

Reform & Revival

갱신과 부흥

Journal of Korean Institute for Reformed Studies

2013. Vol. 12

2 갱신과 부흥 12호를 펴내며 이상규

4 논문

5 신학도를 위한 칼빈의 해석학 안명준

40 초기 서간문을 통해 본 칼빈의 목회와 성경해석 : 동아시아의 인식사유와 더불어 박건택

66 종교개혁과 한국교회 개혁 이상규

83 16세기 성경공부모임의 기원과 의미 및 적용 황대우

109 제네바 목사회의 '성경공부모임'(Congrégations)에서 평신도들의 역할 에릭 드 부르

143 칼빈과 이슬람 스튜어트 보닝턴

157 목회자와의 대담

158 장희중 목사님과 목회 대담

178 교회개혁의 역사와 인물 5

179 얀 후스(John Hus) 이상규

188 개혁신학

189 네덜란드의 제 2 종교개혁(De Nadere Reformatie) 빌름 판 엷 스페이커르

212 서평

213 조나단 에드워즈의 『구속사』 정하태

226 조나단 에드워즈의 『부흥론』 조규룡

Preface

『갱신과 부흥』 12호를 펴내며

이상규(개혁주의학술원 원장)



이번에 『갱신과 부흥』 12집을 펴내게 되었습니다. 이번호에도 옥고를 주신 필자 여러분들에게 깊은 감사를 드립니다. 개혁주의학술원은 지난 5월 21일 제5회 칼빈학술세미나를 개최한 바 있는데, 이날 발표된 안명준 교수(평택대학교)의 “신학도를 위한 칼빈의 해석학”과 박건택 교수(총신대학교)의 “초기 서간문을 통해 본 칼빈의 목회와 성경해석: 동아시아의 인식사유와 더불어”를 이번호의 특집으로 게재하게 되었습니다. 온화하면서도 사려깊은 안명준 교수님은 여러 학회에서 활동하시면서 여러 한국교회적인 일들을 기획하시고 추진하시는 분이신데, 칼빈의 성경해석 원리를 선명하게 정리해 주셨습니다. 또 박건택 교수님은 칼빈의 저작 역간에 심혈을 기울여 온 학자이신데, 초기 서간문 분석을 통해 새로운 사실을 일깨워주셨습니다. 한국을 대표하는 두 칼빈학자들에게 감사를 드립니다. 이상규의 “종교개혁과 한국교회 개혁”은 종교개혁의 달을 맞아 여러 교회에서 강연했던 원고인데 16세기 개혁을 한국의 현실에서 조망해 본 소품이라고 하겠습니다.

특히 이번 호에는 16세기 제네바에서 행해진 성경연구모임(會)에 대한 두 편의 글을 신게 된 것을 기쁘게 생각합니다. 한편은 “16세기 성경공부모임의 기원과 의미, 적용”이라는 황대우 교수의 논문이고, 다른 한편은 에릭 드 부르(prof. dr. Erik A. de Boer)의 “제네바 목사회회의 ‘성경공부모임’(Congrégations)에서 평신도들의 역할”이라는 글입니다. 에릭 드 부르는 네덜란드의 캄편신학대학교 교수인데, 제네바의 ‘목사회’(Company of Pastors)를 집중적으로 연구하였고, 더 부르에 의하면 제네바의 목사들은 매주 금요일 아침 한 곳에 모여 성경 중 일정 부분을 선택하여 주석하고 토론을 했다고 합니다. 이것은 제네바 교회의 교리적 순전함과 일치를 유지하기 위해서였다고 합니다. 이런 모임을 통해 목회적 실천이 이루어졌다고 할 수 있습니다. 이런 점에 대한 두 편의 글을 신게 된 것은 뜻 깊은 일이고

생각합니다.

이와 함께 서부 호주 퍼스(Perth)의 장로교회 목사로 일하고 있는 스튜어트 보닝턴의 “칼빈과 이슬람”을 번역, 소개하게 되었습니다. 보닝턴은 제가 호주에서 유학할 당시 비록 과정은 달라도 같이 공부했던 인물인데, 학생 때부터 탁월하였습니다. 이 글을 통해 칼빈은 이슬람을 어떻게 이해하고 인식했는지, 또 경계하였는지를 배우게 될 것입니다.

이번 호에 초대 손님으로는 명덕교회에서 담임으로 목회하시는 장희종 목사님을 모시게 되었습니다. 목회하는 학자이자 학자다운 목회자인 장희종 목사님은 청교도 연구에 몰두하여, 그 결실을 목회에 적용하시는 개혁지향적 목회자로서 고신교회에 대한 애정과 하나님 나라에 대한 열정을 가지신 목회자입니다. 그의 현실인식과 목회 전반에 대한 생각을 나눌 수 있는 기회가 될 것입니다. 또 고신대학교 신학과의 이신열 교수님은 “네덜란드의 제 2 종교개혁(De Nadere Reformatie)”이라는 판 엷 스페이커르의 논문을 번역해 주셨습니다. 이 글 또한 독자들에게 유익이 있을 것으로 생각합니다. 이번 호에는 두 편의 서평을 게재하게 되었습니다. 조나단 에드워즈의 『구속사』와 『부흥론』을 소개해 주신 정하태 목사와 조규통 목사에게 감사드립니다. 두 분은 신학박사과정에 있는 젊은 신학도입니다.

이번에도 옥고를 주신 필자 제위께 다시 한번 감사드리고, 이 책이 독자들에게 사랑받는 책이 되기를 기대합니다. 무엇보다도 우리 개혁주의 학술원을 물질적으로 후원해 주시고 기도해 주시는 후원교회와 개인에게 이 자리를 빌어 거듭 감사를 드립니다.

2013년 6월 25일

편집인 이상규



Articles

논문

- 5 신학도를 위한 칼빈의 해석학
안명준(평택대학교 교수, 조직신학)
- 40 초기 서간문을 통해 본 칼빈의 목회와 성경해석: 동아시아의 인식사유와 더불어
박건택(총신대 신학대학원 교수, 교회사학)
- 66 종교개혁과 한국교회 개혁
이상규(개혁주의학술원 원장, 역사신학)
- 83 16세기 성경공부모임의 기원과 의미 및 적용
황대우(고신대학교 교수, 역사신학)
- 109 제네바 목사회의 '성경공부모임'(Congrégations)에서 평신도들의 역할
에릭 드 부르(Erik A. de Boer, 김핀신학대학교(Broederweg) 교수) / 번역: 김미정(전문번역가)
- 143 칼빈과 이슬람
스튜어트 보닝턴(Stuart Bonnington)

신학도를 위한 칼빈의 해석학

안명준(평택대학교 교수, 조직신학)



서론

이 시대의 신학도들은 다원화되고 변화가 급격한 첨단 디지털 시대 속에서 살아가고 있다. 이런 변화의 소용돌이 속에서 불확실한 미래 시대를 어떻게 맞이해야 하는가에 대한 깊은 고민을 할 것이다. 그래서 필자는 그 대답의 하나로 칼빈이 사용했던 성경의 해석 원리를 소개함으로써 그 준비를 돕고자 한다.

1517년 10월 31일 루터에 의해 시작된 종교개혁은 기독교의 역사뿐만 아니라 세속사까지 엄청난 영향을 준 신앙운동이었다. 이런 획기적인 사건을 일으킬 수 있었던 원동력이 무엇인가를 생각해 볼 때 여러 가지 요소들을 발견할 수 있겠지만 우리는 그 중에서도 가장 핵심적인 것으로 종교개혁의 주체들이었던 루터¹⁾나 츠빙글리²⁾ 그리고 부셔와 칼빈과³⁾ 같은 개

1) 루터는 1517년 10월 31일 95개 조항을 발표하기 바로 전까지 교수로서 창세기 강의(1512), 시편 강의(1513-15), 로마서 강의(1515-16), 갈라디아서 강의(1516-17)를 통하여 복음에 대한 새로운 이해를 갖게 되었다.

2) 에라스무스의 인문주의적 해석방법이 츠빙글리의 성경이해에 큰 영향을 주었다. 특히 에라스무스의 헬라어 신약성경에(1516) 대한 난외주석에서 원문번역, 본문비평, 교부들의 인용방법 등에서 영향을 보여준다. Cf. Christine Christ, "Das Schriftverständnis von Zwingli und Erasmus im Jahre 1522," *Zwingliana* 16 (1983): 111-25; Alister McGrath, *The Intellectual Origins of the European Reformation* (Oxford: Blackwell: 1987), 167-174.

3) 칼빈이 쓴 초판 『기독교 강요』(1536)에서 첫 주석인 로마서 강해(1539)는 성경 해석의 중요성이 나타난다.

학자들이 성경을 새롭게 올바르게 해석할 수 있었던 그들의 해석 행위에서 나왔다고 보아도 과언이 아니다. 이런 맥락에서 어지럽고 혼돈된 포스트모던 시대 속에서 우리 역시 성경을 하나님의 말씀으로 보는 올바른 눈이 열려야 하고 성경을 현대의 시점에서 올바르게 해석해야 하는 사명을 가져야 한다.

여기서 우리 신학도들은 우리 자신의 존재의 의미를 재발견할 수 있는데, 그것은 바로 우리가 제2의 루터나 칼빈처럼 성경의 참된 해석자들이 되기 위해 준비 하는 것이다. 앞에서 언급한 것처럼 종교개혁의 근본적인 출발점이 올바른 성경의 해석에서 시작되었다는 점에서 우리가 알 수 있는 것은 성경의 해석이란 부패한 교회를 개혁하고, 역사의 흐름을 바꾸고, 사회를 변혁시키는 하나님의 도구로 사용된다는 것이다. 그러나 해석의 권위와 힘은 해석하는 그 해석자의 행위 자체에 있지 않고 오히려 정당한 해석으로 인정해 주는 올바른 해석원리 의해서 가능하다.

이런 원리들 가운데 칼빈에게 있어서 가장 중요한 해석원리로서 성경을 성경으로 해석하는 원리(*Scriptura sui ipsius interpres*)와 성령님의 조명에 의한 원리가 있다. 오직 성경만으로(*sola scriptura*)를 강조하면서 성경이 사제나 교황이나 교회에 의해서 독재적으로 해석되지 아니하고 오직 성경은 성경으로 해석되어야 한다고 주장하면서도 동시에 성령님의 역할이 성경을 해석하는 사람에게 결정적인 작용을 한다는 것은 루터⁴⁾와 츠빙글리⁵⁾ 같은 종교개혁자들 이후로 잘 알려진 사실이다. 따라서 필자는 이 두 원리를 중심으로 칼빈의 해석학을 조명하려고 한다. 이런 맥락으로부터 신학도를 위한 바람직한 해석자 상을 제안하려고 한다.

4) Warren A. Quanbeck, "Biblical Interpretation in Luther's Early Studies," *The Lutheran Quarterly* 31 (1949), 291.

5) Huldrych Zwingli, "Of the Clarity and Certainty of the Word of God," in *Zwingli and Bullinger*, ed. G. W. Bromiley (Philadelphia: The Westminster Press, 1953), 88-9. 여기서 그는 성경해석에 있어서 성령님의 조명은 필수적이라고 한다.

1. 해석의 중요성

인간이 하나님의 형상으로 창조되었다는 것은 인간은 해석하는 존재라는 것이다. 인간은 자신의 주위를 둘러싼 모든 것들을 보고, 느끼고, 생각하여 언어로 표현하는 해석적 기능을 갖고 그 기능을 사용하도록 창조되었다. 창조된 아담이 인류 최초로 한 일은 바로 해석행위였다. 창세기 2장 19절에서 23절까지는 아담의 해석적인 능력을 보여주는 중요한 기록이다. "여호와 하나님이 흙으로 각종 들짐승과 공중의 각종 새를 지으시고 아담이 어떻게 이름을 짓나 보시려고 그것들을 그에게로 이끌어 이르시니 아담이 각 생물을 일컫는 바가 곧 그 이름이라. 아담이 모든 육축과 공중의 새와 들의 모든 짐승에게 이름을 주니라 아담이 돕는 배필이 없으므로... 아담이 가로되 이는 내 뼈 중의 뼈요 살 중의 살이라 이것을 남자에게서 취하였은즉 여자라 칭하리라 하니라." 여기서 아담은 언어를 사용하여 이름을 짓는 해석적 능력을 유감없이 사용하고 있다. 따라서 인간은 하나님에 의해 해석적 기능을 가지고 태어났으며 그의 삶의 현장에서 이 능력을 사용하는 것은 하나님 앞에서 의무이며 특권이라고 말할 수 있다.

따라서 크리스천들에게 있어서 자신들의 삶의 현장을 해석하는 것은 필연적인 것이며 매우 중요한 사역임을 깨닫게 된다. 미국의 저명한 철학자 월터스토폴프(Nicholas Wolterstorff)는 해석이란 우리의 삶에 스며있어서 피할 수 없고 해석 없이 인간은 이 세상에서 살아갈 수 없다고 한다.⁶⁾ 따라서 우리 크리스천은 세상을 올바르게 해석할 줄 알고 더 나아가 크리스천의 공동체뿐만 아니라 인류에게 올바른 해석적 유산을 남겨할 책임이 있

6) Nicholas Wolterstorff, "The Importance of Hermeneutics for a Christian Worldview," in *Disciplining Hermeneutics: Interpretation in Christian Perspective*, ed. Roger Lundin (Grand Rapids: Eerdmans, 1997), 27.

7) Kevin J. Vanhoozer, "The Spirit of Understanding: Special Revelation and General Hermeneutics," in *Disciplining Hermeneutics: Interpretation in Christian Perspective*, 131.

다. Martin Buber는 기독교가 세상에 준 것은 해석학이라고⁷⁾ 말했는데 우리에게 해석학의 중요성을 다시 한 번 인식하게 된다.

기독교의 역사를 볼 때 성경 해석은 기독교 공동체 신학 형성에 중요한 역할을 해왔다. 이런 관점에서 우리는 종교 개혁자였던 루터가 시도했던 성경 해석의 중요성을 무시할 수 없다.⁸⁾ 만일 우리가 어떻게 루터의 이 신칭의 교리가 발견되었는가를 추적해 본다면 우리는 그가 로마 가톨릭교회에 대항하여 성경에 대한 그의 새로운 해석으로부터 왔다는 것을 알 수 있다.⁹⁾ 폴 알투스하우스(Paul Althaus)는 루터의 성경 해석에 대해 다음과 같이 말한다. “그의 신학은 성경을 해석하는 것 이외에 아무 것도 아니다. 그것의 형태는 기본적으로 주석이다. 그는 스콜라적인 의미에서 조직 신학자가 아니요 중세 체제나 현대 신학의 의미에서 교의학자도 아니다.”¹⁰⁾ 그러므로 그의 신학은 기존의 로마 가톨릭교회의 방법이 아닌 새로운 관점에서부터 성경을 해석하려는 시도에 의해서 형성되었다. 1521년 보름 회의(the Diet of Worms)에서 그는 자신의 양심이 하나님의 말씀에 사로잡혔기 때문에 교황과 종교회의의 권위를 받지 않겠다고 말하였다. 그는 오직 성경만(*sola Scriptura*)을 강조하였다.¹¹⁾ 이 표어는 성경은 자증을 하기 때문에 스스로가 해석자다 라는 사실을 포함하고 있다. 루터에 있어서

8) Gerhard Ebeling, “New Hermeneutics and the Early Luther,” *The Today* 21 (1964): 34–46. 여기서 그는 루터의 사상 안에서 일어났던 해석적 혁명을 강조한다. Karl Bauer, *Die Wittenberger Universitätstheologie und die Anfänge der deutschen Reformation* (Tübingen: Mohr, 1928), 145. 그는 강조하기를 루터가 그의 새로운 해석학을 통하여 개혁자가 되었다고 한다: “Aber zum Reformator ist er weder durch seinen Nominalismus, noch durch die Anregungen, die ihm vom Humanismus kamen, sondern durch seine neue Hermeneutik.”

9) A. Skevington Wood, *Luther's Principles of Biblical Interpretation* (London: The Tyndale Press, 1960), 6. Cf. A. E. McGrath, “Luther,” in *A Dictionary of Biblical Interpretation*, ed. R. J. Coggins and J. L. Houlden (London: SCM Press, 1990), 415.

10) Paul Althaus, *The Theology of Martin Luther*, trans., Robert S. Schultz (Philadelphia: Fortress, 1989), 3.

11) David W. Lotz, “*Sola Scriptura*: Luther on Biblical Authority,” *Int* 35 (1981): 258–73.

오직 성경만(*sola Scriptura*)의 강조는 개신교의 대표적인 성경 해석원리인 성경을 성경으로 해석하는(*Scriptura sui ipsius interpres*) 원리가 되었다.¹²⁾ 이 방법은 1519년의 작품들에 나타나고 후에 계속하여 그의 성경 해석에서 중요한 역할을 하였다.¹³⁾ 루터에 있어서 성경이 그 자체가 해석자라는 이 원리는 그가 성경의 권위와 명료성을 강조하는 것으로부터 왔다.¹⁴⁾ 루터는 1519년 7월에 에크(Eck)와 라이프치히 논쟁(Leipzig Disputation)에서¹⁵⁾ 성경의 권위를 강조하였다.

나는 거미가 물에 침투하는 것처럼 그 신학박사(에크)가 성경을 관통하는 것에 유감스럽다. 사실상 그는 마귀가 십자가로부터 도망가듯 성경으로부터 도망간다. 그러므로 교부들에 대한 존경과 함께 나는 성경의 권위를 선택하고 나를 판단할 사람들에게 그것을 권했다.¹⁶⁾

1517년에 루터의 95개 조항을 지원했던 에라스무스는 7년 뒤 1524년에 그의 책 『의지의 자유에 관하여』(*On the Freedom of the Will*)에서 예정론과 인간자유에 관해 루터와 논쟁을 일으켰다. 루터는 1525년 그의 책 『의지의 노예』(*The Bondage of the Will*)에서 에라스무스의 잘못된

12) Martin Luther, *Martin Luthers Werke*, 10.3.238 (Weimarer Ausgabe, 1883–2009). 이후로는 WA.

13) Ralph A. Bohlmann, *Principles of Biblical Interpretation in the Lutheran Confession* (St. Louis: Concordia Publishing House, 1968), 89. Cf. Paul Althaus, *The Theology of Martin Luther*, 76–78.

14) Erling T. Teigen, “The Clarity of Scripture and Hermeneutical Principles in the Lutheran Confessions,” *ConcorThM* 46 (1982): 147–166; Bernhard Rothen, *Die Klarheit der Schrift*, Teil 1: Martin Luther, Die wiederentdeckten Grundlagen (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990).

15) Bernhard Lohse, *Martin Luther: An Introduction to His Life and Work*, ed. Robert c. Schultz (Philadelphia: fortress, 1986), 47–8. Cf. Martin Brecht, *Martin Luther: His Road to Reformation 1483–1521*, trans. James L. Schaaf (Minneapolis: Fortress Press, 1981), 299–348.

16) WA 2,282, quoted in A. Skevington Wood, *Captive to the Word: Martin Luther, Doctor of Sacred Scripture* (Grand Rapid: Eerdmans, 1969), 70.

성경 해석관을 지적한다. 에라스무스는 성경은 어두운 책이기에 교회에서 가르치는 직책의 사람들에 의해서 해석이 필요하다고 주장한 반면에 루터는 성경의 명료성을 주장하였다.¹⁷⁾ 성경의 명료성은 루터를 비롯한 다른 개혁자들에게 성경을 성경으로 해석하는 원리를 제공해 주었다. 루터는 자신의 교리서들(Catechisms) 가운데서 성경을 성경으로 해석하는 원리의 몇 가지의 패턴을 보여주었다.¹⁸⁾ 루터에 있어서 성경의 해석은 종교개혁의 출발점이요 논쟁에 있어서 가장 중요한 요소였다.

칼빈은 역시 올바른 성경 해석은 올바른 신학 형성과 직접적인 관계를 말한다. 칼빈은 1559년 8월 1일 제네바에서 자신의 『기독교 강요』 최종판에서 책의 목적이 신학도들로 하여금 성경에 대한 올바른 이해를 돕기 위한 것임을 말한다.¹⁹⁾ 칼빈에게 있어서 성경을 바르게 이해하는 것은 건전한 신학을 형성하는데 직접적인 연관을 갖고 있다.²⁰⁾ 에벨링(G. Ebeling)²¹⁾과 펠리칸(J. Pelikan)²²⁾의 지적대로 신학사란 성경 해석의 역사라고 말

17) Hermann Sasse, "Luther and Word of God," in *Accent in Luther's Theology*, ed Heino O. Kadai (St. Louis: Concordia Publishing House, 1967), 67. Martin Luther, *The Bondage of the Will*, trans. J. I. Packer and O. R. Johnston (Westwood: Fleming H. Revell, 1957), 71, 123-132. Cf. WA 18, 609, 653.

18) 몇 가지를 소개하면, 첫 번째로 루터는 이해하는데 있어서 어려움이 없는 성경의 분명한 본문을 단순히 인용하고, 두 번째로 성경에 있는 사건과 사람들을 포함하는 예화를 사용하고, 세 번째로 문맥에 의해서 본문을 해석하고, 네 번째로 전체 성경의 의미로부터 본문의 의미를 해석하며, 다섯째로 그리스도 자신이 말씀하셨다는 그리스도 중심적인 해석을 한다.

19) John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, ed. John T. McNeil, trans. Ford Lewis Battles (Grand Rapids: Eerdmans, 1960), 5. 이후로는 Inst로 표기한다. 『기독교 강요』의 저작목적에 위하여 참고로 신복윤, 『칼빈의 신학사상』(서울: 성광문화사, 1993), 53-79.

20) Felicity Edwards, "The Relation between Biblical Hermeneutics and the Formulation of Dogmatic Theology: An Investigation in the Methodology of John Calvin" (Ph.D. diss., Oxford University, 1968).

21) Gerhard Ebeling, *Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift* (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1947).

22) Jaroslav Pelikan, *Luther the Expositor: Introduction to the Reformer's Exegetical Writings*, Companion Volume to Luther's Works (St. Louis: Concordia Publishing House, 1959), 5.

한 점을 고려해 볼 때 건설적인 신학활동을 위한 해석학의 역할은 너무나도 중요하다.²³⁾ 베스마르(C.J. Wethmar)는 제 2차 세계개혁신학회의에서 말한 것처럼 "신학은 근본적으로 해석학적 학문으로 그 주된 목적이 하나님을 믿는 기독교의 영원한 기초와 근원으로서 성경을 역사적이며, 조직적이며, 실천적으로 해석하는 것이다"²⁴⁾ 라고 본 점이다. 칼빈은 자신의 해석이 교회의 공적인 유익을 증진시키기(*publicum Ecclesiae bonum induxisset*)²⁵⁾ 위한 것임을 밝힌다. 자신의 해석적인 작업을 통하여 기독교 공동체의 유익을 위하여 공헌하는 것이었다. 특히 로마서 주석에서 자신의 해석방법은 간결성과 용이성의 원리(*brevitas et facilitas*)²⁶⁾를 사용하기 때문에 독자들이 성경을 쉽게 성경의 본문을 이해하는 장점을 갖고 있다고 말한다.

새로운 방법을 사용한 성경해석의 결과는 신학의 판도를 바꾸는 계기를 마련한다. 예를 들면 세계 일차대전후 신정통주의 신학자 칼 바르트(Karl Barth)는 로마서 주석(*Der Römerbrief*)을 출판함으로써 당시 자유주의 신학자들의 놀이터에 폭탄을 던진 것으로 평가된다. Gadamer는 바르트의 로마서 주석(*Der Römerbrief*)을 자유주의 신학을 비판한 최초의 혁명

23) Thomas F. Torrance, *Divine Meaning: Studies in Patristic Hermeneutics* (Edinburgh: T&T Clark, 1995), 6.

24) C.J. Wethmar, "Ecclesiology and Theological Education: A South African Reformed Perspective," 13. Unpublished Paper, Congress of the International Reformed Theological Institute, 1997.

25) *Iohannis Calvini Commentarius in Epistolam Pauli ad Romanos*, ed. T. H. L. Parker (Leiden: E.J. Brill: 1981), 2.

26) 칼빈의 간결성과 단순성에 관한 연구로 Myung Jun Ahn, "Brevitas et Facilitas: A Study of A Vital Aspect in the Theological Hermeneutics of John Calvin" (Ph.D. diss., Universiteit van Pretoria, 1998), "The Methodology of Brevitas and Facilitas as the Hermeneutic Principles of John Calvin" (Th.M. thesis, Westminster Theological Seminary, 1992), "The Ideal of Brevitas et Facilitas: The Theological Hermeneutics of John Calvin," *Skrif en Kerk*, 20/1 (1999), 안명준, "칼빈의 성경 해석학 방법론 1" 『목회와 신학』, 82 (4/1996): 273-284, "칼빈의 성경 해석학 방법론 2" 『목회와 신학』, 83 (5/1996): 263-272, 안명준, 『칼빈의 성경 해석학』(서울: 기독교문서선교회, 1997), 권호덕, 『종교개혁 신학의 내포적 원리』(서울: 솔로몬, 1998), 334-8.

적인 폭발로(the first revolutionary eruption)또 일종의 해석학적 선언서로(a kind of hermeneutical manifesto) 본다.²⁷⁾

해석 혹은 주석(exegesis)이란 말은 고대 아테네 신전에 살고 있던 신전 해석자들이 신탁, 종교적이나 의식적 법들, 그리고 하늘의 징조를 해석하면서 생긴 말이다. 오늘날도 새로운 샤만 르네상스를 추구하는 세상의 많은 종교 철학자들이 샤만을 통하여 인간문제의 해결을 정당하게 받아들이는 포스트모던시대를 맞이하고 있다.²⁸⁾ 샤만의 메시지를 해석하고 대중들에게 전달하려는 신 문화적 재생의 시대에서 샤만들이 인간에게 주는 현대 인간문제에 대한 해석은 큰 권위를 갖게 될 것 같다. 이런 시점에서 참된 창조주이시며 구속주이신 하나님을 믿는 신학도들은 역사와 크리스천의 공동체 앞에 하나님의 말씀을 올바르게 해석해야 할 큰 책임을 느껴야 할 것이다.

요셉과 다니엘의 경우에서 해석의 역할은 그 시대의 중요한 인물들과 국가의 역사를 주도했다. 요셉은 어떻게 바로왕의 꿈을 해석했는가? 다니엘은 어떻게 세계의 역사의 흐름을 정확하게 해석했는가? 그러나 오늘날 우리는 어떻게 그런 사람들이 될 수 있는 것인지? 신학생이 신학교에 들어온 목적은 하나님의 소명을 받으러 온 것도 아니요 성경을 많이 알기 위해서 온 것도 아니다. 그의 참된 목적은 하나님의 말씀을 바르게 해석하는 능력을 키워서 이 시대의 사람들에게 하나님의 뜻을 바르게 알려주는 성경의 해석자로서 거듭나게 하기 위함이다. 이 시대에 하나님은 자신의 참된 해석자를 찾고 계신다.

오늘날 우리는 성경 해석의 중요성을 다시 한 번 겸허하게 되새겨 보아야 할 것이다. 이런 관점에서 칼빈을 해석적인 관점에서 조명해 보는 것도 오

27) Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method* (New York: Crossroad, 1992), 509.

28) 이런 추세는 최근 한국에서도 나타난다. 1998년 9월 22일부터 23일 까지 유네스코 한국위원회와 한국공연 예술원이 주최한 샤만유산의 발견(Discovery of Shamanic Heritage)이란 주제로 국제심포지움이 열렸는데 히말리아, 네팔, 일본, 한국의 샤만에 대한 심도있는 논문들이 발표되었고, 샤만들의 공연도 있었다.

늘날 말씀 앞에 있는 우리에게 많은 것을 생각하게 한다. 칼빈은 자신의 나라에서 쫓겨나서 파란만장한 삶을 제네바에서 하나님의 해석자로서, 성경의 해석자로서, 제네바의 해석자로, 프로테스탄트 신학의 해석자로서 살았다. 해석자로서 칼빈의 삶의 원천은 역시 그 중심에 성경이 있었다. 성경이 그 삶의 모든 표준이었다. 신학의 방법은 물론이거니와 해석 방법론까지, 삶의 해석까지 성경에서 그 원리를 찾았다. 성경 해석과 관련하여 그는 성령님의 역할을 실질적으로 보여준 신학자였다. 그의 성경 해석은 성령님의 분명한 역할 속에서 이루어졌었다.

2. 해석자로서의 칼빈의 훈련

칼빈의 아버지 제라드(Gerard Cauvin)는 칼빈을 노용에 있는 카페뜨 학교(College of the Capettes)에 보냈다. 그곳에서의 학문적인 프로그램들은 잘 알려지지 않았지만 적은 수의 교수진으로 보아 파리에 있는 대학에 비해 교육의 수준은 떨어진 것 같다. 그곳에서 교육에 만족하지 않은 제라드는 1523년 칼빈을 라 마르세 대학(College of La Marche)에 입학시켰다.²⁹⁾ 이 대학은 인문주의적 정신을 칼빈에게 주었고, 칼빈은 유명한 라틴어 교수인 마두린 코디어(Mathurin Cordier) 아래에서 라틴어를 배웠다.³⁰⁾ 그는 현대 교육학의 창시자 중에 한사람으로서 칼빈에게 인문주의 철학과 기독교 경건을 소개한 최초의 인물이다.³¹⁾ 칼빈은 자신의 데살로니가전서 주석(*Commentary on the First Epistle to the Thessalonians*)을 코디어에게 헌정하였고, 후에 그를 자신이 세운 제네바 대

29) William J. Bouwsma, *John Calvin: A Sixteenth-Century Portrait* (Oxford: Oxford University Press, 1988), 9.

30) Alexandre Ganoczy, *The Young Calvin*, trans. David Foxgrover and Wade Provo (Philadelphia: Westminster Press, 1987), 57.

31) F. Wendel, *Calvin et l'humanisme* (Paris: Presses Universitaires de France, 1976), 11; Alexander Ganoczy, *The Young Calvin*, 57.

학에서 라틴어 교수로 청빙하였다. 또 다시 칼빈은 그 대학에서 몽테규 대학(College of Montaigu)으로 옮겨졌다. 에라스무스와 로올라를 배출한 그 대학에서 칼빈은 자신의 지적 형성의 큰 발전을 보게 된다. 당시 그 대학에는 베다(Beda), 안토니오 코로넬(Antonio Coronel) 그리고 존 메이저(John Major)와 같은 유명한 학자들이 있었다. 칼빈은 철학과 수사학, 교부들의 작품들을 배울 수 있었다. 당시 몽테규에서는 루터의 사상이 부정적인 평가를 받고 있었다.

그런데 갑작스럽게 칼빈의 아버지는 그에게 신학에서 법학으로 전공을 바꿀 것을 요구하였다. 이런 이유는 아마도 법조계의 직업이 부와 명성을 얻게 하는데 확실한 보장이 되기 때문이었을 것이다.³²⁾ 칼빈은 아버지의 권유를 받아들였다. 칼빈은 아버지의 명에 따라 법학을 공부하기 위하여 이번에는 오르레앙 대학(University of Orleans)으로 갔다. 그는 거기서 변호사가 되기 위하여 레스토알(Pierre de l'Estoile) 밑에서 법률과 수사학을 배운다. 그러나 1년 후에 그는 이탈리아의 법학자 안드레아 알키아티(Andrea Alciati)의 명성을 듣고 부르지 대학(University of Bourges)으로 갔다. 그는 그곳에서 열렬한 루터파 신자였던 멜케오르 볼마르(Melchor Wolmar) 교수에게서 헬라어를 배웠다. 칼빈은 헬라어 고전은 물론 신약 성경을 원문으로 읽을 수 있게 되었다. 볼마르의 루터란 영향이 칼빈의 회심에 영향을 주었는지는 확인되지 않고 있다.³³⁾ 이런 과정을 통하여 칼빈은 인문주의자로서 원문 해석에 있어서 필요한 훈련을 받았다.

1531년 5월에 칼빈의 아버지 제라드가 세상을 떠났다. 칼빈은 이제는 아버지의 뜻에 매이지 않고 자신의 뜻을 자유롭게 결정할 수 있게 되었다.

32) T. Beza, *Life of John Calvin*, 2, *Selected Works of John Calvin: Tracts and Letters*. Edited by Henry Beveridge and Jules Bonnet, Vol. 7, Edited by Jules Bonnet and translated by Marcus Robert Gilchrist, Grand Rapids: Baker Book House, 1983.

33) François Wendel, *Calvin: Origins and Development of His Religious Thought*. Translated by Philip Mairet (Durham: The Labyrinth Press, 1963), 23.

이것은 그의 생애에 하나의 새로운 전환이었다. 그는 파리 왕립 대학(Royal College)으로 옮겨 피에르 다네(Pierre Danes) 밑에서 헬라어를 배우고, 바타블(Francois Vatable)에게 히브리어를 배웠다. 또 바젤에서 세바스티안 뮌스터(Sebastian Münster)와 스트라스부르에서는 울프강 카피토(Wolfgang Capito)에게서 히브리어를 배웠다.³⁴⁾ 이런 모든 그의 학문적 훈련은 후에 성경을 해석하는 위대한 학자로 쓰이게 된다.

3. 칼빈의 성경 해석 작품들

칼빈은 1532년 4월 4일 23세의 나이로 세네카의 관용론에 대한 주석(*Calvin's Commentary on Seneca's De Clementia*)³⁵⁾을 출판했다. 이 책으로 칼빈은 에라스무스에 버금가는 유명한 인문주의자가 된다. 여기서 칼빈은 에라스무스의 본문비평에 대한 오류를 지적하고 본문의 의미를 바르게 해석하는 방법을 보여 준다. 세네카의 『관용론』은 로마의 황제 네로가 기독교를 무참하게 박해하는 것에 대하여 스토아주의적 입장에서 네로의 마음을 돌이키려고 쓰여진 책이었다. 칼빈이 세네카의 관용에 대한 해석을 쓴 것은 프랑스 왕 프랑수아 1세가 개신교도들을 박해하는 것에 대하여 왕의 마음을 돌이키기 위해서였다.

물론 1532년 그 작품에서 칼빈의 인문주의자의 학문성을 충분히 볼 수 있고, 고전을 역사적-문법적인 방법을 사용하는 그의 비평학적인 모습을 발견할 수 있다. 멀리서 따르면 칼빈은 이 작품에서 세네카의 산문의 자연스러운 문체(the unlabored style)를 칭찬하나, 그의 주제의 사치스러운 장황성(luxurious verbosity)을 비판하며, 질서 있는 배열, 혹은 적

34) Donald K. McKim, *Historical Handbook of Major Biblical Interpreters* (Dower Grove: IVP, 1998), 175.

35) John Calvin, *Calvin's Commentary on Seneca's De Clementia* (Leiden: E. J. Brill, 1969).

절한 배치(orderly arrangement or proper *dispositio*)가 세네카의 관용론에서 부족하다고 한다.³⁶⁾ 이런 해석의 간결성과 신학 주제들의 배치에 대한 논의는 『기독교 강요』 서문에서 그리고 그 작품의 구성과 신학적 해석에서 매우 중요하게 나타난다.

1536년 처음으로 출판되고 1559년 최종판인 칼빈의 『기독교 강요』는 독자들에게 주는 성경의 열쇠였다. 어떤 학자는 『기독교 강요』를 성경을 가르쳐 주는 칼빈의 집게 손가락이라고 한다. 『기독교 강요』는 그 기초를 성경의 주해(exposition of Scripture)에 둔다고 신복윤 교수는 말한다.³⁷⁾ 그러므로 『기독교 강요』는 성경해석 원리를 바르게 세워준다. 칼빈이 『기독교 강요』에서 고백하는 것은 자신의 글이 하나님의 말씀을 바르게 이해하는 목적에 이바지 하는 것을 바라는 것이다. 『기독교 강요』는 교리적 신학적 중요 요점을 체계화한 교리학이라기보다는 기독교의 중요한 주제들에 대한 성경적 신학적 해석의 산물이다. 칼빈의 『기독교 강요』야말로 로마 가톨릭 신학을 비판할 뿐만 아니라 기독교 신학의 전반적인 내용을 철저하게 하나님의 말씀으로 분석하고 해체하고 재해석한 해석학적 신학의 명작이다.

강요의 목적을 칼빈은 신학 후보생들이 하나님의 말씀에 쉽게 접근하고, 그리고 어려움이 없이 그 안에서 발전이 있도록 하기 위하여 그들이 하나님의 말씀을 읽을 수 있도록 준비시키고 가르치는 것이라고 말하면서 이어서 중요한 자신의 신학 방법론과 관련 내용들을 설명한다. 자신의 강요를 진술하는 방식을 말하는데, 이 책의 모든 부분에서 종교의 개요를 채택하고(embraced the sum of religion in all its parts) 순서대로 배열된(arranged in such an order) 것을 말한다. 그리고 강요를 올바르게 파악 한다면, 성경에서 특별히 어떤 것을 찾아야 하는 것을 결정하는데 어

36) Richard Muller, *The Unaccommodated Calvin* (Oxford: Oxford University Press, 2000), 23. 리처드 멀러, 『16세기 맥락에서 본 진정한 칼뱅신학』, 이은선 역 (서울: 나눔과 섬김, 2003).

37) 신복윤, 『칼빈의 하나님 중심의 신학』 (수원: 합동신학대학원대학교, 2005), 65.

려움이 없을 것이며, 성경의 내용들을 목적에 연결하는데 어려움이 없을 것이라고 한다. 이것은 이 책의 중요한 역할을 보여 주는 것이다. 독자들을 성경으로 바르게 인도하기 위해 강요는 존재하는 것이다.³⁸⁾ 칼빈은 프랑스어 최종판에서도 모든 하나님의 자녀들이 성경을 건전하고 올바른 이해로 이끄는 방법을 열어주는 열쇠의 역할을 할 수 있으리라고 약속한다.³⁹⁾ 칼빈은 1539년 강요 2판에서 첫 주석인 로마서 주석(1539, 10, 18)을 비롯한 모든 성경 주석을 시도할 경우 위의 언급에 따라서 구체적으로 성경을 다루는 방법으로 간결성과 용이성(*brevitas et facilitas*)을 말한다.⁴⁰⁾ 자신이 실제 성경의 모든 주석 또한 자신의 말로 언급한 간결하고 용이한 방법으로 다룰 것을 말하고 그의 일생 실천하였다.

칼빈의 성경 해석과 관련된 작품들은 주로 그의 설교와 주석들이다. 칼빈은 자신의 생애 마지막 15년 동안 설교를 했는데 순서적으로 보면 히브리서, 시편, 예레미야, 요한복음, 사도행전, 예레미야 애가, 미가, 스바냐, 호세아, 요엘, 아모스, 오바다, 요나, 욥기, 데살로니가 전후서, 디모데 전후서, 신명기, 디도서, 고린도 전후서, 이사야, 갈라디아서, 에베소서, 공관복음, 창세기, 사사기, 사무엘상하, 열왕기상에 대한 설교를 했다. 칼빈의 설교들은 가치가 없다고 생각되어 사람들에게 팔았던 19세기 초반 거의 분실되었다고 한다. 재생된 것도 있지만 대부분은 찾을 수 없다고 한다.⁴¹⁾

칼빈은 신약을 먼저 주석하고 요한 2서, 요한 3서, 요한계시록을 주석하

38) 리처드 멀러, 『16세기 맥락에서 본 진정한 칼뱅신학』, 397. 멀러는 “칼뱅이 주장했던 바와 같이, 독자들은 기독교강요를 성경 연구와 주석들의 연구를 위한 배경으로 사용해야만 한다. 여전히, 특별하게 논제의 중보의 성경의 근원과 관련하여, 칼뱅의 사상을 충분히 이해하려면 주석들 자체와 설교들을 이해해야만 한다.”고 말한다.

39) John Calvin, “From the French Edition of 1560,” Inst., “it can be a key to open a way for all children of God into a good and right understanding of Holy scripture”.

40) 참고로 안명준, 『칼빈의 신학적 해석학: 간결성과 용이성의 방법론』, 『한국개혁신학』, 제 7권 (2000). 그리고 “존 칼빈의 신학적 해석학,” 『장로교회와 신학』, 창간호 (2004). 필자의 학위 논문 전체 내용을 보기 위하여 theologia.co.kr에서 논문 게시판을 참조.

41) 로널드 K. 맥킨 편저, 『성경 해석자 사진』, 강규성과 장광수 공역 (서울: CLC, 2003), 303.

지 않았고, 구약은 시편을 시작으로 여호수아에 이르는 주석을 하였다. 칼빈은 1536년 『기독교 강요』 초판 발행이후에 그의 최초의 주석인 로마서 주석을 1540년에 출판하였고, 『기독교 강요』의 개정판이 나온 후에 1546년 1551년 사이 5년 동안 많은 주석들을 출판했다. 1546년에는 고린도 전 후서를, 1548년은 갈라디아서, 에베소서, 빌립보서, 골로새서, 디모데 전 후서를, 1549년은 히브리서, 1550년에 데살로니가 전 후서, 디도서, 야고보서(라틴어), 1551년은 베드로 전 후서, 요한 일서, 빌레몬서, 야고보서(불어), 유다서에 대한 주석을 출판하였다. 1552년 사도행전 1장에서 13장까지 주석하였고, 1553년은 요한복음을, 1554년은 사도행전 14장에서 28장을 그리고 창세기를, 1555년은 공관복음서에 대한 주석을 출판하였다.⁴²⁾

칼빈의 구약 주석은 그의 강의안을 대부분 편집한 것이다. 1540년 후반에 구약에 대한 강의를 시작했으며 아직도 모든 강의안들이 남아 있다. 이 사야를 1551년 출판한 후에 1554년에 창세기를, 1557년 시편과 호세아를, 1559년 소선지를, 1561년 다니엘을, 1563년 모세의 마지막 네 권의 조화(a Harmony of the Last Four Books of Moses), 예레미야와 애가를, 그리고 마지막으로 칼빈 사후 1565년 에스겔(1-20장)과 여호수아를 출판했다.⁴³⁾

4. 칼빈의 성경해석 원리들

종교 개혁 이전에 있던 중세의 4중적 의미의 성경 해석 방법⁴⁴⁾ 당대의 휴머니스트 에라스무스의 출현으로 해석사의 무대에서 서서히 사라지고 문법적 역사적 해석 방법이라는 성경 해석에 새로운 접근 방법을 만들어 주

42) Ibid. 참고로 한성진, “칼빈의 기독교강요와 주석과의 관계연구,” 『칼빈과 성경』 (부산: 고신대학교, 고신대학교 개혁주의학술원), 180.

43) Ibid., 304.

었다. 르네상스는 휴머니스트들에게 고전에 대한 새로운 관심을 주었고, 개혁자들은 이들로 부터 성경 해석에 대한 학문적인 방법들을 접목하게 되었다. 사실상 츠빙글리, 멜랑히톤, 부셔, 심지어 칼빈까지도 모두 초기에는 인문주의자들이었다. 그들이 휴머니스트들을 통해 배운 언어학적 그리고 해석학적 방법들이 성경 해석에 일대 대 변화를 가져오게 되었다. 개혁자들은 그 방법들과 동시에 로마 가톨릭교회의 전통에 반대하여 오직 성경만으로(*sola scriptura*) 라는 원리를 주장하기 시작했다. 이 원리는 성경의 신학적 우위(the theological priority of scripture)를 강조하는 것뿐만 아니라 성경이 실제로 무엇인가에 대한 새로운 이해를 포함하고 있는 것이었다. 이 원리는 성경을 성경으로(*scriptura sui ipsius interpres*) 해석하는 원리에 결정적인 영향을 주었다. 이상규 박사에 따르면 한국의 칼빈 학자 박윤선 박사는 1979년 신구약 주석을 완간하였는데 6가지 원칙에 근거하여 시도된 주석에서 처음 세 가지 원칙은 바로 성경을 성경으로

44) Harry Caplan (“The Four Senses of Scriptural Interpretation and the Medieval Theory of Preaching,” *Speculum* 4, 1929, p. 283)은 4 중적 의미의 해석에 관해 다음과 같이 정의하였다. “의미들이 4 가지 방법으로 늘어난다: (1) 역사적 의미 혹은 문자적 의미 (*sensus historicus or literalis*)란 단어들을 있는 그대로 설명하는것; (2) 敎訓的인 의미 (*sensus tropologicus*)란 교훈과 도덕적 是正 (the correction of morals)을 찾는것; (3) 풍유적인 의미(*sensus allegoricus*)란 문자적 의미 이상의 다른 의미를 설명하는것; (4) 영적 의미(*sensus anagoricus*)란 神秘的으로 혹은 공적으로(mystically or openly) 사용되는데, 듣는 자의 마음이 하늘의 것들(heavenly things)을 默想함으로써 感動받고 訓戒을 받는 것.” 예를들어 이 4 중적 의미의 방법으로 예루살렘을 해석해 본다면 문자적(literal)으로는 팔레스타인의 문자적 都市이며, 풍유적(allegorical) 의미로는 敎會를 의미하며, 도덕적(tropological) 의미로는 인간의 靈魂을 언급하며, 영적(anagogical)인 의미로는 하늘의 都城을 말한다. Cf. A. Berkeley Mickelsen, *Interpreting the Bible*, 35. 중세의 성경 해석학을 위한 연구로, Henri de Lubac, *Exegese medievale: les quatres sens de l'écriture*, 4 vols. (Paris: Aubier, 1959); Robert M. Grant, *A Short History of the Interpretation of Bible* (New York: Macmillan, 1948); Ceslaus Spicq, *Esquisse d'une histoire de l'exegese Latine au moyen age* (Paris: Z. J. Vrin, 1944); Katherine Walsh and Diana Wood, *The Bible in the Medieval World: Essays in Memory of Berly Smalley* (Oxford: Basil Blackwell, 1985); M. L. W. Laistner, “Antiochene Exegesis in Western Europe During the Middle Ages,” *Harvard Theological Review* (1947): 19-31; Robert E. McNally, “Medieval Exegesis,” *Theological Studies* 22 (1961): 445-454.

(*scriptura sui ipsius interpres*) 해석했다고 밝히고 있다.⁴⁵⁾

칼빈은 당시 어느 개혁자보다도 성령님의 역사를 많이 주장한 성령님의 신학자였다. 칼빈은 하나님의 말씀의 저자는 성령님이기 때문에 성경은 성령님의 조명에 의해서 해석되어야 한다는 것이다. 이것이 칼빈의 성경해석에 있어서 중요한 신학적 원리이다.

1) 성경을 성경으로 해석하는 원리(*Scriptura sui ipsius interpres*)

말씀은 교회보다 권위 있다(*Verbum supra ecclesiam*). 교회는 하나님의 말씀으로부터 태어났다(*Ecclesia nata est ex Dei verbo*). 개혁자들은 이런 표어들을 가지고 유형 교회인 로마 가톨릭교회 위에 성경의 우선권을 확신하였다.⁴⁶⁾ 개혁자들이 성경의 권위를 새롭게 강조했던 것이 그들에게 로마 가톨릭교회의 전통과 권위에 반대할 수 있는 신학적 열쇠를 제공하였고, 성경 해석의 중요한 원리들 가운데 하나를 만들어 주었다. 칼빈은 오직 성경으로(*sola Scriptura*)와 성경을 성경으로 해석하는(*Scriptura sui ipsius interpres*) 원리와 같은 슬로건을 가지고 교회를 개혁하였다.⁴⁷⁾

개혁자들의 신학적 원리인 성경을 성경으로 해석하는 원리는 - “성경이 어떻게 개인의 양심과 교회의 생활에서 권위 있게 역할을 해야 하는지에 대한 개혁자들의 전적인 견해를 대표하는”⁴⁸⁾ - 오직 성경으로(*sola Scriptura*)와 직접적으로 관련이 되어 있다. 오직 성경으로(*sola Scriptura*)

45) 이상규, “한국에서의 칼빈 연구”, 『칼빈과 한국교회』, 안명준 편집 (서울: SFC, 2010), 290-291.

46) John T. McNeill, “the Significance of the Word of God for Calvin,” *Church History* 28 (1959): 131.

47) J. I. Packer, “Infallible Scripture and the Role of Hermeneutics,” in *Scripture and Truth*, ed., D. A. Carson and John D. Woodbridge (Grand Rapids: Zondervan, 1983), 350.

48) J. I. Packer, “*Sola Scriptura* in History and Today,” in *God’s Inerrant Word*, ed. John Warwick Montgomery (Minneapolis: Bethany, 1974), 43.

라는 표어는 개혁자들의 강력한 무기였다.⁴⁹⁾ 이 표어를 가지고 개혁자들은 로마 가톨릭교회의 권위와 전통에 대해 싸웠고, 그것들 위에다 성경의 권위를 두었다.⁵⁰⁾ 성경을 성경으로 해석하는(*Scriptura sui ipsius interpres*) 원리는 해석이 교회가 성경을 해석하는 원리에(*ecclesia Scripturae interpres*) 종속되지 않게 하는 것이었다.⁵¹⁾ 팩커(J. I. Packer)는 말하기를 “개혁자들의 기독교에 대한 이해는 오직 성경으로(*sola Scriptura*) 원리에 의존했다. 즉 그 견해란 성경이 이 세상에서 하나님의 유일한 말씀으로서 교회와 양심을 위한 유일한 안내서이며, 하나님과 은혜를 아는 진정한 근원이며, 과거와 현재에 있어서 교회의 증거와 가르침의 유일하게 자격을 갖춘 재판자이다” 라고 하였다.⁵²⁾ 개혁자들에게 있어서 성경이란 로마 가톨릭교회가 성경 해석의 결정에 있어서 자신의 전통에 두었던 교회의 권위를 반대한 유일한 권위였다.⁵³⁾

루터가 말한 오직 성경으로(*sola Scriptura*)⁵⁴⁾에서 오직(*sola*)이라는 말의 강한 주장은 이미 성경 해석원리를 위한 힘을- 성경은 외부적인 표준이나 전통에 매이지 않고 그 자체가 해석자이다⁵⁵⁾ - 갖고 있었다. 로마 가톨릭교회의 견해 즉 성경은 교회에서 가르치는 직분자들에 의해서만 해석되어야 한다고 주장하는 것은 그 내면에 성경은 이해하기에 모호하다는 자

49) H. Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek*, Bd. 1, (Kampen: J. H. Kok, 1928), 449. “Inderdaad hebben de kerken der Hervorming tegenover Rome geen machtiger wapen dan de Schrift.”

50) Cf. C. J. Wethmar, *Dogma en Verstaanshorison: 'n Histories-sistematiese ondersoek in verband met die hermeneutiese funksie van die kerklike dogma met besondere verwysing na die teologie van Gerhard Ebeling* (Amsterdam: Rodopi, 1977), 177.

51) E. P. Groenewald, *Die Eksegese van die Nuwe Testament* (Pretoria: Universiteit van Pretoria, 1938), 8.

52) J. I. Packer, “*Sola Scriptura* in History and Today,” 48-9.

53) Klaas Runia, “The Hermeneutics of the Reformers,” *CTJ* 19 (1984): 121-152; Alister McGrath, *The Intellectual Origins of the European Reformation* (Oxford: Blackwell, 1987), 152-174.

54) WA 7.95-101.

신들의 신학적 전제에 근거하고 있었다. 그러나 개혁자들은 이런 견해를 거절하였다. 개혁자들은 성경은 구원을 설명하는데 있어서 명료하다는 사실위에 자신들의 주장을 두었다.⁵⁶⁾ 바빙크(H. Bavinck)는 성경의 명료성(the perspicuity of Scripture)을 종교 개혁의 강력한 보루로 보았다.⁵⁷⁾ 성경은 명료성을 갖고 있기 때문에 스스로 해석할 수 있는 능력을 가지고 있다는 것이다.⁵⁸⁾ 개혁자들의 이러한 발견은 성경 해석의 새로운 방법을 열었다. 그들은 오직 성경으로(*sola Scriptura*) 원리를 그들의 신학적 성경 해석에 적용하였다.⁵⁹⁾ 칼빈은 성경의 신학자였기 때문에 그는 자신의 신학뿐만 아니라 자신의 해석원리를 오직 성경으로(*sola Scriptura*)라는 종교개혁의 원리에 의해서 체계화하려고 했다.⁶⁰⁾ 칼빈의 제네바 신앙고백서(*The Genevan Confession*)는 그가 오직 성경으로(*sola Scriptura*) 원리를 어떻게 이해했는지를 보여준다.⁶¹⁾ 그가 성경만을 강하게 믿는 것은

55) Gordon Clarke Chapman Jr., "The Hermeneutics of Hermann Diem: A Renewed Conversation between Existentialist Exegesis and Dogmatic Theology" (Ph.D. diss., Boston University: Boston, 1963), 7-8. H. W. Rossouw, "Calvin's Hermeneutics of Holy Scripture," in *Calvinus Reformator*, 151-2.

56) Gottfried W. Locher, *Die Zwinglische Reformation im Rahmen der europäischen Kirchengeschichte* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1979), 212-3. 성경의 명료성에 대한 연구로 Gregg Robert Allison, "The Protestant Doctrine of the Perspicuity of Scripture: A Reformulation on the Basis of Biblical Teaching" (Ph.D. diss., Trinity Evangelical Divinity School, 1995).

57) H. Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek*, Bd. 1, 449.

58) Ibid., 450. 성경의 명료성과 성경의 해석에 대한 관계를 위한 연구로, Hendrik Willem Rossouw, *Klaarheid en Interpretasie. Enkele probleemhistorische gesigspunte in verband met die leer van die duidelikheid van die Heilige Skrif* (Amsterdam: Drukkerij en Uitgeverij Jacob van Campen N. V., 1963), 246-270. Cf. P. C. Potgieter, "Perspicuitas - Vir Wie?" in 'N Woord op sy tyd: 'n Teologiese Feesbundel aangebied aan Professor Johan Heyns ter herdenking van sy sestigste verjaarsdag, eds. C. J. Wethmar and C. J. A. Vos (Pretoria: NG Kerkboekhandel, 1988), 89-96.

59) Gerhard Ebeling, "Word of God and Hermeneutic," in *The New Hermeneutic*, vol. 2, ed. James M. Robinson and John B. Cobb, Jr. (New York, Harper & Row, 1964), 79. G. C. Berkouwer, *Holy Scripture* (Grand Rapid: Eerdmans: 1975), 127.

60) John H. Leith, "John Calvin, Theologian of the Bible," *Interpretation* 25 (1971): 330

그로 하여금 성경 해석의 신학적 원리 즉 성경을 성경으로 해석하는 (*Scriptura sui ipsius interpres*) 원리를 사용하도록 하였다. 이 원리는 성경관과 밀접하게 관련되어 있다. 칼빈은 모든 성경은 하나님에 의해 영감 되었다는 사실을 받아 들였다.⁶²⁾ 즉 성경의 참된 저자는 인간이 아니라 하나님이다.⁶³⁾ 성경의 신적 영감에 대한 칼빈의 견해는 디모데 후서 3장 16절 "모든 성경은 하나님의 감동으로 된 것으로"의 주석에서 잘 나타난다.⁶⁴⁾ 그에게 있어서 오직 성경이란 권위적인 것이다. 왜냐하면 성경이 성령님에 의해 구술되었기 때문이었다. 오직 성경으로(*sola Scriptura*) 원리는 성령님의 영감에 근거한다. 그러므로 성경은 하나님의 말씀으로 그 스스로가 권위를 갖는다.⁶⁵⁾

칼빈은 루터의 견해인 성경을 성경으로 해석하는(*Scriptura sui ipsius interpres*) 원리를 따랐다.⁶⁶⁾ 차츰 이 원리를 발전시켜 자신의 해석 방법에서 사용하였다.⁶⁷⁾ 칼빈에게 있어서 이것은 가장 중요한 신학적 원리들 가운데 하나였다. 그에게 있어서 이 원리는 성경의 참된 의미란 오직 성경

61) *The Genevan Confession* (1536), in *Calvin: Theological Treatises, The Library of Christian Classics*, trans., J. K. L. Reid (Philadelphia: The Westminster Press, 1954), 26.

62) John Murray, "Calvin's Doctrine of Scripture," in *Collected Writings of John Murray, vol. 4, Studies in Theology* (Edinburgh: The Banner of Truth Trust, 1982), 156-175.

63) *Inst.* I. 7. 1, "Hence the Scriptures obtain full authority among believers only when men regard them as having sprung from heaven, as if there the living words of God were heard." 이 말은 성경 권위의 궁극적인 증거는 성경 안에서 하나님 자신이 우리에게 말씀하신다 라는 것이다.

64) John Calvin, *Commentary on 1 Timothy 3: 16* (Grand Rapids: Baker, 1979). 이후에 나오는 칼빈은 주석은 *Comm. on*으로 표기한다.

65) Von Hans Helmut Eßer, "Die Lehre vom *testimonium Spiritus Sancti internum* bei Calvin innerhalb seiner Lehre von der Heiligen Schrift," in *Verbindliches Zeugnis: Schriftauslegung-Lehramt-Rezeption*, eds. W. Pannenberg und T. Schneider (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995), 246-258.

66) A. Ganoczy, "Calvin als paulinischer Theologe," in *Calvinus Theologus*, ed. W. H. Neuser (Neukirchener: Neukirchener Verlag, 1976), 50.

67) C. Schwöbel, "Calvin," in *A Dictionary of Biblical Interpretation*, eds., R. J. Coggins and J. L. Houlden (London: SCM, 1990), 99,

안에서 발견되는 것을 의미했다.⁶⁸⁾ 이것은 또한 중세의 4중적 의미를 거절하고 문자적 해석을 수반한다. 칼빈이 성경을 성경으로 해석하는(*Scriptura sui ipsius interpres*) 원리를 어떻게 사용했는지 보자.

첫 번째로 칼빈은 성경의 다른 본문의 동일한 의미에 비추어서 하나의 본문을 해석했다. 이것은 그가 사용한 일반적인 방법이었다. 이사야 34장 8절에 있는 מַרְבֵּב 이란 단어를 해석할 때 그는 시편 50편 13절에서 강하고 힘있는 사람을 의미한다고 은유적으로 말한다.⁶⁹⁾ 또 로마서 1장 13절 해석에서 성경을 성경으로 해석하는(*Scriptura sui ipsius interpres*) 원리를 사용한다. 칼빈은 요한복음 15장 16절을 가지고 로마서 1장 13절을 해석하였다. 이런 원리를 가지고 칼빈은 기독교의 교리를 포함하는 본문을 해석했다. 예를 들면 선택과 같은 교리를 말하는 본문에서 그는 본문을 왜곡시켜 교리적으로 해석하지 않고 오히려 독자들로 하여금 그 주제와 관련된 다른 본문들을 참고하라고 추천한다.⁷⁰⁾

두 번째로 칼빈은 애매한 본문을 분명한 본문을 가지고 해석했다. 예를 들면 이사야 17장 9절 “그 날에 그 견고한 성읍들이 옛적에 이스라엘 자손 앞에서 버린바 된 수풀 속의 처소와 작은 산꼭대기의 처소 같아서 황폐하리니”에 있는 ‘버린바 된’이란 말을 해석할 때 칼빈은 이 원리를 사용하였다. “이 본문은 선지자들이 따른 모세의 작품들에 의하여 더욱 분명하게 될 것이다. 왜냐하면 약속을 할 때 모세는 이런 표현 양식을 사용한다. 너희 가운데 한 사람이 천 명을 쫓을 것이요(레 26:8, 수 23:10), 반대로 경고를 할 때도 한 사람이 너희들의 천명을 쫓을 것이라고 말한다(신 32:30).”⁷¹⁾

칼빈은 또 주장하기를 한 본문의 해석은 성경 전체나 혹은 전체 문맥으로

68) P. C. Potgieter, “Calvin as Scriptural Theologian,” in *Calvinus Reformer: His Contribution to Theology, Church and Society* (Potchefstroom: Potchefstroom University for Christian Higher Education, 1982), 129.

69) *Comm. on Isa.* 34:8, 51.

70) *Comm. on Rom.* 8:29, 316.

부터 명료해 질 수 있다고 한다.⁷²⁾ 예를 들면 이사야 56:3 에서 이방인에 대한 해석을 할 때 다음과 같이 말한다. “성경 전체로부터 너무나도 분명한 것처럼 이방인들은 전적으로 하나님의 나라로부터 단혀 있었다.”⁷³⁾ 칼빈은 하나의 본문은 다른 본문을 비교함으로써 그 본문을 이해하는데 도움이 된다고 믿었다. 이 방법은 어려운 해석적인 문제를 해결하는데 도움이 된다.⁷⁴⁾

세 번째로 칼빈은 저자의 표현과 성경의 일반적인 사용법(the expression of the author and the common usage of Scripture)을 이용하여⁷⁵⁾ 성경을 성경으로 해석하는(*Scriptura sui ipsius interpres*) 원리를 적용한다. 이사야 37장 32절 “이는 남은 자가 예루살렘에서 나오며 피하는 자가 시온에서 나올 것임이라 만군의 여호와와 열심이 이를 이루시리이다”을 해석할 때 이사야 9장 7절에서 이미 이사야의 저자가 사용했던 표현의 도움을 가지고 본문을 설명한다. “같은 표현 방식은 유사한 경우에 그가 사용하였다.”⁷⁶⁾ 그는 우리가 저자의 일상 언어(ordinary language)를 고려할 것을 주장한다. “나는 전자의 의미가 문맥과 선지자의 일상 언어에 더욱더 잘 어울리는 것으로 생각한다. 우리는 선지자들의 문체를 잘 알기 위해서 그들에게 독특했던 표현의 형태들을 조심스럽게 관찰해야 한다.”⁷⁷⁾

칼빈은 성경의 일반적인 사용법을 언급함으로써 하나의 본문을 해석했다. 푸켓(Puckett) 역시 주장하기를 칼빈은 단어의 통상적 사용법을 언급함으로써 본문을 해석했다고 했다. “종종 칼빈은 구약에 있는 단어의 통상

71) *Comm. on Isa.* 17:9, 28.

72) *Comm. on Isa.* 5:20, 186.

73) *Comm. on Isa.* 56:3, 179.

74) *Inst.* IV.16.23, 1346.

75) *Comm. on Rom.* 4:17, 175.

76) *Comm. on Isa.* 37:32, 141.

77) *Comm. on Isa.* 62:2, 323.

적 사용법에 호소함으로써 번역을 정당화했다.”⁷⁸⁾ 호세아 9장 14절 “여호와여 저희에게 주소서 무엇을 주시려나이가 청컨대 배지 못하는 태아와 젖 없는 유방을 주시옵소서”의 주석에서 칼빈은 다른 사람들이 선지자들의 의도를 이해하지 못했기 때문에 그들의 견해를 거절하였다. “그리스도는 말하기를 예루살렘의 마지막 파멸이 올 때 수태 못하는 자들이 복이 있다고 하였다(눅 23:29). 이것은 성경의 일반적인 용법으로부터 취한 것으로 그런 본문들은 선지자들의 글에서 많이 나타난다.”⁷⁹⁾ 다른 해석자들이 자신들의 강요된 해석으로 약점을 갖는다고 지적하면서 칼빈은 성경에 자주 사용된 표현의 형태를 언급한다. 이사야 37장 7절의 해석에서 이런 방법을 보여준다.⁸⁰⁾

성경의 일반적인 용법에 따라서 칼빈은 성경의 다른 저자들에 의하여 사용된 같은 단어의 도움을 갖고 하나의 본문을 해석했다.⁸¹⁾ 그는 또한 독자들로 하여금 성경의 통상적인 구를 주목할 것을 제안한다.⁸²⁾ 칼빈은 성경에 있는 언어의 통상적인 용법이 성경을 성경으로 해석하는(*Scriptura sui ipsius interpres*) 원리를 위한 열쇠로 믿는다.⁸³⁾ 칼빈은 좋은 해석이란 성경에서 통상적인 것을 사용하는 것으로 인정한다.⁸⁴⁾ 단어의 의미를 정확하게 정의하기 위하여 칼빈은 성경의 통상적인 용법을 언급한다. 이사야 33장 11절 “너희가 겨를 잉태하고 짚을 해산할 것이며 너희의 호흡은 불이 되어 너희를 삼킬 것이며”에 나타난 단어 잉태를 다음과 같이 해석한다. “인간의 설계와 노력을 의미하기 위하여 잉태라는 단어를 사용하는 것

78) David L. Puckett, *John Calvin's Exegesis of the Old Testament* (Louisville: Westminster John Knox Press, 1995), 62.

79) *Comm. on Hos.* 9:14, 341.

80) *Comm. on Isa.* 37:7, 113.

81) *Comm. on Rom.* 5:4, 191.

82) *Comm. on Rom.* 7:5, 249. Cf *Comm. on Isa.* 65:6, 384, *Comm. on Jer.* 36:8, 334.

83) *Comm. on Rom.* 8:17, 302.

84) *Comm. on Isa.* 44:18, 376-7.

이 성경의 통상적인 것이다(욥 15:35, 시 7:14, 사 26:17, 59:4). 그 은유는 임신부로부터 취하여 왔다.”⁸⁵⁾ 단어의 의미를 정확하게 알지 못함으로 인해 본문에 대한 많은 해석들이 대두 될 때 칼빈은 성경에서 일반적으로 발견되는 의미에 일치하는 해석을 선택하였다.⁸⁶⁾ 칼빈은 이사야 58장 8절 “네 빛이 아침 같이 비칠 것이며”를 해석할 때 이 원리를 사용하였다. “빛이란 단어는 번영을 의미하고, 어두움이란 단어는 비참하고 괴로운 인생을 의미한다고 하면서, 이런 표현의 용법은 성경에 자주 나타난다.”⁸⁷⁾ 칼빈은 주장하기를 어떤 해석들은 자연스럽지 못하고 저자의 스타일에 적절하지 않고, 선지서들 가운데 나타나는 통상적인 표현의 용법에 어울리지 않는다고 했다.⁸⁸⁾ 칼빈에 따르면 에스겔과 바울은 성경의 경계선을 넘지 않았던 좋은 해석자들의 모범이다.⁸⁹⁾ 칼빈은 성경이 가는 곳에 가고 성경이 멈추는 곳에 멈추기를 시도했다. 칼빈은 성경을 성경으로 해석하는(*Scriptura sui ipsius interpres*) 원리에 의해서 성경을 해석하는데 최선을 다했다.

2) 성령님의 조명

칼빈은 해석자가 성경을 해석하기 위하여 그를 죄로부터 보호하고 본문의 참된 의미를 이해하도록 도와주시는 성령님의 조명이 반드시 있어야 한다고 주장했다. 그러나 우리는 성령님님의 조명과 인간의 해석 사이에 관계에 대해 질문을 갖게 된다. 그것은 성령님이 성경을 해석하는데 어떤 역할을 하는 것인가에 대한 물음이다. 우리는 칼빈이 성경을 해석하는데 있어서 성령님의 활동으로서 몇 가지의 중요한 요소들을 찾을 수 있다.⁹⁰⁾

첫째로, 칼빈은 성령님이 성경의 참된 저자라고 강조했다. 따라서 해석

85) *Comm. on Isa.* 33:11, 22.

86) *Comm. on Isa.* 52:15, 108.

87) *Comm. on Isa.* 58:8, 235.

88) *Comm. on Isa.* 60:21, 299.

89) *Comm. on Eze.* 1:25-26, 102.

의 주도권은 인간에게 있지 않고 성령님께 있다. 결국 성경을 해석하기 위하여 해석자는 성령님의 도우심을 필요로 한다. 브로밀리 또한 성령님이 성경의 저자이며, 성경의 적절한 이해를 위해 본질적이다 라고 말한다.⁹¹⁾ 칼빈은 ‘성령님 그 자신이 해석자’ 라는 말로써 그의 해석학의 신학적 전제를 설명한다. “복음의 교리의 원천인 성령님은 우리에게 그것을(복음의 교리) 열어 줄 수 있는 참된 유일한 해석자(its only true interpreter)이다. 그러므로 그것을(복음의 교리) 판단할 때 인간의 마음은 하나님의 영에 의해 조명(enlightened by the Spirit of God)을 받지 않는다면 반드시 장님이 될 수밖에 없다.”⁹²⁾ 칼빈은 말하기를 “선지자를 통하여 말씀하신 성령님은 스스로가 참된 유일한 해석자다”⁹³⁾ 라고 한다. “다윗을 통하여 말씀하신 성령님은 확실한 해석자”⁹⁴⁾ 라고 말한다.

칼빈은 비록 인간이 성경을 해석하지만, 성경 해석의 참된 권위는 인간이 아니라 언어의 최고 권위자이신⁹⁵⁾ 성령님이라는 것이다. 그에게 있어서 성령님은 내적 선생이요, 충성스런 해석자이다.⁹⁶⁾ ‘성령님이 유일한 참된 해석자이다’라는 칼빈의 견해는 결코 성경 해석에 있어서 인간적인 측면을 결코 무시하는 것은 아니다. 그는 분명하게 성경의 저자들은 성령님의 도구임을 강조하는 것이다. 칼빈은 말하기를 모세는 “자신의 장점을 자랑하지 않았고, 성령님이 우리에게 유용한 것을 구술하시고, 그의 입에 그것을 제안하셨다.”⁹⁷⁾ 라고 한다. 사도들은 성령님의 확실하고 진정한 필기자들

90) P. T. Fuhrmann, “Calvin, the Expositor of Scripture,” *Interpretation* 6 (1952): 194. 그는 성령님의 조명을 칼빈의 성경 해석학의 하나의 원리라고 본다.

91) Geoffrey W. Bromiley, “The Interpretation of the Bible,” in *The Expositor's Bible Commentary*, vol. 1, ed, Frank E. Gaebelein (Grand Rapids: Zondervan, 1979), 71.

92) *Comm. on 1 Cor.* 2:14, 117.

93) *Comm. on 2 Pe.* 1:20, 389.

94) *Comm. on Ps.* 32:1, 523.

95) *Comm. on Dan.* 4:35, 298

96) *Inst.* III.1.4,

97) *Comm. on Ex.* 3:1, 59.

(sure and genuine scribes) 이었다(*certi et authentici Spiritus Sancti amanuenses*).⁹⁸⁾ 그러므로 칼빈은 성경의 모든 책들은 하나님의 말씀으로 간주되어야 함을 주장했다.⁹⁹⁾ 칼빈에게는 선지자들과 사도들과 마찬가지로 성경 저자들은 성령님의 도구들이었다. 성경의 문학적 스타일에 관하여 논평하면서 칼빈은 인간 저자의 정신은 성경을 산출하는데 남아 활동하였다고 주장하였다.¹⁰⁰⁾ 칼빈 또한 이 과정은 성경 저자들의 전체 인격들이 관련 되었다고 믿었다.¹⁰¹⁾ 결과적으로 우리는 성경을 해석하는데 있어서 우리 자신만을 믿지 말고 성령님을 의지해야 한다. 우리로 하여금 성경의 참된 의미를 깨닫게 하시는 분은 참된 해석자이신 바로 성령님이시다.

두 번째로, 칼빈은 성령님의 의도를 성경 해석에 있어서 가장 중요한 요소들 가운데 하나로 간주했다.¹⁰²⁾ 칼빈에게 있어서 성령님의 의도는 성경의 이해와 밀접하게 연결되어 있다.¹⁰³⁾ 그러므로 해석자는 성경 해석에 있어서 성령님의 의도를 찾아야 한다. 우리는 성령님의 의도를 이해함이 없이는 결코 성경의 참된 의미를 이해 할 수 없다. “우리는 성령님이 말씀하신 그 목적에서 우리의 눈을 다른 곳으로 돌리지 않는다면, 참된 의미를 얻을 수 있다.”¹⁰⁴⁾ 칼빈만큼 성경 해석에 있어서 성령님의 의도를 강조한 해석자는 없었다. 스가라서 5장 1절의 주석에서 칼빈은 말하기를 “성령님의 의도를 고려하지 않는다면 해석자들은 결코 이 예언을 이해 할 수 없다”고 한다.¹⁰⁵⁾ 그는 성경의 구절들에서 성령님의 의도를 이해하려고 애썼다.¹⁰⁶⁾

98) *Inst.* IV.8.9,

99) *Ibid.*

100) David L. Puckett, *John Calvin's Exegesis of the Old Testament*, 27.

101) *Ibid.*

102) H. W. Rossouw, 152.

103) *Comm. on Jer.* 49:3, p. 39.

104) *Inst.* III. 18, 6, p. 827.

105) *Comm. on Zec.* 5:1, pp. 126-7.

106) *Comm. on Dan.* 11:26, p. 312.

칼빈이 성경 해석에 있어서 성령님의 저자를 강조한 사실은 그의 주석을 올바르게 이끌 수 있었다.

