 것이다.¹⁴¹⁾ 그러므로 인문주의자에서 개신교 신앙가로의 회심이 그의 지적인 영역에 미친 영향 중 가장 의미있는 것은 인문주의 학문을 망각한 것이 아니라 칼뱅의 관심과 연구 대상이 고전에서 성서로 전환되었다는 사실에서 찾아야 한다. 회심 이후의 칼뱅은 고전 문헌에 대한 주석가가 아니라 성서해석자로서의 길을 가게 된다.¹⁴²⁾

1533년 11월 친구인 니콜라 폼이 파리 대학의 신입 총장 취임연설에서 에라스무스와 루터를 인용하여 강력한 개혁을 주장하였는데, 칼뱅은 이 원고 작성에 관련된 혐의로 수배되었기 때문에 파리를 떠나게 된다. 이후로 그는 파리의 인문주의자의 문필세계로 돌아가지 못하게 되었다. 1534년 5월 4일 그는 노아용에서 성직록을 반환하였다. 1534년 10월 플래카드 사건으로 불리우는 광범위한 소동이 있고 나서 신교도들에 대한 박해가 크게 강화되는 동안 그는 개신교의 신앙을 설명하기 위해 이미 집필을 시작한 책을 서둘러 완성하여 1536년 3월 바젤에서 출판한다. 이것이 <기독교 강요>이다. 칼뱅은 이 책을 프랑수아 1세에게 헌정하며 개신교도들에 대한 관용을 호소한다. 이 때 프랑수아 1세는 독일 황제에 대항하기 위하여 독일 신교도 제후들의 도움을 필요로 하고 있었다. 그러한 상황에서 프랑수아 1세는 프랑스 신교도들에 대한 박해를 그들의 무정부주의 때문이라고 변명하며 일시적으로 신교도들을 사면하였다.

<기독교 강요>를 집필한 후 칼뱅은 망명생활을 계속하면서 이탈리아의 페라라를 방문한다. 페라라의 공작부인 르네는 프랑수와 1세의 전임 루이 12세의 딸로서 박해받는 프랑스의 개신교도들을 보호해 주었다. 그녀는 여자의 왕위계승을 금한 살릭(salic)법이 아니었다면 프랑수와 1세 대신 왕위에 올랐을 여인이었다. 여기서 잠시 머문 후 그는 프랑스에 들렀다가 동생과 누이와 함께 스트라스부르로 가려고 했다. 그는 이 곳에서 조용한 학문 생활을 계획하였던 것이다. 이 때 독일과 프랑스의 전쟁 때문에 칼뱅은 제네바를 거쳐야 했다. 제네바는 칼뱅이 오기 얼마 전인 1536년 5월 21일 시민총회에서 개신교 신앙을 받아들이기로 결의

141) *Ibid.* 이는 마치 역시 늦은 회심자인 로올라가 군인의 기질과 훈련자의 자질을 발휘한 것과 유사하다.

142) McNeil, "preface" in Breen, *Ibid.* p.viii.

하였다. 제네바의 종교개혁자는 모 그룹의 일원이었던 기욤 파렐(Guillaume Farel, 1489-1565)이었다. 그는 <기독교 강요>의 저자로서 이름이 이미 알려지고 있던 칼뱅이 이 도시에 머문 것을 알고 찾아와 제네바의 종교개혁을 위하여 함께 일할 것을 강권하였다.¹⁴³⁾

(1차 제네바 사역 1536-1538)

제네바를 경유하던 중 칼뱅은 그 도시의 개혁자인 파렐의 강권에 붙잡혀 1536년 9월부터 제네바 교회의 성경 교수(Sacrum Literarum in ecclesia Genevansi professor)의 직책으로 사역을 시작하게 되었다. 얼마 후에 설교자로 임명되었다.¹⁴⁴⁾ 이 때 그의 나이는 27세였고 파렐은 20년 연상이었다. 제네바의 시민들은 파렐이 칼뱅을 소개하였을 때 자신들의 목회자가 그토록 붙들려고 하는 어떻게 보면 거만스러우면서도 연약해 보이는 외국인 젊은이에 대해서 달갑지 않게 생각하였다. 그들은 심지어 칼뱅의 이름조차 묻지 않았다. 그러나 그가 썸 피에르 교회에서 바울 서신을 매일 강의하자 그의 가르침이 능력있으며 매력적임을 느끼게 되었다. 제네바의 신앙과 도덕의 수준이 매우 낮다고 판단한 칼뱅은 파렐과 함께 종교개혁의 교리와 생활규범을 확립하기 위하여 노력하였다.¹⁴⁵⁾ 그 방법

143) 칼뱅은 이 때에 파렐과의 유명한 대화를 시편 주석에서 밝히고 있다. “내가 조용히 은거하고자 했던 스트라스부르로 가고자 했던 지름길이 전쟁으로 말미암아 폐쇄되었기 때문에 나는 제네바에서 하룻밤 이상은 머무르지 않고 조용히 지나가려고 했었다. 이 일이 있기 바로 얼마 전에 내가 파렐과 피에르 비레의 노력으로 그 도시에서는 교황 추종자들이 축출되었다. 그러나 모든 것이 아직 안정된 상태는 아니었으며 제네바 시는 위협하고도 고약한 분열의 위기를 맞게 되었다. 그런데 지금은 비열하게 교황주의자로 전향해 버린 어떤 사람(뒤틸레)이 나를 발견하고 다른 사람들에게 알려주고 말았다. 이 사실을 알고 복음을 드러내기 위해 열정에 불타고 있었던 파렐이 순간적으로 나를 머물게 하려고 온갖 애를 썼다. 그러나 내가 몇가지 특별한 연구를 위해서 자유를 얻기 원한다는 사실을 듣고 나서 그의 간청이 내게는 아무 소용이 없다는 사실을 깨닫게 되자, 그는 나에게 이렇게 큰 도움이 절실히 필요할 때에 내가 돕기를 거절한다면 하나님께서는 나의 휴양과 평안을 저주하실 것이라는 저주의 말까지 까지 서슴지 않았다. 이 말에 너무나 놀라고 두려움에 사로잡힌 나는 계속하던 여행을 포기하고 말았다. 하지만, 나로 하여금 나의 수줍음과 소심함을 느끼도록 하는 그 방법에 의해서 나는 어떤 특정한 직무를 내던지지 않도록 스스로 결심하기에 이른 것이다. Wendel, p.57.

144) 제네바 의회의 기록(1536년 9월 5일)에는 “제네바 교회에서 성문서를 가르치는 교수(Sacrum Literarum in ecclesia Genevansi professor)”로 되어 있다. 이 기록은 “우리들의 스승 윌리엄 파렐은 이 프랑스인이 기펠코 생 피에르 교회에서 강의를 해야 된다는 필요성을 역설하였다”라고 적고 있다. Lindsay, p.126.

145) 그는 자신의 느낌을 이렇게 표현하였다. “내가 처음 이 교회에 왔을 때에는 거의 아무 것도 없었다. 설교를 선포하고, 우상들을 찾아내어 소각하였으나 여타의 개혁은 단행되지 못하

은 성찬과 교리문답과 신조의 제정을 통한 도시 전체의 교육이었고 이 교육은 강한 권징을 수반하는 것이었다. 그들은 성찬식을 매달 행할 것을 주장하였다.¹⁴⁶⁾ 그리고 신앙과 행위가 성찬을 받기에 합당하지 않은 자들을 찾아내어 권징하고자 했다. 도시의 각 지역에 감독자를 세워 “공개적인 죄악생활을 함으로써 예수 그리스도를 경멸하는” 모든 이웃들을 목회자에게 보고하게 한 것이다.¹⁴⁷⁾

결국 성찬의 규정과 그에 따른 권징의 지나친 엄격함으로 인하여 칼뱅은 파렐과 함께 추방됨으로써 칼뱅의 1차 제네바 사역은 1538년 끝나게 되었다. 칼뱅이 성찬예식의 거룩성을 그토록 중시한 이유는 교부전통에 대한 깊은 이해에서 말미암은 것이었다. 칼뱅은 그 당시의 누구보다도 초대교회 3세기 동안의 교부들에 대하여 깊이 연구한 사람이었다. 그는 주님의 만찬(the Lord's table)으로 불리는 성찬(Eucharist)이 교회의 영적 신앙생활의 핵심이며 교회의 예배의 절정이며 극치임을 인식하였다. 그리고 초기 3세기 동안 교회가 얼마나 정성스럽게 이처럼 단순하면서도 심오한 의식의 거룩성을 보전하려고 했으며, 그것은 합당치 못한 자가 성찬에 참여하는 것을 금함으로써 가능했음을 깨달았던 것이다.¹⁴⁸⁾

그가 교부들의 저작에 비범한 지식을 갖고 있음을 나타내게 된 사건이 제네바 사역을 시작한 직후인 1536년 10월 로잔의 공개토론회에서 일어났다. 여기서 예정에 없이 우연히 발언하게 된 칼뱅은 교부전통에 대한 로마주의자들의 왜곡된 주장을 탁월하게 논파함으로써 명성을 얻게 된다. 이 토론회에서 미마르(Mimard)라는 로마 카톨릭의 변론가가 개신교도들은 옛교부들을 경멸하고 등한시한다고 지적하면서 자신들이 교부전통의 권위를 경외한다고 주장했을 때, 칼뱅은 교부들의 글을 “잠깐이라도 살펴보지 않고서 교부들을 존경한다고 주장하는” 사람들을 풍자적으로 꼬집고는 키프리아누스로 시작하여 터툴리아누스, 크리소스토무스, 아우구스티누스 등 수다한 교부들의 저작을 정확히 암기하여 인용함으로써 논박하였다. 그의 해박한 논증은 그 자리에 참석했던 카톨릭 대중 연설가의 개종을 이끌어 내기도 하였다.¹⁴⁹⁾ 칼뱅이 그렇게 할 수 있었던 이유는 당시의

였으며 모든 것이 무질서 그대로였다.” Bonnet, *Lettres française de Calvin*, ii,574 quoted in Lindsay, p.127.

146) Lindsay, p.133.

147) 목회자는 이렇게 보고된 사람을 경고하여 성찬에 참석지 못하게 하며, 그같은 경고에 따르지 않을 경우에 한하여 출교를 명령한다. *Ibid.* p.128.

148) *Ibid.* p.132.

대부분의 스콜라 학자들처럼 페터 롬바르두스의 <명제집(*Sententia*)>을 통한 간접적 방법으로 교부들의 신학을 배운 것이 아니라 교부저작의 원전을 연구하였기 때문이었다. 칼뱅의 교부전통 이해는 기독교 신앙 원리에 대한 성서적 통찰과 함께 원전 중심의 전형적인 인문주의적 학문 방법론의 소산이었다.

칼뱅은 성찬예식의 엄격한 집행 외에도 아동들에게는 교리문답을 통해 신앙의 도리를 교육하고자 하였고, 제네바 시민들에게는 신조에 대한 선서를 요구하였다. 제네바 소의회는 이 제안을 일부 수정하여 받아들였다. 그러나 제네바에서 칼뱅의 사역은 곧 도전을 받게 된다. 성찬을 받기에 합당치 않은 자들에 대한 권징과 모든 시민이 신조에 동의해야 한다는 결정은 곧 반대에 봉착한다. 1538년 1월 200인 회의는 누구에게도 성찬을 거부해서는 안된다고 결정함으로써 칼뱅이 구상한 권징체계를 부정했다. 그리고 1538년 2월 새로운 집행관들이 선출되었고 시 당국은 목사들에게 성찬식 때 유교병 대신에 무교병을 사용하라는 등의 명령을 내렸다. 칼뱅은 이런 문제들이 진리 여부와 관계없는 중립적인 문제(*adiaphora*)라고 생각했지만 시 정부가 교회에 관여하는 것을 받아들일 수 없어 시의 명령에 불복하였다. 마침내 1538년 4월 23일 칼뱅과 파렐을 비롯한 제네바의 목사들은 추방되었다.

제네바에서 추방당한 칼뱅은 부처(1491-1551)의 초청으로 스트라스부르로 간다. 그는 이전에 베른을 비롯한 스위스의 도시들과 독일을 방문하여 개혁신앙의 지도자들과 교류할 수 있는 기회를 갖는다. 이 때 그는 개신교의 연합을 희망하며 아우구스부르크 고백서에 서명하였고 멜랑히톤과의 우정이 이루어진다. 스트라스부르에서 <기독교 강요>의 증보판을 내었고 <로마서 주석>을 비롯한 성서주석들을 출판하였다. 1541년 9월 제네바에서 베른파가 약화되고 파렐과 칼뱅을 지지하던 기욤파가 우세하게 되면서 제네바는 다시 칼뱅을 초청하게 된다. 제네바에 돌아와서 칼뱅이 교회정치의 차원에서 먼저 시작한 일은 <교회법령(*Projet d'ordonnances ecclesiastiques*)>¹⁵⁰⁾을 제정하는 것이었다. 교회의 4직분(목사, 교사, 장로, 집사)제도를 확립하였다. 장로는 제네바시의 소의회에서 12명을 선출하도록 했고, 이들은 목사들과 함께 콘시스토리(*consistory*)를 구성했다.

149) Immanuel Stickelberger, *John Calvin*, 박종숙, 이은재 공역, <하나님의 사람 칼빈>(나단, 1992), p.69-72.

150) *Projet d'ordonnances ecclesiastiques*, CO X,21.

콘시스토리는 제네바 시 전체의 종교문제에 대한 결정기구였고 권징을 담당하는 종교법원의 성격도 갖고 있었다. 권징은 교회적인 징계이며 동시에 시민정부의 사법적 처벌의 성격을 띠었다. 징계의 방법은 회개와 근신, 수찬정지였고 회개를 거부하는 경우에는 출교하고, 죄가 무거우면 시당국에 넘겨 처벌하게 했다. 1541년의 <교회법령>의 내용 중에서 중요한 것이 제네바 아카데미의 설립에 관한 조항이다.

아카데미의 설립은 칼뱅의 개혁구상에서 핵심적인 것이며 그의 인문주의적 지향을 잘 나타내 주고 있다. 제네바 아카데미는 스콜라주의에 기반을 둔 전통적 대학들과 달리 인문주의적 교육이념에 근거하여 구상되었다. 그는 신학교육도 어학과 교양학문의 기반 없이는 헛된 것이 된다는 점을 강조하곤 하였다. 그는 종교개혁의 모든 노력이 교육적으로 정착되지 않으면 허사가 된다는 사실을 분명히 인식하고 있었다. 제네바가 개혁신앙에 근거한 도시로서 존속하기 위해서는 교회뿐 아니라 정부에서 일할 경건하고 학식있는 인물들을 육성하여야 했다. 아카데미는 이를 위하여 불가결한 것이었다. 그렇기 때문에 칼뱅은 <교회법령>에서 아카데미의 설립을 명시하였던 것이다. 그러나 제네바 아카데미가 실제로 설립되는 것은 무려 19년 후 1559년 제네바 시의 정치적 판도가 완전히 칼뱅을 지지하는 쪽으로 변화된 후의 일이다.

칼뱅의 제네바 사역의 주된 내용은 설교와 성서강해 및 성서 주석의 집필, 그리고 제네바 국내외로부터 답지하는 다양한 신학적 문제들에 대하여 서신과 논문들으로써 응답하는 것이었다. 제네바에서 전개된 칼뱅의 신학작업과 교육적 목회사역은 전유럽에 광범위하게 영향을 미치면서 이 시대의 기독교 신앙을 면죄부로 상징되는 교황청의 왜곡된 교리로부터 벗어나게 하였을 뿐만 아니라 스콜라 신학과 신비주의로부터 공히 성경중심으로 전환시킨 것으로 평가된다. 중세말 스콜라주의의 지나친 이성주의로 인하여 신학이 왜곡 또는 퇴행되어 갈 때 이에 만족지 못한 경건의 추구자들은 신비주의 경향으로 나아가고 있었다. 이들이 칼뱅에 의하여 말씀 중심의 신앙체계가 수립되면서 이성주의와 신비주의의 치우침으로부터 성경의 텍스트에 의거하는 신앙노선으로 되돌아 가는 결과를 가져왔던 것이다.¹⁵¹⁾

151) Duby, p.89.

칼뱅의 생애와 사역이 보여주는 특징을 집약적으로 말한다면, 첫째, 그는 자신이 속한 시대정신과 대화하면서 자신이 발견한 성서적 신앙의 진리를 증거(witness)하였다는 점이다. 칼뱅은 ‘누구보다도 인간에 대한 지식을 교회에 제공하고 싶어했던 신학자’¹⁵²⁾로 평가받을 만큼 르네상스 인문주의자들의 인간에 대한 재발견과 학문적 성취가 성서적 신앙을 이해하고 설명하는데 유익하게 사용될 수 있다고 믿었던 것이다. 이것은 그의 신학사상의 이론적 표현인 <기독교 강요>가 대전제로 삼고있는 이중지식론, 즉 인간지식(knowledge of self)과 신지식(knowledge of God)의 상관관계에서 나타나며, 실천적 사역의 핵심인 제네바의 아카데미에서 교육이념과 교과과정에서 찾아볼 수 있다.

둘째, 칼뱅신학의 방법론 상의 특징인 텍스트 중심주의는 그로 하여금 전제와 사변적 추론에 의거하는 체계구성의 신학을 거부하고 성서의 텍스트에 따라 논지를 전개하고 표현하는 성서신학적 방법을 추구하게 한다. 다만, 그의 <기독교 강요>가 조직신학의 교과서처럼 읽히고 활용된 까닭은 이 책이 교리체계를 제시하고 있기 때문이라기 보다는 신학도들의 기본교육을 위하여 씌여진 것이기 때문이다.

셋째, <기독교 강요>의 저자로서 그리고 제네바 교회의 설교자로서 칼뱅의 말씀사역은 인문주의의 수사학적 정신과 기예에 뒷받침된 것이었다. 그리할 수 밖에 없었던 이유는 그의 시대가 개신교 신앙이 생명력 있는 변증에 의해서 청중들에게 호응을 얻어야만 살아남을 수 있는 박해의 시대였기 때문이다. 그의 청중은 한세기 후 튀레티나가 가르치던 제네바 아카데미의 학생들처럼 권위에 순복하며 스스로 배우기 위하여 찾아 온 청중이 아니라 진실한 교훈의 설득과 감화로써 변화시키지 않으면 자신을 배척하고 박해로 몰아넣을지 모르는 위험한 대상이었다. 따라서 그의 수사학은 지적인 허영의 산물이 아니라 진실한 설득으로써 청중들의 마음을 움직이고, 그들을 자신이 진리라고 믿는 개혁신앙으로 인도하기 위한 것이었다. 칼뱅을 비롯한 종교개혁자들에게서 신학과 인문주의 학문과의 관계는 이러한 관점에서 이해되어야 한다. 다시말하면 칼뱅의 신학 속에서 발견되는 인문주의는 그 시대의 문화적 배경 때문에 자연스럽게 반영되어 있는 정도를 넘어서 종교개혁자로서의 칼뱅의 신학적 목적에 부합하는 바가 있기 때문에

152) T.F.Torrance, *Calvin's Doctrine of Man*(Wipf and Stock Publishers,1997), p.2.

칼뱅이 의도적으로 수용하고 활용하였던 것이다. 그렇다면 이 사실은 그의 인문주의가 그의 신학 속에 잔존하는 교육적 배경요소가 아니라 그의 신학의 구성요소로서 이해되어야 함을 강하게 시사한다. 다음 장에서는 인문주의가 칼뱅의 신학 형성에서 어떠한 역할을 하였는가를 칼뱅 신학의 구조와 전체적 특성을 규명함으로써 고찰하고자 한다.

III. 칼뱅의 신학 속의 인문주의

어떤 신조나 사상이 당대의 사람들에게 호소력있게 전달되고 의식을 변화시키는 교육적 영향력을 발휘하기 위해서는 그것이 그 시대의 언어와 문화로써 표현되어야 한다. 이런 의미에서 언어와 문화를 사상의 매체(media)나, 수용체(carrier) 또는 지적 용매(intellectual solvent)라고 한다면, 칼뱅의 신학에서 그것은 두말할 나위 없이 르네상스의 인문주의였다. 인문주의의 기본적인 정신적 태도(mentality)는 인간 자체에 대한 관심과 세계에 대한 개방적인 인식과 실천을 지향하는 것이었고, 그것을 구현하기 위하여 인문주의자들이 방편으로 삼은 것은 고대 그리스와 로마의 고전들이었다. 칼뱅의 시대인 16세기 초엽의 프랑스에서 인문주의는 당시의 주된 지적 사조로서 일반적인 교육과 문화의 영역 뿐 아니라 종교의 영역에서도 새로운 관념을 형성하는 데 지대한 역할을 하고 있었다. 그러한 프랑스 문화의 주류에서 교육받고, 스스로 인문주의 작가로 입신하려고까지 했던 칼뱅이 자신의 신학을 형성하는 과정에서 인문주의와 상관성을 갖게된 것은 지극히 자연스러운 일이었음에 틀림없다.

이 장에서는 칼뱅에게서 인문주의적 요소와 성향이 그의 신학사상을 형성하는 과정에서 어떠한 역할을 하였는가를 고찰함으로써 칼뱅 신학의 특성을 선명히 그리고 입체적으로 드러내며, 신학이 동시대의 지적 문화와 상호작용 또는 결합하는 ‘양식’을 이해하고자 한다. 이를 위하여 첫째, 칼뱅 신학 전체의 성격을 규명하고 그것을 결정하는 요소가 무엇인가를 찾아보도록 하였다. 본고에서는 그것이 신인식의 기초인 ‘이중지식론’이라고 보는 견해에 동의하면서, 이중지식론이 당시의 인식론적 전환과 맞물려 있음을 주목하였다. 칼뱅이 자신의 신학 속에서 인식의 문제, 인식의 중요성에 관심을 집중하였다는 사실은 중세의 전통적인 인식론의 이성중심 내지는 이성의 지배를 거부하는 르네상스의 인문주의 사조에 동의하였음을 의미한다.¹⁵³⁾ 둘째, 인문주의의 수사학 전통과 관련하여 칼뱅의 언어와 “신학함(doing theology)”의 방법과 자세에 대하여 조명하고자 한다. 이를 통하여 인문주의의 학문과 정신을 신학적 규범 아래서 수용하여 활용하고자 하는

153) Bouwsma, "Calvin and the Renaissance Crisis of Knowing", *Calvin Theological Journal*, (Nov. 1982), p.190.

칼뱅의 신학적 구상을 이해할 수 있을 것이다. 그리고 이것은 칼뱅의 사상은 물론이거니와 16세기의 지적, 종교적 문화의 특성을 이해하는데 큰 도움이 될 것이다.

1. 칼뱅 신학의 구조와 특성

여기서 우리가 주목해야 할 것은 인문주의가 종교개혁의 신학을 위하여 기여한 바는 단순히 성서와 교부저작의 텍스트를 제공하는 문헌학적 도구 이상의 것이었다는 사실이다. 인문주의의 학문과 정신자세는 개혁신학자들이 개신교의 새로운 신학체계를 구성함에 있어서 인식론적 사고의 틀과 수사학적 신학언어를 제공하는 역할을 하였다는데 더 깊은 의의가 있다고 해야 할 것이다. 인문주의와 종교개혁 신학의 이러한 상호관계는 여러 종교개혁자들 가운데서도 칼뱅을 통하여 가장 풍부하게 드러난다. 칼뱅은 누구보다도 르네상스 사상의 가장 심오하고 특징적인 참신함을 깊이 체득한 인물로서 고전에 대한 애착과 연구의 열정을 가졌다는 점에서 인문주의자의 일반적인 특성을 공유하고 있었다.¹⁵⁴⁾ 그러나 칼뱅은 거기에 머물지 않았다. 그는 종교개혁의 신학자로서 항상 인간에 대한 정제된 지식을 교회를 향하여 제공하기를 원하였으며 동시에 그것을 하나님을 아는 지식의 맥락 속에 집어넣기를 원하였던 것이다.¹⁵⁵⁾

칼뱅과 인문주의의 관계에 대한 논의는, 종래에는 종교개혁자 칼뱅을 인문주의자로 규정할 수 있는가의 여부에 치우치곤 하였다. 즉 개혁신학자인 칼뱅을 인문주의자로 간주하는 것이 어떻게 타당성을 가질 수 있는가, 그는 개혁신학으로 회심하면서 인문주의자로서의 과거를 “배설물과 같이” 버렸는가, 또는 칼뱅의 사상에서 신본주의적 요소와 인문주의의 요소의 비중은 어느 편이 더 큰 것인가? 인문주의자 칼뱅과 개혁자 칼뱅의 관계는 연속적인가 비연속적인가? 등 계보적인 분류를 목적으로 하는 물음이 많이 제기되었다. 그러나 그의 신학의 성격, 특히 그의 사상의 역사적 기능을 이해하기 위해서는 질문의 방식을 달리할 필요

154) *Ibid.*

155) T.F.Torrance, *Calvin's Doctrine of Man*, p.13.

가 있다. 칼뱅 시대의 인문주의는 그의 신학의 구조에서 어떠한 맥락을 담당하였으며, 그의 사상의 다른 맥락들을 어떻게 강화 또는 보완할 수 있었는가를 묻는 것이 바람직하다. 본고의 관점을 단순화 시켜서 말한다면, 한 시대의 신학사상은 본질적으로 성육신적 구조를 갖는 역사의 소산이라는 점을 주목하는 것이다. 따라서, 칼뱅의 신학사상에서 신본주의와 인문주의의 관계는 영혼과 몸의 관계에 유비될 수 있다. 신본주의적 신앙과 경건의 개념은 동시대의 인문주의의 학문과 문화 속에서 신학적 언어와 논리의 형태를 취하며 사상화될 수 있었던 것이다. 이러한 관점에 근거한 연구에서 우리가 얻을 수 있는 유익은 신학이 형성되는 구체적 과정과 신학함(doing theology)의 방법에 대한 이해와 함께, 신학교육의 효과적인 방식에 대한 통찰을 얻을 수 있다는 점이다.

가) 신본주의와 인문주의

칼뱅의 신학은 교의적 내용에서는 하나님 절대주권과 예정론, 인간의 전적 타락교리 등으로 인하여 인간의 자유의지가 들어설 여지가 없는 것처럼 보이는 것이 사실이다. 그의 성경해석학에서도 성령의 조명교리는 신인식과 구원의 섭리에서 이성의 무능을 전제로 한 것이었다.¹⁵⁶⁾ 이러한 특징들로 인하여 칼뱅의 신학은 기독교 전통 속에서도 가장 철저한(radical) 신본주의적 신학을 대표하는 것으로 인식되어 있다. 경건의 엄격성에서도 칼뱅의 제네바 목회는 인간의 조건이 요구하는 것에 대한 공감하기보다 하나님의 말씀에 순종할 것을 가르쳤고, 치리자로서는 인간적 연민과 신 중심적 삶의 규범이 상충할 때 가차없이 후자를 택하였다는 점에서 철저한 신본주의자였다. 이같이 신본주의적 지향을 가졌던 칼뱅의 신학이 인문주의 학문과 어떠한 맥락에서 상관관계를 갖고 있는가는 칼뱅 신학의 특성을 이해하는데 불가결한 문제이며, 종교개혁시대의 종교와 문화에 대한 역사적 고찰의 주요한 관심사가 아닐 수 없다.

156) 더욱이 “하나님에 대한 경외심이 없이는 하나님을 인식할 수 없으며 하나님을 아는 지식은 하나님의 영에 의한 조명에 의해서만 드러나는 것”임을 시종일관 강조한다. 그는 이 점에서 다른 어떤 신학자보다 두드러지므로 “성령의 신학자”로 불리기도 하였다. 이양호, p. 49.

인문주의의 정신적 특징은 앞의 장들에서 살펴 본 바와 같이, 근본적으로 인간의 삶에 대한 실제적이고 현실적인 관심을 갖는 것이며, 지적인 활동에서는 실증적인 확실성의 추구를 특징으로 하는 것이었다. 이것은 칼뱅 외에도 대부분 인문주의자 출신이었던 종교개혁자들에게서 공통점으로 발견되는 성격이다. 인문주의의 정신적 태도는 종교의 문제에 적용되었을 때 초월적 세계에 대한 추상적 호기심과 사변적 추론에 의한 담론이 아니라, 이 세상의 삶에서 부딪치는 신앙의 실제 문제를 다루기 원하는 것이며, 그에 대한 근거있는 해답을 찾기 위하여 성서의 원전(text)을 탐구하는 것이었다. 따라서 종교개혁 신학의 제1원리라고 할 수 있는 “오직 성경(sola scriptura)”의 계시의존적 사고규범은 학문적 방법론에서는 인문주의자들의 구호였던 “근원으로(ad fontes)”의 정신과 공감대를 갖는 것이었다. 인문주의 학문의 지식은 그 특성 상 신념이나 고백의 명제가 아니라, 지식을 발견하고 생산하는 지식이었으며, 언어 및 문헌학에서 처럼 엄밀한 실증적 태도를 요구하는 지식이었다. 따라서 이러한 인문주의의 정신과 학문은 사상적 기능 면에서 볼 때 이데올로기나 신조를 주장하는 것이 아니라 그것들을 분별하고 명료하게 하며 수용가능한 지식으로 만드는 역할을 하는 것이었다.¹⁵⁷⁾

하나의 신앙전통을 사상적 계보 속에서 분류하고 평가하는 작업은 신앙의 진정성과 신학적인 정통성을 분별하고 지켜나가기 위하여 필요하다. 그러나 각 시대마다 주어진 과제에 응답하는 신학적 담론을 생산하는 신학작업(doing theology)의 과정을 이해하기 위해서는 또다른 각도의 물음들이 필요하다. 다시 말하여 칼뱅의 인문주의를 이해하기 위하여 필요한 것은, 칼뱅 안에 있는 신본주의와 인문주의의 두 요소를 동일 평면에서 상충하는 경쟁적 요소로 간주해서는 안된다는 사실이다. 신학이란 신앙을 학문적인 언어와 개념으로써 표현한 것이라고 할 때, 그것은 교의적 내용과 그것을 담고 있는 언어-문화적 형식으로 구분할 수 있다. 여기서 교의적 내용이 효과적인 이해와 호소력을 얻기 위하여는 가장 적절한 언어-문화적 매체를 필요로 한다. 이 양자의 관계는 Charles Nauert가 인문주의의 성격을 지적 용해제(intellectual solvent)라고 적절히 표현하였듯이,¹⁵⁸⁾ 용질과 용매의 관계에 유비될 수 있다. 용액 상태에서 용매와 용질은 확연히 구

157) 본고 2.1. 참조.

158) Charles Nauert, *The Humanism and the Culture of Renaissance Europe*,(Cambridge University press, 2000), p.193.

별되지 않으며, 동일한 용질이라 할지라도 어떠한 용매를 사용하는가에 따라 그 용질의 효과성은 달라진다는 사실이다. 이와 마찬가지로 칼뱅의 신학에서 인문주의적 요소는 겉으로 두드러지게 드러나고 있지 않다. 그의 신학작업의 목적이 인문주의 자체를 진작시키는 데 있지 않기 때문이다. 한편, 인문주의 학문은 칼뱅의 교의적 내용을 가리우거나 약화시키지 않는다. 그것이 자체의 교의를 주장하는 것이 아니기 때문이다. 오히려 인문주의 학문은 성서에 근거한 그의 신앙개념들이 강력한 신학적 호소력과 동시대의 문화와 상관성을 가질 수 있도록 수사학적 사고의 명료성과 박학의 설득력을 제공하는 역할을 한 것이다.

나) 칼뱅신학의 특성 : 중심교리인가 인식론적 원리인가?

칼뱅 신학의 개별 주제들에 대한 연구는 무수히 있었으나 그의 신학 전체의 특성을 포괄적으로 규정하려는 연구는 난관을 거듭해 왔다. 그 주된 이유는 많은 연구자들이 개별적 요소를 가지고 전체의 성격을 규정하고자 했기 때문이다. 이것은 부분을 전체로 환원하려는 부적절한 시도이다. 오히려 개별요소나 부분적 경향에 대하여 어떠한 견해를 주장하고자 한다면 먼저 전체구조의 특성과 구성원리를 파악하는 작업을 거쳐야 한다. 즉 칼뱅은 어떤 유형의 신학자이며, 그의 신학체계의 기초는 무엇인가? 칼뱅의 신학 전체를 관통하는 전제나 원리는 무엇인가? 등의 물음에 답할 수 있어야 한다. 여기에는 두 가지 접근이 가능한데, 하나는 그의 신학내용에서 가장 중심되는 교리를 찾는 방법이며, 다른 하나는 신학 형식의 차원에서 칼뱅 신학 전반을 관통하는 구성원리를 찾는 것이다.

1) 중심교리의 탐색

오랫동안 신학자로서의 칼뱅을 이해하기 위한 노력들은 대개 칼뱅 신학의 토대, 즉 그의 신학적 구조를 떠받치는 한 가지 중심 주제가 무엇인가를 규명하려는 것이었다. 중심교리를 추구한다는 것은 하나의 주된 교리가 있고 이를 근거로 한 논리적 추론에 의해서 다른 교리들이 구성되고, 그것들이 하나의 신학적 체계를 형성하였다는 전제를 상정하는 것이다. 이것은 주요 교리가 다른 모든

교리에 반영되어 나타남을 의미한다.

19세기와 20세기 초까지 다수의 학자들은 그것을 하나님 주권사상(doctrine of divine sovereignty)과 그 연장선 상에 있는 예정교리라고 생각하였다. 이 견해를 주장하는 신학자는 에른스트 트뢰치(Ernst Troeltsch)를 비롯하여 한스 베버(Hans Weber), 라인홀트 제베르크(Reinhold Seeberg), 오토 리츨(Otto Ritschl) 등 다수이다.¹⁵⁹⁾ 트뢰치에 따르면, 칼뱅의 신학사상에서 가장 독특한 특징이며 중심적인 요소는 예정에 대한 관념이다. 그에 따르면 칼뱅은 예정교리를 통하여 절대적이고 주권적인 하나님의 특성을 표현하려고 노력했다. “칼뱅에게 있어서 중심적인 점은 피조물의 자기중심적인 개인적 구원이나 신적인 사랑의 의지의 보편성이 아니라 하나님의 영광이다.”¹⁶⁰⁾ 요컨대 트뢰치는 칼뱅을 하나님의 예정, 하나님의 주권적 의지, 하나님의 영광을 강조한 신론(성부) 중심의 신학자로 보았다.¹⁶¹⁾ 그러나, 예정론은 구원 섭리의 한 맥락을 조명하는 것이고 또 예정교의가 칼뱅만의 것은 아니었다는 점에서 예정론이 그의 신학의 전체성격을 대변하는 것으로 보는 것은 적절치 못하다는 인식이 지배적이다. 예정론에 국한하지 않고 하나님 주권사상을 중심사상으로 보는 것은 그보다 다소 설득력이 있다. 이것은 칼뱅의 신학이 ‘인간의 비참함’과 ‘하나님의 엄위’라는 신인식에 크게 기초하고 있기 때문이다. 그러나 이것은 신학체계를 위한 관점이나 원리라기 보다는 경건의 태도이며 초월적인 목표나 그리스도인의 삶의 전제에 해당한다는 점에서 중심교리 논의에서는 벗어나게 된다.

한편, 전통적으로 칼뱅 연구가들이 트뢰치처럼 칼뱅의 신학을 성부 중심으로 해석해 온데 반하여, 빌헬름 니젤(Wilhelm Niesel)은 칼뱅 신학의 진정한

159) 현대의 칼뱅 연구는 19세기 초반에 독일에서 개혁교회(Reformed Church)와 루터교회(Lutheran Church)를 통합해 보려는 노력에서 최초로 자극을 받았다. 교회 통합을 위한 이런 노력은 자연스럽게 기독교 교리사에서 칼뱅의 위치 문제를 제기하였다. 특히 칼뱅과 루터의 관계문제를 제기한 것이다. 초기의 연구들은 종교개혁 운동의 다양한 신학들이 보여주는 차이점들을 설명해보려고 초기 개혁자들의 개성과 문화적 배경의 중요성을 밝히는 데 주력하였다. John Leith, *John Calvin's Doctrine of the Christian Life*(Westminster/John Knox Press, 1989), 이용원 역, <칼빈의 삶의 신학>(서울, 한국장로교출판사, 1996), p.33 ; R. Gamble, "Calvin as Theologian and Exegete, Is There Anything New?" *Calvin Theological Journal* 23(1988), p.186.

160) Ernst Troeltsch, *The Social Teaching of Christian Churches*, tr., Wyon (Allen & Unwin, 1931), p.581.

161) *Ibid.*

성격은 그것의 그리스도 중심적 특성을 인식하는데서 찾게 된다는 견해를 제시하였다. 칼뱅은 그의 모든 가르침에서 오직 하나의 주제 즉 하나님께서 육신을 입고 오셨다는 주제만을 가지고 있다는 것이다.¹⁶²⁾ 니젤은 두 가지 점에서 예수 그리스도가 칼빈사상의 내용뿐만 아니라 형식도 지배하고 있음을 주장하였다. 첫째는 칼뱅이 그리스도의 성육신 교리를 확장한 칼케돈 신조를 여러 주요 교리에 대한 자신의 사상의 지침으로 이용하고 있다는 점이다. 둘째로, 다양한 하나님의 역사는 실지로 그것이 일어날 때 그것을 하나의 단위로 고찰하지 않으면 안된다는 것이다.¹⁶³⁾ 니젤의 해석은 칼뱅 신학 안의 기독교론적 요소를 새롭게 발견하고 평가함으로써 엄격한 신론(神論) 중심적 사상가로서의 칼뱅의 고정적 이미지를 수정하는 영향을 미치기는 하였다. 그러나 역시 칼뱅 사상에서 기독교론 중심이 아닌 다른 면들을 완전히 무시해 버리고 있다. 이는 칼뱅의 글 가운데 상당부분은 니젤의 명제를 기반으로 해석는 설명될 수 없음을 의미한다.¹⁶⁴⁾

이에 대하여 벤자민 워필드(Benjamin Warfield)는 칼뱅을 성령의 신학자로 주장한다. 그는 “어떤 의미에서 죄와 은총의 교리가 아우구스티누스에서 시작되었고 보상(報償)에 대한 교리가 안셀무스에서 시작되었고, 이신칭의론(以信稱義論)이 루터에게서 시작되었다고 한다면 우리는 성령의 역사(役事)에 대한 교리는 칼뱅이 교회에 준 선물이라고 말해야 한다”고 지적했다.¹⁶⁵⁾ 칼뱅의 성령론은 <기독교 강요>에서는 제 3권에서 다루어진다. 1권의 창조주 하나님, 2권의 구속주 하나님에 이은 3권의 내용은 일반적인 조직신학의 체계에서 구원론에 해당하는 것이지만 그 제목은 “우리가 그리스도의 은혜를 받는 방법: 우리에게 임하는 유익은 무엇이며 또 어떤 결과가 따르는가?”로 되어 있다. 그리고 3권의 각 장의 내용들은 성령의 역할과 칭호, 성령으로 말미암는 믿음의 본질, 성경의 말씀과 성령의 관계 등에 대하여 설명하고 있다. 이처럼 <기독교 강요>는 구원론의 교의를 추상적이고 개념적인 이론으로 정리하는 것보다 신자들에게 “실제적인 영적 유익”을 주도록 하기 위하여 구원의 역사를 이루는 성령론의 관점에서 서술한다.

162) Wilhelm Niesel, *The Theology of Calvin*, tr. Harold Knight(Philadelphia, Westminster Press, 1956), p.246.

163) *Ibid.*

164) 이양호, p.49 n.5 ; John Leith, p.38.

165) Benjamin B. Warfield, *Calvin and Augustine*, ed. Samuel G. Craig, (Philadelphia : The Presbyterian and Reformed Publishing Company,1971), p.484.

이것은 그리스도의 모든 은혜는 성령을 통해서만 오고 성령이 그리스도와 그리스도인의 관계를 가능케 하는 근본적 요소임을 명시함으로써 기독교 신앙의 삶의 실재를 성령을 중심으로 이해하고 경건의 실천을 위한 지침으로 삼게 하려는 것이다. 그런 점에서 “성령론은 곧 기독교의 힘ियो 내용”¹⁶⁶⁾으로서 칼뱅의 신학에서 기독교 못지 않게 중심적 위치에 있다는 평가를 받게 되는 것이다.

이상의 견해들이 성부, 성자, 성령의 삼위일체의 한 면만을 강조하는 것이었다면, 밀너(Benjamin C. Millner jr.)는 <칼뱅의 교회론>에서 칼뱅신학의 통일적 원리는 성령의 조명교리로 대표되는 “성령과 말씀의 절대적 상관관계”라고 하였다.¹⁶⁷⁾ 그가 성부 하나님 중심적 해석자들과 그리스도 중심적 해석자들이 성령의 역사를 충분히 그리고 정확하게 평가하지 못하였다고 비판하고 성령과 말씀이 둘을 강조한 것은 진일보한 것이라고 할 수 있다. 그러나 그의 견해 역시 성부 하나님의 주권적 의지, 곧 계획하고 추진하는 성부 하나님에 대한 언급없이 성령과 말씀만 강조한 것은 결점이라고 할 수 밖에 없다.¹⁶⁸⁾

중심교리에 대한 논의가 일치를 찾지 못하는 동안, 찰스 파티(Charles Partee)는 1987년 “칼빈의 중심교리 재론(Calvin’s Central Dogma Again)”이라는 논문에서 칼뱅의 중심교리는 “그리스도와의 연합”이라고 주장했다.¹⁶⁹⁾ 그는 칼뱅신학의 전체 구조를 파악하기 위한 다른 접근방법들의 가치와 타당성을 부정하지는 않으나, 이 개념이 <기독교 강요>의 내용을 가장 포괄적으로 집약하는 유용한 방법이 된다고 하였다. 그리고 “그리스도와의 연합”의 개념이 다른 모든 교리에 관한 칼뱅의 사고 속에 존재하고 있음을 지적한다. 이것은 칼뱅의 신학을 설명하는 데 철학적이기보다는 신학적 기초를 제공해주는 장점이 있으며, 이 주장을 받아들일 때 주석가들은 칼뱅의 논리보다 그의 신앙을 더 많이 다루게 될 것이라고 하였다.¹⁷⁰⁾ 밀너에 따르면 이 교리는 중심적일 뿐 아니라 궁극적인 교의로서 칼뱅이 기독교 신앙을 이해하고 설명하는데 가장 기반이 되는 교의이다.

166) 유국남, “기름부음에 대한 칼빈의 견해 연구”,(총신대 대학원 Th.M.diss.,1985), p.69.

167) B.C. Millner Jr., *Calvin’s Doctrine of the Church* (Leiden, E. J .Brill, 1970), p.4.
이양호, p.53 재인용.

168) *Ibid.*

169) Charles Partee, “Calvin’s Central Dogma Again”, R.C.Gamble, ed., *Organizational Structure of Calvin’s Theology*(New York, Garland,1992), p.80.

170) *Ibid.*

“그리스도와의 연합”이 칼뱅의 중요한 교리의 하나임에는 틀림없지만 이 주장 역시 니젤에 대한 비판과 같은 비판을 면할 수 없다고 하겠다.¹⁷¹⁾

이상의 각 주장들은 <기독교 강요>와 방대한 주석 등 칼뱅의 저술 전체를 연구하면 개별적으로는 타당한 근거들을 찾을 수 있다.¹⁷²⁾ 그러나 이 주장들에 대해서 공통적으로 지적하게 되는 것은 이것들이 칼뱅의 저술 중 한 부분만을 채택하여 강조한 것이라는 점이다. 예를 들어,

그러므로 우리는 그리스도의 공적에 대해 다룰 때 그 안에 기원을 두지 않고 제일 원인인 하나님의 결정으로 향한다.¹⁷³⁾

그리스도는 하나님의 선의를 떠나서는 아무런 공적을 쌓을 수 없다.¹⁷⁴⁾

이같은 표현들은 그리스도를 명백히 성부 하나님의 주권적 의지에 종속시키고 있다. 한편, 요한복음 주석에서는 “창세로부터 모든 족장들은 그리스도로부터 그들의 모든 은사를 받았다. 그(그리스도)를 통해서만 죄들이 우리에게 전가되지 않게 할 수 있다”라고 말함으로써 기독교 중심사상을 표현하고 있다.¹⁷⁵⁾ 그런가하면 모든 은혜가 실제적으로 작용하게 되는 것은 오직 성령의 사역에 의한 것임을 천명하기도 한다.

성령에 은밀한 활동을 통해서 우리는 그리스도와 그의 모든 축복들을 향유하게 된다.¹⁷⁶⁾

따라서 칼뱅의 신학은 전체적으로 삼위일체적인 구조 속에서 성부와 성자, 성령

171) 이양호, “신학구조”, <최근의 칼빈연구>, (서울, 대한기독교서회, 2001), p.93.

172) *Ibid.*, p.50.

173) John Calvin, *Institutes of Christian Religion* ed. John McNeil, tr. Ford Lewis Battles (Philadelphia, Westminster Press) LCC Vol.XX. 2.17.1. 이하 <강요>로 약기함.

174) *Ibid.*

175) <요한복음 주석> 1:16, 이양호, “신학구조”, p.51 재인용.

176) <강요> 3.1.1.

의 역할과 의미를 조명한 것임에도 불구하고 각 연구자들은 자신이 발견한 한 부분으로써 전체를 환원하려는 시도를 하고 있는 것이다. 따라서 이상과 같은 논의들에 따르면, 칼뱅 신학의 중심주제는 삼위일체 하나님의 창조와 구속이라고 해야 할 것이다. 그러나 이것은 마치 ‘칼뱅 신학의 주제는 하나님이다’고 말하는 것과 같은 것이 된다.

만일 어느 한 교리가 칼뱅 신학의 토대라면 그의 신학적 사고는 매우 선명한 체계를 갖게 될 것이다. 그러나 이상에서 일별한 바와 같이 최근까지의 칼뱅 연구를 통해 다수의 학자들이 일치할 보게 된 견해는, 칼뱅 신학을 한 가지의 고립된 교리에 의거하여 이해하려고 했던 모든 시도가 부적절하다는 것이다.¹⁷⁷⁾ 즉 칼뱅 신학의 열쇠가 될 수 있는 하나의 중심 주제는 존재하지 않는다는 것이었다. 이것은 칼뱅 신학의 전체적 성격 규명에 대한 관심을 중심교리에서 형식적 차원의 구성원리로 돌리게 하였다.

2) 인식론적 구성원리

칼뱅신학의 전체적 성격을 규정하는 것이 특정한 중심교리가 아니라는데 공감대가 이루어지면서 칼뱅 연구자들의 관심은 신학의 내용보다 형식적 차원 또는 인식론적 구성원리에 쏠리게 되었다. 여기에 속하는 연구자로서는 H. Bauke, A. Ganoczy, F. L. Battles, W. Bouwsma, B. Armstrong, F. Higman, A. McGrath 등이 있다. 그 중 바우케의 견해는 1922년에 제시된 것이지만 칼뱅 신학의 형식적 차원에 대한 탐구의 중요한 기반을 제공하는 연구로서 숙고할 가치가 있다. 바우케는 당시까지의 칼뱅 연구를 검토한 뒤 그것들이 갖는 상이점을 극복하기 위해서는 칼뱅 신학 자체의 내재적 성격에 궁극적 근거를 두어야 한다고 주장하였다.¹⁷⁸⁾

그는 주의 깊은 관찰을 통하여 다음과 같은 문제를 설정한다. 연구자들에 따라 인식과 판단의 차이를 일으키게 하는 칼뱅신학의 본래적인 성격은 무엇

177) R. C. Gamble, p.106 ; Leith, 38ff. 그러나 중심교리가 부재하다는 것과 <기독교 강요>의 체계성 여부는 별개의 문제이다. Francis Higman, *Lire et Decouvrir: La Circulation des idee au temps de la Reforme*(Geneve, Librairie Droz S.A.,1998), pp.391-392.

178) Herman Bauke, *Die Problems der Theologie Calvins*(1922). 이것은 1909년 칼뱅 탄생 500주년을 기점으로 일어난 칼뱅 연구의 부흥을 종합검토한 결과를 정리하는 의미를 갖는 것이었다. W.Niesel, p.10.

인가? 바우케에 의하면 칼뱅신학의 열쇠는 어떤 개별내용의 요소나 교리의 요점 또는 모든 다른 교리를 이끌어 낼 수 있는 중심교리나 기간교리도 아니다. 이러한 견해들은 칼뱅 연구자들 간의 분열을 일으킬 뿐이다. 실로 종래의 칼뱅 연구가 보여준 성과가 있다면, 그것은 칼뱅은 한 두 가지의 의미내용을 지닌 원리에 의하여 사변적 신학을 인출하는 체계론자가 아니었다는 것이다. 칼뱅신학은 여하한 소재원리도 가지고 있지 않다. 그는 칼뱅신학의 형식에 그의 교리를 정확히 이해하는 열쇠가 있다고 생각했다.

이 형식이란 단지 외적인 꾸밈, 문체, 분류와 배열 등을 가리키는 것이 아니라 모든 신학내용의 내적 전개와 조직을 이끌어 가는 사유방식과 매개개념들을 뜻한다. 바우케는 칼뱅 교리의 조직적 구성에서 세 가지의 본질적인 특성을 구분한다. 그 첫째는 합리주의이다. 이 합리주의란 내용에서가 아니라 형식적인 합리주의를 말한다. 칼뱅은 형식적인 변증법을 가지고 그의 신학의 내용을 지배한다.¹⁷⁹⁾ 둘째 특징은 “대립되는 것의 복합(complexio oppositorum)이다. 이것은 칼뱅신학의 특징이기도 하지만 기독교 복음의 본질적 특성이라는 사실과 함께 이해되는 것이 좋을 것이다. 초월과 내재, 역사와 초월, 주권적 섭리와 인간의 자유의지, 단독자로서의 개인과 공동체의 연대성 등 기독교 신학이 성서적 계시에 근거하여 제시하는 신앙의 본질이며 역동성의 근거이다. 즉 교리들이 논리적으로나 형이상학적으로 서로 대립될지라도 형식상의 변증법에 의하여 서로 연결할 수 있는 능력을 말한다. 세번째 특징은 성서주의이다. 이는 모든 자료를 성서에서 끌어내는 문자적인 의미의 것이 아니라 “교의학은 본질적으로 성서의 주제에 대한 주해이어야 한다”는 원리에 근원을 두는 형식적 의미의 성서주의이다. 바우케는 이러한 칼뱅 교리의 독특한 성격으로써 칼뱅 해석자들의 대립을 해명하려고 하였다. 바우케는 칼뱅 신학의 문제를 이 신학이 전적으로 새로운 종교형식의 학식있는 표현이라는 점에서 찾으려고 하지 않고, 그가 루터적인 내용에다가 별개의 경향 속에서 만들어진 새로운 형식을 부여했다는 점에서 찾으려 했다.¹⁸⁰⁾

179) *Ibid.*, p.11.

180) 바우케는 이 점에서 칼뱅의 신학을 프랑스 정신의 두드러진 결과로 해석한다. 프랑스 정신에서는 형식이 결정적인 의미를 갖는다. 생명은 형식 안에 그 특징을 나타낸다는 것이다. W. Niesel, p.11.

근래에 들어서 칼뱅 신학 전체의 성격을 규정하는 요인을 신학의 형식적 차원에서 찾는 접근방식에 관하여 신학자들은 의견일치를 이루어 가고 있다. 그것은 <기독교 강요>의 서두에서 제시된 “두 지식론”(또는 “이중적 신지식론, duplex cognitio Dei”)이 칼뱅 신학의 하나의 또는 유일한(either a or the controlling principle) 구성원리로 간주되어야 한다는 것이다.¹⁸¹⁾ “두 지식론”이란 하나님을 아는 지식은 구속자와 창조주의 두 차원에서 인식되어야 하며, 하나님을 아는 지식은 자아를 아는 지식과 떼어 수 없이 결부되어 있다는 주장으로서 <기독교 강요>의 서두에 제시된 칼뱅 신학의 출발점이며 기본 전제이다. 이 주장이 설득력을 갖게 된 이유는 칼뱅신학의 토대이며 그의 신학 전체를 관통하는 중심 개념이 신지식(knowledge of God) 또는 계시인식에 있으며, 그의 신학의 독특성도 바로 여기에서 말미암는다는 사실을 파악하였기 때문이다.

칼뱅이 자신의 <기독교 강요>를 대부분의 다른 신학저술이 그러하듯 존재(existence)나 존재자(being)에 관한 물음(What is God?, What is God's nature)으로써 시작하지 않고 “하나님을 아는 지식(knowledge of God)”개념을 앞세우는 것은 칼뱅의 신학이 구조와 내용에서 공히 계시에 중심을 두고 있기 때문이다. 그가 창조주, 창조, 섭리의 개념을 다루는 것도 하나님 자체보다 하나님의 계시적 행동과 사건에 치중함을 의미한다.¹⁸²⁾ 이것은 중세는 물론 후기 칼뱅주의에서조차도 신론에서 신 자체를 현저히 더 많이 논하는 것과 대비되는 특징이다. 그는 인간이 하나님을 안다는 것을 결코 낙관적으로 보지 않는다. 그는 인간이 초월하고 엄위하며 거룩하신 하나님을 직접적으로 온전히 인식할 수 없다고 믿는다. 다만 천둥을 인식하는 것처럼 외면적으로, 불분명하게 인식하는 것에 불과하다고 생각한다. 그러기 때문에 ‘하나님에 대한 앎’으로의 접근은 계시를 어떻게 인식하고 해석하는가에 크게 의존되는 것이다.

칼뱅 신학의 인식론적 토대에 대한 학문적 동의가 점증하게 된 이유는 성서를 하나님의 계시로 간주하며 신학의 원천으로 삼는 칼뱅신학의 성립은 신앙을 중세의 신비주의 전통에서처럼 ‘경험’으로서가 아니라 ‘지식’으로 간주하는 신학

181) Gamble, “Current Trends in Calvin Research, 1982-1990”, p.106; 이양호, p.57 ; John Leith, 이용원 역, p.21 ; Dowey, p.243ff.

182) Ford Lewis Battles, *Interpreting John Calvin*, ed. Roberto Benedetto(Baker, 1966), p.35, nl.

적 인식론의 전환에 말미암는다는 사실을 주목하게 되었기 때문이다. 이것이 그의 신학을 말씀의 신학이라고 칭하는 이유이다.

(말씀의 신학)

칼뱅 신학의 전체적인 특성을 ‘이중 지식론’을 중심으로 하는 신학적 인식론에 두는 견해가 설득력이 있는 이유는 칼뱅의 신학이 신앙을 지식으로 간주하는 새로운 신학적 관점을 제시하였다는 사실 때문이다. 이것은 단순히 신학적 논리 한 가지를 추가한 것이 아니라, 중세에서 종교개혁의 시대로 넘어가면서 신학 및 신학함(doing theology)의 새로운 지평을 제시한 것이었다. G.뒤비가 언급한 바와 같이 중세말 사려있는 신앙의 추구자들이 신비주의적인 방향으로 나아가는 경향을 돌이키게 한 중요한 의의를 갖는다. 중세 말의 종교는 신학과 철학이 유리되는 경향을 나타내게 되었는데 그 이유는 중세 후기부터 철학자들은 인간지식을 취급할 뿐이며, 신학자들은 신적 개념을 다루되 인간이성에 의존하여 다루었다. 이를 거부하는 진지한 종교성을 추구하는 사람들은 신비주의적 경향으로 나아가고 있었다. 칼뱅의 신학은 이런 경향을 세심한 성서의 연구로 돌이키는 전환을 가능케 한 것이다.¹⁸³⁾

칼뱅의 신학적 사고는 계시자(revealer)로서의 하나님과 그 계시를 인식하여 아는 자(knower)로서의 인간이라는 맥락을 벗어나지 않는다.¹⁸⁴⁾ 칼뱅은 신앙에 관한 참된 앎(信仰知)의 원천으로서 성서에 각별한 위치를 부여하였고, 한걸음 더 나아가 성서를 계시의 원천으로 간주하되 이것이 인간의 철학적 사색이나 사변적 추론에 의하여 인식되는 것이 아니라 성령의 조명에 의하여 깨달아지고 확신되는 독특한 지식임을 명확히 규정하였다. 이것은 신학의 근거를 성경과 성령의 밀접한 상관관계에 정초시킨 것이었고, 이로써 “말씀의 신학”이라는 종교개혁 신학의 패턴을 확립시킨 것이었다. 이는 루터에게서 시작된 ‘오직 성경’이라는 종교개혁의 원리를 더욱 온전하게 실천적으로 구현한 것이었다. 이러한 칼뱅의 신학은 지식인 평신도, 귀족인 교양계급의 여성, 교육의 기회를 갖지 못하였으나 배움을 갈구하던 여성 등 신앙의 지적인 내용을 갈구하는 모든 사람에게 환영을

183) Duby, p.89.

184) Edward A. Dowey, Jr., *The Knowledge of God in Calvin's Theology*, (Eerdman, 1952,1994),p.3.

받게 되었다.

2. 칼뱅의 신학적 인식론

가) 이중 지식론 (Duplex Cognitio Dei)

칼뱅의 신지식론의 요체는 신지식이 창조주(Creator)로서의 하나님과 구속주(Redeemer)로서의 하나님의 두 면으로 나뉘어 진다는 것과, 하나님을 아는 지식은 인간을 아는 지식과 결합되어 있다는 데 있다. 즉, 하나님을 알기 위해서는 인간에 대하여 알아야 하며, 인간을 알기 위해서는 하나님을 알아야 한다는 것이다.

그의 신지식론에서 “이중 지식(Duplex Cognitio Dei)” 또는 “두 지식”은 “창조주로서의 하나님”과 “구속주로서의 하나님”을 가리키기도 하고, “하나님을 아는 지식”과 “자기를 아는 지식”을 의미하기도 한다.¹⁸⁵⁾ 실제로 <기독교 강요>

185) 두 지식이 ‘창조주로서의 하나님을 아는 지식’과 ‘구속주로서의 하나님을 아는 지식’의 두 지식을 의미하는 것인지, 혹은 ‘하나님에 관한 지식’과 ‘인간에 관한 지식’의 두 지식을 가리키는 것인지에 대하여는 견해가 일치하지 않고 있다. 전통적으로 다수의 학자들이 전자의 입장을 취하고 있으나 이는 <기독교 강요>의 구성형식에 치우친 이해라는 비판을 받는다. 그러나 <강요>의 구성이 단지 사도신경의 순서를 취한 것이라고 본다면 이 견해의 설득력은 약해진다. 한편, T.H.Parker는 칼뱅의 신학적 사고의 원리를 상징하는 “두 지식론”은 후자이어야 함을 다음과 같이 주장한다. “기독교 강요의 신학적 형식을 창조주 하나님에 대한 지식과 구속주 하나님에 관한 지식에 의해 지배받는 것으로 해석하는 것은 오해이다. 이런 식으로 보는 것은 칼뱅의 의도를 곡해하는 것이며 그의 신학을 잘못 해석하는 것이다. 오히려 <기독교 강요>를 지배하는 이중 지식은 1536년 초판의 첫문장, ‘거룩한 교리(1539년 판에는 ‘우리의 모든 지혜’로 바뀜)의 총체는 하나님에 관한 지식과 우리에게 관한 지식의 두 부분으로 구성되어 있다’는 진술이 보여주고 있다. 이같은 하나님과 인간의 관계로서의 신학에 대한 심오한 이해는 첫 장에만 국한되어 있는 것이 아니다. 이런 이해는 어떤 교리가 토의되든지 간에 그 교리의 전제로서 <기독교 강요>의 저변에 깔려 있다.”(T.H.Parker, *Calvin: A Biography*, 김지찬 역, p.257). 필자도 Parker의 견해에 동의한다. 참고로 제네바에서 최초로 칼뱅 전집을 출판한 편집자들을 통하여 우리는 그 당시 사람들이 이해한 바를 살펴 볼 수 있다. “저자는 이 <기독교 강요>에서 이중적 목적(sopus duplex)을 가지고 있다. 전자는 하나님에 관한 지식인데 그것에 의해 우리는 축복된 불멸에 도달한다. 후자는 우리 자신에 관한 지식인데 이것은 전자에 따라 결정된다. 그는 이 목적을 위하여 모든 그리스도인에게 가장 친숙한 사도신조의 형식을 사용한다. 그 신조가 네 부분으로 되어 있듯이 (즉, 첫째는 하나님 아버지에 관한 것이며, 둘째는 아들에 관한 것이며, 셋째는 성령에 관한 것이며 넷째는 교회에 관한 것이다) 우리의 저자도 <기독교 강요>를 네 권으로 나눔으로써

의 초판에서는 제1권의 첫 장이 “하나님을 아는 지식과 인간을 아는 지식”으로 되어 있다. 1559년의 최종판에서는 제1권을 “창조주 하나님에 관한 지식”으로, 제2권을 “구속주 하나님에 관한 지식”으로 하여 범주를 조정했지만, 제1권의 1장의 표제는 여전히 “하나님에 대한 지식과 우리 자신에 대한 지식은 상호 연관되어 있다. 이 두 가지는 어떻게 상호 연관되는 것인가?”로 유지되고 있다. “하나님을 아는 지식과 인간을 아는 지식”을 전면에서 제시하였다가 “창조주를 아는 지식”과 “구속주를 아는 지식”으로 범주를 조정하는 것이 인간에 대한 관심을 후퇴시킨 것은 아니었다. 여기서 신문을 구속주와 창조주로 구별하여 설정한 의도는 창조주의 개념이 영적 구원보다 더 넓은, 인간과 세상을 향한 하나님의 보편적 섭리를 논하기 위한 범주이기 때문이다. 1536년의 초판에서부터 마지막 수정 증보판인 1559년판에 이르기까지 이중 지식론은 <기독교 강요>의 내용을 구성하는 축으로서 칼뱅 신학의 중심원리라고 하기에 부족함이 없다.¹⁸⁶⁾ 그 이유는 이것이 <기독교 강요>의 서론으로 출발하여 성서와 성령의 조명에 관한 교리와 연결되면서 “말씀의 신학”을 구성하는 신학적 사고의 중심축을 이루기 때문이다. 신지식은 성서에 의해서 주어지는 것이며, 성서는 단순히 인간의 이성에서 의해서가 아니라 성령의 조명에 의해서 이해되는 것이기 때문이다. 이처럼 “이중 지식론”은 신앙을 지식의 범주로서 접근하는 칼뱅의 신학적 사고를 규정하는 인식론적 원리가 되고 있다.

