

4 개혁된 교회와 개혁되어야 할 교회의 변증법적 관계 연구

박성규 / 장신대학교 학술연구교수, 조직신학

1. 연구의 동기와 목적 및 방법

종교개혁과 관련하여 관행화되고 있는 현시대의 태도는 대체로 두 가지로 정리된다. 즉, 전통을 무시하는 태도가 그 하나요, 전통에 안주하는 자세가 다른 하나이다. 종교개혁 전통을 무시함으로써 개혁을 그저 무조건 ‘새로운 것’을 추구하려는 시도쯤으로 이해하려는 자세가 그 하나요, 종교개혁 전통에 서 있다는 사실에만 만족하고 그 전통에 안주해 버림으로써 종교개혁이 오늘날에도 계속 새롭게 진행되어야 한다는 종교개혁 본래의 정신을 잊어버리는 자세가 다른 하나다. 그중에 종교개혁 전통을 무시하는 자세를 취하는 이유는 다시금 다음 두 가지로 정리된다. 그 첫 번째 원인은 종교개혁을 과거 중세 말기 유럽의 역사적 사건으로만 취급해 버리려는 성향에서 찾을 수 있을 것이다. 종교개혁과 현재 교회의 시·공간적 거리 두기만 강조하는 사료사적 관점이 문제의 원인이다. 종교개혁은 유럽 역사의 일부이기 때문에 아시아의 우리 교회 전통과는 더 이상 상관이 없으며, 따라서 오늘날의 우리의 교회에는 더 이상 진

리 주장을 하기 어렵다는 식의 해석 방식이 문제이다. 종교개혁 전통을 무시하게 만드는 다른 한 가지 원인은 앞의 원인과 결부된 것인데, 신학의 정체성을 어디서 찾느냐의 문제이다. 학문 간 혹은 학제 연구가 성행하고 있을 뿐만 아니라 적극적으로 요구되고 있는 오늘날의 학문 분위기에서 신학은 자기 정체성 확립을 타 학문과의 관계에서 우선적으로 찾으려는 경향이 있다. 물론 신학이 타 학문과 대화를 나누는 일은 절대적으로 필요하며 중요하다. 신학은 타 학문과의 대화에서 자신의 진리 요구의 정당성을 확인할 수 있기 때문이다. 신학은 타 학문과의 대화를 통해 자신의 학문으로서의 정당성과 당위성을 설득해 나갈 수 있기 때문이다. 그러나 신학의 정체성은 다른 문제다. 신학은 자신의 정체성만큼은 타 학문과의 관계 이전에 먼저 신학 자체 내에서 자신의 근거를 마련해 주는 그것에서 확보해 내어야 할 것이다. 이는 종교개혁의 성서해석에서 ‘형식원리’(Formalprinzip)와도 일치한다.

이렇게 전통을 무시하려는 태도가 있는가 하면 그 반대로 전통에 안주하려는 태도가 있다. 전통에 안주하려는 자세는 비단 오늘날의 현상만은 아니다. 그러한 오류의 역사적 사례를 우리는 17세기 정통주의 신학의 ‘정숙주의’에서 찾아볼 수 있다. 물론 전통을 잘 지키는 일은 중요하다. 그러나 그 전통을 잘 지키는 것 못지않게 중요한, 아니 그보다 더 중요한 일은 그 전통이 오늘날에도 살아서 새롭게 말할 수 있게 하는 일이다. 모든 종류의 ‘정숙주의’ 태도는 이를 간과하고 있다. 오늘날에도 이러한 ‘정숙주의’의 자세는 자주 볼 수 있다. 단순히 종교개혁 전통에 소속되어 있다는 사실에만 만족하고, 안주해 버림으로써 오늘날 계속되어야 할 종교개혁의 본래 정신에는 눈을 감고 귀를 닫아 두고 있다. 이렇게 전통을 단순히 고수하려는 자세가 전통에 안주하게 되는 첫 번째 원인이라고 한다면, ‘권위’와 ‘진리’를 혼동하는 것이 그 두 번째 원인이라 할 수 있다. 전통이 보장해 주는 ‘권위’에 취해서, ‘권위’ 그 자체를 ‘진리’ 그 자체로 착각하는 많은 경우가 여기에 해당된다. 중세 가톨릭교회가 그랬고, 앞서 말한 정숙주의 역시 그랬으며, 산업혁명 이후의 영국의 교회가 그랬다. 중세 가톨릭교회는 전통의 ‘권위’ 속에 갇혀 말씀의 ‘진리’를 듣지 못했고, 정숙주의는 ‘교리주의’에 사로잡혀 살아 있는 진리의 말씀을 듣지 못했으며, 산업혁

명 이후 영국의 교회 역시 권위에 사로잡혀 착취당하는 교인들의 현실을 보지 못하고, 그들의 신음소리를 듣지 못했다. 이런 현상은 전통이 보장해 주는 ‘권위’가 강하면 강할수록 더욱 크게 나타난다. 전통이라는 ‘권위’가 보장해 주는 혜택이 달콤하면 할수록 더욱 크게 나타나며, 전통이라는 ‘권위’가 보장해 주는 기관이 비대해지면 해질수록, 부요하면 할수록, 튼튼해지면 그럴수록 더욱 크게 나타난다. 그런 점에서 ‘개신교’ 역시 예외가 될 수 없다. ‘개신교’ 역시 아무리 종교개혁 전통에 소속되어 있다고 할지라도, 개신교 자신의 전통의 ‘권위’와 ‘진리’ 자체를 혼동하기 시작하면서부터 이미 ‘가톨릭’교회가 되어 가고 있는 셈이다. 그런 의미에서 ‘말씀’이라는 ‘진리’로 되돌아갈 것을 촉구한 종교개혁은 ‘전통’이라는 ‘권위’에만 의존해 있는 오늘날의 개신교교회 자신에게 먼저 적용시켜야 할 일이다.

지금까지 종교개혁 전통과 신학을 단순히 무시하려는 자세와 그 전통에 그저 안주하려는 자세를 살펴보았는데, 이러한 오류와 문제의 해결책을 어디서 찾을 수 있을 것인가? 본고에서는 그 문제의 해결책을 ‘개혁된 교회’(ecclesia reformata)와 ‘항상 개혁되어야 할 교회’(ecclesia semper reformanda) 사이의 변증법적 관계에서 찾아보고자 한다. 개혁된 교회와 개혁되어야 할 교회 사이에는 하나의 변증법적 관계가 성립된다. 전통과 계속적인 개혁은 사실 적대적인 관계가 아니라 상호 불가분적이고 상호 조건적인 관계에 있다. 전자 없는 후자가 성립될 수 없듯이 후자 없는 전자 또한 존재의 의미가 없다. 개혁된 교회는 개혁되어야 할 교회의 근거가 되는 동시에 후자를 통해서 그 존재 의미를 확대해 나간다. 역으로 개혁되어야 할 교회는 개혁된 교회를 통해서만 자신의 근거를 얻게 되는 동시에 후자를 통해서만 자신의 정당성을 확보하게 된다. 이러한 긍정적인 측면 외에도 부정적인 측면에서 보게 될 때 전자(reformata)는 후자(reformanda)의 비판적 척도가 되며, 후자는 전자의 비판적 적용이 된다. 그 어느 방향으로든 단순한 무비판적 강요나 적용이 될 수 없기 때문이다. 그러나 전술에서 밝힌 바대로 개혁된 교회 없는 개혁되어야 할 교회는 맹목적인 것이 될 수밖에 없을 것이며, 역으로 개혁되어야 할 교회 없는 개혁된 교회는 죽은 전통일 수밖에 없을 것이다. 즉, 개혁된 교회는 교회사 박물관의 진열장

속에서가 아니라 개혁되어야 할 교회를 통해서 그 꽃을 피우고 열매를 맺을 때에만 자신의 존재 의의를 획득하게 될 것이며, 개혁되어야 할 교회는 역으로 개혁된 교회가 돌아갔던 그 근원으로 다시 돌아가 거기서부터 출발할 때에만 자기 정체성을 확립할 수 있을 것이며, 또한 자신의 진리 주장을 분명히 할 수 있게 된다. 개혁된 교회는 개혁되어야 할 교회를 통해서 생명력을 발휘하게 되며, 개혁되어야 할 교회는 개혁된 교회를 통해서 자신의 진리의 정당성을 획득하게 된다. 그러나 개혁된 교회 자체가 개혁되어야 할 교회일 수 없듯이, 역으로 개혁되어야 할 교회 자체가 개혁된 교회가 될 수도 없다. 개혁된 교회 그 자체를 지금 여기에 그대로 옮겨 놓을 수도 없을 것이며, 역으로 개혁되어야 할 교회 그 자체가 개혁된 교회가 되려고 해서도 안 될 것이다.

이러한 현실 인식을 기반으로 진행된 본 연구의 목적은 개혁신학의 기본 원리라고 할 수 있는 ‘ecclesia reformata semper reformanda’를 바탕으로 종교개혁 신학이 오늘날의 교회에 어떤 개혁의 가능성은 제시해 줄 수 있는지 그 가능성을 모색해 보고자 한다. 이를 위해 우선 종교개혁 혹은 종교개혁적인 것이 무엇인가 하는 성격 규정부터 새롭게 하고자 한다. 종교개혁에 대한 분명한 신학적인 정의가 없이는 교회개혁에 대한 근거 있는 논의가 진행되기 어렵기 때문이다.

종교개혁에 대한 정의를 새롭게 명료화한 다음 이를 바탕으로 역사적 순서에 논리적으로 걸맞게 우선 개혁된 교회에 대한 논의를 진행하고자 한다. 오늘 날 아무리 교회개혁의 당위성과 필연성이 높아지고 있다고 할지라도 우리의 개혁의 원형은 역시 개혁된 교회일 수밖에 없다. 이 평범한 사실을 우리는 간과해서는 안 된다. 그 이유는 단순히 우리가 그 전통에 서 있기 때문이 아니라 개혁된 교회가 자신의 교회의 근원으로 삼았던 것이 복음의 진리에 근거하고 있기 때문이다. 우리의 교회개혁에 대한 모든 논의의 근거는 변화된 시대 상황이 될 수도 없고 또 그 변화된 시대의 시대적 요구일 수도 없다. 더군다나 변화된 시대의 시대정신이나 철학 혹은 사상에 교회개혁의 주체를 위임해서도 안 될 것이다. 우리의 교회개혁의 모든 논의를 우리는 ‘개혁된 교회’에서 찾아야 한다. 따라서 종교개혁 전통과 유산 없이 단순히 맹목적인 개혁만을 고집한다

면 그것은 본래의 개혁의 정신을 상실한 것이다. 왜냐하면 종교개혁의 본질적인 정신은 우선 새로운 것을 무비판적으로 시도하자는 데 있는 것이 아니라 복음의 근원으로 돌아가자는 데에 있기 때문이다. 따라서 개혁은 전통이 나온 뿐리요, 근원을 기억시켜 주고 회복시켜 주는 데에 그 본질이 있다고 하겠다. 이는 구체적으로 말하자면 개혁된 교회를 기억하는 것이며, 개혁된 교회의 신앙고백을 계승하여 계속 전달하는 것이며, 개혁된 교회의 정신을 우리 시대에 생신하는 것이다. 개혁된 교회의 전통 속에 사는 것이다. 종교개혁가들은 자기 자신을 넘어서 항상 복음의 기쁜 소식을 가리켰다. 깔뱅 역시 마찬가지였다. 그는 심지어 지금까지도 그의 무덤이 어디인지 알려지지 않을 만큼 자신의 죽음까지도 넘어서 복음에 집중했다. 볼프강 아마데우스 모차르트처럼 장 깔뱅에게도 오직 그들이 연주했던 ‘음악’만이 남아 있다. 개혁된 교회의 전통에 있다는 것은 다름 아니라 이 음악을 역사박물관에 보존하는 데에 있는 것이 아니라 그 음악을 되살려 오늘에도 연주하여 사람들로 하여금 듣게 하는 데에 있다. 그런 의미에서 개혁된 교회는 단순히 루터를 혹은 깔뱅을 우리의 교회 선조로 가지고 있다고 자동으로 그 전통에 서게 되는 것이 아니다. 개혁된 교회의 전통에 선다는 말은 그들이 시작했던 그 ‘운동’에 참여하는 것을 말한다. 복음의 기쁜 소식으로 시작한 그 운동, 처음에는 중세 교회를 그런 다음에는 전 중세 유럽을 뒤흔들어 놓았고, 미 대륙을 건너 지금 여기 우리의 땅까지 전파된 그 운동을 기억하고 그 운동에 참여하는 것이다. 이미 말했듯이 깔뱅은 자기 자신을 기억하는 것을 바라지 않을 것이다. 오히려 그가 하고자 했던 그 운동을 기억하기를 바랄 것이다. 복음의 기쁜 소식, 자유의 복음으로 시작했던 그 운동에 참여하는 것이 진정 개혁된 교회의 전통에 서는 것이다. 바로 그런 의미에서 종교개혁의 역사는 모든 개혁된 교회 역사의 첫 장이다.

