

제 7 회 칼빈 학술 세미나
초대원장 이환봉 교수 은퇴기념

칼빈과 성경

일시: 2015. 5. 12. 화 오후1시

장소: 고신대학교 손양원홀(구 비전관 4401 세미나실)

1부: 예배 1:00-1:30

사회: 황대우 개혁주의학술원책임학술위원

찬송- 585장 “내 주는 강한 성이요”(통384)

1. 내 주는 강한 성이요 방패와 병기 되시니/큰 환난에서 우리를 구하여 내시리로다/
옛 원수 마귀는 이 때도 힘을 써 모략과 권세로/무기를 삼으니 천하에 누가 당하랴
2. 내 힘만 의지할 때는 패할 수 밖에 없도다/힘 있는 장수 나와서 날 대신하여 싸우네
이 장수 누군가 주 예수 그리스도 만군의 주로다/당할 자 누구랴 받드시 이기리로다
3. 이 땅에 마귀 들끓어 우리를 삼키려하나/겁내지 말고 섰거라 진리로 이기리로다
친척과 재물과 명예와 생명을 다 빼앗긴대도/진리는 살아서 그 나라 영원하리라

기도- 신득일 목사 (고신대학교 구약학 교수)

설교- 최정철 목사 (후원 이사장, 모든민족교회 담임목사)

‘하나님의 사람’ (답후3:16~17)

16. 모든 성경은 하나님의 감동으로 된 것으로 교훈과 책망과 바르게 함과 의로 교육하기에 유익하니
17. 이는 하나님의 사람으로 온전하게 하며 모든 선한 일을 행할 능력을 갖추게 하려 함이라

축사- 전광식 교수 (고신대학교 기독교철학 교수, 고신대 총장)

감사패전달- 개혁주의학술원 초대원장 이환봉 교수

축도- 최정철 목사 (후원 이사장, 모든민족교회 담임목사)

<휴식 및 기념촬영 1:30-1:40>

2부: 세미나

사회: 이신열 개혁주의학술원장

- 강의1 1:40-2:20 칼빈과 칼빈주의자 이환봉박사의 성경계시 이해:
최윤배 박사 (장로회신학대학교 조직신학 교수)
- 강의2 2:20-3:00 칼빈의 성경 영감론: 독트리나와 스크립투라의 관계를 중심으로:
유태화 박사 (백석대신학대학원 조직신학 교수)
- 논평 3:00-3:10 우병훈 박사 (고신대 교양학부 교수)
- 휴식 3:10-3:20
- 강의3 3:20-4:00 공예배의 방향: 칼빈과 개혁신학의 성경적 입장에서:
이승구 박사 (합동신학대학원대학교 조직신학 교수)
- 강의4 4:00-4:40 성경, 교리, 교리적 주석: 칼빈의 증보자 그리스도의 위격적
연합 교리에 비추어: 문병호 박사 (총신대학교 조직신학 교수)
- 논평 4:40-4:50 황대우 박사 (고신대 역사신학 교수)

칼빈과 칼빈주의자 이환봉 박사의 성경 계시 이해

최윤배 교수(장로회신학대학교 조직신학)

I. 서론

오늘날 한국사회는 경제문제나 정치문제가 해결되면 모든 문제가 다 해결되는 것으로 생각하고, 각종 온-오프라인 상의 매스미디어는 경제와 정치문제에만 집중하고 있다. 한국교회는 교회성장의 급격한 하락과 둔화 문제와 수준 미달의 도덕수준에 대한 사회의 지탄의 목소리로 인해 교회의 생존 자구책과 도덕성 회복 운동을 집중적으로 벌이고 있다.

이같은 교회 안팎의 상황 속에서 새삼스럽게 성경 계시에 대한 주제에 대한 논의는 시대 상황에 부적합하고, 고리타분한 주제로 들릴 수 있다. 그러나 이환봉 박사의 주장을 들어보면, 이런 판단이 선부른 판단이라는 사실을 알게 될 것이다.

“신학은 성경을 우리의 신앙과 삶에 적용하는 학문이다. 신학은 성경의 적용이기 때문에 모든 신학의 연구와 활동이 성경을 떠나서는 존재할 수 없다. 오직 성경만이 신학의 유일한 원천이다. 그리고 그 성경을 어떻게 보느냐에 따라 신학의 성격과 방향이 결정된다. 따라서 성경관은 모든 신학 평가의 시금석(試金石)과 신학 논쟁의 분수령(分水嶺)으로서 결정적인 중요성을 갖는다.”¹⁾

성경관 자체의 중요성과 관련하여, 개혁신학의 기초를 마련한 개혁파 종교개혁자 칼빈과²⁾, 한국장로교회에서 개혁신학 연구에 일생을 바친 칼빈주의자 이환봉 박사의 성경 계시 이해를 살펴보는 것은 오늘날 교회와 신학이 직면한 문제를 해결하는 중요한 단초를 제공할 것으로 판단된다.

II. 칼빈³⁾

1. 계시하시고 인식되시는 삼위일체 하나님

1) ‘하나님에 대한 지식’과 ‘우리에 대한 지식’의 밀접한 상관성

교회사와 신학사(神學史)에서 하나님에 대한 지식(知識; *cognitio*) 또는 인식(認識)과 우리에게 대한 지식 또는 인식은 종종 서로 떨어지거나 일방적으로 한 쪽만이 강조되어 신앙의 불균형이 초래되곤 했다. 하나님에 대한 지식은 주로 십계명의 첫째 돌 판에 나타나고, 우리에게 대한 지식은 주로 십계명의 둘째 돌 판에 나타나는데, 이 두 돌 판이 서로 떨어지거나 한 쪽으로 편중될 경우 신앙과 신학은 병들게 된다. 칼빈은 『기독교강요』 제1권 1장에서 하나님에 대한 지식과 우리에게 대한 지식 사이의 밀접한 상관성을 말한다. 이 점에서 그는 아우구스티누스까지 거슬러 올라가는 고대교회의 올바른 신앙 전통 속에 서 있는데, 종교개혁자들, 특히 루

1) 이환봉, 『성경에 이르는 길』(부산: 고신대학교출판부, 2012), 8.

2) 칼빈의 성경해석에 대한 다음의 탁월한 글을 참고하십시오. 안명준, 『칼빈의 성경해석학』(서울: 기독교문서선교회, 1997); 안명준, 『칼빈해석학과 신학의 유산』(서울: 기독교문서선교회, 2009); 이환봉, “칼빈의 성경권위에 대한 신학적 근거,” 『칼빈의 성경해석과 신학』(서울: SFC, 2011), 34-49.

3) 참고, 최윤배, 『깎땀신학 입문』(서울: 장로회신학대학교출판부, 2012).

터, 츠빙글리, 마르틴 부처(Martin Bucer = Butzer)는⁴⁾ 이 두 지식 사이의 밀접한 상관성을 강조했다.

칼빈의 경우 모든 지혜는 하나님에 대한 지식과 우리에게 대한 지식으로 구성되어 있다.⁵⁾ 이 두 지식은 너무나도 밀접하게 연결되어 있기 때문에, 어느 쪽의 지식이 우선되는지 분별하기가 쉽지 않다.⁶⁾ 왜냐하면 칼빈 자신이 어떤 때는 “우리에 대한 지식으로부터 하나님에 대한 지식이 나온다.”고 말하면서도,⁷⁾ 또 어떤 때는 “하나님에 대한 지식으로부터 우리에게 대한 지식이 나온다.”고 말하기 때문이다.⁸⁾

우리가 갖고 있는 거의 모든 지혜(*sapientia*), 곧 참되며 건전한 지혜는 두 부분으로 구성되어 있다. 그 하나는 하나님에 대한 지식(*cognitio*)이요, 다른 하나는 인간에 대한 지식이다. 그러나 이 두 지식은 여러 줄로 연결되어 있기 때문에 어느 쪽이 먼저이며, 어느 쪽의 지식이 다른 쪽의 지식을 산출해내는가를 알아내는 것이 그리 쉬운 일이 아니다.⁹⁾

비록 하나님에 대한 지식과 우리 자신에 대한 지식이 상호 밀접하게 연결되어 있다할지라도, 칼빈은 먼저 전자에 대해 논의하고, 다음에 후자에 대해 취급하는 것이 교육상 올바른 순서라고 말한다.¹⁰⁾

2) 하나님에 대한 이중지식(二重知識, *duplex cognitio Dei*)과 우리의 신앙

칼빈이 말하는 하나님에 대한 지식과 우리에게 대한 지식에 대한 구체적이며, 핵심적인 내용은 무엇인가? 하나님에 대한 지식의 핵심적 내용은 하나님은 우리를 창조하시고 섭리하시는 창조자(창조주) 및 섭리자(섭리주) 하나님이신 동시에 우리를 죄로부터 구원하시는 구속자(구속주) 하나님이라는 것이다. 하나님은 우리의 창조주 및 섭리주이신 동시에 구속주라는 내용을 칼빈은 ‘하나님에 대한 이중지식’(二重知識, *duplex cognitio Dei*)이라고 불렀다.

하나님에 대한 지식을 우리에게 대한 지식과 대비시켜보면, 우리에게 대한 지식은 아주 쉽게 도출된다. 하나님이 우리의 창조주시라면, 우리는 그의 피조물이며, 하나님이 우리의 구속주시라면, 우리는 하나님 앞에서 죄인인 동시에 구속받은 그의 자녀와 백성이 된다. 그러나 칼빈에 의하면, 일반 자연인(自然人)에게는 이것이 자명한 것이 아니고, 우리가 성령의 은사인 신앙과 참된 경건을 가진 신앙인(信仰人)이 될 때야 비로소 이 사실을 분명히 깨달아 알게 된다.

“종교 혹은 경건이 없는 곳에 하나님에 대한 지식이 있다고 말할 수 없다. … 창조주이신 하나님께서 권능으로 우리를 붙들어 주시며, 섭리로 다스리시며, 각종의 축복으로 우리를 채워 주신다는 것을 아는 것(창조주 지식, 필자주)과, 그리스도 안에 우리에게 계시된 화목의 은혜를 받아들이는 것(구속주 지식, 필자주)은 별개의 것이다. 하나님은 먼저 우리의 창조와 성경의 일반적인 교훈에서 자신을 창조주로 나타내신다. 다음으로 그리스도의 얼굴을 통해서 자신을 구속주로 보여 주셨다. 여기서부터 하나님에 대한

4) 최윤배, 『잊혀진 종교개혁자 마르틴 부처』(서울: 대한기독교서회, 2012).

5) John Calvin, 『기독교 강요』(1559) 제1권 i장 1절. 앞으로 제1권 i장 1절을 I i 1로 표기하기로 한다.

6) John Calvin, 『기독교 강요』(1559), I i 1.

7) John Calvin, 『기독교 강요』(1559), I i 1.

8) John Calvin, 『기독교 강요』(1559), I i 2.

9) John Calvin, 『기독교 강요』(1559), I i 1.

10) John Calvin, 『기독교 강요』(1559), I i 3.

이중지식(*duplex ... cognitio*)이 생긴다. ... 경건은 하나님에 대한 경외와 하나님에 대한 사랑이 결합된 것을 말하는데, 이 사랑은 그의 은혜를 깨달아 앞으로써 오는 것이다.”¹¹⁾

하나님에 대한 지식과 관련해서 첫째로, 우리는 하나님에 대한 두려움과 경외를 가르쳐야 하며, 둘째로 그의 수중에 있는 모든 선을 갈망하도록 가르치며, 우리가 받은 모든 것에 대하여 그에게 찬송을 드리도록 가르쳐야 한다. 순수하고 참다운 종교의 본질은 신앙에 있다. 이 신앙과 경건은 하나님을 참으로 두려워하는 마음과 연결되어 있으며, 자발적인 경외심을 내포하고 율법의 명령에 일치되는 정당한 예배를 가지게 한다.¹²⁾

3) 자연계시

우리는 어떻게 하나님에 대한 이중지식과 우리에게 대한 지식을 가질 수 있을까? 칼빈에 의하면, 두 가지 방법이 있다. 그런데, 두 가지 방법 사이에는 양적이면서도 질적인 차이가 있다. 인간, 역사, 자연, 우주 등이 해당되는 ‘자연계시(自然啓示)’ 또는 ‘일반계시(一般啓示)’만을 통해서 우리는 구속주 하나님에 대한 지식을 절대로 가질 수가 없고, 다만 창조주 하나님에 대한 불완전한 지식만을 가질 수가 있다. 그러나 특별계시(特別啓示)인 성경을 통해서 우리는 하나님에 대한 완전한 이중지식을 가질 수가 있다.¹³⁾

칼빈에 의하면, 인간, 역사, 그리고 창조 세계 속에 하나님에 대한 불완전한 지식이 존재한다. 칼빈은 하나님의 존재에 대한 지식이 모든 인간에게 있다고 말한다. 이런 이유 때문에 아무도 하나님에 대한 자신의 무지(無知)를 핑계할 수 없다는 것이다. 심지어 우상숭배조차도 하나님이 존재한다는 사실을 보여주는 증거라는 것이다. 종교는 인간이 우연히 고안한 발명품이 아니기 때문에, 무신론은 논리적으로 불가능하다는 것이다. 하나님에 대한 자연계시는 세계 창조와 하나님의 섭리 속에서 지금도 계속적으로 비추어지고 있지만, 하나님에 대한 불완전한 자연계시는 인간 속에서 우상숭배와 무지와 악독 등으로 오용되고 왜곡되어 나타난다.

하나님의 자연계시 문제와 관련해서 우리가 특별히 주의를 기울려야 할 부분은 모든 피조물과 자연 속에 ‘객관적으로’ 나타난 자연계시는 비록 인간의 타락 이후 완전한 것은 아닐지라도, 그것조차도 우리가 신앙 없이 그리고 성경에서 얻은 창조주와 구속주에 대한 완전한 지식이 없이 바라볼 때, ‘주관적으로’ 더욱 왜곡되게 인식된다는 사실이다. 여기서 우리의 ‘주관적인’ 인식 문제가 매우 심각한 것이다.

“어떤 섬광은 과연 밝다. 그러나 강력한 빛을 발하기 전에 꺼지고 만다. 그러므로 사도는 말하기를 ‘믿음으로 모든 세계가 하나님의 말씀으로 지어진 줄을 우리가 안다.’고 하였다. 이와 같이 볼 수 없는 신성이 볼 수 있는 객체물로서 표현되어 있으나 하나님의 내적 계시에 대한 믿음을 통해서 밝혀지지 않으면 그를 이해할 수 있는 눈을 우리는 가지지 못한다.”¹⁴⁾

모든 인간은 태어날 때부터 “종교의 씨앗”을 가지고 있으며, 모든 인간이 가지고 있는 우

11) John Calvin, 『기독교 강요』(1559), I ii 1.

12) John Calvin, 『기독교 강요』(1559), I ii 2.

13) ‘자연계시’ 또는 ‘일반계시’와 ‘특별계시’라는 용어는 칼빈 자신이 사용한 용어는 아니고, 제한성을 가지고 있을지라도, 칼빈의 인식론과 계시론 논의를 위해 유용하고 편리하다고 판단되므로 우리는 이 용어를 사용하고자 한다. 참고, 이오갑, 『칼뱅의 신과 세계』, 89-90; 최윤배, “칼뱅의 과학에 대한 이해,” 한국조직신학회 편, 『한국조직신학논총』 제26집(2010), 16.

14) John Calvin, 『기독교 강요』(1559), I iv 14.

상승배 자체가 바로 여기에 대한 증거이다.

“사실상 인간의 마음속에 타고난 본능에 의하면, 하나님을 알 수 있는 지각이 있다는 것은 논란의 여지가 없다. 아무도 무지를 구실 삼아 핑계하지 못하도록 하기 위해, 하나님께서 자신의 신적 위엄을 어느 정도나마 깨달을 수 있는 이해력을 각자에게 심어주셨다. … 짐승과 조금도 다를 바가 없는 것처럼 보이는 사람들까지도 항상 무엇인가 종교의 씨앗(*religionis semen*)을 그 속에 지니고 있다. … 사실 우상숭배(*idolatria*)도 이 관념에 대한 풍부한 증거라 하겠다.”¹⁵⁾

그러나 문제는 인간이 그 종교의 씨앗을 유용하게 사용하지 못하고, 오용하여 부정적인 결과를 초래하는데 있다고 칼빈은 계속적으로 지적한다. “하나님이 각자의 마음속에 종교의 씨앗을 뿌렸다는 것은 경험을 통해서 증명되는 것이지만, 받은 그것을 마음에 간직하는 사람은 백 명 중 한 사람도 찾아보기가 매우 힘들다. 어떤 이는 자기들의 미신 속에 … 다른 어떤 자들은 고의적인 사악으로서 … 하여간 전부가 다 하나님에 대한 참된 지식에서 퇴락되었다.”¹⁶⁾ “근절할 수 없는 씨앗으로서 하나님의 존재에 대한 관념은 아직도 남아 있다. 그러나 그것은 너무나 부패하였으므로 가장 악한 열매를 맺을 뿐이다.”¹⁷⁾ 인간의 하나님의 계시에 대한 무지와 오용에도 불구하고, 칼빈에 의하면, 하나님은 내적으로 인간 속에 종교의 씨앗을 통해 자신을 계시하셨을 뿐만 아니라, 외적으로 세계 구성의 각 부분 속에 자신을 계시하신 것이 분명하다.

“하나님은 어떤 사람도 행복에 이르는 데서 제외되지 않도록 하기 위해서, 인간의 마음속에 이미 말한 바 있는 종교의 씨앗을 심어 주셨을 뿐만 아니라, 세계 구성의 각 부분을 통해서 자신을 나타내셨다. … 하나님의 창조하신 만물 위에 그의 영광을 너무나 명백하고 모호한 점 하나 없이 현저하게 새겨두셨으므로, 일자무식한 자나 우둔한 자라도 무지를 구실로 변명할 수는 없다.”¹⁸⁾

결론적으로, 칼빈의 경우, 자연계시의 기능은 우리의 무지를 핑계치 못하게 하는 것이며, 자연계시의 한계는 우리가 구속주 지식을 갖지 못하므로 구원에 이르지 못하는 것이다. 그러므로 하나님의 자연계시를 뛰어 넘을 뿐만 아니라, 자연계시의 한계와 가치와 위치를 올바르게 인식할 수 있는 특별계시와 성령 및 우리의 신앙의 눈이 요청된다.

4) 특별계시로서의 성경

우리는 종교개혁 이후 성경비판학이 발달된 이래 성경관을 중심으로 일어났던 성경영감설 논쟁이나 성경고등비평 논쟁과 결부하여 칼빈의 성경관을 다루지 않고,¹⁹⁾ 다음과 같이 주로 세 가지로 나누어 특별계시로서의 성경에 대하여 다루고자 한다. 즉, 칼빈의 경우, 성경은 창조주 및 섭리주 하나님과 구속주 하나님 지식에 대한 완전한 계시이며, 기록된 하나님의 말씀이며, 성령과 불가분리의 관계 속에 있다.

성경에 대한 이해를 중심으로 칼빈은 크게 두 진영과 논쟁하였다. 한 편으로 그는 성경

15) John Calvin, 『기독교 강요』(1559), I iii 1.

16) John Calvin, 『기독교 강요』(1559), I iv 1.

17) John Calvin, 『기독교 강요』(1559), I iv 4.

18) John Calvin, 『기독교 강요』(1559), I v 1.

19) 최윤배, “갈뱅은 성경을 어떻게 이해했는가?,” 『성서마당』(2009 가을 신창간 제22호 통권 91호), 33.

자체의 권위보다도 정경(正經)을 결정한 교회의 권위를 더 강조하는 중세 로마가톨릭교회를 반대하여 논쟁하였다.

“이 모든 것이 교회의 결정에 따라서 좌우되지 않았다면 왜 어떤 책은 그 성수(聖數)에서 제외되었다는 것을 누가 우리에게 납득시킬 것인가? 그러므로, 그들은(중세 로마가톨릭교회, 필자주) 말하기를 교회의 결정 하에 있다고 한다.”²⁰⁾

다른 편으로 성경 자체를 무시하고, 성경 외에 교회나 그리스도인 각자의 상황에 따라 다시 받을 수 있는 새로운 계시를 주장한 열광주의자들에 반대하여 갈뱅은 논쟁하였다.

“요사이 어떤 견실치 못한 사람들이 나타나서 거만하게도 성령의 가르침을 받았다고 말하면서, 자기 자신이 성경 읽기를 거절하면서 소위 그들이(종교개혁자들, 필자주) 죽은 문자에 아직도 관심을 가진다고 해서 그들이 순진하다고 비웃는다. … 우리에게 약속된 성령의 직무는 듣지 못한 새로운 계시를 만들어 내는 것이 아니라 … 우리의 마음을 복음이 전해준 동일한 교리에 머물러 있게 하는데 있다.”²¹⁾

(1) 창조주와 섭리주 하나님 및 구속주 하나님 지식에 대한 완전한 계시로서의 성경

칼빈에게 있어서 성경관은 넓은 의미에서 계시론의 범주 안에서 취급된다. 하나님의 특별 계시는 창조주와 섭리주 하나님에 대한 지식과 구속주 하나님에 대한 지식으로 이루어져 있다. 인간, 역사, 자연, 그리고 우주 속에 창조주 및 섭리주 하나님에 대한 일반 지식이 반영되어 있지만, 인간의 타락으로 이러한 피조물 속에 계시되어 있는 창조주와 섭리주 하나님 지식이 불완전하게 되었다. 그래서 하나님을 떠나 있는 타락한 인간은 피조물 안에 여전히 객관적으로 반영되어 있는 창조주와 섭리주 하나님 지식을 볼 수 있는 인식력의 훼손으로 이 지식을 왜곡되게 파악하게 된다. 그러므로 자연인은 하나님 지식에 대하여 자신의 무지함을 면할 수 없게 되었지만, 이것은 인간이 자유의지로 하나님을 떠난 결과이기 때문에 하나님 지식의 무지함의 책임은 전적으로 인간에게 있다.

인간의 타락 이후 자연인이 창조주와 섭리주 하나님 지식과 구속주 하나님 지식에 도달할 수 있는 길이 막히게 되자, 하나님은 자비의 행동으로 성경을 통해서 완전한 창조주와 섭리주 하나님 지식과 구속주 하나님 지식을 얻을 수 있는 방법을 만들어 주셨다. 따라서 칼빈에게 있어서 성경은 창조주와 섭리주 하나님 지식과 구속주 하나님 지식을 얻을 수 있는 외적 수단이 된다.

타락으로 눈이 멀어진 우리가 창조주와 섭리주 하나님께서 이 땅에 보내신 독생자 예수 그리스도를 통하여 하나님으로부터 떠난 죄인을 구속하고 계시는 구속주 하나님 지식을 성령의 도우심으로 신앙을 갖고 성경을 읽게 되면, 우리는 완전한 창조주와 섭리주 하나님과 구속주 하나님에 대한 이중지식(二重知識, *duplex cognitio Dei*)을 성경을 통하여 얻을 수 있게 된다.²²⁾

계속해서 칼빈은 “사람이 우주의 창조주이신 하나님께로 올바로 이끌림을 받기 위해서는 그 보다도 더 나은 또 다른 도움이 필요한 것이다.”라고 말한다. 여기서 말하는 또 다른 도움이란 칼빈의 용어로 ‘안경’ 즉, 성경을 의미한다. 성경을 읽는데 있어서 안경의 기능을 칼빈은

20) John Calvin, 『기독교 강요』(1559), I vii 1.

21) John Calvin, 『기독교 강요』(1559), I ix 1.

22) John Calvin, 『기독교 강요』(1559), I ii 1.

다음과 같이 말하고 있다.

“그러므로 하나님께서 그의 성경말씀이라는 빛을 덧붙여 주셔서 사람에게 그 자신을 알게 하여 구원에 이르도록 하시고, 또한 그로 말미암아 하나님께로 더 가까이 더 친근하게 나아오는 자들에게 특권을 베푸신 것이 전혀 헛된 일이 아닌 것이다. … 안경의 도움을 받으면 아주 또렷하게 그 책을 읽어 내려갈 수가 있을 것이다. 이와 마찬가지로, 하나님에 관한 갖가지 혼란스런 지식을 우리 마음에 제대로 모아주며, 우리의 우둔함을 몰아내고, 참되신 하나님을 분명하게 보여주는 것이 바로 성경이다.”²³⁾

(2) 기록된 하나님의 말씀으로서의 성경

앞에서 살펴본 바에 의하면, 성경은 창조주와 섭리주 하나님과 구속주 하나님 지식에 대한 완전한 계시이다. 칼빈에 의하면, 이 온전한 계시가 바로 구약성경과 신약성경에 기록된 하나님의 말씀인데, 하나님의 온전한 계시를 구약성경과 신약성경에 기록된 목적은 후대에 전하기 위하여 하나님께서 기록하시기를 기뻐하셨다고 칼빈은 다음과 같이 말한다.

“하나님께서 말씀과 환상을 통해서 족장들에게 자신을 알리셨든지, 아니면, 사람들의 일과 사역을 통해서 알리셨든지 간에, 하나님은 족장들이 그 후손에게 전수해야 할 것을 그들의 마음에 새겨주셨다. … 하나님께서는 족장들에게 주셨던 동일한 말씀을 공적인 기록으로 남기시기를 기뻐하셨다. 이를 위하여 율법이 반포되었고, 후에 선지자들이 율법의 해석자들로 추가 되었다. … 모세를 비롯하여 모든 선지자들에게 율법이 주어진 것은 특별히 하나님과 사람 사이의 화목의 길을 가르치기 위함이며, 그리하여 바울도 그리스도께서 ‘율법의 마침’이라고 말하는 것이다.(롬10:4) 여기서 다시 한 번 반복하여 말하거니와 그리스도를 중보자로 제시하는 구체적인 믿음과 회개 외에도, 성경은 참되고 유일하신 하나님 곧 우주를 창조하시고 다스리시는 그 하나님을 온갖 다른 거짓 신(神)들과 혼동할 수 없도록 그 분에 대한 분명한 표증들과 표지들로 가득 차 있는 것이다.”²⁴⁾

이처럼 참된 신앙은 하나님의 말씀인 성경으로부터 비롯되며, 하나님의 기록된 말씀인 성경의 제자가 되지 않고서 우리는 참된 하나님 지식과 인간 지식을 맞출 수가 없다. 하나님의 기록된 말씀인 성경이 기록되고, 지금까지 보존된 것은 하나님의 섭리의 역사이다. 기록된 하나님의 말씀으로서의 성경을 인간에게 주신 목적은 인간으로 하여금 하나님의 경외하는 마음으로 성경을 읽고 경건한 삶에 이르게 하는 하나님의 철저한 보살핌이라고 칼빈은 다음과 같이 강조한다.

“그러므로 하나님께서 성경에서 친히 자기를 증거해 놓으신 것을 경건한 자세로 받아들일 때, 비로소 참깨달음이 시작되는 것이다. 완전하며 모든 면에서 충족한 믿음은 물론, 하나님에 대한 올바른 지식도 순종에서 나오기 때문이다. 그리고 이런 점에서 볼 때, 하나님께서 그의 특별한 섭리를 통하여 시대를 초월하여 모든 인간들을 돌보시는 것이 분명하다.”²⁵⁾

이런 관점에서 볼 때, 우리가 하나님의 말씀인 성경을 떠나게 되면, 반드시 도덕적으로 그리고 종교적으로 큰 오류에 빠지게 될 뿐만 아니라 하나님 지식과 인간 지식이 왜곡되어 모든 피조세계를 통하여 창조주와 섭리주 하나님 지식을 잃게 된다.²⁶⁾ “왜냐하면 인간의 마음은

23) John Calvin, 『기독교 강요』(1559), I vi 1.

24) John Calvin, 『기독교 강요』(1559), I vi 2.

25) John Calvin, 『기독교 강요』(1559), I vi 2.

무력하여 하나님의 거룩한 말씀의 도움이 없이는 하나님께 도달할 수 없고 유대인을 제외한 모든 사람들이 다 말씀을 떠나서 하나님을 찾았으므로 필연적으로 공허와 오류에서 방황할 수밖에 없었기 때문이다.”²⁷⁾

(3) 성령과 불가분리의 관계 속에 있는 성경

창조주와 섭리주 하나님과 구속주 하나님 지식에 대한 완전한 계시로서 기록된 하나님의 말씀인 성경 자체가 갖고 있는 객관적 권위를 칼빈은 여러 가지로 설명한다. 우선 기록된 구약성경은 그 내용이 인간의 지혜를 넘어서며, 그 연대가 오래며, 조상들의 수치스런 일까지 기록하였으며, 기적들에 의해서 말씀이 입증되었으며, 예언이 성취되었으며, 수난의 역사 속에서도 잘 보존되었다는 관점에서 객관적 권위가 있다. 그리고 기록된 신약성경은 배움이 없는 사람들도 기록했지만, 하늘의 신비를 전해주며, 모든 세계교회가 존경하고 있으며, 순교자들이 성경적 교리를 위해 피를 흘렸다는 객관적 권위를 갖고 있다.²⁸⁾

칼빈에게 있어서 성경 자체가 가지고 있는 위와 같은 객관적 권위, 곧 외적 권위보다도 더욱 더 중요한 권위는 하나님의 영이신 성령 하나님 자신으로부터 나오는 내적 권위이다. 성경에 대한 성령의 영감과 성령의 내적 증거 또는 조명(*testimonium Spiritus sancti internum*)은 한 쌍을 이루고 있는데, 그 이유는 성경은 성령의 영감으로 기록되었기 때문이다. 성경은 객관적으로 신적 위엄을 가지긴 하지만, 성경의 독자가 성령의 내적 증거에 의해서 주관적으로 그 위엄을 믿을 때, 비로소 신적 위엄을 가진다. 그래서 칼빈은 “하나님의 위엄이 거기에 나타나긴 하지만, 성령에 의해 조명된 자들이 아니고는 … 볼 눈들을 가지지 못한다.”고 말한다.²⁹⁾ “하나님만이 그의 말씀에 있어서 자기 자신에 대한 적합한 증인이듯이 그 말씀은 성령의 내적 증거에 의해 확인되기 전에는 인간들의 마음에서 신임을 얻지 못할 것이다. 그러므로 예언자들의 입을 통해 말씀한 바로 그 성령이 우리 마음에 들어와서 하나님이 명령한 것을 그들이 신실하게 선포했다는 것을 설득하는 것이 필요하다.”³⁰⁾

칼빈은 성경 기록자들에게 임한 성령의 영감뿐만 아니라, 오늘날 그리스도인과 교회 속에 역사하시는 성령의 내적 증거를 통해서 성경의 신적 기원과 신적 권위를 말한다. 디모데후서 3장 16절을 주석하면서 칼빈은 성경이 성령의 영감을 받은 사람들에게 의해서 기록된 하나님의 말씀인 것을 강조하고 있다.³¹⁾ 계속하여 성경에서 성령의 내적 증거의 중요성을 칼빈은 다음과 같이 거듭 강조한다.

“성령으로 말미암아 내적으로 가르침을 받은 사람은 진심으로 성경을 신뢰한다는 것, 그리고 성경은 자증(自證)한다는 것이다. 그러므로 성경을 증거나 이성에 종속시키는 것은 잘못이다. 그리고 성경이 마땅히 지녀야 할 확실성은 성령의 증거에 의해서 얻게 된다. 왜냐하면 성경이 그 자체의 위엄 때문에 존경을 받는다 하더라도, 그것이 성령으로 말미암아 우리 마음 속에서 확증되기 전에는, 진정으로 우리를 감동시키지 못하기 때문이다. 그러므로 우리는 성령의 조명을 받았기 때문에, 성경이 하나님으로부터 왔다는 것을 믿는 것이지, 우리 자신이나 다른 사람의 판단에 따라 믿는 것이 아니다.”³²⁾

26) John Calvin, 『기독교 강요』(1559), I vi 3.

