

제 10회 칼빈 학술세미나

## 교회중심신학

일시: 2018. 5. 1. 화요일 오후2시

장소: 고신대학교 손양원기념홀(비전관 4401)

사회: 신득일 개혁주의학술원장

2:00-2:15

Photo time

환영사 - 안 민 (고신대 총장)

축 사 - 조재필 (해운대연합교회 담임목사, 후원이사)

기 도 - 현광철 (부산동교회 담임목사, 후원이사)

2:15 강의1: “칼빈의 재세례파 비판, 그 요점과 평가”

강사1: 김요섭 박사 (총신대학교, 역사신학 교수)

2:55 Break time

3:05 강의2: “그리스도, 교회 그리고 삶; 스킨더와 분회퍼를 중심으로”

강사2: 김재운 박사 (아세아연합신학대학교, 조직신학 교수)

3:45 질의응답

4:30 폐회



개혁주의 학술원  
Korean Institute for Reformed Studies

# 칼빈의 재세례파 비판, 그 요점과 평가<sup>1)</sup>

김요섭 (총신대학교, 역사신학)

## I. 서론: 종교개혁 시대 재세례파 연구의 의의

칼빈을 포함한 주요 개혁자들은 당시 로마 가톨릭의 타락과 오류에 맞서 성경의 진리에 따라 기독교 종교를 회복하는 개혁을 추구했다. 그러나 이 종교개혁은 기존의 모든 교리와 체계를 거부한 급진적 입장과 입장을 달리했다. 칼빈은 재세례파가 성경을 신앙과 신학의 궁극적이며 유일한 권위로 삼은 점, 권징을 강조함으로써 신앙 공동체의 거룩함을 지키려 한 점, 그리고 순교를 감수하면서까지 실제로 헌신했던 점 등을 긍정적으로 평가했다.<sup>2)</sup> 그럼에도 불구하고 칼빈이 그들의 급진적 입장을 강하게 비판한 이유는 그가 추구한 기독교 종교의 회복(recovery)으로서의 종교개혁의 이해에서 볼 때 재세례파의 급진적 재건설(restitution) 주장이 심각한 문제를 가지고 있다고 보았기 때문이다.<sup>3)</sup> 물론 재세례파에 대한 칼빈의 이해와 비판이 얼마나 정확하고 타당했는지에 대해서는 또 다른 논의가 필요하다. 칼빈이 “재세례파”라고 통칭한 16세기 급진주의자들 중에 다양한 주장들과 입장들이 포함되어 있었기 때문이다. 칼빈 역시 급진주의자들 안에 다양한 의견들이 있음을 어느 정도 인지하고 있었지만 그들의 주장들을 논박하는 데 있어서는 이 다양한 주장들을 구체적으로 다루기보다는 재세례파의 공통적인 오류와 위험성들을 비판하는 데 집중했다.<sup>4)</sup> 그리고 이 비판을 통해 그가 생각했던 종교개혁의 대의와 방법 그리고 목적을 선명하게 밝히고 변호하려 했다.<sup>5)</sup>

- 1) 본 강의안은 2017년 10월 20일 “종교개혁과 오늘의 한국교회”라는 주제로 개최된 종교개혁 500주년 기념 공동학술대회에서 발표되었고 이후 「한국개혁신학」 제56집 (2017), 8-47에 “재건설과 개혁: 『재세례파 논박』에 나타난 칼빈의 종교개혁 이해”라는 제목으로 게재된 논문을 일부 수정한 글이다.
- 2) Hans Rudolf Lavarter, “Calvin, Farel, and the Anabaptists: On the Origins of the Briève Instruction of 1544,” *Mennonite Quarterly Review* 88 (2014): 363-364.
- 3) 본 논문에서는 Wray의 개념을 차용한다. Wray는 개신교 종교개혁자들이 기존 기독교회의 체제와 교리를 성경의 진리에 따라 재평가하여 바르게 회복하는 “개혁”(reformatio)이었다면 이에 반해 재세례파는 기존 로마 가톨릭의 체계를 전면 부정하고 기독교 신앙을 새롭게 세우는 “재건”(restitutio)이었다고 정의한다. Frank K. Wray, “The Anabaptist Doctrine of the Restitution of the Church,” *Mennonite Quarterly Review* 28 (1954): 186-187.
- 4) Stauffer는 세밀하지 못한 한계에도 불구하고 다른 종교개혁자들에 비해 칼빈이 가진 재세례파 내의 다양한 견해에 대한 이해는 높게 평가했다. Richard Stauffer, “Zwingli et Calvin: Critiques de la confession de Schleitheim,” *Archives internationales d'histoire de idées* 87 (1977): 130; Balke 역시 칼빈의 이해가 세심한 측면이 있었다고 평가한다. Balke, *Calvin and the Anabaptist Radicals*, trans. William Heynen (Grand Rapids: Eerdmans, 1981), 132. 그러나 Littell과 같은 학자들은 칼빈이 자신의 적대자들을 전혀 이해하지 못했다고 비판한다. Franklin H. Littell, *The Anabaptist View of the Church* (Boston: Starr King Press, 1958), 147. Farley와 Bowsma 역시 칼빈이 보여주는 재세례파에 대한 일반화는 불공정하며 부정확했다고 평가한다. 그는 특히 재세례파에 대한 칼빈의 지나친 비난의 용어들 좋게 보지 않는다. William Bowsma, *John Calvin: A Sixteenth Century Portrait* (Oxford: Oxford University Press, 1989), 330. Benjamin Wirt Farley, “Introduction,” in John Calvin, *Treatises against the Anabaptists and Against the Libertines*. Trans and ed. Benjamin Wirt Farley (Grand Rapids: Baker, 2001), 32.
- 5) Johnson은 재세례파에 대한 칼빈의 해석과 비판은 정교하거나 세밀하지는 못한 면이 있지만 칼빈의 비판에 담겨진 주장은 일관된다고 평가한다. Galen Johnson, “The Development of John Calvin’s Doctrine of Infant Baptism in Reaction to the Anabaptists,” *Mennonite Quarterly Review*

본 강의는 종교개혁 당시 재세례파를 비롯한 급진주의자들의 여러 입장들을 비교 분석하거나 이들에 대한 칼빈의 비판의 공정성을 평가하기 보다는 “재세례파”를 비롯한 급진주의자들에 대한 칼빈의 반박을 분석함으로써 그가 강조하려 한 종교개혁의 개념을 재구성하려 한다. 이를 위해 먼저 칼빈과 재세례파의 관계에 대한 역사적 배경을 살핀 후 이어서 성경, 교회, 그리고 세속사회 이해에 대한 재세례파의 급진적 주장들을 칼빈이 어떻게 비판했는지 검토할 것이다. 이 검토는 칼빈이 1544년 발표한 『재세례파 논박』을 중심으로 다른 관련 저술들을 중심으로 진행한다. 이 작품은 칼빈이 급진주의자들에 대한 비판을 가장 집약해 제시했고 이후 다른 비판적 내용의 기준이 되었다. 이 검토는 칼빈이 제시하려 한 종교개혁의 올바른 토대와 방법 그리고 범위를 재구성하는 데 유용한 관점을 제공해 줄 것이다.

## II. 역사적 배경

### 2.1. 재세례파에 대한 비판의 발전

칼빈이 재세례파에 대해 처음 언급한 곳은 『영혼수면론 반박』(*Psychopannichia*)이다. 1533년부터 1534년 사이에 작성한 이 작품에서 칼빈은 육체의 사망 후 영혼이 무의식 상태에 처한다고 주장하는 무리를 “Anabaptistae” 혹은 “Catabaptistae”라고 지칭했다.<sup>6)</sup> 칼빈은 이후의 여러 저술들에서도 “재세례파”라는 용어를 폭넓게 사용해 급진주의자들의 입장을 비판했다.<sup>7)</sup> 칼빈이 이들을 통칭하면서 비판한 것은 비록 그 안에 다양한 주장들이 있지만 급진주의자들이 몇 가지 점에서 올바른 종교개혁에 대한 공통된 위협이라고 생각했기 때문이다.<sup>8)</sup>

재세례파의 급진적 주장에 대한 칼빈의 비판은 1536년 『기독교강요』 초판의 프랑수아 1세에게 보내는 서문에서 더 분명히 나타난다. “그러나 [사단은] 사악한 자들과 반역자들이 하나님의 말씀을 반항하여 일으킨 그 가증한 소동의 책임을 그리고 협잡배들이 일으킨 그 종파심

73 (1999): 808. Lavater는 두메르그가 세르베투스에 대해 쓴 글을 인용하면서 재세례파에 대한 칼빈의 비판은 당시 시대 상황의 한계를 인정하 가운데 평가해야 한다고 주장한다. Lavater, “Calvin, Farel, and the Anabaptists,” 364.

- 6) George H. Williams, *The Radical Reformation*, 3rd ed. (Kirksville: SCSC, 2000), 901-902, Karl H. Wyneken, “Calvin and Anabaptism,” *Concordia Theological Monthly* 36 (1965): 19. 육체 사후 영혼의 상태뿐 아니라 그리스도인의 완전한 거룩함이나 그리스도의 천상의 육체이론에 대해서도 모든 재세례파들이 동일한 입장을 가진 것은 아니었다. Williams and Mergal (eds.) *Spiritual and Anabaptist Writers* (Philadelphia: Westminster Press, 1958), 34-35, William R. Estep, *Anabaptist Story* (Grand Rapids: Eerdmans, 1995), 24. Johnson, “The Development of John Calvin’s Doctrine of Infant Baptism in Reaction to the Anabaptists,” 818-19.
- 7) Wyneken, “Calvin and Anabaptism,” 18-19. Lavater, “Calvin, Farel, and the Anabaptists,” 323-24. 칼빈은 슈펩크펠트의 신령주의나 세르베투스의 반삼위일체주의, 그리고 소시누스와 같은 합리주의자들까지도 모두 “재세례파”로 불렀고 재세례파와 자유방임파(Libertines)를 동일시하기도 했다. Williams, *The Radical Reformation*, xxix, 901-914.
- 8) 칼빈은 『영혼수면론 반박』에서 다룬 중요 내용들을 1544년 발표한 『재세례파 논박』에 요약해 첨부했다. Farley, “Introduction,” 20; Lavater, “Calvin, Farel, and the Anabaptists,” 326-27. 칼빈의 『재세례파 논박』의 한글 번역은 박건택 편역, 『칼뱅소품집』 II, (용인: 크리스천르네상스, 2016), 5-83에서 인용하며 붙어 원문은 John Calvin, “Brieve introduction pour armer tous bons fideles contre les erreurs de la secte commune des anabaptistes,” in *Ioannis Calvinii Scripta didactica et polemica, vol. II.*, ed., Mirjam van Veen (Geneva: Librairie Droz, 2007)에서 인용하며 구체적으로는 이 책이 포함된 *Ioannis Calvinii opera monia. Denuo recognita et adnotatione critica instructa notisque illustrata* 시리즈의 약어인 COR로 표기한 후 인용한 권수와 페이지를 밝힌다.

의 책임을 하나님의 말씀 자체에 돌리고 있으니 이것이야말로 얼마나 악한 일입니까!”<sup>9)</sup> 그의 비판은 『기독교강요』가 증보되면서 지속적으로 더 구체화되고 명확해지는 양상을 보여준다. 칼빈은 초판에서는 단 두 차례만 “재세례파”(Catabaptistae)를 언급했지만 1539년의 라틴어 증보판에서는 성경관 및 성경해석의 방법론, 가시적 교회의 의의와 한계에 대한 교회론, 그리고 세속 권세에 대한 그리스도인들의 태도 등 추가된 여러 부분들에 걸쳐 재세례파의 급진적 입장을 비판했다.<sup>10)</sup> 특히 칼빈은 유아세례의 정당성을 변호하는 새로운 장을 1539년 증보판에 첨가하면서 이 변호의 이유를 다음과 같이 밝혔다. “그러나 현재 일부의 열광적인 사람들이 유아세례 문제로 교회를 소란하게 하며 선동을 그치지 않으므로 나는 그들의 광태를 억제하기 위해 여기에 부록을 첨가하지 않을 수 없다.”<sup>11)</sup>

## 2.2. 재세례파와의 접촉

재세례파에 대한 칼빈의 반박이 지속적으로 강화된 것은 그가 제네바와 스트라스부르크에서 실제로 그들을 접촉한 결과이기도 하다. 칼빈이 제네바에서 첫 사역을 시작한지 얼마 안된 1537년 3월 9일 왈룬 출신의 두 재세례파 제르비앙(Herman de Gerbihan)과 베누아(Andry Benoit)가 파렐에게 유아세례의 정당성, 목회자의 합법적 소명, 그리고 영혼수면론 등에 대한 공개 신학 논쟁을 청했다.<sup>12)</sup> 제네바 시의회는 불필요한 소요를 막기 위해 파렐에게 이들과 토론하지 말라고 지시하고 각각 두 사람을 추방했다. 그러나 3월 29일 왈룬 출신의 또 다른 재세례파 보메로메우스(Iohannes Bomeromeus)와 토되르(Iehan Todeur)가 제네바를 찾아와 목회자들에게 토론을 요청했다. 파렐은 이 도전에 응해 공개 신학 토론회를 개최했고 칼빈은 이 토론에서 직접 재세례파의 주장과 태도에 대해 신학적으로 대응했다.<sup>13)</sup>

두 재세례파들 역시 토론 직후 곧 추방당했다. 그러나 일 년 뒤인 1538년 부활주일 후 수요일에 파렐과 칼빈도 제네바에서 추방당했다. 두 종교개혁자들은 제네바 시에 종교개혁을 실제로 정착시키려고 교회의 독립적 치리로서 권징을 철저히 시행하려 했는데 그들의 이런 단호한 입장이 시의회와 갈등을 일으켰기 때문이다. 두 개혁자가 교회적 권징의 독립적이며 철저한 시행을 주장한 점은 어떤 의미에서 재세례파의 주장과 유사했다. 그러나 차이점 역시 분명했다. 재세례파는 권징의 철저한 시행을 참 교회의 본질(substance)로 본 반면, 종교개혁자들은 참 교회의 표지인 말씀과 성례의 순수함을 위한 하나의 방편(means)으로 보았다.<sup>14)</sup>

9) *Institutes*, Preface, OS.3: 27. 『기독교강요』(1559)의 한글 번역은 특별한 경우를 제외하고는 John Calvin, *Institutes of the Christian Religion* (1559), 김종흡 외 역, 『기독교강요』(서울: 생명의말씀사, 1988)에서 인용하며 이후 *Institutes* 뒤에 권, 장, 절로 인용의 출처를 밝히고 *Joannis Calvini Opera Selecta*를 OS.로 표기한 후 권과 페이지를 밝힌다.

10) “참으로 저 훌륭한 불량배 세르베투스스와 재세례파의 일부 미친 사람들이 이스라엘 백성은 돼지 무리에 불과했다고 보기 때문에... 이 악취 나는 오류에 경건한 사람들이 전염되지 않도록... 우리는 그리스도 강림 전에 주께서 이스라엘 백성과 맺으신 언약과 그리스도 출현 후에 우리들과 맺으신 언약이 얼마나 서로 같으며 또 다른가를 잠깐 살펴보기로 하겠다.” *Institutes*, II.10.1, OS.3: 403-404.

11) *Institutes*, IV.16.1, OS.5: 303-1304; Cf. Wyneken, “Calvin and Anabaptism,” 21-22, Johnson, “The Development of John Calvin’s Doctrine of Infant Baptism in Reaction to the Anabaptists,” 806.

12) Lavater, “Calvin, Farel, and the Anabaptists,” 328, Dominique-Antonio Troilo, *Pierre Viret et l’anabaptisme* (Lausanne: Association Pierre Viret 2007), 46.

13) 인쇄업자인 보메로메우스와 목공업자인 토되르는 1533년 왈룬 리에주에서 이단 혐의로 추방당해 제네바에 왔다. 이 가운데 토되르는 이후 칼빈과 결혼한 이델렛(Idelette de Bure)의 첫 남편 스토되르(Jean Stodeur)라고 생각된다. Lavater, “Calvin, Farel, and the Anabaptists,” 329.

14) “내가 복음적 완전성에 도달하지 못한 사람은 그리스도인으로 인정하지 않겠다고 할 정도로 복음적 완

제네바에서 추방당한 후 칼빈은 스트라스부르크에서 다시 재세례파와 접촉할 기회를 가졌다. 칼빈은 1539년 7월 29일 스트라스부르크 시민권을 획득했고 부처의 후원 아래 프랑스 난민교회를 목회하면서 효과적인 권징의 시행을 통한 가시적 교회의 수립을 시도할 수 있었다. 당시 스트라스부르크는 스위스 형제단을 비롯한 여러 지역의 재세례파들에게도 신앙의 자유를 허용하고 있었기 때문에 수많은 재세례파들이 이 도시에서 활동하고 있었다.<sup>15)</sup> 칼빈은 아마도 시의회에 따라 재세례파를 접촉해 설득하여 개혁신앙으로 개종시키기 위해 그들이 많은 영향력을 발휘하고 있던 방직공 조합(tailors' guild)에 가입했다.<sup>16)</sup> 칼빈의 개종 사역은 어느 정도 성공을 거두어 여러 재세례파 지도자들이 개혁신앙으로 돌아왔다. 그 가운데에는 1539년 제네바에서 공개 토론을 요청했던 제르비앙이 있었는데 그는 호프만(Melchior Hoffman)의 “그리스도의 천상의 육체론”을 신봉하던 재세례파였다.<sup>17)</sup> 칼빈의 설득에 의해 보메로메우스와 스토되르도 개혁신앙을 받아들였다. 이와 같은 사역 현장에서의 재세례파들과의 접촉과 대화를 통해 칼빈은 재세례파 내의 다양한 의견을 인식할 수 있었고 1539년 『기독교 강요』에서처럼 이전보다 더 구체적이고 체계적으로 급진주의자들을 반박할 수 있는 관점을 발전시킬 수 있었다.<sup>18)</sup>

### 2.3. 『재세례파 논박』의 저술 배경

칼빈의 재세례파의 위협에 맞서 『재세례파 논박』을 저술해 종교개혁의 합당한 목적을 명확히 밝혔다. 이 작품은 서론에 해당하는 편지와 결론에 해당하는 부분 외에 본론에서 세 가지 주제에 걸쳐 재세례파의 급진적 주장들을 반박한다. 첫째 부분은 7개 조항으로 이루어진 재세례파 신앙고백에 대한 반박이다. 둘째 부분은 멜키오르의 “그리스도의 천상의 육체이론”에 대한 반박이다. 셋째 부분은 영혼수면론에 대한 반박이다<sup>19)</sup>

“뇌샤텔 교구의 신실한 목회자들에게”로 제목이 붙여진 이 저술의 서문은 칼빈이 뇌샤텔(Neuchâtel) 칸톤 안에서 발생한 소동 때문에 이 글을 썼음을 알려준다. 당시 뇌샤텔과 주변 지역들에서는 파렐의 지도하에 종교개혁이 추진되고 있었는데 1540년대부터 이 지역에 들어온 재세례파들의 활동으로 소요가 발생해 여러 마을에서 유아세례를 거부하고 시의회에 권위

---

전을 엄격하게 요구하는 것은 아니다. 그렇지 않다면 완전에서 멀지 않은 사람은 한 사람도 없기 때문에 모두 교회에서 몰아내야 할 것이다.” *Institutes*, III.6.5, OS.4: 150.

15) 1530년대부터 덴크(Hans Denk), 프랑크(Sebastian Frank), 슈벵크펠트(Caspar Schwenckfeld), 마르펙(Pilgrim Marpeck), 많은 재세례파 지도자들이 스트라스부르크를 거쳐갔다. 『재세례파 논박』의 주요 반박 내용을 제시한 자틀러(Michael Sattler)와 호프만(Melchior Hoffman)역시 스트라스부르크에서 활동하며 영향력을 남겼고 리더만(Peter Riedemann) 같은 재세례파 지도자는 칼빈이 머물렀던 1538년부터 1542년 기간에도 이 도시에 와 있었다. Lavater, “Calvin, Farel, and the Anabaptists,” 331. Farley는 칼빈이 이미 스트라스부르크에서 자틀러에 대해서 알게 되었으며 그가 주도한 “슐라이트하임 신앙고백”을 알게 되었을 것이라고 추정한다. Farley, “Introduction,” 35.

