



칼빈의 『기독교 강요』에 나타난 윤리관에 관한 소고

장 성 민

I. 머리말	IV. 성화를 위한 윤리
II. 윤리규범의 근거	V. 윤리의 적용: 사회적 책임
III. 성경해석학적 윤리	VI. 맺음말

I. 머리말

기독교는 윤리적 종교이다. 기독교가 곧 윤리라는 의미에서가 아니라 윤리가 없는 기독교는 존재할 수 없다는 뜻에서 윤리적이라는 말이다. 그런데 이런 윤리적 종교로서의 기독교를 말할 때 간과할 수 없는 것이 올바른 신학의 정립이다. 교회를 통해 볼 때 잘못된 신학사상은 교회의 타락으로 이어졌고 언제나 윤리의 부재를 동반했기 때문이다. 종교개혁 당시의 교회 상황, 그리고 19세기 이후의 자유주의 신학사조가 그것을 대변한다.¹⁾ 특히 자유주의 신학은 자율적이고 세속화된 윤리규범을

1) 당시 자유주의 신학의 특징은 구원자로서의 예수 그리스도를 부정함으로써 기독교를 윤리화한 것이다.

내세우게 되었고 마침내 교회의 부패를 초래하게 되었다.

이런 의미에서 급변하는 문화와 포스트모더니즘 시대사상의 위협에 직면한 현대교회에서 올바른 신학에 입각한 건전한 윤리관을 정립하고 실천하는 것은 매우 중요한 과제임에 틀림없다. 여기에는 두 가지 이유가 있다. 하나는 오늘도 과거와는 시대적 상황이 달라졌지만 외형만을 바꾼 또 다른 형태의 비성경적 신학이 교회 안에 들어와서 교회를 타락시킬 위험성이 존재하기 때문이다. 이런 신학은 교회를 오염시키고 도덕적 부패를 가져오고 마침내 교회의 쇠퇴로 이어질 수 있다. 또 하나는 교회가 바른 신학을 지향하고는 있지만 교리자체만을 고수할 뿐, 실천적이고 '살아있는 신학'으로서의 본래위치를 지키지 못함으로써 기독교적 가치의 사회화가 일어나지 않는 안타까운 현실 때문이다. 오늘날 한국교회의 대(對)사회적 영향력이 점점 좁아지고 있는 상황이 이를 증명한다.

이런 맥락에서 칼빈의 윤리관을 재고하는 것은 매우 의의 있는 작업이 될 수 있을 것이다. 종교개혁 당시의 상황이 근본적인 문제에 있어서는 오늘날과 크게 다르지 않기 때문이다. 칼빈은 체계적인 윤리학을 쓰지 않았다. 다만 교리체계 안에 윤리적 교훈이 담겨있을 뿐이다. 따라서 고전적 윤리사기들은 그의 업적과 공헌을 제대로 평가하지 못한 아쉬움이 있다.²⁾ 물론 그의 목표는 윤리학이 아니라 진리를 바로 세우는 것이었기 때문에 그런 평가는 당연한 것인지도 모른다.³⁾ 분명한 것은 그의 신학이 매우 실천적이라는데 있다. 왜냐하면 그는 단지 이론체계를 세우는데 목적이 있었던 것이 아니라 성경의 진리를 세상 가운데 실제적으로 적용하기를 원했기 때문이다.⁴⁾ 그래서 그의 신학은 본질적으로 윤리

2) Stanley J. Grenz, *The Moral Quest*(Downers Grove: IVP, 1997), 152쪽.

3) 사실 그의 개혁운동은 윤리운동이 아니라 진리운동이었다고 말할 수 있다.

4) 일반적으로 윤리학의 과제를 세 가지, 즉 선하고 올바른 행위의 기초를 서술하는 것, 이 기초에서 나오는 중요한 가치들을 찾아내는 것, 이러한 가치들을 선택하고 구체적 인 삶에 적용하는 것이라고 본다면, 칼빈의 윤리관은 체계적인 것은 아니지만 여기에 충족하고 있다고 말할 수 있다.

적일 수밖에 없다.⁵⁾ 본고에서는 칼빈의 『기독교 강요』⁶⁾에 나타난 윤리관을 고찰해봄으로써 오늘날 우리 시대에 교회의 사명이 무엇인지 그 방향을 제시해 보고자 한다.

II. 윤리규범의 근거

윤리규범의 근거를 찾으려면 먼저 인간의 존재론적 위치를 규명해야 한다. 그것은 윤리적 행위의 주체가 인간이기 때문이다. 그런데 문제는 윤리적 행위의 주체인 인간이 과연 선을 판단하고 행동할 수 있는 능력이 있는가에 있다. 그것은 하나님과의 관계에서 다의적으로 해석될 수 있다. 우선 칼빈은 자연적 인간이 하나님을 인식하는 것은 불가능하다고 주장한다. “우리가 스스로 하나님에 대해서 생각하는 모든 것은 어리석음을 뿐이며 그에 대해 말하는 모든 것은 무의미하다.”⁷⁾ 이러한 불가능성은 인간의 실존과 관련하여 볼 때 본질적이고 비극적이다. 만일 하나님 자신이 성경을 통하여 자신을 스스로 계시하시지 않는다면 인간의 존재는 불확실성 속에, 자신들의 마음으로 지어낸 이상적 지식의 환영 속에 방황할 수밖에 없다. 물론 이것은 하나님이 모든 인간에게 심어놓으신 신지식의 증거가 될 수 있다.⁸⁾ 하지만 하나님을 아는 지식, 즉 자연적 인간 안에 있는 ‘종교의 씨앗’⁹⁾(*semen religionis*)은 인간의 우둔함과

5) “기독교신학은 그 적용에 있어서 본질적으로 윤리적이다.” Philip E. Hughes, *Christian Ethics in Secular Society*(Grand Rapids: Baker Books, 1983), 15쪽-18쪽 참조. 또한 그의 교리와 그리스도인의 삶과 밀접한 관계 때문에 그의 윤리관은 신학적 윤리학이라고 불려지기도 한다. 안명준, “칼빈의 신학적 윤리학” 『복음과 신학』 4권, 1호 (2001) 참조.

6) 본 논고에서 인용참고하는 『기독교 강요』는 La Société Calviniste de France(sous les auspices de L'international Society for Reformed Faith and Action)에서 발간한 *Institution de la Religion Chrétienne*(Genève: Labor et Fides, 1967), 전4권, 제2판을 사용함. 이하의 인용은 IRC로 표기함.

7) IRC, I, XIII, 3.

8) IRC, I, III, 1.

