

AUTHOR 이오갑

TITLE 법의 신학문제

IN 기독교언어문화논집, Vol.2 (1998)

법의 신학 문제

(-칼뱅을 중심으로-)

Theological Problems of Law in Calvin

이오갑
그리스도신학대학 교수

1-184-9801-11

In theology, the law does not have any particular meaning itself. The law is significant only in relation with the Gospel. And the theology is specially interested in the problem of law's offices. In particular, the theology of Reformation deals with the law focusing on its offices, because the justification by faith is essential point in this theology. In reformers, the law is evidently a preliminary problem of Gospel in which the graceful salvation of Jesus Christ is well proclaimed. This article shows Calvin's thought of law among the many reformers. His thought is very interesting, substantial and systematic even though it has certain dangerous points. In contrast to Luther, he accepts the third office of law and insists upon it. He has been criticized by many scholars because he reserves legalism in spite of his intention.

들어가는 말

신학에서 법 자체는 그렇게 중요한 의미를 갖지는 않는다. 물론 성서신학에서는, 특히 구약 신학에서는 고대 이스라엘의 사회법들이나 종교법들, 통칭 율법들이 중요하고, 따라서 많은 연구가 이루어지고 있는 것도 사실이다. 그러나 그 경우도 법 자체에 대한 관심에서라기 보다는 법이 하나님과 백성들과의 관계에서 가지는 의미, 그리고 그것이 하나님의 구원의 맥락 안에서 차지하는 위치 혹은 역할 같은 것을 밝혀보려는 방향으로 정위되어 있다고 하겠다. 그점은 특히 신약성서 속에서, 특히 로마서나 갈라디아서 같은 바울의 서신들 속에서 잘 드러나고 있다. 바울 역시 율법을 중시하고 그것을 설명하지만, 그것은 거의 언제나 예수 그리스도의 십자가의 구원을 말하기 위해서였다. 것처럼 신학에서 중요한 것은 법 자체보다도, 법이 하나님의 역사(역사) 안에서 갖는 역할이나 기능의 문제이다. 신학에서 법의 문제를 다룰 때, 주로 그것의 용도(office)에 초점을 맞추는 것도 바로 그 이유라고 하겠다.

개신교 신학의 태두가 되는 루터나 칼뱅, 멜랑흐톤 같은 종교개혁자들 역시 법의 문제를 매우 진지하게 다루었다. 그들에게 있어서 법은 필수적으로 다루어져야 하는 문제였다. 왜냐하면 법은 예수 그리스도의 복음과 떼려야 뗄 수 없는 관계를 갖기 때문이다. 말하자면 법

은 복음의 예비문제였다. “칭의”라는 값없는 은혜의 구원을 그 요체로 하고 있는 종교개혁의 신학에 있어서, 법이 설명되지 않고서는 복음을 설명할 수 없기 때문에, 그들은 법의 신학적인 문제를 규명하는 데 많은 노력을 기울였던 것이다¹⁾. 오늘날 우리의 개신교 신학과 구원론은 그들의 노력에 많은 빛을 지고 있다. 아마도, 개신교 자체가 바로 루터나 칼뱅 같은 종교개혁자들이 법을 이해하고 설명했던 방법으로부터 출발했다고 해도 과언이 아니다.

따라서 종교개혁자들의 법에 대한 설명을 살펴보는 일은 중요하다. 그러나 여기서 종교개혁자들의 법 사상 전체를 다루기는 불가능하다. 그래서 우리는 주제를 칼뱅으로만 제한한다. 칼뱅은 개신교 사상의 조적가라고 할 정도로 신학적으로 중요한 인물이다. 그의 법사상은 체계적이고 포괄적이지만, 동시에 위험성도 분명히 노출시키고 있다는 점에서 흥미를 갖게 한다. 그래서 우리는 칼뱅의 법사상을, 특히 법의 용도 문제에 초점을 맞춰서 살펴본다. 그러나 필요에 따라 루터의 사상과 비교해 봄으로써, 주제를 종교개혁사상 전체의 틀 안에서 다루어 나가고자 한다.

법이란 무엇인가?

신학에 입문하기 이전에 칼뱅은 올블레앙 대학교와 부르주 대학에서 법을 전공한 법학도였다. 당시 칼뱅은 법에 대해 진지하고, 성실한 태도를 가지고 공부했던 것 같다. 가령 법학을 처음 시작할 때도, 파리에 있던 그가 소르본느가 아니라 지방의 올블레앙 대학교로 진학한 것은 그 대학이 교수들을 잘 갖추고 있었기 때문이었다. 즉 경전법만 가르쳤던 파리와 달리 올블레앙은 여덟 명의 교수들이 법학의 다양한 분야를 가르치고 있었던 것이다. 또한 올블레앙에 내려가서도 칼뱅은 새로운 교수가 와서 가르치는 부르주까지 내려가서 공부하는 열의를 보였다²⁾. 그런 예들을 볼 때, 칼뱅은 법에 관한 높은 수준의 지식에 도달했으리라고 어렵지 않게 짐작할 수 있다. 그런 그의 법지식은 이후 그의 신학저술들 속에서도 틈틈이 드러나게 된다.

그럼에도 불구하고, 칼뱅은 이외로 자신의 저술들 속에서 법에 관해 그렇게 많이 언급하지는 않았다는 점을 전제해야 한다. 특히 그는 법 자체에 대한 정의나 설명은 거의 하지 않았다고 해야 할 것이다. 이는 앞에서 언급한 바와 같이, 신학이 법 자체 보다는 복음과의 관계속에서 갖는 의미에 관심을 두기 때문일 것이다. 복음에 철저히 붙들렸던 칼뱅으로 봐서는, 자신이 법학도였다고 할지라도 법 자체에 대한 몰두나 설명은 불필요한 것이었다고 밖에 할 수 없다. 그리고 드문 경우이기는 하지만, 칼뱅이 법을 정의하거나 설명할 때도, 그것은 언제나 법학이 아니라 신학의 관점에서였다. 그래서 칼뱅의 법에 대한 정의는 바로 신학적인 정의였다고 해야 한다.

칼뱅에 따르면, 법 그 자체는 훌륭한 것이다. 법은 우리 인간이 살아가는 데 있어서 필요한 모든 것을 알려주고, 또한 요구한다. 그 법은 특히 하나님이 참되고, 인간답게 살게 하는 규칙으로 인간에게 계시한 것이며, 따라서 인간이 거기에 어떤 것도 덧붙일 수 없을 정도로 완전하다. 그는 말한다. “주님은 자신의 법 속에 잘 살도록 하는 완전한 규칙을 포함시켰다. 그래서 사람들은 거기에 어떤 것도 덧붙일 것이 없다³⁾.”

그런데 칼뱅은 법이 신의 정의를 표현하고 있고, 또 대행하고 있다고 생각한다. 그에게서

법은 정의의 주인이며, 그 결과 정의를 통해 얻는 구원의 통로이기도 하다. 법은 “하나님의 완전한 정의의 주인”이다. “법 자체는 우리에게 정의의 기준을 제공해주기 때문에 구원의 통로이다4)” 그래서 칼뱅에게 있어서 인간은 법을 지켜야 하고, 또 법을 지키는 것이 곧 하나님의 정의를 이루는 일이다. 그는 덧붙인다. “그런데 만일 법이 정의의 완전함을 보여준다면, 사람이 그것으로써 그분의 천상의 보좌 앞에서 의롭다고 인정받을 수 있는, 하나님 앞에서의 완전한 정의는 법을 완전히 준수할 때 가능하다5).”

법의 종류

칼뱅이 저술 속에는 여러 가지 법들이 등장하고 있으며, 거기에 대한 설명이나 견해가 수반된다. 또한 어떤 자리에서는 칼뱅이 법을 분류해서 설명하기도 한다. 그런 점에서 그는 법을 종류별로 나눠서 생각하고 있었던 것이 분명하다. 거기에 따르면, 법은 크게 자연법, 성문법, 도덕법, 제사법, 사법 등으로 분류된다.

자연법(loi naturelle) ? 칼뱅이 법에 있어서 가장 먼저, 가장 기초적으로 생각하고 있는 것은 자연법이다. 자연법은 양심 곧 “모든 사람들의 마음에 새겨진 내면의 법”을 말한다6). 사람들은 자연적으로 어떤 정의나 인륜을 아는 본성을 가지고 태어나며, 따라서 선악도 판단할 수 있게 된다. 그리고 잘못할 경우 남들의 심판에 앞서서 자기 스스로 양심의 가책이라는 심판을 먼저 받게 된다. 그것이 바로 인간에게는 자연법이라는 것이 있기 때문이다.

그러나 칼뱅에 따르면, 자연법은 모호하다. 그리고 그것은 하나님의 정의를 알게 하지 못한다. 그는 말한다. “그런데 우리가 사람에게 선과 악을 구분하는 보편적 판단이 있다는 말을 들을 때, 그것이 완전무결할 것이라고 생각해서는 안된다7).”

