

제 17회 종교개혁기념학술세미나

## 칼빈의 <기독교 강요>와 번역

일시: 2022. 11. 1. 화요일 오후2시

장소: 고신대 1강의동 코람데오허브홀

- 발표1 Prof. Elsie Anne McKee  
(Princeton Theological Seminary)  
주제 신학자 요한 칼빈이 스스로 번역하다:  
1541년 기독교 강요 속의 목회자 요한 칼빈
- 발표2 문병호 교수 (총신대학교 신학대학원)  
주제 칼빈의 '조직신학서' 『기독교 강요』:  
필자의 1559년 라틴어 최종판 번역에 즈음해서
- 논평1 황대우 교수(개혁주의학술원책임연구원)  
논평2 우병훈 교수(고신대 신학과)



개혁주의학술원  
Korean Institute for Reformed Studies

# 제 17회 종교개혁기념학술세미나

## 칼빈의 <기독교 강요>와 번역

일시: 2022. 11. 1. 화요일 오후2시

장소: 고신대학교 1강의동 코람데오허브홀(구 대학교회)

**1부: 예배 14:00-14:20**

사회: 황대우 개혁주의학술원책임연구원

찬송- 585장 “내 주는 강한 성이요”(통384)

①내 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 ②내 힘만 의지할 때는 패할 수 밖에 없도다/힘 있는 장수 나 와서 날 대신하여 싸우네/ 이 장수 누군가 주 예수 그리스도 만군의 주로다/당할 자 누구랴 반드시 이기리로다 ③이 땅에 마귀 들끓어 우리를 삼키려하나/겁내지 말고 섰거라 진리로 이기리로다/ 친척과 재물과 명예와 생명을 다 빼앗긴대도/진리는 살아서 그 나라 영원히리라

기도- 문지환 목사 (제8영도교회, 담임)

설교- 정태진 목사 (본원 후원이사장, 진주성광교회, 담임) “순교의 열매”

사도행전 7:54-60 54그들이 이 말을 듣고 마음에 찢려 그를 향하여 이를 갈거늘 55스데반이 성령 충만하여 하늘을 우러러 주목하여 하나님의 영광과 및 예수께서 하나님 우편에 서신 것을 보고 56 말하되 보라 하늘이 열리고 인자가 하나님 우편에 서신 것을 보노라 한대 57그들이 큰 소리를 지르며 귀를 막고 일제히 그에게 달려들어 58성 밖으로 내치고 돌로 칠새 증인들이 옷을 벗어 사울이라 하는 청년의 발 앞에 두니라 59그들이 돌로 스데반을 치니 스데반이 부르짖어 이르되 주 예수여 내 영혼을 받으시옵소서 하고 60무릎을 꿇고 크게 불러 이르되 주여 이 죄를 그들에게 돌리지 마옵소서 이 말을 하고 자니라

축사- 이병수 총장 (고신대)

14:20-14:30 휴식 및 포토타임

**2부: 종교개혁기념학술세미나**

사회: 이신열 개혁주의학술원장

강의1 14:30-15:10

신학자 요한 칼빈이 스스로 번역하다: 1541년 기독교 강요 속의 목회자 요한 칼빈  
Prof. Elsie Anne McKee (Princeton Theological Seminary)

강의2 15:10-15:50

칼빈의 '조직신학서' 『기독교 강요』: 필자의 1559년 라틴어 최종판 번역에 즈음해서  
문병호 교수 (총신대학교 신학대학원)

**3부: 논평 및 질의토론**

논평1 15:50-16:00

황대우 교수(개혁주의학술원책임연구원)

논평2 16:00-16:10

우병훈 교수(고신대 신학과)

질의토론 16:10-16:30

청중 및 사회자

## 신학자 요한 칼빈이 스스로 번역하다: 1541년 <기독교 강요> 속의 목회자 요한 칼빈

엘시 맥키

번역: 황대우

요한 칼빈은 개신교 신학자로서 종교개혁의 주도적 목소리로 잘 알려져 있다. 그것은 그의 가장 유명한 책 <기독교강요>가 현대까지 엄청난 영향을 끼치고 있기 때문이다. 칼빈 자신이 평생 목회자였다는 사실, 그리고 그가 평범한 사람들에게 하나님의 말씀을 이해하도록 가르치는 것을 자신의 주요 업무 가운데 하나로 생각했다는 사실을 간과하기는 쉽다. 우리는 이 두 부르심 사이의 단절이 있다고 생각할 수도 있다. 즉 칼빈이 사람들에게겐 설교를 제공하고 학자들에게 신학을 제공하려고 했던 것처럼 생각할 수도 있다. 하지만 사실 라틴어 <기독교 강요>의 저자 칼빈은 동일한 책의 번역자이기도 했다. 칼빈은 평범한 그리스도인들도 교수들과 동일한 생각에 접근하길 원했던 것이다. 그러나 칼빈도 탁월한 지식인이었고, 생각을 전달하는 방법이 청중에게 적합해야 한다는 것을 알고 있었다.

본 발표는 칼빈 자신의 <기독교 강요> 번역이 칼빈이 자신의 청중에게 얼마나 관심을 기울였는지, 그리고 신학자로서 그가 결코 무시하듯이 사람들에게 말하지 않고 그들이 이해할 수 있도록 소통하는 방식으로 목회적 용어들을 사용했는지 살펴볼 것이다. 도입 부분은 다양한 형식의 <기독교 강요>와 이런 다양한 <기독교 강요>들의 청중들에 대해 간략하게 서술할 것인데, 칼빈 시대의 다른 언어들과 문해력에 대한 요점들을 포함하여 서술할 것이다. 두 번째 부분은 1541년 불어판 <기독교 강요>가 책으로서 가진 특징이 무엇인지 대략적으로 설명할 것이고, 1539년 라틴어판과 다른 몇 가지 명백한 차이점들도 제시할 것이다. 세 번째 부분, 즉 가장 긴 부분은 칼빈이 1541년 번역에서 만들어낸 매력적이고 절묘한 변화들뿐만 아니라, 그 변화들이 우리에게 말하는 청중에 대한 칼빈의 관심거리에 대해서도 논하고 조명할 것이다.

### 1. <기독교강요>를 (다시) 소개하기

<기독교 강요>는 거의 항상 최종판으로 읽혀지는데, 1559년의 라틴어판과 1560년의 불어판이 그것이다. 이것은 당연하다. 왜냐하면 칼빈 스스로 최종판이 자신의 선호 형태라고 말했기 때문이다.<sup>1)</sup> 그러나 그 책이 거의 24년 동안 여러 번 기록되고 수정되었다는 사실을 잊어버린다면 중요한 것을 잃게 된다. 그동안 칼빈 자신은 젊은 지식인에서 목회자로, 목회자들의 교사로, 그리고 개혁파 신학자들의 지도자로 발전했다. 그 책에 대한 자신의 목적 또한 이 번잡한 목회 연수 동안 발전했고 청중들도 바뀌었다. 그래서 <기독교 강요> 자체를 약간 전기형식으로 검토하는 것, 그리고 그것이 신학자와 목회자로서 칼빈에 대해 우리에게 무엇을 말할 수

1) 이 글은 다음과 같이 1541년의 <기독교강요>를 번역한 나의 번역을 기초로 한다. John Calvin, *Institutes of the Christian Religion. 1541 French Edition*, trans. Elsie Anne McKee (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 2009). 1539년 라틴어판의 재판본인 다음 책을 비교 참조했다. Richard F. Wevers, *Institutes of the Christian Religion 1539. Text and Concordance* (Grand Rapids: Meeter Center for Calvin Studies, 1983). 이후로는 'McKee 1541 쪽수' 혹은 'Wevers 장.절.줄'로 표기될 것이다. 이상적으로는 올리비에르 밀레(Olivier Millet)의 불어 비평 편집판 비교도 포함하는 것이다. 하지만 본문의 길이를 감안하여 특별한 지점에서만 인용된다. Jean Calvin, *Institution de la Religion Chrestienne (1541)*, edition critique par Olivier Millet (Genève: Droz, 2008). 이후로는 'Millet 쪽수'로 인용된다.

있는지 알아보는 것은 가치 있다.

<기독교 강요>는 다섯 개의 주요 판본이 있었다. 첫 판은 여섯 장으로 구성된 소책자였는데, 1536년에 출간되었으나 1년 전에 완성되었다. 이 책의 의도는 일반적으로 프랑스와 유럽에 있는 그리스도인을 위해 새로운 “개신교의” 가르침을 요약하는 것이었다. 그것이 라틴어로 저술되었지만 일종의 교리교육서였다. 게다가 프랑스 개신교도들이 경건하며 이단적이지 않다는 것을 프랑스 왕 프랑수와 1세에게 증명하기 위한 변증서였다. 칼빈은 초판을 불어로 번역하려 했으나 그렇게 할 수 있기 전에 제네바에서 섬기도록 부름 받았고 거기서 더 간단한 불어 교리교육서를 작성하기로 결정했다. 1539년에 <기독교 강요>로 돌아왔을 때 칼빈은 자신의 목적과 청중을 변경했다. 당장 필요한 것은 새로운 목회자들을 위한, 즉 기초는 알지만 개신교 가르침의 완전한 개요가 필요한 사람들을 위한 지침서였다. 이 때 그는 <기독교 강요>를 번역했는데, 이것이 1541년에 출간한 최초의 불어 <기독교강요>다. 몇 년 후인 1543년에 칼빈은 교회 정치체제에 대한 자료가 더 많이 추가된 라틴어증보판을 출간했고 1545년에는 그것을 [불어로] 번역했다. 1550년의 제4판은 분량이 그렇게 증가하진 않았으나 번호로 단락을 구분하는 등 읽기 좋도록 더욱 체계화했으며 이것을 다음 해에 불어로 번역했다. 대략 8-9년의 간극 후인 1559년에 칼빈은 <기독교강요> 최종판을 출간했으며 1560년에는 그것을 [불어로] 번역했다. 이 1559-1560년판은 훨씬 크고 완벽하게 재배열되었다. 이전의 내용이 거의 대부분 유지되었지만 새로운 부분이 광범위하게 추가되었는데 대부분 그동안 개입했던 논쟁들로부터 발생한 내용이었다. 이 대작은 믿음을 변증하는 일에 종사하는 학자들과 신학자들을 위한 책이었고 목회자가 지속적인 논쟁에 참여하지 않는 한, 더 이상 목회 사역을 위해 사용할 종류의 책이 아니었다.

칼빈이 두 가지 언어로 <기독교 강요>를 출간한 이유가 있었고 그것이 무엇을 의미하는지 알아보는 것은 유익하다. 라틴어는 모든 지식인들의 글쓰기와 대화의 보편적인 도구였다. 또한 라틴어는 서구유럽 전역에서 소통할 수 있는 유일한 방법이었다. 또한 실제로 그것은 개신교 종교개혁 때까지 공식적인 신학이 통용되었던 유일한 언어였다. 영어, 불어, 독어, 이탈리아어, 서반아어 등의 토착 언어로 기록된 중세 후기 종교 저술들은 대체로 경건했지만 체계적이진 않았다. 개신교도들은 신자의 제사장직을 주장하면서부터 토착 언어로 신학을 저술하기 시작했다. 그렇지만 처음에는 칼빈이 불어로 저술하기 시작했을 때 그랬던 것처럼 어휘들을 더욱 풍부하게 개발하는 노력이 필요했다. 라틴어는 신학용어의 오랜 전통을 가진 정확한 언어였다. 불어는 아직 표준화가 이루어지지 않았다. 그것은 특히 정확한 용어가 많이 부족하여 불어가 프랑스의 다양한 지역에서 약간 다르게 사용되기도 했기 때문이다.

칼빈은 자신의 생각을 전달하기 위하여 지식인 청중, 즉 대학이나 동등한 수준의 교육기관에서 라틴어를 습득한 사람들에게는 라틴어를 사용했다. [하지만] 대다수의 사람들, 즉 그가 새로운 방식으로 성경을 이해하도록 가르치기 위해 시도했던 사람들에게는 불어를 사용했다. 도시 거주자들 중에는 글을 읽을 수 있고 종종 그들 자신의 토착 언어로 글을 쓸 수도 있는 사람들이 증가하는 추세였지만 대다수의 사람들은 문맹이었다. 문명화된 사람이 소수에 불과했다는 것은 그 외의 모든 사람이 무지했다는 의미가 아니었는데, 큰 소리로 읽는 오랜 전통이 있었기 때문이다. 그래서 칼빈의 불어 <기독교강요>를 큰 소리로 읽을 수 있는 한 사람을 통해 공동체 전체가 그 내용을 알 수 있었다.

## 2. 1541년의 불어 <기독교강요>

칼빈은 라틴어 <기독교 강요> 제2판을 불어로 번역하여 1541년에 출간했다. 이 최초의 불어 <기독교 강요>이 출현한 때와 장소가 절묘하다는 사실을 기억하는 것은 중요하다. 개신교 종교개혁이란 프랑스에서는 여전히 매우 새로운 것이었다. 최초의 개신교 신약성경 번역은 1535년에 출간되었는데, 당시만 해도 대다수의 사람들은 어떤 언어로도 신약성경 전체를 본 적이 없었고, 그들 자신의 모국어로는 더더욱 없었다. 1520년 이후로 독일에서는 분쟁이 지속적으로 일어났던 반면에, 프랑스 왕은 일반적으로 가톨릭교회 속의 개혁에 대해 개방적이었고 박해는 상당히 제한적이었다. 그러나 그런 [기초]는 1534년에 바뀌었다. 칼빈이 접한 사람들은 기본적인 가르침이 필요했다. 그래서 <기독교강요> 초판의 의도는 새로운 프랑스 개신교도들이 자신들의 신앙을 분명하게 표현할 수 있는 기초를 마련하도록 돕는 것이었다. 그 다음으로 그들은 자신들을 인도할 수 있는 목회자들이 필요했으나 훈련을 받은 개혁파 사역자들은 아직 없었다. 지역마다 이 새로운 지도자들은 자신들의 새롭고도 보다 성경적 신앙 이해를 어떻게 설명할지 그 방법을 스스로 터득해야만 했다. 전통적인 신학교과서들은 성경에 직접 기초한 것이 아니었으므로 새로운 프랑스 개신교도들에게 쓸모가 없었다. 이 현저한 간극을 메우는 것이야 말로 칼빈이 <기독교 강요> 제2판을 출간했던 바로 그 상황이다.

1541년의 불어 <기독교 강요>는 프랑스 개신교 목회자들을 위한 최초의 지침서였을 뿐만 아니라, 일종의 저술과 같은 특징도 있다. 그것이 연속 본문으로 번역된 것은 필수적이다. 이것은 무슨 뜻인가? 이후의 모든 편집판, 특히 긴 1559년 판은 자르고 붙이기의 책들이었다. 아주 훌륭한 자르고 붙이기였다. 칼빈은 라틴어와 불어의 달인이었다. 그러나 책이 이전에 있던 것보다 새로운 내용을 추가하는 방식의 새로운 장들로 구성될 경우, 아무리 정밀하게 전환한다 해도 약간의 불균등이 생기는 것은 불가피하다. 예를 들면, 논쟁적인 논문들로부터 가져온, 1559년판의 몇몇 부분들은 이전의 장들보다 더 조밀하다. 대조적으로 1541년의 저술은 문장이 아름답고 부드럽게 흘러가는데, 이유는 그것이 통째로 번역되었기 때문이다. 사실 후대의 프랑스 학자들은 1541년 <기독교 강요>를 현대 불문학의 창립 교과서들 가운데 하나로 간주하게 되었다. 그들은 심지어 신학을 좋아하지 않았지만 그 언어가 우아하다고 말했다.<sup>2)</sup>

1541년의 불어판은 1539년 라틴어판의 번역이지만 외양은 약간 다르다. 칼빈은 좀 더 목회적인 초판 제목을 유지했다. 그는 그것을 다음과 같이 부른다. “기독교 교육. 경건의 요약, 즉 구원의 교리에 관하여 알아야 할 필요가 있는 거의 모든 것이 담겨 있다.” 1539년의 라틴어판에서 칼빈은 그 제목을 “기독교 강요. 이제 참으로 제목과 부합함.” (즉 경건의 총체라는 언

---

2) 1541년의 불어판 <기독교강요>는 오늘날 수려하다고 간주되지만 사실 칼빈이 저술할 당시에는 번역을 위한 최상의 기준이 마련되지 않았는데, 이유는 그것이 구어체 불어 스타일보다 라틴어에 훨씬 더 가까웠기 때문이다. 후기 판들을 거듭할수록 칼빈은 자신의 스타일을 점차 불어의 규범들에 맞게 변경했다. 한 가지 결과는 현대 학자들이 칼빈의 후기 번역들을 매우 부실한 것으로 간주했다는 사실이다. 이것은 좋은 불어를 구성하는 것이 무엇인지 정하는 기준이 변한 결과이다. 칼빈의 동시대인들이 아주 딱딱하고 라틴어에 가깝다고 생각한 것이 후대에 좋은 불어에 대한 이상이 바뀌었을 때에는 칭송을 받았다. 1541년 <기독교강요>의 우아함에 관한 학자들의 평가를 포함하여 칼빈의 번역 관행에 대한 충분한 논의를 위해서는 프랜시스 히그먼(Francis Higman)의 “칼빈과 번역술”(Calvin and the art of translation)을 보라. Francis Higman, *Lire et découvrir. La circulation des idées au temps de la Réforme* (Genève: Droz, 1998), pp. 371-89.

급이 생략되었으나 칼빈은 지금 이 책이 실제로 일종의 완전한 신학이라는 주장을 실현한다고 단언한다.) 어떤 면에서 이 제목은 불어번역에서 칼빈이 학자들보다는 오히려 보통 사람들에게 관심을 가지고 있다는 사실을 넘치지 알려주지만 내용은 새로운 젊은 목회자들을 목표로 한다. 또한 그 책의 후반부 순서가 바뀐다. “성례라 잘못 불린 다섯 가지 다른 예식들, 즉 견진, 고해, 성유, 서품, 혼인”(이것들은 개신교도들이 성례라 간주하지 않는다.)에 관한 장은, 개신교도들이 그리스도에 의해 제공된 것으로 인정한 두 성례 즉 세례와 성찬을 설명하는 장들 직후에 온다. 라틴어판은 잘못된 성례에 관한 장을 훨씬 뒤에 위치시켰다.<sup>3)</sup> 그러나 전통적인 일곱 성례가 자신들 주변에서 지속적으로 실천되고 있는 상황 속에 살고 있는 새 신자들이 성례 전부를 함께 논의하는 것을 좀 더 편하게 생각하리라고 칼빈이 예상한 것은 분명하다. 이것들은 형식적 변화, 쉽게 볼 수 있는 변화이지만 전체적인 것과는 거리가 멀다.

### 3. 그 신학자가 목회자라는 것을 증명하는 절묘한 변화들

1541년의 불어판 <기독교 강요>에는 라틴어로 저술하는 신학자 칼빈이 또한 불어로 말하는 목회자였다는 사실을 보여주는 여러 가지 매력적이고 절묘한 표현들이 있다. 몇 가지 변화 범주는 불어 청중의 차등적 교육 수준에 대한 관심으로, 또한 본문을 좀 더 쉽게 파악할 수 있도록 하는 문화적이고 문맥적 기대에 대한 민감성으로 분류될 수 있다. 다른 [변화 범주]는 칼빈이 사회적 및 성별 요소들을 고려했다는 사실과, 그 자신이 단순히 객관적인 교사로서 말하는 것이 아니라, 그들을 권면해야만 하는 그들의 목회자라고 느꼈다는 사실을 보여준다. 몇 가지 다른 변화는 특별히 칼빈이 평신도들을 혼란스럽게 할 수 있는 문제들을 의식하고 있었다는 사실을 시사한다. 그 평신도들은 처음으로 성경을 읽기 시작했고 신학적 문제들에 관한 지침이 필요한 사람들이었다. 마지막 변화 범주는 제네바로 망명한 신학자가 자신의 독자들에게 대해 정확히 알고 있었다는 것을 보여주는데, 그들은 박해 상황에서 살고 있었으며 그들이 개인적으로 느낄 수 있는 구체적인 용어로 그들 자신의 신앙을 표현할 필요가 있었다.