27) John Calvin, 『기독교 강요』(1559), I vi 4.

28) John Calvin, 『기독교 강요』(1559), I viii.

29) John Calvin, 『디모데후서 주석』, 딘후 3:16.

30) John Calvin, 『기독교 강요』(1559), I vii 4.

31) John Calvin, 『디모데후서 주석』, 딘후 3:16.

32) John Calvin, 『기독교 강요』(1559), I vii 5.

이와 같이 칼빈에게 있어서 “말씀과 성령은 서로 분리시킬 수 없는 끈으로 연계되어 있다.”³³⁾ 특히 성경을 죽은 문자로 이해하여 성경 자체를 무시하고, 성경 이외의 새로운 계시를 받으려고 하는 열광주의자들의 입장에 반대하여 칼빈은 성경과 성령의 상호 관계성을 강조한다.

“성령께서는 성경에서 보여주신 자신의 진리와 아주 굳게 결속하여 계시므로 그 말씀이 당연한 존경과 위엄을 받을 때에만 비로소 성령이 자신의 권능을 발휘하신다는 것이다. 그리고 이것은, 말씀 자체가 성령의 증거로 말미암아 확증되지 않는 한 우리에게 대하여 큰 확실성을 가지지 못한다고 내가 앞에서 주장한 것과 조금도 모순되지 않는다. 왜냐하면 주님께서는 일종의 상호 결속 관계를 통하여 말씀의 확실성과 성령의 확실성을 결합시키셨으므로, 우리들로 하여금 하나님의 얼굴을 바라보게 하시는 성령께서 빛을 비추어 주실 때, 우리의 마음에 말씀에 대한 완전한 신앙이 머물 수 있으며, 또한 우리가 그 형상을 따라, 곧 그 말씀을 따라 그를 인식할 때 우리는 속는다는 두려움 없이 성령을 마음에 모실 수가 있기 때문이다.”³⁴⁾

III. 칼빈주의자 이환봉 박사

1. ‘계시(啓示, revelation)

이환봉에 의하면 ‘계시’는 어원적으로 “하나님께서 자신을 드러내 보이셨다”(자기계시) 또는 “하나님께서 자신을 나타내 보이셨다”(자기현시)라는 의미를 가지고 있는데, 하나님의 계시는 삼위일체 하나님께서 자신을 스스로 드러내시는 자기현시의 신적 행위이다.³⁵⁾ 비록 일부 신학자들은 하나님의 계시의 명제적 차원을 부정하지만, 이환봉은 하나님의 계시의 인격적 차원뿐만 아니라, 명제적 차원도 확고하게 붙잡고 있다.³⁶⁾

이환봉에 의하면, 하나님의 계시의 시작은 하나님의 창조 사역을 통해 이루어졌으며, 모든 계시는 예수 그리스도의 나타나심과 생애 즉, 죽음과 부활 그리고 승천에서 그 절정을 이루었다.³⁷⁾ “그리스도는 하나님의 계시의 총화이다.”³⁸⁾

이환봉은 여러 신학자들, 특히 칼빈의 계시론과 칼 바르트(K. Barth)와 에밀 브룬너(E. Brunner) 사이에 벌어진 자연신학 논쟁을 분석하고, 비판하면서 자신의 계시 이해에 도달한다. 그는 일반계시의 수단과 관련하여 다음과 같이 주장한다. “하나님은 일반계시의 객관적 수단인 자연과 역사, 그리고 주관적 수단인 인간의 이성과 양심 속에 나타난 하나님의 행위를 통하여 모든 사람들에게 하나님 자신의 존재와 능력, 그리고 신성과 영광을 나타내신다.”³⁹⁾

이환봉에 의하면, 일반계시의 가치는 다양하다. 일반계시는 모든 종교의 근거를 제공하며, 인간으로 하여금 심판 때 핑계치 못하게 하는 기능을 제공하고, 문화 활동의 근거를 제공하고, 복음전파의 길을 예비하게 한다.⁴⁰⁾ 그러나 일반계시는 한계를 갖는다. “일반계시는 하나님

33) W. van 't Spijker, *Johannes Calvin: Zijn Leven en Zijn Werk*, 박태현 역, 『칼빈의 생애와 신학』(서울: 부흥과 개혁사, 2009), 231.

34) John Calvin, 『기독교 강요』(1559), I ix 3.

35) 이환봉, 『성경에 이르는 길』, 32.

36) 이환봉, 『성경에 이르는 길』, 36.

37) 이환봉, 『성경에 이르는 길』, 36-37.

38) 이환봉, 『성경에 이르는 길』, 37.

39) 이환봉, 『성경에 이르는 길』, 84.

의 존재와 속성에 대한 약간의 지식을 제공할 뿐이지, 구원의 하나님께로 가는 유일한 길인 예수 그리스도에 관한 지식은 전혀 제공할 수 없다. ... 이러한 일반계시의 '불충분성'(insufficiencia)은 자연적으로 특별계시의 필요성(necessitas)을 요청한다.”⁴¹⁾

2. 특별계시로서의 성경

이환봉은 성경을 특별계시와 관련하여 이해한다. “오늘날 ‘특별계시’라는 말은 성경에 기록된 하나님의 계시를 지칭한다. 성경은 특별계시의 책이며 하나님에 대한 지식의 유일한 원천이다.”⁴²⁾ “하나님의 특별계시는 영감된 경(經) 즉 기록된 말씀의 형태를 취하여 후대를 위해 보존되었다.”⁴³⁾

이환봉은 성경을 특별계시가 낮은 ‘종의 모습’이라고 표현한다. “하나님의 계시가 인류 안으로 완전히 들어와서 충만히 거하기 위해(고전15:28) 시공의 제한을 받는 문자의 형식으로 기록되었다. 예언과 이적 안에 나타났던 영광스런 계시가 가장 낮은 기록의 형태와 양식을 취한 것이다.”⁴⁴⁾

그러므로 특별계시와 성경은 상호 구별되나 상호 분리될 수는 없다. “특별계시와 성경을 동일시할 수 없는 것은 특별계시가 영감으로 기록된 성경 이전부터 존재했으며 때로는 오랫동안 기록되지 않고 있다가 수년 후에야 비로소 기록되었기 때문이다. 이것은 예레미야에게 계시의 말씀이 임한 때와 책으로 기록된 때가 서로 구별되어 있는 것을 보아 알 수 있다.(렘 25:13, 30:1-2, 36:2). ... 그러나 양자를 완전히 동일시하는 것보다 전적으로 분리하는 것이 훨씬 더 위험하다.”⁴⁵⁾

3. 성령의 영감과 성령의 내적 조명

대부분의 특별계시가 성경보다 선행한다. 그러나 그 계시가 기록될 때에는 성령의 영감(θεοπνευστία) 즉 성령 하나님의 특별한 간섭과 섭리로 정확 무오한 하나님의 말씀으로 기록되게 하셨다.⁴⁶⁾ 그러므로 성경 자체가 하나의 특별계시이며, 이미 완성된 하나님의 계시이며, 하나님의 말씀이다.⁴⁷⁾

오늘날 교회의 시대에 정경으로서 성경 이외의 새로운 계시가 더 필요한가? 교회 초기 몬타누스(Montanus)를 비롯하여 칼빈 시대에 일부 열광주의자들은 새로운 계시, 소위 ‘직통 계시’가 필요하다고 생각했다. 그러나 정경이 완료된 이후 오늘날 교회의 시대에는 성령의 영감으로 쓰여진 정경으로서의 성경은 성령의 내적 조명을 통해서만 그 연속성을 이어가는 것이다. 이 문제에 대해 이환봉은 다음과 같이 아주 분명하게 대답해 주고 있다.

“정경은 사도시대의 마지막에 종결되었다. 그 기록된 정경의 완성과 더불어 신약시대의 살아 있는 계시 기관인 사도와 선지자들 안에 있던 계시적 은사들이 교회에서 사라진 것으로 보인다. 사도 시대의 종결

40) 이환봉, 『성경에 이른 길』, 86-87.

41) 이환봉, 『성경에 이른 길』, 89.

42) 이환봉, 『성경에 이른 길』, 89-90.

43) 이환봉, 『성경에 이른 길』, 106.

44) 이환봉, 『성경에 이른 길』, 106.

45) 이환봉, 『성경에 이른 길』, 107.

46) 이환봉, 『성경에 이른 길』, 108.

47) 이환봉, 『성경에 이른 길』, 108-109.

과 함께 교회의 터와 같았던(엡2:20) 사도들의 구두 계시는 멈추게 되었고(단9:24), 그들의 예언의 은사는 가르침의 은사로 융합되었으며, 성령께서 직접적으로 영감하시는 사역은 성경을 통해 조명하시는 사역으로 전환되었다.”⁴⁸⁾

다시 말하면, 신적 영감을 통해 성경을 기록하여 완성하신 성령 하나님께서 오늘도 자신의 내적 증거(납득)과 조명을 통해 성경 말씀을 깨달아, 믿고, 확신케 하심으로 인간을 구원하시는 계시의 역사를 계속하신다.⁴⁹⁾

IV. 결론

계시 이해와 관련하여, 우리는 이환봉 박사의 성경관이 칼빈의 성경관과 전적으로 일치함을 확인할 수 있다. 이환봉 박사는 성 삼위일체 하나님께서 한국교회와 한국장로교회에게 선물하신 위대한 칼빈주의자임에 틀림없다.

칼빈과 이환봉 박사에 의하면, 객관적으로 우주와 자연과 역사 속에 그리고 주관적으로 인간의 이성과 양심 속에 계시된 일반계시는 다양한 기능을 가지고 있지만, 우리를 구원으로는 인도할 수 없는 분명한 한계를 가지고 있다. 그러므로 하나님께서 특별계시, 특별히 성경을 통해 우리가 구원에 이를 수 있는 길을 마련해 주셨다. 특별계시로서 성경은 성령과 밀접한 관계 속에 있다. 모든 성경은 하나님의 영감과 성령의 감동으로 씌어진 하나님의 말씀이며, 오늘날 성령의 내적 조명을 통해 우리에게 하나님의 말씀으로 다가온다.

참고문헌

- 안명준. 『칼빈의 성경해석학』. 서울: 기독교문서선교회, 1997.
- 안명준. 『칼빈해석학과 신학의 유산』. 서울: 기독교문서선교회, 2009.
- 안명준 편집. 『칼빈의 성경해석과 신학』. 서울: SFC, 2011.
- 이환봉. “칼빈의 성경권위에 대한 신학적 근거.” 『칼빈의 성경해석과 신학』(서울: SFC, 2011).
- 이환봉. “현대복음주의 성경관 논쟁: 성경 무오와 권위를 중심으로.”(고려신학대학원 미간행 학위논문, 1980).
- 이환봉. 『개혁주의 성경관』. 부산: 고신대학교출판부, 2005.
- 이환봉. 『성경에 이르는 길』. 부산: 고신대학교출판부, 2012.
- 최운배. 『갈뱅신학 입문』. 서울: 장로회신학대학교출판부, 2012.
- 최운배. “갈뱅의 과학에 대한 이해.” 한국조직신학회 편. 「한국조직신학논총」 제26집(2010).
- 최운배. “갈뱅은 성경을 어떻게 이해했는가?” 「성서마당」(2009 가을 신창간 제22호 통권 91호).
- Calvin, John. 『기독교 강요』(1559).
- Lee, Hwan Bong. “Historical Criticism of the Bible.”(Potchefstroom University, Diss. 1992).
- van 't Spijker, W. *Johannes Calvin: Zijn Leven en Zijn Werk*. 박태현 역. 『칼빈의 생애와 신학』. 서울: 부흥과 개혁사, 2009.

48) 이환봉, 『성경에 이르는 길』, 111-112.

49) 이환봉, 『성경에 이르는 길』, 112-113.

칼빈의 성경영감: 스크립투라와 독트리나의 관계를 중심으로

유태화 (백석대학교신학대학원 조직신학 교수)

1. 들어가며

성경영감과 관련한 논의는 이성의 전능성을 주창하는 계몽주의자들의 등장과 더불어 기술과학의 급진적인 발전을 거듭하면서 실증주의적인 사고로 전환되는 근대시대에 접어들면서 성경의 가신성이 진정성을 지닌 것인지 여부를 묻는 과정에서 촉발되었다. 이런 분위기 가운데 오직 성경(*sola scriptura*)의 원리를 기치로 내세운 종교개혁교회의 후손들을 자처하면서 종교개혁의 역사적인 전통을 그 근간에서 계승하려는 자들에게 성경의 권위문제는 초미의 관심사가 되지 않을 수 없었다. 이런 논란은 개혁교회 진영도 피해갈 수 없는 일이었고, 따라서 이에 관한 상당히 다양한 논의와 접근이 이루어졌다. 자연스럽게 개혁교회의 중요한 신학적 유산(Legacy)을 이룬 존 칼빈(John Calvin)은 이 문제에 대하여 어떤 입장을 표명하였는지에 관심을 기울이는 일이 일어났다.

칼빈이 성경의 영감에 대하여 가졌던 입장이 무엇인지에 대하여는 크게 보아 학계에 두 지류가 형성되었던 것으로 말할 수 있다.¹⁾ 한 진영에서는 칼빈이 성경의 영감을 인정하였으되, 19세기 후반으로부터 그리고 20세기 후반에 본격적으로 제기된 신학적 관심사였던 소위 무오류설을 직접적으로 인식한 것은 아니었다는 핵심적인 주장을 드러냈으며, 그렇게 하는 것이 성경의 권위와 성경의 핵심적인 메시지를 살려가는데 커다란 문제가 없다는 사실도 아울러 강조하면서 두 초점을 살리는데 관심을 기울였다. 반면에 다른 진영에서는 칼빈이 성경의 영감을 이야기 할 때, 무오류설적인 측면을 강조하여 반영했다고 보는 입장을 견지하는 흐름이 나타나기도 했다. 심지어는 축자적 영감(*verbal inspiration*)을 넘어 기계적 영감(*mechanical inspiration*)과 같은 그런 차원²⁾을 칼빈이 수용했다고 보는 시각도 없지 않았다.

1) 고든콘웰신학교의 교수인 Roger Nicole은 칼빈의 성경무오설을 변호한 그의 논문 "John Calvin and Inerrancy"에서 성경무오까지 변호한 학자들로 L. Bost, C. D. Moore, R. Seeberg, O. Ritschl, P. Lobstein, J. Orr, B. B. Warfield, P. Wernle, A. M. Hunter, H. Bauke, D. J. de Groot, C. Edwards, T. C. Johnson, A. Christie, J. M. Nicole, R. Davies, K. Kantzer, E. Dowe, B. A. Garrish, R. C. Johnson, J. K. Mikelson, A. D. R. Polman, L. Praamsma, J. Murray, P. Hughes, H. J. Forstman, J. I. Packer, J. Gerstner, R. A. Muller, L. J. Mitchell, J. Woodbridge를 언급했고, 축자영감과 성경무오류설을 부정한 학자들로는 H. Heppe, P. Menthonnex, J. Cramer, C. A. Briggs, E. Rabaud, A. Benzec, J. Pannier, E. Gauteron, J. Chapius, E. Doumergue, J. A. Cramer, H. Clavier, W. Niesel, P. Lehmann, F. Wendel, T. H. L. Parker, H. Noltensmeier, R. S. Wallace, W. Kreck, J. K. S. Reid, J. T. MacNeill, L. de Koster, R. C. Prust, F. L. Battles, R. Stauffer, J. Rogers and, D. MacKim, D. W. Jellema를 꼽았다. In R. C. Gamble(ed.), *Calvin and Hermeneutics* (New York and London: Garland Publishing, 1992), 275.

2) 축자적 영감과 기계적 영감 사이의 구별을 유념할 필요가 있는데 이와 관련해서는 루이스 벨코프의 조심스러운 진술을 참고할 만하다: "이 두 용어는 분명히 동의어가 아니며 영감 사역의 다른 두 측면을 가리키는데, 하나는 영감의 범위를, 다른 하나는 영감의 성격을 가리킨다. 또 기계적인 영감설은 필연적으로 축자적인 것이 사실인 반면, 축자 영감이 반드시 기계적이라는 것은 아니다. 성령께서 사용된 단어를 선택하는 일까지 인도하셨다고 믿는 것은 가능하지만, 그 일을 기계적인 방법으로 하신 것은 아니다. 기계적인 영감관에 따르면, 제이차적인 저자들이 기록한 것은 하나님께서 구술하신 것으로, 그들은 그저 서기였고, 성령의 말씀이 흘러간 통로일 뿐이었다고 한다. 이 말에 내포되어 있는

사실 칼빈의 성경영감이해와 관련한 켜켜이 쌓인 연구 자료를 일별하고 그 안에서 토론을 진행한다는 것이 결코 간단치 않은 일이기 때문에 이 짧은 논문에서는 그런 일을 시도하지 않을 것이다. 다만 조금 다른 관점을 사용하여 칼빈의 이해를 찾아보고자 한다. 이렇게 진영이 양분된 것은 어떤 의미에서 칼빈이 이 두 차원의 논의를 자신의 글에 남겨두었기 때문이 아닐까 하는 생각이 든다. 어느 한 쪽이 왜곡되게 칼빈을 읽고 있다는 선입견을 내려놓고 어떤 면에서 칼빈 자신에게 이런 두 차원이 그 긴장을 해소하지 않은 채 공존하고 있기 때문일 수도 있다는 생각을 갖고 칼빈의 자료를 대하는 것도 나쁘지 않겠다는 생각을 해보는 것이다. 물론, 이런 판단을 가지고 칼빈을 읽었으나 결과적으로 어느 한 쪽을 택하는 결과에 이를 수도 있을 것인데 이 경우에는 칼빈이 가는 데까지 가고 멈추는 곳에서 멈추면 되지 않을까 싶다.

간략하게나마 성경영감과 관련한 칼빈의 입장에 대한 연구사를 살피면서 갖게 된 생각은 연구자들의 칼빈 자료 사용이 공정하게 이루어지고 있는가 하는 것이었다. 성경을 주석하는 과정에서 이곳저곳에 특별한 서술적 설명 없이 기록해놓은 몇몇 파편적인 언급들을 수집하여 그 자료를 토대로 칼빈의 생각을 재구성하는 것이 혹시나 칼빈의 본래적인 의도를 지나치는 방해 요소로 작용하지는 않을까 하는 염려가 생겼기 때문이다. 그런 이유로, 성경을 읽어가는 어떤 나침반 역할을 수행하기를 원해서, 또한 그런 목적을 의도적으로 제안하면서 기술한 『기독교강요』를 통일된 혹은 내적인 일관성을 가진 통합적 진술로 보면서 성경의 영감을 논하게 될 때와 『기독교강요』와 《성경주석서》를 평면적인 관계로 설정하고 성경 영감에 대한 그의 입장을 기술할 때가 결과적으로 상당히 다른 견해에 도달하는 것을 칼빈의 성경영감론을 다룬 글들을 읽으면서 발견할 수 있었기 때문이다.

그래서 나는 이 논문에서 『기독교강요』를 칼빈의 성경영감론에 대한 조직적인 진술로 보고, 그 저술의 범주 내에서 칼빈이 영감론을 어떻게 이해했는지 살펴보고자 한다. 물론 이런 자료상의 제한을 그어놓고 연구를 시작하는 것이 불편하게 느껴질 수도 있겠으나, 또 다른 측면에서는 통합적인 그의 사상의 주요한 흐름을 파악하는 데는 더 실제적인 도움을 제공할 수도 있지 않겠는가 싶기도 하다. 이렇게 접근하는 것이 결과적으로는 칼빈이 주석을 전개하는 과정에서 이곳저곳에 남겨놓은 성경 영감에 관한 진술의 진의를 포괄할 수 있을 것이며, 또한 실제적으로 그 경계를 넘어서지 않는다는 사실을 확인하게 되지 않을까 하는 예상을 하게 된다. 제한된 자료인 『기독교강요』를 중심으로 연구를 전개하되, 구신약성경을 포괄하는 특정한 시공간에서 형성되어온 성경을 의미하는 “스크립투라”와 그 성경을 관통하면서 성경의 내적인 통일성을 염두에 두고 칼빈이 사용하는 “독트리나”를 비교하면서 이 둘 사이에 어떤 긴장이 있는지를 파악해보려고 한다. 칼빈이 『기독교강요』에서 사용하는 스크립투라와 하나님의 말씀(the Word of God, or God's Word)은 사실상 개념차가 존재하지 않는 교호적으로 사용할 수 있는 표현이라고 생각되기³⁾ 때문에, 스크립투라와 독트리나 사이의 관계를 파고드는데 집

뜻은, 그들이 정신상태가 정지되어 있어서 자기들의 기록의 내용이나 형식에 그 어떤 방법으로도 기여하지 못했다는 것과 성경의 스타일까지도 성령의 스타일이라는 것이다.” “이 관점은 우리의 벨기에 신앙고백서에서는 찾아볼 수 없으며 오늘날 개혁신학이 받아들인 교리도 분명히 아니다. 오늘날의 개혁주의 신학자들은 일반적으로 유기적 영감관을 가지고 있다. 그들은, 성경의 제이차적 저자들이 하나님의 손에 있는 수동적인 도구에 불과한 존재들이었다거나 그들이 하나님께서 구술하신 것을 받아들인 시기에 불과했다고 믿지 않았으며, 그들이 기록한 것들이 엄밀한 의미에서 그들 자신의 의식에서 비롯된 것이 아니라거나 그것들의 스타일이 단순히 성령의 스타일이라고 믿지도 않았다. 이와 반대로 그들은 그들을 진정한 저자로 인정하고, 기록을 작성함에 있어서 그들의 인격적 공헌을 충분히 정당하게 취급하는 관점을 채택하고 있다.” 루이스 벌코프, 『조직신학(상)』, 권수경, 이상원 역 (서울: 크리스찬다이제스트, 1996), 162-163.

3) Rupert E. Davies, *The Problem of Authority in the Continental Reformers* A Study in

중하려고 한다. 아울러 칼빈이 스크립투라를 이해함에 있어서 20세기 후반에 일어났던 무오류성(inerrancy)과 불오성(infallibility)이라는 이해 차와 같은 것에 의식적으로 실제적인 관심을 기울였는지를 스크립투라와 독트리나 사이의 개념 차와 용례 차를 살피는 가운데 엿보려고 한다. 이 연구의 의의는 『기독교강요』에서 성경관에 대한 체계적인 진술이 주어진 근접 문맥을 존중하는 가운데 칼빈의 진의가 무엇인지 가능해보는 일도 성숙한 개혁교회의 신학적 유산을 헤아려 수납하는 하나의 길이 되지 않을까 하는 지점에서 성립하지 않을까 짐작해본다.

2. 역사적인 정황

누군가가 신학을 전개했을 때 그 신학은 거의 확실히 자서전적일 수밖에 없고, 따라서 그 차원을 배제하고는 누군가의 신학이 제대로 해석될 수 없다. 따라서 누군가가 살았던 시대와 그 시대가 그에게 부과했던 과제를 인식하는 것은 필수적인 일이라고 할 수 있다. 칼빈의 경우도 예외는 아닐 것이다. 과연 칼빈이 자신의 성경관을 전개할 때 직면했던 시대적 상황이 무엇이 있었을까? 『기독교강요』에 개진된 내용을 고려할 때, 칼빈이 성경의 권위를 말하게 되는 역사적인 문맥은 크게 세 가지 정도로 말할 수 있지 않을까 싶다. 일반적으로는 용인되어지는 관점을 제임스 팩커(J. I. Packer)가 짜임새 있게 요약하여 언급했듯이, 크게 보면 로마 가톨릭 교회와 재세례파라는 양대 흐름으로 압축될 수 있으나,⁴⁾ 칼빈이 성경관을 제시하는 문맥과 내용을 주의 깊게 관찰해보면 다음의 세 초점으로 세분화하여 설명하는 것이 나에게서는 더 적절하다고 생각된다. 첫째로, 성경관을 전개하는 칼빈의 관심은 성경과 함께 “전통”을 취함으로써 성경을 능가하는 교회의 권위(sola ecclesia)를 공고하게 세우려는 로마 가톨릭 교회의 입장과 관련되었다고 말할 수 있다. 이것이 스크립투라의 자증성(*authenticatio in se*)을 강조하는 것으로 칼빈의 논점을 구체화하게 만들었음이 거의 확실하다. 둘째로, 하나님께서 자신의 계시를 전달하는 외적인 수단을 아예 제거하고 성령의 직접적인 계시의 사역을 배타적으로 강조하는 재세례파가 칼빈이 성경론을 전개할 때 그의 마음에 있었던 주요한 논적이었다. 이에 대한 응전으로서 칼빈은 성령의 내적인 증언(*Testimonium spiritus sancti internum*)을 매우 본질적인 것으로 삼되, 그 성령의 내적인 증언이 외적인 그릇인 스크립투라와 깊숙하게 연결되어 분리할 수 없는 관계를 형성하는 것으로 파악하는 논점을 이루게 되었을 것이다. 셋째로, 스크립투라를 권위의 유일한 책으로 수납하되, 그 성경을 올바른 기독교적 구원의 도리를 근간으로 해석하고 파악해야 하는 지향성을 놓쳐서는 안 된다는 강조점을 제안하게 되었을 것이다. 이런 차원의 접근이 스크립투라 안에 포함된 독트리나에 대한 이해로 구체화되었을 것으로 판단된다. 환언하여, 오직 교회(sola ecclesia)의 원리에 근거하여 전통을 옹호하는 로마 가톨릭 교회에 반하여 오직 성경(sola scriptura)의 원리에 근거하되, 그와 같은 원리에 착근하여 성경을 읽고 올바르게 해석하여 기독교가 선포해야 할 확고하고 본질적이어서 시대적이고 공간적인 제약을 넘어서 붙잡아 선포해야 할 내용이 무엇이어서 하는지에 대한 논점을 확보하는 일이 칼빈에게는 매우 긴요한 일이었다. 단순하게 스크립투라의 권위만을 공고히 하는 것으로는 충분하지 않았고, 이것을 종교개혁적인 새로움, 곧 구원론적인 전망으로 개진해야만 했던 것이다. 언급한 이 세 차원을 배제하고는 칼빈의 성경관의 진면목을 파악하는데 실패하

Luther, Zwingli, and Calvin (London: Epworth, 1946), 108.

4) J. I. Packer, "Calvin's View of Scripture," in *God's Inerrant Word*, ed., J. W. Montgomery (Minneapolis: Bethany Fellowship, 1973), 98.

게 되고, 어떤 의미에서는 시대착오적인 신학적인 판단을 내릴 수도 있지 않을까 싶다. 이제 이 세 가지 역사적 상황을 염두에 두고 그의 이해를 살펴보는 일이 긴요하다고 할 것이다.

3. 스크립투라

3.1. 스크립투라의 권위

3.1.1 객관적인 성격

칼빈에게서 스크립투라는 인간의 마음에서 형성된 왜곡된 신지식에 빠지지 않게 할 뿐만 아니라 오히려 인간의 왜곡된 지성의 어둠을 몰아내고 “참된 하나님”을 “특정적으로” 그리고 “분명하게” “보여주는” 기능을 수행하도록 의도된, 그리고 이렇게 함으로써 “구원”에 소용되는 지식을 인간에게 전달하는 기능을 수행하도록 의도된 것으로 진술되고 있다.⁵⁾ 환언하여, 하나님께서 하나님을 바르게 알도록 인간을 가르칠 뿐만 아니라, 인간이 바라보아야 할 참된 하나님이 바로 자신임을 보여주기 위하여 마련하신 “특별한 선물”(special gift)이 바로 스크립투라라고 칼빈은 아주 분명한 어조로 말한다.⁶⁾ 하나님께서 자신을 인간에게 알려주기 위하여 형성한 스크립투라는 하나님께서 자신의 가장 거룩한 입술을 열어서 말씀하신 “당신 자신의 말씀”(his Word)이라고 말할 수 있다.⁷⁾

말씀하신 하나님과 이러한 긴밀한 관계를 갖는 스크립투라 안에는 두 구별된 종류의 신 지식이 내포되어 있다고 칼빈은 말한다. 첫 번째 종류의 신 지식은 우주를 창조하시고 다스리시는 창조주 하나님에 관한 지식을 의미하고, 두 번째 종류의 신 지식은 죽은 영혼을 살리는데 소용되는 중보자의 인격 안에서 자신을 계시하시는 하나님 곧 구속주 하나님 지식을 지시한다.⁸⁾ 이 두 가지 지식⁹⁾을 내포한 스크립투라에 인간으로 하여금 우주의 창조주요 죄인의 구속주가 누구인지 혹은 그에 관해서 인간이 알아야만 하는 것이 무엇인지를 명백하게 진술해놓았다고 칼빈은 강조한다. 특별히 전자와 관련하여, 우주를 창조하고 통치하는 유일하고 참된 하나님을 다른 공교하게 꾸며낸 신들과 구별하기 위하여 스크립투라를 제공했다고 칼빈은 강조하는데, 무엇보다도 이 문맥에서 자연계시의 불충분성과 비교하면서 매우 강하게 스크립투라의 독특한 가치를 드러낸다.¹⁰⁾ 환언하여, 스크립투라는 하나님께서 자신을 증언하는 중요한 장(場)으로서¹¹⁾ 기능한다고 칼빈은 강조한다.

사실 자연계시의 불충분성은 자연을 창조하신 하나님 쪽에 무슨 문제가 발생한 것에서 기인하는 것은 분명히 아니다. 그런 면에서 칼빈은 아주 분명하게 하나님께서 지금도 자연세계를 통하여 자신을 계시하시고 있다는 사실, 혹은 자연세계가 하나님의 영광을 상영하는 “영광스러운 극장”으로 기능하고 있다는 사실을 강조하는 것이다.¹²⁾ 그럼에도 불구하고 자연계시보다

5) J. Calvin, *Institutes of the Christian Religion* (Edited by J. T. McNeill, Philadelphia: The Westminster Press, 연도미상), I.6.1.

6) J. Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, I.6.1.

7) J. Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, I.6.1.

8) J. Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, I.6.1.

9) 창조주 신 지식에 관하여(J. Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, I.6.1.)만 아니라 구속주 하나님에 대한 지식에 관하여도 동일한 논조를 따라서 언급한다(J. Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, II.16.5-12.).

10) J. Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, I.6.2.

11) J. Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, I.6.2.

12) J. Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, I.6.2.