16) Lavater, “Calvin, Farel, and the Anabaptists,” 332-33. Emil Doumergue, *Jean Calvin, les hommes et les choses de son temps* (Neuilly-sur-Seine: G. Bridel, 1899-1927), 7: 536; Lavater, “Calvin, Farel, and the Anabaptists,” 331.

17) 멜키오르 호프만은 영육 이원론에 입각해 그리스도께서는 이미 성육신 이전에 온전한 인성을 가지고 계셨고 따라서 마리아로부터 일체의 인성을 얻지 않으셨으며 다만 그를 도구로 사용했을 뿐이라고 주장했다. Willem Balke, *Calvin and the Anabaptist Radicals*, 134-35, 202-204; Farley, “Introduction,” 23; Williams, *The Radical Reformation*, 916-19.

18) Balke, *Calvin and the Anabaptist Radicals*, 153; Johnson, “The Development of John Calvin’s Doctrine of Infant Baptism in Reaction to the Anabaptists,” 806.

19) Farley, “Introduction,” 27-35.

를 부인하는 혼란이 확산되었다.<sup>20)</sup> 뇌샤텔 북쪽에 위치한 뇌브빌(Neuveville)의 혼란이 특히 심각했다.<sup>21)</sup> 이 도시에 들어온 재세례파들은 성경과 예수님의 모범을 있는 그대로 따라야 하므로 유아세례와 같은 비성경적 관습뿐 아니라 시민으로서의 세속적 의무도 거절해야 한다고 선동했다. 이런 혁명적인 주장은 이 지역 평민들에게 호응을 얻었다. 특히 인접 코르노(Cornaux) 마을은 근처 크레시에르(Cressier)에서 찾아 들어온 포도주 상인 자콜렛(Antoine Jaccolet)이 혼란을 주도했다. 담임목사 토마생(Antoine Thomasin)은 이 혼란을 해결하기에는 역부족이었다.<sup>22)</sup> 결국 사건이 터졌다. 1543년 3월 11일 주일 토마생 목사의 부재 중 유아세례를 베풀던 생블레즈 교회 목사 물로(Michel Mulot)를 향해 한 여인이 “성경 어느 곳에 유아세례의 근거가 있느냐”고 소리쳤다. 다음 주일 토마생은 이 문제를 조사해 처리하기 위한 모임을 소집했으나 교구민들은 도리어 토마생에게 반대하는 7가지 조항을 선언했다.<sup>23)</sup>

재세례파 때문에 발생한 혼란에 대해 뇌샤텔 종교개혁을 지원하던 베른 시의회가 정치적으로 관여하려 했다. 파렐이 보기에는 베른의 정치적 개입은 재세례파가 일으킨 무질서에 대한 합당한 대응이 아니었다. 종교개혁은 정치적 문제가 아니라 신앙의 문제였기 때문이다.<sup>24)</sup> 파렐은 베른의 정치적 압박이 제네바에서 어떤 문제를 만들어 냈는지 이미 잘 경험한 바 있었다. 파렐과 칼빈의 주장과 달리 베른은 제네바 시의회를 향해 치리에 있어 세속 정부의 최종 결정을 주장했으며 성경적 근거가 없는 불필요한 절기 준수와 1년 네 차례의 성찬 시행 횟수 축소를 요구했다. 개혁자들이 볼 때 신앙의 문제에 대한 이상의 요구들은 세속 정부의 권한에 해당되지 않은 간섭이었다. 파렐은 1544년 2월 23일 이 지역에 발생한 혼란에 대해 칼빈에게 편지를 보내면서 첨부해 보내는 문서에 대한 신학적인 반박을 의뢰했다.<sup>25)</sup> 파렐이 첨부한 문서는 1527년 자틀러(Michael Sattler, 1490-1527)가 주도해 작성한 “슐라이트하임 신앙고백”(Schleitheim Confession)의 프랑스어 번역판으로 보인다.<sup>26)</sup> 칼빈이 바쁜 일정 때문에 자

20) Balke, *Calvin and the Anabaptist Radicals*, 171-74.

21) 뇌브빌은 1536년 생블레즈(Saint-Blaise)의 교구 사제에 맞서 종교개혁을 받아들였는데 이후 필로(Pierre Pillot)나 벨로(Tivent Bellot) 등 스위스 형제단에 속한 재세례파들이 이곳에서 재세례파의 문서들을 유포하여 급진적 사상을 전파했다. Lavater, “Calvin, Farel, and the Anabaptists,” 333-38.

22) Balke, *Calvin and the Anabaptist Radicals*, 171-172; Farley, “Introduction,” 17.

23) 7개 조항은 체계적인 진술보다는 토마생에 대한 불만과 문제를 시의회를 통해 해결하려는 의도가 더 많이 포함되었다. Balke, *Calvin and the Anabaptist Radicals*, 173-74.

24) “거의 모든 방향에서 베른의 권세자들이 이 문제에 대해 손을 쓰고 있다네… 나는 이 사태를 다룸에 있어 사도들의 방법보다 교황청의 방법이 도입될 것만 같아 두렵네.” Herminjard, *Correspondance* 9; nr. 1341. Lavater, “Calvin, Farel, and the Anabaptists,” 335.

25) CO. 11: 680-683. 『기독교강요』 등 OS에 포함되지 않은 칼빈의 작품은 *Ioannis Calvini opera quae supersunt omnia*, eds., G. Baum, Edward Cunitz, and Edward Reuss. 59 vols. (Brunsvigae: C.A. Schwetschke und Son, 1863-1900)에서 인용하며 CO.로 표기한 후 권과 페이지 수를 밝힌다.

26) Farley, “Introduction,” 18-19. 슈라이트하임 신앙고백의 작성 배경과 주요 조항들에 대한 해석은 Balke, *Calvin and the Anabaptist Radicals*, 174-175; Daniel L. Akin, “An Expository Analysis of the Schleitheim Confession,” *Criswell Theological Review* 2 (1988): 345-370 참조. 이 신앙고백의 역사적 영향에 대해서는 Arnold Snyder, “The Influence of the Schleitheim Articles on the Anabaptist Movement: An Historical Evaluation,” *Mennonite Quarterly Review* 63 (1989): 323-344 참조. Herminjard와 Williams 그리고 Labarthe는 이 글이 후브마이어(Balthasar Hubmaier)가 1525년 발표한 “기독교의 믿음의 세례에 관하여”(Von der christlichen Taufe der Gläubigen)일 것이라고 주장한다. 그러나 Balke와 Farley, Lavater는 모두 “슐라이트하임 신앙고백”이라고 주장한다. Lavater, “Calvin, Farel, and the Anabaptists,” 350-51. 실제로 본문에서 칼빈은 7개 조항으로 구성된 “일종의 신앙고백”을 인용해 반박하며 어떤 “미셀”에 대해 언급한다. 본 논문은 슈라이트하임 신앙고백의 한글번역을 『칼뱅소품집』에서 인용한다.

신의 요청에 대해 곧바로 응답하지 않자 파렐은 3월 31일 다시 편지를 보내 반박문을 완성해 줄 것을 재촉했다. 상황의 급박함을 깨달은 칼빈은 6월 1일에 『재세레파 논박』을 완성해 곧 출판했다. 따라서 『재세레파 논박』은 목회 현장에서 작성된 실천적 관심을 반영하고 있다. 그러나 이 글은 급박한 상황에서 신속하게 쓰였음에도 불구하고 재세레파의 급진적 주장을 반박 하면서 칼빈이 선명히 제시하려 했던 종교개혁의 신학적 도태와 개념을 잘 제시한다.

### III. 성경: 종교개혁의 기준

#### 3.1. 성경의 권위에 대한 바른 이해

칼빈과 재세레파 모두 성경이 기독교 신앙과 교회의 가르침을 결정하는 최종적이며 유일한 기준임에는 의견을 달리하지 않았다.<sup>27)</sup> 그러나 이 “오직 성경으로”(Sola Scriptura)의 원리를 구체적으로 적용하는 데 있어서는 생각이 달랐다. 솔라이트하임 신앙고백 1조는 세레에 관해서 오직 “사도들의 토대와 증언”만이 유일한 기초라고 말하며 이에 따라 특히 유아세례를 성경에서 근거를 찾을 수 없는 교황의 왕국의 산물이라고 규정한다. 이에 대해 칼빈은 재세레파가 “오직 성경”을 편협하게 적용해 교회의 전통과 역사적 유산들을 부인하는 오류를 범하고 있다고 비판한다. 칼빈은 성경이 기독교 신앙의 유일한 기준이지만 그렇다고 해서 성경에 기초한 합리적 추론이나 합당한 교회 전통을 일단 거부해야 한다고 생각하지 않았다. 그 대표적인 사례로서 유아세례가 정당한 이유는 첫째, 유아세례는 최근에 도입된 것도 아니며 교황제도에 의한 왜곡도 아니고 기독교 교회에서 오래 전부터 항상 지켜져 왔던 거룩한 규례였기 때문이다.<sup>28)</sup> 둘째, 어린 아이들에게 세례를 베푸는 기록이 성경에 없기 때문에 유아세례가 부당하다면 “사도들이 단 한 명의 여성들에게 주의 성찬을 베풀었다는 기록도” 없기 때문에 여성들에게도 성찬을 베풀어서는 안 될 것이라고 추론해야 할 것이기 때문이다.<sup>29)</sup>

칼빈은 유아세례를 포함한 성례의 정당성의 기준은 성경 안의 구체적 사례 여부가 아니라 성경 전체가 말하는 성례의 “성격과 실체”라고 생각했다. 그러므로 “하나님께서 어린아이들을 자신의 교회의 식구로 간주하심”이라는 세례의 근본적인 실체를 충족하는 유아세례가 성경적 정당성을 갖고 있다.<sup>30)</sup> 이 논의를 통해 칼빈이 말하는 “오직 성경으로”라는 종교개혁 원리의 바른 적용을 재구성할 수 있다. 칼빈은 성경 전체가 증거하는 근본 원리와 영적 실체를 바르게 파악하고 그 원리에 따라 교회의 전통과 행태들 및 현재 기독교 종교를 재점검하는 것이 바른 성경중심의 관점이라고 말했다. 칼빈의 종교개혁에서 “오직 성경으로”의 원리는 급진주의자들의 배제의 원리(principle of exclusion)가 아니라 진리의 회복을 위한 반성의 원리(principle of reflection)였다.

#### 3.2. 성경의 바른 해석방법

27) “나는 아무리 오래되었다고 해도 그것이 하나님의 말씀에 근거를 두고 있지 않는 한 그것을 증명하는데 무슨 도움이 되도록 요구하지는 않는다. 나는 인간의 관례가 성례에 권위를 부여하지 못함을 안다. 또한 그것을 잘 사용하는 문제도 관례에 따라 해결되어서는 안 됨을 안다.” 『재세레파 논박』, 10. COR. IV/2, 42.

28) 『재세레파 논박』, 10. COR. IV/2, 42.

29) 『재세레파 논박』, 16. COR. IV/2, 50. 성경의 사례기 없음을 근거로 삼는 논리는 후브마이어(Balthasar Hubmaier)가 내세웠다. Balke, *Calvin and the Anabaptist Radicals*, 105.

30) 『재세레파 논박』, 17. COR. IV/2, 50.

칼빈은 재세례파가 자신들의 주장을 주장하기 위해 우의적 의미를 추구하면서 성경을 자의적으로 해석하고 있다고 비판한다. 한 예로 칼빈은 재세례파가 “자녀들에게도 차별 없이 하나님은 은혜가 주어진다”는 에베소서 2:14절에서 “자녀”라는 단어를 나이에 따른 연령이 아니라 선악 간의 기준에 따른 어린 아이라고 해석하고 있음을 비판한다.<sup>31)</sup> 칼빈은 재세례파가 이런 우의적 해석을 정당화하기 위해 자신들이 소유한 성령의 특별한 조명을 내세우고 있음을 지적한다.<sup>32)</sup> 그러나 칼빈이 볼 때 성령의 조명은 특정 단어의 어떤 영적 의미를 깨닫게 하는 우의적이며 신비한 깨달음이 아니다. 성령의 조명은 구약 율법의 약속과 신약 복음의 성취를 하나로 이어주어 성경 전체의 근본적인 원리를 깨닫게 하시는 깨달음의 은혜이다.<sup>33)</sup> 칼빈은 “오직 성경으로”의 원리를 바람직하게 적용한 해석방법은 성령의 조명에 의존해 성경 전체(Tota Scriptura)의 진리에 부합한 해석을 추구하는 것임을 지속적으로 강조한다.

『재세례파 논박』에서 발견할 수 있는 두 가지 해석 사례는 재세례파의 우의적 해석과 차별되는 칼빈의 성경해석 방법을 이해할 수 있게 한다. 첫 번째는 사도행전 19장의 성령 세례 사건에 대한 해석이다. 칼빈은 본문이 말하는 성령 세례는 재세례파가 주장하듯이 죄를 회개하고 깨달은 이후 다시 주어진 성인 세례가 아니며 성령의 어떤 가지적 은사를 뜻한다고 해석한다. 칼빈은 이런 해석의 근거로 사도행전 전체의 맥락과 근본적 동기를 제시한다.<sup>34)</sup> 칼빈은 더 나아가서 사도행전을 넘어서 성경 전체의 명확한 진리를 고려해 해석해야 한다고 말한다. 즉 하나님께서 성령으로 그의 종들을 거룩하게 하신다는 사실은 사도행전뿐만 아니라 모든 선지자들이 성경 전체에 걸쳐 증거하는 사실이라는 것이다.<sup>35)</sup> 칼빈은 이어서 합리적 추론을 동원해 재세례파의 본문 해석을 반박한다. “만일 무지한 사람에게 다시 세례를 주어야 했다면 확실히 이런 무지야말로 두 번째 세례가 필요했을 것이다. 우리의 경우 만일 우리 주님께서 우리의 잘못을 씻어 주실 때마다 새로운 세례를 받아야 하는 것이라면 우리는 언제나 호수나 강에 길게 줄을 서야 할 것이다.”<sup>36)</sup> 그러므로 칼빈이 강조하려 한 성경해석을 위한 성령의 조명은 본문의 맥락과 동기에 부합하며 성경 전체의 진리에 대한 깨달음이다. “그러므로 우리에게 약속된 성령의 임무는 아직 들어 보지도 못한 새로운 계시를 만들어 내거나 어떤 새로운 교리 자체를 날조하여 용인된 복음의 교리에서 우리를 떠나게 하는 것이 아니라 다만 복음이 말하는 바로 그 교리를 우리 마음에 인쳐 주는 데 있는 것이다.”<sup>37)</sup> 칼빈은 “오직 성경”의 원리에 따른 해석방법론에 있어 성령의 깨닫게 하시는 은혜를 강조하지만 이 은혜는 초월적이고 신비적인 뜻을 발견하는 배타적 특권이 아니라 성경 전체가 일관되고 선명하게 말하는 진리의 내용을 확증하고 쉽게 이해하게 돕는 하나님의 도움이다.<sup>38)</sup>

31) 『재세례파 논박』, 14-15. COR. IV/2, 47-48.

32) “더욱이 우리에게 성령보다 더 낮고 더 확실히 설명해 줄 수 있는 자가 누가 있겠는가?” 『재세례파 논박』, 15. COR. IV/2, 48.

33) “성령은 일찍이 선지자들에 의해 선포되었던 것을 사도들을 통해 해석해 주었다.” 『재세례파 논박』, 15. COR. IV/2, 48.

34) “성 누가가 여기에서 성령의 가지적인 은사를 말하고 있음이 분명하다. 왜냐하면 그렇지 않을 경우 그가 말하는 것 곧 그의 말의 대상인 유대인들이 성령이 주어진 것조차 모른다고 답한 것은 잘못이지 않기 때문이다.” 『재세례파 논박』, 15. COR. IV/2, 48.

35) 『재세례파 논박』, 15. COR. IV/2, 49.

36) 『재세례파 논박』, 16. COR. IV/2, 50.

37) *Institutes*, I.9.1, OS.3: 83.

38) “누군가 그런 우화로 자신들을 만족시키기 원하는 자들이 내게서 그런 것들을 찾으려 한다면 잘못하는 일이 될 것이다. 왜냐하면 나는 명민한 존재로 비취지기 위해 쓸데없이 엉뚱한 생각을 하기 보다는 알기에 적절한 것을 가르치기 위해 성경의 단순성(simplicité de l'écriture)으로 만족하기를 더



두 번째 사례는 사후 영혼의 수면 상태에 관련한 누가복음 23:43의 “오늘날 네가 나와 함께 낙원에 있으리라”는 구절의 해석이다. 칼빈은 재세례파가 이 말씀이 사후 영혼이 수면상태에 있음을 명백히 거절하는 사실을 부인하기 위해 “주님 앞에서는 천 년이 하루 같다”는 시편 구절을 인용하거나, 누가복음 본문의 “오늘”이 신약 시대를 의미한다고 주장하거나, 히브리서 13:8절을 인용해 영원히 계시는 예수 그리스도에게 “오늘”이라는 시간의 개념은 무의미하다고 주장하고 있음을 언급한다. 칼빈 이런 식의 해석을 위한 자의적 인용은 성경 전체의 용례에도 부합하지 않으며 해당 본문의 단순한 의미를 무리하게 왜곡하게 만든다고 비판한다.<sup>39)</sup>

하나님께서 천 년 후에 하실 일을 말하시면서 ‘내가 오늘 이것을 할 것’이라고 말한 사례를 성경에서 찾아 볼 수 없다. 이런 식으로 요나가 니느웨 사람들에게 4일 안으로 그들의 도시가 멸망할 것이라고 경고했을 때 만일 그들이 이것을 사천 년으로 해석했다면 그것은 그들에게 엄청난 어리석음이었을 것이다.<sup>40)</sup>

자의적 인용을 비판하면서 칼빈에 강조하는 바람직한 성경 해석의 태도는 성경 본문이 말하는 바를 먼저 순수하고 단순하게 받아들이는 겸손이다. 성경은 하나님의 뜻을 특별한 사람들에게만 드러내고 대다수의 사람들에게 감추는 숨김의 말씀(the Word of Concealment)이 아니라 누구라도 있는 그대로 성경 전체를 순수하게 읽고 성실하게 배운다면 깨달을 수 있는 드러내기 위한 계시의 말씀(The Word of Revelation)이다.<sup>41)</sup> “그러므로 우리도 여기에서 멈추자. 그리고 결정에 대해선 어떤 진술이 있든지 간에 이 척도를 넘어가지 않도록 하자.”<sup>42)</sup> 겸손한 태도에 따른 해석 방법은 “성경의 문장들을 가까이 살펴서 그것의 참되고 자연스러운 의미를 끄집어내며, 공통의 언어에서 동떨어지지 않은 단순하고 솔직한 말을 사용하는 것이다.”<sup>43)</sup> 칼빈은 종교개혁의 합당한 태도는 이와 같은 겸손이라고 주장했다. 정리하면 종교개혁을 위한 바른 성경해석법은 성경전체가 증거하는 진리를 깨닫게 하시는 성령의 조명을 구하면서 본문을 기록된 그대로 겸손히 수용해 순종하는 것이다.

### 3.3. 성경해석의 바른 적용

칼빈은 구약으로부터 신약에 이르기까지 성경 전체가 일관되게 전하고 또 성령께서 조명하시는 진리는 죄인을 구원하시는 하나님의 약속과 성취의 주권적 은혜라고 말한다. 칼빈은 바로 이 약속과 성취라는 성경에 대한 언약적 관점의 이해를 따라 유아세례 시행의 정당성을 증명하려 한다. 언약적 관점에서 볼 때 구약의 할례의 근본적인 원리인 하나님의 주권적 구원 약속이 유아세례에도 동일하게 적용된다고 보아야 한다. “그러나 이제 어떤 사람이 하나님에 의해 신도의 회중으로 받아들여질 때, 그에게 주어지는 구원의 약속이 그 자신을 위한 것일 뿐 아니라 또한 그의 자녀들을 위한 것임을 주목해야 한다. 왜냐하면 그는 다음과 같은 말을 듣기 때문이다. ‘내가 너와 네 자손 대대의 하나님이 되리라’(창세기 17:7).”<sup>44)</sup>

육 좋아하기 때문이다.” 『재세례파 논박』, 68. COR. IV/2, 119.

