

칼빈의 「두 서신」과 니코데미즘*

황 정 욱
(한신대 교수)

칼빈(1536)

칼빈의 고백 신학의 근원을 추적해 보자.

칼빈이 그의 이름을 문학계에 알린 것은 1531년 3월 6일이 처음이다. 부르즈(Bourges) 대학교는 오를레앙 대학교의 유명한 법학자 피에르 드 레투왈(Pierre de l'Etoile)에 필적하기 위해 이태리의 유명한 법학자 알치아티(Andreas Alciati)를 초빙했다. 그리하여 칼빈을 위시한 오를레앙의 학생들도 알치아티의 강의를 듣기 위하여 부르즈로 몰려 갔다. 그리하여 학생들 가운데 알치아티 지지파와 레투왈 지지파가 생겼다. 1529년에 알부키우스(Aurelius Albus)라는 인물이 알치아티를 변호하는 책을 출판하였다. 이에 칼빈의 친구 뒤쉬맹(Nicolas Duchemin)은 그들

* 이 논문은 1992년도 교육부 지원 한국 학술진흥재단의 지방대학 육성 과제 학술 연구 조성비에 의하여 연구되었음. 지면 관계상 논문의 일부분만 게재함

의 스승 레투알을 변호하기 위해 집필한 「Antapologia」의 서문을 칼빈에게 부탁했다. 뒤쉬맹과 칼빈은 알치아티가 비겁하게도 알부키우스라는 가명을 써서 그들의 스승을 공격한다고 생각하였다.

칼빈은 다음과 같이 말한다: “만일 누군가 알부키우스를 알치아티로 대치한다면 나는 긍정도 부정도 감히 할 수 없고 또 원하지도 않는다. 그러나 몇몇 지혜로운 자들은 알치아티가 빌린 이름으로써 도를 지나친 능변, 인내할 수 없이 혀를 놀려 댄 것이 보복 당하지 않도록 위장하려 했음을 감지하고 있다.”¹⁾ 보하텍(J. Bohatec)의 연구에 의하면 칼빈의 이런 생각은 오해로 밝혀진다. 알부키우스는 알치아티의 친구로서 1529년 바젤에서 「Andreae Alciati Jurisconsulti, in Stellam et Longovallium L.L. doctores defensio Aurelio Albucio autore」라는 책을 출판했다.²⁾ 진상이 어떻든 간에 여기서 우리는 위선에 대한 칼빈의 첫째 반응을 본다: 자신의 안전을 위하여 가면을 쓰는 것은 어릿광대 짓과 같이 우스꽝스럽고 부끄러운 행동이다. 그러므로 알치아티는 가면을 벗고 정정당당하게 논쟁에

1) “Quod si quis mavult Alciatum pro Albbucio, ago nac affirmare ausim necvelim refellere : sed sagaciores quodam subodorantur Alciatum mutuatio nomine voluisse dissimulari, ne dentata supra modum et impatientis linguae facundia talionis iure pensaretur.” (CO 9, 785) 칼빈은 1532년의 세네카 주석에서도 이 확신을 포기하지 않는다 : “Ad haec respondeat quae volet Alciatus, modo ne sub Albutii persona scurrilliter ladat.” (CO 5m 146)

2) J. Bohatec, Budé und Calvin, p.439, Anm. 6 참조.

임할 것이다. 여기서 칼빈은 알치아티의 양심과 자존심에 호소하고 있다.

칼빈은 1년 후에 쓴 세네카의 「De Clementia 주석」에서 추측컨대 이 논쟁을 생각하면서 이렇게 말한다: “가면을 쓴다는 것은 자연스러운 모습을 벗는 것을 의미한다. 우리는 걸치레하는 위선적인 인간을 가면 쓴 인간이라고 말한다……. 오늘날 우리 시대에도 내면적 악)에 젖어 있으면서도 외적으로는 정직의 표정과 가면을 내세우는 괴물 같은 인간들이 있지 않은가? 그러나 시간의 딸인 진리가 나타날 때 그들은 밀랍처럼 녹을 것이다”³⁾ 칼빈은 ‘위선의 短命’⁴⁾에 대해 주석함에 있어 기독교 윤리관을 근거삼는 것이 아니라 고대 사상가 아풀레이우스(Apuleius), 소크라테스, 키케로(Cicero)를 인용하고 있다. 고전 작가들에게 있어서 위선은 인간이 참된 자아를 감추고(dissimulatio) 거짓된 자아를 참된 자아인 것처럼 위장하는(simulatio) 이중의 기만 행위를 의미한다. 그들은 타인을 기만하기 위해 정직을 가장하는 일을 혐오했다. 칼빈은 인문주의자로서 위선에 대한 고전 작가들의 입장

3) “Vnde ferre personam, quasi a natiua forma desciscere. Et personatum hominem dicimus fucatum et hypocritam…… nonne et nestra aetate uidere est monstra quaedam hominum intercutivus vitiis madentium, prasferentium tamen externam speciem et larvam probitatis? Qui tamen instar cerae colliquescent, quum sese exserst veritas, quae filia est temporis.” (CO 5, 27)

4) “Nemopotest personam diu ferre.” 아무도 가면을 오래 쓸 수는 없다.

5) W. J. Borwsma는 칼빈이 위선을 혐오한 것을 그의 도덕주의 탓으로 돌렸다. 또 도덕주의는 그의 율법 정신에 기인한다고 보았다(John Calvin.

을 수용했다.⁵⁾ 여기에서 칼빈의 관심사는 개인의 정직성이다.

당시의 칼빈은 종교 문제에는 관심을 없었고 고백의 문제도 구체적으로 생각한 바 없다. 따라서 그가 악을 숨기고 덕을 가장하는 것만이 위선이 아니라 사람이 믿으면서도 믿는 바를 입으로 말하거나 행하지 못함도 위선이라는 것까지도 인식했는지는 알 수 없다.⁶⁾ 그러나 인문주의자로서 그가 옹호한 세네카, 키케로의 입장은 그의 고백 신학 형성에 영향을 미쳤을 것은 분명하다.

1533년 11월(Nicolas Cop) 연설 사건 전후하여 칼빈은 인문주의 공부 외에 종교개혁 운동에 관심을 가지게 된다.⁷⁾ 1년여간의 방랑 생활 끝에 칼빈은 늦어도 1535년 8월에 바젤에 도착했다.⁸⁾ 우리는 이 시기의 칼빈의 생각을 알기 위해서 그에 관한 자료를 살펴 볼 필요가 있다.

A Sixteenth Century Portrait, p.49, 57). 그러나 여기서 보건대 그의 윤리관은 인문주의자로서 고전 작가들에게서 영향을 받은 바가 크다는 것이 드러난다. 여기서 그가 바람직하게 생각하는 정직성은 종교적 차원을 넘어서 인간 양심의 문제였다.

- 6) E. Saxer는 위선을 두 가지로 크게 나눈다 : 타인 앞에서 위장하는 시도로서 이해하는 심리학적 이해와 자신과 신 앞에서 자기를 의롭게 하려는 시도로서 이해하는 신학적 이해. 전자는 인문주의에서 유래하는 것으로 후자는 종교개혁에서 온 것으로 보았다(Aberglaube, Heuchelei und Frömmigkeit, p.99). 이 입장은 필자의 입장과 대동소이하다. 한편 Saxer에 의하면 칼빈은 술어에 있어서 전자의 경우에 "hypocrisis"가 아니라 "simulatio, dissimulatio"를 사용하여 후자와 구별하였다(ibid. p.101, Anm. 132). 본연구는 전자에 국한한다.
- 7) 칼빈의 소위 말하는 회심 사건은 일회적 사건이 아니라 점진적인 내적 발전 사건이라는 것이 A. Ganoczy, Q. J. Borwsma 등 여러 학자들의 견해이다.
- 8) 바젤 도착 시기에 대해서는 필자의 논문 Der junge Calvin und seine Psychopannychia, p.128ff 참조.

우리가 가지고 있는 1 차 자료는 별로 없다. 스트라스부르의 카피토가 마르티아누스 루카니우스(Martinanus Lucanus)라는 가명의 칼빈에게 보낸 낱짜 미상의 서신이 만일에 바젤로 보내졌다고 한다면 우선 이 서신을 우리의 연구 범위 안에 포함시켜야 할 것이고 이밖에 칼빈이 1535년 9월 11일 바젤에서 같은 가명을 사용하여 화브리(Christophe Fabri)⁹⁾에게 보낸 서신을 다루어야 할 것이다. 이 서신 외에 「Psychopannychia」, 1535년 8월 23일에 바젤에서 탈고한 「기독교 강요」를 들 수 있다.

상기한 낱짜 미상, 수신지 미상의 카피토의 서신은 그 서신의 내용으로 볼 때 칼빈이 바젤에서 받았을 것이 가능성이 크다. 그 이유는 이 서신을 보건대 카피토는 이미 칼빈을 알고 있다는 인상을 준다.¹⁰⁾ 칼빈이 프랑스를 떠난 후 스트라스부르를 거쳐서 바젤로 온 것으로 전해지고 있는데¹¹⁾ 이 때 칼빈은 카피토를 알게 되었다고 보는 것이 연구자들의 추측이다. 그렇다면 이 서신에서 말한 대로 칼빈은 카피토에게 자신의 첫 작품 「Psychopannychia」을 스트라스부르에서 만났던 카피토에게 보냈을 것이다. 이 서신이 시기적으로 언제인지 확정짓기는 곤란하지만 화브리에게 보낸 서신 보다는 앞서 있음은 이미 밝혀졌다.¹²⁾

9) 이 인물은 일명 Libertet로 불리우며 Bole의 목사이며 칼빈의 친구이다. Fabri는 활렐과도 친교가 있었다(1535년 1월 12일자 Fabri의 서신 : Herminjard, 3, 245 참조).

10) Hermijard, III, p.242, n. 1 참조.

11) CO 21, 57 참조.

12) 필자의 글 Der junge Calvin und seine Psychopannychia, p.22f. 참조.

카피토는 이 서신에서 칼빈의 작품 출판을 만류한다. 그 중요한 이유는 프랑스 정국에 직면해서 작품의 주제가 가지는 논쟁적 성격 때문이다: "그러나 양측이 믿음의 분수를 넘어서 논란하는 저 주제는 매우 언쟁의 소지가 클 것이다. 또한 주가 그런 오류를 고집하는 것을 못하게 만든 유명한 저자들의 열성이 다시 불타올라서 그들이 지금까지 수호한 믿음을 다시 고집하지 않을까 우려되며 경건의 열심을 배격할까 우려된다. 그러면 마음이 연약한 자들에게서 경건의 열심은 마치 무가치한 십자가처럼 쉽사리 사라져 버릴 수도 있다."¹³⁾ 우리가 여기서 느낄 수 있는 것은 카피토의 평화적 통합주의적 입장이다. 그는 칼빈의 반박문을 계기로 열광주의자들이 다시 고개를 들고 일어나 프랑스 교회를 혼란에 빠뜨릴 것이 가장 우려되는 일이다. 카피토의 우려는 그가 자신의 동역자 부처, 멜랑흐톤과 프랑스 왕 간의 종교 대화 계획을 의식하고 있다고 추측할 때 충분히 이해가 된다. 이미 플래카드 사건은 진행되어 오던 종교 협상에 찬 물을 끼얹었다. 뿐만 아니라 이 사건으로 인해 프랑스 교회는 상처를 입었다("afflictis ecclesiis"). 만일 칼빈이 논쟁적인 글을 내놓는다면 교회는¹⁴⁾ 영

13) "Sed et argumentum illud, quia extra analogiam fidei utrinque tractatru, foecundissimum erit rixaru. Deinde sunt autores splendidi, quos dejecit Cominus a pertinacia istiusmodi erroris affirmandi, quorum studia veror ne incendantur, aut certe ne prorsus fidem quam hactenus coluerunt despondeant, aversenturque stuida pietatis, quæ, ut crux alioqui fastidiosa, tenerioribus mentibus facile exhalant." (Herminfard, III, p.244)

14) 이 교회는 Herminfard가 생각하는 것과는 달리 프랑스 개신교회를 의

혼 수면설을 둘러싸고 지지자와 반대자 간에 새로운 분쟁의 소용돌이에 휘말리게 될 것이다. 이 경우에 믿음이 연약한 자들은 무신자가 되어버릴지도 모른다. 그것은 종교 협상이 진행되는 이 시점에서 결코 바람직한 일이 아닐 것이다.

그러므로 카피토는 이 협상이 성공적으로 끝나기까지 누구든지 어느 편에 속해 있는지 간에 신학적 논쟁을 삼가고 오로지 교회를 위해 유익한 글을 쓰든지 아니면 절필하는 것이 낫다고 충고한다: “나는 당신이 차라리 보다 호감이 가는 내용으로 글 쓰는 일을 시작하기를 바란다. 내 자신도 이런 분열 속에서 공공연히 무엇인가를 쓰는 일을 자제하였고 또 후회하지 않는다……. 또한 저 불안을 자아내는 수고가 자기의 일로 떨어졌던 것 보다는 차라리 나의 한가로움을 바라는 사람들이 있다.”¹⁵⁾ 여기서 카피토가 언급하는 바 “저 불안을 자아내는 수고”는 아마도 역시 멜랑흐톤과 부처에 의해 추진되고 있는 친구교 협상 계획을 암시하는 듯하다.¹⁶⁾

미할 수 없다(Herminjard, III, p.244, 주 10 참조). 그런 주장은 시대 착오적 생각에 불과하다. 아직 당시에는 종파, 교회의 구별은 없었다.