우선적으로 스크립투라에 호소하는 이유는 인간 마음의 깊은 부패성을 칼빈이 보고 깊이 인식하기 때문이다. 인간은 너무나 뚜렷하게 그 마음이 부패한 존재여서 하나님을 망각하고, 새롭고 인위적인 우상종교를 만들려는 대담한 욕망을 광범위하게 드러내기 때문에, 기록된 증거로서 말씀의 도움(the assistance of the Word)을 생각하게 된 것임을 밝힌다.¹³⁾ 여기서 말하는 “기록된 증거로서 말씀”은 스크립투라를 의미하는 것으로 문맥상 판단할 수 있다. 따라서 “참되고 생동감” 있게 하나님을 묘사한 기록된 스크립투라를 통해서만 인간은 진정한 하나님 지식에 도달할 수 있다는 것이다.¹⁴⁾

이러한 기능을 수행하는 스크립투라의 권위를 최종적으로 조율하는 과정에서 칼빈은 하나님과 스크립투라와의 관계 문제에 집중한다. 칼빈에 따르면 스크립투라는 하나님께서 자신의 진리를 영원히 기억하도록 배정한 “유일한” 자리이며,¹⁵⁾ “의심의 여지조차 없는 신적인 업무의 능력이 살아 있고 숨을 불어넣는” 그런 성격의 책이다.¹⁶⁾ 또한 칼빈은 스크립투라는 하늘의 하나님으로부터 생동감 있게 들려진, 말씀하시는 하나님의 말씀으로 간주되어야 한다는 입장을 밝히 천명하면서, 바로 이런 성격의 스크립투라의 신뢰성을 의심하는 것은 말씀하시는 인격적인 하나님을 의심하는 것과 다르지 않다고 말한다.¹⁷⁾ 칼빈에 따르면, 이런 점에서 스크립투라는 자기 자신의 진리됨을 분명한 증거와 함께 완전히 보여주는데, 이것이 소위 스크립투라의 자증성을 구성한다.¹⁸⁾ 그러니까 칼빈에게서 스크립투라의 자증성은 그 자체로 스크립투라가 하나님 자신의 권위에 기초한다는 사실에서 성립한다고 말할 수 있다. 정경형성사에서 스크립투라의 자증성이 정경성 여부를 공동체가 자연스럽게 받아들이는 중요한 기능을 수행하였다.

3.1.2. 주관적인 성격

이런 칼빈의 논지는 스크립투라를 권위적인 문서 혹은 정경적인 문서로 결정한 것은 교회의 고유한 권위에 따른 결정이라는 로마 가톨릭 교회의 주장에로 직행한다.¹⁹⁾ 물론 칼빈은 교회가 선지자와 사도들의 터 위에, 곧 그들의 선포 위에 선 공동체라는 점에서, 교회의 권위에 선행하는 것이 바로 사도들의 선포라는 점에서 앞뒤가 맞지 않는 일이라는 사실을 명확히 하면서, 로마 가톨릭 교회의 주장을 정확히 논박한다.²⁰⁾ 이와 함께 과연 스크립투라가 교회의 결정에 따른 권위에 의존하여 권위 있는 책으로 받아들여졌는가 하는 이 물음과 논지는 칼빈에게서 다시 성령론적인 차원으로 확대되어 또 다른 핵심적인 논지를 구성하게 된다. 칼빈은 스크립투라가 인간 스스로나 혹은 교회와 같은 어떤 제도적 장치에 의해서 권위를 부여받은 것이 아니라 성령의 내적인 증거(the inner testimony of the Holy Spirit)를 통하여 입증되는 것임을 매우 분명한 어조로 밝히고 있다. 성령의 내적인 증거를 통하여 스크립투라가 하나님의 입으로부터(from the very mouth of God) 흘러나온 것임을 완전하게 인식하고 확신할 수 있게 된다는 것이다.²¹⁾ 환언하여, 성령의 내적인 증거의 사역은 어떤 인간의 추측도 미칠 수 없는 가장 확실한 방식으로 스크립투라가 하나님의 입으로부터 나온 말씀임을 증언한다는

13) J. Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, I.6.3.

14) J. Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, I.6.3.

15) J. Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, I.7.1.

16) J. Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, I.7.5.

17) J. Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, I.7.1.

18) J. Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, I.7.2.

19) J. Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, I.7.1.

20) J. Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, I.7.2.

21) J. Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, I.7.5.

것이다.

이 사실을 언급하는 문맥에서 칼빈은 인간의 부패한 마음의 실상을 깊이 인식하며 그 특징을 조심스럽게 드러내는 바, “미신의 노예상태에 자신의 마음을 묶어 매는 습관”을 가진 존재로 인간을 묘사하며, 이런 마음을 가진 자에게는 스크립투라의 진정한 가치가 파악되지 않는다고 말한다.²²⁾ 하지만, “의심할 여지가 없는 신적인 엄위의 능력이 스크립투라(there)에 살아 숨 쉬는 것”을 성령의 내적인 증거를 받는 사람들은 경험할 수 있다고 말한다.²³⁾ 칼빈에 따르면, 성령의 내적인 증거를 받은 사람들은 “단 하나의 참된 믿음”을 갖게 되는데, 이는 “성령께서 그들의 마음에 인을 치시기”²⁴⁾ 때문이다. 성령께서 인을 치시는 일을 통하여 “겸양지덕을 구비하여” 스크립투라의 “교훈을 배우려는 자”가 된다고 말한다.²⁵⁾ 정리하여 말하자면, 칼빈의 사고구조에서는 성령의 인침을 통하여 단 하나의 참된 믿음에 이른 자들은 스크립투라의 교훈을 겸손하게 배우는 자로 변하게 되고, 이들에게 스크립투라는 하나님의 입으로부터 나온 말씀으로 들려지게 된다는 것이다.

이렇게 되는데 핵심적인 역할을 하는 것은 성령의 내적인 증거인데, 성령의 내적인 증거는 어떤 측면에서는 스크립투라의 독자들의 내면에만 관련되는 것이 아니라 스크립투라 그 자체의 성격과도 깊이 연관되어 있다는 그런 차원의 생각을 칼빈이 드러낸다는 사실도 간과하면 곤란할 것이다. 바로 이런 차원 때문에, 스크립투라가 투박하고 세련되지 못한 문장과 문체로 기록되었음에도 불구하고 “잘 정리되어 소개된 신적인 경륜”으로 인식된다든가, “어떤 이 세상적인 집착을 벗어난 그 교리의 완전하고 천상적인 성격”을 갖게 된다든가, “모든 부분들이 서로 아름답게 호응함”으로써 그 고유한 위엄을 드러낸다고 말할 수 있다는 것이다. 환언하여, 성령이 스크립투라와 직접 연관되기 때문에, “스크립투라의 위엄은 언어의 매력보다는 주제의 장엄함”을 가질 수 있는 것이며,²⁶⁾ “거룩한 스크립투라와 관련하여 고집불통의 사람들이 흠집을 내고 부식시키려고 많은 애를 쓰어도 불구하고, 인간적으로는 생각할 수 없는 사상들로 가득차 있다는 것”에 공감하게 된다는 것이다.²⁷⁾ 스크립투라가 이러한 특징을 갖게 된 것은 성령의 나타남과 능력 때문임을 칼빈은 바울의 고린도교회에 보낸 서신(고전 2:4-5)에 근거하여 다시 한 번 역설한다. 이런 측면들로 인하여, “거룩한 스크립투라에는 인간적인 열정에 수반되는 재주나 품위를 훨씬 능가하는 어떤 신적인 것이 숨 쉬고 있다”고 칼빈이 평가할 수 있었던 것이다.²⁸⁾

성령의 내적인 증언이라는 칼빈의 강조점은 스크립투라 그 자체의 권위를 세우는 것을 본질적으로 의도하지만, 그럼에도 불구하고 그의 마음에 내재하는 두 전선을 향한 부대적 효과도 고려한 것임을 언급할 필요가 있을 것이다. 달리 말하여, 성령을 성경으로부터 분리시켜 교회의 영으로 환원한 로마 가톨릭 교회의 왜곡된 교회 권위를 향하여 제기하는 신학적인 논박을 내포하면서 동시에 직접적인 계시를 통하여 믿음이 발생하며, 그렇게 발생된 믿음은 외적인 계시의 수단 없이 성령의 직접적인 역사에 의하여 성장하고 성숙할 수 있다고 주장하는 재세례파를 겨냥하고 있다는 것이다. 로마 가톨릭 교회를 향하여는 성령의 직접적인 증언을, 재세례파를 향하여는 스크립투라라는 객관적인 계시와 함께 성령께서 일하신다는 사실을 제안함으

22) J. Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, I.7.5.

23) J. Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, I.7.5.

24) J. Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, I.7.5.

25) J. Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, I.7.5.

26) J. Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, I.8.1.

27) J. Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, I.8.2.

28) J. Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, I.8.1.

로써 결과적으로는 스크립투라의 객관적인 권위를 세우는 일에 칼빈이 성공한다고 말할 수 있을 것이다.

3.2. 영감과 스크립투라

이렇듯, 칼빈에게서 스크립투라는 하나님의 입으로부터 나온, 신적인 권위로 옷 입혀진 특별한 책으로서 창조주 하나님과 구속주 하나님을 계시하는 핵심적인 가치를 갖는다. 하지만 이러한 진술만으로는 아직 확인되지 않은 것이 과연 신적 권위로 옷 입혀진 스크립투라가 그 자체로 무오류한 것으로 인정되었다는 것을 의미하는가, 라는 질문이고, 이것은 아직도 더 깊은 토론으로 열려 있다고 말해야 한다. 스크립투라가 성령의 내적인 증거의 사역에 의해서 하나님의 바로 그 입으로부터 나온 말씀임을 인간이 인식하고 또한 확신하게 된다고 강조하여 설명하는 바로 이 문맥에서, 호흡을 가다듬고 깊이 생각해야 하는 중요한 사실은, 스크립투라는 하나님의 입으로부터 나온 것이면서도 또한 인간의 사역과 깊이 연관되어 있다는 점이다. 칼빈도 스크립투라가 하나님의 입으로부터 나온 것임을 강조하는 바로 그 문맥에서, 또한 그것은 사람들의 봉사(by the ministry of men)에서 구성된 것임을 지나치지 않고 “긴밀하게” 연결하여 언급하고 있기 때문이다.²⁹⁾ 비록 “하나님께서 말씀하시되 속임이나 모호함이 없이 말씀하셨음”(사 43:10)을 칼빈이 강조하고는 있지만³⁰⁾ 그것은 어디까지나 하나님 자신이 행하는 “말씀행위”를 지목하고 있기 때문이다. 달리 말하여 이것이 기록된 문서로서 스크립투라가 속임이 없고 순전하며 무오류한 것이라고 말하는 것은 문맥상 아직 아니기 때문이다.

물론 “거룩한 스크립투라가 인간으로서는 도무지 생각할 수 없는 그런 사상들로 채워진 신적인 성격을 가진 것”³¹⁾임을 설명하는 과정에, 사탄이 얼마나 교묘하게 부패한 인간의 마음에 잘못된 언어형태들의 씨앗을 뿌려놓는지를 비판하면서 칼빈이 성경의 권위를 언급하긴 하지만 그곳에서도 스크립투라의 무오류성에 대하여 명시적으로 거론하지는 않는다. 동시대를 살았으나 서로 다른 지역에 살았던 예레미아와 에스겔의 예언이 전반적으로 동일한 내용을 담고 있는 것이 “마치 각각 상대방의 말을 받아쓴 것 같다”(as if each had dictated the other's words)³²⁾는 표현을 칼빈이 사용하긴 하지만, 이것이 서로에게 주어진 예언이 동일한 근원에서 비롯되었다는 사실을 보여주는 차원을 넘어서 엄격한 의미에서 양자 사이의 언어적 엄밀한 일치성을 입증하는 것으로는 볼 수 없다고 판단된다.

칼빈은 인간의 언어의 한계에 대하여 깊은 인식을 갖고 있었고, 또한 스크립투라에 사용된 언어의 특징들에 대하여도 진솔한 이해를 하고 있었으며, 그 사실을 매우 솔직하게 표현하기도 했다. 스크립투라를 구성하는 언어가 “거칠고, 세련된 스타일을 결여”하고 있다는 점, “투박하고 시골풍의 사투리(?)”를 사용한다는 점³³⁾을 칼빈이 인식하지만, 같은 곳에서 그렇다고 해서 이것이 성령께서 사용하시는 언어의 세계가 그런 제한을 갖고 있는 것은 아니라는 그의 의중을 고려할 때, 칼빈이 스크립투라의 언어의 이러한 특징을 드러내는 언급들은 소위 말하는 “하나님의 인간을 향한 허리 굽힘”(accommodatio dei)의 범주에 속하는 것이라고 말할 수 있을 것이다. 소위 말하는 “순응” 혹은 “적응”이라는 개념이 스크립투라의 영감과 연관될 때,³⁴⁾ 그것은 하나님께서 인간에게 전달하시고자 하는 내용을 인간의 이해능력에 적응하는 방

29) J. Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, I.7.5.

30) J. Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, I.7.5.

31) J. Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, I.8.2.

32) J. Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, I.8.8.

33) J. Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, I.8.2.

34) Edward H. Pruden, *Calvin's Doctrine of Holy Scripture* (Edinburgh: The University of

식으로 묘사하였다³⁵⁾는 것을 의미한다. 환언하여, 하나님께서 인간의 일상적인 어법으로 자신을 낮추어 계시하셨고, 이것은 마치 어린 아기에게 말을 거는 성인의 모습과 유사한 그런 차원의 언어세계가 스크립투라에 반영되었다는 것을 의미한다.

“신적인 숨결이 불어넣어진” 혹은 “신적인 작용에 의하여 인간으로서는 생각할 수 없는 사상들”로 채워진 스크립투라 그 자체의 객관적인 권위를 논증하려는 칼빈의 시도는, 『기독교강요』를 하나의 체계적인 성경관을 진술하는 하나의 작품으로 간주할 때, 기본적으로 바로 이 순응이론을 논점으로 갖고 구성되는 특징을 드러낸다고 말할 수 있다. 스크립투라는 좋은 내용들만 선정해서 인위적으로 고상한 책으로 만들려는 시도를 드러내지도, 혹은 일방적으로 거칠고 부패한 현실적인 언어들만을 편향적으로 취하는 태도를 고집하지도, 혹은 언어의 기교를 최대한 동원하여 수려한 문장과 문체로 구성된 책을 지향하는 태도도 고집하지 않은 채, 오히려 성령께서 바람처럼 불 때 그 부는 곳을 향하여 자연스럽게 움직여감으로써 결과적으로 신적 차원의 혹은 천상적인 차원의 일관성 있는 내용을 담은, 혹은 통일성을 갖춘 사상을 담은 결과물이 되었다는 것이다. 칼빈은 스크립투라의 바로 그런 특징적인 면을 고려할 때, 모세의 글의 신빙성을 받아들이지 않을 수 없다는 것이다.³⁶⁾ 뿐만 아니라 그가 행했던 기적들,³⁷⁾ 그가 말했던 예언들이³⁸⁾ 오히려 신적인 기원을 갖고 있다는 논증을 전개하였다.

물론, 이와 같은 논증을 전개하면서 칼빈이 “천적인 영감”(heavenly inspiration), “성령의 신탁”(the oracle of the Holy Spirit), “성령의 명령”(the command of the Holy Spirit),³⁹⁾ “신적 영감”(divine inspiration)⁴⁰⁾ 이라는 단어를 사용하기는 하지만 이것이 자세하게 정의되지 않은 채 사용되는 것으로 보아서, 또한 모세를 일컬어서 “하늘로부터 온 하나님의 천사처럼 나타난” 존재였다⁴¹⁾는 사실을 의심하지 않는다고 말하지만, 성령이 어떤 방식으로 모세를 사용하였는지에 대하여는 침묵하기 때문에, 그리고 스크립투라의 원저자인 성령과 인간저자인 모세의 관계가 어떤 것인지를 구체적으로 묘사하지 않는 것으로 보아서, 지금까지 언급해온 그 관점으로부터 크게 차별화된 개념으로 파악하기는 힘들지 않나 싶다. 신약의 저자들인 요한이나 베드로나 바울과 관련하여 성령이 내려와 머문 사람들로 언급하면서, 그들이 “성령에 의하여 교훈을 받아 천상의 신비를 영광스럽게 말하기 시작했다”고 말하는 바로 그 문맥에서 이런 이유로 “그들의 글에 천상의 엄위(the very heavenly majesty)가 머물러 있다”⁴²⁾고 칼빈이 평가하지만, 성령이 말하게 한 것이 어떻게 문서로 전환되어지는 구체적인 방법에 대하여는 말하지 않는다.

이와 관련하여 한 가지 언급할 수 있는 중요한 단초는 족장 야곱이 유다지파에게 최고의 지위가 주어질 것이라는 예언의 성취를 언급하는 가운데, 칼빈이 사용한 표현이다. 즉 칼빈이 “족장 야곱의 인격 안에서 예언적인 영이 최고의 지위가 유다에게 돌려지도록 만들었다”(the prophetic spirit, in the person of the patriarch Jacob, caused the primacy to be

Edinburgh, 1930, Ph.D. dissertation), 95; Ford L. Battle, "God Was Accommodating Himself to Human Capacity," in *Reading in Calvin's Theology*, ed., Donald K. Mckim (Grand Rapids: Baker Book House, 1984), 21.

35) J. Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, II.17.13.

36) J. Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, I.8.4.

37) J. Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, I.8.5-6.

38) J. Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, I.8.7.

39) J. Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, I.8.4.

40) J. Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, I.8.7.

41) J. Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, I.8.4.

42) J. Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, I.8.11.

assigned to the tribe of Judah)⁴³)는 해석을 제안하면서 “족장 야곱의 인격 안에서 예언의 영이”(the prophetic spirit, in the person of the patriarch Jacob)라는 표현을 썼는데, 바로 이것이 성령이 한 인간의 인격 내에서 일하는 차원을 보여주는 중요한 단서로 작용할 수 있다는 것이다. 이와 동일한 범주의 일이 모세 안에서도 일어났다는 사실을 칼빈은 동일 문맥에서 강조하면서 “신적인 영감”(divine inspiration), “신적인 계시를 불어넣음”(breath the divine revelation), “말씀하시는 하나님”(God who speaks)이라는 표현을 사용하였다.⁴⁴) 한 걸음 더 나아가서 예레미야 선지자가 백성들의 포로 70년의 기간을 예언하고 그것이 성취된 내용(렘 25:11-12)에 기초해서 “그의 혀가 하나님의 영의 인도 아래 있었다”(must not his tongue have been under the guidance of the Spirit of God)는 표현⁴⁵)까지 칼빈은 사용한다. 또한 앞서 활동하시는(as precursor) 그리스도의 영이 사도들에게 특정한 방식으로 말씀들을 “받아쓰게”(dictating)⁴⁶) 하신다는 표현을 칼빈이 사용하기도 하지만, 이것 역시 전체로서 스크립투라의 신적 권위를 옹호하려는 문맥을 반영하는 표현 그 이상으로 해석하기는 힘들지 않나 싶다.⁴⁷) 칼빈이 이런 논증을 하는 핵심적 관심사는 스크립투라의 이런 특징들이 그 신적 권위를 입증하는 데 매우 중요하다는 것이다.

하지만 이러한 표현에도 불구하고, 이것이 확정적으로 스크립투라의 무오류성을 입증하는 것으로 이해되는 것은 조금 성급하지 않은가 싶다. 왜냐하면, 이런 언급을 하는 바로 그 문맥에서 칼빈은 신적 영감에 따라서 예언을 하는 모세 자신은 어떤 형태의 “애매함”(obscurity)⁴⁸)을 경험하고 있었을 것이라고 부연하고 있기 때문이다. 그러니까 스크립투라는 역사적인 의미에서는 신적 계시 혹은 말씀하시는 하나님의 뜻을 정확히 반영하는데 어떤 한계가 있음을 칼빈이 어느 정도 인식하고 있었음을 알 수 있다. 족장 야곱의 예언과 관련해서는 400년, 이방인이 언약의 백성이 될 것이라는 모세의 예언과 관련해서는 2000여년의 간격에 걸쳐서 스크립투라의 예언은 애매함을 내포하고 있었다는 것이다. 환언하여, 야곱이나 모세가 살았던 그 역사적 상황(in loco), 그가 살았던 시간(in tempo)에서는 예언을 하기는 하지만 그것이 어떤 방식으로 성취될 지에 대하여는 잘 모르고 있었다는 것이다. 물론, 하나님은 그 모든 사태의 시작과 성취를 다 알고 있었음이 확실하다는 것은 칼빈이 강조하지만 말이다. 이와 관련하여 칼빈은 그러니까 “누구도(어떤 선지자도) 시대의 애매함에(by the obscurity of the time) 영향을 받지 않을 만큼 그렇게 분명한 분별력을 소유하지 않았다”⁴⁹)라고 명시적으로 언급한 바가 있다는 사실이 그다지 놀랍지는 않은 것이다. 칼빈이 생각하는 스크립투라는 신적인 영감이 일어난 거룩한 책이기도 하지만, 실제로 예언하고 성경을 기록하는 사람의 관점에서는 시

43) J. Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, I.8.7.

44) J. Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, I.8.7.

45) J. Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, I.8.8.

46) J. Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, IV.8.8.

47) H. B. Lee, *Historical Criticism of the Bible* (Potchefstroom: Potchefstroom University, 1992, Th.D. dissertation), 49. 이환봉은 칼빈이 사용하는 “받아쓰기”라는 표현과 관련하여 윌필드의 다음과 같은 글을 인용한다: “This language (dictante) is figurative... what Calvin has in mind is not to insist that the mode of inspiration was dictation, but that the result of inspiration is as if it were by dictation, viz., the production of a pure word of God free from all human admixtures. The term ‘dictation’ was no doubt in current use at the time to express rather the effects than the mode of inspiration.” In B. B. Warfield, *Calvin and Augustine* (Philadelphia: The Presbyterian and Reformed Publishing Co., 1980), 63-64. 칼빈에게서 영감과 관련된 “dictare”의 서너 가지 용례를 확인하려면, W. Krusche, *Das Wirken des Heiligen Geistes* (Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1957), 163. 각주 205를 참고하라.

48) J. Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, I.8.7.

49) J. Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, II.11.6. 괄호안의 표현은 논자의 것임.

간과 공간의 제약을 반영하는 책이라는 것이다. 물론, 엘레마(Dirk W. Jellema)가 언급했듯이, 스크립투라가 시간적이고 공간적인 특징을 가지고 있기에 “오류가 있다”고 말할 수는 없다.⁵⁰⁾ 어쩌면 칼빈이 언급하는 애매함은 계시가 점진적으로 그 분명한 모습을 획득하여 가는 신적 행위의 과정에서 비롯되는 것으로 파악될 수도 있고, 스크립투라는 그 과정을 거치면서 기록된 것이기 때문이다. 그럼에도 불구하고 매 시기를 지나면서 특정 시대성에 연루된 어떤 시대적 한계를 가진 책임을 칼빈은 인식하고 있었던 것으로 말해야 한다는 것이다. 칼빈 자신이 시도했듯이, 다양한 노력을 동원해서 그 가신성을 옹호해야 할 필요가 있는 책으로서 스크립투라의 확실성은 적어도 다음과 같은 칼빈의 의도를 성취하는 방식으로 이해되어야 한다: “그러므로 스크립투라는 그 확실성이 성령의 내적인 설득에 근거될 때에만 구원하시는 하나님의 지식을 궁극적으로 충족시킬 것이다.”(Therefore Scripture will ultimately suffice for a saving knowledge of God only when its certainty is founded upon the inward persuasion of the Holy Spirit.)⁵¹⁾ 왜냐하면, “성령은 스크립투라의 저자이며”, “스크립투라에 계시한 자신의 모습을 바꾸거나 다른 모양으로 전환할 수 없는 분으로서 자신을 그곳에 머물게 하기 때문이다.”⁵²⁾ “성령은 사도들 안에 거하시며 말씀하신 분이요, 자신의 말씀을 가지고 계속하여 말씀을 듣게 하는 분이기에”, “말씀 그 자체로서는 자명하지 않고, 성령의 내적인 증언이 동반되어야만 말씀의 확실성이 세워진다”는 것이 칼빈이 갖고 있는 기본적인 사교의 흐름이라고 할 수 있다.⁵³⁾ 이것은 칼빈에게 있어서 스크립투라의 자증성보다 성령의 내적인 증언이 보다 강조되어야 한다는 의미로 받아들여질 수 있는 지점을 구성한다.⁵⁴⁾ 그러나 더 포괄적인 면에서 칼빈의 사상을 파악한다면, 스크립투라와 성령의 내적인 증거는 함께 결합되어 있다고 보아야 한다.⁵⁵⁾ 앞에서 언급했듯이 성령의 내적인 증거는 독자에게 미치는 사역이면서 동시에 스크립투라 그 자체와 깊숙하게 연결된 사역이기 때문이다. 풀어서 말하자면, 성령의 내적인 증언을 통하여 스크립투라의 시대적 애매함이 극복되고 전체 성경의 의미구조 안으로 통합된다고 말할 수도 있을 것이다. 이런 방식으로 스크립투라는 유일한 신적 권위의 말씀으로 받아들여지는 것이다.

4. 독트리나

칼빈이 스크립투라에 관하여 진술하는 과정에서 가끔씩 사용하는 흥미로운 단어가 하나 있는데, 그것이 바로 독트리나라는 단어이다. 스크립투라와 독트리나가 같은 실재를 나타내는 동의어인지,⁵⁶⁾ 아니면 구별해서 읽을 수 있는 단어인지에 대하여는 논란이 조금 있을 수 있

50) Dirk W. Jellema, "God's 'Baby Talk': Calvin and the Errors' in the Bible," *Reformed Journal* 30 (1980), 25.

51) J. Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, I.8.13.

52) J. Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, I.9.2.

53) J. Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, I.9.3.

54) Edward A. Dowey, *The Knowledge of God in Calvin's Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1994), 108.

55) J. Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, IV.8.13.

56) 칼빈에게서 스크립투라와 같은 의미로 사용되는 단어인 “하나님의 말씀”과 “독트리나”가 표면적으로 볼 때 같은 것을 의미한다고 말할 수 있는 예외적인 경우는 J. Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, IV.8.9.에서 발견할 수 있는데, 의미상으로 보면 이곳에서 언급하고 있는 “하나님의 말씀들”(the words of God)은 정확히 기록된 책으로서 스크립투라를 의미하는 것으로 칼빈이 말했다고는 볼 수 없을 것이다. 보다 일반적인 의미로서 이를테면 설교와 같은 그런 범주를 의미하는 것이 아니

나, 『기독교강요』를 편안하게 그 흐름을 따라 읽어볼 때, 의미의 차이가 존재한다고 말해야 할 것이다. 이것은 다음과 같은 칼빈의 진술에서 확인할 수 있다:

“하나님께서 족장들에게 구두(oracles)나 환상이나, 혹은 인간들의 일과 봉사에 의해서 알리셨든지 간에 그는 족장들의 마음에 그들이 전수해야 할 것을 제공하셨다. 어쨌거나 분명한 것은 확고하고 확실한 독트리나가 그들의 마음에 담겨져 있었고, 이로써 그들이 배운 것이 하나님으로부터 나온 것이라는 사실을 확실하게 이해하고 있었다.”⁵⁷⁾

이 문맥에서 독트리나는 스크립투라와는 구별되는 것으로 읽어야 한다. 환언하여, 스크립투라와 구별되는 개념으로서 독트리나의 자리를 생각하는 것이 자연스럽다고 할 수 있다.

그렇다면, 독트리나는 칼빈에게서 과연 어떤 의미로 사용된 것일까, 하는 질문이 자연스럽게 제기된다. 적어도 인용에서 살핀 바와 그 문맥의 바로 뒤에 나오는 진술을 고려할 때, 독트리나는 하나님이 인간의 주관에 “확고하고 영원한 믿음”을 일으키는 어떤 실재를 의미한다고 말할 수 있다. 이와 관련한 칼빈의 생각을 『기독교강요』를 통하여 좀 더 상세하게 살펴볼 필요가 있다. 칼빈은 기록된 스크립투라와는 구별된다는 뉘앙스를 강하게 의도하며 독트리나를 “하나님께서 (스크립투라로서) 율법 안에 포함시켰다”⁵⁸⁾고 말하는 바로 그 문맥에서 “독트리나는 회중들에게 가르쳐져야만 하는 것”으로 정의한다. 이보다는 조금 더 근접한 독트리나의 정의의 한 흔적을 사도들이나 선지자들이나 그 이후의 모든 사역자들이 한목소리로 선포했던 것이 “천상의 독트리나”(heavenly doctrine)라고 언급하는 문맥이나,⁵⁹⁾ 혹은 “아담, 노아, 아브라함, 그리고 나머지 족장들이 불신자들과는 구별되게” “그들이 영생의 소망으로 조명되도록 만들었던 신앙에 필수적인 바로 그 독트리나(the proper doctrine of faith)”⁶⁰⁾라는 표현에서 찾을 수 있다. 계속되는 칼빈의 말을 따라가다 보면, 이것이 그리스도에게 근거된 언약으로 말미암아 죄인을 하나님의 자녀로 삼는 것과 연관된 가르침, 그것을 독트리나라고 언급한다는 사실을 확인할 수 있다.⁶¹⁾ 보다 더 분명하게 언급하자면, 신약의 많은 증언으로부터 그리고 율법과 선지서를 포함한 구약으로부터 그리스도라는 한 인격적 존재를 향한 지속적이고 명확한 증언을 접하게 되는데,⁶²⁾ 바로 이 그리스도를 중심으로 한 신앙의 체계를 독트리나라고 할 수 있다는 것이 칼빈의 핵심적인 주장이다.⁶³⁾

성령으로 말미암는 영감과 더불어 역사적인 애매함을 내포하고 있는 스크립투라 안에는 영원하고 확실하여 변치 않는 본질적인 내용이 반영되어 있는데, 그것이 바로 독트리나라는 칼빈의 이해는, 스크립투라의 시공간적인 특성에도 불구하고 시공간을 넘어서는 어떤 점진적인 계시의 발전을 이야기 할 수 있는 차원을 끌어안을 뿐만 아니라 한걸음 더 나아가서 스크립투라

있을까 싶다.

57) J. Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, I.6.2.

58) J. Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, IV.8.6.

59) J. Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, I.13.7.

60) J. Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, I.6.1.

61) J. Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, I.6.1: “I am not yet going to discuss that covenant by which God adopted to himself the sons of Abraham, or that part of doctrine which has always separated believers from unbelieving folk.”

62) J. Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, I.6.1.

63) 물론 이것은 창조를 구속으로 환원시키는 바르트적인 그리스도중심주의를 의미하는 것은 아니다. 오히려 신 지식론에서 확인할 수 있듯이, 그리스도를 중심으로 하여 혹은 출발점으로 삼아 창조를 포괄하는 쪽으로 진행되는 그런 차원을 내포한 것으로 읽는 것이 보다 칼빈적이기 때문이다.

의 존재 가치를 확고히 하는 차원을 독트리나가 갖는 것이 아닌가 하는 생각을 가능하게 한다. 환언하여, 시간의 흐름 속에서 점진적인 계시의 발전의 과정과 더불어 형성되어온 스크립투라는 그림에도 불구하고 독트리나를 보존함으로써 어느 시대에나 항상 인간을 하나님과의 “언약관계” 안으로 끌어들이는 그런 차원을 구체적으로 노정하는 핵심적인 수단으로 기능한다⁶⁴⁾는 것이 칼빈이 견지하는 중요한 사상이다. 물론 독트리나는 비록 기독교론적인 성취를 내다보면서 역사가 점진적으로 완성되어 가든지 혹은 이미 도래한 기독교론적인 토대를 회고하는 방식이든지 간에 “기독교론적인 중심성”을 명확하게 견지한다고 보아야 한다.⁶⁵⁾ 바로 독트리나의 핵을 구성하는 이 기독교론적인 바탕 위에서 “인간을 영생에의 소망으로 조명하는 일”⁶⁶⁾이 일어나게 되는 것이다. 그 결과로서 독트리나는 인간의 마음에서 확고하게 형성되는 확신을 낳게 되는데,⁶⁷⁾ 그런 의미에서 이것은 “구원의 독트리나”(the doctrine of salvation)와 깊이 연결된다는 것⁶⁸⁾이 칼빈의 핵심적인 이해를 구성한다.