39) 『재세례파 논박』, 63. COR. IV/2, 113.

40) 『재세례파 논박』, 63. COR. IV/2, 113.

41) “그러나 주목해야 할 것은 하나님께서 사람들에게 말씀하실 때 그 자신을 그들의 지각에 맞추신다는 점이다.” 『재세례파 논박』, 63. COR. IV/2, 113.

42) 『재세례파 논박』, 68. COR. IV/2, 120.

43) 『재세례파 논박』, 82. COR. IV/2, 142.

44) 『재세례파 논박』, 11. COR. IV/2, 42. Balke는 세례의 목적에 대한 견해 차이와 관련해 재세례파가

죽음 이후의 영혼의 상태에 대해서도 약속과 성취라는 성경 전체의 명확한 진리의 틀 위에서 바르게 설명해야 한다. 칼빈은 베드로전서 3:19 “우리 주 예수께서 그의 영으로 옥에 있는 영들에게 가셨다”는 구절을 해석하면서 예수님의 부활을 통해 성취된 구원의 은혜가 이 본문 해석의 요체임을 강조한다.

따라서 우리로 하여금 그의 부활의 능력이 우리에게 속한다는 것을 확신시키기 위해 그는 살아 있는 자뿐 아니라 죽은 자들도 그리고 믿음이 있는 자들뿐만 아니라 믿음이 없는 자들과 반역자들도 이것을 감지했다고 말한다… 즉 그리스도께서 성취하신 구원의 능력이 신자건 불신자건 간에 죽은 자들의 영혼에 나타났다는 것이다.<sup>45)</sup>

유아세례를 거부하는 재세례파의 문제는 성경을 해석할 때 이 근본적 기초를 무시하고 자신들의 배타적 정의감에 사로잡혀 도리어 성경의 권위를 스스로 제단해 버리는 지나친 자의적 해석을 추구한 데 있다.<sup>46)</sup> 칼빈은 유아세례뿐 아니라 사후 영혼의 각성상태, 교회의 완전한 거룩함에 대한 문제, 세속위정자에 대한 문제, 그리고 합당한 맹세 등 주제들에 대해서도 재세례파의 자의적 성경 해석 사례들을 반박할 때 “하나님의 주권적인 구원의 약속과 성취의 일관된 증언”이라는 언약적 관점의 성경 이해를 따른다.<sup>47)</sup>

칼빈은 성경이 구약과 신약 전체에 걸쳐 하나님의 주권적 구원의 역사, 즉 약속과 성취의 진리를 증거하고 있다고 보았다. 그렇다면 교회의 모든 가르침과 유산들을 무조건 폐기처분하려는 재세례파의 급진적 입장은 하나님께서 참된 교회가 존속시켜 성경이 증거하는 영적인 생명의 결합의 진리를 지지하며 전수하게 하셨음을 부인하는 오만이다.<sup>48)</sup> 칼빈은 기존 기독교 종교의 부정을 목표로 성경을 배타적 규범으로 적용한 재세례파의 입장과 달리 하나님의 주권적 구원 은혜를 확고한 기초로서 강조하는 일관된 적용을 추구했다. “그러므로 하나님과 그의 말씀에 순종하고자 하는 모든 사람들로 내가 성경을 통해 지적한 것에 머무르게 하자. 그들로 하여금 이 아름다운 약속을 목상하게 하자.”<sup>49)</sup> 종교개혁에 합당한 성경해석은 불필요한 추론을 스스로 삼가고 하나님의 일관된 주권적 구원 약속에 집중해 이 은혜를 증언하는 것이다.

## IV. 교회: 종교개혁의 방식

### 4.1. 참된 교회의 토대

---

세례를 믿음의 증거로서 신자의 믿음을 증명하고 공동체의 순수성을 확인하는 증거로 보았다면 칼빈은 세례를 하나님의 은혜의 확증으로서 신자의 믿음을 강화하고 공동체의 일치성을 이루는 표징으로 보았다고 분석한다. Balke, *Calvin and the Anabaptist Radicals*, 222.

45) 『재세례파 논박』, 61. COR. IV/2, 108-109.

46) “모든 성결의 조성자시요 근원이신 성령이 증거하기를 그리스도인들의 자녀들을 거룩하다고 하실진대, 그들을 이런 축복에서 제외시키는 것이 우리에게 속한 일인가?” 『재세례파 논박』, 15. COR. IV/2, 48. Balke는 재세례파가 구약과 신약의 불연속성을 강조한 데 반해 칼빈이 언약사상에 기초해 그 연속성을 강조한 것은 재세례파가 성경을 주관적인 신앙의 규범으로 이해한 데 비해 칼빈은 성경을 공동체적 규범으로 보았기 때문이라고 분석한다. Balke, *Calvin and the Anabaptist Radicals*, 309-313.

47) Balke, *Calvin and the Anabaptist Radicals*, 320-327.

48) 칼빈은 재세례파가 주장하는 영혼수면론이 도리어 최근 나타난 이단적 사상이라고 비판한다. “영혼의 잠에 관한 재세례파의 이런 망상은 약 130년 전에 아랍 족속이라 불리는 이단들과 로마 교황 요한을 제외한다면 누구에 의해서도 주장된 적이 없었다.” 『재세례파 논박』, 71. COR. IV/2, 124.

49) 『재세례파 논박』, 71. COR. IV/2, 124.

칼빈은 그의 교회론에서도 재세례파의 분리주의를 거절하고 종말론적인 교회 이해를 따라 교회를 세우시고 사용하시는 하나님의 주권적 은혜를 명확히 드러내려 했다. 첫째, 칼빈은 교회의 토대와 관련해 재세례파의 완전주의를 비판한다. 솔라이트하임 신앙고백 2조는 권징의 엄격한 시행을 통해 교회의 모든 구성원들이 완전한 거룩함에 이르기를 추구한다고 밝힌다.<sup>50)</sup> 앞서 말했듯이 칼빈 역시 출교가 선하고 거룩한 제도로써 교회 전체를 위해 필수적이며 유용하다는 사실을 강조했다. 그러나 그는 재세례파들처럼 권징의 엄격한 시행을 통해 구성원들의 모든 과오를 시정함으로써 교회와 예배의 완전한 거룩함을 이룰 수 있다는 생각에는 동의하지 않았다. “모든 논쟁거리는 그들이 다음과 같이 생각하는 데 있다. 곧 이 제도가 제대로 된 상태에 있지 않거나 합당하게 시행되지 않는 곳은 어디든지 교회가 존재하지 않으며 거기에서 그리스도인들이 성찬을 받는 것도 위법이라는 것이다.”<sup>51)</sup> 칼빈은 고린도 교회와 갈라디아 교회의 사례를 근거로 든다. “확실히 성 바울이 고린도 교회 교인들에게 편지를 쓰던 때에 그가 그것을 지적하고 한탄했듯이 그 교회에는 이런 결핍이 있었다. 그럼에도 불구하고 그는 그들 회중을 그리스도 교회라 부르는 영예를 베풀었다.”<sup>52)</sup>

칼빈은 교회의 토대는 구성원들의 완전함이 아니라 교회가 고백하고 증거해야 할 하나님의 구원의 은혜임을 강조했다. 지체들의 거룩함은 중요하지만 이는 교회가 함께 추구해야 할 목적이며 구원의 교리를 고백하고 나타낸 결과이다. 그러나 결과와 열매가 토대와 뿌리는 아니다. 구원 은혜의 완전함에 비해 구원받은 성도들의 삶은 이 지상에서 늘 불완전할 수밖에 없기 때문이다. “첫째로 교회의 구성원 중 누구도 많은 불완전에 둘러싸이지 않을 만큼 깨끗하거나 완전한 사람은 없다… 교회가 더러워지는 두 번째 방식은 선한 자들의 무리 속에 사악한 위선자들이 늘 있어 그들의 오물로 회중을 오염시키는 것이다.”<sup>53)</sup> 이런 의미에서 지상의 가시적 교회는 종말론적인 거룩함을 지니고 있다. “주 예수께서 교회를 깨끗하게 하사 티나 흠이 없게 하시기 위하여 그의 피를 흘리셨다고 기록된 것은(엡 5:27) 당장 교회가 모든 오점에서 깨끗하다는 것을 의미하지 않는다. 오히려 교회는 이 세상에서는 결코 도달하지 못할 이 목표를 향해서 나아가면서 나날이 성장하고 발육한다.”<sup>54)</sup> 그러므로 결과가 부족하거나 열매가 완전하지 못하다고 해서 여전히 바른 진리 위에서 있는 교회를 교회가 아니라고 정죄하는 것은 바람직한 교회개혁의 이해가 아니다.<sup>55)</sup> 이런 이해 위에서는 포기나 위선만이 가능할 뿐이다.

교회 개혁은 교회의 토대이자 설립 목적인 구원의 교리를 확고히 증거하는 데 목적을 두어야 한다. 그리고 이 목적을 말씀의 순수한 선포와 성례의 올바른 시행을 통해 성취될 수 있다.<sup>56)</sup> 두 표지들에 비해 권징은 바른 가르침과 순수한 성례를 확고히 실현하기 위한 방편일

50) 『재세례파 논박』, 17. COR. IV/2, 51.

51) 『재세례파 논박』, 18. COR. IV/2, 52.

52) 『재세례파 논박』, 18. COR. IV/2, 52. “갈라디아 교인들에 대해서도 무슨 말을 할까? 우리는 그들에 있던 혼란과 무질서를 알고 있다. 그러나 그것은 성 바울이 그들을 교회로 인정하는 것을 방해하지 않았다.” *Institutes*, IV.1.14, OS.5: 18.

53) 『재세례파 논박』, 19. COR. IV/2, 54.

54) 『재세례파 논박』, 19. COR. IV/2, 53.

55) “[마태복음 13장의] 이 비유들이 우리에게 가르쳐주는 바는, 비록 우리가 교회의 절대적 순결을 갈망하고 그것을 성취하기 위해 수고를 해야 하지만, 그럼에도 불구하고 결코 우리는 많은 부패가 없을 만큼 순수한 교회를 볼 수 없다는 것이다.” 『재세례파 논박』, 19. COR. IV/2, 53. Cf. *Institutes*, IV.8.12, OS.5: 144-145.

56) “우리가 이 말씀이 선포되는 것을 보는 곳과 말씀이 우리에게 주는 규칙을 따라 하나님이 미신 없이 순전히 경배되는 곳 그리고 성례가 집행되는 곳은 어디든지 그곳에 교회가 있다고 우리는 어려움 없이 결론을 내린다.” 『재세례파 논박』, 20. COR. IV/2, 54. Cf. *Institutes*, IV.1.9, OS.5: 13.

뿐이다.

마치 출교가 전혀 실시되지 않는 경우처럼 어느 곳에 선한 통치 조직이 없다면 교회의 참된 형태는 그만큼 손상된다고 고백한다. 그렇다고 이것이 교회가 온전히 파괴된다거나 건축물이 남아 있지 않다는 것을 말하지는 않는다. 왜냐하면 그곳에는 교회가 그 토대로 가져야 하는 교리(la doctrine)가 있기 때문이다.<sup>57)</sup>

참된 교회를 분별하는 기준인 교회의 기초와 토대는 지체들인 인간 지체들의 도덕적 고결함과 탁월한 영적인 수준이 아니다. 이런 것들은 진리에 순종할 때 나타날 수 있는 결과이며 완전한 거룩함이 지상 교회가 성취할 수 없는 종말론적 소망이다. 참된 교회를 판단하고 분별하는 기준은 교회가 고백하고 선포해야 할 복음이다. “요컨대 교회가 무엇인가를 평가하는 문제에 있어서는 하나님의 판단이 우리의 것보다 더 귀히 여겨져야 마땅하다. 그런데 재세례파는 우리가 지적인 대로 하나님의 판단에 동의하지 않는다.”<sup>58)</sup> 칼빈은 재세례파를 비판하면서 하나님의 주권적 구원 은혜의 순수한 선포가 참 교회를 판단하는 기준이며 교회 개혁의 목적임을 강조했다.

#### 4.2. 교회의 일치

둘째, 칼빈은 재세례파가 엄격한 출교 시행을 구실로 삼아 도덕적으로 결함이 있는 교회로부터의 분리를 부당하게 주장한다고 비판한다. “그리하여 그들은 출교에 합당한 자를 추방하지 않기에 그런 오염된 곳에 참여하지 않겠다는 구실을 내세우면서 하나님의 교리가 순전히 전파되고 있는 교회들에서 스스로를 분리한다.”<sup>59)</sup> 칼빈은 예수님의 사례를 구체적인 근거로 삼아 참 교회의 기초는 권징을 통해 추구해야 할 거룩함이 아니라 “하나님의 교리를 순전하게 전하는 것”임을 다시 주장한다.

무엇보다 그 당시 예루살렘 교회의 상태가 어떠했는지 우리가 알고 있다. 그럼에도 불구하고 우리 주 예수는 다른 사람들과 똑같이 할례를 받기 원했다... 하나님께 기도하고 자신의 신앙을 고백하기 위해서 사특한 자들이 추방당하지 않은 회중에 들어가는 것이 하나님께 범죄하는 것이라면 서기관들과 바리새인들 그리고 그토록 타락한 백성들과 함께 제사하러 예루살렘 성전에 들어가신 우리 주님은 무엇이 되며, 무슨 모범을 보이시는 걸까?<sup>60)</sup>

그렇다면 로마 가톨릭을 거절하는 종교개혁의 “분리”는 어떤 이유로 정당할까? 칼빈은 로마 가톨릭이 구원 진리를 왜곡했을 뿐 아니라 공공연하게 부인하고 있기 때문에 그 조직이 단지 “불완전한 교회”가 아니라 그리스도께서 세우신 교회가 아닌 그저 “혼돈스러운 집단”일 뿐이라고 규정한다.<sup>61)</sup> 따라서 로마 가톨릭의 미사에 참여하며 교황의 권위를 인정하는 행위는 교

57) 『재세례파 논박』, 20. COR. IV/2, 55.

58) 『재세례파 논박』, 20. COR. IV/2, 55.

59) 『재세례파 논박』, 18. COR. IV/2, 52. Wilkinson은 술라이트하임의 단어와 문장을 각각도로 해석해 종교개혁자들이 말하는 “교리적 일치”보다 오히려 이 신조가 추구한 교회 일치가 “삼위일체적이고 구원론적”이라는 점에서 신학적이며 “신앙고백과 삶의 헌신”을 조건으로 한다는 점에서 현실적라고 평가한다. Michael D. Wilkinson, “Brüderliche Vereinigung: A Brief Look at Unity in the Schleithem Confession,” *Southwestern Journal of Theology* 56 (2014): 199-213.

60) 『재세례파 논박』, 21. COR. IV/2, 56.

61) “그러나 우리는 그 곳[로마교황청]에서 바울이 교회에 요구한 어떤 것도 찾지 못한다. 우리가 할 수

회의 일치성을 위한 인내와 겸손이 아니다. 이런 위선은 진리를 거슬리는 불신앙이며 배교이다.

성찬을 통해 드러나야 할 교회 일치 역시 교회 안의 성도들이 갖고 있는 완전함이나 공동체의 도덕성이 아니라 하나님 말씀 진리의 신실함과 확실함에 달려 있다. 즉 성례의 완전함은 참여자들의 도덕적 완전함이 아닌 하나님의 약속의 완전함에 의존한다. 따라서 성례에 참여하는 성도들이 마땅한 자세는 다른 성도들의 거룩함을 판단해 흠이 있는 사람들을 일방적으로 배척하는 것이 아니라 이미 이루어주신 구원의 약속에 비추어 자기 자신의 신앙과 삶을 정직하게 반성하는 데 있다.<sup>62)</sup> 교회의 바른 일치성을 위한 출교의 시행도 같은 자기 반성의 목적에 충실하게 적용해야 한다. “오히려 각 교회는 자신의 위치에서 출교를 세우고 정비하도록 시도해야 한다... 그러나 개인이 원하는 대로 사태가 진행되지 않을 때마다 그에게 교회로부터 이탈할 정당한 이유가 있음을 의미하는 것은 아니다.”<sup>63)</sup>

교회 안의 모든 지체들이 온전함을 소망하고 이를 위해 함께 노력해야 함은 분명하다. 그러나 이 일이 잘 이루어지지 않는다고 해서 그 공동체부터 분리하는 것은 옳지 않다.

우리가 우리의 의무와 직무에 속한 것을 했을 때 우리가 원하는 것 내지는 바람직한 것을 얻을 수 없다면 나머지는 하나님께 맡기자. 그것이 그의 일이기 때문이다. 비록 우리가 완전한 상태의 하나님의 교회를 보지 못하는 것을 유감으로 여기는 것이 당연하지만 그럼에도 불구하고 우리가 고칠 수 없는 이 불완전을 짊어지자.<sup>64)</sup>

칼빈이 제시한 종교개혁은 불순한 사람들로부터 완전히 분리된 순수한 교회 설립이 아니라 진리 안에서 교회의 하나됨을 지향했다. 이런 올바른 일치성을 위해서는 로마 가톨릭이 강요하는 교황수위권이나 재세례파가 집착하는 권징의 엄격한 시행과 같은 어떤 인간적 조건이나 판단이 아니라 하나님의 전적인 구원의 은혜에 대한 신뢰와 소망을 확고하게 붙잡아야 한다.<sup>65)</sup>

### 4.3. 교회의 권세

셋째, 칼빈은 교회가 행하는 죄 사함의 권세의 근거가 무엇인가의 문제에 있어서 재세례파의 엄격주의를 거절한다. “그 한 가지 사항이란 고의적인 악의 없이 우연히 죄를 범한 사람은 은밀히 두 번의 훈계를 받은 후에 공개적으로 징벌 받거나 출교되어야 한다는 그들의 주장이다.”<sup>66)</sup> 칼빈은 재세례파가 마태복음의 지침을 따라 세 번에 걸친 훈계와 권징 절차를 지키려 하는 태도는 거절하지 않는다. 그러나 재세례파들이 이 가르침을 기계적으로 적용해서 성경의 본래 의도를 왜곡해 해석하고 적용하는 모습을 강하게 비판한다. 칼빈에 의하면 재세례파는 “은밀한 죄”만을 말하고 있는 본문의 구별을 바르게 파악하지 못하고 고의로 죄를 범한 자들

---

있는 말은 그것은 불구의 몸으로서 스스로 조각나버릴 혼돈스러운 집단이라는 것이다.” Comm. Col. 2:19, CO.52: 113.

62) “첫째로 분별치 않고 주의 떡을 먹는다는 것은 그것을 받을 자격이 없는 사람들과 친교하지 말라는 것이 아니라, 자신의 믿음과 회개가 있는지 없는지를 살피면서 잘 준비하지 않는다는 말이다. 둘째로 우리가 성찬에 참여할 때 다른 사람들에 대해 조사를 시작해야 하는 것이 아니라 각자 자신에 대해 살펴보아야 한다는 것이다.” 『재세례파 논박』, 22-23. COR. IV/2, 58.

63) 『재세례파 논박』, 23. COR. IV/2, 59.

64) 『재세례파 논박』, 23-24. COR. IV/2, 59.

65) Balke는 재세례파는 개별 교회의 완벽함에 집중하는 원자론적인(atomistic) 교회론을 전개한 반면 칼빈은 보편 교회의 일치성을 강조하는 유기체적(organic)이며 성령통치론적(pneumatocratic) 교회론을 취했다고 분석했다. Balke, *Calvin and the Anabaptist Radicals*, 235.

66) 『재세례파 논박』, 24. COR. IV/2, 60.

