

AUTHOR 박건택 (Gon Taik Park)

TITLE 칼뱅 전기물 연구
(A Short Study on Calvin's Biographies)

IN 신학지남(Presbyterian Theological Quarterly)
vol.71 no.3 (Fall, 2004):35-70

칼뱅 전기물 연구

박 건 택
(역사신학)

- | | |
|-----------------------|--------------|
| I. 테오도르 드 베즈와 니콜라 콜라동 | VII. 파 커 |
| II. 에밀 두메르그 | VIII. 수잔 셀린저 |
| III. 빌헬름 나젤 | IX. 윌리엄 바우스마 |
| IV. 프랑수아 방델 | X. 앨리스터 맥그래스 |
| V. 장 카디에 | XI. 베르나르 코트레 |
| VI. 알렉상드르 가녹치 | XII. 드니 크루제 |
| | 맺는 말 |

칼뱅이 어떤 인물이었는지에 대한 입장은 보는 시각에 따라 매우 다양하다. 오랫동안 가톨릭과 개신교의 입장은 철저히 상반되었다. 개신교 내부에서도 그 시각차는 여전히 크다. 대부분은 자신들의 신앙고백적인 입장에서 이 제네바 개혁자를 바라본다. 칼뱅이 죽은 후 400년이 지나면서 칼뱅 전기 [생애와 사상]에 대한 조명은 본격화된다. E. 두메르그는 이 새 조명의 출발점에 있다. 그 후로 실로 적지 않은 칼뱅 전문가들과 역사가들이 이 대열에 동참했다. 많은 나날을 칼뱅 연구에 바친 학자들이 제네바 개혁자를 어떻게 평가하

고 있는지 알아보고 싶은 생각은 비단 필자만의 생각은 아닐 것이다. 하지만 이들의 방대한 연구물들을 읽어내기란 너무나 벅하다. 어차피 우리가 부분적으로 말하고 부분적으로 이해할 수밖에 없다는 것을 생각한다면, 그동안 검토해온 것으로 만족할 수 있을 것이다.

I. 테오도르 드 베즈 Théodore de Bèze와 니콜라 콜라동 Nicolas Colladon

칼뱅의 후계자인 베즈는 제네바 개혁자가 죽자마자(1564.5.27) 그의 영적 아버지를 기리는 글들을 남겼다.¹⁾ 베즈가 쓴 칼뱅 전기는 세 가지로 달리 편집되었다. 첫 번째 것은 개혁자가 죽은 후 일주일도 채 안돼서 출판되었고, 두 번째 것은 그 이듬해 출판되었으며, 세 번째 것은 10년 뒤에 출판된다.

베즈는 자신의 첫 번째 전기물을 칼뱅의 마지막 작품인 「여호수아서 주석」에 서문으로 장식한다.²⁾ 그리고 이 서문은 3개월 후 독립적으로 출판된다.³⁾ 이 재빨리 쓰여진 초벌과도 같은 전기에는 복음의 전진을 위해 근 30년 가까이 투쟁해온 위대한 인물을 상실한 애타는 마음이 구구절절을 담겨있는 반면, 사건에 대해서는 단순한 나열에 불과하다. 제네바에서 쫓겨난 리베르탱파 Libertins, 볼섹Bolsec가문(家門), 보두앵Baudouin가문, 그리고 술한 사람들이 칼뱅에 대해 증오의 독설을 퍼붓고 증상모락을 퍼뜨렸기 때문에, 이런 상황에서 후배이자 영적 아들이요 동료며 친구의 손에서 그려진 개혁자의 초상화가 “웅변적인 변증서”와 “성인전”의 색채를 띠는 것은 어쩌면 당연한 결과이다.⁴⁾

1) CO(=Calvini Opera), XXI, cols. 21-172. Bèze, *La vie de Jean Calvin*, Europresse, 1993; *The Life of John Calvin*, Back Home Industries, 1996.

2) *Commentaires de M. Jean Calvin, sur le livre de Josué*. Genève, Perrin, 1564(CO, XXI, cols. 19-71).

3) *Discours de M. Theodore de Besze contenant en bref l'histoire de la vie et mort de Maistre Jean Calvin*... (1564.8.19).

4) CO, XXI, cols. 5-6.

서둘러 출판된 베즈의 칼뱅 전기는 역사적 사료로 인정받기에는 미흡한 부분이 많았다. 이를 보완하기 위해서 페랭Perrin 출판사는 칼뱅의 친구이자 동료였던 니콜라 콜라동에게 증보작업을 부탁했고 그리하여 1565년부터 나온 「여호수아서 주석」 재판 서문은 상당히 바뀐 모습으로 나타난다.⁵⁾ 물론 초판의 “비장한 요소”, “감탄과 애석함에 대한 웅변적 표현”이 사라지지 않은 채 말이다. 그런데 서문의 저자 이름은 여전히 베즈로 되어 있다. CO의 편집자들은 이 두 번째 집필의 저자가 베즈가 아닌 콜라동임을 증명한다.⁶⁾

1575년경, 베즈는 칼뱅의 서간집을 출판하면서 다시 한 번 칼뱅의 전기를 손질할 기회를 갖는다. 불어로 쓰인 앞의 두 전기와는 달리 이 세 번째 집필은 라틴어로 쓰였고 칼뱅의 서간집 *Epistolae et Responsa*의 맨 앞에 붙어 있다.

베즈와 콜라동의 이 모든 작업은 엄밀히 말해서 전기라기보다는 “성인전”에 가깝다.

II. 에밀 두메르그 Emile Doumergue

프랑스 몽토방Montauban 신학대학⁷⁾ 학장을 역임한 에밀 두메르그는 1899-1927년 사이에 7권으로 된 칼뱅에 대한 기념비적 작품⁸⁾을 내놓았다. 한편 이 방대한 분량의 전기물에 쉽게 접근할 수 없는 이들을 위해 1931년 스스로 칼뱅의 사상을 요약한 소책자를 출판했다.⁹⁾

두메르그는 그의 대작 「장 칼뱅: 그 시대의 인물과 사건」 제 4권에서 그는 칼뱅의 사상을 요약하고 칼뱅 탄생 400주년을 기념하는 글을 부록으로 달아 놓았다. 그 자신이 “이 작품 중 가장 중요한 장(章) 가운데 하나”라고 말한 이 부록에서 그는 1909년에 맞춰 나온 칼뱅과 칼뱅주의에 대한 모든 평가들을 망

5) 이것 역시 독립적으로 출판되었다: *L'Histoire de la vie et mort de feu de M. Jean Calvin*...

6) CO, XXI, cols. 9-15.

7) 현 Montpellier 신학대학의 전신임.

8) *Jean Calvin, les hommes et les choses de son temps*, 7 vols. 1899-1927;

9) *Le caractère de Calvin*, Neully, 1931(「칼빈사상의 성격과 구조」, 대한기독교서회, 1995).

라하고 부정적인 것을 잊지 않으면서 긍정적인 결론으로 이끈다. 신학자로서의 칼뱅상은 여전히 부정적인 평가가 많다. 사랑의 결여와 어두운 성격은 개신교 세계에서도 제기되는 특징이다. 하지만 칼뱅의 서간집 연구는 개혁자의 인간성을 따뜻하게 그려낼 수 있게 했다. 아무튼 유럽과 미국에서 칼뱅에 대한 학자들의 다양한 접근은 칼뱅과 그의 사상의 양면성을 드러내는 데 이르렀고, 이것은 두메르그로 하여금 칼뱅에게서 일종의 변증법을 세우도록 이끌었다.

두메르그는 「칼빈사상의 성격과 구조」 제 2부에서 칼뱅의 신학과 방법을 다루면서 칼뱅의 방법론에 일종의 변증법을 세운다. 칼뱅의 체계는 상반되는 두 방법론으로 구성된다. 선형적/연역적인 방법과 경험적/귀납적인 방법이다. 이미 그는 F. 방델과 A. 가녹치 이전에 「기독교강요」의 변증법적 구조를 말했다.¹⁰⁾ 이런 방법론은 필연적으로 “모순”, “이율배반”, “상반대립” *antinomie*에 부딪힌다.¹¹⁾ 두메르그는 부트루M. Boutroux의 말을 빌려 칼뱅을 논리학자보다는 변증법학자에 위치시킨다. “논리학자들에게는 자유와 의무가 어떻게 연합될 수 있을지를 이해하는 것은 절망적인 문제이다.” 그는 이것을 활의 아치모양으로 설명한다. 아무튼 칼뱅의 변증법적 방법론은 두 가지 결과에 이른다. 하나는 칼뱅 사상을 하나의 관점으로 파악하는 것은 잘못이라는 것이요, 다른 하나는 칼뱅의 체계가 놀랍게 풍부하다는 것이다.

두메르그가 “모순”으로 제시하는 칼뱅 사상은 네 가지다. 주지주의와 신비주의, 성령과 성경, 금욕주의와 쾌락, 하나님의 예정과 인간의 책임.

1) 주지주의와 신비주의

여기서 모순은 주지주의와 신비주의를 대립시켜 놓는 그런 식이 아니라, 각각의 표현 속에서 비쳐지는 칼뱅의 모습과 관계한다. 흔히 칼뱅은 주지주의자로 분류되고 신비주의자로는 분류되지 않는다. 그런데 두메르그는 이런 통

10) 「칼빈사상의 성격과 구조」, 71쪽.

11) 이런 용어만으로 본다면 칼뱅은 루터/파스칼/키르케고르로 이어지는 방법론과 크게 달라 보이지 않는다.

념에 반박한다.

그는 주지주의의 세 가지 성격을 지적하고 칼뱅의 입장과 비교한다. 주지주의는 신학적 용어와 표현에 집착하나, 칼뱅은 신학적 용어보다는 성경 말씀을 더 중히 여긴다. 니케아 신조를 둘러싼 카롤리와의 논쟁은 유명하다. 주지주의는 또한 교조주의와 교의 사이에 차이가 없다고 주장하나, 칼뱅은 [루터와 마찬가지로] 근본적 교리와 비-근본적 교리를 구별한다. 나아가 주지주의는 경험을 고려하지 않으나, 칼뱅은 교리와 경험을 분리하지 않는다. 칼뱅이 자주 말하는 확신certitude은 경험에서 온다.

칼뱅에게 있는 신비주의적 요소는 그가 신앙을 어떻게 이해하느냐는 방식에 달려 있다. 칼뱅의 신앙은 [매우 파스칼적인] “심장의 신앙” *foi du coeur* 이다. 그에 따르면 “신앙의 합의는 차라리 뇌의 것이 아니고 심장의 것이며 지성의 것이 아니라 감성affection의 것이다.” 칼뱅의 신앙은 또한 그리스도와 의 “신비한 연합” *unio mystica*이다.

두메르그는 이런 식으로 칼뱅의 양면성을 말하고 있다.

2) 성령과 성경

두메르그는 성령과 성경의 관계에서 칼뱅의 변증법을 발견한다. 칼뱅은 하나님의 말씀의 신학자이자 동시에 성령의 신학자이다. 이것은 앞에서 본 주지주의와 신비주의의 다른 면이다. 칼뱅에게 있어서 성령의 증거는 종교체험이 아니라, 그것을 유발시킨다. 마치 눈이 태양을 증명하듯이 종교체험은 하나님을 증명한다. 그것은 성경의 이성적 파악을 넘어선다. “사람들의 이성이나 판단이나 짐작보다 더 높은 곳에서부터, 즉 성령의 은밀한 증거로부터 깨달아지는 것이 필요하다. 성령의 증거는 이성보다 탁월하다!” 칼뱅의 신비주의는 그의 성령론과 기도론에서 발견된다. “열렬한 감정affection은 우리가 우리의 정신이 생각한 것을 충분히 표현할 수 있는 말을 찾아낼 수 없을 때 목소리를 지속하게 하며, 끓어오르는 심장은 거의 목을 메이게 한다.”¹²⁾ “마음의 감정은 너무나 타올라서 그것이 혀와 신체의 사지를 충동하며, 신자들은 그들이

기도 가운데서 생각지도 않은 목소리와 한숨을 뱉을 때 날마다 유사한 경험을 한다.”¹³⁾ 이것이 칼뱅의 경험에서 나왔다는 것은 “한 손으로 하나님께 바치는 심장”이 입증한다.

칼뱅에게 있어서, 성령이 성경을 판단하는 것이 아니라 성경이 성령을 판단한다. 성경에서 말씀하시는 성령과 우리 안에서 말씀하시는 성령은 같은 성령이지만 우리 안에 있는 성령의 증거는 “성경에 예속 된다.” 성경을 판단하는 것이 우리 안에 있는 성령의 증거가 아니라, 성경이 우리 안에 있는 성령의 증거를 판단한다.