칼빈에게 있어서 성령님의 의도란 무엇인가? 칼빈은 성령님의 의도를 새로운 내적 광명(inner light, 재 세레파)로 보지 않는다. 그에 따르면 성령님의 의도는 성경 밖에서 오지 않고, 오히려 저자가 성령님의 말씀을 통하여 기록한 본문 안에 나타난다. 칼빈은 성령님이 선지자들이나 사도들과 같은 저자들에게 말씀하셨기 때문에 성령님의 의도를 성경 저자의 의도와 동일시한다. 칼빈은 성경의 참된 의미를 성령님의 의도로 본다. 그에게 있어서 성령님의 의도를 찾는 것은 본문의 참된 의미를 해석하는 것을 의미한다.

세 번째로, 성령님의 조명에 의하여 성경을 이해하는 것은 믿음과 연결되어 있다. 칼빈은 말하기를 “믿음은 성령님의 주요한 사역이며, 오직 믿음에 의해서 성령님께서 우리를 복음의 빛으로 인도한다”¹⁰⁷⁾ 고 한다. 성경은 믿음이 있을 때만 이해가 될 수 있다. 칼빈에 따르면 “오직 믿음이 이해를 발생시키기 때문에 이해는 믿음과 분리될 수 없다.”¹⁰⁸⁾ 칼빈은 성경을 이해하기 위하여 인간 이성이 아닌 성령님을 통해 믿음을 가져야 한다고 강조했다. “하나님을 참으로 아는 것은 그의 유일한 선물이며, 또 믿음은(오직 믿음에 의하여 그는 올바르게 알려진다) 성령님의 조명으로 부터만 온다는 사실을 생각해 볼때, 우리 인간의 정신은 그것을 이해할 수 없고, 우리를 단지 본성으로 인도한다.”¹⁰⁹⁾ 칼빈은 믿음이 이해를 앞서야(*fides quaerens intellectum*) 한다고 믿었다. “사실상 우리의 믿음은 하나님께 순종함과 함께 시작하며, 이해를 앞서며, 그런 방식으로 믿음은 확실한 지식에 의해서 우리의 마음을 조명한다.”¹¹⁰⁾ “눈으로도 결코 보지 못하고

107) *Inst.* III.1.4, p. 541.

108) L. Floor, “The Hermeneutics of Calvin,” in *Calvinus Reformator*, p. 187.

109) *Comm. on Acts.* 17:27, 167.

110) *Comm. on Isa.* 41:22, 270.

귀로도 결코 듣지 못하는 우리의 마음과 생각을 초월하는 모든 것들을”¹¹¹⁾ 믿음에 의해서 우리는 이해 할 수 있다. 믿음은 우리의 마음속에서 더욱더 많은 이해의 불빛을 불태울 것이다. 그러나 믿음의 역사는 우리의 힘으로 되지 않고, 우리를 조명하는 성령님의 힘에 의해서 된다.¹¹²⁾ 우리가 믿음에 따라 성경을 해석 할 때 성령님은 우리가 육신의 이성에서 보호 받고 하나님의 말씀을 이해하도록 인도하신다.

네 번째로, 칼빈은 우리가 성경을 해석하기 위하여 성령님의 조명을 받기 위하여 기도해야 한다는 것을 강조했다. 예를 들면 칼빈은 다음과 같이 기도한다. “오 전능한 하나님 우리에게 올바른 판단력이 없을 때, 또 우리 마음이 대낮에 조차 소경이 될 때, 당신의 영으로 우리를 비추사 당신의 말씀의 빛에 들어가게 하소서.”¹¹³⁾ 칼빈은 우리가 성령님의 의도에 의해 다스려지기 위하여 기도해야 함을 보여 주었다.¹¹⁴⁾ 우리는 기도를 함으로써 “올바른 이해를 주시는 성령님에 의하여 다스림을 받을 수 있다.”¹¹⁵⁾ 차일즈도 성령님의 조명을 위하여 우리가 기도하는 일이 올바른 성경 해석을 위하여 필수적이라고 말한다.¹¹⁶⁾

5. 바람직한 해석자를 위한 제안

지금까지 우리는 우리의 삶의 정황 속에서 해석행위의 중요성과 칼빈의 해석학적 훈련, 그의 해석 작품들, 그리고 성경 해석자에게 있어서 성경을 성경으로 해석하는 원리와 성령님의 조명을 살펴보았다. 이제 바람직한 해

111) “Argument,” in *Comm. on Gen.* 63.

112) *Comm. on Is.* 43:10, 331.

113) *Comm. on Hab.* 2:19, 124.

114) *Ibid.*

115) *Comm. on Ps.* 86:11, 887.

116) Paul R. Noble, *The Canonical Approach: A Critical Reconstruction of the Hermeneutics of Brevard S. Childs* (Leiden: E. J. Brill), 290.

석자를 위하여 몇 가지로 제안한다.

1) 바람직한 해석자는 성경과 자신이 사는 시대에 대하여 항상 열린 마음을 갖고 자신의 불완전한 사고를 시대에 맞게 말씀으로 변화시켜야 한다. 변화성(transformation)이란 개혁신학의 강력한 힘이다. 하나님의 말씀에 따라서 개혁된 교회는 항상 개혁되어야 한다(*ecclesia reformata semper reformanda secundum verbum Dei.*). 로마 가톨릭교회는 전통에 묶여서 정지된 신학이기에 자신들의 기존의 전통에서 변화를 허락하지 않으며, 개인의 성경 해석을 금하지만, 개혁신학은 성경에 의하여, 성경을 향하여 항상 새롭게 온전하게 역동적으로 발전하는 신학이다. 따라서 개혁신학에 변화를 추진하기 위한 원동력은 성경이라는 권위 있는 하나님의 말씀을 이 시대 삶의 현장에서 올바르게 해석하려는 해석자의 행위가 있어야 한다. 종교개혁자들이 보여준 중요한 교훈들 가운데 하나가 바로 이점이었으며, 자신들은 이것을 사역의 소명으로 보았다. 따라서 올바르게 성경을 해석하는 행위는 교회를 개혁하는 출발점이 되며 사회와 국가를 변화시키는 하나님의 참된 도구가 된다. 루터와 츠빙글리 그리고 칼빈의 경우에서 그들의 올바른 성경의 해석이 교회개혁의 불을 점화시켰고 그들이 살았던 삶의 현장을 변화시켰던 것을 우리는 다시 한 번 주목해야 한다. 이렇게 바른 성경 해석에 근거하여 세워진 개혁된 교회는 힘이 있었고 사회와 역사를 주도하는 능력을 갖게 된다.

2) 바람직한 해석자가 되기 위하여서는 철저한 해석훈련이 요구된다. 여기에는 영적 훈련과 학문적인 훈련이 있다. 이 두 가지를 동시에 연마하지 못할 경우에는 이단자로 전락하기 쉽다. 기독교의 모든 이단은 성경을 자의적으로 왜곡시켜 잘못 해석한 결과이다.¹¹⁷⁾ 다시 한 번 해석의 중요성을 자각하게 된다.

창세기 2장 19절에서 23절까지 보면 아담은 하나님 앞에서 철저히 영적이며 지적으로 해석하는 훈련을 받았다. 우리의 해석훈련은 학문적인 방법을 습득할 뿐만 아니라 하나님의 임재를 느끼면서 성스러운 해석자로서의 훈련을 받아야 한다. 영적 해석훈련은 해석자의 태도를 항상 하나님의 말씀의 권위에 자신을 복종하며 자신을 말씀으로 경건하게 준비시키는 것이다.¹¹⁸⁾ 이와 더불어 우리는 이런 훈련이 지나치게 신비주의적이며 영성만능주의로 흐르지 않도록 학문적인 훈련도 게을리해서는 안 된다. 칼빈이 당대의 인문주의의 훈련을 통하여 철학과 수사학을 소화하여 자신의 해석적인 작품 속에서 사용했듯이 우리 또한 세상의 학문과 새로운 이론 그리고 새로운 방법을 철저히 연구해야 한다. 따라서 해석자는 영적인 면과 학문적인 기술을 잘 겸비하여 해석에 사용할 수 있는 자가 되어야 한다. 해석을 위한 지식인으로서 최대한 준비를 갖추어야 한다. 원어에 대한 능숙한 사용은 물론 세상의 학문적인 방법들을 습득해야 한다. 정보에 익숙한 문화인으로서 그 정보를 분석하고 사용하여 자신의 해석능력을 발전시켜야 한다. 하루하루 지식과 정보가 발전하는 사회에 사는 우리는 정보와 지식을 처리하는 능력을 배워야 바람직한 해석자로서 준비를 갖추게 된다. 이런 학문적인 습득과 영적인 훈련을 지속적으로 실행하여 하나님의 말씀을 하나님의 말씀으로 해석하는 종이 되어야 할 것이다.

3) 참된 해석자는 성경에 근거하여 미래의 역사를 예리하게 미리 진단하는 능력을 갖추어야 한다. 해석자는 미래에 대한 예언자적인 역할을 수행해야 한다. 예언자적 역할은 소위 말하는 시한부종말론을 주장하는 것과

117) 1998년 10월 5일 영생교회 신도들이 자신을 신격화한 우종진목사와 더불어 자살을 통하여 고귀한 생명을 허망하게 버렸다. 도대체 우목사는 성경 해석을 어떻게 배웠기에 이런 사태를 만들었는지 안타깝다.

118) 박건택은 말씀 연구와 함께하는 종교개혁 영성 훈련과 청지기 영성의 중요성을 말한다. “종교개혁사 연구와 한국 교회,” *Revival and Unity of Reformed Churches*, 국제학술대회 (서울: 총신대학교, 2013), 380-381.

전혀 다르다.¹¹⁹⁾ 한국교회에 망령처럼 붙어 다니는 극단적 재림사상을 제거하기 위해서는 성경과 세상의 역사와 학문을 올바르게 사용할 줄 알아야 한다. 따라서 철학과 과학 그리고 문화와 역사가 질문하는 것들에 대하여 하나님의 계시를 가지고 요셉처럼 다니엘처럼 정확한 해석을 주어야 한다. 이를 위하여 세계 역사에 대한 올바른 이해를 위하여 준비해야 한다. 인류의 문명과 변천 그리고 발전과 전망에 대한 해석자의 뛰어난 감각을 소유해야 한다. 문화와 역사 그리고 과학을 이해하고 분석하고 비판하는 능력을 갖추도록 한다. 신학교의 수업은 단지 신학자체에만 국한되지 않고 이런 모든 학문들에 대한 기본적인 지식의 중요성을 그리고 어떻게 신학과 다른 학문들이 연관되어 있는지를 학생들에게 알려 주어야 한다. 말씀의 해석자는 성경신학에 근거하여 미래의 세상의 역사를 종말론적으로 이해하는 능력을 갖추어야 한다.

4) 하나님의 영이 해석자에게 요구하는 것은 거룩성이다. 해석자는 성스러운 사람이다. 해석자 자신이 본질적으로 성스러워서가 아니라 성경 해석의 주체가 되는 성령님이 거룩한 하나님의 영이시며, 하나님은 본질적으로 거룩한 분이기 때문이다. 해석자란 말씀에 대한 신성한 사역을 감당하는 하나님의 종이다. 성경을 해석하는 일이란 일시적인 황홀 속에 지껄이는 신비한 계시도 아니며 자기의 무의식 세계를 심리학적으로 조사하는 일도 아니라, 하나님과 그의 백성을 위한 자신의 거룩한 삶을 통한 신성한 봉사의 사역이다. 따라서 해석자는 자신이 거룩하고 성스런 일에 참여하고 있음을 항상 인식하여 한다. 참된 경건과 자신의 삶을 거룩하게 유지할 때 참된 해석자로서 하나님의 능력을 가지고 성경 해석을 바르게 할 수 있다. 요셉과 다니엘의 경우에서 그들의 삶은 유혹과 세상적 가치관을 이겨낸 경건

119) 중앙일보기사 인터넷 기사 입력 2012.10.26 이성호 교수의 시한부 종말론 참고, http://article.joinsmsn.com/news/article/article.asp?total_id=9703901&clcc=olink|article|default

한 것이었다. 그들이 해석 시에 사용한 언어는 참된 해석자의 능력을 보여주었다. 이런 해석이 힘을 가지고 있었던 배후에는 그들의 거룩한 삶이 있었다. 말씀의 해석자는 거룩함을 보여야 한다. 비록 세상에 살고 있지만 세상과 죄악에 물들지 않고 성결한 삶을 살아야 한다. 세속에 자신이 더럽혀질 때 하나님이 주시는 신성한 해석적인 능력에 치명적인 손상을 받게 된다.¹²⁰⁾ 지금 시대는 강한 윤리의식을 가지고 성결한 삶을 사는 해석자가 되어야 하나님으로부터 은혜를 받고 성경을 바르게 해석할 수 있다. 에벨링(Ebeling)은 오직 성경(*sola Scriptura*)의 원리는 오직 경험(*sola experientia*)의 원리를 통해 해명되고 완성될 수 있다고 주장한다. 잘못된 경험인가 아니면 올바른 거룩한 경험인가가 성경 해석의 결과를 만들어 낸다. 루터 역시 오직 경험이 신학을 만든다(*sola experientia facit theologum*)라고 말한다.¹²¹⁾ 따라서 경험을 어떻게 하는지는 신학과 해석을 위하여 매우 중요하다. 기독교인으로 거룩한 삶의 체험은 올바른 신학의 형성과 성경 해석을 위하여 필수적임을 알 수 있다. 성화가 칼빈 신학의 중요한 요소임을 감안할 때 개혁주의 해석자의 거룩한 삶은 성경 해석의 결정적인 요인이 된다.

로마서 12장 2절은 우리가 세상을 본받지 말고 마음을 새롭게 함으로 변화를 받으라고 수동태이며 명령형으로 되어 있다. 우리 스스로가 우리 자신을 능동적으로 변화시키고 거룩하게 만드는 힘을 갖고 있는 것이 아니다. 오직 성령님에 의해서 날마다 새로운 사람으로 변화되어 거룩한 삶을 살 수 있다. 바울은 이어서 우리에게 말하기를 하나님의 선하시고 기뻐하

120) 2013.04.21 한국일보. 수원에 사는 최목사는 하와가 먹은 사과 씨앗이 가슴이 뻐다고 설교한 것에 대하여 징계하도록 국가인권위원회가 교단 측에 권고한 것은 적법한 처분이라고 법원이 판결한 보도가 있다. 세상 사람들이 목사들을 무시하는 이유는 바로 너무나 세속적이고 또 깨끗한 모습이 없기 때문이다. 목회자가 무당보다 더 세상적이고 육신적인 삶을 산다면 비난의 대상이 될 것이다.

121) 심광섭, “실천신학으로서의 존 웨슬리의 신학방법론”, 『한국조직신학논총』, 30 (2011): 247-278

시고 온전하신 뜻을 분별하도록 하라고 한다. 하나님의 뜻 곧 하나님의 계시, 하나님의 말씀을 올바르게 해석할 것을 말한다. 바울의 말을 종합하여 말한다면 우리가 성령님의 도우심 안에서 성결한 삶을 살 때 우리는 하나님의 말씀을 바르게 해석하는 참된 해석자로 거듭나게 된다.

5) 성령님의 해석자는 해석에 있어서 성령님의 주도적인 역할을 강조한다. 현대의 급진적인 신학자들은 일반적으로 성령님의 역사를 인정하지 않는다. 그러나 성령님은 그리스도를 믿는 자에게 역사하신다. 성령님과 말씀의 관계에 대하여 루터파는 성령님이 말씀을 통하여서(*per verbum*)만 역사 한다고 하여 성령님이 말씀 안에 구속되는 듯한 주장을 하지만 개혁신학은 성령님이 말씀과 함께(*cum verbo*) 주권적으로 역동적으로 역사하신다고 주장한다.¹²²⁾ 따라서 해석자는 성경 해석 시에 자신 안에서 성령님이 이렇게 주도적으로 역사하시도록 준비해야 한다. 우리는 성령님에 대하여 예민하게 촉각을 세우고 그의 인도하심과 조명하심을 통하여 말씀을 해석할 때 겸허하게 기도해야 할 것이다. 신학을 연구하는 자는 성령님이 충만해야 한다고 강조하는 것은 반론의 여지가 없다. 인간이 자신의 지혜로 모든 학문을 통달했다고 해서 하나님의 계시를 바르게 해석할 수 있는 것은 결코 아니다. 오직 성경의 저자이신 성령님의 도움이 항상 함께 해야 한다. 칼빈은 이해의 영이 하늘로부터 임하는 자가 적절하고 충성스런 하나님의 해석자가 될 수 있다고 했다.¹²³⁾ 참된 해석자가 되기 위해서 성령님의 충만함을 받기 위한 노력은 필수적이다. 김영한 교수는 개혁신학적 사고의 원리는 오로지 성령님에 입각한 사고라고 말한다.¹²⁴⁾ 따라서 구체적으로 성령님에 의한 해석원리들이 방법론적으로 많이 연구되어야 할 것이

122) 김준삼, 『웨스트민스터 신앙고백서 강해』(서울: 도서출판총신, 1996), 30. 참고로 김병훈, “은혜의 방편으로서의 성경: 말씀을 통하여(*per verbum*)와 말씀과 함께(*cum verbo*)”, 제 26차 한국복음주의 조직신학회 정기 논문 발표회(서울: 성결대학교, 2013), 79-93.

123) *Comm. on Gen.*, 41:10, 323.

124) 김영한, 『현대신학과 개혁신학』(서울: 성광문화사, 1996), 557.

다.

6) 교회를 위한 해석자로서 준비가 필요하다. 칼빈의 신학은 어떤 상아탑의 이론을 쌓았던 스콜라주의의 재생을 의미하지 않고 하나님의 교회를 위한 실질적인 도움을 주는 신학의 새로운 전환점을 제공해 주었다. 그의 주석이 바로 이런 실제적인 기독교 공동체를 돕기 위한 목적으로 쓰여졌기 때문에 오늘날도 그 영향은 지속되고 있다. 신학의 목적은 교회를 위한 학문이 되어야 함에는 모두가 동의한다. 기독교 공동체를 위한 해석자로서 준비가 요구된다. 칼빈이 말했듯이 해석자의 최선의 노력은 교회의 공적인 유익을 위하는 것으로 삼아야 한다. 해석자의 메세지를 듣는 자들에게 유익과 도움을 주는 공헌이 요구되기 때문에 이를 위해서 준비해야 한다.

6. 결론

개혁자들의 중요한 유산이며, 동시에 신학적 원리인 오직 성경으로(*sola Scriptura*)는 그들을 참된 성경의 권위의 뿐만이 아니라 성경 해석까지도 올바른 방향과 열쇠를 주었다. 그들은 교회와 사제 중심적 해석을 주장했던 로마 가톨릭교회와 대항하였다. 또한 성경의 명료성에 대한 강조는 개혁자들로 하여금 성경을 성경으로 해석하는(*Scriptura sui ipsius interpretres*) 원리를 제공해 주었다.

칼빈은 성경을 해석할 때 여러 가지 학문적인 방법을 모두 사용했지만 그 어떤 것보다도 성령님의 조명에 의한 해석을 매우 중요하게 간주했다. 오늘날도 많은 성경 해석학 원리가 제시되고 있다. 물론 문학적, 철학적 방법론이 성경 해석에 도움이 되지만 근본적으로 우리가 명심해야 할 것은 성경은 성령님이 진정한 저자라는 사실을 인정하고, 올바른 해석을 위하여 연합한 인간은 그를 의지하여 그의 도우심 속에서 그분의 의도를 본문을 통

하여 설명해 주어야 한다는 것이다. 최고의 성경 해석자란 자신의 인간적인 방법만을 사용하는 자가 아니라, 그 모든 방법들이 성령님의 지배와 조명에 의하여, 성령님의 의도 즉 성경의 참된 저자의 의도를 밝히는 자이다. 칼빈은 성령님의 의도인 성경저자의 의도를 바르게 해석하는 일에 최선을 다했다. 그에게 있어서 저자의 의도란 본문의 참된 의미인데, 본문을 왜곡하지 않고, 진정한 성경적 해석 원리에 근거하여 단순하고 자연스런 의미를 말하는 것이었다. 그가 성경을 해석할 때 자기의 어떤 주관적인 주장이나, 어떤 교리적인 편견을 가지고 본문을 다루지 않았기 때문에 객관적인 방법을 공정하게 사용할 수가 있었다.

여기서 우리는 중요한 교훈을 얻을 수 있다. 칼빈은 자신의 대표적인 두 원리를 성경에 근거하여 찾았다는 것이다. 자신의 원리가 성경에 근거한 확증으로부터 그는 자신의 원리의 정당성을 가지고 분명하게 자신의 해석 원리로 사용하였다. 이런 사실로부터 합법적인 성경 해석 원리뿐만이 아니라 신학의 원리도 성경 자체의 고유한 속성과 원리에 그 뿌리를 두어야 할 것을 보여준다. 물론 다른 학문적 원리를 전적으로 배제하는 것은 아니다. 성경의 이해를 위하여 긍정적인 사용이 검토되어야 함에도 불구하고 신학 원리의 정당성은 그것이 성경에 올바른 기초를 두고 있어야함을 인식하게 된다.

칼빈은 당시의 잘못된 해석자들의 문제점을 정확하게 파악하여, 자신의 합법적인 해석 원리를 그 상황에 맞게 실제적으로 적용한 것을 우리에게 교훈하고 있다. 칼빈의 해석 원리의 동기는 자신의 어떤 능력을 자랑함이 아니요, 상아탑의 이론을 세우려고 힘썼던 것도 아니었다. 오직 하나님의 교회와 독자들에게 실제적인 도움이 되기 위하여 노력했다는 사실 또한 오늘날 우리에게 큰 도전을 준다. 우리는 칼빈이 고별시 제네바 목사들에게 하나님의 영광을 위하여 성경을 충성스럽게 해석하라는 충고를 다시 한번 되새길 필요가 있다.¹²⁵⁾ 오늘날 많은 신학적 문제점을 가진 한국교회에 우리

의 신학도들이 이런 칼빈의 원리를 통해 성경을 올바르게 해석한다면 많은 문제점들이 극복하고 부패하고 왜곡된 삶의 현장을 개혁할 수가 있을 것이다.

125) "Calvin's Farwell to the Ministers of Geneva, April 28, 1564," in *Selected Works of John Calvin: Tract and Letters*. ed., John D. Olin (New York: Harper & Row, 1988), 375.

초기 서간문을 통해 본 칼빈의 목회와 성경해석 :동아시아의 인식사유와 더불어



박건택(총신대 신학대학원 교수, 교회사학)

서론

최근 칼빈 서간집 1권(1530-1538) 번역을 마치면서 필자는 다시 한 번 칼빈의 이미지에 관심을 갖게 되었다. 이미지를 추적하는 일은 역사를 움직인 인물의 내면세계를 들여다보게 할 뿐 아니라 주변 인물 및 사건과의 관계를 통해 그의 인물됨을 파악할 수 있게 해준다. 특히 서간문을 통한 이미지 추적은 한 인물의 사생활을 엿보는 일이기도 하기에 개인적인 흥미도 배제할 수 없다. 게다가 위대한 종교개혁자라는 공적 인물인 칼빈의 내면성과 사생활은 독자의 호기심을 자극하기에 충분하다. 이것은 그를 지나치게 높이 떠받힌다거나 또는 억지로 폄하시키는 부적절함을 교정하여 있는 그대로의 그 자신을 그려내는 데 도움을 주기에 더욱 가치가 있다. 서간문에 나타난 칼빈의 이미지는 단순히 내면성에 국한되지 않는다. 칼빈은 편지들을 통해 자신의 삶의 외연을 표출한다. 험하고 시름한 세상을 향해 나서면서 자신의 존재를 형성해야 하는 필연적 외연 말이다. 본래 고급 지식인은, 그가 원하건 원하지 않건 간에, 모종의 정치-사회적 책임으로 초대받기 마련이다. 그리고 그런 책임 수행은 필경 역사적 평가를 받을 수밖에 없다. 칼빈도 그런 인물이었다. 그는 당시뿐 아니라 지속적으로 긍정적인 건 부정적이건 역사의 평가를 피할 수 없었다.

돌이켜보면 칼빈을 중심으로 이뤄진 필자의 학문적 방향은 이 서양 종교개혁자의 이미지를 추적하는 일과 깊게 관여되어 있었다. 필자는 오래 전 베자의 서간문에 따라 칼빈의 이미지를 묘사한바 있다.¹⁾ 칼빈의 추종자에게 그의 스승은 선지자였다. 필자는 또한 오랜 시간 <칼빈의 자유사상>을 추적하면서 서양 사회에 각인된 칼빈의 삼중 이미지를 들춰냈다.²⁾ 칼빈은 개신교 신학의 교의학자요, 근대문명의 “창설자”며, 자신을 성찰할 줄 아는 경건의 인물이었다. 사실 칼빈의 이미지는 보는 시각에 따라 극명하게 대립되어왔다. 그는 한편으로는 심하게 부정적으로 인식되었고, 다른 한편으로는 지나치게 숭배의 대상이 되었다. 칼빈을 있는 그대로 보려는 시도는 불과 얼마 전의 일이다.³⁾ 그렇다면 동양적 시각에서 칼빈의 이미지를 그리는 것은 어떠할까?

헤브라이즘과 헬레니즘의 융합으로 이뤄진 서양문명에 속한 칼빈을 동양(동아시아)적 인식사유 속에서 읽어내겠다는 생각은 일견 잘못된 선에서 출발하고 있다고 여겨질지 모르나, 사실 동서의 인물 비교는 이미 진행되어왔고⁴⁾ 앞으로는 더욱 활발해질 전망이다. 게다가 서양의 두 전통 외에도 동양사상을 가미해야 하므로 훨씬 힘들고 어려운 작업이 될 것이다.

칼빈은 신앙의 인물이자 동시에 정치적 인물이었다. 그는 신학자이자 또한 법률가였다. 그는 설교자이자 또한 정책입안자였다. 즉 종교적, 정치적, 법률적 고문이었다. 동양식으로 말하면 일종의 책사였다. 물론 서양에는 동양의 책사 같은 존재가 없다. 이것은 서양이 민주제와 공화제를 비교적 빨리 확립시킨데 비해, 동양은 강력한 통치자 밑에 문무를 겸비한 지식인 내지는 사상가가 활동하는 형태를 지녔기 때문일 것이다. 그럼에도 불

1) *Image de Calvin d'après la correspondance de Th. de Bèze*, Dissertation de DEA(1984).

2) “칼뱅의 삼중 이미지”, 칼뱅탄생 500주년기념발표(2009).

3) 물론 “역사적 칼뱅 연구”라는 이름으로 시도된 일련의 저술들에도 여전히 저자의 주관성이 들어 있는 것은 사실이다.

4) 일레로, 김흥영, “존 칼뱅과 이퇴계의 인간론에 관한 비교연구”, in 『도의 신학』, 다산글방, 2000, 231-291.

구하고 제자백가의 유명한 인물들이 통치자로 하여금 보다 나은 정치를 펼치도록 협력한다는 점에서 동서양의 지식인들은 같은 길을 간다. 역으로 정치권력에 협력하지 않고 비판 내지는 은둔의 길을 선택하는 경우도 마찬가지로 있다.

동양의 책사는 치국 이전에 수신을 요구받는다. 수신이 안 된 책사는 욕심으로 인해 국정을 잘못 이끈다. 칼빈은 자신의 수신과정을 명백히 알려주지 않는다. 종교개혁 2세대에 속한 칼빈은 앞선 선배들에 비해 수사나 사제 훈련을 많이 받지 못했고 오히려 인문주의 훈련을 더 받았다고 볼 수 있다. 칼빈이 몽테귀 콜레주에서 스콜라적인 사상 훈련을 받았다면, 그가 인문주의 훈련을 받은 곳은 오를레앙/부르주 법대와 콜레주 루아얌에서다. 그가 치국책의 일환으로 떠나며 자신의 존재를 알린 『세네카 관용론 주석』과 『기독교강요』는 이 훈련의 결과다. 그는 이 훈련 과정에서 깊은 회심을 경험했다. 그렇다고 이 회심이 공자의 30년에 걸친 “독립”과 “불혹”과 “지천명”을 한꺼번에 가져다 준 것은 아니다. 칼빈은 훗날 개혁자로서의 소명을 이때의 회심과 연결시켜 설명한다. 아무튼 남아 있는 칼빈의 최초의 편지들은 인문주의 훈련의 어느 시점이었고 그 방점은 그의 처녀 작품의 출판이었다. 필자는 먼저 칼빈이 정치철학자의 길을 선택하게 되는 과정을 살피고 이어서 그의 통치 이념의 내용을 목회와 성경해석의 관점에서 분석한 뒤 마지막으로 자신의 소명을 가능케 한 그의 내면성을 들여다 볼 것이다.

1. 정치철학자의 길

삶의 승부사

칼빈은 『세네카 관용론 주석』을 자비로 출판하면서 “주사위는 던져졌다”는 카이사르의 말을 인용했다.⁵⁾ 편지의 문맥은 경제적인 파산을 염려하는

어조로 보이지만, 이것은 단순한 장난기어린 수사학으로 받아들이기에는 너무도 운명적 승부사의 고사와 얽혀있다. 물론 이 시기에 칼빈에게 있어서 루비콘 강이라 불릴 수 있는 것이 경제적인 문제일 수 있다. 칼빈은 자신이 경제적 어려움을 잘 견뎌내는 습관을 가졌던 것으로 보인다. 그는 늘 상 돈을 꾸었던 프랑수아 다니엘에게 상환 능력이 없음을 뻔뻔히 농으로 말할 수 있었다.⁶⁾ 어쩌면 경제적 “신용도”를 잃을 뻔했던 니콜라 뒤슈맹에게는 “하루 한 시간도 견딜 수 없는 궁핍”을 막아달라고 요청했으며 장 코프도 채권자 명부에 있을 듯하다.⁷⁾ 가족인 형 샤를르가 오히려 도움이 되지 못했다. 그러기에 칼빈은 자신의 이름이 새겨진 첫 작품이 얼마간 성공하기를 바랐다. 그는 강의 교재로 써달라는 식으로 친구들의 도움을 청했다.⁸⁾ 사방팔방에서 들어오기를 바랐던 금전 회수가 얼마나 이뤄졌는지 알 수 없으나 크게 성공한 것 같지는 않다. 출판 된 지 두 달 후에도 칼빈은 일정한 주거지 없이 지냈다.⁹⁾ 그는 변호사 업무로 생계를 유지한 듯하다.¹⁰⁾

지식인 칼빈을 이렇게 경제적인 면과만 연결시키는 것은 그의 작품 내용이 허락하지 않는다. 칼빈의 내면에는 철학과 법학과 문학을 연마한 지식인으로서 지식세계에 자신의 이름을 알릴뿐만 아니라 나아가, 성급하긴 하지만, 정치사상가의 청사진과 관련되어 있을 수 있다. 실제로 칼빈은 몽모르 가문의 동문인 클로드 드 앙제스트에게 쓴 헌정 서문에서 은근히 유명해지고 싶은 충동을 드러낸다. “사실, 바로 내가 알려지지 않았다는 이 의식이 지금껏 나로 하여금 드러내는 것을 삼가게 했던 것입니다.”¹¹⁾ 또한 칼빈은 세네카가 네로에게 충고하는 글을 주석하면서 은근히 당시의 군주들에게 하고 싶은 말을 섞고 있다고 볼 수 있다. 여기서 기독교도들을 박해했

5) 『칼뱅 서간집』 I권 서신 8(COR, VI/I, 66).

6) 『칼뱅 서간집』 I권 서신 1(COR, VI/I, 41).

7) 『칼뱅 서간집』 I권 서신 5(COR, VI/I, 53).

8) 『칼뱅 서간집』 I권 서신 9(COR, VI/I, 58).

9) 『칼뱅 서간집』 I권 서신 11(COR, VI/I, 73).

10) 『칼뱅 서간집』 I권 서신 12(COR, VI/I, 83).

11) 『칼뱅 서간집』 I권 서신 7(COR, VI/I, 61), 『칼뱅작품선집』 I권, 2.

던 네로는 중세 말 바른 경건에 따라 살려는 복음주의자들을 핍박했던 군주들(일레로 프랑수아 1세)과 중첩된다. 칼빈은 이런 군주들에게 “충고하기란 어렵다”는 플루타르코스의 말로 주석을 시작한다.¹²⁾ 카이사르가 루비콘 강을 건너면서 한 말은 칼빈에게는 정치철학자의 길로 들어서는 운명적인 첫걸음이었던 것이다. 이런 점에서 학자들은 이 책을 한 법학자가 쓴 치국책이라고 평가할 수 있었다.¹³⁾

칼빈은 첫 출사표의 상대적 실패 이후 법률관계 일로 생계를 유지하고 있었고 그런 그를 보면서 프랑수아 다니엘은 칼빈에게 [파리] 주교 밑에서 할 일거리를 찾아주고자 했다.¹⁴⁾ 하지만 칼빈은 자신의 부친이 했던 것과 유사한[그보다 약간 나은 정도의] 직업에 마음을 두지 않은 듯하다. 그는 철저히 기독교 인문주의자의 길을 갔다. 고전 작가 중에서 세네카를 주석한 그는 이번엔 기독교의 교리 가운데 하나인 사후 영혼의 문제를 다뤘다. 이 주제는 아마도 어린 시절에 경험한 모친의 죽음과도 관련이 있을지도 모르나, 서문에 따르면 사후 영혼이 잠자거나 죽는다고 주장하는 사람들에게 미혹된 많은 이들의 요청에 부응한 것이다.¹⁵⁾ 영혼 불멸 사상은 고대 이교 사상이기도 하지만 칼빈은 다만 성경과 교부들의 글로 이 사상을 옹호한다.¹⁶⁾ 사실 이 주제는 로마가톨릭과 별리는 논쟁의 대상이 아니며, 종교개혁이 강하게 주장하는 “신앙의 본질”과도 다소 거리가 있다. 카피토는 이것 이 썩 “인기 있는 주제”가 아님을 지적하고 다툼을 야기하느니 차라리 모든 논쟁에서 물러나도록 권면했다.¹⁷⁾ 하지만 칼빈은 자신의 첫 번째 신학 저술을 서둘러 출판하고 싶었다. 그는 별거 아닌 것으로 소란을 일으킨다고

12) 『칼뱅작품선집』 I권, 16.

13) Heiko A. Oberman, *Initia Calvini: The Matrix of Calvin's Reformation*, Amsterdam, 1991.

14) 『칼뱅 서간집』 I권 서신 15(COR, VI/I, 89).

15) 『칼뱅 서간집』 I권 서신 17(COR, VI/I, 97).

16) 딱 두 군데에서 이름을 언급하지 않은 채, 이교 작가의 사례를 든다. 『칼뱅작품선집』 II권, 102, 140.

17) 『칼뱅 서간집』 I권 서신 18(COR, VI/I, 102-103).

말하는 자들(이중엔 카피토가 있다)에게 “하나님의 진리가…아무리 작은 것이라도 빼앗겨서는 안 된다”고 말한다.¹⁸⁾ 사실 칼빈에게 재세례파는 가법계 볼 대적이 아니었다. 그것은 로마가톨릭과 대등한 위치에 있는 또 다른 대적이었다. 칼빈은 프랑스 왕에게 종교개혁의 신앙을 변호하는 글에서 마귀의 두 가지 방책을 다음과 같이 피력한다. “인간들의 폭력과 힘으로는 참된 씨를 뿌리 뽑고자 애쓰며, 또한 가라지로는, 할 수 있는 한, 참된 씨를 밀어내어 그것이 성장하고 열매 맺는 것을 방해하고자 합니다.”¹⁹⁾ 즉 로마가톨릭은 폭군이요 재세례파는 가라지다.

『영혼 수면론 논박』 초판 탈고와 더불어 어느 시점에 칼빈은 “갑작스런 회심”을 경험했다. 이 회심의 내용이 어떤 것이라 하더라도, 그것이 칼빈으로 하여금 정치철학자의 길을 가는 것을 막지 못했다. 칼빈의 『기독교강요』도 어떤 면에서 치국책의 일환이다. 이것은 『기독교강요』의 마지막 부분인 “국가론”이 첫 판부터 마지막 판까지 크게 변화 없이 삽입되어 있다는 데서 입증된다. 또한 현정 서한을 프랑수아 I세에게 바친 것도 근거가 된다. 당시 지식인들이 왕에게 자신의 책을 헌정하는 것은 흔한 일로서²⁰⁾ 이것은 일종의 유세에 해당된다. 물론 칼빈이 프랑스 왕에게 쓰임을 받겠다는 의지를 가졌던 것은 아니다. 칼빈 가문은 부친이 누아용 성당의 참사회 직원이 될 때까지 우아즈Oise 강변에서 대대로 뱃사공 노릇을 했다. “민중의 대열에서 출생한 보통 사람”²¹⁾인 칼빈이 신학 예비 공부와 법학을 마쳤다고 해서 왕에게 등용된다는 것은 불가능했다. 그에게는 정치적, 경제적 배경도 없었다. 그가 비밀 수 있었던 언덕은 교회 직원에 불과했던 아버지가 전부였다. 그래도 제라르 코뱅은 자신의 둘째 아들을 위해 성직록을 따낼 수 있었고, 이 아들이 파리에서 공부할 수 있도록 몽모르 가문과 엮을 수 있었

18) 『칼뱅 서간집』 I권 서신 21(COR, VI/I, 123), 『칼뱅작품선집』 II권, 43.

19) 『칼뱅 서간집』 I권 부록 1(*Institution de la religion chrestienne*/1541, 2008).

20) 일레로 츠빙글리

21) 『칼뱅 서간집』 I권 서신 7(COR, VI/I, 60), 『칼뱅작품선집』 I권, 8.

다.²²⁾ 칼빈 자신이 영향력 있는 몇몇 가문들(대표적으로 코프Cop 가문)과 그리고 오를레앙의 몇몇 친구들(대표적으로 프랑수아 다니엘)과의 교분이 있었다 하더라도 그것이 그의 신분의 운명을 바꾸어놓을 정도는 아니었다. 태생적 한계를 가졌던 후원자인 아버지를 잃은(1531) 후 칼빈은 스스로 미래를 개척해야 했고 그 '출사표'가 『세네카 관용론 주석』이었으며, 이것을 자신의 초기 학문 형성에 생활과 환경적으로 결정적인 도움을 준 몽모르가 문에게 바쳤다. “이것은 나의 나 된 모든 것과 내가 가진 모든 것이 당신에게 빚진 것이기 때문일 뿐만 아니라, 나아가, 내가 소년으로 당신의 집에서 교육받고 당신과 함께 같은 공부를 시작했을 때, 내 삶의 첫 교육과 문학에 있어서 매우 고귀한 당신 가정의 은혜를 입었기 때문입니다.”²³⁾

칼빈이 왜 세네카를 선택했으며 그것도 하필이면 『관용론』을 주석했는가? 그 이유는 무엇보다도 에라스무스가 이 고전을 두 번씩이나 다시 편찬해내면서 다음에는 누군가가 이것을 주석하기를 바랐기 때문일 것이다. 하지만 그것만이 전부는 아니다. 어쩌면 칼빈은 기독교 사회에서 참된 경건을 추구하는 사람들이 박해당하는 것을 보면서 마치 이교 사회에서 기독교도가 박해당하는 모습을 연상했을 것이고, 그것은 통치자 네로에게 세네카가 충언한 것처럼 당시의 통치자에게 충언할 필요를 느꼈을 것이다. 엄밀하게 보면 칼빈은 이 주석을 프랑스 왕에게 헌정했어야 옳다. 하지만 이것은 고전에 대한 주석일 뿐 자신의 사상이 담겨 있는 저서가 아니었다. 게다가 자신의 명성이 그럴 위치도 아니었다. 그럼에도 불구하고 이 주석 안에는 미래의 개혁자가 갈 정치철학과 윤리의 일면이 들어있다. 필자는 이것을 자유, 정의, 사랑의 관점에서 풀어본 바 있다.²⁴⁾ 정작 칼빈이 세네카와

22) 테오도르 드 베즈는 이렇게 말한다. “(칼뱅의) 부친은 판단력과 분별력이 있는 인물이어서, 주변 영주들의 가문에서 필요로 했다. 이런 이유에서 그의 아들은, 어렸든 부친의 희생의 대가로, 보다 낮고 자유스럽게 몽모르 가문의 자녀들과 어울려 성장했다. 그는 파리에서 공부하기위해 그들과 동행했다”(『칼뱅의 여호수아서 주석』, “서문”, 제네바, 1565).

23) 『칼뱅 서간집』 I권 서신 7(COR, VI/I, 61), 『칼뱅작품선집』 I권, 7.

24) 『칼뱅작품선집』 I권, 서론 참고.

같은 역할을 하게 되는 것은 훗날 기독교 통치 이념서의 역할을 하게 될 『기독교강요』를 쓰기 시작하면서였던 것이다.

제네바 책사 칼빈

칼빈이 정치 영역에서 책사로 받아들여진 것은 막 종교개혁 진영으로 넘어온(1536. 5. 21) 제네바에서다. 이 개혁을 이끌어 낸 파렐은 『기독교강요』의 저자를 제네바 시에 천거했고²⁵⁾ 시의회는 그를 “저 프랑수아”로 기록했으며(1536. 9. 5) 그에게 “성경 교사”의 직분을 주었다. 이듬해 칼빈은 자신을 “제네바 교회 신학 교수”라고 소개했다. 종교와 정치가 분리되지 않았던 16세기 제네바에서 초반의 칼빈은 파렐을 보좌하는 보조 책사였다. 그는 아직 말씀을 전하는 직분을 맡지 않았다. 제네바는 아직 뚜렷한 종교 이념과 정책을 갖추지 못한 채 베른의 지도를 받고 있었다. 칼빈은 죽음을 눈앞에 두고 이 시기를 회상하면서 “소란스러웠다”en tumulte고 말한다. 파렐과 칼빈이 첫 번째 제네바 사역을 실패한 이유는, 베른과의 신학적/언어적 갈등 가운데서, 이 불어권 자유 도시에 확실한 종교/정치적 이념을 주지 못했기 때문이다.

이렇게 볼 때, 초기 신학/의식 논쟁들은 곧 통치 이념과 관련되기도 했다. 카롤리는 초기 논쟁의 중심에 있었다. 베른 시의회는 기존의 비례를 보조로 밀어내고 카롤리를 책사로 책봉하여(카롤리는 집 외에도 비례의 세 배 연봉을 받았다) 로잔으로 보냈으며, 로잔의 목회자회는 그를 받아들였다. 카롤리가 교황의 태도로 로잔대회를 소집하자, 제네바에서 목회자회를 구성한 파렐과 칼빈은 분노하여 이런 베른과 로잔의 행위에 부당함을 지적했다.²⁶⁾ 이에 카롤리는 비례와 파렐과 칼빈을 아리우스주의자로 단죄했고 제네바 목회자들은 로잔의 ‘교황’이 죽은 자를 위한 기도를 지지한다고

25) 칼뱅은 프랑수아 다니엘과 그 친구들도 개혁 진영의 목회자이 대열에 합류하기를 은근히 권했다(『칼뱅 서간집』 I권 서신 24: COR, VI/I, 135).

26) 『칼뱅 서간집』 I권 서신 26(COR, VI/I, 147). “Colloquia ereximus per Christum.”

반박했다. 그리하여 진정한 아타나시우스를 가리는²⁷⁾ 장기간의 소송으로 들어갔고 결국 제네바 목회자들이 승소했다. 베른 치리회(콘지스토틀리움)²⁸⁾ 카롤리의 기소가 부당함을 선포했고 이 사람은 최종 소환에 불응하고 도피했다.²⁹⁾

헤브라이즘에 대한 칼빈의 해설은 프로테스탄트 사회에서 점점 인정을 받게 되었다. 『기독교강요』는 1년도 안 돼 출판업자에게 재판 내지는 수정판의 욕심을 갖게 했으며,³⁰⁾ 고국 프랑스에는 많은 칼빈 모방자들Calvini imitatores을 만들어냈는데, 푸아티에의 한 교수는 프랑스에서 『기독교강요』를 구할 수 없는 것을 한탄했다.³¹⁾ 하지만 한편으로 프랑스 안에는 개혁신앙은 인정하면서도 스스로를 위장하고 미사에 참석하는 무리들이 있었다. 훗날 니고데모파로 불리는 이 사람들을 향해 칼빈은 두 편의 공개서한을 쓰면서 자신을 예언자로 제시했다. 종교적으로 부패한 유대 사회와 전면 개혁이 필요한 고국의 형편을 대비시키면서 이 프랑스 개혁자는 에스겔의 심정을 갖고 말했던 것이다.³²⁾ 칼빈은 특별히 프랑스 사람들을 위해 불어로 된 요약 기독교강요를 작성했고 거기에 『제네바 신앙교육서』라는 이름을 붙였다. 이와 같이 라틴어로 된 『기독교강요』(1536)와 불어로 요약된 『신앙교육서』(1537)는 불어권 개혁신학의 토대가 되었고 그 저자를 책사로 삼는 국가의 통치 이념이 될 것이었다. 하지만 독일어권 개혁신학과 연대하기 위해선 많은 시간을 필요로 했다. 아직 사상이 무리되지 않은 칼빈이 제네바의 책사로 인정받기에 미흡했기도 했지만, 기본적으로 그의 통치 이념을 이 레만 호의 도시가 받아들이기에는 시기상조였다.

27) 『칼뱅 서간집』 I권 서신 37(COR, VI/I, 212).

28) Consistorium. 독일어로는 Chorgericht 또는 Ehegericht라고 불리는 감독치리회는 베른에서 1528년 5월에 설립되었다. 위원은 시의회에서 2명, 시민 가운데서 2명, 그리고 목사 2명 등 총 6명으로 구성되었고, 주로 월, 수, 금요일 오전 설교 직후 모였다(COR).

29) 『칼뱅 서간집』 I권 서신 36(COR, VI/I, 205).

30) 『칼뱅 서간집』 I권 서신 32(COR, VI/I, 188).

31) 『칼뱅 서간집』 I권 서신 33(COR, VI/I, 192).

32) 『칼뱅 서간집』 I권 서신 28(COR, VI/I, 151); 『칼뱅작품선집』 II권, 200.

비록 카롤리의 문제는 일단락되었으나, 삼위일체의 관례와 화법을 놓고 베른과의 갈등은 1537년 내내 여전히 있었다. 사실 파렐과 칼빈은 성경에 없는 이 용어들의 사용에 대해 다소 유보적이었고 이에 대해 베른 시의회는 다소 위협적인 편지를 써 보냈다. 그럼에도 불구하고 제네바 개혁자들은 이미 자신들의 신앙고백서에 용어들을 수용했음을 말하고 하지만 이런 문제로 다른 사역자의 사임 여부를 결정하지 않겠다고 답했다.³³⁾ 칼빈은 바젤과 스트라스부르, 그리고 취리히의 종교지도자들과 지속적으로 편지를 교환하면서 자신의 입장을 명백하게 해나갔고 급기야 불어판 『신앙교육서』를 라틴어로 옮긴 제네바 카테키스무스를 펴냈다. 그리고 헌정 서한에서 삼위일체에 관한 신앙이 명백히 고백되고 있음을 지적한다. 칼빈은 제네바 시의회와 협력하여 이 신앙고백서를 유대 백성이 행했던 것처럼(대하 15:14) 언약의 법으로 삼았다. 이점에서 제네바 개혁자들은 자신들을 언약의 중재자internuntius foederis라고 부를 수 있었다.³⁴⁾ 칼빈은 목사 pastor와 설교자concionator를 구분하면서, 목사의 역할을 설교를 포함한 제반 행정으로 확대한다. 이 행정에는 교회의 자유에 해당되는 수찬정지(출교)권과 교구 분할권이 포함된다. 목사는 이 일을 위해 목회자 모임과, 국가와 교회의 지도자들이 함께하는 공동 치리회를 만들어 사회 전체를 개혁하는 일에 관여하는 존재였다.³⁵⁾ 마르틴 부셔가 칼빈을 스트라스부르로 초대하면서 “작은 목회사역”이라 말할 때³⁶⁾ 그것은 단지 200명도 안 되는 교구민의 숫자만을 의미한 것이 아니라 도시 및 제국 전체와 관련하여 할 일이 작다는 의미이기도 하다. 아무튼 이것이 우리가 목사를 책사로 부를 수 있는 이유다.

칼빈이 제네바에서 책사를 포기하고 추방된 이유는 시의회가 자신의 개혁 프로그램을 따르지 않고 베른을 추종했기 때문이다. 상황은 베른/제네

33) 『칼뱅 서간집』 I권 서신 42, 43(COR, VI/I, 244, 247).

34) 『칼뱅 서간집』 I권 서신 50(COR, VI/I, 287).

35) 『칼뱅 서간집』 I권 서신 56(COR, VI/I, 330).

36) 『칼뱅 서간집』 I권 서신 74(COR, VI/I, 421). “parvo ministeriolo.”

바 집권자들 대 칼빈/파렐의 대결이었다. 제네바 시의회가 베른의 예배의식을 채택하고(3.11) 개혁자들을 불러온 스위스 교회들의 대회인 로잔대회(3.31-4.4)에 보내기로 결정했는데(3.26) 이들은 참석하지 않았다. 베른은 이들에게 로잔대회의 결정사항 따르도록 요구했는데, 그 내용은 세례수반에서 세례의식 거행, 성찬 시 무교병사용, 4축일 준수였다.³⁷⁾ 게다가 시의회의 결정을 어기고 부활주일(4.21)에 성찬식을 거행하지 않았다. 칼빈은 교회의 자유에 속한 전자의 아디아포라의 문제와 수찬정지라는 교회 고유의 치리권에 속한 후자의 문제를 구별하여 설명한다.³⁸⁾

칼빈은 3년간의 스트라스부르의 사역을 거쳐 더욱 탄탄한 이론을 다지고 제네바로 되돌아오게 된다. 하지만 그의 정치철학의 기반은 이미 세워져 있었고 그것 위에 그는 치국평천하의 외연을 확대한다.

2. 칼빈의 정치철학

칼빈의 정치철학이 무엇인지 말하기에 앞서 제네바 종교개혁자 이전의 경우들을 먼저 살펴보기로 한다.

칼빈이전의 정치철학

칼빈의 통치 이념을 이해하기 위해서 양 문명을 공시적으로 읽어보자. 서양의 뿌리인 그리스-로마 문명의 절정은 알렉산드로스 대왕이 인도를 침공하던 BC 326년과 옥타비아누스가 아우구스투스가 되던 BC 27년이였다. 비록 그리스와 로마가 민주제와 공화정을 만들어냈지만 그 중국은 전제국가였다. 이에 비해 황허문명은 중원 전체를 통일시킨 진시황제와 유방으로 대변되는 진한 시기(BC 221-AD 220)에 제도를 확립시킨다. 이 시

37) 4축일은 성탄절, 그리스도 할례제(1.1), 성 수태고지제(3.25), 그리스도 승천제(부활절후 40일째 되는 목요일)이다—『칼뱅 서간집』I권 서신 63(COR, VI/I, 373).

38) 『칼뱅 서간집』I권 서신 64(COR, VI/I, 463).

기까지 양 문명은 인류의 가장 탁월한 현자들을 배출했다. 플라톤, 아리스토텔레스, 키케로, 세네카, 노자, 장자, 공자, 맹자, 순자, 한비자, 등등. 흔히 말하듯이, 서양문명과 동양문명의 차이 가운데 하나는 전자의 중심이 이동한 데 비해 후자의 중심은 중원에 멈춰있다는 데 있다. 혹 어떤 이들은 이 차이를 서양문명의 우월적 특성으로 설명하지만,³⁹⁾ 이 입장이 최종 인정을 받기 위해서는 현대 중국의 G2 부상을 설명할 수 있어야 한다.

그보다 진정 서양문명을 논함에 있어 유대-기독교의 정치적 이념화를 빼놓을 수 없다. 고대의 콘스탄티누스(313)와 중세의 샤를마뉴(800)로 이어지는 서양의 황제들은 기독교를 통치이념으로 삼고 일개 국가 이상으로 커져버린 성직자 중심의 종교지도세력(교황청)과 협력하지 않을 수 없었다. 황제와 왕들이 가졌던 기독교 통치이념이란 무엇인가? 이들에게 기독교 지도세력은 어떤 통치이념을 제공했는가? 그것은 무엇보다도 일치된 교리였다. 교리의 단일화는 정치가에게나 성직자에게 공히 중대한 요소였다. 따라서 기독교의 창설자의 삶의 모방은 일부 수사들과 이단들의 몫이었다.

서양문명이 세계를 지배하게 된 것은 중세의 닫힌 기독교세계에서 벗어나면서다. 소위 르네상스 문명이라고 부르는 근대는 고대 사회의 부활이었고 칼빈은 이 문명의 초기에 활동했다. 16세기 초반은 동아시아에서 명나라의 10대(1505-1521), 11대(1521-1567) 황제, 조선의 중종(1506-1545), 명종(1545-1552), 선조(1552-1608) 시대에 해당한다.

이 시기의 서양의 기독교 인문주의자는 헬레니즘과 헤브라이즘을 통합시킬 줄 아는 자였다. 난세 중의 난세인⁴⁰⁾ 15세기 말과 16세기 초 『군주론』을 쓴 마키아벨리는 기독교적인 이상에 따른 정치의 불가능을 잘 알고 있었기에 기독교 인문주의자가 아니다. 그는 기독교적이고 스토아주의적인 군주의 의무를 비판했다. 그가 키케로의 『의무론』을 반박한 것과 칼빈이 세

39) 남경태, 『역사』, 2011.

40) “오늘날 우리는 인간의 생각을 완전히 초월한 대격변을 밥맛으로 보고 있다”(『군주론』, 25장)

네카의 『관용론』을 지지한 것은 대비된다. 『군주론』은 그가 로마의 역사를 통해 통치의 지혜를 얻고, 메디치 가문에게 책사로 발탁되기를 바라면서 쓴 책이다. 마키아벨리는 헌정사에서 대놓고 자기를 발탁해달라고 애원한다.⁴¹⁾ 난세를 풀기 위해 그가 선택한 방법은 “고대 로마의 정치가와 철학자들에 의해 펼쳐진 인간 본성에 대한 성찰”⁴²⁾이었다. 하지만 그에게는 처음부터 헤브라이즘의 고전 연구는 없었다. 따라서 종합도 없다. 마키아벨리는 사보나롤라의 “광기”를 목도했다. 그에 따르면 이 피렌체의 예언자는 주장하지 않았기 때문에 실패했을 뿐이다. 흔히 마키아벨리를 동아시아의 한비자와 비교하는 것은 피렌체의 공화정을 꿈꾼 인문주의자에게서 법가의 세치와 술치를 발견하기 때문일 것이다. 하지만 그에게는 통치이념의 중요한 요소인 종교적 측면이 없다.

이에 비해 에라스무스는 헤브라이즘과 헬레니즘의 절충에 성공했다. 다만 수사 출신의 기독교 인문주의자답게 그리스도의 삶과 교훈으로 결론을 맺었다. 그의 영성은 그 이전의 데보티오 모데르나와 유사한 모습을 보인다. 사유재산 폐기를 주장한 토마스 모어 역시 여기서 크게 벗어나지 않는다. 동서를 막론하고 고대 성현들은 네 것 내 것이 없는 공동체 사회를 제안했다. 플라톤이 그랬고 공자가 그랬다. 이것은 예수의 가르침이기도 했다. 하지만 이런 유토피아는 애초부터 치국 이념에 적합하지 않다. 예수는 제자들을 통해 하나님의 나라를 건설하고자 했지만 결국 “빌라도에게 고난을 받았다.” 산상설교의 정치학을 주장하는 사람들은 어느 시대건 세상의 적응불능자로 여겨진다. 훗날 재세례파가 이 극단을 지향한다. 성현들의 정치이념은 동서양을 막론하고 황금시대에나 어울린다. 일례로 고대 중국의 요순시대 말이다. 공자는 그런 시대로의 회귀를 갈망했고 맹자는 그런 공자의 사상을 더욱 강화했으나 그들을 발탁하는 군주는 별로 없었다. 오히려 사유 재산을 인정하고 세속 귀족을 영적 존재로 여겨 그들에게 통치

41) 김상근, 『마키아벨리』, 21세기북스, 2013, 231 재인용.

42) 김상근, 『마키아벨리』, 24.

권을 부여한 루터가 치국을 위한 책사에 적합했다.

그렇다면 칼빈의 입장은 어떤 것일까? 칼빈은 마키아벨리의 현실주의와 기독교 인문주의의 이상주의 중간을 지나가는 것으로 보인다. 동아시아적인 인식 사유로 말할 때 칼빈은 순자와 한비자를 겸한 법가사상가로 평가될 수 있을 것이다.

법가 사상과 융합된 기독교⁴³⁾

동아시아에서 치국은 수신제가를 마친 지식인으로서 꿈꾸는 다음 단계다. 지식인은 통치자나 군주에게 통치의 정책과 방향을 제공함으로써 자신의 이념을 실현한다. 치세에는 공맹의 유가 사상이 채택될 수 있으나 난세에는 법가 내지는 병가 사상이 유용하다. 인의仁義 정치보다 높은 이상인 도道の 정치를 주장하는 도가 사상가는 차라리 종교인에 해당된다. 물론 유가 사상에 종교적 측면이 없지 않지만 도교에서만 못하다. 이는 노자보다도 장자에게서 더욱 분명해진다. 고대 중국에서 불교는 외래 종교이지만 불가 사상이 오랜 동안 정치 철학으로 채택되기도 했다. 14세기 말과 15세기 초의 서유럽은 난세였다. 앞에서 보았듯이 데보티오 모데르나와 에라스무스의 “그리스도의 모방”이라는 이상은 난세의 현실 정치에 어울리지 않는다. 중세의 수도회 전통에서 있는 이 입장은 불교의 한 부류와 견줄 수도 있을 것이다. 토마스 모어의 유토피아도 마찬가지다. 플라톤의 이상 국가는 공자의 대동 사회와 마찬가지로 일종의 공산 사회다. 이런 사회는 심지어 교회에서도 불가능하다. 재산공유를 교회의 표지 가운데 하나로 삼은 것은 재세례파다.

동양적 시각으로 칼빈은 제자백가 가운데 아마도 법가에 가까울 것이다. 법가는 불교, 유교, 도교에 비해 매우 현실적이고 실용주의를 표방하는 입장이다. 앞에서 말했듯이 치국책과 관련해서 칼빈은 순자나 한비자와 비교

43) 참고문헌: 풍우란, 『중국철학사』, 상/하, 까치, 1999; 이종텐, 『백가쟁명』, 에버리치출판사, 2010; 신동준, 『한비자』, 인간사랑, 2012.

될 수 있을 것이다.

칼빈이 에라스무스나 토마스 모어의 유토피아를 말하지 않고 부패한 인간 본성에서 출발하여 제도를 논하는 것은 순자가 공맹 사상(유토피아적임)과는 달리 성악설을 주장하면서 치국을 말하는 것과 일맥상통한다. 칼빈이 새 제도를 수립할 때 그리스의 공화정과 로마의 법을 도입하는 것은 한비자가 한나라 왕에게 법치(세勢, 술術, 법法)를 권하는 것과 비교될 수 있다. 한편 법의 정신이자 이념인 종교적 측면을 간과한 마키아벨리에 대한 언급이 칼빈에게서 거의 발견되지 않는 것은 제네바 개혁자의 출발이 피렌체의 인문주의자와 얼마나 다른지를 알 수 있게 해준다. 칼빈에게 있어서 종교적 측면이 하나님에게서 출발한다면, 제도적 측면은 인간에게서 출발한다. 인간의 부패한 본성에 대한 성찰은 수신뿐만 아니라 치국을 위해서도 필수적이다. 어찌 보면 칼빈에게는 노자, 순자, 한비자로 이어지는 연결선이 있다. 법가 사상에는 종교적 측면인 노자의 도치와 순자의 예치가 배제되어 있지 않다. 그럼에도 불구하고 유묵, 노장이 모두 백성 중심의 정치사상을 갖는 반면, 법가는 군주 입장의 정치사상을 표방한다. 칼빈에게는 통치자 중심의 정치이념을 기본으로 하면서 백성 중심의 저항사상이 있다.

『기독교강요』(1536)는 처음부터 이 성찰을 담고 있다. 신지식과 인간 지식이라는 이중 구조의 구성을 알리는 첫 서두는 하나님과 인간에 대한 성찰이 변증법으로 전개될 것을 예고한다. 이 책에서 도와 예禮와 법이 찾아질 수 있어 보인다. 구체적으로 도식화 시키자면, 도와 신론, 예와 인간론, 법과 제도론을 비교해볼 수 있다. 일례로, 하나님은 그 근원이 끝이 없는, 그래서 그분 자신의 계시로서만 파악할 수 있는 존재로서 그 이름조차(“스스로 있는 자”) 이해하기 어려운데, 이런 종교성이 도덕경의 첫마디(道可道非常道 名可名非常名)에서 발견된다.

아무튼 『기독교강요』는 칼빈을 책사로 삼은 도시/국가의 종교이념이자

통치이념이 될 텍스트다. 제네바는 칼빈을 끌어들이는 순간 루터와는 다른 통치 이념을 받아들이는 문제를 안고 있었다. 그런데 아직 무르익지 않은 치국책은 실제적 적용에 어려움이 있었다. 프로테스탄트 신학의 기본 원리는 갖추었으나 유형 교회 이론이 결여되었고 따라서 영권과 세속권 사이의 관계가 명확하지 않았다. 초판에서 칼빈은 그리스도인의 자유라는 제목으로 기존 사회의 종교/통치 이념에 이의를 제기하는 정도였다. 이런 상황에서 스위스 개혁교회에 루터적인 입장을 받아들여자는 소위 비텐베르크 일치(1536. 5. 21)의 도입 시도가 있었는데, 이것은 마르부르크 회담(1529) 이후 잠잠했던 루터파와 개혁파 사이의 일종의 연합운동이다. 여전히 마르틴 부셔를 비롯한 스트라스부르 신학자들은 중재자 역할을 했으며 일부 베른 목회자들이 이에 동조했다. 쿤츠가 동조자라면 메간더는 반대자였다. 이 시도는 메간더를 추방함으로써 성공하는 듯 보였지만 취리히 대회에서 강력한 반대에 부딪혔으며 중재 역할을 한 부셔도 비난의 대상이 되었다.⁴⁴⁾

개혁교회의 목회현장

제네바에서 추방된 후(1538.4.23) 칼빈은 잠시 책사 일을 멈추고 바젤에 머물면서 사태의 추이를 예의 주시한다. 프로테스탄트 교회 목회 현장에 가톨릭 통일천하의 붕괴 이후 일종의 백가쟁명처럼 많은 책사들이 군주와 시당국의 눈에 들어 벼슬을 얻고자 유세 내지는 책략을 썼으나 비교적 일찍 지역마다 각기 탁월한 책사들을 배출했다. 독일 프로테스탄트 사회에서는 루터를 책사로 삼은 군주가 주도권을 잡고 주로 자신의 영토를 이끌었다면, 스위스의 프로테스탄트 도시들과 스트라스부르는 다양한 목소리

44) 『칼뱅 서간집』 I권 서신 51(COR, VI/I, 294-295). 부셔와 카피도가 비텐베르크 일치를 중용하기 위해 참석한 1537년 가을 대회synod에서, 부셔는 메간더의 성찬 이론에 대해 공격했다. 토론 중 메간더는 자신의 Catechismus에서 밝힌 입장을 비텐베르크 일치에 맞게 고칠 의향을 보였고 대회가 끝난 뒤 부셔는 그 작업을 도왔다. 메간더는 현저히 바뀐 자신의 입장에 불만을 품고 시의 회에 호소했으나 오히려 12월 24일 공직을 박탈당하고 베른에서 추방당해 취리히로 갔다(1538년 2월 초)(COR).

를 내는 개혁자들로 넘쳤다.

불어권 스위스를 지배하고 있던 베른에서는 한동안 쿤츠의 지휘 하에 목회자들이 도시를 섬겼다. 칼빈은 두 가지 이유로 이 인물을 부적합하게 평가했다. 쿤츠는 개혁신학을 바르게 적용할 수 없는 인물이었을 뿐 아니라 일처리를 합리적으로 처리하지 못하는 미친 짐승이었다는 것이다. 물론 인물 평가는 상대적이다. 쿤츠가 불어권 지역에서는 마땅치 않은 인물이었지만 독일어권 스위스 입장에서는 활용도가 있었다. 바젤의 그리나이우스는 쿤츠를 호의적으로 보았다. 비록 쿤츠가 품행에 있어서 상당한 문제를 갖고 있지만 그것이 그를 내쳐야 할 이유는 못되었다. 그는 “그쪽의 학자들에 의해 철저히 비난받는다라는 이유로, 바로 그것 때문에, 내가 현명한 형제를 경멸해야한다 단 말입니까?”라고 반문했다.⁴⁵⁾ 이런 상황은 카롤리의 경우의 재현과도 같은 것으로 그리나이우스는 카롤리를 칼빈과 동일한 자신의 친구로 여겼다.⁴⁶⁾ 한편 칼빈은 카롤리를 “버릇없게 사나운”, “말썽장이”요 “작은 짐승”이라고 불렀다.⁴⁷⁾

취리히가 베른에서 면직된 목회자 메간더를 받아들인바 있기에 (1538.2.2), 칼빈은 불링거와의 연대를 꺾어야 했다. 그와 파렐은 취리히 목회자들에게 비밀스러운 장문의 편지를 써서 자신들의 면직되는 과정과 그들의 후임들의 인물됨에 대해 솔직하게 털어놓았다. 이 사람들 역시 카롤리나 쿤츠와 다를 바 없었다. 4명의 후임자들 가운데 세 사람을 하나씩 열거하면서 모두 목자의 탈을 쓴 간교하고 방탕하며 거만한 자들이라고 딸 잘라 말한다.⁴⁸⁾ 장 모랑의 제네바 입성은 가관이었다. 그는 많은 기병의 호

45) 『칼뱅 서간집』 I권 서신 58(COR, VI/I, 336-337).

46) 『칼뱅 서간집』 I권 서신 38(COR, VI/I, 216).

47) 『칼뱅 서간집』 I권 서신 30, 31(COR, VI/I, 174, 181).

48) 『칼뱅 서간집』 I권 서신 68(COR, VI/I, 390-391). 세 사람의 이름은 Jacques Bernard, Henri de la Mare, Jean Morand이며, 나머지 한사람인 Antoine Marcourt는 비교적 우호적으로 평가된다(서신 87).

49) 『칼뱅 서간집』 I권 서신 78(COR, VI/I, 437).

50) 『칼뱅 서간집』 I권 서신 83(CO, Xb, 249; Herminjard, V, 115).

위 하에서 부인과 시녀를 데리고 왔다.⁴⁹⁾ 모랑의 추잡한 행위는 계속 이어져서 우리의 서간집을 메운다.⁵⁰⁾ 심지어 이들 사이에서 지배권을 놓고 쟁탈전이 벌어졌으며 목사 부인들의 경쟁도 결들여졌다.⁵¹⁾ 목사들 사이의 비방은 싱거울 정도였으며, 파렐은 이들이 “주님의 말씀을 내놓지 않고 오히려 검을 지니고 다닌다”고 말한다. 그러나 무엇보다도 포르나투스 목사 부부가 시각장애인 목사 엘리 코로에게 행한 것보다 더 악한 것은 없다. 모종의 보복 조치로 코로는 독살 당했다. 보복적 차원에서 목사가 목사를 독살한 사건이 종종 있었다는 것은 의심의 여지가 없다.⁵²⁾ 흉악하고 부당한 자들이 목회사역에 천거되는 것을 보면서 탄식한 파렐의 말은 당시 개혁교회의 목사 세계의 현실을 정확하게 보여준다. “오, 야망이여, 너는 도대체 얼마나 많은 괴물을 만들어낼 것인가!” 최고의 덕목을 보여야 할 개혁교회는 아직 개혁되지 않았다. 이런 난세에 칼빈은 법가사상가로 옷을 입고 그에 맞는 목회와 성경해석을 시도해야 했다.

3. 목회와 성경해석의 관계

칼빈의 목회는 위에서 말했듯이 단순한 설교 사역만이 아니다. 그의 목회는 교회만을 위한 것도 아니다. 그것은 또한 치국을 위한 것이다. 교회와 국가, 또는 종교와 정치가 분리되지 않은 상태에서 종교는 정치이념의 역할을 수행한다. 따라서 이런 사회에서 목회란 국가를 위한 것이며 성경의 목회적 해석이란 결국 국가의 통치이념을 위해 봉사할 수밖에 없다. 칼빈이 수행한 목회는 우선적으로 제네바 개혁교회를 설립하는 것이었으며, 다음으로 정치와 경제적인 면에서 제네바 공화정에 결정적인 도움을 주는 일이었다. 이와 같은 목회사역이 칼빈의 성경해석의 일부를 낳은 것이 사실이다.

51) 『칼뱅 서간집』 I권 서신 76(COR, VI/I, 429).

52) 『칼뱅 서간집』 I권 서신 87(CO, Xb, 262; Herminjard, V, 149).

하지만 칼빈이 목회사역으로 부름받기 이전에 성경을 통해 얻은 깊은 통찰은 그를 회심으로 이끌었고 이 과정이 칼빈의 수신修身 기간을 이룬다. 물론 칼빈의 수신은 성경연구만으로 이뤄진 것은 아니다. 그리스-로마 고전도 분명 한몫했음에 분명하지만, 그럼에도 불구하고 그를 결정적으로 뒤바꿔 놓은 것은 성경의 구원 계시에 대한 순종적 이해다. 그러므로 칼빈의 치국을 위한 성경해석에 앞서 자신의 수신을 위한 성경해석이 어떤 것이었는지를 먼저 보자.

수신과 성경 묵상

현존하는 칼빈의 최초의 편지들은 1530년대 초, 오를레앙과 부르주에 서 함께 법학을 공부하던 친구들 간에 주고받은 것들이다. 친구들은 주로 경제적으로 신세를 진 프랑수아 다니엘과 니콜라 뒤슈맹이다. 20대 초반의 이 프랑스 인문주의자는 그 또래 청년들이 가질 수 있는 자유분방한 면이 없지 않다. 엄격한 부친의 임종 앞에서 친구에게 보내는 진한 우정 표현은 묘한 대조를 이룬다. 초기 서간문에 나타나는 칼빈의 첫 번째 이미지는 무엇보다도 철학과 법학과 고전문학을 공부하고 독학으로 신학을 연구한 청년 인문주의자가 자신의 일생을 좌우할 수 있는 출사표를 던지는 모습이다. 따라서 이 시기에 칼빈이 자신의 덕성 수련을 위해 그리스-로마의 고전을 이용했다는 것은 명백하다. 이와 같이 칼빈의 수신은 당연히 서양 인문학적인 주제들인 자유, 정의, 사랑에 대한 성찰과 관계한다. 이 성찰은 그의 처녀작품에 잘 드러나 있다.

하지만 칼빈은 그의 고전 성찰에서 심오한 종교 체험을 얻지 못했다. 칼빈의 경건은 성경 연구를 통해서 왔다. 이 경건은 구원의 힘이 외부에서 온다는 관점에서 동아시아 종교의 수신 개념과 구분된다. 물론 불교(정토종)에도 타력신앙이 있다는 주장이 나올 수 있으나 그것은 아마도 경교의 영향을 받은 결과일 수 있다. 분명 기독교의 특징은 은총의 종교라는 데 있고

이것을 가장 급진적으로 받아들인 사람들이 프로테스탄트 개혁자들이었다. 그러므로 칼빈의 경건은 루터와 함께 이 영역에서 코페르니쿠스적인 전환을 이룬다.⁵³⁾ 로마가톨릭의 경건이 인간 중심의 공전이라면 프로테스탄트의 경건은 하나님 중심의 공전이기 때문이다. 이런 점에서 경건이란 말의 특수성은 무의미하다. 게다가 성화를 생각할 때 자신의 구원 서정 전체가 수신이라는 말로도 표현될 수 있을 것이다. 그리고 이 개인구원은 사회구원(치국평천하)으로 나아가기 전에 제가齊家(“너와 네 집이 구원을 얻으리라”)를 거치는 것이다.

칼빈의 수신은 끊임없이 자신의 결정적인 회심 체험에 대한 묵상으로 이뤄지며 그것은 강해설교를 동반하는 지속적인 성경연구의 결과이다. 칼빈은 하나님에 대한 그릇된 두려움을 벗고 그를 바르게 경외함으로써 참된 경건에 이른다. 물론 1538년까지 칼빈은 성경주석을 쓰지 않았고 이따금 행했을 설교는 남아있지 않다.⁵⁴⁾ 초기 그의 성경 묵상/강해의⁵⁵⁾ 결과는 『기독교 교강요』, 『신앙고백서』, 『두 서신』에 들어있다. 우리가 칼빈의 초기에 대해서 알 수 있는 길은 그의 후기 저서들을 통해서다. 별로 1인칭 화법을 사용하지 않는 그에게서 그 자신의 내면을 읽어낼 수 있는 길은 3인칭 화법 속으로 들어가 심리적으로 접근할 수밖에 없다.⁵⁶⁾ 따라서 당연히 추측적인 글로 표현된다.

