

칼빈의 에큐메니즘 이해*

박성규 (장로회신학대학교 조직신학)

I. 들어가는 말

오늘날 에큐메니즘에 관한 논의가 전 세계적으로 뜨겁게 달아오르고 있다. 특히 2013년 WCC 부산개회를 앞두고 에큐메니즘에 대한 논의는 국내에서 그 어느 때보다 기대와 함께 긴장을 불러일으키고 있는 현실이다. 이러한 시점에 칼빈의 에큐메니즘 이해를 되돌아봄으로써 한국 개혁신교회가 세계 교회전체의 에큐메니컬 운동에 어떻게 기여해야 할지를 점검해 보는 것은 큰 의의가 있다 하겠다. 따라서 본고에서는 칼빈의 에큐메니즘 이해를 다각도로 살펴보고, 오늘날의 에큐메니즘 이해와 앞으로의 에큐메니컬 운동의 방향 설정에 대한 지침을 얻고자 한다.

우선 바인리히(M. Weinrich)에 따르면 칼빈에게는 “현실적인 에큐메니즘”과 “이상적인 에큐메니즘”이라는 두 개의 차원이 존재하고 있음을 개념적으로 먼저 알아둘 필요가 있겠다.¹⁾ 전자는 칼빈의 시대와 오늘날의 교회가 현실적으로 추구하고 있는 교회론적인 일치 운동을 말한다. 그리고 후자는

* 본 논문은 2013년 장로회신학대학교 연구지원처의 지원을 받아 수행된 연구임.

1) M. Weinrich, *Dei Reformation und die Ökumene heute*, 조성기/조용석 번역, 『종교개혁과 현대 오이쿠메네』, (서울: 한들출판사, 2010), 120.

모든 교회가 이상적으로 추구해야 할 교리적이며 신학적인 일치추구를 의미한다. 그러나 칼빈에게서 이 두 차원은 서로 “분리된 것이 아니라 결합되어 있다.”²⁾

쯔빙글리와 칼빈으로 대표되는 개혁교회의 교회론적인 강점은 그 ‘개방성’에 있다고 볼 수 있다. 다시 말하면 개혁교회의 강점은 그 ‘에큐메니즘’적인 성격에 있다 하겠다. 따라서 바인리히는 강한 어조로 말한다. “당신이 개혁교회 교인이라면, 더 나아가 당신이 그리스도인이라고 자부한다면, 당연히 교회일치의 이상을 품고 있어야 한다.”³⁾ 그리고 개혁교회가 그렇게 개방적일 수 있는 가장 분명한 근거는 개혁교회의 ‘그리스도 중심적 신학’에 있다. 왜냐하면 개혁교회는 그 태동부터 로마 가톨릭 교회나 루터교회와는 달리 그저 ‘그리스도의 교회’로 남기를 바랐고, 순수하게 ‘그리스도의 교회’로 만족했기 때문이다. 로마 가톨릭 교회가 바티칸의 교황청을 중심으로 하고 있고, 루터 교회가 교회 이름 앞에 루터를 붙이고 있는 것과는 달리 개혁교회는 그런 근거나 이름이 없기 때문이다. 개혁교회는 그저 ‘종교개혁 교회’이기를 바랐고, 종교개혁은 ‘오직 그리스도’(solus Christus)를 그 중심으로 삼고 있기 때문이다. 개혁교회의 대표적인 신앙고백이라고 할 수 있는, 제2 쥐리히 신앙고백뿐만 아니라 하이델베르크 요리문답, 그리고 칼빈 자신도 ‘그리스도에 대한 신앙고백’을 가장 결정적인 것으로 고백하고 있다.⁴⁾

한 편 칼빈은 단호하고도 일관되게 “가톨릭” 신학자이기를 원했다. 그러나 이 때 ‘가톨릭’이라는 개념은 본래의 신학적인 의미에서 ‘보편성’을 의미한다.⁵⁾ 교회가 교황주의와 결합될 때 교회는 그 보편성을 오히려 상실하게 되

2) 위의 책.

3) 위의 책, 121.

4) E. Busch, *Reformiert. Profil einer Konfession* (TVZ: Zürich, 2007), 13-15; 박성규, “슬라이어마허 신학의 개혁신학적 접점에 대한 비판적 조명”, 『칼빈연구』 제10집 (서울: 북코리아, 2013), 230에서 재인용.

5) 참고, 최윤배, 『갈행신학 입문』 (서울: 장로회신학대학교출판부, 2012), 421; 최윤배는 여기서 ‘가톨릭’이라는 개념을 “로마 가톨릭 교회”와 구분하기 위하여 ‘보편적’, ‘우주적’ 또는 ‘일반적’이

었고, 따라서 교회 그 자체가 더 이상 올바르게 이해된 보편성을 대변하기 어렵게 되었다는 것이 칼빈의 지론이었다.

그러나 다른 한편으로 칼빈은 교회의 지역적 특수성을 존중한다. 그리고 이 때 교회의 지역적 특수성은 교회의 보편성과 대립하지 않는다. 오히려 정반대이다. 즉, 개별 교회들이 자신들의 지역적 혹은 역사적 조건들에 따라서 자신들의 교회를 형성하려고 하는 것은 사실이지만, 그 때에 그 교회들은 자신들의 특수성 안에서 기독교의 보편적인 공동체를 즉, 기독교의 보편성을 끊임없이 보존하고자 한다. 많은 개혁신학자들과는 달리 칼빈에게 있어서 교회론은 신학의 변두리에 머물러 있지 않다.

칼빈의 에큐메니즘 사상은 비단 그의 교회론 속에만 드러나는 것이 아니다. 오늘날에도 여전히 큰 영향을 주고 있는 그의 에큐메니즘 사상은 그의 사회윤리 이해와 또 그의 구원론 이해에서도 잘 드러난다. 따라서 본고에서는 이러한 칼빈의 에큐메니즘 이해를 다각적인 면에서 고찰해 보고자 한다.

II. 칼빈의 에큐메니즘 사상의 차원들

1. 종교개혁적인 차원

바인트커(M. Beintker)에 따르면 칼빈의 종교개혁 이해 속에는 이미 에큐메니컬 사상이 잠재적으로 숨어있다.⁶⁾ 그에 따르면 종교개혁은 단순히 역사적인 자료도 아니며 특정한 날에 일어난 특별한 사건에 근거하고 있는 한 교파의 특별한 신앙고백도 아니다. 오히려 종교개혁은 언제나 다시금 새롭게

라는 개념으로 번역하는 사용할 것을 제안하고 있다.

6) M. Beintker, “Calvins theologisches Denken als ökumenische Herausforderung”, in: M. Weinrich/U. Möller(hg.), *Calvin Heute. Impulse der reformierten Theologie für die Zukunft der Kirche*, Neukirchen, 2009, 151.

자신의 근원으로 돌아가고자 하는 결코 중단될 수 없는 교회의 노력이라고 이해될 수 있다. “칼빈에게 중요한 관건은 복음의 정신에 의한 교회갱신이었다. 말하자면 우리는 교회의 갱신 필요성을 직시하고자해야 하며, 교회는 자신의 근거이자 머리오 주시되는 예수 그리스도에게로 끊임없이 돌아가고자 하는 운동으로 살게 되며, 또한 교회는 이러한 귀의운동 없이는 교회일 수 없다는 사실을 인식해야 한다.”⁷⁾ 바인트커에 따르면 칼빈을 이렇게 인식하게 될 때 비로소 칼빈이 단순한 비판가요 극단주의자이며 훈계자가 아니라 참된 보편적이며 에큐메니컬적인 신학자로 발견된다. 그렇게 해서 “항상 개혁되어야 한다(semper reformanda)”는 명제도 에큐메니컬적 의미를 갖는다. 왜냐하면 이 명제는 교회 자신의 근원을 향하여 교회들을 방향설정하고 또한 앞으로 계속 교회가 자신의 근원으로 삼아야 할 것을 향하여 교회 스스로를 방향 설정하는 가운데 교회를 하나 되게 해주기 때문이다. 즉, 교회는 항상 새롭게 그리스도에게로 돌아갈 근거를 갖게 된다. 이것은 칼빈이 키프리안(Cyprian)에게서 배운 것이었다. 결론적으로 칼빈에 따르면 교회가 갖고 있는 모든 독단성과 교회분열의 원인은 다름 아니라 바로 교회가 자신에 관해 증언하는 그 진리의 근원으로 항상 새롭게 돌아가지 않는다는 데에 있다.

이런 맥락에서 볼 때 칼빈은 종교개혁적인 관점에서 에큐메니컬적인 성향을 갖는다. 이를 증명하기 위해 우리는 여기서 가톨릭에 대한 칼빈의 이해를 살펴볼 필요가 있을 것이다. 최근 가톨릭 신학자로서 가장 중요한 칼빈 해석가로는 가녹치(Ganoczy)를 들 수 있을 것이다. 그에 따르면 칼빈은 한번도 가톨릭 교회를 떠나려고 하지 않았고, 오히려 칼빈은 복음의 이상에 따라 가톨릭 교회를 재건하고자 했다는 것이다.⁸⁾ 가녹치에 의하면 칼빈의 “회심”도 이런 의미에서 이해되어야 한다. 즉, “주관적으로 칼빈은 가톨릭으로

7) 위의 책.

8) 비교. A. Ganoczy, *Ecclesia ministrans. Dienende Kirche und kirchlicher Dienst bei Calvin*, Freiburg/Basel/Wien 1968, 104.

남아 있었다. 그러나 ‘객관적으로’ 칼빈은 ‘교황주의’를 비난했으며, 동시에 가톨릭 교회의 전통적인 교리들과 교회법의 많은 요소들을 비판했다.”⁹⁾ 그러나 서론에서도 언급했듯이 칼빈은 ‘가톨릭’이란 개념을 종교개혁적인 의미에서 이해하고 있었기 때문에, 칼빈은 객관적으로도 ‘가톨릭적인’ 신학자라고 할 수 있을 것이다.

20세기의 개혁교회 역사신학자 한스 슐(Hans Scholl)은 “가톨릭 신학자 칼빈(Calvinus catholicus)”이라는 자신의 저술에서 20세기의 가톨릭 신학자들의 칼빈연구를 상세하게 다루고 있는데,¹⁰⁾ 여기서 슐은 심지어 “가톨릭적인 칼빈의 전방”¹¹⁾이라고까지 언급한다. 이러한 현상은 특히 제2 바티칸 공의회 이후로 등장하게 되는데, 그렇게 된 데에는 몇 가지 중요한 요소가 작용하고 있다고 슐은 지적한다.¹²⁾ 첫째, 가톨릭 신학자들이 하나님에 대한 경외와 그에 불가분하게 연결되어 있는 인간의 구원 사이의 인과관계를 칼빈의 신학과 가톨릭 교회의 신학의 공통적인 근거로 인식된다는 것이다. 둘째, “에큐메니컬 신학의 발전을 향한 강력한 움직임”에 있어서 점점 더 분명하게 드러나는 근본적인 일치치를 보인다는 것이다. 셋째, 칼빈이 이제는 전체 기독교의 종교개혁 대표자로 인식된다는 것이다.¹³⁾ 즉, 제2 바티칸의 지평 안에 있는 새로운 출발의 희망에 매우 잘 일치하는 “가장 잘 유통되는 종교개혁-가톨릭”으로 인식된다는 것이다.¹⁴⁾ 당시 로마 가톨릭 측에서는 칼빈-감격이 일어나기 시작했던 것으로 보인다. 로마 가톨릭 신학자들은 칼빈은 단순히 개혁신학자로만 남겨두지 않으려고 했다. 이런 현상은 비단 가톨릭 신학자들에게서만 볼 수 있는 것이 아니었다. 루터교 신학자들에게서도 이러한 방식으로 칼빈

9) 위의 책.