15) “Mallem etiam auspicarieris scribendi industriam in argumento plausibiliore. Temperavi mihi, nec penitet, quominus in tantis dissidiis stilo in publicum quicquam mandarem…… et sunt qui mallent nunc ocium maum quam turbulentum istum suum laborem sibi obitgisse.” (ibid).

16) Herminjard는 이것을 Bucer에 의한 루터파와 쾰링클리파의 화해 시도로 보았다(ibid., n. 9). 그러나 여기서 카피토가 언급한 인물이 부처 등을 의미한다면 언급한 “저 불안을 자아내는 수고”를 시기적으로 볼 때 부처와 프랑스 왕파의 대화 노력으로 보는 것이 더 문맥에 맞는다. “불안을 자아내는”이라는 표현에서 알 수 있듯이 카피토는 이 협상에 대해 그리

결코 카피토의 충고 때문은 아니었다.¹⁷⁾

우리는 Psychopannychia의 제 1 서문(1534)에서 이미 칼빈이 카피토와는 다른 인간임을 발견한다: 칼빈에게는 카피토가 권고했던 자제와 평화보다는 논쟁을 통한 진리 수호가 중요했다: "이런 필요에도 불구하고 내가 만일 침묵하고 모른 체한다면 내가 진리의 배신자라고 불리지 않을 이유가 없을 것이다. 내 작품이 경험이 없는 자들과 별로 계몽되지 못한 자들뿐 아니라 피상적으로 이 문제를 접한 여러 지식인들에게도 큰 유익이 되리라고 확신하였기 때문에 내 신앙의 진술서를 모든 선한 인간들에게 보이기를 주저치 않는다."¹⁸⁾ 여기서 "모른 체하다" (dissimulare)와 함께 "침묵하다" (tacere)를 사용한 것은 위선이 침묵과 상통할 수 있다는 것을 보여준다. 즉 위선이란 아는 것을 발설하지 않는 소극적 언어 행위도 포함한다. 종교개혁 운동에 관심을 가지게 된 칼빈이 그의 첫 신학 작품을 탈고하면서 침묵의 문제를 의식하기 시작했다는 것은 주목할 만한 사실이다.

그가 진리의 수호를 위해 침묵해서는 안된다는 생각을 품게 된 것은 아마도 사건으로 당국의 추적을 받은 데서 연유한 것일지도

17) 이에 대한 상세한 설명은 필자의 글 *ibid.*, p.20ff 참조

18) ".....causam mihi habere non videor quin veritatis proditor dicar, si in tanta necessitate taceam ac dissimulem. Certe quando permagnum operae meae sum imperitoribus et minus exercitatis fore confido, nonnullum etiam et mediocriter eruditis, qui hoc argumentum levius attigerint: non dubitabo apud bonos omnes deponere fidei meae rationem....." (CO 5, 169-170) Psychopannychia의 제 1 서문(1534)에 대해서는 필자의 글 *ibid.*, Kap. 3, 1.2 참조.

모른다. 자신은 어떠한 범죄도 행한 일이 없는데 그를 범법자인 것처럼 추적하는 자들에게서 벗어나게 된 것이 하나님의 섭리에 의한 것임을 인식한 칼빈은 하나님의 진리를 위해 진정으로 헌신하기로 결심했을 것이다.¹⁹⁾

한편으로 그는 관용을 모르고 자신을 박해하는 교회에 대해 어쩔 수 없이 굴종해야 하는 자신의 처지를 괴로워 했을 것이다. 16세기의 인간 칼빈은 자기가 속해 있는 母교회와의 관계를 쉽사리 단절할 수는 없었다. 그가 프랑스에 살고 있는 한 그는 어쩔 수 없이 교회에 대한 각종 의무를 이행했을 것이다.²⁰⁾

그렇다면 「세네카 주석」에서의 위선에 대한 입장과 이런 태도 사

19) 우리는 칼빈의 하나님 섭리 경험을 1534년에 쓰여진 것으로 보여지는 한 서신에서 발견한다: "Sed de iis viderit Dominus, cujus providentia omnia melius providerit. Expertus sum quod non liceat nobis in longum prospicere……. Et he omnia manus Domini, cui si nos committimus ipse erit sollicitus nostri." (Herminjard, III, p. 158) [번역: 그러나 주의 섭리는 모든 것을 보다 잘 보살피니 주는 이것들에 대해 돌볼 것이다. 나는 우리가 멀리 내다볼 수 없다는 것을 경험했다... 이 모든 일을 주의 손이 행한다. 우리가 그에게 위탁하면 그는 우리를 돌볼 것이다.] 이 서신에 대해 필자의 글 *ibid.* p.82 참조.

20) 1534년 9월에 Bucer에게 보낸 서신에서 칼빈은 말한다: "Tamen, cum non posset submitttere diutius cervices isti voluntari servituti quam adhuc ferimus, demigravit ad vos in nullam spem redivit." (Herminjard, III, 203. 밑줄은 필자에 의한 것임) [번역: 그는 우리가 지금까지 자발적으로 감수하는 저 예속 상태를 더 이상 감당할 수 없었기 때문에 귀국의 희망도 없이 당신들에게로 이주했다. 여기서 칼빈이 말하는 "우리가 지금까지 감수하는 예속 상태"는 카톨릭 교회에 대한 의무를 의미한다.] 이 서신에 대해 필자의 글 *ibid.* p. 85f 참조.

이에는 불연속선이 생긴 것일까? 그렇다. 「Psychopannychia」의 칼빈은 종교적으로 양면적인 태도를 가지고 있었다. 그는 엄밀히 말해서 자신의 입장에 철저하지 않았다. 그것은 칼빈이 진리 수호를 위해 침묵하지 않겠다는 발언에도 불구하고 「Psychopannychia」를 당시 프랑스에서 출판하지 않은 것에서도 드러난다. 그는 당시 진행 중인 독불 대화의 성공에 대해 기대를 걸었던 것이 아니었을까?²¹⁾ 아니면 종교개혁자로 변신하는 인간이 어쩔 수 없이 겪는 과정이었을까? 어쨌든 고백에 대한 칼빈의 입장은 이때로부터 그의

21) 바로 이런 이유 때문에 그가 프랑스를 떠나기 전 1534년 Orlans에서 끝마친 Psychopannychia의 草稿에 양면성이 드러나는 것이 아닌가? Psychopannychia의 양면성에 대해서 필자의 글 *ibid.* p.321 이하 참조. 또한 칼빈은 1562년 7월 1일 사무엘 하 5.17에 대한 설교에서 자신의 생애를 다음과 같이 회고하였는데 이것이 중요한 단서가 된다: *"Voila du temps que la tyrannie estoit au royaume de France, qu'il ne faloit que dire le mot, les ennemys de l'Eglise de Dieu et de sa verit auoient tout gagn; cependant jamais il ne leur est venu en esprit ce qui pouuoit estre pour abolir l'Eglise de Deiu et son seruice. Et je puis dire qu'il y a vingt ans et quasi trente, que j'ay est en ces destresse la, que i'eusse voulu estre quasi mort, pour oster ces angoisses de deuant mes yeux; pour le moins i'eusse desir d'auoir la langue coupee, pour ne point dire le mot. Car quand les ennemis de la verit se sont efforcez de l'aneantir(comme i'ay dit), ilz n'ont peu trouuer le moyen."* (Supplementa calviniana. 1, p. 122) (번역: 하나님의 교회와 진리의 원수가 모든것을 이겼다고 말할 수 밖에 없었던 독재가 프랑스 왕국을 지배하던 시절이었다. 그러나 하나님의 교회와 그 예배를 파괴하기 위해 무엇을 할 수 있는지 저들은 결코 의식한 적이 없었다. 20년 전, 거의 30년 전에 나는 내 눈 앞의 고통들을 벗어나기 위해 거의 죽기를 원할 정도로 괴로움에 처해 있었다. 나는 적어도 말을 할 수 없기 위해서 내 혀가 찢리기를 원할 정도였다. 진리의 원수들이 진리를 멸절하기 원했을 때 그들은 그 방법을 발견할

개인적 상황과 관련되어서 그 단초가 형성되었다고 할 수 있을 것이다. 그 배후에는 언제나 하나님의 진리를 위해 진정으로 위선 없이 헌신해야 한다는 신념이 살아 있었다. 「Psychopannychia」의 초고를 완성하고 나서 얼마 후 칼빈은 국외 망명을 단행했다. 이때 그의 그리스도인의 정체성에 대한 고민은 비로소 해결되었을 것이다.²²⁾

바젤에서는 칼빈은 후에 시편 주석 서문에서 기술한 대로 학문을 위한 여유와 마음의 안식 얻었다.²³⁾ 그는 아마도 이곳에서 프랑스 왕과 멜랑흐톤, 부처 사이의 대화 계획에 대한 스위스 종교

수 없었기 때문이다.) 칼빈은 여기서 자신이 1533년 경 개종한 후 프랑스에서의 경험담을 서술하고 있다: 그는 당시에 결코 자신의 신앙을 공공연히 고백할 용기를 가지지 못했다. 즉 그는 당시에는 여전히 명목적으로는 카톨릭 교회 소속원이었다. 그러나 칼빈의 양심에 따라서 살지 못함에 대해 내적인 괴로움을 당했을 것이다. (칼빈의 니코데미즘적 과거에 대해 필자의 글 ibid. p. 88f. n. 262 참조).

- 22) 신앙과 삶의 일치, 신앙과 말의 일치에서 그리스도인의 정체성을 찾을 수 있다면 신앙 고백이란 단순히 교회가 가르친 옛 신조를 암송하는 것이 아니라 구체적인 삶의 자리에서 자기 신념을 감추지 않고 신념에 따라 행동하는 것을 의미한다. 그렇기 때문에 기독교 박해 시대에 있어서는 특별히 신앙 고백의 문제가 중대하였다. 고백은 순교를 초래할 수 있다. 그렇기 때문에 많은 사람들이 순교를 피하기 위해 신앙을 은폐하였다. 그 결과는 자신의 내면적 신앙과 외적 행동의 분열을 초래한다. 그럴 때 그리스도인의 정체성은 문제될 것이다. 예수가 마음으로 음욕을 품는 자는 이미 간음한 것이라고 한 말(마태 1.28)은 바로 인간의 통전성 파괴, 인간의 자기 분열을 두고 이룬 말이다.

- 23) *"De mon cost, d'autant qu'estant d'un naturel un peu sauvage et honteux, j'ay tousiours aim requoy et tranquillit, ie commenay chercher quelque chachete et moyen de me retirer des gens... Et de fait, laissant le pays de France ie m'en veins en Allemagne de propos deliber, afin que l ie puisse vivre requoy en quelque coin*

개혁자들의 부정적인 입장을 알게 되었을 것이다.²⁴⁾

이 때 집필한 기독교 강요의 마지막 章 “그리스도인의 자유”에서 칼빈은 그리스도인의 자유를 3가지로 이해한다: 첫째 율법으로부터의 자유, 둘째 선행을 할 수 있는 용기, 셋째 모든 외적 사물로부터의 자유. 외적 사물(αδιάφορα)이란 모두 하나님께서 인간들에게 주신 선물이기 때문에 그것 자체는 우리의 구원에 아무 영향을 미칠 수 없다. 그러나 바울이 말한 대로(로마 14,14) 판단의 척도인 우리 자신의 마음이 문제이다. 즉 마음 먹기에 따라서 외적 사물이 내게 우상 제물이 될 수도 있고 아무 것도 아닐 수도 있다. 그리스도인의 자유가 외적 사물로부터의 우리 양심의 해방에 있다면 칼빈에게 있어서 더 중요한 것은 우리의 이웃과의 관계 문제이다. 아무리 외적인 사물이 하나님의 선물이라고 할지라도 우리의 이웃을 고려하지 않을 경우에 자유는 육적인 방종으로 곡해되거나 일종의 이데올로기가 될 수 있다.²⁵⁾ 여기에 인간은

incognu, comme i'avoye tousiours desir.” (CO 31, 22-24) [번역: 내 편에서는 천성적으로 좀 비사교적이고 수줍기 때문에 나는 언제나 안식과 평안을 좋아했다. 나는 사람들을 피하여 숨을 곳을 찾았다. 실제로 나는 계획적으로 프랑스를 떠나서 독일로 갔다. 이것은 내가 항상 원하였던 대로 알지 못하는 구석에서 조용히 살기 위함이었다.]

- 24) 스위스 종교개혁자들의 부정적 입장에 대해서는 Herminjard, III, p. 340-346, 특히 주 8 참조
- 25) “Quare perverse interpretantur, vel qui suis cupiditatibus ipsam praetexunt ut bonis Dei donis abutantur in suam libidinem, vel qui nullam esse putant, nisi coram hominibus usurpatam, ideoque in ea utenda nullam infirmorum fratrum rationem habent.” (OS 1, 228) [번역: 그러므로 자신의 욕망대로 하나님의 선한 선물을 남용하기 위해 방종을 자유로 위장하는 자들, 혹은 인간들 앞에서

단독적인 존재가 아니라 유기체의 일부분이라고 하는 칼빈의 입장이 나타난다. 인간은 영혼과 행동의 일치를 통해 양심의 자유를 발견하고 비로소 참 인간이 된다. 영혼과 행동의 일치 - 고백, 그것은 구체적으로 이웃과의 관계 속에서 성립한다.²⁶⁾ 자유란 무엇을 행할 수 있는 적극적인 자유만이 아니라 소극적인 자유, 즉 이웃을 위하여 절제할 수 있는 자유까지도 포함하기 때문이다.²⁷⁾

우리는 때로는 우리의 자유를 적극적으로 사용할 필요도 있고 때로는 자유를 절제할 필요도 있다. 여기에서 중요한 기준은 이웃 사랑의 계명이다. 그러면 언제 우리가 자유를 사용해야 하며 언제 절제해야 하는가? 칼빈은 주는 걸림돌과 받는 걸림돌로 구별하여 말한다: 전자는 우리의 실수로 인하여 믿음이 약한 형제가 넘어지게 만드는 경우이고 후자는 바리새인을 분노하게 만든 경우이다.