3) 금욕주의와 쾌락

칼뱅에게 금욕적 정신이 있는 것은 사실이나 그가 금욕주의자는 아니다. 그는 육체를 무시하지 않았다. 두메르그는 칼뱅의 금욕주의와 쾌락의 관계를 세 영역으로 살핀다. 즉 지적 영역, 미적 영역, 물질적 영역이다. 흔히 비난할 수 있었던 것과는 달리 칼뱅은 이 세 영역에서 일반 은총의 즐거움을 알았다. 이미 일반 은총이 특별 은총과 대립이 아닐 수 없다. 칼뱅은 학문(과학, 문학)과 예술(미술, 음악)의 불경함과 동시에 그것들의 즐거움도 알았다. 뿐만 아니라 그는 물질적인 즐거움도 누릴 줄 알았다. 그는 상아 침대, 하프와 비파의 사용, 값진 포도주 등을 금하지 않았다. 물론 이 모든 것의 남용이 문제다. 술주정뱅이의 삶이 악하다고 해서 포도주를 없앤다거나 완전히 금하는 것은 옳지 않다. 포도주는 심장에 좋을 뿐만 아니라 우리의 기쁨과 즐거움을 위해 만들어졌다. 흔히 비난한 것과는 달리, 그는 이런 것들을 적당히 즐길 줄 알았던 사람이었다.

4) 하나님의 예정과 인간의 책임

이 모순은 칼뱅 사상의 절정이다. 하나님의 주권에서 출발한 그의 신학은 논리적으로 예정론에 이른다. 모든 인간의 의지를 넘어서는 하나님의 의지가 있다. 그리고 그 반대편에 인간의 책임이 있다. 그는 이 책임에서 출발하여 인

12) 갈라디아서 4:19 주석,

13) 「가독교강요」 III, xx, 33.

간의 필연으로 숨는 자들을 반박한다. 그런데 하나님의 주권과 인간의 책임 관계는 부조리요, 모순이 아닐 수 없다. “그의 변증법은 빠져나올 수 없는 미궁 속으로 들어간다.”¹⁴⁾

두메르그는 칼뱅의 예정론을 교의학의 논문에서 살피지 말고 “붕괴되어가는 로마 교회의 구원론”¹⁵⁾에서 살필 것을 권면한다. 다시 말해 새로운 신앙에 새로운 구원론이 필요했다. 교의학에서 노예의지와도 같은 이 교리는 칼뱅주의자의 삶에서는 해방과 구원의 교리였다. *Servire Deo, vera libertas!* 이런 상황에서 예정론을 공격하는 것은 새 신앙을 근본적으로 흔드는 것이었으리라. “그 불쌍한 순교자들의 확신, 그 평화, 그 기쁨은 이제 무엇이 되고 말 것인가?”

“노예의지” 사상이 비-도덕주의와 부도덕을 낳는가? 역사는 정반대로 자유의지를 믿는 자들보다 노예의지를 믿는 자들이 높은 수준의 도덕을 가졌음을 증명한다. “영원한 작정”을 믿는 자들은 단순히 피동적 인물들이었던가? 오히려 역사는 그들이 최고의 열심과 인내로 행동하여 세계를 바꾼 자들임을 입증한다. 예정은 선교에 무관심하게 하는가? 최초의 개신교 선교사 두 명이 파송된 곳이 제네바임을 기억한다면 이 질문은 흐려진다.

평 가

변증법이란 말을 칼뱅에게 붙이기 위해선 아마도 A. Lecerf처럼 “미완성 의”라는 수식어가 붙어야 할 것 같다. 왜냐하면 칼뱅의 변증법은 대립과 모순을 있는 그대로 놓고 논리로 양면을 설명하는 방식이기 때문이다. 칼뱅은 한 자리에서 긍정과 부정을 동시에 하는 일이 드문 것 같다. 그러나 전체적으로 볼 때, 그것은 확실히 하나의 변증법이다. 이런 방법론적 설명은 거의 동시대에 쓰인 바르트¹⁶⁾의 칼뱅 신학과 비교할 때 보다 확실해질 것이다.

14) 「칼빈사상의 성격과 구조」, 99쪽.

15) 이 말은 D. 크루제의 말을 각색한 것임.

III. 빌헬름 니젤 Wilhelm Niesel

칼 바르트¹⁶⁾의 영향을 받은 니젤은 그의 저서 「칼빈의 신학」¹⁷⁾에서 당시까지의 칼뱅 연구를 분석하고 자신의 방법론을 소개한다.

1. 니젤이 분석한 당대의 칼뱅 연구물들에 대한 분석을 보자.

Hermann Bauke의 *Die Probleme der Theologie Calvins* (1929)는 칼뱅 신학의 특징으로 ① 형식적 합리주의 - 변증법적 합리주의 ② 대립들의 복합 *complexio oppositorum* - 상반되는 교리가 형식적 변증법에 의해 연결됨 ③ 성서주의 - 교의학이 성서의 자료를 설명한다는 원리를 폄하였다. 이것은 칼뱅의 신학의 특징을 프랑스의 형식주의 - 프랑스 정신에 의하면 생명은 형식에 있다 - 에서 찾는 태도이다.¹⁸⁾

Hermann Weber는 *Die Theologie Calvins* (1930)에서 Bauke의 연구에는 칼뱅의 심리적 면이 결여되었다고 비판하면서 구조심리학적 접근을 시도한다. 그 결과 ① 칼뱅 신학에는 “하나님의 영광”이라는 원리가 있으며 이것은 형식적인 것이 아니라 영혼 깊숙이 숨어 있는 체험이다. 그러나 이 원리는 칼뱅의 정신분열적 소질 - 자신의 원리와 외부의 사실 사이의 갈등 - 에 속한다. ② 이 원리의 체험은 프랑스 정신에 속하는 실증주의적인 것이다. 이런 점에서 칼뱅 사고는, 첫째 목적론적 인과율의 사고법칙 - 모든 것이 하나님의 영광에서 나오고 그것으로 돌아가는 - 에 종속하기 때문에 상호 모순적 사상이 나오며, 둘째 사고의 대립 형식 - 로마계 사람들의 정신생활의 원시성(이념과 현실의 변증법적 관계) - 에 종속한다.

칼뱅 사상을 프랑스 정신으로 설명하려는 시도는 Erwin Mülhaupt¹⁹⁾에

16) Karl Barth, *The Theology of John Calvin*, Eerdmans, 1922/1995.

17) Wilhelm Niesel, *Die Theologie Calvins*, 「칼빈의 신학」, 대한기독교사회, 1973.

18) Jacques Pannier, *Recherches sur la formation intellectuelle de Calvin*, Paris, Alcan, 1931, p. 55.

19) *Die Predigt Calvins, ihre Geschichte, ihre Form und ihre religiösen Grundgedanken*, Berlin, 1931.

의해 반박되었다. 그는 Otto Ritschl과 더불어 칼뱅 신학의 핵심을 신문에서 찾으려 했다. 그러나 둘은 서로 상반된 결론에 이르렀는데, 전자가 신의 선한 의지로 나아갔다면, 후자는 의로운 의지에 도달했다. 그것은 결국 양식 구조라는 최초의 문제로 돌아간다.

칼 바르트의 신학적 작업이후 피터 브루너, 알프레트 드 퀘르반, 우노 슈미트, 피터 바르트, 마티아스 시몬, 알프레트 필러 등 많은 사람들이 칼뱅의 신학을 논했다. 이들의 공통점은 이렇다. “칼뱅 신학의 문제는 그의 신학의 양식 구성에나 또는 그의 내용적 요소에 있는 것이 아니라, 진지하게 신학이 되려고 하는 데 있다. 다시 말하면, 칼뱅의 교리에는 모든 내용의 내용 즉 살아계신 하나님께서 취급되고 있다는 점이다.” 그럼에도 불구하고 칼뱅 신학의 본질 문제는 여전히 남아있다.

니젤은 칼뱅 신학의 본질을 기독교론에서 발견한다. 이것은 바르트 신학의 영향으로, 이미 수많은 학자들의 유행이 되었다. 빌헬름 콜푸하우스, E. Emmen, Max Dominicé, John Frederick Jansen, Paul Jacobs, Heinz Otten 등이 있으며, Ronald S. Wallace,²⁰⁾ Thomas F. Torrance,²¹⁾ T.H.L. Parker,²²⁾ Edward A. Dowey²³⁾도 동일 계열에 속한다.

2. 칼뱅의 신학과 형식 구성

니젤은 그의 책 마지막 장에서 칼뱅이 그의 교리의 모든 부분에서 “육신으로 계시된 하나님만”을 문제 삼아 왔다고 주장한다. 그리고 두 가지 점을 고려한다.

1) 이 그리스도 중심 사상이 칼뱅의 모든 교리에 적용된다는 것이다. 하나님의 영광은 예수 그리스도 안에서 자비를 계시하신 하나님으로 설명된다. 율법은 율법을 그 성취의 입장에서 이해된다. 성화는 살아계신 그리스도의 요구이다. 종말론은 장차 오실 그리스도를 설교하는 피안적인 기독교로, 성례는

20) *Calvin's Doctrine of the Word and Sacrament*, Edinburgh, 1953.

21) *Calvin's Doctrine of Man*, London, 1949.

22) *The Doctrine of the Knowledge of God*, Edinburgh, 1952.

23) *The Knowledge of God in Calvin's Theology*, New York, 1952.

예수 그리스도와의 교제로, 설명된다. 이렇게 니젤은 칼뱅이 성경이 증거하는 하나님의 계시를 그리스도를 중심으로 설명했다고 말한다.

2) 칼뱅이 역사와 재능에 따라 교의를 형성한 것도 사실이지만 칼뱅 신학의 이해에는 별 소득이 없다. 칼뱅이 하나의 관점을 지향한다는 사실이 중요하다. 즉 예수 그리스도가 칼뱅의 신학 사고의 내용과 형식을 지배한다는 것이다.

첫째, 칼뱅 신학의 특징은 “분리가 아니라 구별”, “혼합이 아닌 일치”이다. 니젤은 이 개념을 무엇보다도 먼저 그리스도의 양성 교리(칼케돈 신조)에서 끌어온다. 이 사상에서 다른 교리가 설명된다는 것이다. 기록된 말씀과 성육한 말씀, 그리스도의 인성과 로고스, 설교에 있어서 하나님의 말씀과 인간의 말, 성례전의 표징과 진리 그리스도와의 교제, 칭의와 성화의 은총, 신약과 구약, 율법과 복음, 영적 통치와 세상 통치, 회개와 신앙, 삼위일체의 위격과 본질.

둘째, “동시에” simul라는 개념이다. 분리될 수 없는 칭의와 성화의 관계는 그리스도에게서 동시에 결합된다. 성례전의 양식과 성령의 행동은 동시에 일어난다. 말씀과 동시에 성령이 있다. 내적 소명과 동시에 외적 소명이 필요하다.²⁴⁾

칼뱅의 신학을 예수 그리스도 중심으로 보려는 이 시도는 제네바 개혁자에 대한 연구에 오랫동안 영향을 미쳤다. 하지만 다음 세대의 연구가들은 서서히 이 영향에서 벗어난다.

IV. 프랑수아 방델 François Wendel

스트라스부르의 신학자였던 프랑수아 방델의 책²⁵⁾은 1950년 초판이 나온 이래 거의 30년 동안 칼뱅의 교리의 가장 좋은 해설서였다. 그 사이 몇몇 연구가 있었지만 이 작품을 대체하지는 못했다. 방델의 책이 오랜 수명을 지속한

24) 「칼빈의 신학」, 242-246쪽.

25) *Calvin, Sources et évolution de sa pensée religieuse*, PUF/1950, Labor et Fides/1985(revue et complétée).

이유는 무엇인가? 그것은 그가 따른 치밀한 방법 때문이다. 2차 세계대전 이후에 유행이었던 칼 바르트 학파들과의 연계에서 벗어난 그는 오직 “칼뱅의 사상을, 이념적 편견을 거치지 않고, 텍스트와 역사적 정황에서 도출되는 그대로 설명하는” 야심밖에 없었다. 그는 바르트주의자도 신-칼뱅주의자도 아니었다. “깜짝 놀랄 새 것”이나 “전례 없는 해석”에 대해 경계하면서 - 초기 법학 공부가 그에게 사려 깊음을 가르쳤다 - , 그는 “객관성에 대한 관심”에게로 이끌렸고, 바로 이것이 우리가 그에게 존경을 보내는 이유이다.²⁶⁾

1. 칼뱅 신학에 하나의 선형적 주제는 없다.

