

## 칼빈의 사회윤리학의 현대적 적용

한스 헬무트 에서(Hans Helmut Eßer)

권호덕 역(Dr. theol. 기독신대)

### I. 서론

이런 主題 설정은 새로운 것이 아니다. 그러나 만일 세계적인 경제 위기 상황이나 지역적인 위기 상황 속에 있는 이때 -종교 개혁자들의 르네상스- 16세기 무엇보다 제네바에서 문제를 해결한 것을 현재의 문제해결을 위한 모범으로 삼으려 한다면 이런 주제 설정은 강력하게 대두되는 것이다. 이를테면 약 25년 전에 칼빈의 경제윤리와 사회윤리에 대한 최고의 전문가인 앙드레 뵘엘러(André Biéler)<sup>1)</sup>는 도전적인 책제목 곧 《하나님의 계명과 세상의 굶주림 - 산업시대의 선지자로서 칼빈. 칼빈의 사회윤리의 바탕과 방법》<sup>2)</sup>이라는 제목으로 칼빈의 이 가르침의 현재적인 의미와 미래적인 의미를 논했다. “선지자”에 대해 우리가 환상

1) 그의 주된 저서 “*La pensée économique et sociale de Calvin, Genève 1961*”(Zit. “Biéler 1961”).

2) 전집 Polis 24권 1966. A. Döbli가 붙여 원서를 독일어로 번역한 것임. (이 책의 원래의 명칭은 다음과 같다: [*Calvin, prophète de l'ère industrielle*] bei Editions Labor et Fides S.A.) (“Biéler, Gottes Gebot”에서 인용한 것임).

적으로 오해할 수 있는 개념은 다음과 같은 사실을 통해 가장 정직하게 힘주어 저지될 수 있다. 즉 헬리어 “prophäuecin”은 16세기는 물론 현재에도 신약성경적인 의미로 ‘시급하게 선포하다’로 번역함을 통해 그렇게 저지된다. 뵘엘러(André Biéler)는 자기의 주장을 시대에 뒤떨어진 위험에 대해 거리를 두며 동시에 다음과 같은 주장 “곧 칼빈의 경제윤리와 사회윤리가 있는 그대로 현대 산업사회에 적용할 수 있다는 주장”에 대해 거리를 둔다.<sup>3)</sup> 그럼에도 뵘엘러는 칼빈이 사회윤리 방면에 어느 만큼 개척자였으며 그가 어떤 의미에서 서방의 경제발전의 선구자였음을 인식할 줄 알았는지 이런 이유 때문에 어느 정도 그의 성경주석 방법과 사회윤리 방법이 현대 산업 사회의 새로운 조건들을 평가할지에 대해 총괄적으로 제시하는 일을 감행했다.<sup>4)</sup> 칼빈이 사회윤리 방면에서 신기원적인 갱신 작업을 시도한 것은 “두 가지 기초 곧 한편으로는 성경의 계시를 세밀하게 인식하고 다른 한편으로는 사회윤리와 경제윤리 측면에서 실존적인 현실을 명확하게 분석한 사실”<sup>5)</sup>에 근거한다. 뵘엘러는 “모든 시대의 신학과 기독교윤리에 대한 모범이 될 수 있는 思考 방법과 행동의 방법을 적출하려고” 노력하면서 공간적인 차원에서 그리고 시간적인 차원에서 우주적으로 뻗어 나갔다. “이런 방법은 근본적으로 만물의 성격에 어울리고 성경신학에 고유한 역동성과 여러 가지 사회형태의 특별한 움직임에 동조하며 또 이를 통해 신학과 세상을 역동적으로 연결할 수 있다.”<sup>6)</sup>

방금 언급한 칼빈 연구서가 나온지 20년 후에 술체 L. Schulze는 뵘엘러보다 더 참을성 있게 “칼빈과 사회윤리”를 다루었다.<sup>7)</sup> 술체는 제네바의 사회윤리학이 사회의 구조를 변형하는 일에 영향을 끼친 것을 적

3) 상계서, 5.

4) 상계서, 같은 쪽.

5) 상계서, 6.

6) 상계서, 같은 쪽.

7) L. Schulze, Calvin and “Social Ethics”, His Views on property, interest and usury, 1985.