칼뱅이 인식행위를 심리학이나 형이상학적으로 연구한 것은 아니다.¹⁸⁷⁾ 그럼에도 우리가 “이중 지식론”을 칼뱅의 신학적 인식론이라고 부르는 이유는 그가 인식의 문제, 진정한 삶의 문제에 대해서 지극히 예민한 관심을 가졌기 때문

앞에 말한 두 목적을 성취하고 있다”. *Iohannis Calvini Opera Omnia Theologica in Septem Tomos Digesta*(Genevae : Apud Iohanem Vignon , Petrum & Iacobum Chouet, M. DC. XVII) Sig.4a quoted in T. H. Parker, *Calvin's Doctrine of the Knowledge of God*, p.8. cf.이양호, “신학구조”, p.94.

186) <기독교 강요>의 중요성은 그가 스스로 끊임없이 <강요>를 개정 증보하였다는 점이다. 성서주석은 방대한 분량이지만 그의 사상은 다른 개혁자와 달리 <강요>하나로도 입증 가능하다. 루터나 쾰링의 사상을 정의하려면 여러 가지 많은 다른 저서들을 서로 참조해 보아야만 하지만 이 책은 칼뱅주의 사상 전체를 종합적으로 포함하고 있으며 가장 훌륭하게 표현하고 있다. 이것을 느껴보고자 한다면 연속적인 개정판 속에 내포된 칼뱅 사상의 발전 단계를 찾아 볼 수 있다. F. Wendel, *Calvin : The Origins and Development of His Religious Thought*(London,1963), 김재성 역, <칼빈: 그의 신학사상의 근원과 발전>,(고양, 크리스찬다이제스트, 1999)p.129, n2.

187) T.H. Parker, <칼빈신학 입문>, 박희석 역, p.27.

이다. 그것은 칼뱅 자신만의 문제의식은 아니었다. 그것은 르네상스 시대에 진행되고 있던 정신적 변화의 흐름에서 인식론적 전환과 궤를 같이 하고 있었다. 신지식에 대한 칼뱅의 접근방식을 살피기 위하여 먼저 칼뱅이 지식의 의미를 어떻게 정의하였는가를 보도록 한다.

(지식의 의미)

칼뱅은 자신의 신학의 기초를 신지식 즉 하나님을 아는 지식에 둔다. 그에게 있어서 “지식”이라는 말은 그 단어가 어떤 의미를 포함하든지 간에 단순히 관찰이나 발견 또는 기억에 의해 얻어지는 순수하게 객관적인 지식을 가리키지는 않는다.¹⁸⁸⁾ 칼뱅의 관심은 항상 철학으로부터 추론된 하나님에 대한 추상적 지식에 있지 않다. 그와 반대로 하나님이 인간과 맺는 관계에 대한 지식이며, 루터도 이미 가르친 바와 같이 우리로 하여금 하나님께 대한 사랑과 두려움으로 나아가게 하면서 하나님이 주신 혜택에 감사드리게 하는 그러한 지식이다. <강요>에서 지식은 믿음의 정의와 속성을 설명하기 위하여 쓰이는 말이 되고 있다. 예를 들어 <강요> 3권 2장 14절 소제목은 “더욱 고급한 지식으로서의 믿음”이다.

우리가 믿음을 지식이라고 부를 때, 이것은 인간의 감각적 지식의 대상이 되는 것들과 관련된 그런 종류의 것들을 의미하지 않는다. 왜냐하면 믿음은 감각을 훨씬 초월한 것이므로 인간의 정신은 믿음에 도달하기 위해 자신을 초월하고 넘어가야 하기 때문이다. 인간의 정신은 자신이 도달한 곳에서조차 자기가 느끼는 것을 이해하지 못한다. 그러나 인간의 정신은 자신이 파악하지 못한 것을 확신하는 동안에는, 그 확신의 (바로 그) 확실성으로 인하여 그 자체의 능력으로 어떠한 인간적인 것을 인식하는 것보다 더 많이 이해한다. 그러므로 바울은 믿음이 “지식에 넘치는 그리스도의 사랑을 알아 그 넓이와 길이와 높이와 깊이가 어떠한을 깨닫는 능력”(에베소서3:18-19)이라고 아름답게 묘사한다. 바울이 말하고자 하는 것은 우리의 정신이 믿음으로써 수용하는 것이 모든 점에서 무한한 것이며 이런 종류의 지식이 다른 모든 이해보다 훨씬 더 고급하다는 점이다.

188) Edward A. Dowey Jr., *The Knowledge of God in Calvin's Theology*(Eerdman,1994) p.248.

다.189)

신앙과 관련한 칼뱅의 지식 개념은 철저히 성서에 의거한 것이다. 그는 <기독교 강요> 3.2.14 에서 계속하여 바울의 다른 서신과 바울 서신 이외의 성서에서 사용되는 지식개념을 상기시킨다.

주님께서는 “만세와 만대를 내려오며 감취었던 그 뜻의 비밀” (골로새 1:26, 2:2)을 그의 성도들에게 나타내셨다. 바로 그러한 이유 때문에 믿음은 자주 “앎”이라고 불리우고(에베소서 1:17,4:13, 디모데 전서2:4, 베드로 후서 2:21), 또한 요한은 믿음을 “지식(agnitio)”으로 부른다. 요한은 신자들이 스스로 하나님의 자녀인 것을 “안다”고 선포한다.(요한1서 3:2). 그들이 이러한 사실을 확실히 알고 있음이 명백하다. 그러한 그들은 합리적인 증거를 통해 가르침 받기보다는 하나님의 진리에 대한 확신을 통해 더욱 강하여 진다. 바울도 역시 이러한 점을 지적한다. 즉 그는 “우리가 몸예 거할 때에는 주와 따로 거하는 줄을 아노니 이는 우리가 믿음으로 행하고 보는 것으로 하지 아니 함이로라”(고린도 후서5:6-7) 여기서 바울은 우리가 믿음을 통해 아는 그러한 일들이 우리와 함께 있지 않고 눈으로 볼 수 없는 것임을 보여준다. 이러한 사실로부터 우리의 믿음의 지식이 이해가 아니라 확신이라고 결론짓는다.190)

이 지식은 “공허한 추측이나 머리 속을 맴도는 사변(思辨)이 아니라 가슴에 뿌리박으며 견실해지는 지식이다.” 이는 객관적이지만 주관, 즉 사고의 주체를 견실케 하는 지식이라는 의미를 갖는다. 그리고, 이 지식은 산 체험에서 얻어진다.191)

(신지식의 원천 : 성서와 성령의 조명)

그러면 인간이 어떻게 이러한 지식을 획득할 수 있는가? 지식은 칼뱅의

189) <강요>, 3.2.14.

190) <강요> 3.2.15

191) <강요> 1.1.1.

신학에서 근본범주였으나, 그 때의 지식은 감정이나 사변에 의한 논리적 추론으로써 발견되는 것이 아니라 하나님의 계시인 성경의 텍스트에서 찾는 것이었다. 그 때 텍스트의 이해는 이성의 작업 아닌 신앙 안에서 성령의 작업이었다. 칼뱅의 사상은 존재를 이성으로써 이해하는 것이 아니며, 존재론이나 형이상학적 명제 위에 세워진 것도 아니다. 그것은 전적으로 하나님 말씀의 자기 계시에 근거한 것이다. 하나님의 계시는 신앙 안에서 성령의 조명에 의한 설득과 회심을 통해 가능해진다. 그것은 신성으로부터 빛이 비추어지는 것과 같은 현상이 아니라 하나님이 의도한 바를 피조물 인간의 인식기관에 인식되도록 “맞추어 주시는 (accomodation)” 일이다.

“어느 누구도 성령의 가르침 받지 않는 한 하나님께 대한 온전한 교리에 대해 극소량도 맞볼 수 없으며 하나님의 실체에 대해 깨닫지 못할 것이다.¹⁹²⁾

칼뱅이 자기 시대의 상황을 지식의 문제라는 관점에서 생각하고 고민했다는 것은 그가 종교개혁을 신앙에 대한 무지와 오류를 올바른 “지식”으로 대치함으로써 진실한 신앙을 회복하는 일로 간주한 데서 잘 나타난다. 이것은 프랑수아 1세를 향한 헌정사에서도 표현되어 있고, <기독교 강요>에서 일관되게 나타난다. 신지식론은 <강요>의 서두에 그의 신학의 출발점으로 제시되었고, 본격적으로는 강요의 3권 제1장, “우리가 그리스도의 은혜를 받는 길”에서 비로소 충분히 전개되었다. 사실상 <강요>의 제1권의 첫 9개 장은 그의 신학 작업을 전개하기 위한 인식론적 서론이며, 제2권의 주요부도 기독교적인 지식을 구성하는 것에 관한 것이다.¹⁹³⁾ 그러면 지식의 개념으로써 신앙을 규명하고 바른 신학을

192) <강요> 1,6,2.

193) 제1권 창조주 하나님에 관한 지식

제1장 하나님을 아는 지식과 우리 자신을 아는 지식은 연결되어 있다.

그것들은 어떻게 상호관련 되는가?

제2장 하나님을 안다는 것은 무엇이며, 그 분을 안다는 것은 무엇을 향하는가?

제3장 하나님을 아는 지식은 자연적으로 인간의 마음에 심어져 있다.

제4장 이 지식은 한편으로는 무지에 의하여, 한편으로는 악에 의하여 질식되거나 왜곡되어 있다.

제5장 하나님을 아는 지식은 우주의 형성과 그것의 지속적인 운행 속에 빛나고 있다.

제6장 성서는 창조주 하나님께 가까이 가려는 자에게 안내자요 선생으로서 필요하다.

세우려는 그의 접근방법은 어디에서 온 것인가? 그것은 그의 모든 신학적 사고가 그리하듯이 철저히 성서에 근거한 것이고 동시에 그의 시대에 진행되고 있었던 르네상스의 정신적 변화에 깊이 뿌리박은 것이었다.

나) 칼뱅의 인식론의 배경

1) 성서의 지식개념

신앙을 일종의 지식이라는 개념으로서 이해하고 설명하는 칼뱅의 관점은 신구약 성서를 관통하는 성서의 주요한 전승의 하나이다. 그중 가장 중심되는 것은 지혜서의 “하나님을 경외하는 것이 지식의 근본”이라는 명제이다.¹⁹⁴⁾ 이러한 관점은 지혜전승 외에도 성서의 거의 모든 장르에서 발견된다. 율법은 그 가르침과 규례를 “지식이요 지혜”라고 선언한다.¹⁹⁵⁾ 선지서인 호세아서는 종교적 의례에 대한 열정이 사라진 것은 아니나 율법의 도덕률이 파괴되고 우상숭배에 빠진 이스라엘을 가리켜 “내 백성이 지식이 없어 망하도다. 여호와를 알자, 힘써 알자”¹⁹⁶⁾로써 탄식과 경고를 선포한다. 신약에서도 요한의 복음서는 영생을 가리켜 “그리스도를 아는 것”이라 하였으며, 예수를 그리스도로 믿고 그 교훈 안에 거하는 것을 가리켜 “진리를 앎”¹⁹⁷⁾이라고 표현한다. 바울 서신의 구절들은 <기독교 강요>가 “더욱 고급한 지식으로서의 신앙”(3.2.14)에서 주로 인용하고 있듯이 곳

제7장 성서는 성령의 증거(witness)에 의하여 확정된다. 이로써 성서의 권위는 확실해진다. 성서의 신뢰성이 교회의 판단에 의존한다는 것은 사악한 오류이다.
 제8장 이성의 범위 안에서 성서의 신뢰성을 확립할 증거는 충분히 찾을 수 있다.
 제9장 광신자들은 성서를 포기하고, 경건의 모든 원칙을 버리고 계시를 찾아 쫓아간다.
 194) <잠언>1:7. cf. “가까이 하여 말씀을 듣는 것이 우매자의 제사드리는 것보다 나으니라” <전도서> 5:1.
 195) “이는 너희로 들어가서 기업으로 얻을 땅에서 그대로 행하게 하려 함이라. 너희는 지켜 행하라 그리함은 열국 앞에 너희의 지혜요 너희의 지식이라. 그들이 이 모든 규례를 듣고 이르기를 이 큰 나라 사람은 과연 지혜와 지식이 있는 백성이라 하리라. <신명기> 4:6.
 196) <호세아서> 6:3
 197) “영생은 유일하신 참 하나님과 그의 보내신 자 예수 그리스도를 아는 것이니이다”(요한복음 17:3). “오직 이것을 기록함은 너희로 예수께서 하나님의 아들 그리스도임을 믿게 하려 함이요 또 너희로 믿고 그 이름을 힘입어 생명을 얻게 하려 함이니라”(요한복음 20:31)

곳에서 신앙을 지식이라는 용어로써 서술한다.¹⁹⁸⁾ 그 구절들은 종교적인 문맥에서 지식의 의미에 관해 가장 명확하고 간결하게 언급한 것이다. 성서에서의 지식이라는 단어가 의미하는 바는 철학적인 언어로는 실존적인 이해라고 할 수 있을 것이다. 물론 성서가 신앙을 지식으로써만 표현하고 있는 것은 아니다. 오히려 구원에 이르는 신앙을 “하나님께 대한 사랑“으로 이해하는 것이 성서의 본질적인 메시지이며,¹⁹⁹⁾ 순종과 실천이 진정한 믿음이라고 말하는 것도 성서의 주된 맥락이다.²⁰⁰⁾ 그럼에도 칼뱅이 신앙을 지식의 개념으로 접근하는 이유는, 종교개혁을 불러일으킨 중세 말의 종교상황의 핵심이 윤리적 부패의 근저에 있는 교리의 왜곡이라는 점을 강하게 인식하였기 때문이다. 교의란 신앙의 여러 요소 중 가장 지적인 내용을 의미한다. 여기서 그는 신앙을 지식개념으로 접근하되 성경이 의미하는 지식의 뉘앙스를 약화시키거나 놓치지 않는다. 오히려 성서의 특유한 지식관과 인식론을 더욱 강하게 부각시킨다.

우리가 마음으로 경외하지 않고는 하나님을 이해할 수가 없습니다. 단지 하나님을 경외와 찬양의 대상으로 주장하는 것은 충분하지 못합니다. 하나님께서는 당신이 창조하신 우주를 무한하신 권능으로 유지하시는데 이러한 하나님의 능력을 의식하는 것은 신앙을 낳게 하는 경건을 우리에게 가르쳐 주기 때문입니다. 경건은 하나님께 대한 경외(敬畏)와 사랑이 결합된 것을 가리키는데 이 사랑은 그의 은혜를 깨달아 앞으로써 오는 것입니다.²⁰¹⁾

198) “주님께서서는 만세와 만대를 내려오며 감춰있던 그 뜻의 비밀을 그의 성도들에게 나타내셨다”.(골로새서 1:26, 2:2 ; 에베소서 1:17,4:13 ; 디모데 전서2:4 ; 베드로 후서 2:21).

199)“이러므로 내가 네게 말하노니 저의 많은 죄가 사하여졌도다 이는 저의 사랑함이 많음이라 사함을 받은 일이 적은 자는 적게 사랑하느니라<누가복음> 7:47f.

200) “내가 무엇을 하여야 영생을 얻으리이까 예수께서 이르시되 율법에 무엇이라고 기록되었으며 네가 어떻게 읽느냐 대답하여 가로되 네 마음을 다하며 목숨을 다하며 힘을 다하며 뜻을 다하여 주 너의 하나님을 사랑하고 또한 네 이웃을 네 몸과 같이 사랑하라 하였나이다. 예수께서 이르시되 네 대답이 옳도다 이를 행하라 그러면 네가 살리라”<누가복음>10:25ff ; “순종하는 자에 주신 성령도 그러하니라”<사도행전 5:18> ; “행함이 없는 믿음은 그 자체가 죽은 것이라, 행함이 없는 네 믿음을 네게 보이라 나는 행함으로 내 믿음을 네게 보이리라”<야고보서> 2:18.

201) *Institutes of Christian Religion*, ed. Henry Beveridge (London, James Clark, 1953), p.40-41; “바요나 시몬아 네가 복되도다. 이를 네게 알게 한 이는 혈육이 아니요

이같이 하나님을 아는 지식, 신앙의 지식은 하나님의 성령의 은혜로운 작용에 의해서만 죄의 지배로부터 자유롭지 못한 인간들에게 인식된다. 타락으로 인한 죄성의 지배는 도덕적 의지의 영역뿐 아니라 감성과 지성의 인식능력에까지 미치고 있기 때문이다. 하나님을 아는 지식은 경건에 의해서만 인식되는 지식이라고 할 수 있다. 종교개혁이 로마 카톨릭의 공로신앙을 극복하고 성서의 은총의 교리를 회복할 수 있었던 것은 이신칭의의 구원론과 함께 계시관에서 성서적인 인식론을 회복했기 때문이라는 점을 간과해서는 안된다. 그리고, 이러한 성서적 인식론이 명시적으로 교리화된 것은 성령의 조명에 관한 가르침이다. 그는 이전의 누구보다 분명하게 성령의 조명교리 즉 성령과 말씀의 밀접한 관계에 대한 교의를 수립하고 천명하였던 것이다. 위필드가 칼뱅을 성령의 신학자로 규정하고자 한 것이나 밀너가 말씀과 성령의 상관관계를 칼뱅 신학의 중심교리로 부각시키려 한 것도 그 때문이다.

신앙을 신인식의 관점에서 지식의 개념으로 이해하는 것은 성서 속에서 충분히 근거를 찾을 수 있는 것이지만, 당시의 신학자들이나 신자들에게는 익숙한 것이 아니었다. 그럼에도 이것을 신학의 인식론적 근거로 삼고, 자신의 신학의 구성원리로까지 발전시킨 것은 칼뱅의 독특한 신학사적 기여이다. 이에 대하여 우리는 그러한 신학적 전진을 가능케 한 요인이 무엇인가에 관심을 갖게 된다. 칼뱅의 신학의 특성을 말할 때, 그것은 철저하게 성서를 중심으로 하고 있으며 성서에만 근거하여 신학작업을 하고 있다는 점을 강조하곤 한다. 사실상 칼뱅 신학의 모든 요소는 다른 원천 아닌 성서 속에서 발견되는 것이 사실이다. 그렇지만 칼뱅 신학의 원리와 그 신학의 역동성을 재창출하기 위해서는 그로 하여금 성서 속의 특정한 맥락과 개념을 발견케 한 요인이 무엇이었는데 관심을 기울여야 한다. 한 신학자의 새로운 사상의 의미를 탐구하는 것이 순수한 신학적 연구의 범위에 속한 것이라면, 그것을 가능케 한 요인이 무엇이었는데를 고찰하는 것은 신학과 시대정신과의 상관관계를 추구하는 역사적 연구의 주요과제라 할 것이다. 신학자의 탁월성은 자신이 속한 역사와 문화로부터 초월적으로 유리된 채 계시의 대변자 역할을 하는 데 있는 것이 아니라, 오히려 그 시대의 특성을 다른

하늘에 계신 내 아버지시니라<마태복음 16:17>; 아버지여 이것을 지혜 있고 슬기로운 자들에게는 숨기시고 어린아이들에게는 나타내심을 감사하나이다" <누가복음> 10:21.

사람들보다 더 민감하게 의식하고 거기에 신앙적으로 반응하는 데 있다고 한다. 면, 칼뱅은 그러한 경우의 대표적인 경우로 평가될 수 있다.²⁰²⁾ 여기서는 칼뱅의 신학작업(doing theology)이 당시의 시대정신인 르네상스의 인식론의 변화의 흐름에 뿌리박고 있었다는 사실에 주목하고자 한다. 당시의 인식론적 변화의 성격과 칼뱅이 올바른 앎의 방법, 즉 인식의 문제에 관심을 가지고 있었다는 근거를 다음에서 살펴 보도록 한다.

2) 르네상스의 인식론

“이중 지식론”에 담긴 신학적 인식론의 전제는 르네상스 시대의 신학과 철학 전반에 걸쳐 발견되는 인식론적 전환을 뚜렷이 반영하는 것이었다. <기독교 강요>에서 칼뱅의 신학적 담론은 종교개혁의 시대에 단순히 무지와 오류를 대체할 바른 지식을 제공하는 것에서 그치지 않고, 서두에서부터 “우리가 무엇을 알 수 있는가”, “어떻게 알 수 있는가”, 그리고 “어떤 것을 안다는 것은 무엇을 의미하는가”라는 인식론적 논의를 전개함으로써 독자를 자신의 논지 속으로 끌어 들인다.²⁰³⁾ Serene Jones는 이 사실을 주목하여 칼뱅의 “이중 지식론”은 당시의 독자의 주류를 이루는 인문주의 성향의 르네상스 지식인들에게 어필하는 수사학적 전략이었다고 평가한다.²⁰⁴⁾ 이 말은 그만큼 칼뱅이 <기독교 강요>를 통하여 자신이 믿는 올바른 신앙의 도리를 제시하고자 할 때에 자신의 독자들이 갖고 있는 마음의 성향과 욕구를 인지하고 있었다는 것을 의미한다. <기독교 강요>가 유한계급 학자들의 신학적 탐색이나 대학의 학위논문이 아니라, 처절한 박해의 현실 속에서 군주와 그리스도인 지식대중을 설득하고 그들의 마음을 얻어야 한다는 절박한 변증과 수사학적 과제에 의하여 집필된 저술이라는 점을 감안할 때, 칼뱅이 취한 접근방식과 담론의 설계는 그가 당대의 독서대중들에게 호소력을 갖기 위하여 중요하다고 생각한 문제의식이 반영되었을 것을 의심할 수 없다.

칼뱅의 시대는 “르네상스의 인식론적 위기”라고 부를 만큼 중세의 이성 지배의 인식론과 지식관을 탈피하여 새로운 인식의 근거를 모색하는 전환기였다. 칼뱅 자신도 이 시대에 올바른 앎(knowing)의 문제에 몰입되어 있었다는 사실은

202) Bouwsma, "Calvinism as Renaissance Artifact", p.15.

203) Bouwsma, "crisis", p.202.

204) Serene Jones, *Calvin and the Rhetoric of Piety*, p.103.

<기독교 강요>를 비롯한 그의 저술의 어느 곳에서나 찾아볼 수 있다.²⁰⁵⁾ 인간이 무엇을 알 수 있는가? 라는 인식가능성에 대한 회의는 칼뱅보다 1세기 뒤의 인물인 데카르트에 의해 현저히 드러나는 것이지만 사실상 이 전환은 그보다 훨씬 일찍부터 진행되고 있었다.²⁰⁶⁾ 칼뱅 시대의 인식론적 전환은 이전부터 내려오는 전통적인 관념에 비추어 볼 때 선명해진다. 그것은 첫째 이성에 의거한 인간의 인식능력에 대한 낙관론이다. 인간의 정신은 존재하는 것을 있는 그대로(as it really is) -마치 신(神)이 아는 것과 같이 - 알 수 있는 능력이 있다는 것이었다. 이러한 낙관주의는 인식의 행위에서 정신은 인식되는 대상과 연합되어 동일시된다는 개념으로 표현되었다.²⁰⁷⁾ 이런 관념은 한 사물에 대하여 생각할 때, 사고와 그 대상이 되는 사물과의 구별을 상정하는 현대의 관념과는 쉽게 대조가 된다. 이러한 전통적 관념이 갖는 속성의 하나는 인식에 권위주의와 절대주의적인 성격을 부여한다는 것이다. 만일 우리의 지식이 한 사물을 있는 그 자체대로 아는 것이라면 여기에는 이견은 있을 수 없는 것이다. 이러한 입장은 자연과학에서는 물론 역사에서도 이단에 대한 정죄로 나아가게 된다.

전통적 인식론은 또다른 몇가지 낙관론을 내포하고 있다. 언어는 적절히 사용되기만 한다면 사물을 취급하기에 충분한 매개가 될 수 있다는 태평스런 가정이다. 칼뱅의 시대에 일어나고 있던 변화를 이해하기 위해서는 인식에 관한 전통적 관념에 대한 또하나의 사실을 알아야 한다. 그것은 앎이란 일종의 봄(seeing)에 유비되었다는 것이다.²⁰⁸⁾ 중세의 가장 탁월한 성서학자로 평가되는 리

205) Bouwsma, "Crisis", p.201; <고린도 후서 주석>10:12 ; Gamble도 이 시대에는 인간정신이 어떤 확실한 지식을 가질 수 있는 능력이 있는가에 대하여 의문이 제기되고 있었던 사실을 지적하고 있다. 르네상스 문화의 이러한 국면은 신학적인 측면에서 중세 후기 명목론과 실재론 사이의 대립과 궤를 같이 하고 있었다. 칼뱅 신학의 구조에 대한 논의가 인식론적 원리에 초점을 두게 된 것은 이러한 르네상스와 중세 후기 신학에 관한 이해가 증가하는 것과 무관하지 않다. Gamble, "Current Trends in Calvin Research, 1982-1990," p.106.

206) 12세기 아벨라르와 안셀름에서 시작되어 17세기의 과학혁명으로 완결되는 인식론적 전환에 대한 서술은 Bouwsma의 "crisis" 참조.

207) 아리스토텔레스는 직접적으로 말하기를 "앎의 행위는 알려지는 사물과 동일하다"고 했다. (the act of knowing is the same as the thing known), *De anima*, II. 7, 431 quoted in Bouwsma, "Crisis", pp.190-191.

208) 봄과 들음에 대한 문화적 차이의 중요성은 Auerbach의 고전인 *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature*, tr. Wilard Trask(Princeton, 1953), 1,2 장 참조.

라의 니콜라스(Nicholas of Lyra)는 사도 도마가 부활하신 그리스도의 상처를 보아야만 믿을 수 있다고 한 것은, 감각 중 시각이 갖는 특별한 신빙성의 표현이라고 해석하였다. 가견교회(visible church)와 시각적인 성찬예전을 중시한 것에서도 우리는 그러한 관념을 식별할 수 있다. 이러한 경향은 영상적 이미지를 사용하는 중세의 관행에서도 발견된다. 13세기 수도사인 제노아의 요한(John of Genoa)은, “경건의 감정은 듣는 것보다 보는 것에 의하여 더 효과적”이라고 말한 바 있다.²⁰⁹⁾ 토마스 아퀴나스나 단테는 종교적 경험을 ‘복된 환상(beatific vision)’으로 표현하였다. 보는 것의 인식능력에 대한 낙관은 신성한 가치들을 물리적 우주에 결부시키는 관념을 촉진하였다. 신은 하늘, 높은 그 곳에 존재한다는 관념을 낳았고, 신은 눈에 보이는 창조물들 속에서 발견된다는 신념에 기초한 자연신학을 가능케 하였다. 이러한 관념에 함축된 중요한 신학적 의미는 인간이 하나님을 존재하는 그대로, 인간존재의 조건에 제한되지 않고 알 수 있다는 암시였다. 그리고 신학은 하나님에 의해 고안된 진리를 전달하는 절대적이고 불변하는 타당성과 권위를 지니는 하나의 과학이었다. 그러므로 신학적 지식 역시 일종의 확실성을 주장할 수 있는 성질의 것이 되었다. 성경의 이해에서도 이러한 입장은 오늘날 해석학의 문제라고 부르는 것들 즉, 지적, 심리학적, 도덕적, 문화적, 역사적 한계에 대한 인식을 배제하는 것이었다.

이러한 전통적 인식론은 14세기부터 침식되기 시작한다. 15세기의 가장 영향력있는 신학자였던 제르송(Jean Gerson)은 이러한 위기에 대하여 언급한 바 있다. “박사들 사이에서도 의견들이 서로 다를 뿐 아니라 모순되는 경우들이 빈번하게 있었다. 경우에 따라서는 기질의 차이, 또는 환경적인 차이 때문이었다. 그리하여 ‘머리의 수 만큼이나 많은 의견들’이라는 우스개 소리가 생겨나게 되었다.”²¹⁰⁾ 칼뱅보다 2세대 앞선 인물로서 피렌체에서 한 때 강력한 회개의 신앙운동을 일으켰던 설교자요 개혁자인 사보나롤라는 그리스 회의주의자들의 작품들이 대단히 유익하다는 것을 발견하고 죽음을 앞두고 이 작품들을 그리스어에서 라틴어로 번역할 것을 부탁했다. 왜냐하면 그는 많은 사람들이 자기들이 무엇을 알고

209) Michael Baxandall, *Painting and Experience in Fifteenth Century Italy*(Oxford, 1972), p.41 quoted in Bouwsma, "Crisis", p.192.

210) Thomas Tentler, *Sin and Confession on the Eve of the Reformation*(Princeton, 1977),p.147 quoted in Bouwsma, *John Calvin*, p.150.

있다고 뽑내는 이 무지를 대단히 혐오하였기 때문이었다.²¹¹⁾ 라블레는 점증하는 회의주의가 학교들에 야기시킨 혼란에 대하여 그의 작품 속에서 서술하고 있다.

세상은 내가 관찰하기 시작한 처음부터 오래된 혼란에 빠지고 말았다. 이제 우리는 이 지경에 이르고 말았다. 그래서 대부분의 박식하고 주의깊은 철학자들은 피로주의자들(Pyrrhonias), 유동주의자들(Aporrehetics), 회의주의자들(Skeptics), 판단보류주의자들(Ephetics)의 사고틀과 연관되어 있지 않은가! 좋으신 하나님은 찬양을 받으소서! 참으로 지금부터는 사자의 갈기를 붙잡는 것이, 말의 갈기를 붙잡는 것이, 황소의 뿔을 붙잡는 것이, 들소의 주둥이를 붙잡는 것이, 늑대의 꼬리를 붙잡는 것이, 이러한 종류의 철학자들이 하는 말들을 알아채는 것보다 더 쉬울 것이다.²¹²⁾

성직자가 아닌 인문주의자들은 일찍부터 회의주의로 향하고 있었다. 살루타티는 “이성에 의해 파악될 수 있는 모든 진리는 그 반대되는 이성에 의해 의심스러운 것으로 여겨질 수 있다. 네가 더 많이 알면 알수록 너는 그만큼 더 진실되게 네가 아무 것도 모르고 있다는 것을 알게 될 것이다. 왜냐하면 올바르게 이야기하자면 우리에게 지식이라고 여겨지는 것은 사실에 있어서는 일종의 합리적인 불확실성에 지나지 않기 때문이다.”고 기록하고 있다.²¹³⁾ 마키아벨리는 “사람들은 개별적인 일들에 있어서는 별로 속임을 당하는 일이 드물지만, 일반적인 일들에 있어서는 크게 속임을 당한다”고 생각했다.²¹⁴⁾ 또한 구치아르디니는 사물들의 복잡성에 당황하여 선언하기를 “세계에 대해 일반적으로 그리고 절대적으로 이야기하는 것, 즉 말하자면 범칙에 의해 세계를 이해하려고 하는 것은 대단히 커다란 오류이다. 왜냐하면 거의 모든 것들이 여건의 다양성을 통해 차이를 나타내는 특성들과 예외성들을 갖고 있기 때문이다. 이러한 성질들은 하나의 기준을 가지고는 평가할 수 없는 것들이다. 이러한 특성들과 예외성들은 책에 기록되어 있지 않으며,

211) D.P.Walker, *The Ancient Theology : Studies in Christian Platonist from the Fifteenth Century to Eighteenth Century*(Ithaca,1972),p.59 quoted in Bouwsma, *John Calvin*, p.151.

212) Rablais, *Gargantua et Pantagruel*, III, xxxiv quoted in Bouwsma, *John Calvin*, p.150.

213) Bouwsma, *John Calvin*,p.151,n.5.

214) Discorsi, I. 47 quoted in Bouwsma, *John Calvin*,p.151.

오직 신중한 식별력만이 이것들을 가르쳐 줄 수 있을 뿐이다.”²¹⁵⁾ 그는 책을 통해 전달된 지식의 확실성이 무너지고 있음을 말해 주고 있다. 이러한 의심은 북부의 인문주의에도 널리 퍼져 있었다. 코넬리우스 아그리파는 창세기의 타락에 관한 기사를 우의적으로 해석하여 회의주의를 경계하는 교훈으로 가르쳤다. 아담은 신앙을 상징하는데 이브의 형태를 취하고 있는 이성에 의해 길을 잃게 된다. 이 이성은 이번에는 뱀의 모습으로 나타난 감각 경험에 의하여 오도된다고 해석하였다.²¹⁶⁾ 알브레히트 뒤러는 고통스럽게 말하기를, ”우리들의 지식에는 오류가 있으며 어두움이 너무나 깊숙이 우리 안에 뿌리를 내리고 있어서 우리는 더듬거릴 수조차 없다.”²¹⁷⁾

이러한 곤혹스러운 진술들이 모두 동일한 정도를 나타내고 있는 것은 아니다. 그러나 이것들은 칼뱅이 살고 있던 세계의 특징을 드러내 주는 데 분명히 도움을 주고 있다. 이들의 언급에서 뚜렷하게 나타나는 것은 말과 사물의 밀접한 관계성이 의심되기 시작했다는 것이다. 여기서 인문주의자들은 언어가 사물에 관한 정보를 전달하는 것 외에 다른 많은 기능들에 봉사하고 있다는 것, 그리고 지식을 전달하는 것처럼 보이는 어떤 의사소통 행위는 사실은 전혀 다른 목적을 갖고 있다는 사실, 즉 설득이나 아마 심지어 속임수의 성격을 갖고 있다는 것을 발견하였다.²¹⁸⁾ 그리고 스콜라 신학에 의해 대표되는 철학적 논의라고 하는 것은 잘해야 무용한 것이며, 가장 나쁜 경우에는 도덕적으로 수상한 것이며, 보통의 경우에는 사람을 오도하는 것으로 여겨졌다. 이러한 추세로 말미암은 신학적 변화는 신학을 과학으로 수립하려는 노력이 중단되었고, 지식의 타당성이란 어느 체계에 일치하는 것으로 얻어진다는 관념이 포기되었다는 것이다.²¹⁹⁾ 무엇보다도 신학이 “얼굴과 얼굴을 대면해서 보는 것이 아니라 오직 거울로 보는 것 같이 회미하게”(고린도 전서13:12) 보는 것과 같은 인간적 시도로서 행해지는 작업이라는 의미에서 신학의 인간화가 시작되게 되었다. 이것을 명백히 보여주는 실례는 에라스무스와 루터의 서신 논쟁이다.

215) Ricordi, Ser, C.6 quoted in Bouwsma, *John Calvin*, p.152.

216) Bouwsma, *John Calvin*, p.150.

217) *Ibid.*, p.152.

218) *Ibid.*, p.151.

219) *Ibid.*, pp.151-151.

우리의 싸움은 하나님의 말씀에 관한 것이 아니라, 당신의 격렬한 주장에 관한 것입니다. 왜냐하면 하나님의 말씀은 모순되지 않지만, 이 말씀에 대한 인간의 해석들은 서로서로 모순되기 때문입니다.²²⁰⁾

칼뱅의 사상의 밑바닥에는 이 시대에 “안다는 것(knowing)이란 무엇인가?”에 대한 비판적 성찰과 고뇌가 존재하고 있었으며, 그의 신학은 이러한 문제의식을 신학 작업에 적용한 결과였다.²²¹⁾ 낡은 교회가 주장하는 교리적 지식은 허위였다는 것이 칼뱅이 자신을 처음 훈육한 교회를 향한 가장 주된 불만이였다. 그의 목적은 무지와 오류를 진리로 대체하는 것이었다. 참된 종교적 지식의 중요성은 그로 하여금 <기독교 강요>에서 종교적 진리의 본질과 그것을 얻는 방법에 대한 고려를 가장 우선하게 하였다.

<강요>의 첫 두 책에서 그는 “인간이 무엇을 알 수 있으며 어떻게 알 수 있는 가”를 논한다. 그것의 표제는 이러한 관심을 진술한다. “창조주 하나님에 대한 지식”과 “그리스도 안에서 구속자이신 하나님에 관한 지식”이다. 1권의 첫 9개 장은 내용을 진행하기 전에 하나님에 관한 지식의 가능성과 그 지식을 얻는 과정을 생각하며 제시하는 일종의 인식론적 서론을 구성한다. 2권의 주요부는 기독교 신앙의 지식을 구성하는 것에 관심을 쓴다. 강요와 주석 등 그의 저술의 도처에서 칼뱅은 확실한 지식의 가능성을 유보하는 당시의 일반적인 태도를 반영하고 있다. 그러나 당시의 시대 정신이었던 지식가능성에 대한 회의는 회의주의나 불가지론으로 떨어지지 않고 다시 성서에 입각한 종교적 지식을 수립한다.

203) Hyperaspistes, LB,X,1284 quoted in Marjorie O'Rourke Boyle, *Rhetoric and Reform* (Harvard University Press,1983), p.46.

221) 칼뱅은 이미 역사를 지식의 명암을 기준으로 바라보는 르네상스 시대의 역사관에 공감하고 있었다. 그의 지식관은 여기에 뿌리를 두고 있었다고 볼 수 있다. 즉 고대는 인류가 지식으로써 계몽된 시대였으나 이 시대의 학문은 교황제도 아래서 야만과 무지의 암흑의 시대이며 중간시대인 중세에 멸망하였다. 이제 마침내 학문의 빛이 다시 타오르기 시작했다. 칼뱅은 종교개혁의 정당성을 이 구조에서 이끌어 내었다. 그는 에라스무스와 마찬가지로 이 세상의 무지가 교황제와 교황의 하수인인 수도사들로 인한 것이라고 비난하였다. “당대의 야만성의 첫 번째 행동가인 교황들은 성서가 가르치고 있으며 보편적으로 제창되어야 하는 진정한 종교에 대해 자기들과 다른 사람까지 무지하며 멸시하도록 하고 있다. 그들은 감히 새로운 교리들과 죄스러운 전통들을 만들어 복음진리의 자리를 차지하게 한다.” cf. <강요>4.11.1.

결론적으로, 칼뱅 신학의 전체적 구성원리가 된 “이중 지식론“은 지식을 얻는 방법에 대한 르네상스 시대의 인식론적 사색이 신학에 적용된 것으로서, 그것은 스콜라주의의 이성 지배를 거부하는 인문주의 사조의 경향에 동의하는 것이었다. 그러나 칼뱅의 신학적 인식론을 통상적인 인문주의자들의 견해와 구별되게 하는 것이 있다. 그것은 경건에 의한 신인식, 즉 ”하나님을 경외하는 것이 지식의 근본“이라는 또하나의 성서적 원리가 자리잡고 있다는 점이다. 따라서, 칼뱅의 신학적 성취는 자기 시대의 일반적인 인식론의 전환에 공감하였으나 그 속에 머물지 않고 성서 특유의 지식개념에 근거하여 성령의 조명에 의한 신지식의 가능성이라는 교리를 밝혀낸 점이라고 할 수 있다.

3. 칼뱅의 수사학적 신학

종교개혁의 역사에서 되돌릴 수 없는 변화를 가져온 인물인 칼뱅은 지난 5세기 동안 다양한 이미지로서 이해되어 왔다. 신앙의 인물, 지적인 천재, 도덕적 훈육가, 영웅적인 종교 혁명가, 절제있는 교리의 중재자, 격동의 시대 속의 상처 받은 인간상 등 그에게는 여러 가지 초상이 가능하다. 여기에 더하여 우리는 칼뱅에게서 문학적 장인의 이미지를 읽어낼 수 있다. 칼뱅의 문장의 고전적 웅변술과 예리하고 생동감있는 산문의 호소력을 고려할 때, 그에게서는 예술가적인 측면을 간과할 수 없다. Serene Jones에 따르면 그를 문예적 인물로 발견하게 하는 곳은 예술 작품이 아니라 신학저술인 <기독교 강요>이다.²²²⁾ 이 책은 1536년 초판 간행 이래 1559년까지 긴 세월 동안 5차례나 수정증보하며, 자신이 직접 라틴어에서 모국어인 불어로 번역하였으며, 신학적 구조와 언어적 표현을 다듬고 정제된 고도의 문학적 텍스트이다. 이 책에서 칼뱅은 근대 유럽의 가장 강력한 수사학자의 세심하고 풍부한 언어로써, 교리의 요약을 직선적으로 전개하는 것과는 다른 방식으로 자신의 신학을 전개한다.²²³⁾ 무엇보다도 그는 특정한 독자(청중)을

222) Serene Jones는 *Rhetoric of Piety*(Westminster John Knox Press, 1995)에서 <기독교 강요>의 1권 1-3장을 수사학적 읽기의 방법으로 분석하고 있다. 그 외의 칼뱅의 신학과 수사학의 관계에 대한 연구로서는 F. Higman, Oliver Milet, Benoit Girardin, 등 프랑스 학자들의 연구가 있다.

대상으로 고려하며 글을 쓰고 있었다는 사실이다. 그의 목표는 자신의 청중들을 특정한 형태의 그리스도교 신앙의 행동과 신념, 그리고 성향으로 이끌어 가는 것이었다. 이것을 위하여 그는 성서의 통찰과 그리스도교 교리의 문법을 넘어 고대의 수사학 전통을 활용하여 이 설득의 작업을 수행한 것이다.²²⁴⁾

기독교 신학과 수사학의 연관 관계는 고대 교부들 이래로 생소한 것이 결코 아님에도 불구하고 개혁신학의 전통에서는 이 주제가 그다지 많이 연구되지 않았으며, 목회적 영역에서도 수사학의 수용에 대해서는 그리 널리 알려지지 않았다.²²⁵⁾ 종교개혁은 기독교의 중추를 이루는 교리를 개혁한 사건이었고, 이 차원이 너무나 강렬하고 중요시되었기 때문에 중세 말의 심각한 도덕적 파탄에서의 개혁이라는 또다른 중대한 차원마저도 제대로 조명되지 못한 것을 감안하면 종교개혁의 수사학 수용에 대하여 신학자들이 관심을 기울이지 못한 것은 이해가 될 만도 하다. 그러나 개혁신학의 본질을 이해하고 그 역동성을 재생산하기 위해서는 16세기의 개혁신학과 로마 교황청 신학과의 차이를 교리 조항에서만 아니라 신학함의 목적과 자세, 성서해석의 방법과 신학언어의 특성까지 조명해야만 한다. 종교개혁 신학은 중세신학이 의거하고 있었던 스콜라주의의 사고체계를 거부했던 인문주의자들의 방법론과 사고방식을 택했다고 할 때, 개혁신학은 학문 형식의 차원에서는 인문주의적인 것이라고 불릴 수 있다. 이 때 종교개혁의 교의적 내용을 담아내는 수용체로서의 인문주의 수사학의 성격과 기능은 구체적으로 어떤 것이었으며, 종교개혁의 전통을 이해하고 재창조하는데 이 문제는 얼마만큼의 비중을 갖는 것인지 진지한 관심과 논의가 요구된다.

223) Jones, p.1.

224) Jones, pp.1-3.

225) 기독교 전통에서 수사학은 신학과 오랜 대화적 관계를 갖고 있다. 초대교회에서부터 기독교 변증가들은 기독교 복음의 메시지를 설득력 있게 설명하기 위하여 고대 로마와 그리스의 웅변가들의 기법을 채용하였다. 이러한 관계가 가장 뚜렷이 드러나는 것은 아우구스티누스이다. 다년간 수사학 교사로서의 경력을 갖고 있었던 그의 신학저술들은 신학적인 예리함과 함께 문장의 유려함으로써도 주목되어 왔었다. 그 외에도 대부분의 라틴 교부들은 수사학자들이었다. 르네상스 시대에 수사학 전통이 큰 저항감 없이 수용될 수 있었던 것은 라틴 교부들에 대한 존중 때문이었다 Jones, p. 13.

가) 칼뱅신학과 수사학적 정신

칼뱅의 신학이 지식 대중에 열렬한 호소력을 발휘할 수 있었던 요인은 단순히 문장의 기교 차원의 것이 아니었다. 그의 신학적 담론에 역동적인 힘을 부여넣은 것은 신학하는(doing theology) 정신과 자세였다. 그것은 하나님의 엄위(majesty)에 대한 그 자신의 독특한 영적 체험에 근거한 확신과 열정과 함께, 학문적으로는 그 시대의 인문주의의 수사학 전통에 힘입은 것이었다. 이 때, 칼뱅의 신학이 갖는 수사학적 성격은 수사학이라는 학문 자체에 대한 관심에서보다는 실천적 관심에서 말미암은 것이었다. 인문주의 학문의 토대인 문헌학(philology)이 텍스트의 정확한 의미를 추구하는 엄정한 학문이라면, 인문주의 정신의 사회적이고 활동적인 삶의 이상을 반영하는 수사학은 발견된 의미를 효과적으로 전달하기 위한 의사소통의 실천적 학문이었다. 그러므로 수사학이 신학의 영역에 적용되었을 때, 그것은 교의적 차원 못지 않게 중요한 목양적 차원의 관심사와 결부된다. 이를테면, 칼뱅이 무엇으로써 제네바 교회의 회중들과 신학생들, 프랑스의 지식인들, 그리고 유럽의 왕들과 귀족들을 움직였는가의 물음이다. 최근에 들어서 칼뱅 사상에 대한 관심이 신학이론 뿐 아니라 목회적 실천의 영역에서 제고되는 것을 볼 때 칼뱅의 수사학에 대한 연구의 필요성은 높아지고 있다고 하겠다.²²⁶⁾

1) 칼뱅 시대의 수사학 : 키케로 전통

칼뱅이 태어나고 성장한 프랑스 르네상스의 문화 속에서 수사학은 인문주의 학문의 총아로서 각광받고 있었다. 그 이유는 고전 학예의 부흥 속에서 키케로와 퀸틸리아누스와 같은 고대 수사학의 고전들이 발견되어 널리 보급되었으며, 이탈리아 도시국가들을 선두로 하여 새로운 정치사회적 상황 속에서 수사학에 대한 사회적 수요가 폭발적으로 늘어났기 때문이다. 수사학자들은 교사로서만 아니라 정치적 문사로서 국가와 교회의 많은 분야에 진출하고 있었다. 그러면, 수사학 정신의 요체는 무엇이며 칼뱅 신학 속에서 드러나는 수사학적 특징은 무엇인가? 현대에 들어서 수사학이라는 용어는 “우미하게 꾸며졌으나 내용은 비어 있는 말들”을 의미하는 것으로 받아들여진다. 그러나 16세기에서 수사학은 다름

226) 2002년도 세계칼빈학회는 “칼빈의 목회”를 주제로 한 바 있다.

아닌 “커뮤니케이션의 학”으로서 단어가 어떤 의미를 나타내며, 사람들 사이에서 어떤 기능을 하는가를 탐구하는 학문이었다.²²⁷⁾ 이 시대에 종교개혁자들이 받아들인 수사학은 기예보다 목적에 중점을 두어 정의할 때, “지식에 힘을 불어넣으며, 진리가 인간의 삶과 관련을 맺도록 하는 학(discipline)”이라고 할 수 있다.²²⁸⁾

이 시대의 수사학은 주로 키케로의 전통을 따르는 것이었는데, 키케로는 수사학이 소피스트들에 의해 표현되었던 것보다 더 광범위한 학문이라는 것을 이해한 인물이었다. 그는 수사학에 대한 아리스토텔레스의 긍정적 평가에 동의하였으나 아리스토텔레스가 수사학의 과제와 철학의 과제를 지나치게 분리시킨 것을 비판하였다. 그는 수사학은 국가를 올바르게 통치하는데 필요한 인물을 훈련시키며, 웅변가의 훈련에는 도덕성의 함양이 포함되어야 한다고 가르쳤다. 키케로는 항상 수사학과 철학을 접합시키려는 이상을 추구하였던 것이다.²²⁹⁾ 이 점에서 키케로는 소크라테스 이전에 철학자의 칭호를 가졌던 실무적인 법률가를 찬양하였다. 소크라테스의 추종자들은 법률가들과의 관계를 끊고 그들을 철학이라는 통상적인 직함과 분리시켰다. 그러나, 과거의 스승들은 웅변(oratory, dicendi)과 철학(philosophy, intelligendi)이 놀라우리만큼 밀접한 관계를 갖게 하고자 하였다. 웅변가들에게 철학자라는 호칭을 부여할만하게 한 것은 그들의 실용 철학에서의 탁월함이었다.²³⁰⁾ 실용철학이란 철학이 학식은 갖고 있으나 정치적 사안에서는 의도적으로 움추려들며, 보통 사람들과 설득력있는 용어로써 효과적인 의사소통

227)A.E. McGrath, *A Life of John Calvin*(Eerdmann,1995),p.130 ; G. P. Norton, "Translation Theory in Renaissance France: E. Dolet and the Rhetorical Tradition", *Renaissance and Reformation* 10 (1974),pp.1-13.

228)Willis, p.52. 수사학이 고대 그리스에서 소피스트의 학으로서 대두된 이래 이 학문의 목적에는 두 가지 경쟁적 개념이 있어왔다. 그 하나는 연사로 하여금 논쟁에서 이기게 하거나 청중을 설득하게 하는 데 치중하는 것으로서 사안의 진위에 대한 고려는 차후의 문제가 된다. 설득의 기술은 연사의 주장의 논리를 그것이 진실이건 허위이건, 듣는 이가 받아들여도 록 최선의 형태로 제시하는 것이다. 이런 뜻에서 수사학자에게는 전달의 형식과 문체상의 고려가 최우선시 된다. 이것이 부정적인 함의를 띤 수사학에 대한 견해이며, 소크라테스가 <골기아스(Gorgias)>에서 정면으로 비판한 것이다. 또하나의 수사학의 개념은 효과적인 연사를 만드는 데 주안점을 두지 않고 진리의 효과성에 중점을 둔다. 즉 진리를 효과적인 진리로 만든다는 것이다. 이 견해의 대표자는 키케로이다. 키케로의 수사학은 철학을 포함하는 것이었다. 르네상스 시대에는 키케로주의가 주류를 이루었다는 점에서 이 견해를 비중있게 다루어야 한다. 중요한 점은 이러한 제2의 수사학 전통이 어떻게 부활하게 되었는가이다. Willis, pp.45-47.

229)Bouwsma, *John Calvin*, p.212.

230) Cicero, *De Oratore* 3.9.73 quoted in Willis, p.46-47.

하기를 거절한 사람들에게 넘어가는 것을 거부하며 인생과 윤리에 대한 연구를 수행하는 것을 지칭하는 것이었다.

일찍이 키케로는 제자들이 이 도구를 잘못 사용하지 않도록 다음의 내용을 확신시키고자 하였다. 효과적인 언어구사를 위하여 무엇보다 먼저 그리고 가장 강조될 점은, 문체와 수식어를 선택할 때 웅변가는 자기 청중의 필요, 기대, 성향 그리고 능력의 수준을 알고 있어야 한다는 점이다. 이것에 대한 판단을 기초로 하여 웅변가는 그의 논증과 은유를 나름의 상황 속에 처해 있는 청중들에 맞도록 조절(accomodare)시켜야만 한다. 키케로의 설명에 따르면, “웅변가의 유려한 표현술은 항상 뛰어난 청중이해에 의하여 인도받아야 한다. 동의를 얻어내기 원하는 사람은 누구나 상대가 좋아하는 것이 무엇인가를 고려하여, 자기 자신을 그것에 맞추고(fingere, shape), 적응시킨다.”²³¹⁾ 더욱이, 무엇이 청중들의 동의를 얻을 것인가를 결정하기 위해서 웅변가는 다양한 환경요소들, 예를 들면 연설의 시간과 장소, 정치적 이해관계와 청중의 배경들을 고려해야 한다. 이런 까닭에 키케로가 생각하는 이상적인 웅변가는 대중문화의 열렬한 연구자가 되어야 할 필요가 있다.

이렇게 가변적인 요인 외에도 키케로는 모든 청중이 공통적으로 갖고 있는 성향이 있음을 주지시킨다. 예를 들면 청중은 두말할 나위 없이 논변의 적절성을 판단하기 위하여 자기의 이성을 사용할 것이지만, 웅변가의 수사학은 의지라는 기관의 - 이것은 감정에 의하여 움직이는 기관인데 - 욕구를 채워주고 부추겨야 한다. 이성의 기능에 대하여 키케로는 주의를 주고 있다: 논변은 세심하고 논리적으로 구성되어야 하지만, 웅변가는 대중연설에서 만나는 대다수의 사람들은 철학자들이 갖는 세심한 변증적 성향을 갖고 있지 않다는 점을 기억하라. 오히려 대부분의 청중들은 일반적인 “대중적 지성”에 의해 인도된다. 그래서 그들은 결과적으로 엄밀한 논증보다는 개연성에 의해 더 감명을 받는다. 키케로는 여기서 근본적으로 자기중심적인 인간의 본성을 강조하면서, 그의 생도들에게 청중의 더욱 이기적인 본능을 간과하지 말 것을 권고한다.²³²⁾

그러나 키케로의 수사학에서 조절(accomodare)의 개념은 웅변가들이 청중이 듣기 원하는 것을 말해야 한다는 뜻으로 해석되어서는 안된다. 칼뱅과 키케

231) Cicero, *De Oratore* 8.24 quoted in Jones, p.21.

232) Jones, p.21.

로의 수사학적 사고의 동질성은 조절(accomodare)에 있으므로 이 점은 칼뱅이나 키케로의 수사학을 설명할 때 주지해야 할 점이다. 조절(accomodare)의 초점은 논지의 방향과 목적을 바꾸는 것이 아니라 오히려 그것을 청중들이 공감하고 수용하도록 만드는 증명과 비유의 방법인 것이다. 키케로는 오히려 진정으로 탁월한 웅변은 청중들이 즐겨하지 않았을 견해에 동의하도록 설득하는 일에 성공할 때 가장 강력한 것이라고 믿었다. 그리고 누구든지 그러한 성취를 얻으려면 그 웅변가는 처음부터 그의 담론이 만족시키려는 목적과 목표를 확실히 해야 한다고 가르쳤다. 목적을 분명히 하기 위해서는 자기가 호소하려는 것이 무엇인지 알아야 한다. 목적이 가르치려는 것이라면 교육적인 목적에 맞는 언어를 택하여야 한다. 만일 목적이 논쟁에서의 방어나 또는 반대자의 공격에 대응하는 것이라면 법정적인(forensic) 수사학이 더 적적할 것이다. 마찬가지로 청중을 고양시키려는 목적이면 심정을 토로하는 연설체의 담화가 가장 효과적이라고 할 수 있다. 한 걸음 더 나아가 웅변가의 목적이 이상의 3가지를 다 포괄한다면 이 3가지를 확신 있는 방식으로 엮어내도록 주의를 기울여야 한다. 그러나 가장 중요한 것은 잘 적응시킨 웅변을 구성하는 과정에서 본래 의도한 목적을 놓치지 않는 것이다. 만약 그런 일이 일어난다면 웅변가는 아무리 청중의 환호를 받는다 할지라도 자기의 과업에서 실패하는 것이다.

자기의 수사학적 목표를 확정하고 그것에 적절한 연설의 형태를 발견하기 위하여 웅변가에게 필요한 것은 더 높은 수준의 목적들에 대한 고려이다. 키케로에 따르면 모든 웅변가의 사색을 인도해야 할 중심적이고 포괄적인 목표는 - 그것이 논쟁이건 교육이건 찬양이건 - 폴리스에 봉사하는 것이다. 국가의 선을 증진하는 것은 청중들이 덕스러운 공동체를 세우는데 기여할 행동을 추구하도록 설득할 때 이루어진다. 무엇이 국가의 선이고 덕스러운 행동이 무엇인가를 결정하기 위하여 수사학자는 자신의 동료들 즉 철학자들에게 눈을 돌릴 것은 권고받는다. 그 사회의 철학자들의 시민적 임무는 국가를 건설하는데 중심이 되는 진리들과 원리들을 명료하게 제시하는 것이다. 키케로는 자신이 개인적으로 수사학자로서 성장하는 과정에서 학문적인 철학자들의 통찰력이 결정적인 역할을 하였다고 단언한다.

나는 고백한다. 내가 무슨 능력을 갖게 되었다면 웅변가로서 그것은 수사학자의 작업실에서 온 것이 아니라 아카데미의 넓은 마당에서 온 것이다.²³³⁾

그는 비슷한 고백을 *De Oratore*에서도 한다.

나는 연설의 훈련이 없이 웅변에서 영광스럽고 탁월한 성취를 얻은 사람이 없다고만 말하려 하지 않는다. 그러한 사람들 중 자기 영역의 모든 지식(sapientia)을 섭취하지 않은 사람은 없다.²³⁴⁾

키케로는 철학자들이 선을 증진하기 위한 지혜를 수사학자들에게 공급하였다는 점을 칭송하고 곧바로 철학자들은 때때로 자신의 작업을 이해가능하고 설득력있는 언어로 제시하지 않기 때문에 국가를 위해 봉사하는데 실패하였다는 점을 덧붙인다. 키케로는 철학과 수사학의 상호의존적 관계를 다음과 같이 유명한 말로 요약한다.

나는 이성 그 자체에 의하여 이 견해를 최우선으로 주장하게 되었다. 그것은 표현술(eloquentia)을 갖지 못한 지혜(sapientia)는 국가의 선을 위하여 할 수 있는 일이 너무나 적으며, 반면, 일반적으로 지혜를 갖지 못한 표현술은 대단히 무익하며 결코 도움이 되지 못한다.²³⁵⁾

키케로의 이 말은 오직 철학자와 수사학자가 함께 일할 때에만 웅변의 기예는 그것의 가장 고상한 목표, 즉 이상적인 로마 시민의 함양을 달성할 수 있다는 것이다. 근세 초기 유럽의 수사학자들도 웅변이나 문필의 목표를 확인하고 담론을 우미하게 만드는 과정에서 그 목표를 상실하지 않는 것이 중요함을 인식하고 있었다. 그들은 키케로와 마찬가지로 웅변의 목표가 단지 대중의 환호를 받는 것에 두어져서는 안되며, 선을 위하여 봉사하는 것이어야 함에 동의하고 있었다. 그러

233) *De Oratore* 3.12 quoted in Jones, p.22 n.35.

234) *De Oratore*, 2,1.5 quoted in Jones, p.22.

235) *De inventore* 1.1.1 quoted in Jones, p.22.