교육과 문화: 대학 교육을 받아서 라틴어 강독이 가능한 사람들과 동일한 교육 배경을 가지고 있지 않았던 자신의 불어 청중에 대해 칼빈이 잘 알고 있었다는 작은 징후들은 많이 있다. 칼빈은 무시하듯이 평신도들에게 말하지 않는다. 반대로 그는 그들이 내용을 지나치게 단순화하지 않으면서 의미를 잘 따라올 수 있도록 혼신의 노력을 기울인다. 무지를 내려놓는 가장 단순한 적응 형태는 고대인들을 알아보도록 짧게 설명하는 단어들을 끼워 넣는 것이었다. 라틴어 본문이 단순히 이름만을 제시한 곳에서 불어 본문은 “로마황제”나 “철학자”나 “이단”이나 “감독” 혹은 다른 몇몇 명사 등을 첨가한다. 예컨대 칼리굴라(Caligula)는 “로마황제 칼리굴라”가 되고 세네카(Seneca)는 “이교도 철학자 세네카”가 된다. 비동일본질주의자(Anomeans)는 이들의 이름에 “이단 종파”라는 말이 첨가되고 유케리우스(Eucherius)는 이 이름에 “리용의 감독”이라는 말이 첨가된다.<sup>4)</sup> 때로는 라틴어 본문이 지식인 청중에게 명백할 것으로 보이는 이름을 제시하지 않고 암시만 하는데 반해, 불어 본문은 좀 더 충분한 특징을 제공한다. 예컨대 라틴어 본문의 “그 수사학자”는 “헬라 연설가 데모스테네스”(Demosthenes)가 되고, 라틴어 본문의 “거룩한 사람”은 “우리가 위에서 말한 사람들 가운데 넥타리우스”(Nectarius)가 된다. 다른 경우에는 일반 용어가 라틴어로 제시된 이름을 대신하기도 한다. 그래서 솔론

3) 불어판에는 3장, 라틴어판에는 16장.

4) Wevers 1.2.35, 17.13.18, 4.21.23, 2.11.16. McKee 1541, pp. 26, 696, 200, 64.

(Solon)은 “입법자들”(legislateurs)이 된다.<sup>5)</sup> 가끔은 이 기술이 성경 인물들에게도 적용된다. 예컨대 불어 본문은 한나(Hannah)를 “사무엘(Samuel)의 어머니”라 부르는데, 이것은 칼빈이 자신의 독자들에게 덜 친숙한 성경 이야기의 모든 인물들까지 알 것이라 기대하지 않았다는 증거다.<sup>6)</sup>

칼빈은 몇몇 이름들을 일반 지식이라 생각한 것으로 보이는데, 예를 들면 플라톤(Palto), 아리스토텔레스(Aristotle), 키케로(Cicero) 등이다. 다른 경우에는 어떤 인물이 라틴어 본문에서 제공된 신분만의 이름으로 번역에 인용되기도 하는데, 솔론, 카토(Cato), 카틸리나(Catiline)와 카밀루스(Camillus), 헬레나(Helen. 헬렌), 락탄티우스(Lactantius)와 유세비우스(Eusebius), 로렌조 발라(Laurentius Valla), 대 바실(Basil the Great. =가이사라의 바질), 이시도루스(Isidore. 이시도르) 등이다.<sup>7)</sup> 이것은 아마도 문맥에서 명확했기 때문이거나, 트로이의 헬레나와 같이 대중적인 이야기로 친숙했기 때문이거나, 아니면 단순히 자신의 불어 독자들에게 통상적 단서들을 제공하기 위해 칼빈이 항상 주의 깊게 살펴보지는 않았기 때문일 것이다.

칼빈이 자신의 덜 교육받은 독자들을 돕는 또 다른 방법은 고전적 암시나 예들을 떨어뜨리거나 변경하는 것이다. 때때로 칼빈은 일반 용어나 격언을 대체하곤 한다. 아틸리우스 레굴루스(Attilius Regulus)와 아우구스투스 케사르(Augustus Caesar)의 긴 고전적 비교는 수감된 사람과 땅을 정복한 자 사이의 차이에 대한 단순한 이야기가 된다. 즉 “시넥도카에”(syecdochae)는 “전체를 위한 일부”가 되고, “헬레보레”(hellebore)는 “약”이 된다. 실제 이름이 표기되어 있지 않은 플라우투스(Plautus)와 같은 단어들에 대한 학습된 암시가 불어 본문에는 단순 요약인 “없는 것을 찾음”이 된다.<sup>8)</sup> 다른 경우에는 불어 본문이 예를 들면 키케로의 격언과 같은 고전적 문헌을 완전히 생략하기도 한다.<sup>9)</sup> 성경 구절을 단순화 한 예들도 가끔씩 여기에 해당된다. 즉 라틴어 본문이 광야에서 성막을 지은 사람들의 이름을 열거하는 곳에서 불어 본문은 그 일을 위해 “성령의 은사를 받은 자들”로 그들을 언급할 뿐이다.<sup>10)</sup>

때로는 라틴어 본문에 있는 고전 언급이 불어 청중을 위해 대대적으로 재-진술 되곤 한다. 예를 들면 그리스인의 펠리에이트(palliates)와 로마인의 토가(togas)에서 볼 수 있는 문화적 차이의 그림은 “의복”으로 요약하고 프랑스와 영국 깃발 문양의 지역적 예를 끼워 넣는다. “그들은 자신의 말을 좀 더 분명하고 명백하게 하려고 비유들을 첨가한다. 전쟁에서는 프랑스인들이 하얀 십자가를 착용하고 영국인들은 붉은 십자가를 착용한다는 사실로 프랑스인들과 영국인들을 구별한다. 이것은 또한 로마인들이 의복 차이로 그리스인들과 구별되는 것과 같다.”<sup>11)</sup> 다른 경우에는 칼빈이 대학에서 교육 받은 사람들에게는 불필요한 것을 불어 설명에는 추가하고 싶어 한다. 예를 들면 그는 군주제, 과두정치, 민주주의에 대한 정의를 끼워 넣는데, 라틴어 본문에서는 정부의 각 형태가 가진 약점을 논할 뿐이다. 다른 예는 그가 “신인동형론

5) Wevers 2.12.34, 5.21.26, 14.1.17; McKee 1541, pp. 66, 293, 628.

6) Wevers 9.19.26; McKee 1541, pp. 477.

7) Millet, pp. 1595, 1712, 317, 1391, 424, 200, 1057, 1440; McKee 1541, 663, 710, 81, 576, 132, 426, 446, 598.

8) Wevers 2.24.163-66, 3.6.6, 5.26.13, 16.8.8. McKee 1541, pp. 99, 121, 298, 592.

9) Wevers 5.22.1-2; McKee 1541, p. 293.

10) Wevers 2.14.74; McKee 1541, p. 70.

11) Wevers 10.9.8-9; McKee 1541, p. 502.

자들”(anthropomorphites)을 “육신적인 하나님을 상상하는 자들”로 설명한다.<sup>12)</sup>

오히려 당연히, 헬라어 성경 단어 인용 수는 불어판에서 크게 축소된다. 대부분의 경우 요점은 헬라어에 대한 어떤 언급도 없이 주어지지만, 때때로 칼빈은 명명하고 설명하는데 있어서 특정 단어나 개념을 충분히 중요하고[중요하거나] 충분히 이해할 수 있다고 생각하는 것처럼 보인다. “바울이 그분에 의해 이루어진 구원을 언급할 때, 일반적으로 그것을 헬라어로 ‘속량’(aplytroxis. 롬3:24; 고전1:30; 엡 1:7; 골 1:14)이라 부르는데, 이것은 일반 언어가 이해하는 것처럼 단순히 구원만을 의미하지 않고, 우리가 불어로 ‘몸값’이라 부르는 가격과 대속을 의미한다.<sup>13)</sup> 여기서 라틴어판은 ”몸값“이라는 단어를 사용하지 않고 ”대속물“(antilutron [딤후전 2:6])이라는 다른 헬라어 단어를 사용한다. 그러나 불어판은 그 의미를 헬라어에 대한 추가 설명 없이 계속 사용한다.

<기독교강요> 라틴어판에서는 헬라어 인용이 히브리어 인용보다 더 흔하다. 그래서 불어판에서도, 대체로 축소된 형태임에도 불구하고, 그 비율이 동일하게 유지되고 있는 것은 놀랍지 않다. 히브리어 단어에 대한 언급이 번역판에서는 극히 드물다. 엘로힘(Elohim)이란 단어는 한 번 사용되었으나, 라틴어판이 그 용어에 대해 논의하는 곳에서 불어판은 단지 ”히브리어 단어“라고 말할 뿐이다. “메시아”(meschiae)에 대한 라틴어판의 논의가 불어판에서는 ”하나님의 기름부음 받은 자“로 소개되고 ”그리스도“ 역시 동일한 방식으로 설명된다.<sup>14)</sup> 라틴어판과 불어판 둘 다에서 여러 경우에 불가타(Vulgate) 성경에 대한 비판적 논평들이 있는데, 라틴어판은 대체로 확인 작업을 귀찮아하지 않는 반면에 불어판은 그것을 ”일반 번역“이라 부른다.<sup>15)</sup>

성경 언어에 대한 논평은 드물지만 칼빈이 특별한 본문들에서는 짧게 설명하는 단어들을 자주 첨가한다. 이것들은 단순히 명확히 하기 위한 것일 수 있다. 예를 들면, 고린도후서 1장 20절, 즉 바울이 약속들은 “그리스도 안에서 ‘아멘’”이라고 말하는 곳에서 칼빈은 “즉, 약속들은 그분 안에서 승인 된다”라고 첨언한다. 또는 칼빈이 호세아 14장 2절을 해설한다. 즉 “우리 입술의 제사는 오직 감사뿐인 대속이다.” 또는 칼빈이 창세기에서 관행들에 대한 해설 어조를 끼워 넣는다. 즉 “고대 선조들은 자신들의 합의를 확정하기 위해 암태지를 죽이는 관습이 있었다.”<sup>16)</sup> 당연히 설명은 신학적 해석인 경우가 흔하다. 고린도후서 5장 19절과 관련하여 라틴어판이 “죄에 관하여 순수하고 깨끗한 분이 우리를 위한 죄가 되셨다.”고 말하는 곳에서 불어판은 “즉, [그분은] 제물이 되셨는데, 우리의 모든 죄가 그 제물에 전가되었다.”를 첨가한다. 에베소서 5장 26절의 “생명의 말씀”이라는 문구는 “곧 복음이다”로 설명된다. 로마서 12장 6절과 관련하여 라틴어판은 “모든 성경은 믿음의 분수와 유비에 따라 측정되어야 한다”라고 말

12) Wevers 15.4.29; McKee 1541, p. 651. Wevers 3.11.67; McKee 1541, p. 132.

13) Wevers 5.32.69-71; McKee 1541, p. 305; 참고. Wevers 10.2.11; McKee 1541, p. 496. 을 헬라어 단어를 설명으로 대체하는 관행이 더 일반적이인데, 가령 에페메론(ephemeron)을 “하루를 살다”로 대체한다; Wevers 17.19.59; McKee 1541, p. 704; 참고. Wevers 10.3.12; McKee 1541, p. 497.

14) Wevers 4.24.3, 1.12.35, 15.72-73; McKee 1541, pp. 203, 45, 678.

15) 두 판 모두 “일반 번역”[Vulgate]에 대해 부정확한 것으로 언급한다; Wevers 4.4.26-27; McKee 1541, p. 202. 라틴어판은 생략하지만 불어판은 “일반 번역”이라고 말한다; Wevers 2.20.164-65; McKee 1541, p. 88.

16) Wevers 4.11.3, 5.32.84, 10.3.2-3; McKee 1541, pp. 187, 306, 496.



하는데, 불어판은 “항상 약속들을 유념했던 것”을 끼워 넣는다.<sup>17)</sup> 마찬가지로 간단한 끼워 넣기는 신학 주제들을 명확하게 하는 일반적인 방법이다. 예를 들면, 칼빈은 “출교와 교회 교사들이 ‘아나데마’(anathema)라 부르는 저주 사이의 차이”를 설명한다거나 “무관심한 것들을 그 자체로는 좋지도 나쁘지도 않은 것”이라 정의한다.<sup>18)</sup>

청취자들과 새로운 개종에 대한 의식: 때때로 이러한 첨언들은 정보를 제공하기보다는 생각을 쉽게 따라 오도록 하는 내용이 더 많다. 즉 성경 저자는 라틴어판이 소개하길 귀찮아하지 않는 인용구 앞에 명명된다거나 다른 인물들의 신원이 소개된다. 몇몇 예를 들면, “루가가 말하는 자,” “예레미야가 그와 같이 말한다,” “모세의 의하면,” “그 선지자에 따르면,” “다윗이 말하길” 등등이다.<sup>19)</sup> 첨언들을 명확하게 하는 이런 범주화의 특별히 유의한 점은 불어판이 종종 라틴어판의 대명사를 대신하거나, 아니면 명사 또는 심지어 구를 가진 동사의 끝에서 발견되는 암시적 주어를 대신하는 방법이라는 것이다. 예를 들면, 라틴어판에서 동사에 포함된 불특정 주어 대신에 불어판은 “우리의 바리새인들” 혹은 또 다른 곳에서는 “우리가 말한 이 선한 사람들”이라고 말한다. 또는 라틴어 대명사 “이들”(isti)은 불어판에서 “우리가 말하는 몽상가들”이 된다.<sup>20)</sup> 부분적으로 이것은 두 언어 사이의 기능적 차이 때문이다. 즉 라틴어는 변화무쌍한데 반해 불어는 문법적으로 훨씬 덜 엄격하다. 하지만 그것은 또한 거의 확실하게 칼빈이 자신의 모국어 본문이 큰 소리로 낭독될 가능성이 좀 더 많다는 것을 의식했기 때문이기도 하다. 청취자들에게는 주어를 자주 명명하는 것이 논점을 똑바로 유지하는데 중요한 요소였을 것이다. 이 원리에 대한 또 다른 입증은 칼빈이 대화를 위해 제시하는 방식이다. 종종 라틴어판에서는 질문이 암시되는 곳에서 불어판은 한걸음 더 나아가 “하지만 누군가는 반대할 것이다” 또는 “누군가는 물어볼 것이다” 등을 최소한 여러 번 끼워 넣는다.<sup>21)</sup> 불어판에서는 대화 형식을 강화함으로써 라틴어판의 흐름에 좀 더 쉽게 접근할 수 있다.

첨언들은 또한 좋은 가르침을 잘못된 전통적 해석으로부터 구별하기 위한 일종의 목회적인 반성이나 권면 혹은 안전장치를 제공한다. 칼빈은 선택받은 자들의 부르심 이전의 상태를 논의하면서 이런 말을 첨가한다. “우리 주님께서 처음에는 자신의 신실한 자들에게 자신을 계시하시지 않고 그들을 부르실 때까지 그들이 한 동안 무지 가운데 걷도록 허락하시는 일은 때때로 발생한다.” 복음으로 개종하지 않은 가족을 걱정하는 프랑스 신자들에게 이 말은 굉장한 위로일 것이다. 믿음의 가정을 위해 기도할 것을 가르치는 갈라디아서 6장 10절의 교육에 관하여 칼빈은 누가 여기에 포함되어야 하는가라는 곤란한 질문에 유의한 논평을 끼워 넣는다. “이들은 우리가 아는 자들이며, 우리가 판단할 수 있는 정도에서 볼 때, 현재 하나님의 참된 신자들과 종들이다.”<sup>22)</sup> 여기에는 선택 받은 자들에 대한 어떤 절대적 신원확인도, 미래에 관한 언급도 없다. 다만 “우리가 판단할 수 있는 정도에서 볼 때”라는 현재를 위한 실용적 지침이 있을 뿐이다. 성례를 논의할 때 칼빈은 “표지들”이라는 라틴어 단어에 만족하지 않고 불어로 “또는 주님께서 자신의 교회에 남겨놓으시고 명령하신 성례”를 첨가하는데, 이것은 오직 하나

17) Wevers 6.5.23, 11.1.21-22, 11.14.13; McKee 1541, pp. 325, 511, 523.

18) Wevers 4.53.71, 13.9.1-2; McKee 1541, pp. 253, 626.

19) Wevers 4.12.40, 5.32.35, 6.32.33, 6.32.34, 6.35.2; McKee 1541, pp. 189, 304, 366, 366, 372.

20) Wevers 6.42.1, 8.2.20, 7.5.1; McKee 1541, pp. 380, 416, 395.

21) Wevers 2.24.83-88, 3.24.49-50, 17.21.12, 8.13.14, 6.32.21; McKee 1541, pp. 102, 161, 706, 435, 365.

22) Wevers 3.29.22, 9.24.23; McKee 1541, pp. 170, 481.

님께서 자신의 분명한 명령으로 세우신 참된 성례에 대한 정의를 평신도 청중에게 강화하는 것이며 그들이 야고보서 5장에 근거한 극단적 기름부음과 같은 것들에 대한 전통적 가르침으로 혼란을 겪지 않도록 하는 것이다.<sup>23)</sup>

어떤 경우에는 첨언들이 성경의 적용을 조명할 수 있는 구체적인 실례를 제시하기도 하는데, 이것은 어떻게 통치자들이 제6계명을 어기지 않고 심판을 실행할 수 있는지 칼빈이 설명하는 경우에 해당한다. “왕자가 자신의 모든 신하들에게 공격용 무기를 소지하거나 누군가에게 상처를 입이지 못하도록 금지할 경우, 그럼에도 불구하고 그는 자신의 장교들에게 특별히 위임했던 정의를 그들이 실행하지 못하도록 막지는 않는 바로 그런 것과 같다.”<sup>24)</sup> 다른 경우에 첨언들은 논의의 흐름을 가리키거나 단어나 문구를 반복함으로써 독자가 논리적 연관성을 이어가도록 돕는 기능을 할 수 있다. “우리는 이것을 비유로 설명할 수 있다”; “내가 말한 것처럼 두 번째 글에 관하여”; 또는 “나는 다르게 되는 것이 바람직하리라 인정한다.”<sup>25)</sup>

성별: 다른 아주 절묘한 변화 가운데 하나는 여성이 신앙공동체의 일부라는 칼빈의 의식에 대한 몇몇 통찰을 제공한다. 칼빈이 현대사회에서 논의되는 것만큼 성별을 의식하지는 않는 것은 확실하다. 그러나 너무 오래 동안 간과되어온 무언가를 주목하는 것은 중요한데, 그것은 칼빈이 자신의 회중과 자신의 모국 청중이 남자로서만 구성되지 않은 사실을 알았다는 것이다. 단서는 그가 인간존재를 위해 사용하는 언어를 분석하는 데 있다. 라틴어는 통상 인간존재를 ‘호모’(homo)라는 단어로 언급하는데, 이 단어는 헬라어 ‘안트로포스’(anthropos)에 해당한다. 남자를 의미하는 라틴어 단어 ‘비르’(vir)는 헬라어 ‘아네르’(aner)와 쓰임새가 대체로 동일하다. 1539년의 라틴어판에서 ‘호모’ 형태의 용례는 1017번이고 ‘비르’ 형태의 용례는 34-40번에 불과하다.<sup>26)</sup> 붙어는 인간존재와 남자 사이의 해당하는 어떤 구분도 없다. 그래서 ‘옴머’(homme)라는 단어는 둘 다를 의미한다. 하지만 특이한 것은 칼빈이 라틴어 ‘비르’를 사용하는 곳에서, ‘비르’에 해당하는 성경구절을 인용하지 않을 경우, 통상 붙어 ‘옴머’를 사용하지 않는다는 사실이다.<sup>27)</sup>

대분의 경우 라틴어 ‘비르’에 해당하는 붙어는 “빠르소나쥬”(personnage)이지만 이것 또한 적당한 이름들을 포함하여 여러 다른 단어들이나 문구들 가운데 하나일 수 있는데, 사람의 변화 (“그 사람들이”에서 “우리가”로 바뀐) 또는 “각자”나 “악인들”과 같은 통칭의 단어일 수 있다.<sup>28)</sup> 예를 들면, 프랑수와 1세에게 보낸 편지에서 라틴어 “그 남자들”(illi viri)은 붙어 “거룩

23) Wevers 11.12.2; McKee 1541, p. 521.

24) Wevers 15.6.12; McKee 1541, p. 663.

25) Wevers 2.15.11, 1.15.16, 4.4.60-61; McKee 1541, pp. 71, 71, 249.

26) 보라. Wevers, *Institutes of the Christian Religion of John Calvin 1539. Text and Concordance. Volume I: Text and Indices*. “Lemma Frequency Index,” pp. 21, 51.

27) 예를 들면, 열왕기상 19장 18절의 7000명의 남자 (OS 3, p. 24.14; Millet, p. 156; McKee 1541, p. 17). 요한복음 1장 13절 (Wevers 2.15.32; Millet, p. 298; McKee 1541, p. 71).