칼뱅의 신학은 성경적 기초에 충실하게 남고자 한다는 점에서, 그의 신학을 연구하는 자가 “다음대로 선택한 선형적^{a priori} 논제에서 출발하여 세워지는 철학적 구조물의 엄격한 틀”에 만족될 수 없다. 방델은 칼뱅의 신학을 체계화하려는 유혹에 제동을 건다. “누구든 칼뱅의 ‘체계’에 대해서 말하고자 한다면, 칼뱅 사상에 동시 다발적으로 요구되는 주제들의 다원성 때문에 생기는 모종의 유보와 함께 이뤄져야 한다.”²⁷⁾ “대부분의 역사가들이 칼뱅의 교의학을 전체적으로 지배할 것 같은 중심 사상에서 출발하여 그의 교의학을 재구성하려 한 것은 바로 이 점에 대한 몰이해 때문이다.” 예정론, 하나님의 영광²⁸⁾, 하나님의 주권²⁹⁾, 종말론 등이 주장되어왔다.

그는 최근 칼뱅에게서 그리스도 중심적인 신학 체계를 세웠던 바르트 신학을 겨냥하면서 일면 그런 요소를 인정하나 그것이 전체적인 지배 사상이 아님

26) “본서의 목적은 [이전의 작품들에 비해] 보다 검소하며 동시에 보다 야심적이다. 깜짝 놀랄 새 것이나 전례 없는 해석을 내놓으려는 것이 아니다...우리의 의도는 그 역사적 중요성이 강조될 필요가 없는 이-칼뱅의 교리의 핵심 조항들에 대한 간략하고 간명한 개괄서를 내는 것이었다. 우리는 할 수 있는 한, 칼뱅주의의 독창성을 결정지은 양상들 중 핵심 조항들에 대해 강조했다. 그럼에도 불구하고 칼뱅이 고대 교회나 앞 선 개혁자들의 개념들을 받아들였을 뿐인 조항들이 무시된 것은 아니다”(ibid, X). “...우리의 의도는 칼뱅의 사상을 이런 저런 이념적 편견을 거치지 않고, 텍스트와 역사적 정황에서 도출되는 그대로 설명하는 것이었다”(ibid, XI).

27) Ibid, p. 273.

28) 위에서 본대로, Hermann Weber

29) Jean Boisset

을 밝힌다. “보다 최근에는 그리스도의 신성이 칼뱅주의의 중심 명제로 제시되었으며, 아마도 독자는 우리가 상당히 이 견해를 따랐다고 생각할 것이다. 예수 그리스도의 신성을 분명히 밝히려는 염려, 그것을 조금이라도 감소시킬 수 있을 모든 것에서 지켜내려는 염려가 칼뱅의 지배적 관심 가운데 하나 - 때로는 가장 지배적인 관심 - 인 것은 사실이다. 그러나 그것이 거기서 다른 모든 것이 추론될 수 있는 그의 체계의 중심 사상은 아니다.” 이와 같이 “칼뱅의 체계란 중심 사고에서 출발하여 만들어진 닫힌 체계가 아니라, 일련의 성경 개념들 - 이 중 어떤 것들은 논리로 조화시키기가 어려운 - 을 차례로 병합하는 것”이다. 이렇게 함으로써 우리는 방델이 앞서 두메르그가 지적한 “미완성의 변증법”으로 되돌아간 느낌을 받는다. “의심의 여지없이, - 기독교 강요?의 저자는 이 성경 개념들을 차례로 전개시키는 과정에서, 학교에서 배운 형식적 방법을 사상의 내용 속으로 이동시킴으로써 - 다시 말해 대립되는 개념들을 하나하나 설명하고 그것들이 보다 우월한 원리에 의해 연결되는 것을 보임으로써 - , 그것들을 조화시키려고 노력했다 ... 하지만 그것들이 변증법적 대립 자체를 지울 수는 없다. 이것은 칼뱅의 ‘역설’이라고 불리는 것으로 그리스도 안에 있는 양성의 일치와 구분...과 관계한다.”³⁰⁾

2. 그럼에도 불구하고 교리적 통일에 대한 염려는 있다.

칼뱅의 이런 태도는 그가 교리적인 통일에 대한 애착을 완전히 지우게 하지는 못한다. 이런 점에서 그는 전체적인 형식의 변증법이 있다고 보인다. 때로 그에게는 “논리적 통일성에 대한 염려나 기존의 교의학적 논제들에 대한 애착 때문에 성경 텍스트를 왜곡시키는 일도 일어난다. 그럴 경우, 성경 권위에 대한 그의 원칙은 순전히 인위적인 해석을 수단으로 환상적인 도움을 성경에서 찾는 데로 그를 이끌어 간다.” 방델은 그 원인을 칼뱅의 법학적인 인문주의에서 발견한다. “여기서 아마도 그의 법학 공부에 대한 기억이 개입되는 듯하다. 당대의 관습에 적용할 목적으로 유스티니아누스 법전을 해석했던 법학자들도 달리 처리한 것이 아니었다. 그들은 재간을 발휘하여 당국으로 하여금 거의

30) Ibid, pp. 273-274.

그들이 원하는 것을, 종종 저자의 생각과 별로 관계없는 것을 말하게 하고야 말았다.” 그 대표적인 예로 드는 것이 [유아] 세례다. 칼뱅은 성서 텍스트를 “자신의 교리의 필요에 적용할 줄 알았다 … 성경에 대한 그의 신실함에도 불구하고, 그가 성경에서 교리를 끌어냈던 것보다 어쩌면 더 자주, 미리 채택된 교리를 전개시키기에 필요한 무엇을 성경 텍스트에서 추구했다.”³¹⁾

방델은 칼뱅의 이러한 태도가 그를 철저히 기독교 전통에 속해 위치시킨다고 말한다. 왜냐하면 그보다 앞선 종교개혁자들도 유사한 태도를 보였기 때문이다. 그런 점에서 칼뱅에게 대단한 독창성은 없다. “실제로, 그의 가르침의 몇 가지 특별한 조항들 - 성령과 그 사역 교리를 발전시킨 점이나 율법의 역할에 대해 그가 취한 개인적 입장 같은 - 을 제외하고서 그의 교의학적 단언들의 내용에서 이런 독창성을 찾으려는 것은 다소 부당하리라.” 칼뱅은 스스로 “초대교회 전통과 일치한다고 주장하려는” 소망이 있었으며 이것이 “그로 하여금 경솔하게 미개척 영역에서 모험하지 못하게 했다.” 결과적으로 “그의 인물됨의 표지는 그가 이런 저런 교리에서 행한 강조점에서, 그리고 그의 그리스도와와의 연합 개념에서 끌어내려 애썼던 실천적 결과들에서 잘 인식된다.”³²⁾

「기독교 강요」가 19세기보다 20세기에 덜 읽혀지리라고 말했던 Paul Vernie의 예견³³⁾을 반박하면서 방델은 1930년과 1950년 사이에 칼뱅에 바쳐진 작품들의 증가를 지적했다. 이런 흐름은 그 이후로도 그 기세가 꺾이지 않는다.³⁴⁾ 1950년 이래 칼뱅 연구는 괄목할만한 비약을 경험한다. 방델의 사후 학자들이 내린 결론들은 그의 작품의 균형감을 망가뜨리지 않았으며 그가 제시한 칼뱅과 그의 종교 사상에 대한 견해를 수정하지 않았다.

31) Ibid, pp. 274-275.

32) Ibid, p. 275.

33) *Der evangelische Glaube nach den Hauptschriften der Reformation* (Tubingen, 1919), t. 3, Johann Calvin, p. IV.

34) 방델의 책에 들어 있는 참고도서 목록과 오늘날의 참고도서 목록을 일견해보면 이 사실을 실감할 수 있다.

V. 장 카디에 Jean Cadier

몽펠리에Montpellier 신학대학에서 실천신학을 가르쳤던 장 카디에는 칼뱅의 신학 사상을 체계 있게 쓰지는 않았다. 카디에의 칼뱅 평가는 그의 최초의 전기물³⁵⁾ 마지막에 붙어 있는 글(제 13장: 칼뱅의 경건)에서 찾아질 수 있다.

카디에는 칼뱅이 경건 분야에서 이룩한 혁명적 발견을 코페르니쿠스가 천문학에서 이룬 업적과 비교한다. 칼뱅은 종래 경건의 중심이던 사람 및 그 필요와 공로 대신 그 자리에 경건의 진정한 중심인 하나님을 모셨다. 그러므로 하나님께 영광을 드리는 일이 경건의 핵심이다. 칼뱅 이전에 이런 입장이 표명되지 않은 것은 아니다. 그러나 <하나님의 영광>이라는 원리를 삶의 최우선의 자리에 두고 그 목표로 삼은 것은 칼뱅의 몫일 것이다.

카디에의 이런 입장은 그 후에도 변치 않는다. 그는 두 번째 칼뱅 전기물³⁶⁾ 서론에서도 제네바 개혁자의 「기독교 강요」(1536)를 코페르니쿠스의 「천체 운행론」(1543)과 비교하면서 이렇게 말한다.

“이 책 [=강요]의 의도는 하나님의 절대 주권을 선포하는 데 있다. 종교 세계의 새로운 코페르니쿠스인 칼뱅은 하나님이 우리의 영혼 주위를 돌지 않는다고 가르쳤다. 사실 너무 자주 우리의 영혼이 경건의 중심으로 여겨져 왔었다. 하나님이야말로 중심에 계신다. 그리스도인의 삶은 그를 전능하신 주인으로, 모든 은총의 장본인으로 인정해야 한다. 진정한 종교는 하나님을 이용하는 데 있지 않고 그를 섬기는 데 있다. 인간은 하나님의 영광의 도구일 뿐이다. 인간은 자신을 위해서 힘과 영광을 추구해서는 안 된다. <하나님께만 영광을>. 이것이 이 개혁자의 좌우명이었다.”³⁷⁾

기독교 세계에 “경건의 새로운 형식은” 이렇게 태어났다. 이 형식은 종교개혁 초기 다소간 “영혼의 평안 추구, 개인 구원의 목마름, 하나님의 법정 앞에

35) Calvin, *l'homme que Dieu a dompté*, Genève, 1958(「칼빈, 하나님이 길들인 사람」, 대한기독교서회, 1995).

36) Calvin, Paris, PUF, 1966.

37) Ibid, pp. 1-2.

서의 칭의의 확신"에 치우쳤던 방향을 수정했다. 이것은 "능동적이지 동시에 평온한, 그리스도인의 새 형태"를 만들어냈다. "하나님을 섬기려는 열망이 있기 때문에 능동적이지요, 하나님의 전능을 신뢰하기 때문에 평온하다." 그는 에밀 레오나르(Emile Léonard)의 말을 인용하면서 칼뱅을 "새 인간, 새 세계"의 창설자로 올려놓는다.³⁸⁾

하지만 카디에는 두메르그와 마찬가지로 칼뱅에 대한 솔한 비방과 비난들에 대해 응답할 필요를 느꼈다. 그는 이것을 위해 많은 지면을 할애한다. 우리는 이 영역에 R. 스토페르의 *Humanité de Calvin* (『인간 칼빈, 정음출판사, 1982』)를 추가할 수 있을 것이다. 그러나 이 영역에서 가톨릭 작가의 등장은 결정적이다.

VI. 알렉상드르 가녹치 Alexandre Ganoczy

프랑스와 독일에서 제네바 개혁자를 연구한 가톨릭 신학자 가녹치는 초기 칼뱅을 다룬 그의 책³⁹⁾ 서두에서 제네바 개혁자에 대한 연구의 문제와 연구 방식을 말한다.

1. 문제의 상태

가녹치는 기존의 새겨진 칼뱅의 두 초상화를 제시한다. 하나는 파리의 젊은 학자요⁴⁰⁾, 다른 하나는 53세의 제네바 개혁자다.⁴¹⁾ 전자가 여전히 추구하는 칼뱅상이라면, 후자는 첫 개혁 교회의 우두머리 상이다. 후자가 개혁자의 일반화된 상이다. 칼뱅의 이름이 떠올리는 모습이란 신정정치, 절대 예정, 개신교 운동의 천재적 조직가, 세르베투스를 화형 시킨 준엄한 인물, 퓨리턴 도

38) *Ibid*, p. 2.