칼뱅은 또한 자연법이 하나님에 대한 예배에 대한 올바른 지식도 주지 못한다고 본다. 특히 인간의 오류나 무지가 자연법으로써 얻을 수 있는 하나님 예배에 대한 참된 지식을 가로막는다. “인간은 무지의 안개 속에 완전히 휩싸여 있기 때문에 자연법으로써 하나님에게 합당한 예배가 무엇인지 맞본다는 것은 매우 힘든 일이다8).”

그래서 칼뱅은 자연법의 효용을 의심하기에 이른다. 그것은 하나님의 정의도 알려주지 못하며, 하나님 예배에 대한 참된 방법도 보여주지 않는다. 그렇다면 그것은 무엇 때문에 존재한다는 말인가? 칼뱅은 그 지점에서 생각한다. 그것은 사람들로 하여금 단지, 하나님의 심판을 두려워하게 하며, 심판의 자리에서 핑계대지 못하게 하기 위해서라는 것이다9). 즉 죄인에 대한 하나님의 심판의 정당성을 나타내기 위해서 자연법이 존재한다는 것이다.

성문법(loi écrite) ? 그런 자연법의 한계 때문에 사람들이 하나님의 정의를 알고, 자기들의 불의로부터 돌이키기 위해서는, 더 명시적이고 완전한 하나님의 법이 필요하다. 칼뱅은 성문법이 필요했고, 또 주어졌던 이유를 거기서 찾는다. “주님은 자연법에서 너무 모호했던 것에 대해 확실히 증거함으로써 우리가 안일함을 버리고 우리의 영과 기억을 더 생생하게 자극받게 하려고, 우리에게 자신의 성문법을 주셨다10).” 그래서 당연히 “성문법은 자연법의 너무 모호한 것에 대해서 더 분명하게 밝혀준다11).” 칼뱅은 성문법이 곧 모세를 통해 주어진 십계명과 율법들이라고 보았다. 그는 말한다. “법이라는 이 용어으로써, 나는 십계명만

이 아니라, 하나님께서 모세를 통해서 공포한 그대로의 종교형식을 의미한다12).” 칼뱅은 성문법인 모세의 율법을 다시 도덕법과 제사법, 그리고 사법으로 분류한다13).

도덕법(loi morale) ? 칼뱅은 도덕법이 모든 사람, 모든 민족들에게 공통적으로 주어지는 것으로서, 하나님의 정의의 참된 기준이 된다고 보았다. 그런데 그 법은 하나님을 경외하는 것과 이웃을 사랑하고 연합하는 두 가지 면을 갖는다고 한다. 칼뱅은 말한다. “그것은 (도덕법) 두 조문들을 포함한다. 하나는 우리에게 순수한 신앙과 경건으로 하나님을 단순하게 경외할 것을 요구하는 것이고, 또 하나는 참된 사랑으로 이웃과 결합하라고 요구하는 것이다. 그 이유에서 그것은 그들이 어느 시대, 어느 나라에 살든지, 그들이 하나님의 뜻에 따라 살려고 하든지 아니든지 모든 사람들에게 명령된 하나님의 정의의 참되고 영원한 기준이다14).”

제사법(loi cara monielle) ? 제사법은 말 그대로 하나님에 대한 제사의 규정들을 담은 법을 말한다. 칼뱅은 그 법이 유대인들에게 예수 그리스도가 오기 이전에 초보적으로, 그리고 상징적으로 주어졌다는 점을 강조한다. “제사법은 유대인들의 초보교육, 즉 어린이들을 위한 교리였다. 우리 주님은 때가 차서 그림자 속에 상징같이 존재했던 것들을 밝히 보여주시기까지는 그 백성들에게 어린아이를 교육하는 것처럼 하기를 원했다15).” 따라서 이 법은 예수 그리스도가 도래해서 새로운 계약이 이루어진 다음에는 폐지된다.

사법(loi judiciaire) ? 사법은 사람들이 사회 속에서 서로 침해하지 않고 평화롭게 공존하며 살 수 있도록 주어진 것이다. 칼뱅은 말한다. “시민의 질서를 위해서 그들에게(유대인들) 주어졌던 사법은 그들이 서로가 서로를 해치지 않고, 함께 평화롭게 살게 하기 위해서 정의와 공평의 규칙들을 가르쳐주는 것이다16).”

법 제정의 다양성과 원칙

칼뱅은 법들이 꼭 유대인들에게 계시되었던 율법과 같아야 한다고 생각하지는 않았다. 그는 그리스도교 신학자이면서도 그리스도교를 통해 계시된 하나님의 법만이 유일한 것이라고 생각하지 않았다. 그는 법이 각 민족에 따라서, 상황에 따라서 다르게 제정될 수 있으며, 또 실제로 다르게 제정되었다는 점을 인정한다. 즉 법의 다양성과 가변성을 받아 들이고 있는 것이다. 그는 말한다. “모든 나라들은 그들에게 적합하다고 생각되는 법들을 제정할 자유가 주어져 있다17).” 실제로 많은 법들이 “시대의 조건과 정황에 따라, 장소에 따라, 국가에 따라” 다르게 제정되었다18).

그러나 칼뱅은 법이 무분별하게, 원칙없이 제정된다고 보지는 않았다. 법은 언제나 어떤 원칙에 따라서 제정되고, 또 되어야 하는데, 그 원칙을 칼뱅은 사랑(charité), 혹은 공평(quit)이라고 보았다. 우선, 그는 법은 사랑에 부합해야 한다고 했다. “그럼에도 불구하고 그것들은(다양한 법들) 사랑이라는 영원한 규칙에 부합되어야 한다. 그래서 그것들이 다양한 형식들을 갖는다고 해도 하나의 같은 목표를 지향해야 하는 것이다19).”

칼뱅이 법 제정의 원칙으로서 더 중요하게 본 것은 사실상 공평이었다. 그는 법 제정의 원칙이 되는 공평에 관해 확고하면서도 상세하게 설명한다. “공평은 자연적인 것이기 때문에

언제나 모든 민족들에게 있어서 공통적인 것이다. 바로 그 이유에서 세상의 모든 법들이, 그것들이 무엇을 다루고 있는지 바로 그 공평으로 되돌아와야 하는 것이다. 입법 또는 제정에 관해서 보면, 법들이 부분적으로는 상황에 의존해 있어서, 그 상황과 결합돼 있지만, 그것들이 다양하다고 해도 공통적으로 공평이라는 같은 목표를 지향하고 있다면 거기에는 어떤 문제점도 없다... 따라서 이 공평만이 모든 법들의 목표이고, 규칙이며, 목적이다20).” 그래서 칼뱅은 법들이 민족이나 시대에 따라서 다 다르게 제정된다고 할지라도, 그 근본적인 면에 있어서 공평을 원칙으로 삼고 그것을 유지하고 있다면 법으로서의 진정성이나 권위는 조금도 의심받지 않는다고 보았던 것이다.

법의 목표

법은 계명으로서, 조문으로서 사람들에게 주어진 것이다. 그것은 직접적으로는 그 계명이 암시하고 있는 것을 지시한다. 칼뱅은 그 점을 인정하면서도 거기로부터 더 나가서, 법이 그 계명을 넘어서서 그 배후에, 혹은 근본에 어떤 것을 지향하고 있다고 보았다. 즉 법은 법조문들을 통해서, 그리고 그것들을 넘어서서 하나의 다른 목표를 지향한다는 것이다. 칼뱅은 그 목표를 두 가지로 지적한다. 그것은 하나는, 하나님과 이웃에 대한 사랑이라는 목표점이고, 또 하나는 예수 그리스도라는 목표점이다. 그것을 차례로 살펴보자.

먼저, 법 전체의 목표는 사랑이다. 즉 법은 인간에게 근본적으로 하나님과 이웃을 사랑하고 요구한다21). 칼뱅은 말한다. “우리는 법에서, 우리의 직무가 무엇이고, 우리의 삶이 어떤 것이어야 하는지를 압니다. 즉 우리의 마음과 뜻과 열성과 힘을 다해서 하나님을 사랑하고, 우리의 이웃을 우리 자신과 같이 사랑하라는 바로 그것입니다22).”