칼빈의 수신은 “내가 어떻게 하면 참된 경건에 이를 수 있을까?”에 대한 몸부림일 수 있다. 그는 루터와 같은 갈등을 거친(콜레주 몽테귀) 후, 어느 시점(1534년 겨울)에 이 경건에 이르렀다. 칼빈이 성경에서 체험한 하나님은 전능하시고 모든 것을 미리 정하시며 불변하시는 분으로서 인간은 그

53) Jean Cadier, *Calvin: l'homme que Dieu a dompté*, Paris, 1958.

54) 칼뱅의 첫 주석은 『로마서 주석』(1540)이고 남아있는 첫 설교는 『예레미야 설교』(1549)이다.

55) 칼뱅은 묵상 méditer을 말하기 parler와 동일하게 여긴다(시편 119편 4번째 설교[CO, XXXII, 517]참고).

56) Cf. William J. Bouwsma, *John Calvin: A Sixteenth Century Portrait*, Oxford, 1988; Denis Crouzet, *Jean Calvin: Vies parallèles*, Paris, Fayard, 2000.

의 지성과 의지로 하나님을 온전히 알 수도 그의 뜻을 바꿀 수도 없다. 이런 하나님께 자신을 온전히 드리기로 결심하던 순간은 갑자기 찾아왔지만 그 과정은 점진적이었다. 그리고 그것은 자기 포기를 의미하는 인종忍從적인 것이었다. 칼빈은 성경에서 하나님의 예정과 인간의 자유의지 문제에 부딪혀서 오랜 수용과정을 거쳐야 했고 그리스도인의 자유는 그의 중심 주제가운데 하나였다. 자유와 비-자유 사이에서 칼빈의 모습이 그려진다.⁵⁷⁾ 칼빈은 어쩌면 자신의 수신 기간이 부족하다고 느꼈을 것이다. 그가 자꾸 은둔을 생각한 것은 이런 이유 때문일 것이다. 사실 회심 이전 친구들과의 서신 교환에 나타난 그는 가족관계를 제외하면 밝고 적극적인 면을 보여주었다. 그를 “마지못해 된 개혁자” Réformateur malgré lui라고 부르는 것도 같은 맥락에서다. 그가 수신에 성공했다는 것은 그의 못된 성질이 다 없어졌다는 의미가 아니라 “참된 경건”의 정립이 흔들리지 않았고 또 그것에 대한 지속적인 목상이 이뤄졌다는 의미일 것이다.

칼빈의 목회적 소명은 일종의 치국평천하의 길로의 부름 받음이다. 다시 말하지만, 이런 소명은 수신이후에 주어지는 것이며, 소명이후 수신이 흐트러져서는 안 된다는 전제가 있다. 적어도 수신 때 갖추었던 확고한 신앙/마음심이 흔들려선 안 된다. 그리고 여기에 자신의 성경해석법을 갖춰야 한다.

칼빈은 회심이후에는 마키아벨리나 에라스무스의 방향이 아닌 루터나 츠빙글리의 방향으로 전환한다. 그러나 그가 종교개혁자로서 부름을 받았다고 해서 정치철학자의 길이 포기되는 것은 아니다. 오히려 난세에 그의 활용도가 더욱 요구되었다고까지 말할 수 있다. 물론 그의 수신(회심에 대한 목상)이 그의 목회적 소명의 길의 발목을 붙들곤 했지만, 궁극적으로 개혁자로서의 소명이 한 지식인의 사회참여 의지와 완전히 이질적인 것은 아니다. 오히려 당시에 신학적 소양이 없이는 사회참여의 수준이 제한적일

57) Bouwsma의 Two Calvin 이론은 어느 정도 설득력이 있어 보인다.

수밖에 없다. 이것은 반대의 경우도 마찬가지다. 법학의 소양이 없이 신학만으로는 제한적 참여에 머문다는 말이다. 어쩌면 전자의 경우가 마키아벨리라면, 후자의 경우는 에라스무스이리라. 더욱이 개혁신앙에 기초한 새 질서를 수립해야하는 경우, 단순한 신학 소양 정도가 필요한 것이 아니라 한 나라의 통치 이념을 제공할 수 있는 성경해석학의 능력이 요구되는 것이다.

칼빈의 목회적 해석

칼빈이 치국을 위해 끌어온 해석학적 개념은 구약의 언약신학이다. 제네바 카테키스무스 헌정서헌에서 그는 목회자의 직무를 “잘 손질한 설교로 하루 일과를 마치는 정도”가 아니라 성례의 올바른 시행에도 있음을 지적하고 이 성례라는 말을 구약 백성의 할례 언약circumcisionis foedus과 연결시켜 설명한다.⁵⁸⁾ 칼빈은 이스라엘 국가의 건국과 관련된 이 언약이 모세, 요시아와 아사, 에스라와 느헤미야로 이어지면서 갱신 지속되었음과, 이런 종교적 언약이 이방 세계에서도 국가 수립 시에는 반드시 필요한 요소임을 상기시킨다.⁵⁹⁾ 이런 이유에서 그는 제네바 시의회의 협력을 얻어냈고 전 시민들로 하여금 이 신앙고백서에 서약하게 했다. 이에 대한 정당성을 부여하기 위해 칼빈은 언약의 맹세sacramentum가 실행된 여러 구약성경 본문을 인용한다.⁶⁰⁾ 칼빈은 제네바가 선택한 신앙고백이 스위스의 다른 도시들(특히 취리히)의 신앙고백과는 일치하나 루터파가 선택한 신앙고백과는 다른 통치 이념임을 주장한다. 따라서 그는 비텐베르크 일치의 수용을 주도한 베른이나 그것의 중재 역할을 했던 마르틴 부셔를 거부

58) 『칼뱅 서간집』 I권 서신 50(COR, VI/I, 285).

59) 훗날 테오도르 드 베즈(베자)는 「위정자의 권한」이란 글에서 상당량의 이런 사례들을 모아 국가의 종교적 이념의 정당성을 입증한다(박건택, 『종교개혁사상선집』, 솔로몬, 2009 참고).

60) 일레로, “아사 시대에 언약은 동일한 법에 의해 인준되고, 환호성과 함께, 큰 목소리로 그리고 피리와 나팔소리로, 온 힘을 다 해 맹세되었습니다(대하 15:14)”(COR, VI/I, 287).

61) 칼뱅과 파렐은 재세례파 전염병이 개혁파 도시에 퍼지는 것을 염려했다(『칼뱅 서간집』 I권 서신 82, 83[Herminjard, V, 109, 115]).

했던 것이다. 또한 칼빈은 자신의 영향력이 미치는 범위에서 재세례파 신앙을 가진 목사들이 시의회와 협력하는 것도 인정할 수 없었다.⁶¹⁾ 따라서 칼빈의 성공은 시의회가 그의 정치철학과 더불어 그를 책사로 받아들여야만 가능했다. 제네바는 그를 받아들이기까지 3년을 흘러 보내야 했다.

한편 제네바는 몇 가지 일치하지 않는 전례들은 아디아포라의 문제로서 각 교회의 재량에 맡겼다.⁶²⁾ 일례로 베른은 앞에서 언급했듯이 세례식의 장소, 성찬의 빵, 축일 선정 방식을 고수했고, 취리히는 성찬 시행방식(얇은 상태)과 성모 마리아 경배에서 차이를 보였다.⁶³⁾ 이 모든 것은 각 도시 개혁자들의 목회적 해석에 기인한다.⁶⁴⁾

전례 문제가 개혁과 교회 내에서의 목회적 해석의 문제라면, 마법사, 일부다처, 영혼수면 등의 주제는 개혁파가 인정할 수 없는 “이단적인” 문제이다. 칼빈은 앙투안 뒤 피네에게 쓴 목회서신에서 이런 주제들에 대한 성경 해석을 제공한다.⁶⁵⁾ 그렇다면 누가 이단인가? 이런 질문은 결국 가라지에 대한 해석으로 귀결한다. 파렐은 칼빈에게 불어권 개혁교회 형편을 알리면서 많은 가라지를 언급하고 이것들이 뽑혀야 될 것으로 여겼다.⁶⁶⁾ 개혁교회 목사라는 자들 가운데 자신의 야망 때문에 다른 목사를 독살하는 일까지 벌여졌는바, 위에 언급한 엘리 코로 외에 장 르기가 독살되었으며 크리스토프도 두 번 죽을 뻔 했다. 그런데 전반적으로 칼빈과 파렐은 이런 사회학적인 범죄를 저지르는 자들과 이단 사상을 심는 자들 가운데서 후자를 가라지로 여기는데 비해 일부 어떤 이들은 반대의 입장을 취했다. 파렐은 쿤츠의 중재로 목사가 된 파리아투스를 한 사례로 든다. 이것은 가라지가 추수 때까지 보존되어야 한다는 예수님의 말씀 때문에 성경해석의 논쟁으로 이어진다. 이 논쟁은 훗날 칼빈과 카스텔리오 논쟁에서 극에 달한다. 칼빈

62) “교회의 자유에 속한 아무래도 좋은 문제”(칼뱅 서간집, I권 서신 64[COR, VI/I, 463]).

63) 『칼뱅 서간집』 I권 서신 61, 63(COR, VI/I, 364, 373).

64) 일례로 오늘날 “여성 목사 안수”의 문제도 각 교단의 목회적 해석으로 결정된다.

65) 『칼뱅 서간집』 I권 서신 85(Herminjard, V, 126).

66) 『칼뱅 서간집』 I권 서신 87(Herminjard, V, 149).

은 세르베투스나 같은 이단 사상을 심는 자들을 가라지로 여기고 위정자의 처벌권을 인정한다. 그렇다면 복음서의 말씀을 위반하는 것인가? 칼빈의 성경해석은 다른 상황에서 온다. 먼저 모든 정치체제는 종교적 기초를 갖고 있다는 것, 다음으로 구약에 따르면 바른 종교를 수호하기 위해서 위정자가 무장했다는 것, 마지막으로 신약에서도 바울이 경건과 예절에 따른 삶을 위해 위정자를 위해 기도하라고 권면했다는 것이다.⁶⁷⁾ 칼빈은 이 논리가 기독교 국가가 아닌 시대와 장소에서 다 적용되는 것으로 판단한다.

이런 칼빈의 목회적 해석이 오늘날 종교다원사회에 속한 한국 사회에 적용이 가능할까? 이에 대한 답을 얻기 위해서는 개혁신학을 민족적 언약으로 삼고 북아메리카, 남아공, 호주 등으로 민족 이동한 백인 사회를 들여다보아야 한다. 종교적 통치이념을 가진 한 국가가 종교적 견해가 다르다고 박해와 처벌을 정당화한 결과는 종교 전쟁이거나 민족 말살일 뿐이었다.⁶⁸⁾ 동아시아의 다른 종교와 국가에서도 동일한 현상이 파악될 수 있다.

교회의 역할

이제 마지막으로 동양 문명과 달리 서양 문명에서 특별하게 평가될 수 있는 교회의 문제가 남아있다. 본래 예수의 가르침은 세상 나라와는 다른 통치방식이었다. 제자들을 통해 새 나라(하나님의 나라)를 만들어나가는 것이 그의 목적이었다면 베드로 위에 세워지는 교회는 이런 나라의 유형화된 존재로 제시되어야 했다. 하지만 결과는 세상 나라와 맞먹는 하나의 나라요 제국이었다. 중세 교황청의 역할을 오늘날 유엔의 역할과 대비시킬 경우⁶⁹⁾ 그리스-로마시대에서나 동아시아에서 그에 대비되는 역할을 한 종교 기관은 없다. 그러나 기독교에서 정치철학을 찾아낼 수 있다면 그리스에서의 소피스트나 동아시아에서의 제자백가와 같이 비교될 수 있을 것이다. 이

67) 박건택, 『칼뱅의 자유사상』, 솔로몬, 2013, 228-248 참고.

68) 박건택, “자성적 칼뱅주의”, 『신학지남』, 2012/봄, 참고.

69) 남경태, 위의 책.

때 교회는 동일한 정치철학을 공유한 집단이 되겠다. 종교개혁이 진행되면서 이런 현상이 나타났다. 에라스무스에게 교회란 권력화 된 종교집단에 불과했으며 중요한 것은 예수에게서 발견되는 기독교철학이었다. 루터는 자신의 두 왕국 이론에도 불구하고 국가 교회의 탄생을 인정해야했으며 따라서 그에겐 무형교회 개념이 소중하다. 이때 교회는 국가의 보호 하에서 도리어 교회의 자유를 상실할 수 있다. 한편 급진파들은, 폭력적이건 비폭력적이건, 교회와 국가를 대립적으로 보고 신앙공동체의 순수성, 독립성, 우월성을 강조했다. 칼빈에게 있어서 교회는 영적 통치를, 국가는 육적 통치를 담당한다. 국가가 교회의 보존을 위해 존재한다면 교회는 국가가 바른 통치를 할 수 있도록 그 영혼의 역할을 담당한다. 그렇다면 교회는 어떤 제도 형식으로 존재해야할까?

칼빈은 제네바의 도시 종교urbis religio가 복음의 순수함을 회복하긴 했지만 교회의 외양ecclesiae facies을 갖추진 못했다고 말하면서 새로운 교회 제도를 수립하고자 했다.⁷⁰⁾ 물론 개혁교회의 원형은 그가 스트라스부르 체류기간을 거쳐 다시 제네바로 오게 되는 때 형성되지만,⁷¹⁾ 교회의 개혁방향은 이미 칼빈의 머리에 있었다. 그것은 성찬의 바른 시행과 신앙교육Catechismus 시행⁷²⁾을 통해 백성 전체의 영적 방향을 제시한다는 것이다. 그는 이런 교회를 세우기 위해 시의회의 권세를 활용하여 제네바 시민들로 하여금 신앙고백서에 서명하게 함으로써 출교(수찬정지)를 실행하고자 했던 것이다. 그러므로 영적 통치에 있어서 잘못된 교리나 견해가 육적 통치의 사회적 범죄보다 더 심각할 수 있었다.

70) 『칼뱅 서간집』 I권 서신 50(COR, VI/I, 284-285).

71) 『1541 교회법규』 『칼뱅작품선집』 III권 참고. 이렇게 아직은 형태가 없는 교회에서 확실한 개혁 교회의 형태로 만들어질 때까지(기독교강요의 초판에서 최종판까지) 칼빈이 생각한 교회의 역할에는 변함이 없다.

72) 교회설립시안은 이것 외에도 찬송과 혼례 문제를 다룬다(『칼뱅 서간집』 I권 서신 29(COR, VI/I, 158)).

결론

칼빈의 초기 서간문들을 읽으면서 우연히 동아시아의 인식 사유에서 분석해보려던 필자의 시도는 단지 시작에 불과하다. 우리 것이라 불릴 수 있는 것이 오히려 낯설게 다가와지고 기독교인으로 우리는 서양문명에 탐닉되어 있을 수 있다. 칼빈의 목회와 성경해석이 우리에게 큰 영향을 주고 있고 또 우리 신학의 정체성과 관련 있는 것은 사실이지만, 그것이 모조리 무비판적으로 수용되어야 할 것은 아니다. 이미 “역사적 칼빈주의”에 대한 비판적 고찰도 시도되고 있거니와, 향후 50년 동아시아의 개혁신학의 미래를 생각할 때 개혁신학의 기원을 바라보는 새로운 시각이 필요하다. 한국의 많은 기독교 인문주의자들의 출현을 기대해 본다.

종교개혁과 한국교회 개혁*

이상규(개혁주의학술원 원장, 역사신학)



이 강연의 목적은 종교개혁의 역사나 의의, 혹은 종교개혁의 신학적인 성취가 무엇인가 등과 같은 종교개혁의 본질을 말하는 것이 아니라 종교개혁이라는 눈으로 한국교회를 성찰해 보는데 있다. 물론 종교개혁을 재해석해 보자는 의미도 있겠지만, 이 글에서는 한국교회를 종교개혁 정신으로 조망해 보고자 한다. 물론 16세기 상황을 오늘의 한국교회 상황에서 평면적으로 비교하거나 대비하는 것은 불가능한 일이지만 ‘그 개혁’(the Reformation)¹⁾의 동기와 정신이 교회 개혁과 교회 건설이라는 점에서 16세기 종교개혁자들의 의도를 되새겨 볼 수 있을 것이다.

1. 개혁은 왜 일어났는가?

흔히 교회의 변질 혹은 교회의 부패는 4세기부터 시작되었다고 보고, 그 이후의 기독교를 그 이전과 구별하여 ‘콘스탄틴적 기독교’(Constantinian Christianity)라고 부르고 있다. 특히 재세례파는 313년 콘스탄틴의 기

독교 공인을 교회의 변질과 국가권력과의 야합의 분깃점으로 보기 때문에 그들의 개혁의 이념은 ‘복귀’(restitutio)였고, 그 복귀란 313년 이전으로 돌아가는 것을 의미했다. 그러나 19세기 스코틀랜드의 위대한 칼빈주의 역사신학자였던 윌리엄 커닝햄(William Cunningham)은 그의 『역사신학』(Historical Theology) 제1권 7장에서 2세기에 이미 성경적 교회관의 변질을 보여주는 조짐이 나타났다고 말하면서 그 조짐으로 3가지를 제시했다. 첫째는 성경적 근거가 없는 고위성직계급의 출현이었고, 둘째는 은혜의 교리에 대한 오해와 곡해, 셋째는 성만찬의 효과에 대한 과장된 개념의 대두라고 했다. 교회역사는 흑인 영가의 가사처럼, 부흥과 쇠퇴, 개혁과 속화의 순환을 경험하였고, 교회는 그 영육의 자취를 동시에 보여주고 있다.

일반적으로 루터교 학자들은 루터가 아니었다면 종교개혁이 불가능했을 것이라고 말하여 개혁운동에서 루터의 주도적인 영향을 강조하지만, 사실은 루터가 아니었다 하더라도 개혁은 불가피했다. 그 만큼 교회는 그 본래적 가르침에서 벗어나 부패와 타락이 심각했던 것이다. 우리가 16세기 개혁이 불가피했다고 말할 때 교회개혁이 일어날 수밖에 없었던 요인은 다양했지만 가장 중요한 원인은 교회의 부패였다. 교회가 부패했다는 말은 교회지도자들이 타락했다는 말이고, 이를 보다 직접적으로 말하면 성직자들이 부패했다는 뜻이다. 물론 중세시대의 교리적 오류니 탈선, 제도적인 문제가 적지 않았다. 예컨대, 성직자들의 비윤리를 정당화 하는 ‘겸직제도’(pluralism)나 ‘부재직임제’(absenteeism), 성직자들의 취첩을 묵인하게 해 주었던 세금제도(Concubinage fee) 등이 그것이다. 그러나 근본적으로 ‘제도’라는 것은 인간의 마음에서 나오기 때문에 제도의 개선이 모든 문제의 해결일 수 없다. 우리가 1970년대 이후 독재정권 하에서 제도나 체제와의 싸움에서 경험했지만 어떤 점에서 제도와의 싸움에는 한계가 있다. 보다 근원적인 것이 인간본성의 문제이기 때문이다. 만일 성직자들

* 이 글은 사직동교회(1995. 10. 28), 동래중앙교회(1995. 11. 24), 서울시민교회(1996. 10. 26), 수영로교회(1996. 11. 2), 종신대학교신학대학원(1999. 10. 27) 등에서 행한 강연을 간추린 것임.

1) 루터는 Reformation이라는 독일어를 한번도 사용하지 않았다고 한다. 이 단어는 혁명으로 번역될 수 있다는 점에서 버먼은 Reformatio를 ‘독일혁명’이라고 불렀다.

이 타락했다면 그들에 의해서 만들어지는 제도 또한 불의할 수밖에 없었다. 이 점을 학문적으로 해명한 이가 『현대, 우상, 이데올로기』라는 책으로 잘 알려진 화란의 하우스바르트(B. Goudzwaard)이다. 그는 “사회의 근본적인 문제는 사회구조에서 발생하는 것이 아니라, 그런 구조를 만드는 사람의 마음에서 흘러나온다.”고 적절하게 지적한 바 있다. 이렇게 볼 때 ‘교회의 부패’는 근본적으로는 교회 지도자들, 좀 더 직접적으로 말하면 성직자들의 부패였다.

성직자들의 부패에 대해서는 여러 사례가 있지만 몇 가지 경우만 소개하고자 한다. 교황 보니페이스 8세(Boniface VIII, 1294-1303)는 1300년 2월 22일 새로운 세기를 기념한다는 이름으로 소위 희년을 선포하고, 교황 칙령을 통해 “이 희년동안에 성 베드로와 성 바울 성당을 방문하는 모든 이들에게 모든 죄를 사해준다.”고 선언했던 인물인데, 공식 기록에 따르면 그의 교황 관저에는 48개의 루비, 72개의 사파이어, 45개의 에머랄드, 66개의 커다란 진주들이 박혀 있었다고 한다.²⁾ 돈 만드는 천재로 알려진 요한 22세(1316-1334)는 각종 징세제도를 창안하여 교회 질서를 극도로 문란 시켰고, 성직을 매매하고 면죄부를 판매했다. 종교개혁 직전의 교황이었던 알렉산더 6세(1492-1503)의 타락은 그 이전의 교황보다 더 심각했다. 그는 교회의 관행과 규율을 무시하고 극도의 타락과 방종한 생을 살았는데, 교황이 되기 전에도 몇 사람의 정부와 3남 1녀를 두고 있었다. 교황이 된 후에 7명의 자녀를 더 얻었다.

1447-1517년 어간의 교황 중 절반이 사생아를 두었고, 15세기 말 콘스탄츠교구의 경우 매년 약 1,500명의 사생아가 출생했다. 스코틀랜드의 성(性) MaTaggart는 ‘사제의 아들’(son of the priest)이란 뜻이고, MacNabb이라는 성은 ‘수도원장의 아들’(son of the abbot)이란 뜻에서 기원했다. 독일의 여러 도시에는 소위 여성의 집(Frauenhausen)이라는

3) 브루스 셸리, 『현대인을 위한 교회사』, 277.

환락가가 있었고, 여성의 주 고객은 성직자들과 고위 관리였다. 교회의 윤리적 부패는 심각했는데, 이런 상황에서 16세기에는 반(反)성직주의 사상이 심화되고 있었다. 중세말기에 나온 유명한 경구인 “성직자의 삶은 평신도의 복음이다.”(Vita clerici est evangelium laice)는 말은 당시 성직자들의 도덕적 상태를 암시해 준다.

종교개혁기 초기 교황이었던 아드리아누스 6세(Adrianus VI, 1522-1523)는 신성로마제국의 뉘른베르크국회(1522-23)에 파견한 교황사절 프란체스코 치에레가띠 추기경에게 보낸 훈령에서 “루터 이단으로 교회가 받는 어려움의 책임은 성직자들, 특히 교황청과 그 성직자들에게 있다.”고 시인했다. 이 훈령에서는 “교회 안에는 가증할만한 폐습이 많이 있으며, 이러한 병폐들은 교황을 포함하여 성직자들로 시작되었기 때문에 각자는 자신의 잘못을 자각하고 반성해야 한다.”고 말한 바 있다.

중세교회의 근본적인 문제는 성직교육의 부재와 성직자의 양산이었다. 이것이 중세교회가 부패할 수밖에 없었던 인적 요인이었다. 티르나겔(T. S. Tiernagel)에 의하면 16세기 초 유럽 인구 중 85%가 농민, 노동자였고, 10%가 통치 구룹 혹은 귀족이었고, 성직자가 5%에 달했다고 한다.³⁾ 1500년 당시 세계 인구를 약 5억으로 추산하는데, 유럽의 인구를 1억으로 본다면 성직자 수는 무려 5백만 명에 달한다. 독일 지방 쾰른(Cologne)만 해도 무려 5,000명의 사제들과 수도사들이 있었다. 전 독일에 수도사들과 수녀들의 숫자는 무려 1백 50만 명에 달했다. 어떤 지역은 인구 30명당 1명의 성직자가 있었다고 한다. 성직자의 과대한 배출은 성직자의 지적, 영적, 도덕적 수준을 저하시켰고, 이들을 상호 경쟁적으로 만들었을 뿐 만 아니라, 성직자의 권위와 신뢰를 상실하게 만들었다. 성직자의 양산은 성직자들 간의 경제적 불균형을 불가피하게 만들었다. 성직자 수의 급

3) T. S. Tiernagel, *The Reformation Era*, (Concordia, 1968), 11-12.

증은 성직자들의 혜택을 감소시킬 수밖에 없었기 때문이다. 그러므로 상호 경쟁적인 관계가 형성되었다.

어떤 성직자들은 어마어마한 부를 향유하고 사치와 방종을 일삼았으나, 다른 한편의 성직자들의 빈곤과 가난은 극에 달했다. 개신교의 경우도 비슷했다. 1529년 비텐베르크시의 목사들은 200굴덴(금화, Gulden)를 받다가 나중에는 300굴덴과 50부셀의 곡물을 받았으나 시골의 목사는 20굴덴에 지나지 않아 도시 목사의 10분의 1에도 미치지 못했다. 그래서 생계를 유지하기 위해 가축을 키웠다고 한다. 독일 일부지방에서는 성직자들이 극빈상태에 떨어져 중세시대처럼 성직자 거지들이 프로테스탄트교회 안에도 생겨났다.⁴⁾ 가난한 성직자들은 세속 직업에 종사하지 않을 수 없었는데, 가축 제조업, 직조, 제조업, 버터와 치즈 행상을 하기도 했다.

오늘 한국교회의 보다 근원적인 문제와 문제의 소지도 따지고 보면 성직 교육의 불균형과 과도한 성직자의 배출이라고 할 수 있다.⁵⁾ 현재 한국의 성직자 수는 약 10만 명으로 추산되는데, 남한의 인구를 4천 5백만 명으로 볼 때 인구 450명 당 1명꼴의 성직자가 있다고 볼 수 있다. 그런데 한국의 전체 성직자의 10%가 임지 없는 '비활동 인력'으로 알려져 있고, 이들은 스펀지도 예상 못했던 제3의 소명을 기다리고 있다고 한다. 합동교단의 경우, 임지 없는 목회자는 약 1,500여명에 이르는 것으로 알려져 있고, 고신의 경우 전체목회자의 10%에 해당하는 160여명의 목회자들이 새로운 소명을 기다리고 있다. 성직자의 과도한 배출은 분별없는 개척교회의 난립과 교회분열, 그리고 성직자간의 과도한 경쟁과 대립의 원인이 되기도 한다. 성직자의 양산은 한국교회의 또 다른 문제와 문제의 소지를 안고 있다.

이제는 신학도들이 함께 하나님의 나라를 위해 일하는 동역자가 아니라 심각한 경쟁자가 되었다. 성직자간의 빈부의 격차 또한 심각하다. 하나님

4) 오언 차드워, 『종교개혁사』, 437.

5) 성직자들은 로마제국 초기부터 일정한 면제혜택을 누렸다. 군복무와 세금은 물론 세속 법정의 관찰 대상에서 제외되었다. 즉 법법한 경우에 교회법정에서 재판 받을 수 있는 특권을 누렸다.

의 나라 건설이라는 거룩한 소명보다는 자신의 생계를 위해 종교 활동에 참가하지 않으면 안될 만큼 교회개혁이 섭생의 수단으로 전락할 위험이 있다.

2. 교회개혁으로서의 종교개혁

16세기에 일어난 교회개혁운동을 우리는 흔히 '종교개혁'이라고 하지만 '교회개혁'이라는 말이 더 정확하다고 본다. 개혁자들의 가장 큰 관심은 하나님의 교회였고, 하나님의 참된 교회건설은 그들의 일관된 개혁 정신이었다. 그럼에도 불구하고 우리가 종교개혁이라고 부르게 된 것은 더 리포메이션(The Reformation)을 '종교개혁'(宗教改革)이라고 번역한 일본의 용례를 따랐기 때문이다. 한국에서 처음으로 교회를 가르쳤던 호주출신 선교사 왕길지(G. Engel)는 The Reformation을 '교회 개정사'(教會更正史)로 번역했었다.

종교개혁은 단순히 교리적인 개혁운동(Reform)만이 아니라 영적부흥(쇄신)운동(Revival)의 성격이 있었다.⁶⁾ 교리적인 개혁이 영적 쇄신운동에 의해서 뒷받침되지 않으면, 그것은 이념화 혹은 이데올로기화되기 쉽고, 반대로 영적쇄신운동이 건전한 교리적 기초를 지니지 못하면 신비주의적 혹은 주관주의로 전락할 위험이 있다. 그렇기 때문에 가장 이상적인 교회개혁은 교리적 개혁과 영적 부흥의 성격을 동시에 지녀야 하는데 이런 점에서 종교개혁은 특별한 의미를 지닌다. 어떻게 개혁자들의 중요한 관심은 하나님의 교회였고, 그들의 개혁운동은 한마디로 참된 '교회건설'이었다.

6) Jeremy C. Jackson, *No other Foundation, the Church through Twenty Centuries*, Cornerston Books, 1980), 제11장 참고.

2.1. 설교: 교회 개혁의 기초

개혁자들의 중요한 관심사는 설교의 회복이었고, 이것은 새로운 교회관의 핵심이었다. 말하자면 개혁자들의 교회갱신의 핵심을 말씀의 권위회복에 두었고⁷⁾ 설교를 통해 이를 실현하고자했다. 즉 설교는 교회개혁과 교회건설의 중요한 도구였다. 청교도였던 존 코튼(John Cotton, 1584-1652)도 동일했다. 코튼은 그의 『그리스도의 왕국에 관하여』(*De Regno Christi*)에서 “영국교회는 교회의 표지를 회복함으로써 개혁할 수 있다”고 주장하고 설교를 교회개혁의 수단으로 간주했다.⁸⁾ 개혁자들에게는 성경만이 유일한 권위였기에 이를 ‘성경중심’(sola scriptura)이라고 할 수 있을 것이다. 이들은 성경의 바른 설교를 통해 교회를 개혁하고자 했으므로 개혁자들은 ‘말씀의 신실한 전파’를 참된 교회의 표지로 인식했다. 이런 점에서 켐브리지대학의 피터 뉴만 브룩스(Peter Newman Brooks)는 “종교개혁은 본질적으로 목회적 성격을 띤 운동이었다.”고 했다.

칼빈은 신학자이기에 앞서 설교자였다. 그래서 그들에게 성경의 권위는 중요한 문제였고, 성경외의 권위를 받아들이지 않았다. 즉 성경의 유일한 권위를 강조하여 성경은 하나님 인식과 신학의 유일한 원천이었다. 이 점에 있어서 칼빈이 루터보다 더 철저했다. 이점은 전통(tradition)에 대한 루터와 칼빈의 견해를 비교해 보면 금방 알 수 있다. 루터는 “성경이 금하지 않는 한 전통은 구속력을 지닌다.”고 보았으나, 칼빈은 “성경이 명하지 않는 한 전통은 구속력이 없다.”고 보아 전통을 폐기했다. 그 결과 루터교회에는 여전히 로마교적 잔재가 남아 있었으나 개혁교회에는 로마교적 잔재를 말끔히 씻어버릴 수 있었다. 그래서 개혁교회는 루터교회보다 더 철

저한 개혁을 이루었고, 바로 이런 점에서 베인톤은 “개혁주의는 루터주의를 다시 개혁했다.”고 말하면서 “개혁주의(Reformed)란 종교개혁의 개혁을 의미한다”고 말했다.⁹⁾ 어떤 개혁자들은 성경을 강조하였고, 진실된 말씀의 증거를 참된 교회의 중요한 표식으로 삼았다.

오늘날 남아 있는 칼빈의 설교목록에는 약 2,050편으로 알려져 있는데, 그 중에 완벽한 형태로 보존되어 있는 것이 구약이 571편, 신약이 397편이다.¹⁰⁾ 칼빈은 참된 교회의 표식(signum)으로 말씀과 성례를 말했는데, 이 두 가지를 참된 교회의 표식으로 말했다는 점에는 루터란과 다르지 않다. 루터는 하나님의 올바른 선포만 강조했지만, 칼빈은 말씀의 바른 선포만이 아니라 청중도 올바르게 들어야 한다는 점을 강조했다. 다시 말하면 칼빈은 루터란과는 달리 바른 말씀의 선포를 위해 청중은 그것이 바른 선포가 되도록 성경강해와 설교를 경청하고 그것이 진정한 말씀의 선포가 되도록 하는 역할이 주어져 있다고 주장했다. 낙스도 이런 칼빈의 입장을 따랐다. 청중은 설교의 바른 선포를 위해 파수군의 역할을 해야 한다고 보았다.

2.2. 하나님 중심사상

종교개혁은 오도되고 변질된 신학과 교회로부터 성경 본래의 기독교로의 회복운동이었다. 그 근거와 그 출발점은 하나님의 말씀으로서의 성경이었다. 그 동안 인간의 이성과 인간의 권위가 성경의 권위를 대신했으나 개혁자들은 성경만이 유일한 권위임을 천명했다. 이것이 바로 ‘성경 중심’사상이다. 개혁주의자들은 교황이 절대적일 수 없다는 점을 말하고 ‘하나님 중심’이란 말을 했다. 이 말은 인간이 중심일 수 없다는 것을 의미한다. 이를 16세기 상황에서 보다 분명히 말하면 교황이 중심일 수 없다는 뜻이다. 교황이 지상에서 그리스도를 대신하고, 사죄와 은혜의 수여자라는 당시 교회의 주장에 대한 비판이 바로 하나님 중심사상이다. 인간이 하나님의 권

7) B. C. Milner, *Calvin's Doctrine of the Church* (Leiden: E. J. Brill, 1970), 133, Paul L. Avis, *The Church in the Theology of the Reformers* (Atlanta: John Knox Press, 1981), 14.

8) 오덕교, 『청교도와 교회개혁』, 204. 코튼은 교회를 설교의 역사로 해석하면서 3시기로 구분하여 말했는데, 첫째 시기가 하나님 말씀만이 왕 노릇하던 초대교회 시기이며, 둘째 시기는 말씀의 암흑기였던 중세시대였고, 셋째는 말씀이 다시 부흥하여 모든 국가와 교회에서 말씀이 왕 노릇하였던 종교개혁시대라고 했다.

9) Bainton, *The Age of the Reformation*, 39.

10) 김재성, 『칼빈과 개혁신학의 기초』, 295.

위를 대신할 수 없고, 인간이 영광 받아야 할 대상일 수 없다. 말하자면 성경의 유일한 그리고 최종권위의 확인과 함께, 구원은 전적으로 하나님의 아들 예수 그리스도를 믿는 믿음으로 말미암는다는 사실을 재확인한 것이 교회개혁 운동이 가져온 신학적 성취였다. 구원관에 있어서 자의적 혹은 이교적, 율법적, 그리고 보상적 이해나 주장은 교회역사만큼이나 긴 역사를 지니고 있다. 앞에서 지적했지만 윌리엄 커닝햄에 의하면 이미 2세기를 거쳐 가면서 고위성직 계급이 출현하면서, 그리고 성만찬에 대한 잘못된 견해가 대두됨으로써 구원관의 변질을 보여주는 조짐이 나타나기 시작했다고 했다. 구원은 하나님으로부터 주어지는 은총의 산물이 아니라 인간행위로 얻어지는 공로의 결과라는 오도되고 변질된 구원관은 기독교의 근본적인 가르침을 왜곡시켰고, 하나님의 구원행위를 무력화시켰다. 특히 고위 성직 계급의 출현은 교회를 급속도로 인간 중심의 계급공동체로 변질시키고 전락시켰다.

오늘의 한국교회에서 인간의 권위, 그리고 교회구조의 계급화가 급속히 나타나고 있다. 종교적 권위주의가 한국교회의 커다란 문제가 되고 있다. 교회 변질의 시작은 직분의 계급화였고, 인간중심의 고위성직 개념의 출현이었다. 즉 2세기를 거쳐 가면서 2직분론은 급속히 힘을 잃고, 3직분론이 대두되면서 교회직분의 계급화 현상이 대두했다. 본래 섬김과 봉사의 직분이 인간중심의 다스림의 직분으로 오인되면서 교회는 급속히 계급 구조로 변질되었다. 교회 구조는 권력구조로 개편되었고, 성직은 계급화 되었다. 이것이 교회와 교회 구조를 세속화시켰고, 나그네 공동체인 에클레시아는 세속적 가치를 추구하는 안주 공동체로 변질되었다.

교회의 부패와 타락 혹은 세속화를 가져온 두 가지 근본적 원인은 첫째는 교회와 교회지도자들의 권력과의 야합, 곧 권력에 대한 지나친 야망이었고, 다른 하나는 물질에 대한 지나친 탐욕이었다. 오늘 한국에도 노회, 총

회가 지나치게 권력구조화 되었고, 세속 정치계와 방불할 정도의 권력 구조가 엽관제도화(spoil system)되고 있다. 우리는 노회장, 총회장이라 하여 '장'이라는 교회 직분의 '수위성'을 말하지만, 영어에서는 그냥 중재하는 사람(moderator)이라고 부르고 있을 뿐이다.

2.3. 가난해 질 수 있는 교회, 부와 몰량주의

중세교회의 두 가지 큰 문제는 권력에 대한 야망과 부에 대한 욕망이었다. 이것이 교회를 부패하게 만들었던 가장 주된 요인이었다. “돈을 사랑하는 것이 일만 악의 뿌리”라는 성경 말씀처럼 중세교회는 몰욕 때문에 영적 눈이 어두워졌다. 교회의 속화에 대한 반작용으로 수도원운동 일어났으나 수도원이 부를 축척하게 되자 다시 부패하였고, 결국 이를 극복하지 못해 수도원은 그 본래적인 기능을 상실하였다. 부는 영성을 파괴하였고, 나그네 공동체를 안주공동체로 전락시켰다. 루이스 스피츠에 의하면 16세기 유럽 토지의 3분의 1은 교회의 소유이거나 교회의 통제 하에 있었다고 한다. 즉 교회는 많은 토지를 소유했을 뿐만 아니라 각종의 헌금제도로 수입을 올렸고, 돈과 권력 때문에 8살, 11살짜리 아이가 추기경이 되기도 했다. 한사람이 4개 도시의 대주교직을 독점하기도 했다. 소위 '겸직제도'와 '부재직임제'(absenteeism)가 정당시되고 합법화되어 성직자들의 사치와 탐욕이 가중되었다. 이런 상황에서 '유럽의 양심'이라고 불린 성 버나드(St. Bernard)는 교회나 성직자가 부를 통제할 신앙적 자제력이 없으면 차라리 가난해 지는 것이 낫다고 했다. 그런데 당시 교회는 그런 영적 통제력이 없다고 보았기 때문에 “교회는 가난해야 한다.”고 했다. 루터는 부(소유)는 분배되어야 한다고 주장하고 찰질된 이웃을 위해 분배되지 않는 재물은 '소유의 본질'(nature of possession)을 상실한 것들로 규정했다.

오늘의 한국교회는 이제 중산층 이상의 교회가 되었다는 비판이 없지 않다. 종교 귀족들이 생겨났다고 말하기도 한다. 일부의 성직자들은 정도 이

상의 부를 향유하고 국민의 10% 인구만이 즐길 수 있는 골프를 즐기고 있다. 교회 재산은 교회분규의 핵이 되고 있다. 성직자에게는 가난한 삶으로 얻을 수 있는 영적 유익이 있다는 점을 생각해야 한다. 부르조이란 말은 원래 '성안에 사는 사람들'이란 뜻인데 특권층이란 의미였다. 오늘 우리가 '성안에 사는 사람들'이 되지 않았는지 반성해 보아야 한다. 오늘 우리는 우리 자신도 의식하지 못한 가운데 자본주의적 가치관에 매몰되어 있고, 그것이 우리 교회에도 영향을 주고 있다. 우리에게 부를 통제할 영적 능력이 있어야 할 것이다.

2.4. 성속 이원론의 극복

종교개혁은 기독교적 삶의 의미에 대해서도 새로운 빛을 던져 주었다. 성속(聖俗)의 이원론적 구분이나 성직만이 하나님의 영광을 이루는 길이라는 잘못된 가치를 바로잡아 주었다. 루터는 자신이 수도원의 맹세를 통해 눈물겹도록 감동하였다고 했지만 후일 그는 『수도원 맹세에 관하여』(*De votis monasticis*)라는 글을 통해 수도원적인 삶만이 고상하고 보다 거룩하고 보다 가치 있는 삶이라는 주장을 반박하고, 사람이 무슨 일에 종사하던 다 소중한 것임을 석명함으로써 삶의 의미를 새롭게 조망하였다. 이 점이 그의 직업에서의 '소명론'(召命論)인데, 그에 의하면 모든 직업은 위로 하나님을 섬기는 행위이고, 아래로 이웃을 섬기는 행위로 봄으로써 모든 직업은 의미를 지닌다. 칼빈이 우리의 모든 삶의 영역에서 하나님의 영광을 위해 살아야 한다고 했을 때, 그 주장은 우리 삶의 의미를 새롭게 가르쳐 주는 것이었다. 거룩한 성화의 삶은 세속으로부터 격리된 수도원에서의 삶이 아니다. 도리어 세속화 될 수 있는 위험마저 있지만 이 세상 속에서 악과 불의와 맞서 믿음의 선한 싸움을 싸우는 것이 진정한 거룩함을 일깨워 주었다. 예수님께서 "너희는 세상 빛이요, 소금이요."고 했을 때 이 말은 우리가 이 세상가운데 있다는 사실을 전제로 한 말이었다. 종교개혁은

교리적 개혁(Reform)만이 아니라 신자의 삶 전체에 의미를 주는 영적 부흥(Revival)이었다. 실로 16세기 개혁은 교회와 신자의 삶에 커다란 변화를 주었다. 예배 의식이나 제도는 신학을 반영했으므로 종교개혁 이후 예배당 양식이 달라졌고, 예배 의식이 달라졌다. 의식 중심의 성찬대가 성당 중심부에 있었으나 개혁교회 예배당에서는 강단이 중심에 위치하게 되었고, 성찬대는 그 밑에 두게 되었다. 말하자면 의식 중심의 중세예배는 말씀 중심의 예배로 개편된 것이다. '그 개혁'이란 바로 교회의 개혁이었고, 이 개혁은 교회적 삶과 신자의 생활 전반에 있어서 변화를 가져온 것이다.

2.5. 사회개혁

종교개혁은 교회와 신학의 갱신뿐만 아니라 사회를 포함한 인간의 삶의 전 영역에 대한 개혁운동으로 확장되었다. 이 점에 있어서는 루터보다 칼빈의 기여가 컸다. 루터는 근본적으로 보수주의자였고 기존질서(정치권력)에 대해 평행적 관계를 지녔지만 칼빈은 이 단계에서 진일보하였다. 루터가 그리스도 중심적이라고 한다면 칼빈은 하나님 중심주의라고 할 수 있는데, 그의 신관은 인간관 사회관 등 신학전반에 영향을 주었다. 트릴취(Ernest Troeltsch, 1865-1923)는 칼빈주의자들은 "어느 곳에서나 사회전체의 삶을 계획적으로 구축하고자 하는 노력과 일종의 '기독교 사회주의'에 대한 시도가 있었다... 칼빈주의는 교회가 삶의 모든 부분에 관심을 가져야 한다는 원칙을 세워 놓았고, 루터교처럼 종교적인 요소와 비종교적인 요소를 분리하지 않았을 뿐만 아니라 로마 천주교처럼 몇몇 기관을 세워 두고 간접적으로 참여하는 방식을 취하지도 않았다."고 하였다. 칼빈주의자들은 사회를 성속 이원론에 따라 분리하여 이분화 하지 않았고, 사회와 그 제도를 절대적인 어떤 것으로 보지도 않았다.

하나님은 인간의 역사 속에 모든 제도, 조직, 직업, 직위 등 질서를 설정하였다. 이 모든 조직과 제도는 하나님의 통치하에서 그의 뜻을 성취하기

위한 예속된 수종자(servants)로 표현된다. 즉 사회에 대한 기독교적 조망의 근거와 가능성을 두 가지 점에서 말할 수 있을 것이다. 첫째로 성(聖), 속(俗)의 이원론적 구분은 개혁주의적이지 아니라는 점이다. 이 세상에 있는 모든 피조물이 하나님에 의해 창조되었다는 사실이 성과 속의 이원론적 구분을 허용하지 않는다. 따라서 하나님께 속한 영역과 하나님으로부터 독립해서 존재하는 세속의 영역으로 구별하는 것은 불가능하다.

우리는 사회에 대해서도 기독교적 관점에서 조망해 보아야 한다. 성, 속 이원론은 영역분리를 조장할 뿐만 아니라 두 영역에서 각기 다른 방식의 삶과 행동양식을 갖게 해준다. 그리고 종교행위를 단순히 주일예배와 이와 관련된 행위로만 제한하게 한다. 또 소위 세속적 영역에 대한 의무와 책임을 다할 수 없게 한다. 둘째, 사회, 사회구조는 절대불변의 구조가 아니라는 점이다. 중세적 세계관은 우주와 사회를 위계체제적인 존재의 사슬로 보는 것이었다. 그러나 종교개혁을 거치면서 사회조직은 하나님이 세우신 절대불변의 구조로 보지 않았다. 사회를 절대불변의 구조로 보지 않는다는 말은 사회는 타락했고, 타락할 수 있다는 인식에 바탕을 두고 있다. 사회란 인간들의 집단이라고 할 수 있는데, 그것도 단순한 개인의 집단이 아니라 일정한 틀의 세계관 혹은 가치관을 공유하고 있는 집단이다. 또 사회란 다수의 개인들의 집합만이 아니라 '조직' 혹은 '구조'라는 성격이 더해져 있다. 그래서 사회는 사회를 구성하는 개인뿐만 아니라 조직과 구조에서 오는 불의나 모순이 있을 수 있다. 예를 들면 정치조직이나 세금제도, 임금제도 등이 그것이다. 그래서 '인간은 악하다'고 말할 때 인간의 집단인 '사회는 악하다'라고 단순히 말할 정도 그 이상으로 사회는 악할 수 있다. 다시 말하면 도덕적으로 어떤 때는 개개인의 악들이 다 합해진 것보다 더 사회는 악할 수 있다는 점이다. 한국교회는 개혁주의를 말하면서도 사실은 근본주의적 성향이 짙었다. 사회현실에 대해 무관심했고, 문화적 소명에 대해 바로 인식하지 못했기 때문이다.

3. 한국교회의 문제

3.1. 신학과 교회

그 동안 한국교회는 '성장'이라는 한 가지 이유만으로 국내외적으로 긍정적인 평가를 받아 왔으나 우리에게 개혁되어야 할 점들이 적지 않다. 신앙적 혹은 교회적 삶의 제 영역 가운데 어느 한 측면을 지나치게 강조하고, 그것에 절대적 가치를 두게 되면 다른 측면들은 경시되거나 무시될 수밖에 없다. 절대적 가치를 두었던 그 한 측면이 바로 수적인 '성장'이었다. 그래서 성장 아닌 다른 교회적 가치들은 경시되거나 무시되어 왔다. 그 무시되었던 한 가지가 바로 건실한 신학과 윤리적 측면들이었다. 개혁자들의 주장처럼 신학은 교회를 이끌어 가는 터이자 축이었다. 건실한 신학이 없거나, 신학이 잘못되면 모든 것이 잘못된다. 한국교회는 신학 그 자체를 무시하거나 경시했다. 또 '신학 없는 교회' 혹은 '교회 없는 신학'을 추구하는 양극단이 있어 왔다. 신학 없는 교회란 건실한 신학을 경시하거나 무시하는 경향인데, 이럴 경우 교회는 목회자 개인의 주관에 따라 크게 좌우되고 교회가 주관주의 혹은 신비주의에 빠질 위험이 있다. 더 극단으로 가면 기독교란 이름의 비기독교가 될 위험까지 있다. 이런 교회들은 교회의 전통이나 교회사를 무시한다. 교회성장만 이루면 되지 신학이 필요 없다는 생각은 아주 위험하다.

또 '교회 없는 신학'이란 교회를 고려하지 않는 신학운동을 의미하는데, 심지어는 칼 바르트(K. Barth)나 폴 틸리히(P. Tillich)조차도 신학은 "교회를 위한 학문"으로 이해했다. 그런데 극단적인 자유주의 신학은 교회를 고려하지 않는다. 교회 건설의 의지 없는 신학은 철학화 되거나 사변화 되기 쉽고 교회와 무관한 소위 '학문추구'일 위험이 있다. 이런 신학은 교회를 세우는 것이 아니라 교회를 파괴한다. 종교다원주의도 이런 유형의 신학이다. 대천덕 신부가 '미숙한 신학의 위험성'을 지적한 바 있지만, 신학

적인 미숙은 한국교회의 문제로 남아 있다. 아직까지도 성전, 제단, 제물 등과 같은 용어들이 분별없이 사용되고 있고, 심지어 일천번제(一天燔祭)라는 이름의 헌금은 우리의 일천한 신학의식을 반영하고 있다.

3.2. 지도자들의 윤리의식이 문제

한국교회의 가장 큰 문제는 교회 지도자들의 윤리의식이다. 교회가 부패했다고 말할 때 그것은 교회지도자들이 부패했다는 말이고, 이를 더 분명하게 말하면 성직자들이 부패했다는 뜻이다. 중세시대의 부패는 다름 아닌 성직자들의 부패였다. 그 부패는 돈과 명예와 권력과 관련되어 있었다. 그래서 성직자가 물질과 권력, 명예로부터 자유하기만 하면 상당한 영적 유익을 누릴 수 있고, 이 땅에서도 존경받게 될 것이다. 신앙적 삶은 도덕과 윤리를 넘어서지만 도덕과 윤리를 무시하거나 경시하지는 않는다. 우리는 스스로 얼마나 윤리적이고 도덕적인가를 자문해야 한다. 남을 미워하고, 시기하고, 증오하는 등 심리적인 것은 그만두고라도 거짓을 행하고, 남을 음해하고, 불의를 행하고, 불법을 자행하고, 혹은 부당한 이권을 추구하고, 사욕을 추구해 오지 않았는지 자문해야 할 것이다.

정당한 퇴직금과는 달리 시무하던 교회로부터 사임 조건으로 금전적인 보상을 요구하는 일이 있고, 어떤 경우에는 자신의 부적절한 처신으로 인한 것임에도 불구하고 금전을 요구하는 일이 있다고 하는데, 비록 일부의 경우라고 할지라도 우리가 자성해야 할 문제가 아니라고 할 수 없다. 교회 지도자에게는 '정함이 없는 재물에 소망을 두지 않고' 당당하게 살아가는 경건한 처신이 요구된다.

한국교회를 개혁하는 최선의 길은 목회자의 의식이 달라져야 한다. 하나님의 교회가 이 세상 앞에서 무시되거나 조롱받지 않게 하기 위해서는 교회 지도자들이 도덕적으로나 윤리적으로 모범을 보여야 하고, 법을 지키고, 정도를 가고, 그리고 의로운 일은 솔선해야 한다. 예컨대, 교회 지도

자들이 낭비를 줄이고 검소한 생활을 가르치고 실천하면 교회 내에서도 낭비를 줄일 수 있을 것이다. 칼빈은 빈곤에 가까운 청빈하고 검소한 생활을 했고, 가난과 부의 불균형을 제도적으로 제어하려고 한 바 있다. 우리 시대의 사치와 낭비 풍조에 대한 최선의 대안은 그리스도인 지도자들이 검소하고 소박한 삶을 실천하는 일일 것이다.

또 교회나 교회 기관에 관여하는 지도자들이 공익을 추구하고 사리를 제할 수 있다면 그 파급효과는 상당할 것이다. 교회지도자들이 가질 수 있는 최고의 권위는 하나님의 말씀대로 살고 실천하고자 하는 소박한 의지일 것이다. 그것이 성직자들의 권위이다. 그 외의 어떤 것도 말씀의 사역자로서의 권위를 대신할 수 없다.

4. 결론을 대신하여

결론적으로 말하면, 중세교회가 보여주는 바처럼 교회의 부패는 성경적인 그리스도인의 삶의 방식, 혹은 초기교회의 생활방식이었던 '나그네 의식'의 상실이었다. 중세교회의 문제란 바로 나그네적 공동체여야 할 교회가 안주 집단으로 변질된 결과였다. 교회가 이 역사현실 속에 안주하려고 할 때 세속 권력과 야합하고, 불의와 타협하고, 신앙적 가치를 무시하게 된다. 한 때 막스주의자였던 폴란드 출신의 망명철학자 레제 콜라콥스키(Leszek Kolakowski)는 오늘의 서구사회의 세속화는 기독교가 너무 쉽게 그 고유한 가치를 포기해 버린 결과라고 지적한 바가 있다. 나그네의식은 하나님께서 이스라엘 백성의 삶속에 새겨준 삶의 방식이었다. 이것이 히브리인들의 역사였다. 어느 한 곳에 정착하지 않고 지속적인 이민과 이동을 통해 이 땅에서는 나그네라는 사실을 확인시켜줌으로써 보다 나은 본향을 사모하도록 하셨던 것이다. 이 세상이 우리의 영원한 삶의 터전이라고 믿고 살아갈 때, 즉 '안주의식'은 개혁을 불가능하게 한다. 히브리서 기

자(11:13-16)는 열조들, 구약의 위대한 믿음의 사람을 소개한 후 ‘저들은 더 나은 본향을 사모하였다’라고 하였다. 오늘 우리가 이 땅에서는 나그네라는 믿음이 필요한 때가 되었다.

지금 한국교회에 가장 필요한 것은 교회 공동체에 마땅히 있어야 하는 영적 권위를 회복하는 일이고, 우리에게 시급한 것은 자성(自省)운동이다. 종교개혁은 16세기의 ‘역사적 사건’으로만 이해될 수는 없다. 데오도 베자가 말했듯이 “교회는 개혁되었으므로 항상 개혁되어야 한다.” 이런 정신이 오늘 한국교회로 하여금 종교개혁의 정신에서 한국교회의 반성적 성찰을 요구한다고 볼 수 있다.

16세기 성경공부모임의 기원과 의미 및 적용*



황대우(고신대학교 교수, 역사신학)

1. 들어가는 말

16세기 종교개혁이 기독교의 패러다임을 획기적으로 변화시킨 가장 큰 요인 가운데 하나는 새로운 형태의 교회교육이다. 중세 시대의 교육은 수도원과 대성당, 그리고 대학이 맡고 있었다. 수도원의 수도사 학교와 대성당의 사제 교육 제도는 프랑스의 파리(Paris)와 런던의 옥스퍼드(Oxford)를 중심으로 교수 길드(guild)가 북유럽풍의 중세 대학으로 발전하는데 가교 역할을 감당했다. 물론 중세 대학이 설립된 이후 수도사 학교와 대성당 학교 형태가 사라져버린 것은 아니다. 이 세 기관을 통한 중세의 신학교육은 성직자 양성과 재교육을 위한 것이지 그 혜택이 일반 교인들에게까지 돌아가지는 않았다. 그래서 중세 말기에 세워진 공동생활형제단은 평신도의 경건 훈련과 교육에 관심을 기울이기 시작했다. 그럼에도 불구하고 그것이 중세 예배 형태와 교회를 개혁하는 일에는 성공적이지 못했다.

종교개혁자들이 교회개혁을 위해 소개한 새로운 형태의 획기적인 교육 효과는 바로 “자국어 성경”과 “자국어 설교”를 통해 나타났다. 유럽 각국의 자국어로 성경이 번역되기 시작한 것은 중세지만 자국어 성경 번역을 정당화하고 보편화한 것은 16세기 종교개혁이다. 이것과 더불어 자국어로 설

* 이 글은 2013년 전반기 ‘미래교회포럼’에서 발표된 내용을 조금 수정한 것입니다.

교하도록 한 것은 그야말로 교회개혁의 획기적인 사건이다. 중세시대의 설교는 반드시 라틴어로만 하게 되어 있었다. 그런데 종교개혁자들은 목회자가 자국어로 설교해야 한다고 생각했을 뿐만 아니라, 실제로 자국어 설교를 하도록 권장하고 실행했다. 이와 같은 자국어 예배 및 설교는 라틴어 예배와 설교만 고집해 오던 로마가톨릭교회에서도 최근 제2차 바티칸공회(1962-1965)를 통해 시행될 만큼 교회의 보편적 현상이다. 이런 보편화는 분명 16세기 종교개혁으로 인해 생겨난 다양한 성경공부모임을 통해 이루어진 것이다.

2. 기원

비텐베르크(Wittenberg)의 종교개혁자 루터(Martin Luther)는 종교개혁 초기부터 이미 자국어 예배 및 설교의 유익을 알고 있었음에도 불구하고 그것이 라틴어 예배 및 설교를 대체해야 한다고 생각하지는 않았다. 왜냐하면 그는 예배형식과 순서의 개혁을 강요하는 것에 대해 부정적이었기 때문이다. 자국어로 드리는 예배를 기쁘게 생각했지만 그것을 필수적인 것으로 여기지는 않았다. 그래서 루터는 1526년까지도 라틴어 예배를 철폐할 마음이 없었다. “하지만 예배와 미사에 관해서는 세 가지로 나뉜다. 첫째로는 라틴어 [예배]인데 이것에 대해 우리가 이미 출판했으며 미사 양식이라 부른다. 여기서 내가 원하는 것은 이것을 결단코 제거하거나 폐기해버리는 것이 아니다.”¹⁾ 여기서 또한 루터는 라틴어 예배와 설교가 젊은 이들의 교육을 위해 필수적인 것이라고 생각한 반면에, 자국어 예배 및 설교란 라틴어를 모르는 사람들이나 이방인들에게 복음을 전하기 위해 필요한 일시적 방편 정도로 보았다.

1) LW3, 296: “Es ist aber dreierley vnterscheyd Gottis diensts vnd der Misse. Erstlich eyne latinsche wilche wir zuuor haben lassen aufgehen vnd heist Formula Misse. Dise wil ich hie mit nicht auffgehoben oder verendert...”

루터와는 달리 취리히(Zürich)의 종교개혁자 츠빙글리(Huldrych Zwingli)는 성경 본문의 연속 강독(lectio continua, 연속강해) 형식을 설교에만 적용하지 않고 목회자들의 성경공부모임에도 적용했는데 이 성경공부모임이 바로 ‘예언’을 의미하는 ‘프로프짜이(Prophezei)’였다. 이 용어는 고린도전서 14장에서 비롯된 것인데, ‘예언모임’ 또는 ‘예언연구회’로 번역하는 것이 적절해 보인다. 이 예언연구회는 취리히 목회자들과 목회자 후보생들이 주된 구성원이었지만 일반 교인들도 참여할 수 있도록 허락되었다.

취리히의 예언연구회는 다른 스위스 도시들과 지역 및 독일 남부의 도시들과 지역에서 일어난 종교개혁에도 도입되었다. 매주 금요일 오전에 모이는 제네바(Geneva) 성경공부모임인 ‘콩그레가씨옹’(Congrégations)이 그 대표적인 예이다. 이러한 성경공부모임은 유럽 대륙뿐만 아니라 도버(Dover) 해협을 건너 영국의 종교개혁에도 지대한 영향력을 발휘하여 소위 청교도(Puritans)의 성경공부모임인 ‘프로프싸잉’(Prophesying)을 태동시켰는데, 이 용어는 독일어 prophezei의 영어 번역이라 할 수 있다.

16세기 종교개혁가들에게 있어서 ‘예언’은 ‘말씀설교’ 혹은 ‘복음선포’를 의미하는 단어였다. 또한 그들에게 ‘연구’와 ‘공부’는 같은 뜻이며 ‘배움’을 의미하는 것인데, 이유는 이것에 해당하는 라틴어 단어가 ‘열심’을 의미하는 ‘studium’이기 때문이다.

여기서 우리는 먼저 이러한 세 가지 성경공부모임의 역사를 각각 간단히 살펴본 후에 16세기 교회의 성경공부모임의 의의를 분석한 다음, 결론적으로 그것의 장점을 살리기 위해 오늘 한국교회의 현실에 어떻게 적용할 수 있을지를 살펴보고자 한다.

2-1. 취리히의 성경공부모임: 예언연구회(Prophezei)

츠빙글리 연구의 대가인 로허(Locher)에 의하면 츠빙글리의 취리히 종교개혁은 성경 본문의 ‘연속강해’(lectio continua) 외에는 달리 아무 것도 아니었다.²⁾ 츠빙글리는 1519년 1월 1일 35회 생일에 취리히 대성당 시민 사제직에 취임한 후, 마태복음 1장부터 강해하기 시작했는데, 이것이 바로 ‘연속강해’로 불리는 것이다.³⁾ 이와 같은 연속강해 방식은 17세기 정통주의 시대에 교의학적 방식으로 채택된 총론 형식의 로키(loci) 방법론과 대조적이다.⁴⁾

이런 연속강해를 통해 취리히 개혁자는 신자 개인과 교회의 모든 것을 오직 성경의 권위에만 의존하게 되었고, 나아가 성경해석이 교황과 교회공의회에 권위에만 달려 있는 것으로 주장하는 로마가톨릭교회의 견해와는 달리 그는 성경이 모든 신자에게 개방된 것임을 점차 확신하게 되었다. 그리고 이와 같은 연속강해 방법을 취리히 종교개혁에 정착시키기 위해 다른 동료 목회자들과 함께 훈련할 필요가 있었다.

1520년 여름 이후 츠빙글리는 다른 동료들과 함께 공적인 연속 강해 설교 외에도 사적인 모임을 통해 연속강해 형식으로 성경공부를 진행시켜 오다가,⁵⁾ 1525년 6월 19일 오전 8시에 신학 교리를 강해하는 모임을 공식적으로 개설하였는데, 이름은 고린도전서 14장에서 기원된 프로프짜이(Prophezei)이며 이 ‘예언연구회’는 주일과 금요일을 제외한 모든 평일에 대성당 성가대석에서 개최되었고 “모든 목사들과 설교자들과 참사회원들과 고학년 학생들”(alle Pfarrer, Predikanten, Chorherren und

größeren Schüler)로 구성되었다.⁶⁾

‘예언연구회’ 모임은 예배일인 주일과 장날인 금요일을 제외한 나머지 평일 오전 7시(겨울에는 8시)에 시작되었는데, 모임 순서는 먼저 츠빙글리가 강단에 올라가 기도한 후, 학생 한 명이 라틴어 번역성경 불가타(Vulgata)를 낭독하면, 세 번째 사람이 동일한 본문의 히브리어 성경을 낭독하고, 네 번째 사람이 구약을 헬라어로 번역한 70인역 성경인 셉투아긴타(Septuaginta)의 본문을 낭독한 후 본문의 의미를 요약하고 간단한 설명을 덧붙인 다음, 다섯 번째 사람이 나와 낭독한 본문을 라틴어로 설명하면서 교육하고 나면, 여섯 번째 사람(대부분은 레오 유트(Leo Jud) 혹은 카스파르 메간더(Kaspar Megander)가 담당했지만, 때로는 츠빙글리 자신이 맡기도 했다)이 나와 정기적으로 참석하는 일반 시민들을 위해 독일어로 설교하면서 구체적인 적용까지 제시했다.⁷⁾

예언연구회 모임에는 외국의 학자들도 참석하였고 질문과 의견 제시가 허락되었을 뿐만 아니라 권장되기까지 했다. 그러므로 예언연구회는 일방적인 강의가 아니라 일종의 세미나(Seminar) 형식이었던 것은 분명하다. 긴 중보기도로 마무리되었던 예언연구회는 츠빙글리 생전에 구약만 다루었는데, 츠빙글리의 후계자 불링거(Heinrich Bullinger)의 증언에 의하면 예언연구회가 구약 전체를 모두 다룬 것으로 보인다.⁸⁾

개블러(Ulrich Gäbler)에 따르면, 성직자들의 참여가 필수적으로 요구되었던 취리히 예언연구회는 라틴어 학교와 대학 사이에 위치시킬 수 있는 것이었지만, 취리히 시가 그것으로 대학의 신학과정을 대체할 의도도 없었고, 그것을 기반으로 대학을 설립할 계획도 없었다고 한다.⁹⁾

2) Gottfried W. Locher, *Zwingli's Thought: New Perspectives* (Leiden: E.J. Brill, 1981), 27.

3) Ulrich Gäbler, *Huldrych Zwingli. Eine Einführung in sein Leben und sein Werk* (München: C.H. Beck, 1983), 45. 한글 번역 참고. 박종숙 역, 『츠빙글리: 그의 생애와 사역』 (서울: 아가페출판사, 1993), 56-57.

4) Gottfried W. Locher, *Die Zwinglische Reformation im Rahmen der europäischen Kirchengeschichte* (Göttingen & Zürich: Vandenhoeck & Ruprecht, 1979), 162.

5) Gäbler, *Huldrych Zwingli*, 92. 한글 번역 참고. 박종숙 역, 『츠빙글리: 그의 생애와 사역』, 113.

6) Locher, *Die Zwinglische Reformation im Rahmen der europäischen Kirchengeschichte*, 161-162.

7) Locher, *Zwingli's Thought: New Perspectives*, 28-29; Locher, *Die Zwinglische Reformation im Rahmen der europäischen Kirchengeschichte*, 162. 참고. Gäbler, *Huldrych Zwingli*, 92-93. 박종숙 역, 『츠빙글리: 그의 생애와 사역』, 113-115.

8) Locher, *Die Zwinglische Reformation im Rahmen der europäischen Kirchengeschichte*, 162.

개블러의 주장을 감안하면 취리히 예언연구회는 일종의 오늘날 목사양성기관인 신학교와 유사한 것으로 볼 수 있는데, 정말 일종의 신학교와 같은 성격의 것이었는지는 단정하기 어렵다.

판 데르 보르흐트(Van der Borgh)는 루터의 비텐베르크 수도원 개혁과 츠빙글리의 예언연구회의 유사성을 다룬 브레흐트(Brecht)의 소논문을 근거로, 루터의 비텐베르크 성경연구모임이 회중에게 개방적이었던 반면에 츠빙글리의 취리히 성경연구모임은 교육받은 식자들만을 위한 제한적인 성격의 모임이었으며 신학 아카데미 설립의 기초 작업이었던 것으로 단정하지만 이렇게 단정할만한 분명한 자료를 제시하지는 않았다.¹⁰⁾

비록 취리히의 예언연구회가 성직자들에 의해 주도된 모임이었고 목회자들과 설교자들의 참여가 의무적이었으며 그들을 위한 성경해석과 신학 교육이 주요 목적이었다는 점은 사실이지만, 성경해석과 신학에 관심이 있다면 학생뿐만 아니라 누구든지, 즉 도시의 시민들인 일반교인들도 참석할 수 있었다는 점을 감안한다면 예언연구회는 확실히 당대의 '학교'와는 분명한 다른 성격의 모임이었다. 물론 일반 교인들이 얼마나 참석했으며, 얼마나 적극적으로 참여했는지 짐작할 수 있는 자료가 아직까지 발견되지는 않았다.

한편 오전의 예언연구회와는 별도로, 오후에는 신약성경에 대한 강해 모임이 츠빙글리의 동료이자 최초의 츠빙글리 전기 작가인 미코니우스(Oswald Myconius)의 주도로 성모마리아 성당의 성가대실에서 진행되었는데, 1526년 이후에는 츠빙글리도 이 모임에 정기적으로 참여하여 최소한 한 주에 한 번 정도는 이 모임에서 신약성경을 강해한 것으로 밝혀졌다.¹¹⁾

오후의 이 신약성경 강해 모임이 구약성경을 연속적으로 강해한 오전의

9) Gäbler, *Huldrych Zwingli*, 92-93. 박종숙 역, 『츠빙글리: 그의 생애와 사역』, 114.

10) Eduardus van der Borgh, *Theology of Ministry: A Reformed Contribution to an Ecumenical Dialogue*, trans. H.J. Durell (Leiden: Koninklijke Brill, 2007), 21. fn. 23.

11) Gäbler, *Huldrych Zwingli*, 93. 박종숙 역, 『츠빙글리: 그의 생애와 사역』, 114.

예언연구회와 어떤 관계였는지 아직까지 구체적으로 밝혀진 것은 없다. 한 가지 분명한 사실은 오후 모임에는 일반 교인을 위한 독일어 해설 없이 배운 사람들을 위해 라틴어로만 신약성경이 해설되었다는 것이다. 츠빙글리는 취리히 종교개혁 초기부터 이미 성경의 연속강해를 통해 주일 예배 시간에 자국어 설교, 즉 라틴어가 아닌 독일어 설교를 제공했으며 장날인 금요일 이외의 평일에도 그와 같은 형태의 독일어 성경 해설을 제공하기 위해 정기적이고 공식적인 모임을 만들었는데, 그것이 바로 예언연구회였다.

이 예언연구회가 당시 성경을 가르쳐야 할 성직자들에게 뿐만 아니라, 성경과 성경에 근거한 교리를 알고자 하는 일반 교인에게 말씀의 가르침을 배울 수 있는 절호의 기회였다는 점에서 그것이 16세기 취리히 교회를 위한 성경공부모임이었던 것은 분명하다. 이 모임의 주된 목적이 성직자들과 라틴어 학교 고학년생들에게 신학적인 틀을 제공하는 것이었기 때문에 일반 교인들의 참여가 배제되거나 금지된 것은 아니었지만 일반 교인들의 적극적인 참여를 기대하기는 어려웠을 것으로 보인다. 따라서 16세기 취리히 예언연구회는 오늘날 교역자 성경공부모임 정도로 이해될 수 있을 것 같다.

취리히의 예언연구회는 독일 남부의 팔츠(Paltz) 지역과 동 프리슬랜드, 저지대 라인랜드, 네덜란드와 다른 개혁교회들에 세워진 유사한 수많은 기구들의 모델이 되었는데, 특히 존 아 라스코(John à Lasco)가 그것을 취리히에서 배워 런던(London)에 있는 피난민교회에 소개한 이후, 영국에서는 국교회(Englican Church)뿐만 아니라 비국교도 교회들(Non-conformist Churches)에 속한 모든 청교도들에게 심대한 영향을 주었다.¹²⁾ 결과적으로 예언연구회는 성경해석을 위한 종교개혁의 모델이 되었다.

12) Locher, *Zwingli's Thought: New Perspectives*, 29.

2-2. 제네바의 성경공부모임: 금요성경연구회(Congrégations)

칼빈의 제네바에서도 취리히의 예언연구회와 같은 모임이 있었는데, ‘꽁그레가씨옹’이 바로 그것이다. 이 붙어 단어는 ‘모임’, ‘회집’, ‘회합’, ‘회중’ 등을 의미한다. 제네바에서는 금요일마다 모인 성경공부모임을 ‘꽁그레가씨옹’이라 불렀기 때문에 그 용어를 ‘금요성경연구회’라 번역하는 것이 적절해 보인다. 이 모임은 매주 금요일마다 목회자들과 일반교인들이 제네바에서 가장 큰 베드로(=삐에르, St. Pierre) 예배당에 모여 중세 성무일과의 습관을 따라 간단한 예배를 드린 후 오전 9시에 시작되었다.

제네바에 이런 성경공부모임을 소개한 것은 파렐과 칼빈이고 그 시기는 “1536년 11월 21일 이전 어느 때”인 것으로 추정된다.¹³⁾ 제네바의 금요성경연구회는 확실히 1525년에 취리히에서 설립된 예언연구회를 모체로 한 것이므로 그와 유사한 성격의 모임이었다. 금요성경공부모임에는 제네바의 모든 목회자들이 의무적으로 참여해야 했다. 대중에게 개방되었던 제네바의 금요성경연구회에 일반 신자들이 빈번히 자발적으로 참여했는데,¹⁴⁾ 이것은 개방적이었으나 일반 교인의 참여가 소극적이고 미미했던 취리히 예언연구회와는 확실히 대조적인 모습이다.

1541년의 제네바 교회법(Ordonnances ecclésiastiques)은 금요성경연구회의 발족 필요성과 동기 및 목적, 그리고 참여 의무에 대해 다음과 같이 규정한다.