39) *Le jeune Calvin: genèse et évolution de sa vocation réformatrice*, Wiesbaden, 1966.

40) W. F. Dankbaar의 책 *Calvin, sein Weg und sein Werk* (Neukirchen, 1959)의 표지에 있는 Holbein의 그림.

41) W. Walker의 책 *Jean Calvin, l'homme et l'oeuvre* (Genève, 1909)의 표제 왼쪽 페이지에 있는 René Boyvin의 판화.

덕의 창시자 등이다. 대부분의 역사가들은 개혁자의 제네바 활동 연구를 더 좋아 한다(Calvin-histoire). 대부분의 신학자들도 동일한 태도를 보인다(J. D. Benoît, J. Cadier 등은 기독교강요 최종판에 초점을 맞춘다). <칼뱅에서 역사로>Calvin-histoire를 생각한다면 적법하다. 그러나 <역사에서 칼뱅으로>histoire-Calvin를 고려한다면, 인격이 형성되는 과정을 보아야 한다.

저자가 추구하는 관점은 "칼뱅은 어떻게 개혁자가 되었는가?" "그의 개혁적 소명의 기원과 발전은 무엇인가?"이다. 이 질문에 답하기 위해서 1) 먼저 칼뱅의 시대가 갖는 본질적 특성이 무엇인지를 찾아야 하며, 2) 다음으로 그의 지적, 영적 발전을 형성할 수 있었던 계층, 사람, 사건, 사상과의 관계를 찾아야 한다. 이 영역에서 그가 특별히 주의를 기울이는 것은 교회 영역의 요인들이다. 왜냐하면 문제가 영적 편력을 추적하기보다는 미래 개혁자로서의 발전을 이해하는 것이기 때문이다. 종교적 영역에서 누구도 모종의 소명 없이 저절로 또는 스스로 개혁자가 되지 못한다. 본서의 주목적 가운데 하나는 칼뱅의 개인사와 그 시대의 교회사 사이의 관계를 검출하는 것이다. 3) 마지막으로 칼뱅이 왜 그리고 어떻게 개혁자가 되었는지를 충분히 드러낸 뒤, 개인 영역(칼뱅 자신)과 교회 영역(보편 교회사)의 이 변형의 의미를 끌어내는 일이다.

2. 연구 정신

테오도르 드 베즈와 에밀 두메르그 등 많은 칼뱅 사가들은 칼뱅의 소명의 순수함에 대해 많은 지면을 할애했다. 반대로 개혁자를 이단과 분리주의자로만 여기는 작품들이 많은 가톨릭의 변증가들의 손에 의해 출판되었다. 하지만 최근의 연구들은 오판적이고 교단적일 수밖에 없는 칼뱅 해석에 비교적 객관성을 띠었다. 가녹치의 연구는 이런 분위기에 편승한다. "칼뱅은 어떻게 개혁자가 되었는지는 물음에 답하기 위해, 우리는 가능한 한 고백적 관점 밖에 위치할 것이다."⁴²⁾ 그는 칼뱅주의의 전통이나 가톨릭의 사전에, 또는 일부 선택된 텍스트에 의존하지 않은 채 직접 칼뱅으로 가는 방식을 채택한다. "우리는 산 칼뱅으로 인도할 수 있는 것이 죽은 칼뱅의 유산이 아니며, 청년 칼뱅으로 인

42) *Le jeune Calvin: op. cit.*, 1966, p. 4.

도할 수 있는 것이 나이 든 칼뱅도 아니라고 확신했다. 좋은 방법은 먼저 당대의 문헌의 조명을 받아, 그의 출신 배경을 통해 접근하여 청년 시절의 그를 동행하고, 결국 그가 개혁적 소명을 온전히 의식했던 시기에 이르는 것이다. 요컨대, 우리는 칼뱅을 외적이지자 동시에 내적으로 이해하고자 한다.”⁴³⁾

하지만 이런 객관성과 공정성이 철저한 중립성을 보장하는 것은 아니다. 가늠치는 자신의 연구를 신앙과 교회라는 울타리 속에 두고자 한다. “칼뱅의 비극은 신앙의 비극이다. 칼뱅의 역사는 교회의 역사에 속한다. 미래의 개혁자는 자기 시대의 교회의 여러 형태들 속에서 신앙을 받아들였고 그 신앙을 강도 있게 체험했으며, 그 신앙의 표현들을 초대교회의 표현들과 대조하는 데로 이끌렸다.”⁴⁴⁾ 이 신앙 체험이야말로 “그 [=칼뱅]의 영혼을 철저히 사로잡았던 신비”다. 이것을 제외한 칼뱅 연구는 “사회적, 심리적, 철학적, 정치적 현상”으로 축소될 것이며, 문제의 핵심을 상실할 것이다. “칼뱅은 본질적으로 종교적 인물이고 교회의 인물이었다”는 사실 말이다. 개혁자를 주로 교회의 인물로 축소시키는 경향의 이 말은 칼뱅을 다루는 역사가란 “그의 연구의 매 순간 종교적이고 교회적인 맥락을 고려해야 한다”는 것을 의미한다.

VII. 파 커 T. H. L. Parker

영국의 칼뱅 전문가인 파커는 자신이 개혁자의 전기⁴⁵⁾를 쓴 이유로 세 가지를 들었다. 첫째는 20세기 위기 시대에 칼뱅이 끼친 영향을 무시할 수 없다는 것이다. 파커 이전에 영어로 된 칼뱅 전기로 Williston Walker (1906), H. Y. Reyburn (1914), R. N. C. Hunt (1933), J. Mackinnon (1936) 등이 있으나 Niesel의 작품 이전의 것으로 독일 교백 교회가 칼뱅에게서 받는 영향이라

43) *Ibid.*, pp. 4-5.

44) *Ibid.*, p. 5.

45) *John Calvin, A Biography*, Lion Paperback, 1975/1987(「존 칼빈의 생애와 업적」, 생명의말씀사, 1986). 그는 근래에 기독교강요를 중심으로 칼뱅의 사상을 정리했다(*Calvin: An Introduction To His Thought*, Cassell PLC, 1995; 「칼빈신학입문」, 크리스찬다이제스트, 2001).

는 맥락과는 무관하다. 따라서 파커의 출발은 칼뱅의 20세기적인 의미와 관계한다고 보겠다. “누가 전기를 쓰더라도 칼뱅이 ‘독일 교회의 투쟁’에서 아무런 역할을 수행하지 않은 듯이 쓸 수는 없을 것이다.”⁴⁶⁾ 다음으로 제 2 바티칸 공의회 이후 가톨릭 학자들의 공헌이다. “지난 십 수 년 간 칼뱅에 관한 가장 흥미 있고 독창적인 연구들이 로마 가톨릭 학자들에게서 나왔다는 사실은 결코 우연이 아니다.”⁴⁷⁾ 마지막으로 칼뱅 교리들의 새로운 조명과의 관계이다. 이것은 특별히 바르트가 칼뱅에 대해 내린 해석과 관계한다. “이제는 칼뱅에 대한 바르트의 비평뿐만 아니라 그가 많은 칼뱅 교리들에 대해 던진 새로운 조명을 고려하지 않고 칼뱅을 취급하는 일은 형편없는 시대착오라는 딱지가 붙을 것이다.”⁴⁸⁾

그렇다면 제 2 바티칸 공의회와 바르트 이전의 칼뱅 전기와 이후의 전기의 장점과 단점은 무엇인가? 장점은 동일한 세계관이다. 제 2 바티칸/바르트 이전의 세계관은 칼뱅의 세계관과 동일하며 동일한 고전 전통을 공유한다. 하지만 그 이후의 사람들에게 이전의 작가들은 칼뱅 신학의 어설픈 해석자로 보인다. “의심할 여지없이 그 이유는 그들이 그것 [=칼뱅 신학]을 과거의 것으로 생각했기 때문이다. 더욱이 그들이 칼뱅의 설교와 성경 작품을 몰랐기 때문에 이런 중심 활동들을 무시함으로써 균형 잡히지 못한 칼뱅 상을 제시했던 것이다.”⁴⁹⁾

본서의 새로운 면은 무엇인가? 다음 글은 그의 책의 특징을 잘 드러낸다. “그것은 칼뱅의 대학 생활과 연구를 그 이전 생활들보다 더 충분히 그려냄으로써 그의 학창시절에 더 많은 주의를 기울인다. 또한 그것은 그의 성경 작품과 설교를 중요시한다. 그러나 더 중요한 것은 칼뱅에 대한 해석이다. 내가 책을 써 감에 따라, 그는 더욱 더 보편 교회의 교사상과 성격을 취했다.”⁵⁰⁾ 파커는 칼뱅이 그 역사적 의미에서 ‘개혁자’가 아니며, 칼뱅주의자/칼뱅파/가

46) *John Calvin, A Biography*, Lion Paperback, 1987, p. vii.

47) *Ibid.*

48) *Ibid.*, p. vii-viii.

49) *Ibid.*, p. viii.

50) *Ibid.*

혁파/장로파의 첫 번째 인물이 아니라고 본다. 파커의 칼뱅은 “보편 교회의 교사”다.

파커는 칼뱅의 학창시절에 대한 연대를 재추정하고 그의 회심을 재고하는 글을 부록에 담고 있다. 그 밖에 우리는 파커가 칼뱅의 설교에 기울인 심혈을 간과할 수 없다.

VIII. 수잔 셀린저 Susanne Selinger

수잔 셀린저는 칼뱅 연구에 대한 심리적 접근을 본격적으로 가동한 작품을 썼다.⁵¹⁾ 물론 이전에 이런 접근이 없었던 것은 아니나 이후로 이것은 분명 칼뱅 연구에 하나의 방향으로 자리매김한다.

1. 칼뱅의 이원론

셀린저의 칼뱅 연구는 “칼뱅주의가 어떻게 성공적으로 국제적인 개신교 형태를 갖게 되었는가?”라는 질문에서 시작되며, 그녀의 풀이말은 “칼뱅의 루터”이다. 저자는 칼뱅주의를 이렇게 풀었다.

저자는 루터를 새로운 환경에서 새로운 언어로 설명하는 칼뱅에게 이원론이 있음을 지적한다. “공동생활의 모든 수준에서 칼뱅의 검열 정신을 통해 흐르는 통합 주제는 죄에 대한, 인간 본성의 부패에 대한, 영을 함정에 빠뜨리고 오염으로 위협하는 육적 생활의 항구적 현실에 대한 강박관념이다.”⁵²⁾ 이런 이원론의 양상은 “칼뱅의 신학 연구에 있어서 근본적으로 곤혹스럽게 하는 주제이다. 왜냐하면 그것은 기독교에 이교적이기 때문이다. 그러나 칼뱅주의의 역사적 맥락은 이원론을 역사적으로 정통으로 보이게 한다.” 왜냐하면 16세기의 후기 르네상스 문화가 그랬기 때문이다. 그러므로 칼뱅의 성공 배경에는 이런 문화적인 요인이 있다.

셀린저에 따르면, 칼뱅에게 있는 이원론을 부인하는 것은 문제를 해결하지

못한다. 칼뱅주의 역사가들은 일반적으로 칼뱅에게 영적으로 해석하는 경향이 있다고 말한다. 하지만 저자는 칼뱅의 이원론의 사료편찬에 뭔가 생략되었다고 생각한다. “역사가들이 종종 그를 책임에서 구출하는 것이 필요하다고 생각했다는 사실은 개인적 분석들 중 어떤 것만큼이나 현저해 보이며, 그것은 이원론과 정통 사이에서의 지속적이고 의미 있는 투쟁이 칼뱅 안에 존재했다는 내 결론을 강화한다.”⁵³⁾ 그리하여 그녀는 “칼뱅에게서 이원론에 대한 정통의 입장과 비정통의 입장 사이의 평행적 분열을” 발견한다. “그러나 그것은 내부에 존재하며 그의 신학을 가로지르는 분열이다. 모순을 생산하기보다는 그 신학을 채색하고 조절하는 심리적으로 잉태된 분열 말이다. 나는 그것이 내가 칼뱅의 루터라고 부르는 것의 중심부에 있다고 생각한다.”

셀린저의 관심은 칼뱅을 심리적, 지적, 역사적 맥락에서 접근하는 것이다. 칼뱅 학계의 최근 몇 가지 동향은 이런 연구와 관련된다.