나 그 선의 정의는 키케로와 시대와는 크게 달라졌다. 14,15세기의 이탈리아 인문주의자들에게, 선이란 키케로의 국가의 선”이라는 개념을 “신의 거룩한 지혜에 대한 봉사과 복종이라는 기독교적 선개념”과 합성한 것이었다. 페트라르카는 어거스틴을 연상케 하는 말로써 거룩한 지혜를 얻기 위한 웅변의 목적을 다음과 같이 묘사한다. “그러한 웅변은 듣는 자들로 하여금 자기 자신을 알고, 영혼을 하나님께로 되돌리고, 그리고 헛된 영광을 떨치하도록 설득하여야 한다.”²³⁶⁾

이 시대의 수사학 전통은 중세의 철학적 문화 즉 스콜라주의 전통과 대비하여 이해하는 것이 타당하다. 왜냐하면 르네상스 시대의 수사학은 그 기원은 고대에 두고 있으나, 실제에서는 중세 스콜라주의의 철학적 문화의 한계를 극복하기 위하여 일어난 운동이기 때문이다. 칼뱅 역시 자신이 속한 전통인 철학적 문화 속에서 해결하지 못한 문제들에 대한 해법을 수사학 전통 속에서 찾고자 한 것으로 해석되기도 한다.²³⁷⁾ 스콜라주의가 지배한 중세의 학문과 교육의 이념이 이성과 신앙의 조화였다면 르네상스의 수사학 정신은 지혜와 수사 또는 설득술의 결합이었다. 수사학은 지식의 확실성에 대한 인간존재의 능력을 회의하는 정신자세를 내포하였고, 언어가 실제의 거울이 아니라 단순히 인간상호간의 의사소통을 위한 관습적 도구이라는 관념을 갖고 있었다. 따라서 수사학적 정신은 진리란 정식화(定式化)된 상태로 고정되어 존재하는 것이 아니라 언어를 매개로 한 사고작용을 통해 구성되는 것이라는 관념을 함축하고 있었다. 이같은 르네상스 문화와의 상호작용 속에서 형성된 칼뱅 신학의 수사학적 차원에 대한 조명은 칼뱅을 조직신학의 확립자로서만 이해하는 종래의 해석을 보완해 줄 수 있을 것이다. 칼뱅의 신학작업은 확정된 교리만을 추구하는 것이 아니라 당대의 시대정신과 대화하며 종교개혁의 교의를 동시대인들에게 호소력 있는 신학적 언어로써 제시하고자 하는 것이었다.

2) 수사학적 신학의 특징 : 목적성과 상황성

(신학의 수사학적 목표 : 설득)

르네상스와 종교개혁 시대의 수사학은 종교사상과 관련하여 단순히 표현

236) Petrarch, *De vita solitaria* quoted in Jones, n.38.

237) Bouwsma, *John Calvin*, p.263.

술의 기법을 제공하는 것만은 아니었다. 수사학 정신은 서구 지성사의 한 축으로서 오랜 전통의 힘을 가지고 신학을 구성하는 데 영향을 미치게 된다. 칼뱅의 신학은 전반적인 사고방식과 성향에서 이러한 수사학적 정신을 반영하고 있다.²³⁸⁾ 그 중 가장 두드러진 요소는 수사학의 목표이며 수사학 정신의 핵심개념인 “설득(persuasio)”에 관한 것이다. 칼뱅에게서 수사학이 차지하는 역할은 단순히 문체나 언어적 표현의 세부기법을 넘어서 그가 구성하고자 하는 신학의 본질적 기능을 수행하기 위한 것이었다. 이것은 그의 신학이 “설득(persuasio)”이라는 ‘수사학적 목표’를 갖고 있었다는 사실을 의미한다. 칼뱅은 <기독교 강요>에서 자신이 착수하고 있는 신학적 작업의 성격을 다음과 같이 언급하고 있다.

신학자의 과업은 잡다한 이야기로 청중의 귀를 이끄는 것이 아니라 진실하고, 확실하며, 유익한 것을 가르침으로써 그들의 양심을 강화시키는 데 있다.²³⁹⁾

칼뱅이 생각하는 유익한 또는 유용한 가르침이란 실제적인 경건의 내용을 담지 못한 추상적이고 무용한 호기심에 이끌리는 사변(speculation)에 반대되는 것을 의미한다. 그는 <강요>를 비롯한 모든 저술에서 거듭하여 당시의 스콜라 학자들의 사변신학이 갖는 폐단을 비판한다. 그 이유는 사변신학이 허약한 이성적 추론에만 의지할 뿐 성서를 비롯한 다른 신뢰할 만한 근거를 갖지 못하고 있기 때문이기도 하지만, 무엇보다도 그것이 사람들의 신앙이나 덕성 면에서 어떠한 선한 효과도 일으키지 못하기 때문이다. 칼뱅에게는 신학자의 과업의 본질은 실천적 또는 실존적인 것이다. 그의 가장 주된 임무는 구원에 필요하고 그리스도인의 삶에 실제적으로 유용한 지식을 제공하는 것인데, 그것은 사람들을 신앙으로 인도하며 경건의 성향(disposition)을 심어 줄 수 있는 지식을 가리키는 것이다.²⁴⁰⁾ 이것은 머리가 아니라 마음(heart)에 뿌리박은 것이고 일상의 삶의 활동 속에서

238) Bouwsma, "Calvinism as Theologica Rhetorica", ed. Gamble, *The Organizational Structure of Calvin's Theology*, pp.85-97.

239) <강요> 1.14.4.

240) Edward A. Dowey, Jr., *The Knowledge of God in Calvin's Theology*(Eerdman, 1994), p.248, n.13. 다우위는 칼뱅 사상의 특징을 실제적, 유용한, 효용성(practical, useful, utility)등의 표현보다 “실존적(existential)”이라는 말로 표현하고자 한다.

드러나는 것이다. 그렇기 때문에 그의 <기독교 강요>는 물론, 거의 모든 설교와 신학논문들에서 우리는 이같이 설득을 지향하는 수사학적 목적이 추구된 흔적을 발견할 수 있다. 그 예로서, <기독교 강요>의 내용은 신학적 논리의 순서를 따라 배열되어 있지 않다. 이것은 일반적으로 사도신경의 순서를 따라 중복되는 일련의 주제들로 구성되어 있다. 이러한 구성은 다양한 설득의 전략들을 위한 유연성을 가능케 하는 것이었다.²⁴¹⁾ 초판의 프랑수아 1세를 향한 헌사는 처음부터 이 책의 수사학적인 성격을 확증해 주고 있다. 이 책은 시종일관 예증과 변론이 복합되어 있다. 퀴리누스 브린의 지적처럼 기독교 강요는 가르치고, 감동시키고, 즐거움을 주기 위해 많은 수사학적 도구들을 의도적으로 채용하고 있다.²⁴²⁾

그의 성서주석의 원칙의 하나이며, 강요에서도 종종 언급되는 간결성(brevitas)에 대한 주장은 그것 자체가 관습적인 수사학의 기법으로서 자신의 서술이 스킨라 학자들의 장광설과 대조된다는 것을 보여줌으로써 독자들의 주의를 끌고자 하는 것이었다.

누군가 어떤 한 가지 덕에 관하여 권면하고자 할 때, 자료가 풍부할 경우 그것은 그로 하여금 그 문제를 길게 말하지 않으면 제대로 다루기 어려운 문체와 형식으로 몰고 갈 것이다. 그러나 나는 여기서 그것을 그렇게 발전시키고자 하지 않는다..... 그러한 것은 다른 사람들의 저작에서 찾을 수 있을 것이다..... 나는 본성상 간결함을 좋아하므로, 만일 내가 더 충분히 길게 말하고 싶다 할지라도 그것은 성공적이지 않을 것이다.²⁴³⁾

그는 성령의 사역도 설득의 개념으로 이해한다. 칼뱅의 신지식론 중 성령의 조명

241) Bouwsama, *John Calvin*, p.125.

242) Breen, "John Calvin and Rhetorical Tradition", *Church History* XXVI(1957), p.3ff.

243) <강요>3.6.1. 이 말은 <강요>에 실제로 나타나고 있는 칼뱅의 긴 문장들을 읽는 우리들에게 의문을 일으키기도 한다. 그러나 여기서 감안해야 할 것은 그 당시의 신학적 관심 중에는 오늘날 우리가 거의 강조하지 않는 것이 있다는 점이다. (F.L.Battles, 역자 서문, <강요>, p.lxx) ; 퀴틸리아누스는 간결성의 수사학에 관하여 말한 바 있다. "우리가 청중들을 오래 기다리게 하지 않고 논점에 집중하려 한다는 인상을 주는 것 역시 청중들의 주의를 불러일으키는 데 유용한 방법임을 알게 될 것이다" Quintillianus, IV. I. 34 quoted in Bouwsma, *John Calvin*, p.126.

교리에서 다루어진 바와 같이, 그의 고백적인 신학에서 가장 결정적인 역할을 하는 성령의 작용 역시 궁극적으로는 설득이라는 개념으로 이해되고 있다.²⁴⁴⁾

성령의 증거는 모든 이성보다 훨씬 탁월한 것이다...말씀은 성령의 내적 증거에 의하여 인침을 받기 전에는 사람들의 마음에 받아들여지지 않는다. 선지자의 입을 통해 말씀했던 그 동일한 성령이 우리의 마음에 침투하고 설득해야만 한다.²⁴⁵⁾

칼뱅은 당시의 스콜라주의 신학자들이 신적인 지혜를 논리적으로 일관성 있는 명제로 묶을 줄은 알지만 마음을 움직이거나 영혼을 함양시키지는 못한다고 생각했다. 그는 “일반적으로 진술된 교리는 우리를 감동시키지 않는다”고 지적하기도 했는데,²⁴⁶⁾ 그가 생각한 좋은 신학이란 실제적으로 유용한 신학이어야 하며 그러기 위해서 사람을 감동시키는 유려함을 갖춘 것이어야 했다.

(상황에 대한 민감성과 책임성)

수사학적 신학의 두 번째 특징은 상황성이다. 이것은 역사성이라 말할 수도 있는 것으로서 청중의 내적상황에 대한 민감한 이해의 태도에서 말미암는다. 수사학이 신학에 결부되어야 할 이유는 신학 자체가 무시간적인 진리진술이 아니라 그 시대의 필요와 과제에 응답하는 역사성을 가져야 하기 때문이다.²⁴⁷⁾ 이는 본질적으로 복음은 세상을 위한 것이며, 동시에 신학자들의 신학작업(doing theology)에는 교회에 봉사해야 한다는 책임과 사명이 부과되기 때문이다. 칼뱅은

244) 우리는 하나님을 자체의 본질로서 볼 수 있는 것이 아니라, 우리를 향하신 모습으로서 볼 수 있다. 이는 우리가 공허한 사변이 아니라 살아있는 경험으로써 그분을 인식하게 하기 위함이다... 우리는 하나님을 알도록 부름받는다. 공허한 사변으로 만족하여 머리 속을 스쳐가는 그런 얇이 아니고, 우리가 적절히 인식하고 마음에 뿌리를 내리기만 하면 건전하고 결실을 맺는 얇으로 부름받은 것이다.<강요> 1.5.9 ; Jones, pp.26-27.

245) <강요> 1.7.4 ; <요한복음 주석> 14:26ff. “성령이 오시면 너희를 진리 가운데로 인도하시리라”

246) <예레미야서 주석>18:11. Bouwsma, *John Calvin*, p.115, *CO* vol.38, col. 300 ; Jones, p.28.

247) 이 점에서는 신학의 정의를 “복음을 주변문화에 적용시키는 작업”이라고 한 John Yoder의 견해를 참고할 수 있다. John Yoder, “Thinking Theologically from a Free Church Perspective”, in *Doing Theology in Today's World*, ed., J. Woodbridge and T. E. McComiskey(zondervan,1991), p.251.

자신의 신학이 모든 시대를 위한 진리를 서술하기 위한 것이 아니라 당대의 의문과 논쟁에 대한 답변이 되기를 원하였다.²⁴⁸⁾ 이 점에 관하여 우리가 상기할 사실은, <강요>가 집필되고 제네바의 개혁이 진행되고 있을 때의 유럽의 상황은 명실상부한 “수사학적 전투”의 상황이었다는 점이다. 그의 글은 개신교 종교개혁에 적대적인 공격에 대한 응답이었고, 회중들의 공감과 지지, 원근의 다양한 세력들의 협조를 얻어내야만 하는 긴박한 과제들 속에서 씌여진 글이었다. 끊임없이 개혁신앙의 적들로부터 공격이 가해지고 있었고 신학적 정당성을 논쟁하고 있었다. 따라서 신학적인 신념과 판단력이 부족한 회중들의 유동적인 마음과 성향을 인도하지 못할 때 개혁교회는 존속 자체가 위협받을 수 밖에 없는 상황이었다.²⁴⁹⁾ 문사로서의 그의 자세와 방법은 그러한 요소들을 사려깊게 고려하면서 채택한 것이다. 이러한 신학적 특징을 구체적으로 보여주는 것은 예정에 대한 칼뱅의 인식이다.²⁵⁰⁾ 그는 이성적인 이해를 넘는 예정교리를 다룰 때, 이 교리가 신자의 내면에서 어떻게 작용하는가를 핵심의미로 삼는다.

이것은 실제로 자신의 구원에 대한 불안에 사로잡히고 두려움으로 거만
죽을 정도로 의식이 마비된 사람들에게 하나님의 절대적인 권능이 자신
들의 구원을 보증한다는 것을 알게 함으로 크나큰 안도를 준다.²⁵¹⁾

일반적으로 칼뱅은 설교에서 진리를 추상적이고 객관적으로 진술하는 것 보다 설교가 청중에게 미치는 효과 즉 신자들의 행위 면에서 변화를 유발시키는 것에 더욱 관심이 많았다. 이것은 수사학자의 태도였다. 죄의 문제를 다룰 때 일차적인 목적은 죄인들을 회개시키는 것이었다. 이러한 경우에 신학이론 상의 절대적 균형만을 추구하는 것보다 더 균형 감각을 잃어버린 것은 없다고 해야 할 것이다.²⁵²⁾ 그는 인간의 악함에 대한 책망에서 종종 균형을 잃기까지 하였는데, 그 현저한 예가 인간의 “전적 타락(total depravity) 교리”에 관한 것이다. 칼뱅은 다음과 같

248) Jones, p.38.

249) Jones, p.6-7, 2장 박해 아래서의 칼뱅의 의식상태에 대하여는 Bouwsma, *John Calvin*, p.432을 참조.

250) Jones, p.38.

251) <강요> 3.21.1.

252) Bouwsma, *John Calvin*, p.324.

이 서술하고 있다. “다음은 우리는 어떤 힘에 의해서도 흔들릴 수 없고 의심할 수 없는 진리로 여기도록 합시다 : 인간의 정신은 하나님의 의로움으로부터 완전히 이탈되어서 오직 불경하고 도착되고 더럽고 불결하며 악한 것만을 생각하고 욕구하고 행한다는 것과 인간의 마음은 죄악 속에 깊숙히 젖어 있어서 오직 더러운 악취만을 내뿜을 따름이며, 어떤 사람들이 가끔 선의 걸모습을 보여주지만 그럼에도 불구하고 그들의 정신은 위선과 교활한 속임수로 싸여 있으며 그들의 마음은 내적인 도착성에 의해 속박되어 있다는 것입니다.”²⁵³⁾ “하나님 형상의 흔적이 어느 정도 아담 안에 남아 있다는 것을 인정한다 하더라도 그것은 너무나 부패되었으므로 남아 있는 모든 것은 무시무시한 기형일 뿐이며 우리 내부에서 구별해 낼 수 있는 모든 것들은 너무나 깨뜨려지고 불완전하게 되어서 진정으로 파괴되어 버렸다고 말할 수 있는 것이다.”²⁵⁴⁾

그러나 다른 구절에서 칼뱅은 대단히 다르게 자신의 생각을 표현하고 있다. 그는 “하나님의 형상의 잔재가 아직도 인간 안에 남아 이 빛을 발하고 있다”고 선포하고 있으며,²⁵⁵⁾ 살인을 막기 위하여 “우리가 모두 하나님의 형상대로 창조되어진 동일한 인간이라는 사실을 잊지 말아야 한다”고 말하고 있다. “모든 인간들은 죄인이지만 우리는 항상 그들 안에서 우리가 사랑하고 존중해야 할 하나님의 형상을 보아야만 한다”고 하였다.²⁵⁶⁾ 그는 하나님의 형상이 인간 안에 지속적으로 남아 있다는 것을 의심한 것이 아니라 이것을 주장했을 때 초래되는 가능한 결과들에 대하여 의심스러워했던 것이다.

칼뱅의 담론이 갖는 이러한 수사학적 요소들을 인식하지 못했기 때문에 칼뱅의 후예들은 칼뱅이 인간은 타락에 의하여 하나님의 형상을 완전히 제거당해 버린 것처럼 생각한 것으로 잘못 이해하여 사람들을 오도하곤 하였다. 그러나 전적 타락과 죄 문제에 대한 칼뱅의 이중적 태도는 청중의 반응에 대한 그의 민감성에서 말미암은 것이다.²⁵⁷⁾

253) <강요> 2.5.19.

254) <강요> 1.15.4

255) <출애굽기 주석> 20:13 ; <야고보서 주석> 3:9.

256) <강요>3.7.6.

257) 이러한 수사학적 변주를 가장 생생하게 예시해 주는 것은 제4복음서의 서두에 관한 설교이다. 칼뱅은 성육신이 우주 안에서의 인간의 위치에 관하여 함축하는 바를 경하하면서 이 설교를 시작한다. “하나님은 모든 창조물들 가운데서 가장 위대하고 가장 뛰어난 우리들

3) 수사학 수용의 근거

(성서의 수사학적 속성 : 적응성과 웅변성)

종교적 담론에서 수사학을 시인하는 것은 쉽지 않은 일이다.²⁵⁸⁾ 칼뱅은 인문주의의 고등교육을 받은 사람으로서 고전 주석가, 법률가, 설교자 등 여러 가지 특질을 갖고 있지만 그의 가장 본질적인 정체성은 멜란히톤이 즐겨 호칭한 대로 “신학자(the theologian)”라고 할만한 인물이었다. 그 이유는 칼뱅이 바울의 다메섹 체험과 같이 자신의 신앙노정의 시종을 지배하는 체험적인 신인식을 갖고 있었으며,²⁵⁹⁾ 현실의 영적인 상황을 동시대의 문화 엘리트의 안목으로 통찰하되 자신의 신학적 사고의 원천과 준거를 시대사조나 여타의 철학 전통에 의지하지 않고 철두철미하게 성경에 기초하는 신학함(doing theology)의 자세를 보여주기 때문이다. 그러한 신학자가 수사학을 자신의 신학의 구성요소의 하나로 받아들이며 자유할 수 있었던 것은, 고전의 이교도 작가들의 저작을 수용할 때 일반은총이라는 원리에 근거하였던 것처럼 나름대로의 근거가 있었기 때문이다.

그것은 첫째로, 성서 또는 하나님의 계시 자체가 수사학 정신과 상통하는 속성을 갖는다는 나름의 확신이었다. 그는 성서가 본질적으로 인간을 구원하고 변화시키려는 목적에서 인간의 언어로 인간이 이해할 수 있는 문학적 양식으로 주어졌다는 점에서 철저히 수사학적 문헌이며 해석된 작품이라는 인식을 갖고 있었다. 칼뱅은 그러한 관점에서 복음서 기자들에 대해서도 연대기 편자가 아니라 작가들이라고 이해하였다. 그에 따르면 복음서는 “단순한 역사로서는 충분치 않

인간 안에 자신의 권능을 나타내 보이고 계십니다.....하나님께서서는 우리 안에 자신의 형상을 새겨놓으셨습니다.....심지어는 이교도들조차 인간 안에서 다른 모든 것들을 능가하는 창조자의 대작을 보고 인간을 소우주라고 부르기 때문에 우리는 인간 안에서 하나님의 덕과 권능을 인식해야 하는 것입니다.” 그러나 그는 설교 도중에 마치 자신의 회중들에게 그들 안에 있는 하나님의 형상을 흠모하도록 유도함으로써 그들의 교만을 복돋아 주는 것이 아닌가하는 생각이 갑자기 떠오르거나 한 것처럼 갑작스럽게 경하스러운 어조를 바꾼다. “그러나 하나님께서 인간 안에 두신 이 빛은 거의 완전히 소멸되어 버렸습니다.” Bouwsma, *John Calvin*, p.327.

258) Stanley E. Porter, Thomas H. Olbricht eds., *Rhetoric, Scripture, Theology : Essays from the 1994 Pretoria Conference*(Sheffield Academic Press, Jan. 1996), p.ii.

259) 그것은 시편주석 서문에서 자신의 회심에 대해 스스로 술회한 바와 같이 하나님의 엄위(God's majesty)의 체험이었다.

다. 그것은 우리의 구원을 위해서 아무런 가치도 지니고 있지 못하기 때문에 복음서 기자들은 그리스도께서 태어나시고 돌아가시고 죽음을 정복하셨다는 것을 보고할 뿐만 아니라, 어떤 목적으로 그가 태어나셨고 죽으시고 부활하셨는지 그리고 이러한 것들로부터 우리에게 어떠한 유익이 오는가 하는 것을 동시에 설명해 주고 있다.”²⁶⁰⁾ 복음서기자들은 “사건들의 정밀한 순서를 보존하기 위해서라기 보다는 그리스도의 가장 유익한 사역들이 알려질 수 있는 일종의 거울이나 화면을 우리들 앞에 제시하기 위하여 모든 사건들을 함께 다루는 이러한 방식으로 복음서를 기록한 것이다.”²⁶¹⁾ 또한 그는 복음서들 사이에 일반적인 일치가 존재하기 때문에 복음서들 사이의 차이라고 하는 것들은 사실은 복음서들의 신뢰성을 증대시킨다고 논파한다. 즉 이러한 차이점들은 복음서 기자들 사이에 아무런 공모가 없었다는 것을 입증해 준다는 것이다.²⁶²⁾

성서의 수사학적 속성을 주장하는 칼뱅의 가장 대표적인 견해는 ‘적응’, ‘조절’ 또는 ‘동화’로 번역될 수 있는 ‘accomodare(accomodation)’의 개념이다.²⁶³⁾ 이것은 하나님의 계시가 인간의 ‘이해수준에 맞추어’ 제시되었다는 견해이다. 성서에는 인간의 이해력에 자신을 맞추시는 하나님의 어법이 도처에 드러나고 있다고 그는 강조한다. 하나님은 사물들에 관해 우리에게 “실제로 이 사물들이 어떠한가에 따라서가 아니라 그것들을 이해하는 우리들의 능력에 따라 말씀하신다.”²⁶⁴⁾ “각 시대의 차이”와 가르치는 다양한 방법을 고려에 넣으시고 성령께서는 항상 우리들의 연약함에 자신을 맞추신다. 하나님이 인간을 다루시면서 추구하는 목적은 인간을 하나님이 원하시는 성숙으로 인도하는 것이기 때문에 인간들을 가르치고 “설득”하신다.²⁶⁵⁾ 여기에는 강한 평등주의적인 함축도 수반되어 있다. 하나님은 유식한 성직자들과 지적으로 예민한 자들, 그리고 학교에서 교육받은 자들을 가르치기 원하실 뿐 아니라 가장 투박하고 무식한 일반 백성들에게조차 자신을 맞추시기를 원하신다는 것을 의미한다.²⁶⁶⁾

260) <요한복음 주석> “argumentum”.

261) <마태복음 주석> 4:5.

262) <마태복음 주석> 2:1.

263) F.L. Battles, pp.117-138.

264) <시편 주석 > 69:20.

265) <강요> 1.11.3.

266) Bouwsma, *John Calvin*, p.284.

이러한 칼뱅의 관점이 시사하는 하나님은 인간의 연약함이나 가변성 때문에 도달할 수 없는 높이 계신 것만이 아니다. 그 분은 자기 백성을 다룸에 있어서 전략적으로 그들에 맞추어 주는 자애로운 아버지로서, 자기의 영광과 지고한 선이 담긴 뜻을 백성들에게 ‘알려주고’, ‘기쁘게 하고’, ‘감동시킴’(고전 수사학의 3가지 목표)으로써 행하게 하는 하나님이다. 하나님은 자신을 우리의 비천한 조건에 맞춰 주신다. 이 적응(accomodation)의 이야기가 언약적 목표를 경영해 온 역사이다. 하나님은 그의 언약의 약속들을 모든 시대마다 자기 백성들의 연약한 조건에 따라 새롭게 맞춰 주심으로써 자기 백성들 가운데서 희망이 사라지지 않게 하신다.²⁶⁷⁾ 칼뱅에게서 이러한 수사학적 개념은 성육신 교리를 이해하고 설명하는 데 중심적으로 작용한다.

그 자신 무한하신 성부께서는 우리들의 정신이 그의 무한한 영광에 압도되어버리지 않도록 우리들의 연약함에 자신을 맞추셨기 때문에 성자 안에서 유한한 존재가 되었다.²⁶⁸⁾

칼뱅은 성서에서 여러모로 매우 차이가 있는 청중들을 구별하고 따라서 적응의 다른 방식들을 찾아내었다. 하나님은 모세와 다른 선지자들을 통하여 고대의 원시적인 백성들에게 말씀하셨고, 그리스도께서는 그 시대 사람들에게 말씀하셨다. 성서의 다른 책들은 좀 더 발전된 시대의 민족들에게 맞추어져 있는 것이다. 고대의 조야한 청중들을 향한 하나님의 의사소통은 성서에서 자연현상들을 비과학적 방식으로 다루는 것처럼 보이는 본문들을 설명해 준다. 가령 해가 장막으로부터 솟아오르는 것처럼 묘사하는 본문은 무지한 백성들에게 천문학의 비밀들을 가르치려고 하는 것이 아니라 신중하게도 평범한 문체를 선택한 것을 의미한다.²⁶⁹⁾ 시대의 차이들에 대한 칼뱅의 예민성은 교회역사의 한 시대에 율았던 것들이 다른 시대에는 배척받을 수 있다는 사실을 함축한다. 가령 예배에서 고대 유대인들의 악기 사용방식을 존속시키는 것은 “어리석다”고 생각했다. 또한 사도적 교회의 체제를 영속화시키는 것도 일반적으로 적합지 않을 것이라고 여겼

267) <강요> 2.11.13 ; Willis, p.53.

268) <강요> 2.6.4.

269) <시편 주석> 19:4, 135:7, 114:5.

다.²⁷⁰⁾

둘째로, 칼뱅은 성서의 웅변성과 문학성을 파악하였다. 그는 성서의 웅변성을 부정한 전통적 견해는 무지한 것이라고 주장했다. “모세와 여러 예언자들은 히브리어의 사용에 있어서 그리스나 라틴의 웅변가들이나 철학자들이 그랬던 것 못지 않게 웅변적이고 세련되어 있다.²⁷¹⁾ 한편, 그는 예언서들이나 시가서들을 매우 흠모하였다 심지어 성서에서 유머를 찾아내기까지 했다. 그는 성령이 “저속한 언어들에 항상 회피하신다”는 것을 서둘러 부가하기는 했지만 성령이 “항상 익살과 농담을 회피하시는 것만은 아니라”고 하였다.²⁷²⁾ 그는 마치 인문주의자들이 세속적인 고전작품들을 분석하듯 성서의 수사학적 표현들을 분석하였다. “히브리 작가들은 어떤 것을 강력하게 부정하고자 할 때 관습적으로 의문의 형식을 취한다. 비록 이것이 그리스인들이나 라틴인들에게는 무미건조한 것이지만 이들 사이에서는 이러한 형식이 매우 우미한 표현이다”라고 지적한다.²⁷³⁾ 무엇보다도 성서를 웅변적이게 만든 것은 비유들에 그는 주의를 기울인다. 예를 들어, 씨뿌리는 비유를 통해 그리스도께서는 단순한 표현보다 더 박력있고 효과적으로 그리고 더 선명하게 가르치셨다는 사실을 지적한다.²⁷⁴⁾ 성서의 비유적 언어들, 스콜라 신학자들에 대항하여, 종교적 담론에 있어서 비유의 일반적 적합성을 결정적으로 입증해 주고 있다. 성서적 수사학에 대한 지식은 성서의 힘을 설명해 준다. “만일 예언자들이 그들이 관심을 가지고 있었던 것들을 비유를 사용하지 않고 단순히 진술했다고 하면, 이들의 말은 냉담했을 것이고 영혼 속으로 침투해 들어가지 못했을 것이다.²⁷⁵⁾ 아우구스티누스의 <기독교 교리(*De doctrina christina*)>의 전통에 선 주석가들과 마찬가지로 칼뱅은 규칙적으로 은유, 우의, 의인화, 환유법, 제유법등의 비유법들을 확인한다. 그는 빛이란 “완전한 행복과 관련된 것”을, 어두움이란 “죽음과 모든 종류의 비참”을 나타내는 일반적인 성서적 은유라는 것을 알았다.²⁷⁶⁾ 헤롯의 영아살해 후에 언급된 바 있는 라헬의 슬픔에 대한 예레미야

270) <시편 주석> 149:2; <강요> 4.3.4 ; Bouwsma, *John Calvin*, p.284.

271) *Traite des Scandales*, pp.165-166.

272) <빌립보서 주석> 3:1.

273) <이사야서 주석> 51:19 ; Bouwsma, *John Calvin*, p.281.

274) <마태복음 주석> 13:10.

275) <예레미야 주석> 49:3.

276) <사도행전 주석> 26:23.

의 비유는 칼뱅에게는 이스라엘 땅이 황무해 질 것이라는 것을 특별히 생생하게 말하는 방식으로 보였다. 이와 관련하여 칼뱅은 기록하기를, “수사학자들은 의인법을 대단히 높이 평가한다. 웅변의 위대한 장엄을 가르치고자 할 때, 키케로는 죽은 것들을 살려 땅으로 일으켜 세우는 것보다 더 청중을 사로잡는 것은 없다”고 말했다. 그는 예레미야와 같은 선지자들이 비록 수사학자들의 학교에서 배운 것은 아니지만 성령에 의해 이러한 수사학적 표현을 배워서 더 효과적으로 사람들의 마음 속에 침투할 수 있었다고 하였다.²⁷⁷⁾

칼뱅의 신학 저술들에는 수사학에서 얻은 통찰이 그의 전 저작을 관통하며 작용하고 있다. 그럼에도 그의 문장이 수사학적인 기교를 강하게 띠고 있는 것은 아니며, 오히려 전혀 눈에 띄지 않고 지나치게 되기도 한다. 이것은 그가 지나친 수사학의 기법을 사용하는 것을 절제하였기 때문이다. 그 이유는 칼뱅이 온 자신의 신학에서 수사학적 이념과 기법을 수용하되, 양자의 관계는 신학적 규범이 수사학을 통제하는 것이 되도록 하였기 때문이다.²⁷⁸⁾ 칼뱅은 그리스 고전의 독서를 권고한 바 있는데, 여기서 그는 철학자보다 웅변가와 시인들을 우선적으로 언급한 후, 성서의 비할 수 없는 우위를 논하며 성서에 눈을 돌릴 것을 권하는데 이것이 그의 수사학과 신학의 태도를 상징적으로 보여주는 것이다.

나)언어와 문체

1) 신학적 개념과 언어적 표현

칼뱅이 널리 알려진 대중 연사였고, 여러 나라에 넓은 독자층을 가진 저술가였다는 것은 주지의 사실이다. 그는 자기를 따르는 많은 사람들을 설득하고 그들로부터 충성된 헌신을 얻을 수 있었다. 그는 목회자로서 설교자로서 정치지도자로서 그리고 신학자로서 성공적인 역할을 수행하였다. 이에 관하여 파리의 베니스 대사는 1561년 본국에 보낸 서신에서 다음과 같은 보고를 남기고 있다.

폐하께서는 제네바의 수석 목회자가 이 왕국에서 가진 영향력과 큰 힘

277) <예레미야 주석> 31:15-16 ; Bouwsma, *John Calvin*, p.283

278) Bouwsma, *John Calvin*, pp.108, 188.

에 대해서 믿기 어려울 것입니다. 그는 칼뱅이라는 이름을 가졌으며 프랑스인으로서 피카르디 출신입니다. 그는 특별한 권위가 있는 사람으로서 그의 생활태도나 이론에 있어서 다른 어느 누구도 따를 수 없을 만큼 우뚝 서 있습니다.²⁷⁹⁾

그의 <기독교 강요>는 중세적인 로마 교회를 떠나서 하나님과의 바른 교제의 신앙을 필요로 하는 사람들, 도덕적인 생활에서의 견고한 강직함과 동시에 이성적인 기능을 만족시켜 줄만한 그리스도 신앙을 소망하는 사람들에게 가장 분명한 선언서로 환영되었다. 그들은 이 책의 젊은 저자를 자신들의 정신적 지도자로 삼고 있었다.²⁸⁰⁾ 이 시기부터 신비주의는 성경에 대한 세심한 연구로 대치되었으며 개혁운동가들은 루터나 츠빙글리를 개인적으로 추종하던 단계를 넘어서서 사상에 근거한 굳은 조직력을 갖게 되었다. 이들이 펴낸 각종 성명서는 곧바로 완성된 교리서, 예배양식, 그리고 도덕법전이 되었다. 이것들은 기독교 강요의 출판이 초래한 효과였다.

진지한 신학적 저술이 이처럼 광범위한 호소력과 설득력을 가질 수 있었던 요인은 무엇일까? 칼뱅이 자신의 신학적 목적을 성취하기 위하여 취한 실제적 조치와 행위(actual practice)는 어떤 것이었는가? 이 물음에 대한 답변의 중요한 부분은 신학적 개념 자체만이 아니라 그것의 수사학적 실천 즉 신학언어의 특성

279) 칼뱅과는 학파와 신앙의 노선을 달리하는 Ernst Renan 역시 그의 사상의 내면에 충분히 공감을 갖지는 않았지만 칼뱅의 영향력에 대하여 기록하고 있다. “우리의 눈에 매우 달갑지 못한 삶과 글을 남긴 사람이 그 시대의 거대한 운동의 핵심이었으며, 이처럼 딱딱하고 무거운 어조가 그 시대 사람들의 마음 속에 그토록 위대한 영향력을 행사했다고 생각할 때에 놀라움을 금치 못한다. 예를 들면, 그 시대의 가장 뛰어난 여인이었던 프랑스의 르네가 유럽의 화려한 기지들로 둘러싸인 페라라의 궁전에서 이처럼 준엄한 스승에게 포로가 되었으며 날카로운 가시로 그녀를 깊게 찌르기까지 그냥 끌려 갔을까? 생각해 볼 때 의아스러울 뿐이다.....루터의 성공의 비결이었던 생기있고 깊이있는, 동정적인 열정이 결합되어 있으면서도, 프랑시드 살르의 매력적인 감상적인 부드러움도 결합되어있으면서도 칼뱅은 그 세대의 어느 누구보다도 뛰어난 기독교인이라는 간단한 이유로써 기독교에 대한 반향이 울려퍼지는 모든 나라와 모든 시대에서 가장 성공하였다.” *Calendar of State Papers, Venetian, 1558-80*, p.323 quoted in Lindsay, p.179.

280)에라스무스, 기욤 뷔테 등 전세대의 지도적인 인물들은 이미 세상을 떠났고, 1536년에 르페브르가 서거한 때에 <강요>가 출판되면서 칼뱅은 프랑스에서 개혁운동의 지도자로서의 위치를 얻고 있었다.

에서 찾아보아야 할 것이다. 종교적 문헌의 감화력은 근본적으로는 저자의 영성과 인격적 개성에 달린 것이지만 그것을 표현한 도구 또는 매개체로서 언어의 역할을 간과할 수 없다. 사고가 표현되기 위하여 문체(文体)와 문채(文彩)는 없어도 되는 것이 아니라 필수적인 구성요소이기 때문이다. 그의 사상에 대한 해설을 위해서는 먼저 사상을 발전시키고 제시하기 위하여 사용한 매체에 대한 논의가 이루어져야 한다. 이것은 칼뱅 신학에서 그다지 많이 조명되지 않은 주제이지만, 우리의 관심을 끄는 문제가 아닐 수 없다.

칼뱅이 ‘설득’이라는 신학적 목적을 수행할 수 있었던 것은 그가 가진 경건의 개념으로써가 아니라 언어행위에 의한 것이었다. 이를테면, 제네바의 시민들이 병원과 학교를 세우도록 한 것은 그의 경건의 개념에 대한 정의가 이론적으로 엄정하였기 때문이 아니라, 경건의 성향을 촉발하는 그의 설교가 사람들을 그러한 기독교적 사회행동으로 이끌고 간 것이었다. 16세기 제네바의 시민들은 칼뱅이 경건을 논할 때, 단순히 성서의 진리라 여기고 있는 것을 명제적인 의미로 설명했다고 해서 회심하거나 깊이 감동하지는 않았을 것이다. 그들은 경건에 대한 칼뱅의 논의가 자신들의 삶의 복잡한 현실에 무엇인가를 의미해 주는 언어와 이미지 또는 비유로써 던져졌기 때문에 마음을 움직이게 되었던 것이다. 그의 말은 자신들이 일상의 과업을 수행하며 살아가는 삶의 조건에 의미를 줄 수 있었다.²⁸¹⁾ 그러므로 칼뱅의 저술, 특히 <기독교 강요>를 읽을 때, 그것의 교리적 내용만을 파악하며 읽는 것은 교리와 동등하게 중요한 목양적 차원의 의미를 놓치는 결과가 된다. 그의 교리가 갖고 있는 의미를 온전히 포착한다는 것은 그것의 실천적인 차원까지 통찰하는 것이다.

예를 들어, 기독교의 경건을 논할 때 그의 언어는 감성적이고 경험적인 성질을 특히 두드러지게 나타낸다. 그는 통상적인 지성주의자와 달리 교리와 경험을 분리하지 않으려 한다.

가장 좋은 수련은 사실상 일상적인 우리의 경험이다. 신앙은 이중의 지식을 가지고 있다. 하나는 성경에서 오는 지식이고, 또 하나는 사건들의 경험으로부터 온다. 하나님은 우리 아버지라는 사실을 성경을 통해서만 아

281) Jones, p.4.

는 것으로는 충분하지 않다. 그가 우리의 아버지라는 것을 효과로서 ‘느껴야’ 한다. 우리가 경험으로써 가지는 지식에 도달해야 한다. 하나님께서 자기 말씀의 진리를 우리에게 느끼게 해 달라고 기도합니다. 그것은 곧 꺾일 수 없는 강건함입니다. 그 분이 우리를 붙드신다는 사실을 우리가 경험으로, 그리고 사실로서 알기를 원합니다.²⁸²⁾

그리고, 경건에 대한 설명에서 그의 관심은, 수사학적 관점에서 보면, 하나님에 관한 진리를 가르치는 것을 넘어, 그의 방대한 독자와 청중들의 영적인 삶을 지탱하고 심화시키는데 두어져 있었다는 것을 알 수 있다. 이같은 칼뱅 신학의 설득적 차원에 대한 탐구는 어느 시대이나 신앙사역에 항상 요구되는 실제적이고 중요한 담론의 난제들에 대해서 통찰을 얻게 한다. 가령, 하나님의 섭리와 세상의 악의 존재에 대하여 심히 번민하고 있는 사람에게 어떤 방식으로 이야기를 풀어 나갈 것인가? 교회에서 회중들이 개인적인 어려움으로 인하여 공적인 관심을 기울이지 못하고 있을 때, 공로없는 구원의 은총에 대하여 어떻게 말할 것인가? 폭력과 좌절이 일상적으로 지배하는 도시에서 희망에 대해서는 어떻게 말할 수 있을 것인가? 칼뱅 신학에서 수사학적 언어의 연구는 명제적인 진리진술이 미학과 사회적 실천 등과 결합하는 방식을 통찰하는 시각을 얻는데 도움이 될 수 있을 것이다.

2) 칼뱅의 언어관

칼뱅을 한 사람의 인문주의 수사학자로 이해하면서 접근하고자 할 때 먼저 관심 가져야 할 것은 그의 언어에 대한 인식과 감각이다. 기독교 신앙에 대한 칼뱅의 이해의 근본적 바탕이 되는 것은 하나님이 인간의 언어로 인간과 커뮤니케이션 할 수 있다는 신념이다. 인간의 언어는 불완전하고 파편화되어 있지만 그럼에도 불구하고 하나님이 자신을 드러내시고 부활한 그리스도와 신자 사이의 만남과 변혁을 일으킬 수 있는 매개체로 기능할 수 있다는 확신이다. 인간의 언어가 하나님의 실재를 전달할 수 있다는 칼뱅의 이러한 주장의 이면에는 인간언

282) <요엘 주석> 3:16 quoted in Emile Doumerg, *La Caratere de Calvin*, 이오갑 역, <칼빈사상의 성격과 구조>(대한기독교서회, 1995), p.67.

어의 본질과 기능에 대한 르네상스 인문주의의 이론이 자리잡고 있다.

인문주의 운동은 말과 텍스트로 표현되는 언어가 인간의 경험과 기대를 전달하고 변혁시킬 수 있는 방식에 대한 새로운 관심을 일으켰다. 16세기에서 수사학은 인간의 의사소통에 관한 학문이며, 말이 무엇을 나타내며, 어떻게 그러한 기능을 하는가에 대하여 탐구하는 학문이었다. 인간 존재를 지적 존재라기보다는 정념적이고 행동적이며 사회적 존재로 보고자 했던 인문주의자들은 언어를 세계에 관한 진리를 전달하는 매개체로서보다는 감정들을 움직이고 행위를 자극하는 능력 때문에 사회적 삶의 본질적 요소로 보았다.²⁸³⁾ 살루타티에 의하면 수사학은 “영혼을 고무하고 마음에 불을 지를 수 있는 것”이었다.²⁸⁴⁾ 단적으로, 인문주의자들에게 언어는 힘이었다. 이처럼 설득적 언어의 힘으로 세상을 개혁하려는 인문주의자들의 의도가 종교적 영역에 적용되었을 때, 수사학적 정신이 성서연구와 신학적 담론에 적용되는 것은 지극히 자연스러운 일이었다. 인문주의는 성서로 돌아감으로써 기독교에 새로운 생명력을 불어 넣으려는 운동들과 밀접하게 얽혀 있었고, 이것이 프랑스에서도 에라스무스와 르페브르에 의한 복음주의적 카톨릭시즘을 고무시켰던 것은 주지의 사실이다.

칼뱅의 언어에 대한 견해는 세네카 주석에서부터 나타나고 있다. 여기서 칼뱅은 통상적인 인문주의자들과 같이 언어를 관습적인 것이라고 이해하였다. 그는 기록하기를, “한 단어를 다른 단어로부터 구별해주는 것은 어원이나 본질적 의미라기보다는 그것의 용법이다.”고 했으며,²⁸⁵⁾ 그는 이따금 언어는 “인간 사회를 묶어준 접착제”라는 인문주의자들의 상투어를 반복하곤 했다.²⁸⁶⁾ 하나님께서는 우리들을 세상에 두시고 “상호 간에 의사를 소통할 수 있도록 하기 위하여 언어를 주셨다”고 칼뱅은 말한다.²⁸⁷⁾ 인간들은 “사물은 말할 것도 없이 이름들을 다스리는 힘을 가지고 있으며, 자기들이 기뻐하는 대로 사물들에 단어들을 적용시킬 수 있다”는 것을 인정하였다.²⁸⁸⁾ 이것은 칼뱅이 언어가 인간에게 적절히 효과적으로 사용하도록 주어진 선물이며, 문화적 소산의 하나로 인식하였음을 의미한

283) Bouwsma, *John Calvin*, p.114.

284) *Ibid.*, p.265.

285) <세네카 주석> 91.

286) <예레미야 주석> 5:15.

287) <욥기 설교> 56. 705.

288) <강요> 4.19.1.

다.

이러한 칼뱅의 언어관이 성서해석에 나타난 현저한 예는 로고스(logos)에 대한 해석이다. 칼뱅은 요한복음 서두의 “태초에 말씀이 계시니라”에서 말씀인 “logos”를 불가타(Vulgate) 역본이 “verbum”으로 번역한 것과 달리, 로렌조 발라나 에라스무스와 견해를 같이하여 ‘sermo“(speech)로 번역하였다. 이것은 철학적 전통이 로고스를 ”이성(ratio)“과 ”진리“의 개념으로 이해하였다면, 수사학 전통은 ”언어“와 ”옹변(oratio)“의 개념으로 받아들임을 의미한다. 그는 ”말“이란 사람들 사이에서 정신의 심상(image)으로 발설되는 것인데, 이것을 하나님께 적용하여 하나님께서 그 말씀을 통하여 자신을 우리에게 표현하신다고 하는 것은 부적합한 일은 아니다²⁸⁹⁾고 하였다. 수사학적 의사소통이란 하나님께서 자신을 인간들에게 계시하시는 유일한 방식이라고 칼뱅은 반복하여 주장하였다. 우리는 하나님께서 그리스도 안에서 자신을 계시하신 것을 통하지 않고는 하나님에 대하여 아무 것도 알지 못한다고 하였다. 그리스도는 ”성부에 대하여 알려져야 하는 것을 유용한 것들을 우리에게 나타내고 보여주신다. 이것이 그리스도께서 현존해 계시는 성찬이 갖는 중요한 의미이기도 하였다.

칼뱅이 언어의 능력에 대하여 깊은 관심을 갖게 된 것은 특별히 감정을 전달하는 면에서였다. “만일 언어가 없다면 우리는 이러한 감정들을 보이지 않는 마음 속 깊숙한 곳에 감춘 채 서로에게 드러낼 수가 없을 것이다. 혀는 마음의 심부름꾼으로서 마음 속 깊숙한 곳에 쌓여 있는 것을 전달해 준다. 언어로부터 친교가 생기고 자비 안에서 상호도움과 부드러운 사랑과 형제애가 오는 것이다.²⁹⁰⁾ 그 증거로 언어는 고독과 싸운다.” 아마도 스트라스부르에서의 망명생활을 기억하면서 그는 “사회를 결합시켜 주는 접착제인 언어에 의하여 의사소통을 할 수 없는 낯선 민족 사이에서 방황하는 것보다 더 싫은 일은 없다. 언어란 정신의 심상이요 거울이기 때문에 언어를 사용할 수 없는 사람들은 숲 속의 짐승들처럼 서로에게 낯설다”고 술회하였다.²⁹¹⁾ 이같은 감성적 언어에 대한 경험과 인식이

289) <요한복음 주석> 1:1, Bouwsma, *John Calvin*, p.287 재인용. 이 주제는 더욱 깊은 연구가 필요하지만 요한복음 서두가 선언하는 바가 예수 그리스도가 태초부터 하나님의 본체로서 창조의 하나님과 함께하신 존재임을 강조하고자 한다면 verbum을 선택하는 것이 적절하며, 히브리서 1:1(“옛적에 선지자들로 말씀하신 하나님께서 마지막 때에 아들로 말씀하셨다”)과 같이 그리스도는 하나님의 계시행동이심을 부각하고자 한다면 sermo를 택할 수 있을 것이다.

290) <고린도 전서 주석> 2:11, <마태복음 주석> 12:34.

칼뱅의 지성주의를 경직된 이성주의와 교조주의에 빠지지 않게 하는 힘이 되었다는 것은 대단히 중요한 사실이다. 그의 지성주의는 감정과 경험을 배제하지 않는 역동성을 갖게 되며 이것이 칼뱅의 문체상의 중요한 특징의 하나가 된다.

3) 칼뱅의 문체

(당대의 수사학의 성격과 칼뱅의 문체)

칼뱅의 신학저술은 대중적인 문체에 익숙한 현대의 독자들에게는 그다지 쉬운 글이라고 할 수 없지만 16세기 작가들의 글들 중 가장 읽기 쉬운 글이라고 평가되기도 하며,²⁹²⁾ 실제로 당대의 인문주의적 성향의 교양계급에게는 대단한 호소력을 발휘한 것이 사실이다. 칼뱅의 저술은 초기부터 언어구사의 탁월함으로 인하여 칭송을 받았다. 그에게 우호적인 사람들로부터만 아니라 적들로부터도 그러하였다. 그의 적대자들은 그의 저술이 유혹적인 독소를 갖고 있다고 말하기도 하였다.²⁹³⁾ <기독교 강요>는 하나님과 인간에 대한 의무를 포함한 신앙적 삶의 이상을 보여주었고 로마교회의 폐습들과 병폐들에 대하여 당시까지 시도된 어떤 항거보다도 더 강력하게 호소하였다. 이 책은 “논리적인 증명과 더불어 열정을 갈구하는 영혼을 동시에 만족시켰다”는 평을 들었다.²⁹⁴⁾ 또한, 근대 프랑스 산문의 창시자로 인정되기도 하는 칼뱅은 자신의 중요한 저서들을 학식있는 독자세계를 위해서는 라틴어로, 동포들을 위하여 프랑스어로 저술하였다. 그의 문장이 근대 프랑스어의 발달에 기여한 바는 몽테뉴를 능가하는 것으로 평가되기도 한다.²⁹⁵⁾ 그는 스스로 문체와 언어에 대한 매우 예민하고 세심한 배려를 하는 저술가였다. 그가 어휘를 선택하기 위하여 기울인 노력은 그 시대의 엄밀성의 기

291) <시편주석> 81:5.

292) W. S. Reid, "Calvin and the Founding of the Academy in Geneva", *Westminster Journal of Theology* 18, p.111.

293) Higman, p.392.

294) Lindsay, p.183.

295) McGrath, *A Life of John Calvin*, p.233 ; Jones, p.12 ; J.Plattard는 1541년 불어판 <강요>를 프랑스 웅변의 첫 번째 기념탑이라고 묘사하였다. *Revue des cour et conferences*, annee 37(1935-36), I, 495-510 in Higman, p.392 ; Walther von Wartburg는 <프랑스어의 발달과 구조>에서 16세기의 프랑스어의 발달에 주된 기여를 한 저자로서 단지 라블레와 칼뱅 두 사람만을 예시하고 있다. Wartburg가 칼뱅의 프랑스어 산문으로 예시된 것은 칼뱅 스스로 라틴어에서 번역한 불어판 <기독교 강요>였다. Higman, "Calvin and the art of translation", *Lire et Decouvrir*, p.371.

준을 한 차원 높인 것이었다.

<기독교 강요> 외에도 논쟁적 상황의 필요에 의하여 쓰인 다수의 신학 논문들과 방대한 신구약 성서의 주석에 나타나는 문체와 언어사용에서 칼뱅은 인문주의 학자로서의 뛰어난 역량을 보여주고 있다. 언어적 탁월성은 전형적인 수사학의 기능에 속한 것이며, 이 시대의 수사학은 전통적인 스콜라 학문의 삼단논법과 변증법(dialectic)의 대안으로서 명료함과 설득력을 제공하였다. 문체는 수사학적 인문주의를 포괄적으로 지칭할 수 있는 개념이다. 한 사상가의 언어와 문체는 그의 성품이나 사유방식과 정신적 특성을 이해할 수 있게 해 줄 뿐만 아니라, 다른 한편으로, 문체를 구성하는 개별 요소들에 대한 분석을 통해 우리는 저자의 의도와 사고구조 그리고 한걸음 더 나아가 저자가 서 있는 문화적 맥락을 심층적으로 파악할 수 있게 되기도 한다. 그러므로, 칼뱅의 문체에 대한 분석은 신학의 내적 특성이 수사학적 접근에 의하여 조명될 수 있음을 보여주는 주요한 예가 될 것이다.

(지성주의의 논리와 감성적 열정)

전반적으로 그의 신학언어가 갖는 호소력의 원천은 확신있는 열정으로 충만한 논리였다. 이것은 칼뱅 신학이 주조인 지성주의가 감정과 경험의 차원을 수반하고 있음을 나타내는 문체상의 특징이다. 칼뱅의 교리는 일반적인 지성주의의 건조하고 차갑고 추상적인 언어와 문체로 표현되고 있지 않다. 칼뱅은 그러한 교리적 진술들은 실제적인 경건의 삶과 관계없는 사변의 산물로 간주하고 강하게 거부하였다. 그는 말하기를, “교리가 차가워서 안된다. 또, 뜨거워서도 안된다”고 하였으며 사람들이 (삶과 관계없을 만큼) 너무나 “고상하고 심오하다”고 평가하는 교리가 있다면 그것은 “광증(folie)”일 뿐이다“고 하였다.

주장이 있을 뿐 열매라는 것은 조금도 없거나 구원에는 전혀 소용이 되지 않는 모든 교리는 너절한 메뉴이다. 그것은 무익한 사변이다. 하나님은 그런 식으로 우리들과 놀고 있는 어릿광대가 아니다. 그분은 우리에게 실제적인 교리를 알려 주신다. 실제적인 교리 즉 ‘한담하기’를 배우는 것이 아니요 ‘살기’를 배우는 교리들 외에 진정한 교리는 없다. 다른 모든

것은 우리를 결국 우롱하게 될 것이다.”²⁹⁶⁾

칼뱅은 신앙을 단순한 견해(opinion)나 추종(opination)이 아니라 하나의 인식(connaissance)이나 지식(science)으로 간주하고자 한다. 신앙을 오류나 잘못된 견해로부터 구별해 내기 위해서는 반드시 지식이 신앙에 결합되어야 한다고 믿는다. 지성주의가 일반적으로 경험을 고려하지 않는 경향이 있으나, 칼뱅의 지성주의는 교리와 경험을 분리하지 않는다. 그는 신앙은 2종의 지식을 갖고 있다고 말한다. 하나는 성경으로부터 오는 지식이고 또 하나는 “사건들의 경험”으로부터 온다. 하나님께서 우리의 아버지라는 사실을 성경을 통해서만 아는 것으로는 충분치 않다. 그가 우리의 아버지라는 것을 효과로써 “느껴야” 한다. 우리가 “경험”으로서 가지는 지식에 도달해야 한다. 가장 좋은 수련은 사실상 우리의 일상적인 경험이다.

그 분이 당신 말씀의 진리를 우리에게 느끼게 해달라고 하나님께 기도하자. 그것은 곧 꺾일 수 없는 강건함이다. 그 분이 우리를 붙드신다는 사실을 우리가 경험으로 그리고 사실로써 알기를 원한다.²⁹⁷⁾

하나님의 능력에 대한 느낌이 우리에게 경건을 가르쳐 주는 유일하고 적절한 교사이며 거기로부터 종교가 생겨난다. 실천과 경험 속에서 얻어지는 그런 지식은 건방진 사변보다 훨씬 더 확실하다. 그래서 신실한 사람은 하나님의 임재를 확실하게 알아보고 또 말하자면 손으로 만진다. 그는 거기서 자신이 살아나고 깨닫고 구원받고 강건해지고 성화되는 것을 느낀다.²⁹⁸⁾

두메르그는 여기서 칼뱅이 빠스칼에 앞서서 이성이 알지 못하는 이성(이성)에 대해 선언하였다고 평한다. 왜냐하면 그것들은 이성을 필요로 하지 않는 신념(persuasion)이면서 동시에 매우 건전한 이성(이성)에 의지하고 있기 때문이다.²⁹⁹⁾

296) *Lettre aux frere de Bude*, 1547, CO, Xii, p.647 quoted in Doumerg, pp.61-62.

297) Doumerg, p.67.

298) <요엘서 주석> 3:16 ; Doumerg, p.67.

이러한 특성과 관련하여 그의 문체 속에서 두드러지는 것은 그가 매우 자주 사용한 단어들이다. 여기서 말하는 단어들이란 다른 어떤 저자들도 그 문맥에서는 사용하지 않는 칼뱅의 고유한 단어들을 의미한다. 그것은 ‘교리(doctrine)’와 ‘마음(coeur)’이라는 단어이다. 교리(doctrine)라는 단어는 그의 저술의 거의 모든 페이지에서 발견된다. 칼뱅에게서 교리라는 단어는 단지 교의적 조항만이 아니라 가르침, 권고, 충고, 규칙 등의 의미를 가지고 있다. 로마서 15:4의 “우리의 교훈을 위하여 기록한 것”을 “우리의 교리를 위해서”라고 번역하였다.³⁰⁰⁾ 그리고 그가 교리라고 인정한 것은 참되고 건전한 교리이다. 디도서 주석에서는 “참되고 순수한 교리는 값을 매길 수 없는 보물”이라고 하였다. 참된 교리는 건전한(sante) 교리이다. 그런데 그 ‘건전한’이라는 말은 정신을 참되게 계발하는 ‘건강(sante)’를 시사한다. 경건을 돕지 못하면서 오직 과시로서만 행세하는 모든 사색들은 그에게서 교리로서 존중받지 못한다. 그것들은 교회 밖으로 내쫓아 버려야 하는 것들이었다.³⁰¹⁾

마음(coeur)이라는 단어는 칼뱅의 저술에서 더욱 독특한 의미를 갖는다. 다른 어떤 종교개혁자도 것처럼 이 단어를 자주 쓰지는 않았다. 이 말은 칼뱅의 신학의 중심원리인 신지식론의 가장 중심적인 개념을 함축한다.

이 지식은 공허한 추측이나 머리 속을 맴도는 사변(思辨)이 아니라 ‘마음’에 뿌리박으며 건설해지는 지식이다. 이는 객관적이지만 주관, 즉 사고의 주체를 건설케 하는 지식이라는 의미를 갖는다. 그리고, 이 지식은 산 체험에서 얻어진다.³⁰²⁾

우리가 마음으로 경외하지 않고는 하나님을 이해할 수가 없다. 단지 하나님을 경외와 찬양의 대상으로 주장하는 것은 충분하지 못하다. 하나님께서는 당신이 창조하신 우주를 무한하신 권능으로 유지하시는데 이러한

299) Doumerg, p.67.

300) “무엇이든지 전에 기록한 바는 우리의 교훈을 위하여 기록한 것이니 우리로 하여금 인내로 또는 성경의 안위로 소망을 가지게 하려 함이라”(로마서 15:4).

301) <디도서 주석> 2:1.

302) <강요> 1.1.1.

하나님의 능력을 의식하는 것은 신앙을 낳게 하는 경건을 우리에게 가르쳐 주기 때문이다. 경건은 하나님께 대한 경외와 사랑이 결합된 것을 가리키는데 이 사랑은 그의 은혜를 깨달아 앎으로써 오는 것이다.³⁰³⁾

칼뱅에게 신학자의 과업의 본질은 실천적 또는 실존적인 것이었다. 그의 가장 주된 임무는 구원에 필요하고 그리스도인의 삶에 실제적으로 유용한 지식을 제공하는 것인데, 그것은 사람들을 신앙으로 인도하며 경건의 성향(disposition)을 심어 줄 수 있는 지식을 가리키는 것이다. 이것은 머리가 아니라 마음(heart)에 뿌리박은 것이어야 했다. 그가 신앙의 지식을 이해가 아니라 확신이라고 강조할 때,³⁰⁴⁾ 그 확신은 감각이나 이성이 아니라 마음에 깃드는 것이었다.

내면의 사역자 성령은 ‘마음’ 속에서 역사한다. 신앙은 ‘마음’의 신뢰이고 확신이다. 깨달아서 얻어진 것이 ‘마음’ 속에 심어져야 한다. 우리는 하나님이 우리에게서 특히 진지한 ‘마음’과 솔직한 좋은 의식을 찾고 계신다고 알고 있다. 사람들이 하나님에게 완전히 빚진 자라는 점을 ‘마음’ 속에 새겨 놓기까지는 그들은 결코 하나님에게 자신을 진실하고 솔직하게 바치지 못한다.”³⁰⁵⁾

그리고 칼뱅의 ‘마음’이라는 단어는 모든 감각적이고 신비적인 심적 동요들까지 의미하였다는 것도 간과되어서는 안된다. ‘교리’와 ‘마음’이라는 이 두 단어는 칼뱅의 지성주의가 감정 및 경험을 포괄하는 것임을 현저히 반영하고 있다.³⁰⁶⁾

그 다음으로 우리는 문체를 통하여 칼뱅의 정신적 초상화를 구성해 볼 수 있다.³⁰⁷⁾ 내면의 초상을 이 외에도 칼뱅의 문체의 열렬함과 민감성의 구체적

303) <강요> tr. Beveridge p.40-41; “바요나 시몬아 네가 복되도다. 네가 이것을 알게 된 것은 혈육이 아니요 하늘에 계신 내 아버지시니라”(마태16:17). “아버지여 이것을 지혜있고 슬기로운 자들에게는 숨기시고 어린아이들에게는 나타내심을 감사하나이다”(누가복음 10:21) Doumerg, p.56 재인용.

304) <강요>3.2.15

305) Viguet et Tissot, *Calvin d'après Calvin*, p.421. 안명준, <칼빈의 성경해석학>(기독교문서선교회, 1997), p.56 재인용.

306) Doumerg, p.34.