악의, 교만과 오만 때문에 소멸되거나 열매를 맺지 못한다.¹⁰⁾ 이처럼 죄의 상태 아래 있는 인간은 하나님에 대한 지식을 상실하면서 무지와 환영과 자만 안에 갇힐 수밖에 없는 비극적 존재로 남는다. “우리의 영혼 안에 가장 고상한 것, 빛을 발하는 어떤 고귀함 같은 것이 손상되었을 뿐만이 아니라 전적으로 부패한 것이다”¹¹⁾

인간 실존의 비극적 상황에 대한 이러한 주장은 16세기 종교개혁자들의 공통적 특징이었다고 말할 수 있다. 이것은 에라스무스(D. Erasmus), 뷔데(G. Budé) 등과 같은 기독교인문주의자들의 낙관론적 입장과는 분명히 대조된다. 이러한 비극적 인간상은 비판론적 경험 때문이 아니라 신학적 성찰에서 기인한 것이다.¹²⁾ 그렇다면 이런 비판론적 인간관은 어떻게 극복될 수 있는가? 그 길은 인간 안에 내재되어 있지 않다. 구원은 인간 스스로의 어떤 공로나 행위로 이루어질 수 없고 오직 하나님의 자비로우신 은총으로 말미암는다. 칼빈은 루터와 마찬가지로 윤리가 구원의 여정에 있어서 그 어떤 자격도 갖지 못한다는 것을 분명히 하고 있다. 이런 점에서 카톨릭 신학의 근간이 되는 스콜라 도덕 전통과 근본적으로 단절된다. 성경적 윤리는 따라서 은혜와 믿음을 통한 칭의에서부터 시작된다. 빛이 강할수록 그 이외의 것들은 대조적으로 더욱 어두워질 수밖에 없듯이 성경이 명료하게 증거하는 은총의 빛은 모든 다른 인식의 근거들을 무의미하게 만든다.

이러한 하나님의 은총은 그의 주권을 드러낸다. 인간은 존재론적으로 전적 타자(他者)인 초월적인 하나님의 본질을 결코 이해할 수 없다. 하지만 창조의 역사 그리고 우상을 통해 나타나는 인간 마음속의 신의식

9) “이것은 순전히 종자적인(germinal) 것이며 생득관념(innate idea)이라기보다는 종교적이 될 잠재성을 가리킨다.” Arthur F. Holmes, *All Truth is God's Truth*(Downers Grove: IVP, 1977), 93쪽.

10) *IRC*, I, IV, 1.

11) *IRC*, II, I, 9.

12) Eric Fuchs, “La philosophie morale de Calvin et le calvinisme,” in *Dic. d'éthique et de philosophie morale*(Paris: PUF, 1996), 194쪽.

(神意識)은 하나님의 존재 및 자기계시의 이유가 될 수 있다.¹³⁾ 다시 말해 이것은 하나님의 자기계시 가능성을 논리적으로 함축한다. 그런데 이런 하나님의 현존에 대한 간접적이고 이중적 형태는 인간 실존의 비극적 상황을 완화할 수 있을 것이다.¹⁴⁾ 이것은 인간을 통해 이루시고자 하는 하나님의 주권적 섭리가 존재하기 때문이다. 하나님의 섭리는 이 세계와 세계 안에 질서를 유지시킨다. 모든 피조물과 인간은 하나님의 섭리에 의해 다스려지고 움직여진다.¹⁵⁾

이런 맥락에서 죄로 인한 인간의 타락에도 불구하고 이 세계는 죄악의 상태 그대로 방치되지 않고 지속적인 하나님의 간섭을 받는다. 더구나 인간 안에 있는 재능들이 완전히 제거된 것이 아니다. 칼빈은 하나님을 모르는 자들을 통해서 이룩된 업적들이라고 하더라도 그 가치를 인정한다.¹⁶⁾ 그는 다음과 같이 말한다. “우리는 인간 본성이 전적 부패로 인해 최고선을 박탈당했음에도 불구하고 하나님이 우리에게 많은 은사들을 남겨놓으셨다는 사실을 가르쳐야만 한다.” 그렇다면 칼빈은 인간 안에 윤리적 판단의 가능성이 있다고 보는가?

‘자연적’ 윤리의 차원에서 보면, “정치, 가정을 다스리는 일, 예술, 기계기술, 철학, 사람들이 자유스럽다고 부르는 모든 분야”를 포함하는 ‘지상의 것들’은 지성의 한계 안에서 유용하며 수용될 수 있는 것들이다.¹⁷⁾ “누구도 현재의 삶을 꾸려 가는데 있어서 이성의 빛으로부터 제외된 자는 없다.”¹⁸⁾ 특히 사회적 측면에 있어서 볼 때, “인간은 사회적 본성을 갖고 있어서 본능에 의하여 사회를 유지하고 보존하고자 하는 경향이 있다. 따라서 우리는 모든 사람들의 마음 가운데 시민으로서의 공평과

13) *IRC*, I, III, 1.

14) Eric Fuchs, 앞의 글, 194쪽.

15) *IRC*, I, XVI, 6-8.

16) *IRC*, II, II, 15.

17) *IRC*, II, II, 13.

18) 같은 곳.

질서에 대한 보편적인 생각이 존재하고 있음을 본다.”¹⁹⁾ 인간의 지성과 창조성을 통하여 정치적 질서를 추구하고자 하는 노력은 하나님의 섭리적 역사임과 동시에, 말씀의 은총이 없을 때 드러나는 인간의 무능과 한계를 일깨우시고자 하는 하나님의 은사라고 말할 수 있다.²⁰⁾

그럼에도 불구하고 자연적 이성의 한계가 엄연히 존재한다. 신령한 지식에 관해서는 완전 맹목적이다.²¹⁾ 하나님을 인식하는 능력에서 뿐만 아니라 선을 정의하는 능력에 있어서도 마찬가지이다. 특히 “이성만을 인간의 지배자로 정하는”²²⁾ 철학자들은 “인간의 자연적 존엄성”을 잘 드러낼 수 있을지는 모르지만, 인간의 진정한 “의무가 어떤 것인지 보여 주는 데는” 실패한다.²³⁾ 그들은 “악덕과 미덕이 우리 능력 안에 있다”고 본다. 그들은 또한 인간 이성은 자유로운 선택권을 가진 의지까지도 복종케 하고, “우리에게 올바른 행동을 보여주며 좋은 안내자가 될 수 있다”고 주장한다.²⁴⁾ 그러나 그것은 명백한 거짓이며 교만이다. 이성과의 의지는 죄로 말미암아 스스로 선악을 분별할 수 없을 만큼 심각하게 손상되었기 때문이다. 따라서 윤리적 규범은 하나님과의 관계에서 찾아야만 한다. 윤리적 선이란 하나님께 대한 신뢰와 그의 말씀에 대한 복종으로 정의할 수 있다. 자연적 인간 안에는 도덕적 잠재력이 존재하지만 그것은 죄로 인해 마비되었으며 그 본래의 목적에서 벗어나 있다. 의지는 죄의 노예 상태로 묶여 있어서 선을 향하여 움직일 수 없기 때문에 그것을 실천하는 것은 더욱 불가능하다.²⁵⁾ 그러므로 인간의 윤리적 가능성은 부르심, 중생, 성화와 관련될 수밖에 없다. 이성과 의지는 진리와 선을 인식하고 따르는데 불충분하고 불가능하기 때문에 도덕은 신앙에

19) 같은 곳.