지금은 우리가 교역자들을 선출하고자 할 때 반드시 그들을 검열해야 하는 것처럼, 또한 그들이 마땅히 해야 할 것을 유지하도록 반드시 ‘선한 통치를 시행’(avoir

bonne police) 해야 한다. 우선, 교역자들 모두가, ‘자신들 가운데 교리의 순수성과 일치성을 유지하기 위해서는’(pour conserver pureté et concorde de doctrine), 매주 특정한 날에 함께 모여 ‘성경(토론)모임’(conference des escriptures)을 가지되, 합당한 구실 외에는 누구도 불참해서는 안 된다. 만일 게으른 자가 있다면 반드시 권고되어야 한다.¹⁵⁾

금요성경연구회가 일차적으로는 제네바 교역자들을 위한 모임이었다는 사실이다. 여기서 ‘교역자’란 ‘목회자’, 즉 ‘목사’(pasteur)와 같은 뜻이지만, 16세기 당시 이 단어는 ‘목사’보다 조금 더 포괄적으로 ‘사역자’ 내지는 ‘봉사자’를 의미하기도 했다. 이 금요성경연구회는 교역자들이 자신들의 의무에 충실하도록 하기 위한 “선한 통치” 수단의 당위성과 필요성 때문에 생겨난 것이며, 설립 목적 또한 제네바 교역자들 사이의 교리적인 혼합이나 불일치를 방지하기 위한 것이다. 제네바 도시 내의 교회에서 사역하는 모든 교역자들은 의무적으로 참여해야 했고 제네바 주변의 변방 교회들에서 사역하는 교역자들은 가능한 자주 출석하도록 요구되는데, 병이나 합당한 이유 없이 한 달 동안 결석할 경우 그것을 태만으로 간주하여 ‘형제로서의 권면’(administrations fraternelles) 대상이 된다.¹⁶⁾

여기서 우리가 감안해야 할 사실 하나는 제네바가 ‘무질서’와 ‘혼란’에 대해 너무나도 부정적이고 적대적이었다는 점이다. “질서가 잘 잡힌 교회를 원하고 그 [교회]를 그런 상태로 유지하기를 원한다면, 우리는 이러한 통치 형태를 견지해야 한다.”¹⁷⁾ 그래서 무질서와 혼란을 야기하는 모든 것을 거부하고 방지하고자 했는데, 금요성경연구회 역시 예외는 아니었다. 이러한 점은 고린도교회를 향한 바울의 가르침의 내용, 즉 다음과 같은 고린도전서 14 장 32절부터 33절 전반부까지의 말씀과도 일치한다. “예언하는

13) Wulfert de Greef, *Johannes Calvin, Zijn werk en geschriften* (Kampen: De Groot Goudriaan, 1989) = trans. Lyle D. Bierma, *The Writings of John Calvin: An Introductory Guide* (Grand Rapids: Baker Books, 1993) = 볼페르트 더 흐레이프, 『칼빈의 생애와 저서들』, 황대우 & 김미정 공역 (서울: SFC, 2006), 178.

14) Erik A. de Boer, “The Presence and Participation of Laypeople in the *Congrégations* of the Company of Pastors in Geneva,” in *Sixteenth Century Journal* Vol. 35, No. 3 (Fall 2004): 652.

15) CO 10a, 18. 거의 같은 내용의 1561년판 제네바 교회법은 같은 책 96쪽 참조.

16) CO 10a, 19.

17) CO 10a, 16-17.

자들의 영은 예언하는 자들에게 제재를 만나니, 하나님은 무질서의 하나님이 아니요, 오직 화평의 하나님이시니라.”

제네바 교회법에 따르면 제네바 교역자들은 교리적 견해 차이가 발생할 경우 상호 토론을 통해 교정해야 하고, 필요할 경우 ‘장로들’(les anciens)의 도움을 요청할 수 있는데, 우호적인 합의에 도달할 수 없을 경우에는 시의 최고 행정장관인 ‘시장’(magistrat)에게 호소해야 한다.¹⁸⁾ 제네바 시의 시장은 1명이 아니라 4명이었고 시장의 임기는 1년이었으며, 네 명의 시장 가운데 한 명이 제네바 교회의 치리회(Consistoire = Consistorium), 즉 오늘날 당회의 의장직을 겸했다. 물론 제네바 교회의 당회는 범위에 있어서 오늘날 개교회의 당회와는 달리 제네바 시의 모든 교회의 행정뿐만 아니라, 제네바 변방의 교회들의 행정까지도 포괄하는 작은 노회 같은 당회였다.

제네바의 금요성경연구회가 비록 직접적으로는 제네바의 모든 교역자들, 즉 목회자들을 위한 모임이긴 했지만 그렇다고 일반인들을 배제한 것은 아니다. 이 모임은 대중에게 개방되었는데, 제네바 교회의 일반 교인들은 이 모임에 자주 참석했으며 목회자의 참석 비율보다 높은 것으로 보인다. 더 부르(De Boer)의 분석에 따르면 1540년대와 1550년대의 금요성경연구회에 참여한 사람들의 수는 목회자와 일반인을 합하여 모두 50~60명 정도였는데, 특히 제롬 볼섹(Jerome Bolsec)의 신학이 중요한 논점이 되었던 1551년의 한 금요성경연구회에는 31명의 일반인과 8명의 제네바 목회자와 10명의 제네바 변방의 목회자들이 참여했다는 기록을 근거로 금요성경연구회의 평균 참석자는 약 50명 정도였고, 그 가운데 약 40퍼센트는 목회자였으며 나머지 60퍼센트 혹은 그 이상은 목회자가 아니었던 것으로 추정할 수 있다.¹⁹⁾

18) CO 10a, 18.

19) Boer, “The Presence and Participation of Laypeople in the *Congrégations* of the Company of Pastors in Geneva,” 653.

1555년 초에는 “성경을 더 잘 이해하고 싶어 하는” 일반교인 몇 사람이 목회자들에게 자신들만의 독자적인 성경공부모임을 매주 갖게 해달라고 요청하였고, 1557년에도 유사한 요청이 제기되었는데, 이때에는 이 모임을 주 단위가 아닌 월 단위로, 즉 매달 첫 번째 금요일마다 열기로 결정했으나 이것이 얼마동안 지속되었는지는 알 수 없다. 하지만 이 모임에 적극적으로 참여한 일반교인 가운데는 후에 목회자가 된 사람도 있었다.²⁰⁾

엘시 맥키(Elsie A. McKee)는 금요성경연구회 모임에서 목사들이 성경 말씀을 자기의 고유 언어로 해설하도록 연습하는 기회가 제공되었다는 점을 감안하여 그것을 대중들에게 공개된 “일종의 설교실습” 모임으로, 그리고 “공부와 설교를 동시에 진행하는 수업”으로 간주했다.²¹⁾

하지만 맥키 자신도 언급한 것처럼 칼빈의 불어 해설이 그 모임의 끝이 아니며 폐회 전에 참석한 일반인들도 발언하고 질문할 기회가 있었다는 점을 감안하면 금요성경연구회를 일종의 설교실습이나 신학수업으로 보기에 는 오해의 소지가 다분하다. 박경수는 금요성경연구회를 “일종의 목회자 훈련과 재교육 제도”로 정의하는데,²²⁾ 이것은 ‘제네바 아카데미’와 같이 철저하게 준수해야 할 규칙과 규율을 갖추지 않았다는 점, 또한 ‘제네바 아카데미’가 세워지기 이전의 준비 단계 역할을 어느 정도 감당했다는 점 등이 고려될 경우 수용 가능한 정의일 수도 있다.

금요성경연구회에 목회자의 참여는 의무적이었던 반면에 일반교인의 참여는 전적으로 자발적이었다. 제네바 목사회 회의록(Registres de la compagnie des pasteurs de Genève)에 매우 간헐적으로 언급된 금요성경연구회의 기록과 칼빈의 설교 모음집을 발행한 인쇄업자 콘라트 바디

20) Boer, “The Presence and Participation of Laypeople in the *Congrégations* of the Company of Pastors in Geneva,” 658.

21) 엘시 맥키, 『칼뱅의 목회신학』, 이정숙 역 (서울: 두란노아카데미, 2011), 50; 흐레이프, 『칼빈의 생애와 저서들』, 178.

22) 박경수, “16세기 제네바 교회의 목회자 선발과 훈련에 관한 연구 - 한국교회의 목회자 위기 극복을 위한 모색,” 『장신논단』 44권 2호 (2012), 186.

우스(Conrad Badius)의 기록, 그리고 전직 이태리 추기경 피에르 파올로 베르게리오(Pier Paolo Vergerio)의 기록을 종합해보면, 금요성경연구회는 고린도전서 14장에서 바울이 권면하는 대로 무질서한 예언이 아니라 순서에 따른 질서 정연한 예언하기를 실천했다.²³⁾

베르게리오의 기록에 의하면, 매주 금요일 아침 피에르(=베드로) 예배당에서 열리는 이 모임에는 목회자와 다수의 사람들이 참여하며, 그들 중 한 사람이 성경 구절을 읽고 간략하게 설명하고 나면 다른 사람이 문제가 될 만한 주제를 제시하고, 그 다음 사람이 자신의 견해를 밝히고, 그 다음 사람이 덧붙여 설명하는데, 목회자들뿐만 아니라 들으러 온 청중들도 그와 같이 하며, 이런 방식은 고린도전서 14장 29-30절로부터 기원된 것이다. 이것을 근거로 더 부르는 “일반교인들에게도 성경과 이와 관련된 교리를 해설하고 토의하는 것이 허락되었다”고 정당하게 주장한다.²⁴⁾

1541년의 교회법 제정으로 제네바에서는 아마도 1541년부터 정기적인 목사들의 모임, 즉 제네바 목사회(Compagnie des pasteurs de Genève)가 구성되어 회집되었겠지만, 칼빈 생전의 목사회 회의록은 1546년부터 이후의 것만 남아 있다. 목사들만의 모임인 목사회는 오전 모임인 금요성경연구회가 끝난 이후 일반교인들은 떠나고 목사들만 남아서, 누가 어디서 설교한 것인지를 결정하는 설교 배분 문제와 목사 후보생의 추천 및 조사, 학교의 감독, 목회자들 사이의 관계 문제, 다른 지역의 교회 지도자들과 주고받은 공적인 서신에 관한 업무 등과 같은 주제들을 의논하고 결정했다.²⁵⁾ 이런 ‘제한적인 목사회’와는 달리 목회자들의 참석이 의무적이었고 목회자들이 주도했던 오전의 금요성경연구회는 참여하기를 원하는 모든 사람에게 열려 있었다는 점에서 ‘일종의 개방적인 목사회’로 간주

23) Boer, “The Presence and Participation of Laypeople in the *Congrégations* of the Company of Pastors in Geneva,” 655.

24) Boer, “The Presence and Participation of Laypeople in the *Congrégations* of the Company of Pastors in Geneva,” 656.

25) 엘시 맥키, 『칼빈의 목회신학』, 50-51.

될 수도 있다.

금요성경연구회의 진행은 취리히의 예언연구회처럼 선택된 성경 본문의 연속강해 방식이었던 것으로 보인다.²⁶⁾ 또한 아마도 칼빈의 생전에는 금요성경연구회에서 불어로 진행되는 모든 토론을 마무리 짓는 것뿐만 아니라, 모임 자체를 마무리하는 기도 역시 대부분 칼빈 자신이 한 것으로 보인다. 성경본문의 연속강해 방식이었지만 예외적인 경우도 있었는데, 그것은 심각한 신학적 문제가 제기되었을 때였다. 대표적인 예가 세바스티앙 카스텔리옹(Sebastian Castellion)과 제롬 볼섹(Jerome Bolsec)의 경우였다.²⁷⁾

2-3. 청교도의 성경공부모임: 설교연구회(Prophecying; Exercise)

제네바 금요성경연구회에 일반교인의 참여는 참여자의 60%를 차지할 만큼 비중이 컸고 취리히의 학문적 예언연구회에서보다는 훨씬 능동적이고 적극적이었지만, 청교도의 ‘설교연구회’에서만큼 중심적이지는 않았다.²⁸⁾ ‘프로프싸잉’이란 단어는 취리히의 ‘프로프싸이’라는 독어를 영어로 직역한 것이기 때문에 ‘예언연구회’라고 하는 것이 일관성 있는 번역이지만, 굳이 그것을 ‘설교연구회’라고 번역한 이유는 영국의 청교도들에게 ‘프로프싸잉’은 교회 강단의 설교를 의미했기 때문이다.

청교도의 아버지라 불리는 윌리엄 퍼킨스(William Perkins)는 “예언의 기술”(The Arte of Prophecying)이라는 자신의 글에서 ‘예언’을 “선지자의 공적인 말” 즉 ‘설교’로 설명한다. “예언의 기술이나 능력은 예언을 바르게 활용하는 거룩한 교리이다. 예언이란 하나님의 예배와 이웃의 구원

26) 흐레이프, 『칼빈의 생애와 저서들』, 179.

27) 이 두 사건에 대해서는 다음 참조. Boer, “The Presence and Participation of Laypeople in the *Congrégations* of the Company of Pastors in Geneva,” 660-669; 흐레이프, 『칼빈의 생애와 저서들』, 179-182.

28) Boer, “The Presence and Participation of Laypeople in the *Congrégations* of the Company of Pastors in Geneva,” 670.

과 관련된 선지자의 공적이고 장엄한 말이다.”²⁹⁾ 여기서 퍼킨스가 말하는 ‘프로프싸잉’은 설교, 즉 “하나님 말씀의 진리를 선포하는 것”(speaking forth the truth of God’s Word)을 의미한다.³⁰⁾

취리히 교회 구조는 1534년에 탄생한 영국국교회(Englican Church) 구조와 상당히 유사하지만 정작 영국에 ‘프로프싸잉’ 즉 ‘설교연구회’를 적극적으로 도입한 것은 영국국교회인 고교회(High Church)가 아니라, 다양한 형태의 비국교도(non-conformists)로 구성된 저교회들(Low Churches)이었다. 이 교회들에는 학식을 갖춘 설교자의 수가 절대적으로 부족했기 때문에 이들에게 설교하는 것을 연습하는 기구가 필요했던 것이다. 설교자 수급의 절대적 부족 현상은 종교개혁을 장려했던 영국 왕 에드워드 6세(Edward VI)의 대권을 이어받은 메리 여왕이 영국교회를 다시 로마가톨릭교회로 만들기 위해 종교개혁에 가담했던 수많은 학자들을 처형하고 추방함으로써 발생했는데, 집권이 6년 천하로 끝난 메리를 이어 등극한 엘리자베스(Elizabeth) 여왕이 교회 정책에 관한 한 종교개혁 지지자들을 관용하는 ‘중도’(via media)적 입장을 견지했음에도 불구하고 설교자 부족 현상은 그녀의 집권 말기까지 지속되었다.

영국에서 가장 먼저 설교연구회와 같은 것을 세운 사람은 어린 왕 에드워드 6세 시절에 감독이었고 메리(Mary) 여왕의 집권 당시 순교한 존 후퍼(John Hooper. ?-1555)였던 것으로 알려져 있는데, 후퍼가 조직한 것은 성직자들만의 제한적 설교훈련 모임이었다. 영국에 개방적인 설교연구

29) William Perkins, *The Works of William Perkins II* (London: John Legatt, 1617), 646: “The Art or facultie of *prophecying* is a sacred doctrine of exercising *Prophecie* rightly. Prophecie (or Prophecying) is a publike and solemne speech of the Prophet, pertaining to the worship of God, & to the saluatiōn of our neighbour.” 이어서 퍼킨스는 예언을 두 부분으로 나누는데, 하나는 말씀을 설교하는 것이고 다른 하나는 기도를 구상하고 실행하는 것이다. 참고. 646: “There are two parts of prophecie: *Preaching* of the Word and *Conceiuing* of Prayers.”

30) Joel R. Beeke & Randall J. Pederson, *Meet the Puritans: With a Guide to Modern Reprints* (Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2006), 476.

회가 처음 생겨나기 시작한 것은 아마도 엘리자베스 집권 초기인 1560년 대로 볼 수 있다. 1560년 알반스(St. Albans)에 교육받지 못한 성직자를 위한 신학훈련 모임이 있었다.³¹⁾ 이런 설교연구회들은 1564년에 놀위치(Norwich)에서도 발견된다.³²⁾ 영국에서 이런 종류의 모임들은 아마도 에드워드 6세가 통치하던 시절, 런던에서 피난민 교회를 독립적 체제로 목회하던 대륙의 종교개혁자 존 아라스코(John a Lasco)의 모범을 따랐을 가능성이 농후하다.³³⁾

1572년에는 그런 모임들이 공적인 것이 되었고 세 명의 발언자가 일반 청중 앞에서 성경을 해설하는 형식을 갖추었다.³⁴⁾ 하지만 초기의 이런 설교연구회들은 단순히 성직자 훈련과 같은 것이었다. 그것은 동지애로 결속된 설교자들이 상호간에 설교의 은사를 조사하고 개발하는 모임, 즉 경건한 성직자들을 조직적인 성경 해설과 교리교육 및 설교훈련을 위한 일종의 직업훈련(job-training)이었을 뿐만 아니라, 무식한 성직자들에게 교리교육과 설교훈련을 제공하는 기관이기도 했다.³⁵⁾

청교도 설교연구회가 점차 발전해 가면서 일반교인들을 수용하여 경건한 삶으로 인도하는 수단이 되었다. 결국 설교자들이 자신들의 청중을 묘사하기 위해 ‘형제’라는 단어를 사용함으로써 상호 연대감을 증진시켰다. 성격상 학문적이고 지적이었으며 통상 라틴어로 진행되었던 청교도 설교연구회는 다음과 같이 묘사되었다. “매년 부활절부터 시작하여 미가엘 축일에 이르기까지 주 1회의 훈련모임으로 도시의 7-8마일 내에 거주하는 모든 교역자들로 구성되었다. 그들은 월요일 오전 9시경에 모였다. 신학

31) Joanne Joe Jung, “Conference: Rediscovering a Communal Tradition of Puritan Piety,” (Ph.D., diss., Fuller Theological Seminary, 2007), 44.

32) M. M. Knappen, *Tudor Puritanism: A Chapter in the History of Idealism* (Chicago: The University of Chicago Press, 1939), 253.

33) W. van 't Spijker & R. Bisschop & W. J. op 't Hof, *Het puritanisme. Geschiedenis, theologie en invloed* (Zoetermeer: Boekencentrum, 2001), 226.

34) Jung, “Conference: Rediscovering a Communal Tradition of Puritan Piety,” 44.

35) Jung, “Conference: Rediscovering a Communal Tradition of Puritan Piety,” 45.

적인 질문에 대답하도록 지정된 사람은 두 명이고, 나머지 모든 사람들은 각기 자신의 차례나 순서에 이의를 제기한다.”³⁶⁾

설교연구회는 법으로 정해져 있는 것처럼 먼저 아침기도로 시작한 다음, 성령께 호소하는 찬송을 불렀다. 가장 젊은 신자(divine. ?성직자)가 먼저 강단에 올라가 약 30분 동안, 자신에게 공식적으로 할당된 성경의 한 부분을 다룬 자신의 묵상을 발표한 후, 넷 혹은 다섯 명의 다른 신자들(divines)이 동일한 본문의 의미를 설명했으며, 마지막으로 좀 더 근엄하거나 경험 많은 신자(divine)가 이전의 의견들을 요약하고 자신의 설명을 덧붙였다. 취리히의 경우처럼 그 과정들은 일반 청중에게 설교하는 자국어 설교로 마무리 되었다. 그런 다음 영국의 공동기도서(Book of Common Prayer), 즉 공동예배서가 제시하는 온 교회와 여왕과 영국을 위한 기도문으로 기도하고 시편 찬양을 함으로써 폐회되었다. 교역자들의 모임을 통해 다음 모임과 그 모임에서 다룰 성경 본문을 결정했으며, 설교연구회에서 논의된 교리와 발언자들의 삶과 도덕을 평가하고 감독하는 것뿐만 아니라, 교육 받지 못한 설교연구회에서 자유롭게 발표할 수 없었던 성직자들이 얼마나 공부에 진전이 있는지 살피는 것도 역시 교역자들의 몫이었다.³⁷⁾

방청이 허락된 신자는 앉아서 펼쳐진 제네바 성경으로 설교자들이 인용한 본문을 찾을 수 있었다. 성직자들이 설교연구회를 위해 모임을 가지는 동안 일반 교인들은 그들이 들었던 것을 가지고 서로 열띤 논쟁을 벌이기도 했다. 이런 설교연구회 모임은 대학들과 무관한 것이었으나 1580년대 중반에 캠브리지(Cambridge)에서는 신학생들의 훈련과 연습을 위해 사용되는 순서가 만들어지기도 했는데, 이것 역시 고린도전서 14장 29절을 모델로 삼았던 것이다.³⁸⁾ 이런 과정을 통해 설교연구회는 지역에 따라 신학교로 발전하기도 했다.

영국의 설교연구회 형태는 매우 다양했다. 어떤 곳에서는 설교연구회가

36) Jung, “Conference: Rediscovering a Communal Tradition of Puritan Piety,” 47.

37) Jung, “Conference: Rediscovering a Communal Tradition of Puritan Piety,” 48.

모이는 날이 월요일이었지만 그것이 토요일인 곳도 있었다. 어떤 곳은 규칙적인 형태를 사용했지만 새로운 것을 사용하는 곳도 있었다. 때로는 설교연구회가, 교리를 논의하기 위해 목사와 회중이 함께 매주 모이는 모임으로 간주되는가 하면, 때로는 학자들과 학생들이 라틴어로 진행되는 학문적인 주석 작업으로 간주되기도 했다. 설교연구회는 대학을 졸업한 성직자들을 동화되게 하고, 무식한 성직자들을 개선시키며, 청교도 정신을 함양하기 위해 의도된 것이었다. 일반 청중, 즉 일반 교인들이 참석하는 모임도 있었고 아무도 참석하지 않는 모임도 있었다. 설교연구회는 부주교(archdeacon)가 조직하기도 했고 청교도 설교자들이 조직하기도 했는데, 한 주에 한 번 모이거나 두 주에 한 번 모이거나 한 달에 한 번 모이는 것 등 다양했다. 이런 설교연구회에 관심을 가지고 모임을 가질 수 있도록 허락할 뿐만 아니라 선하고 경건한 제도가 되도록 권장하는 영국성공회 주교들도 있었지만 다른 주교들은 이해가 부족하여 그런 모임들을 허락하지 않았다.³⁹⁾

1570년대에는 영국에서 설교연구회가 모든 국민에게, 즉 영국의 국교도(conformists)뿐만 아니라 분리주의자들(separatists)을 포함한 모든 비국교도(non-conformists)에게도 일반적이고 친숙한 관행이 되었으나, 당시 통치자였던 엘리자베스 여왕은 종교에 관하여는 중도적 입장이었지만 영국 교회의 통일된 모습을 원했고 국민에게 반항적인 지성보다는 무지한 순종을 원했기 때문에 일반 백성의 신앙적 지성을 깨우는 교육의 통로가 되었던 다양한 형태의 설교연구회를 달갑게 여기지 않았다.⁴⁰⁾

38) Jung, “Conference: Rediscovering a Communal Tradition of Puritan Piety,” 49.

39) Jung, “Conference: Rediscovering a Communal Tradition of Puritan Piety,” 50.

40) Knappen, *Tudor Puritanism*, 253.

3. 의미

16세기 성경공부모임은 종교개혁의 원동력 가운데 하나였다. 그것은 무식한 성직자들뿐만 아니라 신앙적인 열정을 가진 일반 성도들의 지성, 특히 성경에 근거한 기독교 지성을 깨웠다. 지역마다 세부적인 형태는 조금씩 달랐고 형태도 다양했지만 하나님의 말씀인 성경을 바르게 알도록 사람들을 교육하는 유익한 개신교 제도 가운데 하나가 되었다.

우리는 16세기 성경공부모임 가운데 세 지역의 성경공부모임, 즉 유럽 대륙의 대표적인 두 개혁교회의 기원지인 취리히와 제네바에 세워진 것과 영국의 청교도적인 것에 대해 개괄적으로 살펴보았다. 16세기의 모든 성경공부모임은 예외 없이 고린도전서 14장을 근거로 만들어진 것이었고, 당시 성직자로 분류되었던 교역자들의 설교 사역을 돕기 위한 목적으로 시작되었다는 공통점이 있다. 따라서 후대의 신학 교육 기관인 신학교의 모체 역할을 했던 것은 분명하다.

하지만 그와 같은 성경공부모임이 단순히 신학교의 전신 정도로만 간주될 수 없다. 왜냐하면 16세기의 모든 성경공부모임이 단지 성직자의 교육과 훈련만을 목표로 삼지 않았고, 성격상 신학교처럼 제한적이지도 않았기 때문이다. 그것은 일방적인 강의 형식으로 진행된 것도, 성경을 연구하는 학자들만의 모임도, 설교를 담당한 교역자들만의 모임도 아니었다. 16세기 성경공부모임의 설립 배경과 목적은 기독교 교리의 통일성에 있었다. 교리의 통일성은 교회의 질서를 세우는 핵심이었다. 이것을 위해 목회자들뿐만 아니라, 일반교인들에게도 성경을 가르쳤던 것이다.

16세기 성경공부모임은 그 지역의 모든 사람들, 모든 교인들에게 개방된 모임이었다. 일반 교인들은 단순히 방청객에 불과했던 것이 아니라, 질문과 토론을 통해 성경공부모임에 적극적으로 동참할 수 있었다. 심지어 영국의 성경공부모임 형태 가운데 일부는 일반 교인이 발제와 의견 제시의

주체가 되기도 했다.

취리히와 제네바의 성경공부모임은 둘 다 교역자들인 목회자들이 주체적인 역할을 했던 모임이었다. 역시 둘 다 일반 교인들의 참여를 허용했지만 취리히보다는 제네바 일반 교인의 참여도가 훨씬 더 높았고 적극적이었다. 심지어 제네바에서는 일반 교인들만을 위한 성경공부모임도 시도되었다. 영국의 청교도 성경공부모임에는 크게 세 가지 형태, 즉 교역자들만의 제한적 모임과 교역자 주도형의 개방적 모임, 그리고 일반 교인들만으로 구성된 모임이 존재했던 것으로 보인다.

이런 점들을 감안한다면 16세기 성경공부모임은 후대에 세 종류의 형태로, 즉 교역자를 양성하는 공적인 신학교와 신학교를 졸업한 목사들의 재교육 및 평생교육, 그리고 일반 교인들의 신앙 교육을 위한 사적인 성경공부모임으로 발전되었다고 볼 수 있다.

4. 적용

지상의 교회는 어느 시대의 것이든 완전하지도 완전할 수도 없다. 항상 불완전하고 타락의 영향을 받을 수밖에 없다. 하지만 오늘날 한국교회는 그 정도가 매우 심각하다. 왜냐하면 이 시대의 한국교회는 기독교 역사상 가장 타락했다고 평가되는 중세 교회보다 결코 덜 타락했다고 단정할 수 없기 때문이다. 세상의 빛과 소금의 역할을 감당함으로써 세상의 악함을 한탄하고 지적해야 할 교회가 세상을 향해 하나님의 공의를 하수와 같이 쏟기 는커녕 세속화를 넘어 세상보다 더한 타락과 죄악으로 인해 오히려 세상의 지탄을 받는 지경에 이르렀다.

그래서 교회 개혁에 대한 목소리가 날로 높아져 가고 있다. 물론 교회 개혁을 부르짖고 개혁하는 것만이 능사는 아니다. 안타깝게도 때론 '개혁'이라는 단어가 그것을 외치는 자의 타락을 숨기고 위장할 뿐만 아니라 변호

하기까지 하는 수단으로 전락되기도 한다. 말씀을 통한 자기 개혁 없이는 진정한 개혁도 불가능하다.

지금 우리에게 과연 하나님의 말씀이 어떤 권위가 있는가? 16세기 교인들은 단지 성경만 하나님의 말씀으로 받아들였던 것이 아니라, 강단의 설교 역시 하나님의 말씀으로 받아들였다. 그들은 교역자의 입에서 나오는 설교의 권위가 교역자의 성품과 자질로부터 기원되는 것이 아니라, 하나님 자신으로부터 기원된다고 믿었다. 물론 설교자 자신도 자신의 설교를 하나님의 말씀의 선포라고 여겼기 때문에 말씀 앞에 먼저 자신을 세우고 두렵고 떨리는 마음으로 설교 사역을 수행했다. 목사인 우리도 그러한가? 목사의 권위, 설교의 권위는 자신의 조건에서 비롯되는 것이 아니라, 오직 하나님과 하나님의 말씀인 성경의 권위에서 비롯되는 것이다. 그렇다고 목사의 경건한 삶과 인격이 중요하지 않다는 말은 아니다.

16세기 개신교도들은 설교자든 청중이든 말씀을 최고최상의 권위로 간주했기 때문에 말씀에 죽고 말씀에 살 각오를 다짐하며 살았다. 당시의 성경공부모임이 그와 같은 사실을 반영하는 확실한 증거다. 오늘날 우리 그리스도인들은 과연 무엇을 삶의 최고 권위로 받아들이는가? 하나님의 말씀인가? 하나님의 말씀이란 성경을 의미하는가? 과연 우리 삶의 최고 권위는 성경인가? 아니면 인간적이고 세상적인 그 무엇인가?

종교개혁은 '새로운 개신교 신학'이라는 것을 만들어내지 않았다. 종교개혁은 재발견이었다. 성경의 재발견이요, 교부들의 사상의 재발견이었다. 뿐만 아니라 종교개혁은 모든 것을 부정하고 뒤집어엎는 혁명이 아니었다. 건축공학적으로 논하자면 종교개혁은 옛 건물들을 몽땅 허물고 그 자리에 새로운 건물을 짓는 재건축이 아니라, 현 건물들을 수리하고 보수하는 개축이요 리모델링이다. 즉 종교개혁은 중세 기독교라는 집을 허물고 개신교라는 새로운 집을 세운 재건축 사건이 아니라, 중세 기독교의 사용 불가능한 낡은 부분을 과감하게 수리하고 보수한 리모델링 사건이라는 것이다.

리모델링, 즉 개혁의 핵심 부분은 바로 하나님 말씀의 권위를 본래 말씀의 자리였던 지상 교회의 최고 위치에 다시 올려놓는 것이었다. 그러므로 16세기 종교개혁은 말씀의 회복사건이었다. 지상의 모든 것은 바로 그 하나님 말씀의 권위 아래 있어야 한다는 성경의 원리를 종교개혁자들이 재천명했던 것이다. 그들은 말씀 위에 놓여 있던 교회의 권위와 교황의 권위를 다시 말씀 아래에 위치시켰다. 이런 점에서 종교개혁은 바른 순서의 회복을 위한 운동, 즉 '질서회복운동'이었다.

여기서 종교개혁에 대한 후대 개신교도들의 심각한 오해가 발생하게 되는데, 그것은 종교개혁이 말씀의 권위만 인정했다는 오해다. 종교개혁자들은 말씀의 권위를 최고의 권위에 회복시키면서 나머지 모든 인간적인 권위를 불필요한 것으로 간주하여 폐기처분해버린 것이 아니다. 그들은 성경의 가르침에 따라 하나님의 지상 교회를 건설하는데 필요한 교회의 권위, 곧 직분의 권위를 인정했다. 왜냐하면 하나님의 교회의 주인이신 하나님 역시 질서의 하나님이시고, 또한 교회도 질서가 요구되는 집단 가운데 하나이기 때문이었다.

오늘날 한국교회의 윤리적 타락상은 상상을 초월할 정도로 심각하다. 하지만 교회문제의 핵심은 윤리와 도덕과 양심의 타락이 아니라, 말씀의 권위가 실추됨으로써 빚어진 교회 질서의 붕괴이다. 교회의 윤리적 타락은 이미 사도행전의 초대교회에서도 일어났는데, 특히 고린도교회가 대표적이다. 극도로 타락한 고린도교회를 향해 바울 사도는 하나님을 질서의 하나님으로 강조하면서 말씀의 권위, 곧 설교의 권위와 질서의 회복을 가르쳤다. 바울 사도 자신의 사도적 권위를 내세운 것도 역시 말씀의 권위 때문이었다. 하나님의 권위가 무너진 자리에 하나님의 교회가 존재할 가능성은 없다.

16세기 성경공부모임은 종교개혁의 정신과 정확히 일치하는 것이었다. 왜냐하면 그 성경공부모임은 고린도교회를 향한 바울의 충고에 따라 교회

에 말씀의 권위와 질서를 회복하기 위한 운동이었기 때문이다. 16세기 개신교도들은 권위와 질서 회복의 핵심을 교리의 통일성에서 찾았다. 그러므로 성경의 가르침, 즉 바른 기독교 교리가 종교개혁의 핵심이었다. 바른 성경적 교리로부터 바른 순서, 즉 질서가 회복될 수 있기 때문이었다. 종교개혁자들은 교회에서 말씀의 권위와 질서가 바르게 회복될 때 비로소 교회의 잘못된 관습과 윤리적 타락을 바로 잡을 수 있다고 믿었다.

오늘날 복잡하게 얽혀 있는 교회문제들의 실타래를 풀 수 있는 실마리는 하나님의 말씀에 있고 그 말씀의 권위에 있다. 그러므로 무엇보다도 먼저 말씀의 권위, 즉 설교의 권위와 교회의 질서가 회복되어야 한다. 교회에서 말씀의 권위가 바르게 회복되지 않으면 교회 질서는 무너질 수밖에 없고 혼돈과 혼란은 불가피하다. 그리고 그 자리에 온갖 종류의 인간적인 권위만 난무하게 될 것이다. 교회의 세속화로 인한 타락상과 심각한 비윤리적 문제를 바로잡는 것 역시 권위와 질서의 회복으로부터 시작해야 한다. 인간의 권위가 아닌 하나님의 권위를 회복하는 것, 이것이야말로 교회의 교회다움을 회복하는 길이요, 교회의 길이 세상의 길과 다르다는 사실을 가장 분명하게 보여주는 것이다.

16세기 성경공부모임은 교회에서 말씀의 권위와 질서를 바르게 회복하기 위한 모범적인 사례다. 하지만 16세기의 그것을 오늘날 그대로 이식하는 것은 어리석은 일이다. 환경적인 토양이 다르기 때문이다. 그럼에도 불구하고 그것을 오늘 우리 교회에 응용할 수 있는 방법을 고민하는 일은 결코 헛되지 않을 것이다. 이유는 16세기 성경공부모임의 원리와 목적은 아직도 유효하다고 볼 수 있기 때문이다.

오늘날 교회마다 성경공부모임이 있다. 아니 있는 정도가 아니라 너무 많을지 모른다. 하지만 대부분의 경우 성경공부모임은 그 교회만의 유익을 위한 전도 및 양육 수단이거나 단순히 친분 있는 사람들의 친목도모를 위한 수단에 불과할 것이다. 물론 그런 것들이 다 나쁘다고는 단정할 수 없

다. 하지만 이런 종류의 성경공부들을 순수하게 교리의 일치를 도모하며 말씀의 권위를 회복하기 위한 모임이라고 보기는 어려울 것 같다. 그런 것들은 어쩌면 16세기 성경공부모임의 변질이 아닐까?

오늘날 교회들 간의 전도에 대한 열심을 ‘선한 경쟁’이란 말로 표현하는 것은 추악한 인간의 욕망을 위장하는 허울 좋은 포장지에 불과하다. 서로를 경쟁관계가 아니라 형제로 인식할 때 비로소 지역교회들은 연합할 수 있고 영적인 동반성장을 꿈꿀 수 있다. 지역 교회들 사이의 거리가 가까울수록 관계는 더 나쁘다는 ‘거리와 관계의 반비례현상’은 오늘날 교회의 교회답지 못한 가장 큰 비극 가운데 하나다. 이것은 인간적인 필요와 욕구가 교회의 본질을 훼손하는 대표적인 사례라 할 수 있다.

이와 같은 개교회주의를 극복하는 방법 가운데 하나는 같은 지역 내에 있는 가까운 교회들의 교역자들이 ‘사심이나 경쟁의식 없이’ 동역자로서 함께 모여 성경을 공부하는 정기적인 모임을 조직하는 것이다. 이런 생각이 지나치게 이상적일지 모른다. 물론 지금 우리의 현실을 감안한다면 사실상 거의 불가능해 보이는 것은 사실이다. 하지만 선한 뜻이 있는 곳에 길을 내시는 하나님의 기적이 나타날지도 모른다.

다른 하나는 시찰회나 교역자회를 성경공부모임으로 활용하는 방법이다. 이것 역시 실효성이 거의 없어 보인다. 하지만 그렇게 되기만 한다면 지역교회의 연합을 위해 그보다 더 건강하고 효과적인 방법은 없을 것이다. 물론 그렇게 되려면 먼저 상호간의 경쟁의식부터 내려 놓아야 할 것이다. 이웃 교회를 도와야 할 형제교회로 받아들이는 것은 정말 현실 속에서 불가능한 일일까?

개체교회 내에서도 올바른 성경 해석 원리와 건전한 신학을 가르칠 수 있는 과정을 만들어 교인들의 신학적 무지를 극복할 수 있도록 도울 필요가 있다. 루터가 말한 것처럼 신자는 신학자이기 때문에 신자인 우리는 모두 좋은 신학자가 되기 위해 노력해야 한다. 오늘날 한국교회는 전도비만증에

시달리고 있다. 교회의 본질적 사명 가운데 ‘전도’만 지나치게 강조되기 때문이다. 반면에 ‘교육’은 무시된다. 어쩌면 오늘날 교회는 교인이 순종하는 바보가 되기를 바라는지도 모른다. 그래서 목사는 말씀을 잘 아는 똑똑한 교인을 싫어하는지도 모른다.

우리말로 ‘교회’(敎會)라는 단어는 ‘가르칠 교’와 ‘모을(모일) 회’의 한자 합성어다. 이 단어가 가진 결점도 있지만 교회가 구원을 가르치고 배우는 영적 교육기관임을 가장 확실하게 명시하고 있는 것만은 사실이다. 칼빈은 교회를 신자의 어머니라고 불렀다. 왜냐하면 교회의 가장 본질적인 사명이 자녀인 신자를 낳고 양육하는 일에 있다고 보았기 때문이다. 교회가 함께 하나님의 말씀을 바르게 배우고 가르치는 일, 구원의 샘이자 삶의 거울인 말씀을 공적으로 논의하는 성경공부모임은 아무리 강조해도 지나치지 않을 것이다.

목사와 교인들 사이에 하나님의 말씀보다 더 좋은 소통의 수단이 어디 있겠는가? 하나님의 말씀은 교회 안에서 가장 거룩한 소통 수단이다. 그러므로 하나님의 말씀은 모든 교회문제 해결의 시작점이 되어야 할뿐만 아니라 마지막 종착역이 되어야 한다. ‘말씀으로 돌아가자’는 구호는 단순히 16세기 종교개혁만의 전유물이 될 수 없다. 그것은 하나님의 참 교회가기를 원하는 모든 불완전한 지상교회가 끊임없이 자성적으로 외쳐야 할 공동의 구호다.

목사는 말씀의 종이다. 하나님의 말씀에 죽고 사는 사람이 바로 목사다. 그렇다면 그 말씀에 목숨을 걸어야 한다. 건강한 목회를 위해서는 심방도 중요하고 행정도 중요하고 인간관계도 중요하지만 가장 중요한 것은 역시 하나님의 말씀, 즉 성경과 설교이다. 이 둘은 목사가 양떼를 바르게 인도하는 막대기다. 성경과 설교는 목사가 자신의 양떼인 성도와 더불어 가지는 거룩한 영적 교제의 수단이다. 이 수단을 통해 성령의 능력과 은사가 교회 속에 나타나는 것이다. 복음선포요 말씀선포인 설교는 신자를 태어나게

하고 자라게 한다. 이러한 설교의 권위가 바르게 회복되는 곳에는 교회의 머리이신 그리스도의 권위도 회복될 것이다. 말씀으로 그리스도의 권위가 회복될 때 교회는 교회다워지고 그리스도의 향기를 세상에 드러내게 될 것이다.

참고 도서 및 소논문 목록

1. 취리히 예언연구회

Ulrich Gäbler, 1983, *Huldrych Zwingli, Eine Einführung in sein Leben und sein Werk*, München: C.H. Beck, = 『츠빙글리: 그의 생애와 사역』, 박종숙 역, 서울: 아가페출판사, 1993.

Gottfried W. Locher, 1981, *Zwingli's Thought: New Perspectives*, Leiden: E.J. Brill.

Gottfried W. Locher, 1979, *Die Zwinglische Reformation im Rahmen der europäischen Kirchengeschichte*, Göttingen & Zürich: Vandenhoeck & Ruprecht.

Martin Brecht, “Die Reform des Wittenberger Horengottesdienstes und die Entstehung der Züricher Prophezei,” in: Heiko A. Oberman ed., *Reformiertes Erbe I*, Zürich: Theologischer Verlag, 1992, 49–62.

Eduardus van der Borgh, 2007, *Theology of Ministry: A Reformed Contribution to an Ecumenical Dialogue*, Trans. by H.J. Durell, Leiden: Koninklijke Brill.

2. 제네바 금요성경연구회

Jean-François Bergier, ed, 1964, *Registres de la compagnie des pasteurs de Genève au temps de Calvin*, I, 1546–1553, Genève: Droz.

Erik A. de Boer, 2004, “The Presence and Participation of Laypeople in the

Congrégations of the Company of Pastors in Geneva,” in *Sixteenth Century Journal* Vol. 35, No. 3 (Fall, 2004), 651–670.

Wulfert de Greef, 1989. *Johannes Calvijn. Zijn werk en geschriften*, Kampen: De Groot Goudriaan, = 1993. *The Writings of John Calvin: An Introductory Guide* trans. by Lyle D. Bierma, Grand Rapids: Baker Books, = 불페르트 더 흐레이프, 2006. 『칼빈의 생애와 저서들』, 황대우 & 김미정 공역, 서울: SFC, 이 책의 수정증보판이 이미 출판되었으며 조만간 수정증보판의 한글번역도 출판될 수 있기를 희망한다.

Philip Edgcumbe Hughes, ed. & trans. 1966. *The Register of the Company of Pastors of Geneva in the Time of Calvin*, Grand Rapids: William B. Eerdmans.

Robert-M, Kingdon, ed. 1962. *Registres de la compagnie des pasteurs de Genève au temps de Calvin*, II, 1553–1564, Genève: Droz.

엘시 맥키, 2011. 『칼뱅의 목회신학』, 이정숙 역, 서울: 두란노아카데미.

박경수, “16세기 제네바 교회의 목회자 선발과 훈련에 관한 연구 - 한국교회의 목회자 위기 극복을 위한 모색,” 『장신논단』 44권 2호 (2012), 173–198.

3. 영국의 설교연구회

Joel R. Beeke & Randall J. Pederson, 2006. *Meet the Puritans: With a Guide to Modern Reprints*, Grand Rapids: Reformation Heritage Books.

Joanne Joe Jung, 2007. “Conference: Rediscovering a Communal Tradition of Puritan Piety”. A Dissertation Presented to the Faculty of Fuller Theological Seminary.

M.M. Knappen, 1939. *Tudor Puritanism: A Chapter in the History of Idealism*, Chicago: The University of Chicago Press.

William Perkins, 1617. *The Works of William Perkins* II, London: John Legatt.

W. van 't Spijker & R. Bisschop & W.J. op 't Hof, 2001. *Het puritanisme. Geschiedenis, theologie en invloed*, Zoetermeer: Boekencentrum.

제네바 목사회의 '성경공부모임'(Congrégations)에서 평신도들의 역할

에릭 드 부르(Erik A. de Boer, 캄핀신학대학교(Broederweg) 교수)
번역: 김미정(전문번역가)

매주 금요일 열린 제네바 콩그레가시옹(congrégations, ‘집회들’을 뜻하지만 모임의 성격을 반영하여 이후로는 ‘성경공부모임’으로 번역함)은 목회자들의 말씀 훈련과 교리의 통일성을 유지하기 위해 설립되었다. 자료에 의하면 교회의 평신도들도 성경 공부 모임에 정기적으로 출석했음을 알 수 있다. 이 글은 어떤 평신도들이 참석하였고, 이들과 인도하는 목회자들과의 관계는 어떠한지, 또 도시 안에서 이 평신도들 차지하고 있는 사회적 경제적 지위는 무엇이었는지를 평가하는 것을 목적으로 한다. 자료에 따르면 때때로 장인들도 이 성경 공부에 참여하였지만, 교사, 의사, 변호사 그리고 인쇄업자의 참여가 두드러졌다. 제네바 태생들과 프랑스 망명인 모두가 모임에 출석하였다. ‘성경공부모임’ 내에서 평신도가 주도적 역할을 한 것은 아니었지만, 이들의 참여는 평신도들의 개혁 신학 이해에 도움을 주었다.

교회의 교육기관으로서의 ‘성경공부모임’¹⁾

성경공부모임은 제네바와 그 주변 지역의 모든 목회자가 성경을 공부하기 위해 모인 교회의 교육기관이다. 매주 금요일, 주 교회인 베드로(St. Pierre) 교회에서 이른 아침에 예배를 마친 후 모임을 가졌다. 1541년의

교회법(Ordonnances ecclésiastiques)은 이 공부 모임을 다음과 같이 정의하였다. “목회자들을 선출할 때 제대로 된 검증이 필요한 것처럼 그들이 의무에 충실하도록 하는 올바른 질서도 필요하다. 이를 위해서는 먼저 모든 목회자들이 교리의 순수성과 통일성을 유지하기 위해 주중 정해진 날에 성경 모임을 갖는 것이 유익할 것이다.”²⁾ 말씀의 종들을 시험하고 훈련하는 것이 이 모임의 목적이라고 명확하게 교회법이 규정하고 있다. 그 다음은 이들의 출석에 관해 정하고 있다. “누구도 합법적인 이유 없이 결석해서는 안 된다. 이 부분에 태만한 사람에게는 누구라도 강력한 권면을 받아야 한다. [제네바] 시장의 관할 영역에 속한 마을들의 설교자들은 가능한 자주 출석하도록 권한다. 그러나 이들도 한 달을 모두 결석한다면, 병이나 혹은 합법적인 출석 불가의 이유를 제외하고는, 중대한 태만으로 간주된

1) 이 글은 제네바에의 '성경공부모임'에서 제시된 모든 글을 망라해주는 포괄적이고 중요한 프로젝트의 일부이다. Ioannis Calvini opera omnia denuo recognita (Geneva: Droz, forthcoming)와 칼빈의 제네바 시절에 열렸던 주간 성경공부모임의 역사적 연구물들이 여기에 해당한다. '성경공부모임'에 관해서는 다음 참조. John Calvin, *Deux congrégation et exposition du Catéchisme*, ed. Rodolphe Peter, Cahiers de la Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses 38 (Paris: Presses Universitaires de France, 1964), ix-xx; Erik A. de Boer, "Jean Calvin et Esaie 1 (1564): Edition d'un texte inconnu, introduit par quelques observations sur la différence et les relations entre congrégation, cours et sermon," *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* 80 (2000): 371-95; idem, "The Congrégations: In-Service Theological Training Center of the Preachers to the People of Geneva," in *Calvin and the Company of Pastors*, Proceedings of the Calvin Studies Society 2003 Colloquium (Grand Rapids: Calvin Studies Society, 2004).

2) *Ioannis Calvini opera quae supersunt omnia* (이후로는 권 수와 페이지 수를 붙여서 CO라고 표기함), 10a: 18, 96. "Or comme il fault [1561: ainsi qu'il est requis del bien examiner les ministres quant on les veult eslire, aussi fault il avoir bonne police à les entretenir en leur devoir. [1561: pour quoy faire] Premierement sera expedient que touz les ministres, pour conserver pureté et concorde de doctrine entre eulx, conviennent ensemble un jour certain [1561: de] la sepmaine pour avoir conference des escritures..."

3) CO 10a: "et que nul ne s'en exempte s'il n'a excuse legitime. Si quelq'un y estoit négligent, qu'il en soit admonesté. Quant à ceulx qui preschent par les villages dependans de la seigneurie, qu'on les exhorte [1561: que nos Ministres de la viUe les ayent à exhorter] d'y venir toutes les fois qu'ilz pour ront. Au reste s'ilz defaillent ung moys entiere, qu'on tienne ceUa pour negligence trop grande, sinon qu'il y eust maladie ou aultre empeschement legitime."

다.”³⁾ 목회자들은 출석해야 했다. 그러나 이 모임은 대중에게 개방되었고 평신도들이 빈번히 자발적으로 참여하였다. 매주 성경 공부에 참석하는 이들은 누구였고 그들이 역할은 무엇이었을까?

이 제네바의 '성경공부모임'은 1525년 성경공부를 위해 취리히(Zürich)에 설립된 '예언회'(Prophezei, 프로프차이)를 모체로 생겨 난 것들 중 하나이다. 정기적인 성경공부를 제네바에 소개한 사람은 기욤 파렐(Guillaume Farel)이었을 것이다. 예배적 환경에서 연속강해(lectio continua) 방식으로 성경책들을 공부했다. 불가타 성경, 히브리어 성경, 그리고 70인역(the Septuagint)의 본문들을 토론했고, 라틴어와 독일어로 명상함으로써 예언회를 마무리했다. 이 모임의 학문적 수준은 상당히 높았다.⁴⁾ 취리히와 마찬가지로 제네바도 목회자들이 성경공부에서 중심적인 역할을 담당하였다.

이런 성경 공부 모임들은 16세기에 다양한 환경에서 생겨나 각기 다른 형태로 발전하여 갔다. 프랑스에서는 1562년 장 모렐리(Jean Morély)가 그의 책 『기독교 훈련과 정치에 관한 논문』(Traité de la discipline et police chrestienne)에서 민주주의 형식의 교회 체제를 옹호하였다. 그 결과 교회의 모든 회중들이 이런 성경공부 모임에 참석하였다. 필립 드니(Philippe Denis)는 이런 현상을 제네바 '성경공부모임' 안에서 목사들의 우세에 대한 드러나지 않은 비판으로 간주하였다.⁵⁾ 모렐리는 개혁주의 진영에서 반체제 목소리로 남아 있었다.

그러나 이보다 앞서 런던에 거주하던 네덜란드 망명인 교회는 조금 더 민주적인 형태의 성경공부모임을 결성하였고, 이 안에서 평신도들은 더욱 활

4) Fritz Büsser, "Wie und wenn man Züriych angehept die Biblisch Lection in dryen sprachen lsen," in *Die Prophezei: Humanismus und Reformation in Zurich*, ed. Fritz Büsser and Alfred Schindler (Bern: Peter Lang, 1994), 7-9; Gottfried W. Locher, *Die Zwinglische Reformation im Rahmen der europäischen Kirchengeschichte* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1979), 161-63.

5) Philippe Denis, "La Prophétie dans les Églises de la Réforme au XVIe siècle," *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 72 (1977): 305.

발한 역할을 담당하였다. 그들은 바로 전 주일의 설교에 대해 의견을 제시하였고 어떤 주제에 대해서도 질문할 수가 있었다.⁶⁾ 요하네스 아 라스코(Johannes à Lasko)와 마르틴 미크론(Marten Micron)은 각각 교회 법규에서 이것을 증언하였다. 프랑스 피난민으로 구성된 런던 교회의 성경 공부는 제네바 '성경공부모임'과 유사했다.⁷⁾ 평신도들의 성경공부 형식은 1570 이래로 신교도들의 '설교연구모임'(prophesying)으로 이어져 발전하기도 했다. 목회자들과 평신도들이 나란히 여기에 참여하였다.⁸⁾

제네바 '성경공부모임'에서 평신도들은 어떤 위치였을까? 이 연구는 성경공부 내에서의 목회자들의 참여와 역할을 평신도들의 그것들과 비교함으로써 이들의 참여와 역할을 그려내는 것을 그 목적으로 하고 있다.

다수의 교회 성도

성경 공부 모임에 참여한 사람들의 수는 목회자와 평신도들을 합쳐서 약 50에서 60명 정도였던 것으로 보인다. 60이란 숫자는 칼빈에 의해 제시된 것이다. 그는 세바스티앙 카스텔리오(Sebastian Castellio)의 행동과 관련하여, 1544년 5월 30일 금요일의 '성경공부모임'에 대해 파렐에게 보

6) Denis, "La Prophétie," 289-316. 네덜란드에서의 발전을 보려면 다음 참조. F.A. van Lieburg, *De reformatorsche profetie in de Nederlandse traditie* (Apeldoorn: Willem de Zwijgerstichting, 2001).

7) 니콜라 데 갈라르(Nicolas des Gallars)에 의해 수정된 교회법에 대해서는 다음 참조. *Forma polittiae ecclesiasticae, nuper institutae Londini in coetu Gallorum* (1561), in *Vluchtig voorbeeld: De nederlandse, franse en italiaanse vluchtelingenkerken in Londen, 1568-1585*, ed. Owe Boersma ([Nieuwerkerk]: O. Boersma, 1994), 261-74, esp. 266-67.

8) Denis, "Le Prophétie," 310-11; Patrick Collinson, *The Elizabethan Puritan Movement* (1967; repr., Oxford: Clarendon, 1990), 168-76.

9) CO 11:721 (no. 554). 칼빈과 카스텔리오에 관해서는 다음 참조. Hans R. Guggisberg, *Sebastian Castellio 1515-1563: Humanist und Verteidiger der religiösen Toleranz* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997), 40-41; Willam G. Naphy, "Calvin's Letters: Reflections on Their Usefulness in Studying Genevan History," *Archiv für Reformation Geschichte* 86 (1995): 67-89, esp. 78-86.

고한 적이 있었다. "어제 우리의 성경공부 모임에는 60명의 사람들이 출석한 듯 보입니다."⁹⁾ 50명은 1551년 10월 16일 '성경공부모임'에서 제롬 볼섹(Jerome Bolsec)의 비판을 증언할 사람들의 명단을 살펴보면 나온 숫자이다. 31명의 평신도 이름이(아래에서 자세히 다룬) 명단에 나와 있다.¹⁰⁾ 그 해에는 이 도시에 8명, 그리고 번두리에는 10명의 목회자들이 있었고,¹¹⁾ 이를 다 합치면 약 50명의 참가자를 추측할 수 있는데, 이것이 사람들의 평균적인 수를 알려주는 유일한 사건이다. 이것은 '성경공부모임'의 40%는 목회자고 60% 혹은 그 이상은 목회자가 아님을 알려준다! 목사회는 성경공부에 관심이 있었던 교회 성도들에게 둘러 싸여 있었던 것이다.

'성경공부모임'의 기록이 있는 글을 보면 평신도의 참여는 해설의 방법 선택에 영향을 주었음을 알 수 있다. 적어도 1559년과 1562년 사이의 모임에서는 그랬다. 모세의 마지막 네 권을 위한 성경 공부는 "조화를 이루도록" 구성되었고, 칼빈은 동료들을 위한 연구 계획서에서 이 방법을 옹호하였다. "주제가 너무나 얽혀 있기 때문에 우리 모임은 명확한 순서를 정해 나가야 할 듯 합니다. 그렇다고 결코 모세가 성령에 의해 했던 말들을 바꾸려는 것이 아닙니다. 이 순서를 따르면 성경 공부에 참석한 사람들은 쉽게 따라 올 수 있을 것이며, 상당히 복잡하게 얽혀 있는 역사와 교리를 어떻게 읽어야 할지 더 잘 배울 수 있게 될 것입니다."¹²⁾ 이처럼 모임에서 평신도들은 충분히 고려되었다.

목사들의 명단을 작성하는 것은 쉽지만 다른 정기적 참여자들의 신분이나 사회적 지위를 알아 내는 것은 쉽지 않다. 이 성경 공부에 참여하기 위해 시간을 내는-일하는 시간에- 사람들은(남자나 혹은 여자) 누구였을까?¹³⁾ 그들의 사회적 지위는? 이들은 모임에서 능동적인 역할을 했을까 아

10) CO 8:185-86.

11) William G. Naphy, *Calvin and the Consolidation of the Genevan Reformation* (Manchester: Manchester University Press, 1994), 58 (도표 7).

니면 그저 수동적으로 참석만 한 것이었을까? 이런 질문을 염두에 두고 매주 제네바에서 열렸던 '성경공부모임'의 참가자들의 모습을 그려보고자 한다.

참석자들에 대한 기록은 없었고, 그래야만 할 이유도 없었다. 도시나 혹은 변두리 지역의 목회자들은 참석 해야 했다. 평신도들의 참여는 완전히 자발적인 것이었다. 구두로 이루어진 낮은 수준의 정기적 단체 모임은 역사에 좀처럼 흔적을 남기지 않았다. 비정기적인 모임이 성 베드로 교회당의 한 방에서 열렸을 때만, 참석한 사람들의 얼굴을 엿볼 기회가 있다. 성경 공부 모임에 관한 자료는 아주 희귀하지만, 일관성이 있다

목사회 회의록(the Registers of the Company of Pastors),¹⁴⁾ 그리고 16세기에 출판된 책들에서 발견되는 몇몇 증언자료들이 그 사용된 자료들이다. 1542년에서 1564년 사이의 교회치리회 회의록(the Regis-

12) Manuscrit français 40a, Bibliothèque Publique Universitaire, Genève: fol. 133a-b: "Or les loix sont esparses (comme d[es]ja nous avons dit). Elles ne sont pas toutes escrites d'un fil c[ontinuel] n[on] par certain ordre. Autant en est-il des autres livres. On verra là des sentences qui appartiennent à la doctrine, et puis il y avoit des histoires meslées. D'autant donc que les choses sont ainsi entrelacées, il a semblé bon à nostre compagnie de suivre un ordre cert[ain]. Non pas que nous at-tentions de rien changer en ce qui a esté di[ct]é à Moysse par le Saint Esprit, mais c'est à fin que d'orenavant ceu[x] qui peuvent hanter les congregations, puissent avoir une certaine adresse et qu'ils cognoissent mieux [133b] comme ils doivent lire tant les histoires que la doctrine qui sont ainsi entremeslées. Tant c'en faut donc que ceci soit pour empescher qu'on ne Hse ce qui a esté escrit par un prophete tant excellent et princi pal entre tous ceux qui ont vescu souz la Loy, que plustost c'est à fin qu'on se puisse bien guider et que les choses soyent cognues plus fam-ilierement. Car beaucoup ne font que vaguer en lisant Exode, d'autant qu'ilz sont proccupez seulement de ce qui est là dit. Mais quand nous le lirons, il nous faut mettre la doctrine à part et nous faut aussi Hre l'histoire à part."

13) 여성의 참여는 단 한 차례만 관찰된다. 이들은 155년 12월 18일 선택(election)에 대해 열린 특별한 '성경공부모임'에 참석하였다. 두 명의 목사들이 청중을 "나의 형제요 자매들"(Mes freres et soeurs)[CO 8:130-31]이라고 지칭하였다.

14) *Registres de la Compagnie des Pasteurs de Genève au temps de Calvin* (hereafter RCP), vol. 1: 1546- 1553, ed. Jean-François Bergier (Geneva: Droz, 1964); vol. 2: 1553-1564, ed. Robert M. Kingdon, Jean-François Berger, and Alain Dufour (Geneva: Droz, 1962); *The Registers of the Company of Pastors of Geneva in the Time of Calvin*, trans. Philip E. Hughes (Grand Rapids: Eerdmans, 1966).

ters of the Consistory)에는 '성경공부모임'에 대한 언급은 많지 않지만, 사건 한 가지를 보여주고 있다.¹⁵⁾ 1551년 있었던 제롬 볼섹의 기소 사건의 증인 명단이 이 사건을 이끌어 가는 발단이다.¹⁶⁾ 볼섹이 예정설에 관해 자신의 의견을 제시한 것은 금요일 오전 모임에서였다. 그의 재판이 열리면서 증인 명단이 작성 되었고, 이것은 역사가들에게 '성경공부모임'에 참여한 다수의 사람들의 이름을 제공해 주었다.

증언들

'성경공부모임'의 평소 모습은 어떠했는지 보여주기 위해, 성경공부에 참석하기는 했으나 제네바 목회자 그룹에는 속하지 않았던 사람들의 두 증언을 제시한다. 첫 번째는 콘라드 바디우스(Conrad Badius)의 증언으로, 인쇄업자인 그는 매주 열리는 공부에 정기적으로 참석한 평신도였다. 두 번째 증언은 제네바를 거쳐가던 도망자, 전직 이탈리아의 추기경 피에르 파올로 베르케리오(Pier Paolo Vergerio)에 의한 것이었다.

바디우스는 1558년 발행한 『여러 편의 설교들』(Plusieurs sermons)에서 '성경공부모임'의 모습을 일관되게 보여주고 있다. 이 칼빈의 설교 모음집은 1550년 '성경공부모임'에서 제시한 요한 복음 연구의 서문을 포함하고 있다.¹⁷⁾ 바디우스는 성경공부 모임을 다음과 같이 묘사하고 있다. "주중에 한 번 모이는 교회의 모임으로 목회자들이 각자 돌아 가며 성경의 구절들을 설명하는데, 설교 형식이라기 보다는 강의 형식입니다. 하나님

15) *Registres du Consistoire de Genève au temps de Calvin*, vol 1: 1542-1544, ed. Robert M. Kingdon et al. 에서(Geneva: Droz, 1996); vol. 2: 1545-1546, ed. Robert M. Kingdon et al. (Geneva: Droz, 2001). Vol. 1 is translated as *Registers of the Consistory of Geneva in the Time of Calvin*, vol. 1: 1542-1544, trans. M. Wallace McDonald (Grand Rapids: Eerdmans, 2000). 아래 제시된 예시들은 더 나중에 등장한 것들이다.

16) CO 8:185-86.

17) CO 47:461-84.

의 영이 무엇인가를 드러내 주셔서 다른 사람들의 이해를 돕고 설명할 수 있도록 하실 때, 사람들은 자유롭게 말했습니다.”¹⁸⁾ 목회자 중 한 사람이 해당 구절들을 심도 있게 설명하며 리더의 역할을 했을 것이다. 처음 반응도 목회자에게서 나왔다. 평신도들은 자유롭게 질문을 던지거나 토의에 참여하였다. 일반적으로 주제를 정리하면서 토의를 끝내고 모임의 기도를 인도했던 사람은 칼빈이었다.

두 번째 증언은 피에르 파올로 베르게리오에게서 나왔다. 이 전직 추기경은 1549년 이탈리아에서 탈출하여 1552년 뷔르템베르크(Württemberg)에 정착하기까지 잠시 동안 제네바에 머물렀다.¹⁹⁾ 1550년 7월 칼빈은 이 망명인의 제네바 입성을 보고하였다. 1550년 베르게리오가 경험한 제네바 종교개혁을 전하는 “편지”는 인쇄업자 콘라드 바디우스에 의해 출판되었다. 이 둘은 성경공부에서 만났을 것이다. 다음은 성 베드로 교회당(St. Pierre)에서 열린 ‘성경공부모임’에 베르게리오가 참석한 것을 생생하게 보여주고 있는 글이다.

매주 금요일에는 가장 큰 교회에서 컨퍼런스가 열리는데, 여기에는 목회자와 다수의 사람들이 참여합니다. 그들 중 한 사람이 성경 구절을 읽고 간략하게 설명합니다. 또 다른 사람이 성령이 주신다고 생각한 주제를 이야기합니다. 세 번째 사람이 자신의 의견을 이야기 하고 네 번째 사람이 능력 닿는 대로 주제에 참여하는 말을 덧붙입니다. 목사뿐 아니라 청중들도 이와 같이 한다. 이런 방식으로 비율이 고린도

18) 콘라드 바디우스의 『여러 설교들의 서문』에서: “Or par ce mot de Congregation j’enten une certaine assemblée de l’Eglise qui se fait un des jours de la sepmaine, où un chacun des Ministres en son ordre expose quelque passage d’Escriture, plus par forme de leçon que de predication; et cela fait, s’il y a quelqu’un des autres à qui l’Esprit de Dieu ait revelé quelque chose faisant à l’intelligence et esclairs sement de ce qui a esté proposé, il luy est libre de parler” (CO 35:591-92)

19) 1549년 11월 그리발디(Gribaldi)는 칼빈에게 소개 편지를 보냈지만(CO 13:448, no. 1304), 정작 이탈리아로 주교는 쳐다보지도 않았다. 그 어간에 베르게리오는 칼빈을 만나서 프란체스코 스피에라(Francesco Spiera)의 역사에 관한 소책자에 서문을 부탁했다.

교회에서 보았던 대로 따르고 있습니다. 이에 대해 비율은 다음과 같이 말했습니다.

형제들이 모일 때 각 사람이 성령께서 그에게 계시한 것을 말할 수 있고, 그 다음 그가 침묵하고 앉으면, 다른 사람들이 말을 시작한다는 것이었습니다[고린도 전서 14:29-30].²⁰⁾

여기서 다시 한 번 평신도들에게도 성경과 관련된 교리를 해설하고 토의하도록 허락 되었음을 분명히 알 수 있다.

그래서 마음에 개혁 신앙을 품고 있는 인쇄업자나 제네바에 관심이 있는 유력한 피난민들은 매주 열린 성경공부를 찾았다. 다른 정기 멤버나 혹은 우연한 방문자는 누가 있었을까? 그들 모두 엘리트 집단이었을까 아니면 그 도시의 일반인들이었을까?

장인들

교회치리회 회의록은 교회치리회와 일반인들과의 접촉에 관한 이야기를 들려준다. 필자는 평신도들의 성경 공부 참석을 보여주는 두 이야기를 발

20) Pier Paolo Vergerio, “Epistola del Vergerio, nella quale sono descritté moite cose della Citâ, è della Chiesa di Geneva,” 15 July 1550 in *Bibliographie des éditions de Jean Crespin 1550-1572*, vol. 1, ed. Jean-François Gilmont (Verviers: P. M. Gassen, 1981), 7 (50/11). “Ogni settimana nel Venerdì fanno nella maggior chiesa la congregatione, nella quale v’intervengono tutti questi ministri, è molti del popolo: è quivi uno de essi legge un testo della Scrittura, è con brevità lo espone, è poi un altro vi dice sopra quello, che alui detta lo Spirito, è se pare ad un tergo, è ad un quarto di aggiungerui alcuna cosa è in suo arbitrio di farlo, è non solo de ministri, ma di ciascheduno de quegli, che sono venuti ad ascol tare, è cio è fatto ad imitatione di quello ehe in Paulo si vede de Corinthy, la done egli dice, che ogn’uno poteva dire, quando i FrateUi si congregavano, quello che a lui lo Spirito rivelava, è poi taceva, è sedeva è par lava un altro.”

21) 1559년 2월 21일 “Aime, filz de Nicollas du Nant, de Lancyez”는 거주민(habitant)으로 받아들여졌다; 다음을 참조- P. F. Geisendorf, *Livre des habitants de Genève* (1549-60) (Geneva: Droz, 1957), 1:151. 1562년 2월 20일 뒤 낭(Du Nant)은 “Jaques, son petit enfant”과 함께 시민(bourgeois)이 되었다: 다음 참조. *Le livre des bourgeois* (Geneva: J. Jullien, 1897), 271. 자크(Jaques)의 직업은 샤푸(chapuy)로 되어 있다.

견하였다. 론(Rhône) 강을 가로지르는 “다리(bridge)로 생계를 이어가는” 목수, 에메 뒤 낭(Aymé du Nant)은 금요일 오전 정기 모임의 참석자였다.²¹⁾ 그가 더 이상 출석하지 않자 사람들은 그 이유를 궁금해 했다. 1548년 존 칼빈과 아벨 푸팽(Abel Poupin) 목사를 중상 모략한 자크 듀발(Jaques Duval)과 관련하여 교회치리회는 그를 조사하였다. 그 결과 뒤 낭에게 참석하지 말라고 위협을 가한 사람이 두발로 밝혀졌다.

어느 금요일 성 제르베 교회당(St. Gervais)에서 설교를 들은 후, 그는 ‘성경공부모임’에 갔습니다. 그곳에서 한동안 있었고, 자크 듀발이라는 이름의 한 남자-동일 직업의 파리 사람-를 돌아 오는 길에 만났습니다. 이 사람은 ‘성경공부모임’에 가서 10시까지 머무는 것은 부자들이나 하는 것이라며 그를 몰아 세웠고, 가난한 사람은 차라리 일을 하여 어린 자식들을 먹여 살려야 한다고 말했습니다. 뒤 낭은 자신도 아이들을 먹이기 위해 진심으로 일을 하러 가고 싶기는 하지만, 그렇게 하도록 은혜를 베푸시는 이가 하나님이기 때문에 하나님의 말씀을 따라야 한다고 대답했습니다.²²⁾

22) CO 21:431-32, *the Registres du Consistoire*, vol. 4, fol. 49 (Thursday, 16 August 1548)에서 가져옴. 로버트 킹던(Robert M. Kingdon) 팀의 기록은 다음과 같다: “Aymé Dunan bourgeois daguyer demorant sur le Pont. Est comparus, lequel a esté interrogué qui c'est qui l'a diverty de hanter la paroUe de Dieu et la congregation come il souloit jadis faire. Et que le Consistoyre s'esbayt grandement de ce que il est teUement changé que il semble qu'il n'aye plus nulle affection à la paroUe de Dieu. [IV, 49v] Surquoy ledit Dunan respond que il ne laisse de porter affection à la paroUe du Dieu, sachant que c'est la lampe du fideUe pour l'esclairer: item la voye par où le chrestien doit dirger ses pas. Mais une fois, corne il avoit ouy ung vendredy le presche à Saint Gervais et après alla à la congregation où il demora assez longuement, quant il fust retorné, voicy ung home qui se nome Jacques Duval, parisien et de son mestier, lequel le redarguoit, disant que c'estoit affaire de quelque riche home d'aUer aux congregations et y demorer jusques à 10 heures, et quant seroit bien meilleur qu'il travaillast pour norrir ses petis enfans, veu qu'il estoit povre. Et ledit Aymé luy replicqua que il vouloit bien travailler pour norrir ses petis enfans, mais que pour cela ne larroit de suyvre la parole de Dieu tandis que Dieu luy en feroit la grace.”

이것이 장인이었던 뒤 낭이 교회치리회에 전한 증거 전문이다. 하나님 말씀에 대한 자신의 사랑은 변하지 않았다고 증언하였다.

이 사건으로 두 가지가 분명해진다. 첫째, 제네바의 가난한 계층에 속한 사람들은 금요일 오전 프랑스로 진행되는 모임에서 환영 받았고, 이들 중 일부가 참석하였다. 프랑스인 뒤 낭은 일하는 시간에 열린 모임에 자주 참석하였고 그의 동료 목수는 이를 탐탁지 않게 여겼다. 두 번째, 일하는 낮 시간은 더 부유한 계층이 선호하였다. ‘성경공부모임’에 참석한 다수의 평신도들은 더 높은 계층이었을 것이라고 짐작할 수 있다.

1556년 “샤를 볼랑(Charles Volland)의 아내, 니콜(Nycolle)”이라는 여인이 하인과 함께 교회치리회에 [자크] 더부와비어([Jaques] Deboyville)를 고발하였다.²³⁾ 그가 리본을 판매하는 과정에서 자신을 속였으며, 그 후 성적으로 접근하며 협박을 했다고 주장했다. 이 여인은 3주 전 자신의 남편이 ‘성경공부모임’에 참석했을 때 성추행이 일어났다고 증언하였다.²⁴⁾ 교회치리회에서 어떤 일이 일어났는지 여기서는 중요하지 않다. 흥미로운 사실은 한 장인이 자신의 아내가 가게를 돌보는 동안 성경공부 모임에 참석했다는 것이다. “샤르트르(Chartres) 교구의 물장(Mulsans)에서 태어난 옷장식품 제작자(esquilletier)”인 그녀의 남편 샤를 볼랑은 1551년 9월 4일 거주민(habitant)이 되었다.²⁵⁾ 그들은 옷 장식이나 혹은 바지와 조끼를 이어주는 리본을 만들어 팔았다.²⁶⁾ 남편이 성경 해설을 듣는 동안, 아내는 가게에서 손님(Sr. Deboyville. 드부와비어 씨)에게 험한 꼴을 당하고 있었던 것이다. 다행스럽게도 그들의 하인인 장(Jean)이 그녀를 위해 증언할 수가 있었다.

23) Geisendorf, *Livre des habitants*, 1:39: “Jaques de bouville, natifz deVernon,” 1554년 9월 17일자.

24) Registres du Consistoire, Archives d'Etat de Genève (이후로 AEG), vol. 11, fol. 38r: “Laquelle dictz que le Sr Deboyville l'a eu exorté, que ung vendredi environ 3 semaines, sependant que son mari estoit en la congregation, ledit Deboyville l'exortoyt en marchandant des aguillettes.”

25) Geisendorf, *Livre de habitants*, 1:19

서민이 주도하는 모임

성경을 해설하고 설교를 하도록 부름 받은 목회자들이 항상 토의를 이끌었는데, 한 명의 목회자에게 이 임무가 주어졌다. 이론상으로는 참석한 모든 사람이 말하거나 질문할 수 있었다. 그러나 목회자들의 우위는 평신도들에게 압박이 될 수 있었다. 이들이 적극적으로 참여했다는 흔적은 있을까?

평신도들도 모임을 인도할 수 있는, 유사한 형식의 성경공부 모임을 만들게 해달라고 요청이 두 차례 있었다. 1555년 초, “성경을 더 잘 이해하고 싶어하는 형제 몇몇이 목회자들에게 매주 금요일 정오에 자신들이 돌아가며 성경 구절을 제안하고 다룰 수 있게 해달라고 요청하였는데, 그들은 로마서에서 시작하였습니다.”²⁶⁾ 목회자들이 인도하는 ‘성경공부모임’은 아침 예배 후 9시에 시작되었고, 그 후에는 목사회의 업무회의가 이어졌다. 이 회의는 자주 저녁 이후까지 계속 되었다. 그들의 희망은 받아들여 졌지만, 주도권은 얻지 못한 듯 하다.