그래서 사람들이 법을 성취하는 것은 단지 계명들을 지키는 데 있지 않고, 사랑하는 데 있다. 다시 말해서, 추상적인 사랑의 요구가 구체적인 계명들을 통해서 현실 속으로 들어오는 것이다. 계명들은 사랑의 완전한 명령을 실제로 반영한다. 확실히 우리는 벤델과 함께, 칼뱅이 하나님의 정의와 사랑 사이의 관계에 대해 말하면서, 법률적 개념인 정의를 하나님의 선함이나 사랑과 동일시했다고 말할 수 있다23). 장 앙살디가 칼뱅을 비판하는 것도 바로 그 점에 기인된다. 앙살디에 따르면, 칼뱅은 “성(聖)의 가치들과 선(善)의 가치들 사이의 혼동을 가져오게 했고, 영적 생동감이 없는 엄격한 도덕주의를 성의 영역에 침투시켰다.”는 것이다24). 앙살디는 그런 혼동이 “유한성을 거절하려는 윤리적 노력”과 관련되어 있다고 본다25). 그것은 곧, 사람들이 자기를 벗어나는 것을 내버려두지 않고, 모든 것을 자기 자신에게 끌어들이려는 노력이다. 그것은 한계를 받아들이지 않는 인간의 자기 전능의 환상과 관계있다. 앙살디는 그런 면을 칼뱅, 특히 그의 극단적 신중심주의 속에서 발견한다26). 그 비판은 칼뱅이 두 개의 서로 다른 가치, 즉 정의라는 선의 가치와 하나님의 사랑이라는 성의 가치를 연결시킴으로써, 정치의 영역과 거룩의 영역, 창조와 구속, 자연과 은혜, 법과 복음 등을 혼동했다는 것이다. ? 그 점은 또한 법의 제 3 용도를 둘러싸고 있는 도덕과 성화의 문제, 그리고 두 왕국론과 관계된 정치사상에도 적용할 수 있다. 앙살디는 그런 문제들 속에서 칼뱅이 두 개의 가치들을 분명하게 구분하지 않았다고 비판하는 것이다. 물론, 그런 혼동 속에서는 “동시성(simul)”, 즉 키엘케고르적 의미에서의 변증법적 긴장이 잘 발견되지 않는다. 그 긴장 속에서 신자는 언제나 “이것이냐, 저것이냐” 라는 양자택일의 상황 속에 놓여진다. 그 상황에서, 신자는 법이 요구하는 정의에 복종하느냐, 복음이 요청하는 용서에 복종하느냐

나, 혹은 다르게 말해서 계명의 실천이라는 자기 자신에 근거하느냐, 아니면 무상의 용서라는 타자의 은혜에 근거하느냐를 선택한다.

그러나 칼뱅은 법이 사랑을 목표로 가지고 있다고 하더라도, 그것을 완수할 사람은 아무도 없다는 점을 강조했다. 그는 “우리의 왜곡성과 타락 때문에” 법은 “우리에게 전혀 도움이 되지 않는다(27).” 고 했다. 문제는 인간의 죄성과 무능에 놓여진다. 즉 법의 계명들을 제대로 지킬 수가 없는 왜곡되고 무능한 인간이 바로 문제인 것이다. 칼뱅은 사랑이라는 근본적인 요청을 만족시키기는 커녕 계명들마저도 제대로 다 지킬 수 있는 사람이 있다고 생각하지 않는다. 그는 말한다. “(법을 완수할 사람이) 하나도 없다는 것이 확실하다. 그래서 그런 사람을 결코 찾아볼 수가 없다(28).”

반면에 사람들이 계명을 잘 지키면 지킬수록 그들은 법의 목표로부터 멀어진다. 왜냐하면 법은 근본적으로 자기 자신이 아닌 타자에 대한 사랑의 요청이기 때문이다. 그것은 법의 목표로서나, 근본적인 의미에서나 모두 그렇다. 칼뱅은 칭의에 관한 한 설교에서 이렇게 말한다. “우리는 다른 저울로 가야 할 것입니다. 왜냐하면 우리가 많은 공적들을 가지고 있다고 생각할 때는, 그리고 사람들 역시 걸만 보고 있기 때문에 우리를 그렇게 평가할 때는, 오직 오류밖에는 없습니다. 그런데 사람들 앞에서 높고 훌륭한 것, 그것은 하나님 앞에서는 더러운 것일 뿐입니다. 왜 그렇습니까? 왜냐하면 우리는 마음과 내면에 있는 생각에 따라서 공적을 판단해야 하기 때문입니다. 그리고 하나님이 깨끗이 씻어주기 전에는 순수함은 전혀 없고, 사람들이 순수하고 깨끗하기란 불가능합니다(29)…” 칼뱅은 기독교강요에서 또 이렇게 말한다. “사람들이 자기 가장 훌륭하다고 해도 그것이 자신의 야망으로 된 일이라면, 바로 그런 잘못 때문에 모든 덕목들이 더럽혀지고, 하나님 앞에서 모든 은혜를 상실한다. 세상 사람들에게 찬양을 받기에 합당해 보이는 것은 모두 아무 것도 아니라고 무시된다(30).”

만일 사람들이 자기완성이라는 목표를 가지고 스스로 계명을 지키으로써 정의에 도달하기를 원하면, 그들은 법의 정신 자체를 잃어버리게 된다. 왜냐하면 타자에 대한 사랑은 자기 자신에 대한 사랑과는 상반되기 때문이다. 따라서 자기 자신에 대한 사랑을 버려야 한다. 자기상승과 자기완성의 야망을 버리고, 타자를 순수하게 사랑하고, 좋아하려는 의지만이 법의 진정한 의미를 이룰 수 있다. 그 관점에서 칼뱅은 바로 하나님이 “사람들에게 새로운 의지를 창조함으로써(31)” 그들이 법을 지키도록 한다는 점을 제시한다. 요컨대 법을 지키는 능력은 하나님의 은혜로부터 온다. 사람들이 과거의 자기 자신의 의지를 버리고 계명들을 지키는 것은 바로 성령의 역사이다. 하나님이 특별한 은혜를 주지 않을 경우, 법은 강제으로써 사람들의 왜곡된 본성을 제한하고, 억압하기만 할 뿐이다(32).

그 결과 법은 근본적으로 사람들을 그들이 자기사랑이냐, 아니면 타자에 대한 사랑이냐 라는 양자택일의 상황 속에 놓는다. 또 그것은 그들이 계명의 준수를 통한 자기만족이냐, 아니면 법의 계명들을 통한 사랑의 지속적 요청이냐 라는 양자택일의 상황이기도 하다. 그 점에서 법은 단순한 계명들의 모음이 아니다. 그것은 에릭 쾨퍼가 지적했듯이 “텍스트 속에 전개되는 윤리적 요청으로서, 그것의 힘과 효력을 의미하는 하나의 적용을 불러온다(33).”

한편, 칼뱅에 따르면, 법은 또 하나의 목표점을 갖는다. 즉 그것은 예수 그리스도이다. 그에

따르면 법은 그것 자체로서, 모형이나 그림자의 형태로써라고 할지라도 예수 그리스도와 그의 복음을 함축한다. 즉 “법은 예수 그리스도 없는 공허한 것이 아니다.” 만일 법이 그것이 지시하는 분과 분리된다면 그것은 헛되고 무익한 것이 된다(34).

따라서 법은 계명들을 통해서 그 목표인 예수 그리스도를 향한다. 그 관점에서 칼뱅은 말한다. 법은 “선민들을 예수 그리스도로부터 멀어지게 하기 위해서가 아니라, 오히려 그들의 영을 그가 오실 때까지 불안정한 상태로 두고, 그의 도래를 열렬하게 소망하도록 자극하기 위해서, 또한 그들이 오랜 기다림에도 불구하고 낙망하지 않고 오히려 소망 속에서 확신을 갖게 하기 위해서 주어졌다(35). 요컨대 법의 목표는 바로 예수 그리스도이다. 칼뱅은 말한다. “예수 그리스도는 문자를 살리는 영혼 혹은 영이다. 그렇지 않으면 문자는 그 자체로 죽은 것일 뿐이다.(고후 3:6). 첫 번째 구절에서 의미하는 것은 예수 그리스도가 값없는 전가와 자신의 영으로 우리를 증생시킴으로써 우리에게 진정한 정의를 주기 전에는 우리가 그것이(정의가) 무엇이라고 배워도 헛된 일일 뿐이라는 것이다. 그래서 그가(바울) 예수 그리스도를 법의 완성 또는 목적이라고 부르는 것은 올바른 일이다(36).”

또한 칼뱅은 법이, 하나님께서 예수 그리스도의 구속으로써 성취할 약속을 포함하고 있다는 점을 지적한다(37). 같은 이유로써 그는 사람들이 복음이 주어지기 이전이라도 구원받는 것은 언제나 법이 아니라 그 약속에 대한 믿음으로써라는 점을 강조한다. 사람들이 완고함과 타락 때문에 율법 아래 있는 사람들조차도 죄인들을 용서하고 받아주시는 예수 그리스도의 은혜에 의존해야 한다는 것이다. 칼뱅은 이렇게 말한다. “그것은 충분히 명백하다. 왜냐하면 하나님께서 인류에게 어떤 중재자가 없다면 자비를 베풀 수 없기 때문이다. 그래서 그는 법 아래에서도 우선은 예수 그리스도를 두셨고, 그래서 족장들이 신앙을 가질 수 있게 하셨던 것이다(38).”