20) Eric Fuchs, 앞의 글, 194.

21) *IRC*, II, II, 18.

22) *IRC*, III, VII, 1

23) *IRC*, II, VI, 3.

24) *IRC*, II, II, 3.

25) *IRC*, II, III, 5.

의존해야 한다는 것이다. 따라서 진정한 윤리의 기반은 신앙의 외적 근거, 곧 성경에서 찾아야 한다.²⁶⁾ 오직 살아 계신 하나님의 말씀인 성경이 성령을 통하여 우리 안에 조명될 때 비극적 인간은 진정한 도덕적·희망적 존재로 바뀔 수 있다. 그래서 진정한 윤리는 기독교 윤리가 되어야만 한다는 것이 칼빈의 입장이다.

III. 성경해석학적 윤리

“하나님의 뜻은 모든 의(義)의 최고의 기준이다.”²⁷⁾ 칼빈의 윤리적 문제는 그래서 하나님의 인간에게 대한 뜻을 아는데 있다. 하나님은 성경을 통해서 그의 뜻을 분명하게 계시하신다. 그런데 성경을 어떻게 해석하느냐에 따라서 윤리적 규범이 달라질 수 있다. 이 점에 있어서 칼빈은 놀라울 만큼 탁월한 엄밀성과 독창성을 갖고 있다.²⁸⁾ 그의 입장은 구약이 단지 점진적 과정의 첫 단계로만 보는 카톨릭 해석의 입장도 아니고 율법을 용도폐기로 간주하는 루터의 그것과도 달리한다. 구약은 본질적으로 신약과 아주 유사한 차원에서 충분한 유효성을 갖는다. 기독교 신학과 윤리는 당연히 신약의 계시 안에 뿌리를 박아야 하는 것이 사실이지만,²⁹⁾ 구약에는 분명한 가르침이 없다거나 구약의 예언들이 무효화되었다는 것을 뜻하는 것은 아니다. 구약의 족장들도 우리와 동일한 참여자이며 같은 중보자의 은총을 통한 구원을 소망했기 때문이다.³⁰⁾ 하나

Korean Institute for Reformed Studies

26) 칼빈은 하나님 말씀으로서의 성경권위를 강조한 대표적 인물이다. J. I. Packer, “The Reconstitution of Authority,” in *Reading in Christian Ethics*(Grand Rapids: Baker Books, 1994), 제1권, 98쪽.

27) *IRC*, III, XXIII, 2

28) P. Gisel, *Le Christ de Calvin*(Paris: Desclée de Brouwer, 1990), 47-53쪽, Eric Fuchs, 앞의 글, 194쪽에서 재인용

29) Bernard Ramm, *Protestant Biblical Interpretation*, 『성경해석학』(서울: 생명의 말씀사, 1970), 134-135쪽.

30) *IRC*, II, X, 1, 요 8:56 참조.

님이 이스라엘에게 계시하신 율법, 즉 “하나님이 모세의 손을 통해 공포하신 신앙의 형식”은 단지 문자적 의미만 전달하는 것이 아니다. ‘그리스도의 상징’(la figuration du Christ)을 담고 있는 텍스트로서 영적인 교훈과 본래적 가치를 표지하고 있다는 뜻에서 오늘날 우리에게 있어서도 유효하다.³¹⁾ 만약 율법이 우리를 그리스도께로 인도하지 못한다면 아무런 가치도 없다. 이것은 예수 그리스도를 통하여 온전히 성취된 것으로서 영적인 가치를 지니고 있는 의식법(les lois cérémonielles)이다. 시민법(lois civiles)은 이스라엘 백성들에게만 주어진 법으로서 세상의 모든 사람들에게 보편화시키기는 어렵다. 하지만 그 정신이 소멸된 것은 아니다. 도덕법은 그 안에 ‘의(義)의 완전함’이 계시된다. 하나님의 백성은 형태나 동기는 다르다고 하더라도 예수 그리스도에게서 “의문은 죽이는 것이며, 살리는 것은 영”³²⁾이라는 것을 경험한다. 그런데 예수 그리스도의 의를 통해서 완성된 후에도 도덕법은 불변하는 토대 위에서 그 효력과 요구가 상실되지 않는다.³³⁾

이처럼 기독교적 맥락에서 바라본 율법을 칼빈은 세 가지 역할(triplex usus legis)로 나누어 설명한다. 첫째 역할은 루터의 복음적 기초가 된 것으로서 율법은 ‘하나님의 의’를 보여주어 인간 안에 있는 불의를 깨우치고 정죄하며, 무력과 혼동과 절망을 경험하게 한다.³⁴⁾ 이런 율법의 제1용법에 대해 다음과 같은 성경구절이 종종 인용된다. “이같이 율법이 우리를 그리스도에게로 인도하는 몽학선생이 되어 우리로 하여금 믿음으로 말미암아 의롭다 함을 얻게 하려 함이니라”(갈 3:24). 여기서 율법의 목적은 본래 우리 안에 있는 자연적 덕에 대한 신뢰를 멈추고 율법의 약속을 성취하시는 하나님의 은총만을 전적으로 의존하도록 하기 위

31) Eric Fuchs, 앞의 글, 195쪽.

32) IRC, II, VII, 2.

33) J. Douma, *Christian Morals and Ethics*, 『개혁주의 윤리학』(서울: CLC, 1997), 56-57쪽.

34) IRC, II, VII, 7.

한 것이다. 따라서 율법은 구속적 차원에서 유용하다. 이런 의미에서 인간의 도덕적 자율성을 거부하고 하나님의 은총을 의지하는 것만이 윤리적 요구의 궁극적 의미에 도달할 수 있을 것이다.³⁵⁾ 한편 이 역할은 루터주의자들이 종종 논의의 중심에 두는 것으로서 변증법적으로 해석되기도 한다. 하지만 변증법적 사고는 율법의 복음적 성격을 제대로 파악하지 못한다. 율법과 복음은 언제나 분리될 수 없고 또 분리되어서도 안 된다. 율법이 몽학선생으로서의 기능을 상실했다고 할지라도 이 기능은 지속적으로 의미를 갖고 있다. 이것은 오늘날 교회 안에서 반드시 강조되어야 할 부분이다. 그 이유는 오늘날 도전 받고 있는 신자의 삶이 형식주의, 도덕주의, 율법주의에 빠지지 않도록 하기 위해서이다.³⁶⁾ 의식법의 정신은 아직도 신자의 삶에 있어서 규범으로 남아 있다.