28) 프랑수와 1세에게 보낸 편지에서 “저 남자들”(illi viri)은 “거룩한 사람들”(saintz personnages)가 된다. 다음 참조. Millet, p. 159; McKee 1541, p. 13. 아우구스티누스(Augustine)를 대신하여 라틴어는 ‘그 남자’(vir)를 사용하고 붙어는 ‘그 사람’(personnage)을 사용한다. 다음 참조. Wevers 6.25.62; Millet, p. 895; McKee 1541, p. 354. 노아(Noah)와 다니엘(Daniel)과 욥(Job) 대신에 라틴어는 ‘그 남자들’(viri)를 사용하고 붙어는 ‘그 사람들’(personnages)를 사용한다. 다음 참조. Wevers 9.9.44; Millet, p. 1155; McKee 1541, p. 470. 다른 성경 인물들에 대해서는 다음 참조. Wevers 15.2.27; Millet, p. 1588; McKee 1541, p. 659. ‘저들 중 거룩한 남자’(sanctus illi vir)는 붙어판에

한 사람들”(saintz personnages)이 된다. 뒤에 나오는 “경건한 남자”(vir pius)는 “우리”(nous)가 된다. 다른 곳에서는 남성에 대한 강조가 시편 26장 4절과 9절의 인용에서 제거되고 “남자”(vir)는 “거짓말쟁이, 악인들, 불의한자들”(menteurs, mechants, iniques)이 된다. 여기에 적절한 것은 칼빈이 분명 자신의 라틴어 독자들을 남자들로 생각한다는 점이지만, 자신의 불어판 독자들 가운데는 모든 신자들을 포함시킨다는 점도 명백하다. 1539년의 문구 “선하고 참으로 열심 있는 남자들”(boni viri et veri studiosi)은 1541년에 “하나님을 두려워하고 진리를 열망하는 자들”이 된다. 라틴어판은 새로운 교리의 적들이 “정통주의자들과 경건한 남자들”(orthodoxos ac pios viros) 괴롭힌다고 말하는데 반하여, 불어판은 그 피해자들을 “신실한 자들”이라 부른다.<sup>29)</sup> 그렇다면 라틴어 <기독교강요>는 칼빈이 남성인 학자들을 대상으로 가정하여 저술했던 반면에 불어 <기독교강요>는 의식적으로 남자와 여자를 모두 포함한 신자들을 위해 번역된 것이 분명하다.

신학적 뉘앙스: 당연히 칼빈 역시 다양한 신학적이고 논쟁적인 첨언들을 포함한다. 이것들 대부분은 성례와 관련이 있다. 여기에는 종종 첨가 구문이 독자들을 재세례파나 로마 가톨릭의 해석들을 반대하도록 안내한다. 지면상, 한두 가지 예만으로 충분할 것이다. 예를 들면, 재세례파와 관련하여 라틴어판은 “그들은 주님께서 할례를 위해 제정하신 규정을 조롱한다”라고 말하는데, 불어판은 할례가 [세례와] “동일한 가치 및 고려 사항에 속한다.”를 추가한다. 칼빈은 성인세례와 유아세례의 차이를 논하면서 불어판에 추가하길, “이것이 그렇다는 것은 우리가 우리 마음이 기뻐하는 대로 발명해내는 무엇이 아니라 우리는 성경으로부터 그와 같은 차이가 난다는 어떤 확신을 가지고 있다.”<sup>30)</sup> 로마와 관련하여 라틴어판은 세례의 물이 기름(전통적으로 도유에 사용되는)과 비교하면 “경멸되고 오염된 것이라 말하는데, 여기에 불어판은 물이 “하나님의 표징”(인간의 도유식과 반대되는)이라는 점을 선명하게 끼워 넣는다.

가장 긴 첨언은 바울이 성령에 대해 들어보지 못한 제자들에게 (재)세례를 베푸는 본문인 사도행전 19장에 관한 논의다. 칼빈은 이 동일한 구절을 이미 세례에 관한 앞 장에서 설명했었다. 그래서 이런 반복이 이후 불어판에서는 삭제된다.<sup>31)</sup> 사도행전 19장에 대한 이해는 두 구절에서 다르지 않지만 적용은 약간 다른데 아마도 이 차이가 중요할지도 모른다. 칼빈이 본문(라틴어판과 불어판 양쪽 모두에 있는 설명)을 처음 사용할 때의 요점은 재세례이다. 즉 자신의 재세례파 대적들은 제자들에게 베푸는 바울의 재세례를 그들 자신의 성인세례를 위한 합법화라고 주장하면서 참된 가르침을 모르는 유아들의 무지를 근거로 유아세례식을 깎아내린다. 칼빈은 바울이 이전에 물세례를 받은 사람들에게 안수한 것이 그 성경본문의 의미라고 대답한

서 ‘거룩함과 위대한 가르침으로 명망 높은 사람 넥타리우스’(Nectarius, homme renommé de sainteté et grande doctrine)가 된다. 다음 참조. Wevers 5.21.26; Millet, p. 751; McKee 1541, p. 285. 라틴어 ‘경건한 남자’(vir pius)는 불어판에서 ‘우리’(nous)가 된다. 다음 참조. Wevers 8.19.81; Millet, p. 1109; McKee 1541, p. 452. 때로는 남성에 대한 강조가 인용에서 제거되기도 하고 시편 26편 4절과 9절에서처럼 라틴어 ‘그 남자’(vir)가 불어 ‘거짓말쟁이들, 악인들, 불의한자들’(menteurs, mechants, iniques) 등이 되기도 한다. 다음 참조. Wevers 6.35.8-9; Millet, p. 929; McKee 1541, p. 372. 고린도전서 12장 28절의 원로원 즉 라틴어 “귀족 남자들의 [회]”(graviu virorum)는 불어 ‘장로들의 회’(assemblée des anciens. 장로회)가 된다. 다음 참조. Wevers 15.2.20; Millet, p. 1587; McKee 1541, p. 659.

29) Wevers 14.7.6-7; Millet, p. 1528; McKee 1541, p. 636. Wevers 4.21.4; Millet, p. 567; McKee 1541, p. 199.

30) Wevers 11.17.5-6, 11.23.50; McKee 1541, pp. 526, 538.

31) Wevers 11.10.43-78, 11.25.60-61; McKee 1541, pp. 519, 542-43.

다. 오순절에 일어났던 것과 같은 성령세례를 이제 그들에게 베푸는 것이다.

사도행전 19장을 두 번째로 논의할 때, 칼빈은 세례 받는 유아의 무지라는 문제에 집중한다. 그는 재세례파의 입장이란 사람이 하나님의 뜻을 배울 때마다 더 나은 다른 세례가 필요하다고 주장하는 것이라고 본다. “우리는 각자 재세례를 받기 위해 강을 갖고 있어야 할 것이다. 왜냐하면 날마다 크고 무거운 무지를 인식하지 못하는 자가 우리 중에 과연 누가 있는가? 아마도 그는 그러한 지식을 위해 매번 새로운 세례로 달려가야만 할 것이다.” 후에 이 부분을 삭제한 것이 칼빈의 논증을 쪼그라들게 하지 않다. 다만 정확히 1541년에 칼빈이 유아의 무지 자체가 유아세례를 막지 못한다는 것을 강조하기 위해 이 설명을 반복할 가치가 없다고 생각했다는 점을 주목하는 것은 흥미롭다. 불어판에서 세례에 관한 장은 가장 긴 몇몇 구절들을 가진 곳이기도 한데, 그 구절들은 라틴어판의 구성과 다르다. 칼빈은 프랑스 복음주의자들에게 특별히 유아세례를 위한 성경의 논증에 대해 목회상담이 필요하다고 느꼈는데, 이것은 단순한 독자들이 신약성경과 ‘오직 성경’(sola scriptura)에 대한 재세례파의 좀 더 문자주의 해석으로 인해 길을 잃고 방황할 수 있다는 것을 고려했기 때문이다.

생략 또는 단순화라는 변화: [우리가 지금까지] 불어판의 첨언에 대해 대대적인 관심을 기울여 왔음에도 불구하고, 칼빈이 자신의 번역에 설명하는 단어나 문구를 첨가하기도 하지만 반대로도 한다는 사실 역시 주목하는 것은 적절하다. 드물긴 하지만 라틴어 단어들도 불어판에서 사라지곤 하는데 경우에 따라서는 문장이 통째로 삭제된다. 많은 사례들은 칼빈이 자신의 불어 청중에게 필수적이라고 생각하지 않았던, 좀 더 좋은 가르침과 관련된 것으로 보인다. 위에서 살펴본 것처럼 고전의 암시들은 자주 생략되었다.<sup>32)</sup> 주목할만한 신학적 생략 하나는 창세기 1장 26절을 인용하는 긴 논쟁 문장인데, 삼위일체 교리를 지지하기 위해 이 본문을 사용할 것인지 논증하는 곳에 있다.<sup>33)</sup> 확실히 칼빈은 불어 번역에서 삼위일체를 가르치지만 그가 이 특별한 증거본문이 유익하기 보다는 더 혼란스러울 것이라고 생각한 것은 명백하다.

때때로 불어판 진술은 경미하게 다르거나 단순화된 형식이다. 그 목적이 좀 더 구체적이거나 특별한 단어를 찾으려는 노력이었다는 것이 명백해 보이는 경우도 있다. 예를 들면, 라틴어판이 “좀 더 순수한 시대에”라고 말하는 것을 불어판은 “초대교회에서”라고 말한다거나, 라틴어판이 “신비들” 혹은 “신비한 빵”이라고 언급하는 것을 불어판은 “안식일” 혹은 “성례를 기념하기”라고 언급한다.<sup>34)</sup> 때때로 그 차이들은 칼빈이 좀 더 친숙하거나 좀 덜 모호하게 여겨지는 단어나 개념을 사용하고 있다는 사실을 시사한다. 예를 들면, 영혼의 “본질”(substantia)이라는 라틴어 대신에 불어로는 “불멸”을 사용하고, “그리스도의 몸”이라는 라틴어 개념 대신에 불어로는 “신자들의 단체”를 사용한다.<sup>35)</sup> 구약과 이스라엘에 관한 일부 언어는 좀 더 전통적인 기독교적인 풍미로 표현된다. 이런 현상은 성경구절을 번역한 곳에서 분명하게 나타는데, 예를 들면, “여호와”는 “주님”이나 “영원한 분”, 또는 “예수 그리스도를 의미하는 ”하나님 “ 등과 같이 하나님을 대신하는 좀 더 친숙한 다른 이름들로 자주 대체된다.<sup>36)</sup> 신학적으로 칼

32) 각주 8번 이하 참고.

33) Wevers 4.13.44-49; McKee 1541, p. 215.

34) Wevers 3.7.46, 3.15.29, 3.16.3-4; McKee 1541, pp. 124, 141, 145.

35) Wevers 7.6.82, 8.15.90; McKee 1541, pp. 402, 443.

36) Wevers 3.12.33, 4.24.19 & 29 & 34, 3.8.2 & 12, 4.26.48 & 49 & 50; McKee 1541, pp. 133, 203-204, 125, 207.

빈이 이스라엘을 구약의 교회형태로 간주하는 것은 분명하다. 하지만 라틴어 본문에서 칼빈의 언어는 두 세대 사이의 차이를 대체로 유지하는 반면에, 불어판은 이스라엘을 그리스도의 교회와 동일시하는 경향이 있다.

로마 가톨릭교회의 한가운데 있는 프랑스 개신교도들: 일부 번역의 신학적 형태는 개신교도들에게 중요한 점들에 특별한 주의를 기울이는데, 이는 마치 칼빈이 전통교회에 둘러싸인 사람들에게 글을 쓸 때 그것들이 강조되어야만 한다고 생각했던 것과 같다. 이것에 대한 하나의 시그널은 라틴어판에서 항상 그렇게 명백하지만은 않은 참고구절들을 성경과 설교에 첨가하는 것이다. 예를 들면, 라틴어판이 “성례”라고 말하는 곳에서 불어판은 “말씀과 성례”라고 말한다.<sup>37)</sup> 칼빈의 청중들이 자신들의 신앙을 고백하기가 위험한 곳에서 살고 있었던 사실을 칼빈이 기억했던 것처럼, 불어판의 작은 변화들 역시 좀 더 친밀하거나 감동적인 품격을 제공한다. “+우리 자신의 +영광”이나 “+나의 +죄”와 같은 인칭대명사의 첨가는 프랑스 신자들을 좀 더 완전히 본문에 들어가도록 초청한다. “우리가 고생한다” 대신에 “우리가 가난을 감내한다”는 고린도후서 4장 8절의 번역은 동일한 인간적인 강렬함을 준다. 이런 그들은 권면의 언어로 나타난다. 예를 들면, 라틴어판이 “그분 안에서 의롭게 된다고 주장하자”고 말하는 것을 불어판은 좀 더 극단적 언어로 그 생각을 반복하는데, 즉 “우리는 우리 안에서 죽음으로 그분 안에서 생명을 얻고 살아나려고 한다는 것”이다.<sup>38)</sup>

라틴어 본문을 특정 평신도 청중에게 알맞게 불어로 구성한다는 것은 칼빈이 중세 교회의 신학자들에게 말하는 방식에서 분명하다. “스콜라주의자들”(scholastics), “괘변론자들”(sophists), “소르본느학자들”(Sorbonnists) 등의 단어와 종종 “학교들(학파들)”에 대한 언급은 라틴어판과 불어판 모두에 나타나지만, 그 비율은 상당히 다르다.<sup>39)</sup> 불어판은 “스콜라주의자들”을 거의 사용하지 않고 “소르본느학자들”을 훨씬 더 자주 말하는데, 이것은 실제로 프랑스에 있는 사람들이 파리 신학부를 가장 유명한 신학부 가운데 하나로서 뿐만 아니라 자신들의 지역에서 유일한 스콜라주의자들로도 간주했으리라는 사실을 시사한다. 비록 칼빈이 그렇게 말하지는 않지만 소르본느학자들이라는 이름의 반복은 이 특정 학자들을 향한 극심한 인간적 분노를 의미할 수도 있다. 이 분노가 칼빈 자신의 편에서는 아니라 할지라도 최소한 복음을 따르는 프랑스 사랑들 편에서는 그럴 수 있다. 그들은 소르본느학자들을 자신들을 박해하던 자들과, 또한 증가하는 자신들의 동료 신자들을 추방하고 처형하도록 선고했던 자들과 동일시했을 것이기 때문이다.

#### 4. 결론

37) Wevers 6.13.3e 1541, p. 335.

38) Wevers 5.20.6, 17.17.3, 12.22.40; McKee 1541, pp. 291, 699, 567.

39) 라틴어판에는 “교회법학자들과 스콜라 신학자들”(Wevers 5.39.9.)이라는 표현과 ‘스콜라주의자들’(scholastici)이라는 수많은 다른 예들이 있지만 불어판(McKee 1541, p. 282.)에서는 단 한 번 사용된다. “소르본느의 괘변론자들”: Wevers 2.21.2; McKee 1541, p. 88. 라틴어 “스콜라주의 괘변론자들”(scholasticis sophistis. Wevers 4.1.18) 대신에 불어 “괘변론자들과 소르본느학자들”(McKee 1541, p. 176)로, ‘스콜라주의자들’(scholastici. Wevers 4.12.9, 6.2.14) 대신에 “소르본느의 신학자들”(McKee 1541, pp. 188, 319)로, 학파들(Wevers 6.2.28) 대신에 “소르본느 학파들”(McKee 1541, p. 320)로, “스콜라주의자들”(Wevers 6.18.1, 8.8.25) 대신에 “소르본느학자들”(McKee 1541, pp. 343, 426)로 되어 있다. 더 많은 예들은 McKee 1541의 색인을 보라.

신학자 칼빈은 또한 목회자 칼빈이다. 이것은 그의 설교에서뿐만 아니라, <기독교강요>에서도 분명하다. 자기 자신의 라틴어판 번역자로서 칼빈은 불어판 <기독교강요>를 목회자들을 위한 최초의 개혁주의 지침서로 만들었다. 그의 본문에 대한 면밀한 조사가 증명하는 것처럼 제네바에 추방된 목회자는 자신이 프랑스에 남겨두었던 동료 신자들에게 매우 주의깊게 돌보고 있었다. 또한 이 조국의 청중과 소통하기 위해 그는 자신의 주요 신학 서적을 아주 특별한 방법에 의한 맞춤 본문으로 만들었다. 그들에 대한 어떤 업신여김도 없이 그는 그들이 이해할 수 있는 수준의 자료를 만들었고 의식적으로 모든 신자들, 즉 남성들뿐만 아니라 여자들도 포함했다. 칼빈의 말들이 증명하는 또 하나의 사실은 그가 자신의 청중이 그리스도인으로 “십자가 아래” 살아가고 있다는 것을 알았다는 점인데, 그들은 교육뿐만 아니라 격려도 필요했다.

John Calvin the Theologian Translates Himself:  
John Calvin the Pastor in the 1541 *Institutes of the Christian Religion*

Elsie McKee

Kosin University

John Calvin is well known as a Protestant theologian, a leading voice in the Reformation; his most famous book, the *Institutes of the Christian Religion*, has had great influence down to the present. It is easy to overlook the fact that Calvin himself was a lifelong pastor and thought that one of his main tasks was teaching ordinary people to understand God's Word. We might think that there was a disconnect between these two callings, and that Calvin would address sermons to the people and theology to the scholars. In fact, however, Calvin the author of the Latin *Institutes* was also the translator of that same book; he wanted ordinary Christians to have access to the same ideas as the professors. But he also was a very perceptive person, and knew that the way to convey thought has to be fitted to the audience.

This presentation will examine how Calvin's own translation of the *Institutes* reveals how attentive he was to his audiences, and how the theologian spoke in pastoral terms, never talking down to the people but communicating so that they could understand. The introductory part will outline the various forms of the *Institutes* and their audiences, including notes about different languages and literacy in Calvin's day. The second part will sketch out the character of the 1541 French *Institutes* as a book, and give some of its obvious differences from the 1539 Latin. The third and longest part will discuss and illustrate the fascinating and subtle changes which Calvin made in the 1541 translation and what they tell us about his attention to his audience.

I: (Re)Introducing *the Institutes of the Christian Religion*

*The Institutes of the Christian Religion* is almost always read in its final edition, the one published in 1559 in Latin and 1560 in French. This is logical; Calvin himself said that it was his preferred form.<sup>1</sup> But something is lost when it is forgotten that this book was written and revised multiple times, over the course of almost 24 years, while Calvin himself developed from a learned young man to a pastor and teacher of pastors and leader of Reformed theologians. His purpose for the book also developed over these crowded years of ministry, and the audiences changed. So it is well worthwhile to do a little biographical examination of the *Institutes* itself, to see what it can tell us about Calvin as theologian and pastor.

There were five main editions of the *Institutes*. The first was a small book of six chapters, published in 1536 though it had been finished the previous year. This was intended to summarize the new "Protestant" teaching for Christians in France and Europe generally. Though it was written in Latin, it

---

<sup>1</sup> This essay is based on my translation of the 1541 *Institutes*: John Calvin, *Institutes of the Christian Religion. 1541 French Edition*, trans. Elsie Anne McKee (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 2009). The comparison is made with the reprinting of the 1539 Latin edition by Richard F. Wevers, *Institutes of the Christian Religion of John Calvin 1539. Text and Concordance* (Grand Rapids: Meeter Center for Calvin Studies, 1983). Hereafter these will be noted as McKee 1541 with page number or Wevers with chapter:paragraph:line. Ideally, the comparison would include also the critical edition of the French by Olivier Millet, but in view of the length of the text this is cited only at specific points: Jean Calvin, *Institution de la Religion Chrestienne (1541)*, edition critique par Olivier Millet (Genève: Droz, 2008); hereafter cited as Millet with the page number.

was a kind of catechism as well as a defense of the French Protestants to their king, Francis I, to demonstrate that they were devout and not heretical. Calvin was going to translate it into French but before he could do that he was called to serve in Geneva and there he decided to write a shorter French-language catechism. When he turned back to the *Institutes* in 1539, Calvin changed his purpose and audience. What was needed now was a handbook for new pastors, for those who knew the basics but needed a full outline of Protestant teaching. This time he did translate it, publishing the first French *Institutes* in 1541. A few years later in 1543 he produced the next Latin edition with more material on church government, and translated it in 1545. The fourth edition of the book in 1550 was not much larger but was better organized for reading, including numbered paragraphs, and this he translated to French the next year. After a gap of about eight or nine years, Calvin produced the final edition of the *Institutes* in 1559 and translated it in 1560. This 1559-1560 edition was much larger and completely rearranged; although almost all of the old content was maintained, the new part was extensive, and much of it came from the controversies of the intervening years. This big book was intended for scholars and theologians whose work was defending the faith; it was no longer the kind of book a pastor would use in ministry unless he was engaged in constant polemics.