을 모두 성령훼방죄라고 정죄하고 있다. 그러나 이런 엄격주의는 사실상 하나님의 은총에 반 대되는 “신성모독”이며 “해로운 망상”이다.<sup>67)</sup> 성령훼방죄는 그 고의성 여부가 아니라 하나님의 진리에 대한 대적 여부로 규정해야 한다. “왜냐하면 노골적으로 하나님의 진리를 비난하고 가능한 한 마치 핑계로 그것을 무너뜨리려 애쓰는 자가 성령을 훼방하는 사람이기 때문이다.”<sup>68)</sup> 교회의 권세에 관해서도 하나님의 구원의 진리가 판단의 기준이다. 죄의 의도나 경중 을 따져서 신앙 공동체 안에서의 용서 가능성을 결정하는 판단은 인간의 권한이 아니다. 이 판단은 하나님의 주권에 속한다. “사실 죄를 용서하는 권한을 그 자신에게만 유보하시기 때문 에 또한 어느 죄가 용서받고 못 받는지를 결정하는 것도 그에게 속한다.”<sup>69)</sup>

칼빈은 구약의 제사법을 비롯한 여러 규례들을 근거로 제시한다. 여전히 고의적으로 죄를 범하는 이스라엘 백성들을 용서하셨던 하나님께서는 이제 예수 그리스도의 십자가의 공로로 구원받은 믿음의 백성들 역시 고의성 여부와 무관하게 용서하기 원하신다. 따라서 재세례파가 자신들이 원하는 도덕적 완전함을 위해 하나님의 용서하시는 은혜를 제한해 버리는 것은 “하 나님의 손을 묶고 그 긍휼을 방해”하는 일이다. “왜냐하면 우리가 알기로 하나님의 무한하신 관대함은 우리 주 예수의 오심으로 제지되지 않고 오히려 증가되었기 때문이다.”<sup>70)</sup> 구약에서 율법을 통해 약속된 하나님의 용서의 은혜는 신약에서 복음을 통해 성취되고 더 확대되었다. 이런 언약의 발전성이라는 관점에서 보면 재세례파의 엄격주의는 완전한 도덕적 순결함을 추 구하려다 교회의 참된 기초인 구원의 진리를 무시해버리는 심각한 잘못을 범하고 있다.

칼빈은 재세례파의 완전주의는 결코 바른 종교개혁의 정신이 아니라고 보았다. “이것이 두 가지 오류로서 재세례파가 얼마나 위대한 선생들인지 그리고 모든 것을 개혁하기 위해 어떤 정신을 갖고 있는지 잘 보여준다.”<sup>71)</sup> 칼빈이 추구한 종교개혁은 모든 것을 비난하고 폐기하고 무차별적으로 비난하는 것이 아니었다.<sup>72)</sup> 종교개혁은 하나님의 주권적인 구원의 은혜 위에, 그리고 그 은혜를 기준으로 삼아, 그 은혜를 증거와 기념의 목적으로 여기는 참된 교회를 세 우고 성도들을 온전케 하는 회복을 위한 순종과 헌신이였다.<sup>73)</sup>

## V. 세속사회: 종교개혁의 범위

### 5.1. 소명으로서의 위정자 직분

하나님의 주권적 구원 은혜의 진리를 강조하려는 칼빈의 종교개혁 이해는 세속 권세에 대 한 재세례파의 급진적 입장을 반박하는 논증에서도 분명하다. 솔라이트하임 신앙고백은 6조에

67) 『재세례파 논박』, 24-25. COR. IV/2, 61. “그러나 모든 자발적 죄가 성령을 거슬린다고 말하는 것 은 지나치다… 하나님과 충돌하거나 그의 말씀을 거슬러 모독하기를 원하지 않는 사람이 그럼에도 불 구하고 고의로 죄를 범할 수 있다.” 『재세례파 논박』, 25. COR. IV/2, 61.

68) 『재세례파 논박』, 25. COR. IV/2, 61.

69) 『재세례파 논박』, 25. COR. IV/2, 61.

70) 『재세례파 논박』, 26. COR. IV/2, 62.

71) 『재세례파 논박』, 24. COR. IV/2, 60.

72) “그럼에도 불구하고 우리가 주의해야 할 것은 악습을 개선하고 시정하는 방법은 그것을 올바른 사용 과 혼합시키고 혼돈 시켜서 이것과 저것을 함께 무차별하게 비난하는 것이 아니라는 점이다.” 『재세 례파 논박』, 43. COR. IV/2, 83.

73) Balke는 재세례파가 목회자의 직분을 거절한 반면 칼빈은 교회 안에서 목사를 통한 가르침의 중요 성을 강조한 것 역시 완전주의 교회론과 종말론적 교회론의 차이에 따른 결과라고 분석한다. 칼빈이 보기에 성령은 질서의 영이며 이 질서는 말씀의 진리를 최선을 다해 분별하고 가르칠 구별될 직무를 요구한다. Balke, *Calvin and the Anabaptist Radicals*, 235-248.

서 그리스도께서 행하신 대로 무력 사용을 거절해야 하며 세상의 법정에 호소해서도 안 되며 무력으로 군림한 위정자를 인정할 수도 없고 따라서 그리스도인들이 위정자의 자리에 오를 수 없다고 주장한다.<sup>74)</sup> 칼빈은 이런 주장들을 각각 비판하면서 재세례파의 급진적 주장과 차별되는 종교개혁의 합당한 범위를 제시하려 했다.

첫째, 칼빈은 세속 위정자의 직무가 하나님께서 주신 소명에 모순되지 않는다고 주장한다.<sup>75)</sup> 칼빈은 『재세례파 논박』에서 먼저 구약의 여러 사사들과 왕들이 하나님의 구원 역사에 있어 쓰임 받은 인물들이었음을 지적한다. 그리고 이어서 신약 산상수훈의 올바른 해석에 대해 논한다. 재세례파는 산상수훈을 가장 중요한 신자의 규범으로 여기고 이 말씀의 여러 교훈들은 그리스도인들에게 세속과 단절된 새로운 삶을 살 것을 명령한다고 해석한다.<sup>76)</sup> 칼빈은 산상수훈이 갖는 새로운 가르침으로의 의의를 중시하지만 이 교훈들이 갖고 있는 종말론적이며 역설적인 성격을 놓치지 말아야 함을 강조한다.<sup>77)</sup> 재세례파적인 단선적 적용에 빠지지 않으려면 구약의 율법과 신약의 새로운 계명 사이의 연속성을 고수해야 한다.

그러므로 다음의 입장을 고수하자. 즉 진정한 영적인 의에 대해서 다시 말해 신자가 선량한 양심으로 행하여 자신의 소명과 다른 모든 일에 있어 하나님 앞에 온전하게 되는 일에 대해서는 모세의 율법에 명백하고 완전한 선포가 있는바 우리가 옳은 길을 따라 가고자 한다면 단지 그것에 매달리기만 하면 된다는 것이다.<sup>78)</sup>

칼빈은 이스라엘 백성들을 위해 하나님께서 세우신 세속 정부는 단순히 그리스도의 영적 정부의 모형이 아니라 실질적으로 모든 백성들을 위해 세우신 정치적 통치기구 가운데 하나였다고 말한다. 그리고 이 세속 통치에 대해서는 신약 어느 구절에서도 레위 자손들에 의한 제사장 직분의 폐지와 같은 불연속성을 발견할 수 없다고 설명한다.<sup>79)</sup> 이처럼 칼빈은 세속권세의 합법성과 관련해서 구약의 율법과 신약의 복음 사이에 있는 구원 역사의 연속성을 그 근거로 제시한다. “결과적으로 그 당시에 거룩하고 합법적이었던 소명이 오늘날 그리스도인들에게 비난될 수 없다… 우리 주님께서 그것을 제정했고 이스라엘 백성에게 선한 것으로 인정했으며 그리고 그 백성에게 가장 뛰어난 종들, 심지어 그의 예언자들을 세웠기 때문이다.”<sup>80)</sup>

칼빈은 하나님의 주권적 은혜를 강조하면서 모든 직업을 신자들에게 소명이라고 말한다.<sup>81)</sup> 특별히 왕과 위정자들은 하나님께서 특별히 존엄한 자리에 세우셨다고 주장한다. “사실 우리

74) 슬라이트하임 신앙고백, 제6조, 『재세례파 논박』, 31. COR. IV/2, 68.

75) 『재세례파 논박』, 31. COR. IV/2, 68. Biesecker-Mast는 슬라이트하임 신앙고백 6조를 극단적인 이분법적 사고로 이해하기보다는 초기 재세례파의 정치적 입지와 당시 수사학적 흐름에 따라 재평가해야 한다고 주장한다. Gerald Biesecker-Mast, “Anabaptist Separation and Arguments against the Sword in the Schleithim Brotherly Union,” *Mennonite Quarterly Review* 74 (2000): 381-402.

76) 흥미롭게도 슬라이트하임 신앙고백 6조는 신약의 사례들만을 각 조항의 근거로 제시한다. 『재세례파 논박』, 32. COR. IV/2, 70.

77) Comm. Matt. 5:2, CO.45: 159.

78) 『재세례파 논박』, 32. COR. IV/2, 70.

79) 칼빈은 시편과 선지서에서 그리스도의 왕국에 대해 예언할 때, “왕들이 나와서 그리스도를 경배하며 그에게 경의를 표할 것이라고 기록”함으로써 새로운 시대에도 위정자들과 왕들이 그 지위를 유지할 것을 말해 주었음을 지적한다. 『재세례파 논박』, 33. COR. IV/2, 71.

80) 『재세례파 논박』, 32. COR. IV/2, 70.

81) “양치기들과 농부들, 수공업자들, 그리고 이와 유사한 사람들은 그들의 신분을 거룩하게 여겨야 하며, 그리스도의 완전이라는 이름으로 그들을 결코 방해해서는 안 된다.” 『재세례파 논박』, 33. COR. IV/2, 71.

주님께서 [시편 82:6에서] 군주들을 신이라고 부르는 은총을 베푸신 것은 그들 자신 때문이 아니라 그들이 존엄한 위치에 있음을 고려했기 때문이다. 우리 주 예수는 하나님이 그들을 임명하여 그런 책임을 주셨기 때문이라고 설명한다. (요한복음 10:34).”<sup>82)</sup>

물론 세속 위정자의 정당성은 그들 자신에게 있지 않다. 이와 관련해 칼빈은 “오직 하나님께 영광”(Soli Deo Gloria)이라는 종교개혁의 목적론적 원리를 말한다.

요컨대 하나님은 자신의 이름의 영광을 전적으로 유지하고 그것을 파손하거나 감소시키는 사람들을 처벌하기 위해 다만 그의 이름의 영광 외에 아무것도 중하게 여기지 않으신다는 것을 세상으로 하여금 알게 하신다는 것이다. 그러므로 아무도 커다란 존경심 없이 그의 이름을 취해서는 안 되며 오직 하나님이 그의 이름으로 영광 받으신다는 이 목적을 위해서만 그렇게 해야 한다.<sup>83)</sup>

하나님의 이름의 영광은 곧 하나님의 주권적인 구원 역사 속에서 드러난다. 그런데 이 구원의 역사는 신자들의 영적인 삶뿐 아니라 세계의 모든 영역도 포괄한다. 세속 권세 역시 하나님께서 자기 자녀들을 보호하고 질서 가운데 살게 하시는 구원 역사의 영역에 포함된다. 그러므로 성스러운 영역과 세속적인 영역을 이분법적으로 분리해 세속 위정자의 권위를 부인하는 것은 궁극적으로는 세속 위정자들도 사용해서 구원의 역사를 이루시는 하나님의 주권을 제한하고 무시하는 것이다. “따라서 나는 하나님께서 그토록 높은 소명을 경멸하는 사람은 누구든지 하나님의 천상의 존엄을 참람하게 하는 것이라고 결론짓는다.”<sup>84)</sup>

## 5.2. 세속법정 사용 가능성

둘째로 칼빈은 하나님의 주권적 구원 은혜를 근거로 삼아 세속 법정의 사용 가능성을 인정한다. 슐라이트하임 신앙고백의 6조는 요한복음 8장의 간음하다가 현장에서 잡힌 여인의 경우를 근거로 삼아 그리스도인들의 형사 법정 사용을 금지한다. 이에 대해 칼빈은 우선 이 본문이 예수님께서 로마 가톨릭의 파문처럼 이 여인에게 사형선고를 할 수 있는지 없는지의 문제를 다루지 않는다고 말한다. 이 본문을 바르게 해석하기 위해서는 예수님께서 이곳뿐 아니라 성경 모든 곳에서 “통치 제도나 시민 질서를 바꾸는 것을 전혀 원하지 않으셨으며 다만 그것을 조금도 위반하지 않은 채 자신이 세상에 오신 목적인 죄를 용서하는 임무를 행하셨다”는 사실을 놓치지 말아야 한다.<sup>85)</sup> 그러므로 예수 그리스도께서 성취하신 죄 용서의 사역은 세속 정부의 역할과 정당성을 배제하지 않는다. 물론 세속 법정을 남용하는 것은 그리스도인에게 바람직하지 않다. 그러나 그리스도인들이 하나님의 주권 하에 있다고 해서 세속법정 사용이 전혀 불가능하다고 말해서는 안 된다. 이 질서 역시 자기 백성을 보호하고 궁극적으로는 자신의 구원 역사를 이루기 위해 하나님께서 세우신 질서에 속하기 때문이다.<sup>86)</sup>

82) 『재세례파 논박』, 34. COR. IV/2, 72. “하나님께서서는 군주들과 모든 권세자들을 자신의 사역자들임과 그들로 하여금 선한 자들과 순수한 자들의 보호자가 되고 사악한 자들을 징벌하도록 그들을 세웠다고 선포하신다. 그리고 그들이 그 일을 할 때 그들은 그가 그들의 손에 위임한 그의 일을 수행하는 것이라고 선포하신다.” 『재세례파 논박』, 35. COR. IV/2, 73.

83) 『재세례파 논박』, 44. COR. IV/2, 85.

84) 『재세례파 논박』, 34. COR. IV/2, 72. 칼빈은 세속 권세뿐 아니라 세상에 속한 모든 것이 올바른 동기를 가졌다면 정당한 사용의 대상이라고 보았다. “즉 하나님께서 여러 가지 선물을 창조하신 목적을 우리의 유익을 위해서지 우리를 멸망시키시려는 것이 아니었기 때문에 하나님께서 창조하시고 정하신 그 목적에 따라서 하나님의 선물을 사용한다면 그런 사용은 방향이 바르다는 것이다.” *Institutes*, III.10.2, OS.4: 178..

85) 『재세례파 논박』, 36. COR. IV/2, 75.



민사소송의 마찬가지로이다. 솔라이트하임 신앙고백 6조는 예수님께서 형제들 사이의 재산 분할 판결을 거절하신 누가복음 12:14를 인용하여 그리스도인들도 이처럼 해야 한다고 주장한다.<sup>87)</sup> 칼빈은 여기에서 다시 재세례파의 편협한 성경해석을 비판한다. 고린도전서 6장과 같은 바울 서신 여러 곳이 그리스도인들도 세상 법정에 호소할 수 있음을 예시한다. 성경해석에 있어서 편협함과 마찬가지로 이분법적인 자의적 태도는 결국 무질서를 조장한다. “그러나 그들의 의도대로 그리고 그들이 엄하게 명하는 것에 따라 모든 재판과 중재를 세상에서 없애도록 내버려 두자. 방탕한 강도짓 외에 무슨 일이 생길까?”<sup>88)</sup> 그러므로 올바른 해석은 관련된 성경 구절들을 전체적 맥락 가운데 살피고 단순한 의미를 추구하면서 성령이 주시는 깨달음을 겸손하게 구하는 것이다.<sup>89)</sup> 형사법정과 마찬가지로 민사법정 역시 하나님께서 주신 일반적 은총의 영역으로 인정해야 한다.

칼빈 역시 재세례파와 유사하게 세속 법정 사용을 자제함으로써 신자들의 공동체가 이루어야 할 구별된 삶의 양식이 필요함을 강조한다.<sup>90)</sup> 그러나 칼빈이 보기에 재세례파는 합당한 구별을 넘어서서 성과 속, 교회와 세상을 이분법적으로 나누는 분리주의적 세계관에 빠져있다. 가시적 교회와 지상의 신자들 역시 하나님께서 세우신 질서인 세속 권세를 따라 중재와 조정을 받아야 할 필요에서 예외가 아니다. “심지어 선량한 양심을 가진 두 사람도 우리의 본성에 있는 연약성에 따라서 다소 분쟁에 빠질 수 있기 때문이다. 우리는 자신의 입장에 눈이 멀어 있기 때문에 각자 자신이 옳다고 생각할 것이다.”<sup>91)</sup> 따라서 도덕적으로 완전하기 때문에 세속 정부의 관여와는 전혀 무관하게 되었다는 재세례파의 생각은 망상에 불과하다. “우리가 참으로 이 표본으로부터 유익을 얻고 그것을 따르려 한다면 성 바울이 우리에게 주는 규칙을 취하자. 즉 각자는 그가 무엇에 부름을 받았는지를 고려하고 우리가 주 안에서 한 몸이기에 팔이 눈 위에 침해할 수 없고 손도 발 위에 침해할 수 없다는 것이다. (고린도전서 12:21)”<sup>92)</sup>

### 5.3. 세속정부 참여 가능성

셋째, 솔라이트하임 신앙고백은 “위정자들의 통치는 육을 따르는 것이며 그리스도인들의 통치는 영을 따르는 것이다”라고 말하며 따라서 그리스도인이 세속적 직임을 맡아서는 안 된다고 주장한다. 칼빈은 이와 같은 재세례파의 폐쇄적 이해를 비판하면서 올바른 종교개혁의 방식과 범위를 제시한다. 물론 예수 그리스도께서는 세상의 왕이 되기를 원하지 않으셨고 그 분이 세운 왕국은 온전히 영적이 왕국이었다. 그러나 이로부터 그리스도께서 모든 세속 권세를 부정하셨다고 단정할 수는 없다. 누가복음 22장에서 “이방의 임금들은 저희를 주관하나 너희는 그렇지 않을지니”라는 말씀 역시 분리가 아닌 구별을 의미한다. “이 구절은 그리스도인

86) “그의 직무는 죄를 용서하고 죄인들의 양심에 그의 말씀을 전하는 것이다. 그는 육체적 형벌을 가하는 것을 그것에 섞지 않으시며 오히려 그런 일을 그 일에 권한을 갖고 책임을 위임 받은 자들에게 넘기신다.” 『재세례파 논박』, 36. COR. IV/2, 75.

87) 『재세례파 논박』, 36. COR. IV/2, 75-76.

88) 『재세례파 논박』, 37. COR. IV/2, 77.

89) “만약 우리가 예수 그리스도의 본을 따라 모든 중재와 재판들을 거부해야 한다면 성 바울이 우리를 이렇게 이끌어 가는 것은 잘못된 것이다. 그런데 확실한 것은 그의 입을 통해 말씀하고 계시는 분이 성령이라는 것이다.” 『재세례파 논박』, 37. COR. IV/2, 76.

90) Balke는 재세례파가 추구했던 차별적 삶의 방식은 공산주의적 성격을 포함했다고 평가한다. Balke, *Calvin and the Anabaptist Radicals*, 276-77.

91) 『재세례파 논박』, 37. COR. IV/2, 76.

92) 『재세례파 논박』, 37. COR. IV/2, 77.

이 왕이 될 수 있는지 없는지에 관해 말하는 것이 아니라 단지 사도들과 교회의 목회자들이 통치를 위한 왕들과는 같지 않다는 것을 말하기 때문에 예수 그리스도께서 우리에게 모든 우월적인 권세를 금했다고 이 구절로부터 추론하는 것은 엄청난 헛소리이다.”<sup>93)</sup> 모든 세속 권세는 궁극적으로 최고의 통치자이신 예수 그리스도께 속해 있으며 그 분께서 세우신 것임을 인정해야 한다. “예수 그리스도는 개인적으로는 왕이 아니지만 모든 왕국들의 보호자인 바 이는 그분께서 그것들을 만드시고 세우셨기 때문이다.”<sup>94)</sup>

칼빈은 베드로후서와 유다서 등 신약 여러 본문이 세속 위정자의 권위와 합법성을 인정하고 있다고 주장한다.<sup>95)</sup> 이렇게 명백한 성경의 가르침을 무시하는 재세레파의 이분법적 사고는 도리어 위정자들이 자신의 직무를 거룩한 사명으로 여기지 않고 온전히 자신들의 세속적 욕구에 따라 수행해도 된다고 오해하게 이끌 수 있다. 그 결과는 무서운 무질서와 제한 없는 방탕일 것이다.<sup>96)</sup> 그러나 그리스도인들은 모든 직업이 하나님의 소명임을 인정하는 이해 가운데 세속의 검을 가진 권세의 자리에도 앉을 수 있다. “이 경우에도 역시 그리스도인은 그가 그 나라의 질서에 따라 그의 군주를 섬기도록 부름을 받았다면 무기를 손에 쥐으로써 하나님을 격노시키지 않을 뿐만 아니라 하나님을 모독하지 않고서는 자신을 비난할 수 없는 거룩한 소명 가운데 있는 것이다.”<sup>97)</sup>

칼빈에게 하나님의 주권적 구원 은혜의 역사는 세속 권세의 영역뿐 아니라 교회가 수행하는 영적인 권세의 영역에도 동일한 근본 원리이다. 하나님의 통치권을 임의로 제한하는 재세레파의 이분법적인 사고 구조 위에서는 이 근본 원리에 따른 회복이 제대로 이루어질 수 없다. 재세레파의 이분법적 세계관은 결국 세속적 권세와 영적인 권세를 분리하여 하나님의 주권을 영적인 영역에만 가두어 버리기 때문이다. 하나님의 주권적인 구원의 역사는 세속 영역에 허락하신 여러 기능들을 사용하신다. 칼빈은 종교개혁의 궁극적인 목적을 하나님의 구원의 은혜를 인정하고 그 영광을 드러내는 데 두었다. 그러므로 하나님의 주권과 영광은 신앙적 영역뿐 아니라 세속적 영역에서도 드러나는 것이므로 칼빈이 추구한 올바른 종교개혁은 세속과의 단절이 아닌 구별 속에서 세속 영역의 올바른 변화까지 추구하는 실천을 포함했다.