그 중 하나는 이미지 수정이요 반전이다. “나는 역사에서 칼뱅의 인격적, 정치적, 신학적 이미지에 있는 폭넓은 부정주의를 180도 수정하려는 - 때론 전체의 부분으로, 때론 오직 이 목적만으로 - 노력들과 관계한다. 이 작업은 칼뱅의 인간성을 세우는 것을 추구한다.” 이것은 일종의 “칼뱅을 비-칼뱅주의로 읽기”(R. Stauffer)이다. 본서의 방법론은 이것을 증명하는 것이다. “칼뱅의 지적이고 정서적인 균형에 문제를 제기하는 비난을 반증하는 명증을 보여주는 것 말이다.” “이 논쟁들은 실로 다음 두 가지 수준으로 이끌린다. 즉 독립적 자질의 수준과 저 자질들을 향하는 문화적 정치적 태도이다. 그리고 후자는 양편에게 칼뱅을 특수한 방식으로 보도록 억압하는 듯하다. 다시 말하면, 자질들이 존재하지만, 그것들은 그것들이 논의되는 맥락에 의해 오히려 남용된다는 말이다.”⁵⁴⁾

다른 하나는 역사편찬의 경향이다. 최근에는 칼뱅의 신학이 아닌 칼뱅의 모습들에 초점을 맞춘다. 여기에는 역사학과와 종교학과 밖의 사람들이 포함된다. 칼뱅 연구자들에게 미답의 풍부함의 느낌이 있다면, 이 사람들에게는

51) *Calvin Against Himself: An Inquiry in Intellectual History*, Archon Books, 1984.

52) *Ibid.*, p. 2.

53) *Ibid.*, p. 3.

54) *Ibid.*, p. 4.

“비옥한 영역에 대한 우려 속에 있는 기쁨이 있다.” 여기에는 역사가뿐만 아니라 언어학자와 철학자가 망라된다. “우리는 역사가들 사이에서 칼뱅의 작품에 관심이 서서히 커져가는 것을 본다 … 그리고 그의 해석학적 방법론은 언어학자들의 관점에서 살펴지고 있다. 철학자와 역사가는 동일하게 그의 논리학에 관심을 보이고 있다. 역사가들은 다시 한 번 그의 인문주의적 배경의 중요성을 강조하고 있다. 그의 형식주의 방법, 그의 성경 주석, 모든 작품에 있는 고전 자료들을 사용하려는 충만한 의지에서 문헌적이고 법학적인 훈련의 결과를 지적하면서 말이다.”⁵⁵⁾ 이런 경향은 “후기 중세 유럽 세계를 특징짓는 세속주의의 주요 근원이자 형성자로서의 칼뱅”과 양립될 수 있다. 저자는 Weber의 견해 - 선택을 확인할 내적 필요가 결정적 행동의 요인이 됨 - 에 따라서, 칼뱅의 세속주의를 인정한다. “적어도 세속적 방향은 칼뱅이 인성과 신성 사이의 광대한 거리를 기본적으로 철저히 받아들이는 데서 나온다. 나는 칼뱅이 근대 서구 사회와 특히 세속주의의 발전(다른 방식으로)에, 매우 중요한 인물임이 사실이라고 생각한다.”⁵⁶⁾

2. 칼뱅의 수사학과 심성

영적 존재로 사는 것과 세속적 방향이라는 칼뱅의 이원론을 켈러는 칼뱅의 신학을 내적으로 외적으로 - 그 심리적 기반과 형식적 표현으로 - 조사한다. 여기서 수사학은 곧바로 16세기의 중심으로 데려가며, 칼뱅에 있는 이원론의 문제를 취급하기에 적합하다.

르네상스 인문주의에 있는 수사학의 의미는 무엇인가? “르네상스 이미지는 인간이 자신의 내면적 세계와 마찬가지로 그의 외면적 세계를, 언어를 통해서, 형성할 수 있는 능력을 인식하게 된 이미지다.” 르네상스 역사의식은 “개인이 언어를 통해 개인 세계를 만들 수 있다는 신념”에 내재하는 다원주의로 나타난다. 이것은 “한편으로 창조성과 이 세상에서의 긍정적 진보요, 다른 한편으로 아무런 보편이나 절대도 아닌, 언어에 있는 선동적 잠재력에 대한

55) *Ibid*, p. 5.

56) *Ibid*, p. 5.

깊은 두려움이다.”⁵⁷⁾

인간의 말은 하나님의 말씀과 관련해서 측정되고 의심된다. 저자는 칼뱅에게 문학적 표현이 많은 점에서 의미가 있다고 보고, 심리학적 측면에서 개혁자의 수사학을 살핀다. 칼뱅의 삶과 사상에 나타나는 극단주의는 이런 식으로 해석된다. “많은 극단주의는 특별한 심리 형태의 제한된 개인적 반응인 것으로 보이며 그것은 확실히 신경증 환자에게로 향한다. 어떤 극단주의는 다른 데서 만들어진 조정에 대한 보상일 수 있다. 심리학자들과 역사가들이 주장한 대로, 개인의 심리적 생활이 난관이나 문제 - 이것들의 성격은 보편적으로 알려져 있고 해결책도 건전할 것이다 - 에 대한 직관적이고 집중된 파악의 형태를 가질 수 있는 것은 공적 영역에서다. 그런 개인들의 작업 에너지와 밀도는 심리학자들이 과잉 결심이라고 부르는 것의 결과일 수 있다. 나는 이런 성찰이 칼뱅에게 적용된다고 생각한다. 그의 신학에서 개념과 표현은 내적 대화에서 공존하는 것으로 내겐 보인다. 나는 칼뱅의 수사학의 사용이 정통 신앙과 이원론적 경험 사이에서 그가 느낀 것으로 보이는 갈등에 근본적인 개인적 반응과 채택을 만들어 졌다고 생각한다. 그리고 그의 말은 주의 깊게 경청되었다고 생각한다. 왜냐하면 그의 갈등이 매우 혼란 대규모의 갈등이며 널리 관계된 반응이었기 때문이다.”⁵⁸⁾

본서의 마지막 맥락은 지성이며 이것은 아날학파의 심성과 가깝다. 저자는 칼뱅의 정신이 어떻게 작용했는지 알기를 원한다. 그녀는 칼뱅의 “정신적 진행 과정의 상이한 단계에서와 그의 신학 - 또는 그가 지적 관심을 보인 영역들 - 의 상이한 면들 사이에 있는 상호 관계들에” 흥미를 느낀다. 저자는 유명한 철학이 칼뱅 사상에 중요한 근원임을 파악한다. 그것은 언어와 성서주의로 요약된다.

“칼뱅을 유명론과 관계하여 고려하는 것은 르네상스와 종교개혁 사이의 관계에 대한 사료편찬 문제로 향하게 한다. 양 쪽의 역사가들은 14세기 이래 언어 이해에 대한 유명론의 영향에 관심을 기울인다. 종교개혁 사료편찬은 오랫동안

57) *Ibid*, p. 6.

58) *Ibid*, p. 7.

동안 오캄의 작품에 교리적 중요성을 돌렸다. 지난 10년간 르네상스 역사가들은 오캄의 언어에 대한 관심을 르네상스의 동일한 관심과 연결시켜 왔다. 유명론에서 언어에 대한 관심은 스콜라주의 형이상학의 지나친 성격에 대한 유명론의 반대의 전적인 일부로 인식된다. 이런 발전에 명백히 응답하면서 종교개혁 역사가들은 그들의 초점을 교리에서 말씀 언약에 대한 유명론의 강조로 이동했고 이 개념을 종교개혁자들의 성서주의에서 추구했다.⁵⁹⁾ 이 언어와 성서주의는 르네상스와 종교개혁을 일치시키는 요소다. 저자는 이 일치를 칼뱅을 통해 검토한다. “나는 이 일치가 앞으로 칼뱅을 통해서 검토될 수 있으며, 칼뱅의 신학은 그 빛으로 더 잘 이해될 수 있다고 생각한다. 종교개혁 인물들 가운데서도 특히 그는 언어의 중요성을 믿었고, 그의 사상의 일반적으로 체계적인 성격은 보다 넓은 지적 맥락에서 그의 언어 개념을 고려할 가능성을 제공한다. 내가 그의 수사학에 돌리는 이 의미는 이런 맥락에 의해서 형성된다.”⁶⁰⁾

셀린저는 “종교개혁의 개념들을 다양한 상황에서 수많은 사람들에게 그토록 효과 있게 전달할 수 있었던 것이 칼뱅의 수사학이었다고” 제안한다. 이 수사학은 단순한 설득이 아니라, “칼뱅주의 자체의 기능적 부분”이다. 즉 루터주의를 후기 르네상스시기에 표현하기 위한 칼뱅주의의 주요 매체였다. 그녀는 “칼뱅이 청중을 계속해서 발견한 이유, 그의 신학이 청중을 잃었던 시기가 있었던 이유는 이런 수사학과 그 변하는 수용성을 반영하는 듯하다”고 말한다. 이런 의미에서 기독교강요는 수사학적 작품이다. 그것의 “체계적인 성격은 그것의 수사학적인 계획과 프로그램적인 성격에 비해 부수적이다.”⁶¹⁾

3. 칼뱅의 지성사적 위치

셀린저는 자신이 위에서 제안한 방식을 실행한 뒤, 칼뱅을 루터와 더불어, 오캄 이후, 칸트와 프로이드의 선배의 자리에 위치시킨다. 그 이유는 칼뱅이, 오캄 및 루터와 더불어, 자아-지식과 무의식의 발견의 선구자요, 언어의 창조

적 표현자며, 언어의 힘을 의심하지 않았기 때문이라는 것이다. 무의식 발견에 있어서 루터의 중요성은 드러났다. 칼뱅의 중요성은 세속주의와 관계한다. “세속주의는 지식 영역의 한계와 동시에 그 내용과 관계해서, 현대 철학과 심리학의 결정하는 배경이다. 그것은 인간 생활에서 비인격적 몸과 환경의 사실성을 주장한다. 그것들의 긍정적 사용은 변화 개념을 위한 토대이다.” 그러나 “칼뱅의 세속주의는 그의 신학적 수사학 안에서 구현된다. 인간과 하나님 사이의 절대적 간격에 대한 그의 글의 의도적인 아름다움 안에서 말이다.” 저자는 칼뱅의 이원론의 위대성을 이렇게 말한다. “그[=칼뱅]는 육체적인 것을 실제적으로, 피할 수 없는 것으로, 그리고 적극적으로 그것을 보지 못하게 한 자극에도 불구하고, 잠재적이거나 건장한 것으로 보았다. 세상에 대한 그의 긍정적 태도는 어렵게 얻어졌고, 그것이 내적 저항을 포함하는 한, 다른 세속주의보다 특별히 더 이해될 수 있다. 바로 이런 관점에서 그것은 절정기 르네상스, 루터주의, 또는 뒤에 오는 계몽주의보다 20세기 사상과 그것의 지배적인 분위기에 더 가깝다.”⁶²⁾

IX. 윌리엄 바우스마 W. J. Bouwsma

미국의 역사가 바우스마는 1988년 칼뱅에 대한 획기적인 작품을 출판했다.⁶³⁾ 이것은 칼뱅의 역사-심리적 접근 방식의 가능성을 확인하는 것이었다. 그는 역사적 칼뱅 연구를 통해 두 칼뱅에 이른다.

59) *Ibid*, p. 7.
60) *Ibid*, p. 8.
61) *Ibid*, p. 9.

62) *Ibid*, p. 187. “나는 설득을 잘 해온 것이 칼뱅의 유명한 확실성 - 그의 역사적 성공의 결정적인 요인 - 도 아니고, 불확실성을 포함하는 세계관의 굽히지 않는 실천도 아니라고 생각한다. 그는 세속적 삶이 적극적일 수 있다고 확신하지만, 그것이 그러리라고 확신하지 않는다. 그것이 그럴 수 있다는 그의 설득은 가능성의 인식하는 것이 아닐 뿐만 아니라 명백히 받아들이기 어렵다는 인식 속에 있다. 세상과 인간 본성에는 본래적인 실제 위협이 있다. 그가 악의 문제로 보는 것은 자신에게 현실이다. 하지만 문제는 영혼의 상실에서의 마찬가지로 타락한 경건 생활의 가능성에도 있다. 인간의 잠재력, 배움, 사랑, 그리고 창조성은 그에게도 실제이다. 그리고 우리는 칼뱅과 더불어 이것이 환상이 아니라는 것을 믿는 데로 향한다.”