게 강조했다. 그는 오히려 칼빈 때문에 사회적인 면에서 개인적인 책임 윤리의 방해물이 제거되는 것을 강조했다. 이 책임윤리가 죄사함 아래에서 ‘율법의 제3의 용도(*tertius usus legis*)’의 선상에서 감사의 삶을 가능하게 되는 것처럼 말이다.<sup>8)</sup> 그러나 술체는 또한 결론 부분에서 이 주제를 매우 근본적으로 조직적으로 다루는 전체 아래에서 현실 적용을 감행했다: “... 그[칼빈]의 사상은 ... 오늘날도 여전히 중요하다. ... 영원히 있는 복음을 강조함에 의해(계 14:6) 그리고 모든 인간이 하나님과 그의 이웃에 대해 가지는 근본적인 태도. 우리가 우리 시대에 당면하는 것처럼 각자가 살고 있는 삶의 관계 속에서 직면하는 태도. 이것은 얼마나 많은 시간이 지날지라도 마찬가지이다.” 그러므로 칼빈의 주장이 우리 시대에 적합한지에 대해 여기서 줄타기(평가)하기는 쉽다.<sup>9)</sup> 술체도 이런 줄타기를 다음과 같은 전망을 말하면서 끝을 맺었다: “인간의 책임의 관점에서 보면 하나의 광대한 파노라마 곧 그 속에서 감사의 삶이 열매를 맺을 수 있는 그런 파노라마가 펼쳐진다. 이를테면 국제적인 상호 도움과 모든 인간을 상호 봉사하도록 묶도록 발전시킴, 두 백성들이 자기들의 특별한 상황에 따라 상호 봉사하고 도우는 지극히 인간적이고 단순한 관계. 인간적인 책임감은 비록 연약하지만 자유를—하나님의 자녀들의 자유—포함한다. 이런 책임감은 정치적인, 경제적인 또는 사회적인 체제에 의해 (좌절한 나머지) 밑으로 가라앉거나 또는 전 세계를 위한 표준으로서의 한 모델에 의해 대체되어서는 안 된다.”<sup>10)</sup>

8) 상계서 서문에 다음과 같은 논지가 있다. 제6논지: “칼빈은 우리가 사는 현대 사회에도 해당하는 어떤 성경적인 진리를 설명했다”. 제7논지: “사회윤리는 ‘구조들’에 대한 동정심을 무차별한 박멸로 바꾸도록 요청하면서 경제 생활에 있어서 가장 중요한 것을 간과했다. 곧 인간 그 자체를.”

9) L. Schulze, *a.a.O.*, 84. 여기 이탤릭체는 원문 그대로 옮겨 놓은 것이다.

10) 상계서., 104(영어로 쓰인 이탤릭체의 글은 원문을 그대로 옮긴 것임).

## II. 칼빈의 사회윤리학의 역사적, 신학적 그리고 교회적인 전제 조건들

1. 요한 칼빈(1509-64)은 형식적 또는 내용적으로 완성된 사회윤리학의 윤곽을 정립하지는 않았다. 그러나 그는 자기의 제네바 사역의 두 가지 국면에서 곧 서구 종교개혁의 가장 중요한 신학자로서 그리고 그가 스트라스부르크에서(1538-41) 경험한 내용을 이용하여 사역한 지체 높은 인문주의적인 법학자로서(칼빈은 1542/43년에 제네바 헌법을 만드는데 함께 관여했음) 제네바 도성의 사회적인 질서를 표준적으로 이룩하고 이 도시를 종교개혁적으로 형성시키는 일에 기여했다.

2. 칼빈의 사회윤리의 중심되는 개념들은 그가 초안한 교회법에서 발견되는데 이것은 그의 《기독교 강요》 특히 III, 10와 IV, 20에 집중적으로 나온다. 그 외에 그의 성경주석과 설교 그리고 그의 수많은 서신 가운데 많이 나온다.<sup>11)</sup> 그의 사회윤리학의 단초는 네 가지 표지로 특징지어진다:<sup>12)</sup>

(1) 그의 사회윤리학의 단초(端礎)는 확고하게 신학에 뿌리를 박고 있으며 복음적 믿음의 중심인 그리스도의 인격과 사역에 전적으로 예속되어 있다. 말하자면 그리스도중심적-성령론적이다.