전자의 경우 우리는 약한 형제를 위해서 자유를 절제해야 한다. 그리스도인이(박해에 대한 두려움 때문이든 아니든 간에) 우상 제물을 외적 사물에 불과하다는 핑계 하에 우상 제물을 먹음으로써 이 문제에 확신이 없는 형제를 오도한다면 그것은 이웃 형제에

사용하지 않으면 자유는 없는 것으로 생각하며 따라서 그것을 사용함에 있어 약한 형제들을 전혀 고려하지 않는 자들은 자유를 왜곡되게 이해하는 것이다.)

26) H. Scholl, *ibid.* p.85.

27) "Siquidem cogitare debebant, nihil se sua libertate novum consequi in hominum conspectu, sed apud Deum, et tam in abstinendo constitutam esse quam in utendo." (OS 1, 229) [번역: 그들은 자기 자유로써 인간 눈에 새로운 것을 얻는 것이 아니라 하나님에게서 새로운 것을 얻는 것이며 자유는 사용함에서만 아니라 절제함에서도 성립한다는 것을 생각해야 한다.]

대한 사랑을 망각한 것이다. 이런 경우 그리스도인은 오히려 이웃을 위하여 자유를(칼빈은 이것을 진정한 자유가 아니라 무절제로 본다) 단념할 줄 알아야 하다.

후자의 경우에는 우리는 반대로 자유를 포기해서는 안된다. 그러나 여기서 제기되는 문제는 누가 우리의 약한 형제이고 바리새인인가 하는 것이다: “제자들은 주님에게 바리새인들이 그의 말씀에 분노했음을 상기시켰다. 주님은 그것을 무시해야 하며 그들의 분노를 개의치 말아야 한다고 대답한다. 그럼에도 불구하고 우리가 누구를 약한 자로 여겨야 하며 누가 바리새인인지를 확정 짓지 않는 한 문제는 불확실하다. 이 구별을 제거한다면 어떻게 자유의 사용이 - 그것은 항상 고도의 위험과 결부되어 있기 때문에 - 분노하는 자들 가운데서 존립할 수 있을지 알 수가 없다.”²⁸⁾ 여기서 칼빈은 약한 형제와 바리새인을 정갈로 구별하기 어렵기 때문에 이렇게 말하는 것은 아니다. 바리새인들은 “자신이 맹인 이면서 맹인의 길잡이 노릇을 하는 자들”이다(마태 15.14).²⁹⁾ 칼빈에게 있어서 오늘날의 바리새인들은 누구인가? 바리새인들이 율법 문제로 예수와 충돌하고 그를 증오하여 십자가 처형에까지

28) “Admonuerant discipuli, eos sermone ipsius offensos fuisse. Respondet: egligendos, nec curandam esse eorum offensionem. Res tamen adhuc incerta pendet, nisi teneamus, qui nobis sint habendi infirmi et qui Pharisaei: quo discrimine sublato, non video quis prorsus restet inter offensiones libertatis usus, qui nunquam sine summo periculo foret.” (ibid., p.230)

29) “……quia caeci sunt duces caecorum.” (ibid.)

물고 갔고 또한 그의 제자들을 박해했다면 오늘의 바리새인들은 바로 당시 로마 카톨릭 교회를 수호하는 수구 세력들, 소위 교황파(Papist)이다. 그러므로 여기서 칼빈이 요청하는 바는 진정한 그리스도의 제자들이라면 사람들이 복음으로 인하여 분노하고 박해하더라도 자유를(즉 외적 사물로부터의 자유를) 포기하지 말아야 한다는 것이다.

칼빈은 그의 주장의 정당성을 바울의 사례에서 근거를 찾는다: "그러나 바울은 가르침이나 실례를 통해서 우리의 자유가 어느 만큼 절제되어야 하며 혹은 분노에서 자유로워야 하는가를 매우 정확하게 정의했다고 보여진다. 그가 디모데를 자신의 공동체에 받아들일 때 그에게 할례를 주었으나 디도에게는 할례를 허락할 수 없었다……. 그가 디도에게 할례 주기를 거절할 때 염두에 두었던 것을 다음과 같이 증언한다: …… 복음의 진리가 너희들 가운데 존속하기 위해서 우리는 저들에게 결코 굴복해서는 안된다."³⁰⁾ 바울이 선교적 목적에서 디모데에게 할례를 주고 디도의 경우에는 할례의 무익함을 증언하기 위해서 오히려 할례를 거절했다는 사례를 들어 칼빈은 오늘 그리스도인들은 오늘의 할례의

30) "Verum mihi clarissime definisse videtur Paulus, tum doctrina tum exemplis, quatenus vel moderanda sit libertas nostra, vel offendiculis redimenda. Timotheum cum in consortium suum assumeret, circumcidit: Titum, ut circumcideret, adduci non potuit…… Quid respexerit cum Titum circumdere fortiter abnuvit, ipse testatur sic scribens:…… quibus ne ad tempus quidem cessimus per subiectionem, ut evangelii veritas maneret apud vos." (ibid. p.230f.)

식인 교회의 미사 의식의 오류를 증언하기 위해 마땅히 미사 참여를 거부해야 한다고 주장한다.

여기에서 문제는 새로운 국면에 접어든다: 바울이 볼 때 할례는 아무것도 아닌 의식 행위였으나 유대인들은 그것을 구원에 필수적인 의식으로 보았다. 그런데 칼빈은 미사에는 외적 의식 이상의 문제점이 있다고 본다. 로마 교회가 미사를 신성시하기 때문에 종교개혁자들은 미사를 단순히 하찮은 것으로 간주할 수 없었고 우상숭배라고 공격하였다.

미사가 신성 모독적 의식이라면 믿는 자는 여기에 대해 어떻게 행동할 것인가? 이 경우에는 그리스도인은 절대로 자유를 포기해서는 안된다는 결론이 나온다. 칼빈이 여기서 지시하는 복음의 진리는 바로 「Psychopannychia」에서 그가 논쟁을 통해서 수호해야 했던 진리와 다른 것이 아니다. 미사의 신성모독을 앞에 두고 침묵을 지키는 하나님의 진리에 대한 배신이다.³¹⁾

그런데 프랑스에는 자신의 복음 신앙을 드러내기를 두려워 하여 미사에 여전히 참여하는 자들이 있다: “결코 자유를 사랑에 봉사케 함이 없이 자유를 포기함으로써 바울의 신중함을 위장하는 자들이 있다. 저들은 자신들의 안식을 돌보기 위해서 자유에 대한 모든 언급이 매장되기를 바란다. 자유를 자신의 유익을 위하여 적절한 곳에서 절제하는 것 만큼이나 이웃 사람들의 안녕과 교화를 위하여 상호 간에 자유를 사용하는 것이 이웃을 위하여 중요하다.”³²⁾

31) 칼빈의 미사 공격에 대해서는 *ibid.*, p. 152ff 참조.

32) “Sunt qui Paulinam prudentiam simulant in abstinencia

이들은 이웃에 대한 배려를 핑계삼아서 자유를 포기한다. 이 때 그들은 바울이 우상 제물 먹는 자들을 비난하면서 한 말을 성서적 근거로 삼으려 한다: "그러므로 저 달콤한 인간들은 가르침으로든 삶의 모범으로든 간에 이웃에게 우유를 먹여서 가르쳐야 한다고 말하지만 실은 이웃에게 가장 악하고 파멸스러운 견해를 주입하는 것이다. 바울은 고린도인들에게 우유를 먹여 양육했다고 회상한다. 그러나 만일 당시에 그들 가운데 미사가 있었다면 그가 그들에게 우유를 먹이기 위해서 제사를 드렸겠는가? 그러나 우유는 독이 아니다"³³⁾

이상의 서술에서 볼 때 주요 쟁점은 어느 경우에 자유를 사용하고 또는 포기할 것인가이다. 칼빈의 적들의 생각은 미사가 단순한 외적 의식에 지나지 않는다고 본다면 그것에 참여하는 것이 아무 허물이 될 수 없다는 것이다. 따라서 약한 형제들을 위하여 그리스도인이 당분간 자유를 포기하는 것이 허용될 수 있다. 그들은 만일 자신들이 미사에 참여하지 않으면 약한 형제들이 이것

libertatis, nihil minus quam in officia caritatis eam conferentes. Suae enim quieti ut consulant, omnem libertatis mentionem sepultam optant, cum non minus intersit proximorum, libertatem in eorum bonum et aedificationem interdum usurpare, quam pro ipsorum commodo, eam loco moderari." (ibid. p. 231)

- 33) "Et suaves homines, seu doctrina, seu vitae exemplo sit instituendus proximus, aiunt lacte pascendum esse, quem pessimis exitialibusque opinionibus imbuunt. Lactis potu se aluisse Corinthios Paulus commemorat. Sed si tum inter eos fuisset missa, an sacrificasset ad praebendum ipsis lactis pastum? At lac venenum non est." (ibid., p. 231f.)

을 보고 신앙을 잃게 될 것이라고 변명한다.

그러나 칼빈은 반문한다: 믿음이 약한 형제들에게 우유를 주는 것은 옳다. 그러나 미사가 어찌 우유가 될 수 있으랴? 미사는 하나님 경배를 대치하고 빵과 포도주를 신격화하는 우상 숭배이며 그리스도의 유일회적 희생을 무가치하게 만드는 제사로 볼 수밖에 없다. 그러므로 칼빈은 미사에 참여하는 것이 오히려 약한 형제들을 오도하는 것이며 미사에 참여하지 않는 것이 결국 이웃 사랑의 계명을 실천하는 것임을 확신한다. 그러므로 미사에 관한 그리스도인은 자유를 결코 포기해서는 안된다고 칼빈은 역설한다.

여기서 칼빈이 중점을 둔 문제는 외적인 사물로부터 해방을 획득한 영혼이 자기 신앙에 따라 행동하는가 였다. 이 문제는 자기 양심의 문제가 아니라 이웃과의 관계에서 자유에 상응하는 삶을 사느냐 아니면 위선적인 삶을 사느냐 하는 문제였다. 이처럼 그리스도인의 자유는 이웃을 위한 사랑의 실천, 즉 고백과 직결된다.³⁴⁾ 물론 여기서 칼빈은 고백이라는 말을 사용하지는 않는다. 그러나 자유가 행동으로 옮겨지는 것이 바로 고백이다. 고백은 자기 목적이 아니라 이웃 사랑의 계명에 복종함이다. 그러므로

34) 종교개혁 제 2 세대인 칼빈은 신학적 특성이 여기에서 드러난다고 보인다. 루터 등의 종교개혁 제 1 세대가 신앙의 중요성을 강조함으로써 정적 주의의 비난을 면치 못하였기 때문에 칼빈은 자유를 얻은 그리스도인이 신앙을 가지고 어떻게 살아야 하는가의 문제에 답변해야만 했다. 칼빈은 이미 기독교 강요 제 1장 “De lege”에서 신앙과 행위의 일치를 역설한다: “Non externa modo opera lege Dei praecipit aut prohiberi, sed cogitationes ipsas et intimos cordis affectus.” (ibid., p. 54)

칼빈에게서 자유는 단순히 영적인 자유에서 그치는 것이 아니라 가시적으로 표출되어야 한다.

1535년 9월 11일 칼빈이 「기독교 강요」를 완성한 후에 칼빈은 친구 화브리에게 서신을 보낸다. 여기서 칼빈은 최근에 일어났던 한 소동을 언급한다. "당신은 내가 얼마나 분노를 느끼면서 나병 환자들에 관한 새로운 소동을 들었는지 거의 믿을 수 없을 것이다. 이 사건은 의심할 여지 없이 사탄에 의해 일어난 것이다. 그러나 그는 지속적인 위선으로 부풀어 있었으나 마침내 독을 내뿜었고 박힌 화살을 피했다."³⁵⁾ 우리는 구체적인 사건의 진상을 알지 못한다. 그러나 1544년에 뉘샤텔(Neuchâtel)에서 일어난 사건에서 미루어 짐작할 수 있다: 당시에 나병 환자들은 사회로부터 철저히 격리되어 있다. 그렇기 때문에 그들은 삶에 필수적인 물질적인 도움을 제대로 받지 못할 뿐더러 육신적인 치유뿐 아니라 심지어는 영적인 치유마저도 받을 수 없는 처지에 있었다. 한 목사가 이 불행한 사람들에게 성만찬을 베풀었다. 이때 다른 목사가 이 일에 반발하여 백성들을 선동하여 소동을 일으켰다.³⁶⁾ 추측컨대 이런 사건이 1535년에도 일어났던 것 같다. 문맥으로 보건대 이 소동을 일으킨 장본인은 성직자였다. 구약 성서에는 나

35) "Vix persuaderi possis quanta animi indignitate audierim tumultum istum novum de leprosis excitatum ab eo de quo nihil nihil unquam tale fuissem suspicatus. Sed tandem scilicet venenum quo diuturna dissimulatione turgebat evomuit et infixo aculeo fugit." (Herminjard, 3, p. 350)

36) Herminjard, 3, p. 350, 주 15-16 참조.