10) Hans Scholl, *Calvinus catholicus. Die katholische Calvinforschung im 20. Jahrhundert*, Freiburg/Basel/Wien 1974.

11) 위의 책, 114.

12) 위의 책.

13) 비교. Hans Scholl, *Calvinus catholicus*, 114.

14) 비교. 위의 책, 173.

을 다루려고 하는 경향이 더 많이 나타났다. 16세기 제네바의 종교개혁가로서의 칼빈이 단순히 교파적 신학자로 남지 않고, 보편적이며 에큐메니컬적인 신학자로 활동하고자 했던 그의 신학적 성향이 20세기에 이르러 다시 한 번 그 에큐메니컬적인 빛을 발한 것이라고 평가할 수 있을 것이다.

2. 삼위일체론적인 차원

칼빈의 에큐메니컬 사상은 단순히 삼위일체론적인 차원을 지닌다고 볼 수 있다. 왜냐하면 칼빈에 따르면, 세상을 창조하셨고 예수 그리스도 안에서 인간이 되신 하나님이 오늘날 성령의 능력 속에서 교회 안에서 그리고 교회와 함께 구원을 선물하시기 때문이다. 즉, 교회는 하나님의 구원계획의 한 부분이며, 따라서 하나님에 의해 이 세상에 세워졌기 때문이다. 먼저 하나님을 바라볼 때에야 비로소 교회의 일치성을 적절하게 볼 수 있는 기회가 생긴다. 교회에 대한 이해는 하나님에 대한 이해에 기초하고 있으며, 전 인류를 위한 하나님의 구원계획에 정초하고 있다. 그리고 교회의 일치성은 무엇보다도 교회를 향한 하나님의 행동에 대한 고백에 근거하는 한에 있어서만 올바르게 요구될 수 있기 때문이다. 나아가 기독교적 차원에서 볼 때, 오직 그리스도가 실제로 교회의 머리가 되는 한에서만 교회는 그리스도의 몸이 될 수 있다. 게다가 교회는 그리스도 안에 주어진 구원의 복음을 선포하는 유일한 구원론적 장소라는 사실이 모든 교회의 보편적 일치성의 기초를 이룬다. 나아가 성령론적 차원에서 볼 때 교회는 성령의 능력과 성령의 생명공동체라는 사실이 모든 교회의 보편적 일치성을 위한 기초를 이룬다.

3. 계약신학적인 차원

칼빈의 교회론의 에큐메니컬 지평을 위한 신학적인 근거로는 계약신학이 특별한 역할을 한다. 이러한 계약신학은 개혁신학 특유의 것이라기보다는,

하나님이 처음에는 이스라엘을 선택하시고 다음으로는 교회도 선택하신 본질적인 지평이다. 계약신학이 교회의 에큐메니컬 지평을 위한 신학적인 근거가 되는 이유는, 바로 이 계약이 자기 백성에 대한 하나님의 신실하심의 빛으로 교회를 조명하게 해 주기 때문이다. 그리고 계약사상은 교회들이 교회 내의 자기사업에만 집중하고자 하는 유혹을 막아 주기 때문이다. 이런 맥락에서 볼 때에 참된 교회란 언제가 가시적 교회(ecclesia visibilis) 그 이상이다. 그러나 동시에 참된 교회가 이 가시적 교회 외에 다른 어느 곳에 나타나 있는 것을 결코 아니다.

4. 구원론적인 차원

사실 칭의론은 에큐메니컬 운동의 열쇠를 쥐고 있는 핵심교리라 할 수 있다. 왜냐하면 가톨릭과 개신교가 분리되는 가장 핵심적인 자리에 바로 이 칭의론이 서 있기 때문이다. 1997년 가톨릭교회와 루터교회 세계 협의회 사이에 “칭의론 공동선언(Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre)”에 합의가 이루어지고, 그 2년 후인 1999년 10월 31일 종교개혁 기념일을 맞아 양측 대표 즉, 루터교회 세계협회의 대표 크리스찬 크라우제(Christian Krause) 주교와 가톨릭 교황청의 그리스도교 일치 추구 위원회의 회장 에드워드 캐시디(Edward Cassidy) 주교가 그 문서에 서명하게 된 것은 에큐메니컬 역사에 있어 기념비적인 사건이었다. 왜냐하면 이는 1547년 로마 가톨릭 측이 독단으로 주최했던 트리엔트 종교회가 1530년 루터교회 대표로 멜랑히톤(P. Melancthon)이 작성하고 제출했던 아우구스부르크 신앙고백문(Confessio Augustana)을 파문시켰던 것을 500년 만에 다시 뒤집는 사건이었고, 따라서 이 공동선언은 500년간 양분되었던 양대 교회간의 일치에 대한 기대를 어느 때보다 크게 불러 일으켰기 때문이다.¹⁵⁾

15) Seounggyu Park, *Rechtfertigung und Heiligung bei Johannes Calvin und Karl Barth*, Münster,

칼빈이 확고한 에큐메니컬 신학자로 인식될 수 있는 것은, 그가 교리적 합의에 대한 강력한 요청으로부터 자유로웠다는 점에서 찾을 수 있다.¹⁶⁾ 교리의 내용을 강압적으로 확정지으려고 하면 신앙을 그리스도 대신에 교리 위에 확정지으려는 시험에 빠지게 될 것이라고 칼빈은 보았기 때문이다. 그렇게 중심적이지 않은 문제들에 있어서 교리적 차이들은 그리스도인에게 있어서 분리의 이유가 될 수 없다. 칼빈이 교회일치를 위해 충분하다고 본 교리적 일치는 크게 두 가지였다. 그 하나는 삼위일체적으로 구체화된 하나님 이해이며 다른 하나는 인간이 하나님의 은혜에 절대적으로 의존해 있다는 가르침이다.

종교개혁처럼 깨어지기 쉬운 상황에서 성화 즉, 거룩한 삶을 강조하게 된 데에는 신학적인 배경 외에 아주 중요한 실존적인 배경도 있다. 신약성서가 증언하는 것처럼 그리스도 안에 이미 주어진 일치에 대한 고백은 험담는 대로 가시화시킬 필요가 있다. 이는 그 일치가 어려운 상황에서 용기를 줄 수 있도록 하기 위해서이다.

칭의와 성화의 특별한 상호관계 있어서도 에큐메니컬 운동에 대한 칼빈의 특수한 공헌을 볼 수 있다. 칼빈은 성화 즉, 하나님의 마음에 합한 삶에 자신의 화해론의 목표점을 둠으로써 로마 가톨릭 교회뿐만 아니라 정교회도 각기 다른 방식이기 하지만 원칙적으로 참여할 수 있도록 관심을 기울였다. 그러나 칼빈에게 있어서 이러한 목표는 오직 그것이 칭의사건에서 그 근거를 확보하게 될 때에만 비로소 올바르게 파악될 수 있다. 말하자면 칭의사건은 그 자체가 이미 인간과 함께하고자 하는 하나님의 길의 목표가 아니다. 오히려 칭의사건은 인간과 함께하고자 하는 하나님의 살아있는 역사의 중대한 근거가 된다. 다시 말해서 칭의사건은 기독교적 삶 즉, 성화의 중대한 근거가

2013. II.

16) 칼빈의 이러한 신학적 성향으로 인해 개혁교회 내에 파생된 정체서 규명의 어려움에 대하여 참고. E. Busch, *Reformiert. Profil einer Konfession*, 37.

된다. 왜냐하면 하나님께서 칭의를 통하여 인간을 의롭게 하셨을 뿐만 아니라, 칭의 후에도 여전히 불완전한 자신의 삶으로 인하여 갑자기 다시 은혜를 자신으로부터 멀리하지 않도록 인간에게 의로운 삶의 과정을 가능하게 한다는 것을 성화가 말해주고 있기 때문이다. 칼빈은 이를 일컬어 하나님의 이중적 은혜(*duplex gratia*)라고 부른다. 이 이중적인 은혜 가운데 두 번째 은혜 속에서 인간과 교회는 칭의를 바탕으로 자신의 삶을 구체적으로 형성해가는 가운데서도 여전히 하나님의 은혜에 의존하며 홀로 있지 않게 된다.

칭의론에 있어서는 언제나 다시금 영적 지도자들의 의견이 갈리었다. 구원을 일으키는 하나님의 은총(*sola gratia*)에 인정된 배타성과 주권성으로 인해, 죄인인 인간에게 구원이 너무 쉽게 이루어지는 것이 아니냐는 두려움을 재빨리 불러일으켰다. 무엇보다 논란이 된 것은 인간을 의롭게 하고 거룩하게 하시는 하나님이 신자들과 함께 걸어가는 과정에 있어서 하나님의 역사와 인간의 작용이 어떻게 상호 관련을 맺는가 하는 문제였다.

루터와 쾰링과 마찬가지로 칼빈도 칭의론이 갖는 중심적인 위치에 대한 확신을 가지고 있었다. 만일 믿음에 의한 칭의가 교회로부터 사라지게 된다면, “그리스도의 영광은 제거될 것이며, 종교가 폐지될 것이고, 교회는 파괴될 것이며 우리의 구원에 대한 희망도 완전히 사라지고 말 것이다.”¹⁷⁾ 믿음으로 의롭게 되는 것은 “종교의 심장[in religione summum]”¹⁸⁾이다. 『기독교강요』 III권에서 칭의에 관련된 칼빈의 전문적인 설명을 읽은 사람이라면,¹⁹⁾ 거기서 무엇보다 먼저 위대한 종교개혁 내의 일치를 발견할 수 있어야 할 것이다. 그 때 하나님의 심판에서 죄인의 자유 판결에 중점을 두는 법적적인 관점이 특별히 두드러짐을 볼 수 있다. 칭의는 “하나님이 우리를 은혜 가운데 받아 주시고 의인으로서 인정하여 주신[pro iustis habet] 바로 그러한 받

17) Johannes Calvin, “Antwort an Sadoet”[1539], (in: *Calvin-Studienausgabe* I,2, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1994, [337]346-429), 375, Z.28-30.

18) 위의 책. Z. 31.

19) 특히 Johannes Calvin, *Institutio* III 11-18.

아주심[acceptatio]²⁰⁾이라고 칼빈은 말하고 있다. 그리고 그러한 칭의는 죄의 용서와 그리스도의 의의 전가[*iustitiae Christi imputatione*] 위에 성립된다.²¹⁾

그러나 그러한 죄인은 언제나 다시 새롭게 죄의 용서를 받을 수 있을 것이고 그리스도의 의를 전가받을 수 있을 것이기 때문에, 이러한 과정이 의롭다고 인정받은 사람의 삶에 있어서는 아무런 효력을 미치지 못할 것이라는 선입견은 더 자세히 들여다보면 근거 없는 것으로 드러날 것이다. 왜냐하면 칭의와 성화는 마치 예수 그리스도의 두 본성처럼 불가분의 관계로(“*inseparabilia esse haec duo [...] iustitiam et sanctificationem*”) 함께 속하는 것이기 때문이다.²²⁾ 칭의의 효력적인 측면 즉, 삶을 새롭게 하고 의롭다 인정받은 자를 삶의 실천으로 요청하는 측면이 무시되지 않고 있기 때문이다. 그러한 측면은 칭의론 위에 틀을 형성하고 동시에 칭의론의 삶의 배경을 형성함으로써 전혀 새로운 방식으로 주장된다. 바로 여기에 칼빈의 강조점이 있다.