교회개혁에 관한 모든 논의가 ‘개혁된 교회’에 근거할 수밖에 없는 것과 동일한 무게로 강조되어야 할 점은 오늘날의 교회가 단순히 ‘개혁된 교회’의 전통에서 있다고 해서 ‘개혁교회’가 되는 것은 아니라는 말이다. 단순히 ‘개혁교회’의 교단에 소속되어 있다고 해서, ‘개혁교회’라는 이름을 가지고 있다고 해서 자동으로 ‘개혁교회’가 되는 것이 아니다. 적어도 ‘개혁교회’에서는 그렇다. ‘개

‘혁교회’는 한 번 개혁된 교회(개혁된 교회)의 근거 위에서 오늘도 ‘항상 개혁되는 교회’(ecclesia semper reformanda)일 때 개혁교회이기 때문이다. 따라서 전통 없는 개혁만을 추구할 수 없듯이 개혁 없는 전통만을 또한 고집할 수 없다. 계속적인 개혁 없이 단순히 우리가 종교개혁 전통과 유산을 가지고 있다는 것만으로는 종교개혁의 본질을 이어받았다고 할 수 없을 것이다. 전통이 우리의 종교개혁 정체성을 보장해 주지 못한다는 말이다. 따라서 우리는 ‘개혁된 교회’와 ‘항상 개혁되어야 하는 교회’ 사이의 관계를 ‘변증법적인 관계로 정의 내릴 수 있을 것이다.

이렇게 확인된 개혁된 교회와 개혁되어야 할 교회 사이의 변증법적 관계를 바탕으로 종교개혁 신학이 오늘날 우리의 교회개혁에 어떤 가능성과 방향, 그리고 개혁의 메시지를 제시하는지를 살펴보고자 한다.

2. 신학적 범주로서의 종교개혁

종교개혁이란 무엇인가? 앞서 살펴본 대로 종교개혁에 대한 개념정의는 그 영향사와 미친 영향력만큼이나 폭넓고, 다양하며, 상이하다. 그러나 그러한 상이한 개념정의들은 개신교 교회의 정체성 확립이나 역사적 정황, 혹은 현시대적 적용의 문제들을 다루고는 있지만, 교회의 본질을 다루어 주지는 못한다. 따라서 여기서는 종교개혁과 그 종교개혁의 전통을 이어받고 있는 개신교 교회를 본질적으로 규정지어 줄 수 있는 관점을 신학적인 관점으로 보고, 종교개혁을 철저히 신학의 관점에서 정의 내려 보고자 한다. 그리고 종교개혁을 우선 본질적인 면에서 신학적인 것으로 정의 내릴 때에 앞의 관점들에서 파생된 문제들과 갈등들에 대한 해답의 실마리도 제시될 수 있을 것으로 본다.

대체로 종교개혁을 정의하는 데 있어서 종교개혁의 특성에 관한 물음은 세 가지 맥락에서 우선적으로 고려된다.¹⁾ 첫째는 에큐메니컬 차원의 맥락이고, 둘

째는 현대화이론의 맥락이며, 셋째는 역사편찬 차원의 맥락이다.

에큐메니컬 차원에서는 종교개혁이라는 화두가 개신교의 정체성 확립을 위해 주로 사용되어 왔다. 일례를 들어 개혁파 교회의 진영에서 지난 세기 동안 수차례에 걸쳐 “개혁신학은 무엇인가?”라는 질문이 주기적으로 반복 등장했는데, 이는 에큐메니컬 협회에서 개혁교회가 자신의 정체성 확립을 숙고하고 고민했던 것의 반증이라고 볼 수 있다.²⁾ 예를 들어 로마 가톨릭교회는 로마라고 하는 지역과 교황청으로 대변되는 가톨릭교회라는 내세울 만한 뚜렷한 정체성이 있고, 또 루터교회 역시 비텐베르크의 95개조 반박문과 마르틴 루터로 대변되는 교회이름도 종교개혁가 마르틴 루터를 따서 루터 교회이다—가시적인 정체성이 분명한 반면, 개혁교회는 지역적인 정체성도 종교개혁가의 이름도 빌리지 않고 있어서 에큐메니컬 대회에서 내세울 만한 정체성이 상대적으로 뚜렷하지 않다. 깔뱅 교회도 아니고, 제네바 교회도 아니라 그냥 개혁교회(reformierte)이기 때문에 에큐메니컬 만남의 장에서 정체성 확립의 문제가 시급하고 중요한 문제로 등장한 것이다. 그러나 독일 괴팅겐의 개혁신학자 부쉬(E. Busch)에 따르자면 자신의 교회의 정체성을 지역에서 찾지도 않고, 그 교회의 대표자의 이름에서도 찾지 않는 바로 그 점에서 개혁교회의 정체성을 찾아야 한다.³⁾ 개혁교회는 교황의 교회도, 마르틴 루터의 교회도 아니며 그저 예수 그리스도의 교회이면 충분하다는 것이다. 즉, 개혁교회는 깔뱅의 교회일 필요도, 제네바의 교회일 필요도 없이 오직 그리스도에게 속한 교회이면 충분하다는 것이다. 바로 이 점이 개혁교회를 성격 짓는 아주 중요한 요소라고 보고 있다. 그리고 바로 이 점이 가장 종교개혁적인 점이며, 종교개혁 신학과 전통을 가장 잘 이어받는 태도임을 역설하고 있다.

종교개혁의 특성에 대한 물음은 현대화이론의 맥락에서 이루어진다. 종교개

2) Cf. 대표적인 예들로서 다음과 같은 글들이 있다. W. Kolthaus, “Was heißt reformiert?” [RKZ 84, 1934, pp. 332–333] ; J. Moltmann, “Was heißt ‘reformiert?’ Einige Erinnerungen aus der Geschichte zur Ermutigung der Gegenwart” [RKZ 100, 1959, pp. 24–28] ; W. Niesel, “Was heißt reformiert?” [RKZ 121, 1980, pp. 175–176] ; O. Schmitz, “Was heißt reformiert?” [RKZ 123, 1982, pp. 100–104].
 3) E. Busch, *Reformiert. Profil einer Konfession*, TVZ, 2007, pp. 11f.

1) M. Beintker, “Was ist das Reformatorische? Einige systematisch-theologische Erwägungen,” ZThK 100(2003), pp. 44f. 아래 등장하는 세 가지 종교개혁 논의의 배경은 Beintker의 관점임을 밝혀 둔다.

혁은 이미 ‘주어진 것’이긴 하지만, 아직 ‘끝나지 않은 것’이라는 어쩌면 당연할지도 모르는 관점으로부터 파생되는 논의이다. 이러한 배경에서는 종교개혁이 신앙과 신학, 그리고 교회를 새롭게 하는 끊임없는 추진력으로 규정된다. 즉, 종교개혁을 단순하게 현대에 맞게 이론적으로 재정립하자는 것이 주요 사안이 아니라 16세기에 일어난 종교개혁을 바탕으로 한 신앙 내용과 교회적 삶의 형태를 어떻게 고도로 발달한 이 현대 시대의 문화와 사회, 그리고 교회에 정착시킬 것인가 하는 것이 주안점이다. 사실 이러한 시도들은 실재적으로 끊임 없이 진행되어 왔다. 예를 들면 이차 세계대전이 끝나자마자 “ecclesia est semper reformanda”라는 목소리가 독일 교회 곳곳에서 터져 나왔고, 이런 목소리들이 처음에는 개신교회에서 프로그램화되었던 것이, 그 다음에는 가톨릭 교회에까지 확장되어 프로그램화되었다. 그리고 1967년 막데부르크의 비숍이었던 크루쉐(Werner Krusche)가 종교개혁기념강연에서 했던 강연 제목도 다름 아닌 “종교개혁은 계속된다”(Die Reformation geht weiter)였다. 그러나 이러한 방식의 종교개혁 해석에도 한계가 있다. 기독교 신앙과 고도로 발전된 현대 사이의 관계가 정립된다면, 그러한 관계는 곧 신학사와 역사철학, 혹은 시대사이론의 관점에서 해석되고 새롭게 프로그램화될 수 있을 것이다. 그러나 기독교 신앙과 고도로 세속화된 현대 상황의 인식들 사이의 관계는 너무나 상이하게 규정될 수 있기 때문에, 종교개혁에 대한 이해도 즉시로 경쟁과 갈등 구조에 빠지고 만다는 것이다. 즉, 종교개혁을 지속적인 관심의 초점이 되는 복음에 대한 기억으로 이해할 것인가, 아니면 오늘날의 자유로운 개혁 성향을 조성하고 지지하는 잠재력으로 이해할 것인가 하는 두 관점이 경쟁하게 된다.

종교개혁적인 것이 무엇인가 하는 논의가 진행되는 세 번째 맥락은 역사학적인 관점이다. 이 맥락에서의 논의는 오늘날 많은 논란이 제기되고 있어서 불확실성이 커지고 있다. 즉, 오래전부터 종교개혁의 시대를 단순하게 규정짓는 일이 더 이상 불가능하게 된 것이다. 종교개혁적이라는 술어를 단순하게 사료사적으로 분류하는 일이 정당한지 하는 문제가 불분명하게 된 것이다. 특히 하인츠 쉴링(Heinz Schilling)에 의해 야기된 교파 형성과 두 번째 종교개혁에 관한 논쟁으로 인해 지금까지 거의 법전화되다시피 한 16세기와 17세기의 시대

분류와 시기 분류의 개념 및 구조가 뒤틀려버려 혼란스럽게 되고 말았다. 시대 구분의 문턱이 없어지고 만 것이다. 종교개혁의 시대를 지금까지처럼 실제로 1520년과 1525년 사이로 두어야 하는 것인지, 아니면 1570/80년대의 시기로 미루어야 할 것인지 하는 문제가 제기되었다. 그리고 종교개혁의 실재적인 동인이 무엇인지 하는 문제도 제기된다. 그것이 정말로 몇몇 소수의 특별한 사상가들 혹은 종교개혁가들의 발견에 있는가? 아니면 16세기의 획기적인 전환이 제도와 문화, 그리고 정치와 종교 요소들의 전체 복합체에 기인하고 있는가? 종교개혁을 신학적으로만 초점을 맞추어서 보고자 하는 관점은 픽션을 만들어 내는 것처럼 여겨지게 되었고, 교회사 학자들은 이러한 관점의 타당성을 변호하기 위해 많은 노력을 기울여야만 했다.⁴⁾ 물론 이 논의에 있어서 의견의 일치를 볼 수는 없었다. 그러나 그리 놀랄 일도 아니다. 역사 서술의 연구 분야에서도 기독교와 현대 사이의 상이한 관계 규정들이 재생산되고 있기 때문이다. 이와 관련된 연구자들의 개별적인 전 이해, 특히 종교적 혹은 신학적인 문제제기를 제대로 평가할 수 있는 그들의 능력이라든지 그러한 문제제기를 받아들일 자세가 준비되어 있는지에 따라 종교개혁적인 것이 무엇인가 하는 것에 대한 성격 규정에 영향을 미치기 때문이다.

지금까지 살펴본 대로 종교개혁을 에큐메니컬 배경에서, 시대 변화에 대한 적응의 관점에서, 그리고 역사적인 관점에서 우선적으로 조명하는 것은 많은 논쟁과 함께 종교개혁에 대한 일관된 관점을 끌어내기 힘들다는 한계가 지적된다. 나아가 그러한 관점들이 우선시 되거나 주된 관점으로 받아들여지면 종교개혁의 주변적인 정황들은 파악이 될지 모르지만, 종교개혁의 본질은 담아내기 힘들다는 한계도 동시에 지적될 수밖에 없다. 따라서 종교개혁에 관한 일관된 관점과 종교개혁의 본질이 더 잘 드러나기 위해서는 종교개혁을 무엇보다도 우선적으로 신학적인 관점에서 조명해야 한다. 종교개혁가들은 무엇보다 먼저 신학자들이었음을 인정해야 할 것이다. 물론 종교개혁가들도 당시 시대의 아들들로서 당시의 역사와 정치, 경제, 사회, 문화에 나름대로 반응할 수밖

4) 참고. B. Hamm, B. Moeller, D. Wendebourg, *Reformationstheorien. Ein kirchengeschichtlicher Disput über Einheit und Vielfalt der Reformation*, 1995.

에 없는 존재들이었다는 사실을 간과해서는 안 될 것이다. 따라서 종교개혁운동을 오직 신학적인 혹은 종교적 관점에서만 이해하는 것은 지나친 주관주의라는 비판을 면하기 어려울 것이다. 예를 들어 종교개혁은 무엇보다 우선적으로 “하나의 종교적인 기억운동이고자 했고…… 모든 계층의 사람들은 오직 종교적인 동기에서 종교개혁에 가담했으며, 종교개혁은 중세 후기의 발전들을 부분적으로는 파괴하고 부분적으로는 후원하는 방식으로 정치적이고 사회적인 삶을 파고들었다.”⁵⁾라는 식의 관점이 그 일례이다. 뿐만 아니라 독일의 유명한 교회사가는 “종교개혁을 독일과 여타의 유럽 국가들에서 교회, 사회, 문화, 정치적 관계의 세기적 개편으로서…… 몇몇 소수의 사상가들, 즉 소위 말하는 주요 종교개혁가들(무엇보다도 루터, 깔뱅)에 근거한”⁶⁾ 운동으로 정의내리고 있는데, 이는 종교개혁의 동기를 너무 축소하고 있다는 비판을 면하기 어렵다. 그러나 그럼에도 불구하고 그들의 우선적이고 주된 관심은 신학적인 관심이었음을 그 누구도 부인할 수 없을 것이다. 따라서 종교개혁가들과 그들을 중심으로 일어난 종교개혁을 정치, 경제, 사회, 문화적 관점에서 혹은 시대적 변화에 대한 반응 혹은 적응의 관점에서 조명해 보는 것은 가능한 일이지만, 그러한 작업은 우선적이고 주된 것이 될 수 없다. 우선적이고 주된 관심은 우선 신학적인 것이어야 할 것이다. 종교개혁 신학의 이러한 핵심 영역을 밝히는 작업이 조직신학에게 부여된 작업일 것이다. 종교개혁에 있어서 신학적인 핵심문제들이 무엇이었는지를 분명히 하는 작업이 조직신학에게 위탁된 작업이 될 것이다.