아만이라는 나병 환자가 기적으로 치유되는 일화가 발견된다. 예수는 나병 환자들에게 깊은 동정과 관심을 가지고 그들을 치유했고 제자들에게도 그들을 치유하라고 명령했다. 또 나병 환자들 이 깨끗하게 되는 것이 곧 하나님 나라가 온 징조라고 선포한다(마태 8,2; 11,5; 26,6; 누가 7, 22; 17,12). 또한 예수는 자기 제자들에게도 나병 환자를 깨끗하게 하라고 명령한다(마태 10,8). 칼빈은 이러한 성서의 메시지에도 불구하고 나병 환자들에게 영적인 양식마저도 거절하는 성직자를 비난한다. 여기서 “위선”이라고 한 이유는 문제의 성직자가 나병 환자에 대한 혐오감을 은폐한 것 때문만은 아니다. 나병 환자는 사회에서도 소외당했을 뿐 아니라 그 성직자가 말하는 이웃 사랑에서도 제외되었다. 그런데도 그 성직자는 그리스도인을 자처한다. 그는 자기 자신에 철저하지도 정직하지도 않다. 칼빈은 그 성직자가 그리스도의 제자가 아니라 여전히 위선의 가면을 쓰고 있음을 발견한다. 그 성직자는 지금까지 말로만 이웃 사랑의 계명을 운운하였을 뿐이고 막상 그것의 실행이 요청되는 상황이 주어졌을 때는 오히려 이 계명에 불순종함으로써 자기 모순에 빠져 있다. 여기서 칼빈은 도움을 필요로 하는 인간을 내 이웃으로 고백하고 이웃 사랑을 실천함이 바로 그리스도의 제자 됨의 시금석이라는 것을 인식하게 된다. 신앙은 내면적인 사건으로 끝날 수 없고 구체화, 가시화되어야 한다. 그러므로 이 사건은 칼빈이 그리스도인에게 있어서 신앙의 가시화, 즉 고백의 필요성을 숙고하게 하는 사건이었다.

* 중간 결산:

인문주의자 칼빈은 위선에 대항하는 정직성의 증대성을 이미

인식했다. 그후 그가 「Psychopannychia」를 집필했을 때 이 위선에 대한 이해는 종교적인 의미를 얻게 된다: 칼빈은 자신을 위험에서 구출하여 준 하나님의 진리를 부정하는 이단을 공격하지 않음은 하나님에 대한 배신이고 위선이라고 믿는다. 그러므로 이때부터 그의 구호는 '모든 그리스도인은 하나님 앞에서 솔직하라!'였다. 또한 칼빈은 「기독교 강요」의 '그리스도인의 자유론'에서 이웃 사랑의 미명 하에 위선을 행하는 자들을 비판하면서 복음을 통해 자유를 얻은 영혼이 그 자유를 외적 행동으로 옹기는 문제를 숙고한다. 그는 자유의 실천은 이웃 사랑의 계명의 관점에서 요청된다고 보았고 자유는 영적인 것이 아니라 가시적으로 표출되어야 함을 알게 되었다. 왜냐하면 자유는 자기 목적이 아니라 이웃을 위한 사랑에 봉사하기 위한 것이기 때문이다. 그러나 당시 칼빈은 아직 고백이라는 말을 사용하지 않았고 구체적으로 고백의 문제를 제기하지도 않았다. 칼빈은 1535년 9월의 서신에서 한 성직자의 위선을 공격하면서 구체적으로 이웃 사랑의 실천이 요청되는 상황에서 고백할 것을 역설한다. 그러므로 이 경험은 신앙의 외면성의 중요성을 인식하게 만든다. 결국 자기를 위험에서 구출한 하나님의 섭리에 대한 경험, 그리고 이웃 사랑의 계명에 대한 강조는 그의 고백 신학 형성에 큰 영향을 미쳤다고 하겠다.

1536년 여름 칼빈은 바젤에서의 망명 생활 중에 재산 정리를 위해 프랑스에 다시 입국한다.³⁷⁾ 아마도 이 여행은 1536년 5월

37) 1564년, 칼빈이 사망하던 해에 여호수아서 주석에 붙인 전기에 의하면

31일에 공포된 Lyon의 사면 칙령³⁸⁾에 의해서 가능했던 것 같다. 그렇게 볼 수 있는 것은 칼빈이 두 공증인 앞에서 자기 동생 앙트완(Antoine Cauvin)에게 유산 처분을 위임한 것을 지시하는 문서가 발견되었기 때문이다.³⁹⁾ 이 1536년 6월 12일자 문서에 의하면 칼빈의 두 형제 샤를르(Charles Cauvin)과 앙트완은 노아용(Noyon)의 두 공증인 앞에서 부모의 유산의 일부분을 매각하였다. 이 문서에 의하면 칼빈(Jean Cauvin) 자신은 파리 샤텔레(Châtelet)의 두 공증인 앞에 나와 동생 앙투완에게 부모의 유산에 관한 모든 법적인 권리를 위임한 것으로 기록되어 있다. 공증 문서는 동 위임장이 6월 2일에 서명되었다고 밝힌다.⁴⁰⁾ 그러므로

칼빈은 이태리 여행에서 돌아 오는 길에 제네바를 경유하여 바젤, 스트라스부르로 가려고 했으나 화렐에게 붙들린 것으로 되어 있다.(CO 21, 30) 그러나 1565년 칼빈의 여호수아서 주석 머리에 붙인 칼빈 전기에 의하면 칼빈은 이태리 여행을 마친 후 바젤로 다시 돌아와서 잠시 머문 후 프랑스에 재입국하였다. (CO 21, 58) 즉 1565년의 전기는 프랑스 여행에 대한 언급하지 않은 1564년의 전기 부분을 보충하여 준다. 양자의 전기를 통해서 우리가 얻을 수 있는 분명한 사실은 칼빈은 이태리 여행 후 제네바가 아니라 바젤을 거쳐 프랑스에 돌아 갔다는 것이다. 이 보도 외에 G. Lopinus가 1537년 7월 15일에 칼빈에게 보낸 서신도 이 사실을 입증한다. (CO 10b, 115: "Quum Basilea Lutetiam venisses") 그러나 우리는 이태리 여행 시기가 언제인지 또 그가 바젤에 다시 와서 얼마나 머물렀는지에 대해서 확실하지 못하다. 이 두 문제는 상호 연결된 문제이므로 이태리 여행 시기가 밝혀진다면 바젤에서의 2 차 체류 시기도 밝혀질 것이다.

38) 제 2 장, 주 64 참조.

39) A. Lefranc, *La jeunesse de Calvin*, p. 190. 204 이하 참조.

40) *ibid.*, p. 204-206 참조.

칼빈은 적어도 6월 1일에는 파리에 도착했음이 분명해졌다.⁴¹⁾ 칼빈은 파리에 돌아와서 앙트완을 고향 노아용으로 보내어 유산 정리를 하게 함으로써 조국을 완전히 떠날 준비를 했다. 이것은 그가 더 이상 프랑스에 대해 희망을 두지 않았음을 의미한다. 우리는 칼빈의 유산 정리를 오랫동안 숙고한 끝에 이루어진 일로 볼 수 있다. 이것은 그가 1534년에 성직록을 포기한 것에 이은 후속 조치라고 볼 수 있다. 이로써 그는 고향에서의 모든 사무 관계를 청산했다. 또 그가 프랑스를 떠날 때 그의 동생 앙트완을 데리고 떠남으로써 고향 노아용과의 인연은 완전 단절된다.⁴²⁾ 이것은 그가 자신에게는 망명 밖에는 선택의 길이 없다고 믿었고 그대로 실천했음을 의미한다. 칼빈은 제 2의 가능성, 즉 종교적 위선을 모르지는 않았다. 그러나 앞에서 살펴 본대로 고백의 신학을 형

-
- 41) 칼빈은 5월 하순에 바젤을 출발하였다. 그는 사전에 리옹 칙령의 공표에 대한 정보를 들었던 것이 분명하다. 그렇지 않고서는 그는 당시 교통 수단으로는 칙령 공표 후 하루 만에 바젤에서 파리에 도착할 수가 없었다. T.H.L. Parker는 Ferrara의 공작 부인 Rene가 칼빈에게 안전 통행증을 주선했거나 칙령 공표에 대한 정보를 주었을 것으로 추측한다. (John Calvin, p. 52 참조) 그러나 이것은 칼빈이 웨라라에서 공작 부인과 친분 관계를 맺었을 경우에만 가능하다. 한편 같은 내용의 사면 칙령 (Coucy 칙령)이 이미 1535년 7월에 공표된 적이 있었고 그것이 별 효력을 거두지 못했다면 같은 칙령이 반복되리라는 것은 누구나 짐작할 수 있는 일이다. 다만 그 공표 시기가 문제였을 것인데 바젤에는 칼빈에게 사전 정보를 줄 수 있는 인물들이 그 주위에 있었을 것이다.
- 42) CO 21, 58 참조. Jacques Desmay는 칼빈이 동생 앙트완 외에 여동생 Marie, 성당 참사원 Henry de Collemont 등 여러 고향 사람들을 데리고 떠났다고 보고한다. (Remarques sur la vie de J. Calvin, p. 395; A. Lefranc, op. cit., p. 191 참조)

성해 온 그에게는 위선의 길은 불가능하였을 것이다.

그가 얼마나 파리에 머물렀는지에 대해서는 불분명하다. 1537년 7월 15일자로 G. Lopinus가 칼빈에게 보낸 서신에 의하면 칼빈은 파리에서 여러 친구들과 재회의 기쁨을 나눈 것 같다. 또한 동 서신은 칼빈이 당시 독일, 즉 스트라스부르로 갈 계획이었음을 지시한다.⁴³⁾ 동척령이 6개월의 시한을 허용하였다면 칼빈에게는 적어도 연말까지는 조국에 머무를 수 있었다. 그러나 그는 걸어 보았자 2개월 가량 머문 듯하다. 아마도 그 이유는 당시 다가올 전쟁에 대한 준비로 파리의 분위기가 좋지 않았기 때문인 듯하다. 문제의 전쟁은 6월 2일에 독일 황제 칼 5세가 선포함으로써 발발했다.⁴⁴⁾ 전쟁은 7월 중에 피카르디, 프로방스, 알프스 지역에서 일어났다. 그러므로 그는 전쟁을 피하여 목적지에도착하기 위해 7월 중에 파리를 떠났을 것이다. 칼빈의 보고에 의하면 그는 파리에서 스트라스부르로 가는 최단로가 전쟁으로 두절되어 어쩔 수 없이 제네바를 경유해야만 했다.⁴⁵⁾ 그가 제네바에

43) "Quum Basilea Lutetiam venisses, simul atque adventum tuum accepimus, te salutatum ivimus in hospitium, ubi tuo colloquio ita affecti fuimus, ut te unum ex universa Gallia, quae latissime patet, hactenus suspexerim, ita ut tibi Germaniam redeunti et nos itineris comites futuros amicis praedixerimus." (CO 10b, 115)

44) Histoire de France, vol. 5/2, p. 89 참조.