## VI. 결론: 칼빈의 종교개혁 이해와 그 의의

『재세레파 논박』의 결론에 의하면 재세레파들은 그들이 당한 많은 고난이 자신들의 개혁 노력의 정당성을 입증한다고 주장했다. 그러나 칼빈은 이런 주장도 거절한다. “확실한 것은 한 사람의 죽음이 그가 누구든 하나님의 진리를 조금이라도 손상시킬 수 있거나 손상해야 할

93) 『재세레파 논박』, 39. COR. IV/2, 78. 다른 한편 칼빈이 이 부분에서 교회의 목회자들이 세속 통치자의 직무를 동시에 수행하는 것을 기본적으로 거부하고 있다고 추론할 수 있다. “그러므로 왕들은 자신의 한계 안에서 자제해야 하고 마찬가지로 영적 목사들은 그들에게 속하지 않은 것을 찬탈하지 않은 채 그들의 임무를 수행하는 것으로 만족해야 한다. 그러면 모든 것이 순조롭게 진행될 것이다.” 『재세레파 논박』, 39. COR. IV/2, 78.

94) 『재세레파 논박』, 38. COR. IV/2, 78.

95) 칼빈은 구약 성경에서는 모세와 다윗, 그리고 여러 선지자들과 사사들의 예를 들면서 이들이 이스라엘 백성들에 대한 세속적 통치권을 가지고 있었으면서도 “희망과 소망 가운데 하늘에 그들의 거주를 갖고 있었다”라고 말한다. 『재세레파 논박』, 40-41. COR. IV/2, 82.

96) “이 점에 있어서 그들은 그들 스스로 하나님과 인류의 적임을 드러내고 있다… 왜냐하면 하나님께서 존귀하게 하신 것을 비난하려고 하는 것과 그가 높인 것을 발로 밟으려 하는 것은 그의 화를 돋우는 일이기 때문이다. 그리고 시민 정부나 검의 권세를 폐기하려 애쓰는 것보다 차라리 세상이 파괴를 꾀하고 도처에 강도짓 같은 것을 도입하는 편이 나을 것이다.” 『재세레파 논박』, 41. COR. IV/2, 82.

97) 『재세레파 논박』, 29. COR. IV/2, 67.

정도로 그렇게 귀한 것은 아니라는 것이다.”<sup>98)</sup> 물론 신자의 삶과 신앙 공동체의 거룩함이나 헌신은 이 종교개혁이 기대해야 할 은혜의 결과이다. 그러나 이 결과를 목적과 기준으로 삼을 수는 없다. 칼빈은 일관되게 종교개혁이 추구해야 할 확고한 기독교 신앙의 기초를 강조했다. “그러나 만약 우리가 지나치게 나아갈 경우 줄지에 속을 수가 있기 때문에 문제는 확고한 기초로 돌아가는 것에 있다. 이 기초가 없다면 우리는 이 영역에서 확실하고 분명한 판단을 할 수 없다.”<sup>99)</sup> 칼빈은 이 기초를 성경 전체가 일관되게 증거하는 하나님의 주권적 구원의 은혜와 그 약속과 성취의 역사라고 말했다. 성경에서 직접적인 사례와 명령을 찾을 수 없는 모든 전통과 주장을 일단 철폐하려 했던 재세례파의 급진적 재건설 주장과 달리 칼빈이 추구했던 종교개혁은 성경 전체가 가르치는 하나님의 주권적 구원 은혜의 진리를 재확인하고 그 위에서 교회와 신앙을 점검하고 새롭게 세우는 회복의 노력이었다. 『재세례파 논박』보다 한 해 전 발표된 칼빈의 『교회개혁의 필요성』은 이 점을 분명히 밝힌다. “그 주된 기초는 하나님을 모든 덕, 의, 성결, 지혜, 진리, 능력, 선, 자비, 생명, 구원의 유일한 원천으로 인정하는 것이며 그에 따라 모든 선한 것의 영광을 하나님께 돌리고 오직 그에게서만 모든 것을 구하며 필요할 때면 언제나 오직 그에게만 의뢰하는 것입니다.”<sup>100)</sup>

오늘날 한국교회의 개혁을 위해서는 과거의 신앙고백을 단순히 답습하는 태도를 버리고 현 시대에 맞는 새로운 시도가 필요하다는 목소리가 들린다. 물론 단순한 과거의 답습은 무의미하며 부당할 뿐 아니라 사실상 불가능하다. 칼빈과 종교개혁자들 역시 자신들의 주장과 개혁 시도를 그대로 본받으라고 후대뿐 아니라 당대에도 강요하려 하지 않았다. 그러나 16세기 종교개혁을 정확하게 기념하여 오늘날 한국 교회에 바르게 적용하기 위해서는 칼빈을 비롯한 종교개혁자들이 왜 로마 가톨릭의 적폐를 비판하면서 동시에 재세례파 등의 급진적 주장도 거부했는지를 세심하게 살필 필요가 있다. 하나님의 주권적 구원의 진리를 종교개혁의 기초와 목적으로 밝혔던 종교개혁자들의 강조점을 무시한다면 종교개혁의 역사적 유산들뿐 아니라 심지어 성경이 계시하는 구원의 진리마저 현실의 필요나 공동체적 욕구에 따라 남용 혹은 오용될 수 있기 때문이다. 예를 들어 인류의 죄를 구원하신 대속자 그리스도의 십자가와 부활의 진리가 아니라도 어쨌든 차별받고 소외된 이웃들을 돌보는 섬김과 희생이라면 그것이 곧 복음이라고 일반화해 버리는 탈기독교적 입장까지 받아들여야 할 수 있다. 또 그 내용이나 방법이 무엇이든 간에 모범적이고 평등하며 순결한 공동체를 만들어서 그 영향력을 확대하는 시도를 개혁이라고 내세우며 자신들의 처신을 일방적으로 정당화할 수도 있다.

한국교회는 칼빈이 강조했던 “기독교의 종교개혁(reformatio religionis Christianae)”, 즉 “기독교 신앙의 본질”에 대한 질문과 그 해답을 하나님의 말씀 가운데 찾아 겸손하게 순종하려는 회복의 결단과 실천을 기억할 필요가 있다. 예수 그리스도 안에서 성취하신 하나님의 구원 은혜의 진리를 희석해버리고 간과하면서까지 삶과 공동체의 거룩함을 추구하는 노력을 500주년을 기념하며 실천할 “제2의 종교개혁”이라고 부를 수는 없다. 역사적 사건으로서 16세기 종교개혁은 근본적으로 하나님의 주권적 은혜를 드러냄으로써 하나님께만 영광을 돌리려는 위한 반성과 회복의 노력이었기 때문이다. 그리고 이 노력의 가치는 참고만 하고 버려도 되는 과거의 유산으로 치부해버리기에는 성경 전체의 일관된 가르침이며 기독교회가 항상 붙잡아야 하는 보편적 가치임에 틀림없다.

98) 『재세례파 논박』, 82. COR. IV/2, 142.

99) 『재세례파 논박』, 82, “Mais parce que nous pourrions estre tous les coups deceuz en cela si nous ne passions outre, il est question de revenir au fondement, sans lequel nous ne saurions assoir jugement seur, ny certain en cest endroit.” COR. IV/2, 142.

100) 『교회개혁의 필요성』, 박건택 편역, 『칼뱅소품집』 1, 650. CO.6: 460.

## 참고문헌

- Akin, Daniel L. "An Expository Analysis of the Schleitheim Confession." *Criswell Theological Review* 2 (1988): 345-370.
- Balke, Willem. *Calvin and the Anabaptist Radicals*. Trans. William Heynen. Grand Rapids: Eerdmans, 1981.
- Balke, Wim. "Calvin and the Anabaptist." In *The Calvin Handbook*. Ed. Hermann J. Selderhuis. Trans. Henry J. Baron et als. Grand Rapids: Eerdmans, 2009, 146-155.
- Biesecker-Mast, Gerald. "Anabaptist Separation and Argument against the Sword in the Schleitheim Brotherly Union." *Mennonite Quarterly Review* 74 (2000): 381-402.
- Bowsma, William. *John Calvin: A Sixteenth Century Portrait*. Oxford: Oxford University Press, 1989.
- Calvin, John. *Calvin's Commentaries*. 46 vols. Edinburgh: Calvin Translation Society, 1844-1855; reprinted as 22 vols. Grand Rapids: Baker, 1979.
- , *Institutes of the Christian Religion* (1559): Library of Christian Classics, vols. XX and XXI. Trans. Ford Lewis Battles. Philadelphia: Westminster Press, 1960.
- , *Ioannis Calvini opera quae supersunt omnia*. Eds. G. Baum, Edward Cunitz, and Edward Reuss. 59 vols. Brunsvigae: C.A. Schwetschke und Son, 1863-1900.
- , *Joannis Calvini Opera Selecta*. Eds. Peter Barth, Wilhelm Niesel, and Dora Schenuner. 5 vols. München: Christian Kaiser, 1926-1962.
- , *Treatises against the Anabaptists and Against the Libertines*. Trans and ed. Benjamin Wirt Farley. Grand Rapids: Baker, 1982.
- , *Ioannis Calvini opera monia. Denuo recognita et adnotatione critica instructa notisque illustrata*. Series 1-6. Ed. Brian G. Armstrong. Geneva: Librairie Droz, 1992ff.
- , 『칼뱅 소품집』. 전2권. 박건택 편역. 용인: 크리스천 르네상스, 2016.
- Doumergue, Emil. *Jean Calvin, les hommes et les choses de son temps*. 7 volumes. Neuilly-sur-Seine: G. Bridel, 1899-1927.
- Estep, William R. *The Anabaptist Story*. Grand Rapids: Eerdmans, 1995.
- Gamble, Richard C. "Calvin and Sixteenth-Century Spirituality: Comparison with the Anabaptists." *Calvin Theological Journal* 31 (1996): 335-358.
- Gwin, Timothy J. "The Theological Foundation and Goal of Piety in Calvin and Erasmus." *Puritan Reformed Journal* 2/1 (2010): 143-165.
- Haas, Guenther. "The Effects of the Fall on the Creational Social Structures: A Comparison of Anabaptist and Reformed Perspectives." *Calvin Theological Journal* 30 (1995): 108-129.

- Hofer, Roland E. "Anabaptists in Seventeenth-Century Schleithem: Popular Resistance to the Consolidation of State Power in the Early Modern Era." *Mennonite Quarterly Review* 74 (2000): 123-144.
- Johnson, Galen. "The Development of John Calvin's Doctrine of Infant Baptism in Reaction to the Anabaptists." *Mennonite Quarterly Review* 73 (1999): 803-823.
- Lavarter, Hans Rudolf. "Calvin, Farel, and the Anabaptists: On the Origins of the Briève Instruction of 1544." *Mennonite Quarterly Review* 88 (2014): 323-364.
- Littell, Franklin H. *The Anabaptist View of the Church*. Boston: Starr King Press, 1958.
- Snyder, Arnold. "The Influence of the Schleithem Articles on the Anabaptist Movement: An Historical Evaluation." *Mennonite Quarterly Review* 63 (1989): 323-344.
- Stauffer, Richard. "Zwingli et Calvin: Critiques de la confession de Schleithem." *Archives internationales d'histoire de idées* 87 (1977): 126-147.
- Troilo, Dominique-Antonio. *Pierre Viret et l'anabaptisme*. Lausanne: Association Pierre Viret, 2007.
- Wilkinson, Michael D. "Brüderliche Vereinigung: A Brief Look at Unity in the Schleithem Confession." *Southwestern Journal of Theology* 56 (2014): 199-213.
- Williams, George H. and Angel M. Mergal. *Spiritual and Anabaptist Writers*. The Library of Christian Classics. Philadelphia: Westminster Press, 1958.
- Williams, George H. *The Radical Reformation*, 3rd ed. Kirksville: SCSC, 2000.
- Wray, Frank J. "The Anabaptist Doctrine of the Restitution of the Church." *Mennonite Quarterly Review* 28 (1954): 186-196.
- Wyneken, Karl H. "Calvin and Anabaptism." *Concordia Theological Quarterly* 36 (1965): 18-29.

**그리스도, 교회 그리고 (그리스도인의) 삶**  
-플라스 스킨더, 디트리히 본회퍼를 중심으로-1)

김재운 (아세아연합신학대학교, 조직신학)

## I. 서론

우리는 막 종교개혁 500주년을 지나왔다. 이 과정을 통해서 우리는 종교개혁의 후손임을 부인할 수 없고 신앙의 뿌리도 종교개혁과 무관할 수 없다는 점을 확인하였다. 한편으로 종교개혁은 여전히 전진하고 있다. 종교개혁은 박물관의 유물이 아니며 끊임없이 개혁되어야 하는 교회의 현재 과업속에서 구체화된다. 그리스도의 몸으로서의 교회는 매우 구체적인 실체이다. 교회안에 살아가는 그리스도인들의 삶 또한 날마다의 새로운 현장속에서 펼쳐진다. 종교개혁은 항상 현재에서 다시 새롭게 재현되고 창의적으로 거듭나는 것 속에서 확인된다.

우리의 이런 과제를 생각하면서 종교개혁의 유산을 20세기 신학적 상황속에서 새롭게하고자 했던 두 신학자의 신학을 생각해 보고자 한다. 루터파 교회의 목사이자 신학자인 본회퍼는 루터파의 교리를 근거하지만 단지 루터파 교리를 옹호하는데 급급하지 않고 루터 신학의 창의적인 해석을 시도한다. 이 해석은 또한 자신이 속한 교회의 현실적인 고민을 투영하고 있다. 때로는 전형적인 루터의 사고와 신학을 뛰어넘기도 한다. 네덜란드 개혁파 목사인 스킨더는 개혁신학에 매우 철저하고 신실했다. 그는 교의학 전체를 아우르는 신학저서를 저술하면서 하이델베르크 요리문답을 뼈대로 삼았다. 아브라함 카이퍼라는 큰 인물을 통해서 형성된 안정적인 개혁교회와 조직들의 울타리에 만족하지 않고 개혁교회를 더 구체적인 그리스도와의 연합속에 있도록 씨름하였다.

이 두 신학자의 노력은 자신들이 속한 루터교회와 개혁교회 각각에 의미 있는 역사적 발자취를 남겼다. 다른 한편 종교개혁 후 루터파와 개혁파 교회는 신학적인 골이 더 깊어져 갔는데 이들의 노력은 다시 한 번 이 두 교회의 뿌리가 16세기 종교개혁에 있다는 점을 확인해주었다. 이들의 개인적 교류는 전혀 확인된 바가 없지만 종교개혁의 유산에 기초한 이들의 작업은 신학적으로 적지 않은 유사점을 보여주었다. 물론 루터파 목사이자 신학자이긴 했지만 본회퍼 신학은 개혁주의 신학과는 출발점부터 상이하다는 점을 인정하지만 오히려 본회퍼 신학이 가진 독특성은 오히려 이런 차이를 낮추는 결과로 이어진 부분이 있어 보인다. 다만 우리는 20세기 신학자로서 이 두 사람을 비교하면서 현재 우리의 신학함에 대한 일말의 유익을 찾고자 한다는 원래의 목적을 고수하면서 종교개혁 신학의 현재적 고민에 대해서 답해 보고자 한다.

## II. 플라스 스킨더(1890-1952)

플라스 스킨더(1890-1952)는 1880년대 아브라함 카이퍼를 중심으로 국가교회로부터 나온 애통(Doleantie)측과 이미 1830년대에 국가교회로부터의 자유한 분리(Afscheiding)측 교회가 하나가 된 네덜란드 개혁교회안에서 성장하여서 1914년 목사로 임직했다. 5개의 지역교회

---

1) 발표를 직접 못하게 된 점에 대해서 양해 말씀 올립니다. 발표 맡게 된 시점에는 학회 날짜가 4월 29일이었습니다. 만약 4월 22일이었다면 발표를 맡을 수 없는 상황이었습니다. 그런데 학회 얼마 남겨두지 않는 시점에 학회 날짜가 변경되었다는 연락을 받았습니다. 직접 발표하지 못한 사정을 이해해주시리라 사료됩니다.(김재운 올림)

에서 목회한 후에 1928년에 깜뻠신학교 교의학 교수로 임명되었다. 2차 대전 중인 1940년에는 독일 나치에 체포되어 수용소로 가던 중 석방되기도 하였다. 이후에도 지하에서 반 나치 저항운동을 벌이기도 하였다. 카이퍼 추종자들과의 교권적 충돌 가운데 오직 지역교회 당회만 목사를 면직할 수 있다는 네덜란드 개혁교회법을 여기면서 총회에서 자신의 목사직을 면하자 1944년에 이에 반대하는 교회들과 네덜란드 개혁교회(해방)를 형성하고 깜뻠에서 또 다른 신학교를 설립하여 교수직을 감당하였다.

## 1. 기독교론

### 1.1 인성의 비위격성<sup>2)</sup> 논쟁

스킬더 기독교론이 형성된 첫 동기는 자유대학의 조직신학교수였던 헵(Hepp)과의 논쟁이었다. 헵은 그리스도의 인성이 가진 일반적인 성격을 매우 강조하였다. 그의 입장은 다음에서 요약된다. “그리스도는 매우 특정한 성격(een particulier karakter)을 가진 인성, 다시 말하면 ‘유대인 됨’과 같은 특정한 성격이 아니라 모든 인간들이 공통적으로 공유하는 인성을 취하신 것이다.”<sup>3)</sup>

그리스도가 취한 인성을 특정한 성격을 가진 것이 아니라 일반적이고 보편적인 인성이라고 보려는 관점은 헵에서만 발견되는 것은 아니다. 헤르만 바빙크는 사실상 그리스도의 인성만을 강조하면서 그리스도를 한 개인으로만 보려는 자유주의 신학을 반대하면서 그리스도의 보편성을 강조한다. 이런 문맥에서 바빙크는 그리스도가 다른 개인적인 인간들과 나란히 있는 개인이 아니라고 본다. (geen individu naast andere individuen)<sup>4)</sup> 왜냐하면 그리스도의 인성은 고유의 인격적인 본질을 가지지 못하고 인간 전체가 가지는 보편적인 성격만 가지기 때문이다. 보편적인 기독교론을 확보하기 위해서 그는 개별정보다는 두 번째 아담이고 인류 전체의 머리로서의 유기체적인 존재로서의 그리스도를 더욱 강조하였다. 바빙크는 자신의 입장을 다음과 같이 결론짓는다. “그는(그리스도는) 인성에 속한 죄, 고난, 죽음의 일반적인 결과들을 그 안에 취하시는 것이지 여기에 속한 모든 개별적이고 특정한 연약함을 취하시는 것이 아니다.”