307) 칼뱅의 초상화로 많이 알려진 것은 제네바 도서관에 소장되어 있는 것이다. 그것은 싸늘한

인 사례들은 그의 설교와 강해의 문장 속에 나타나는 해학과 비유적 표현들을 통해서도 충분히 확인할 수 있다.³⁰⁸⁾

(성경해석과 문체: 간결과 용이함의 수사학)

일반적으로 문체(style)는 인격이며, 동시에 신학자에게는 사고방식과 방법론의 주요한 표현이다. 담론이 수사학적 힘을 얻기 위해서는 명확함이 기본적인 요건이다. 칼뱅은 “간결과 용이함(brevitas et facilitas)”³⁰⁹⁾을 특징으로 하는 새로운 신학적 문체를 창출하였다. 특히 이것은 칼뱅의 성경주석서의 특징으로 지적되어 온 개념으로서 그의 신학 저술의 문체와 성경해석 방법의 특징을 동시에 설명해 주는 말이다. 간결(brevitas)의 의미는 영어의 ‘brevity’ 혹은 ‘conciseness’에 해당한다. 이는 해석자가 자기의 서술이나 설명, 논쟁에 있어서 간결한 스타일이 되어야 한다는 것이며, 성서주석에서 독자들을 지루하게 하는 장황한 주석을 반대하는 것이다. 용이함(facilitas)이란 영어의 facility 혹은 fluency of expression으로 번역되는데 문장의 부드러움이라기 보다는 그 논지가 단순히 혹은 쉽게 이해됨을 의미한다.³⁰⁹⁾ 용이한 방법이란 다른 주석가들과의 논쟁을 피하고 본문의 의미를 향하여 직접 가는 것을 의미한다.³¹⁰⁾

칼뱅의 간결성은 동시대의 다른 주석가들의 다변과 장황성(verbosity and prolixity)을 거절할 뿐 아니라 해석의 명료성이 근본적으로 성경의 명료성을 반영해야 한다는 주장을 내포한다.³¹¹⁾ 칼뱅은 <로마서 주석>의 헌사에서 이 원리를 처음 언급하고 <기독교 강요>, 설교, 그리고 서신들에서도 거듭 이 원리를 언급

예정론과 세르베투스의 처형을 상기시킨다고 할만큼 어둡고 차가운 이미지를 풍기고 있다. 눈썹은 강조하느라고 검게 칠이 되었고, 너무 큰 눈은 둔해 보인다. 아주 까만 수염은 하얀 칼라와 지나친 대조를 이룬다. 너무 벌어진 입은 막 소리치려고하는 것같이 보인다. 길게 구부러진 수염은 마치 비수처럼 날카롭게 휘었다. 푸르스름한 색깔이 얼굴을 전체적으로 사색이 되게 하였고 그 중 입술만이 유독 진홍빛이어서 핏자국처럼 되고 말았다. 칼뱅의 초상화로써 훌륭한 것은 그의 한창 때를 그린 것으로 로테르담의 초상화이고 노년기의 칼뱅을 그린 두 개의 뛰어난 것은 제네바의 트롱생(M.Tronchin)의 초상화와 목판 성화상의 초상화이다.

308) Doumerg, pp.42-44.

309) T. H. Parker, *Calvin's New Testament Commentaries*, (Edinburgh, T&T. Clark, 1971), p.51.

310) Jack Rogers, “Authority and Interpretation of the Bible” in *Major Themes in the Reformed Tradition*, ed. Donald McKim, (Eerdmans, 1992), p.56.

311) McKim, “Calvin's View of Scripture”, *Readings in Calvin's Theology* (Baker, 1984), p.66.

한다. 그는 이 헌사에서 하이델베르크와 바젤의 헬라이어 교수였던 시몬 그리에누스(Simon Grenaeus)에게 다음과 같이 설명한다.

내가 기억하기를 3년전 우리가 성경을 해석하는 데 가장 좋은 방법에 관하여 친밀한 대화를 나누었습니다. 그것은 당신을 기쁘게 했고 나 역시 동의한 방법으로서, 해석자의 최고의 장점은 분명하고 간결함에 있다는 것이 우리 둘을 확신시켰습니다.³¹²⁾

이 방법은 <기독교 강요>에서도 자세히 피력되고 있다.

본래 나는 간결성을 사랑한다. 아마도 내가 말을 장황하게 했다면 나는 간결성을 성취하지 못했을 것이다. 비록 긴 표현의 가르침이 높게 받아들였지만 나는 그렇게 하지 않았다. 더구나 현재의 저서의 계획은 우리가 가능한 한 간결하게 교리의 단순한 개요를 밝히도록 요구한다.³¹³⁾

칼뱅이 사용한 간결성(brevitas)의 개념은 플라톤으로부터 가끔씩 사용되기 시작하여 아리스토텔레스의 수사학에서 본격적으로 사용되었고 키케로와 퀸틸리아누스에 이르러 수사학적 방법의 가장 중요한 요건이 되었다. 플라톤은 그의 책 <프로타고라스>에서 고대인들에게는 이 라코니아적 간결성이 철학의 특징적 표현이었다고 말한다. 플라톤은 파에드루스와 소크라테스의 대화를 기록한 <파에드루스>에서 말과 표현의 간결성을 언급한다. 아리스토텔레스의 경우 그의 책 수사학에서 세밀하게 간결성의 원리를 사용하여 수사학적인 여러 개념을 소개한다. 예를 들면, 언어가 불합리적으로 되는 것은 단순함이 필요한 때에 장황하게 말하기 때문이라고 했다. 그는 좋은 문체(style)가 되기 위해서는 명료성이 필요하다고 했다. 연설에서 의미를 단순하게 전달하지 못하는 것은 반드시 전달해야 할 것을 전하지 못하는 것과 마찬가지로 하였다. 키케로는 아리스토텔레스의 수사학의 영향을 받고 간결성의 방법을 결정적으로 자기의 스타일로 발전시켰다. 그는 사건의 진술은 간결성, 명료성, 그리고 적절성이라는 세 요소를 가져야만 한다고 했

312) T. H. Parker, *Commentary on the Romans*(Baker, 1979), p.xxiii.

313) <강요> 3.6.1.

다. 그는 간결성을 쉬운 문장으로 다음과 같이 정의한다. “간결성이란 필수적인 단어들을 최소화 하여 개념들을 표현하는 것이다.” “간결성이란 단지 몇 단어의 한계 안에서 다양한 개념들을 표현하는 것으로서 긴 해설이 필요하든지 안하든지, 또는 시간이 많이 허용되든 안되든 자주 사용되어야 한다”고 한다.

용이함(facilitas)의 개념은 주로 퀸틸리아누스가 많이 사용하였는데 특히 종교적인 언어에서 명료한 표현을 강조하였다. 해석자는 종교적인 의미를 단순하게 해야 한다고 요구하였다. 그는 수사학의 초보자들에게 키케로를 탐구하도록 권했고 무엇보다도 글을 쓰는 사람은 다른 사람들이 용이하게 이해하도록 쓰라고 가르쳤다. 간결함과 용이함의 방법론은 초기 철학자들과 수사학자들을 통하여 르네상스 시대까지 전달되고 발전되었다.³¹⁴⁾ 칼뱅은 젊은 시절 오를레앙과 부르주에서 법학을 공부할 때, 인문주의자들을 통하여 키케로와 퀸틸리아누스의 작품들을 접하게 되었고 이러한 수사학적 방법을 배우게 되었다. 칼뱅은 1532년 첫 작품인 <관용론 주석>에서 이 방법을 사용하여 고전의 주석을 시도하였고, 회심 후 1536년의 <강요 초판>과 1539년의 <로마서 주석>을 시작으로 해서 이 간결과 용이함의 방법으로 그의 모든 성서주석을 집필하였다.³¹⁵⁾

칼뱅의 문장의 간결성은 동시대의 다른 신학자들과 확연히 비교되는 것이었다. 칼뱅의 창세기 주석은 루터가 8권이던 부처(Bucer)가 4권이었던 데 비하여 단 한권으로 되어있다. 그의 간결함의 원리는 성경의 본문을 해석할 때 보통 사람이 이해하기 어려운 전문적인 단어를 사용하지 않고 문장을 쓸 때 장황하게 하지 않는 것이었다. 칼뱅이 그렇게 한 이유는 독자들이 말많은 주석으로 인하여 부담을 느낀다는 것을 알고 있었기 때문이다.³¹⁶⁾ 그는 에라스무스의 장황성을 비평한다. “헛된 사상을 길게 변론하는데 애쓰는 것에 대해 에라스무스는 변명의 여지가 없다.³¹⁷⁾ 이런 비평은 칼뱅이 에라스무스의 사상과 주석에 만족치 않고 더 정확한 것을 밝히려는 열정을 갖고 있는 것으로 이해할 수 있다. 사실상 칼뱅은 성경해석에서 에라스무스의 지나치게 자유로운 본문비평과 도덕적 해석을 강하게 비판한 바 있다. 칼뱅은 아우구스티누스를 포함하여 고대의 교부들도 장황

314) 안명준, <칼빈의 성경해석학>(기독교문서선교회, 1997), p.61-62.

315) *Ibid.*, p.62.

316) <강요> 3.22.8.

317) <로마서 주석> 5:14.

한 해석을 많이 했다고 지적한다.

그리스도인의 생활을 어떻게 정리할 것인가를 서술함에 있어서 나는 문체의 내용이 복잡다단한 것을 모르는 바가 아니다. 그 중대성으로 보아 만일 자세히 논한다면 방대한 저서가 될 것이다. 한 가지 덕목에 대한 훈계를 기술하는데도 옛날 학자들은 무수한 말(prolixitatem)을 한 것을 우리는 알고 있다.³¹⁸⁾

파렐에게 보낸 서신에서도 그는 “내가 아우구스티누스를 얼마나 좋아하는지 알고 있지만 그의 장황성은 나를 즐겁게 하지 못한다는 점을 숨길 수 없습니다. 나의 문체는 아주 간단합니다.³¹⁹⁾ 그가 스트라스부르에서 많은 도움과 신학적 영향을 받은 부처에 대해서도 그의 약점인 장황성을 지적하였다.³²⁰⁾ 부처는 비록 멜란히톤처럼 아리스토텔레스의 요점적 방법을 사용하지는 않았지만 너무 장황하고 그 해석은 이해하기 어렵다고 하였다.

나는 다른 사람들의 견해를 인용하여 반박함으로써 독자들이 그것에 깊숙이 빠져들기를 원치 않는다. 각자가 자기의 견해를 갖게 하고 나는 내가 생각하는 바를 말할 것이다.³²¹⁾

바울사도의 말에 약간의 어려움이 있을 때 해석자들의 견해는 다양하다. 그러나 적절하고 참된 의미를 만족스럽게 주지 못할 경우에 나는 다른 사람들의 해석들을 열거하는데 시간을 소비하지 않고 또한 그럴 필요도 없다.³²²⁾

318) <강요> 6.1 ; 안명준, p.67.

319) 안명준, p.66, n21.

320) 그는 부처를 1537년에 스트라스부르에 망명하여 개인적으로 접하기 전에도 이미 서신으로 교제하였고 부처의 마태복음과 요한복음 등의 저서는 기독교 강요의 준비적인 연구에 사용되었다. 신복윤, <칼빈의 신학사상>(서울, 성광문화사, 1993), p.77-78.

321) <로마서 주석> 10:13.

322) <고린도 후서 주석> 1:11.

칼뱅의 문장 기술은 개혁자의 메시지가 일반인들에게 전달되어야만 한다는 종교개혁의 수사학적 전투의 상황의 요구에 의하여 채택되고 고안된 것이었다. 그리고 그 특징들은 인문주의의 수사학이 그에게 지속적으로 영향을 끼치고 있었음을 보여준다. 그러나 칼뱅의 수사학은 고대의 키케로나 당시의 프랑스 인문주의의 특정한 수사학적 패턴이나 기교에 의존하는 것이 아니라 그보다 훨씬 창조적인 것이었다고 말할 수 있다. 그의 신학이나 문장은 수사학적 주장을 강하게 띠고 있지 않다. 오히려 수사학적 요소가 전혀 눈에 띄지 않고 지나치게 되기도 한다. 그는 수사학의 규칙에 매이지 않았으며 지나친 수사학의 기법 사용을 절제하였고, 독자들을 즐겁게 함으로써 설득하려고 하지 않았다.³²³⁾ 그는 헛된 수다를 싫어하고 솔직하고 단순하게 요점을 설명하고자 하였다. 그는 자신의 주석을 간결하게 하기 위하여 여러 가지 해석의 견해들을 제시하지 않았고, 같은 말을 반복하지 않았고 어떤 문제에 너무 깊이 파고들어서 독자들이 지루하게 되지 않도록 본문의 의미를 짧게 해석하였다. 또한 논쟁에도 끼여들지 않았고 별로 중요하지 않은 단어와 문제에 시간을 소비하는 것을 피하였다.

칼뱅은 직선적인 단문의 고안자로서 평가되는데 이는 프랑스어의 글쓰기의 방법만이 아니라 논쟁의 무기와 분석의 도구로서 사용되었던 것이다. 16세기의 프랑스어 문법에서는 문장(sentence)의 정의조차 내려져 있지 않았으며, 한 문장이 10여개까지도 주제를 담고 있는 복문이 보편적으로 쓰이던 시대였다. 한 예로서 “성만찬에 대한 소론”에서 그는 주된 논점을 간결하게 그러나 분명하게 제시할 것을 약속한다.

내가 따르려 하는 순서를 밝히는 것이 좋을 것입니다.

첫째, 우리는 성만찬이 제정된 이유와 의도를 설명하게 될 것입니다.

둘째, 우리가 그것으로부터 얻는 효과와 결실.

그 다음에는 성만찬의 적절한 활용.

네번째로, 우리는 성만찬을 오염시킨 오류와 미신들을 점검하게 될 것입니다.

마지막으로, 우리는 회복된 교회의 지도자들 가운데서 야기된 현재의 분

323) Bouwsma, *John Calvin*, p.108,188,114.

쟁의 원천.³²⁴⁾

이것이 칼뱅이 사용하는 한 번에 한 주제를 택하여 다루고, 그리고 그 다음 주제로 나아가는 칼날(cutting edge) 방식으로서, 이 시대의 다른 저자들이 주로 사용한 스팀 롤러(steam roller)식의 서술방법과의 큰 차이를 보여주는 것이다. 칼뱅은 라틴어에서나 프랑스어에서나 불필요한 수사학적 장식이나 꾸밈이 없는 분명하고 간결한 문체를 추구함으로써 동시대의 프랑스 인문주의자들이 받아들인 문체와는 다른 ‘진지한 문학적 미학’을 만들어 낼 수 있었다.

칼뱅의 신학적 담론이 지식 대중에 열렬한 호소력을 발휘할 수 있었던 요인은 단순히 문장의 기교 차원의 수사학이 아니라 신학함(doing theology)의 정신과 자세와 관련된 수사학의 기능이었다. 칼뱅의 신학의 수사학적 차원을 수용한 목적은 독자의 마음(coeur)에 경건의 성향을 형성(disposition forming)하고, 덕을 함양(virtue shaping)하며, 선을 행하려는 소망을 심는 것이었다. 칼뱅의 저술 담론은 이러한 ‘마음의 운동(play of mind)’을 독자들에게 일으키려는 목적을 가진 것이었다. 그러므로 칼뱅의 수사학적 신학이 갖는 의의는 그의 신학함의 자세와 관련하여 이해되어야 하며, 그것은 실천적이고 행동지향적인 차원을 가진 16세기 수사학의 렌즈를 통해 볼 때 그 개혁적인 함의를 더욱 명료히 밝힐 수 있을 것이다.

324) Higman은 칼뱅 이전의 불어는 서사와 묘사, 서정적 시와 경건적 묵상의 언어로서는 훌륭하였을지 몰라도 추상적 사고를 다루기에 적절한 도구는 아니었다고 지적한다. Higman, *Lire et Decouvrir: La Circulation des idee au temps de la Reforme* (Geneve, Librairie Droz S.A.,1998), p.397. 그의 문체는 불어발달사에서 새로운 시대구분을 갖는 것으로서 그보다 후대에 몽테뉴나 데카르트, 파스칼 등에서나 찾아 볼 수 있는 것이었다. Higman, "Calvin the Writer" quoted in Jones, p.26.

[제 2 부: 교육적 실천]

IV. 종교개혁과 교육

(교육운동으로서의 종교개혁)

종교개혁자들은 신학이론을 수립하는 작업뿐만 아니라 교회의 규율과 직제를 제정하고 교리문답과 신앙고백서들을 작성하여 직접 교인들을 가르치고 훈련하는 일에 큰 힘을 기울였다. 신학 논쟁과 정치적 구조의 변동을 초래한 사건이었던 종교개혁은 또다른 차원에서는 기독교 세계에서 하나님 백성들을 가르치는 사건이었던 것이다. 그리고 종교개혁은 신학적 사상과 제도의 개혁이었지만 인문주의자들의 운동과 달리 대중들에게까지 나아가는 운동이었다. 인문주의가 라틴어를 읽을 수 있는 지식층을 대상으로 한 엘리트 운동이었다면 종교개혁은 대중들을 과거의 종교와는 다른 패턴의 신앙으로 인도하는 대중운동의 성격이 강하였다. 따라서 종교개혁은 필연적으로 교육의 확산을 낳게 되었다. 종교개혁은 어느 지역에서나 자국어 성경번역과 교리문답교육, 설교에 의해서 확산되었던 것이다. 그리고 중세적인 대학이 개혁되고 개신교 고등교육기관들이 설립됨으로써 고등교육의 질적, 양적 발달이 촉진되었다. 이처럼 종교개혁이 “신속히 교육적 과정 또는 교화(indoctrination)의 과정으로 이행”되면서, 교육은 종교개혁의 제2의 국면이 되었던 것이다.³²⁵⁾

종교개혁의 실체가 상당부분 교육적 과정으로서 진행되었다는 관점이 타당성을 갖기 위해서는 개혁자 칼뱅이 그의 제네바 사역을 어떤 방식으로 수행하였는가, 칼뱅의 신학은 제네바 종교개혁의 사상과 실천이 교육적 구조를 갖게 할만한 특성을 갖고 있었는가 등의 물음에 대한 답변이 제시되어야 한다. 이러한 질문들은 오늘날 신학과 교육의 관계성이 모호해져 있으며 이를 극복해야 할 과제를 갖고 있는 신앙공동체들에게는 매우 의미있는 것이다. 신학과 적절한, 그리고 충분한 관련성을 가진 기독교 교육학을 구성하기 위하여는 신학적 구조와 교육의 실제과정의 상관성에 대한 통찰과 역사적 전범이 필요하기 때문이다. 칼뱅

325) James Kittelson, "Learning and Education: Phase Two of the Reformation" in *Die danische Reformation vor ihren internationale Hintergrund*, ed., Leif Grane and Kai Horby(Gottingen, 1990), pp.149-150.

의 제네바 사역은 이러한 관심을 가진 목회자나 신학자, 교육학자들에게 매우 중요한 관심의 대상이 될 것이다. 이 장에서는 칼뱅의 신학이 내포하고 있는 교육 지향성과, 그의 사상의 실천인 제네바 종교개혁의 여러 국면에 함축되어 있는 교육적 특성들을 고찰함으로써 칼뱅의 제네바 개혁프로그램에 대한 새로운 통찰을 얻으며, 그 속에서 칼뱅의 신학과 인문주의의 상호작용을 이해하고자 한다.

칼뱅의 교육사상은 그의 신학이 제네바 개혁작업 속에서 실천적으로 적용되면서 나타난 것이라 할 수 있다. 따라서 교육의 영역에서도 그의 신학에서처럼 성서적인 신본주의의 요소와 인문주의적 성향은 병존하고 있다. 인문주의적 요소는 다음과 같은 국면에서 찾아 볼 수 있다. 첫째, 인문주의는 신앙의 삶을 이해하는 데에서도 영, 혼, 육의 전인적이고 유기적인 관점을 갖게 하며, 신비적 차원과 인격적 차원을 단절적으로 분리하지 않는다. 이것은 교회의 말씀사역에서도 선포(kerygma)와 가르침(didache)을 분리하지 않게 함으로써 목회사역이 교육적 구조를 갖게 하는 요인이 되었다. 둘째, 인문주의자들이 갖는 보편적 속성인 교육자적 성향은 프랑스 인문주의 문화 속에서 성장한 칼뱅에게도 작용하여 그는 당시의 새로운 교육이론을 긍정적으로 수용하였고 교육적 사역을 애호하였다. 그리고 이것은 그가 신약성서의 교회직제중 교사의 직분을 재발견하게 하는 주요인이 된다. 셋째, 칼뱅은 스스로가 인문주의 작가를 지망하리만큼 인문학문에 깊은 조예를 가졌던 인물로서 종교개혁과 기독교 사회의 건설에 고등교육과 학문의 불가결한 역할을 이해할 수 있었다. 제네바 아카데미는 당시의 시대가 요구하는 학문적 수준을 갖춘 목회자와 신학자, 시민정부의 지도자를 양성하려는 목적에 의해 설립된 기관으로서, 칼뱅의 인문주의자로서의 특성이 강하게 반영되어 있는 실천적 사례이다.

1. 칼뱅의 신학과 교육

가) 신학의 교육지향적 구조

종교개혁자 중 루터의 교육사상에 대하여는 연구가 많은 반면 칼뱅의 교

육사상은 루터에 비해 큰 관심을 받지 않아왔다. 그 이유는 루터는 개신교 교육의 효시의 자리에 있고 일반교육사에서도 대중교육의 장을 처음 연 사람으로서 인정되지만 칼뱅은 직접적으로 교육에 관한 저술을 남긴 것이 없기 때문이다. 또한 교육학을 신학이나 철학을 규범적 내용으로 하여 이를 실천하는 기술(*techne*)로 간주한다면 칼뱅에게는 특별히 주목할 만한 교육학적 견해가 없다고도 할 수 있다. 그러나, 포괄적으로 교육의 정의를 “원리를 구체화하고 세밀하게 할 수 있는 힘을 주는 것”³²⁶⁾으로 볼 때, 그리고 신학과 관련하여서 기독교 교육을 “신앙과 계시의 빛 가운데서 현재의 경험과 관점을 성찰할 수 있게 해 주는 것” 또는 “복음이라는 하나님과 인간 사이의 관계구조(신학의 구조)를 인간과 인간 사이, 인간과 세계 사이에서 경험되고 해석되고 사건화 되는 살아있는 과정(교육과정)에까지 연장되도록 하는 것”³²⁷⁾으로 이해한다면, 그의 사역 속에서 발견되는 교육에 대한 견해와 방법들은 교육의 본질에 대한 의미있는 성찰을 제시한다.

루터가 교육의 양적 확대에 치중했다면 칼뱅은 신학의 구조를 교육지향적으로 구성하였다고 평가받는데,³²⁸⁾ 이는 칼뱅의 사상에는 신앙교육의 개념이 계속 확장 발전할 수 있는 구조 내지는 사고의 범주와 지향성이 깔려 있기 때문이다. 그것은 첫째, 칼뱅의 신앙개념에서부터 드러난다. 그는 신앙을 “하나님을 아는 지식 또는 *knowing*”으로 규정하며 접근하는데 이러한 지성주의적 신앙관 자체가 교육적 성향을 갖게 하는 것이다. 제네바 종교개혁의 핵심은 다분히 정치적인 동기에서 개신교를 선택한 제네바 시민들로 하여금 자신이 발견한 개혁 신앙의 성서적인 순수한 교리를 이해하고 믿게 하는 일이었다. 칼뱅에게서 믿음이란 스킨라주의의 이성 의존적 지식과는 다르지만 성서적인 *yada*의 개념을 따라 전인격적이고 체험적인 지식으로서 “하나님을 아는 것”이었다. 그러므로 신앙을 “신지식(*knowledge of God*)”으로 규정할 때, 신자들의 신앙을 북돋아주고 견고히 하는 복음사역 또는 목회란 다름아닌 하나님의 백성들에게 하나님 말씀을 가르치고 훈련하는 교육적 사역이었다. 실제로 그의 사역은 신앙고백서와 교회의 규율, 교리문답을 작성하고 끊임없는 설교와 강의로써 가르치는 것이었다. 실제로

326) Walter Jost, *Rhetorical Thought in John Henry Newman*, (University of South Carolina University Press, 1989), p.170.

327) 은준관, <교육신학>(서울, 대한기독교서회, 1976), p.13.

328) A. G. Dickens, *Reformation and Society in Sixteenth Century Europe*(London, Harcourt Brace & World, 1966), p.165.

칼뱅주의는 종교개혁의 신앙전통들 가운데서도 가장 지성주의적 성향을 띠면서 당시의 인문주의 지식인들과 교양계층의 여성들, 그리고 교육받지 않았으나 교육에 대한 갈증을 갖고 있던 사람들의 열렬한 호응을 받는다.³²⁹⁾

둘째로, 칼뱅의 신학적 인식론에서 인간과 세계에 대한 개방적인 구조가 그의 신학으로 하여금 교육적 차원을 지향하게 한다. 앞서 3장에서 살펴본 바와 같이 그의 신학을 관통하는 전제는 “이중지식론”으로서 하나님은 창조주와 구원자의 양면에서 인식되어야 하며, ‘하나님을 아는 지식’과 ‘인간을 아는 지식’은 뗄 수 없이 결부되어 있다는 것이다. 신앙의 수직적 차원과 수평적 차원에 대한 통전적 인식이 누구보다도 강한 것이 칼뱅의 특징이다. 이 구조는 바꿔 말하면 창조섭리와 구원섭리, 칭의(稱義 justification)에 의한 구원과 구원 이후의 성화(聖化sanctification), 교리와 윤리, 선포적 설교(kerygma)와 교육적 함양(didache), 영성의 신비적 차원과 인격적 차원을 분리시키지 않고 유기적으로 통합하게 한다. 그럼으로써 교육이 신앙사역의 2차적인 영역이 아니라 본질적인 영역에 포함되게 하는 것이다.

세번째로, 칼뱅 신학의 수사학적 차원을 지적할 수 있다. 수사학적 정신은 신학을 논리적 개념의 체계로 구성하는 것만이 아니라 구체적인 인간을 다루는 실천적 지향을 강하게 내포한다. 칼뱅에게서 그것은 사람들을 신앙으로 인도하며 그 마음의 생각과 성향을 경건의 방향으로 변화시킬 것을 목적으로 하는 것이었다.³³⁰⁾ 그러한 정신으로써 하나의 공동체를 지속적으로 목양할 때 그 과정과 결과가 교육적 성격을 띠게 되는 것은 지극히 당연한 일이라 할 것이다.³³¹⁾

넷째로, 칼뱅의 신학과 교육을 연결시키는 교의적 요소로는 일반은총(common grace) 교리를 주목하지 않을 수 없다. 일반은총이란 구원의 은총과 관계 없이 베풀어지는 하나님의 창조주로서의 섭리에 의한 것으로서, 신자와 비신자에게 일반으로 주어지는 은혜를 가리킨다. 이것은 다른 종교를 포함하여 세속영역에서 발견되는 진선미의 가치의 원천이 하나님의 창조에 있음을 설명해 주는 교리이다. 이것으로 인하여 자연계는 물론 고전을 비롯한 이교세계의 덕까지도

329) Duby, p.89.

330) <강요> 1.14.4.

331) Cf. R. A. Blacketer, *L'ecole de Dieu : Pedagogy and Rhetoric in Calvin's Interpretation of Deutronomy* (Ph.D. diss. Calvin Theological Seminary,1998).

신자의 함양을 위하여 활용될 수 있는 정당성이 주어진다.³³²⁾ 칼뱅 신학에서 일반은총론은 현실을 구성하는 세속적 영역에 대하여 긍정적인 관심을 갖게 하며 신학이 교회의 교육사역과 접촉점을 갖게 하는 중요한 이론적 기반이 된다.

다섯째, 칼뱅의 신학에서 교육적 차원은 교회론 분야에서 두드러지게 발견된다. 루터는 개혁의 1세대답게 영적인 최우선의 과제 즉, 교회에서 말씀만 올바르게 선포되고 성례가 적절히 집행되기만 하면 그밖에 필요한 것은 국가가 모두 감당하리라고 확신하였다. 여기에는 정치와 복지뿐 아니라 교육까지 포함되었다. 그러나 칼뱅은 신자들의 삶이 복음의 질서에 합당한 것이 되도록 하기 위해서는 교회의 더욱 적극적인 역할이 필요하다고 생각한다. 교회는 존립 목적 자체가 신자의 양육(nurture) 또는 훈육(discipline)이라는 차원에서 이해된다. 또한, 교회론은 그의 신학에서 결코 부차적인 것이 아니었다. 오히려 그에게 있어 신학의 최종 목적은 교회에 있었다. 그는 자신의 신학작업의 궁극적 목적이 성경의 주석서나 교의신학서를 저술하는 것이 아니라 진정한 교회를 형성하는 것이라고 생각하였다. 그가 생각한 종교개혁은 교회의 개혁이었고 참된 교회개혁의 실제적 목표는 낡은 오류에 빠진 교회를 파괴하는 것이 아니라 진정한 교회를 형성하는 것이었다.³³³⁾ 칼뱅의 교회 개념은 하나님의 선택된 백성들을 그리스도의 장성한 분량에 이르기까지 성장하도록 양육하는 어머니로서의 교회이다.

우선 교회에 대하여 나는 이렇게 시작하고 싶다 하나님의 뜻에 따라 교회의 품안으로 그의 자녀들이 모여야 한다. 그들이 아직 어리고 미성숙하여 교회의 노력으로 양육받아야 될 때뿐만 아니라 성인이 되어서도 신

332)본고 5.3.1.“신학교육과 인문주의” 참조. 칼뱅은 <고린도 전서 주석> 15:33에서 바울의 예를, <디도서 주석> 1:12에서는 Basil을 인용하여 “우리는 하나님으로부터 유래한 것이라면 어떤 것이라도, 어떠한 출처로부터도 자유롭게 사용할 수 있다”고 주장한다. 이는 어떤 진리가 비기독교인에 의해 발견되었다 할지라도 그것도 하나님께로부터 유래한 것이며, 객관적으로 주어진 것이다. 그것은 시간과 공간을 초월하여 모든 사람에게 동일하며, 자체 내 모순이 없으며 지적으로 파악이 가능함을 의미한다. Bouwsma, *John Calvin*, p.98 n.6. ; H. Bavinck, “Calvin and Common Grace”, 한국칼빈주의연구원 편역, “칼빈의 일반은총”, <칼빈의 종교개혁사상>(서울,기독교문화사,1991) ; Arthur Holmes, *All Truth is God's Truth*(Eerdman,1977), 서원모 역,<모든 진리는 하나님의 진리다>(크리스찬 다이제스트, 1991), p.25 ; 김현수, “일반은총론 소고 : 카이퍼, 스킬더, 반틸 그리고 기독교학문연구회에서 논의들”, <신앙과 학문> 제9권 제1호(2004, 6).

333) <강요> 1.17.6 ; T.E. Moore, “Some Observations concerning the Educational Philosophy of John Calvin”, *Westminster Theological Journal* 46(1984). p.145.

양의 궁극적인 목적에 도달할 때까지 그러해야 하는 것이다. 하나님과 함께 묶으신 것을 사람이 갈라서는 안된다.(마가복음 10:9) 하나님을 아버지로 부르는 자는 교회를 어머니로 삼아야 한다 이것은 율법 아래서 뿐 아니라 그리스도의 오심 이후에도 적용되는 진리이다.....우리의 연약성은 우리가 어머니의 학교에서 떠나는 것을 허락하지 않는다 우리는 우리의 생애가 끝나는 그 날까지 그의 학교의 학생인 것이다 더우기 그의 품을 떠나서는 아무도 사죄와 구원을 얻을 수 없다.³³⁴⁾

그는 교회가 구성원들의 소속을 유지시키고 집회와 연보에 참여케하는 행정적이고 정치적인 외적 기능을 넘어 그들을 진정한 그리스도인으로 만들 수 있는 기능을 가져야 한다고 믿었다. 여기서 그의 교육적 교회론이 출발한다. 이것은 바꿔 말하면 온전한 교육을 수행하기 위하여 교회제도의 개혁이 필요했다는 의미이기도 하다.³³⁵⁾ 칼뱅에 의하면 교회는 “신앙인의 공동체”일 뿐만 아니라 하나님께서 그의 택하신 백성을 위하여 제정하신 제도(institution)이다. 교회가 교육의 기관으로서 제도적 기능을 갖추기 위하여 그가 주목한 것은 에베소서의 교회직제에 대한 가르침 중 교사의 직분이다.³³⁶⁾ 그리고 교육은 교회의 일 즉 교회의 핵심적 과업이므로 국가의 세속권위로부터 독립되어야 하며, 목회자가 교육에 대한 책임적 사명을 지는 것이 마땅하다는 것이 그의 사상이다. 교육신학이 교회론에서 가장 뚜렷하게 나타나는 이유는 칼뱅에게 교육이란 교회와 분리될 수 있는 일이 아니라 오히려 교회의 목적에 봉사하는 과업이라고 믿었기 때문이다. 바꾸어 말하면, 칼뱅의 교육은 자신의 신학에 근거한 것이며 또한 신학적 목적에 봉사하는 일이었다.³³⁷⁾

334) <강요> 4.1.1.

335) Sang Il, Park, *The Implication of John Calvin's Doctrine of Education for Religious Education in the Korean American Church*,(Ph.D. diss. New York University,1994), p.44.

336) 교사직분론에 관해서는 본고 4.2.3 제네바 개혁의 목표와 프로그램에서 상술.

337) 칼뱅 신학의 실천적 목적에 관하여는 본고의 제3장 “칼뱅의 수사학적 신학“을 참조.

나) 교육의 개념

교육의 개념 자체에 대한 칼뱅의 견해는 두 가지 면에서 주목되어야 한다. 첫째는 신앙과 교육의 관계이며 둘째는 교육을 담당하는 주체로서 교회와 국가의 관계이다. 이것들은 루터의 견해와 비교할 때 그 특성이 잘 드러난다. 루터 전통에서 볼 때, 교육은 신적 감화에 의존하는 복음의 선포적 사역에 비하여 인간적인 요소가 주도하는 부차적인 영역이다. 예배와 설교의 말씀사역이 교회의 1차적인 과제라면 가르침(교육)은 2차적인 것이 된다. 루터는 신자의 신앙생활에서 신비적 차원과 인격적 차원의 구별을 강하게 두는 경향을 갖는다.³³⁸⁾ 예를 들어, 루터는 말씀의 해석에서도 외적인 언어적 해석과 내적인 성령의 조명이 어우러져 바른 해석이 된다고 보았다. 그는 외적인 언어를 위해서는 바른 교육이 필요하지만 이는 학교에서 이루어질 것을 기대하였고, 내적인 해석을 위해서는 교육보다는 성령의 작용(役事)과 이것의 기초가 되는 믿음이 선행조건이라고 함으로써 말씀을 위한 특별한 권위적 위치를 가진 사람(무오한 교황)으로부터의 해석이 필요치 않다고 하였다. 루터가 청소년과 미숙한 신앙인을 위해서는 교리문답을 강조했지만 교회론에서는 말씀선포 즉 설교에 비하여 교육을 강조하지 않는다. 따라서 루터는 교육을 국가의 소관으로 규정하게 된다. 루터는 종교개혁의 1세대로서 신앙의 영적 차원에 치중하였으므로, 교회가 말씀의 선포와 성례를 올바르게 집행하게 되면 나머지는 국가가 충분히 감당하게 되리라는 낙관적인 견해를 갖고 있었다.³³⁹⁾

그러나 칼뱅에게서는 교육은 그러한 개념에서 다루어지지 않는다. 칼뱅의 교육개념은 같은 종교개혁자이면서도 루터와 대비된다. 그는 교육을 사람에게 유용한 지식을 가르치고 성숙한 사람으로 길러낸다는 사회적, 인간적 가치를 추구하는 과업으로보다는 하나님의 말씀에 기초한 기독교 신앙의 진리자체를 가르치는 일로 보았다. 그는 고린도전서 14:3의 "덕을 세움(edificatio)"을 주석하며 다음

338) 양금희, <종교개혁과 교육사상> (서울, 한국장로교 출판사, 1999), p.390.

339) 이는 루터가 교육 자체를 소홀히 한 것은 아니라, 교육을 신앙적 삶의 영역 속에 구조화시키지 못했다는 것을 지적하는 것이다. 그의 논문 "학교에 보내야 할 이유" 등에서 나타나듯이 그는 교육에 대한 강한 열정을 갖고 있었다. 그러나 그는 교육을 적극적으로 신앙의 영역에 포함시키지 않고 인간적, 사회적 활동으로 이해하였으므로 국가에 의탁할 뿐, 신학적 구조 속에서 중요하게 다루지는 않았다.

과 같이 말한다.

나는 이 용어으로써 종교와 믿음과 예배와 하나님께 대한 두려움과 경건과 의로움의 책임을 우리에게 훈련시키는 교육을 의미한다.³⁴⁰⁾

그는 그리스도인 공동체에서 교육이란 본질상 신앙의 2차적 과업으로 간주되어서는 안된다고 보았다. 교육에서 인격적 차원이 큰 비중을 갖는다고 해서 종교의 신비적 차원을 부정한다든지, 교회의 핵심적 직무를 교육보다는 성례와 선포에만 둔다는 것은 칼뱅의 신학적 사고와는 맞지 않는 것이었다. 그는 말씀의 사역이 설교와 예배 등 선포적 형식으로만 수행되는 것이 아니라고 보았다. 오히려 하나님의 방법은 하나님의 백성들을 초월적인 방법으로 단번에 변화시킬 수도 있음에도 불구하고 인격적인 과정을 통해 양육하는 것임을 강조하였다.³⁴¹⁾

우리는 하나님께서 한 순간에 우리를 완전하게 할 수 있으심에도 불구하고 자기 백성들을 오직 교회의 교육 아래서 인간으로 자라게 하기를 원하신 것을 본다. 그리고 그것을 위한 방법을 알 수 있다.³⁴²⁾

우리에게 신앙을 불어넣으시는 분은 분명히 하나님이신데 하나님께서는 그 일을 복음이라는 수단을 통하여 행하신다. 하나님은 다만 교회의 교육 아래서만 그의 백성들을 길러 조금씩 조금씩 성인의 단계에 이르게 하실 것을 원하셨다.³⁴³⁾

하나님께서서는 자기의 뜻을 사람들에게 전하고자 하실 때 친히 이 말씀을 사용하시면서 이 말씀 안에서 사람의 섬김을 요구하신다.³⁴⁴⁾

340) 황성철, “칼빈 당시 제네바 교회의 정체성에 관한 연구”, <신학지남>(2001, 봄), p.168.

341) 한춘기, “성화의 교육적 가능성과 수단에 관한 연구”, <총신대 논총>, 17집(1998), pp.130-131.

342) <신명기 주석> 18:10; <레위기 주석> 19:3.

343) <강요>4.1.5.

344) <강요> 4.3.1.

둘째, 교육의 담당 주체로서 교회와 국가의 관계이다. 공교육이 세속국가에 의해 관리되는 현대에서는 교육은 종교의 영역 밖의 일이라는 인식이 일반화되어 있다. 한편, 신앙공동체들은 교육은 말씀과 기도, 예배와 목양과 같이 종교본연의 영적 차원으로부터는 한 걸음 떨어진 객관적인 지식의 전수 행위로 인식하곤 한다. 이것은 국가가 종교적 관련을 끊고 종교와 문화의 분리가 이루어지는 근대의 세속화 이후 확인해 진 현상이지만 이러한 인식의 단초는 루터에게서 비롯된다. 루터의 개념에서 국가는 세속국가가 아니라 신앙을 고백하는 제후들이 통치하는 그리스도교 국가였고, 그리스도의 통치는 육신적, 정치적 영역에서는 교회가 아닌 국가에 위임된 것으로 이해하기 때문이었다. 그러나 이같은 루터의 "두 왕국" 교리는 교회와 국가의 역할 분담에서 한걸음 더 나아가 하나님 말씀의 적용범위를 교회적 삶, 또는 좁은 의미의 종교생활로 제한하는 결과를 가져왔다.

칼뱅은 이것이 성서적인 정신에 충실하지 않은 사상이라고 본다. 두 영역의 위임은 인정하지만 국가적 영역에서도 권위의 근거는 하나님의 말씀이므로 하나님의 말씀을 위임받은 교회는 말씀의 권위에 의하여 국가에 대해 예언자적인 지도와 비판을 수행해야 하는 사명을 갖는다고 믿는다. 그의 신학에서 교육이란 교인들을 하나님의 백성이 되도록 가르치는 일이므로 교회의 본질적 사역에 속한다. 그러기 때문에 마땅히 국가가 아닌 교회가 담당해야 할 일로 간주된다. 이러한 사상은 제네바의 학교사역에서 그대로 반영되었다. 기독교 사회에서 교회와 학교는 긴밀한 연관성을 가지는 것에서 한 걸음 더 나아가, 학교는 교회의 영역에 속한 것으로 간주되어야 함을 주장하였다. 제네바 아카데미는 그렇기 때문에 실질적으로 시의회 아닌 교회의 지도와 통제를 받게 된다.

교회가 신자의 양육과 훈련의 과정에 책임과 권위를 갖도록 하는 이유는 신학적으로 인간에 대한 비관적 교리에서 말미암는다. 칼뱅은 루터와 비교할 때 교육에서 신앙의 필요성을 더 강조하는 견해를 갖고 있는데, 그 이유는 칼뱅 특유의 전적타락(total depravity) 교리 때문이다. 이것은 인간의 연약함과 죄성에 대한 철저한 인식을 강조하는 것으로서, 이 교리가 교육에 적용될 때, 인간을 변화시키는 차원에까지 가는 교육이란 단순히 지적, 사회적 훈련에 의해서만이 아니라 신앙을 통해 주어지는 은총에 의하여 이루어져야 할 일이다. 칼뱅은 은총을 인격적인 교육의 과정 속에서도 수용하려는 적극적인 신앙관으로 나아가고 있다.

이것은 인격적 과정의 노력과 그 가능성을 긍정한다는 점에서 인문주의적 정신의 반영이기도 하며, 동시에 신학적으로는 영육의 어느 한 차원을 배제하지 않는 성육신적 신앙원리(incarnation)에 의한 것이기도 하다. 칼뱅의 사유방식은 신학적 주제에서나 교육관에서나 공히, 창조주의 신적 질서는 피조물인 인간의 세계 속에 반영되고 있다는 두 지식론의 전제와 일치하고 있다. 이것이 인문주의를 신본주의적 신앙 개념과 통합하는 그의 사상의 특징이다.

다) 인문주의자의 교육적 성향

칼뱅은 당대의 교회와 신학에 대한 강한 문제의식을 가진 개혁자였으나, 개인적 성품에서는 인문주의자의 성향을 풍부히 갖고 있었다. 인간의 존엄성과 능력에 대한 무조건적인 낙관과 예찬을 받아들이지 않았다는 점에서는 세속적 인문주의자와 달랐고, 교리적 관심을 배제하고 학문과 도덕상의 개혁만을 추구하는 통상적인 기독교 인문주의자들과도 구별되었지만, 종교개혁 진영의 신학자로서 칼뱅만큼 고전학문에 대한 애정과 해박함을 지닌 사람은 찾아보기 어려우며, 일반은총론에서와 같이 이방문화 속의 선한 가치들을 칼뱅만큼 적극적으로 수용한 신학자는 없다. 무엇보다도 칼뱅은 ‘인간을 아는 지식’과 ‘하나님을 아는 지식’을 연결시킬 수 있었던 점에서 진실로 인문주의의 정신을 소유한 신학자라고하지 않을 수 없다. 그 중에서도 칼뱅의 인문주의자로서의 가장 주된 면모는 그의 교육적인 노고에서 찾을 수 있다.³⁴⁵⁾ 인문주의 운동의 실체가 교육과 학문의 운동이었다는 사실을 감안할 때, 칼뱅의 인문주의자로서의 성향이 종교 개혁의 교육적 차원을 중시하게 하였다는 것은 매우 자연스러운 일이다.

인문주의자들의 특징 중의 하나는 그들이 지닌 교육자적인 성향이였다.³⁴⁶⁾ 인문주의자들은 정치적 문사가 아니면 학자나 교육자였다. 인문주의자의 활동은 본질적으로 교육의 차원을 수반하는 것이였다. 인문주의자(휴머니스트)라

345) 세네카의 관용론 주석을 출판하던 무렵에는 인문주의 작가로 입신하려고 마음먹기도 하였다. 칼뱅 이해에서 이 부분은 회심 전 그의 생애의 초기의 배경으로 간주하는 것이 적절하다.

346) 정대현 외, <표현 인문학> (생각의 나무, 1997), p.103.

는 명칭이 인문학 과목(studia humanitatis)의 직업적 교사에서 유래하였듯이 그들은 대학에서부터 문법학교, 귀족의 가정교사 등으로까지 여러 수준에서 학문과 지식의 보급을 통하여, 그리고 군주들을 올바른 지식으로 계몽시킴으로써 세상을 변화시킬 수 있다는 신념을 공유하고 있었다.³⁴⁷⁾ 기독교 지성 안에서 인문주의자들과 인문주의 배경을 갖지 않은 신학자들과의 가장 주된 차이점의 하나는 교육의 가치에 대한 입장에 있었다.³⁴⁸⁾ 교육의 가치에 대한 신뢰는 일반은총의 힘과 효능에 대한 인식에 근거하는데 이는 칼뱅의 주석 곳곳에 나타난다. 칼뱅 이후에도 개혁파(the Reformed)라고 불리는 칼뱅주의와 개신교의 다른 전통들과의 차이가 여기에서 강하게 드러난다.³⁴⁹⁾ 칼뱅은 초월적인 감화에 의한 영적 변화의 가능성만이 아니라 인격적인 교육의 과정 속의 성령의 역사(役事)를 믿었다. 그리고, 교육은 인간적 덕성만이 아니라 신앙적 경건을 가르칠 때 온전해 진다고 생각하고 교육의 정의 속에 “종교적 신앙과 예배와 하나님께 대한 두려움과 경건과 의로움의 책임”을 포함시키고자 했다.³⁵⁰⁾ 이로써 교육과 신앙사역의 연계를 강화시켰던 것이다. 인문주의자들은 지성의 훈련만을 위해서가 아니고 덕을 붙여 넣고 경건의 성품을 형성하는 데도 교육은 유효하다고 믿었다. 칼뱅이 크게 공감

347) 인문주의자들이 군주들을 위한 교훈을 저술한 예는 대단히 많다. 마키아벨리 외에도 뷔데, 에라스무스는 물론, 칼뱅의 기독교 강요의 헌사도 그 한 예에 들어갈 수 있다. 뷔데는 프랑수아 1세 초기인 1515-1519 사이에 <군주를 위한 교훈(L'institution du prince)> 을 저술하여 젊은 왕에게 헌정하였다. 이것은 플르타르크의 <경구 모음집(apophthegms)> 이었다. 에라스무스도 *Institutio Principis Christiani*를 1515년에 출간하였고, 마키아벨리가 <군주론(Il Principe)>를 집필한 것은 1512년 (1532년 간행) 이었다. Francesco Patrizii 도 같은 종류의 논문들을 내놓았다. 칼뱅의 <세네카의 관용론 주석>이 이러한 저작들과 어느 정도 같은 목적을 띠고 있었음을 주목하는 것도 흥미로운 일이다. <관용론 주석>의 첫 문장은 플르타르크의 *apophthegms*로부터의 인용이었고 권위의 성격에 대한 주제로 일관하고 있다. 따라서 뷔데의 저서는 칼뱅과 관련하여 주목할 만하다. 뷔데의 저서는 마키아벨리의 것과 비교되곤 하는데 양자의 차이는 첫째, 도덕성에 대한 대조적인 견해이며 둘째, 마키아벨리는 새로이 확보된 영토에서의 군주이거나 자신의 왕권을 새롭게 창출해 나가야하는 군주를 염두에 둔 것이었다면, 뷔데는 충분히 기반을 가진 군주를 상정했다는 데 있다. 에라스무스와 뷔데의 차이는 에라스무스가 국민들이 군주에게 부여된 권위를 제거할 수도 있다고 한 반면, 뷔데는 자격 없는 왕에 대한 징벌을 신의 섭리에 맡겼다는 데 있다. 에라스무스가 정처 없는 나그네 학자이며 세계시민이었다면, 뷔데는 애국자요 자기의 국왕을 사랑한 사람이었다. 칼뱅주의자들은 한 세대 동안의 박해를 겪고 나서 에라스무스의 입장을 채택한다. Breen, *John Calvin*, p.121.

348) Bouwsma, *John Calvin*, p.90.

349) 김영재, <교회와 신앙고백>(서울, 성광문화사, 1994), pp.216ff ; Bouwsma, *John Calvin*, p.90.

350) <고린도 전서 주석> 14:3.

하였던 그의 스승이며 인문주의 교육자인 꼬르디에는 이러한 입장의 대표적인 인물이다. 일반적으로 종교개혁자들은 르네상스 인문주의자들과 교리를 경시하는 점에서 입장이 갈라졌지만, 교육에 관해서는 여전히 인문주의자들의 견해와 일치하였다.³⁵¹⁾

인문주의자들은 교육의 방법에도 큰 관심을 기울였다. 이 시대의 교육방법의 근간은 고대의 웅변술의 기본인 암기(memoria)- 변증(dialectica)- 창작(inventio)에 토대를 두되, 그들이 경멸하던 변증을 포기하며 암기와 창작을 강조하는 것이었다.³⁵²⁾ 발라의 <라틴어 문장론(*Elegantiae linguae latinae*)>과 에라스무스의 <격언집(*Adagia*)>, <어휘론(*De copia verborum*)>, 그리고 셰익스피어의 많은 댕구법 2행시들까지도 모두 인문주의자들이 민속의 지혜에서 유래한 정제된 구절들을 암기하기를 즐겨했던 사실을 증거해 준다. 에라스무스는 발가는 이들이나 베짜는 이들이 자기 작업의 리듬을 따라 시편을 노래하게 됨으로써 모든 사람들에게서 암기하는 능력이 개발되기를 희망했다. 한 인문주의 학자는 사람들이 시편을 히브리어로 외우게 된다면 “진리는 가장 자유롭게 가장 순수한 원천으로부터 부여될 것”이라는 희망을 피력하기도 했다.³⁵³⁾ 르네상스와 종교개혁 시대의 최초의 역사가 중 한 사람인 스트라스부르의 카스파 헤디오(Caspar Hedio)는 르네상스의 인문주의는 종교개혁을 위한 하나님의 준비작업이었다고 선언하기도 하였다.³⁵⁴⁾

칼뱅은 교육의 본질적 개념에 있어서는 신본주의 신학자로서의 속성을 분명히 갖고 있었지만 양질의 교육을 받은 인문주의자로서 교육의 힘과 방법에

351) 로렌조 발라는 그의 성서주석(*Annotationes in Novum Testamentum*)에서 통찰력 있는 교리적 진술을 하고 있으며, 에라스무스도 역시 그러한 안목을 갖고 있었지만 교리논쟁에 대하여는 거의 무관심하거나 경멸하였다. 그 이유 중 하나는 교리논쟁이 학문과 도덕상의 긴요한 개혁에 대한 주의를 분산시킨다는 것이었다. J. Kittelson, "Learning and Education: Phase Two of the Reformation", p.158. Cf. Jerry Bentley, *Humanists and Holy Writ: New Testament Scholarship in the Renaissance*(Princeton,1983) ; James D. Tracy, *Erasmus, the Growth of a Mind*(Geneva,1972) ; James Kittelson, *Capito, from Humanist to Reformer*, pp.23-51.

352) Walter Ong, S.J., *Ramus, Method and Decay of Dialogue*(Cambridge, Mass.1972), pp.249-270.

353) *Institutiuncula in Hibream Linguam. Autore Volphango Fabro Professore Theologiae* (Basiliae,1516) sig. aa3 - aa4 quoted. in J. Kittelson,, "Learning and Education: Phase Two of the Reformation", p.158

354) Wallace K. Ferguson, *The Renaissance Historical Thought. Five Centuries of Interpretation* (Boston, 1948)의 제2장 참조.

대해 잘 알고 있었고, 그것의 가치와 효용을 확신하는 사람이었다.³⁵⁵⁾ 그러한 맥락에서 칼뱅의 가장 주요한 저술인 <기독교 강요>역시 순수한 신학의 전문가들을 위한 학문적 저서가 아니라 대중 또는 초보자들을 위한 교육교재로서의 성격을 갖고 있음을 주목할 필요가 있다.

나의 목적은 단지 어떤 기초적인 사실들을 전달함으로 그것에 의해 종교에 열심을 가진 사람들이 참된 경건에 도달하게 하는 것이었습니다. 그리고 나는 특별히 우리 프랑스 사람들을 위하여 이 일에 착수하였는데 그들 중 상당수는 제가 보기에 그리스도에 굶주리고 목마른 사람들이었습니다. 그리스도에 대해 약간의 지식이라도 가지고 있는 자는 극소수에 불과했던 것입니다. 이 책 자체도 그것이 나의 의도였다는 것을 증거하는데 그 이유는 이 책이 단순하고도 초보적인 가르침의 형태로 기록되었기 때문입니다.³⁵⁶⁾

이 책의 집필 의도는 스스로 밝히고 있듯이 박해자와 그 동조자들에게 올바른 기독교의 교리가 무엇인지 알리는 변증적 성격이 강하게 있음과 동시에, 신앙교육서의 성격을 포함하고 있다는 것은 부인할 수 없는 사실이다. 신학도들이 교리와 신학을 탐구하기 위해 성경이해의 기초를 갖추는데 도움이 될 입문서로 쓰이는 것이었다. 그리고 후에 판을 거듭하면서 수정할 때 그가 염두에 둔 주된 독자는 제네바 아카데미에서 공부하는 학생들이었다.³⁵⁷⁾

교육의 방법에 대하여서도 숙고한 자취를 남긴 그는 교육의 방법으로서 온건함(moderate)을 강조한다. 그가 혐오하였던 스콜라 신학의 오류와 부질없는 질문을 피하기 위해서는 교육의 자세에서도 절제와 온건이 있어야 한다고 생각하였다. 적절한 한계 이상을 알려고 하는 온건치 못한 -극단적인- 조급증(itch)을 억제함으로써 진정한 함양을 목표하도록 하였다.³⁵⁸⁾ 이러한 정신은 스콜라 신학의 왜곡된 지적 과잉으로부터 탈피한 건전한 지성주의 신학의 발전에 크게 중요

355) 1556년에 데살로니가서의 주석을 자신의 라틴어 스승이었던 마튀랭 꼬르디에게 헌정하며 올린 감사의 글은 그것을 잘 표현해 주고 있다.

356) <강요>, “저자 서문(author’s preface)”.

357) Serene Jones, p.60.

358) <사도행전 주석> 26:25, Bouwsma, *John Calvin*, p.90.n.50.

성을 갖는다. 중세 후기의 교조적인 신학자들이 신학을 교의적 명제를 추상적 사변으로 진술하는 것으로만 이해한 것과 달리, 인문주의 정신 속에서 배양된 (cultured) 신학은 인격의 전영역의 형성에 관여하여, 윤리적 감수성을 자극하고 창조적 미학과 대화할 필요성을 이해한다. 인문주의가 신학에서 효용과 가치를 잘 드러내는 것은 이러한 주제들을 다룰 때이다. 그러한 그가 교황청 신학의 완고한 미혹과 도덕적 부패에 빠진 세상에 개혁사상의 전도자로서 자신의 신학을 제시할 때 교육적 차원을 수반하게 될 것은 당연한 이치이다.

2. 제네바 개혁의 교육적 국면

가) 칼뱅의 개혁 구상

칼뱅은 제네바에서 1537년 8월부터 1538년 6월까지 파렐과 함께 하였던 1차 사역과 3년간의 추방 후 재청빙된 1541년부터 1564년 임종까지 26년 간 종교 개혁의 사역을 수행하였다. 당시의 다른 인문주의자들과 마찬가지로 칼뱅은 자기 시대가 영적, 도덕적 위기에 처해 있으며, 자신의 치열한 노고를 요구하고 있다는 의식을 갖고 있었다. 그는 하나님은 선지자와 교사를 보내어 세상에 질서를 부여한다고 믿었고, 세상을 바로 잡는 그 일에 자신이 부름받았다고 여겼다.³⁵⁹⁾ 그는 당대를 향하여 수행해야 할 자신의 과업은 이후의 여러 시대를 위하여 보편적인 신학을 주해하는 것보다 훨씬 더 시급한 것이라고 믿었다. 그 이유는 동시대를 사는 사람들끼리는 하나님에 의해 다른 사람들보다 더 강한 유대관계로 묶여 있기 때문이라고 했다. 이것은 칼뱅에게도 시민생활에 대한 인문주의자들의 이념이 작용하고 있는 것으로 해석할 수 있다. 수도원의 관상적 삶에 관하여 그는 이렇게 말한 바 있다. “사람들과의 교제를 멀리하고 은퇴하여 철학을 하는 것은 아름다운 일이다. 그러나 마치 인류에 대한 증오를 가진 것처럼 사막이나 광야로 도망하여 주께서 특별히 명령하신 임무를 저버리는 것은 기독교적 운유함의 일 부분은 아니다.”³⁶⁰⁾

359) <예레미야 주석> 1:9-10.

제네바 종교개혁의 과업은 전체적으로 타락한 기독교 사회를 개선하고 시민들에게 신자로서의 삶을 회복시키는 일이었다. 그는 이 과업의 중심을 교회에 두고 있었다. 사회나 국가를 개선하는 것은 궁극적으로 인간존재를 변화시키는 데 달려있다고 믿었으므로 개혁의 결정적인 승부처는 교회였다. 왜냐하면 교회만이 성령의 은혜로 말미암아 사람의 마음을 개혁할 수 있기 때문이다. 교회의 교회다움, 참된 교회의 정체성을 회복하는 것이 개혁의 구체적 목표가 된다. 그래서 교회론은 신학적 사색보다는 참된 교회를 만들기 위한 실천적 사상과 프로그램으로서 전개된다. 예를 들어 기독교 강요의 교회론이 포함된 4권은 “은혜를 받는 수단(means)”이라는 제목으로 시작된다. 1536년 제네바 고백서에서 참된 교회의 표지(mark)는 “복음이 순수하고 충성스럽게 설교되고, 경청되고, 지켜지는 교회, 성례가 적절하게 집행되는 교회”라는 실천적 덕목으로 진술되고 있다.³⁶¹⁾

칼뱅은 스스로를 무너진 교회를 재건하는 건축자라고 생각했다. 영국의 국왕 에드워드 6세에게 헌정한 <이사야서 주석>의 헌사에는 그는 교회의 상태를 다음과 같이 묘사하였다.

교회는 황폐해지고 완전히 부패하여 초기의 그 모든 영광을 상실한 하나님의 성소와 같이 되었습니다. 하지만 하나님께서는 당신의 백성들이 이전의 그 아름답고 영광스러운 성소를 다시 볼 수 있도록 퇴락한 것을 다시 일으켜 세우기 시작하셨습니다.³⁶²⁾

그리고 자신을 하나님께서 “진정한 교리를 따라 참된 성전을 재건하기 위한 건축가들로 택하신 몇몇 대수롭지 않은 사람들 중의 한 사람으로 묘사하고 있다. 폴란드 국왕에게 보낸 서신에서도 그는 자신의 소명이 “교황제도의 타락으로 인해 흥취한 모습으로 변해가는 교회를 다시 일으켜 세우는 것”임을 다시 한번 언급하고 있다.³⁶³⁾ 이처럼 교회에 대한 그의 견해는 그의 개혁사상을 이해하는 데 매우 중요한 위치를 갖는데, 여기서 간과해서 안될 것은 하나님 주권사상을 전제로

360) <강요> 4.13.16.

361) Bouwsma, *John Calvin*, p.214.

362) <이사야서 주석>, vol.1, pp.xxii.

363) *Calvin's Letter to King of Poland*(1554) quoted in Bouwsma, *John Calvin*,p.28.