독트리나는 이 확신을 갖는 주체로서 인간과 깊은 관계가 있다. 물론 주체로서의 인간의 구원의 확신은 칼빈의 사고구조에서 하나님께서 일으킨 것임은 두말할 나위도 없는 일이다. 그러나 재세례파와는 달리 죄인을 그리스도 안에서, 혹은 언약 안에서 하나님께로 개방시키고 시대적인 제약을 넘어 그 심중에 확고한 확신을 불러일으키는 이 사역은 스크립투라로 기록된 말씀, 곧 하나님의 입으로부터 나온 말씀을 기록한 스크립투라를 떠나서는 일어나지 않는다는 것이 칼빈의 분명한 확신이다.⁶⁹⁾ 물론 이 확신은 성령께서 기록된 말씀인 스크립투라로부터 “천상의 신비의 영광스러움”을 가르치시기 때문임을 칼빈은 배제하지 않는다.⁷⁰⁾ “이런 방식으로” 독트리나는 항상 스크립투라 안에 포함되어 있는 것이다. 스크립투라가 신적 권위와 함께 받아들여져야 하는 이유는 기독교론적인 바탕 위에서 죄인이 하나님과의 언약관계 안으로 받아들여지고, 또한 신앙 안에서 영생에로의 소망으로 개방되어지도록 하는 구원의 독트리나가 그곳에서만 매 시대마다 분명하게 발견되기 때문이다. 이렇게 볼 때 스크립투라와 독트리나는 분리 불가한 상호 관계 안에 존립하는 것이다. 독트리나와 스크립투라의 상호관계를 인식하는 이런 핵심적인 차원은 또한 스크립투라를 기반으로 하는 로마 가톨릭 교회의 구원론과 종교개혁교회의 구원론을 차별화하는 매우 본질적인 기능을 수행하는 지점을 형성한다고 말할 수 있고, 이것을 칼빈이 인식하고 있었다고 보아야 한다.

5. 스크립투라와 독트리나의 상호관계성에서 형성되는 성경의 권위

칼빈의 성경영감론은 논문이 시작되는 지점에서 언급했듯이 세 가지 핵심적인 칼빈의 관심사와 깊이 맞물려 있다고 할 수 있다. 칼빈은 종교개혁교회의 신앙과 삶을 형성하는데 있어서 스크립투라의 가치가 매우 본질적임을 깊이 인식하지 않을 수 없었다. 무엇보다도 먼저, 이는 스크립투라와 나란히 전통의 권위를 내세우는 로마 가톨릭 교회의 오직 교회(sola ecclesia)에 대항할 수 있는 객관적인 토대 혹은 형식적 토대로서 오직 성경(sola scriptura)을 공고히 해

64) J. Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, I.6.1.

65) J. Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, I.6.1.

66) J. Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, I.6.1.

67) J. Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, I.6.2.

68) J. Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, I.8.10.

69) J. Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, I.6.2.

70) J. Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, I.8.11.

야 하였기 때문이다. 그런 이유로 칼빈은 성경의 자증성을 강하게 주장하였고, 동시에 성령의 내적인 증거를 내세우면서 로마 가톨릭 교회의 왜곡된 권위를 상쇄하였던 것이다. 다음으로, 재세례파와 관련하여 칼빈은 성령의 내적인 증거는 항상 스크립투라와 긴밀하게 결속되어 있다는 사실을 강조하지 않을 수 없었다. 사적이고 직접적인 계시를 주장하는 사람들에 대하여, 성령의 구원론적인 사역, 혹은 성령의 계시적인 사역은 항상 기록된 말씀인 스크립투라와 더불어 일어난다는 사실을 설득력 있게 드러냄으로써 당대의 교회를 안전지대로 이끌어가고 싶었던 것이다. 마지막으로, 칼빈이 최소한 기계적인 영감설을 기반으로 한 성경관을 추구했다기보다는 스크립투라의 본래적인 목적으로서 참된 신 지식을 중개하는 그 기능에 충실하게 사용되어야 한다는 기본적인 생각에 충실했던 것으로 보아야 할 것이다. 스크립투라가 신적인 기원을 갖고 있는, 성령 안에서, 혹은 성령의 영감 아래서, 혹은 성령의 인도 아래서 인간 저자가 기록한 영감된 소중한 정경인 것은 바로 죄인에게 하나님을 온전하게 드러내고 죄인을 그 하나님과의 올바른 언약적 관계 안으로 소명하는데 소용되는 소중한 기능을 갖고 있기 때문이다. 구원의 은혜를 스크립투라에서 분리하여 교회의 성례제로 환원하고, 사제주의적인 사효성(*ex opere operato*)에 근거한 신인협력적인 구원론을 전개하는 로마 가톨릭 교회의 왜곡된 구원론을 스크립투라와 그 안에 보존된 그리스도에 착근한 구원의 도리를 독트리나 개념을 사용하여 선명하게 드러냄으로써 비판적으로 극복하려고 했던 것이 칼빈의 의도였다. 바로 이런 측면에서 칼빈은 스크립투라와 독트리나를 구별하였고, 그럼에도 불구하고 분리 불가능한 둘의 상호 관계성 안에서 스크립투라의 배타적인 신적 권위를 확보하였던 것이다.

6. 나가며

스크립투라와 독트리나의 구별은 어떤 의미에서 종교개혁교회로 하여금 신앙고백서를 작성하도록 하는 일에 영향을 미치지 않았을까 하는 생각을 하게 된다. 종교개혁교회는 솔라 스크립투라(*sola scriptura*)라는 핵심적인 논제와 더불어 신앙고백서(*confession*)를 작성하는 시도를 전개하였다. 특별히 개혁교회의 신앙고백서는 거의 항상 “독트리나”와 그 독트리나에 수반되는 구체적인 “삶”과 그 삶을 가능하게 하는 “영성,” 이 세 국면을 정확하게 배정하는 뚜렷한 흔적을 보여준다. 그것이 곧 신앙고백공동체의 고백의 핵을 구성하는 “독트리나”와 언약적 삶을 노정하는 “십계명”과 그리고 영성적 삶을 가능하게 하는 “은혜의 수단과 기도”로 배정되었던 것이다. 그런데 흥미로운 것은 이 세 국면이 스크립투라를 전반적으로 반영한 것이라는 점이다.⁷¹⁾ 그러니까 종교개혁교회는 솔라 스크립투라(*sola scriptura*)라는 형식 원리를 천명하면서도 그 형식 원리로서 스크립투라에 있는 실제적인 관심사, 곧 창조와 구속의 주님과 언약관계를 중심으로 본질적으로 요청되는 핵심적 관심사인 독트리나를 실제적으로 끄집어내어 그것에 기초한 신앙의 삶을 포괄적으로, 환언하여, 스크립투라에 기초하여 구체화하곤 했다는 것이다. 그런 점에서 실질적으로 스크립투라는 신앙과 삶의 구체적인 규범으로 혹은 유일한 규범으로 기능했다고 말할 수 있는 것이다. 조금 쉽게 풀어서 말하자면, 오직 성경(*sola*

71) 독트리나 혹은 도그마의 이런 국면이 신약성경과 구약 성경 그 자체에 이미 내재하고 있다는 사실을 명석하게 풀어낸 연구로는 C. J. Wethmar, *Dogma en Verstaanshorison* (Amsterdam: Rodopi, 1977), 25-149를 언급할 수 있고, 독트리나와 성경의 명료성의 관계를 연결하여 실천적인 적용을 언급한 연구로는 H. W. Rossouw, *Klaarheid en Interpretasie. Enkele probleemhistoreise gesigspunte in verband met die keer van die duidelikeheid van die Heilige Skrif* (Amsterdam: Rodopi, 1963), 154-166을 참고할 수 있을 것이다.

scriptura)은 성경 전부(tota scriptura)로 실제로 적용되었다는 것이다.

이렇게 본다면, 칼빈이 스크립투라의 권위를 하나님으로부터 나온, 혹은 성령의 인도 아래서, 혹은 성령이 그 혀를 사로잡아서, 혹은 성령이 불러주는 대로 등등의 표현들을 사용하여 확고히 하고자 했던 것은 바로, 스크립투라를 신앙과 삶의 유일한 규범으로 실제화하기 위한 관심사에서 비롯된 일이라고 말할 수 있을 것이다. 칼빈이 무오류설이라든지 혹은 불오설이라든지 하는 문제에 직접적으로 관심하면서 성경관을 진술하지 않았던 것은 사실이고, 혹여 칼빈에게 이러한 관심사가 직접적으로 있었다고 말하는 것은 시대착오적인 일일 수 있겠으나, 그럼에도 불구하고 칼빈은 스크립투라의 신적 권위를 의심하거나 혹은 폄훼하려고 시도했던 인물은 결코 아니었다고 확신을 가지고 말할 수 있을 것이다. 칼빈에게서 오직 성경(sola scriptura)은 성경 전부(tota scriptura)를 의미했음이 확실하기 때문이다. 이런 칼빈의 관심사를 공유할 수 있다면, 그리고 스크립투라가 실제로 말하고자 하는 내용을 찾아서 선포하고 그것에 근거해서 목양할 수 있다면, 비록 칼빈과 다른 시대 다른 정황에 살고 있을지라도 동일한 관심사를 공유하고 나아가고 있다고 말할 수 있을 것이다.

논평: “칼빈과 칼빈주의자 이환봉 박사의 성경 계시 이해”(최윤배 교수)

논평자: 우병훈

최윤배 교수(이하에서 ‘저자’로 약함)의 논문은 제목에서 잘 드러나듯이 칼빈과 칼빈주의자 이환봉 박사의 성경 계시 이해를 분석하고 비교한 글이다. 저자는 논문의 많은 부분을 칼빈의 계시 이해를 요약하고 분석하는데 할애하며, 이를 토대로 칼빈주의자 이환봉 박사와 칼빈의 유사성을 검토하면서 결론을 내린다.

저자는 먼저 칼빈의 계시론의 특징과 내용을 칼빈의 1559년판 『기독교강요』 제1권 6-9장과 디모데후서 3장 16절에 대한 주석을 토대로 면밀하게 분석한다. 우선 칼빈의 계시론의 특징이 두 가지로 제시된다. 첫째 특징은 ‘하나님에 대한 지식’과 ‘우리에 대한 지식’이 상호밀접한 연관성을 지닌다는 점이다. 하지만 칼빈은 『기독교강요』에서 **교육상** 먼저 ‘하나님에 대한 지식’을 논하고 그 다음에 ‘우리에 대한 지식’을 취급한다.

칼빈의 계시론의 둘째 특징은 하나님에 대한 이중지식과 우리의 신앙을 밀접하게 관련시켰다는 점이다. 하나님에 대한 이중지식이란 창조자(창조주) 및 섭리자(섭리주) 하나님에 대한 지식과 구속자(구속주) 하나님에 대한 지식이다. 참된 경건과 신앙은 이러한 하나님에 대한 이중지식에서부터 나온다.

이어서 저자는 칼빈의 계시론의 중요한 내용이 되는 자연계시와 특별계시를 다룬다. 자연계시는 인간, 역사, 자연, 우주 등을 통해 주어지는 하나님에 대한 지식인데, 이를 통해서만 구속주 하나님에 대한 지식을 가질 수 없고, 오직 창조주 하나님에 대한 불완전한 지식만을 가질 수 있다. 따라서 자연계시만으로는 인간의 무지를 깨달을 뿐이며, 그것으로는 구원에 이르지 못한다. 자연계시의 한계와 가치와 위치를 올바르게 인식할 수 있는 특별계시와 성령의 역사가 필요한 것이다.

저자는 칼빈이 가르친 성경론을 세 가지로 나누어 분석한다. 첫째, 저자는 칼빈에게 있어 성경은 하나님에 대한 이중지식을 주는 완전한 계시라고 주장한다. 성경은 칼빈의 표현처럼 “안경”이 되어 하나님에 관한 지식을 우리 마음에 제대로 모아주며, 참되신 하나님을 분명하게 볼 수 있게 해 준다.

둘째, 저자는 칼빈에게는 하나님에 대한 온전한 계시가 구약성경과 신약성경에 기록된 하나님의 말씀이라고 주장한다. 하나님의 기록된 말씀인 성경을 통하지 않고서는 참된 하나님 지식과 인간 지식을 획득할 수 없다.

셋째, 저자는 칼빈에게는 성경에 대한 성령의 내적 증거 또는 조명을 통해서만 성경이 제대로 이해된다고 주장한다. 성경은 성령의 영감으로 기록되었기에 성령의 내적 조명이 있을 때 비로소 참된 지식과 확실성을 준다.

칼빈의 계시론에 대한 위와 같은 분석을 토대로 저자는 이환봉 박사의 계시론을 그의 『성경에 이르는 길』에 근거하여 서술한다. 저자의 분석에 따르면, 이환봉 박사는 계시를 삼위일체 하나님께서 자신을 스스로 드러내시는 자기현시의 신적 행위라고 규정한다. 하나님의 계시는 인격적 차원뿐 아니라 명제적 차원도 가진다. 무엇보다 그리스도가 하나님의 계시의 총화이다.

이환봉 박사는 일반계시의 객관적 수단은 자연과 역사이며, 주관적 수단은 인간의 이성과 양심 속에 나타난 하나님의 행위라고 보았다. 이 일반계시를 통해 하나님은 모든 사람들에게 하나님 자신의 존재와 능력, 신성과 영광을 나타내신다. 일반계시의 모든 종교의 근거를 제공하며, 인간으로 하여금 심판 때 핑계치 못하게 하며, 문화 활동의 근거가 되고, 복음전파의 길을 예비하게 한다. 그러나 일반계시는 하나님의 존재와 속성에 대한 약간의 지식을 제공할 뿐, 예수 그리스도에 관한 지식은 전혀 제공할 수 없으므로, 특별계시의 필요성이 요청된다. 이환봉 박사에 따르면, 특별계시는 기록된 성경 이전부터 하나님의 계시의 말씀으로 존재했지만, 오늘날 특별계시는 성경에 기록된 하나님의 계시를 지칭한다. 따라서 성경은 특별계시의 책이며 하나님에 대한 지식의 유일한 원천이 된다. 사도 시대의 종결과 함께 성령의 영감 사역은 이제 성경을 조명하시는 사역으로 전환되었다. 오늘도 성령께서는 성경의 독자들에게 내적 증거(납득)와 조명을 통하여 구원역사가 지속되게 한다.

저자는 칼빈과 이환봉 박사의 계시론은 전적으로 일치한다고 결론 내린다. 우주, 자연, 역사와 인간 이성, 양심 속에 계시된 일반계시는 다양한 기능을 가지고 있지만, 구원으로는 인도할 수 없다. 그래서 하나님은 특별계시, 즉 성경을 통해 구원에 이르는 길을 마련해 주셨다. 영감을 통해 성경을 형성하신 성령은 내적 조명을 통해 우리에게 하나님의 말씀을 주시며, 구원 역사를 일으키시고 이어가신다.

총평: 전체적으로 글이 짜임새가 있고 명확하다. 좋은 논문을 읽게 해 주신 최윤배 교수님께 감사드린다.

질문: 성경과 교회와의 관계에 대해서는 칼빈과 이환봉 박사 사이의 유사점이 없는가? 이환봉 박사가 칼빈에 비해 좀 더 발전시킨 부분이 있다면 어떤 점인가?

논평: “칼빈의 성경영감: 스크립투라와 독트리나의 관계를 중심으로”(유태화 교수)

논평자: 우병훈

유태화 교수(이하에서 ‘저자’로 약함)의 논문은 칼빈의 1559년판 『기독교강요』 제1권 6-9장을 ‘스크립투라’와 ‘독트리나’라는 두 개념을 중심으로 분석하여 칼빈의 성경 영감설에 대한 새로운 관점을 제시하고자 한다.

저자는 칼빈의 영감설에 대한 현대 학계의 두 진영에 대해 먼저 간단하게 소개한다. 첫 번째 진영은 칼빈이 성경의 영감을 인정하였지만 무오류설을 직접 인식한 것은 아니었다고 주장했다. 두 번째 진영은 칼빈이 무오류설적인 영감론을 가졌다고 주장했다. 저자는 이에 대한 판단을 보류한 채, 『기독교강요』를 칼빈의 성경영감론에 대한 내적 일관성을 가진 진술로 보고, 여기서 칼빈이 영감론을 어떻게 이해했는지 고찰한다. 특별히 저자는 『기독교강요』 제1권에 나타난 “스크립투라”와 “독트리나”라는 두 개념이 분석을 통하여 자신의 목적을 달성하고자 한다.

우선 저자는 칼빈이 성경관을 전개할 때 직면했던 역사적 정황을 세 가지로 분류한다. 그것은 로마 가톨릭과의 대결, 재세례파와의 대결, 구원론적 관점의 강조로 요약할 수 있다. 저자에 따르면, 칼빈은 성경을 능가하는 교회의 권위를 내세운 로마 가톨릭에 대항하여 스크립투라의 자증성을 강조하였으며, 재세례파에 대항하여서는 성령의 내적 증거를 강조하였으며, 기독교적 구원의 도리를 지향하기 위해서 독트리나를 강조하였다.

이어서 저자는 칼빈이 스크립투라의 객관적인 권위의 성격과 주관적인 권위의 성격을 제시한다. 스크립투라의 객관적 권위 구조를 논하면서 저자는, 칼빈이 창조주 하나님과 구속주 하나님이라는 이중적 신지식론을 전개하면서, 스크립투라를 참된 신지식의 근거로 보았음을 지적한다. 비록 자연계시가 있지만 이것은 인간의 부패성으로 인해 한계를 가지며, 스크립투라가 하나님의 말씀으로서 하나님의 자기 증언의 중요한 장이 된다. 따라서 스크립투라를 의심하는 것은 하나님을 의심하는 것과 같다. 스크립투라는 자신의 진리 됨을 스스로 보여줌으로써 스스로의 권위로 자증한다.

스크립투라의 주관적 권위에 대해 논하면서 저자는 칼빈이 특별히 이 주제와 관련하여 로마 가톨릭과 대결하고 있음을 지적한다. 교회가 사도와 선지자의 선포 위에 세워진 공동체이므로 교회의 권위는 스크립투라의 권위보다 위에 있을 수 없다. 스크립투라의 권위는 교회가 아니라 성령의 내적 증거에 의해 확증된다.

따라서 칼빈은 성령의 주관적 내적 증거를 보다 높은 권위로 제시함으로써 로마 가톨릭을 반박하고, 객관적인 계시를 사용하여 일하시는 성령의 활동을 지적함으로써 재세례파를 반박하였다.

이어서 저자는 영감과 스크립투라라는 논문의 핵심 주제를 다루는데, 칼빈에게 스크립투라는 하나님의 입으로부터 나온 것이면서도 또한 인간의 사역과 깊이 연관되어 있다는 점을 강조한다. 저자에 따르면, 칼빈은 하나님이 인간 저자를 사용하시는 방식에 대해 “적응”(accommodatio) 이론을 제시하였는데, 그것은 스크립투라의 무오류성과 직접 관련되기 보다는 오히려 하나님이 인간 저자의 인격 안에서 활동하는 방식을 설명해 준다. 하지만 중요한 것은 스크립투라가 가지는 신적 권위이며, 그렇기에 스크립투라는 시공간성을 가지면서도 (애매함은 있지만) 오류가 있다고 말할 수는 없다. 그와 동시에 성경이 영감에 의해 기록되었음은, 스크립투라는 성령의 내적인 증언이 동반되어야만 말씀의 확실성이 세워진다는 사실을 알려준다.

저자는 마지막 단락에서 독트리나를 깊이 있게 논한다. 저자는 칼빈에게서 ‘독트리나’란 하나님이 인간의 주관에 “확고하고 영원한 믿음”을 일으키는 가르침으로 언급된다는 것을 확인한다. 칼빈에 따르면 “영감에도 불구하고 [인간 저자가 처한] 역사적인 애매함을 내포하고 있는 스크립투라 안에는 영원하고 확실하여 변치 않는 본질적인 내용이 반영되어 있는데, 그것이 바로 독트리나”라고 저자는 요약한다. 다시 말해, 독트리나는 스크립투라 안에 포함되면서 동시에 스크립투라의 존재 가치를 확고히 한다.

스크립투라와 독트리나의 구별성과 상호관계성에서 성경의 권위가 형성된다는 것이 칼빈의 견해라고 요약하는 저자는, 이런 구별성과 연결성이 종교개혁교회의 특징인 신앙고백 작성에 기여했을 것으로 제안한다. 바로 이런 역동성 속에서 오직 성경은 성경 전부로 나타나고 스크립투라가 신앙과 삶의 유일한 규범이 되었다고 저자는 지적한다.

총평: 칼빈의 영감론을 스크립투라와 독트리나의 개념으로 접근함으로써 이 주제를 다른 각도로 조망해 볼 수 있는 길을 열어준다는 점에서 논문의 가치가 있다.

질문: 저자가 지적한 대로 칼빈의 영감론이 기계적 영감론이 아니었다면, 그것은 과연 어떤 방식일까? 헤르만 바빙크는 유기적 영감론이라는 개념을 제안하였는데, 이에 대한 저자의 생각을 듣고 싶다.

공예배의 방향: 칼빈과 개혁신학의 성경적 입장에서 본 한국 교회 예배 개혁의 과제

이승구(합동신학대학원대학교 조직신학 교수)

오늘날 한국 교회 안에는 이 세상 그 어떤 시대, 그 어떤 장소에서 보다 예배가 많이 행해진다고 해도 과언이 아니다. 그런데 그 많은 예배에 대해서 많은 사람들이 상당히 많은 우려를 한다. 그대로 있어서는 안 되고 예배의 개혁이 이루어져야 하겠다는 데에 상당히 많은 사람들이 동의한다. 『목회와 신학』 374호 (2012년 4월호)의 특집 논문들과 컨퍼런스 보도 등이 이를 여실(如實)히 보여 주고 있다고 할 수 있다.¹ **우리 모두는 이 땅의 예배가 개혁되어야 한다는 것에 동의한다.** 그럼에도 불구하고 한편으로는 이렇듯 예배(emerging worship)를 포함한 여러 대안 예배에 대해서도 개방적이고, 또 한편으로는 루터파적인 모델을 활용한 성찬 예배나 WCC의 한 위원회가 제안한 BAP(세례와 성찬에 대한 통일안) 제안들이 나타나고 많은 이들이 이것을 따라 갈 때 한국 교회의 예배가 과연 어떻게 될 것인가를 생각할 때에 또 심각한 걱정이 들게 된다. 한국 교회의 예배 개혁이 있어야 한다는 것에 충심으로 동의하면서 과연 어떻게 나아가야 우려할만한 제안을 벗어나서 어떻게 하면 우리들의 예배가 바람직한 방향으로 나아 갈 수 있는 지에 대해서 생각하는 일에 종교개혁시대 개혁자들의 노력은 우리에게 좋은 모범이 된다고 할 수 있다.

이 논문에서는 개혁자들(reformers)의 제안과 모범을 참고하면서 성경이 말하는 예배는 어떤 것인지를 살피고, 과거 교회가 이런 성경적 예배를 구현하기 위해 노력한 바를 살펴보고서 이런 성경적 예배를 하기 위해 우리가 고려해야 할 점들을 고찰해 보기로 하자.²

1. 예배에 대한 성경적 이해

예배란 무엇인가? 엄격하게 말해서 예배는 **구속함을 받은 하나님의 백성들이 성령 안에서 그리스도의 구속에 의존하여 삼위일체 하나님께 하나님으로 바로 알고서 그 영혼을 숙여 경배하는(προσκυνέω)** 것이라고 말할 수 있다. 요한 계시록이 말해주고 있는 우주적 예배의 정황(계 5:13)을 미리 이 땅에서 선취하여 하나님 앞에 드러내는 것이다. “최후의 할렐루야 찬양은 하나님 백성들의 모임 가운데서 이미 시작되는 것이다.” 그리고 이 때 우리는 **믿음으로** 그리스도께서 계신 그 하늘에 천사들과 온전케 된 성도들과 다 함께 모여서 그

¹ Cf. 『목회와 신학』 374호 (2012년 4월호)의 특집 논문들과 컨퍼런스 보도를 보라.

² 이 글은 이전에 개혁자들의 제안에 의존하여 예배에 대해 필자가 했던 제안들을 다 망라하여 제시한 것이다. 그러므로 당연히 다음 논의와의 중복을 발견할 것이다. 이승구, “성경적 공예배를 지향하며”, 『한국 교회가 나아 갈 길』 (서울: SFC, 2007), 39-71; “성경적 예배를 위하여”, 『목회와 신학』 375호 (2012년 5월호)의 특집 논문. 이 글에서는 현상에 대해서는 많이 논의하지 못했다. 현상에 대한 비론 이해와 개혁을 위해서는 “현상에 대한 성경신학적 이해”, 『한국 교회가 나아 갈 길』, 73-106를 보라.

천상의 예배에 함께 참여하는 것이라고도 말할 수 있다.³ 이런 우주적 예배에 참여하는 교회의 예배는 하나님께서 예배하도록 명령하신 것이고, 이는 하나님께 드리는 당위이다.⁴ 그러므로 기독교회가 예배를 중요시하지 않은 적은 한번도 없었다. 카슨이 잘 지적한 바와 같이, “모든 성경적 종교의 핵심은 하나님 중심성, 다시 말해서 예배”이기 때문이다.⁵ 그러나 역사상에서 교회가 그 예배를 주께 드리는 방식을 이해해 온 것은 상당히 달랐다고 할 수 있다.

전체적으로 비교해 보면 비교적 공식적인 예배의 형태를 강조하던 고전적 예배 유형과 자유로운 형식의 예배를 강조하는 유형이 있다. 그리고 이 두 유형은 시대에 따라서 진자 운동을 하면서 어느 한편으로 치우쳐 가는 방식으로 진전해 왔다고 할 수 있다. 초대 교회의 예배 유형을 정확히 알아내기는 어려우나 대개 회당 예배의 형태와 비슷한 형태의 예배가 드러지는가 하면, 일부에서는 무질서한 형태의 예배가 나타나기도 해서 바울은 모든 것을 질서 있고 단정하게 하라고 권면하고 있음을 볼 수 있다(특히, 고전 14:40). 그 권면에 따라 예배가 일정한 형식에 따라 드러지다가 그것이 지나치게 형식화하고 의식화하는 경향을 가지자, 다시 자유로운 예배를 강조하는 교회의 자유스러운 예배(free worship)와 극단의 퀘이커적인 예배 형태도 나타났다. 다시 근자에는 여러 가지 요인들로 말미암아 예배에 있어서 어떤 형식을 강조하는 추세가 나타나는가 하면, 전통적 예배 형식과 전통적 예배의 개념을 깨고 구도자 예배(seeker's service) 등으로 새로운 형태의 예배를 실험하는 일들이 동시에 일어나고 있다고 할 수 있다. 이런 상황 가운데서 개혁교회와 장로교회의 예배는 **비교적 일정한 형식을 따라 드리는 예배의 형태**를 지니고 있다고 할 수 있다. 공예배가 일정한 형식을 따라 드러지게 된다는 것은 개혁 교회와 장로교회의 오랜 전통이다.

그러나 이렇게 일정한 형식을 따라 드리는 예배를 강조하는 동방정교회와 천주교회와 루터파와 개혁파의 예배 이해를 비교할 때, 천주교회는 예배에 도움이 된다고 하는 요소들은 모두 사용하며 특히 과거의 전통 가운데서 의미 있게 사용되어 온 것의 계속적인 사용을 지향하여 나가는 데 비해서, 동방정교회와 루터파 교회는 그 가운데서 성경이 명백히 금하고 있는 요소들은(예를 들어서, 상[像, image] 숭배) 제거하고, 성경이 언급하고 있지 않은 요소들에 대해서는 소위 ‘아디아포라’(adiaphora)의 문제로 여기면서 비교적 자유로운 입장을 취하는데 반해서, 개혁 교회에서는 오직 성경이 규정한 것만을 중심으로 하여 주께 예배해야 한다는 입장을 천명한다고 할 수 있다. 여기 개혁 교회의 예배 이해의 독특성이 있다. 칼빈은 “명령되지 않은 것에 대해서도 우리가 마음대로 선택할 수 있는 것이 아니다”고 단언했던 것이다.⁶ 사실 그는 하나님께서 명령하신 것을 넘어서 교회가 어떤 새로운 규례를 만들 수 있다는 것을 온전히 거부했다. 사람들과 교회의 “자의적인 주권의 주장은 하나님 나라에 대한 침해이다.”⁷ 이런 칼빈의 후예들에게 있어서는 “명령되지 않은 것은 금해진 것

³ 이 점에 대한 좋은 논의로 David Peterson, “Worship in the New Testament,” in *Worship: Adoration and Action*, ed. D. A. Carson (Carlisle: The Paternoster & Grand Rapids: Baker, 1993), 51-91, 특히 89f.을 보라.

⁴ 이 점에 대한 강조로 김홍진, 『예배란 무엇인가』 (서울: 성약, 1987), 68; 이승구, 『교회란 무엇인가? 교회론 강설』 (서울: 나눔과 섬김, 2014)을 보라.

⁵ D. A. Carson, “‘Worship the Lord Your God’: The Perennial Challenge,” in *Worship: Adoration and Action*, 13.

⁶ John Calvin, *Tracts and Treatises on the Doctrine and Worship of the Church*, vol. 2 (Edinburgh: Calvin Translation Society, 1849; reprinted, Grand Rapids: Eerdmans, 1958), 118: “First, whatever is not commanded, we are not free to choose.” 또한 같은 책의 122쪽도 참조하라.

이다”는 원칙이 준수되었다.⁸ 그러므로 개혁파에서는 예배의 요소들과 예배의 방식을 될 수 있는 대로 성경적 가르침에 근거해서 주께 드리려고 노력해 왔다. 이런 원칙에 따르는 개혁파 선배들은 하나님께 드리는 예배를 어떻게 이해했는가?