헵의 입장은 이런 바빙크의 조심스러운 견해를 너무 극단적으로 몰아간 것이다. 그리스도의 인성은 일반적으로 보편적인 것이기 때문에 가령 ‘유대인’이라는 특정한 인종, 감기나 폐렴과 같은 특정한 질병을 가질 수는 없다는 주장까지 가 버린 것이다. 그리스도는 우리보다 훨씬 더 뛰어난 인간이시다. “그리스도는 원래적인 아담의 인성에서 그 본향의 자리를 찾지 않으신다. 그는 개인으로서 인간이 아니고 한 인격적인 인간도 아니다.”<sup>5)</sup>

헵과의 논쟁에서 스킬더는 그리스도의 인성의 특적이고 구체적인 성격을 강조한다. 그는 그리스도가 여성이 아니라 남성이며 그는 특정한 세기에 목수의 아들로 사셨다. 이런 특정한 고유한 특성이 아니라 일반적인 인성의 이상적인 그림으로 그리스도를 보아서는 안된다. “그의 사회적 지위, 특정한 지역적 환경들, 서구적인 의미가 아닌 동양적인 고난들, 기

2) 이 번역은 네덜란드어 Onpersoonlijke menselijke natuur를 직역한 것이다. 풀이하자면 그리스도의 두 본성인 신성과 인성중에서 인성이 신성과 비교해서 독립되고 충분한 위격(hypostasis)이 되지 못한다는 것을 의미한다. 유사한 의미를 담고 있는 전통적 용어로는 'Anhypostasis' (비위격적)가 있는데 그리스도의 인성으로는 독립된 위격을 갖지 못한다는 것을 의미한다. 다시 말하면 로고스가 인성을 취하신 것을 부인하지 않지만 그 인성은 독립된 hypostasis가 아니다.

3) V. Hepp, *De Vereeniging van de beide naturen van Christus: Dreigende Deformatie 3* (Kampen 1937), 49.

4) Herman Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek, 7th edition* vol. 3 (Kampen: Kok, 1998), 290.

5) Hepp, *De Vereeniging van de beide naturen van Christus*, 54.

도하시던 밤들, 땀, 눈물과 피 안에서 나는 그를 본다.”<sup>6)</sup> 그리스도의 인성의 구체성과 특정한 성격을 강조하는 그의 입장은 그리스도의 ‘역사성’ (historicitéit)을 중심에 두는 기독교론으로 연결된다. 기독교론에서 역사성에 대한 강조는 그가 박사학위로 바르트 신학을 비판할 때부터 일관된 입장이었다. “바르트는 아름다운 개혁주의 학문의 성과인 계시역사(de historia revelationis) 곧, 신적특별계시의 역사를 살해해 버렸다.”<sup>7)</sup> 스킬더의 눈에는 바르트가 하나님의 일이 역사 속에서 위치 지어져야 한다는 점을 충분히 평가하지 못했다. 스킬더의 사회, 문화관을 살펴볼 다음 장에서 구체적으로 다루겠지만 스킬더의 이런 바르트 비판은 단지 기독교론에서만 한정되지 않고 구체적인 정치적, 사회-문화적인 함의를 가지게 된다.

## 1.2 직분

그리스도 인성의 비위격성에 대한 논쟁을 통해서 스킬더의 기독교론은 ‘아래로부터의 기독교론’을 의미한다는 인상을 받을 수 있다. 그러나 스킬더는 바르트가 가진 비역사성에 대해서도 경계했지만 자유주의자들의 기독교론 동시에 비판하였다. ‘아래로부터의’와 ‘위로부터의’ 기독교론의 잘못된 딜레마를 극복하는 것이 그에게는 매우 중요한 과제였다.

스킬더에게 로고스(말씀)의 역사적인 나타나심은 역사를 초월한 하나님의 영원한 작정, 평화언약(pactum salutis), 삼위일체 하나님의 신비와 함께 헤아리지 않을 수 없다. “(바울이 고린도전서 2장 9절에서 말한) 하나님의 깊은 것들은 아직 발견되지 않았다. 그리고 구원이 역사 속으로 결정적으로 침투해온 여기에서도 지식으로서 다가오지 않았다. 재창조하시는 하나님의 말씀을 통해서 신비의 비밀이 계시되었고 위로부터 아래로 침투해 들어오신다.”<sup>8)</sup> 역사성에 대한 관심만큼 그는 구원은 계시되었고 위로부터 선물로 보내졌다는 점 또한 간과하지 않았다. 기독교론의 이 두 측면은 역설(바르트)이거나 평행선(헵)이 아니라 항상 깊이 서로 연결된다.

이런 그의 시도를 엿볼 수 있는 지점은 우선적으로 그가 삼위일체를 이해하는 방식에서 찾을 수 있다. 하이델베르크 요리문답에 대한 해설에서 그는 이 고백서가 추상적으로 세 위격을 말하거나, 영원한 침 혹은 불변하심에서 보지 않는다고 설명한다. 대신에 요리문답의 삼위일체 하나님은 “역사속에 있는 하나님. 그리고 시간속에 계신 하나님. 일하시고 활동하시는 하나님.”<sup>9)</sup>이다. 그러나 ‘역사’ 그 자체로서만 하나님을 알 수 있는 것이 아니라 하나님의 말씀과 일치하는 그 분의 구원 사역 안에서 알아야 한다. 역사 그 자체에 안에서만 매몰되는 하나님이 아니라 그 역사 속에서 우리에게 말씀과 일하심으로 오시는 하나님을 아는 것이다.

삼위일체 하나님의 존재와 그 분의 구원사역을 필연적인 연결시키면서 스킬더는 같은 방법으로 그리스도의 인격과 그의 구원사역을 필수불가결하게 연결하였다. 그리스도의 두 본성은 그 분의 구원사역의 일과 분리해서 이해할 수가 없다는 것이다. 요한복음의 표현을 빌자면, 영원하신 하나님을 아는 지식과 또한 그리스도와 아버지 하나님의 영원한 관계성(“아버지

6) K. Schilder, *De Reformatie* 17, 309.

7) 스킬더가 가지는 바르트에 대한 입장을 좀 더 분명하게 드러내 주는 표현은 다음과 같다. “하나님은 두 개의 세계를 창조하시지 않으셨다. 모든 세계를 하나님 자신의 언약 아래에 두신다. 그리스도인들은 이렇게 말한다. 두 개의 분리된 세계 곧, 실재적인 위의 세계(bovenwereld)와 모든 것이 단지 부차적으로 반영될 뿐인 아래의 세계(benedenwereld)가 있지 않다. (중략) 그리고 그의 말씀은 나를 통과해서 지나가는 천둥이 아니라 나의 인간적인 존재 그 자체에 뿌려지는 씨앗이다. 말씀은 열매를 맺는 토양이며 열린 길이다.” G. Harinck, *K. Schilder (1890-1952): een keuze uit zijn werk* (Kampen:kok, 1989), 16.

8) K. Schilder, *Christus in Zijn Lijden II* (Kampen: kok, 1930), 50.

9) K. Schilder, *Heidelbergsche Catechismus* III. (Goes: Oosterbaan & Le Cointre, 1950), 8.



껴서 내 안에 내가 아버지 안에”, 요한복음 10장 38절, 14장 10절-11절)은 그리스도가 하신 ‘나의 일’ 안에서 통합된다. 스킨더는 이런 통합적인 관점을 그리스도를 ‘직분적’으로 이해하는 것을 통해서 실현한다.

내가 하나님을 통해서 세상 속으로 보내진 이 ‘사람’에 대해서 묵상할 때 그것은 어떤 본성(인성 혹은 신성-논문저자 해설)적 이해가 아니라 그를 ‘직분’으로 이해하는 것으로 시작한다. 왜냐하면 모든 본성은 이미 하나님의 영원한 작정에서 정해졌고 이어서 창조 직후에는 이것이 직분적 명령을 통해서 주어진 것을 수행하는 것을 염두에 두고 만들어 졌기 때문이다.<sup>10)</sup>

신성과 인성을 앞세우기 보다는 그 본성들 안에서 그가 감당해야 하는 중보자의 일과 그 일을 감당하는 그리스도의 직분으로서 기독교론을 접근해야 한다는 것이다.

그리스도를 삼중직으로 이해하는 칼빈과 하이델베르크 요리문답의 입장을 스킨더는 충실하게 수용한다. 칼빈 기독교론의 삼중직 이해는 중세의 존재론적이고 추상적인 기독교론, 화체설을 통해서 집약된 미사에서의 희생제사 중심의 기독교론을 반대하고 인격과 구원 사역이 통합된 기독교론, 현재 하나님 우편에서 성령과 함께 여전히 일하시는 그리스도를 강조하기 위해서였다. 스킨더는 이런 문제의식을 충분히 받아들이면서 그리스도를 삼중직이라는 직분을 중심으로 이해하고자 하였다. 스킨더가 처한 시대 상황을 고려해서 칼빈에게서 좀 더 진전된 부분이 있다면 ‘위로부터’와 ‘아래로부터’의 기독교론의 통합적 이해와 그리스도의 직분은 그 자신만의 고유하고 독특한 것으로만 한정되지 않고 다른 존재들과 함께 나눌 수 있는 성격을 가진다는 점이다.

그리스도를 삼중직이라는 직분을 중심으로 이해하는 것은 예수 그리스도의 직분에만 한정되지 않는다. 그가 헵(Hepp)의 인성의 비위격성에 대해서 비판한 또 다른 실천적인 이유가 여기에 있다. 그리스도의 본성들, 특히 인성은 헵에게는 고유하고 독특한 것이기 때문에 이는 굳이 다른 존재들과 공유될 필요가 없는 것이다. 그러나 스킨더가 강조한 직분은 죄는 없으시되 모든 점에서 우리와 동일한 그리스도의 인성을 강조하기 때문에 이는 그리스도안에서만 아니라 우리 안에서도 확인될 수 있는 직분이다. 스킨더는 자유주의자들과는 달리 그리스도를 우리와 같은 존재로 보지 않는다. 다만 하이델베르크 요리문답 31문답과 32문답<sup>11)</sup>의 구조가 우리에게 제시하는 것처럼 그리스도의 삼중직은 독특한 면을 분명히 가지지만 이는 또한 우리의 삼중직을 통해서도 드러날 수 있는 삼중직이다. 스킨더의 직분 중심의 기독교론은 그리스도인들에게 그리스도적인 세상에서의 삶을 의미하는 ‘문화사명’을 통해서 드러난다.

## 2. 교회론

스킨더는 바빙크가 일했고 또 분리와 애통이 1886년에 한 교회로 통합한 이후에도 여전히 통합된 신학교였던 감뻘신학교의 교의학 교수로 1934년 취임하였다.

그가 감뻘의 교수로 취임한 1934년은 네덜란드 개혁교회 역사에서 중요한 두 사건과 직간접적으로 연관된다. 앞서 헤르만 바빙크를 다룬 부분에서 잠시 언급되었지만 처음으로 국가

10) K. Schilder, *De Reformatie* 17, 165.

11) 하이델베르크 요리문답 31문답은 그리스도의 삼중직을 설명하고 32문답은 그리스도인의 삼중직을 말한다. 그리스도의 삼중직은 그가 구원의 중보자로서 가지는 독특성을 포함하고 그리스도인이 가지는 삼중직은 그리스도의 중보의 사역에 기초한 삼중직을 말한다.

교회 체제를 거부한 분리운동이 100주년을 맞았다. 그리고 2년후인 1936년은 아브라함 카이퍼에 의해서 일어난 애통이 분리운동의 후예들과 합쳐서 네덜란드 개혁교회(Gereformeerden Kerken in Nederland)를 형성하였다.

완전한 국가교회는 아니지만 여전히 국가교회적 교회정치를 받아들이고 있었던 네덜란드 국가 개혁교회(Nederlandse Hervormde Kerk)측에서는 분리(Afscheiding)의 의미를 인정하면서도 과거 분열의 아픔을 극복하고 다시 하나의 교회로 통합해야 한다는 주장이 대두되었다. 1934년 당시 할렘의 국가교회 목사였고 이후 레이던 대학의 교수를 지낸 미스코테(K. H. Miosckotte)는 분리운동이 하나님의 말씀에 대한 권세를 인정했다고 긍정한다. 그러나 분리는 결과적으로는 가서는 안 되는 길을 간 것으로 평가했다. 왜냐하면 이를 통해서 결과적으로 교회분열과 분파주의를 필연적으로 낳게 되었기 때문이다.<sup>12)</sup> 그는 분리가 예정론을 강조한 도르트 신조와 그 뒤를 이은 경건운동인 계속된 개혁(Nadere Reformatie)운동의 절대적인 영향 아래 있었기 때문에 교회안의 사람들을 이분법적으로 보았고 이런 시각이 분파주의적 순혈주의로 흘렀다고 평가하였다.<sup>13)</sup> 이런 분리운동에 대한 분석을 통해서 미스코테는 다시 한 교회, 곧 분리운동 이전에 존재했던 국가개혁교회로의 통합을 촉구하게 된다.

스킬더는 분리에 대한 편향적인 평가를 통해서 다시 국가개혁교회로의 통합을 주장하는 일련의 주장들에 대해서 반박하면서 1935년 『우리 모두의 어머니』라는 글을 쓰게 된다. 그는 미스코테의 입장이 국가개혁교회는 이미 (고정적으로) 언약 안에 있는 교회로 여기고 그 어떤 누구도 이 언약에 대해서 분리를 가해서는 안 된다는 주장으로 본다. 하나님이 아직 우리 (네덜란드 국가개혁교회)를 떠나신 것이 아니니 성도들도 이 교회를 떠나서는 안된다는 주장에 다름아니라고 본 것이다. 이는 중세로마교회가 종교개혁자들을 향해서 했던 것과 같다. 루터와 칼빈은 자신들의 자유를 사용해서 교회 안에서 어떤 결단을 내렸다. 하나님의 언약은 이미 존재하는 어떤 기관(Institute)속에서 확고해지는 것이 아니다. 하나님의 언약을 단지 존재하고 고정된 언약적 기관을 중심으로 보아서는 안된다. 살았고 현존하며 영원한 언약적 순종을 중심으로 언약을 보아야 한다. 이런 언약의 이해에 기초한다면 교회의 외형적 분열이 있다고 해서 하나님의 언약이 파기되었다고 보기 힘들다. 오히려 실재하는 살아있는 언약적 삶의 실재가 존재하는가를 중심으로 교회를 보아야 한다.<sup>14)</sup>

‘분리’운동을 분열의 시작으로 보고 국가개혁교회로의 복귀를 주장하는 것은 결국 국가 개혁교회라는 존재하는 기관 자체를 언약적 공동체와 동일시하고 있다. 성경에서 “언약을 보라”고 하는 것은 어떤 경우에라도 존재하는 기관으로서의 교회에 신실하라는 말이 아니다. 스킬더는 어떤 상황에서도 하나님께 신실하게, 그리스도의 몸을 지어가라는 의미로 이 언약적 명령을 이해해야 한다고 본다. 따라서 기관으로서의 교회 자체가 아니라 (Institute) 살아있고 생생한 언약적 삶과 순종이 있는 언약 공동체로 지어져 가는 것(in het institueren)이 더 결정적이다.<sup>15)</sup> 언약안에 있는 교회됨은 지속적인 회개와 멈추지 않는 언약적 순종안에 있어야 한다. 스킬더에게 참된 교회는 단지 어떤 기관이나 조직이 아니라 역동적인 순종속에 있어야 한다. 그는 신앙고백을 강조한다. 그러나 그가 말하는 신앙고백은 단지 신조의 항목을 법적으로 지키는 형식적인 측면이 아니다. 바로 구체적으로 생생한 언약적 순종으로서의 끊임없이 하나님을 향한 신실함 속에서 드러나는 신앙고백이다.

12) K. H. Miscotte, *Korte nabetrachting over de Afscheiding van 1834* (Amsterdam: 1934), 16-17.

13) Miscotte, *Korte nabetrachting over de Afscheiding van 1834*, 46.

14) Klaas Schilder, *Ons aller Moeder: anno Domini 1935* (Kampen: kok, 1935), 58.

15) Schilder, *Ons aller Moeder*, 59-60.

스킬더는 칼빈과 유사한 보편교회의 이해를 제시한다. 그는 첫 번째 교회의 보편성(에큐메니컬)을 위한 임무를 '증거'(getuigen)하는 것이라고 단언한다. 그는 카이퍼가 1878년 쓴 "우리의 계획"(Ons Program)을 언급하면서 카이퍼가 정치적 영역에 대한 기독교의 원대한 계획을 말하면서 그 유일한 기초가 '증거'(getuigen)하는 것'이라고 말한 것을 인용한다. "증거하지 않는다면 그 어떤 투표를 위한 계획도 진행될지 못할 것이다"라는 카이퍼의 말은 기독교와 교회가 모든 공적인 영역을 향해서 나갈 때의 모토라고 말한다.<sup>16)</sup>

스킬더의 보편교회 이해는 칼빈과 닮아있다. 통합된 하나의 기관이나 조직을 보편교회로 보지 않고 신앙고백(가르침)과 예배를 중심으로 보편교회됨을 이해했다는 점에서 그렇다. 다만 스킨더는 역동적이고 생생한 언약적 선포와 순종, 멈추지 않는 하나님의 언약의 실현을 강조한다. 지금 현재 성도들이 현실적으로 그리스도에게 순종하며 말씀과 성령의 통치 아래서 스스로를 교회로 형성해 가는 현존하는 언약의 실재를 중요시했다.

하나님의 언약의 현실적 실존과 역동적 순종을 주장한 스킨더는 교회들의 분리와 분파주의를 그대로 용인하는가? 스킨더는 한 고정된 교회 기관(교단)을 하나님의 언약과 일치하는 것으로 보는 국가개혁교회 입장과는 정반대 입장인 교회의 다원성에 대해서도 비판적이었다. 국가개혁교회의 목소리에 대항해서 자유대학의 신학자 헵(Hep)은 같은 시기에 『교회의 다원성』이라는 일련의 글들을 발표한다. 그는 어떤 사람들이 속해 있는 한 교회와 더불어 다른 '참된' 교회가 (여럿) 존재할 수 있다고 본다. 심지어 한 지역에도 참된 교회들은 여럿 존재할 수 있다. 그는 다음과 같은 생각을 부정적으로 묘사한다. "내가 속한 우리 교회만이 참된 교회이다. 그 밖의 다른 교회는 거짓된 교회이기 때문에 분파이며 결과적으로 교회가 아니다. 우리 밖에 있는 교회에 속한 믿는 자들은 그들의 이단됨으로부터 정화되어야 하고 결국 우리에게도 건너와야 한다. 이렇게 한 교회를 이루어야 한다."

헵은 참된 교회가 여럿일 수 있다는 주장이 카이퍼와 바빙크 뿐만 아니라 거슬러 올라가 종교개혁의 정신이라고 주장했다. 스킨더는 이에 대해서 비록 카이퍼가 이 용어를 사용하였지만 교회의 다원성 주장은 헵과 일치하지 않는다고 반박한다. 나아가 이런 헵의 주장은 칼빈과도 일치하지 않는다. 칼빈은 하나의 보이는 참된 교회를 주장하였고 이를 이루기 위해서 분투하였다. 참된 교회들이 더불어 다원주의적으로 공존할 수 있다는 주장은 교회의 일치를 이루기 위한 종교개혁의 정신을 무력화한다.<sup>17)</sup>

헵의 교회의 다원성 주장은 일견 다양한 교파들이 서로를 인정하면서 온존할 수 있는 가능성을 모색하였다. 그러나 무엇보다 살아있는 신앙고백을 강조하는 스킨더는 어떻게 각각 다른 신앙고백과 믿는 바를 말하는 교회들, 서로 반대되는 신앙고백을 말하는 교회들이 각각 참된 교회로 존재할 수 있는가를 묻는다. 이는 결과적으로 상대주의와 주관주의로 귀결될 가능성이 많다. 더구나 헵의 주장은 보편교회를 위한 노력을 필요로 하지 않는다. 굳이 교회들간에 서로 더욱 더 진리를 향해 지어져 가는 일에 무관심해 지는 것이다. 그리스도인의 (세상에서의) 삶

### 3. '그리스도'와 문화적인 삶<sup>18)</sup>

스킬더는 그리스도인의 세상적 삶을 다룬 그의 저서 '그리스도와 문화'(Christus en cultuur)

16) Klaas Schilder, *Uw oecumenische taak* in Woord en Wereld. Een brochurereeks. No. 13 (Kampen: Comité tot verspreiding van goedkope Geref. Lectuur, 1951) 6.

17) Schilder, *Ons aller Moeder*, 83-84.

18) 스킨더가 왜 삶 혹은 활동 대신에 '문화'라는 용어를 사용하는지는 후에 제시할 것이다.

