

Reform & Revival

갱신과 부흥

Bulletin of Korean Institute for Reformed Studies

2012. Vol. 10

- 2 이번호에는 이상규
- 4 목회칼럼
 - 5 건강한 교회, 건강한 목회 성경에서 해답을 찾아야 박영호
- 12 논문 : 개혁신학과 한국교회
 - 13 칼빈의 개혁 사상과 한국 교회 이양호
 - 63 한국장로교회의 연합을 위한 역사적 · 성경적 유산 박경수
 - 98 종교 개혁은 오늘날에도 의미를 지니는가? 스튜어트 길 / 이상규 역
 - 117 리더십과 신칼빈주의 하성만
 - 147 종교다원주의와 WCC 황대우
 - 177 개혁교회의 사회적 책임 이상규
- 206 교회개혁의 역사와 인물3
 - 207 콘질리아운동과 교회개혁 이상규
- 212 목회자와의 대담
 - 213 윤희구 목사와의 대담
- 232 논문번역
 - 233 은사주의적 칼빈 아리 바르스/ 정찬도 역
- 254 서평
 - 255 행크 해너그라프 『빈야드와 신사도의 가짜 부흥운동』 주강식
 - 263 이디스 L. 블럼호퍼 & 랜달발머 『근현대 세계 기독교 부흥-논쟁과 해석』 김영석
 - 272 이상규 『한국교회 역사와 신학』 황인철
- 278 학술원 소식

이번호에는 이상규(개혁주의학술원 원장)

Preface



이번에 '갱신과 부흥' 10집을 발간하게 된 것을 기쁘게 생각합니다. 지금까지 '갱신과 부흥'은 본 학술원의 '소식지' 형태로 발간되어 왔으나 이번 호(제 10호)부터는 내용을 쇄신하여 정기간행물 학술지 형태로 발간하게 되었습니다. 연구소가 정기적으로 저널을 발간하는 일은 자연스러운 일이고 또 바람직한 일이라고 할 수 있습니다. 그래서 이런 변화를 추구하게 된 것입니다. 앞으로는 '갱신과 부흥'을 통해 우리 학술원의 정기 학술대회에서 발표된 논문이나 논설들을 게재하고, 우리 시대에 제기되는 여러 문제들에 대한 개혁주의적 성찰을 소개하고자 합니다.

우선 이번호에는 지난해 종교개혁기념강좌에서 발표되었던 "칼빈의 개혁 사상과 한국 교회"(이양호), "한국장로교회의 연합을 위한 역사적·성경적 유산"(박경수), 그리고 호주 퀸즈랜드대학교의 임마누엘대학 학장이신 스투어트 길(Stewart Gill) 박사의 강연문인 "종교개혁은 오늘에도 유효한가"라는 논문을 게재하게 되었습니다. 연세대학교의 이양호 교수와 장로회신학대학의 박경수 교수의 글은 16세기 개혁사상과 한국교회의 문제를 연관시켜 해명한 논문으로서 16세기 연구가 오늘의 한국교회에 어떤 유익을 줄 수 있는가를 보여주고 있다는 점에서 매우 유용한 연구라고 할 수 있습니다. 우리가 단순히 서양적인 것을 모방하고 답습한다면 현실성을 상실하기 쉽습니다. 그러나 이 두 논문은 서구교회적 경험을 오늘의 한국교회 현실에서 성찰하고 있습니다. 앞으로 이런 사상연쇄(idea-chains)에 주목하는 노력이 필요할 것입니다. 스투어트 길 박사의 논문은 16세기 종교개혁의 역사와 의의를 오늘의 현실에서 조망해 보는 귀중한 작품이라고 하겠습니다.

이번 호에 리더십을 전공한 하성만 박사의 "리더십과 신칼빈주의", 황대우 박사의 "종교다원주의와 WCC"를 게재하게 된 것을 기쁘게 생각합니다. 두 가지 주제는 우리 시대의 적절한 관심사라고 하겠습니다. 이상규의 "개혁 교회의 사회적 책임"은 개혁주의 교회 혹은 복음주의 교회는 사회적 책임에 대해 어떻게 이해하고 있는가를 추적한 논문인데, 이 주제 역시 우리 시대의 중요한 관심사라고 생각합니다.

이번에 두 분 목회자를 소개하게 되었습니다. 창원새순교회 담임이신 박영호 목사님의 삶과 목회 현실에서 체득한 건강한 교회, 건강한 목회에 대한 성찰은 우리 모두에게 교회적 삶과 실천에서 성경적 토대가 얼마나 중요한 것인가를 일깨워 주고 있습니다. 또 고신교회 총회장을 역임하시고 현재 한국장로교 총연합회 회장으로 봉사하시는 윤희구 목사님과의 대담은 오늘의 한국교회의 문제와 과제를 헤아리는 안목을 제시해 주고 있습니다.

또 아플도른신학대학의 아리 바르스의 "은사주의적 칼빈" 번역해주신 정찬도 선생, 우리 시대의 몇가지 작품에 대한 서평을 주신 양산남부교회의 주강식 목사, 대구영광교회의 김영석 목사, 남부산교회의 황인철 박사님께 감사의 마음을 전합니다. 그 외에도 여러 필자들과 도움을 주신 후원자들과 후원교회, 그리고 기도로 후원해 주시는 여러 독자들에게 깊은 감사를 드립니다.

2012년 7월

개혁주의학술원 원장 이상규.

Pastoral Column

목회칼럼

5 건강한 교회, 건강한 목회
성경에서 해답을 찾아야
박영호 (창원새순교회 담임목사)

건강한 교회 건강한 목회, 성경에서 해답을 찾아야

—
박영호(창원새순교회 담임목사)



건강한 교회는 어떤 교회인가?

교회의 건강을 진단하는 도구들이 여러 가지가 있다. 그 중, 값비싼 컨설팅 비용을 들여서 마치 기업진단을 하듯 교회를 진단하는 것은 문제가 있다고 본다. 지나온 역사를 볼 때 교회는 생명주기를 따라 복음이 전파되고 교회가 탄생하여 성장기와 정체기와 쇠퇴기를 거쳐 소멸하고 다시 태어났음을 알 수 있다. 하지만, 정체기와 쇠퇴기가 진행되고 있는 곳에서는 그러한 진단도구들이 큰 의미를 가질 수 없고 본다. 대부분의 한국교회가 정체 아니면 쇠퇴기에 머물러 있는 현 상황 속에서 건강한 교회, 건강한 목회를 생각해 보는 것은 중요한 일이라고 볼 수 있다.

이 땅에 존재하는 모든 교회는 성장을 생각하기 전에 먼저 교회가 가져야 할 절대 가치의 소중함을 먼저 인식해야 한다.

첫째, 건강한 교회는 하나님의 영원한 비전을 품은 교회이다.

교회에 대한 하나님의 꿈은 하나님의 지혜가 얼마나 놀라운지 교회를 통

해 나타내는 것이다. 교회의 교회됨을 통해서 하나님께서는 하나님 되심을 드러내고자 하신다. 교회는 영원한 하나님의 비전을 끊임없이 담아내는 교회이다.

“영원부터 만물을 창조하신 하나님의 속에 감추어졌던 비밀의 경륜이 어떠한 것을 드러내게 하려 하심이라 이는 이제 교회로 말미암아 하늘에 있는 통치자들과 권세들에게 하나님의 각종 지혜를 알게 하려 하심이니 곧 영원부터 우리 주 그리스도 예수 안에서 예정하신 뜻대로 하신 것이라(엡 3:9-11).”

둘째, 건강한 교회는 교회를 세우는 주인에 대한 올바른 인식을 가진 교회이다.

교회는 사람이 세우는 것이 아니다. 이 땅의 모든 교회는 주님이 세우시고, 그 주권은 주님께 있다. 베드로가 “주는 그리스도시오 살아계신 하나님의 아들이십니다.”(마16:16) 라고 신앙고백을 할 때 예수님은 “내가 이 반석 위에 내 교회를 세우리니 음부의 권세가 이기지 못하리라”(마16:18)고 하셨다. 이 땅의 모든 교회는 예수님이 세우신 교회이다. 이 땅의 교회를 향하여 ‘내 교회’라고 부를 수 있는 분은 주님 밖에 없다. 그래서 그리스도가 주인임을 고백하는 교회는 그리스도가 교회의 머리이며 교회는 그의 몸이라는 것이 삶 속에서 실천되어야 한다(골1:18). 건강한 교회는 머리와 몸의 올바른 관계를 유지하는 교회이다. 교회의 건강을 측정하기 위해서는 머리와 몸이 얼마나 올바르게 연결되어 있는가? 몸이 얼마나 머리의 지시를 받고 있는가? 몸으로서의 교회가 머리의 생각을 따르고 있는가? 등을 살펴봐야 한다.

셋째, 건강한 교회는 성 삼위 하나님과 함께 세워 가는 교회이다.

성령님은 온 교회의 유익을 위해 은사를 주권적으로 주시고, 주님은 직

분을 주시고, 그 은사와 직분을 가지고 일할 때 성부 하나님은 역사하신다(고전12:4-6). 교회는 하나님의 비전이고 예수님께서 세우시기 때문에 교회는 하나님 아버지 안과 우리 주 예수 그리스도 안에 존재한다(살전1:1). 물론 지상 교회 공동체가 각 지역의 주소지를 두고 모여 있지만 그 원천적 주소지는 바로 하나님 아버지 안이고 우리 주 예수 그리스도 안에 있다는 것이다. 그러므로 모든 성도는 하나님과 함께 교회를 세워가는 일꾼임을 잊지 말아야 한다.

넷째, 건강한 교회는 교회를 재생산하는 교회이다.

하나님과 우리 주 예수 그리스도의 사도된 바울이 일생을 바친 것은 ‘교회 세우기’였다. 바울은 자신을 ‘하나님 주신 직분으로서 교회의 일꾼’(골 1:25)임을 자랑했다. 그리고 그의 모든 환난 가운데서 날마다 그 속에 늘리는 것은 교회를 위해 염려하는 것이었다(고후11:22). 그가 쓴 바울 서신은 전적으로 교회 공동체의 건강을 위해서 주어진 메시지였다. 그는 단순한 전도자가 아니라 복음을 전하여 교회를 세우기 위한 전도자이자, 사도로서의 삶을 살았다고 볼 수 있다. 교회를 위해 목회자를 양성하여 파송하고, 장로를 세웠다. 바울은 교회가 하나님의 관점에서 얼마나 소중한가를 알았기 때문에 가는 곳마다 선교단체나 복지기관이 아닌 교회를 세우는데 사역의 초점을 맞추었다. 이런 맥락에서 교회를 재생산하는 일을 하는 교회가 건강한 교회이다.

다섯째, 건강한 교회는 그 공동체의 성숙을 지향하는 교회이다.

사도 바울은 주님의 교회를 바라볼 때 세 가지를 주목했다. 그가 극찬한 교회는 데살로니가인의 교회인데 ‘믿음의 역사, 사랑의 수고, 소망의 인내가 있는 교회’임을 알고 하나님께 감사 기도를 드렸다(살전1:2,3; 살후1:3,4). 바울이 지역교회를 평가할 때 바라본 이 세 가지 관점이 바로 교회 공동체

의 성숙이다. 예를 들면 골로새교회는 예수 안에 믿음과 모든 성도에 대한 사랑과 하늘에 쌓아둔 소망을 가진 교회였다(골1:3-5). 에베소교회는 주 예수 안에서 믿음과 모든 성도에 대한 사랑을 듣고 감사 기도를 드렸으며, 부족한 소망을 위해서는 기도했다(엡1:16-18). 그러나 에베소교회는 후일에 첫 사랑을 잃어버렸기 때문에 주님으로부터 촛대를 옮기겠다는 회복 경고를 받았다(계2:4,5). 고린도 교회는 믿음도 있고 주님의 재림에 대한 소망을 가지고 있었으나 사랑은 부족하여 강한 책망과 권고를 받았다(고전13장). 지역 교회를 섬기는 목회자들이 바울처럼 자신의 교회를 믿음과 소망과 사랑의 관점에서 진단하고 부족한 것에 대해서는 감사하고 부족한 것은 보완하기 위해 간절히 기도하면서 교회 공동체의 성숙을 지향하는 사역을 배워야 한다.

여섯째, 건강한 교회는 교회의 주인이 갖는 비전이 이끄는 교회이다.

교회의 주인 되신 예수님의 비전은 복음을 전파하여 영혼 구원을 통해 하나님의 나라가 확장되는 것이다. 주님의 꿈은 모든 교회가 선교지향적인 교회가 되는 것이다(마28:18-20, 행1:8). 교회는 주님이 품고 있는 모든 민족과 땅 끝을 주님의 시선으로 바라보아야 한다. 우리는 창세기를 통해 하나님이 창조하신 처음 하늘과 땅에서 살고 있으면서 요한계시록이 보여주는 새 하늘과 새 땅을 바라보고 있다. 그림으로 표현하자면, 천지 창조라는 시작 지점과, 새 하늘과 새 땅인 끝자락의 중간에 살고 있다는 것이다. 그러므로 우리가 해야 할 사명은 바로 전도와 선교를 통해 이 땅에 하나님의 백성들이 가득하게 되는 꿈을 실천하는 것이다. 그 꿈이 살아 움직이는 교회가 건강한 교회이고, 그것이 가능하도록 하는 목회가 건강한 목회이다.

건강한 목회는 어떤 목회인가?

첫째, 건강한 목회는 말씀과 기도 목회이다.

말씀과 기도 목회의 모델은 예수님이시다. 예수님은 말씀을 가르치시고 천국복음을 전파하고 치료하는 사역을 하시면서(마9:35), 습관을 좇아 기도하는 목회를 하셨다(막1:35-39, 눅22:39). 사도들은 이런 목회를 계승하여 말씀과 기도에 전념하고자 결단했다(행6:4). 목회자들은 한국교회의 성장이 멈춘 시점과 말씀과 기도 중심의 목회에서 각종 다양한 프로그램이 그 자리를 대신하고, 바쁜 일상으로 인해 기도시간이 줄어든 시점과 맞물려 있다는 지적을 의미심장하게 받아 들여야 한다. 적어도 목사는 성경을 통달하고 자신의 목회 사역을 마칠 때, 전 성경을 충분히 설교하고 가르쳤다는 충족감을 가지고 은퇴할 수 있어야 한다. 사도 바울이 삼 년을 밤낮 쉬지 않고 눈물로 훈계했던 것처럼 말씀 사역을 할 수 있어야 한다(행20:31,32). 전 성경을 한 장, 한 절도 빠짐없이 다 전하는 말씀 사역을 해야 한다. 에스라처럼, 말씀을 연구하고 준행하여 가르치기로 작정하면 도우시는 하나님의 손길을 경험할 수 있을 것이다(스 7:9-10).

둘째, 건강한 목회는 각 사람을 그리스도 안에서 완전한 자로 세우는 목회이다(골1:28).

목회자 홀로 하는 일이 아니라 동역자를 세워서 할 수 있어야 한다는 것이다. 교회 성장주의 목회는 각 사람을 완전한 자로 세우는 일을 하기 어렵다. 각 사람을 그리스도의 형상을 닮은 사람으로, 그리스도께서 명령하신 것을 삶 속에서 행동하는 사람으로 양육해야 한다. 주님은 '내가 분부한 모든 것을 가르쳐 지키게 하라'고 하셨다(마28:18-20). 기능적인 교인이 아니라 그리스도의 명령을 지켜 행동할 줄 아는 성도로 세우기 위해서는 인간 본성의 근본적인 변화가 필요하다. 교회의 머리되신 주께서 목사와 교사를

세우신 목적은 성도를 온전케 하여 봉사의 일을 하게 함으로써 그리스도의 몸을 세우는 것이다(엡4:11-12). 그리스도의 몸인 교회를 세우기 위해서는 각 사람을 그리스도 안에서 온전한 자로 세우는 일에 주목해야 한다. 여기서 강조하는 것은 각 사람이다. 한 사람 한 사람을 건강한 그리스도인으로 세우는 것이 건강한 목회이다.

셋째, 건강한 목회는 돌봄의 목회이다.

목회자는 하나님의 위엄과 영광만을 선포하는 사람이 아니다. 예수님은 아이들을 데리고 기도 받으러 왔던 어머니의 심정을 헤아리시며 그들을 내쫓으려는 제자들을 향해 분노하시고 꾸짖으시며 오히려 아이들을 안고 축복해 주셨던 분이셨다(막10:13-16). 현장에서 간음하다 잡혀와, 두려움과 공포 속에 떨고 있는 한 여인의 여린 마음을 헤아리시고 부드럽게 책망하시고 교정해 주시던 예수님의 마음을 목회자는 가져야 한다. 사도 바울은 유순한 유모가 자기 자녀를 기름 같이, 때론 아버지가 자기 자녀에게 하듯 권면하고 위로하고 경계하는 목회를 했다(살전2:7, 11-12). 건강한 목회는 성도들의 연약과 아픔을 품고 돌보는 목회이다.

넷째, 하나님의 통치 원리가 작동되는 목회이다.

사람이 주인이 아닌 왕이신 주님의 다스리심을 받는 목회여야 한다. 교회는 목회자도 장로도 그 어떤 자도 결코 왕 노릇 해서는 안 된다. 하나님 나라의 통치 원리는 권위구조의 원리이다. 하나님은 가정과 사회와 학교, 국가에 권위자를 세우다스리신다. 교회는 하나님이 세우신 목사와 장로라는 권위구조가 있다. 노회가 교회의 대표로 파송한 목사와 교인의 대표인 장로가 함께 치리를 통해 그리스도의 몸인 교회를 세워 가도록 하셨다. 하나님은 최고의 권위자이지만 마음대로 통치하지 않고 법을 통해서 다스리신다. 이스라엘과 언약을 체결하면서 주셨던 언약법이 바로 하나님의 통치

의 원리이다. 교회도 법으로 다스려져야 한다. 거기에 사랑이 있다. 교회의 권위자인 목사와 장로는 자기 마음대로 교회를 경영하는 것이 아니라 법과 상식이 통하는 목회를 해야 한다.

다섯째는 건강한 목회는 교회의 핵심 기능이 잘 작동되는 목회이다.

교회에서 가장 중요한 것은 하나님을 예배하는 것이다. 왜냐하면 교회의 첫 번째 존재 목적이 하나님을 위해 존재하기 때문이다. 교회는 교회 그 자체를 위해 존재하기 때문에 교육과 훈련을 통해서 성도들이 성숙한 공동체가 되어 그 나라와 의를 위해 살도록 해야 한다. 성도가 서로를 책임질 줄 아는 친밀한 교제가 이루어지게 해야 한다. 또한 교회는 세상을 위해 존재하기 때문에 이웃을 사랑하고 섬기고 봉사하며, 전도와 선교를 통해 그들이 구원받고 하나님을 예배하는 자로 살아갈 수 있게 해야 한다.

건강한 교회로 나아가기 위해서는 끊임없이 자기가 목회하는 교회를 객관화해야 한다. 교회를 주기적으로 진단하고 살펴보아야 한다. 건강한 교회인지, 건강한 목회를 하고 있는지 점검해야 한다. 자기를 세우고 싶어 하는 교회인지 하나님이 세워가기를 기뻐하시는 교회인지 점검해야 한다. 점검하는 도구는 여러 가지가 있을 수 있다. 그러나 무엇보다 중요한 것은 예수님이라면 교회를 세우고 이렇게 목회하실까? 사도 바울이 지금 교회를 세우는 일을 한다면 이렇게 할까? 우리 교회 공동체는 성숙한 공동체인가? 예수님이 주인 된 교회로서 예수님의 비전을 실천하는데 집중하고 있는가? 교회의 기능들은 제대로 작동하고 있는가? 해답은 성경 속에 있다. 성경을 통해 부지런히 답을 찾아 갈 때, 건강한 목회가 이루어지고 건강한 교회가 세워질 것이다.

논문 : 개혁신학과 한국교회

- 13 칼빈의 개혁 사상과 한국 교회
이양호 (연세대 신과대학 교수)
- 63 한국장로교회의 연합을 위한
역사적·성경적 유산
박경수 (장신대, 교회사)
- 98 종교 개혁은 오늘날에도 의미를 지니는가?
스튜어트 길
(University of Queensland, Emmanuel College)
이상규 역
- 117 리더십과 신칼빈주의
하성만 (고신대 신학일반)
- 147 종교다원주의와 WCC
황대우 (고신대 역사신학)
- 177 개혁교회의 사회적 책임
이상규 (고신대 교회사, 본원 원장)

칼빈의 개혁 사상과 한국 교회 *

이양호 (연세대 교수, 신과대학)



I. 서언

칼빈의 사상은 근대 사회 전반에 크나큰 영향을 끼쳤다. 그는 종교의 역사에서 획기적인 인물이었다. 루터가 종교의 역사에 있어서 새로운 사상을 제시했다면 칼빈은 그 새로운 사상을 정교화하고 그리고 실행에 옮겼다. 칼빈은 세계 정치사에 있어서도 획기적인 역할을 하였다. 그는 “근대 민주주의의 어머니”라는 칭호를 받고 있다. 칼빈이 군주나 영주가 다스리는 지역에서 활동을 했더라면 민주주의 발전의 역사에서 공헌을 하지 않았을 수도 있었다. 그는 군주나 영주가 아니라 시민이 이끌어가는 제네바라는 도시 국가에서 활동하였고, 또한 그가 법학 전문가였기에 새로운 정치 제도를 제시할 수 있었다. 칼빈은 세계 경제사에 있어서도 획기적인 인물이었다. 그는 “자본주의의 아버지”라는 칭호를 받고 있다. 칼빈이 장원 중심의 농촌 지역에서 활동했다면 새로운 도시 산업 사회에서 큰 역할을 할 수 없었을 것이다. 그러나 그는 상업이 중요 산업인 제네바에서 활동했기 때문에 “새로운 산업 사회의 예언자”라는 칭호를 받고 있다. 그는 한편으로 상업을 장려하면서 다른 한편으로 가난한 사람들에 대한 지속적인 관심을 나타내

* 이 원고는 2011년 5월 16일 개혁주의학술원 주최로 열린 제3회 칼빈학술세미나 강의를 듣고 간추린 것임.

었다. 또한 칼빈은 “근대 과학의 아버지”라는 칭호를 받을 만하다. 그는 과학적 연구에 깊은 관심을 표명했다. 뿐만 아니라 역사 연구와 철학 연구에도 깊은 관심을 가졌다. 우리가 이런 칼빈의 역할을 종합해 본다면 그는 가히 “근대 문화의 어머니”라는 칭호를 받을 만한 인물임을 알 수 있다.

칼빈의 사상이 이처럼 광범위한 영향을 끼쳤지만 근래에 와서 서구를 중심으로 그 영향이 크게 감소하고 있는 것은 안타까운 일이 아닐 수 없다. 스코틀랜드의 라이트(David F. Wright) 교수는 한국 교회를 보고 다녀간 후 한 논문에서 이렇게 썼다. “오늘날 서구의 기독교 세계가 와해되는 것을 볼 때 칼빈주의의 유산이 지속되기 어려울 것처럼 보인다. 지난 수세기 동안 네덜란드, 네덜란드 개혁 교회가 지배한 남아프리카, 스코틀랜드, 청교도가 지배한 잉글랜드, 뉴잉글랜드 등에 다양한 모습으로 존재해 왔던 단일한 기독교 사회의 진지한 질서가 문화적, 종교적 다원주의에 의해 해체되고 있다. 이와는 대조적으로, 한국 교회의 빠른 성장이 입증하듯이 칼빈주의의 신학과 교회 정치의 시대가 결코 지나간 것이 아니다.”¹⁾ 라이트 교수는 세계 개혁 교회의 약화를 보면서 한국 장로교회 안에서 개혁 교회의 희망을 보고 있는 듯하다.

II. 종교 개혁 사상

칼빈은 사회 전반에 큰 영향을 끼쳤지만, 그는 무엇보다 종교의 개혁자이었다. 그는 종교를 “종의 종교”로부터 “아들의 종교”로 격상시켰다. 칼빈은 이렇게 말하였다. “요컨대 율법의 멍에에 매인 자들은 주인들에 의해 매일의 일들을 할당받는 종과 같다. 이 종들은 그 일들의 정확한 양을 완수하지 못하면 아무 것도 성취하지 않았다고 생각하며 주인들 앞에 감히 나타나지

1) David F. Wright, "Calvin's role in church history," *The Cambridge Companion to John Calvin*, ed. Donald K. McKim (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 288.

못한다. 그러나 아들들은 아버지에 의해 보다 관대하고 진솔한 대우를 받으므로 불완전하고 절반밖에 안되고 심지어 결합이 있는 일까지도 내어놓기를 주저하지 않는다. 이는 그들이 아버지들이 의도하는 것을 그대로 완수하지 못했다 하더라도 그들의 마음의 순종과 자발성을 아버지들이 받아주시리라고 굳게 신뢰하기 때문이다. 우리는 이런 자녀들이 되어야 한다. 우리의 봉사들이 아무리 작고 조야하고 불완전하다고 하더라도 지극히 자비로우신 우리 아버지께서는 그것을 용납하신다고 굳게 신뢰해야 한다.”²⁾

그는 종교를 영적 종교로 격상시켰다. 칼빈은 우상 숭배를 강하게 비판했다. 그는 이렇게 말했다. “경건의 실천이 유일한 하나님 이외에 어떤 다른 것에 전가될 때마다 신성 모독이 생긴다는 사실을 인식하는 것으로 충분하다. 참으로 처음에는 미신이 태양이나 별들 혹은 우상들에게 신적 영광들을 부여했다. 다음으로 야심이 뒤따라서 하나님에게서 빼앗은 것들을 가지고 죽을 수밖에 없는 존재들을 장식하여 거룩한 모든 것을 더럽혔다. 그리고 최고의 존재를 예배하는 원리는 남아 있지만 수호신들, 작은 신들, 죽은 영웅들에게 무차별적으로 제사를 드리는 것이 일반적 관습이 되었다. 우리는 이런 오류에 잘 빠지므로 하나님이 자신에게만 엄격하게 남겨 두신 것을 여러 존재들에게 나누어 주고 있다.”³⁾

칼빈은 개혁된 그리스도인의 삶을 강조했다. 그는 일부 루터파가 칭의를 강조한 데 반해 칭의와 증생을 함께 강조하기를 원했다. “사람은 하나님 나

2) Calvin: *Institutes of the Christian Religion*, ed. John T. McNeill and trans. Ford Lewis Battles (2 vols., "Library of Christian Classics"; Philadelphia: The Westminster Press, 1960), 3,19,5. (이하 *Inst.* 라고 약함).

3) *Inst.* 1,12,3. 칼빈이 우상 숭배를 비판했다고 해서 예술적 작품을 조각하거나 그리는 것을 금지한 것은 아니었으며 또한 역사적인 사실을 조각하거나 그리는 것까지 금지한 것은 아니었다. 역사적 사실의 조각이나 그림은 교육에 유익을 줄 수 있다고 생각했다. 칼빈은 이렇게 말했다. “하지만 나는 어떤 형상도 절대적으로 허락하지 말아야 한다고 생각할 만큼 미신에 사로잡혀 있지 않다. 조각과 회화는 하나님의 선물들이기 때문에 나는 그것의 순수하고 합법적인 사용을 추구한다. 주님이 자신의 영광과 우리의 유익을 위해 주신 그것들이 악한 오용으로 더럽혀지지 않을 뿐만 아니라 우리의 파멸로 향하지 않도록 해야 한다. . . . 이 부류 안에 어떤 것들은 역사들과 사건들이며 어떤 것들은 과거의 사건들을 그리지 않는 몸들의 형상들이나 형태들이다. 전자는 교육과 교훈에 있어서 어떤 유익이 있다. 후자의 경우 쾌락 이외에 다른 어떤 것을 주는지 나는 알지 못한다.” *Inst.* 1,11,12.

라로부터 추방되어서 영혼의 복스러운 생활에 속하는 모든 성질들이 그 안에서 사라졌으며, 중생의 은총으로 말미암아 비로소 회복된다는 결론이 된다”⁴⁾ 하고 칼빈은 말하였다. 칼빈은 회개와 중생을 동일시하였다. “그러므로 한 마디로 나는 회개를 중생으로 해석한다. 중생의 유일한 목적은 우리 안에 하나님의 형상을 회복하는 것인데, 그 형상은 아담의 범죄를 통해 일그러지고 말살된 것이다”⁵⁾ 라고 칼빈은 말하였다. 또한 칼빈은 중생과 성화를 동일시하였다. “따라서 우리는 이 중생에 의해 그리스도의 유익을 통해 하나님의 의 속으로 회복된다... 그리고 참으로 이 회복은 한 순간이나 하루나 한 해에 일어나지 않는다. 그러나 지속적이고 그리고 때로는 늦은 진전을 통해 하나님이 그의 선택자 안에서 육의 부패를 씻고 그들을 죄로부터 정화하며 그들을 자신에게 성전으로 봉헌하게 한다. 그리고 그들의 지성을 참된 순결로 갱신하여 그들이 그들의 삶을 통해 회개를 실천하고 이 전쟁이 죽음에서만 끝날 것임을 알게한다”⁶⁾ 라고 칼빈은 말하였다.

칭의와 중생의 관계에 대해 칼빈은 이 둘이 동일한 것도 아니며 그렇다고 분리되는 것도 아니라고 보았다. 우선 칼빈은 칭의와 중생은 동일한 것이 아니라 구별되는 것이라고 보았기 때문에 칭의와 중생을 동일시한 오시안더(Osiander)를 비판하였다. “오시안더는 중생의 저 선물과 이 값없는 용납을 혼합하고 그것들을 하나요 동일하다고 주장한다”⁷⁾ 하고 칼빈은 말하였다. 칼빈은 칭의와 중생은 분리되지 않지만 구별되어야 한다고 주장하였다. “칭의의 은총은 중생과 분리되지 않으나 그것들은 구별된다. 죄의 흔적들이 의인들 안에 항상 남아 있다는 것이 경험에 의해 매우 잘 알려져 있기 때문에 그들의 칭의는 삶의 새로움을 향한 개혁과는 전적으로 구별되어야 한다[롬 6:4 참조]. 하나님은 그의 선택자 안에서 이 두 번째 점을 시작하고 그 안에서 일생을 통해 점진적으로 때로는 천천히 진보시키므로 그들은 항

4) *Inst.* 2,2,12.5) *Inst.* 3,3, 9.6) *Inst.* 3,3,9.7) *Inst.* 3,11,6.

상 그의 심판대 앞에서 사형 선고를 받을 위험이 있다.”⁸⁾

칼빈은 칭의론에 있어서 의의 부여가 아니라 의의 전가임을 분명히 주장하였다. 칼빈은 “우리는 신앙만을 통해 하나님의 자비에 의해 값없는 의를 얻는다”⁹⁾ 라고 말하였으며, 칭의는 “하나님이 그의 사랑 속에서 우리를 의로운 사람들로 받아들이는 것”¹⁰⁾ 이라고 말하였다. 칼빈은 오시안더가 “justify”를 “to make righteous”로 설명한다고 비판하였다.¹¹⁾

칼빈은 오시안더의 주장에 반해 칭의와 중생을 구별하였지만, 그러나 칼빈은 칭의와 중생을 분리시키지는 않았다. “삶의 실제적 거룩함은 의의 값없는 전가와 분리되지 않는다”¹²⁾ 라고 칼빈은 말하였다. 또한 칼빈은 이렇게 말하였다. “그는 우리에게 의로움과 지혜와 거룩함과 구속함이 되셨다 [고전 1:30]. 그러므로 그리스도는 동시에 성화하지 않고 아무도 의롭다 하지 않는다. 이 유익들은 영원하고 분리할 수 없는 때에 의해 결합되어 있다. 그래서 그가 그의 지혜로 조명한 자들을 그가 구원한다. 그가 구원한 자들을 그가 의롭다 한다. 그가 의롭다 한 자들을 그가 성화한다.”¹³⁾ 또한 칼빈은 “그리스도가 부분들로 나누어질 수 없듯이 우리가 그 안에서 인식하는 이 두 가지, 즉 의와 성화는 함께 결합되어 분리될 수 없다”¹⁴⁾ 하고 말하였다. 칼빈은 칭의와 중생의 관계를 한 마디로 이렇게 요약하였다. “우리는 행함 없이 의롭다 함을 받지 않지만 행함을 통해서 의롭다 함을 받는 것도 아니다. 왜냐하면 우리를 의롭게 하는 그리스도에 대한 우리의 참여에 있어서 성화는 의와 마찬가지로 포함되기 때문이다.”¹⁵⁾

칼빈은 그리스도와 신자들의 연합을 주장하였다. 칼빈은 이렇게 말하였

8) *Inst.* 3,11,11.9) *Inst.* 3,11,1.10) *Inst.* 3,11,2.11) *Inst.* 3,11,6.12) *Inst.* 3,3,1.13) *Inst.* 3,16,1.14) *Inst.* 3,11,6.15) *Inst.* 3,16,1.

다. “그러므로 머리와 지체들의 저 연합, 우리의 마음 안에 그리스도의 내주 - 요컨대 저 신비적 연합 - 에 우리가 최고의 중요성을 부여한다. 그래서 그리스도는 우리의 것이 되어 우리로 하여금 그가 우리에게 주는 선물들 안에서 그의 참여자가 되게 한다. 우리는 그의 의가 우리에게 전가되도록 하기 위하여 그를 우리 밖 멀리서 관조하는 것이 아니다. 이는 우리가 그를 입고 그의 몸에 접붙여지기 때문에 - 요컨대 그가 우리를 그와 하나로 만들어 주기 때문이다.”¹⁶⁾ 마치 칼케돈 신조에서 그리스도의 신성과 인성은 혼합되는 것이 아니라 연합되는 것이라고 한 것처럼, 칼빈은 그리스도와 신자들의 혼합을 주장하는 것은 비판하였지만 그리스도와 신자들의 연합은 주장하였다.

칼빈의 그리스도와의 신비적 연합 사상은 최근에 와서 칼빈 연구가들의 주목을 받고 있다.¹⁷⁾ 노리스(F. W. Norris)는 “존 칼빈은 신화(deification)라는 가르침을 피하거나 아니면 그것에 대해 알지 못했던 것 같다” 하고 말하였다.¹⁸⁾ 노리스는 그렇게 말하긴 하지만 칼빈이 지복의 비전과 하나님과의 신비적 연합에 관해 말했음을 지적했다.

한편 모쎌(Carl Mosser)는 “가능한 가장 위대한 복: 칼빈과 신화”라는 논문에서 “칼빈은 신자들의 신화에 대하여 알고 있었고 또 긍정하였다” 하고 말하였다.¹⁹⁾ 모쎌는 칼빈에게 있어서 신화는 중심적 주제는 아니었지만 다른 주제들을 다루는 자리에서 빈번히 다루어진 주제라고 말하였다. 모쎌는 칼빈에게 있어서 신화는 가장 위대한 종말론적 선이며 복이라고 주장했다.

그러나 슬레이터(Jonathan Slater)는 모쎌의 주장을 반박했다. “칼 모쎌

16) *Inst.* 3,11,10.

17) 이 문제에 관해 줄고, “Calvin on deification: a reply to Carl Mosser and Jonathan Slater,” *Scottish Journal of Theology* 63/3(2010):272-284에서 다루었다.

18) F. W. Norris, “Deification: Consensual and Cogent,” *Scottish Journal of Theology* 49/4 (1996): 420.

19) Carl Mosser, “The Greatest Possible Blessing: Calvin and Deification,” *Scottish Journal of Theology* 55/1 (2002): 39.

는 최근의 한 논문에서 칼빈의 신학에 신화가 나타난다고 주장하였다. 그의 논제는 에큐메니칼한 전망은 가지고 있지만 그 논제를 지지할 만한 증거는 거의 없다” 하고 슬레이터는 말하였다.²⁰⁾ 슬레이터는 칼빈에게 있어서는 그리스도의 신성과 인성이 구별되며 그리스도와 신자의 연합은 그리스도의 인성과의 연합이라고 보았다. “칼빈의 입장은 신자들이 그리스도의 인성에 속한 것에 참여한다는 것이다” 하고 슬레이터는 말하였다.

칼빈은 구원의 문제와 관련하여 서로 반대되는 두 사람, 오시안더와 스탄카로(Francesco Stancaro)와 논쟁을 했다. 오시안더는 그리스도는 신성에 따라 우리의 중보자라고 보았으며, 그래서 우리에게 주어지는 의는 그리스도의 인성에 따르는 의가 아니라 그리스도의 신성에 따르는 의라고 주장했다. 반면에 스탄카로는 그리스도는 신성으로는 하나님이기 때문에 하나님과 인간 사이의 중보자가 될 수 없으며, 인성으로만 중보자가 된다고 말하였다. 이 논쟁은 신자의 구원이란 그리스도의 신성과 연합하는 것인가 아니면 그리스도의 인성과 연합하는 것인가 하는 문제라고 할 수 있다. 칼빈은 이 두 사람의 상반된 주장을 다 비판하면서 자기의 입장을 피력했다.

오시안더는 그리스도는 그의 인성이 아니라 신성에 따라 우리의 의가 된다고 말하였다. “만약 무슨 의인가 하고 묻는다면 우리는 이렇게 대답해야 한다. 믿음으로 우리 안에 거하시는 그리스도는 그의 신성에 따라 우리의 의이다. 죄의 용서는 그리스도 자신이 아니라 그리스도가 그의 공로로 주시는 것인데, 이 죄의 용서는 하나님이 하나님 자신인 그의 의를 우리에게 주시는 준비이며 원인이다.”²¹⁾

칼빈은 오시안더의 칭의의 교리에 대해 두 가지로 비판했다. 첫째로 그

20) Jonathan Slater, “Salvation as Participation in the Humanity of the Mediator in Calvin's *Institutes of the Christian Religion*: A Reply to Carl Mosser,” *Scottish Journal of Theology* 58/1 (2005): 39.

21) Concordia Triglotta, ed. F. Bente and W. H. t. Dau (St. Louis: Concordia, 1921), 153, quoted in James Weis, “Calvin versus Osiander on Justification,” in *Calvin's Opponents*, Vol. 5 of *Articles on Calvin and Calvinism*, ed. Richard C. Gamble (New York: Garland Publishing, Inc., 1992), 356.

리스도가 그의 신성에 따라 우리의 의가 된다는 주장을 비판했으며, 둘째로 그리스도가 본질적으로 득의된 신자와 연합한다는 주장을 비판했다.

칼빈은 오시안더의 견해를 다음과 같이 요약했다. “오시안더의 견해는 그리스도는 신이며 인간이기 때문에 그는 그의 신성에 있어서 우리를 위해 의가 되지 인성에 있어서는 아니라고 하는 것이다.”²²⁾ 이에 대해 칼빈은 이렇게 평했다. “만약 오시안더가 이 사역은 그 탁월함으로 인해 인간 본성을 넘어서며 이 까닭으로 신성에만 돌려질 수 있다고 반론을 제기한다면 나는 이 첫 번째 점은 인정한다. 두 번째 점에 있어서 그는 크게 현혹되었다고 말한다.” 칼빈은 두 번째 점을 이렇게 부연 설명한다. “만일 그리스도가 참된 신이 아니었다면 그는 그의 피로 우리의 영혼을 깨끗하게 할 수 없었으며 그의 희생 제물로 그의 아버지를 달랠 수 없었으며 우리의 죄를 사할 수 없었으며, 요컨대 제사장의 직임을 성취할 수 없었겠지만 - 육체의 능력은 이런 큰 짐을 지기에는 부족하기 때문에 -, 그가 이 모든 행위들을 그의 인간 본성에 따라 수행한 것이 확실하다.”

칼빈에 의하면 오시안더는 본체적 의에 대해 말한다. “오시안더는 ‘본체적’ 의라고 하는 이상한 괴물을 소개하였다. 그는 그것에 의해 거저 주어지는 의를 폐기하려고 하지는 않지만 그것을 안개 속에 싸서 경건한 정신들을 어둡게 하고 그들에게서 그리스도의 은총에 대한 생생한 경험을 빼앗았다.”

칼빈이 보기에 오시안더는 “본체적 의”라는 용어를 가지고 우리가 하나님의 본체와 하나님의 성품의 주입에 의해 하나님 안에서 실체적으로 의로운 것으로 이해하였다. 앞에서 말한 바와 같이 칼빈은 “오시안더가 ‘의롭다 함을 받는 것’을 ‘의롭게 되는 것’으로 설명한다” 하고 말하였다. 칼빈이 보기에 오시안더는 결과적으로 신생의 선물과 값없는 용납을 혼합하고 동일

22) *Inst.*, 3,11,8.

한 것이라고 주장하였다. 오시안더는 하나님이 의롭다 할 때 용서할 뿐만 아니라 신생하게 함을 입증하기 위하여 하나님이 의롭다한 사람들을 본성상 있는 그대로 남겨 두고 그들의 악덕들을 변화시키지 않는가 하고 물었다. 이에 대해 칼빈은 이렇게 말하였다. “이것은 대답하기 매우 쉽다. 그리스도가 부분으로 나누어질 수 없듯이 우리가 그 안에서 함께 결합되어 있다고 생각하는 이 두 가지, 즉 의와 성화는 분리될 수 없다.” 이어서 칼빈은 이렇게 말하였다. “그러므로 하나님이 은총 속으로 받아들인 사람은 누구든지 하나님이 동시에 그들에게 양자의 영(롬 8:15)을 준다. 그리고 그의 능력에 의해 하나님은 그들을 자신의 이미지로 다시 만든다.” 이 곳에서 칼빈은 태양의 빛과 열에 대해 언급한다. “태양의 빛이 태양의 열에서 분리될 수 없다고 해서 우리는 땅이 태양의 빛에 의해 따뜻하게 된다고 말하거나 태양의 열에 의해 밝아진다고 말할 것인가? 현재의 문제에 대해 이 비교보다 더 적합한 것이 있는가? 태양은 그 열에 의해 땅을 살리고 열매를 맺게 하며, 그 빛에 의해 땅을 밝게 하고 조명한다. 여기에 상호적이며 불가분리의 연결이 있다. 하지만 우리의 이성만 빛의 고유한 특질들을 열의 고유한 특질들에 이전하는 것을 금한다.”

칼빈은 이중적 은총은 인정하지만 이중적 의는 인정하지 않는다. 칼빈은 이렇게 말하였다. “우리는 그에게 참여함으로써 주로 이중적 은총을 받는다. 즉, 첫째는 그리스도의 무죄성으로 말미암아 하나님과 화해하는 은총이다. 이는 우리가 하늘에 한 심판자 대신 은혜로운 아버지를 갖도록 하기 위한 것이다. 둘째로 그리스도의 영에 의해 성화되는 은총이다. 이는 삶의 무죄성과 순결성을 개발하기 위한 것이다.” 반면에 칼빈은 이렇게 말하였다. “비참한 영혼들이 하나님의 순수한 자비 안에 전적으로 쉬지 못하도록 이중적 의를 함께 쓰는 사람은 누구든지 그리스도를 가시관으로(막 15:17) 관을 씌어 모독하는 자들이다.” 칼빈에 의하면 이중적 의를 주장하는 것은 “결코 용납할 수 없는 불경건이다.”

반면에 스타카로에 의하면 그리스도는 신성에 있어서 하나님과 인간 사이의 중보자가 아니다. 만약 그렇다고 한다면 그리스도의 신성은 성부의 신성보다 열등할 것이라고 그는 생각했다.²³⁾ 중보자는 우리를 위해 중재하고 기도하는 분이다. 중재와 기도는 중재와 기도의 대상에 비할 때 열등함을 보이는 표적들이므로, 스타카로는 그리스도가 인간으로서만 중보자라는 결론을 내렸다. 그래서 그리스도의 중보는 단지 성부에 대한 중보가 아니라 삼위일체 전체에 대한 중보였다고 그는 보았다.

칼빈은 그리스도의 중보직에 대한 스타카로의 견해를 반박하기 위해 두 편의 서신 형식의 논문을 썼다. 칼빈의 두 번째 글은 1560년에 쓴 것이다. 그 글의 제목은 “그리스도는 어떻게 중보자인가: 스타카로의 오류를 반박하기 위해 폴란드 형제들에게 보내는 대답”이었다.²⁴⁾ 스타카로의 주장은 “그리스도는 신성에 따라 중보자가 될 수 있다는 것을 부정하는 것이며, 그렇다고 한다면 그는 성부보다 열등할 것이라고 하는 것이다” 하고 칼빈은 말하였다. 이어서 칼빈은 이렇게 말하였다. “그리스도가 중보자의 이름에 적합한 것은 단순히 그가 육체를 입었거나 그가 인류를 하나님과 화해시키는 직임을 했기 때문만이 아니라 창조의 시작으로부터 이미 참으로 중보자였기 때문이었다. 그는 항상 교회의 머리였으며 천사들 위의 수위권을 가졌으며, 만물 가운데 처음 난 자였다(엡 1:22, 골 1:15, 2:10).” 칼빈에 의하면 하나님의 독생자는 동일한 하나님이며 성부와 동일 본체에 속하지만, 그럼에도 불구하고 하나님과 피조물 사이의 중간점이다. 그래서 하나님 안에 감추어진 생명이 그로부터 흘러나온다. 그러므로 “그리스도가 신성에 있어서 중보자라는 사실을 부정하는 사람은 누구나 천사들을 그의 명령으로부

23) Cf. Joseph Tyenda, "Christ the Mediator: Calvin versus Stancar," in *Calvin's Opponents*, Vol. 5 of *Articles on Calvin and Calvinism*, ed. Richard C. Gamble (New York: Garland Publishing, Inc., 1992), 161.

24) The text is translated in English in Joseph Tyenda, "Christ the Mediator: Calvin versus Stancar," in *Calvin's Opponents*, Vol. 5 of *Articles on Calvin and Calvinism*, ed. Richard C. Gamble (New York: Garland Publishing, Inc., 1992), 167-172.

터 빼내며, 하늘과 땅에서 모두가 그 앞에서 무릎을 꿇는(빌 2:10) 그의 지고의 위엄을 손상한다.” 그리스도는 “그의 신적 권능이 아니었다면 그 직임의 다른 면들을 성취할 수 없었다. 죽음과 악마를 정복하는 것은 인간의 능력 안에 있지 않았다. 또한 인간으로서만은 의를 얻을 수 없었고 생명을 줄 수 없었고 그리고 우리가 그에게서 받는 모든 유익들을 줄 수 없었다.” 칼빈에게 있어서는 그리스도가 두 본성에 있어서 하나님의 아들이며, 그래서 그는 단순히 인성 때문인가 아니라 신성 때문에 중보자인 것이 된다. 칼빈은 이렇게 말하였다. “그리스도가 하나님과 인간을 화해시키기 위해 행한 모든 행위들은 전체 인격에게 관계되며, 한 본성에만 속하는 것이 아니라고 말하는 것이 진실한 것이다. 귀변가들에게 있어서는 구별이 도움이 될 것이다. 어떤 행위들은 그 자체로 고려해 볼 때 한 본성에 관계된다. 그러나 그 결과적 영향 때문에 그 행위들은 두 본성에 공통적인 것이 된다. 예컨대 죽음은 인간 본성에 적합한 것이다. 그러나 사도가 그리스도가 자신을 영을 통해 바쳤기 때문에(히 9:14) 그리스도의 피에 의해 우리의 양심이 깨끗하게 된다고 말할 때 그가 무엇을 뜻했는지를 고려해 볼 때 우리는 죽음의 행위 안에서 본성들을 구별할 수 없을 것이다. 왜냐하면 신적 권능이 결합되지 않았다면 인간만으로는 속죄를 이룰 수 없었기 때문이다.”

칼빈은 베드로후서 1장 4절 주석에서 이렇게 말하였다. “[베드로]는 그 약속들의 탁월함은 그것들이 우리를 신적 본성의 참여자로 만든다는 사실에서 나온다고 지적한다. 이보다 더 탁월한 것은 생각할 수 없다.” 이어서 칼빈은 이렇게 말하였다. “복음의 목적은 우리를 조만간 하나님과 같이 만드는 것임을 우리는 유의해야 한다. 사실상 그것은 말하자면 일종의 신화(a kind of deification; quasi deificari)이다.”²⁵⁾ 또한 칼빈은 이렇게 말하였다. “본성이라는 단어는 본체가 아니라 성품을 뜻한다(naturae nomen hic

25) *Ioannis Calvini opera quae supersunt omnia*, ed. G. Baum, E. Cunitz, and E. Reuss (59 vols., "Corpus Reformatorum"; Brunsvigae: Schwetschke et Filium, 1863-1900), 55:446 (이하 *CC*라고 약함).

non substantiam, sed qualitatem designat). 마니교도들은 우리가 하나님의 즐거이로부터 우리의 뿌리를 가지고 있어서 우리가 삶의 과정을 마쳤을 때 우리의 본래적 상태로 되돌아갈 것이라고 꿈꾸곤 했다. 오늘날도 마찬가지로 우리가 하나님의 본성 속으로 들어가서 그의 본성이 우리의 본성을 흡수할 것이라고 상상하는 광신자들이 있다. ... 이런 종류의 광기는 거룩한 사도들의 정신에는 결코 없었다. 그들은 단순히 우리가 육의 모든 악덕들을 벗었을 때 우리는 신적 불멸성과 축복의 영광에의 참여자들이 될 것이며, 그래서 우리의 능력이 허락하는 한도 내에서 하나님과 함께 하는 자가 될 것이라고 말하는 데 관심이 있었다.”

칼빈의 이 강해에 대해 모쪼는 이렇게 말하였다. “칼빈은 ‘신적 본성의 참여자들’이라는 구절의 의미를 고전적인 theosis라는 용어를 가지고 하나님에게 올리워져서 하나님과 연합하는 것으로 해석한다.” 또한 모쪼는 “칼빈은 교부 저자들과 일치하게 믿는 자들의 신적 본성에의 참여를 일종의 신화로 본다” 하고 말하였다. 모쪼는 이렇게 덧붙인다. “베드로의 말인 ‘본성’은 하나님의 본체를 가리키는 것이 아니라 ‘종류’ 혹은 ‘특질’을 가리킨다(정교회의 essence/energies의 구별과 기능적 유사성을 유의하라).”

반대로 슬레이터는 모쪼를 다음과 같이 비판하였다. “칼빈에게 있어서 신자들은 그리스도의 것에 참여하는데, 이는 그의 신성이 아니라 인성에 따른 것이다. 우리가 그리스도 안에서 입는 의는 그의 인성에 고유한 의이며, 이 의는 그의 신성으로부터 이전되는 것이 아니라 그의 인간적 복종의 의이다.”

칼빈은 베드로후서 1장 4절 강해에서 신적 본체(substantia)와 신적 성품(qualitas)을 구별하였다. 우리는 신적 성품에 참여자가 되지만 신적 본체에 참여자가 되지 않을 것이다. 우리는 하나님처럼 되지만 하나님이 되지는 않을 것이다. 우리는 신화 자체가 아니라 일종의 신화를 경험할 것이다. 슬레이터는 “칼빈에게 있어서 신자들은 그리스도의 것에 참여하는데, 이는

그의 신성이 아니라 인성에 따른 것이다” 라고 말했지만, 이와 반대로 칼빈 자신은 스타카로에 대한 비판에서 “그리스도가 하나님과 인간을 화해시키기 위해 행한 모든 행위들은 전체 인격에게 관계되며, 한 본성에만 속하는 것이 아니라고 말하는 것이 진실한 것이다” 하고 말하였다.

이처럼 칼빈은 신자들의 중생, 성화, 신화에 깊은 관심을 두었다. 그러면서 그는 교회 제도의 개혁에도 깊은 관심을 가졌다. 칼빈은 종교의 제도를 성직자 중심에서 신도 중심으로 개혁하였다. 중세 교회의 근간은 주교, 사제, 부제였다. 칼빈은 우선 주교 제도를 폐지하였다. 그리고 사제를 교직자인 목사와 평신도 대표인 장로로 구별하였다. 부제는 집사직으로 전환하였다. 중세 교회의 세 직 위에 있는 상위적인 교황, 추기경, 대주교 제도는 폐지하였다. 교회 제도의 역사에 있어서 칼빈은 혁명적 변화를 취하였다.

칼빈은 중세 교회의 주교-사제-부제의 계급적 성직을 목사-교사-장로-집사의 사중직으로 대체한 것이다. 교사는 신자들에게 성경을 가르치고, 장로는 신자들이 성경의 가르침대로 사는지를 점검하고, 집사는 어려운 자들을 도와주는 일을 한다. 목사는 이 모든 일을 함과 동시에 성례를 집행하는 일을 한다. 칼빈의 교회 제도에 있어서는 직무의 차이가 있지 신분의 차이는 없다. 칼빈은 교회 제도를 민주적인 방식으로 개혁했다.

칼빈은 하나님이 타락한 인류를 구원하기 위해 교회를 세웠다고 보았다. 칼빈은 이 교회를 우리의 어머니라고 부른다. 하나님이 아버지인 사람들에게 있어서 “교회는 또한 어머니가 될 것이다.”²⁶⁾ 칼빈은 이 어머니가 “우리를 태속에 품고 낳고 그의 가슴 속에서 우리를 기르고 마침내 우리가 가사적인 육체를 벗고 천사들처럼 될 때까지(마 22:30) 그의 지킴과 지도 아래 우리를 보호하지 않는다면 생명으로 들어갈 다른 길이 없다”²⁷⁾ 하고 말했다. 그래서 그는 이사야 49:7을 강해하면서 “그런 위대한 복음의 참여자가

26) Inst. 4.1.1.

27) Inst. 4.1.4.

되고자 하는 사람들은 이스라엘, 즉 교회의 일부가 되어야 한다. 그것 밖에는 구원도 진리도 있을 수 없다” 하고 말했다. 또한 『기독교 강요』에서는 교회의 품을 떠나서는 “우리는 죄의 용서나 구원을 받기를 희망할 수 없다”고 말한다.²⁸⁾

칼빈은 교회를 신자들의 어머니로 묘사하기도 하지만, 교회를 묘사하는데 가장 자주 사용하는 것은 그리스도의 몸이라는 표현이다. “그러므로 [교회는] 가톨릭적 혹은 보편적이라고 말해진다. 왜냐하면 그리스도가 나누이지 않는다면 - 그것은 일어날 수 없다 - 둘 혹은 세 [교회가] 나타날 수 없기 때문이다. 하나님이 선택한 모든 자들이 그리스도 안에 연합하여, 한 머리에 의존한 것처럼 한 몸을 형성하며, 몸의 지체들처럼 연합되고 결합된다.”²⁹⁾

그래서 많은 신자들이 마음과 영혼이 하나가 된다고 한다. 그리스도를 교회의 머리로, 교회를 그리스도의 몸으로 비유한 성경적인 표현은 칼빈의 교회론에 큰 영향을 미치고 있다. 교회가 그리스도의 몸이라면 기록해야 하기 때문에 교회를 참된 그리스도의 몸인 불가시적 교회와 사악한 자들이 포함되어 있는 가시적 교회로 구별하게 된다. 그리고 교회가 그리스도의 몸이기 때문에 교회의 일치를 강조하고 분열을 정죄하게 된다.³⁰⁾

칼빈은 성경에서 교회라는 말을 두 가지 의미로 사용하고 있다고 한다. “때때로 그들이 교회라고 말할 때 그들은 그것을 하나님 앞에 실재하는 것으로 이해한다. 즉, 입양의 은총에 의해 하나님의 자녀들이 되고 성령의 성화에 의해 그리스도의 참된 지체들이 된 자들 이외에 아무도 받아들여지지 않은 것으로 이해한다. 그래서 사실상 교회는 땅 위에 살고 있는 성도들뿐

28) *Inst.* 4.1.4.

29) *Inst.* 4.1.2.

30) Cf. Alexandre Ganoczy, *Calvin und Vaticanum II. Das Problem der Kollegialität* (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GMBH, 1965), 23.

만 아니라 세계의 시작으로부터 존재해 온 모든 선택된 자들을 포함한다. 하지만 종종 교회라는 이름은 한 하나님과 그리스도를 예배한다고 고백하는 땅 위에 퍼져있는 사람들 전체를 가리키기도 한다.”³¹⁾

그런데 후자의 교회 안에는 이름과 외양 이외에는 그리스와 무관한 많은 위선자들이 섞여 있는 반면, 전자의 교회는 우리에게 보이지 않고 다만 하나님의 눈에 보이는 것이라고 한다.³²⁾

칼빈에 의하면 교회의 사명은 말씀과 성례를 통해 아직 참으로 신앙을 가지지 않은 사람들에게 신앙을 가지도록 하여 그리스도의 구원에 참여하도록 하며, 권징을 통해 위선적인 그리스도인들을 공동체 밖으로 내보내는 것이었다. 교회 안에 참된 신자가 아닌 사람들이 들어와 있는 것은 “그들이 합법적인 재판에 따라 정죄되지 않거나 엄격한 권징을 마땅히 해야 할 만큼 항상 행하고 있지 않기 때문이다”³³⁾ 라고 칼빈은 말한다.

칼빈은 이 점에서 교회 안에 사악한 자들이 많이 있다는 재세례파의 주장을 인정한다. 그리고 “사실상 교회들이 질서가 잘 잡혀 있다면 그 품안에 사악한 자들을 품고 있지 않을 것이다”³⁴⁾ 라고 말한다. 목회자들이 권징을 게을리 하거나 아니면 엄격하게 권징을 실행할 수 없기 때문에 드러난 악인들조차 성도들의 집단으로부터 제거되지 않고 있다. 칼빈은 “나는 이것을 잘못이라고 인정하며 가볍게 보려고 하지 않는다”³⁵⁾ 하고 말한다. 칼빈은 사악한 자들과의 친교를 삼가는 것이 경건한 사람들의 임무임을 부정하지 않는다. 그러나 “악인들의 장막을 피하는 것과 그들을 싫어하여 교회와의 친교를 끊는 것은 별개의 것이다”³⁶⁾ 라고 말한다. 교회는 끊임없이 권징을 통해 가시적 교회 안에 있는 위선자들을 제거해야 한다. 그러나 가시적 교

31) *Inst.* 4.1.7

32) *Inst.* 4.1.7.

33) *Inst.* 4.1.7.

34) *Inst.* 4.1.7.

35) *Inst.* 4.1.15.

36) *Inst.* 4.1.15.

회 안에 위선자들이 있다고 해서 교회를 떠나 다른 집단을 형성하는 것은 옳지 않다.

칼빈에 의하면 하나님께서 교회 안에서 구속 활동을 하는 두 방편은 말씀과 성례이다. 그러므로 말씀이 순수하게 전파되고 성례가 바르게 집행되면 하나님의 교회가 존재한다. 그러나 옛날의 카타리파나 노바티아누스파나 도나투스파 그리고 칼빈 당시의 재세례파는 교회의 일치성을 해치고 있었다.³⁷⁾ 그러나 마태복음 25:32의 말씀처럼 양과 염소를 분리시키는 것은 그리스도의 고유한 일이다. 그러므로 교회 안에 순결하지 못한 삶을 사는 사람이 있다고 해서 교회에서 분리해 나가는 일은 그리스도를 나누는 일이어서 용납될 수가 없다. “하나님의 양떼로부터 제외되는 것보다 더 무서운 것이란 아무 것도 없다. 왜냐하면 하나님이 우리를 한 머리 아래 한 몸으로 모으는 것을 제외하고는 희망할 안전이 없기 때문이다. … 그리스도는 그의 교회로부터 분리되지 않을 것이며 분리될 수 없다. 그것에 그는 불가분리의 매듭으로 결합되어 있다. … 그래서 우리가 신자들과의 일치를 이룩하지 않으면 우리는 그리스도로부터 단절된 것으로 본다.”³⁸⁾

칼빈은 삶의 순수성의 문제로 분리해 나가는 것도 잘못이지만 교리에 다소 불순성이 개입된다 하더라도 분리해서는 안 된다고 한다. “더욱이 교리들에 있어서나 성례들의 집행에 있어서 어떤 잘못들이 들어올지 모른다. 그러나 이것이 우리를 교회내의 교제로부터 분리시켜서는 안 된다. 왜냐하면 참된 교리의 모든 조항들이 동일한 종류에 속하는 것은 아니기 때문이다. 어떤 것들은 필수적으로 알아야 할 것으로서 모든 사람들은 그것들을 종교의 고유한 원칙들로 확정하고 의심하지 말아야 한다. 그런 것들은 하나님이 한 분이라는 것, 그리스도는 하나님이고 하나님의 아들이라는 것, 우리에게 있어서 구원은 하나님의 자비에 의존해 있다는 것 등등이다.”³⁹⁾

37) Calvin's Commentaries on Psalms 15, 1. (이하 Comm, Ps, 처럼 약함).

38) Comm, Ezek, 13, 9.

칼빈에 의하면 교리들 가운데 중심적인 것이 있고 주변적인 것이 있다. 그런 중심적인 것이 부정되면 참된 교회일 수가 없다. 그러나 “교회들 중에는 신앙의 일치를 깨뜨리지 않는, 논쟁이 되는 다른 것들이 있다.”⁴⁰⁾ 즉, 주변적인 것들이 있다. 칼빈은 빌립보서 3:15을 인용하고 나서 “이것은 이런 비본질적인 문제들에 대한 불일치가 그리스도인들 사이의 분열의 자료가 되어서는 안 된다는 것을 잘 지적해 주지 않는가?”⁴¹⁾ 하고 묻는다. 환언하면 칼빈에게는 본질적인 교리들과 비본질적인 교리들에 대한 구별이 있다. 그리고 비본질적인 교리들이 다르다고 해서 교회를 분열시키는 것은 인정되지 않는다.

칼빈은 이런 근본적인 교리들 이외에 다른 문제들에 대해서는 의견의 차이를 인정하고 있다. 칼빈에게 있어서는 비본질적인 교리의 차이 문제보다는 교회의 일치 문제가 더 중요한 관심사였다고 할 수 있다. 한편 칼빈은 교직 제도의 문제에 있어서는 더욱 관대했다. 파니에(Jacques Pannier)가 지적한 것처럼 칼빈은 주교 뿐만 아니라 대주교도 인정하고 있으며, 칼빈이 비판한 것은 주교직 그 자체가 아니라 그 직책을 오용하는 것이었다.⁴²⁾ 칼빈은 영국교회의 대주교인 크랜머에게 보낸 편지에서는 - 교회의 일치를 논하는 자리라면 - “그것은 내게 대단히 중요하므로 내가 조금이라도 도움이 된다면, 그 일을 위해서 필요하다면, 열 개의 바다라도 건너가기를 싫어하지 않을 것입니다”⁴³⁾ 라고 말하고 있다. 그런데 칼빈이 생각한 교회일치는 루터파, 츠빙글리파, 영국 국교회 등 기존 교회들의 존재를 인정하면서 일종의 세계적 교회 연합체를 구성하려는 것이었다고 할 수 있다.

39) Inst, 4,1,12.

40) Inst, 4,1,12.

41) Inst, 4,1,12.

42) Jacques Pannier, Calvin et l'Épiscopat (Strasbourg: Librairie Istra, 1927).

43) Epistola, 1619 "Calvinus Cranmero," CO 14:314. 칼빈은 특히 루터파와 츠빙글리파의 일치를 위해 노력했다. Nijenhuis가 지적한 것처럼 칼빈은 그 두 파 사이의 중재자적 역할을 하려고 노력했다. Cf. W. Nijenhuis, Calvinus Oecumenicus (S-Gravenhage: Martinus Nijhoff, 1959), 310ff.

칼빈이 1541년 제네바 교회를 위해 작성한 교회법규에서는 “우리 주님이 그의 교회의 통치를 위해 제정한 네 직임들이 있다. 첫째는 목사들이요, 그 다음은 교사들이요, 그 다음은 장로들이요, 넷째는 집사들이다”⁴⁴⁾ 라고 말한다.

칼빈은 주로 성경 두 곳, 곧 에베소서 4:11과 로마서 12:7-8에 근거하여 이 네 직임을 추론해 내고 있다. “그리스도의 제정에 따라 교회의 통치를 주관하는 자들은 바울에 의해 첫째로 사도들, 다음으로 예언자들, 셋째로 복음 전도자들, 넷째로 목사들, 마지막으로 교사들이라 불리운다[엡 4:11]. 이들 가운데 마지막 둘은 교회 안에서 일상적인 직임이다. 주님은 그의 왕국의 시작에서 처음의 세 직임을 세웠으며, 때때로 시대적 요청에 따라 그들을 일으킨다.”⁴⁵⁾

칼빈은 여기서 영구적인 직임과 일시적인 직임을 구별한다.⁴⁶⁾ 목사와 교사는 영구적인 직임이나 사도와 예언자와 복음 전도자는 일시적인 직임이다. 그리고 복음 전도자와 사도는 함께 묶을 수 있는데 그 둘은 목사에 상응하며, 예언자는 교사에 상응한다고 말한다.⁴⁷⁾

칼빈은 성경에서 사용되는 ‘episcopus’, ‘presbyter’, ‘pastor’, ‘minister’는 동의어들이므로 보고 있다. “그러나 내가 교회를 다스리는 자들을 감독들, 장로들, 목사들이라고 구별없이 부른 것은 이 용어들을 혼용한 성경적 용법을 따른 것이다.”⁴⁸⁾ 칼빈은 바울이 디도서 1:5에서 각 도시에 장로들을 임명하라고 명령한 후 곧 1:7에서 “감독은...”이라고 말한 것으로 보아 장로와 감독은 상호 교환될 수 있는 용어로 보고 있다. 그리고 빌립보서 1:1에서 한 교회에 있는 여러 감독들에게 인사하는 것을 예로 들고 있으며, 사도

44) *Projet d'ordonnances ecclésiastiques*, CO 10/1:15-16.

45) *Inst.* 4,3,4.

46) *Inst.* 4,3,5.

47) *Ibid.* 4,3,5.

48) *Inst.* 4,3,8.

행전 20장에서 에베소의 장로들을 감독들이라고 부른[20:28] 예를 들고 있다.⁴⁹⁾

그 다음에는 로마서 12:7-8과 고린도전서 12:28에 근거하여 교회 직임을 추론해 내고 있다. “그러나 로마서[롬 12:7]와 고린도전서[고전 12:28]에서 그는 다른 직임들로서 권세, 치료의 은사, 해석, 통치, 불쌍한 자들을 돌보는 것을 열거한다. 이것들 가운데 일시적인 것들은 나는 생략한다. 왜냐하면 그것들을 다루느라 머무르는 것은 무가치하기 때문이다. 그러나 그것들 중 둘은 영구적인 것들인데, 즉 통치와 불쌍한 자들을 돌보는 것이다.”⁵⁰⁾ 칼빈은 앞서와 마찬가지로 여기서도 일시적인 직임과 영구적인 직임을 구분하여, 두 직임을 영구적인 직임으로 보고 있는데 그것이 바로 장로와 집사이다.

목사의 직임은 공적으로, 사적으로 가르치고 훈계하고, 권면하고, 책망하기 위해 하나님의 말씀을 전하는 것과 성례를 집행하는 것과 장로들 및 동역자들과 함께 형제로서의 교정을 하는 것이다.⁵¹⁾ 교회 안에서 혼란이 생기지 않기 위해서는 부름이 없이는 누구도 이 직책을 맡을 수 없다. 부름에는 두 가지, 즉 내적 부름과 외적 부름이 있다. 내적 부름은 목사 자신이 하나님 앞에서 의식하는 것으로 본인 이외에 아무도 그가 하나님으로부터 부름을 받았는지 확인할 수 없다. 그러나 하나님을 참으로 두려워하며 교회를 세우려는 욕구가 있는지를 봄으로써 그의 내적 부름을 어느 정도 알 수 있다.⁵²⁾ 외적 부름은 교회가 목사로 부르는 것인데 여기에는 두 가지 조건이 있다. 즉, 건전한 교리와 거룩한 삶을 구비했는가 하는 것이다.⁵³⁾

이 두 조건을 구비한 사람들을 목사로 뽑는 데 있어서 교인들의 동의를 받을 것을 칼빈은 강조하고 있다. 전체 교회가 뽑는 방법, 동료 목사들과 장

49) *Inst.* 4,3,8.

50) *Inst.* 4,3,8.

51) *Projet d'ordonnances ecclésiastiques*, CO 10/1:17.

52) *Inst.* 4,3,11.

53) *Inst.* 4,3,12.

로들이 뽑는 방법, 한 개인이 뽑는 방법 등이 있을 수 있다.⁵⁴⁾ 이 방법들 중 칼빈은 “적합하게 보이는 사람들이 교인들의 동의와 찬성에 의해 선임될 때 우리는 목사의 이 부름을 하나님의 말씀에 따라 합법적인 것으로 간주한다” 하고 말한다.⁵⁵⁾ 우리는 여기서 교회 정치에 있어서 칼빈의 민주주의적 경향을 볼 수 있다.⁵⁶⁾ 그러나 여기에 첨가하여 그는 대중의 나약함 때문에, 혹은 악한 의도 때문에, 혹은 무질서 때문에 잘못되지 않기 위해 다른 목사들이 선거를 관장할 것을 주장한다.⁵⁷⁾ 여기서 칼빈은 교회 정치의 민주적인 방법을 주장하면서 민주적인 방법이 선동에 의해 오도될까 하는 두려움을 표현하고 있다.⁵⁸⁾

교회의 직임으로 목사 다음에 교사가 있다. 그런데 “교사들의 고유한 직임은 복음의 순수성이 무지나 유해한 견해들에 의해 부패되지 않도록 건전한 교리로 신자들을 교육하는 것이다.”⁵⁹⁾ 칼빈의 교회론에서 교사는 중요한 위치를 차지한다. “예언자의 직임은 그들이 계시라고 하는 독특한 은사를 가지기 때문에 더욱 탁월했다. 그런데 교사들의 직임은 거의 비슷한 특징과 정확하게 동일한 목적을 가지고 있다”⁶⁰⁾ 하고 칼빈은 말한다.

그러면 목사직과 교사직의 차이는 무엇인가. 칼빈은 그 차이를 이렇게 말한다. “그들 사이에 다음의 차이가 있다고 나는 생각한다. 교사들은 권징,

54) *Inst.* 4,3,15.

55) *Inst.* 4,3,15.

56) Cf. Evelyn Maud Farrington, *Calvin, The Modern Man* (Belfast: The Belfast News-Letter Ltd., 1953), 9. 칼빈은 시민 정치에 있어서도 민주주의를 옹호하고 있다. *Inst.* 4,20,8. 여기서 칼빈은 민주주의와 귀족주의의 혼합형, 즉 일종의 대의 민주주의를 가장 나은 정부 형태로 보고 있다. 칼빈의 민주주의적 경향에 대하여는 Abraham Kuyper, *Calvinism* (London: Sovereign Grace Union, 1932), 125ff.; Winthrop S. Hudson, “Democratic Freedom and Religious Faith in the Reformed Tradition,” *Church History*, 15(1946):177ff.; John T. McNeill, “The Democratic Element in Calvin’s Thought,” *Church History*, Vol. 18(1949):153ff.; George L. Hunt (ed.), *Calvinism and Political Order* (Philadelphia: The Westminster Press, 1965), 11ff., 23ff. 참조.

57) *Inst.* 4,3,15.

58) François Wendel, *Calvin: The Origins and Development of His Religious Thought*, trans. Philip Mairet (Glasgow: William Collins Sons & Co, Ltd., 1950), 304.

59) *Projet d’ordonnances ecclésiastiques*, CO 10/1:21.

60) *Inst.* 4,3,5.

성례의 집례, 훈계나 권면을 맡지 않고, 다만 성경 해석을 맡는다. 이는 신자들 사이에 온전하고 건전한 교리가 보존되도록 하기 위한 것이다. 그렇지만 목사직은 이 모든 것을 그 자체 안에 내포하고 있다.”⁶¹⁾

교회의 세 번째 직임은 장로이다. 그런데 “그들의 직임은 모든 사람의 삶을 감독하고, 잘못되거나 무질서한 삶을 사는 자들을 보았을 때 다정하게 훈계하고 그리고 필요한 경우, 형제로서의 교정을 위해 파송될 회합에 보고하고 그리고 다른 사람들과 함께 형제로서 교정을 하는 것이다.”⁶²⁾ 『기독교 강요』에서는 장로에 대해서 “치리자들은 백성들로부터 선출된 자들로서 감독들과 함께 도덕에 대한 책망과 권징의 행실을 맡은 사람들이라고 나는 생각한다”⁶³⁾ 하고 말한다. 칼빈은 성경에 나오는 감독, 장로, 목사라는 말들을 상호 교환될 수 있는 것으로 보고 있기 때문에 칼빈에게 있어서 장로의 위치는 모호한 점이 있다. 디모데전서 5:17 강해에서는 이렇게 말하고 있다. “이 구절을 보아 두 종류의 장로들이 있다고 추론할 수 있다. … 이 말들의 분명한 의미는 존경스럽게 잘 다스리지만 가르치는 직임을 가지지 않은 어떤 사람들이 있었다는 것이다. 사람들은 진지하고 잘 단련된 사람들을 선출했는데 그들은… 목사들과 함께 권징을 행하고 도덕을 교정하는 검찰관으로 행동했을 것이다.”⁶⁴⁾ 어떤 사람들은 장로직은 칼빈이 창안한 것으로 후에 그것을 보증하는 성경적 근거를 찾으려 했다고 말한다. 그러나 캐스웰(R. N. Caswell)도 지적한 바 있지만⁶⁵⁾ 그 견해는 타당하다고 볼 수 없다. 칼빈은 장로직은 성경 및 고대 교회에 있었던 직임으로 믿고 있었으며, 말씀을 가르치는 교직자 장로와는 구별되는 평신도 가운데 선출된 직임으로 생각하고 있었던 것 같다.

61) *Inst.* 4,3,4.

62) *Projet d’ordonnances ecclésiastiques*, CO 10/1:22

63) *Inst.* 4,3,8.

64) Also cf. *Inst.* 4,11,1.

65) R. N. Caswell, “Calvin’s View of Ecclesiastical Discipline,” *John Calvin*, ed. G. E. Duffield (Appleford: The Sutton Courtenay Press, 1966), 222.

교회의 네 번째 직임은 집사이다. 집사에는 두 종류가 있다. “고대 교회에는 항상 두 종류가 있었는데, 하나는 불우한 자들을 위한 물질을 받아 나누어 주고 보관했는데, 매일의 구제금뿐만 아니라 재산, 세, 연금 등도 맡았다. 다른 하나는 병자들을 보살피고 간호하며 불우한 자들을 위한 구제품을 관리했다.”⁶⁶⁾ 칼빈은 로마서 12:8에서 집사의 이 직분을 추론해 낸다.⁶⁷⁾ 중세기에 집사는 예배 의식을 도와주는 사람에 불과했으나 칼빈은 환자와 불우한 자를 돌보아 주는 집사의 본래의 직능을 회복시켰다.

칼빈은 당시 일부 재세례파의 ‘공산주의적’ 공동체 운동에 대해 매우 고심한 것 같다.⁶⁸⁾ 그는 그의 저서 여러 곳에서 이 운동에 대해 비판하고 사유 재산 제도를 옹호하고 있다.⁶⁹⁾ 칼빈은 사도행전 2:44 강해에서 이렇게 말하고 있다. “광신주의자들 때문에 이 구절에 대한 건전한 해석이 필요하다. 그들은 재산의 *κοινωνία*를 주장하는데, 그것에 의해 모든 시민적 질서가 전복된다. 이 시대에 재세례파가 소요를 일으켜 왔다. 왜냐하면 그들은 각자의 재산을 한 덩어리로 모아 놓고 모든 사람이 그것을 공동으로 사용하지 않는다면 교회가 존재하지 않는다고 생각했기 때문이다.”⁷⁰⁾ 이어서 칼빈은 이렇게 말한다. “그러므로 여기서 두 가지 극단을 경계해야 한다. 많은 사람들은 시민적 질서라는 구실 아래 자기들이 가진 것을 숨기고 가난한 자들을 횡령하고서도 그들이 다른 사람들을 약탈하지 않는 한 갑절이나 의롭다고 생각한다. 다른 사람들은 반대의 오류에 빠져 있다. 왜냐하면 그들은 모든 것을 뒤섞기를 원하기 때문이다.”⁷¹⁾ 여기서 알 수 있는 것처럼 칼빈은 한편으로는 ‘공산주의적’ 재세례파를 비판하면서 사유 재산을 옹호하지만

66) *Projet d'ordonnances ecclésiastiques*, CO 10/1:23.

67) *Inst.* 4.3.9.

68) 이 운동에 대해서는 Claus-Peter Clasen, *Anabaptism* (London: Cornell University Press, 1972), 210ff. 참조.

69) *Inst.* 4.1.3.

70) *Comm.* Acts, 2, 44.

다른 한편으로는 보유한 자들의 횡포를 비난하고 있다.⁷²⁾ 칼빈은 재산의 공유를 부정하는 반면, 사랑의 자선에 의해 가난한 자들이 결핍이 없는 사회를 지향하고 있다고 할 수 있다.⁷³⁾ “이와 같이 주님은... 우리가 기금이 허락하는 한, 곤란에 처한 사람들을 도와서 풍부한 사람도 없고 결핍한 사람도 없도록 우리에게 명한다.”⁷⁴⁾

중세에는 deacon이 부제였으나 칼빈은 deacon의 역할을 사제 보좌의 역할이 아니라 사회 사업가의 역할을 하도록 했으며 칼빈은 이것은 성경적 의미의 deacon을 회복하는 것이라고 생각했다.

칼빈은 이렇게 교회에 집사 제도를 두었을 뿐만 아니라 교회 헌금은 고대 교회의 관례에 따라 4등분해야 한다고 주장했다. “교회법들에는 교회의 수입을 네 부분으로 나누었는데, 하나는 교직자를 위해 하나는 가난한 자들을 위해, 하나는 교회 및 다른 건물들의 보수를 위해, 하나는 가난한 나그네나 가난한 본토민들을 위해서였다.” “다른 교회법들은 마지막 것을 감독에게 할당했는데 이것은 내가 방금 말한 구분과 다르지 않다. 왜냐하면 그 법들이 그것을 감독 혼자 다 쓰거나 자기가 좋아하는 자에게 다 주거나 할 수 있는 감독의 사적 수입이라고 보지 않기 때문이다.”⁷⁵⁾

그래서 칼빈은 교회 수입의 “적어도 절반”은 가난한 자의 몫이 되어야 한다고 주장했다.⁷⁶⁾ 여기서 칼빈이 “적어도”라는 표현을 쓴 것은 고대 교회에서는 재난 때문에 긴급한 구제가 필요한 때는 그 절반 이외에도 교회의 기물을 팔아서 구제했기 때문이었다. 칼빈은 고대 교회의 아카키우스 감독은

71) *Ibid.*

72) *Calvin's Sermons on Matthew*, 3, 9-10 (이하 Serm. Mt.라고 약함). Also cf. Alfred T. Davies, *John Calvin and the Influence of Protestantism* (London: Henry E. Walter 1946), 27.

73) 이 문제에 대해서는 André Biéler, *La Pensée économique et sociale de Calvin* (Genève: Georg, 1961), 306ff.; W. Fred Graham, *The Constructive Revolutionary. John Calvin and His Socio-economic Impact* (Richmond, Virginia: John Knox Press, 1971), 65ff. 참조.

74) *Comm.* 2 Cor. 8, 14.

75) *Inst.* 4.5.7.

76) *Inst.* 4.5.16.

기근으로 많은 사람들이 굶주리고 있을 때 성직자들을 모아 놓고 “우리 하나님은 먹지도 마시지도 않기 때문에 잔이나 컵이 필요 없습니다” 하고 말하고 교회의 그릇들을 녹여 팔아서 굶주린 사람들에게 양식을 사 준 예를 들고 있으며, 또 암브로스가 교회의 거룩한 그릇들을 녹여 팔아서 가난한 사람들을 도와주는 것을 아리우스파에서 보고 비난했을 때 암브로스는 “교회가 금을 가진 것은 간직하기 위한 것이 아니라 어려운 사람들을 도와주기 위한 것”이라고 대답한 것을 예로 들고 있다.⁷⁷⁾ 이어서 칼빈은 암브로스의 말을 인용하면서 “교회가 가진 것은 무엇이나 곤궁한 자들을 도와주기 위한 것이다”⁷⁸⁾ 라고 말했다. 제네바에서는 집사들이 구빈원 원장직을 맡았으며, 그들은 교회 헌금 외에도 시당국이 배정해 주는 예산, 벌금, 기부금, 자선을 위해 헌납된 물건을 판매한 대금 등의 수입원으로 구제 활동을 해 나갔다.

칼빈은 시당국이 구빈원을 세워 가난한 사람들을 도와주는 것 이외에 실업자들에게 일자리를 마련해 주고 일자리가 없을 때는 새로운 사업을 벌여 일자리를 만들어 주어야 한다고 주장했다. 또한 시당국이 노동에 대한 임금에 정당하게 지불되고 있는지를 감독해야 하고 물품과 금전의 유통 과정에도 개입하여 부당한 상행위가 없도록 해야 한다고 주장했다.

이상과 같은 칼빈의 사상에서 볼 때 교회의 집사직은 매우 중요하다고 할 수 있다. 칼빈은 재세례파의 ‘공산주의적’ 공동체 운동에 대해 반대하면서 집사들의 자선 활동을 통해 사회 내의 빈곤을 치료하려고 했다고 할 수 있다.

특별히 한국에서는 칼빈이 그 창시자라고 할 수 있는 장로교회가 크게 성장하였다. 한국에서 장로교회가 크게 성장한 데는 여러 가지 요인들이 있었다. 우선 한국 선교 초기에 많은 장로교 선교사들이 한국에 들어온 점

77) *Inst.* 4.4.8.78) *Inst.* 4.4.8.