첫째로, 개혁 교회는 다른 모든 바른 교회들과 함께 **오직 삼위일체 하나님께만 드려질 수 있는 예배**는 구속함을 받은 하나님의 백성들이 성령 안에서 삼위일체 하나님께 **그 영혼을 숙여 경배하는(προσκυνέω)** 것이므로, 구속의 근거가 되는 예수 그리스도의 온전하신 삶과 십자가의 구속에 의존해서만 하나님께 드려 질 수 있는데, 이는 오직 성령에 의존할 때만 가능한 일이라고 하는 점을 강조한다. 그러므로 참된 예배는 **구속함을 입은 성도들이 그들의 구속의 근거가 되는 예수 그리스도의 공로에 의지해서 성령 안에서 삼위일체 하나님께 경배와 찬양을 드리는 것**이라고 이해된다. 기독교에서는 지성이면 감천이 아니고, 사람의 의라도 다 떨어진 누더기 같은 것이므로 이것으로 하나님께 감히 나아가 경배할 수 없음을 인정하면서 오직 예수 그리스도의 온전하신 의에만 의존해서 하나님께 나아가 경배하는 것이다. 그러기에 성령 안에서 나의 영이 주께 경배해야 한다. 이것이 “영으로”(우리말 개역 성경에 “신령으로”라고 번역된 *ἐν πνεύματι*) 경배한다는 말의 진정한 의미이다. 모든 진정한 예배는 이런 뜻에서 성령 안에서 영이 경배하는 것이다(*προσκυνέω*). 그러므로 하나님께 경배할 때는 우리의 마음 가운데 하나님을 공경하여 그 앞에 절을 하겠다는 소원이 있어야 하고, 내가 절하는 그 대상이 받아야 할만큼 나의 마음을 하나님께 반드시 드려야 하는 것이다. 이 일을 위해서는 예배의 대상이 되는 하나님을 바로 알아야만 한다. 하나님을 하나님으로, 삼위일체 하나님으로 창조하시고 섭리하시고 구속의 일을 이루시는 크신 하나님으로 바르게 알며 우리의 일생, 몸 전체를 다 드려서 섬겨도 그것으로 부족할 정도로 크시고 엄위하신 하나님으로 바르게 알아야 하며,⁹ 그 엄위에 비해 자신은 스스로의 자격으로는 감히 나아갈 수 없는 존재이므로 그리스도의 공로에만 의존하는 대단히 조심스럽고 두려운 심정을 가지고, 그러나 그리스도의 공로에 의존해서 담대하게 당당하게 경배하는 심정으로 나아가 섬겨야 한다.¹⁰ 공예배에서는 **온 교회가** 함께 이런 심정으로 하나님께 경배를 드려야 한다. 바로 이것이 “영 안에서” 경배하는 모습이라고 할 수 있다. 이런 “영적인 예배”(spiritual worship)는 “성령에 의해서 공인되고, 성령님에 의해서 규제되면 성령님 안에서 드러지는 예배”인 것이다.¹¹ 이것이 참된 의미에서 영적인 예배, 카리스마틱한 예배이고, 따라서 오순절주의자들이나 신오순절주의자들이 아니라 이런 예배를 드리는 그리스도의 모든 교회가 카리스마틱한 것이다.¹²

둘째로 참된 예배는 “진리 안에서”(ἐν ἀληθείᾳ) 드러져야 한다. 개혁파적 예배 이해는 바로 이점에 가장 큰 강조점을 둔 이해라고 할 수 있다. 그래서 개혁파 선배들이 진리로 받아들인 “하나님의 말씀인 성경”에 보증이 있는 예배의 요소들만을 사용하고, 성경적 근거

⁷ Calvin, *The Institutes of the Christian Religion*, IV. x. 7.

⁸ Cf. John Murray, "Worship," in *Collected Writings of John Murray*, vol. 1: *The Claims of Truth* (Edinburgh: The Banner of Truth Trust, 1976), 168.

⁹ 이 점에 대한 강조로 김홍진, 『예배란 무엇인가?』, 83, 85, 86, 87, 88을 보라.

¹⁰ Cf. 김홍진, 『예배란 무엇인가?』, 89-91.

¹¹ 이는 머레이 교수의 표현이다. Murray, "Worship," 167f.: "worship authorized by the Holy Spirit, constrained by the Holy Spirit, offered in the Holy Spirit."

¹² 이점에 대한 강조로 Anthony A. Hoekema, *Saved by Grace* (Grand Rapids: Eerdmans, 1989), Chapter 3를 보라.

가 없는 것들은 모두 제거하고서 삼위일체 하나님께 경배하려고 한 것이다. “예배의 방식과 요소들에 대해 하나님 말씀의 공인이 있어야만 한다”는 원칙에 충실한 것이다.¹³ 신학과 교리에서만 아니라 **예배에서도 하나님께서 계시하신 것 이외에는 그 어떤 것도 덧붙여져서는 안 된다는 것**을 개혁파 선배들은 강조했다.¹⁴ 예를 들어서, 칼빈은 “나는 성경에서 도출된 따라서 전적으로 신적인 하나님의 권위에 근거한 인간의 제도들만을 시인할 뿐이다”고 말한다(*Institutes*. IV. x. 30). 그리고 벨직 신앙 고백서(1561)에서는 아주 분명히 천명하기를 교회의 치리자들은 “우리의 유일하신 선생님이신 그리스도께서 제정하신 것을 떠나지 않도록 주의를 기울여야 한다. 그러므로 우리는 모든 인간적 창안물들, 하나님을 예배하는 일에 사람들이 도입하여 그 어떤 방식으로든지 양심을 엮어매고 강요하는 것들 모든 법들을 거부한다”라고 하였다.¹⁵ 또한 웨스트민스터 소요리 문답(1647) 제51문에서는 십계명 제 2계명과 관련해서 가장 직접적으로 생각할 수 있는 “형상으로 써 하나님을 예배하는 것” 외에도 “그의 말씀 가운데 정하지 아니한 어떤 다른 방법으로 예배하는 것”이 금해진 것이라고 단언하였던 것이다. 웨스트민스터 신학자들은(westminster divines) 예배에 관한 문제를 **양심의 자유의 문제**로 파악한 것이다. 그래서 인간의 양심은 그 누구도 규제할 수 없고 오직 양심의 주님(Lord of conscience)이신 하나님께서 내신 법에만 매일 수 있다는 것을 천명한 것이다. 그 누구도 하나님께서 요구하지 않으신 것을 행하게 할 수 없다는 것이다. 그래서 과거의 개혁파 선배들은 특히 신약에 나타나고 있는 규정과 모범을 찾아서 그에 따라 예배하려고 했다. 신약 성경의 나타난 것을 살펴보면 회당 예배에서와 같이 공기도가 있었고(행 2:42; 딤후 2:1, 8; 고전 14:16; 엡 5:20), 성경 봉독이 있었으며(딤후 4:13; 살전 5:27; 살후 3:14; 골 4:15, 16; 벧후 3:15, 16; 계 1:3), 설교로 그 내용을 풀어 주는 일이 있었다(눅 4:20; 딤후 3:15-17; 딤후 4:2). 또한 새언약 백성들의 찬송이 명령되었고, 시사되었으며(엡 5:19; 계 5:9-13; 11:17f.; 15: 3,4), 찬송과 기도에 ‘아멘’으로 응답하는 일이 관례화 되었다(고전 14:16; 계 5:14; cf. 롬 1:25; 9:5; 엡 3:21). 가르침은 식탁 교제, 특히 성찬과 연관되어졌고(행 2:42; 20:7, Cf. vv. 20, 25, 28), 이 때의 감사 기도가 언급되었으며(고전 11:24), 세례가 있고 이와 신앙 고백이 연관되어졌다(벧전 3:210 그리하여 공적인 신앙 고백이 시사되고 있다(딤후 6:12; 벧전 3:21; 히 13:15; cf. 고전 15:1-3). 그리고 가난한 이들을 위한 연보가 때때로 함께 나타났고(고전 16:1-3; 고후 9: 11-15; 빌4:18), 백성들은 삼위일체 하나님의 축복을 받았다(고후 13:13; 눅 24:50; cf. 민 6:22-27).¹⁶ 그러므로 예배에 대해서 다음과 같이 묘사하는 클라우니의 묘사는 매우 간단히 성경적 예배의 요소와 그 예배적 의미를 잘 요약하고 있는 것이라고 할 수 있을 것이다: “교회는 하나님께 또한 서로 아뢰고, 그의 말씀을 들으며, 기

¹³ Murray, “Worship,” 168: “... for all the modes and elements of worship there must be authorization from the Word of God.”

¹⁴ 이 점에 대한 논의로 Edmund P. Clowney, “Distinctive Emphases in Presbyterian Church Polity,” in *Pressing Toward the Mark: Essays Commemorating Fifty Years of the Orthodox Presbyterian Church*, ed. C. G. Dennison and R. C. Gamble (Philadelphia: Orthodox Presbyterian Church, 1986): 100-105; Clowney, “Presbyterian Worship,” in *Worship: Adoration and Action*, 113-118, 특히 113을 보라.

¹⁵ *The Belgic Confession*, Art. XXXII, in *The Creeds of Christendom*, vol. III: *The Evangelical Protestant Creeds*, ed. Philip Schaff (Harper and Row, 1931; reprinted, Grand Rapids: Baker, 1990), 423.

¹⁶ 이상의 요소들에 대한 정리는 개혁파적 원리에 유의하면서, 또한 바른 주해를 염두에 두면서 Edmund P. Clowney, “Presbyterian Worship,” in *Worship: Adoration and Action*, 117의 말한 바를 다시 검토하여 제시한 것이다.

도하고, 찬양하며, 그가 제정하신 성례 가운데서 그의 구원을 송축하기 위해서 하나님의 면전에 모이는 것이다(행 2:1; 4:23-31; 5:42; 13:2; 고전 11:18-34; 14:23-25; 엡 5:19, 20; 골 3:16; 벧전 3:21).”¹⁷

이렇게 성경에 나타난 요소들만을 가지고 예배하되, 여러 지역에 흩어져 있는 모든 교회는 그들의 정황과 지혜에 따라 적절한 순서를 마련해서 예배할 자유를 가지고 있다. 이 점은 칼빈이 강조하여 말한 바이다. 하나님께서는 공식적인 예배의 순서를 명확히 지시해 주지 않으셨으므로 각 시대와 여러 지역의 교회가 적절히 순서를 만들어 바르게 하나님을 경배해야 한다는 것이다.¹⁸ 그러나 이러한 자유에는 예배의 새로운 요소를 도입하는 것이 포함될 수 없는 것이다.¹⁹ 웨스트민스터 소요리 문답 제51문에 대해 설명하면서 윌리엄슨은 “하나님의 말씀에 기초를 두지 않은 것들이 종교적 가르침과 예배의 영역에 도입될 때마다 제 2계명을 위반하게 된다. 또한 성경에 기초를 두지 않은 예배가 오늘날 얼마나 성행하고 있는지 알기 위해 수많은 개신교 교회들을 방문해 볼 필요가 있다”고 지적하고 있다.²⁰ 이렇게 선배들의 귀한 노력과 피 흘려 세운 성경적 전통으로부터의 이탈을 다시 바로 잡기 위해 우리의 장로교 선배들이 예배를 위해 하여 온 노력들을 잠시 점검해 보기로 하자. 왜냐하면 기독교회의 예배는 그리스도의 주님 되심에 대한 반응이기 때문이다. 그러므로 예배에 대해서도 우리는 주께서 규정하시고 제시해 주신 것을 존중하며 그것에 충실하려고 해야 하는 것이다. 예배에 대한 그리스도의 통치와 통제에도 순종해야 한다는 말이다.

2. 과거 개혁과 선배들의 노력들

과거의 개혁과 교회와 장로교회는 예배에서도 그리스도의 주님 되심(Lordship)에 제대로 반응하고 그리스도에게 순종하기 위해서 여러 가지 구체적인 노력들을 하여 왔다.

첫째로, 개혁자들의 예배 개혁은 이와 같이 예배가 “제사”(sacrifice)가 아니라는 것을 분명히 하는 일로부터 시작된 것이다.²¹ 그리고 루터는 모든 그리스도인이 제사장임을 강조했다. 우리의 삶을 하나님 앞에서 바르게 사는 것이 거룩한 산제사를 드리는 것이며 그것이 우리가 그리스도의 희생 제사에 근거해서 주께 드릴 진정한 제사 행위라고 본 것이다. 그러므로 모든 그리스도인이 제사장이라고 한 것이다.²²

둘째로, 루터파나 츠빙글리파 사람들과 함께 칼빈주의적 사람들은 예배당 안에 특히 예배 때에 상(像)이 사용되는 것을 엄히 금하여 왔다. 루터는 예배당 안에 수많은 성상

¹⁷ Clowney, "Presbyterian Worship," 112.

¹⁸ Calvin, *The Institutes of the Christian Religion*, IV. x. 30.

¹⁹ 이 점에 대한 강한 강조로 Clowney, "Presbyterian Worship," 117을 보라.

²⁰ G. I. Williamson, *The Shorter Catechism*, vol. I & II (Philadelphia: Presbyterian and Reformed Pub. Co., n. d.), 최덕성 역, 『소요리 문답 강해』 (서울: 한국개혁주의 신행 협회, 1978), 198.

²¹ Cf. 김영재, 『기독교 교회사』 (서울: 이레서원, 200), 399; Philip Melancthon, *Loci Communes, 1555* (Grand Rapids: Baker, 1982), 이승구 역, 『신학 총론』 (고양: 크리스찬 다이제스트사, 2000), 399f.; John Calvin, *The Institutes of the Christian Religion*, LCC edition, edited by John T. Mc Neill, translated by Ford Lewis Battles (Philadelphia: Westminster, 1960), 4. 18. 1-6. 이하에서 이 책으로부터의 인용은 다음과 같이 약하기로 한다. *Institutes*, 4. 18. 1.

²² 이 점을 잘 드러내어 논의하는 Lewis W. Spitz, *The Protestant Reformation*, 『종교개혁의 정신』, 정현철 역 (서울: 풍만, 1990), 105f.를 보라.

(聖像)들이 있는 것은 “상(像)을 만들어 그 앞에 경배하지 말라”는(출 20: 4-5; 신 5:8-9) 성경의 명백한 가르침에 반하는 것이라는 것을 천명하면서 예배당 안에 상(像)들을 제거하도록 했다. 이를 가장 급진적으로 실현한 시민들은 쾰링글리(Zwingli)에게서 비슷한 설교를 들은 스위스 추리히(Zurich) 시의 성도들이었다. 말씀에 따르는 즉각적인 반응의 대표적인 예가 바로 그런 예가 아닐 수 없다. 이전까지 수많은 상(像)들이 있던 바로 그 예배당에서 계속 예배하면서 그 예배당 안에 있던 십자가상을 비롯하여 여러 상(像)들을 다 제거한 것은 예배의 개혁의 중요한 출발점이었다. 오늘 우리의 입장에서 볼 때에도 이것이 얼마나 놀라운 것이었는지를 생각해 보길 바란다.²³

웨스트민스터 대요리 문답 제109문답에서도 앞부분에서는 “하나님의 삼위나 그 중 어느 한 위의 형상이라도 내적으로 우리 마음속에 가지든지 외적으로 피조물의 어떤 형상이나 모양으로 만드는 것과 이 형상이나 이 형상 안에서나 이것에 의한 하나님을 예배하는 일, 거짓 신들의 형상을 만들고 그들을 예배하고 섬기는” 것이 제 2 계명에서 금하여진 것임을 아주 분명히 진술하고 있다. 따라서 개혁과 교회와 장로교 전통에서는 하나님이나 그리스도에 대한 그 어떤 상과 그림도 허용되지 아니하는 것이다. 화상(icon)을 사용하던 동방 교회에도 동의하지 않는 개혁과의 전통이 여기에 있다.

셋째로, 개혁과 교회와 장로교회에서는 전통에 근거해서나 우리 자신이 고안해 내서 성경 외의 어떤 요소들을 예배에 도입하는 것을 금하여 왔다. 개혁과는 루터파적인 예배도 더 성경적으로 개혁하기를 원했다. 그래서 향과 촛불 켜는 것, 예배 중에 무릎 꿇는 것,²⁴ 특히 성찬을 받을 때에 무릎을 꿇는 것,²⁵ 예배당 안의 십자가 상,²⁶ 사순절²⁷ 등은 신약 성경 가운데서 예배에 대한 지침으로 주어지지 않은 것으로 여겨서 예배에서는 모두 제거하였다. 그들은 신약 성경에서 제시된 요소들만 가지고 하나님께 예배하기를 원했으니, 예배와 같이 중요한 문제에 대해서 하나님께서 지침을 내려주지 않았을 수 없다는 생각에서였다. 그들은 모두 하나님께서 예배에 대해서도 명확한 가르침을 주셨다고 했고, 그렇게 성경 가운데서 주신 예배에 대한 “규정적 원리”(regulative principle)에 따라서 삼위일체 하나님을 예배하기를 원했다. 칼빈은 “명령되지 않은 것에 대해서도 우리가 마음대로 선택할 수 있는 것이 아니다”고 단언했던 것이다.²⁸ 사실 그는 하나님께서 명령하신 것을 넘어서 교회가 어떤 새로운 규례를 만들 수 있다는 것을 온전히 거부했다. 사람들과 교회의 “자의적인 주권의 주장은 하나님 나라에 대한 침해이다.”²⁹ 칼빈은 예배와 관련해서도 “나는 성경에서 도출

²³ 칼빈도 같은 입장에서 여러 논의를 한다. Cf. Calvin, *Institutes*, 1. 11. 1-16, 2. 8. 17.

²⁴ 칼빈 등을 따라 청교도들에게 있었던 이에 대한 강한 반대 논의에 대해서는 이승구, “청교도에 대한 조직신학적 접근”, 『21세기 개혁신학의 방향』 (서울: SFC, 2008)을 보라.

²⁵ Calvin, *Institutes*, 4. 17. 36: “사람들이 떡 앞에 앉드려 거기서 그리스도를 경배하는 것을 미신적 경배라고 할 것인가?” “우리는 하나님께[대한 우둔하고 육적인 개념에 가득 찬 위험한 예배 방식을 고안해 내서는 안 되고, 오직 하늘 영광 가운데 계신 그리스도를 영적으로 예배해야 한다.” 또한 Calvin, *Institutes*, 1. 11. 7도 보라.

²⁶ Calvin, *Institutes*, 4. 17. 35, 37.

²⁷ Calvin, *Institutes*, 4. 12. 20.

²⁸ John Calvin, *Tracts and Treatises on the Doctrine and Worship of the Church*, vol. 2 (Edinburgh: Calvin Translation Society, 1849; reprinted, Grand Rapids: Eerdmans, 1958), 118: “First, whatever is not commanded, we are not free to choose.” 또한 같은 책의 122쪽도 참조하라.

²⁹ Calvin, *Institutes*, 4. 10. 7.

된, 따라서 전적으로 신적인 하나님의 권위에 근거한 제도들만을 시인할 뿐이다”라고 말한다.³⁰

칼빈의 후예들에게 있어서는 “명령되지 않은 것은 금해진 것이다”는 원칙이 준수되었다.³¹ 17세기의 웨스트민스터 소요리 문답에서도 하나님께서 “그의 말씀 가운데서 정하지 아니한 어떤 다른 방법으로 예배하는 것”도 금해진 것이라고 단언하였다.³² 그러므로 개혁과 교회들은 성경에 있는 요소들을 가지고 하나님을 예배 하려고 하는 열심에서 천주교 예배 중에서 성경적 근거, 특히 신약 성경적 근거를 가지지 않은 것들은 모두 제거하였다. 이것은 그들이 얼마나 하나님께 참으로 예배하기를 원했는가를 잘 나타내어 보여 주는 것이다.

웨스트민스터 신앙고백서에서는 예배에 대해서 이렇게 말한다: “참된 하나님을 예배하는 가납할만한 방식은 주께서 친히 정하셨고 당신님 자신의 계시된 의지로 제한하셔서, 그가 사람들의 상상과 고안에 의해서, 사단의 시사에 의해서, 그 어떤 가시적 표현 아래서, 또는 성경에 규정되지 않은 다른 방법으로 경배를 받지 않게 하셨습니다(*Westminster Confession of Faith*, XXI, 1). 역시 웨스트민스터 대요리 문답 제109문답은 다음과 같이 계속 진술한다: “제2계명에서 금지된 죄들은 하나님께서 친히 제정하지 않으신 어떤 종교적 예배를 고안하고, 의논하며, 명령하고, 사용하고, 어떤 모양으로라도 인정하는 것들이며, 거짓 종교를 용납하는 것과 우리 자신들이 발명하든지, 전통을 따라서 사람들로부터 받았든지, 옛 제도, 풍속, 경건, 선한 의도, 혹은 다른 어떤 구실로 예배에 추가하거나 삭감하여 하나님의 예배를 부패하게 하는 시민적 고안들입니다.....” 경건한 동기에서나 선한 의도로 시작된 것이라고 그것이 성경적 근거를 가지고 있지 않은 것들은 우리의 예배에 도입되어서는 안 된다는 것이다. 17세기 웨스트민스터 신조의 작성자들에게 있어서 그것은 예배에 향이나 의식적 촛불이 도입되는 것이나 성찬 때에 떡을 무릎을 꿇고 받는 일 등을 뜻했는데, 그들에게 있어서 이는 아주 심각한 문제였다. 그러므로 우리는 과거의 선배들이 의식적으로 배제한 모든 비성경적인 요소들을 매우 주의하면서 그것들이 알지 못하는 사이에 우리들의 예배에로 다시 들어오지 않도록 유의해야 한다.

넷째로, 개혁과 교회와 장로교회는 하나님 **예배에 적합한 회중 찬송**을 회복시키고 강조해 왔다. 특히 시편 찬송(the singing of Psalms)은 성경에 대한 강해(설교)와 함께 종교 개혁의 특징이라고도 불린다.³³ 성도들로서는 회중 찬송을 함께 찬양하여 드리는 것이 예배에 참여하는 아주 주요한 한 형태이다. 칼빈은 자신이 친히 시편을 운율에 맞게 번역해서 사용하기도 하였고 당대의 프랑스 최고의 시인으로 불리던 마로(Clement Marot)의 운율적 번역을 사용하여 찬송케 하기도 했다.³⁴ 그는 이미 제네바의 1537년 규례(the Article of 1537)에서 “시편들은 우리의 심령을 하나님께 올려 줄 수 있으며, 우리의 찬양으로 그의 이름의 영광을 부르며 높이며 열심 있게 할 수 있다”고 선언한 바 있다.³⁵ 1539년에 그는 불어

³⁰ Calvin, *Institutes*, 4. 10. 30.

³¹ Cf. John Murray, “Worship,” in *Collected Writings of John Murray*, vol. 1: *The Claims of Truth* (Edinburgh: The Banner of Truth Trust, 1976), 168.

³² The Westminster Shorter Catechism, 51문답.

³³ 이에 대해서 Clowney, “Presbyterian Worship,” 117을 보라: “Along with the exposition of Scripture, the singing of Psalms was characteristic of the Reformation.”

³⁴ James Hastings Nichols, *Corporate Worship in the Reformed Tradition* (Philadelphia: Westminster, 1968), 57.

³⁵ The Article of 1537, cited in Klaas Runia, “The Reformed Liturgy in the Dutch

시편 찬송 초판을 발행하였는데, 여기엔 18편의 시편과 3편의 영창(canticles) 실렸고, 이 중 7편은 칼빈이 친히 번역했다고 한다. 이 시편 찬송들이 후에 제네바 시편 찬송(the great Genevan Psalter, 1562)의 모태가 되었다고 한다.³⁶ 그리하여 시편 찬송은 꺾박받는 위그노들의 특성이 되었다. 물론 개신 교회는 시편만을 부른 것은 아니다. 그럼에도 불구하고 때때로 후대의 규정적 원리는 시편만을 고집하고 나간 때도 있었다. 그렇게 지나치게 나간 것은 문제이지만, “시편의 하나님 중심적 경건의 풍성함이 개신교적 헌신을 특징 짓도록 했다”는 말은 참된 것이다.³⁷

이 점은 모든 회중이 참여하는 공예배의 공적이며, 공동체적 성격의 한 부분으로 인식될 수도 있다. 그러므로 개혁과 선배들은 예배의 공적이며 공동체적인 성격, 모든 회중이 함께 참여하는 성격을 강조한 것이다.

다섯째로, 개혁과 교회와 장로교회는 공인되고 모든 이가 그에 따라야 하는 기도서(the Book of Common Prayer)보다는 예배 모범(Directory for the Public Worship)의 전통을 남겨 주었다. 예배 모범은 강제적인 것이기보다는 예배에 대한 성경적 풍성함에 충실할 수 있는 모델(model)을 제시해 주는 데 있다. 이는 가장 성경에 따르는 예배를 드릴 것을 요구하면서도 예배의 비본질적인 소위 “정황”(circumstance) 문제에 대해서는 어떤 일정한 양식을 강제하지 않고, 각 교회와 회중의 자유를 존중하는 전통인 것이다. 장로교회의 예배 신학에서 매우 중요한 점은 바로 예배의 요소들(elements)에 있어서는 철저히 성경적 근거를 따져서 그 요소들을 찾고 그에 충실하려고 하면서도 예배의 정황들(circumstances)에서는 자유를 강조하여 어떤 고정적인 의식(liturgy)을 확정짓고 그에 집착하려 하지 않은 데 있다고 할 수 있다. 개혁과 교회는 결코 어떤 예전적 운동을 벌여 나가지 않았다. 존 머레이는 “개신 교회들에서 예전적 운동(liturgical movements)이 성행하는 것은 (교회가) 타락한 표식들의 하나이다”라고 말한다.³⁸

3. 몇 가지 역사적인 예들에 대한 고찰

그러면 이제 장로교회의 풍성한 예배 모범의 전통을 따라서 이제 개혁파적이고 장로교적인 예배 모범 몇 가지를 열거하고 그 장점들만을 중심으로 우리의 예배 모범을 제안해 보기로 하자. 이 목적은 어떤 고정적인 의식을 만들려는 것이 아니다. 그것은 장로교 예배 신학의 특성인 자유의 신학에 대립하는 것이다. 단지 풍성한 전통과의 대화 가운데서 가장 성경에 충실한 모범을 찾아보려는 것이다.

3-1. 칼빈의 예배 이해와 예배 순서에 대한 칼빈의 제안

칼빈은 (1) 우리의 성도다운 삶과 함께 (2) 우리의 예배를 하나님께 드리는 감사의

Tradition,” in *Worship: Adoration and Action*: 100. 이 논문은 줄역, “화란 개혁과 전통의 예배 의식”, 『개혁신학』 제10권 (서울: 웨스트민스터 출판부, 1998), 189-224에 번역되어 있다. 인용문은 202 쪽에서 온 것이다. 이하 이 논문으로부터의 인용은 Runia, “The Reformed Liturgy,” 면 수=한역, 면 수로 하기로 한다.

³⁶ Runia, “The Reformed Liturgy,” 100=한역, 203.

³⁷ Clowney, “Presbyterian Worship,” 118.

³⁸ Murray, “Worship,” 167.

제사(sacrifice of thanksgiving)로 이해하면서 이는 그리스도께서 온전히 드리신 속죄의 제사(sacrifice of expiation)에 근거하여 드러지는 것임을 강조한다: “우리의 모든 기도, 찬양, 감사, 그리고 우리가 하나님을 경배하며 하는 모든 것이 여기에 포함된다. 이 모든 것들은 종국적으로 더 큰 제사(the greater sacrifice)에 의존하니, 이 더 큰제사에 의해서 우리는 영혼과 몸 모두에서 주님의 거룩한 성전으로 성별되는 것이다. 왜냐하면 우리의 외적 행위들이 하나님 섬김에 사용되는 것으로는 충분치 않기 때문이다. 먼저는 우리 자신이, 그 뒤에는 우리에게 속한 것 모두가 하나님께 성별되고 드러져야만 한다. 그래서 우리 안에 있는 모든 것이 하나님의 영광을 섬기는 것이 되고, 우리가 하나님의 영광을 증진하기 위해 열심이 될 수 있어야 하는 것이다”(Institutes, IV. xviii. 16). 이렇게 칼빈에 의하면 신자들은 그리스도의 제사에 근거해서 우리의 삶과 예배로 “그들의 존재 전체와 그들의 모든 행위들을 하나님께 갚아드림으로써” 하나님께 드린다(Institutes, IV. xviii. 13).

예배를 이렇게 이해하는 칼빈은 1541년 제네바로 다시 왔을 때는 스트라스부르크의 부셔(Bucer)에 의해서 만들어지고 사용된 예배 식순을 채용하여 제네바 예배식을 제안하고 실천하였다.³⁹ 그는 이렇게 말했던 것이다: “나는 스트라스부르크의 예배 형식을 취하여 그 상당한 부분을 빌어 썼다.”⁴⁰ 이는 그가 1542년에 낸 “초대 교회의 관례에 따른 기도 형태와 성례 집행 방식”에 나타나 있는 다음과 같은 순서의 제안에 잘 나타나고 있는 것이다.⁴¹

말씀의 예전(The Liturgy of the Word)

기원(votum or adjutorium: “우리의 도움이 천지를 지으신 여호와와 이름에 있도다”)

³⁹ 사실 부셔가 스트라스부르크에 왔을 때(1530년) 그 도시는 이미 루터파인 디볼트 슈바르츠(Diebold Schwarz)가 1524년 2월 16일에 만든 독일 미사(the German Mass)라는 좀 개혁된 예배순서를 가지고 있었으니, 이는 중세의 미사 가운데서 문제가 되는 부분을 모두 정화하고, 몇 가지 고대의 반응들인, ‘주여 우리를 불쌍히 여기소서(Kyrie)’, 영광송(Gloria), 거룩송(Sanctus), 그리고 축복송(Benedictus) 등을 도입하였고, 신경 고백과 기도를 회중들이 하게 한 것이다. 부셔는 이 예배 의식을 “더 오래고 참되며 영원한”(das alt, recht und ewig) 형태로 좀더 고쳐서 회중들로 하여금 음악에 맞추어 시편을 부르도록 하였고, 니케아 신조 대신에 사도 신경을 도입하였고, 로마의 lectionary를 따르지 않고 “연속적 성경 읽기”(lectio continua)를 예배 순서 중에 도입하였다. 그러나 그도 고대 예배 의식의 기본적인 틀은 그대로 유지하였다. 이상에 대해서는 Klaas Runia, “The Reformed Liturgy in the Dutch Tradition,” in *Worship: Adoration and Action*: 99=한역 200을 보라. 또한 그는 기존의 제단(altar)이라고 부르던 것을 상(table)이라고 부르고, 벽면에 붙어 있던 것을 회중석을 향한 앞쪽 중앙에 위치하게 하고, 목사(minister)가 회중을 향해 서도록 하였으며, 성찬을 위한 성직자의 특별한 복장도 허용하지 않았고 주일에 검정 가운 입는 것은 무방하다고 하였다. 참조를 위해 스트라스부르크의 예배 순서를 소개하면 다음과 같다:

말씀의 예전

준비, 영광송(Gloria), 죄의 고백, 사죄 선언, 시편 교송, 인사와 응답, 입당송, 자비를 구하는 기도, 영광송(Gloria), 기도문 낭독, 서신서 봉독, 복음서 봉독, 신조 고백

성만찬

봉헌, 배열 준비, 인사와 서송(“주를 앙망할지어다”), 성찬 제정의 말씀의 서문, 시편 95편, 손씻음과 기도문, 성찬 제정의 말씀 전문, 중보 기도, 생활을 위한 기도, 성찬의 말씀, 회상, (운율에 맞춘) 주께서 가르치신 기도, 입맞춤, 하나님의 어린양에 대한 찬송, 성찬 기도, 성도들의 교제, 분병, 분잔, 참여, 성찬후 기도, 인사와 응답, 축도.

⁴⁰ Calvin’s saying, cited in John M. Barkley, *The Worship of the Reformed Church* (London: Lutterworth, 1966), 17.

⁴¹ “The Form of Prayer and Manner of Ministering the Sacraments according to the Use of the Ancient Church,” in W. D. Maxwell, *The Liturgical Portions of the Genevan Service Book* (New York: Oliver and Boyd, 1931), 114-15. Cf. Geddes MacGregor, *Corpus Christi* (London: MacMillan, 1959), 53f.; Howard G. Hageman, *Pulpit and Table* (London: SCM, 1962), 27f.