(2) 거기에 나오는 성경 계시에 대한 정확한 지식은 사회의 역사적인 변화에 대해 가지는 역동적인 관계와 더불어 해석된 것이다.<sup>13)</sup>

11) Biéler가 편집한 索引 1961, 527ff.

12) 이 중에 두번째와 세번째는 서문에서 언급한 내용을 상세히 열거한 것임; Biéler, *Gottes Gebot*, 12 und 36-49.

13) 칼빈은 사회문제에 대한 자기의 가르침과 또 이것에 대한 자기 입장에서 “성경의 계명이 인간의 삶이 펼쳐지면서 열매맺기를 원한다. 성경의 교훈은 구약 이스라엘과 신약의 언약 백성들의 역사 속에서 감지할 수 있는 대로 의도와 동기(추진)에 방향을 맞추고 명령한다. 이 교훈은 성경이 요구하는 행동의 방향을 매 상황의 결단 안에서

(3) 이 단초는 사회적 사실과 경제적 사실을 분석하는데 필요한 학문적인 방법론을 포함한다.

(4) 이 단초는 역사적으로 비범한 작용을 일으킨다. 그 이유는 이 단초는 하나의 행위 곧 변증법적 방법으로 그 사실에 적용하며 끈기있게 실재와 접촉함으로써 새로워지는 그런 행위를 요구하기 때문이다.

3. “중세의 사회 이해와 대 불화가 결정적으로 이루어진 것은 칼빈에게 와서였다.”<sup>14)</sup> 이것은 “정직의 행위였고 지적인 성실함의 행위로서 가르침과 삶, 말과 행동을 일치하기를 요구하는 주장에 어울리는 일이었다.”<sup>15)</sup> 칼빈은 도우는 기능을 결코 율법적으로 이해하지 않았다. 칼빈에 의하면 이런 기능은 기독교론<sup>16)</sup>과 성령의 사역<sup>17)</sup>과 연관되어 있다. 중생자가 율법과 복음적으로 관계하는 것을 나타내는 으뜸 개념은 즐거운 태연함으로서 aequitas인데 칼빈의 경우 이 개념은 하나의 구체적이고 기

정하고 제시하려고 시도한다. 따라서 이 교훈은 시간과 역사를 무시한, 추상적인 차원에서 신학을 시도하는 것이 아니다. 이 교훈은 여러 방면으로 변화하는 인간 상황과 밀접하게 연관되어 있다. 이 교훈 자체가 주어진 상황을 비판적으로 체질하고 극복하려고 노력한 대로, 그것은 나름대로 그 결과에 있어서는 이 상황의 영향을 받았고 그와 더불어 형성되었다(Geiger, a.a.O. 253).

칼빈은 “성경의 윤리적인 교훈에 대해 새로운 해석을 향해 돌진한다. 그것은 경제활동의 ‘결의론적인 규정들’에 대한 충돌 곧 상세하고 강력하나 해방시키고 실제로 목회에 도움이 많은 논쟁적인 충돌로 인도한다. 이런 경제행위는 하나님의 규범에 봉사하는 입장에서 서 있으면서, 만일 인간이 하나님의 계명과 규례를 하나님의 요구에 대항해서 자신의 안전을 위해 사용한다면, 그의 형식적인 순종은 근본적으로 불신앙에서 솟아나온 불순종이다”(Geiger, a.a.O., 248f.). *Musterbeispiele für diese neue Hermeneutik sind Calvin Brief an einen seiner Freunde Op. Sel. Bd. 2, 391-96 und seine Predigt über Dtn 23, 18-20. CR 28, 111-124 zur Freigabe und Einschränkung des Zinsnehmens.*

14) Lüthy, 1963, 31.

15) Ebd., 33.

16) 《기독교 강요》 II, 7 u. 8.

17) 《기독교 강요》 III, 6ff: 참고 H.H. Eßer, *Freude zum Gehorsam bei Johannes Calvin*, in: *Zukunft aus dem Wort*, FS H.Claß, hrsg. von G. Metzger, 1978.