이러한 사실은 이미 칼빈의 『기독교강요』 III권의 구원론에서 분명히 드러난다. 여기서 칭의론은 기독교적 삶에 관한 성화론의 배경에서 작성된다. 그래서 칼빈은 구원론을 기독교적 삶 속에 작용하는 성령의 활동을 고찰함으로써 시작한다.²³⁾ 그리스도인이 된다는 것은 그리스도와 함께 하나가 되어 그리스도와 함께 성장한다는 것을 의미한다. 그리스도인이 되는 것은 곧 그리스도와의 연합(*unio cum Christo*)을 의미한다. 그리고 이러한 연합이 바로 성령의 사역이다. 즉, 성령은 그리스도께서 우리를 자기 자신과 효력 있게(*efficaciter*) 연결시켜주는 줄(*vinculum*)이다.²⁴⁾ 자신의 구원론의 성령론적인 전주곡 다음에 칼빈은 그리스도인의 삶의 단계들을 개관해 나간다. 즉, 먼저는 신앙과 신앙의 본질을 다루고 있으며,²⁵⁾ 그런 다음 세례를 그 세례론과 연

결된 모든 신학적이 세부적 논쟁과 함께 다루고 있다.²⁶⁾ 그런 다음에는 기독교적 삶과 십자가를 지는 삶과 희망의 구조들, 역동성 그리고 그 흐름의 과정을 다루고 있다.²⁷⁾ 그리고 그런 다음에야 비로소 “칭의”라는 주제가 다루어지고 있다. 그러나 “그리스도인의 삶(*vita Christiana*)”이라는 중심 주제는 여기서 끝나지 않는다. 칭의론 다음에 그리스도인의 자유리는 주제를 다루면서 이 중심주제는 다시 수용된다.²⁸⁾ 그리고 구원론은 최종적으로 『기독교강요』에서 가장 긴 장(章)을 이루고 있으며 동시에 가장 아름다운 장(章)들 가운데 하나인 기도론으로 완성된다.²⁹⁾ 기도 역시 그리스도인의 삶의 한 부분이라고 본다면, 여기서도 역시 저 중심주제는 계속 이어지고 있다고 봐야 할 것이다.

하나님의 영광과 기도를 통한 그리스도와의 연합! 이것은 그리스도인이라는 인간 실존의 기준점이다. 비록 칼빈의 구원론이 약 25년에 걸쳐 완성되었지만, 그의 구원론의 근거를 이루고 있는 것은 역시 칭의론이었다. 칭의는 성화를 목표로 한다. 그리고 칭의사건은 성화의 지평에서 전개된다. 루터의 관점에서 본다면 칭의는 성화의 전제이며 성화는 칭의의 결과이다. 이로써 구원론은 하나님의 죄인과 함께 걸어가신 그 길을 따른다. 그러나 왜 하나님이 이 길을 도대체 가시는지에 대해서도 마찬가지로 주목해야 한다. 하나님이 이 길을 가시는 이유는 죄인으로부터 새로운 인간이 되게 하기 위해서이다. 그 새로운 인간은 자신의 존재와 행동에 있어서 하나님으로부터의 소외와 도피에 의해 규정되지 않고, 오히려 모든 것을 품으시는 하나님의 사랑에 의해 규정된다. 하나님의 목표는 새로운 사람이다. 그 새로운 사람은 이제 하나님의 피조물이요 하나님의 형상으로 규정되었다는 사실을 인식할 수 있게 된다.

20) Johannes Calvin, *Institutio* III 11, 2 (Weber 472, OS IV, 183, Z. 7-9).

21) Johannes Calvin, *Institutio* III 11, 2 (Weber 472, OS IV, 183, Z. 9-10).

22) Johannes Calvin, *Institutio* III 11, 6 (Weber 475, OS IV, 187, Z. 20-22).

23) Johannes Calvin, *Institutio* III 1.

24) Johannes Calvin, *Institutio* III 1 (Weber 337, OS IV, 2 Z. 5-6).

25) Johannes Calvin, *Institutio* III 2.

26) Johannes Calvin, *Institutio* III 3-5.

27) Johannes Calvin, *Institutio* III 6-10.

28) Johannes Calvin, *Institutio* III 19.

29) Johannes Calvin, *Institutio* III 20.

오직 믿음으로만 칭의와 불가분하게 연결되어 있는 삶의 갱신을 특별하게 평가함으로써 칼빈은 종교개혁 제2세대로 드러난다. 그는 칭의선포의 영향력들을 눈앞에 두고 있었다. 그러나 그 칭의선포에서 은혜의 자유케 하는 선언은 기꺼이 들렸지만, 그 은혜가 삶의 갱신을 요구하고 있다는 사실은 가볍게 흘려듣고 있는 것을 보았다. 그러나 칼빈이 그 당시 제네바의 여러 부류의 사람들에게서 관찰할 수 있었던 것처럼, 복음이 아무런 윤리적 책임을 지지 않는 방종주의를 조장하는 것으로 이해된다면, 복음은 철저히 오해되고 있다는 것이 칼빈의 지론이었다. 칼빈은 그리스도인의 자유에 관련된 많은 오해들에 대해 엄중하게 비난하였다. 한 편에서는 사람들이 자유라는 허울 아래 “하나님에 대한 모든 순종을 무효화했고 또 고삐 없는 방종에 빠지고 말았다.” 그리고 다른 한편의 사람들은 “모든 절제와 질서들과 모든 사리 분별이 제거되고 말 것이라는” 두려움에 빠지고 말았다.³⁰⁾ 칼빈에 따르면 양측 모두가 신앙에 의한 자유 경험과는 거리가 멀다. 신앙에 근거를 두고 있는 자유는 인간을 기쁘게 하고 하나님의 뜻에 자유롭게 순종한다. 성화에서 인간은 하나님께 순종할 자유를 얻게 된다.

칼빈이 이렇게 칭의와 성화를 상호 관련시켜 놓은 것을 20세기 개혁신학자 칼 바르트가 수용하였으며, 따라서 바르트의 사상 속에도 이러한 칭의와 성화의 밀접한 상호관련이 분명히 드러난다. 즉, 칭의는 인간에 대한 하나님의 행동의 근거이며, 성화는 그러한 하나님의 행동의 목표이다.³¹⁾ 그리고 하나님의 행동이 아무런 목표 없는 행동이 아니라면, 하나의 목표는 항상 하나의 행위를 앞서기 때문에, 다음과 같이 말할 수 있어야 할 것이다. 즉, 성화는 성취의 관점에서 보면 두 번째(executione posterius)이지만, 하나님의 의도의 관점에서 보면 첫 번째(intentione prius)의 것이다.³²⁾ 이러한 관점에서 바

30) Johannes Calvin, *Institutio* III 19, 1(1536) (Weber 553, OSIV, Z.28-31).

31) 비교, K. Barth, *KD* IV/2, 575, 비교. 572f., 576-578.

32) K. Barth, *KD* IV/2, 575.

르트에게 있어서는 칭의보다 성화의 목적론적 우위가 형성된다. 하나님은 인간을 자기 사람들로 다시 인식하고자 하신다. 따라서 하나님은 인간을 자신의 은혜로 의롭다고 선언하시고, 따라서 하나님은 인간을 자신의 은혜로 기록하게 하신다.

칼빈의 이러한 칭의와 성화의 불가분의 관계에 대한 강조는 에큐메니컬적인 대화의 가능성과 전망을 가져다준다. 칭의론에 관련된 앞으로의 에큐메니컬적인 대화에서 더 이상 칼빈의 구원론을 지나칠 수는 없을 것이다. 왜냐하면 칼빈은 칭의론으로 인한 가톨릭과 프로테스탄트의 분열을 다시 이어주는 가교역할을 하기 때문이다. 칼빈은 비록 로마 가톨릭 교회의 구원론에 대한 철저한 비판을 하였음에도 불구하고 칭의의 근원(principium)에 대해서는 자신과 스콜라주의 신학자들 사이에 아무런 이견이 없다고 밝혔다. 왜냐하면 “죄인이 순수한 은혜로 즉, 죄의 용서로 말미암아 저주로부터 자유하게 되며 의를 얻게 되었다는 사실”³³⁾을 양측 모두 인정하고 있기 때문이다. 다만 인간의 행위 아래 놓여 있는 업적사상에 있어서는 칼빈은 로마 가톨릭과 확고한 입장 차이를 보이고 있다. 다른 한 편으로 칼빈이 칭의와 성화의 불가분의 관계를 강조하고, 나아가 바르트가 지적하듯이 목적의 관점에서 칭의보다 성화의 우위성을 강조하는 것은 루터의 극단적 이신칭의에 대한 보완이 될 것이다. 따라서 칼빈의 구원론은 이 주제에 관련된 에큐메니컬 대화에 관심을 불러일으키도록 만들 잠재 가능성을 지닌다고 하겠다. 만일 종교개혁 당시 가톨릭 신학자들과 루터주의 신학자들이 개혁주의 신학자들과 칼빈의 칭의론을 합류시켰다면, 그 당시에 “칭의에 관한 공동선언”(1999)이 이미 나오게 되었을지 누가 알겠는가? 칼빈이 자신의 구원론에서 확고하게 붙들었던 “오직 믿음으로(sola fide)”는 그것이 “값싼 은혜”를 조장하게 되리라는 모든 의심을 넘어선다. 그리고 의롭다 인정을 받은 사람의 성화를 위해서는 하나님의 영

33) Johannes Calvin, *Institutio* III 14,11(1543) (Weber 509, OSIV, 230, Z1-4).

에 의해 영감을 받고 이루어진 하나님의 행동과 인간의 행동의 공동작용이 구성적인 역할을 하고 있다.

5. 사회윤리적 차원

구 세계개혁교회연맹(WARC)의 사무총장이었던 세트리 니오미(Setri Nyomi)는 자신의 논문에서³⁴⁾ 교회의 세계책임의 문제와 분명한 윤리적 입장 천명의 문제가 교회의 에큐메니컬 운동과 어느 정도 관련이 있음을 밝히고 있다. 교회일치의 문제는 우리가 사는 세상에서의 의에 대한 문제와 분리될 수 없다. 교회일치는 그 자체가 목적이 아니라, 오히려 교회의 선명한 증언에 봉사하는 데에 그 목적이 있다는 것이다. 교회의 증언은 세상과 그 세상의 비참으로부터 일치를 끌어내는 것이 아니라, 오히려 세상 안으로 끌어들이는 것이다. 그러므로써 우리의 구체적인 현재의 뜨거운 갈등들을 외면한 채로 우리의 고백의 신뢰성은 획득될 수 없게 된다.

니오미에 따르면, 칼빈의 사회적 정의에 대한 관점들을 가장 많이 다룬 사람은 앙드레 비엘레(André Biéler)이다. 그는 자신의 저서를³⁵⁾ 통해 막스 베버와 같은 사회학자들이 칼빈을 자본주의의 아버지로 여기는 것이 얼마나 잘못된 것인가를 분명히 보여준다. 비엘레는 이것을 증명하기 위하여 칼빈의 수많은 저작들을 인용하고 있다.

그렇게 해서 비엘레는 모든 형태의 사회적 억압에 대해 칼빈이 얼마나 크게 저항하였는가를 분명히 보여준다. 그리고 그러한 사회적 억압이 무엇보다

34) Setri Nyomi, "Der Reformite Weltbund und das Erbe Johannes Calvins", in: M. Weinrich/U. Möller(ng.), *Calvin Heute. Impulse der reformierten Theologie für die Zukunft der Kirche*, Neukirchen: Neukirchener, 2009, 119.