1. 역사적 칼뱅 탐구

칼뱅이 동 시대의 르네상스 인물들과 비교해서 가장 알려지지 않은 이유는 무엇인가? 첫째, 세속 사학자들의 무시다. 그들은 칼뱅에 대한 이해가 과거에 대한 이해에 별로 도움이 되지 못한다고 여긴다. 그리하여 칼뱅을 신학자와 전문가들의 손에 맡긴다. 역사적 칼뱅에 대한 이들의 관심은 주변적이다.⁶⁴⁾ 둘째, 추종자들이 세운 칼뱅 상(일레로 제네바의 종교개혁자들 석상)은 인간적인 모습이 결여된 채 무표정하게 서 있다. 칼뱅은 자신이 원치 않게도 성자가 되어 버린 것이다. 그리하여 대부분의 칼뱅 전기물들은 성인전의 모습을 띤다. 이들의 전제는 “신학적 진술들은 다른 분야의 진술들이 갖추어야 하는 학문적 엄밀성으로부터 면제되어야 한다”는 것이다. 이런 것들은 조직화된 칼뱅(플라토니즘, 스토이시즘 등의 특정한 철학적 전통)과 더불어 비-역사적 방법이다.

칼뱅의 시대는 절충적인 시대다. 그런 점에서 “칼뱅의 자료의 출처들을 확인하는 것이 별 소득 없는 작업”이다. 중요한 것은 그가 무엇을 읽었느냐가 아니라 왜 그것을 읽고 자신의 것으로 삼았느냐 이다. 본서는 칼뱅의 자료들의 출처에 대한 연구가 아니다. 본서의 방향은 칼뱅을 “역사적 [=16세기적]으로 이해”하는 것이다.⁶⁵⁾ 즉 “칼뱅을 그 시대의 인물로 해석”하는 것이다. 대표적인 프랑크 지식인, 복음적 인문주의자, 수사학자, 망명가로서 말이다. 칼뱅의 신학에 일차적 관심이 있지 않기에 전기라기보다는 초상화다. “칼뱅은 그를 가장 괴롭혔던 문제들에 있어서 시간이 흘러도 거의 진보를 이루지 못했다.” 칼뱅은 “그의 삶의 마지막 시기에도 그가 처음 제네바에 도착했을 때 싸우고 있었던 동일한 내부의 악마들과 아직도 결론을 내리지 못한 채 씨름을 계속”했다. 이것이 칼뱅의 자료들을 그의 생애의 여러 시기들로부터 가리지 않고

뽑아낸 이유이다.⁶⁶⁾

이 책은 심리학적 연구는 아니지만 심리학적 깊이를 드러내 보인다. 이 책은 칼뱅의 초상화라기보다는 16세기 초상화다. 즉 16세기 문화적 위기를 조명하는 것이다. 이 책의 모델은 튀시앙 페브르의 <16세기 불신앙의 문제>다. 그러나 방식은 다르다. 페브르가 조화를 추구한다면, 바우스마는 갈등을 본다. 바우스마에게 있어서 칼뱅의 문화적 초상화는 “대립적인 층동들 사이의 일종의 대화”이며, 칼뱅의 사상은 “이런 층동들 사이에 균형을 주려는 노력”이다. 칼뱅의 성공은 정치적 타협으로서 약하고 불안정하다. 이것이 제한적이거나 칼뱅주의의 성공이다.

칼뱅은 조직적 사상가가 아니며, 체계나 조직 신학 같은 것을 추구하지 않았다. 인문주의자로서 칼뱅은 효과적인 교육법을 개발했다. “체계적 사상가 칼뱅이란 시대착오적인 발상이 될 것이다.” 16세기에는 체계적 사상가란 없다.

칼뱅은 거의 일인칭으로 말하지 않는다. 그럼에도 불구하고 그의 완곡한 표현 방식은 자신에 대해 꽤 많은 것을 드러낸다. 자신을 숨기고자 하는 그의 필요성은 그의 성격의 결정적인 요소를 나타낸다. 그는 요점을 흐리는 방식이나 비유적 표현들에서도, 일반 이론에서도, 불필요하거나 관계없는 언급에서도 자신을 노출시킨다. 그런 점에서 저자는 “플라톤이 자신을 이해했던 것보다 그를 더 잘 이해하기 위해서” 플라톤을 읽어야 한다는 칸트의 말을 칼뱅에게 적용한다.⁶⁷⁾

2. 두 칼뱅

이런 칼뱅 읽기의 규정은 무엇인가? 그것은 몽테뉴의 규정이다. “우리의 행위와 견해가 본성적으로 불안정하다.” 그래서 “우리에 대해 일관성 있고 견고한 구조를 세우겠다고 주장하는 것은 잘못이다.”⁶⁸⁾ 그 결과는 역사적 인물 안에 불안하게 공존하는 두 칼뱅이 있다는 것이다. 하나는 자유를 불신하는 스

63) John Calvin: A Sixteenth Century Portrait, Oxford University Press, 1988.

64) A. Ganoczy의 연구도 이 한계를 벗어나지 못한다.

65) 고전 문학 연구의 기본 과제 중 하나는 “저자의 개인적인, 따라서 역사적인 뱀새를 맡는 것”이다... 역사적 칼뱅 연구에 공헌하고 있는 작품들을 보자. Heiko Oberman 학파는 초기 종교개혁과 중세 후기의 정신세계를 연결시켰다. 따라서 칼뱅의 교육과 교양이 르네상스 인문주의자의 것이 된다.

66) 바우스마는 이점에 대한 Höpfl의 반론에 스스로를 정당화한다.

67) John Calvin..., op. cit., p. 5.

68) Ibid, p. 230.

콜라주의적인 철학자 칼뱅이다. 공동체를 개인 위에 두는 그는 심연이라는 은유로 표현되는 공포에 시달렸다. 다른 하나는 자유에 관용을 보이는 수사학자 요 인문주의자 칼뱅이다. 그는 미로에 갇히는 것을 두려워했다. 살아있는 역사적 칼뱅은 이 둘을 결합시키는 정도에 따라 16세기 인물이 된다.

칼뱅은 자신 안에 있는 두 칼뱅의 혼합을 화해시키기 위해 영웅적이었다. 그는 내적 충동을 변증법적으로 화해시켰고, 선택보다 통합을 좋아했다. 이런 사상의 복잡성은 그의 철학적인 면은 쇠퇴했다.

한편 수사학적 칼뱅은 화해보다는 균형에 관심이 있기에 매우 정치적이었다. 그는 마키아벨리에 대한 신학적 유비다 - “외견상 모순 되는 진리들을 긴장 속에 보유하려는 그는 “일관성 있는 이론가들보다 더 나은 선생이었다.” 그는 그가 본 진리의 국면들 가운데 어느 것도 오랫동안 버리지 않았다. 인문주의자 칼뱅은 “인간 상황의 변칙들과 모순들을 뛰어넘는 것보다 더불어 살도록 지침을 제공했다.” 기독교 신앙에는 이런 힘이 있다. 칼뱅의 이 인문주의적인 측면이 그의 가장 독창적인 근원이다. 그는 새로운 신학을 창출할 생각이 없었다. 그는 에라스무스처럼 자유로운 기독교/또는 기독교의 해방을 지향하고 있다. 철학적 칼뱅이 중세에 가깝다면, 인문주의적 칼뱅은 현대에 가깝다. 역사적 칼뱅은 코페르니쿠스와 비슷하다. 그는 전통적인 사고방식을 버리지 않은 채 새로운 문화를 모색했다.

칼뱅주의 운동이 그 시대뿐만 아니라 다음 시대에도 지속될 수 있었던 이유는 “칼뱅 사상의 복합적이고 정치적인 특성”을 인식함으로써 설명된다. 칼뱅주의는 어떤 사회적 집단에 불안을 심화시키기보다는 완화시켰음에 틀림없다. 칼뱅주의는 변화를 인정하는데 이용될 수도 있었지만 동시에 보수적인 인간 본능에 호소할 수도 있었다. 그것은 “그 시대의 대립적인 충동에 균형을 잡아주었기 때문에 자유의 지지자들과 질서의 지지자들 모두에게” 그리고 여러 민족의 다양한 사람들에게 만족을 줄 수 있었다.

역사적 칼뱅 안에 두 칼뱅이 혼합된 것은 철학에 대한 수사학의 승리를 뜻한다. 그는 “순수한 교회를 열망하고 사회와 하나님 나라의 일치를 열망했을 것이나 결국 혼합으로 해결했다.”

후기 칼뱅주의자들은 후기 중세 기독교적인 이 불안정한 혼합을 상속했다.

대립적이고 변화하는 충동들 사이의 불확실한 균형으로서의 칼뱅주의는 후기 중세 교회와 같은 방식으로 철저히 와해되었다. 칼뱅의 영향에 대해서는 두 칼뱅을 생각할 때 요점을 놓칠 수 있다. 후대 칼뱅주의자들은 철학적 칼뱅의 합법적 상속자들이었다. 18세기에 정치적 차원을 상실한 칼뱅주의가 파괴되어 결국 복음적 경건주의와 이신론적 합리주의라는 양 극단으로 갔지만 그들은 다 칼뱅을 정신적 아버지로 주장할 수 있었다.

어떤 칼뱅주의자들에게 있어서는 체계적인 사상가로서의 칼뱅이 그의 권위와 그들의 안정을 강화시켜준다. 다른 칼뱅주의자들의 경우, 이 개념은 현실 세계 - 여기선 혼합이 창조성의 조건임 - 에 부적절한 그를 쉽게 버리게 한다. 그러나 “내가 본서에서 서술한 복잡한 칼뱅은 쉽게 버릴 수 없다 ... 칼뱅은 그의 수사학적 능력을 통해 서양 문화의 발전 중 위기적 순간에 이르러 밝은 빛을 비출 수 있다.”⁶⁹⁾

X. 앨리스터 맥그래스 Alister E. McGrath

맥그래스의 책⁷⁰⁾의 특징은 사회 경제적 시각에 있다. 역사를 “위대한 인물의 전기들”로 생각하는 것은 더 이상 적합하지 않다. 그렇지만 칼뱅, 마르크스, 레닌 같은 인물들은 역사적 진행에 충분한 영향을 끼친 것으로 나타난다. 칼뱅이 발전시킨 사상, 사고방식, 구조는 그의 역사적 장소와 개인적 성격의 한계를 넘어서 운동을 잉태하고 존속할 수 있음을 입증했다. 그의 중요성은 우선적으로, 절대적은 아니지만, 그가 종교적인 사상가라는 데 있다. 그를 “신학자”로 묘사하는 것은 적절하지만 그 말의 현대적 연상(聯想)에서 생각할 때 오해의 소지가 있다. 오늘날의 신학자란 청중이 제한된 교회와 학교에 의해 현대성의 결여로 쳐져있어 보인다. 칼뱅의 종교 사상의 독창성, 힘, 영향력은 우리로 하여금 그를 단순히 “신학자”로 말하는 것을 금한다. 레닌을 단순한 정치 이론가로 돌리는 것이 부적절하듯이 말이다. 언어, 마스크, 사상

69) *Ibid.*, p. 234.

70) *A Life of John Calvin: A Study in the Shaping of Western Culture*, Basil Blackwell, 1990.

을 연마하는 놀라운 능력, 조직과 사회 구조의 중요성에 대한 통찰, 그 시대의 종교적 필요와 가능성에 대한 직관적 파악을 통해서, 칼뱅은 종교 사상과 행동 사이의 동맹 - 이것이 칼뱅주의를 그 시대의 경이로 만들었다 - 을 만들 수 있었다.

에른스트 트릴치에 따르면, 기독교는 단 두 번 인간 문화와 문명을 결정적으로 변형시킬 수 있었는데, 하나는 토마스 아퀴나스의 스콜라적인 종합이요, 다른 하나는 칼뱅주의이다. 칼뱅 및 그의 유산과 관계하는 것은 근대사의 중요한 순간들 가운데 하나와 씨름하는 것이다. 칼뱅주의는 마르크스주의와 비견할만한 영향력을 지녔다.

비록 칼뱅주의가 명백히 종교적 핵을 소지하고 있지만, 그래도 그것이 순전히 종교적 운동만은 아님을 강조해야 한다. 알프스 계곡으로 떨어지는 눈뭉치처럼, 그것은 부가물을 본질 속에 결합시켰다. 오늘날도 이 사상은 서구 문화에 영향을 주고 있다. 서구 자본주의가 칼뱅주의적인 기초에 머무르고 있다는 점에서 심지어 마르크스주의도 서구의 제네바 유산과의 대화로 들어 가야 했다고 주장될 수 있다.