이 년 후, 유사한 요청이 제기되었다. 1557년 첫 금요일(새로운 시작으로 적절한 날이라고 여겨져 선택했을 것이다), “목사들이 참석한 가운데 [즉, ‘성경공부모임’에], 이 교회에서 성경을 통해 훈련 받고 싶어하는 다수의 저명한 사람들에 의해 토의가 시작되었습니다.” 토의의 형식이 조금 더 명확하게 정해졌다. “인도자(le respondant)가 사도들의 편지에서 토론

26) “Aiguillette: Petit cordon ou ruban ferré aux deux extrémités, servant à fermer ou garnir un vêtement, notamment à attacher les chausses au pourpoint”; E. Huguët, *Dictionnaire de la Langue française au seizième siècle* (1928-29). “제네바 실크 산업의 가장 중요한 것은 장식품(passementerie)의 제조이다 - 즉, 리본, 장식용 술, 끈, 테두리 장식, 꼬아 만든 술, 그리고 옷이나 가구에 쓰이는 다른 장식들”; Anne-Marie Piuz와 Liliane Mottu-Weber에 의해 인용된, *L'économie genevoise de la Réforme à la fin de l'Ancien Régime XVIe-XVIIIe siècles* (Geneva: Société d'histoire et d'archéologie de Genève, 1980), 437-45, by Jeffrey R. Watt, *Choosing Death: Suicide and Calvinism in Early Modern Geneva* (Kirksville, MO: Truman State University Press, 2001), 137.

27) RCP 2:59.

할 결말을 끌어내기로 결정하였습니다. 우선 히브리서부터 시작하기로 했습니다.”²⁸⁾ 필리베르 그레네(Philibert Grené)가 제비 뽑기에 의해 최초의 발제자(proposant)로 지명되었다. 인도자(respondant)가 발언을 한 후에, 각 쟁점 부분마다 칼빈이 정리를 하였다. “주의 은혜”로 이루어진 이런 토의는 목회자들이 참석한 가운데 매 달 첫 번째 금요일마다 열기로 결정되었다. 2년 전의 제안처럼 주 단위로 하는 것보다는 월 단위로 하는 것이 더 현실적이었다. 이것이 얼마나 지속되었는지는 알 수가 없다.

이런 계속되는 요청은 두 가지를 분명히 보여준다. 첫째, 매주 열리는 ‘성경공부모임’에서 평신도들은 안정된 동반자로 드러났다. 그들은 자신들만의 시간을 원했을 만큼 중요한 그룹이었다. 두 번째, 목사들의 감독을 회피하지 않으면서 능동적인 역할을 하고 싶어했다.

평신도들을 위한 특별 ‘성경공부모임’에서 최초의 발제자로 선출된 사람의 일대기를 살펴 보면 금요일 아침 성경 공부에 참석한 사람들의 신분이 드러난다. 르 샬리에-슈르-루와르(Le Chartié-sur-Loire (Nivernais)) 출신이며 선택된 왕족(a royal élu)인 필리베르 그레네는 프랑스에서 탈출하여 1553년 제네바에 도착하였다.²⁹⁾ 드 라 프로망테.(De la Fromentée)라 불리는 그의 아들 필리베르 주니어(Philibert Jr.)는 1558년 목회자가 되어 보르도(Bordeaux)로 파송 되었고,³⁰⁾ 1560년에 결혼을 위해 돌아온 후 다시 보르도로 갔다. 그는 1562년 종교 전쟁 중에 사망하였다.³¹⁾ 아버지 필리베르는 1553년 4월 6일에 거주민(habitant)이 되었고 1556년 1월 16일에는 시민(bourgeois)이 되었다. 그는 1571년이나 1572년에 사망하였다. 그레네는 로랑 드 노르망디(Laurent de

28) RCP 2:70.

29) J.-A. Galiffe, *Notices généalogiques sur les familles Genevoises depuis les premiers temps* (1829; repr., Geneva: Slatkin, 1976), 7:229-30.

30) Cf. 1558년 5월 6일 보르도(Bordeaux) 교회가 칼빈에게 보낸 편지; CO 17:158, no. 2863.

31) Robert M. Kingdon, *Geneva and the Coming of the Wars of Religion to France* (Geneva: Droz, 1956), 36-37, 144.

Normandie)의 조력자로서 여러 차례 출판물을 재정적으로 도왔던 것으로 미루어 볼 때, 부자였을 것이다.³²⁾

목사회 회의록에서 “필리베르 그레네(Philebert Grenay)”를 발제를 위해 선출된 최초의 사람이라고 말하는데, 그것이 아버지인지 아들인지 분명치가 않다. 아들 필리베르가 목회자로 훈련 받았다는 사실은 그를 정기적인 성경 공부 모임에 포함시킨다. 1559년 아카데미가 문을 열었을 때, 교수들은 의무적으로 참석해야 했다.³³⁾ 학생들과 목회자 후보들도 여기에 함께 했을 것이다. 그러나 평신도들을 위한 특별한 형태의 토론이 조직되었다고 해서 아버지 필리베르 그레네라고 생각하기도 한다.

세 가지 흥미로운 사실에 주목해 보자. 우선 아버지 필리베르 그레네는 매주 열리는 ‘성경공부모임’에 무척 많은 관심을 가지고 있었기 때문에 성경공부에서 조금 더 적극적인 역할을 맡고 싶어했다. 그리고 그의 아들은 학교가 설립된 후 이 모임을 찾아왔고, 마지막으로 아들 필리베르와 보르도의 동료들은 그 곳에 교회가 설립되자마자 유사한 정규 모임을 만들었다.³⁴⁾

종교적 외톨이들

때때로 매주 열리는 공부 모임은 독특한 사람들을 끌어 들였다. 이 사람들은 ‘성경공부모임’을 발판으로 종교적 지배층에게 다가가 자신들의 의견을 드러내고자 하였다. 이것은 때때로 소동을 일으켰고 이 때문에 특별 모임이 소집 되기도 했다.

32) Jean-François Gilmont, *Jean Crespin: Un éditeur réformé du XVIe siècle* (Geneva: Droz, 1981), 49.

33) *CO 10a:85*.

34) 1561년경 그레네(Grené)가 칼빈에게 보낸 편지 참조 (*CO 19:229-30*, no. 3683). 1560년 12월 4일 그레네가 칼빈에게, (*CO 18:256-57*, no. 3286), 1561년 8월 7일 제네바 목사들에게(*CO 18:597-98*, no. 3471), 보르도 교회의 확산에 관해 쓴 낱짜를 알 수 없는 편지(*CO 20:485-86*, no. 4208).

1542년 리용(Lyon)에서 온 카르멜회 수도사는 제네바에 도착하자마자 목사로 받아들여지기를 희망하였다.³⁵⁾ 칼빈은 목회자들의 반응을 편지에 적었다. 미래의 설교자를 희망하는 이 사람은 금요일 아침 공부에 참석하였으나, 사도바울의 말을 왜곡한다고 간주 되었다. 이로써 초기에는 ‘성경공부모임’이 전직 신부 혹은 목사 후보자들의 성격과 신학을 시험하는 역할을 했음을 알 수 있다.

1553년 10월 16일 아벨 푸팽은 시의회에 “라 뮐러”(la Meule) 주점에 한 사람이 등장해 자신을 그리스도이자 위대한 예언가라고 주장하면서 하나님을 대적해 불경한 말을 쏟아내고 있다고 보고하였다.³⁶⁾ 그는 “성경공부모임”의 사람들 앞에서” 공개적으로 의견을 말하였다.³⁷⁾ 이것은 아마도 교회 예배 중이나 혹은 금요 성경공부 중에 일어난 사건일 것이다.

1554년 9월 21 금요일, 한 스코틀랜드 사람이-여전히 그 정체가 알려지지 않은- 나타났다.³⁸⁾ 그는 형제들과 계시를 나누고 싶어했다. 또한, 모든 고백 안에서 평안과 일치를 가져다 주라는 주님의 부르심을 받았다고 주장했다. 그는 두 세 명의 ‘성경공부모임’ 회원들로부터 질의 응답을 받아야 했고 그의 일은 이 결과에 따라 진행하기로 했다. 관대하면서도 인내심 있게 때로는 즐겁게 그 이야기들을 경청하였다. 소명이나 혹은 환상을 가진 종교적 외톨이들은 성경공부를 자신들의 사상을 나눌 수 있는 발판으로 삼았다.

정기적 방문객 중에는 학교선생이나 의사들과 같은 교육받은 사람들이 있었다. 이들 중 어떤 이들은 자신들의 생각을 확실히 밝히기도 했고 독립

35) *CO*, 11:396-403, no. 397, 칼빈이 리용에 있는 신자들에게.

36) La Meule inn은 Geneva에서 가장 오래된 것으로 La Madaleine 교회 맞은 편에 자리 잡고 있었다. 이 교회의 채플 하나는 한 여관주인이 헌정한 것으로 푸른 배경에 마구를 단 노쇠와 보라색 옷을 입은 천사가 금빛의 플래스크를 들고 있는 모습이 그려져 있었다. (Emile Doumergue, *Jean Calvin: Les homes et les choses de son temps*, 1 vols. [1899-1927; repr., Slatkine Reprints, 1969], 3:242).

37) *CO 21:543* (transcription of the *Registres du Conseil*, vol. 36, fol. 98).

38) *RCP 2:57* 그리고 n. 3.

적인 사상을 가지고 있기도 했다. The Rive 학교의 경영자였던 세바스티앙 카스텔리오는 1544년 5월 30일의 '성경공부모임'에서 자신의 의견을 분명히 드러냈다. 그는 목사 직분에 지원했으나 거절당했다. 고린도후서 6장 4절에("오직 모든 일에 하나님의 일군으로 자처하여 많이 견디는 것과 환난과 궁핍과...") 이르러 그는 자신이 목회자들에게 받은 처사에 대해 감정이 폭발하였다.³⁹⁾ 의사 제롬 볼섹이 금요일 아침 모임의 또 다른 방문자이다. 카스텔리오와 볼섹의 사건은 잘 알려져 있다. 이 중에서 볼섹의 경우는 조금 더 살펴볼 가치가 있다.

볼섹 사건

전직 카르멜회 수도사 제롬 볼섹은 파리(Paris)의 소르본느(Sorbonne)에서 신학 박사학위를 받았고 1545년에 프랑스에서 탈출하여 이탈리아 페라라(Ferrara)의 공작부인 르네(Renée)의 궁전에 머물렀다. 그곳에서 그는 의학을 공부하였고, 1550년 제네바 근교의 베니(Veigny) 마을에서 자크 드 부르고너(Jacques de Bourgogne)와 올란드 브레이드로드(Jolande Brederode)-칼빈의 절친한 친구들인-의 주치의가 되었다. 볼섹은 그 도시에 살지는 않았지만 1551년 초에 최소한 두 차례 목사회 '성경공부모임'을 방문하였다. 이 때 그는 제네바 목회자 중의 한 사람인 아벨 푸팽에게 편지를 보내 칼빈과 다른 목사들과 함께 정보를 나누고 싶다

39) CO 11:21, no. 554, 1544년 5월 칼빈이 파렐(Farel)에게. 이 '성경공부모임'은 편집자에 의해 날짜가 5월 30일로 기재되어 있다. 한스 구기스베르크(Hans R. Guggisberg)의 다음 기록은 잘못 되었다. "Der Text war ohne Zweifel mit Bedacht und Absicht gewählt worden"; idem, *Sebastian Castellio* 참조: *Humanist und Verteidiger der religiösen Toleranz* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997), 40. '성경공부모임'에서 성경 읽기의 성경 본문은 연속강해(lectio continua)에 있다. 비록 카스텔리오(Castellio)에게는 판두우프르(Vandoeuvre)에서 조력자로서 설교의 의무가 있었지만 목사는 아니었다(Guggisberg, *Sebastian Castellio*, 31, 40 참조).

고 전했다. 편지는 남아 있지 않지만 분명히 볼섹은 신학적인 논쟁들을 주고 받았을 것이다. 칼빈의 전기에 따르면 목회자들은 그를 토론에 초대하였고 예정설에 관해 토론을 했다.⁴⁰⁾ 이 교류는 분명히 볼섹을 만족시키지 못했다. 10월 16일 그는 다시 한 번 성경공부 모임에 참석하였다.

장 드 생 앙드레(Jean de St. André)는 금요일 아침, 요한복음 8장 47 절을 주제로 내어 놓았다. 다음으로 기욤 파렐이 발언했다. 공개 토론을 통해 볼섹은 예정설을 비판하며 이것은 제네바 특히 칼빈의 가르침이라고 비난하였다. 볼섹이 발언을 하는 동안, 처음 시작할 때는 없었던 칼빈이 들어와 이 의사의 비평과 맞섰다.⁴¹⁾ 여기서는 어떤 말들이 오갔는지는 중요하지 않다. 보안책임자(lieutenant, 경찰서장이며 검사) 장 들 라 메조뇌프(Jean de la Maisonneuve)가 나서서 즉시 볼섹을 체포했다.

1551년 말, 의사 제롬 볼섹에 대한 공판 기록 중에서 검사 측 증인들-목회자들 외에도-의 명단이 모두 10월 16일 '성경공부모임'에 제출되었다.⁴²⁾ 26명의 참가자는 이름이 언급되어 있었고 4명은 주소만 기재되어 있었다(우리는 누구인지 알 수 없지만 검찰은 분명히 누구인지 알 수 있는). 총 30명의 평신도들은 특정한 날이 아닌 통상의 성경 공부에 참석한 모든 사람들의 고유한 견해를 보여준다. 특별히 지정 되지 않은, 다시 말해 볼섹의 개입은 일상적인 '성경공부모임'에서 일어난 사건이다. 다음은 증인들을 사회경제적 지위와 직업으로 분류한 것이다.

40) CO 21:73, 겔 11:19 와 36:26와 관련하여. (cf. RCP 1:100). 갈등을 일으킨 그 사건에 대한 볼섹 자신의 설명은 CO 8:153-55에서 찾아 볼 수 있다. 볼섹 사건은 다음 참조: CO 8:143-248; RCP 1:80-131; Doumergue, *Jean Calvin*, 6:146-61; Philip C. Holtrop, *The Bolsec Controversy on Predestination, from 1551 to 1555*, vol. 1 (Lewiston: Edwin Mellen, 1993).

41) CO 21:73.

42) CO 8:184. 명단은 185-86에 기재되어 있다.

제네바에서 출생한 시민들

세 명의 증인은 제네바 가문 출신이었다. 첫 번째 증인은 “장 들 라 메종 뇌프 씨”(Sire Jehan de la Maison Neufve)였다. 그는 제네바 상인 보 디송 들 라 메조뇌프(Baudichon de la Maisonneuve)의 아들로, 1543년 파렐이 최초의 개혁주의 설교를 한 후, 봉기를 이끌었다. 장(Jean)은 1520년대 초반 제네바에서 태어났고 시 업무를 통해 경력을 쌓아갔다. 1547년에 200인회에 의석을 얻었고, 1551년에는 감사관(auditeur) 즉 경찰서장의 부관이 되었다. 그는 1555년에 장 페르네(Jean Pernet)와 함께 시행정장관으로 선출되었고, 같은 해 칼빈파로 그 힘의 균형이 옮겨지던 교회치리회에 봉사하게 되었다.⁴³⁾ 1551년 10월 16일 모임에 참석했던 그는 볼섹을 체포했던 사람이었다.⁴⁴⁾ 여러 사건에서 아미 페렝(Ami Perrin)의 반대편에 섰던 장 들 라 메종 뇌프(Jehan de la Maison Neufve)는 칼빈의 옹호자로 헌신했다. 그는 1557년 다소 젊은 나이에 사망하였다.

성경 공부에 참석했던 두 번째 증인은 “장 페르네 씨”(Sire Jean Pernet)이다.⁴⁵⁾ 그는 1544년과 1546년⁴⁶⁾ 사이에 교회치리회에서 장로로 봉사하였고 1555년에는 장 들 라 메조뇌프(Jean de la Maisonneuve)와 함께 시행정장관과 소의회 의원으로 선출되었다. 그 해 다시 그는 교회치리회에 들어갔다.⁴⁷⁾ 볼섹의 재판에서 페르네는 귀족들의 명단에 언급되어 있다.⁴⁸⁾ 그는 1561년에 사망하였다.

제네바 후손의 세 번째 인물은 놀랍게도 필리베르 들 라 마르(Philibert

43) Naphy, *Calvin and the Consolidation*, 177, 211.

44) RCP 1:81.

45) Galiffe, *Notices généalogiques*, 1:305

46) Naphy, *Calvin and the Consolidation*, 76, 190, 219.

47) Naphy, *Calvin and the Consolidation*, 210-11. 페르네(Pernet)의 사회적 지위는 218에 기술되어 있다.

48) RCP 1:90.

de la Mar)였다. 그는 필리베르와 프랑수와 다니엘 베르텔리에르(François Daniel Berthelier)뿐 아니라 장 밥티즈 셉트(Jean Baptise Sept)의 친구였고, 젊은 세대인 제네바 토박이들(Enfans de Genève) 중 한 사람이었다. 1551년 전후로 이 “분노에 찬 청년들”은 시의회와 교회 치리회에 문제를 가져다 주었다. 들 라 마르(De la Mar)는 아마도 볼섹의 견해나 혹은 반체제적 성향에 동조를 했을 수도 있다. 흥미롭게도 필리베르 들 라 마르는 1551년 8월 사생아를 낳았다고 고발 당했다. 생후 15일 된 아기가 그의 현관에 있었다.⁴⁹⁾ 청년 들 라 마르는 긍정적인 인상을 주기 위해 ‘성경공부모임’에 참석했을 것이다. 아니면 볼섹이 일으키게 될 문제를 예상했던 것일까?

유력한 피난민들

명단에 올라 있던 다른 많은 이름들은 제네바에 정착한 피난민들이었다. “후작님”(Monsieur le marquis)은 가레아초 카라치올로(Galeazzo Carraciolo)였는데, 이탈리아 귀족인 비코(Vico) 후작의 후손이었다. 그는 노체라(Nocera) 공작의 딸 비토리아 카라파(Vittoria Carafa)와 결혼을 했지만 종교개혁의 믿음으로 개종한 후 결혼 생활과 여섯 아이를 포기했다. 망설이던 기간이 지난 후, 그는 나펠(Napels)의 집을 떠나 하인인 안토니오(Antonio)만을 데리고 1551년 6월 8일 제네바에 정착했는데, 볼섹의 사건이 터지기 넉 달 전이었다. 카라치올로는 즉시 그 도시에 있던 이탈리아 피난민들을 돌보았으며, 성 마들렌 교회당(St. Madeleine)에서 예배를 드리는 사람들을 위해 이태리어로 진행 되는 ‘성경공부모임’을 조직하였다. “칼빈과 다른 도시의 개신교 종교개혁자들은

49) AEG Procès criminels, vol. 1, nos. 959, 963.

50) Robert M. Kingdon, *Adultery and Divorce in Calvin's Geneva* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1995), 143-65.

카라치올로의 개종을 기뻐하였다.”⁵⁰⁾ 그는 칼빈의 집과 가까운 샤누완느 거리(the Rue des Chanoines)에 집을 얻었다.⁵¹⁾

이탈리아 정착민 중 또 한 사람으로 “락탕스 레냉 씨”(Messire Lactance Regnyn) 즉 락탄치오 라그노니(Lactanzio Ragnoni)로 제네바에 있는 시에나(Siena)의 교리교육교사(catéchiste)였다. 1557년부터 2년 후 사망할 때까지 그는 이탈리아 ‘성경공부모임’을 위한 목사로 섬겼다.⁵²⁾ 그는 반삼위일체에 맞서는 투쟁에서 칼빈을 도왔는데,⁵³⁾ 아마도 1558년의 이태리어 신앙고백 작성에도 참가했을 것이다.⁵⁴⁾ 1559년 그의 『참된 교리와 기독교의 총론에 관한 양식』(Formulario nel quel si contiene tutta la somma della vera Dottrina et Religion Christiana), 즉 제네바에 있는 이탈리아 공동체[=교회]의 신앙선언 해설서가 피너윌(Pinereul)에 의해 출판되었다.⁵⁵⁾ 칼빈은 1559년 초 라그노니(Ragnoni)의 죽음과 그에 따른 이탈리아 교회의 손실을 슬퍼했다.⁵⁶⁾

눈에 띄는 또 다른 피난민은 프랑스 출신으로, 1494년 님즈(Nîmes)에서 태어난 클로드 바뒤엘 선생(Maistre Claude Baduel)을 들 수 있다. 그는 님즈, 파리, 그리고 루뱅(Louvain)에서 공부하였고 1539년 파리에서 교수가 되었으며, (마르거리트 당굴렘(Marguerite d’Angoulême)의 후원을 받아) 1540년 님즈에 있는 대학의 초대 총장이 되었다. 그는 1542년 이사벨 로즐(Isabelle Rozel)과 결혼하였다. 자신의 동료 기욤 비고(Guillaume Bigot)에 의해 루터주의자임이 드러난 후, 1548년에 사임

51) Doumergue, *Jean Calvin*, 2:470-71.

52) H. Heyer, *L’Eglise de Genève 1535-1909. : Esquisse historique de son organisation* (1909; repr., Nieuwkoop: De Graaf, 1974), 243. Cf. L. Grosheintz, *L’Eglise italienne à Genève au temps de Calvin* (Lau sanne, 1904).

53) 칼빈이 베르미글리(Vermigli)에게 보내는 편지: “Lactantio et mihi multum fuit negotii in pacandis turbulentis hominibus, qui dubitandi praetextu suis deliriis alios imbuebant” (CO 17:176, no. 2874).

54) 참조. CO 17:168, no. 2870; 본문: CO 9:385-89.

55) *Genève et l’Italie*, ed. Luc Monnier (Geneva: Droz, 1969), 109.

56) CO 17:468, no. 3024, 베르미글리에게.

하고 1550년에 제네바로 탈출하였고, 이곳에서 5년 후 1555년 5월 9일에 시민(bourgeois)이 되었다. 1556년 그는 (비록 목소리가 약했지만) 목사로 선출되었고,⁵⁷⁾ 니콜라 콜라동(Nicolas Colladon)의 자리를 이어받아 판두우프르(Vandoeuvre)에서 섬겼다. 1560년 그는 장 타고(Jean Thagaut)의 후계자로 아카데미에서 철학과 교수로 재직했으나, 1561년 9월 8일의 사망으로 경력은 1년으로 그쳤다.⁵⁸⁾

우리는 볼섹 사건을 따라가며 다시 한 번 클로드 바뒤엘과 마주치게 된다. 목사회는 1551년 12월 18일, 금요일의 ‘성경공부모임’에서는 예정설의 교리에 전념하기로 했다. 보통은 연속강해(lection continua) 안에서 성경구절을 따라갔지만, 이 때는 특별히 모든 제네바 목회자들의 일치된 예정설 교리를 보여주면서 동시에 제네바 사람들 사이에서 일고 있던 볼섹에 대한 동정심을 차단하려는 목적도 있었다. 목회자들이 ‘성경공부모임’에서 자신들의 의견을 제시 했고 그 후 칼빈은 대중들로부터 질문을 받았다. 주목할 만한 유명한 반응은 학자 클로드 바뒤엘의 열정적인 신앙고백이다.⁵⁹⁾

그러나 또 다른 피난민으로는 “몽팽종”(Monpinson)이 있었다. 이 사람은 1548년 나바르 여왕의 요청으로 제네바에 왔던 몽팽송의 신부(curé de Montpinchon)였을 것이다.⁶⁰⁾ 증인 명단에 있던 다음 사람은 프랑수와

57) RCP 2:66-67.

58) Borgeaud, *Histoire*, 1:72-73; Heyer, *L’Eglise de Genève 1535-1909*, 421; RCP, 2:93.

59) CO 8:108-11. 바뒤엘은 1551년 중반 리용에서 도피할 때까지 칼빈과 편지를 주고 받았다 (CO 14:160-61). 후에 제네바에서 그는 칼빈의 설교와 (Rodolphe Peter and Jean François Gilmont, *Bibliotheca calviniana: Les oeuvres de Jean Calvin publiées au XVIe siècle*, vol. 1, *Écrits théologiques, lit téraires et juridiques 1532-1554* [Geneva: Droz, 1991], 53/4; 56/2) 장 크레스팽(Jean Crespin)의 『순교행전』(Acta martyrum)을 번역하였다. (Jean-François Gilmont, *Bibliographie de Jean Crespin*, 250 [56/7]). 바뒤엘은 기욤 뷔테(Guillaume Budé)의 『그리스 사전』(*Lexicon graecolatinum*)도 편집하였다 (Gilmont, *Bibliographie de Crespin*, 249, 54/10).

60) AEG Registres du Conseil, vol. 43, fol. 168r (communication by William G. Naphy, Aberdeen).

부르고앵(François Bourgoing)이다. 1515년 무렵 태어났으며 아그농 사람(sieur d'Agnyon)인 그는 1545년 구체제의 목회자들을 대신해서 제네바에서 목회자가 되었고 1552년 시골로 옮겨갔다. 그는 1560-62년의 『막테부르크 세기들』(the Magdebourg Centuries)의 번역가였다. 자신의 『순교사열전』(Livres des martyrs)을 위해 이 책을 통해 이익을 얻은 인쇄업자 장 크레스팽(Jean Crespin)은 부르고앵의 딸 마르테(Marthe)와 재혼하였다.⁶¹⁾ 많은 목회자들이 볼섹이 발언했던 '성경공부모임'에 참석했지만 증인의 명단에 이름이 언급된 목사는 부르고앵이 유일했다.

변호사들

제네바에 있던 프랑스 피난민들 중에 변호사들이 다수 있었다. 가장 유명한 사람은 제르맹 콜라동(Germain Colladon)으로 사법 전문가였다. 제르맹은 1508년에 태어나 그의 형 레옹(Leon)과 함께 부르주(Bourges)에서 법률을 공부했다. 그는 오를레앙(Orléans, 1527-30)에서도 가르쳤는데, 이곳에서 다른 법학도인 존 칼빈과 만났을 것이다. 제르맹은 자신의 고향 라 샤프트르(La Châtre, Berry)에서 자리를 잡은 변호사였다.⁶²⁾ 1550년 두 형제는 제네바로 탈출했다. 제르맹은 폰텐느 사람(sieur de Fontaines) 니콜라 비고(Nicolas Bigot)의 딸 기농(Guignon)과 결혼하였다. 그들의 딸 안느 콜라동(Anne Colladon)은 책 판매상이자 칼빈의 가까운 친구인 로랑 드 노르망디(Laurent de Normandie)와 결혼하였다. 1555년 8월 22일, 로랑은 시민(bourgeois)이 되었다. "docteur ès

61) Gilmont, *Jean Crespin*, 153, 216.

62) 제르맹 콜라동(Germain Colladon)에 관해서는 다음 참조. Erich-Hans Kaden, *De jurisconsulte Germain Colladon, ami de Jean Calvin et de Théodore de Bèze*, Mémoires publiés par la faculté de droit de Genève 41 (Geneva: Librairie de l'Université Georg, 1974). 프랑스 망명인 사회에서 유력한 인사들과 결혼을 통해 맺은 관계들에 대해서는 다음 참조. Naphy, *Calvin and the Consolidation*, 129.

droits, gratis, au respect des agréables services qu'il a fait et peut faire”(법학 박사, 무료로 그가 제공한 그리고 여전히 제공하고 있을 훌륭한 봉사과 관련하여).⁶³⁾ 예를 들면, 제르맹 콜라동은 미셸 세르베투스(Michael Servetus)가 체포된(1553년) 후, 들 라 폰텐느(De la Fontaine)를 위해 변호사로 활동했다. 그는 스페인 사람들을 고소했었던 사람으로 감옥에 수감 되어 있었다. 몇 년 후에 제르맹의 법률적인 능력은 제네바에서 그리고 1594년 그가 사망할 때까지 제공 되었다. 제르맹과 레옹 두 형제는 볼섹의 소송 사건의 증인 명단에 올라 있다.

이 두 사람 외에 세 번째 콜라동이 '성경공부모임'에 참석했는데, 그는 레옹의 아들 니콜라(Nicolas)였다. 니콜라 콜라동(Nicolas Colladon)은 1549년 로잔(Lausanne)에서 공부했고 1552년 9월 29일 리브 학교(Collège de Rive)에서 시험을 봤다. 그는 1553년에 판두우프르에서, 그리고 1557년에는 제네바에서 목사가 되었다. 그러므로 필리베르 그레네주니어(Philibert Grené Jr.)와 더불어 성경공부를 방문한 학생 중 한 명이었다.

친구들과 집사들

볼섹이 체포된 후 작성된 증인 명단에는 칼빈의 가까운 친구들의 이름이 많이 등장한다. 그들 중에는, 집사들의 주도로 가난한 사람에게 도움을 제공하는 제네바의 단체, 부르즈 프랑세즈(Bourse française)와 관련된 사람들이 있었다. 기욤 뷔데(Guillaume Budé)의 아들 중 한 명인 장 뷔데(Jean Budé)는 파리에서 법률자문위원이요 청원지도자(counselor and master of request)였고, 프랑스 왕가의 주교(ordinary)였다”⁶⁴⁾

63) *Livre des bourgeois*, 241.

64) Jeannine E. Oison, *Calvin and Social Welfare* (London: Associated University Press, 1989), 148-60.

그는 또한 그리스어 학자이자 문헌학자였다. 칼빈은 파리 시절에 뷔데 가족을 방문하였다. 기욤이 사망한 후, 그의 미망인과 자녀들은 제네바로 이주했다(1549).⁶⁵⁾ 1551년 장(Jean), 루이(Louis), 그리고 마르거리트(Marguerite)는 제네바에 머물렀다. 그러나 같은 해 루이가 사망했다. 1554년 프랑수아(François), 앙투완느(Antoine), 그리고 카트린느(Catherine)도 이 도시로 옮겨왔다. 장은 칼빈과 가까운 샤누완느 거리(the Rue des Chanoines)에 있는 집에 살았다. 1555년 5월 2일 장은 시민(bourgeois)이 되었다. 그는 부르즈 프랑세즈(Bourse française)의 최초 행정관(기 드 티약(Guy de Tillac)과 피에르 말도나드(Pierre Maldonnade)의 도움을 받는)이었고 여러 가지 임무를 맡아 이 도시에서 일했다.⁶⁶⁾

성경공부에 평신도로 참석한 장 뷔데의 처남인 장 드 종비비에르(Jean de Jonvilliers)는 후에 칼빈의 개인 비서가 되었다. 파리에서 공부하는 동안 장 드 종비비에르는 뷔데 가족들과 친하게 되었고 제네바로 따라왔다. 그의 여동생 마리(Marie)가 1549년 장 뷔데와 결혼했다. 미혼인 드 종비비에르(de Jonvilliers)는 장과 마리의 집에 그의 어머니와 함께 살았다. 155년 8월 28일 종비비에르는 제네바에서 거주민의 지위를 얻었으며 1556년 1월 30일에는 시민(bourgeois)이 되었다. 딸 셋에 외동 아들이므로 그는 아버지의 지위를 물려 받은 것 같은데, 그것은 샤를 드 조앙(Charles de Joan (또는 Jouan)), 종비비에르의 영주(seigneur de Jonvilliers)라는 것이었다. 그는 1563년에 200인회 의원으로 재직하였고, 1569년부터 영구히 집사로 섬겼다. 그는 1590년 5월 20일 약 74세로 제네바에서 사망하였다.⁶⁷⁾ 뷔데와 더 종비비에르는 칼빈의 기초 강의

65) 다음 참조. Jeannine E. Olson, "Les amis de Jean Calvin: La famille Budé," in *Calvin et ses contemporains. Actes du colloque de Paris 1995*, ed. Olivier Millet, Cahiers d'Humanisme et Renaissance 53 (Geneva: Droz, 1998), 97-105.

66) Olson, "Les amis de Jean Calvin," 102-3.

주석집 편집에 참여했다.

티약 사람(monsieur de Thillat(Du Tillac, 혹은 Du Thillac) 기 드 세리냐크(Guy de Serignac)은 프랑스 가스코니(Gascony)에서 왔다. 그는 피에르 드 말도나드와 장 뷔데와 함께 부르즈 프랑세즈의 행정을 담당했던 최초의 집사들 가운데 한 명이였다(1550). 기(Guy)는 루이 뷔데(Louis Budé)의 미망인 바르브 르 부크 뒤 베리(Barbe Le Bouc de Berry)와 결혼하였고 1552년 10월 12일에 사망하였다. 그와 장 뷔데의 제수인 뒤 티약 부인(mademoiselle Du Tillac)은 부르즈 프랑세즈의 책에서 기증자로 언급되어 있다.⁶⁸⁾

말도나드 출신의 피에르(Pierre, sieur de Maldonnade)는 벨기에 르 헤노(le Hainaut)의 블라통(Blaton) 출신이다. 그는 1549년 5월 3일에 거주민(habitant)이 되었으며, 기 드 세리냐크(Guy de Serignac)과 장 뷔데와 함께 부르즈 프랑세즈를 맡아 돌보던 최초의 집사들 가운데 한 명이였다. 1554년 6월 피에르의 사망에 대해 칼빈은 다음과 같이 쓰고 있다. "주님께서는 유능하고 신실한 집사 말도나도를 우리에게서 데려 가셨습니다."⁶⁹⁾ 뷔데, 드 종비비에르, 드 세리냐크, 드 말도나드, 이 네 사람은 교회의 집사 직분을 담당했고 성경공부에 자주 참석했다.

교사들과 의사들

불섹 사건의 또 다른 증인으로는 성경공부에 참석 하면서 칼빈과 가까웠던 "학교 교사 에녹 씨"(M. Enoc, maistre de l'école)가 있었다. 에녹 이전의 교사는 세바스티앙 카스텔리오였다. 베리(Berry)의 이수탱(Is-

67) 일대기를 위한 정보는 다음 참조: Olson, *Calvin and Social Welfare*, 248-49, J. Bonnet, *Récits du seizième siècle*, 2nd ed. 을 근거로한. (Paris: Grassart, 1875), 102-42.

68) Olson, *Calvin and Social Welfare*, 83-84, 87-88, 126, 229 n. 30.

69) 비레(Viret)에게 보내는 1554년 6월 23일자 편지(CO 15:176, no. 1978).

soudun) 출신 루이 에녹(Louis Enoch)은 1549년 피난민으로 제네바에 왔다. 그 다음에 그는 리브 학교(Collège de Rive)에서 교사가 되었다. 1551년 장 크레스팽이 에녹의 그리스어 문법책을 출판하였다.⁷⁰⁾ 1556년 에녹은 클로드 바뒤엘과 함께 제네바에서 목회자로 선출되었고 목사회의 서기로 일했다.⁷¹⁾ 1556년 1월 21일에는 시민(bourgeois)이 되었다. 교육 제도의 개혁이 목회자들의 최우선 목표였기 때문에 학교의 수장인 에녹이 성경공부에 참여하는 건 놀라운 일이 아니다.⁷²⁾

또한 두 명의 제네바 출신 의사가 성경공부 참석자 명단에 올라 있었다. 프랑수와 샤푸이(François Chappuys)와 필리베르 사라쟁(Philibert Sarrazin)이 그들이다. 의사(medicin) 샤푸이 역시 볼섹의 소송 회의록에 목회자들과 볼섹의 발언을 프랑스어에서 라틴어로 번역하는 일을 맡은 위원회의 일원으로 기록되어 있다.⁷³⁾ 1543년 소의회의 기부로 칼빈의 편집자 장 지라르(Jean Girard)는 이 의사의 전염병 치료에 관한 책, 『전염병을 억제하는 확실하고 진실한 치료에 관한 요약본』(Sommaire contenant certains et vrais remedes contre la peste)을 출판하였다.⁷⁴⁾ 그가 칼빈 후원자에 속했던 것 같지는 않다.⁷⁵⁾

두 번째 의사는 샤롤루와(Charolois)의 성 오벵(St. Aubin) 출신 필리

70) Gilmont, *Bibliographie de Crespin*, 1:51/15 (p. 18).

71) RCP2:79 n. 5. 참조. Amédée Ropet, "Louis Enoch, ou un régent du seizième siècle," *Etrennes genevoises*, 2nd series (Geneva, 1878): 33-46.

72) 목사회 회의록에 있는 추천서에는 뇌샤텔(Neuchâtel) 관할 구역의 마을에 있는 학교의 교장이라고 불리는 노르망디 출신 니콜라 페스티르(Nicolas Pesteurs)의 "par les freres en la Congregation" 라고 기록되어 있다. RCP 2:65.

73) CO 8:492, 495.

74) Jean-François Gilmont, "Bibliotheca Gebennensis: Les livres imprimés à Genève de 1535 à 1549," *Genava* 28 (1980): 238; Naphy, *Calvin and the Consolidation*, 91. 샤푸이(Chappuys)는 1547년 12월 우리의 황제 아미 페렝(noster Caesar, Ami Perrin)과의 갈등을 조정하기 위한 협상 단의 일원이었다. CO 12:642, no. 983, 칼빈이 파렐에게 보낸 편지.

75) 목사회 회의록에는 이 갈등이 1554년 말에 목사들과 두 사람 사이에 일어났다고 기록하였는데, 그 두 사람은 파르주 출신(sire de Farges) 마테오 그리발디 모파(Mattheo Gribaldi Mofa)와 "의사 프랑수와(François medicin)"였다. (RCP 2:65). 만일 맨 마지막에 보이는 사람이 프랑수와 샤푸이(François Chappuys)와 동일 인물이라면 그는 칼빈과 가까운 사이는 아니었을 것이다.

베르 사라쟁(Philibert Sarrazin)이었다. 리옹(Lyon)에서 의사였던 그는 1550년에 제네바 거주민(habitant)이 되었으며 1555년에는 시민(bourgeois)이 되었다. 칼빈의 주치의 베네딕트 텍스토르(Benedict Textor)가 사망한 후 사라쟁은 진행성 질병들을 앓고 있던 칼빈을 돌보았다.⁷⁶⁾

인쇄업자 - 출판업자들

1550년의 성경공부에 참석한 사람 중에는 세 명의 출판업자가 포함되어 있었다. 첫 번째 사람은 칼빈의 출생지이기도 한 피카르디(Picardie)의 누와용(Noyon) 출신 로랑 드 노르망디(Laurent de Normandie, ca. 1516-69)였는데, 칼빈의 가장 오랜 친구 가운데 한 명이었다. 드 노르망디는 1548년 제네바에 도착하여 성공적인 출판업을 시작하였다. 1549년 5월 2일에 거주민(habitant)이 되었고, 1555년에는 시민(bourgeois)이 되었다.⁷⁷⁾ 그는 레옹 콜라돈(Leon Colladon)의 딸 안느(Anne)과 결혼하였다. 칼빈은 자신의 소논문 『장애물들에 관하여』(De scandalis(1550). "스칸달론"으로 알려져 있음)를 드 노르망디에게 헌사하였다.⁷⁸⁾

동일한 직업과 지위를 가진 사람으로로는 장 크레스팽(ca. 1520-72)이 있었다. 그는 제네바의 주요 인쇄 출판업자였으며, 또한 순교자열전의 연구자로 알려져 있었다. 그는 아라(Arras)의 높은 귀족으로 루벵에서 법률을 공부하였다. 1548년 제네바에 도착하였고(1551년 8월 25일에 거

76) 참조. CO 20:252-54. 의사 몽펠리에르(Montpellier)에게 칼빈이 보낸 편지. Doumergue, *Jean Calvin*, 2:271.

77) H. -J. Bremme, *Buchdrucker und Buchändler zur Zeit der Glaubenskämpfe: Studien zur Genfer Druckgeschichte* (Geneva: Droz, 1969), 17-27.

78) Jean-François Gilmont, "Les dédicataires de Calvin," in *Calvin et ses contemporains*, ed. Olivier Millet (Geneva: Droz, 1998), 122.

주민(habitant)이 되었고 1555년에 시민(bourgeois)이 됨.), 1550년에는 콘라드 바디우스(Conrad Badius)를 지지하였다.⁷⁹⁾

세 번째 인물은 다름 아닌 로베르 에스티엔느 1세(Robert I Estienne, ca. 1500-1559)인데, 그는 1550년 11월 제네바에 도착한 파리 출신의 성경학자, 사전편찬자, 그리고 인쇄-출판업자였다. 그의 세 아들, 프랑수와(François), 로베르(Robert), 앙리(Henri)는 그의 뒤를 이어 사업을 주도했다. 로베르 1세(Robert I)는 최초의 불가타(the Vulgate) 비평판 집판과 『라틴어 백과사전』(Thesaurus linguae latinae)과 이중언어사전들을 출판했다. 그가 만든 1550년판 그리스어 신약성경은 수세기 동안 학자들 사이에서 표준 교과서로 간주 되었다.⁸⁰⁾ 그는 제네바에서 비레(Viret)와 베자(Beza)와 칼빈의 라틴어 책을 포함해서 칼빈의 『기독교 강요』(Institutio Christianae religionis)의 최종판을 출판했다. 에스티엔느(Estienne)는 자신의 기획작품인 『새로운 주석집』(Nova Glossa Ordinaria)으로 널리 알려져 있었는데, 이는 중세시대 성경학문의 표준 작품을 최신의 개신교 버전으로 대체하는 것을 의미했다. 1553년의 라틴어판은 처음 세 복음서를 다루었다. 일 년 후에 등장한 불어판에는 요한복음도 포함되어 있다. 세월의 패턴에 주목하라. 에스티엔느는 1550년에 제네바에 도착했고 1553년에 이 성경학문의 도서를 출판하였다. 1550년에서 1553년에는 ‘성경공부모임’에서 요한복음을 공부했고,⁸¹⁾ 그 후에 공관복음(1553-55)을 공부했다.⁸²⁾

79) *Oxford Encyclopedia of the Reformation* (hereafter OER), 1:452-53; Jean-François Gilmont, *Jean Crespin: Un éditeur réormé du XVIe siècle* (Geneva: Droz, 1981).

80) *OER* 2:69-70.

81) *CO* 21:72.

82) *CO* 21:76.

부자들

1550년 10월 16일의 ‘성경공부모임’에 참석한 명단에는 알려지지 않은 사람들이 많이 있다. 어떤 사람은 그들의 사회적 지위만 추측해 볼 수 있다. 보르가르 출신(sieur de Beauregard) 저술가 에스티엔느는 피난민으로 제네바에 들어왔고, 1550년에 거주민(habitant)의 지위를 얻었다. 부부르즈(Bourse)의 기증자인 그에게는 도움 없이 살 수 있는 재산이 있었다.⁸³⁾ 도피네(Dauphiné)의 튀링(Tullins) 출신인 클로드 들 라 쿠르(Claude de la Court)도 동일한 양상을 보인다. 그는 1558년 2월 14일에 거주민(habitant)이 되었다.⁸⁴⁾ 그의 이름은 “베자(Monsieur de Bèze)의 시편”⁸⁵⁾ 출판과 관련한 부르즈 프랑세즈의 다양한 활동을 설명할 때 등장한다. 리용(Lyon) 출신 클로드 드 메스트르(Claude le Maistre)는 1550년대 부르즈 프랑세즈의 기증자로 언급되어 있다. 그는 1550년 9월 9일에 거주민(habitant)이 되었는데, 인쇄업자 장 크레스팽의 친구이고 나콜라 피코(Nicolas Picot)의 친척이었다.⁸⁶⁾ 크레 출신(seigneur de Cré) 르네 드 베이(Monsieur René de Baif)는 1550년대 부르즈 프랑세즈의 기증자로 언급 되었다. 증인 명단에 그의 숙소는 “말도나도(Mal-donaddo)와 함께 살고 있고” 라고 적혀 있다. 잘 알려지지 않은 이 네 사람은 성경공부 모임에 참석했다. 적어도 여러 참석자를 살펴 볼 수 있도록 활짝 문을 열어 준 제롬 볼섹의 소란이 있던 그 금요일에는 참석했다.

83) Olson, *Calvin and Social Welfare*, 120-21.

84) Geisendorf, *Livre de habitants*, 1:116.

85) Olson, *Calvin and Social Welfare*, 67-68, 198.

86) Gillont, *Jean Crespin*, 43.

가난한 사람들

누구인지 확실하지 않은 인물들의 이름이나 묘사가 증인 명단 여기저기에 흩어져 있다. 한 종류의 명단에는 “마조르 데 자르 씨(Mr. the Major des Art) 집에 머문 네 사람”이라고 기록 되어 있다. 기욤파의 일원인 자크 데 자르(Jaques des Arts(Desarts))는 1545년 초부터 의원으로 소의회에서 일했다. 그는 1545년 이후로 여러 번 시행정장관직(=시장)을 맡았고, 1551년에도,⁸⁷⁾ 1554년에는 재무관(treasurer)이었다. 그의 가족은 누구인지 알려지지는 않았지만 네 사람을 머물게 할 정도의 재력은 되었다. 살로몽 도를레앙(Salomon d'Orleans)과 함께 머물렀던 “드 말레장”(Mr. de Malezan)에 관해서는 전혀 알려진 바가 없다. 그는 아마도 살로몽 도를레앙(1550년 4월 11일에 제네바 거주민(habitant)이 됨)의 하인이었을 것이다. 블레-슈르-루와르(Blais-sur-Loire) 출신인 그의 주인은 1556년 12월 17일에 시민(bourgeois)이 되었다. 드 말레장(De Malezan)은 분명 프랑스에서 주인과 함께 왔을 것이다. 그러나, 또 다른 이름, “라 마들렌느(la Madeleine) [교회의] 근처에 사는” 부리앙(Burian)의 이름은 거주민(habitant)이나 시민(bourgeois)의 명단에서 발견되지 않는다. 그는 아마도 그 도시에 임시로 머물게 된, 태생이 변변치 않은 피난민이었던 것 같다.

관리들은 그 '성경공부모임'에 참석하여 증언을 할 수 있는 모든 사람들(잘 알려진 사람이든 덜 알려진 사람이든)의 명단을 꼼꼼히 작성하였다. 이것은 1551년 10월 30일에 작성되어 검사가 이용하였다. 11월 첫 번째 주의 '성경공부모임' 참석자 중 일곱 명이 실제로 증언하였다. 그들은 제르맹 콜라동, 장 들 라 매조뇌프 후작, 장 뷔데, 락탕스 라그논(Lactance Ragnone), 샤를 드 종비에르, 그리고 레옹 콜라동 등이다. 그들은 12

개 조항에 대한 증언을 요청 받았다.⁸⁸⁾ 볼섹이 실제로 '성경공부모임'에서 했던 발언을 기록하고 구성한 그들의 증언은 남아있다.⁸⁹⁾ 볼섹은 이단이라는 전제로 다루어 진 것은 아니다. 이 일곱 명의 증인 중 세 명이 11월 6일 감옥에 있는 피고소인을 대면했는데, 나플러(Naples)의 후작과 변호사인 레옹과 제르맹 콜라동 두 형제가 그들이다.

증인의 명단에 올라 있는 다른 이름으로는 시몽 드 생-폴(Simon de Saint-Paul(Noble de St. Pol이라고 씌어진))이 있다.⁹⁰⁾ '성경공부모임'에서 그가 뭐라고 증언 했는지는 분명하지 않다. 그는 개입 되고 싶어하지 않았거나 혹은 그저 무슨 일이 진행되고 있었는지 이해하지 못했을 수도 있다. 그의 이름은 증인 명단에 포함 되어 있지 않거나 신뢰성이 없어 제외 되었을 수도 있다. 그는 예정설에 대해 칼빈의 반대파이며⁹¹⁾ 베베이(Vevey)의 설교자 프랑수와 드 생-폴(François de Saint-Paul)과 관련이 있었던 것 같다.

삼십 명의 명단이 현재 우리 목적을 위해 얼마나 믿을 만한 것인가? 이것은 일반적인 모임과 정기적인 참석자들을 보여주고 있는가, 아니면 볼섹 때문에 발생한 특별한 상황을 반영하고 있는가? 볼섹의 등장을 기대하는 무리가 있었다는 역사적 증거는 없다. 아마도 볼섹과 가까운 누군가가 그 금요일에 이 의사가 출석 할 것 이라는 사실을 미리 알고 있었을 것이다(이

88) CO 8:186-87 (날짜가 적히지 않은, 칼빈이 작성한 것으로 추정됨). RCP1:108-9 (Double des articles ...)에서 12번째 항목은 소실 되었다.

89) CO 8:188-93.

90) CO 8:183-84. “Honorable Symon de Sainct Paul, born in Picardie,”는 그의 형제들인 크리스토퍼(Christoffle)와 토마스(Thomas)와 함께 1550년 6월 7일 주민으로 인정 받았다 (Geisensdorf, *Livre des habitants*, 1:7). 생 폴(Saint Paul)은 볼섹의 지지자 테일러 자크 고다르(Jaques Godard)를 심의한 교회치리회에 1551년 11월 참여하였다. 볼섹 사건이 끝난 직후 12월에는 생 폴 자신이 선택(election)에 대해 질의를 받았다; 참조, Robert M. Kingdon, “Popular Reactions to the Debate between Bolsee and Calvin,” *Calvin: Erbe und Auftrag. Festschrift für Wilhelm Neuser zu seinem 65. Geburts tag*, ed. W. van 't Spijker (Kampen: Kok Pharos, 1991), 142..

91) Henri Vuileumier, *Histoire de l'Eglise Réformée du Pays de Vaud sous le régime bernois* (Lausanne, 1927-33), 1:648; 4:702-3.

87) RCP 1:90.

사실이 필리베르 들 라 마르와 시몽 드 생-폴의 참석을 설명해 줄 수 있다). 그러나 참석자의 명단을 보면 지지자는 많아 보이지 않는다. 칼빈은 그 특별한 ‘성경공부모임’이 시작 할 때 없었던 것으로 보아 특히 볼섹의 방문을 알지 못했을 것이다. 아마도 그 곳에 출석한 누군가가 알려 주었을 것이다.⁹²⁾ 볼섹은 1551년 초 두 차례 성경공부 모임에 참석하였다.⁹³⁾ 그러나 1551년 10월 16일 일상적인 성경 공부 모임에 참가한 그의 등장이 그 곳에 모인 사람들에게 어떤 영향을 주었다는 정보는 없다. 그 자료는 자칫 그저 눈에 띄지 않고 지났을 평범한 ‘성경공부모임’의 궤도 이탈을 강조하고 있다. 그러므로 볼섹 사건에 등록된 증인 목록은 1551년 금요일 성경 모임에 참석한 일상적인 사람들로 봐야 한다.

도시와 근교의 목회자와 함께 ‘성경공부모임’에 참석한 평신도 그룹은 다음과 같이 그려진다: 최소한 두 명의 제네바 태생 관리들(장 드 메조뇌프와 장 페르네), 제네바의 이단아(끔찍스러운 아이(enfants terrible), 필리베르 들 라 마르); 칼빈의 열렬한 지지자가 된 유력한 피난민들(갈레초 카라치올로와 란탄치오 라그논과 같은 이탈리아 공동체 출신 두 사람, 클로드 바뒤엘과 같이 프랑스 출신들); 부르즈 프랑세즈의 관리들(장 뷔데, 기 드 티약, 피에르 말도나드)과 이 조직의 여러 집사들과 기부자들.

제네바 사회 경제에서 유력한 다양한 종류의 직업들이 청중에 반영되었다: 인쇄-출판업자(콘라드 바디우스, 로랑 드 노르망디, 장 크레스팽, 로베르 에스티엔느), 변호사(레옹 콜라동과 제르맹 콜라동) 의사(제롬 볼섹, 프랑수와 샤펜, 필리베르 사라쟁), 교사(세바스티앙 카스텔리오, 루이 에녹), 상인(필리베르 그레네 주니어, 나콜라 콜라동), 몇 명의 장인(목수 에

92) 니콜라 콜라동은 이렇게 전하고 있다: “Or pensoit cest effronté avoir trouvé occasion de seduire le peuple, pource que Calvin n'avoit assisté à ladite Congregation cependant que le proposant parloit . . . Dieu voulut toutesfois que Calvin survint un peu apres les premiers propos de Ierosme, qui n'aperceut point”; CO 21:73.

93) CO 8:154-55.

메 뒤 낭, 리본 제작자 샤를 볼랑 등).

자닌 올슨(Jeannine Olson)은 다음과 같은 이름을 칼빈의 가까운 친구 범주에 넣었다: 루이, 프랑수와, 장 뷔데 형제들, 로랑 드 노르망디, 제르맹 콜라동과 그의 형제 니콜라스 콜라동, 샤를 드 종비비에르, 갈레아초 카라치올로, 니콜라 데 갈라르(Nicolas des Gallars), 그리고 칼빈의 형제 앙투완느.⁹⁴⁾ 이 모든 사람들이 볼섹이 문제를 일으킨 그 날에 참석하였다(이미 사망한 루이 뷔데(Louis Budé)와 이 날에 아직 제네바에 도착하지 않은 프랑수와를 제외하고).

이 그림은 특히 엘리트, 주로 프랑스 출신으로 칼빈과 가까운 사람들이 목사회의 성경공부에 참석했음을 보여준다. 그러나 목수와 리본 제작자의 이름이 증명해 주듯이 장인들도 역시 출석했음을 알 수가 있다. 볼섹의 기소를 위해 작성된 증인들 명단에 이름들이 누구인지 알 수 없다는 사실은 그 신분이나 지위가 변변하지 않음을 가리킨다. 여자의 이름은 보이지 않는다.⁹⁵⁾ 그러나 보통은 ‘성경공부모임’에 참석한 기록이 보관되지 않았기 때문에, 일반인들의 참석은 제네바의 역사 기록에 남아 있는 것보다 훨씬 더 많았고 빈번했을 것이다. ‘성경공부모임’에서 일반인들이 엘리트들 옆에 참석하여 자리를 차지 하였다는 사실이 입증되었다. 성경공부가 프랑스어(학문적인 라틴어가 아닌)로 진행되었다는 사실은 ‘성경공부모임’이 그 시 작부터 제네바 사람들에게 개방 되었음을 의미한다.

그러나 자료만으로는 그들의 토론 참여를 많이 볼 수는 없다. 단지 주목을 끄는 이단설만이 기록에 남아 있을 뿐이다. 인쇄업자, 교사, 의사 그리고 변호사들은 성경 공부 중에 토론에 참가 했으리라 짐작하지만, 그들의 발언은 기록 되어 있지 않다. 목사가 아닌 사람의 참가는 단 한차례의 예만 남아있다: 1551년 12월 18일 금요일에 열린 ‘성경공부모임’에서 클로드

94) Olson, “Les amis de Jean Calvin: la famille Budé,” 98.

95) 볼섹의 재판 중과 그 후에 여러 차례 남자 그리고 여자(Andruc) 등이 제네바 의회 앞에서 볼섹에 대한 지지와 그의 예정설 교리에 관한 견해를 설명하라고 소환되었다 (다음 참조, Kingdon, “Popular Reactions,” 138-45).

바뒤엘이 예정설 교리를 향해 고백했던 열정적인 참여가 그것이다.

1550년에 피에르 파올로 베르게리오는 이렇게 적고 있다. 제네바에서는 “참가한 사람들에게서 많은 경험을 얻었다,” “목사들뿐 아니라 듣기 위해 모인 모든 사람으로부터”라고. 그러나 자료에는 이런 활발하고 적극적인 참여가 보이지는 않는다. 일반적인 성경해설은 목회자들의 토론이 지배적이었다. 이 때문에 평신도들이 활발히 참여할 수 있는 특별한 형태의 성경공부 그룹을 만들자는 -1550년대에 적어도 두 번- 제안이 평신도들에게서 나온 것이다. 이 특별 형식은 오래 지속 되지 않았고, 보통의 ‘성경공부모임’은 자료에서처럼 그렇게 폐쇄적이지는 않았을 것이다. 평신도들-제네바 사람들과 피난민들-은 발언을 그렇게 많이 하지는 않았지만, 성경을 읽고 개혁주의 신학의 교리를 토론하기 위해 정기적으로 모임을 가졌다. 비록 그들의 참여는 더 나중의 퓨리탄 “설교실습”(Prophesying)에서 만큼 중심적이지는 않았지만, 취리히에서 열린 학문적 성격의 예언회(Prophezei)에서 보다는 중요했다. 비록 제네바의 ‘성경공부모임’이 성직자들의 말씀 훈련이 그 주된 목적이었다고는 하지만, 평신도들의 이해를 돕는 역할을 하면서 이 도시의 종교개혁에 영향을 주었다. 이 모임은 신학자들과 제네바 종교개혁에 동조하는 학자들과의 유대를 강화 했다.

칼빈과 이슬람*

“인간의 본질은... 끊임없는 이상 공장이다.”

(『기독교강요』 I. xi. 8)

—
스튜어트 보닝턴(Stuart Bonnington)

오스만 제국의 위협

존 칼빈의 생애(1509-1564) 동안 오스만 제국의 세력은 최고조에 이르러, 기독교 유럽에 매우 심각한 군사적, 종교적 도전을 제기했다. 이슬람 세력은 동방과 대륙의 중앙 지역과 환 지중해 연안으로 그 세력 확장을 추구했다. “중북부 유럽 민족 중 오스만 투르크와 회교도는 동의어로 간주되었다.”¹⁾ 루터가 95개 조항을 게재한 1517년, 오스만 군대는 이집트를 정복했다. 술탄이만 1세는 1521년에 벨그라드를 장악했고, 한 해 후엔 로도스 섬이 이슬람 대제국의 통제 하에 놓였다. 헝가리 군대는 모하치 전투에서 패하여 왕은 죽었고, 1526년에는 국가가 합병되었다. 삼 년 후, 오스만 군대는 비엔나를 포위했다. 결국 이슬람 군대가 그 전투에서 패배함으로써 긴 패망기가 시작되었다고 하지만, 이슬람으로 인해 기독교 유럽 세

*) 이 글 “Calvin and Islam”은 호주 멜버른에서 에서 발간되는 신학지 *Reformed Theological Review*, Vol. 68/2 (August, 2009), 77-87에 게재된 것을 번역한 것임, 필자인 스투아트 보닝턴(Stuart Bonnington)은 웨스턴 오스트레일리아대학, 호주 빅토리아주 장로교신학대학에서 수학하고 호주신학대학에서 공부한 역사신학자이자 목회자이다, 현재 서부 호주 퍼스(Perth) 장로교회 담임목사로 일하는 한편 여러 학술지에 논문을 게재하고 있다.

1) Gregory J. Miller, “Reformation understanding of Islam,” 출전 Robert Benedetto 편집, *The New Westminster Dictionary of Church History* (Louisville: Westminster John Knox, 2008), 제1권, 187.

계는 크게 요동치게 되었다. 칼빈의 사후 7년, 1571년의 레판토 해전에 이르러서야 비로소 지중해에서 이슬람의 해군력이 패권을 상실하게 된다. 그러므로 “루터와 종교개혁 시대의 역사는 언제나 이와 같은 보다 큰 맥락에서 보아야 한다.”고 주장한 로제(B. Lohse)의 말은 옳다.²⁾

개혁자들은 이슬람 종교와 그 세력의 유럽 침공에 대해 어떻게 반응했을까? 유럽 사람들의 인식에 있어서 매우 중요한 사건이었다는 점에서 거의 모든 저명한 개혁자들이 ‘투르크’ 족을 언급했다는 것은 놀랄 일이 아니다. 그렇지만 개혁자들 중 특히 루터는 그 일에 상당한 관심을 가지고 투르크 족에 대한 기독교인의 전쟁 가능성에 대해서, 또 투르크 족의 종교인 이슬람에 대해서 신학적인 관점을 개진했다. 대조적으로, 예컨대 존 칼빈의 경우, “때때로 투르크 족의 위협에 대해 논의하긴 했지만, 이슬람 자체에 관한 말은 매우 적었다.” 아마도 동 시대인 중 투르크 족과 이슬람 종교에 대해 루터에 필적할 만한 관심을 보였던 대표적인 인물은 유명한 인문주의자 데시데리우스 에라스무스였을 것이다.³⁾

재세례파 작가들은 투르크 족의 발흥과 승리를 하나님의 묵시적 대리자들의 표징이라 여기고, 그들을 통해서 하나님의 심판이 도래하고 있다고 생각했다. 또한 (자기들을 핍박하는) 기독교 왕국도 투르크 족이 사로잡혀 있는 동일한 (악한) 영의 충동을 받고 있다고 보았다. 대체적으로 이슬람의 침공 위협에 대한 재세례파 교인들의 반응은 그리스도를 닮음을 통해서 투르크 족이 기독교 신앙으로 귀의할 것이라는 희망을 가진 반응이었다.⁴⁾

존 칼빈 탄생 500주년을 기념하여 전 세계에서 학술대회가 거행되었고,

2) Gregory J. Miller, “Reformation understanding of Islam,” 출전 Robert Benedetto 편집, *The New Westminster Dictionary of Church History* (Louisville: Westminster John Knox, 2008), 제1권, 187.

3) Robert O. Smith, “Luther, the Turks and Islam,” *Currents in Theology and Mission* (Oct, 2007). 또한 매우 훌륭한 연구논문으로 Adam S. Franciso, *Martin Luther and Islam: A Study in Sixteenth-Century Polemics and Apologetics* (Leiden: Brill, 2007)을 보라.

4) Normanul Haq과 Ross Bender, “Anabaptist Attitudes towards the Turks,” [인터넷 자료: <http://rossbender.org/truks.html>]

칼빈의 생애와 교훈과 영향력에 관한 다양한 관점들에 대해 신선한 해석들이 제기되었는데, 아쉽게도 칼빈과 이슬람에 대해서는 별로 관심이 주어지지 않았다. 그 이유는 물론 칼빈이 그의 저술에서 이슬람을 언급한 일이 적었기 때문이기도 하고, 다른 중요한 주제들에 의해 그 주제가 가리워졌기 때문이기도 하다.⁵⁾ 칼빈의 표준적인 저술의 주제 색인에서 이슬람에 대한 그의 언급이나 논의를 찾으려고 시도한다면 성공하기 어렵다. 그렇지만 칼빈이 이슬람에 대해서 언급하고 이슬람과 상호작용을 했던 것은 분명하므로, 본 연구는 그 주제를 발굴하여 소개하고자 한다.

칼빈과 이슬람: 한 가지 견해

‘이슬람의 사도’ 사무엘 쯔웨머(Samuel Zwemer, 1867-1952)는 그 주제에 대해서 한 가지 독특한 관점을 갖고 있었다. 1938년의 저술에서 다른 칼빈 학자들의 연구에 근거하여 그는 이렇게 기록했다:

칼빈이 주도한 유럽의 종교개혁과 모하메드가 주도한 아라비아의 개혁에는 기이한 유사점이 있다. (한 마디로) 이슬람은... 동양의 칼빈주의라고 말할 수 있다. 이슬람 역시 신의 뜻의 주재권을 인정하라는 외침이었다. “오직 알라만이 신이시다.” 이슬람 역시 신의 존재와 능력의 장엄함과 그의 초월적이고 전능한 영광의 현현을 자연에서 발견하고 계시에서 추구한다... 칼빈주의와 이슬람은 사실 많은 공통점을 갖고 있다. 둘 다 타협에 반대하고 적당히 포기할 줄을 모른다. 둘 다 고난 때의 소집 나팔이다... 둘 다 견해들의 체계라기보다, 성경과 코란에 계시된 신의 뜻을 개인적인 일뿐 아니라 교회와 국가를 포괄하는 사회적인 일에 대한 권위 있는 지침으로 만들려는 노력이다. 둘 다 인간이 아니라 신의 뜻에 따른 선택과 유기를 믿는다. 칼빈주의와 이슬람의 핵심에는 최종성과 보편성이라는 절대적인 원칙과 주장이 있

5) 도절적인 연구논문으로 F. N. Lee, *Calvin on Islam* (El Paso: Lamp Trimmers, 2000)를 들 수 있다.

는데, 그 절대원칙이야말로 그 둘을 선교적인 종교로 만드는 핵심이다... 칼빈과 모하메드는 선천적인 지도자였다. 바르트는 이렇게 지적했다: “칼빈은 처음에 한 주제를 잡았고, 그 후에 그것을 변용할 생각을 했다. 즉 그는 먼저 자기가 무엇을 행할 것인지를 알았고(he knew what he willed) 그 다음에 자기가 안 것을 행하고자 했다(and then willed what he knew).” 모하메드에 대해서도 동일하게 말할 수 있었을 것이다.⁶⁾

그러나 그런 평가는 외적 유사성은 강조하지만, 예수 그리스도에 관하여 칼빈과 이슬람 사이에 존재하는 큰 편차, 즉 그가 하나님의 아들이 육체로 오신 분이신지, 단지 이슬람의 ‘숭배를 받는’ 십이만 사천 명의 선지자 중 한 분일 뿐인지에 대해서는 언급하지 못한다.⁷⁾ 쯔웨머 역시 칼빈 자신의 이슬람 관을 밝히지 못했고, 개혁자 칼빈과 모하메드의 종교 사이의 관계를 이해하려는 어떤 시도들도 무효화시켜 버리는 한 가지 생략된 점을 밝히지 못했다.

『기독교강요』와 이슬람

『기독교강요』는 칼빈의 걸작이다. “『강요』는 칼빈의 여러 주석들과 다른 저술들을 해석하는 신학적 열쇠이다.”⁸⁾ 이슬람에 대한 언급이 1559년 최종판에 단 한 번 나온다.⁹⁾ 타락한 인간은 그리스도의 구속을 바라야 한다는 제목의 마지막 항 “하나님을 믿는 것은 그리스도를 믿는 것이다”의 맨

6) Samuel M. Zwemer, “Calvinism and Islam,” *The Evangelical Quarterly*, 10.4 (October, 1938), 374, 376-377.

7) Muhammad 'Ata ur-Rahim and Ahmad Thomson, *Jesus Preophet of Islam* (London: Ta-Ha Publishers, 1417/1996), 281.

8) Paul Helm, *Calvin - A Guide for the Perplexed* (London: 2008), ix.

9) Robert White, *Castellio Against Calvin: The Turk in the Tolerance Controversy of the Sixteenth Century*, 출전: *Calvin's Opponents* ed. Richard C. Gamble (New York: Garland, 1992), 26. 나는 Robert Duncanson 목사 덕분에 이 중요한 논문에 관심을 두게 되었다.

마지막 문장에서 칼빈은 이렇게 기록했다:

그러므로 오늘날 투르크 족은, 비록 한편으론 소리 높여 하늘과 땅의 창조주는 하나님이라고 선포하지만, 여전히 그리스도를 부인하며 참 하나님의 자리에 우상을 대체시켜 놓았다.¹⁰⁾

그 언급은 칼빈의 이슬람 관을 이해하는 데 중요한 의의를 갖는다. 칼빈은 모하메드 종교의 추종자들을 다른 자들(가장 악명 높은 유대인들과 ‘교황주의자들’)과 더불어 참되고 살아 계신 하나님에 대한 견해를 심히 훼손한 우상숭배자들로 보았다. 어떤 면에서 이슬람에 대한 칼빈의 언급들은, 하나님은 참으로 어떤 분이신지를 다루는 여러 핵심적인 신학 주제들, 예컨대, ‘하나님의 구원하시는 성자로서의 예수 그리스도의 최종성’과 ‘영적 진리를 계시함에 있어서 성경의 절대적으로 규범적인 역할’에 관한 칼빈의 논의들 등에 붙은 각주였다고 볼 수 있다. 그뿐 아니라 칼빈은 (그보다 앞선 시대에 루터가 했던 것처럼) 이슬람을 하나님께서 자신의 불의하고 죄 많은 백성을 훈계하시려고 들어 쓰신 ‘교정하는 막대기’로 보았다. 예레미야 5:15을 주해하며 칼빈은 이렇게 기록했다:

보라 내가 한 나라를 먼 곳에서 너희에게로 오게 하리라. 우리는 다른 곳에서, 왜 예레미야 선지자가 먼 곳을 언급했는지를 알아보았다. 유대인들은 그렇게 멀리 있는 민족들은 자기들에게 가까운 위협이 되지 않는다고 생각했다. 마치 우리가 오늘날 투르크 족에 대해서 들었던 말과 같다: ‘오, 그들은 다른 나라들하고 전쟁해야 하고, 그들 옆에 있는 나라들이 투르크 족과 싸울 것이니 우리는 한 서너 때는 조용히 보낼 수 있다.’ 지금 우리는 그런 무관심이 횡행하는 것을 보고 있다. 그러므로 예레미야 선지자는 유대인들에게서 그런 헛된 확신을 제거하기 위해서, 그 나라는 비록

10) 『기독교강요』 1559년판, II, vi, 6.

멀리서 오고 있지만 가까이 있다고 말씀한 것이다.¹¹⁾

칼빈은 비록 하나님께서 성경에서 다른 나라들과 민족들을 사용하셨던 방식처럼 이슬람을 사용하고 계시다는 것은 인정했지만, 그것이 선지자 모하메드를 통한 하나님의 마지막 계시라는 그들의 주장은 인간의 종교적 우상 숭배라는 훨씬 넓은 문제에 속하는 하나의 특정한 예증이라고 보았다. 당시에는 그런 우상숭배가 매우 다양했으므로, 어떤 의미에서 이슬람은 일반적인 영적 문제의 일부에 불과했다고도 볼 수 있다. 그러나 이슬람은 교황주의자들과 더불어 기독교에 대한 특별한 도전이었다. 왜냐하면 그 두 종교적 세계관은, 칼빈이 보기에, “적 그리스도의 두 뿔”¹²⁾로서 묵시록적 의의를 가진 세계관이었기 때문이다. 그들은 종교적 우상숭배가 가장 발전된 형태에 도달한 것이었다. 그 점에서 칼빈은 다시 루터를 따랐다:

오스만 제국의 위협과 적 그리스도와와의 관계에 대한 루터의 관점이 흥미로운 것은 그가 교황과 투르크 족을, 그 존재론적이고 역사적 수준에 있어서, 또는 최소한 그 기능적 수준에서 하나라고 보았다는 것이다. 1535년 창세기 강좌에서 루터는 그 범주를 다루면서, 교황과 투르크 족을 한 통속으로 보기 직전까지 갔었지만, 결국에는 교황만을 적 그리스도로 남겨 놓았다.¹³⁾

우상숭배에 대한 칼빈의 매우 부정적인 관점을 고려하고, (이제 살펴볼 것지만) 그가 (세르베투스 사건에서 본 것처럼) 우상숭배자들은 다 사형시

11) John Calvin, *Jeremiah*, 제1권, (Edinburgh, 1989), 285.

12) John Calvin, *Sermons on Deuteronomy* (Edinburgh: The Banner of Truth, 1987) 666. 이 판은 1583년에 출간된 일본의 팩시밀 판이다. 본 논문에 사용된 설교 인용문은 고대 영어를 좀더 현대적이고 읽을 수 있는 형태로 바꾸어 제시하고자 했다. 원래 설교가 인쇄된 본문은 너무 어려워 읽을 수 있는 독자가 매우 적었다. 큰 소리로 낭독하면 그 어려움을 극복하고 의미를 알 수 있다.

13) Robert O. Smith, 투르크 족을 적 그리스도로 보는 주제는 F. N. Lee의 Calvin and Islam의 특별한 관점이다. 우리는 본 논문에서 이 주제를 계속 다룰 것이다.

켜야 한다고 가르친 것을 고려하면, 『강요』의 첫 판(1536)에서 “투르크 족과 사라센 인과 다른 종교의 대적들”에 대해, 당시로서는 매우 이례적으로 종교적 관용의 초기 주장으로 이해될 수 있는 방식으로, 평화적인 입장을 취했다는 점은 상당히 흥미로운 점이 아닐 수 없다. 교회와 출교된 자들에 관한 논의를 하는 맥락에서 당시 26세의 칼빈은 이렇게 기록했다:

결국, 비록 교회 규정에 의하면 출교된 자들과 친하게 지내거나 친밀한 교제를 나누는 것은 허용되지 않지만, 그럼에도 불구하고 우리는, 권면이든 교육이든 또는 자비와 온유함으로든 하나님께 기도함으로든, 가능한 모든 수단을 강구하여 그들이 보다 덕에 합당한 삶으로 돌아오고 사회와 일치된 교회로 돌아올 수 있도록 노력하는 것이 마땅하다. 그들에게만 아니라 투르크 족과 사라센 인들과 다른 종교의 대적들에게도 마땅히 그렇게 대해야 한다. 우리에게는 그들에게 불과 물과 일상용품을 사용하지 못하게 하거나, 그들의 인간으로서의 품위를 부인하거나, 칼과 무기를 들고 그들을 쫓는 것 같은, 현재까지 그들에게 우리의 신앙을 강요하기 위해 많은 사람들이 사용한 방법들을 허용할 마음이 전혀 없다.¹⁴⁾

화이트는 카스텔리오가 (1554년과 세르베투스 화형 직후에 기록한) “이 단들은 박해 받아야 하는가?”라는 글에서 한 가지 사실 즉, 1536년 이후의 칼빈의 『강요』에서는 위에 인용된 “투르크 족과 사라센 인들과 다른 자들의 권리에 관한 주장으로 보이는 글이 흔적도 없이 사라졌다”고 지적한 사실에 관심을 두었다. 왜 없어졌을까? 그 생략에 대한 이유로서 “정치적 요인들... 역사적 압박들... 신앙고백적 전략에 대한 고려” 등을 배제한 후, 화이트는 “그 생략의 이유는 칼빈의 저술의 심리학적이고 사회학적인 맥락보다는 오히려 문학적이고 신학적인 맥락 때문이었다고 보인다.”고 제안했다. 그리고 계속해서 이렇게 주장했다:

14) 1536년 『강요』 II. B. 28. 1559년의 『강요』 IV. xii. 10에는 마지막 두 문장이 없어진 것을 참조하라.