There were reasons that Calvin published the *Institutes* in two languages, and it is helpful to see what that meant. Latin was the usual medium of all learned writing and discourse; it was the only way to communicate all across western Europe. It was also virtually the only language in which formal theology was done until the Protestant Reformation. Late medieval religious writings in the vernaculars – English, French, German, Italian, Spanish, etc. – were largely devotional, not systematic. When Protestants insisted on the priesthood of believers, they began to write theology in the vernacular. At first, however, this required developing the vocabularies more fully, as Calvin did when he began to write in French. Latin was a precise language with a long tradition of theological terminology. French was not yet standardized; besides lacking a lot of exact terminology it was also spoken somewhat differently in various parts of France.

Calvin used Latin to convey his thought to the learned audience of men who had been to university or had equivalent educations. He used French to speak to the great mass of people whom he was trying to teach to understand the Bible in a new way. The great majority of people were illiterate, though a growing number of city dwellers were able to read and often to write their own vernaculars. The limited number of literate people did not mean that everyone else was ignorant, however, because there was a long tradition of reading aloud, so one person who could read Calvin's French *Institutes* aloud could inform a whole community.

## II: The 1541 French *Institutes*

Calvin translated the second edition of the Latin *Institutes* into French, publishing it in 1541. It is important to remember where this first French *Institutes* fits in time. The Protestant Reformation was still very new in France. The first Protestant translation of the New Testament was published in 1535, a time when most people had never seen a whole New Testament in any language, much less in their own vernacular. While conflict had been going on in Germany since 1520, the French king had been generally open to reforms within the Catholic church and persecutions had been fairly limited; that had changed in 1534. The people Calvin addressed were in need of basic teaching, and the first *Institutes* was meant to help give a basis for the new French Protestants to be able to articulate their faith. Next



they needed pastors who could guide them, but there were no trained Reformed ministers yet. These new local leaders had to teach themselves how to explain their new more biblical understanding of faith. Traditional theological texts were not based directly on the Bible and so they were no use for the new French Protestants. That is the context in which Calvin published the second edition of the *Institutes*, to fill this significant gap.

The 1541 French *Institutes* was not only the first handbook for French Protestant pastors; it also has a particular character as a piece of writing. It was essentially translated as a continuous text. What does that mean? All the later editions, especially the long 1559 one, were cut-and-paste books: very good cut-and-paste! Calvin was a master of Latin and French. But inevitably, when a book is made up of new sections inserted into older ones, even with fine transitions, there is a little bit of unevenness. For example, some parts of 1559, which are taken from polemical treatises, are denser than the earlier sections. In 1541, by contrast, the writing flows beautifully and smoothly, since it was translated as a whole. In fact, later French scholars came to regard the 1541 *Institutes* as one of the founding texts of modern French literature – even when they did not like the theology, they said the language was elegant.<sup>2</sup>

The French of 1541 is a translation of the Latin 1539, though the appearance is a little different. Calvin kept the more pastoral title of the first edition; he calls this *Instruction in the Christian Religion in which is contained a Summary of Piety and Almost All that it is Necessary to know about the Doctrine of Salvation*. In the Latin of 1539 he had changed the title to *Institutes of the Christian Religion now truly corresponding to its title* (i.e., the reference to being a sum of piety is omitted but Calvin affirms that now the book really fulfills its claim to be a complete theology). In a way, this title is a tip-off to the fact that in the French translation he is concerned with ordinary people rather than scholars, though the contents are still aimed at new young pastors. Also, the order of the latter part of the book is changed. The chapter on the “on the five other ceremonies falsely called sacraments, that is, confirmation, penance, extreme unction, ecclesiastical orders, and marriage” (which Protestants did not consider to be sacraments) comes immediately after the chapters which explain baptism and the Lord’s Supper, the two sacraments which Protestants affirmed as given by Christ. The Latin had put this chapter on false sacraments much later,<sup>3</sup> but Calvin apparently thought that new believers, living in a context where all seven of the traditional sacraments were constantly in practice around them, would find it easier to have the whole discussion of sacraments together. Those are the formal, easily visible changes, but they are far from being the total.

---

<sup>2</sup> The French of the 1541 *Institutes* is today considered beautiful, but in fact at the time Calvin wrote it did not conform to the best standards for translation because it was so much closer to Latin than to spoke French style. Over the course of the later editions, Calvin shifted his style more and more toward the canons of French. One result was that modern scholars have regarded his later translations as very poor. This is a consequence of the changing standards of what constitute good French: what his contemporaries considered too stiff and Latinate became admired later when the ideals of good French changed. For a full discussion of Calvin’s translation practices, including the judgment of scholars on the elegance of the 1541 *Institutes*, see Francis Higman, “Calvin and the art of translation,” in Francis Higman, *Lire et découvrir. La circulation des idées au temps de la Réforme* (Genève : Droz, 1998), pp. 371-89.

<sup>3</sup> Chapter 13 in French, chapter 16 in Latin.

### III: Subtle Changes Demonstrating that the Theologian is a Pastor

There are a range of fascinating and often subtle indications in the French 1541 *Institutes* that Calvin the Latin-writing theologian was also Calvin the French-speaking pastor. Some of the categories of changes could be classified as attention to the different educational level of his French audience and sensitivity to cultural and contextual expectations which would make the text easier to grasp. Others show that Calvin took into account social and gender factors, and that he felt himself to be their pastor who needed to exhort them and not simply speak as an objective teacher. Some other changes suggest that Calvin was particularly conscious of issues which might confuse laity who for the first time were reading the Bible for themselves and needed guidance on theological issues. A final category of changes show that the theologian in exile in Geneva was aware that his readers were living in a context of persecution and needed their faith to be expressed in concrete terms that they could feel personally.

Education and Culture: There are many little signs that Calvin knew that his French-language audience did not have the same educational background as university-educated men who read Latin. He does not talk down to the laity, but he makes a concerted effort to enable them to follow the meaning without dumbing down the content. The simplest form of accommodation to lay ignorance was to insert brief explanatory words to identify persons from antiquity. The French text adds the words “Roman emperor” or “philosopher” or “heretic” or “bishop” or some other noun where the Latin merely gives the names; so Caligula becomes “Caligula, a Roman emperor,” Seneca becomes “Seneca, a pagan philosopher,” the Anomeans have “a sect of heretics” added to their name, Eucherius has “bishop of Lyons” added to his.<sup>4</sup> Sometimes the Latin makes an allusion which would be obvious to a learned audience without giving a name and the French supplies a fuller identification: the Latin “that rhetorician” becomes “Demosthenes, a Greek orator,” the Latin “that holy man” becomes “Nectarius, of whom we have spoken above.” At other times a generic term is substituted for the name given in Latin: Solon becomes “legislateurs.”<sup>5</sup> Occasionally this technique is applied to Biblical figures, e.g., the French calls Hannah “the mother of Samuel,” evidence that Calvin did not expect his readers to know all the characters of less familiar Bible stories, either.<sup>6</sup>

Some names Calvin appears to think are common knowledge, for example Plato, Aristotle, Cicero. At other times a figure is cited by name in the translation with no more identification than is given in the Latin: Solon, Cato, Catiline and Camillus, Helen, Lactantius and Eusebius, Laurentius Valla, Basil the Great, Isidore,<sup>7</sup> perhaps because the context made it clear, perhaps because some names would be familiar from popular stories (e.g., Helen of Troy), perhaps simply because Calvin was not always watching carefully to be sure he gave his French readers the usual clues.

Another way Calvin helps his less educated readers is by dropping or altering classical allusions or examples. Sometimes he substitutes a common term or proverb. A long classical comparison of Attilius Regulus and Augustus Caesar becomes a simple story about the difference between a person in prison and one who rules the earth; “synecdochae” becomes “a part for the whole”; “hellebore” becomes “medicine”; a learned allusion to words by Plautus (who is not actually named) becomes in French a

---

<sup>4</sup> Wevers 1:2:35, 17:13:18, 4:21:23, 2:11:16. McKee 1541, pp. 26, 696, 200, 64.

<sup>5</sup> Wevers 2:12:34, 5:21:26, 14:1:17; McKee 1541, pp. 66, 293, 628.

<sup>6</sup> Wevers 9:19:26; McKee 1541, p. 477.

<sup>7</sup> Millet, pp. 1595, 1712, 317, 1391, 424, 200, 1057, 1440; McKee 1541, pp. 663, 710, 81, 576, 132, 426, 446, 598.

simplified summary: to “seek what is not there.”<sup>8</sup> At other times the French text may entirely omit the classical reference, e.g., a Ciceronian proverb.<sup>9</sup> Here there are also occasional examples of a simplification in scriptural references; where the Latin gives names for those who made the tabernacle in the wilderness, the French just refers to them as “gifted by the Holy Spirit” for the task.<sup>10</sup>

Sometimes a classical comment in the Latin will be extensively re-written for the French audience; for example an illustration of cultural differences seen in Greek palliades and Roman togas is summarized as “clothing” and a local example of the heraldry of French and English banners is inserted: “They add metaphors to make their saying more clear and plain, as: in war one distinguishes the French and the English from each other by the fact that the French wear a white cross and the English a red cross, as also the Romans were distinguished from the Greeks by the difference of their clothing.”<sup>11</sup> At other times Calvin will add to the French explanations which would be unnecessary for university-educated men. For example he inserts a definition of monarchy, oligarchy, and democracy, though in the Latin he only discusses the weaknesses of each form of government; or he explains “anthropomorphites” as “those who imagine a physical God.”<sup>12</sup>

Rather naturally, the number of Greek citations of scriptural words is greatly reduced in the French. Most of the time the idea is given without any reference to the Greek, but sometimes Calvin seems to consider a particular word or concept either sufficiently important and/or sufficiently comprehensible to be named and explained. “When St. Paul mentions the redemption done by Him, he commonly calls it in Greek *apolytrosis* (Rom. 3[24]; 1 Cor. 1[30]; Eph. 1[7]; Col. 1[14]), which signifies not simply redemption as the common language understands it, but the price and satisfaction that we call *ransom* in French.”<sup>13</sup> Here the Latin does not use the word “ransom” and it also gives another Greek word, *antilutron* [1 Tim. 2:6], but the French goes on to convey the sense without further reference to the Greek.

In the Latin *Institutes*, citations of Greek are more common than Hebrew and so it is not surprising that the same proportions are maintained in the French, though in much reduced form. References to a Hebrew word are extremely rare in the translation; once the word Elohim is used but in the other place where the Latin discusses that term the French merely says “a Hebrew word.” The Latin discussion of “messiah” (*meschia*) is given in French as “God’s anointed,” and “Christ” is explained the same way.<sup>14</sup> On several occasions in both the Latin and the French there are critical remarks about the Vulgate, but the Latin usually does not bother to identify it, while the French calls it “the common translation.”<sup>15</sup>

While comments on Biblical languages are rare, Calvin frequently adds brief explanatory words for specific texts. These can be simply to clarify; for example, in 2 Cor. 1:20 where Paul says the promises

---

<sup>8</sup> Wevers 2:24:163-66, 3:6:6, 5:26:13, 16:8:8. McKee 1541, pp. 99, 121, 298, 592.

<sup>9</sup> Wevers 5:22:1-2; McKee 1541, p. 293.

<sup>10</sup> Wevers 2:14:74; McKee 1541, p. 70.

<sup>11</sup> Wevers 10:9:8-9; McKee 1541, p. 502.

<sup>12</sup> Wevers 15:4:29; McKee 1541, p. 651. Wevers 3:11:67; McKee 1541, p. 132.

<sup>13</sup> Wevers 5:32:69-71; McKee 1541, p. 305; cf. Wevers 10:2:11; McKee 1541, p. 496. More common is the practice of replacing a Greek word (e.g., *ephemeron*) with an explanation (“lives one day”); Wevers 17:19:59; McKee 1541, p. 704; cf. Wevers 10:3:12; McKee 1541, p. 497.

<sup>14</sup> Wevers 4:24:3, 1:12:35, 15:72-73; McKee 1541, pp. 203, 45, 678.

<sup>15</sup> Both refer to “common translation” [Vulgate] as being inaccurate: Wevers 4:4:26-27; McKee 1541, p. 202. Latin omits but French says “common translation”: Wevers 2:20:164-65; McKee 1541, p. 88.

are “‘amen’ in Christ,” Calvin adds “that is, they are ratified in Him”; or he explains Hosea 14:2: “‘the sacrifices of our lips’: that is the satisfaction which is only thanksgiving”; or he inserts a note of explanation about practices in Genesis (6:18, 9:8-17, 17:2): “The ancients, in order to confirm their agreements, had the custom of killing a sow.”<sup>16</sup> Naturally, the explanations are frequently a theological interpretation. On 2 Cor. 5:19, where the Latin says “the one who was pure and clean of sin was made sin for us,” the French adds “that is, was made the Sacrifice onto whom all our sins were transferred”; on Eph. 5:26 the phrase “word of life” is explained “which is the gospel”; on Rom. 12:6 the Latin says “all scripture ought to be measured according to the proportion and likeness of faith” and the French inserts “which always has regard to the promises.”<sup>17</sup> Similarly, brief insertions are a common way to clarify theological topics. For example, Calvin explains “the difference between excommunication and execration, which the ecclesiastical doctors call ‘anathema’,” or he defines “indifferent things, which are not, in themselves, either good or bad.”<sup>18</sup>

Awareness of Auditors and New Converts: Sometimes these additions are less for information than for ease in following the thought: a Biblical speaker is named before a quotation which the Latin does not bother to introduce, or other figures are identified. Some examples: “whom St. Luke mentions,” “thus says Jeremiah,” “by Moses,” “according to the prophet,” “David says.”<sup>19</sup> A particularly helpful aspect of this category of clarifying additions is the way that the French often replaces Latin pronouns or the implied subjects found in the endings of verbs with nouns or even phrases. For example, French says “our pharisees” or in another place “these good people of whom we have spoken” where the Latin has the subject implicit in the verb; or the Latin pronoun “*isti*” (these) becomes in French “the dreamers against whom we speak.”<sup>20</sup> This is partly a function of the difference between the highly inflected Latin language and the much less tight grammar of French, but it is also almost certainly a function of Calvin’s awareness that his vernacular text was more likely to be read aloud. For auditors, having subjects named frequently would be an important factor in keeping the argument straight. Another demonstration of this principle is the way that Calvin makes the presentation into the conversation. Often where questions are implied in the Latin, the French goes a step further, and at least several times it inserts “But someone will object” or “someone will ask.”<sup>21</sup> The flow of the Latin is made more accessible by this emphasis on dialogue in the French.

The additions also provide a pastoral kind of reflection or exhortation or safeguards for distinguishing good teaching from traditional misinterpretations. When discussing the situation of the elect before their calling, Calvin adds: “As it sometimes happens that our Lord does not reveal Himself at first to His faithful but allows them to walk for some time in ignorance before He calls them.” To French believers worrying about family members who had not converted to the gospel, this would be very comforting. With reference to the instruction in Gal. 6:10 to pray for the household of faith, Calvin inserts a helpful comment on that vexed question of who should be included here: “These are those whom we know,

---

<sup>16</sup> Wevers 4:11:3, 5:32:84, 10:3:2-3; McKee 1541, pp. 187, 306, 496.

<sup>17</sup> Wevers 6:5:23, 11:1:21-22, 11:14:13; McKee 1541, pp. 325, 511, 523.

<sup>18</sup> Wevers 4:53:71, 13:9:1-2; McKee 1541, pp. 253, 626.

<sup>19</sup> Wevers 4:12:40, 5:32:35, 6:32:33, 6:32:34, 6:35:2; McKee 1541, pp. 189, 304, 366 (bis), 372.

<sup>20</sup> Wevers 6:42:1, 8:2:20, 7:5:1; McKee 1541, pp. 380, 416, 395.

<sup>21</sup> Wevers 2:24:83-88, 3:24:49-50, 17:21:12, 8:13:14; 6:32:21; McKee 1541, pp. 102, 161, 706, 435, 365.

inasmuch as we can judge, are presently the true faithful and servants of God.”<sup>22</sup> Here there is no absolute identification of elect and no statement about the future, but simply a practical guide “inasmuch as we can judge” for the present. In discussing the sacraments Calvin is not satisfied with the Latin word “signs” but adds in French “or sacraments which the Lord left and commanded to His church,” to reinforce for his lay audience the definition of true sacraments as only established by God by explicit command, lest they be confused by the traditional teaching on things like extreme unction based on James 5.<sup>23</sup>

At times the additions also give concrete examples to illuminate the application of scripture, as when Calvin explains how rulers can exercise judgment without breaking the sixth commandment: “just as when a prince forbids all his subjects to carry an offensive weapon or wound anyone, he nevertheless does not prevent his officers from executing the justice which he had particularly committed to them.”<sup>24</sup> At other times, the additional words can function to help the reader make logical connections by indicating the movement of the argument or repeating words or phrases: “We can explain this with metaphors”; “As I have said, concerning the second article”; or “I concede that it would be desirable for it to be otherwise.”<sup>25</sup>

Gender: One of the other very subtle changes gives some insights into Calvin’s awareness that women are part of the community of faith. He is certainly not conscious of gender as it is discussed in the modern world, but it is important to note something that has too long been overlooked, which is that Calvin knew that his congregation and his vernacular audience were not solely male. The clue is in an analysis of the language he uses for human beings. The Latin normally refers to human beings with the word *homo*, equivalent to the Greek *anthropos*, and uses *vir*, meaning a male person, in much the same way that Greek uses *aner*. The Latin of 1539 counts 1017 instances of forms of *homo*, and only about 34-40 of *vir*.<sup>26</sup> The French has no equivalent distinction between human being and male person, and thus the word *homme* stands for both. The curious thing, however, is that where Calvin employs *vir* in Latin he usually does not use *homme* in French unless he is citing a Biblical verse which has the equivalent of *vir*!<sup>27</sup>

Most often the French parallel for *vir* is “personnage,” though it can also be one of several other words or phrases, including proper names, a change of persons (from “men” to “we”) or a generic word such as “each one” or “the wicked.”<sup>28</sup> For example, in the letter to Francis I, “those men/ *illi viri*” becomes “holy

---

<sup>22</sup> Wevers 3:29:22, 9:24:23; McKee 1541, pp. 170, 481.

<sup>23</sup> Wevers 11:12:2; McKee 1541, p. 521.

<sup>24</sup> Wevers 15:6:12; McKee 1541, p. 663.

<sup>25</sup> Wevers 2:15:11, 2:15:16, 4:4:60-61; McKee 1541, pp. 71 (bis), 249.

<sup>26</sup> See Wevers, *Institutes of the Christian Religion of John Calvin 1539. Text and Concordance. Volume I: Text and Indices*. “Lemma Frequency Index,” pp. 21, 51.

<sup>27</sup> For example, 7000 men in 1 Kg. 19:18 (OS 3, p. 24 line 14; Millet, p. 156; McKee 1541, p. 17). Jn 1:13 (Wevers 2:15:32; Millet, p. 298; McKee 1541, p. 71).

<sup>28</sup> Letter to Francis I, *illi viri* (OS 3, p. 18 line 5) becomes *sainctz personages* (Millet, p. 159; McKee 1541, p. 13). *Vir* is substituted for Augustine and French has *personnage* (Wevers 6:25:62; Millet, p. 895; McKee 1541, p. 354). *vir* for Noah, Daniel, Job where French has *personnages* (Wevers 9:9:44; Millet, p. 1155; McKee 1541, p. 470); other Biblical characters (Wevers 15:2:27; Millet, p. 1588; McKee 1541, p. 659). *sanctus illi vir* becomes *Nectarius*, *homme renommé de sainteté et grande doctrine* (Wevers 5:21:26; Millet, p. 751; McKee 1541, p. 285). *Vir pius* becomes *nous* (Wevers 8:19:81; Millet, p. 1109; McKee 1541, p. 452). Sometimes the male emphasis is removed from a quotation and *vir* becomes *menteurs*, *mechants*, *iniques*, e.g., Ps. 26:4 & 9 (Wevers 6:35:8-9; Millet, p. 929;

personages/ *sainctz personnages*.” Later “devout man /*vir pius*” becomes “we/ *nous*”. In another place, the male emphasis is removed from a quotation of Ps. 26:4 &9 and man/ *vir* becomes liars, wicked/ *menteurs, mechants, iniques*.” In 1 Cor. 12:28 the senate of “weighty men/ *gravium virorum*” becomes “assembly of elders/ *assemblee des anciens*.” What is pertinent here is that Calvin clearly thinks of his Latin readers as men, but he just as plainly includes all the faithful among those he addresses in French. The phrase “good and truly studious men/*boni viri et veri studiosi*” of 1539 becomes “those who fear God and are zealous for truth” in 1541; the Latin says that opponents of the new teaching are vexing “orthodox and devout men/ *orthodoxos ac pios viros*” while the French calls the victims “the faithful.”<sup>29</sup> It is clear, then, that while the Latin *Institutes* was addressed to scholars whom Calvin assumed would be male, the French *Institutes* was consciously directed to the faithful who would include both men and women.