그런데 예수 그리스도라는 목표는 앞에서 지적한 법의 또 하나의 목표이자 근본 정신인 사랑과 밀접한 관계를 지닌다. 다시 말해서, 법이 사람들을 계명들을 통해서 사랑으로 이끌어 가는 것과 마찬가지로, 그것은 같은 방식으로 그들을 예수 그리스도에게로 인도한다. 예수 그리스도으로써 하나님은 자신의 사랑을 계시하였고, 동시에 죄인들을 정죄하지 않고 용납하셨다. 즉 하나님은 예수 그리스도 사건을 통하여 자신의 사랑을 계시하였다. 그점에서 사랑과 예수 그리스도라는 법의 두 개의 목표는 서로 동일시될 수 있다. 그러나 칼뱅 자신은 그 점을 더 전개하지는 않았다.

법의 제1용도(primus usus legis)

칼뱅은 법의 용도 문제를 매우 중시했다. 그는 법의 용도를 두 가지로 보았던 루터와는 달리 세 가지로 본다. 칼뱅에 따르면, 법의 제 1용도는 사람들에게 자신의 죄를 보게 하고, 깨닫게 해서 결국은 복음으로 인도하는 기능이다. 제2용도는 죄인을 억제해서 범죄를 방지하는 기능이다. 그리고 제3용도는 그리스도인에게 하나님의 뜻을 가르쳐주는 기능이다. 먼저 제1용도를 본다.

칼뱅에 따른 “법의 제1용도”는 사람들에게 자신의 죄를 보게 하고, 자신이 죄인임을 깨닫게 하고, 자신에 대해 절망하게 만드는 것이다. 그것을 칼뱅은 다음과 같이 설명한다.

“첫째로 법은 하나님의 정의, 즉 그분의 마음에 드는 것이 무엇인지를 보여줌으로써 각 사람에게 그의 불의를 꾸짖고, 명백히 하고, 결국 그것을 납득하게 하고, 정죄하게 만든다. 왜냐하면 다른 방법으로는 무지하고, 자기사랑에 도취할 뿐인 인간에게 자신의 불경건과 어리석음을 알게하고 고백하게 할 필요가 있기 때문이다. 만일 그의 허영이 눈에서 벗겨지지 않는다면, 그는 자신의 능력들에 대해 멋대로 측정해 본 뒤, 어리석은 교만으로 부풀어 오르고, 그래서 자신의 능력의 약함과 왜소함을 인정할 수가 없게 된다. 그러나 그가 그것들(자기 능력들)을 가지고 하나님의 법을, 그가 거기서 어려움을 느끼지만 수행해보려고 할 때, 그는 자신의 교만을 꺾어버리게 된다. 그래서 그가 전에 그것들에(자기 능력들) 대해 어떤 위대한 의견을 가졌든지간에, 그는 곧 그것들이 휘청거리고, 비틀거리고, 기진해서 결국에는 완전히 뺏어버리게 만들 정도로 그렇게 무거운 짐을 지고는 허덕거리는지를 느끼게 된다... 그러나 법은 하나의 거울과 같아서, 우리는 거기서 첫째로 우리의 약함을, 그 다음에는 그 약함으로부터 오는 타락을, 그리고 마지막으로 그 둘로부터 비롯된 저주를, 마치 우리가 거울에서 얼굴의 점들을 보듯이 그렇게 보게 된다. 정의롭게 살 능력이 결여된 사람은 죄의 진창에 있는 것 말고는 달리 도리가 없다. 죄는 저주를 가져온다. 법이 우리에게 더 큰 범 죄를 인식시키면 시키는 만큼 그렇게 더 큰 정죄와 고통을 느끼게 만드는 것이다39).”

그는 신명기 설교에서는 또 이렇게 말한다. “사람들은 불가능한 것들을 해야 한다는 압박을 받고 있기 때문에, 그리고 하나님이 자신들에 대한 심판자라고 느끼기 때문에, 그들은 좌절해야 하고, 심지어는 완전히 절망해야 합니다. 바로 그 이유 때문에 법이 백성에게 체결되었던 것입니다40).”

칼뱅에게 있어서 인간은 법을 완전히 지킬 수 없다. 그의 인간성은 타락했고, 더럽혀졌으며, 너무나 육적이기 때문이다. 법을 다 지킨다는 것은 그가 가진 자유의지로도 불가능하다. 한마디로 그는 죄인이기 때문이다. 칼뱅은 말한다. “법 아래 사는 사람들은 법의 시행을 결코 느끼지 못했고, 그 법이 무엇인지 맞조차 보지도 못했다. 왜냐하면 법은 그것 자체로서 우리를 자아에 대해서 죽도록 강제하기 때문이다41).”

그점에서, 법은 자기 스스로 정의를 세우려는 사람들을, 그들이 스스로 완성에 이를 수 있다고 상상하는 사람들을 중지시킨다. 법은 그들 자신에 대해 절망하게 하고, 죽게 만든다. 구원받기 위해서 사람들은 우선, 법에 의해서 “자신들이 불의하고, 버려졌다42)” 고 느껴야 하는 것이다. 칼뱅은 말한다. “그들은(하나님의 자녀들) 자신들의 능력에 대한 모든 헛된 평가를 벗어버리고, 자신들이 그분의 손에 붙들리지 않으면 존립할 수 없다는 것을 인정한다. 우선, 그들은 모든 것을 비우고, 벗어버리면서, 그분의 자비를 붙들고, 완전히 거기에 의존한다. (그들은) 그것의(자비의) 그늘 아래 몸을 숨기고, 참 신앙으로써 그것을 찾고, 소망하고, 기다리는 모든 사람들에게 예수 그리스도 안에서 보여진 그대로 오직 그것을 정의와 공적으로 삼는다43).”

그 결과 사람들은 법에 의해 정죄되고, 죽을 운명이 된다. 그들은 어떤 희망도 없고, 오직 심판주 하나님의 심판만을 남겨두고 있다. 그들은 하나님의 진노와 저주의 아래에 있다. 법으로써 그들은 그들 자신이 어떤 존재인지, 얼마나 무력하며 잘못되었는지를 본다. 그래서

법은 자신들의 죄와 절망을 비춰보는 거울과 같이 작용한다.

하나님은 사람들에게 법을 줌으로써 자신의 목표를 달성한다. 그것은 두 가지 방법으로 이루어진다. 하나는, 그들에게 자신의 완전한 정의를 알려주고, 구원을 향한 길을 제시하는 방식이다. 또 하나는, 선택된 백성, 자기의 자녀들이 자신들의 공적을 통해 얻는 정의에 의존하지 못하게 하는 방식이다. 그래서 선민들은 자신들에게 법을 준 하나님의 뜻을 알게 되고, “그분의 자비를 붙들기” 위해서 “완전히 비우고 벗어버리게” 된다.

법 아래 있는 인간은 자기 스스로 정의를 세우려고 하지 않고, 예수 그리스도를 통한 자신들의 구속을 기다리는 존재들이다. 요컨대 그들은 자기들에 대한 저주 속에서 하나님의 구원을 기다리는 존재들이다.

인간이 절망 가운데서 죽어가는 상황을 묘사함으로써, 칼뱅은 자비로운 하나님의 값 없는 구원에 관해 말하기 시작한다. 그는 말한다. “우리는 모든 것을 하나님에게 맡겨야 합니다. 왜냐하면 세상의 구속자나 구속을 예비하는 것은 우리들에게 맡겨진 것이 아니기 때문입니다. 우리들은 모든 죄악으로 뒤덮혀 있고, 그리고 정죄받는 것 외에 우리 스스로 할 수 있는 것이 아무 것도 없습니다. 그러므로 그 구속은 하나님의 손으로부터, 그리고 오직 그분의 선하심으로부터 와야 합니다⁴⁴.” 칼뱅이 기독교를 전개하는 것도 역시 같은 상황으로부터이다. 그는 기독교를 여는 장을 이렇게 시작한다.

“모든 인류가 아담 안에서 멸망했기 때문에, 우리가 말했던 우리의 모든 위엄과 고귀함은 전혀 소용없는 것이 되었고, 오히려 우리를 수치스럽게 만들었으나, 하나님께서는, 그가 그의 독생자의 인격 안에서 이루신 것처럼 우리에게 구속주로 나타나셨다⁴⁵.”