한 그의 신학에서 교회중심성은 교회 자체만을 위한 것이 아니었다는 사실이다.³⁶⁴⁾

(제네바 개혁을 위한 칼뱅의 투쟁)

제네바에서의 그의 사역은 결과에 있어서 존 녹스의 소감에 따르면 “사도 시대 이래로 지상에 존재한 가장 완전한 그리스도의 학교“라 할만큼 성공적인 평가를 얻을 수 있는 것이었지만, 칼뱅 자신의 삶의 과정은 갈등과 투쟁, 불안과 두려움으로 점철된 것이었다. 적지 않은 대중의 반발과 정치적 적대세력과의 갈등 속에서 진행된 칼뱅의 종교개혁은 엄격성에서는 극단적이었고, 그의 지도력 하에서 제네바의 정치체제의 성격은 신정의 형식을 띤 독재라는 비난을 받기도 하였다. 그러나 이 시대의 제네바에 대하여는 정치 면에서는 신정독재와 민주주의, 자본주의 경제에 관하여는 부의 옹호와 물질적 방종의 양극단이 정확하게 조화되는 것이었다고 말할 수 있다.³⁶⁵⁾ 엄밀한 의미에서 제네바는 칼뱅이 통치한 것은 아니었고 신정정치체제도 아니었다. 그는 정치권력을 갖지 않았다. 그가 시민권을 얻은 것은 죽기 얼마 전이었을 뿐이다. 그는 자신을 위한 경호원같은 것은 생각지도 못하였고 오히려 반대자들에게 신체적인 위협을 당하곤 했다. 칼뱅은 임종 직전인 1564년 4월 제네바 교회의 목사들에게 한 고별사에서 그는 다음과 같이 회상하고 있다.

나는 여기서 지독한 싸움 속에서 살았다. 나는 저녁마다 문 밖에서 오륙십 발씩 쏘아대는 화승총질로 조롱하는 사람들의 문안인사를 받았다.....

364) 삶의 모든 영역에서 철저한 신율의 추구를 요구하는 칼뱅주의 신학은 아우구스브르크 회의의 결정과 같이 제후의 신앙을 따르는 집단적인 정치적 개종이나, 정치와 교육 등 종교 이외의 영역을 국가에 위임하는 “두 왕국론”의 신학과는 상당히 다른 문화를 낳게 하였다. 민주주의 혁명과 자본주의적 경제윤리의 발달은 카톨릭이나 루터파 전통이 지배하는 지역에서는 칼뱅주의 문화권에 비하여 강하게 나타나지 않았음을 볼 수 있으며, 나치 하의 저항운동인 고백교회 운동의 경우에도 칼뱅주의 개혁파 교회들의 참여가 루터파 교회보다 크게 두드러진 사실이 지적된다. Paul Tillich, *History of Christian Thought*; Helmut Thielicke, *Theological Ethics*, .ed., W.Lazaret,(Fortress, 1966), p.35.

365) Lindsay,p.125.

사람들이 개들을 풀어 놓고 쫓겨가려서 내 옷을 잡아 뜯고 내 다리를 물
게 했다. 나는 제네바에서 일어난 삼천 개의 소란을 막아냈다³⁶⁶⁾

경제적으로도 그는 말년까지 검약하게 생활하였다. 그가 목회자의 급여를 스스로
제한하였기 때문이다. 교황은 그가 죽은 후 카톨릭 교회에 그와 같은 인물이 있
었으면 하는 아쉬움을 토로한 바 있었는데, 그 때 교황이 그의 신학적 사상이나
조직적 역량보다 오히려 청빈을 언급하였다는 사실은 그의 권위와 영향력의 원천
에 관하여 시사하는 바가 크다.

그렇다면 제네바 개혁의 전체적인 난관의 원인은 무엇이었는가? 그것은
단적으로 칼뱅은 제네바를 개혁신앙의 도시로 만드는데 결코 정치적 개종이나 시
민종교의 형식적인 신앙으로 만족치 않았기 때문이었다. 그의 제네바 사역의 주
된 내용은 엄격한 권징을 수반하는 철저한 교육이었다. 그는 교회를 교육적 구조
로 개혁하는 한편, 제네바 아카데미를 설립하여 학교를 통한 기독교교육의 영역
의 확대를 꾀하였다. 칼뱅 이전의 제네바에는 지적, 종교적 차원에서 개혁신앙을
이해하고 추진할 만한 토착기반이 없었으나 시민 전체를 대상으로 하는 철저한
교육이 그의 제네바 개혁의 특성을 결정한 것이었다. 다음 장에서는 제네바의 개
혁의 구체적인 전개과정을 제네바의 사회적 상황과 관련하여 살펴 본 다음 제네
바 아카데미의 성격과 의의를 고찰하고자 한다.

나) 제네바의 상황: 칼뱅 이전의 제네바

제네바의 종교개혁은 1536년 5월 21일 일요일 파렐의 권고에 따라 제네
바 시의 소위원회와 200인위원회의 요청으로 제네바 시 총회가 생 삐에르(St.
Pierre)교회에서 개최되고 공식적으로 종교개혁 신앙을 채택함으로써 시작되었다.
당시의 위원회 기록은 다음과 같이 증언하고 있다.

366) J. Cadier, *Calvin, l'homme que Dieu a dompté*, 이오갑 역, <칼빈-하나님이 길들인 사
람>(서울, 대한기독교서회,1995), pp.197-199.

소위원회의 결정에 따라서 총회가 종과 트럼펫 소리에 맞춰 개최되었으며 초대 의장인 끌로드 사보이는 미사가 철폐(1535년 8월 10)된 이후 지금도 항상 설교로 외쳐지고 있듯이 미사와 성상이나 우상 또는 그 어떤 교황제의 오류도 더 이상 욕망하지 않고 복음과 하나님의 말씀에 따라서 사는 삶의 방식에 관하여 소위원회와 200인 위원회가 결의한 내용을 제안하였다. 그리고 그는 “여기에 어떤 분열됨이 없이 우리는 모든 미사와 성상과 우상 그리고 거기에 속한 모든 것들을 버리기 원하며, 우리에게 선포된 것과 같이 연합하여 의에 순종하며 살기 위해서 신령한 교회의 법과 하나님의 말씀 안에서 하나님의 도우심으로 살기 원함을 공중에 손을 들어 하나님 앞에서 결단하고 서약하며 맹세한다”고 선포하였다.³⁶⁷⁾

그러나, 제네바 시민들이 비록 민주적 합의에 의한 정치적 결정에 의하여 개신교를 받아들이기는 하였으나 제도적으로 로마 카톨릭과 결별했을 뿐 성서적인 신앙과 삶의 방식에 대하여는 백지상태나 다름 없었다. 파렐은 열화와 같은 열정적인 설교자였으나 훌륭한 조직가나 신학자는 아니었으므로 엄격한 의미에서 유기적 공동체로서의 개혁교회는 칼뱅이 오기 전에는 아직 형성되지 못하고 있었다.³⁶⁸⁾ 제네바에는 어떤 공식적인 신조나 신앙적인 훈련체계도 마련되어 있지 않

367) Herbert Foster, “Geneva before Calvin(1387-1536) : the Antecedent of a Puritan State” *The American Historical Review* 8(1903), p.235 quoted in 황성철, “칼빈 당시 제네바 교회의 정체성에 관한 연구” <신학지남>(2001, 봄). p.145. 제네바의 시정부 조직은 칼뱅의 제네바 개혁활동을 이해하는 데 중요한 의미를 갖고 있다. 먼저 소의회가 1인의 재무관과 4인의 행정관을 포함하여 총 25인의 위원으로 구성된다. 이 소의회는 200인 의회 대의원을 선정하는 권한을 갖는다. 다음 단계로 60인의회가 있고 60인의회를 포함하는 200인 의회가 있다. 마지막으로 전시민의 가장들로 구성되는 총회가 있다. 사건은 우선 소의회에서 취급되지만 여기서 결정을 내리지 못할 때는 200인의회로 넘어간다. 아주 중요한 사건의 처리는 총회의 합의를 요한다. T.H. Parker, *John Calvin : A Biography*(London, J.M.Dent & Sons, 1975), pp.194-195.

368) 1536년에 <기독교 강요>를 출간한 후 칼뱅은 이탈리아의 페라라에 갔다가 돌아와 스트라스부르를 향하여 가던 중 전쟁으로 인하여 행로가 변경되어 제네바를 경유하게 되었다. 이때 파렐은 <기독교 강요>의 저자가 자기의 도시에 머물고 있다는 사실을 알고 찾아와 제네바의 종교개혁에 동참하기를 강력히 권유한다. 이것이 칼뱅의 생애에서 크나큰 전환점이었던 사실을 시편 주석 서문에서 진술하고 있다. Timothy Tow, <존 칼빈의 생애와 업적>, 임성호 역(서울, 도서출판 하나, 1998), pp.49-50.

았다. 법적으로도 교회는 재산권 관리나 교인훈련 또는 교인심사, 그리고 목회자를 청빙하거나 해고할 어떤 권리도 갖고 있지 못했다. 교회의 제도적 지위 역시 시 정부의 행정체계 속에서 자리를 찾지 못하고 있었다. 당시 제네바 시 당국은 새로이 성립된 교회를 법인조직으로 인정하지도 않았고 인정할 수도 없는 상태였다. 그 이유는 교회가 합법적이거나 명확하게 구축된 어떤 지위도 갖고 있지 못했기 때문이었다.³⁶⁹⁾

제네바는 시민들의 자발적인 결정으로써 종교상의 변혁을 능동적으로 추구한 것처럼 보이지만 사실상 제네바가 개신교를 수용한 것은 스위스 지역의 종교개혁의 흐름 속에서는 이웃의 다른 도시들보다 더디게 반응한 것이었다. 그것도 종교문화적 각성에 의한 것이라기 보다는 정치적 변혁과정에서 발생한 사건이었다. 칼뱅이 도착하기 전의 제네바는 스위스 연방(Swiss cantons)과 사보이 공국(the duchy of Savoy)과 프랑스 왕국 사이에 위치한 공화국으로서 1537년에 인구가 1만명에 달하는 큰 도시였다. 스위스는 수세기 동안 신성로마제국의 영토 하에 있던 1499년 신성로마제국으로부터 자치적 독립을 인정받았다. 종교개혁 당시 13개주(canton)로 구성되어 일종의 연방체제를 형성하고 있었다. 그러나 제네바 시는 스위스 연방에 가입하지 않은 도시공화국이었다. 이 도시의 실질적인 행정권과 사법권은 로마 카톨릭의 주교가 장악하고 있었다. 시당국과 주교 양자 사이의 세력확장을 위한 대립은 그칠 사이가 없었다. 사실상 황제권과 교황권의 대립의 축소판이었다. 13세기에 출현한 사보이 왕국은 제네바 시의 위협적인 존재였다. 신성로마황제의 지배에서 벗어난 사보이 왕국은 카톨릭 교회와의 항쟁 끝에 주교를 사보이 왕가에서 선출할 수 있는 권리를 획득함으로써 14세기초 제네바 시를 사실상 장악하였다. 이 체후주교(prince-bishop)와 사보이 가(家)의 지배 하에서 제네바의 시민세력은 크게 발달하지 못하고 있었다.³⁷⁰⁾ 사보이 공은 교회지도자들을 모두 자신의 일족으로 세습화하였고 영지를 몰수하여 그 수입을 방탕과 호사에 사용하였다. 이는 제네바 시의 경제적 파탄, 종교적 부패, 도덕적 풍기문란의 원인이 되었다. 1526년부터 제네바 시민들은 이같은 사보이 공의 세력에 대항하기 위하여 의회를 조직하고 베른과 프라이부르크와 삼각동맹

369) Herbert Foster, "Calvin's Puritan State in Geneva", *Harvard Theological Review* 1(1908), p.402.

370) T. H. Parker, *John Calvin*, p.124.

을 맺고 투쟁하였다. 이것은 종교적 차원과 결부되지 않은 정치혁명이었다. 무력이 우세한 사보이 군을 상대로 싸우고 있던 제네바 시는 한 때 위기 속에 빠졌던 일도 있었지만 스위스 연방도시들의 원조로 간신히 위기를 모면하여 1519년 제네바 시가 독립전쟁의 승리를 쟁취할 수 있었다. 이 승리는 정치와 종교가 동시에 로마교권으로부터 해방되었음을 의미하는 것이었다.³⁷¹⁾ 그들은 제네바가 구신앙에 머무를 경우 사보이 가와 연결된 제후주교가 다시 돌아올 것은 우려하여 개신교를 채택하였다. 따라서, 제네바에서는 정치상의 혁명이 종교개혁을 낳은 것이라고 말할 수 있다.³⁷²⁾

제네바가 바젤과 베른, 스트라스부르 등 주요한 개신교의 거점이 된 이웃 도시들보다 종교개혁에서 뒤진 이유는 정치, 문화적 후진성에 있었다. 특히 인문주의 문화에서 후진적이었다. 종교적 변화에 대해 매우 폐쇄적이었다. 대부분의 개신교 도시에서는 에라스무스적인 인문주의 교육을 받은 성직자들이 복음적 교리를, 그것을 수용할 수 있는 평신도들에게 설교하였고 그들이 초기 지지자들이 되었음에 반해 제네바의 성직자들 중에는 새 사상에 관심있는 자가 없었다.³⁷³⁾ 이런 상황에서 제네바에서 개혁교리를 전한 자는 종교개혁을 제네바에까지 확장시키기 원했던 베른에서 파송한 설교자였다. 그러나 개혁신앙에 대한 종교적 동기나 이해가 취약한 제네바에서 베른의 설교자들은 배척받았다.³⁷⁴⁾ 그 첫 번째 인물이 파렐이었다. 지나치게 걱정적인 파렐은 바젤에서도 추방된 적이 있는데, 그 후로 베른의 후원으로 스위스의 여러 불어권 도시에서 설교하였다. 그는 1532년 제네바에 들어왔다가 곧 추방되었다. 그 무렵 프랑스의 개혁자인 앙투안느 프로망(Antoine Froment)이 이 도시에 왔으나 역시 배척받았다. 베른은 좀더 온유한 피에르 비레(Pierre Viret)를 파송하였다. 그는 제네바인은 아니지만 불어

371) 홍치모, <종교개혁사> (서울, 성광문화사, 1977), pp.148.

372) Robert Kingdon, "Was the Protestant a Reformation or a Revolution? The Case of Geneva", *Studies in Church History* 12, (1975), pp.203-22.

373) 이와 관련하여 종교개혁 이전의 제네바에는 뚜렷한 지식인이나 사상가가 거주하지 못했다는 사실도 지적된다. 아그립바가 1521-23년간 거주했을 뿐이다. 이러한 문화와 교육의 후진성을 나타내는 사실은 제네바 학교의 교장을 토착민으로서는 말을 사람이 없었으므로 외부에서 청빙해야 했다는 사실에서도 드러난다. W. Bouwsma, "The Peculiarity of the Reformation in Geneva", S. Ozment ed., *Religion and Culture in Renaissance and Reformation*, (Kirksville, Sixteenth Century Journal Publisher, 1989), p.71.

374) Bouwsma, *Ibid.* 파렐도 베른에서 파송된 설교자였다.

를 하는 스위스인으로서 파리에서 교육받은 인물이다. 시의회는 베른의 압력에 저항하기 위한 방법으로 유명한 도미니크 수도회원인 조르쥬 푸비티(George Furbity)를 1533년 말에 대강절 설교자로 초청하였다. 베른은 그의 설교를 극력 반대하였으므로 제네바 시의회는 1534년 초에 공개토론회를 갖기로 동의하였다. 이 때 사보이 공국의 군대는 제네바에 강력한 공격을 가하였고 1535년 가을까지 제네바는 기근에 시달리게 된다. 시의회는 파렐의 복귀를 막을 힘이 없었고 그의 설교는 성상파괴의 폭동을 불러일으켰다. 안으로는 무질서와 밖으로는 적들의 긴박한 위협 속에서 아직도 주저하는 행정관들은 미사를 폐지하였다. 이 조치의 배후에는 사보이 군대를 격퇴시키기 위해 도착한 베른군의 영향이 작용하였다. 이듬해 여름의 조약에서 제네바는 사보이로부터의 독립이 인정되었다. 그러나 그 대신 베른이 종주국의 지위를 갖게 되었다. 한걸음 더 나아가 제네바의 개신교회는 외부로부터 온 소수의 목회자들의 통치하게 되었다. 미사가 폐지되자 그동안 남아있던 카톨릭 사제들은 거의 전부가 제네바를 떠나갔고 남은 소수의 성직자들도 목회를 위한 적절한 교육을 받지 못했다는 이유로 성직자의 임무를 수행하지 못하게 하였기 때문이다. 이는 그들 중 아무도 충분히 개신교도가 되지 않았기 때문일 것이다.³⁷⁵⁾ 이처럼 제네바는 스트라스부르나 바젤 등 다른 개신교 지역과는 현저히 다른 상황에 처해 있었다.³⁷⁶⁾

제네바에서 종교개혁의 주된 난관은, 칼뱅도 그의 사역초기부터 경험하게 되듯이, 목회자들이 부과하는 영적 도덕적 훈련을 대중들이 받아들이기 거부하는 데 있었다. 그 중에는 1535년의 열광적인 우상파괴에 가담한 사람들도 많았다. 이것은 목사단과 행정관 사이의 분렬의 가장 중요한 원인이 되었다. 목회자들의 통제에 대한 제네바인들의 저항은 한 제네바 교회의 강단에 부착된 익명의 항의문에 잘 나타난다. 그 내용은 행정관들에게 “백성들이 것처럼 많은 주인을 섬기기

375) Robert M. Kingdon, "Was the Protestant Reformation a Revolution? The Case of Geneva," *Studies in Church History* 12 (1975):203-22.

376) 1536년 농민전쟁 이후 스위스의 도시들은 대개 개신교편에 가담하였다. 다른 도시들은 종교개혁으로써, Heiko Oberman의 표현에 따르면 “모든 시의원의 성직자화(priesthood of every council members)”의 상태에 도달했지만 제네바는 성직자들(그것도 모두 외국인)이 파문권으로써 도시 교회를 통제하였다. 그 결과 제네바에서만 지역의 토착기득권을 능가하는 도시교회가 존재하게 되었고 그 때문에 국제적으로 역동적인 개혁운동을 추진할 수 있었다.

를 원하지 않는다는 것과 목회자들의 감독이 이제 지나친 정도에 이르렀다는 사실을 주목하도록 요구하였다.³⁷⁷⁾

16세기의 유럽 사회는 전반적으로 도덕이 해이하였지만, 그 중 제네바는 신앙에서는 물론 도덕과 학문에서도 다른 도시들보다 열등한 상태에 있었다. 시민들은 매우 음란하여 시의회에서는 한 남자에게 첩 한사람만 두자는 결의를 할 정도였고 창녀들이 너무 많았으므로 일반인과 구별하기 위하여 공창지대를 정하고 특별한 복장을 입혔다. 심지어 로마교회 교역자 중에도 첩을 몇씩 두어서 사생아가 많고 민간재산을 수탈하여 향락생활에 소비하곤 하였다.³⁷⁸⁾ 유럽 각지에서 모여든 리베르틴파(the Libertine)³⁷⁹⁾는 결혼제도를 경시하고 자유연애를 강조하였다. 폭동이 빈번하여 거리에서의 유혈극이 예사였으며 통치계급에 있는 자들은 걸핏하면 칼을 들고 맞서곤 하였다. 당시 제네바 사회의 부도덕과 향락주의는 순수하게 영적이고 교리적인 차원에서 전개되어야 할 종교개혁에 도덕적인 엄격성을 지나치도록 강하게 가미하게 하는 요인이었다.³⁷⁹⁾

제네바의 도덕적 무질서와 반개혁적 성향은 칼뱅의 개혁이 10여년이 된 시점에서 완전히 불식되지는 않았다. 1551년 비레에게 보낸 서신에서 칼뱅은 “당신은 내가 얼마나 이 공화국의 현상태에 실망하고 있는지 모를 것이다.”라고 쓰고 있으며,³⁸⁰⁾ 1년 후에도 “우리의 동료시민들은 나를 크게 근심케 한다. 이 공화국의 무질서는 너무나 심하여 하나님의 교회는 마치 노아의 방주가 대홍수의 물살 위에서 떠있는 듯하다.”라고 하였다.³⁸¹⁾ 1553년에도 그는 크리스토퍼 파브리에게 이같이 쓰고 있다. “적들은 “공화국의 모든 전체적인 질서와 조건을 전복시키려고 힘쓰고 있다, 아직도.”³⁸²⁾ 그는 이 반대와 저항에 관하여 그들의 방종 자

377) Text in CO 11:546, n.8. quoted in Bouwsma, "The Peculiarity of the Reformation in Geneva", p.71.

378) 정성구 <칼빈주의 사상과 삶>, (서울, 성서협회, 1978), pp.51-52.

379) 제네바에는 유별난 신학적 입장을 가지고 칼뱅에게 적대적인 두 개의 집단이 있었다. 이들은 Libertines(자유방종파)와 Spirituals(신령주의자)라고 불리었다. 칼뱅은 1545년 이들에 대항하기 위한 논문을 발표한 바 있다. 이 논문은 하나님의 주권과 인간의 책임을 강조하는 칼뱅의 신학을 이해하는 데 중요하다. "Contrela Secte Phantastique et Furieusedes Libertines qui ses nomen Sprituelz", CR XXXV, pp145-248 ; 심창섭, "리베르틴파에 대한 칼빈의 신학적 입장", <신학지남> 55-4,(1988), pp.123.

380) Letter to Viret, January 24, 1551, CO 14:27

381) Letter to Blauer, February 14, 1552, CO,14:474.

382) Letter to Christopher Fabri, January 13, 1553, CO 14:455.

체보다는 그것을 권력을 얻기 위하여 조장하고 있는 사람들을 비난하고 있다. 방종 자체는 적절한 제도적인 조치로서 다스려질 수 있기 때문이다.

칼뱅과 그의 적대자들 사이의 대결관계는 당시 세르베투스 처형사건의 배경이 되고 있었다. 이 시기는 긴장이 최고조에 달하였던 때이고 양측은 서로 정통성의 열정을 과시하여야 할 필요가 있었다. 칼뱅은 세르베투스를 체포하고 기소함으로써 그것을 나타내었고 행정관들은 카톨릭의 종교재판에 못지 않는 단호하고 가혹한 처형방식을 고집함으로써 그리하였다. 이 사건과 관련해서는 이 무렵의 서신들을 참고할 필요가 있다. 1553년 8월 20일 파렐에게 보낸 편지와 9월 8일 술저에게 보낸 편지는 프랑스에서 동료들에게 가해진 극형이 칼뱅에게 미친 영향을 암시한다. 그는 개신교 신자들이 적들에 못지 않은 열정을 갖고 있음을 보여주는 것이 마땅하다고 생각하였다. 물론 행정관들의 세르베투스 처형에 대한 열정이 그들의 개신교 신앙에 대한 열정을 의미하는 것은 아니었다. 이러한 상황은 1555년 5월 그의 적대파들이 무리한 쿠데타를 시도하다가 완전히 세력을 상실하면서 전환을 맞게 되었다.

다) 제네바 개혁을 위한 교회적 프로그램

칼뱅의 개혁작업의 목표는 이 도시의 도덕적 수준을 개선하고 시민들을 명목적 신자에서 참된 신앙인으로 변화시키는 것이었다. 이 때, 실제적으로 중요한 과제는 후대에도 칼뱅주의 전통의 특징으로 지속된 것으로서, 신앙생활과 사회생활을 전면적으로 일치시키는 것이었다. 그것을 위하여 칼뱅은 신앙교육과 훈련을 강조하였고, 권징권을 포기하지 않음으로 교회의 독립성을 확보하였다. 그는 제네바 시를 신정국가는 아니지만 신앙의 원리가 지배하는 공동체로 만들려는 목표를 갖고 있었다.³⁸³⁾ 이 과업을 위한 방편은 3가지로 요약할 수 있다. 첫째,

383) 칼뱅 시대의 제네바가 신정국가였는가라는 물음에 답하기 위해서는 신정(theocracy)의 개념에 대하여 별도로 설명이 필요하다. 다만, 16세기의 제네바는 호메이니 식의 정치구조와는 거리가 멀고, 하나의 사회 속에서 교회의 권세와 국가의 권세가 협동적으로 작용하는 상황이었다는 것은 쉽게 식별할 수 있다. Sang Il, Park, *The Implication of John Calvin's Doctrine of Education for Religious Education in the Korean American Church*,(Ph.D. diss. New York University, 1994), p.31.

중세교회의 성례주의(sacramentalism)와는 전혀 다른 패턴의 목회방식인 말씀 중심의 목회였다. 예배는 과거의 미사와 달리 설교 중심으로 행해졌고 평일에도 성서강해가 거의 매일 이루어졌다. 특히 신앙고백서와 교리문답서로써 교리교육이 철저하게 시행되었다. 그 결과 “제네바의 소년들은 소르본느의 박사들보다 구원의 도리를 더 잘 알고 있다”는 평을 듣기도 하였다. 칼뱅은 이 신앙교육서들과 교회법령 들을 통하여 제네바 교회의 정체성을 확립하였다. 둘째, 교회가 교육적 사역을 수행하는 기관으로서의 제도적 기반을 갖추기 위하여 교회의 직제에서 교사(doctor)의 직분을 회복시켰다. 교사의 직무는 연구와 교육으로서, 목사가 겸할 수도 있지만 고유직무는 목양적 돌봄과 성례의 집행, 행정적 직무로부터 자유로운 것이었다. 목사가 겸하지 않는 교사는 칼뱅의 구상에 따르면, 교회와 연결된 신학교 및 기독교 학교에서 교사의 직무를 수행한다. 셋째는 교육의 효과성을 위한 질서와 권위를 확보하기 위하여 교회가 권징의 권한을 보유하게 하였다. 이것은 교회의 영적 권위와 시정부의 물리적 권력의 협력관계에 의해 시행되었는데, 이 과정에서 교회와 국가의 관계에 대한 칼뱅주의 개혁파(Calvinist Reformed)의 전통이 발전하게 된다. 여기서 교회와 국가는 내면적으로 필연적인 연관을 갖는 상보적 관계이지만 제도적으로는 분리됨으로써 교회의 자율성이 확보된다. 양자의 관계는 “교회는 시민사회를 계몽하고 인도하며, 시민정부는 교회의 선교를 이해하고 보호해야 한다”는 것으로 설명될 수 있었다.³⁸⁴⁾ 칼뱅의 제네바 개혁의 과정은 파렐이 기대했던 대로 호소력 있는 설교와 성서강해를 통한 신앙적 감화와 설득, 그리고 치밀한 조직적 능력을 통해 효과적으로 추진되었다. 칼뱅의 목표는 제네바 전체를 경건한 성도들의 도시로 만드는 것이었다. 오늘날의 용어로 성시화 운동에 해당한다고 할 수 있다. 그러나 그것은 일시적이고 외형적인 종교적 현시(顯示)를 넘어 자신이 신앙하는 것이 무엇인지를 분명히 이해하고 고백하며, 신앙적 삶의 결과가 개인의 내면생활에서만 아니라 사회의 공적 부문을 포함한 삶의 모든 영역에서 나타나게 되기를 목적하는 것이었다.

1) 신앙고백과 교리문답 : 교회의 정체성

칼뱅의 초기의 개혁조치는 교회의 정체성을 회복하는 데 초점이 주어졌

384) <강요> 4.20.2.

다. 칼뱅이 파렐의 강권에 의하여 1536년 8월 제네바 교회의 성경 교사로 처음 부임했을 때에는 예배 모범이나 신조도 제정되어 있지 않았고, 시민들은 심각한 신앙적 무지에 방치되어 있었으며, 목회보조자의 역할을 맡을 사람도 찾을 수 없었다. 그는 이 때의 상황을 후년에 <시편 주석>의 서문에서 다음과 같이 회상하였다.

내가 처음 이 교회에 왔을 때에 이 곳에는 거의 아무것도 없었다. 설교가 있었지만 그것이 전부였습니다. 그들을 실제로 우상을 미워했으며 그것을 불태울 기세가 가득했습니다. 그러나 어떤 개혁도 없었습니다. 모든 것이 무질서했습니다.³⁸⁵⁾

교회가 처한 이와 같은 상태를 파악한 칼뱅은 신속하게 일련의 조치를 취한다. 그것은 <신앙고백서>(The Confession of Faith which all the citizens and inhabitants of Geneva must promise to keep and hold, 1536.11), <교회의 예배와 조직에 관한 규례>(Articles Concerning the Organization of the Church, 1537.1)와 교리문답서(catechism) 등과 같은 교회조직과 신앙훈련에 필요한 기초 문서를 만드는 일이었다. 이를 통하여 시민 전체에게 신앙교육을 시행하고 삶의 규율을 세워나가고자 했다.³⁸⁶⁾

여기서 핵심이 되는 것은 올바른 신앙고백에 이르게 하는 교리를 가르치는 일이었다. 칼뱅이 교리교육에 열정을 가졌던 이유는 교회의 정체성을 결정하는 근본기초는 성서적으로 올바른 교리에 있다고 믿었기 때문이다. 일찍이 루터가 “이전의 사람들은 교황의 사치스러운 생활과 악행을 공격했지만 나는 그의 교리를 공격한다.”고 하며 로마 카톨릭의 부패와 폐단의 원인이 근본적으로 교리의 타락에 있음을 지적하였던 것에 대하여 칼뱅은 전적으로 동의한다.³⁸⁷⁾ 이것은 칼뱅 신학의 근본적 전제와 일치하는 것이다. 칼뱅에게서 신앙이란 ‘하나님을 아는 지식’으로 간주되는데, 교리란 바로 신앙의 지적 차원의 가장 주요한 부분이기 때문이다. 이것은 참된 교회의 첫 번째 표지인 ‘하나님의 말씀이 바르게 선포되고

385) T.H. Parker, *John Calvin : A Biography*(London,J.M.Dent &Sons,1975), p.153.

386) 황성철, p.145.

387) 김영한,(b) <개혁신학의 특징>(IVP),p.56.

가르쳐 지는 것'에 해당하는 것이었다. 따라서 제네바에서 교회의 정체성 확보 즉 참된 교회를 세우는 사역의 제 1순위는 교리서를 작성하고 교육하는 것이었다.

이 때 지나친 지성주의를 경계하여 칼뱅은 교리교육이 성서의 권위와 성령의 역사에 의존해야 함을 역설한다.³⁸⁸⁾ 하나님을 아는 데 있어서 말씀과 성령의 밀접한 상관관계에 입각해서 사고하지 않는 냉랭한 사변이나, 공허한 철학을 증오하였던 그는 성령의 사역을 조명(illumination)과 성화(sanctification)의 두 축으로 구별하여 강조한다. 여기서 조명이란 '두뇌의 표면이 아닌 심령 속에 깊이 들어가 인(印)쳐진' 지식을 의미한다.³⁸⁹⁾ 칼뱅의 제네바 사역에서 신앙교육은 그 방법에서 교양교육과는 다른 차원의 것이었다. 또한 이 때의 교리교육은 개인적 신앙의 자유가 주어진 시대에 구도적 탐구를 위한 학습이 아니라, 개신교 신앙을 선택하기로 이미 결정한 제네바 시민들이 자신들의 신앙의 신조가 무엇인지 알게 하며, 공동체의 규범이 무엇인가를 이해하고 지키도록 하기 위한 것이었다. 이것이 종교개혁 시대의 신앙교육을 종교의 개인화가 이루어진 현대사회의 기준으로 평가하기 곤란한 측면이다.

교리교육에서 우리는 칼뱅의 특징을 다음과 같이 발견한다. 첫째, 신본주의자로서의 성서주의이다. 그는 설교에서도 그러하였지만 교리적인 신학저술에서 '성서가 가는 곳까지 가고 성서가 멈추는 곳에서 멈춘다'고 할만큼 철저히 성서의 존적인 자세를 견지하고자 했다. 이는 교리가 성서의 가르침을 요약한 것이고, 바른 교리는 '오직 성서(sola scriptura)'에서 우리나라오는 것이기 때문이다. 칼뱅의 모든 신학과 교육적 사역의 목적은 스콜라적 사변을 배격하고 성서적 교리의 확실성을 토대로 경건과 학문의 조화를 추구하는 것이었다. 이러한 칼뱅의 교리에 대한 강조는 통상적인 인문주의자들 또는 기독교 인문주의자들과 대비되는 점이다. 앞서 언급한대로 에라스무스와 발라 등은 교리적 식견을 풍부히 갖추고 있었지만, 도덕과 학문상의 주요문제에 대한 논점을 가리운다는 이유로 교리논쟁에 빠져들어가기를 거부하였다. 특히, 에라스무스는 그리스도교 신앙에 대한 자신의 가르침을 교의나 신학이라고 하지 않고 "그리스도의 철학"(philosophia christiani)이라고 불렀다. 그의 성서에 관한 작업은 성서 원문의 복원과 새로운 번역 그리고 비판적 논평과 대중들이 읽을 수 있도록 평이한 언어로 바꿔 쓰는 작업

388) <강요> 1.2.2.

389) <강요> 3.2.36.

(paraphrase) 이었다. 그는 자신의 글에서 ”나는 주를 달고 있는 것이지 교리에 대한 논문을 쓰는 것은 아니다“라고 말한 적도 있다.³⁹⁰⁾

성서를 증시하되 성서의 원전 텍스트를 복원하는 문헌학적 차원을 넘어서 성서의 교리를 추출하는 신학작업에까지 나아가는 것이 인문주의자이며 개혁신학자인 칼뱅의 면모라고 할 수 있다. 이러한 점에서 우리는 칼뱅의 인문주의를 에라스무스적인 기독교 인문주의(또는 문헌학적 경향의 성서적 인문주의)와 구별되는 개념으로 신학적 인문주의라고 부를 수 있다.

둘째, 교리교육에서 칼뱅의 인문주의적 특성이 반영된 것이 있다면 그것은 교리문답서의 신학적 내용에서 ‘하나님께 대한 지식과 인간에 대한 지식의 상호연관성’을 신인식의 기초로 삼는 <기독교 강요> 의 “이중 지식론”이 그대로 반영되고 있다는 점이다. 가령, 제1번의 문답은 “인간의 목적이 무엇인가?”의 물음에 대하여 “하나님을 인식하는 것”이 답으로 제시되고 있다. 그리고 교육적인 측면에서는 고대교회의 전통에 호소한 점을 들 수 있다. 교리문답은 루터나 칼뱅 등 종교개혁자들의 창안물이 아니라 본래 세례신청자를 위해 실시되었던 고대교회의 관습이었다. 이 전통이 중세 초의 혼란기에 사라져 버린 것은 성직자들의 태만과 무지 때문이었다.³⁹¹⁾ 칼뱅은 1538년의 <규례>에서 어린이들이 그러한 가르침을 받게 하는 것이 교회의 목적 중 가장 중요한 것의 하나라는 것을 고대교회의 사례로써 주장하였다.³⁹²⁾

그들은(아동들) 당연히 교회 앞에 자신들의 신앙을 고백해야 한다. 고대에는 이것을 위해서 일정한 교리문답을 통해 기독교의 기초 내용을 각 사람에게 가르쳤고 그것은 증언의 형식으로 각자가 자신의 기독교적 정

390) *Omnium Operum Divi Eusebii Hieronymi*(Basel, Froben, 1516, I. fol. 6 verso) quoted in R.Bainton, *Erasmus*, 박종숙 역, <에라스무스>(서울,현대지성사,1998), p.169.

391) 중세 말의 가장 탁월한 신학자로 평가되는 제르송(Jean Gerson)이 교회의 개혁이 어린이로부터 시작되어야 한다는 생각을 갖고 교회당국에 교리교육서를 작성하여 제출하였으나 거부된 바 있었다. 제도권 교회가 종교교육에 미온적인 태도를 견지하고 있을 때 이른 바 분과주의로 불린 발도파, 보히미아 형제단이나 위클리프, 후스 등이 각기 어린이를 위한 종교교육 문서를 작성하였다. 이들은 모두 교회당국에 의해 이단으로 정죄되어 버렸으나 종교개혁자들의 교리교육 운동을 위해서는 선구자적인 위치를 차지하는 것이었다. 한인수, <칼뱅의 요리문답>, (서울,경건,1995),p.3.

392)황성철, “칼빈 당시 제네바 교회의 정체성에 관한 연구”, <신학지남>(2001, 봄),p.35.

체성을 선언하기 위해 사용했다. 아동들은 이 교리문답에 의해 개별적으로 교육을 받았고 그들은 교회 앞에 자신들의 신앙을 입증해 보여야 했다. 성경은 항상 우리의 신앙고백과 연결되어 있음을 우리는 안다. 그리고 만일 우리가 진심으로 믿는다면 당연히 우리가 믿는 구원을 입으로 시인해야 한다고 성경은 말한다. 만일 이러한 명령이 합당하고 적절한 것이었다면 대부분의 사람들이 하나님의 말씀에 대해 소홀히 하며, 그들의 자녀를 가르치는 부모를 경멸하거나 또는 하나님의 교회를 무례함과 무지로 어지럽히는 오늘날의 세태를 고려해볼 때 이것은 지금 너무나 절실한 것이 아닐 수 없다. 우리가 세워야 하는 질서는 기독교 신앙의 간략한 내용을 모든 아이들에게 가르쳐야 한다는 것이다. 또한 1년 중 특별한 시기에 그들이 목회자 앞에 나와 질문을 받고 점검을 받아 충분히 배웠다고 인정될 때까지 그들은 각자의 능력에 맞게 더 많은 설명을 들을 수 있게 해 주어야 한다. 그러나 아이들이 이러한 기독교 교리를 배우고 약속된 시기에 직접 목회자 앞에 나오도록 하는데 있어서 부모들이 게으르지 말고 부지런히 이행할 것을 명령해야 하는 것은 당연하다.³⁹³⁾

칼뱅의 이 부분의 진술은 고대교회가 경건하게 지켰던 교리문답의 필요성을 옹호하는 긴 변호문이다. 그러나 개혁자로서 그는 자신의 주장이 전통에만 의거한 것은 아니라 성서 자체가 그런 양육을 요구하고 있음을 잊지 않는다.

가장 먼저 작성된 신앙고백서는 1536년 11월 10일에 시의회에 제출되었는데 원제목은 <제네바의 모든 시민과 거주자들이 준수하기로 약속해야 하는 신앙고백서(*The Confession of Faith which all the citizens and inhabitants of Geneva must promise to keep and hold*)>이었다. 이 신앙고백서는 “복음에 따라 살려는 자들과 예수 그리스도의 왕국보다는 교황의 왕국을 더 사랑하는 자를 식별해 내기 위하여”라는 진술을 담고 있다. 그것은 그리스도의 참된 교회에 속하는 사람은 누구나 공적으로 이 기본교리를 이해하고 믿어야 한다는 사실을 강

393) J. Calvin, "Articles Concerning the Organization of the Church", in J.K.S. Reid, *Calvin : Theological Treatises*, LCC: Vol. XXII (Philadelphia: Westminster Press), p.54.

조하는 것이었다. 이 신앙고백서에는 시의회 의원들이 먼저 서명하고 시민들이 서명하도록 하였다. 서명을 거부하는 자들은 출교를 당할 수 밖에 없었다. 그러나 이 책의 목적은 로마교회와 논쟁을 하거나 공격하기보다는 평범한 시민들에게 단순한 신앙을 심어 주기 위한 대중적인 저작이었다. 구성에 있어서는 루터의 <대요리문답서(*Grosser Katechismus*)를 본받았고 내용에 있어서는 <기독교 강요>의 초판과 사상적 유사성을 갖는다. 특히 고대로부터의 전통에 따라 어린 자녀들에 대한 신앙교육을 중요한 목적으로 포함하고 있었다.

우리가 제안한 의안은 기독교 신앙을 간단명료하게 요약하여 모든 자녀들을 교육시키고자 하는 것이며, 어떤 때에는 그들을 목사들 앞에 데리고 와서 질문을 하고 시험을 치르도록 한 후 그들 각자의 역량에 필요로 하는 만큼의 충분한 설명을 듣게 함으로써 마침내 완전한 교육이 되어지도록 하는 것이다.....

한편으로는 가르침과 훈계와 위로와 권고와 징계로 예수 그리스도의 양떼를 먹이고 다른 한편으로는 사탄의 꼬임이나 어리석은 술수로 인해 성경의 순수한 의미가 왜곡되지 않도록 그들의 거짓 이론과 속임수에 맞서 싸우는 하나님의 말씀에 신실한 목자가 지명되어야 한다.³⁹⁴⁾

셋째, 칼뱅이 참 교회의 정체성을 1차적으로 바른 교리에 두었을 만큼 교리의 중요성을 강조한 이유는 그 자신의 지성주의적인 경향을 반영한다. 교리교육의 열매는 “제네바의 소년들이 소르본느의 박사보다 구원의 도리에 대하여 잘 알고 있다”는 평판이었다. 이것은 칼뱅의 신앙노선이 칼 홀이 얘기한대로 지성주의였음을 말한다. 신앙에서의 지성주의란 믿음의 도리에 대하여 이해하면서 믿고자 하는 자세를 뜻한다. 홀은 “칼뱅주의자들은 자기가 무엇을 믿는지를 알고 있다”고 하며, 칼뱅주의의 문화적 침투력이 주로 그것이 지니고 있는 지성주의에 기인한다고 보았다.³⁹⁵⁾ 칼뱅이 “사랑할 수 있기 전에 우리는 먼저 알아야 한다”³⁹⁶⁾라든지, “회개와 신앙은 가르쳐진 진리로부터 시작되는 것이다”³⁹⁷⁾고 말한 것

394) J. Calvin, "Confession of Faith" in *Calvin : Theological Treatise* in J.K.S. Reid, LCC: Vol. XXII (Philadelphia: Westminster Press), p.li.

395) A.E. McGrath, *A Life of John Calvin*, p.129, n.1.

은 감정의 근원에도 지식이 작용한다는 칼뱅의 사고를 보여준다. 물론 칼뱅은 교리도 설교도 지성적 내용이 스스로 능력을 낸다고는 믿지 않았고 그렇게 가르치지도 않았다. 그것들은 성령의 도구로서 역할을 하는 것이었다.³⁹⁸⁾

우리는 여기서 칼뱅의 교리주의가 중세교회의 그것과는 전혀 다른 성질의 것이었음을 주목해야 한다. 칼뱅의 교리주의는 자신의 신학의 원천적 규범으로 삼았던 성서에 기원을 둔 것이었다. 그는 교리의 중요성이 사도 바울이 디모테에게 준 경고에 함축되어 있다고 믿었다. 바울은 디모테에게 “그가 받은 가르침의 형식에서 떠나지 말 것”을 경고하고 있는데 그 이유는 “교리에서의 아무리 작은 이탈이라 할지라도 극히 해로운 것”이기 때문이라고 해석한다.³⁹⁹⁾ 그러나 칼뱅의 지성주의는 지적인 정직성과 비판정신을 추구하는 인문주의 정신에 촉발된 것이었으므로 그의 교리교육은 맹종과 암기의 교리교육이 아니었다. 그는 교리를 믿는 것에 대한 교황청의 가르침인 함축적 신앙(implicit faith)의 개념을 단호히 거부하였다. 함축적 신앙이란 생각이 단순한 신자가 교리 자체의 가르침에 대해서는 무지하더라도 교회와 교회의 가르침의 유익함을 신뢰함으로써 갖게 되는 신앙을 가리킨다. 칼뱅은 함축적 신앙이 지적으로 확립된 신앙의 준비단계로서 갖는 가치는 인정하였다. 물론 그는 우리가 이 세상에서 나그네로 사는 한 기독교 신앙의 많은 조항들이 함축적일 수 밖에 없음을 인식한다. “아직 많은 것들이 우리에게 숨겨져 있기 때문만이 아니라 짙은 오류의 구름들이 우리를 둘러싸고 있기 때문에 우리는 모든 것을 이해할 수는 없다.”⁴⁰⁰⁾ 그러나 이러한 사실이 신앙의 가르침을 가능한 한 완전히 이해하려는 노고를 게을리하는 것에 대한 구실은 될 수 없었다. 만일 이러한 노고가 없다면 “하나님께서서는 선지자들과 사도를 통하여 헛되이 말씀하신 것이다. 왜냐하면 지식이 없는 곳에는 믿음도 없기 때문이다.⁴⁰¹⁾ 내재적 신앙의 경건한 무지는 우리를 오직 끝없는 미궁 속에서 방황하도록 만들 뿐이라고 논박하였다.⁴⁰²⁾

396) Piedmont의 Seigneur에게 보낸 편지 1554, 2월 25일, CO XV.42, quoted in Bouwsma, *John Calvin*, p.99.

397) <예레미야서 주석> 26:3.

398) Bouwsma, *John Calvin* p.228.

399) <디모테 후서 주석>1:13 ; Bouwsma, *ibid.*, p.237.

400) <강요> 3.2.5.

401) <구약성서> 예레미야서 27:10 ; <신약성서> 갈라디아서 1:8.

402) <예레미야서 주석> 31:34.

2) 교사직의 재발견

교회의 신앙적 정체성을 회복하기 위하여 교리교육을 체계화시키는 한편, 교회가 바른 신앙을 전승하는 교육의 기관이 되도록 하기 위하여 그가 착안한 것은 교회의 제도 속에 교육의 기능을 담당하는 교사직을 확립하는 것이었다. 이것은 신약성서에 명시된 것이지만 중세교회의 전통에서는 사라져 있던 것이었다.⁴⁰³⁾ 칼뱅은 로마 카톨릭의 성례주의 전통에서 주목받지 못했던 교사의 직분을 회복시킴으로써 개혁교회가 말씀중심의 전통을 세워나갈 수 있는 제도적 기초를 확립한다. 종교개혁이 지속적으로 뿌리내리기 위하여는 평신도 회중들의 수준 높은 신앙교육이 관건이었다. 교사의 존재는 교회가 회중들의 교육에서 순수한 교리를 지켜나가며 신학적 깊이를 유지하게 하기 위한 것이었다. 이러한 교사 직분의 회복에 대한 열정은 교회 자체를 어떻게 볼 것인가 하는 그의 교회론과 관계된다.⁴⁰⁴⁾

종교개혁가로서 실천적 교회론을 추구하였던 칼뱅은 교회의 영적 본질에 대한 사색보다 기능과 직분의 관점에 더 비중을 두고 있다. 칼뱅의 교회는 직분을 중심으로 한 교회라고 말할 수 있다. 신자들의 공동체는 직분자들의 봉사를 통하여 존속하므로 교회를 주로 직분자의 조직을 중심으로 보고 있는 것이다.⁴⁰⁵⁾ 칼뱅의 신학에서 교회는 앞서 본 바와 같이 그 본질에 있어서는 하나님의 선택하심을 받은 거룩한 백성들의 공동체이며, 그 기능에 있어서는 하나님 백성들을 양육하여 그리스도의 장성한 분량에 이르도록 양육하는 어머니요 학교와 같은 기

403) 에베소서 4:11.

404) 그의 교육에 관한 교회론은 3가지 토픽을 갖는다. 1)교회는 교육의 기관이 되기 위하여 교육의 직분인 교사직을 성경의 가르침을 따라 회복하여야 한다. 2)그의 사역에 두드러지는 대로는 악평을 듣는 권징의 교육적 의미 3)교회는 국가보다 교육에 관하여 직접적이고 우선적인 통할권을 갖는다는 것이다. 교회와 국가 -교육에 있어서 그러나 루터와 마찬가지로 영역주권, 국가의 영역에 교회가 간섭하는 것이 옳지 않다고 믿었던 칼뱅이므로 교회가 영적인 힘을 행사하는 과정에서 국가와 경쟁하거나 상충하는 일이 있어서는 안되었다. 국가와 교회는 제도로서는 분리되어 있어야 하며 (Sangil,p.43.) 국가는 예배의 외적인 부분을 보호함으로써 건전한 교리, 경건,교회의 위치를 수호한다 (4.20.2) 세속법은 나뉘는 자신의 영역을 갖고 교회에 복속되지 않는다. <강요> 4.20.2.

405) Otto Weber, *Otto, Die Treuer Gottes in Geschichte der Kirche* (Neukirchner Verlag,1968), 김영재 역, <칼빈의 교회론>, (서울, 이레서원,2001),p.63.

관이었다. 그의 인간론은 교회론의 기초가 되는데, 인간은 하나님의 형상을 따라 지음받은 존귀한 존재라는 지위와, 하나님의 은총이 아니고서는 회복할 수 없는 타락한 죄성에 사로잡힌 존재라는 양면성을 가진다. 그러므로 그리스도로 인한 칭의(稱義)를 입은 후에도 성화(聖化)를 위한 외적인 도움을 받드시 필요하다.⁴⁰⁶⁾

“우리는 무지하고 나태한데다가 변덕스럽기까지 한 속성이 있는고로 우리의 마음에 신앙이 생겨난 후 그 신앙이 돈독해지는 데는 외부로부터의 도움이 필요하다”(4.1.1.)

그 외적인 도움이란 자신에게 전적인 타자가 아닌 자신이 유기적으로 속하여 상호작용하는 공동체 즉 바로 교회인 것이다. 그는 선택함을 받은 자들만이 속한 교회를 불가견교회로 그리고 참 신자와 위선자를 다 포용하는 현실의 교회를 가견교회로 구분하였다.⁴⁰⁷⁾ 가견교회와 불가견교회를 구분하는 일은 어려운 일이다. 가견교회는 그것이 필연적으로 갖는 취약점에도 불구하고 하나님의 교회로 확고히 인정해야 한다는 것이 칼뱅의 확고한 입장이다. 왜냐하면 가견교회는 불가견교회의 필수적이고 유용한 표현이요, 우리가 금생에서 머무는 한 가견교회가 우리의 교회가 되지 않으면 안되기 때문이다. 그는 가견교회가 하나님이 말씀선포와 신자들의 성화를 위하여 주신 외적 방편으로 두신 것으로 간주하였으므로 가견교회를 개혁하고 돌보는 일을 결코 부차적인 일로 여기지 않았다.(4.1.10) 제네바 개혁에서 구체적인 목회사역의 목표를 교회 구성원들을 명목신자에서 진정한 신자(real Christian)로 변화시키는 데 두었던 칼뱅에게 교회는 신자들의 삶을 실제적으로 돌보고 인도하는 어머니이되, 그 어머니는 훈육이 없는 맹목적인 사랑이 아니라 가르치는 어머니이어야 했다.

406) 성화에 대한 견해에는 결정적 성화론과 점진적 성화론이 있다. 은혜에 의해 유효하게 부름받을 때 하나님 백성의 정체성이 이루어지는 것으로 보는 것이 결정적 성화론이며, 신자들에게도 죄가 있으므로 전생애를 거쳐 계속적으로 이루어져 가야 할 과정으로 보는 것이 점진적 성화론이다. 후자는 은혜에 의하여 촉발되는 것이지만 인간 자신의 거룩을 향한 노력의 역할과 교육적 과정을 통한 성화의 가능성을 인정하는 데 적극적이다. cf. 한춘기, “성화의 교육적 가능성과 수단에 관한 연구”, <총신대 논총>, 17집(1998), pp. 134-135.

407) <강요> 4.1.7.

우리의 연약성은 우리가 어머니의 학교에서 떠나는 것을 허락하지 않는다. 우리는 우리의 생애가 끝나는 그날까지 그의 학교의 학생인 것이다. 더우기 그의 품을 떠나서는 아무도 사회와 구원을 얻을 수 없다.⁴⁰⁸⁾

교회를 실천적 관점에서 볼 때 직분은 사역상의 기능에 상응하는 것이다. 교회는 다양한 사역 때문에 직분론을 필요로 한다. 칼뱅이 교육을 교회의 주요 기능으로 착념할 때 성서에서 주목하지 않을 수 없었던 것은 교사의 직분에 관한 가르침이었다. 교회가 교육의 장이 되어야 한다는 포괄적 주장을 넘어 철저하게 교육적 사역을 수행하는 기관이 되도록 하기 위하여 그는 교회의 직제를 정비한다. 이것이 칼뱅의 교회 직분론의 출발이다. 칼뱅의 신학함(doing theology)의 정형은 사역현장의 필요에 대한 통찰을 신학의 최종적 준거요 원천인 성서의 가르침과 연결시키는 것인데, 그의 4직분론은 그러한 좋은 예가 된다.

칼뱅은 1541년과 1561년의 <교회법령>에 교회의 직분을 4가지로 규정한다. 즉 목사(pastores), 교사(doctores), 장로(presbyteri), 집사(diaconi)이다. 이것의 성서적 근거는 신약성경 에베소서 4:11에 근거한다.

그가 혹은 사도로, 혹은 선지자로, 혹은 복음전하는자 (전도자)로 혹은 목사와 교사로 주셨으니 (Is igitur dedit alios quidem apostolos, alio vero prophetas, alios autem evangelitas, alios autem pastores et doctores)⁴⁰⁹⁾

이에 대한 신학적 설명은 <기독교 강요>1543년 판에서 발견된다.⁴¹⁰⁾ 그는 사도와 선지자 복음 전하는 자는 하나님나라의 확장에서 필요에 따라 세워지는 직분이며

408) <강요> 4.1.1.

409) 에베소서 4:11 교사직의 성서적 근거에 대하여는 예수 그리스도가 교사(선생)의 역할을 하셨다는 것, 사도 바울이 사도이며 교사적 사역을 하였다는 것 등을 근거로 제시하기도 하지만 그것이 목사직과 교사직을 구별하는, 즉 교사직을 별도로 제정하는 데 대한 강한 근거는 되기 어렵다. 예수께서 교사이셨지만 우주적인 제사장직이라는 더 큰 목적이 있었고, 주교들이 가르치는 권한을 가진 것도 사실이지만 역시 주교는 제사장적 목회직이라는 것 때문에 교사직의 구별에 도움이 되지 않는다고 본다. 오히려, 성서의 은사론에서 가르치는 은사들이 교사직의 근거가 될 수 있다. 로마서 12:4-11의 은사론에서 가르치는 은사는 사도, 예언, 다음으로 나온다. 고린도 전서 12:8-11에서도 지식의 말씀을 은사의 하나로 특기하고 있다.

410) <강요> 3.4.4 ff.

상존직은 목사와 교사 두 가지임을 설명한다.⁴¹¹⁾

그는 직분의 형태를 말할 때 어느 특정한 시대에 필요한 직분과 시대를 초월하여 항상 있어야 하는 직분을 구별한다. 예를 들어 사도, 선지자 등은 특정한 시대 즉 지상에서 교회의 처음 구성하기 위해서만 존재했던 직분으로서 현재 제도적으로는 존재하지 않는다. 목사와 교사의 직분만은 항상 있어야 하는 직분이다.⁴¹²⁾ 목사와 교사의 직분이 없으면 교회는 존재할 수 없다.⁴¹³⁾ 교회의 가장 첫 번째 직분은 목사이지만 칼뱅은 4직분 중 목사와 별도로 가르치는 자(교사)의 직분을 별도로 교회의 고유한 직분으로 명시한다.

교사는 권징이나 성례의 집행, 또는 경고나 권면을 행하는 것이 아니라 회중들 가운데서 교리가 온전하고 순수하게 지켜지도록 성서해석의 직무만을 담당한다.⁴¹⁴⁾

먼저, 용어에 있어서 교사의 직분은 그리스어가 원어인 신약에서 포괄적으로 ‘가르치는 사람’이라는 뜻의 didaskaloi로 표현되는데 라틴어 역본에서는 “doctores”로 표기되었다.⁴¹⁵⁾ doctor 또는 magister라는 칭호는 원래 자격증 licentia를 보유한 사람을 가리키는데서 유래하였다. 그러나 14세기 중반부터 이 칭호는 학문적 학위를 가리키는 의미로도 쓰이게 된다. chancellor의 인가를 받은 후보자는

411) <강요> 4.3.4.

412) 그러나 흥미로운 예외도 있다. 칼뱅은 하나님께서 초대교회와 다른 시대에도 사도를 일으켜 세우실 수 있다는 것을 언급한다. 그는 루터를 암시적으로 가리켜, “그가 우리 시대를 위하여 세우심을 받았으니...”(<강요> 4.3.4) 라고 하였고, 다른 곳에서는 루터를 명시적으로 “사도”라 지칭하였다.(CR 6, 250). 칼뱅은 루터의 교회와 국가 관계 교리인 “두 왕국론”이나 루터파 정통주의가 루터의 소명교리를 무너뜨린 것에 대하여는 동의하지 않았으나, 루터 자신에 대해서는 특별한 기능을 가진 사람으로 생각하였다. 칼뱅에게 루터는 여하튼 으뜸되는 종교개혁자(The Reformer)였던 것이다. 루터는 칼뱅을 비난한 적이 있다고 하나 칼뱅은 그럼에도 루터를 특별하고 뛰어난 하나님의 종으로 여기며 지극히 존경을 표하였다.(CR 2, 774)

413) 4직분론은 1536년의 <강요> 초판과 이것의 1541년 불어판에는 나타나지 않는다. 그러므로 1541년 <교회법령>을 내기 전까지는 칼뱅이 4가지 직분에 대한 분명한 개념을 갖고 있지 않았으며, 그가 4직분에 대한 개념을 갖게 된 것은 스트라스부르에 있을 때 마틴 부처의 영향이었다고 할 수 있다. Jacques Courvoisier, *La notion d’Eglise chez Bucer dans Geschichte der Kirche* (Neukirchner Verlag,1968) quoted in Otto Weber, p.65.

414) <강요> 4.3.4.

415) Robert Handerson, *The Teaching Office in the Reformed Tradition : A History of Doctoral Ministry*(Philadelphia, Westminster Press, 1962), p.18

licentiate였고, 길드의 동료그룹으로부터 받아들여졌을 때에야 비로소 그는 온전한 의미에서 master 또는 doctor의 위치에 들어선 것으로 간주되었다.⁴¹⁶⁾ 토마스 아퀴나스에 대하여는 angelic doctor라는 호칭이 주어진 것이 잘 알려져 있듯이, 이 직분은 신학과 성서해석의 전문가라고는 할 수 없는 교리문답(카테키즘)을 가르치는 사람을 가리키기보다는 교회전체의 교사를 지칭하는 것으로 보아야 한다. 따라서 didaskaloi가 교사 외에 박사, 또는 신학자로 번역되는 것도 타당하다. 칼뱅은 <기독교 강요> 4장 3권에서 “교회의 신학자들과 목회자들의 사역, 그들의 선택과 직분“이라는 제목 아래 16개 절을 기술하고 있다. 이것은 교회 전체를 지도하는 신학자라는 의미로 이해될 수 있다.

(교사와 목사의 구별)

칼뱅은 제네바에서의 두 번째 사역을 시작하면서 사역의 토대를 확보하려는 의도에서 작성한 1541년의 <교회법령>에서도 교사와 목사에 대하여 엄격한 지위를 부여하였고, 기독교 강요의 4장에서 목사와 교사(신학자)의 기능을 구분하였다. 교사를 목사와 구별되게끔 교회제도 속에 상존적으로 확고히 규정한 것은 교회의 교육적 사역, 신앙공동체의 삶에서 교육이 갖는 중요성을 무엇보다도 강하게 천명한 것이다. 그러므로 칼뱅이 교사직을 통하여 의미한 것, 부여하고자 한 의미와 기능에 대하여 분명한 설명이 필요하다.

첫째, 교회의 교사직에 관하여 많이 논란이 되고 혼동을 일으키는 문제는 이 두 직분이 동일 인물인가에 관한 의문이다. 로버트 핸더슨은 <종교개혁 전통에서 교사직 : 신학자 사역의 역사(The Teaching Office in the Reformed Tradition : A History of Doctoral Ministry)>에서, “전통적으로 이 두 직분을 한 사람으로 결합하려는 경향이 늘 있어왔는데, 학자나 교사는 학술적인 지식으로써 교리나 교훈을 가르쳤으며 목사나 설교자들은 일반 대중들에게 그것을 설명하고 적용해 왔다“고 밝히고 있다.⁴¹⁷⁾ 신약성서의 직분론과 칼뱅의 이해한 바의

416) Hastings Rashdall, *The University of Europe in the Middle Age*, I:287 quoted in Handerson, p.19.

417) Handerson, *Ibid.* ; John McNeil, "Doctor Ecclesiae, Calvin", McKim ed., *Readings in Calvin's Theology*, (Baker, 1984), 한국 칼빈주의 연구원 역, <칼빈에 관한 신학논문>(서울, 기독교문화협회, 1986), p.10.

본래의 의미는 두 직분이 각기 고유한 본질을 갖는 것이지만 목사직의 특성상 목사가 교사의 직분을 겸하는 일이 종종 일어나게 되었음을 이해할 수 있다. 이에 대하여는 칼뱅 스스로도 이 직분을 본질상 통합하지 않는 한 겸하는 것을 반대하지 않았다.

우리가 목사의 교육과 전체 교회의 교육을 맡은 또다른 부류의 교사(Doctor)가 있다는 것을 알고 있는 한 목사가 교사로 불리는 것을 반대하지 않는다.