독교적으로 각색된 법철학으로 안내한다.<sup>18)</sup> “계명 속에 나타난 義가 우리로 하여금 은혜의 轉嫁와 중생의 성령을 통해 그리스도에게 참여하도록 할 때까지 오랫동안 사람들은 이 義에 대해 헛되이 가르쳤다.”<sup>19)</sup>

4. 택함을 받은 자들의 공동체로서 교회는 성령께서 인간을 그리스도와 연합시키는데 사용하시는 가장 탁월한 “외적인 수단”이다. 교회에 위임된 복음 선포 사역과 가르침 사역은 믿음을 불러일으키고 교회 지체들을 함께 성화시키는 일을 수종드는 것을 그 목적으로 삼는다. 성례는 믿음과 성화를 양육하고 강하게 만든다.<sup>20)</sup> 목사, 박사(교사), 장로 그리고 집사 이 네 가지 직분으로 나누어지는 교회 지도체제는 교회 내에서 영적인 권한을 수행한다. 이런 직분들의 권위는 성도들을 인도하는 일(장로) 가난한 자와 병든 자들을 돌보는 일(집사)을 하는 가운데, 하나님의 말씀의 권위이다. 이 말씀을 통해 그리스도 자신은 교회를 인도하고 그리스도의 영의 능력으로 백성들을 함께 일하는 가운데 그 직분을 수행하도록 만든다.<sup>21)</sup>

치리(Disciplina)는 말씀과 성례 다음으로 교회의 세번째 표지이다. 따라서 교회의 치리는 영적인 권한을 수단으로 하여서만 수행될 수 있다. 교회의 치리는 자발적인 믿음의 통찰력 위에서 이루어진다. 교회 치리는 교회의 공동체 생활 속에서 찬양의 역할, 윤리적 역할 그리고 교육적인 역할을 하며 영혼 관리 사역의 일부분이다.<sup>22)</sup> 그리스도의 교회는 ‘완전한 사회성 또는 교제(societas perfecta)’가 없이도 특별한 방법으로 사회 전체가 보편적으로 공개적으로 정직하고 인간적이 되도록 책임을 진다. 그럼에도 참된 경건은 교회법을 지키는 것에 근거하지 않는다.<sup>23)</sup>

18) D. Schellong, *Das evangelische Gesetz in der Auslegung Calvins*, 1968, 69.

19) 《기독교 강요》 II, 7, 2; 또 본 논문 II, 1, 2, 1를 보시오.

20) 《기독교 강요》 IV, 1, 1.

21) 《기독교 강요》 IV, 3, 2 u. IV, 8, 2.

22) 《기독교 강요》 IV, 12, 5.

### Ⅲ. 칼빈의 사회윤리학의 端礎를 현재에 적용함

지금까지 스케치한 기본 전제들의 영속적인 의미는, 무엇보다 만일 그것들이 프로그램으로서가 아니라 약속으로 이해된다면, 솟아나온다. 이 약속은 그 약속을 위해 봉사하는 사회적인 풍습으로 하여금 앞에서 이미 언급한 교회의 '표지들'을 통해 암시된 방향으로 전진하도록 만드는 그 무엇을 출범시키고 끝까지 견디어 내게 한다. 또한 세속적인 생활 조건들 곧 제네바 기독교 공동체라는 小宇宙에 일치하지 않은 세속적인 조건 아래에서도 칼빈의 사회윤리가 추진한 첫 충격이 효력을 나타내며 그 목적하는 방향도 그러하다.

우리가 살고 있는 20세에 사회윤리 문제가 위대하게 출범하게 된 것은 1934년에 나온 '바아머 신학선언문(Die Barmer Theologische Erklärung)' 과 그리고 제2바티칸 공회 이후에 로마 가톨릭 교회의 사회윤리에 있어서 그리스도의 세 가지 직분이 점점 강조하고 '이웃을 위한 교회'로 되기 위해 신학적인 수정을 가한 사건과 더불어서이다. 이 바아머 신학선언문의 주된 이슈는 "모든 삶의 영역에 그리스도의 통치"이다. 이런 출범은 16세기에 칼빈이 제안한 논리적인 단초의 선상위에서 움직인다.<sup>23)</sup>

### Ⅳ. 칼빈의 사회윤리학의 부분적인 관점을 현실에 적용함

1. 그리스도인의 노동은 그의 신실함을 보여주는 가장 중요한 면 중에 하나이다. 그런 만큼 이 노동은 개인적인 측면에서 그리고 사회적인 측면에서 자기목적성 또는 정당성이 될 수 없다.<sup>24)</sup> 기독교인의 노동은 그

23) 《기독교 강요》 IV, 10, 27.