35) A. Biéler, *La pensée économique et sociale de Calvin*, hg. v. E. Dommen, Genf 1959. 이 책은 세계개혁교회연맹의 후원을 받아 개정 출판된다. A. Biéler, *La pensée économique et sociale de Calvin*, hg. v. E. Dommen, Genf 2008. 그리고 그 사이 영문판으로도 번역 출판된다. A. Biéler, *Calvin's economic and social thought*, hg. v. E. Dommen, Genf, 2005.

도 불공정한 자금 분배에 근거하고 있음을 칼빈은 철저히 밝혀 주고 있다. 칼빈은 자신의 신약성서 주석과 『기독교강요』에서 이를 분명히 밝혀 주고 있다. 특히 그의 『기독교강요』에서 칼빈은 부자들에게 의한 가난한 자들의 억압을 분명한 어조로 심판하고 있다. "사람이 이웃의 재물과 돈을 자기 소유로 삼으려는 모든 잘못된 기술은 순수한 사랑이 사라지고 그 대신에 어떻게든 속이고 피해를 입히려는 욕심이 자리하기 때문에 모든 경우에 도둑질로 간주되어야 한다. 그러한 은폐된 도둑질이 법정에서 무죄로 선고될 수 있을지 모르나, 하나님 앞에서는 있는 그대로 심판받을 것이다. 왜냐하면 하나님은 교활한 자가 무고한 사람을 울무에 걸리기까지 얽어매려는 교묘한 책략을 훤히 들여다보시기 때문이다. 또한 하나님은 권력있는 자가 약한 사람들 겁박하여 망하게 하려는 가혹하고도 비인간적인 법들도 보고 계신다."³⁶⁾

여기서 주목할 만한 것은 칼빈이 돈의 분배의 문제를 단순히 경제법의 문제로 보는 데 그치는 것이 아니라, 하나님의 정의가 실현되는 영적인 차원으로까지 확대해서 보고 있다는 것이다. 칼빈이 당시 교회의 네 번째 직무인 디아코니아 직분을 도입하였고, 또한 프랑스 난민들을 위한 대출을 허용하게 된 것도 이런 원리에서 이해될 수 있다. 특히 프랑스 피난민들을 위해 이자를 받고 돈을 대출해주는 일은 이미 진행되고 있던 일이었다. 그러나 고리대금업자들은 죄책감을 가지고 그 일을 수행하였다. 그러나 칼빈이 대금업을 더 이상 죄로 여기지 않고 합법적인 것으로 선언하자 대금업자들은 양심의 가책을 받지 않고도 그 일을 수행할 수 있게 된 것이다. 그러나 여기까지는 칼빈이 대금업을 허용한 피상적인 이유가 될 수 있다. 왜냐하면 칼빈의 진정한 의도는 프랑스 난민들에게 구제책을 합법적으로 마련해 주고자 하는데 있었으며, 더 나아가 이를 통하여 대금업의 이자를 고리로 받지 못하도록 이자를 합법적으로 제한할 수 있었기 때문이다.

36) A. Biéler, *Calvin's thought*, 301. 참고. Johannes Calvin, *Institutio* II 8,46.

칼빈의 사회윤리적 차원의 에큐메니즘 사상은 비단 경제사상에만 국한되지 않는다. 더 나아가 칼빈은 생태계의 문제까지도 관심을 가진다. 20세기에 들어서서 비로고 심각하게 고려된 생태계 문제가 16세기 어떻게 고려될 수 있었을지 의문이 들지도 모른다. 그러나 니오미에 의하면 칼빈은 1555년 12월 20일 신명기 20:16-20에 대해 설교하면서 이 문제에 진지한 관심을 보이고 있다. 특히 19절에 대한 설교에서 칼빈은 다음과 같이 언급하고 있다. “우리가 악한 마음으로 혹은 파괴적인 의도로 나무나 집 또는 그와 유사한 대상들에 폭력을 가하고자하는 시험에 빠질 때 조심해야 할 것이 바로 이것이다. 우리가 본래 누구에 대하여 싸움을 벌이는 것인지 곰곰이 생각하여 조심해야 할 점이 바로 이것이다. 우리가 벌이는 싸움은 피조물에 대한 싸움이 아니라, … 우리 자신을 자신의 소유로 삼으려는 모든 사람들에 대해서이다.” 칼빈은 이 설교를 다음과 같은 요청으로 끝맺고 있다. “그러므로 우리가 그 어떤 파실나무들도 파괴하지 않도록 조심합시다. 왜냐하면 하나님의 말씀은 생명의 씨앗이기 때문입니다.”³⁷⁾

니오미에 의하면 이러한 칼빈의 사회윤리적 에큐메니즘 이해가 오늘날 가장 잘 계승된 결과로 나타난 것이 2004년 제24차 아크라(Accra) 세계개혁교회 총회에서 이루어진 아크라 신앙고백이다.³⁸⁾

앞서 언급했듯이 교회일치의 문제는 우리가 사는 세상에서의 의에 대한 문제와 분리될 수 없다. 교회일치는 그 자체가 목적이 아니라, 오히려 교회의 선명한 증언에 봉사하는 데에 그 목적이 있다. 에큐메니즘은 단순히 교회 대 교회의 문제만이 아니라, 교회와 세상, 궁극적으로는 교회와 하나님의 관계까지 포함하는 영역으로 이해될 때, 우리는 칼빈의 유산을 제대로 계승하는 것이 될 것이다.

37) L. Vischer, *Das Verständnis Johannes Calvins. Denkanstöße und Handlungsvorschläge für die Kirche im 21. Jahrhundert*, Geneva: Reformierter Weltbund & Internationales Reformiertes Zentrum John Knox, 2008, 60-62, ed. S. Nyomi.

38) 참고. http://warc.jalb.de/warcajsp/side.jsp?news_id=1173&navi=46

6. 칼빈의 에큐메컬적 교회론

이미 말했듯이 칼빈에게 있어서는 하나의 보편적 교회 안에 다양한 개별 교회들이 수없이 많이 존재한다고 생각하는 것은 그리 어려운 일이 아니다. 왜냐하면 “각각의 도시나 마을의 형편에 맞게 사람들 가운데 필요한 규정에 따라 흩어져 있는 개별 교회들이 하나의 교회라는 이름과 하나의 교회라는 유효성을 정당하게 유지하고 있기”³⁹⁾ 때문이다. 이러한 생각은 각각의 다양한 공동체 또는 교회들로부터 발생하는 구체적인 요구들을 겨냥한 것이며, 그러한 요구들을 충분히 고려한 것이라 볼 수 있다. 당시 칼빈이 제네바를 염두에 두고 중요하게 여겼던 것이 바젤의 그것이나 프랑스의 소규모 난민교회들의 그것에도 반드시 통할 수는 없었던 것이다. 교회를 획일화시키거나 동일화시키려는 모든 시도들은 원칙적으로 결론을 맺을 수 없는 일치를 위한 노력에 지나치게 힘을 쏟다가 아무 성과 없이 허무하게 끝나게 됨으로써 구체적인 상황에서 구체적인 신앙고백을 할 수 있는 힘을 약화시킨다. 교회에 있어서 그 구체적인 형태도 결정적으로 중요한 것은 사실이다. 그러나 그만큼 교회는 자기 자신을 독립적인 존재로 만드는 일을 크게 해서 안 되며, 자기 자신을 돌보기에 전념하는 존재가 되어서는 안 된다. 칼빈은 형식에 대한 믿음에 단호하게 반대했다. 그러한 믿음은 우상이 될 위험이 있기 때문이다. 그러나 동시에 교회가 근거 있는 형식과 자신의 사정에 일치하는 형식을 갖출 때에만 비로소 현실적으로 생동감 있는 교회가 될 수 있다는 사실도 칼빈은 결정적으로 알고 있었다.

사실 칼빈의 교회현실에 대한 관점은 디아스포라 교회들과 난민교회들에 의해 강하게 각인되었다. 이것은 두 가지를 설명해준다. 그 하나는 교회의 삶을 형성하는데 있어서 상황적인 측면들을 강조하고 있다는 것이다. 다른 하

39) Johannes Calvin, *Institutio*. IV,1,9.

나는 이 교회들이 영적으로 뿐만 아니라 실질적인 차원에서 상호 지원하고 힘을 북돋울 수밖에 없었다는 것이다. 왜냐하면 이들 교회들은 정부로부터 아무런 지원도 받을 수 없었기 때문이었다.

칼빈은 그 당시로 볼 때 오늘날의 에큐메니컬적인 생각을 이미 지니고 있었다고 볼 수 있다. 왜냐하면 칼빈은 하나로 통일된 거대교회를 목표로 삼은 것이 아니라, 복음이 교회에 부여한 자유를 목표로 하였기 때문이다. 다양성 속의 일치라는 에큐메니컬적 모델은 바로 칼빈의 교회일치를 위한 비전의 방향과 일맥상통하는 것이다. 물론 그 간에 모든 조건들이 칼빈이 상상도 할 수 없을 정도로 변하기는 했지만 그 기본원칙은 일맥상통한다. 그런 반면에 교회동질성에 대한 중세적 비전은 칼빈에게 있어서 청산해야 할 과거의 한 조각에 불과한 것이었다. 그렇다고 해서 이것이 자유롭게 동요하는 개인주의의 시작을 의미하지는 않는다. 오히려 그것은 하나의 보편적 교회가 자신의 역사적 구체적 상황에 대하여 책임적인 방식으로 대처하고 규정하라는 교회에 대한 요구이다. 그리고 그럼으로써 칼빈은 분명 근대의 교파주의와 소교파분리주의에 대해서도 경계하는 입장에서 서있다.

앙드레 비르멜레(André Birmelé)는 칼빈의 교회론이 갖추고 있는 오늘날에도 충분히 적용시킬 수 있지만, 개혁교회 자체 내에서도 부분적으로 잊혀 에큐메니컬 운동을 위해 아무런 역할을 하지 못하고 있는, 칼빈의 교회론 속에 있는 에큐메니컬적인 요소들을 잘 밝혀 주고 있다. 오데르 페드로소 마테우스(Odair Pedroso Mateus)에 따르면, 교회의 보편성에 대한 개혁교회적인 강조가 로마 가톨릭 교회와의 대화에서 항상 WCC와 공동작업이 본질적인 것으로 여겨지도록 돕는 한에서, 세계개혁교회연맹에서 하는 일이 칼빈과 같은 노선에 서있게 된다.

칼빈의 에큐메니컬적인 사상을 이해하기 위해서 우선 그의 교회론을 살펴보기로 한다. 칼빈의 교회론을 결정짓는 핵심적인 명제 가운데 하나는 그의 『기독교강요』 IV권에서 찾아볼 수 있다. “하나님의 말씀이 순수하게 설교

되고 들려지며 성례전이 예수님이 제정하신대로 집행되는 것을 우리가 인식하게 되는 곳이면 어디든지 우리가 하나님의 교회를 우리 앞에 가지고 있다는 사실을 의심해서는 안 된다.”⁴⁰⁾

잘 알려진 칼빈의 이러한 교회이해는 『기독교강요』 초판(1536)에서부터 나타나고 있다. 그리고 이러한 칼빈의 교회이해가 1530년 루터교회에서 작성된 신앙고백인 아우스부르크 신앙고백(CA)의 제7항에서 정의된 교회이해와 아주 근접한 것이라는 사실은 이미 명백한 사실이다. 칼빈은 아우스부르크 신앙고백을 알고 있었다. 왜냐하면 칼빈은 1540년 슈트라스부르크 시절 이 신앙고백문에 서명하기도 했기 때문이다.⁴¹⁾ 칼빈은 자기 자신의 저술들에서 비텐베르크 종교개혁과의 결정적인 연결을 보여주는 이러한 이해를 수용하고 있다.