꼽을 수 있다. 장로교 선교사들은 다른 분야보다 복음 전도 분야에 더 집중하였으므로 교회 성장에 공헌하였다. 또한 교회의 성장과 함께 교육에 깊은 관심을 가졌다. 1909년 통계에 의하면 교회가 세운 학교가 1,000개교 정도 되는데, 그 중에 장로교회가 세운 학교가 719개교, 감리교회가 세운 학교가 200개교였다.⁷⁹⁾

칼빈은 그리스도인의 삶을 강조했다. 그는 칭의를 강조했지만 성화를 함께 강조해야 한다고 생각했다. 『기독교 강요』를 보면 3권 3장에서 “신앙에 의한 중생”을 먼저 다루고 3권 11장에서 “신앙에 의한 칭의”를 다루고 있다. 이것은 물론 중생한 자를 의롭다 한다는 뜻은 아니다. 칼빈의 칭의론은 어디까지나 죄인의 칭의이다. 그러나 칼빈은 중생을 강조하기 위해 중생을 칭의 앞에 두었다고 할 수 있다. 오늘날 한국 사회에서 기독교와 기독교인들이 불신을 당하고 있다. 한국 교회는 칼빈의 가르침으로 돌아가서 칭의와 함께 중생과 성화를 강조해야 할 것이다.

칼빈의 모토 가운데 하나는 “하나님께만 영광”(Soli Deo Gloria)이었다. 칼빈은 무엇보다 하나님의 영광을 강조하였다. “위대한 일은 우리가 하나님의 영광만을 위해서 생각하고 말하고 명상하고 행하기 위해 하나님께 성별되고 바쳐진다는 사실이다.”⁸⁰⁾ 칼빈은 1558년 의회 선거를 앞두고 시민들에게 “하나님의 영광과 좋은 제도, 이것이 우리의 모토입니다”⁸¹⁾ 하고 말하였다. 한국 교회에서 요리 문답이라고 알려진 웨스트민스터 소교리 문답 제 1조에서는 질문자가 “인간의 최고가는 목적이 무엇입니까?” 하고 묻고, 대답자는 “인간의 최고 가는 목적은 하나님을 영광스럽게 하고 그를 영원토록 즐거워하는 것입니다” 하고 대답한다.⁸²⁾ 이 소교리 문답은 1640년대 영국의 청교도 혁명에 청교도들에 의해 만들어진 것으로 칼빈의 가르침

79) 민경배, 『한국 기독교회사』 (서울: 연세대학교 출판부, 2007), 269.

80) *Inst.* 3.7.1.81) Quoted in Emanuel Stöckelberger, *John Calvin*, trans. David Georg Gelzer (Cambridge: James Clarke & Co., LTD, 1977), 140.

을 잘 반영하고 있으며, 한국교회에 큰 영향을 끼쳤다. 칼빈은 하나님만을 높이고 자기를 부정하는 삶을 살았다. 그는 자신을 알리지 않게 하기 위해 자신의 무덤을 평토장하도록 유언을 남겼고 그 유언은 지켜졌다. 제네바 공동 묘지에 칼빈의 무덤으로 추정되는 무덤이 있긴 하지만, 가노치(Alexandre Ganoczy)는 “칼빈은 그 자신의 바람에 따라 장례 예식 없이 한 장소에 묻혔으며 그 장소는 오늘날까지 알려져 있지 않다”⁸³⁾ 하고 말했다.

“하나님께만 영광”이라는 모토에 비추어볼 때 한국 교회와 지도자들은 자기의 영광을 위해 살지 않았는지 깊이 반성해 보아야 할 것이다. 한국 교회에서는 아직도 귀족 대 평민의 이분법적 구조에 맞는 성직자 대 평신도 구조를 고수하려는 사람들이 없지 않다. 또한 한국 교회에서는 교계의 회장직을 전근대적 종교의 대표직으로 생각하는 사람들이 있고 그 직책을 위해 사활을 건 싸움을 하고 있어 안타깝기 한이 없다. 한국 교회는 칼빈의 정신으로 돌아가야 할 것이다.

칼빈은 교회 수입의 적어도 절반은 가난한 자들의 몫이 되어야 한다고 주장했다. 이런 칼빈의 관점에서 보았을 때 한국 교회는 교회 현금을 지나치게 교회를 위해서 사용하는 경향이 있다. 칼빈은 긴급하게 구제가 필요할 때 교회의 거룩한 기물을 팔아서라도 구제해야 한다고 보았다. 오늘날 한국 교회는 낡지 않은 교회당을 헐고 새 교회당을 건립하는 데 많은 현금을 쓰고 있다. 서구의 교회들처럼 교인들이 교회를 떠나고 나면 큰 교회당이 무거운 짐이 될 수 있음을 유념해야 한다. 한국 교회는 종교의 개혁자인 칼빈의 가르침에 다시 한 번 귀를 기울여야 할 것이다.

82) Philip Schaff, *Creeds of Christendom* (3 vols.; New York: Harper & Brothers, 1919), 3:676.

83) Alexandre Ganoczy, "Calvin's life," trans. David L. Foxgrover and James Schmitt, in *The Cambridge Companion to John Calvin*, ed. Donald K. McKim (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 23.

III. 정치 개혁 사상

칼빈은 종교의 개혁자였을 뿐만 아니라 정치의 개혁자였다. 벨로크(Hilaire Belloc)는 “칼빈이 없었다면 크롬웰이 없었을 것이다”⁸⁴⁾ 하고 말하였다. 크롬웰은 영국의 국왕을 처형하고 왕정을 공화정으로 변혁시켜 놓았다. 칼빈이 이런 크롬웰의 혁명적 운동에 사상적 근거를 제공한 것이다. 이처럼 영국을 비롯하여 스코틀랜드, 네덜란드, 스위스, 미국 등 근대에 와서 민주주의가 일찍 발전한 국가들에서 민주주의의 발전을 위해 공헌한 사람들은 대체로 칼빈의 사상을 따르는 칼빈주의자들이었다. 그래서 전통적으로 칼빈을 근대 민주주의의 주창자로 여겨왔다.

그러나 1937년 세네비에르(Marc-Edouard Chenevière)는 그의 저서 『칼빈의 정치 사상』(*La Pensée Politique de Calvin*)에서 이런 전통적인 해석에 대해 비판을 가했다. 세네비에르는 프랑스와 영국에서는 오래 전부터 칼빈주의적 종교 개혁을 “근대 민주주의 정신적 어머니”(la mère spirituelle de la démocratie moderne)로 간주해 왔으나 그것은 자유주의적 프로테스탄트주의와 종교 개혁자들의 종교 개혁을 혼동한 데서 기인한 것이라고 하였다.⁸⁵⁾ 그는 몇몇 나라들에서 칼빈주의자들이 종교적 소수자로 그들의 자유를 위해 민주주의 발전에 공헌을 한 것은 사실이지만 종교 개혁과 근대 민주주의 사이에는 심연이 가로놓여 있다고 했다.⁸⁶⁾ 한 저명한 『정치사상사』에서도 “홀란드, 스코틀랜드, 아메리카의 칼빈주의 교회들은 저항의 정당성을 서유럽에 전파한 주된 매개체였다. 그러나 [루터파와의] 이런 차이는 결코 칼빈 자신의 일차적 의도에 근거한 것은 아니었다”⁸⁷⁾ 하고 말했다.

84) Hilaire Belloc, "Oliver Cromwell," 35, quoted in Davies, 30.

85) Marc-Edouard Chenevière, *La Pensée politique de Calvin* (Genève: Slatkine Reprints, 1970), 9.

86) *Ibid.*, 10.

87) George H. Sabine and Thomas L. Thorson, *A History of Political Theory* (Hinsdale, Illinois: Dryden Press, 1973), 339.

반면에 허드슨(Winthrop S. Hudson)과 맥니일(John T. McNeill)은 칼빈과 후대의 칼빈주의자들을 구별하여 후대의 칼빈주의자들이 근대 민주주의의 발전에 공헌한 것은 사실이지만 칼빈 자신은 민주주의의 주창자가 아니었다고 하는 이런 주장자들에 대해 그들의 논문을 통해 반박하였다. 허드슨은 “칼빈의 사상은 민주주의적 관념을 정교화하는 데 잠재적인 근거를 제공했다. 그는 독재에 대한 저항의 근거를 제공했을 뿐만 아니라, 그의 사상은 명백한 민주주의적 정치 철학의 구성을 배제하지 않았다. 칼빈주의적 관념은 필연적으로 선택된 자에 의한 정치를 의미한다고 하는 가정은 단순히 허구에 지나지 않는 것이다”⁸⁸⁾ 라고 말했다. 맥니일도 칼빈은 “내심에 있어서 정치적 공화주의자”⁸⁹⁾ 였으며 귀족정과 민주정의 혼합이라고 하는 칼빈의 관념은 “우리의 대의 민주주의의 개념에 가까운 것”⁹⁰⁾ 이라고 했다. “그의 후기 저서를 보면 정부의 이상적 기초는 시민에 의한 선거임이 분명히 드러난다”⁹¹⁾ 하고 맥니일은 덧붙였다.

칼빈은 『기독교 강요』중 정치의 문제를 다루는 장에서 먼저 두 개의 정부⁹²⁾를 구별했다. 인간 안에는 두 개의 세계가 있으며 이 두 세계를 지배하는 왕도 법도 다 둘씩이다. 그래서 인간 안에는 두 개의 정부가 있다(duplex esse in homine regimen). 하나는 영적인 정부인데 그것에 의해 양심이 경건과 하나님에 대한 경배를 지도받는다. 다른 하나는 시민정부인데 그것에 의해 인간은 인간됨과 시민의 의무를 교육받는다.⁹³⁾

칼빈은 이 두 개의 정부가 구별되긴 하지만 분리되지는 않는다고 했다. 왜냐하면, 이 두 개의 정부가 다 궁극적으로는 왕들 중의 왕인 하나님께 속하기 때문이다. 칼빈은 이 점에서 시민 정부에 대한 두 개의 서로 다른 입

88) Hudson, 179.

89) McNeill, 162.

90) *Ibid.*, 169.91) *Ibid.*92) *Inst.*, 4,29,1.93) *Inst.*, 3,19,5.

장을 배격했다. 첫째는 재세례파의 입장으로, 그들은 양심의 자유에 따라 법정도 법도 관리도 없는, 그리고 자기들의 양심을 속박한다고 생각되는 그 외 무엇도 인정하지 않는 어떤 새 세계를 세워야 한다고 생각하며 그래서 기존의 정부 형태를 배격한다고 했다.⁹⁴⁾ 다음으로 마키아벨리를 지향한 비판으로 보이는 것으로, 어떤 사람들은 제후들에게 아첨하며 그들의 권력을 지나치게 과장하여 하나님 자신의 통치와 대립시키기를 주저하지 않는다고 했다.⁹⁵⁾ 영적 통치와 시민 통치는 다 한 하나님께 속하지만 서로 다른 경륜에 속한 것으로, 시민 통치를 하나님의 통치와 대립시켜서도 안 되며 시민 통치를 하나님의 영적 통치로 대치시켜도 안 된다는 것이다.

칼빈은 다음으로 시민 통치의 사명에 대해 다룬다. 첫째 건전한 종교를 보호하고 육성해야 하며, 둘째 공적 평화를 유지해야 하며, 셋째 개인의 소유를 보호해야 하며, 넷째 사람들이 원만한 거래를 하도록 해야 하며, 다섯째 사람들 사이에 정직과 순수함이 유지되도록 해야 한다고 한다.⁹⁶⁾ 칼빈은 이 외에도 가난한 자를 돌보고 학교를 세우고 가난한 자와 여행자를 위한 건물을 세우는 것 등을 시민 정부의 사명으로 보고 있다.⁹⁷⁾ 시민 통치의 사명이 이러하기 때문에, 관리가 되는 것은 하나님 앞에 거룩하고 합법적인 일일 뿐만 아니라 인간의 직업 가운데 가장 존경할 만한 것이라고 했다.⁹⁸⁾

다음으로 칼빈은 정부의 형태에 대해 다룬다. 칼빈은 고대 철학자들이 논 의한 바에 따라 정부를 세 가지 형태로 나눌 수 있다고 했다.⁹⁹⁾ 그것은 군주정, 귀족정, 민주정 등이다. 그런데 군주정은 폭군정으로 전락되기 쉽고 귀족정은 과두정으로, 민주정은 폭민정으로 전락되기 쉽다고 한다.¹⁰⁰⁾

94) *Inst.*, 4,20,1.95) *Inst.*, 4,20,1.96) *Inst.*, 4,20,397) *CO* 37:211, quoted in Wilhelm Niesel, *The Theology of Calvin*, trans. Harold Knight (Philadelphia: The Westminster Press, 1956), 234.98) *Inst.*, 4,20,4.99) *Inst.*, 4,20,8.100) *Inst.*, 4,20,8.

칼빈은 세 가지 더 나은 정부 형태 가운데 귀족정이나 아니면 귀족정과 민주정이 혼합된 형태가 다른 모든 형태들보다 탁월하다고 한다.¹⁰¹⁾ 칼빈은 혼합 정부가 최선의 정부가 되는 이유를 이렇게 설명하고 있다. 즉, 군주정에서 왕이 자기 뜻을 정의에 따라 조절하는 일이 매우 드물기 때문에, 이런 인간적 결점들 때문에 많은 사람들이 정치를 하는 것이 더 안전하고 바람직하다. 많은 사람들이 정치를 하면 그들은 서로 돕고 서로 가르치고 충고를 줄 수 있을 것이며, 어떤 한 사람이 잘못하면 다른 많은 사람들이 그의 잘못을 억제할 수 있을 것이라고 했다.¹⁰²⁾ 그리고 칼빈은 국민이 관리를 선거하는 것을 탁월한 은사로 보고 있다. “만약 우리가 법관과 관료를 선택할 자유를 가진다면… 그것은 탁월한 은사이기 때문에 그것을 보존시키며 선택한 양심으로 그것을 사용해야 한다.”¹⁰³⁾ “만약 우리가 인간의 정부에 대해 논의한다면 우리는 자유 국가에 사는 것이 제후 아래 사는 것보다 훨씬 더 나은 상태라고 말할 수 있다.”¹⁰⁴⁾ “이유 없이 명령을 내리는 제후를 가지는 것보다 선출받아 그 직임을 수행하며 법을 준수하는 통치자를 가지는 것이 훨씬 더 지지할 만한 일이다.”¹⁰⁵⁾

그러나 세네비에르는 “만약 프랑스가 프랑스 종교 개혁에 대해 우호적인 왕이나 아니면 적어도 단순히 중립적인 왕에 의해 통치되었다면 칼빈의 설교와 강해에는 아마 군주정의 주제에 대한 불평이 들어 있지 않았을 것이다. 귀족정에 대한 칼빈의 편애는 사실상 군주정 형태에 대한 배격을 의미하지 않는다”¹⁰⁶⁾ 하고 말했다. 그렇지만 당시 프랑스에 종교 개혁을 지지하는 왕이 있었다면 칼빈이 설교와 성경 강해를 통해 왕들에 대한 비판을 하

101) *Inst.* 4, 20, 8.102) *Inst.* 4, 20, 8.103) *Ser. Deut.* 16, 18-19.104) *Ser. Deut.* 17, 14-18.105) *Ser. Deut.* 17, 14-18.

106) Chenevière, 228.

지 않았을 것이라고 하는 세네비에르의 주장은 받아들이기 어렵다. 비록 종교 개혁을 지지하는 왕이 있었다고 하더라도 칼빈이 왕들에 대해 비판한 다른 비행들을 저지르지 않았다고 볼 수 없으며 여전히 그런 비행들은 비판의 대상이 되었을 것이기 때문이다. 칼빈은 일인 군주가 지배하는 정부 형태는 견제 세력이 없기 때문에 그 제도 자체에 결함이 있는 것으로 보았다고 해석해야 옳을 것이다.

한편 에쎄(Hans H. Esser)는 “나이가 많아지면서 칼빈은 군주 체제 정치 이념으로 기울어졌다”¹⁰⁷⁾ 하고 말하였지만, 이와는 정반대로 허드슨이 주장한 것처럼,¹⁰⁸⁾ 칼빈은 나이가 많아지면서 점점 민주 체제 정치 이념으로 기울어졌다. 칼빈은 『기독교 강요』 초판에서는 귀족정을 좋게 생각했으나 제네바에서 7년간 지나고 난 뒤에는 “귀족정 혹은 귀족정과 민주정이 혼합된 형태”¹⁰⁹⁾ 를 좋게 생각했다. 그리고 그 후 16년 뒤 1559년판 『기독교 강요』에서는 “더 많은 사람들이 정부를 관장하는 것이 더 완전하고 더 좋은 것”¹¹⁰⁾ 이라고 강조했다. 그런데 허드슨이 지적한 것처럼¹¹¹⁾ 미국 혁명의 지도자들이 옹호한 정부 형태도 바로 귀족정과 민주정의 혼합이며, 그것은 오늘날 우리가 대의 민주주의라고 부르고 있는 것이다.

물론 그렇다고 해서 칼빈이 모든 국가에서 군주정을 폐지하고 귀족정과 민주정의 혼합정을 실시해야 한다고 주장하지는 않았다. 칼빈은 세계 전체를 보면 여러 종류의 정부 형태가 있는데, 이런 기존 정부 형태를 바꾸려 하는 것은 “어리석고 피상적일 뿐만 아니라 심지어 해로운 사상”¹¹²⁾ 이라고 했다. 칼빈이 군주 폐기론을 주장하지 않았다고 해서 근대 민주주의의 발전

107) Hans H. Esser, “칼빈의 정치이론,” 장일조 역, 『세계와 선교』 71 (1979, 6):43. 이것은 저자의 주장인지 아니면 번역이나 출판상의 착오인지 확인할 수 없다.

108) Hudson, 190.

109) *Inst.* 4, 20, 8.110) *Inst.* 4, 20, 8.

111) Hudson, 190.

112) *Inst.*, 4, 20, 8.

에 전혀 무관했다고 주장하는 것은 타당치 않다. 왜냐하면 영국과 같은 입헌 군주제 국가는 군주제를 폐기하지 않고도 민주주의를 발전시킬 수 있었기 때문이다.

요컨대, 칼빈은 여러 가지 정부 형태 가운데 귀족정과 민주정의 혼합정을 최선의 정부 형태로 보았는데 그것은 오늘날의 용어로는 대의 민주주의에 해당하는 것이다. 그러나 그는 지역적 상황에 따라 여러 가지 상이한 정부 형태가 있을 수 있음을 인정하고 군주제 폐기론을 주장하지는 않았다. 말하자면 칼빈은 최선의 정부 형태는 귀족정과 민주정의 혼합정으로 보았지만, 차선의 정부 형태로 폭군정으로 떨어지지 않는 군주정도 인정했다고 볼 수 있다.

칼빈의 정치 사상에 대해 오랫동안 논란되어 온 문제는 칼빈이 신정 정치를 지향했는가 하는 것이다. 신정 정치(theocracy)라는 말이 통속적 용법에 따라 성직자가 정치를 하는 성직자 통치(hierocracy)를 의미한다고 할 때 칼빈은 결코 신정 정치를 표방하지 않았다. 맥니일이 말한 것처럼¹¹³⁾ 칼빈은 제네바에서 관리와 성직자를 구별했으며, 그와 그의 동료 목사들은 정치적 직임이나 관리의 권한을 지니고 있지 않았다. 심지어 칼빈은 1559년 크리스마스 때에 와서 비로소 제네바의 소의회로부터 시민권을 받았다. 몬터(E. William Monter)가 지적한 것처럼 “제네바에서 칼빈의 영향은 특히 1555년 이후 두드러졌지만, 그러나 이 영향은 일차적으로는 정치적인 것이 아니었다.”¹¹⁴⁾ 칼빈이 제네바 시정부에 대해 여러 가지 조언을 했으며 제네바 시정부가 칼빈에게 조언을 구한 경우도 많았지만 칼빈의 조언이 반드시 수용된 것은 아니었다. 예컨대 1560년 칼빈은 성찬을 받을 자격이 있는 사람들에게 성찬표를 나누어 주자는 제안을 했으나 시정부는 이를 거부했으

113) Hunt (ed.), 35.

114) E. William Monter, *Calvin's Geneva* (Huntington, New York: Robert E. Krieger Publishing Company, 1975), 107.

며, 그 후 한 사보이 사절을 선동자로 여겨 투옥하자 칼빈의 제안도 시정부가 거부했다.¹¹⁵⁾ 오히려 신정 정치라는 말을 성직자 통치라는 뜻으로 사용한다면 제후의 역할을 겸한 감독의 지배를 받던 칼빈 이전의 제네바가 신정 사회였다고 보아야 할 것이다.

세네비에르는 칼빈은 하나님만이 주권을 가지며 그리고 그 주권을 하나님이 원하는 사람에게만 넘겨준다고 보기 때문에 주권 재민을 주장하는 근대 민주주의의 관점에서 보았을 때 칼빈은 “근대 민주주의의 확고한 적”¹¹⁶⁾ (un adversaire déterminé du démocratisme moderne)이라고 했다. 사실상 칼빈은 관리들은 “하나님으로부터 위임을 받으며 신적 권위를 부여받으며 어떤 의미에서 하나님의 직무를 행하는 전적으로 하나님의 인격을 지닌”¹¹⁷⁾ 자들이라고 했다. 따라서 관리에게 저항하는 것은 곧 하나님께 저항하는 것이라고 했다.¹¹⁸⁾

관리들이 하나님으로부터 위임을 받는다면 절대적인 권한을 가지는가? 하지만 칼빈은 여기서 왕권 신수설이나 왕권 절대주의의 방향으로 나아가는 것이 아니라 오히려 반대 방향으로 나아간다. “만약 그들이 자신들이 하나님의 대리인임을 기억한다면 그들은 사람들을 향해 하나님의 섭리, 보호, 선함, 자선, 및 공의의 이미지를 자신들을 통해 나타내기 위하여 주의와 진지함과 근면을 다해야 할 것이다.”¹¹⁹⁾ 그래서 “만약 그들이 어떤 잘못을 범한다면 그들이 해를 끼친 그 사람들에게만 상해를 주는 것이 아니라 하나님 자신을 모독하는 것이다.”¹²⁰⁾ 칼빈의 주권은 하나님에게서 온다고 주장할 때 그가 의도한 것은 주권이 관리 자신들에게 있지 않음을 말해 주려고 한 것임이 틀림없다. “그들은 자기 자신들의 힘으로 이 높은 위엄에 오

115) *Ibid.*, 107-108.

116) Chenevière, 10, n. 4.

117) *Inst.*, 4, 20, 4.

118) *Inst.*, 4, 20, 23.

119) *Inst.*, 4, 20, 6.

120) *Inst.*, 4, 20, 6.

르는 것이 아니라 주님의 손에 의해서 받는다”¹²¹⁾ 하고 칼빈은 말했다.

물론 관리들에 대한 이런 주장들에도 불구하고 여전히 이것은 주권 재민이라는 근대 민주주의 사상과는 거리가 있음이 분명하다 그러나 로마서 강해 13장 4절에서는 주권 재민의 사상에 좀더 접근해 있음을 볼 수 있다. 관리들은 “그들 자신들을 위해 다스리는 것이 아니라 공공의 선을 위해 다스린다. 또한 그들은 무제약적인 권력을 가지는 것이 아니라 그들의 신민들의 복리에 국한된 권력을 가진다. 요컨대 그들은 통치를 함에 있어서 하나님과 사람들에게 책임을 진다. 그들은 하나님에 의해 선택을 받았으며 하나님의 일을 하기 때문에 하나님에게 책임이 있다. 그러나 하나님이 그들에게 위임한 직임은 그들의 신민들에 관한 것이다. 그러므로 그들은 신민들에게도 의무가 있다.”¹²²⁾

하지만 위의 주장도 역시 주권이 국민에게 있다는 사상과는 거리가 있음이 분명하다. 그래서 후의 칼빈주의자들은 하나님이 그의 권한을 관리들에게 위임하기 전에 백성들에게 위임했으며, 그러므로 백성들은 관리의 지위보다 우월한 지위에 있다고 가정했다.¹²³⁾ 하나님이 백성들에게 권한을 위임하고 다시 백성들은 관리에게 그 권한을 위임했다고 하는 후대 칼빈주의자들의 주장에는 주권 재민의 사상과 주권 재천의 사상 사이의 문제가 해결되지만 칼빈 자신 안에는 이런 해결이 없었다.

한편 이 문제에 대한 카이퍼(Abraham Kuyper)의 해석은 독특하다. 카이퍼는 하나님의 주권설을 국민 주권설(Popular-sovereignty) 및 국가 주권설(State-sovereignty)과 대비시키고 난 후 다음과 같이 질문을 제기한다. “이 국가 주권론은 국민 주권론과 마찬가지로 인간을 그 동료 인간에게 예측시키게 되고 양심을 속박하여 복종의 의무로까지 비약하지 않는다고

121) *Comm. Rom.*, 13, 1,
122) *Comm. Rom.*, 13, 4,
123) Cf. Hudson, 192.

어떻게 증명할 수 있는가?”¹²⁴⁾ 그리고 나서 카이퍼는 다음과 같이 주장한다. “그러므로 칼빈주의자는 백과전서파의 무신론적 국민 주권론과 독일 철학자들의 범신론적 국가 주권론에 반대하여 사람들 사이에 있는 모든 권위의 근원인 하나님의 주권을 주장한다.”¹²⁵⁾ 그래서 우리는 여기서 국민 주권론만 주장한다면 다수 국민의 이름으로 정의로운 소수가 박해를 받을 때 그들이 호소해야 할 근거가 무엇이겠는가라고 질문을 제기해 볼 수 있을 것이다.

앞에서 말한 바와 같이 칼빈은 모든 권세는 하나님에게서 온다고 보았기 때문에 국민 저항권을 인정하지 않았다. 비록 독재자들이 나와 독재를 할 때라도 국민은 저항해서는 안 된다. 왜냐하면 “불의하고 난폭하게 다스리는 자들은 백성의 악함을 벌하기 위해 하나님 자신이 일으킨 자들”¹²⁶⁾ 이기 때문이다. 독재자가 나타나서 독재를 할 때 국민들은 “먼저 주님의 채찍으로 징계를 당하는 바 우리의 잘못이 무엇인지를 생각해 보아야 한다.”¹²⁷⁾ 그리고 나서 “왕들의 마음을 장악하고 왕국들을 교체시키는 주님의 도움을 간청”¹²⁸⁾ 해야 한다.

그러면 하나님은 때때로 “그의 종들 가운데서 공개적인 해방자들을 일으켜 하나님의 명령을 주어 악한 정부를 벌하고 불의하게 압박받는 백성을 비참한 불행에서 구출해 낸다.”¹²⁹⁾ 칼빈에 의하면 하나님은 이런 의로운 종들을 사용하기도 하지만 “때로는 이를 위해 다른 의도와 다른 용건을 가진 사람들의 격정을 이용한다.”¹³⁰⁾ 첫 번째 사람들의 경우는 하나님의 합법적 부름에 따라 이 일을 하기 때문에 하나님이 왕들에게 준 위엄을 침해하는 것

124) Abraham Kuyper, *Lectures on Calvinism* (Grand Rapids, Michigan: Wm B. Eerdmans Publishing Company, 1981), 89.

125) *Ibid.*, 90.

126) *Inst.*, 4,20,25.

127) *Inst.*, 4,20,29.

128) *Inst.*, 4,20,29.

129) *Inst.*, 4,20,30.

이 아니다. 왜냐하면 왕들이 신민들을 벌하는 것이 합법적인 것처럼 “그들은 하늘로부터 무장되어 더 큰 권력을 가지고 더 작은 권력을 진압하기”¹³⁰⁾ 때문이다. 그러나 두 번째 사람들의 경우는 비록 그들이 하나님의 장중에서 이 일을 하지만 악한 생각으로 악한 일을 한 것에 지나지 않는다. 말하자면 하나님은 독재자를 징벌하기 위해 의로운 하나님의 종들을 쓰기도 하지만 때로는 정권욕을 가진 악한 사람들을 이용하기도 한다는 것이다. “이 사람들의 행동은 그 자체에 따라 심판을 받겠지만 주님은 거만한 왕들의 피묻은 홀을 분쇄하고 용인할 수 없는 정부를 전복할 때 그들을 통해 똑같이 자기의 일을 성취한다. 제후들은 이를 듣고 두려워할지이다.”¹³²⁾

그러나 칼빈은 여기서도 국민의 저항권을 인정하지 않는다. “난폭한 폭정을 교정하는 것이 주님이 보복하는 일이라면 그것이 우리에게 맡겨졌다고 생각해서는 안 된다. 우리에게는 복종하고 참는 것 이외에 다른 명령이 주어지지 않다.”¹³³⁾ 그러나 칼빈은 곧바로 이렇게 말한다. “나는 지금까지 사인(私人, *privatis hominibus*)에 대해서 말한 것이다. 만약 이제 왕들의 방자함을 견제하기 위해 임명된 백성의 관리들(*populares magistratus*)¹³⁴⁾ 이 있다면... 나는 그들이 그들의 임무에 따라 왕들의 심한 방자함을 저지하는 것을 금지하는 것이 결코 아니다.”¹³⁵⁾ “만약 그들이 낮은 일반 민중을 난폭하게 습격하고 욕보이는 왕들에 대해 눈을 감아 준다면 그들의 가식은 극악한 배신이 아닐 수 없다고 나는 선언한다. 왜냐하면 그들은 자기들이 하나님의 배정에 의해 백성의 보호자들로 임명되었음을 알면서 기만적으로 백성의 자유를 배반하기 때문이다.”¹³⁶⁾ 말하자면 백성의 관리들이

130) *Inst.* 4.20.30.

131) *Inst.* 4.20.30.

132) *Inst.* 4.20.31.

133) *Inst.* 4.20.31.

134) 칼빈은 여기서 스파르타의 민선 장관(*Ephorus*), 로마의 호민관(*Tribunus plebis*), 아테네의 시민 장관(*Demarchus*), 그리고 당시의 삼부회(*tres ordines*) 등을 예로 들고 있다.

135) *Inst.* 4.20.31.

독재자의 독재를 보고도 저지하지 않는다면 그것은 배임이고, 나아가서 그것은 하나님의 명령을 저버리는 것이라는 것이다.

이와 같이 칼빈은 백성의 관리에게만 저항권을 인정하고 사인에게는 저항권을 인정하지 않았지만, 그러나 종교의 문제에 있어서는 사인의 저항권을 인정하고 있다. 관리에 대한 복종이 우리로 하여금 하나님에 대한 복종을 떠나게 하는 일이 있어서는 안 된다.¹³⁷⁾ 이스라엘 사람들은 왕의 악한 선포에 맹종했기 때문에 정죄를 받았다. 예언자는 백성들이 사악한 왕의 칙령을 받아들인다고 심하게 책망했다. 주님은 왕들 중의 왕이다. 그러므로 주님의 명령 때문에 왕들에게 복종하는 우리가 왕들을 만족케 하기 위해 주님을 불만케 하는 것은 어리석은 일이라고 칼빈은 말한다.¹³⁸⁾

영국의 청교도(Puritans), 스코틀랜드의 장로교도(Presbyterians), 프랑스의 위그노(Huguenots), 네덜란드의 베거(Beggars), 그리고 미국의 필그림 파더(Pilgrim Fathers), 이들 모두는 자기들의 나라에서 민주주의의 발전에 지대한 공헌을 했는데, 이들 모두가 칼빈의 정신적 후예들인 칼빈주의자들이었다. 따라서 칼빈이 근대 민주주의의 주창자라는 가정은 자연스럽게 받아들여져 왔다. 그러나 앞에서 말한 세네비에르의 저서가 나온 다음 이 문제는 칼빈 연구자들 사이에 적지 않은 논란의 대상이 되어 왔다.

우리는 앞에서 칼빈이 시민 정부에 대해 적극적이고 긍정적인 관념을 가지고 있었음을 살펴보았다. 그리고 정부 형태에 대해서는 차선책으로 폭군정이 아닌 군주정도 인정했지만 최선의 정부 형태는 민주정과 귀족정의 혼합 정부임을 주장했으며, 선거에 의해 통치자를 뽑아 통치자가 법에 따라 통치하는 것을 최선의 길로 인정했음을 살펴보았다. 그리고 칼빈이 모든 권세는 하나님께로부터 온다고 보았으므로 독재에 대한 국민의 저항권을

136) *Inst.* 4.20.31.

137) *Inst.* 4.20.32.

138) *Inst.* 4.20.32.

인정하지 않았지만 백성의 관리의 저항권은 인정했을 뿐만 아니라 그 권리를 행하지 않는 것을 배임으로 보았음을 살펴보았다.

이처럼 우리는 칼빈 안에서 후에 권력 분립으로 표현된 권력의 상호견제 사상, 후에 대의 민주주의로 표현된 민주정과 귀족정의 혼합 정부에 대한 사상, 후에 의회의 탄핵 소추권으로 표현된 백성의 관리의 저항권 등 많은 민주주의의 사상적 요소를 발견할 수 있었다. 칼빈은 사인의 저항권을 인정하지 않았지만 종교 문제에 대한 사인의 저항권은 인정했기 때문에 유럽 여러 나라들에서 칼빈주의자들이 종교 문제로 박해를 받을 때 저항권의 사용을 당연한 것으로 보고 사용했으며, 그것은 바로 민주주의 발전에 지대한 공헌이 되었다. 이런 점에서 앞에서 언급한 “칼빈이 없었다면 크롬웰이 없었을 것이다” 라고 말한 벨로크의 말은 상당한 타당성이 있다고 하겠다. 말하자면 칼빈의 독재자에 대한 해방자의 사상과 독재자에 대한 백성의 관리의 저항권 사상은 크롬웰에게 청교도 혁명을 주도해 나가면서 국왕을 처형할 도덕적 용기를 주었다고 할 수 있다.

그 동안 한국 교회가 한국 사회에서 민주주의의 정착을 위해 노력해 온 점에서 칼빈의 정치 개혁 사상에 충실했다고 말할 수 있다. 그러나 일부이긴 하지만 한국 교회 안에 북한의 비민주적 체제를 지지하고 선전하는 사람들이 있음은 안타까운 일이 아닐 수 없다. 또한 한국 사회와 교회 안에 민주적 절차에 있어서 부정과 편법이 난무하는 것은 안타까운 일이 아닐 수 없다.

한편, 전 세계를 보면 이슬람 국가들을 비롯해 비민주적인 국가들이 상당히 많다. 또한 민주주의를 표방하지만 실제로는 민주적이지 않은 국가들도 많다. 그런 점에서 칼빈의 정치 개혁 사상은 여전히 이 세상에 필요하며, 이 세상은 많은 칼빈주의자들을 필요로 하고 있다.

IV. 사회 경제 개혁 사상

앞에서 말한 바와 같이 칼빈은 일부 재세례파가 재산의 공유를 주장한 데 대해 사유 재산 제도를 옹호했다. 칼빈은 사유 재산제는 인간이 타락한 후 하나님께서 정해진 제도라고 주장했다. “각 개인이 자기의 사유 재산을 소유 하도록 허락하는 시민적 질서가 문란되지 말아야 한다. 왜냐하면 재산의 소유권이 인간들 사이에서 구별되고 개인적이 되는 것은 인간들 사이에 평화를 유지하기 위해 필수적이기 때문이다”¹³⁹⁾ 라고 칼빈은 말했다. 예루살렘 원교회가 공유 재산 제도를 택했다는 재세례파의 주장에 대해 칼빈은 사도행전에서 받을 팔아 그 값을 바친 두 사람을 특별히 언급하고 있는데, 만일 모든 사람이 재산을 바쳐 재산을 공유했다면 이 두 사람을 특별히 언급하지 않았을 것이라고 반론을 폈다. 그래서 칼빈은 예루살렘 원교회는 재산을 공유한 것이 아니라 다만 신앙이 돈독한 신도들이 재산을 팔아 구제할 정도로 열성을 보였다고 해석했다.

칼빈은 시편 강해에서 구제 활동을 할 때 자기 것으로 어느 정도 구제할 수 있는지 합리적으로 계산할 것이며, 지나친 구제 활동으로 가족을 곤궁에 빠뜨리는 일이 있어서는 안 된다고 경고하기도 했다.¹⁴⁰⁾

칼빈은 사유 재산 제도를 옹호함과 동시에 부의 편재를 인정했다. 재산의 불평등은 하나님의 섭리에 따른 것이라고 보았다. 하나님께서 어떤 사람에게 재물을 많이 준 것은 부유함 속에도 교만에 빠지지 않고 가난한 사람들에 대한 사랑을 갖고 도와주는지를 시험하기 위한 것이며, 어떤 사람을 가난하게 한 것은 가난 속에서도 하나님을 원망하지 않고 감사하면서 살아가는지를 시험하기 위한 것이라고 보았다.¹⁴¹⁾

139) *Inst.*, 4,1,3.

140) *Comm. Ps.*, 31, 19.

141) *Serm. Deut.*, 15, 11-15.

칼빈은 소유의 불평등을 인정함과 동시에 생활의 불평등도 인정했다. “우리는 부자가 빈자보다 더 잘 사는 것이 잘못되었다고 할 정도로 평등을 주장하지 않는다. 빈자는 거친 빵과 검소한 식사를 하고 부자는 그의 상황에 따라서 더 잘 먹을 수 있다”¹⁴²⁾ 라고 칼빈은 말했다.

칼빈은 이처럼 사유 재산 제도를 옹호함과 동시에 상공업에 대해 긍정적으로 평가했다. 칼빈은 상공업도 하나님이 정한 천부적 직업으로 보았으며 상인들의 매매 활동이 건전한 사회 생활에 있어서 귀중한 역할을 하고 있음을 인정했다. “상업의 거래 없이 공적 정부가 지탱될 수 없다”¹⁴³⁾ 라고 칼빈은 말했다.

칼빈은 상공업을 긍정적으로 평가함과 동시에 이자를 받는 것을 허용했다. 칼빈은 성경에서 이자를 받지 말라고 한 것은 가난한 자들이 소비 자금으로 빌린 돈에 대해 이자를 받지 말라고 한 것이지, 사업을 하는 사람이 돈을 더 벌기 위해 사업 자금으로 빌린 돈에 대해서까지 이자를 받지 말라고 한 것은 아니라고 주장했다. 돈에는 증식성이 없다는 주장에 대해 칼빈은 돈을 단순히 금고 속에 넣어두면 증식성이 없지만 사업하는 사람은 사업을 통해 돈을 증식시킨다고 주장했다. 칼빈은 이렇게 말한다. “돈은 돈을 낳지 않는다고 한 성 암브로스나 크리스소스톰의 이론은 내 판단으로는 너무 피상적이다. 바다가 무엇을 낳는가? 땅이 무엇을 낳는가? 나는 집을 빌려주고 수입을 얻는다. 거기서 돈이 자라기 때문인가?... 그리고 우리가 말할 수 있는 어떤 다른 소유에서보다 상업에서 돈이 더 결실이 있지 않는가? 농지를 빌려주고 지대를 받는 것은 합법적이고 돈을 빌려주고 그 열매를 받는 것은 불법적이란 말인가?... 상인들은 어떻게 그들의 이윤을 얻는가? 그들의 노력에 의해서라고 말할 것이다. 확실히 돈을 금고 속에 넣어두면 열매를 내지 못한다는 사실을 아동들도 알고 있음을 나는 인정한다. 그러나 우리

142) *Comm. 2 Cor.*, 8, 15.

143) *Comm. Isa.*, 24, 2.

에게 돈을 빌려달라고 하는 자는 이 돈을 한가하게 간직하여 아무 소득도 얻지 않으려고 하는 것은 아니다. 이윤은 돈 자체로부터 오지 않으나, 그러나 그것이 유통됨으로써 온다.”¹⁴⁴⁾

칼빈의 이런 사상에 정념을 억제하고 이성을 따르라는 스토아적 인문주의의 정신에 근거한 금욕주의적 기상과 합리주의적 사고가 결부되어 칼빈의 사상은 자본주의의 정신의 형성에 크게 기여한 것이 사실이었다.

또한 칼빈은 근면성을 강조했다. “우리는 일하기 위해 태어났다. 하나님은 우리가 이 세상에 살고 있는 동안 게으르기를 원하지 않는다. 왜냐하면 하나님은 인간들에게 손발을 주었고 산업을 주었기 때문이다.”¹⁴⁵⁾ “우리에게 할당된 짧은 삶의 시간을 볼 때 우리는 나태 속에 빈둥빈둥 지내는 것을 부끄러워해야 한다.”¹⁴⁶⁾ 칼빈은 병석에 누워서도 제자들에게 구술하여 저작 활동을 계속했다. 병문안을 왔던 사람들이 안타깝게 여겨 좀 쉬라고 권면하면 마지막 숨을 쉴 때까지 하나님의 일을 하겠다고 대답했다.¹⁴⁷⁾

칼빈은 시간을 아껴 일할 것을 강조함과 동시에 검소하고 절약하는 삶을 강조했다. 칼빈은 하나님은 우리에게 검소한 생활과 절제를 요구하며 무절제하고 사치스러운 생활을 금한다고 말했다.¹⁴⁸⁾

요컨대, 칼빈이 사유 재산 제도를 인정하고 상공업과 상공업상의 이윤과 사업 자금의 이자를 긍정적으로 평가하고 근면하고 검소한 삶을 강조한 것은 자본주의의 발달에 큰 공헌을 했다고 할 수 있을 것이다.

그러나 칼빈은 사유 재산제는 신적 제도이긴 하지만 기금을 형성하여 곤란에 처한 사람들을 도와서 풍부한 사람도 없고 결핍한 사람도 없는 공동

144) *CO 10/1:247.*

145) Quoted in William J. Bouwsma, *John Calvin: A Sixteenth Century Portrait*(New York: Oxford University Press, 1988), 199.

146) *Comm. Jn.*, 9, 4.

147) Cited in Emanuel Stickelberger, *John Calvin*, trans. D. G. Gelzer (Cambridge: James Clark & Co., Ltd., p. 1977), 147.

148) *Comm. 2 Cor.*, 8, 15.

체를 만드는 것이 주님의 뜻이라고 가르쳤다. 칼빈은 빈부의 격차를 인정했지만 우리의 재물을 가난한 사람들을 위해 사용해야 한다고 주장했다. 칼빈은 이렇게 말했다. “하나님이 우리에게 선을 행할 기회를 주려고 하지 않았다면 왜 이 세상에 빈곤이 있게 하였겠는가? 따라서 우리가 어떤 사람은 부하고 어떤 사람은 가난한 것을 볼 때 운명의 탓으로 돌리지 않는다. …하나님이 인간의 용기를 시험하기 위해 이 세상의 덧없는 재물을 불공평하게 분배해 준다. … 만일 어떤 사람이 그의 도움을 필요로 하는 사람들에게 선행을 행한다면… 이것은 좋은 증거이다.”¹⁴⁹⁾ 그래서 칼빈은 우리의 도움을 필요로 하는 가난한 사람들은 하나님이 보낸 수납인이며, 우리가 그들에게 자선을 베푸는 것을 하나님께 한 일로 간주해 준다고 말했다.¹⁵⁰⁾ 칼빈은 이렇게 말한다.

칼빈은 나태한 삶을 비판하고 근면성을 주장했다. 노동을 하나님의 은총에 대한 감사의 응답으로 보았다. 노동은 하나님의 사랑에 감동하여 하나님을 사랑하고 이웃을 사랑하는 구체적 행위라고 본 것이다. 그래서 일하지 않는 것은 하나님의 사랑에 대한 배신이라고 보았다.¹⁵¹⁾

칼빈은 일을 강조했지만 그것은 일을 위한 일이 아니었다. 칼빈은 노동을 하나님의 은총에 대한 응답으로 보았기 때문에 공동체에 유익한 일, 이웃을 도와줄 수 있는 일을 해야 한다고 말했다. “삶의 어떤 형태도 인간사회에 유익을 주는 것보다 하나님 앞에 더 찬양받을 만한 것이 없다”¹⁵²⁾ 라고 칼빈은 말했다.

또한 노동이 하나님의 은총에 대한 응답이기 때문에 칼빈은 일자리를 빼앗는 것보다 더 나쁜 일이 없다고 말했다. 그런 점에서 칼빈은 제네바 시장

149) *Serm. Deut.*, 15, 11-15.

150) *Ibid.*

151) Cf. W. Fred Graham, *The Constructive Revolutionary: John Calvin and His Socio-Economic Impact* (Atlanta: John Knox Press, 1978), 81.

152) *Comm. Mt.*, 25, 24.

국이 사업을 벌여서라도 실업자들에게 일자리를 마련해 주어야 한다고 권면했다.

칼빈은 노동을 하나님의 은총에 대한 응답으로 봄으로써 임금을 하나님의 은총으로 보았다. 말하자면 노동이 은총에 대한 응답이기 때문에 임금은 노동의 대가로 받는 것이 아니라 하나님이 은총으로 주는 선물이 되는 것이다. 칼빈은 고용자가 피고용자에게 임금을 지급할 때 하나님이 피고용자의 생명을 유지시키기 위해 부여한 것을 자기가 전달해 주는 데 지나지 않는다고 생각해야 한다고 가르쳤다. 고용자가 피고용자에게 정당한 임금을 지급하지 않을 때 그것은 피고용자의 몫을 약탈하는 일일 뿐만 아니라 하나님의 것을 약탈하는 행위라고 말했다.

칼빈은 상업 활동을 인정했지만 부정직한 계약, 불량한 계량 기구, 매점, 매석, 독점, 폭리 등을 신랄히 비판했다. 칼빈은 특히 매점 매석을 비판했다. “창고에 좁이 먹도록 밀을 썩혀 두었다가 부족할 때 팔려고 하는 사람들이 있다. … 이런 투기꾼들은 마침내 기근의 부르짖음이 들릴 때까지 창고에 밀을 모아서 안전하게 자물쇠를 채워둔다. … 사실상 우리 주님은 이렇게 많은 이익을 얻기 원하는 자들에 의해 조롱을 받는다. … 이 사람들은 하나님의 은총을 땅에 묻어 버리는 것이다.”¹⁵³⁾

칼빈은 사업 자금을 대한 적절한 이자를 인정했지만, 고리 대금이나 가난한 사람이 빌리는 소비 자금에 대한 이자는 금지했다.¹⁵⁴⁾

칼빈 당시의 제네바에서는 1558년 사치 금지법을 제정하여 과소비를 규제했다. 시의회는 이 법을 만들 때 그 취지를 “많은 악을 산출하고 탐욕스러운 교만을 양육하고 빈곤과 높은 생활비를 초래하고 많은 사람들을 파멸시키는 원인인 사치를 근절시키려 하는데, 이 원리는 하나님을 크게 화나

153) Quoted in *ibid.*, 56.

154) Cf. *ibid.*, 92.

게 하기 때문”¹⁵⁵⁾ 이라고 설명했다.

그리고 1559년에는 제네바 아카데미가 세워졌으며 교사들의 봉급을 시가 담당함으로써 가난한 학생들의 수업료를 받지 않게 했다.

칼빈의 사회 경제 사상은 서구의 자본주의적 복지 사회를 형성하는 데 크게 기여했다. 그레이엄(W. Fred Graham)은 칼빈의 사상은 “16세기 중부 유럽에 하나의 조그마한 복지 국가를 탄생시키는 데 공헌했다. 토니(Tawney)의 표현으로 하면 그것은 기독교 사회주의였다”¹⁵⁶⁾ 라고 말했다. 19세기와 20세기에 스위스, 독일, 미국 등지에서 마르크스의 공산주의를 반대하면서 기독교적 사회주의 운동을 전개했던 사람들은 대개가 칼빈주의적 전통에서 있던 사람들이었다.

최근에 한국 사회에서는 정의가 큰 관심거리가 되어 있다. 마이클 샌델의 『정의란 무엇인가』라는 책이 100만 권이 판매되었다고 한다. 읽기 쉽지 않은 이 책이 100만 권이 판매되었다는 것은 우리 사회에서 정의에 대한 관심이 얼마나 큰지를 보여 주는 것이라고 할 것이다. 한국 교회는 우리 사회가 건전한 자본주의 토대 위에 정의가 실현되는 사회가 되도록 노력해야 할 것이다.

한 방송국의 아나운서가 대담 프로에서 1인당 국민 소득이 2만 달러라고 하면 4인 가족 기준으로 평균 8만 달러이고 우리 돈으로 9,000만 원 정도가 되어야 하는데, 그 돈이 다 어디에 갔느냐고 탄식했다. 우리 국민 다수가 자신이 중산층이라고 느낄 수 있는 사회가 되어야 하는데 현재는 그렇지 못한 실정이다. “이와 같이 주님은 . . . 우리가 기금이 허락하는 한, 곤란에 처한 사람들을 도와서 풍부한 사람도 없고 결핍한 사람도 없도록 우리에게 명한다” 라고 한 칼빈의 말을 한국 사회와 한국 교회는 진지하게 경청해야 할 것이다.

155) CO 21:705.

156) Graham, 193.

V. 문화 개혁 사상

칼빈주의는 근대 문화의 발전에도 큰 공헌을 하였다. 칼빈은 1554년 창세기 1:16 강해에서 이렇게 말하였다. “천문학은 알면 즐거울 뿐만 아니라 매우 유익하다. 이 학예가 하나님의 놀라운 지혜를 보여 준다는 사실을 부인할 수 없다.” 또한 칼빈은 1559년 판 『기독교 강요』에서 철학에 대해 이렇게 말하였다. “나는 참으로 그들[철학자들]이 가르치는 것들이 진실하며, 배우면 즐거울 뿐만 아니라 유익하며, 그것들은 그들에 의해 정교하게 수집되었음을 인정한다. 그리고 나는 그것들을 배우려고 하는 사람들을 막지 않는다.”¹⁵⁷⁾ 칼빈은 『기독교 강요』의 1559년 판에서 인간에 대한 플라톤의 견해를 다음과 같이 높이 평가하였다. “플라톤의 견해는 더욱 옳다. 왜냐하면 그가 영혼 안에 있는 하나님의 이미지를 고려하기 때문이다.”¹⁵⁸⁾

칼빈은 본성의 타락을 주장하면서 자연적 은사와 초자연적 은사를 구별하였다. “아우구스티누스 의견이 상식화된 것을 나는 기쁘게 생각한다. 그의 의견은 사람의 자연적 은사는 죄로 인하여 사람 안에서 부패하였으나 초자연적 은사는 사람에게서 제거되었다는 것이다. 이 문장의 후반부는 하늘 생명과 영원한 복락을 얻는 데 충분했을 만큼의 믿음과 의의 빛을 의미한다고 일반적으로 이해한다.”¹⁵⁹⁾ 칼빈은 이 초자연적 은사는 인간의 타락에 의해 제거되었다고 한다. “우리는 그것들은 제거된 것이라고 추론한다.”¹⁶⁰⁾ 그러나 “사람이 선과 악을 구별하며 이해하고 판단하는 이성”은 자연적인 은사이기 때문에 그것은 완전히 말소될 수 없다. 그러나 그것은 부분적으로 약화되고 부분적으로 부패되어 기형적인 잔해가 남았다.”¹⁶¹⁾ 칼빈은 한

157) Inst, 1,15,6.

158) Inst, 1,15,6.

159) Inst, 2,2,12.

160) Inst, 2,2,12.

161) Inst, 2,2,12.

곳에서 타락을 건물의 파괴에 비유하기도 하였다. “철학자들은 큰 모호성 속에 있다. 왜냐하면 그들은 폐허 속에서 건축물을, 흩어진 파편 속에서 균형이 잘 잡힌 구조물을 찾고 있기 때문이다.”¹⁶²⁾ 비유컨대, 칼빈에게 있어서 타락은 그 중심이 폭격을 받은 건물과 같았다. 중심은 완전히 사라져 없어졌다. 그러나 주위는 파괴되긴 했지만 무언가 남아 있다.

칼빈은 타락 후에도 남아 있는 자연적 은사에 대해 좀더 자세하게 설명하였다. 칼빈은 인간의 오성과 의지 중 오성에 대해 이렇게 말하였다. “우리가 인간의 지성은 항상 맹목적이어서 아무 대상도 지각하지 못한다고 정죄한다면 우리는 하나님의 말씀에 역행할 뿐만 아니라 상식의 경험도 역행하는 것이다. 우리는 인간 본성 안에 진리를 탐구하려는 일종의 욕망이 내재한 것을 보며, 이미 진리를 맛보지 않았다면 사람은 그것을 전혀 열망하지 않을 것이다. 그래서 인간의 지성은 본성상 진리에 대한 사랑에 사로잡혀 있기 때문에 어느 정도의 지각 능력을 가지고 있다.”¹⁶³⁾ 그러나 칼빈은 “진리에 대한 이 동경은 그 자체로는 곧 허영에 떨어지기 때문에 경주에 참가하기도 전에 맥이 빠져 버린다. 참으로 인간의 지성은 둔하여 바른 길을 견지하지 못하고 여러 가지 오류 사이를 방황하며 어둠 속을 더듬는 것 같이 되풀이해서 넘어지다가 마침내 길을 잃고 사라져 버린다” 하고 첨언한다.

칼빈은 다시 ‘땅의 일’과 ‘하늘의 일’을 구별함으로써 지성의 역할을 설명한다. “그러므로 정신이 어떤 문제에 대해 그 능력의 정도에 따라 나아갈 수 있는 범위를 더욱 분명하게 지각하기 위해 우리는 여기서 어떤 구별을 해야 한다. 그 구별이란 하나는 땅의 일을 이해하는 것이며 다른 하나는 하늘의 일을 이해하는 것이다. 내가 ‘땅의 일’이라고 부르는 것은 하나님 또는 하나님 나라, 참된 공의, 또는 내세의 복에 속하지 않은 것이다. 그것은 현세에 관해서 의미와 관련성이 있으며 어떤 의미에서는 현세의 범위 내에 국

162) *Inst.*, 1,15,8.163) *Inst.*, 2,2,12.

한된다. 내가 ‘하늘의 일’이라고 부르는 것은 하나님과 참된 의의 본성과 하늘나라의 신비에 대한 순수한 지식이다. 처음 부류에는 정치와 가계와 모든 공예와 학예가 포함된다. 둘째 부류에는 하나님과 하나님의 뜻에 대한 지식, 그리고 우리의 생활을 하나님의 뜻에 적응시키는 규칙이 있다.”¹⁶⁴⁾ “선과 악 사이의 어떤 재량이 여전히 있지만 그럼에도 불구하고 우리가 가진 것이 하나님을 찾는 문제 일 때 그것은 그림자 속으로 분명히 변해 버렸다고 우리는 말한다. 그래서 인간은 그의 이성이나 지성에 의해서는 조금도 하나님께 접근할 수 없다.”¹⁶⁵⁾

한편 칼빈은 땅의 일에 관련된 인간의 활동을 이렇게 예찬한다. “시민적 질서와 규율을 매우 공정하게 확립한 고대 법률가들 위에 진리가 빛난다는 사실을 우리는 부정할 것인가? 철학자들은 자연에 대해 바로 관찰하고 예술적으로 묘사했는데 그들을 눈이 어둡다고 말할 것인가? 논쟁술을 생각하고 조리 있는 화법을 우리에게 가르친 사람들을 지성이 없는 사람들이었다고 말할 것인가? 의학을 발전시켜 우리의 유익을 위해 노력을 다한 사람들을 우리는 제정신이 아니라고 말할 것인가? 모든 수학적 과학들에 대해서는 무엇이라고 말할 것인가? 그것들을 미친 사람들의 고통으로 생각할 것인가? 아니다. 우리는 이들 주제들에 관한 고대인들의 저작들을 높이 찬양하지 않고 읽을 수 없다. 그러나 우리는 동시에 그것이 하나님으로부터 나온다는 것을 인정하지 않고 어떤 것을 찬양할 만하거나 고상하다고 생각할 것인가? 우리는 인간 본성이 그 참된 선을 빼앗긴 후에도 주님이 많은 은사들을 인간 본성에 남겨 두었다는 것을 그들의 예를 보아서 알아야 한다.”¹⁶⁶⁾ 칼빈은 여기서 법학, 철학, 논쟁술, 의학, 수학 등 모든 학문적 노력을 높이 평가하고 있음을 볼 수 있다. 그래서 칼빈은 결론적으로 “이 다

164) *Inst.*, 2,2,13.165) *CO* 9:743.166) *Inst.*, 2,2,15.

양성 속에서 우리는 하나님의 형상이 남아 있는 자취들을 보며, 이 자취들이 인류 전체와 다른 피조물들을 구별한다”¹⁶⁷⁾ 하고 말하였다.

스피츠(Lewis W. Spitz)는 칼빈주의가 과학 발전에 크게 공헌했다고 말하였다. “1640년대 이후 프로테스탄트들이 과학자들 사이에 지도적 위치를 담당했다는 사실을 아무도 부정할 수 없다. 루터란, 앵글리칸, 특히 칼빈주의자들이 더 많은 과학적 발전을 이룩하였으며, 이들을 실제 응용, 사용하는 데에도 가톨릭교도들 보다 훨씬 융통성 있는 것으로 보인다. 그뿐 아니라, 그 비례를 따져 보아도 철저한 칼빈주의자들이 앵글리칸들보다 더 많은 과학자들을 배출하였으며, 1630년에 사망한 천문학자 요한네스 케플러(Johannes Kepler) 이후 19세기에 이르기까지 루터란 측에서는 이렇다 할 과학자가 나타나지 못하였다.”¹⁶⁸⁾

VI. 결론

칼빈은 세계사에서 그 누구보다도 큰 영향을 끼쳤다. 종교개혁만으로 말하면 칼빈은 루터만큼의 위치에 있지 않았으나, 칼빈은 루터가 시작한 종교개혁을 전 유럽에 확산시키고 종교 개혁을 확립하는 데 큰 공헌을 한 사람이었다.

칼빈은 서양 사회가 중세 사회에서 근대 사회로 변화하던 과도기에 태어나 서양의 근대화에도 크게 공헌하였다. 칼빈은 근대 민주주의의 어머니, 근대 자본주의의 아버지라는 평가를 받아 왔다. 뿐만 아니라 그는 근대 복지 사회의 형성에도 공헌하였으며, 근대 과학의 발전에도 기여하였다. 칼빈은 근대 서양 문화의 형성에 가장 큰 공헌을 한 인물이었다.

1453년 동로마 제국이 이슬람교도들에 의해 멸망한 후 러시아의 수도사

167) *Inst.*, 2.2.17.

168) Lewis W. Spitz, 『종교 개혁사』, 서영일 역 (서울: 기독교문서선교회, 1983), 496.

였던 필로테오스는 모스크바를 제3의 영원한 로마가 될 것이라고 예찬한 적이 있다. 필로테오스는 첫째 로마는 이단 사상 때문에 멸망하였고, 둘째 로마인 콘스탄티노플은 분열 때문에 멸망하였는데, 이제 셋째 로마가 북에서 솟아나서 태양처럼 전 우주를 밝힌다고 하였다. 그러나 셋째의 영원한 로마라고 한 모스크바도 짜르 정권에 유착하여 부패함으로써 공산당에 의해 멸망당한 바 있다. 이제 넷째 로마가 동에서 솟아오르는데 그것은 한국의 서울이라고 생각된다. 세계에서 가장 큰 교회들이 한국 서울에 있고, 주일이 되면 수많은 성도들이 교회로 모여들어 하나님을 찬양하고 있다. 최근의 한국 교회의 침체가 일시적 침체이기를 바란다. 1907년 한국 교회의 대부흥 운동이 일어났을 때, 백만 명을 그리스도에게 인도하려는 백만 명 구령 운동이 일어났다. 1960년대 드디어 백만 명이 되었을 때 삼천만의 가슴에 그리스도를 심자고 하는 제 2차 부흥 운동이 일어났다. 이제 칠천만의 가슴에 그리스도를 심는 제 3차 대부흥 운동이 일어나야 할 것이다. 그리고 나아가서 온 세계에 그리스도를 전하는 사명을 감당해야 할 것이다. 한국 교회가 이런 사명을 다하기 위해서는 근대 문화를 이끌어 온 칼빈의 가르침을 진지하게 숙고하고 그 가르침을 실행에 옮기는 데 최선을 다해야 할 것이다.

이사야 11:9에서는 “내 거룩한 산 모든 곳에서 해 됨도 없고 상함도 없을 것이니 이는 물이 바다를 덮음 같이 여호와를 아는 지식이 세상에 충만할 것임이니라” 하고 말씀했다. 바다에 가 보면 물이 바다를 덮고 있다. 물이 바다를 덮음 같이 하나님을 아는 지식이 세상에 충만하다면 거룩한 세상이 될 것이다. 칼빈의 『기독교 강요』는 “우리의 지혜의 전체 대요는 - 그것이 참되고 확고한 지혜로 간주되는 것이라면 - 두 부분, 즉 하나님과 우리에게 대한 지식으로 이루어진다” 라는 말로 시작된다. 그리고 『기독교 강요』는 “창조주 하나님에 대한 지식”과 “구속주 하나님에 대한 지식”으로 크게 두 부분으로 구성되어 있다. 『기독교 강요』는 한 마디로 말해 하나님을 알게

하는 책이다. 모든 사람이 하나님을 알고, 그래서 거룩한 세상이 되는 것이 칼빈의 개혁 사상의 핵심이었다. 그의 개혁 사상은 거룩한 인간, 거룩한 교회, 거룩한 사회를 지향하였다. 그런 점에서 칼빈의 개혁 운동은 아직도 미완의 개혁으로 남아 있다. 칼빈의 개혁 운동은 그의 후예들에 의해 지속되어야 할 운동이다.

한국장로교회의 연합을 위한 역사적 · 성경적 유산*

박경수(장로회신학대학교 교수, 교회사)



I. 시작하는 말

21세기에 들어서면서 한국 개신교회를 놀라게 하는 여론조사가 연이어나왔다. 통계청에서 발표한 2005년 인구주택 조사 결과에 따르면, 2005년 11월 1일 현재 약 4,700만 명의 한국인 중에서 종교를 가지고 있는 인구는 2,497만 명(53.1%)에 달했다. 이 중 불교 인구가 1,072만 명(22.8%)으로 가장 많았고, 개신교 861만 명(18.3%), 천주교 514만 명(10.9%) 순으로 나타났다.¹⁾ 이는 그동안 일부 개신교 단체들이 개신교 신자를 1,000만 혹은 1,200만 명이라고 밝혀온 것과는 큰 차이가 있는 수치이다. 더욱이 개신교인의 수가 10년 전인 1995년의 통계청 조사 결과(876만 명, 19.7%)보다 오히려 14만 명 이상 줄어들었다는 점은 성장 신화에 사로잡혀 있던 개신교계에 충격을 던져주었다. 게다가 불교는 10년 전보다 40만 명 이상이 증가하였고, 특히 천주교는 219만 명이나 증가함으로써 무려 74.4%의 증가세를 보였다. 이는 한국 개신교회의 위기라고 진단할 만한 상황이다.

또한 <기독교윤리실천운동>의 주관 하에 2008년과 2009년에 이어서

* 이 원고는 2011년 10월 10일 개혁주의학술원 주최로 열린 제6회 종교개혁기념 학술세미나 강의를 듣고를 간추린 것임.

1) 『한국의 종교 현황』 (서울: 문화체육관광부, 2008), 9.

2) 『2010년 한국교회의 사회적 신뢰도 여론조사 결과발표 세미나 자료집』, 기독교윤리실천운동 주최 (바른교회아카데미/한국교회희망봉사단/한국기독교복회자협의회 협력, 2010년 12월 15일).

2010년에도 “한국교회의 사회적 신뢰도 여론조사”가 실시되었다.²⁾ 개신교회의 신뢰도를 묻는 질문에 대해 신뢰한다는 응답이 17.6%로 2008년(18.4%)과 2009년(19.1%)에 비해 더 낮아졌고, 보통이라는 응답은 33.8%로 2008년(33.3%)과 비슷하고 2009년(47.4%)에 비해서는 13.6% 낮아졌고, 반면에 신뢰하지 않는다는 응답은 48.4%로 2008년(48.3%)과 비슷하고 2009년(33.5%)로 비해서는 14.9%나 높아졌다. 개신교회를 신뢰한다는 수치는 줄어들고, 신뢰하지 않는다는 수치는 늘어난 것이다. 2008년에 비해 2009년에는 한국 개신교회에 대한 신뢰도가 얼마간 높아지는가 싶더니 2010년에는 최악의 결과가 나온 것이다. 또한 신뢰하는 종교기관을 묻는 질문에 대해 개신교라고 대답한 사람은 20.0%(2009년 26.1%, 2008년 18%), 가톨릭이라고 대답한 사람은 41.4%(2009년 36.2%, 2008년 35.2%), 불교라고 답한 사람은 33.5%(2009년 22%, 2008년 31.1%)였다. 2008년 18%로 꼴찌였던 개신교회에 대한 인식이 2009년에는 26.1%로 상승하여 중간을 지키더니 2010년에는 20.0%로 다시 꼴찌로 추락하였다. 전체적으로 볼 때 한국 개신교회의 신뢰도는 100점 만점으로 환산해 보면 2008년 40.95점, 2009년 46.36점, 2010년 41.48점으로 중간 이하의 낙제에 가깝다.

호감을 가진 종교를 묻는 항목에 대해서도 개신교회는 2008년의 경우 불교(31.5%), 가톨릭(29.8%)에 이어 20.6%를 얻는데 그쳤고, 2009년에는 28%를 획득함으로써 가톨릭(33.7%)에는 뒤지지만 불교(26.4%)보다는 앞서서 결과를 얻었다. 그러나 2010년의 결과는 또다시 가톨릭(35.5%)과 불교(32.5%)에 훨씬 못 미치는 22.4%를 기록함으로써 꼴찌로 나타났다. 호감도는 향후 개신교회의 성장을 가능할 수 있는 지표라는 점에서 매우 중요한 의미를 지닌다. 더욱 안타까운 것은 나이가 젊을수록, 소득이 높을수록 개신교회에 대해 불신하는 경향이 있는 것으로 파악되었다는 점이다. 이미 우리는 네티즌이나 젊은 세대의 개신교에 대한 반감이 단순한 우려의 수준

을 넘어섰다는 것을 피부로 느끼고 있다.

이처럼 한국 교회의 성장이 둔화되고 사회적 신뢰도와 호감도가 낮아진 데에는 여러 가지 복합적인 이유들이 작용했을 것이다. 필자의 눈에는 한국 개신교회가 여러 교단으로 사분오열되었을 뿐만 아니라 한 교회 안에서도 서로 나뉘어져 싸우고 세상의 법정에 소송을 제기하는 교회 분규가 일상화된 것이 한국 개신교회에 대한 이런 부정적 인상을 형성하는 데 한몫을 한 것으로 보인다. 아마도 개신교 신자가 아닌 사람들의 눈으로 볼 때에는 유독 개신교만이 사회적 이슈에 대해서 하나의 목소리를 내지 못하고 엇박자를 보이는 것이 이상하게 보일 것이다. 대북지원문제, 4대강 문제, 최근 치러진 서울시의 무상급식을 둘러싼 주민투표 문제 등에서도 개신교회가 사사건건 서로 다른 찬반의 목소리를 내는 것이 의아할 것이다. 장로교, 감리교, 성결교의 차이는 차치하더라도, 같은 장로교 내에서도 헤아리기도 어려울 만큼 수많은 교단으로 나뉘어져 있다는 것을 쉽게 납득할 수가 없을 것이다. 이런 개신교회의 분열상은 개신교회 그 자체의 진실성을 의심하게 만들고 잘잘못을 따질 것도 없이 모든 개신교회에 대한 불신으로 이어지게 된 것이다.

기독교인이라면 교회가 그리스도 안에서 연합하고 일치될 이루어야 한다는 당위성에 있어서는 이견이 없을 것이다. 따라서 필자는 한국교회, 특별히 수적으로 한국 개신교의 70% 이상을 차지하고 있는 한국장로교회가 어떻게 연합하고 하나가 될 수 있을지를 밝혀주는 역사적인 유산들과 성경적 가르침에 대해 고찰하고자 한다. 먼저 필자는 장로교회의 근간을 형성하는 데 결정적 역할을 한 개혁자 존 칼빈(Jean Calvin, 1509-1564)이 교회일치와 연합에 대해 어떤 생각을 가졌으며 실제로 그가 어떤 노력을 기울였는지를 알아 볼 것이다. 그런 후에 한국교회사 안에서 우리 신앙의 선배들이 교회일치와 연합을 위해 어떤 노력을 했는지를 살펴볼 것이다. 이처럼 개혁교회 전통과 한국교회사 안에 나타난 교회일치와 연합을 위한 유

산은 오늘날 유독 분열상을 보이고 있는 한국장로교회의 연합을 위한 귀중한 지침이 될 것이다. 그리고 마지막으로 성경이 우리에게 가르치는 일치와 연합의 정신을 다시 한 번 확인하면서 한국장로교회가 나아가야 할 방향에 대해 제언을 하고자 한다.

II. 교회일치와 연합을 위한 칼빈의 유산

A. 루터와 츠빙글리를 중재하려고 하다

칼빈의 주저인 『기독교강요』 중에서 교회론을 다루고 있는 4권의 처음 장만 읽어 본 사람이라면 그가 얼마나 참된 교회 안에서의 분열을 혐오하고 있는지 금방 알게 될 것이다. 그는 “[참된] 교회로부터의 분리는 곧 하나님과 그리스도를 부인하는 것이다. 그러므로 우리는 더더욱 이 사악한 분리를 피해야만 한다.”³⁾고 강조하고 있다. 맥닐이 말한 것처럼, 어느 누구도 칼빈만큼 참된 교회로부터의 분리를 맹렬하게 비판하지는 못했다.⁴⁾ 따라서 칼빈은 교회개혁운동의 선배였던 루터(Martin Luther)와 츠빙글리(Huldrych Zwingli)의 불화를 누구보다 안타까워하면서 중간에서 이들을 화해시키고 프로테스탄트 교회의 일치를 회복시키려고 부단히 노력하였다.

루터와 츠빙글리 사이의 불화의 핵심은 성만찬에 대한 견해 차이였다. 1529년 두 진영은 마르부르크에서 회담⁵⁾을 가져 대부분의 주제들에 대해 합의하였지만 성만찬에서 예수 그리스도의 임재 방식에 대한 문제에서만 큰 합의에 이르지 못하였다. 루터는 끝까지 “이것은 내 몸이다”(Hoc est

3) John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, ed. John T. McNeill, tr. Ford Lewis Battles (Philadelphia: The Westminster Press), IV, 1, 10.

4) John T. McNeill, *Unitive Protestantism: The Ecumenical Spirit and Its Persistent Expression* (Richmond: John Knox Press, 1964), 180.

5) 마르부르크 회담에 대한 자세한 보고는 “The Marburg Colloquy and the Marburg Articles, 1529,” *Luther's Works* 38 (Philadelphia: Fortress Press, 1971), 5-89를 참조하라.

corpus meum)라는 제정의 말씀을 문자적으로 받아들여 성만찬에서 예수 그리스도의 육체적 임재를 주장하였고, 츠빙글리는 그 말씀을 상징적으로 해석하면서 육체적 임재를 거부하였다. 결국 프로테스탄트 종교개혁 운동은 분열되었다.

이런 상황에서 칼빈이 루터와 츠빙글리 사이의 중재자로 나섰다. 칼빈은 『성만찬에 관한 소논문』을 통해 두 진영을 화해시키고자 하였다.⁶⁾ 여기에서 칼빈은 마르부르크 회담의 실패는 서로를 선의로 대하기보다는 경원시하고 각기 자기주장만을 관철시키려고 한 태도에서 기인된 것이라고 진단하였다. 칼빈은 두 진영의 유연하지 못한 적대적 태도를 안타깝게 생각하면서, 루터의 정(thesis)과 츠빙글리의 반(antithesis)을 조화시켜 하나의 합(synthesis)을 만들려고 하였다. 다시 말하면 칼빈은 영적 임재설로써 루터의 육체적 임재설과 츠빙글리의 상징설을 연결하고 통합시키고자 했던 것이다. 칼빈은 『성만찬에 관한 소논문』의 마지막 부분에서 루터주의자들과 츠빙글리주의자들이 우호적인 태도와 공감하는 마음으로 서로를 대할 때 교회의 하나됨이 하나님의 뜻 안에서 반드시 이루어질 것이라는 소망을 피력하였다. 이것은 사분오열된 오늘날의 한국교회에게도 꼭 필요한 충고라고 여겨진다.

B. 『취리히합의』를 통해 개혁교회의 일치를 이룬다

칼빈의 중재 노력에도 불구하고 루터파와 츠빙글리파의 갈등은 점점 깊어져 갔다. 루터는 1544년 『거룩한 성례에 관한 간략한 고백』을 출판하여 츠빙글리주의자들을 공격하였고, 시편 1편을 패러디하여 “복 있는 사람은

6) John Calvin, “Short Treatise on the Lord’s Supper,” *Calvin: Theological Treatises*, ed. J.K.S. Reid (London: SCM Press, 1954), 142-166.

7) Brian A. Gerrish, “The Pathfinder: Calvin’s Image of Martin Luther,” *The Old Protestantism and the New: Essays on the Reformation Heritage* (Chicago: The University of Chicago Press, 1982), 33.

성례주의자들의 꾀를 좇지 아니하며 츠빙글리주의자들의 길에 서지 아니하며 취리히인들의 자리에 앉지 아니한다.”⁸⁾고 말하기까지 하였다. 츠빙글리의 후계자인 하인리히 불링거(Heinrich Bullinger)는 1545년 『참된 고백』이라는 제목의 책을 통해 츠빙글리의 성만찬론을 옹호하고, 루터의 책을 “악의, 비기독교적인 표현, 중상 모략하는 말들, 다투려는 마음, 불순한 언사, 분노, 속임수, 격정과 격노로 가득 찬”⁹⁾ 것이라고 맞받아쳤다.

이런 상황에서 칼빈은 루터와 불링거에게 편지를 보내 양 측을 화해시키고자 애썼다. 그러면서 그는 먼저 불링거를 대표로 하는 취리히의 지도자들과 성만찬에 관해 합의하는 문서를 발표하고, 뒤이어 루터주의자들과 일치에 이르는 것이 전략상 좋으리라 판단하였다. 그리하여 먼저 취리히의 지도자들과 접촉을 시도하였다. 칼빈이 불링거에게 보낸 편지들을 읽어 보면 복음주의 교회들의 일치를 향한 그의 열정을 쉽게 확인할 수 있다.

친애하는 불링거, 지금 이 순간 모든 수단을 동원하여 우리 사이에 형제적 친교를 유지하고 강화하는 것보다 더 큰 우리의 관심사가 무엇이겠습니까? ... 우리는 그리스도의 모든 참된 일꾼들과 더불어 교제와 사랑을 의도적으로 그리고 조심스럽게 지켜 나가야 합니다. ... 나로서는 내 힘이 미치는 한 언제나 이 목적을 위해 일할 것입니다.⁹⁾

만일 우리에게 반나절이라도 이 문제를 논의할 시간이 주어진다면, 우리는 이 문제 자체뿐 아니라 그것을 문서화하는 일에서도 쉽게 합의를 이룰 것이라고 생각합니다. 그 와중에서 이러한 작은 차이가 우리가 동일한 그리스도를 섬기고 그 안에서 하나가 되는 것을 막지는 못할 것입니다.¹⁰⁾

8) Timothy George, “John Calvin and the Agreement of Zurich (1549),” *John Calvin and the Church: A Prism of Reform*, ed. Timothy George (Louisville: Westminster Press, 1990), 46.

9) 1540년 3월에 보낸 편지, John T. McNeill, *Unitive Protestantism*, 184-185.

10) 1544년 11월에 보낸 편지, Timothy George, “John Calvin and the Agreement of Zurich (1549),” 46.

결국 칼빈은 직접 취리히로 찾아가 불링거와 취리히의 지도자들을 만나 1549년에 26개 조항으로 이루어진 『취리히합의』 문서를 내기에 이르게 된다.¹¹⁾

『취리히합의』는 칼빈과 불링거를 연합시켰고, 제네바와 취리히의 교회들을 하나의 개혁교회로 단단하게 결합시켰다. 그리하여 스위스에서 일어난 교회개혁 운동을 개혁교회 전통이라는 하나의 이름으로 부를 수 있도록 만들어주었다. 『취리히합의』를 도출하기 위해 칼빈이 먼저 주도적으로 편지를 보내고, 찾아가고, 양보했다는 데서 우리는 그의 교회일치를 향한 열망의 크기를 짐작할 수 있다.

『취리히합의』는 분명 스위스 개혁교회를 하나로 단단하게 묶어주는 역할을 했지만, 동시에 루터주의자들과의 불화의 불씨가 되기도 했다는 점에서 절반의 성공을 거둔 셈이다. 1546년 루터가 죽은 후에 루터파는 엄격하게 루터를 따르려는 사람들과 멜랑히톤을 중심으로 한 온건파로 양분되어 있었는데, 엄격한 루터주의자들은 이제 칼빈까지도 츠빙글리주의자가 되었다고 판단하고 신랄한 공격을 퍼부었다. 이로 인해서 루터와 츠빙글리 사이에 벌어졌던 성만찬 논쟁에 이어서 소위 ‘제2의 성만찬 전쟁’이라고까지 불리는 문서 논쟁이 불붙게 되었다.¹²⁾ 칼빈의 의도는 먼저 스위스 내에서 일치를 이룬 후 독일의 루터주의자들과도 합의에 도달하려는 것이었지만, 오히려 루터주의와 개혁교회의 간극이 더 벌어지는 결과가 초래되고 만 것은 참으로 안타까운 일이다. 그렇지만 프로테스탄트 개혁자들과 교회들의 일치를 위해 노력한 칼빈의 열정과 헌신만은 특별히 기억해야 할 것

11) 『취리히합의』를 도출하기 위한 편지왕래, 본문, 해설이 John Calvin, *Tracts and Treatises on the Doctrine and Worship of the Church*, Vol. 2, tr. Henry Beveridge (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1958), 199-244에 수록되어 있다. 『취리히합의』에 대한 분석은 박경수, “성만찬론에 나타난 칼빈의 교회일치를 위한 노력,” 『교회의 신학자 칼빈』(서울: 대한기독교서회, 2009), 107-127을 참고하라.

12) 칼빈과 엄격파 루터주의자였던 요아킴 베스트팔과의 문서 논쟁에 대한 자세한 내용은 박경수, “칼빈과 베스트팔: 16세기 성만찬에 관한 일 논쟁,” 『교회의 신학자 칼빈』, 129-146을 참고하라.

이다.

C. 잉글랜드 교회와의 교제를 꿈꾸다

칼빈의 교회일치와 연합을 위한 노력은 루터주의자들과 츠빙글리주의자들의 범위를 넘어서 잉글랜드의 교회에까지 확장되었다. 잉글랜드의 종교개혁자 크랜머(Thomas Cranmer)는 칼빈에게 보낸 편지(1552년 3월 20일)에서 프로테스탄트 복음주의 교회들의 일치를 논의하기 위한 지도자들의 모임을 제안하였다. 이에 대한 답장(1552년 4월)에서 칼빈은 당시의 분리적인 경향을 한탄하면서 크랜머의 제안에 전적인 동의를 표하였다. 그리고 자신이 조그마한 보탬이라도 된다면 어떤 일이라도 무릅쓰고 모임에 참석할 것이라고 약속하였다.

다양한 교회들로부터 학식이 뛰어난 사람들이 한 장소에 모여 신앙의 요점들을 하나하나 주의 깊게 논의한 후에 일치된 합의에 따라 성경의 참된 가르침을 후손들에게 전달하는 일은 가능한 일입니다. 우리 시대의 주된 악들 가운데 하나로 꿈을 만한 일이 있으니, 즉 교회는 분열되어 있고, 우리 가운데 인간적 교제는 거의 찾아볼 수 없으며, 더욱이 그리스도인의 친교를 모두 말하고 있긴 하지만 진심으로 행해지는 경우는 거의 없다는 것입니다. 만일 학식을 가진 사람들이 마땅히 행해야 할 바대로 하지 않고 유보적으로 행동한다면, 자신들의 죄 많은 일들에 사로잡혀서 전체 교회의 안전과 경건에는 무관심한 지도자들, 사적인 평안만으로 개인적으로 만족하고 다른 것에는 전혀 관심도 없는 지도자들에게 가장 무거운 비난이 가해질 것입니다. 그리스도의 지체들이 분리되어져 몸에서 피를 흘리고 있습니다. 이 일과 관련하여 내가 무엇인가 할 수 있다면 그것을 위해 필요하다면 나는 열 개의 바다라고 해도 기꺼이 건널 것입니다.¹³⁾

13) John Calvin, *Letters of John Calvin*, Vol. 2, ed. Jules Bonnet (New York: Burt Franklin, 1972), 347-348.

칼빈은 프로테스탄트 교회들 사이의 분열이 자기 시대의 중요한 죄악이라고 생각했으며, 이 분열을 치유하기 위해서라면 어떤 힘든 일이라도 마다하지 않겠다고 결심하였다. 하지만 크랜머와 칼빈의 이 계획은 잉글랜드에서 1553년 메리(Mary of Tudor)가 왕좌에 오르면서 무산되고 말았다. 잉글랜드의 지도자들이나 개혁자들과 주고받은 칼빈의 편지들을 살펴보면, 그가 잉글랜드 교회에 대해 그리스도 안에서 깊은 유대감을 느꼈다는 사실을 분명하게 알 수 있다. 칼빈이 자신의 이사야서 주석을 잉글랜드의 왕 에드워드 6세에게 헌정하고, 몇 년 뒤에는 이사야 주석 제2판을 엘리자베스 여왕에게 헌정한 것도 잉글랜드 교회와 연대하려는 노력의 일환이었다. 이와 같이 칼빈은 교회의 일치를 위해 루터주의자나 츠빙글리주의자들뿐만 아니라 잉글랜드 교회와도 가까운 관계를 유지하였다.