24) 《기독교 강요》 iv, 10, 27.

25) Komm. z. LK 17, 7-10.

영예를 하나님께서 위임하신 명령과 그의 섭리로부터 얻는다. 다양한 은혜의 은사들이 하나님의 영으로부터 나오듯이 다양한 재능들은 -이 방인도 해당함- 하나님의 선행으로부터 얻는다.<sup>26)</sup>

인간의 원시 상태  
 인간의 죄성  
 그리스도의 희생  
 기꺼운 노동  
 -저주와 소외  
 -노동의 고통으로부터 해방됨

이런 것들은 상호간에 일치한다.<sup>27)</sup> 수고로움으로 가득찬 노동은 그리스도의 은혜를 통해 조금이나마 이 은혜의 표시로서 기쁨을 얻는다.<sup>28)</sup> 게을러서 일하지 않음은 인간의 존재 의의에 거슬린다.<sup>29)</sup>

노동이란 한편으로는 믿음 안에서 굳건히 서는 것이요,<sup>30)</sup> 다른 한편으로는 이 믿음으로부터 파생되어 나온 것으로 책임있게 세상을 만들어 가는 그 무엇이다. 이런 이중적인 관계와 동전의 앞뒤와 같은 관계는 제네바 요리문답(1562)에 나오는 “노동하기 전의 기도”를 통해 명확히 설명된다:

무엇보다 주여, 당신은 우리가 당신의 성령을 통해 우리 옆에 서서 우리가 우리의 입장과 직업에 충성스럽게 임무를 수행하고 우리가 부요를 따라 굶주린 배를 만족시키기보다는 당신의 율례에 주의할 것을 원합니다.

그럼에도 만일 우리의 노동이 번영하는 하는 것이 당신의 마음에 합한

26) Komm. z. Ex 31, 2.

27) Komm. z. Gen 2, 15: 3, 17-19.

28) Komm. z. Ps 128, 2.

29) Komm. z. Gen 2, 15.

30) M. Geige, a.a.O., 285f.



다면, 당신께서 우리에게 주신 능력에 따라 궁핍 가운데 살고 있는 자들을 도울 수 있는 용기를 주옵소서.

우리가 사람들 곧 당신으로부터 남에게 기꺼이 주는 것을 배우지 못한 자들에 대해 교만하지 않도록 우리를 지극히 겸손케 만드소서.

만일 당신이 우리에게 우리의 연합함이 원하는 것보다 더 큰 가난과 궁핍을 주신다면, 당신은 우리에게 은혜를 주셔서 우리의 믿음이 당신의 약속에 전적으로 향하도록 만드십시오.<sup>31)</sup>

여기서 “노동하는 것”은 구속의 역사와 연관되어 있다. 노동은 모든 거슬리는 것과 시련을 참고 견디며 극복하는 가운데 “일상 생활의 예배”로 이해할 수 있다.<sup>32)</sup> 이로써 개신교적인 책임 의식이 생겨나는데 이 책임 의식은 항상 강조되고 또 이념적으로 규명된 노동 개념에 놀려서 상당히 무너진 것처럼 보인다. 더러 사람들은 노동을 다음과 같이 곧 피상적으로 또는 실제적으로 노동하는 자들이 소유하는 노동 수단을 방편으로 하여 설명하되 노동을 해야 인간이 된다는 관점에서 이해한다. 이때 이런 노동 수단은 상품을 생산하는 자를 마치 상품인 것처럼 소모해 버린다. 이런 노동 개념은 여기서 수정을 해야 한다.

만일 임금협상 상대자 편에서 집단이기주의적이고 현저하게 이익을 지향한 표준보다는 윤리적인 표준을 선호하는 경우, 儀式化된 많은 노동 투쟁과 계급 투쟁은 현대 사회에서는 줄어들었다. 더러 이중으로 중재되는 작업(컴퓨터와 자동화를 통한)에 대해 의미를 부여하는 일도 이미 암시해 온 종교개혁적 노동 이해와 연관하여 가능하다. 마찬가지로 노동 그 자체를 신격화하는 것도 저지되어 왔다. 첨단 기술 국가의 헌법들은 이미 언급되어 온 총체적인 전체 하에, 노동에 대한 권리 그리고 노동에 대한 의무를 변증법적으로 평가하되 사회윤리적 총체적인 책임이라는 표현으로 평가하는 자유를 발견할 수도 있을 것이다. 위기를 벗

31) Komm. z. Mt 20, 1.