이러한 교회정의가 당시의 수많은 개혁교회의 신앙고백들과⁴²⁾ 거의 유사한 표현방식으로 수용되었다는 사실은 그 당시의 다양한 종교개혁적인 흐름들이 가지고 있던 교회이해와 기본적으로 일치하고 있다는 사실을 분명히 해준다.

물론 아우스부르크 신앙고백과 칼빈의 출발점 사이에는 분명한 차이들이 존재한다. 칼빈은 참된 교회에서 하나님의 말씀이 단지 설교될 뿐만 아니라, 들려지기도 해야 한다는 사실을 강조한다. 듣는 것이 복음 설교의 구성요소이다. 한편, 아우스부르크 신앙고백 7항은 교회를 “성도들의 공동체”로 이해한다. 이러한 이해는 앞서 인용했던 칼빈의 교회 정의에는 없는 사항이다. 그러나 그렇다고 해서 칼빈이 이러한 차원을 무시하고 있다는 식으로 해석되어

40) J. Calvin, *Institutio*. IV 1,9; 비교.

41) 칼빈이 슈트라스부르크에서 서명한 것은 오랫동안 알려진 것처럼 CA *variata*가 아니라, CA *invariata*였다. 참고. Willem Nijenhuis, *Ecclesia reformata, Studies on the Reformation*, Leiden; New York; Köln: Brill, 1972, 113.

42) 그런 신앙고백문의 예로는 “Confessio de foi de la Rochelle”와 “Helvetica Posterior”를 들 수 있다.

서는 안 될 것이다. 오히려 정반대이다. 왜냐하면 칼빈의 많은 저술들 속에서 교회는 하나님과의 연합(communio)인 동시에 믿는자들의 공동체(communio)라고 강조되고 있기 때문이다. 아우스부르크 신앙고백이 회중(congregatio)라는 개념으로 만족하고 있을 그 당시 16세기에 이미 칼빈은 연합체(communio) 개념을 강조하고 있다. 이는 특별히 그의 고린도 전후서 주석에 잘 표현되어 있다. 거기에 따르면 우리는 교회 안에서 그리스도와 연합(communio)을 이룬다.⁴³⁾ 그리고 우리와 그리스도와의 관계가 이렇게 새롭게 특성 지어졌기 때문에, 또한 우리가 그리스도 안에 “지체가 되었기” 때문에, 우리도 상호간에 연합(communio)을 이루게 되었다. “만일 그리스도와의 하나 됨으로부터가 아니라면 어디로부터 이러한 상호적인 공동체가 유래할 수 있겠는가?”⁴⁴⁾ 칼빈은 그리스도가 교회의 유일한 머리되심을 끊임없이 강조한다. 칼빈에 따르면 그리스도를 통해 선택받은 자들은 하나님과 연합하게 되며, 따라서 한 몸을 이루게 된다.⁴⁵⁾

그래서 교회는 회심한자들의 단순한 집합체가 아니다. 교회는 그와는 다른 성질을 가지고 있다. 교회는 하나님의 차원을 가진다. 교회는 신앙의 대상이다. 교회에 대한 이해는 하나님에 대한 이해에 기초하고 있으며, 전 인류를 위한 하나님의 구원계획에 정초하고 있다. 즉, 교회는 하나님의 구원계획의 한 부분이며, 따라서 하나님에 의해 이 세상에 세워졌다. 세상을 창조하셨고 예수 그리스도 안에서 인간이 되신 하나님이 오늘날 성령의 능력 속에서 교회 안에서 그리고 교회와 함께 구원을 선물하신다. 이런 맥락에서 교회는 믿는 자들의 어머니라는 칼빈의 유명한 명제도 이해되어야 할 것이다. 이는 칼빈의 교회이해를 서술하고 있는 『기독교강요』 IV권의 제1장 제목에서부터

이미 표현되고 있다. 여기서 칼빈은 서론격의 단락을 다음과 같은 주장으로 결론 맺고 있다. “하나님을 아버지로 둔 사람은 교회도 어머니로 두어야 한다.”⁴⁶⁾ 이러한 이유로 교회도 하나의 교회가 있을 뿐이다. 교회는 인간의 자발적인 행동의 결과물이 아니다. 인간이 스스로 교회에 연결되어서 하나님의 백성의 일원이 되는 것은 인간의 권한이 아니다. “왜냐하면 우리의 육체적인 생명이 끝나고 우리가 천사와 같이 되기까지 교회가 우리를 자신의 무릎에 받아들여서, 우리를 낳고, 그의 가슴으로 우리를 먹이며 그리고 최종적으로 우리를 교회의 보호와 지도 아래 보호하는 길 외에는 우리가 생명의 길로 들어갈 다른 길이 없기 때문이다.”⁴⁷⁾ 키프리안(Cyprian)의 교회이해를 수용하고 있는 칼빈에게서도 교회 밖에는 용서도 구원도 없다.⁴⁸⁾

교회를 신앙의 대상으로, 믿는 자들의 어머니로 또는 구원의 유일한 장소로 이해하는 이러한 교회이해는 칼빈에게서 다음과 같은 첫 번째로 중요한 확정을 내리게 만든다. 즉, 칼빈의 교회이해와 오늘날의 “프로테스탄트적” 교회이해들 사이에는 결정적인 큰 차이가 형성된다는 것이다. 오늘날 많은 곳에서 교회의 특별한 신적인 차원을 강조하지 않은 채로 교회를 주로 신자들의 회합으로 이해하는 것이 프로테스탄트 교회에서 당연한 것으로 받아들여지고 있다. 이는 다른 많은 문제들에 있어서는 칼빈에게 직접 근거를 찾으려서도 특이하게 칼빈의 교회론은 경시하는 많은 개혁교회들에 있어서도 마찬가지다.⁴⁹⁾ 교회이해에 있어서는 오늘날의 교회들이 16세기 보다는 후기의 교

46) J. Calvin, *Institutio* IV 1,1.

47) J. Calvin, *Institutio* IV 1,4.

48) 비교. 위의 책.

49) 다행이도 예외가 있는데, 그것은 2004년에 출간된 스위스 신학자의 저술이다. Gottfried W. Locher, *Sign of the Advent. A Study in Protestant Ecclesiology*, Fribourg 2004, 특히 69-94. 그 외에는 특이하게도 이 주제가 우선적으로 가톨릭 신학자들에 의해 다루어졌다. 예) A. Ganoczy, *Calvin, théologien de l'Eglise et du ministère* (Unam sanctam 48), Paris 1964. 또는 E.M. Faber, *Une interdépendance comme don et comme mission: A propos de la conception calvinienne de l'Eglise*, in: M.E. Hürzel und M. Sallmann(Hg.), *Calvin et le calvinisme. Cinq siècles d'influences sur l'Eglise et la société*, Genf, 2008, 191-221. 물론 최근의 유럽의 대부분의

43) 고전1:9절에 대한 주석에서 이렇게 표현하고 있다. 참고. J. Calvin, *Auslegung der Heiligen Schrift*, hg. v. O. Weber, Band XVI: *Auslegung des Römerbriefs und der beiden Korintherbriefe*, Neukirchen 1960, 312.

44) 위의 책, 404. 고전 10:16절에 대한 주석.

45) 비교. J. Calvin, *Institutio* IV 1,2.

회론에 의해 더 많은 영향을 받았다. 따라서 칼빈의 신학적 인식, 특히 그의 교회론적 인식이 오늘날에 갖는 의미와 구속력에 대한 질문을 제기할 수밖에 없다.⁵⁰⁾ 종교개혁시대의 기본정신과 그 종교개혁에 근거하고 있는 오늘날의 교회 정체성의 상황 사이의 관계는 오늘날의 모든 개신교에 해당되는 질문이다. 특히 칼빈의 교회이해에 대해서는 이러한 큰 차이가 더욱 분명하다고 볼 수 있다.

칼빈의 저술들을 살펴보면 오늘날의 에큐메니컬 운동에 있어서 대단한 관심을 끌만한 교회론적 사고를 발견하게 된다. 수많은 칼빈의 기본사상들이 오늘날 의식적으로든 무의식적으로든 수용되고 있는 것을 볼 수 있다.

우선 칼빈의 신학 저술들 속에는 특정한 교회론적 경향이 두드러지게 나타난다. 이는 예를 들어 『기독교강요』의 여러 판을 비교해볼 때 확정될 수 있다. 1536년 판의 『기독교강요』는 교회에 관하여 짧은 한 장만을 할애하고 있는 반면에, 1559년 판의 『기독교강요』는 IV권 전체를 교회론에 할애하고 있는데, 이는 『기독교강요』 내에서 가장 많은 분량을 차지한다.⁵¹⁾ 교회론의 분량이 이렇게 많은 자리를 차지하게 된 것은 참된 교회를 찾고자 하는 칼빈의 의지와 제네바 교회의 일상에 겪게 된 경험이 쌓여서 이루어진 것이라 할 수 있다. 이러한 경향은 현대의 에큐메니컬 운동의 특성이기도 하다. 교회론은 대화의 출발과 목적이 다르다고 할지라도 모든 대화를 끌어당기는 자석과 같은 기능을 수행한다.

개혁신학 연구들은 교회를 주제로 언급하고 있는 것이 사실이다. 그러나 교회론이라는 주제는 우선 순위에서 두 번째로 밀려나고 있는 것도 사실이다. 예를 들어 M. Vial, *Jean Calvin. Introduction à sa pensée théologique*, Genf 2008 에서는 교회론의 주제가 이차적인 것으로 밀려나고 있으며, D. Crouze, *Jean Calvin*, Paris 2000 에서는 교회론이라는 주제가 아예 나타나지 않고 있다.

50) 이 질문은 특히 루카스 피셔(Lukas Vischer)가 오늘날의 개혁교회들에 던지는 질문이다. 참고, Lukas Vischer, *Pia Conspiratio. Calvin on the unity of Christ's Church* (John Knox Series 12), Genf, 2000, 50.

51) A. Ganoczy, *Calvin, théologien de l'Eglise et du ministère* (Unam sanctam 48), Paris 1964, 183-222.

이러한 교회론적인 경향은 오직 내용과 연결될 때에만 의미를 지닌다. 단순히 양이 많아지는 것만으로는 의미가 없을 것이다. 그런 면에서 칼빈의 제안들은 놀라우리만치 현대적인 것이다. 예를 들어 교회를 연합 또는 공동체(communio)로 이해하고 있는 칼빈의 생각만 생각해보자. 교회를 공동체(communio)로 이해하는 것은 오늘날에도 여전히 강조되고 있다. 그것도 부분적으로는 너무 강조된 나머지 중국에는 그것이 무엇을 의미하는지도 모를 정도로 강조되고 있다.⁵²⁾ 칼빈에 의해 발전된 교회론적 사상들 즉, 그리스도와와의 연합(Communio)과 믿는자들의 공동체(Communio)의 상호 연관, 그리고 거기로부터 발생하는 교회 이해 즉, 신적인 차원을 갖고 있으며 단순히 회심한자들의 회합에 제한되지 않는 교회, 또는 이 공동체는 교회를 넘어서서 전 인류 공동체의 지평도 가지고 있음을 강조하는 것, 이러한 모든 생각들은 오늘날의 근대 에큐메니컬적인 사유들 속에서도 항상 새롭게 강조되는 것들이다. 이러한 기본 정신들이 이미 칼빈에게 나타나고 있다는 사실이 안타깝게도 너무 드물게 언급되어 왔다. 칼빈에게 이미 존재한 이러한 인식을 개혁교회 전통이 끌어들이는 것은 오늘날의 에큐메니컬 운동을 위해서도 더욱 중요한 일이 될 것이다.