에서 왜 굳이 ‘그리스도’라는 용어를 선택했는지를 먼저 설명한다. 그는 이 주제에 대한 첫 번째 가능성으로서 ‘기독교(Christendom, 혹은 기독교 세계)’와 문화라는 틀이 있다고 소개한다. 그러나 ‘기독교 (세계)’라는 용어는 신앙고백적인 기초가 부재한 규정이다. 스킨더는 개혁주의 신앙고백의 확실한 기초위에 문화의 문제를 다루고자 하는 의도를 분명히 한다.<sup>19)</sup> 이 용어의 다른 약점은 기독교 (세계)는 이미 그 자체 안에 많은 허물과 죄를 스스로 품은 채 문화와 투쟁하고 있다. 기독교와 문화를 말하기 전에 먼저 그리스도안에서 죄와 허물로 벗어나는 것을 전제하지 않고 전체 기독교 세계-기독교 문화, 사회, 국가, 기관-와 (세상) 문화의 관계를 말하는 것은 죄를 같이 나누는 것에 불과하다.<sup>20)</sup>

그는 ‘예수와 문화(적인 삶)’이라는 구도도 적합지 않다고 본다. 복음은 우리에게 그리스도의 전기(biography) 를 제공하지 않는다. 복음을 예수의 전기로만 보는 관점은 그가 인간 삶을 향해서 가지는 의미 또한 매우 제한적인 측면만을 제공할 뿐이다. 예수가 문둥병자를 치료했다는 것을 단지 하나의 모델로만 취해서 우리에게 적용하는 것은 무리가 있다. 그 분은 문둥병자를 고치고 눈 먼자들을 치유했지만 문둥병자를 위한 병원이나 시각 장애인을 위한 지원센터를 개설하신 적은 없다.<sup>21)</sup> 자유주의 신학의 방법을 취해서 예수님을 단지 도덕적 모델로만 받아들이는 것은 그가 그리스도인들을 향해서 가지는 세상적인 삶의 의미를 지나치게 축소하게 될 것이다.

따라서 스킨더는 이 주제에 적합한 표현은 ‘그리스도’와 문화적인 삶이라고 본다. 예수라는 이름을 가졌던 자들과 기름부음 받은 자들(구약에서 직분으로 기름부음 받은 자들)은 수없이 많다. 그러나 그리스도인 예수는 전적으로 유일무이하다. 먼저 그 분은 ‘예수’이시다. 이 이름은 이 분이 우리의 구원자로서 오신 분임을 분명히 한다. 그의 직분의 본질은 구원이다. 그 분을 그리스도로 보기 전에 먼저 하나님의 의를 알아야 하고 우리를 죄와 비참함에서 구해주시는 것을 기초로써 먼저 알아야 한다. 그러나 이 분은 단지 ‘예수’이시기만 한 분은 아니다. 동시에 그리스도시다. 먼저 예수 그리스도라는 이름은 이 분이 우리의 구원주로서 위로부터 하나님의 임명을 받았음을 뜻한다.<sup>22)</sup> 또한 예수이자 그리스도이신 이 분은 지금도 삼중직을 통해서 일하신다. 그래서 그리스도이신 이 분은 단지 역사적인 인물에 지나지 않는 분이 아니라 지금도 듣고 순종해야 하는 신앙고백의 대상인 것이다.<sup>23)</sup>

스킨더의 이런 설명은 사실 아브라함 카이퍼를 겨냥하고 있다. 카이퍼는 그리스도인의 세상적 삶에 대한 근거를 일반은총<sup>24)</sup>에서 찾았다. 거칠게 말하자면 카이퍼는 타락후에도 여전히 인간의 삶이 보전되고 문명이 발전하며 사회의 진보가 있다는 것을 중심으로 일반은총의

19) 그의 일관된 개혁주의 신앙고백에 대한 성실성은 그가 바르트의 ‘교회 교의학’에 대비되는 저작인 ‘하이델베르크 요리문답 해설(Heidelbergsche Catechismus)’을 하나의 종합적인 신학저서로 기획했다는 사실에서도 확인된다. 개혁교회 3대 신앙고백중 하나인 하이델베르크 요리문답을 단순히 설명하는 것을 넘어서서 이 신앙고백을 중심으로 자신의 신학적 작업의 종합을 시도했다.

20) K. Schilder, *Christus en cultuur* (Franeker: uitgeverij Van Wijnen: 1988), 19-24.

21) K. Schilder, *Christus en cultuur*, 26-28.

22) 스킨더는 철저히 하이델베르크 31문답을 따라서 설명하고 있다.

23) K. Schilder, *Christus en cultuur*, 27.

24) 카이퍼는 ‘일반은총’이라는 용어의 기원을 칼빈이 사용한 모든 인류에게 공통적인 언약(Foedus omnibus populis commune)에 있다고 본다. 개혁주의 언약신학자인 파뤼스(Pareus), 퍼킨스(Perkins), 마스트리흐트(Maestricht) 등은 노아언약을 은혜언약이라고 했지만 카이퍼는 이들의 견해와 칼빈 사이에는 차이가 있다. 카이퍼가 볼 때 칼빈은 이 언약을 특별언약이라고 보지 않고 모든 민족들에게 함께 적용되는 (gemeen) 것이고 세상 끝날까지 영원히 적용되는 언약이라고 보았다. 카이퍼는 칼빈이 노아언약을 구원은혜를 주시는 것으로 생각하지 않고 모든 종류의 인류, 민족에 대한 그리스도가 오실 때까지의 하나님의 일반적인 자비를 말하고 있다고 강조한다. J. Douma, *Algemene genade* (Goes: Oosterbaan & Le Cointre B. V. 1981), 327-328.

근거를 보았다. 반면에 스킨더는 하나님의 피조세계를 카이퍼보다 훨씬 비관적으로 보았다. 타락이 가져다준 결과인 죄와 비참함에 대해서 매우 심각하게 받아들이는 것이 개혁주의 전통임을 확신하면서 카이퍼의 일반은총이라는 주장 대신에 ‘일반저주’를 주장하였다. 고재수의 다음 설명은 이런 대조를 매우 뚜렷하게 드러내준다.

카이퍼는 예수 그리스도를 그리스-로마 문화에 자신의 특별한 은혜를 부여하시는 구주로, 즉 문화의 구주로 바라본다. 그러나 스킨더는 예수 그리스도를 인간의 구주로 바라본다. 그분은 많은 사람들을 구원하는 일을 하신다. 다만 이 사역은 불순종하는 사람들을 다시금 그들의 문화적인 활동에서 하나님을 섬기는 사람들로 만드는 일을 포함한다.<sup>25)</sup>

## 2.2 ‘한 시도’

스킨더가 그리스도인의 세상적 삶에 대한 설명의 틀로서 ‘그리스도와 문화(적 삶)’을 제시한 것을 보면 문화변혁에 대한 강조보다는 구원자로서의 예수 그리스도만을 강조하는 것처럼 보인다. 그러나 스킨더는 이를 출발점 삼아서 세상적 삶의 의미를 설명하는 발판으로 삼는다. 1936년에 네덜란드 개혁교회 총회연설에서 스킨더는 카이퍼의 문구인 “우리 인간의 삶의 모든 영역에서 만물의 주재이신 그리스도께서 ‘내 것’이라 주장하지 않으시는 영역은 단 한치도 없다.”를 그대로 인용하였다. 구원자이신 그리스도를 주장하면서도 그리스도의 주권 안에서 ‘문화 혹은 문화적 삶’을 불려고 하는 증거이다. 이 주장의 이면에는 네덜란드 개혁교회와 개혁교회를 기반한 정당인 반혁명당에 밀어닥친 또 다른 위기가 놓여 있다. 우리는 이미 2.1에서 스킨더와 바르트 기독교론의 대비를 살펴보았다. 그러나 스킨더가 바르트 신학을 비판한 이면에는 실천적인 함의가 함께 있었다. 물론 여기에는 헵의 기독교론이 가지는 실천적인 함의까지도 함께 고려되어야 한다.

앞서 살펴 본 것처럼 헵은 그리스도의 인성의 비위격성을 주장하면서 그리스도가 취하신 인성은 구체적이고 개별적인 것이 아니라 일반적, 보편적 인성이라고 말한다. 이런 주장을 담은 그의 저서는 1930년대 중후반에 출판되었는데 이 시기 네덜란드에는 이미 많은 유대인들이 살고 있거나 수많은 유대인들이 피난처를 찾아 몰려드는 시기였다. 이런 상황에서 예수는 일반적인 인성을 취하시기 때문에 특정한 혈통인 유대인이 아니었다는 주장은 심각한 사회적인 영향을 가지는 주장이 되었다. 간접적으로 나치와 독일 국가 기독교 (German Christians)를 돕는 주장인 것이다.

바르트 자신은 이와는 완전히 다른 길을 걸었다. 그는 파시즘을 반대하다가 본(Bonn) 대학의 교수직에서 해직되었다. 그러나 네덜란드에 자리잡은 바르트주의자들은 네덜란드 개혁교회와 개혁교회의 기관들에 전혀 다른 영향을 미치고 있었다. 바르트의 길은 일종의 탈-정치, 탈-문화의 노선이라고 볼 수 있는데 이는 독일의 기존 신학적 입장이 지나치게 문화기독교의 입장으로 경도되어서 독일사회, 문화 전체를 기독교와 일치시키는 것에 대한 부정을 통한 저항을 의미한 것이다. 그러나 네덜란드는 이와 상황이 달랐다. 국가사회주의 정당의 영향력이 네덜란드까지 미친 것이 사실이지만 그들이 완전히 장악한 것은 아니었고 반혁명당이라는 굳건한 개혁교회의 정치적인 보루도 존재하였다. 독일과는 다르게 바르트의 영향은 오히려 개혁교회에 속한 젊은이들이 개혁교회 기관들에 참여해서 적극적으로 활동하는 것에서 이탈시키는 방향으로 작용하였다. 바르트의 영향력은 ‘비기독교적인 정치’의 구호아래 젊은이들을 유

25) 고재수, 『그리스도와 교회와 문화』 (서울: 성약, 2008), 140.

도했기 때문에 결과적으로 국가, 민족적 정치를 옹호하거나 아예 개혁교회의 정당인 반혁명당을 떠나게 했다는 것이다.<sup>26)</sup> 스킨더는 이와 같은 흐름에 반대하면서 개혁주의 신앙고백에 충실한 그리스도인들이 가지는 사회문화적 관심이 약화되지 않도록 그리스도인들의 ‘문화사명’을 주장하였다.

### 2.3 문화사명

스킨더는 그리스도인의 세상속에서 삶의 신학적 기초로서 타락 이후에 여전히 남아있는 일반은총에 주목하지 않았다. 그것은 타락이 가져다 준 치명적인 결과를 약화시킬 뿐 아니라 타락으로 인한 구원주 예수 그리스도에 대한 절실한 신앙고백도 약화시킨다. 예수이자 그리스도인 그 분만 이 주제에 가장 중심이 되어야 한다.

직분자 구원주 예수 그리스도를 아는 지식안에서 비로소 우리는 첫 아담에 주셨던 직분을 새롭게 해석할 수 있게 된다. 타락으로 단절되었던 창조의 상태에 대한 새로운 이해가 예수 그리스도안에서 가능하게 된다. 바로 여기에서 세상에서의 삶을 바라보는 창조의 기초와 구원의 동기가 서로 통합된다. 카이퍼가 말한 ‘일반은총’ 대신에 스킨더는 ‘일반소명’ 혹은 ‘일반명령’으로 이를 대체한다. 그리고 이 일반소명은 타락 후의 상태를 살피는 것이 아니라 예수 그리스도의 직분을 통해서 타락 전 첫 아담의 사명을 재조명하는 방법을 취한다.

스킨더는 창세기 2장 15절에 나타난 에덴동산에서의 첫 명령인 ‘경작한다(colere)’에서 문화(culture)라는 용어를 사용하는 근거를 찾는다. 여기서 문화는 단지 문화예술을 말하는 것이 아니다. 이 세상에서 이루어야 할 일, 사역의 총합으로 모든 유형의 노동을 포괄한다. 이는 모든 인류의 의무이다.<sup>27)</sup>

두 번째 아담인 그리스도는 그의 중보자로서 직분수행을 통해서 인류를 바로 이 창조 때 주어진 명령으로 되돌리는 엄청난 혁신 작업을 시작하신 것이다. 구원자로서의 그리스도는 불순종하는 많은 죄인들을 회개케 하시는 일을 하신다. 그러나 거기서 그의 직분자로서의 일이 종결되는 것은 아니다. 그리스도는 둘째 아담으로서 첫째 아담의 모든 직분을 자신 안에 품으신다. 첫째 아담에게 주어진 직분을 감당하게 하는 것을 가능하게 하신다. 직분자 그리스도의 일은 첫째는 하나님의 진노를 자신의 한 몸에 받으시고 피로써 중보하시는 것이다. 그러나 이 일과 함께 두 번째 일 곧, 첫째 아담의 직분인 문화명령을 다하게 함으로써 세상을 풍요롭게 하신다. 그 분은 보혈로써 역사의 중심에 계시고 문화명령안에서 역사의 마지막을 향하신다.

첫째 아담의 직분안에서는 문화와 예배는 분리되지 않았다. 그리스도의 삼중직이 희미하게나마 아담의 삼중직<sup>28)</sup>안에 이미 나타났다. 구원자 그리스도가 세상적 삶을 살아가는 그리스도인들에게 주는 의미는 그의 직분을 따라 첫째 아담에게 주어진 삼중직을 수행한다. 삼중직에서 제사장으로서의 예배와 왕직으로서의 경작의 일(문화)은 사실상 분리되지 않는다. 그는 또한 말씀을 지키는(창세기 2:15) 선지자직을 통해서 이 두 직무를 함께 수행한다. 주어진 문

26) Artikel 6, J. J. C. Dee, *K. Schilder, zijn leven en werk, Deel 1(1890-1934)* (Kampen, Oosterbaan & Le Cointre, 1990), 271.

27) K. Schilder, *Christus en cultuur*, 62-63.

28) 아담의 삼중직은 창세기 2:1-3의 안식일 규례에서 제사장직, 창세기 2:16-17에서 금지 명령의 말씀을 받은 선지자직, 그리고 창세기 2:19에서 이름을 지으면서 수행하는 피조물을 다스리는 왕직으로 나타난다. 그리고 마지막 때 구원받은 하나님의 백성들은 이 직분을 영원히 수행하게 된다. 요한계시록 22장 3-5절에서는 선지자직 (4절, 우리가 그의 얼굴을 본다:물리적인 것을 말하는 것이 아니라 온전한 하나님에 대한 지식을 말한다.), 제사장직 (3절, 그의 종들이 그를 섬긴다-예배), 왕직 (5절, 저희가 세세토록 왕노릇하리로다.)을 보여주고 있다. 그리스도의 삼중직안에서 첫 아담의 삼중직과 영원한 천국에서의 삼중직이 하나로 통합된다.

화명령은 그리스도의 삼중직이라는 직분에 근거하여 첫 아담에게서 확인되는 그리스도인의 직분속에서 실현되어야 한다.

원래 이 문화명령은 모든 사람에게 주어진 것이지만 타락이후에는 오직 예수인 그리스도 안에 있는 자들에게만 실현될 수 있다. 하나님에 대한 예배가 없는 자들은 문화명령이 하나님을 저항하는 수단이다. 그들의 총체적인 노동은 하나님과 같이 높아지기 위한 것이다.(창세기 11장 바벨탑 사건) 경건한 자들에게는 문화 명령이 은혜이지만 그렇지 않는 자들에게는 저주이다. 따라서 이 둘 사이에서 문화명령은 대립(antithesis)된다.<sup>29)</sup> 그리스도는 구원-보복자이다. 그는 일반적인 문화에는 하나님의 심판을 쏟아 부으신다. 그의 십자가 복음 자체가 하나님의 심판이다. 반면에 그리스도는 십자가와 부활안에서 구원-해방자로서 사역하시면서 깊은 창조의 기독교 문화를 건설해 가는 기반을 넓히고 계신다. 그리스도인과 비그리스도인은 하나의 문화적인 추구를 한다. 곧 그들의 모든 '문화적' 삶은 따로 구분되지 않는다. 예를 들자면, 표면적으로 그리스도인 전업주부와 비그리스도인 전업주부의 노동이 유사한 것이다. 그러나 자연을 사용하고 노동하는 방식은 완전히 구분된다.

물론 완전하게 문화명령이 수행되는지는 분명하지 않다. 문화는 그리스도의 일반적인 인내하심 속에 있다. 아무리 뛰어난 그리스도인의 문화적 성취도 마지막날까지 끝이 잘려진 피라미드와 같다. 문화 명령은 일반적이지만 그 주어진 의미대로 수행하는 자들은 부족하지만 그리스도인들 밖에 없다.<sup>30)</sup>

### III. 디트리히 본회퍼: 고난받은 하나님과 그리스도의 현실

스킬더가 처음부터 끝까지 개혁신앙에 기초한 신학을 전개했고 그의 삶의 정향도 철저히 네덜란드 개혁교회라는 문맥에서 이해될 수 있다고 한다면 본회퍼는 루터파 신학자로서 그리스도인의 삶의 문제를 다루었다. 일치하는 점도 있는데 이 두 신학자는 독일의 국가 사회주의 나치에 저항했고 이런 배경은 그들의 신학에 공히 영향을 미쳤다. 그리고 철저히 그리스도적 혹은 그리스도 중심주의안에서 그들의 전체 신학과 그리스도인의 삶의 문제를 고민하였다.

#### 1. 기독교론

그리스도인의 세상적 삶이라는 주제와 관련된 본회퍼의 기독교론적인 주제는 크게 두 가지이다. 첫 번째는 그리스도는 고난받은 하나님이다. 두 번째는 그리스도는 인간실존, 역사 그리고 자연의 중심이다.

본회퍼에게서 그리스도는 무엇보다도 '고난받은 하나님'이다. 이는 그리스도의 두 본성에 대한 그의 해석이기도 하다. 이 둘은 분리할 수 없다. 왜냐하면 그리스도의 고난이 곧 그의 신성을 의미하기 때문이다.

예수 그리스도가 하나님으로 서술된다면 그의 전지전능 때문이 아니라 그의 구유와 십자가 때문이다. 전능과 편재로서의 신적 본질은 존재하지 않는다. 인간 예수 그리스도를 하나님으로 말하려면 그를 그 어떤 하나님 이념의 대변자로 말해서는 안된다. 곧, 예수를 하나님으로 말할 수 있는 곳은 그의 전지전능이라는 속성이 아니라 약함과 구유에 있다.<sup>31)</sup>

29) K. Schilder, *Christus en cultuur*, 74.

30) K. Schilder, *Christus en cultuur*, 86.

31) Dietrich Bonhoeffer, *Christologie*, 유석성 역. 『기독교론』. (서울: 기독교서회, 2010), 89.

십자가에서 고난받는 하나님은 세상에서 변두리로 밀려난 하나님이다. 이런 하나님을 본회퍼는 우리를 버리시는 하나님으로 묘사한다. 따라서 우리는 변두리로 밀려나서 우리는 떠나시고 버리신 하나님과 함께 그리고 동시에 하나님 없이 세상에서 살게 된다.

하나님은 스스로 세상의 가장 가장자리에, 십자가에 자신을 두셨다. 하나님은 세상 속에서 연약하고 무능하다. 그것이 하나님이 우리와 함께 하시고 우리를 도우시는 유일하고 하나밖에 없는 길이다. 마태복음 8장 17절에서 그리스도는 그의 전능을 통해서 도우시는 것이 아니라 그의 연약함과 고난을 통해서 도우신다. (중략) 도움을 줄 수 없는 고난 받는 바로 그 하나님만이 우리를 도울 수 있다.”<sup>32)</sup>

그런데 이 변두리에 밀려나신 하나님이 인간실존, 역사, 자연의 중심이다. 본회퍼 기독교론의 근본적인 질문은 ‘어떻게’의 질문에서가 아니라 ‘누구’에 대한 질문이며 특별히 누구-구조 안에서 어디-구조(Wo-Struktur)에 대한 것이다. 그리스도가 ‘나에게’ ‘지금 현재’ ‘어디에’ 계시는가 하는 것이 본회퍼 기독교론의 최종적인 질문이다. 따라서 그리스도 중심성은 바로 이 질문에 대한 답인 것이다.