도덕법의 두 번째 역할은 정치적 용법(usus politicus) 혹은 시민적 용법(usus civilis)이다. 이것은 중생하지 못한 자들에게 관련된 것으로서 공동생활에 필연적인 도덕적 조건들과 그것을 따르지 않는 자들을 체벌함으로써 평화를 유지하는 기능이다. 이것은 사회적 질서의 유지를 위해 형벌에 대한 두려움과 억제를 통한 법의 시민적 용도를 말한다. 이러한 방법을 통해서만이 사회의 존속이 가능하기 때문이다. 칼빈은 다음과 같이 말한다. “강제적인 억압을 통한 이런 공의는 인간의 공동체에는 필연적인 것이다. 주께서는 모든 것이 혼란 속에 빠지지 않도록 보살피셔서 안녕 질서를 마련하시는 것이다. 만약 모든 것이 사람들 각자에게 허락된다면 혼란 속에 빠질 것이다.”³⁷⁾ 불가능성과 자만으로 표출되는 인간의 자유가 사회적 폭력으로 변질되지 않게 위하여 방편을 제공하는 것도 동일한 율법의 기능이다. 여기서 자연 법과 율법사이의 관계성은 율법에 제시된 내용들이 인간의 마음속에 새겨진 내적인 법으로 주어졌

35) Eric Fuchs, 앞의 글, 195쪽.

36) J. Douma, 앞의 책, 94-96쪽.

37) *IRC*, II, VII, 10.

다고 말할 수 있다. 다시 말해 '형평성'(une équit )을 추구하는 자연법은 궁극적으로 하나님의 도덕법에 근거를 둔다.³⁸⁾ 이런 율법의 기능은 비록 이 지상의 나라가 일시적이긴 하지만 결국 하나님이 인간에게 베푸시는 자비로운 섭리와 은총에 근거한다.

율법의 세 번째 역할은 신자들을 위한 것으로 하나님의 뜻을 계시하는 기능이다. 이 부분이 루터의 성화관에는 간과되어 있다.³⁹⁾ 칼빈에 의하면 이것은 가장 중요한 도덕법의 기능이라고 할 수 있다. 그것은 율법의 고유한 목적에 더 가깝게 연결되어 있기 때문이다. 하나님의 뜻이 어떤 것인지를 배우도록 하기 위한 것이다.⁴⁰⁾ 복음의 빛 아래 이해된 율법은 여기서 명확한 기준을 다시 발견한다.⁴¹⁾ 이것은 신자들로 하여금 하나님의 거룩한 뜻과의 긴밀한 관계 속으로 들어가도록 한다. "율법은 육에 대하여 게으르고 뒷걸음질치는 나귀를 일으켜 세워서 일하도록 하는 채찍과 같다."⁴²⁾ 따라서 율법은 결코 폐기될 수 없다. 왜냐하면 올바른 살아가기 위한 규범으로 영속적이고 불변하는 율법이 유일한 것이기 때문이다. 도덕적 규범인 율법은 성령의 영감아래 잠자고 있는 의식을 일깨워서 하나님의 영광을 위하여 복종하게 한다.⁴³⁾ 그러므로 율법은 "우리에게 유익하며 우리의 의무를 행하기 위해 우리 전 생애를 통해 지향하기에 합당한 목표를 보여준다."⁴⁴⁾

38) William A. Muller, *Church and State in Luther and Calvin*(New York : Doubledy & Company Inc., 1965), 158쪽. 김형국, "칼빈의 율법관", 『기독교와 문화』(서울: 총신대학출판부), 533쪽에서 재인용.

39) 김광열, 『구원과 성화』(서울: 총신대학교출판부, 2000), 106쪽. 율법의 제3용법이 루터에게는 분명하게 나타나지 않지만, 그의 친구인 Melancthon에 의해서는 가르쳐졌다. David Clyde Jones, *Biblical Christian Ethics*(Grand Rapids: Baker Books, 1994), 119쪽 참조.

40) *IRC*, II, VII, 12.

41) 율법과 복음의 관계에 대한 논의에서 툴리케(H. Thielike)와 바르트(K. Barth)에 대한 비판적 관점에 대하여는 J. Douma, 앞의 책, 121-122쪽 참조.

42) *IRC*, II, VII, 12.

43) Eric Fuchs, 앞의 글, 195쪽.

이상에서 볼 때 율법의 기능은 인간의 자연적 본성을 드러내며 불신자에게는 이런 본성을 억제시키고 신자들에게는 계속해서 하나님의 명령에 복종하여 선한 길을 걸어가도록 돕는다. 율법은 정치적·교육적·윤리적(normative) 기준이 된다.⁴⁵⁾ 이런 맥락에서 칼빈은 리베르틴파와는 달리 그리스도인의 자유개념이 율법을 폐기하지 않으며 오히려 도덕적 기능을 발휘하고 있음을 분명히 하고 있다.⁴⁶⁾ 은혜는 율법주의와 혼합되지 않도록 해야 하며 율법은 반율법주의(antinomianism)의 파괴로부터 지켜져야 한다.⁴⁷⁾

칼빈은 율법의 기능을 제시한 후, 율법의 종합적 집약이라고 할 수 있는 십계명의 의미를 해석한다. 그는 텍스트를 해석하는 ‘해석학적 윤리’(l’herméneutique éthique)를 형성하고 있는 세 가지 규칙을 말한다. 첫 번째 규칙은 입법자 하나님에 대한 올바른 이해에 근거한 해석이다. 여기서 율법은 인간의 법처럼 단지 외적 행위들을 따르는 것이 아니라 ‘영적이고 내적인 의’⁴⁸⁾ 안에서 행위 주체의 의지 혹은 의도와 관련된다. 그래서 윤리적 요구는 예수님이 산상수훈에서 가르치신 것처럼 타자와의 관계에서 내적·도덕적 양심을 문제 삼는다. 해석의 두 번째 규칙은 제유법(la synecdoque)으로서 각각의 계명이 말하는 텍스트의 문자적 의미 이상의 것, 즉 외연을 이해하는 것이다. 칼빈은 이런 해석 방식의 사용에 있어서 자의성을 피하기 위해 그것을 어떻게 적용할 것인가에 세심한 주의를 기울인다. 먼저 어떤 목적과 이유에서 계명이 주어졌는지 스스로 자문하고, 이어서 반대의 논증을 통하여 적용을 확대하면서 이것을 어떻게 인정할 수 있는지 알아 가는 것이다. 세 번째 규칙은 ‘율법의

44) *IRC*, II, VII, 13.

45) David Clyde Jones, 앞의 책, 120쪽.