이와 같이 칼빈의 자신의 저술들 전반에 걸쳐 일관성 있게 하나의 교회가 있을 뿐임을 강조한다. 특히 그의 『기독교강요』 IV권의 제1장 전체가 이러한 칼빈의 주장을 뒷받침하고 있다. 칼빈은 한 분 신랑되신 그리스도께서는 오직 한 명의 신부 즉, 하나의 교회만을 가질 수 있을 뿐이다.⁵³⁾ 따라서 칼빈은 그리스도의 교회의 분리를 불가능한 것이라 여겼다. 교회는 언제나 보편적인 교회이며 또한 보편적인 교회로 남아 있다. “따라서 교회는 ‘보편적(katholisch)’ 또는 ‘일반적(allgemein)’이라 부른다. 왜냐하면 그리스도가 몇

52) André Birmelé, *Kirchengemeinschaft. Ökumenische Fortschritte und methodologische Konsequenzen*, Münster: Lit, 2003. 특히 여기서 제7장은 오늘날의 에큐메니컬 운동에서 공동체(communio) 개념이 무엇을 의미하는지에 관한 질문을 다루고 있다. 289-333.

53) 비교, *Institutio* IV1,10. 엡 5:27에 근거.

부분으로 나뉘지 않고서는 우리가 교회를 둘 또는 셋으로 여길 수 없기 때문이다. 그러나 그러한 일은 일어날 수 없다! 결코 그럴 수 없다. 하나님의 모든 선택받은 자들은 그리스도 안에서 마치 그들이 하나의 머리에 매달려 있는 것처럼, 또한 동시에 한 몸으로 함께 자라고 있는 것처럼, 그리고 그들이 그러한 귀속감 속에서 마치 같은 몸의 지체들처럼 함께 살아가기까지 그리스도 안에서 서로 연결되어 있다.”⁵⁴⁾ 종교개혁의 추종자들이 그리스도의 교회로부터 분리되어 나갔다는 그러한 주장에 대해 칼빈은 열정적으로 반해했다. 칼빈에 따르면 그들은 이단자들도 아니고, 그렇다고 “분열을 조장하여 교회 공동체를 훼손시키는”⁵⁵⁾ 분리주의자들도 아니다. 그렇다고 해서 칼빈이 로마 가톨릭 교회의 교회됨을 전면 부정하지는 않는다. 로마 가톨릭교회가 하나님의 말씀에 대한 봉사와 성만찬을 팔아 넘긴 것은 사실이다. 그리고 로마 가톨릭 교회의 “공적인 집회 (미사들)은 우상숭배와 불경건의 학교들이다.”⁵⁶⁾ 그러나 로마 가톨릭 교회 안에도 참된 교회의 흔적들이 남아 있다고 칼빈의 보고 있다. 그리고 로마 가톨릭 교회 안에도 참된 세례가 여전히 존재하고 있음을 칼빈은 결코 의심하지 않았다.⁵⁷⁾

여기서 두 가지 주목할 점이 있다. 그 하나는 칼빈이 가시적 교회와 비가시적 교회 사이의 구분을 알고 있었다는 사실이다. 칼빈은 『기독교강요』 초판(1536)에서 그러한 구분을 강조한 이후 뒤에 판을 거듭하면서 그러한 강조를 덜 부각시키고 있는 것이 사실이다. 그러나 칼빈은 그러한 강조를 결코 포기한 것은 아니었다. 비가시적 교회는 선택받은 자들의 교회이다. 반면에 가시적 교회는 그 안에 위선자들도 포함하고 있다.⁵⁸⁾ 비가시적 교회와 가시적

54) J. Calvin, *Institutio* IV 1,2. 비교. 제네바 요리문답 제93문-98문, *Calvin-Studienausgabe*, hg. v. E. Busch u.a., Bd. 2, Neukirchen-Vluyn:Neukirchener, 1997, 45.

55) J. Calvin, *Institutio* IV 2,5.

56) J. Calvin, *Institutio* IV 2,2.

57) 비교. J. Calvin, *Institutio* IV 2,11.

58) 비교. J. Calvin, *Institutio* IV 1,2.

교회 사이의 구분은 가시적 교회 안에 있는 선택받은 자들에만 중점을 두고 있지 않고, 칼빈에 의해 강조된 이러한 위선자들의 존재에 언제나 다시 중점을 두고 있다.⁵⁹⁾ 그러나 이 주제에 관한 칼빈의 언급들 가운데 한 쪽 측면만 부각시켜 강조되는 경향이 있다. 이러한 일방적인 강조는 가시적 교회를 부정적인 것으로 이해하게 되는 위험에 빠진다. 칼빈에게 그런 일방적인 강조는 적용될 수 없다. 왜냐하면 칼빈은 비가시적 교회와 가시적 교회 사이의 긴장을 상호 반대적인 것 또는 심지어 상호 대립적인 것으로 이해하지 않기 때문이다. 신앙고백에서 고백되고 있는 교회는 물론 비가시적 교회이다. 신앙고백에서 고백된 교회는 오직 하나님만 볼 수 있고, 모든 시대와 모든 장소의 모든 참된 신앙인들을 포함하는 그런 비가시적교회임이 틀림없다. 그러나 우리가 그러한 비가시적 교회에 접근할 수 있는 것은 오직 가시적 교회를 통해서이다. 그리고 우리에게 위탁된 사명은 이러한 가시적 교회를 “존귀히 여기고, 가시적 교회와의 연합을 돌보는 것”⁶⁰⁾이다. 왜냐하면 하나님께서 이 가시적 교회에 참여하셨기 때문이다. 우리가 하나님의 유일한 가시적 교회에 참여할 수 있는 길은 오직 가시적 교회 안에서 그리고 가시적 교회를 통해서이다.⁶¹⁾

다른 한 편으로 칼빈에게 있어서 비가시적 교회는 참된 교회이며 가시적 교회는 거짓 교회라는 식의 이해는 불가능하다. 칼빈이 참된 교회와 거짓 교회 사이의 구분을 알고 있었던 것은 분명하다.⁶²⁾ 그러한 이러한 구분은 오직 가시적 교회에 적용될 때에만 의미를 갖는다. 사실 가시적 교회는 흠없는 것이 아니다. 칼빈에게 있어서는 모든 가시적 형태의 교회는 오류를 범할 가능

59) 예를 들어 블라저(K. Blaser)는 자신의 칼빈 교회론에 관한 내용을 다루면서 그렇게 주장한다. 참고. K. Blaer, *Signe et instrument. Approche protestante de l'Eglise*, Fribourg: Imprimerie Saint-Paul Freiburg Suisse, 2000, 32-45.

60) J. Calvin, *Institutio* IV 1,7.

61) G.W. Locher, *Signs of Advent. A Study in Protestant Ecclesiology*, Fribourg 2004, 143f.

62) 참고. J. Calvin, *Institutio* IV권의 제2장 전체

성이 있는 교회이다. 왜냐하면 모든 가시적 형태의 교회들 속에는 위선자들이 존재하기 때문이다.⁶³⁾ 그러나 참된 신앙인이라 할지라도 그들이 실수가 없는 것은 아니다. 칼빈이 이를 강조한 것은 16세기 영성주의자들에 대항해서였다. 그리고 이를 위하여 칼빈은 고린도 교회를 증거로 제시한다. 고린도 교회는 심각한 “죄악들”에도 불구하고 사도 바울에 의해 “하나님의 교회로 여겨지고 있음”을 칼빈은 주목한다. 고린도 교회에는 많은 악한 사람들과 설교와 윤리에 있어 심각한 부패가 있었음에도 불구하고 여전히 참된 교회의 표지가 있었다는 것이다. “우리는 이 세상에서 흠 없고 오점 없는 교회를 찾아서는 안 된다. 그리고 교회가 우리가 바라는 대로 완전히 일치하지 않는다고 해서 우리가 교회로부터 등을 돌려서는 안 된다. 완전히 흠이 없는 곳이 아니라면 더 이상 교회로 인정하지 않으려고 하는 것은 위험한 시험이다. 왜냐하면 언제나 이런 견해를 가진 사람은 필연적으로 다른 사람들로 부터 자기를 분리하여, 자신만을 이 세상에서 거룩한 사람으로 여기게 될 것이기 때문이다. 아니면 그런 사람들은 다른 위선자들과 함께 하나의 분파를 세우려 들 것이기 때문이다.”⁶⁴⁾ 종교개혁 좌파에 대항하는 이러한 언급은⁶⁵⁾ 칼빈에 의하여 교회에 훈련(disciplina)이 필요함을 언급하기 위해 사용되고 있다. 개인의 오류는 전체 공동체에 적용된다. 따라서 교회도 죄의 용서를 필요로 한다.⁶⁶⁾

가시적 교회가 참된 교회임을 우리는 무엇에서 알아 볼 수 있는가? 이 질문에 대한 칼빈의 대답을 우리는 이미 앞에서 들었다. “하나님의 말씀이 순수하게 설교되고 들려지며 성례전이 예수 그리스도의 제정에 따라 거행되는 것을 우리가 인식하게 되는 곳이라면 어디든지 우리가 하나님의 교회를 우리 앞에 가지고 있다는 사실을 결코 의심할 수 없다.”⁶⁷⁾ 이 두 개의 표지가 널리

63) Kommentar zu 2Kor 1,1 in: J. Calvin, *Auslegung der Heiligen Schrift*, hg. v. O. Weber, Band XVI: *Auslegung des Römerbriefes und der beiden Korintherbriefes*, Neukirchen 1960, 483.

64) 위의 책, 1Kor 1,2, 308.

65) J. Calvin, *Institutio* IV 1,13.

66) J. Calvin, *Institutio* IV 1,22.

알려진 교회의 표지(notae ecclesiae)에 첨가되는 것이 아니라, 오히려 하나의 거룩한 보편적이며 사도적인 교회(una sancta catholica et apostolica ecclesia)가 말씀과 성례가 진실로 선포되고 거행되는 곳에 있는 것이다. 여기서 칼빈은 다른 종교개혁자들과 동일한 해석을 내리고 있다. 즉, 주교직분이나 다른 기타 교회의 구조가 아니라, 말씀과 성례전이라는 이 두 가지 표지(symbola)의 실재가 하나의 거룩한(una sancta) 교회를 드러내 준다. 역으로 말하자면 이러한 상징이 없다면 우리는 결국 참된 교회와 관련이 없게 된다.⁶⁸⁾ 이에 대한 근거를 칼빈은 그리스도 자신이 말씀의 설교와 세례 그리고 성만찬을 제정하셨다는 사실에서 찾는다.⁶⁹⁾ 그리스도를 통한 제정, 그것은 성서의 증언에 따르면 다른 교회 제의들 속에서는 찾아 볼 수 없는 것이다.

이러한 배경 하에서 칼빈은 교회의 가르침들에 있어서 본질적인 것과 이차적인 것을 구분하기에 이른다. “왜냐하면 참된 교리들이라고 해서 모두가 동일한 형태를 취하는 것은 아니기 때문이다. 그들 가운데 몇몇은 모든 상황에서 흔들림 없이 그리고 의심 없이 확고하게 서 있어야만 할 정도로 필연적으로 알아야 하는 것들이 있다. 이는 마치 종교의 본래적인 교리와 같은 것이다. 그러한 것에는 예를 들어 다음과 같은 내용이 속한다. 즉, 한 분 하나님께서 계시다. 그리고 그리스도는 하나님이며 하나님의 아들이시다. 우리의 구원은 하나님의 자비에 있다. 이와 같은 내용들이 그러한 본래적 교리에 속하는 것들이다. 그런 다음에는 이차적인 다른 교리들이 있는데, 그러한 교리들에 대하여는 교회들 사이에서 의견의 차이가 지배하고 있다. 그러나 그러한 의견의 차이들이 믿음의 일치를 분열시키지는 않는다. 왜냐하면 어떤 교회가 하나의 관점 때문에 서로 양분되어서 한 쪽은 자신의 주장을 확고히 고수하려고 아무런 논쟁도 하지 않고서 영혼이 육체를 떠나면 곧바로 하늘나라에 간

67) J. Calvin, *Institutio* IV 1,9.