32) Predigt z. Eph 4, 26.

어나기 위한 소위 “연대 협정”은 오히려 공동적으로 기본적인 가치가 있는 토대를 발견할 수도 있을 것이다.

이런 현실적인 문제와 더불어 헌법에 근거한 직업 선택의 자유에 대한 종교개혁적인 논리의 근거가 말하여진 셈이다. 칼빈은 그 당시에 직업 선택의 조건으로서 은사를 말했다: 인간은 누구나 직업을 선택할 때 하나님의 부르심에 대답해야 한다<sup>33)</sup>; 그런데 하나님의 뜻은 이익을 얻는 행위 그 자체에 관심을 가지기보다는 봉사하는 도구로서의 직업에 관심을 가진다.<sup>34)</sup> 만일 부모가 자녀들의 직업을 선택하는 일을 도울 때 이웃 사랑과 사회 공동체의 이익을 고려하여 택하도록 도와준다면, 이 부모는 그들의 자녀에 대한 좋은 충고자이다.<sup>35)</sup>

하나님께서 스스로 우리가 원하는 직업을 택할 수 있도록 기회를 허락하실 때까지 원하지 않는 노동도 받아서 참고 행할 수 있다.<sup>36)</sup> 칼빈은 소위 비생산적인 노동에 대한 선입관에 대항하여 모든 노동은 동일하게 가치가 있다는 말로 췌기를 박았다. 모든 노동은 부지런함을 통해 인간 사회에 기여하는데, 더러는 가족 내의 교육, 가르침, 더러는 공적이거나 사적인 행정 사무 등이 있다.<sup>37)</sup> 하나님은 정직한 노동에 복을 주시기를 원하시기 때문에 노동의 권리와 노동 수단을 빼지 않을 권리가 있을 뿐이다.<sup>38)</sup>

첨단 기술 사회에서는 매우 높은 퍼센트의 작업 곧 결과를 가져다주었고 또 가져다주는 작업이 생산직에서 봉사직으로 轉移되고 있다. 이를 통해 잠정적인 실업이 생기고 또 직업을 바꾸기 위한 교육이 불가피하게 된다. 무엇보다 점점 증가 추세에 놓여 있는 환경보호 봉사직을 위한 교육이 필요한 것이다. 이런 사실 앞에서 칼빈의 사회윤리 규정은 이

33) Predigt z. Eph 4, 26.

34) Komm. z. Mt 20, 1.

35) 상계서, 같은 쪽.

36) Komm. z. Ex 31, 2.

37) Komm. z. 2 Thess 3, 10.

38) Komm. u. Predigt z. Dtn 24, 1-6.

처럼 새로 생겨난 분야에 대해서도 선견적이다.<sup>39)</sup>

2. 인간은 교제하며 살도록 창조되었다. “모든 인간적인 교제는 기록하게 된 언약 곧 그 속에서 두 사람이 한 마음과 한 영혼이 되는 그런 언약을 반영한다.”<sup>40)</sup> 인간 교제의 첫 단계로서 완전한 조화를 이루도록 정해진, 하나님께서 정하신 혼인의 질서 속에서, 하나님은 남자와 여자에게 삶을 위한 최선의 도움을 주신다. 또한 이런 상태와 직업은 인간의 죄를 통해 많은 부족함과 혼합되어 버렸다. 그런데 모든 인간의 죄는 한번 말하여진 하나님의 복주심을 완전히 제거할 수는 없었다.<sup>41)</sup> 부부 상호간의 개인적인 사모함과 기쁨은 하나님의 뜻에 따라 정직하고 진실함을 강화한다. 혼인의 목적은 다음과 같이 두 가지이다: 후손을 낳고 육체적인 정욕을 조종하는 것.<sup>42)</sup> 혼인을 위협하는 모든 것, 이를테면 음란, 음탕 그리고 방탕은 공동체의 보복을 받는다. 그리고 공적으로 용납을 받을 수 없다.<sup>43)</sup>