45) "*Pource que pour aller Strasbourg, ou ie vouloye lors me retirer, le plus droit chemin estoit ferm par les guerres, i'voye deliber de passer par yci legerement, sans arrester plus d'une nuit en la ville.*" (CO 31, 26)

도착한 것은 7월 하순이 될 것이나 확실한 것은 알 수가 없다.⁴⁶⁾

칼빈의 보고에 의하면 본래 그는 종교개혁에 성공한 스트라스부르에 가서 조용히 살려고 했으나 화렐의 강권에 못 이겨서 제네바

46) 칼빈 자신은 시편 주석 서문에서 제네바 도착 시기에 대해 언급하지 않았다. 한편 이 문제에 관한 Beza의 두 보고에는 편차가 있다. 우선 그의 첫 번째 전기에서: “*et advint tout ceci l’an 1536 au commencement de Septembre*” (CO 21, 30). 그러나 이 보도가 칼빈의 제네바 도착 시기를 지시한 것이 아니라 그의 강의 시작을 지시한다면 정확하다. 다음 그의 두번째 전기에서: “*est designatus anno Domini MDXXXVI mense Augusto*” (CO 21, 126). 왜 베자는 지금까지의 9월 대신 8월을 언급하는가? 그가 그 사이에 새로운 정보를 얻었을까? 우리는 그렇게 보지는 않는다. 베자는 칼빈이 도착하여 강의를 시작하기까지 한 달 정도의 시간적 경과를 추정한 것이 분명하다. 한편 Colladon은 제네바에 거주하는 프랑스 대사 Morlet에 대해 언급하고 있다: “*car il s'estoit retir Geneve, comme aussi y estoit demeurant monsieur Morlet, qui depuis a est ambassadeur du Roy vers les ligues*” (CO 21, 58). 콜라동의 보고가 정확하다면 이 인물은 7월 16일에 제네바 시에 신임장을 제출하였으므로 칼빈은 7월 16일 이후에 제네바에 도착하였다. (P. Wernle, p. 9, 95, Anm. 40 참조) 그런데 여기에서 우리가 주목할 만한 것은 A. Pierson의 주장이다. 그는 칼빈이 7월 16일이나 17일에 제네바에 도착했다고 본다. 그는 근거로서 칼빈이 1536년 10월 13일자로 친구 다니엘에 쓴 서신을 들었다. 동 서신에서 칼빈은 3개월이나 소식을 전하지 못한 이유를 밝히고 있다. 그 이유로는 우선 자신이 제네바에 도착하여 며칠 머무른 후 여행을 떠났는데 그 바람에 서신을 전하기에 좋은 리용 시장의 시기를 노켰다. (당시 리용 시장은 8월 4일에서 19일까지 열렸다.) 그러므로 피에르손은 칼빈이 7월 하반기에는 제네바에 있었던 것이라고 주장한다 (Studien over Kalvijn, p. 256 참조). 그러나 문제의 서신은 칼빈이 제네바의 형제들에 의해 며칠 간 붙잡혀 있었다고 말하고 있으므로 (“*Dum Genevae diebus aliquot a fratribus detineor,dum cognatum Artesiam Besileam deduco, ac in ipso itinere ecclesias multas offendo,*

에 정착하게 되었다. 칼빈은 이전에 화렐을 만난 적이 없다.⁴⁷⁾ 그럼에도 불구하고 화렐이 「기독교 강요」의 저자로서 칼빈의 이름은 듣고 있었던 듯하다. 그리고 우리가 아는 바대로 화렐은 이미 비레(Viret),⁴⁸⁾ 카피토, 화브리 등을 통해 칼빈의 이름을 들었을 것이다. 칼빈의 체류를 화렐에게 알린 것은 그의 친구 루이 뒤 띠예(Louis du Tillet)였다.⁴⁹⁾ 칼빈은 자신의 당초 계획을 포기함에 있어 상당히 주저했던 것을 알 수 있다. 이것은 납득할 만하다. 바젤에 있을 동안에도 자신의 신분을 밝히기를 꺼려했을 정도로 조용한 삶을 좋아했던 칼빈은 특정한 교회를 위해 봉사하기 보다는

quibus immorari aliquantisper rogor, elapsae sunt interim mihi nundinae Augustae, quarum tempus ad perferendas literas inprimis erat opportunatum.” CO 10b, 63) 7월 16일부터 보름 동안이나 제네바에 있었다고 보아야 할 이유는 없다고 보여진다. 따라서 우리는 정확한 도착 시기를 알수 없고 다만 그가 7월 16일과 리옹 시장 시작일인 8월 4일 사이에 제네바에 도착했다고 보는 것이 타당하다.

47) A. Ganoczy은 칼빈이 바젤에서 화렐을 알게 되었다고 주장하지만(Le jeune Calvin, p. 85) 이것은 근거가 없다:

48) 화렐의 동역자인 Viret는 바젤에서 칼빈과 만난 적이 있다(Herminjard, vol. 3, 372f 참조).

49) “*Adoncques un personnage, le quel maintenant s'est vilenement revolt et retourn vers les Papistes, me descouvert et fait cognoistre aux autres. Sur cela Farel…… fait incontinent tous ses efforts pour me retenir.*” (CO 31, 26) 콜라동은 문제의 인물이 칼빈과 함께 프랑스를 떠났으며 이태리 여행을 같이 한 Louis du Tillet라고 말한다. 칼빈이 파리로 돌아 간 후 루이는 제네바로 왔다고 콜라동은 보고한다. (CO 21, 58) 그러나 칼빈의 보고를 본다면 양자는 헤어질 때 제네바에서 만나기로 약속한 것은 아닌 듯하다. 오히려 양자는 스트라스부르에서 만나기로 약속하였을 가능성이 있다. 루이는 프랑스 대사 Morlet du Museau가 제네바로 올 때에 그의 길동무로서 동행한 것이 아닐까?

계속하여 학문 활동을 하는 것이 자신의 성격에도 맞다고 생각하였을 것이다.⁵⁰⁾ 더구나 그는 정식으로 신학을 배운 적도 없고 아직까지 목회 경험도 없었기 때문에 자신이 자격이 없다고 생각했을 것이다. 또 그의 마음 속에는 지금까지의 삶의 패턴을 바꾸고 새로운 삶에 도전함에 대한 두려움이 있었을 것이다.

그는 화렐의 설득에 의해서 제네바에 머무르기로 했으나 그의 보고에 의하면 "자신의 수줍음과 소심함을 고려해서 어떤 책임을 맡으려 하지 않았다."⁵¹⁾ 이 말은 그가 전혀 아무 일도 하려 하지 않았다는 뜻이 아니라 자기가 스스로 판단하고 결정하고 책임져야 할 직무를 맡지 않았음을 의미할 것이다.

그러므로 칼빈이 처음에 맡은 임무는 성서를 가르치는 일이었다.⁵²⁾ 소수의 학생들을 대상으로 하는 강의는 그의 성격에도 맞고

50) *"De mon cost, d'autant qu'estant d'un naturel un peu sauvage et honteux, i'ay tousiours aim requoy et tranquillit, ie commenay chercher quelque cachete et moyen de me retirer des gens…… Or que ie n'eussent point ce but de me monstret et acquerir bruit, ie le donnay bien cognoistre, par ce qu' incontinent apres ie me retiray de l: ioint mesmement que personne ne sceut l que i'en fusse l'author: comme aussi par tout ailleurs ie n'en ay point fait de semblant, et avoye deliber de continuer de mesme iusqu' ce que finalement maistre Guillaume Farel me reteint Geneve."* (CO 31, 22-26)

51) *"……en sorte toutesfois que sentant ma honte et ma timidite, ie ne voulus point m'obliger exercer quelque certaine charge."* (CO 31, 26)

52) 1536. 9. 5 Registre du Conseil, vol. 29, f. 51: "Mag. Guil. Farellus exponit sicuti sit necessaria illa lectura qualem initiavit ille Gallus in S. Petro: propterea supplicat videri de ipso retinendo et sibi alimentanto. Super quo fuit advisum

책임질 일이 없는 일이었을 것이다. 이런 이유로 제네바 시민들은 초기에는 그가 프랑스 출신이라는 것 외에는 그의 이름도 정확히 몰랐던 것 같다. 칼빈이 로잔느 회의 참석을 마치고 친구 다니엘에게 보낸 10월 13일자 서신을 보면 그는 제네바에 며칠 머문 후에 그의 친척 루이 다르투와(Louis d'Artois)와 함께 바젤에 갔다.⁵³⁾ 아마도 이 3번째 바젤 여행을 한 이유는 옛 친구들에게 이별을 고하고 자기가 전에 남겨둔 물건을 새로운 보금자리로 옮기기 위함인 듯하다. 그는 여행에서 돌아 오자마자 심한 감기에 걸려 누웠고 병이 나은 후에 성서 강의를 시작하였다.⁵⁴⁾ 그것이 9월초가 될 것이다.⁵⁵⁾ 그후 칼빈은 제네바의 목회자들과 함께 10월 1일부터 8일까지 로잔느 논쟁에 참석하였고 이어서 10월 16일에서 18일까지 베른 노회에 참석하였다.

「기독교 강요」 초판에서 칼빈은 교회의 가시적, 제도적, 형식적인 면에 어느 정도 반감을 가지고 있었던 반면에⁵⁶⁾ 그가 제네바

quod adviseatur de ipsum substinendo.” (CO 21, 204).

53) 상기 주 45 참조.

54) “Porro Genevam simul ac me recepi, correptus sum vehementi catarrho, qui tanta vi in superiorem gingivam incubuerat, ut duplici phlebotomia bis repetitis catabotiis compluribusque fomentis nono demum die vix fuerit mitigatus.” (CO 10b, 63)

55) A. Pierson은 칼빈이 병이 나은 8월 28일과 9월 5일 사이에 강의를 시작했다고 주장한다. (op. cit. p. 256)

56) 「기독교 강요」의 Praefatio에서 칼빈이 가시적 교회와 비가시적 교회를 대비시킨 것은 적대자들이 카톨릭 교회의 외형성에 근거하여 자신들의 정통성을 주장한 것에 대하여 자기가 옹호하는 교회가 통시적으로 하나님의 백성과 일치함을 보이기 위함이다. 교회는 없었던 적이 없었다는 반대자들의 주장에 대해 칼빈은 교회의 통시성에 있어서 외적 표적이 존재

교회의 일에 관여하고 이런 종교 회의에 참여한 후로 교회의 외형적인 면에 보다 긍정적인 입장을 취하게 되었다. 이런 변화는 1536년 11월에 칼빈이 화렐과 함께 작성한 제네바 교회 조직에 관한 조항과 신앙 고백에서 여실히 입증된다.

제네바 시는 칼빈이 도착하기 얼마 전 종교개혁을 받아들여지게 되었다. 제네바는 그 당시 사보아(Savoie) 공작령에 속한 도시였으며 시 주교는 사보아 공작의 하수인이었다. 제네바는 1534년 10월 정치적인 독립을 성취하였으니 종교개혁 도시 베른의 군사 지원은 제네바의 정치적 독립을 절대적으로 결정지었다. 제네바의 종교개혁 여부에 베른의 지원이 달려 있었으므로 이 도시의 종교개혁은 종교적인 동기 보다는 정치적인 것이 강했음을 알 수 있다.

그러나 화렐과 비레가 이 도시의 종교개혁을 실시함에 있어서 많은 난관에 부딪치게 되었다. 시 정부는 종교 개혁을 수락했지만 시민들은 여전히 타성에 젖어서 옛 종교적 관습과 생활 방식을 포기하려 하지 않았다. 이것은 1536년도에 선포된 시 정부의 많은 결의들을 통해 알 수 있다:

3월 24일에 의회는 시민들이 도시 안에서 폐지된 미사에 참석

의 기준이 아니라고 역설하므로써 그는 외적 교회에 큰 가치를 부여하지 않았다. 그가 말하는 통시적 교회, 하나님의 백성은 외적 형식과 무관한 비가시적인 교회였다. 이처럼 칼빈은 논쟁적 상황에서 어쩔 수 없이 로마 교회의 외형성을 공격했지만 물론 전적으로 가시적 교회를 부인한 것은 아니다. 제 6장 “그리스도인의 자유”에서 칼빈은 영적 권세에 대해 논한다. 그러나 여기서 그는 가시적 교회에 대하여 적극적으로 서술하기 보다는 그리스도인의 자유에 입각하여 카톨릭 교회 성직자들의 권한의 한계를 지시하고 교회의 무오성, 교회법에 대해 비판한다.

하기 위해 도시 밖으로 나가는 것을 금지한다.⁵⁷⁾ 그러나 3월 31일 방드브르(Vandeuves) 본당의 관리 사제는 매 일요일마다 미사를 허락해 줄 것을 요청했다. 이에 다른 본당에서도 같은 것을 요청했으므로 시 의회는 모든 본당의 관리사제들을 다음 월요일에 소집하기로 결의했다.⁵⁸⁾ 4월 3일(월요일) 시 의원 사보아(Claude Savoye)가 모인 본당의 관리 사제들에게 복음에 따라서 살기로 결정한 것과 미사와 다른 교황파의 의식을 행하는 것을 금지한 것을 다시금 주지시킬 때에 사제들은 이에 동의하였다. 또한 화렐의 훈계를 들은 후 그들은 더 이상 미사나 다른 교황파 성례전을 행하지 않을 것을 약속하였다.⁵⁹⁾ 4월 5일 의회는 관리

57) *"Icy est este advise affin de vivre en meilleur unite et accord que lon doebge faire deffence par les dizennes que nulz ne doebge aller oyr messe ny faire papal sacrement hors la ville quil noseroient faire dedans, aultrement quil y demeurent et seront estimez ennemys de la ville."* (CO 21, 197)

58) *"Le procureur de Vandeuves au nom de toute la parroche ha requys que leur soit permise grosse clouche et toute les dimenches une messe, par ce moyeng il sont contens de avoit tousiours apres ladite messe le sermon. Surquoy est este advise et pource que plusieurs aultres parroches demandent ainsy, est este resolu et arreste que lon face venir tous les procureurs des parroches et tous les prebstres avecque lungdi prochain et lon leur dira comment ilz se doivent gouverner, puy apres lon leur pourvoitra des cloches."* (ibid.)