영광송(*Gloria*)

죄의 고백

용서에 대한 성경 말씀 낭독과 주의 용서 선언의 말 선언

시편 찬송(운율에 맞춘 시편, 또는 십계명의 앞부분,

각 계명에 대해 “주여 우리를 불쌍히 여기소서”(Kyrie)로 반응함)

거룩송(경우에 따라 생략)

성경 봉독

설교

*(가난한 자들을 위한 모금[collection])

중보 기도

[뜻을 풀어 쓴] 주께서 가르치신 기도

[회중이 함께 부르는] 사도신경

시편 찬송

아론적 축복기도)⁴²

다락방 예전(The Liturgy of the Upper-Room)

가난한 자들을 위한 모금(collection)

중보기도

(뜻을 풀어 쓴) 주께서 가르치신 기도

성찬 준비

(회중이 함께 부르는) 사도신경

성찬을 위한 기도

성찬 제정 말씀 봉독

성찬을 위한 권면

성찬예로의 초대

분병, 분잔, 성찬

성찬 이후의 권면

기도, 시므온의 찬미(*Dunc Dimittis*, 눅 2:29-32)

아론적 축복 기도

그러므로 칼빈은 스트라스부르크의 부셔(Bucer)를 따르면서 중세에 존재하게 된 요소들과 의식들을 거의 모두 완전하게 버려 버렸지만 “예배 의식의 전통적 형태를 조심스럽게 유지했다”는 하계만의 말에 우리는 상당히 동의할 수 있다.⁴³

3-2. 화란 개혁파의 예배 의식

화란의 캄펜 신학교 실천 신학 교수인 끌라스 루니아(Klaas Runia)는 16세기와 17세기에 화란 개혁파 교회들이 비슷한 예배 의식을 사용하였는데, 그 예배 의식이 어떤 대회

⁴² *()안의 순서는 아래와 같이 성만찬이 뒤따르지 않을 때의 순서이다.

⁴³ Cf. Hageman, *Pulpit and Table*, 16.

나 총회에서 결정되어, “그 어떤 대회나 총회에서도 예배를 위한 온전한 의식(liturgy)을 준비하거나 강요한 일이 없었다”고 한다.⁴⁴ 가장 예배 의식에 대한 언급이 많아 예배 의식적 회의(liturgical synod)라고 불리는 도르트 회의(Synod of Dort, 1574)에서도 교회들에 고정된 순서를 강조하지 않았다는 점을 루니아는 강조한다.⁴⁵ 이 때 결정 사항에 비추어 볼 때 당시의 예배를 다음과 같은 순서로 재구성해 볼 수 있다. 기원(votum), 기도, (시편 찬송), 설교, 기도, 신앙 고백, 축도. 그리고 오후 예배에서는 설교 앞에 십계명 읽기가 있었고, 헌금은 예배당 입구의 헌금궤에 드려졌다고 한다.

아마도 이 때까지의 화란 개혁파 교회의 신학과 예배 의식 형성에 있어서 가장 영향력 있었던 인물은 영국 런던으로 피나갔다가 프랑크푸르트(Frankfort), 팔라티네이트의 프랑케탈(Frankenthal in the Palatinate) 등지로 옮겨 다니던 화란 피난민 교회의 목회자였던 피터 다테누스(Peter Dathenus)라고 여겨진다. 팔라티네이트의 예배식은 요하네스 아 라스코(Johannes à Lasco), 칼빈(Calvin), 우르사이너스(Ursinus) 등의 영향을 받은 다음과 같은 순서를 지니고 있었다고 한다: 기원이 아닌 인사(salutation), (긴 죄의 고백을 포함한) 설교 전의 기도, 성경 봉독, 설교, 죄의 고백과 사죄나 풀지 않음의 선언, (감사와 증보의) 긴 기도, 시편, 아론적 축도.⁴⁶ 이 바로 이 예배 순서가 소위 베셀 모임(the so-called Convention of Wesel, 1568)과 여러 대회의 의장으로 선임된 바 있는 다테누스에 의해서 화란 개혁파 교회에 받아들여진 것으로 여겨진다. 그리고 화란에서의 중요한 시도로 미델부르그 대회(The Synod of Middelburg, 1581)의 결정 중 하나인 별개의 죄용서의 선포는 불필요하다는 선언을 언급할 수 있다. 사제적 의식을 드러내는 선언보다는 죄용서와 사죄에 대한 하나님의 선언을 이미 포함하고 있는 설교로 충분하다고 여겨진 것이다.⁴⁷ 점차 죄의 고백조차도 화란 개혁파 예배에서 사라지게 되었다. 이에 목회 기도 안에 이미 삽입되어 있다는 의식이 작용한 듯하다.

16세기말에 이 엄격하고 단순한 예배식이 더 단순화되어 일부 순서, 즉 성경 봉독과 시편 찬송이 예배 이전 순서로 옮겨진 때가 있었다고 한다. 이는 예배가 시작되기 전에 “교인들이 쓸데없는 잡담을 하므로 혼란케 되지 않도록”하기 위해서였다. 그리고 후에 이 예배 전 순서에 십계명 읽기와 사도 신경 고백이 포함되었다고 한다. 그러나 후에 이 모든 순서가 다시 본 예배 순서 속을 들어가게 되었다.⁴⁸

도르트 대회(the Great Synod of Dort, 1618-1619)에서는 예배 의식 개정을 위한 위원회를 선정했으나 이 문제를 다룰 충분한 시간을 갖지는 못하고, 아침 예배 때 십계명을 읽도록 하고 오후 예배는 요리 문답 강해 예배로 드리도록 지정했다고 한다. 그리고 나머지 문제에 대해서는 최종적 예배 순서를 각 지교회(肢教會, local church)의 결정에 맡겼다. 여

⁴⁴ Klaas Runia, "The Reformed Liturgy in the Dutch Tradition," in *Worship: Adoration and Action*: 95-109, 인용문은 97에서 온 것이니 논문은 “화란 개혁파 전통의 예배 의식”, 개혁신학 제10권 (서울: 웨스트민스터 출판부, 1998), 189-224에 번역되어 있다. 인용문은 193f.쪽에서 온 것이다. 이하 이 논문으로부터의 인용은 Runia, 면 수=한역, 면 수로 하기로 한다.

⁴⁵ Runia, "The Reformed Liturgy," 97=한역, 196. 1574년의 이 도르트 회의는 1618-1619년의 유명한 도르트 회의, 화란 사람들이 the Great Synod of Dort라고 부르는 그 도르트 대회와 혼동되지 말아야 한다.

⁴⁶ Runia, "The Reformed Liturgy," 101=한역, 205f.

⁴⁷ 이상에 대해서 Runia, "The Reformed Liturgy," 97-98=한역, 196f.

⁴⁸ Runia, "The Reformed Liturgy," 102=한역, 206f.

기에 개혁과 예배 신학의 자유의 원리가 나타나고 있는 것이다. 성경의 가르침을 중심으로 예배하고, 그 요소들만을 사용하되 그 원칙을 가지고 자유롭게 하도록 규정한 것이다. 그들은 예배 의식이 “단순하고 정신차린 것”(simple and sober)이기를 원했다.⁴⁹ 대개 이 때의 예배 순서는 다음과 같이 진행되었다:

기원(*votum*, 시편 124:8), 사도적 인사, 시편송(마리아의 노래, 사가라의 노래, 시므온의 노래, 주기도문에 곡을 붙인 것, 사도 신경에 곡을 붙인 것 등 11편의 곡), 십계명 봉독(장로들 중 한 분), 통회와 권면의 시편(오후 예배에는 장로 중 한 분이 사도신경 읽음), 성경 봉독(장로님들이 신구약에서), (죄용서와 중보 기도 포함) 긴 기도[목회 기도], 시편송(부르면서 헌상), 설교(대개 둘째 부분 후에 시편송 부르고 셋째 부분 설교하고 듣기), 적용을 위한 기도, 시편송, 축도.⁵⁰

그런데 19세기말과 20세기초에 화란에서 소위 예전 운동(liturgical movement)이 일어나서 단순한 이전의 예배 의식에 변화를 시도하는 운동이 화란 개혁 교회와 개혁 교회 안에서 일어났다고 한다.⁵¹

3-3. 웨스트민스터 예배 모범의 제안들(1644)

영국 국교회의 공동 기도서(the Book of Common Prayer)의 대안으로 제시된 이 예배 모범은 따라서 공동 기도서의 의무적인 사용이 이미 정해진 기도문의 낭독(낭독 기도)을 강요하고, 다른 식으로 기도하는 것을 막으며, 설교를 줄이게 하고, 예배를 기계적으로 만드는 등 참된 예배에 도움이 되기보다는 방해가 되었다는 점을 지적하면서 제안된 것이다.⁵² 그러므로 역사적 장로교주의는 예배의 질서와 일정한 순서도 고려할 뿐만 아니라 예배의 자유도 같이 고려했다는 클라우니의 말이 옳은 것이다.⁵³ 웨스트민스터 예배 모범은 공예배의 요소들을 묘사하고 교회의 공예배를 위한 순서와 진행 방법에 대한 제안을 하고 있다. 그것은 의무적인 강요가 아니라 예배에 대해 성경이 말하는 풍부한 것들을 표현하는 모델로서 제시된 것이다.

Alexander Henderson, Samuel Rutherford, Robert Baillie, George Gillespie 목사, 와 같은 스코틀랜드 신학자들과 Thomas Goodwin, Philip Nye, William Bridge, Anthony

⁴⁹ 이상에 대해서 Runia, "The Reformed Liturgy," 98=한역, 197을 보라.

⁵⁰ 이상의 순서는 Runia, "The Reformed Liturgy," 96f.=한역, 194에 나온 루니아의 기억에 의한 어린 시절 예배 순서 제시에서 온 것이다.

⁵¹ 그 구체적인 내용에 대해서는 Runia, "The Reformed Liturgy," 102-103=한역, 207-10을 보라. 그리고 이에 대한 비판적 논의를 위해서는 번역 글에 딸린 역자 주를 참조하라: “예배식에서 헌상 부분이 그 본래적 의미를 차지하게 되는 것은 옳다. 그러나 이런 식으로 구체화하여 하나님께서 내려 주시는 부분과 인간이 올리는 부분을 나누어 예전을 발전시키는 것이 과연 좋은 것인지도 재고해야 할 문제의 하나이다..... 전반적으로 성례전을 강조하여 예배 의식에서 설교와 성례전의 균형을 잡은 것은 칼빈적 강조에로의 회복이라고 할 수 있으나, 현대의 지나친 예전주의가 예배 의식의 예전화, 의식화를 낳는 것은, 그리고 에큐메니칼적인 유대를 위해 그런 것이 발전되는 것에 대해서는 좀더 생각해 보아야 할 것이다”(한역, 210, 211의 역자 주).

⁵² The Preface를 보라. <http://www.athens.net/~wells/dpwwg/>

⁵³ Clowney, "Presbyterian Worship," 111.

Burgess, Edward Reynolds, Richard Vines, Stephen Marshall 그리고 Dr. Temple 등의 위원으로 임명되어 초안을 작성하고, (11월 27일에 완성되어 의회의 인준을 받은) 혼인과 장례에 대한 모범을 제외하고서는 1644년 11월 22일에 의회(Parliament)의 인준을 받아 공포되었다.⁵⁴ 그 내용은 다음에서 찾아 볼 수 있다: <http://www.athens.net/~wells/dpwg/> 이 중 순서를 중심으로 요약해 보면 다음과 같은 순서를 얻을 수 있다.

말씀의 예전(The Liturgy of the Word)

예배에로의 부름(Call to Worship)
예배를 위한 기원(하나님을 높이고 찬양하며 성령의 임재를 기원)
구약의 말씀(한 장)
운율에 맞춘 시편가
신약의 말씀
운율에 맞춘 시편가
죄 고백과 중보기도
강설
(구속과 복음과 말씀에 대한 감사의) 기도, 주께서 가르치신 기도

다락방 예전(The Liturgy of the Upper-Room)

성물을 드리는 일
성찬예의 초대
성찬을 위한 감사 기도
성찬 제정의 말씀(고전 11장) 봉독
교훈의 말
봉헌 기도
분병, 분잔
참여와 묵상
성찬에 참여한 자다운 생활을 위한 권면
성찬후의 기도
시편 찬송
축복 기도

이 예배 모범에 대해 논의를 할 때는 웨스트민스터 회의 참석자들 사이의 별로 큰 의견의 차이가 있지 않았다고 하니 당대에는 예배 문제에 있어서는 상당한 의견의 일치가 있었던 듯하다. 특히 교회 정치 문제에서의 이견들과 오랜 논의와 비교하면 이는 상당히 비슷한 의견들이 당대의 분위기를 주도했다고 볼 수 있다. 특히 안식일의 성화에 대한 견해에 대해서 그랬었다. 논의가 된 문제로 성경 봉독 할 때 목사 이외의 사람이 읽어도 되는가 하는 문제에 대해서는 앞으로 목회자가 되기로 준비하는 이들(probationers)이 때때로 봉독하는 것을 허락하는 것으로 결론 내려졌다고 한다.⁵⁵ 성찬과 세례 문제에 대해서는 오랜 논의

⁵⁴ William Maxwell Hetherington, *History of the Westminster Assembly of Divines*, Third Edition (Edinburgh, 1956; reprinted, Edmonton, Canada: Still Water Revival Books, 1993), 179.

가 있었고 특히 성찬을 위한 성도들의 배열의 문제에 대해서 논쟁이 있었는데 스코틀랜드의 신학자들은 제안된 견해, 즉 성찬상을 중심으로 앉아 성찬을 나누는 것을 옹호하고, 독립파 사람들이 이에 익숙하지 않은 관계로 성도들이 그들의 회중석에 앉아 관전할 것을 주장했다고 한다.⁵⁶ 결국 성찬상(table) 중심의 배열을 예배 모범은 제안하고 있다.

이런 웨스트민스터 예배 모범을 살피면서 클라우니는 장로교 예배를 특징짓는 근본적 확신들로 다음 몇 가지를 제안하고 있는데, 그것은 웨스트민스터 예배 모범의 전통에 충실하면서 그 정신을 잘 반영하고 있는 것으로 여겨진다.⁵⁷

첫째로, 다른 모든 측면(즉, 신학의 구조와 삶에 대한 이해)에서도 그러하지만 개혁파에서는 예배에서도 하나님의 영광을 가장 중요시했다. 그러므로 이는 “오직 하나님께만 영광을”(solī Deo gloria)이라는 어귀로 잘 요약될 수 있다. 이런 의미에서 “우리의 모든 삶은 예배의 섬김이다; 우리는 모든 것을 주 예수 그리스도의 이름으로 하나님의 영광을 위하여 한다(골 3:17; 엡 5:20; 고전 10:31)”(111). 그러나 삶 전체가 다 하나님께 드리는 예배이지만 우리 주께서 그의 제자들과 함께 하나님을 높이는 시간을 가지셨듯이 공예배의 필요성이 있다. 클라우니는 시편 찬송과 주의 날을 예배의 날로 엄수하는 것이 장로교 예배의 송영적 성격을 강화시켜 준다고 지적한다(112).

둘째로, 클라우니는 장로교 예배에서는 성경에 대한 강조가 큰 특징이라고 말한다. 성경의 권위에 대한 강조, 특히 성경의 충족성의 강조가 장로교 예배에서 분명히 나난다. 성경에 기록된 하나님의 경륜 전체 이외에 “성령으로부터 왔다는 새로운 계시에 의해서나 사람들의 전통으로” 그 무엇도 덧붙여져서는 안 된다(*Westminster Confession of Faith*, I, 6). 물론 “종교 개혁 이전에도 뛰어난 설교자들이 있었다. 그러나 종교 개혁에서 새로운 것은 성경의 내용에 대한 체계적인 설교이다”(113). 그러면서 그는 그 예로 칼빈이 거의 성경 전부를 설교한 것을 들고 있다.⁵⁸ 개혁과 교회에서는 기록된 하나님의 말씀을 봉독하고 듣고 설명하여 주는 일이 예배의 중심을 차지하는 것이다(113). 그리고 예배도 성경으로부터 온 요소들만으로 조직하여 드리는 것이다.

셋째로, 클라우니는 성경의 언약 신학을 반영하는 것을 장로교 예배의 특성으로 언급한다(118). 특히 언약의 자녀들과 언약 백성의 연대성을 강조하며 가정 예배와 요리 문답 교육에 대한 강조, 그리고 치리의 중요성과 의미가 언급된다.

넷째로 장로교 예배는 주일을 그리스도인의 안식일(the Christian Sabbath)로 여기는 장로교적 주일 교리에 뿌리를 내리고 있다고 한다(120).

마지막으로 클라우니는 가난한 자들에 대한 배려인 자비의 사역(집사직의 사역)에 대한 강조를 장로교 예배의 특성으로 언급한다(120). 웨스트민스터 예배 모범이 가난한 자들에 대한 배려를 안식일의 의무로 권고하고 있는 것이 이를 잘 반영한다는 것이다.

이와 같은 클라우니의 관찰은 제시된 순서를 그저 교조적으로 반복하고 따르는 것이 아니라, 웨스트민스터 예배 모범의 모범으로서의 성격을 잘 파악하며 그 정신을 잘 드러

⁵⁵ Hetherington, 178.

⁵⁶ Hetherington, 178.

⁵⁷ 이하에서는 Clowney, “Presbyterian Worship,” 111-21에 제시한 바를 요약하고 이에 대한 우리의 이해를 덧붙이기로 한다. 그러므로 특별한 언급이 없는 한 이 단락에서 인용문은 이 글로부터의 인용이고 ()안에 그 면 수만을 밝히기로 한다.

⁵⁸ Cf. Hughes Olophant Old, *Worship, Guides to the Reformed Tradition* (Atlanta: John Knox, 1985), 75.

내고 있는 것이라고 할 수 있다.

3-4. 로버트 레이몬드의 제안

근자에 장로교 신학자가 조직신학 교과서 가운데서 예배 순서의 한 예를 제시한 것을 검토해 보는 것도 우리에게 도움이 되리라고 여겨진다. 근자에 웨스트민스터 신앙고백서에 근거한 조직신학 책을 낸 로버트 레이몬드는 예배에 대해서 다음과 같은 입장을 밝히고 자기 나름의 순서를 제안하였다.⁵⁹

예배에 대해서는 “명령되지 않은 것에 대해서는 우리가 선택할 자유가 없다”고 하면서 성경에 있는 것을 중심으로 생각하려는 칼빈과⁶⁰ 웨스트민스터 신앙고백서의 전통을 따라서 하나님 자신이 제시하신 방식에 따라 예배할 것을 제시한다(870, 868, 877). 그러나 이것은 예배의 요소들에 관한 것이지, 예배의 때나 장소, 예배의 순서들은 “자연의 빛과 기독교적 사례 분별에 의해, 세상의 일반적인 규칙들에 따라서” 질서 지워져야 한다고 웨스트민스터 신앙고백서(I/vi)에 따라 진술한다(870). 그리고 성령과 진리 안에서 예배해야 한다는 예수님의 말씀(요 4:24)과 관련해서 이는 하나님이 정하시는 방식에 따라 드려야 할 것을 의미하는 것이라고 해석한다(871).⁶¹ 그리고 그런 예배는 **성경적이고, 영적이고, 단순하며, 장엄하고, 하나님을 존중하는 예배**가 될 것이라고 한다(872). 예배의 시간으로서 그는 주께서 부활하신 날로서의 주일 성수를 강조하며 이를 **안식일 준수**라고 표현하기도 한다(877). 이를 강조하기 위해 그는 찰스 핫지의 다음 말을 인용하기도 한다: “사람들이 [예수님의 부활]에 대한 지식이 없어지기를 원한다면, 그들로 하여금 주간의 첫날을 거룩히 지키는 것을 무시하도록 하라. 그러나 부활 사건이 어디에서나 알려지고 기억되기를 원한다면 그 날을 부활하신 구주께 대한 예배에로 거룩히 드리도록 해야 한다”(877).⁶²

이런 원칙에 따라서 레이몬드는 지난 세대의 부흥회적 예배와 오늘날의 구도자 예배의 아직 신자가 되지 않은 분들을 중심으로 한 예배의 문제점을 지적한다(873). 또한 이런 예배들의 영향을 받아서 전통적인 장로 교회들의 예배도 그 전통을 알 수 없는 예배가 되어가는 것의 문제점을 지적한다. 그러면서 “우리 하나님은 가슴으로만이 아니라, 정신으로도 경배되어야 한다; 그에 대한 믿음은 이해를 요구한다”고 강력하게 말한다(873). 그러면서 이를 위해 신학적으로 건전한 회중 찬송과 시편과,⁶³ 성경적으로 근거한 바르게 해석된 설교,

⁵⁹ Robert L. Reymond, *A New Systematic Theology of the Christian Faith* (Nashville, Tennessee: Thomas Nelson Publishers, 1998). 이하 이 문단에서 이 책으로부터의 인용은 본문의 면수만을 밝히기로 한다.

⁶⁰ Calvin, *Tracts and Treatises on the Doctrine and Worship of the Church* (reprint: Grand Rapids: Eerdmans, 1958), 2: 118, 122. 이에 근거해서 레이몬드는 웨스트민스터 신앙고백서에 규정된 소위 “규정적 원리”(regulative principle)가 청교도들의 창안물(Puritan innovation)이라고 거부하는 패커의 견해를(“The Puritan Approach to Worship,” *Diversity in Unity* [London: The Evangelical Magazine, 1964], 4-5) 반박한다(870, n. 7). 비슷한 입장의 표명으로 Clowney, *The Church* (Leicester: IVP, 1995), 122를 보라.

⁶¹ 여기서 레이몬드는 레온 모리스의 다음 주해를 소개한다: “[생명을 주시는 영이신] 그에게 적합하게 예배해야 한다. 사람은 예배의 방식을 주도할 수 없다. 사람은 하나님의 영이 영어 주는 방식으로만 하나님께 나아 올 수 있다”(The Gospel According to John [Grand Rapids: Eerdmans, 1971], 272).

⁶² Charles Hodge, *Systematic Theology* (1871; reprint, Grand Rapids: Eerdmans, 1952), 3:330.

말씀을 읽고 묵상하는 일, 그리고 특히 이 시대에 필요한 율법의 제 3의 용에 대한 강조 등이 포함되어야 하며, **광고 등 하나님께서 명하지 않은 모든 것들은 다 배제되거나 필요한 광고의 경우에는 예배 전후로 나가야 한다**고 제안하고 있다(874). 이 모든 것을 반영하면서 레이몬드⁶³가 제안하는 예배 순서는 다음과 같은 것이다(875f.):

말씀의 제의(Liturgy of the Word)

말씀을 위한 준비(Preparation for the Word)

(시편 인용이나 찬송을 사용한) 예배의 부름, Call to Worship
찬양과 경배의 찬송이나 시편, 또는 찬양과 은혜와 조명을 비는 기도 (회중이 함께 **주께서 가르치신 기도를** 드리는 것으로 마쳐질 수도 있다).

하나님의 주권적 위엄과 우리의 죄인 됨을 깊이 새기게 하는 **구약 성경 봉독**

죄의 고백과 용서를 비는 기도

(이는 목회자가 대표로 하는 목회 기도일 수도 있고, 기도문에 따라 하는 기도일 수도 있고, 교독 기도일 수도 있다)

죄 용서의 확신 Assurance of Pardon

하나님의 은혜에 대한 감사 찬송 또는 시편

헌상

중보 기도

그리스도인의 삶에 대한 지침을 제공하는 **신약 성경 봉독**

말씀의 선포

하나님 말씀을 받아들이도록 준비하도록 하는 찬송

조명을 위한 목회 기도

설교 본문이 되는 성경 봉독

설교

적용을 위한 기도

하나님 말씀의 선포에 반응하는 찬송이나 시편

축도(만일 성찬 예식이 뒤따르지 않는다면)

다락방의 전례(성찬 전례) (Liturgy of the Upper Room)

(반응의 찬송)

참된 신자들에 대한 주의 상애로의 초대와 불신자들을 금함

예배 송 또는 하나님의 은혜에 대한 감사 찬송

사도 신경 고백

성찬 제정의 말씀 낭독

성별을 위한 기도

⁶³ 이를 위해 미국의 회중을 위해 그가 제안하는 찬송가와 시편 집은 다음과 같다: *Trinity Hymnal and Trinity Psalter* (Philadelphia: Penn.: Great Commission Publications).

떡의 분배
잔의 분배
감사 기도
찬양의 찬송이나 시편
축도

4. 성경의 가르침과 서구 교회의 전례에 근거한 한국 장로교회를 위한 예배 모범

이제 성경의 가르침과 과거 개혁파 교회의 예배 모범을 반영하면서 한국에서 신학과 음악에 조예가 깊은 김홍전 박사에 의해서 제안된 예배의 순서에 근거해서 한국 장로교회적인 예배 모범을 제시해 보기로 한다.

하나님께 나아가는 마음을 모아 반주자가 주께 대표로 찬양을 올리고 모든 성도는 그 찬양을 속으로 따라 같이 마음을 모아 드리고(전주, prelude) 그 하나님 앞에 기도를 드리는 데 바로 성경에 있는 기도인 시편을 낭송하여 함께 기도하고, 가장 모범적인 기도인 주께서 가르치신 기도를 드린 후에 삼위일체 하나님의 거룩한 영광을 기리는 찬송을 드리고(gloria), 시편을 교독한 후 (우리의 믿는 바로 사도 신조로 하나님과 온 세상 앞에 공표하고)⁶⁴ 삼위일체 하나님의 거룩하심을 기리는 찬송을 드리고(*sanctus*), 목회자가 목회 기도를 하여 온 교회가 하나님의 뜻에 따라 제대로 진진해 나기를 위해 기도하고, 하나님께서 행하신 일에 근거해 하나님을 경배하겠다는 경배 송을 드리고(worship), 하나님의 말씀을 직접 듣고(성경 봉독과 듣기) 헌상(獻上) 예식을 하여 구속받은 자들이 하나의 공동체로 자신들을 다 주께 드려 주께서 교회로서 그리스도의 몸으로 사용해 주시기를 바라면서 자신들을 그리스도의 공로에 싸서 주님께 드리는 헌상 찬송(*offertorium*)과 헌상 기도를 드리고, 하나님께서 내려 주시는 말씀을 영혼의 양식으로 다른 지체들과 함께 받고, 간절한 마음으로 적용을 위한 기도를 하고, 우리가 경배하는 하나님의 영광을 기리는 송영(doxology)을 드리고 삼위일체 하나님의 축복을 받고, 반주자가 우리를 대표해서 드리는 후주와 함께 우리도 하나님을 속으로 찬양하면서 우리의 영혼이 다른 지체들과 함께 하나님께 절하는 예배 의식을 마치게 된다.

이런 예배에 있어서 어떤 요소는 모두가 같이 주께 드리고(찬송들, 헌상), 어떤 요소는 인도자가 우리 모두를 대표해서 주께 드리는 바(전주, 후주, 목회 기도, 때로는 기도송, 찬양) 이때 모든 성도들은 그 인도자의 인도를 따라서 속으로 조용히 같이 그 찬송과 기도를 드려야만 한다. 특히 목회자가 공기도를 인도할 때 모든 성도들은 조용히 함께 속으로 그 기도의 내용을 따라서 같이 기도 드리고, 마쳐지면 다 같이 조화롭게 “아멘”으로 응답하여야 한다.

이상은 주로 성례가 함께 있지 않은 경우를 중심으로 언급하였으나 정상적인 예배

⁶⁴ 김홍전 박사는 사도신경 고백을 넣지 않았다. 이는 오직 성경에 있는 것만을 사용하려는 의도로 이해될 수 있을 것이다.

그러나 (1) 사도 신경은 비록 영감된 성경의 한 부분은 아니나 성경의 내용을 잘 요약한 가장 보편적인 신조이고, (2) 중세 때에 사도 신경이 세례 예배 때만 그것도 라틴어로 낭송된 것에 반해서 칼빈이 온 회중이 자국어로 고백하도록 한 것을 생각하면(Cf. Nichols, *Corporate Worship*, 41), 사도신경을 사용해서 우리의 믿고 있는 바를 드러내는 것이 매 주일 예배의 한 순서가 되어도 유익하리라고 여겨진다.

는 항상 성찬이 함께 동반되어야 할 것이다. (그러나 이 경우 성찬이 어떻게 집행되어야 하는지는 다른 기회에 논의하기로 하자). 여기서는 단지 (1) 칼빈이 강조한 바와 같이 성찬이 자주 집행되어야 한다는 것과 이 때 자기 자신을 살피는 자아 성찰(self-examination)이 의미 있게 수행되어야 한다는 것과 성찬식 자체에서는 (2) 그리스도의 십자가의 죽으심과 피 흘려 주심에 모든 성도들이 공동체적으로 참여하는 것(communion)이라는 의미가 잘 드러나도록 하는 예식이 되어야 한다는 점, (3) 이를 위해서 우리 모두가 한 떡에 참여하며 한 잔이 참여한다는 것을 드러내기 위해 될 수 있는 대로 한 떡으로부터 나누어 먹고, 떡을 떼는 일이 예배 중에 일부라도 있어야 하며, 한 잔에 참여함을 보이는 붓는 일이 예배 중에 일부분이라도 있는 것이 좋다, 그리고 이 모든 것은 (4) 성령에 의존해서만 의미가 있고 유효하다는 점만을 언급하기로 한다.

5. 결론: 성경의 가르침과 장로교 예배 모범을 돌아보면서

우리들의 예배에서 고쳐져야 할 문제들에 대한 몇 가지 제언

이제까지 우리는 성경에 근거해서 또한 성경에 근거해 자신들의 예배 지침을 발견하고 그것을 예배의 전 과정에 적용해 보려고 했던 과거 개혁과 선배들의 노력을 돌아보면서 우리 나름의 장로교적 예배 모범을 제안하였다. 이를 마치면서 우리들의 예배에서 고쳐지고 양양되어야 할 몇 가지 사항을 지적해 보고자 한다.

(1) 그리스도의 공로와 십자가와 부활에 의존한 성령님 안에서의 예배라는 점이 확실히 인식되어야 한다. 따라서 예배를 예배하는 자에게 어떤 공로가 되는 것으로 여기면서 이에 근거해서 벌을 피하거나 복을 얻는 근거로 작용할 수 있는 것이 전혀 아니고, 예배는 마땅히 드려야 하는 당위이며, 오히려 예배에 참여하는 것 자체가 은혜로 되어지는 일임이 분명히 인식되어야 한다.

이 점에 근거해서 우리는 많은 개혁 신학자들과 함께 지난 세대의 부흥회적 예배와 오늘날의 구도자 예배의 아직 신자가 되지 않은 분들을 중심으로 한 예배의 문제점을 지적해야만 한다.⁶⁵

(2) 성경으로부터만 예배의 요소들을 이끌어 내어 예배하려는 진리 안에서의 예배, 이와 함께 성경의 충족성에 대한 분명한 천명, 즉 성경에 제시된 하나님의 전 경륜 이외에 그 어떤 것도 계시도 언급하거나 덧붙이지 않으려는 태도가 자명한 것으로 여겨지도록 해야 할 것이다. 클라스 루니아 교수가 잘 말한 것과 같이 “신약 신자들은 성령과 진리 안에서 그들의 주님을 경배해야만 하는 영적인 성인(成人)들”이기 때문이다.⁶⁶

따라서 오늘날 여러 교회들이 성경적 근거를 확인하기 어려운 요소들인 “춤이나 상징적 제의들을 예배에 도입하는 것은 예배의 정황을 넘어 서는 것”이라고 생각하면서,⁶⁷ 예배에 공연적 요소를 도입하는 것은 “강단을 무대로, 선포를 여흥으로 대체하려는 것”이라고 비판하는 일에⁶⁸ 우리의 목소리를 더해야 할 것이다.⁶⁹

⁶⁵ 이 점에 대해서는 특히 Reymond, *Systematic Theology*, 873을 보라.