그리스도는 우리 눈으로 발견할 수 있는 중심이 아니라 믿음가운데 있는 중심이다. 그리스도 중심성은 원의 한 가운데 있어서 세상의 모든 것이 그를 중심으로 위치한 그런 중심성이 아니다. 중심은 타락한 세계 내에서 변두리이자 한계이다. 그리스도는 항상 이 한계에 서신다. 사실 이 한계의 자리는 나의 자리이다. 인간은 율법을 가지고 있지만 성취할 가능성이 없다. 한계에 도달한다. 바로 그 한계의 순간에 한계의 자리에 그리스도가 서신다. 그리스도는 성취된 율법이다. 그리스도는 이 순간 나의 옛 자아와 새로운 자아의 중심에 계신다. 새로운 존재의 시작이다. 그리스도는 한계이자 동시에 인간에 대한 심판이다. 이런 점에서 그는 우리의 실존의 중심이 되신다. 그러면서 심판주로서 우리에게 초월적인 분이 되신다.<sup>33)</sup>

## 2. 교회론

본회퍼의 개인적 삶에 가장 결정적인 영향을 미친 것은 역사의 중심으로서 그리스도에 대한 생각이다. 루터의 전통을 따라서 그는 그리스도의 현존을 교회 공동체에서 찾는다. 그리스도는 역사 속에서 변두리에 계신다. 거짓 메시아가 역사의 성취를 이룰 것 같은 중심에 있기 때문에 그리스도는 역사에서 숨겨져 있다. 그러나 십자가에서 일어난 사건에 의해서 역사의 의미는 삼켜진다. 낮아진 그리스도 안에서 역사의 의미가 일어난다. 그러면서 그리스도는 역사의 중심이 되신다. 이런 의미에서 그리스도는 역사의 한계와 중심이 된다. 그리스도의 현존인 교회가 이 자리에 서야 한다. 특별히 교회는 국가의 중심이다. 모든 인간적인 약속은 그리스도의 십자가에서 파기되기 때문에 교회는 국가의 변두리에 있다. 그러나 교회는 십자가 안에서 역사와 국가의 실질적인 성취이다. 교회는 국가의 변두리이자 중심으로서 하나님과 국가의 중재자가 되어야 한다.<sup>34)</sup>

그리스도는 고난받는 하나님이다, 그리고 그리스도는 인간실존과 역사의 중심이시다는 본회퍼 기독교론의 이 두 기둥은 어떻게 그리스도인의 삶을 규정하는 기초가 될 수 있는가?

32) Bonhoeffer, *Prisoner for God* (New York: Macmillan, 1961), 179.

33) 본회퍼, 『기독교론』, 48.

34) 본회퍼, 『기독교론』 50-51.



### 3. 그리스도와 세상에서의 삶

본회퍼는 ‘성인이 된 세상’에 주목한다. 종교의 시대가 가고 무종교의 시대가 열려서 세상은 종교로부터 독립된 성인이 되었다는 것이다.<sup>35)</sup> 일반적으로 독일교회는 이를 ‘세속화’로 규정하면서 부정적인 것으로 보았다. 그러나 본회퍼는 이를 단지 부정적인 것으로만 보지 않는다. 오히려 성인이 된 세상 속에서 인간이 위기에 처했을 때만 부르게 되는 하나님을 좇는 종교성으로부터 탈출할 수 있는 가능성이 주어진다. 그래서 성인이 된 세상에 대해서 교회와 그리스도인은 완전히 다른 태도를 취해야 한다. 그리고 성인이 된 세상 속에서 살아가는 그리스도인의 삶의 문제도 다른 차원에서 접근해야 한다.

본회퍼는 세상속에서 그리스도인의 삶의 문제를 본질적으로 자신의 선한 존재와 선한 행위에 대한 질문 안에서만 설명된다면 이미 결론은 내려진 것이라고 본다. 삶의 문제는 결국 나는 선하고 세상은 나의 행위를 통해서 선하게 된다는 것만을 목표로 하게 된다.<sup>36)</sup> 그러나 본회퍼는 세상적 삶의 기초는 선한 존재와 행위의 차원이 아니라 전혀 다른 궁극적 현실인 하나님의 현실 안에서 설명되어야 한다고 본다. 단지 도덕적 선함의 차원이 아니라 하나님의 현실이라는 새로운 차원을 만난다. 하나님의 현실은 다르게 말하자면 그리스도안에서 일어난 하나님의 계시의 현실이고 우리의 삶은 이 현실이 피조물 가운데서 실현되는 것에 다름 아니다.<sup>37)</sup>

선한 존재와 행위에 대한 질문과 하나님의 현실을 날카롭게 대비하면서도 본회퍼는 이를 통합한다. 그 일차적인 통합은 ‘창조’에서다. 창세기 1장 31절에서 하나님이 “보시기에 좋았다”는 선과 관련된 서술은 선함의 문제가 도덕과 같은 어떤 한 부분에 국한되지 않고 전체를 향해야 함을 보여준다. 선의 질문도 결국 단지 행위와 인격의 개별성이 아니라 전체로서 하나님 안에 있는 현실에 주목해야 한다. 이 전체로서의 하나님의 현실의 기원은 ‘창조’이다. 창조라는 기원을 목표의 관점에서 표현하면 ‘하나님 나라’이다. 그러나 하나님의 창조와 하나님의 나라는 오직 예수 그리스도안에서 일어난 하나님의 자기 계시 안에서만 우리에게 현존한다.<sup>38)</sup>

그리스도인의 삶의 질문은 이제 그리스도로 집중된다. 그리스도인은 ‘세상의 현실’속에서의 삶을 고민한다. 그러나 예수 그리스도안에서 하나님의 현실은 이 ‘세상의 현실’로 들어왔다. 다르게 표현하자면 하나님의 현실이 세상의 현실속에서 자신을 증거하고 계시했다. 결론적으로 하나님의 현실에 대한 질문과 세상의 현실에 대한 질문이 동시에 답을 찾을 수 있는 유일한 ‘장소’는 예수 그리스도라는 이름을 통해서만 가능하다. 그 이름 안에 하나님과 세상이 포함되고 만물이 그 안에서 유지된다.<sup>39)</sup>

지난 역사는 이 두 현실을 서로 충돌하고 배척하는 것으로 생각했기 때문에 인간에게

35) Dietrich Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, DBW 8., 손규태, 정지련 역, 『저항과 복종』. (서울: 기독교서회, 2010), 606.

36) Dietrich Bonhoeffer, *Zettelnotizen für eine "Ethik"*, DBW 6. 『윤리학』 (서울: 기독교서회, 2010), 38.

37) 본회퍼, 『윤리학』, 41.

38) 본회퍼, 『윤리학』, 45.

39) 본회퍼, 『윤리학』, 47. 본회퍼는 하나님의 현실과 세상의 현실이 서로 충돌하고 있다는 표상은 중세와 종교개혁 이후 유사 종교개혁 사상에서 절정을 경험했다고 본다. 후기 스콜라 철학은 자연의 나라를 은혜의 나라 종속시켜 초자연적인 그리스도적인 영역을 강조했고 유사 루터주의는 그리스도의 법에 맞서 세상 질서의 자율성을 선포했기 때문에 자연적이고 비그리스도교적인 영역을 우위에 두었다. 본회퍼, 『윤리학』, 49.

단지 다음의 두 가능성만을 강요하였다: 세상이 없는 그리스도 혹은 그리스도 없는 세상. 그러나 세상적이 되지 않고 그리스도교적이 되려고 하거나 세상을 그리스도안에서 보고 인식하지 않고 세상이 되기를 원하는 것은 예수 그리스도안에 있는 하나님의 계시를 부정하는 것이다. 그래서 결과적으로 세상의 현실과 하나님의 현실이 두 개의 영역으로 존재하는 것이 아니라 그리스도의 현실의 한 영역만이 존재한다. 그는 유사 루터파가 아니라 루터 자신의 두 왕국론은 이런 뜻으로 주장되었다고 본다.<sup>40)</sup> 여기서 그는 루터의 두 왕국론에도 새로운 의미를 부여하였다.

이런 분석이 그리스도인들에게는 무엇을 의미하는가? 진정한 그리스도인은 세상의 현실 밖에 존재하지 않는다. 그리스도인이 세상으로부터 물러날 수 있는 영역은 없다. 그리스도인은 세상에 속해 있다는 사실 때문에 그리스도와 분리되지 못하고 그리스도께 속해 있기 때문에 세상과 분리되지 못한다. 그러나 세상의 현실도 그리스도의 현실 밖에서 존재할 수 없다. 그리스도인의 세상적 삶에 대한 그리스도 중심주의적 생각은 세상과 그리스도인 모두에게 그리스도와 분리될 수 없다는 사실을 강조한다.

그리스도의 현실 안에서 세상과 그리스도인의 현실의 통합성을 말한 본회퍼는 이를 다시 교회로부터 설명해 나간다. 교회를 하나님의 보이는 공동체라고 한다면 이는 일정 정도의 영역적 사고를 내포하게 된다.<sup>41)</sup> 교회를 세상과 혼동하는 것은 매우 위험하다. 교회는 온 세상을 다스리는 예수 그리스도의 통치가 증언되고 선포되는 장소이다. 그러나 교회는 세상안의 장소이다. 교회는 예수의 모든 현실의 기초가 그리스도 안에 있음을 증거해야 하는 장소이다. 교회는 세상과 싸우는 존재가 아니라 세상과 하나님의 화해를 증거하기 위해 존재한다. 자신의 영역을 고집하는 것이 아니라 세상의 구원을 위해서 투쟁할 때 비로소 교회의 영역도 방어된다.<sup>42)</sup>

그 다음은 세상 속에 있는 죄와 악함에 대한 부분이다. 그리스도의 현실 안에 세상의 현실이 통합되어 있다면 죄로 가득한 현실은 그리스도의 나라와 대항하고 있는 것은 아닌가? 본회퍼는 여기서 그리스도의 전적인 주권을 강조한다. “그리스도는 자신이 획득하신 것 가운데 그 어느 것도 포기하지 않으신다. 오히려 그리스도는 자신이 획득하신 것을 자신의 손에 든든히 붙들고 계신다.”<sup>43)</sup> 물론 본회퍼는 복음에 저항하고 그리스도의 사랑을 배척하는 자들에 대한 하나님의 심판을 부인하지 않는다. 그러나 교회의 화해의 복음이 세상으로 하여금 끊임없이 그리스도 사건안으로 세상을 이끌어 들이고 있다. 교회는 몸의 사귀안으로 들어오라고 세상을 향해 불러야 한다.

마지막으로 본회퍼는 노동, 혼인, 정부라는 영역을 통해서 이 주제를 다룬다. 그는 이를 ‘하나님의 위임’으로 본다. 이것이 하나님의 위임이 되는 이유는 오직 그리스도와 관계를 맺고 있기 때문이다. 본회퍼는 하나님의 위임이 첫 사람에게 주어졌다는 사실을 창조를 통해서 서술한다. 스킨더가 말한 문화명령의 근거 본문(창세기 2장 15절)을 따라서 본회퍼는 경작하는 노동과 나아가 경제, 학문과 예술에 이르는 모든 것을 포함하는 노동이 하나님의 은혜의 위임으로 주어졌다고 본다. 그는 타락 후에도 낙원에서 시작된 노동을 통해서 인간의 행위가 창조

40) 본회퍼, 『윤리학』, 54.

41) 본회퍼는 교회에서 이루어지는 비밀혼련을 강조한다. 말씀, 성례, 예배가 이것이다. 이는 세상에 드러나지 않고 드러 낼려고도 하지 않기 때문에 비밀이다. 비밀혼련을 통해서 교회의 그 정체성을 세상 속에서 새롭게 한다. Eberhard Bethge, *Dietrich Bonhoeffer*. 김순현 역. 『디트리히 본회퍼 - 신학자/그리스도인/동시대인』 (서울: 복 있는 사람, 2014), 1237.

42) 본회퍼, 『윤리학』, 59.

43) 본회퍼, 『윤리학』, 62.

에 동참하게 되는 것이 여전히 가능하다고 본다. 그러나 이는 단지 과거 창조 당시 유효했던 모든 것이 타락 후에도 계속되기 때문은 아니다. 그는 노동을 다시 그리스도안에서 해석한다. “노동을 통해 예수 그리스도를 영화롭게 하고 섬기도록 결정된 사물과 가치의 세상이 창조된다.”<sup>44)</sup>

본회퍼는 타락의 심각한 결과를 언급하지 않는 것처럼 보이지만 기독교적인 해석으로 이런 우려를 해소한다. 그는 노동의 부정적이고 죄악된 면을 간과하지 않는다. 이 위임을 성취할 자는 가인의 족속이고 이 점은 인간의 모든 노동위에 깊은 그림자를 드리운다. 그러나 노동은 창조 때 시작되었지만 타락의 부패와 영향에도 불구하고 그리스도안에서 새로운 의미를 부여받는 것으로 보고 있다. 동시에 노동은 그리스도안에서 다시 창조로 연결된다. “노동은 하나님의 첫 창조의 토대위에서 새로운 것을 창조한다.” 그리스도안에서 창조로 이어진 노동의 의미는 다시 그리스도안에서 종말을 향한다. “노동의 위임을 통해서-세상이 알든 모르든-그리스도를 기다리는, 그리스도를 바라보는, 그리스도를 향해 열린, 그리스도를 섬기는 그리고 그리스도를 영화롭게 하는 세상이 창조되어야 한다.”

혼인 또한 같은 목적을 가진다. “혼인을 통해서 인간이 태어나는 목적은 예수 그리스도에게 영광을 돌리고 그분을 섬기며 그분의 나라를 확장하는 것이다.(중략) 혼인을 통해 예수 그리스도를 섬기는 새로운 인간이 창조된다.” 그러나 본회퍼는 여기에서도 깊은 그림자를 잊지 않는다. “첫 번째 아들 가인은 낙원에서 멀리 떨어진 곳에서 태어났고 형제를 살해한 자가 되었다.”<sup>45)</sup> 마지막으로 정부도 같은 의미로 이해할 수 있다. 하나님의 위임인 입법과 칼의 권세를 통해서 정부는 예수 그리스도의 현실을 위해 세상을 지켜야 한다.

성인이 된 세상속에서 그리스도인은 철저히 그리스도안에서 나타난 하나님의 계시를 증거하는 것을 통해서 교회로서 존재하고 하나님의 위임들을 수행한다. 세상의 현실이 그리스도의 현실로 통합되는 것은 당위이면서 동시에 그리스도인들의 사명을 촉구한다. 그리스도인은 하나님이 변두리로 밀려난 하나님이 떠나버린 세상에서 하나님 앞에서 살아간다. 하나님이 신 그리스도가 변두리의 경계선에 계시면서 인간 실존과 역사의 중심으로 계시듯이 그리스도인들도 스스로를 세상의 가장자리에 두면서 세상속에서 살아갈 때 비로소 이 소임을 다할 수 있다.

## VI. 결론

스킬더는 개혁주의 신앙고백에 충실한 신학적 기초를 가졌다면 본회퍼는 루터파의 창조적인 계승자로 자리매김할 수 있다. 스킬더는 하이델베르크 요리문답의 31문답과 32문답의 황금고리 곧, 그리스도와 그리스도인됨을 삼중직으로 연결하는 ‘직분’적 개념을 기초로 그리스도와 그리스도인의 세상속에서 삶의 연관성을 찾았다. 본회퍼는 루터의 그리스도는 십자가에서 고난받는 하나님이라는 십자가 신학을 이 주제에 대한 기독교적 기초를 삼았다. 스킬더와 본회퍼는 독일 국가사회주의에 저항했지만 네덜란드와 독일이라는 두 신학자가 처한 상황속에서 이 문제를 고민하였다. 스킬더는 자신의 직접 선배인 아브라함 카이퍼의 ‘일반은총’이 가진 지나친 낙관성에 의문을 표하였다. 한편, 바르트의 탈문화, 탈정치적 경향성이 네덜란드 개혁교회 성도들과 개혁교회 각 기관들-언론, 교육, 정치등-에 미친 이탈과 방치의 현상과 씨름하였다. 반면에 본회퍼는 국가사회주의와 직접 충돌하였고 나치를 뒷받침하면서 독일 기독교(German Christians)를 주장한 국가교회와 대립하면서 새로운 교회의 사명을 강조해야 했다.

44) 본회퍼, 『윤리학』, 68.

45) 본회퍼, 『윤리학』, 70.

그리스도인의 세상적 삶에 대한 탐구에서 나타나는 기독교적 기초, 논쟁 대상들, 구체적 국가적, 사회적 상황등에서 이 두 신학자는 확연히 다른 위치를 가진다. 그럼에도 불구하고 이들의 주장에는 공통점도 존재한다. 첫째, 두 신학자 모두 그리스도인의 세상적 삶의 문제를 구원자 그리스도를 중심에 두고 생각한다. 그리스도는 일차적으로 그리고 직접적으로 문화와 세상성으로 연결되지 않는다. 무엇보다도 그리스도는 처음부터 끝까지 구원의 일을 하시고 하나님의 계시로서의 말씀이신 곧, 구원과 복음의 그리스도이시다. 둘째, 첫 번째 생각과 연결되는데 이 두 신학자는 모두 인간의 죄와 타락, 비참함을 신학적으로 매우 심각하게 고민하였다. 그들 이전에 있었던 아브라함 카이퍼나 문화기독교를 말하는 자유주의자들의 낙관성에 안주하지 않았다. 아담의 타락이 가져다 준 심각한 결과들을 이들은 신학적으로 확신했고 다시 그들의 현실(1-2차 세계대전)속에서 확인하였다. 셋째는 이들은 구원의 그리스도안에서 비로소 창조의 동기로 그리스도인들을 연결한다. 원래 창조 때부터 있었던 것, 인간의 타락에도 불구하고 일반적인 인간 안에 남아있는 어떤 요소에 의존하지 않았다. 반면에 타락 후에 주어진 '일반은총'처럼 구원과 무관한 이중적인 하나님의 언약을 근거로 삼지 않았다. 인간의 타락 이전인 창조 때의 문화명령 혹은 하나님의 위임은 오직 구원자 그리스도를 통해서 다시 의미를 가지게 된다. 그리고 이는 타락 이전으로의 회귀가 아니라 역사의 중심에서 역사의 종말을 향해 전진하시는 그리스도안에서 의미를 가진다. 넷째, 교회의 중요성이다. 원래 네덜란드의 신칼빈주의는 교회중심의 문화관을 그 특징으로 하였다. 아브라함 카이퍼에게 제도적 교회에서 나온 교회적 기관은 유기체적 교회로서 세상 속에 존재해야 하는 것으로 강조되었다. 스킨더는 개혁교회가 고유한 신앙고백안에서 성실하게 세워지는 것을 전제하면서 그리스도인들이 가지는 직분적 수행을 강조한다. 본회퍼는 루터와 같이 교회를 그리스도의 현존으로 본다. '그리스도의 현실'안에서도 교회는 작은 영역을 가지면서 그리스도의 십자가에 동참하는 방법을 통해서 세상의 현실과 함께 한다. 그리스도안에서 세상의 현실과 하나님의 현실이 하나가 되는 것은 바로 이 교회의 존재이유이면서 사명이다. 두 신학자들에서 공통적으로 확인되는 이 네 가지 점은 지금도 세상적 삶의 의미를 고민하고 세상속에서 씨름하는 그리스도인들에게 신학적, 신앙적 기초가 될 것이다.<sup>46)</sup>

46) 한국의 복음주의적 교회 안에서 이 문제를 가장 심각하게 고민하는 두 흐름을 말하자면 기독교 세계관 운동과 로잔 언약에 근거해서 복음주의자로서 사회적 책임을 다하려는 사회선교운동으로 대표된다. 원래 이 논문은 한국의 복음주의 안에 존재하는 이 두 그룹과의 대화를 모색하고 통합적인 대안을 제시하려는 의도에서 시작되었다. 이 두 그룹에 대한 분석과 비판 그리고 함께 대안을 모색하는 시도는 다음 기회를 기약한다. 다만 여기 제시된 두 신학자들을 통해서 그리스도인의 세상에서의 삶 문제에 대해서는 기초적이지만 중요한 원칙들은 제시되었다고 본다.