그러면 신학적인 관점에서 종교개혁이란 무엇인가? 물론 신학계 내에서도 종교개혁에 관한 이해가 신학자들 사이에 완전한 일치를 보이고 있는 것은 아니다. 학문이라는 것 자체가 근본적으로 논쟁의 성격을 지니고 있기 때문에 완전한 일치를 기대하는 것은 무리일지도 모른다. 그러나 신학 진영 내에서의 종교개혁에 대한 다양한 강조점 차이와 뉘앙스 차이에도 불구하고 한 가지 점에

서는 일치를 보이고 있다. 즉, 종교개혁 해석에 있어서 신학적인 무게 중심이 다양하게 평가될 수 있다고 할지라도, 따라서 어떤 종교개혁 해석을 따라야 할지 결정을 내리는 데 있어서 약간 주저할 수밖에 없을지라도 종교개혁은 엄밀히 말해서 단순한 개혁이나 개신운동이 아니라는 사실이다. 종교개혁은 단순한 개선(renovation)이나 혁명(revolution)이 아니다. 종교개혁이란 한마디로 미리 정의 내리자면 ‘근원’(Ursprung)으로 돌아가자는 운동이었다. 종교개혁이란 교회의 모든 삶이 가능하도록 만들어 준 그 진리의 ‘본질’로 돌아가자는 운동이었고, 교회를 교회로 만들어 주었던 그 ‘근원’으로 돌아가자는 운동이었으며, 지금까지도 교회의 터를 이루고 있는 그 ‘근거’(Grund)로 돌아가자는 운동이다. 따라서 “신학적 범주로서의 종교개혁은 무엇보다 우선적으로 하나님과 인간 사이의 관계에 대한 순수한 시각을 통해 드러난다.”⁷⁾ 이러한 관계에서 하나님은 주권자로 행동하시고 창조하시는 분으로 자리한다. 그리고 여기서 인간은 창조주와 구원주에 대해 절대적으로 의존할 수밖에 없는 존재가 된다. 따라서 하나님의 은혜의 구원성을 폄하하고 그의 무한한 은혜를 회의하는 모든 구원관들에 저항한다. 뿐만 아니라 인간에 대한 환상을 심어 주고 하나님을 통한 인간의 구원 필요성을 제거하는 모든 관념들을 폐기한다. 철저히 죄에 사로잡힌 존재로서의 인간은 하나님의 자유하게 하시는 사랑에 의존해 있다. 만일 인간이 하나님께로 돌아킨다면 그는 하나님의 자녀 됨의 실재성을 조금도 의심할 필요가 없다. 이런 맥락에서 칭의론은 중심된 의미를 지니게 된다. 왜냐하면 칭의론은 믿음과 선행의 관계뿐만 아니라 하나님과 인간 사이의 관계의 차원에서 죄와 은혜, 믿음과 시험, 그리고 심지어 믿음과 자유, 믿음과 사랑, 믿음과 선행의 관계를 하나님의 관점에서(sub ratione Dei) 보도록 안내하기 때문이다.

웡엘(E. Jüngel)은 철저히 배타적인 성격을 지니고 있는 하나님의 구원 행위에 적합한 자리를 확립하고 동시에 인간의 구원에 절대불가결한 자리를 확립하기 위한 시도였던 배타적 불변화사들(particulae exclusivae : solus Christus

5) H. Junghans, “Reformation,” EKL III³, 1476.

6) W.-D. Hauschild, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte*, Bd. 2. Reformation und Neuzeit, 1999, p. 2.

7) M. Beintker, “Was ist das Reformatorische? Einige systematisch-theologische Erwägungen,” pp. 44f.

-sola gratia-solo verbo-solo fide)을 상세하게 설명하면서,⁸⁾ 이것들을 종교 개혁의 주요 특징인 동시에 척도들로 보고 있다. “사나 죽으나 당신의 위로가 되는 것은 무엇입니까?”라는 질문에 하이델베르크 요리문답은 신앙인의 실존이 그리스도에 의해 결정되는 것에 있다고 대답한다. 인생에 있어 유일한 위로는 “나는 육체와 영혼에 있어서, 또 그 양자 모두가 삶과 죽음에 있어서 나의 것이 아니라 오히려 나의 신실한 구원주 예수 그리스도의 것입니다.”라는 대답에 있다. 이와 함께 제시된 solus Christus는 모든 경우에 그리고 모든 삶의 정황 가운데 영향을 미치게 된다. 종교개혁 신학은 예수 그리스도에 대한 최고의 집중도를 보여 주고 있다. 하나님께서 그의 안에서 우리를 위해 행하신 것은 제한 없이 펼쳐질 수 있어야 한다. 그래서 종교개혁의 시각은 항상 우리가 다시 살 수 있도록 자신의 인격 속에서 우리를 대신하셨던 중재자, 곧십자가에 달리신 분에게 맞춰져 있다.

Solus Christus는 다양한 방향으로 구체화되고 또 해석된다. 오직 은혜로 (sola gratia)만 우리는 의롭다 하심을 얻게 되고, 오직 믿음으로(sola fide)만 우리는 우리를 의롭게 하시는 하나님께로 피할 수 있으며, 또 하나님 앞에 설 수 있다. sola gratia와 sola fide는 sola scriptura를 통해서 지지되며 보호 받는다. sola scriptura는 solus Christus를 충분하고도 분명히 인식할 수 있기 위한 해석학적인 규칙일 뿐만 아니라 sola gratia와 sola fide를 분명하게 인식하기 위한 해석학적인 규칙으로서도 이해되어야만 한다. 바로 이런 이유로 츠빙글리는 1523년에 작성한 자신의 개혁교회의 첫 번째 신앙고백문의 종교개혁 테제에서 성서에 관한 테제를 다른 테제들처럼 하나님의 독립적인 테제로 다루는 대신에 이를 모든 테제들 앞에 위치시키고 그 테제들을 판단하는 척도로 규정짓고 있다. 이런 의미에서 그는 성서를 ‘하나님의 영감으로 된’ (Theopneustos) 것으로 정의 내린다. Theopneustos가 함축하는 우선적인 의미는 “성서는 교회의 확증 없이도 효력을 발휘한다.”⁹⁾는 것이다. 심지어 성서를

읽는 사람들의 동의나 인정 없이도 하나님의 말씀으로 유용하다는 것이다. 성서는 그 내용의 대상에 의해 이미 참이라는 의미를 담고 있다. 성서는 그 성서를 읽는 독자에 의해서 비로소 진리가 되는 것이 아니다. 이는 역으로 말하자면 성서의 독자들은 자신이 읽는 내용을 이해하려고 노력해야 한다는 뜻을 담고 있다. 그리고 성서에서 읽은 것을 가르칠 때에는 성서에 근거해야 한다는 의미를 담고 있다. Theopneustos가 함축하는 마지막 의미는 성서를 읽는 독자는 언제든지 오류를 범할 수 있는 가능성을 지니고 있다는 것이다. 따라서 성서 독자들은 언제든지 교정 반을 준비 자세가 갖춰져 있어야 하는데, 이때 교정은 오직 성서를 더 올바르게 이해하는 것을 통해서만 가능하다. 성서가 어떤 특정한 인간이나 교회의 권위에 의해서 진리가 되는 것이 아니라 성서가 지시하는 내용에 의해 진리가 된다는 이러한 Theopneumatos 사상은 츠빙글리뿐만 아니라 프랑스 위그노 교도들의 신앙고백문인 Confessio Galicana도 성서는 교회의 권위에 근거한 것이 아니라 “성서적 증거와 성령의 내적 증거”¹⁰⁾에 근거한 것임을 밝히고 있다. 결과적으로 말하자면 성서의 권위는 오직 하나님을 통해서만 주어지는 것이다. 인간이나 오랜 역사 또는 기적이나 지혜를 통해서 주어지는 것이 아니라는 말이다. 어떤 인간적인 권위도 성서의 권위를 약화 시킬 수 없다. 바로 여기에 성서의 권위가 있다. 따라서 종교개혁의 관점에서 solus Christus로부터 읽힌 성서는 그 해석을 규범화해 주는 어떤 관청도 필요로 하지 않는다. 즉, 그렇게 읽힌 성서가 신앙인들에 의해 충분히 이해되고 또 그들의 구원에 알맞게 이해되기 위해 규범적인 주무관청이 필요하지 않다. 종교개혁가들이 성서 해석의 원리 가운데 하나로서 형식원리(Formatprinzip)를 주장한 것도 결코 우연이 아니다. 형식원리가 담고 있는 의미는 성서가 구원론의 그릇이며, 성서가 자기 스스로를 해석하기 때문에(scriptura sui ipsius interpres) 엄밀히 말하자면 성서 해석을 위해서 성서 그 자체로 충분하다는 뜻이다. 다시 말하자면 성서의 말씀은 어떤 인간이나 기관이 진리라고 확인해 줄 때에야 비로소 진리가 되는 것이 아니라 오히려 그 전에 그 자신이 스스로

8) 참고 E. Jüngel, *Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens. Eine theologische Studie in ökumenischer Absicht*, 1998¹, pp. 126-219.

9) E. Busch, *Reformiert*(2007), p. 21.

10) E. F. K. Müller, ed., *Bekenntnisschriften der Reformierten Kirche*(Leipzig : 1903), pp. 26-44, 222.

진리임을 드러낸다는 것이다. 이러한 종교개혁적인 성서이해로부터 우리는 “성서를 읽는 사람들의 성숙성에 대한 신뢰는 종교개혁적 신학의 실천적인 본질에 속한다.”¹¹⁾라는 결론을 끌어낼 수 있게 된다. 그러한 성숙한 성서독자들은 자기 자신이 스스로 책임 있는 판단을 내릴 수 있다는 사실이 승인될 뿐만 아니라 적극 권장된다. 신앙의 이해에서도 마찬가지다. 그리스도인들은 자신이 믿는 신앙의 내용이 무엇인지, 그리고 자신이 무엇을 신뢰할 수 있는지, 또한 무엇이 그들을 삶과 죽음에서 지켜 주는지를 스스로 인식해야만 한다. 그리고 이러한 신앙 인식의 과제를 종교적인 혹은 성례전적인 기관에게 그저 넘겨주고 그들로 하여금 대신하도록 해서는 안 된다. 바로 여기에서 종교개혁 신학의 자랑이라고 할 수 있는 신앙의 인격적인 측면, 즉 신앙의 인간적인 측면에 대한 긍정과 신앙의 확신에 대한 강조가 드러난다. 신학적인 범주로 이해된 종교 개혁이 단순히 영적인 사건으로만 축소, 이해될 수 없는 이유도 바로 여기에 있다. 성숙한 성서독자는 더 이상 모든 책임을 양육자에게 맡기는 미숙한 신앙인이 아니다. 성숙한 성서독자는 결정적인 신앙의 문제에 있어서 스스로 판단 능력을 지닌 ‘평신도’들이다. 그들은 자신들의 신앙적인 확신을 교회 성직자의 구원 중재에 맡겨 두지 않는다. 따라서 그들은 교회 형태에 있어서도 로마 가톨릭교회와는 다른 형태의 교회를 요구할 수밖에 없었다. 즉, 교회 성직 계급, 종교적인 것으로 표시되는 배타적인 성직 구조, 종교적인 엘리트들의 특수 교육, 극단적으로 강조된 예전 상징물들과 통치의 상징, 예배의 지나친 종교 예식화와 그에 따른 성서 해석의 경시, 이 모든 것들이 새롭게 획득된 신학적 인식과는 양립할 수 없게 되었다. 엄중하게 신학적인 범주로서의 종교개혁은 교회의 형태와 교회생활의 형태에 관해서도 질문하게 만들었고, 이 영역에 대해서 변화와 개신을 요구할 수밖에 없게 되었다.

결과적으로 앞서 말한 ‘배타적 불변화사들’은 ‘오직 그리스도’(solus Christus)를 축소시키지 않고 있는 그대로 받아들이기를 원하며, 따라서 칭의 신학에 집중하기를 원한다. 그렇게 함으로써 ‘배타적 불변화사들’은 종교개혁의 본래적

11) M. Beintker, “Was ist das Reformatorische? Einige systematisch-theologische Erwägungen,” p. 51.

인 핵심 영역을 형성하게 되는 것이다. 그러한 ‘배타적 불변화사’들, 오직 그들만 신학적인 범주로 승인 받게 된다. 그렇게 분명하게 드러난 신학적인 범주들은 교회사가들의 논의에서도 인정받을 수 있는 정확한 종교개혁의 모체가 될 수 있을 것이다. 동시에 왜 종교개혁이 교회 구성의 과제까지도 떠맡게 되었으며 또 교회를 변화시키는 역할을 하게 되었는가 하는 점도 분명해진다. 16세기를 깊이 파고든 교회론적인 문제들은 그러한 새로운 인식들과 함께 일어난 것이었다. ‘오직 그리스도’에 걸맞은 교회의 형태에 대한 물음은 지금 까지의 전통들에 전착하는 교황교회가 더 이상 계속될 수 없다는 결론을 내리게 한 것이다.

종교개혁은 새로운 것을 추구한 운동이었다기보다는, 교회와 그리스도인의 ‘근원’되시는 예수 그리스도에게로 돌아가자는 운동이었다. 이 ‘근원’으로부터 이탈하고 탈선해 왔던 교회에게 그 ‘근원’을 기억시키며, 그 ‘근원’에 노출시키고, 그 ‘근원’으로 되돌리고자 한 운동이 종교개혁운동이었다. 이러한 종교개혁의 신학적인 관점이 쉽게 망각되고 있는 것은 중세의 교회나 지금이나 마찬가지 현상이라고 할 수 있으며, 그런 탈선의 순간과 상황마다 종교개혁의 정신은 다시 살아서 ‘근원’으로 돌아가자는 개신의 촉진제 역할을 떠맡게 되는 것이다. 종교개혁 신학이 단순히 역사적 유산이 될 수 없는 이유가 바로 여기에 있다.