칼뱅에 대해 말한다는 것은 제네바에 대해서 말하는 것이다. 칼뱅이 제네바를 만들었다면, 또한 제네바도 칼뱅을 만들었다. 기독교가 추상적 이론화와 관계하는 것이 아니라 사회적 정치적 현실과 직접 관계한다는 칼뱅의 주장은 불가피하게 다음의 질문을 야기한다. 즉 제네바 상황이 칼뱅의 이론화를 위한 규범적 상태를 담당했던 가이다. 한계가 있으나 의미 있는 면에서 제네바는 하나님의 도성을 위한 칼뱅의 패러다임이 되었을 것이다. 이 가능성의 중요성을 전제로, 본 작품은 지도적인 개혁자의 사상에 대한 제네바의 경제적이고 정치적인 관심과 수락이라는 미묘한 영향을 추적하는데 목적을 둔다. 칼뱅 사상의 몇 가지 핵심적인 양상들은 결국 당대 제네바의 정치, 관례, 수락의 반영일지도 모른다.

칼뱅을 피에 굶주린 독재자로, 칼뱅주의를 분별없는 도덕적 엄격주의로 묘사하는 구태의연은 관심 밖이다. 이런 성질의 작품은 칼뱅 및 그의 유산과 관련된 일련의 신화와 관련된 수밖에 없음은 불가피하다. 스테판 츠바이크의 영향력 있는 칼뱅 상 - 저 불행한 도시를 철장으로 통치하는 심장도 창자도 없

는 인간 - 은 기본적인 역사적 토대의 결핍으로 평가되어야 한다.

우리는 이 작품이 A. 가톨릭의 작품과 대칭의 위치에 있음을 발견한다.

XI. 베르나르 코트레 Bernard Cottret

프랑스 베르사유 대학의 역사학자인 코트레의 작품⁷¹⁾은 칼뱅을 신앙사의 입장에서 보는 시각이다. 그는 역사가로서 어느 한편에서 확고히 된 칼뱅을 해체하고 “미완성의 초상화”를 그린다. 칼뱅에게 지나치게 찬미하거나 지나치게 분노할 필요가 없다. 그는 흔히 말하는 독재자도 아니요, 근본주의자도 아니다. 또한 설령 칼뱅에게 세속적인 소명이 있다 하더라도 그를 레닌과 비교하는 것은 우스꽝스런 일이다. 저자는 르네상스의 수사학적이고 심리적인 접근을 한 바우스마를 인정하면서도 미국 역사가의 “상대적으로 정제된” 칼뱅 상에 대해 “움직이는” 초상화를 제시한다.⁷²⁾

그러므로 칼뱅은 성인품에 올라 우리가 제단을 쌓아야 하는 인물이 아니다. 그는 단 몇 마디로 칼뱅을 특징짓는다. 칼뱅은, 우리가 그를 읽을 때, “영적이거나 역사적인 영역뿐만 아니라 문학적인 영역의 풍부한 경험”을 준다. 개혁자는 프랑스를 훌쩍 넘어서는 서구의 양심을 세운 인물들 중의 하나다. 이렇게 저자는 칼뱅주의가 근대 사상가들 - 홉스에서 로크 또는 루소에 이르기까지 - 에게 끼친 윤리적, 정치적 성찰에 대한 영향을 잊지 않는다. 저자는 또한 칼뱅이 현대 기호학으로 이어지는 언어에 대한 성찰을 시작했다고 말한다. “결국, 그[칼뱅]는 신앙과 세속성을 화해시키는 힘든 영성을 만들어 냈다.”⁷³⁾

그럼에도 불구하고 개혁자 칼뱅은 혁신가도 혁명가도 아니었다. 칼뱅은 인문주의자들처럼 과거의 텍스트를 회복시켰다. 오히려 그는 성경의 의미를 부패시키고, 복음 메시지를 변질시킨 “새로운 것들”을 대항하여 일어났다. 그러

71) Calvin: Biographie, JCLatès, 1995; Histoire de la réformation protestante: XVIe-XVIIIe siècle, Perrin, 2001.

72) Ibid, p. 13.

73) Ibid, p. 347.

므로 성경을 보수하는 일이 칼뱅의 일이었다. 여기서 신념 *croyance*과 신앙 *foi*을 구분하는 일은 중요해진다. 코트레는 “기독교강요의 저자가 신념과 신앙을 구별하기 위해서 주의를 기울였다”고 말하고, “이 구별을 고려하지 않고서 어떻게 칼뱅의 삶에 대해 쓸 수 있는가?”라고 묻는다. 왜냐하면 “종교사는 교회 영역이나 종교학의 영역에 국한되지 않기 때문이다.” 또한 “그것은 특별한 역사이고 삶의 이야기이지 단순한 교리의 진술이 아니다.” 이렇게 해서 코트레의 칼뱅 전기는 신앙의 역사, “특별한 사람의 신앙의 역사”가 된다. 이것은 과거의 역사이자 동시에 소망의 역사이기도 하다. 이와 같이 하나님과의 관계는 칼뱅의 생애에서 중심 위치를 차지한다.⁷⁴⁾

XII. 드니 크루제 Denis Crouzet

코트레의 작품이 나온 일 년 뒤 파리 4대학의 역사학자인 드니 크루제 Denis Crouzet는 그간의 작품들에 대한 종합 평가⁷⁵⁾를 내린다.

1. 크루제에 따르면 칼뱅에 대한 견해는 일반적으로 다음 네 가지로 대립된다. 첫째, 전통적인 결별설이다. F. Wendel에 의해 대표되는 이 견해는 칼뱅이 옛 질서에서 결별하여 자신의 새 종교 세계를 형성한 신학자라는 것이다. 이 견해에 따르면 1534년의 칼뱅의 회심은 문자 그대로 급작스런 회심 *conversio subita*이 된다. “그에게 회심이란 하나의 결별이었다. 이전의 학문들과의 결별, 적어도 그때까지 삶의 목표로 두었던 이 인문주의와의 결별 말이다. 아무튼 이 사건 이후 칼뱅이 단순히 프로테스탄트 인문주의자가 되었다고 주장하는 것은 이 회심의 의미를 왜곡시키는 일이라. 젊은 시절의 그를 특징짓는

74) 코트레가 2001년에 쓴 「프로테스탄트 종교개혁의 역사: 16-18세기」(*Histoire de la réforme protestante: XVIe-XVIIIe siècle*, Paris, 2001)는 그의 이런 입장을 확대 적용한 작품이다. 그는 역사서를 상기하는 제목의 책에서 마치 인물전을 다루듯이 루터 칼뱅 웨슬러를 취급한다. 그것은 이 세 인물로 대표되는 프로테스탄트의 종교개혁 이야기를 신앙사의 입장에서 썼음을 의미한다.

75) *La Genèse de la Réforme française: 1520-1562*, SEDES, 1996, pp. 242-246.

인문주의의 각인이 어떠한 것이라 해도..., 칼뱅은 필시 자신의 회심을 완전한 방향 전환으로 해석했을 것이 분명하다. 그때까지 그의 눈에 인문주의적 가치들은 인간이 도달할 수 있는 최고봉을 이루었던 것이다.”

그럴 경우, 칼뱅주의란 확실하고 분명한 불연속의 상이다. “종교와 관련해서, 인문주의란, 그것이 고대 지혜의 숭배와 혼합되어 있다는 점에서, 기독교 진리들을 향한 준비와 거동으로 그에게 나타났다. 이제 그는 고대인들의 철학과 기독교 사이의 연속성의 중단이 있음을 인식했다. 본래 인간의 위대성에 근거하는 인문주의에 대해서, 그는 죄로 말미암은 인간의 부패 및 인간의 하나님에게서의 소외로 맞선다. 인간의 자유의지와 자율에 대해서, 그는 인간의 종속 및 예정 교리에 대한 불가피한 복종을 설교함으로써 응수한다. 루터의 회심 - 하지만 훨씬 덜 극적인 방식으로 - 에서처럼, 죄에 대한 자각은 칼뱅의 회심에서도 결정적인 역할을 했다. 인문주의자들, 심지어 기독교 인문주의자들도 죄에 대해서 오직 형식적이거나 비인격적인 개념만을 가졌을 뿐이었다. 종교개혁자들의 경우, 죄야말로 각 개인과 관련하는 실재요, 그 내면적 존재를 결정하는 실재다.”⁷⁶⁾

이런 해석은 설령 점진적 회심을 고려할 때에도 동일하게 남는다. 하나의 논리적인 인격 세계가 안정적인 일관성에 근거하여 나타난다.

둘째, 문화변용 *acculturant* 구조설이다. 이것은 P. Chaunu가 제안한 것으로 훨씬 더 다의적인, 아니 그보다는 중재적인 *intermédiaire* 견해이다. 이 견해는 개혁자의 거동을 그의 정신적 작업의 바로 그 순간에 대한 질문과 기억의 전망 속에 재위치 시키려 한다는 점에서 훨씬 더 역사주의적이다. 칼뱅은 자기 자신의 힘에 의해 그리고 몇 가지 그의 내면적 모순들에 의해 자체 개혁으로 이끌린 종교개혁의 인물이다. 그의 사상의 문화변용 구조는 양심들의 방향 상실, 경험과 탐구의 증폭이라는 전반적 문맥에서 [그것들을] 연결하는 것이다.

P. Chaunu는 갑작스런 회심이라는 가정을 부인할 뿐만 아니라, 불연속의 개념을 상대화하는 경향을 갖는다. 그의 눈에는 칼뱅의 업적이란 “두 개의 전

76) F. Wendel, *op. cit.*, p. 25.

통, 문화의 두 축, 즉 스콜라 체계와 비평적 인문주의에 끼어 있다. 이것은 그의 업적이 종교개혁적이지가 가톨릭적이라는 말이다. 그것이 종교개혁적이라는 점에서 역설적으로 가톨릭적이다.” 이처럼 칼뱅의 독창성인 성경의 이중 영감의 확실성은 “개혁 신학을 자율적이고 일관된 것으로 만드는 모든 것 안에서, 보편적catholique 신학의 축을 다시 시작한다.” 칼뱅의 강점을 형성하는 것은 그의 결별의 능력이 아니라 통합과 모델화라는 이중 능력이다. “적어도 두 가지 특성이 그의 업적을 특징짓는다. 칼뱅은 인문주의적이고 체계화된 종교개혁에 루터의 구원론을 통합시켰다. 그러므로 그는 그에게 없었던 본질적 차원을 개혁적 인문주의에 제공했다. 나아가 칼뱅은 루터가 무시하고 거부했던 체계적 교회론을 프로테스탄티즘에 만들어주었다…기독교강요는…두 세대의 모든 신앙고백들의 모델을 담고 있다.” 특히 기독교강요는 “완전한 교회 사회”를 예고하는 바, 그것은 엄청난 문화변용에 기인하며, 인간들의 행동적이고 제식(祭式)적인 기억의 호려짐에 기인한다.

셋째, 이중성dualité 학설이다. 가장 최근의 탐구 방식은 칼뱅에게서 하나의 체계 이론가를 보기를 거부하는 반-축소주의 경향이다. 그것은 역사적 인물 안에 불안하게 공존하는 두 칼뱅이 있다는 것이다. 먼저 철학자요, 아퀴나스 전통의 스콜라주의의 영향을 받은 합리주의자요, 원리의 인물이며 보수주의자 칼뱅이다. 이런 배경에서 종교관 “정적(靜的)인 정통”을 지향하며 신자는 그 안에서 내적 질서를 증진시킨다. 이 두 가지 긴장은 죄가 피조물을 내동댕이치는 심연의 두려움에 직면한 칼뱅의 불안에 대한 하나의 답이다. 다시 말해서 대안의 신학/교회론의 체계화 자체가 항구적 문제 삼기를 은폐하며, 체계화는 오직 이 문제 제기와 상호 관계적으로만 이해될 수 있다는 말이다.

다음으로 수사학자요 인문주의자며 오캄 전통의 회의적 신앙주의자요 실용주의자며 지적으로 유연하고 개방적인 인물이며 혁명가인 칼뱅이 있다. 이때 그의 기독교는, 복음의 빛없이 사라질 위험이 있는 미궁이라는 은유에 따라, 오직 점진적이고 불완전하게 적응될 수 있는 역동이 된다. “이 맥락에서 그리스도인은 그리스도의 완전한 상을 향해 전진하는 인격이다.” 칼뱅은 인간 실존에게 성령의 능력을 전수하게 위해 언어를 매체로 막대한 노력을 시도한다. 이미 Nicole Malet의 연구에 이런 이원성의 모델이 있다. 그는 칼뱅이 호

소하는 상징들의 언어 수준에서 양면성ambivalence이, 이 양면성을 지닌 긴장이 있음을 주장했다.