46) 리베르틴파에 대한 칼빈의 비판에 대해서는, 심창섭, “리베르틴파에 대한 칼빈의 신학적 입장” 『신학지남』 55권4집-58권1집(1988-1991) 참조.

47) John Murray, *Principles of Conduct*(Grand Rapids: Eerdmans, 1957), 182쪽.

48) *IRC*, II, VIII, 6.

두 개의 돌판' 이라고 부르는 것으로서 하나님에 대한 사랑과 이웃에 대한 사랑에 관한 것을 구분하여 해석하는 방식이다. 이점에서 칼빈의 입장은 매우 분명하다. 하나님께 대한 의무가 인간에 대한 의무보다 우선되어야 한다는 것이다. 하나님께 대한 경건으로부터 이웃에 대한 사랑이 나온다. 칼빈은 다음과 같이 말한다. “우리가 종교 없이 정의를 주장하는 것은 헛된 것이다 [...] 왜냐하면 인간은 결코 그들 가운데 하나님께 대한 경의함이 없이 공평과 사랑 사이에서 어떤 것도 보존할 수 없을 것이기 때문이다.”⁴⁹⁾ 율법의 최고원리가 사랑이라고 하더라도 이웃에 대한 사랑은 하나님께 대한 사랑에 근거를 두어야 한다고 칼빈은 생각한다.⁵⁰⁾ 이것은 오늘날 상황윤리학자들의 주장⁵¹⁾과는 근본적으로 다른 부분이다. 따라서 도덕행위자는 계명에 얽매일 것이 아니라 사랑의 원리에 따라 상황적 결단을 내려야 한다고 주장하는 상황윤리는 당연히 비판을 받을 수밖에 없다. 하나님의 의를 배제하고 인간의 사랑을 도덕적 판단의 최후의 원칙으로 삼는 것은 도덕적 계명을 주신 하나님의 의도와는 거리가 멀기 때문이다. 하나님의 계명을 지키는 자만이 사랑을 이룰 수 있다(요 15:10 참조). 그러므로 사랑은 율법을 완성하지만 율법을 대치할 수는 없다.

요컨대 율법은 하나님의 공의로운 은총과 복음의 빛 아래서 읽는 자에게만 가치를 갖는다. 그것은 그리스도의 형상을 닮고 그의 약속들을 따르기 위하여 부르심을 받았다는 것을 인정하는 자들을 위한 것이다. 칼빈에 의하면 하나님의 은총이 없는 율법은 사망에 이르는데 이는 우리의 행위가 그 요구를 채울 수 없기 때문이다. 반면 하나님의 은총은

49) *IRC*, II, VIII, 11.

50) 김의환, 『복음과 역사』(서울: CLC, 1975), 178쪽.

51) 상황윤리의 입장에 대해서는 1963년에 출판된 라빈슨(J. A T Robinson)의 *Honest to God*(London: SCM Press Ltd., 1963)의 제6장의 “The New Morality”와, 이 입장에 대하여 좀더 구체적 이론적 형태를 갖춘 1966년에 출판된 플레처(J. Flecher)의 *Situation Ethics: The New Morality*(Philadelphia: The Westminster Press, 1966)를 참조할 것.

우리로 하여금 율법을 지킬 수 있도록 한다. 따라서 구원은 은혜 안에서 오직 믿음을 통해서 얻어지지만 행위 없이 이루어지지 않는다. 이러한 성경해석을 통해서 인간의 행위는 새로운 의미를 갖는다. 윤리적 삶은 하나님의 부르심에 대한 감사의 행위가 된다. 그리고 죄를 고발하는 율법은 하나님의 영광과 이웃에 대한 봉사를 위하여 선을 행하도록 이끌어주는 친절한 안내자가 된다. 이것은 하나님의 은총을 확신케 하는 것으로 순전한 양심과 함께 하나님의 선물을 선용할 수 있는 자유의 근원이 되는 것이다.⁵²⁾

IV. 성화를 위한 윤리

칼빈에게 있어서 중생은 인간 존재 안에 하나님의 형상이 재창조되는 것을 의미한다. 이것은 인간 안에서 일어나는 하나님의 은혜로운 역사이다. 거듭남은 새로운 피조물로서의 회복을 의미하지만 그렇다고 해서 자연적 본능이 전부 없어진 것은 아니다. 따라서 성화의 과정이 필요하다. 칼빈은 다음과 같이 말한다. “이렇게 하나님의 자녀들이 중생을 통하여 죄의 종으로부터 해방된 것이다. 그렇다고 해서 육체의 욕망을 느끼지 않을 만큼 벗어난 것은 결코 아니다. 오히려 연단을 위하여 끊임없이 싸워야 될 것들이 남아있다.”⁵³⁾ 그래서 도덕은 이러한 영적인 ‘연단’(un exercice)에 비중을 둔다. 신자는 다시 죄로 인해 깊은 수렁에 빠져들지 않도록 하기 위해, 동시에 그리스도인의 자유 안에서 더욱 성장하도록 하기 위해 ‘성경의 학교’(l'école de la Bible)⁵⁴⁾에서 이런 훈련에 임해야 한다는 것이다. 물론 이런 과정의 기초에는 예수 그리스도의 죽음과 부활, 그리고 성령의 역사가 그 원동력이 되어야 한다.⁵⁵⁾

52) Eric Fuchs, 앞의 글, 196쪽.

53) *IRC*, III, III, 10.

54) *IRC*, III, X, 5.

55) 여기에 대한 논의는 John Murray, 앞의 책, 제9장 “The Dynamic of the Biblical

칼빈은 『기독교 강요』3권 6장에서 10장까지 ‘그리스도인의 생활’에 관하여 말한다. 여기에 칼빈의 도덕적 특성들이 잘 반영되어 있다. 한마디로 그리스도인의 삶이란 성경의 가르침에 따라 순종하는 것을 말한다. 하나님의 은혜로 새롭게 된다는 것은 “하나님의 도덕적 판단을 자신의 것으로 삼고 이를 실천에 옮기는 것”을 의미한다.⁵⁶⁾ 칼빈은 세속 철학자들을 비판하며 성화의 필요성을 강조한다. 철학자들은 본성에 순응하며 사는 것이 덕이라고 가르치지만, 성경은 우리의 삶에서 예수 그리스도의 형상을 나타내도록 말씀하고 있다고 칼빈은 말한다.⁵⁷⁾ 복음의 능력이란 단지 이성애 호소하는 외적인 권고에 머무는 것이 아니라 은사와 약속, 부르심과 의무로서 우리의 내적 심령에 자리 잡는다. “왜냐하면 복음은 말의 교리가 아니라 생활의 교리이기 때문이다. 그것은 다른 학문과 같이 이해하고 기억하는데 있는 것이 아니라 온전히 영혼을 소유해야 하고, 마음 깊은 곳에 자리 잡고 있어야만 하는 것이다.”⁵⁸⁾ 성경의 규율에 힘을 부여하는 것은 바로 이 내적 확신이다. 이 원리에 근거하여 기독교인의 삶은 자기부정을 통한 금욕 혹은 절제, 내세에 대한 소망, 소명의 책임성 등으로 요약될 수 있다.⁵⁹⁾