3. 개혁된 교회

개혁된 교회의 신학적인 의미를 살펴보는 일은 오늘날의 교회개혁의 관점에서뿐만 아니라 교회의 본질 그 자체에 대한 이해를 위해서도 함축적인 의미를 지닌다. 왜냐하면 앞서 종교개혁의 정의에서도 살펴본 바와 같이 개혁된 교회의 본질은 교회의 근원으로 돌아가고자 하는 운동이었기 때문이다. 교회를 교회 되게 하고, 교회의 존재의 근거가 되었던 그 근본을 회복하고자 하는 운동이었기 때문에 개신교 교회의 본질을 파악하기 위해서 우리는 무엇보다 먼저 개혁된 교회의 신학적 근거와 의미, 그리고 그 형태를 파악할 필요가 있다.

개혁된 교회의 신학적 의미가 오늘날의 교회에도 함축적인 의미를 지니는 두 번째 이유는 오늘날 우리는 오직 그 개혁된 교회의 전통 가운데서만 교회일 수 있기 때문이다. 오늘날 우리는 새롭게 교회를 세울 수도 없고 또 세워서도 안 된다. 왜냐하면 우리는 어떤 방식으로든 개혁된 교회의 전통과의 관계 속에서 교회일 수 있기 때문이다. 물론 이 말은 교단적인 배타성 내지는 독단성을 주장하자는 것이 아니다. 역사적인 교회는 어떤 방식으로든 자신이 속한 교회가 고백했던 그 신앙고백 전통과의 연관성 속에서 살아갈 수밖에 없다는 의미이다. “교회는 그 선조 교회의 바탕이 되었던 그 근거 위에서만 살아갈 수 있다. 그렇게 함으로써 교회는 앞서 간 선조들과의 연결성 속에서 살아가게 된다. 전문적으로 말하자면 교회는 자신이 속한 특정 종파 혹은 신앙고백(Konfession)의 연결 속에서 살아가게 되는 것이다.”¹²⁾ 역사적 혹은 가시적 교회의 *una, sancta, catholica et apostolica ecclesia*의 교회 본질 가운데 *una*도 가능하기 때문이다. 그리고 바로 이러한 점에서 종교개혁을 통해 태동된 개혁된 교회가 종교개혁 이후의 모든 개신교회에 대하여 갖게 되는 아주 중요한 존재론적이고도 해석학적인 우위성이 있다. 오늘날 쉽게 그리고 자주 잊어버리게 되는 이러한 개혁된 교회의 근거론적인 의미를 종교개혁 신학은 항상 당시금 상기시켜 준다. 따라서 개신교회는 어떤 방식으로든 종교개혁으로 인한 개혁된 교회의 전통에서 있게 되며, 또 서 있어야 한다.

우리는 모두 어떻게든 개혁된 교회의 전통에서 있다. 우리가 개혁된 교회의 전통에서 있다는 말은 여러 가지 함축적인 의미를 지닌다. 그것은 우선, 우리의 교회가 결코 종교개혁 이전의 교회관(敎會觀) 혹은 교회상(敎會像)으로 돌아갈 수도 없고 또 돌아가서도 안 된다는 의미다. 비록 종교개혁 이전의 중세 스콜라 신학에서 상당 부분 공감할 수 있는 신학적 통찰들을 발견할 수 있다고 하더라도 종교개혁 이전의 중세교회의 교회론, 교회생활, 교회적 실천, 교회직제, 혹은 교회생활의 경건 형태로 돌아갈 수 없고, 또 돌아가서는 안 된다는 의미를 함축하고 있다. 한번 개혁된 교회는 이미 개혁된 교회이다. 개혁된 교회 이전의 신앙형태로의 복귀는 교회를 다시 한번 마르틴 루터적인 의미에서

‘바벨론 포로’가 되게 하는 것이며, 깔뱅의 말대로 교회가 ‘시험에 빠진 교회’가 되는 것이다.

‘개혁된 교회’가 함축하는 두 번째 의미는 부쉬의 표현대로 개혁된 교회는 ‘하나님의 말씀에 따라 개혁된 교회’의 줄임말이라는 데서 찾을 수 있다. 종교개혁에 대한 많은 오해들 가운데 대표적인 하나가 종교개혁은 시대의 변혁운동이었거나 혹은 시대의 적응운동이었다는 것이다. 이러한 오해는 우리 시대의 신학과 교회에도 팽배해지고 있다. 종교개혁을 단순히 이러한 시대의 변혁운동으로 보고자 하는 태도는 자신의 근원을 잊어버리게 된다. 결국 변혁의 방향성도 상실하고 만다. 무엇을 위한 개혁이며 어디를 향한 개혁인지 하는 본질적인 문제를 놓치기 십상이다. 이는 단순히 개혁을 위한 개혁이 되기 쉬우며, 새로운 것을 추구하는 것에 중독된 개혁이 되기 쉽다. 종교개혁은 단순히 새로운 것만을 추구한 운동이 아니었음을 분명히 기억해야 할 것이다. 또한 종교개혁을 단순히 혁신 혹은 혁명으로만 보는 관점들이 불러일으킨 오해들 가운데 가장 심각한 예는 개혁교회 신학에서도 찾아볼 수 있는데, 그것은 ‘개혁적’이라는 말이 “하나님의 말씀에 따라 개혁된 교회”¹³⁾의 줄임말이라는 것을 망각하고 단순한 ‘혁신’ 또는 심지어 ‘혁명’으로만 이해되는 것임을 부쉬(E. Busch)는 통렬하게 지적하고 있다. ‘하나님의 말씀에 따라 개혁된 교회’라는 명제 속에서 우선적으로 염두에 두어야 할 것은, 이것이 단순히 변화된 시대 혹은 새로운 시대 상황에 대한 적응이 아니라는 것이다. 오히려 ‘개혁적’이라는 말의 본질적인 의미는 “변화된 시대 상황 속에서도 성서에 증언된 하나님의 말씀으로 새롭게 돌아가는”¹⁴⁾ 데에 있다. 부쉬에 따르면 개혁교회가 ‘하나님의 말씀에 따라 개혁된 교회’라는 명제는 개혁이 모든 것에 열려 있는 방종된 형태로서의 개방으로 잘못 이해되는 것을 방지해 줄 수 있다. 즉, 개혁을 위해서는 어떤 신앙고백이나 신앙표현도 임의대로 용납되는 그런 개방성으로서의 의미가 아니다. 물론 개혁신학이 개방적인 자세를 갖고 있는 것은 사실이지만, 그렇다고 교회 일원들이나 교회 지도자들에 의해 임의로 만들어진 신앙표현이 무비판적

13) 위의 책.

14) 위의 책.

으로 용납되는 개방성을 의미하지 않는다. 개혁적인 신학이 자기 시대와 사회에 열린 자세를 가지고 있는 것은 사실이지만, 그렇다고 시대정신이나 시대사조에 좌우되고 결정되는 그런 개방성을 ‘개혁적인 것’으로 부르지 않는다. 개혁교회가 하나님의 말씀에 따라 개혁된 교회라는 명제에서 가장 우선적인 개방성은 “하나님의 복음과 그의 계명을 위한 개방성”⁽¹⁵⁾이며, 이 개방성은 우선적으로 하나님이 요청하시는 개방성이며, 하나님에 의해 은혜로 주어진 개방성이다. 그 모범적인 예를 부숴는 1528년 여러 주간에 걸쳐 베른 논쟁(Berner Disputation)이 진행될 때, 매 논의 시작 전에 공동으로 드렸던 기도문에서 찾고 있다. “전능하신 하나님, 당신의 거룩한 말씀을 올바르고 참되게 이해할 수 있게 하소서.” 이 기도문을 그리스도인들이 올바르게 이해하기 위해서는 무엇보다도 교회가 자신들에게 속한 것이 아니라는 사실을 먼저 인정할 수 있어야 한다. 다시 말해서 교회는 오늘날 현시대에 새롭게 설립될 수 없다는 사실을 그들이 알고 있어야 한다. “교회는 그들 선조의 교회 바탕이 되었던 그 근거 위에서만 살아갈 수 있다. 그렇게 함으로써 교회는 앞서 간 교회의 선조들과의 연결 속에서 살아가는 것이다. 전문적으로 말하자면 자신이 속한 교회의 특정 신앙고백(Konfession)과의 연결 속에서 살아가는 것이다.”⁽¹⁶⁾ 여러 가지 좋지 못한 이유로 교회에서 분란을 일으키다가 서로 의견의 일치를 보지 못하면 교단을 이탈하여 새로운 교단을 세우기를 서슴지 않고 감행하는 한국교회의 현실에 이러한 지적은 시사하는 바가 크다고 본다. 그러나 이보다 더 심각한 문제는 그러한 좋지 못한 전례들은 결과론적으로 교회의 진정성과 신뢰성을 약화시켜 언제든지 새로운 교회를 세워도 된다는 잘못된 가능성과 희망을 남겨 놓았다는 것이다. 그렇다고 교회를 분열시키고 종국에는 교회를 와해시키는 이러한 무모함을 막을 장치가 있는 것도 아니다. 교회의 정치력은 이 점에서 너무도 무력하다. 결국 이러한 심각한 오류를 막을 수 있는 길은 교회가 지닌 그 본질적 근원으로 다시 돌아가서 그 진리성과 비진리성을 논하는 길밖에 없다. 종교개혁가들이 그랬듯이 ‘참된 교회’(vare ecclesia)와 ‘거짓된 교회’(falsa

15) 위의 책.

16) 위의 책.

ecclesia)를 교회의 근원인 복음에 비추어 집요하게 따지고 진리와 거짓을 논하는 길밖에 없을 것이다. 이렇게 하나님의 말씀에 따라 개혁된 교회의 개혁신학적인 의미를 되살리는 것이 종교개혁이다. 개혁된 교회가 하나님의 말씀에 따라 개혁된 교회라는 의미는 다시 부연설명하자면 ‘교회의 탈선 가능성’을 전제로 한다. “교회가 탈선할 수 있다.”는 사실을 우리는 언제나 염두에 두고 있어야 한다. 교회의 오류 가능성을 부정하고 교회 자신의 무오성을 주장하기 시작하면서부터 교회는 회복될 수 없는 오류를 범하기 시작한다. 물론 그런 교회가 사람들로부터 특별한 인상을 얻을 수도 있을 것이고, 또 많은 사람들의 인기를 누릴 수도 있을 것이며, 따라서 스스로를 우월하게 여기고 자랑스럽게 여길 수도 있을 것이다. 그러나 그럴 때에 교회의 주님이 더 이상 그 교회와 함께 하지 않고, 결국 교회는 주님 없이 자신들의 일만 추진하고 있다는 사실을 잊게 된다. 따라서 교회를 개신한다는 것, 교회를 개혁한다는 것의 참된 의미는 현재에도 그렇고 16세기에도 마찬가지로 지금까지의 교회가 자신들의 일을 추진하면서 전혀 깨닫지 못했던 것을 두려움 가운데 깨닫는 데에 있다. 즉, 교회의 주님이 교회가 도모하는 일에서 떠났다는 사실을 깨닫는 것이다(마 7:24). 따라서 교회를 개혁한다는 것은 새로운 교회를 세우는 것도, 옛 교회를 개선하는 것도 아니다. 그것은 오직 하나님의 은혜와 혼존을 통해서만 교회가 그리스도의 교회가 된다는, 바로 진리 위에 교회를 세웠던 그 종교개혁의 기적을 믿는 것이다.

4. 항상 개혁되어야 할 교회

앞서 살펴본 대로 ‘근원’으로 돌아가서 그 근원에 비추어 자신을 개신했던 교회를 칭하던 ‘개혁된 교회’라는 이름이 17세기에 와서는 ‘ecclesia reformata semper reformanda’로 확대된다. 그러다가 앞서 이차 세계대전 종전 직후에 교회가 사나 죽으나 들어야 할 유일한 말씀을 듣지 않고 다른 목소리를 듣고 따랐던 잘못을 뉘우치면서 다시 구호처럼 외치게 된 것이다. 상황과 시대는 바뀌어도 교회개혁을 이루는 본질적인 정신은 동일하다는 것을 확인시켜 주는

일례로 볼 수 있다.