1560년 12월에 프랑스의 개혁교회에 보낸 편지에서도 칼빈은 여전히 프로테스탄트 교회들 사이의 차이점을 해결할 자유롭고 보편적인 공의회를 개최를 희망하였다.

기독교계에 존재하는 분열들을 끝내기 위해서는 자유롭고 보편적인 공의회(a free and universal council)를 가져야만 합니다. 공의회는 장소, 사람, 진행방식으로부터 자유로워야 합니다. ... 만일 공의회가 목적이 기독교계의 모든 어려운 난제들을 푸는 데 있지 않다면, 다시 말해 보편적이지 못하다면 단지 공의회를 개최하는 것만으로는 불충분합니다.¹⁴⁾

크랜머의 제안에 대한 칼빈의 답변이나 자신의 자유롭고 보편적인 공의회에 대한 비전은 그가 프로테스탄트 복음주의 교회들의 연합을 증진시키기 위해 얼마나 항구적으로 노력했는지를 보여주는 좋은 증거가 된다.

14) John Calvin, *Letters of John Calvin*, Vol. 4, 158.

D. “디아스포라” 개혁교회들과 연대하다

칼빈은 제네바에 있으면서 저술활동과 서신교류를 통해 유럽 전역에 새롭게 형성된 개혁교회들, 예를 들어 스위스, 프랑스, 네덜란드, 독일, 잉글랜드, 스코틀랜드 등에 흩어져 있는 디아스포라 개혁교회들을 보살폈다. 제네바가 유럽 개혁교회의 요람이 된 데에는 1559년 제네바에 설립된 제네바아카데미의 영향이 컸다.¹⁵⁾ 많은 사람들이 제네바아카데미에서 수학한 후에 다시 고국으로 돌아가 개혁전통의 교회들을 설립하였다. 존 낙스(John Knox)의 경우에도 제네바를 방문하여 영어권 피난민 교회를 섬기면서, 칼빈의 신학, 예배, 그리고 교회정치에 대해 배웠다. 그리고 1559년 스코틀랜드로 돌아가 제네바에서의 경험을 바탕으로 장로교회를 조직하였다.

칼빈은 디아스포라 개혁교회들이 도움을 요청할 때면 언제든지 그들을 돕는 일에 발 벗고 나섰다. 예를 들어 1541년 뇌샤텔에서 칼빈의 선배 개혁자였던 파렐이 부당하게 면직되어 교회가 어려움에 처했을 때, 칼빈은 피에르 비레(Pierre Viret)를 뇌샤텔로 보내 그곳의 불안을 가라앉히고자 하였다. 프랑크푸르트의 피난민 교회에서 분쟁이 일어났을 때도 칼빈은 그것을 해결하기 위해 수많은 편지를 보냈으며, 1556년에는 직접 프랑크푸르트를 방문해 두 주간을 머물면서 조정자의 역할을 하였다.¹⁶⁾

제네바 교회를 위해 준비한 1545년 요리문답 서문에서 칼빈은 동(東)프랑스에 있는 모든 교회를 위해서도 제네바 요리문답이 도움이 되기를 바라는 마음을 표현하였다. 그는 각 교회의 독자성에도 불구하고 요리문답이 공동의 신앙을 공유하는 가장 좋은 수단들 가운데 하나라고 믿었고, 그

15) 제네바아카데미에 관해서는 박경수, “개혁교회의 요람 제네바아카데미에 관한 연구,” 『교회의 신학자 칼빈』, 311-335를 참고하라.

16) 칼빈이 베른의 Wolfgang Müslin에게 보낸 1556년 10월 26일자 편지를 보라.

래서 그는 다른 교회들도 이용할 수 있도록 하기 위해 제네바 요리문답을 출판하였던 것이다. 또한 칼빈은 폴란드에 있는 개혁교회들의 사정을 충분히 살핀 후에, 자신은 비록 장로회 정치체제를 옹호하지만 폴란드 교회를 위해서는 감독체제를 권면하기까지도 할 만큼 유연성이 있었다.

또한 칼빈은 16세기 종교개혁 이전의 두 개혁운동 진영, 즉 발도파와 후스파와도 친밀한 관계를 가졌다. 발도파는 12세기에 프랑스 리옹의 상인이었던 피에르 발도(Pierre Waldo)의 청빈 사상을 좇아 시작된 개혁운동이었지만 결국 이단으로 선포되었다. 발도파는 북이탈리아의 산악지대로 도망하여 박해를 피해 생활하다가, 종교개혁 시기에 와서는 프로테스탄트로 자처하였다. 칼빈은 개혁파 신앙과 교회질서를 수용한 발도파와 관계를 맺고 그들에게 목회자들을 파송하였으며, 1545년 프랑스 왕 프랑수아가 발도파 신자들을 학살했을 때는 그들을 위해 정치적인 지원을 하기도 하였다. 또한 칼빈은 스트라스부르에 체류하는 동안 후스(Jan Hus)의 추종자들인 체코 형제단의 지도자들과도 친분관계를 맺기도 하였다.¹⁷⁾ 이러한 모든 것들은 그가 복음주의 교회들 안에서의 연합과 일치에 대해 깊은 관심을 기울였음을 잘 보여주고 있다.

III. 교회일치와 연합을 위한 한국교회의 유산

A. 장로교 공의회(The Council of Presbyterian Missions in Korea)

한국 개신교의 역사를 살펴보면 놀랍게도 초기 한국교회는 교파를 초월해서까지 교회의 일치와 연합에 적극적이었음을 발견하게 된다. 이런 초기 한국교회의 일치 정신은 오늘날 분파성과 당파성에 사로잡혀 있는 한국교회에 귀중한 교훈을 제공해 줄 뿐만 아니라 이후 한국교회의 연합운동이 구

17) Jane Douglass, “Calvin in Ecumenical Context,” *John Calvin*, ed. Donald K. McKim (Cambridge University Press, 2004), 308-309.

체적으로 어떤 모습을 띠어야 할지를 알려주고 있다. 이런 점에서 초기 한국교회 일치와 연합운동의 역사와 의미를 살펴보는 것은 미래의 한국교회의 갱신을 위해서도 중요한 일이라 할 것이다.

먼저 한국에 들어온 장로교 선교회들의 연합에 대해 살펴보자. 19세기 말 한국에 입국한 장로교 선교회를 시간 순으로 보면 미국 북장로회(1884년), 호주장로회(1889년), 미국 남장로회(1892년), 캐나다장로회(1898년)였다. 1884년 가장 먼저 한국에 들어온 미국 북장로회는, 1889년 입국한 호주 장로회와 더불어 장로교 공의회를 결성하여 선교를 위한 첫 연합협의체를 구성하였다. 그러나 이 협의체는 호주 장로회의 선교사 데이비스(J. H. Davies)가 죽자 사실상 해체되었다가, 1892년 미국 남장로회의 선교사가 한국에 도착하자 1893년 남·북장로회 선교공의회로 재조직되었다. 이 공의회는 이후 호주 장로회와 캐나다 장로회까지 가입하여 명실상부한 장로교 선교회의 연합공의회가 되었다. 공의회는 “선교회들의 활동에 있어서 방법의 통일성과 노력의 효율성을 확보하기 위해”¹⁸⁾ 그리고 한국에 “개혁신앙과 장로교 정치형태를 지닌 하나의 토착교회”¹⁹⁾를 위한 기구를 설립한다는 목적으로 결성되었다. 공의회는 처음에는 단지 권고적 권한만을 지녔고 개 선교회의 자율성을 침해하지 못하도록 규정되어 있었으나, 1901년 무렵부터 점차로 정치적인 권한까지 보유하게 되어, 1907년 장로교 독노회가 설립되기까지 한국장로교회의 실제적인 정치기구 역할을 담당했다. 또한 공의회는 목회자 양성, 의료, 교육, 언론 분야에서 협력하여 평양장로회신학교, 세브란스병원 등을 공동운영하였고, 『그리스도신문』, 『The Korea Field』 등의 신문과 잡지를 공동으로 발행했다.

18) Charles A. Clark, *The Nevius Plan for Mission Work* (Seoul: Christian Literature Society, 1937), 335.

19) *Ibid.*, 106.

B. 복음주의 연합공의회(General Council of Evangelical Missions in Korea)

1905년에 이르러서는 신앙부흥운동이라는 시대적 환경 속에서 좀 더 효율적으로 선교를 수행하기 위해 4개의 장로교 선교회와 2개의 감리교 선교회(미국 미감리회와 남감리회) 소속 선교사들이 모여 새로운 선교협의체를 만들었다. 1905년 9월 150여 명의 장로교와 감리교 선교사들이 이화여학교 예배당에서 한국복음주의연합공의회를 결성하고, 연합활동에 가장 적극적이던 언더우드(H. G. Underwood)를 초대의장에 선출한 것이다. 연합공의회는 “선교사역에서의 협력뿐만 아니라 결국에는 하나의 민족교회를 조직하는 것을”²⁰⁾ 목적으로 하였다. 베른하이젤(C. F. Bernheisel)은 1905년 9월 13일 일기에서 당시의 상황을 이렇게 기록하고 있다.

간밤에 중요한 회의가 이화학당에서 열렸다. 모든 개신교 선교회의 통합에 대해 논의했다. 참석한 모든 사람들은 일체의 사회사업과 한국교회 통합에 꼭 필요한 조처라는 생각에서 한국복음주의연합공의회를 결성했다. 이것은 중대한 운동이고 성공하리라 믿고 기도한다.²¹⁾

이것은 무어(S. F. Moore)의 표현대로 한국교회사에서 “신기원을 이루는 회의”가 되었다.²²⁾

연합공의회의 결성과 그 활동에서 초대의장을 맡았던 언더우드는 연합운동의 중추적인 인물이었다. 김인수는 언더우드의 교회연합 정신과 활동을 고찰한 논문에서 언더우드의 연합정신의 예로, 한국어 어학 선생으로 가톨릭 신자를 초빙한 일, 초교파 구호소를 설치한 일, 찬송가에서 교파적

20) *Ibid.*, 149 그리고 Hugh Miller, “The History of Co-operation and the Federal Council,” *Korea Mission Field* (December, 1934), 256.

21) Charles F. Bernheisel, *The Rev. Charles F. Bernheisel's Missionary Diary*, 김인수 옮김, 『편하설 목사의 선교일기』 (서울: 콤파출판사, 2004), 256.

22) S. F. Moore, “An Epoch-Making Conference in Korea,” *Missionary Review of the World* 18/9 (September, 1905), 689-692.

갈등을 일으키는 용어를 자제한 일을 언급하였고, 또한 그가 장로교 공의회, 장로교와 감리교의 연합공의회, 대한성교서회에서 적극적으로 활동하면서 성경번역에도 깊이 관여했다고 밝히고 있다.²³⁾ 언더우드의 아내였던 릴리아스 언더우드(Lillias H. Underwood)는 자신의 남편에 대해, “그는 결코 종파적이거나 계급적이거나 인종적인 편견을 가진 적이 없었다. 그가 모든 인종, 민족, 계급, 연령, 종파에 속한 사람들과 진정한 형제애를 나누는 것을 누구보다 잘 볼 수 있었던 사람이 바로 나 자신이다. 그의 존재의 모든 흐름은 연합을 향하고 있었다.”²⁴⁾ 고 증언하고 있다. 또한 릴리아스는 “언더우드의 마음속에 있는 가장 큰 염원 중의 하나는 선교지의 유기적인 연합이었다. 이것을 위하여 그는 평생 동안 바라고, 기도하고, 일했으며, 이 일이 머지않은 장래에 실현되리라는 기대를 가지고 살았다.”²⁵⁾ 고 말한다. 릴리아스의 이러한 표현이 결코 과장만은 아니었다. 언더우드 자신의 말에서 이런 연합정신이 분명하게 드러나기 때문이다. 그의 말을 들어보자. “나는 기독교 가정, 기독교 마을, 기독교 통치자, 기독교 정부에 대한 꿈을 가지고 있다. 이 모든 것들을 이끌고 이 모든 것들에 영향력을 행사할 하나의 교회를 꿈꾸고 있는데, 이 교회는 유능하고 잘 훈련받은 헌신된 토착민 목회자가 이끄는 교회로서 감리교인, 장로교인, 성공회인, 유대인, 헬라인, 야만인, 스키티아인, 노예, 자유인, 무할례자, 할례자의 분파가 없는 하나로 연합된 그리스도의 교회이며, 여기에서는 그리스도만이 전부이다.”²⁶⁾ 언더우드는 또 다른 곳에서 이렇게 말하고 있다. “우리는 비단 선교 지역 분할에 그치지 않고, 하나의 교회 즉 이 땅의 구원을 위해 사역할 하나로 연합된 그리스도의 교회가 한국 땅에 나타날 때를 고대하고 있다.”²⁷⁾

23) 김인수, “초대 선교사 언더우드의 에큐메니칼 정신과 사역,” 『교회, 민족, 역사』 민경배박사교회기념논문집 편집위원회 (서울: 한들출판사, 2004), 211-229.

24) Lillias H. Underwood, *Underwood of Korea*, 이만열 옮김, 『언더우드 한국에 온 첫 선교사』 (서울: 기독교문사, 1990), 38.

25) Lillias H. Underwood, 『언더우드 한국에 온 첫 선교사』, 241.

26) Horace G. Underwood, *The Call of Korea* (New York: Fleming H. Revell Company, 1908), 125.

27) Horace G. Underwood, “Division of the Field,” *Korea Mission Field* (December, 1909), 213.

이와 같이 언더우드는 단지 장로교회라는 교파 교회를 위해 일한 것이 아니라 하나의 민족교회를 위해 애썼으며, 교회 일치 정신에 입각하여 교회 연합운동에 헌신하였다. 그가 복음주의연합공의회 of 초대 의장을 맡은 것은 어쩌면 당연한 일이었다.

연합공의회는 효율적인 선교를 위한 선교지 분할협정이라는 새로운 선교방법을 실험하였고, 이를 통해 놀라운 열매를 거두었다. 그러나 여기에서 그치지 않고 연합공의회는 한국에서 하나의 민족적 복음주의 교회를 조직하는 데까지 나아갔다. 그리하여 장로교와 감리교라는 교파 이름을 버리고 “대한예수교회”라는 이름으로 하나의 민족교회를 설립하기로 하고, 구체적으로 캐나다에서 작성된 신조를 “대한예수교회”의 신조로 삼을 것을 검토하였다.²⁸⁾ 한 보고서는 당시의 분위기를 이렇게 전하고 있다.

희망하는 목표는 하나의 민족적 복음주의 교회를 설립하는 것이다. 이 교회는 진리의 특수한 측면들을 좀 더 강조하거나 덜 강조함으로써 발생한 교리의 상이점들을 역설하거나 영속시키려고 역사적으로 발전시켜 온 교파적인 명칭들과는 아무런 관계가 없는 교회가 될 것이다.²⁹⁾

보고서는 한국의 선교를 위해서는 논쟁적인 용어들을 던져 버리고, 공동의 적에 대항하기 위해 공통된 입장을 취하는 시대정신이 필요하다고 말하고 있다. 이 시대에는 아르미니우스주의나 칼빈주의나, 혹은 신학에서 강조해야 할 것이 인간의 의지인지 하나님의 주권인지 하는 철학적이고 사색적인 논쟁들은 더 이상 중요한 것이 아니라고 믿어졌다. 따라서 선교사들은 하나의 민족교회를 세우기 위해 손을 잡았다.³⁰⁾ 이것은 참으로 놀라운 사건이었으며 주목할 만한 운동이었다.

28) Hugh Miller, “The History of Co-operation and the Federal Council,” 256.

29) “Missionary Union in Korea,” *The Korea Review* (September, 1905), 342-343.

30) *Ibid.*, 343.

연합공의회는 연합사업의 진척을 위해 언더우드(H. G. Underwood, 북장로회), 레이놀즈(W. D. Reynolds, 남장로회), 노블(W. A. Noble, 미감리회), 무스(J. R. Moose, 남감리회)로 실행위원회를 결성하였다. 이들은 연합공의회에의 요청에 따라, 1906년 2월 23일 의장인 언더우드의 집에 모여 연합공의회와 민족교회의 관계, 선교지역 분할, 각종 연합사업의 진행에 대해 논의해 다가오는 총회에 보고하였다.³¹⁾ 1906년 9월 11-12일 서울에서 열린 제2차 연합공의회 총회 때에는 교리의 조화, 교회정치의 조화, 선교지 분할에 관한 보고서가 발표되고 토의되었다. 이처럼 교리와 교회정치의 차이까지 극복하려고 노력한 것은 다른 선교지에서는 찾아보기 힘든 놀랄 만한 사례이다. 뿐만 아니라 연합공의회는 함께 성경을 번역하고 찬송가를 발행하고, 각자가 발행하던 정기간행물도 통합하고, 연합사경회를 비롯한 강단교류를 시작하였으며, 감사절도 같은 날짜를 정해 지키기로 하는 등 다양한 분야에서 실제적인 연합운동과 사업을 벌여나갔다.

1908년 9월 『Korea Mission Field』는 장로교와 감리교의 연합공의회 활동을 이렇게 평가하였다: “교회의 교리, 정치, 조직, 연합사업과 같은 중요한 문제들에서 두 교파가 기꺼이 합친 것보다 더 고상한 일은 없었다. 아무런 알력도, 거침도, 이기심도 없었다. 한 쌍의 정신이 함께 접목되어 한국 교회의 생명을 위한 하나의 활력이 되었다.”³²⁾ 연합공의회는 서로 다른 정신을 가진 교파가 어떻게 하나로 접목될 수 있는지를 보여준 모범이 되었으며, 미래의 한국 기독교가 나아가 할 방향을 예시해 주었다. 한국에서의 선교사역이 장로교 개혁자 칼빈과 닉스의 정통성과 감리교 창설자 웨슬리의 열정을 동시에 지닐 수 있고 또 지녀야 한다는 점을 밝혀 준 것이다.³³⁾

1909년 한국 선교 25주년 기념보고서는 성령의 도움으로 최근 이루어진

31) W.D. Reynolds, Jr., “Minutes of the First Meeting of the Executive Committee of the General Council of Evangelical Missions,” *Korea Mission Field* (June, 1906), 111-112.

32) F.G. Vesey, “The General Council: An Appreciation,” *Korea Mission Field* (September, 1908), 143.

33) *Ibid.*

성과 중 가장 획기적인 사건은 여러 선교회들의 유기적 연합을 위해 노력한 것이라고 말하면서, 연합운동의 성과에 대해 이렇게 보고하고 있다.

이제 우리 선교회들은 평화와 상호이해의 정신으로 서로를 만난다. 이것은 4년 전의 중요한 노력이 없었다면 불가능했을 일이다. 공동찬송가와 주기도문과 사도신경에 대한 공동번역이 그동안 한국교회들이 보여 온 조바심의 원인을 제거하였고, 이제는 많은 사람들이 한 선교회에서 다른 선교회로 이적하는 것이 가능해졌다. 연합이 완성되지는 않았지만 연합에 대한 이해는 이루어졌다.³⁴⁾

그러나 하나의 민족교회를 세우고자 하는 시도는, 각 교파 선교사들이 속해 있는 본국의 선교본부들의 우려와 반대, 일부 현지 선교사들의 반대의 견에 부딪혔다. 결국 1910년 9월 연합공의회는 “한국에서 조직될 하나의 민족교회가 취할 완벽한 정치체제를 제시하기보다는, 실제적인 면에서 가능한 것부터 조화를 추구해 나감으로써 우리 교회생활을 공고하게 하고 초교파적 협력관계에서 야기될 수도 있는 마찰의 요인을 제거하는 즉각적인 효과를 얻는 것이 보다 바람직하다.”는 보고를 채택하였고, 이로써 사실상 하나의 조직으로서의 장로교와 감리교의 연합공의회는 실패로 끝나고 말았다.³⁵⁾ 그러나 선교의 효과를 극대화시키기 위해서 교육, 의료, 출판, 선교 등의 실제적 면에서의 연합활동은 계속되었다. 연합공의회는 오늘날 한국 교회의 일치와 연합을 위해서도 좋은 본보기를 제시해 준다. 그렇다면 한국에서 장로교와 감리교 선교회들이 실제로 어떻게 연합운동을 펼쳐갔는지를 몇 가지 사례를 통해 살펴보기로 하자.

34) W.A. Noble, “Report on the Quarter Centennial,” Fifth Annual Meeting of the General Council of Evangelical Missions in Korea, Seoul, October 8-9, 1909, 『조선기독교연합공의회 회의록』 I (한국교회사문헌연구소, 2000), 29.

35) C.D. Morris, “Report of the Committee on Harmonization of Polity,” Sixth Annual Meeting of the General Council of Evangelical Missions in Korea, Seoul, September 12-14, 1910, 『조선기독교연합공의회 회의록』 I (한국교회사문헌연구소, 2000), 21.

C. 교회연합운동의 실례들

1. 선교지 분할협정

한국에서 선교를 시작한 장로교와 감리교 선교회는 선교지에서의 불필요한 마찰과 노력의 낭비를 막기 위해 소위 '교계예양(敎界禮讓, comity)'이라 불리는 선교지 분할협정을 맺었다. 이것은 "가장 빈번한 불화의 요인이었던 선교지의 중첩을 피하고, 돈과 시간과 노력의 낭비를 막으려는"³⁶⁾ 것이었다. 특히 1905년 9월에 장로교와 감리교가 연합공의회를 결성한 이후 선교지 분할정책은 더욱 확대되었다. 1906년 북장로회의 보고서는 선교지 분할에 대해 이렇게 말한다.

두 교단의 선교지가 겹쳐 한국인들에게는 혼란을 주고 선교사들에게는 고통을 주던 여러 지역들에 연합의 원리가 확대되어야 할 필요가 명백해졌다. 비록 어떤 지역들에서는 두 교단 모두가 선교하게 되겠지만, 우리는 연합공의회가 빠지는 곳 없이 모든 곳을 철저히 포함시킨다는 원칙 위에서 선교지 분할을 위한 조처를 올해에 시작하기를 진심으로 희망한다.³⁷⁾

이처럼 선교지 분할정책은 선교지 중복으로 인한 혼란과 갈등을 해소하기 위한 조처이자, 선교를 위한 인적, 물적 자원을 최대한 효율적으로 사용하면서 전국을 빠짐없이 복음화 시키기 위한 전략의 일환으로 논의된 것이다. 이를 위해 1905년 북장로회와 미감리회 사이에, 1907년에는 미감리회와 남장로회 사이에, 그리고 같은 해에 남감리회, 북장로회, 캐나다 장로회 사이에 협정이 맺어져서, 1909년에 이르면 서울과 평양 등 대도시를 제외한 모든 지역을 상호존중의 원칙에 따라 분할하는 일이 거의 마무리되었

36) Horace, G. Underwood, "Division of the Field," 213.

37) "Report of the Korea Mission of the Presbyterian Church in the United States of America," Seoul, September 1906, 9.

38) C.D. Morris, "Division of Territory between the Presbyterian and Methodist Missions," *Korea Mission Field* (January 1914), 19.

다.³⁸⁾

이런 선교지 분할은 선교역사상 유례를 찾기 힘든 획기적인 시도였다. 네비우스(John L. Nevius) 선교방법에서도 "다른 선교회와의 협력과 연합을 추구하며, 최소한 선교지를 분할한다."³⁹⁾는 것이 중요한 원리들 중 하나였다. 초기 한국교회의 선교지 분할정책으로 인해 지역에 따라 장로교에 속한 교인들이 감리교인이 되고, 감리교에 속한 교인들이 장로교인이 되는 일이 일어났다. 이것은 실로 상상하기 어려운 놀라운 사건이었다. 장로교회의 테일러(Miss Taylor)는 선교현장을 돌아보면서 받은 느낌을 이렇게 표현하였다. "만일 미국에서 아무런 상의나 투표도 없이 한 지역의 모든 장로교회가 총회의 결정으로 다른 교단으로 넘겨진다고 할 때, 그것이 아무리 좋은 것이라고 할지라도 어떤 소동이 일어날지 상상해 보라."⁴⁰⁾ 아무런 사전 동의를 구하지 않고서도 수천 명의 감리교인이 장로교인이 되고, 수천 명의 장로교인이 감리교인이 된다는 것은 "아름다운 일치의 성령"이 하지 않는 한 이루어질 수 없는 기적이었다. 이것은 정녕 "해 아래 새로운 것"이었다.⁴¹⁾

이 선교지 분할정책이 큰 어려움 없이 현실화 되었을 때, 그것은 선교사들에게조차도 충격이었다. 한국에서는 가능한 일을 왜 자신들은 할 수 없었는지에 대한 반성이 일어나기도 하였다. "한국의 그리스도인들에게 장로교를 포기하고 감리교인이 되라고 요구하는 것이 확실하고 정당한 일이라고 생각한다면, 왜 우리는 진보를 오랫동안 방해해 온 분파주의라는 구태의연한 걸림돌을 깨끗이 치워버리지 못하는 것인가?"⁴²⁾ 선교지 분할은 실제로 선교회들이 기대했던 대로 선교역량의 낭비를 막아주었고, 선교회들이 다른 영역에서도 서로를 의심하지 않고 협력해서 일하도록 해주었으며,

39) Charles A. Clark, *The Nevius Plan for Mission Work*, 42.

40) Miss Taylor, "The Spirit of Unity shown by Korean Christians," *Korea Mission Field* (April 1910), 85.

41) "The United Church of Jesus," *Korea Mission Field* (February 1910), 43.

42) *Ibid.*, 45.

교회규율을 단순화시켜 주었고, 무엇보다 우리 주 예수 그리스도에 대한 신실한 믿음을 가진 모든 사람들이 근본적으로 하나라는 사실을 분명하게 밝혀주었다. 참으로 선교지 분할은 “한국 선교 역사에서 가장 중요한 진전 중 하나였다.”⁴³⁾

2. 설 연합부흥회

1905년 9월 연합공의회가 결성되었을 때, 연합공의회는 한국의 설 명절이 부흥회를 하기에 가장 적합한 시기라고 판단하여 1906년 설 명절 기간에 일체의 다른 활동을 삼가고 동시다발적인 부흥회를 개최하는 데 역량을 집중하기로 하고 무스(J. R. Moose), 게일(J. S. Gale), 분커(D. A. Bunker), 레이놀즈(W. D. Reynolds)의 공동명의로 다음과 같은 제안을 하였다.

최우선적인 목표는 새로운 사람들을 등록시키는 것이 아니라 교회 내의 영적인 일이어야 한다. 먼저 그 일에 깊이를 더하면, 자연적으로 넓게 확장될 것이다. ... 선교지회들이나 큰 도시들에서 설 연합부흥회가 열릴 것이고 조사들과 성경공부 지도자들이 참석할 것으로 여겨진다. 그 부흥회가 성경공부로 진행된다면, 머리 보다는 마음을 가르칠 수 있는 주제들이 선택되어야 한다. 그러므로 죄, 회개, 고백, 죄용서, 구원의 확신 같은 교리들이 제시될 수 있고, 교인들은 자신들이 더없이 귀한 은혜의 선물을 소유하고 있는지 아닌지 확인하도록 인도되어야 한다.⁴⁴⁾

당시 선교사들은 설 명절이야말로 정치경제적으로 암울하여 “의지할 곳도모지 없소”라고 부르짖고 있던 한국 땅에 부흥의 바람을 불러일으킬 “절호의 기회”라고 믿었다.⁴⁵⁾ 무스는 마치 여호수아의 군대가 가나안에 들어가

43) C.D. Morris, “Division of Territory between the Presbyterian and Methodist Missions,” 18.

44) “A Call to a Special Effort,” *Korea Mission Field* (December 1905), 30.

45) J.R. Moose, “A Great Awakening,” *Korea Mission Field* (January 1906), 51.

기 바로 직전에 가나안 국경에서 하나님께서 약속한 새 땅에 대한 기대로 부풀었던 것처럼, 한국교회의 부흥에 대한 자신의 기대와 열망을 표현하였다. 그리고 다가오는 설 연합부흥회가 한국의 오순절이 되도록 함께 기도하자고 제안하였다.⁴⁶⁾

눈에 띄는 것은 부흥운동을 통해 머리보다 마음의 변화를 이끌어 내고자 하였고, 교회의 성장보다는 신앙의 각성과 깊이에 관심을 기울였다는 점이다. 신앙의 각성과 깊이는 당연히 전도의 열기로 이어져 수많은 사람들이 그리스도인이 되는 부흥을 일으켰다. 단순한 지식전달이 아니라 삶의 변화를 목표로 한 사경회는 오늘날의 성경공부에 대해 시사하는 바가 크다 할 것이다.

무엇보다 설 연합부흥회는 장로교와 감리교 연합의 결실이었다. 하지만 동시에 연합을 강화시켜 주는 촉매제이기도 하였다. 서울의 경우, 송동교회에서 열린 장로교 신년 부흥회는 감리교 선교사가 인도하고, 정동교회에서 열린 감리교 기도회는 장로교 선교사가 인도하여, 두 교단의 협력은 어느 때보다도 고조되었다. 부흥운동에 있어서는 장로교와 감리교가 따로 있을 수 없었다. 1906년 9월의 장로교 선교보고서는 이렇게 말한다.

작년 6월에 시작된 연합운동이 선교사들과 토착 교인들 내부에 건강한 기풍을 진작시키는 영향력을 행사하였다. 1월과 2월 동안 낮에 그리고 매일 저녁에 열린 특별 연합예배는 신선한 관심을 불러일으켰다. 감리교회에서 열린 집회는 장로교인의 인도로 개최되었고, 장로교회에서 열린 집회는 감리교인의 지도를 받았다. 서울에서 기도회에 1,000여 명의 사람이 모이는 것은 이례적인 일이었는데 정동교회에서 여러 차례 이런 일이 있었으며, 연못골교회와 중앙교회에서도 수백 명이 모여 기도하였다.⁴⁷⁾

46) *Ibid.*, 52.

47) “Report of the Korea Mission of the Presbyterian Church in the United States of America,” Seoul, September 1906, 8.

이와 같은 획기적인 강단의 교류는 오늘날도 드문 일이다. 이런 연합부흥회의 물결이 한국교회에 “부흥의 계절”(season of revival)이 오게 하였고, 이것은 곧 1907년의 “영적 폭풍”(spiritual storm)으로 확대되었다.⁴⁸⁾

3. 연합사업들

초기 한국교회는 선교지 분할이나 연합부흥사경회 외에도 다양한 연합사업과 활동을 펼쳐나갔다. 그 중에서도 교육에서의 연합이 가장 돋보였다. 교육사업의 연합에 적극적이었던 윌리엄 베어드(William M. Baird)는 이렇게 말하고 있다: “선교사들이 보다 폭넓은 시각을 가질 수 있었고, 선교역량을 가장 효율적이고 경제적으로 사용하기 위해서 그리고 이곳에서 필요로 하는 학년별 학교를 세우기 위해서 교육 사업에서의 협력이 필수적이라고 믿게 되어, 연합사업을 시작하기로 결정하였다.”⁴⁹⁾ 연합 교육사업은 교육을 교파마다 따로 할 때보다 함께 할 때 많은 것을 절약할 수 있다는 경제성의 측면에서만 아니라 그리스도인들의 교제라는 견지에서도 중요했다. 교육의 목적이 이 교파나 저 교파를 위해 일할 사람이 아니라 그리스도를 위해 일할 사람을 양성하는 것이라면, 인력과 시설을 절약하기 위해 연합하는 것이 당연하였다.

교육 분야에서 장로교와 감리교의 연합운동을 가장 잘 대변해 주는 것이 연합으로 교수진을 꾸리고 운영했던 평양연합대학(Pyongyang Union College, 현 숭실대학)이다. 평양연합대학은 1897년 베어드가 학당을 꾸린 데서 시작하여 1905년 단과대학으로 발전하였다. 1905년 장로교와 감리교의 연합운동이 무르익어 가던 중 베어드는 직접 감리교 대회에 참석하여 교

육현장에서 서로가 연합할 것을 제의하였다. 그리하여 감리교는 재정의 3분의 1을 제공하면서 모든 권리는 장로교와 공유하는 조건으로 평양연합대학에 참여하였다. 평양연합대학은 1906년 9월에 기독교연합대학(Union Christian College)으로 이름을 바꾸고 장로교와 감리교가 연합하여 운영하는 교육기관이 되었다. 이 대학은 공동의 시설과 연합 교수진, 300명이 넘는 학생으로 구성된 매우 성공적인 교육기관이었다.⁵⁰⁾ 윌리엄 베어드의 아들인 리처드 베어드(Richard H. Baird)는 기독교연합대학의 설립을 가리켜 근대 선교 역사에서 교회와 교육제도가 서로를 지지하고 강화시켜 주는 완벽한 협력관계를 보여준 예라고 평하였다.⁵¹⁾

그밖에도 서울에서는 감리교가 운영하던 배재학교와 장로교가 운영하던 경신학교가 1905년 통합되어 10월 6일 개교하였고, 1915년에는 장로교와 감리교가 연합하여 연희전문학교(Chosen Christian College)를 설립하였다. 1909년에는 장로교와 감리교의 6개 선교회가 연합하는 교육협의회를 구성하여, 공동의 문제를 연구하고, 커리큘럼과 교과서를 통일하고, 교사들이 정부의 요구에 응하는 데 공동전선을 형성하는 중심축이 되었다.⁵²⁾ 윌리엄 베어드는 교육에서의 연합은 바람직할 뿐만 아니라 필수적인 일이며, 같은 목적으로 같은 일을 하면서 두 개의 경쟁적인 기관을 운영하는 것은 어리석은 것이라 믿었다.⁵³⁾

주일학교 교육에서도 변화가 있었다. 1905년 연합공의회가 결성된 이후, 그동안 각자가 발행하던 주일학교 공과교재를 장로교와 감리교가 연합하여 발행하기 위해 공과편찬위원회가 만들어졌고, 그 결과 1907년 이후 전국에서 같은 공과를 사용하기로 결정하였다. 후에는 주일학교연합회가 주일학교에 대한 연합사업을 주도하게 된다. 이것은 미래 한국교회를 위한

48) William Noble and G.H. Jones, *The Religious Awakening of Korea: An Account of the Revival in Korean Churches in 1907* (New York: Board of the Foreign Missions, MEC, 1908), 7-8.

49) W.M. Baird, “Pyeng Yang Academy,” *Korea Mission Field* (October 1906), 221.

50) “Korean Revival,” *Korea Mission Field* (March 1908), 46.

51) Richard H. Baird, 김인수 옮김, 『배위량 박사의 한국 선교』, (서울: 콤파스출판사, 2004), 237.

52) *Ibid.*, 248-249.

53) Hugh Miller, “The History of Co-operation and the Federal Council,” 256.

대단한 성과이자 의미심장한 일이었다. 1903년 시작된 기독교청년회(YMCA) 운동도 초창기부터 장로교와 감리교의 연합성격을 지니고 있었다. 1908년 기독교청년회 회장이던 터너(Arthur B. Turner)는 선교회와 교회와 한국인들의 긴급한 필요에 대처하기 위해 서로 짐을 분담하고 연합해야 함을 역설하였다.⁵⁴⁾

성경번역과 찬송가 발행에서도 연합이 이루어졌다. 신앙각성과 부흥운동의 물결이 영적 폭풍이 될 수 있었던 가장 큰 원인 가운데 하나가 한국어로 된 성경이 있었기 때문일 것이다. 이미 1887년 서울에 있던 선교사들은 한국인들의 도움을 받아 성경번역 사업에 착수했는데, 1893년에 이르러서는 상설적인 성경번역위원회가 조직되었다. 마침내 1900년에 신약성경이 번역되어 출판되었고, 이를 기념하여 9월 9일 주일에 감사예배도 드렸다. 이 번역본은 개정작업을 거쳐 1906년 신약전서 성경 공인본(Authorized Version)으로 출판되었다. 구약은 1910년에 번역이 완료되었다. 그동안 성경번역위원회는 토요일과 주일을 제외하고는 매일 모여서 번역초록을 읽고, 의문점이 생기면 세 사람의 한국인 조력자들과 의논을 하고, 성경원어뿐만 아니라 중국어, 일본어, 라틴어, 독일어, 프랑스어, 영어 번역들을 비교하고, 각종 사전과 주석들을 참고해 가면서 의견을 수렴해 나갔다. 그런 후에도 다시 수정과 교정 작업을 거쳤다.⁵⁵⁾ 이런 노력의 결실로 우리말 성경을 가지게 된 것이다.

성경번역에서 선교사들과 한국인 조사들은 민중들의 눈높이에 맞추어 번역하려는 혼신의 노력을 기울였다. 번역에 참여했던 언더우드는 “번역작업의 어려움은 하나님 말씀의 온전한 의미를 민중들의 언어로 번역해야만 한다는 사실에서 기인했다.”⁵⁶⁾고 말하였다. 성경이 일반 백성들이 이해할

54) Arthur B. Turner, “A Notable Movement,” *Korea Mission Field* (February 1908).

55) W.D. Reynolds, “The Board of Bible Translators,” *Korea Mission Field* (April 1906), 101–103을 참조하라. 또한 Reynolds가 쓴 “Fifty Years of Bible Translation and Revision,” *Korea Mission Field* (June 1935), 116–118 and (July 1935), 153–154도 보라.

56) H.G. Underwood, “Bible Translating,” *Korea Mission Field* (October 1911), 296.

수 없는 지식층만의 소유물이 되지 않도록 하기 위해 많은 시간을 들였다. 무엇보다 가장 큰 애로사항은 번역자들이 본문의 진정한 의미에 대해 여러 시간에 걸쳐 연구하고 서로 의견의 일치를 본 다음에 그 내용을 한국인 조사들에게 분명하게 전달하는 것이었다. 언어 사이에 정확하게 일치하는 단어나 표현이 없기도 해서, 한국적인 표현을 새로 고안하거나 예를 들어 설명해야 하는 경우도 발생했기 때문이었다. 한국인 조사들도 그 내용을 일반 민중들이 이해할 수 있는 언어로 표현하기 위해 또 다시 어려움을 겪었다. 따라서 복음서의 몇 구절을 번역하는 데도 먼저 선교사들이 긴 토론을 하고 그 후 한국인들이 다시 쉬운 표현을 찾느라 고심하는 통에 하루 종일 걸리는 때도 있었다.⁵⁷⁾ 게일(J. S. Gale)은 성경번역의 어려움을 이렇게 토로하였다.

초기선교를 위한 노력은 성경번역과 함께 진행되었다. 그 일이 얼마나 엄청난 일인지는 해보지 않은 사람은 모른다. 뉴욕에 60층 높이의 생명보험 회사를 짓는 일도 성경번역보다 큰일은 아니다. 성경번역에 10여 년이 걸렸다. 번역을 위한 토대로 필요한 모든 것을 깊이 파헤쳐야 하고, 각 단락과 각 단어가 의미하는 바를 면밀히 조사하고 숙고하고 평가하고 기록해야 하는 것을 생각할 때, 이것은 마치 파나마 운하를 파는 일을 연상시킨다.⁵⁸⁾

참으로 60층 빌딩을 세우는 것처럼 어렵고, 파나마운하를 파는 것처럼 불가능해 보이던 성경번역이 기도와 성령의 도움으로 가능하게 되었다. 한글로 번역된 성경은 한국 사람들의 전체적인 교육수준을 향상시켰다. 또한 루터가 독일어 성경번역을 통해 그리고 칼빈이 프랑스어 성경번역을 통해 독일어와 프랑스어에 결정적인 영향을 미쳤듯이, “한글성경은 한국 국어사에 가장 커다란 사건”⁵⁹⁾이 되었다.

57) *Ibid.*, 298.

58) J.S. Gale, *Korea in Transition* (New York: Missionary Education Movement, 1912), 175.

59) 전택부, “기독교와 한글,” 『나라사랑』 36호 (외솔회, 1980), 142.

성경뿐만 아니라 찬송가, 신문, 잡지도 연합으로 발행되었다. 1905년 연합공의회의 결성과 함께 선교회별로, 교파별로 제각기 사용되던 찬송가들의 합동작업이 진행되어 1908년 장로교와 감리교가 연합으로 찬송가를 발행하였다. 이 찬송가는 1930년대 감리교가 신정찬송가를, 장로교가 신편찬송가를 별도로 낼 때까지 초교파적으로 사용되었다. 1897년부터 나오던 감리교의 『그리스도회보』와 장로교의 『그리스도신문』이 1905년 7월 1일부터 장로교와 감리교의 연합신문으로 『그리스도신문』이 되었다. 편집부는 4명으로 구성했는데, 2명은 장로교에서 2명은 감리교에서 파송하였다.⁶⁰⁾ 오늘날 초교파 연합출판사인 대한기독교서회의 전신이라 할 수 있는 ‘대한성교서회’도 장로교와 감리교가 연합으로 운영하면서 복음전파를 위한 많은 책자들을 발행하였다. 대한성교서회의 경우 6개의 선교회가 협력하여 경영자의 봉급을 지불하고, 3개 선교회에서 각각 한 사람씩 파송하여 편집부에서 전임으로 일하게 하였다.⁶¹⁾ 특별히 장로교의 『Korea Field』와 감리교의 『Korea Methodist』라는 정기간행물이 1905년 11월 『Korea Mission Field』로 통합되어 출판되었다. 창간호에서 “교회일치의 새로운 시대”가 열렸음을 선언하면서 탄생한 이 잡지는 1941년 선교사들이 강제 출국당하기까지 꾸준히 발행되어 한국교회사 연구를 위한 자료로 높은 가치를 인정받고 있다. 『Korea Mission Field』는 당시에 발간된 많은 선교잡지들 중에서 단연 최고라는 평가를 받았다.⁶²⁾ 또한 매년 기도달력(Prayer Calendar)을 출판함으로써 장로교와 감리교가 영적으로 더 풍성한 교제를 나눌 수 있게 되었다.

60) “Official Minutes of the Second Annual Session Korea Mission Conference,” *Methodist Episcopal Church*, Seoul, Korea, June 1906, 72.

61) Charles A. Clark, *The Nevius Plan for Mission Work*, 218.

62) Hugh Miller, “The History of Co-operation and the Federal Council,” 257.

IV. 교회일치와 연합을 위한 성경의 유산

다시 근본적인 질문들로 돌아가 보자. 왜 교회가 하나가 되어야 하는가? 첫째로 교회의 머리되시며 주인이신 주님의 간절한 바람과 기도의 제목이 그리스도인들이 하나가 되는 것이기 때문이다. 주님께서서는 십자가를 지시기 직전에 제자들을 위하여 다음과 같이 간절히 기도하셨다.

거룩하신 아버지여 내게 주신 아버지의 이름으로 저희를 보전하사 우리와 같이 저희도 하나가 되게 하옵소서. … 아버지께서 내 안에 내가 아버지 안에 있는 것같이 저희도 다 하나가 되어 우리 안에 있게 하사 세상으로 아버지께서 나를 보내신 것을 믿게 하옵소서. … 우리가 하나가 된 것같이 저희도 하나가 되게 하려 함이니이다.(요한복음 17:11, 21, 22)

이 외에 교회가 하나가 되어야 할 무슨 다른 이유가 필요할 것인가? 그리스도인이라면 그리고 그리스도의 교회라면 예수 그리스도의 간절한 기도에 마땅히 ‘예’라고 응답하며 순종해야 할 것이다. 주님의 마음을 기쁘게 하기 위해서 이 땅의 교회는 연합하고 하나가 되어야 한다.

둘째로 하나님께서 우리에게 화목하게 하는 사명을 위탁하셨고 주님께서서 우리로 하여금 평화를 위해 일하라고 명하셨기 때문이다.

그런즉 누구든지 그리스도 안에 있으면 새로운 피조물이라 이전 것은 지나갔으니 보라 새 것이 되었도다. 모든 것이 하나님께로서 났으며 그가 그리스도로 말미암아 우리를 자기와 화목하게 하시고 또 우리에게 화목하게 하는 직분을 주셨으니 곧 하나님께서 그리스도 안에 계시사 세상을 자기와 화목하게 하시며 그들의 죄를 그들에게 돌리지 아니하시고 화목하게 하는 말씀을 우리에게 부탁하셨느니라.(고린도후서 5:17-19)

그리스도께서 하나님과 우리를 화목하게 만들기 위해 오셨듯이, 우리도

세상과 하나님 사이에서 화목하게 하는 사명을 감당해야 할 것이다. 하나님께서 부탁하신 것에 대해 우리가 어떻게 소홀할 수 있겠는가? 주님께서도 친히 산상수훈에서 “화평하게 하는 자는 복이 있나니 그들이 하나님의 아들이라 일컬음을 받을 것임이요.”(마태복음 5:9) 라고 가르쳤다. 평화를 위해 일하는 사람이 바로 하나님의 자녀라는 것이다. 따라서 그리스도인들은 마땅히 평화와 일치를 위해 일해야 할 것이다.

셋째로 교회가 일치하고 연합할 때 교회다움을 세상 가운데 드러내게 된다. 시편 133편 1절은 “보라 형제가 연합하여 동거함이 어찌 그리 선하고 아름답다운고!” 노래하고 있다. 그리스도인들이 신앙 안에서 연합하는 모습이야말로 세상에 보여줄 수 있는 가장 선하고 아름다운 모습이다. 이럴 때에 선교의 문이 열리고, 사회적 신뢰도와 호감도도 상승할 것이다. 전쟁과 분쟁과 나뉘어 끊이지 않는 이 세상 한복판에서 교회의 일치와 연합은 교회가 세상과는 다른 “대안적 공동체”(alternative community)임을 가장 웅변적으로 증언하는 것이다.

넷째로 교회의 일치와 연합은 복음전파를 위해서뿐만 아니라 민족통일을 향한 한국교회의 역할 고양을 위해서도 중요한 과제이다. 세계에 남아 있는 유일한 분단국가인 한국이 이 세대에 이루어야 할 민족적 목표가 있다면 남북한의 통일이라 할 것이다. 한국교회도 통일을 위해 여러 방면에서 노력하고 있지만, 교회조차 연합되지 못한 상황에서 민족의 통일을 이야기할 자격이 있는가라는 외부의 비판과 내부의 자괴감이 있는 것이 사실이다. 한국교회가 한국사회와 민족을 향해 예언자적 목소리를 발하고자 한다면 교회분열이라는 약점을 극복하는 일이 필수적이다.

그러면 어떻게 하나가 될 수 있는가? 다시 성경으로 돌아가 보자. 분명 하나님의 말씀 가운데 일치와 연합의 방법도 있을 것이다. 문제는 우리가 그 말씀대로 하지 못하는 데 있다.

모든 겸손과 온유로 하고 오래 참음으로 사랑 가운데서 서로 용납하고 평안의 매는 줄로 성령이 하나 되게 하신 것을 힘써 지키라. 몸이 하나요 성령도 한 분이시니 이와 같이 너희가 부르심의 한 소망 안에서 부르심을 받았느니라. 주도 한 분이시요 믿음도 하나요 세례도 하나요 하나님도 한 분이시니 곧 만유의 아버지시라 만유 위에 계시고 만유를 통일하시고 만유 가운데 계시도다.(에베소서 4:2-6)

에베소서 4:3절은 “성령이 하나 되게 하신 것을 힘써 지키라”고 말한다. 여기서 “힘써”라는 말에 주목해 보자. 과연 우리가 함께 연합하고 일치하기 위해 얼마나 힘을 썼던가? 교회의 하나됨을 지키기 위해 얼마나 애를 태우면서 눈물로 기도했던가? 어떻게 해서든지 연합하고 하나가 되려고 용을 쓰면서 노력했던가? 에베소서 4:2절은 “모든 겸손,” “온유,” “오래 참음,” “사랑 가운데서 서로 용납”함으로 진정한 연합이 가능하다고 말한다. 교만한 자세로, 거친 마음으로, 성급한 행동으로, 배타적 생각으로는 결코 일치와 연합에 이를 수 없다. 오히려 겸손, 온유, 인내, 사랑, 용서와 같이 한없이 나약해 보이는 방법이 바로 그리스도인들이 하나가 될 수 있는 길이다. 참으로 우리는 “하나님의 지혜와 지식의 풍성함”에 놀랄 뿐이며, “그의 판단은 헤아리지 못할 것이며 그의 길은 찾지 못할 것”(로마서 11:33)이다.

V. 마치는 말

필자는 한국교회의 일치와 연합을 위한 귀한 유산으로 칼빈의 교회연합을 위한 사상과 활동, 한국교회사의 초기 선교 과정에 나타난 교회연합운동, 성경이 가르치고 명하는 말씀들을 검토하였다. 16세기 제네바의 종교개혁자였던 칼빈은 그리스도인들이 분열되고 있는 현실에 큰 슬픔을 느꼈으며, 교회 안에서 일치를 이루어야 할 필요성에 대해 강력하게 권고하였다. 칼빈은 사둘레토에게 보내는 편지에서 “나는 언제나 말과 행동으로 내

가 일치를 얼마나 열망하는지를 증언하였습니다.”⁶³⁾ 라고 고백하기도 하였다. 따라서 만일 칼빈이 자신의 사상을 계승했다고 자부하는 오늘의 한국장로교회를 본다면 크게 실망하고 책망할 것이 분명하다.

또한 한 세기 이전 한국 개신교의 연합운동과 일치를 향한 열망에 오늘 한국교회의 현실을 비추어볼 때 우리는 부끄러운 자화상에 놀라게 된다. 지금 선교지 분할정책이라는 것을 생각이나 할 수 있는가? 장로교와 감리교를 하나로 묶는 것은 고사하고 장로교회만이라도 하나가 될 수 있는 여지가 있는가? 고신이니 기장이니 합동이니 통합이니 하는 이름을 버리고 함께 모여 연합사경회라도 할 수 있는가? 초기 한국교회처럼 복음화라는 공동의 목표 아래 교육, 의료, 언론 등에서 연합할 수 있는가? 우리로 하여금 이런 질문들에 대해 긍정적인 대답을 곧바로 할 수 없게 만드는 것이 오늘 한국교회의 슬픈 현실이다. 최근 케임브리지 대학에서 펴낸 칼빈 안내서에 실린 한 논문에 “분열은 한국장로교회와 개혁교회의 현저한 특징”이라는 주장이 담겨 있다.⁶⁴⁾ 이것이 외국 학자들의 눈에 비친 한국교회의 모습이라는 사실이 참으로 안타깝다. 이것은 한국의 교회와 그리스도인들의 교만과 욕심이 빚어낸 결과이다.

초대교회의 니케아-콘스탄티노플 신조(381)는 교회의 네 가지 속성을 말하면서 ‘하나의’(one), ‘거룩한’(holy), ‘보편적’(catholic), ‘사도적’(apostolic)이라는 형용사를 사용하였다. 교회의 속성 중 첫 번째가 바로 교회는 하나라는 것이다. 교회가 하나라는 것은 외적인 획일성을 말하는 것이 아니라 영적인 일치를 의미한다. 신약성경에서 교회를 복수형으로 많이 사용하는 것은 다양한 교회들의 존재를 전제하고 있는 것이다. 수많은 교회들이 있지만 그럼에도 불구하고 교회가 하나인 이유는 머리이신 그리스도가 한 분

63) John Calvin, “Reply to Sadolet,” *Calvin: Theological Treatises*, ed. J.K.S. Reid (London: SCM Press, 1954), 249.

64) R. ward Holder, “Calvin’s Heritage,” *John Calvin*, ed. Donald K. McKim (Cambridge University Press, 2004), 254.

이기 때문이다. 교회의 하나됨은 결코 다양성을 배제하지 않는다. 우리가 추구하는 교회의 일치는 “다양성 속의 일치”이며, “화해된 다양성”이다.

교회의 일치가 현실적으로 어려워 보인다고 해서 일치는 천상의 불가능한 교회에서만 가능하지 현실의 가시적 교회에서는 불가능하다고 단정하고 포기하는 태도나, 교회의 분열이 교회의 성장을 가져 왔으니 문제될 것이 없다는 태도나, 이미 나누어진 것을 지금에 와서 어떻게 하겠느냐며 운명론 뒤에 숨어버리려는 태도나, 어떤 한 교회나 교파만이 진짜이고 나머지는 사실상 교회가 아니라는 배타적 태도로 교회 분열의 문제를 회피하려는 것은 바람직하지 못하다. 현실 교회의 분열 자체가 아니라 분열된 교회가 서로 사귀지 못하는 것이 진짜 스캔들이다.⁶⁵⁾ 분열보다도 분열의 죄에 대해 둔감하거나 무관심한 것이 문제의 핵심이다. 그리스도의 몸인 교회는 하나이며 또 하나가 되어야 한다.

한국개신교회의 연합을 위해 우리는 세계교회사와 한국교회사 속에서 우리가 본받을 수 있는 긍정적인 유산들을 계속하여 발굴해야 한다. 또한 이전의 실패들을 거울삼아 서로 다름에 대해 따뜻한 시선과 호의적인 자세를 유지하면서 지속적인 대화와 소통을 시도해야 할 것이다. 당장에 무슨 성과를 내지 못한다고 할지라도 꾸준하게 노력하는 과정이 소중하며 중요하다. 그리고 지역의 문제를 해결하기 위해 같은 지역 내의 교회들이 서로 연합하는 지역교회 연합운동이 일어나야 할 것이다. 거대한 조직과 제도를 다시 만들기보다는 ‘풀뿌리’에서부터, 위로부터보다는 아래로부터 교회의 하나됨을 지키려는 노력이 일어날 때 진정한 변화가 시작될 것이다.

이 땅 위에 있는 교회는 아직 길 위에 있는 존재이다. 도상(途上)에 있는 교회는 아직 불완전하며, 알곡과 가라지가 함께 섞여 있으며, 투쟁 중에 있는 교회이다. 따라서 끊임없는 회개와 자기 갱신의 노력이 필요하다. 그렇

65) Michael Weinrich, *Die Reformation und die Ökumene Heute*, 조성기·조용석 편역, 『종교개혁과 현대 오이쿠메네』 (서울: 한들출판사, 2010), 242.

기 때문에 개혁교회의 표어처럼 “개혁된 교회는 계속 개혁되어야 한다.”는 정신으로 교회의 개혁을 추구해야 한다. 교회의 개혁은 과거형이 아니라 여전히 현재진행형이다. 교회일치와 연합에 대한 성경의 가르침과 역사적 유산들을 21세기 한국교회에 우리가 어떻게 적용할 것인가 하는 것은 또 다른 숙제가 되겠지만 그것은 마땅히 우리 한국 그리스도인들이 감당해야 할 몫이다.

참고문헌

- Baird, Richard H. 김인수 옮김. 『배위량 박사의 한국 선교』.
서울: 쿰란출판사, 2004.
- Baird, W.M. “Pyeng Yang Academy.” *Korea Mission Field* (October 1906).
- Bernheisel, Charles F. The Rev. Charles F. *Bernheisel's Missionary Diary*.
김인수 옮김. 『편하설 목사의 선교일기』. 서울: 쿰란출판사, 2004.
- Calvin, John, “Reply to Sadolet.” *Calvin: Theological Treatises*, ed. J.K.S. Reid,
London: SCM Press, 1954.
- _____. “Short Treatise on the Lord's Supper.” *Calvin: Theologica Tre-*
tises, ed. J.K.S. Reid, London: SCM Press, 1954.
- _____. *Institutes of the Christian Religion* (1559), ed. John T. M Neill,
tr. Ford L. Battles, Library of Christian Classics Vols. 20–21, Philadelphia:
The Westminster Press, 1954.
- _____. *Letters of John Calvin*, Vol. 1–4, ed. Jules Bonnet, New York:
Burt Franklin, 1972.
- _____. *Tracts and Treatises on the Doctrine and Worship of the Ch-*
urch, Vol. 1–3, tr. Henry Beveridge, Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Pub-
lishing Company, 1958.
- Clark, Charles A. *The Nevius Plan for Mission Work*, Seoul: Christian Literature
Society, 1937.
- Douglass, Jane. “Calvin in Ecumenical Context.” *John Calvin*, ed. Donald K.
McKim, Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Gale, J.S. *Korea in Transition*, New York: Missionary Education Movement,
1912.
- George, Timothy. “John Calvin and the Agreement of Zurich (1549).” *John*
Calvin and the Church: A Prism of Reform, ed. Timothy George, Louisville:
Westminster Press, 1990.
- Gerrish, Brian A. *The Old Protestantism and the New: Essays on the Refor-*

- mation Heritage*. Chicago: The University of Chicago Press, 1982.
- Holder, R. ward. "Calvin's Heritage," *John Calvin*, ed. Donald K. McKim, Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- McNeill, John T. *Unitive Protestantism: The Ecumenical Spirit and Its Persistent Expression*. Richmond: John Knox Press, 1964.
- Miller, Hugh. "The History of Co-operation and the Federal Council," *Korea Mission Field* (December 1934).
- Moore, S.F. "An Epoch-Making Conference in Korea," *Missionary Review of the World* 18/9 (September 1905).
- Moose, J.R. "A Great Awakening," *Korea Mission Field* (January 1906).
- Morris, C.D. "Division of Territory between the Presbyterian and Methodist Missions," *Korea Mission Field* (January 1914).
- _____. "Report of the Committee on Harmonization of Polity." Sixth Annual Meeting of the General Council of Evangelical Missions in Korea, Seoul, September 12-14, 1910. 『조선기독교연합공의회 회의록』 I. 한국교회사문헌연구소, 2000.
- Noble, W.A. "Report on the Quarter Centennial." Fifth Annual Meeting of the General Council of Evangelical Missions in Korea, Seoul, October 8-9, 1909. 『조선기독교연합공의회 회의록』 I. 한국교회사문헌연구소, 2000.
- Noble, William and G.H. Jones. *The Religious Awakening of Korea: An Account of the Revival in Korean Churches in 1907*. New York: Board of the Foreign Missions, MEC, 1908.
- Reynolds, W.D. Jr. "Minutes of the First Meeting of the Executive Committee of the General Council of Evangelical Missions," *Korea Mission Field* (June 1906).
- _____. "Fifty Years of Bible Translation and Revision," *Korea Mission Field* (June 1935).
- _____. "The Board of Bible Translators," *Korea Mission Field* (April 1906).

- Taylor, Miss. "The Spirit of Unity shown by Korean Christians," *Korea Mission Field* (April 1910).
- Turner, Arthur B. "A Notable Movement," *Korea Mission Field* (February 1908).
- Underwood, Horace G. "Bible Translating," *Korea Mission Field* (October 1911).
- _____. "Division of the Field," *Korea Mission Field* (December 1909).
- _____. *The Call of Korea*. New York: Fleming H. Revell Company, 1908.
- Underwood, Lillias H. *Underwood of Korea*. 이만열 옮김. 『언더우드 한국에 온 첫 선교사』. 서울: 기독교문사, 1990.
- Vesey, F.G. "The General Council: An Appreciation," *Korea Mission Field* (September 1908).
- _____. "A Call to a Special Effort," *Korea Mission Field* (December 1905).
- _____. "Korean Revival," *Korea Mission Field* (March 1908).
- _____. "Official Minutes of the Second Annual Session Korea Mission Conference." Methodist Episcopal Church, Seoul, Korea, June 1906.
- _____. "Report of the Korea Mission of the Presbyterian Church in the United States of America." Seoul, September 1906.
- _____. "The United Church of Jesus," *Korea Mission Field* (February 1910).
- 김인수. "초대 선교사 언더우드의 에큐메니칼 정신과 사역." 『교회, 민족, 역사』. 민경배박사교회기념논문집 편집위원회. 서울: 한들출판사, 2004: 211-229.
- 박경수. 『교회의 신학자 칼빈』. 서울: 대한기독교서회, 2009.
- 전택부. "기독교와 한글." 『나라사랑』 36호 (외솔회, 1980).

종교 개혁은 오늘날에도 의미를 지니는가? *



스튜어트 길(퀸즈랜드대학교 임마누엘대학 학장)
이상규 역

디어메이드 맥클로우(Diarmaid MacCulloch)¹⁾가 2004년 7월 7일 ‘프로테로 강좌’(The Prothero Lecture)에서 행한 강연, “영국종교개혁 지도 그리기”(Putting the English Reformation on the Map)에서 영국성공회의 국제적인 개신교 정체성이 후에 발전된 성례론적인 가톨릭적 가치와 어떻게 긴장 관계에 놓이게 되었는지에 대해 논의하고 있다.²⁾ 그 첫 번째 단락은 다음과 같다.

나는 이 주제를 다루는데 있어서 두 가지 의제를 마음에 두고 있었다. 첫 번째는 영국이 실제로 16세기 종교개혁을 경험했다는 점을 지속적으로 주장하는 것이다. 이 점이 불필요한 것처럼 보일 수도 있다. 우리 모두는 이미 헨리 8세와 그의 결혼 소동에 대해서 알고 있고, 피의

* 이 논문은 2011년 10월 10일 본 개혁주의학술원이 주최한 종교개혁기념강좌에서 행한 강연 원고를 번역한 것임, 필자인 Stewart Gill 박사는 에딘버러대학(BA, MA)에서 수학하고 캐나다연방정부장학생으로 선발되어 캐나다 맥길대학교에서 석사와 박사(MA, PhD)학위를 받았다. 호주 멜보른 장로교 신학대학, 리들리신학대학, 멜보른대학교에서 교수했고, 현재는 호주 브리스번의 퀸즈랜드대학교의 임마누엘대학 학장으로 봉사하고 있다. 교회사학회 외에도 세계 캐나다학회 창립에도 기여하여 캐나다학회 회장을 역임하기도 했다.

1) Diarmaid MacCulloch는 옥스퍼드대학교 신학부의 교회사 교수이다. 그는 British Academy의 연구원이자 교회사학회지(*Journal of Ecclesiastical History*)의 공동 편집인이다. 그는 튜더왕조기 영국에 대한 광범위한 연구를 했다. 그가 집필한 전기 *Thomas Cranmer: a Life* (Yale UP, 1996)은 휘트브레드 전기상(Whitbread Biography)과 듀프 쿠퍼 및 제임스 테이트 블랙상(Duff Cooper and James Tait Black Prizes)을 수상했다.

2) D MacCulloch, "Putting the English Reformation on the Map," *Transaction of the RHS* 15(2005), 75-95.

메리에 대해서도 알고 있다. 그리고 전능하신 하나님에 의해 주어진 영국의 악천후와 자신의 탁월한 연설(틸버리 연설)로 스페인의 아르마다 함대를 물리친 훌륭한 엘리자베스 여왕(Queen Bess)에 대해서도 알고 있다. 그러나 영국 교회(Church of England)는 지난 두 세기에 걸쳐 이런 역사의 자취들이 본질적으로 폭력적인 개신교운동으로부터 발생한 것이라는 점을 숨기거나 은폐하려고 시도해왔다. 이런 은폐 노력은 성공회가 교황을 추종하는 가톨릭보다 더 낫다는 점을 보여주려는 의도에서 시작된 것이다.

그 후에 머리글자 ARCIC (Anglican-Roman Catholic International Commission)로 알려진 1970년에 시작된 일련의 에큐메니칼 회의에서 로마와의 재연합을 위한 길을 찾으려는 훨씬 더 가치 있는 목표를 가지고 진행되었다. 이 회의들에 참석한 자들은 서로의 차이점들을 강조하려고 애쓰지 않았고, 그들은 자주 옥스퍼드 운동(Oxford Movement)이 일어났던 1830년대에 존 키블(John Keble)과 존 헨리 뉴먼(John Henry Newman)에 의해 다시 쓰인 영국 교회사에 대한 성공회-가톨릭의 진술에 의지하고자 했다.³⁾

맥클로우의 강연은 영국에서의 종교개혁이 어떻게 루터교가 아닌 개혁파 교회(Reformed Protestant)와 연계되게 되었는가를 연대적으로 제시하고 있고, 헨리 8세(Henry VIII)의 개혁과 ‘중도노선’을 취했던 당대의 유럽 본토에서 일어난 종교개혁을 비교하고 있다. 에드워드 6세(Edward VI) 시대의 교회는 엘리자베스(Elizabeth)시대의 종교적 정립, 곧 가톨릭과 타협하기 보다는 개신교의 가치를 주장했던 분위기와 대비되고 있다. 영국에서 성당들의 변칙적인 역할은 후일의 주류의 유럽 개신교로부터의 이탈의 주요 원인과 동일시되고 있는데, 이 사실 자체가 북미의 영국 식민지에서의 개혁교회를 재건하려는 시도를 하게 한 것이다.

이것은 영국성공회에서만이 아니라 실제로는 다른 교파에 있어서도 16세기 종교개혁이 오늘날에도 타당성을 지니는가에 대한 중요한 사안이 되

3) Ibid., 75-76.

고 있다. 우리가 이 시기에 종교개혁 일을 기념할 때 우리가 이런 주제들에 대해 숙고해 보는 일은 매우 적절하다.

1. 개혁운동의 배경

16세기 개혁운동의 배경을 고찰한다는 점에서 우선 종교개혁의 본질과 개혁이 일어난 정황에 대하여 말해 보고자 한다.

지리적 상실

15세기 말엽 기독교는 중요한 도전에 직면했다. 전망은 결코 밝지 못했다. 제도화된 기독교는 심각하게 위협받고 있었고, 교회는 지리적으로 기반을 잃어가고 있었을 뿐 아니라 내적인 생명력도 쇠퇴하고 있었다. 교회는 북아프리카와 아시아에서 전초기지를 잃었거나 심각하게 축소되어 있었다. 소아시아와 유럽남동부에서 교회들은 회교도인 오스만 제국(Ottoman Turks)의 지배하에 있었다. 이슬람은 지속적으로 팽창하고 있었다.

로마 교황청의 타락

유럽에서 교황이나 로마 가톨릭의 고위 성직 계급은 자신들의 지위를 사치와 권력의 기회로 여겼던 사람들이 차지하고 있었다. 교황제도를 개혁의 도구로 삼으려는 12, 13세기의 개혁자들의 시도는 결과적으로 더 높아진 권력과 그 직위의 비중에 걸맞는 수입을 얻는 더 많은 직위를 양산하는 결과를 가져왔다. 사람들 또한 교황청에서 자신과 가문을 위해서 지위를 얻으려 했다. 종교개혁 전야에 많은 정직한 사람들이 볼 때 교황제도와 교황청은 범죄의 소굴로 여겨지고 있었다. 교회 행정 중심지에 있어서 부패는 전염성이 강했다.

군주제로 인한 세속화

절대적인 군주제로 교회의 지배가 절정에 달하게 되자 세속화로 인한 악은 더욱 가중되었다. 교회를 평신도 군주들로부터 독립시키고자 했던 이전 시대의 투쟁은 제왕들이 자기의 영토에서 감독을 임명하고, 자신의 허락 없이 교황의 칙령이 출판되는 것을 금지시키는 그런 방식으로 왕의 권력에 의해 점차적으로 해소되었다. 교회 위에 군림한 군주들의 권력은 해가 갈수록 강해졌다.

영적인 삶의 회복

이러한 문제들에도 불구하고, 16,17세기는 서부유럽 기독교에서 신선한 생명의 물결을 경험하게 된다. 이를 통해 기독교는 훨씬 효과적으로 그 지역의 삶 속에 베어들었고, 그 이전 그 어떤 시기보다 더 신약성경의 이상적인 모습에 근접하게 다가가게 했다. 이런 변화의 물결 가운데서 전례 없던 대규모의 선교 운동이 일어나게 된다. 그 결과로 그 이전 어떤 시대보다 더 많은 사람들에게 기독교 신앙이 소개되었다. 18세기 중엽에 이르렀을 때는 그 어떤 종교도 기독교만큼 넓은 지역으로 확장되지 못했다. 더욱이 신실한 그리스도인들은 경쟁적인 왕조들 간의 장기간의 전쟁에서 수반되는 악과 싸웠다. 그리고 유럽의 정복자들, 탐험가들, 상인들, 그리고 정착민들에 의해 사람들이 착취되는 것을 조사하고, 그리고 비유럽인들의 이익 창출을 위해 유럽인들과 접촉했다.

기독교에서의 새로운 활력은 주로 서부 유럽에서 일어났다. 그것은 두 가지 방식으로 나타났는데, 첫째는 개신교의 출현이었고, 다른 하나는 로마 가톨릭교회의 쇠신인데, 이 교회는 14, 15세기의 심각한 타락을 제거하고, 새로운 수도원 운동을 진작시켰으며, 이전의 어떤 종교도 이루지 못했던 광범위한 선교 활동을 발전시켰다.

2. 종교개혁의 본질

종교의 부흥

16세기 개신교의 개혁운동은 이전시대와 무관한 고립된 운동이 아니었을 뿐만 아니라 중세 기독교와 완전히 결별한 것도 아니었다. 중세교회에는 (대개 실패였지만) 여러 차례 개혁을 위한 시도들이 있었다. 루터와 칼빈의 작품들은 이런 시도들이 있었던 상황에서, 그리고 르네상스와 관계된 학문의 새로운 보급과 함께 고려되어야 한다. 루터와 칼빈은 자신들의 임무가 새로운 교회를 설립하는 것으로 생각하지 않았다. 도리어 그들은 부분적으로 상실되었고 또 부분적으로 중세의 타락으로 말미암아 퇴색해 버린 그 순수성을 회복하는데 그 사명이 있다고 보았다. 종교개혁은 16세기 이전에 있었던 예컨대 르네상스와 같은 일로 일어난 지성적, 사회적, 혹은 정치적인 운동과 무관한 것이 아니었다. 사실 일부 역사가들은 이런 관련성에 고무된 나머지 종교개혁은 “단지 인간 정신의 광범위한 운동이 종교의 영역에서 표현된 것이었다.”고 결론짓기도 했다. 그러나 이것은 발생한 일을 원인과 혼동하는 해석이라고 할 수 있다. 왜냐하면 연관성이 있는 반면에, 또한 지적이고 문화적인 요소들과는 거의 관계가 없는 루터와 칼빈에 의해 주도된 운동이라는 양상도 있었기 때문이다. 노련한 루터의 전기 작가인 롤란드 베인톤(Roland Bainton)은 이 점을 잘 지적하고 있다. “종교개혁은 그 어떤... 다른 운동으로부터 기인하지 않았다. 도리어 종교개혁의 상당한 과정이 그것들에 의해 조건 지워 졌다. 어떤 운동에 대해서는 동맹 관계를 형성했지만, 어떤 것은 어쩔 수 없이 거부할 수밖에 없었다. 이전시대의 운동이 교회의 통제를 약화시키므로 종교개혁을 부추겼다고 하더라도, 그것은 의도적인 것은 아니었다. 종교개혁은 무엇보다도 종교의 부흥이었다. 이와 마찬가지로 어떤 이들은 종교개혁을 중세 경건의 최후의 위대한 결실로 높이 평가하기도 한다.”

종교개혁은 종교의 부흥(a revival of religion)이었다. 그것은 제도와 교리 그리고 삶을 개혁했다. 그리고 종교개혁은 15세기 르네상스보다 더 앞선 시기의 교회 개혁 운동들과 더 분명한 관련성을 지니고 있다. 더 앞선 시기의 개혁이란 다음과 같은 경우를 포함한다. (a) 수도원 개혁과 설교하는 수도단의 등장 (b) 개혁적인 교황들 (c) 공의회 운동, 곧 교회회의가 교황권보다 우위에 있고, 개혁은 교회회의에 의해 성취가 될 수 있다는 이론의 대두 (d) 발도파(the Waldenians), 알비조파(the Albigensians), 롤라드파(the Lollards, 존 위클리프의 후예들), 보헤미아형제단(the Bohemian Brethren, 존 후스의 후예들), 그리고 사보나롤라(Savonarola)와 같은 교회 밖에서의 운동들이나 교회에 의해서 정죄 받은 운동들 (e) 존 타울러(John Tauler), 하나님의 벗(the Friends of God), 공동생활 형제단(the Brethren of the Common Life)과 같은 기독교 신비주의 (f) 에라스무스(Erasmus), 존 콜렛(John Colet), 토마스 모어(Thomas More), 자크 르페브르(Jacques LeFevre), 그리고 요한 로이힐린(Johann Reuchlin)과 같은 기독교 인문주의자들의 활동이 그것이다.

종교개혁의 정황

교회적 정황

종교개혁과 같은 운동은 중세 사람들이 비종교적이었기 때문이라기보다는 그들이 너무 종교적이었기 때문에 일어난 운동이다. 오랜 세월동안 반복적으로 저명한 인물들이 다양한 방법으로 교회 개혁의 필요성을 주장해 왔다. 비록 종교개혁의 시기나, 의미, 방법 등에는 상당한 견해차가 있었다고 할지라도 거의 모든 사람들이 개혁의 필요성에 대해서는 동의했을 것이다. 콘스탄츠 공의회(the Council of Constance)로 시작된 몇 차례의 교회회의는 개혁의 필요성에 대한 생각들을 대중화시켜서 많은 사람들이 개혁

에 대해 이야기하며, 개혁의 필요성을 인식했고 그리고 개혁을 간절히 요구하게 되었다.

정치적 정황

당시 정치계에 영향을 주는 주된 힘은 유럽 국가들을 하나의 중앙집권적인 통치 단위로 묶으려는 강력한 민족주의 의식이였다. 정치적으로 유럽은 중세 제국의 후예들로서 민족의식이 있는 국가들의 연합이었는데, 오랫동안 교황권과 우위논쟁을 벌여왔다. 그러나 이제는 단지 지난날의 영광의 그림자만 보여주고 있었을 뿐이다. 대부분의 유럽은 5개국 곧, 영국 프랑스 스페인 이탈리아 독일에 의해 지배 받고 있었다. 게르만적 국가들(Germanic countries)은 신성로마제국이라고 불렸다. 여기서는 영국에 대해서만 간단히 말하고자 한다.

15세기 말 영국에서 있었던 장미전쟁은 봉건 귀족들의 세력을 척결했다. 그래서 15세기 말(1485-1509) 헨리 7세는 강력한 군주로 출현할 수 있었다. 그는 두 가지 주된 목적을 지니고 있었다. 첫째는 스페인과의 동맹을 확고히 하는 것이었고, 둘째는 평화적인 수단으로 스코틀랜드를 지배하는 것이었다. 스페인과의 동맹을 확고히 하기 위하여 그의 아들 아더(Arthur)는 1501년에 스페인의 페르디난드(Ferdinand)와 이사벨라(Isabella)의 딸인 캐서린(Catherine)과 결혼 했다. 아더는 그 후 잠시 살다가 사망했는데, 캐서린은 곧 헨리 7세의 또 다른 아들과 혼인을 약속받았다. 헨리 8세는 1509년 캐서린과 결혼하였고, 영국의 왕이 되었다. 이 결혼은 영국 종교개혁의 중요한 요인이 된다.

스코틀랜드에서의 경우, 헨리 7세의 딸이 스코틀랜드 왕과 결혼하였다. 이 결혼의 오랜 결과는 1603년 스코틀랜드의 왕 제임스 6세가 영국의 제임스 1세가 되었고, 그 결과로 이 두 나라는 한 왕의 통치하에 놓이게 된다.

영국, 프랑스, 스페인 그리고 독일의 국가들은 서로 세력다툼을 벌이고

있었다. 어떤 면에서 교황권은 또 다른 현세적 권력을 의미했기 때문에, 외국권력의 집중화된 지배에 대한 반작용으로 국가교회의 출현의 길을 예비하고 있었다.

사회적 정황

십자군 전쟁 이후 상인 중심의 '중산' 계급이 대두를 보게 되는데, 이들의 독립적인 사고와 비 봉건적 시각은 로마 교회로부터 자신들을 분리시키는 경향을 보여주었다. 로마 가톨릭 개혁가들이 주로 귀족 출신으로 구성된 반면에, 개신교는 대체로 중하층 계급에서 지도자들이 배출되었다. 이런 점이 종교개혁을 일종의 사회적 반란으로 평가하려는 시도를 낳게 했다. 이런 해석은 이해는 할 수 있지만 잘못된 해석이었다. 새로운 상인 계급이 교육을 받았을 뿐 아니라 새로운 인쇄기로 만든 책과 소책자들을 읽을 수 있었다는 사실이 종교개혁 사상 전파의 길을 준비하는데 일조했다.

지적 정황

르네상스는 인간의 지적인 지평을 확대시켜 주었고, 에라스무스의 신약 성경은 사람들의 관심을 신앙의 원천으로 돌려놓았다. 이미 자국어로 된 성경은 평범한 독자들로 하여금 자신들이 알고 있던 교회와 신약 성경이 보여주는 교회를 비교하거나, 대조할 수 있게 해 주었다. 1453년 콘스탄티노플이 이슬람에게 함락된 후, 이곳에서 쫓겨난 헬리어 학자들이 전해 준 이와 같은 지적인 각성은 전통적인 교의와 교회 계급에 대하여 더 많은 비평적인 접근이 이루어지게 만들어 주었다.

3. 개혁의 목적과 방법

종교개혁의 근본적인 목적은 독일과 스위스의 개혁자들이 인식하고 있던 것처럼 교회가 신앙과 삶에서 이전의 순수함을 회복하는 것이었다. 그것은 종교적인 변혁이나 혁신이 아닌, 종교의 부흥이었다. 이러한 부흥은 무엇보다도 실천적인 삶과 교리에 있어서 악습을 제거하고, 복음 및 개인적 신앙 경험을 회복하는 것을 포함했다. 중세시대의 많은 훌륭한 기독교인들을 아연실색하게 만들었던 이런 악습의 제거와 정결함에 대한 요구는 15세기 르네상스 시대 교황들에게 익숙했던 사람들에게는 너무도 분명한 것이었다. 교황의 관할지역에서부터 시골의 교구에 이르는 전역에서의 성직자의 윤리는 확실히 신약성경이 말하는 윤리는 아니었다. 교리적인 부분에서도 개혁이 요구되었다. 사면(면죄)부는 새로운 것이 아니었다. 그것은 점차 상업화 되었고, 성직자와 성례전적인 제도를 통하여 중보적인 것으로 이해하는 은혜의 교리에 근거한 것이었다. 그래서 종교개혁은 또한 은혜에 대한 복음적인 교리와 경험을 회복하는 것을 목적으로 하였다.

중세 교회에서 변화나 개혁을 단행할 수 있는 공식적인 기구는 교황이나 교회회의였다. 그러나 교황은 중세시대 이후로 집단운동을 반대했다. 왜냐하면 아비뇽 유수(1305-74)가 군주제가 되었기 때문이다. 교회회의는 교회정치에 참여하여 교황의 명예를 가볍게 해 주고자했던 높은 지위의 사람들로 구성되었다. 교회회의들은 결국에 가서는 고위 성직자들의 이권을 추구하는 경향을 띄게 되었다. 그래서 교회는 스스로를 개혁할 능력을 상실하고 말았다. 교회의 타락은 루터나 왕이나 시의회와 같은 새롭게 형성된 권위를 요구하는 것 같았다. 개신교에 있어서 성경의 권위는 점점 교회의 권위 위에 자리 잡게 되었다. 또한 죄의 사악함과 하나님의 은혜의 제일을 강조하는 '바울'의 구원론이라고 불릴 수 있는 것으로 돌아가려는 운동도 있었다. 제사장적이고 성례전적인 종교에 대한 개혁자들의 거부 경향과

성령론에 대한 새로운 강조는 이런 것과 관련된 것이었다.

4. 종교개혁에 대한 해석자들

'개신교'(Protestant)라는 용어는 일련의 운동(movement)으로부터 나왔다. 1529년 독일 황제는 루터파 교회의 존립의 법적 권리를 부여했던 이전의 합의를 파기했다. 루터파의 제후들은 이전의 합의를 파기한 것에 대해 항의했다. 그래서 그들은 항의자들(Protestants)이라고 불렸다. 점차적으로 이 용어가 확산 되면서 서양에서 로마 가톨릭교회 밖에 있는 모든 단체들을 포괄하는 용어가 되었다. '종교개혁'(Reformation)이라는 용어는 보다 오래된 용어이다. 중세에 그것이 의미한 바는 본래의 규정을 강제하는 것을 의미했다. 수도원을 개혁한다고 할 때 그것은 수도원 본래의 규정으로 돌아가는 것을 의미했다. 중세가 끝날 무렵에는 이 말은 교회가 필요로 하는 것은 '그 수장과 구성원이 개혁하는 것'(이 말은 1311년에 처음 사용되었다)으로 인식되었다.

'개신교의 반발'(Protestant revolt)이라는 표현 역시 가톨릭교회에 대항한 반발과 관련하여 문헌에서 나타난다. '종교개혁'이란 말은 개신교의 성향을 담고 있었고, '개신교의 반발'이란 말은 가톨릭의 편견을 지니고 있었다. '개신교의 혁명'(Protestant Revolution)이라는 용어도 사용되었는데, 주로 사회적, 경제적, 그리고 문화적 접근에서 사용된 용어였다.

20세기 중반 이래로 로마 가톨릭 역사학자계에서 급진적인 변화가 있었다. 초기 가톨릭 역사가들은 루터를 가장 무례한 용어로 기술하는 경향이 있었다. 조셉 로츠(Joseph Lortz)의 『독일에서의 종교개혁』(*Reformation in Germany*, 1939-40)을 시작으로, 그리고 필립 휴즈(Philip Hughes)나 다니엘 롱스(Daniel Rops)의 『개신교 종교개혁』에서 훨씬 더 명확하게 드러나는데, 종교개혁에 대한 새로운 이해와 평가를 보여주었다. 종교개혁에

대한 진실보된 통찰력과 객관성을 보여준다. 개신교 학자들과 함께 그들은 종교개혁의 계속성과 주요 개혁자들의 기본적 보편성을 강조하는 보다 균형 잡힌 접근법을 보여주었다.