Theological Nuances: Naturally, Calvin also includes a variety of theological or polemical additions. Most of these are related to the sacraments. Here often an additional phrase guides the readers to resist Anabaptist or Roman Catholic interpretations. In the interests of time, one or two examples will be enough. For example, referring to the Anabaptists, the Latin says, “they mock the ordinance which the Lord made for circumcision” and the French adds “which is of the same value and consideration” [as baptism]. Discussing the differences between baptizing adults and infants, Calvin adds to the French “That this is so is not something we invent as our own mind pleases but we have certain assurance from scripture to make such a distinction.”<sup>30</sup> Referring to Rome, the Latin says that the water of baptism is “disdained and contaminated” by comparison with the oil (used in traditional anointing) and the French inserts sharply that the water “is God’s sign” (over against the human ceremony of oil).

Much the longest addition is a discussion of Acts 19:4-5 where Paul (re)baptizes the disciples who had not heard of the Holy Spirit. Calvin had already explained this same passage earlier in the chapter on baptism, and this repetition is dropped from later editions of the French.<sup>31</sup> The understanding of Acts 19 does not differ in the two passages, but the application is slightly but perhaps significantly different. The first time Calvin uses the text (the explanation which is in both Latin and French) the point is rebaptism, i.e., his Anabaptist opponents claim Paul’s rebaptism of the disciples as legitimation for their own adult baptisms, discounting the rite applied to them as infants on the grounds of their ignorance of true teaching. Calvin responds that the meaning is that Paul laid hands on the people previously baptized in water, now giving them the baptism of the Holy Spirit such as happened on Pentecost.

When Acts 19 is discussed the second time, Calvin focuses on the issue of the ignorance of the infants being baptized. He sees the Anabaptist position as insisting that whenever a person learns God’s will better another baptism is necessary: “every one of us would have to have a river to be rebaptized, for who is there among us who does not recognize day by day great and weighty ignorance in himself? For every such acknowledgement he would have to run to a new baptism.” The later elimination of this section does not shortchange Calvin’s argument, but it is interesting to observe that precisely in 1541 he thought it was worth repeating this explanation to emphasize that the ignorance of infants per se should

---

McKee 1541, p. 372). In 1 Cor. 12:28 senate *gravium virorum* becomes *assemblee des anciens* (Wevers 15:2:20; Millet, p. 1587; McKee 1541, p. 659).

<sup>29</sup> Wevers 14:7:6-7; Millet, p. 1528; McKee 1541, p. 636. Wevers 4:21:4; Millet, p. 567; McKee 1541, p. 199.

<sup>30</sup> Wevers 11:17:5-6, 11:23:50; McKee 1541, pp. 526, 538.

<sup>31</sup> Wevers 11:10:43-78, 11:25:60-61; McKee 1541, pp. 519, 542-43.

not hinder their baptism. The French chapter on baptism is also the locus of some of the longest passages which are different formulations of the Latin. Calvin sensed that French evangelicals particularly needed pastoral counsel on the Biblical arguments for infant baptism in light of the ways that simple readers might be led astray by the more literalist Anabaptist interpretation of the New Testament and *sola scriptura*.

Changes of Omission or Simplification: Having given a great deal of attention to additions to the French, it is also appropriate to note that besides adding explanatory words and phrases to his translation, Calvin also does the reverse. Not infrequently Latin words disappear from the French, and occasionally a whole sentence is dropped. Many instances seem to be related to finer points of teaching which Calvin did not consider essential for his French audience. As noted above, frequently the omissions are classical allusions.<sup>32</sup> One notable theological omission is a long polemical sentence citing Gen. 1:26 in an argument about using this text to support the doctrine of the trinity.<sup>33</sup> Certainly Calvin teaches the trinity in the French translation, but apparently he decided that this particular piece of evidence would be more confusing than helpful.

Sometimes, the French formulation gives a slightly different or simplified form. At times the purpose was apparently an effort to find more concrete or specific words: for example, where the Latin says “in a purer age” the French has “in the early church,” or where the Latin refers to “the mysteries” or “mystical bread” the French has “Sabbath” or “celebrate the sacraments.”<sup>34</sup> Sometimes the differences suggest that Calvin is using words or concepts which will be more familiar or unambiguous; for example, instead of the “*substantia*” of the soul the French says “immortality,” instead of the “body of Christ” the French says “the company of the faithful.”<sup>35</sup> Some of the language about the Old Testament and Israel is expressed with a more traditional Christian flavor. This is evident in translations of Biblical passages, where for example “Jehovah” is regularly replaced with other more familiar names for God, such as “Lord,” “the Eternal,” or “God” meaning Jesus Christ.<sup>36</sup> Theologically Calvin clearly regards the Israel as the form of the church in the Old Testament, but in the Latin text his language usually maintains a distinction between the two dispensations, while the French tends to assimilate Israel to the Christian church.

French Protestants in the Midst of the Roman Catholic Church: Some of the theological shaping of the translation gives particular attention to points which are significant to Protestants, as if Calvin thought these should be emphasized when writing to people surrounded by the traditional church. One signal for this is the addition of references to the Bible and preaching, which are not always so explicit in the Latin; for example, once where the Latin says “sacraments” the French gives “word and sacraments.”<sup>37</sup> Small changes in the French also give it a more intimate or emotional quality, as Calvin remembered that the people he was addressing were living where confessing their faith was dangerous. The addition of personal pronouns, “+our own+ glory,” or “+my+sin,” invites the French faithful to enter more fully into the text. The translation of 2 Cor. 4:8 as “we endure poverty” instead of “we labor” gives a similar personal intensity. This shades over into the language of exhortation; for example, where the Latin says

---

<sup>32</sup> See above nn.8ff.

<sup>33</sup> Wevers 4:13:44-49; McKee 1541, p. 215.

<sup>34</sup> Wevers 3:7:46, 3:15:29, 3:16:3-4; McKee 1541, pp. 124, 141, 145.

<sup>35</sup> Wevers 7:6:82, 8:15:90; McKee 1541, pp. 402, 443.

<sup>36</sup> Wevers 3:12:33, 4:24:19 & 29 & 34, 3:8:2 & 12, 4:26:48 & 49 & 50; McKee 1541, pp. 133, 203-204, 125, 207.

<sup>37</sup> Wevers 6:13:3; McKee 1541, p. 335.

let us “accuse ourselves... be justified in Him” the French repeats the idea in more extreme language; “that we be dead in ourselves so that we may be brought to life and vivified in Him.”<sup>38</sup>

Shaping the Latin text to fit a particular lay audience, in France, is evident in the ways Calvin speaks the theologians of the medieval church. The words “scholastics,” “sophists,” “Sorbonnists,” and sometimes a reference to “the schools” appear in both Latin and French, but the proportions are significantly different.<sup>39</sup> The French almost never uses “scholastics” but it says “Sorbonnists” much more often, suggesting that for practical purposes people in France would see the theological faculty in Paris as not only among the most famous but also as the only scholastics in their sphere. Although Calvin does not say so, the repetition of the name Sorbonnists might well signify an intensified personal resentment toward these particular schoolmen – if not on his own part, at least on the part of French followers of the gospel who would identify the Sorbonnists as those who were persecuting them and who had condemned an increasing number of their fellow believers to exile and the stake.

#### IV: Conclusion

Calvin the theologian is also Calvin the pastor. This is evident not only in his sermons, but also in the *Institutes*. As translator of his own Latin, Calvin made the French *Institutes* the first Reformed handbook for pastors. As a close examination of his text demonstrates, the pastor in exile in Geneva was attending very carefully to the fellow believers he had left in France, and he made his major theological book a text that was fitted in very specific ways to communicate to this vernacular audience. Without ever condescending to them, he produced the material at the level they could grasp, and consciously included all the faithful, women as well as men. His words also demonstrate that he knew his hearers were Christians living “under the cross” who needed encouragement as well as instruction.

---

<sup>38</sup> Wevers 5:20:6, 17:17:3, 12:22:40; McKee 1541, pp. 291, 699, 567.

<sup>39</sup> “Canonists and scholastic theologians”: Wevers 5:39:9, and many other examples of *scholastici*, but this is the single use in French, McKee 1541, p. 282. “sophists of the Sorbonne”: Wevers 2:21:2; McKee 1541, p. 88. “sophists and Sorbonnists” in French (McKee 1541, p. 176) instead of *scholasticis sophistis* (Wevers 4:1:18); “theologians of the Sorbonne” in French (McKee 1541, pp. 188, 319) instead of *scholastici* (Wevers 4:12:9, 6:2:14). “schools of Sorbonne” in French (McKee 1541, p. 320) instead of *schools* (Wevers 6:2:28). “scholastics” (Wevers 6:18:1, 8:8:25) becomes “Sorbonnists” (McKee 1541, pp.343, 426). For more examples, see subject index in McKee 1541.



칼빈의 ‘조직신학서’ 『기독교 강요』:  
필자의 1559년 라틴어 최종판 번역에 즈음해서

문병호(총신대학교 신학대학원 조직신학)

1. 칼빈의 서론을 통하여 들어가는 말

책은 상재되어 ‘독자의 책’이 된다. 독자는 한 권의 책을 통하여 다양한 유익을 누리게 되나, 그 어떤 유익이 책의 성격을 결정할 수는 없다. 학자들은 가급적 한 권의 책을 ‘저자의 책’으로서 읽고자 노력한다. 그들은 한 권의 책을 대할 때 그것 자체는 물론 그 저자 및 저술 배경에 대해서도 전문적 관심을 쏟으며 자신들의 연구 관점이나 분석 방식 및 해석의 ‘객관성’을 확보하고자 한다. 그러나 학자들에게도 한 독자로서의 편견은 남아 있으니, 그 편견 역시 전문적이어서, 더욱 은밀하고 치밀하게 극단적 ‘주관성’을 드러내기도 한다.

독자는 책을 읽고 질문하지만, 학자는 질문을 가지고 책을 읽는다.

『기독교 강요』는 무슨 책인가? 칼빈은 그 1541년 프랑스어 초판부터 수록한 “본서의 주제(Argument du présent livre)”라는 서문에서, “성경에는 완전한 교리가 담겨 있기 때문에 아무것도 덧붙이지 말아야 한다.”라고 환기한 후,<sup>1)</sup> 이 책이 “하나님의 모든 자녀가 성경에 대한 선하고 올바른 이해에 이르는 길의 문을 여는 열쇠”가 될 것이라고 하였다. 그리고 “우리는 모든 진리와 건전한 교리가 하나님으로부터 나온다는 사실을 인정해야 한다.”라고 덧붙였다.<sup>2)</sup> 요컨대, 성경에는 하나님으로부터 나온 완전한 교리가 담겨 있는데, 하나님의 자녀가 그 교리를 이해하는 열쇠로서 『기독교 강요』가 저술되었다는 것이다.

『기독교 강요』의 저자 칼빈은 누구인가? 칼빈은 그 1539년 라틴어 판부터 수록한 “독자에게 드리는 글(Epistola ad Lectorem)”이라는 서문에서, 자신이 “교회의 교사의 직분을 맡게 된 이후 … 교회의 유익을 앞세우고 경건에 대한 순수한 가르침을 풀어 설명하는 데에만 온 마음을 기울였습니다.”라고 하였다.<sup>3)</sup> 그리고 본서의 목적이 “신학을 배우려는 학생들을 준비시켜서 그들이 하나님의 말씀을 듣는 길에 쉽게 접근도 하고 그 길에서 걸려 넘어지지 않고 한 단계씩 진보도 할 수 있도록 이끄는 데 있습니다.”라고 한 후, 다음과 같이 부연하였다.

“본서에서 저는 종교의 요체를 모든 부분에 걸쳐서 아우른 후 순서에 따라 배열함으로써 누군가 그 요체에 대한 올바른 지식을 견지하고자 할 때 성경에서 특별히 추구해야 할 것이 무엇인지와 성경 안에 담겨 있는 모든 것이 지향해야 할 목표가 무엇인지를 별 어려움 없이 확고하게 파악할 수 있도록 했습니다.”<sup>4)</sup>

1) Ioannes Calvinus, *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, in *Ioannis Calvini opera quae supersunt omnia*, ed. G. Baum, E. Cunitz, E. Reuss, vol. 2 (Brunswick: C. A. Schwetschke, 1864); 존 칼빈, 『기독교 강요: 1559년 라틴어 최종판 직역』, 문병호 역 (서울: 생명의말씀사, 2020), “본서의 주제,” 114. 이하 *Ioannis Calvini opera quae supersunt omnia*는 CO로 표기.

2) 칼빈, 『기독교 강요: 1559년 라틴어 최종판 직역』, “본서의 주제,” vol. 1, 116.

3) 칼빈, 『기독교 강요: 1559년 라틴어 최종판 직역』, “독자에게 드리는 글,” vol. 1, 110.

4) 칼빈, 『기독교 강요: 1559년 라틴어 최종판 직역』, “독자에게 드리는 글,” vol. 1, 111.

여기서 칼빈은 성경의 “요체(summa)”를 교리 조목별로 배열하여 무엇이 성경의 가르침으로 추구되고 지향되어야 하는지를 독자들이 알게 하려는 데 본서의 목적이 있음을 밝히고 있다. 이 목적은 그가 말았던 “교회의 교사 직분(officium doctoris in ecclesia)”에 부합되었다. 당시에 그 직분은 성경을 해석하고 변증하는, 오늘날 신학자의 직분과 버금가는 것이었다.

칼빈은 1536년 『기독교 강요』 라틴어 초판부터 수록했던 프랑스 왕 프랑수아 1세에게 쓴 헌정사에서 본서의 목적을 동일하게 밝힘으로써, 그가 한 일이 무엇인지, 나아가 그가 누구인지를 미루어 알 수 있게 한다. 여기서 그는 “교리 그 자체의 요체 거의 모두”가 본서에 포함되어 있으며, 그것들을 “간단하고 근본적으로 가르치기에 적합한 체계를 어김없이 제시함”에 본서의 목적이 있다고 하였는데,<sup>5)</sup> 이는 본서의 저자가 “교사” 곧 ‘신학자’임을 보여 주고 있다.

## 2. ‘조직신학자’ 칼빈과 ‘조직신학서’ 『기독교 강요』

칼빈이 제네바에 부름을 받은 것은 ‘성경의 교사(doctor Scripturae)’ 자격으로서였다.<sup>6)</sup> 그 자격으로, 곧 ‘신학자’로서, 칼빈은 성경을 가르치고, 해석하고, 수호하였다. 칼빈은 목회자, 주석자, 설교자였으며, ‘신학자’로서 그러하였다. 그는 ‘신학자’로서 성경 교리 전체를 종합적·체계적으로 수립하고 변증하는 데 일생을 바쳤으며,<sup>7)</sup> 『기독교 강요』는 그 최고의 열매였다.<sup>8)</sup> 벤저민 B. 워필드는 『기독교 강요』를 개혁교회가 성경의 진리 체계로 들어가는 근본적인 서술을 한 논고라고 했고,<sup>9)</sup> 프랑수아 방델은 “개혁파 개신교의 신학적 대전(summa)”이라고 했다.<sup>10)</sup> 같은 맥락에서, 윌리엄 커닝햄은 “하나님의 진리를 체계화한 것 그리고 하나님의 말씀에 따라 기독교를 완전히 조직한 것이 칼빈의 위대한 고유 업적”이라고 평하고, 『기독교 강요』를 “기독교 신학사에 가장 중요한 작품”이라고 평했다.<sup>11)</sup>

『기독교 강요』는 1536년 초판부터 신학적 체계를 갖추었으나, 처음에는 십계명, 사도신경, 주기도문 해설을 중심으로 한 신앙교육서로서의 성격이 강했다.<sup>12)</sup> 『기독교 강요』가 교

5) 칼빈, 『기독교 강요: 1559년 라틴어 최종판 직역』, “프랑스 왕에게 드리는 글,” vol. 1, 118-119.

6) Herman J. Selderhuis, *John Calvin: A Pilgrim's Life*, tr. Albert Gootjes (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2009), 65.

7) Cf. Olivier Millet, *Calvin et la dynamique de la Parole: Etude de rhétorique réformée* (Genève: Editions Slatkine, 1992), 515-554.

8) Cf. B. B. Warfield, “John Calvin the Theologian,” in *Calvin and Augustine* (Philadelphia: Presbyterian and Reformed Publishing, 1956), 484-485; 문병호, “*Calvinus Theologus*: 신학자 칼빈,” 『칼빈신학: 근본 성경교리 해석』 (서울: 지평서원, 2015), 37-59.

9) Benjamin B. Warfield, “The Literary History of Calvin's *Institutes*,” *Presbyterian and Reformed Review* 38 (1899), 193.

10) François Wendel, *Calvin: The Origins and Development of His Religious Thought*, tr. Philip Mairet (New York: Harper and Row, 1973), 122. Cf. James I. Packer, “Calvin the Theologian,” in G. E. Duffield, ed., *John Calvin* (Grand Rapids: Eerdmans, 1966), 154: “Calvin's *magnum opus*, therefore, came before the world as a Reformed *summa theologica* and *summa pietatis* in one.”

11) William Cunningham, *The Reformers and the Theology of the Reformation* (Edinburgh: Banner of Truth, 1967, originally 1862), 294-295.

12) Ioannes Calvinus, *Christianae religionis institutio, totam fere pietatis summam, et quidquid est in doctrina salutis cognitu necessarium, complectens; omnibus pietatis studiosis lectu dignissimum opus, ac recens editum*, 1536, CO 1.1-252.

리서 혹은 조직신학서로의 면모를 갖춘 것은, 신학 주제들(*loci communes*)을 장(章)별로 분류하여 교리 조목별로 체계적으로 다룬 1539년 제2판부터였으며,<sup>13)</sup> 이후 판을 거듭할수록, 당시 계속되었던 성경 각 권의 주해(*expositio*) 및 다양한 신학 논쟁(*disputatio*)에서 심화된 교리적 고찰이 반영된 증보(*augmentatio*)가 이루어져 그 면모가 더욱 뚜렷해졌다.<sup>14)</sup>

『기독교 강요』는 성경의 거의 모든 가르침이 정통적 입장에서 개진되어 경건한 독자를 위한 교본이 되는 동시에, 교리의 옳고 그름을 가려 옳은 것은 세우고 그른 것은 폐하는 변증서가 된다. 칼빈은 로마 가톨릭주의자들, 루터파, 재세례파, 반삼위일체론자들, 소치니주의자들, 단성증보론자들을 비롯한 당대 신학자들과 첨예한 논쟁을 이어갔는데, 그 주제가 일 반계시와 일반은총, 성경의 영감과 증언, 삼위일체 하나님의 존재와 경륜, 창조와 섭리, 하나님의 형상으로 지음 받은 사람, 언약 체결과 전적 타락 및 원죄, 자유의지, 율법의 본질과 용법, 신구약의 실제적 일치와 경륜적 차이, 증보자 그리스도의 신인양성의 위격적 연합(속성교통)과 위격적 사역(삼중직, 비하와 승귀), 속죄론, 의의 전가와 성도의 그리스도와 연합, 믿음의 요소, 회개, 칭의와 성화의 이중적 은혜, 그리스도인의 자유, 선택과 유기의 예정, 그리스도의 재림에 따른 성도의 부활과 심판, 교회의 본질, 특성, 표지, 직분, 권세, 성례에서의 그리스도의 현존(성례적 연합), 교회와 국가 등 교리 전반에 미쳤다.<sup>15)</sup>

『기독교 강요』가 성경의 가르침 거의 전부를 교리 조목별로 분류하여 체계적으로 기술하고 변증하고 있음에도 불구하고 많은 학자들은 칼빈을 조직신학자로 여기거나 『기독교 강요』를 조직신학서로 여기길 꺼린다.<sup>16)</sup> 그러한 논지로, 칼빈은 신학 교수가 아니라 목회자로서 활동했고 그의 신학적 관심사는 실천적이었으므로 그 어떤 신학적 “체계(system)”를 추구한 것이 아니었다거나,<sup>17)</sup> 그는 신학을 배운 적도 가르친 적도 없으며 『기독교 강요』는 신학 교재로 저술된 것이 아니었다거나,<sup>18)</sup> 『기독교 강요』의 성경 인용이 여러 판에서 확장되어 감을 볼 때 칼빈이 “성경적 신학(a biblical theology)”을 했다거나<sup>19)</sup> 하는 주장들이 있었다.