59) *"Et touteffois affin que il ne se ayent a arrester en erreur leur avons deffendu et deffendons par ces presentes que ce pendant et iusques il nous ayent par les saintes escriptures fait apparoitre quil le*

사제들과 함께 나타난 주교좌 성당 참사회원들에게 복음에 따라 살 것이며 사제들은 미사를 행하지 않을 것을 지시했다.⁶⁰⁾

미사 금지령에도 불구하고 5월 12일의 기록에 의하면 미사를 드린 사제들이 구금되었다.⁶¹⁾ 5월 19일 화렐은 모든 시민들이 한 마음으로 하나님의 뜻에 따라서 선하게 살 것을 권면하였고 이에 소위원회, 200 인 위원회는 각자 신앙의 새로운 종교개혁 정신에 따라 살 것을 결의했고 이 문제를 다음 일요일에 대위원회에 제안하기로 했다.⁶²⁾ 5월 21일(일요일) 수도원에서 소집된 대위원회

doebgent faire ilz ne se doebgent empecher ny mesler de dire messe baptiser confesser esposer ny faire ny ministre sacrement que soit par lordre et ordonnance papale, en tant que il cregnent nous desobeir.” (ibid. 198)

- 60) *“Pourquoy nous les avons exorte il doebgent vivre selon la saint evangille et faict commandement que trestous doebgent oyr la predication de levangille sans en faire reffus et que les dits prebstres des icy en avant ne doebgent plus dire de messes ny faire aultre papal sacrifice iusque a ce quil nous puyssent monstrenr que aultrement se doege faire,…….”* (ibid. 199)
- 61) *“Icy est este parle des prebstres detenus pour avoir dict messe contre les deffenses et est este arreste et resolu que il soyent menez a Riva au sermon dimenche prochain a confesser devant chescung leur meffait et par telz moyen leur sera pardonne.”* (ibid. 200)
- 62) *“Icy est venu M^r G. Farel …… et apres avoir faict une grande admonition de bien vivre et selon dieu et mesmement de entretenir une bonne union entre le peuple et de chercher tous les moyens pour cela faire, …… Sur lesquelles choses est arretse que lon doege assembler le conseil de deux centz et dire que lordinaire est de l’advys que lon assemble ung grand conseil general pour y demander si chescung veult vivre selon la nouvelle refformation de*

는 복음에 따라 살며 미사를 중지하고 다른 교황과의 우상을 금지하며 모두가 한 마음으로 의롭게 살 것을 결의했다.⁶³⁾

7월 13일 그런데 제네바 교회의 장로가 여러 차례 미사를 집행했음을 자백한다. 여기에서 市 문서는 미사를 행하는 자들을 “이단적 도당”이라고 명시하고 있다.⁶⁴⁾ 7월 21일 또 다른 장로가 금지령을 어기고 미사를 집행했다고 기록한다.⁶⁵⁾ 7월 24일 한 시민이 설교를 듣지 않은 혐의로 의회에 소환당하였다. 그는 자신의 양심대로 하나님을 믿기 원하며 종교 개혁적 설교를 듣는 것을 중요당하기 원하지 않는다고 답변했다. 이에 시의회는 그와 가족

la foy ainsy quelle est preschee…… Sur quoy est este resolu et conclu que lon se tient audit ordinaire conseil et que les choses soient mis en grand general conseil quil se debura dimenche prochain assembler.” (ibid. 200-201)

- 63) “Sur quoy sans point daultre voix que une mesme est este generalement arreste et par elevation des mains en lair conclud et a Dieu promys et iure que trestous unanimement a layde de Dieu volons vivre en ceste sainte loy evangellicque et parolle de Dieu ainsyn quelle nous est annoncee veuillans delaisser toutes messes et aultres ceremonies et abusions papales ymages et ydoles et tout ce que cela porroit toucher, vivre en union et obeissance de iustice.” (ibid. 202)
- 64) “Iacobus de Bonis presbyter, qui iuravit non amplius tractare illam hereticam factionem missalem, confitetur quod adhuc ab illo tempore citra celebravit plures missas in terra Genevae…….” (ibid. 202-203)
- 65) 4. “Ibidem fuit loquutum quod ille presbiter de Malva, dictus don Iohan, celebrat contra deffensiones. Super quod fuit arretatum quod postquam facit contra deffensiones et ydlatrat capiat.” (ibid. 203)

이 설교를 듣지 않을 것을 고집할 경우 10일 이내에 시를 떠날 것을 명령했다.⁶⁶⁾ 9월 5일 화렐은 여인들이 부르는 불건전한 가요에 대해 보고했고 시는 그 가요를 금지 시켰다.⁶⁷⁾ 9월 8일 市는 슬프고 허황된 가요를 부르는 자를 처벌할 것을 경고한다.⁶⁸⁾

-
- 66) "Idem fuit petitus Io. Balard, quare recusat audire verbum Dei? Qui respondit quod credit in Deum qui per suum spiritum ipsum docet, nec potest credere predicantibus nostris. Dixit, nos non posse cogere eum ad eundem ad sermonem contra suam conscientiam Omnibus auditis fuit sibi factum mandatum quod si non paruerit, cridis et iverit ad sermone sicuti statutum est, ipse eiusque familia debeant exire civitatem infra decem dies proximas ab hac." (ibid.) 市의회의 이 조치를 놓고 A. Ganoczy는 종교재판소나 소르본에 비견할 만한 비관용적 결정이라고 비난한다. (Le jeune Calvin, p. 104 참조) 그러나 당시의 혼란한 상황으로 보아서 이 추방 위협은 불가피한 것이었다. 왜냐하면 市가 당사자에게 관용을 베푼다고 할 때 그를 따르는 자들이 속출할 것이고 그러면 결국 제네바의 종교개혁은 수모로 돌아갈 위험에 놓여 있었다. 그리고 이 조치는 위협에 불과했으며 실행에 옮겨지지 않았다. 市는 당사자를 강제로 설교를 들도록 완화 조처를 내렸음을 8월 15일자 기록에서 볼 수 있다: "Fuit loquutum de Jo. Balard et arrestatum quod mittatur quaesitum, et si recusaverit ire auditum sermonem detineatur et per singulos dies ducatur ad sermonem. Arrestum exsequatur super omnes sicut super Balard." (CO 21, 204) 그러므로 제네바 시가 종교재판소처럼 관용을 몰랐다는 비난은 납득할 수 없다.
- 67) "Item conqueritur de carminibus quae mulieres inhoneste canunt per vias et civitatem. Super quo fuit arrestatum quod detur ordo ne sic fiat." (ibid. 204)
- 68) "Item fiant cridae ne quis canat cantilenas lugubres et vanas sub poena cortorii pro prima et coloris pro secunda." (ibid. 205)

이상에서 볼 수 있는 것은 제네바 市는 미사를 폐지하기는 했으나 여전히 시민들은 미사를 포기하지 않을 뿐 아니라 구태의연한 삶을 개선하려 하지 않았다. 전통적 체제는 파괴되었으나 제네바시는 구체적인 종교개혁 프로그램을 제시하지 못하고 있었다. 종교개혁은 미사 또는 불건전한 가요를 금지시키는 일과는 다른 것이지만 사람들은 무엇부터 손을 대야 할지 모르고 있었다. 화려했던 것은 물론 개혁에 대한 열정을 가지고 있었지만 조직력은 부족했던 것 같다.

칼빈은 자신이 제네바에 도착한 때를 다음과 같이 회고한다: “그러나 얼마전에 교황파가 내가 언급한 이 선한 인물 「즉 화려편」과 피에르 비레 선생에 의해서 이곳에서 추방되었다. 그러나 일들은 제대로 정리되어 있지 않았고 시민들 가운데는 악하고 위험한 분열과 파벌이 있었다.”⁶⁹⁾ 전통적 규범 질서가 붕괴된 상태에서 오히려 시민 도덕은 전보다 더 악한 상태에 떨어졌다. 여기서 칼빈이 말한 “시민들 간의 악하고 위험한 분열”은 아마도 종교개혁이 지지부진한 상태에서 구교로 복귀하려는 사람들과 종교 개

69) “*Or un peu auparauant la Papaute en auoit este chassee par le moyen de ce bon personnage que i'ay nomm, & de maistre Pierre Viret: mais les choses n'estoyent point encore dressees en leur forme, & y auoit des diuision & factions mauuaises & dangereuses entre ceux de la ville.*” (Prface au Commentaires sur le livre des Psaumes) 비교: “*Quand ie vins premierement en ceste Eglise il n'y auoit quasi comme rien. On preschoit et puis c'est tout. On cherchoit bien les idoles et les brusloit-on, mais il n'y auoit aucune reformation. Tout estoit en tumulte.*” (Discours d'adieu aux ministres 1564. CO 9, 891-892)

혁 지지자들 간에 생겼던 분열로 보여진다.

칼빈이 제네바의 혼란 상황에 직면하여 개혁의 과제를 어떻게 설정했는가는 그해 11월 10일에 의회에 제출한 제네바 교회 조직에 관한 조항과 신앙 고백을 통해 알 수 있다.⁷⁰⁾

먼저 이 교회 조직에 관한 항목들을 제안하는 이유는 제네바 교회의 혼란에 직면하여 교회 정치의 가장 확실한 규범인 하나님 말씀에 일치하여 교회 질서를 바로잡기 위해서라고 말한다.⁷¹⁾

70) "M. Guil. Farelus proposuit articulos de regimine ecclesiae qui fuerunt lecti et super quibus fuit arrestatum quod articuli ipsi observentur integre et ruantur imagines in quibuscunque locis fuerint repertae et provideatur de praedicatis sicuti latius dicitur in ordinario consilio." (CO 21, 206) 이 시의회 문서에 의하면 화렐은 11월 10일에 교회 조직에 관한 초안을 제출하였고 의회는 그것들을 고려하기로 결의했다. 그러나 200인 의회는 1537년 1월 16일에 이 문서를 초안 그대로 채택하지를 않았다: "Icy est este parle et sont estes leuz les articles donnees par M^e G. Farel et les aultres predicans. Est arreste mettre en conseil de 200 nostre advys quest, que de la cene elle se face quattres foys lan,……" (ibid.) Calvini Opera의 편집자에 의하면 이 문서의 제목은 「*Articles bailles par les prescheurs*, 16. Ianuarii 1537」으로서 제네바 시 문서 보관소에 보관되어 있으며 Jean P. Gaberel, 「Histoire de l'Église de Genève」, T.1. Pice justif. p. 102에 수록되어 있다. 이 시 문서는 초안의 저자에 대해 언급하지 않고 있다. 화렐은 설교자의 대표로서 그것을 제출했다. 그러나 학자들은 칼빈을 그 저자로 본다. (CO 10a, 5 참조)

71) "*Que les ordonnances par lesquelles son eglise est entretenue sont que elle soyt vrayement et le plus prest que fere se peult confirmee a sa parolle qui est la certayne reigle de tout gouvernement et*

이를 위한 중요한 과제는 첫째로 성만찬을 적어도 매 主日마다 거행하는 일이 바람직하다. 그 이유는 성만찬을 통해 믿는 자들이 그리스도의 살과 피에 동참함으로써 모든 약속과 위로를 받고 한 몸의 지체로서 평화와 일치 속에 살게 하기 위함이다. 사도행전 2,46에 기술된 대로 미사가 도입된 후 폐지되기까지 성만찬은 초대 교회의 관습이었다. 그러므로 초대 교회의 예를 따라서 성만찬을 자주 거행함은 믿는 자들의 경건에 큰 도움을 줄 것으로 확신하다. 그러나 갑자기 성만찬을 자주 거행할 경우 그것의 거룩한 신비가 경멸당할 위험이 있음을 고려하여 한 달에 한 번씩, 세 교회가 3 개월마다 돌아가면서 성만찬을 거행하며 이 예식은 제네바 교회 전체를 위한 것이어야 한다. 교회는 이를 위하여 적합한 시간을 택하며 일 주일전에 공고한다. 또 그 신비가 경멸당하지 않기 위해서 말씀의 사역자가 빵과 포도주를 나누어 주어야 한다.⁷²⁾

둘째는 성만찬에 사악하고 불의한 자들이 참여함을 통해 마치 주의 교회가 사악한 자들의 집단처럼 보임으로써 주가 모욕을 당하지 않기 위하여 출교의 필요성을 강조한다. 또 이미 주는 하나님 말씀에 복종하지 않는 자들을 교정하도록 출교를 그의 교회에 지시했음을(마태 18) 말한다. 출교는 죄인으로 하여금 자기 잘못에 수치감을 느껴서 회개하도록 하기 위함이다. 또한 출교는 사

administration mays principalement du gouvernement ecclesiastique.” (CO 10a, 7)

72) *ibid.* 7-8. 성만찬을 거행하기로 제안한 제네바의 세 교회는 Saint Pierre, Rive, St. Gervais이다. 한편 우리는 성만찬을 자주 거행하라는 요구와 성만찬 이해에서 칼빈이 저자인 것을 의심할 수 없다.

악한 자로 인하여 다른 사람들이 오염되지 않고 그들의 예를 통해 같은 잘못에 떨어지지 않도록 하기 위해서 필요하다.⁷³⁾

출교는 초대 교회에서 교회의 발전과 유익을 위해 잠시 동안 실천되었으나 그후 일부 사악한 주교들이 이것을 독재적으로 남용하여 왜곡시켰다. 그러나 출교는 본래 주가 제정한 것 중에서 가장 구원을 위해 유익한 일이라고 말한다.⁷⁴⁾ 여기서 항목의 저자는 출교가 가지는 부정적 이미지 때문에 이것을 본래의 목적대로 복구시키고자 제안함에 있어서 매우 신중을 기하고 있다. 그러므로 저자는 다시 출교의 의도를 설명한다: 하나님을 경멸하는 자를 징계하지 않을 수 없으며 출교는 성서에 쓰여진 법 대로 실행되어야 함을 강조한다. 즉 시 정부는 행실이 좋은 몇 사람을 선발하며 이들을 시내 각처에 파견하여 시민들의 행동을 감시하게 한다. 이것은 장로의 직무에 해당되지만 여기서는 장로 명칭을 사용하지 않는다. 이들이 어떤 사람에게서 어떤 상당한 악을 발견하였을 때 먼저 그 사람에게 몇명의 목사와 함께 교정하도록 충고한다. 이 충고가 효과가 없을 때 목사는 이들의 동의를 얻어서 그 사람을 교정하려 했으나 아무 소용이 없었음을 회의에서 공적으로 선언한다. 이는 목사의 자의적이고 독단적인 출교 선언을 방지하기 위한 장치로 보인다. 이때 비로소 출교를 선언할 수 있다. 출교된 표지로 해당자는 성만찬에서 제외되며 다른 사람들과 교제하지 못하도록 다른 신도들에게도 공시한다. 그러나 그는 여전히 설교를 들을 수 있도록 한다. 이는 설교를 통해 그가 회개할

73) *ibid.* 8-9.