5. 몇 가지 일반적인 사항들

우리가 종교개혁에 대해 말할 때 다음과 같은 몇 가지 일반적인 사항을 염두에 두어야 할 것이다. 첫째, 일반적으로 말하면, 16세기에는 오직 하나가 아니라 적어도 두 가지 이상의 종교개혁이 있었다는 점이다. 그것이 개신교의 종교개혁과 가톨릭의 개혁이었다. 이 두 개혁은 부패된 교회적 삶을 정화시키려고 했고, 적어도 중세교회에 의해 잃어버린 것을 회복하려고 했다. 비록 가톨릭의 개혁이 루터보다 한 세대 앞서 시작되었지만, 가톨릭의 후기 개혁과정은 의도적으로 개신교에 대한 반대였으므로 이 가톨릭의 개혁은 종종 반종교개혁(counter-Reformation)이라고 불리게 되었다. 또 바로 이런 이유에서 가톨릭의 개혁은 보통 개신교 종교개혁의 주장과 관련되어 있다.

둘째, 가톨릭의 개혁은 내적인 것이었고, 교회의 주된 구조는 변할 수 없는 것으로 받아들이고 있다. 반면에 개신교 종교개혁은 교황제도를 거부했다는 점에서 외적인 것이었다. 동시에 다른 많은 특징들을 유지하고 있었다. 셋째, 프로테스탄티즘(Protestantism)은 그 주장에 있어서 매우 다양한 성격을 지니고 있다. 개신교는 네 가지 주요한 형태를 띠고 있는데, 루터파, 개혁파, 성공회(성격상 '개혁적' Reformed 이었는가에 대해서는 논쟁의 여지가 있지만)와 급진파(재세례파와 신령파, 그리고 반 삼위일체적 인문주의를 포함한)가 그것이다. 넷째, 종교개혁은 국가권력과 밀접하게 관련되어 있었다. 개혁이 성공적이었다면 그것은 대개 군주들이나 시의회, 혹은 다른 권력자들의 후원을 입은 것이었다.

6. 종교개혁이 우리 시대에 주는 교훈

현대만이 아니라 오고 오는 세대에 계속적으로 강조해야 할 적어도 두 가지 중요한 교리가 있다고 할 수 있다. 그것이 '성경 무오설'과 '하나님의 주권'에 대한 교리이다. 더욱이 종교개혁 시대로부터 배울 수 있는 교훈들 중에는 우리 시대에도 유효한 많은 교훈들이 있다.

성경 무오설

다른 무엇보다도 개혁자들은 엄청난 시간을 성경을 연구하는데 투자했다. 그러나 그것은 하나님의 말씀에 대한 무미건조한 학문적이 연구가 아니라, 그 말씀 안에서 살고 모든 신령한 지혜와 총명으로 그들 안에 풍성하게 거함으로 결과적으로 그들의 "발에 등이요 길에 등불이 되었다." 종교개혁은 하나님 말씀에 대한 정확한 이해 위에 세워졌다. 윌리엄 커닝햄(William Cunningham)이 다음과 같이 말했다.

주님은 개혁자들을 말씀에 대한 주의 깊은 연구로 이끄시기를 기뻐하셨고, 그들이 말씀의 주된 원리를 정확하게 판단하도록 이끄셨다. 주님은 그들에게 다른 이들에게 입을 열어 성경의 내용을 전할 수 있는 자격을 풍성하게 주셨다. ... 주님은 이러한 일에 그들이 많은 시간과 주의를 기울이도록 인도하셨고, 그들의 수고가 이 분야에서 구술과 저술을 통하여 자신들에게 유용하고 성공하도록 돕는 중요한 수단이 되도록 하셨다. 그리고 우리는 성경 말씀이 보여준 대로, 하나님의 마음을 열고 이해하는 우리의 능력을 통해 그러한 일이 크게 이루어지게 될 것이라고 확신할 수 있다. ... 이 능력은 오직 뜨거운 기도와 부지런하고 끊임없는 영감 된 책 자체에 대한 연구로만 얻을 수 있다. 은혜와 기독교가 지니고 있는 유용한 능력 안에서 우리는 가장 잘 성장하게 될 것이다.

성경에 대한 이러한 강조는 개혁자들이 성경을 어떻게 보았는가에 대한

질문을 유도한다. 1521년에 열린 보름스제국의회(the Diet of Worms)에서 루터는 황제에게 유명한 진술을 했다. “지극히 존엄하신 폐하께서 저에게 간단명료한 답변을 원하신다면, 이제 제가 이렇게 담담하게 대답하겠습니다. 만일 폐하께서 성경의 증거나 분명한 이유를 가지고 저를 납득시키지 못한다면, 저는 제 자신이 인용했던 그 성경에 속해 있고, 저의 양심은 하나님의 말씀에 붙잡혀 있습니다. 저는 철회할 수도 철회하지도 않을 것입니다. 하나님이며, 저를 도와주옵소서. 아멘.” 이런 일이 있기 오래 전부터 루터는 성경의 무오설에 대해 굳게 서 있었다. 예를 들면, 그의 시편 주석(1512-16)에서 루터는 “어거스틴은 훌륭한 원리를 간직해 왔다. … 오직 성경만은 무오한 것으로 인정되어야만 한다.”는 말에 대한 진술에서 보여주듯이 루터는 성경의 절대적 권위를 믿었다.

루터가 야보고서를 ‘지푸라기 서신’이라고 언급한 것 때문에 비난받은 것은 사실이다. 그러나 루터의 의문은 성경의 영감에 대한 것이 아니라 성경의 자격에 관한 것이었다. 1522년 경 루터는 야고보서에 대한 자신의 이러한 태도를 내려놓은 듯하다. 루터는 끊임없이 자신은 하나님의 말씀의 권위를 믿었다는 점을 강조했다.

칼빈 역시 개혁자로서 자신의 전 생애를 통하여 하나님 말씀의 무오성을 고수했다. 루터와 마찬가지로 칼빈에게 있어서 성경의 주된 목적은 우리가 자신의 아들 예수 그리스도를 통하여 하나님을 알게 하는 것이었는데, 이것이 바로 충만한 구원이다. 칼빈은 기독교강요에서 이렇게 말하고 있다.

따라서 문자는 죽었고, 주의 율법은 그리스도의 은혜로부터 떠나 있는 곳과 마음은 전혀 감동되지 않은 채 오로지 귀에만 들려지는 곳에서 자신의 독자들을 죽이고 있다. 그러나 성령을 통하여 그것이 실제로 사람들의 마음에 강한 인상을 남기고 그리스도를 드러낸다면, 그것은 ‘영혼을 변화시키는’ 생명의 말씀이다.

칼빈에 따르면, 성경은 하나님으로부터 비롯된 것이다. 디모데후서 3:16 절에 관한 그의 주석에서 그는 이렇게 썼다.

성경으로부터 유익을 얻고 싶은 모든 사람들은 먼저 성경을 정해진 원리로 받아들여야만 한다. 즉 율법과 선지자들의 가르침은 사람들의 만족을 위해 주어졌거나, 자신들의 원천인 사람들의 사고에 의해 제시된 것들이 아니라 성령에 의해 쓰인 것이다. 만일 이것을 어떻게 알 수 있는가를 누군가가 반감을 가지고 묻는다면, 나의 대답은 하나님께서 성경의 저자로서 학생들과 교사들 모두에게 주신을 계시하신 그 동일한 성령의 계시에 의한 일이라는 말할 것이다. 모세와 선지자들은 지각없이 되는데로 그들이 받은 바를 말하지 않았고, 하나님께서 불러 넣으신 바에 따라 그들은 담대하고 두려움 없이 진리를 증거하였다. 그 진리는 그들을 통하여 말씀하신 주님의 입이었다는 점을 증언한 것이다. 모세와 선지자들이 자신들의 사명에 확신을 가지게 만든 그 동일한 성령은, 지금도 우리의 심령에 하나님께서 그들을 통하여 우리를 가르치기 위한 사역자로 사용하셨다는 점을 증언하고 있다. 따라서 많은 사람들이 성경의 권위를 의심하고 있다는 것이 놀랄 만한 일은 아니다. 하나님의 위엄이 그 안에 나타남에도 불구하고, 오직 성령에 의해 조명을 받은 사람들만이 분명한 것을 보는 눈을 가지게 된다. 그러나 이것은 실제로 선택받은 자들에게만 보여질 수 있다. 이것이 바로 첫 번째 구절의 의미이다. 우리는 하나님께 돌리고 있는 것과 같은 존경을 성경을 향해서도 돌리게 된다. 왜냐하면 성경은 하나님 안에서만 자신의 출처를 삼을 뿐, 그것과 섞여있는 인간적인 출처에 빛지고 있지 않기 때문이다.

우리들은 성경에서 예수 그리스도를 만났고 그것을 떠나서는 그분을 만날 수 없기 때문에, 하나님의 말씀은 절대 오류가 없고 영감 받은 것이라고 강력히 주장하는 것이 중요했다. 존 머레이(John Murray)는 자신의 책, 『칼빈의 성경과 하나님의 주권론』에서 칼빈은 성경 무오에 대해 신뢰했음을 지적한바 있다.

하나님의 주권

워필드(B. B. Warfield)는 이렇게 썼다. “칼빈주의적 사상 전체의 기초가 되는 것은 바로 하나님의 비전(the vision of God)과 그의 위엄(His majesty)이다.” 개혁자들이 이해한 하나님은 바로 “높이 들린 보좌에 앉아계신” 이 사야가 본 하나님이였다. 그 하나님은 하늘의 군대와 이 땅의 거민 가운데서 자신의 의지를 펼치시는 분이시다. 하나님은 진흙을 마음대로 빚으시는 위대한 토기장이시다. 아마 주권에 관한 모든 주제에 대하여 지금까지 쓰인 최고의 논문들 중 하나는 존 칼빈의 『기독교 강요』 제1권의 마지막 세 장 일 것이다.

1925년 5월, 찰스 핫지 주니어(C. W. Hodge Jr)는 2학년 반 신학 수업 마지막 강의에서 개혁신앙의 영광에 대하여 이렇게 말했다. (1) 개혁신앙은 정당한 유신론이다. 그것은 하나님을 하나님이라고 선언한다. 그는 주권자이시고, 그의 작정하신 바는 결코 실패함이 없는 전능한 자이다. (2) 개혁신앙은 순전한 종교이다. 왜냐하면 그것이 하나님께 온전히 의존하도록 사람들을 강권하기 때문이다. (3) 개혁신앙은 일관된 복음주의이다. 그것은 오직 그리스도 한 분과 오직 은혜와 오직 믿음으로 인한 구원을 가르친다. 그래서 개혁신앙은 하나님을 높이고 사람을 창조자의 발 앞에 무릎 꿇게 한다. ‘오직 하나님께 영광’은 개혁자들의 표어였다. 그들은 하나님께 모든 영광을 돌렸다.

성경과 교회권징에 대한 인식

개혁자들과 우리 시대의 많은 소위 교회인체 하는 집단들의 태도에는 얼마나 큰 차이가 존재하는가! 제임스 팩커(James Packer)는 하나님의 거룩한 말씀에 대한 불손한 경시 때문에 교회에서 사라지고 있는 성령에 대해서 말했다. 하나님, 사람들로 하여금 ‘하나님의 말씀’인 성경으로 돌아가게 만드는 성령의 전능하신 역사가 있게 하소서!

칼빈은 제네바에서 철저한 권징을 확립하기 위해 수년간 싸웠다. 그러나 교회법원(the consistory)이 그것을 실천에 옮길 수 있는 자유로운 재량권을 누리게 된 것은 1555년 이후였다. 교회법원은 시민들과 설교자 자신들의 삶과 아이들의 삶에 관심을 기울였다. 그런데 그들은 지켜볼 뿐만 아니라 또한 필요한 조치도 취했다. 한 이발사는 하나님에 대하여 불경스러운 언행을 하고, 설교자들을 경멸하고, 가톨릭 미사에 참석한 것 때문에 추방되었다.

‘스코틀랜드 신앙고백서’는 참된 교회의 3가지 표식을 말하고 있다. 그것은 (1) 하나님 말씀의 참된 선포, (2) 성찬식의 바른 집행, (3) 권징의 바른 실행이었다. 교회 권징에 대한 요구는 일부 스코틀랜드 귀족들에게는 유쾌한 것이 아니었으나 낙스(J. Knox)는 이것을 위해 자신의 노력을 경주했다.

오늘 이 시대의 교회와 얼마나 다른가! 많은 큰 교파 교회의 지도자들은 중요한 교리들을 부인하거나, 평판이 좋지 않은 약속을 권하거나 묵과할 수도 있고, 그러면서 여전히 자신들의 직을 유지할 수 있다. 더욱이 교회 회원이 되는 것에는 얼마나 느슨한 기준을 가지고 있는가! 21세기 초에 자유주의와 싸웠던 위대한 지도자들 중 한 사람은 미국 신학자 메이첸(J. G. Machen)이었다. 그는 교회에 있는 이러한 문제점들에 대해 글을 썼다. 그는 미국에 있는 한 도시를 방문했을 때 보았던 것을 이렇게 말했다. “나에게 실제로 훨씬 더 큰 슬픔을 주었던 것은, ‘알지 못하는 신에게 드리는 제단’이 아니라, 그것과 다른 그 이상의 어떤 것이었다. 나는 큰 간판이 붙여 있는 한 교회를 보았다. 거기에는 대강 이렇게 적혀있었다. ‘교회 회원이 아니신가요? 들어오셔서 이 교회가 더 나은 공동체가 되도록 도와주십시오.’ 메이첸은 이렇게 덧붙인다. “진정으로 우리가 교회에 들어가는 것이 죄에서 구원하시는 그리스도에 대한 신앙고백이 있어야 했던 그 때와는 너무 멀리 떨어져 방황하고 있다.”라고.

참된 교회연합을 위한 노력

개혁자들은 종종 기독교계를 분열시킨다는 이름으로 교회연합주의자들(ecumenists)에 의해 비난받는다. 그러나 우리는 진정한 연합을 바라는 개혁자들의 갈망에 대해 주목해야만 한다. 칼빈과 그의 동료들은 쾰빙글리(Zwingli)를 따르는 자들에게 우애의 손길을 뻗어, 그들 사이에 있는 일치점을 찾았다. 루터교도들과의 일치점을 확보하려는 노력은 실패했다. 그러나 적어도 그러한 시도는 이루어졌다. 루터는 오히려 왕왕히 비타협적이었다. 그러나 설사 루터가 칼빈을 가리켜 악마라고 부른다 하더라도, 칼빈 자신은 여전히 루터는 하나님께서 구별하신 종이었다고 말한 것으로 알려져 있다.

크랜머(Cranmer)에게 쓴 한 편지에서, 칼빈은 개신교도들의 전체회의가 개최되어야 한다는 1551년의 크랜머 대주교의 제안을 지지했다. 그는 개신교 교회가 상호 분열되는 것이 당시의 가장 큰 죄악 가운데 하나로 간주되어야 한다고 선언했다. 칼빈은 다음과 같이 썼다. “내게 관련한, 만일 내가 도움이 될 수만 있다면, 나는 그리스도의 지체들의 교제를 증진시킬 수 있다면 열 개의 대양이라도 건너가기를 싫어하지 않을 것이다.” 그는 더 나아가서 “모든 그리스도의 교회들이 천사들도 기뻐할 그런 하나 됨으로 결합할 것이다”라는 자신의 갈망을 표현했다. 크랜머와 칼빈의 이런 갈망은 주목받아야 하고, 오늘 우리들에게도 바르게 인식되어야 할 것이다.

하나님께 대한 헌신

1536년 칼빈이 제네바를 거쳐 가고자 했을 때 윌리엄 파렐(William Farel)은 그를 붙잡고, 그가 제네바에서 소임을 다하도록 요구했다. 칼빈은 마음이 내키지 않았다. 그러나 파렐은 만일 그가 이 임무를 거절한다면 칼빈의 앞으로의 연구에 임하게 될 엄한 저주의 말을 퍼부었다. 칼빈은 굴복하고 말았다. 몇 년 후에 그는 제네바에서 떠나지 않을 수 없게 되었다. 그러나

1541년에 다시 돌아오도록 초청받았다. 그는 이 난폭한 도시보다 더 두려웠던 곳은 하늘 아래 그 어디에도 없었다고 고백했다. 파렐은 그에게 다시 소리를 쳤고 칼빈은 이렇게 말했다. “저는 제 심장을 주님을 위해 희생 제물로 드립니다.” 그의 상징은 하나님을 향하여 심장을 내뻗은 손이 되었고, 그의 표어는 “오! 주님, 저의 심장을 기꺼이 그리고 온전히 당신께 드립니다.”가 되었다. 이것이 개혁자들의 정신이 되었고, 오늘 우리들 것이 되어야 한다.

개혁자들은 기도의 사람들이기도 했다. 도비너(D'Aubigne)는 루터가 황제와 법정에서야만 했던 1521년 어느 날 아침 하나님께 간구했던 루터에 대해서 말한바가 있다. 도비너는 “하나님께 탄원”했다라고 쓰고 있지만, 우리는 여기서 종교개혁의 “가장 비밀스러운 근원”을 발견한다. 도비너는 그곳이 바로 개혁자들이 자신들의 능력을 발견했던 곳이라고 주장한다. 후에 아우구스부르크 제국의회에서, 개혁자들이 볼 때 미래는 캄캄한 밤처럼 어두웠다. 마치 제국의 권력이 그들을 무너뜨리기 위해 사용될 것처럼 보였다. 루터의 동료인 필립 멜란히톤(Philip Melancthon)은 이렇게 말했다. “우리가 해야 할 일이 전혀 없다. 하나님 아들에게 호소하는 일만 남아 있다.” 그들은 간절히 기도했고 그래서 난관에서 벗어날 수 있었다.

스코틀랜드의 여왕 메리(Mary)는 존 닉스에 대해 말하면서, 자신은 닉스의 기도가 한 연대의 무장한 군대보다 훨씬 더 무섭다고 말했다. 그는 마지막까지 기도하는 사람이었다. 그는 죽어가면서 이렇게 말했다. “나는 지난 이틀 밤 동안 스코틀랜드에 있는 교회의 걱정스러운 상황에 대하여 묵상하며 보냈다. … 나는 교회를 위해 하나님께 간청했다. 나는 수많은 악에 대항하여 싸웠다. … 그리고 이겼다.”

성령에의 의존

칼빈은 흔히 “성령의 신학자”라고 불렸다. 왜냐하면 그는 성령의 교리를 충분하고도 명료하게 진술했기 때문이다. 워필드(B. B. Warfield)는 그에 대해 이렇게 썼다. “다른 그 무엇보다, 하나님에 관한 칼빈의 모든 생각을 특징 지워주는 것은 바로 성령의 전능하신 능력에 의한 구원의 주권적 역사에 대한 인식이다.” 칼빈과 그의 동료들과 제자들은 성령에 대한 자신들의 전적인 의존을 의식했다. 그들이 한 부분을 담당했던 그 운동은 성령의 강력한 운동이었다. 그것은 힘도 능도 아닌, 오직 만국의 주 하나님의 성령으로 된 것이었다.

성령의 강력한 부어주심이 오늘 우리에게도 필요하다. 1881년 조지 스미튼(George Smeaton)은 다음과 같이 썼다. “교회가 지금 겪고 있는 상처와 굶아터진 상태에 대해 오로지 성령이 부어지는 새로운 역사만이 효력이 있을 것이다.” 그는 계속해서 주장했다. “오늘날의 교회는 줄곧 성령을 기다려야만 하는 정당한 이유를 가지고 있다. 기대하고 기도하라.” 종교개혁은 바람이 불어와 부딪힐 때까지 조용히 달려 있는 ‘바람 종’(wind chimes) 장식물과 비교될 수 있다. 그 장식물은 바람을 맞을 수 있는 곳에 놓여 있어야만 한다. 그것을 집 안에 두는 것은 아무 소용이 없다. 그것은 바람이 불어올 장소에서 준비하고 있어야만 한다. 만일 하나님께서 자신의 성령을 보내지 않으신다면, 교회에는 그 어떤 변화도 없을 것이다. 그러나 만약 개혁자들처럼 우리들도 적재적소에서 바른 태도를 가지고 준비한다면, 하나님은 분명히 16세기의 개혁자들을 사용하셨던 것처럼 사람들의 삶에 변화를 가져오는 능력을 지닌 자신의 말씀을 울려 퍼지게 하기 위해 우리를 사용하실 것이다. 오직 하나님께만 영광(Soli Deo gloria)!

리더십과 신칼빈주의

하성만 (고신대학교 교수, 신학일반)



신칼빈주의는 19세기 말 아브라함 카이퍼(Abraham Kuyper, 1837-1920)에 의하여 의도적으로 지어진 명칭이다. 칼빈의 개혁주의를 표방했던 카이퍼가 프랑스와 독일 등지로부터 몰려온 계몽주의 운동에 대하여 만들어 낸 호전적인 용어이기도 하다. 이성을 방편으로 무신론 사상의 계몽운동은 거세게 화란에 밀려왔을 때에 한편의 드라마와도 같이 스릴 넘치는 반전의 연속이기도 하였다. 카이퍼는 반계몽주의의 선봉에서 기독교를 옹호했을 뿐만 아니라, 기독교적 리더십으로 세상을 맞서 싸우려 하였던 기독교 계몽운동가였다.¹⁾

이 글은 신칼빈주의가 거세게 몰아쳤던 무신론에 기초한 계몽주의 사상과 운동 앞에서 어떻게 세상과 맞서 싸웠는지를 살핌으로써, 현대라고 하는 포스트모더니즘 시대에 어떻게 기독교적인 리더십을 발휘할 수 있을 것인가를 살펴보고자 한다. 여기서는 개혁주의 리더십이 무엇이며, 종교개혁 시대에 보여준 칼빈의 리더십과 칼빈주의를 계승 발전시킨 카이퍼의 신칼빈주의를 고찰, 전망함으로써, 포스트모더니즘의 시대에 살아가고 있는 오늘날의 우리가 어떻게 기독교적 리더십을 발휘할 수 있을 것인가를 모색하고자 한다.

1) 필자는 반계몽주의 운동을 하였던 카이퍼를 기독교적 계몽운동가로 표현한다.

1. 개혁주의 리더십

개혁주의 리더십은 개혁주의 세계관에서부터 출발한다. 복음의 영향력을 인간의 개인구원에만 머물게 하지 않고, 모든 학문과 생활영역과 생물과 무생물과 생태환경을 포함하는 모든 피조물에게까지 하나님의 주권을 미치게 하는 것으로 이해하고 있다. 개혁주의 세계관으로부터 출발한 개혁주의 문화관은 하나님께서 명령하신 바와 같이, 세 가지 명령을 동시에 한꺼번에 말씀하신 명령문으로 나타나고 있다. ‘충만하라, 정복하라, 다스리라’의 명령들이다. 이러한 세 가지 명령들은 하나님의 형상을 따라 지음 받은 남자와 여자를 통하여 동시적으로 이행되어야 했으며, 인간의 죄와 타락이 형성되기 이전에 하달된 것이다. 에덴동산에서 이미 존재했던 그 ‘다스리라’에 해당하는 노동의 의미는, 노동이 죄 때문에 들어온 형벌의 결과가 아니라, 죄 이전에 존재하였던 신성한 것²⁾이라는 것을 함축해준다.

한편, ‘다스리라’에 해당하는 명령의 의미는 ‘돌봄’의 의미가 있다. 인간이 다스리는 대상은 인간에게 종속되는 것이 아니며, 하나님께 직접 종속되는 것이다. 우리 인간은 하나님의 형상으로서 대신하여 피조물을 다스리게 되어 있던 것이다. 마치 관리자로서 하나님을 대신하는 형태라는 의미이다. 아담이 여자를 사랑하며 다스릴 때 사용된 ‘돌봄’의 의미가 동일한 단어를 사용하게 함을 볼 수 있다. 하나님은 우리 인간과 피조물들을 모두 돌보신다. 바꾸어 말하면, 하나님께서 여자에 대하여 남자에게 부여하신 리더십의 목적은 ‘돌봄’을 위해서이며, 하나님께서 피조물들에 대하여 우리 인간에게 허락하신 리더십의 목적은 다른 피조물들을 돌아보게 하기 위해서임을 말해준다. 보살피며 돌아보는 사랑의 대리자로서, 청지기의 역할을 하게 한 것이다. 이러한 개혁주의 리더십의 내용을 세 가지 측면에서 살펴보

2) 변종길, “고신교회와 개혁주의 문화관”, 『개혁신학과 교회』, (천안: 고려신학대학원, 2006), 62.

고자 한다. 첫째는 교회사적으로 칼빈이 보여준 리더십의 내용을 살피고자 하며, 둘째는 개혁주의 리더십의 신학적 토대가 무엇인가를 규명하며, 셋째는 신칼빈주의의 주요 논쟁을 다루고자 한다.

2. 칼빈이 보여준 리더십

개혁주의 신학체계의 원조라고 할 수 있는 존 칼빈(John Calvin, 1509-1594)의 목회와 신학적 사고체계는 스위스의 제네바에서 완성되었다. 제네바교회를 담임하여 시의회와의 연대와 투쟁 속에서 이루어졌기 때문이다. 그가 사역했던 제네바라고 하는 도시는 프랑스와 약간의 타민족 사람들로 구성된, 구교로부터 종교적으로 피난 온 사람들로 이루어져 있었다. 그 도시는 당시 인구 10,000명 정도의 규모였지만 결코 적은 인구는 아니었다. 더군다나 주변 국가들로부터도 정치적 독립을 쟁취하지도 못한 상태였으며, 경제적으로는 종교적 난민들이 몰려들어 생활기반이 어려운 사람들이 많았으며, 도덕적으로는 상당히 방종에 가까울 만큼 자유로운 상태를 지향하는 사람들의 인구가 증가하는 추세였다. 이러한 상태에서 칼빈은 제네바 도시의 시의회로부터 목사청빙을 수락하고 부임하게 되었다. 이로써 칼빈은 종교적 난민들로 대부분 구성된 이민교회를 목회함으로써 출석교인들 뿐 만 아니라, 제네바 시의회를 통한 모든 시민들에게까지 목회적 영향력을 발휘하였다.

칼빈은 두 차례에 걸쳐 제네바 사역을 하였다. 첫 번째 기간(1536-1538; 3년 간)은 기욤 파렐³⁾이라고 하는 제네바 목사에게 붙잡혀 강권하였던 파

3) 안인섭, “칼빈과 파렐”, 『칼빈과 종교개혁가들』, (부산: 개혁주의학술원, 2012), 225. ; 칼빈보다 20살 많은 파렐은 1532년부터 1534년 동안 제네바에서 공개논쟁을 통하여 로마교황제도를 공격하면서 개신교 교리를 주장하였는데, 1535년 8월 27일에 결국 제네바 시의회는 공식적으로 종교개혁을 선언하고 미사제도를 폐지하였으며, 시민들은 서약하였다. 이로부터 1년 후인 1536년 칼빈이 제네바 시에 방문하였을 때 파렐이 강권하여 그를 붙잡았던 것이다. 이러한 면에서 볼 때, 제네바 시의 종교개혁은 파렐이 시작하여 칼빈이 완성한 것이라고 볼 수 있다.

렐의 음성을 마치 하나님께서 자신을 강권하였던 것으로 받아들이고, 1536년 9월부터는 교회의 교사로서 바울 서신서를 강해하는 사역으로 시작하였다. 단순한 성경교사의 역할로서 뿐만 아니라, 1537년 1월에 시의회에 제네바 목사들의 이름으로 제출한 교리교육서와 신앙고백서의 제출안에 깊이 관여하였는데, 칼빈이 이렇게 할 수 있었던 이유는 그가 닦은 학문들이 수사학과 변증학 등을 공부하였던 학자적 목회자였기 때문에 가능하였다. 그가 초안한 제출안들은 시의회를 통과는 하였지만, 제네바 시민들이 그의 결안을 따르게 하는 데는 시의회 반대파와 도덕적 자유를 추구하는 대중들의 정치적 반대에 부딪혔다. 교회 정치적으로 칼빈과 맞지 않았던 재세레파, 교리적으로 심각한 충돌을 야기하였던 삼위일체 반대파, 그리고 사회적으로는 도덕적으로 방종을 추구하던 인문 자유주의자들에 의해서 결국 그의 사역은 실패하게 되었다. 제네바 사역 3년 만에 제네바의회로부터 의정권을 장악한 반대파들에 의하여 추방령을 받게 되고 스트라스부르⁴⁾로 가게 된 것이다.

두 번째 기간(1541-1564; 23년 간)의 제네바 사역은 칼빈이 병약하여 그곳에서 죽기까지의 모든 남은 생애였다. 망명하여 도망한 장소였던 스트라스부르에서 교회 개혁가들 중의 중요 인물이었던 부셔(Martin Bucer, 1491-1551)를 만나 부셔의 추천으로 신학교 사역을 하게 되었고, 아울러서 교회 내 정치형태 구성에 대하여 진지하게 고민할 기회를 가질 수가 있었다. 뿐만 아니라, 부셔(Bucer)의 소개로 만나게 되었던 아내는 재세레파 교인 출신으로서, 부셔(Bucer)가 사역하였던 교회에 새로 입교한 이멜레트 드 뷔르라고 하는 여인이었다. 그녀에게는 남편과 두 자녀가 있었지만, 남편은 입교 후 페스트 병으로 죽게 되니 그녀는 과부가 된 상태에서 칼빈과 결혼을 하게 된 것이었다.

4) 박경일, “성서화운동의 새로운 방향 모색” 『개신과 부흥』 9, (부산: 개혁주의학술원, 2011), 94. ; 당시 스트라스부르는 ‘의의 피난처’로 불리었다.

비록 짧은 3년간의 스트라스부르에서의 생활이었지만, 칼빈 자신에게는 많은 생각과 변화를 가져다 준 기간이었다고 할 수 있다. 이러한 칼빈이 제2차 제네바 사역에서 보여주었던 목사로서의 역할은 참으로 놀랄만한 것이었다. 칼빈의 리더십은 아래와 같이 정리해 볼 수 있다.

첫째, 목회적 리더십(Pastoral Leadership)이다. 이는 그가 사역하였던 제네바교회의 정치구조에 있어서 개혁을 추진하였으며, 말씀 사역에서도 역시 서신서 설교 사역을 통하여 교리적 개혁을 추진을 하였다. 이는 집사직을 두어 어려운 사람들을 정기적이고 구체적으로 돌보았을 뿐 아니라, 자신이 직접 목회자로서 교인들을 하나님의 말씀으로 지도 감독함으로써 신앙생활을 지도하였음을 보여주고 있다.

둘째, 사회에 대한 무한 책임(Community Responsible Leadership)을 가지고 있었다는 점이다. 그는 교회 출석인들만을 대상으로 하지 않았다는 점을 꼽을 수 있다. 시의회에 교리문답서나 신앙고백서 등을 만들어 모든 시민들이 지키게 하였을 뿐 아니라, 그의 제네바 2차 사역 초기에 시의회에 제출한 시민법에 의하면 과소비를 억제⁵⁾ 하고 상업을 장려하며, 사회복지에 큰 관심을 기울여 작성하였음을 확인할 수 있다. 이러한 그의 사회 공동체 전체에 대한 전반적인 노력은 1544년에 제네바 시의회에 채택됨으로써 더욱 가속화되었다. 하지만 1549년 초기부터 칼빈이 제네바에서 이루고자 하는 노력들은 칼빈의 반대파들에 의하여 더욱 거세게 충돌하게 되었다. 시의회에서의 정치적 반대파들과의 충돌은 1555년 5월에 이르러서야 드디어 칼빈의 승리로 막을 내렸다. 칼빈의 사회 참여 및 개혁추진은 분명 교회 안에서만 머물렀던 것이 아니라, 제네바 시 전체의 변화를 유도하였다는 점이다.

셋째, 칼빈의 리더십은 동역자적 리더십(Cooperative Leadership)이었

5) 이양호, “칼빈의 개혁사상과 한국교회”, 『제3회 칼빈학술세미나』 (부산: 개혁주의학술원, 2011), 3:24.

다. 기욤 파렐로부터 요청 받았을 때도 그러하였고, 잠시 프랑스에 있는 고향에 갈 기회를 얻었을 때, 고향에 있던 자신의 동생들을 제네바로 데리고 와서 함께 사역한 예 등은 좋은 증거라고 할 수 있다. 그의 동역자적 리더십은 스트라스부르로 망명을 갔을 때 그곳의 목사였던 부쎈(Bucer)가 도움을 요청하였을 때도 역시 동역하였음에서 찾아볼 수 있다.

넷째, 칼빈의 리더십은 미래지향적 리더십(Futuristic Visionary Leadership)이었다. 차세대 지도자들의 훈련에 관심이 있었으며 그들을 준비시켜 양성함으로써, 다가올 미래 사역을 대비하고 있었다. 많은 고난과 어려움이 있었지만, 과거의 악몽에 얽매이지 않고 오히려 미래의 환상(vision)에 사로잡힌 사역이었음을 보여주고 있다.

다섯째, 칼빈의 리더십은 행동하는 리더십(Conductive Leadership)이었다. 만약 그가 아무리 미래 지향적 리더십을 가지고 있었다 할지라도 행동에 옮기지 않았다면 그는 이상가로서만 역사에 남았을 것이다. 하지만 칼빈의 미래 지향적 리더십은 행동으로 연결되고 있었다. 그의 행동하는 리더십은 이미 제네바 시의회의 고문 자격으로 적극 참여함으로써, 제네바 시 전체에 영향을 주어 제네바 시의 미래 변혁을 유도하였음을 보여주고 있다.

여섯째, 지성적 리더십(Intellectual Leadership)이었다는 점이다. 그가 제네바에서의 고된 정치적 싸움이 끝난 1555년 5월, 그때로부터 만 4년 만에 드디어 제네바 시민권을 얻을 수 있었다. 하지만, 칼빈이 제네바 시민권 획득보다 더 기쁘게 생각했던 것은, 1559년 6월에 비로소 성취할 수 있었던 그의 꿈이 실현되었기 때문이었다. 그것은 제네바 아카데미라고 하는 대학을 설립할 수 있었던 성취였다. 그는 여기서 자신의 제자였던 베자를 학장으로 임명하고 학생들을 가르쳤다. 학교운영의 목적은 평신도 지도자들과 목회자 양성이었다. 모든 학생들에게는 히브리어와 헬라어가 교양과목으로 개설되었으며, 목회자 후보생들을 위하여서는 설교와 설교 평가 수업

등이 포함되었다. 동시에 칼빈은 교수들의 급료를 시에서 지불하도록 함으로써 가난한 학생들의 수업료를 받지 않도록 배려하였다.⁶⁾ 그가 사망할 무렵인 1564년경에는 외국에서 적극적으로 유학 온 학생들을 포함하여 1500여명의 학생들과 신축 건물이 완공되어 대학의 훌륭한 면모를 갖추게 되었다. 이러한 대학 강의 사역뿐만 아니라, 칼빈은 틈나는 대로 훌륭한 저술들을 많이 남김으로써 후대에 길이 남을 신학과 목회의 길라잡이로 평가받고 있다. 한 세대를 넘어서 오늘 날까지도 영향을 미치게 하는 그의 저술활동은 그가 지성적 리더십의 소유자였음을 보여주고 있다.

일곱째, 상관문화적 리더십(Intercultural Leadership)이다. 피난민들로 구성된 교회 구성원들 대부분이 프랑스 출신들이었다. 프랑스와 인접한 스위스 땅에서 독일 출신 부쎈(Bucer)의 영향 아래 같은 프랑스 출신 개혁교회 목회자였던 파렐과 동역하였으며 교인들은 이민자들이었다는 점이다. 이러한 세대와 세대간의 차이와 스위스에서 프랑스인들을 중심으로 하는 종교적 난민들을 목회함으로써, 문화적 배경을 전제로 하는 칼빈의 리더십은 다문화 내에서 발휘된 상관문화적(Intercultural) 리더십이었다.

마지막으로, 성경원리적 리더십(Biblical Framework Leadership)이다. 칼빈이 추구하였던 교회 정치구조는 사도행전에 나타났던 집사직의 부활로부터 시작해서 장로직의 부활로 정점을 이루고 있다. 이러한 시도는 시의회의 간섭으로부터 벗어나 장로들의 다스림을 받아야 한다는 것을 의미하고 있었다. 하지만 이러한 시도는 단순히 역사적 동기에서가 아니라, 성경적 원리가 말씀해 주고 있다는 것을 칼빈은 이해하고 있었으며, 자신이 사역하는 교회와 후대의 개혁교회에 적용하려 하였다.

위에 열거한 여덟 가지 이상의 리더십 소유자였던 칼빈은 스트라스부르의 목회자였으며 개혁가였던 부쎈(Martin Bucer)의 영향을 받았다. 이미

6) *Ibid.*

목회 활동을 활발히 하고 있었던 개혁교회 목회자였던 스트라스부르의 마르틴 부셔(독일 출신 스위스 스트라스부르 교회목사, 1491-1551)는 종교개혁의 시발점을 이루었던 루터보다 8년 후배였으나 칼빈보다는 18년의 인생 선배였다. 루터의 개혁사상으로부터 영향을 받았던 부셔는 칼빈에게 자신이 직접 고민해왔던 많은 문제들을 더욱 숙성시켜 전달하게 된 셈이었다.

당시 개혁교회 목사였던 부셔(Bucer)의 고민과 과제는 교회의 정치적 독립이었다. 교회 개혁의 중심에는 언제나 교리적 개혁과 함께, 정치적 개혁이라는 과제가 병행되었다.⁷⁾ 이미 로마교회로부터 시작된 세상 정부에 대한 교회의 감독과 간섭은 오히려 세상 정부가 교회를 판단하고 감독하는 부메랑으로 돌아오게 된 것이었다. 부셔와 칼빈의 고민은 성경의 원리에서 출발한 역사적 필요에서 발전되었다고도 할 수 있다.

1차 제네바 사역에서는 1536년과 1539년도에 칼빈이 저술하고 출판한 기독교 강요에는 집사직에 관한 것만 나타나며, 장로직에 관한 언급은 없었지만, 1541년과 1545년에 출판된 기독교 강요에는 장로직에 대한 언급이 나타나고 있다. 로마교회에 반대하여 방임에 가까운 자유주의를 추구하였던 시의회 지도자들이 물러나게 됨으로써, 칼빈을 지지하던 의회 지도자들은 칼빈을 다시 제네바 시에 모셔오려고 초청하게 되었다. 제네바 시로부터 추방당하였던 칼빈이 다시 그 도시에 돌아올 때는 정치적 승자로서 돌아오게 되었는데, 돌아온 그 해 1541년도에 칼빈은 제네바 시의회의 고문자격을 요구하였으며, 또한 교회를 위하여 『제네바 교회 규정서』를 만들게 되었다. 여기에서 칼빈은 교회 치리에 있어서 장로직을 언급하고 있는 것이다.

칼빈은 직분자들을 네 직분자들로 규정하고 있다. 목사, 교사, 장로, 집사직이다. 이러한 네 가지 직분 규정은 전통적으로 화란에서의 개혁교회들

7) 이때는 이미 부셔가 스트라스부르의 시의회로부터 로마가톨릭 구교의 미사 의식을 폐지하고 시민들에게 서약을 받은 후였다는 사실을 상기해보면 그 때의 교회의 교리와 정치개혁이 얼마나 절박한 문제였는지를 생각해 볼 수 있다. 칼빈이 처음 제네바에 방문했을 때 부셔가 그를 붙잡았는데, 이 시기는 이러한 신교를 위한 법제정이 있는 지 1년이 지난 때이었다.

이 교사직을 목사직과 별도로 두어 신학교 교수를 교사직으로 하고 있다는 것에서 그 흔적을 유지하고 있다. 칼빈이 최초 의도하였던 교회 정치 원리 목적은 세상 정부로부터 교회를 보호하며, 동시에 교회의 무질서한 자유방임주의를 배척하는 것이었다.

이러한 칼빈의 노력을 단지 사회적 요구에 의하여 나타난 현상만으로 몰아가는 것은 잘못이다. 어떤 이들은 장로교의 역사적 배경만을 강조한 나머지, 주후 1세기에까지 나타났던 교회 직분들도 역시 그 당시 필요에 의해 서만 출현하였다고 이해하려는 학자들도 있다. 이러한 이해는 오늘 날도 역시 오늘 날의 필요에 의해서 직분들이 바뀔 수 있다는 여지를 남기고 있다.

하지만 우리가 분명히 알아야 할 것은 사도행전과 서신서들에 나타나는 교회 직분들은 분명히 교회의 확증된 리더십이었으며, 단순히 그 당시의 역사적 필요에 의하여 출현한 직분들이 아니라, 구약에 근거하며 신약에서 연속되었던 성경적 원리에 입각한 독특한(unique) 직분들이었다는 사실을 알아야 한다. 따라서 장로교 직분론은 성경적 원리에서 발생한 오늘날에도 여전히 지켜져야 하는 교회 리더십이라는 사실이다.

이러한 사실은 현대의 교회 목회자들이 목사직 편중으로 목회를 하려 한 다거나, 혹은 효율적인 목회를 추구하여 위원회를 포함한 제자훈련이라는 소그룹 리더들 중심의 교회 리더십에 대하여 경종을 울리고 있다. 건강한 교회의 리더십은 집사와 장로와 목사라고 하는 균형 있는 리더십 형성이 관건이라고 할 수 있기 때문이다.

3. 신칼빈주의

3-1 신칼빈주의 배경: 아브라함 카이퍼

신칼빈주의(Neo-Calvinism)는 극단적 칼빈주의(Hyper-Calvinism)와는 구별된다. 극단적 칼빈주의는 칼빈주의 교리를 특별한총 교리에 있는 예정론과 선택교리를 통하여 더욱 편협하게 만들었다고 볼 수 있지만, 신칼빈주의는 일반은총 교리를 통하여 모든 영역에서 하나님의 주권을 강조하게 됨으로써 칼빈주의 신학체계를 더욱 강화시켰다고 볼 수 있다. 신칼빈주의라는 용어는 아브라함 카이퍼에 의해서 의도적으로 사용되었다. 칼빈주의와는 차별을 두겠다는 카이퍼의 의지가 있었기 때문이었다. 카이퍼(Abraham Kuyper, 1837-1920)는 신칼빈주의의 시발점이 되는 사람이기도 하다. 그의 사상은 프랑스나 독일 등 유럽 등지에 이미 퍼져 있었던 계몽주의에 대한 위기감이 화란에서도 번지기 시작했을 때 거의 반작용으로 확산되었다. 이미 계몽주의의 현실 앞에서 기독교 정치이념을 가진 반혁명당이 조직되어 대항하였던 사회적 배경이 있었다.

카이퍼는 1867년 어트레흐트(Utrecht)에서 교회의 목회자가 되었다. 그의 나이 서른 살이 되던 해였다. 하지만 3년 후인 1870년 카이퍼는 목사직을 그만두고, 1870년에 암스테르담에 오게 되었다. 1871년 그가 『드 헤라우트』(De Herald) 지에 글을 쓰기 시작했지만, 일 년 후 그는 자신이 운영하는 신문출판사인 『드 스탠더드』(De Standard)를 열게 되었다. 이 신문은 훗날 카이퍼가 주도했던 개혁단체들을 위한 밑거름이 되는 셈이었다.

3-2 신칼빈주의의 정치참여: 카이퍼의 정치활동

1874년에 지역 보궐선거로 시의회에 입성하였으나, 지나친 과로로 인한 건강 문제로 1877년에 의회를 떠나게 되었다. 하지만 그는 다시 이듬해 1878년에 수도인 암스테르담 시의회의 정계에 복귀하여 신구교 기독교계 학교들에 불이익을 주려하는 새로운 교육법을 제정하려는 계몽주의의 영향을 받은 자유당(the Liberal Party)의 움직임에 반대하는 청원서를 이끌

어내기도 하였다.

이것은 당시 1879년에 화란 최초의 기독교정당인 반혁명당(Anti-Revolutionary Party)을 세우는 기폭제 역할을 하게 된 셈이다. 카이퍼가 반혁명당이라고 하는 기독교당을 창립하여 이루고자 하였던 가장 큰 이슈는 교육법에 관한 것이었다. 교육법 투쟁의 주 내용은 공립학교 뿐 아니라, 기독교계의 사립학교들에게도 정부로부터의 재정 지원 예산을 배정하여야 한다는 것이었다. 그의 신 교육법 반대와 로마교 정당과의 연합으로 이룬 사립학교를 위한 예산 배정안건 통과는 의회에서 강력하게 정치적 활동을 펼쳤던 카이퍼(Abraham Kuyper)의 리더십의 결과라고 볼 수 있다.

이러한 카이퍼의 활동무대는 그가 하나님의 주권 확립과 확장이라는 목표를 위하여 세웠던 반혁명당이 세워진 1879년부터 그가 죽을 때까지의 1920년까지 누구도 넘볼 수 없는 반혁명당의 리더로 인정받았다. 추종자들은 “Abraham de Geweldig” (Abraham the Great)이라는 별칭을 붙여줬다. 1880년에 자유대학교(the Free University)를 세우고 인재양성에 힘쓰는 동시에 1886년부터 1892년까지의 6년간은 교회 개혁을 위하여 온 힘을 쏟은 기간이었다고 볼 수 있다.

카이퍼의 이러한 정치활동은 그에게 의회 활동과 저널리스트(Journalist)로서의 명성을 더욱 얻게 만들었다. 1898에는 화란의 전체 저널리스트들의 회장이 되었으며, 1901년에는 비비 워필드(B. B. Warfield)⁸⁾의 초청으로 미국의 프린스턴대학교에서 강의를 하며 국제적인 명성을 얻게 되었다. 이러한 카이퍼가 정치 활동에서도 활발하게 하여, 1901년도에 그는 내무장관을 거쳐서 교육, 외교 분야의 전문가로서 국무총리가 되었다. 국무총리로서의 자리는 1901년부터 1905년까지에 걸쳐 지켜졌으며, 반혁명당의 당 대표로서는 1907년부터 그가 사망하던 해인 1920년까지 그의 정치적 자리

8) B. B. Warfield의 제자들은 초기 한국선교사들 중 20명에 달하는 제자들을 배출시켰던 프린스턴 신학교의 조직신학자였다.

를 지켰다.

3-3 아브라함 카이퍼의 교회개혁과 교리개혁 개요

1886년부터 1889년까지 3년 동안은 화란개혁신교회(the Dutch Reformed Church)로부터 분리되어 나오는 데 카이퍼가 기수 역할을 하였던 것을 볼 수 있다. 분립 이유는 국가의 교회 지배로부터 벗어나고자 하였기 때문이었다. 국가의 간섭으로부터 벗어나고자 하였던 운동은 교회 독립을 위한 연맹으로 이어졌고, 다시 3년 후인 1892년에 완성되어졌다. 국가로부터의 간섭을 배제하고 독립하는 형태인 개혁교회를 이루는데 6년이 소요된 셈이었다.

한편, 카이퍼는 1895년부터 1901년까지 『드 헤라우트』(De Heraut)⁹⁾에 연재되어 온 글들을 모아 『일반은총』(De Gemeene Gratie)이란 제목의 3권을 출판하게 되었다.¹⁰⁾ 이렇게 출판된 카이퍼의 『일반은총』은 문화사명에 관한 내용이었다. 하나님의 주권을 학문을 포함한 모든 실생활 영역에 확장하고자 하는 내용이었다. 이러한 그의 학문적 노력은 그가 추구했던 신칼빈주의 운동의 신학적 토대와 교회 개혁의 교리적 기초를 마련해주는 작업이었다.

이러한 카이퍼가 자신이 몸담고 있던 화란개혁신교회(the Dutch Reformed Church)를 떠났으며, 암스테르담에 있는 상당수 교회들이 이에 동조하였다. 1886년부터 1992년까지에 걸쳐 이들은 애통하는 자들(the Dolerenden; those with grievances; grieving ones)이라는 별명이 붙게 되었다. 1889년까지 이들 교회들은 200여개 이상이 되었고, 교인들의 수가 180,000명 이

9) "The Herald"라는 이름은 "전달자"라는 뜻을 가진 것으로서, 대중매체나 신문에서 주로 사용하는 이름이다. 변종길은 이것이 신학 잡지의 이름이라고 소개 하였다.

10) 변종길, "고신교회와 개혁주의 문화관", 『개혁신학과 교회』, 2006, 63.

상이 되었으며, 목회자들도 80여명 이상이 넘게 되었다.

드디어 1892년에, 이들은 화란 개혁교회(the Dutch Reformed Church)로부터 나와 네덜란드 개혁교회(Reformed Church in Netherlands)를 세우게 되었다. 이 네덜란드 개혁교회는 미국 개혁교회(RCA: the Reformed Church in America)¹¹⁾에 후에 비슷한 쌍을 이루게 된다.

화란에 하나님의 주권을 확립하려는 기독교 종합대학교를 세웠던 1880년부터 1892년에 이르기까지 12년 동안, 아브라함 카이퍼는 대학설립과 유지 그리고 교회개혁을 위하여 큰 공헌과 역할을 하게 된 셈이었다. 카이퍼가 믿었던 신념은 칼빈주의 세계관의 확립과 유지에만 머물렀던 것이 아니라, 확장과 실현에 있었기 때문이었다. 이러한 배경에는 분명 계몽주의의 영향력 아래 당시 화란에 확산되었던 이성 중심의 과학적 사고만을 고집하여 비기독교적인 사고를 선호하는 자유주의자들이나 로마교로 회귀하려는 운동 등이 복잡하게 얽혀 있었기 때문이었다. 이러한 배경에서 카이퍼는 전통적인 칼빈주의보다는 더욱 강력한 칼빈주의의 실현을 원했기에 스스로 자신의 이론을 신칼빈주의라고 명명하였다. 하나님의 주권을 온 영역에 실현시키려는 의도에서였다.

이러한 신칼빈주의 원조라고 할 수 있는 아브라함 카이퍼는 많은 추종자들을 남기게 되었는데, 그들을 신칼빈주의자들(the Neo-Calvinist) 혹은 카이퍼주의자(the Kuyperian)들이라고 부른다.

11) 1628년에 세워진 RCA는 현재의 이름을 1867년에 가지게 되었고, 이전에는 개혁개신 화란교회(the Reformed Protestant Dutch Church)라는 이름으로 1819년에 등록되어 있었다. 1628년 당시에는 네덜란드의 식민지령이었던 이유로 네덜란드 개혁교회(당시는 미국의 뉴욕이 New Amsterdam의 이름을 가짐)와 동일하게 자연스럽게 보조를 맞추게 되었다. 1664년에 New Amsterdam이 영국령으로 넘어간 이후에조차도, the Reformed Church는 1764년까지 화란어를 사용하였다. 1747년에, 네덜란드 교회는 아메리카에 독립적인 권위를 부여하였으며, 1754년에 비로소 독립적인 별도의 총회를 가지게 되었다. 현재의 미국 뉴저지의 주립대학인 Rutgers University는 당시의 이름인 Queens College라는 이름으로 1766에 세워지게 되었다. 이들의 영향력은 중부 뉴저지에 있는 뉴브런스윅 신학교(New Brunswick Theological Seminary)를 세우게 되는 등 신학교와 종합대학교 등 교육에 많은 힘을 기울이기도 하였다. 이들은 분명 신칼빈주의 운동의 결과로 인정하여야 할 것이다.

3-4 신칼빈주의 주요 논쟁: 문화사명

1895년부터 1901년 사이 『드 헤라우트』(*De Heraut*)에 연재하여 온 글을 모아 『일반은총』(*De Gemeene Gratie*)¹²⁾이라는 제목의 총 3권을 출판하게 되었다. 이 일반은총에 관한 내용은 언약을 중심으로 하는 문화사명에 관한 내용이었다. 이러한 카이퍼의 『일반은총』에 대한 강력한 주장은 칼빈주의 문화관 논쟁의 시발점이 되었다. 문화관 운동은 칼빈주의 세계관의 실현을 의미하였다. 그가 말한 “일반은총”¹³⁾이라고 하는 단어는 “the general grace”의 화란어 “De Gemeene Gratie”였다. 카이퍼가 논쟁하고자 하는 일반은총이라는 용어는, 특별은총이라고 불리는 구속이나 인간의 죄로 인한 타락 등이 있기 이전부터, 창조 때에 이미 허락하신 방편이었다는 것이다. 또한 구속받지 못한 인간들에게도 역시 하나님 형상의 자격으로서 택자들과 불택자들에게 동일하게 허락하신 은혜의 방편이라는 것을 의미하였다.

이러한 카이퍼의 일반은총에 대한 강조는 카이퍼 추종자들(the Kuyperian)에게 두 가지 반응을 불러 일으켰다. 하나는 카이퍼의 생각을 생활의 모든 영역에 더욱 구체적으로 적용함으로써 일반은총을 강조한 부류를 낳았고, 다른 하나는 일반은총을 강조하고 회복하기 위해서는 복음전도를 통한 특별은총이 유일한 탈출구임을 믿는 부류가 생겨났다. 전자는 도이벨트이고, 후자는 스킨더와 같은 학자들이 그러했다. 도이벨트는 모든 분야에서 하나님의 주권을 더욱 강조하는 길을 택함으로써 특별은총인 복음전도를 약화시킨 결과를 초래하였으며, 스킨더는 이러한 복음전도와 같은 특별은총의 방편이 하나님께서 모든 사람에게 허락하신 일반은총을 회복하는 것이라고 주장하였다.

문화를 중심으로 하는 카이퍼의 『일반은총』에 관한 논쟁은 화란의 캄펜

신학교의 윤리학을 교수하였던 다우마(Jochem Dauma, 1931-)에 의해서 이어지고 있다. 다우마는 일반은총에 관한 논쟁에서 카이퍼를 비판하였다고 생각되는 스킨더의 생각은 기본적으로 반대가 아닌 같은 방향의 생각이라고 지적하였다. 즉, 스킨더는 카이퍼가 일반은총을 너무 강조한 나머지 복음전파의 강조를 약화시킨다는 우려를 가지고 있었다. 하지만, 다우마는 그의 박사학위 논문인 『일반은총』(*Algemene Genade*)에서 아브라함과 클라스와 칼빈의 일반은총론을 비교 분석하였는데, 카이퍼와 스킨더의 문화관은 근본적으로 차이가 없다는 점을 밝혔다. 카이퍼는 불신자들의 문화 속에도 상당부분 긍정적인 요소가 있다고 인정한 반면, 스킨더는 기독교인들의 문화관이 불신자들의 것과는 대립되는 것으로 이해를 하였다. 불신자들의 문화에는 사탄의 요소가 들어있다는 이유에서였다. 스킨더는 불신자들의 문화와의 대립에 머문 것은 아니고, 기독교인들의 문화가 불신자들의 문화 가운데서도 개발 발전해야 한다는 입장에서 볼 때, 두 사람은 근본적으로 차이가 없다는 다우마의 지적이다.

여기에 비해 칼빈은 일반은총에 대한 ‘계발 혹은 발전’이라는 측면에서 볼 때, 비교적 소극적이라는 점이다. 일반은총은 인정하고 있지만, 하나님 지으신 세계는 사람을 위해서 만들어졌으며, 창세기 1장의 초점이 사람에게 주어진 “향유”하는 것에 초점이 맞춰졌다고 다우마(J. Dauma)는 보고 있는 것이다.¹⁴⁾ 따라서 다우마의 결론은 “칼빈에게서는 나타나지 않는 문화에 대한 특별한 관심이 카이퍼에게는 두드러지게 나타나고 있으며, 스킨더에게는 제한된 상태로 나타난다.”(변종길, 69)로 표현하고 있다. 이러한 다우마의 문화에 대한 입장은, 카이퍼나 스킨더가 문화활동에 지나친 관심을 두고 있다는 결론이다. 우리의 본향은 하늘에 있는 것과 같이 문화활동에 관심을 지나치게 가지는 것은 잘못이라고 결론을 짓는다.¹⁵⁾

하지만, 이러한 다우마의 결론은 카이퍼의 〈일반은총〉에 대한 논쟁에 대

12) 변종길, 63.

13) 변종길은 “일반은혜”라는 용어로 사용하고 있다.

14) 변종길, 63-70.

15) *Ibid.*, 70.

하여 더욱 불을 지피며, 신칼빈주의 운동을 확산시킬 뿐이었다. 다우마의 반론에도 불구하고, 고려신학대학원 신약학 교수인 변종길은 드 프리스(W.G. de Vries)와 캄프하이스(J. Kamphuis) 등의 다우마에 대한 반론을 소개하면서 자신의 결론은 “나그네인 동시에 막중한 문화사명자”임을 강조하고 있다(변종길, 71).

한편 카이퍼와 거의 동시대에 살았으며, 화란의 자유대학교에서 조직신학을 교수하였던 바빙크(1854-1921)는 그가 쓴 계시철학(the Philosophy of Revelation)을 통하여 문화에 대한 그의 입장을 밝히고 있는데, 문화가 기독교와 상충된다고 보는 것은 잘못이라고 단언한다.¹⁶⁾ 하지만, 그는 복음으로써 문화를 극복해야 한다는 입장을 피력하여, “십자가는 문화를 새롭게 만드는 절정을 이룬다”고 강조하며 성령의 씻음으로 새롭게 되는 문화 재창조를 주장하고 있다.¹⁷⁾

3-5 신칼빈주의 흐름과 전망

카이퍼로부터 출발한 문화사명에 관한 일반은총에 관한 논쟁은 헤르만 바빙크(Herman Bavinck, 1854-1921)¹⁸⁾와 베르카우어(Gerrit Cornelis Berkouwer, 1903-1996)¹⁹⁾ 등이 사회 참여를 위한 신학적 기반을 제공하였고, 법철학을 전공한 기독교철학자인 헤르만 도이벨트(Herman Dooyeweerd, 1894-1977)와 캄펜신학교의 교의학 교수였던 클라스 스킬더(Klaas Schilder, 1892-1952)²⁰⁾ 등의 카이퍼 추종자들에 의하여 논쟁으로 심화 발전되었다.

16) 헤르만 바빙크 『계시철학』, 위계찬 역 (서울:성광출판사, 1984), 266.

17) *Ibid.*, 279-80.

18) 화란 캄펜 신학교의 교의학 교수로서 당시 캄펜 신학교는 아브라함 카이퍼의 영향력 아래 있었다. 따라서 자유대학교(Free University: VU)가 세워졌을 때 봉사한 초대교수들 중의 하나로서 카이퍼와는 동료교수로 있었다.

19) 화란 암스테르담에 있는 자유대학교(Free University: VU)의 조직신학교수 제자였다.

20) 클라스 스킬더는 화란의 캄펜신학교의 조직신학교수로 봉사하였다.

이토록 신칼빈주의의 신학은 “문화 논쟁”으로 인한 운동력이 있어 화란 뿐만 아니라, 화란인들이 살았던 미국²¹⁾과 남아공화국에도 깊은 영향을 남겨왔다. 보수적 근본주의적 성향을 보여왔던 미국의 기독교계와 개인의 구원 열정과 해외 선교를 강조해왔던 영국의 복음주의는 1974년 스위스의 로잔대회를 통하여 노선 수정이 이루어졌다. 미국에서는 국가로부터 핍박받던 화란인들이 미국으로 이민 가서 CRC(Christian Reformed Church)를 형성하였고, 1876년에는 칼빈대학과 칼빈신학교를 세웠다.²²⁾ 화란의 자유대학교에 버금가는 영향력을 형성²³⁾하며, 앨빈 플랜팅가(Alvin Carl Plantinga), 니콜라스 월터스토폴프²⁴⁾(Nicholas Wolterstorff), 조지 말스든(George M. Marsden) 등의 현대 학자들이 신칼빈주의 운동을 계승하고 있다고 볼 수 있다.²⁵⁾ 뿐만 아니라, 이러한 신칼빈주의 운동의 영향아래 개혁주의 신학을 표방하는 학교들이 미국²⁶⁾과 캐나다에 세워지게 되었는데, 도르트 대학, 트리니티 대학 등의 학교들이 있으며, 개혁파 고등교육기관 협의회(ARIHE)를 결성하는 단계에 이르렀다²⁷⁾. 뿐만 아니라, 프린스턴신학교를 뒤이은 웨스트민스터신학교 등은 로버트 갓프리(W. Robert Godfrey), 로버트 딕 윌슨(Robert Dick Wilson), 오 티 앨리스(O. T. Allis), 그레삼 메이첸(J. Gresham Machen), 코넬리우스 반틸(Cornelius Van Til), 알 비 카

21) 이정석, “신칼빈주의 운동이 사회에 미친 영향” 2011, www.jsrhee.com/QA/History2.htm; 19세기에는 화란에 흉년이 거듭되면서 미국 이민이 급증하였는데, 화란 국가로부터 핍박을 받던 분리교회 교인들이 다수를 차지하였다고 기술한다.

22) *Ibid.*

23) Mark A. Noll, *The Scandal of the Evangelical Mind*, 이승학 역, 『복음주의의 지성의 스캔들』, (서울: 도서출판 엠마오, 1995), 317-20.

24) 니콜라스 월터스토폴프는 칼빈대학의 교수요, 대표적인 미국의 기독교 철학자들 중 하나로서, 그의 사상은 신복음주의 운동에 공의(justice)를 구현하여 이루고자 하는 살림공동체를 주장함으로써, 신칼빈주의 운동의 정의구현을 위한 사회 참여라고 하는 보다 현실참여적인 신학운동으로 발전시켰다. 소진희의 박사학위논문(2006)인 “파울로 프리에리와 니콜라스 월터스토폴프의 정의교육 사상 비교 연구”를 참조.

25) 이정석, 2011, “신칼빈주의 운동이 사회에 미친 영향,” www.jsrhee.com/QA/History2.htm.

26) 미국의 건국과 사상에 관하여 기독교 지성을 상세히 보기 위해서는 마크 A. 놀의 복음주의의 지성의 스캔들을 보라.

27) 이정석, 2011, “신칼빈주의 운동이 사회에 미친 영향,” www.jsrhee.com/QA/History2.htm.

이퍼(R. B. Kuiper), 스톤하우스(Ned B. Stonehouse), 폴 울리(Paul Woolley), 그리고 알렌 맥래(Allan MacRae) 등의 교수진들이 신학의 좌경화에 반대하여 웨스트민스터신학교에서 구 프린스턴 신학의 뒤를 잇는 역할을 하였다.²⁸⁾

한편, 1974년 복음주의 대회였던 스위스에서의 로잔언약 선언은 복음주의 노선의 전도 목적에 대한 방향 수정을 보여주고 있다. 복음주의 전체를 엮을 수 있는 신학적 리더십은 이미 하나님의 주권이나 하나님의 통치라는 개념으로 이미 신칼빈주의에 의하여 확장되어왔던 개념이기 때문이었다. 비록 복음주의라는 옷은 걸쳤지만 그 내용은 신복음주의 운동으로의 선회라고도 평가될 수 있으며, 신칼빈주의 운동의 신학적 결과라고 할 수 있다. 이전까지 있어왔던 독일의 경건주의나 영국과 미국에서의 복음주의 운동은, 계몽주의로 인하여 상처 입은 어쩔 수 없는 실존주의에서 사용할 수 있었던 자구책(自求冊)이었다고도 할 수 있다.

이에 비해 신칼빈주의 운동은 화란과 미국에서 화란 신학자들을 중심으로 꾸준한 성장을 하였다. 복음주의의 성찰은 곧바로 사회 정의와 관련된 로잔언약 선언에서 신칼빈주의로 그 노선이 바뀌었음을 보여주고 있다. 이러한 현상은 앞으로의 신칼빈주의 운동의 전망에 있어서 기독교계 안에서의 리더십을 더해갈 것으로 예상된다. 카이퍼가 확신을 가지고 확립하였던 신칼빈주의 운동은 그가 죽은 지 100년이 채 지나지 않은 상태에서 강력한 리더십으로 기독교계를 이끌고 있는 셈이다.

한편 여성 목사 안수 뿐만 아니라, 동성연애, 동성결혼과 동성애자의 목사 안수문제를 인정하는 세계교회협의회(WCC)는 2013년에 제10차 총회를 가지는데 있어서, 2010년 1월 25일 제1차 신앙과 직제위원회에서 제 10차 총회를 위한 주제 논의가 있었다. 지금까지 있어왔던 1-9차 총회의 주제들

28) W. Robert Godfrey "웨스트민스터학파", 『웨스트민스터신학과 화란 개혁주의』(서울: 도서출판 엠마오, 1992), 31-52.

은 너무나 삼위일체론에 대한 공식적인 논의가 없었음을 확인하고, 삼위일체론적인 방향을 설정해야 할 것을 논의하였다.²⁹⁾ 보수진영에서는 이러한 WCC의 방향 설정에 대하여, 기독교 등의 복음사역 중심의 논의로부터 탈피하여 사회구조적 참여문제에 더욱 적극적으로 참여하겠다는 표현에 불과한 것으로 일축한다. 그리스도의 구속적 희생을 도외시하는 처사라고 반발하고 있는 것이다.

하지만, 이러한 진보적 성향의 좌경화된 세계교회협의회에서도 역시 신칼빈주의가 강조하는 개인의 영혼구원보다는 사회적 구조 변혁을 강조하는 신학적 토대가 작용하고 있음을 알 수 있다. 이들은 타 종교와의 대화를 모색하고, 진리에 대한 논의를 시도하기까지 한다. 다분히 위험한 교리적 경계선에까지 서 있어 보이는 그들에게서조차도 신칼빈주의의 영향력 아래서 완전히 벗어나기란 어려울 것으로 전망된다. 물론 그들의 결정이나 동기들은 다분히, 신칼빈주의에 대한 진지한 관심이나 깊이 있는 연구 없이 진행된 신중하지 못한 결과라고 볼 수 있지만, 여전히 그들은 세상 속에서의 기독교인들의 책임과 권리에 있어서, 기독교적 리더십의 중요성을 외치고 있는 것만큼은 사실이다.

3-6 리더십과 신칼빈주의 상관성

이처럼 신칼빈주의는 포스트모던 시대라고 불리는 20세기에 들어와서 현재 21세기 초에 이르기까지 유일한 기독교 리더십 대안이다. 신칼빈주의는 계몽주의의 꽃이라고 불릴 수 있는 현대 인본주의와 상대주의 앞에서 싸워 낼 수 있는 유일한 기독교 리더십이라고 할 수 있다.

세상은 인본주의 리더십으로 덮여있다. 경영학이 교회와 신학 연구에 들

29) 김영석, "한국기독교협의회와 종교다원주의", 『갱신과 부흥』 9 (부산: 개혁주의학술원, 2011), 44.

어와 직접적으로 영향력을 발휘하며, 리더십의 대안인양 소개되고 있다. 교회 안에 들어온 계몽주의의 영향은 현대 인본주의와 상대주의뿐만 아니라, 지난 300여 년 동안 있어 왔던 이신론주의, 낭만주의, 허무주의, 실존주의 등을 총망라하여 함께 소개되고 있다. 말하자면, 우리 현대인은 지금 모든 시대부터 있어왔던 사상들과 포스트모던주의³⁰⁾로 소개되고 있는 사상들이 함께 뒤엉켜 있는 시대에 살고 있는 셈이다.

하지만, 교회도 역시 인본주의 리더십으로 뒤덮이게 되었으며, 자신들이 사용하고 있는 리더십이 인본주의 경영학과 어떤 차이가 있는지도 구별하지 못하고 있다는 사실이다. 세속화가 더욱 가속화되고 있는 포스트모던 시대에 우리가 펼쳐야 할 리더십 대안은 마땅히 신칼빈주의 운동이다. 모든 영역에 하나님의 주권을 회복하도록 노력해야 할 것이며, 동시에 하나님께서 원래 모든 인간에게 허락하셨던 일반 은총을 회복하기 위해서는 특별한 은총이라는 방편인 기독교론을 중심으로 하는 복음 전도에 박차를 가하여야 한다.

바꾸어 말하면, 기독교 종합대학교를 더욱 발전시키며, 정부의 부적절한 압력이나 간섭으로부터 벗어나도록 정치 세력화하여야 할 것이며, 기독교 교육을 원활히 할 수 있도록 국민의 세금으로 모인 정부 예산으로부터 할당금을 당연히 받아내야 할 것이다. 정부가 사립학교에 주는 것이 지원이라고 하지만, 이것은 옳지 않은 표현이다. 기독교인들 역시, 세금을 납부하는 시민으로서 동일한 수혜 자격이 주어져야 하기 때문이다.

이것은 비단 기독교인들만을 위해서 이루어져야 할 법은 아니고, 모든 종교인들은 자신이 납부하고 있는 세금 등으로부터 자신의 사용처를 위한 할

30) 탈구조주의(Deconstructionism) 혹은 해체주의로 대표되는 포스트모던주의는 인본주의와 상대주의라고 하는 두 사상으로 표현되고 있다. 해체주의는 모든 형식이나 일정한 양식에서 벗어나야 한다는 것인데, 하지만 이것 역시도 '해체되어야 한다'라고 하는 유일한 대안만을 강조하고 있다. 이 토록 '해체되어야 한다'는 해체주의는 진리가 상대적이어야 한다고 주장하지만, 자기 자신 또한 일정한 논리만을 강조함으로써 자기모순에 빠지고 있다는 사실이다.

당금을 받을 수 있는 권리가 있다. 종교인들 자신이 이루고 있는 정치세력만큼 할당금을 요구할 수 있기도 하다. 카이퍼는 이러한 노력을 먼저 글로써 이론적 근거를 확보했다. 그것이 바로 1871년부터 시작한 글쓰기였다. 자신의 생각을 글로써 표현한 글쓰기 및 출판운동은 1878년 신교육법을 부결시키고, 대신 종교 교육예산을 새로이 확보함으로써 그 기반을 확보하였다. 이윽고 1880년에는 자유대학교를 화란의 수도인 암스테르담에 세움으로써 신칼빈주의 운동의 터를 확보하였다는 사실은 우리로 하여금 시사하는 바가 크다.

4. 포스트모더니즘 시대에서의 기독교적 리더십 대안

포스트모더니즘 시대에서 기독교적 대안은 신칼빈주의 운동으로 꼽을 수 있다. 건강한 신학의 현실 참여적 운동이기 때문이다. 이러한 신칼빈주의 운동이 기독교적 리더십이 대안이 될 수 있음은 포스트모더니즘이 무엇 인지를 규명하고 나서야 가능할 것이다.

포스트모더니즘이라 함은 마치 바다 위에 서로 떨어져 있는 두 섬 위에 연결되어 있는 현수교와도 같다. 떨어져 있는 두 섬을 연결하기 위하여 두 축이 다리 아래와 위로 뻗어있고, 아래로 뻗어 있는 두 축은 인본주의와 상대주의라는 사상으로 받쳐져 있다. 한편 위로 뻗은 두 축들은 계몽주의의 영향 아래 형성된 사상들—이신론주의, 낭만주의, 자연주의, 사실주의, 허무주의, 실존주의, 상대주의, 해체주의—이라고 하는 아래로 드리워져 연결된 각기 다른 사상들로 엮여져 있는 긴 “사상의 다리(the bridge over thoughts)”를 끌어 지탱하고 있는 형태이다. 우리 현대인들은 그 현수교 위에서 각기 드리워져 있는 사상의 끈들을 바라보며 우왕좌왕하며 자기가 믿고 있는 사상의 신념 위에 자신의 목적과 목표들을 설정하고 있는 그림이다.

4-1 포스트모더니즘의 개요

우리 크리스천이 기독교적인 리더십을 발휘하고자 한다면 먼저 현대를 구성하고 있는 사상인 포스트모더니즘에 대한 이해가 먼저 필요하다. 포스트모더니즘은 과연 무엇인가? 우리의 리더십은 과연 어떻게 발휘될 수 있을 것인가? 그리고 그 일반은총의 해석이라고 할 수 있는 문화사명의 수행은 어디까지 그리고 어느 범위까지 가능한 것인가? 등의 질문들에 대한 답을 해야 할 것이다.

포스트모더니즘은 모던(Modern)이라고 하는 근대가 끝나는 시점인 20세기 초부터 시작한 1,2차 세계대전의 끝인 1945년 정도로 보는 것이 좋을 듯하다. 일본의 나가사키와 히로시마에 투하된 원자폭탄 투하가 어쩔 수 없었던 선택이었다고 믿는 저 끔찍한 2차 세계대전의 결말과 오랜 동안 진행되어 온 세계대전의 과정은, 인간의 신뢰할 수 없는 이성의 결말을 보는 듯했다. 인간의 이성 결말에 대하여 관대하고 낙관적이던 낭만주의와 자연주의 철학과 사실주의의 몰락과 함께 허무주의를 초래했다. 허무주의는 기독교인들과 비기독교인들 모두에게 자성의 기회를 제공하여 준 계기가 되었다. 기독교인들은 허무주의 뒤에 등장한 실존주의에 힘입어 소위 신정통주의를 이루어 내고, 인간의 이성의 이상적인 결말을 여전히 무한 신뢰하던 무리들은 사회주의 혹은 공산주의를 이루어내기도 되었다.

낭만주의는 이신론주의자들의 생각인, 정밀한 우주를 만드신 기계론적 세계관을 벗어나고 싶어 했다. 그래서 그들은 자연철학을 등에 업고 모든 것을 자연으로 돌아가도록 내어버려 두자는 운동이었다. 낭만주의는, 물리학을 중심으로 접근하던 자연과학적 접근 방법이, 생물학을 중심으로 바뀐 것에 불과하였다. 낭만주의의 관심은 오직 자아실현이었으며, 객관적이고 논리적이었던 것을 중시하던 사회에서 주관적이고 정서적인 것을 진리로 받아들여려는 운동이었다. 하지만, 1,2차 세계대전을 계기로 형성된 허무

주의와 실존주의를 거쳐 공산주의 운동으로 전 세계를 삼시간에 휩쓴 인간 이성에 의한 “지상낙원 건설운동”은 구 소련연방의 해체를 통한 공산주의의 몰락을 가져옴으로써, 인간 이상의 한계를 보여주게 되었다. 공산주의의 몰락을 가져온 것은 소련과 경쟁관계에 있던 미국 때문이 아니었다. 구 소련의 멸망과 함께 공산주의 사상의 몰락은 자생적이며 필연적인 것이었다.

이러한 인간 이성을 신봉하던 계몽주의 운동의 한 지류인 공산주의의 몰락과 별도로, 상대주의는 20세기 초부터 다시 현대 물리학에서 싹트고 있었다. 비록 현대물리학으로 인해 믿고 있었던 공리가 상대적일 수 있다는 20세기 초의 특수 상대성 이론, 일반 상대성 이론, 부정확성의 원리 등은 관찰할 수 있는 진리가 다가 아니라는 사실을 확증할 뿐이었다. 진리는 보이는 것이 아니라, 보이지 않는 초자연적인 것일 수 있다는 신념들은 이때로부터 더욱 확산되었다. 물론 절대적 진리가 존재하지 않으리라는 확산들이 확산되어지면서 진리는 상대적이라는 신념들이 굳어져 갔다. 이는 초자연적인 것들을 인정하려는 움직임이었고, 오감으로 경험하지 못하는 세계를 인정하는 태도를 보이는 것이었다.

이러한 상대주의 사상은 신학계에도 변화를 가져왔다. 모든 종교들이 각자의 의무를 다 하다 보면 나름대로의 길을 거쳐서 맨 꼭대기에 도달할 때는 함께 만날 것이라는 신념들이 생겨났다. 이러한 생각을 “종교다원주의”라고 부른다. 어떤 종교라 할지라도 서로의 길이 다를 뿐이지 틀리지 않다는 신념인 것이다.

4-2 포스트모더니즘에 대한 미래 전망: 경제와 교육과 정치

미국에는 또 다른 몰락이 진행되고 있다. 아직 드러나지는 않지만, 미국이 유지해오는 사상의 결말은 이를 예측가능하게 해 준다. 미국은 낭만주

의 사상을 경제에 적용해 왔다. 자유방임 중심의 낙관적 경제 운영 방식을 기본적으로 채택해 왔음이 이를 증명해 준다. 최근의 서브프라임 몰게지(subprime mortgage) 파동은 우연한 사고가 아니라, 인간의 부패한 죄성을 인정하지 않고 인간 이성을 무한신뢰한 자만의 산물인, 자유방임주의 경제체제가 몰고 온 결과일 뿐이다.

경제뿐만 아니라, 교육 또한 마찬가지이다. 미국의 교육제도는 건국 이전, 초기부터 청교도들에 의하여 유럽으로부터 그들이 도착한 땅에 교회당을 세우고 같은 장소에서 공립학교가 시작되었다. 한 건물에서 신앙교육과 학부모에 의한 평일 교육이 이루어진 셈이었다. 학교를 움직이는 행정이 점차 조직화되고 체계화 된 이후에도 여전히 공립학교에서는 수업 전에 기도가 드려졌고, 성경읽기 과목이 가르쳐졌다.

하지만 미국의 35대 대통령, 존 에프 케네디(John F. Kennedy, 1917-1963)가 1961년에 취임한 후 미국의 대법원은 수정헌법 1조에 의하여 국가와 종교의 분리 조항에 따라 공립학교에서의 기독교 교육이나 행사는 엄격히 금지되었다. 이후 미국의 교육 사상은 인본주의와 상대주의 사상으로 절대적 진리를 부인하고 상대를 인정해 주는 공교육이 시행되어왔다. 아무리 신앙 좋은 자녀라 할지라도 공립학교 12년을 다니고 나면 연방정부 교육시행령에 따라 각 주와 카운티(county)와 타운(town)에서도 동일한 인본주의와 상대주의 사상 아래 교육되어지기 때문에 이 두 사상으로부터 자유로울 수가 없다. 이러한 교육 결과는 하나님의 주권이나 말씀으로부터 나온 사상이 아니다. 하나님께서 가장 싫어하시는 인본주의와 상대주의를 주입하는 교육 사상이기 때문이다. 미국의 교육 제도는 나라를 근본적으로 망하게 하는 길을 걷고 있는 것이다.

이러한 미국의 공립학교 교육은 기독교인들로 하여금 자신들의 자녀들을 기독교 교육을 실시할 수 있는 사립학교를 세우고 중등학교뿐만 아니라, 고등 교육 기관인 대학을 운영하게 만든 결과를 초래했다. 이러한 운동

은 계몽주의 사상에 영향을 받은 자유주의자들이라고 하는 영향력에 눌린 수세적 선택의 결과였다. 이것이 바로 미국을 보수와 진보로 양극화 시킨 원인을 제공하였다. 미국의 양극화 현상은 사상의 양극화를 심화 시켰다.

이러한 수세적 선택을 현실 참여적이면서도 공세적 선택으로 전환시킨 사건은 조지 부시(George W. Bush)를 당선시킨 정치세력이었던 네오콘(Neo-conservatives)들이었다. 현실 참여적으로 돌아선 신호탄이었다. 보수적 복음주의 노선을 걸던 대부분의 미국의 기독교인들은 보수로 연합하여 중생의 체험이 있다고 강조한 부시(Bush)를 대통령으로 당선시켰다. 줄기세포의 공적 자금 사용금지과 낙태반대와 동성결혼을 강력하게 반대해 온 조지 부시와는 달리 현재의 오바마 대통령은 동성결혼을 공개적으로 지지하는 발언해 주목을 받고 있다. 이토록 미국의 정치 상황은 학교 교육으로부터 현대 사상의 영향에 켜들어 있는 사람들³⁰⁾과 분별해 내어 기독교 리더십을 발휘하려는 사람들과의 투쟁 가운데 있다.

4-3 포스트모더니즘 안에서의 신칼빈주의 운동

포스트모더니즘의 복합적인 사상 가운데 살아가는 우리가 실현시키고자 하는 신칼빈주의 운동은 과연 가능성이 있는 목표인가? 현대 과학과 경제, 교육과 정치, 문화를 장악하고 있는 현대 계몽주의 운동 앞에서 신칼빈주의는 과연 영향력을 발휘할 수 있을 것인가? 이러한 질문들에 대한 답은 비관적이지 않다. 포스트모더니즘은 기독교인들에게 두 가지를 제공하고 있다. 하나는 상대주의 사상으로 인하여 소수로 전락한 현대 기독교인들에게는 숨을 쉴 수 있는 틈을 제공해 준다. 다른 하나는 현대적 인본주의로 인하여 여전히 압박을 가하고 있다는 사실이다. 인본주의가 주는 폐해는 지

30) 오바마 자신은 기독교인이라고 선언한 사실을 주목할 필요가 있다. 이러한 사실은 자신이 믿고 있는 종교가 큰 영향을 미치지 못하고 학교에서 교육 받은 현대사상에 지배받고 있음을 알 수 있다.

난 수 세기 동안 경험해 보았기에 어느 정도 예측가능하다. 무신론자들에 의한 인간본위의 기준들은 목적, 목표와 가치 등에 있어서 인간 자신을 스스로 우상으로 삼고 있다. 또한 이러한 기준들은 그 동안 있어왔던 공리주의, 낭만주의 등의 영향으로 인하여 효율과 효과를 중시하는 것을 강조할 것이다. 지난 300여 년 동안의 사상들이 아직도 살아있는 이유는 그들 사상들이 모두 인본주의라고 하는 우산 아래 있기 때문이다. 오히려 인간은 겸손해지기는커녕, 이성이라는 방편을 빌미로 앞으로 더욱 거세게 하나님을 향하여 도전하게 될 것이다. 이러한 운동은 프리메이슨 운동으로 나타나고 있다.