기독인의 영향이 크게 미치고 그것에 상응하여 매우 조심스럽게 만들어진 헌법이 혼인과 가족을 보호하는 내용을 확고하게 기록했다는 것은 이런 종교개혁적 사회윤리적인 단초를 기독교적인 삶 전체와 연관시킨 것을 의미한다. 놀랍게도 현대 사회에서는 혼인의 ‘자기 목적성’이 ‘사회적인 목적 문제’보다 앞선다. 현실주의의 곧 혼인을 부족함과 위협한 것으로 보는 현실주의는, 또한 현대인들은 무엇보다 60년대의 소위 ‘성혁명’ 이후에 효력이 있을 수도 있다. 오늘날 ‘책임있는 부모 직분’의 의미에서, 개신교 윤리 전체가 지금 이 부모 직분을 보는 대로, ‘후손을 생산하는 것’은 단순히 중세의 잔존물이 아니라는 것은 자유민주주의

39) 본 논문에 필자가 제기한 반박에도 불구하고.

40) Komm. z. Gen 2, 18.

41) 상게서.

42) Komm. z. Gen 1, 28.

43) 아래 3c를 참고할 것.

사회가 늦게 그것도 부수적으로 “소위 생식 계약의 소송”과 더불어 발견한 것이다. 이 계약은 지금 형성되고 있고 성장하고 있는 인간의 생명을 위하여 불가피한 보호 조치 그리고 장려 조치와 더불어 정착되었다. 만일 공개적으로 “minima moralia(최연소 윤리법)”를 더 이상 무효화 못한다면, 혼인과 가족을 공개적으로 그리고 공공을 통해, 법률적이고 국가적인 방법으로 위험한 매스컴의 영향으로부터 보호하는 것은 절대적으로 필요한 것처럼 보인다. 현대 사회의 소위 “類似 혼인”의 무책임성(Verantwortungsscheu)은 이런 혼인이 이원론적 윤리적으로 그리고 사회윤리적으로 내어 놓은 성경적이고 종교개혁적인 혼인 이해가 내포하는 약속을 근시안적으로 부정해 버리는 것이 아닌지 질문해 봐야 한다. 사실 종교개혁 이전의 르네상스 시대에는<sup>44)</sup> 이런 혼인이 유행했다.

3. 칼빈의 정치 이론은 제네바에서 단지 부분적으로 실현할 수 있었던 것으로 역사적으로 강하게 영향을 끼치며 무르익어갔으며 오늘날까지 국가학자들과 사회학자들이 다루고 있다.<sup>45)</sup>

a) 칼빈은 국가를, 족장시대의 가족 질서 또는 머리와 몸 사이의 관계에 유추하여, 유기적인 공동체로 이해했다. 여기서는 통치체제가 강조되지 않고 시민 상호간의 관계가 강조되는데, 이런 시민 상호간의 관계는 시민 각자의 인격을 완성시키고 공동체 삶 속에서 각자의 과업을 이루는데 도운다. 국가론에서<sup>46)</sup> 유기체 사상은 사회학적이고 생물학적인 유

44) G.W. Locher, *Die Zwinglische Reformation im Rahmen der europäischen Kirchengeschichte*, 1979, 154f u. ö. zum Züricher Ehegericht.

45) U.a. M. Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, <sup>2</sup>1969(GTB 53/54); E. Troeltsch, *Die Soziallehre der christlichen Kirchen und Gruppen*, in: Ges. Schriften I, Tübingen 1920; A. Biéler, s.o. Anm. 1; J. Baur, *Gott, Recht und weltliches Regiment im Werk Calvins*, 1965; vgl. die Zusammenfassung des letztgenannten Werkes bei H.H. Eßer, *Die Staatsauffassung Calvins und Caspar Olevians*, in: MEKGR 37/38(1988/89), 247-265(여기에는 칼빈의 저서를 인용했으니 참고하기를 바람).

추를 넘어서 초월적인 차원에서 논해지고 있다. 칼빈은 보편 은총의 차원에서는 인간의 피조성을, 특별 은총의 차원에서는 그리스도의 통치 곧 그리스도인들이 자신을 인식하는 상태인 그리스도의 통치를 다루었다.