칼빈은 기독교 공동체 내에서의 이단에 대한 관용에 대해, 그것은 하나님의 법과 사회법에 대한 중대한 도전이라고 여기고, 강력하게 반대하기로 결심하였고, 신중하게 교회 안의 배교와 교회 밖의 불신자를 구별했다.

그 주장은 칼빈이 누구든지 교회 안과 밖을 막론하고 우상숭배 행위와 우상숭배 행위자들에 대해 분명하게 사형을 요구한 신명기 13장에 대한 중요한 설교(1555)와 일치되기 어렵다. 화이트가 카스텔리오의 책에서 유독 그 점을 지적한 의도도, 세르베투스의 죽음이라는 관점에서 칼빈의 순전성에 의혹을 제기하려는 의도가 있었다고 생각된다. 어쩌면 그 문장들이 생략된 이유를 가장 단순하게 이해하는 길은, 1536년 판의 맥락에서 볼 때, 그가 투르크 족과 사라센 인들을 언급한 말은 핵심 내용이 아니라 지나치면서 언급한 말이라고 인정하는 것일지도 모른다. 그렇지만 이후의 판들에서 그 문장들이 삭제된 사실은 화이트가 제안한 방향을 지시하지 않는다.

세르베투스: 이슬람 동료 여행자?

미카엘 세르베투스(1509/1511-1553)는 제네바에서 1553년 10월 26일에 화형에 처해졌다. 칼빈이 그 처형을 승인했는데, 그는 세르베투스에게 화형보다 (고통이 적은) 참수형을 내리라고 요청했으므로, 그가 그 처형방식에 동의했는지는 의문이다. 세르베투스의 죄목은 삼위일체와 예수의 완전한 신성을 부인한 것과 유아세례를 부인한 것 등이었다. 그는 매우 복잡하고 어려운 성격을 가진 박식한 사람이었다. 다른 많은 이단자들처럼 그 역시 열심을 가지고, 자신의 노력으로 인하여 교회를 '진보시키려'는 복음전파의 과제를 수행하고자 했다. 그의 사후에 남겨진 평가는, 그는 '기독교'를 유대인들과 투르크 족에게 보다 마음에 드는 종교로 만들고자 정통 기독교의 신관을 신성모독적으로 반대했다는 것이었다.

세르베투스는 스페인에서 출생했고 유대인의 혈통을 일부 받았는데, 그 땅은 서유럽의 마지막 이슬람 통치자를 약 60여 년 전에 패퇴시킨 땅이었다. 그러므로 그는 문화적 정황을 통해서 또 코란과 다른 이슬람 종교 서적들을 직접 연구함으로써 모하메드의 가르침을 친근하게 알고 있었다. 그는 예수의 신성이 복음 전파에 '장애가 되는' 가장 중요한 걸림돌이라는 신념을 갖기에 이르렀다. 그래서 세르베투스는 예수의 선지자직을 선호하고, 예수의 신성은 단념했다. 그렇게 하면서 그는 유대인의 예수관을 채용했고, 아울러 이슬람의 근본적인 가르침도 채용했다. 이슬람은 절대적인 의미에서 예수가 하나님의 아들이었다는 것을 완전히 부인했고, 다만 예수는 최종적이고 궁극적인 하나님의 선지자 모하메드 다음 가는 '위대한' 선지자로 받아들였다.

세르베투스가 자신의 유대적 배경의 영향을 많이 받았다는 점은 종종 지적되지만, 그의 이슬람과의 관계도 지적되고 있을까? 그 질문에 대해 수피교도인 스테픈 슈바르츠는 한 가지 흥미로운 관점을 제시했다:

일부 무슬림(이슬람교도들)은 [세르베투스에 관한] 이 이야기를 읽을 것이다... 그리고 쉽게 그가 은밀하게 이슬람을 믿었다고 상상할 것이다: 세르베투스의 논증에는 모하메드의 신앙의 울림(echoes)이 강하게 들어 있다. 무슬림은 예수를 존경하고, 수피 교도는 예수를 선지자로 알고 사랑한다. 그러나 무슬림은 그가 신성을 가졌다는 주장은 배척한다. 삼위일체 배경이 유니테리안 기독교의 기초가 되었지만, 예수의 하나님의 아들로서의 신분을 부인하는 것도 기독교와 이슬람 사이의 가장 중요한 구분이다. 세르베투스의 신학엔 무슬림과 공유하는 다른 관점, 즉 원죄에 대한 신념 거부도 포함되어 있다... 수피교의 최고 수장 이븐 울-아라비도 한 하나님을 믿는 모든 종교인들을 화해시키는 하나의 종교를 꿈꾸었다. 혹시 세르베투스는 은밀한 수피 교도였다고 말할 수 있을까? 그가 제네바에서 재판을 받는 동안, 나 같은 수피 교도가 보기엔, 마치 거울처럼 고전적인 '인식의 충격'을 주는 순

간이 있었다. 세르베투스는 모든 창조계의 만물이 창조자에게서 유래된 것이라고 믿었고, 그 카탈로니아 반대자는 이렇게 표현했다: “나의 기본 원칙은 만물은 하나님의 일부 또는 부분이며, 사물의 본질은 하나님의 실질적인 영이라는 것이다.” 그 교리는 이슬람의 “존재의 하나됨” 또는 이븐 울-아라비의 추종자들에게는 특히 귀중한 wahdat ul-wujud(존재의 하나됨)이라고 알려진 사상과 반드시 동일하진 않으나 매우 유사하다. 고전 이슬람에서는 만물은, 비록 신적 에센스는 공유하지 않으나, 신의 창조물로서 만물이 하나라고 보기 때문이다.¹⁵⁾

칼빈 자신이 세르베투스의 가르침과 이슬람을 연결시켰다는 증거가 있다. 그 처형이 있는 후 거의 2년이 지난 날, 칼빈은 신명기 13:1-3을 설교했다. 칼빈은 3절 “너는 그 선지자나 꿈 꾸는 자의 말을 청종하지 말라. 이는 너희의 하나님 여호와께서 너희가 마음을 다하고 뜻을 다하여 너희 하나님 여호와를 사랑하는 여부를 알려 하사 너희를 시험하심이라”는 구절을 직접 언급하며 이렇게 설교했다:

오늘날에도 (그리고 오래지 않은 과거에도) 우리는 다른 이단자들이 그들의 도발을 얼마나 선호하였고, 특히 저 끔찍한 불경한 자가 어떻게 지지를 받았는지를 보았습니다. 그때 누가 그를 지지했습니까? 그들의 수치는 그렇게 오래 하나님을 모독해 온 자들에 의해 결국 드러날 필요가 있었습니다. 그들은 자기들이 원하는 것은 복음을 갖는 것이라고 그렇게 열심히 항변했지만, 실상 그 복음은 모든 것을 전복시키고 모든 것을 혼란에 빠뜨리는 모하메드의 복음이었습니다. 온 세계가 그들이 하나님과 그의 말씀을 거역하고 얼마나 멀리 잘못 되었는지를 목도했습니다.¹⁶⁾

칼빈이 제네바에서의 지지라고 한 말은 세르베투스를 이용하여 개혁자

15) Stephen Schwartz, “A Mirror for Muslim Reformers,”
[인터넷 출처: <http://www.miguelservet.org>].

16) John Calvin, *Sermons on Deuteronomy*, 532. 인용된 부분은 두번째 칸, 50줄부터이다.

자신을 무너뜨리려고 했던 자들의 지지를 의미한다. “그의 대적들은 그 재판관 칼빈을 불신임할 하나의 기회로 여기고 세르베투스의 명분을 지지했을 뿐, 그의 견해에 대한 열정은 없었다.”¹⁷⁾ 하지만 그들은 자신들이 생각한 것보다 더 많은 결과를 얻었는데, 왜냐하면 그들이 “모하메드의 복음”을 지지했다고 알려지는 결과를 얻었기 때문이었다. 세르베투스가 개인적으로 이슬람에 얼마나 헌신했었는지를 알 사람은 없지만, 위에서 슈바르트와 칼빈이 언급한 정도의 내용과 특히 이슬람의 가르침에 익숙한 자들이 세르베투스에게서 자신들과 가까운 울림을 인식했다는 말은 그가 분명히 크게 영향받았음을 보여준다.

비록 세르베투스를 유죄로 선언한 재판에는 명백하게 언급되지 않았지만, 칼빈과 재판관들의 판결은 ‘누구든지 여호와의 이름을 모독하는 자는 죽일 것이다’는 (레위기 24:16과 신명기 13장) 모세의 율법에 직접 근거한 것 같다.¹⁸⁾

바로 그 이유 때문에 이하에서는 칼빈의 신명기 설교의 한 부분을 간략하게 검토할 것이다. 오늘날 대중적인 이슬람의 ‘변증학’에서는 세르베투스를 (다른 반삼위일체론자들과 더불어) 교회사상 많이 있었다고 주장되는 이슬람의 ‘동료 여행자들’ 중 한 사람으로 등장시킨다.¹⁹⁾

신명기 13장과 이슬람

세르베투스의 사후 1555-1556년은 칼빈에게 매우 의미 있는 해였다. 그의 추종자들 다수가 제네바 선거인으로서 최종 승인을 얻은 후, 갑자기 “선거인단 내의 칼빈의 대적자들과 지지자들 사이의 미묘한 균형이 깨어졌

17) G. Coleman Luck, *Calvin and Servetus*, 240.

18) Stephen Schwartz, 위의 글.

19) 예를 들어, Muhammad 'Ata ur-Rahim and Ahmad Thomson, *Jesus Prophet of Islam*, 159-168을 보라.

고, 칼빈에 대한 반대가 꺾멸되었다.”²⁰⁾ 그때부터 죽기까지 칼빈은 정착한 도시에서 오랜 세월의 투쟁을 끝내고 상대적인 평화를 누리게 되었다. 그 기간은 또한 칼빈이 신명기에 관한 200편의 설교를 선포한 시기였다.

1555년 10월 26일 수요일, 칼빈은 신명기 13장에 대한 그의 세 번째 설교에서 특히 6-11절을 설교했다. 거기서 그는 매우 전형적인 직설 화법으로 특히 ‘투르크 족’을 언급했다. 신명기 13장은 (“너는 너를 위하여 우상을 만들지 말라”는) 두번째 계명에 관한 강해로서, 거짓 선지자들과 거짓된 가르침의 위험을 논의하는 장이었다.²¹⁾ 성경적 계시의 이 부분은 이슬람의 여러 주장(과 하나님의 아들 예수의 유일성을 다양한 방식으로 부인한 자들)에 대한 적응성이 칼빈에게는 분명히 보였다. 9절, “너는 용서 없이 그를 죽이되 죽일 때에 네가 먼저 그에게 손을 대고 후에 못 백성이 손을 대라”는 구절을 설교하며 칼빈은 이렇게 설교했다:

비록 이방인들은 여전히 그들의 어리석은 생각들을 유지하고 있고, 비록 유대인들은 율법에 관한 그들의 잘못된 주해를 고집스럽게 주장하고 있고, 비록 투르크 족은 여전히 모하메드의 코란을 붙들고 있고, 비록 교황주의자들은 여전히 그들의 미신에 사로잡혀 있지만, 한 가지 모두가 굳게 붙들고 있는 원칙은 한 하나님이 계시다는 것입니다. 그렇습니다. 그러나 모세는 여기서 분명하게 말씀합니다. 비록 누가 하나님을 섬기려는 의도를 가진 체 할지라도, 그가 진실한 종교를 훼손하거나 은폐하려고 했다는 사실이 드러나면 그는 반드시 돌로 쳐죽을 것이니라. 그 다음에는 더 무엇이 있습니까? (이미 말한 것처럼) 우리는 우리의 입으로 한 하나님이 계시다고 선포할 뿐 아니라, 인간들이 그 두뇌로 고안해 낸 모든 남용으로부터 참 하나님을 분별하기도 해야 합니다. 그렇게 하지 않으면 모든 성경을 조롱하는 것이 될 뿐이기 때문입니다. 만일 장치는 내가 하나님을 섬긴다고 말할 것이지만, 지금은 꼭

20) Alister E. McGrath, *A Life of John Calvin* (Oxford: Blackwell, 1990), 123.

21) Allan Harman, *Deuteronomy: The Commands of a Covenant God* (Fearn Christian Focus, 2007), 145-160을 보라.

두각시를 섬기겠다고 말한다 합시다. 그러면 지금 나는 어떤 하나님을 믿는 것입니까? 내 머리 속에서 내가 고안해낸 환상을 믿는 것입니다. 그런 신은 살아 계신 하나님이 아닙니다. 하나님은 그런 취급을 거절하시니 나는 날조자가 됩니다. 왜냐하면 (사도 바울이 로마서 첫장[1:21]에서 말씀한 것처럼) 그런 자들은 자기들의 상상에 맞추어 하나님의 영광을 왜곡시키기 때문입니다. 살아 계신 하나님을 섬기겠다는 그들의 의도에도 불구하고, 저 교황주의자들이 하는 것처럼, 자기들은 하늘과 땅을 지으신 하나님을 섬긴다고 항의하지만, 또 저 투르크 족들과 유대인들이 하는 것처럼 자기들은 같은 일을 한다고 말하지만, 그럼에도 불구하고 그들은 예수 그리스도를 증오합니다.

또 사도 요한은 (요한일서 2:23에서) 아들을 믿지 않는 자는 그를 보내신 아버지를 믿지 않는다고 말씀합니다. 그렇습니다. 예수 그리스도를 반대하는 자는 하나님을 완전히 부정합니다. 신성의 충만함이 그리스도 예수 외에 어디에 거하겠습니까?(골로새서2:9) 투르크 족이 (우리 신앙의 최고 항목 중 하나인) 하나님께서 육신으로 자신을 드러내셨음을 알지 못한 채, 자기들의 모하메드를 하나님의 아들의 자리에 두었으니, 어떻게 취급한 것입니까? 그렇다면 하나님의 이름으로 인간이 아무리 많은 것들을 이름할지라도, 만일 그들이 자신을 성경의 범주 안에 안전하게 머물지 않는다면, 그것은 다 자기들의 고안과 결정으로 만든 우상일 뿐입니다. 그러므로 우리는 그 순전한 종교를 반드시 붙잡아야 함을 잘 유의하고, 만일 그런 유혹을 받으면 반드시 모세가 여기 말씀한 이 율법으로 나아와야 합니다. 그리고 그 율법에 반대한다고 선언하는 자는 그가 누구이든지 근절되게 합시다.

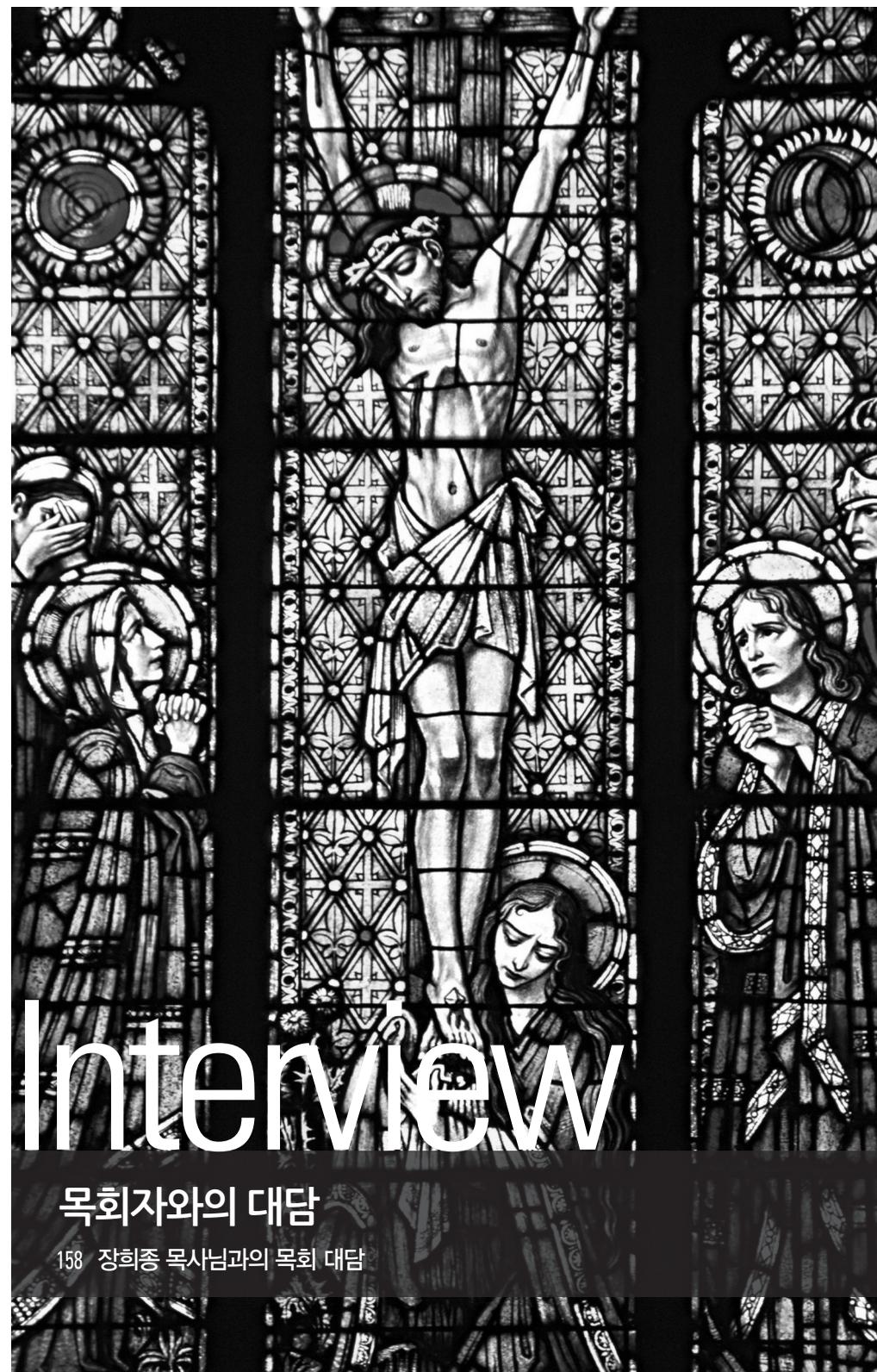
이제, 우리를 인도하여 알지 못하는 신들을 섬기게 하려는 자가 사형에 해당된다면, 모든 노력을 기울여 모든 질서를 전복시키고 온 세상을 미치게 만들고, 그래서 사람들로 하여금 더 이상 종교가 무엇인지 알지 못하게 만들려는 열심을 가진 이 개(같은 자)들은 어떤 일을 당해야 합니까? 요즘 우리는 그런 종류의 잡초, 즉 어떤 다른 목적이 아니라 바로 하나님께 관한 모든 말씀을 조롱하고 비웃으려는 목적이 가진 일종의 이방인들이 온 세상에 퍼져 자라나는 것을 봅니다. 공개적으로 하나님의

이름을 모독하는 자들, 성경의 모든 말씀을 마치 꾸며낸 이야기에 불과한 조롱거리로 만드는 것 같은 자들에게 또 어떤 일이 생기겠습니까? 이제 모세가 어떻게 말씀하는지를 읽었으니, 그렇게 문제를 일으키고 거룩한 것을 더럽히는 자들에게 어떤 형벌을 내려야 하나?

보세요. 새로운 종교를 고안하려 한다는 한 위선자가 나에게 와서, 말하자면, 마치 교황권을 여기에 다시 세우거나 모하메드의 코란을 도입하자고 한다면, 그런 자는 이제, 하나님께서 명하신 대로, 더 이상 관용을 베풀지 말고 마땅히 사형에 처해야 합니다. 만일 누가 그건 너무 잔인하다고 말한다면, 그건 하나님께 가서 따지라 하고, 우리는 과연 그가 성공할 것인지 지켜볼 것입니다.²²⁾

마지막 문단에서 우리는 세르베투스과 카스텔리오가 언급된 것과, 동시에 칼빈의 가르침에 들어 있는 부정적이고 파괴적인 영향력에 대해서 그와 다른 이들이 가졌던 두려움도 언급된 것을 본다. 이슬람과의 연결성은 분명하지만, 그 연결성은 이상숭배의 다른 형태들이라는 좀 더 넓은 맥락 안에 놓여 있는 것을 본다. 물론 오늘날 우리는 그 개혁자 칼빈의 '누구를 막론한 이상숭배자에 대한 사형 요구'에서 전적으로 벗어나 있지만, 그럼에도 불구하고 이 본문은 칼빈의 이슬람 관을 핵심적이고 일차적인 방식으로 이해할 수 있는 길을 분명히 보여준다.

22) John Calvin, *Sermons on Deuteronomy*, 544, 545.



목회자와의 대담

158 장희종 목사님과 목회 대담

장희종 목사님과 목회 대담

대담자: 황대우(개혁주의학술원, 책임연구원)



황목사: 인터뷰에 응해주셔서 감사합니다. 먼저 목사님의 이력과 가족에 대해 간단하게 소개해주시면 감사하겠습니다.

장목사: 74년도 신대원 29기로 졸업하고 서울 삼일교회 개척으로 목회를 시작했습니다. 당시 삼일교회는 차영배 목사님이 개척을 시작하신 후에 저를 불러놓고 2개월 만에 총신 교수로 가시는 바람에 제가 뒤를 이어 개척하게 된 것입니다. 81년 광주 경신여고 교목으로 옮겨 3학기를 보냈습니다. 은광교회 대학부, 전남대, 조선대 SFC 간사도 겸하고 있을 때 인테 광주 민중 항쟁을 몸으로 경험하기도 했습니다. ACTS(아세아연합신학교)에서 석사공부를 하다가 알게 된 이종운 목사가 개척하자고 불러 할렐루야교회 부목사로 개척에 참여했습니다. 남아공 포체스트롬에 후원회가 조직되어 유학길에 오르려고 하는데 당시 남아공과 우리나라 사이에 국교가 단절되어 우리 정부에서 여권을 내주지 않아 유학을 포기할 수밖에 없었습니다. 그 때 신동아그룹의 최순영 회장(할렐루야교회 장로)이 자기를 2년만 도와달라고 해서 할렐루야교회의 협동목사이면서 '사단법인 한국기독교 선교원의' 원목 생활을 2년 동안 했습니다. 약속한 2년의 사역이 끝난 후 신동아장학회가 1년에 일만 달러를 주는 장학금을 받아놓은 상태에서 손봉호, 이종운 교수가 화란으로 가서 화란 개혁파 신학을 배우는 것이 더 바람

직하다고 적극 권유해서 화란으로 가게 되었습니다. 화란에는 손봉호 교수가 안식년 동안 함께 성경 공부하던 그리스도인들로 화란한인교회를 설립하고 담임목사를 구하고 있었습니다. 그 교회에 초대 담임목사로 청빙을 받아서 화란으로 가게 되었기 때문에 장학금이 필요 없어 반납하고 화란 한인교회 초대 담임목사로 부임하게 되었습니다. 저는 1983년 12월부터 89년 5월까지 약 5년 6개월 동안 화란한인교회를 섬겼습니다. 화란한인교회는 3년을 한 팀(term)으로 정해 놓았기 때문에 두 팀이 끝나갈 마지막 해에는 귀국하려고 생각했습니다. 왜냐하면 한국에서 청빙하는 곳이 몇 곳 있었기 때문입니다. 이종운 목사를 통해서 할렐루야교회 담임목사로, 햇불회 이형자 권사를 통해 햇불재단의 원목으로 초청을 받았고, 또한 정근두 목사가 작은 아름다운교회 운동을 위해 동역 하자고 권했습니다. 이 가운데 특히 정근두 목사의 생각에 마음이 동했습니다. 그래서 서울 두레교회에서 정근두 목사와 함께 동사무사의 꿈을 꾸며 귀국하였습니다. 하지만 이상적인 동사무사의 꿈은 몇몇 사정으로 6개월 만에 접을 수밖에 없었습니다. 그 후 정근두 목사는 정릉에 탄포리교회를, 나는 상도동의 두레교회를 분립 개척하게 되었습니다. 두레교회 교회당을 마련하고 본격적인 청년 사역을 하려고 할 시기에 하나님께서는 뜻밖에도 저의 임지를 대구에 있는 지금의 명덕교회로 임지를 옮기셨습니다. 가족으로는 아내 박정숙과 딸 시은, 시경, 시진 세 자매가 있습니다.

황목사: '작은 아름다운 교회 운동'이라는 것이 참 좋아보입니다. 개혁주의적이기도 하고요. 그러한 목회시도를 오늘날에도 해볼 수 있다면 참 좋을 것 같습니다. 아니 그런 정신만이라고 가지고 있다면 지역교회들 사이에 있는 두꺼운 갈등구조의 벽을 허물어 갈 수 있지 않을까요?

장목사: 오늘날 대형교회를 추구하는 이유 중 하나가, 사업을 할 수 있다

는 점을 듣거든요. 하지만 비록 교회는 작을지라도 그 작은 교회들이 서로 마음을 모을 수만 있다면 협력하여 연합 사업을 못할 일도 없고, 그렇게 된다면 정말 아름다운 교회 연합도 이루어 갈 수 있을 것입니다.

황목사: 논의되는 주제에서 조금 벗어나는 질문이지만 목사님께서는 언제 결혼하셨습니까?

장목사: 조봉암 목사와 서울에 진출했을 때 조봉암 목사는 말죽거리에서 잠실중앙교회를 개척했고 나는 화곡동에서 개척하여 지금의 삼일교회가 되었습니다. 제가 75년에 서울에 올라왔고 77년 3월에 결혼 했습니다. 아내는 부산 대신교회 출신인데, 당시 서문교회에 다니고 있었죠. 아내의 동기들 가운데는 한진환 목사, 안용운 목사, 김순성 목사 등이 있습니다.

황목사: 따님이 셋이라고 말씀하셨는데 소개도 조금 해주시겠습니까?

장목사 : 첫째 딸 시은이는 서울대 서양고전어를 전공하였고 지금 강의 하면서 논문을 쓰고 있습니다. 둘째 딸 시경이는 카이스트에서 컴퓨터 공부해서 삼성에 근무하다가 결혼해서 함께 독일에 가 있고, 셋째 시진이는 대구 경북대학교 졸업해서 서울에서 치과의사인 신량을 만나 지금 서울에서 살고 있습니다.

황목사: 신학교에 입학하시게 된 배경과 신학교 시절의 에피소드가 있다면 들려주실 수 있겠습니까?

장목사: 그 당시에는 제가 신학을 공부하리라고는 꿈에도 생각하지 않았습니다. 신학교에 입학한 동기는 제 친구 장성환 목사와 함께 서울에 올라

가 쪽방 빌려 시험을 보고 입학 발표를 기다리는 중에 갑작스럽게 하나님을 경험하게 되었는데, 그것이 신학교에 가게 된 큰 계기였습니다. 그 때 광주광산교회 박은팔 목사님을 신학교 입학 추천서를 청탁했고 1년이나 쫓아다니면서 겨우 추천서를 받았습니다. 그래서 그 다음 해인 68년도에 신학교에 입학할 수 있었습니다. 그때는 고려신학교가 세상에서 가장 좋은 신학교인줄로 알았습니다. 마침 부산에 경전선이 개통되어 그 기차를 타고 고려신학교를 다니게 되었습니다. 그 때 선배 가운데 한분은 신학교를 갈려면 서울에 있는 연세대나 한신대로 가라고 하면서 왜 하필이면 우물 안 개구리 같은 부산에 가려고 하느냐 하면서 만류하기도 했습니다.

황목사: 제가 알기로는 68년 당시라면 대한민국에서 고려신학교가 교수진뿐만 아니라 여러 면에서 좋았을 것 같습니다. 그 당시에 한국인으로서 외국에서 정식으로 박사학위를 받은 분이 많지 않았는데, 그런 분이 한분도 아니고 세 분씩이나 고려신학교에서 가르치셨기 때문에 아마도 당시에는 적어도 보수주의 신학교들 가운데는 가장 좋은 신학교라고 말해도 틀리지 않을 것 같습니다.

장목사: 특별히 한상동 목사님, 한부선 선교사님 같은 분들의 영적 감화력은 이루 말할 수 없었습니다. 그 때가 참 행복한 시절이었다고 생각합니다. 그리고 졸업할 무렵 허순길 박사님이 오셔서 역사를 가르쳐 주셨습니다. 졸업할 때는 논문을 쓰게 되었는데 처음으로 좋은 경험이었습니다. 한상동, 한부선, 허순길 박사님의 인격적 감화가 저의 가장 큰 자산이 되었다고 생각합니다.

황목사: 혹시 신학생 시절부터 목회를 시작한 것입니까?

장목사: 아닙니다. 저는 신학생 시절에는 주로 아르바이트와 SFC활동 외에는 다른 것을 할 시간이 거의 없었습니다.

황목사: 네덜란드에서 한인교회를 맡아 목회를 하신 것으로 말씀하셨는데, 그 때 이야기를 좀 더 상세하게 설명해주실 수 있습니까?

장목사: 당시 네덜란드에 사는 한인이 약 400명쯤 된다고 들었는데, 교인은 약 120여명이 모였습니다. 그때는 네덜란드에서 한인교회가 딱 하나 뿐이었습니다. 그러다보니 모든 개신교 교파를 초월하여, 심지어는 가톨릭 신자들까지도 전국 각처에서 모였습니다. 교파를 초월한 연합교회였습니다. 당시 고려파 교인은 강영안 집사가 유일했습니다. 교회 정관에는 목사가 3년마다 신임투표를 하도록 되어 있었고, 장로는 3년 마다 선출하도록 되어 있었습니다. 어떤 것에도 얽매이지 않았고, 또한 언제든지 떠날 준비를 하고 목회해야 했던 것이 제게는 매우 유익한 경험이었습니다. 목회가 깊어지면서 부딪히게 된 실제적인 어려움은 신앙고백의 문제였습니다. 구체적인 신앙고백 없이 그냥 한국보수교단의 입장을 지향하는 것으로만 되어 있었습니다. 저는 개혁교회의 신앙고백을 배우면서 성도들의 심령에 신앙고백의 뿌리를 내리게 하고 싶었습니다. 그러나 구성원들이 감리교, 성결교, 기장, 통합, 고신, 순복음, 침례교, 가톨릭 등으로 다양하게 구성되어 있어서 개혁교회의 신앙고백을 강조할 수가 없는 형편이었습니다. 하지만 두 번째 기간을 마무리하면서 다음 사역자를 위해서 신앙고백을 결정해 놓고 떠야겠다고 결심하게 되어 사도신경과 니케아신경과 벨기에 신앙고백과 하이델베르크 교리문답을 공동회의에서 채택하도록 한 후, 저는 귀국했습니다. 후임으로는 김순성 목사가 부임하게 되었습니다.

황목사: 목사님께서서는 네덜란드에서 목회만 하신 것이 아니라, 유학생

활동 하신 것으로 들었습니다. 유학생활동에 대해서도 말씀해주실 수 있는지요?

장목사: 서울의 아시아 연합신학교(ACTS)가 75년 9월에 개교하여 1기 학생으로 입학하게 되었는데 그 때 한철하, 한태동, 김철현, 사무엘 마포삼열(Samuel Moffett) 손봉호, 조금 후에 이종운 등 고신 밖의 교수들을 처음 만나게 되었습니다. 특히 마포삼열 교수는 한국교회사와 아시아 교회사에 깊은 관심을 갖게 했습니다. 83년 신동아그룹의 한 해에 일만 불씩 주는 장학생으로 선발되어 스코틀랜드에서 장로교회를 공부하려고 준비하고 있었습니다. 당시 일만 불로는 집세와 학비가 좀 모자라 주춤거리던 차에 손봉호, 이종운 교수의 권으로 화란한인교회에 담임목사의 신분으로 가게 되었습니다. 자유대학에서 언어훈련 과정에 있었는데, 캠퍼의 유해 무 목사로부터 급히 캠퍼으로 올라오라고 해서 갔더니 고신 목사가 캠퍼에서 공부해야지 어떻게 자유대학에서 공부하느냐고 하면서 학교 측에서 데던스(D. Deddens) 교수를 지도 교수로 내정하여 지도를 받기 시작했습니다. 개인적으로 영국의 청교도들의 역사와 정신을 공부하고 싶었는데, 데던스 교수는 개혁교회의 교회법을 공부하자고 하는 것입니다. 그때 제 마음에는 이곳에까지 와서 교회법을 공부하느냐는 생각에 마음이 내키지 않아 공부에 대한 갈등을 하기 시작했습니다. 2년 동안 목회하면서 공부하기란 결코 쉽지 않았습니다. 월요일부터 수요일까지는 역사책 읽다가 목요일부터 토요일까지는 성경 연구하고 설교 준비하는 것이 두 주인을 섬기는 것처럼 내 역량으로 감당하기에는 너무 힘들어 공부를 접었습니다. 하지만 화란한인교회로 모이는 암스텔페인(Amstelveen)의 임마누엘교회(Immanuel Kerk)에서 담임목사로 섬기던 더 흐로트(De Groot)를 만난 것이 제게는 큰 도움이 되었습니다. 매월 정기적으로 서로의 사택을 오가며 화란개혁교회의 역사와 신학, 그리고 목회에 대하여 귀국할 때까지 배우게

되었습니다.

황목사: 그럼 귀국하신 후 한국에서의 목회 생활에 대해 말씀해주시기 바랍니다. 귀국하신 직후에는 어디서 어떻게 목회 사역을 시작하시게 되었는데, 그리고 지금의 대구 명덕교회로 부임 하신지는 얼마나 되었으며 동기는 무엇인지...

장목사: 명덕교회 오기 전에는 서울 두레교회에서 개척했습니다. 화란에서 귀국하여 120여명 모이는 교회를 정근두목사와 이상적인 교회상을 실현하자고 뜻을 정하고 교우들로 하여금 각기 선택하도록 하여 두 곳으로 나누어 모였습니다. 정목사는 안창호 선생의 조카가 야간학교를 하던 정릉산자락의 학교 건물에 탄포리교회를 개척하고 저는 상도동에 두레교회를 개척하게 되었습니다. 그리고 두 목사가 두 교회를 동시에 섬기는 이상을 실험하는 기회를 가졌습니다. 설교 한편을 준비하여 두 주일을 사용하니 설교에 매이지 않는 독서를 할 수 있어서 행복했습니다. 그러나 그런 행복한 실험은 오래가지 못했습니다. 노회에서 시찰을 하면서 다른 노회 지역에 있는 교회를 정기적으로 교대로 설교하는 것을 불가한 것으로 판단하여 금지시킨 것입니다. 지금도 그것을 실현시켜 좋은 모델을 만들지 못한 것이 아쉽습니다. 두레교회를 섬길 당시에 저의 머릿속에는 교회당에 대한 그림은 전혀 없었습니다. 당시에 지방에서 올라온 총명하고 신앙 있는 대학들이 주로 교인이다 보니 이들을 잘 훈련한다면 미래에는 교회와 민족을 위한 귀한 인재들을 배출할 수 있겠다는 생각이 들어 '다음 세대를 책임지는 교회'라는 표제를 걸고 목회 사역을 시작했습니다. 그래서 학생들 등록금, 자취생 음식 등을 제공할 뿐 아니라 교회 방 한 칸을 학사로 내 주어 자취하도록 하는 그야말로 학생 중심의 교회였습니다. 그래서 당시 기동 많고 청년 많은 교회로 이름이 나기도 했습니다. 그러던 어느 날, 한 성도가

찾아와 교회당 짓는데 요긴하게 사용하라고 자신의 땅문서를 헌납했습니다. 그 땅은 의정부 신곡동에 있는 밭 1250평이었습니다. 당시 그 땅은 생산농지여서 별 쓸모가 없는 땅이었습니다. 저도 서랍 속에 넣어놓고 있어 버렸는데 김영삼 정부 때 신곡단지가 형성되면서 매입되어 당시 약 8억 정도의 현금을 받게 되었습니다. 그 돈으로 지금의 서울두레교회당 건물을 법원경매에서 낙찰을 받았고, 개조하여 교회당으로 사용하게 되었습니다. 교회당 없이 사글세 집에서 개척하다가 건물을 장만하게 되어 좋은 환경 가운데 이제 본격적인 청년들을 위한 목회를 해야겠다고 결심했으나, 대구 명덕교회로부터 뜻밖의 청빙으로 인해 청년 사역에 대한 저의 포부는 중단되었습니다. 결국 1989년 5월부터 1997년 12월까지 서울 두레교회에서의 사역을 정리하고 대구로 옮겼습니다.

황목사: 명덕교회에 부임하셨을 그 때와 지금을 비교해서 교회와 목사님 자신에게 가장 크게 변한 것은 무엇인지요?

장목사: 1975년부터 1998년까지 화란생활을 제외하고 서울에서만 생활을 했기 때문에 대구 생활은 처음에 감당하기 어려웠습니다. 모두가 한 가지 생각만 하는 것입니다. 다른 생각을 용납하지 않는 지역 정서에 숨이 막히는 같았습니다. 청년들과 격의 없이 자유분방하게 지내던 저로서는 요나의 고기 배속 같았습니다. 부임 조건으로 제가 요구한 것은 오직 한 가지였습니다. 그것은 제가 학생 청년 없는 목회를 상상하기 어려웠기 때문에 학생들을 위한 학사를 만들자고 요구했던 것인데 그렇게 하겠다는 확답을 주어서 대구로 내려오게 되었습니다. 첫 당회에서 학사 마련을 위해 교회 앞집을 구입하자고 했고 논쟁 끝에 그 집을 학사로 개설하게 되었습니다. 그래서 지방에서 온 학생 10명을 입사시켰습니다. 이런 학사 운영은 제가 처음 부임했을 때 장년만 300여명 모이는 교회에 10여명에 불과했던 청년

대학부가 1-2년 사이에 70~80여명으로 성장하는 계기가 되었던 것 같습니다. 제가 직접 청년대학부를 맡아서 대학을 찾아다니며 청년회를 구축하였습니다. 제가 청년들 사역에 집중하니 당회 장로님들로부터 '우리는 무엇이나 장목사는 청년만 생각 하나?'고 불멘소리도 들었습니다. 청년들이 100여명으로 늘어나 교회에 활력이 생기면서 전담사역자를 구해 맡겼습니다. 청년들이 아름답게 성장하는 것을 지켜보시던 한 장로님이 앞집을 한 채 더 자신이 구입하겠다고 해서 학사를 넓히게 되었고 그 결과 지금은 20여명을 수용할 수 있게 되었습니다. 서울 같으면 이 청년들이 그대로 교회에 남아 젊은 일꾼이 되었겠지만 이곳 대구에서는 젊은이들이 졸업하면 직장을 찾아 떠는 것이 아쉽습니다. 그러나 청년 사역이 제가 이곳 명덕교회에서 목회한 가장 보람된 사역 가운데 하나입니다.

황목사: 명덕교회를 목회하시면서 청년 사역처럼 즐겁고 행복한 순간들이 많았겠지만 그 가운데 몇 가지만 더 말씀해주실 수 있습니까?

장목사: 처음 부임해 왔을 당시에는 저도 장로님들 모르고 장로님도 저를 몰랐기 때문에 제가 하룻밤 자면서 당회수련회하자고 제의했습니다. 그래서 함께 부곡에 가서 서로의 요구를 주고받는 기회를 가졌습니다. 그때 제일 나이 많으신 장로님이 "나는 60이 넘어서 석회석이 되었으니 강하게 하면 부러집니다."라고 말씀하셨는데, '강하게 요구하지 말라'는 뜻이었습니다. 또 제일 나이가 연하인 장로님이 "나는 내 신앙이 다 형성 되었고 내 생각과 신앙은 코팅이 되었습니다."라고 말씀하셨는데, 그것은 '속 깊이 동의할 것을 요구하지 말라'는 뜻이었습니다. 청년들만 목회하던 나로서는 암담한 현실을 보는 것 같았습니다. 그러나 그것은 저의 목회 철학을 터득하는 기회이기도 했습니다. '청년 다루듯이 강하게 하지 말자!' '느긋하게 세월 싸움을 하자!' 하는 마음을 먹었던 것입니다. 이렇게 세월이 10년쯤

지나니 은퇴 하실 분은 은퇴하고 코팅된 생각도 의식도 흐릿해졌습니다. 좀 더 세월이 흘러 20대 30대 젊은이들이 30대 40대 후반이 되어 제 설교에 귀를 기울여주시 용기를 내어 강해설교를 시작하게 되었고 지금처럼 연속적으로 성경 한 장을, 때로는 한권을 집중적으로 설교하는 일이 가능하게 된 것입니다. 그러니 신앙의 깊은 내용이 형성되는 것을 느낍니다.

황목사: 청년들의 변화와 성경강해설교에 대한 보람을 경험한 목회라고 볼 수 있을 것 같습니다. 그렇다면 그런 변화와 보람의 예를 하나 들어주실 수 있겠습니까?

장목사: 처음 부임했을 때는 매월 각 성도회의 헌신예배 강사를 다 끊어 버리고 제가 모든 것을 홀로 해나갔습니다. 특별히 주일날에는 새벽기도부터 오전예배와 오후의 교리교육 등 혼자서 모든 것을 감당했습니다. 그러기를 10년쯤 하고나니 틀이 조금 잡히더라고요. 그래서 여유를 가지고 외부 강사도 한 번씩 초빙하기 시작했습니다. 외부 강사 초빙은 나이 많은 사람들에게는 옛 향수를 불러일으키는 것이었고, 그래서 연초에는 제직 수련회 타이틀로 은혜롭게 말씀 하신다는 목사님들 초청하였습니다. 한 번은 외국에서 공부하여 학위도 받으시고 한참 목회도 크게 하시는 목사님을 모셔서 세웠는데, 연세 드신 분들은 큰 은혜를 받고 기뻐했는데 젊은 층들은 "이건 성경말씀이 아니다!" 라고 반발하는 거예요. 이렇게 하나님의 말씀을 성경이 가르치는 대로 믿고 따르기를 원하는 젊은 성도들이 지금은 교회의 중심역할을 하게 된 것이지요.

황목사: 목사님 자신에게 가장 큰 변화는 무엇이라고 생각하십니까? 이곳에 오셔서 목회 하시는 동안 '이곳에서 목회하시면서 이런 변화가 있었다' 하는 게 있습니까?

장목사: 누구든지 목회가 그러겠지만 저도 목회 초기에는 전체 숲은 보지 못하고 나무들만 보았는데, 목회를 오래 하다보니 전체가 보이더라구요. 이것이 연륜이 주는 은혜가 아닌가하는 생각을 최근에 하게 됩니다.

황목사: 목회하시면서 '너무 힘들었다. 위기였다' 라고 생각되는 순간들이 언제였고, 어떤 일들이 있었는지 말씀해 주시겠습니까?

장목사: 부임 초기에 있었던 일인데, 한 번은 당회원들 모두 산에 가서 하룻밤 지내면서 목사에게 요구할 것이 있으면 하시라고 말을 꺼냈는데, 장로님 15분 전원이 별떼같이 달려들어 공격을 하는 겁니다. 설교부터 공격하기 시작했습니다. 장로님들이 지금까지 목사님들에게서 그들의 삶을 위로하고 격려하는 설교만 듣다가 저에게서 '그리스도인들의 삶은 이런 것이어야 한다!'는 라는 설교를 들으니 부담스럽고 감당하기 어려웠던 것입니다. 장로님이 15명이었는데 차례대로 태클을 거시는 겁니다. 그래서 당회를 하면 격론이 벌어질 때가 다반사였습니다. 그 때는 제가 좀 서툴렀겠죠. 위로하면서 점진적으로 일을 해 갔어야 했는데, 그러질 못했습니다. 그때 제가 굉장히 충격을 받았어요. 몇 주 동안 제가 정신을 차릴 수 없을 만큼. 그래서 때로는 떠날 생각까지도 하곤 했습니다. 장로님들이 예외 없이 집중적으로 공격을 하는데 아찔했어요. '이렇게 해서는 안 되겠구나!'하는 생각이 들었죠. 그 순간이 제일 어려웠습니다. 제가 수습을 하고 정신을 다시 차린 다음부터는 마음에 여유를 가지고 성도들의 형편을 고려하면서 완급 조절을 했습니다. 물론 밀어붙일 때는 밀어 붙였지만. 그러다가 차츰 한 분씩 마음을 풀고 제게 다가오기 시작했습니다. 가장 부담을 주시던 한 장로님이 1년 반쯤 되던 어느 날 제 방에 찾아오셔서 "목사님, 이제 내가 언제 다시 담임목사님을 새로 모시겠습니까? 이제부터는 목사님을 나의 목사님으로 생각하겠습니다."하시는 것입니다. 그 뒤로 변함없이 제 마음을

헤아려 주시고 힘이 되어 주기도 합니다. 이것이 목회의 재미가 아닌가 합니다. 한 분씩 장로님들의 마음이 풀리자 교회 분위기를 바꾸기로 했습니다. 수장로 제도, 당회실의 육중한 소파, 권위적인 태도 등등. 이런 숨 막히는 환경을 바꿀 필요가 있었습니다. 당회 실을 바꾸고, 당회원들부터 먼저 식사 후 설거지를 하기로 다짐했고, 그래서 저부터 앞치마 걸치고 부엌으로 들어가 설거지를 하기 시작했던 것입니다. 권위적이었던 장로님들도 앞치마를 두르고 설거지를 하게 되었는데, 이 소문이 대구에 번지면서 큰 파장을 일으키기도 했습니다.

황목사: 연속 강해 설교와 교리 설교를 부임하실 초창기에는 잘 하지 못하다가 어느 정도 시간이 흐른 후 분위기가 개선되어 수용 될 만한 때에 하게 되었다고 말씀하셨는데...

장목사: 오후에는 신앙고백과 교리 설교를 했는데, 불평이 많아 했다가 안했다가 했다가 안했다가를 반복했습니다. 이제는 감이 잡히고 정착이 되어 주일 오후는 웨스트민스터 신앙고백 및 소교리문답으로 설교 하는데 제가 하지 않고 부교역자들에게 맡겨도 한 절씩 연속적으로 설교를 합니다. 물론 예전과 달리 성도들도 재미있어 합니다. 체계가 잡히니까! 우리 교회는 주일 오후에는 신앙고백 강해 설교를 계속 해가고 있습니다.

황목사: 장로회는 조직 교회마다 목사와 장로로 구성되어 있는 치리회인 당회가 존재하는데, 이런 장로교의 특징인 당회의 역할과 기능에 대한 목사님의 생각은 어떤신지요?

장목사: 저는 우리 전통적인 장로교회의 치리회를 성경적이라고 보기 때문에 귀하게 생각합니다. 그러나 문제는 장로가 장로의 역할과 장로로써

갖추어야 할 신앙과 신학적인 소양의 결핍으로 오는 피해 또한 크다고 생각합니다. 이 문제를 해결하지 않고는 교단의 개혁신앙을 견지하는 개혁주의 교회건설이 대단히 어려울 것이라고 생각합니다. 장로교의 당회 제도는 제도 자체가 문제라기보다는 당회의 구성원들인 장로의 자질이 문제인데요, 예를 들면 장로들의 연중 교육프로그램이라고 하면 대표적으로 장로연합수련회를 꼽을 수 있는데, 수련회 강사들을 보면 전혀 장로교회 이념과 맞지 않는 경우가 허다합니다. 그저 유명하고 재미있다고 소문만 나면 우리 고신의 신학과 정신을 고려하지 않고 강사로 모셔오는 것이 문제죠. 결국 전혀 우리의 신학과 신앙 정서에 맞지 않는 분들의 강의와 설교를 들으면서 자신도 모르는 사이에 그 영향을 받고 그런 내용들이 신앙의 표준이 되어 가니까요. 그러면서 신앙의 혼합주의가 되는 것이죠. 소위 말하면 매년 장로연합수련회를 통해 장로교 원리와 개혁신학 및 신앙의 원리에서 아주 거리가 먼 내용의 교육을 받으면서 점점 고신의 정체성에서 멀어져 가고 있는 것이 아닌가 싶어 심히 걱정스럽습니다.

황목사: 장로연합수련회 강사를 선정하는 문제가 아주 심각한 것으로 보입니다. 그런데 강사 선정을 장로님들이 하시지 않습니까? 장로님들이 강사 선정을 할 때 방향 설정이든지 강사 추천이든지 그런 것을 지도해 줄 수 있는 그런 기관이 필요하다고 보십니까?

장목사: 장로들이 그런 기관을 두려고 하지 않죠. 예를 들면, 장경동 목사를 강사로 채택한 적이 있는데 그것은 심각한 문제라고 해야겠죠. 그때 참 속상했습니다. 장로교에서 예배를 그런 분에게 맡겨서 되겠습니까? '장로교단의 교회를 지도해 가는 장로들이 장경동 목사를 초대해서 뭘 하지는 것이냐?'는 식으로 화가 난 적이 있어요. 전국장로회 임원들은 '얼마만큼 많이 모이도록 하느냐?'에만 관심이 있는 것이 예요. 그래서 그것이 강사를

모시는 기준이 되어버린 거죠. '주변에 어느 분이 은혜롭게 한다더라'는 것이 강사 선정의 표준이 되는 것입니다.

황목사: 자기의 치적, 공치사 때문에 강사 선정도 좀 더 많이 모일 수 있는 그런 사람을 선택 한다는 말씀이시죠? 장로가 되면 장로회에서 뺏지도 달아주고 한다는데, 자부심을 가질 수 있도록 한다는 긍정적인 측면도 있겠지만 지금은 '장로 유세'의 하나로 보이는 측면도 없지는 않는 것 같습니다. '장로회 가서 활동한 사람치고 교회에 유익한 장로의 역할을 하는 사람이 별로 없더라,' '장로회 가면 사람 버리더라. 멀쩡한 사람도 장로회 활동하고 하니까 이상하게 되더라,' 등의 말들을 자주 듣게 됩니다. 장로들만의 모임인 장로회의 존재 자체에 대해서는 어떻게 생각하십니까?

장목사: 장로들만의 모임인 장로회는 성경에 근거한 것이라 보기는 어렵습니다. 왜냐하면 성경에서 말하는 "장로의 회" 즉 장로회는 교회의 치리회이지 친목집단이 아니기 때문입니다. 더욱 심각한 문제는 장로들만 따로 모이는 장로회가 임의 단체임에도 불구하고, 이 임의 단체에 의해 교단이 정치적으로 좌우되는 것입니다. 어떤 의미에서 그 임의 단체가 우리 교단의 치리회자체를 좌지우지 해버린다는 말이지요. 이게 정말 큰 문제죠. 한명동 목사가 장로들의 모임이 바람직하지 않다고 생각해서 목사 모임을 없애버렸습니다. 임의 단체라는 말이 회의록에도 나오는데 임의 단체라는 것은 필요에 따라 만들 수 있지만 바람직하지 않을 경우가 많습니다. 그래서 한명동 목사님 계실 때는 목사회를 하지 않았습시다. 그런데 요즘 목사회를 만드는 추세입니다. '장로회를 대항하고 제압하기 위해서는 목사들도 그런 조직을 만들어야하지 않느냐?'는 것입니다. 여기에 대해 저는 정치적인 의도로 목사회를 조직하는 일은 불필요하지만 목사들 스스로 교육을 받기 위해서라면 그런 모임을 할 수 있다고 생각합니다. 목사들이 함께 모여

서 교회를 바르게 세워가기 위해 교육을 받고 목사의 소양을 키우는 일은 문제가 없겠지만 그것이 정치적 세력이 된다면 심각한 문제가 발생하는 것이죠.

황목사: 사실 목사회는 종교개혁의 시대인 16세기부터 이미 존재했습니다. 그리고 성경적인 교회건설을 위해 필수적인 모임이었습니다. 당시 목사회에서는 교육과 행정 및 신학 문제들을 주로 다루었습니다. 제네바에도 목사회가 있었는데 이 모임에서 목사들은 예배 순서 말을 사람을 정하기도 했고, 교회 행정과 신학과 관련된 제반 문제들을 목회적인 관점에서 해석하고 정리하기도 했습니다. 이런 목사회는 제네바 치리회와는 구분된 독립적 모임이었습니다. 장로회의 가르침에 따르면 목사도 장로인데, 이 점에서 역사적으로나 장로회 정치 체제적으로나 목사를 제외한 장로들만으로 구성된 장로회는 사실 반장로교적인 것으로 보이는 것이 사실입니다. 도대체 이게 언제 왜 이렇게 우리 교단에 생겨서 뿌리를 내리게 됐는지 듣고 싶습니다.

장목사: 영국의 엘리자벳 여왕시대 에그문드 그린달이 대주교로 있을 때 목사들의 교육을 위해 장날에 장이 서는 지역에 목회자들이 모여 성경을 연구하도록 장소를 마련해주고 음식을 공급해주면서 목사들의 교육을 장려했습니다. 목사들의 바른 성경연구가 영국교회 개혁의 초석이 된다고 생각해서였습니다. 그런데 지금 장로들의 모임은 '다음에는 어떤 사람들이 임원으로 나갈 것이냐?', '누구에게 표를 모아주어야 하느냐?'하는 작업들이 그 모임의 가장 중요한 관심거리인데, 이것은 아주 바람직하지 않다고 생각합니다. 물론 긍정적인 명분이 없는 것은 아닙니다. 교회에 청년들을 위한 결혼 사업도 하고 신학교에 장학금도 줍니다.

황목사: 목사님 생각에는 우리 교단의 총회와 노회의 문제점은 없다고 보시는지요?

장목사: 총회적인 사업은 가능한 축소하고 개교회의 행정이나 재판 문제는 해당 노회나 당회가 중심이 되어야 한다고 생각합니다. 우리 형편에 총회와 노회가 수직관계, 상하관계가 되는 것은 바람직하지 않다고 생각합니다. 총회는 좀 더 큰 틀에서 어떤 교단과 교회의 신학적 방향이나 교리적 문제, 교회의 방향설정 문제를 다루는 것이 바람직할 것 같습니다. 노회가 처리해도 될 개교회의 행정적인 문제나 소송 문제를 총회가 다루는 것은 시간낭비, 재정낭비라 생각합니다. 그런 일들이 중요하지 않은 것은 아니지만 총회에서 다루어질 문제인가 하는 회의적인 생각과 더불어 그런 것이 너무도 비효율적이라는 생각이 총회 참석할 때마다 듭니다. 노회마다 감정싸움으로 해결하지 못한 문제를 총회에 올리고 올라온 그 문제를 해결하기 위해 총회가 또 양파로 갈라져서 토론하게 되는데 정말 지겹습니다. 특히 재판을 위해서는 개교회가 노회에 호소하면 그 재판비용으로 100만원이 들고, 그 문제가 총회까지 오면 경비는 200~300 정도 드는데 그것이 작은 돈입니까?

황목사: 고소와 재판 문제는 아마도 총회가 최고의결기관이다 보니 끝까지 한 번 가보겠다는 심리가 작용하는 것 같습니다. 목사님 말씀으로는 사안을 분리해서 총회가 다룰 수 있고 다루어야 하는 사안은 넓은 틀에서 교단 전체의 신학적이고 신앙적인 통일성과 관련된 문제이고, 나머지 행정적이고 사법적인 문제들은 노회가 스스로 알아서 처리하도록 하는 것이 바람직하다는 말씀이지요? 그런데 노회와 노회 사이에 발생하는 행정적이고 사법적인 문제가 발생할 때는...

장목사: 그것은 총회가 해줘야지요.

황목사: 우리 고신교회가 개혁신학을 표방하고 있는데, 목사님께서도 고신교회가 어떤 점에서 개혁교회다운지, 어떤 점에서 개혁교회답지 못한지 설명해주실 수 있는지요?

장목사: 정말로 우리 교단이 웨스트민스터를 우리의 신앙고백으로 삼은 것은 자랑스럽습니다. 신앙의 정통과 생활의 순결이라는 교단 정신은 정말 소중한 가치입니다. SFC강령처럼 개혁주의 교회건설이라는 구호도 너무 귀한 것입니다. 이런 정신을 우리의 신앙과 삶의 표준으로 삼도록 모든 임직 식에서 서약을 하는 것은 좋으나 그런 고백적인 삶을 교회가 계속해서 가르치고 삶을 지도하고 있는지는 의심스럽습니다. 우리의 신앙고백대로 우리가 그렇게 살고 있느냐는 것이 문제죠. 그런 기준으로 우리를 들여다 보면 정말 안타깝고 어디서부터 손을 대야할지 모르겠습니다. “개혁주의 교회건설”, “신앙의 정통과 생활의 순결” 등과 같은 구호는 이제 우리의 자랑이 아니라 우리를 심판하는 기준이 된지 오래라고 생각합니다. 우리 교회가 칼빈을 비롯한 대륙의 개혁자들이나 영국의 청교도들이 지향했던 ‘성숙함’을 지향하고 있는가 하는 문제, 또한 이 시대 우리들에게 정통과 순결이 최고의 가치가 되어있는가 하는 문제를 고민해야 할 때라고 봅니다. 만일 우리가 그렇지 못하고 있다면 이런 소중한 유산을 우리 교단 1세대들에게 직접 물려받았던 자들로서 무능함과 책임감을 통감해야 한다고 생각합니다.

황목사: 지금 현재 우리의 모습은 개혁신학을 표방하고는 있지만 실제 삶으로 살아내지 못하는 이중적인 딜레마에 빠져 있는 것 같습니다. 교단의 신학교와 신학교육 및 신학생들에 대한 목사님의 생각을 듣고 싶습니

다.

장목사: 신학교는 우리 교단과 교회가 나아가야 할 종합적인 청사진을 5년 혹은 10년 마다 정기적으로 제시하면서 교회의 방향과 시대적 강조점과 책임을 감당하도록 도와야 합니다. 지금처럼 개교회 중심으로 가도록 방목하게 되면 교회의 동질성에 심각한 이질화가 발생할 가능성이 높습니다. 정말 우려스럽습니다. 신학교의 교수들은 교단과 교회의 선생으로서 개혁신학의 진수를 끊임없이 캐내어 제공해야 하고 학생들은 그 새롭게 캐내어진 진수들을 보물처럼 여기며 습득하는 자세로 학업에 임해야 합니다. 그래서 신학교와 신학교 교수들은 모든 신학생들뿐만 아니라, 교단의 모든 목회자들이 우러러 보는 권위와 존경의 대상이 되어 주기를 바랍니다. 그렇게 하기 위해서는 먼저 신학교의 교수들 사이에 신학적인 통일성이 형성되어야 하고 이 통일성에 근거하여 모든 교수들이 신학적으로 한 목소리를 낼 수 있어야 한다고 봅니다. 교수들 사이에서 각기 다른 목소리를 낸다면 그것이야말로 스스로 자신들의 권위를 실추시키는 어리석은 일이 아닐까요? 이런 문제들이 선결되지 않는 한 지금 교수들이 지역을 돌아다니면서 포럼과 세미나를 하는 것이 그렇게 큰 의미가 없을 것이라고 생각합니다.

황목사: 지금까지 신학교와 신학대학은 어느 정도 긴장관계였는데, 최근 재정 압박으로 그 긴장이 고조되어 가는 듯합니다. 이런 긴장을 어떻게 생각하시는지요? 혹 이것을 해소할 수 있는 좋은 해법은 무엇이라고 생각하십니까?

장목사: 총회적으로 깊이 고민하면서 근본적인 대책을 세워야 할 문제라고 생각합니다. 적어도 같은 교단의 목사인데 신학부 교수든 신대원 교수든 서로 하나가 되었으면 좋겠습니다. 한 번 정도는 좋은 곳에 자리를 마련

하여 1박 2일이든 2박 3일이든 신대원 교수와 신학부 교수 모두 한 자리에 모여 모든 문제들을 내어놓고 허심탄회하게 이야기할 수 있으면 좋겠습니다. 그러면 혹시 마음들이 열리지 않을까요? 총회 신학위원회가 중심이 되어서 그런 자리를 마련하는 것도 좋을 것 같습니다. 가장 심각한 문제는 서로 마음들이 닫혀 있는 것 같아요.

황목사: 후배들에게 당부하거나 부탁하시고 싶은 말씀이 있다면 무엇인지요?

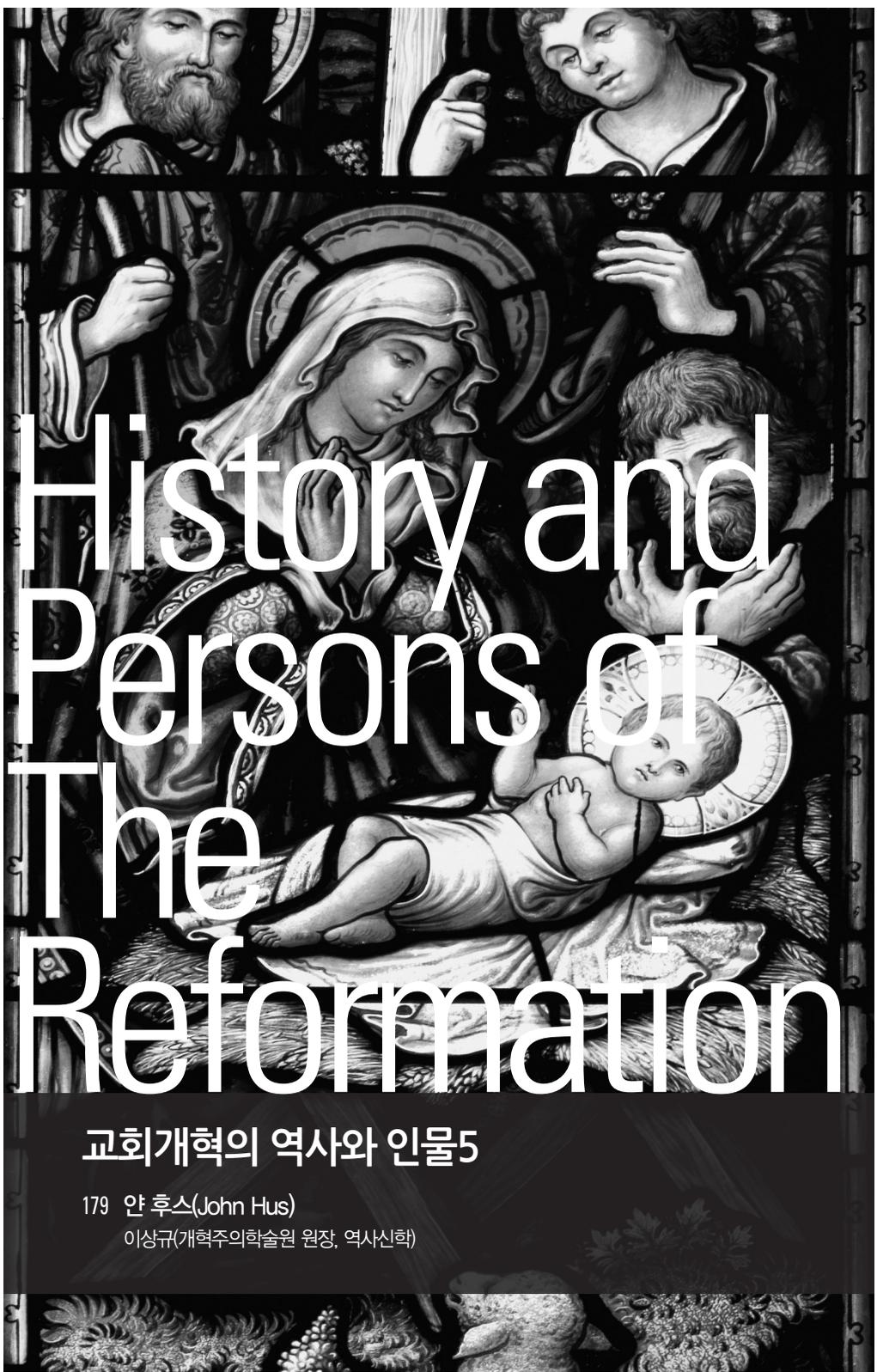
장목사: 대륙의 개혁자들이나 청교도들은 우리에게 영적 성숙함이 무엇인지, 정통과 순결이 무엇인지를 보여준 사람들입니다. 그들은 위대한 하나님을 섬기는 위대한 영혼의 소유자들이었습니다. 그들에게는 맑은 정신에서 나오는 예리함과 따뜻한 가슴에서 나오는 열정이 늘 함께 있었습니다. 그들은 이상과 꿈을 소유한 자들이었고 실천하는 현실주의자들이었으며 목표를 지향하는 방법론자들이었습니다. 그것 때문에 그들은 끊임없이 고난을 당하는 질고의 사람들이었지만, 그 고난은 그들을 단련시키고 원숙하게 했으며, 훌륭한 성장을 이루게 하였습니다. 편안함과 호화스러움은 우리를 성숙하게 하지 못하게 하는 원흉입니다. 성숙은 고난과 역경을 통해서 주어지는 것입니다. 청교도들은 그리스도의 교회의 순수성을 회복하려는 열정에서 어떠한 난관도 두려워하지 않는 강인한 기질의 사람들이었습니다. 그들은 자신을 주님을 따르는 순례자요, 군사로 생각했기 때문에 투쟁 없이는 한발도 앞으로 나갈 수가 없었던 자들입니다. 그들은 자기의 삶 전부를 전쟁으로 간주했습니다. 그 전쟁에서 그리스도는 대장이시고 그들의 무기는 기도와 눈물이었습니다. 그들의 깃발은 십자가이고 그들의 모토는 바로 이것이었습니다. “고난당한 자가 정복한다!” 저는 우리 교단에 속한 목사들은 모두 이런 선배들의 정신과 삶을 뒤따르는 목회자들이 되기

를 바랍니다.

황목사: 마지막으로 저희 개혁주의학술원에 대해서는 어떻게 생각하시는지, 당부하시고 싶은 것은 무엇인지 말씀해 주시면 감사하겠습니다.

장목사: 개혁주의학술원이 처음 설립될 때부터 관심을 갖고 있었습니다. 학문하는 자들에게도 필요하지만 개혁교회를 지향하는 목회자들에게는 오아시스와 같이 소중한 합니다. 지금처럼 소중한 글들을 계속적으로 제공해 주기를 기대합니다. 특히 목회 현장에서 소홀히 하기 쉬운 주제들을 일깨워주는 학술 활동을 해주기를 바랍니다. 예를 들면, 예전에 한 번 학술원 세미나에서 다루었던 성찬에 관한 주제는 목회자에게 큰 관심을 갖게 했습니다. 그리고 독서 시간이 절대적으로 부족한 목회자들에게 최근 국내외 출간되는 신학도서 서평은 독서하는데 많은 도움이 됩니다.

황목사: 이렇게 인터뷰에 응해주시고 인터뷰를 위해 귀중한 시간 내어주셔서 감사드립니다.



History and Persons of The Reformation

교회개혁의 역사와 인물5

179 얀 후스(John Hus)

이상규(개혁주의학술원 원장, 역사신학)

얀 후스 (John Hus)

이상규(개혁주의학술원 원장, 역사신학)



중세 하에서 또 한 사람의 위대한 개혁자가 얀 후스(John Hus, 1372/1373-1415)였다.¹⁾ 얀 후스는 위클리프의 영향을 받은 보헤미아 프라하(Prague)의 개혁자로서 15세기 서구역사에서 위대한 교회개혁자이자 체코의 민족주의 운동에 커다란 자취를 남긴 인물이다. 그에게 사상적인 영향을 준 영국의 위클리프(c.1330-1384)는 러터워드(Lutterworth)의 목사관 침대에서 임종을 맞았으나 후스의 생애는 비극적이였다. 교회 개혁에 대한 신념은 자신의 삶을 고난의 길로 이끌어 갔기 때문이다. 비록 그는 1415년 콘스탄츠(Constance)에서 이단으로 정죄되어 7월 4일 화형에 처해졌으나 살아있을 당시 자신이 선택한 개혁자의 길을 후회하지 않았다. 그가 화형을 당할 당시 위클리프는 죽은 후 30년이 지났으나 그의 무덤은 파헤쳐졌고 시신은 다시 화형에 처해졌다. 위클리프의 저서는 불태워졌고 금서로 규정되었다.

후스는 화형을 당하기 전 한마디 말을 남겼다. “당신들은 지금 작은 새 한 마리를 불태우지만 앞으로 100년이 지나면 큰 황새가 날 것이다. 그때는 아무도 그를 죽이지 못할 것이다. 하나님여, 내 영혼을 받으소서.” 그로부터 꼭 102년이 지난 후 루터는 역사의 무대 앞으로 인도되어 종교개혁의 역사를 이끌어 갔다. 프라하의 구시가 광장에는 후스가 화형을 당한지

1) 후스에 대한 대표적인 전기로는 Victor Budgen, *On Fire For God* (Hertfordshire: Evangelical Press, 1983)가 있다.

500주년을 기념하여 1915년에 세운 후스의 동상이 세워져 있다. 거기에는 이렇게 쓰여져 있다. “진실을 사랑하고 진실을 말하고 진실을 행하라.”

삶의 여정, 수학, 신부로서의 활동

그렇다면 얀 후스는 어떤 인물이었을까?²⁾ 후스는 보헤미아의 남부 후지네츠(Husinec)의 가난한 농부의 아들로 출생했다. 출생한 곳의 지명을 이름으로 하여 후스(Hus)라고 부르게 되었다. 약 13살 때 고향 근처 프라차티스 초등학교에 입학하였고, 1390년에는 프라하 대학에 입학하여 4년간 수학하고 22명 가운데 6등으로 문학사 학위를 받고 졸업하였다. 공부를 계속하여 1396년에는 석사학위를 받고 프라하대학 문학부에서 가르치기 시작했다.

1402년에는 사제 서품을 받은 후 베들레헴 예배당의 주임 사제 겸 설교자로 임명되었는데, 이때 그는 위클리프의 가르침을 받아들였다. 그래서 이곳이 체코에서의 개혁운동의 중심지가 되었다. 이곳에서 후스는 1412년까지 설교자로 활동했는데, 이 10년간 후스는 국왕과 동료 교수들의 전폭적인 지지를 받는 국가적 영웅이었다. 후스는 이곳에서 라틴어가 아닌 자국어로 설교했다. 그의 설교를 듣기 위해 3천명이 운집했다고 한다. 현재에도 이 예배당이 건재하고 있는데, 우선 외관이 다른 성당처럼 화려하거나 웅장하지 않고 단순하고 예배당 내부도 단순한 구조로 되어 있다.³⁾

위클리프의 영향

그렇다면 후스가 언제 어떤 경로로 위클리프의 사상을 접하고 교회 개혁을 말하게 되었을까? 위클리프의 작품들은 1401년경부터 보헤미아 프라

하로 전파된 것으로 알려져 있다. 이런 서적을 통해 후스는 위클리프를 알게 된 것으로 보인다. 19세기 독일의 교회사학자 니안더(August Neander)에 의하면 후스가 특히 콘라드 발덴스테인(Conrad von Waldenstein, d. 1393)을 통해 위클리프의 사상을 접했다고 한다. 후스가 위클리프의 영향을 많이 받았다고 말할 때 이 말은 그가 보헤미아 자체의 개혁운동(Bohemian Reform Movements)의 영향을 받았다는 점을 의미하는데, 니안더는 후스가 보헤미아 개혁의 선구자 매튜(Matthew of Janov)의 영향을 받았다고 주장했다. 현대의 가장 대표적인 후스파에 대한 연구자인 매튜 스피카(Matthew Spinka)도 이점이 사실이라고 말하고 있다.

어떻든 보헤미아가 영국의 위클리프의 영향을 받을 수 있었던 것은 1383년 영국왕 리처드 2세(Richard II, 1377-1399)가 보헤미아의 안나(Anna)공주와 혼인함으로써 두 국가가 밀접한 관계를 맺기 시작했기 때문이었다. 이런 역사적 배경에서 보헤미아의 많은 학생들이 영국의 옥스퍼드 대학으로 유학할 수 있었고 그 결과 위클리프의 사상을 받아들이려 조국, 특히 프라하대학으로 전파할 수 있었다. 그 결과 위클리프의 가르침은 1402년부터 후스에 의해 급속하게 전파되었다. 후스는 뛰어난 재능을 지닌 인물로서 이미 설교가로 명성을 얻고 있었다.