프리메이슨 운동은 인본주의 운동이다. 친교를 가장 중시하는 그들 이념의 목적은 인간을 스스로를 최고의 목적과 목표와 가치로 두는 운동이다. 그들은 신 앞에서 예식을 가지지만, 그 신들을 판단하는 기준은 그들 자신이다. 그들에게 신의 의미는 의식을 위한 방편에 불과하다. 미국에는 50개 주에 50명의 대주교(Grand Master)들이 있다. 그들은 동네(town)마다 예배와 친교 목적의 건물을 가지고 있고, 매 주마다 모인다. 모임은 더 이상 비밀스럽게 하지 않고 공개적으로 운영한다. 과감한 노출을 통하여 오히려 운동을 가속화 시키고 있다. 프리메이슨 조직은 알아내기가 어렵다. 복잡하기 때문이다. 서로가 네트워크 되어 있어 그 인맥 파악하기가 쉽지 않기 때문이다. 그들은 경제와 군사, 정치 등의 상층 구조의 문화를 장악하고 있다. 확실히 프리메이슨 운동은 일반적인 유사 종교와는 차이가 있다. 인본주의 사상의 최전선에서 움직이고 있는 인본주의 운동이기 때문이다.

또 하나는 상대주의라고 하는 사상이다. 20세기 들어와 시작된 상대주의는 인본주의에 비하여 그 역사가 짧다. 진리가 상대적이라고 하는 신념들이 들어 선 것은 20세기 초에 확인된 현대물리학의 연구 결과에서 출발하였다. 이러한 믿음은 곧 모든 영역에 확산되기 시작하였다. 무엇보다 무신론자들과 종교계에 파장을 일으켰다. 인본주의에 무료했던 무신론자들은

상대적 진리라고 하는 상대주의 사상에 매력을 가질 수밖에 없었다. 우주를 움직이는 절대적인 힘(force)이 있는데, 그 힘을 하나님으로 이해하고 있는 사상이다. 그 절대적인 힘은 모든 피조물들에 투영되어 있으므로, 피조물들마다 신성이 있다는 생각이다. 따라서 각자가 믿는 종교들은 존중되어야 하며, 하나의 진리를 절대화시키면 안 된다는 사고 논리가 받쳐져 있다.

따라서 상대주의는 우선은 기독교에도 숨을 쉴 수 있는 틈을 제공해 준다. 인본주의가 하나님이 없다고 몰아붙였다면, 상대주의는 하나님이 있다고 말하기 때문이다. 하지만 상대주의가 말하는 하나님은 절대적 진리의 발원자일 수 없다. 수많은 상대적 진리들 중에 하나의 진리에 불과하기 때문이다. 이러한 상대주의를 확장시키는 최 일선에는 뉴에이지 운동(New Age Movement)이 있다. 프리메이슨 운동이 상층 문화 구조를 장악하고 있다면, 뉴에이지 운동은 하층 문화구조를 장악하고 있다. 문학, 드라마, 연극, 음악, 영화 등을 통하여 누구나 쉽게 접할 수 있도록 대중매체를 활용하고 있다.

이러한 두 사상 즉, 인본주의와 상대주의 중에 누가 더 나쁘게 해악을 가져올 것인가? 하는 질문은 우문에 불과하다. 성경은 가장 죄악시 하는 용서 받지 못하는 죄, 두 가지를 밝히고 있는데, 하나는 교만죄요, 다른 하나는 우상숭배죄이기 때문이다. 프리메이슨 운동은 인간 스스로가 하나님의 자리에 올라서려는 교만이 원천에서 나온 죄의 결과요, 뉴에이지 운동은 피조물들을 하나님의 자리에 갖다 놓고 숭배하는 우상숭배죄의 결과이기 때문이다. 두 가지 다 악한 것이요, 배교하는 것이요, 하나님께서 용서하지 않으실 죄일 뿐이다.

하지만, 신칼빈주는 이러한 포스트모더니즘의 시대에도 여전히 신학적 토대와 하나님의 주권 사상운동의 신학적 토대와 실천운동이다. 대부분의 영역에 이미 하나님을 없애고 인간 스스로가 아니면 우상들을 하나님의 자리에 대신하였다고 하지만, 신칼빈주의 운동은 여전히 하나님의 주권 회복

운동으로서 오늘 날에도 유효한 기독교적 리더십으로 자리 잡고 있다. 포스트모더니즘의 넘어서기 힘든 파도와도 같은 세상 앞에서, 신칼빈주의자들이 견지하는 신념은 온 영역에 하나님의 주권을 실현시키는 것뿐이다. 살아계신 하나님을 기쁘게 해드리며, 그분을 영화롭게 해 드리는 길은 오직 우리 인생이 살아야 하는 목적이요, 목표라는 것을 알기 때문이다. 오직 인생의 종말이나 우주적 종말이 올 때까지, 하나님의 영광을 위하여 하나님의 주권확장에 온 힘을 쏟을 것이라는 신칼빈주의자들의 결심만큼은 아무도 꺾을 수 없을 것이다. 이것이 포스트모더니즘 시대에 살아가는 현대기독교의 개혁주의 리더십이다.

4-4 포스트모더니즘 시대에서의 리더십 전략과 전망

신칼빈주의는 19세기에 화란의 아브라함 카이퍼로부터 출발하여 화란과 미국에서 동시적으로 확산되어 왔다. 비록 지금은 개혁주의 신학이나 운동이 약화된 듯 보이나, 실상은 오히려 복음주의라는 옷을 입고 더욱 강력하게 진행되고 있다. 1974년 스위스 로잔에서의 복음주의 대회는 사회참여를 위한 선언을 하였는데, 이 때 로잔 선언을 통하여 나타난 복음주의의 노선 수정은 신칼빈주의 사상이 복음주의 운동의 옷을 입고 나온 것으로 평가할 수 있다고 앞에서 밝혔다.

뿐만 아니라, 미국의 근본주의 또한 정치 세력화되어 이미 네오콘(Neo-Conservatives)들이라 불리고 있다. 수 년 전만해도 조지 부시(George W. Bush)를 대통령으로 당선시키고 미국의 기독교를 통한 사회참여 활동을 크게 고무시켰다. 사회참여 활동을 위한 백악관 직속의 비영리단체 진흥기관을 직접 가동시켜 지원도 하였다. 한국에서 요즘 흔히들 사용하고 있는 사회적 기업(Social Enterprise) 혹은 공적 자금(Public fund) 등의 용어들은 미국에서 이미 기독교 지원을 위하여 사용된 용어들이다.

현재는 일일이 다 셀 수 없을 만큼 많은 기독교 선교단체나 비영리단체들이 활동하고 있다. 기독교 복음 전파만을 목적으로 하고 있는 단체들도 많지만, 고아들을 돌보며, 사회구조 개선 등의 사회 참여 단체들이 늘고 있다. 이는 교회들의 선교 정책 변화 등에도 함께 나타나고 있다. 복음전파가 문화적 사명의 회복을 위하여 노력되어지고 있다는 사실은 매우 고무적인 현상이다. 진보적인 기독교계뿐만 아니라 최근에 한국사회 안에 일어나고 있는 기독교계의 정치참여는 이러한 신칼빈주의 운동의 현상임을 입증하고 있다. 고려신학교의 박윤선, 이근삼, 허순길 등으로 이어진 개혁주의 신학 사상은 수십 년이 지난 오늘 날에 이르러 한국교회에 활력소를 주고 있다. <기독교윤리실천운동>, <기독교학문연구회>, <기독교경영연구회>, <기독교대학설립동역회>, <창조사학회> 등은 의식적이든 무의식적이든 개혁주의적인 세계관에서 활동하고 있기 때문에 신칼빈주의 운동의 산물이라고 할 수 있다.³²⁾

포스트모더니즘 시대에 살아가는 현대 기독교인들의 세상을 향한 리더십 대안은 신칼빈주의 운동의 확산이라고 할 수 있다. 칼빈이 이루어 놓은 하나님의 주권 확립은 성경적 세계관의 기초를 정립하게 만들었다. 하지만, 거친 파도와 같이 밀려드는 무신론적 계몽주의의 영향아래 나타난 지난 350여년의 인본주의 사상들과 20세기에 등장한 상대주의라는 사상 앞에서 기독교는 무력했던 나머지, 초라하게 겨우 버틸 힘밖에는 남아있지 않았었다. 이러한 중에도 신칼빈주의 운동은 여전히 명맥을 유지하고 있었다. 화란의 아브라함 카이퍼로부터 시작된 세상을 향한 기독교적 리더십 운동은 현대 신칼빈주의자들 중의 하나인 니콜라스 윌터스토폴프의 정의 구현사상으로 더욱 힘을 내고 있다. 보수와 진보의 양 진영에서 참된 기독교

32) 손봉호, “개혁주의 교회와 정치참여”, 『칼빈과 사회』 (부산:개혁주의학술원, 2010), 259.

세계관 실천 운동이 구현되어 여전히 거세게 몰아치는 인본주의와 상대주의의 파도들 앞에 하나님의 영광을 위하여 버터내는 하나님의 자녀들로 힘을 내고 있는 것이다.

지금까지 필자는 개혁주의 리더십이 무엇이며, 칼빈이 본을 보였던 제네바에서의 리더십을 살펴보고, 카이퍼가 보여준 신칼빈주의 리더십을 살펴보았다. 또한 끝으로 포스트모더니즘 시대를 살아가는 현대 기독교인들이 과연 보여줄 수 있는 기독교적 리더십이 무엇인가를 제시하였다.

우리는 리더십이 인본주의의 전유물인양 스스로를 포기하고 그들 인본주의와 상대주의에서 영향을 받은 리더십의 오을 벗어나야 할 것이다. 오히려 꾸준히 발전해 온 신칼빈주의 운동을 더욱 활발히 확장시켜서 기독교 리더십 대안으로 삼아야 할 것이다. 이를 위해서는 신칼빈주의 운동의 확산에 있어서 보여준 바와 같이 교육과 출판과 정치와 빈곤 퇴치, 환경 문제 등의 관심과 깊은 연구와 현실 참여를 통한 공의가 세워지는 의와 평강의 나라를 만들기 위하여 더욱 매진하여야 할 것이다. 물론 복음 전도를 통한 성령의 빛으로 거듭나는 문화변혁을 병행하는 일은 전제하면서 해야 할 것이다.

종교다원주의와 WCC

황대우 (고신대학교 교수, 역사신학)



2013년 부산에서 개최하기로 예정된 WCC 총회 문제로 한국기독교회는 개최여부에 대한 찬성과 반대 견해로 나뉘어 갑론을박하고 있다. 개최 찬성과 반대 모두 WCC와 종교다원주의의 관계를 중요하게 취급한다. 개최 찬성 편에 있는 사람들은 WCC가 종교다원주의와 무관하다고 주장하고 개최 반대를 외치는 사람들은 WCC가 종교다원적이라고 결론 내린다.

만일 WCC가 종교다원적이라고 한다면 개최에 찬성하는 사람들이 개최 불가를 선언할 수 있는가? 반대로 WCC가 종교다원적인 것이 아니라면 개최를 반대하는 사람들이 개최를 환영할 수 있는가? 두 입장 모두 이미 전제를 가지고 출발하기 때문에 상호 대화가 불가능한 지경에 이르렀다. 무조건 개최와 무조건 불가만 난무하고 있다. 양 쪽 입장을 대변하는 학자들 역시 서로에게서 듣고 배우고자하는 자세는 거의 전무하다.

이런 시점에서 이와 관련된 또 하나의 논문이 어떤 역할을 할 수 있는지 심히 의문이다. 하지만 이런 기회를 통해 한국교회에 속한 많은 교인들이 WCC에 대해 좀 더 많은 정보를 쉽게 얻을 수 있다면 이런 노력은 계속 진행될 필요가 있다.

필자는 본 논문을 위해 기독교와 타종교 간의 관계 유형을 편의상 크게 세 가지, 즉 절대주의(absolutism)와 우월주의(superiorism)와 상대주의(relativism)로 구분한다.¹⁾ 절대주의는 기독교만이 참 종교이며 타종교는

모두 우상숭배요 거짓 종교라는 입장이다. 우월주의는 타종교의 가르침에도 구원을 위한 진리가 내포되어 있지만 기독교가 구원을 베푸는 일에 있어서 다른 종교에 비해 월등한 진리를 가르치는 종교라는 입장이다. 상대주의란 기독교의 구원 진리가 절대적이지도 우월하지도 않으며 이런 점에서 기독교는 진리를 추구하는 세계의 많은 종교 가운데 하나일 뿐이며 타종교와 동등하다는 입장이다.

이 구분 가운데 종교다원주의는 마지막 세 번째 유형, 즉 상대주의에 속한 것으로 볼 수 있다.²⁾ 본 논문의 주된 목적은 WCC가 기독교와 타종교 사이의 관계를 어떻게 받아들이고 있는지 살피는 것이다.³⁾ 즉 WCC의 입장이 종교다원주의인지 아닌지, 그리고 종교다원주의라면 어떤 점에서 그렇게 분류할 수 있는지 밝히는 것이다.

결과적으로 “WCC는 어떤 문서에서도 예수의 유일성을 상대화하거나 구원의 길을 다양하게 열어놓고 있지 않다.”⁴⁾라는 단언이 사실인지 아닌지 독자들은 본 논문을 통해 분명하게 판단할 수 있게 될 것이다.

1) 이것은 필자의 새로운 분류 유형이다. 다른 논문에서 이미 필자는 타종교에 대한 기독교의 입장을 배타주의(exclusivism)와 포괄주의(inclusivism)로 분류하였고, 포괄주의를 다시 세분하여 차등 포괄주의(distinctive inclusivism)과 동등 포괄주의(equivalent inclusivism)로 분류한 적이 있는데, 여기서 배타주의란 새롭게 분류한 절대주의에, 차등 포괄주의란 우월주의에, 동등 포괄주의란 상대주의에 해당되는 개념이다. 참고, 황대우, “세계교회협의회(WCC)와 종교다원주의: 1990년 바르 선언문(Baar Statement)을 중심으로,” 『역사신학논총』 제19집, 2010, 162-185.

2) 참고, 김정우, “종교다원주의와 제1계명,” 『목회와 신학』 통권116, (1999), 61-62: “종교다원주의가 어떤 비유로서 다양한 종교들과 기독교의 관계를 설명하든지 간에 그 근본적인 사상적 토대는 상대주의의 위에 놓여 있다.” 김정우는 여기서 종교다원주의자들이 다양한 종교의 통일성을 위해 사용하는 비유들 가운데 “등산로 비유,” “길벗 비유,” “손바닥 비유,” “천문학적인 비유,” “샘과 꽃의 비유” 등에 대해 언급한다.

3) 타종교에 대한 WCC의 입장 변화의 역사에 대해서는 다음 참조, 김홍만, “WCC의 타종교와의 대화에 대한 역사적 고찰,” 『역사신학논총』 제19집 (2010), 8-39.

4) 한국일, “종교다원주의에 대한 WCC의 신학적 입장,” 『목회와 신학』 통권 250 (2010), 63.

기독교와 타종교의 관계 유형들

타종교에 대한 기독교의 입장이 무엇인지 여러 학자들이 자신들의 관점에 따라 다양한 유형으로 분류하는데, 그 가운데 앨런 레이스(Alan Race)가 분류한 세 가지 유형, 즉 배타주의(exclusivism)와 포괄주의(inclusivism)과 다원주의(pluralism)가 대표적이다.⁵⁾ 이것을 필자가 제시한 것과 비교하면 배타주의는 절대주의에, 포괄주의는 우월주의에, 다원주의는 상대주의에 각각 상응하는 개념이다.⁶⁾

기독교와 타종교의 관계 유형을 김상훈은 일곱 가지로 분류하고 있는데, 가치중립-상대적 관계, 일체-중첩적 관계, 상호보완적 관계, 핵중첩-주변차별적 관계, 주변중첩-핵차별적 관계, 무중첩-기독교절대적 관계, 기독교절대-타종교무시적 관계가 그것이다.⁷⁾ 이 분류의 단점은 기독교와 타종교의 상대적 관계와 절대적 관계 사이를 세분하려고 했음에도 불구하고

5) 한인철, “종교전통 간의 대화: 유형론적 접근,” 『고려신학보』 제24집 (1992), 31. 한인철은 레이스가 분류한 이 세 가지 유형을 “대화의 유형”이라고 부르는데, “배타주의”가 대화 유형으로 분류되기는 어려워 보인다.

6) 웨인 스트릭랜드 역시 세 가지 유형, 즉 배타주의, 포괄주의, 상대주의로 분류하는데, 그에 따르면 배타주의란 기독교에만 구원이 있다는 주장이고, 포괄주의란 “익명의 그리스도인”이라는 칼 라너(Karl Rahner)의 표현을 따라 타종교에도 구원이 있다고 인정하는 것이며, 상대주의란 기독교의 종교적 유일성과 절대성을 부인하는 다원주의와 동일한 것으로 볼 수 있다. 참조, 웨인 G. 스트릭랜드, “이사야, 요나, 그리고 종교다원주의,” 『목회와 신학』 통권116 (1999), 70.

7) 김상훈, “기독교와 타종교의 관계를 보는 인식의 유형들,” 『목회와 신학』 통권116 (1999), 76-84. 가치중립-상대적 관계란 모든 종교가 공존을 위해 각 종교의 독특성을 인정하여 상호 불간섭과 불가침을 유지하는 관계요, 일체-중첩적 관계란 종교 상호 간의 핵심적 유사점과 일치점을 인정하여 종교의 대사회적 공통 목적에 상호 협력하는 관계요, 상호보완적 관계란 각 종교가 고유한 독특성을 가지고 있으나 모든 진리를 담지하고 있지 않기 때문에 온전해지기 위해서는 서로에게서 배워야 한다는 것이요, 핵중첩-주변차별적 관계란 각 종교의 핵심은 같으나 서로 다른 지역과 문화적 환경 때문에 다르게 보일 뿐이라는 것이요, 주변중첩-핵차별적 관계란 종교적 외연만으로는 같아 보이지만 핵심은 전혀 다르다는 것이요, 무중첩-기독교절대적 관계는 기독교와 타종교 사이에 종교적 유사점이 전무하며 기독교만이 유일한 종교라는 입장이고, 기독교절대-타종교무시적 관계란 기독교를 유일한 참 종교로 절대시하기 때문에 타종교를 열등한 종교로 여겨 무시하는 입장이라는 것이다. 이것은 크게 세 종류의 관계, 즉 가치중립-상대적 관계(주변중첩-핵차별적 관계 포함), 일체-중첩적 관계(상호보완적 관계와 핵중첩-주변차별적 관계 포함), 무중첩-기독교절대적 관계(기독교절대-타종교무시적 관계 포함)로 재분류될 수 있을 것 같다.

주요 관계의 다양성을 모두 포괄하지 못할 뿐만 아니라, 분류 상호 간에 중첩되는 경향이 많아 분류 유형에 대한 이해가 명료하지 못하다는 것이다.

이 외에도 다음과 같은 분류들이 있다. 라이문도 파니카(Raimundo Panikkar)는 네 가지 유형, 즉 배타주의, 포괄주의, 평행주의, 다원주의로 분류하였고, 존 히크(John Hick)은 과학의 패러다임 변화처럼 네 가지 역사적 발전 단계를 주장했는데, 그것은 전적인 배척의 단계, 초기 주전원의 단계, 후기 주전원의 단계, 코페르니쿠스적 혁명의 단계이다. 조지 린드백(George A. Lindbeck)은 언어와 경험의 관계성에 착안하여 네 가지 유형론, 즉 명제주의, 경험적 표현주의, 두 유형의 결합, 문자-언어적 접근을 제시했고, 해롤드 코워드(Harold Coward)는 에른스트 트뢰츨치(Ernst Troeltsch)의 종교다원주의와 칼 바르트(Karl Barth)의 배타주의 사이의 스펙트럼을 따라 세 가지 모델의 접근, 즉 그리스도 중심적 접근, 신중심적 접근, 대화적 접근을 제시했다. 폴 니터(Paul F. Knitter)가 분류한 네 가지 유형론인 보수주의적 복음주의적 모델, 개신교 중심 모델, 가톨릭 모델, 신중심적 모델은 계시와 구원 개념을 분석한 유형들이다.⁸⁾

종교다원주의란 무엇인가?

종교다원주의는 세계 종교들의 “종교적 다원성”(religious plurality)을 전제한다. 이러한 종교다원주의의 기본적인 전제는 “어떤 종교적 전통이라 할지라도 ‘절대 진리’를 가지고 있거나 혹은 ‘절대 진리’라고 주장할 수 있는 종교는 단 하나도 없다”는 것이다.⁹⁾ 하지만 기독교는 교리적으로 기독교 진리의 절대성, 즉 기독교 절대주의를 주장한다. 기독교만이 종교적 진리이며 구원을 위해 필수적인 이 진리는 오직 그리스도를 통해서만 알려질 수

8) 참고, 한인철, 『종교전통 간의 대화: 유형론적 접근』, 31 각주 6-10.

9) 크리스 라이트, “종교다원주의와 그리스도의 유일성,” 『목회와 신학』 40 (1992), 56.

있다는 것이다.

이런 점에서 기독교는 타종교에 대해 배타적일 수밖에 없는데, 이것이 곧 기독교의 종교적 절대주의(religious absolutism)이다. 기독교의 절대성은 기독교 교리의 고유한 독특성, 즉 기독교 구원 계시의 배타적 유일성을 의미한다. 각 종교마다 자신의 고유한 교리적 독특성과 유일성을 가지고 있다는 점을 고려한다면 종교적 절대성이란 비단 기독교만의 입장이 아니라 모든 종교에서 발견되는 보편적인 현상이라고 할 수 있다. 그렇다면 기독교가 자신만이 절대 진리라고 주장한다고 하여 기독교만이 배타적인 종교라고 주장하는 것은 어불성설(語不成說)이다.

기독교는 언제나 기독교만이 참 종교이며 기독교에만 구원이 있다고 통일된 목소리를 내는가? 아니다. 기독교 역사를 통해 우리는 기독교가 항상 그와 같은 기독교 구원 교리의 절대적 배타주의만을 주장한 것이 아니라는 사실을 알 수 있다.

초대교회의 순교자 저스틴(Justin Martyr)은 기독교뿐만 아니라 플라톤(Platon)의 철학적 가르침에서도 구원 진리를 발견할 수 있다고 보았다. 뿐만 아니라 천사 박사로 불리는 최고의 중세 신학자 토마스 아퀴나스(Thomas Aquinas)도 구원은 하나님의 은혜로 받는 것이지만 그 구원의 길이 오직 그 한 길뿐이라고 주장하지 않고 자연과 이성을 통한 구원도 가능하다고 말했던 것이다.

아퀴나스의 가르침을 따르는 것을 토마스주의(Thomism)라 부르는데, 대부분의 로마교 신학자들은 정도의 차이가 있을 뿐 모두 아퀴나스의 추종자들이라 할 수 있다. 20세기 최고의 로마교 신학자 가운데 한 사람인 칼라너(Karl Rahner)가 가톨릭 교회론의 절대적 근거, “교회 밖에는 구원이 없다”(extra ecclesiam nulla salus)라는 키프리안(Cyprian)의 구호를 넘어서 “익명의 그리스도인”(die anonymen Christen)¹⁰⁾을 주장할 수 있었던 것

10) K. Rahner, "Die anonymen Christen", in *Schriften zur Theologie Band VI: Neuere Schriften* (Einsiedeln/Zürich/Köln: Benziger Verlag, 1965), 545-554.

도 아퀴나스의 가르침 덕분이다.

순교자 저스틴, 토마스 아퀴나스, 칼 라너에게 있어서 기독교는 무엇인가? 그들에게 기독교 진리란 기독교만의 절대적인 것이 아니라, 플라톤 철학보다, 자연보다, 타종교보다 더 나은, 상대적으로 훨씬 뛰어난 구원의 길이다. 여기서부터 종교적 포괄주의(religious inclusivism)가 가능하게 되는데, 이것은 기독교를 중심으로 나머지 타종교들을 내포적으로 배열하는 기독교 우월주의(christian superiorism)요, 우등 종교인 기독교와 열등 종교인 타종교의 구분을 전제하는 차등 포괄주의(distinctive inclusivism)라 할 수 있다.

칼 라너는 익명의 그리스도인이 존재한다는 것을 인정한다면 “익명의 기독교”(das anonyme Christentum)가 존재한다는 것을 부인할 수 없다고 말하는데, 이것은 그가 타종교를 익명의 기독교로 간주할 수 있다는 것을 의미한다.¹¹⁾ 하지만 이 익명의 기독교에는 “보다 완전한 본질규정”이 결여되어 있다.¹²⁾

그렇다면 라너에게 있어서 “익명의 기독교” 또는 “익명의 그리스도인”이라는 말이 무엇을 의미하는가? “그것은 교리에 의하면, 한 인간이 가시적인 기독교의 신앙고백을 받아들이기 전에, 그리고 세례를 받기 이전에도 성화케 하는 은총을 소유할 수 있다는 것을 의미한다. 그러므로 그는 의롭게도 되며 성화도 된다. 다시 말해 그는 하나님의 자녀, 하나님의 상속자로서 초자연적인 영원한 구원의 은총을 입기에 합당한 자가 될 수 있다. ‘익명의 그리스도교’란 무엇보다도 세례 이전 신의 약속된 내적 은총을 말한다... 실제로 기독교와 교회의 공적인 계시의 말씀 사이에서 역사적이며 명시적인 개념의 관련성이 없는 곳에서도 의인의 은총이 주어질 수 있다... 다시

11) 라너는 익명의 그리스도인과 익명의 기독교를 위해 “익명의 그리스도”(anonymer Christ)라는 용어를 사용하는데, 이 용어는 명시적인 실제 그리스도, 즉 역사적 예수로서의 그리스도를 지칭하는 “Christus”라는 용어와 구분하기 위한 것으로 보인다.

12) 김승철 편저, 『종교다원주의와 기독교』 I (서울: 나단, 1993), 111.

말하여 가시적인 기독교 밖에서도 의인의 은총이 주어질 수 있다.”¹³⁾

교회 밖에 존재하는 익명의 그리스도인과 익명의 기독교를 주장하는 라너는 이것으로 기독교 선교가 불필요하다고 선언하는가? 아니다. 그는 오히려 선교란 필수적인 것이요, 선교 수행이 익명의 기독교와 조화될 수 있다고 본다. “왜냐하면 신학적인 근거에서 이와 같은 선교의 수행은 익명의 그리스도인을 일종의 복음적 사명의 잠재적인 청취자로서 전제하기 때문이다... 비록 익명의 그리스도교가 가시적 그리스도교에 선행한다 할지라도, 익명의 그리스도교는 가시적 그리스도교를 필요 없는 것으로 생각하지 않는다. 오히려 그 자체의 본질과 고유한 역동성 때문에 그것을 요구하게 된다.”¹⁴⁾

이러한 라너의 신학 사상은 실제 기독교가 익명의 기독교에 비해 종교의 본질에 대한 보다 완전한 규정을 가지고 있기 때문에 거의 절대적 우위에 있다는 것을 부정하지 않는다. 다음과 같은 그의 말은 이것을 분명하게 보여준다. “익명의 기독교는 가시적 기독교를 무시하는 것이 아니라, 오히려 그 자체가 다음의 사실을 요구한다. 즉 만약 익명의 그리스도를 주어진 것으로 받은 자가 가시적 기독교를 근본적으로 폐기시킨다면 익명의 기독교는 더 이상 존재하지 않으며 기껏해야 심판으로 주어질 뿐인 것이다.”¹⁵⁾

따라서 라너의 전제는 “익명의 그리스도인”과 “익명의 기독교”보다는 오히려 가시적이고 명시적인 기독교에 구원의 기회가 훨씬 더 크다는 것이다. 달리 말하면 가시적이고 명시적인 기독교의 선교를 받지 못한 익명의 그리스도인은 여전히 잃어버린 자일 가능성이 매우 크다는 것이다. 이것이 곧 타종교에 비해 기독교가 비교 우위에 있다는 기독교 우월주의이다. 개신교에서는 경건주의(Pietism)를 거쳐 신비주의적 모라비안(Moravian)에 계서 지대한 영향을 받은 프리드리히 쉐라이어마허(Friedrich Schleier-

13) 김승철 편저, 『종교다원주의와 기독교』 I, 112-113.

14) 김승철 편저, 『종교다원주의와 기독교』 I, 118.

15) 김승철 편저, 『종교다원주의와 기독교』 I, 122.

macher)가 기독교 신앙을 “절대 의존 감정”(Abhängigkeitsgefühl), 또는 “신에 대한 자의식”(Selbstbewußtsein von Gott)으로 정의한 것 역시 기독교 우월주의의 한 형태이다.¹⁶⁾

기독교 절대주의 입장에서 볼 때 기독교 우월주의는 기독교 구원 교리를 심각하게 훼손시키는 것으로 보인다. 왜냐하면 기독교가 말하는 구원의 가능성과 길은 우리 밖에(extra nos), 즉 오직 그리스도 안에만(in Christo solo) 있기 때문이다. 구원이 인간 자신의 내부로부터 시작될 수 있는 가능성은 전혀 없으며 오직 외부, 즉 그리스도로부터 시작되는 것이다. 따라서 구원의 어떤 요소도 결코 본성적인 것에 속할 수 없으며, 구원의 모든 요소는 오직 은혜에만 속하는 것이다. 그렇다면 기독교와 타종교 사이에 구원을 위한 공통분모는 존재할 수 없다.

만일 기독교 우월주의 입장이 옳다면, 그래서 타종교에도 기독교적인 구원의 가능성이 존재한다면 다음과 같은 질문이 생길 것이다. 그 구원의 가능성은 어느 정도로 열린 것인가? 그 가능성이 기독교에 절대 유리하게 열려 있다는 생각은 기독교적인 독단이 아니라 할 수 있는가? 기독교가 타종교에 비해 더 큰 구원의 가능성을 가지고 있다는 것을 기독교적인 교리 외에 다른 무엇으로 증명할 수 있는가? 라너처럼 누군가 기독교의 절대적 구원 진리를 조금이라도 상대화 한다면 이러한 질문들에 대해 반드시 답해야 할 것이다.

기독교 우월주의가 곧 종교다원주의는 아니라 할지라도 기독교 우월주의가 기독교를 자연종교 차원으로 상대화시킴으로써 종교다원주의의 길을 열어 놓은 것은 부인할 수 없다. 기독교 진리의 핵심인 신인(神人) 그리스도를 통한 구원 사상이 기독교 절대주의와 기독교 우월주의 사이의 공통점

16) F. Schleiermacher, *Der christliche Glaube: Nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt* Bdn I/ II (Berlin: G. Reimer/ Beutlingen: Mäcken'schen Buchhandlung, 1830/ 1828).

인 동시에 기독교 우월주의와 종교다원주의 사이의 차이점이다. 종교다원주의는 기독교를 상대화하기 위해 전통적인 그리스도 개념을 과감하게 포기한다.

기독교를 일반 종교 가운데 하나로 상대화한 대표적인 사람은 철학자 임마누엘 칸트(Immanuel Kant)일 것이다. 그는 종교를 정언명법의 실천이성 즉 윤리의 차원에서만 인식될 수 있다고 보았다. 이것이 그의 저술 『이성의 한계 내에서의 종교』(*Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*)의 핵심이다. 칸트에게 있어서 종교의 자리는 윤리 이외의 다른 곳에서 발견될 수 없다. 이러한 칸트의 윤리적 기독교는 루트비히 포이어바흐(Ludwig Feuerbach)의 무신론적 사고로 이어졌고 이것은 다시 트뤼치(Treitschke)의 사상에서도 나타난다.

우리에게 잘 알려진 개신교 신학자들 가운데 트뤼치가 어찌면 기독교를 세계 종교들 가운데 하나로 상대화한 최초의 종교다원주의자일 수도 있다. 왜냐하면 그는 다음과 같이 말했기 때문이다. “만일 기독교가 내적으로 강력한 힘과 진리를 가지고 있지 못했다고 한다면, 만일 기독교가 실제로 성스러운 삶에 관한 무엇인가를 내포하지 못했었다면, 기독교는 고등발전된 인간집단의 종교가 될 수 없었을 것이다... 하지만 기독교의 가치는 우리에게만 타당한 것이다.”¹⁷⁾

트뤼치는 고등종교로 발전한 세계종교와 열등한 종교로 남게 된 소수의 이교도들을 차별하면서 기독교 밖의 고등종교와 하등종교에 대한 기독교 선교 방법이 달라야 할 것을 역설한다.

“선교사업은 소수 민족들의 생경한 이교(Heidentum)를 대하는 것과는 완전히 다르게 철학적으로 포화된 거대한 세계종교들을 대한다는 것이다. 세계종교들과의 정신적인 투쟁만이 가

17) 김승철 편저, 『종교다원주의와 기독교』 I, 98.

능하며 필요한 경우에는 세계종교들과의 확실한 접촉이 가능할 것이다. 반면에 모든 이교는 유럽과 접촉을 통해서 곳곳에서 도덕적, 정신적으로 해체되었으며 이로부터 보다 고차적인 종교와 문화를 통한 보충을 요하게 되었다. 여기서 선교의 의무와 결과가 있다. 게다가 그러한 선교활동에는 기독교만이 전적으로 관여된 것은 아니다. 이슬람교와 불교도 선교를 한다. 그러나 세계종교들에 대하여 우리는 다음과 같은 입장을 받아들여야만 할 것이다. 세계종교들은 그들의 문화권에 상응하는 종교적인 자각의 형태들이며 자기의 내적인 성향들로부터 정화되고 심화되는 데 의존한다... 그 종교들 가운데는 화심과 변화가 있는 것이 아니라 화해와 협조가 있다.”¹⁸⁾

트릴치에게 있어서 세계종교들은 이미 발전된 고등종교들이기 때문에 서로를 개종하려고 하기 보다는 화해하고 협력하는 일을 통해 상호 성장을 도모할 수 있다. 따라서 세계종교들 사이에서는 상호간의 전도와 선교가 과잉적인 것이며 더 이상 필요 없는 것이다. 단지 만남을 통해 서로에게서 지고의 종교적인 통일성을 확인하는 것뿐이다. “만일 우리가 각각의 집단들 속에서 지고의 것과 가장 깊은 것을 추구한다면, 우리는 만남을 희망해야 할 것이다. 그것은 크게는 종교들의 만남에 타당하며 개개의 종파들의 만남에도 적용되며 개인들 서로간의 만남에도 적용된다. 신적인 삶은 우리의 이 땅에서의 경험에 있어서는 하나(Eines)가 아니라 다수(Viels)이다. 그러나 다양성 속에서 통일성을 예감하는 것(Das Eine im Vielen zu ahnen)은 사랑의 본질이다.”¹⁹⁾

트릴치의 이러한 종교다원주의 사상은 종교다원주의의 대표자로 불리는 존 히크의 신중심적 종교 다원성(religious plurality)에 대한 설명에서 반복된다.

18) 김승철 편저, 『종교다원주의와 기독교』 I, 100.

19) 김승철 편저, 『종교다원주의와 기독교』 I, 104.

간단히 말해서 한 기독교 신자, 유대교 신자, 회교도, 시크교도, 힌두교인, 불교도, 혹은 마르크스주의자, 모택동주의자라는 사실은 거의 항상 그들이 세계의 어느 부분에서 출생하게 되었는가에 달려 있다. 신뢰할 만한 종교 신앙을 소유한 자라면 누구나 이 분명한 사실을 인식할 수 있어야 한다. 그리고 신뢰할 만한 기독교 신앙을 가진 자라면, 신이 지역적인 주관자가 아닌 우주적인 주관자(universal sovereignty)이며 한 인종의 아버지가 아니라 전 피조물의 아버지가 되신다는 점을 깨달아 이상의 사실과 관련시킴으로써 하나의 새로운 의미를 만들지 않으면 안 된다. 왜냐하면, 우리는 신이 전 인류의 창조주이시며, 인류에 대해서 무한한 사랑을 가지고, 기독교인과 그들의 구약 시대의 영적 조상들만을 구원하시는 것이 아니라 이 세상의 모든 인간 남녀를 구원하시려고 하는 사실을 믿기 때문이다.²⁰⁾

오늘날 우리들의 대부분은 다른 종교의 이해에 있어서 이상과 같은 코페르니쿠스적 혁명을 필요로 하는 것 같이 보인다. 지금까지의 전통적인 교리는 기독교를 신앙 세계의 중심에 두고, 다른 종교들은 예수 그리스도의 계시 주변을 회전하고 있다고 보았으며, 그리고 그 중심에서의 멀고 가까움에 따라 등급을 매기는 그런 것이었다... 그러나 이런 인위적인 창작보다는 지금 기독교 중심으로부터 신 중심으로 그 축을 바꾸고 나서 우리 자신의 것과 다른 세계 종교 모두를 똑같은 신의 실재(divine reality) 주위를 회전하고 있는 것으로 보는 것이 더욱 더 실재적이지 않을까? 그러면 이것은 무엇을 의미하는가?

이것은 즉 우리가 신이라고 부르는 존재는 항상 실존해 왔으며 신의 성령(divine Spirit)이 항상 인간의 영을 움직여 왔음을 의미하는 것이다. 칼 야스퍼스(Karl Jaspers)가 축(軸)을 이루는 기간(axial period)으로 정의한 기원전 800년경에서부터 위대한 계시적인 경험들이 세계의 여러 지역에서 발생하게 되었는데, 이 경험들은 오늘날 우리가 알고 있는 세계 종교의 형태로 굳어지면서 서로 다른 영적 생활의 흐름을 만들었던 것이다. 그리고 이 모든 종교들 안에서 인간 남녀들은 “초월적인 존재”(Transcendent Being)에 응답함으로써 구원의 길로 들어서게 되는 것이다.²¹⁾

20) 존 히크(John Hick), 『기독교 신앙의 중심(Christianity at the Centre)』, 이근홍 역(서울: 전광사, 1983), 192.

21) 존 히크, 『기독교 신앙의 중심』, 197-198.

트릴치와 히의 차이라면 트릴치가 기독교의 상대화를 기독교 밖의 시각, 즉 세계종교 차원에서 논하는 반면에 히는 기독교 내적인 시각, 즉 기독교적인 용어로 기독교를 상대화한다는 점이다. 이러한 차이점은 또 다른 차이를 낳는데, 그것은 트릴치에게 있어서 기독교는 그 자체로서 고등종교의 가치를 가지고 있지만, 히는 기독교를 내부로부터 상대화함으로써 기독교 해체라는 위기를 초래한다. 이런 점에서 종교다원주의는 두 종류, 즉 트릴치와 같은 고전적 기독교 상대주의와 히와 같은 현대적 기독교 상대주의로 구분될 수 있다. 전자는 다양한 세계종교 각각의 고유성과 독특성을 인정할 때 그 속에서 공통된 종교의 통일성을 발견할 수 있다는 입장인 반면에, 후자는 각 종교의 고유성과 독특성이 오히려 종교의 통일성을 발견하는데 가장 큰 장애물이기 때문에 그것들을 포기할 때 비로소 종교 간의 통일성이 보장된다는 입장이다.²²⁾

만일 고전적 상대주의를 동등 포괄주의(equivalent inclusivism)라 부를 수 있다면 현대적 상대주의는 기독교의 종교 해체주의(religious deconstructionism of Christianity), 혹은 종교 혼합주의(religious syncretism)라고 부를 수 있지 않을까?

WCC의 역사와 종교다원주의

WCC가 처음부터 타종교와의 대화를 구체화하려는 의도는 없었으며 종교다원주의 입장을 대변하려는 의도는 더더욱 없었다. 그렇다면 WCC가 타종교와의 대화에 관심을 가진 것은 언제이며 타종교에 대한 결정적인 입

장 변화는 언제 발생했는가?

김홍만은 WCC가 타종교에 대한 접근 방식으로 “대화”라는 말을 처음 사용한 것은 1961년 인도 뉴 델리(New Delhi)에서 개최된 WCC 제3차 총회부터이며 WCC의 타종교와의 대화는 1967년의 칸디(Kandy) 회의로부터 시작되었다고 단언한다.²³⁾ 그는 또한 이때부터 중요한 신학적 입장 변화가 일어났다고 주장하면서 이에 대한 이유를 다음과 같이 세 가지로 설명한다. “첫째로, 타종교에 있어서 동반자적인 입장을 취하였으며, 둘째로, 타종교에 있어서 인간을 위한 하나님의 목적을 찾으려는 시도가 시작되었다. 셋째로, 공동의 인간성(common humanity)을 강조하였고, 이것을 타종교와의 대화의 근거로 삼은 것이었다.”²⁴⁾

타종교와의 대화에 대한 칸디 회의의 입장은 1968년 스웨덴 옉살라(Uppsala)에서 개최된 WCC 제4차 총회의 결정에 깊이 반영되었다는 사실을 다음과 같은 내용을 통해 확인할 수 있다.

다른 종교를 갖고 있는 사람 혹은 무종교의 사람들과 만날 때 대화가 가능하게 된다. 기독교인이 다른 종교인과 대화를 갖는다는 것은 그리스도의 독특함을 부인하는 것도 아니며 그리스도께 대한 그의 헌신을 잃어버린다는 것을 의미하는 것도 아니다. 그것은 오히려 다른 종교인에 대한 진정으로 기독교인적인 접근은 인간적이며, 인격적이고 적절하고, 겸손해야 한다는 것을 의미한다... 대화는 새로운 형태의 공동체와 공동의 봉사에 참여하는 가능성을 열게 된다. 서로가 만나서 상대방에게 도전을 제기하게 되는 것이다... 그러나 대화와 선포는 같지 않다. 대화는 선포를, 혹은 선포는 대화를 총체적인 증거 속에서 서로 보완한다. 그러나 때로 기독교인은 개방된 대화나 선포에 참여할 수 없게 된다. 그때에는 증거가 기독교적인 삶을 살고 그리스도를 위하여 고통을 당하는 무언의 증거가 된다.²⁵⁾

22) 강찬영은 이러한 현대 종교다원주의를, “한 산으로 올라가는 여러 갈래 길”을 의미하는 기존의 종교다원주의와 달리, “여러 산으로 올라가는 여러 갈래 길”을 의미하는 “다지중심적 종교다원주의”라고 명명한다. 그는 이 현대 다원주의를 대표하는 학자들의 견해를 “공통기반적 다원주의”와 “차이중심적 다원주의”로 구분하기도 한다. 참고, 강찬영, “다지중심적 종교다원주의에 대한 비판적 소고” (고신대 신학석사학위논문, 2010), 특히 30-35, 58-63.

23) 김홍만, “WCC의 타종교와의 대화에 대한 역사적 고찰”, 11.

24) 김홍만, “WCC의 타종교와의 대화에 대한 역사적 고찰”, 14.

25) 세계교회협의회 위임, “세계교회협의회 역대총회 종합보고”, 이형기 역 (서울: 한국장로교출판사, 1993), 263.

웁살라 총회는 타종교인에 대한 기독교 선교 형태를 세 가지, 즉 선포와 대화와 증거로 구분하면서 선포와 대화를 상호보완관계로 보았고 이 두 방법 모두 실현 불가능한 곳에서는 오직 침묵적인 증거만이 유일한 선교 방법이라고 주장한다. 여기서는 타종교인과의 대화가 기독교로의 개종을 위한 기독교 선교의 한 방편이 될 수 있다는 점을 부인하지 않는다. 하지만 선교의 전통적인 방식인 기독교 복음의 선포 성격을 약화시키고 선포 대신에 대화의 방식으로 타종교인들에게 접근하려는 의지가 강하게 반영되었다고 볼 수 있다.

WCC가 타종교와의 대화를 구체적으로 실천하기 시작한 것은 1970년부터이다. 왜냐하면 WCC는 이때 처음으로 아잘톤(Ajaltoun) 회의에 참석한 기독교(개신교와 로마 가톨릭)와 무관한 타종교인들(무슬림, 힌두교도, 불교도들)과 대화를 시도했으며 이것을 “그리스도인들과 다른 살아 있는 신앙들의 사람들 간의 대화”라 불렀기 때문이다.²⁶⁾ 이전에도 타종교를 “다른 신앙들”(other faiths)라고 불렀으나 이 때 이후로 다른 신앙들은 “살아 있는 다른 신앙들”(other living faiths)로 불리게 되었다.

“살아 있는 다른 신앙들”이란 호칭의 사용은 WCC가 1960년대까지만 해도 공식적인 문서들에서 최소한 기독교가 타종교에 비해 우월하다는 입장, 즉 우월주의를 견지하고 있었으나, 1970년대 들어서면서 그와 같은 기본적인 입장에 대한 변화를 예고한 것으로 평가될 수 있다. 1971년 에디오피아 아디스 아바바(Addis Ababa)에서 모인 WCC 중앙위원회는 처음으로 WCC 안에 타종교와의 대화를 위한 공식적인 기구를 설치하기로 결정했는데, 이것이 소위 “산 신앙들과 이데올로기들을 가진 사람들과의 대화”(Dialogue with People of Living Faiths and Ideologies)이다.²⁷⁾ 이 기구는 하나의 세계 공동체를 정의롭고 평화롭게 만들어가기 위해 세상의 모든 종교가 함께

26) 참고, 김홍만, “WCC의 타종교와의 대화에 대한 역사적 고찰”, 15-17.

27) 김홍만, “WCC의 타종교와의 대화에 대한 역사적 고찰”, 17-18.

연대해야 할 필요성을 인식하고 역설하도록 WCC에 강력히 요청했다. 이와 같은 요청은 1975년 케냐 나이로비(Nairobi)에서 개최된 WCC 제5차 총회의 다음과 같은 문서의 내용을 통해 확인된다.

타종교와 다른 신앙공동체에 대한 새롭고도 보다 예민한 자각 그 이상이 있다. 우리 자신의 공동체를 넘어서는 어떤 공동체를 찾는 것이 매우 절박하다. 우리가 그것을 원하든 그렇지 않든 간에 우리는 평화와 정의에 대한 공통의 관심사에 있어 모든 인류와 하나가 되어 있다. 우리는 사느냐 죽느냐 하는 절박한 상호 의존의 세계 속에서 서로 친구가 되어 있는 것이다.²⁸⁾

기독교인은 어떤 성격의 공동체를 추구하도록 위임받았는가? ‘공동체’(community)라는 단어를 명확히 하려는 시도가 있었다. 한 교회 혹은 한 교파내에 공동체가 있으며 에큐메니칼운동이 추구하고 있는 것처럼 교회간의 공동체도 있다. 그러나 우리는 이와는 다른 차원의 공동체에 대해 논의하였다. 즉, 다른 종교와 다른 신념을 갖고 있는 사람들과의 공동체, 그리고 가장 넓은 의미에서 모든 인류공동체에 대해 논의하였던 것이다. 어떤 사람은 이것이 ‘보다 확대된 에큐메니즘’으로서 묘사될 수 있다고 느꼈다. 그러나 다른 사람들은 그 용어는 혼란을 일으킬 우려가 있으므로 피하는 것이 더 낫다고 생각하였다. 당분간 ‘에큐메니칼’이라는 용어는 기독교인들 간의 대화에서 사용되어야 할 것이며, 이보다 더 확대된 대화는 ‘종교간’(inter-religious)이라고 언급되어야 할 것이다. 어쨌든 보다 확대된 공동체는 사람들과 함께 하는 사람들의 공동체이지 종교들과 함께하는 종교들의 공동체 혹은 이론체제들과 함께 하는 체제들의 공동체가 아니라는 사실과 확대된 공동체는 지방과 지역의 상황에서 경험되고 있거나 혹은 방해받고 있다는 사실에 주목해야 한다.²⁹⁾

거의 모든 곳에서 기독교인은 다른 종교를 갖고 있는 이웃들과 함께 살아가고 있으며 우리 모두는 세계공동체의 일부이다. 우리는 하나의 세계 속에서 살고 있으며 이 세계의 생존과 향상을 위해 일해야 하는 공통의 사명이 있다. 우리 모두, 즉 기독교인들과 타종교인들 모두는 우리와 다른 신앙을 갖고 있는 이웃들이 진리와 그가 갖고 있는 신앙의 매력에 대해 이야기하

28) 세계교회협의회 위임, 『세계교회협의회 역대총회 종합보고서』, 352.

29) 세계교회협의회 위임, 『세계교회협의회 역대총회 종합보고서』, 353.

는 데 개방적이다. 따라서 우리 모두는 그러한 언급을 다른 신앙을 갖고 있는 이웃의 공격으로 보지 말고 받아들여야 하도록 해야 한다. 우리는 공동탐색의 공동체를 추구해야 한다.³⁰⁾

나이로비 총회에서는 “에큐메니칼”이라는 용어를 기독교 내의 일치성을 위해, 즉 기독교인들 간의 대화에서만 사용되어야 한다고 결정했을 뿐, 이 공동탐색의 세계 공동체를 추구함에 있어서 각기 다른 종교와 이데올로기를 갖고 있는 사람 모두가 서로서로 받아들여야 하는 공통의 근거를 찾지는 못했다. 그 이유는 “모든 종교가 같은 목적을 추구하고 있다거나 혹은 같은 진리를 증거하고 있다고 말할 수 없으며, 또한 어떤 종교도 그 종교의 모든 것이 다 선하다 라고 말할 수 없다”는 데 있다.³¹⁾

그럼에도 불구하고 나이로비 총회는 정의롭고 평화로운 세계사회건설을 위해 모든 사람들이 협력할 필요가 있기 때문에 종교 간의 대화의 중요성은 결코 간과될 수 없다는 입장을 고수했지만, 이 대화가 더 이상 선교의 방편일 수 없다는 중대한 신학적 입장 변화를 분명하게 밝혔다. “대화는 공동체 추구에 도움을 준다. 진정 대화는 그 자체로서 인간적이며 기독교적인 시작이다. 그러나 그 대화가 선교에 대한 대안으로서 여겨질 수는 없고 또 우리의 신앙에 저해가 되어서는 안 된다.”³²⁾

나이로비 총회는 종교 간의 대화뿐만 아니라 “종교적 자유의 권리”에 호소하면서 종교 간의 평등권이 보장되어야 한다고 강력히 주장한다. “이 종교의 자유는 오직 교회에게만 해당하는 것으로 여겨져서는 안 된다... 어떠한 종교공동체도 다른 종교공동체의 신앙과 기본 인권을 적극적으로 존중하지 않은 채 자신만의 종교적 자유를 주장할 수 없다.”³³⁾

1977년 치앙 마이(Chiang Mai)에서 열린 타종교인들과의 모임에서 WCC

30) 세계교회협의회 연음, 『세계교회협의회 연대총회 종합보고서』, 354.

31) 세계교회협의회 연음, 『세계교회협의회 연대총회 종합보고서』, 355.

32) 세계교회협의회 연음, 『세계교회협의회 연대총회 종합보고서』, 356.

33) 세계교회협의회 연음, 『세계교회협의회 연대총회 종합보고서』, 381.

는 “살아 있는 신앙들과 이데올로기들을 가진 사람들과의 대화 지침들”(Guidelines on Dialogue with People of Living Faiths and Ideologies)을 만들었고 1979년에 이 대화 지침서를 처음으로 출판했다.³⁴⁾ 하지만 타종교와의 대화에 대한 나이로비 총회의 결정 사항과 다른 획기적으로 발전되고 변화된 내용을 이 지침서에서 발견하기란 어렵다.

1983년 캐나다 밴쿠버(Vancouver)에서 개최된 WCC 제6차 총회에서는 오늘날과 같이 종교적으로 다원화된 세상에 사는 그리스도인들이 더 이상 일방통행적 전도, 즉 복음 선포의 방식으로 타종교인들에게 접근해서는 안 된다고 충고하고, 또한 “죽음에까지 이르는 전도”, 즉 “순교”를 “일방통행적 전도의 극단적인 예”로 이해해야 한다고 가르치면서 제6차 밴쿠버 총회에 참석한 타종교인들을 “우리의 친구들”이라 명명했다. 뿐만 아니라 밴쿠버 총회는 기독교가 “증거하고 있는 예수님의 출생, 삶, 죽음, 그리고 부활의 독특성을 확신”하지만, 기독교인들이 “타종교인들 가운데서 종교적 진리를 추구하시는 하나님의 창조적인 사역을 인정”해야 할 것을 명시한다.³⁵⁾

나이로비 총회가 타종교와의 대화를 기독교 선교의 방편으로 사용할 수 없다고 못 박은 것처럼 밴쿠버 총회 역시 “증거와 대화를 구별해야 할 필요성”을 역설하면서 적극적 전도의 불가를 선언하고 소극적 전도 방식, 즉 삶으로 보여주는 증거만 가능한 것처럼 강조했다.

증거란 기독교인 혹은 기독교공동체가 그리스도를 증언하며 사람들을 초대하여 그리스도께 응답하도록 하는 활동과 말씀이라고 기술될 수 있을 것이다. 증거를 통해 우리는 예수님의 복음을 함께 나누고 복음에 대한 우리의 이해와 복음에 대한 우리의 순종과 관련하여 도전을 받을 수 있을 것이다.

34) <http://www.oikoumene.org/en/resources/documents/wcc-programmes/interreligious-dialogue-and-cooperation/interreligious-trust-and-respect/guidelines-on-dialogue-with-people-of-living-faiths-and-ideologies.html>.

35) 세계교회협의회 연음, 『세계교회협의회 연대총회 종합보고서』, 429.

대화란 궁극적 실재에 대해 다른 주장을 가지고 있는 사람들이 서로 만나 상호 존중하는 마음으로 그 주장들을 참구할 수 있는 만남으로서 기술될 수 있을 것이다. 대화를 통해 우리는 하나님께서 이 세상에서 어떻게 활동하고 계신가에 관하여 보다 많은 것을 알 수 있을 것이다. 또한 그들 자신들을 위해서 타종교인들이 궁극적 실재에 관하여 갖고 있는 통찰력과 경험들을 이해할 수 있을 것이다.

대화는 기독교 증거의 한 수단도 아니며 그 증거에 대한 부정도 아니다. 그것은 오히려 궁극적 실재에 관한 지난한 인식과 관련하여 서로에게 대해서 또 세상에 대해서 증거하는 상호 모험이다.³⁶⁾

밴쿠버 총회는 나이로비 총회에서보다 더욱 기독교와 타종교 사이의 종교적 동등성, 즉 종교 간의 상호 평등성을 분명하게 강조했다. 이것은 기독교가 기독교의 독특성만큼 타종교의 독특성을 중시해야 할뿐만 아니라 기독교가 자신의 부족한 무엇인가를 그것으로부터 배워야 한다고 강변하는 것처럼 보인다. 왜냐하면 WCC는 더 이상 기독교를 완전한 종교, 즉 완전한 선을 가진 종교로 보지 않기 때문이다. WCC의 이러한 입장은 이미 나이로비 총회가 선언한 “어떤 종교도 그 종교의 모든 것이 다 선하다라고 말할 수 없다”는 문구에서도 분명하게 확인된다.

세계 종교들 간의 상호 동등성에 대한 WCC의 입장이 가장 선명하게 종교다원주의를 지향한다는 사실을 보여주는 공식적인 문서는 WCC 분과들 가운데 타종교와의 대화를 위한 분과 위원들이 1990년 스위스의 바르

36) 세계교회협의회 역음, 『세계교회협의회 역대총회 종합보고서』, 430.

37) 종교다원주의와 관련한 바르 선언문의 상세한 분석에 대해서는 필자의 다음 글도 참조. 황대우, “세계교회협의회(WCC)와 종교다원주의: 1990년의 바르 선언문(Baar Statement)을 중심으로,” 『역사신학논총』 제19집 (2010), 162-185. 『한국교회와 역사』 제4호 (2010), 28-51. 이후 이 논문의 인용은 『역사신학논총』에 실린 것으로 황대우, “세계교회협의회(WCC)와 종교다원주의”로 표기됨. 한국일은 자신의 논문에서 바르 선언문에 대해 매우 간단하게 취급하면서 다음과 같이 왜곡, 호도하고 있다. 한국일, “종교다원주의에 대한 WCC의 신학적 입장,” 64: “지난 1990년에 발표한 바아르(Baar)문서는 타종교에 대한 하나님의 구원의 현시와 관련하여 하나님은 모든 사람들의 종교적 삶 속에서 창조자와 지탱자로 활동하는 분이라는 신념을 표명한다. 세계의 창조자로서 하나님은 모든 것에 현존하며 종교의 다원성 안에서 활동하신다는 이 같은 신념은 하나님의 구원의 행위를 특정 지역이나 종교, 문화에만 제한한다는 것이 불가하다는 결과를 도출했다.”

(Baar)에서 모여 작성한 바르 선언문(Baar Statement)이다.³⁷⁾ 바르 선언문은 WCC의 분과 가운데 하나인 타종교와의 대화분과가 4년간 연구한 결과물이며 이 연구의 구성원인 최고위원들은 그리스 정교와 개신교, 그리고 로마 가톨릭의 대표자들이었다.³⁸⁾

“종교다원성에 대한 신학적 이해”(A Theological Understanding of Religious Plurality)라는 제목으로 시작하는 바르 선언문은 1년 전 산 안토니오(San Antonio)에서의 전도와 세계 선교 위원회의 보고서³⁹⁾를 인용하면서 인류 역사상 구원이 타종교를 통해서도 이루어왔다고 단언한다. “우리는 모든 나라와 민족들 가운데 하나님의 구원하시는 임재가 항상 있었다는 것을 인정한다. 그리스도인들로서 언제나 우리의 증언이 예수 그리스도를 통해 경험한 그 구원에 대한 것임에도 불구하고, 동시에 우리가 ‘하나님의 구원하시는 능력을 제한할 수는 없다.’”⁴⁰⁾

WCC는 그리스도를 통한 구원을 부인할 수는 없지만, 그렇다고 구원이 기독교에만 있다고 주장하는 것은 곧 하나님의 구원 능력을 제한하는 결과를 초래한다고 보았다. 이유는 “만물의 창조주로서 하나님께서 종교들의 다원성[=다양한 종교들] 속에 임재하시고 활동하신다는 확신은 우리로 하

38) http://www.moravians.org/NCC&WCC/Baar_WCC_Article.html, 참고. 황대우, “세계교회협의회(WCC)와 종교다원주의,” 173.

39) 1989년 산 안토니오에서 전도와 세계선교 위원회(Commission on World Mission and Evangelism = CWME)가 열렸고, 여기서 기독교와 다른 종교 간의 관계에 대한 일치된 의견이 도출되었는데, 이것은 항상 WCC의 선교 대회 때마다 논쟁이 되었던 문제였다. 산 안토니오의 결정은 다음 세 문장으로 요약될 수 있다고 한다. “We cannot point to any other way of salvation than Jesus Christ; at the same time we cannot put any limit to God's saving power. There is a tension between these affirmations which we acknowledge and cannot resolve.” 참고. <http://www.oikoumene.org/en/who-are-we/organization-structure/consultative-bodies/world-mission-and-evangelism/history.html>.

40) <http://www.oikoumene.org/en/resources/documents/wcc-programmes/interreligious-dialogue-and-cooperation/christian-identity-in-pluralistic-societies/baar-statement-theological-perspectives-on-plurality.html>: “We... acknowledge that among all the nations and peoples there has always been the saving presence of God, Though as Christians our testimony is always to the salvation we have experienced through Christ, we at the same time ‘cannot set limits to the saving power of God’ (CWME, San Antonio 1989).”

여금 하나님의 구원하시는 활동이 어떤 하나의 대륙이나 문화적 유형, 혹은 민족들의 집단들에 제한될 수 있다는 가능성조차 생각하지 못하도록 하기 때문이라는 것이다.⁴¹⁾

WCC의 이러한 논리는 모든 피조물에 보편적으로 활동하시는 창조주 하나님의 역사를 일반섭리 차원에 국한시키지 않고 특별섭리의 차원인 구원의 영역에까지 확대 적용해야 한다는 전제를 가지고 있다. 따라서 바르 선언문에 따르면 모든 그리스도인들이 인정하고 천명해야 하는 것은 “예수 그리스도를 통해 아는 하나님을 다른 신앙을 가진 우리 이웃의 인생 가운데서도 만날 수 있다는 가능성에 대한 개방”이다.⁴²⁾ 이런 주장들은 WCC가 종교적 상대주의의 입장에 있음을 분명하게 보여준다.

WCC가 종교적 상대주의인 종교다원주의를 지향한다는 사실은 “기독교론과 종교적 다원성”(Christology And Religious Plurality)이라는 주제를 다루는 바르 선언문의 두 번째 부분에서 더 분명하게 드러난다. “우리가 발견하는 것은 우리가 구원을 예수 그리스도께 명백하게 개인적으로 위임된 것에 제한하는 신학을 넘어서야 할 필요를 인식한다는 것이다. 우리는 성육신한 말씀이신 예수 그리스도 안에서 온 인류의 가족이 취소할 수 없는 끈과

41) <http://www.oikoumene.org/en/resources/documents/wcc-programmes/interreligious-dialogue-and-cooperation/christian-identity-in-pluralistic-societies/baar-statement-theological-perspectives-on-plurality.html>: “This conviction that God as creator of all is present and active in the plurality of religions makes it inconceivable to us that God’s saving activity could be confined to any one continent, cultural type, or groups of peoples.”

42) <http://www.oikoumene.org/en/resources/documents/wcc-programmes/interreligious-dialogue-and-cooperation/christian-identity-in-pluralistic-societies/baar-statement-theological-perspectives-on-plurality.html>: “we must affirm our ‘openness to the possibility that the God we know in Jesus Christ may encounter us also in the lives of our neighbours of other faiths’ (CWME Report, San Antonio 1989, para. 29).”

43) <http://www.oikoumene.org/en/resources/documents/wcc-programmes/interreligious-dialogue-and-cooperation/christian-identity-in-pluralistic-societies/baar-statement-theological-perspectives-on-plurality.html>: “We find ourselves recognizing a need to move beyond a theology which confines salvation to the explicit personal commitment to Jesus Christ. We affirm that in Jesus Christ, the incarnate Word, the entire human family has been united to God in an irrevocable bond and covenant. The saving presence of God’s activity in all creation and human history comes to its focal point in the event of Christ.”

언약으로 하나님과 연합했음을 천명한다. 만물과 인류 역사 속에서 하나님의 구원하시는 임재 활동은 그리스도의 사건의 초점이다.”⁴³⁾

이어서 바르 선언문은 예수께서 지상 사역을 수행하시는 동안에서는 하나님의 구원 능력이 마치 제한적이었던 것처럼 보이지만 그리스도의 “죽음과 부활하심의 사건을 통해, 즉 부활절의 신비 그 자체를 통해 이러한 제한들은 극복”되었으며 바로 이 십자가와 부활이 “하나님의 구원하시는 신비”를 “우주적인 차원”으로 확장하는 결정적인 증거라고 단언하면서 다음과 같이 주장한다.

이런 구원하는 신비는 하나님의 계획이 그것의 완성을 향해 펼쳐져 있는 것처럼 수많은 그리고 다양한 방법으로 중재되고 표현된다. 그것은 그리스도의 울타리 밖에 있는 자들에게 유용할 수 있는데, (요 10:16) 그들이 자신들의 구체적인 환경 속에서, 그리고 그들을 인도하고 감동시키는 종교적 전통들의 구조 속에서 신실하고 진실한 삶을 살 때 그것은 우리가 이해할 수 없는 방법으로 일어난다.⁴⁴⁾

WCC는 십자가와 부활이 기독교만의 교리적 독특성과 고유성이라는 전통적 견해를 과감하게 포기하고 오히려 그것을 종교적 상대주의를 위해 보편화하는 일을 주저하지 않는다.⁴⁵⁾ 바르 선언문에 따르면 그리스도의 십자가와 부활은 오직 그리스도를 통해서만 구원이 가능하다는 배타주의의 증거가 되기는커녕 오히려 배타주의를 완전히 배제하고 세계 구원 즉 보편 구

44) <http://www.oikoumene.org/en/resources/documents/wcc-programmes/interreligious-dialogue-and-cooperation/christian-identity-in-pluralistic-societies/baar-statement-theological-perspectives-on-plurality.html>: “This saving mystery is mediated and expressed in many and various ways as God’s plan unfolds toward its fulfillment. It may be available to those outside the fold of Christ (Jn. 10,16) in ways we cannot understand, as they live faithful and truthful lives in their concrete circumstances and in the framework of the religious traditions which guide and inspire them. The Christ event is for us the clearest expression of the salvific will of God in all human history. (1 Tim, 2,4)”

45) 참고. 황대우, “세계교회협의회(WCC)와 종교다원주의,” 180.

원을 보장하는 가장 확실한 근거로 작용한다.⁴⁶⁾

바르 선언문은 창조주 하나님과 구속주 그리스도의 보편적 구원 사역에 대한 논의로 끝나지 않는다. 한결음 더 나아가 성령 하나님의 사역 역시 종교적 상대주의를 지지한다고 천명함으로써 삼위일체 하나님의 역사가 한결같이 종교다원주의 입장에서 충분히 해석될 수 있음을 과감하게 주장한다.

그러므로 우리에게 분명한 것은 “성령으로 말미암아 교회 밖에서도 하나님의 사역을 이해하는 것이 정당하고 유익한가?”(para. 23)라는 대화 지침들(1979) 속의 질문에 대해서는 긍정적인 대답이 주어져야 한다는 것이다. 우리는 하나님이신 성령께서 살아 있는 신앙들을 가진 민족들의 삶과 전통 속에서 일해 오셨다는 것을 명료하게 천명한다.

나아가 우리는 우리가 아마도 다른 종교들의 진리와 선함을 해석할 수도 있고 혹시 “다른 것들”을 구분할 수도 있는 것은 성령의 영역에 속한다고 천명하는데, 그 결과 우리의 “사랑이 지식과 모든 총명으로 점점 더 풍성하게 될” 것이다. (빌 1:9-10)

또한 우리는 그리스도의 해석자이시며 우리 자신이 가진 성경의 해석자이신 성령께서(요 14:26) 이미 우리에게 주어진 믿음의 저장소를 새롭게 이해하도록 우리를 인도하실 것이며 또한 우리가 다른 신앙들을 가진 우리의 이웃으로부터 더 많은 것을 배울 때 신성하고도 뜻밖에 새로운 지혜와 통찰력을 발견하도록 우리를 인도하실 것이라고 천명한다.⁴⁷⁾

바르 선언문은 생명의 영이신 성령의 보편적 사역을, 성부와 성자의 사역과 더불어 종교다원주의의 가장 중요한 근거로 제시한다. 바르 선언문에 따르면 타종교에 역사하시는 성령 하나님의 역사를 통해 기독교의 진리와

46) 이러한 주장은 아마도 위르겐 몰트만(Jürgen Moltmann)의 신학사상에 많은 영향을 받은 것으로 보인다. WCC에 끼친 보편구원설 영향의 간단한 역사에 대해서는 다음 참조. 양광호, “복음주의 입장에서 본 WCC와 에큐메니칼 운동,” 『목회와 신학』 247 (2010), 178-179.

선함이 좀 더 분명하게 해석될 수도 있을 뿐만 아니라, 기독교의 불완전한 사랑이 보충되고 풍부해질 수 있다. 따라서 바르 선언문에 따르면 그리스도인들이 “다른 종교 전통들을 가진 남녀 속에서 구원의 신비”(the mystery of salvation in men and women of other religious traditions)를 인정한다는 것은 곧 “상호종교적인 대화”(interreligious dialogue)를 통해서만 그들에게 접근해야 한다는 것을 뜻한다.⁴⁸⁾ 즉 전통적 전도와 선교는 더 이상 타종교에 접근하는 방법으로 허용될 수 없다는 것이다. 왜냐하면 타종교는 기독교와 종교적 동반자 관계이지 결코 개종의 대상이 아니라는 것이다. 오히려 기독교가 자신의 불완전성을 보완하고 극복하기 위해서는 타종교로부터 배우고자 하는 자세를 가져야 한다고 바르 선언문은 강변한다.

WCC는 기독교와 타종교 사이의 대화가 결코 기독교 전도와 선교의 방편이 될 수도 되어서도 안 된다는 점을 명확하게 가르친다. 오히려 그 대화를 통해 기독교는 타종교로부터 선한 무엇인가를 배워야 한다고 강변한다. 그렇다면 이 대화가 타종교와의 일치를 위해 기독교가 자신을 자발적으로 희생하도록 독려할 뿐만 아니라, 그것이 곧 기독교 정신이라고 교훈하는 수단으로 전락할 가능성이 있다는 점을 부인할 수 있겠는가?

47) <http://www.oikoumene.org/en/resources/documents/wcc-programmes/interreligious-dialogue-and-cooperation/christian-identity-in-pluralistic-societies/baar-statement-theological-perspectives-on-plurality.html>: “We are clear, therefore, that a positive answer must be given to the question raised in the Guidelines on Dialogue (1979) “is it right and helpful to understand the work of God outside the Church in terms of the Holy Spirit” (para. 23). We affirm unequivocally that God the Holy Spirit has been at work in the life and traditions of peoples of living faiths. Further we affirm that it is within the realm of the Spirit that we may be able to interpret the truth and goodness of other religions and distinguish the “things that differ”, so that our “love may abound more and more, with knowledge and all discernment” (Phil, 1,9-10). We also affirm that the Holy Spirit, the Interpreter of Christ and of our own Scriptures (Jn, 14,26) will lead us to understand afresh the deposit of the faith already given to us, and into fresh and unexpected discovery of new wisdom and insight, as we learn more from our neighbours of other faiths.”

48) <http://www.oikoumene.org/en/resources/documents/wcc-programmes/interreligious-dialogue-and-cooperation/christian-identity-in-pluralistic-societies/baar-statement-theological-perspectives-on-plurality.html>.

바르 선언문의 내용은 기독교 우월적 상대주의가 아니라, 기독교의 독특성을 상대화하고 보편화하는 희의 종교다원주의와 상당히 유사하다. 즉 WCC가 지향하는 종교다원주의는 기독교의 유일성을 거부하는 단계를 넘어서 기독교의 독특성과 고유성을 해체하려는 종교 혼합주의의 색채가 강하다.

유감스럽게도 이러한 바르 선언문이 WCC의 공식문서로 인정되는 한 WCC는 5차 케냐 나이로비 총회에서 “우리 모두는 어떠한 형태의 혼합주의도, 즉 그것이 초기의 형태이든, 발생기의 형태이든, 아니면 발전된 형태이든 모두를 배격한다.”⁴⁹⁾는 선언을 이제 더 이상 주장할 수 없게 되었다.

1991년 호주 캔버라(Canberra)에서 개최된 WCC 제7차 총회는 바르 선언문 가운데 창조자 하나님과 성령 하나님의 보편적 사역에 대한 부분이 훨씬 부드럽게 표현되었다. 성령 중심의 창조신학에 대한 호소가 강력했는데, 이것은 모든 종교에 역사하시는 성령의 살아 있는 역사를 통해 종교들 사이의 불일치가 극복될 수 있으리라는 기대와 가능성에 대한 호소였다. 이때 이루어진 정현경의 주제 강연과 굿판은 WCC의 이와 같은 의도와 일맥상통한다. 캔버라 총회 역시 화해와 일치가 핵심이었다.

기독교인들은 다른 종교나 이데올로기를 가진 사람들과 상당히 깊이 분열되어 있다. 또한 살아 있는 다른 종교들과 이데올로기들 간에, 또 이들 자체 내부에 깊은 분열이 있다. 분열들의 깊음과 아픔으로부터 우리는 ‘일치의 성령이시여, 당신의 백성을 화해시키소서’라고 부르짖는다... 귀중한 회개와 귀중한 용서가 만날 때 성령은 우리를 코이노니아의 공동체로 인도할 수 있다.⁵⁰⁾

여기서 전 세계의 종교적 불일치와 분열을 위해 기독교는 회개의 주체가

49) 세계교회협의회 엮음, 『세계교회협의회 역대총회 종합보고서』, 351.

50) 세계교회협의회 엮음, 『세계교회협의회 역대총회 종합보고서』, 521.

되고 이웃의 타종교들은 용서의 주체가 되는데, 이 회개와 용서가 만날 때 비로소 모든 종교인들은 성령을 통해 “코이노니아의 공동체”, 즉 교제 공동체로 인도된다고 WCC는 가르친다. 왜 세계 공동체(global community)가 아닌, 코이노니아의 공동체인가? WCC는 여기서 사용한 코이노니아, 즉 교제란 용어가 종교 상호간의 배움을 통한 교제라는 개념이 전제된 것이 아니라고 말할 수 있는가?

복음이 다양한 문화 속에 어느 정도 동화되는 것은 선교를 위해 필수적이고 권장될 수 있지만, 그 한계가 없을 수는 없다. 기독교가 결코 양보할 수 없는 절대 진리의 요소가 바로 그 한계의 근거가 된다. 그런데 캔버라 총회는 “예수 그리스도의 복음은 모든 문화 속에서 성육되어야 한다.”고 주장하면서 어느 곳에서든 교회가 긴장을 만들어 내고 화해를 증진시키지 않는다면 그것은 곧 성육되지 못한 모습인 것처럼 질타한다.⁵¹⁾ 즉 화해를 위해서라면 기독교는 자신의 유일성과 절대성을 기꺼이 십자가에 못 박을 수 있어야 한다는 것이며 그것이야말로 제대로 된 기독교의 성육신 교리라고 가르친다.

오늘날 세계의 많은 곳에서 종교가 분열의 힘으로 사용되고 있으며, 종교언어와 상징들이 갈등을 부채질하는 데 사용되고 있다. 무지와 관용치 않음이 화해를 어렵게 만든다. 우리는 타종교인들과 존중심과 이해로서 함께 살아가기를 추구하며, 이 목적을 위해서는 상호 신뢰 및 ‘대화의 문화’ 구축이 필요하다... 신앙에 대해 말하고 듣는 것 모두는 하나님의 뜻을 분별하는데 있어서 중요하다. 대화는 진정한 형태의 기독교 증거와 사역이다. 기독교인으로서 우리는 계시된 그리스도를 굳건히 붙잡고, 신앙을 지키며, 또 다른 사람의 신앙과 만나라고 우리에게 조언하시는 성령을 확신한다.⁵²⁾

51) 세계교회협의회 엮음, 『세계교회협의회 역대총회 종합보고서』, 525.

52) 세계교회협의회 엮음, 『세계교회협의회 역대총회 종합보고서』, 525.

여기서 선한 일들을 도모하기 위해 종교들 간의 대화가 필요하다는 논지는 상식적으로 이해할만 하지만, “신앙에 대해 말하고 듣는 것” 즉 신앙적인 상호교제가 하나님의 뜻을 분별하는데 중요한 역할을 한다는 말은 기독교를 종교적으로 상대화하지 않고는 할 수 없는 주장이다. 이 주장이 맞다면 모든 기독교인들은 하나님의 뜻을 분별하기 위해 타종교인들과 대화하지 않으면 안 될 뿐만 아니라, 타종교인들의 견해를 경청하지 않을 때 하나님의 뜻을 분별하지 못하는 결과가 초래된다. 이런 점을 고려할 때 캔버라 총회는 종교 혼합주의로 비난 받을 만한 직접적인 표현들을 사용하지는 않았지만, 종교 혼합주의적 요소가 전혀 없다고 하기는 어려울 것이다.⁵³⁾

WCC가 1990년에 바르 선언문을 통해 종교다원주의에 대한 입장 변화를 분명하게 보여주었다. 왜냐하면 바르 선언문은 그 이전까지 견지해왔던 기독교 우월적 상대주의를 과감하게 포기하고 기독교 평등 상대주의를 표방하는 내용들로 가득하기 때문이다. WCC가 1971년에 설립한 “산 신앙들과 이데올로기들을 가진 사람들과의 대화”라는 자체 기구를 20년 만에 해체하고 1991년에 새로운 기구인 “총회장 직속 상호종교 관계 사무국”(Office on Inter-Religious Relations within the General Secretariat)을 설치했는데,⁵⁴⁾ 이것 역시 이와 같은 타종교에 대한 WCC의 입장 변화를 간접적으로 반증한다고 볼 수 있다.

종교다원주의가 무엇이며 WCC가 이러한 종교다원주의와 어떤 관계에 있는지 살펴보았다. 지금까지 살펴본 것처럼 WCC가 종교적 상대주의, 즉 종교다원주의의 입장이라는 점을 아무도 부인할 수는 없을 것이다. WCC

53) 참고. 배본철, “WCC 선교론의 변천과 논제,” 『역사신학논총』 제19집 (2010), 112-113: “이 총회에서 나타난 종교혼합주의적 색채는 그 어느 때보다도 짙었으며, 이와 같은 양상은 1998년 제8차 집바브웨 총회나 2006년 제9차 브라질의 포르토 알레그레(Porto Alegre) 총회에서도 여신했다.”

54) 김홍만, “WCC의 타종교와의 대화에 대한 역사적 고찰,” 27.

내에는 다양한 기구들이 있으며 또한 다양한 신학적 배경을 가진 사람들이 종사하고 있다는 점을 감안하여 그 다양성을 어느 정도 인정한다 하더라도 WCC가 발표한 공식적인 문서들에 나타난 것을 WCC의 공식적인 입장이 아니라고 주장할 수는 없다.

바르 선언문 역시 WCC의 공식 문서이며 이 문서가 작성된 1990년 이후에 WCC가 어디에서도 이 문서를 거부하거나 반박하지 않았다는 사실은 이 문서의 입장이 WCC의 공식적인 입장이라는 점을 시인한다는 것을 뜻한다. 이 문서의 내용이 어느 날 갑자기 나타난 것은 아니며 WCC가 타종교에 대해 취해온 역사적 발전의 결과물이다. 이 문서 이전에도 WCC는 종교 다원적인 자세를 취해 온 것이 사실이다. 그럼에도 불구하고 바르 선언문은 WCC가 종교다원주의를 수용하는데 결정적인 역할을 감당한 것만은 부인하기 어렵다.⁵⁵⁾

WCC는 제1차 뉴 델리 총회 이전부터 이미 선교적 차원에서 타종교에 대해 기독교가 어떤 자세로 다가가는 것이 효과적인 것인지 고민하고 있었다. 이 때까지는 기독교의 배타적 절대주의가 WCC 내에 어느 정도 힘을 발휘하고 있었다. 하지만 선교지에서 부딪히는 수많은 분쟁과 분열, 갈등을 해결할 방법을 모색하는 가운데 타종교와의 “대화”라는 소통 방법이 1960년대부터 공식적으로 거론되었고 1970년대에 이르러서는 적극적으로 수용하고 실천하는 단계로 발전하면서 기독교 절대주의의 목소리는 점차 사라지고 기독교 우월주의, 즉 우월적 상대주의의 목소리가 상당한 힘을 얻게 되었다.

1960년대만 해도 “대화”는 전도와 선교의 방법 가운데 하나라는 인식이 확고했던 반면에, 1970년대에 들어와서는 이러한 인식이 흐려지더니 급기야 1975년 제5차 나이로비 총회에 이르러서는 “대화”가 더 이상 전도와 선

55) 참고. Hans Gensichen, “Pluralism,” *Dictionary of the Ecumenical Movement* (Geneva: William B. Eerdmans, 1991), 801.

교의 방법이 될 수 없다고 선언되었다. 물론 나이로비 총회가 공식적인 입장을 분명하게 밝혔음에도 불구하고 이후에도 이에 대한 논란은 여전히 계속되었던 것은 사실이다.

대화가 기독교 전도와 선교의 방법으로 사용될 수 없다는 선언에는 종교적 평등주의가 작용했음이 분명하다. 왜냐하면 종교들은 상호 대등한 관계에서 상호 존중의 자세로 대화에 임해야 한다고 천명하고 있기 때문이다. 기존에 있던 기독교 우월주의, 즉 우월적 상대주의에 평등 관계의 상대주의가 등장했는데, 이후로 점차 WCC에서는 기독교 우월주의보다 종교 평등주의가 훨씬 강력한 힘을 발휘하게 되었다. 하지만 기독교 우월주의 역시 꾸준히 자신의 목소리를 내고 있었다.

이와 같이 WCC 내에 기독교 우월적 상대주의와 종교 평등적 상대주의가 공존한 가운데 1990년의 바르 선언문 이후로 새로운 형태의 상대주의, 즉 종교 혼합적 상대주의가 공식적인 모습으로 등장하게 되었다. 이 세 가지가 오늘날 WCC에 확고하게 자리 잡고 있는 종교다원주의의 형태이다. 이 세 형태의 공통된 특징은 기독교에만 구원이 있고 오직 그리스도를 통해서만 구원을 받을 수 있다는 절대주의를 포기했다는 것이다.

화해와 일치 그 무엇보다도 중시하는 WCC는 자체 내에 다양한 신학이 혼재하는데, 그것들은 상호 갈등 없이 공존한다고 보기 어려울 뿐만 아니라, 한국에서는 교회를 분열시키고 그 분열의 중심에 서 있다는 사실이 WCC의 정체성 혼란에서 비롯된 것으로 보이고 나아가 정체성의 모순처럼 보인다. 이렇게 된 주요 원인 가운데 하나가 바로 WCC의 타종교에 대한 종교다원주의 입장일 것이다.

참고문헌

- 강찬영. “다지중심적 종교다원주의에 대한 비판적 소고.” 신학석사학위논문, 고신대, 2010.
- 김상훈. “기독교와 타종교의 관계를 보는 인식의 유형들.” 『목회와 신학』 통권116 (1999), 76-84.
- 김승철 편저. 『종교다원주의와 기독교』 I, 서울: 나단, 1993.
- 김영한. “WCC는 종교다원주의다.” 『목회와 신학』 통권 250 (2010), 44-54.
- 김정우. “종교다원주의와 제1계명.” 『목회와 신학』 통권116 (1999), 58-68.
- 김홍만. “WCC의 타종교와의 대화에 대한 역사적 고찰.” 『역사신학논총』 제19집 (2010), 8-39.
- 라이트, 크리스. “종교다원주의와 그리스도의 유일성.” 『목회와 신학』 통권40 (1992), 55-75.
- 박영호. 『현대 에큐메니칼 운동과 사회선교』, 서울: 개혁주의신학사, 2010.
- 배본철. “WCC 선교론의 변천과 논제.” 『역사신학논총』 제19집 (2010), 100-120.
- 세계교회협의회 역음. 『세계교회협의회 역대총회 종합보고서』, 이형기 역, 서울: 한국장로교출판사, 1993.
- 슈바이처, 알버트. “기독교와 세계종교.” 김승철 편저. 『종교다원주의와 기독교』 I, 서울: 나단, 1993, 25-81.
- 스트릭랜드, G. “이사야, 요나, 그리고 종교다원주의.” 『목회와 신학』 통권116 (1999), 69-75.
- 양광호. “복음주의 입장에서 본 WCC와 에큐메니칼 운동.” 『목회와 신학』 통권 247 (2010), 172-181.
- 전호진. 『종교다원주의와 타종교 선교 전략』, 서울: 개혁주의신학회, 1992.
- 트윅취, 에른스트. “세계종교들 가운데 처한 기독교의 상황.” 김승철 편저. 『종교다원주의와 기독교』 I, 서울: 나단, 1993, 83-104.
- 한국일. “종교다원주의에 대한 WCC의 신학적 입장.” 『목회와 신학』 통권 250 (2010), 56-66.