### 3. 소위 ‘비평 전 주해’ 문제: 칼빈신학은 조직신학일 수 없는가?

데이비드 스타인메츠는 성경 주석의 연장선에 있는 책인 『기독교 강요』로써 조직신학을 개진하는 것은 무리라고 주장하면서 다음과 같이 말한다.

13) Ioannes Calvinus, *Institutio christianae religionis nunc vero demum suo titulo respondens*, 1539, CO 2.253-1152 (1543년 판과 1550년 판 함께 수록).

14) Cf. Richard A. Muller, *The Unaccommodated Calvin: Studies in the Foundation of a Theological Tradition* (Oxford: Oxford University Press, 2000), 16-17, 137-139, 177-181.

15) Cf. Richard C. Gamble, “Calvin’s Controversies,” in Donald K. McKim, ed., *John Calvin* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 189-199. 여기서는 대표적인 일부 논쟁들이 소개된다.

16) Muller, *The Unaccommodated Calvin*, 101.

17) Brian G. Armstrong, “*Duplex cognitio Dei*, Or? The Problem and Relation of Structure, Form, and Purpose in Calvin’s Theology,” in Elsie Anne McKee, Brian G. Armstrong, eds., *Probing the Reformed Tradition: Historical Studies in Honor of Edward A. Dowey, Jr.* (Louisville: Westminster/John Knox Press, 1989), 136.

18) David C. Steinmetz, *Calvin in Context* (Oxford: Oxford University, 1995), 6, 19.

19) Elsie Anne McKee, “Exegesis, Theology, and Development in Calvin’s *Institutio*: A Methodological Suggestion,” in McKee, Armstrong, eds., *Probing the Reformed Tradition*, 155-156.

“칼빈의 주요 직무는 성경해석이였다. 교리신학은 주해로부터 비롯되었고 주해에 종속되어 있었다.”<sup>20)</sup>

이 논법의 배후에는 성경의 성령 영감과 증언을 지지하며 성경 말씀을 믿음으로 수납하는, 성경 주해로부터 비롯되는 정통적 교리신학은 조직신학으로 분류될 수 없다는 편견이 존재한다. 칼빈에게 있어서, 주해와 신학은 함께 수행되며, 신학은 주해에 근거하고 주해는 신학에 근거하며, 신학적 주해와 주해적 신학으로 존재한다. 달리 말하면, 신학에 있어서나 주석에 있어서나, 주해적 수사와 신학적 수사가 이분적으로 존재하지 않는다.<sup>21)</sup> 이는 신학이 ‘하나님의 말씀으로부터 도출된 진리’가 아니라 ‘하나님의 말씀의 진리 자체’로 추구됨을 뜻한다.<sup>22)</sup>

이 점은 『기독교 강요』나 1540년에 출판된 로마서 주석의<sup>23)</sup> 예로 보아 분명하다.<sup>24)</sup> 우리는 이 첫 번째 주석이 그 이후에 출판된 『기독교 강요』에 미친 영향에 못지않게, 1536년 『기독교 강요』 초판과 1537년과 1538년에 출판된 제1차 신앙교육서 등의 초기 작품들이 본 주석에 미친 교리적 영향에 주목해야 하며, 또한 본 주석과 비슷한 시기에 썼다고 여겨지는 1539년 『기독교 강요』 제2판에 신학적 주해와 주해적 신학이 조화롭게 배치되어 있음을 주목해야 한다.

칼빈이 『기독교 강요』에서 수립한 교리적 체계가 그의 주석이나 설교에 미친 신학적 영향은 간과될 수 없다. 1536년 초판 『기독교 강요』나 1539년 제2판 『기독교 강요』는 그의 주석이나 설교 등 주해 작업이 본격화되기 전에 출판되었다. 이로 보건대, 칼빈의 교리신학이 주해에서 비롯되고 주해에 종속되어 있다는 말이 적실하다면, 그 역도 또한 적실하며, 기원을 따진다면, 오히려 교리신학이 주해에 앞선다고 해야 할 것이다.

스타인메츠는 칼빈이 성경을 주해함에 있어서 멜란히톤(Philip Melancthon)과 부써(Martin Bucer)의 단점을 지양하고 신학적 주제를 빠지지 않고 다루되 너무 장황하게 다루지 않았다는 점을 지적하면서, 이러한 “brevitas(간결함)”와 “facilitas(유익함)”를 추구하는 주해로부터 비롯된 것이 『기독교 강요』이며, 본서가 판을 거듭할수록 그의 주석과 설교의 영향이 더 커졌음을 볼 때, 주해에 종속되어 있었던 것이 『기독교 강요』라고 주장한다.<sup>25)</sup>

스타인메츠가 칼빈의 “교리신학은 주해로부터 비롯되었고 주해에 종속되어 있다.”라고 할 때, 그 “주해”는 그가 말하는 “비평 전 주해(pre-critical exegesis)”를 칭한다. 스타인메츠는 초대교회 교부들과 중세 신학자들 및 종교개혁자들이, 성경 해석은 성경 텍스트 자체에 대한 해석이 되어야 하며 교회나 어느 개인의 해석에만 아니라 저자의 원래 의도에조차도

20) Steinmetz, *Calvin in Context*, 19.

21) Cf. Helmut Feld, “Hermeneutische Voraussetzungen und Theologische Leitideen der Johannes-Interpretation J. Calvins,” in Wilhelm H. Neuser, Herman J. Selderhuis, Willem van't Spijker, eds., *Calvin's Books: Festschrift for Peter de Klerk* (Heerenveen: Groen, 1997), 105-115.

22) 다음 글에서 저자는 칼빈이 “믿음”을 “하나님의 말씀으로부터 도출된, 우리를 향한 하나님의 뜻에 대한 지식”이라고 여기고 ‘성경 자체의 계시’보다 ‘성경을 통하여 그리스도 안에서 말씀하시는 하나님의 계시 행위’에 주안점을 둔 것이 중세 말기 신학자 존 메이어(John Major)를 통한 주의주의의 영향이라고 주장하는데 이는 논리적 비약이며 그 근거 자체도 취약하다. Thomas F. Torrance, *The Hermeneutics of John Calvin* (Edinburgh: Scottish Academic Press, 1988), 특히, 49-57, 70-72, 80-95, 161-165, 인용, 165.

23) Ioannes Calvinus, *Commentarii in Epistolam Pauli ad Romanos*, 1540/1551/1556, CO 49.1-292.

24) Benoit Girardin, *Rhétorique et Théologique: Calvin Le Commentaire de l'Épître aux Romains* (Paris: Éditions Beauchesne, 1979).

25) Steinmetz, *Calvin in Context*, 13-14.

간하지 않는 성경 자구의 문맥적 의미가 다의적으로 추구되어야 한다는 태도를 견지했다는 점에서 그들 서로 간에 ‘연속성(continuity)’을 지니며, 근대 이후 비평 신학자들과 차별화되고 주장한다.<sup>26)</sup> 그리고 그는 이에 대한 논거로서, 역사비평가들이 성경 기록 당시의 삶의 정황(Sitz im Leben)에 부합하는 해석을 꾀해 원 역사의 획일적 의미를 추구한다고 하면서도, 정작 텍스트 아래나 배후에 있는 진정한 문자적·문법적 의미를 제한시키고, 성경 정경이 담고 있는 하나님의 계시의 범주와 목적에서 벗어나며, 역사의 흐름 가운데 존재하는 교회의 신앙과 성도의 삶에 유익한 해석을 아우르지 못하며, 결과적으로 성경 주해와 신학을 조화롭게 개진하는 데 실패하였음을 제시한다.<sup>27)</sup>

스타인메츠는 근대 이전 17세기까지는 “비평 전 주해”를 행하여 성경 텍스트를 ‘비평’의 족쇄에 채우지 않고 사중적(literal[문자적], allegorical[풍유적], tropological[비유적], anagogical[신비적])으로 콘텍스트에 따른 역동적 해석을 하여 텍스트의 신학적 의미를 심화하고자 했다고 본다. 이 해석법이 칼빈의 신학적 주해 혹은 주해적 신학에 여과 없이 적용된 것은 아니지만, 그가 주해와 신학을 함께 수행하면서 성경을 구속사적으로 읽고 그 자구에 함의된 “믿을 바, 행할 바, 바랄 바(*credenda, agenda, speranda*)”를 ‘신학적’ 혹은 ‘교리적’으로 추구했음을 볼 때, 그 영향이 전혀 없다고는 볼 수 없을 것이다.<sup>28)</sup>

칼빈은 하나님이 성경의 저자이시며 성경에서 친히 말씀하신다는 사실에 기초해서 성경의 영감과 자증 및 확실성을 주장하고 성경이 하나님의 말씀으로서 지닌 역동적 의미를 추구했으며,<sup>29)</sup> 교회가 한 성령의 조명과 감화로 한 교리 가운데 하나의 연합체가 되는 것은 성령이 말씀의 영이자 구원의 영으로 성도의 그리스도와 연합을 이루기 때문이라는 점에 주목하였다.<sup>30)</sup> 그러므로 칼빈에게서 스타인메츠가 말하는 ‘비평 전 주해’의 성격을 찾아내기란 어렵지 않을 것이다.

그렇다고 해서, “비평 전 주해”를 거론하면서, 칼빈의 『기독교 강요』에 대한 조직신학적 읽기가 그것과 역행한다거나 양립할 수 없다고 치부하는 것은 앞뒤가 맞지 않는다. ‘성경에 대한 교리적 해석’이 언제나 ‘성경 비평’을 추종하는 가운데서 이루어지는 것은 아니기 때문이다. ‘비평 전 주해’를 추구하는 가치가 있다면, 그것은 비평에 기초한 왜곡된 조직신학과 선을 긋는 데 있는 것이지, 정통주해에서 비롯된 정통조직신학을 제하여 내는 데 있는 것이 아닐 것이다. 이렇게 볼 때, 스타인메츠의 다음 말은 의구심을 일으킨다.

“칼빈을 현대화하면서 그의 사상에 대한 어느 정도의 왜곡은 불가피하다. 칼빈은 중세 후기 가톨릭교회에서 양육된 신학자로서 핫지와 바르트와 같은 전통적 개신교인들의 세계에 편안할 수 없다.”<sup>31)</sup>

26) David C. Steinmetz, “The Superiority of Pre-Critical Exegesis,” *Theology Today* 37 (1980-1981): 27-38.

27) Richard A. Muller, John L. Thompson, “The Significance of Precritical Exegesis: Retrospect and Prospect,” in Richard A. Muller, John L. Thompson, eds., *Biblical Interpretation in the Era of the Reformation: Essays Presented to David Steinmetz in Honor of His Sixtieth Birthday* (Grand Rapids: Eerdmans, 1996), 336-344.

28) Richard A. Muller, “Biblical Interpretation in the Era of the Reformation,” in Muller, Thompson, eds., *Biblical Interpretation in the Era of the Reformation*, 8-13.

29) Richard A. Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics, vol. 2, Holy Scripture: The Cognitive Foundation of Theology* (Grand Rapids: Baker, 1993), 62-65.

30) Susan E. Schreiner, “‘The Spiritual Man Judges All Things’: Calvin and Exegetical Debate about Certainty in the Reformation,” in Muller, Thompson, eds., *Biblical Interpretation in the Era of the Reformation*, 211.

앞에서 스타인메츠는 역사비평가들이 성경의 원 의미를 획일화한다며 비판했었는데, 정작 여기서는 칼빈의 신학을 “중세 후기 가톨릭교회에서 양육된 신학자”의 신학이라며 제한된 틀에 가두고, 핫지와 바르트를 같은 자리에 세움으로써, 칼빈의 신학이 조직신학과는—그 신학이 정통적이든 자유주의적이든 신정통적이든 간에—‘편안히’ 양립할 수 없다고 주장한다. 근대 이후로부터 오늘에 이르는 사변적이거나(로마 가톨릭) 내재적이거나(자유주의) 관념적이거나(신정통주의) 한 신학자들에게는 칼빈의 신학을 조직신학이라고 보기에 난점이 있을 것이다. 그러나 정통성경주해로부터 정통신학을 추구하는 관점에서 볼 때에는 칼빈의 신학을 조직신학으로 여기지 않는다면 그 어떤 개혁신학도 조직신학으로서 존재할 수 없게 될 것이다.<sup>32)</sup>

스타인메츠가 제기하고 그의 제자 리처드 A. 멀러 등의 역사학자들이 논의를 심화시킨 “비평 전 주해” 개념은 엄정한 텍스트 읽기와 텍스트 해석의 역사에 대한 관심을 고조시킨 점에서 의의가 크지만, 텍스트에 대한 조직신학적 읽기가 뒷전에 밀리게 되는 역효과를 낳기도 하였다.<sup>33)</sup> 역사는 본질에 대해서 말하지만, 본질 자체를 말하지는 않는다. “Calvin in context(文脈)”라는 슬로건이 역사적 적실성을 가지려면, “Calvin in text(文)”를 역사적 인과(因果)나 문헌학적 기원이나 해석학적 추론에 가두려고 해서는 안 되며, 그 자체를 본질적으로, 즉 신학적으로 읽기에 먼저 힘써야 할 것이다. 그 신학적 읽기가 성경의 가르침 전체에 대한 체계적 읽기일진대, 그것은 필히 조직신학적 읽기이어야 할 것이다. 달리 말하면, 조직신학 책으로서의 읽기이어야 할 것이다.

#### 4. 『기독교 강요』에 대한 조직신학적 연구

『기독교 강요』는 성경의 진리를 종합적·체계적으로 기술한 조직신학서로서 그에 걸맞은 교훈적, 고백적, 변증적 특성을 뚜렷이 드러낸다. ‘교훈적’이라 함은 성경 전체의 가르침이 체계적으로 전개된다는 것이고, ‘고백적’이라 함은 그 가르침 모두가 믿음으로 수납되는 생명의 지식으로서 다루어진다는 것이며, ‘변증적’이라 함은 성경으로 성경을 분별해서 옳은 것은 세우고 그릇된 것은 폐한다는 것이다.<sup>34)</sup> 이 세 가지 특성은 칼빈의 주석과 설교 등 주해적 저술들에도 뚜렷이 나타나지만, 『기독교 강요』에서 교리가 자세히 논해지므로, 그것들은 교리의 개요를 제시하는 데 그친다.<sup>35)</sup>

31) Steinmetz, *Calvin in Context*, 211.

32) Cf. Muller, *The Unaccommodated Calvin*, 174-188. 여기서 멀러는 『기독교 강요』를 조직신학서가 아니라고 하면서 본서에 대한 편향된 접근을 시도하는 자유주의 신학자들, 신정통주의 신학자들, 인문주의자들을 비판한다. 그들이 칼빈을 제대로 읽지 않고 이용해 왔다고 지적한다. 즉 칼빈이 말하지 않는 것을 말한다는 것이다. 각색한다는 것이다. 그들이 칼빈의 시대적 배경에서, 칼빈의 입장에서, 칼빈의 글을 읽지 않았고, 칼빈에게 영향을 미쳤던 이전과 당대의 신학자들과 문헌들에 대한 고찰, 칼빈의 여러 작품에 대한 교차적 혹은 교호적 읽기 등을 등한시하거나 무시했다는 것이다. 멀러의 지적은 신정통주의자들이 칼빈의 책을 ‘저자의 책’으로서 역사적으로 읽지 않고 ‘독자의 책’으로서 조직신학적으로 편향되게 읽었다는 점에 머물 뿐, 신정통주의자들의 신학적 오류는 정면으로 겨냥하지 않는다. 이 점에서는 바르트와 핫지를 함께 묶어 비판하는 그의 스승 스타인메츠와 다름없다.

33) 이러한 비판이 멀러를 겨냥하기도 하는데, 그가 “비평 전 주해”를 거론한 것은 칼빈의 신학을 과거에 가두고자 함이 아니라 그 기원을 충실하게 모색하고자 함이었으며, 그 신학을 이 시대에 올바르게 계승·정립·심화시키기 위함이었다. 이 점에서 멀러는 다소 스타인메츠를 떠난 스타인메츠 제자라고 볼 수 있을 것이다.

34) 문병호, “1559년 판 『기독교 강요』와 칼빈신학,” 칼빈, 『기독교 강요: 1559년 라틴어 최종판 직역』, vol. 1, 26-30.

35) 칼빈, 『기독교 강요: 1559년 라틴어 최종판 직역』, “독자에게 드리는 글,” vol. 1, 112; “본서의 주

찰스 팔티는 1559년 판 『기독교 강요』에 개진된 칼빈의 신학을 다룬 책에서 이 세 가지 특성을 잘 반영하고 있는데, 제1권을 “창조주 하나님,” 제2권을 “구속주 하나님,” 제3권을 “믿음의 사람(신자),” 제4권을 “믿음의 공동체”라는 제하에 다루고, 제1-2권을 묶어 “우리를 위하신 하나님,” 제3-4권을 묶어 “우리과 함께 하시는 하나님”이라고 명명한다. 팔티는 이러한 교리적 구조가 이성에서 도출된 것이 아니라 성경의 비밀을 믿음으로 수납함에서 비롯되었다고 보고 다음과 같이 말한다. “칼빈의 신학은 하나님이 예수 그리스도 안에서 계시하신 진리의 충실한 목격자의 조직적 제시이다.”<sup>36)</sup> 그리고 칼빈주의를 이해함에 있어서 본질적인 것은 “신학자 중에 유일한 신학자 칼빈(Solus inter theologos Calvinus)”의<sup>37)</sup> 신학을 풀어내는 데 있다고 하면서, 그의 신학이 “기독교 오성과 신앙의 영구적 원천일 뿐만 아니라 현재적 원천”이 된다고 결론지었다.<sup>38)</sup>

『기독교 강요』에 대한 조직신학적 연구는 면면히 이어져 왔다. 그 4권 전체를 순서대로 교리적 고찰을 한 책으로는 에밀 듀메르그,<sup>39)</sup> 프랑수아 방델,<sup>40)</sup> 지금 소개한 팔티 등이 쓴 책들과 데이비드 홀과 피터 릴백이 편집한 책<sup>41)</sup> 등이 있고, 칼빈의 신학을 그의 전체 작품을 통하여 고찰한 빌헬름 니이젤의 책이나,<sup>42)</sup> 칼빈의 신학에 대한 편향성 없는 신학적 읽기를 제안한 폴 헬름의 책도 그 순서나 내용이 『기독교 강요』 중심으로 전개된다.<sup>43)</sup> 또한 『기독교 강요』 전체를 어느 한 주제를 정하여 고찰한, 하나님을 아는 지식과 우리 자신을 아는 지식을 서로 대립된 관점에서 다룬 에드워드 A. 도웨이와 T. H. L. 파커,<sup>44)</sup> ‘경건’이라는 관점에서 다룬 폴 C. 뵈트게,<sup>45)</sup> ‘하나님의 영예’라는 관점에서 다룬 마리예인 드 크롱 등의 책들이 주목된다.<sup>46)</sup> 이 외에 『기독교 강요』의 특정 부분이나 특정 교리를 다룬 조직신학 글들은 기독교 교리 거의 전체에 미친다.

『기독교 강요』가 처음으로 조직신학적 체계를 갖춘 1539년에 출판된 제2판에는 1537년과 1538년에 불어와 라틴어로 각각 출판된 제1차 『신앙교육서』의 영향이 뚜렷이 드러난다.<sup>47)</sup> 제1차 『신앙교육서』에 전개된 교리 순서(ordō docendi)는 1559년 판 『기독교 강요』

제,” vol. 1, 116.

36) Charles Partee, *The Theology of John Calvin* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2008), 31.

37) Partee, *The Theology of John Calvin*, xii. Scaliber의 말을 다음에서 재인용. Paul Henry, *The Life and Times of John Calvin: The Great Reformer*, tr. Henry Stebbing, 2 vols. (New York: Robert Carter and Brothers, 1851), 185.

38) Partee, *The Theology of John Calvin*, xii-xiii.

39) Emil Doumergue, *Jean Calvin: Les hommes et les choses de son temps*, vol. 6 (Lausanne: G. Bridel, 1926).

40) Wendel, *Calvin*, 111-355.

41) David W. Hall, Peter A. Lillback, eds., *Theological Guide to Calvin's Institutes: Essays and Analysis* (Phillipsburg, NJ: P&R Publishing Company, 2008).

42) Wilhelm Niesel, *The Theology of Calvin*, tr. Harold Knight (Grand Rapids: Baker, 1980, rep.).

43) Paul Helm, *Calvin: A Guide for the Perplexed* (London: T&T Clark, 2008).

44) Edward A. Dowey, *The Knowledge of God in Calvin's Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1994, expanded ed.); T. H. L. Parker, *Calvin's Doctrine of the Knowledge of God* (Grand Rapids: Eerdmans, 1959, rev. ed.).