위클리프의 사상이 보헤미아로 전파되자 1403년 프라하대학의 독일인 교수 휘브너(Johann Hübner)는 위클리프의 저서에서 45개의 항목을 선택하여 이단적인 가르침이라고 주장하고 이를 프라하대학이 정죄할 것을 요구했다. 그러나 프라하 대학 교수들은 반대하여, 결국 독일인 교수와 불화가 일어났다. 이런 상황은 당시의 교회 상황과 밀접한 관련이 있다. 당시 교황청은 분열되어 있었는데 이 문제를 해결하기 위해 이탈리아 피사에서 교회회의가 개최되었다. 이것이 1409년 3월 25일 개최된 피사회의이다. 이 회의에서는 기존의 대립하고 있던 두 교황, 곧 로마의 그레고리 12세와 아비뇰의 베네딕트 13세의 퇴임을 결의하고, 밀란의 대주교 피에트로 필라르기(Pietro Philarghi)를 합법적 교황으로 선출하였다. 그가 알

2) 얀 후스의 생애 여정에 대한 주요 정보는 J. D. Douglas, *The New International Dictionary of the Christian Church* (Zondervan, 1978), 492-493에 의존하였음.

3) 후스는 재단 위의 각종 성상을 제거하고 사제들과 귀족, 평민의 좌석을 구분하지 않았다. 현재 이 교회 2층에는 박물관처럼 꾸며져 있는데 프라하에서의 개혁의 역사를 소개하고 있다. 이 베들레헴 교회당은 1661년 가톨릭 성당으로 개조 되었고 1786년에는 파괴되었다. 그러나 1950년 이 건물을 다시 복원했는데, 이것이 현재의 건물이다. 후스 당시의 건물 벽 3개가 남아 있다.

렉산더 5세(Alexander V, 1409-10)였다. 새로운 교황을 선출했으나 기존의 두 교황이 퇴임을 거부했다. 결국 3사람의 교황이 생겨나게 된 것이다. 그런데 보헤미아의 국왕 벤체슬라스(Wenceslas)와 후스를 포함하여 프라하대학 교수들은 새로 선출된 알렉산더 5세를 지지하였다. 그러나 프라하의 대주교인 츠비넵(Zbynek Zajic of Hasmburk)과 독일인 교수들은 그레고리 12세를 지지하였다. 국왕이 대주교에게 새로운 교황을 지지하도록 요구했으나 대주교 츠비넵은 이를 거부하고 베들레헴 예배당을 포함한 모든 예배당에서의 설교를 금지시켰다. 후스가 이를 거부하자 후스는 정죄되었고, 이 문제는 교황청으로 이첩되었다. 새로 선출된 알렉산더 5세는 불란서, 영국, 독일의 일부지역에서만 지지를 받았고, 교황직에 오른 지 1년 만에 사망하였다. 악명 높은 요한 23세가 그 직을 계승했다.

면죄부 판매 비판

1412년 사태는 더 심각해졌다. 교황 요한 23세는 전쟁수행에 필요한 군자금 마련을 위해 면죄부 판매를 계획하고 이를 추진하기 위한 위원회를 조직했다. 그래서 보헤미아에서도 면죄부가 판매되고 있었다. 이 때 후스는 이를 강력하게 비난했다. ‘거룩한 것들을 매매하는 행위는 이단’이라고 주장했다. 이 시점에서 후스는 면죄부 판매만이 아니라 교회의 실재적 개혁을 요구하기 시작했다. 위클리프의 영향을 받았던 프라하 시민은 반기를 들었고, 교황의 모조 교서를 불살랐다. 이 봉기 중 면죄부 판매를 반대했다는 이유로 세 청년이 참수되는 비극이 일어났고, 교황청은 후스를 이단으로 지목하고 그를 다시 조사하기 시작했다. 교황으로부터 파견된 심문관은 후스에게 만약 23일 이내에 면죄부 반대 주장을 철회하지 않으면 파문하겠다고 위협했다. 또 후스에게 로마로 출두하라고 했으나 응하지 않았고 대신 변호인을 보냈다. 이 이유로 추기경 드 콜로나(Cardinal de Colonna)에 의해 후스는 파문을 당했다.

이런 상황에서 보헤미아의 국왕은 자신의 종교정책을 따르지 않는 독일

인 교수들의 투표권을 박탈하자 독일인 교수들은 프라하대학을 떠났다. 이렇게 되자 후스가 대학의 총장으로 선출되었다. 이처럼 후스 지지자의 반대자들이 대립한 가운데, 추기경 스테파네스키(Peter degli Stephaneschi)는 후스는 파문상태 하에 있는 자임을 공표하였고, 프라하는 후스가 있다는 이유로 성사금지령을 내리려 하자 후스는 1412년 10월 프라하를 떠나지 않을 수 없었다. 후스는 자신의 문제를 예수 그리스도께 호소한다고 하면서, “주님이야말로 뇌물에 영향 받지 않고, 거짓 증인에 속지 않는 분”이라고 말했다.

피난과 문필활동, 개혁사상

후스는 1402년 이래 10년간 봉했던 베들레헴 예배당을 떠나 보헤미아의 남부 지방에서 피난처를 찾았다. 이때로부터 2년여간 문서 활동에 몰두했다. 보헤미아어와 라틴어로 저술했는데, 자신을 반대하는 츠노이모의 스타니스라프(Stanislav of Znojmo)와 팔렉(Stephen Pálec)과 논쟁하기도 했고, 지역을 순회하며 설교했다. 이 기간 동안의 저술은 후스의 사상을 헤아려 볼 수 있는 소중한 문서들이다. 그가 남긴 보헤미아어로 쓴 『설교집』(Postil)과 『신앙과 십계명 주기도문 해설』(*Expositions of the Faith, of the Decalogue, and of the Lord's Prayer*), 그리고 라틴어로 쓴 『교회론』은 중요한 문헌이다.

그렇다면 후스의 개혁사상이란 무엇인가? 위클리프의 사상을 계승한 것이 사실이지만 후스는 첫째, 성경의 절대권을 주장하고, 성경만이 유일한 권위임을 주장했다. 둘째, 교황이 아니라 그리스도만이 교회의 머리가 되신다는 점을 주장하고, 교황은 무오하지 않다고 주장했다. 셋째, 성직자들의 도덕적 삶의 개혁을 주창했다. 즉 후스는 교황과 감독들의 도덕적, 윤리적 타락을 비판하였다. 그는 성직자들의 탐욕과 사치, 게으름 등 비도덕적인 생활을 비판하고 개선을 촉구했다. 그는 세속 정부는 성직자와 신자들의 삶을 바로잡아줄 의무가 있다고 보았다. 넷째, 후스는 당시 교회의 오

도된 교리를 비판했는데, 특히 면죄부 제도를 비판했다. 다섯째, 비성경적인 성찬제도를 비판하여 성찬의 떡만이 아니라 잔도 주어져야 한다고 주장했다. 여섯째, 후스는 예배의 개혁을 추진하여, 성경적인 설교, 자국어 설교, 그리고 회중 찬양을 회복했다. 그는 회중들로 하여금 찬양을 하게 하여 교회에서 회중 찬양을 회복시켰다.⁴⁾

비록 그는 교황청의 미움을 받았으나 국왕과 보헤미아인들의 사랑을 받았다. 1414년에는 귀족이자 고위관리인 헨리 레플(Henry Lefl of Lazany)의 후의로 크라코벡(Krakovec)에 있는 성으로 옮겨갔다.

콘스탄츠회의, 이단, 순교

한편 피사회의에서도 교황청의 분열을 해결하지 못하고 5년을 경과하게 되자 1414년 다시 교회회의가 개최되었다. 이 회의 개최에 독일 왕 지기스문트가 상당한 역할을 했다. 그는 교황청의 혼돈 상태를 해결하고자 하는 욕심이 있었다. 회의는 11월 1일 보덴 호숫가에 있는 작은 도시 콘스탄츠에서 열렸다. 이 회의가 콘스탄츠회의(The Council of Constance, 1414-1418)였다. 처음에는 추기경을 비롯한 40여명의 고위성직자들만 참석했으나 곧 감독, 대감독 뿐 만 아니라 종교계의 저명인사, 신학자 등이 참석하여 총인원은 5,000명에 달했다. 이 회의에는 교황 요한 23세, 신성 로마황제 지기스문트(Sigismund)도 참석하였다. 이 회의의 중요한 의제는 단일 교황하의 교회의 통일과 교회 개혁, 그리고 이단, 곧 후스 처리 문제였다.

후스는 이 회의에 소환명령을 받았고, 황제는 여행의 안전보장을 약속했다. 오랜 숙고 끝에 후스는 소환에 응하기로 결심했다. 그는 10월 11일 크라코벡을 떠나 20여일 후인 11월 3일 콘스탄츠에 도착했다. 그의 개혁의 동료였던 제롬(Jerome of Prague, c.1371-1416)도 동행했다. 콘스

탄츠에 도착한 그는 처음에는 어느 미망인 집에 거주했으나 후스는 교황 거처로 유인되었고, 이어 도미니수도원 감옥에 6개월 간 투옥되었다. 황제의 신변 보장 약속은 지켜지지 않았다. 교황 이노센트 3세(1198-1216)는 오래 전에 “하나님과과의 신의를 저버린 자에게는 약속을 지킬 필요가 없다”고 말했을 정도였다. 추기경들은 회의가 열리기 전에 후스를 감금시킨 것이다. 당시 종교재판에서는 피고의 무죄가 드러나기 이전까지는 일단 유죄로 취급했다. 도미니 수도회는 교황권의 보호라는 이름으로 고문기술을 개발한 악명을 지니고 있는데, 이 기간 동안 후스는 비인간적인 고문을 당했다. 그러나 그의 정신은 순수한 강철처럼 정련되어 있었다.

곧 그에 대한 재판이 시작되었다. 심문관이 임명되었고, 후스는 이단 심문을 받게 되었다. 심문관들은 후스가 위클리프의 입장을 따른다는 점을 확증하고자 했다. 그러나 후스는 이 혐의를 효과적으로 반박하자 파렐(Stephen Pálec)은 후스의 주저인 『교회론 *De ecclesia*』에서 42개 항목을 발췌하였고, 파리 출신의 종교법학자인 장 제르송(Jran Gerson)은 후스가 이단이자 오류를 범했다는 20여항의 혐의점을 지적한 문서를 공의회에 제출했다.

이런 상황에서 공의회를 주도하던 요한 23세는 교황직을 유지하지 못하고 폐위되었다. 전임교황 독살, 성직매매, 교회제정 낭비 등이 문제시 됐기 때문이다. 콘스탄츠 공의회는 재 조직되었고, 고틀리벤(Gottlieben) 성으로 옮겨진 후스는 새로운 위원회 앞에서 재판을 받게 되었다. 이 위원회의 위원장이 뻬에르 다이이(Pierre d'Ailly, 1350-1420) 추기경이었다. 후스는 1415년 6월 5, 7, 8일 열리는 공의회 앞에서 공적인 청문회를 갖도록 허용되었다. 그러나 자신의 견해를 제시하거나 옹호하는 것은 허용되지 않았고 반대자들이 날조한 혐의에 대해 답변하는 것만이 허용되었다. 반대자들은 후스가 위클리프 이단의 추종자임을 증명하려 했고, 여러 가지 거짓 혐의를 씌우고자 했다. 그리고 그 혐의를 철회하라고 요구했다. 후스는 자신이 주장하지 내용을 철회하는 것은 자신에 대한 위증이라며 항의했

4) 스티븐 니콜스, 『세상을 바꾼 종교개혁 이야기』 (부흥과 개혁사, 2009), 31.

으나 소용이 없었다. 후스는 자신의 주장이 잘못이라는 점을 성경적으로 증명하면 기꺼이 철회하겠다고 했으나 공의회는 이를 거부했다.⁵⁾

1415년 7월 6일 마지막 회의가 열렸다. 후스를 정죄하는 30개 항이 낭독되었다. 그러나 그것은 후스의 가르침을 정직하게 진술한 것이 아니었다. 그 정죄가 후스가 주장한 바가 아니었기에 후스는 철회할 수 없다고 했다.

이 회의에서 후스는 완고한 이단이자 위클리프의 추종자라고 선언되었다. 콘스탄츠회의는 후스를 이단으로 정죄하고 화형에 처할 것을 결의하고 세속 정부에 집행을 의뢰했다. 그의 머리에는 악마들이 그의 영혼을 갈기 갈기 찢는 그림이 그려진 종이관이 씌워졌다. 그의 책은 불살라졌다. 1415년 7월 6일 후스는 시편을 묵상하면서 화형대에 올라 죽음을 맞았다. 그는 화형을 당했던 날 새벽에 쓴 마지막 편지에서 말했던 것처럼 죽음을 두려워하지 않았다. 그의 재는 라인강에 뿌려졌다. 이때는 위클리프가 죽은 지 30년이 지난 때였으나 그의 무덤은 파헤쳐졌고, 그도 다시 화형에 처해졌다. 그의 저서 또한 금서로 지정되었다. 후스의 친구이자 개혁의 동료였던 프라하의 제롬도 1416년 5월 화형에 처했다. 그는 후스가 체포될 때 콘스탄츠에서 도망쳤으나 다시 잡혀 투옥되었다. 황제 지기스문트는 제롬도 처리해 줄 것을 요청하여 결국 그도 화형을 당하게 된 것이다.

후스의 처형 이후

콘스탄츠 공의회가 후스를 처형한 일은 보헤미아에서 반독일 반 교황 정

5) 후스가 1415년 7월 1일자로 쓴 편지가 남아 있다. “나 얀 후스는 예수 그리스도의 사제임을 바라면서 하나님의 뜻에 어긋나게 행하는 것을 두려워하고 위증죄를 두려워합니다. 거짓 증거들을 가지고 나에 반대하여 제시된 어떤 항목들 또는 모든 항목들을 포기함을 공공연하게 선언합니다. 그들이 내가 행했다고 말하는 것들을 전파하지 않았고, 변호하지도 않았습니다. 이 사실에 대해 하나님이 나의 증인이 되십니다. 더욱이 그들이 나의 저서들에서 발췌한 항목들에 관해 그들이 나타내는 모든 허위 해석을 나는 중요합니다. 진리에 반대하기를 두려워하는 만큼이나 또는 교회 박사들의 견해를 반박하기를 두려워하는 만큼이나 나는 그것들 중 어느 것도 포기할 수 없습니다. 만일 나의 목소리가 온 세상에 전파된다면 이는 마치 내가 범했던 모든 거짓과 죄들이 최후에 날에 명백하게 나타나는 것처럼, 실제로 내가 말하려고 생각했거나 말했던 모든 허위 사실들과 오류들을 세상 앞에서 부끄러움 없이 포기할 것입니다.” 나은성, 『이것이 교회사다』(PTL, 2013), 380.

서를 자극하였다. 보헤미아의 452명의 귀족들은 후스처형을 비난했고, 후스는 보헤미아인들의 민족주의의 상징이 되었다. 교황청은 위틀리프의 사상을 따르는 자를 학살하라고 지시했고, 보헤미아인들의 사제서품을 금지시켰다. 또 수찬금지령을 내렸다. 이런 상황에서 보헤미아에서는 독자적인 교회를 형성했는데, 그것이 후스파 교회였다. 후스파의 과격파는 교황청과 무력으로 대결했는데, 이것이 후스 전쟁이다. 1419년부터 1434년까지 15년간 전개된 이 전쟁은 보헤미아인들의 저항이었다.

후스파 교회는 후에 양분되는데, 흔히 칼릭스틴(Calixtines)이라고 불린 온건한 양편파와 타보라이츠(Taborites)라고 불린 급진파인데, 칼릭스틴은 로마 카톨릭과 유대관계를 유지하되 하나님의 말씀의 자유로운 설교, 빵과 포주도 둘 다(both kinds) 베푸는 성찬의 시행, 도덕적 개혁의 단행, 성직자들로부터 권력과 재산의 몰수를 주장했다. 반면에 타보라이츠는 로마 가톨릭을 거짓된 교회로 규정하고 로마교로부터의 독립을 주장하고 후스가 가르친 바처럼 교리적 개혁을 주창했다. 즉 오직 성경만이 신앙과 생활의 유일한 표준이라고 주장하고, 화체설은 오류이며, 고행 및 중부성사의 폐지되어야 하고, 연옥 및 죽은 자들을 위한 기도 성상 및 유물 숭배는 미신이라고 보았다.⁶⁾ 이 양파는 연합하여 반 교황, 반 독일 전쟁을 치루었다. 박해와 전쟁 중에서도 남은 타보라이츠들이 새로운 집단을 형성했는데, 그들을 모라비아인이라고 불렀다. 이들은 어디에서도 정착하지 못하고 거처를 찾아 방황하던 중 18세기에는 진센돌프의 백작의 배려로 그의 영지에 정주하게 되는데, 이것이 헤른 핫트라고 불렸다.

6) 윌리엄 케논(서영일 역), 『중세교회사』(CLC, 1986), 402.

네덜란드의 제 2 종교개혁 (De Nadere Reformatie)

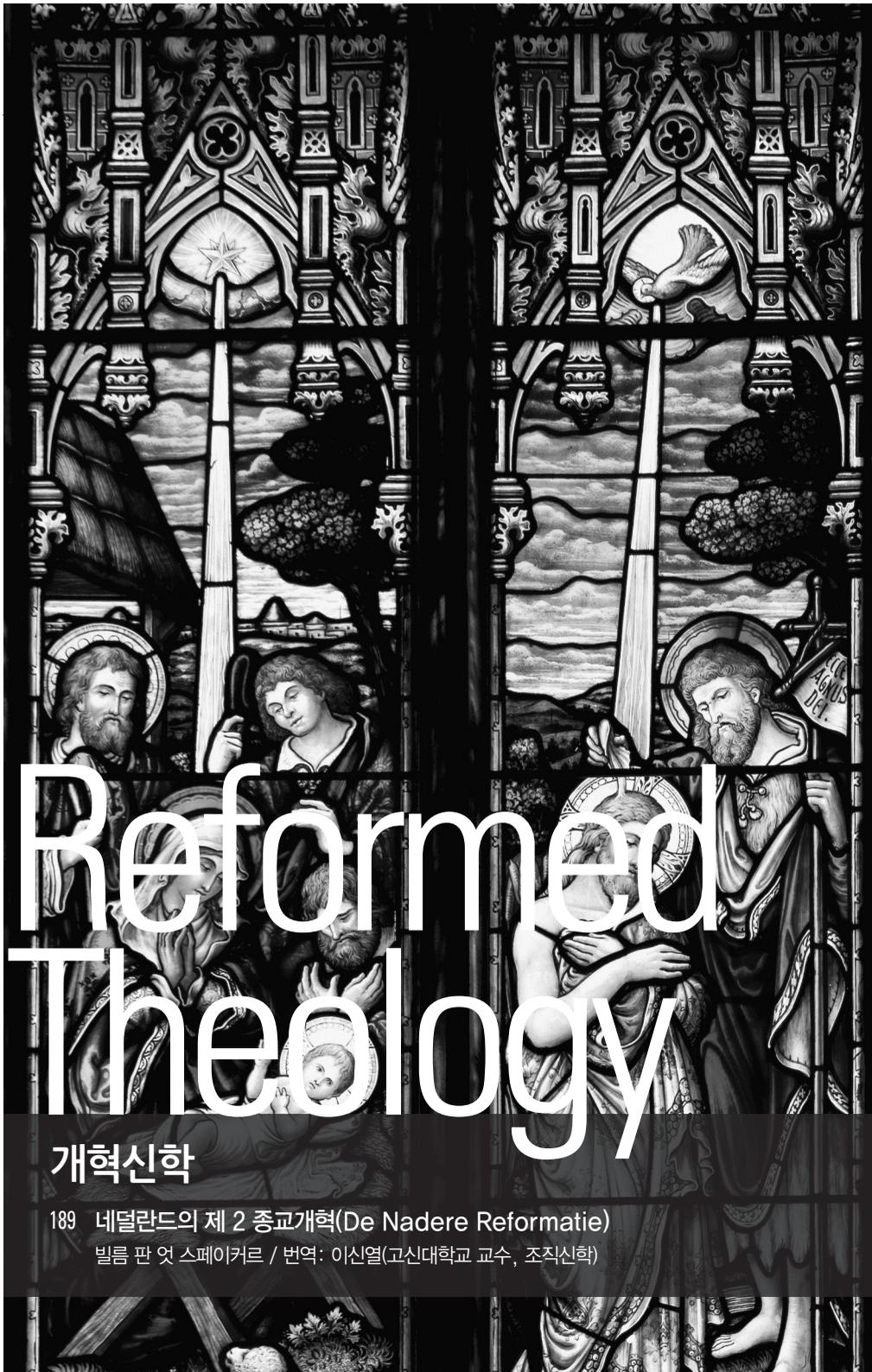


빌름 판 엇 스페이커르

번역: 이신열(고신대학교 교수, 조직신학)

이 글은 화란 아플도른 신학대학의 교회사 명예교사인 Willem van't Spijker(1926-) 박사의 *De verzegling met de Heilige Geest* (Kampen: De Groot Goudriaan, 1991)라는 단행본의 번역으로 지난 갱신과 부흥 5호와 연결된다. 판 엇 스페이커르교수는 1970년 화란자유대학교에서 '마틴 부셔의 직분론'(De ambten bij Martin Bucer)이라는 제목의 논문으로 박사학위를 취득하였는데 이 졸업 논문은 학문적 탁월성을 인정받아 최우수 성적(magna cum laude)을 받았다. 그는 유틀레흐트(Utrecht) 지역의 화란기독교개혁교회(Christelijk Gereformeerde Kerken, CGK)에서 다년간 목회 후 1972년부터 교단 신학대학인 아플도른 신학대학(Theologische Universiteit van CGK in Apeldoorn)의 교회사 교수로 25년 간 봉직한 후 1997년에 은퇴하였다. 칼빈과 부셔를 중심으로 종교개혁 연구에 평생을 바쳤으며 많은 저서들을 남겼다.

종교개혁에서부터 제 2 종교개혁으로 관심을 옮기고자 하는 사람들은 설명하기가 단순하지 않은 변화가 발생했음에 주의를 기울여야 한다. 어떤 사람들은 이 변화가 본질적으로 다른 것이라고 주장한다. 또 다른 사람들



Reformed Theology

개혁신학

189 네덜란드의 제 2 종교개혁(De Nadere Reformatie)

빌름 판 엇 스페이커르 / 번역: 이신열(고신대학교 교수, 조직신학)

은 종교개혁 이후 수십 년에 걸쳐 발생했던 것은 실제적 전이(transformation)로 이해될 것이 아니라, 단지 강조점의 변화에 불과하다고 지적한다.

제 2 종교개혁이란 네덜란드 교회사에서 발생했던 활발한 운동으로서 네덜란드인들의 생활 속에서 종교개혁을 가능하게 했던 시작점으로 이해될 수 있다. 우리는 간단한 정의로서 이 정의를 취할 수 있을 것이다. 루터와 칼빈, 츠빙글리, 부셔, 그리고 많은 종교개혁자들은 그들의 사명을 완수했다. 이들은 하나님의 말씀이 교회를 지배하기를 원했다. 이들 이후 제 2 세대나 제 3 세대는 종교개혁의 유산을 지키고 다음 세대에 전수해야 할 사명을 통감했다. 제 2 종교개혁은 네덜란드의 고유한 운동이었는데 이는 동시대 영국과 독일에서 진행되었던 운동들과 어느 정도 관련을 맺고 있다. 동시대에 다른 현상들이 발생했을 뿐 아니라 이들이 서로 관련을 맺고 있다는 사실을 살펴볼 때 특정한 공통적인 영적 기류가 이 시대를 지배했던 사실은 이목을 집중시키기에 충분하다.

인문주의, 루터주의, 츠빙글리주의, 그리고 재세례파가 각각 역할을 수행했던 몇몇 준비단계를 거쳐서 네덜란드 상황에서 칼빈주의는 흥왕기를 맞이하게 되었다. 칼빈주의는 네덜란드인들의 마음속에, 그리고 사회 전반에 걸쳐 깊숙이 스며들기 시작했다. 신정주의적(theocratic) 이상이 분명히 인식되었으며 네덜란드인들은 하나님의 말씀의 영향 아래 놓이게 되었다. 이와 더불어 마음의 참된 경건에 대한 생각이 일어나게 되었다. 여기에서 경건은 하나님에 대한 두려움, 정직한 삶을 사는 것, 율법에 대한 사랑, 그리고 이와 더불어 내적 헌신 또는 삶의 모든 영역에 깊은 열정을 제공하는 내면적 상태를 가리킨다. 이 모든 것 위에 신앙의 확신에 관한 질문에 특별한 위치가 부여되었다.

여기에서 반드시 제기되어야 할 것은 신앙의 확신을 둘러싼 질문이 제 2 종교개혁에 핵심적인가에 관한 것이다. 먼저 제 2 종교개혁의 저작물들을

살펴보면 신앙의 확신이 거듭 언급되는 주제라는 사실에 관해서는 놀랄만한 이유가 전혀 없다. 종교개혁도 확신에 대한 추구에서 비롯되었다. 루터는 어디에서 그리고 어떻게 은혜로운 하나님을 발견할 수 있는가를 알기 원했다. 다른 사람들에게도 구원의 확신과 신앙의 확신에 관한 질문은 중요한 질문에 해당된다. 로마 가톨릭은 특별히 구원과 신앙의 확실한 지식에 관한 문제에 대하여 모든 사람이 말할 수 있다는 사실을 부인했다. 이 문제와 관련해서 제 2 종교개혁은 기독교인이 확신을 추구하고 또한 이에 도달할 수 있다는 점에 있어서 종교개혁과 전적으로 동일한 사고를 지닌다.

그러나 여기에서 확신에 관한 질문에 있어서 전혀 다른 강조점이 주어지게 된 것 또한 부인할 수 없는 분명한 사실이다. 이를 다음과 같이 자세히 살펴볼 필요가 있다. 스페인과의 투쟁에 있어서 처음 몇 년은 전투에 임했던 자들의 직접적 증언으로 가득 채워졌다. 사람들의 마음속에 깊이 자리 잡은 문제를 오래 동안 그리고 깊이 파고들 시간적 여유가 없었다. 자유에 관한 투쟁에 있어서 마음의 종교가 중요한 현안이었다는 사실에 대한 분명한 확신을 지니고 초창기 칼빈주의자들이 투쟁에 임했다는 것이 이점으로 작용할 수 있을 것이다.

투쟁이 어느 정도 약화되었을 때, 그리고 종교개혁에 있어서 더 이상 인격적으로 반응하지 않게 되었을 때, 대중의 내적 확신에 관한 질문이 제기되지 않을 수 없었다. 교회의 선택이 올바른 선택이었는가? 이와 관련해서 초기 중세에 사람들의 삶이 기독교적 정신에 의해서 전혀 잠식되지 않았던 것과 마찬가지로 네덜란드인들의 삶도 개혁주의적으로 거의 변화되지 않았다는 사실을 생각해야 한다. 얼마나 많은 다양한 삶의 모습들에 이러한 상황이 그대로 반영되었는가를 생각해 볼 수 있다. 시장, 축제, 파티 등의 행사는 순수한 정신이 사람들의 삶을 지배하지 못하였음을 잘 보여준다. 도덕은 심각한 문제가 되었으며 엄청난 압박 아래 놓이게 되었다. 이러한 상황 배후에 마음의 경건을 강조하는 내면적 경향이 발생하게 되었음을 쉽게

발견할 수 있다. 문화와 삶의 체험에 대한 변화는 어떤 방식으로 신앙의 확신에 관한 질문이 순수한 개혁주의적 질문으로 남게 되었는가를, 그리고 이와 더불어 이 질문이 또한 전혀 다르게 간주되기에 이르렀는가를 우리에게 설명하는 하나의 요소로 작용하게 되었다.

여기에서 발생하는 문제는 우리에게 상당한 의미를 부여한다. 마음의 언어가 언급될 때, 비로소 사람들은 그 중요성을 생각할 수 있게 된다. 우리는 마음이 고유의 이성을 지니고 있다는 사실과 관련해서 너무 많은 것을 망각해 버렸다. 오늘날도 실제로 참된 신앙과 삶의 체험에 관련된 문제들을 간과할 수 없다. 그러므로 우리는 제 2 종교개혁의 목회 심리학으로부터 배울 것이 있는가를 질문하는 것이 타당한 것인지 생각할 수 있다. 더욱이 개혁주의 신앙고백서의 역사는 우리에게 개혁신앙의 다양성의 기원에 대해서 생각하도록 이끈다. 교의학적 또는 신앙고백적 용어들의 도움을 받아서 이러한 차이점을 발견하려는 시도를 할 수 있을 것이다. 또는 오늘날의 현인들의 뿌리들을 있는 그대로 파헤칠 수도 있다. 종교개혁과 제 2 종교개혁의 판단이 인간이 종교적 담화를 인식할 수 있는 특유한 관습에 불과하다고 말할 수 없을 것이다. 우리는 여기에서 제 2 종교개혁 내에 어떤 경향이 존재했는가를 살펴보고자 한다. 이제 구원의 확신에 관한 문제가 이를 살펴보는데 결정적인 역할을 할 것으로 보인다.

장 타팽 (Jean Taffin, ca 1529-1602)

제 2 종교개혁은 흔히 영국의 청교도주의와 관련된 것으로 이해된다. 어떤 사람들은 청교도의 영향이 결정적이었다고 평가하기도 한다. 이와는 달리 다른 사람들은 네덜란드 교회사에 그보다 훨씬 이전에 이미 이런 동기가 주어졌었다는 사실이 분명히 인식될 수 있다고 밝힌다. 중세의 경건 서적들의 영향력을 생각할 수 있을 것이다. 그러나 칼빈주의에서 비롯

된 세력 또한 결코 무시될 수 없을 것이다. 초기 칼빈주의 설교자들은 그들의 설교와 저서들에서 제 2 종교개혁의 독특한 특징을 보여준다. 종교개혁, 특히 칼빈의 종교개혁은 이러한 특징을 그 자체 내에 이미 지니고 있었다. 이에 대한 예는 오렌지의 윌리엄 공(Prince of William of Orange)의 궁중설교자로 널리 알려졌던 장 타팽에서 찾아볼 수 있다. 그의 저서들 가운데서 다음의 두 권은 언급되어야 할 필요가 있다. 첫째는 『삶의 회개에 관하여 (Van de boetvaardigheid des levens)』이며 둘째는 『하나님 자녀들의 특징 (Merkttekenen der kinderen Gods)』이다. 이 두 권은 모두 영적 삶의 방향의 언어에 관해서 설명하는데 네덜란드에 오랜 기간 동안 많은 영향력을 행사했다. 종교개혁이 이 땅에 도입되었지만, 사람들의 마음속에까지 스며들었는가? 거기에서 도덕적 능력이 도출되어야 한다. “우리가 개혁 종교에 대한 신앙고백에 임할 때, 예를 들면 개혁과 회심을 보여주어야 한다고 주장한다. 그러나 이와는 정반대로 사람들은 우리에게서 의복과 그 사용에 있어서 사치와 허영이 증가하는 것 밖에 발견하지 못했다. 이 모든 것들이 마음속에서 개혁이 거의 이루어지지 않았음을 증거한다. 이는 많은 사람들로 하여금 신앙과 교리를 동시에 의심하도록 만드는 원인을 제공하였다. 로마 가톨릭 교회에서 건너온 자들은 이러한 관습이 더욱 악화되는데 원인으로 작용하였다. 이와 관련해서 로마 가톨릭은 그들과 우리들 사이에 아무런 차이가 없다고 주장한다. 메노나이트들(재세례파 교도들로서 네덜란드의 종교개혁자 메노 시몬스(Menno Simons)를 추종하는 자들 -역자 주)과 우리의 교리에서 멀어지려는 자들도 자신들의 오류를 고집할 이유가 거의 없다...”

그 의미는 아주 분명하다. 타팽은 이 사람들이 만약 이런 삶의 방식을 유지하지 않는다면 기독교인이 아니라고 주장한다. 개혁주의 신조를 신봉하는 것만으로는 충분하지 않으며 이에 준하는 삶이 동반되어야 한다. 회개는 모든 삶에 걸쳐 나타나야 한다.

이런 방식으로 기독교적 신앙이 압박받는 것은 아닐까하는 질문이 제기될 수 있다. 그러나 이는 사실이 아니다. 타팡은 모든 독자들이 분명히 이해할 수 있도록 아주 침착한 어조로 경고한다. 제 2 종교개혁 전체의 움직임에 있어서 아주 특징적인 주제들이 언급된다. 이 주제는 가정에서의 삶, 남편과 아내, 부모와 자녀, 목회자의 교회의 성도들, 정부와 국민들 사이의 관계를 다룬다. 요약하자면, 모든 삶의 영역이 주님과 이웃에 대한 봉사의 차원으로 이해된다.

『하나님 자녀들의 특징』이라는 두 번째 저서에서 타팡은 신앙과 그 어려움에 관한 주제를 다룬다. 교회는 박해의 시간 속에 살아가고 있다. 그리고 신앙은 투쟁의 대상이다. 이런 상황 속에서 사람들이 신앙을 지켜 나갈 수 있는가? 이 문제는 우리가 하나님의 자녀라는 사실에 관한 문제이다. 우리가 하나님의 자녀임을 아는 것보다 더 많은 위로와 용기를 주는 것이 이 세상에 없다. 우리는 이를 알고 느낄 수 있다. “기초가 확립된다면 우리에게 발생하는 모든 일들이 하늘에 계신 아버지의 축복이며 그의 섭리를 통해 우리를 영생으로 이끌도록 준비하거나 또는 그 영광을 더욱 증대시키는 수단, 보조수단, 그리고 길이 될 수밖에 없음을 확신할 수 있게 된다.” 하나님은 자기 백성을 아신다. 그는 세상의 기초를 놓기 전에 이미 자기가 택한 자들을 알고 계신다. 그러나 특히 그가 우리를 아시는, 즉 누가 그의 자녀인가를 아시는 데 있어서 두 가지 수단이 활용된다. 여기에는 먼저 신자가 스스로를 하나님의 자녀로 느끼는 전조와 증거로 구성되는 내적 수단이 있다. 또한 우리가 스스로 하나님의 자녀인 것을 이해하게 되는 가시적인 외적 수단도 있다.

내적 수단에 관해서 타팡은 우리 안의 성령의 열매, 행위, 그리고 역사를 언급하는데 이는 동시에 성령이 우리 안에 계시며 우리가 하나님의 자녀라는 사실에 대한 내적 증거에 해당된다. 성령은 우리가 하나님의 자녀임을 우리 안에서 스스로 증거하신다. 두 번째 증거는 그리스도 안에 주어진 축

복에 대한 지식과 그리스도로 인한 하나님의 사랑에 대한 감정을 가리킨다. 이러한 증거를 지닌 사람은 자신이 성령에 속한 자이며 또한 그의 자녀됨에 대한 확신을 지닐 수 있게 된다.

타팡은 이런 맥락에서 성령의 인치심을 언급한다. 신앙은 성령이 우리 마음속에 부어주시는 보증인데 이는 우리가 하나님의 자녀됨을 확신하도록 이끈다. “물건을 구입함에 있어서 약속된 금액의 일부에 해당하는 보증금을 지불하는데 이는 먼저 지불금액의 확실한 일부분이며, 또한 확실성과 관련해서는 이 구매가 취소되지 아니할 것이라는 증거에 해당되는 것과 마찬가지로, 신자들의 마음속에 신앙으로 평화와 기쁨을 제공하시는 성령 또한 그러하다. 그는 이러한 시작을 통해 우리에게 영적인 것들, 즉 하나님께서 자기 자녀들에게 약속하신 것과 관련한 확신을 제공하시는 보증인데 이를 통해서 그는 우리에게 자기 영광에 이르도록 자기 기업을 주신다. 그리고 천상의 기업을 완전히 소유할 수 있도록 우리를 온전히 받으신다.” 이 인용문에서 타팡은 성령의 사역을 우리로부터 영원한 기업이 사라지지 않도록 하는 보증으로 인식하고 있음을 발견할 수 있다. 그는 이 생각과 더불어 에베소서 1:13 이하에 나타난 성령의 인치심에 관한 가르침의 범주 내에 머무른다. 성령의 사역은 하나님께서 우리를 받으셨으며 또한 그의 영광 가운데 분명히 우리를 받으실 것이라는 표징에 해당된다. 우리 안에서 성령의 사역은 또한 우리가 이를 안다는 사실에 의해서 확증된다.

타팡은 우리가 어떻게 하나님의 자녀인가를 알게 되는가에 관한 질문에 대하여 선택을 언급하여 대답하기를 주저하지 아니한다. 그러나 그는 여기에서 종교개혁 자체가 제기했던 제한의 범주 내에 머무른다. 이는 이미 로마서 8:29 이하에 나타난 구원의 순서에 관한 것이기도 하다: “하나님이 미리 아신 자들로 또한 그 아들의 형상을 본받게 하기 위하여 미리 정하셨으니 이는 그로 많은 형제 중에서 맏아들이 되게 하려 하심이니라. 또 미리 정하신 그들을 또한 부르시고 부르신 그들을 또한 의롭다 하시고 의롭다 하

신 그들을 또한 영화롭게 하셨느니라.”

타팽은 종교개혁자들도 사용했던 표현인 '단계적으로 발생하는 아름다운 상승'을 언급한다. 택함을 받은 자는 하나님의 아들의 형상을 닮아가는 하나님의 아들이다. 그러나 우리는 신앙에 의해서만 우리 죄가 사해졌음을 깨닫게 되는데 이를 달리 칭의함을 받는다고 표현한다. 그래서 칭의와 소명을 선택과 관련지을 수 있게 된다. 구원의 과정에 있어서 선택은 소명과 칭의를 통해서 영화로 나아간다. 그러나 구원의 확신에 이르는 길은 실현 가능한 길로 돌아가는 것이다. 신앙으로 우리는 사죄 받았음을 깨닫게 된다. 칭의가 있는 곳, 바로 그 곳에만 선택의 기초가 발견되며, 의심할 수 없는 양자삼음이 존재한다.

타팽은 하나님의 능력에 관해서 호들갑스럽게 다룰 필요가 전혀 없다고 주장했던 클레어보의 베르나르(Bernard of Clairvaux)를 언급한다. 그가 우리로 하여금 복을 누리게 만드실 능력을 갖고 계시지만 과연 그가 이를 원하시는가? 이 질문에 대해서 베르나르는 성령께서 아버지의 마음속에 감춰진 것을 우리에게 계시하신다고 대답했다. “여기에서 신앙이 우리를 도와야 한다. 성령께서 우리에게 증거를 주시고 우리가 하나님의 자녀임을 확증해 주실 때, 그가 아버지의 마음속에 감춰진 것을 우리에게 계시해 주실 수 있도록 진리가 우리에게 도움을 제공해야 한다. 그가 우리를 부르시고, 신앙을 통해서 은혜로 우리를 의롭다고 칭하실 때, 이는 영생의 영광에 이르게 되는 하나님의 예정의 실행 또는 수단으로 간주될 수 있다.”

클레어보의 베르나르에게 신비주의자의 직접적인 확신은 중요한 역할을 차지한다. 그러나 여기에서 이는 특정한 방식으로 어거스틴에게로 돌아가는데 버나드는 어거스틴에게 다음과 같이 동의한다. “우리는 신앙의 길에 들어섰다. 그러므로 이를 위해서 참고 견디도록 하자. 우리는 한 단계씩 한 단계씩 나아가서 천상의 왕이 머무시는 방에 들어가게 되는데 거기에는 학문과 지혜의 모든 보화가 놓여 있으며 거기에서 우리는 우리의 영원한 선

택이 무엇인가를 배우고 관조하게 될 것이다.”

여기에는 두 가지 사고가 배경에 작용하고 있는 것으로 보인다. 첫째, 인간은 아버지의 마음속에 숨겨져 있는 것을 직접적 확신을 통해서 받을 수 없다. 그리고 둘째가 더욱 중요한데, 인간은 단계적으로 신앙을 통해 확신에 도달할 수 있다. 이는 가장 중요한 의미를 지니게 된다. 우리가 아버지의 마음을 볼 수는 없는 것일까? 그렇다면, “나를 본 자는 아버지를 보았느니라.”라는 그리스도의 말씀은 무엇을 뜻하는가? 베르나르에게 이는 참된 사실일 수 있었지만, 우리가 보기에는 그리스도 안에서 주어진 선택과 그에 대한 믿음을 별개로 생각하는 타팽에게는 아니었다. 신앙은 항상 구주이신 그리스도를 믿는 신앙이다. 그리고 이 신앙은 사죄에 참여하고 그 후로 선택의 위로를 지니게 된다. 이는 선택에서 신앙으로 나아가는 것이 아니라 신앙의 확신이 모든 것에 선행하는 하나님의 선택하시는 은혜에 대한 확신을 제공한다. 선택에 대한 신앙은 그 자체로서 아무런 확신을 불러일으키지 않는다. 사죄에 이르게 하는 그리스도에 대한 신앙이 마음에 평화를 제공하고, 이러한 평화가 있는 곳에 성령의 사역이 발생하는 것으로 보인다. 그러므로 양심의 평정은 양자됨의 결과이자 열매이며, 내적 표지에 해당된다. 표지로 간주될 수 있는 또 다른 열매는 우리가 하나님을 사랑하는 감정에 해당된다. 우리가 하나님께 드리는 사랑은 우리에게 주어지는 하나님의 사랑에 대한 증거이자 증명이다. 신앙의 또 다른 열매는 하나님께 열정적으로 기도드리는 애정에 해당된다. 이 표지는 성령의 임재를 보여준다. 이를 보여주기 위해서 타팽은 다음의 이미지를 사용한다. 달빛의 선명함은 태양빛의 증거에 해당된다. 여름에 돌이 뜨거워지는 것은 태양이 떠올랐다는 증거에 해당된다. “우리는 이 모든 것으로부터 다음과 같이 말할 수 있다. 석탄의 열과 빛이 거기에 불이 있음을 증명하듯이, 몸의 움직임과 행위는 몸이 살아있고 거기에 영혼이 있음에 대한 확실한 증명에 해당되듯이, 성령에서 비롯되고 우리가 이를 느끼게 되는 신앙과 증생은 우

리 안에 계신 성령의 증명이요 열매요 사역에 해당된다. 이에 대한 증거로는 평화와 하나님 앞에서의 양심의 안식(신앙에 의한 칭의를 통해서 체험되는), 그리고 하나님과 우리 이웃을 향한 사랑, 우리 애정의 변화를 들 수 있는데 이는 우리가 우리 삶을 개선하고 하나님에 대한 두려움에서 살아가고, 하나님께 기도드리는 열정을 지니기를 원하는 결과를 제공한다. 또한 나는 우리가 느끼는 이러한 성령의 열매들은 우리가 하나님의 자녀라는 사실에 대한 양심적인 증거이며 내적 표지라고 주장한다.”

그러나 이 모든 것을 통해서 신앙의 삶에 있어서 이러한 표지들이 어떻게 그 역할을 수행하는가라는 질문에 모두 답변한 것은 아니다. 우리가 이것이 타팽에게 논리적 결론의 문제이었다고 말한다면 이는 실수하는 것과 다를 바 없다. 태양이 비취는 거기에 따스함이 있다.

내 마음 속에서 나는 평화와 양심의 평정을 느낀다. 게다가 은혜의 태양이 내 마음 속에 비취고 나는 하나님의 자녀이다. 그러나 타팽은 결코 이런 방식으로 사고하지 않는다. 그가 신앙과 그 열매를 성령의 사역으로 논의할 때, 그 신앙이 곧 칭의를 제공하며 자녀됨에 참여하도록 만든다. 신앙 논리의 결론이 확실성을 제공하는 것이 아니라 신앙은 그 자체로서 고유한 확실성을 지니고 있다. 신앙의 표식 또는 표지는 ‘뒤로부터’(achteraf = afterwards) 주어지는 표지이며 ‘뒤로부터’ 주어지는 표지에 해당된다. 이는 신앙 이전에 주어지는 것이 아니라 오히려 신앙을 따라 주어진다. 다른 신앙이 아닌 바로 이 신앙만이 영적 기쁨과 더불어 표지를 참된 것으로 받아들여도록 만든다. 타팽은 결코 신앙과 별개이거나 신앙의 확실성을 유도해내는 논리적 방법론을 논의하지 않는다. 무엇보다도 기독교인의 이런 표식이 나중에 해체될 수 있는 관계 속에서 존재함을 발견하게 된다. 중요한 것은 타팽이 기독교인의 표지(그는 이런 내적 표지라고 부른다)와 교회의 표지(외적 표지라고 불리워지는)를 동일한 것으로 간주한다는 사실이다. 그는 외적 표식을 우리가 교회나 주 예수 그리스도의 공동체의 구성원

이라는 사실에서 찾는다. 우리는 그리스도의 교회의 구성원이며 또한 우리는 그렇게 행동한다. “여기에서 우리는 그리스도의 교회를 진리에 따라 하나님의 말씀이 선포되고, 성례가 순수하게 집행되며, 유일하고 참되신 하나님이 그의 아들 예수 그리스도의 이름으로 불리워지는 모임이라고 부른다.” 신자는 산 돌로 불리워지며 하나님의 집을 형성하기 위해 함께 만들어져 간다. 깊은 본질적 차원에 있어서 교회는 택자들의 모임에 해당된다. 여기에서 택자들은 “지상에 살았거나 또는 지금 살고 있거나 세상의 종말까지 살게 될 자들이다. 그리고 우리가 지금까지 견지해왔던, 택자들로 인해 교회로 불리워졌던 모임의 관점에서 살펴본다면, 택자들은 교회 내에, 그리고 참된 교회의 표지로 인해 존재해왔다. 그렇다면 우리는 이 모임 또는 교회의 구성원들이 일반적인 의미에서 교회의 보화와 기업된 자들과 교제를 가지며 또한 그들이 하나님의 자녀들이며 영생의 유업을 지닌 자들로 믿어야 할 것이다.”

타팽은 이런 관점에서 교회의 표지에 관해서 논의한다. 그에게 이 표지는 셋으로 구분된다. 첫째는 말씀의 순수한 선포이며, 둘째는 성례의 집행이며, 셋째는 하나님의 이름을 부르는 것이다. 이 세 번째 표지와 관련하여 타팽이 신앙고백서가 교회의 표지로서 교회의 치리를 언급한 것과는 다른 견해를 취한 것으로 간주된다. 그러나 다른 관점에서 살펴보면, 그의 사고는 신앙고백서와 일치한다. 이는 그가 이 신앙고백서가 작성된 시점에 살았으며 또한 이에 관심을 기울였다는 관점에서 살펴본다면 우리를 놀라게 할 만한 일은 아니다.

우리는 어떤 사람이 기독교인의 표지에 관해서 언급하면서 교회의 표지를 함께 언급한다면, 이것이 오늘날 우리에게 아주 이상하게 보인다는 사실을 인정해야 한다. 우리가 내적 표지는 쉽게 수용할 수 있지만, 교회의 표지와 이에 속한 것들이 교회 구성원의 자격을 주 예수 그리스도와 그의

복에 참여하는 것으로 제한하지 않는 위험한 외적인 것들로 보이지 않는가? 우리 견해는 이러한 단계로 나아가는 것은 불가능한 것으로 보인다. 이는 사람을 잘못된 기초위에 세우는 것과 다를 바 없는 행위에 지나지 않는다!

이 문제와 관련해서 타팽 또한 이 사실에 대해서 염려한다. 그러나 그는 자신이 생각하는 바를 말하고 있으며 그가 어떻게 이 두 가지, 즉 내적 및 외적 표지를 상호 연관시키는가에 관해서 질문하는 것은 추천할 만한 것이다. 게다가 그는 이를 다음과 같이 간단히 설명한다. 교회의 첫 번째 표지는 순수한 설교이다. 설교를 통해서 그리스도는 그의 음성이 들리도록 하신다. 그는 선한 목자이므로 그의 양들은 그의 음성을 듣는다. 따라서 타팽은 “사람이 그리스도의 음성을 듣고 그를 따르는 것이 하나님의 자녀됨의 표지이다.” 라고 주장한다. 하나님은 설교를 통해 그의 평화와 화해를 제공하시며 “교회의 구성원으로서 말씀을 듣고 이를 받는 자들에게 그들이 이미 이런 기업에 참여하고 하나님의 자녀인 것을 보여주신다.” 타팽은 세례와 성찬과 관련해서도 동일한 논리 전개 방식을 사용한다.

타팽에게 또한 주님의 이름을 부르는 세 번째 표지도 동일한 중요성을 지닌다. 사람은 하나님의 자녀일 때, 비로소 주님의 이름을 진리 안에서 부를 수 있다. 교회에서 주님의 이름을 부르고 주기도문으로 기도하는 자는 하나님의 자녀이다. 그렇지만 타팽은 이에 대해서 조심하는 태도를 지니고 있다. “이 모든 것으로부터 교회의 개별 구성원은 하나님의 자녀가 될 수 있고 이를 확신할 수 있다. 또한 교회의 다른 구성원도 그의 하나님의 자녀로 간주할 수 있어야 한다.”

그렇다면 타팽이 교회 안에 거짓으로 가장한 자들, 즉 진정한 마음으로 하나님께 회심한 적이 없는 위선자들도 존재할 수 있다는 사실을 잊어버린 것인가? 모든 교회 출석자들을 아무런 이유 없이 참된 하나님의 자녀들로 간주해야 하는가? 이는 우리가 타팽에게 던지는 질문이다. 그의 대답은 다

음과 같다. “만약 어떤 사람이 우리가 혹시 위선자인 사람을 하나님의 자녀로 간주했다가 나중에 이런 징후를 나타내고 버림받은 자로 나타나게 된다고 주장한다면, 우리는 거기에 대해서 이런 추측이 사도 바울이 우리에게 그렇게 강조했던 사랑과 모순된다고 대답할 것이다. 이런 사랑의 본질에는 다른 것과 더불어 타인을 향해서 악을 생각하지 않는 것이 속한다.”

따라서 교회를 버리지 않거나 공개적으로 자신의 가장을 드러내지 않는 교회의 구성원은 하나님의 자녀로 간주되어야 한다. 교회를 어머니로 모시고 그에 의해 양육되는 우리는 하나님을 아버지로 모신다. 우리는 하나님의 자녀들이다. “교회에 의해서 양육 받고, 설교를 열심히 듣고, 성례에 참여하고, 공적 기도에 참여하여 하나님의 집과 예수 그리스도의 나라의 영적 양식으로 양육 받은 자들은, 이런 외적 표지에 의해서 스스로를 하나님의 자녀로, 그리고 영생의 유업을 상속받을 자로 간주하고 또 그렇게 간주되어야 한다.”

타팽의 저서들을 새롭게 편집해서 출판하여 우리가 이를 고마운 마음으로 활용할 수 있도록 한 엑살토(K. Exalto)는 이 주제가 오용될 위험성이 배제되지 않는다고 언급한다. 타팽의 다음과 같은 주장은 더욱 위험한 것으로 보인다. “가난하고 박해받는 기독교인들을 위해서 그가 이 책들을 집필했음을 기억해야 한다. 교회는 아직 회중들의 교회가 아니었으며 이는 후대에 가서야 이루어지게 되었다.”

타팽은 실제로 하나님의 말씀이 위험 없이 경청될 수 없는 교회를 발견했고 바로 이 교회를 위해 글을 남겼다. 박해는 더욱 격렬해졌다. 이런 상황 아래 교회는 거의 모든 교양 있는 시민들이 참여하는 체계화된 교회와는 사정이 달랐다.

무엇보다도 생명의 말씀을 실제적으로 양식으로 받는 자가 곧 하나님의 자녀로 불리워야 올바른 것이 아닌가? 성례의 진리를 즐기는 자가 하나님의 자녀로 간주되는 것이 올바른 것이 아닌가? 로마서 10장이 주님의 이름

을 부르는 모든 자가 구원을 받을 것이라고 성경이 증거하지 않는가? 교회의 표지는 직접적으로 신자의 영적 생활과 관계된다.

타팽이 행하는 것은 우리의 신앙고백에서 무엇인가를 찾으려는 시도와 동일한 것이다. 그는 참된 교회의 표지에 대해서 언급한다. 이는 널리 알려지게 되었는데 즉 복음의 순수한 선포, 성례의 순수한 집행, 그리고 교회 치리의 시행이 여기에 해당된다. 만약 이 표지가 전적으로 결여되었다면, 그 교회는 참된 교회일 수 없다. 이 세 가지 표지는 원래 말씀의 분명한 선포라는 하나의 표지로 집약될 수 있다. 이것이 시행되는 곳에 교회가 존재한다. 거기에 교회에 생성되고 성장하며, 거기에 하나님의 뜻이 그의 백성들 가운데 이루어진다. 이것이 신앙고백서가 교회의 표지에 관해서 말하는 바이다.

그러나 같은 맥락에서 신앙고백서는 여기에 기독교인의 표지를 하나 더 추가한다. “그리고 교회에 속한 자들, 즉 사람들이 기독교인의 표지를 통해서 파악할 수 있는 자들과 관련해서, 그들이 유일한 구세주 예수 그리스도를 받아들이며 죄를 버리고, 의를 좇으며 하나님과 이웃을 사랑하고, 좌로나 우로나 치우치지 않고, 자신의 육체를 그 정욕과 더불어 십자가에 못 박을 때, 세상은 믿음에서부터 그들을 깨닫게 된다.” 사람들은 기독교인을 이런 표지들을 통해서 알게 된다. 이것이 완전히 존재하기 때문이 아니다. 사실상 완전은 이 세상에서 발견될 수 있는 것은 아니다. 그러나 그들은 죄가 발견되면 그리스도에게로 피하는데 그 분 안에 그 분에 대한 신뢰를 통해서 죄용서가 주어진다.

같은 맥락에서 신앙고백서는 교회의 표지와 기독교인의 표지에 대해서 언급한다. 이를 고찰하는 것은 여러 가지 이유 때문에 적합하다. 사람이 소수의 구원을 완전히 망각할 수 있기 때문에 참된 교회의 표지가 아주 강하게 강조될 수 있다. 그리스도에 관한 인격적 신앙관계가 상실될 수 있다. 이를 굉장한 위험이라고 간주할 수 있을까?

그러나 여기에는 또 다른 위험도 존재한다. 사람은 그렇게 그리스도 안에서 주어진 구원과 신앙의 확신에 관한 개인적 차원의 문제에 열중하다가 이것이 설교와 은혜의 방편의 사용에 의해서 이루어진다는 사실을 깨달을 수 있는 안목을 상실해 버리고 만다. 이 사실과 관련해서 우리는 신앙고백서가 참된 교회의 표지와 참된 신자의 표지를 하나로 간주한 사실에 충분히 주목하지 못했다. 우리가 만약 이 두 주제 중 하나를 망각해 버린다면, 그 가운데 어떤 하나에 대해서도 올바르게 말할 수 없을 것이다. 복음의 진리가 마음속에서 그 능력이 느껴질 수 있도록 순수한 설교에 의해서 사람들의 마음속에 역사하는 것이 하나님을 기쁘시게 한다.

그러나 우리도 타팽처럼 교회에 대한 박해가 아주 강렬해져서 격분에 도달할 때, 그 때 이런 것들에 참여할 수 있다. “내가 너희를 이리 떼 속에 양과 같이 보내노라.” 이는 신자들, 즉 하나님의 자녀들이 남아 있으며 함께 행하는 자들이 낙오하는 교회를 가리킨다. 이제 하나님의 손아래 놓인 은혜의 방편으로서 교회가 무엇을 의미하는지 드러난다. 아마도 우리는 여기에서 개인적 확신을 추구하는 자는 교회에서 제공되는 이 방편들을 잊어버려서는 아니 된다는 교훈을 배우게 된다.

타팽은 신앙의 표지를 언급하면서 교회의 표지가 신앙의 확신에 도달함에 있어서 핵심적인 기능을 수행하는 방식을 제시한다. 우리가 이러한 사고와 행동 방식을 다시 이해하고 실천에 옮길 수 있다면 이는 우리에게 유익할 것이다.

타팽이 이런 주제를 논의하는 장은 다음의 제목을 지니고 있다: “교회의 개별 구성원이 어떻게 교회의 표지를 자신의 것으로 삼아서 자신의 양자됨과 구원을 확신할 수 있는가?” 사람은 실제로 자신이 하나님의 자녀됨과 구원을 확신해야 한다. 교회의 표지는 여기에 역할을 담당한다. 사람은 이를 스스로에게 ‘적용해야 한다’. 여기에서 대부분의 경우에 구원의 적용으로

한정하여 사용하는 '적용'이라는 표현은 이 경우에 개인적 참여를 카리킨다는 사실이 주목할 필요가 있다. 타팽은 이런 방식으로 확신을 교회의 표지로 돌려놓았다. "여기에서 목표는 우리가 위로를 위한 견고한 기초를 갖는 것이다."

신앙생활에 있어서 확실성과 복음의 설교 사이에 밀접한 관련성이 있다는 사실에 관해서는 논쟁이 필요하지 않다. 만약 이 문제가 오늘날 개혁교회들을 분리시킨다는 질문은 타팽에 의해서 전혀 편파적이지 않은 방식으로 대답된다. 우리는 그의 견해가 일반적으로 수용되는 견해들 가운데 하나라는 사실에 대해서 논쟁하려는 의도는 결코 아니다. 우리는 타팽이 어떻게 묵묵적으로 확신을 추구하는 사람들과 함께 사역했는가를 타팽 자신의 글을 통해서 살펴보고자 한다.

그가 인정하는 첫 번째 항의는 가치의 영역에 속한 것이다. 내가 신앙의 확신에 도달하게 될 때 이런 질문에 부딪히게 된다: 내가 하나님의 자녀로 간주되기에 합당한 가치를 지닌 사람인가? 타팽은 이 질문이 어떤 사람을 의심에서 절망으로 끌고 가기에 충분한 질문으로 받아들인다. 또 다른 사람은 자신이 택자의 수에 포함되는가를 질문한다. 내 이름이 생명의 책에 기록되었는가?

타팽은 우리가 전적으로 복음과 관련된다는 사실을 지적한다. "우리는 복음이 우리에게 가르치는 것만을 하나님의 계시로서 추구해야 한다. 단지 복음을 통해서 하나님께서 우리를 사랑하셨고 또한 사랑하실 것을 결정할 수 있다." 하나님이 그의 작정과 의지를 복음의 선포를 통해서 계시하시고 성례를 통해서 자신의 의지를 효력 있게 하신다. 복음은 4가지 사실을 증거 한다. 첫째, 그리스도 안에 완전한 구원이 있다. 둘째, 여기에 참여할 수 있는 방편은 그를 믿는데서 발견된다. 셋째, 하나님은 그리스도 안에서 우리가 구원에 참여하도록 만드신다. 마지막으로, 우리가 하나님의 선하심에 대한 많은 증거를 믿기를 원하신다. 간략하게 표현하자면, 하나님은

우리가 자신을 믿게 되기를 원하신다. 복음을 통해서 이 진리가 계시되었다. 복음을 통해서 우리가 이를 깨닫는 것 외에는 다른 어떤 방편도 존재하지 않는다.

신앙은 들음에서 비롯된다. 그리고 이 들음은 그리스도 안에 있는 자는 하나님의 자녀임을 믿는 것이 하나님의 뜻이라는 복음의 말씀을 취한다. 구원이 단지 그리스도 안에 있다는 것 뿐 아니라 이 구원이 그리스도 안에서 우리를 위한 것임을 믿는 믿음으로 귀결된다. "그러므로 이는 그분을 확실하게 믿는 대담함을 뜻하는 것이 아니라 기뻐하시는 자 안에서 순종함을 가리킨다. 당신이 그에게 영광을 가져다주는데 이는 그가 당신에게서 바라는 것이다. 당신이 그의 거룩한 말씀을 믿는 것과 같이 이를 믿음으로서 하나님이 참되시다는 것을 당신이 인친다."

우리는 루터를 연상하게 되며 타팽의 주장에서 순수한 종교개혁적 요소를 인식하게 된다. 하나님을 믿는 자는 율법의 제 1 계명을 완전히 지키는 자이다. 이는 사실상 우리가 하나님을 하나님 되게 할 것인가를 묻는 질문이다. 그는 거짓말할 수 없다. 그의 말씀은 신실하다. 그의 말씀을 통해서 하나님께서 말씀하신 것이 정말 그가 의도하신 것이었는가를 질문하기를 우리가 말할 수도, 원할 수도, 바랄 수도 없는 것이다. 이렇게 하는 것은 하나님의 신성을 의심하는 것과 전혀 다를 바 없는 것이다. 믿는 자는 하나님의 그의 모든 말씀에 있어서 참되심을 인친다. 종교개혁적 '오직 믿음으로(sola fide)'는 '오직 성경(sola scriptura)'에 기초해 있다. 오직 성경에서부터 말씀하시는 하나님을 안다.

우리가 타팽이 이는 개인적 신앙에 관한 것이라고 계속 확신시키는 것을 들을 때 우리가 여전히 종교개혁의 영역에 머물러 있음을 발견하게 된다. 루터는 이는 복음을 통해서 다음의 작은 단어로 귀결된다고 말했다: **나의(mijn) 구세주, 나의 주님, 나의 하나님.** 제 2 종교개혁이 주장하는 신앙에 있어서 '**나의**'라는 점점 더 의미있는 역할을 담당하게 된다. 그리고 우리

가 오늘날 구원의 적용을 다시 강조하고자 할 때 이것이 중요한 것이 아닌가? 따라서 이에 관한 질문은 “약속의 적용을 위한 토대가 무엇인가?” 로 정의된다.

타팽은 복음에서 우리의 이름이 단지 일반적으로 언급되었다고 확실하게 밝힌다. 그러나 거기에 내 이름은 기록되어 있지 않다. 그리스도는 베드로, 고넬료, 막달라 마리아를 구원하기 위해서 오셨다. 그러나 이는 오히려 잘된 것이다. 왜냐하면 우리 이름이 전혀 없을 수도 있기 때문이다. 그러나 그리스도께서 죄인들을 구원하시기 위해서 오셨다고 정말로 거기에 기록되어 있다. 이 사실이 소망을 제공한다. 내 이름이 어떻게 불리워 지든 간에, 모든 경우에 있어서 나는 죄인이기 때문이다. 따라서 그는 나를 위해서 오셨다. “수고하고 무거운 짐진 자들아 다 내게로 오라. 내가 너희를 쉬게 하리라.”라는 널리 알려진 마태복음 11:28 말씀에서 타팽은 동일한 지칭을 발견한다. 타팽은 ‘다’ 라는 단어를 강조한다. “그분에 의해서 ‘다’가 사용되었기 때문에, 나에게 그가 말씀하셨고 그가 나에게 안식을 주실 것을 약속하십니다.” 신앙의 토대는 은혜의 일반적 제공에 놓여 있는데 타팽 또한 이를 파악하고 있다.

후대에 이르러 강조점이 옮겨지게 되었다. 이제 더 이상 ‘다’라는 단어를 강조하지 않게 되었고 대신에 ‘수고하고 무거운 짐진 자들’이 강조되었다. 이와 더불어 복음으로부터 복음을 받는 인간에게, 말씀으로부터 말씀을 받는 자에게, 약속에서 그 약속을 믿거나 믿지 않는 자에게 관심이 옮겨졌다. 타팽은 말씀으로부터 신앙으로 그리고 신자에게로, 그리스도로부터 그리스도인에게로의 전이를 아직 알지 못했다. 제 2 종교개혁은 관심을 서서히 이러한 방향으로 전환하기 시작했는데, 이는 후대에 교회가 처한 상황을 고려해 볼 때 이해가 가능하다. 그러나 타팽에게 이 주제는 또 다른 방식으로 이해되었다. 그는 이와 관련하여 설교에서 설교되고 신앙으로 수용되거나 거절되는 ‘일반적 사죄’를 언급했다! 하나님께서 복음이 설교되도록 허

락하시지만, 이를 믿지 않는 자는 구원 바깥으로 쫓겨 난 자이다.

사실상 이는 순수한 설교에 관한 것이다. 설교에 관해서 다음과 같이 말할 수 있을 것이다: 만약 설교자가 전하는 것이 옳다면, 나는 하나님의 자녀이다. 달리 말하자면, 참된 교회 내의 이런 출석자는 교회에서 설교되는 것이 하나님의 말씀이라는 사실에 대해서 절대적으로 확신해야 한다. 설교자가 단상에 올라갈 때, 그는 그의 청중의 피에 대해서 무지해야 한다. 그리고 회중은 교회를 나가서 그들이 어디로 향하고 있는가를 반드시 알아야 한다. 여기에 표지의 역할이 존재한다. 그러나 신앙의 기초는 복음, 즉 개인적으로 믿음을 통해 적용되는 ‘일반적 사죄’에 놓여 있다. 신앙의 표지는 스스로를 복음에 맡기고 다른 것에 맡기지 않는 것이다. 타팽은 개신교가 존재를 둘러싼 심각한 투쟁을 발전시켰을 시기에 기독교인의 표지에 관한 책을 집필했다. 박해의 시기에 많은 사람들이 자신들이 거주하던 도시를 포기하도록 강요받았다. 상황이 호전되었을 때, 그들은 귀환할 수 있었으며 어떤 경우에는 권력기관에 의해서 일반적 사죄가 선포되기도 하였다. 교회적 모임에 대해서 때로는 이런 사죄를 활용했는가 또는 신자로 인식되었는가에 관한 질문이 제기되기도 하였다. 타팽은 그가 살았던 시대에 발생했던 일들을 누구보다도 분명하게 인식하고 있었으며 이제 일반적 사죄의 이미지를 그의 독특한 방식으로 사용했다. “만약 300명 내지 400명의 시민들이 다양한 범죄 행위로 인해 도시로부터 추방당하게 된다면, 그 이후에 일반적 사죄가 선포될 것이다. 이는 도시에서 추방된 모든 자들에게 사면되어 귀환할 수 있는 자유가 주어지게 되는 것을 가리키는데 그들은 그들의 재산을 되찾고 그 영예를 다시 회복하게 될 것이다. 그렇다면 이제 당신이 추방된 자들 중 한 명이며 당신에게 자유를 선포할 사람이 정직하고 신뢰할 만한 군주라고 가정해보자. 비록 당신의 이름이 따로 언급되지 않았다 하더라도 당신이 이 사죄의 대상에 포함되었으며 도시로 귀환하여 당신의 재산을 되찾게 될 것이라고 믿지 않겠는가? 그렇다면 이제 우리 모두

가 아담의 범죄에 의해 천국에서 추방되었지만, 이제 추방된 자들이 죽은 후에, 예수 그리스도께서 복음의 선포를 통해서 일시적 휴가와 더불어 천국으로 다시 돌아가라는 명령과 더불어 일반적 사죄를 요청할 수 있도록 허락하신다.”

복음의 선포는 이런 방식의 일반적 사죄에 해당된다. 추방을 무효화하는 것은 일반적 사죄와 더불어 공포된다. 이는 그리스도에게 많은 희생, 즉 그의 소중한 피를 요구했다. 당신의 죄에 대한 용서와 되돌아가라는 명령과 함께 주어지는 일시적 휴가를 누가 의심할 수 있겠는가? 타팽은 당신의 세례명이 여기에 언급되지 않지만 당신의 이름 또한 ‘추방되었다’고 말한다. 이런 방식으로 주님께서 당신에게 말씀하시며 당신을 향한 그의 뜻이 다른 방법이 아닌 그의 말씀을 통해 계시된다.

성례를 통해서 복음의 약속이 이름 위에 새겨진다. 세례는 은혜의 수여를 알리는 인봉된 편지에 해당된다. 그리고 성찬은 신앙 안에서 당신이 강화되는 것 외에는 아무 것도 아니다. 악마가 우리를 대항하여 싸울 때, 담대하게 다음과 같이 말할 수 있다. “사탄아, 내가 성찬에 참여하였으며 떡과 포도주를 받은 것을 부인할 수 있겠는가? 나는 어떤 것을 보았고 만졌으며 먹었는데 네가 이를 부인하지 못할 것이다.” 표지는 그리스도와의 교제에 대한 분명한 서약이며 인장이다. 그리고 일반적 사죄는 여기에서 이름으로 새겨진다. 타팽에게 신앙의 확신은 이런 방식으로 복음의 약속위에 놓이는데 이는 분명하고 확실한 것이다.

이제 타팽에게 그가 너무 성급하게 행한 것이 아닌가 하는 질문이 제기될 수 있다. 교회 내에 전혀 믿지 않는 자들과 가장해서 믿는 척 하는 자들이 많다는 사실을 그가 잊어버린 것은 아닌가? 이러한 그의 주장이 표면적인 것은 아닌가?

그가 약속과 일반적 사죄의 설교에, 참된 은혜와 거짓된 은혜를 구분할

수 있는 모든 전제조건들과 약속에 대해 아무런 권한이 없는 자들이 아무런 이유 없이 스스로에게 이를 적용하려는 것을 예방하기 위한 전제조건들을 만드시 그가 제공해야 하는가?

실제로 그 이후 사람들은 여러 종류의 확신들을 설정하기 위해 노력했다. 그러나 사람들은 자주 잘못된 사고에서 출발했다. 사람들은 약속이 참된 신자들 또는 에게만 실현되거나 택자들에게만 성취되는 것이라고 생각했다. 이제 약속은 참된 신자들에게만 실현된다고 주장하는 것이 가장 안전한 것으로 생각되었다. 비록 은혜의 일반적 제공이 모든 사람들에게 선포되었지만, 약속은 회심한 자들, 수고한 자들, 무거운 짐 진 자들, 자신의 죄를 알고 이를 느끼는 자들에게만 유효한 것이었다.

이러한 접근방식은 이해될 수 있지만, 이는 달리는 말을 마차 뒤에서 긴장시키는 것이다(사태를 악화시킨다 - 역자). 사람들은 모든 사람들이 약속과 더불어 참된 신앙을 수용하는 것이 아니라고 주장한다. 이는 또한 현실성을 지닌 문제이다. 그러나 우리의 불신앙에 기초를 둔 현실성에 관해서 이를 약속에 의존하는 것으로 만들 수는 없다. 실제로 영원한 신뢰의 대상인 하나님의 약속이 사람의 불신앙의 열매를 감소시키기 위해서 사용된다. 약속을 모든 사람이 참된 신앙과 더불어 받아들이지 않기 때문에 약속이 이제 덜 신뢰할만한 것이 되어 버리고 마는가?

타팽은 이 문제를 알고 있었다. 우리와 마찬가지로 그는 교회에 외적인 구성원들이 존재한다는 사실을 잘 알고 있었다. 이들은 세례를 받았으며 말씀을 듣고 성찬에 참여하기도 하지만, 최후에 위선자로 드러날 수 있다. 이를 통해서 그들은 결코 하나님의 자녀가 아니었음을 증명한다. “그러나 이것이 하나님의 말씀에 포함되고 성례를 통해 인쳐진 하나님의 뜻을 알리는 것은 불확실하고 의심쩍은 것임을 전혀 말하지 않는다.” 하나님은 거짓 말하실 수 없다. 그의 말씀을 저버리는 자들은 불신자들이다. 이는 자신들의 잘못이며 구체적으로 그들의 불신앙의 책임이다. 그들은 자신들에게 제

공된 은혜를 거부한 자들이다. 이로 인해 그들은 그리스도에게 불명예를 입히며 그를 거짓말하는 자로 치부한다. 인간의 불신앙을 전적으로 신뢰받지 못할 하나님의 약속인 것처럼 말할 어떤 이유도 존재하지 않는다.

타팽은 아주 간단한 이미지로 불신앙의 잘못이 전적으로 인간에게 놓여 있다는 것을 분명히 한다. 태양은 빛을 발하기를 멈추지 않는데, 자기 눈을 감아서 이를 보지 못하는 사람이 있다. 태양빛의 능력은 우리의 시력에 의존하지 않는다. 눈을 감은 사람은 빛을 보지 못할 것이다. 그러나 그는 빛이 비치지 않는다고 말할 수는 없다. 타팽은 또 다른 이미지를 사용한다. 음식은 요긴하며 영양을 제공하지만 위장이 좋지 못한 사람은 음식의 혜택을 누리지 못한다.

타팽이 사용하는 이미지는 전혀 깊은 것이 아님이 인정되어야 하지만 분명한 것이 사실이다. 하나님의 진리와 우리를 향한 그의 호의에 관한 복음에 나타난 진리는 전적으로 신뢰할 만한데 하나님께서 그의 말씀을 통해서 계시하시는 것과 마찬가지로 그의 뜻도 그러하다는 것을 믿지 않으려는 자들도 존재한다.

타팽은 일반적 사죄에 관한 이미지들을 다시금 활용한다. 신뢰할만한 군주에 의해 선포된 사죄선언의 서신을 믿지 않는 자들은 자신이 추방된 채로 남아있는 것을 그 군주의 탓으로 돌리기를 원하지 않아야 한다. 그는 자신의 잘못으로 인해 법에 의해 처벌받게 된 것이다. 복음을 믿지 않는 자들은 이런 상태에 놓이게 된다.