74) *ibid.* 9-10.

수 있도록 하기 위함이다.⁷⁵⁾ 출교에 의해서 징계되어야 할 악은 바울이 언급한 것들이다. 다른 사람들, 이웃이나 부모가 악을 인지했을 경우 그들이 먼저 악한 자에게 충고하고 이것이 소용없을 때 위에 언급한 파견 위원들에게 알린다. 교회는 이 징계 이상의 다른 방법을 사용해서는 안된다. 그럼에도 불구하고 복음에 동의하지 않고 마음 속에는 여전히 미신을 품고 있는 시민들이 여전히 많다는 증거가 있기 때문에 우선 출교당한 자들이 그리스도의 교회를 인정하는지 여부를 물을 필요가 있다. 뿐만 아니라 종교 개혁에 대해 적대적인 자들을 가려내기 위해서 모든 시민들은 자신의 신앙을 고백하도록 한다. 이를 위해 시의 위정자들이 먼저 시범을 보여야 한다.⁷⁶⁾

셋째, 시편 찬송을 통해 하나님께 기도하고 감사 찬양할 것을 요청한다. 이것 역시 성서가 보여주는 옛 교회의 관습을 따르는 것이다. 시편 찬송은 우리 마음을 뜨겁게 하여 주의 영광을 찬미하게 만드는 효과가 있다고 본다.⁷⁷⁾

넷째, 시민들을 순수한 복음의 가르침 안에 보존하기 위해 어린이들은 자신들의 신앙에 대해 말할 수 있을 정도로 교육해야 한다. 이를 위해서 옛날에 교리 문답 교육이 있었다. 하나님 말씀에 대한 경멸과 부모가 자녀에게 말씀을 가르치기를 게을리 함은 교회에서 용납될 수 없기 때문에 이 제도는 오늘날 더욱 필요하다. 그러므로 신앙의 기초 교리를 모든 아이들이 배워 목사 앞에서

75) Ibid. 10.

76) ibid. 11-12.

77) ibid. 12.

시험을 받도록 해야 하며 부모는 자녀의 신앙 문답 준비에 대해 전적으로 책임을 진다.⁷⁸⁾

마지막으로 위원회를 구성하여 혼인에 관한 모든 문제를 판단 결정하도록 위임하되 몇 목사와 협의하는 것이 바람직하다. 위원회는 판단을 위한 규정을 만들 것이며 시 정부의 인준을 받아야 한다.⁷⁹⁾

이상에서 본 대로 칼빈이 제일 처음에 성만찬에 대해 언급한 것은 그가 얼마나 이 성례전을 중요시하였는가를 보여준다. 그는 초대 교회가 그러했듯이 교회를 무엇보다도 주의 식탁에 모인 공동체로 이해하며 성만찬을 구원을 위한 은혜, 약속의 확증, 위로의 가시적 표적으로 보며 성만찬을 통한 친교의 열매를 역설하였다. 그러므로 그는 가능한 한 자주 성만찬을 거행할 것을 요청하였던 것이다.

출교에 대해 특별히 상세한 규정을 정한 이유는 여전히 구교 신앙을 고집하는 자들로 인한 종교개혁의 지지부진한 상태를 바로 잡으며 동시에 시민들이 새로이 알게 된 믿음을 고백하고 실천에 옮기도록 하기 위해서 였다.

시편 찬양에 관한 규정은 시민들이 불건전한 가요를 부르는 것을 선도하기 위함으로 보여진다. 저자는 음악은 인간의 귀를 즐겁게 하기 위하여가 아니라 오직 하나님의 영광을 찬양 고백하기

78) *ibid.* 12-13.

79) *ibid.* 13-14.

위한 용도로만 사용되어야 한다고 믿었던 것 같다. 그러므로 성서에 나오는 시편 가사 외에는 하나님 찬양에 적합하지 않다고 보았을 것이다.

또 혼인은 카톨릭 교회의 7 성례전에 들어가는 것이었으나 칼빈은 이미 그의 기독교 강요에서 혼인을 성례전으로 간주하는 것을 비판한 바 있다.⁸⁰⁾ 항목의 저자는 이런 입장에 근거하여 혼인을 교회 성례전에서 제외 시켜 세속 정부에로 이관하였음을 본다.

성만찬의 매월 거행, 출교의 강화 및 감독관 임명, 신앙 고백의 무, 시편 찬양, 신앙 요리 교육, 혼인 업무 이관에 관한 제안들은 종교 개혁을 위해서는 불충분하고 덜 구체적으로 보인다. 그러나 이것들은 제네바의 혼란한 상황에 직면하여 철저히 성서에 입각하여 종교개혁을 진척시키기 위한 일차적 프로그램에 불과하였다.⁸¹⁾ 제네바의 목사들은 개혁을 위한 일련의 프로그램을 제안함을 통해 제네바에서 카톨릭 미사를 폐지한 후에 발생한 영적 공백 상태를 신속히 치유하고자 했다. 목사들은 신도들의 신앙을 양육하고 실천 여부를 감독하기 위해서 구체적 형식, 제도가 필요했다. 이 항목의 저작권이 칼빈에게 있다면 우리는 여기서 칼빈이 얼마나 기독교 강요 이후 교회를 바라보는 눈이 달라졌는가를 볼 수 있다: 칼빈은 교회는 양떼의 영적 성장을 위하여 온갖

80) OS 1, 222-223 참조. 로마 카톨릭 교회는 혼인을 성례전이라고 주장함으로써 혼인 문제를 교회가 주관했으며 세상 정부가 관여할 수 없는 영적인 일로 간주하였다. 따라서 이는 모든 인간사에 대한 교회의 월권 행위를 위한 좋은 빌미였다고 칼빈은 본다

81) 이 제안들은 원안 그대로 받아들여지지 않았다. 이에 관해서 1537년 1월 16일자 시의회 회의록 참조. (CO 10a, 5; CO 21, 206)

배려를 할 필요가 있다는 것을 인식했고 따라서 양떼를 책임지고 있는 하나님의 도구로서의 교회에 대한 관심이 커졌다. 칼빈에게 있어서 이제 가시적 교회와 성만찬과 출교, 시편 찬송, 신앙 고백 등과 같은 교회의 모든 외형적 사건은 중요하게 되었다.

그가 성만찬, 출교, 입으로 하는 고백을 강조한 것은 당시의 카톨릭 측의 비난, 즉 종교개혁이 행위를 무가치한 것으로 만들며 윤리를 부패시킨다는 비난을 막기 위해서 였다. 칼빈은 제네바 시민들이 카톨릭 미사를 폐지하는 것이 전부가 아니라 시민들이 영혼과 몸으로써 하나님에게로 돌아오기를 바랐다. 만일 칭의를 가져오는 신앙이 외적 행위에서 열매를 맺지 않으면 안된다. 칼빈은 형식적 종교에 대해 혐오심을 가졌다. 그러므로 그는 몸으로 하나님을 영화롭게 하며 입으로 신앙을 고백하는 하나님의 백성이 되기를 원했다. 마음으로 믿는 신앙과 외적 고백의 상관성은 하나님이 명령한 거룩한 신적 질서다.⁸²⁾ 칼빈은 제네바에서 종교개혁을 관철하기 위해서는 미지근한 형식적인 신앙 태도를 용납할 수 없었다. 그러므로 그는 모든 시민에게 시편만으로 노래 부르며, 아이들에게는 어릴 적부터 신앙을 가르치며 시의 당국자를 포함한 모든 시민들에게는 신앙 고백에 서명하기를 요청하게 된 것이다.

82) *"Car nous voyons que lescripture nous a conjoint tousjours la confession avecq la foy, et nous dict que si nous croyons veritablement de cueur a justice quil nous fault confesser de bouche a salut ce que nous auons creu."* (CO 10a, 12)

이제 그가 화렐과 함께 만든 신앙 문답서의 내용을⁸³⁾ 살펴 본다면 하나님에 관한 지식, 인간, 십계명, 선택과 예정, 신앙, 사도신조, 주기도문, 성례전, 교직, 인간 전통, 출교, 세상 정부의 순서로 되어 있다. 신앙 고백은 신앙 문답서를 발췌 요약한 것에 지나지 않는다. 신앙 문답서를 「기독교 강요」 초판과 비교해 본다면 거의 그 순서가 일치한다. 여기에서 새로이 들어간 내용은 예정과 교직에 관한 부분이다.

칼빈은 「기독교 강요」 초판에서 사도신조의 제 4항목 거룩한 카톨릭에 대한 신앙을 논하는 곳에서 교회를 선택된 백성과 같은 것으로 보면서 그의 백성은 태어나기 전에 이미 하나님의 선택을 받았다고 말한다. 하나님의 선택은 예외없이 소명과 칭의에서 드러난다. 그러므로 교회에 속한 자들은 멸망할 수 없고 결국 구원을 얻게 된다는 것이다. 그는 여기에서 예정되지 않은 자에 대해서는 언급하지 않았다. 계속하여 칼빈은 아담의 타락 이래로 시작된 선택의 역사를 지시함으로써 하나님 백성으로서의 교회의 영속성을 말하고 있다. 그러므로 당시의 칼빈은 본격적으로 예정론을 논한 것이 아니라 교회론의 맥락 속에서 예정을 취급하였다고 말할 수 있다.⁸⁴⁾ 그러므로 칼빈은 「기독교 강요」 초판에서 엄

83) 1537년에 출간된 「제네바 교회의 교리문답과 신앙 고백」 (*Instruction et confession de Foy, dont on use en Leglise de Geneue*)에는 저자 이름은 언급되어 있지 않다. 그럼에도 불구하고 칼빈 연구자들은 그 내용에서 미루어 볼 때 칼빈이 집필에 가담했음을 의심하지 않는다. OS 1, 363-368; CO 22, 5-6 참조.

84) OS 1, p.86-87 참조.

밀한 의미의 예정론에 대해서는 아직 개진하지 않은 셈이다.

한편 1536년의 신앙 문답서는 예정된 자와 버림 받은 자를 구별한다. 또 왜 하나님이 이렇게 두 부류의 인간들을 구별하는지는 하나님만이 아는 비밀이다. 그럼에도 불구하고 이 하나님의 경륜은 거룩하고 의롭다. 하나님은 죄지은 인간들을 모두 멸망시킬 수도 있었지만 그의 자비에 의해 일부를 멸망에서 구원하였기 때문이다. 그러므로 선택된 자들은 자비의 그릇이고 버림 받은 자들은 진노의 그릇이다. 또한 믿는 자는 그리스도 안에서 선택되었고 그리스도가 생명이며 구원의 보증이므로 그를 믿음 안에서 받아들이고 붙잡으면 그것으로 충분히 구원의 확신을 얻게 된다고 가르친다.⁸⁵⁾

이상의 예정론에는 칼빈의 이후 예정론의 단초가 뚜렷이 드러난다. 즉 예정론은 神論 안에서가 아니라 신앙론 안에서 다루어지고 있다. 그러면 문제는 왜 칼빈이 여기에서 하나님의 예정을 새로이 언급하게 되었느냐 하는 것이다. 그 대답은 구원의 확신에 대한 언급에서 찾을 수 있을 것 같다.⁸⁶⁾ 즉 제네바의 시민들에게 율법 준수를 통한 윤리적 개혁을 촉구하기 위해서는 그 동기를 제공할 필요가 있었다. 그것이 바로 구원의 확신을 주는 일이

85) CO 22, 46-47.

86) *"Car comme en Christ sont eleuz tous ceulx lesquels ont este preordonnez a vie devant que les fondement du monde ayent este constituez, aussi il est celluy auquel le gaige de nostre election nous esz presente si nous le recevons et embrassons par foy."* (CO 22, 47) [번역: 세상의 기초가 세워지기 전에 생명으로 예정된 자들이 그리스도 안에서 모두 선택된 것 같이 또한 우리가 그리스도를 신앙에 의해서 받아들이며 포용한다면 그에게서 우리 선택의 담보가 우리에게 제공된다.]

었다. 만일 아무리 많은 선행을 할지라도 구원 받을 확신이 없다면 선행을 할 의지가 상실될 수 밖에 없다. 반면에 그리스도에 대한 믿음이 선택받은 증거라면 그것을 입증하기 위해서 선행을 위해 노력하게 될 것이다. 이처럼 칼빈이 하나님의 예정을 역설함으로써 윤리적 개혁을 추진하려 했다.

그러므로 그는 교회의 목사직에 대해서 목사는 백성에게 순수한 교훈을 가르치며 성례전을 집행하는 것 외에 또한 성결한 삶의 모범이 되어야 한다고 말한다. 또한 그는 교회의 훈련과 질서를 멸시하는 자들은 이단자와 같으며 교회는 목사없이 존립할 수 없다고 주장한다.⁸⁷⁾ 이로써 칼빈은 교회를 통한 경건 훈련이 신앙에 필수적임을 인식하고(그러므로 목사는 신도들의 윤리적 귀감이 되어야 한다) 신앙과 외적 행위 내지 고백의 일치에 대해 큰 비중을 두게 되었다. 또 그리스도에 의해 파송된 목사에 대한 복종은 곧 그를 파송한 그리스도에 대한 복종을 의미한다. 즉 목사는 그리스도의 대언자이다. 이런 의미에서 칼빈은 교회가 목사없이 존립할 수 없다고 선언한다.