그렇다면 개혁되어야 할 교회의 참된 의미는 무엇인가? 개혁된 교회의 시대는 지나갔기 때문에 이제 시대에 맞게 교회가 새롭게 개혁되어야 한다는 의미인가? 개혁된 교회와는 사회적인 배경이 다르기 때문에 우리 지역사회와 특성에 맞게 개혁되어야 한다는 의미인가? 아니면 개혁된 교회는 중세의 구시대를 배경으로 하고 있기 때문에 우리 시대의 배경에 맞게 새로운 개혁운동을 전개해야 한다는 의미인가? 개혁되어야 할 교회에 관련해서 적응의 관점을 우선으로 삼는 이런 해석들은 파생적인 의미는 지닐지 몰라도, 본질적인 의미는 갖지 못한다. 오히려 개혁되어야 할 교회의 본질적인 의미는 개혁된 교회와 유비적인 관계에서 찾아야 할 것이다. 즉, 개혁된 교회의 의미가 그랬듯이 개혁되어야 할 교회 역시 교회가 우선 시대에 적응해야 한다든가 또는 우선적으로 가장 현실적인 교회가 되어야 한다는 것을 의미하지 않는다. ‘항상 개혁되어야 할 교회’(ecclesia semper reformnada) 역시 부숴에 따르면 “하나님의 말씀에 따라 항상 다시 개혁되는 교회”的 줄임말이라는 것이다.¹⁷⁾ 의미는 분명하다. 우리가 단순히 개혁교회 전통 속에 있다고 해서 당연히 개혁교회가 되는 것은 아니다. 교회의 선조가 개혁교회 교인이라고 해서 자동으로 개혁교회가 되는 것은 아니라는 말이다. 우리의 교회가 500년 전에 하나님의 말씀을 통해서 그리고 하나님의 말씀에 따라 개혁교회가 되었다는 것이 곧바로 우리도 그렇다는 것을 의미하지 않는다. 오직 하나님의 말씀에 따라서 자신을 개혁해 나가는 교회만이 개혁교회 정신의 후손들이요, 개혁교회의 터전 위에서 있게 되며, 개혁교회 전통과 발맞추어 가게 된다. 즉, 변화된 시대 상황이 아니라 살아 있는 하나님의 말씀에 우선적으로 적응함으로써 스스로를 갱신할 때만이 진정한 개혁교회의 후손인 것이다. 항상 개혁되어야 할 교회는 이러한 함축적인 의미를 담고 있다. 여기서 하나님의 말씀이 살아 있다는 것은 “하나님의 말씀은 똑같은 것을 새롭게 그리고 특별한 것으로 항상 다시 말씀하신다는 의미이며, 그 살아 있는 말씀을 들음으로써 교회는 과거에 얹매이지 않고 하나님과 함께 그리고 하나님의 인도하심 가운데 각각 현재를 살아가게 되는 것이다.”¹⁸⁾ 자기

시대의 살아 있는 말씀을 들음으로써 교회는 하나님의 백성이 되며, 변화된 시대에도 불구하고 하나님과 함께 길을 가고 있음을 깨닫고 감사하게 된다. 이렇게 하나님의 길을 가게 된 인상 깊은 예를 부숴는 17세기 프랑스 위그노 교도들에게서 찾고 있다.

그 당시에 그들은 분명 현대적이고 개방적인 사람들이었다. 그러나 그들이 단지 자기 시대에 개방적이고 깨어 있는 사람들이기만 했다면, 그들은 자신들이 당한 처참한 운명을 모면할 수 있었을 것이다. 오늘날도 그들을 잊지 못하게 하는 이유는 그들이 ‘우선적으로 그리고 무엇보다도 하나님의 말씀과 그의 뜻에 개방되는 것을 최우선으로 삼았고, 나머지 모든 것은 이 개방성에 달렸다’는 확신이다. 그래서 그들은 스스로 ‘광야의 교회’(Eglise au Désert)가 되기를 꺼려 하지 않았다. 그들은 사막에서 교회로 모였고, 간이용 접이식 설교 강대상을 가져다 설치해 놓고 거기서 선포되는 설교를 들었다. 자신들의 신앙 때문에 수년 간 감옥에 갇히는 것을 기꺼이 감수했는데, 당시 유명했던 뒤랑(Marie Durand)은 자신이 갇혔던 감옥의 벽에 ‘저항하라’(Résistez!)라고 새겨 놓았다. 그들은 쇠사슬에 묶여 배의 노를 젓는 노예가 되기를 서슴지 않았고, 아이들은 강탈당하기도 했으며, 고향에서 쫓겨나서 살해당하기도 했다. 이 모든 고난들을 그들이 감당했던 이유는 하나님에 없었다. “교회는 오직 가장 우선적으로 하나님의 말씀에 따라 개혁된 교회여야 하며 그리고 다시금 항상 하나님의 말씀에 따라 개혁되는 교회일 때만 예수 그리스도의 교회가 될 수 있다.”는 사실을 진지하게 받아들였기 때문이다.¹⁹⁾

정리하자면 ‘항상 개혁되는 교회’란 교회가 단순히 개혁교회 전통에 서 있다고 자동으로 개혁교회가 되는 것이 아니라 같은 복음이지만 새로운 시대에 항상 새롭게 현재적으로 말씀하시는 하나님의 ‘말씀에 따라’ 스스로를 새롭게 개혁하는 교회이다. 한편 이러한 정의는 또 다른 의미를 함축하고 있다. 즉, ‘항상 개혁되어야 할 교회’란 단순히 ‘개방성’, ‘시대 적응’ 혹은 ‘현대화’를 의미하

17) E. Busch, Reformiert, p. 17.

18) 위의 책.

19) 위의 책, pp. 17f.

지 않는다는 말이다. ‘갱신’에 대한 많은 오해들 가운데 하나가 ‘갱신’을 단순히 새로운 시대에 적응하는 것, 혹은 ‘현대화’로 이해한다는 것이다. 즉, ‘갱신’을 단순히 시대에 뒤떨어진 생각을 제거하는 것 정도로 해석하는 것이다. 이러한 예를 우리는 19세기 신프로테스탄티즘의 종교개혁 해석에서 찾아볼 수 있는데, 여기서 어떠한 해석학적인 왜곡이 일어났는지 뒤에 살펴보게 될 것이다. 물론 ‘항상 개혁되어야 할 교회’에서 이러한 측면이 없는 것은 아니다. ‘현대화’ 혹은 ‘시대 적응’의 사건들이 일어나는 것은 사실이다. 그러나 이것이 현상적으로 가능한 얘기이지만 ‘갱신’의 본질적인 의미는 아니라는 것이다. 실제로 시대에 잘 맞추어져서 현실적이고 현대적이긴 하지만 본질적으로 보면 전혀 ‘개혁교회 아닌 개혁교회’가 있는가 하면, 시대에 좀 뒤떨어지긴 했지만 개혁 교회의 교과서라고 할 정도로 개혁교회다운 교회가 있다. 그렇다고 ‘항상 개혁되어야 할 교회’라는 말이 그 어떤 종교적 표현이든 있는 그대로 다 용납이 되는 ‘개방성’을 의미하는 말인가? 즉, 교파적 경계를 벗어나 결국에는 자신의 고유한 신앙고백도 잃어버린 기독교를 표방할 정도로 개방적이고 자유로운 태도를 의미하는 말인가? 개혁교회의 전통에 속해 있다면 어떤 종교적인 표현도 다 개혁교회의 것으로 용납되는 그런 개방성을 의미하는가? 그렇지 않다. 왜냐하면 ‘항상 개혁되는 교회’의 진정한 의미는 새로운 세계와 시대를 향한 개방성이전에, ‘하나님의 말씀’을 향한 개방성에 있기 때문이다. 지금도 여전히 새롭게 말씀하시는 하나님의 말씀 앞에 자신을 완전히 노출시키고 그 말씀에 따라 지금도 ‘항상 개혁되어야 할 교회’의 의미가 ‘ecclesia semper reformanda’의 본질적인 의미다.

이런 맥락에서 보자면 20세기에 성행했던 “종교개혁은 계속된다!”는 슬로건 역시도 어디까지나 하나님의 말씀으로 개혁되어야 한다는 의미를 함축하고 있는 것으로 보아야 할 것이다. 따라서 종교개혁은 오늘날의 교회를 끊임없이 자신의 근원사건과 대면시키는 지속적인 비판적 동력이라고 볼 수 있다는 데 그 슬로건의 의미가 있다. 비록 시대와 시대 사건이 변할지라도 종교개혁은 교회로 하여금 항상 다시금 새롭게 하나님의 칭의 행동 가운데 있는 자신의 근원을 의식하도록 촉구한다. 종교개혁은 아직 끝나지 않았다. 왜냐하면 교회는 자신

의 증거에서, 그러나 교회생활의 형태에 있어서도 항상 다시금 종교개혁을 통해 세워진 척도 뒤로 돌아가기 때문이다. 이러한 관점에서 역사적 변화는 경험적 교회와 관계되는 것이며, 그러나 종교개혁적인 것은 이러한 변화와는 범주적인 차원에서 구별된다.

이러한 이해의 맥락과는 구별되는 다른 해석의 방식이 있다. 그것은 변화라고 하는 계기를 종교개혁의 이해에 직접 대입시키는 방식이다. 이때 “종교개혁은 계속된다.”는 슬로건은 “종교개혁은 단지 시작일 뿐이며, 출발에 불과했다.”는 것을 뜻하게 된다. 그렇다면 종교개혁이란 기독교가 현대적 형태로 변화하기 위한 결정적인 출발 단계로 규정된다. 종교개혁은 종교적 주체의 결정적인 구성 조건들을 발견해 내었으며, 양심과 확신의 힘을 발견해 내었고, 자율과 자유, 그리고 근대 다원주의의 파워게임 가운데 하나님 앞에서 실천적인 자기 책임의 자유로의 길을 열어 주었다. 이러한 관점에서 이제 종교개혁은 자기 자신을 넘어설 수밖에 없고, 근대 의식의 변화 가운데 이제는 그 자신이 개선될 필요가 있음을 인식하게 된다. 그리고 이는 가장 본래적인 의미에서의 종교개혁 갱신의 원동력이 계속 영향을 미치기 위해서는 개혁의 방향이 이제 자기 자신에게로 향하여야 한다는 것을 의미한다. 이러한 방식의 종교개혁 이해는 19세기 ‘신프로테스탄티즘’이라고 불리는 자유주의 진영의 기독교에서 발전되었다. 그들은 종교개혁을 다음과 같이 소개하고 있다. 즉, 루터 사상의 전제들을 보면 루터는 가톨릭적인 중세와 그 교회 형태에 여전히 사로잡혀 있다는 것이다. 따라서 만일 우리가 루터를 루터 자신의 의미에서 수용하고자 한다면, 우리는 그를 철저히 탈교리화해야만 한다. 19세기 자유주의 신학의 대표적인 신학자 헤르만(W. Herrmann)에 따르면 “만일 우리가 루터의 지도를 받기를 원한다면, 루터의 기독교를 루터의 신학과 구별해야 한다. 왜냐하면 루터의 신학은 가톨릭적인 전제들로부터 기획되었기 때문이다.”²⁰⁾

따라서 그에 따르면 우리는 루터에게 있어서 두 가지 가르침을 구분해야 한다. 우선 그의 ‘예언자적인 말씀’(!)인데, 그 말씀 속에서 루터는 자신이 하나님

20) W. Herrmann, *Der Verkehr des Christen mit Gott. Im Anschluß an Luther dargestellt*, 1921⁷, p. 40.

의 계시에서 ‘자신의 구원으로 경험했던 것’을 말하고 있다. 이 루터의 예언자적인 말씀은 우리가 확고히 붙들 수 있다는 것이다. 그러나 우리가 확고히 붙잡기가 어려운 루터의 두 번째 가르침의 형태가 있는데, 그것은 ‘종교적인 경험의 표현이 아닌’ 것이었으며, ‘오히려 그렇게 높게 평가 받을 수 없는 그의 노력들의 표현’이었는데, 그것은 루터가 “그 당시의 확신을 새로운 기독교 이해에 투입시켰으며 (자기 시대의 것을 가지고) 새로운 기독교에 적용시키려고 했던 것이다.”²¹⁾ 왜냐하면 당시 확실한 것으로 여겨졌던 것, 따라서 신뢰할 만한 구원수단으로 사용되었던 것은 오늘날에는 더 이상 확실하지 않기 때문이다. 그렇게 함으로써 헤르만은 다음과 같은 인상적인 이해에 도달한다. 즉, “루터의 기독교가 교회 속으로 진입하기 위해 했던 마차는 이제 썩어 못쓰게 되었고 망가지고 말았다. 그럼에도 불구하고 그것을 계속 사용하려 한다면, 그것은 더 이상 신뢰할 만한 교통수단으로 사용될 수 없을 것이다. 오히려 기껏 해야 매우 존중 받고는 있으나 부담스러운 짐이 될 뿐이다.”²²⁾ 종교개혁이라는 바로 그 이름으로 이루어진 이러한 종교개혁에 대한 평가가 과연 종교개혁의 극복이라고 할 수 있을까?