칼빈은 이 세상에서 부와 명예를 탐내고 권력에 욕망을 품는 무절제와 방종적인 악덕을 고발한다. 그 이유는 신자의 삶은 모든 것에 절제하며 하나님의 섭리적 선하심을 바라보고 그의 축복만을 의지하는 것이기 때문이다.⁶⁰⁾ 그런데 절제의 삶은 십자가를 지는 자기부정을 통해 가능하다. 신자는 “십자가의 고통을 인내하도록” 부르심을 받았기 때문이다. 십자가의 유익은 인내심과 순종심을 키워주는 것이다.⁶¹⁾ 다시 말해 십

Ethic” 참조.

56) David Clyde Jones, 앞의 책, 13쪽.

57) *IRC*, III, VI, 3.

58) *IRC*, III, VI, 4.

59) Eric Fuchs, 앞의 글, 197쪽.

60) *IRC*, III, VII, 8.

61) *IRC*, III, VIII, 4.

자기를 짐으로써 “우리는 자신의 욕망을 포기하고 온전히 하나님께 순종할 수 있다.”⁶²⁾ 자기부정은 율법주의에 의해 지배되는 것이 아니라 인격적 헌신으로 지배된다.⁶³⁾ 그래서 십자가를 통한 자기부인은 절제뿐만이 아니라 적극적으로 하나님과 이웃에 대한 봉사의 기초가 된다.⁶⁴⁾ 이렇듯 절제와 봉사의 삶이 중생한 자들에게 가능한 것은 십자가 안에 감추어진 영원한 약속을 소망하기 때문이다. 내세에 대한 갈망은 현세의 것을 절대화하지 않는다. 한마디로 칼빈의 윤리는 ‘십자가의 윤리’라고 말할 수 있을 것이다. 칭의도 십자가로부터 성화의 과정도 십자가를 지는 삶으로 규정할 수 있기 때문이다. 이런 관점에서 볼 때 오늘날 교회가 지향하는 성공주의는 그 본질에서 벗어난 것이다. 따라서 교회의 갱신은 신자들이 십자가를 지는 삶으로 돌아갈 때 가능할 수 있을 것이다.

칼빈이 말하는 절제의 삶은 일반적 금욕주의와는 다르다. 그는 하나님의 섭리에 근거하여 이 세상에서 부(富)의 정당하고 선한 사용을 인정한다.⁶⁵⁾ 그래서 경건한 그리스도인이라고 하더라도 적절히 절제하는 선에서는 얼마든지 현세의 기쁨을 누릴 수 있다. 내세를 지향한다는 것이 현실 세계를 향유할 권리가 없다는 것을 말하지 않는다. “왜냐하면 우리가 살아야 한다면 삶에 필요한 방편들을 사용해야 하기 때문이다. 우리는 필요보다는 즐거움에 쓰이는 것처럼 보이는 것들을 금할 필요가 없다. 따라서 필요해서 이견 즐거움 때문이건 깨끗한 양심을 가지고 사용하도록 규율을 지켜야만 한다.”⁶⁶⁾ 여기에 두 가지 형태의 삶 사이에 긴장이 존재하는 것이 사실이지만, 극단적인 것을 피하기 위해 반대개념들

62) Ronald S. Wallace, *Calvin, Geneva and the Reformation*(Edinburgh: Scottish Academic Press, 1988), 194-195쪽.

63) *The Westminster Dictionary of Christian Ethics*(Philadelphia: The Westminster Press, 1967), 72쪽.

64) *IRC*, III, VII, 5.

65) André Biéler, *The Social Humanism of Calvin*, 『칼빈의 경제윤리』(서울: 성광문화사, 1985), 58쪽.

66) *IRC*, III, X, 1.

을 하나로 통합시키는 것은 칼빈의 사고방식이기도하다. 분별력을 가지고 재물들을 사용할 수 있기 위해서는 “합법적 사용의 일반적 규칙”을 가르치고 있는 성경에서 그 해답을 얻어야 한다. 그것들이 너무 엄격한 도덕적 제한을 통해 “하나님의 말씀을 통해 연결되지 않은 것보다 더욱 좁게 양심에 연결되어” 있을 필요가 없기 때문이다.⁶⁷⁾ 하나님이 우리에게 주신 것들은 하나님으로부터 나온 것으로서 창조의 원리와 목적에 부합하게 사용하기만 하면 문제가 되지 않는다.

그러나 신자는 재물자체에 매혹되지 않는 한에서 그것들을 남용하지 않고 사용할 수 있어야 한다. 그렇지 않으면 향락에 압도당하게 되고 하나님을 섬겨야 하는 목적에서 벗어날 수 있기 때문이다.⁶⁸⁾ 칼빈은 「드카니(de Cany)에게 보낸 편지」에서도 『기독교 강요』의 내용을 반복하며, ‘현세 생활과 관계를 끊고 사는 법을 훈련할 것’을 간청한다.⁶⁹⁾ 칼빈의 역설적 논리로 표현하면 현실세계를 철저히 무시하고야 진정으로 현실을 향유할 수 있는 것이다. 여기에 그리스도인의 책임성이 제기된다. 세상의 것들은 우리에게 속한 것이 아니라 우리는 청지기에 불과하기 때문이다. “우리의 유익을 위해 정해진 것이므로 언젠가 그 결산을 하지 않으면 안 된다.”⁷⁰⁾ 여기서 칼빈의 소명론이 대두된다. 소명은 엄격히 종교적인 것을 포함하여 우리의 총체적 삶과 관련된다. 신자의 삶에 있어서는 종교적 영역과 세속적 영역이 구별되지 않는다. 우리는 이것을 ‘세속화된 경건’(laicized piety)이라고 말할 수 있을 것이다.⁷¹⁾ 따라서 “하나님의 계명과 그의 소명에 따라 우리의 삶을 세우기 전에는 모든 우리의 생애는 무용하며 무위도식으로 비난받을 수밖에 없다.”⁷²⁾ 하

67) *IRC*, III, X, 2.

68) *IRC*, III, X, 3.

69) *Letters of John Calvin to Madame de Cany*, June 8, 1549, Ronald S. Wallace, 앞의 책, 200쪽에서 재인용.

70) *IRC*, III, X, 5.

71) *The Westminster Dictionary of Christian Ethics*, 72쪽.

72) Calvin, *Commentary on Matthew*, Matt. 20.