옛날 사도들이 사라진 후 속사도 시대의 교회는 이단, 분파에 대결하고 살아남기 위하여 감독을 중심으로 교회의 일치를 위해 필사의 노력을 경주하였다. 이때 교회는 감독에게 진리의 수호자, 그리스도의 대행자로서 권위를 부여하였다. 신앙 문답서를 만든 칼빈은 어쩌면 속사도 시대 교회의 모습을 생각하지 않았을까?

돌이켜 보건대 제네바 교회는 카톨릭 교회의 후견과 통제에서

87) CO 22, 70-71.

벗어남으로 인하여 종교, 윤리적 무정부 상태에 떨어질 위험에 놓여 있었다. 시민 법으로 이를 저지하기는 어려웠다. 그러므로 시민들을 종교개혁 신앙에 따라 살게 하기 위해서는 제네바 교회는 사방으로 흩어지려는 양떼를 다시 교회에 모아 들이고 주의 말씀에 복종하도록 길들일 필요가 있었다. 자신들의 프로그램을 성공리에 수행하기 위해서 제네바의 목사들은 자신들에게 강력한 권위를 요청하였다고 보여진다. 목회 경험이 없었던 칼빈이 「기독교 강요」 초판에서 영적 권위를 가능한 한 제약하는 입장을 견지하였던 것에 비교한다면⁸⁸⁾ 이런 입장의 변화는 얼마나 놀라운가?

결국 이상에서 본대로 칼빈은 제네바 교회로 온 이래로 자신이 종래 가지고 있었던 교회관을 수정하여 가시적 교회에 대해 보다 적극적 입장을 취하게 되었다. 이때 그는 교회를 단순히 말씀을 선포하고 성례전을 집행하는 것으로 그 임무를 다하는 것으로 보지 않는다. 교회는 선택된 자들의 공동체이므로 그 지체들의 성화를 돌보아야 할 책임이 있다. 교회는 양떼에게 주의 말씀을 가르치고, 올바른 길로 인도하고, 훈계하고, 위로하고, 권면하고, 징계할 의무가 있다. 또한 교회는 그릇된 가르침으로부터 양떼를 보호할 책임도 있다. 이처럼 칼빈이 개인의 성화, 즉 신앙의 삶에 보다 큰 비중을 두게 되었다면 이것은 그가 이미 전에 인식한 바 신앙에 있어서 고백이 필수적이라는 통찰이 그의 목회 경험에 의해 보다 심화된 결과이다. 또한 칼빈이 교회의 외형적인 질서, 즉 교회의 성화를 중시하게 된 것도 바로 그의 고백 신학의 한 표현

88) 이에 대해서 OS 1, p. 234f. 참조.

이라고 말할 수 있겠다. 그렇기 때문에 칼빈은 자기가 믿는 바를 고백하지 못하는 위선적인 신앙을 증오하며 「두 서신」에서 보는 대로 외형적인 신앙, 즉 신앙의 고백을 역설한다.⁸⁹⁾

89) 칼빈이 어중간한 신앙 태도에 반대하여 기독교의 외형성을 강조하였다는 것을 이미 여러 학자들이 지적하였다. (E. Saxer, *Aberglaube, Heuchelei und Frmmigkeit*, p. 135. 특히 주 336 참조)

— 참고 문헌 —

1차 문헌 :

- Calvin, Jean. Opera quae supersunt omnia. Vol. 1-55. Braunschweig 1863ff.
_____. Opera selecta. Vol. 1-5. München 1926ff.
_____. Recueil des opuscules. Geneva 1566.

2차 문헌:

- Autin, Albert. La crise du Nicodémisme 1535-1545. Un episode de la vie de Calvin. Toulon 1917.
Bähler, E. "Calvin in Aosta und seine Alpen bergang". Jahrbuch des Schweizer Alpenclubs. 39/1903-1904. p. 189-195.
Blaisdell, Ch. J. "Renée de France between Reform and Counter-reform". Archiv f. Reformationsgeschichte 1972. p. 196-225.
Bohatec, Josef. Budé und Calvin. Graz 1950.
Bonnet, Jules. "Calvin en Italie(1536)". BSHP 1864. p. 183-192.
_____. "Clément Marot à Venise". BSHP 1885. p. 289-303.
_____. "Hercule II, Duc de Ferrare". Revue chr tienne 1885. p. 433-448.
_____. "Calvin Ferrare". BSHP 1892. p. 171-191.
Bonnet, Louis. "Etudes sur Calvin". Revue chr tienne 1857. p. 219-232; 337-352; 471-484.
Bourrilly, V.-L. "Fran ois Ier et les protestants". BSHP 1900. p. 337-365, 477-495.

- Bousma, William J. John Calvin. A Sixteenth Century Portrait. New York/ Oxford 1988. 이양호, 박종숙 역. 칼빈. 서울 1991.
- Brecht, Martin. Martin Luther. Vol. 1-3. Stuttgart 1986.
- Causse, Maurice. "La 「Famili re Exposition」 de G rard Roussel et l'aventure Nicod mite en Guyenne". BSHP 1985. p. 5-33.
- _____. "Les dissimulations de Marguerite de Navarre et l'Aventure Nicod mite." BSHP 1986. p. 347-389.
- Cornelius, Karl A. "Der Besuch Calvins bei der Herzogin Renata von Ferrara". Deutsche Zeitschrift f. Geschichswissenschaft 1893. p. 203-222.
- Correspondance des r formateurs dans les pays de langue fran aise. Hrsg v. A.L. Herminjard. Vol. 1-9. Geneva 1866ff.
- Desmay, Jacques. "Remarques sur la vie de Jean Calvin". Archives curieuses de l'histoire de France. Vol. 5. Paris 1834. p. 387-398.
- Divita, J. J. "The italian sojourn of John Calvin 1536". Italian Quarterly 1971. p. 85-111.
- Doinel, Jules. "Calvin Orl ans". BSHP 1877. p. 174-185.
- Douen, O.. Clement Marot et le Psautier huguenot. Vol. 1. Paris 1878.
- Doumergue, Emile. Jean Calvin. Vol. 1. Lausanne 1899.
- Droz, Eug nie. Chemins de l'Hérésie. Vol. 1. Gen ve 1970.
- Flugschriften der Bauernkriegszeit. Hrsg. v. Akademie der Wissenschaft der DDR. K ln/Wien 1978.
- Eire, Carlos M.N. "Calvin and Nicodemism: A Reappraisal".

Sixteenth Century Journal 1979. p. 45-69.

Febvre, Lucien. Le problème de l'incroyance au 16e siècle. Paris 1968.

Fraenkel, Pierre. "Bucers Memorandum of 1541 and a "lettera nicodemitica" of Capito's". BHR 1974. p. 575-587.

_____. Einigungsbestrebungen in der Reformationszeit. Wiesbaden 1965.

Gaberel, Jean P. L'Histoire de l'église de Genève. Vol. 1. Geneva 1858.

Ganoczy, Alexandre. Le jeune Calvin. Wiesbaden 1966.

_____. "Calvin als paulinischer Theologe". Calvinus Theologus. Hrsg. v. W. H. Neuser. Neukirchen 1976. p. 39-69.

Ganoczy, Alexandre/ Scheld, Stefan. Calvins Hermeneutik. Wiesbaden 1983.

Ginzburg, Carlo. Il Nicodemismo. Torino 1970.

Goertz, Hans-Jürgen. Die Täufer. München 1980.

Graf, Karl H. "Jacobus Faber Stapulensis". Zeitschrift f. die historische Theologie 1852. p. 1-86, 165-237.

Handbuch der Kirchengeschichte. Hrsg. v. H. Jedin. Freiburg 1973ff.

Henry, Paul. Das Leben Calvins. Vol. 1. Hamburg 1835.

Hierarchia catholica medii aevii. Hrsg. v. W. von Gulik u. C. Eubel. Bd. 3. Regensburg 1910.

Hiistoire de France. Ed. Henri Lemmonier. Vol. 5/1-2. Paris 1953.

Hwang, Jung-Uck. Der junge Calvin und seine Psychopannychia.

Frankfurt am Main 1991.

Index Aureliensis . Vol. 6. Strasbourg 1976.

Iserloh, Erwin. Geschichte und Theologie der Reformation im Grundri . 2. Aufl. Paderborn 1982.

Jourda, Pierre. Marguerite d'Angoul me, duchesse d'Alen on, reine de Navarre(1492~1549) . Paris 1930.

Journal d'un Bourgeois de Paris . Ed. V.-L. Bourrilly. Paris 1910.

Lang, Friedrich. Die Briefe an die Korinther . NTD, Bd. 7. G ttingen 1986.

Lecoultre, Henri. "Le s jour de Calvin en Italie". Revue de th ologie et de philosophie 1886. p. 168-192.

Lefranc, Abel. La jeunesse de Calvin . Paris 1888.

Luther, Martin. Werke . Kritische Ausgabe. Weimar 1883ff.

Melanchthon, Philipp. Opera . Vol. II(CR II). Halle 1834.

_____. Werke . Hrsg. v. R. Stupperich Vol. 7/2. G tersloh 1975.

M nager, Daniel. "Th odore de B ze. Biographe de Calvin". BHR 1983. p. 31ff.

Muratori, Lodovico A. Annali d'Italia dal principio dell'era volgare sino all' anno 1750 . Vol. 10. Lucca 1764.

Pannier, Jacques. "Ren e de France". Etudes th ologiques et religieuses 1929. p. 135-155.

_____. "Calvin Strasbourg". RhPhR 1924. p. 420ff.

_____. "Notes sur la date d'une lettre de Calvin la duchesse de Ferrare". M langes offerts M. Lefranc . 1936. p. 161ff.

Parker, T.H.L. John Calvin . London 1975.

Peter, Rodolphe. "Notes de bibliographie calvinienne propos de deux ouvrages r cents". Revue d'histoire et de philosophie religieuse 1971 p.79-87.

Pfister, Rudolf. Kirchengeschichte der Schweiz. Vol. 2. Z rich 1974.

Pierson, Allard. Studien over Johannes Kalvijn 1527-1536. Amsterdam 1881.

Rey, Alois. "Die Grundz ge des europ ischen Nikodemismus und der Nikodemismus der Arther Gemeinde". Mitteilungen des Historischen Vereins des Kantons Schwyz 1976. p. 1-33.

Rilliet, Albert. Lettre M. Merle d'Aubign sur deux points obscurs de la vie de Calvin. Geneva 1864.

Roth, F.W.E. "Die Schriften des Otto Brunfels 1519-36". Jahrbuch f. Geschichte, Sprache und Literatur Elsa -Lothringen 1900. p. 257-288.

Roussel, Bernard. "F. Lambert, P. Caroli, G. Farel..... une g n ration qui fit Calvin?" Calvinus Servus Christi. Hrsg. v. W. H. Neuser. Budapest 1988. p. 35-52.

Sanwald, Erich. Otto Brunfels. Bottrop 1932.

Saxer, Ernst. Aberglaube, Heuchelei und Fr mmigkeit. Z rich 1970.

Schmidt, Charles. Gerard Roussel. Strasbourg 1845.

Schneider, Gerhard. Der Libertin. Stuttgart 1970.

Scholl, Hans. Reformation und Politik. Stuttgart 1976. 황정욱 역. 종교개혁과 정치. 서울 1993.

Seidel, K.J. Frankreich und die deutschen Protestanten. Bonn 1970.

S nebier, Jean. Histoire litt raire de Gen ve. Vol. 1. Geneva 1786.

St helin, Ernst. "Calvins Aufenthalt in Italien". Protestantische Monats- bl tter 1859. p. 445-465.

Stupperich, Robert. "Martin Bucer". Theologische Realenzyklop die. Vol. 7. p. 258-270.

Weiss, Nathanael. "Documents in dits pour servir l'histoire de la r forme sous Fran ois Ier". BSHP 1885. p. 164-171.

_____. "Lieux d'assembl es huguenotes Paris". BSHP 1899. p. 138ff.

Welti, M. E. "Carlo Ginzburg, Il Nicodemismo". BHR 1971. p. 235-236.

Wernle, Paul. Calvin und Basel bis zum Tode des Myconius. T bingen 1910.

Zagorin, Perez. Ways of Lying. Cambridge(Mass.)/ London 1990.

황정욱. 플라카드 사건의 재고찰. 신학연구 1992. p. 5-34.

황정욱. 1534년의 미사 반박문과 칼빈의 미사 반박. 신학연구 1993. p. 47-63

* 약어 표기

BHR = Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance, Geneva.

BSHP = Bulletin de la Société l'Histoire du Protestantisme français, Paris.

CO = Ioannis Calvini opera quae supersunt omnia, ed. G. Baum/ E. Cunitz /E. Reuss. Braunschweig 1863ff, vol. 1-59(in: Corpus Reformatorum vol. 29ff).

CR = Corpus Reformatorum.

Herminjard = Correspondance des réformateurs dans les pays de langue française, ed. A.-L. Herminjard, Geneva 1871-1897.

OS = Ioannis Calvini opera selecta, hrsg. v. Peter Barth / Wilhelm Niesel, München 1926ff.

RHPHR = Revue d'histoire et de philosophie religieuse, Strasbourg.