45) Paul C. Böttger, *Calvins Institutio als Erbauungsbuch: Versuch einer literarischen Analyse* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1990).

46) Marijn de Kroon, *The Honour of God and Human Salvation: Calvin's Theology According to His Institutes*, tr. John Vriend, Lyle D. Bierma (Edinburgh, UK: T&T Clark, 2001).

47) Jean Calvin, *Instruction et confession de foy dont on use en l'église de Genève*, 1537, CO 22.25-74; Ioannes Calvinus, *Catechismus, sive christianae religionis institutio*, 1538,

에서도 큰 틀에서 계승된다. 계시론과 신론을 다루는 제1차 『신앙교육서』 제1-3장은 1559년 판 『기독교 강요』 제1권에, 인간론과 기독교론을 다루는 제4-11장은 제2권에, 구원론을 다루는 제12-25장은 제3권에, 교회론을 다루는 제26-33장은 제4권에 해당한다. 그리하여 서론-신론-인간론(인죄론)-기독교론-구원론(종말론)-교회론이라는 조직신학적 체계가<sup>48)</sup> 확립된다.<sup>49)</sup> 무엇보다 주목되는 바, 칼빈은 율법,<sup>50)</sup> 복음,<sup>51)</sup> 신구약을<sup>52)</sup> 기독교론에 포함하여 다룸으로써, 그리스도가 신구약의 실체로서 율법을 모두 이루셨음에 대한 복된 소식이 복음이라는 개혁파 언약신학의 본질을 제시한다.

1559년 『기독교 강요』는 사도신경의 순서를 따른다는 점에서<sup>53)</sup> 신경적(creedal)이며, 교리 조목을 일목요연하게 소개한다는 점에서 신앙교육서적(catechetical)이다. 그리고 교리 전개 체계에 있어서 로마서의 영향이 뚜렷이 나타난다.<sup>54)</sup> 필자는 『기독교 강요』 4권 각각을 “성부, 스스로 계신 창조주 하나님,” “성자, 우리를 위하신 구속주 하나님,” “성령, 우리 안에 오신 보혜사 하나님,” “교회, 그리스도와 연합하여 자라가는 한 몸”이라는 제목으로 다룬 바 있다.<sup>55)</sup>

『기독교 강요』는 ‘성경의 교사’라 칭함 받은 ‘신학자’가 서술한 ‘교리서’ 곧 ‘조직신학서’이므로 신학적 읽기, 교리적 읽기에 주안점을 두어야 한다. 교리의 형성에는 역사적이거나 주관적인 배경이 있지만, 교리 자체는 성경의 불변하는 가르침으로서 절대적·객관적으로 다루어져야 한다.<sup>56)</sup> 조직신학의 의의와 가치가 여기에 있다. 칼빈이 “De me non libenter loquor(저는 저 자신에 대해서 말하기를 기꺼워하지 않습니다).”<sup>57)</sup>라고 말한 것은 저자가 아니라 저술에, 저술 자체가 아니라 저술에 담긴 성경에 집중하라는 언외의 뜻이 있다고 볼 것이다. ‘주관’에 관심을 갖지 말고 ‘객관’에 집중하라는 것이다. 굳이 ‘주관’을 알려거든 ‘객관’을 통하여 알라는 것이다. 그 취지로, 알렉산더 가녹지는 다음과 같이 말한다.

칼빈의 경우, 객관적 요소는 주관적 요소를 압도한다. 그러나 주관적 요소를 압도함

CO 5.313-362..

48) Cf. Francis Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*, 3 vols., tr. George Musgrave Giger, ed. James T. Dennison, Jr. (Phillipsburg, NJ: Presbyterian and Reformed Publishing, 1994); Charles Hodge, *Systematic Theology*, 3 vols. (Grand Rapids: Eerdmans, 1995, rep.); Herman Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4 vols, ed. John Bolt, tr. John Vriend (Grand Rapids: Baker, 2003-2008).

49) 칼빈 당시에는 아직 종말론이 조직신학의 한 분과로서 독립되지 않았고, 종말론이 그리스도의 재림에 따른 구원의 완성을 논한다는 점에서 성도의 부활과 마지막 심판 교리를 중심으로 구원론의 일부로서 다루어지는 경향이 있었던바, 제1차 『신앙교육서』에는 종말론을 다룬 별도의 장이 없고, 1559년 판 『기독교 강요』에는 구원론의 마지막 부분인 3권 25장에 종말론(성도의 부활과 마지막 심판)이 자리한다.

50) 칼빈, 『기독교 강요: 1559년 라틴어 최종판 직역』, 2.7-8.

51) 칼빈, 『기독교 강요: 1559년 라틴어 최종판 직역』, 2.9.

52) 칼빈, 『기독교 강요: 1559년 라틴어 최종판 직역』, 2.10-11.

53) Cf. Wendel, *Calvin*, 121-122; Jean-Daniel Benoit, “The History and Development of the *Institutio*: How Calvin Worked,” tr. G. E. Duffield, in Duffield, ed., *John Calvin*, 109.

54) Cf. Wendel, *Calvin*, 122-144; Muller, *The Unaccommodated Calvin*, 132-139.

55) 문병호, 『30 주제로 풀어 쓴 기독교 강요: 성경교리정해』 (서울: 생명의 말씀사, 2013, 수정 증보판), 16-23.

56) 다음 두 작품도 이 점을 강조한다. Willem Van't Spijker, *Calvin: A Brief Guide to His Life and Thought*, tr. Lyle D. Bierma (Louisville: Westminster John Knox Press, 2009); W. Robert Godfrey, *John Calvin: Pilgrim and Pastor* (Wheaton, IL: Crossway Books, 2009).

57) Ioannes Calvinus, *Responsio ad Sadoleti Epistolam*, 1539, *Opera Selecta*, 1.460. Cf. T. H. L. Parker, *John Calvin: A Biography* (Philadelphia: Westminster Press, 1975), xi.



으로써, 객관적 요소는 주관적 요소의 실체를 보존한다.<sup>58)</sup>

#### 5. 칼빈신학: 『기독교 강요』에 개진된 교리적 요체

소위 칼빈신학의 중심 교리(central dogma)에 대한 논의가 한때 활발했지만, 예정론을<sup>59)</sup> 비롯한 어느 한 교리에 특정하는 것이 부질없음은 칼빈은 모든 성경을 하나님의 말씀으로 수납하고 주해를 통하여 교리를 체계적으로 세우고 변증하는 것을 신학적 작업이라고 여겼기 때문이다.<sup>60)</sup> 이 점에 착안하여 필자는 1559년 판 『기독교 강요』의 신학적 구조와 내용에 주안점을 두고 칼빈신학을 다음과 같이 열네 가지로 정리해 보았다.

첫째, 성경의 가르침이 존재적, 지식적, 도덕적 관점으로 고찰된다. 하나님은 스스로 계시며, 스스로 진리이시며, 스스로 의로우시므로, 뜻하신즉 이루시고 이루신즉 옳으시다. 그러므로 하나님의 존재를 믿는 믿음, 그의 어떠한 심을 아는 앎, 그 앎에 따라서 사는 삶이 동시에 함께 추구되어야 한다.

둘째, 한 분 하나님이 삼위로 계시고 일하심, 즉 삼위일체 교리가 존재적이며 경륜적으로 파악된다. 무한하고 절대적인 영으로서 하나님은 스스로 존재하시며, 스스로 계시하시고, 스스로 역사하신다. 삼위일체 교리는 하나님의 존재와 뜻하심과 역사하심에 대한 진리를 동시에 함의하고 있다.

셋째, 특별은총과 함께 일반은총이 강조된다. 일반은총은 모든 사람이 인식할 수 있는 일반계시적 은총이다. 특별은총은 택함 받은 백성만이 인식하는 특별계시적 은총이다. 하나님을 바로 앎으로 그에게 감사하고 그를 영화롭게 하는 중생자의 지식은 오직 특별계시로만 말미암는다. 일반계시는 유기된 백성이 무지를 핑계할 수 없는 조건이 될 뿐이다.

넷째, 계시와 은총이 그리스도 안에서 함께 역사한다는 사실이 부각된다. 그 안에는 은혜와 진리가 충만하기 때문이다(요 1:14, 17). 주님이 말씀 자신, 말씀의 성취, 말씀의 해석자시다. 은총이 없는 지식은 거짓이며, 지식이 없는 은총은 헛되다. 주님은 생명의 길, 생명의 진리이시다(요 14:6). 그러므로 주님을 아는 것이 곧 영생이다(요 17:3).

---

58) Alexandre Ganoczy, *The Young Calvin*, tr. David Foxgrover, Wade Provo (Philadelphia: Westminster Press, 1987), 242.

59) Cf. Paul Jacobs, *Prädestination und Verantwortlichkeit bei Calvin* (Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1937).

60) Cf. John H. Leith, *Introduction to the Reformed Tradition: A Way of Being the Christian Community* (Atlanta: John Knox Press, 1981), 96-112; Charles Partee, "Calvin's Central Dogma Again," in John H. Leith, ed., *Calvin Studies III* (Richmond: Union Theological Seminary, 1986), 39-46; Wilhelm Neuser, "The Work of the Calvin Congresses and Their Future Tasks and Goals," in John H. Leith, ed., *Calvin Studies V* (Davidson, NC: Davidson College, 1990), 21-27; Richard A. Muller, "Directions in Current Calvin Research," in John H. Leith, Robert A. Johnson, eds., *Calvin Studies IX* (Davidson, NC: Davidson College & Davidson College Presbyterian Church, 1998), 70-87; I. John Hesselink, "Calvin's Theology," in McKim, ed., *John Calvin*, 78-88.

다섯째, 성령의 영감으로 기록된 하나님의 말씀을 성령으로 조명되어 감화받은 심령이 믿음으로 받아들임(受納)으로써 하나님과 우리 자신을 아는 지식과 지혜의 부요함에 이르게 됨이 강조된다. 하나님의 말씀은 절대적, 객관적 진리로서 영원히, 스스로 실재한다. 하나님께서는 자신의 형상을 지닌 사람에게만 이 말씀을 인격적으로 계시하셨다.

여섯째, 언약의 두 요소로서 하나님의 사랑과 그리스도의 공로가 논해진다. 이 땅에 오신 주님이 율법의 모든 의를 다 이루시고 죽기까지 복종하심으로써 우리의 거룩함과 생명이 되셨다. 아버지의 사랑은 아들을 내어 주시고 그 대리적 속죄의 공로를 값없이 우리에게 전가해 주심에 있다. 아버지의 사랑은 아들의 의로부터 시작된다.

일곱째, 다 이루신 자신의 의를 우리에게 전가해 주심으로써 우리 자신뿐만 아니라 우리의 행위도 의롭다 여기고 받아 주신다는 이중적 은혜가 역동적으로 논의된다. 그리스도의 의의 전가는 단회적이나 법적적(법정적)이므로 성도의 전체 구원 과정을 통하여 계속적이며 반복적으로 역사한다. 사랑으로 역사하는 참 믿음은(갈 5:6) 필히 성화의 열매를 맺는다. 그러므로 이신칭의의 법정적 은총 외에 그 어디에서도 성화의 조건을 찾을 수는 없다.

여덟째, 그리스도의 영을 받아서 그와 연합한 성도가 그의 증보로 말미암아 그에게로 사람을 성화의 핵심으로 여긴다. 구속의 사역을 다 이루신 증보자 그리스도가 지금도 여전히 성도를 위하여 증보하시기 때문에 성도는 “예”가 되신 그에게 “아멘”하여(고후 1:20) 그의 공로를 자신의 것으로 삼게 된다. 성도의 의는 오직 자신 속에 사시는 그리스도께 구하여 그가 친히 자신의 일을 행하게 하심에 있다(요 14:13-14). 성령의 임재는 곧 주 내 안에 사심이다. 성령의 임재는 절대적, 인격적이므로 각자에게 단회적이다. 성령의 충만은 성령을 더하여서 받는 것이 아니라 주님께서 내 안에서 마음껏 사시도록 회개하고 기도하며 말씀 묵상하는 것이다.

아홉째, 미래를 묵상하며 자기를 부인하고 십자가를 지고 주님을 좇는 그리스도인의 삶의 교리가 제시된다. 하나님의 자녀로서 그리스도와 함께 상속자 된 성도는 그와 함께 영광을 받기 위하여 고난도 함께 받아야 한다(롬 8:17). 언약의 은혜는 영생의 삶으로 열매를 맺는다. 우리를 위하여 죽으신 주님이 우리 안에서 영원히 함께 사시기 때문이다.

열째, 뜻을 다하여서 하나님의 뜻에 순종하는 것을 그리스도인의 자유의 본질로 여긴다. 성도는 죄의 멍에를 벗어 버리고 율법의 속박으로부터 해방되었다. 그러나 세상의 멍에는 벗어 버렸으되 이제 주님의 멍에를 멘다. 주님의 멍에는 쉽고 그 짐은 가볍다. 주님의 멍에는 은혜의 멍에이다. 그것은 새의 날개와 같아서 오직 그 멍에를 멘 사람만이 멀리, 높이 날아서 신령한 것을 누리게 된다.

열한째, 하나님의 무조건적인 은혜로 자녀가 되었음을 확신하는 성도가 말씀과 기도

로 거룩한 삶을 살아가는 것을 성도의 표지로서 부각시킨다. 구원의 확신은 말씀과 성령의 역사 가운데 전인격적으로 주어진다. 공로 없이 주어지는 선택의 은혜를 감사하는 자는 날마다 감사하는 삶을 살고 그 삶을 영적 산 제물로 하나님께 되돌려 드린다. 부르심을 확신하며 쫓아가는 성도의 삶 그 자체가 곧 예배이다.

열두째, 교회의 본질은 그것이 한 분 그리스도를 머리로 삼아 지체된 백성들의 연합체라는 사실에서 파악된다. 교회의 본질은 성도의 그리스도와와의 신비한 연합에 있다. 이러한 본질은 동서고금을 통하여서 택함 받은 백성의 총수로서 이루어지는 비가시적 교회를 지시한다. 지상의 가시적 교회는 비가시적 교회와 함께 유기적으로 바라보아야 한다. 지상의 교회는 하나님의 말씀을 순수하게 선포하고 성례를 합법적으로 거행하는 표지로서 그 참됨이 제시되며 몸의 힘줄과 같은 권징의 합당한 시행을 통하여서 그 순결함이 유지된다. 교리는 교회의 서고 넘어짐의 조항이 된다. 교회의 교리는 비가시적 교회의 비밀이 가시적 교회 가운데 교훈이나 규범으로 나타나 체계화되는 과정에서 수립된다.

열셋째, 성례를 통한 그리스도의 죽음과 부활에의 연합이 제시된다. 세례는 성도의 그리스도와와의 연합의 시작의 표이다. 그것은 옛사람이 죽고 새사람이 사는 중생의 은혜를 표한다. 성찬은 성도의 그리스도와와의 연합의 계속의 표이다. 그것은 성도가 그리스도의 계속적인 중보에 의지하여 날마다 머리되신 그분께로 자라가는 삶을 사는 것을 기념한다. 성례는 의의 전가와 함께 그로 말미암아 하나님의 자녀가 되어서 하나가 되는 삶을 사는 성도의 즐거움을 제시한다. 이렇듯 성례의 수직적 성격과 함께 수평적 성격이 부각된다. 칼빈이 중보자 그리스도의 중보 가운데서 말씀과 성령의 역사가 함께 일어남을 성례신학의 핵심으로 여기는 까닭이 여기에 있다.

열넷째, 시민 국가의 삶의 원리를 사랑과 절제와 공평에서 찾음으로써 자연법과 하나님의 법과의 본질적 일치성을 추구한다. 위정자는 하나님의 대리자로서 법을 집행한다. 법은 국가의 힘줄과 같다. 시민법은 지상의 삶에 맞추어 주신 하나님의 일반은총적 은혜의 질서이다. 그러므로 그 자체로서 존중되어야 하며 하나님의 법과 무조건 배치되는 것으로 여겨서는 안 된다. 율법이든 자연법이든 실정법이든, 모든 법의 궁극적인 수여자는 하나님이다. 모든 법의 궁극적인 목적은 법 수여자의 뜻을 이루는 데 있다.<sup>61)</sup>

## 6. 칼빈신학에 대한 조직신학적 해석과 이해가 요청됨

칼빈의 신학은 그 자체로 ‘칼빈신학’을 형성하며 그를 잇는 개혁신학자들-칼빈주의자들-에 의해서 비로소 신학화한 것은 아니다. ‘칼빈과 개혁신학자들의 관계’ 혹은 ‘칼빈신학과 개혁신학의 관계’를 논하는 것은 유익하다. 그러나 그 논의는 칼빈과 칼빈신학에 대한 엄정하고 정밀한 고찰로부터 시작되어야 한다.

61) 문병호, “1559년 판 『기독교 강요』와 칼빈신학,” 칼빈, 『기독교 강요: 1559년 라틴어 최종판 지역』, vol. 1, 81-85. 이는 문병호, 『30 주제로 풀어 쓴 기독교 강요: 성경교리정해』, 25-29에 실렸던 글을 수정한 것임.

칼빈과 그 이후 신학자들의 관계를 논함에 있어서, 칼빈이 그 이전 신학자들의 영향을 받았으며, 칼빈이 영향 받은 그 부분이 칼빈 이후 신학자들에게 영향을 미쳐 신학적 연속성을 나타낸다는 주장이 오버만<sup>62)</sup>-스타인메츠<sup>63)</sup>-멀러로<sup>64)</sup> 이어져 왔다. 이들의 입장은 서로 간에 적지 않은 차이점도 노정하지만, 칼빈을 칼빈의 시대 혹은 그들이 만들어 낸 ‘칼빈 자체’에 묶어두고자 한다는 점에서는 큰 맥락에서 일치한다. 그들은 칼빈신학 자체를 정통적 방식으로, 즉 조직신학적으로 읽어 내는 데에는 미치지 못했는데, 이는 그들이 자신들의 학문 영역에서 역사신학적 접근을 하였기 때문이다.<sup>65)</sup> 칼빈신학을 현대신학의 희생양으로 삼아서도 안 되지만, 그렇다고 해서 단지 과거에 묶어 두어서도 안 된다.<sup>66)</sup>

우리는 칼빈의 신학 즉 ‘칼빈신학’을 논할 때 그의 신학 전체를 조직신학적으로 접근해야 한다. 이와 관련하여 자주 문제시되어 온, 제한속죄와 믿음에 대한 칼빈의 이해에 대해서 생각해 보도록 한다.

제한속죄(limited atonement)에 대해서 멀러는 칼빈이 요한일서 2:1-2 주석에서 “그리스도가 전 세계를 위하여 충분히 고난당하셨으나 오직 택함 받은 사람들에게만 효과적으로 그리하셨다.”라는 당시에 널리 알려진 스콜라신학자들의 입장을 언급은 하지만, 본문이 전하는 바는 “그리스도의 은총”이 모든 사람이 아니라 “전체 교회에 공통적”이라는 점에 있음을 분명히 지적함을 볼 때, 본 주석이 칼빈에게 미친 스콜라신학의 영향을 보여 준다고 결정적으로 말하기는 어렵다고 여겼다.<sup>67)</sup> 제한속죄의 문제는 그 ‘제한’이 그리스도의 무름(satisfactio)의 ‘질료(materia)’를 지시하는지 ‘효력(efficacia)’을 지시하는지의 문제로 귀결되었는데, 돌트신경(the Canons of Dort, 1618-1619)은 이를 ‘질료’의 문제로 보고 예정론의 선택 교리와 연관시켰다는 점에서 정통적인 입장을 지지했다.<sup>68)</sup>

그동안 칼빈의 제한속죄에 대한 입장을 다룬 많은 논문이 있었지만 관점 자체가 다양하고 해석의 취지나 의도가 서로 달라서 일의적인 결론에 이를 수 없었다. 그리하여 적극적 입장과 소극적 입장을 분류하여 다수가 소극적 입장을 취하니 그렇게 보는 것이 좋을 것이라는 결론 아닌 결론에 이르기도 했다.<sup>69)</sup>

제한속죄에 대한 칼빈의 입장을 논함에 우리는 다음과 같이 조직신학적 접근을 해야 한다. 첫째, 칼빈은 선택과 유기의 이중예정론을 전개하면서 선택은 “공로 없는 은혜(gratia immerita)”로 주어지나 유기는 “빚진 형벌(poena debita)”을 받는 것이라고 단언했는데,<sup>70)</sup>

62) Heiko A. Oberman, “*Initia Calvini: The Matrix of Calvin’s Reformation*,” in Wilhelm H. Neuser, ed., *Calvinus Sacrae Scripturae Professor: Calvin as Confessor of Holy Scripture* (Grand Rapids: Eerdmans, 1994), 113-154.