나눔이 인간 각자에게 부여하신 삶의 양식이 소명이라고 할 때, “아무리 누추하고 천한 일일 지라도 그것을 우리의 소명인줄 알고 복종한다면 하나님 앞에서 빛나고 가장 귀하게 여겨지지 않을 것이 없을 것이다.”⁷³⁾ 하나님께서 예수 그리스도 안에서 부르시는 일반적 소명은 그래서 삶의 현장에서 우리를 부르시는 특별 소명을 정당화한다. 이 세상에서 소유의 정당한 관리는 소명의 부분에 속하며 그 목적은 하나님의 영광과 타자에 대한 봉사이다. 칼빈은 다음과 같이 말한다. “소명에 따라 타인을 향한 의무를 이행하지 않는 자는 타인에 속한 것을 취하는 것이다.”⁷⁴⁾ 요컨대 이런 소명적 책임성의 관점에서 볼 때, 이 세상에서의 소유에 대한 감사, 검소함과 절제, 더 나가서 이웃을 위한 봉사는 성화의 명령에 따른 명백한 윤리적 덕목이다.

V. 윤리의 적용: 사회적 책임

책임성과 소명을 통해 드러난 칼빈의 윤리는 사회 변혁으로 표출된다. 칼빈은 “그리스도인의 임무는 개인적 삶을 훈련함과 동시에 성화 된 사회를 이룩해내는 것(creating a sanctified society)이라고 믿었다.”⁷⁵⁾ 그는 실제로 제네바에 성경중심의 신학적·도덕적 원리들이 적용될 수 있도록 노력하였다. 하나님의 법을 통해 표현된 의의 요구는 실천으로 나타나야 하며 교회와 그리스도인의 책임성과 결부된다고 보았기 때문이다.

칼빈에게 있어서 정치윤리의 문제는 믿음에 관한 영적인 교리와 본질적으로 다르지 않다.⁷⁶⁾ 국가정치는 교회와 무관한 것이 아니다. 그는 교회와 국가와의 관계를 루터보다도 더 밀접하게 연관시킨다.⁷⁷⁾ 국가도

73) *IRC*, III, X, 6.

74) *IRC*, II, VIII, 45.

75) Stanley J. Grenz, 앞의 책, 163쪽.

76) *IRC*, IV, XX, 1.

77) 김영한, 『한국기독교 문화신학』(서울: 성광문화사, 1992), 134쪽.

하나님이 세우신 질서이기 때문이다. 그래서 칼빈은 일체의 세속적 제도에 대해 거부적인 태도를 갖고 있는 재세레파⁷⁸⁾를 비판한다. 그들은 그리스도인의 자유와 무정부를 혼동하고 있기 때문이다. 하나님이 질서를 세우시지 않으면 권력은 존재할 수가 없다고 칼빈은 생각한다.⁷⁹⁾ 그것은 사회의 안정된 질서와 보존을 위해서는 반드시 필요한 것이다. 하지만 하나님과 그의 법이 모든 권력 위에 존재하기 때문에 이 땅의 어떤 권력이라도 절대화될 수 없다. 그리고 복음이 정치와 혼동되지 말아야 한다고 할 때 하나님의 법은 국가에 대한 윤리적 요구라는 차원에서 정치와 관련을 갖는다. 정부의 직무는 정의를 실시하는 것과 국민의 복리를 증진하는 것이다.⁸⁰⁾ 정치는 명백한 하나님의 섭리적 표시이다. 하지만 타락한 인간의 죄성으로 인하여 권력도 남용되고 오용될 수 있다. 따라서 교회에 대한 윤리적 요구란 정치제도가 본래의 존재 목적을 알도록 하는데 있다. 모든 인간에게는 “사회의 공평과 질서를 유지하고자하는 보편적 생각”(cogitations générales)⁸¹⁾이 있으므로 이것이 정의에 대한 윤리적 인식을 통하여 계발되어야 한다. 하나님의 섭리에 따라 움직이더라도 사회의 질서를 유지하는 것은 인간의 윤리적 책임이 된다는

78) 윌리엄은 재세레파의 특징을 다음과 같이 규정한다. “국가권력으로부터 일체의 간섭을 받지 않는 자유로운 단체를 형성하는 것, 일체의 세속적 제도에 대한 거부적 태도를 간직하면서 심령주의를 추구하는 것, 합리주의적인 교리비판, 철저한 평화주의를 추구함으로써 전쟁에 참전하는 것을 거부하는 것, 문자주의적 성서주의, 천년 왕국적 유포피아주의, 기독교적 공산주의 등이다.” George H. William, *Radical Reformation*(Philadelphia: Westminster Press, 1962), 홍치모, “재세레파의 운동과 기원,” 『急進宗教改革史論』(서울:느티나무, 1992), 10쪽에서 재인용.

79) *IRC*, IV, XX, 1.

80) H. Henry Meeter, *The Basic Ideas of Calvinism*(Grand Rapids: Baker Book, 1990) 98-108쪽 참조. 칼빈에 의하면 국가의 존재목적은 “하나님께 대한 외적 예배, 건전한 교리와 종교를 증진시키고 온전하게 교회의 상태를 보존하며, 우리가 사람들 가운데 살아있는 한, 우리를 국민의 요구에 부합시키며, 우리의 생활양식을 시민사회 정의에 맞추어 세우고, 서로 조화를 이루어 평화와 공공의 안정을 보존 유지하도록 하려는데 있는 것이다.”(*IRC*, IV, XX, 2.)

81) *IRC*, II, II, 13.

것이다.⁸²⁾ 책임을 다하고자 하는 노력은 하나님의 명령이다. 그러나 이것은 트뢴취(E. Troeltsch)의 주장처럼 교회가 국가를 지배하는 구조가 아니라 다만 교회가 사회에 최상의 것을 제공해야 한다는 원칙에 기인한 것이다.⁸³⁾

『기독교 강요』에 나타난 하나님의 주권사상과 사랑의 원리는 삶의 전 영역(全領域)으로 확대된다. 특히 경제윤리에 따른 책임성의 문제는 노동과 돈에 대한 이해와 관련된다. 칼빈은 이전의 기독교 윤리적 관점과는 달리 돈과 신용의 생산적인 힘을 인정한다.⁸⁴⁾ 그는 노동을 통한 정당한 경제활동을 적극 권장한다. 이것은 이웃과 사회를 위한 봉사행위가 될 수 있기 때문이다. 그런데 그것이 사회와 이웃에게 유익을 주기 위해서는 다음과 같은 점을 유념해야 한다. “첫째는 너무 지나친 욕심으로 물질을 소유하려고 해서는 안 되며, 둘째는 필요한 빵을 얻기 위해 정직하게 일할 것이며 모든 악한 행동을 버려야 하고, 마지막으로 직계 가진 사람도 하나님께 감사하는 것을 소홀히 해서 안 되며 자기의 가진 것에 만족해야 하고 또한 많이 가진 사람도 과도한 소비를 해서 안 된다는 것이었다.”⁸⁵⁾ 이러한 자족, 검소, 절제를 바탕으로 하는 경제활동은 사랑의 행위가 될 수 있다. 앞서 언급한 대로 절제는 그리스도인의 삶에 있어서 중요한 요소이다. 인간이 범죄 하는 가장 큰 이유 가운데 하나가 욕망 때문이다. 그래서 절제는 그리스도인들이 죄를 이기고 이 세상에서 기독교적 가치를 사회화하는데 꼭 필요한 덕목이다. 칼빈의 이런 절제의 교훈은 후에 지대한 영향을 미쳤다. 막스 베버(Max Weber)는 『프로테스탄티즘의 윤리와 자본주의정신』에서 루터의 소명론과 칼빈

82) 손봉호, “칼빈의 사회사상,” 『사회철학대계I』 (서울: 민음사, 1993), 221쪽.