헤르만과 리츠(Albrecht Ritschl) 학파 출신의 그의 동료들은 차라리 자신들을 “시대에 적합하도록 자유롭게 이해된 기독교를 향한 종교개혁의 일관성 있는 계속적인 발전”이라고 소개했다면 더 좋지 않겠는가? 신프로테스탄트 주의 신학의 현대적 계승자라고 볼 수 있는 렌토르프(Trutz Rendtorff)조차도 그러한 신프로테스탄트적인 종교개혁 이해에 반대할 것이다. 왜냐하면 그에 의하면 우리는 신학함에 있어서 역사적으로 새로운 의식의 단계에서 살아가고 있기 때문이다.²³⁾ 근대의 해방의식에 대하여 그리고 그 안에 포함된 “기독교의 해방, 즉 오직 교회적인 형태로부터의 기독교의 해방”, 이러한 관념들에 대해서는 특히 변증법적 신학이 저항했는데, 실은 이러한 해방의식들에 대해 역사적으로 정위된 신학 작업이 편견 없이 마주 서야 하며 그러한 해방의식들을

보살펴야 한다.²⁴⁾ 여기서 우리가 주목해야 할 것은 기독교의 진정성을 높이고자 하는 의도가 이제 교회를 넘어 ‘기독교’로 넘어가고 있다는 사실이다. 이제 목표는 더 이상 교회를 로마 가톨릭으로부터가 아니라 ‘오직 교회적인 형태’로부터 해방시키는 것이 되었다. ‘거짓된 교회’(falsa ecclesia)로부터 ‘참된 교회’(vera ecclesia)를 구별하고 교회의 진정성을 확보하고자 했던 종교개혁 신학에서 종교개혁의 본래 정신은 참된 교회의 형태로의 요청(revocatio ad genuinam formam ecclesiae)이었다. 그러던 것이 이제는 참된 교회가 아니라 참된 기독교 형태로의 요청(revocatio ad genuinam formam Christianisimi)으로 확장된 것이다. 이는 포스트모던적으로 쉽게 결정된 자기 해석이었다. 그렇다면 문제가 어디에 있는가? 교회론은 기독교론으로 변질되고 그 기독교론은 다시금 복잡한 종교론으로 변형되고 만 것이다. 이러한 종교론은 신프로테스탄티즘에 따르면 양자택일의 가능성밖에 없다. 즉, 비교리적 종교의 길을 택하든지, 아니면 비종교적인 신앙 교리주의의 길을 택하든지 여기에 제 삼의 길은 없다.²⁵⁾

사실 의식적으로든 무의식적으로든 오늘날 이러한 양자택일에 빠져 있는 현대적 혹은 포스트모던적인 종교개혁 해석이 많다. 교회론을 기독교론으로 혹은 더 나아가 종교론으로 변형시키는 해석방식 속에서는 오직 객관적인 대상으로서의 기독교와 종교가 있을 뿐이다. 이러한 해석방식 속에는 교회개혁을 ‘근원으로 돌아가는 운동’으로 이해하면서도 끝까지 자기 자신의 실존적인 구원을 담아 내고자 했던 신학적인 범주가 설 수 있는 자리가 없다. 칼 바르트의 말대로 신학이란 학문은 어떤 방식으로든 자신의 실존을 완전히 배제한 상태로 실현될 수 없는 학문이다. 따라서 교회론을 배제한 채 기독교론 혹은 종교론만을 다루고자 하는 현대적 형태의 해석 시도들은 종교개혁의 본질을 놓치고 있다고 볼 수 있겠다. 그런 시도들 속에서는 하나님이 꼭 성서에서 말하는 하나님이 아니어도 무방하다. 그저 보편적인 신이면 족하다. 나아가 신학이 꼭 그리스도론 중심적인 신학이 아니어도 상관없다. 그리스도 구원의 유일성과

21) 위의 책.

22) 위의 책.

23) T. Rendtorff, *Theorie des Christentums, Historisch-theologische Studien zu seiner neuzeitlichen Verfassung*, 1972, p. 156.

24) 위의 책, pp. 153ff.

25) F. Wagner, *Zur gegenwärtigen Lage des Protestantismus*, 1995, pp. 47–67.

배타성을 고집하지 않아도 된다. 구원은 인류 스스로의 개선이나 의미 획득, 혹은 가치 창조 정도로 이해된다. 또한 신학이 더 이상 계시의 신학이지 않아도 무방하다. 시대정신에 반응하는 기독교에 대한 해석 내지는 가치 부여 정도면 된다. 우리의 신학의 장에서도 이러한 오류들이 자주 발생하고 있는 것을 볼 수 있다. 의식적이든 무의식적이든 자신의 학문적 정체성을 해체주의나 포스트모던 사상 혹은 과정사상에서 찾고 있는 대부분의 신학들은 이러한 노선에 서 있다고 볼 수 있다.

바로 여기서 우리는 ‘기독교의 탈교회화’를 선도했던 19세기 신프로테스탄티즘에 대항하여 ‘변증법적 신학’을 주창했던 바르트의 목소리를 다시 들을 필요가 있는 것이다. 바르트는 19세기 자유주의 신학이 종교개혁적인 간신을 단지 중재신학적인 형식원리로 용해시켜 버리고 와해시켜 버린 것에 대해 저항했다. 바울의 신학과 종교개혁자들에 근거한 자신의 신학으로 신프로테스탄티즘을 극복하고자 했던 바르트는 신프로테스탄티즘이 기독교의 교회론적인 이해에 무관심했다고 비난했다. “프로테스탄트는 교회에 대항하여 저항한 것이 아니라 교회를 위하여 저항한 것이다. 종교개혁은 혁명이 아니다. 프로테스탄트 교회는 가톨릭교회보다 더 적지 않을 정도가 아니라 더 많이, 더 약하지 않을 정도가 아니라 더 강력하게 무엇보다도 교회이다. 하나님의 손안에 있는 계시의 인간적인 수단으로서의 교회, 하나님의 말씀이 선포되고 받아들여지는 인간적인 장소로서의 교회, 하나님의 소명에 근거하여 하나님의 말씀하심에 봉사하는 인간적인 공동체로서의 교회, 역시 하나님의 부르심에 근거하여 하나님께서 인간에게 말씀하시는 것이 사건화되는 인간적인 공동체로서의 교회”²⁶⁾를 말한다. 바르트에 의하면 신프로테스탄티즘은 종교개혁이 ‘회복운동’이었다는 사실을 잊어버렸다.²⁷⁾ 종교개혁은 ‘죄인들의 교회로서의 교회 재건’ 그리고 ‘하나님의 자비의 교회로서의 교회 회복’운동이었던 것이다. 바르트는 심지어 당시의 가톨릭교회가 신프로테스탄티즘보다 더 종교개혁에 가깝다고

26) K. Barth, “Der römische Katholizismus als Frage an die protestantische Kirche”[1928](in : Ders., *Vorträge und kleinere Arbeiten* 1925–1930, hg. von H. Schmidt, 1994, pp. [303] 308–343)], p. 316.

27) 위의 책, p. 317.

보았다. 왜냐하면 바르트에 의하면 기독교에서는 인간의 영광이 아니라 하나님의 영광이 중요하다는 통찰을 신프로테스탄트 사상은 “전면 부정하지는 않지만, 최대한 비밀리에 왜곡시키면서 잘못 이해하고 있기” 때문이다.²⁸⁾ 그리고 바르트는 논란을 불러일으켰던 자신의 각주에서 만일 종교개혁에 대한 신프로테스탄트적인 해석의 ‘위악’과 가톨릭교회 사이에 선택해야만 한다면, “사실 차라리 가톨릭을 택할” 것이라고 그 자신이 적고 있다.²⁹⁾

해석 방식에 있어서 선호도가 분명한 신프로테스탄트적인 읽기 방식에 따르면 결국 종교개혁적인 것은 철저히 루터와 깔뱅의 사상에 초점을 맞춘 채 한 발은 여전히 중세 가톨릭에 담그고 있으며, 바르트는 반역사적인 반동에 사로잡혀 중세 가톨릭으로 되돌리고자 했다는 것이다. 특히 바르트의 안셀름 해설서³⁰⁾는 그런 점을 잘 드러내 준다는 것이다. 여기서 우리는 한 가지 문제제기를 해 보아야 할 것이다. 종교개혁 신학이 중세 가톨릭에 한 발을 담그고 있다는 사실 때문에 종교개혁 신학이 더 이상 우리 시대에 효력을 발휘할 수 없고, 따라서 낡은 루터의 종교개혁 신학은 거부하고, 새로운 시대에 적응한 루터의 기독교에 대한 해석만이 유효하다고 본 신프로테스탄티즘이 과연 중세 가톨릭 신학과 완전한 거리 두기를 하고 있다고 볼 수 있는가? 신프로테스탄티즘은 과연 전면적으로 반가톨릭적인 입장을 취하고 있는가? 실상은 정반대다. 오히려 슬라이어마허(Schleiermacher)로부터 트뢸취(Troeltsch), 그리고 그들의 추종자들에게 이르는 노선에서 있는 소위 신프로테스탄티즘의 반(反)신학적으로 확정된 논증방식은 바르트에 의하면 오히려 그 본질에 있어서 가톨릭과의 동질성을 보여 주고 있다. 이러한 동질성은 무엇보다도 세부적인 죄론과 구원론에서 드러나며, 인간의 구원 필요성을 평가절하하는 인간학 그리고 갈등

28) K. Barth, “Das Wagnis des Glaubens”[1928](in : Ders., *Vorträge und kleinere Arbeiten*, 1925–1930, hg. von H. Schmidt, 1994, [296]297–302), p. 301.

29) K. Barth, “Der römische Katholizismus als Frage an die protestantische Kirche”[1928], p. 318.

30) 참고. K. Barth, *Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programs*[1931], hg. von E. Jüngel und I. U. Dalferth, 1981.

의 소지를 담고 있는 ‘자연신학’의 문제에서 드러난다. 이런 맥락에서 바르트는 묻는다. “종합, 균형, 조화에 대한 향수병, 이러한 향수병은 슐라이어마허의 가르침에서 그 신학적인 해결을, 헤겔의 가르침에서 그 철학적인 해결을 보고 있는데, 그러한 향수병이 오늘날의 프로테스탄트 교회의 향수병이라고 한다면, 왜 프로테스탄트 교회는 우리가 쌍수를 들고 환영 받으리라 기대되는 그곳으로 돌아가지 않는가? 그렇게 어려운 회개가 필요한 것도 아닐 텐데 말이다.”³¹⁾

물론 바르트의 19세기와 20세기 신학에 대한 평가는 반박되어야 할 점이 다소 있다. 그는 신프로테스탄티즘을 경계하는 데 있어 그 약점을 너무 지나치게 강조하여 그것의 정당한 계기를 올바로 존중하지 못했다는 비판을 받고 있다. 그러나 이러한 문제도 후기 바르트에 가서 ‘하나님의 인간성’(Die Menschlichkeit Gottes)이 발견되면서 해결을 보고 있는 것이 사실이다. 어쨌든 바르트의 19세기 신학의 평가에 대한 비판이 정당하다고 할지라도 바르트가 지적했던 그 문제만큼은 여전히 주목해야 할 점이다. 문제는 종교개혁적인 것의 상실에 있다. 즉, 현대화에 대한 열기가 종교개혁적인 것의 윤곽도 제대로 파악하지 못하게 만들고, 그 결과 종교개혁사상의 근원적인 의미조차 새롭게 이해할 수도 없게 만드는 그 현실이 문제라는 것이다. 그런 의미에서 클라우스 하름스가 1817년 종교개혁 300주년 기념으로 작성했던 95개조 반박문 가운데 세 번째 반박문은 그 복고적인 성향에도 불구하고 매우 중요한 의미를 지닌다고 할 수 있겠다. “종교개혁은 진보한다는 사상과 함께…… 사람들은 루터교를 이방종교로 개혁하고 있고, 세상의 입장에서 기독교를 개혁하고 있다.”³²⁾

지금까지 우리는 ‘항상 개혁되어야 할 교회’가 단순한 현대화나 시대적 적응, 혹은 무비판적인 개방성으로 오해될 때 그 결과로 발생하는 종교개혁에 대한 오해와 신학적인 오류에 대해 살펴보았다. 결론적으로 ‘항상 개혁되어야 할 교회’는 단순한 현대화나 시대적 적응 혹은 무비판적인 개방성이 아니라 다시금

종교개혁의 원리로 돌아가서 무엇보다 우선적으로 ‘하나님의 말씀으로 개혁되는 교회’이며, ‘하나님의 말씀에 대한 적응’이며, ‘하나님의 말씀을 향한 개방성’이라고 할 수 있겠다.

5. 개혁된 교회와 개혁되어야 할 교회의 변증법적 관계에서 모색된 한국교회의 간증

앞에서 살펴본 대로 ‘개혁된 교회’와 ‘항상 개혁되어야 할 교회’ 사이의 관계는 이제 종합적으로 정리하자면 ‘변증법적인 관계’로 정의 내리는 것이 적합할 것이다.

오늘날의 한국교회의 개혁의 큰 틀은 바로 이러한 ‘개혁된 교회’와 ‘항상 개혁되어야 할 교회’ 사이의 변증법적인 관계 속에서 세워져야 할 것이다. 오늘날의 한국교회의 간증의 문제는 종교개혁 그 당시와 오늘, 종교개혁의 거기와 여기, 비텐베르크 혹은 제네바와 이 땅의 교회의 상관관계의 문제이기도 하다. 어떻게 이 관계를 정립할 것인가 하는 문제는 오늘날 교회 간증을 위해 신학적으로 중요한 근거 마련의 의미를 제시할 것이다. 종교개혁을 단순히 그들의 역사의 산물 혹은 지리적으로 서양세계에 국한된 역사적 사건으로 보거나 비텐베르크와 제네바가 이 땅의 교회와 무슨 상관이 있느냐는식의 해석은 오늘날의 교회 간증의 근거를 종교개혁 아닌 다른 곳에서 찾아야 한다는 새로운 문제를 야기할 수밖에 없을 것이다. 반대로 종교개혁 당시와 오늘, 거기와 여기, 비텐베르크와 이 땅의 교회의 신학적 연관성에서 출발한다면 우리는 오늘날의 교회간증의 신학적 근거를 다름 아닌 바로 그 종교개혁 신학에서 찾아야만 할 것이다.

종교개혁을 단순히 역사적인 사건으로만 치부해 버리려는 해석 방식의 오류는 역사상 자주 있어 왔다. 그 대표적인 예를 우리는 19세기 자유주의 신학에서 찾을 수 있다. 19세기 자유주의 신학은 종교개혁가들이 중세의 시대정신에 여전히 사로잡혀 있었다는 점을 너무 지나치게 강조함으로써 자기 시대에 설

31) K. Barth, “Der römische Katholizismus als Frage an die protestantische Kirche” [1928], p. 337.

32) C. Harms, *Lebensbeschreibung*, 1851¹, p. 230.