⁶⁶ Runia, “The Reformed Liturgy,” 107=한역, 219.

⁶⁷ Clowney, *The Church*, 128.

⁶⁸ Clowney, *The Church*, 127.

⁶⁹ Cf. Peter Barnes, “Entertainment in Worship,” in *The Banner of Truth*, 한글판, 34

따라서 성찬을 행할 때에 무릎을 꿇는 순서 같은 것을 다시 생각해 볼 수 있다는 논의는 정말 꿈도 꾸지 말아야 할 것이다. 우리 선배들이 성경과 성령에 의존하여 피 흘려 가면서 폐지한 것을 되살릴 수 있다는 생각이 어떻게 가능할 것인가?

마찬가지로 성찬의 떡과 잔을 높이 치켜드는 것도 피해야 할 일이다. 중세 때에 이런 상징적 행위에 큰 의미를 부여하는 일이 많았기 때문이다(the elevation of the Host와 관련한 많은 논의를 보라).⁷⁰ 성찬의 의미를 설명하기 위해서 그리할 수 있으나 특히 웨스트민스터 신앙고백서에서 요소들을 “높이 드는 것”(lifting them up)도 “성례의 성질에 반하는 것이고, 그리스도의 제정에도 반하는 것”이라고 명시하고 있으므로(웨스트민스터 신앙고백서 29장 4절) 이점은 매우 주의해야 할 것이다.

(3) **온 교회가** 같이 드린다는 공동체 예배, **공 예배 의식**의 함양(이와 함께 스트라스부르크의 부셔(Bucer)와 칼빈이 강조했던 공동체적 성격의 강조). 함께 모여야 공예배가 드러질 수 있다. 그러므로 모이기를 폐하는 어떤 이들의 습관과 같이 하지 말고 모이기를 힘써야 한다(히 10:24-25).

(4) 공예배와 공기도시에 방언을 사용하지 **않아야** 한다는 성경의 분명한 말씀(고전 14:6-11, 19)에 유의하는 일이 필요하다.⁷¹

(5) 공예배 중에 **구약과 신약의 말씀을 연속적으로 읽고 듣는 순서**의 회복이 있어야 한다.

이렇게 성경으로부터 예배를 찾고, 성경을 배우며, 성경 전체를 중심으로 모이는 예배에서는 굳이 소위 교회력에 따른 예배를 따르기보다는 성경을 체계적으로 배워 나가며 그 내용을 따라 예배하는 방식을 취할 수 있을 것이다. 썬빙글리와 불링거도 그리했었고, 칼빈이 그로부터 배운 마틴 부셔(Martin Bucer)가 전통적인 lectionary 대신 계속적 성경 읽기 (*lectio continua*)와 그것에 근거한 설교를 도입한 것을 유념해야 한다. 칼빈도 이에 따라서 연속적인 강해를 하여 간 것을 기억해야 한다. 온전히 성경 따르려 하던 이들은 심지어 성탄절도 굳이 지킬 필요는 없다는 입장을 취하기도 하였다. 따라서 현대에 와서 개신교에서도 나타나고 강조되고 있는 교회력에 따른 예배의 강조는 어떤 면에서 과거 개혁과 선배들의 가르침에 깊이 유의하지 않은 것일 수 있음을 지적하고 성경을 체계적으로 공부해 나가면 그 성경을 중심으로 하는 예배에로 나아가야 할 것이다.

(6) **그 곡조와 가사가 예배에 적합한 찬송을 선곡하고, 작곡하여 찬송**하는 일이 필요하다. 그러므로 예배에 적절하지 않은 곡과 가사들이 포함된 찬송을 하려 하거나 찬송을 찬송의 본래적 목적 이외의 것으로 전용하는 것은 있을 수 없는 일로 배격되어야 할 것

(1998년 12월): 33f. 또한 근자의 서창원 목사의 논문.

⁷⁰ 이에 대해서 벨란히톤이 미신적이라고 하면서 강하게 반론하는 내용에 대해서 벨란히톤, 『신학 총론』, 398을 보라.

⁷¹ 이에서 더 나아가 방언 문제에 대한 개혁과 교회의 입장 천명으로 Anthony Hoekema, *What about Tongue-speaking?* (Grand Rapids: Eerdmans, 1966), 103-13; idem, *Saved by Grace*, chapter 3; Clowney, *The Church*, 249; Raymond, 59를 보라.

또한 다른 소위 이적적 은사들에 대한 개혁과적 견해를 보려면 Cf. Richard B. Gaffin, Jr., *Perspectives on Pentecost* (Phillipsburg, N.J.: Presbyterian and Reformed, 1979), 65-67; R. Fowler White, "Richard Gaffin and Wayne Grudem on I Cor. 13:10: A Comparison of Cessationist and Necessationist Argumentation," *Journal of the Evangelical Theological Society* 35, no. 2 (1992): 173-81; idem, "Gaffin and Grudem on Ephesians 2L20: In Defense of Gaffin's Cessationist Exegesis," *Westminster Theological Journal* 54 (Fall 1993): 303-20; O. Palmer Robertson, *The Final Word* (Carlisle, Pa.: Banner of Truth, 1993), 85-126; Clowney, *The Church*, 257-68.

이다.

따라서 예배 순서 가운데 예배에 적합한 찬송을 골라 부르며, 하나님께 경배하는 태도와 마음으로 잘 연습해서 찬양하도록 해야 할 것이다. 대표로 기도를 인도하는 분들이 대표로 하는 것이기에 우리 모두가 속으로 같이 기도하는 것이며, 특송을 하는 분들도 우리가 주께 드리는 찬송을 대표로 드리는 것이기에 우리가 같이 하는 마음으로 같이 찬송을 드려야 한다. 따라서 대표로 찬송한 후에 박수를 친다든지 하는 것은 함께 찬송 한다는 의식이 결여된 것이라고 여겨야 한다. 예배 중에는 사람에게 박수를 치는 등 사람을 높이는 일을 피해야 할 것이다.

(7) 가난한 자를 위한 모금과 구속받은 존재 전체와 날마다의 삶을 주께 드리는 것으로서의 헌상의 의미를 회복하고 잘 드러내는 일이 필요하다. 헌금은 절대로 축복을 위한 수단으로 드러지는 것으로 언급되어서는 안 된다. 오히려 구속된 백성이 자신을 전적으로 주님과 주의 일에 드리는 의미로 헌상이 이해되고 수행되어야 한다.⁷² 이와 함께 바른 정신의 헌상송과 헌상 기도가 드러질 것이 강조되어야 할 것이다.

(8) 예배가 지나치게 의식화되는 일(ritualization)의 문제점을 지적하고 고치려고 하는 일. 장로교회와 개혁신교회의 개혁과적인 예배는 단순한 예배이다. “예배의 개혁과적인 단순성은 빈곤함을 드러내는 것이 아니라, 성경적이며, 신학적이며, 더 정확하게는 구속사적인 원리이다!”⁷³

예배당 안에 성찬상이 마치 제단과 같은 의미를 전달하는 형식으로 중앙에 있는 것, 성찬 상에 촛불이 있는 것 들은 모두 반드시 고쳐져야 한다. 우리 선배들이 피흘려 가면서 폐지한 것들이 아무런 역사 의식(意識) 없이 도입되는 것은 무시무시한 일이다. 예배당 앞 부분을 제단이라고 말하는 것도 없애야 할 잘못된 습관이다.

예배당 안의 십자가가 있는 것도 심각한 문제로 여겨야 한다. 선배들이 말씀에 대해 회개하면서 말씀을 따라 반응하면서 폐지한 것들이 슬그머니 들어오도록해서는 안 된다.

예배를 인도하는 목사님 등이 예배를 위해 독특한 복장을 하는 것이나 가운을 입는 것도 심각하게 재고(再考)되어야 한다. 될 수 있는 대로 평상복을 입고 예배를 인도해 온 방식을 따르는 것이 좋고, 특별히 일상생활에서도 목사들이 독특한 성직자복을 도입하는 것은 애를 써서 성직자복을 폐지한 선배들의 노력을 무위화(無爲化) 하는 것이 된다.

(9) 하나님께 드리는 예배를 중심으로 한 예배 순서 중에 성도의 교제의 요소를 넣는 일을 지양하는 것이 좋을 것이다. 그러므로 성도의 교제와 이를 돕기 위한 광고 등은 예배 후로 미루는 것이 좋을 것이다. 특히 “사무상 필요로 광고를 한다면 그것은 예배가 끝난 다음에 하는 것이 상례(常例)”라는 말을 유념하는 것이 좋을 것이다.⁷⁴

(10) 예배와 삶의 관계의 정립이 필요하다. 예배한 사람들은 예배한 자답게 살아야 한다. 그리스도인에게는 예배와 삶이 모두 하나님을 섬기는 것이며, 그 둘은 상호 밀접하게

⁷² 헌상에 대한 폭 넓고 깊이 있는 성경적 이해에 대한 가장 좋은 논의로 김홍진, 『헌상에 대하여』, 1 & 2 (서울: 성약, 1996)을 보라.

⁷³ Runia, “The Reformed Liturgy,” 107=한역, 219.

⁷⁴ 김홍진, 『예배란 무엇인가?』, 69.

연관되어 있어서 그 둘이 분리되면 제의도 무의미해 지기 때문이다. “회중은 하나님을 찬양하기 위해 모이지만, 그것은 이제 세상 안에서 활동하는 데에로 이끌려져야 한다. 그것은 또 다른 형태의 예배이기 때문이다(즉, 예배가 예배를 이끈다.”⁷⁵ 우리는 그리스도를 찬양만 하지 말고, 그를 뒤따라가는 삶도 살아야 한다(Kierkegaard). 삶과 분리된 제의를 꾸짖으시는 여호와 하나님과 그의 말씀을 전하는 선지자의 호령은(특히 사 1:10-15을 보라) 지금도 살아 있는 것이다.⁷⁶ 그러므로 우리도 루니아 교수와 함께 다음 질문을 하게 된다: “주일에 드리는 예배가 그 회중들 각자로 하여금 세상에서 적극적이고 활동적이게 하며, 하나님과 폭넓은 사회 전반의 동료 인간들을 섬기게끔 하는가?”⁷⁷

⁷⁵ Runia, “The Reformed Liturgy,” 109=한역, 223f.

⁷⁶ 이에 대한 주해적 논의로 즐고, “종교의 내적 본질과 외적 표현의 상관성: 이사야 1:10-15 석의”, 『개혁신학에의 한 탐구』 (서울: 웨스트민스터 출판부, 1995): 15-25를 보라.

⁷⁷ Runia, “The Reformed Liturgy,” 109=한역, 223.

성경, 교리, 교리적 주석:
칼빈의 중보자 그리스도의 위격적 연합 교리에 비추어

문병호 박사 (총신대학교 조직신학 교수)

1. 들어가는 말: 축자적, 신앙의 유비

성경의 권위(autoritas)와 자기가신성(auvtopistij)은 그 저자(autor)가 하나님이라는 사실에서 비롯된다. 이러한 “순환성”이 단지 역측이나 헛된 논변에 불과하지 않음은 하나님은 스스로 존재하시고, 스스로 계시하시는, 살아계신 삼위일체 하나님이기 때문이다. 개혁주의 신학자들은 이를 신학 혹은 계시의 존재의 원리(principium essendi)로서 개진하였다. 스스로 존재하는 진리 곧 계시에 대한 확신은 구원의 은총으로 주어진다. 그러므로 “성경에 이르는 길”은 오직 하나님에 의해서 전적으로 이끌리는 것이다. 한 마디(節)의 성역을 뒤로하고 새 마디의 음조를 짚어 가시는 이환봉 교수님이 강단에서 남긴 과묵한 사자후, 그 요체가 여기에 있다.¹⁾

성경은 규범하는 규범(norma normans)이며 교리는 성경에 의해서 규범된 규범(norma normata Scriptura)이다. 교리는 성경의 가르침을 교회가 신앙고백의 형태로 진술한 명제이다. 교리는 그것이 참인 이상 성경에 속한다. 성경은 참 교리에 의해서 그 고백적 가르침이 명제적으로 진술된다. 주석은 성경을 풀어 참 교리를 조명하는 것이다. 이렇듯 성경의 참 교리를 풀어서 조명하는 것을 ‘교리적 주석’이라고 명명할 수 있다.

칼케돈신경에 의해서 수립된 중보자 그리스도의 신인양성의 위격적 연합에 따른 신성과 신성의 속성교통(koinwni, a ivdiwma, tw n, communicatio idiomatum)을 다루면서 칼빈과 개혁신학자들은 그것이 위격 안에서(in), 위격을 통하여(through), 위격으로(unto) 간접적으로(indirecte) 일어난다고 보았다. 그리하여 그것이 직접적으로(directe) 교통한다고 본 루터란 정통주의와 대척점에 섰다. 칼케돈신경은 그리스도의 인격(persona)만이 구체(具體, concretum)로서 기체(suppositum)가 되며 신성과 인성의 두 본성(natura)은 추상(抽象, abstractum)으로서 실체(substantia)가 될 뿐 자체로 기체는 될 수 없다고 보았다.²⁾ 그리하여 “한 동일하신 분(e[na kai. to.n auvto.n, unum eundemque)”이 “신성에 따라서 성부와 동일 본질이시고, 인성에 따라서 우리와 동일 본질이시며, 모든 것에 있어서 우리와 같으시되 오히려 죄는 없으시며, 실로 창세전에 신성에 따라서 아버지에게서 나셨고, 후일에 동일하신 분이 우리와 우리의 구원을 위하여 인성에 따라서 하나님의 어머니 동정녀 마리아에게서 나셨으며”라고 천명하였다. 여기에 사용된 “신성에 따라서(kata. th,n qeo,thta, secundum deitatem)”와 “인성에 따라서(kata. th,n avnqrwpo,thta, secundum humanitatem)”는 위격적 연합 가운데 있는 양성의 속성교통의 방식을 드러내는 결정적인 표현으로서 본성은 위격

1) 이환봉, 『성경에 이르는 길』 (부산: 고신대학교 출판부, 2005), 23-30, 121-126. 다음 교수님의 박사학위 논문과 다를 바 없이, 본서의 축(cardo)은 칼빈의 신학에 있다. Hwan Bong Lee, “Historical Criticism of the Bible: A Critical Examination of Its Validity as a Recognized for Biblical Hermeneutics,” PU for CHE, Th.D. Thesis (April 1992).

2) “구체”는 개별자 곧 “기체”를 의미한다. 이는 고유하다. 그러나 “구체”가 소유하는 본성은 공유된다. 그것이 “추상”이다. Cf. Heppe, *Reformed Dogmatics*, 444: “추상은 신성과 인성과 같이 본질적으로나 우연히 다른 것에 포함되어 있는 어느 것의 본성이나 형상의 이름이다. 구체는 그 형상이나 본성을 지니고 있는 인격 혹은 주체이다.”

안에 있으나(evnupo, stasij, enhypostasis) 위격은 아니라는(avnupo, stasij, anhypostasis) 정통기독교론적 관점을 견지하고 있다.

칼빈과 개혁신학자들은 각각의 본성에 따른 속성들이 모두 한 인격에 돌려진다는 점에서만 속성교통을 인정하였다. 그들은 위격 안에서, 위격을 통하여, 위격으로 간접적으로 일어나는 이러한 교통을 성경이 전하는 바에 따른 축자적 교통(communicatio verbalis)이라고 여겼다. 그것은 “단지(tantum)” 하나의 언술 방식(modus loquendi)에 그치는 것이 아니라 실제적으로(realiter) 일어나는 것으로 다루어졌다. 이는 성찬에 있어서의 그리스도의 “영적 그러나 실제적 현존(praesentia spiritualis sed realis)”을 말한 칼빈의 성례론에 부합한다. 여기에서 “영적”이라 함은, 인성에 따라서는 어느 곳에 계시는 한 분 동일하신 주님이 신성에 따라서 모든 곳에 계신다는 축자적 교통의 비밀(mysterion)을 함의하고 있다. 성례의 비밀(sacramentum)은 한 분 그리스도께 인성에 따른 localitas와 신성에 따른 ubiquitas를 모두 돌릴 때, 온전히 작용한다.

루터는 신성과 인성의 속성들이 서로 양립할 수 없다고 여겨질 경우 그것들을 묶는 모종의 개념을 상정해서 제 3의 길로 이해하려고 드는 경향을 보였다. 후기 루터에 있어서는 이러한 입장이 철회되지만 그의 제자들은 오히려 스승의 초기 입장을 강화해서 일치신조(Forma Concordiae)에서는 그리스도가 자신의 인성으로써 모든 곳에 현존하신다는 인성의 편재(遍在)를 거론하는데 까지 이르고 있다. 그들은 이를 “신앙의 유비(analogia fidei)”에 충실한 루터의 입장이라고 말하고 있지만 이는 오히려 그것에 역행된다.³⁾ 이와는 대조적으로, 칼빈은 서로 양립할 수 없다고 여겨지는 듯한 신성과 인성의 모든 속성들을 한 인격에 속한 것으로 보아 축자적으로 서술하는 가운데서 그 비밀을 오히려 부각시키고자 한다. 루터는 축자적인 것을 넘어서서 실제적인 것을 찾으려고 하지만, 칼빈은 축자적인 것이야말로 실제적이라고 여긴다. 칼빈의 성경 해석 방법은 문자적, 역사적, 영적이라고 회자된다. 문자적이거나 영적이기 때문에 유대문자주의를 넘어서고, 영적이거나 문자적이기 때문에 풍유적 해석이 아니라 신학적 해석에 이르게 된다. 역사적 해석은 문자적-영적 해석을 전제한다. 그 때에만 역사비평주의를 넘어서게 된다. 본고에서는 칼빈이 개진한 중보자 그리스도의 위격적 연합 교리가 그의 성경주석에 어떻게 나타나는지를 고찰함으로 이러한 점을 일고하고자 한다.

2. 위격적 연합에 따른 속성교통과 소위 초(超)칼빈주의(the so-called extra Calvinisticum)

소위 초칼빈주의는 개혁주의 신학자들과 루터란들의 성찬 교리에 대한 논쟁으로부터 생겨난 개념이다. 루터란들은 칼빈의 성찬 교리가 그리스도의 영적인 임재를 육체적인 임재와 동일시하기 때문에 자신들의 속성교통에 관한 이론과 배치(背馳)된다고 지적하면서 이를 “extra Calvinisticum”이라는 이름으로 폄하하였다. 그런데 칼빈을 잇는 개혁주의 신학자들은 이 이름이 성경의 가르침을 그대로 따르는 칼빈신학의 특성을 잘 드러내는 오히려 영예로운 호칭이 된다고 여겼다. 그리하여 “소위(the so-called)”라는 말을 그 앞에 붙여 자신들의 입장을 대변하는 이름으로 사용하게 되었다.⁴⁾ 소위 초칼빈주의는 칼빈이 성찬 교리뿐만 아니라

3) “Formula Concordiae (the Formula of Concord),” 제 7조 “affirmativa” 5; 제 8조 “affirmativa” 12. Philip Schaff, ed., *The Creeds of Christendom with a History and Critical Notes*, vol. 3, *The Evangelical Creeds* (Grand Rapids: Baker, 1983, reprint of the 6th edition of 1931), 139, 153.

4) Cf. Byung-Ho Moon, *Christ the Mediator of the Law: Calvin's Christological Understanding*

승천 후에도 계속되는 그리스도의 양성적 중보를 설명하면서 그리스도가 그 자신이 육체적으로 거하시는 자리를 떠나시지 아니하시고도 순전히 초(超)육체적인(etiam extra carnem) 방법으로 영적 그러나 실제적인 현존(praesentia spiritualis sed realis)을 하신다는 것을 주장하는데 미친다. 이는 그리스도의 현존은 언제나 전적이나 전체적으로 그리하지는 않는다는(totus ubique sed non totum, the presence of the whole Christ but not wholly) 원리에 기반한다.⁵⁾

칼빈의 다음 말이 소위 초칼빈주의의 전형으로 자주 회자된다. 위격적 연합에 따른 속성교통의 교리적 핵심이 여기에 있다. 이는 다음과 같은 논법을 취한다. ‘신성에 따라서는 동시에 모든 곳에 계시므로 옮겨 다니실 수 없는 분이 인성에 따라서 내려오셨으므로, 그 분은 떠나지 아니하시고 내려오셨다.’ 이는 철학적 혹은 논리적 귀결이 아니라 신앙의 유비에 따라 받아들인 성경의 가르침에 대한 축자적 진술(praedicatio verbalis)이다.

무한한 본질의 말씀이 인간의 본성과 연합하여 한 인격을 이룬다고 해서 우리는 그가 그 속에 갇혀 계신다고 공상하지 않는다. 놀랍도다, 하나님의 아들이 하늘에서 내려 오셨지만 하늘을 떠나지 않으셨도다! 놀랍도다, 그가 처녀의 태중에 계셨으며, 지상에 다니셨으며, 십자가에 달리고자 하셨으며, 처음과 같이 항상 우주에 편만하셨도다!⁶⁾

칼빈이 개진한 소위 초(超)칼빈주의는 그리스도의 신인양성의 위격적 연합 관점에서 파악된다.⁷⁾ 칼빈은 대리적 속죄에 대한 루터의 이론이 그리스도의 양성의 속성간의 “위격적 교통(a hypostatic communication)”이 아니라 “실제적 교환(a real exchange)”에⁸⁾ 기초함으로써 오류에 빠져 있었다는 것을 간파하면서,⁹⁾ 성육신한 중보자 그리스도의 인격과 사역에 관하여 다양하게 기술된 성경의 본문들은 위격적 연합에 따른 “속성교통”이라는 관점에서 일

of the Law as the Rule of Living and Life-Giving (Milton Keynes, UK: Paternoster Press), 105-111.

- 5) David E. Willis, *Calvin's Catholic Christology: The Function of the So-Called Extra Calvinisticum in Calvin's Theology* (Leiden: E. J. Brill, 1966), 29-33, 44-49.
- 6) *Institutio christianae religionis, in libros quatuor nunc primum digesta, certisque distincta capitibus, ad aptissimam methodum: aucta etiam tam magna accessione ut propemodum opus novum haberi possit*, 1559. *Institutes of the Christian Religion*, ed. John T. McNeill, tr. Ford Lewis Battles, *Library of Christian Classics*, vols. 20-21 (Philadelphia: Westminster Press, 1960), 2.13.4. *Ioannis Calvinii opera quae supersunt omnia*, ed. G. Baum, E. Cunitz, E. Reuss, 59 vols. (*Corpus Reformatorum*, vols. 29-87) (Brunswick: C. A. Schwetschke, 1863-1900), 2.352. 이하 *Inst.* 2.13.4 (*CO* 2.352)와 같이 표기. 인용 부분의 원문: “etsi in unam personam coaluit immensa verbi essentia cum natura hominis, nullam tamen incusionem fingimus. Mirabiliter enim e coelo descendit filius Dei, ut coelum tamen non relinqueret: mirabiliter in utero virginis gestari, in terris versari, et in cruce pendere voluit, ut semper mundum impleret, sicut ab initio.”
- 7) Willis, *Calvin's Catholic Christology*, 82-83, 128-129; Alexandre Ganoczy, *Ecclesiae Ministrans: dienende Kirche und kirchlicher Dienst bei Calvin* (Freiburg: Herder, 1968), 45-61.
- 8) Gerhard O. Forde, “The Work of Christ,” in *Christian Dogmatics*, ed. Carl E. Braaten etc. vol. 2 (Philadelphia: Fortress Press, 1984), 53.
- 9) Cf. Robert A. Peterson, *Calvin's Doctrine of Atonement* (Phillipsburg, NJ: Presbyterian and Reformed Publishing, 1983), 11-26; Henri Blocher, “The Atonement in John Calvin's Theology,” in *The Glory of Atonement: Biblical, Historical & Practical Perspectives*, 279-303.

관성 있게 읽어야 한다고 주장한다. 칼빈에 따르면, “속성 혹은 특성의 교통(communicatio idiomatum sive proprietatum)”은 다음과 같은 양상으로 나타난다.¹⁰⁾ 이러한 구별은 성경의 서술에 따른 독자적인 것이다.¹¹⁾

첫째, 성자께서 아브라함이 나기 전에 계셨으며(요 8:58), 모든 피조물보다 먼저 나셨으며(골 1:15, 17), 영원히 아버지와 함께 영광을 받으시며(요 17:5), 언제나 아버지와 함께 일하시는 분이라는(요 5:17) 말씀들 가운데서 보듯이 신성에 고유한 속성만을 표현하는 경우에도 양성의 위격적 연합의 관점에서 읽어야 한다. 영원히 성부와 함께 계시고 일하시는 분이므로 예수 그리스도는 참 하나님이시지만 동시에 이 땅에 오신 참 사람이시라는 사실을 함께 새겨야 한다.

둘째, 인성의 고유한 속성만을 표현하는 말씀들도 양성의 위격적 연합의 관점에서 읽어야 한다. 이와 관련해서는 성자의 낮아지심과 육체 가운데 오심이 자주 말씀된다. 예컨대, 성자는 “아버지의 종”이시다(사 42:1). 그는 자신의 영광을 구하지 않으시고(요 8:50), 자신의 뜻을 행하려 하지 않으시며(요 6:38), 지혜와 키가 자라 가는 분이며(눅 2:52), 사람들이 보고 만질 수 있는 분이시다(눅 24:39). 주님은 자신이 하는 말은 스스로 하는 것이 아니라고 하셨다(요 14:10). 뿐만 아니라 마지막 날과 때는 자신도 모른다고 하셨다(막 13:32; 마 24:36). 그리스도의 인성만을 표현하는 이러한 구절들을 읽을 때에도 그의 신성을 깊이 묵상함으로써 대속의 진정한 비밀을 깨닫게 된다. 그는 여느 사람과 다름없이 연약함을 지니시고 시간에 따라서 성장해 가는 분이시지만 또한 참 하나님이시므로 언제나 완전하고 불변하시다.

셋째로, 신성에 고유한 속성과 인성에 고유한 속성이 함께 표현되는 다음 본문들은 오직 위격적 연합에 따른 속성교통의 관점에서만 합당하게 이해할 수 있다: “하나님이(신성) 자기 피로(인성) 사신 교회”(행 20:28), “영광의 주를(신성) 십자가에 못 박지(인성) 아니하였으리라”(고전 2:8), “생명의 말씀에 관하여는(신성) 우리가 들은 바요 눈으로 본 바요 자세히 보고 우리의 손으로 만진 바라(인성)”(요일 1:1), “그가[하나님이](신성) 우리를 위하여 목숨을 버리셨으니(인성)”(요일 3:16) 등.

복음서의 많은 구절들은 주어는 신성을 술어는 인성을 제시하거나, 혹은 그 반대 경우, 혹은 주어는 인성을 술어는 신인양성을, 혹은 그 반대 경우 등 다양하지만 언제나 신인양성의 위격적 교통이라는 관점에서 읽어야 한다. 십자가에서 피 흘려 죽으심은 인성에 따라서 그리하셨으나 그 사역이 참 하나님이시자 참 사람이신 주님께 동시에 함께 돌려진다. 그러므로 하나님이 자기 피로 교회를 사셨다는 말씀과 영광의 주께서 십자가에 달리셨다는 말씀이 모순된 것이 아니라 오히려 위격적 연합의 비밀을 심오하게 제시하고 있다.

참 하나님이시며 참 사람이신 그리스도께서 우리를 위하여 십자가에서 피를 흘리셨다는 말씀으로 그 분께서 인성 가운데 하신 일을 신성으로 돌린다. 그리스도의 죽으심이 신성에 고유하지는 않다. 그러나 이치에 맞지 않는 것은 아니다.¹²⁾

10) 여기에 제시된 속성교통에 관한 네 가지 분류는 *Inst.* 2.14.2-3 (*CO* 2.354-355)에서 개진된 것으로 다음으로부터 수정해서 재인용. 문병호, 『30 주제로 풀어 쓴 기독교 강요』 (서울: 생명의 말씀사, 2013, 수정증보판), 147-150.

11) 성경해석에 있어서 칼빈은 “원전[성경]의 의미에 충실한 것을 첫 번째 원리로 삼았다.” A. M. Hunter, “Calvin as a Preacher,” *Expository Times* 30/12(1919), 563. 성경의 참 의미-혹은 본래적 의미-에 대해서, T. H. L. Parker, *Calvin's New Testament Commentaries* (Edinburgh: T.&T. Clark, 1993, 2nd ed.), 93-108. 칼빈이 독자적인 성경해석을 함에 있어서 원어에 충실했음에 대해서, John D. Currid, *Calvin and the Biblical Language* (Ross-shire, UK: Mentor, 2006), 31-43.

넷째로, 칼빈은 그리스도의 속성 교통을 다루면서 성경에는 신성과 인성을 동시에 함의하는 인격을 전하는 구절들이 많음을 지적한다. 이 구절들은 중보자로서의 “그리스도의 참 실체를(veram Christi substantiam)” 신성이나 인성으로 특정할 수 없는 경우로서 동일한 말씀으로 양성의 어퍼함을 동시에 나타내는 본문들도 위격적 연합에 따른 속성교통의 관점에서 읽어야 한다. 이러한 본문들은 요한복음에 많이 나타난다. 예컨대, 예수 그리스도께서는 죄를 사하는 권능을 가지시고(요 1:29; 막 2:10), 마지막 날 산 자와 죽은 자의 심판주로서 공경을 받으시며(요 5:21-23), “세상의 빛”(요 8:12; 9:5), “선한 목자”(요 10:11), 구원의 “문”(요 10:9), “참 포도나무”(요 15:1)로서 자신의 사역을 감당하신다는 말씀들이 이에 해당한다. 무엇보다 예수 그리스도께 “주”라는 이름을 사용하는 것은 신성과 인성을 함께 아우르는 가장 중요한 표현이다(고전 8:6). 이러한 권위와 사역은 단지 사람에게 불과한 자에게는 부여될 수 없다. 뿐만 아니라 하늘에 계신 아버지께도 이를 그대로 돌릴 수는 없다. 왜냐하면 아버지께서 성육신한 아들에게 이를 맡기셨기 때문이다. 그러므로 이러한 구절들이 신성과 인성 어느 한 성에만 특정되는 속성을 제시한다고 볼 수는 없다.

이러한 분류가 칼빈에게만 고유한 것은 아니다.¹³⁾ 칼빈의 고유성은 이러한 분류가 신학적 사변의 산물이 아니라 성경 언어와 역사와 문맥에 충실한 주석의 열매라는 점에 있다.¹⁴⁾ 스코틀랜드의 신학자 맥고완은 칼빈의 설교의 특징을 다섯 가지로 들어, 그것이 성경의 권위에 기초하고, 강해적, 체계적, 교리적이며, 목회와 예배의 일환으로 행해졌다는 점을 지적한다.¹⁵⁾ 우리는 이를 칼빈의 주석에도 적용해 볼 수 있을 것이다. 이를 염두에 두고 신성양성의 속성교통론의 기초가 되는 위격적 연합 교리를 칼빈이 어떻게 그의 성경주석에서 전개하고 있는지 아래에 살펴보고자 한다.