그러므로 법의 제 1 용도는 중요하다. 그것은 그리스도의 구원사건의 전제이자 배경, 혹은 무대가 된다. 즉 법이 인간으로 하여금 자신의 죄와 무력함을 깨닫고, 절망하게 만들 때만이 예수 그리스도의 사건이 의미를 갖게 된다. 법 아래서 절망하고 죽어가는 죄인에게만 그리스도의 구원이 무한한 은혜이고, 복음이다. 복음이 참다운 복음이기 위하여, 법은 인간을 고발하고 정죄해서, 자신에 대해 좌절하게 만들어야 한다는 것이다. 법이 없이는 복음이 없다. 그래서 그런 법의 제 1 용도 “정죄하는 기능”은 신학에 있어서 매우 중요한 위치와 의미를 가지고 있다.

법의 제2용도(secundus usus legis)

법의 제2용도는 시민적(civile) 혹은 정치적(politique) 기능이다. 그 용도는 사회를 유지시키고, 시민적 질서를 바로잡는 것이다. 즉 그것은 사람들을 범죄하지 못하도록 경고하고, 재판하고, 처벌하는 기능을 말한다.

법의 제2용도가 필요한 것은 사람들의 뿌리깊은 죄의 욕구 때문이다. 사람들은 절제하기 어려운 자기중심적 욕망과 탐욕을 가지고 있어서, 어떤 제한이나 처벌이 없다면 이 세상은 죄와 분쟁으로 혼란에 빠져든다. 그래서 법은 그런 사람들을 그들의 죄로부터 떼어놓아야만 하는 것이다. 칼뱅은 말한다. “법의 제2용도는 강제에 의해서 밖에는 제대로 행하지 못하는

사람들이 거기에 담겨 있는 무서운 위협들을 들음으로써 최소한, 형벌의 두려움으로써라도 자신들의 범죄들로부터 물러서게 만드는 것이다46).”

물론 사람들은 형벌을 받지 않으려고, 죄를 짓지 않는다. 만일 그들에게 처벌이 없다면 그들은 탐욕과 범죄 속으로 쉽게 빠져들어가게 될 것이다. 그래서 칼뱅은 그들이 단지 길으로만, 마지못해서 죄를 떠나는 것이라는 점을 명시한다. “그런데 그들은 마음이 내적으로 감동되거나 감화돼서 범죄로부터 물러서는 것이 아니라, 단지 그렇게 하지 않으면 방종으로 넘쳐나게 될 악한 정욕들이 꾀하지 못하도록 그들에게 재갈을 물려놓았기 때문이다47).

법의 그런 용도는 사회의 유지와 안녕을 위해서 필수적이다. 그 법이 사람을 근본적으로 변화시키므로써 사회에 참다운 평화를 가져오지는 못하지만, 최소한 강제로라도 사회의 질서를 유지시켜주고 있는 것만은 사실이다. 칼뱅은 그렇게 제한적인 평화마저도 하나님께서 부여하는 것으로 이해한다. “힘에 의해 강제되는 그 정의는 사람들의 공동체와 안녕을 위해서 필요한데, 그에 대해 우리 주님은 만일 모든 사람들에게 무엇이든 허용되면 모든 것이 혼란 가운데서 뒤집어지게 되므로(법으로써) 그렇게 되지 않도록 하셨다48).”

칼뱅은 그런 법의 용도를 수행하는 것이 바로 관현(magistrat)들이라고 보았다. 관현들은 그 법을 제정하고, 집행함으로써 사회에 평화를 가져오는 권위를 하나님으로부터 부여받은 사람들이다. 그래서 시민들은 그들의 권위를 존경하고, 순종해야 한다. 칼뱅은 말한다. “...관현은 공공의 안녕과 공정함과 무해함과 소박함의 보호자로서, 또 관리자로서 세워졌으므로, 그들은 모든 사람들에게 공통된 평화와 구원을 유지하기 위해 애써야 한다. ...이것은 그들이 악한들의 침해로부터 선량한 사람들을 지키고, 압박받는 자들을 원조하고 돕는 일이 아니면 완수할 수 없다49).” 그래서 관현들은 법의 제2용도로써 사회에서 정의와 심판을 수행하는 것이다. “정의는 무고한 사람들을 보호하고, 지켜주고, 수호하며, 지원해서 해방하는 일이다. 그리고 심판은 악한들의 무모함을 방지하고, 그들의 폭력을 제거하며, 그들의 범죄를 처벌하는 것이다50).” 관현들의 그런 직무로써 사회에 평화가 유지되고, 안정이 이루어진다.

법의 제 3 용도(tertius usus legis)

칼뱅은 법의 제3용도를 받아들이고, 주장했다. 바로 그것이 칼뱅과 루터의 신학적 차이를 드러내 주는 중요한 요소들 중 하나이다.

법의 제3용도란 법을 철폐한 혹은 완성한 그리스도의 구속을 힘입은 신자들에게 있어서도 여전히 법이 기능한다는 생각에서 비롯된다. 그 기능은 제1, 제2용도와는 달리 새로운 것인데, 그것이 바로 “가르치는 기능(office pädagogique)”이다.

칼뱅이 주장했던 법의 제3용도는 사실 그의 독창적인 것은 아니었다. 그것은 전통적으로

알려져 왔던 것으로서, 종교개혁 당시 루터는 그것을 배격했으나, 1521년 멜랑흐톤은 *Loci communes*에서 그것을 지지했으며, 부셔와 쾰링글리 역시 같은 입장이었다51).

루터에게 있어서는, 그리스도의 은총으로 하나님의 자녀가 된 신자들에게 법은 폐지된다. 즉 그리스도의 통치가운데로 들어간 신자들은 더 이상 법의 지배를 받지 않는다. 단 그들이 아직 이 세상에서 살면서 옛 사람을 완전히 벗어버리지 못했다는 점에서, 법의 제1, 제2용도가 존속할 뿐이다. 그리고 그리스도인들이 고린도전서 8장의 말씀과 같이 믿음이 약한 사람을 고려해서 기꺼이 법을 존중할 수 있다는 점에서 법은 잔존한다. 그러나 법이 새로운 용도를 가지면서 계속 신자들의 삶에 개입한다는 제3용도의 문제는 루터에게 있어서는 받아들이기 어려운 것이⁵²⁾였다.

어쨌든 칼뱅에 따르면, 법은 그리스도가 그것을 완성한 이후에도 철폐되지 않는다. 그 경우 법은 도덕법을 의미한다. 왜냐하면 제사법은 폐지되기 때문이다. 법의 제3용도는 그리스도 이후에도 신자들에게 존속하는 바로 그 도덕법으로부터 발생한다. 칼뱅은 그것을 이렇게 설명한다.

“법의 제3용도는 법이 주어진 목적에 잘 부합되는 중요한 것으로서, 그 중심에 하나님의 성령이 다스리고 생기를 주는 신자들에게 관계된다. 그들은 하나님의 손이 그들의 마음에 새긴 법을 가지고 있기는 하지만, 즉 그들이 성령의 인도에 따라 하나님에게 복종하려는 열망을 가지기는 하지만, 그럼에도 불구하고 그들은 여전히 법으로부터 두 가지 점에서 도움을 받는다. 왜냐하면 그것은 그들이 열망하는 하나님의 뜻이 무엇인지를 날마다 더 잘, 그리고 더 확실하게 알게 해 주는, 그리고 그 지식을 그들에게 확신시켜주는 매우 훌륭한 도구이기 때문이다... 또한 우리들에게는 교리뿐만 아니라 권면이 필요하기 때문에, 하나님의 좋은 법의 그 용도를 취할 것이다. 그 법을 늘 목상함으로써 그는 자신의 오류로부터 멀어짐과 동시에 하나님에 대한 복종 가운데로 확고히 이끌려지게 될 것이다⁵³⁾.”

칼뱅은 자신이 법의 제3용도를 강조하는 이유를 “함부로, 그리고 예외없이 모세를 배격하는 어떤 무지한 자들⁵⁴⁾” 때문이라고 밝힌다. 특히 그들 중에서 “영적이라고 자칭하는 자유파들(Libertins⁵⁵⁾)” 이 대표적인 사람들이라고 하겠다.

그렇다면 예수 그리스도가 법을 철폐했다는, 혹은 완성했다는 복음서의 기록은 잘못된 것인가? 아니면 거기에 어떤 다른 의미가 있다는 말인가? 그에 대해서 칼뱅은 말한다 예수 그리스도에 의해 철폐된 법은 도덕법 자체가 아니라 그것의 저주였다는 것이다⁵⁶⁾.