한인철. “종교전통 간의 대화: 유형론적 접근.” 『고려신학보』 제24집 (1992), 25-55.

황대우. “세계교회협의회(WCC)와 종교다원주의: 1990년 바르 선언문(Baar Statement)을 중심으로.” 『역사신학논총』 제19집 (2010), 162-185.

히크, 존. 『기독교 신앙의 중심』. 이근홍 역. 서울: 전망사, 1983.

Gensichen, Hans, “Pluralism,” *Dictionary of the Ecumenical Movement*. Geneva: William B. Eerdmans, 1991.

Rahner, Karl, “Die anonymen Christen” in *Schriften zur Theologie Band VI: Neuere Schriften*, Einsiedeln/Zürich/Köln: Benziger Verlag, 1965, 545-554.

Schleiermacher, Friedrich, *Der christliche Glaube: Nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt* Bdn I/ II (Berlin: G. Reimer/ Beutlingen: Mäcken'schen Buchhandlung, 1830/ 1828).

http://www.moravians.org/NCC&WCC/Baar_WCC_Article.html.

<http://www.oikoumene.org/en/resources/documents/wcc-programmes/interreligious-dialogue-and-cooperation/christian-identity-in-pluralistic-societies/baar-statement-theological-perspectives-on-plurality.html>.

<http://www.oikoumene.org/en/resources/documents/wcc-programmes/interreligious-dialogue-and-cooperation/interreligious-trust-and-respect/guidelines-on-dialogue-with-people-of-living-faiths-and-ideologies.html>.

<http://www.oikoumene.org/en/who-are-we/organization-structure/consultative-bodies/world-mission-and-evangelism/history.html>.

개혁교회의 사회적 책임 *

이상규 (고신대학교 교수, 교회사학)



대한예수교장로회 총회설립 100주년을 기념하는 신학정체성 포럼에 참여하게 된 것을 기쁘게 생각하며 과분한 영예로 생각한다. 필자에게 주어진 ‘개혁교회의 사회적 책임’이 무엇인가에 대한 논의를 다음의 몇 가지 순서로 전개하고자 한다. 우선, 교회의 사명은 일반적으로 예배, 증거, 교육, 봉사 등으로 설명하는데, 봉사의 개념은 하나님 사랑의 외적 실천으로서의 이웃 사랑뿐만 아니라 사회적 책무까지 포함된다는 점을 지적하고, 개혁교회 전통에서 사회적 책임이 중시되어 왔다는 점을 지적하였다. 2항에서는 이런 역사적 사례를 근거로 중간시대를 살아가는 우리 그리스도인들에게 주어진 두 가지 사명, 곧 전도의 사명과 문화적(사회적 책임)을 어떻게 수행할 것인가에 대해 고찰하였다. 특히 이 점을 아브라함 카이퍼, 끌라스 스킨더, 제이콥 다우마, 폴 마샬, 그리고 로잔 언약의 경우를 비교하여 전도 명령과 문화명령, 이 양자를 어떻게 효과적으로 수행할 것인가에 대한 교회의 논의를 소개하였다. 3항에서는 이를 토대로 오늘 우리는 사회적 책임을 구체적으로 어떻게 수행할 수 있을 것인가에 대한 소견을 기술하였다. 이 글이 ‘개혁교회’의 사회적 책임에 대해 논의하지만 개혁교회에만 국한하지 않고 개혁교회 전통을 중시하면서도 범 복음주의적인 입장에서 고려

* 이 원고는 대한예수교장로회 총회(합동)가 주최한 ‘총회설립100주년 기념신학정체성포럼’(2012. 5. 3)에서 행한 강연 원고를 일부 수정한 것임. ‘총회설립100주년기념 신학정체성 포럼’ 주최측이 이 때 발표된 원고를 수합하여 별도의 책으로 출판할 경우 이 원고도 게재될 수 있음.

하였다.

1. 교회의 사회적 책임에 대한 교회의 이해

1) 교회의 사명과 사회적 관심

교회의 가장 중요한 일차적인 과제는 교회의 '본질'을 지키며, 교회에 주어진 '사명'을 수행하는 일이다. 교회의 본질과 사명은 상호결연된 동전의 양면과 같은 것으로서 개혁교회 전통에서는 이를 흔히 4가지로 설명되어 왔다. 그것이 예배, 증거(전도, 선교), 교육, 봉사였다.¹⁾

예배(라트레이아)는 하나님께 영광을 돌려 드리는 가장 분명한 방법으로서, 예배에서 말씀의 선포(설교)는 살아계신 하나님의 음성을 들으며 헌신과 봉사로 우리 자신을 하나님께 드리는 가장 중요한 행위이다. 증거(마르투리아), 곧 복음 증거의 사명은 전도와 선교를 의미하는데, "예루살렘과 온 유대와 사마리아와 땅 끝까지 이르러 내 증인이 되라."는 명령에 대한 응답이다(행1:8). 증거의 사명은 예수님의 마지막 교훈이자 지상명령(great commission)이었고, 이것은 그리스도를 통한 구원의 선포였다.²⁾ 교육(파이데이아) 또한 교회가 행해야 하는 중요한 사명으로 간주되어 왔다. 설교라는 것은 교회가 초기부터 시행해 온 일종의 신앙교육의 수단이었다. 바울은 믿음 안에서의 성장을 강조했고, 신앙교육의 필요성을 강조한 바 있다(엡4:13-15). 개혁교회 전통에서 생산된 신앙고백서(Confessions)나 교리문답서(Catechism)는 바로 이런 교육적 목적에서 제정된 문서들이었다.

봉사(디아코니아)는 하나님의 백성인 교회의 이웃사랑의 정신을 실천하는 것을 의미한다. 성경이 가르치는 삶의 방식은 이타적인 삶이고, 예수님

은 분명히 궁핍한 자들과 고통 받는 자들의 문제에 깊은 관심을 가지셨다.³⁾ 초대교회 또한 이웃을 섬기며, 봉사하는 일에 헌신적이었다. 사랑과 배려, 베품과 나눔은 하나님께 영광을 돌리는 수단이었다(벧전2:12). 그리스도인의 삶의 방식은 섬기는 생활이며, 이웃을 섬기는 봉사는 교회가 수행해야 하는 사명이다(막10:45). 교회는 봉사와 섬김을 통해서도 하나님께 영광을 돌려야 하기 때문이다.

교회는 이 4가지 사명 완수를 위해 때로는 박해를 받기도 했고, 고난과 수난의 여정을 기꺼이 감내해 왔다. 교회가 비록 사회로부터 비난과 조롱을 받는다 할지라도 그것이 교회의 본질과 사명 완수를 위한 것이라면 고난과 박해만이 아니라 비난과 조롱도 감내할 수밖에 없을 것이다.

그런데 교회와 교회에 속한 그리스도인은 이 세상과 절연된 고도(孤島)나 고립무원의 세계에 살지 않고 이 세상 한가운데 살고 있다. 예수님께서 "너희는 이세상의 빛이요 소금이라"고 말씀했을 때 이 말은 그리스도인과 교회가 이 세상 한가운데에서 살고 있다는 사실을 전제로 하는 말이다. 반틸(Conelius van Til)은 우리의 시민권은 하늘에 있지만 이 세상에 살고 있다는 사실도 중시했다. 따라서 교회는 이 사회와 무관한 집단일 수 없고 이 사회에 대하여, 이 사회 성원의 일원으로 이 세상에 대한 책임을 지니고 있다. 이를 우리는 '문화적 사명'(cultural mandate)이라고 일컬어 왔다.

일반적으로 기독교회는 교회에 주어진 사명 중 '봉사의 사명'을 일차적으로는 이웃에 대한 사랑과 선행, 섬김과 베품 등 형제와 이웃에 대한 책임만이 아니라 역사에 대한 책임성을 포함하는 것으로 이해한다. 말하자면 도

1) 이 점에 대한 더 자세한 논의는 Edmund P. Clowney, "Toward a Biblical Doctrine of the Church," *Westminster Theological Journal* 31, no. 1 (Nov., 1968), 71ff.

2) 존 스탠트(John Stott)는 증거의 개념을 광의적으로 해석하여, "교회가 세상에 보냄을 받아 행해야 할 모든 것"으로 해석했다.

3) Sherwood Wirt, *The Social Conscience of the Evangelical* (NY: Harper and Row, 1968), 19-26.

4) 유해무는 교회는 하나님 나라의 일부이며 교회 안에 하나님 나라를 현존한다는 점에서, 교회는 "하나님의 나라를 지향하는 소망공동체로서, 교회는 존재와 선포를 통해 하나님의 나라를 전하고 시위해야 한다. 이 사명을 감당하기 위해서는 죄에 대한 항거와 투쟁만이 아니라 때로는 사회비판도 불가피하다. 동시에 하나님 나라의 다른 형태들인 가정, 학교, 정당이나 정치조직, 국가나 권력기구에 대해서도 말씀으로 촉구하며 하나님 나라 건설을 독려해야 한다."고 말하고, 그 방법은 은혜의 방편인 하나님의 말씀을 가지고 행해야 한다고 말한다. 유해무, 『우리는 무엇을 믿는가』(도서출판 영문, 2003), 168-9.

덕의 증진, 의의 추구, 정의의 실현, 혹은 평화에의 도모도 봉사의 영역으로 간주한다.⁴⁾

물론 이 사회에서의 그리스도인의 현존(現存)을 어떤 방식으로 이해하는가에 대해서는 상이한 견해가 있을 수 있다. 그리스도인은 세상에 속하지 아니하였으므로 모든 세속적인 활동에서 벗어나 세상과 분리되어 은둔자의 삶을 살아가야 하는가? 아니면 '성'(聖)과 '속'(俗), 곧 교회와 세상에 각기 달리 적용될 수 있는 이중적 가치관을 가지고 살아야 하는가? 그렇지 않으면 이 양극단을 거부하고 기독교적 가치관과 표준을 가지고 살면서 이 세상과 문화를 변혁시키는 문화적 사명을 감당해야 하는가?

리차드 니버(Richard Niebuhr)는 『그리스도와 문화』(Christ and Culture, 1951)에서 그리스도인과 이 사회(문화)와의 관계를 다섯 가지 유형으로 구분한 바 있지만, 로버트 웨버(Robert Webber)는 이를 단순화하여 역사적 측면에서 3가지로 유형화한 바 있다.⁵⁾ 곧, 이 사회구조에 참여하거나 창조적인 문화 활동을 무의미하게 여기는 분리모델(separational model),⁶⁾ 기독교와 문화 간의 분리의 벽을 제거하고 세속 사회와 기독교 신앙 사이의 긴장을 인정하지 않는 동일시 모델(identificational model), 그리고 사회적 책임을 인지하고 적극적 자세로 문화 변혁적 책임을 수행해야 한다는 변혁 모델(transformational model)이 그것이다. 그렇다면 개혁교회가 추구하는 모델은 무엇인가?

5) 로버트 웨버, 『기독교문화관』(엠펙, 1984), 75-170.

6) 로버트 웨버, 15-6, 리차드 니버나 로버트 웨버는 3세기 이전의 초기 기독교나 터툴리안(Tertullian, 150-220), 혹은 16세기에 국가교회(State Church)로부터 이탈했던 재세례파(Anabaptists)를 분리주의적 모델로 제시하고 있지만 이런 주장은 전적으로 교회와 국가 간의 관계에서만 적용될 수 있다. 4세기 이전의 초기 그리스도인들은 이 땅에서의 삶을 잠정적인 것으로 이해하고, 국가권력의 교회 지배나 신교의 자유를 억압하는 일에 대하여 저항하였기에 국가에 대한 분리주의적 견해를 가진 것은 사실이지만 이들이 문화 활동에의 창조적인 노력마저도 기피한 것은 아니었다. 도리어 이들은 일상의 삶의 현장에서 독자적인 문화 활동을 전개했고, 그것마저도 분리주의적이라고 말하는 것은 옳지 않다. 이 점에 대해서는 Robert H. Grant, *Early Christianity and Society* (NY: Harper, 1977), 1장, 7장 등을 참고할 것.

2) 개혁교회 전통에서의 사회적 책임

개혁교회 전통에서 볼 때, 문화적 사명을 증시하는 변혁 모델이 보다 이상적인 형태로 인식되어 왔다. 우리가 개혁교회 전통(Reformed tradition)이라고 말할 때, 이 말은 16세기 종교개혁, 특히 칼빈의 신학을 계승하되 웨스트민스터 신앙고백서에 나타난 신학체계와 영미에서 발전된 장로교 전통을 통괄하는 의미로 볼 수 있는데,⁷⁾ 개혁교회의 신학은 몇 가지 특징을 지닌다. 가장 중시되는 사상은 하나님 주권사상이다. 하나님은 창조주이시며 통치자이시며 자연과 역사의 주이시다. 하나님의 간섭과 통치 가운데서 자신의 택한 백성을 부르시고 구원의 역사를 이루어 가신다는 믿음이다. 하나님의 영광에의 추구 또한 개혁신학이 지향하는 중요한 가치라고 할 수 있다. 사람의 제일 되는 목적은 하나님을 영화롭게 하고 영원토록 그를 즐거워하는 것이라고 믿는다. 이것이 성화적 삶의 궁극적 목표이다.

개혁교회는 인간의 죄와 무능력에 대해서도 깊은 성찰을 요구한다. 개혁교회는 하나님과 인간의 근본적인 차이를 인식하고 있다. 인간의 무능함을 깊이 인식하고 하나님의 은총 가운데 구원이 있음을 강조한다. 인간의 죄성에 대한 인식은 개혁교회 전통에서 면면히 이어온 중요한 특징이다. 개혁교회 전통에서 중시되어 온 또 한 가지 사상은 문화변혁 사상이다. 개혁교회는 은둔주의를 지향하지 않으며 역사에 대한 책임을 강조해 왔다. 이런 점에서 개혁교회는 사회적 책임을 경시하지 않았다.

실제로 초기 기독교회에서부터 그리스도인들은 사회적 책임을 경시하지 않았고, 이 점은 교회사 전통에서 면면히 이어져 왔다.⁸⁾ 예컨대 초기 그리

7) 물론 개혁교회 전통이 무엇인가에 대해서도 상이한 견해가 있다. 예컨대 John H. K. Leith는 *Introduction to the Reformed Tradition*에서 개혁주의 전통을 16세기 종교개혁 전통을 계승하되 윌리엄 에임스, 프란시스 튜레틴, 찰스 하지에 이어 칼 바르트, 라인홀드 니버 등을 포함하는 보다 광의의 개념으로 이해하고 있다.

8) 존 스탠트는 전도(증거)와 사회 참여(책임)는 전체교회 역사에서 밀접한 관계를 지녀왔다고 지적하고 그리스도인들은 "그들이 무엇을 하고 있으며, 왜 그것을 하고 있는지에 대한 어떤 정의를 내릴 필요 없이 무의식적으로 이 두 가지 활동에 참여해 왔다"고 지적했다. 존 스탠트, 『현대사회문제와 기독교적 답변』(CLC, 1989), 15.

스도인들은 비록 그 사회로부터의 심리적 이민자들이었지만 일상의 삶을 통해 자신들이 속한 사회의 시혜자(施惠者)이고자 했다. 그것을 그리스도인의 사회적 책임으로 인식했다.

비록 그들이 로마제국의 압제 하에서 사회에 소요를 일으키고, 소동케 하는 반(反)사회적 집단으로 곱해되어 비난받기도 했으나, 진정한 의미에서 이들은 사회의 평안과 평화를 추구했다. 예레미야가 바벨론에 포로로 잡혀 갔던 백성들에게 말했던 “너희는 내가 사로잡혀가게 한 그 성읍의 평안하기를 힘쓰고, 위하여 여호와께 기도하라.”(렘29:7)는 가르침은 초기 그리스도인들의 사회적 삶의 양식으로 이해되었다. ‘공동의 유익’(public good, usui publico)은 그리스도인들이 헬라 로마 사회에서 실행하고자 했던 일상의 양식을 결정했다. ‘그 도시의 유익을 구하라’는 기독교 전통의 사회관은 초기 로마-헬라 사회에서 잘 알려진 것이었다.⁹⁾ 그리스어 폴리티이아(πολιτεία)는 흔히 ‘정치학’(politics)으로 번역되지만 1세가 당시의 이 말의 의미는 현재의 의미보다 훨씬 포괄적이었다. 이 말은 ‘공공생활’(public life)로 번역될 수 있다. 그것은 집안에서의 사적 생활과 반대되는 의미, 곧 한 사회의 공적 생활의 전부(the whole of life)를 포괄하는 그런 의미를 지니는데,¹⁰⁾ 그리스도인들은 이런 사회적 삶으로부터 결코 자신을 분리하지 않았다. 도리어 그런 사회적 삶을 통해 그 사회에 유익을 주고자 했다. 이것이 초기 그리스도인들의 일상이었다.¹¹⁾

이런 삶의 방식은 교회와 국가가 일체화 되는 중세시대에는 선명하게 드러나지 못했다. 특히 국가권력과 국가권력에 대한 교회의 의무와 책임에

9) 그래서 2세기 아시아의 총독은 에베소에 있는 제빵업자들이 노동 쟁의를 벌였을 때 그들을 책망하면서 ‘그 도시의 복지’(τὸ τῆ πόλει συμφέρον)에 무관심하다고 말했다고 말했다. 켈브릿지대학교 틸 델 하우스를 거쳐 호주 브리스베인의 닉스 칼리지에서 일하고 있는 부루스 윈터(Bruce Winter)는 자신의 *Seek the Welfare of the City* (Eerdmans, 1994)를 통해 사회의 시혜자(施惠者)로서 그리스도인들(Christians as benefactors)에 대한 광범위한 연구를 했고, 이를 통해 초기 그리스도인들이 그 사회에 어떻게 참여하고, 사회적 책임을 인식해왔는가에 대해 제시한 바 있다.

10) C. Meier, *The Greek Discovery of Politics* (Harvard: University Press, 1990), 13ff.

11) E. A. Judge, *The Social Pattern of Christian Groups in the First Century* (London: The Tyndale Press, 1960), 제2장 참고.

대해서는 어두운 흑암의 질곡에서 방황했다. 그러다가 16세기 종교개혁 이후 교회의 사회적 책임은 새롭게 조명되기 시작했다. 특히 개혁교회 전통에서 그러했다. 영방교회적 성격의 루터파교회의 경우 여전히 국가교회적 성격이 강했고, 국가, 국가권력과 바른 관계를 정립하지 못했다. 그러나 칼빈의 가르침(主意)을 따르는 개혁교회 전통에서는 이 점을 분명히 해명하여 왔다.

이 점을 구체적으로 지적한 인물이 존 브랏이었다. 존 브랏(John Bratt)은 칼빈과 그의 개혁운동이 가져온 5가지 공헌을 지적했는데,¹²⁾ 성경에 대한 강조를 통해 성경의 권위와 충족성을 확신했고, 성경만이 신학의 유일한 원천이자 신앙과 삶의 표준임을 보여주었다고 지적했다. ‘장로교 정치제도’를 확립한 것도 칼빈의 공헌이었다. 성경은 어떤 특정한 교회정치제도를 명시적으로 제시하고 있지는 않지만 칼빈은 사도시대에 장로교적 교회정치 제도가 이미 시행되고 있었다고 확신했다. 칼빈에게 있어서 교회정치 문제는 두 가지 점에서 중요한 관심사였다. 첫째는 국가권력과 교회에서 교회의 독립성을 확보하는 일이었고, 다른 하나는 교회내의 질서를 유지하고 바른 교회건설을 위해 필요한 일이었다. 당시 국가나 시의회 등 국가 기구는 교회 문제에 개입하고자 했고, 교회는 국가기관으로부터 독립을 유지해야 했다.¹³⁾ 이러한 상황에서 교회 정치제도는 중요한 관심사였다. 칼빈이

12) 그가 칼빈이 남긴 공헌이라고 제시한 5가지는, 성경중심주의(Biblicism), 장로교정치제도(Presbyterian form of Government), 시민사회이론(Theory of civil society), 도덕의 함양(Moralism), 그리고 신학적 체계(a system of Theology)였다. John Bratt, *The Rise and Development of Calvinism*, (Eerdmans, 1963), 29-33.

13) 그 단적인 예가 치리권(治理權)의 행사와 관련하여 제네바에서의 시의회와 칼빈과의 대립이었다. 특히 출교권(驅教權)의 문제로 칼빈과 시의회는 첨예하게 대립했다. 이 문제로 제네바 시의회는 1538년 4월 칼빈과 파렐의 추방을 결의했다. 취리히의 쾰빙글리(Zwingli, 1484-1531)는 출교권이 교회에 있지 않고 정부, 곧 시의회에 있다고 보았고, 후계자인 불링거(Heinrich Bullinger, 1504-1574)도 출교권은 통치자에게 있다고 보아 취리히 교회는 정부의 지배하에 있었다. 그러나 칼빈은 권징권은 교회에 속하며, 교회의 고유한 과업이라고 보았다. 이 사상은 부셔(Martin Bucer, 1491-1551)로부터 온 것이었다. 그는 도덕적인 권징(moral discipline)을 교회의 고유한 업무로 간주하였고, 가장 중한 권징인 출교는 정부가 아닌 교회가 시행해야 한다고 주장하였다. 부셔는 이미 1527년에 출판한 『마태복음 주석』에서 교회가 이 세상에서 하나님이 주신 과업을 감당하려면 정부의 간섭으로부터 독립해야 한다고 주장한 바 있다.

1541년 제네바에서 작성한 교회헌법(*Ecclesiastical Ordinances*)은 이런 관심의 반영이었다. 국가와 교회와의 관계에서 교회가 국가보다 우선하고 교회는 국가에 대한 지배권을 갖는다는 교황황제주의(Papocaesarism)도 옳지 않지만, 국가가 교회보다 우선한다는 에라스티안주의(Erastianism)도 옳지 않다. 로마 가톨릭은 교회의 세속 지배를 정당화 했고, 성공회는 국왕이 교회의 수장임을 인정했다. 루터교는 국가의 교회간섭을 완전히 배제하지 못했기 때문에 영방(領邦)교회로 발전하였다. 이런 상황에서 칼빈은 어떤 정치제도가 성경에 부합되는 제도인가에 대해 고심했다. 그는 국가와 교회는 각각의 고유한 기능이 있고, 국가가 교회문제를 간섭하거나 교회가 국가의 기능을 대치해서는 안 된다고 보았다. 교회와 국가 간의 바른 관계의 정립은 국가에 대한 교회의 책임을 확인하는 계기가 된 것이다.

기독교적 가치에 기초한 사회전반에 대한 개혁은 기독교의 사회적 책임을 보다 선명하게 보여준 것이었다. 칼빈은 ‘교회의 개혁자’였으나 그의 개혁은 교회내적인 문제에만 국한되지 않았다. 그의 교회개혁의 이상은 사회개혁으로 외연 되었는데, 그것은 교회개혁의 자연스런 결과였다. 사회변화에 있어서 루터보다 칼빈의 기여가 컸다. 루터는 근본적으로 보수주의자로서 사회변화에 대해 역동적이지 못했다. 루터의 신학이 그리스도 중심적이라고 한다면, 칼빈은 하나님 중심적(Theocentric)이었는데, 그의 신관은 인간관 사회관 등 신학전반에 영향을 주었다. 이 점에 대해 트릴취(Ernst Troeltsch, 1865-1923)는 이렇게 말한 바 있다. 칼빈주의자들은 “어느 곳에서나 사회전체의 삶을 계획적으로 구축하고자 하는 노력과 일종의 ‘기독교 사회주의’에 대한 시도가 있었다. ... 칼빈주의는 교회가 삶의 모든 부분에 관심을 가져야 한다는 원칙을 세워 놓았고, 루터교처럼 종교적인 요소와 비종교적인 요소를 분리하지 않았을 뿐만 아니라 로마 천주교처럼 몇몇 기관을 세워 두고 간접적으로 참여하는 방식을 취하지도 않았다.”

칼빈은 사회를 성속(聖俗) 이원론에 따라 분리하지 않았고, 사회와 그 제

도를 불변의 절대적인 구조로 보지도 않았다. 하나님은 인간의 역사 속에 모든 제도, 조직, 직업, 직위 등 질서를 설정하였으며, 이 모든 조직과 제도는 하나님의 통치하에서 그의 뜻을 성취하기 위한 예속된 수종자(servants)로 표현된다. 세상에서 절대적인 것은 하나님의 말씀 외에는 아무것도 없다. 사회를 절대불변의 구조로 보지 않는다는 말은 사회는 타락했고, 타락할 수 있다는 인식에 바탕을 두고 있다. 그래서 그 사회는 개혁될 수 있다는 점도 암시한다. 여기에 교회의 사회적 책임이 있다.

칼빈은 제네바시를 성경에 부합하는 도시로 만들려는 성경적 정치(Biblocracy)에 대한 이상을 지니고 있었고, 이런 이상을 실현하기 위해 치리와 질서를 강조하였다.¹⁴⁾ 그가 주 1회 성찬식의 시행을 주장하고 권징을 강조했던 것은 도덕과 윤리적 삶을 고양함으로써 성화의 삶을 살게 하기 위한 것이었고, 궁극적으로는 사회개혁을 위한 것이었다. 칼빈이 구빈원을 설치하고, 결혼법을 제정하는 등의 일은 기독교적 가치를 근거로 사회를 변화시키고자 하는 동기에서 출발했다. 몽테르는 “제네바 역사에 있어서 모든 길은 결국 칼빈에게로 통한다”¹⁵⁾고 했는데, 이것은 사회 전반에 대한 칼빈의 개혁을 지적하고 있다. 칼빈은 교회와 그리스도인의 사회적 책임을 중시했음을 알 수 있다.

존 브라티 지적한 바처럼 칼빈은 도덕의 함양, 윤리적 생활을 통해 기독교적 삶을 강조했다. 참된 의와 경건은 칼빈이 추구한 목표였다.¹⁶⁾ 그렇다고 해서 그가 청교도적 엄격성이나 율법주의적 준수를 이상으로 여긴 것은 아니다. 칼빈에게 있어서 지속적인 윤리적 행위에 의해 드러나는 경건한 삶은 구원받은 자의 생활 속에 자연스럽게 나타나는 결과였다. 동시에 그것은 하나님의 값없이 주신 구원에 대한 감사의 표시였다. 칼빈이 경건한

14) 이상규, 『교회개혁사』(성광문화사, 2002), 171-2.

15) William Monter, *Studies in Genevan Government, 1536-1605* (Geneva: Droz, 1964), 118.

16) Bratt, *The Rise and Development of Calvinism*, 31.

삶을 이처럼 강조했던 것은 도덕적이지 못하고 윤리적이지 못한 제네바의 사회상에 대한 반응이었다. 프레드 그레이엄(Fred Graham)은 “칼빈의 제네바는 그 시대의 모든 문제를 안고 있던 도시”라고 말했을 정도로 다양한 문제를 안고 있었다.¹⁷⁾ 암울한 중세 말기에 회자되던 “성직자의 삶은 평신도의 복음이다(Vita clerici est evangelium laice).”는 말은 당시에도 여전히 유효했다. 중세 로마 가톨릭의 문제는 교리적인 타락과 함께 성직자들의 윤리적인 부패였다. 루터파는 로마 가톨릭 성직자들의 도덕적 타락을 비판하면서도 도덕적 변화나 윤리적 삶을 정당하게 강조하지 못했다. 실제로 루터의 제자들, 특히 평신도 가운데서 윤리적이지 못한 이들이 적지 않았다.¹⁸⁾ 대표적 인물이 루터의 후원자로서 막강한 권력을 행사했던 헤세의 필립(Philip of Hesse)이었다. 루터와 그의 동료 개혁자들은 그가 중혼(重婚)을 하도록 허용하여 방종한 삶을 살도록 묵인해 주었다.

그러나 칼빈은 이런 점에 있어서 분명했다. 그는 엄격한 처리를 강조하고 이를 실행했다. 이것은 복음에 의한 사회개혁이었다. 이런 그의 원칙이 제2차 제네바 사역기 첫 10년간을 어렵게 만들었던 요인이었다. 윌리엄 에스텝(William Estep)이 지적한 ‘고투의 첫 10년’은 엄격한 처리의 실행이 빛을 볼까피한 결과였다.¹⁹⁾

사실 제네바에서의 개혁 추진에는 정치적인 동기가 없지 않았고, 도덕적 상태는 심각했다. 존 브랏에 의하면 파렐은 공권력을 발휘해서라도 시민들의 도덕의식을 고양하려고 생각했다. 그러나 이러한 시도가 효과적이지 못했고, 개선의 징조가 보이지 않게 되어 칼빈의 제네바 정착을 강력히 요구했고, 이러한 상태를 타개해 주도록 요청했다고 한다.²⁰⁾ 사실 칼빈은 로마

17) W. Fred Graham, *The Constructive Revolutionary: John Calvin and His Socio-Economic Impact* (Atlanta: John Knox, 1971), 157. 칼빈 당시의 제네바의 도덕적, 윤리적 상태에 대해서는 이 책 157-73, 235-7을 참고할 것.

18) Bratt, 31.

19) William R. Estep, *Renaissance and Reformation* (Eerdmans, 1986), 240-241.

20) Bratt, 32.

가톨릭 신자들은 물론 루터교 추종자들, 그리고 시민들의 도덕성이 크게 결여되어 있음을 발견하고 경건한 삶에 대해 강조했다. 이것은 제네바 교회가 시행해야 하는 사회적 책임으로 이해한 것이다. 그에게 있어서 죄는 어떤 것에 대한 결핍이나, 은혜에 대한 반대개념이 아니라 하나님과 우리 인생을 향하신 그의 거룩한 뜻에 대한 반역이라고 보았다. 그래서 그는 인간이 하늘에 계신 아버지의 택함 받은 자로서 성령충만한 삶을 살며, 그리스도 중심적인 삶을 살아야 하는 또 다른 책임에 대해 주의를 환기시켰다. 그에게 있어서 경건한 삶의 요구는 구원받은 성도들의 당연한 삶의 방식이었다.²¹⁾ 그런 점에서 칼빈은 성화의 신학자였다.

교회의 사회적 책임은 18세기 영국의 복음주의 운동(the Evangelical Revival)에서도 강조되었다. 브레디(J. W. Bready)는 복음주의 신앙부흥운동이 “영국 역사를 기록하고 있는 다른 어떤 운동보다도 일반 대중의 도덕성을 더욱 많이 변화시켜 놓았다.”고 지적했다.²²⁾ 웨슬리나 윌필드 등이 복음전도자이자 사회 정의를 외친 인물이었기 때문이다. 영국의 신앙부흥운동은 사회개혁, 노예제도의 폐지, 감옥환경의 개선, 노동환경의 변화, 노동조합의 결성, 심지어는 유흥을 위한 동물학대의 폐지 등에도 영향을 끼쳤다. 복음주의 운동이라는 신앙운동은 사회 전반에 영향을 끼쳤다. 그 결과 그 다음 시대 복음주의 지도자들도 복음전파와 사회 활동에 동일한 정열을 쏟았다. 그 대표적인 인물이 그랜빌 샤프(Granville Sharp), 토마스 클락슨(Thomas Clarkson), 제임스 스테펜(James Stephen), 찰스 그랜드(Charles Grand), 토마스 베빙톤(Thomas Babington), 그리고 윌리엄 윌버포스(William Wilberforce) 등이다.²³⁾ 시에라리온의 자유노예 정착(1787), 노예

21) John H. Leith, *John Calvin's Doctrine of the Christian Life* (John Knox Press, 1989), 15, 19, 24, 26.

22) J. W. Bready, *England: Before and After Wesley* (Hodder & Stoughton, 1939), 11, 14, 존 스탕트, 16에서 중인.

23) 존 스탕트, 17.

매매금지(1807), 노예 해방(1833) 등은 윌리엄 윌버포스와 그 동료들에 의해 이룩한 사회책임의 결실이었음은 널리 알려져 있다. 복음주의자들이 사회적 책임을 인식하고 이를 실행한 것은 미국에서도 동일했다.

2. 사회적 책임, 어떻게 감당할 것인가?

이상에서 그리스도인의 사회적 책임은 초기 기독교에서 강조되었고, 16세기 종교개혁 이후 개혁교회 전통에서 중시되어 왔다는 점을 지적했다. 그렇다면 교회는 사회적 책임을 어떻게 감당할 수 있을까? 먼저 그리스도인이 감당해야 할 두 가지 책임에 대해 언급한 후, 어떻게 이 책임을 완수할 것인가에 대한 몇 가지 견해에 대해 소개하고자 한다.

1) 복음 전도와 사회 책임: 전도명령과 문화명령

그리스도인들은 두 가지 명령을 수행하도록 부름 받고 있다. 한 가지는 “생육하고 번성하여 땅에 충만하라. 땅을 정복하라”(창1:28)는 ‘문화명령’이고, 다른 한 가지는 “너희는 가서 모든 민족을 제자로 삼아 아버지와 아들과 성령의 이름으로 세례를 주고 내가 너희에게 분부한 모든 것을 가르쳐 지키게 하라”(마28:19,20)는 ‘전도명령’이다. 오늘 우리에게 주어진 문제는 우리가 부여받은 이 두 가지 사명을 어떻게 효과적으로 수행할 것인가의 문제이다.

‘문화’(culture)란 인간의 정신적 활동과 삶과 행위의 총체적 결과(C. Dawson)라고 할 수 있는데, 광의로 보아 그리스도인의 사회적 책임은 문화적 사명에 포함된다고 볼 수 있다. 그런데, 그 동안 문화명령에 대해서는 정당한 관심을 표명하지 못했다. 보수적인 신자들에게는 더욱 그러했다. 그것은 문화 명령은 인간이 타락하기 전에 주어진 명령이기 때문에 인간이 타락한 이후의 상황에서는 전도 명령만큼 중요하지 않다고 인식했기 때문

이었을 것이다. 그래서 문화명령은 종종 전도명령에 종속되는 부수적인 것으로 이해되기도 한다.

우리에게 부여된 문화명령, 곧 ‘사회적 책임’과 ‘전도명령’을 어떻게 수행할 것인가? 양자는 상호 배치되는 독립된 두개의 명령인가, 아니면 어느 하나에 통합할 수 있는 것인가? 아니면 이 두 명령을 동일한 두 측면으로 보아야 하는가? 이것도 아니라면 어느 하나는 다른 하나보다 우선하고 시급한 명령인가? 우리는 이 두 명령의 관계와 그 명령수행에 대한 이해를 3가지 유형으로 구분할 수 있다. 첫째, 두 가지 명령 중 어느 하나가 다른 하나를 포함하는 것으로 이해하는 입장, 둘째, 두 가지 명령을 동일한 것의 두 측면으로 이해하려는 입장이 그것이다. 셋째, 문화명령(사회적 책임)과 전도명령 중 어느 하나를 특별히 강조하는 입장이 그것이다. 이 점에 대해 순차적으로 고찰해 보고자 한다.

2) 아브라함 카이퍼, 플라스 스킬더

하나님께서 그리스도인과 교회에 주신 두 가지 명령을 어떻게 수행할 것인가에 대해 화란개혁교회와 교회는 심각하게 논의한 바 있다. ‘문화론’은 19세기 화란 개혁교회의 중요한 논점이기도 했고, 이것이 교회 분열의 한 가지 원인이 되기도 했다. 아브라함 카이퍼(Abraham Kuyper, 1837-1920)는 이런 토론의 선구적 인물이다. 아브라함 카이퍼는 자신의 문화에 대한 이해를 1895년 9월 1일부터 1901년 7월 14일까지 신학 잡지 『드 헤라우트』(*De Heraut*)에 연재했는데, 후일 『일반은총』이란 제목의 3권의 책으로 출판되었다.²⁴⁾

이 글에서 카이퍼는 우리가 구원받고 하나님의 백성이 되는 것만이 아니라 문화, 곧 사회적 책임 완수를 통해서도 하나님께 영광을 돌릴 수 있다고

24) Abraham Kuyper, *De Gemeene Gratie* (Leiden: D. Donner), 1(1902), 2(1903), 3(1904), 변종길, “고신교회와 개혁주의 문화관,” 『개혁신학과 교회』19 (2006), 63에서 중인.

보았다. 인간이 타락한 이후에도 하나님이 베풀어 주시는 일반 은총이 그의 문화관의 출발점이다. 카이퍼는 개혁신학자들이 주로 '특별은총'에만 큰 관심을 가졌다는 점을 비판하면서 자신은 '일반은총'(De Gemeene Gratie)에 많은 관심을 기울였다. 하나님은 인간을 창조하신 후 그들에게 문화적 사명을 주셨는데, 비록 인간이 타락하였지만 문화명령을 무효화 시키지는 않았다고 보았다. 그래서 인간은 발전된 문화를 통하여 하나님께 영광을 돌릴 수 있다고 본 것이다. 하나님은 아담과 하와에게 문화발전의 '씨'를 부여하였는데 이 씨는 때가 되면 싹이 나고 자라 열매를 맺는다고 보았다. 이렇게 개발되고 발전된 문화는 종말 때까지 소멸되지 않는 '영원한 소득'(blijvende winste)이 된다고 했다.²⁵⁾ 이처럼 삶의 모든 영역에서 개발되고 발전된 문화를 통해 하나님의 영광을 드러내야 한다는 카이퍼의 문화관은 이 세상에서의 그리스도인의 문화 활동을 크게 고무하였다.

그런데 클라스 스킬더(Klaas Schilder)는 1947년 『그리스도와 문화』(*Christus en cultuur*)라는 책을 써서 아브라함 카이퍼의 일반은총론(*gemene gratie*)을 비판했다. 그는 이 책에서 문화적 사명을 '일반은총'의 영역에서 이해하는 카이퍼를 비판하였다. '은총'이란 '호의'(好意), 혹은 '허락되는 것'을 의미하는 것으로, 이것은 해도 좋고, 하지 않아도 되는 그런 의미를 내포할 수 있는데, 문화적 사명이란 하나님의 명령이므로 꼭 해야 하는(*moeten*) 사명이므로 카이퍼의 일반 은총론은 잘못이라고 주장했다. 스킬더는 카이퍼처럼 '일반은총'이라고 부르기 보다는 '일반사명'(gemene maudaet), '일반명령'(gemene bevel) 혹은 '일반소명'(gemene roeping)이라고 부르는 것이 옳다고 주장했다. 또 스킬더는 카이퍼의 문화관은 지나치게 낙관적이라고 보아 사명감보다는 자기만족이 빠질 위험이 크다고 지

적했다.²⁶⁾ 특히 스킬더는 그리스도인들이 문화적 사명을 감당하기 위해서는 위에서 오는 힘을 얻어야 하는데, 그 힘을 공급하는 곳이 교회라고 보았다. 즉 교회가 신자의 문화적 사명완수의 용광로(*vuurhaard*) 역할을 해야 한다고 보았다.²⁷⁾

정리하면, 교회는 하나님의 명령을 따라 참된 문화 명령을 수행하도록 세상에 파송된 것이라고 하여 문화명령 수행과 교회와의 관계를 불가분리의 관계로 이해했다. 그러므로 문화명령, 곧 사회 책임을 일반은총의 관점에서가 아니라 특수은총의 관점에서 이해해야 한다는 것이다. 이것이 스킬더가 카이퍼와 다른 점이었다. 그러나 따지고 보면 카이퍼와 스킬더의 문화관은 후에 언급할 다우마(J. Douma)의 지적처럼 근본적으로 다르지 않다.²⁸⁾ 말하자면 카이퍼나 스킬더는 문화적 사명을 강조하여 이 일을 통해 전도의 사명을 감당할 수 있다는 입장이었다.

우리가 전도의 사명이라 하여 꼭 전도지를 돌리고 가가호호 방문하는 전도활동을 통해서만이 아니라 문화적 사명을 감당하면 전도의 사명이 이루어진다는 입장이었다. 즉 이들은 문화명령, 곧 그리스도인의 사회적 책임 완수 속에 전도명령이 포함되는 것으로 이해한 것이다. 기독교신자로서 빛과 소금의 사명, 이웃과 사회, 국가에 대한 문화적 사명 곧 사회적 책임을 감당하면 자연스럽게 전도의 사명이 성취된다는 입장이었다. 그래서 문화명령은 전도 명령을 포함한다고 보았다.

3) 제이콥 다우마

반면에 제이콥 다우마(Jacob Douma)는 1966년 12월의 『일반은총론』(*Algemene Genade*)이라는 박사논문에서 카이퍼와 스킬더의 입장을 비판

25) 변종길, 66.

26) 변종길, 67.

27) 박종철, "중간시대를 사는 기독교신자의 생의 의미," 『고려신학보』 4호(1982, 9), 9.

28) 화란 감편의 다우마(J. Douma)는 1966년 제출한 일반은총론(*Algemene Genade*)이라는 박사논문에서 카이퍼와 스킬더, 칼빈의 일반은총론을 비교 분석하였다. 변종길, 68; 박종철, 9.

하고, ‘문화와 나그네’(Cultuur Vreendelingschap)라는 항에서는 자신의 입장을 천명하였다. 다우마는 창세기 1장 28절을 특별한 사명으로 이해하지 않고 하나님께서 창조시에 주신 것을 누릴 때에 자연스럽게 따라오는 부수적인 것으로 보았다. 즉 문화는 ‘먹고 마실 수 있는(누리는) 결과’(gevolg)라고 보았다. 그래서 성경에서 문화적 사명이니 문화적 책임이니 하는 이들, 곧 카이퍼, 스킨더, 혹은 도이에베르트(H. Dooyeweerd) 등을 반대한다. 도리어 그는 그리스도의 사명을 전도명령, 곧 복음전파에 두었다. 즉 그는 복음전파에 그리스도인의 생의 의미를 두고 있다. 다우마는 그리스도인은 이 세상에서는 ‘외국인과 나그네’로 살고 있다는 점을 강조하면서(히11:13) 우리는 이 땅에서 외국인 혹은 임시거주자로 살아갈 뿐이라고 말한다. 그런 우리가 문화적 사명, 곧 사회적 책임 등을 말하면서 이 세상의 문화세계를 정복하려는 이상, 곧 문화 활동에 지나친 관심을 두는 것은 옳지 않다고 주장한다. 다우마는 세상에 대한 우리의 소명을 보다 적극적으로 드러내야 한다고 말하면서, 그것은 복음전도의 사명이라고 말한다. 즉 다우마는 복음이 받아들여지는 곳에는 자연스럽게 정치 경제 사회 문화 모든 영역에서 변혁을 가져오게 된다고 말한다. 우리의 삶은 거주하는 나그네의 삶이라고 이해한다.²⁹⁾ 그런데 우리가 문화적 영역에 우선 순위를 둘 때 이런 노력은 성취될 수 없고, 도리어 신자가 이 세상문화에 정복당하는 결과가 되고 만다고 말한다.

다시 말하면 다우마는 스킨더와는 달리 복음전도 명령을 성실히 수행하면 자연스럽게 문화명령, 곧 사회적 책임을 다하게 된다고 보아, 문화명령은 전도명령 속에 내포된다고 본 것이다. 따라서 사회적 책임이라는 것은 별도의 그 무엇이 아니라 복음전도의 사명을 잘 감당하면 사회적 책임은 자연스럽게 달성된다고 본 것이다.

전도명령이 문화명령을 포함한다는 입장은, 신앙 혹은 신앙행위(신앙,

29) 박종철, 11.

전도, 신앙적 삶 등)의 개념을 확대시켜 해석함으로써 문화 활동도 전도사명에 포함된다고 이해하는 입장이다. 예를 들면, 신앙행위란 무엇인가라고 할 때 신앙은 주일날 예배드리고 성경 읽고, 기도하는 것만이 아니라 우리 크리스찬이 행하는 모든 것, 신앙적 삶의 모든 행위가 곧 신앙적 표현이라는 것이다. 즉 신앙행위를 광의적 개념으로 봄으로써 문화를 신앙의 범주에 포함하는 입장이다. 이들은 마태복음 28장 20절의 전도명령 자체가 문화명령을 포함한다고 하였다. 즉 “내가 분부한 모든 것을 가르쳐 지키게 하라”고 할 때, ‘모든 것’이란 신·구약 성경전체를 뜻하는 것으로 볼 수 있고, 따라서 전도란 창세기 1장의 문화소명을 포함하는 것이라고 주장한다.

정리하면, 스킨더는 인간이 타락하기 전 낙원에 처해 있었던 상태를 강조하였다. 그는 인간이 하나님의 형상으로 피조되었음을 강조하여 문화적 사명을 강조하였다. 이것은 일반은총 보다는 당연히 해야 하는 일반명령이고 원명령(原命命, Oermandaat)이라고 하였다. 반면에 다우마는 신자의 ‘나그네성’(性)을 강조하여 문화적 사명은 성경에서 찾아볼 수 없다고 말한다. 그리고 신약에서는 그리스도의 사역을 문화적 사명 수행자로 묘사하지 않고 복음전파자로 말하고 있다고 주장하였다. 다우마는 전도명령에 진력할 때 결과적으로 문화의 소산도 얻는다고 하였다. 다우마는 전도의 사명을 잘 감당하는 그것이 곧 사회적 책임을 다하는 것이라고 이해한 것이다.

4) 풀 마살

문화명령과 전도명령의 관계에 관한 또 한 가지 견해는 두 명령을 동일한 것의 두 측면으로 이해함으로써 이원론을 극복해야 한다는 입장이다. 즉 문화명령이나 전도명령은 대체적인 것으로 보아 양자택일 해야 하는 것으로 보지 않고 어느 한 명령을 다른 것에 덧붙여야 한다고도 보지 않는다. 도리어 두 명령을 동일한 명령의 두 측면으로 보려고 한다.³⁰⁾ 이러한 견해를

30) 풀 마살, 『기독교 세계관과 정치 *Thine is the Kingdom*』 (IVP, 1989), 32.

대표하는 인물이 폴 마샬(Paul Marshall)과 알 월터스(Al Wolters)이다. 폴 마샬은 복음전도(전도사명)와 사회적 책임(문화사명)은 “이것이냐, 저것이냐”의 양자택일도 아니고 또 ‘이것, 저것, 모두’도 아니다.”라고 말한다. 도리어 복음전도와 사회적 책임을 동일한 명령으로 이해한다. 그는 양자의 관계를 다음과 같이 설명했다.

참된 기독교적 사회활동은 항상 전도사역의 역할을 한다. 왜냐하면 ‘중립적인’ 즉 죄의 결과와 구속의 영향으로부터 벗어나는 삶의 영역은 없기 때문이다. ... 반대로 참된 기독교 복음 전도는 언제나 사회활동의 역할을 한다. 왜냐하면 그 복음 전도는 삶의 모든 영역에 걸쳐 좋은 소식을 실제로 구현시킴 또 선포하는 것이기 때문이다.³¹⁾

5) 로잔 언약(Lausanne Covenant)

로잔 언약은, 앞에서 지적한 세 번째 유형인 문화명령(사회적 책임)과 전도명령 중 어느 하나, 곧 전도명령을 특별히 강조하는 입장이다. 1974년 7월16일부터 25일까지 스위스 로잔에서 모인 ‘세계복음화를 위한 로잔대회’에서는 성경의 권위, 예수 그리스도의 유일성, 복음전도 등과 같은 복음주의자들에게 소중한 주제들과 함께 사회적 책임을 그리스도인의 의무로 인정하는 것은 커다란 변화였다. 로잔대회에서는 ‘복음전도’와 ‘사회적 책임’(문화적 사명)은 동등한 명령이지만 별개로서 양자가 함께 교회의 선교를 구성한다고 하는 ‘로잔언약’이 발표되었다. 그러나 로잔 언약 4항에서는 ‘복음전도의 본질’이, 5항에서는 ‘기독교의 사회적 책임’이라는 제목이 붙여졌고, 6항에서는 “희생적 봉사라는 교회의 선교 가운데 복음전도가 첫째가 된다.”라는 언급 외에는 복음전도와 사회적 책임 상호 관계에 대한 명백한 설명 없이 두 가지 의무를 나란히 제시하고 있다.³²⁾ 그래서 로잔대회 이후 복음

31) 폴 마샬, 57.

32) 존 스토트 편, 『그랜드 래피즈 보고서, 복음전도와 사회적 책임』(두란노, 1986), 15.

주의자들은 이 양자의 관계를 규명하기 위해 고심해 왔다.

그러나 1982년 6월 미국 그랜드 래피즈(Grand Rapids)에서 모인 ‘세계복음화를 위한 로잔 위원회’와 ‘세계 복음주의 협의회’가 공동 후원한 복음전도와 ‘사회적 책임’ 간의 관계에 대한 협의회에서도 분명한 관계 설정을 하지 못한 채 모호한 상태에 머물러 있었다.

로잔 언약에서는 ‘전도’를 좋은 소식을 온 세상이 널리 전하는 것으로서 전도의 결과 예수 그리스도께 순복하게 되고 따라서 당연히 교회와 사회에 책임을 가지게 하는 것이라고 정의하고 있다.³³⁾ 사회적 책임에 대해서는, 하나님은 창조주이자 심판주로서 그가 인간사회에 대해 가지고 있는 정의와 화해에 대한 관심, 그리고 모든 압제로부터의 해방에 대한 관심을 우리와 함께 나누는 것이라고 정의하고 있다. 이어서 “사회적 관심에 대해 등한시한 점에 대해 그리고 복음전도와 사회적 책임을 상호 배타적인 것으로 간주해 온 점에 대해 참회 한다”고 말하고 있다.³⁴⁾ 그러면서, “인간과의 화해가 하나님과의 화해는 아니며 사회활동이 복음 전도는 아니며, 정치적 해방이 구원은 아니지만 그럼에도 불구하고 복음전도와 사회 정치적 참여(책임)가 우리 그리스도인의 의무의 두 가지 측면임을 주장한다.”³⁵⁾ 고 하여 교회의 전도 사명과 사회적 책임을 분리할 수 없다는 점을 말하고 있다.

로잔 언약에서는 전도와 사회적 책임 사이에는 3가지 관련성이 있다고 말한다. 첫째는 사회적 활동은 전도의 결과라는 점이다. 둘째, 사회적 활동은 전도의 다리가 될 수 있다. 셋째 사회적 활동은 전도의 결과와 목표로서 전도의 파트너 역할을 감당한다. 그러면서도 앞에서 언급했듯이 전도가 우선되어야 한다고 지적하고 있다. 이것은 사회적 책임에 대해 무관심했던 복음주의 교회에 사회적 책임 의식을 고취하는 한편 사회복음주의에 대항

33) 존 스토트 편, 『그랜드 래피즈 보고서, 복음전도와 사회적 책임』, 21.

34) 존 스토트 편, 『그랜드 래피즈 보고서, 복음전도와 사회적 책임』, 25.

35) 존 스토트 편, 『그랜드 래피즈 보고서, 복음전도와 사회적 책임』, 25.

하는 듯한 해석이라고 할 수 있다. 그래서 로잔 언약은 전도와 사회적 책임을 이분화 하는 듯한 경향을 보이고 있다.

로잔 언약을 기초할 때부터 사회적 책임에 대한 언급은 중요한 관심사였다. '사회적 책임'을 어떤 용어로 확정할 것인가에서부터 논란이 일기도 했다. 이를 Social ministries, Social responsibility, Social assistance, social service, Social action, Social justice 등의 용어가 검토되었으나 결국 '사회정치적 활동'(Socio-political activity)이라는 용어를 채택했다.³⁶⁾ 로잔 언약은 '사회봉사'(social service)와 '사회적 행동'(social action)을 구분했는데, 사회봉사는 인간의 필요를 채워주고 개인과 가족을 위한 자선과 박애주의적인 봉사를 의미하는 한편, 사회적 행동은 인간의 필요의 원인을 제거하고 정치적 경제적 활동을 통해 사회구조를 변혁하고 정의를 추구하는 활동으로 보았다. 이런 구분은 사회적 책임을 전도와 구분하고, 전도가 우선이며 사회적 책임은 차선의 것임을 보여준다. 즉 교회의 사회적 책임은 교회의 본질적인 사역이 아니라 선택적 사역임을 보여주고 있다. 이것은 앞에서 언급한 전도와 문화명령에 대한 3가지 유형 중 첫 번째 유형, 곧 문화명령과 전도명령 중 어느 하나를 특별히 강조하는 입장이라고 볼 수 있다.

이상에서 살펴본 바처럼, 교회의 사회적 책임을 어떻게 감당할 것인가에 대해서는 3가지 유형의 이견이 있으나, 그리스도인이나 교회가 감당해야 할 사회적 책임을 지적인 점에서는 의견을 같이 하고 있다. 개혁교회 전통에서 어느 한 유형이 절대적으로 옳다고 말할 수는 없으나 사회적 책임 또한 교회의 사명이라는 점을 적시한 점을 간과해서는 안 된다.

3. 교회의 사회적 책임

교회에 주어진 사회적 책임을 어떻게 감당할 것인가에 대한 세 가지 견해

36) 김홍덕, "교회의 사회적 책임," 『기독교의 사회적 책임』(CLC, 2005), 239.

를 소개했는데, 그렇다면 교회가 감당해야 할 사회적 책임이란 어떤 것인가? 이것은 기본적으로 1) 교회의 구성원인 그리스도인들이 기독교정신을 가지고 이웃과 공동체를 위해 봉사하고, 2) 교회 구성원들이 기독교정신을 가지고 도덕적 의무와 역할을 수행하고, 3) 교회가 그 구성원들에게 도덕적 원칙에 대한 체계적인 표명을 통해 앞의 두 가지 사항을 수행하도록 도움을 주는 것 등을 포함한다. 이를 다음의 3개 항에서 제시해 보고자 한다.

1) 도덕적 의무 : 사랑과 선행

그리스도인과 교회가 감당해야 하는 가장 기본적인 사회적 책임은 그리스도인이 속한 사회에서 사랑을 실천하는 일일 것이다. 형제 사랑과 이웃 사랑은 율법과 선지자의 강령으로 교회가 실천해야 할 가장 중요한 사회적 책임이자 기독교가 가르친 가장 중요한 가치라고 할 수 있다. 그래서 성경은 사랑과 자비, 약자에 대한 배려, 궁핍한 자에 대한 배품 등 이타적 삶의 방식을 교훈하셨다. 사랑의 실천은 하나님 사랑의 구체적인 표현이었다. 그래서 초기 기독교회에서부터 이런 가르침을 실천해 왔다.

예컨데, 터툴리안은 "우리들이 많은 대적들에게 감동을 주는 것은 바로 위난자들에 대한 우리의 보살핌(care for the helpless)이며 우리의 자애의 실천이다."³⁷⁾ 라고 했고, 180년 『페레기너스의 죽음』이란 책을 써서 기독교를 비방했던 루시안(Lucian of Samosata, c. 120-?)마저도 기독교인들을 가리켜, "그들 본래의 율법수여자는 그들은 서로 형제들이며, 서로가 서로를 사랑하라고 가르쳤다. 그 형제들에게 도움을 줄 일이 발생하면 그들은 즉각적으로 도움을 베풀기를 주저하지 않았다. 이런 경우에 그들은 형제에 대한 배려를 아까워하지 않았다."³⁸⁾ 라고 했다. 이런 사랑의 실천에 대해 말

37) Tertullian, *Apology*, xxxix, 그리스도인들의 사랑과 자애에 대한 비슷한 내용이 Caecilius, *Minuc. Felix*, ix에도 나온다.

38) Adolf von Harnack, *The Mission and Expansion of Christianity in the First Three Centuries* (Harper & Brothers, 1961), 188.

하면서, 『디다케』(Didache, c. 100)에서는 ‘조건 없는 베품’(unconditional giving)을 강조하고 있고,³⁹⁾ 3세기 이전의 교부들의 문서에서 빈번하게 나오는 공통된 경구는 “이것들은 다 내 것이라’고 말하지 말찌니라”(οὐκ ἐρείς ἴδια εἶναι)는 경구였다.⁴⁰⁾ 말하자면 초기 그리스도인들이 가난하고 핍절된 이웃에게 구제하고, 병들고 고통당하는 이들에게 사랑과 자비를 베풀고, 옥에 갇힌 자들을 보살펴 주는 간호행위는 복음에 대한 확신, 구원에 대한 감사의 표현이었다.⁴¹⁾ 말하자면 사랑과 자비, 선행과 봉사는 기독교 공동체가 추구했던 일상의 가치이자 삶의 방식이었다.

초기 기독교가 이런 희생적인 사랑을 베풀었던 사실은 파라볼라노이(παραβολάνοι)⁴²⁾라는 호칭 속에 드러나 있다. ‘위험을 무릅쓰는 자’라는 뜻의 이 말은 251년 전염병이 창궐했을 때 위험을 감수하고 환자들과 위난자들을 돌보았던 그리스도인들에게 붙여진 칭호였다. 선교에 대한 저명한 연구자인 노버트 브록스(Norbert Brox)는 초대교회에 선교명령에 대한 반응이 없었다는 것은 대단히 놀랄만한 일이라고까지 말했다.⁴³⁾ 즉 초기 기독교 교부들의 문헌 속에는 전도에 대한 목회적 권고가 없었다는 점이다. 그럼에도 불구하고 기독교가 넓은 지역으로 확산될 수 있었던 것은 사랑의 실천이 가져온 결실이었다. 그리스도인들의 순정(純正)한 사랑과 실천은 사람들에게 감동을 불러일으켰다. 이런 정신의 계승이 오늘 우리 시대 교회가 감당해야 할 사회적 책임일 것이다.

초기 교회 공동체에 속한 그리스도인들은 이 세상과 절연하고 살지 않았

고, 타계주의적 삶을 지향하지도 않았다. 도리어 사회적 일상을 중시하고 사랑의 시혜자로 살았다. 오늘의 한국교회가 새로워지는 것은 부와 권력과 명예로부터 자유하고, 나눔과 섬김과 사랑의 실천을 통해 이웃과 사회에 감동을 주는 일일 것이다. 즉 세속적 가치에는 무관심하되, 기독교적 가치에는 적극적인 때 기독교는 이 세상과는 분리되어(beyond) 있으면서 이 세상을 변화시킬 수(transform) 있을 것이다. 우리의 일상의 삶에서 기독교적 자애의 실천은 한국교회를 쇄신하는 길일 것이다.

2) 하나님 나라의 윤리 : 기독교적 가치의 구현

교회와 그리스도인이 감당해야 할 또 한 가지 사회적 책임은 포괄적으로 기독교적 가치를 제시하고, 이를 구현하는 일일 것이다. 인간 사회에는 어느 시대나 사랑과 자비가 없고, 공평과 정의가 없으며, 자연도 인간의 타락으로 신음하고 있다. 이런 현실에서 그리스도인들이 기독교 정신을 가지고 이웃과 공동체에 대해 도덕적 의무와 역할을 수행할 때 자연스럽게 변화가 이루어질 것이다. 그리스도인들도 한 사회의 성원으로서 시민적 의무와 권리를 수행하되 하나님 나라의 윤리에 근거할 때 기독교적 가치를 구현하게 되고 이를 통해 사회적 책임을 감당하게 된다. 예를 들면 노예무역과 노예제도의 폐지는 윌리엄 윌버포스(William Wilberforce, 1759-1833)와 그 동료 정치인들에 의해 수행되었지만 이것은 인간과 사회에 대한 기독교 가치를 보여줌으로서 이루어진 것이다. 기독교가 가르치는 인간관, 곧 하나님의 형상으로 피조된 존재로서의 인간에 대한 그리스도인의 호소는 노예제도 폐지의 정신적 기초가 된 것이다.

서구사회에서 양차 대전 중간기에 있었던 형사제도의 광범위한 개혁 또한 기독교 원리에 입각하여 어떻게 사회공동체가 범법자들을 다루어야 할 것인가에 대한 호소가 가져온 결실이었다.⁴⁴⁾ 18세기 영국의 복음주의 운동

39) Didache, I, 5f.

40) Harnack, 151, "thou shall not say these things are thine own,"

41) Harnack, 153ff. 하르낙은 교회는 고아와 과부를 보살폈고, 유약한 자와 병든자와 장애인을 도와주고 간호(care)하여 주었으며, 옥에 갇힌 자와 탄광촌의 고달픈 이들을 돌보고, 가난한 이들을 돕고, 죽은 자를 매장해 주었고, 노예들을 보살폈으며, 재난을 당한 이들을 돌보고 여행자들을 선대했다고 지적하고, 각각의 경우를 초기 문헌에 근거하여 자세하고 기술했다

42) F. L. Cross and E. A. Livingstone, *The Oxford Dictionary of the Christian Church* (Oxford Univ. Press, 1977), 1029-30.

43) 알렌 클라이더, 『초대교회의 예배와 전도』(KAP, 1995), 21.

44) 윌리엄 템플, 『기독교시민의 사회적 책임』(KUIS Press, 2010), 46.

은 특별한 사회개혁 프로그램을 갖고 있지 않았다. 이들은 인간의 죄성을 비판하고 영적 각성을 통해 그리스도인의 바른 삶의 원리를 설교했을 뿐이다. 기독교적 가치를 보여주었을 때 그것은 자연스럽게 사회 개혁운동으로 외연된 것이다. 그래서 복음주의 운동은 교회의 정체성 확립, 선교운동, 기독교육 운동에 영향을 주었을 뿐만 아니라 영국사회 개량운동에도 커다란 영향을 끼쳤던 것이다. 기독교적 가치를 구현함으로써 병원, 고아원, 모자원, 구빈원이 설립되었고, 존 하워드(John Howard, 1726-1790)같은 정치인들의 노력으로 감옥 개선 운동이 일어났다. 영국에서의 복음주의 운동은 영국교회에 만이 아니라 영국사회를 변화시키는 중요한 변혁의 동인이 된 것이다. 복음주의 운동은 불신과 회의주의, 영적 무기력을 제거했을 뿐만 아니라 사회 개혁의 동기를 제공했다. 그래서 역사가들은 영국이 프랑스에서와 같은 유혈혁명을 경험하지 않는 것은 바로 이런 복음주의 운동의 영향이라고 말한다.⁴⁵⁾

이렇게 볼 때 기독교적 가치를 구현한다는 것은 기독교회가 그 속한 공동체에서 교육적 혹은 계도적 기능을 행사하는 것을 의미한다. 이렇게 하기 위해서는 교회가 그 시대의 도덕적 혹은 윤리적 권위를 인정받아야 한다. 교회가 이런 권위를 상실할 때 교회는 사회적 책임을 감당할 수 없게 되고 도리어 사회로부터 불신을 받게 된다.

교회가 사회적 책임을 감당해야 한다고 말할 때 다음의 경우도 한 가지 사례가 될 것이다. 우리 시대 물질풍조를 몰아내고 경제적인 부정의와 불균형을 해소하기 위해서는 교회가 터툴리안이 말하는 소위 '소유권의 형제애'를 보여주어야 한다. 물질에 대한 탐욕을 제거하는 방식은 가난한 이웃에 대해서는 너그러운 마음을, 자기 자신에 대해서는 자족하는 삶의 방식을 개발하는 것이다. 이 점을 존 스타트는 "가난과 부, 그리고 소박한 삶"(Poverty, Wealth and Simplicity)이란 글⁴⁶⁾에서 부한 그리스도인들을

45) 존 스타트, 16.

46) J. Stott, *Issues Facing Christians Today* (Hants, Marshall Morgan & Scott, 1984), 212-233.

위한 대안으로 제시한 바 있다. 그리스도인들이 이런 삶의 가치를 실천함으로써 우리 사회에 기독교적인 물질관에 대한 계도적 기능을 감당할 수 있을 것이다. 기독교적 가치구현 그 자체가 사회적 책임 수행을 의미하는 것이다.

한 때 막스주의자였던 폴란드 출신의 망명철학자 레제 콜라콥스키(Leszek Kolakowski)는 오늘의 서구사회의 세속화는 기독교가 너무 쉽게 그 고유한 가치를 포기해 버린 결과라고 지적한 바가 있다. 기독교신자로서의 정체성을 지켜가며, 그 가치의 실현을 위해 노력하는 일이 사회적 책임을 감당하는 방식이 될 것이다. 그리스도인과 교회가 구체적으로 어떤 방식으로 사회적 책임을 수행할 것인가에 대해서는 더 많은 토론이 필요하다. 그러나 분명한 사실은 혁명이나 폭력은 기독교적 방식이라고 할 수 없을 것이다.

3) 교회와 국가

개혁교회 전통에서 볼 때, 교회와 국가 간의 바른 관계, 그리고 국가권력의 범위와 한계에 대한 바른 설정을 교회의 중요한 책무로 인식해 왔다. 그래서 16세기 개혁자들은 국가와 교회에 대한 바른 관계를 규정하고자 했다. 그것은 교회를 위해서도 필요한 일이지만 국가를 위해서도 필요한 일이라고 보았다. 이런 인식은 교회와 국가의 완전한 분리나, 중세교회의 경우와 같은 국가와 교회의 일원화도 바람직하지 않다는 인식에 근거했다. 또 국가가 교회를 지배하거나 반대로 교회가 국가를 지배하는 형태도 이상적이지 아니라고 보았다. 이런 인식에서 국가와 교회간의 바른 관계는 어떠해야 하는 가는 중요한 논점이 되었다.

제네바의 칼빈에게 있어서 국가 혹은 국가권력으로부터의 교회의 독립성을 확보하는 일은 시급한 과제였다. 시의회 등 국가권력 기구는 교회 문제에 개입하고자 했기 때문이다. 그 단적인 예가 치리권(治理權)의 행사와

관련하여 제네바에서의 시의회와 칼빈과의 대립이었다. 칼빈이 1541년 제네바에서 작성한 교회헌법(Ecclesiastical Ordinances)은 이런 관심의 반영이었다. 칼빈은 영적 질서인 교회와 함께 국가도 하나님께서 세우신 정당한 질서라고 보았다(롬13:1이하). 단지 국가라는 질서는 결혼제도와 같은 창조 질서가 아니라 인간의 죄 때문에 인간의 타락을 억제하기 위해서 하나님께서 세우신 '일반은총'의 제도라고 보았다.

그러면 교회와 국가는 어떤 관계에 있어야 하는가? 로마 가톨릭은 교회의 세속 지배를 정당화하려 했고, 성공회는 왕이 교회의 수장임을 인정했다. 루터교는 국가의 교회간섭을 완전히 배제하지 못했기 때문에 영방(領邦)교회로 발전하였다. 칼빈은 루터와 마찬가지로 교회와 국가의 구별을 따르면서도 진일보하여 양자는 완전한 독립을 유지하고 양자는 유기적으로 관계되어야 한다고 보았다. 이렇게 봄으로써 국가의 교회지배나, 교회의 국가 지배, 그리고 교회와 국가 간의 완전한 분리를 이상으로 간주하였던 재세례파의 견해를 반대한 것이다.

이런 상황에서 칼빈은 국가와 교회는 각각의 고유한 기능이 있고, 국가가 교회문제를 간섭하거나 교회가 국가의 기능을 대치해서는 안 된다는 점을 인식하고 장로교제도(Presbyterianism)가 가장 성경적인 제도이라는 사실을 확신했던 것이다.⁴⁷⁾

국가와 교회와의 관계에 대해서는 웨스트민스터신앙고백서 제23장도 분명하게 가르치고 있다. 4항으로 구성된 웨스트민스터신앙고백서 23장은 로마서 13장 11-7절의 가르침을 반영한 것으로 볼 수 있다.⁴⁸⁾ 웨스트민스터

47) 칼빈은 교회론, 예배론, 성찬론은 부셔(Martin Bucer)로부터 많은 영향을 받았는데, 장로교 정치제도도 예외가 아니다. 부셔는 1538년 『참된 목회에 관하여』(Von der waren Seelsorge)를 출판했는데, 이것은 장로교 체제를 수립하기 위한 수년간의 노력의 결창이었다. 칼빈은 이 책으로부터 큰 도움을 입었고, 부셔가 1536년에 출판했던 『로마서 주석』은 칼빈의 『기독교 강요』 제2판(1539년 판)에 상당한 영향을 주었다. cf. 황대우, “칼빈과 부셔,” 『칼빈과 종교개혁가들』(고신대학교 개혁주의학술원, 2012), 44-46.

신앙고백서 23장은 교회와 국가는 다 같이 하나님이 정하신 제도이며, 그 목적과 행동영역, 그리고 치리체제와 역원은 서로 다르며, 상호 호의를 가지지만 상호 독립해 있다는 점을 말하고 있다. 즉 23장은 교황지상주의(황제 교황주의)나 에라스티안주의 양자를 배격하고 있고, 국가가 개인의 양심에 따라 하나님을 경배할 권리를 제한할 수 없다는 점을 말하고 있다. 위정자는 교회와 교회 기관들이 평화롭게 행사할 수 있도록 보호할 의무는 있지만 교회 일에 대한 공식적인 지배권은 허락되지 않는다.

그럼에도 불구하고 국가가 권력을 남용하거나 부당하게 행사할 때 저항할 수 있는데 이 ‘저항권’을 교회의 권리로 간주하고 있다는 점이다. 하나님이 세우신 모든 권세는 하나님의 법 아래 있다. 국가 위정자는 “선한 일을 위하여,” 하나님의 종(사역자)으로 하나님에 의해 세워졌다. 세속 정부가 악이나 폭력을 제거하고 선한 자를 보호하고 악한 자를 징벌하는 한 기독교인은 지배자에게 순종하고 기도해야 한다. 세상 정부를 위한 기도는 제네바의 주일 예배 기도에서 가장 중요한 순서이기도 했다.⁴⁹⁾ 그러나 의인을 벌하고 악인에게 상을 주며 명백하게 하나님의 법을 파괴할 때는 항거할 수 있다. 하나님을 순종하는 것과 사람에게 순종하는 것이 충돌이 생길 경우

48) 물론 문제가 없는 것은 아니다. 23장 3항에는 조화될 수 없는 점이 있다는 점이 지적되어 왔다. “위정자는 말씀과 성례를 집행하는 일이나 천국열쇠의 권세를 떠맡아서는 안 된다”고 말하는가 하면 다른 한편에서는 “위정자는 교회 안의 질서와 평화가 보전되며 하나님의 진리가 보존되도록 하고 불경건한 것들이나 이단들이 억제되고 하나님의 모든 규례들이 정당하게 집행되도록 명령을 발할 수 있다”고 말하고 있다. 심지어는 “이를 위해서는 종교회의를 소집하고 거기에 참석하며 무엇이든지 처리되는 것이 하나님의 뜻에 따라 처리되도록 주선하는 권한이 위정자에게 있다”라고 말하고 있다. 같은 내용이지만 또 30장 1항에서는 예수 그리스도가 “교회의 왕이요 머리”로서 “위정자와는 구별된 교회임원들의 손에 의해 교회정치가 이루어지도록 정해두었다”고 말하고 있지만 제31장 2항에서는, “위정자들이 목사와 또 이에 적당한 인물들과 함께 회의를 소집하여 종교문제를 상의하고 충고할 수 있다”고 말하고 있다. 반대로 위정자들이 교회에 대하여 적대행위를 할 때는 “그리스도의 사역자들은 자신들만으로 그들의 직책을 따라 교회에서 파견된 다른 적합한 이들과 더불어 그 같은 회의를 소집할 수 있다”고 말하고 있다. 여기에 모순점이 있다. 위정자들은 교회 일에 관여할 수 없다는 점을 말하고 있는가하면 종교문제에 관여하고 교회회의를 소집할 수 있다고까지 말하기도 한다. 이런 모순은 웨스트민스터신앙고백서만이 아니라 벨직신앙고백서 36항에도 나타난다. G. I. Williams(나용화역), 『웨스트민스터신앙고백서 강해』, 393.

49) 한스 솔(황정욱역), 『종교개혁과 정치』(기독교문사, 1993), 129.

하나님께 순종해야 하는 것은 당연하기 때문이다(행5:29). 다시 말하면 하나님의 권위에 반대되는 명령을 하게 될 경우 순종의 한계가 생긴다.⁵⁰⁾ 그러나 어느 정도까지 어떤 방식으로 세속 정부에 항거할 것인가를 결정하는 일은 매우 어려운 일이다.

칼빈의 사후 저항권 사상은 1570년 이후 프랑스 개혁파 교회에서는 보다 적극적인 전개되었다. 저항권 사상은 스코틀랜드를 거쳐 장로교 전통에서 수용되는데, 그것은 17세기 스코틀랜드의 언약도들(Covenanters)의 경험 이 영향을 주었기 때문이다. 장로교 신앙을 지키려는 이들이 국가 권력으로부터 심한 탄압을 받고 신교(信敎)의 자유를 유린당했을 때 국가권력에 대한 저항의 정당성을 숙고한 일은 자연스러운 일이었을 것이다.

국가권력의 한계를 적시하고 교회의 독립과 신교의 자유를 확보하는 일도 교회의 사회적 책임이라고 할 수 있다. 다시 말하면 국가 권력이 부당하게 권력을 행사하지 않도록 제어하는 것은 교회의 사회적 책임에 속한다고 할 수 있다.

이상에서 교회가 사회적 책임을 어떻게 인식하고, 어떤 방식으로 이를 수행할 것인가에 대한 이견을 소개하고, 교회의 사회적 책임이 어떤 것인가를 제시했다. 비록 관견(管見)에 불과하지만 이런 문제를 더 깊이 논의하는 계기가 되었으면 한다. 일반적으로 보수적 교회는 교회의 사명을 하나님과의 수직적 차원에서 이해하는 경향이 있어 수평적 차원의 대 사회활동이나 사회적 책임을 등한히 하는 경향이 있다. 반면에, 진보적 교회는 교회의 사명을 수평적 차원에서 이해하여 이웃에 대한 책임만이 아니라 역사에 대한 책임성을 중시하여 과도한 사회운동을 전개하기도 한다. 그래서 사회개혁, 정치적 해방, 구조적 개혁 등을 교회의 사회적 책임으로 인식하여 마치 NGO 단체처럼 활동하기도 한다. 이런 현실에서 개혁교회 전통을 따르는

50) A. A. Hodge(김종흡), 『웨스터민스터신앙고백 해설』(크리스찬다이제스트, 1998), 393.

우리 교회가 앞으로 어떤 방식으로 하나님 사랑과 이웃 사랑의 정신을 실천하고, 기독교적 가치를 제시하고 이를 구현해 갈 수 있을 것인가를 숙고해야 할 것이다.

이 글을 정리하면서 개혁교회 전통을 추구한다고 말하는 한국의 보수적인 혹은 복음적인 교회가 왜 사회적 책임에 대해 둔감하거나 그 책임을 다하지 못해왔는가에 대해 지적해 두고자 한다. 가장 중요한 이유는 교회 지도자들의 도덕적 윤리적 신뢰의 상실이다. 교회가 사회적 책임을 말할 수 있는 기본적인 권위를 인정받지 못했기 때문일 것이다. 권위는 신뢰에 기초한다. 한국교회가 선지자적 권위를 지닐 때 선포하는 메세지도 능력을 지니게 되고 한국 사회를 선도하고 우리 사회에 대한 책임과 역할을 수행할 수 있을 것이다.

한국교회가 중산층 이상의 기독교로 화하여 한국 사회 저변의 현실과 고뇌를 충분히 인식하지 못하는 점도 교회의 사회적 책임의식을 저해하는 요인으로 보인다. 신학적 반성은 그리스도인이 서 있는 역사 현실에 대한 인식에서 비롯되는데, 보수적인 혹은 복음적인 교회는 이런 사회 인식이 부족한 것으로 보인다.

그 동안 한국교회가 교회성장을 제일의적 과제로 추구해 왔던 점도 교회의 대 사회적 책임을 다하지 못한 요인이라고 생각된다. 그 동안 한국교회는 성장제일주의에 매몰되어 성장 아닌 다른 가치들에 대해서는 비교적 무관심했다. 따라서 교회의 대 사회적 책임은 교회의 우선순위에 들지 못했다. 이런 점에서 그리스도인과 교회의 정체성을 재정립하는 일이 중요한 과제가 되었다. 흔히 교회는 이 세상의 조직과 질서, 불의한 구조에 대한 '대안적 사회'(alternative society)로, 그리고 우리 사회의 복지와 평안을 도모하는 '변형의 본보기'(transformative example)로 설명되고 있다. 이런 점에서 볼 때 그리스도인과 교회의 정체성 확립은 교회의 사회적 책임 수행과 무관하지 않다.

교회개혁의 역사와 인물3

207 콘질리아운동과 교회개혁
이상규 (고신대 교회사, 본원 원장)

Reform & Revival
2012 Vol.10

207

콘질리아운동(Conciliar Movement)과 교회개혁

—
이상규 (고신대학교 교수, 개혁주의학술원 원장)

중세 후기라고 볼 수 있는 13세기 이후 교회의 부패는 더욱 심화되었다. 특히 교황청의 타락이 그러했다. 교황청은 교회에 대한 지배만이 아니라 세속권력을 장악하였고 교황은 세속적인 부귀와 영화를 추구했다. 이런 배경에서 전권(全權, Plenitudo Potestatis)사상이 대두되었다. 교황의 군주적 통치권을 말하는 이 용어는 13세기 문서에서 보편적으로 나타나는데, 대표적인 문서가 1274년 리용(Lyons)의 제2차 공의회에서 선포된 ‘신앙고백’이었다. 이 신앙고백은 교황 그레고리 10세와 동방지역의 황제 미카엘 8세(Michael VIII)가 라틴교회와 헬라교회 사이의 항구적인 연합을 위한 기초로 마련된 신앙고백이었다. 이 용어는 ‘그리스도의 대리자’(vicarius Christi)와 함께 교황의 우월권을 강조하는 용어로 사용되었는데, 인노첸트 3세(Innocent, III, 1198-1216)는 성과 속, 양 영역을 지배했던 대표적인 교황으로서 실로 막강한 권력을 행사했다. 자신은 지상에서의 하나님과 그리스도의 대리자로서 그의 통치권은 세계를 포함한다고 주장하고, 자신이 하나님과 인간 사이에 섰을 때 하나님보다는 아래지만 모든 인간보다는 높다고 했다. 그는 자신의 위치를 primus et summus magister et princeps ecclesiae(최고최상의 교회 교사이며 우두머리)라고 했고, 그 근거로 마16:18, 요1:42, 20:23, 고전4:4을 들었다. 그래서 자신은 지상의 어떤 법정에도 복종할 필요가 없다고 했다.

이런 사상의 배후에는 교황은 오류를 범할 수 없다는 교황 무오설이 자리하고 있었다. 비록 교황의 무오성이 공식적으로 선포된 것은 1864년이었지만, 교황에 대한 권위와 위엄은 교황의 무오론에 근거하고 있었다. 이처럼 교황은 지상에서 절대권을 지니며 그 어떤 것 보다 우선한다는 주장을 큐리얼리즘(curialism)이라고 부른다. 바로 이런 교황의 절대권력 때문에 교황직을 두고 격렬하게 투쟁하였고, 교황청의 분열을 초래하게 된 것이다.

13세기 교황의 전권사상과 함께 교황이 절대 권력을 행사했으나 14세기 이후 민족주의의 대두와 함께 변화된 사회경제적 상황에서 교황청은 도전에 직면하였다. 1309년부터 1377년까지 70년간 로마의 교황청은 불란서 왕이 통치하는 아비뇽으로 옮겨가야했던 수난을 당하기도 했다. 이 70년을 흔히 '교황청의 바벨론 유수기'라고 부르기도 한다. 1378년부터는 두 사람의 교황이 나타나 각각 자신의 정통성을 주장하는 등 교황청의 대분열이 1417년까지 계속되었다. 교황청의 분열이란 추기경단이 분열되었음을 의미한다. 이 40년을 '교황청의 대분열'이라고 말한다.

교황청이 분열되자 교회의 부패는 가중되었다. 교황청 분열로 교황청의 재정은 고갈되었고, 교권대립이 심화되자 재정적 부패는 더욱 심화되었다. 각종 징세제도가 만들어졌고, 도덕적 타락이 뒤따랐다. 교황은 물론이지만 성직자들의 취첩과 축첩은 일반화되었다.

이제 교회와 교황은 권위를 상실했다. 교황청의 분열을 해결할 쇄신기능을 상실했다. 절대 권력인 교황청이 분열했는데 누가 이를 바로 잡는다는 말인가? 이런 상황에서 교황의 절대권을 반대하고 교회 회의가 교황보다 우선하다며 주장하고 교회회의를 통해 교황청의 분열을 해결하고자 했다. 이런 시도를 '콘질리아 운동'(Conciliar movement)이라고 부른다. 교회회의의 운동이라고 번역할 수 있는데, 이것은 (교황권에 대한) 교회회의의 우선주의로서 큐리얼리즘에 대한 회의(懷疑)에서 비롯되었다. 이 운동이 교회

개혁과 쇄신을 의도했다는 점에서 의의를 지니고 있다. 가장 오래된 교회 회의는 325년의 니케아 회의인데, 당시 교회가 당면한 교리문제를 정착시키기 위해 교회 회의를 소집했듯이 그 시대도 전체교회 회의를 통해 당면한 교회 문제를 쇄신하고자 한 것이다.