3. 위격적 연합 교리에 관한 주석: 신인양성의 속성교통에 주목하여

칼빈의 주석 가운데 요한복음과 요한일서 주석에 위격적 연합 교리가 가장 두드러지게 나타난다. 요한문헌에는 ‘나는……이다(ejgwv eijmiv)’라는 표현이 반복해서 나타나며 그리스도의 인격과 사역에 대한 그 자신의 증언이 풍부하다. 칼빈은 공관복음을 “중보자의 모든 의무(partes)”를 다룬 “몸(corpus)”이라고 부르고 요한복음을 “영혼(anima)”이며 “다른 작품들을 이해하기 위한 길을 여는 열쇠(clavis)”라고 부른다.¹⁶⁾ 이러한 점을 감안하여 위격적 연

12) *Inst.* 2.14.2 (CO 2.353-354): “quoniam is qui verus erat Deus et homo, Christus, sanguinem suum pro nobis crucifixus fudit, quae in humana eius natura peracta sunt, ad divinitatem improprie, licet non sine ratione, transferuntur.”

13) Cf. Heinrich Schmid, *Doctrinal Theology of the Evangelical Lutheran Church: The Classic Collection of Lutheran Theological Writers*, tr. Charles A. Hay and Henry E. Jacobs (Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1961, reprint, 3rd revised ed. of 1889), 314.

14) Cf. David L. Puckett, *John Calvin's Exegesis of the Old Testament* (Louisville: Westminster John Knox Press, 1995), 52-81.

15) A. T. B. McGowan, *The Divine Spiration of Scripture: Challenging Evangelical Perspectives* (Nottingham, UK: Apollos, 2007), 192-205.

16) 『칼빈주석』, “The Theme of the Gospel of John,” CO 47.vii.이하 칼빈의 구약 주석은 *The Commentaries of John Calvin*, 46 vols., Calvin Translation Society Edition (Grand Rapids: Eerdmans, 1948-1950) 사용 (vols.1-15). 그리고 신약 주석은 John Calvin, *New Testament Commentaries*, ed. D. W. Torrance, T. F. Torrance (Grand Rapids: Eerdmans, 1960-1972) 을 사용. 이하 본 작품은 『칼빈주석』으로 CO의 출처를 성경 장·절과 함께 표기. Cf. Parker,

합이라는 교리적 주제(locus classicus)를 그것을 증언하는 요한문헌의 본문들을 중심으로 고찰한다.

3.1. 말씀이 육신이 되심

칼빈은 제 2위 성자 하나님의 인격 자체가 성육신의 비밀의 원천이 됨을 강조한다. “하나님의 아들이 인성을 취하심의 형언할 수 없는 은밀함(ineffabile arcanum)”은 “하나님의 본질로 계신 진정한 위격(veram in essentia Dei hypostasin)”에 있다. “말씀이 육신이 되어”라는 말씀의(요 1:14) “자명한 의미(clara sententia)”는 “창세 전에 나신 하나님의 말씀이 언제나 아버지와 함께 거하시면서 사람이 되셨다”는데 있다.¹⁷⁾

칼빈은 그리스도의 인격을 “무엇보다도 적절히(magis proprie)” 표현한 말이 “육체로 나타나신 하나님(Deus manifestatus in carne)”이라고 본다.¹⁸⁾ 칼빈은 주님이 자신을 계시하신 많은 본문이 “단지 그의 신성 자체를(in nudam divinitatem)”를 말하고자 함도 “그의 인성”을 말하고자 함도 아니고 “육체 가운데 나타나신 하나님의 아들에 대한 묘사(elogium filii Dei in carne manifestati)”를 담고 있다고 주석한다.¹⁹⁾ “육체 가운데 나타나신 하나님(Deus manifestatus in carne)”으로서 대속의 중보를 행하시는 주님의 어떠하심을 드러내는 말씀들로 여겨야 한다는 것이다.²⁰⁾

칼빈은 “말씀이 육신이 되어”라는 말씀을(요 1:14) “하나님의 아들은 시간적인 시작을(temporis initium) 지니지 않으신 영원한 말씀이신 채로 여전히 계시면서 어느 시점에 사람이 되셨다(homo esse coepit)”고 하여 소위 초칼빈주의의 일단을 드러낸다.²¹⁾ 소위 초칼빈주의는 초대교회의 그리스도 찬송시라고 알려진 빌 2:5-11에 대한 칼빈의 주석에도 나타난다. 그리스도는 “하나님의 본체(forma Dei)”로서(빌 2:6) 영원한 “엄위(maiestas)”를 지니신다. 성육신한 주님이 자기를 비우심은(빌 2:7) 신성의 포기가 아니라 한 인격 안에서의 인성을 취하심으로 신성이 인성과 연합함을 뜻한다. 이는 다음과 같이 주석된다. “하나님의 아들이신 분이 실제로 아버지와 동일하시며, 자신의 영광을 제한하심이 없이, 종의 모양으로 육체 가운데 자신을 드러내셨다.”²²⁾

소위 초칼빈주의는 성육신 전의 중보자 그리스도의 임재를 설명하기 위한 신학적인 기반을 제공한다. 야곱의 사닥다리 위에 나타난 여호와의 사자를 주석하면서 칼빈은 “그리스도의 몸이 유한하다는 사실은 그가 땅과 하늘을 가득 채우시는 것을 제한하지 못한다. 왜냐하면 그의 은혜와 능력이 모든 곳에 퍼져 있기 때문이다”라고 말한다.²³⁾ 같은 맥락에서, “고대에 그리스도가 인간의 모습(forma hominis)으로 나타나셨을 때, 그것은 이후에 하나님이 육체 가운데 오셨을 때 보여 주셨던 신비의 서곡(praeludium mysterii)이었다”고 주장한다.²⁴⁾

Calvin's New Testament Commentaries, 31, 60-84.

17) 『칼빈주석』, 요 1:14 (1.19-20, CO 47.13-14).

18) 『칼빈주석』, 딤후 3:16 (233-234, CO 52.289-290).

19) 『칼빈주석』, 요일 2:22-23 (259-261, CO 55.324-326); 요 6:57 (1.171-172, CO 47.156); 요 8:58 (1.235-236, CO 47.215-216); 요 17: 24 (2.151, CO 47.390).

20) 『칼빈주석』, 요 10:30 (1.273, CO 47.250); 요 10:38 (1.277, CO 47.253-254). Cf. 『칼빈주석』, 요 14:10, 20(2.78-79, 84, CO 47.326, 331).

21) 『칼빈주석』, 요 1:14 (1.20-21, CO 47.14-15).

22) 『칼빈주석』, 빌 2:6-7 (247-248, CO 52.25-26): “.....eum qui filius erat Dei, re ipsa Deo aequalis, abstinuisse tamen sua gloria, quum in carne speciem servi prae se tulit.”

23) 『칼빈주석』, 창 28:12 (2.113, CO 23.391).

비록 그리스도는 아직 육신 가운데 나타나시지는 않았지만, “언제든지 그가 그 자신을 조상들에게 나타내셨을 때는 하나님과 그들 사이의 중보자였으며,”²⁵⁾ “미래 그의 사역의 실례(specimen)”를 계시하셨다고 보는 것도 같은 경우이다.²⁶⁾ 성육신 전의 그리스도의 중보를 특별히 강조하는 입장에 비추어 우리는 칼빈이 그리스도의 영적이거나 실제적인 편재(遍在)가 역사 가운데 시종 구현되고 있음을—비록 구약에서는 예표적이거나—확신했음을 추론해 볼 수 있다.²⁷⁾

3.2. 세 가지 종류의 신인양성의 교통

3.2.1. 은사의 교통(communicatio gratiarum)과 성도의 그리스도와의 연합(unio cum Christo)

그리스도는 “성령의 능력”으로 “마치 신적인 인간과 같이(quasi divinum hominem)” “그의 인격 가운데” “인성에 있어서” “하늘의 능력(coelestis virtus)”을 지니신다. 인성은 신성의 고유한 속성을 그대로 지닐 수는 없으나, 신성과 연합함으로 그 고귀함을 누리게 된다.²⁸⁾ 오직 그리스도 안에서 “하나님의 엄위가 육체에 결속된다(Dei maiestas cum carne coniuncta).”²⁹⁾ 우리가 하나님과 결속하는 유일한 고리는 그리스도와의 결속이다(unicum esse vinculum nostrae cum Deo coniunctionis, si Christo coniuncti sumus).³⁰⁾

“임마누엘”이라는 이름은(마 1:23) 그리스도가 “하나님과 사람들 사이의 교통의 방식”이 되신다는 점을 지시한다. “그리스도를 통하여 우리는 하나님의 호의를 얻을 뿐만 아니라 효과적으로 그와 하나가 된다(unum cum eo efficitur).”³¹⁾ 이렇듯, “신성의 모든 충만이 육체로” 거하시는데(골 2:9) “그리스도 안에서 하나님은 자신을 전부 우리에게 교통하신다(totum se nobis communicat).”³²⁾ 성령이 그리스도께 무한히 임하였다. 그것은 은사의 종류 여하에 따라서 제한적으로 부여된 것이 아니다. 아버지는 자신의 영의 무한한 부요함을 아들에게 부여하셨다. 그리하여 그 충만함에 모든 구원받은 자녀들이 동참하게 하셨다.³³⁾

비록 의는 오직 하나님으로부터만 흘러나오지만, 그 완전한 현현은 그리스도의 육체 외에 그 어느 곳에서도 일어나지 않는다. 그의 육체 안에서 사람의 구속이 이루어졌기 때문이다. 그의 육체 안에서 죄를 속하기 위한 희생제물이 드려졌으며, 우리를 하

24) 『칼빈주석』, 수 5: 14 (87-88, CO 45.464).

25) 『칼빈주석』, 창 18:13 (1.475, CO 23.13).

26) 『칼빈주석』, 출 23:20 (1.404, CO 24.252). Cf. 출 3:2 (1.61, CO 24.35-36); Ps 132:10 (5.153, CO 32.347); 사 19:20 (2.75, CO 36.344); 단 7:13 (2.40-44, CO 41.59-62); 단 8:15 (2.111-112, CO 41.109-110); 마 28:18 (3.250, CO 45.821); 딤후 1:5 (292, CO 52.348); 히 8:5 (107, CO 55.99); 히 8:6 (108, CO 55.99-100).

27) 다음은 이러한 경향을 언약, 율법, 왕국이라는 세 가지 관점에서 고찰하고 있다. T. H. L. Parker, *Calvin's Old Testament Commentaries* (Edinburgh: T.&T. Clark, 1986), 194-205.

28) 『칼빈주석』, 마 3:16 (1.131, CO 45.126).

29) 『칼빈주석』, 마 9:8 (1.261, CO 45.247).

30) 『칼빈주석』, 요 16:27 (2.130, CO 47.371).

31) 『칼빈주석』, 마 1:23 (1.68-69, CO 45.68-69).

32) 『칼빈주석』, 골 2:9 (331, CO 52.104).

33) 『칼빈주석』, 요 3:34 (1.85, CO 47.74-75).

나눔과 화해시키기 위한 하나님을 향한 복종이 이루어졌다. 그리하여 마지막에, 죽음을 이기고, 그의 육체는 하늘의 영광 속으로 취해졌다.³⁴⁾

그리스도는 “그가 자신의 본성 가운데 지니신 것을 우리를 양자로 삼으심으로 우리에게 교통하신다(quod natura proprium habet nobis adoptione communicat).”³⁵⁾

3.2.2. 속성의 교통(communicatio idiomatum)

속성의 교통은 한 인격 안에서 한 본성에 속한 속성들이 다른 본성에 “돌려지는(transfertur, aptetur)” 경우를 의미한다. “하나님이 자기 피로 사신 교회”라는 말씀을(행 20:28) 주석하면서 칼빈은 “여기에서 바울이 피를 하나님께 돌린 것은 우리를 위하여 자신의 피를 흘리신 사람 예수 그리스도는 또한 하나님이셨기 때문이다. 교부들은 한 본성의 속성이 다른 본성에 돌려지므로 이러한 형태의 어법을 속성의 교통이라고 불렀다”라고 하여 이에 대한 자신의 분명한 입장을 피력하였다.³⁶⁾

칼빈에 따르면, “하늘에서 내려온 자 곧 인자 외에는 하늘에 올라간 자가 없느니라”는 말씀에서(요 3:13) “인자”는 인성에 따른 표현이고 하늘에 올라간 자는 신성에 따른 표현이다. 이렇듯 “인격의 하나됨으로 인하여 한 본성에 속한 특성이 다른 본성의 특성에 돌려지는 것은(transferri) 자주 있는 일이며 통상적이다.”³⁷⁾ 이렇듯 부활하신 주님의 신인양성의 위격적 연합에 대해서 강조하고 있다.³⁸⁾ 이와 관련하여 칼빈은 “신성이 쉬고 있는 동안에(quiescente divinitate)” 인성은 죽음을 죽으셨다는 이레네우스(Irenaeus)의 말이 광범위하게 적용될 수 있다고 지적하므로 신인양성의 속성의 교통에 관한 자신의 입장을 분명히 개진하였다.³⁹⁾

무엇보다 이와 관련하여 주님의 겹세마네 기도에 관한 칼빈의 주석이 주목된다. 주님은 인성에 따라서 “죽음의 공포에(metu mortis)” 휩싸여 계셨지만 “신적인 영광의 엄위”를 버리지 아니하셨다. 그에게는 “경건과 엄위(pietas et maiestas)”가 함께 있었다(암브로스, Ambrose). 다만 신성에 따른 능력이 “마치 숨은 듯 일시적으로 쉬고 있었다(quasi abscondita ad tempus quievisse).” 그러나 교통당하고 두려워하는 동안에도 인성은 그것과 연합되어 있는 말씀의 권능에 의지하였다. 그리스도의 뜻은 인성에 따른 자발적인 것으로 성부의 뜻에 일치하였다(알렉산드리아의 키릴, Cyril of Alexandria). 그러므로 단의론자들(Monothelites)의 주장은 잘못되었다.⁴⁰⁾

칼빈은 신인양성의 중보가 없다면 우리의 구원도, 아버지께 영광을 올림도, 그 동일한 영광으로 아들이 높아짐 곧 승귀도 없다는 점을 분명히 적시하고 있다.

34) 『칼빈주석』, 요 6:51 (1.167-168, CO 47.152-153).

35) 『칼빈주석』, 요 8:36 (1.223, CO 47.62).

36) 『칼빈주석』, 행 20:28 (2.184, CO 48.469): “Sicuti hoc loco sanguinem Deo tribuit Paulus: quia homo Iesus Christus, qui suum pro nobis sanguinem fudit, etiam Deus erat. Haec loquendi figura veteribus dicta est idiomatum communicatio, quod naturae unius proprietates alteri aptentur.”

37) 『칼빈주석』, 요 3:13 (1.72, CO 47.62).

38) 『칼빈주석』, 요 6:62 (1.174, CO 47.159).

39) 『칼빈주석』, 눅 2:40 (1.106-107, CO 45.104); 마 14:23 (2.151, CO 45.440-441).

40) 『칼빈주석』, 마 26:37-39 (3.147-148, 151, CO 45.719-720, 723).

우리의 복은 죄로 말미암아 지워진 하나님의 형상을 우리 안에서 회복하고 갱신하는 것에 있다. 그리스도는 영원하신 하나님의 말씀으로서 하나님의 살아있는 형상(viva imago)일 뿐만 아니라 그가 우리와 함께 지니신 그의 인성에 있어서도 아버지의 영광이 새겨진 영상(影像, effigies)이다. 그리하여 그는 우리를 변화시켜 그의 지체로 삼으신다.⁴¹⁾

3.2.3. 사역의 교통(communicatio apotelesmatum)

영원하신 하나님의 말씀이 육신이 되셔서 신인양성의 중보자로서 대속의 사역을 다 이루셨다. “생명이시자 생명의 근원(vita et fons vitae)”이 되시는 영원하신 하나님의 아들이 영혼과 육체의 사람이 되시고 그 인성에 따라 십자가에 죽으심으로 그리하셨다. 신성에 따라서 영원한 생명이신 분이 인성에 따라서 죽으셨다.⁴²⁾

“하나님을 믿으니 또 나를 믿으라”는 말씀을(요 14:1) 주석하면서 칼빈은 믿음의 주초(柱礎)가 그리스도의 성육신과 양성의 위격적 연합에 따른 중보에 있음을 다음과 같이 말한다. “교만한 사람들은 그리스도의 비하를 부끄러워하고 하나님의 불가해한 신령(神靈)으로 날아올라간다. 그러나 믿음은 하나님으로서 우리가 보기에 낮은 곳에 처하신 그리스도께 의탁하지 않는 한 결코 하늘에 이를 수 없다. 뿐만 아니라 그리스도의 연합함에서 기초를 찾지 않는 한 그것은 결코 확고해질 수 없다.”⁴³⁾

“하나님을 자기의 친아버지라 하여 자기를 하나님과 동등으로 삼으심”으로(요 5:17) 사람이 되신 주님이 자신의 신성을 드러내신 것은 그가 “그리스도의 직분을 수행하는” “구원의 저자(salutis autorem)”가 되심을 알리시기 위해서였다.⁴⁴⁾ “아들이 아버지께서 하시는 일을 보지 않고는 아무 것도 스스로 할 수 없나니 아버지께서 행하시는 그것을 아들도 그와 같이 행하느니라”는 말씀을(요 5:19) 주석하면서 칼빈은 본문이 그리스도가 하나님이라는 사실이나 그가 성부와 구별되는 성자의 위격을 지니고 계시다는 사실을 말하는데 그치는 것이 아니라, 그리스도의 신성을 믿지 않는 유대인들에게 그의 인성이 아니라 “그의 가시적인 육체 아래 숨겨진 하나님의 능력으로(divina virtute, quae sub carne visibili latebat)” 병자를 치유하였음을 부각시켜 그의 사역이 신성과 인성의 양성적 중보로 말미암은 것이라는 사실을 알리고자 기록되었다는 점을 강조한다. 이로부터 주님의 일은 “하나님의 일(opera divina)”이기 때문에 안식일에도 금할 수 없을 뿐만 아니라 오히려 안식일에 더욱 적극적으로 수행되어야 한다는 결론을 이끌어낸다.⁴⁵⁾

주님은 우리의 대속을 위하여 “육체의 본질과 정서(essentia carnis et affectus)”를 함께 지니셨다. 그리하여 연합함 가운데 대속의 죽음을 죽으셨다.⁴⁶⁾ “신격이 육체의 연합함에 여지를 허락하신 방식으로(quomodo deitas locum cesserit carnis infirmitati)” 대속의 죽

41) 『칼빈주석』, 요 17:22 (2.149, CO 47.388).

42) 『칼빈주석』, 요일 1:2 (235, CO 55.301).

43) 『칼빈주석』, 요 14:1 (2.74, CO 47.322): “Pudet superbos homines humilitatis Christi: ideo ad incomprehensibile Dei numen evolant. Atqui nunquam in coelum perveniet fides, nisi quae Christo, qui humilis in speciem Deus apparet, se submittat neque unquam stabilis erit, nisi fulturam quaerat in Christi infirmitate.”

44) 『칼빈주석』, 요 5:17 (1.124, CO 47.111-112).

45) 『칼빈주석』, 요 5:19 (1.125-126, CO 47.112-113). Cf. 『칼빈주석』, 마 12:11 (2.32, CO 45.328).

46) 『칼빈주석』, 히 2:17 (32-33, CO 55.34).

음의 역사가 일어났다. 그리하여 영혼과 육체의 전인적 죽음에 복종하신 분이 죽음에 대한 “승리자(victor)”가 되셨다.⁴⁷⁾

3.3. 위격적 연합과 그리스도의 영, 하나님의 맞추심(accommodatio divina)

칼빈은 하나님의 보좌 우편에 계신 주님의 신인양성의 위격을 다루면서 종종 “그리스도의 영(spiritus Christi)”이라는 말로 신성을 대신한다. 주님이 “생명의 빛”이라는 말씀을 주석하면서(요 8:12) 칼빈은 비록 그리스도는 “몸으로는(corporis adspectu)” 우리를 떠나 계시지만 “그의 영의 비밀스러운 능력은 날마다 우리 가운데 조명된다”고 강조한다.⁴⁸⁾ “성령은 그리스도와 무관히 어떤 것도 우리에게 부여하지 않으신다. 그는 그가 우리에게 비추시는 것을 그리스도로부터 취하신다.”⁴⁹⁾

성령을 “그리스도의 영”으로 특정하여 부르는 것은(롬 8:9), 그 “충만함(plenitudo)”이 우리의 중보자시며 머리아신 그리스도께 부여되었으므로 그에게서 우리가 “우리의 몫(nostrum portio)”을 받아 누리게 된다는 의미가 있다.⁵⁰⁾ 성자와 성령은 각각의 특성에 따라서 구분된다. 보혜사 성령을 “그리스도의 영”이라고 부르는 것은 그 능력과 작용으로 그리스도의 의가 역사하기 때문이다. 보혜사 성령의 임재로 말미암아 ‘우리 밖에(extra nos)’ 계신 그리스도가 ‘우리 안에(in nobis)’ 계신다.⁵¹⁾ 그리하여 우리를 위하여 계속적으로 중보하신다. 이러한 중보는 그리스도 안에서 하나님을 아는 지식에 미친다. 이러한 측면에서 보혜사 성령은 그리스도의 영이자 진리의 영이라 일컫는다.⁵²⁾ 여기에서 우리는 나를 초월한 말씀이 내 속에서 말씀된다는 소위 초칼빈주의의 인식론적 차원을 발견한다.⁵³⁾

이러한 위격적 연합의 인식론적 차원이 칼빈이 『기독교 강요』와 신학적 작품들, 그리고 주석과 설교 등에서 누차 언급하고 있는 하나님의 맞추심이란 개념에 잘 드러난다. 신학자들은 주로 그 기원과 용례를 연구함에 있어서 수사학적인 관점에서 접근하였다. 그러나 칼빈에게 있어서 이 개념은 그 이상의 신학적 의미를 갖는다.⁵⁴⁾ 신구약이 실체에 있어서는 하나이나 경륜에 있어서는 다양하다고 지적하면서 그 다양함을 설명하거나,⁵⁵⁾ 여기에서와 같이 위격적 연합에 따른 양성의 속성교통을 다룰 때 하나님의 맞추심이라는 개념이 현저히 나타난다.

47) 『칼빈주석』, 마 27:46 (3.207-208, CO 45.779).

48) 『칼빈주석』, 요 8:12 (1.210, CO 47.192).

49) 『칼빈주석』, 요 16:14 (2.122, CO 47.364): “Ergo nihil seorsum a Christo spiritus nobis confert, sed a Christo sumit quod in nos transfundat.”

50) 『칼빈주석』, 롬 8:9 (164-165, CO 49.145).

51) Willem van't Spijker, “‘Extra Nos’ and ‘In Nobis’ by Calvin in a Pneumatological Light,” in *Calvin and the Holy Spirit*, ed. Peter De Klerk (Grand Rapids: Calvin Studies Society, 1989), 44-46.

52) W. Balke, “Calvin’s Concept of Freedom,” in *Freedom*, ed. A. van Egmond, D. van Keulen (Verspreiding in Belgium: Uitgeverij Callenbach, 1996), 36.

53) Cf. Heiko A. Oberman, “The ‘Extra’ Dimension in the Theology of Calvin,” in *The Dawn of the Reformation: Essays in Late Medieval and Early Reformation Thought* (Grand Rapids: Eerdmans, 1986), 239-258.

54) Cf. Ford Lewis Battles, “God was Accommodating Himself to Human Capacity,” *Interpretation*, 31/1 (1977), 19-38; David F. Wright, “Calvin’s Accommodation Revisited,” in *Calvin as Exegete*, ed. Peter De Klerk (Grand Rapids: Calvin Studies Society, 1995), 171-193; Parker, *Calvin’s Old Testament Commentaries*, 98-101.

55) *Inst.* 2.11.13-14 (CO 2.338-340). Cf. Puckett, *John Calvin’s Exegesis of the Old Testament*, 43, 112; Parker, *Calvin’s Old Testament Commentaries*, 69-82.

칼빈은 이 땅에 사람으로 오신 독생자에게 “은혜와 진리가 충만”하다고 전하는 말씀은(요 1:14) 우리에게 “그에 대한 사변적인 지식이 아니라 실제적인 지식을 제공한다”고 하면서 “은혜와 진리”라는 용어는 일종의 “치환(per hypallagen)”으로서 모든 일에 있어서 그리스도가 우리의 구세주이며 메시아라는 사실을 가장 특징적으로 부각시키기 위하여 사용된 것이라고 설명한다. 곧 우리에게 맞추신 말이라는 것이다.⁵⁶⁾ “평범한 단순성(plebeia simplicitas)”이 그리스도의 “교수방법(ratio docendi)”이다.⁵⁷⁾ 그리스도는 “아버지의 유일한 해석자(unus patris consiliarius)”로서 감추어진 비밀을 우리에게 알리신다.⁵⁸⁾ 다양한 양상의 속성교통은 그러한 맞추심의 은혜를 우리에게 드러낸다.

4. 결론: 축자적 그리고 기독교론적

칼빈은 “모든 복음이 그리스도 안에 포함되어 있다(totum evangelium in Christo contineri)”고 여기고, 복음의 핵심을 그리스도의 인격 자체에서 찾는다.⁵⁹⁾ 은사의 교통과 속성의 교통과 사역의 교통은 성경말씀에 따른 “축자적 교통”의 세 가지 양상을 뜻할 뿐, 서로 별개가 아니다.

성령의 감동으로 기록된 하나님의 말씀은 성령의 조명과 감화로, 믿음으로 수납된다. 성경은 하나님이 그 속에서 친히 말씀하심으로 믿음으로 수납할 때 교리적 확실성(certitudo)이 담보된다. 이러한 점에 착안하여 칼빈은 오직 신앙의 유비로만 주어진 본문들에 부합하는 체계적인 가르침 곧 교리(doctrina)를 가장 엄정하게 제시할 수 있다고 보았다.⁶⁰⁾ 이와 관련한 가장 첨예한 논쟁이 우리가 다룬 그리스도의 위격적 연합에 따른 신인양성의 ‘축자적 교통’과 관련하여 종교개혁기에 일어났다. 칼빈의 성경해석을 특징짓는 “간결성과 유익성(brevitas et facilitas)”은 단지 문체와 어투의 문제에 그치는 것이 아니라 주어진 본문의 교리적 의미를 추구하는 엄정한 주석의 자세에 일차적으로 관련되어 있음을 우리는 본고에서 주목하였다.⁶¹⁾

칼빈의 설교 역시 이러한 기독교론적 관점이 시종 견지된다.⁶²⁾ 칼빈의 설교는 하나님 존재와 속성, 우리의 필요를 채우시는 하나님의 사랑, 우리를 자녀 삼아주시는 하나님의 부성적(父性的) 은총에 집중되는 바, 이에 대한 계시가 예수 그리스도의 인격과 사역에 대한 선포로 뚜렷하게 나타난다. 설교는 기독교론적 범주에서 성경의 가르침에 대한 순수한 교리를 심화시키고 그 부요함을 추구할 때 하나님의 음성(vox Dei)을 온전히 선포할 수 있다고 칼빈은 여긴다.⁶³⁾ 그리하여 다음과 같이 단언한다. “복음의 실체는 하나님의 아들의 인격 가운데 이해된다(la substance de l’Evangile est comprinse en la personne du Fils de Dieu).”⁶⁴⁾

56) 『칼빈주석』, 요 1:14 (1.22, CO 47.15).

57) 『칼빈주석』, 요 3:12 (1.71, CO 47.61).

58) 『칼빈주석』, 요 3:13 (1.22, CO 47.62).

59) 『칼빈주석』, 롬 1:3 (15-16, CO 49.15).

60) Cf. Richard A. Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics*, vol. 2, *Holy Scripture: The Cognitive Foundation of Theology* (Grand Rapids: Baker, 1993), 63-66.

61) 그동안 이러한 관점은 거의 무시되었다. Cf. Richard C. Gamble, “Calvin as Theologian and Exegete: Is There Anything New?” *Calvin Theological Journal* 23 (1998), 178-194; Parker, *Calvin’s New Testament Commentaries*, 85-93.

62) Cf. 이환봉, 『성경에 이르는 길』, 361-366.

63) T. H. L. Parker, *Calvin’s Preaching* (Edinburgh: T&T Clark, 1992), 97-100.

64) John Calvin, *The Deity of Christ and Other Sermons*, tr. Leroy Nixon (Audubon, NJ: Old Paths, 1977, New Edition of New English Translation 1950), 요 1:1(15, 21, CO 47.467, 472,

이러한 경향과 관련해서 그리스도의 인격과 비하와 승귀의 상태 그리고 대속의 사역을 설교하면서 칼빈이 성례적 연합에 관한 자신의 고유한 입장—영적 임재설—에 자주 문의하고 있음이 주목할 만하다.⁶⁵⁾

구약신학자 차일즈(Brevard S. Childs)는 성경과 기독교 신학의 관계를 다룬 한 논문에서 양자의 차이는 본질적이지 않으며 정도에 있을 뿐이라고 하였다.⁶⁶⁾ 그러나 이는 단순히 이상적일 뿐, 현실의 괴리는 크다. 과연 오늘날 성경의 본질과 권위, 나아가 성경해석과 주석, 설교, 혹은 성경신학이 교리적으로 추구되고 있는가? 칼빈은 성경과 교리의 관계에 대한 바람직한 이해를 견지하는 가운데 교리적 주석을 감행하였다. 루터와는 달리 칼빈은 예표적 해석에 편향되지 않았다.⁶⁷⁾ 구약의 기독론을 예표론적 측면에서 다루되 문자적, 역사적, 영적 해석의 근거 위에서 그리하였다.⁶⁸⁾ 그러므로 그의 주석은 본문에 충실하면서도 신구약의 경륜에 맞추신 하나님의 섭리의 역사적 의미를 고려하는 가운데 영적으로 곧 신학적으로 추구되었다. 칼빈에게 있어서 주석은 말씀에 의해서 규범된 교리를 조명하고 적용하는 작업일 뿐만 아니라 말씀의 본래적 의미를 추구하는 과정이기도 하였다.⁶⁹⁾

영원히 오직 하나님께만 영광을 올립니다(Soli Deo gloria in aeternum)!

476); 눅 2:1-14 (36-38, CO 46.956-958).

65) Calvin, *The Deity of Christ and Other Sermons*, 48-49, 63, 156-157, 195-196, 217-218, 240.

66) Brevard S. Childs, "On Reclaiming the Bible for Christian Theology," in *Reclaiming the Bible for the Church*, ed. Carl E. Braaten and Robert W. Jenson (Grand Rapids: Eerdmans, 1995), 1-15, 특히 15. 여기에서 저자가 성경신학적 입장에 경도되어 이러한 결론에 이르고 있다.

67) Cf. John L. Thompson, "Calvin as a Biblical Interpreter," in *John Calvin*, ed. Donald K. McKim (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 64-70.

68) 이러한 점에서 칼빈은 "가운데 길(중립, via media)"에 서 있었다. Cf. Puckett, *John Calvin's Exegesis of the Old Testament*, 113-132.

69) 말씀의 순수한 의미는 즉각적으로 주어지는 것인가는 문제는 칼빈의 해석학과 관련하여 문제되어 왔다. 다음 책은 이 주제를 칼빈의 신학의 형성과 관련하여 다루고 있다. Thomas F. Torrance, *The Hermeneutics of John Calvin* (Edinburgh: Scottish Academic Press, 1988. 그러나 성경이 살아있는 하나님의 말씀인 것은 그것이 "말씀하시는 하나님의 인격에 의해서(a persona loquentis Dei)" 말씀되기 때문이라고 보는 입장을 확고하게 견지하는 칼빈에게 있어서 이러한 문제는 별 논란 거리가 되지 않는다. *Inst.* 1.7.4, (CO 2.58).