칼뱅은 여기서 법(도덕법)의 직무를 다시 들로 나눈다. 하나는 그리스도인을 가르치는 기능이며, 또 하나는 양심을 압박하고 사로잡는 기능이다⁵⁷⁾. 법이 철폐되었다는 것은 이 후자의 기능, 즉 양심을 압박하고, 책망하는 기능이 종식되었다는 것이다. 반면에 “가르치는 기능”은 존속된다. 그것은 하나님의 뜻과 의를 가르쳐준다. 칼뱅은 바로 이 기능이 그리스도의 구속함을 받은 신자에게 있어서도 여전히 작용하는 것이라고 했다. 이것이 바로 그리스도인의 생활 속에서도 도입돼야 하는 법의 용도, 즉 “법의 제3용도”이다. 칼뱅은 법이 이 용도에서 “하나님의 완전한 의의 교사”이고, “그것 자체가 의의 규칙을 준다는 점에서 구원의 길”이라고까지 했다. 칼뱅의 관점에서 볼 때, 바로 그 이유에서 그리스도인들을 여전히 법에 예속되고, 동시에 그것을 존중해야 한다.

그렇다면 칼뱅은 왜 그런 주장을 하게 되었을까? 칼뱅에 의하면 법은 하나님의 완전한 정의와 의지를 계시한다. 그래서 그리스도인은 여전히 그 법을 통해야만 하나님의 의지를 알 수 있는 것이다. 벤델의 해석에 따르면, 칼뱅에게 있어서 “하나님의 의지는 변하는 것이 아니다. 그것은 구약성서에서나 신약성서에서나, 그리고 법에서나 복음에서나 모두 동일하다. 그 의지에 복종하기 위해서는 하나님이 그것을 명백히 나타내신 법 안에서 성찰하기만 하면 된다.” 그리고 바로 그 점에서 벤델은 칼뱅이 “루터가 그렇게 완강하게 주장했던 복음과 법 사이의 대립성을 허물어 놓는 율법주의의 경향”을 가지고 있다고 보았다(58). 어쨌든 내가 볼 때, 칼뱅은 하나님의 불변의 의지를 계시하는 기능 때문에 법을 “가르치는 용도”로서 재취하게 되었던 것이다. 법은 하나님의 “완전한 정의의 주”이다. 법은 “그것 자체로서, 정의의 기준을 주기 때문에 구원의 길이다(59).” 결국 법은 하나님의 의지를 더 잘 알고, 더 잘 행하기 위해서 유일할 뿐만 아니라 필요한 것이다. 그것은 법이 주는 지식에 도달한 사람이 아무도 없기 때문에 더욱 그렇다. 칼뱅은 말한다. “법의 일상적인 가르침으로써 날마다 전진하고, 하나님의 의지에 대한 명쾌한 이해로써 혜택을 얻을 수 있을 만큼 그런 지혜에 도달한 사람이 아직 아무도 없기 때문이다(60).” 그런 관점에서 법은 신자들에게 하나님의 의지를 날마다 가르쳐줌으로써, 그들을 더 나은 지식과 이해 가운데로 인도한다. 그래서 법의 그 용도를 스콜라주의적 정통 개신교권에서는 종종 “교육적 용도(usus didacticus)”라고 부르기도 했던 것이다(61). 뿐만 아니라 법은 그리스도인들의 나태함을 쫓아내는 가사와 같이 기능하기도 한다. 그리스도인들이 자신의 결점들과 오류들을 인정하는 것은 바로, 법을 통해 계시된 하나님의 완전한 의를 명상할 때이다. 칼뱅은 이렇게 말한다. “...법을 늘 묵상함으로써 그는 자신의 오류로부터 멀어짐과 동시에 하나님에 대한 복종가운데로 확고히 이끌려지게 될 것이다. 따라서 그런 방식으로 성도들은 그들 스스로 재촉해야 한다. 왜냐하면 그들이 잘하기 위해서 노력하는 얼마간의 민첩함을 가지기는 하지만, 그러나 여전히 그들의 육체의 나태함과 우둔함으로 인해 늦어질 뿐이어서, 그들의 의무를 완전하게 수행하지는 못하기 때문이다. ...그러므로 영적인 인간은 자신의 육체의 게으름으로부터 아직 해방되지 않았기 때문에 법이 그에게 지속적인 가사가 돼서, 그가 잠들거나 둔해지지 않도록 해야 하는 것이다(62).”

그러므로 칼뱅은 이렇게 권면한다. “우리가 육체의 감옥에 갇혀있는데도, 법이 우리가 가질 수 없는 완전한 거룩함을 요구한다는 것에 대해서 놀라서, 그 때문에 그의 교리를 떠나는 일이 있어서는 안된다. 우리가 하나님의 은혜 아래 있을 때, 법은 그것이 말하고 있는 모든 것을 우리가 완수해야만 만족할 정도로 그렇게 완벽한 상태까지 우리를 압박하는 엄격함을 가지지 않는다. 오히려 그것이 우리에게 요구하는 완전함을 이루라고 권면하면서, 우리의 의무를 다하기 위한 우리의 인생 자체에 유익하고 적절한 목표를 제시해준다... 우리의 전생애는 목표에 도착할 때 주님께서 상을 베푸는 하나의 경주와 같은데, 우리는 그 목표로부터 멀리 있기는 하지만, 현재 달려나가고 있으므로 그 종착점에 이르게 될 것이다(63).”

정리 및 평가, 문제점

이상에서 살펴본 칼뱅의 법 사상은 그 중요한 특징을 중심으로, 그리고 그 비판점과 함께 몇가지로 정리될 수 있다.

첫째, 칼뱅은 법의 시민적 기능을 인정했다(법의 제1용도). 시민들은 사회의 유지를 위해서

법을 지켜야 한다. 그것은 그리스도인들 역시 마찬가지이다. 그들이 아직 이 세상에서 살아
가고 있는 한, 세상의 법들을 존중하고 지켜야만 한다. 칼뱅의 법의 시민적 기능에 관한 설
명은 거기서 멈춘다. 현실적인 문제로서 법은 칼뱅의 설명을 훨씬 넘어선다는 점을 인정해
야 할 것이다. 법이 시민들을 억압하고, 괴롭힐 때라도 복종할 것인가? 칼뱅은 법의 근본이
공평 또는 사랑이라고 함으로써 참다운 법의 도를 말했지만, 우리가 현실에서 종종 보듯이
법이 언제나 그런 것은 아니다. 오히려 많은 경우, 법은 불의하고 악한 독재자의 통치수단
으로 악용되기도 한다. 칼뱅은 그 경우, 독재자에 대한 저항권을 인정했지만, 그것은 주로
관헌들에 의한 제도적이고, 소극적인 저항이었다. 그럼에도 불구하고 그는 지배자들에 대한
복종과 하나님에 대한 복종이 상처될 수 있는 상황을 설정하고, 그 경우 하나님에 대한 복
종을 택해야 한다는 점을 시사함으로써 시민들이 저항권을 폭넓게 이해하고 적극적으로 받
아들일 수 있는 길을 열어놓았다(64). 실제로, 칼뱅의 전통들 속에서는 불의한 왕과 법에 대
해 적극 투쟁함으로써 시민들의 권리를 찾고자 했던 운동이 활발하게 일어났다. 우리는 그
예를 16, 17세기 프랑스 개혁신교도들의 극적인 투쟁을 들 수 있다. 그래서 칼뱅의 영성과 전
통을 정의와 자유를 위한 다양한 투쟁들 속에서 찾았던 장 까디에나 에릭 뷔쉬의 관점은 타
당성을 갖는다(65).

둘째, 칼뱅은 법의 신학적 용도라고 할 수 있는 “정죄하는 기능”을 인정했다. 이점 역시 루
터와 전적으로 같은 입장이었다. 사람들은 언제나 법을 통해서 자신의 죄를 보고, 좌절하고
절망해야 한다. 그래야 그들은 자신의 공로를 의지하지 않고, 예수 그리스도의 십자가의 은
혜에 의존하게 된다. 참다운 구원은 거기에 있다. 그래서 법은 죄인들을 비취주는 “거울”과
같은 역할을 한다. 그 기능은 한 번 회개하고, 의롭다고 인정받은 그리스도인들에게도 똑같
이 작용한다. 그리스도인들이라고 해도 옛 사람을 완전히 벗어버린 것은 아니다. 법의 정죄
는 그 옛 사람에 대해서 기능한다. 즉 법은 그들의 죄와 허물을 다시 보게 하고, 예수 그리
스도의 십자가로 다시 나가게 하며, 다시 한 번 회개하고, 용서를 구하게 한다.

셋째, 칼뱅은 루터와 달리 법의 제3용도를 받아들이고, 주장했다. 그리고 그는 그 용도를 그
리스도인의 삶과 연결시켰다. 즉 그리스도인은 법을 통해 날마다 하나님의 뜻을 알고, 그
뜻을 수행함으로써 참다운 삶을 살아야 한다는 것이다. 그래서 그리스도인은 하나님이 원하
시는 자기 삶의 목표를 알고, 거기를 향해서 나아가야 한다. 칼뱅에게 있어서는 그것이 바
로 그리스도인의 삶이었고, 성화였다. 물론 그것은 그에게 있어서는 자발적인 것이었다. 그
러나 그 경우, 법은 가르치는 기능으로 행사되므로 그리스도인은 여전히 법아래 존재한다.
그는 법을 통해서 하나님의 뜻을 알아야 하고, 거기에 따라서 살아야 한다. 칼뱅이 루터보
다 훨씬 더 “성화”를 중시하고, 강조했던 이유는 그런 인식에서 비롯된 것이다.