득력 있는 새로운 현대적 종교개혁만을 생각하려는 기획적 자세를 취하게 되었다. 그 결과 신학은 인간학으로 전락되고 말았으며, 인간의 상대편으로서의 하나님이 실종되었고, 교회는 사회기관 혹은 국가기관과 혼동되고 말았다. 이런 해석방식의 오류를 넘어서려는 종교개혁의 현대적 적용의 가능성을 제시한 대표적인 것이 ‘바르멘 신학선언’이었다. 칼 바르트에 의해 작성된 바르멘 신학선언은 제1조에서부터 교회가 들어야 할 단 하나의, 유일한 말씀에 집중할 것을 역설함으로써 교회가 돌아가야 할 근원이 어디인지를 제시하였다.

이제 우리 교회 현장의 실천적인 문제로 돌아와서 한국교회가 개혁되어야 할, 아니 돌아가야 할 가장 시급한 출발점도 종교개혁이 지시했고 또 바르멘 신학선언이 계승했던 바로 그 자리가 되어야 할 것이다. 그런 맥락에서 ‘항상 개혁되어야 할 교회’의 연장선에서 가장 시급하다고 여겨지는 개혁의 과제 몇 가지를 제안해 보고자 한다.

우선 개혁되어야 할 교회의 관점에서 복음의 순수성과 진정성의 회복의 과제가 가장 시급하다고 본다. 종교개혁가들을 포함하여 특히 깔뱅에게서 강조된 교회의 대표적인 표지(notae ecclesiae)는 ‘말씀선포’와 ‘성례전’ 두 가지였다. 그런데 우리가 자주 간과하고 넘어가는 것이 있는데, 그것은 그 두 가지 표지 앞에 수식어가 따라다닌다는 사실이다. 선포자의 임의대로, 혹은 취향에 따른 말씀선포가 아니라 ‘순수한’(pure) 말씀선포이며, 교회의 권위에 따라 혹은 습관적으로 진행되는 ‘성례전’이 아니라 ‘제정말씀에 일치하는’ 성례전이라는 것이다. 특히 한국교회가 주의를 기울이고 귀담아 들어야 할 종교개혁의 목소리는 순수한 말씀선포라고 여겨진다. 말씀이 바벨론 유수를 당한 것은 비단 중세 가톨릭교회의 현상만은 아니다. 오늘의 교회의 문제는 비단 오늘의 교회만의 문제가 아니다. 이미 과거에 등장했던 문제들이 다시 등장하고 있는 것이다. 우리는 한국교회의 설교에서 복음이 실종되고 있는 현실을 직시해야 할 것이다. 더 이상 말씀선포가 선포자의 독단이나 취향, 인간의 생각이나 말의 포로가 되도록 두어서는 안 될 것이다. 종교개혁의 핵심이 무엇보다 우선적으로 말씀의 권위에 대한 회복에 있었고, 교회의 권위보다 말씀의 권위를 우위에 두는 데 있었다면, 이제 개혁되어야 할 교회의 교회로서 개혁교회는 무엇보다도

말씀의 순수성을 회복하는 일에 집중해야 할 것이다. 중세 가톨릭교회에서와 마찬가지로 지금의 교회에서 우리가 쉽게 잊어버리고 무심코 지나쳐서 습관화된 오판이 하나 있는데, 그것은 교회가 말씀을 선포하기 때문에 ‘말씀은 교회의 것’이라는 생각이다. 이런 오판의 결과는 다름 아닌 중세 가톨릭교회의 오류, 즉 말씀의 권위보다 교회의 권위를 우위에 둔 데에 있다. 교회는 늘 이런 실수를 반복해 왔으며, 지금도 반복하고 있고, 또 앞으로 반복하게 될 것이다. 교회는 이런 실수의 가능성을 언제라도 겸허하게 인정해야 한다. 이런 오류에 일침을 놓았던 사례를 우리는 츠빙글리의 종교개혁에 영향을 받아 제2선에서 활동한 종교개혁가 코만더(Johannes Comander, 1482-1557)의 종교개혁 신학에서 찾아볼 수 있다. 일란츠(Illanz)에서 개최된 종교 변론에서 자기 지역 그라우뷘덴(Graubünden)의 개신교를 대표하여 참석한 그는 우선 교회가 말씀을 선포하기 이전에 ‘교회는 말씀의 피조물’(ecclesia creatura verbi Dei)임을 역설한다. “기독교 교회는 하나님의 말씀으로부터 태어났다. 한 하나님의 말씀 안에 교회는 머물러야 하며 어떤 낯선 자의 소리도 듣지 말아야 한다.”³³⁾ 요한 복음 10장에 근거한 이러한 주장은 종교개혁의 요지를 한 문장 속에 다 담았다는 평가를 얻고 있으며, 오늘날까지도 광범위한 영향을 미치면서 인정을 받고 있다. 그런데 이러한 종교개혁 신학의 명제는 단순히 선언으로만 그치지 않았다는 사실도 기억해야 한다. 이러한 종교개혁 선언으로부터 얻어진 실천적 결과가 첫 번째 취리히 변론에서 실천적 결실로 드러난다. 즉, “설교 강단에서는 그 누구도 자신의 임의의 취향대로 설교해서는 안 된다. 하나님의 말씀에 근거하지 않는 것은 그 어떤 것도 설교해서는 안 된다.”는 결정을 내리게 된다. 윙엘의 표현대로 ‘배타적 불변학사들’(partikulare exklusivae) 가운데 하나인 ‘오직 말씀으로’(solo verbo)가 종교개혁의 핵심 정신들 중의 하나라고 한다면, 오늘날 우리의 교회들은 이 근원으로 다시 돌아가야 하지 않을까? 이 명제의 현대적인 적용의 사례를 우리는 ‘바르멘 신학선언’에서 찾아볼 수 있다. 개혁교회의 공식 신앙고백문이 된 바르멘 신학선언의 제1조도 다름 아닌 말씀의 순서

33) J. F. G. Goeters, ed., *Reformierte Bekenntnisschriften*, Bd. I/1, 1523-1534, Neukirchen-Vluyn 2002, pp. 173-179.

성과 진정성에 관한 것이었다. “우리가 사나 죽으나 듣고 순종해야 할 단 하나의 하나님의 말씀은 성서에서 중언하고 있는 예수 그리스도이시다. 이 한 분 하나님의 말씀 외에 다른 사건이나 능력, 형상이나 진리를 설교의 자료로 사용하여 하나님의 계시가 있는 것처럼 전하는 그릇된 교설을 우리는 배격한다.”³⁴⁾ 당시 히틀러의 말을 듣고 따랐던 독일교회를 하나님의 유일하신 말씀을 듣고 순종하도록 회개를 촉구했던 이 선언은 독일교회에 경종을 울리고 독일교회가 잊고 있던 것을 다시 기억하게 하는 결정적인 역할을 하였다. 오늘날의 한국교회에서도 개혁과 갱신을 부르짖는 목소리는 드높아 가고 있다. 문제는 어디서부터 어떻게 출발할 것인가 하는 것이다. 교회의 갱신은 교회를 교회 되게 하고 또 교회개혁의 출발점이 되었던 ‘하나님의 말씀’으로부터 시작되어야 할 것이다. 하나님의 말씀의 순수성이 설교 선포에서 실천적으로 회복될 때에 교회 개혁은 이미 시작되는 것으로 본다. 교회가 감당해야 할 사회적 책임 문제에 있어서도 당장에 눈앞에 있는 사회적 요구를 들어주는 것으로는 근본적인 해결책이 될 수 없다. 오늘날 반기독교적인 사회정서로 말미암아 교회가 당장의 사회적 실천에 더 힘써야 한다는 목소리가 드높아져 가고 있고 또 이에 반응을 보이는 모습들도 찾아볼 수 있지만, 그러한 당장의 사회적 요구에 반응하는 것으로는 미봉책은 될 수 있을지 모르지만, 근본적인 해결책이 될 수 없다는 말이다. 보다 근본적인 해결책은 교회가 다시 ‘처음 본래의 근원’으로 되돌아가는 데에 있다. 교회를 교회 되게 했고 또 지금도 할 수 있는 교회의 근원이신 오직 그리스도에게로 돌아가 본연의 모습을 회복하는 것이 보다 근본적인 해결책이 될 것이다. 교회의 사회적 책임은 교회의 자기 갱신의 열매로서 나타나기 때문이다.

다음으로 제안하고자 하는 한국교회개혁의 측면은 다름 아니라 그 말씀을 듣고 스스로 책임 있는 사유와 판단을 내리는 성숙한 그리스도인으로서의 면모를 확립하는 차원이다. 앞서 살펴본 대로 성숙한 성서독자로서의 그리스도인은 자신이 믿고 있는 신앙 내용이 무엇인지 인식하고 있어야만 하며, 스스로 읽은 성서에 대해 책임 있는 판단을 내릴 수 있어야 한다. 교회는 미성숙한 신

자가 스스로 책임 있는 신앙 판단을 내리는 차원에까지 이르는 성숙한 신앙인이 되도록 도울 의무가 있다. 교회가 신자로 하여금 자신의 신앙의 판단과 결정을 교회의 사제에게 전적으로 의탁하게 한다든지 아니면 교회기관에 맡겨 둠으로써 교회에 더욱 의존적인 존재가 되게 하는 일은 비단 오늘날 교회에서 만 일어나는 일이 아니라 바로 중세교회가 범했던 대표적이 오류 중의 하나였다. 오늘날의 한국교회는 이 점을 깊이 명심해야 할 것으로 본다. 교회가 영혼의 안식을 취할 영적인 도피처로서만 존재하는 것이 아니라 미성숙한 그리스도인이 스스로 성서를 읽고 분별 있는 해석과 판단을 내려서 세상으로 나아가 책임 있는 삶을 살도록 할 때에 그리스도인들을 통한 사회적 책임은 자연히 감당되리라 믿는다.

마지막으로 ‘항상 개혁되어야 할 교회’의 관점에서 바라본 한국교회의 갱신의 측면은 사제 중심의 교회에서 회중 중심의 교회로의 전환이다. 이는 두 번째 관점과 맞물려 있는 것인데, 교회는 사제 중심의 교회가 되지 않기 위해 스스로를 항상 새롭게 갱신하는 교회(*ecclesia semper reformanda*)가 되어야 한다. 개혁교회는 사제 중심의 교회가 아니라 회중교회임을 다시 한번 기억해야 할 것이다. 깔뱅도 중앙집권적으로 이해된 그리고 성직계급에 기초한 사제 중심교회(*Klerikerkirche*)를 거부했다. 깔뱅이 제시했던 교회 지도자 형태는 목사와 장로들의 협력 체제였다. 왜냐하면 예수 그리스도께서 우리의 유일한 주요, 주교이시기 때문이다. 그 어떤 목사도 다른 목사들보다 상급의 권력을 주장할 수 없고, 그 어떤 장로들도 다른 장로들보다 상급의 권위를 요구할 수 없으며, 그 어떤 교회도 다른 교회들보다 우선권을 주장할 수 없다.³⁵⁾ 한국교회가 ‘항상 갱신되는 교회’(*ecclesia semper reformanda*)로서 교회 되기 위해서 자기 성찰과 자기 비판의 목소리로 들어야 할 대목이라 생각된다. 가장 효과적인 교회 조직의 이러한 중요 원칙은 다름 아닌 ‘교회의 근거’와 ‘교회의 조직’ 사이의 구성적이고도 표준적인 관계를 반영해 주는 것이다. 교회 안에서는 단 한 분의 사제밖에 있을 수 없다는 인식은 동역자의 원리를 결정적으로 뒷받침해 주는 것이다. 신학적 인식을 실천적인 교회 조직과 접목시킴에 있어서 깔뱅은 탁월

34) 김명용, 「칼 바르트의 신학」(서울 : 이레서원, 2007), p. 96.

35) Calvin, “Confessio de foy” 1559, 30(BSKORK, 73).