63) 스타인메츠에 대해서는 앞에서 “비평 전 주해” 문제로 다루었다.

64) Richard A. Muller, *After Calvin: Studies in the Development of a Theological Tradition* (Oxford: Oxford University Press, 2003), 63-102, 특히 71-72.

65) 다음 글에서 저자는 칼빈이 신학의 연속성을 염두에 두기는 했지만 결코 아우구스티누스에 제한되거나 루터의 메아리에 불과한 신학을 하지 않았으며 자기 자신의 신학적 체계를 갖추어 앞을 향하여 열린 발전적 신학을 하였다고 주장하면서, 이런 칼빈신학의 특성으로 그 영향이 솔라이어마허의 경건 개념과 바르트의 친히 말씀하시는 하나님 개념에 미치게 되었다고 본다. B. A. Gerrish, “The Place of Calvin in Christian Theology,” in McKim, ed., *John Calvin*, 299-302.

66) R. Ward Holder, “Calvin’s Heritage,” in McKim, ed., *John Calvin*, 259-260.

67) Muller, *The Unaccommodated Calvin*, 55-56; Basil Hall, “Calvin against Calvinists,” in Duffield, ed., *John Calvin*, 27-28.

68) Muller, *After Calvin*, 13-15.

69) Roger Nicole, “John Calvin’s View of the Extent of the Atonement,” *Westminster Theological Journal* 47 (1985), 197-225.

70) 칼빈, 『기독교 강요: 1559년 라틴어 최종판 직역』, 3.23.11.

이는 선택이 무조건적 은혜이고, 특정 수의 사람들을 대상으로 하는 이상, 그리스도의 공로(meritum)도 그들만을 위한 것이라고 보았기 때문이다. 둘째, 중보자 그리스도의 위격적 연합에 따른 속성교통론에 있어서 그리스도의 대속의 의는 실제적 의인데, 그 의의 가치가 무한한 것은 인성에 따라서 죽기까지 순종하심으로써 모든 의를 다 이루신 그가 신성에 따라서 하나님이기 때문이다. 그리스도의 대리적 속죄의 의는 그 값이 그가 대신 지불한 무름과 일치한다. 그러므로 이는 택함 받은 자들만 위하여 정해진 것이며, 그들에게만 작용한다.<sup>71)</sup> 셋째, 회개, 중생, 칭의의 두 요소인 옛사람을 죽임(mortificatio)과 새사람을 살림(vivificatio)은, 빛이 들어옴과 어둠이 물러남이 그렇듯이, 동시에 일어난다.<sup>72)</sup> 그러므로 의의 전가가 없으면 죄사함도 없으며 성화도 없다.<sup>73)</sup> 넷째, 칼빈은 디모데전서 2:5와 디도서 2:11에서 “모두(omnibus)”라고 전할 때 “각 사람(singulos homines)”이 아니라 유대인과 이방인 및 귀천을 떠난 “삶의 다양한 계층들이나 종류들(ordines ... aut diversa vitae genera),”<sup>74)</sup> “개인이 아니라 사람들의 종류들(ad hominum genera ... non ad personas)”을 칭한다고<sup>75)</sup> 주석하면서, 그리스도의 대속의 의는 그 어떤 민족이나 인종이나 계층에 무관하게 주어지나 모든 사람에게 ‘제한 없이 주어지는 것은 아님’을 분명히 지적한다.

칼빈의 ‘믿음(fides)’에 대한 이해도 중세 스콜라 신학의 영향과 관련하여 자주 논의가 된다. 멀러는 칼빈이 영혼의 기능과 관련된 믿음의 인식론적 측면(“credere Deo”)에서는 중세의 영향을 받았으나 그 신학적 측면(“credere in Deum”)에서는 중세 신학에 대한 비판의 날을 세우고 있다는 입장을 피력한다.<sup>76)</sup> 여기서도 우리는 칼빈이 서 있는, 신앙의 유비(analogia fidei)에 따른 성경 말씀의 수납으로써,<sup>77)</sup> 다음과 같은 조직신학적 접근을 하여야 한다.<sup>78)</sup>

첫째, 칼빈은 믿음을 보혜사 성령의 임재에 따른 그리스도의 의의 전가로써 그리스도와 연합한 성도에게 주어지는 하나님의 선물로 여긴다.<sup>79)</sup> 그 믿음은 “구원의 믿음(fides salvifica)”이다.<sup>80)</sup> 둘째, 오직 믿음으로 우리 자신뿐만 아니라 우리의 행위도 의롭다 함을 얻

71) 칼빈, 『기독교 강요: 1559년 라틴어 최종판 직역』, 2.12.3; 2.16.19; 3.4.30. 본 논지는 필자의 다음 글에서 개진되었음. 문병호, “돌트 신경의 기독교론적 해석과 알미니우스 비판: ‘무조건적 선택’과 ‘제한 속죄’의 상관성에 집중하여,” 『개혁논총』 48 (2018), 71-103.

72) 칼빈, 『기독교 강요: 1559년 라틴어 최종판 직역』, 3.3.3, 8-9.

73) 칼빈, 『기독교 강요: 1559년 라틴어 최종판 직역』, 3.11.2-4, 23. 칼빈의 언약신학에 있어서 다 이루신 그리스도의 의는 그가 ‘율법의 중보자’라는 점에서 본질적으로 다루어진다. Cf. Byung-Ho Moon, *Christ the Mediator of the Law: Calvin's Christological Understanding of the Law as the Rule of Living and Life-Giving* (Milton Keynes, UK: Paternoster Press, 2006), 86-89, 98-111..

74) Ioannes Calvinus, *Commentarius in Epistolam ad Titum*, 1549, 2:11, CO 52.422-423.

75) Ioannes Calvinus, *Commentarius in Epistolam ad Timotheum I*, 1548, 2:11, CO 52.270.

76) Muller, *The Unaccommodated Calvin*, 49-50. 이와 관련하여 칼빈이 성경의 확실성을 성경의 저자가 하나님이라는 사실과 함께 성경이 성령의 조명과 감화에 따른 믿음으로 수납됨을 함께 강조했음을 말하는 다음 글이 주목된다. Schreiner, “The Spiritual Man Judges All Things’: Calvin and Exegetical Debate about Certainty in the Reformation,” 207-214.

77) Cf. Peter Opitz, *Calvins Theologische Hermeneutik* (Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1994), 227-290.

78) Cf. Victor A. Shepherd, *The Nature and Function of Faith in the Theology of John Calvin* (Marcon, GA: Mercer University Press, 1983). 본서는 말씀이 성령의 역사로써 믿음을 존재하게 하며, 그 말씀이 그리스도의 말씀인 이상, 그 믿음은 택함 받은 자들이 그리스도를 믿어 그의 의를 전가받고 그와 연합함으로 전 구원 과정의 은혜를 누리게 되는 구원의 믿음이라는 사실에 주안점을 두고 칼빈의 믿음 교리를 다룬다.

79) 칼빈, 『기독교 강요: 1559년 라틴어 최종판 직역』, 2.17.1-5; 3.1.1-2, 4; 3.2.35.

80) 칼빈, 『기독교 강요: 1559년 라틴어 최종판 직역』, 3.2.20.

는다.<sup>81)</sup> 이는 성도가 그리스도와 연합함으로 말미암는다.<sup>82)</sup> 이 믿음은 질료인(causa materialis)이 아니라 도구인(causa instrumentalis)으로서 그것이 없이는 구원에 이를 수 없지만, 그것으로 구원에 이르는 것은 아니다.<sup>83)</sup> 셋째, 믿음에는 지식(notitia), 승인(assensus), 확신(fiducia)의 세 가지 요소가 있다.<sup>84)</sup> 여기서 지식은 그리스도를 아는 지식 곧 복음 혹은 구원의 말씀을 칭하는데, 그 말씀이 성령의 영감으로 성경에 기록되었다.<sup>85)</sup> 승인은 신자가 성령의 조명(illuminatio)으로써 말씀의 객관적 확실성(certitudo)에 이름을 뜻한다. 이는 성경이 진리임에 대한 객관적 인정에 다름 아니다. 확신은 성령의 감화(persuasio)로써 말씀이 내적으로 들여지는 감동을 뜻한다. 이는 성경 진리에 대한 주관적 확신, 즉 하나님의 말씀을 나에게 주어진 말씀으로 고백하는 것을 칭한다.<sup>86)</sup> 넷째, 칼빈은 에베소서 2:8의 주석에서 구원이 하나님의 “선물(donum)”이라고 전하는 본문은 “선택에 관한 말씀이자 값없는 부르심에 관한 말씀(de electione et de vocatione gratuita)”으로서, 구원이 “실로 값없이 베푸시는, 한 분 하나님의 일(Dei unius ... opus, et quidem gratuitum)”이며 “오직 믿음으로(sola fide),” “믿음을 통하여(per fidem),” “오직 은혜로(sola gratia)” 부여되므로, 믿음에 있어서, “자유의 지도, 선의도, 고안된 준비도, 공로도, 배상도 침묵해야 함이 마땅하다(et liberum arbitrium, et bonae intentiones, et praeparationes fictitiae, et merita, et satisfactiones conticescant oportet)”라고 말한다. 여기서 인간의 그 어떤 인식이나 의지가 믿음의 공로로 작용하지 않음이 분명히 천명된다.<sup>87)</sup>

이 두 예들을 통하여 보듯이, 우리는 칼빈이 개진한 특정 교리를 다룰 때, 먼저 그의 조직신학적 입장을 총체적으로 살핀 후, 그의 주해가 뜻하는 바가 무엇인지를 확정하는 것이 바람직하다. 그렇게 할 때, 멀러가 지적하는 인식과 교리의 이분법적 모호함이 사라지게 된다. 부연하자면, 중세 스콜라 신학과 칼빈신학의 관계를 논하려면 각각의 신학 전체를 먼저 살펴야 하며, 성경 주해나 신학 논쟁의 어떤 부분을 지나치게 부각해서 단편적 결론에 이르는 것은 바람직하지 않다는 것이다.

## 7. 나가는 말: 필자의 1559년 라틴어 판 『기독교 강요』 번역에 즈음해서

81) 칼빈, 『기독교 강요: 1559년 라틴어 최종판 직역』, 3.17.10: “sola fide non tantum nos sed opera etiam nostra iustificari(오직 믿음으로 우리 자신뿐만 아니라 우리의 행위도 의롭다 함을 얻게 된다).” Cf. Pierre Marcel, “The Relation between Justification and Sanctification in Calvin’s Thought,” *Evangelical Quarterly* 27 (1955), 132-145; Mark A. Garcia, *Life in Christ: Union with Christ and Twofold Grace in Calvin’s Theology* (Milton Keynes, UK: Paternoster, 2008), 4-5.

82) Cf. Anthony N. S. Lane, *Justification by Faith in Catholic-Protestant Dialogue: An Evangelical Assessment* (Edinburgh: T & T Clark, 2002), 21-25. 본 논지는 필자의 다음 글에서 개진되었음. 문병호, “그리스도의 의의 전가에 따른 성도의 그리스도와의 연합: 기독교 강요에 개진된 칼빈의 이해의 고유성,” 『개혁논총』 39 (2016), 27-56.

83) 칼빈, 『기독교 강요: 1559년 라틴어 최종판 직역』, 3.11.7; 3.14.17, 21.

84) Joel R. Beeke, *Assurance of Faith: Calvin, English Puritanism, and the Dutch Second Reformation* (New York: Peter Lang, 1991), 47-51.

85) Cf. L. F. Schulze, “Calvin and Biblical Inspiration-A Case Study,” in Neuser, Selderhuis, Van’t Spijker, eds., *Calvin’s Books*, 193-195.

86) 칼빈, 『기독교 강요: 1559년 라틴어 최종판 직역』, 3.2.14-15. 본 논지는 필자의 다음 글에서 개진되었음. 문병호, “믿음의 교리(doctrina fidei): 칼빈이 개진한 믿음의 인식론적-구원론적 차원,” 『개혁논총』 42 (2017), 87-118.

87) Ioannes Calvinus, *Commentarius in Epistolam ad Ephesios*, 1548, 2:8, CO 51.165.

“조직신학(theologia systematica)”이라는 말을 일의적으로 규정하기는 어렵지만, 그 근본 특성이 성경의 가르침 전체를 교리 조목별로 체계적으로 다룬다는 점에 있음에는 이견이 없을 것이다. 이 말의 뜻을 생각할 때, 성경 주해와 조직신학이 이분법적으로 존재하는 것이 아니라, 조직신학은 성경 주해를 함의하고 있음을 알 수 있다. 조직신학은 성경이 말하게 하는 신학, 성경 가운데 하나님이 말씀하시게 하는 신학이다. 그러므로 개혁신학자들은 이 말을 정통신학을 가리키는 말로 사용하였다. “교리(doctrina)”는 교회가 성경의 가르침을 신앙 고백의 형식으로 진술한 명제라고 정의되는바, 조직신학은 “교의신학(theologia dogmatica)” 혹은 “교리신학(theologia doctrinae)”이라고 칭할 수 있을 것이며, 성도들이 가르침을 받아야 할 성경의 “일반 주제들”을 담고 있다는 점에서 “loci communes”라고 칭할 수도 있을 것이다. 이 점에서 칼빈의 『기독교 강요』는 조직신학서이며 칼빈은, 커닝햄이 말했듯이, “성경에 서술된 말씀들의 의미를 가장 정확하게 이해한 가장 위대하고 최고인 신학자”로서 “신학의 가장 주요한 두 부분인 주해와 조직신학 모두에 최고 위대함”을 보여 준, “성경에 대한 정확한 해석자이자 하나님의 말씀의 위대한 교리에 대한 조직적인 해설자,” 즉 “성경의 해석자로서 기독교 교리의 가르침을 설명한 조직적인 해설자”였다.<sup>88)</sup>

칼빈의 조직신학자로서의 면모는 그의 대작 『기독교 강요』, 그중에서는 1559년 마지막 라틴어 판과 그 마지막 프랑스어 판인 1560년 판에 가장 잘 드러난다. 칼빈은 1536년 초판부터 장을 나누고, 1550년 판부터는 장 아래에 절을 나누었으며, 1559년 판부터는 장을 묶어 권을 나누었다. 그리하여 이 마지막 라틴어 판에서 비로소 4권 80장 1,277절의 권·장·절 구조를 취하게 되었다. 이러한 구조는 그 어느 조직신학자의 저술 전개보다 더 체계적이며, 달리 말해서, 더 조직적이다.

조직신학의 교리 조목별로 마지막 판 『기독교 강요』를 조망하면 다음과 같다. 제1권은 160절로 구성되며, 하나님과 우리 자신을 아는 지식(1장), 계시와 경건(2장), 일반계시(3-5장), 특별계시인 성경(6-10장), 우상(11-12장), 삼위일체(13장), 창조(천사 창조, 14장), 인간 창조(15장), 섭리(16-18장)를 다룬다. 2권은 251절로 구성되며, 인간의 타락과 원죄(1-2장), 자유의지(3-5장), 중보자의 필연성(6장), 율법(7-8장), 복음(9장), 신구약(10-11장), 중보자 그리스도의 인격(12-14장), 사역(15-16장), 속죄론(17장)을 다룬다. 3권은 382절로 구성되며, 성령(1장), 믿음(2장), 회개와 중생(3-5장), 그리스도인의 삶(6-10장), 칭의와 성화(11-18장), 그리스도인의 자유(19장), 기도(20장), 예정론(21-24장), 최후의 부활과 마지막 심판(25장)을 다룬다. 4권은 교회의 본질, 특성, 표지(1-2장), 교회의 직분(3장), 고대 교회(4장), 교황제의 오류(5-7장), 교회의 권세(교리, 입법, 사법, 8-13장), 성례론(14장), 세례와 유아세례(15-16장), 성찬(17장), 로마 가톨릭 미사와 거짓 성례들(18-19장), 교회와 국가(20장)를 다룬다.

그동안 『기독교 강요』 번역과 함께 책 순서별로 신학적 체계를 정리하거나, 주요한 절을 묶어 교리적으로 분류하거나, 주요한 신학적 진술이 담긴 문장을 모으는 등 여러 ‘조직신학’ 작업이 있었다. 절에 제목을 붙이는 일과 각주를 다는 일도 그 일환이었다. 번역은 칼빈 신학을 전공한 학자들이 주로 했으며, 직접 각주를 달거나 편집자가 각주를 달거나 했다. 절 제목은 번역자가 붙이거나 편집자가 붙이거나 했는데, 새로 제목을 달거나 먼저 것을 번역해서 사용하거나 했다.<sup>89)</sup> 다만 이러한 일련의 작업이 칼빈의 신학을 조직신학적으로 엄정하게 반영하지 못하고, 특정 신학적 관점에 서서 원 뜻을 곡해하는 경우도 적지 않았다. 그리고 각주 작업도 칼빈의 고전 인용 출처를 밝히는 데 머물거나, 연구 자료를 소개하되 칼빈 자신의

88) Cunningham, *The Reformers and the Theology of the Reformation*, 296-298.

89) Cf. Muller, *The Unaccommodated Calvin*, 62-78.

신학에 중점을 두기보다 당대나 이전의 역사적 맥락에 주안점을 두는 게 대체적이었다. 그나마 포드 루이스 배틀즈 영어 번역판에는 존 T. 맥닐의 각주가 많이 달려 있으나 그 서지 자료들이 1960년 이전에 머물러 있다.<sup>90)</sup>

필자는 이번에 1559년 라틴어 최종판 『기독교 강요』를 번역하면서, 1,277절의 제목을 모두 새로 달았다. 각 절의 제목이 단지 소제를 소개하는 데 그치지 않고 신학적 주제를 드러낼 수 있도록 하였다. 무엇보다 칼빈이 사용한 신학적 용어를 그대로 사용하고 칼빈신학을 있는 그대로 반영하는 제목을 달았다. 그리하여 제목만 일별해도 전체 교리의 요체가 파악되도록 하였다. 그리고 각주도 새로 달았는데 그동안 소개되었던, 칼빈이 인용한 작품들에 대한 부분은 일부 수정이나 가필을 통하여 사용하고 2020년 기준으로 그 이전까지의 자료를 상세하게 수록하였다. 또한 각주에는 주요한 부분의 라틴어 원문을 실었고, 상세한 신학적 고찰이 필요한 문장이나 단어에 대해서 교리적 설명을 가미하였다. 그리하여 각주를 통하여 칼빈신학 전체와 관련된 연구 자료가 일목요연하게 파악되게 하였다.<sup>91)</sup>

칼빈은 아우구스티누스를 정점으로 하는 초대교부들의 정통성을 견지하며 그들의 신학을 계승하고 심화해서 정립하였고 그것을 후대에 전함으로써 과거와 현재를 잇는 가교의 역할을 훌륭하게 감당했다. 칼빈신학은 단순히 이전의 것을 답습하거나 모방한 신학이 아니었으며 성경의 진리 그 자체를 성경적 방식으로 탐구하여 체계적으로 정리한 점에서 가히 정통신학의 정점에 있었다. 그가 일반계시와 특별계시 모두를 유일한 계시주(啓示主)이신 하나님의 은혜로 여긴 점, 성경의 영감(*inspiratio*)과 함께 증언(*testimonium*)을 강조한 점, 율법과 복음 및 신구약에 대한 논의를 기독교 안에서 전개한 언약신학, 중보자 그리스도의 인격에 있어서의 위격적 연합과 그에 따른 위격적 사역 및 그 가운데서의 속성교통론, 전적 은혜와 오직 은혜의 객관적·직접적 속죄론, 칭의와 성화의 이중적 은혜, 성찬의 영적 임재에 있어서 중보자 그리스도의 위격적 연합 가운데서의 현존 등에 대한 이해는 선구적이었다. 그러므로 우리는 칼빈을 조직신학자로서, 『기독교 강요』를 조직신학서로서 합당하게 바라보게 되며, 칼빈주의자들과 ‘맞서는(*against*)’ 칼빈이 아니라, 그들과 ‘함께-안에(*with-in*)’ 있는 칼빈을 만나게 된다. 『기독교 강요』는, 무엇보다 그 최종판은, 그런 칼빈을 그려 내는 최고의 붓(筆)이자 최고의 묵(墨)이라 할 것이다.

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

90) John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, ed. John T. McNeill, tr. Ford Lewis Battles (Philadelphia: Westminster Press, 1960).

91) 문병호, “1559년 판 『기독교 강요』 라틴어 번역에 부쳐,” 칼빈, 『기독교 강요: 1559년 라틴어 최종판 직역』, vol. 1, 11-13.