이 두 가지 기능을 합하고자 하는 경향은 칼뱅의 경우에서 가장 잘 설명되어질 수 있다. 칼뱅은 목사로서 그리고 교사(신학자)로서 종사하였다.⁴¹⁸⁾ 그는 제네바의 목회자로서 예배를 인도하고 설교하며, 유아세례를 주고, 결혼 주례를 서고, 교회의 행정을 책임지며, 권징을 위한 회의에 참여했으며, 목사회회의 대표로서 시의회에 출석할 때도 있었다. 다른 한편으로는 제네바는 물론 전유럽 교회가 부딪치는 신학적인 문제들에 수많은 서신과 논문으로 응답하는 작업을 수행하였다.⁴¹⁹⁾ 그럼에도 그는 교회가 목사직과 교사직을 구별해야 할 필요를 절실히 인식하였다. 교회의 신학자(Doctor)로서의 교사상에서 주목해야 할 것은 첫째, 성경의 해석과 연구의 독립성을 제도적으로 확보하는 것이다. 그것은 수다한 목양적 업무로 인하여 연구에 전념할 여유를 갖지 못하는 경우가 있기 때문이며, 둘째, 정확한 교리적 가르침은 공동체의 운영이나 인간관계, 위기적 상황 등으로 말미암아 객관성과 엄정함을 잃을 가능성이 크기 때문이다. 셋째, 교회와 신학교 또는 기독교 학교와 긴밀히 연계되어 있는 상황을 전제할 때, 교회의 교사직은 학교의 교수직과 겹쳐져야 하기 때문이다.⁴²⁰⁾

박사의 직분은 복음서의 순수성이 무지나 나쁜 견해로 인해 왜곡되지 않도록 성스러운 교리를 가지고 신자들을 교육하는 것이다. 오늘날의 상황에 따라 우리는 하나님의 교리를 유지하기 위하여 또한 교회가 사제와

418) 칼뱅이 이상적으로 삼은 교사상은 모세였다. 황성철, p.106.

419) McNeil, "Doctor Ecclesiae, Calvin", p.18-19.

420) Handerson, p.32. 스트라스부르에서 학교의 교사들은 교단총회에 소속되었다.

성직자들의 오류로 인해 잘못되지 않도록 이 직분에 있어서 할 일과 교육을 이해하고 있다. 더욱 분명한 말로 하자면 우리는 이것을 학교의 명령이라 부르는 바이다.

이것은 “말씀의 신학”이라고 불리우는 그의 신학의 근본이 신앙은 하나님의 말씀을 들음으로부터 말미암으며 교회는 하나님의 말씀에 의하여 형성되는 것이라고 믿기 때문이었다.⁴²¹⁾ 신약성서에서 교사직을 구별하여 제정한 것은 구약의 제의 전통 뿐아니라 이적 신앙, 주변 세계의 이단운동으로부터 순수한 교리를 보존하기 위함이었다. 칼뱅은 신앙교육이란 하나님의 말씀의 진리를 혼잡되지 않게 지속적으로 제시하는 일이라고 생각하며, 이것만으로도 교회는 세워지고 자란다고 믿었다. 성례주의자들의 주장과 달리 교회는 제도가 처방한 공로적 행위를 수행함으로써 하나님의 복을 받는 것이 아니라, 성서에 계시된 그리스도의 말씀을 듣고 이해하고 순종함으로써 복을 받는다. 이것이 종교개혁자들이 공통적으로 표방한 “오직 성서(sola scriptura)”의 원리이다. 신학자로서의 칼뱅의 작업은 신비주의나 사변적 지식, 그리고 성사에 의거하지 않고 이 원리에 의거하여 성경의 순수한 교리를 깨닫고 가르치는 것이었으므로 말씀의 신학이라고 불리우며, 이것은 교회적으로 교육의 사역과 교사의 직무로 연결된다.

(칼뱅 자신의 교사직 인식)

칼뱅은 자신의 소명에 관해서도 교육의 관점에서 인식하고 있었다. 그의 생애의 후기인 1559년에 증보된 <기독교 강요>의 독자를 향한 머릿글에서 그는 자신의 직무를 “교회의 교사직을 감당하는 것”이라고 표현한다.

하나님께서서는 나의 마음을 당신의 나라를 펼쳐나가고 공공의 선을 증진 하려는 열정으로 채우셨습니다. 내가 교회의 교사직분을 맡은 이래로 나에게서는 경건에 관한 순수한 교리를 유지하는 것으로써 교회를 유익하게 하는 것 외에 다른 목적을 품은 적이 없음은 내 자신의 양심으로 확신하며, 또한 하나님과 천사들이 증인이 되게 할 수 있습니다.⁴²²⁾

421) <로마서> 10:17

422) <강요>, p.4.

그가 개인적으로 교육적 동기를 발전시키게 된 것 역시 시편주석 서문에서 슬회한 바와 같이 그의 회심 직후부터 신앙의 가르침을 베풀어야 하는 입장에서 살아 가게 되었기 때문이다.

칼뱅은 제네바 사역 역시 목회자 이전에 교회의 교사로서 시작하였다. 그리고 그는 생애 후기까지 자신을 이 직분과 관련시키기를 원하였다. 1537년에 파렐의 강권에 의하여 제네바 종교개혁의 사역에 참여하게 되었을 때, 그는 공식적으로 제네바 교회의 성서 교수(Sacrarum literarum in ecclesia Genevansi professor)로서 청빙을 받았으며 그 스스로도 자신을 이 호칭으로 부르기를 즐겨했다. 이 호칭은 두 개의 1537년 서신 표지에서도 나타난다.⁴²³⁾ 이 직분은 교회의 대표나 지도자의 위치는 아니었으나 그가 하고 싶었던 일의 성격과 일치하는 것이었다. 분명히 그 당시의 칼뱅은 사람들과의 관계와 활동적인 사역과 예전 집행이 주를 이루는 목회에만 전념하기를 원치 않았다. 순수히 학문적인 사역과 교회사역 사이의 중간 위치를 원했다. 그는 교회현장에서 공동체를 조직해 나가는 일을 하되 연구와 저술, 독립적 사상가로서의 활동의 가능성을 열어놓고 싶어했다. 그리고 교회에는 이러한 역할이 반드시 필요하다고 믿었다. 그렇기 때문에 수개월 후에 목회자로 임명받은 뒤에도 그는 성서강의를 포기하지 않았으며, 1541년의 교회법령에서는 목사와 별도로 교사 또는 신학자(doctor)의 직분을 교회의 제도조직 안에 명시하여 회복시키고자 했던 것이다. 여기서 주목할 것은 이것이 칼뱅의 개인적인 선호와 성향에 따른 것이 아니라 그 자신이 성서에서 발견한 교회의 직분론을 따른 것이라는 점이다.⁴²⁴⁾ 제네바 교회의 지도자로서 그의 목사직은 목사와 교사의 직분을 겸하는 모델을 보여준다. 그의 생애의 사역에서 목사와 교사, 목회와 교육, 교회와 학교(academy)는 유기적 관련성을 갖는다. 이 같은 신학과 교육의 두 영역의 연계성에 대한 인식이 실천적으로 나타난 것이 제

423)Lindsay,p.125 ; K.Barth, OS I. 287. *The Theologie der Calvins*(Zurich,1922) tr. Geoffrey Bromiley, *The Theology of John Calvin*,(Eerdman,1995), p.258.

424) 에베소서 4:11 “그가 혹은 사도로 혹은 선지자로 혹은 복음 전하는 자로 혹은 목사와 교사로 주셨으니 이는 성도를 온전케 하며 봉사의 일을 하게 하며 그리스도의 몸을 세우게 하려 하심이라” ; 사도행전 13:1 안디옥 교회에 선지자들과 교사들이 있으니 곧 바나바와 니게르라 하는 시므온과 구레네 사람 구리도와 분봉왕 헤롯의 짓동생 마나엔과 및 사울이라. 주를 섬겨 금식할 때, 성령이 가라사대 내가 불러 시키는 일을 위하여 바나바와 사울을 따로 세우라“

네바 아카데미였던 것이다. 그리고 칼뱅의 개혁자로서의 신학적 성향과 인문주의 자로서의 교육적 성향에서 공통적으로 발견되는 것은 조직성과 철저함이다.⁴²⁵⁾ 인문주의 정신은 본질적으로 청중을 가르치고 설득으로써 변화시키려는 수사학적 의지를 내포하고 있는데, 칼뱅은 청중들의 신앙적 성향을 자신이 바라는 방향으로 인도하여는 강한 열망을 갖고 있었다. 교사직을 교회의 직제로 제도화한 것은 그러한 의지를 교회조직의 차원에까지 반영하고 실천한 것이라고 할 수 있다.

3) 권징

제네바 종교개혁에서 교육적인 목회의 특성을 고찰할 때 주목되는 것은 권징의 시행이다. 칼뱅의 제네바 사역에서 목회적인 면의 주된 내용은 철저한 교육과 엄격한 권징이라고 말할 수 있다. 가르치는 일이 진리의 지식과 지혜로써 성숙에 이르기 위한 목적이려면 권징은 교회의 성결을 목적하는 것이었다.⁴²⁶⁾ 권징(勸懲, discipline)이란 “권면과 징계로써 다스림”이라는 의미를 갖는 용어로서, 한국 교회에서는 치리(治理)로 번역되기도 한다. 또 이 용어(discipline)는 징벌의 차원을 띠지 않는 훈련(訓練)을 가리키는 뜻으로 쓰이기도 하는데, 이는 권징의 본질이 잘못을 범한 자를 권하고 징계하여 올바른 길로 인도하는 교육적 목적을 갖고 있음을 보여주는 용례이다. 칼뱅 역시 교리와 권징의 밀접한 상호관계성을 주장하면서 양자의 관계를 교회의 영혼과 그에 대한 그리움이라고 묘사한 바도 있다. 교리와 권징은 교회의 삶을 위해서는 절대적으로 필요한 것으로서 권징은 교리를 알려주고 해석하고 보호해 주는 척도요 방편이었다.⁴²⁷⁾

교회에서 권징을 바르고 적절하게 시행하는 것은 지극히 중요한 일임에도 불구하고 매우 어려운 일이다. 목양적인 관용과 배려가 방종을 묵과하는 경우도 있지만, 치리회는 속성상 과도한 권위주의와 불관용의 정신에 빠지기 쉽기 때문이다. 칼뱅의 제네바에서도 이는 예외가 아니었다. 그래서 제네바에서의 권징은 제네바의 분위기를 경직된 공포와 억압으로, 칼뱅에게는 신정정치의 독재자 이미지를 덧입히곤 하였다. 실제로 오늘날까지도 대중들에게 칼뱅의 신앙전통과 제네

425) T.E. Moore, p.11.

426) 황성철, p.148.

427) R. Hedtke, *Erziehung durch die Kirche bei Calvin*(Heidelberg, Quelle & Meyer, 1969), p.132, 정준모, <칼빈 : 교리교육과 현대교육목회론>(서울, 은혜출판사, 2003), p.51 재인용.

바 종교개혁에 대한 인상은 대부분 권징과 관계된 사건의 묘사에서 말미암는 경우가 많다.⁴²⁸⁾ 그러나 16세기의 권징과 관계된 삶을 오늘날과 동일한 기준으로 판단할 수는 없을 것이다. 그러므로 허위와 과장이 포함된 제네바 교회의 권징의 실제 모습을 확인하고 그것이 갖는 교육적 의미와 사상적 배경을 파악하는 것은 칼뱅의 사상을 이해하는 데 대단히 중요한 과제이다.

교회의 권징에 대한 칼뱅의 확고한 태도는 1541년 교회법령과 제네바 콘시스토리(consistory)의 설립취지에 잘 나타나 있다. 교회의 정체성을 확보하고 교육이 실효를 갖게 하기 위하여 권징은 교리문답만큼이나 불가결한 요소였다. 따라서 그는 제네바로부터의 재청빙을 받았을 때, 두 가지 사항, 즉 교리문답과 권징에 관한 지지를 약속받지 않는다면 제네바의 목사로서의 직분을 받아들이지 않기로 결심하였던 것이다.⁴²⁹⁾ 사실 칼뱅은 제네바에서의 1차 사역을 시작할 때인 1537년에도 이미 출교를 포함한 교회권징의 독립성을 주장한 바 있었으나 그의 주장이 너무 과격하다고해서 받아들여지지 않았다. 그러나 1541년 제네바 시의 간곡한 요청을 수락하여 제네바로 돌아가게 되었을 때 칼뱅은 교회의 훈련과 권징에 관하여 명백한 자신의 입장을 밝혔다. 이 때에 그가 밝힌 입장을 베자는 다음과 같이 기록하고 있다.

만일 여러분이 나를 당신들의 목사로 원하신다면 생활의 무질서를 고쳐야 합니다. 만약 여러분들이 진심으로 망명생활하는 나를 다시 부르는 것이라면 여러분 가운데 만연해 있는 범죄와 성적 방탕함을 청산하십시오. 내 생각에 복음의 가장 큰 적들은 교황도, 이단도, 유혹하는 자들도, 독재자도 아니고 바로 “나쁜 그리스도인”들입니다. ...선한 행위가 없는 죽은 믿음이 무슨 쓸모가 있겠습니까? 진리 자체인들 뭐가 중요하겠습니까? 사악한 삶이 깔려있고 행하는 것이 말한 것을 부끄럽게 한다면 나를 두 번째로 이 도시에서 내치셔서 나로 하여금 새로운 망명지에서 고통의 쓰라림을 다스리게 하십시오. 아니면 준엄한 법이 교회를 다

428) 예를 들어, 엘더스 헉슬리는 “칼뱅이 군림하던 시절에 제네바에서 한 어린이가 그 부모를 때렸다는 이유로 공개적으로 교수형에 처해졌다”는 주장을 했는데 이는 McGrath의 조사에 의하여 사실이 아닌 것으로 반박되었다. McGrath, *A Life*, p.106.

429) W. Koehler, *Zurcher Ehefericht und Genfer Konsistorium*, (Leipzig, 1942), Vol. II, 9, 894. quoted in Wendel, p.90.

스리게 하십시오. 순전한 권징을 다시 세우십시오.⁴³⁰⁾

칼뱅의 제네바에서 권징은 대단히 중요한 비중을 차지한다. 당시의 권징은 오늘날과 같이 단순한 개인의 사적 생활에 관한 도덕적 엄격성의 문제가 아니었다. 시민들의 사회적 윤리까지 다루었고 불복종하는 자에게는 교회적 징계를 넘어 시정부를 통한 심각한 형벌(추방과 사형까지 포함하는)이 시행되는 경우도 종종 있었다. 그리고, 권징권의 소재를 놓고 교회와 국가의 관계에서 대단히 예민한 갈등이 빚어졌다. 이 문제는 실제로 국가 의존적인 종교개혁의 상황에서 교회의 독립성을 결정하는 사안이었던 것이 사실이다.

칼뱅이 추구한 신앙훈련의 특징은 신자들의 교회생활뿐 아니라 사회생활에서까지 신앙적인 철저함을 요구하는 것이었다. 이것은 당연히 칼뱅의 기준에 맞추어 살고 싶어하지 않은 사람들로 부터 반발을 받았다. 그들의 입장은 정치적 개혁의 방편으로서 개신교를 채택한 것이었으므로 시민종교로서 개신교를 인정하되 개인적인 삶의 내용에서는 신앙의 규범으로부터 자유롭고 싶었던 것이었다. 이것은 현실적으로는 교회생활과 사회생활을 분리할 것을 요구하는 것이었다. 칼뱅은 이것은 신앙이 아니라고 보는 입장이었으므로 이들과 갈등하고 투쟁할 수밖에 없었다.

(권징의 동기와 배경사상 : 성화교리와 도덕주의)

칼뱅은 권징을 대단히 중요시하였으므로 권징의 특성은 그의 사상의 중요한 시금석이 된다. 칼뱅주의 전통이 다른 개신교 신앙전통과 차이점을 갖게 한 중요한 요소를 신학적 개념에서는 예정론과 하나님 주권사상, 인간의 전적 타락 등으로 대표되는 철저한 신중심주의로 본다면 그것에 기초한 실천에서는 무엇보다도 교회의 독립과 자율에 대한 비타협적인 추구하고 그로 말미암는 세속권력의 상대화라고 할 수 있다. 여기서 후자를 가능케 한 것은 칼뱅의 독특한 권징의 사상이었다. 그만큼 권징은 1차적으로 칼뱅의 교육적 방편이었지만 결과적으로 역사적 칼뱅주의 신앙전통의 특질을 형성하는 핵심적인 계기가 된 것이다.

430) Theodore Beza, *Life of John Calvin*, 김동현 역, <존 칼빈의 생애와 신앙>(서울,목회자료사,1999), pp.25-26.

칼뱅의 제네바에서 권징은 그의 교회개혁의 과정에서는 신자들의 신앙적 삶을 훈련하는 교육적 차원의 일이었다. 그럼에도 그것은 표면적으로 사법적 통제 또는 정치적 억압의 표현으로 보일 때가 종종 있었는데, 그 이유는 권징의 과정 중 징벌의 시행과정에 시정부의 권력이 동원되었기 때문이다. 그 때문에 권징의 권한을 갖는 주체와 시행방법 및 해벌의 결정 등에 관해서 교회의 치리법원(consistory)과 시의회, 교회와 국가 사이의 관계에 관한 복잡한 논의가 일어나게 되었던 것이다. 이 절에서는 칼뱅의 권징사상의 배경이 되는 성화교리와 스토아적 도덕주의에 대해 고찰하고자 한다.

권징은 신학적으로 성화교리를 실천하는 제도적 방편이었다. 종교개혁을 발발케 한 루터의 위대한 교리적 발견인 이신칭의는 그리스도 신자들이 중세 교회의 구원관의 오류와 억압에서 벗어나 하나님의 은총 아래서의 자유를 누리게 하는 데 결정적인 기여를 하였다. 그러나 개신교도들의 자유는 종종 무규범, 또는 율법폐기론(antinomianism)으로 오해되거나 그런 상태로 빠질 가능성을 갖고 있었다. 이에 대한 신학적 대응책이 구원의 표현으로서의 선행과 거룩한 삶, 즉 성화(sanctification)의 교리를 강조하는 것이었다. 그리고 교회적으로는 이를 실천하기 위한 권징제도를 만들어 신자들에게 그리스도인의 윤리에 합당한 삶을 살도록 감독하고 유도하고자 하였다. 그러한 관점에서 몇몇 개혁자들은 참 교회의 표지(marks)에 바른 말씀의 선포와 성례전의 올바른 시행과 함께 권징을 포함시킴으로써 성화의 삶의 중요성을 부각시키고자 하였다.⁴³¹⁾ 그 이유는 권징이 없는 이상상태를 가능하다고 보지 않기 때문이었다. 교회란 신학적으로 타락된 세계 속에서 죄성을 가진 인간들이 모인 곳이므로 은혜의 작용 속에 있다 할지라도 이 땅에서의 교회는 완전할 수 없다. 필연적으로 죄의 오염과 진리상의 오류에 빠질 수 밖에 없는 것으로 본다. 그러므로 경중의 차이가 있으나 권징은 시행되어

431) 정작 칼뱅 자신은 참교회의 표지에 권징을 포함시키지 않았다. R.N.Caswell은 그 이유에 대하여, 칼빈은 권징을 하나님의 말씀의 진정한 적용으로 보았으며, 교회의 권징은 하나님의 말씀 선포나 성례전의 바른 집행과는 달리 교회의 기초(esse, foundation)가 아니라 형식(bene esse, form)에 해당한다고 보아 이를 교회의 표지에서 제외한 것이라고 설명한다. R.N.Caswell, "Calvin's View of Ecclesiastical Discipline", ed., G.E.Duffield, *John Calvin*(Appleford, Berks: Sutton Courtney Press, 1996),p.11. 이정숙, "출교에 관한 존 칼빈의 신학과 제네바 콘시스토리의 활동", 한국 칼빈학회, <최근의 칼빈 연구>, (서울, 대한기독교서회, 2001), pp.306ff. 참조.

야 한다. 만일 권징이 시행되지 않는다면 그것은 기록을 포기한 행위이므로 참회 회가 될 수 없다는 것이었다.

칼뱅도 출교를 비롯한 권징이 교황권에 의하여 남용되어 온 것을 개탄하였지만 구교의 권징에 대한 개신교의 공격이 교회를 도덕적으로 무정부상태에 빠뜨릴지 모른다는 두려움에서 이 제도의 필요성을 강조하였다. 그는 “오늘날 교황의 권한에 속한 것 중에서 출교보다 더 사악하게 사용되는 것은 없다. 그러나 사실상 구원자 되신 주께서 교회를 위하여 주신 것 중 출교처럼 유익한 것이 없고 구원에 도움을 주는 것은 없다”고 하며 이 제도의 필요성을 강조하였다.⁴³²⁾ 그의 권징에 대한 이러한 열정은 이 외에도 여러 곳에서 발견된다.

만약 기독교 신앙을 가지고 있지만 그럼에도 불구하고 나쁘게 살아가고 스캔들이 되는 사람들이 있다면 우리는 그들을 용서해 주지 말고 바로 정죄해야 합니다.⁴³³⁾

기독교 신앙을 가진 사람이 악덕을 행하는 것을 방치해서는 안됩니다..... 나그네라 하더라도 악덕을 행하면 처벌해야 합니다. 우리가 용납한다면 우리는 필히 그들과 함께 방탕하게 되고 완전히 타락되지 않겠습니까?⁴³⁴⁾

칼뱅은 <기독교 강요>에서도 “폭군의 통치보다 더 악한 것이 무정부상태”라고 하였듯이 무질서의 상태에 대하여 예민한 성향을 갖고 있었다.⁴³⁵⁾

성화를 추구하는 신앙관에는 교육적 차원이 수반되게 된다. 칼뱅은 출교

432)Opera Selecta, I.(체네바교회의 조직과 예배에 관한 규례,1537),p.369-377 quoted in 이정숙, p.309.

433) <사무엘 하 설교> 9번, 30.

434) <신명기 설교> 35, 306-307,

435) 바우즈마는 칼뱅의 이러한 모습을 특유의 “칼뱅의 불안”으로 해석한다. 그러한 예민함과 불안 때문에 권위주의적인 통제방식을 선호하게 되었고 성직자주의로 나아가게 되었다고 본다. 사실 칼뱅이 구교의 성직자들에 대하여 매우 비판적이었음에도 불구하고 성직주의의 경향을 갖게 된 것은 체네바의 평신도들 속에 있는 성직자의 권위에 대한 반항의식을 보고 심화된 것이 틀림없다. 그는 루터의 만인사제론에 대해서도 거부하지는 않았지만 찬동하지도 않았다. Bouwsma, *John Calvin*, p.219.

에 관한 논의에서 권징의 3가지 목적을 설명한다. 출교는 단순히 악의 제거 또는 제한(쓰빙글리)이라는 도덕적 통치의 의미만이 담긴 것이 아니다. 이것은 첫째, 그리스도께서 모욕을 받지 않으시고 불명예를 당하지 않으시게 하려 함이다. 둘째, 출교를 통하여 고침을 받은 자들이 죄에 대하여 부끄러움을 가지고 자신을 고쳐나가는 것이다. 세 번째는 교회 내 성도들이 나쁜 삶의 모습에 전염되고 타락하지 않도록 예방한다는 것이다.⁴³⁶⁾ 칼뱅의 권징의 전과정에는 이러한 교육적 신학적 차원과 함께 이것이 성취되지 않을 때의 방책이 실제적으로 고려되고 있음을 볼 수 있다. 우리는 칼뱅의 권징교리와 그것의 엄격한 실천을 보면서 은총의 신학과는 대립적 긴장을 이루는, 그리고 단순히 성화론의 신학적 지향만으로 설명할 수 없는 강력한 도덕주의가 작용하고 있음을 발견한다. 이것은 인문주의 문화 속에서 교육받은 칼뱅이 자신의 정신 속에 형성해 놓은 고전문명—그리스 로마 문명의 패러다임에 뿌리박은 지적체계에 기인한 것으로 보아야 한다. 칼뱅의 신학적 사고에서 특히 신교적 윤리는 그의 정신에서 쉽게 탐지되지 않을 만큼 무의식적으로 받아들여져 있는 고전정신에 잠겨 있기 때문이다.⁴³⁷⁾ 베틀스는 이것의 증거를 칼뱅의 미완성 논문인 <사치에 관하여(De Luxu)>에서 발견하고 있다.⁴³⁸⁾ 세네카와 카토가 로마 사회의 도덕적 수호자의 역할을 담당한 것이 칼뱅의 한 모델이 되었다는 것이다. 칼뱅의 교리주의가 인문주의 지식인의 지성주의에 힘입고 있다면, 권징사상에는 고전 정신의 도덕주의가 작용하고 있는 것이다. 이것은 칼뱅의 종교교육 안에는 하나님의 주권사상 또는 은총의 교리로 대표되는 신학적 차원과 함께 인간의 책임윤리 또는 스토아 철학의 도덕적 차원이 긴장을 이루며 공존하고 있음을 의미한다.

436) 이정숙, pp.314-315.

437) Charles Leon Sapp, *John Calvin, Humanist Educator: the History of Ideas and Their Relationship to Social Change*, Ed.D diss., North Carolina State University(1970),p.212.

438) *Ibid.*,p.206.

V. 제네바 아카데미

칼뱅이 가장 많은 힘을 쏟지는 못했지만 가장 중요하게 생각하였으며 최종적으로 성취하고자 했던 목표는 바로 제네바에 고등교육기관인 대학을 설립하는 것이었다. 이것은 제네바를 ‘거룩한 도시(聖市)’로 만들기를 희구했던 칼뱅에게는 기독교 사회의 체제를 완결하는 성취였으며, 신학적 인문주의자이며 교육자로서의 칼뱅의 특징을 가장 잘 보여주는 업적이다. 제네바 아카데미는 국가의 공교육 체제 하에서 종교와 일반교육이 분리된 오늘날의 교회가 교육-문화 영역의 사역을 모색하는데 여러가지 면에서 중요한 의의를 갖고 있는 연구대상이다.

우리는 제네바 아카데미를 통해 칼뱅의 신학사상이 교육의 영역에 어떻게 적용되는가를 볼 수 있는데, 이는 신학교육 뿐 아니라 기독교적인 학문과 고등교육의 발달에 관한 중요한 역사적 경험과 사례를 제공해 준다. 첫째, 이 아카데미를 설립한 칼뱅의 교육적 구상은 교회교육만이 아니라 기독교 사회의 시민교육에까지 확장되어 있었다는 점이다. 그가 교회와 긴밀한 유대를 갖도록 설립한 이 학교는 목회자만이 아니라 시민정부에서 일할 그리스도인 공직자를 양성한다는 목적을 갖고 있었다. 이러한 설립목적의 근거에는 신학적 이념과 인문주의적 이념이 함께 자리잡고 있다. 신학적 이념은 칼뱅신학의 강력한 근본 전제인 “하나님 주권사상(God’s Sovereignty)”으로서 신앙의 의미가 개인과 교회 안에 한정되지 않고 삶의 모든 영역에서 실현될 것을 추구하는 것이다. 또한 그것은 인문주의적 기반을 갖고 있었는데 신학과 여타의 모든 전문적 직업학문은 언어와 인문학의 조예 위에서 연마되어야 한다는 것이다.

둘째, 기독교 교육이 초중등교육의 수준에서 머물지 않고 고등교육으로까지 발전하도록 했다는 점이다. 칼뱅의 교육사상에서 양자는 어느 한쪽에 치우치지 않는 조화를 이루었다. 제네바 아카데미는 7년간 초중등과정을 가르치는 예과(schola privata)와 고등과(schola publica)의 두 부문으로 구성되었다. 초중등과정은 제네바의 문화적 기초를 제공하는 동시에 종교적으로도 시민들이 성숙한 신앙으로 나아가는데 없어서는 안될 것이었다. 고등과는 양질의 고등교육을 통하여 교회와 시민사회를 위한 인재양성과 학문적 기반을 확보하기 위한 것이었다. 제네바 아카데미가 설립됨으로써 이 도시에서는 기독교 사회의 체계가 완비되었고,

칼뱅의 교육적 비전이 온전히 성취되는 결과를 낳는다.⁴³⁹⁾

셋째, 이러한 목적을 위한 교육의 학문적 교과과정은 신학과 인문주의의 종합을 보여준다. 언어와 인문학의 기초를 강조하는 교과과정은 종교개혁자들이 수용한 르네상스 인문주의의 교육사상을 반영하고 있다. 따라서 제네바 아카데미는 칼뱅의 사상을 구성하는 신본주의적이며 성서에 근거한 신앙개념과 인문주의의 문화적 성향이 교육의 영역에서 통합된 모습을 보여준다는 데 큰 의의를 갖는다. 한 걸음 더 나아가 제네바의 개혁사상이 이 곳에서 수확한 각국의 개신교 지도자들을 통해 전유럽으로 전파되어 나갔다는 점에서 제네바 아카데미는 종교개혁의 역사에서 중요한 선교적 의의를 갖는다.

1.교회와 학교 : 기독교 교육의 두 날개

가)설립 동기와 목적

칼뱅은 설교와 성경강해를 통해 제네바 시민들의 다수를 종교개혁의 노정으로 이끌고 갈 수 있었지만, 그것만으로써 종교개혁을 온전히 이루어 낼 수는 없다는 것을 이해하고 있었다. 또한 교리문답교육을 지극히 중시하였지만 시민들을 개인적인 신앙고백의 단계에 이르게 하는 것만으로 제네바에서 기독교 사회를 형성하고 유지시켜 나갈 수 있다고는 생각지 않았다. 목회자가 부족하던 시대에 개혁교회가 지속되고 한걸음 더 나아가 ‘교육교회’로 성립되려면 훈련된 목회자와 능력있는 교사가 배출되어야 하며, 시민사회 역시 기독교 사회의 지도력을 담당할 경건하고 학식있는 그리스도인을 필요로 하였다. 그는 이를 위하여 전인적인 차원에서 복음의 의미를 가르치고 고급과정의 신학교육을 실시할 고등교육기관이 필요함을 인식하였으며, 여기에는 인문주의 교양학문의 교육이 밑받침이 되어야 함을 확신하였다. 칼뱅은 1541년의 <교회법령>에서 ‘거룩한 교리’를 가르치

439) Charles Borgeaud. *L'Academy de Calvin, Histoire de l'Universite de Geneve* (Geneve, 1900-1934), vol.1, p.22., 칼뱅은 1536년의 1차 사역에서 교리문답 등 기초교육을 위하여 열정을 기울인 바 있다. 1541년 스트라스부르에서 복귀하여 2차사역을 시작할 때에도 처음부터 고등교육기관의 설립을 위하여 지속적으로 힘을 기울였다.

도록 위임받은 자들의 의무와 훈련에 관해 기술하면서, “그러한 교육은 ‘언어와 인문학문’이 없다면 쓸모 없는 것이 되기 때문에, ‘목회직과 정치적으로 책임있는 직분’을 맡을 자들 모두를 준비시키기 위하여 대학이 설립되어야 함”을 천명하였다.⁴⁴⁰⁾ 그것만이 지속적인 교회의 개혁과 기독교 사회를 위한 인재양성을 가능케 하는 것이었다.⁴⁴¹⁾ 따라서 칼뱅에게서 기독교적 교육의 목적을 성취하게 하는 방법은 교회만이 아니라 교회와 학교였다.

기독교 교육의 목표를 삶의 모든 영역에서 하나님의 주권을 실현할 수 있는 경건하고 능력있는 신앙의 인물을 양육하는 것이라고 할 때, 교회를 교육의 기관으로 조직한다 할지라도 학문의 내용상 예배와 고백적 경건이 우선되는 교회 교육에서 담당하기 어려운 학문의 영역이 있다. 특히 교회는 교수방법에 있어서 각 등급에 따른 훈련을 실시하기에는 한계가 있었으므로 학교라는 교육의 장을 필요로 하였다. 이것은 앞선 시대에 종교적 삶의 본질적 개혁을 추구했던 ‘공동생활의 형제단(Brethren of Common Life)’의 창시자 그루트(G. Groot)나 루터도 경험했던 것이다.⁴⁴²⁾ 더욱이 16세기에는 이미 수도원의 이원론적인 경건이나, 스콜라 학자들이 이성주의로써 정식화 해 놓은 신학 지식은 현실적합성을 잃고 있었고, 사회는 점점 르네상스의 전인적이며 사회적인 삶 속에서 경건하고 유능한 인간형을 요구하고 있었으므로 종교적 지식을 보완하는 인문주의 학문의 필요성과 가치를 인정하고 있었던 것이다.

440) *Projet d'ordonnances ecclesiastiques*, CO X,21 quoted in Bouwsma, *John Calvin*, p.14.

441) 루터의 경우에도 그는 신학적인 면에서는 인문주의자가 아니었음에도 불구하고 교양학문의 영역에서는 인문주의 커리큘럼의 강력한 옹호자였다. 그는 학생들이 교양과정에서 전통적인 변증법과 아리스토텔레스의 라틴 주석에만 국한된 교육을 받음으로 시와 수사학, 언어, 역사 등 성서주석과 신학적 훈련에 필요하한 과목에 대한 교육이 결핍될 때 고급과정에서의 신학개혁은 지체되거나 어찌면 불가능할 수도 있다고 판단하였다. 그래서 그는 이러한 과목들을 촉진시키는데 아우구스티누스 수도회 동료들, 그리고 1518년에 멜란히톤이 비텐베르크에 합류한 후에는 각별히 그와 함께 적극적인 역할을 담당하였다. 멜란히톤이 1520년에 작성한 인문교양학부 관련 학칙에는 스콜라주의에 관한 모든 것이 제거되었다. Lewis Spitz, *The Protestant Reformation*,(New York, Harper and Row,1969), p.51.

442) Albert Hyma, *The Christian Renaissance : A History of the Devotio Moderna*(Archon Books, 1965), p.35.

1) 제네바의 학교 상황

1536년 칼뱅이 제네바에 오기 전 이 도시의 학교의 상황은 매우 열악하였다. 13세기부터 몇 개의 학교가 명맥을 유지하고 있었지만 큰 어려움을 겪고 있었다. 게다가 대중들의 학교에 대한 관심마저 매우 빈약하였다. 15세기에 들어와서는 르네상스 인문주의의 기풍 속에서 교육에 대한 관심이 높아지기 시작하였다. 1428년 시의회는 공립학교를 세웠다. 여기서는 3학(문법 논리학 수사학)과 4학(산술, 음악, 기하학, 천문학)을 관심있는 사람들에게 자유롭게 선택하도록 하였다. 그것은 매우 의미있는 시작이었다. 그러나 교육에 대한 시민들의 흥미와 열의의 감소로 인하여 이 학교는 1세기 후에는 문을 닫고 만다.⁴⁴³⁾

1536년 5월 파렐이 주도한 종교개혁을 받아들인 제네바 시민들은 자녀들을 교육시킬 학교를 새롭게 개교하는데 찬성하였다.⁴⁴⁴⁾ 이 학교가 리브 중등학교(the College de Rive)이다. 교장으로는 왈도파 출신으로서 수년 전부터 파렐과 동역하였던 소니에(Saunier)가 임명되었다. 처음에는 중세의 3학에 근거한 초중등 교육이 실시되었으나 곧 프랑스어가 그 자리를 대신하고 라틴어, 초급 그리스어, 히브리어를 함께 가르쳤다. 그러나 이 학교의 운영자금은 보잘 것 없었으며 교육시설은 열악하였다. 시당국에서 교사들의 급여는 지급하였으나 학교에 대한 감독은 부재하였고, 교장 역시 유능한 인물은 아니었던 것으로 보인다. 이 시기의 커리큘럼이나 훈육, 재정에 관한 기록이 보이지 않는다.⁴⁴⁵⁾

칼뱅이 제네바에 부임한 후 목회자들은 학교교육을 개선하기 위한 노력을 기울인다. 그는 자신의 탁월한 스승이었던 마뮈랭 꼬르디에를 이 학교로 청빙토록 한다.⁴⁴⁶⁾ 칼뱅은 교회의 재조직을 위한 <규례>를 시의회에 제출한 다음 해

443) J .L. van der Walt, "The School That Calvin Established in 1559" in *Our Reformational Tradition, A Rich Heritage and Lasting Vocation*(Potchefstroom University, 1984), p.305 ; 황성철, "칼빈 당시 제네바 교회의 정체성에 관한 연구", <신학지남>(2001, 봄), p.158.

444) 위원회의 기록에 의하면 1536년 5월 21일에 다음과 같은 규약이 발표되었다. "학교를 위해 유능한 교수진을 확보하고, 그들이 가난한 사람들에게는 무상으로 교육을 제공할 수 있도록 충분한 봉급을 지급할 것에 동의하였다. 그리고 모든 사람들은 의무적으로 자녀들을 학교에 보내어 배우도록 하고 교구목사와 교사가 되기 위하여 상급학교에 진학하도록 한다는 것에 인준하였다. Herbert Foster, "Geneva before Calvin(1387- 1536) : the Antecedent of the Puritan State", *The American Historical Review* 8(1903), p.235.

445) Handerson, p.43.

446) *Ibid.*

인 1538년 1월 기존의 학교를 재조직하기 위한 계획서를 제출한다. 제네바에서의 학교교육은 교회의 개혁과 함께 발맞추어 진행되었던 것이다. 그러나 리베르틴과가 정권을 잡고 있었으므로 이 제안은 받아들여지지 않고 오히려 곧 칼뱅과 파렐은 추방당한다. 곧이어 소니에와 꼬르디에도 시의회와 부조화를 겪다가 해임된다.

1538-1541 3년간의 스트라스부르에서 칼뱅은 프랑스 난민들을 위한 교회를 담임하며 슈트름의 학교에서 강사로 가르치게 되는데, 목회와 교육에 대하여 칼뱅의 정신(esprit)이 성숙하게 된 것은 바로 이 기간 동안이다. 마르틴 부처(Martin Bucer), 카피토(Capito), 가스파르 에디옹(Gaspard Hédion) 등과의 친분과 함께 그를 둘러싼 이 도시의 환경은 칼뱅으로 하여금 멀리서 책을 통해서 알았을 뿐인 독일식 세계를 분명히 경험하게 해 주었다. 칼뱅은 신학생들의 토론장과 제국 국회에서 다루어진, 독일을 뒤흔들고 있던 중대한 문제들을 이해하고 중요한 사안들을 다룰 줄 알게 되었다. 태어날 때부터 모든 나라의 학생들과 접촉했던 그는 두 민족의 경계에 위치한 학교에서 유럽 청중들에게 연설하는 법을 배웠다. 칼뱅이 위대한 개혁가요 문인이자 설교자로서 루터와 비길 수 있는 인물로 성장한 것은 이 도시에서이다.⁴⁴⁷⁾

특히 교육사상에 관해서는 칼뱅이 스트라스부르에서 결정적인 영향을 받았다고 말할 수 있는 이유가 몇 가지 있다. 첫째, 스트라스부르 체류 이전에는 칼뱅이 교회의 집단적인 또는 조직적인 교육사역을 생각하지 못하고 있었다는 점이다. 칼뱅이 교사의 직분을 교회의 독립된 직분으로 간주한 증거는 스트라스부르 시기 이전에는 보이지 않는다. 1537년의 <규례>에서 어린이 신앙교육을 강조하였지만 그들을 가르칠 사람에 대해서는 언급이 없다. 오히려 가정의 부모들과 학교에 어린이 교육의 책임을 부과하고 있다. 둘째, 칼뱅이 스트라스부르에서 돌아오면서 작성한 1541년의 <교회법령>에는 목사, 교사, 장로, 집사의 4직분이 제시되고 있는데, 스트라스부르의 교회는 칼뱅의 체류 이전부터 이미 이러한 4직분의 제도를 시행하고 있었다는 점이다.⁴⁴⁸⁾

447) Borgeaud, p.56.

448) Wendel은 1533년의 스트라스부르 교회회의 문서에 대한 세밀한 연구를 통해 이점을 밝히고 있다. Wendel, *L'église de Strasbourg: sa constitution et son organisation 1532-1535*,(Paris, 1942) quoted in Handerson, p.37.

2) 2차 제네바 사역과 학교개혁

1541년에 제네바로 복귀한 칼뱅은 교육에 관하여 매우 구체적이고 분명한 구상을 가지고 있었다. “무지는 미신의 어머니이며 문화는 종교와 자유의 시녀”라고 확신한 그는 제네바 시민을 개화시키고 교회를 갱신시키기 위하여는 양질의 교육이 필수적이라고 믿고 교육개혁을 추진해 나갔다.⁴⁴⁹⁾ 제네바의 초등학교 수를 줄이게 하였으며 교사들의 전문능력을 시험하고, 라틴어를 배우는데 너무 어린 아이들은 들어오지 못하게 했다.⁴⁵⁰⁾ 이 때, 그는 시의회에 다음과 같은 탄원서를 제출하였다.

.....왜냐하면 학교 이외에 그 어떤 것도 사회에 유익을 줄 수 있는 것이 없고 이 제도보다 더 많은 빛을 제공할 수 있는 것이 없기 때문입니다. 학교는 기본적으로 시민들과 방문객들에게 그들이 필요로 하는 모든 것과 참 종교에 대해 특별히 더 많은 것을 교육받게 할 수 있습니다.⁴⁵¹⁾

또 1541년의 <교회법령>은 제네바에 대학을 설립할 수 있는 근거를 담고 있었다. <교회법령> 중 “우리 주님이 교회정부를 위해 만든“ 두 번째 공식 칙령과 관련한 장에서 우리는 이 점을 읽을 수 있다.

우리의 자녀들에게 교회가 황무지 같은 곳이 되지 않도록 우리가 다음 세대를 위해 준비해야 하며, 자녀들이 목회직과 시민정부에서 일할 수 있도록 준비시키기 위하여 우리가 대학을 설립해야 한다는 것은 당위적인 명령입니다.⁴⁵²⁾

449) Serene Jones는 칼뱅이 인문학문을 신학의 시녀가 아니라 군대의 이미지로 이해하였다고 묘사한다. Jones, p.25. 이러한 해석과 관련하여 11세기 카롤링 르네상스와 16세기의 종교개혁의 인문교육을 비교해 볼 필요가 있다. 전자가 주로 보조적인 학문으로서 인문학의 단편적인 지식을 교수하는 것이었다면 종교개혁 시대에는 인문학이 하나의 세계관과 사유체계라는 의미의 인문정신을 형성하고 있었다고 할 수 있다.

450) 학교의 수를 4개로 줄여서 교구 별로 교회의 관할 아래 두었다. 제네바는 생 제르맹 교회가 1541년 추가되면서 4개의 교구가 되었고 이 학교들은 주로 목회자들에 의해 지도되었다. John T. McNeil, *The History and Character of Calvinism* (John Knox Press, 1978), p.192-3. 황성철, p.160 재인용.

451) van der Walt, p.307, 황성철, p.161 재인용.

452) B. J. Kidd, *Documents Illustrative of the Continental Reformation*, (Oxford, 1911),

여기서 우리는 두 가지 요점을 발견한다. 하나는 교회가 교육의 기관이 되도록 하는 실제적인 제도적 직분의 수립이며, 다른 하나는 교회와 연계 하에 학교를 설립하고자 하는 구상이다. 그러나, 제네바 아카데미가 설립됨으로써 칼뱅의 제네바가 기독교 공동체로서의 온전한 교육체제를 구비하게 되는 것은 18년이나 지나서였다.

1541년에서 1555년까지 제네바의 개혁교회는 리베르틴과 로마주의자들, 그리고 토착 세력가들의 공격에 시달려야 했다. 칼뱅의 개혁정책에 가장 강력한 반대파였던 아미 페랭(ami Perrin)일파는 1555년 2월 선거에서 패배한 후 5월 16일 무장봉기를 일으켰다가 실패하자 도시 밖으로 도망하였다. 이들은 궤석재판을 받아 사형이 언도되었고 그들의 재산은 몰수되었다. 이 재산의 매각대금은 제네바 아카데미의 건물 건립기금으로 사용하도록 결정되었다.⁴⁵³⁾ 반대파들의 실패가 분명해지자 칼뱅은 곧 시의회 앞에서 자신의 교육 계획을 다시 수행하고자 하였다. 그는 끊임없이 이 일에 대해서 생각해 왔던 것이다.⁴⁵⁴⁾

1556년 프랑크푸르트에 갔을 때에, 칼뱅은 스트라스부르에 들르기로 결정하였다. 그는 그 곳에서 냉대를 받을 것으로 생각했다. 열렬한 루터파인 새로운 세대가 이 도시를 다스리고 있었다. 그들은 20년 전에 오만한 도시에서 개혁을 수행하던 타협적인 사람들과는 전혀 달랐다. 그의 눈 앞에서 그에게 반대하는 격렬한 소책자들이 인쇄되었다. 그러나 그의 옛 친구들 중 적어도 한 명, 김나지움의 창설자가 그 곳에 있었다. 행정관은 그가 강단에서 옛 신도들에게 설교하는 것을 금지하는 조건으로 그를 받아들였다. 그는 설교하러 온 것이 아니었으므로 동요하지 않았고 모든 관심을 학교에 기울이고 관계자들을 만났다. 슈트름의 수업에 이어 최근에 부임한 저명한 법률가 오토망(Hotman)의 수업에 그가 들어갔을 때

p.594 ; W.S. Reid, p.8. 교회법령의 이 구절은 뉴잉글랜드의 청교도 이주자들에 의해 전승되어 하버드 대학의 설립 취지문에 반영되고 있다.

453) T. H. Parker, *John Calvin : A Biography*(London, J.M.Dent & Sons, 1975), 김지찬 역 <존 칼빈의 생애와 업적>(생명의 말씀사, 1986), p.248-249.

454) 칼뱅은 <데살로니카 전서 주석>을 마튀랭 꼬르디에게 헌정한 1550년에 그가 이 문제와 관련하여 클로드 바뒤엘과 편지를 교환하고 있다. 님프에 사는 이 친구는 6월 10일 다음처럼 쓰고 있다. “너의 편지에 관련하여 나는, 당신이 사는 도시에서 행정관들은 문학 교육을 위한 중등학교를 세우는데 거의 관심이 없고, 이러한 무지가 너에게 매우 큰 슬픔을 줄 것이라고 생각합니다.” (편지에서 존칭(vous)과 평상형(tu)이 혼용되었음) CO, X III, p.589 quoted in Borgeaud, p.28.

청중들은 열렬히 환호하였고 교수들은 그에게 연회를 베풀었다. 10월 중순, 칼뱅이 돌아왔을 때 그의 머리 속에는 미래의 제네바 대학에 관한 계획이 확고한 형태로 자리 잡게 되었다.⁴⁵⁵⁾

그렇지만 1556년 말에도 계획은 아직 실현되지 못했다. 제네바 내부에서 정치투쟁은 종식되었지만 대외관계가 시의회의 커다란 근심거리를 계속 야기하고 있었다. 제네바의 추방당한 자들을 구호하고 보호하는 것을 내용으로 하는 베른 조약은 결렬되었고, 사람들은 곧바로 전쟁이 일어나지 않을까 염려하고 있었다.⁴⁵⁶⁾ 아직 국가의 보조를 위해서 무거운 짐을 치를 수 있을 만한 계획이 탄생하는 시기는 아니었다. 칼뱅은 기다렸다. 마침내 도시 합병 협약(*traité de combourgeoisie*)이 갱신되자마자, 시의회는 공식적으로 칼뱅의 견해를 인정하고 승인해주었다.

대학설립의 가장 중요한 교수진의 충원 문제는 로잔 아카데미 교수들의 집단 이동으로 예기치 않은 해결을 보게 되었다. 로잔은 베른의 위성도시(*vassal city*)였는데 베른의 쾰빙글리과 당국자들이 로잔 아카데미 교수들과 교회의 파문권을 둘러싸고 갈등을 일으켰다. 이러한 갈등과 충돌의 결과로 로잔 아카데미 교수들이 집단으로 사임하고 제네바로 이주하였고, 제네바는 그들을 아카데미의 교수로 충원하게 되었다. 아카데미의 학장(*rector*)은 베자(*Theodor Beza*)가 임명되었다. 그는 프랑스 귀족 출신으로서 법률을 공부하고 개신교로 개종한 인물이었다. 학장의 임기는 2년이었는데 고등과(*Schola publica*)를 직접 관장하였고 부학장이 초등과(*schola privata*)를 담당하였다. 히브리어 교수로는 앙뜨와느 슈발리에, 헬라이어 교수로는 프랑수아 베를, 교양과정인 철학교수로는 장 따고가 임명되었다.⁴⁵⁷⁾ 정관 학칙 등의 문서는 칼뱅이 담당하였다. 이렇게 하여 1559년 3월 16일 제네바 아카데미는 개교하였다. 제네바 아카데미의 설립에 관하여 샤를르 보르조는 이렇게 평하였다.

칼뱅은 다음과 같은 임무를 완수하였다. 그는 한 번에 교회와 학교, 그리

455) Borgeaud, p.29.

456) Haller가 Bullinger에게 보낸 1557년 1월 28일자 편지(*CO*, XVI, p.395)와 칼뱅이 Bullinger에게 보낸 2월 17일자 편지(*CO*, XVI, p.412)를 볼 것. Borgeaud, p.44.

457) Coetzee, p.205.

고 요새 도시를 세움으로써 제네바의 미래를 공고히 하였다. 그것은 근대에 있어서 최초의 자유의 요새였다.⁴⁵⁸⁾

3) 학교와 교회의 제도적 관계

칼뱅이 추구한 교회는 단순히 주일의 예배나 종교 프로그램만을 관장하는 부서가 아니라 하나님 백성들을 지속적으로 성장하도록 양육하는 교육적 공동체였다.⁴⁵⁹⁾ 그가 추구한 기독교 교육 또한 종교적 예전이나 교회 조직 안에서 유능한 사람으로 만드는 것은 아니었다. 그리스도 신자로서 자기의 종교의 교리를 이해하며 믿고, 삶의 실제에 적용할 줄 아는 지혜를 갖춘 경건하고 유능한 그리스도인 시민을 양성하는 것이었다. 종교문명인 중세의 연속선 상에 있던 16세기 유럽에서 교회는 사회전체의 기반을 이루는 조직이었다. 학교는 그 체계 속의 한 부분으로서 존재하지만 고유한 기능을 갖는 구별된 기구였다. 교회가 예전 및 종교교육을 담당한다면 학교는 교회의 교육적 기능만으로 다 수행할 수 없는 진인적 교양교육과 전문적인 고등교육의 기능을 담당하는 파트너였다.

제네바 아카데미는 교회와 긴밀한 관계를 갖고 조직되었다. 아카데미는 교회의 통제를 받도록 되어 있었다. 엄밀히 말하면 제네바 아카데미는 교회의 학교(church college)였다. 학교는 예배를 주관하는 교회와는 구별되었지만 넓은 의미에서 교회체계의 일부분이었다. 이것은 슈트룸의 학교가 취한 체제와 같은 것이었다. 스트라스부르에서 교회 학교의 교사들은 교회회의에서 목사들과 같은 범주에 두어졌다.⁴⁶⁰⁾ 칼뱅은 학교의 교수들을 교회의 4직분론에서 규정한 교사의 직분과 일치시키고자 하였다. 1541년 교회법령에 규정된 교회직분론에서 교사에 대한 항목은 그들의 “합당한 직분은 성도들에게 건전한 교리를 가르치는 것”으로 표현되고 있다. 칼뱅은 그러한 소명감을 학교조직 전체에 적용하였다. 교수들은 신앙고백에 서명하는 사람이어야 했고 목사들과 시당국자들의 공통된 동의에 의해서 선출되며, 목사와 마찬가지로 교회의 규율에 복종해야만 되었다.⁴⁶¹⁾ 칼

458) J.T. McNeil, *The History and Character of Calvinism*, 정성구, 양낙홍 역, <칼빈주의 역사와 성격>(서울, 크리스찬 다이제스트,1990), p.223.

459) 하나님의 영에 의하여 이루어지는 진보와 성장은 칼뱅에게 기독교인의 삶의 본질이었다. “우리는 죽을 때까지 진보를 이루어야 한다”고 그는 선언한다. <에베소서 주석> 4:15.

460) Handerson, p.56.

461) 기독교 강요의 초판에서는 단지 목사들과 집사들만 언급했고, 1537년의 규례(Article)에서

뱅에게서 교회와 학교는 두 개의 독립적 기구의 연합이 아니라 동일한 기반 위에서 있는 두 개의 기능적 조직이었다. 단일한 체계 속의 두 가지 기능요소였다. 여기서 교사직분은 학교와 교회의 직분을 겸함으로써 두 기관을 연결하는 가교 역할을 할 수 있었다.⁴⁶²⁾

이 때 학교는 정신적으로나 법적으로 자결권을 갖지 않는다. 학교의 의사결정구조는 교회의 통제를 받도록 되었다. 교수의 임명은 목사회의 추천으로 시의회가 결정하는 방식이었고 교수들은 엄격한 교회적 규율 아래 있었다. 따라서 법적으로는 시민정부의 지배를 받는 한편, 사상적으로 영적으로는 교회의 통제 하에 있는 것이었다. 칼뱅이 학교를 교회의 통제 아래 두는 것은 현대의 교육 자율에 관한 이념에서는 생소한 것이지만 그렇다고 해서 이것을 단순히 중세적인 교회지배의 관점에서만 볼 것은 아니다. 그가 교회를 강조할 때 염두에 두어야 할 것은 그의 교회관이 기본적으로 중세의 로마 카톨릭과 같이 권력기구로서의 교회가 아니었다는 점이다. 그 당시의 종교개혁은 magisterial reformation (행정적 종교개혁)이라는 말이 만들어졌듯이 철저하게 세속 군주에 의존되어 진행되는 상황이었던 것이 사실이다.⁴⁶³⁾ 이것은 제네바에서도 예외는 아니었다. 루터에 비하여 칼뱅은 신학 이론상으로도 교회의 독립성을 강하게 추구하는 사상을 가졌고 또한 제네바가 봉건제후국가가 아닌 공화정 체제의 도시국가였지만, 종교에 관한 모든 사안의 최종적인 법적 권한은, 목회자의 임명과 해임에서부터 학교 교사의 임명과 권징의 결정에 이르기까지, 시정부가 갖고 있었다. 교회와 국가의 관계에 대한 칼뱅의 사상은 이러한 상황 속에서 발전하게 된다.

교회와 국가에 대한 칼뱅의 이념은 내면적으로 필연적인 연관을 갖는 상호보완적인 관계이지만 제도적으로는 분리되는 것이었다. 여기서 교회가 어떤 권한을 주장하는 것은 사회를 지배하기 위해서라기 보다는 국가로부터의 자율을 추구한다는 의미를 갖고 있다. 그는 인간론에서 비관적인 교리를 가진 것과 동일하게

는 목사에게 대해서만 언급했다. 그러므로 1541년 교회의 질서와 순결에 근거를 둔 칼뱅의 4직분론은 새로운 사상으로 받아들여졌다. 그러나 그가 실제로 4직분론의 창안자는 아니다. 칼뱅이 이 사상의 윤곽이나 그것을 뒷받침하기 위한 성경의 인용은 마틴 부처에게서 가져온 것이다. Wendel, p.89.

462) Moore, p.146-147.

463) H. Oberman은 “만인사제론(priesthood of every believers)”에 빗대어 만든 “모든 시의원의 성직자화(priesthood of every council members)”라는 말로써 시의회가 종교문제의 결정권을 가진 상황을 표현하였다.

국가에 대해서도 낙관하지 않는 신학자였다. 교회생활이나 신앙적 문제에 대한 판단을 국가에 위임하기를 거부하였기 때문에 교회의 권징권을 포기하지 않았고, 교육의 방향을 결정하는 권한 역시 그 도시의 신앙의 미래를 결정하는 일이라 확신하였기 때문에 교회가 책임과 권한을 보유해야 한다고 믿었다. 그러한 관점에서 교육의 기관인 학교를 교회와 굳게 연계시켜 조직한 것을 우리는 주목해야 한다. 칼뱅이 학교를 중시하되 학교와 교회를 제도적으로 연계시킨 것에는 어떤 의미가 담겨있는가? 그것은 피상적으로 단순히 종교가 다른 모든 분야를 지배하는 중세의 연장이라고 간주될 것만은 아니다. 그는 학교의 이념과 교과과정, 그리고 교육의 핵심인 교사의 선발이 신앙의 원리와 기준에 따라 채택되고 시행되기 위해서는 군주나 제후가 기독교인이라 할지라도 국가에 맡기기보다 신앙의 기관인 교회가 이 직무를 담당해야 한다고 믿었던 것이다. 오늘날의 관점에서 특히 천착될 의미는 신앙과 학문, 종교와 문화의 통전(integration)을 확보하고자 했다는 점이다. 교회가 기독교 학교의 설립에 매우 밀접한 관련을 갖는 이유는 학교교육을 교회에 종속시키고 종교에 봉사하게 하려는 것이기 보다는 종교를 온전케 하고, 교회를 교회답게 만들기 위하여 학교를 통한 폭넓은 기독교적 교육이 필요하다는 점을 인식하였다는데 칼뱅의 학교교육에 관한 사상의 의미가 있다.

2. 기초교육과 고등교육의 조화 : 인문주의 교육이론과 학문관

칼뱅의 교육사상에서 주목되는 특징 중 한 가지는 기초교육과정인 초중등교육과 고등교육의 조화이다.⁴⁶⁴⁾ 교육사상가들 중에는 인간의 발달단계 중 어느 한 시기의 중요성에 지나치게 몰입하여 각 발달단계에 필요한 교육적 구상을 제시하지 못하는 것을 종종 볼 수 있다. 3세 이하 유아기, 사춘기의 제2의 탄생, 또는 전문분야의 능력을 훈련하는 고등교육과정 등이다. 특히 기독교 교육학에서는 기독교인이 된다는 것 즉 신앙의 전승 자체의 중요성을 강조하느라고 유아교육이나 청소년기의 교육에 매우 치중하지만 성인교육은 상대적으로 간과되곤 하며, 그 결과 공적인 삶의 영역에서 구현해야 할 신앙의 의미나 그리스도인들이

464) Borgeaud, p.45.

갖는 사회적 역할에 관한 교육은 소홀히 하는 경우가 종종 있다. 칼뱅은 목회자이며 동시에 기독교 교육자로서, 그리고 무엇보다도 교회를 다시금 형성한다는 의미의 종교개혁자로서 교회를 구성하는 모든 연령층의 교육에 착념하였다. 그는 교리문답교육을 중심으로 가정에서의 어린이 교육을 부모의 의무로 부과하였다. 이것은 중세의 전통적인 관행에 의한 것이 아니라 루터와 멜란히톤 등 종교개혁자들이 새롭게 시도한 것이었는데, 르네상스 시대의 새로운 교육 이론을 수용한 것이었다.⁴⁶⁵⁾ 또한 성인들 중에도 기초적인 신앙이해를 결여한 사람들이 다수 있다는 것을 간과하지 않고 이들의 교육에 힘을 기울였다. 오히려 칼뱅의 일상적인 목회사역은 이들을 대상으로 하는 일에 훨씬 더 많은 힘과 시간을 할애해야만 했을 것이다.

그러나 종교개혁 과정에서 부과되는 기본적인고도 시급한 목회적 과업들을 수행하는 와중에서도 칼뱅은 목회자와 경건한 공직자의 양성을 위한 고등교육의 중요성을 결코 잊지 않았을 뿐만 아니라, 그의 제네바 사역의 초창기부터 이 사역을 위하여 준비하였다. 제네바의 고등교육기관인 아카데미는 이를 위하여 불가결한 것이었다. 그렇기 때문에 칼뱅은 추방 후 돌아와서 제2차 사역을 시작할 때 작성한 1541년의 교회법령에서 아카데미의 설립을 명시하였던 것이다. 이 절에서는 제네바 아카데미의 스콜라 프리바타 과정이 반영하고 있는 초중등교육에 대한 이 시대의 새로운 교육사조를 살펴보고 스콜라 푸블리카 과정을 통해서 구현하고자 했던 칼뱅의 고등교육에 대한 인식을 주로 고찰하고자 한다. 여기서 주목되는 것은 인재양성의 중요성과 함께 학문의 역할과 의미에 대한 이해이다.