한 모범을 보여 주었다. 복음의 순수한 가르침과 올바른 성례전 수행 가운데 믿음에 일치하는 삶과 믿음에 일치하는 교회 조직도 함께 주의를 기울여야 한다고 보았던 점에서 깔뱅은 아우구스부르크 신앙고백(*Confessio Augustana VII*)의 교회 표지에 관한 인식을 넘어선다.³⁶⁾ 이러한 교회 조직과 복음의 가르침의 일치성에 대한 주장은 20세기 독일 고백교회의 설립 근거가 되었던 바르멘 신학선언에서도 잘 드러난다. 특히 바르멘 신학선언 제3조는 이 주제를 첨예하게 다루고 있다. 예배 질서로부터 교회 헌법을 넘어서 교회 재정, 교회의 사역권과 동역자 권리에 이르기까지 다양한 교회를 구성하는 질서들은…… ‘교회의 질서와 복음과 함께’ 교회가 예수 그리스도의 것임을 증거해야 한다.³⁷⁾ 깔뱅과 마찬가지로 바르멘 신학선언도 역시 교회의 선포의 말씀뿐만 아니라 교회의 조직 형태에도 복음 ‘증거의 성격’(Zeugnischarakter)을 부여하고 있는 것을 볼 수 있다. 오늘날 한국 사회의 반기독교 정서의 이유 가운데 하나가 “교회가 반민주적이다.”라는 것이다. 그런데 교회가 사회적 요구에 따라 민주적인 모습을 갖추기 위해 당장에 민주주의 제도를 도입하는 것이 ‘항상 개혁되어야 할 교회’의 본래 정신일까? 그렇지 않다. 그것은 인간이 만든 민주주의 제도의 모순을 그대로 교회 안으로 끌고 들어오게 되어 결국 교회는 그 모순을 떠안고 만다. 물론 교회가 스스로를 조직하는 데 있어서 사회학적인 조직 구성의 도구들을 사용할 수밖에 없는 것은 사실이다. 교회가 이 땅의 현실에 발을 디디고 서 있는 한 사회학적인 체계이론이라든지, 경제학적인 도구들을 사용할 수밖에 없고 또 지금도 사용하고 있는 것이 사실이다. 그러나 교회가 그러한 도구들을 사용하기 전에 먼저 그런 도구들을 통해서 교회의 목표에 도달할 수 있는지, 그리고 교회가 복음으로부터 제시된 방식을 관찰시키기 위해서 교회는 어

떤 도구들로 무장되어야 하는지를 먼저 물어야 한다. 바르멘 신학선언 제3조에서 제시된 검토 기준 혹은 무장 기준은 다름 아닌 바로 다음과 같다. 즉, 교회는 “오직 그리스도의 것이며, 오직 그의 위로와 그의 다시 오심을 기다리라는 그의 가르침 가운데 살며 또 살고자 한다.”³⁸⁾는 고백이다. 바로 이 점에서 한국교회는 교회조직 간신의 문제를 종교개혁의 본래의 정신으로 돌아감으로써 해결책을 찾을 수 있으리라 본다. 즉, 교회는 일체 스스로의 소유주 의식을 버리는 것이다. 교회는 철저히 주님의 것임을 인정하고 받아들이는 것이다. 그리고 이와 맥을 같이 하여 교회의 평신도들이 스스로 책임 있는 판단을 내리는 성숙한 그리스도인이 되도록 하는 것이다. 교회는 사제 중심주의 교회에서 탈피하여 교회생활에서부터 교회의 모든 조직과 질서를 상호 ‘동역’의 원리에 입각하여 복음 ‘증거의 성격’을 회복하는 데서 해결의 실마리를 찾아야 할 것이다. 이러한 교회의 자기 개혁 모델은 오히려 ‘섬기는 공동체, 동역하는 공동체, 상호 지체된 공동체’로서 사회의 민주주의 제도에 한편으로는 모범이 되고, 한편으로는 민주주의 제도의 모순에 비판적 기능을 수행하면서 사회적 책임을 감당하게 되리라 본다.

그리고 한국교회의 가장 심각한 정신적, 영적 타락의 원인이 되고 있는 이단적인 교회 발생의 문제를 개혁하는 것에 대해서는 앞에서 이미 언급한 내용을 상기시키는 것으로 대신한다.

‘개혁된 교회’와 ‘항상 개혁되어야 할 교회’ 사이의 변증법적 관계를 정립하고, 그러한 변증법적 관계에서 나오는 오늘날의 한국교회의 ‘개혁되어야’ 할 과제를 우선 시급한 것부터 몇 가지 제시해 보았다. 가장 우선적인 원칙은 교회의 자기 개혁 없이 사회적 책임은 불가능하다는 것이다. 특히나 지금의 현실에서 더욱 그러하다는 것은 누구나 동의할 것이다. 교회의 사회적 책임은 교회의 자기 성찰, 자기 반성, 그리고 자기 개혁과 직접적인 관계에 있다. 한국교회가 자기 자신을 개혁함으로써 한국 사회에 책임 있는 위치에 서기를 기대해 본다. Soli Deo Gloria!

36) 참고. 제네바 요리문답(Genfer Katechismus)과 신앙고백(1537)(*Calvin Studienausgabe* 1, 1, 1994[131] 138–223], 221, Z. 3–8; Antwort an Kardinal Sadolet, 371, Z. 14–16; *Institutio IV*, 1, 9(Weber, 691; OS V, 18, Z. 24–27).

37) 참고. A. Burgsmüller, ed., “형제들의 공동체”로서의 교회(Barmen III), Bd. 1: *Vorträge aus dem Theologischen Ausschuss der Evangelischen Kirche der Union*, Gütersloh 1980; Bd. 2.: *Votum des Theologischen Ausschusses der Evangelischen Kirche der Union*, Gütersloh³ 1984.

38) 위의 책.

참고문헌

- 김명용, 「칼 바르트의 신학」, 서울 : 이레서원, 2007.
- Barth, K. "Das Wagnis des Glaubens" [1928] (in : Ders., *Vorträge und kleinere Arbeiten, 1925–1930*, hg. von H. Schmidt, 1994).
- . "Der römische Katholizismus als Frage an die protestantische Kirche" [1928] (in : Ders., *Vorträge und kleinere Arbeiten 1925–1930*, hg. von H. Schmidt, Zürich : TVZ, 1994).
- . *Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programs* [1931], hg. von E. Jüngel und I. U. Dalferth, Zürich : TVZ, 1981.
- Barth, P. & Weber, O. *Calvini Opera Selecta V*, München : Kaiser Verlag, 1931.
- Beintker, M. "Was ist das Reformatorische? Einige systematisch-theologische Erwägungen." (*ZThK* 100, 2003).
- . "Was ist das Reformatorische? Einige systematisch-theologische Erwägungen." *ZThK* 100(2003).
- Burgsmüller, A. ed. Kirche als "Gemeinde von Brüdern" (*Barmen III*). Bd. 1 : Vorträge aus dem Theologischen Ausschuss der Evangelischen Kirche der Union, Gütersloh : Gütersloher Verlag, 1980 ; Bd. 2. : Votum des Theologischen Ausschusses der Evangelischen Kirche der Union, Gütersloh : Gütersloher Verlag, 1984.
- Busch, E. *Reformiert Profil einer Konfession*, Zürich : TVZ, 2007.
- Calvin, J. *Institutio IV*, ed. Weber, O. *Neukirchen-Vluyn* : Neukirchener, 1997.
- . *Calvin Studienausgabe 1. 1*, ed. Link, Christian & Eberhard Busch, Neukirchen : Neukirchener, 1994.
- . "Confessio de foy 1559" (*BSKORK*, 73).
- Goeters, J. F. G. ed. *Reformierte Bekenntnisschriften* Bd. I/1. 1523–1534. Neukirchen : Neukirchen-Vluyn 2002.
- Hamm, B. & Wendebourg, D. *Reformationstheorien. Ein kirchengeschichtlicher Disput über Einheit und Vielfalt der Reformation*. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1995.

- Hauschild, W.-D. *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte*. Bd. 2. Reformation und Neuzeit, Gütersloh : Gütersloher Verlagshaus, 1999.
- Herrmann, W. *Der Verkehr des Christen mit Gott. Im Anschluß an Luther dargestellt*. Stuttgart : Cotta, 1921.
- J. Moltmann. "Was heißt 'reformiert'? Einige Erinnerungen aus der Geschichte zur Ermutigung der Gegenwart" (*RKZ* 100, 1959).
- Jüngel, E. *Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens. Eine theologische Studie in ökumenischer Absicht*. Tübingen : Mohr Siebeck, 19981.
- Junghans, H. "Reformation." *EKL* III3, 1476.
- Kolffhaus, W. "Was heißt reformiert?" *RKZ* 84, 1984.
- Müller, E. F. K. ed. *Bekenntnisschriften der Reformierten Kirche*. Leipzig : Bohme, 1903.
- Rendtorff, T. *Theorie des Christentums. Historisch-theologische Studien zu seiner neuzeitlichen Verfassung*. Gietersloh : Gerd Mohn, 1972.
- Schmitz, O. "Was heißt reformiert?" (*RKZ* 123, 1982).
- W. Niesel, "Was heißt reformiert?" (*RKZ* 121, 1980).
- Wagner, F. *Zur gegenwärtigen Lage des Protestantismus*, Gütersloh : Guetersloher Verlagshaus, 1995.

【한글초록】

종교개혁 전통과 신학을 단순히 무시하려는 자세와 그 전통에 그저 안주하려는 자세를 살펴보았는데, 이러한 오류와 문제의 해결책을 어디서 찾을 수 있을 것인가? 그 문제의 해결책은 '개혁된 교회'(ecclesia reformata)와 '항상 개혁되어야 할 교회'(ecclesia semper reformanda) 사이의 변증법적 관계에서 찾을 수 있을 것이다.

전통과 계속적인 개혁은 사실은 적대적인 관계가 아니라 상호 불가분적이고 상호 조건적인 관계에 있다. '개혁된 교회'는 '개혁되어야 할 교회'의 근거가

되는 동시에 후자를 통해서 그 존재 의미를 확대해 나간다. 역으로 ‘개혁되어야 할 교회’는 ‘개혁된 교회’를 통해서만 자신의 근거를 얻게 되는 동시에 후자를 통해서만 자신의 정당성을 확보하게 된다. 이러한 긍정적인 측면 외에도 부정적인 측면에서 보게 될 때 전자(reformata)는 후자(reformanda)의 비판적 척도가 되며, 후자는 전자의 비판적 적용이 된다.

본 연구에서는 개혁신학의 근본정신이 되는 “한 번 개혁된 교회는 항상 개혁되어야 한다.”(ecclesia reformata semper reformanda)는 명제를 바탕으로 종교개혁 신학이 오늘날의 교회에 어떤 개혁의 가능성을 제시해 줄 수 있는지 그 가능성을 모색해 보고자 한다. 이를 위해 우선 종교개혁 혹은 종교개혁적인 것이 무엇인지 하는 성격 규정부터 새롭게 하고자 한다. 대체로 종교개혁을 정의하는 데 있어서 종교개혁의 특성에 관한 물음은 세 가지 맥락에서 우선적으로 고려된다.³⁹⁾ 첫째는 에큐메니컬 차원의 맥락이고, 둘째는 현대화이론의 맥락이며, 셋째는 역사편찬 차원의 맥락이다. 이러한 다양한 성격규정에도 불구하고 종교개혁은 무엇보다도 신학적 범주의 것이다. 그리고 종교개혁의 두 가지 핵심인 ‘개혁된 교회’와 ‘개혁되어야 할 교회’의 내용을 순서에 따라 서술한다. 이러한 ‘개혁된 교회’와 ‘개혁되어야 할 교회’의 변증법적인 해석의 틀에서 오늘날 한국교회에 가장 시급하다고 판단되는 개혁의 과제를 몇 가지 제시한다.

주제어

교회, 개혁, 변증법, 종교개혁, 개혁교회

【Abstract】

Im vorliegenden Aufsatz handelt es sich darum, einen Lösungsweg für die Stellungnahmen entweder der Vernachlässigung der reformatorischen

berlieferung oder umgekehrt des Verhaltens, in dem man sich mit der Tradition abfindet, zu finden. Die Lösungsmöglichkeit sollte in dem dialektischen Verhältnis von ecclesia reformata und ecclesia semper reformanda gefunden werden.

Die Reformationstradition und die weitere Kirchenreform befinden sich in der Tat nicht im gegeneinander widersprechende Verhältnis, sondern im füreinander ergänzenden oder bedingenden Verhältnis. Das “ecclesia reformata” ist der Grund für das “ecclesia reformanda” und zugleich erweitert sein Seinsbedeutung durch dieses. Das “ecclesia reformanda” gewinnt hingegen allein durch das “ecclesia reformata” seinen eigenen Grund und seine eigene Rechenschaft. Außer dieser positiven Hinsicht ist der erstere(reformata) in der negativen Hinsicht der kritische Maßstab für den letzteren(reformanda). Und der letztere ist die kritische Anwendung von dem ersten.

Außerdem sollte in der praktischen Einsicht eine Möglichkeit der gegenwärtigen Kirchenreform auf Grund der Reformationsthese von “ecclesia reformata semper reformanda” in der vorliegenden Abhandlung gesucht werden. Dafür sollte der Reformationsbegriff vor allem charakterisiert werden. Im allgemein wird die Reformation im drei Verstehenszusammenhang begriffen : erstens, Im ökumenischen Zusammenhang, zweitens, im Modernisierungszusammenhang, und drittens, im historischen Zusammenhang. Trotz diesen verschiedenen Interpretationsversuchen soll die Reformation vor allem als theologische Kategorie verstanden werden. Und danach sollte das “ecclesia reformata” und das “ecclesia reformanda” als die zwei Kernbewegung der Reformation inhaltlich nacheinander erklärt werden. Im Rahmen von der bisherigen Interpretation des “ecclesia reformata” und “ecclesia reformanda” sollte letztlich die dringende Reformsbedürfnisse in der koreanischen Kirche erklärt werden.

39) M. Beintker, “Was ist das Reformatrice? Einige systematisch-theologische Erwägungen,” *ZThK* 100(2003), pp. 44f. 아래 등장하는 세 가지 종교개혁 논의의 배경은 Beintker의 관점임을 밝혀 둔다.

Keyword

Kritik, Reformation, Reform, Dialektik, Reformierte

5 한국에서의 칼뱅연구사¹⁾

박경수 / 장로회신학대학교, 교회사

1. 시작하는 말

2008년 12월 문화체육관광부에서 펴낸 「한국의 종교현황」에 소개된 통계청의 인구주택총조사 자료에 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.²⁾ 개신교와 천주교를 합한 전체 기독교 신자들의 통계를 보면 1,375만 명(29.2%)으로 한국의 종교 중에서 단연 최대 규모이다. 더욱이 불교 신자들 가운데는 실제로 절에 가서 예불을 드리지 않는 명목적

- 1) 본고는 한국기독교학회에서 발행하는 *Korean Journal of Christian Studies* Vol. 75에 영어로 실은 것을 한글로 번역하고 손질한 것임을 밝혀 둔다. 또한 본고에서는 외국어표기법에 따라 Calvin을 칼뱅으로 표기하였다. 하지만 기존의 책이나 논문, 기관의 고유명칭, 그리고 직접 인용에서 '칼빈'이라고 표기한 것들은 '칼뱅'으로 바꾸지 않고 원래 표기를 따랐다.
- 2) 「한국의 종교현황」(서울 : 문화체육관광부, 2008).