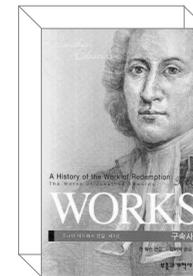
타팽은 별도의 장을 할애해서 어떤 사람이 내세울만한 모든 종류의 불만, 즉 신앙의 투쟁에 관한 곤란함, 의심의 능력과 내적 불안에 대해서 재차 다룬다. 의심하는 자들과 이로 인해 몸부림치는 자들과의 목회적 대화에서 타팽은 확신이 발견될 수 있는 하나님의 약속을 제시한다. 신앙은 하나님의 선물이다. 그 기원을 그 분께 두고 있다. 신앙의 확신에 있어서 그의 호의에 대한 증거를 깨닫는 것이 얼마나 어려운 것인가를 체험하게 될

때, 하나님께서는 우리가 신앙이 하나님의 선물임을 느낄 수 있도록 만드신다. 따라서 하나님께서는 물론 자신의 영을 통해서 우리 마음속에서 신앙을 진작시키고 이를 강화하기 위해서 일하신다. 성령의 놀라운 사역을 위해서 기도하는 것은 죄인으로서 우리의 의무이다. 그러나 복음의 설교에 있어서 말씀과 성령이 함께 일하시는 바로 그 곳에서, 하나님께서 우리가 살아있고 참된 신앙에 그의 말씀의 증거를 소유할 수 있는 은혜로 이끄신다. 우리는 신앙과 회심에 대한 명령과 약속과 더불어 설파되는 복음을 신뢰한다.

타팽은 제 2 종교개혁이라는 운동이 시작하는 시점에 활동하였다. 그는 이 운동이 지녔던 종교개혁적 내용에 대한 순수한 본보기이었다. 제 2 종교개혁의 수많은 지도자들이 말씀을 저버리는 것은 불가능한 것이었다. 그러나 위대하고 강력한 영향력을 행사했던 인물은 아버지로 불리워지는 브라켈(Father Brakel)이었다. 그의 실제적 교의학 저작은 적어도 개혁신앙을 지닌 네 세대 또는 다섯 세대의 사람들로 하여금 성경의 진리에 대한 훌륭한 인식을 지닐 수 있도록 이끌었다. 따라서 신앙의 확신과 성령의 인치심에 관한 그의 견해는 중요한 것이다.

조나단 에드워즈의 『구속사』

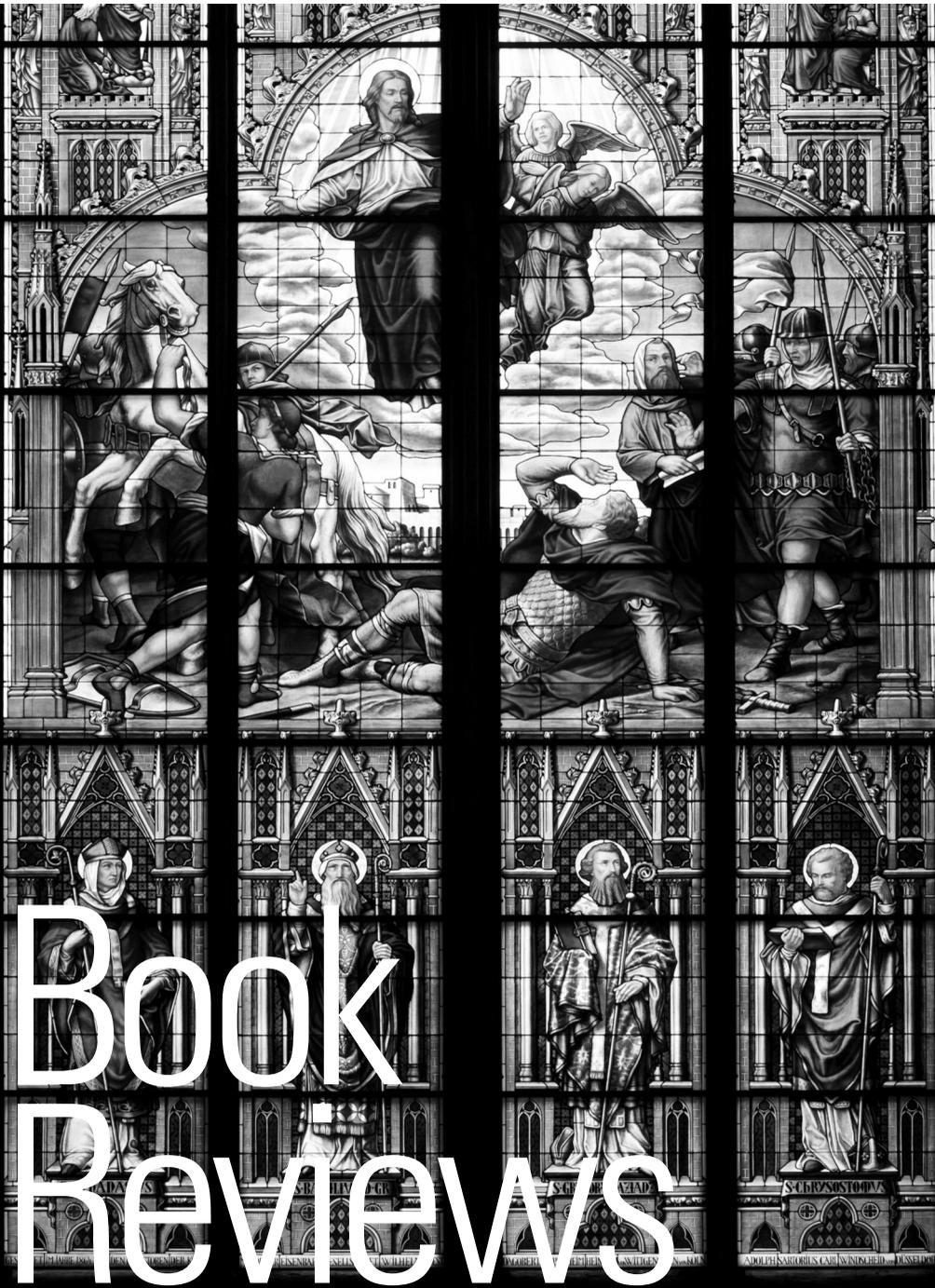
정하태(대구 영남교회 목사)



저 자 : 조나단 에드워즈
(Jonathan Edwards)
역 자 : 김귀탁
출판사 : 부흥과개혁사
출판연도 : 2007. 10. 29

서론

미국교회가 낳은 최고의 부흥사, 신학자, 철학자이며 청교도 신학의 완성자로 현대 미국 복음주의의 아버지로 불리는 조나단 에드워즈(Jonathan Edwards, 1703-1758)의 『구속사』는 전체 4부로 구성되어 있다. 제1부는 “구속 설교 시리즈”로 배경과 출판에 대해서 다루었고, 2부는 “하나님의 가장 중대한 활동인 구속”으로 설교 시리즈의 시대적 배경과 설교 형식과 구조 등을 다루었다. 제3부는 “구속사에 대한 반응, 영향 그리고 해석”으로 『구속사』의 영향과 반응 및 현대 평가에 대해서 다루었고, 제4부는 “구속사 본문”으로 에드워즈가 설교한 구속사 시리즈 설교 30편을 기록하고 있다.



Book Reviews

서평 213 조나단 에드워즈의 『구속사』
정하태(대구 영남교회 목사)

226 조나단 에드워즈의 『부흥론』
조규통(함안 예닮교회 목사)

1. 에드워즈의 『구속사』 출판의 역사적 배경

에드워즈의 생애의 마지막 시기인 1757년에 프린스턴 대학 이사회에 보낸 서신에서 『구속사』를 집필하고자 하는 계획을 가지고 있었음을 알 수 있다.¹⁾ 그의 사후 15년 뒤 그가 노샘프턴(Northampton)교회에서 1739년에 6개월간 설교한 30편의 원고를 대본으로 존 어스킨(John Erskine, 1721-1803)이 1774년 4월 스코틀랜드에서 『구속 사역의 역사』²⁾를 출간했다. 그 후 1989년에 예일대에서 『구속사』로 비평적 판본을 출간하여 초판과 에드워즈의 원고의 상이한 점이 많다는 사실이 알려졌다.³⁾ 1731년 7월 보스톤의 공개강좌 “구속사역을 통해 영광 받으시는 하나님”⁴⁾을 통해 에드워즈가 구속 사역에 대해서 충분히 탐구했음을 알 수 있다. 윌슨은 에드워즈의 『구속사』가 성경의 참고서로 위치를 차지했다고 하며, 『구속사』는 인간의 역사가 아닌 신학적 논문이며, 성도 개개인의 삶속에서 일어나는 구속을 청교도 공동체의 영역 속에서 투사한 작품으로 해석해야 한다고 하였다.

1) 서신내용은 다음과 같다. “나는 (출판을 목적으로 하지는 않았지만 이미 오래 전부터 준비해온) 한편의 대작을 낼 계획을 갖고 있습니다. 이 작품에 나는 ‘구속사’라는 이름을 붙였는데 내용은 기독교 신학의 문제에 대해 역사라는 형식을 완전히 새로운 방식으로 쓴 신학 총론입니다.” 로버트 브라운, “성경,” 『조나단 에드워즈의 신학』 이상현 편저, 이용중 옮김 (서울: 부흥과 개혁사, 2008), 186.

2) 초판의 제목은 다음과 같다. *A History of the Work of Redemption. Containing, the Outline of a Body of Divinity, in a Method entirely new.* By the late Reverend Mr. Jonathan Edwards, President of College of New Jersey (Edinburgh: W. Gray, 1774.) 초판의 출판 경위는 John F. Wilson, “Editor’s Introduction” WY 9:22~28을 보라. 조나단 에드워즈, 『구속사』 김귀탁역 (서울: 부흥과 개혁사, 2011), 13-14.; 이상용, 『조나단 에드워즈의 성령론』, 170.; “어스킨은 에드워즈의 설교 형식의 많은 특징을 탐색시켰다.” 존 윌슨, “역사,” 『조나단 에드워즈의 신학』, 389.

3) Jonathan Edwards, *A History of the Work of Redemption*, WY 9, ed John F. Wilson (New Haven and London: Yale University Press, 1989) 『구속사』 김귀탁역 (서울: 부흥과 개혁사, 2011). 이상용, 『조나단 에드워즈의 성령론』, 170에서 재인용.

4) 에드워즈는 고전1:29-31을 본문으로 “구속받은 자들이 모든 것을 절대적으로 하나님께 의존할 때 하나님은 구속 사역을 통해 영광 받으신다”는 교리아래 설교하고 적용하였다. 조나단 에드워즈, 『구속사역을 통해 영광 받으시는 하나님』 백금산 옮김, (서울: 부흥과 개혁사, 2011) 17-58.

2. 에드워즈의 『구속사』에 나타난 신학과 해석방법

존 윌슨은 뉴잉글랜드 청교도 사상의 근본 주제인 구속은 에드워즈 안에서 강하게 보존되었고, 에드워즈는 구속을 세상과 하나님의 관계를 이해하는 수단으로 보았다고 한다. 윌슨은 에드워즈가 구속사역을 인간이 타락한 후부터 세상 끝 날까지 수행하는 것으로 정의했고, 구속 설교 시리즈를 작성할 때 형식에 있어서 본문, 교리, 적용의 세 가지 기본요소를 사용했으며, 이것은 전통적인 청교도 설교 형식이었다고 한다. 에드워즈가 구속 설교 시리즈에서 역사를 적용시켰으며, 전통적 문학 양식인 모형론을 활용했다고 한다. 이 모형론은 구약 성경의 사건과 인물들을 원형이신 그리스도에게 연결시키는 비유적 해석법이였다.

3. 『구속사』 설교의 구조와 내용

에드워즈의 『구속사』 시리즈 설교 30편의 내용은 크게 『구속사』 서론(설교1), 첫 번째 시기 및 적용(설교2-13), 두 번째 시기 및 적용(설교14-17), 세 번째 시기 및 적용(설교18-29전반), 『구속사』 전체적 요약과 적용(설교29후반-30)으로 나누어서 살펴볼 수 있다.

(1) 『구속사』 서론(설교1)

에드워즈는 『구속사』를 이사야 51장 8절 “옷같이 그들을 먹을 것이며 양털같이 좀 벌레가 그들을 먹을 것이나 나의 공의는 영원히 있겠고 나의 구원은 세세에 미치리라”는 말씀을 근거로 하여 고난과 박해 가운데 있는 교회를 위로하기 위해 기록하였음을 밝히고 있다. 또 구속사의 교리를 “구속사역은 하나님께서 인간이 타락한 후부터 세상 끝 날까지 수행하시는 활동이다”⁵⁾고 그의 구속시리즈 설교 30편에서 밝히고, 이 교리에 근거하여 설

교하며 구속사를 전개하였다. 구속 사역의 목적은 선하신 하나님이 모든 원수와 악을 제압하고 승리하였음을 보여주고, 타락의 모든 파괴를 회복시키시고 택하신 모든 피조물이 하나로 모이도록하고 택함 받은 자들의 영광을 완전케 하며, 삼위일체 하나님의 영광을 이루기로 계획하셨다고 하였다.

(2) 첫 번째 시기 및 적용(설교2-13)

구속 사역이 세 시기를 통하여 성취되었다고 하며, 그 첫 번째 시기는 인간 타락으로부터 그리스도의 성육신까지의 기간, 두 번째 시기는 그리스도의 성육신으로부터 그의 부활까지의 기간, 세 번째 시기는 그리스도의 부활부터 세상 끝 날까지의 기간으로 나누었다. 그리고 첫 번째 시기를 여섯 기간으로 나누어 “첫 번째 기간은 타락 이후부터 홍수까지, 두 번째 기간은 홍수부터 아브라함을 부르실 때까지, 세 번째 기간은 아브라함부터 모세 시대까지, 네 번째 기간은 모세부터 다윗 시대까지, 다섯 번째 기간은 다윗부터 바벨론 포로까지, 여섯 번째 기간은 바벨론 포로부터 그리스도가 성육신 하실 때까지”⁵⁾로 하였다.

첫 번째 기간인 타락이후부터 홍수까지의 기간에서 그리스도의 중보사역은 인간이 타락하자마자 시작되었고, 창세기3장 15절 “내가 너로 여자와 원수가 되게 하고 네 후손도 여자의 후손과 원수가 되게 하리니, 여자의 후손은 네 머리를 상하게 할 것이요”라는 말씀에 복음이 계시되었으며, 인간을 구속하려는 하나님의 계획은 땅에 계시되기 전에 천국에서 먼저 계시되었다. 아담과 하와에게 가죽옷을 지어 입힌 것은 그리스도의 희생 제사에 대한 모형이다.

두 번째 기간인 홍수부터 아브라함을 부르실 때까지의 기간에 일어난 홍수는 구속사역의 일환으로 하나님은 홍수를 통해 원수들과 장애물들을 제

5) 조나단 에드워즈, 『구속사』, 156.

6) 조나단 에드워즈, 『구속사』, 173.

거하셨으며, 교회의 원수들을 멸망시켰다. 멸망 중에도 구속주를 배출할 가문을 보존하시는 방법으로 그리스도의 모형인 노아 방주 교회를 통해서 보존하셨다.

세 번째 기간인 아브라함부터 모세시대까지의 기간에 하나님은 그리스도를 배출할 가문을 위해 한 사람 아브라함을 우상숭배의 중심도시 갈대아 우르에서 분리하여 우상숭배의 흔적이 없는 땅에서 살게 하셨고, 그리스도의 교회를 보존하기 위해 기초를 놓으셨다. 그리고 그리스도를 오게 할 자녀로 이삭을 주셨다. 출애굽 사건은 하나님이 우상숭배의 위협으로부터 하나님의 교회를 지키시고 보존하신 것이다.

네 번째 기간인 모세부터 다윗시대까지의 기간은 출애굽 후 광야를 지나 가나안까지의 여정에서 구속받은 교회가 세상에서 영원한 유업에 도달하는 전체 과정을 보여준다. 바락, 입다, 기드온, 삼손 같은 사사들은 구원자의 모형이다.

다섯 번째 기간인 다윗부터 바벨론 포로까지의 기간은 다윗을 왕으로 삼고 다윗의 집에서 교회를 시작하여 교회의 영원한 왕이 다윗의 뿌리에서 나오실 것을 보여주고 있다. 예루살렘을 택하셔서 “거룩한 성”이라 부르시고 성경 전체에서 그리스도의 교회에 대한 가장 대표적인 모형으로 택하셨다. 또 그리스도는 혈통적으로 어머니 마리아가 속한 다윗의 아들 나단의 후손이며, 법적으로는 아버지 요셉의 후손으로 오실 것을 정하셨다.

여섯 번째 기간인 바벨론 포로로부터 그리스도가 성육신 하실 때까지의 기간에는 세 가지 특징을 주목하여 볼 수 있다. 첫 번째 특징은 이 기간에 대한 사건들이 성경의 예언에 대한 주제에 적합한 것이고, 두 번째 특징은 땅의 민족들 사이에 엄청난 격돌이 있어서 그리스도의 나라를 준비하고 있다는 것이며, 세 번째 특징은 구속사역 사건이 바벨론 포로를 통해서 이스라엘 민족은 우상숭배에 대해서 고침을 받았고, 그리스도께서 오심으로 그 자취를 감추게 된 것이다. 이 시기에 알렉산더가 헬라 제국을 건국하여 헬

라어가 세계 공용어가 되어, 신약 성경의 원본이 헬라어로 기록된 것은 헬라 제국의 건국이 그리스도의 오심과 그의 나라가 세워지는 것을 크게 준비시키는 역할을 하였다. 로마제국이 건국되고 교통로가 열려 더 신속하게 온 세상에 복음이 전파되어 그리스도의 나라가 세상 속에 세워지도록 하였다.

에드워즈는 첫 번째 시기에서 인간이 타락한 후부터 섭리의 역사와 무수한 사례들의 예언과 다양한 모형과 상징들이 나타낸 예수는 진실로 하나님의 아들이고 세상의 구주임을 주장하고 있다.

(3) 두 번째 시기 및 적용(설교14-17)

그리스도의 성육신에서부터 그의 부활까지의 시기는 구속의 취득이 이루어진 시기였다. 하나님이 사람이 되신 사건은 모든 것 가운데 가장 큰 사건이며, 회복된 성령의 역사로 천사들과 엘리사벳과 동정녀 마리아와 동방에서 온 박사들에게 충분히 지시된 일이다.

구속의 취득(the purchase of redemption)은 배상(satisfaction)과 공로(merit)를 의미한다. 구속 취득은 그리스도가 자신의 공의로 값을 지불하고 천국을 취득한 것이었으므로 배상과 공의의 중심부분이다. 그리스도가 구속의 취득을 이루신 것은 그리스도는 인간이기에 지켜야 했던 계명들 즉 십계명에 순종하셨고, 하나님을 무한히 공경하고 하나님의 법을 영화롭게 하는 마음으로 순종하셨다. 그리스도의 희생 제사와 제물로 자신을 드린 것은 태초부터 그려진 모든 희생제사와 제물들의 원형으로 드리신 것이다. 그리스도께서 죄를 제거하기 위해 치르신 배상으로 마구간에서 나신 것과 헤롯의 핍박과 목수와 공생애시기에 가난하셨고 죽으신 후에도 장사지낼 무덤이 없어 아리마대 요셉의 무덤에 장사되었다.

에드워즈는 주 예수 그리스도를 믿지 않고 거부하는 자들과 자신이 하나님의 위대한 사역들을 달성할 수 있는 것처럼 생각하는 교만한 자들과 그

리스도의 구원을 무심하게 방치하는 사람들을 책망하는 것으로 적용하고 있다.

(4) 세 번째 시기 및 적용(설교18-29전반)

에드워즈는 그리스도의 비하가 끝날 때부터 세상이 끝날 때까지의 기간인 이 시기는 그리스도가 취득한 구원의 놀라운 효력 또는 성공이 일어나도록 되어 있는 시기라고 한다. 이 시기를 성경에서는 끝날, 말세라고 하고, 이 시기에 천국은 그리스도의 구속의 효력을 담지하고 있는 그의 교회와 세계에 복음이 충만한 상태를 의미한다.

이 시기는 그리스도의 부활 후 예루살렘 멸망, 이교 제국인 로마제국의 멸망, 적그리스도의 몰락, 그리스도의 재림과 심판의 네 사건으로 진행된다고 보고, 그리스도께서 왕권을 가지고 오심으로 그리스도의 나라를 세우게 된다고 한다. 앞의 세 사건은 마지막 네 번째 사건의 예표가 된다.

그리스도의 구속의 효력은 그리스도가 구속을 취득하고 승천하셔서 자신의 피를 가지고 지성소 안으로 들어가신 직후부터 나타나기 시작했으며, 복음의 효력은 세상 모든 교회의 모교회(母教會)인 예루살렘 교회에 성령의 부어지심으로 대규모의 회심의 역사가 일어나게 되었다. 또한 사마리아인들과 이방인의 부르심 속에서 나타난 후, 사도 바울의 사역을 통해서 세계 각처 이방인의 무리에게 나타났다.

로마 제국은 콘스탄틴 이전에 교회를 뿌리 채 뽑기 위해 열 번에 걸쳐 박해하였으나, 이런 박해에도 불구하고 복음의 효력은 종려나무와 같이 더 번성하여서 로마제국에서 가장 넓게 확장되었다. 콘스탄틴의 등극은 그리스도가 그의 백성을 구원하고 세상을 심판하기 위해 하늘 구름을 타고 오시는 것과 비견되었다. 콘스탄틴이 보좌에 오른 후 기독교 교회는 박해로부터 완전히 구원을 받았고, 원수들에게는 두려운 심판이 임했으며, 우상 숭배는 로마 제국에서 거의 사라졌고, 교회는 평화와 번영의 시대에 돌입

하게 되었다. 이러한 변화는 홍수 이래 세계에서 일어난 사건 가운데 가장 큰 변혁과 변화를 가져온 사건이었다.

사탄은 삼위일체 교리와 그리스도의 신성과 성령과 원죄를 부인하고 자유의지의 능력을 주장하고, 성령의 역사를 부정하는 이단들로 교회를 오염시키고, 이방 민족들의 침략으로 우상숭배를 회복시키는 방법으로 교회를 반대하였다. 이런 반대는 교황을 중심한 적그리스도의 출현과 사탄이 세운 최고의 걸작인 이슬람 제국과 콘스탄틴 시대 이후 교회 안에서 미신과 의식들의 증가와 성인과 성상 숭배와 성직자의 부패 등을 통해 점진적으로 이루어졌다.

마르틴 루터로부터 시작하여 유럽으로 퍼져나간 종교개혁은 계시록 16장의 다섯째 천사가 대접을 쏟아 일어난 일을 상징한다. 당시 교회의 상황이 고난과 박해, 이단과 이신론 사상 등의 부패한 사상을 통해서 종교개혁을 반대하였지만, 하나님은 이런 반대 중에도 개신교회를 보호하고 계시며 자신의 약속을 성취하고 계셨다.

참된 그리스도인의 정신은 고난 받는 정신이다. 박해와 고난 속에서 승리하는 교회의 모습을 통해 참된 그리스도인의 정신은 고난 받는 정신이며, 참된 그리스도인은 순교자의 정신을 갖고 있다. 앞으로 될 일들에 대한 근거도 성경의 예언에 따라서 추측하고 가정하고 주장한다. 이 시기에 신앙부흥과 확장을 위해서 하나님의 영이 획기적으로 부어질 것이며, 사탄의 왕국을 방어하기 위해서 교황주의의 영과 이슬람교의 영과 이교사상의 영이 하나로 연합하여 온갖 반대의 방법이 총동원 될 것이다. 하지만 세계 인구의 1/4을 차지하고 있는 이교도 왕국도 전복될 것이고, 당시까지 발전되지 않은 많은 지역에도 그리스도의 나라가 세워질 것이다.

천국은 그리스도가 부활하신 직후 세상에 세워지고, 콘스탄틴 시대에는 좀 더 발전된 모습으로 세워지며, 모든 시대에 걸쳐 기독교 교회는 천국으로 불리게 되었으나, 이 시기에 유대인들이 지상의 천국시대가 구약의 모

든 예언이 성취됨으로 이루어지게 된다.

그리스도가 재림하기 전에 대배교가 있어서 잠시 동안 교회를 위협할 것이다. 창세전에 생명책에 그 이름이 기록된 자들은 다 불리함을 받게 되고, 아담이후 계속 성장해 온 그리스도의 몸은 온전한 몸을 갖추게 되어 구속 사역은 끝나게 될 것이다.

고린도전서 15장 24절 “그 후에는 그가 모든 통치와 모든 권세와 능력을 멸하시고 나라를 아버지께 바칠 때라”는 말씀에 따라 구속사역의 모든 활동이 끝나게 되면 그 나라가 아버지께로 돌려드리게 될 것이라고 하며 그의 구속사 설교 시리즈의 본론을 끝맺는다.

(5) 『구속사』 전체적 요약과 적용(설교29후반-30)

결론에서 전체 강론을 통하여 구속사역의 중대성, 만물의 알파와 오메가 되는 하나님, 만물의 으뜸이 되시는 그리스도, 일관적인 하나님의 섭리, 성경이 하나님의 말씀인 것, 권능으로 영화롭게 되신 하나님의 영광스러운 업위와 권능, 하나님의 영광스러운 지혜, 하나님의 백성에 대한 하나님의 자비와 신실하심, 행복한 사회인 그리스도의 교회, 그리스도가 없는 상태의 모든 악인들의 참혹한 상태 등 10가지의 사실을 배우고 확인하게 된다. 에드워즈는 우리가 하나님의 구속 사역에서 조금이라도 쓰임 받는다면, 그것은 오직 하나님의 영광을 위해서라며 요한계시록 22장 6-20의 말씀을 끝으로 구속사 설교 시리즈의 대장정을 매듭짓는다.

4. 평가/『구속사』에 나타난 기독교론 중심의 종말론

에드워즈는 ‘종말론’(Eschatology)이라는 용어를 한 번도 사용한 적이 없다. 1850년대 이전에는 존재하는 않았던 용어이다.⁷⁾ 그의 종말론에 대한 생각의 범주는 “18세기 전반의 종교적, 신학적 문화”⁸⁾의 산물이었으며,

그의 사상에만 특이하게 나타나는 개념은 거의 없다. 그러나 그의 『구속사』를 살펴보면 그의 종말에 대한 사상이 ‘기독교 중심’으로 흐르고 있음을 알 수 있다.

(1) 제1기에 나타난 기독교 중심의 종말론

에드워즈는 아담이 타락하여 하나님과의 관계가 끊어지고 타락이전의 대낮같은 빛이 힘을 잃고 완전한 흑암으로 돌아가게 된 것을 인류에게 임한 첫 번째 종말로 보고, 이 종말에서 그리스도의 구원사역이 있을 것을 창세기3장 15절⁹⁾에 계시되었음을 밝히고 있다. 유다서14-15절¹⁰⁾을 근거로 에녹이 죽음을 보지 않고 하늘로 옮겨진 것은 하나님의 구속 활동에 의해서 육체와 관련한 타락의 파멸에서 구원받은 첫 번째 실례라고 하였다. 노아 홍수 사건은 하나님께서 방주를 교회의 피난처이자 은신처로 그리스도의 모형으로 삼으셨다고 하였다. 출애굽사건은 그리스도의 구속을 통해 애굽인들로부터 그의 백성을 구원하셨을 뿐만 아니라, 애굽의 모든 마귀들을 심판하고 그들을 구원하셨다고 출애굽기 12장 12절¹¹⁾을 근거로 해석하였다. 출애굽 때의 홍해는 그리스도의 피의 상징으로 보고 고린도전서 10장 1-2절¹²⁾의 말씀에 비추어 사도 바울이 홍해 통과를 세례로 본 것에 따라서 해석하였다. 이 시기에 에드워즈는 그리스도의 강림과 재림으로 완성될 하나님의 나라를 바라보고 있는 것이다.

7) 스티븐 스탠인, “종말론,” 『조나단 에드워즈의 신학』, 412.

8) 스티븐 스탠인, “종말론,” 『조나단 에드워즈의 신학』, 413.

9) “내가 너희 여자와 원수가 되게 하고 네 후손도 여자의 후손과 원수가 되게 하리니 여자의 후손은 네 머리를 상하게 할 것이요” 창3:15.

10) “아담의 칠대 손 에녹이 이 사람들에게 대하여도 예언하여 이르되 보라 주께서 그 수만의 거룩한 자와 함께 임하셨나니 이는 못 사람을 심판하시라 모든 경건하지 않은 자가 ... 그들을 정죄하려 하심이라 하였느니라” 유14-15.

11) “내가 그 밤에 애굽 땅에 두루 다니며 사람이나 짐승을 막론하고 애굽 땅에 있는 모든 처음 난 것을 다 치고 애굽의 모든 신을 내가 심판하리라 나는 여호와라” 출12:12.

12) “형제들이야 나는 너희가 알지 못하기를 원하지 아니하노니 우리 조상들이 다 구름 아래에 있고 바다 가운데로 지나며 모세에게 속하여 다 구름과 바다에서 세례를 받고” 고전10:1-2.

(2) 제2기에 나타난 기독교 중심의 종말론

에드워즈는 말세에 나타난 그리스도의 성육신 사건 곧 하나님이 사람이 되신 사건은 세상 창조 이후 이 보다 더 크고 중요한 사건이 없음을 강조하였다. 참 유대인의 왕이신 그리스도께서 오셨기 때문에 그 후로 더 이상 유대인들의 왕은 필요 없게 되었다고 한다.

(3) 제3기에 나타난 기독교 중심의 종말론

에드워즈는 그리스도가 오신 이후를 “말세”임을 성경 고린도전서 10장 11절¹³⁾과 다니엘 7장 27절¹⁴⁾을 근거로 말하고 있다. 천국은 부활하신 직후 시작된 교회의 영적 상태를 의미하고, 심판 날에 임할 영광스럽고 복된 상태를 의미한다고 한다. 콘스탄틴 대제의 등극은 홍수 심판 이후 세계에서 일어난 사건 중 가장 큰 변혁을 가져온 사건인데, 그리스도께서 세상을 심판하시기 위해서 하늘 구름을 타고 오시는 것과 비견되며, 예레미야 10장 11절¹⁵⁾의 예언이 성취된 것이라고 해석하였다. 적그리스도를 로마교회와 동일시했고, 로마 교회의 기독교적 신앙고백은 로마 교회를 적그리스도적인 교회로 만들었다고 하며, 로마교회는 “혈오스럽고 해로운 기어 다니는 괴물”¹⁶⁾이었다고 한다. 그리스도께서 강림하실 때 세상은 불에 타 거대한 용광로가 되어 거기에서 교회의 모든 원수들은 영원히 고통당할 것이라고 하였다.

에드워즈는 성경 역사의 사건들과 세계사 속에 일어나는 사건들이 그리스도를 중심하여 그 역사가 이루어지고 있음을 강조하고, 그 사건들 속에서 이루어진 심판들은 그리스도께서 재림하시어서 심판하실 마지막 종말에

13) “그들에게 일어난 이런 일은 본보기가 되고 또한 말세를 만난 우리를 깨우치기 위하여 기록되었느니라” 고전10:11.

14) “나라와 권세와 온 천하 나라들의 위세가 지극히 높으신 이의 거룩한 백성에게 붙인 바 되리니 그의 나라는 영원한 나라이라 모든 권세 있는 자들이 다 그를 섬기며 복종하리라” 단7:27.

15) “천지를 짓지 아니한 신들은 땅위에서, 이 하늘 아래에서 망하리라” 렘10:11.

16) 스티븐 스탠인, “종말론,” 『조나단 에드워즈의 신학』, 417.

있을 심판의 예표로서 하나님께서 시대 시대마다 보여주신 것임을 강조한다. 이러한 그의 역사관에 따라 전개된 그의 구속사의 설교를 살펴볼 때, 그의 종말론이 기독교론을 중심으로 이루어지고 있음을 살펴볼 수 있다.

결론

에드워즈의 『구속사』에 대해서 이상웅은 그리스도가 재림하게 될 때에 세상이 파괴되어 지옥으로 바뀐다는 것은 개혁주의적인 입장이기 보다 루터파와 견해가 가까운 입장이라고 하였으며, 『구속사』는 에드워즈의 후천년설이나 세계 파괴설과 같은 비개혁주의적인 요소도 있음을 기억해야 한다고 하였다.¹⁷⁾ 그리고 그가 살았던 시대가 18세기였음을 염두 한다면 충분히 이해할 수 있다고 하였다.¹⁸⁾

에드워즈의 『구속사』에서 찾아 볼 수 있는 특징은 첫째, 『구속사』를 통하여 그의 생각을 조직적으로 정리하였음을 알 수 있다. 『구속사』에는 삼위일체론, 인간론, 기독교론, 구원론, 성령론, 교회론, 종말론 등 조직신학적인 주제들이 모두 등장한다. 둘째, 철저하게 성경을 중심으로 성경을 성경으로 해석하여 역사 속에 적용하려고 하였다. 셋째, 역사를 삼위일체 하나님 중심으로 이해하고 적용하였다. 마즈던은 “에드워즈에 있어 역사를 이해하기 위한 유일한 출발점은 다른 모든 것에 대해서도 마찬가지로, 삼위일체 하나님이었다. 역사는 자연과 같이 하나님의 구속적인 사랑의 언어였다... 역사는 하나님의 영광의 ‘외적인 임재’의 표현이었다. 언어와 같이 역사는 하나님의 것이었다.”¹⁹⁾고 평한다. 넷째, 세속 역사를 하나님의 구속 활동으로 이해하였다. 다섯째, 후천년설에 입각한 천년왕국론을 통하여서 그의 그리스도 교회의 영광에 대한 기대가 얼마나 컸는지를 알 수 있다. 무

17) 이상웅, 『조나단 에드워즈의 성령론』, 194.
18) 이상웅, 『조나단 에드워즈의 성령론』, 199.
19) 마즈던, 『조나단 에드워즈 평전』, 704-705.

엇보다도 그의 『구속사』에서 그의 종말론이 기독교론 중심의 종말관임을 알 수 있다.

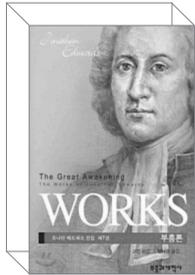
이러한 에드워즈의 성경과 역사와 자연에 대한 폭넓은 이해와 적용이 21세기를 살아가는 우리들이 보기에 매우 놀라운 작업이었던 것으로 평가할 수 있다. 그가 살았던 시대 이후 그리스도의 재림까지 있을 일들에 대한 예측과 예언 중 어떤 것은 성취된 것도 있고, 현 역사 속에서 그 일들이 이루어져 가고 있음을 알 수 있다. 일부 그의 주관적인 사상과 그 시대 상황에 근거한 성경과 역사이해가 있음을 엿볼 수 있지만, 철저하게 객관적으로 하나님의 구속 활동을 성경에 근거해서 보려고 시도한 것은 후대에 살아가는 우리들에게 아름다운 귀감이 된다. 기독교적 세계관에 따라 역사를 이해하고 성경을 해석하고자 하는 사람들은 그의 『구속사』를 꼭 정독할 것을 권한다.

참고문헌

- 마즈던, 『조나단 에드워즈 평전』, 한동수 옮김, 서울: 부흥과 개혁사, 2012.
이상웅, 『조나단 에드워즈의 성령론』, 서울: 부흥과 개혁사, 2009.
이상현 편저, 『조나단 에드워즈의 신학』, 이용중 옮김, 서울: 부흥과 개혁사, 2008.
조나단 에드워즈, 『구속사』, 김귀탁 역, 서울: 부흥과 개혁사, 2011.
조나단 에드워즈, 『구속사역을 통해 영광 받으시는 하나님』, 백금산 옮김, 서울: 부흥과 개혁사, 2011.

조나단 에드워즈의 『부흥론』

조규통(함안 예닮교회 목사)



저 자 : 조나단 에드워즈
(Jonathan Edwards)
역 자 : 양낙홍
출판사 : 부흥과개혁사
출판연도 : 2005. 10. 25

1. 서론

『부흥론』은 C. C. Goen이 편집하고 양낙홍이 번역했다. 이 책은 요나단 에드워즈의 세 가지 책, 곧 『놀라운 회심 이야기』, 『성령의 역사 분별법』, 『균형잡힌 부흥론』 그리고 “부흥과 관련 있는 편지 모음”의 합본으로서 예일대학교 출판부에서 1972년 편찬한 The Works of Jonathan Edwards Vol 4, The Great Awakening을 번역한 것이다. 번역된 『부흥론』의 구성은 발간사와 역사후기를 제외한 모든 부분이 원문대로 번역됐는데, 우선 편집자 고언의 『부흥론』이해를 위한 길잡이 글(15-133)을 실었다. 이 안내글의 분량만도 한편의 논문이며 에드워즈 부흥론을 잘 정리한 글이라고 봐도 무방할 것이다. 이후, 『놀라운 회심 이야기』(137-274), 『성령의 역사 분별법』(275-374), 『균형잡힌 부흥론』(375-698), “부흥과



관련 있는 편지 모음”(699-744) 순으로 배열되었다.

에드워즈가 이 저작들을 남긴 중요한 이유는 대략 세 가지로 나타나는데, 1) 그가 사역했던 뉴잉글랜드 전역에 일어났던 각성과 부흥을 비판하는 자들에 대해, 부흥의 성경적, 하나님 주권적, 성령의 전적인 사역임에 대한 정당성을 변호하기 위함이었다. 2) 부흥에서 나타난 열성적, 광적 분위기에 압도되어 성령의 역사와 신앙의 조화를 이탈한 이들을 개유하기 위함이었다. 그리고 3) 당시 팽배했던 알미니안적 회심의 방법에 대한 반대 때문이다. 이는 알미니안적 회심이 “그리스도에게 이르지 못한 사람들을 치명적으로 안주(安住)하게 만들” 만큼 중생(重生)과 성화(聖化)를 위해서는 전혀 효과적이지 않다고 보았기 때문이다.

2. 각권 소개

(1) 『놀라운 회심 이야기』(1737)

집필 동기와 출판 배경 - 코네티컷 골짜기의 회심의 역사에 대한 관찰과 보고의 편지

1735년 5월 30일, 코네티컷의 부흥(1차 대각성, 1734-1735)을 묘사하기 위해 8페이지 분량으로 벤저민 콜먼(Benjamin Colman, 1673-1747)에게 쓰여진 에드워즈의 편지가 가장 먼저 기록된 『놀라운 회심 이야기』의 모체가 된다.¹⁾ 콜먼의 요구에 의해 기록했던 이 편지는 그 해에 『에드워즈: 대표선집』에 포함되어 출판되었는데, 콜먼은 에드워즈의 이 편지 내용의 대부분을 자신의 친구인 존 가이즈(John Guyse, 1680-1761)에게 포함시켜 보내게 되었다. 그리고 이 소식을 접한 가이즈는 동료 목사인 아이작 와츠(Isaac Watts, 1674-1748)와 에드워즈의 편지 내용을

1) G. M. 마즈틴/한동수 역, 『조나단 에드워즈 평전』(서울: 부흥과 개혁사, 2012), 56.

나누게 된다. 가이즈가 이 소식에 대해 교회회중과 함께 나누고 그 회중은 이 설교를 인쇄를 요청하여 가이즈는 콜먼에게, 다시 에드워즈의 삼촌 윌리엄 윌리엄스에게 소식이 전해진 후, 이를 알게 된 에드워즈가 원고를 작성하게 된 것이다.

내용

스토다드의 죽음 이후 마을의 젊은이들은 이성끼리 수시로 함께 모여 떠돌며 방종했다. 가정의 질서와 교육조차 무너져가고 있었는데, 에드워즈는 이 시기를 “신앙적으로 심각한 침체시기”라고 표현한다. 마을의 이 같은 분위기는 에드워즈의 진심어린 충고로 말미암아 개선되기 시작했으며 1733년 말 경부터는 가장(家長)들을 설득하여 가정에 충실할 것을, 이웃끼리 서로의 마음을 알아볼 것을 제안한 결과 마을 전체가 이 의견을 따랐던 것이다. 약간의 질서를 잡아가던 즈음 영적 각성에 불씨를 일으킨 사건이 발생하는데 파스코막(Pascommack)이란 작은 마을에서 신앙에 대한 깊은 관심이 발생하고 이곳에서 구원의 역사가 일어난 것이다. 그리고 이듬해인 1734년 4월 한 청년이 젊은 나이에 급성 늑막염으로 사망하게 된 사건이 발생하였고, 이어서 한 젊은 부인이 죽음을 맞이했는데, 그녀는 죽기 전 “하나님이 자신에게 구원의 은혜를 베푸신 것에 대한 만족스런 증거를 얻고 위로가 가득한 가운데” 운명한 것이다. 이 같은 일련의 사건들이 후 에드워즈는 신앙적인 활동들을 젊은이들에게 제안했고 그 결과 젊은 층에서부터 노년에 이르기까지 이 모임들을 지속했다. 그리고 그해 12월에 대여섯 명이 구원에 이르는 회심을 체험하게 된다. 특히 이 가운데 한 여성의 고백 속에서 그는 “그녀에게 하나님은 무한하신 능력과 주권적 은혜의 영광스러운 역사가 임하여 그 안에 새로운 마음, 참으로 깨어지고 거룩해진 새 마음이 생겼다는 것”²⁾을 느낄 정도로 그 회심이 확실하다고 판단되었

2) 조나단 에드워즈/양낙홍 역, 『부흥론』(서울: 부흥과 개혁사, 2010), 199 재인용.

다. 그리고 이 같은 회심과 각성의 일들이 마을 전체, 남녀노소, 빈부귀천을 막론하고 일어나기 시작하여 온통 영적이고 신앙적인 대화들로 변화되어 간 것이다. 그의 표현을 빌자면, “1735년 봄과 여름에는 동네에 하나님의 임재가 가득해 보였고, 온 동네가 하나님의 사랑과 기쁨 그리고 고뇌로 가득 찼다. 그리고 부모들은 거둬난 자녀들로 인해 남편들은 아내들로 인해, 아내들은 남편들로 인해 기뻐하는 일이 일어난 것”³⁾이다.

회심에 있어서의 다양함

에드워즈가 관찰한 회심으로의 여정은 그가 영향을 받았던 청교도적 구원관의 단계⁴⁾들을 따라 서술되고 있다. 에드워즈는 교구에 나타났던 영적 각성에 대해 “하나님은 다방면으로, 일반적인 사역의 틀(인간들이 생각하는)을 벗어나 비상하고 전반적인 역사를 나타냈다.”고 기록했다.⁵⁾ 그 결과 노샘프턴 교회에서는 16세 이상의 사람들은 예수 그리스도로 말미암는 구원에 이르는 지식을 얻게 된 사람들이 대부분이었을 만큼 강력했다. 연령 층도 다양해서 4살 소녀로부터 70대에 이르기까지 변화 받았다. 그리고 이 같은 변화를 체험한 사람들은 한결같이 1) 죄의 비참함, 그리고 하나님의 진노와 지옥에 대한 위협을 직감함으로 죄 된 행실을 버리고 즉각적으로 말씀과 기도, 그리고 예배에 집중하면서 속죄에 대한 확신과 은혜의 체험으로 변화되어져 가는 모습들이다. 2) 하나님의 주권적 은혜를 의지하면서 그 회개 뒤에 찾아오는 영혼의 안식, 평안, 복음에 대한 깨달음이 이어

3) 조나단 에드워즈/양낙홍 역, 『부흥론』, 161.

4) 조나단 에드워즈가 가장 영향을 받은 인물의 한 사람으로 토머스 셰퍼드(Thomas Shepard, 1605 - 1649)를 들 것이다. 양낙홍은 그의 번역서 『놀라운 회심의 이야기』(서울: 크리스찬다이제스트, 2002)의 “해설: 조나단 에드워즈 회심론의 신학적 배경”을 깊이 있게 다룬다. 셰퍼드의 회심론에 있어 핵심적인 내용은, ‘회심에 이르는 네 가지 단계’, 혹은 ‘구원의 은혜를 받기 전에 반드시 거쳐야 하는 네 가지 준비 단계’이다. 1) 죄에 대한 확실한 깨달음(Conviction of Sin), 2) 통회(Compunction), 3) 겸비(Humiliation), 4) 믿음(Faith)이다. 회심에 이르는 단계에 대한 설명이나 지표들은 결코 셰퍼드 개인의 것이 아니다. 이는 청교도들이 가진 신앙관에서 상당히 오랫동안 점철되어왔던 구원관 곧 회심과 중생에 대한 신학적 산물이다.

5) 조나단 에드워즈/양낙홍 역, 『부흥론』, 207.

졌으며, 3) 구원을 완전히 충족시키시는 그리스도를 깨달아갔다. 4) 무엇보다도 하나님은 자신의 구원사역을 진전시키는 수단으로 가장 많이 활용하신 것이 타인의 회심에 대한 소식이었다.

회심 이후의 변화들

회심 이후, 사람들은 전반적으로 다음과 같은 변화를 보였다. 1) 신앙적인 일들 - 설교, 성경, 예배 등 - 을 새로운 것으로 인식하기 시작한 것, 2) 언어의 한계 때문에 누리는 은혜를 말로 다 표현할 수 없음, 3) 성경만큼 즐거워하는 책이 없어졌고, 4) 같은 목적을 향해 한 성령의 통제 아래 있게 된 것이다. 그리고 5) 더욱 겸손해져서 회심의 체험 이후에도 자신들이 위선적이지는 않았는지 돌아보는 습관이 생겼고, 6) 구령의 열망과 인류에 대한 사랑, 그리고 교리적 지식의 성장으로 이어진 것이다.

주목할 만한 회심 체험에 대한 기록

에드워즈는 특히 아비가일 허친슨(Abigail Hutchinson)이라는 젊은 여성과 페베 바틀릿(Phebe Bartlet)이라는 여아의 회심을 각별히 기술했다.

주목할 것은 코네티컷의 회심 사건들이 모든 사람에게서 환영을 받은 것은 결코 아니다. 그리고 회심을 체험한 모든 사람이 은혜의 생활을 지속적으로 유지했던 것도 아니다. 그러나 그의 표현대로라면, 현저히 그 땅의 어둠과 나태함, 방종과 타락은 찾아볼 수 없을 만큼 줄어들었다.

(2) 『성령의 역사 분별방법』 (1741)

집필 동기 - 영적각성에 동반되어진 특이한 현상들로 인한 반(反)부흥주의 비판에 대하여 각성운동을 변론함

코네티컷 골짜기의 부흥은 지속되지 않았다. 가장 큰 사건 두 가지가 대각성 운동에 타격을 입혔다. 그것은 바로 토머스 스테빈스(Thomas Stebbins)라는 남자의 자살 사건과 에드워즈의 이모부였던 조셉 홀리(Joshep Hawley)가 자살한 사건이었다. 에드워즈는 이 일을 두고 사탄이 하나님의 역사에 대해 광분한 것으로 묘사했다.⁶⁾ 에드워즈의 부흥에 관한 첫 번째 책이 출판될 무렵, 대각성이란 이미 과거의 사실이 되어버렸다. 그러나 그는 노샘프턴의 영적 부흥을 회복하기 위해 지속적으로 몸부림쳤다. 이에 대한 응답인지 1740년, 조지 화이트필드(George Whitefield, 1714 - 1771)가 미국에 도착한다. 그리고 그의 등장은 뉴잉글랜드 전역에 불을 놓았다. 다시 이전의 영적 황금기를 아주 강력하게 회복하는 시절이 온 것이다. 그런데 이 무렵, 제임스 데이번포트(James Davenport, 1716-1757)는 이 같은 부흥의 불길에 물을 끼얹는 자가 되었다. 1741년 방문하는 교구들마다 목사들을 소환하면서 그들이 체험했던 것을 진술하게 했으며 그들이 회심했는지 하지 않았는지의 여부를 본인이 판단했던 것이다. 이 같은 진술을 거부한 목사들에 대해서는 공중 앞에서 비난과 저주를 서슴지 않았다.

대각성의 열기가 한창 무르익어갈 때 나타난 일단의 현상들, 곧 1) 가정에서 고뇌와 경탄과 기쁨으로 부르짖거나 기절, 경련하는 일, 2) 예배 도중에 울음, 탄식, 흐느끼는 소리들, 3) 고통과 절망의 부르짖음들, 4) 철야 집회의 증가, 5) 환상과 황홀경의 체험 등은 광신적 현상으로 비춰졌기에 통제 불능의 상태가 되어가고 있었다.

에드워즈는 이 같은 격렬한 현상들을 보면서 부흥의 참열매를 바라며, 통제 가능한 것인지에 대한 고민, 무엇보다 부흥을 정당한 하나님의 사역으로 옹호하려는 방안을 그 특유의 통찰력과 논리로 준비했다. 이렇게 해서 준비한 설교가, 1741년 예일대학의 졸업식 연설자로 나섰을 때, 요한일서

6) 조나단 에드워즈/양낙홍 역, 『부흥론』, 73.

4장의 본문을 근거로 작성한 원고, 곧 '하나님의 영의 역사를 식별하는 표지들을 최근에 이 땅의 많은 사람 마음에 나타난 저 비상한 작용에 적용함 : 이 일에 동반된 비범한 상황들을 특별히 고려하면서'였다. 편집자 고언의 각주에 의하면, 이 원고를 대폭 증보하고 윌리엄 쿠퍼의 서문을 첨부하여 1741년 보스턴에서 출판한 것이 바로 에드워즈의 부흥에 관한 두 번째 글 『성령의 역사 분별법』이다. 이 책은 윌리엄 쿠퍼의 서문, 부정적 표지, 긍정적 표지, 반론들, 그리고 적용이라는 순서를 따라 기록되었다. 그런데 이 '적용' 부분에서 에드워즈는 상당량을 할애하여 3부로 나누어 그간의 부흥의 역사가 "전체적으로 틀림없이 성령에서 말미암았다"는 결론을 내린다.⁷⁾

에드워즈의 이 책은 핏필드로부터 시작되었던 두 번째 성령의 비상한 사역에 대한 변론과 옹호의 성격이 강했다.

내용

에드워즈는 본문을 통해 '부흥에 대한 부정적(소극적) 표지들'에 대하여 아홉 항목으로 소개한다.⁸⁾ 그리고 이어서 에드워즈는 '긍정적 표지들'을 다

7) 부흥에 대한 반대자들을 향한 경고와 찬성자들에 대한 충고를 더욱 심도 있게 다룬 이 부분은 1746년에 『신앙감정론』을 낳았다.

8) 그 내용은 1) 어떤 일이 정상적이지 않은 매우 특이한 방식으로 일어났다는 사실만으로는 그것이 성령의 역사인지 아닌지 단정할 수 없다. 2) 우리는 인간의 신체에 나타나는 어떤 영향들 즉 눈물, 경련, 신음, 고함소리, 육체적 고뇌 또는 기력의 소진 같은 것으로 그 역사가 참된 것인지 아닌지를 판단할 수 없다. 3) 신앙문제에 대해 큰 소동이 일어나고 잡음이 많이 들린다고 해서 사람들의 마음에 나타난 어떤 역사가 성령의 사역이 아니라는 증거는 될 수 없다. 4) 많은 사람이 그들의 상상력에 깊은 인상을 받는다는 것이 사람들의 마음에 나타나는 역사가 성령의 사역이 아니라는 증거도 될 수 없다. 5) 어떤 역사를 이루는 커다란 수단으로서 다른 사람의 본보기가 사용되었다고 해서 사람들의 마음에 이루어진 역사가 하나님의 성령으로 말미암은 것이 아니라는 증거가 될 수 없다. 6) 많은 사람이 신중하지 못하게 행동하고 비상식적으로 행동한다고 해서 사람들 사이에 일어난 역사가 하나님으로 말미암은 것이 아니라는 증거도 될 수 없다. 7) 판단상의 많은 실수가 있고 사탄이 그 역사에 망상적인 것들을 섞어 놓았다고 해서 그 역사 전체가 성령의 역사가 아니라는 증거가 될 수 없다. 8) 구원의 은혜를 체험했다고 생각되던 어떤 사람들이 심각한 실수나 추문을 일으키는 행실에 빠진다 하더라도 그것이 사역 전체가 성령의 역사가 아니라는 증거는 못된다. 9) 하나님의 거룩한 율법의 공포를 아주 많이 강조하고 그것도 큰 열정을 가지고 진지하게 사역하는 목사들로 말미암아 역사가 진행되는 것 같다고 해서 그 역사가 성령으로 말미암은 것이 아니라는 증거는 될 수 없다.

섯 가지로 밝힌다.⁹⁾

이후 에드워즈는 상당한 분량을 할애하여 세 가지 적용으로 끝을 맺는다. 1) 앞서 밝힌 부정적, 긍정적 표지들을 기준으로 하여 최근 일어난 각 성과 회심의 사건들이 전체적으로 볼 때 하나님의 성령으로 된 것이다. 이것을 판단하기 위해 두 가지 근거 곧 사실들과 기준들에 대하여 알아야 하는데 기준들은 이미 14가지로 제시했거니와 사실들에 대해서는 직간접적으로 관찰하거나 타인의 정보에 의존한다. 비록 사실들에 있어서 회심의 과정에 나타난 다양하고도 다소 괴리감이 있는 모습들이 있었으나 이는 전적인 성령의 역사다. 그러므로 2) (두 번째 적용은 반 부흥주의자들을 향한 것이다 - 필자 주) 어떤 식으로든 이 땅에서 진행된 저 사역을 반대하거나 방해하려 하지 말고 반대로, 그것을 증진시키기 위해 최선을 다하여 하나님께 영광을 돌리는 것이 합당하다. 3) (세 번째 적용은 부흥에 동참하는 자들을 향한 권면이다 - 필자 주) 이 역사의 동참자들로 이것으로 촉진시키는데 열심인 자들이 갖은 실수와 잘못을 저지르지 않도록 부지런히 주의 하라고 권한다.

9) 그 내용은 1) 사람들 사이에 역사하는 영이 동정녀 마리아에게서 태어나고 예루살렘 문 밖에서 십자가에 못 박히신 저 예수를 높이게 하며 그렇게 하므로 복음이 선포하는 대로 예수께서 하나님의 아들이시며 사람들의 구주라는 사실이 진리임을 사람들의 마음에 더 확신시키는 것으로 보이면 이것은 그 영이 하나님의 성령이라는 확실한 표지다. 2) 사람들로 하여금 죄를 짓도록 부추기며 세상 정욕을 좇게 하는 사탄의 왕국의 이익에 반하여 역사하는 영이라면 그것은 참된 영이 역사하고 있다는 확실한 표지다. 3) 사람들로 하여금 성경을 크게 존경하게 하고 성경의 진리와 신성을 더 확신시키는 영이라면 그 영은 확실히 하나님의 성령이다. 4) 영들은 분별하는 다른 기준은, 6월 마지막에 있는 대로, 반대적인 두 영들을 부르는 대조적 명칭들, 즉 진리의 영들과 미혹의 영들이라는 말씀을 근거로 한다. 사람들 속에 역사하는 영이 만일 진리의 영으로 작용하여 사람들을 진리로 이끌어주는 것을 본다면, 즉 그들에게 참된 것들을 깨닫게 해 준다면 우리는 그것이 올바르게 참된 영이라고 판단하고 안심해도 좋다. 5) 만일 사람들 속에 역사하고 있는 영이 하나님과 사람에 대한 사랑의 영으로 역사한다면 그 영은 틀림없이 하나님의 영이라는 표지다.

(3) 『균형잡힌 부흥론』 (1742)

집필 동기 - 옛빛과와 새빛과의 참여한 대립의 구도 속에서 극단적인 반대자들과 광신적인 찬성자들 양자를 반박하고 뉴잉글랜드에서의 부흥을 지속하기 위해 협력할 것을 촉구함

한 가지 주의해야 할 것은 앞서 언급한 데이번포트는 부흥의 반대자가 아니라라는 점이다. 마치 바울에게 경쟁의식을 가진 전도자들이 바울의 수감을 은근히 좋아했던 것처럼, 그 자신도 그와 같은 역사를 일으키고 싶어 했던 인물이었다. 그의 무분별한 집회¹⁰⁾에서도 구분되지 않는 현상들이 일어났으며 추종세력들이 생기기도 했다. 문제는 그가 머무는 곳마다 같은 부흥 찬성자들 간에 분열과 분쟁의 씨앗을 심었다는 것이다. 편집자 고언에 의하면, 데이번포트는 1742년 봄과 1743년 봄 부흥을 위한 광신적인 그의 설교 순회는 당국에 체포되어(1차는 스트랫퍼드이며 2차는 보스턴이다.) 두 번이나 각각 추방되므로 참 부흥을 갈망하는 분위기를 잠재운 것이다. 그는 이후, 1744년 『고백과 철회』를 통해 “나는 만성적인 열병을 앓았으며 당장에 날뛰게 되는 병적 기질이 있었다”고 밝혔다. 그럼에도 불구하고 그의 잘못된 부흥 유도적인 설교와 자극적인 비판들에 대한 반성은 오히려 부흥반대주의자들에게 큰 빌미를 제공해버린 결과를 가져왔다.

보스턴 제일교회의 부목사였던 찰스 촌시(Charles Chauncy, 1592 - 1672)는 반(反)부흥주의의(Old Light) 수장(首長)이었다. 그는 ‘광신주의를 묘사하고 경계함’이란 설교와, ‘뉴잉글랜드의 신앙상태에 대한 보스턴에 있는 한 신사가 에든버러의 목사 가운데 한 사람인 조지 위샤트 씨에게 보낸 편지’ 그리고 소위 프랑스 선지자들(위그노)에 대한 내용을 통해, 일어나고 있었던 모든 부흥의 역사를 광신적 열기의 결과로 치부해버렸다.

뉴잉글랜드에서 부흥을 찬성하는 자들과 반대하는 자들의 이 같은 대립

10) 그는 두 번 체포되어 재판을 받았는데, 정신이상으로 무죄가 선고되었다.

은 1742년 말 참여한 대립을 이루었다. 이것은 양진영의 지각 있고 경건한 목사들에게는 큰 근심이였다. 현대의 관점으로 볼 때, 각각 그리스도의 이름을 부르면서 분열하는 교회의 모습이기 때문이다.¹¹⁾ 이 같은 시점에서 에드워즈는 “예일의 설교에서 천명했던 분별의 원리들을 증보해서 훨씬 분명하고 비타협적이 된 반대자들에게 그의 변증을 제시했다”.¹²⁾ 1742년 말, 그는 『뉴잉글랜드의 현재 신앙부흥에 대한 약간의 생각들』이란 원고를 작성하여 출판하게 되었다.

구성

총 5부로 쓰여진 이 책은 1-3부는 반 부흥주의자들을 향한 반박, 4부는 극단적 부흥주의자들을 향한 반박, 그리고 마지막 5부는 참된 부흥을 유지하기 위한 제안으로 구성되었다.

목차는 다음과 같다.

제1부 현재 뉴잉글랜드에서 진행되고 있는 부흥은 하나님의 영광스러운 역사다

따라서, 1) 부흥은 사전에 판단해서는 안 된다. 2) 성경을 분별 기준으로 삼아야 한다. 3) 분별의 필요성 - 회심 때에 일어나는 부정적인 면들을 기준으로 부흥 전체를 성령의 역사가 아닌 것으로 매도하지 말 것, 그리고 부흥을 극단으로 몰고 간 광신주의자들의 잘못된 행동이 각성운동 전부를 오류가 있는 것으로 몰아가지 말 것에 대하여 기록했다.

제2부 부흥을 반대하거나 중립적인 자세를 취하지 말고 찬성하고 추구하라

1) 성경의 모범들과 경고들 - 하나님이 자신의 영광을 드러내시고자 할

11) 교회의 분열은 그리스도의 몸을 찢는 것이다. 무서운 것은 그리스도의 몸을 찢은 주체자들이 각각 그리스도의 이름으로 행하고 그리스도의 은혜를 말하며 그리스도를 위한다는 명분을 갖고 있다는 것이다. 그리고 나서 기도하는 것은 “주의 뜻이 있어 세우신 교회”라고도 한다.

12) 조나단 에드워즈/양낙홍 역, 『부흥론』, 97 재인용.

때 중립적인 자세, 즉 관망하고 관찰하고 머뭇거리는 자세를 취하지 말 것을 권함. 2) 미국에서 동트게 될 천년왕국 - 에드워즈는 하나님의 영광의 역사가 시작될 장소로 미국이 될 것에 대해 예측하고 기대했다. 그래서 심지어, 이 부분의 서술에 있어서 “확실히 섬들이 나를 앙망할 것이며 다시스의 배들이 먼저 내 아들들을 먼 곳으로부터 데려올 것이라”는 이사야 60장 9절의 말씀 중 ‘먼 곳’을 아메리카로 해석했다. 그렇기 때문에 이 부흥에 대해 반대하지 말 것을 부탁한다. 3) 부흥을 반대하는 자들의 위험 - 성경 곳곳을 인용하면서 하나님의 주권적 사역에 대해 방해하거나 반대했던 자들과 민족들의 결과를 알린다. 4) 부흥을 증진시키기 위해 힘써야 할 사람들 - 공직자, 목사, 성도 각각에 대한 의무와 행동방침들에 대한 성경의 진술들을 인용하여 가르친다.

제3부 부흥 참여자들에게 부당한 비난을 한 것에 대한 답변

부흥주의자들의 설교방식에 대하여 반 부흥주의자들이 가진 열 가지 비판들을 일일이 열거한 후 그에 대한 적절한 답변으로 일관하는데, 그 비판의 내용들은 다음과 같다. 1) 목사들이 청중의 지성보다는 감정(affections)에 호소하여 그들의 감정을 최고도로 끌어올리기 위해 애쓴다. 2) 이미 큰 공포를 느끼고 있는 자들에게 위로가 아닌 두려움을 설교한다. 3) 설교자들이 가련하고 순진한 어린이들을 지옥불 이야기와 영원한 저주에 대한 말로 놀라게 만든다. 4) 신앙 집회를 너무 자주 가지면서 신앙문제에 너무 많은 시간을 할애한다. 5) 최근에 있었던 잦은 설교가 무익하고 해로운 내용들이다. 6) 고탈이나 기절과 같은 육체적 현상을 너무 많이 일으킨다. 7) 아주 특별한 외적 현상 때문에 감동을 체험한 사람들을 함께 모은다. 8) 사람들이 큰 감동을 받을 때 말을 많이 하고 열렬하게 격렬하게 한다. 9) 집회 시에 노래를 너무 많이 한다. 10) 어린이들이 집회를 가지면서 자기들끼리 성경을 읽고 기도하며 종교적 행위를 한다.

제4부 이 부흥을 진흥시키기 위해 혹은 그것에 대한 우리의 처신에 있어

고치거나 피해야 할 일들

신앙부흥에서 생기는 오류 - 1) 영적 교만, 2) 잘못된 신학관점, 3) 마귀가 특별히 사용하는 것들에 대하여 무지한 것인데 첫째, 기독교인들 자신의 내적 체험에 대한 것¹³⁾ 둘째, 체험의 외적 결과들에 대한 것¹⁴⁾이다. 이는 참된 그리스도인들의 체험 속에 종종 불순물이 섞여있다는 것을 의미한다.

특수한 오류

1) 신앙을 고백하는 그리스도인들로서 눈에 보이는 교회 안에서 문제없이 신앙생활하고 있는 자들을 회심되지 않는 자들이라 비난하는 일, 2) 평신도에 대한 편면,¹⁵⁾ 3) 새롭고 평범하지 않으면서 본질도 아니고 특별히 명령된 것도 아닌 것을 공적 예배에 도입하기 위해서는 자신들이 속해있는 지도자들의 동의가 필요하다.

- 13) 참된 그리스도인들의 체험들(고양된 감정들)로 인해 별로 주의를 기울이지 않는 결점들이 있다는 것이다. 그래서 가장 탁월한 체험은 다음과 같은 조건을 가져야 하는데, 그것은 불순물이 거의 없거나 가장 순수하게 영적인 것, 결함이나 치우침이 거의 없이 그리스도인의 체험에 관련된 다양한 것들이 균형을 이루는 것, 최고도에 도달한 것 등이다. 그리고 셋째, 체험의 변질이다. 서서히 영적인 부분이 감소하면서 자신도 모르게 자기 의와 영적 교만으로 기울어가고 겸손의 모습을 잃어 가는 것을 의미한다. 이에 대해서는, 조나단 에드워즈/양낙홍 역, 『부흥론』, 606-607; 615-617을 참고하라.
- 14) 조나단 에드워즈/양낙홍 역, 『부흥론』, 622-623. 이는 마음의 내적 감정이 외적으로 어떻게 드러나고 표현되는지와 관련해서 관습이 사람들에게 미치는 은밀하고도 설명할 수 없는 영향에 대한 것인데, 여기서 관습이란 사람들에게 일반적으로 허용되는 어떤 습관적인 행동에 자신이 익숙해져있는 것, 그리고 함께 살고 있는 다른 사람들의 일반적인 견해와 행동으로 말미암아 옹호되고 승인되는 것 둘 다를 포함한다. 필자가 이해하기에 에드워즈의 이 말은, 내적으로 은혜를 체험한 이들이 외부적 모습에 있어서 그대로 발산하는 것이 상당기간 지속되다가 결국 체질화되어 선하지 못한 결과를 낳게 되는 것으로 이해된다.
- 15) 에드워즈는 이 부분에서 자신이 오류와 실수가 있었다고 고백하는 논조로 설명한다. 조나단 에드워즈/양낙홍 역, 『부흥론』, 637. 평신도 편면에 있어서 에드워즈는, 1) 일반성도들이 서로 권면할 때 목사들에게만 적합한 권위를 자신에게 부여해서는 안 된다는 것, 2) 거룩한 소명을 위해 적절히 지명된 목사들 외에는 누구도 가르침과 권면을 소명으로 삼고 행하거나 본래의 자기 소명을 소홀히 해서는 안 된다는 것, 3) 자제가 필요한 세 가지 첫째, 엄숙한 집단 예배 시에 발언금지 둘째, 강한 감동을 받은 사람들이 말하는 목소리의 높이에 대한 자제, 셋째, 강한 감동을 받은 자들의 발언의 분량을 제한하는 것이다. 4) 찬양을 드리는 의무에 있어서 경외심과 엄숙함 없는 찬양을 조심히 할 것 등이다. 이에 대한 자세한 설명은, 조나단 에드워즈/양낙홍 역, 『부흥론』, 637-647을 참고하라.

제5부 부흥을 촉진시키기 위해 적극적으로 해야 할 일들

이 부분에서 에드워즈는, 1) 부흥의 걸림돌들을 제거할 것, 2) 부흥반대 주의자들이 해야 할 일, 3) 나이든 사람들이 해야 할 일, 4) 목사들이 해야 할 일, 5) 대학 교수들이 해야 할 일 6) 부자나 사회 지도층이 해야 할 일 7) 모든 성도가 해야 할 일 등을 설명한다.

(4) 부흥과 관계된 편지들

여기에는 에드워즈가 기록한 7개의 편지 - 1) 코네티컷 고센의 라이먼 집사에게, 2) 스코틀랜드 킬사이스의 제임스 로브 목사에게, 3) 스코틀랜드 캠버스랑의 윌리엄 매컬러 목사에게, 4) 복음적 목사들의 회집에, 5) 보스턴의 토머스 프린스 목사에게, 6) 윌리엄 매컬러에게, 7) 스코틀랜드 카이녹의 토마서 길레스피 목사에게 - 와 조셉 벨러미의 『참된 신앙의 개요』 서문이 포함되어 있다.

3. 에드워즈의 『부흥론』의 기초

제임스 패커(J. I Packer)은 다음과 같이 에드워즈라는 인물에 대하여 다음과 같이 언급한다.¹⁶⁾

사람들은 에드워즈는 하나님 중심적이고 하나님께 집중하며 하나님에 심취해 있고, 하나님께 사로잡힌 사람으로 묘사한다. 또 그는 실제로도 그런 사람이었다. 이는 전혀 과장된 말이 아니다. 에드워즈는 매일 아침부터 밤까지 견든지 말을 타든지 혼자 공부하든지 행복한 가족의 품속에서 편히 쉬든지, 늘 하나님과 의식적으로 교제하며 살려고 노력했다..... 모든 일에 대한 합리적으로 성경적이고 성경적으로

합리적인 이해는 그의 지속적인 목표였다.

하나님의 주권과 영광

에드워즈의 신앙은 - 그가 비록 칼빈의 신학을 접한 일이 없었다 할지라도 - 칼빈주의의 전통인 '하나님의 주권'에 대한 절대적 믿음으로 특징지을 수 있다. 그리고 종교개혁으로 시작된 개혁주의의 전통을 충실히 이어가고 있음은 의심할 여지가 없다. 그의 부친이 비록 회중교회의 목사이긴 했어도 에드워즈는, 청교도적 유산을 충실하게 이었으며 당대 뉴잉글랜드에 왕성했던 이신론과 알미니안적 유산들에 대해서도 강한 반대 입장을 가지고 있었다.

성경 언약에 기초한 구원사적 이해

그는 또한 '성경에 기초한 언약과 구원사적 안목'을 견지하고 있었다. 때문에, 자신의 목양지에 나타난 일련의 갱신과 부흥에 대하여, 하나님의 주권과 성경에 대한 절대 신뢰를 바탕으로 관조하고 이해하려 했다.

성령의 역사에 대한 전적 신뢰

동시에, '성령의 역사'에 대한 그의 자세는 놀라울 만큼 신뢰를 바탕으로 하고 있다. 즉, 그간의 영적 각성이 성령의 역사였음에 대하여 추후도 의심의 여지가 없다는 것이다. 특히 『성령의 역사 분별법』과 『균형잡힌 부흥론』을 통해 그가 제시한 기준들은, 부흥이라는 것 자체가 하나님의 주도적인 은혜의 역사이기에 다소 흠과 모순된 듯한 현상들이 나타났음에도 불구하고 성령의 역사 자체를 부정하거나 전체를 거짓된 영의 일로 치부하지 않았다. 그가 목격한 회심의 다양한 형태, 그리고 그 회심의 역사 속에서도 자주 출연했던 사탄의 역사, 인간적인 몸부림들과 모순, 잘못된 인식들조차도 철저히 성경을 기준으로 해석하려 했고 논리와 합리를 통해 서술했

16) 존 파이퍼 · 저스틴 테일러/이용중 역, 『하나님 중심적 세계관』 (서울: 부흥과 개혁사, 2007), 124-125.

으며 성령의 역사의 부분으로 이해했다.

4. 결론

모든 교회는 부흥에 대한 기대와 열망을 소유하고 있다. 그리고 그에 비례할 만큼 부흥주의의 유혹과 미혹이 역동하고 있다. 현대 교인들에게 각인된 부흥은 가히 정통적 교회의 가치를 근본부터 잠식하고 있는 것은 아닐까 하는 반성들이 쏟아져 나오고 있다. 긍정, 치유, 회복, 성공, 부의 메시지 곧 인류가 에덴에서 범한 ‘하나님과 같이 될 수 있게 할 만큼 미혹되어 버린 이 현대판 선악과’는 어쩌면 부흥의 또 다른 면일 수 있다. 수많은 이들이 육신적 영광과 웃음과 해학으로 변질시켜버린 십자가일 수 있다. 고난, 좁은 문, 좁은 길, 자기부인(自己否認)의 메시지가 희석(稀釋)되고 있다. 반대로 상승욕을 정당화해 주고 그것을 창조주의 궁극적이고 본질적인 뜻이라고 가르침으로, 죄의 길을 열어주고 악에 대하여 성문을 열어버린 강단이 되어가는 것은 아닐까? 신학자들과 목사들의 진단이 부흥주의와 부흥을 구분하는 선에서 만족한다면 그야말로 글놀이, 말장난에 불과한 일이 될 것이다.

부흥, 소생, 회생으로 번역되어야 할 성경의 용어가, 자연스럽게 나타나는 열매로서의 생육, 번성, 충만, 정복, 다스림으로만 가르쳐지는 현대 교회의 현실에서 에드워즈의 『부흥론』은 분명히 들여다봐야 할 거울이 될 것이다.

개혁주의학술원 후원교회

고신대학교 개혁주의학술원을 위해 후원해주시는 모든 교회 앞에 진심으로 감사의 말씀을 올립니다. 개혁주의 신학과 신앙의 새로운 부흥을 위해 세계적인 최선의 연구기반 형성과 학술연구 활동을 약속합니다. (2013년 7월 현재/ 35교회/ 가나다순)

가음정교회	부산동교회	울산동부교회
거창교회	부산북교회	울산동일교회
경주교회	부산서면교회	울산한빛교회
고남교회	부암제일교회	진주동부교회
김해중앙교회	사직동교회	진주북부교회
남천교회	삼일교회	진해남부교회
대양교회	서문로교회	초장동교회
동상교회	섬김의 교회	충무제일교회
매일교회	성도교회	포항충진교회
명덕교회	성안교회	한밭교회
밀양마산교회	성은교회	향상교회
반송제일교회	용호중앙교회	

무통장 입금 및 자동이체 계좌

485-01-032852(농협) 고신대 개혁주의학술원