가) 초등과(schola privata)와 인문주의 교육이론

제네바 아카데미는 1559년 소의회에서 인준된 제네바 대학법규(Leges Academiae)에 따라 초중등과정인 스콜라 프리바타(schola privata)와 고등과정인 스콜라 푸블리카(schola publica)의 두 과정으로 성립되었다. 프리바타와 푸블리카

465) Breen, *John Calvin*, p.157. 중세 말에 어린이 신앙교육에 관한 제르송의 제안이 받아들여지지 않은 사실에서 보듯이 초등교육이 매우 소홀히 다루어져 왔었으므로 어린이의 신앙육과 학교교육에서 초등과정에 대한 배려는 당시로서는 새로운 교육이론에 의한 것이었다.

두 기관은 공히 칼빈이 구상한 당시의 교육에 대한 개혁적 구상과 인문주의에 대한 관심을 반영하고 있다.⁴⁶⁶⁾ 이 두 과정은 전체 체계로서는 통합되어 있지만 실제 운영은 독립되어 있었다. 아카데미 전체의 학장(rector)은 베자로 임명되었고 초등과정의 교장(principal)은 꼬르디에였다. 스콜라 프리바타는 6세 또는 7세부터 16세까지의 아동들을 받았으며, 학업과정은 7개 학년으로 구분되었다. 꼬르디에가 작성한 각 학년의 교과과정은 다음과 같다.

- 7학년: 라틴-프랑스어 교리문답 강독을 기본교재로 하여 라틴어와 프랑스어의 초보를 가르친다. 알파벳과 맞춤법, 읽기, 쓰기의 학습.
- 6학년: 첫 6개월 동안 어형변화와 활용에 관한 기초원리 학습, 다음 6개월간에 말하기에 필요한 것과 그것에 관련된 문제들, 프랑스어와 라틴어의 비교방법, 라틴어 초보학습.
- 5학년: 말하기(eloquence), 구문법(syntax)의 간단한 원리를 베르길리우스의 목가시를 교재로 하여 가르친다. 작문을 시작한다.
- 4학년: 라틴어 구문의 원리들을 키케로의 서신 중 가장 짧고 가장 유명한 구절로써 모두 가르친다. 쉬운 주제들을 주어 어린이들이 이 서신의 패턴을 따라 작문하도록 한다. 오비드(Ovid)의 <애가(De Tristibus)>, <배에 관하여(De Ponto)> 등의 작품으로써 음절의 규칙을 배운다. 마지막으로 그리스어를 읽고 가능하면 단순한 형태변화를 할 수 있도록 가르친다.
- 3학년: 그리스어 고급 문법, 라틴어와 그리스어의 작문규칙, 키케로의 <우정에 관하여(De Amicitia)>, <노년에 관하여(De Senectute)>, 베르길리우스의 <아이네아스(Aeneas)>, 케사르의 <비망록(Commentaries)>, 이소크라테스의 연설문.
- 2학년; 리비우스의 로마사, 크세노폰, 폴리비우스, 헤로디안의 그리스사, 호메로스 등의 강독, 변증법의 기초가 교수되었다.
- 1학년: 고급 변증법, 수사학과 웅변원리, 키케로, 데모스테네스의 <올린투스론(Olythiacs)>, <반 필립론(Philippics)>, 호메로스와 베르길리

466) Jones, p.62.

우스 모음집 강독. 매월 수요일 2차례의 웅변대회, 신약성서의 사도 서신 쓰기과 읽기.⁴⁶⁷⁾

고등과에서는 교양학문과 신학을 가르쳤다. 초등과인 스킴라 프리바타의 교과과정이 치밀하게 잘 짜여진 것에 비하여 고등과는 그렇지 못했다. 학년구분이 되어 있지 않은 가운데 매주 1시간 단위의 27강좌가 제공되었다. 그 내용은 신학 3시간, 구약 주석 3시간, 히브리어 문법 5시간, 도덕철학 3시간(플라톤, 아리스토텔레스, 플루타르크 및 기독교 철학자들), 그리스시 5시간, 변증법 혹은 수사학 5시간(아리스토텔레스의 수사학, 키케로의 웅변론(*De Oratore*)등으로 구성되었다.⁴⁶⁸⁾ 수업방식에 있어서 학생들은 대체로 어떤 규제도 받지 않고 자신들 특유의 취향대로 강의에 출석하였으며 수개월 또는 수년 후 논문을 제출하고 공개적으로 방어해야 했다.

전반적으로 아카데미의 교과과정은 학문적으로는 인문주의적 특성을 강하게 띠고 있었다. 그리스어와 라틴어의 학습에 큰 비중을 두었는데 교재로는 성경이 아니라 그리스와 로마의 고전을 사용하였고, 구문과 문체의 문화적 배경을 강조하였다. 이와 더불어 신앙적인 요소도 강조되었는데 이는 아카데미의 교육의 전제라고 할 수 있기 때문이었다. 초등과 학생들의 교회출석은 매주 교사들에 의하여 점검되었다. 그들은 자신이 사는 구역을 지도하는 교사의 지도 아래 교회에 가서 설교를 듣고 그 후에 교사들이 출석을 불렀다. 매일 첫 수업은 교리문답에서 제시되는 기도로 시작하고 하루의 수업이 끝난 후에는 주기도문, 사도신경, 십계명을 번갈아 암송했다.⁴⁶⁹⁾ 수요일의 예배 후에는 한 시간씩 시편 찬송을 불렀다. 고등과의 신학과 학생들은 토요일 오후마다 1시간 동안 성직자들의 감독 아래 성경귀절을 해설해야 했다. 매월 학생들은 처음에는 신학교수에게 제출하는 논문으로, 다음은 공개석상에서 구두로 하나의 신학적 명제를 논술해야 했다.⁴⁷⁰⁾

467) Reid, pp.24-29.

468) *Ibid.*, pp.31-32.

469) Reid, p.24.

470) *Ibid.*

(이 시대의 인문주의 교육사조와 칼뱅)

제네바 아카데미의 스콜라 프리마타에서 주목할 만한 특징은 첫째, 생도들을 초등 과정에서부터 양육할 수 있도록 교육의 전과정을 조직하였다는 점이다. 이것은 바꿔 말하면 학생들이 어린 시절부터 적절한 훈련을 받도록 한 것이다. 이는 당시로서는 새로운 교육이론에 의거한 것으로서 교회의 신앙교육만 아니라 학교교육에서도 초중등 단계의 중요성을 인정하였다는 점이 의미있다. 둘째는 이 과정에서도 직업적 전문교육의 기반이 될 인문주의적 교과에 중점을 두었다는 사실이다. 인문교육은 언어의 기능적 기초로서만이 아니라 경건과 덕성의 함양을 위하여서도 초중등교육에서 중요한 위치를 부여받았다. 이상과 같은 특징들은 교육을 입시방편의 인력양성이나 상황적인 필요에 따라 의하여 관심한 것이 아니라 교육의 본질적 중요성에 대한 분명한 인식이 존재하였음을 의미하는 사실이다. 그리고 여기에는 이 시대의 교육영역에서 일어나고 있던 새로운 변화 2가지가 잘 반영되어 있다. 그것은 스콜라주의에서 인문주의로 중심이 이동하는 이 시대의 교과과정의 재편성과 초중등과정의 기초교육을 내실있게 수행하도록 하는 교수법의 발전이다.

교육의 영역에서 스콜라주의가 쇠퇴하고 있는 상황은 이미 루터의 비텐베르크에서 발견된다. 그는 1517년 5월 18일 랑에게 보낸 편지에서 다음과 같이 언급하고 있다.

우리의 신학과 성 어거스틴은 잘 전진하고 있으며, 하나님의 도우심과 함께 우리 대학을 잘 다스리고 있다. 아리스토텔레스는 점차로 그의 왕좌로부터 떨어지고 있으며 최종적인 운명은 시간문제이다. 학생들이 <명제집>에 관한 강의를 상당히 혐오한다는 것은 놀라운 일이다. 471)

루터는 종교개혁 운동이 시작되면서 기존의 비텐베르크 대학을 개편하여 신학부에서는 어거스틴을 비롯한 교부들의 신학과 루터의 종교개혁 사상을 가르칠 수 있게 하였으며, 교양학부에서는 아리스토텔레스의 철학을 가르치던 데서 벗어나 성경연구에 도움이 되는 헬라어와 히브리어를 가르치게 하였다.

471) Luther, WA, Br.1:94 line 8-13, 이은선, “기독교 대학에서의 기독교 교양교육” <신학연구>(안양대학교 신학연구소, 제5집, 1997), p.63 재인용.

이 시대의 주요한 교육이론과 교수법을 칼뱅이 체득한 것은 스트라스부르 체류 기간에 슈트름으로부터 받은 영향과, 자신의 성장과정에서 큰 도움을 주었던 스승 마뉘랭 꼬르디에로부터의 배움에 의한 것이었다. 이들로부터 칼뱅은 교회의 교육적 구조나 교회와 학교의 관계 뿐 아니라 교육과정의 실제와 교수법에 관하여도 새로운 사상을 터득할 수 있었다. 초중등교육에 관하여 칼뱅은 꼬르디에에게 많은 부분을 의지하였다. 1479년 노르망디에서 출생한 꼬르디에는 사제출신으로서 개종한 인물이며 고전학문에 열정을 지닌 라틴학자였다. 꼬르디에는 마르슈 학교에 있을 때, 고급한 수준의 연구가 문법적 기초의 결합(특히 형태론과 구문론) 때문에 방해받는다라는 사실을 알게 되었다. 그는 중세의 라틴어 교수법 못지 않게 에라스무스의 방법도 철저한 라틴어 습득에 방해가 된다고 보았다. 중세식의 방법은 너무 어렵고 추상적이며 지나치게 변증학에 연관되어 있으며, 에라스무스의 방식은 독해와 작문을 완벽하게 습득하기에는 피상적이며 덜 체계적이었다. 꼬르디에는 이것을 개선하기 위해 수사학 교수직을 포기하고 문법교사의 역할을 맡았다. 여기서 그의 참된 능력과 독특한 재능이 발휘되었는데, 각별히 초심자에 대한 진지한 공감과 젊은이들을 이해하는 능력이 있었기 때문이었다. 그러한 그의 교육적 노고의 가장 두드러진 수혜자는 칼뱅 자신이었다. 1523년에 마르슈 학교에서 꼬르디에의 제자였던 칼뱅은 자신이 이 스승으로부터 학문과 문필에 결정적인 영향을 힘입었음을 증언하고 싶어했다. 후일 <테살로니가서(I) 주석>(1551)의 헌사에서 칼뱅은 다음과 같이 말한다.

참으로 당신이 우리의 연구에서 갖는 위상은 분명한 것입니다. 왜냐하면 당신의 후원 하에 내가 문학의 길로 들어서면서 나는 매우 발전해서 주님의 교회에 유용한 사람이 될 수 있었기 때문입니다. 아버지가 나를 파리에 보냈을 때에, 나는 아직 아이였고 단지 라틴어에만 취미가 있었는데, 하나님의 섭리가 얼마동안 당신이 나의 스승이 되도록 이끌었습니다. 물론 당신이 가르쳐준 합리적인 방식은 나로 하여금 매우 큰 성과를 거두게 하였던 것도 사실이지요. 사실, 당신이 매우 열정적으로 일학년 반을, 그러니까 내가 학교에 들어간 그 해에 가르치는 동안, 당신은 견딜 수 없는 권태로움 때문에 4학년으로 내려가고 싶어 했지요. 그리고 그것은 다른 스승의 지도를 받던, 빈 가죽 부대 마냥 바람만 잔뜩 든 학생들을 완전히 새롭게 교육시킨다는 것을 의미하는 것이었습

니다. 저는 당신의 수업과 같은 매우 유익한 수업을 듣기로 한 결정이 바로 신의 특별한 은총이었음을 깨닫습니다. 서투른 인간의 의지 아니 오히려 번덕이 우리들의 학업을 좌지우지하는 탓에 만약 우리가 재빨리 수업의 이점만을 취하려고만 했다면 우리는 곧장 더 멀리 나아갈 수도 있었을 겁니다.⁴⁷²⁾ 그렇지만 당신의 원칙은 나의 궁극적인 발전을 위해서 큰 도움이 되었습니다. 그리고 나는 후대가 내 저작에 대해 일말의 가치를 부여한다면 후대 앞에서 이점을 꼭 증언하고 싶습니다. 이는 나의 저작들이 부분적으로 당신으로부터 나온 것임을 알도록 하기 위해서입니다.⁴⁷³⁾

칼뱅은 제네바의 어린이들이 스콜라 프리바타에 유년기부터 철저히 취학하게 하고 꼬르디에의 방식으로 교육하고자 하였다. 꼬르디에는 소년들의 정신 세계에 대한 통찰과 애정을 가진 교육자로서 생도들의 학업상태에 맞추어 학급을 조직함으로 이미 프랑스에서 교육개혁가로서 높은 평판을 얻고 있었다.⁴⁷⁴⁾ 중세 이래의 전통적인 방법은 연령에 관계없이 암기와 채찍에 의하여 라틴어를 교육시켰으나 꼬르디에는 새로운 라틴어 교재를 저술하고 아이들의 학업성취 정도를 고려하여 가르쳤다. 그는 정기적인 시험과 월반에 의해서 구분되는 학급 체제를 운영하였는데 그것은 단계별 수업방식이 아직 존재하지 않았던 당시로서는 새로운 교육패턴이었다. 그뿐 아니라 꼬르디에는 기초교육에서의 인문주의 교육의 의의를 누구보다도 깊이 이해하고 있었다. 그는 라틴어 교육을 통하여 글쓰기와 말하기 뿐만 아니라 경건하고 고상한 삶을 위한 자극을 소년들에게 줄 수 있다고 믿었다. 문법책으로서 유명한 그의 저서 <잘못된 말을 바로잡기 위한 교본(*De Corrupti Sermonis Emendatione Libellus*)> 의 서문에서 꼬르디에는 다음과 같이 말하고 있다.

473) <테살로니카 전서 주석>, p.1. 현사에는 1550년으로 기입되어있다.

474) 꼬르디에는 1514년경 파리에서 그의 수업을 시작했다. 지속적으로 성공을 거두면서 그는 특히 랭스, 생뜨-바르브, 리지외, 마르슈, 나바르 지방의 여러 학교에서 가르쳤다. 《*Ubiunque docebit Maturinus Corderius florebut bonae litterae*》는 학생들 사이에서 매우 유명한 강독교재였다. 1530-34년간에 나바르의 교장으로서 명성을 얻었고, 이후에는 구베아가 보르도에서 Guyenne중등학교를 세우는데 초청받아 그와 협력한다. 1536년 칼뱅의 간절한 요청을 받을 무렵에는 교회와의 분규 때문에 시당국으로부터 보르도를 떠나도록 압력을 받고 있었다. William Harrison Woodward, *Studies in Education during the Age of the Renaissance : 1400-1600*, (Cambridge University Press), p.158-159.

이 책을 쓴 이유는 첫째, 이로써 모든 교육받은 사람들이 더 글쓰기를 잘 하게 하려 함이며, 그 다음으로는 소년들이 라틴어 회화를 잘 할 뿐만 아니라 고상한 삶을 영위하도록 자극받게 하려 함이다. 이 책 전반에 걸쳐 우리는, 적절한 상황이 주어지는 대로, 경건한 그리스도인의 삶을 위한 권면의 말씀들을 뿌려 놓았다. 이것은 언어를 정제하는 것보다 우선하기 때문이다. 경건이 없이는 배움에서의 진정한 진보란 있을 수 없다.⁴⁷⁵⁾

고전교육의 성격은 인문주의자들의 유형에 따라 다양하기는 하였지만, 꼬르디에나 슈트름 등 칼뱅과 공감대를 갖고 동역한 인문주의 교육가들은 문학적 경건(Pietas literata), 웅변과 지혜로운 경건(Eloquens et sapiens pietas)의 결합을 핵심적인 가치로 추구하였다. 슈트름은 자신의 교육체계의 모토를 "현명하고 유창한 경건(sapiens atque eloquens pietas)"으로 표현한 바 있다. 그는 사물에 대한 지식인 지혜는 주로 고대인들의 저술에서 얻을 수 있다고 믿었다. 그리고 경건으로써 성화된 지혜를 유창하고 효율적으로 제시할 수 있는 기독교인들이 필요함을 강조하였다.

당시의 새로운 교육적 운동의 중심지는 꼬르디에가 참여했던 구베아의 기엔느 중등학교, 슈트름의 스트라스부르 김나지움, 바두엘의 님프 대학 등이다. 이 학교들은 교육사상 면에서 서로 매우 유사하였다. 칼뱅은 이 학교들 모두를 익히 알고 있었다. 그는 각 학교와 서신을 주고 받았고, 그 학교들과 관련한 광고를 접하고 있었다. 그 중에서도 그가 언젠가 본받을 모델로서 기억한 것은 수년간 자신의 삶을 의탁했고, 자신이 직접 가르쳤던 슈트름의 학교였다. 슈트름의 교육이론은 꼬르디에와 일맥상통하는 것이었다. 그가 구상한 학교체계는 6세 이하의 어린이들을 위한 유치원, 6-15세 청소년들을 위한 김나지움, 16세 이상의 학생들을 위한 고등교육기관(Hochschule)의 3부분으로 나뉘어진 것이었다.⁴⁷⁶⁾ 학교의 조직과 교육원리에 대한 슈트름의 사상은 1538년에 출판된 그의 논문 *De literarum ludis recte aperiendis* 에 소개되어 있다.⁴⁷⁷⁾ 그 외에도 이 시기의 새

475) Woodward, p.155.

476) 이은선, p.70.

477) 스트라스부르 김나지움의 창립자인 슈트름의 교육 계획은 교육사가들에게는 매우 유명한

로운 교육 방법의 실제적 특징을 잘 요약하여 보여주는 것은 님프 인문대학교 중학교(Université des arts et collège de Nîmes)의 안내서이다. 이 학교는 슈트룸의 오랜 지기이며 스트라스부르에서 수년간 함께 일하였던 바두엘이 1540년에 자신의 고향인 님프에서 시 의회의 지시에 의해 설립한 것이다. 이 때 그는 이 학교를 슈트룸의 김나지움 계획에 따라 조직하였다.

우리는 지금까지 문학을 교육하는 방식에 대해서 고려하지 못했고, 그것을 혼란스럽게 해왔을 뿐이다. 이러한 좋지 못한 관습은 우리가 새로운 방식으로 이끌어 나갈 새 학교에서는 금지될 것이다. 우리의 교육은 고대인의 방식에 좀 더 부합되고, 아이들의 발전의 다양한 정도에 알맞으며, 또한 라틴어의 정확성과 웅변술을 확립하고자 하는 의도에 부합하는 것

것이었다. 이는 부분적으로는 리에쥬와 생 제롬 김나지움에 머물렀던 경험에서 영향을 받은 것이었다. 그가 이루고자 하는 목표는 다음 문구가 그 특징을 보여준다. *Sapiens atque eloquens pietas* 이것이 그가 따르고자 하고 알고자 하는 식견있는 신앙심이다. 모든 인간은 신앙심이 깊어야 한다. 그러나 신앙심이 있는 자들과 문인이 구별되는 것은 문인들은 생각을 한다는 것, 다시 말해 생각하는 법을 안다는 점이다. 그들은 이성과 연술로 인해 탁월한 자들이다. *Ratione atque oratione praestat* 이 이름에 합당한 자들이 사물에 관한 담론의 명확성과 문채(文彩) 뿐만 아니라 사물의 과학을 연구하고 추구해야 하는 것도 이러한 까닭에서이다. 그리고 이 두 가지 - 사물의 과학과 담론의 명확성과 문채-가 서로 통합된다 할지라고, 시작은 두 번째의 것에서부터 하는 것이 정신의 발전에 더욱 합당하다. 여기에서 두 가지의 큰 구분, 교육에 있어서 두 가지 수준이 결정되는데, 첫 번째는 어린이들의 단계로서 수업의 목표는 문학 언어와 라틴어이다. 두 번째인 청소년 단계는 말을 배운 뒤에 사물을 연구하는 것을 목표로 한다. 6, 7세부터 16세살까지, 학생들은 그들의 선생님이 학생들의 발전에 적합하다고 판단하는 바에 따라서 라틴어 수업을 받게 될 것이다. 16세부터 20, 21세까지 젊은이들은 '자유로운 도시의 시민으로서' 그들 자신이 받아들이고 따를 법칙들을 배우는 수업을 받게 될 것이다.

이러한 원칙에 근거한 학교의 장점으로, 학급에서 다음 단계를 준비하는 데 필수적인 수업에 있어서 체계적인 조직과 완벽한 협조 체계를 들 수 있다. 단점으로는, 현학적인 언어와 말과 문장의 위치를 완벽하게 배우는 것을 지나치게 강조하여 9년을 이것에 정열을 쏟아 붓고 아이들의 대다수가 문헌학이 지배하던 이 시기의 연구를 따를 수 밖에 없다는 점을 지적할 수 있겠다.

고등학교(Haute-Ecole)란 이름을 가진, Bucer가 이전에 그의 신학 세미나에서 조직한 이름의 지위를 갖는 분과에서의 교육은 그리스어, 히브리어, 철학(논리학, 윤리학, 수학, 물리학), 역사, 법학, 신학을 포함하고 있었다. 칼뱅은 1539년부터 1541년까지 이 고등학교에서 가르쳤다. 무신앙적 자유사상을 주장하는 리베르틴(Libertins)의 승리에 의해서 제네바에서 추방당한 칼뱅은 스트라스부르의 프랑스인 공동체의 목회자가 되었고, 학교에서는 곧바로 조교수 자격으로 수업을 맡게 되었다. 우리는 칼뱅이 일주일에 세 번 신약성서에 관한 수업을 했고, 그의 명성이 다수의 학생들에게 알려졌다는 것을 알고 있다. 슈트룸이 설립한 학교는 1566년 막시밀리안 2세에게서 몇몇 개의 학위를 수여할 수 있는 권리를 부여 받았고, 이 때부터 아카데미의 칭호를 얻게 되었다. Woodward, p.156.

이라고 할 수 있다. 학교는 나이와 학생들의 발전 정도에 따라서 여러 학급으로 나뉠 것이다. 어떤 학생들은 아동반 교육을 받을 것이고, 또 다른 학생들은 청소년반 교육을 받을 것이다. 두 반 각각 초급반, 중급반, 고급반이 있다. 고대에 이미 확립된 언어패턴에 따라서 라틴어를 말하고 쓰는 것을 명료하고 정확하게 습득하고 웅변술을 배우고 최종적으로 우리가 다루는 주제들에 적용시키는 것을 배운다. 이것이 상이한 연령에 따른 다른 세 가지의 교과목이다. 젊은 아이들의 적성에 맞는 과목, 라틴어로 정확하고 명료하게 말하고 읽는 것을 가르쳐 주는 과목부터 시작해야 한다. 나이가 차고, 초기 교육이 완성되면, 다음 두 단계 교육으로 이행하는데 이것은 유창하게 말하고 쓰는 것과 주어진 주제에 알맞게 적용하는 것을 목표로 한다.

내용의 질적인 분류와 연령대(代)의 다양함 그리고 적성에 따라서 아이들 교육은 여덟 개의 학급에서 이루어진다. 다섯 살이나 여섯 살 경 학교에 입학해서 매년 한 단계를 마치면서 학생들은 15살까지 교육을 받고, 일련의 수업을 다 마치고 각 수업들에서 그 단계에 맞는 부분을 습득하고 나면, 좀 더 자유롭고 강도 높은 학업을 계속하기 위해 학교를 나오게 된다. 15살부터 20살까지 공공수업을 받고, 고급 학문과 기술(arts)에 입문한다. 그 때까지만 해도 스승의 교육 방식에 따라서 학생은 이전 수업의 선생님을 만족시키지 못하면 다음 수업을 들을 수도 없고, 이전 수업의 지식의 전 과정을 이수하지 않고는 고전반을 그만둘 수도 없었다. 지금은 훨씬 더 자유로운데 이것이 스승에 대한 의무를 저버린다는 것이라고는 할 수 없다. 교수의 권위와 그에 대한 존경이 존재하되, 학업은 덜 통제되고 다양한 학급에 배치되어 이루어진다. 스무 살이 되면 학교에서의 모든 교육을 이수하게 되고 고등 학문인 신학, 의학, 법학을 이수할 수 있는 상태가 되고, 원한다면 문학 교육을 받을 수도 있다.⁴⁷⁸⁾

우리는 칼뱅과 동역한 인문주의 교육자들의 성향을 통해 스콜라 프리바타의 교육적 지향을 이해할 수 있다. 칼뱅은 고급 학문이 기초교육에서 수련해야

478) Claude Baduel, *De Collegio et Universitate Nemasusensi* <님프 중등학교와 대학교에 대하여>(Lyon, 1540 ; Paris, 1880), p.39 ss.

할 문법과 교양지식에 얼마나 깊이 의지해야 하는가를 잘 알고 있었다. 문학교육을 받지 않고서는 신학자가 종교를, 법학자가 법률을, 의사가 그의 기술에 대해서 정확하게 설명할 수가 없는 것이다. 제네바 아카데미에서 초중등과정과 고등과정의 유기적 구성과 그것에 반영된 교육철학을 본다면 칼뱅의 교육관은 기초교육과 고등교육의 적절하고 견실한 균형을 갖춘 것으로 평가되어야 한다.

나) 고등과(schola publica)와 칼뱅의 학문관

제네바 아카데미의 교육과정은 매우 넓은 연령층을 대상으로 하고 있었으나 궁극적으로는 고등교육기관을 가져본 적이 없는 제네바를 개신교 도시로서 성숙시키기 위하여 고등교육기관으로서 설립된 것이었다. 일반적으로 고등교육기관의 목적은 전문적 능력을 가진 인력을 양성하는 데 있으며, 그것이 지속적으로 가능하기 위해서는 해당 분야의 학문이 재생산되는 구조가 마련되어 있어야 한다. 아카데미를 설립한 주된 목적의 하나는 유능한 개신교 목회자를 양성하기 위함이었는데 이것을 위해서도 학문의 수월성의 문제는 대단히 중요한 것이었다. 왜냐하면 칼뱅이 생각한 개혁과의 목적은 “하나님 말씀의 해석자”로서 경건과 함께 충분한 학문적 능력을 지닌 사람이어야 했기 때문이다. 그러나 이 시대의 종교적 학문의 상황은 매우 심각한 상태에 있었으므로 그의 학문에 대한 견해는 아카데미의 성격과 목표를 밝히기 위하여 숙고될 필요가 있다.

칼뱅은 “누구든지 일급의 학자(premier escolier)가 되지 않고서는 하나님 말씀의 사역자가 될 수 없다”라든가, “언어와 인문학문 없이는 교리에 대한 교육은 아무 소용없는 것이 되고 만다”고 하며 목회자들이 성경을 학문적 방법으로 연구하고, 청중들에게 설득력있게 설교할 수 있어야 함을 강조했다.⁴⁷⁹⁾ 그가 목회자 교육에서 학문적 수준의 제고에 우선적으로 힘을 기울인 이유는 무엇보다도 당시의 종교계의 학문적 성향과 수준이 대단히 피폐해져 있었기 때문이었다. 이 시대의 교육과 학문의 상황에 대한 가장 통렬한 비판자는 에라스무스였는데, 칼뱅도 이 점에서는 그와 전적으로 일치하고 있었다. 먼저, 칼뱅은 에라스무스와 마

479) <신명기 주석> 5:23-27.

찬가지로 주교들이나 수도사들이 신학과 세속적 학문에 무지한 것에 대해 분노를 느꼈다.

무지에 대한 비판에서는 칼뱅은 에라스무스주의자라고 할만 하였다.⁴⁸⁰⁾ 그는 “수도사들은 성서에 대한 강의를 듣느니 차리리 성서 전체를 삼켜버리려고 할 것이다.”고 비판하였다.⁴⁸¹⁾ 칼뱅은 학문이 멸시 당하고 퇴보할 때 어떤 결과가 일어나는가를 알고 있었다. 중세 교회에서는 교회정치가 학문의 권위를 대체하게 되었는데 이는 곧 복음 자체는 하찮은 것이 되고 말았다는 것을 의미하였다. 그 결과로 초래된 가장 심각한 폐단은 설교의 전략이었다.⁴⁸²⁾ 설교는 이제 “다 똑같이 시시한 할머니들의 허구로 이루어지고 있다고 칼뱅은 비난하였다. 학교는 ”떠들썩한 질문으로 시끄럽지만 성서는 거의 언급되고 있지 않다. ⁴⁸³⁾ 정상적인 시대에는 납득되지 않는 일이지만 당시에 설교는 ‘하급 성직자들이나 하는 일’이라는 것이 교회정치를 좌우하는 고위 성직자들의 관념이었다. 이것은 칼뱅과 같은 개혁자들에게는 지극히 혐오스러운 현상이었고 종교개혁을 통해 반드시 극복되어야 할 기독교회의 깊은 병리였다. 로마주의자들의 신학적 무지는 칼뱅의 생애에서도 얼마든지 직접적으로 경험될 수 있었다. 칼뱅이 1536년 제네바에 부임한 직후 열린 로잔의 공개토론회에서, 종교개혁자들을 공박하는 근거를 언필칭 교부전통에 두었던 로마 교회의 수도사들과 고위성직자들이 교부저작에 대한 철저한 무지를 드러낸 사실은 얼마나 이들이 학문에 대한 불성실에 빠져 있었는가를 드러낸 사건이었다.

뿐만 아니라 칼뱅은 스콜라주의자의 학문이 목적과 방법에서 왜곡되어 있음을 통렬히 비판하였다. 그들은 형식적인 동기와 과잉된 호기심으로써 신학을 구성하였다. 칼뱅은 스콜라주의 학문의 왜곡된 지적 과잉을 통렬히 비판하며 신학적 지식이 어떠해야하는 가를 설파한다.⁴⁸⁴⁾ 칼뱅은 1538년 추방된 후 사들레 추기경이 제네바를 다시 로마 카톨릭으로 돌이키기 위하여 보낸 서신에 대한 답신을 제네바 시로부터 위촉받았는데, 여기서 칼뱅은 다음과 같이 말한다.

480) Bouwsma, *John Calvin*, p.61.

481) *Ibid.*, p.61.

482) *Ibid.*

483) CO, IV.473 quoted in Bouwsma, *Ibid.*

484) Bouwsma, *Ibid.* p.156.

우리 개혁자들이 처음 나타났을 때 사정이 어떠했던가를, 그리고 목회사역을 준비하는 사람들이 대학에서 어떤 교육을 받았는가를 당신은 기억하고 계십니까? 교육이란 것은 순전한 궤변이었으며 그것도 왜곡되고 혼란스럽고 뒤틀리고 얼토당토 않은 궤변이어서 스콜라 신학이라고 하는 것은 일종의 비밀스런 마술로 묘사될 정도였다는 것을 당신 자신이 잘 알고 있지 않습니까?⁴⁸⁵⁾

칼뱅이 보기에 스콜라 학자들은 진정으로 복음에 몰두하지 않았다. 그들의 신학은 단지 허튼 소리들의 모음이며 그 질문들은 무용한 것들이었다. 그들의 허탄한 지성주의는 심지어 회개까지도 추상적으로 다루었다.⁴⁸⁶⁾ 사돌레 자신도 “너무나 나태한 신학을 갖고 있었는데 이것은 양심의 심각한 투쟁들에 대한 경험을 갖고 있지 못한 사람들에게는 거의 일반적인 경우”였다.⁴⁸⁷⁾ 또 칼뱅은 소르본느의 학자들에 대해서도 말한다.

스콜라 학자들의 지적 과도성 뒤에는 비밀스런 독약인 교만과 야망이 숨어있다고 느낀다. 이런 점은 단순히 말들에 대해 완고하게 다투는 사람들 속에서 찾아 볼 수 있다. 소르본느에서 논쟁거리로 등장하고 있는 질문들은 단지 “지적 명민성을 허풍스럽게 떠벌이는 작태”에 불과하다. 이 곳에서는 하나의 질문은 또다른 질문을 낳게 만드는 바 모든 사람들이 자신들이 알아야 하는 것보다 더 많이 알고자 하는 지적 허영에 빠져 있으면 이러한 질문들이 끝이 없게 마련이다. 아무 것도 아닌 것들로부터 날조된 질문들은 끝없는 말다툼만 낳을 뿐이다.⁴⁸⁸⁾

칼뱅은 자신의 신학이 스콜라식의 과학적 담론이나 신자들의 신앙적 삶의 실제와 동떨어진 추상적 사변으로부터 탈피한 신학이 되기를 원했다. 그는 인문주의적 방식의 성서신학자가 되고자 노력했다. 그는 성서연구에서 문헌학의 방법이 인간

485) Responsio ad Sadoleti Epistolam, CO. V. 395-396.

486) <강요> 1.17.2 ; 3.4.1.; <민수기 주석> 23:1

487) Responsio ad Sadoleti Epistolam, CO. V.405.

488) <강요> 1.13.5.

의 오류들을 방지하는 도구가 된다고 생각하였다. 그리고 조직신학에서도 역시 체계성에 얽매이는 것을 피하고자 했다.⁴⁸⁹⁾

하나님의 영은 아무런 꾸밈없이 가르쳤기 때문에 방법론적 계획에 그다지 정교하게 또는 계속적으로 집착하지 않으셨다는 사실에 기인한다.⁴⁹⁰⁾

모세와 선지자들이 모아 놓은 것들을 철학의 규칙들로 환원시키려 한다면 그것은 앞뒤가 바뀐 것이 될 것이다.⁴⁹¹⁾

이 점을 가리켜 딜렌버거는 칼뱅이 조직신학자들 중 가장 조직적이지 못한 신학자라고 말한다.

그는 최고의 성서신학자가 되기를 원했다. 그리고 그의 <기독교 강요>는 테두리되는 없고 바퀴살만 가득한 바퀴 중심과도 같다. 그의 모든 신학적 논점들은 바퀴의 중심에서부터 바퀴살의 끝부분으로 펼쳐지고 어떤 살들은 다른 것들보다도 길다. 그 바퀴들의 끝을 연결해줄 테두리는 없다. 그러므로 우리가 의미하는 바와 같은 체계란 없는 것이다. 그 테두리는 아마도 가장 균형잡히지 못하고 가장 비조직적인 것이다.⁴⁹²⁾

칼뱅은 교육적으로 좋은 가르침은 체계적인 서술을 요구한다는 것을 알았지만 그것은 유용성의 문제였지 진리성의 문제가 아니었다.⁴⁹³⁾

(학문과 신앙의 통합에 관한 칼뱅의 견해)

칼뱅에게는 근대의 경건주의나 근본주의 전통과는 달리 학문과 신앙에

489) Bouwsma, *John Calvin.*, pp.160-161.

490) <강요>3.6.1.

491) <시편 주석> 148:3.

492) John Dillenberger, *Contours of Theology :Changing Forms of Christian Thought* (Nashville and New York, 1969),p.39.

493) 체계에 대한 거부는 “복음의 어리석음”에 대한 그의 인식에 적극적으로 반영되고 있다. Bouwsma, *John Calvin.*, p.160.

대한 통합적 사고가 있었다. 이것은 반지성주의와 무지에 대한 대안으로서의 의미를 갖는 것이다. 그 시대의 학문은 인문주의적인 학문이었다. 칼뱅의 경우 학문이 신앙의 세계에서 중요성을 갖는 이유는 그것이 하나님의 말씀을 연구하는 데 유용한 도구이며, 고급한 신학을 이해할 수 있게 하는 사고방식을 함양해 주기 때문이다. 학문은 단지 현학적인 지식의 과시나, 인간적인 호기심의 충족으로서는 전혀 가치를 인정받지 못했다.

칼뱅이 학문관에서 주요한 특징은 학문적 과업을 신적 소명(聖召)의 한 가지로 간주한 것이다. 그가 목회자 또는 설교자에게 일급의 학문적 수련을 필수적인 것으로 요구한 것이라든지, 교회의 교사를 교회 직분론에서 항존직으로 규정하는 것은 이것을 말해 준다. 오늘날 이 점은 주목받을 이유가 있다. 교회사 속에서는 학문을 종교적 소명 즉, 그리스도의 왕직(kingship)에 대한 봉사(academic service for Christ, the king)⁴⁹⁴로 간주하며 양자를 통합하고자 하는 전통이 있는 반면, “무지는 경건의 어머니”라는 풍자적인 경구처럼 신앙과 학문의 상관성을 오히려 부정하는 반지성주의의 상반된 흐름이 끊임없이 나타나기 때문이다.⁴⁹⁵ 반지성주의를 종종 동반하는 근본주의는 교의적으로 전통적인 종교개혁의 신조에 충실함에도 불구하고 16세기 종교개혁자들의 정신자세와는 대단히 큰 차이를 갖고 있다. 그리고 그 결과 지성적, 문화적 사안에서 판이한 결과를 초래하였다. 근본주의는 인간의 전적 타락교리에 근거하여 인간이성에 대하여 부정적인 태도를 보인다. 본래 학문이란 논리적이고 설득적이고 보편적이기 때문에 이성에 대하여 더욱 긍정적인 태도를 전제한다. 하지만 근본주의 신앙에 나타나는 이성에

494) Etienne Gilson, *Gilson Reader*, (Image, 1957), p.36.

495) Christopher Dawson, Quirinus Breen 등은 교회가 학문의 모체(church as mother of learning) 또는 후원자로서의 역할을 수행하였음을 상술한 바 있다. 중세 초 문명의 파괴 속에서 고대의 학문을 보전한 것은 수도원이었고, 12세기에 서구에서 대학이 설립된 이후 출몰 대학의 학문활동은 기독교 신앙과 밀접한 관련 하에 진행되었다. 토마스 아퀴나스는 계시의 영역인 신앙과 이성의 영역인 학문이 상호보완관계를 갖는 것으로 간주하였다. 17세기 과학혁명 시대에는 코페르니쿠스, 갈릴레오, 케플러, 뉴턴 같은 자연과학자들이 기독교의 창조론적 세계관을 가지고 학문활동을 하였다. 18세기 계몽사상이 등장하면서 지성계가 종교와 분리되었고, 19세기에 들어서서 과학과 철학에서는 진화론이, 정치 이데올로기로서는 마르크스주의가 전투적인 무신론을 주장하며 종교비판세력으로 대두되었다. 이에 대한 반작용으로서 신학 분야에서는 근본주의적 태도가 형성되었다. cf. Christopher Dawson, *Religion and the Rise of Western Culture* (London : Sheed and Ward, 1950) ; Quirinus Breen *Christianity and Humanism* (1968) ; 조용훈, “신앙과 학문의 관계에 대한 한 연구”, <통합연구>(통합연구학회, 2004) 제17권 1호).

대한 부정적인 분위기 속에서는 건전한 기독교 학문이 불가능해진다.⁴⁹⁶⁾

그렇다면 전적 타락교리의 창시자인 칼뱅에게서는 이성의 역할과 학문의 가능성이 어떻게 다루어지고 있는가? 전적 타락 교리가 분명한 성경적 근거를 가진 기독교 사상이라면 칼뱅이 신앙과 이성적 학문의 통합을 어떤 근거에서 성립시켰는가는 우리의 관심사가 되지 않을 수 없다. 전적 타락교리(doctrine of total deprivation)의 주창자였던 칼뱅은 많은 칼뱅 연구가들이 지적하듯이 긴장된 반립(antithesis)의 정신의 소유자였다. 그리고 이것은 기독교 사상의 원천인 성서의 내적 구조이기도 하다. 그러므로 인간의 타락의 교리는 기독교 인간론의 또하나의 대극인 인간의 하나님 형상 교리와 일반은총 교리와 종합되어야 한다. 그리고 전적 타락교리의 내용 자체에 대한 정확한 이해가 필요하다. 이 교리는 이성주의에 몰입하였던 중세 교회가 인간성의 각 부분을 이성 중심의 위계로 나누어 타락된 부분과 타락되지 않은 부분으로 구분하는 것을 반박하고 인간성의 모든 요소가 타락의 영향 아래 있으며, 무엇보다 스스로 구원을 이룰 수 있는 경건이나 능력을 갖고 있지 못함을 지적하는 교리였다.⁴⁹⁷⁾ 그러나 많은 사람들- 일부 근본주의자들이나 비전문적인 칼뱅의 비판자들-은 '전적타락(total deprivation)'을 하나님 형상의 완전한 소멸을 의미하는 것으로 오해하였다. 그러나 칼뱅은 인간 속에 하나님 형상의 자취가 불완전하게나마 남아 있음을 누차 천명한 바 있다. 비록 사도 바울이 서신서에서 말하는 “모든 것을 배설물로 여김”과 개혁자들의 표어인 “오직 성서”의 두 명제가 학문의 필요성이나 신앙과 학문의 관계성 자체를 거부하는 반지성주의의 논거로 사용되어온 전통이 있으며, 칼뱅도 “우리가 그리스도의 제자가 되려면 그리스도에게서 배우지 않은 모든 것을 버려야 한다”⁴⁹⁸⁾고 언급한 적이 있으나, 이것은 신약성서에서 사도 바울이 그러했던 것처럼 자신이 과거에 추종하였던 것이 복음보다 우위에 서서 자신을 지배하는 것을 거

496) 조용훈, p.17.

497) 바우즈마의 지적처럼 중세는 이성과 신앙의 조화 또는 계시를 이성적 도식으로 해명하는 데 지나치게 몰두한 시대로서 결코 이성을 폄하한 시대는 아니었다. 오히려 철학에 주목할 만한 호의를 가지고 그것과 계시의 조화를 추구하였다. 르네상스 문화는 바로 그러한 조화의 가능성과 그것을 강요하는 스콜라주의를 부인하는 것이었다. 이런 관점에서 르네상스의 사상은 중세에 비하여 (항상 덜 합리적-rational-인 것은 아니라 할지라도) 덜 이성주의적(rationalistic)인 성격을 띠고 있었다. 스콜라주의에 대한 르네상스 시대의 공격은 특정 이슈보다 더 넓은 함의를 가지고 있는데, 그것은 체계적 철학을 부정하는 것이었다.

Bouwsma, “Renaissance and Reformation”, p.227.

498) <디모데 후서 주석> 3:14.

부하는 의미에서의 단절 선언이지 과거에 대한 총체적 망각이나 현실적으로 가능치 않은 문화적 불연속성을 주장하는 것은 아니다.

칼뱅이 학문관의 또하나의 요체는 그것이 우리가 소중히 여기고 사용해야 할 ‘하나님의 선물’이라는 것이다. 구원과 관계없는 일반학문 또는 이교사상의 가치를 인정할 수 있었던 것은 그의 일반은총론에 근거한다. 칼뱅은 성서와 교부들의 예를 근거하여 “우리는 하나님으로부터 유래한 것이라면 어떤 것이라도, 어떠한 출처로부터도 자유롭게 사용할 수 있다”고 주장한다.⁴⁹⁹⁾ 어떤 진리가 비기독교인에 의해 발견되었다 할지라도 그것도 하나님께로부터 유래한 것이며, 객관적으로 주어진 것이다. 그것은 시간과 공간을 초월하여 모든 사람에게 동일하며, 자체 내 모순이 없으며 지적으로 파악이 가능하다는 것이다.

그가 인문교양학문(liberal arts)을 존중하는 데는 이러한 입장이 기초에 있었다. 교양학문은 하나님의 선물로서 이것을 통하여 “알려질 필요가 있는 모든 것들”이 인류에게 계시되어 있다.⁵⁰⁰⁾ 철학에 대해서도 성서에 비해서는 열등하지만 “하나님의 고상한 선물”로 여기고 높은 가치를 부여하였다. 모든 시대의 철학자들은 “진리에 대한 지식에 관하여 세상을 계몽하도록 하나님 자신에 의하여 이끌림을 받았으며, 이러한 선물을 우리는 소중히 여기고 사용해야 한다고 칼뱅은 믿었다.⁵⁰¹⁾

하나님께서 우리의 눈을 열어 주시는데 만일 우리가 눈을 감아버린다고 하면 우리는 자연의 질서를 도착시킨 것에 대해 정죄를 받을 만하지 않겠는가? 우리가 하나님을 보기 전에, 그리고 예정된 것처럼 그의 형상에 참여하기 전에, 하나님께서 우리가 그의 놀라운 숨씨들을 이 지상에서 명상해 보기를 원하실 때, 만일 우리가 이 모든 것을 모독해 버리고 아무 것도 알기를 원하지 않는다면, 우리는 명백히 하나님을 대항하여 싸우

499)칼뱅은 <고린도 전서 주석> 15:33에서 바울의 예를, <디도서 주석> 1:12에서는 Basil을 인용한다. Bouwsma, *John Calvin*, p.98 n.6 ; Arthur Holmes, *All Truth is God's Truth*(Eerdman,1977), 서원모 역, <모든 진리는 하나님의 진리다>(크리스찬 다이제스트, 1991), p.25.

500) <창세기 주석> 4:20, <이사야서 주석> 19:3. 칼뱅은 비학(occult science)에 대해서는 반대한다 그 이유는 그것이 다른 기원을 갖기 때문이다. Bouwsma, *John Calvin*, p.99.

501) Bucer에게 보낸 편지, 1549년 2월, CO XX, pp.530-531 quoted in Bouwsma, *John Calvin*, pp.234-235.

는 것이 아닌가? 그가 우리에게 베풀어 주기를 원하시는 가장 중요하고 가장 가치있는 선을 포기해 버리는 것이 아닌가? 하나님께서는 인간들에게 지성을 박탈해 버리기 위하여 그들을 이 세상에 두신 것이 아니다. 하나님은 인간들이 당나귀나 말과 같기를 원치 않으시며 인간들에게 이성을 부여하셔서 이들이 이해할 수 있는 지적 능력을 가진 존재가 되기를 원하셨기 때문이다.⁵⁰²⁾

이러한 신념 때문에 칼뱅은 세속학자들의 작품을 이용하는 것을 정당하게 생각하였다. 기독교 강요의 첫머리에서 칼뱅은 철학에 관한 키케로의 정의를 끌어들이고 있으며 수시로 플라톤, 아리스토텔레스 등 고대의 철학자들을 인용하고 있다. 그는 모든 존재는 신에 의존한다는 플라톤의 통찰에 특별한 감명을 받았으며, 선택된 자들 역시 이성의 소리에 복종한다고 기술하였다.⁵⁰³⁾

스콜라 학문에 관해서도 그는 자신이 익히 알고 있었던 스콜라 주의의 오류에 빠지지 않는 한 담론의 자료들을 기꺼이 이용할 수 있다고 생각하였다.⁵⁰⁴⁾ 그는 스콜라 철학의 예리한 개념적 구분들을 존중하였다. 예를 들어, 인간사에 대한 하나님의 책임“에 대하여 기술하면서, 그는 ”학파들이 상대적 필연성과 절대적 필연성을 구별한 것의 후건(後件,consequent)과 결론(consequence)의 구별과 마찬가지로 분별없는 일이 아니다“고 했다.⁵⁰⁵⁾ 토론에 있어서 정의는 근본적인 것이며, 정의는 논변의 요체이며 기반이다”고 했다.⁵⁰⁶⁾ 신학논의를 성서의 언어로만 해야 한다고 주장하는 사람들에 대하여도 전문화된 특수용어의 사용을 옹호하였고 실제로, 형식(form)과 실체(substance)와 같은 옛범주들을 사용하였다. 그러나 이것은 그를 마지막 스콜라주의자로 간주하게 하는 것이 아니다. 다른 인문주의자들도 스콜라적 논리전개가 편리하거나 도움이 되면 그것을 사용하였다.

자연과학에 관하여, 칼뱅은 흔히 코페르니쿠스의 학설과 관련하여 완고한 몽매주의자(obscurantism)로 공격받곤 하였지만 이것은 검증되지 않은 사실에 근

502) <유포기 설교> 103번, pp.522-523, <강요>2.2.16 참조.

503) Bouwsma, Ibid.,p.99 ;<시편 주석> 104:29 ; <창세기 주석> 37:25.

504) B. Girardin, *Rhetorique et Theologique*, pp.253-265 ; Armanda La Valee, "Calvin's Criticism of Scholastic Theology" (Harvard University, Ph.D. diss., 1967)

505) <강요> 1.16.9.

506) <강요> 2.4.1.

거한 것이었다. 사실은 칼뱅은 코페르니쿠스를 언급한 적이 없었고, 그는 창세기 주석에서 창조 기사는 ‘천문학의 높은 학술’과 경쟁하는 것이 아니라, 글을 모르는 사람들, 길거리의 사람들의 수준에 맞추어 말하고 있다고 기술하였다.⁵⁰⁷⁾ 화란의 과학사가인 호이카스(R. Hooykaas)는 코페르니쿠스에 관한 칼뱅의 신화에 대하여 다음과 같이 말한다. “이것처럼 세밀하고 잘 묘사된 허위사실은 없다. 그리고 이 직접인용부호까지 동반한 이 허위사실은 과학사의 저자들에 의하여 계속적으로 반복되어 왔다. 그러나 이들은 분명히 그 진술의 진위를 검증하는 수고를 행하지 않았다. 나는 15년 동안 여러 과학사 관계 간행물들에 칼뱅으로부터의 인용은 상상의 것임을 지적해왔다. 그러나 이 전설은 잘 소멸되지 않고 있다.”⁵⁰⁸⁾

칼뱅에게서 학문은 진리 자체는 아니었으나 진리에 도달하기 위한 도구로서 하나님이 주신 이성과 일반은총의 혜택의 결과였다. 학문이 신앙의 세계에서 중요성을 갖는 이유는 그것이 하나님의 말씀을 연구하는 데 유용한 도구이며, 고급한 신학을 이해할 수 있게 하는 사고방식을 훈련해 주기 때문이다. 학문은 단지 현학적인 지식의 과시나, 인간적인 호기심의 충족으로서는 전혀 가치를 인정받지 못했다. 그러므로 이것을 올바른 목적으로 정당하고 성숙하게 발전시키는 것이 신앙 안에서 마땅한 도리로 간주되었다.

3. 신학과 인문주의 학문

제네바 아카데미의 중심은 신학교육에 있었다. 법학부와 의학부는 칼뱅이 희망했었지만 그의 생전에는 설치되지 못하였다. 인문주의 학문은 신학교육에 관하여서는 성서의 정확한 의미를 추구할 수 있는 언어적 연구를 수행하고 스콜라 신학자들의 오류와 부질없음을 타파할 수 있는 참된 신학적 사고를 가능케 하기 위한 것이었다. 그리고, 한걸음 더 나아가 그가 실제로 원한 것은 아직 유럽은 물론 프랑스에서조차 종교개혁을 위한 과제가 산적한 상황에서 고대의 수사학자에 비길 수 있을만큼 논쟁과 설득에 능한 목회자를 양성하는 것이었다. 그러면 인문

507) Heiko A. Oberman, "Calvin's Critique of Calvinism", *Christian Higher Education: the Contemporary Challenge*(Potchefstroom Institute for Reformational Studies, 1983),p.373.
508)R. Hooykaas, *Religion and the Rise of Modern Science*(Edinburgh/London, 1972),p.121.

학문은 어떤 방식으로 그러한 신학교육의 목적에 기여할 수 있는가?

가) 신학교육과 인문주의

칼뱅사상의 학문적 특징이 신학과 인문주의를 통합하는 것이었다고 볼 때, 인문주의의 학문적 범주는 인식론, 언어와 문헌학, 그리고 수사학으로 대별할 수 있다. 자료상으로는 고대교부들의 저작, 회랍 로마의 웅변가, 역사가, 시인, 철학자들의 저작이 연구대상이었다. 시인과 웅변가들을 철학자들보다 선호하였다는 점은 인문주의에 내포된 강한 수사학적 경향을 의미한다는 점에서 주목할 만한 사실이다. 칼뱅은 참된 신학적 사고를 위한 능력을 함양하는데 인문주의 학문의 수련이 필요하다고 생각하였는데, 그것은 그 자신이 신학자가 된 과정과 일치하는 것이었다. 칼뱅은 신학전공의 정규과정에 속한 적은 없었으나 프랑스 르네상스의 전반적인 신학적 문화 속에서 성장할 수 있었다. 스콜라적 전통이 있었으나 Divotio Moderna의 정신이 작용하였던 몽페귀 대학에서 스코틀랜드 신학자 존 메이저의 영향을 받았고, 이후 로렌조 발라, 에라스무스 등 인문주의의 대가들을 학습하는 과정에서 스스로 신학적 훈련을 쌓아가게 되었다. 그들의 학문은 신학적 교의를 가르치는 것은 아니었지만 스콜라주의의 명제들을 비판해 주었고, 종교적 문헌과 제도를 다루는 방법을 훈련시켜 줌으로써 성서해석의 기반을 마련하고 중세신학이 간과했던 성서의 메시지들을 발견할 수 있게 하였다. 그가 당시까지 신학뿐 아니라 기존의 학문전반의 패러다임이었던 스콜라주의를 탈피할 수 있었던 이유는 인문주의에서 대안적인 학문패턴을 습득하고 있었기 때문이었다. 고대언어 연구와 문헌학적 방법은 성서의 의미를 올바르게 해석할 수 있게 해 주었으며, 수사학의 정신과 기법은 신자들에게 바른 신앙의 메시지를 이해시키고 그들을 감동과 실천으로 인도할 수 있게 하는 힘을 갖게 해 주었다. 칼뱅은 이것이 영적인 목적의식을 결여한 스콜라 학자들의 끝없는 사변을 답습하는 것보다 신학의 발전에 유익하다고 믿었다. 이미 이 시대의 인문주의자들은 중세 신학자들의 뻔한 이야기들보다는 오히려 고대의 이방인 스승들에게서 인간과 종교, 그리고 신에 대한 담론까지도 더 유익한 가르침을 얻을 수 있다고 보고 있었던 것은 이

와 무관치 않다.⁵⁰⁹⁾ 그래서 제네바의 신학교육에서는 스콜라 신학의 변증술 자체를 가르치지 않았는데 그 때문에 오히려 나중에 목회현장에서 논쟁적 상황에 대처하는 기술을 필요로 하게되자 외부인사를 초빙하여 배우게 하는 일도 있었다.

이 시대의 인문학문의 역할과 가치는 신조보다는 바른 이상을 추구하게 하는 정신의 자세와 연구방법에 있었다.⁵¹⁰⁾ 칼뱅이 힘입은 인문주의의 학문정신이 갖는 특징은 다음의 몇가지로 요약할 수 있다. 첫째는 비판적 정신이었다. 인문주의자들은 자기시대의 영적, 도덕적 위기와 함께 그것을 인식하고 대처해 나갈 지적인 장치에도 역시 위기가 도래하였음을 파악하고 있었다. 바꿔 말하면 중세적인 스콜라주의의 방법론과 지적 구조로는 당면한 종교적, 사상적 과제를 다루어 나갈 수 없음을 이해하였던 것이다. 인문주의는 기본적으로 언어와 문헌학의 실증적 연구 방법에 기초하며 엄밀하고 정직한 학문의 자세를 요구하고 함양하였다. 따라서 인문주의자들은 스콜라 학자들의 확고한 근거를 갖추지 못한 해석과 추론의 임의성을 비판하였을 뿐만 아니라 지적, 도덕적 정당성을 결여한 권위에 대한 맹신을 공격하였다.

둘째는, 역사의식이 담긴 신학작업을 고취하였다는 점이다. 신학자로서의 칼뱅은 자신의 신학작업의 목적을 영구적이고 보편적인 진리명제를 진술하는데 두지 않고, 자기 시대의 진정한 문제가 무엇인가를 묻고 그것에 적실한 해답을 제공해야 한다는 의식을 갖고 있었다.⁵¹¹⁾ 자기 시대의 역사적 상황과 문제에 대한 깊은 인식과 시대적 책임감을 갖고 살아가는 신학자와 관념적으로 초월적인 계시의 이해에만 전념하는 신학자는 신학작업의 성격과 그 진술의 방법이 달라지게 된다. 칼뱅은 현실의 실제적 필요와 상관성이 없는 신학작업에 빠져들지 않으려 했다. 이것은 전시대의 스콜라주의 속에서는 찾아볼 수 없는 정신자세이다. 또

509) 키케로의 <신에 대하여>에 나타난 종교문제를 다루는 사려깊은 신증성을 칼뱅은 가치있게 여긴다. 시모니데스는 폭군 히에로(Hiero)가 신이란 무엇인가고 묻자 생각해 보기 위하여 이하에 하루를 요구한다. 질문이 반복될 때마다 그는 또 하루의 말미를 요구하곤 한다. 마침내 이 질문은 오래 생각하면 할수록 더 당혹스러울 뿐이기만 한 질문이라는 결론을 내렸다. 이에 대하여 칼뱅은 “이처럼 모호한 문제에 대하여 그는 현명하게도 판단을 유보했다”고 평한다. <강요>1,5,12. 인간의 인식능력과 관련하여 칼뱅은 인간에게는 “아는 것이 가능하지도 정당하지도 않는 문제들이 있다”는 것을 주장한다.<강요>2.23.8 ; Bouwsma, *John Calvin*, p.155.

510) Breen, *John Calvin*, p.146.

511) <예레미야 주석>1:9 quoted in Bouwsma, *John Calvin*, p.191;

한 이것은 성서가 갖는 역사성이기도 하다. 성서는 역사적 정황 속에서 씌여진 것으로서 기록 당시의 상황을 철저히 반영하며, 그 상황 속에 있는 인간들을 향하여 씌여진 것이다. 성서의 이러한 맥락적 특성을 이해할 때 신학작업은 모든 시대를 위한 보편 명제를 작성하는 태도에서 벗어나 자기 시대의 상황과 청중들을 향하여 말하면서 보편적인 신의 의지를 설명하게 된다. 그러면 고대에 기록된 성서 속에서 각 시대에 적용되어야 할 정신을 어떻게 발견하게 되는가라는 물음이 주어진다. 성서에 묻혀있는 보화들을 발견하게 해 주는 것이 각 시대의 학문의 역할이며 과제라면 칼뱅에게는 인문주의 학문이 전시대의 편견과 허위의식을 벗어나 성서의 본래의 맥락을 발견하게 해 주는 도구가 된 것이었다.

셋째는, 실천성과 이론성의 통전이다. 여기서 실천적이라는 말은 과제지향적이고 현장성이 있다는 뜻이다.⁵¹²⁾ 칼뱅은 그 시대의 교회상황이 요청하는 바에 응답하는 신학 즉, 개혁작업과 직접적으로 관련되는 신학을 제시하였다. 그러나 그의 실천성은 기술적인 차원만을 뜻하는 것은 아니었다. 그의 실천은 현장의 구체적 과제를 수행하는 것이면서도 그 속에 근원적인 신앙고백과 이념적 목표를 반영하고 있었다. 그렇기 때문에 그의 목회와 교육사역에서는 신학적 사상의 추출이 가능하다.⁵¹³⁾

제네바 아카데미의 신학교육은 개혁교회의 인재양성을 위한 정신적 환경을 제공하기 위해서는 인문주의적 방향으로 교육이 개혁되어야 한다고 생각한 칼뱅의 구상을 반영하고 있었다.⁵¹⁴⁾ 하지만 제네바 아카데미의 교육은 단순히 성직자 교육의 수준을 제고했다는 데에만 그 의의가 있는 것이 아니다. 아카데미의 교육의 특징은 새로운 교육목표를 이루기 위하여 예술과 문학에서의 견고한 기반을 마련한다는 것이었다. 이 때의 새로운 개신교 대학의 교수들은 새로운 개혁교회를 위하여 목회자와 교수를 훈련해 내야하는 사명을 짐지고 있었다. 이들에게 교육이란 단순히 일반적인 문화적 가치를 한 세대에서 다음 세대로 전달하는 과정이 아니라 종교개혁이라는 현실의 당면한 요구에 부응하는 치열한 문화적 행

512) Sara Little, "Theology and Religious Education" ed., Marvin M. Taylor, *Foundation for Christian Education in an Era of Change*(Abingdon, 1983), pp.31-33. cf. 강용원, "기독교 교육과 신학", <기독교 교육연구> 14권 1집(총신대부설 기독교교육연구소), p.94. 슐라이에르 마하의 실천신학에 대한 논의 참조.

513) Donald K. McKim, "John Calvin, Theologian for an Age of Limits" ed. D.K. McKim *Readings in Calvin's Theology*(Baker, 1984), p.76.

514) Jones, p.62.