68) 비교. J. Calvin, *Institutio* IV 2,4.

69) 비교. J. Calvin, *Institutio* IV 14,1-6. 그리고 VI 27,1.

다고 주장하고, 또 다른 한 쪽은 그에 반대하여 (영혼이 어디로 가는지) 그 장소에 관해서는 아무것도 정확한 것을 언급할 용기가 없으면서도 이 영혼이 주님으로 인하여 산다는 확고한 신념을 가질 수 있는가?⁷⁰⁾ 이 예문에서는 교회 공동체적 삶의 형태에 관한 것은 아니다. 단지 분명한 관점 차이가 가능하고 또 가능할 수밖에 없는 신학적인 견해 차이에 관한 문제이다. 심지어 성례론과 성례의 집행에 관한 이해에 있어서도 분명한 차이가 있을 수 있다.⁷¹⁾ 그렇게 하나의 교회 안에서 “실수들”이 일어날 수 있고, “그러나 그러한 실수들은” 만일 우리가 그 교회 안에서 계속해서 앞서 말한 표지들(symbola)을 인식할 수만 있다면, “우리를 교회와의 연합으로부터 멀어지게 할 수 없다.”⁷²⁾ 왜냐하면 그러한 표지들이 교회를 하나의 거룩한(una sancta) 교회의 표현으로 만들어 주기 때문이다.

그러나 이러한 견해 차이의 가능성을 인정하기 위한 전제조건이 있다. 그것은 신학적인 중심 문제들에 있어서 일치이다. 그리고 그러한 신학적인 중심 주제들로는 그리스도 안의 구원, 은혜의 복음, 이 세상을 위한 하나님의 사랑과 자비 같은 것들이 있다. “혼자서도 유지될 수 있는 이러한 하나님 경외의 총체가 무너지는 곳에서 교회는 반드시 무너질 수밖에 없다.”⁷³⁾ 이는 루터교회의 “교회를 세우게도 하며 넘어지게도 하는 교리조항(articulus stantis et cadentis ecclesiae)”을 생각나게 하는 표현이다. 그리고 루터교회의 이 표현은 테오도르 말만(Theodor Mahlmann)에 의하면 제네바의 개혁 신학자 프란츠 투레티니(Franz Turretini)로부터 유래한 것이다.⁷⁴⁾

‘보편적 교회’의 일치에 관해서도 16세기의 주장들을 오늘날의 21세기에 아무런 여과 없이 직접적으로 적용시킬 수는 없을 것이다. 그러나 우리가 주

70) J. Calvin, *Institutio* IV 1,12.

71) 비교. 위의 책.

72) 위의 책.

73) J. Calvin, *Institutio* IV 2,1.

74) RGG⁴, Bd1, Tübingen 1998, 799.

목해야 할 사실은 칼빈의 에큐메니컬 신학적인 원리들이 현대의 에큐메니컬 운동에 얼마나 많은 영향을 주고 있는냐 하는 것이다. 이는 다른 종교개혁자들과는 비교도할 수 없을 정도이다.

이러한 사실에 대한 하나의 좋은 증거가 바로 1995년 로이엔베르거 교회 연합(Leuenberger Kirchengemeinschaft)으로부터 나온 연구서 『예수 그리스도의 교회』(Die Kirche Jesu Christi, KJC)이다.⁷⁵⁾ 16세기 종교개혁 이후 처음으로 루터교회, 개혁교회 그리고 연합교회가 한 자리에 모여 교회론에 관한 기본적인 결정들과 공동의 일치이해에 관하여 하나가 되었다. 이 연구서가 출판되자 스칸디나비아 반도에 있는 몇몇 루터교회들, 예를 들어 노르웨이와 덴마크의 루터교회들이 이 연합에 동참하였고 로이엔베르크 일치문(Leuenberger Konkordie)에 서명하였다. 『예수 그리스도의 교회』 제1장에서 교회의 본질이 무엇인지를 설명하고 있고, 특별히 자주 “프로테스탄트적인” 것으로 이해되고 있으나 잘못 이해된 대안들을 극복하고자 한다. 특히 무엇보다도 “비가시적-가시적 교회”라는 대칭을 “참된 교회-거짓된 교회”라는 대칭과 동일시하려는 것을 거부한다. 신앙의 대상이 되는 교회는 단순히 영적인 교회만을 의미하는 것이 아니라, 오히려 오직 가시적인 현실로만 경험될 수 있다는 사실이 강조된다. 이러한 가시적 교회 내에서 참된 교회의 형태와 거짓된 교회의 형태 사이에 구분이 이루어질 수 있다.⁷⁶⁾ 순수한 말씀 선포와 말씀에 일치하는 성례전 집행이라는 교회의 참된 표지와 교회의 속성들(일치, 거룩성, 보편성, 사도성)을 상호 연관시키는 것 또한 상세하게 다루어지고 있는 부분이다. 이러한 기본원리들이 앞서 살펴본 칼빈의 주장들과 일치하고 있는 것들이다.

예수 그리스도의 교회는 오직 하나만 있을 뿐이며, 그러한 교회는 다양한

75) W. Hülfmeier, ed., *Die Kirche Jesu Christi. Der reformatorische Beitrag zum ökumenischen Dialog über die kirchliche Einheit*(Leuenberger Texte), Frankfurt a.M. 1995 (KJC).

76) 비교. 위의 책. I. 2.2. 그리고 I. 2.4.

장소에서 다양한 형태로 실현된다는 주장과 관련하여 앞서 말한 동일한 주장을 하기는 어렵다. 이 문제는 로마 가톨릭 교회와의 대화에서 가장 어려운 문제인 것이 사실이다. 왜냐하면 로마 가톨릭 교회는 다른 형태의 교회를 하나의 참된 교회의 표현으로 인정하는 데 어려움을 겪고 있기 때문이다. 칼빈과 『예수 그리스도의 교회(KJC)』에 있어 다양성 그 자체를 극복하는 것은 적절하지 않다. 그러나 이러한 다양성 속에 순수한 말씀 선포와 참된 성례전 거행이 보존되고 있는지는 검토될 필요가 있다.⁷⁷⁾

III. 결론

교회의 일치에 교회를 향한 하나님의 사역이며 하나님의 선물이다. 교회 일치는 단순히 이론적인 것이 아니라, 언제나 지역 교회 공동체와 그것을 넘어선 전 세계의 교회 전체 안에서 구체적으로 실현될 것이 요구된다. 칼빈은 믿는 자들에게 항상 이러한 일치를 위해 노력할 것을 요구했다. 만일 이러한 일치가 이루어진다면, 성령께서 일하셔서 설교에서 뿐만 아니라 믿는 자들의 “의지와 바라는 일”에 있어서도 일치를 가능하게 하신다고 칼빈은 보았다. “왜냐하면 교회가 서느냐 넘어지느냐 하는 것은 교회의 일치에 달렸기 때문이다.”⁷⁸⁾

따라서 일치를 위해서는 분열과 긴장의 참된 원인들이 무엇인지를 먼저 올바르게 인식하는 작업이 필요할 것이다. 그러한 분열의 원인들이 교리가 아니라, 다른 요소들인 경우를 자주 볼 수 있기 때문이다. 오늘날 그러한 원인들을 가리켜 “교리에 합당하지 않은 요소들”이라고 말한다. 특히 인간적인 갈등들이 가장 심각한 방해요소들로 등장하는 것이 사실이다. 따라서 그러한

77) 비교. 위의 책. III 1.2-4.

78) J. Calvin, *Kommentar zu 1Kor* 1:10, 313.

인간적인 갈등들이 교리적 차이와 혼돈되어서는 안 될 것이다. 따라서 많은 무질서들에게도 불구하고 교회됨 그 자체가 포기되지 않을 수 있는 것이다. 앞서 살펴본 바와 같이 칼빈은 이러한 사실을 고린도 교회에 비추어 분명히 설명하고 있다. 고린도 교회는 많은 잘못된 실수들이 저질러졌음에도 불구하고 계속 교회였다. 『기독교강요』에서 칼빈은 고린도 교회에 대한 이러한 확신을 그리스도의 교회 전체에 확장해서 적용한다.⁷⁹⁾

그러나 본질적인 신앙조항에 있어서 대립되는 것들도 있다. 이 경우 만일 교회의 유일한 근거로서 그리스도를 떠나는 교리는 절대적으로 수용될 수 없다.⁸⁰⁾ 참된 그리스도 증언의 기준은 성서의 증언이다. 성서의 증언은 하나님의 말씀이며, 그 절대적인 권위는 오직 예언자들과 사도들의 증언에 근거하며, 교회의 권위에 근거하지 않는다.⁸¹⁾ 따라서 로마 가톨릭 교회는 성서로부터 멀어졌기 때문에, 거짓 가르침에 빠지고 말았다.

교리에 있어서 하나의 논쟁이 일어날 경우에, 이 문제는 반드시 신학적인 논의(Disput)에 상정되어야 한다. 칼빈은 신학적인 대화를 지지하고 보살폈으며, 교회들이 교리들과 요리문답 그리고 신앙고백문들을 종합한 내용에 일치하도록 제안했다. 왜냐하면 그러한 텍스트들이 교회가 진리 가운데 머무르도록 하는데 결정적인 것들이라고 생각했기 때문이다. 그 과정에서 일치는 절충과 타협에 있지 않음을 칼빈은 강조한다. 칼빈에 의하면 부처(Bucer)는 거듭해서 이러한 위협에 빠지고 말았다.⁸²⁾ 그리고 신학적인 대화에 있어서 논적의 자존심을 상하게 하거나 기를 꺾어서는 안 된다. 그리고 대화의 마지막에는 그 누구도 승리자가 되어서는 안 된다. 그러나 그리스도의 진리에 관한 것이기 때문에 논쟁은 모든 가능한 최종적인 결론이 날 때까지 진행되어

79) 비교. J. Calvin, *Institutio* IV 2,1; 비교 J. Calvin, *Institutio* IV 1,13.

80) 비교. J. Calvin, *Kommentar zu 1Kor* 3:11, 336.

81) 비교. J. Calvin, *Institutio* I 7,1-2.

82) L. Vischer, *Pia Conspiratio. Calvin on the unity of Christ's Church*. 특히 여기서 인용된 이와 관련된 부처에 대한 칼빈의 편지, 40. 각주 13.