이 일에 앞장선 주도적인 세력이 파리대학 교수들이었다. 그 첫 인물이 파리대학 교수였던 존(John of Paris, c.1250-1306)이었다. 존 퀴도르트(John Quidort)라고도 불린 그는 저명한 설교가이기도 했다. 자신의 저서 『왕권과 교황권에 관하여』(*De potestate regia et papali, On Royal and Papal Power*, 1302)에서 교회와 국가는 공히 동등한 주권을 가지며, 각각에는 고유의 영역이 있다고 주장했다. 특히 그는 교황의 절대권에 반기를 들었고, 교황만이 교리를 확정할 수 있다는 주장에 반대하고 교황이라도 그릇된 교리를 주장하면 교회회의에 의해 폐위되어야 한다고 했다.

파두아의 마르실리오(Marsilio of Padua, c.1275-1342) 또한 교회회의론자였다. 이탈리아 파두아 출신인 그는 의학을 공부했던 정치 철학자였다. 1313년에는 파리대학 학장을 역임하기도 했다. 그는 1324년 『평화의 수호자』(*Defensor Pacis, Defender of the Peace*, 1324)라는 책을 집필했는데, 반교황적 성격이 강해 이 책의 저자라는 사실이 밝혀진 것은 2년 후인 1326년이었다. 그는 이 책 때문에 파리를 떠나야 했고 불란서 왕 루이스 4세의 법정에 서기도 했다.

마르실리오의 이 책은 3권으로 나뉘어져 있는데, 1권에서는 국가철학을, 2권에서는 교회의 신학을, 3권에서는 이상의 전체를 정리하였다. 마르실리오의 사회 통합 요소는 교회가 아니라 국가라고 보았고, 세속 군주의 기능은 평화를 유지하는 것이라고 보았다. 법을 제정하고 공동의 복지를 감독하고 군주를 선택할 권리는 국민(민중)에게 있다고 주장하고 군주가 법을 어겼을 때는 민중이 정부를 전복할 수 있다고 주장했다. 즉 그는 16세기에 와서 비로소 제기되었다고 말하는 일종의 저항권 사상을 이미 피력하고 있

다. 또 그는 종교적인 문제에 대하여 국가권력의 강제력을 사용하는 것은 옳지 않다고 주장했다. 이 점은 서구교회에서 어거스틴에 의해 주창되어 왔던 소위 '정의에 근거한 경우에' 국가권력을 통해 이단을 억제할 수 있다고 보고 이단 박멸에 있어서 국가권력의 무력행사를 정당화한 이론(*Compelle intrare*)을 반대한 것이다.

이 책 제2권에서 교황청이 본연의 권한을 넘어서 세속을 통치하려고 함으로써 세계의 분열을 가져왔다고 진단하고, 그리스도께서 세속 권세에게 순복하라고 하신 말씀에서 볼 때 교황의 이런 권력 행위는 부당하다고 주장했다. 또 교회의 교계(敎階)제도도 신적인 것이 아니라 인간적인 제도라고 했다. 교황의 세속 권력 행사의 정당성을 말할 때 흔히 '콘스탄틴 기증서'까지 소급하여 이 문서에 근거하여 주장하는데, 이 사실 자체가 세속에 대한 교황의 지배는 교회의 본질적 권리가 아니라는 점을 보여준다고 지적했다. 그는 교회가 행사해야 하는 유일한 권력은 본질상 영적인 것이라고 보았다. 무엇보다도 마르실리오는 공의회, 곧 교회회의(*general council*)는 교회의 최고 의결기구로 보아 큐리얼리즘에 반대했다. 마치 세속 통치자는 신민에 의해 권세를 부여받는 것처럼, 교황은 신자의 총의에 의해 그 권위를 부여받는다고 말하면서 신자의 총의인 교회회의는 교황의 권위보다 우월하다고 주장하였다. 바로 이런 이유에서 그는 교황으로부터 파문을 받았고, 그는 종교개혁시대 정치 이론의 선구적 주창자로 일컬어지고 있다.

마르실리오의 책은 1517년에 다시 출간되었는데, 1559년 금서목록에 포함되었다. 그러나 종교개혁자들은 이 책을 주의 깊게 연구하였다.

윌리엄 오컴(William of Ockham, c.1280-c.1349)은 존이나 마르실리우스보다 더 발전된 교리를 주장하였다. 그는 『대화』(*Dialogus*, 1343)에서 교황도 오류를 범할 수 있는 동일한 인간이며 이단이 될 수도 있는 연약한 존재이며, 교회회의는 이단에 빠진 교황은 폐위할 수 있다고 주장하였다. 특

히 흥미로운 점은 오컴은 교황이나 교회회의는 오류를 범할 수 있지만 성경만은 무오하다고 주장했고, 교회에서 남녀간의 평등을 주장한 점도 흥미롭다.

또 니콜라스 쿠자누스(1401-1464)¹⁾는 바젤회의에서 교황에 대한 공의회 의 우월성을 지지하는 내용의 *De Concordantia Catholica* 을 작성하기도 했다. 이처럼 교황의 권위보다 교회회의의 권위를 우선시 하여 교회 개혁을 시도한 이들을 콘질리아주의자들(*Conciliarist*)라고 부른다. 이들은 비록 당시 교회로부터의 분리를 주장한 것은 아니었으나 교회 쇠퇴론자들이었다.

교회회의는 1409-1439년까지 4대 회의가 있었는데 1409년의 피사회의, 1414년에서 1418년까지의 콘스탄츠회의, 1431년에서 1449년까지의 바젤회의가 그것이다. (그리고 1438년에서 1439년까지 모였던 피렌체회의가 있었는데 이 회의는 바젤회의를 반대한 교황파의 회의였다). 이들 회의는 3가지 목적을 지니고 있었는데, 교황청분열의 해결, 교회내부의 개혁, 그리고 이단 처리문제가 그것이다. 교회분열에 관해서는 3가지 방안이 제시되었는데, 첫째, 두 교황을 사퇴시키고 제3의 교황을 선출하는 안, 둘째, 두 교황 중 진비(眞非)를 가려 처리하는 안, 셋째, 교회 회의를 소집하여 문제해결을 시도하는 안이 그것이었다. 여러 의견이 개진되었으나 결국 파리대학 교수들을 중심으로 전체 교회의 회의를 소집하는 방안이 채택되었다. 분열된 양 교황을 지지하는 대주교들은 1408년 레그혼(Leghorn)에 모여 교회 회의를 개최하기로 합의하였다. 1417년에는 교황청의 분열을 해소하고 하나로 통합되었지만 그것이 완전한 해결은 되지 못했다. 뒤돌아보면 그것이 중세의 몰락의 시작이었다.

1) 니콜라스 쿠자누스는 독일 쿠사(Cusa) 출신으로 하이델베르크와 파우다에서 수학하고 1423년 쾰른에서 교회법 박사 학위를 받았다. 철학자이자 추기경이었고, 새로운 학리사상을 발전시켰던 인물이다.

Interview with The Rev. Hee Ku Yoon

212 목회자와의 대담

윤희구 목사와의 대담

윤희구 목사와의 대담

대담 : 황대우 (개혁주의학술원, 책임연구원)



지난 2012년 5월 14일 오전 10시에 개혁주의학술원 책임연구원으로 있는 황대우 목사(현 고신대 교수, 진주북부교회 기관목사)와 윤희구 목사가 창원한빛교회 목양실에서 대담을 가졌다. 한국 장로교회와 연합, 한국장로교총연합회, 그리고 교회의 부흥과 발전 등 여러 사안에 대해 약 두 시간 동안 대담이 이루어졌다. 질문자는(Q) 황대우 목사이고, 답변자(A)는 윤희구 목사이다. 윤희구 목사는 현재 창원한빛교회 담임목사이며 대외적으로는 한국장로교총연합회 대표회장, 기아대책 대북법인 “섬김과 나눔” 이사장, 한국기독교목회자협의회 상임회장, 그리고 고신대 개혁주의학술원 후원이 사장으로 섬기고 있다. 고신대학을 15회로 졸업하고 고려신학대학원을 29회로 졸업하였고 1996년에는 미국 풀러(Fuller)신학교에서 목회학 박사학위를 취득하였고 창원극동방송 초대운영위원장, 창원기독교연합회장, 고목협상임회장, 창원시21세기기독교운동 협회장, 고신교단총회장 등을 역임했다. 이와 같은 화려한 이력이 말해주는 것처럼 고신교단 안에서 뿐만 아니라 고신 밖에서도 고신의 이름을 빛낸 목회자중 한 사람이다.

Q 목사님께서 한국장로교총연합회(한장총) 회장으로 선출되었고, 그 동안 한국장로교 100주년 기념사업도 하시는 등 굉장히 의미 있는 일을 하고 계시는데, 이런 연합 활동을 위해 구상하신 사업은 어떤 것이 있습니까?

A : 첫 번째로 한 것이 금년 1월30일 100주년 기념대회를 위한 준비 기도회였습니다. 서울교회에서 목사님, 장로님, 평신도가 모여 기도회를 했지요. 4월 4일부터 4월 10일까지는 100년을 기념하는 사진전을 성동교회 앞 서울 미술관에서 개최하여 2500명 정도 관람 하였습니다. 두 번째로는 광주에서 자체적으로 약 한 달 정도 전시회를 했는데 그 곳에 저희가 사진을 약 50점 보내어 공동으로 전시회를 했습니다. 6월 14일부터 6월 19일까지 약 일주일 동안 서울에서 했던 전시회를 경남 창원에서 다시 하려고 계획하고 있습니다. 초기 선교모습, 1회 총회 모습, 신사참배 하러 가는 사람들 사진들, 현재까지 사진 등 많은 사진이 있지만 약 120점을 전시 합니다. 그리고 100년 역사 다큐멘터리를 CD로 제작했습니다. 한국판은 45분짜리, 해외판은 40분짜리 두 개를 만들었는데, 영문판은 따로 제작했습니다. 소강석 목사님이 시무하시는 새에덴교회에서 5천만원 후원한 것으로 제작되었고 앞으로 보급할 계획입니다.

그 다음으로는 4월 7일 새문안교회에서 장로회 신학회를 개최한 것인데, 한장총이 재정지원을 했는데, 우리 교단에서는 이상규 교수님께서 발제를 하셔서 의미 있는 시간을 가졌습니다. 그 다음 5월 11일 저녁에는 햇불선교회에서 신학대학 찬양대회를 했습니다. 앞으로 남아 있는 사업은 한장총이 칼빈 탄생기념일인 7월 12일을 장로회의 날로 정한 이후 지금까지 3년째 계속 진행해 온 행사인데, 한장총에서 제일 중요한 사업으로 진행해 온 행사지만 금년에는 100주년이 있어서 영동교회에서 기념예배로 간소하게 치를 계획입니다. 그리고 100주년기념대회가 남아 있습니다. 개최될 장소와 날짜는 확정되었는데, 9월 1일 오후 2시 잠실체육관입니다. 하지만 아직 순서자들은 확정되지 않았습니다.

Q 그렇다면 100주년기념대회가 올해 한장총에서 주최하는 가장 큰 행사라고 할 수 있겠군요?

A : 네. 그렇습니다. 100년 역사 다큐멘터리를 보면 100년 동안 많은 성장을 했지만 분열의 아픔들이 많습니다. 이제부터 새로 시작되는 200년의 역사는 화합과 연합으로 기록되기를 바랍니다. 지금 서울교회 이종윤 목사님이 주장하는 1교단 다체제는 현실적으로 어려워요. 9월 1일 총회개회예배를 하자고 하시는데 통합측과 백석에서는 그렇게 하기로 결의 했지만 그 외의 교단들에는 결의가 안됐어요. 결의가 안 되면 시행이 불가능하잖아요.

Q 장로교의 여러 교단들의 상이한 반응이 혹시 WCC 문제와 관련된 갈등 때문인가요?

A : 그건 WCC 문제와는 관련이 없고 이종윤 목사님 개인의 주장이라는 것입니다.

Q 종교개혁 500주년 기념사업인 Refo 5000이 네덜란드에서 시작되어 지금은 전 세계적인 연합사업이 되었습니다. 이 Refo 500에 총신이 가장 먼저 뛰어들어 아시아 대표를 맡게 되었는데, 이종윤 목사님께서 그와 무관하게 종교개혁 500주년 기념사업을 따로 진행하고 계시는데, 어떻게 생각하시는지요?

A : 한국장로교회를 위한 이종윤 목사님의 공로는 많아요. 지금도 장로교역사박물관을 만들기 위해 노력하고 계십니다. 역사박물관은 꼭 있어야 합니다. 사진들을 계속해서 전시하고, 각 교회 50주년 화보 같은 자료들을 모으는데, 자료를 가지고 있는 사람이 내놓아도 전시할 곳이 없다고 주지를 않습니다. 영동포교회에서도 내 놓고 싶은 마음이 있지만 보관 장소가 마땅치 않아서 내놓지 못한다고 합니다.

Q 연합을 위해서 고신에서 목사님을 비롯해서 여러분이 활동하고 계신데,

밖에서 보는 연합과 관련해서 고신에 대한 평가는 어떻습니까? 그리고 현재 목사님께서서는 교회연합사업을 적극적으로 전개하고 계시잖아요. '고신 목사가 한장총과 같은 연합회 회장이 되니까 타 교단 목사가 할 때와 다르더라.' 혹은 이런 평가를 들으신 적이 있습니까?

A : 연합을 잘 안한다는 시각입니다. 서울은 기독교연합회라는 기관은 없어요. 부산은 부기총, 경기총은 있는데 유독 서울은 없어요. 왜냐하면 한기총이 있기 때문에 서울시 연합회는 없어요. 서울시 자체가 교회연합 사역에 대한 개념이 없어요. 자신들은 한기총이 연합활동을 한다고 생각하는 데 실제로는 부활절연합예배 한번 하는 정도이지 경남처럼 복음화대회와 같은 행사는 안 합니다. 안하면서도 고신에 대해서는 연합사역에 대해서 뭐랄까 부정적이라고 보고 있죠. 사실 여기도 호주 선교사 기념관 만드는 사업도 사실은 고신이 해야 합니다. 그거 아세요? 호주 선교사들이 신사참배 반대 주문을 먼저 했습니다. 거기 영향 받은 사람들이 경남 한상동 목사님 같은 분들이고, 그 당시에 여러 노회가 있었지만 경남 노회가 유일하게 신사참배는 계명을 어기는 것이다 하고 반대 결의를 했습니다. 그 결의하고 난 뒤에 최상림 목사님이 일본 경찰에 의해서 구속되고 처형은 안 당하셨지만 옥고를 치르고 순교하셨지요.

호주에 스카치 교회에서 한국선교사를 파송 했는데 스카치 교회는 스코틀랜드에서 이민을 간 분들이 만든 교회예요. 스코틀랜드 장로교회 후손들 다수가 지금은 호주 유나이티드 교회가 되겠지만 호주 멜버른의 스카치교회서 파송받은 데이비스(Davies) 선교사, 그 후예들이 신사참배 반대운동을 먼저 시작하셨기 때문에 그 영향을 받은 동네가 고신입니다.

Q 그럼 교회연합을 위해서 고신교단이 배워야 할 점이 있다거나 반대로 고신교단이 연합을 위해서 가르칠 수 있는 것이 있다면 무엇이라고 생각하십니까?

A : 앞서서 제가 말한 대로 저는 그런 생각이 있어요. 좌우간 우리가 연합회 안에 들어가야 우리의 페이스대로 연합운동을 이끌어 갈 수 있습니다. 예를들면 연합예배를 할 때 누구를 강사 초청하느냐 하는 것은 중요한 문제인데, 그런 것도 적극적으로 연합에 동참해야 우리의 목소리를 낼 수 있잖아요. 그런 부분들에 대해서 우리가 연합회의 주체가 되어야 강사섭외도 계획적이고 좀 보수적이고 성경적인 사람들을 초청할 수 있다고 생각합니다. 우리가 신학적으로 차이가 없는 것은 아니지만 복음화 운동을 위해서는 교회들이 함께 협력하는 것이 필요합니다. 연합회와 연합사업을 통해 복음이 심길 수 있는 틀을 만들고 한 지역의 부흥이 일어나도록 함께 노력한다면 시너지 효과를 얻을 수 있습니다. 성시화 운동 같은 것이 이런 역할을 한다고 봅니다. 지역의 연합 사업을 통해 뿌려진 복음의 씨를 거두는 것은 그 지역의 각 교회들이 아닐까요. 그런데 각 교회가 그 씨를 거둘 때 가만히 앉아서 공짜로 거들려고 하는 생각은 안돼요. 적극적으로 연합운동에 나서서 그 운동을 우리가 생각하는 건전한 복음운동으로 끌어가야 합니다. 그렇게 하기 위해서는 그 중심에 우리가 들어가 있어야 해요.

Q 목사님께서 이번에 한장총 총회장이 되면서 사단법인설립인가를 받으셨는데, 이 점에 대해 말씀 해주시죠.

A : 처음에는 아예 그걸 못한다고 접어놓고 있더라고요. 저는 경남에서 그런 일을 해본 경험이 있거든요. 사단법인설립인가를 위해서는 예치금 5천만원이 필요합니다. 누가 낼꺼냐 하는 것이 문제였죠. 제가 이사들에게 500만원씩 내라고 했습니다. 이사 임직 마치고 나갈 때 새로 들어오는 이사가 500만원 낸 것으로 나가는 사람 500만원 주면 될 것 아니냐. 이사 임기 3년 동안 5천만원 모아서 경남성시화 사단법인 인가 받았거든요. 저도 그 정도로 생각하고 한장총 갔는데, 서울은 3억이예요. 왜 그러냐 하니 이번에 충청도 찬송가공회가 완전히 폐지되었잖아요. 찬송가공회가 서울시

로 들어오려고 하니 못 들어오게 하려고 돈 3억 준비하라 했던 것인데 이런 전례에 따라 한장총도 3억을 준비하라는 겁니다. 3억 마련하기가 어렵다 했더니 그럼 앞으로 예치금을 준비하겠다고 각서를 쓰라는 겁니다. 그래서 각서 쓰고 사단법인설립허가 받았지요.

Q 앞으로 3억을 예치하기로 각서 쓰고 사단법인설립인가를 받았다는 말씀 이시군요. 그렇다면 사단법인 설립의 의의는 무엇이라 생각하십니까?

A : 일차적으로는 사회로부터 공익성을 인정받는 것입니다. 우후죽순처럼 일어나는 개별적인 단체가 아닌, 적어도 사회가 인정하는 공익단체가 되는 것입니다. 두 번째로는 조금 이기적인데, 이제 교회는 교회지만 개인 기업가들이 후원할 때 법적으로 면세 혜택을 받을 수 있기 때문에 보다 자유롭게 후원하도록 유도하는 것입니다. 이렇게 법적으로 설립인가를 받게 되었기 때문에 앞으로 한장총에 가입 청원하는 교단들에 대해 보다 더 엄하게 점검할 수 있을 것 같습니다. 교단 가입 문제에 대해서는 이전부터 경각심을 불러일으킨 이종윤 목사님의 공이 큼니다. 지금까지 교단을 받아들일 때 먼저 장로교정체성위원회에서 신학과 신학교 커리큘럼을 점검하고, 또한 이단성 문제와 관련해서는 이단대책위원회에서 점검해왔습니다만 이제는 회원교단을 받을 때 더욱 철저하게 검증하여 사회적으로 하자가 없는 교단만 받아들여야 하고 그래서 한장총에 들어와 있는 교단은 적어도 건전한 교단이라고 인정받는 것이 필요하다고 생각했습니다. 그리고 우리가 시행하는 여러 가지 행사들이 법인단체니까, 물론 조금 간섭은 받을 수 있지만 법인이 하는 행사로 인정받는 그런 행사가 될 수 있고 일종의 사회적인 지위를 획득하고 공익성을 보장 받는다는 점에서 의의가 있다고 봅니다.

Q 한국 장로교회를 대표하는 대표회장으로 일하시면서 조금 더 하시고 싶은 말씀이 있으십니까?

A : 한국에 장로교 교단이 너무 많아요. 지금 한장총에 가입 할 수 있는 기준은 교단 교회 숫자가 100교회 이상이어야 회원 교단이 될 수 있습니다. 사실 100교회도 작지요. 우리가 200교회로 하자니까, 이미 가입되어 있는 교단 가운데 200교회가 안 되는 교단들이 있어서 그 교단의 총무들이 100교회로 해야 한다고 고집합니다. 그런데 저는 200교회 정도로 규정을 해야 한다고 봅니다. 지금 현재 29개 교단인데 거의 100교회 이상이거든요. 물론 100교회도 안 되는 교단도 있지만 100교회 미만은 사실상 교단이라고 할 수 없는 형편이죠. 저는 한국의 장로교회가 더 건실한 교단이 되도록 돕는 것이 우리의 일이라고 생각합니다.

Q 한국교회의 분열과 분열된 현실에 대해 어떻게 생각하십니까? 또 교회 연합적인 차원에서 어떻게 하면 이전에 되풀이 되었던 분열의 실수를 반복하지 않고 좀 더 건전한 교회의 모습을 유지할 수 있을까요? 한기총이 그 역할을 할 수 있을까요?

A : 한기총은 태생부터 교회 연합 기구가 아닙니다. 교단들이 들어와 있지만, 교단 외의 단체들도 많이 들어와 있습니다. 가령, CIS, 기아대책, NGO단체들이 회원으로 들어와 있습니다. 이런 점에서 볼 때 한기총은 실제로 교회연합은 아닙니다. 그럼에도 불구하고 정부로부터 유일한 교회연합체로 인정을 받으려 하지요. 그런데 한기총은 완전히 분열되었어요. 안 합쳐집니다. 한기총의 분열 사태는 모 목사 때문에 일어난 것이예요. 이 일로 한기총 회장을 지내신 목사님도 피해자가 되었지요. 그의 모든 명예가 무너져버렸어요. 모 목사가 개인적인 욕망 때문에 WCC 총회라는 묘한 것을 이용하여 합동측 인사들 발목을 잡은 것이예요. 이것은 통합측의 책임도 있지요. 합동측은 리더십을 발휘할 사람이 없어요. 총회장이 아무것도 못하고, 모 목사의 반대로 끌려 다니고 실행위원회들도 그 목사님이 하자는 대로 끌려 다니고 있어요. 합동측에서는 누구하고 이야기해야 문제가

해결 될지 대상이 없어요. 통합측의 문제는 WCC총회 유치에 너무 집착한
다는 점입니다.

Q 한 장총에서는 WCC 한국 총회에 대해 어떻게 생각합니까?

A : 한장총은 WCC에 대해서 언급 안하기로 했습니다. 소수지만은 통합
측이나 기장도 회원 교단으로 들어와 있고... 우리는 중립이라기보다는 그
부분에 대해서 언급 안하기로 한 것입니다.

Q 한장총에서는 WCC에 대해서 언급하는 문제는 너무 민감한 것으로 봅니
까?

A : 아니요. 회원 교단이 있기 때문입니다. WCC총회 부산개최에 대해 개
인적으로는 반대입장이지만 한장총에서는 여러 회원 교단을 포용하기 때
문에 그런 부분에 대해서는 언급 안하기로 했습니다.

Q 그럼 고신 교단이 WCC총회의 부산유치에 대해 언급하는 문제는 어떻게
생각하십니까?

A : 그건 내가 통합측 인사들에게도 이야기 했어요. '누가 와서 우리와 의
논이라도 하고 WCC에 가서 교단을 다 참여시키겠다고 약속 했었어야지 의
논도 하지 않고 어떻게 너희가 그런 약속을 할 수 있냐? 부산사람들하고 의
논 해봤나? 교단사람들하고 부산사람들하고 주변 지역사람들하고 아무 의
논도 안하고 너희가 초청했으니깐 너희가 해라. 우리 보고 참석하라고 강
요하지 말아라. 참석하고 싶은 사람은 가고 하기 싫은 사람은 안 가는 것이
맞지. 그래야지 어떻게 의논도 안하고 합의도 안하고 부산 지역 전부 참석
한다는 약속부터 한 것은 너희가 실수했다. 백배 사죄해야 한다.' 그렇게 말
하지요.

Q 한국 장로교회사에서 통합과 합동이 사실 갈라서게 된 결정적인 이유 중
하나도 WCC문제가 아닙니까?

A : 통합은 그게 아니라고 하더라도, 그래도 통합측의 책임이 크다고 보
니다.

Q 고신측 교회들은 대부분 서부 경남에 산재해 있는데 이렇게 보면 WCC총
회 부산 유치와 직간접적으로 관련이 없을 수 없는 상황입니다. 우리 교단 입
장에서는 WCC 부산총회에 대해 어떤 식으로든 대처 하는 것이 현명하고 지
혜롭다고 생각됩니다만.

A : WCC 총회가 열리는 것은 기정사실이고 우리와 합동측이 반대 입장
인데... 보수교단도 이광섭 목사가 했는지, 길자연 목사가 했는지 모르지만
아무튼 2014년 WEA 대회를 초청 해놨거든요. 그럼 그때 진보쪽에서 반대
한다면 어떻게 할 것인지도 생각해봐야 합니다.

Q 교단의 공식적인 입장을 밝히지 않는 것이 오히려 현명하다는 생각이십
니까?

A : 교단에서 WCC 정관이나 신학적인 입장 등과 같은 부분에 대해서 공
식적으로 한 마디 해야 되지 않겠습니까.

Q 대답하기 어려운 문제인데 말씀해 주셔서 감사합니다. 화제를 돌려서 목
사님의 목회 활동과 한빛교회와 관련해서 질문을 드리고 싶습니다. 한빛교회
개척배경과 목회철학이 무엇인지 알고 싶습니다.

A : 한빛교회는 내가 개척한 것은 아니고, 용지동교회와 변재창 선교사
가 했습니다. 당시 창원이 기계 공단으로 지정되고 개발 되면서 타 지역 사
람들이 다 몰려왔는데, 결론적으로 농촌사람들과 도시사람들이 하나 되지
못하는 어려움이 있었습니다. 그래서 제가 한빛교회에 와서 목회하면서 타

지역 사람들 중심으로 목회를 시작했습니다. 지금 용지동교회 다음으로 사광교회인데, 사광교회는 지역주민 위주로 이루어진 교회입니다.

Q 목사님께서 변재창 선교사님 후임으로 오셨을 때 교회 상황은 어떠했는지 알고 싶습니다.

A : 그 때 교회 상황이야 무척 어려웠지요.

Q 그 당시 교회가 이 지역에서 성장하고 봉사하기 위해 제일 먼저 해야 할 것은 무엇이라고 생각하십니까?

A : 제일 먼저 했던 일은 교회당 건축위원회를 조직하는 것이었지요. 왜냐하면 그 당시에 이쪽지역에는 개발 보상이 있었고 서울서 내려온 사람들이 볼 때 좋은 예배당이 마산에 있었기 때문에 마산으로 다 갔죠. 그 당시에 동남교회가 한참 부흥하던 시기였어요. 그래서 일단 제일 먼저 해야 했던 것은 온전한 예배처소를 마련하는 일이었어요. 그런 생각이 들어 건축위원회 구성했습니다. 제가 1979년 3월 8일에 부임을 했거든요. 그러니까 3월 8일에 부임해서 4월 첫째 주에 건축위원회 조직하고 그 다음 79년 12월에 부지를 샀어요. 빛을 내어가지고, 지난 33년 역사를 다 말할 수는 없겠지요?

Q 한빛교회에서 목회하시면서 제일 어려웠던 시기는 언제였습니까?

A : 80년 1월 24일 이 땅[현재 한빛교회 건물이 세워져 있는 곳]을 매입할 때였지요. 81년 5월 17일 공사를 시작했는데 사람도 없고 돈도 없는 상황에서 빛을 내어 땅을 샀고, 예배당 공사하면서 여러 가지로 많이 어려웠어요. 제일 난감한 게 뭐가 하면 5년 동안 예배당 짓는 일에 매진하다보니 목사가 영적으로 탈진하는 것이었어요. 이사도 가야하고 빛도 깊어야 하고, 그렇게 하다가 83년 11월에 준공하고 장로장립을 했는데 그래도 어려

워서 84년 3월에 박종국 목사가 하는 월간목회 연구원으로 2년간 일하게 되었어요. 현장을 조금 벗어나 위에 올라가 이것저것 듣기도 하고 배우기도 하면서 조금 좋아지게 되었지요. 전에 글도 썼지만 교회 부흥과 성장에 중요한 것은 교회 건물이 아니라는 것을 철저하게 경험하게 된 거지요. 물론 교회건물도 중요하긴 중요하지만 이게 최우선은 아니라는 겁니다. 그래서 86년 10월에 옥한흠 목사가 주관하는 '평신도를 깨운다'라는 제자훈련 2기 세미나에 갔다 왔고 87년 2월부터 제자훈련을 시작했어요. 지난 2008년까지 제자훈련을 계속 해왔어요. 2008년까지 하다가 제자훈련을 해오면서 부족한 것을 느꼈는데 그것은 성령운동과 전도, 제자훈련은 이런 부분이 약하다는 거지요. 그래서 풍성한교회에서 하는 '두 날개 양육훈련'을 받아들였어요. 강점은 전도지요. 사실상 둘 다 약점이 있어요. 제자훈련은 성령운동과 전도훈련에 약점이 있고, '두 날개'는 전도는 강점이지만 인격 성숙 훈련이 없지요. 그래서 두 가지를 접목하려고 했어요.

Q '두 날개 양육훈련'을 도입하게 된 건 2009년부터인가요?

A : 2008년 9월부터 시작 되었어요.

Q 한빛교회가 급속하게 성장한 기간은 언제입니까?

A : 87년부터 훈련을 했으니까 사실 예배당을 옮기고 중간에 250명까지 성장했는데 건축문제 때문에 제직들하고 갈등이 생겼는데, 제직들은 건축을 그만두자고 했으나 저는 계속하자고 했는데, 이 일로 교인들이 180명까지 줄어들게 되었습니다.

Q 어떻게 극복하셨습니까?

A : 제자훈련을 하면서 서서히 회복 되었고 영적으로 성숙해가고 양적으로 부흥해갔지요. 그때부터 한 10년 동안 계속 성장해왔습니다. 지금은

장소 때문에 정체되어가고 있어요.

Q 한빛교회가 장래를 위해 계획하고 있는 것은 무엇입니까?

A : 지금은 살림을 내어주기로 했지요. 분립개척입니다. 개척하는 것이 또 다른 해결방법이라고 생각 됩니다.

Q 분립개척을 말씀하셨는데, 사실 지금까지 한국교회가 성장을 강조하면서도 분립개척 원리는 도외시 해오지 않았습니까? 교회성장과 분립개척의 관계를 어떻게 보십니까?

A : 분립개척을 계획한 이후 지금은 예배당을 짓고 있는 초기단계입니다. 그보다도 누가 그런 통계를 내셨잖아요. '목사 한사람이 감당할 수 있는 인원은 최대 200명이다.' 왜냐하면 모든 성도들을 영적으로 일일이 다 케어(care)해야 하고 가정적으로도 다 케어해야 하는데 교인수가 너무 많으면 그렇게 못하잖아요.

Q 그런 부분은 어떻게 생각하십니까? 한빛교회는 이미 1000명이 넘었는데...

A : 변명하자면 부목사들이 많이 있잖아요. 근데 부목사들이 케어하는 것과 담임목사들이 케어하는 것이 많이 다르죠. 나도 교회에 많이 미안하지요. 87년 제자훈련하면서 정기심방을 그만 두었어요. 심방을 할 수 없는 상황이었으니까. 그 당시에는 1주일에 10그룹 성경공부를 인도했어요. 주일 오후부터 시작해서 목요일까지 즐기치게 했으니까 심방할 시간이 없었어요. 그래서 심방은 평신도 리더들이 해줘야 한다고 했지요. 이것도 양면이 있어요. 담임목사가 심방을 해줘야 하지만 담임목사가 후안 카를로스(Juan Carlos)가 말했던가요, '나는 고아원 원장이 아니다.'라고. 언제까지 목사들의 손길을 받아야 되냐는 거지요. 제자훈련이 바로 평신도들을 리더

로 세워서 목사가 하는 심방이나 양육이나 이런 것을 대행하게 하는 것입니다. 요즘 통성경을 배우면서 성경 안에 나타나는 제국들은 다 망했고 제국주의자들도 다 망했다는 사실을 새삼 생각하게 되었어요. 교회 크게 하고 예배당 크게 짓고 사람들을 끌어 모으려고 하는 것은 제국주의적 발상이라는 겁니다. 그래도 1000명 정도는 있어야 연합사역이나 개척사역이나 할 수 있겠더라고요. 지금 한빛교회는 주일 예배에 중고등부 빼고 1200명 정도 모이는데 하나 갈라 주어서 두 교회가 1000명씩 모이면 그게 교회성장이지 않아요.

Q 목사님 생각에는 한 교회 교인이 1000명 정도 될 때 분립개척을 하는 것이 좋다는 말씀이시죠?

A : 이 원리를 진작에 알았으면 제법 많이 했을텐데. 요즘 우리 교단이 '3천교회운동' 하고 있잖아요. 그런데 지금 자립하는 교회가 10%가 됩니까? [개척을 기존 방식으로 하게 되면] 또 다른 새로운 미자립 교회를 만드는 거잖아요.

Q 고신은 개혁신학을 지향하는 입장인데 사실 개혁신학이 가르치는 교회성장에 관한 핵심 사상이 분립개척이거든요. 하지만 이런 사상은 보편적으로 잘 알려져 있지 않는데, 분립개척을 신학교에서 배우신 적이 있습니까?

A : 우리는 신학교에서 분립개척에 대해서는 듣지 못했습니다. 교수님들께서도 가르치지 않았습디다. 분립개척 하는 것에 대한 아이디어를 어디서 얻었는가 하면 '두날개 양육훈련'에서 전도하는 것을 재생산이라고 합니다. 전도를 받아서 예수 믿고 구원 받았으면 믿게 된 사람이 또 재생산을 해내어야 한다는 거지요. 그러니까 자기와 같은 한 영혼을 전도해서 완전히 신앙에 정착시켜야 된다는 겁니다. 그게 재생산입니다. 구역 재생산을 하여 구역이 늘어나면 그다음 코스가 뭐겠습니까? 건강한 교회가 건강한 교

회를 만들어 내는 거지요. 이전에도 2번 시도했는데 두 번다 실패 했는데 지금 와서는 안 된다는 소리는 안합니다. 그게 뭐냐? 교육과 훈련이라고 봅니다. 지금은 훈련 가운데서 계속해서 재생산해야 된다고 이야기하니까 이젠 그것을 당연하게 생각합니다. 건강한 교회는 건강한 교회를 재생산해내야 된다고 훈련을 받으니까 건축현금을 25억을 했잖아요. 땅은 교회가 샀고 예배당 건축은 25억 현금으로 시작한 겁니다. 가는 사람 안가는 사람 구별 없이 연말에 완공하면서 갈사람 강제적으로 정할 수는 없지만 지역을 정해서 그 지역 사람은 가능한 그 지역으로 가고 소명감 있는 사람들은 자원해서 가도록 할 예정입니다. 그렇게 해서 두 교회가 교회 언약서를 만들었어요. 앞으로 양 교회는 교회개혁에 공동사역하고 협력한다고. 어느 정도 성장했을 때 두 교회 연합해서 제3의 교회를 세우고, 세 교회가 합해서 또 하나 더 개척한다는 겁니다.

Q 분립개혁 정신은 개혁주의 신학에 입각한 교회성장 원리인데, 한국교회에는 아직 보편화 되어 있지 않습니다. 한 교회가 성장하기 위해서는 그 교회가 최대한 성장할 수 있을 때까지 계속해서 더 넓은 땅을 사고 더 큰 건물을 지어 이사하는 형태의 성장이 대세가 아닙니까?

A : 하지만 울산교회는 분립개혁을 많이 했어요. 그래서 울산노회가 만들어졌습니다. 울산교회에 박두욱 목사님이 시무하실 때 미포교회와 같은 그런 교회가 분립개혁 되었지요.

Q 분립개혁한 모(母)교회와 분립개혁된 자(子)교회 사이에 연합과 협력은 어느 정도라고 보십니까?

A : 운동독립은 해주는데 교회개혁을 위해서는 함께 협력하고 선교사 파송과 선교사역을 위해서도 함께 협력하는 것이지요. 나머지 교회운영은 독립채산제로 하는 것이죠.

Q 서울에서 다섯 개 교회가 매년 하나의 교회를 개척하는 그런 것과는 어떻게 다른지?

A : 우리가 하는 분립개혁은 서울지역의 5개 교회들이 하는 것과는 조금 다릅니다. 우리교회에서 훈련 받은 사람들이 나갔으니까 두 교회가 좀 더 긴밀한 관계를 갖지 않을까요. 뭐랄까 좀 더 좋은 관계의 친밀한 공동체가 되리라 생각합니다.

Q 목회 성공하셨다는 이야기를 대외적으로 많이 들으실 것 같은데 후배 목회자들에게 선배 목회자로서 해주고 싶은 말씀이 있다면 무엇입니까?

A : 물론 후배 목사들과 부목사들에게 권면하고 싶은 것은 설교를 통해서 80% 정도를, 적어도 교인들에게 만족을 줘야 된다는 겁니다. 그래서 목사라면 일단은 설교에 집중해야 됩니다. 그러나 교회의 자원봉사자들을 얻기 위해서는 평신도들을 훈련하는 것이 필수적입니다. 훈련을 시켜야 역경을 겪어도 자기 신앙이 확립되어 흔들리지 않게 됩니다. 어떤 어려운 상황이 있어도 훈련 받은 사람들은 그 모든 것 다 극복할 수 있고 이겨낼 수 있습니다. 훈련을 통해서 교회 자원 봉사자들을 많이 얻을 수 있거든요. 우리 교회는 다 자율적입니다. 그래서 노인대학, 자폐증 아이들이 오는 늘푸른 교실, 중앙보호센터 등과 같은 복지기관을 운영하기 위해 교사들을 확보하는 문제가 어렵지 않습니다. 훈련 받은 사람들이 있기 때문에 유치등부와 중고등부에 250명, 늘푸른 교실에 60명, 모두 310명 정도의 교사들이 현재 봉사하고 있어요.

Q 훈련을 통해 리더를 양육하는 것이군요.

A : 양성해야 된다고 생각합니다. 이들은 열정만 가지고 있는 것이 아니라 사명을 가지고 훈련을 받습니다. 구역장들도 거의 그렇게 훈련 받습니다. 100% 훈련 받습니다. 훈련 안 받으면 구역장 안 시킵니다

Q 요즘 젊은 목회자를 보실 때 목사님 세대와 비교해서 좀 부족하다 싶은, 그래서 좀 이랬으면 좋겠다 싶은 것이 있습니까?

A : 모르겠습니다만 내 눈으로 보니까 너무 안일해서 100명도 좋고, 200명도 좋다는 식이에요. 왜? 100명이나 1000명이나 밥 주고 사택 주고 차 주고 다하니까.

Q 목사님 세대에는 목회에 목숨을 걸었는데, 지금 젊은 목회자들은 열정이나 사명감 같은 것이 부족하다는 말씀이신가요?

A : 이전에는 그랬어요. 1주일에 10그룹 맡아서 하면 옆으로 볼 새도 없어요. 그런데 옆에서 하는 말을 들어 보면 ‘목사님, 제자훈련을 하면 사례 많이 줘요?’ 라는 식이에요. 우린 사례 많이 받자고 하는 건 아니잖아요. 어떻게 해서든 교회를 부흥시키고 성도들을 레벨 업(level up) 시켜줘야죠. 그래야 직장에 가든지, 가정에 있든지, 어디에 있든지 그리스도의 제자로서 제몫들을 다 감당할 수 있지요. 훈련 받지 않은 사람은 그냥 밖에 나가면 밖에 적응해서 살고 들어오면 교인이고 그렇잖아요. 훈련은 선택의 문제가 아니고 목회의 필수입니다. 바울 사도도 디모데후서 2장에서 말씀하잖아요. 네가 내게 본받은 것을 다른 사람에게도 가르치라고, 그들이 또 다른 사람들을 가르칠 수 있다는 거지요. 이 훈련은 지속되어야 합니다.

Q 예수님께서 남기신 지상명령에서도 제자를 만들기 위해 말씀을 가르쳐 지키게 하는 것이 필수적인 것이라는 사실을 알 수 있습니다. 목사에게 있어서 가르치는 일, 즉 교육은 목회에 어느 정도의 비중을 차지한다고 보십니까?

A : 어떤 사람들은 가르치는 일이 자기 은사가 아니라고 말해요. 목사에게 가르치는 은사 없으면 안 되지요. 목사라면 예수님께서 하셨던 설교와

교육, 섬김, 치유 등 이런 것들은 반드시 해줘야 되거든요. 가르치는 은사가 없다는 것은 목사의 직을 내놓아야 해요.

Q 설교하는 것과 가르치는 것, 이 두 가지는 바로 목회자가 반드시 갖추어야 할 필수조건이라는 말씀이시죠. 그럼 마지막으로 우리 교단과 관련된 질문을 하려고 합니다. 교단 총회장도 하셨고 교단 일을 두루 해보신 것으로 아는데 교단에서 가장 시급하게 해결해야 할 일이 있다면 무엇이라고 생각하십니까?

A : 미자립 교회가 많아요. 목사가, 교회가 힘이 없으니깐 사역에 힘이 없어요. 앞에 나서지를 못해요. 이 문제를 해결하는 방법은 도시 교회들이 최선을 다해 헌신하는 겁니다.

Q 미자립 교회의 문제를 구체적으로 해결 할 수 있는 방법이 있습니까?

A : 합동측에서도 그렇지만 미자립 교회를 해결 할 수 있는 방법들 중 도시교회에서 내는 지원금 말고는 다른 방법이 없지요. 다른 방법이 없고 또 다른 탈출구가 있다면 농촌교회 노인들 문제인데 이걸 불교가 먼저 점령을 했어요. 암자들 같은 곳이 숙식을 제공하는 장소가 되어 시골 노인들 장례까지 다 치러주고 있는데 이제 정부가 교회당에서는 못하게 하는 거예요. 다른 시설물이 있어야 요양소로 허락해줍니다. 복지는 사실 복음하고는 다르다고 하지만 결국 교회라는 기관에 들어와서 숙식 제공을 받을 때 사람의 마음이 열리게 되고 예수 믿을 수 있는 기회도 제공되는 것이 아닙니까. 사회복지협의회가 구성되었는데 거기서 어떻게 할지 모르겠어요. 우리교단이 대사회적인 문제에 대해서는 완전 제로라고 보고 있어요. 신숙자 씨 문제가 나왔을 때도 교단의 입장이 하나도 나오지 않았고 천안함 문제가 제기되었을 때도 우리 교단은 입장을 밝히지 않았습시다. 대 사회적 문제에 대해서는 침묵하고 있는 거지요.

Q 한국 교회가 시정해야 할 점, 대사회적, 대정치적 관심을 가져야 하는 점에 대해 말씀하셨는데 한국교회가 안고 있는 대사회적, 대정치적인 심각한 문제 점들이 어떻게 시정될 수 있다고 생각하십니까?

A : 지난번에 그게 하나 발족되었어요. 아직까지 확실하게 조직 되었다고 말은 안하는데 조용기 목사, 김삼환 목사, 이용훈 목사 등과 성시화에 관여했던 사람들이 주도하여 사회공공 정책위원회인지 뭔지, 정부의 여러 가지 시책에 대해서 교회 입장을 가지고 활동을 하는 그런 기구가 조직 되었어요. 그 쪽을 통해서 대 사회적인 문제나 대 정치적인 문제가 표현이 될 것 같습니다. 그러면 되지 않나 생각합니다.

Q 한국 교회를 위해서 고신 교회가 기여해왔거나 앞으로 할 수 있는 것이 있다면 어떤 것이 있을까요?

A : 지금 각 연합회에서 고신을 필요로 하고 있습니다. 지금 교세가 작아서 무시를 하지만요. 어디든지 고신이 들어가야 구색이 갖춰지는 형편인데 그게 말이 될런지 모르겠지만 그래도 고신은 한국교회의 중심을 잡아주고, 앞으로도 그런 역할들이 필요해요. 고신이 들어가 있음으로 해서 진보나 보수, 양극단으로 치우치지 않도록 한다는 거지요. 한국 장로교가 정체성을 유지하고 개혁성향으로 나갈 수 있도록 하는 그런 주도적 역할들을 할 수 있는 것은 역시 고신이더군요.

Q 일반적으로 신학을 깊이 있게 공부하는 것과 목회하는 것은 별개의 것이라고 생각하지 않습니까?

A : 신학은 기초이고 목회는 그 위에 세우는 기둥인데 신학이 없으면 올바른 목회가 안 되잖아요.

Q 마지막으로 목사님 개인적인 가족관계에 대해 설명 부탁드립니다.

A : 딸이 둘 있는데 다 결혼하고 큰 사위가 우리 신대원 54회 졸업생이고, 분당샘물교회에서 부목사로 사역하고 있고, 아들은 이번에 신대원 졸업하고 모든민족교회 전도사로 있습니다. 제 위에 형제들은 고인이 되셨지만 6남매 중에서 4남 2녀인데 두 분이 장로님이시고, 두 분이 목사님이십니다. 그리고 큰 자형이 목사이셨고 큰 형님 돌아가시고 막내 자형도 돌아가시고 세 사람 남았네요.

Q 목사님 가족은 언제 복음을 받아들였습니까?

A : 외가쪽으로도 외삼촌 강규철 목사님이 계시고, 외가도 외할아버지 때부터 신앙생활을 하셨어요. 친가로도 5대 신앙이고 외가로도 5대 신앙입니다. 할아버지, 외할아버지께서 신앙을 받아들이셨지요. 외삼촌이 강용환 목사님이지요.

담임목사로 그리고 교회 지도자로, 또 한국장로교총연합회 회장으로 분주하신데도 불구하고 이렇게 귀한 시간 내어주시고 장시간 대담에 응해주셔서 감사합니다.

Charismatic Calvin

논문번역

233 은사주의적 칼빈

아리 바르스 (아플도른신학대학) / 정찬도 역

은사주의적 칼빈 (Charismatic Calvin)



아리 바르스(Arie Baars) (아플도른 신학대학 교수)

번역 : 정찬도(아플도른 신학대 재학중)

이 글에서 필자는 두 가지 요소를 다루려고 합니다. 첫째는 칼빈이 신약에서의 '은사'에 대해 어떻게 말하고 있는지를 살피고, 다음으로 우리가 칼빈의 관점으로 오늘날을 어떻게 평가할 것인지 간략하게 다루고자 합니다.

1. 칼빈과 은사(Charismata)

우리는 네 가지 요점으로 은사(Charismata)에 대한 칼빈의 관점을 요약할 수 있습니다.

1.1. 은사적 능력이 중생의 필수적 표시는 아닙니다.

칼빈은 일반 은혜와 특별 은혜, 그리고 성령을 통한 중생과 성령의 은사를 구분하였습니다. 은사는 그들이 믿든지 안 믿든지 간에 모든 사람들이 공급을 받습니다. 하지만 중생은 죄인이 하나님의 자녀가 되고 그들의 삶이 새롭게 되는 성령의 특별한 사역입니다.¹⁾ 그렇다면 성령의 어떠한 은사가 불신자들도 누릴 수 있는 일반 은혜에 속할까요? 칼빈은 사람들이 예술을 창조하거나 과학을 이행하기 위해 더 많은 특별 은혜를 받는다고 말합

1) Calvin, *Institutie* (1559) II, 2,16 (OSIII, 258 r, 38vv.), 여기를 참조: H. Kuiper, *Calvin on Common Grace* (Goes 1928) 2; J. Douma, *Algemene genade, Uit eenzetting, vergelijking en beoordeling van de opvattingen van A. Kuyper, K. Schilder en Joh. Calvin over 'algemene genade'* (Goes 1974) 216vv.

니다. 게다가, 칼빈은 공적 업무를 위해서 부름 받은 자들도 여기에 포함시킵니다. 그들은 그들 자신이 부여 받은 책임적 임무를 잘 수행할 수 있도록 성령의 특별한 은사가 필요한 것입니다.

칼빈은 ‘공적 업무’를 무엇보다도 세상 정부와 정의로운 힘으로 간주합니다. 또한 교회 직분자들도 역시 그들의 임무를 완수하기 위한 필수적인 은사들로 자격이 갖추어져 섬깁니다. 특별히 칼빈이 이러한 은사들을 성령의 일반 사역 아래 분류한 것은 특이한 점이라 할 수 있습니다.²⁾ 하지만 많은 은사와 함께 말씀의 종이라고 해서 반드시 하나님의 자녀와 동의어는 아닙니다! 칼빈은(‘The reformer’를 이후 칼빈으로 번역하겠습니다) 성경이 성령의 특별 은사를 통해 선별된 사람들이 있었음과 또한 이방인 역시 중생의 은혜로 깨끗케 됨을 말합니다. 물론, 가인의 후예들은 재능있는 예술가들이었습니다.³⁾ 사울은 이스라엘의 왕이 되어 다스리기 위해 성령의 은사를 받았습니다.⁴⁾ 유다는 사도의 직분을 위해 은사를 받았고⁵⁾ 발람은 예언을 선포하기 위해 은사를 받았습니다.⁶⁾ 그럼에도 불구하고 그들은 모두 하나님 나라 바깥의 불신자로 서 있었습니다. 거의 모든 표제적 문장(programmatic sentence)에서 칼빈은 기록하기를 : ‘그리고 우리는 하나님께서 성령의 은사들을 분배하신 것을 알고, 하나님께서 선지자의 직분을 통

해 심지어 악한 자들과 불신자들로부터 높임을 받은 것을 압니다. 왜냐하면 이것은 성령의 특별 은혜이며, 중생의 은혜와는 구별되기 때문입니다.⁷⁾ 이 사상은 바울이 은사에 대해 말하고 있는 것에 대한 칼빈의 설명입니다. 인간은 모든 성령의 은사들을 소유할 수 있지만 - 다른 언어를 말하고, 그것을 설명하는 것 등 - 우리의 마음과 우리의 삶이 실제로 새롭게 변화되는 성령의 특별 사역으로부터는 제외될 수도 있습니다.⁸⁾

1.2. 은사는 교회 직분에 1차적으로 기원합니다.

칼빈에 의하면, 우리는 그리스도의 공동체 안에 있는 모든 성도들이 특별한 성령의 은사가 주어짐을 보게 됩니다. 하나님의 자녀는 이 은사를 공동체의 구조와 건강을 위해, 그리고 무엇보다 하나 됨을 위해 사용하도록 요구됩니다.⁹⁾ 그럼에도 불구하고 칼빈은 성령의 은사를 일반적으로 성도들에게만이 아니라, 공적 업무로 부름 받은 자들에게까지 포함합니다.¹⁰⁾ 은사와 직분의 관계를 위해서는 성경 이곳 저곳을 통해 말할 수 있습니다. 바울 서신서에서는 우선적으로 성령의 은사 목록들과 함께 다양한 은사들이 나오고 있습니다.¹¹⁾ 목록 중에 몇몇 은사는, ‘사도, 선지자, 복음 전도자, 목

2) 참조: Werner Krusche, *Das Wirken des Heiligen Geistes nach Calvin* (Göttingen 1957) 95-125.
3) Calvin, *Commentaar op Genesis 4 : 20* (1554) (CO XXIII, 100, r. lvv.).
4) Calvin, *Preek over 1 Samuel 9:26-10:4* (CO XXIX, 593 r. 5-12; *Preek over 1 Samuel 10: 8-13* (CO XXIX, 613 r. 31vv.; *Preek over 1 Samuel 10: 5-7* (CO XXIX, 603 r. 10vv.; *Preek over Lucas 4:16-19* (CO XLVI, 661 r. 23-34).
5) Calvin, *Commentaar op 1 Korinthe 12:3* (1546) (CO XLIX, 497 r. 35-38); *Commentaar op 1 Korinthe 12:9* (1546) (CO XLIX, 500 r. 5v.); *Commentaar op 1 Korinthe 13:2* (1546) (CO XLIX, 509 r. 27-29); *Commentaar op Johannes 13:18* (1553) (CO XLVII, 311 r. 19-25; *COR 11/1/2*, 122 r. 20-25).
6) Calvin, *Commentaar op 2 Petrus 2:14* (1551) (CO LV, 467 r. 45-52; *COR 11/20*, 356 r. 32-357 r. 4); *Commentaar op Johannes 11:49* (1553) (CO XLVII, 274 r. 17-27; *COR 11/1/2*, 74 r. 10-15; *Preek over Deuteronomium 23:3-6* (17 januari 1556) (CO XXVIII, 82 r. 51-83 r. 34); *Colleges over Micha 6:5* (1559) (CO XLIII, 389 r. 10-19). Zie ook: *Preek over 1 Samuel 19:17-21* (CO XXX, 335 r. 34vv.); *Preek over 1 Samuel 19:22- 20:3* (CO XXX, 337 r. 25vv.).
7) Calvin, *Colleges over Micha 6:5* (1559) (CO XLIII, 389 r. 15-19).

8) 참조. Calvin, *Preek over Deuteronomium 23:3-6* (17 januari 1556) (CO XXVIII, 83 r. 1-16).
9) 참조. Calvin, *Commentaar op 1 Korinthe 12:4; 6; 11; 27* (1546) (CO XLIX, 498 r. 5vv.; 47vv.; 500 r. 39vv.; 505 r. 8vv.); *Institutie* (1559) 111, 7, 5 en 6 (OS IV, 155 r. 16-157 r. 22); *Preek over 1 Samuel 10:8-13* (1561/1562) (COXXIX, 614 r. 48vv.). 참조 Leonard Sweetman jr., ‘The Gifts of the Spirit: a Study of Calvin’s Comments on 1 Corinthians 12:8-10, 28; Romans 12:6-8; Ephesians 4:11’, in: David E. Holwerda (ed.), *Exploring the Heritage of John Calvin, Essays in Honor of John Bratt* (Grand Rapids, Michigan 1976) 273-303, m.n. 274vv.; L. Floor, ‘De charismata in bijbels-theologisch perspectief’, in: *ThRef 42e jrg.* (1999) 111-137, m.n. 120v.
10) Sweetman jr., ‘The Gifts of the Spirit’, 280vv.
11) 여기에 대한 설명을 참조하라: Herman Ridderbos, *Paulus, Ontwerp van zijn theologie* (Kampen 1971) 499vv.; R. Dean Anderson, *1 Korintiërs, Orde op zaken in een jonge stadskerk (CNT)* (Kampen 2008) 170v.; Klaas de Vries, ‘Vruchten en gaven van de Geest’, in: H. ten Brinke, J. W. Mans e.a., *Geestrijk leven* (Barneveld 2006) 169-200, m.n. 188vv.
12) 신약에서의 직분과 은사의 관계에 대한 참조. Ridderbos, *Paulus*, 489vv.; Ulrich Brockhaus, *Charisma und Amt, Die paulinische Charismenlehre auf dem Hintergrund der frilchristlichen Gemeindefunktionen* (Wuppertal 1987), m.n. 7-94; J. van Bruggen, *Ambten in de apostolische Kerk, Een exegetisch mozaiek* (Kampen 1984) 141vv.

사와 교사'(엡 4:11, 또는 고전 12:28)와 같이, 직분적 성격을 분명히 드러내고 있습니다.¹²⁾ 이 연속적 관계에 대해 칼빈은 그 이유를 말하기를 : '게다가 누군가는 바울이 (그가 아직 성령의 은사에 대해 말하고 있을 때) 지금 은사 대신에 직분이라 부르고 있는 것에 대해 놀랄 것입니다. 여기에 나는 대답하기를, 종종 인간이 하나님께 부름을 받을 때, 그 은사들은 필수적으로 직분에 연결됩니다'¹³⁾ 라고 합니다. 그래서 은사와 직분은 어떤 경우에는 매우 긴밀히 연결되어 있으며, 거의 동의어로 서로 사용할 수도 있습니다.

1.3. 다른 은사는 '은사주의적이지 않게' 설명되었다

칼빈은 우리 시대에 은사주의적 사상에 있어서 중요한 역할을 하고 있는 성령의 은사에 대해 어떤 설명을 하고 있을까요? 이 질문에 대한 답을 찾기 위해, 우리는 우리 자신을 은사에 있어서 제한해야 합니다. 이는 칼빈에 의해서도 가장 두드러진 요소 중 하나이며, 은사주의적 운동에 관한 현대적 논의 중에서도 중심에서 있습니다.¹⁴⁾ 여기에는 예언의 은사, 일반적 방언의 은사 (방언 통역의 은사 포함) 그리고 치유의 은사가 있습니다.

1.3.1. 예언

신약에서의 예언의 은사에 대한 칼빈의 기록은 눈에 보일 만큼 두드러진 긴장의 요소가 되었습니다.¹⁵⁾ 한편으로 그는 간략히 신약의 예언을 좁은 의

미에서 구약의 예언에 포함하길 원하고, 다른 한편으로는 양쪽을 분명히 구분하고자 합니다. 이 둘은 각각의 의미를 가지고 있습니다. 특별히 하나님께서는 구약 시대에 선지자들을 부르셨고, 그들에게 '과거', '현재', 그리고 '미래'에 대한 삼중적 임무를 부여하셨습니다. 그 임무는 청중들로부터 하나님의 율법(과거), 그들 시대의 율법의 적용(현재) 그리고 이스라엘의 오실 메시아 약속에 관한 분명한 설명이었습니다(미래). 여기에 대해 칼빈은 모든 하나님의 기록된 율법과 구약 선지자들의 은사와의 관계를 강조합니다; 우리는 또한 '모든 기록된 하나님의 말씀'이라 말할 수 있습니다. 그래서 칼빈은 기록하기를 '이것은 율법에 무언가를 추가하려는 목적이 아니라, 그것이 믿음을 설명하고자 하고 그 권위를 선포하려는 것입니다.'... '예언은 율법에 의한 부가물이며, 율법은 이 예언이 요약하는 모든 것들의 내용을 가리킵니다.'... '그래서 예언은 어떠한 새로운 것도 가지고 있지 않습니다.'¹⁶⁾

칼빈에게 있어서 이 관점은 신약의 예언에도 적용됩니다. 그 예로는 고린도전서 12장의 칼빈 주석에 설명한 '예언'의 의미에 대한 정의를 들 수 있습니다 : "선지자"라는 용어는 그가(=바울) 보기엔 - 최소한의 나의 의견 - 미래적 예언의 은사가 풍족히 주어진 자들로 이해하지는 않습니다.'... '그러므로 첫째로 우리는 성경에 따라 선지자들을 성경을 풍성히 해석하는 자들로 봐야 합니다. 둘째로 그들에게 교회에 현재 필요로 하는 것이 무엇인지에 대해 특별한 지혜와 능력이 부여되었고, 그래서 그들은 적절한 말을 할 수 있었던 것입니다. 이러한 이유로 인해 그들은 참된 하나님의 뜻의 중재자들이었던 것입니다.'¹⁷⁾

13) Calvin, *Commentaar op Efeze 4:11-14* (1548) (CO LI, 196 r. 25-29; CO II/16, 228 r. 12-15). 또한 *Commentaar op 1 Korinthe 12:28-31* (1546) (CO XLIX, 505 r. 50-508 r. 14).

14) Richard B. Gaffin jr., *Perspectives on Pentecost, New Testament Teaching on the Gifts of the Holy Spirit* (Philipsburg, New Jersey 1979) 55.

15) 칼빈의 예언에 대한 참조: Wulfert de Greef, 'Calvin on Prophecy', in: Wilhelm H. Neuser e.a. (ed.), *Ordenlich und fruchtbar, Festschrift für Willem van 't Spijker* (Leiden 1997) 111-128; E.A. de Boer, *John Calvin on the Visions of Ezekiel, Historical and Hermeneutical Studies in John Calvin's sermons inédits, especially on Ezekiel, 36-48* (Leiden etc. 2004) 5vv.; idem, 'Jean Calvin et Ésaie 1 (1564). Édition d'un texte inconnu, introduit par quelques observations sur la différence et les relations entre congrégation, cours et sermons', in: *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* 80, no. 3 (2000) 371-395.

16) Calvin, *Commentaar op Jesaja - woord vooraf* (1551/1559) (CO XXXVI, 20 r.29-21 r. 16).

17) Calvin, *Commentaar op 1 Korinthe 12:28* (1546) (CO XLIX, 506 r. 36). Zie voor vergelijkbare uitspraken ook: *Commentaar op Romeinen 12:6* (1540) (CO XLIX, 238 r. 50-239 r. ; CO II/13, 261 r. 2-19); *Commentaar op 1 Korinthe 12:28* (1546) (CO XLIX, 506 r. 19vv.); *Commentaar op 1 Korinthe 14:6* (1546) (CO XLIX, 518 r. 40vv.); *Commentaar op Efeze 4:11* (1548) (CO LI, 197 r. 38-47; CO II/16, 229 r. 33-230 r. 6); *Preek over 1 Samuel 10:5-7* (1561/1562) (COXXIX, 601 r. 51-602 r. 13).

다른 유사 본문들에서는 신약의 예언과 구약의 예언을 오직 일치의 관점으로만 보지는 않습니다. 거기엔 분명한 차이도 있습니다! 구약의 예언이 메시아의 미래적 통치에 대해 분명한 역할을 한다면, 신약에서의 예언은 미래적 예언의 요소는 다소 부족합니다. 칼빈은 예언을 과거(말씀에 대한 설명)에 의지하여 현재(공동체의 구체적인 필요를 위한 적용)를 위한 말씀의 새로운 제도로써 지지합니다. 예언에 있어서 미래적 의미는 정말로 제거되었고, 또는 최소한으로 양쪽(과거와 현재)의 받침대 역할이 되어 버렸습니다.

칼빈은 여기에 세가지 이유를 제시합니다. 첫째로 신약 성경에서 미래 예언적 요소는 더 이상 필요치 않기 때문입니다. 왜냐하면 그리스도의 오심과 그의 복음 안에서 모든 메시아적 예언들이 성취되었기 때문입니다.¹⁸⁾ 둘째로 칼빈은 구약의 예언에서도 미래 예언이 가장 본질적인 부분은 아니었다고 합니다. 핵심은 율법의 가르침에 대한 교육이었습니다. 미래 예언은 이 교육에 의한 오직 부수적인 요소인 것입니다. 특별히 미래 예언은 선지자들에게 있어서 그들이 진실로 하나님으로부터 보냄을 받았다는 것을 증거하고 그들의 메시지 예언으로서의 역할을 했습니다.¹⁹⁾ 이것은 신약의 예언에도 강력한 역할을 합니다. 하나님은 이 은혜를 특별히 복음 선포 초기 때에 말씀의 권위와 하나님 나라의 주권을 강조하기 위해 주셨습니다.²⁰⁾ 셋째로 칼빈은 그의 시대 때 예언의 은사를 더 이상 언급하지 않거나 혹은 아주 드물게 언급하고 있었기 때문입니다. 여기에 두가지 이유를 말할 수 있습니다. 하나님께서 미래 예언의 은사를 제거하신 이유는 우리가 복음과

성경의 가르침을 충분히 전할 수 있었기 때문입니다.²¹⁾ 또한 '우리의 감사하지 않음' 때문에 제거되었습니다.²²⁾ 그리스도의 교회는 수세기 동안 이 은사를 정당히 평가하지 않았습니다; 왜냐하면 하나님께서 그것을 제거했기 때문입니다. 이 마지막 요소는 하나님께서 예언의 은사를 그의 교회에 다시 돌려 주실 수 있는 때를 내포하는 거 같습니다. 칼빈 역시 그것을 언급합니다. 그는 기록하기를 그가 비록 이시대에도 존재하는 '미래 예언의 은사'를 배제하진 않지만, 그것들은 성경의 가르침의 설명에 긴밀히 관계되어야만 한다는 것입니다.²³⁾

이 모든 것으로부터 우리는 칼빈이 신약의 예언에 대해 양면적으로 생각했음을 결론 지을 수 있습니다. 예언의 '미래 예언적 요소'는 그리스도의 오심을 통해 성취되었고, 신약 성경적 통치를 위해 풍성케 되었습니다. 오직 예외적 사건 속에서만 미래 예언의 은사가 사용될 것입니다. 신약 성경의 예언의 핵심 요소는 한시적인 것이 아니라, 영원한 것입니다! 이것은 그리스도의 교회가 있는 곳에서 말씀을 설명하고, 오늘날의 상황에 적용하는 특별한 능력을 포함하고 있기 때문입니다. 그래서 칼빈에 의하면 신약 성경의 예언의 은사는 신학 교수의 사역과 교회 설교자와 목사의 사역과 함께 구별 없이 일치되어 얻어지는 것입니다.²⁴⁾

1.3.2. 방언

또 다른 특별한 은사는 다양한 방언에 관한 것입니다(고전 12:10; 28-30; 14:2vv). 전통적 설명에 의하면, 방언은 사람들이 이전에 배우지 않았지만

18) Calvin, *Commentaar op Romeinen 12:6* (1540) (CO XLIX, 239 r. 4vv.; COR 11/13, 261 r. 10-14); *Commentaar op Handelingen 21:9* (1554) (CO XLVIII, 478 r. 4vv.; COR 11/12/2, 199 r. 29v.); *Preek over 1 Samuel 10:5-7* (1561/1562) (CO XXIX, 601 r. 30-34; 39-42).

19) De Boer, *John Calvin on the Visions of Ezekiel*, 6v.

20) Calvin, *Commentaar op Romeinen 12:6* (1540) (CO XLIX, 238 r. 48vv.; COR 11/13, 261 r. 3-6); *Commentaar op 1 Korinthe 12:28* (1546) (CO XLIX, 505 r. 50vv.); *Institutie* (1559) IV,3,4 (OSV, 45 r. 31-37) en vooral *Commentaar op Handelingen 21:9* (1554) (CO XLVIII, 477 r. 47-478 r. 10; COR 11/12/2, 199 r. 21-200 r. 1).

21) Calvin, *Preek over 1 Samuel 10:5-7* (1561/1562) (CO XXIX, 601 r. 42-51).

22) Calvin, *Preek over Efeze 4:11, 12* (1558 ?) (CO LI, 553-566).

23) Calvin, *Commentaar op Efeze 4: 11* (1548) (CO LI, 197 r. 41v.; COR 11/16, 230 r. 5v.).

24) Calvin, *Commentaar op 1 Korinthe 12:28* (1546) (CO XLIX, 505 r. 50vv.); *Commentaar op Handelingen 13:1* (1552) (CO XLVIII, 278 r. 22vv.; COR 11/12/1, 362 r. 1-9). Zie hierbij ook: Alexandre Ganoczy, 'Calvin als paulinischer Theologe. Ein Forschungsansatz zur Hermeneutik Calvins', in: W.H. Neuser (ed.), *Calvinus Theologus. Die Referate des Europ&schon Kon gresses fOr Calvinforschung von 16. bis 19. September 1974 in Amsterdam* (Neukirchen-Vluyn 1976) 39-69, m,n, 49v.

존재하는 다른 언어들을 말하는 성령의 은사입니다. 고린도전서 12장과 14장에서의 다양한 언어의 은사는 기본적으로 오순절 때 모든 사도들이 하나님의 위대한 일을 그들 각자의 언어 안에 선포하고 들었던 기사와 동일한 성격을 가지고 있습니다(행2:4,6,8).²⁵⁾ 칼빈은 사도행전 2장 주석에 기록하기를 : '우리는 바울이 다른 말들을 말할 수 있는 것에 대해 하나님께 감사 드림을 듣게 됩니다(고전 14:18). 또한 어떤 경우에도 그는 방언의 이해와 사용을 함께 언급하고 있습니다. 그리고 그는 방언의 은사를 개인의 공부 혹은 열정을 통해 얻게 되는 것이 아니라, 성령의 은사의 바탕 위에 그것을 놓고 있습니다. 동일한 성경 배경에서도 그는 그것이 모든 사람들이 소유하지 못하는 특별한 은사임을 분명히 하고 있습니다. 이러한 바탕 위에 나는 사도들이 헬라인들과는 헬라어로, 이탈리아 거주자와는 라틴어로 말하며 그들의 청중과 의사 소통했기 때문에 다른 언어 지식을 가지고 있었음이 분명한다고 여깁니다.²⁶⁾ 그러나 왜 구원의 말씀이 그들 자신의 언어로 들도록 선포되어야만 할까요? 칼빈에 의하면, 지금의 복음이 오순절 날 모든 언어의 장벽을 뚫고서 모든 민족들이 이해할 수 있는 언어로 들렸습니다.²⁷⁾ 이러한 이해에서, 이 은사가 기독교 교회의 초기에는 제한적으로 남아 있었습니다. 그러나 칼빈은 이후 시대에도 그것을 적용하고 있습니다. 칼빈에 의하면, 그가 살았던 시대에도 하나님의 말씀을 모든 민족들에게 다른 언어로 전해야 하는 요청이 사람에게 있었습니다. 몇몇의(로마 가톨릭) 신학자들은 이를 반대하였고 오직 라틴어로만 선포되길 원했습니

25) 참조. Christopher Forbes, *Prophecy and Inspired Speech in Early Christianity and its Hellenistic Environment* (Peabody, Massachusetts 1997) 12: 57vv.

26) Calvijn, *Commentaar op Handelingen 2:4* (1552) (CO XLVIII, 28 r. 6vv.; COR 11/12/1, 51 r. 2-9). Zie hierbij ook: Sweetman jr., 'The Gifts of the Spirit', 292vv.

27) Calvijn, *Commentaar op Handelingen 2:2* (1552) (CO XLVIII, 26 r. 33-27 r. 3.; COR 11/12/1, 48 r. 20-49 r. 5); *Preek over Handelingen 2:1-4* (29 mei 1558 ?) (CO XLVIII, 623-636). Zie voor de datering van deze preek: W. Balke, 'De Pinksterprediking', in: idem, *Calvijn en de Bijbel* (Kampen 2003) 251-269, m.n. 251lv.

28) Calvijn, *Commentaar op 1 Korinthe 14:5* (1546) (CO XLIX, 518 r. 18vv.).

다.²⁸⁾ 하지만 르네상스 이후에도 하나님께서는 특별히 성경의 원어 즉 히브리어와 헬라어에 관한 특별한 지식을 주셨고,²⁹⁾ 이는 중요한 영감적 원천으로 나타나서 성경을 모든 언어로 번역하고 하나님의 말씀을 민족 언어로 선포할 수 있게 되었습니다. 방언의 은사의 다른 측면은 '설명' 혹은 '번역'의 은사인 것입니것입니다. 누군가 공동체의 모임 중에 다른 언어로 말하게 되면 - 즉 설명되는 많은 것들이 이해되지 못하고, 종종 말하는 사람 스스로도 이해하지 못합니다 - 이해할 수 있는 그들의 언어로 말할 것을 요청 받게 됩니다. 칼빈은 이 관계에 있어서 '통역' 혹은 '번역'을 '언어 지식'과는 다름을 지적합니다. 방언의 은사가 주어진 사람은 종종 사람들이 말하지 않는 민족의 언어를 스스로 알고 있습니다. 통역자들은 다른 언어를 본인의 언어로 바꿉니다. 그들이 얻은 이 은사는 그들의 노력과 공부를 통해 얻어진 것이 아니라, '성령의 특별 계시에 의해' 소유하게 되는 것입니다.³⁰⁾ 이 은사 역시 오직 신약 교회의 초기 기간 동안에만 번성하였습니다. 하나님께서는 두 가지 목적을 주셨습니다. 첫째는, 그 시대의 이 은사들은 이방인들이 그들의 언어로 복음을 듣게 하고, 둘째로는 이 은사들은 역시 복음을 '신뢰하고 존경하기' 위해서 필요했습니다. 고린도 교회 대부분의 많은 성도들은 스스로의 영광과 더 많은 명예를 위해서 이러한 은사들을 보이도록 잘못 사용하였습니다(고전 14). '그러므로 그것은 어떠한 이적도 아니다'라고 칼빈이 여기에 덧붙인 것처럼, '하나님이 짧은 시간 동안 그가 주신 이 은사를 후에 제거하고 더 이상 잘못 사용되거나 분쟁케 되는 것을 원치 않으셨던 것입니다.'³¹⁾ 이 모든 것을 통해 분명히 알 수 있는 것은 칼빈은 방

29) Calvijn, *Commentaar op 1 Korinthe 14:27* (1546) (CO XLIX, 524 r. 15). Calvijn gaat echter in dit verband voorbij aan de kwestie dat de gaven van de kennis van talen en van het vertalen in zijn tijd het gevolg zijn van studie en niet voortkomen uit de 'onmiddellijke' inwerking van de Heilige Geest op de geest van mensen (Zie hierbij: Sweetman jr., 'The Gifts of the Spirit', 295v.).

30) Calvijn, *Commentaar op 1 Korinthe 14:10* (1546) (CO XLIX, 519 r. 35vv).

31) Calvijn, *Commentaar op Handelingen 10:46* (1552) (CO XLVIII, 251 r. 45-252 r. 2; COR 11/12/1, 328 r. 27-35).

언과 통역의 은사를 말씀 선포의 조력자로 보았다는 것입니다. 이것은 모든 언어의 사람들이 말씀의 치유의 메시지를 듣고, 그래서 하나님의 공동체가 되도록 하는 것입니다.

1.3.3. 치유

치유의 은사에 대해서 칼빈은 정말 간략히 기록하고 있습니다.³²⁾ 고린도 전서 12:9에 그가 기록하기를 ‘무언가를 위한 치유의 은사라는 것은 누구나가 아는 것이다.’ 본문과 관련하여 칼빈은 이 은사를 이적을 수행하는 은사와 함께 다루고자 하였습니다. 그러나 이러한 구분은 여기에도 역시 존재합니다! 야고보서 5:14의 주석에서 우리는 병의 치유에 대한 칼빈의 보다 구체적인 생각을 볼 수 있습니다. 장로들을 통한 병자들의 구원과 관련하여 그는 기록하기를: ‘왜냐하면 치유의 은사가 아직 성행할 때, 그는 그들에게 아픈 사람들이 이 방법에 의지하도록 조언하였습니다. 모두가 치유가 되지 않는 것은 분명합니다. 그러나 하나님께서는 이 은사를 적절한 때에 종종 베푸십니다. 그것은 또한 기름으로 모든 아픈 자들을 구별 없이 베푸는 것으로 되는 것이 아니라, 치유에 대한 분명한 소망이 있을 때 가능합니다: 치유의 능력은 실제 말씀의 종들에게 구별된 은사로 주어졌고, 그들은 (기름 부음의) 표를 세속적으로 잘못 사용해서는 안되었습니다. … 나는 이 표를 그리스도의 제자들에 의한 성례의 표로 고려하며, 기름은 치료의 방법으로 사용되었다고 논증하는 자들의 의견에는 반대합니다. 그러나 이 표의 복된 효력은 일시적이었으며, 나는 여기에 일시적 표를 말하고자 합니다. … 모든 사람들이 이 치유의 은사가 일시적임을 인정하게 되었습니다.

32) 예를 들어, Sweetman jr., 'The Gifts of the Spirit', 289 en Paul Elbert, 'Calvin and the Spiritual Gifts', in: idem (ed.), *Essays on Apostolic Themes: Studies in Honor of Howard M. Ervin* (Peabody, Massachusetts 1985) 115-143 (= *Garland Series 8*, 303-331) m.n. 128.

33) Calvijn, *Commentaar op Jakobus 5:14* (1551) (CO LV, 430 r. 47-431 r. 24; COR11/20, 313 r. 22-314 r. 13). M.J. Paul, *Vergeving en genezing. Ziekenzalving inde christelijke gemeente* (Zoetermeer 1997) 72 gaat kritisch in op deze uitlegvan Calvijn.

그러므로 그 표는 영구적인 것이 아니었습니다.’³³⁾ 칼빈은 치유의 은사에 대해 많은 언급을 하지는 않습니다. 어떤 신약 본문의 설명은 은사와 관련하여 (치유) 이적의 의미를 내포하고 있지 않기도 합니다.

필자는 여기에 세가지 요소가 한 역할을 한다고 여깁니다. 첫째로, 칼빈은 로마카톨릭의 기름부음의 성례에 반대하고, 기름의 마술적이며 치유의 능력이 부여 되는 것과 함께 당시의 다른 모든 의식들에 반대합니다.³⁴⁾ 칼빈에 의하면 성경에서의 기름 붓는 기름은 성령과 그의 은사들에 의해서 정당화됩니다. 이 기름은 치유의 목적이 아니라, 오직 상징적 특징을 나타냅니다.³⁵⁾ 다음으로, 그는 오순절 이후 성령의 가시적 은사들은 종료되었다고 여깁니다.³⁶⁾ 주어진 상황에서 칼빈은 방언과 불의 혀, 그리고 바람 소리의 ‘가시적인’ 표들은 성령에 의해 주어진 것으로 말합니다. 그는 초기 교회사와 다른 가시적 표들로 치유와 다른 기적들과 함께 복음 선포가 있었음을 언급합니다. 오순절 이후 - 칼빈이 언급한 바와 같이 - 이러한 가시적 표들은 필요치 않았습니. 왜냐하면 하나님께서 지금도 그의 교회 안에서 성령의 은혜와 모든 은사를 주시게 하기 위해서 말씀의 선포를 통해 일하시고 그의 약속 안에서 일하시기 때문입니다. 셋째로, 칼빈은 또한 예수님은 그의 기적을 그의 복음 안에서 믿음을 확신케하는 것이 목적이었습니다. 그와 같은 기능은 사도들이 그리스도의 복음을 설교하기 시작할 때 증거로 나타냅니다.³⁷⁾ 칼빈은 문자적으로 말하기를: ‘주님께서는 다른 모든 방법을 통해 (제자들과 함께) 그의 복음 설교가 헛되지 않도록 도우셨습니다. 그러나 그의 도움이 가장 명백하게 드러나는 것은, 바로 그가 기적을 통해 복음을 선포하신 것입니다.’³⁸⁾ 칼빈은 신약 성경 이후의 시대에 기적이 일어나는지

34) Elbert, 'Calvin and the Spiritual Gifts', 128v.

35) Calvijn, *Institutie* (1559) IV.19.18 (OS V, 453 r. 13-25).

36) Calvijn, *Commentaar op Handelingen 2:17* (1552) (CO XLVIII, 34 r. 12vv.; COR 11/12/1, 58 r. 29vv.), (cursivering-AB)

37) Calvijn, *Commentaar op Markus 16:17* (1555) (CO XLV, 824 r. 54vv.).

38) Calvijn, *Commentaar op Markus 16:20* (1555) (CO XLV, 830 r. 1v.).

아닌지에 대한 질문에 대답하기를 머뭇거립니다. 보통 일어나지 않지만, 칼빈은 말하기를 : '우리는 어떤 경우를 이적들의 이행은 그 이후에(사도들의 복음 선포의 시작 이후) 종결되었음을 봅니다. 또한 최소한의 예들이 아주 드물게 보여진다 할지라도, 우리는 그것이 모든 시대에 자주 일어나는 일이 아님을 말할 수 있습니다.' 그러므로 칼빈은 아주 조심스러운 과정을 선택하기를 : '비록 그리스도가 이것을 일시적 은사 혹은 그의 교회에 영원히 머물 은사로 주셨는지 분명히 말하지 않았지만, 이는 기적이 그때의 상황에만 약속되었고, 그 새롭고 알지 못했던 복음은 그 빛 안에서 선명히 말해지게 되는 것입니다.'³⁹⁾ 이것은, 칼빈에 의하면, 사도들의 기적들이 그 시대 이후에는 완전히 배제됨을 의미하지는 않습니다. '주님께서는 분명히 모든 시대에 그의 백성에게 가까이 계십니다. 그리고 그는 이전과 같이 필요할 때마다 그들의 질병을 고치십니다.'⁴⁰⁾ 이것이 비록 사도시대처럼 특별한 표적을 통해 행해지지는 않습니다. 왜냐하면 그것은 당시의 특별한 은사였기 때문입니다. 하지만 우리가 반드시 기억해야 할 것은 모든 이적의 가장 깊은 의미인 하나님께서 어느 때든지 일하고 계시다는 것입니다. 칼빈은 기록하기를 : '우리는 이 원리 즉 모든 이적들은 하나님의 다른 목적이 아니라 그의 복음이 온전히 그리고 영원토록 권위 있게 세우고자 하는데 있음을 기억해야 합니다.'⁴¹⁾

1.4. 몇몇 은사는 오직 신약성경 시대에만 있었습니다.

여러 경우에서 볼 수 있듯이 칼빈은 몇몇 은사들은 한시적 것으로 고려하였습니다. 사실, 한시적-영구적인 은사의 구분은 둘다 직분으로서의 은사에 대한 그의 관점에 의해 고려됩니다.⁴²⁾ 직분에 따라서 그는 자신의 출발

점을 아래의 순서로 취합니다 : '사도들, 선지자들, 복음 전도자들, 목사들과 교사들'(엡 4:11). 칼빈은 기록하기를 : '그 중 마지막 두 직분만이 교회 안에서의 일반적 직분입니다. 그리고 나머지 세 직분은 주님께서 자신의 나라의 시작을 위한 것이며, 때때로 하나님께서는 새 생명을 불러 일으키시고, 시대의 요청에 의한 것입니다.'⁴³⁾ '앞서 언급된 직분들이 '특별한' 또는 '한시적'으로 불린다면, '일반적 직분'은 '영구적 직분'과 동의어로 불립니다.⁴⁴⁾ 은사에 있어서 이들은 유사하며, 특별히 덜 발달된 것도 아닙니다. 칼빈은 때때로 그 은사들 즉 그리스도의 교회와 관련된 영구적 직분으로써 주신 것들에 대해 침묵하고 있습니다. '특별한' 은사에서 그는 오직 복음 설교의 시작하는 시기와 기독교 공동체의 긴급성에 대해서만 반복적으로 이야기합니다. 그러나 왜 다른 것들이 제한된 시기에만 속할 때 특정 직분과 은사는 영원할까요? 앞서 말한 바와 같이 칼빈의 이유는 분명하고, 필자 스스로 그 요약을 정리해 보겠습니다.