이것은 칼뱅을 재역사화 한다는 점에서 매우 활력을 주는 학설이다. 개혁자를 불안과 위로의 변증법적 관계에서 회복시키는 긍정적인 면을 갖는다. 하지만 교육적 방법이 있을 수 있는 기능적 이원성과, 설득 행동을 신자에게 수행하는 데 목적을 둔 진리의 도구화 자체를 지나치게 중요시하고 있거나 않은지? 전술가 칼뱅 같은 모습 - 필요할 때 인문주의에 맞서 인문주의를 사용하는, 그리고 스콜라 철학이 탐구된 증거에 가장 적합하게 나타날 때 그것을 사용하는 - 을 희생시키면서 지나치게 심리적인 칼뱅 상으로 나아가지 않는지? 설령 칼뱅이 문자 그대로 신학적 체계를 만들지는 않는다 하더라도, 그래도 그는 “체계 신학자”임이 사실이다.

게다가 칼뱅이 자신을 선지자, 하나님의 소명을 받은 자로 여기고 있음을 잊어서는 안 된다. 그런데 선지자의 속성은 그 표현을 통해서 담론의 양면성을 가진 인물 - 그 말이 인간의 표현이자 동시에 하나님의 표현이며, 절대적 힘이자 인간의 허약성인 - 이 되는 것이 아닌가? 나아가 칼뱅의 역사적 효능이란 사상의 기능 자체의 변형과 이해 방식 자체의 변형을 통과하는 구분 - 루터의 그것과는 달리 - 수행에 있지 않을까?

넷째, “이동”mouvement설이다. Bernard Cottret는 그의 최근 칼뱅 전기에서 이전 연구들의 가정 - 개혁자 상의 복원을 추정할 수 있다는 - 에 반대하여 “움직이는” 칼뱅, 구조적으로 “미완성”의 존재를 말한다. 그는 제네바 개혁자가 옛 신앙에 대립되는 “새” 신앙으로 고쳐된 것처럼 여겨져서는 안 된다는 것과, 그를 고무시키는 하나님 경외가 하나님에 대한 공포가 아님을 환기시킨다. 그의 하나님은 무엇보다도 인간으로까지 낮아지신 친절하신 사랑의 하나님이다. “자신의 존엄이 우리에게 소름끼치지 않고 우리를 무섭게 하지 않도록 마치 암탉같이” 말이다. 칼뱅의 세계는 긍정적인 면volet positif - 너무도 오해된 부분이지만 근본적인 면이다 - 을 내포한다. 다른 일면은 내면을 응시하는 우울질의 인간적 측면이다. 칼뱅의 신학에는 “불가사이”mystère가 있다. 기독교강요는 그 신학 체계의 표현이다. 그것은 그곳에 오직 구원이라는 하나의 확신이 있기 때문이다.

칼뱅은, 몽테뉴처럼, 움직이며 이동 - “르네상스 인문주의의 확실성들을 바로크의 고뇌로 스토아적인 방식으로 이끄는” - 가운데 있다. 미완성이야말로 역사 탐구의 맨 끝에 있을 것이다. 왜냐하면 칼뱅의 경우 신앙은 하나님과의 개인적 관계이고, 신앙은 종교 교의학의 이바지만으로 식별될 수 없으며, 신앙은 한 개인의 사건이요, “그 대상은 역사적 내지는 실화적 영역에 속하지 않기” 때문이다. 칼뱅에 직면해서 역사가는 역사가 자신이 역사 저편에 존재하는 바로 그의 대상의 일부임을 의식해야 한다. 그는, 도식화를 피하면서, 자화상의 이동 속에서 칼뱅을 발견하려고 애써야 한다.

2. 병행적 삶

그 후 크루제는 직접 칼뱅 전기물 썼다.⁷⁷⁾ 이것은 심성사 학파의 입장에서 쓴 본격적인 역사-심리적인 칼뱅 전기물로서 일면 셸린저 및 바우스마의 작품과 연계된다. 크루제는 그의 작품을 시적인 형식으로 짜임새 있게 구성했는 바,⁷⁸⁾ 서론은 <부재>absence요, 결론은 <존재>présence이다. 서론과 결론의 제목들은 이미 그의 의도를 알려준다.

칼뱅은 자신에 대해 말하지 않는 것으로 알려져 있다. 크루제는 이것을 칼뱅의 부재라고 표현한다. 회심의 순간에서부터 목회 활동의 모든 순간들, 종교적 입장을 대변하는 일련의 정치 활동들, 편지를 쓰고 설교를 하며 논문과 기타 책을 쓰는 모든 순간들에서 칼뱅은 없었다. 그것은 오직 하나님의 영광을 드러내기 위하여 자신을 지우는 행위(자기-부정)였다. 하나님만이 유일한 배우였다. 칼뱅이 사용한 수사학적인 표현인 <나>는 “말하는 주체를 의미하는 것이 아니라, 오직 하나님을 섬기는 일에 대한 논리를 찬양하는 절차에 참여하는 것”이었다. 바로 여기서부터 저자는 숨어서 연기하는 칼뱅을 찾는 시도를 한다. 이제부터 칼뱅의 이야기는 “언제나 모든 것을 다 알고서 성경적으로 연출하는 줄거리요, 그 안에서 자신을 지우는 기술이 자신의 매우 힘 있는 임

재를 숨기는 줄거리”다. 그리고 “결과적으로 뒤따르는 것은 칼뱅이 의식적이건 무의식적이건 줄곧 자기 자신의 역사에 대해서 말한다는 것이다.”⁷⁹⁾ 그리하여 이제 우리는 칼뱅의 모든 글, 심지어 그의 교의학 책인 「기독교강요」에서도 그 자신의 고백을 듣게 된다.

저자는 이렇게 180도 바뀐 칼뱅의 변화의 원인을 그의 “초기 역사의 비밀”에서 찾는다. 그 비밀은 “칼뱅의 비애”다. 칼뱅은 극심한 불안을 겪었고 하나님의 소명을 받은 후에도 여전히 이 과거를 기억한다. 그가 힘든 투쟁의 시기를 보낸 후 쏟아낸 모든 말은 자신의 이야기들이다. “그러므로 칼뱅주의가 가져온 종교적 변화는 무엇보다도 먼저, 반작용으로서, 분열을 알게 하고 말하는 방식이요, 어떻게 사랑하고 어떻게 미워해야 할지를 아는 방식이며, 선과 악, 삶과 죽음을 구별하는 방식이며, 자신에 대해 말하지 않고 자신을 말하는 방식이다.”⁸⁰⁾ 이제 칼뱅은 “대 연극 작품의 배우”가 된다.

이렇게 해서 찾아진 칼뱅은 어떤 존재인가? 저자는 책의 부제로 달린 <병행적 삶>으로 결론을 내린다. “개혁자에게 있어서 삶이란, 하나님의 종말의 계획을 섬기는 새 사람을 연출하고 자신의 연기 자체를 통해서 휴식 없이 하나님의 영광의 전진에 공헌하는 자아 분열의 비극적 절차 속에서, 배우가 되는 법을 배우야 했던 교육의 무대였다.” 이렇게 칼뱅은 “르네상스의 많은 인물들과 마찬가지로 역설적 인물”로서, “자신의 상황과 경우의 변화에 따라 행동한 병행적[은밀한] 삶을 살았다.”⁸¹⁾

맺는말

역사적인 한 인물을 이해하고 평가한다는 것은 결코 쉬운 일이 아니다. 게다가 칼뱅과 같은 신앙의 인물에 모종의 이미지를 부여하기란 더욱 어렵다. 우리가 근대라고 부르는 긴 세월동안 사람들은 여러 가지 형태로 그의 모습을 그렸다. 그만큼 프랑스/제네바 개혁자는 국제적으로 영향을 끼쳤다는 얘기다.

77) Jean Calvin: vies parallèles, Fayard, 2000.

78) 총 6장으로 된 제목들은 무한한 비애, 미명(微明), 성전(聖戰), 새 인간, 당겨진 활, 하나님의 영광이며, 각 장 공히 5개 항으로 구성되며 그 제목들도 시적인 함축성을 갖는다.

80) Ibid, pp. 20-21.

81) Ibid, p. 428.

그의 모습은 주로 세 가지 방향으로 요약될 수 있다. 먼저 그는 인문주의의 토양에서 자라서 그 자양분을 끝까지 자신의 삶과 사역에 공급한 인물이다. 그의 수사학과 법학의 활용은 새로운 세계를 여는 문명의 도구가 되었고 공화국 헌법의 작성자요 민주주의의 선구자며 미국 건설의 토대며 “건설적인 혁명가”며 심지어 레닌과도 비교가 되었다. 이 영역에서 칼뱅이 갖는 “세속적인 소명” vocation séculière 또는 “세속적인 영성” spiritualité mondaine의 중요성은 여전히 남아있다.

하지만 회심 이후로 나타나는 칼뱅의 사역은 그를 교회의 인물로 부르기에 충분하다. 그가 파악한 자신의 소명은 그를 사로잡은 하나님의 뜻을 더욱 잘 알고 연구하여 문서화하는 일이었으리라. 그런데 하나님은 그를 새로운 교회의 조직자로, 신자들을 돌보는 “영혼의 인도자”로 삼으셨다. 스트라스부르 사역의 동기인 “요나의 소명”은 실로 칼뱅에게 목회적인 소명으로 나타나며, 그를 진정 교회의 인물로 만들었다. 바로 이곳이 우리가 개혁교회라고 부르는 새 교회의 진원지였다.

그러나 무엇보다도 칼뱅은 복음의 메시지를 깨닫고 참 자유를 추구한 신앙의 인물이었다. 그는 하나님의 자유를 보았고 오직 그의 자유밖엔 없음을 알았다. 인간의 자유란 없다. 그가 보여준 “자유 투쟁”은 인간 조직의 상황적인 한계에서 이뤄진다.⁸²⁾ 어쩌면 그에게 더 중요했던 것은 그가 중요하게 여겼던 “외면적인 자유”의 추구가 아니라, “내면적인 자유”의 추구인지도 모른다. 자유를 위한 그의 내적 신앙의 투쟁은 평생 지속되며 이것은 결국 칼뱅을 돌로 나눈다. 자유의 칼뱅과 불안의 칼뱅이라고 해도 좋겠다. 하나님과 예수 그리스도에 대한 신앙만이 그에게 평온을 가져다준다. 자신의 존재 있음과 존재 없음은 오직 신앙에 달려 있다.

칼뱅은 어떤 인물인가? 아직도 그럴 것이 남아있는 백지의 동그라미인가? 아마도 그렇다. 심리와 무의식의 세계가 더욱 열리고 창조적인 언어가 살아 있는 한, 그리고 그가 끊임없이 우리의 관심을 끄는 한, 그를 그리는 작업은 계속될 것이다. (*)

한글 성경의 상급(賞給) : 영어 성경과의 비교

정 훈 택
(신약신학)

- | | |
|---------------|-------------------------|
| I. 용어에 대하여 | IV. 한글 성경의 상 |
| II. 상과 상 | V. 원문과의 비교 |
| III. 영어 성경의 상 | VI. 상급론의 기초를 마련할 수 있을까? |
| | VII. 요약 |

한국 교회의 신앙과 삶을 이해하는 열쇠의 하나는 한국교회에 널리 퍼져 있는 상급론(賞給論)을 이해하는 것이다. 상급론의 골자는 하나님을 믿는 사람들에게 하나님이 그 삶에 따라, 천국에서, 풍성한 상(賞)으로 갚아주신다는 것이다. 그래서 하나님이 약속하셨다는 그 거룩한 상을 바라보고 한국 기독교인들은 어떤 열악한 상황에서도 교회가 가르치는 대로 하나님을 믿어왔으며, 필요한 돈과 물질과 시간과 헌신을 바쳤고, 곳곳에 교회를 세우고 복음을 전하기 위하여 최선을 다해 왔다. 미래의 상(賞)에 대한 기대가 현실의 각박함을 견디게 하는 원동력이 되었던 것이다. 125년이란 짧은 기독교 역사에 비해 전 인구의 25%를 기독교화하고 교회가 세워지지 않은 곳이 거의 없도록 약진한 한국 개신교의 열정과 성과를 뒷받침한 한 지주는, 그러니까, 상급론이다.

82) 박건택, 『칼뱅의 자유론』, 솔로몬, 2003, 참조.