동이였다.⁵¹⁵⁾ 여기서 인문주의 학문은 그리스도 신앙 안에서 이상적인 인간상의 추구, 즉 균형잡힌 인간성에 내재된 모든 능력을 구현하는 데 필수적일 뿐만 아니라, 루터가 이미 강조하였듯이, 종교개혁 정신에 입각한 고도의 신학을 이해하고 수련하기 위해서 불가결한 것이라는 견해가 칼뱅의 신학교육에 관한 분명한 통찰이였다.⁵¹⁶⁾

구체적으로 칼뱅은 학생들이 라틴어와 희랍어를 숙달해야 한다고 주장하였으며, 고전에 대한 훈련을 균형있게 추구하였다. 라틴어와 희랍어 학습은 동일한 수준으로 부과되었다. 이 고전어학 과목들에서 수사학적 요소는 슈트름의 학교에서보다는 덜 강조되었는데 이는 키케로 매니아가 되지 않게 하기 위함이었다.⁵¹⁷⁾ 이 시대는 에라스무스의 <격언집(Adagiae)>이나 꼬르디에의 <대화록(Colloquis)>의 인기가 여전히 높던 때였다. 마치 다음 시대의 대학생들이 밀튼의 시를 알아야 했고, 현대에는 사회과학이 지적인 유행을 타고 있는 것처럼, 교양계급의 수준에 맞추려면 고전의 인용이나 비유에 능통해야 했다. 칼뱅은 그의 제자들에게 당시의 최상의 교양수준에 도달할 것을 요구하였고, 이 학교가 유럽의 최상의 대학들과 비견할 수 있는 충실한 인문교육을 제공할 것을 목적으로 하였다.⁵¹⁸⁾

아카데미의 고등과정에서 다루는 교부 및 현대신학 부문의 커리큘럼은, 로버트 킹던이 인용한 한 목회자의 도서목록에 따르면, 다양한 분야의 신학과 성서학 저작을 섭렵하도록 되어 있었고, 에라스무스의 사본학, 라뮈의 논리학, 루터의 논쟁적 신학을 포함하고 있었다.⁵¹⁹⁾ 아카데미의 도서관의 장서를 통해서도 알 수 있는 것은, 학생들은 키케로와 퀴틸리안의 저작을 통하여 수사학 전통의 튼튼한 기초를 확보하도록 하였고 희랍어로서 아리스토텔레스와 플라톤의 철학을 연구하였고 희랍과 로마의 역사에 관한 독서를 권장받았다는 사실이다. 칼뱅은 <기독교 강요>에서 고전작가들이 빈번히 매우 자유롭게 인용하고 있는데 이것은 표현술과 박식한 학문을 추구하는 학생들이 그냥 지나칠 수 없는 것이다. 그는 자신이 교육받고 습득한 고전의 자료와 지식이 제네바 아카데미의 생도들에

515) Kittelson, p.159.

516) 박준철, “서양 고,중세의 인문주의”, p.23.

517) Borgeaud., p.45.

518) Breen, *John Calvin*, p.157.

519) Kingdon, *Coming of War*, p.16 quoted in Serene, p.62.

게 전수되어야 한다고 믿은 것이라고 보아야 한다.⁵²⁰⁾ 아카데미의 생도들은 프랑스어에도 적지 않은 관심을 가질 것이 요구되었다. 이 시대의 인문주의자들은 학문적인 라틴어나 자국어에 담긴 지혜나 동등한 가치를 갖는다고 믿었는데 칼뱅도 이에 수긍하고 있었음을 나타내는 것이다.

나) 성서와 인문주의 학문

앞서 본 바와 같이 칼뱅의 신학과 교육에서 인문주의는 분명히 그 역할과 가치를 인정받고 적극적으로 수용되었다. 그러나 그의 본래의 신앙개념과 신본주의적 세계관이 인문주의로 환원되는 것은 결코 아니었다. 그의 신학의 언어와 인식론적 구조, 교육의 철학과 교과과정 및 교육정책에는 인문주의가 강하게 반영되고 있지만, 그럼에도 칼뱅 신학의 텍스트와 준거는 분명히 성서였다. 그의 사상이 전반적으로 인문주의 정신과 긴밀한 상관성을 맺고 있었던 이유는 인문주의 학문이 기존의 스콜라 신학의 방법이나 사고양식으로는 포착하지 못하는 성서의 메시지와 사상을 발견할 수 있게 해 주는 것을 경험하였기 때문이다. 그렇지만 칼뱅은 자신의 개인적인 회심 체험에 근거한 경건, 즉 하나님의 엄위와 성령의 조명에 의한 성서 의미의 확증의 체험으로 인하여 철저한 성서적 토대를 놓치지 않을 수 있었다. 그는 성서를 “인간의 언어”로서는 언어학과 문헌학의 분석 대상으로 대하되, 권위와 영감을 지닌 “하나님의 말씀”으로 받아들이는 것을 자신의 신학함(doing theology)의 근본자세로 삼았던 것이다. 이 점에서 칼뱅은 종교를 신학적 차원보다 도덕적 차원으로 이끌어 가려고 하는 통상적인 인문주의자들과는 구별하여 신학적 인문주의자라고 부를 수 있다. 칼뱅에게 성서의 “지식”은 단순히 관찰이나 발견 또는 기억에 의해 얻어지는 학문적 지식은 아니었다.⁵²¹⁾

520) Serene, p.62.

521) <강요> 3권 2장 14절 소제목은 “보다 고급한 지식으로서의 믿음”이다. “우리가 믿음을 지식이라고 부를 때, 이것은 인간의 감각적 지식의 대상이 되는 것들과 관련된 그런 종류의 것들을 의미하지 않는다. 왜냐하면 믿음은 감각을 훨씬 초월한 것이므로 인간의 정신은 믿음에 도달하기 위해 자신을 초월하고 넘어가야 하기 때문이다. 인간의 정신은 자신이 도달한 곳에서조차 자기가 느끼는 것을 이해하지 못한다. 그러나 인간의 정신은 자신이 파악하지 못한 것을 확신하는 동안에는, 그 확신의 (바로 그) 확실성으로 인하여 그 자체의 능력으로 어떠한 인간적인 것을 인식하는 것보다 더 많이 이해한다. 그러므로 바울은 믿음이 “지

신학은 입술로 하는 것이 아니라 생명에서 나오는 것이요 다른 여타의 학문처럼 단지 암기력이나 지능으로 이해되는 것이 아니다. 전체 영혼을 송두리째 집중할 때 이해되는 것이요 가슴 속 가장 깊은 곳에서 그 좌소와 거주하는 곳을 발견하는 것이다.⁵²²⁾

종교개혁자로서 그의 모든 저술과 가르침에는 시종일관 성서가 신학의 원천이며 근본규범으로 제시되며 그 중요성과 우위성에 대한 강조가 빠지지 않고 있다.

우리가 데모스테네스나 키케로, 플라톤, 아리스토텔레스 혹은 그와 같은 종류의 다른 저자들의 책을 읽을 때, 우리는 정말로 그들이 놀랍게 우리를 끌어당기고 기쁘게 하고 감동시키고 심지어는 우리의 지성을 황홀케 한다는 점을 나는 진심으로 고백한다. 그러나 우리가 그들로부터 벗어나서 성경으로 돌아간다면 우리가 의도하던 안하던 성경은 우리의 가슴을 깊이 관통하고 우리 속에 자리잡아서 모든 철학자들과 수사학자들의 힘이란 성경에 비교하면 한낱 연기처럼 보인다.⁵²³⁾

무엇보다 성서는 창조주에게 다가가기 위한 길잡이와 교사로서 인간의 사변과 추론이 대신할 수 없는 신학의 원천이다.⁵²⁴⁾

만일 참다운 종교를 조금이라도 알고자 한다면 먼저 하늘의 교훈을 받아야 하고 또한 누구든지 성서의 제자가 되지 않고는 참되고 건전한 교리의 작은 지식도 가질 수 없다는 것을 원칙으로 알아야 한다.⁵²⁵⁾

성서는 성령의 학교이다. 그 안에는 알아서 유용하고 필요한 것은 하나도

식에 넘치는 그리스도의 사랑을 알아 그 넓이와 길이와 높이와 깊이가 어떠함을 깨닫는”(에베소서3:18-19) 능력이라고 아름답게 묘사한다. 바울이 말하고자 하는 것은 우리의 정신이 믿음으로써 수용하는 것이 모든 점에서 무한한 것이며 이런 종류의 지식이 다른 모든 이해보다 훨씬 더 고급하다는 점이다.<강요> 3.2.14.

522) 김제성, <최근의 칼뱅연구>,p.11

523) <강요> 1.8.1.

524) <강요>1.6.1.

525) <강요> 1.6.2

빠짐없이 기록되어 있고, 알아야 할 중요한 것 이외에는 아무 것도 가르쳐 주지 않는다.⁵²⁶⁾

칼뱅은 하나님과 인간의 관계를 교사와 학생의 관계로 설명하면서 “성서는 학교 또는 교과목”으로서 “우리가 배울 수 있는 유일한 터전”이라고 지적한다.⁵²⁷⁾ 그러므로 칼뱅의 신학은 성서를 통해서만 창조주이시며 구속주이시며 세계의 주권자이신 하나님을 알 수 있다는 전제를 갖고 있었고, 그는 언제나 성서 위에서만 자기의 신학적 프로그램을 성립시키려는 자세를 견지했음을 알 수 있다.

또한 일반교육에서도 성서의 중요성은 강조되었다. 1938년의 “제네바 학교를 위한 시안“에서도 ”하나님의 말씀은 모든 배움의 근거가 된다“고 하면서 성서가 신앙교육에서만 아니라 일반교육에서도 중요함을 천명하였다. 그는 인간의 삶의 모든 영역에서 성서의 권위를 받아들였으므로 교육의 영역에서도 그 권위를 인정한 것이다. 성서의 건전한 지식은 교육의 어떤 프로그램에서도 기초가 되는 것이었다.

칼뱅의 사상이 성서에 의존된 관계라는 사실은 그의 가르침의 내용만 아니라 형식에서도 강하게 드러난다. 그는 설교와 강의는 성서의 각권을 따라 강해하는 방식으로 진행되었고 그것들은 주석서의 형식으로 출판되었다.⁵²⁸⁾ 어떤 강의는 시작과 종결이 기도문으로써 이루어졌다.⁵²⁹⁾ 이러한 특징들 때문에 인문주의는 오히려 칼뱅의 사상에서 그 역할을 표면적으로 드러내지 않았다고 볼 수 있다. 그리고 이것이 칼뱅의 회심 이후의 인문주의의 지속성 여부에 대한 논란의 이유이기도 하다. 이것은 그만큼 그의 신학적 개념과 경건이 독자들에게 직접적으로 전달되었다는 것을 의미하므로 신학자로서의 강점으로 인정되어야 할 것이다. 결론적으로 제네바 아카데미의 교육에서 신앙과 인문주의, 또는 성서와 인문학문의 관계는 유비적으로 표현한다면, 영혼과 몸의 관계처럼 분리될 수 없이 중

526) <강요> 3.21.3

527) Parker, pp.51-54.

528) 칼뱅은 1541년 제네바로 3년만에 재청빙되어 돌아왔을 때에도 추방당하기 직전의 설교본문에 바로 연이어 설교함으로써 2차 사역을 시작한 바 있다.

529) 예를 들어, “주 하나님께서 당신의 하늘의 지혜의 신비를 다룰 수 있도록 허락하시되 당신의 거룩한 이름에 대한 경외심 속에서 당신의 영광과 우리의 함양에 참된 유익이 되도록 할 수 있게 하소서. Jean Cadier, *The Man God Mastered*, trans. O. R. Johnstone, (London, Intervarsity Fellowship Press, 1960), pp.167-168.

합된 것이었으나, 영이 몸에 대하여 그러함 같이 신앙의 우위성을 전제하고 인문학문이 강조되었던 것이다.

VI. 결어

본고에서는 칼뱅의 신학사상 속에 내포되어 있는 인문주의의 지적 요소와 사상적 기능을 조명해 보고자 하였다. 그 목적은 16세기 종교개혁 운동에 광범위한 영향을 나타낸 칼뱅의 신학사상이 철저한 신분주의적 교의와 경건에 뿌리박고 있지만 그것이 갖는 역동성과 높은 문화상관성은 당시의 시대정신이며 주된 지적 조류인 인문주의와의 상호작용에 기인함을 증명하고자 함이다. 그리고 이를 통하여 신학과 인문학이 결합 또는 상호작용하는 양식에 대한 하나의 전범을 얻기 위함이다.

이러한 칼뱅사상과 인문주의에 대한 가설적 판단을 증명하기 위하여 먼저 칼뱅의 신학이 형성되는 과정에서 인문주의가 그의 교육과 문화적 환경으로서 미친 영향을 고찰하였다. 이것은 단순한 칼뱅의 교육적 배경에 대한 전기적 사실들만이 아니라 그보다는 더 넓은 맥락인 종교개혁과 르네상스의 관계를 기반으로 하여 파악하고자 하였다. 그리고, 그의 신학 사상을 구성하며, 교육적 실천 속에서 기능하는 인문주의의 구체적인 요소들을 찾아 보고자 하였다. 이 때, 인문주의를 신조적인 지식보다는 하나의 정신적 성향이며 사유방식 또는 학문적 방법론으로 이해하는 관점에서 접근하였으며, 당시의 인문주의자들의 교육적 성향과 실천적 프로그램에도 주목하였다.

칼뱅의 신학작업(doing theology)에서 인문주의가 수용되고 활용된 것은 신학적 인식론, 문헌학적 방법론, 수사학적 언어의 3가지 측면으로 요약할 수 있다. 신앙을 ‘하나님을 아는 지식(knowledge of God)’으로서 정의하며 접근하는 칼뱅의 “이중 지식론(duplex cognitio Dei)”은 그의 신학 전체를 관통하는 인식론이며 그의 신학의 구성원리로 평가된다. 이것은 종교에서조차 이성의 객관적인 인식능력을 무비판적으로 전제한 중세적인 신학방법을 탈피한 것으로서 신학의 출발점을 “신 또는 신성(God or God’s nature)이란 무엇인가?”라는 물음보다 “우리는 신 또는 신성(God or God’s nature)을 어떻게 알 수 있는가?”라는 물음에 두고자 하는 것이었다. 이것은 르네상스 시대의 인식론적 전환과 궤를 같이하는 방법인 동시에 성서에서 발견되는 지식 개념과 조화되는 것이었다.

문헌학적 방법은 로렌조 발라, 기욤 뷔데, 에라스무스 등의 인문주의자들

로부터 습득한 것으로서 성서에 대한 역사문법적인 연구를 가능케 해 줌으로써 성서해석의 누적된 오류들을 제거하고 성서의 본래의 의미를 발견하게 해 주는 것이었다. 이것은 그의 방대한 성서주석과 <기독교 강요>로 대표되는 교의학적인 신학작업의 기본토대가 되는 것이었다. 수사학의 학문정신과 언어적 수련은 성서 자체의 목적인 인간의 구원과 경건의 함양을 위하여 효과적으로 활용될 수 있는 것이었다. 그리고 신학과 수사학의 결합은 이미 고대 교회 이래로 기독교회의 전통이었으며, 칼뱅의 수사학은 이 전통 위에 서 있는 것이었다. 그는 무엇보다도 성서의 언어 자체가 인간들에게 의사소통(communication)되게 하기 위한 수사학적 성격을 갖고 있다는 점을 주목하였다. 따라서 칼뱅 신학에서 수사학적 차원은 성서의 정신과 조화롭게 일치하는 것으로서 신학이 철저한 성서적 기반을 갖는 데 수사학의 수용은 전혀 장애가 되지 않음을 볼 수 있다.

칼뱅의 신학과 인문주의의 관계에서 주목할 점은 인문주의의 영향이 성서 및 성서적 원리와의 긴밀한 조화를 유지하는 가운데 받아들여졌다는 사실이다. 그는 에라스무스로 대표되는 당시의 기독교 인문주의자들이 중세 말의 왜곡된 기독교를 도덕과 내면의 영성을 중심으로 갱신하면서 교의적 요소를 무시하려 한 것과 달리 ‘하나님 주권사상(God’s sovereignty)’과 ‘예정론’, ‘죄론’과 ‘인간의 전적 부패’ 등 성서의 근본교의를 중심으로 한 신학작업을 인문주의 학문과 분리시키지 않았다. 그러므로 칼뱅을 당시의 프랑스 인문주의 지식인의 한 사람을 보는 견해는 타당하지만, 그의 인문주의는 통상적인 기독교 인문주의와의 구별되는 신학적 인문주의라는 개념으로 규정할 수 있다.

1. 종교개혁과 인문주의

종교개혁이 인문주의의 영향 속에서 일어난 사건이라는 점에 대하여는 연구자들 간에 이견이 없으나 서로 이질적이고 상반된 것으로 보이는 두 사상이 어떻게 한 역사적 인물 및 운동 속에 공존할 수 있었는가에 대하여는 의구심을 일으키곤 한다. 종교개혁은 어느 시대의 기독교 전통보다 철저히 신분주의적 신학노선을 추구하였으며, 종교개혁자들은 인문주의자들이 도덕적 정신개혁으로서

종교의 개혁을 추구한 것과 달리, 신앙 자체의 갱신과 교의의 재해석을 추구했던 것이다. 이와 관련한 종래의 해석은 르네상스 시대의 인문주의 운동들 가운데 북방의 기독교적 인문주의만이 종교개혁에 기여하였다는 설명이었다. 즉 인문주의와 종교개혁의 관계는 주로 에라스무스로 상징되는 맥락에서 이해되어 왔던 것이다. “종교개혁이라는 알은 에라스무스가 품고 루터가 부화시켰다”고 말하듯이, 인문주의는 중세 카톨릭의 부조리를 비판하고 성서 원전과 교부전통을 재발견하게 함으로써 종교개혁을 촉발시키는 데 기여한 것으로 여겨져 왔다. 그러나 그러한 설명은 이탈리아의 르네상스와 북유럽의 르네상스를 지나치게 구별함으로써 르네상스 운동의 전유럽적인 단일성을 간과하게 하는 것이며, 동시에 북방 르네상스의 성격을 문헌학적 학문운동으로 국한시키는 결과를 가져왔었다. 인문주의와 종교개혁의 관계성은 그것으로만 국한될 것은 아니었다. 그것 외에도 인문주의의 학문과 정신자세는 인식론적 사고의 틀과 수사학적 언어를 제공하는 역할을 함으로써 개혁자들이 개신교의 새로운 신학체계를 구성할 수 있게 하였다. 이 점에 관해서는 여러 종교개혁자들 가운데서도 칼뱅을 통하여 풍부한 이해가 얻어질 수 있다.

지금까지 인문주의와 종교개혁과의 관계가 분명하게 해명되지 못했던 이유는 인문주의 사조 자체의 다면성과 복합성 때문이기도 하지만, 그 외에도 몇 가지 이유를 찾을 수 있다. 첫째는, 르네상스 문화 전반의 경향성과 종교적 함의에 대한 이해가 부족한 가운데 양자의 관계를 규정하고자 했기 때문이다. 즉 제도나 이데올로기에서 카톨릭 체제를 거부하는 탈중세적 경향 속에서도 새로운 종교적 요구를 담고 있었던 르네상스의 시대정신을 인문주의 운동의 전반적인 흐름 속에서 읽어야 했던 것이다. 둘째로는 종교개혁의 기원 내지 영향관계를 논함에 있어서 단선적인 지적 기원의 관점에 치우쳤기 때문이다. 영향사에 있어서 단일한 맥락의 영향관계를 조명하는 주장은 다른 맥락의 주장에 의하여 반박되곤 한다. 주된 예로서, 루터의 인문주의에 대한 우호적 입장과 에라스무스의 종교개혁에 대한 거부의 입장은 현격한 대조를 이루며 인문주의와 종교개혁의 관계에 혼선을 야기한다.⁵³⁰⁾ 인문주의가 없었다면 종교개혁의 도래가 불가능했을 것이라는 점을 인정하면서도, 다른 한편으로는 양자가 각기 추구하는 인간관과 가치관에서

530) 박준철, “르네상스 휴머니즘과 종교개혁의 관계- 멜란히톤의 비텐베르크 대학 커리큘럼 개편을 중심으로”, <서양사론> Vol.52, no.1(1997), p.2.

근본적으로 화합할 수 없는 배타적 이질성이 함유되어 있다는 주장이 제기되기 때문이다. 인간의 능력과 자율성을 신뢰하는 인문주의자들과 인간의 본질적 죄성과 연약함, 신의 주권적 섭리에 의한 역사의 진행을 강조하는 종교개혁가들의 사상은 이념적으로 대립한다는 것이다. 그리하여 인문주의와 종교개혁은 조화의 관계로 간주되기도 하고 불화의 관계로 주장되기도 하였던 것이다.⁵³¹⁾ 그러므로 종교개혁과 인문주의의 관계는 인문주의가 종교개혁의 교의적 사상에 기여하거나 영향을 준 것보다는 양자의 정신적 태도(mentality) 차원의 유사성에서 찾는 것이 타당하다. 인문주의와 종교개혁의 유사성을 정신적 태도 면에서 지적한다면 종교개혁의 정신은 지적인 정직성, 인간의 삶에 대한 생생하고 실제적인 관심이다. 같은 신앙상의 문제라 할지라도 천사의 속성과 수효 등과 같은 영적 세계에 대한 추상적 호기심이 아니라, 죄와 고통, 인간의 한계에 관한 물음들, 인격적 과정 안에서 일어나는 신의 섭리의 역사 등이 세상의 삶의 맥락 속에서 살며 부딪치는 신앙의 실체에 대한 답을 추구했던 것이다. 그러므로 종교개혁자들은 스콜라주의자들이 논리적 추론의 사변에 크게 의지하였던 것과 달리 성서의 계시에 의존하는 신학원리에 도달하였던 것이다. “오직 성경(sola scriptura)”, “성경이 가는 곳까지 가고, 성서가 멈추는 곳에 서라”, “성서가 말하게 하라” 등 계시의존적 사고의 원리를 발견하게 된 것은 방법론 차원에서 스콜라주의에 날카롭게 대립하고 있었던 인문주의 학문사조의 소산이라고 해야 할 것이다. 칼뱅의 신학과 설교의 메시지가 주로 인문주의적 배경을 갖고 있던 당시의 청중들에게 강한 호소력을 발휘할 수 있었던 이유는 이처럼 신앙의 본질적이고 실제적인 물음을 천착하며, 그에 대한 성서의 정확한 답변을 발견하여 인문주의의 수사학적 언어로써 표현하였기 때문이었다.

인문주의 정신이 종교개혁을 가능케 한 가장 밑거름이 된 기여는 스콜라주의의 사고방식을 벗어날 방법론적 대안을 제공해 주었다는 점이다. 인문주의 정신 속에서 배양된 신학은 ‘하나님을 아는 지식’과 ‘인간에 대한 지식’이 상호관련되게 한다. 그리하여 하나님에 대한 지식이 보편타당하지만 신자들의 영적 생활에 실제적 유익이 없는 학문적 명제의 진술로 끝나는 것이 아니라, 그 지식의 목적이 무엇인가를 올바르게 깨우치게 하며 순수하고 생생한 경건에 도달하게

531) *Ibid.*, pp.4-5.

한다. 그것은 신자들에게 두려움과 사랑이 겹쳐져 있는 경건을 갖게 하며, 경배를 가르침으로써 순수하고 생생한(pure and real) 종교의 정의에 도달하게 한다.

그러한 견지에서 볼 때, 칼뱅의 <기독교 강요>의 신지식론이 신앙의 탐구자들에게 스콜라주의자들의 본체론적 질문방식(“하나님은 무엇이신가?”)라는 식의 물음을 벗어나서 인식론의 질문(“하나님에 관한 지식은 어떻게 얻을 수 있는가?”)을 권고하고 있음을 주목하여야 한다.⁵³²⁾ 칼뱅이 그렇게 하는 이유는 그의 신학에서 시종일관 작용하고 있는 ‘하나님을 아는 지식’과 ‘인간 및 세계에 관한 지식’의 상호관계에 대한 강한 인식 때문이다. 칼뱅의 신지식론에는 ‘하나님을 알지 못하고 인간 자신을 알 수 없다’는 명제와 함께 ‘우리 자신에 대한 지식이 없이는 하나님에 관하여 올바르게 알 수 없다’는 전제가 항상 깔려있다. 그래서 그는 창조주를 아는 지식을 다루는 강요의 1권 후반부에서 다음과 같이 말한다.

우리는 이제 인간의 창조에 대하여 말해야 할 때가 되었다. 그것은 하나님의 모든 창조작업 중에서 가장 고상하고 신적인 정의와 지혜와 선함이 가장 현저히 나타나 있기 때문만이 아니라, 우리가 앞에서 논한 바와 같이 하나님을 아는 지식은 그것과 상응하는 우리 자신에 대한 지식을 수반하지 않을 때에는 선명하거나 완전하지 않기 때문이다.⁵³³⁾

여기에는 구원론적인 관점보다 창조론적 관점(motive)이 제기되고 있다. 성서에는 두 가지 모티브가 모두 존재한다. 그러나 전통적인 신학이 구원론에 치중하며 창조론을 피상적으로 다룬 것과는 달리 후자의 함의를 적극적으로 성찰하게 하는 것은 칼뱅의 정신 속에 있는 인문주의자의 성향이다. 하나님을 구속주(the Redeemer)로서만 탐구하지 않고 창조와 섭리의 신으로서 탐구한다는 사실은 인간과 세계를 탐구하고 세상 속으로 향하여 나아가는 인문주의 정신의 반영이다. 그러면서도 여기에는 인간이 ‘하나님 형상(Imago Dei)’을 따라 지음받았다는 성서적 교의와의 긴밀한 결합이 작용하고 있다는 데 개혁신학자이며 인문주의자인 칼뱅의 독특성이 있다.

종교개혁과 인문주의의 상관성의 문제는 신학이 시대정신과 어떻게 상호

532)<강요> 1.2.2.

533)<강요> 1.15.2.

작용하는가? 또는 신학이 타 학문의 인식론과 방법론을 어떻게 수용하여 활용하는가?에 대한 귀중한 시사를 얻을 수 있으며, 한걸음 더 나아가 종교와 문화의 상호관계에 대한 일반적 이론을 수립하는데 중요한 전거가 될 수 있다는 점에서 중요하며 지속적인 연구의 필요성이 있다.

2. 칼뱅의 신학적 인문주의

칼뱅 자신의 인문주의적 성향과 그의 신학 속에 포함된 인문주의적 요소를 고려할 때 칼뱅은 충분히 16세기 프랑스 인문주의자의 한 사람으로 간주될 만하다. 그러나 칼뱅을 어떤 범주이든 인문주의자에 포함시키기 위해서는 인문주의의 개념 정의가 필요하다. 종교개혁사의 연구자들에게는 인문주의자란 누구인가? 라는 물음은 수시로 재확인을 요구하는 질문이다. 이에 대한 기술적인 답변은 일차적으로 ‘그리스 로마의 고전학예에 대한 연구자로서 문필 및 교육활동에 종사하는 자’라고 할 수 있다. 그러나 그보다 더 깊은 정신적 성향에 관련하여 인문주의자를 규정한다면 ‘인간과 세계를 그 자체로서 사랑하고 연구하는 사람’이라고 해야 할 것이다. 르네상스 - 종교개혁 시기의 인문주의자들이 고전의 세계에 열정을 갖고 심취한 것도 중세 말의 창조적 힘과 전망을 잃은 스킨라 학문보다는 고대의 기독교 교부들과 그리스-로마의 시인, 철학자들이 인간과 세계, 그리고 때로는 신에 대한 물음에까지 더 진지한 통찰을 주기 때문이었다. 칼뱅도 세네카의 <섭리론>, 키케로의 <신에 대하여>와 같은 작품을 존중하였다. 칼뱅 자신의 사상과 실천 속에서도 우리는 인문주의자의 근본적 성향인 인간에 대한 실제적이고 현실적인 관심의 반영을 읽을 수 있다. 그가 16세기 전반의 프랑스의 주류 문화 속에서 습득한 인문주의의 정신과 성향은 그로 하여금 기존의 전통적 신학의 틀에 박힌 패턴을 추종하지 않고 성서와 초기 기독교의 전통 속에서 새로운 개념과 관점을 발견하게 하였다. 이것은 그의 생애 내내 그의 의식 속에 내재하며 삶의 이상과 학문적 방법론과 사고의 틀로서 작용하였다.

칼뱅은 그가 구사한 고전에 대한 지식, 성서 연구에 적용한 문헌학적 방법과 수사학적 언어의 능력으로 볼 때 뛰어난 프랑스 인문주의자의 한 사람으로

평가될 수 있다. 그러나 정작 그의 인문주의가 중요성을 인정받아야 할 것은 그의 신학작업 속에 반영되는 인문주의 정신이다. <강요>의 서두에 나오는 ‘인간 자신에 대한 지식이 하나님을 알게 하며, 하나님에 대한 지식이 자신을 알게 한다’ 명제는 칼뱅 신학의 인식론의 전제이다. 이 명제의 전건(前件)은 인간에 대한 지식(인문적 지식)과 그것에 대한 탐구의 가치를 긍정하는 인문주의 정신의 표현일 뿐 아니라 인간과 세계에 대한 지식을 통하여 창조주 하나님에 관한 지식(신학적 지식)을 산출할 수 있다는 점에서 신학적 지향을 강하게 내포하고 있다.

그리고 하나님에 관한 지식에서 피조물인 인간에 대한 지식을 얻을 수 있다는 이 명제의 후건은 신학적 지식과 인문적 지식이 불가분의 관계를 갖고 있음을 명시하고 있다. 따라서 칼뱅이 지향하는 인문주의는 유신론적 전제만을 갖거나 기독교 신앙을 윤리와 덕성의 차원에서만 함양하고자 하는 통상적인 기독교 인문주의와 달리 구별될 필요가 있다. 즉, 그것은 교의적이라는 의미에서의 신학적 지향을 강하게 갖고 있으며 인문주의 학문과 신학의 역동적인 종합을 추구하고 있다는 것이다. 그런 점에서 이중 신지식론의 명제는 칼뱅 특유의 신학적 인문주의의 요체가 된다고 할 수 있다.

칼뱅과 당시의 기독교 인문주의자들의 차이점을 알기 위해서는 그들의 종교적 태도를 구체적으로 이해할 필요가 있다. 당시 기독교 인문주의자들은 그리스도 신앙을 고백하고 있었으나 신학적 작업에 관심을 두고 있지는 않았다. 그들은 사상적인 작업에서 유신론적 전제를 내포하고 있었지만 신앙의 제문제에 대한 체계적 해답을 추구하지는 않았고, 신학에서 문제의 해결을 기대하고 탐구하지 않았다. 그 대표적인 예는 에라스무스이다. 16세기 전반에 유럽 최고의 인문학자로서 명성을 누리던 그의 사상세계는 인문학과 성서적 그리스도교의 조화 위에 이루어졌다. 그는 고전 인문학 또는 문학적 인문학 (litterae humaniore)속에서 인간교양의 길을 인식했다. 그리고 이것은 순수한 그리스도교에 봉사하는 것이어야 했다. 지나치게 이교적인 학예에 몰두한 이탈리아 르네상스 속에서 에라스무스는 고전 인문학을 부흥한다는 미명 아래 이교주의가 머리를 쳐들고 있는 위험을 감지했다. 그는 좋은 학문을 강조하되 그것이 그리스도교 신앙과 관련 하에서만 궁극적 의미를 지니는 것으로 생각하였다. 그의 고전주의는 고대로부터도 그리스도교적 이상과 조화되는 요소만을 선택하고 받아들였다. 그에게 고전연구는 그리스

도교의 순화에 이바지해야 했으며 그 목적을 위해 에라스무스는 고대를 그리스도교적 고대로 국한하였다. 따라서 에라스무스의 인문주의를 그리스도교 인문주의, 성서적 인문주의로 부르는 데는 분명히 그의 강한 신앙적 동기가 인정되어야 한다.

그러나 그의 성서적 휴머니즘은 두 가지 면에서 칼뱅과 같은 개혁자의 인문주의와 구별된다. 첫째, 그의 <우신 예찬>(1509)에서 가장 대표적으로 드러나는 종교비판은 해박한 지식과 문학적 능력이 구사된 것으로서 부패한 교회와 성직자들, 구태의연한 학자들을 효과적으로 비판하였지만 신학적 대안을 제시하는 작업을 수행하지는 않았다. 그는 근본적으로 그리스도교적 이상을 기독교의 교의적 신조나 전례보다는 경건과 도덕의 영역에서 찾고자 했기 때문이다. 무엇보다도 현실교회 즉 가건교회를 위한 이론으로서의 교회론적 구상은 갖지 않았다. 단지 개인적 도덕과 학식인은 경건이 부패한 로마교회를 새롭게 할 것이라고 믿었다. 그의 신학 관련 작업은 성서의 편집과 주석에서 머무른다. 성서에 대한 연구와 비성서적인 관행에 대한 비판은 그로 하여금 기독교 신앙을 재정의하고 교회의 개혁과 갱신의 청사진을 설계하는 신학작업의 차원으로 나아가게 하지 않았다. 평화와 관용을 회구하며 범국가적 그리스도교 공동체의 형성을 역설하는 그의 사상은 교의적 신조와 신학노선을 구성하고 논쟁하는 것과는 거리가 멀었던 것이다. 루터는 중세 교황제의 병폐가 잘못 행함(도덕)이 아니라 잘못 믿음(신학)에 뿌리를 둔 것이라는 확신을 갖고 있었으나 에라스무스는 이를 공유하지 않았다. 그는 교의적 구조에 대한 개혁보다는 도덕적 갱신으로써 기독교 공동체가 새로워지고 화합되어 그 보편성이 지속되기를 바라는 입장이었다.

에라스무스가 이러한 입장을 견지하는 데는 그의 정신자세의 특징이 함께 작용한다. 그것은 순수관객(spectateur pur)의 심성이다.⁵³⁴⁾ 전유럽이 한편에서는 교황과 황제, 제후들이, 다른 한편에서는 루터와 멜란히톤과 쾰링거리가 그의 행동과 결단을 촉구한 종교개혁의 격동 속에서 에라스무스는 현실세계에 대한 방관자의 자세를 선택하였다. 종파적, 정치사회적 이데올로기의 당파적 갈등이 극심한 종교개혁의 상황에서 그는 어느 편에도 속하지 않고 언제나 홀로 있기를 원하였다. 그의 의식은 근본적으로 철학적으로나 신학적으로나 특정 노선을 주장하

534) 이광주, p.254.

는 것과는 거리가 멀었다. 그의 심성의 성향은 석의(paraphrasing)적인 것이었다. 호이징아의 말에 의하면 가장 완벽한 뜻에서의 문헌학적이었다.⁵³⁵⁾ 실증적이고 비판적인 성서연구와 교부문학, 고대 연구에 생애를 바친 학문에 능통한 인물이 그가 원하는 자신의 상이었다.

칼뱅에게는 에라스무스와 같은 당시의 기독교 인문주의자들과는 공유되는 속성도 있지만 구별되는 것이 있었다. 그러한 구별되는 점이 있었기 때문에 자신이 청년기에 희망했던 것처럼 고전의 주석가나 고대 로마법 전문가, 또는 에라스무스나 르페브르 데타플 같은 문헌학적인 성서학자에 머무르지 않고 종교개혁 운동의 중심인물이 되었던 것이다. 그러므로 칼뱅의 인문주의를 그 고유한 특성을 규명하지 않고 단순히 르네상스 시대의 일반적인 인문주의 또는 기독교 인문주의와 동일시하는 것은 그의 종교사상의 독특성과 역동성의 원천을 파악하지 못하며 향후의 기독교 신학과 인문학의 상호관계를 정립하는데도 도움이 되지 못할 것이다.

칼뱅의 인문주의가 갖는 독특한 면은 그의 인문주의가 신학적인 지향을 수반하고 있다는 점이다. 첫째, 칼뱅은 누구보다도 인간에 대한 지식을 교회에 제공해 주기 원했다는 점에서 인문주의자들과 공유점을 갖지만, 그것을 하나님에 관한 지식과 연결시키기 위하여 애쓴 교회의 교사라는 점에서 구별된다.⁵³⁶⁾ 둘째, 고전연구가로서의 그의 모습이다. 그는 고전을 연구하고 자신의 신학저술 속에서 고전의 지식을 자유롭게 인용하며 구사하였다. 그것은 독자들의 성향에 맞추기 위해서만이 아니라 자신이 그것들을 애호하였기 때문이었다.⁵³⁷⁾ 그러나 그것들은 항상 성서를 넘어선 권위를 갖거나, 성서의 사상과 배치되지 않았다. 고전을 성서의 원리와 일치하거나 조화를 이루는 한계 안에서 성서의 가르침에 대한 유용한 해석과 설명의 도구로 사용하는 것이 고전학자로서 칼뱅의 자세였다. 그는 성서의 우위성을 명시하였으며,⁵³⁸⁾ 개혁신학을 인문주의와 동일시한 자들을 비판하기

535) Herman Dooyeweerd는 멜란히톤과 베자 역시 문헌학적 정신을 완전히 넘어서지 못함으로 인하여 성서적인 사상의 체계를 세우는데 실패하였고 그것이 17세기 개신교 스킴라주의를 낳게되었음을 지적한다. *The Secularization of Science*(Memphis, Christian Studies Center,1954), p.15.

536) Torrance, *Calvin's Doctrine of Man*,(Greenwood press, 1977/1957), p.11.

537) Bouwsma, *John Calvin*, p.115.

538) Wendel,p.39.

도 하였다.⁵³⁹⁾ 이에 대하여 도예베르트는 칼뱅의 사상은 멜란히톤과 달리 인문주의의 문헌학 정신이 지배하지 못하고 성서의 정신이 통제하였다고 평가한다.⁵⁴⁰⁾

우리가 칼뱅에게서 주목할 점은 그가 인문주의 학자이면서도 자신의 신학을 갖고 있었으며 그것이 인문학을 선도했다는 점이다. <기독교 강요>에서 보여 주듯이 그는 교의를 명확히 천명하는 일의 중요성을 강조하고 교의적인 신학 작업에 매진하였다. 그의 신학의 이면에는 르네상스 인문주의의 정신이 발견되고 있으나 그것은 성서의 개념을 상대화하거나 왜곡하는 것이 아니었다. 오히려 성서의 신앙개념들이 인문학문의 규범적 기준으로 작용하였다. 그럼에도 불구하고 그러한 성서와 신학의 우위는 맹목적인 종교적 교조주의를 위한 것은 아니었다. 그것은 세계를 신의 섭리와 경륜의 관점에서 바라보는 신학적 전망(vision)과 경건의 실천은 인간과 세계에 대한 인문주의적 인식을 포괄할 때 더욱 풍요하고 효과적인 것이 됨을 믿었기 때문이었다. 그러므로 칼뱅에게서 인문학문은 신학의 ‘시녀’가 아니라 ‘군대’였다고 표현하는 것은 매우 적절하다고 하겠다.

539) Ibid., p.39-40.

540) Dooyeveerd, *Ibid.*

<참고문헌>

<1차문헌>

- Calvin, J., *Ioannis Calvini Opera quae supersunt omnia*, ed., G. Baum, E. Kunitz and E. Reuss,(Brunswick, 1863-1900) (cited as *CO*)
- _____, *Institutes of Christian Religion* ed. John McNeil, tr. Ford Lewis Battles (Philadelphia, Westminster Press, 1961) LCC Vol.XX.
- _____, *Institutes of Christian Religion*, ed. Henry Beveridge (London, James Clark, 1953).
- _____, *Calvin's Commentary*(Grand Rapids, Baker, 1984)
- _____, *Calvin's Theological Treatises*
ed., J. K. S. Reid (Philadelphia, Westminster Press)

<전기>

- Beza, Theodore, *Life of John Calvin*, 김동현 역<존 칼빈의 생애와 신앙>
(서울,목회자료사, 1999)
- Bouwsma, William, *John Calvin: A Sixteenth Century Portrait*(Oxford, 1988).
이양호, 박종숙 역, <칼빈>(서울, 나단, 1991)
- Cadier, Jean, *Calvin, l'homme que Dieu a dompt*, tr, O.R.Johnstone, *The Man God Mastered*,(London Intersivity Fellowship Press, 1960),
이오갑 역, <칼빈-하나님이 길들인 사람>, (서울, 대한기독교서회, 1995),
- Cottret, Bernard, *Calvin*(Eerdman, 2002)
- Neuser, Wilhelm, *Calvin*(Walter de Gruyter& Co, 2000),
김성봉 역, <칼뱅>(서울, 나눔과 섬김, 2000)
- McGrath, A.E., *A Life of John Calvin*(Eerdman, 1995)
- Parker, T. H., *John Calvin : A Biography*(London, J.M.Dent & Sons, 1975),
김지찬 역, <존 칼빈의 생애와 업적>(생명의 말씀사, 1986),

<2차문헌>

- 강용원, “기독교교육과 신학”, <기독교 교육연구> 14권 1집(총신대부설 기독교교육 연구소)
- 강경립, <칼빈과 니고데모 주의>(서울, 기독교문서선교회, 1997)
- 곽차섭, “르네상스 휴머니즘의 해석에 대한 재검토-Kristeller학파의 ‘수사적 휴머니즘’에 대한 비판을 중심으로”, <歷史學報>(1985, no.108)
- 김득룡: “칼빈주의의 문화적 형성력”, <신학지남> (82-1)
- 김봉환, <하나님의 절대주권>(한국개혁주의 연구원, 2003)
- 김영재, <교회와 신앙고백>(서울, 성광문화사, 1994)
- 김영한a), “르네상스 인문주의의 본질과 특성”, 김영한 편, <서양의 인문주의 전통>,(서강대 인문과학 연구소, 2001)
- _____, <서양의 인문주의 전통>,(서강대 인문과학 연구소, 2001)
- _____, “시민적 휴머니즘(Civic Humanism)에 관한 논의”, <史學論誌> Vol.4 no.1(1977).
- 김영한b), <개혁신학이란 무엇인가> (서울, 한국기독교학생회 출판부, 1994)
- 김영재, <교회와 신앙고백>(서울, 성광문화사, 1994)
- 김재성, <칼빈의 삶과 종교개혁> (서울: 이레서원, 2001)
- _____, “생애: 칼빈의 전설? 그의 추적자들과 연구과제“, <최근의 칼빈연구>,(서울, 대한 기독교서회, 2001)
- 김현수, “일반은혜론 소고 : 카이퍼, 스킨더, 반틸 그리고 기독교학문연구회에서의 논의들”, <신앙과 학문> 제9권 제1호(2004. 6)
- 김희자, “목사의 교육적 역할에 관한 연구” <총신대 논총> 제19집(총신대학교, 2000)
- 박건택, <칼빈과 설교>,(서울,나비, 1988)
- 박상진, <이탈리아 문학사> (부산: 외국어대학교 출판부, 1997)
- 박준철, “르네상스 휴머니즘과 종교개혁의 관계- 멜란히톤의 비텐베르크 대학 커리큘럼 개편을 중심으로”, <서양사론>Vol.52, no.1(1997)
- _____, “고,중세의 인문주의“, <서양의 인문주의 전통>(서강대 인문과학연구소, 2001)

- 박희석, “칼빈과 음악”, <신학지남> no.273 (2003, 여름)
- 신복윤, <칼빈의 신학사상>(서울, 성광문화사, 1993)
- 심창섭, “리베르티파에 대한 칼빈의 신학적 입장”, <신학지남>, vol.55 no.4(1988)
- 안명준, <칼빈의 성경해석학>, (서울, 기독교문서선교회, 1997)
- 양금희, <종교개혁과 교육사상>, (서울, 한국장로교 출판사, 1999)
- _____, “루터와 칼빈의 ‘교회교육’ 개념 및 구조 비교”, <성경과 신학>, Vol.24(1998)
- 유국남, “기름부음에 대한 칼빈의 견해 연구”(충신대 대학원, Th. M.diss., 1985)
- 은준관, <교육신학>(서울, 대한기독교서회, 1976)
- 이광주, <대학사>(서울, 민음사, 1997)
- 이석우, <대학의 역사>(서울, 한길사, 1999)
- 이양호, <칼빈> (한국신학연구소, 1997)
- _____, “신학구조”, <최근의 칼빈연구>, (서울, 대한기독교서회, 2001)
- 이오갑 “칼뱅의 세계관”, <기독교 언어문화논집>Vol.1, no.1,(국제기독교언어문화 연구, 1997)
- 이은선, “기독교 대학에서의 기독교 교양교육”, <신학연구>(안양대학교 신학연구소, 제5집, 1997)
- 이정숙, “출교에 관한 존 칼빈의 신학과 제네바 콘시스토리의 활동”, 한국 칼빈학회, <최근의 칼빈 연구>, (서울, 대한기독교서회, 2001)
- 정대현 외, <표현 인문학>, (서울, 생각의 나무, 1997)
- 정성구, <칼빈주의 사상과 삶>, (서울, 성서협회, 1978)
- 정일웅, “칼빈의 교리교육과 교육목회”, <신학지남> no.90-1.
- 정준모, <칼빈- 교리교육과 현대교육목회론>, (서울, 은혜출판사, 2003)
- 조용훈, “신앙과 학문의 관계에 대한 한 연구”, <통합연구>, 제17권 1호(통합연구 학회, 2004)
- 진원숙, “르네상스와 기독교”, <대구사학>, 제38집(1989)
- 한국 칼빈학회, <최근의 칼빈연구>, (서울, 대한기독교서회, 2001)
- 한인수, <칼뱅의 요리문답>, (서울, 경건, 1995)
- 한춘기, “성화의 교육적 가능성과 수단에 관한 연구”, <충신대 논총>, 제17집

(1998)

- 황성철, “칼빈 당시 제네바 교회의 정체성에 관한 연구”, <신학지남>(2001, 봄)
- 홍치모, “칼빈과 르네상스 휴머니즘”, 홍치모 교수 고회기념 논총 <종교개혁의 세계>(서울, 아가페문화사, 2003)
- Baron, Hans, *The Crisis of the Early Italian Renaissance: Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny*, (Princeton,1955,1966)
- Barth, K., *The Theologie der Calvins*(Zurich, 1922) tr, Geoffrey Bromiley, *The Theology of John Calvin*, (Eerdman, 1995).
- Barton, Whitefield, *Calvin and the Duchess*(Louisville, K.Y.: Westminster, 1989)
- Battles, F.L., Translator's note to *Institutes of Christian Religion* ed. John McNeil, tr. Ford Lewis Battles(Philadelphia, Westminster Press) LCC Vol.XX.
- _____, "God was Accomodating Himself to Human Capacity“, ed., Roberto Benedetto, *Interpreting John Calvin*(Baker, 1996)
- Bentley, Jerry, *Humanists and Holy Writ: New Testament Scholarship in the Renaissance*(Princeton, 1983)
- Blacketer, R. A. *L'ecole de Dieu :Pedagogy and Rhetoric in Calvin's Interpretation of Deutronomy*(Ph.D. diss. Calvin Theological Seminary, 1998)
- Borgeaud, Charles, *L'Academy de Calvin, Histoire de L'Universite de Geneve* Vol.1(Geneve, 1900-1934)
- Bouwsma, William, *John Calvin: A Sixteenth Century Portrait*(Oxford,1988)
- _____, "The Peculiarity of the Reformation in Geneva“, ed., Steven Ozment, *Religion and Culture in Renaissance and Reformation* (Kirkville, Sixteenth Century Jounal Publisher, 1989)
- _____, "Two Faces of Humanism : Stoicism and Augustinianism in Renaissance Thought“, *A Usable Past*(Berkeley, UC Press, 1990)
- _____, "Renaissance and Reformation“ : An Essay on Their Affinities and Connections“, *A Usable Past*(Berkeley, UC Press, 1990)
- _____, "Calvin and the Renaissance Crisis of Knowing“, *Calvin Theological Journal*, (Nov. 1982)

- _____, "Calvinism As Theologia Rhetorica" Protocol of the Fifty-Fourth Colloquy(Colloquy 54), ed., R.C.Gamble, *Organizational Structure of Calvin's Theology*(New York, Garland,1992)
- _____, "Calvinism as Renaissance Artifact" ed. Timothy George. *John Calvin and Church : A Prism of Reform* (Westminster / John Knox Press, 1990)
- Breen, Quirinus, *Christianity and Humanism* (Eerdmans, 1968)
- _____, *John Calvin : A Study in French Humanism*(Archon Books, 1931)
- _____, "John Calvin and Rhetorical Tradition", *Church History*, XXVI(1957)
- Cadier, Jean, *The Man God Mastered*, tr, O.R. Johnstone (London Intervarsity Fellowship Press, 1960)
- Caswell, R. N. "Calvin's View of Ecclesiastical Discipline", ed., E. Duffield, *John Calvin*, (Appleford, Berks : Sutton Courtney Press, 1996).
- Cottret, Bernard, *Calvin*(Eerdman, 2002)
- Dawson, Christopher, *The Historic Reality of Christian Culture: A Way to the Renewal of Human Life* (Sheed &Ward, 1970), 홍치모 역, <기독교 문화와 현대문명>(서울, 성광문화사, 1972)
- Dickens, A.G., *Reformation and Society in Sixteenth Century Europe*(London, Harcourt Brace & World, 1966)
- Dillenberger, John, *Contours of Faith : Changing Forms of Christian Thought* (Nashville and New York, 1969)
- Dowey, Edward A. Jr., *The Knowledge of God in Calvin's Theology* (Eerdman, 1994)
- Dooyeweerd, Hermann, *The Secularization of Science* (Memphis, Christian Studies Center, 1954)
- Doumerg, Emile, *La Caratere de Calvin*, 이오갑 역, <칼빈사상의 성격과 구조>(대한기독교서회, 1995)
- Duby, Georges and Robert Mandrou, *Histoire de la civilization française moyen age XVI siecle*(Paris Armand Colin, 1968), 김현일 역, <프랑스 문명사(상)>(서울, 까치, 1995)
- Duffield, G.E. ed. *John Calvin*(Eerdman, 1961)

- Foster, Herbert, "Geneva before Calvin(1387-1536) : the Antecedent of a Puritan State", *The American Historical Review* 8(1903)
- Gamble, R.C. "Current Trends in Calvin Research, 1982-1990," ed., Wilhelm Neuser, *Cavinus Sacrae Scripturae Professor*(Eerdman, 1990)
- _____, "Calvin as Theologian and Exegete, Is There Anything New?" *Calvin Theological Journal* 23(1988)
- _____,ed., *Organizational Structure of Calvin's Theology*(New York, Garland,1992)
- George, Timothy, "The Church as Congregation," in *Calvin Studies II* eds. John H. Leith, Charles Raynal(Davidson, NC.: Davidson College, 1984)
- _____, *John Calvin and Church : A Prism of Reform* (Westminster /John Knox Press, 1990)
- Gilson, Etienne, *Gilson Reader*(Image, 1957)
- Girardin, B., *Rhetorique et theologique : Calvin, le Commentaire de L'epitre aux Romains*(Paris, 1979)
- Graham, W. Fred, *The Constructive Revolutionary John Calvin*, (Atlanta, John Knox Press, 1971), 김영배 역 (서울, 생명의 말씀사, 1986)
- Gray, H. H., "Renaissance Humanism: The Pursuit of Eloquence" eds. P. O. Kristeller and P. P. Wiener, *Renaissance Essays*(New York, 1968)
- Handerson, Robert, *The Teaching Office in the Reformed Tradition : A History of Doctoral Ministry*(Philadelphia, Westminster Press, 1962)
- Higman, Francis, *Lire et Decouvrir: La Circulation des idee au temps de la Reforme* (Geneve, Librairie Droz S.A., 1998)
- Hughes, Philip, *Lefevre, pioneer in ecclesial renewal in France*(Eerdman, 1984)
- Hyma, Albert, *The Christian Renaissance : A History of the Devotio Moderna*(Archon Books, 1965)
- Jones, Serene, *Calvin and the Rhetoric of Piety*, (Louisville, Westminster / John Knox Press, 1995)
- Jost, Walter, *Rhetorical Thought in John Henry Newman*,(University of South

- Carolina Press, 1989)
- Kingdon, Robert M., "Was the Protestant Reformation a Revolution? The Case of Geneva," *Studies in Church History* 12(1975)
- Kittelson, James, "Learning and Education: Phase Two of the Reformation" *Die danische Reformation vor ihren internationale Hintergrund*, ed., Leif Grane and Kai Horby(Gottingen, 1990)
- Kristeller, P.O. *Renaissance Thought and Its Sources*(New York, 1979)
- Lanson, Gustav, Paul Tuffrau, *Histoire de la Littérature française*, <랑송 불문학사>, 정기수 역(서울, 을유문화사, 1997)
- Leith, John, *John Calvin's Doctrine of the Christian Life*(Westminster/John Knox Press, 1989), 이용원 역, <칼빈의 삶의 신학>(서울, 한국장로교 출판사, 1996)
- Little, Sara "Theology and Religious Education" ed., Marvin M. Taylor, *Foundation for Christian Education in an Era of Change*(Abingdon, 1983)
- McGrath, Alister E., *A Life of John Calvin*(Eerdmans, 1995)
- _____, *Reformation Thought: An Introduction*(Oxford, Blackwell, 1988), 박종숙 역, <종교개혁사상입문>(성광문화사, 2002)
- _____, *Intellectual Origins of the European Reformation*(Baker, 1995)
- McKelway, Alexander, "The Importance of Calvin Studies for Church and College" ed., Timothy George, *John Calvin and the Church : A Prism of Reform* (Westminster / John Knox Press, 1990)
- McKim, Donald K. ed., *Readings in Calvin's Theology*(Baker, 1984)
- McNeil, John T., *The History and Character of Calvinism* (John Knox Press, 1978)
- Millet, Oliver, "Rhetorical Categories in Calvin's Doctrine of Faith", *Sixth Quadrennial International Congress on Calvin Research*(1994)
- Moore, T. E., "Some Observations concerning the Educational Philosophy of John Calvin", *Westminster Theological Journal* 46(1984)
- Murphy, James, *Rhetoric in the middle Ages: A History of Rhetorical Theory from Saint Augustine to the Renaissance*(UC press, 1974)
- Murphy, Nancy, *Reasoning and Rhetoric in Religion* (Trinity, 1994)

- Murry, John, *Calvin on Scripture and Divine Sovereignty*(Evangelical Press, 1979)
- Nauert, Charles, *The Humanism and the Culture of Renaissance Europe*, (the Press of Cambridge University,2000), 진원숙 역, <휴머니즘과 르네상스 유럽문화>(혜안, 2002)
- Niesel, Wilhelm, *The Theology of Calvin*, 이종성 역, <칼빈의 신학>(서울, 대한기독교서회, 1993)
- Ozment, Steven, *The Age Of Reform : Intellectual and Religious history of the Late Medieval Reformation Europe*, 손두환, 강정진 역, <개혁의 시대 (1250-1550)>(서울, 칼빈서적, 1998)
- Packer, J. I., "Calvin, the Theologian" ed., G.E.Duffield, *John Calvin*(Eerdmann, 1961)
- Parker, T. H., *John Calvin : A Biography*(London, J.M.Dent & Sons, 1975)
김지찬 역, <존 칼빈의 생애와 업적>(생명의 말씀사, 1986)
- Partee, Charles, "Calvin's Central Dogma Again", *The Sixteenth Century Journal*, Vol.XVIII, no.2,(Summer, 1987);
Gamble ed., *Organizational Structure of Calvin's Theology*(New York, Garland,1992)
- Petegree, Andrew ed., *The Reformation World*(Routledge, 2000)
- Reid, W. Stanford, "Calvin and the Founding of the Academy of Geneva",
Westminster Theological Journal 18(1955-56)
_____, *John Calvin : His Influence in the Western World*(Grand Rapids, Zondervan, 1982), 홍치모 이훈영 역, <칼빈이 서양에 끼친 영향>(서울 : 크리스찬다이제스트, 1994)
- Rex, Richard, "Humanism", ed. A. Petegree, *The Reformation World*, (Routledge, 2000)
- Sang Il, Park, *The Implication of John Calvin's Doctrine of Education for Religious Education in the Korean American Church* (New York University Ph.D.diss., 1994)
- Sapp, Charles Leon, *John Calvin, Humanist Educator: the History of Ideas and The Relationship to Social Change*(North Carolina State University Ed.D.diss., 1970)
- Spitz, Lewis W., *The Protestant Reformation*(New York, Harper and Row,

- 1969)
- Stauffer, Richard, "Calvin", ed., R.C. Gamble, *The Biography of Calvin*(New York, Garland,1992)
- Thielicke, Helmut, *Theological Ethics*, ed., W. Lazaret(Fortress,1966)
- Torrance, T. F., *Calvin's Doctrine of Man*(Wipf and Stock Publishers,1997)
- _____, *The Hermeneutics of Calvin*(Edinburgh : Scottish Academic Press, 1988)
- Trinkaus, Charles, "A Humanist Image of Humanism : The Inaugural Orations of Bartolommeo della Fonte", *Studies in the Renaissance* 7(1960)
- Tracy, James D., *Erasmus, the Growth of a Mind*(Geneva, 1972)
- Vollmer, Philip, *John Calvin, Theologian, Preacher, Educator, Statesman* (Philadelphia, Heidelberg Press,1909)
- Walker, Williston, *John Calvin, The Organizer of Reformed Protestantism* (New York, G.P.Putnam's Sons, 1906)
- Weber, Otto, *Die Treuer Gottes in Geschichte der Kirche* (Neukirchner Verlag, 1968), 김영재 역, <칼빈의 교회론>,(서울, 이레서원,2001)
- Wendel, F., *Calvin : The Origins and Development of His Religious Thought*, tr. Philip Mairet(London, Collins, 1963), 김재성 역 <칼빈>,(고양, 크리스찬 다이제스트, 1999)
- Wilcox, Donald, *In Search of God and Self*(Houghton Mifflin, 1975), 차하순 역, <신과 자아를 찾아서 : 르네상스와 종교개혁의 사상>(이화여대 출판부, 1985)
- Willis, E. David, "Rhetoric and Responsibility in Calvin's Theology" *The Context of Contemporary Theology : Essays in Honor of Paul Lehman*(John Knox Press, 1974)
- Vollmer, Philip, *John Calvin, Theologian, Preacher, Educator, Statesman* (Philadelphia, Heidelberg Press, 1909)
- Woodbridge J. and T.E. McComiskey ed., *Doing Theology in Today's World*, (Zondervan, 1991)
- Woodward, William Harison, *Studies in Education during the Age of the Renaissance(1400-1600)*(New York : Teachers College Press, 1976)

A B S T R A C T

| 1cm

----- Calvin's Reformation Thought and Humanism

----- *Oh, Hyung Kook* -----

Major in Education of History
Graduate School of Korea National University of Education
Chung-Buk, KOREA

Supervised by Professor Jou, Myongcheol(Ph.D.)

Calvin established theological system of the 16th Reformation and solid religious community in Geneva, by which the Reformation movement was internationalized and western protestantism was set on the firm ground. His doing theology was not just concerned with the religious dimension of humans life but also produced new conceptions on the relation of religion and academic culture and education so that it helped to shape the modern western civilization. What was the reason which made Calvin's theology which was formed in the course of the Reformation, a religious process of church reformation, could work as a significant and dynamic cultural idea in the history aftermath? I thought it was possible mainly by the fact that Calvin could successfully integrated his theocentric piety and the theological ideas based upon it with the contemporary cultural factors and academic disciplines, the representative of which was the humanism. It was the vital intellectual link of the Renaissance and the Reformation as well as the vital cause in the formation of new culture of the age.

This paper is composed of two parts with introduction. The purpose and method of historical approach which sees religious persons and ideas as being not only a transcendent products but also being a fruit of historical process. In chapt.1, the character and function of the Renaissance humanism is identified as a new academic movement and educational program which has a rhetorical tradition of the western civilization behind it. In chap. 2, the

formation of Calvin's mind is given light to in the context of French Renaissance. In Chapt. 3, as the characteristic of Calvin's theology is surveyed, the humanistic element in his theology is examined. In part II, Calvin's reformational ministry in Geneva is illuminated in the educational perspective. Calvin's educational idea and practice can be taken a look in two areas. One is the church and the other is the institute of education, the Geneva Academy. This part of my research was taken with a purpose to find out the educational orientation implied in Calvin's theology and to understand how the educational system and curriculum was organized in Geneva to realize the religious ideas and values in the socio-cultural dimension.

In Calvin, humanism was working as an intellectual solvent to make his theological concept and piety into a concrete idea which can appeal to the audience of the age. It was not in contradiction with dogmatic element in his theology, nor weaken the theological identity of his reformational thought. His humanism could be distinguished from Erasmian Christian humanism of the age and be called as theological humanism.

* A thesis submitted to the committee of the Graduate School of Korea National University of Education in Partial Fulfillment for the degree of Doctor of Philosophy in Education in February, 2005.-----