1. 첫째로 (일반적) 교회 질서적 동기가 한 역할을 합니다.⁴⁵⁾ 칼빈은 지속적으로 질서정연한 교회 생활을 요청하였습니다. 그는 이를 위해서 목사와 교사의 직분이 본질적임을 기대했습니다. 사도와 복음 전도자의 직분이 아닙니다.⁴⁶⁾ 유사하게, 교회에서의 하나님 말씀의 해석과 적용의 은사도 잃어버려선 안됩니다. 미래 사건에 대한 예언의 은사는 덜 실재적입니다.⁴⁷⁾

43) Calvin, *Institutie* (1559) IV,3,4 (OS V, 45 r. 34-37).

44) Calvin, *Institutie* (1559) IV,3,4 (OS V, 46 r. 21-31); *Institutie* (1559) IV,3,5 (OS V, 46 r. 38-47 r. 1); *Commentaar op 1 Korinthe 12:28* (1546) (CO XLIX, 506 r. 19vv.); *Commentaar op Efeze 4:11* (1548) (CO LI, 198 r. 14vv.; COR11/16, 231 r. 6-11).

45) '질서'(ordo)와 '혼란'(confusio) 사이의 대립은 칼빈 전체 신학에 있어서 매우 중요한 것처럼 그의 교회에 대한 관점에서도 매우 중요하다. 아래의 두 글은 칼빈의 교회의 구조와 사역에 대한 관점을 보여주는 데 큰 도움이 될 것이다. (J. Bohatec, Calvin und das Recht (Graz 1934) 4vv.; Milner jr., Calvin's Doctrine of the Church, 9vv.).

46) Calvin, *Institutie* (1559) IV,3,4 (OS V, 46 r. 31v.); *Commentaar op 1 Korinthe 12:28* (1546) (CO XLIX, 506 r. 19vv.); *Commentaar op Efeze 4:11* (1548) (CO LI, 198 r. 14vv.; COR 11/16, 231 r. 10v.).

47) Calvin, *Commentaar op 1 Korinthe 12:28* (1546) (CO XLIX, 506 r. 35vv.).

39) Calvin, *Commentaar op Markus 16:17*(1555) (CO XLV, 825 r. 21-25).

40) Calvin, *Institutie* (1559) IV,19,19 (OS V,454 r. 3v.).

41) Calvin, *Commentaar op Handelingen 14:3* (1554) (CO XLVIII, 319 r. 25-28; COR 11/12/2, 5 r. 25-27). 또한 *Commentaar op Markus 16:20* (1555) (CO XLV, 830 r. 4-7).

42) Elbert, 'Calvin and the Spiritual Gifts', 131vv.

2. 다음으로 칼빈은 성취의 동기를 말합니다. 구약 성경에 깊이 뿌리를 둔 은사들은 그리스도의 오심에 의해 성취되었습니다. 우리는 여기서 (구약) 선지자들의 '예언적 성향'에 대해 필히 생각하게 될 것입니다. 지금 그리스도는 위대한 선지자와 교사로 나타나고, 그 영향은 충만하였습니다.⁴⁸⁾

3. 셋째로, 우리는 복음 선포의 적법성의 동기를 가리킵니다. 신약 교회의 본질적 임무는 복음 선포로 이루어집니다. 복음 선포와 동반된 표적과 기사는 이방인들이 말씀에 대한 신뢰성을 주장하기 위한 의도였습니다.⁴⁹⁾ 사도와 복음 전도자의 직분과 방언과 치유의 은사가 충만함으로 인해 당시에 복음의 말씀이 널리 전파되었던 것입니다.

4. 또한 오순절 이후 교회의 경험적 상황의 동기도 매우 중요합니다. 칼빈의 관점에 의하면, 우리는 교회 역사 속에서 다양한 은사들이 사라졌음을 우리 주변에서 볼 수 있고 그것 역시 -칼빈에 의해- 몇 가지를 말할 수 있습니다.⁵⁰⁾

5. 마지막으로, 유익에 대한 감사치 못한 동기도 있습니다. 칼빈은 하나님께서 시대 가운데 많은 은사들을 제거하신 이유는 그들이 받은 은사에 대해 교회와 세상이 감사하지 않았기 때문입니다.⁵¹⁾

그럼에도 불구하고, 필자는 그것이 칼빈의 후계자들 혹은 '그 신학 계열'

48) Calvijn, *Commentaar op Romeinen 12:6* (1540) (CO XLIX, 239 r. 4vv.; COR 11/13, 261 r. 10-14); *Commentaar op Handelingen 21:9* (1554) (CO XLVIII, 478 r. 2vv.; COR 11/12/2, 199 r. 29v.); *Preek over 1 Samuel 10:5-7* (1561/1562) (CO XXIX, 601 r. 30-34; 39-42).

49) Calvijn, *Commentaar op Romeinen 12:6* (1540) (CO XLIX, 238 r. 51vv.; COR 11/13, 261 r. 3-6); *Commentaar op 1 Korinthe 12:28* (1546) (CO XLIX, 507 r. 19vv.); *Commentaar op Handelingen 14:3* (1554) (CO XLVIII, 319 r. 25vv.; COR 11/12/2, 5 r. 25-27); *Commentaar op Handelingen 21:9* (1554) (CO XLVIII, 477 r. 47-478 r. 10; COR 11/12/2, 199 r. 21-200 r. 1); *Commentaar op Markus 16:17* (1555) (CO XLV, 824 r. 55vv.); *Commentaar op Markus 16:20* (1555) (CO XLV, 830 r. 1vv.); *Institutie* (1559) IV, 3,4 (OS V, 45 r. 31-37).

50) 그는 그의 시대에 선지자의 직분에 대해 말하기를 더 이상 존재하지 않거나 혹은 그가 보기에 아주 드물게 본다. *Institutie* (1559) IV, 3,4 (OS V, 46, r. 15v.).

51) Calvijn, *Commentaar op Markus 16:17* (1555) (CO XLV, 825 r. 25vv.); *Preek over Efeze 4:11,12* (1558 ?) (CO LI, 553-566).

의 대표자들에게서 적절치 않게 받아들여졌다고 여겨집니다. 칼빈 전통의 후대 신학자들은 -찰스 하지⁵²⁾, 벤자민 B. 워필드⁵³⁾, 월터 챌트리⁵⁴⁾ 그리고 리차드 B. 개핀 주니어⁵⁵⁾ - 신약 성경이 완성되었을 때 신약의 은사들도 종결되었다며 제네바와 칼빈보다 훨씬 급진적으로 바라 봅니다. 비록 칼빈은 신약의 직분과 다양한 은사들이 한시적이라고 말하고, 또한 하나님께서 이 직분과 은사들을 한시적으로 주셨기에, 이는 시대적 요청에 의해 다시 나타날 수 있는 것에 대한 의미가 아니었습니다.⁵⁶⁾ 그는 특별히 그의 성경 해석의 정확성에 대한 몇몇 의심과 관련하여 논쟁하였던 것입니다. 가장 분명한 예는 신약에서의 '예언'에 대한 그의 논쟁에서 찾아 볼 수 있는데, 이 은사는 미래에 일어날 일에 대해 예언하는 것이 아니라 성경을 해석하는 능력능력입니다. 그는 아래와 같이 이 논쟁을 결론짓습니다: '만약 누군가 동의하지 않는다 할지라도, 나는 그와 같이 보길 바라며 그 논쟁에 어떠한 말도 하길 원치 않습니다. 왜냐하면 여전히 은사와 직분에 대해 볼 수 있는 흔적과 그림자를 제외하고는, 교회가 오랫동안 빼앗긴 은사와 직분으로서의

52) Charles Hodge, *An Exposition of the First Epistle of the Corinthians* (Londen 1959) 248vv.

53) B.B. Warfield, *Counterfeit Miracles* (Edinburgh/Carlisle, Pennsylvania 19763 [oorspronkelijke editie 1918]) 5vv. Commentaar en - fors aangezette - kritiek op de visie van Warfield is o.a. te vinden bij R.J.A. Doornenbal, 'Lessen uit dekerkgeschiedenis I', in: R.J.A. Doornenbal en P.A. Siebesma (red.), *Gaven voor de gemeente. Over het werk en de gaven van de Heilige Geest* (Zoetermeer 2005) 93-134, m,n, 101vv. Met Doornenbal ben ik van mening dat de visie van Warfield op verschillende belangrijke punten niet houdbaar is. Anderzijds acht ik de kritiek van Doornenbal op Warfield op onderdelen te snel en te scherp. Zij doet in elk geval geen recht aan wat deze - ongetwijfeld grote gereformeerde - theoloog in zijn complete oeuvre over het werk van de Heilige Geest schrijft. Met andere woorden: de visie van Warfield op de pneumatologie én op de charismata vraagt in het licht van de kritiek van Doornenbal e.a. om nader onderzoek.

54) Walter J. Chantry, *Signs of the Apostles. Observations on Pentecostalism Old and New* (Edinburgh/Carlisle 19762).

55) Gaffin, jr., *Perspectives on Pentecost*, 89vv.; Richard Gaffin Jr. (e.a.), *Are Miraculous Gifts for Today? Four Views* (Grand Rapids, Michigan 1996) 25vv.

56) 예를 들어: 사도와 복음 전도자의 한시적 직분에 대해 칼빈은 말하기를: "그러나 나는 하나님께서 때로 이후에도 사도를 세우시거나, 특정 지역에 복음 전도자를 세우시는 것을, 우리 시대에 일어나듯이, 부인하지 않는다. *Institutie* (1559) IV, 3,4 (OS V, 46 r. 26-28); (*Commentaar op Efeze 4:11* (1548) (CO LI, 198 r. 17-20; COR 11/16, 231 r. 8-10).

심판을 형성하는 것은 힘들기 때문입니다.’⁵⁷⁾ 이러한 자료들이 분명히 말하고 있는 것은 우리가 – 만약 우리가 칼빈의 ‘신학 계열’로 일컬어 진다면 – 그의 계열로서 균열의 틈이 보여지고 있다 할지라도 최소한 그를 존경하게는 만든다는 것입니다. 더하여서, 그에겐 어떠한 의문도 없다는 것입니다. 하지만 그 계열에는 너무 많이 있습니다! 그래서 그 계열이 여기 저기서 방해가 되고 주저하거나 머뭇거리게 만듭니다. 이 은사는 물론 ‘복음을 알지 못하는 자들에게 빛 가운데 분명케 합니다.’⁵⁸⁾ 이는 칼빈이 사도 시대에 (치유) 은사가 여전히 일어나거나 예언의 은사가 일어나는 것이 종결되었음을 의미하는 것이 아닙니다.

2. 칼빈 관점의 지속성

간략히 우리는 칼빈의 관점의 지속성에 대한 질문에 주의를 기울여 봅시다. 이것이 중요한 이유는 다양한 개혁주의 신학자들과 복음주의 신학자들이 칼빈의 ‘은사주의적 결점’을 언급하기 때문입니다. 왜냐하면 칼빈이 교회에 그의 은사와 능력으로 채우시는 성령의 은사주의적 행동을 고려하지 않기 때문입니다.⁵⁹⁾ 이것은 칼빈주의 전통과 함께하는 공동체를 향한 그들의 관점에도 부정적으로 영향을 미칩니다.⁶⁰⁾ 즉 – 칼빈의 발자취 안에서 – 성령이 은사에 대해 말하고 있는 바와 같이, 성령의 은사에 대해 매우 주저하였습니다. 지금 필자는 칼빈의 관점에 대해 논증적인 평가를 할 수는 없습니다. 필자는 칼빈의 관점의 제한성에 대해 몇가지 분명히 말하고자 하

지만, 그의 관점은 은사에 관한 현대적 논쟁에 여전히 살아 있고 가치 있는 공헌을 한다고 여겨집니다.

2.1. 은사와 직분

칼빈은 은사에 관한 성경적 근거들을 직분에 강력히 포함시킵니다. 이것은 분명히 – 우리가 보듯이 – 정당한 관점입니다. 성경은 또한 특정 은사는 직분을 위해 필수적임을 알려 주고 있습니다. 다른 한편으로 칼빈에 의하면, 비록 이 동기가 그에게 온전히 부족하지만, 그리스도의 교회의 모든 성도들에게 특정 은사들이 주어지 것이 미미하게 보여지고 있습니다. 그 결과 중 하나는 은사와 직분에 대한 그 자신의 관점이 최소한 한쪽 면만 나타나고 있기 때문입니다. 은사의 의의에 대한 거의 모든 그의 강조점은 직분을 위한 것입니다. 이 점에서 직분의 의미는 우리에게 더욱 도움이 됩니다.⁶¹⁾

2.2. 한시적과 영구적

칼빈의 관점에서 한시적이고 영구적 은사들은 한시적이고 영구적인 직분들과 긴밀한 관련이 있습니다. 그것은 종종 성경에 기초하여 한시적과 영구적인 것의 차이를 말하지는 않습니다. 그러나 이것은 ‘온전히 간헐적’⁶²⁾입니다. 이것은 물론 칼빈의 약점으로 그의 이러한 구분은 성경 어느 곳에서도 근거하고 있지 않습니다. 그럼에도 불구하고, 그것이 아무런 기초가

57) Calvijn, *Commentaar op 1 Korinthe 12:28* (1546) (CO XLIX, 507 r, 15–19).

58) Calvijn, *Commentaar op Markus 16:17* (1555) (CO XLV, 825 r, 21–25).

59) C. Graafland, *Gereformeerden op zoek naar God, Godsverduistering in het licht van de gereformeerde spiritualiteit* (Kampen 1990) 185v. Runia, *Op zoek naar de Geest*, 37v. en Doornenbal, ‘Lessen uit de kerkgeschiedenis I’ en Graafland의 특징과 가깝다.

60) C. Graafland, *Gedachten over het ambt* (Zoetermeer 1999) 312. Zie ook: WillemOuweneel, *De Geest van God, Ontwerp van een pneumatologie* (Vaasen 2007) 46; B. Wentzel, *De Heilige Geest, de kerk en de laatste dingen, De Persoon en het werk van de Heilige Geest* (Dogmatiek 4a) (Kampen 1995) 795v.

61) J.P. Versteeg, *Kijk op de kerk, De structuur van de gemeente volgens het Nieuwe Testament* (Kampen 1985) 22vv.; idem, ‘Het karakter van het ambt volgens Efeziërs 4:7–16’, in: idem, *Geest, ambt en uitzicht, Theologische opstellen* (Kampen 1989) 67–100; C. Trimp, *Inleiding in de ambtelijke vakken* (Kampen 1978) m,n, 50vv.

62) W. F. Dankbaar, ‘Over de voorgeschiedenis van het ouderlingenambt, bepaaldelijk in Oost-Friesland’, in: idem, *Hervormers en humanisten*, 125–140, m,n, 140 en vooral Dankbaar, ‘Het doctorenambt bij Calvijn’, 161–164; 179v.; A. van Ginkel, *De ouderling, Oorsprong en ontwikkeling van het ambt van ouderling en de functie daarvan in de Gereformeerde Kerk der Nederlanden in de 16e en 17e eeuw* (Amsterdam 1975) 125vv.; J. Hoek, ‘Ruim baan voor de Geest – dogmatische kanttelingen’, in: Doornenbal en Siebesma (red.), *Gaven voor de gemeente*, 72–92, m,n, 73vv.

없는 것은 아닙니다. 우선적으로 한시적/영구적 은사와 한시적/영구적 직분을 구분하는 것은 불가능하지는 않습니다. 여기엔 - 최소한 개신교적 진영 - 사도 직분의 유일성과 한시성에 대해 폭 넓게 동의하고 있는 것입니다.⁶³⁾

아마도 더 중요한 사실은 우리는 신약 성경에서 구원 역사의 발전에 있어서 은사와 직분에 대한 관점을 셀 수 있을 만큼 가지고 있습니다는 것입니다. 칼빈주의 신학자들은 '구원 역사적 변화'의 동기가 몇몇 직분들과 은사들은 영구적이고, 다른 것들은 그렇지 않음을 - 성경으로부터 - 가져와 보여줍니다.⁶⁴⁾ 필자는 이 주제에 대한 해석학적이고 주석적 논의가 일어나고 전반적인 결과를 얻게 되는 것을 환영합니다.

2.3. 예언

칼빈은 이스라엘의 선지자들이 이스라엘 백성들의 전통과 하나님의 말씀 즉 이스라엘 백성들의 그때 그 곳에서 들려졌던 말씀으로 돌아 가도록 한 것에 많은 관심을 요청합니다. 이것이 바로 성경의 빛 아래 있는 법입니다.⁶⁵⁾ 개혁자는 선지자의 미래 예언적 메시지에 대해서 말하는 것, 다시 말

63) W.F. Dankbaar, 'Het apostolaat bij Calvijn', in: idem, *Hervormers en humanisten*, 185-199, m,n, 187vv.; A.F.N. Lekkerkerker, *Oorsprong en functie van het ambt* (s-Gravenhage 1971) 138v.; A.N. Hendriks, '—En God heeft sommigen aangesteld in de gemeente, ten eerste apostelen...'. Een beschouwing over het ambt van de apostel volgens het Nieuwe Testament', in: F.H. Folkerts e.a. (red.), *Ambt en aktualiteit. Opstellen aangeboden aan Prof. Dr. C. Trimpster* ter gelegenheid van zijn afscheid als hoogleraar aan de Theologische Universiteit van de Gereformeerde Kerken in Nederland op 2 december 1992 (Haarlem 1992) 37-50, m,n, 45vv.

64) Gaffin jr., *Perspectives on Pentecost*, m,n, 89vv.; J.W. Mans, *Geloof en ervaring. Van Wesley tot de Pinksterbeweging* (Leiden 1992) 223vv.; C. van der Kooij, 'Op zoek naar een gereformeerde visie op de charismata', in: A. Baars e.a. (red.), *Charis. Opstellen aangeboden aan prof. dr. J. W. Mans* (Heerenveen 2008) 158-167 여기에선 Mans의 관점에 대한 비평적 질문들이 언급되고 있다.

65) Rolf Rendtorff, *Theologie des Alten Testaments. Ein kanonischer Entwurf II* (Neukirchen-Vluyn 2001) 221vv.; Albert Balk, 'Een profeet: spreekbuis van God of zelfstandig denker?', in: G. Kwakkel (red.), *Wonderlijk gewoon. Profeten en profetie in het Oude Testament* (Barneveld 2003) 47-61; Th.C. Vriezen, *Hooflijnen der theologie van het Oude Testament* (Wageningen 1966³) 251vv.

해 그들의 임무가 새로운 무언가를 (계시를 통해 그들이 이미 아는 것들) 더 하는 것이 아님을 경고합니다. 이것을 지지하기는 어렵습니다. 그들의 다양한 활동들 중에서 그들은 또한 미래에 새롭게 일어날 계시를 받기도 하였습니다. 선지자들의 묵시적 책들의 어떤 부분은 특별히 보이거나 들리기도 하였습니다.⁶⁶⁾ 이는 신약 성경의 예언에 대한 칼빈의 관점에 보다 비판적인 부분입니다. 칼빈은 주로 이것을 하나님께서 과거에 주셨던 말씀을 오늘날 성도들의 상황에 맞게 해석하는 것으로 보았습니다. 미래에 대한 예언은 전적으로 사라졌습니다. 후자는 옳지 않습니다. 신약 성경 여러 곳에서 그리스도 공동체 안에서의 예언 혹은 예언적 성격으로 말해지고 있기 때문입니다 (예, 행 10:27, 21:8 이후).⁶⁷⁾ 비록 신약의 예언에 대한 많은 연구들이 이루어졌지만, 우리가 이러한 현상들에 대해 어떻게 생각해야 하는지에 대해 선명하게 말해 지진 않았습니다. 이후의 연구들이 보다 분명해 지기를 소망합니다. 필자의 의견은 칼빈이 구약 성경 안에서의 예언의 빛 안에서 신약 성경의 예언을 읽는 그의 관점과 동일합니다.⁶⁸⁾

2.4. 방언 (혹은 신자의 기도, Glossolalia)

방언 혹은 신자의 기도의 특성에 대한 다른 관점들은 -우리시대에도- 있습니다. 필자는 가장 중요한 점들을 열거하겠습니다.

1. 방언은 실질적으로 존재하는 언어지만, 말하는 자는 알지 못하고 성령에 의해 주어진 것입니다. 사도행전 2장과 고린도전서 12-14장에서 방언

66) H.G.L. Peels, 'Eschatologie in het Oude Testament', in: W. van 't Spijker e.a. (red.), *Eschatologie. Handboek over de christelijke toekomstverwachting* (Kampen 1999) 9-50, m,n, 40vv.; Grant R. Osborne, *The Hermeneutical Spiral. A Comprehensive Introduction to Biblical Interpretation* (Downers Grove, Illinois 2006) 258v.

67) Gaffin jr., *Perspectives on Pentecost*, m,n, 58vv.; David E. Aune, *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World* (Gand Rapids, Michigan 1983) 247vv.; 262vv.; Forbes, *Prophecy and Inspired Speech*, 218v.

68) 또한 다음을 참조하라. Wayne Grudem, *The Gift of Prophecy in the New Testament and Today* (Wheaton, Illinois 2000) 17vv.; 271-291, 그는 신약의 예언과 구약의 예언을 분명히 구분한다. 구약의 예언이 선지자가 하나님의 말씀을 말하는 것이라면, 신약의 예언은 하나님으로부터 영감된 인간의 언어를 통해서만 선포된다.

의 형식(Form)에 대해 볼 수 있습니다. 주요한 차이는 오순절에 모여든 사람들이 복음 설교를 이해할 수 있었던 이유는 그들의 언어로 선포되었기 때문입니다. 고린도에서는 외국어를 사용하는 사람의 말이 통역 되어야 했는데, 왜냐하면 어느 누구도 이해할 수 없었기 때문입니다.

2. 이는 천사들의 언어를 말하는 은사입니다. 왜냐하면 보통의 유한한 존재는 이해할 수 없기 때문입니다 (예, 고전 13:1, 고후 12:4).

3. 방언은 인간 언어의 형태이며, 이 음성언어는 알 수 없지만, 메시지를 포함하고 있습니다.

4. 방언은 다른 (보통) 사람들이 이해할 수 없는 황홀한 기도와 찬양의 언어입니다.⁶⁹⁾

우리가 앞서 본 바와 같이 칼빈은 이론적으로 예전의 관점을 따르고 있습니다. 이는 비록 반대가 없는 것은 아니지만,⁷⁰⁾ 오늘날까지도 여전히 방어적 역할을 하고 있습니다.⁷¹⁾ 그러나 그것은 칼빈의 관점에 의하면, 성경에서의 방언이 다른 사람들과 복음을 나누는 (고전 14:2vv) 수단이기 보다는, 무엇보다 사람들이 하나님께 말하는 언어로 그려지고 있는 점은 진실로 큰 문제입니다.⁷²⁾ 그래서 방언은 예배와 기도의 말로 이해될 수 있습니다.⁷³⁾ 하지만 이러한 요소는 칼빈의 설명에서는 아무런 강조도 없습니다. 게다가, 그가 자신의 시대에 요구한 적용 역시 요구 되고 있습니다. 칼빈은 그의 시대 때 ‘언어의 은사’를 민족의 언어로 복음이 선포되는 데 실질적으로 도움으로써 부활로 봤습니다! 그러나 우리가 그것을 어떻게 묶거나 혹은 되돌리는 것은 오순절과 초대 교회에서의 언어-기적과는 다른 것입니다.

69) Forbes, *Prophecy and Inspired Speech*, 57v.; 92v.; Anthony C. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians* (NIGTC) (Grand Rapids, Michigan/Carlisle 2000)970-989.

70) Forbes, *Prophecy and Inspired Speech*, 56vv.; Anderson, *I Korinthiers*, 172vv.

71) Gordon D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians* (NICNT) (Grand Rapids, Michigan 1987) 598; Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, 973-978.

72) Floor, ‘De charismata in bijbels-theologisch perspectief’, 126vv.

73) 또한 그의주석에는 없다. *Commentaar op 1 Korinthe 14:2vv.* (1546) (CO XLIX, 517 r, 18vv.).

2.5. 치유

칼빈은 치유의 기적을 신약 성경에 기록된 것처럼 현시대에도 일어 나는 것으로 믿었습니다. 치유는 복음의 진실성을 확정하는 데 도움을 주었습니다. 칼빈은 이 주장이 성경으로부터 많은 부분 지지 받고 있음을 제시하지는 않습니다. 후대의 개혁주의 신학자들은 보다 섬세하게 복음의 치유 기적의 역사적 현장에 폭넓고 깊이 있게 다루고 있습니다. 그들의 연구의 결과들은 새로운 관심을 불러 일으킵니다.⁷⁴⁾ 그럼에도 불구하고 그들은 -칼빈이 주장하듯이- 신약 성경 이후 시대에 하나님께서는 기이한 방법으로 사람들을 그들의 병으로부터 치유했다고 결론짓진 않습니다. 특별한 ‘치유 예배’에 대해서는, 어떤 은사주의 계열에서 주창하듯이, 그들이 실질적으로 모른다는 것으로 여깁니다.⁷⁵⁾ 그러므로 필자는 이러한 것들에 대해서는 신약 성경에 기초하지 않는 것으로 고려합니다.

2.6. 결론

우리가 칼빈의 관점과 함께 머물 수 없다는 것은 분명해졌습니다. 성경의 몇몇 요점들은 더 많이 요구되고 더 깊이 생각되어야 합니다. 그러나, 필자의 의견에 있어서 그의 목소리는 은사에 관한 현대적 논의에 여전히 남아 있습니다. 특별히 하나님 말씀과 복음 선포 중심의 강조점은 포기할 수가 없는 것입니다. 왜냐하면 그리스도는 세상의 끝이 오기까지 그의 성령을 통해 그의 교회를 세우고 계시기 때문입니다.

74) 예를 들어, Herman Ridderbos, *De komst van het koninkrijk. Jezus' prediking volgens de synoptische evangeliën* (Kampen 1972) 72vv, Harmen U. de Vries, *Om Heil en genezing te vinden. De dienst der genezing en zijn plaats in instellingen van gezondheidszorg* (Kampen 2006) 343vv.

75) S.M. Roozenboom, *Naar een bestaan volkomen. Dogmatische motieven in de fundering en verdediging van de dienst der genezing door theologen van de charismatische vernieuwing in Nederland en de omgang met deze motieven in de Nederlandse hervormde en gereformeerde theologie van de laatste honderdvijftig jaar* (Nijkerk 2007); De Vries, *Om Heil en genezing te vinden. J.W. van Saane, Gebedsgenezing: boerenbedrog of serieus alternatief* (Kampen 2008) 는 예배 기도와 치유 기도 문제에 대해 비판적이다.

Book Reviews



서평

- 255 『빈야드와 신사도의 가짜 부흥운동』
헝크 헤너그라프 / 주강식 목사 (양산남부교회 담임목사)
- 263 『근현대 세계 기독교 부흥-논쟁과 해석』
이디스 L. 블럼호퍼 & 랜달발머 / 김영석 목사 (대구영광교회 담임목사)
- 272 『한국교회 역사와 신학』
이상규 / 황인철 목사 (남부산교회 담임목사)

빈야드와 신사도의 가짜 부흥운동

—
주강식 (양산남부교회 담임목사)



저 자: 헝크 헤너그라프
역 자: 이선숙
출판사: 부흥과개혁사
출판연도: 2010년
페이지: 460

현대는 영적으로 아주 혼탁한 시대이다. 각종 이단과 거짓의 영, 그리고 이교의 영향이 기독교 안으로 붓물처럼 밀려들어오고 있다. 에스겔처럼 파수꾼이 되어 교회에 나팔을 불어줄 지도자가 필요한데 점점 줄어들고 있다. 현대는 구약시대의 종교혼합주의와 버금가는 시대가 되어가고 있다. 하나님의 이름으로 행하는 곳에 거짓이 난무하다. 그렇기에 무엇보다도 이 책이 주는 교훈은 크다고 생각한다. 건전한 신앙을 위하여 반드시 일독 할 것을 추천한다.

국제기독교연구원(Christian Research Institute)의 대표이며 기독교 변증가로 활동하고 있는 저자 헝크 헤너그라프(Hank Hanergraaff)는 이 책을 통해서 성령의 진정한 역사와 FLESH로 대표되는 빈야드와 신사도의 가짜 부흥 운동의 역사를 구분하였다. FLESH는 1부 거짓말·환상·기만(Fabrication, Fantasies, and Frauds), 2부 거짓 기사(Lying Signs and Wonders), 3부 종말 회복주의(Endtime Restorationism), 4부 쓰러짐(Slain in

the Spririt), 5부 최면술(Hypnotism)이다.

1부에서 빈야드와 신사도의 가짜 부흥 운동 지도자들은 설교와 사역을 거짓말·환상·기만으로 장식했다는 것을 증명한다. 1979년 17살의 로드니 하워드 브라운이 강렬한 성령의 기름 부으심을 체험하였다. 그의 기도를 받은 여성도가 교회 바닥에 6시간 동안 누워 있었는데 그는 이것을 ‘성령 접촉제’로 부른다. 하워드의 사역에서 웃음이 터지는 일이 일어나자 이것을 거룩한 웃음으로 부르며 ‘마지막 부흥’이라고 칭하였다. 저자는 펜사콜라 성령 대부흥 운동에서 나타난 이해할 수 없는 요소들을 지적하고 있다. 그러나 펜사콜라 운동의 지지자들은 사울, 에스겔, 이사야의 경우를 들어 자신들의 행동을 정당화한다.

2부에서는 가짜 부흥 운동 지도자들은 자신들의 거짓 기사의 근거를 조나단 에드워즈에게서 찾으려 하지만 에드워즈는 바로 그런 기적이 1차 대각성 운동을 몰락으로 이끈 원인이라고 믿었다. 제임스 라일은 가짜 부흥 운동을 대중화하는데 큰 역할을 한 사람인데, 그는 꿈과 환상을 하나님의 음성으로 믿었다. 또 자신들의 부흥 운동에서 일어난 통제할 수 없는 웃음, 비통한 흐느낌, 풍차를 돌리듯이 팔을 휘휘 돌리는 행위, 발작적인 경련, 성령 안에서 쓰러지는 것과 같은 ‘광란적인 행위’가 1차 대각성 운동에서도 만연했다고 주장한다. 그들의 주장이 잘못된 것임을 19세기 순회 설교가인 피터 카트라이트의 주장으로 반증한다. 진정한 부흥 운동은 언제나 살아 있는 하나님의 말씀에서 그 기원을 찾는다.

3부 종말회복주의에서는 종말에 하나님이 초자연적인 이적과 영웅적인 사도와 예언자를 회복시키신다는 믿음은 가짜 부흥 운동이 만들어낸 핵심적인 신화임을 강조한다. 그 회복의 증거로 찰스 파함이 아그네스 오즈만이라는 어린 학생에게 안수 기도할 때에 중국 방언과 중국어 방서를 했다는 것과 알렌, 윌리엄 브란햄이 치유의 회복이 일어날 것을 들었다. 오순절의 역사가인 빈슨 사이넨은 가르라는 선교사가 “누구든 성령 세례를 받으면

면 세계 어느 곳이든 가서 그 나라 언어로 설교할 수 있다”고 한 파함의 이론을 실험했으나 대실패라고 고백했다. 진정한 부흥운동은 참된 회개가 핵심사항이다. 그들의 계보는 다음과 같다. 찰스 파함-윌리엄 시모어(성령의 첫번째 물결)-위글스워스-데이빗 뒤플레시스-스톤과 드래드슨-토드 헌터(두번째 물결)-아그네스 샌포드와 밥 맴포드-존 워버(세번째 물결)

4부에서 저자는 빈야드 교회 창시자인 존 워버가 쓰러짐이 성령의 능력을 가장 명확히 보여주는 사건으로 주장한 점에 대하여 비판한다. 폴 카인은 성령의 세 번째 물결의 지도자로 존 워버를 지목한다. 쓰러짐은 힌두교의 구루¹⁾ 또는 부두교²⁾가 사용하는 방법이며 존 워버가 퀘이커교의 목회자로 일했던 경험에서 온 것이며 성경을 왜곡해서 적용하기도 하며 사회심리학적 조작을 이용하는 것으로 저자는 주장한다. 워버는 쓰러짐에 대한 근거로 일곱 가지 성경을 인용하고 있으나 해석에 있어서 전혀 성경과는 다른 해석을 하고 있다.

5부에서 최면술사들이 일반 모임뿐 아니라 교회 안에서 활동한다고 주장한다. 교회 안에서는 성령 바텐더라고 불린다. 최면술사들이 이용하는 방법이 의식변성 상태, 주변의 압력, 기대감을 불러일으키기, 암시 등인데, 가짜 부흥 운동 지도자들은 이것을 이용한다는 것이다. 이런 활동은 사탄의 영적 속임수라고 부르며, 진정한 부흥은 거룩한 하나님의 말씀으로 사람들을 깨우친다고 주장한다.

베니 힌, 하워드 브라운, 신사도 운동의 타드 벤틀리, 빈야드 운동의 존 워버, 웨스 캠벨과 스테이시 캠벨 등은 같은 부류의 사람들이다. 이들에 의

1) '존경할 만한'이라는 뜻의 산스크리트어. 힌두교에서 혼자 힘으로 영적 해안을 얻은 정신적 스승이나 지도자를 일컫는 말임.

2) 부두(voodoo)의 원명은 보둔(vodun)이며, 일반적으로 부두교로 불린다. 보둔은 '영혼(soul 또는 spirit)'을 뜻하는 서아프리카말로써 오늘날에는 전 세계적으로 6천만 명이 넘는 사람들이 부두교 신자로 알려져 있다. 현재 부두교의 신자가 많은 곳은 서인도 제도 (특히 아이티)와 미국 남부 (특히 루이지애나 부두교가 유명)이다. <http://ko.wikipedia.org>.

해서 주도되는 빈야드와 신사도 운동은 같은 맥락의 운동이라는 점이다. 일단 부흥을 추구하는 점에서 긍정적으로 본다. 1, 2차 대각성 운동 이후에 부흥에 대한 기대감이 수그러드는 세대에 부흥의 감각을 불러일으킨 점에서 약간 긍정적으로 볼 수 있다. 물론 여기에도 비판의 요소가 있다. 부흥이 추구하는 점이 무엇인가? 사도시대와 같은 이적이 일어나고 예언자들이 이 시대의 징조에 대하여 예언하는 것인가? 이러한 것들은 정통 기독교의 부흥관과는 다소 차이가 있다. 예수님께서도 “악하고 음란한 세대가 표적을 구하나 선지자 요나의 표적밖에는 보일 표적이 없느니라”(마 12:39)고 하신 말씀의 의미를 바로 깨달아야 할 것이다.

그러나 빈야드, 브라운즈빌 부흥운동, 아주사운동, 펜사콜라 대부흥운동, 신사도 운동은 빈야드에서 전파되었으며 상관관계가 있다. 여기에는 많은 부정적인 요소가 있다. 여기에 몇 가지 생각을 정리하고자 한다. 첫째, 거짓 이적과 기사라는 점이다. 즉 거짓이 난무하다는 점이다. 금가루나 금이빨의 기적으로 사람들을 미혹한다. 그리고 더 충격적인 것은 기적을 조작한다는 것이다. 최면이나 의식변성 상태와 미묘한 압력에 의해서 거짓을 고백할 수 밖에 없게 된다. 가짜 부흥 운동 지도자들은 이런 사실을 알고서 이용하고 있다. 성령은 거짓의 영이 아니라 진리의 영이시다. 성경에 기적과 이적들이 많이 나타나고 있는 것이 사실이다. 그러나 예수님과 사도들의 이적의 특징은 100% 성공했으며, 즉각적이었으며, 나중에 재발이 없었다. 가짜 부흥 운동에서 일어나는 기적과는 분명하게 차이가 있다. 기독교를 체형중심, 신비주의, 신앙의 주관주의로 흐르게 하는 것은 대단히 위험하다.

둘째, 그들의 성경관이다. 자신들의 경험을 지지하는 듯한 성경을 아전인수적으로 해석한다. 성경 해석의 주관주의에 사로잡혀 있다. 성령의 은

사주의자들이 성경을 인용할 때 전혀 문맥과 상관없이 뽑아서 자신의 필요에 맞게 사용한다는 점이다. 지진이 일어난 시간 새벽 3시 38분을 징조로 여겨 예레미야 33장 8절에 메시지가 있다고 말한다. 성경해석의 주관주의의 실례이다. 만약 그들의 주장대로라면 예레미야 3장 38절로 읽든지 이사야 3장 38절로 읽든지, 이사야 33장 8절로 읽든지 해야지, 아니면 에스겔서로 읽든지 해야 하지 않는가? 그러나 불행히도 예레미야서, 이사야서, 에스겔서 3장 38절은 없다.

또한 적어도 은사주의자들은 꿈, 환상, 계시를 하나님의 말씀보다 더 따른다. 하나님의 말씀을 공부하기보다 직통계시에 의존하게 한다. 성경의 계시를 하위에 둬서 성경을 떠나게 만든다. 성경은 자신들의 주장을 뒷받침하는 근거 정도로 사용한다. 존 웨버는 쓰러짐의 현상을 정당화하기 위하여 성경의 일곱 가지 예를 들어 인용했으나 모두 성경 원어에 대한 이해의 부족에서 오는 것이었다. 웨버는 성경해석이라는 객관적인 기준이 아닌 자신의 주관적인 경험으로 진리를 결정했다는 것이다. 그는 자신의 개인적인 경험을 성경에 끼워 맞추다. 이것은 성경을 왜곡하는 결과를 낳게 한다. 성경의 역사적 팩트(fact)에 대한 이해 없이 본문을 과장하거나 오인한다.

오늘날 수많은 사람이 성경을 가지고 있지만 정작 성경은 읽혀지지 않는다. 그렇지 않아도 성도들이 성경을 읽지 않아 말씀과 멀어지고 있는데 오해까지 하게 만든다. 오늘날 교회가 살기 위해서는 종교개혁자들이 부르짖은 ‘오직 성경’(Sola Scriptura)과 ‘모든 성경’(Tota Scriptura)으로 돌아가야 한다. 개혁자들의 소중한 유산을 잘 보전하고 로마 가톨릭의 전철을 되밟지 않아야 한다. 하나님의 말씀을 통해서 하나님의 음성을 듣고 그분의 뜻을 깨달아야 한다.

셋째, 종교적 체험에 절대적으로 의존하는 경향이 있다. 환상, 이상을 보

는 것, 쓰러짐, 방언, 동물 소리, 이상한 예언 등을 행한다. 쓰러짐 등과 같은 현상은 이교에서 나타난다는 점이다. 인도의 구루, 부두교, 퀘이크교에서 일어나는 현상을 기독교의 절대적 경험으로 말한다는 것이다. 이교의 기차에 기독교가 편승한 것이다. 이곳은 기독교를 종교 혼합주의로 만들 것이다. 그래서 가짜 부흥운동가들은 사람들에게 '거룩함에 대한 무거운 설교'보다는 '먼저 잔치를 열어 주는 것'을 하나님이 더 좋아하신다고 주장한다. 이러한 관점은 이미 사람 중심인 인본주의에서 있다. 하나님 중심과는 멀어지고 있는 견해이다.

넷째, 신사도 운동의 오류는 사도와 예언자를 내세우는 데부터 있다. 이미 사도시대는 끝났다. 사도의 자격은 예수님과 공생애를 같이 했어야 하고 부활의 목격자가 되어야 한다. 그럼에도 불구하고 자신들이 스스로 사도라고 칭하며 예언자라고 칭한다. 오히려 사도 바울보다 엘리야나 엘리사보다 더 뛰어난 하나님의 사자들이라고 추켜세운다. 현재 은사론에 있어서 사도와 선지자는 임시적으로 소멸되었다고 본다. 사도와 예언자는 없어졌지만 사도직과 예언직은 교회를 통하여 이어진다고 본다. 프로테스탄트는 로마 가톨릭처럼 교황이 사도의 계승자로 보지 않는다.

다섯째, 그들은 도덕적으로 덕이 되지 못한다는 점이다. 스스로 하나님의 환관이 되어 성적 욕망이 없다고 하면서 스칸디나비아 여성과 부적절한 관계를 맺었다. 캐드린 쿨만과 결혼하기 위하여 이혼을 한 부흥사가 있었다. 또한 기독교 신앙을 '부와 건강'을 추구하는 변영신앙의 성향으로 몰고 가고 있다. 그리고 위대한 영적 전쟁을 위하여 청군과 회색군이 남북전쟁처럼 싸워야 됴를 역설한다. 자신들과 같이 하늘의 계시를 따르는 성도는 청군, 자신의 의지와 인간의 지혜를 따르는 사람을 회색군으로 표현하며 교회의 분열을 가속화한다. 신약 성경에서 대부분의 서신서들이 교리와 실

천을 제시하고 있다. 기독교에서 교리와 실천은 병행한다. 진리가 옳게 인정받으려면 그 삶이 윤리적이어야 한다.

여섯째, 성령론에 있어서 문제성이 많다. 가짜 부흥 운동 지도자들은 쓰러짐, 흐느낌, 경련 등 이러한 사역이 성령의 사역이라고 하지만 이러한 것들은 비인격적이다. 성령은 인격적이시기 때문에 사람을 땅에 눕혀서 몇 시간 동안 있게 하고 짐승처럼 행동하게 하고 부르짖게 하고 술 취한 것처럼 정신을 흐리게 만들고 몇 시간이나 웃게 하는 일을 하시지 않으신다. 그들은 믿음을 감정에 맡긴다. 성경 어느 곳에서도 이러한 것을 성령의 기쁨 부으심으로 주장하지 않는다. 성령께서는 초자연적인 능력으로 사람들의 병을 고치시며 귀신을 쫓아내신다. 그러므로 성령의 이적과 귀신의 거짓 이적을 구분해야 한다.

성령의 열매에는 절제가 있는데 절제도 없이 미친 듯한 행동, 난폭한 행동, 쓰러짐을 6개월 동안 할 수 있을까? 성령의 내적인 임재를 통하여 인격을 변화시키는 기독교의 능력을 외적인 표적에만 집중시키는 결과를 낳았다. 과연 그러한 일들이 성령의 임재와 능력의 증거로 제시하는 것일 옳을까? 여기에는 많은 의문을 제시하고 있다. 성령께서는 인격의 영이시므로 인간을 동물적으로 행동하게 하시지 않으신다. 이러한 변질되고 신비스러운 일이 기독교의 현상인 듯이 중앙무대를 차지하고 있다는 점이 우려스럽다.

일곱째, 찬양을 할 때 한 가지를 계속적으로 부른다는 점이다. 반복은 최면, 즉 의식변성 상태에 걸리게 되고 정신적 무장해제가 된다. 그런 후에 쓰러짐과 같은 여러 현상으로 이어진다는 점이다. 존 워버나 아눗은 의식보다 감정에 더 호소한다. 이것은 감성주의에 호소하는 것이며 이성을 해체하는 것이다. 비판적인 사고 체계를 둔화시킨다. 이것은 인도의 구루들도

마찬가지로 주장한다. 결국 이성보다는 감정에 치중한 종교는 진정한 회심에 이를 수 없다.

이 책의 장점은 빈야드나 신사도운동, 오순절 운동의 계보를 잘 파악하여 기록하고 있다. 그럼으로써 오늘 현대 기독교에 혼탁한 영적 흐름을 정확하게 파악하고 개혁주의 신앙인 하나님 중심, 성경중심, 교회중심의 신앙을 파수하는 일이 중요하다고 생각한다. 칼빈은 성령께서는 말씀없이 역사하지 않으신다고 했다. 성경 말씀을 떠나면 모든 지식과 사조가 흔들리고 마귀가 좋아하는대로 끌려갈 뿐이다. 결국 기독교의 본질을 흐리게 만들 뿐이다.

사람들은 거대한 부흥에 매달리지만, 그리스도의 몸은 거대한 개혁을 절박하게 필요로 한다. 교회가 개혁할 때만 문화가 부흥할 수 있다. 오늘날 기독교가 겪는 비극은 사람들이 잘못된 곳에서 특별한 체험을 추구한다는 데에 있다. 진정한 체험은 육체의 경험에서 나오는 것이 아니라 기본으로 돌아갈 때 얻을 수 있는 것이다. 이 기본은 복음으로써 기독교의 근본적인 교리를 의미한다. 말씀이 회복되고 발견되지 않는 곳에 진정한 부흥은 없었다. 저자가 가짜 부흥이라고 부르는 것은 그것이 믿음에서 감정으로의 변화, 사실에서 환상으로서의 변화, 이성에서 환상적인 계시로의 변화이기 때문이다.

서평을 마무리하면서 1차 대각성운동의 중추적인 인물인 조나단 에드워즈의 말을 인용한다. “성령님이 행하시는 진정한 부흥 운동이란, 사람들이 하여금 세상적인 기쁨과 이익, 영광을 추구하게 하는 것이 아니라, 오히려 복음이 제시하는 미래와 영원한 행복을 소망하고, 하나님의 나라와 하나님의 의를 추구하게끔 만드는 것이다.”

근현대 세계 기독교 부흥 - 논쟁과 해석

김영석 (대구 영광교회 담임목사)



저 자: 이디스 L. 블럼호퍼 & 랜달 발머
역 자: 이재근
출판사: CLC
출판연도: 2011

일평생 단 한번만이라도 주의 부흥을 경험하기를 소원하는 필자로서는 ‘부흥’이라는 단어만 들어도 마음이 설렌다. 아무것도 아닌 그저 평범한 우리를 통해 가장 탁월하고 비범한 주의 구원의 역사를 이루실 것을 기대하며 목회하고 신앙하고 있다.

본서는 1989년 3월 30일과 4월 1일에 미국복음주의자연구소(Institute for the Study of America Evangelicals)의 후원으로 휘튼대학교에서 “근현대 세계 기독교 부흥: 비교 연구”라는 주제로 열린 학술대회에서 처음 발표된 논문들을 이디스 블럼호퍼와 랜달 발머가 편집하여 출판한 것이다.

시기적으로는 18세기에서 20세기에 일어났던 교회의 부흥을 다루고 있고, 지역적으로 대서양 양편에 있던 유럽과 미국, 그리고 중국과 라틴 아메리카, 캐나다에서 일어난 부흥을 비교적 상세하고 다루고 있는 부흥의 역사를 기술한 책이라 하겠다. 12명의 저자들이 각기 다른 방향에서 부흥을 논하고 있다.

부흥이라고 한다면 조나단 에드워즈(Jonathan Edwards)와 찰스 그랜디슨 피니(Charles Grandison Finney)일 것이다. 이들은 부흥을 이해하는 방식이 각기 다르다. 에드워즈는 “하나님의 놀라운 역사”로, 피니는 “인간의 행위”로 이해한다.¹⁾ 이렇듯 부흥을 이해하는 차이로 인하여 부흥을 정의하기는 쉬운 일이 아니다. 그래서 그런지 뚜렷한 부흥의 정의는 없이 부흥의 특징을 서론에서 밝히고 있다. 첫 번째 부흥의 특징은 쇠락을 전제하고 있다. 이는 찰스 피니의 “신앙부흥은 타락을 전제한다”는 말을 받아들인 것이다.²⁾ 이 글에서 밝히는 두 번째 부흥의 특징은 부흥이 공동체가 공유하는 사건이라는 것이다. 개인행위는 집단행위라는 절대적인 힘이 강력하게 영향을 끼친다는 의미이다. 부흥의 두 가지 특징을 전제해 놓고 이 논문들을 편집한 것이다.

먼저, 대서양 양편에서의 부흥에 경건주의가 끼친 영향을 이 책의 편집자인 랜달 발머가 첫 번째 부분의 글을 쓴다. 발머는 경건주의 영향으로는 핵심 규율, 개인 경건 강조, 술과 담배 및 춤 금지, 안식일 준수 같은 것들을 언급한다. 또 오늘날과 같은 복음주의 기도 모임이 18세기 “감리교” 모임, 경건주의 비밀집회, 19세기 스칸디나비아인의 베데후스(기도의 집)에서 진행된 기도나 성경공부 모임과 유사함을 들고 있다. 한 마디로 말하면 경건주의 영향은 부흥이 일어나는 동안 신앙을 갱신하고 확신을 갖게 된 신자의 내면생활이다.³⁾ 그러나, 경건주의를 이해하는데 장벽이 있음을 저자도 알고 있었다. 먼저는 정의의 문제이고 그 다음은 관련 기록이 부족하다는 것, 그리고 일반역사학계가 거의 무시해온 것을 경건주의 이해의 장벽으로 들고 있다. 이런 장벽이 있으면서도 저자는 경건주의의 특징으로

1) Edith L. Blumhofer, Randall Balmer, 『근현대 세계 기독교 부흥-논쟁과 해석』 이재근 역 (서울: 기독교문서선교회, 2011), 19.

2) Charles Grandison Finney, *Lectures on Revivals of religion*, Ed. William G. Mc Louhlim (Cambridge: Harvard University Press, 1960), 9.

3) Edith L. Blumhofer, Randall Balmer, 33.

만연해 있는 ‘대중적인 불만족을 이용’하는 것과 에큐메니컬의 특징을 주장한다. 그래서 18세기 경건주의는 성격상 대서양 양편을 포괄하는 운동이라는 말이다. 결과적으로 부흥에 있어서의 경건주의의 영향은 ‘에큐메니시티, 도덕성에 대한 정확한 기준, 예전의 형식주의와 신학의 스콜라주의 및 교회의 구조에 대한 의심, 지옥의 고통에 대한 경고와 함께’ 등장하는 “회심의 요구”라고 주장한다.⁴⁾

뒤이은 데이비드 베빙턴은 18세기 잉글랜드의 부흥과 계몽사상의 관련성을 말하면서, 흔히들 말하는 복음주의와 계몽주의의 ‘적대적’임을 거부한다. 저자는 많은 교육을 받은 복음주의자들은 계몽주의 문화에 소속된 일부라고 주장한다. 즉, 이들은 자신들의 체험적인 영적 신앙을 이해하기 하기 위해서 계몽사상을 ‘경험주의적’으로 적용했고, 종말론에 나타나는 천년왕국은 계몽주의의 낙관적 특징을 모방한 것이라고 주장하며, 과거 복음주의 부흥 역사가들이 주장한 계몽주의와 부흥은 적대적이지 않음을 주장한다. 일례를 들자면, 설교가 ‘경험적’이라는 말은 엄청난 칭찬으로 이해되었다.⁵⁾ 또 행복은 개인과 사회의 온전한 목적이 되었다. 그렇기에 복음주의는 18세기 ‘진보적인 문화 환경에 굳게 뿌리 박혀’ 있는 것이다.⁶⁾ 이로써 베빙턴은 “부흥과 계몽주의의 관계는 놀라울 정도로 가까웠다”고 주장한다.⁷⁾

제럴드 모런은 뉴잉글랜드 청교도들의 부흥 사례를 연구했다. 그는 뉴잉글랜드에서의 부흥은 전문적인 성직자 제도와 대서양 양편에서의 서신 왕래가 18세기 부흥 발생의 중요한 수단이었다고 주장한다. 모런 또한 쇠락과 부흥을 연결 고리로 이해하며, 이들 둘을 통한 문화 회복이라는 주장을 소개하고 있다. 예를 들면 윌리엄 맬롤린의 과거와의 단절이 더욱 극단적인 것이었던 것이 대각성이었음을 말한다.⁸⁾ 그러나, 성직자 권위의 붕괴,

4) Edith L. Blumhofer, Randall Balmer, 46.

5) Edith L. Blumhofer, Randall Balmer, 60.

6) Edith L. Blumhofer, Randall Balmer, 66.

7) Edith L. Blumhofer, Randall Balmer, 75.

8) Edith L. Blumhofer, Randall Balmer, 81.

회중의 타락, 정신의 지진, 전통 권위에 대한 반역과 같은 표현은 대각성 시기 뉴잉글랜드 목회와 교회의 역사적 상황과 일치하지 않음을 역설한다.⁹⁾ 결론적으로 모턴은 대각성 운동이 자기 갱신을 위한 청교도 체계의 역량을 입증한 것이라 본다.

미국의 옛 남부의 부흥을 연구한 존 볼스는 남북 전쟁 전 남부의 대부흥 시기에 나타난 종교의 특징을 정리한다. 이 시기 남부의 복음주의 교회들은 평신도의 교회 주도, 평이한 대중 언어, 내면적 신앙이 특징이다.¹⁰⁾ 즉 신앙은 “개인적이고 감정적인” 것이었다.¹¹⁾ 부흥의 시기에 있어서도 최남부에 엄청난 숫자의 이민자가 이주하기 시작하면서 일어났음을 밝히고 있다.¹²⁾ 또 남부의 복음주의 교회 성장은 노예제와의 원칙적인 타협이 필수불가결한 요소였지만,¹³⁾ 경건한 흑인들의 숫자가 늘어나면서 노예제에 대한 복음주의 교회의 태도 변화가 있었음을 주장한다.¹⁴⁾ 볼스는 남부가 더 감정적이고 더 힘차고 더 열정적이었지 사색적이지 않았기 때문에 대부흥이 남부에서 특히 복음주의 교단들의 성공이 있었음을 드러낸다. 즉, 부흥은 백인과 흑인의 관계를 교화했고, 백인사회 내에서의 서로 다른 사회계층을 중재하는 리처드 가워딘은 제2차 대각성 운동에 나타난 미국과 영국의 부흥과 문화를 비교, 연구했다. 그에 따르면, 19세기 초기에 나타난 미국에서의 대중 종교의 종교개혁이 미국만의 것이 아니라는 것이다. 그래서 그는 미국과 영국의 부흥을 나란히 놓고 비교하기를 원했다. 그는 영국에서 일어난 대각성운동의 발생의 내외부적인 요인을 미국의 그것과 비교해 본 결과, 산업화에 따른 연쇄적인 사회, 경제 변화가 사람들에게 영향을 끼친 것과 같이 미국 사회에서 일어난 시장혁명의 영향이 그 시대 사람들에게 영향을 끼

9) Edith L. Blumhofer, Randall Balmer, 82.
10) Edith L. Blumhofer, Randall Balmer, 22.
11) Edith L. Blumhofer, Randall Balmer, 104.
12) Edith L. Blumhofer, Randall Balmer, 110.
13) Edith L. Blumhofer, Randall Balmer, 111.
14) Edith L. Blumhofer, Randall Balmer, 113.

친 것과 유사함을 지적하면서,¹⁵⁾ 영국과 미국의 대각성을 모두 “새로운 경제 질서에 적응하려”는 노력으로 이해했다.¹⁶⁾ 그 유사함은 찰스 피니가 이끈 미국에서의 대각성이 남북 전쟁의 경험에 의한 것이라면, 영국에서의 그것은 천년왕국과 완전주의 사상이라는 특정한 사상 조류가 그 동시대 사람들에게 영향을 준 것이다. 결과적으로 미국과 영국, 대서양 양편에서의 부흥은 진보적인 인도주의와 도덕 개혁의 촉매가 되었다.

프레드릭 헤일은 미국 배경의 부흥에 대한 용어의 편협함을 드러내기 위하여 노르웨이에서 일어난 “부흥운동(1875·1914)”을 연구했다.¹⁷⁾ 편집자가 밝혀주고 있지만, 헤일은 부흥이라는 단어가 다른 나라 배경, 즉 노르웨이 배경에서 사용할 때에는 추가적인 질문들을 유발시키는 “문제가 발생”함을 주장한다.¹⁸⁾ 노르웨이 부흥운동, 특히 루터교 부흥운동은 “평신도 설교가 지속적으로 확산”되는 시골지역적인 특징이 있다.¹⁹⁾ 또 프란손과 같은 강력한 천년왕국 부흥도 빼놓을 수는 없다. 물론 천년왕국사상으로 노르웨이에 가장 먼저 상륙한 교파는 제칠일안식일재림교였다. 하지만 그 교세가 미비하였고, 영향력도 약하였다.²⁰⁾ 노르웨이에서의 부흥의 특징은 두 지역에서 뚜렷하게 빨랐던 진행 속도이다. 경건주의 전통이 두드러졌던 시골 지역과 이민인구가 증가한 해안도시였다. 그러나, 노르웨이를 위시한 스칸디나비아 부흥의 난점도 있다. 그것은 개인적인 신앙 성장이 어느 정도인지 평가하기는 힘들다. 하지만, 저자가 밝히고 있듯이, 부흥의 결과는 평신도의 적극적인 참여와 해외선교에 대한 관심으로 자원 종교단체의 증가가 두드러진다는 것이다.²¹⁾

15) Edith L. Blumhofer, Randall Balmer, 135.

16) Edith L. Blumhofer, Randall Balmer, 23.

17) Edith L. Blumhofer, Randall Balmer, 153.

18) Edith L. Blumhofer, Randall Balmer, 23.

19) Edith L. Blumhofer, Randall Balmer, 160.

20) 물론 천년왕국사상으로 노르웨이에 가장 먼저 상륙한 교파는 제칠일안식일재림교였다. 하지만 그 교세가 미비하였고, 영향력도 약하였다. Edith L. Blumhofer, Randall Balmer, 166-168.

21) Edith L. Blumhofer, Randall Balmer, 173.

1875년 이래로 매년 신앙집회가 열리는 도시로 유명한 잉글랜드의 레이 크컨트리에 위치한 케직. 케직사경회와 미국 복음주의와의 관계를 데이비드 번디가 논하고 있다. 번디는 경건의 흐름과 미국에서의 성결의 가르침과의 상호관계를 다양한 자료들을 사용하여 연구했다. 그는 케직이 많은 논란의 '일부 완전주의 특징을 제거한 상태의 미국 웨슬리파/ 성결운동 영성'이라고 언급한다.²²⁾ 그는 결론에서 케직은 일단의 미국 웨슬리/ 성결 전도자들의 노력을 통해 아무것도 없는데서(*ex nihilo*) 발전한 단독운동으로 이해해서는 안 된다고 주장하면서,²³⁾ 케직 전도자들의 한 일을 마일드메이 대화와 복음주의 연맹에서 기원한 네트워크가 가장 중요한 잉글랜드 네트워크임을 강조한다. 번디는, 개인과 조직의 형식적인, 또한 비형식적인 네트워크 역시 생명력 넘치는 영성함양에 도움을 주었는데, 그 중에서 이들의 네트워크를 가장 중요시한다.²⁴⁾

이디스 L. 블럼호퍼는 초기 미국의 오순절 신앙을 1906년에 발생한 강력한 샌프란시스코 지진에 대한 사도신앙선교회에 모인 일련의 사람들을 예로 들면서, 오순절 신자들의 부흥 이해를 연구했다. 그들은 지진을 하나님의 심판으로 이해하며 다음 지역을 예언하며 그 전에 구원 얻을 부흥이 일어나야함을 강조하며 종말이 근접해 있음을 경고하고 부흥이 진행 중임을 주장했다. "부흥이자 표적으로서의 오순절 신앙"은 '늦은비'에 반대하는 복음주의자들이 당한 끔찍한 영적 피해와 무력함으로 고통당할 불길한 경고였고, 이 운동에 참여한 자들에게는 엄중한 도전이었다.²⁵⁾ 블럼호퍼는 이 때문에 오순절 신앙은 그 후에도 "지속적으로 미국 종교 세계에 강렬한 흔적을 남길 수 있었다"고 설명한다.²⁶⁾

22) Edith L. Blumhofer, Randall Balmer, 176.

23) Edith L. Blumhofer, Randall Balmer, 206.

24) 번디는, 개인과 조직의 형식적인, 또한 비형식적인 네트워크 역시 생명력 넘치는 영성함양에 도움을 주었는데, 그 중에서 이들 둘의 네트워크를 가장 중요시한다. Edith L. Blumhofer, Randall Balmer, 178.

25) Edith L. Blumhofer, Randall Balmer, 225-226.

26) Edith L. Blumhofer, Randall Balmer, 226.

대니얼 베이스는 중국을 중심으로 부흥을 연구했다. 미국의 부흥과 연결하면서, 중국에서 선교사 후원 아래서의 부흥과 중국인 지도자가 주도한 부흥을 비교, 검토했다. 20세기 초반에 일어난 중국의 부흥은 중국에서의 기독교 수용 분위기와 관련이 있음을 설명하는 베이스는 중국에서의 부흥이 일어난 주된 요인으로 중국에서 기독교 수용 분위기가 극적으로 변화한 데서 찾는다.²⁷⁾ 우리 한국성도로서 재밌는 것은 한국에서의 부흥에 대한 보고도 중국에 이시기에 전해졌다는 것이다.²⁸⁾ 그는 리딩 메이와 니 두오셴을 중심으로 중국인 지도자가 주도가 부흥의 새로운 주요 요소로 지적한다.²⁹⁾ 특히 니 두오셴은 선교와 외국 그리스도인에 대한 적대감이 사역의 특징이었을 정도다.³⁰⁾ 결론적으로, 베이스는 "현지 기독교 지도자들이 선교사의 지배에서 벗어나 자유를 쟁취하는 편리하고 효과적인 수단이 부흥이었다"고 주장한다.³¹⁾

라틴 아메리카의 부흥을 연구한 에버릿 A. 윌슨은 복음주의자들이 외국 의 도움에 의존하지 않고 자국의 영적 재건을 시작하는 역할을 맡았음을 인식했다고 설명하면서, 라틴아메리카에서의 부흥의 사회지향성을 연구했다.³²⁾

그리고 데이비드 에드윈 헤럴 2세는 빌리 그래함에서 로버트슨까지 미국 부흥운동의 주요 부흥사들을 세밀하게 조사했다. 그 결과, 미국 부흥 신앙이 남부화되고, 남부 신앙이 미국화된 역사적 상황을 보여 준다.³³⁾

끝으로 조지 A. 룰릭은 캐나다 부흥과 부흥사에 대한 관심으로 18세기,

27) 베이스는 의화단 사건이 개화 반대파의 비극적인 폭력으로 전락하며 끝난 직후 일어난 많은 변화가 있었음을 지적한다. 즉, 그 변화가 기독교 수용에 극적인 효과를 주었고, 결과적으로 중국 부흥에 영향을 끼쳤다고 본 것이다. Edith L. Blumhofer, Randall Balmer, 228.

28) Edith L. Blumhofer, Randall Balmer, 230.

29) Edith L. Blumhofer, Randall Balmer, 233.

30) Edith L. Blumhofer, Randall Balmer, 243.

31) Edith L. Blumhofer, Randall Balmer, 249.

32) Edith L. Blumhofer, Randall Balmer, 251-253.

33) Edith L. Blumhofer, Randall Balmer, 287.

19세기 캐나다 대서양 지역 부흥을 대상으로 연구한 결과 수없이 많은 캐나다 사람들의 부흥을 직간접적인 경험으로 확인했지만, 그 연구의 난관을 피력한다.³⁴⁾ 20세기 말 캐나다에서는 기독교를 아예 베어 버리겠다는 일련의 움직임이 있었는데 이를 가장 중요한 종교운동으로 표현한 롤릭의 결론은 그럼에도 불구하고, 이 세속 운동이 오히려 복음주의 전통을 살리는데 기여했음을 말한다.³⁵⁾ 롤릭은 자신의 연구를 위해 기반을 제공한 여러 이론들을 설명하고 지지하는 글을 인용한다.

이상에서 살펴본 바와 같이 이 책은 18세기로부터 20세기에 일어난 부흥운동을 다루고 있다. 저자들은 복음주의 신학자들인데 이들은 휘튼대학에서 열렸던 학술대회 논문을 묶은 것이다. 18세기 미국 중부 경건주의, 청교도 뉴잉글랜드, 19세기 남북전쟁 전 옛 남부, 제2차 대각성운동, 케직사경회, 20세기 오순절신앙, 현대 부흥사들이 미국 부흥운동과 복음주의 발전에 미친 영향과 상호 관련성을 연구한 12편의 논문들이다.

중국부흥을 소개하는 부분도 있지만 전반적으로 영미권에 나타난 부흥만을 소개함으로써 전세계적인 부흥의 역사를 기술하지는 못한 아쉬움이 있다. 특히 한국의 평양대부흥이 구주대륙의 이슈가 되었음에도 다루지 않음에 아쉬움을 표한다.

또, 부흥이란 용어를 정의하는 것이 “극히 어려운 일”이라 말하면서도 선불리 한 방향의 정의를 사용하고 있음에 논란의 여지가 있다.³⁶⁾ 부흥을 “하나님의 놀라운 역사”로 이해한 조나단 에드워즈를 뒤로하고, 찰스 그랜디슨 피니의 의견대로 논자들은 부흥을 철저히 “인간의 행위”로 이해하고 논지를 이어간다는 느낌을 지울 수가 없다. 하나님의 역사가 아니라 인간의 행위로만 치부함으로써, 쇠락을 전제한 부흥이라 주장하며 부흥을 하나의

34) Edith L. Blumhofer, Randall Balmer, 290-291.

35) Edith L. Blumhofer, Randall Balmer, 312.

36) Edith L. Blumhofer, Randall Balmer, 19.

운동으로 치부하고 있다.

그러나, 200여년 간의 부흥의 역사를 재조명하고 있다. 그렇기에 근현대 부흥운동에 대한 역사적 고찰로서 복음과 기독교 신앙의 본질을 이해할 수 있는 능력을 가지게 될 뿐 아니라, 청교도 신앙과 경건주의, 복음주의 신앙을 이해하는 첩경이 될 것으로 사려된다.

한국교회 역사와 신학

황인철 (남부산교회 담임목사)



저 자: 이상규
출판사: 생명의 양식
출판연도: 2007
페이지: 470

한국교회가 급성장한 과거의 부흥역사를 볼 때 한국 교회에 ‘부흥을 가져 온 요인이 무엇인가?’에 대한 책들은 이미 많이 나와 있다. 한국교회의 부흥의 요인을 분석하는데 있어서 연구자들의 신학적인 입장에 따라 크게 두 부류로 나뉘는데, 진보적인 입장을 견지하는 학자들은 당시의 정치적, 사회적 상황과 외국에서 일어나고 있었던 부흥운동에 대한 선교사 스스로의 정체성의 위기를 겪고 있던 상황에서 영적, 정신적 긴장감이 부흥운동을 일으키는 요인이 되었다는 입장이고 다른 부류는 복음주의적 입장에서 있는 학자들인데, 이들은 성경공부, 통성기도 그리고 회개운동과 같은 일련의 목회적 차원에서의 영성운동이 직접적인 요인이라고 분석하고 평가했다.

본인 서평자는 박사 학위논문인 “한국교회의 성장과 부흥에 관한 연구”을 준비하는 과정에서 이 책을 여러 번 정독하여 많은 도움을 받았다. 그런데, 이 책을 저술하신 분은 본인의 지도 교수이신 이상규 교수님이시다. 이

교수님은 나의 대학시절과 석사학위과정, 그리고 박사학위과정까지 졸업 지도 교수님이셨고, 현재까지 봉직하고 계신다. 교수님의 저술을 제자가 서평하는 것은 불충과도 같은 일인데, 최근에 영향을 가장 많이 받은 책이기에 부득불 이 책을 선택하여 서평하게 되었다. 이 책을 서평하되 2장 특히 부흥과 성장이라는 관점에서 이 책을 간략하게 요약하며, 한국교회의 성장과정과 요인을 소개하고, 한국교회가 가지고 있는 특성과 부흥은 무엇이며, 그리고 부흥은 어떻게 오는가?에 대해 살피면서 현재 한국교회의 수적 감소 이유가 무엇인가? 그리고 이것을 극복하기 위한 과제는 무엇인가?에 대한 주제로 요약하고자 한다. 이어서 3장에서는, 비평을 하되 긍정적인 부분과 아쉬운 부분을 지적하면서 부흥을 사모하는 마음으로 결론을 내리 고자 한다.

조용한 아침의 나라 한국에 복음이 전파되어 교회가 성장하게 되었는데, 한국이 외래종교에 대해서는 배타적이었던 전통과는 달리 한국에서의 기독교는 다른 어느 나라와는 비교가 되지 않을 정도로 빠르게 수용되었다. 특히 일제의 침략야욕이 노골화되고 청일전쟁(1894-95), 노일전쟁(1904-05)으로 국토가 유린당하고 민족이 수난을 당하는 그 고난의 시대에서 한국교회는 성장을 보이기 시작했다. 1895년 당시 기독교신자는 2,500명에 지나지 않았으나 1900년에는 12,600명, 1910년에는 73,180명, 1920년에는 92,510명 1930년에는 125,479명으로 성장하였고 해방당시는 약 30만명으로 추산되고 있다. 1955년에는 약 60만명, 1965년에는 약 120만명, 1975년에는 약 350만명, 1980년의 경우 정부통계에 의하면 개신교 신자가 718만명으로 집계되어 있다. 그래서 1960년대 이후는 매 10년마다 배가 되었고, 1970년대 후반에는 하루에 6개 교회씩 설립되는 것으로 보고되기도 했다. 수적으로 말하면 1970년대 이후에는 매년 60만명씩 증가한 것으로 알려져 있다. 그리고 1990년에는 기독교신자는 1천 200만명으로 보고되었다.

한국교회의 성장의 원인은 무엇이였을까? 역사적으로 살펴볼 때 기독교의 수용과 교회성장은 그 시대의 사회현실과 깊은 관계를 지니고 있음이 증명되었다. 첫째, 한국교회는 미국교회의 결정적인 영향하에 있었다는 점이다. 문제는 미국선교사들이 한국에 어떤 영향을 주었다는 것이다. ①성경에 대한 문자적 강조, 곧 비블리즘이다. ②신조나 신앙고백, 그리고 성례전에 대해서는 무관심함을 보였으며, 또한 ③부흥주의이다. 초기내한 선교사들은 대 각성운동이후 특히 영국에서 일어난 부흥운동의 결과로 일어난 복음주의의 영향을 받았기 때문이라고 볼 수 있다.

두 번째는, 기독교 수용과 성장과정에서 한국이 일본의 통치하에 있었다는 사실이며 셋째는, 기독교의 한국수용은 중산층과 하층민들을 중심으로 전파되었다는 것이다. 따라서 한국인들은 기독교라는 통로를 통해서 신분의 상승을 추구하고 있었다.

그렇다면 부흥은 무엇이며 어떻게 오는가? 마틴 로이드 존스의 정의가 이를 종합적으로 보여주는데, “성령께서 역사하실 때 교회의 생활 속에서 체험되는 현상”이라고 했다. 그래서 부흥은 두 가지 특징을 지니는데, 첫째는 교회 내 성도들이 영적 심화를 경험하게 되고, 둘째는 그 결과로서 교회 밖에 있던 이들이 회심하는 역사가 나타난다는 점이다. 한국교회가 경험했던 바처럼 부흥은 단순히 수적 성장이나 발전이 아니라 영적인 변화와 각성이었다. 성장은 인간의 계획과 프로그램에 의해 어느 정도 성취될 수 있지만, 부흥은 하나님의 강권적인 역사, 혹은 성령의 역사로 나타나는 돌연한 현상이다. 따라서 부흥은 일차적으로 한 개인의 영혼 속에 이루어지는 변화와 각성이며, 수적인 성장은 그 결과로 나타나는 현상일 뿐이다.

다음으로 핵심적인 문제는 사람이 부흥을 위해 무엇을 할 수 있는가? 라는 점이다. 한국과 18-19세기 부흥역사에서 보여주는 바와 같은 부흥이 일어날 수 있는 환경을 조성하면 부흥은 다시 일어날 수 있을까? 한국교회의 경우가 보여 주듯이 일반적으로 제시되는 부흥의 배경들, 곧 사경회를 통

한 말씀에 대한 진지한 관심, 성령의 역사에 대한 간구, 진정한 통회와 자복, 그리고 외국에서 일어난 부흥에 대한 정보를 통한 도전과 자극이 한국 1907년 전후의 부흥을 가져 왔을까? 우리는 명백하게 그렇다고 대답할 수 없다. 그렇다면 위와 같은 준비가 없는 상태에서도 부흥은 가능한가? 불가능하지는 않겠지만 그런 사례는 부흥역사에서 발견되지 않는다. 부흥은 인간의 준비를 필요로 하지만 그것은 전적으로 하나님의 강권적인 역사라는 점에서 농부의 단순한 노력만으로는 충분하지 않은 농부와 추수의 비유가 이에 대한 적절한 설명이 될 수 있다.

그리고 60년대 이후의 한국의 교회성장이 그렇게도 급속도로 발전하게 된 계기는 다음의 3가지로 요약될 수 있는데, 첫째는 박정희 정권의 경제제일주의의 영향이며, 둘째는, 서울 여의도순복음 교회의 조용기 목사의 영향이다. 그리고 세 번째는, 플러신학교의 교회성장학파의 영향으로 판단된다. 그렇다면 90년대 이후부터 교회성장의 둔화현상과 예배 출석 감소현상의 이유는 무엇일까? 그것은 역사환경적 요인 때문이다. 우리 한국교회는 지금까지 고난과 가난이라는 여정에서 하나님께 소망을 두고 살아왔다. 그러나 이제는 사회적 안정과 경제적 성장, 곧 생활 수준의 향상으로 인한 종교적 갈망의 쇠퇴현상이 가져온 결과라고 볼 수 있다.

이러한 특징을 바탕으로 하여 앞으로의 한국교회의 과제는 첫째, 한국교회는 내적인 개혁을 시도해야 한다. 진정한 개혁은 성경적인 기독교, 혹은 본래적인 기독교의 회복이다. 둘째, 교회가 한국 사회 앞에 도덕적, 윤리적 개도자로서의 역할을 수행하여 기독교적 가치와 기독교적 이상을 심어주도록 해야 한다. 셋째, 한국교회는 세계 교회 앞에 선교적 사명을 감당해야 할 것이다.

지금까지 한국교회의 부흥에 관한 책들이 나와 있지만 “한국교회의 역사와 신학”이란 책은 아마도 이상규 교수님께서 저술한 저서 가운데 가장 공

을 들인 저서가 아닌가 생각한다. 본서는 한국교회의 역사적 흐름을 한눈에 볼 수 있고 마치 그림책을 보듯이 생생하게 보여주고 감동을 주는데, 이 책을 읽으면 다음의 네 가지 점에서 유익을 얻을 수 있다.

첫째, 이 책을 읽고 있으면 뗏목을 타고 역사의 강줄기 위에서 자신이 노를 짓고 있다는 인식과 감동을 받게 된다. 다시 말해서, 서양교회를 한국교회의 눈으로 인식하고, 한국교회를 서양교회적 전통으로 헤아리는 원근법적 안목을 갖게 되며, 한국교회의 역사를 서양교회의 눈으로 읽고, 서양교회의 유산을 한국교회의 눈으로 볼 수 있는 눈을 열어 줄 것이다.

둘째, 이 책은 한국교회가 성장하게 된 배경과 성장의 요인을 시대별로 잘 요약해서 우리에게 많은 지식을 갖도록 하고, 특별히 ‘부흥이 어떻게 오는가?’ 라는 부분에서는 ‘역사 환경론’을 통해 역사를 새롭게 보고 해석할 수 있는 눈을 뜨게 해 준다. 무엇보다도 부흥에 대한 정확하고도 간단한 정의를 알게 한다.

셋째, 지금까지의 한국교회 성장과 부흥이 90년대를 지나면서 둔화되고 감소되는 이유를 가장 간단명료하게 설명하는데, 그것은 사람들의 ‘삶의 질의 변화’라고 했다.

가난과 고난이 있을 때에는 하나님을 가까이 하지만 결국 인간의 삶이 편해지고 부유하게 되면 하나님을 멀리하게 되는 어쩔 수 없는 인간의 한계를 발견하게 되기 때문이다. 가난과 고난이 우리를 하나님께로 인도하는 지름길임을 알게 되기에 고난에 처한 자들에게는 힘과 용기를 불어 넣어주는 계기가 된다.

넷째는, 이 책은 한국의 시대마다 그 시대를 주도했던 인물들을 나열하고 그들의 생애와 사상을 이해할 수 있도록 기록함으로써 목회자와 신학생 그리고 신학의 초보자인 평신도들도 쉽게 읽고 이해할 수 있는 역사와 신학이 함께 어우러져 있는 사전과도 같은 책이다.

본 저서는 한국교회의 역사와 신학을 잘 분석하여 한국교회가 새로운 방향으로 나가도록 하는 기틀을 마련했다는 점에서는 찬사를 아껴야 할 이유가 없다고 본다. 부흥운동의 내용을 일목요연하게 정리하여 독자들로 하여금 당시 상황을 입체적으로 이해할 수 있도록 했으며, 그의 역사 접근방법, 즉 “역사환경론적 접근 방법”은 타당한 접근 방법이었다.

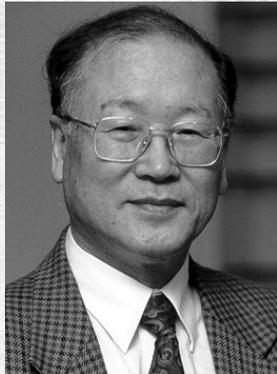
그럼에도 불구하고 한두 가지 아쉬운 점이 있다면 부흥운동을 일으킨 내외적인 요인들을 좀 더 목회학적인 관점에서 초점을 맞추었더라면 하는 아쉬움을 남기게 된다. 이 책이 지나치게 교회사 쪽으로 치우쳐 있는 것처럼 보이는 것은 서평자 본인이 목회자이기에, 당시 부흥운동과 함께 일어난 가시적인 현상들 예를 들면 전도나 사회봉사와 성경공부 그리고 기도회 등과 같은 내용들이 빠져 있는 것은 목회자가 보는 입장에서는 조금 아쉬운 마음이 든다.

둘째는, 이 책은 전체적으로 과거를 예리하게 잘 분석하여 현재의 한국교회가 감소하게 된 요인까지 잘 분석하였는데, 거기에 미래지향적인 대안은 약하다는 점이다. 물론 이 책은 목회에 관한 책이 아니라 역사와 신학이라는 제목이기에 충분히 그럴 수 있다고 생각되지만 그래도 조금 아쉬운 생각이 든다. 그리고 한국교회 부흥운동을 분석하는 가운데 과거의 부흥운동과 현재의 한국교회의 부흥운동을 비교하여 차이점과 대안을 제시해 주었더라면 하는 마음이 든다는 것이다.

그러나 이 아쉬움은 아직 나 자신이 신학을 잘 이해하지 못하는 목회자의 욕심에서 나오는 아쉬움이기에 새로운 학문적 기틀을 마련해 주신 교수님께 대하여 결코 과소평가하고 싶지 않다. 앞으로 역사와 신학적인 측면에서 부흥에 대해서 어떻게 접근해야 할지 기본적인 방향을 정해 주셨다는 점에서 매우 가치 있는 책이라 생각하고 내 자신이 목회자로서 신학을 공부함에 있어서 한국교회를 이해하는 교과서로 삼고자 한다.

제7회 종교개혁기념학술세미나

한국교회성장의 명암과
미래전망에 대한 개혁신학적 진단



주제: 한국교회성장의 명암과
미래전망에 대한 개혁신학적 진단
날짜: 2012년 10월 30일 화요일 오후 2:00~4:30
강사: 김영재 교수 (함동신학대학원대학교 명예교수)
장소: 고신대학교 비전관 4401 세미나실

개혁주의신학과 신앙총서 7권

『칼빈이후의 개혁신학자들』 출판 예정 (2012년 하반기)

1. 라무스 = 뻬에르 라메 (Peter Ramus, 1515-1572) - 임희국
2. 앙투완 드 라 로셔 상디외 (Antoine de la Roche Chandieu, 1534-1591) - 황정욱
3. 다노 (Lambert Daneau, 1530-1595) - 김진하
4. 펄킨스 (William Perkins, 1558-1602) - 김홍만
5. 폴라누스 (Amandus Polanus von Polandorf, 1561-1610) - 한병수
6. 고마루스 (Franciscus Gomarus, 1563-1641) - 이상규
7. 에임스 (William Ames, 1576-1633) - 주도홍
8. 푸티우스 (Gisbert Voetius, 1589-1676) - 황대우
9. 코케이우스 (Johannes Cocceius, 1603-1669) - 황재범
10. 투레땡 (Francis Turretin, 1623-1687) - 문병호



번역서 『성찬의 신비』 키이스 A. 매티슨
(이신열 번역) (원제: Given For You) 가
출판되었습니다.

〈개혁주의 신학과 신앙총서 6권〉
『칼빈과 종교개혁가들』이 출판되었습니다.



개혁주의학술원 후원교회

고신대학교 개혁주의학술원을 위해 후원해주시는 모든 교회 앞에
진심으로 감사의 말씀을 올립니다. 개혁주의 신학과 신앙의 새로운
부흥을 위해 세계적인 최선의 연구기반 형성과 학술연구 활동을
약속합니다. (2012년 7월 현재/ 총37교회 / 가나다순)

가음정교회	거제섬김의교회	거창교회	경주교회
고남교회	김해중앙교회	남천교회	대양교회
동상교회	매일교회	명덕교회	모든민족교회
밀양마산교회	부산동교회	반송제일교회	부산서면교회
부암제일교회	부산북교회	삼일교회	서문로교회
성도교회	성은교회	성안교회	성로교회
사직동교회	울산한빛교회	용호중앙교회	울산동일교회
울산동부교회	진주동부교회	진주북부교회	진해남부교회
초장동교회	충무제일교회	포항충진교회	향상교회
한밭교회			

무통장 입금 및 자동이체 계좌
485-01-032852(농협) 고신대 개혁주의학술원