법의 제3용도를 부정했던 루터에게 있어서는, 율법으로부터 해방된 그리스도인은 자유를 누
린다. 자유로운 그리스도인의 삶은 모든 것이 감사함과 자발적인 의지로써 이루어진다. 그
에게는 부과되고, 강요되는 것이 매우 적은 반면 기쁨과, 감사, 감격이 많다. 물론 칼뱅에게
있어서도, 루터와 마찬가지로 법의 멍에와 정죄로부터 해방시켜주신 예수 그리스도에 대한
감사와 감격이 많다. 그래서 칼뱅은 죄인을 해방시켜주신 하나님에게 감사하고, 그분의 뜻
을 알고, 거기에 알맞는 존재가 되고 싶어진다는 점을 법의 제3용도로서 표현했던 것이다.
그러나 만일 사람들에게 있어서 감사와 감격, 생동하는 신앙이 식은 다음에는 남는 것이 무

엇일까? 종종 흥미없고, 매력이 덜한 “지켜야만 하는” 율법주의만이 남아서 사람들을 지배하지는 않는가? 칼뱅은 그리스도인이 “지켜야 하는” 법의 제3용도를 내세움으로써, 이후 그의 전통이 너무 쉽게 빠져 들어갔던 율법주의의 길을 예비했다는 의혹을 완전히 벗어버리기 어렵다.

그와 관련해서 다섯째로, 칼뱅에게 있어서는 루터에게서 보듯이 법과 은총의 문제가 그렇게 분명하게 대립되지 않는다. 예수 그리스도를 통해 철폐된, 또는 완성된 법의 문제를 그리스도인의 삶 속에서 깨끗하게 떼어놓지 못했다는 평가를 내려야 할 것이다. 퇴바가 지적했듯이, 루터사상의 중심에는 언제나 칭의가 있다. 루터에게는 법의 제2용도 덕분에, 언제나 신앙으로부터 출발하고, 신앙으로 귀착된다. 반면에 칼뱅은 신앙이 출발점이라고 하더라도, 그 출발점은 언제나 귀착점을 갖는다. 그 귀착점은 바로 법이 지시하는 행동이다(66). 그래서 루터에게 있어서 법은 은총으로 인도하는 것으로 끝이지만, 칼뱅에게 있어서는 은총으로 인도하고 난 뒤에도 그 은총의 완성을 위해 계속 개입해서 행동을 요구한다. 거기서 법과 은총은 상반되지 않는다. 법과 은총이 명시적으로 대립되지 않을 때, 예수 그리스도의 복음의 의미가 약화될 위험이 발생한다.

나가는 말

논문을 마치면서, 오늘의 시점에서 다음과 같이 몇 마디 언급한다.

법에 대한 참된 이해는 중요하다. 법을 오해하는 사람들이 많기 때문이다. 일부 사람들은 법을 지나치게 과신해서, 거기에만 매달리는 경향이 있다. 그들은 법 만능주의나 법지상주의에 빠져있다. “법이면 다”라는 식이거나 “법대로만”이라는 식이다. 그것은 종교적으로 말하자면 율법주의라고 하겠다. 그러나 법은 그것 자체가 목적이 될 수 없다. 그것은 인간을 위해 사용되는 것일 뿐이다. 즉 법은 인간의 자유와 정의, 복리, 평화, 더 나가서는 구원을 위해 필요해서 제정된 것이다. 그래서 법 자체는 인간을 위한 수단일 뿐이다. 법이 목적이 되고 전부가 될 때는 인간이 희생되고 억압될 수 있다는 점을 인식해야 한다. 그와는 반대로, 또 한편의 사람들은 법을 너무나 소홀히 여기는 경향이 있다. 그들은 무법주의이다. 자기의 목적을 이루기 위해서라면 불법이나 편법을 동원하면서도 아무런 거리낌이 없다. 그들은 흔히 “법이 다가 아니다” “이 세상을 어떻게 법만 갖고 살 수 있느냐” 는 말을 함으로써 자신들을 합리화시킨다. 그리스도인들 중에도 그런 사람이 많다. 그들은 “무조건 은혜”라는 생각에서인지, 법이 담고 있는 근본 정신인 정의나, 더 나가서는 사랑에 대해서 무지할 뿐더러, 최소한 자기가 속한 사회의 법마저도 너무 쉽게 무시한다.

우리는 이 사회의 시민으로서, 사회가 요구하는 법을 지키고 존중해야 한다. 만일 법이 잘못되었다고 판단되면, 법이 정한 절차에 따라서 개정하고자 발언하고, 참여해야 할 것이다. 민주사회에 사는 우리에게는 그런 길이 열려 있다. 그 자유를 얻기 위해서 이전 시대의 많은 사람들이 싸웠고 피흘렸다. 그들에게 진심으로 감사하면서, 우리에게 주어진 축복을 귀중히 여기고, 또한 책임을 다하고자 노력해야 한다.

그리스도인으로서 우리는 십자가의 은혜 앞에 나가기 위해서, 법을 통해 허물과 죄를 날마다 살펴봄으로써 우리가 죄인임을 깨달아야 한다. 그런 회개와 겸손만이 우리를 의롭게 하

며, 구원한다는 것을 믿는다. 거기에 예수 그리스도의 복음의 핵심이 있고, 법의 제2용도가 말해주는 것도 바로 그것이다.

하나님의 정위와 뜻을 “가르치는 법”(제3용도)에 관해서는 루터와 칼뱅이 달랐듯이, 오늘날에도 많은 그리스도인들의 의견이 다를 것이라고 생각한다. 하나님의 뜻을 법을 통해서 배울까, 예수 그리스도를 통해 드러난 사랑에서 배울까? 나는 그것을 사랑을 통해 배우지만, 사랑은 법과 그 심판에 대한 이해가 선행되어야 비로소 깨달아질 수 있다. 그점에서 법과 사랑은 불가분리의 문제이다. 그래서 거기에 대해서 어떤 결론을 내리기는 쉽지 않다. 단지, 법의 제3용도를 받아들인다면, 그것이 율법주의로 기울어지지 않도록 언제나 경계해야 한다는 점만을 지적해야 할 것이다.

참고문헌

- J. Calvin, *Iohannis Calvini Opera quae supeasunt omnia*, Brunshwig, 1863-1900.
J. Calvin, *Supplementa calviniana. Sermons ine'dits*, Neukirchen-Vluyn, 1936-1981.
J. Calvin, *Institution de la religion chre'tienne*, Gene `ve 1955-1958.
J. Calvin, *Commentaire sur le Livre des Psesaumes*, Paris, 1859.
J. Calvin, *Commentaire sur le Nouveau Testament*, Paris, 1854-1855.
J. Calvin, *Commentaire sur le Livre de la Gene'se*, Gene `ve, 1961.
J. Calvin, *Commentaire sur le Nouveau Testament*, Gene `ve, 1960-1968.
J. Ansaldi, *La patemite' de Dieu, libe'ration ou nevrose?* Montpellier, 1980.
J. Ansaldi, *Ethique et sanctification*, Gene `ve, 1983.
J. Ansaldi, "Le conoept de loi dans la the'ologie de Luther et dans la re'flexion psychanalytique oontemporaine" in *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 1983, no. 1/2.
J. Ansaldi, *L'articulation de la foi, de la the'ologie et des Ecritures*, Paris, 1991.
W. Bouwsma, *John Calvin, A Sixteenth-Century Portrait*, 이양호, 박종숙 역, [칼빈]서울, 나단, 1991.
J. Cadier, *Calvin, l'homme que Dieu a dompte'*, 이오갑 역[칼빈, 하나님이 길들인 사람], 대한기독교서회, 1995.
J. Cadier, *Calvin: sa vie, son oeuvre avec un expose' de sa philosophie*, Paris, 1967.
G. Casalis, *Luther et l'Eglise confessante*, 이오갑 역[루터와 고백 교회], 도서출판 솔로몬, 1995년.