야 한다.⁸³⁾

이것은 칼빈에게 있어서 단순한 이론이 아니라, 칼빈 스스로가 실행에 옮겼던 확신이었고, 그는 우선 개혁교회의 종교개혁 내에서 이를 실행하였다. 여기서 많은 예들이 거론될 수 있을 것이다. 예를 들어 제네바 내에서 실행된 많은 논의들, 뇌샤텔(Neuchâtel)의 목사들과의 토론(disputatio), 프랑크푸르트에 있는 난민교회들을 위한 노력들, 또는 파리의 첫 번째 개혁교회 총회(synode)(1559) 등을 들 수 있을 것이다.⁸⁴⁾ 잘 알다시피 칼빈은 루터와 쾰링글리 사이의 성만찬 논쟁에 있어서도 중재의 노력을 아끼지 않았다.⁸⁵⁾ 이 논쟁은 특히 칼빈을 괴롭게 했던 논쟁이기도 하다. 특히 1541년에 칼빈이 작성한 “성만찬에 관한 소논문”(Kleiner Traktat über das Abendmahl)은⁸⁶⁾ “에큐메니컬” 문서의 표본이라 할 수 있다. 칼빈은 여기서 루터파 사람들 뿐만 아니라 쾰링글리파 사람들의 관심도 수용하여 절충이나 타협이 아니라, 양측이 모두 만족할 만한 합의를 제안하였다. 적어도 칼빈은 그렇게 확신하고 있었다. 그러나 안타깝게도 이 문서는 1545년이 되어야 라틴어로 번역되었고, 그래서 루터는 그 문서를 죽기 한 달 전에야 볼 수 있었다. 루터가 만일 이 문서를 좀 더 일찍 보았다더라면 칼빈의 제안에 긍정적인 의사를 표명하였을 것이다.⁸⁷⁾ 이렇게 신학적인 대화를 재촉하는 것은 영국 교회의 종교개혁에 대한 칼빈의 태도에도 나타난다. 우선 영주 시모어(Seymour)와 서신교환에서, 그 후 대주교 크랜머(Cranmer)와의 서신교환에서 칼빈은 거짓교리들에 대해 더 철저하게 대응할 것을 요청한다. 그리고 이러한 대응은 교리에 관하여 일치된 표현이 이루어질 경우에만 비로소 가능한 것임을 칼빈은 천명한

83) 특히 프랑크푸르트에 있는 난민교회들의 일치를 위해 노력하는 칼빈의 수 많은 편지들 속에 이러한 내용이 뚜렷이 드러난다.

84) 이 파리의 첫 개혁교회 총회로부터 후에 라호셀 신앙고백(Confession de foi de La Rochelle)이 형성된다.

85) 참고 박경수, 『교회의 신학자 칼빈』 (서울: 대한기독교서회, 2011), 90-92.

86) CO 5,429-460.

87) 참고 R. Stauffer, *Calvin et la catholicité évangélique*, 141ff.

다. 이러한 목적을 위하여 영국의 최고의 지성인들이 함께 모여야 할 것을 칼빈은 요청하였고, 만일 필요할 경우 칼빈 자신도 바다를 건널 준비가 되어 있었다고 쓰고 있다.⁸⁸⁾

개혁교회와 공동체들 속에 합법적인 다양성을 가능하게 하는 것 또한 칼빈의 관심사였다. 칼빈은 모든 개혁교회들에 적용되는 유일한 신앙고백문을 작성하려고 애쓰지 않았다. 모든 교회들은 각자가 자신에게 적합한 직제를 가질 수 있고 또 가져야 한다.⁸⁹⁾ 그러나 그렇다고 해서 칼빈이 회중교회제도(Kongregationalismus)를 조장한 것은 아니었다. 내적인 연합 외에도 칼빈은 “외적인” 연합도 강조했으며, 그러한 외적인 연합은 지역 공동체를 넘어서는 것이었다.⁹⁰⁾ 개별 공동체는 그리스도의 한 교회의 부분이며, 그리스도의 하나의 교회는 개별 공동체를 넘어서나. 따라서 개별 공동체는 이러한 더 광범위한 교회에 의무를 지닌다. 자신의 고린도전서 주석에서 칼빈은 교회 공동체 내의 어려운 문제들을 교회가 자기 자신에게 집중하려고 하고 다른 공동체들을 무시한 결과로 해석한다. “왜냐하면 하나의 교회 공동체는 자기 자신을 위해서만 살아서는 안 되고, 다른 교회 공동체들과 연합을 유지해서 상호 후원해야 하기 때문이다.”⁹¹⁾

마지막으로 칼빈에게 있어 중요한 점이 한 가지 있다. 즉, 교회의 일치란 단지 복음설교에 있어서 일치를 요구할 뿐만 아니라, 교회 공동체 내에서 상호 일치하는 공동의 삶도 요구한다는 것이다. 공동체 내의 공동의 삶에 있어서 각자가 자신의 달란트들을 가져와서 공동체를 위하여 헌신하게 된다. 칼빈은 이것을 단지 가끔씩 강조한 것이 아니다. 교회 일치 문제를 다루고 있는 『기독교강요』 IV권 첫 장의 3절에서부터 이미 이 문제를 언급하고 있다. 교회 공동체의 모든 지체들의 삶의 증언 없이는 교회의 일치도 있을 수 없

88) 비교. 위의 책, 146f.

89) 비교. J. Calvin, *Kommentar zu 1Kor 11:2*, 410f.

90) 비교. J. Calvin, *Institutio IV 1,19*.

91) J. Calvin, *Kommentar zu 1Kor 14,36*, 446.

다.⁹²⁾

물론 칼빈은 이 모든 것을 자신의 시대에 표현하였다. 그러나 그가 보여준 관점들은 놀라우리만치 오늘날 적용해도 무방할 정도의 현실성을 지니고 있다. 앞서 언급한 칼빈의 모든 원리들은 오늘날의 에큐메니컬적인 노력들과 정확하게 일치하고 있다. 근본적인 질문들은 여전히 남아있다. 칼빈이 자기 시대에 제안했던 것들은 그 시대에는 구체적 현실에 적용될 수 있었으나, 오늘날에도 여전히 적용될 수 있을지는 의문이다. 그러나 오늘날의 에큐메니컬적인 사상들 속에서 칼빈의 제안들과 더 논의하는 것이 적절할 것이라 본다.⁹³⁾ 교회와 교회일치에 대한 칼빈의 이해가 오늘날 지나치게 뒷전으로 밀려나고 있는 것은 부당하다고 본다. 칼빈의 교회일치를 위한 다양한 신학적 인 조명이 오늘날 한국교회의 분열을 중단시키고 다양성 속의 일치를 도모하는 일에 여전히 유효한 도움이 될 것이라 여겨진다.

92) 비교, J. Calvin, *Institutio* IV 1,3.

93) 참고, M. Weinrich, *Johannes Calvin und die Einheit der Kirche*, 조용석 역, 『요한네스 칼빈과 교회일치』 (서울: 한들출판사, 2009), 181. 그러나 바인리히는 여기서 오히려 칼빈을 “현대 에큐메니칼 대화의 선구자”로, 심지어 “현대적인 에큐메니칼 신학자”로 간주하고 있다.

참고문헌

- Barth, Karl. *Kirchliche Dogmatik*, IV/2, Zürich: TVZ, 1955.
- Beintker, Michael. "Calvins theologisches Denken als ökumenische Herausforderung", in: Weinrich, Michael/Möller, Ulrich, (hg.) *Calvin Heute. Impulse der reformierten Theologie für die Zukunft der Kirche*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2009.
- Betz, H. Dieter, ed. RGG⁴, Bd1, Tübingen: Mohr Siebeck, 1998.
- Bielér, Andre. *Calvin's economic and social thought*. Genf: World Council of Churches, 2005.
- Birmelé, André. *Kirchengemeinschaft. Ökumenische Fortschritte und methodologische Konsequenzen*. Münster: Lit, 2003.
- Blaer, K. *Signe et instrument. Approche protestante de l'Eglise*. Fribourg: Imprimerie Saint-Paul Fribourg Suisse, 2000.
- Busch, Eberhard. *Calvin-Studienausgabe*. Bd. 2, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1997.
- _____. *Reformiert. Profil einer Konfession*. Zürich:TVZ, 2007.
- Calvin, J. Kommentar zu 2Kor 1,1 in: Calvin, J. *Auslegung der Heiligen Schrift*. Weber, O. Ed. Band XVI: *Auslegung des Römerbriefes und der beiden Korintherbriefes*. Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1960.
- _____. *Kommentar zu 1Kor 1:10*.
- _____. Antwort an Sadoet[1539], in: *Calvin-Studienausgabe* I.2, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1994.
- _____. *Auslegung der Heiligen Schrift*, O. Weber, ed. Band XVI: *Auslegung des Römerbriefes und der beiden Korintherbriefe*, Neukirchen: Neukirchener, 1960.
- _____. *Institutio*. Weber, Otto. 역. *Unterricht in der christlichen Religion*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1997.
- _____. Opera Selecta IV, Barth, Peter & Niesel, Wilhelm, ed. München: Chr. Kaiser Verlag, 1931.
- Crouzet, Denis. *Jean Calvin*. Paris: Fayard, 2000.
- Faber, E.M. "Une interdépendance comme don et comme mission: A propos de la conception calvinienne de l'Eglise." In: Hirzel, M.E. und Sallmann, M. Ed. *Calvin et la calvinisme*.

- Cinq siècles d'influences sur l'Eglise et al société.* Genf: Labor et Fides, 2008.
- Ganoczy, Alexandre. *Calvin, théologien de l'Eglise et du ministère* (Unam sanctam 48). Paris: Éditions du Cerf, 1964.
- Ganoczy, Alexandre. *Ecclesia ministrans. Dienende Kirche und kirchlicher Dienst bei Calvin*, Freiburg/Basel/Wien: Franz Steiner Verlag, 1968.
- http://warc.jalb.de/warcajsp/side.jsp?news_id=1173&navi=46
- Hüffmeier, W. ed. *Die Kirche Jesu Christi(KJC). Der reformatorische Beitrag zum ökumenischen Dialog über die kirchliche Einheit*(Leuener Texte). Frankfurt a.M. 1995.
- Locher, G.W. *Signs of Advent. A Study in Protestan Ecclesiology*, Fribourg: Paulusdruckerei Freiburg Schweiz, 2004.
- Locher, Gottfried W. *Sign of the Advent. A Study in Protestan Ecclesiology*, Fribourg: Paulusdruckerei Freiburg Schweiz, 2004.
- Nijenhuis, Willem. *Ecclesia reformata, Studies on the Reformation*, Leiden; New York; Köln: Brill, 1972.
- Nyomi, Setri. "Der Reformite Weltbund und das Erbe Johannes Calvins", Weinrich, Michael/Möller, Ulrich, ed. *Calvin Heute. Impulse der reformierten Theologie für die Zukunft der Kirche*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2009.
- Scholl, Hans. *Calvinus catholicus. Die katholische Calvinforschung im 20. Jahrhundert*. Freiburg: Herder, 1974.
- Park, Seounggyu. *Rechtfertigung und Heiligung bei Johannes Calvin und Karl Barth*. Münster: Lit, 2013.
- Vial, M. *Jean Calvin. Introduction à sa pensée théologique*. Genf: Labor et Fides, 2008.
- Vischer, Lukas. Pia Conspiratio. *Calvin on the unity of Christ's Church*
 ——. *Das Verständnis Johannes Calvins: Denkanstöße und Handlungsvorschläge für die Kirche im 21. Jahrhundert*. Edited by Setri Nyomi. Geneva: Reformierter Weltbund & Internationales Reformiertes Zentrum John Knox, 2008.
 ——. *Pia Conspiratio. Calvin on the unity of Christ's Church*. Genf: Centre Interantional Réformé John Knox, 2000.
- Weinrich, Michael. *Die Reformation und die Ökumene heute*. 조성기/조용석 편역. 『종교개혁과 현대 오이쿠메네』. 서울: 한들출판사, 2010.

- Weinrich, Michael. *Johannes Calvin und die Einheit der Kirche*. 조용석 역. 『요한네스 칼빈과 교회일치』. 서울: 한들출판사, 2009.
- 박경수. 『교회의 신학자 칼뱅』. 서울: 대한기독교서회, 2009.
- 최윤배. 『갈뱅신학 입문』. 서울: 장로회신학대학교출판부, 2012.