83) Ronald S. Wallace, 앞의 책, 113-115쪽.

84) Ernst Troeltsch, “The Economic Ethics of Calvinism” in *Protestantism and Capitalism: The Weber Thesis and Its Critics*(Boston: D.C. Heath & Company, 1959), 22쪽.

85) Henry R. VanTil, *The Calvinistic Concept of Culture*, 『칼빈주의 문화관』 (서울: 성암사, 1997), 148쪽.

의 '세계 내적 금욕주의'(inner-weltliche Askese)가 자본주의를 발전시켰다고 본다. 이것은 신자에게 있어서 일상의 금욕적 생활과 내적 소명의 진실성에 대한 확증이 융합된 결과라고 말할 수 있다. 물론 칼빈이 금욕주의의 가치를 무조건 인정한 것은 결코 아니다. 하지만 그는 자본주의 경제체제는 가진 자들의 금욕정신 없이는 유지될 수 없다고 판단한 것이다. 신자들은 검소절제를 통해 자연적 욕망을 제한해야 한다. 그리고 자신의 노동이나 직업에 대한 소명의식을 가지고 정직하고 정당한 경제활동에 참여하고 사회의 경제적 정의가 이루어지도록 노력함으로써 사회 윤리적 책임을 감당해야 한다.

VI. 맺음말

본고의 주제인 『기독교 강요』에 나타난 칼빈의 윤리관은 종교개혁의 원리와 마찬가지로 철저히 성경중심의 윤리관이다. 하나님의 말씀인 성경은 윤리적 행위의 최종적 판단기준이 된다. 바꿔 말해 인간의 전적 부패로 인하여 인간 안에서 윤리의 규범을 찾을 수 없기 때문에, 진정한 윤리는 불변하는 진리의 근거, 곧 초월적 하나님의 계시인 '성경의 윤리'이어야 한다고 칼빈은 생각한다. 그의 해석학적 윤리에 따르면 율법은 예수 그리스도의 구원사역이 성취된 후에도 여전히 유효하여 사회질서를 유지하고 이미 구원받은 자들이 하나님의 영광을 위하여 순종의 삶을 살아가도록 안내자의 역할을 한다. 이것이 루터에게는 간과되어 있는 부분이다. 하나님의 법은 인격의 성화를 위해서 절대적으로 필요하다. 이런 의미에서 칼빈의 윤리는 성화를 위한 윤리라고 말할 수 있을 것이다. 그런가하면 하나님의 계명은 산상수훈처럼 행위자의 내적 의도와 계명이 주어진 목적과 원인에 따라, 그리고 무엇보다 하나님께 대한 경건의 우위성 등에 따라 해석되어야 한다.

이런 전제하에 그리스도인의 삶은 절제와 책임성으로 요약된다. 이것은 하나님과 이웃에 대한 사랑의 표현이다. 칼빈의 윤리적 실천은 크게

두 가지로 구분되지만 이 둘은 서로 밀접하게 연관되어 있다. 하나는 개인의 삶을 도덕적으로 만드는 것으로서 신자들로 하여금 말씀에 순종하도록 함으로써 사회를 간접적으로 의롭게 하는 것이다. 또 하나는 개인의 성화에 머물지 않고 이웃을 위해 봉사함으로써 적극적으로 대(對)사회적 책임을 감당하는 것이다. 특히 사회적 책임은 하나님의 주권사상과 결부되어 있으므로 소명의 보편화 사상이 전 영역에 드러나도록 하기 위한 것이다. 하나님은 온 우주의 하나님이시며 사회의 주인이시기 때문에 하나님의 주권이 사회 속에서도 구현되도록 해야 한다는 것이다. 이것은 카이퍼(Abraham Kuyper)를 위시한 칼빈주의자들의 노력이기도 하다.

오늘날 한국교회는 성장 위주의 목회를 지향한 나머지 윤리적 책임에는 소홀했다는 인상을 지울 수 없다. 교회가 무력해진 것은 성경이 명백히 보여주고 있는 하나님의 본래 뜻과 멀어졌기 때문이다. 그러므로 다원주의 사회 속에서 위협받고 있는 교회는 진리의 순수성을 보존하기 위해 노력함과 동시에, 하나님의 계명을 현실 가운데 실천하는데도 더욱 힘을 기울여야 한다. 이것이 개혁자 칼빈이 추구했던 본래의 목표이다. 교회와 그리스도인들이 사회 개혁의 주체가 되어야 하는 것은 당연한 이치이다. 종말론적 소망 가운데 살아가는 그리스도인들만이 이 세상에 속한 모든 것들을 상대화할 수 있기 때문이다. 신자의 윤리적 책임은 절제와 희생의 삶을 추구하는 것이며 보다 적극적으로는 평등하고 공의로운 사회구현을 위하여 노력하는 것이다. 이것은 특히 교회, 교계 그리고 기독교단체 등을 통해서 효과적으로 시행될 수 있을 것이다.

윤리적 판단에 있어서 자유란 이웃에게 해를 주지 않고, 특히 약한 자들을 돌아보는 것을 포기하지 않는 범위에서 누려야 한다고 칼빈은 말한다.⁸⁶⁾ 무엇보다 그리스도인의 자유는 항상 책임성을 동반하기 때문이다. 윤리적 판단과 실천은 다음과 같이 한마디로 요약될 수 있을 것

86) *IRC*, III, IX, 10.



180 총신대논총 / 장성민

같다. “만약 우리의 즐거움이 하나님께 대한 경외와 인류 공동의 유익과 상관이 없다면 그러한 즐거움은 비난받아 마땅하다.”⁸⁷⁾



개혁주의 학술원

Korean Institute for Reformed Studies

87) Calvin, *Commentary on Genesis*, 4: 26. Ronald S. Wallace, 앞의 책, 206쪽에
서 재인용.