- M.-E. Chenevieve, *La pensée politique de Calvin*, Paris/Geneve, 1937.
- H. Clavier, *Etudes sur le calvinisme*, Paris, 1936.
- E. Doumergue, *Jean Calvin, les hommes et les choses de son temps*, 7 vols., Lauanne/Neuilly, 1899-1927.
- Le Caractère de Calvin*. 이오갑 역 [칼빈사상의 성격과 구조], 대한 기독교서회, 1995.
- G. Ebeling, *Luther, introduction à la réflexion théologique*, Geneve, 1983.
- E. Fuchs, *La Morale selon Calvin*, Paris, 1986.
- H. Hoepfel, *The Christian Polity of John Calvin*, Cambridge, 1982.
- G. de Lagarde, *Recherches sur l'esprit politique de la Réforme*, Paris, 1926.
- P. Le Gal, *Le Droit canonique dans la pensée dialectique de Jean Calvin*, Fribourg, 1984.
- J. - L. Leuba, "Loi chez les Réformateurs et dans le Protestantisme actuel" in *Loi et Evangile, actes du 3e cycle d'éthique des Universités des Suisse romande 1979-1980*. Geneve, 1981.
- J. - L. Leuba, M. Lienhard, *Luther, témoin de Jésus-Christ*, Paris, 1973.
- J. - L. Leuba, *Martin Luther, un temps, une vie, un message*, Paris/Geneve, 1983.
- A. E. McGrath, *A Life of John Calvin. A study in the Shaping of Western Culture*, Oxford, 1990.
- J. T. McNeill, *The History and character of Calvinism*. 정성구, 양낙홍 공저, 서울, 크리스찬 다이제스트, 1990.
- W. Niesel, *Die Theologie Calvins*, 이종성 역, [칼빈의 신학] 서울, 대한기독교서회, 1973.
- C. Partee, *Calvin and Classical Philosophy*, Leiden, 1977.
- M. Prestwich, *International Calvinism, 1541-1715*, Oxford, 1985.
- V. -H. Rutgers, "Le Calvinisme et l'Etat chrétien", in *Bulletin du Protestantisme française*, 1935.
- R. Stauffer, *Dieu, la création et la providence dans la prédication de Calvin*. Beme, 1978.
- G. Vincent, *Exigence éthique et interprétation dans l'oeuvre de Calvin*, Geneve, 1984.
- F. Wendel, *Calvin, sources et évolution de sa pensée religieuse*, 1985.
- F. Wendel, *Calvin et l'humanisme*, Paris, 1976.
- 이양호, [칼빈, 생애와 사상] 천안, 한국신학연구소, 1997.
- 이오갑, "L'anthropologie de Jean Calvin - l'homme dans la tension bi-polaire entre le deus maiestatis et le deus nobiscum", *These do Doctorat, Institut Protestant de Theologie (Fac. de Montpellier)*, 1992.
- 이오갑, "칼빈의 자연사상", [기독교사상], 1993년 4월, 5월 (통권 412호, 413호).
- 이오갑, "칼빈의 속성의 교류 연구", [신학사상], 1993년 여름호(통권 81호).
- 이오갑, "엑스트라칼비니스티쿰 연구", [기독교사상], 1993년 11월, 12월 (통권 420호, 421호).
- 이오갑, "칼빈 예정론의 역사화 신학", [목회와 신학], 1994년 9월, 10월 (통권 63호, 64호).

호).

이오갑, "Deus maiestatis와 Deus nobiscum 사이의 양극긴장속에 있는 인간 - 칼빈신학의 인간학적 원리" [신학논총]2집, 1996년.

이오갑, "칼빈신학의 정수와 한계는" [목회와 신학], 96년 9월호.

이오갑, "칼뱅세계관의 주요 문제 - 신, 상징, 언어를 중심으로" [기독교 언어문화논집] 제1집, 1997년.

각 주

- 1) J.-L. Leuba, "Loi chez les Reformateurs et dans le protestantisme actuel" in Loi et Evangile, actes du 3e cycle d'ethique des Universites de Suisse romande 1979-1980. geneve, Labor et Fides, 1981, p. 92
- 2) J. Cadier, Calvin, l'homme que Dieu a dompte', 이오갑 역 [칼빈, 하나님에 길들인 사람] 서울, 대한기독교서회, 1995, p. 26 이하 참고
- 3) Institution IV, 10/7.
- 4) Comment, Rom, 3:20, LEF, t. III, p. 80.
- 5) Institution II, 7/3.
- 6) Ibid., 20/16 등.
- 7) Ibid., 2/24.
- 8) Ibid., 8/1.
- 9) Ibid., 2/22.
- 10) Ibid., 8/1.
- 11) Ibid., 8/1.
- 12) Ibid., 7/1.
- 13) Institution IV. 20/14-15.
- 14) Ibid., 20/15.
- 15) Ibid.
- 16) Ibid.
- 17) Ibid.
- 18) Ibid., 20/16.
- 19) Ibid., 20/15.
- 20) Ibid., 20/16.
- 21) Ibid., 8/45, 50, 53-57 etc.
- 22) ler semon sur le ch. 4 du Deuteronome, Opera calvini XXVI, pp. 103-104.
- 23) Cf. F. Wendel. Calvin et l'humanisme, Paris, PUF, 1976, p. 89.
- 24) J. Ansaldi, Ethique et Santification, Morales politiques et saintet? chr?tiennem, G?neve, Labor et Fides, 1983. p. 100.
- 25) J Ansaldi, "Le concept de loi dans la th?ologie de Martin Luther et dans la r?flexion psychanalytique francaise contemporaine" Revue d'histoire et de

philosophie, t. LXIII, 1983, no. 1/2, p. 147.

26) J. Ansaldi, *Ethique et santification*, pp. 100-101, 또한 그의 *L'articulation de la foi, de la th?ologie et des Ecritures*, Paris, Cerf, 1991, pp. 107-119.

27) *Comment. Rom. 3:20*, LEF, t. III, p. 80. Cf. *Institution II*, 7/7.

28) *Comment. Gal, 3:10*, LEF, t. IV, p. 64. Cf. *Institution II*, 7/5.

29) 2e *semon sur la justification*, *Opera calvini XXIII*, p. 698.

30) *Institution II*, 3/4.

31) *Ibid.*, 3/6, 9.

32) *Ibid.*, 3/3.

33) E. Fuchs, *La morale selon Calvin*, Paris, Cerf, 1986, p. 54. Cf. G. Vincent, *Exigence ?thique et interpr?tation dans l'oeuvre de Calvin*, Gen?ve, Labor et Fides, 1984, p. 152.

34) *Institution II*, 7/1.

35) *Ibid.*

36) *Ibid.*, 7/2.

37) *Ibid.*, 5/7, 8.8.10. 7/2 etc.

38) *Ibid.*, 6/2

39) *Ibid.*, 7/6.7.

40) 4e *semon sur le ch. 4 du Deut?ronome*, *Opera calvini XXVI*, p. 142.

41) *Comment, Gal, 2:19*, LEF, t. IV, pp. 52-53.

42) *Comment, Rom. 3:26*, LEF, t. III, p. 88.

43) *Institution II*, 7/8.

44) 18e *sermon sur le Livre de Mich?e*, *Supplementa V*, p. 153.

45) *Institution II*, 6/1.

46) *Ibid.*, 7/10.

47) *Ibid.*,

48) *Ibid.*,

49) *Institution IV*, 20/9.

50) *Ibid.*,

51) F. Wendel, *Calvin, sources et ?volution de sa pens?e religieuse*, 2e?d, Gen?ve, Labor et Fides, 1985, p. 149.

52) J. Ansaldi, "Le concept de loi dans la th?ologie de Martin Luther et dans la r?flexion psychanalytique francaise contemporaine" p. 152. G. Ebeling, *Luther, Introduction a une r?flexion th?ologique*, tr. par a. Rigo et P. Buhler, Cerf, 1973, pp. 280-287, J.-L. Leuba, op. cit., 그리고 *Ibid.* 등 참고. 그러나 알트하우스 같은 학자는 루터에게서도 법이 제3용도와 같은 의미로 존속하고 있다는 점을 시사하기도 한다. P. Althaus, [루터의 신학] 이형기 역, 서울, 크리스찬 다이제스트, 1994. pp. 295-302. 그러나 필자가 볼 때, 알트하우스의 해석은 루터 이후의 루터교전통에 경도되어 ? 델랑흐튼이나 일차신조 등 루터 이후의 전통은 법의 제3용도를 명시적으로 지지한다 ? 루터사상의 진수와 중심을 흐리게 만들었다.

53) *Institution II*, 7/12.

- 54) Ibid., 7/13.
 - 55) Ibid., 7/15.
 - 56) Ibid., 7/14.
 - 57) Ibid., 7/15.
 - 58) F. Wendel, Calvin, sources et ?volution de sa pense? religieuse, pp. 152-153.
 - 59) Comment, Rom. 3:20, LEF. t. III, p. 80.
 - 60) Institution II, 7/12.
 - 61) J.-L. Leuba, op. cit., p. 98.
 - 62) Institution II. 7/12.
 - 63) Ibid., 7/13.
 - 64) Cf. Institution IV, 20/32.
 - 65) Cf. J. Cadier, op. cit., p. 207, E. Fuchs, op. cit., p. 170 s.
 - 66) J.-L Leuba, op. cit., p. 102.
-