비록 족장들 당시 질서의 유추가 오늘날, 신학적이고 사회적인 이유로, 남자와 여자가 연합체로서<sup>47)</sup> 하나님 형상의 논리로 교체되었을지라도 그리고 국가의 초월적인 차원의 근원이 성경 전체로 볼 때 그리고 삼위일체에 닿을 내리고 있는 것을 이해되지만,<sup>48)</sup> 국가의 법적인 구속력은 “하나님의 은혜의 질서”<sup>49)</sup>이다. 하나님께 감사하는 가운데, 간접적이기는 하나 일반적인 세속 국가 개념 자체 내에서 유기체 사상과 연관시켜 생각할 수 있다: 무엇보다 다양한 집단적-이기주의적인 인상을 뚜렷이 보여주는 분야.<sup>50)</sup>

b) 국가의 본질은 그것에 맞는 법질서를 통해 결정된다. 이 법질서는 한편으로는 국가의 지체들을 보호하고, 다른 한편으로는 통치의 권력 도구이다. 국가가 법을 확정하고 공포하는 일은 불가결한 일로 남는다. 나라의 질서는 국내외의 평화를 위해 기여한다.

명백하게 강조하는 바이지만 칼빈은 당시에 기본 인권선언에 기초한 법치 국가 사상은 알지 못했다. 그러나 이런 사상은 높고 낮은 권력의 대표들에 대한 도덕적인 요구와 함께 국민을 보호하는 합법성을 목적으로 역사적으로 준비되었다. 이것은 오늘날 서구 민주주의로 표시되는 제3의 권력의 원칙에도 사실상 해당한다. 서구 민주주의에서는 최고의

46) J. Bohatec, *Calvins Lehre vom Staat, 1937: E. Wolf, Theologie und Sozialordnung bei Calvin*, 1952.

47) IV, 2: H.H. Eßer, *Der Mensch - Bild Gottes. Eine Grundformel jüdisch-christlicher Anthropologie*, in: *Kirchlicher Dienst und theologische Ausbildung*. FS H. Reiß, hg. v. H. Begemann u. C.H. Ratschow, 1985, 78-90.

48) Barmer Theologische Erklärung, These 5 im Zusammenhang mit These 2 und 1.

49) 상계서, These 5.

50) J. Baur, a.a.O., 272.

법정에서 공개적으로 법해석 문제가 생길 때 최종적인 심급제도가 있다. 만민의 평등권이 필요하다는 사상은 행정부의 권위를 다른 부서와 동등하게 만드는 것을 요구하면서 등장했다. 법을 확정하고 법규에 기록된 권한을 임명하는 것은, 20세기의 독재자 시대에 항상 다시 이념적으로 찬탈된 재판권을 목표로 삼아 항변하는 일을 효력있게 만드는 데 도왔고 이와 더불어 독재정권이 마침내 좌절할 것을 준비했다.

c) 칼빈은 다스리는 자들과 다스림을 받는 자들의 입장, 권한 그리고 의무에 대해 열거하면서 동시에 그것을 현실에 적용하는 문제도 이와 연관시켰다. 칼빈은 이런 주제 설정과 --칼빈은 이것을 목록식으로 논술했음-- 연관하여 그의 윤리적인 입장을, 은사적인 부르심을 열거하면서, 확고히 했다.<sup>51)</sup> 우리는 이런 이해가 오늘날, 비록 철저하게 세속화된 국가 이해이지만, 통치자가 어떤 직책에 취임할 때 선서하고 또 이들이 직책 수행 능력이 없는 것으로 판명될 때 백성들이 통치자들을 비판적으로 판단한다는 사실 속에 남아 있음을 본다. 마지막으로 이런 소극적인 성과 속에는 칼빈의 중심 사상, 곧 하나님의 부르심을 통해 정해진 직업의 경계선은 법해서는 안 된다는 핵심 사상이 드러난다: 다스리는 자들의 협동을 위한 항상 건전한 규정을 지키고 직업상의 비밀을 엄수하며 부패의 시도가 있을 때 현행의 소송 절차를 밟고 단호한 입장을 취하면 통치를 받는 자(국민)들이 정치에 대해 逆情을 내는 일이 현격히 줄어들 것이다. 그 외에 최고의 법정이 적절한 태도를 취하는 경우 매스미디어 정치의 정보 욕구에 빗장을 지르게 될 것이다. 낡고 비민주적인 것으로 보이는 칼빈의 규정 곧 '사적인 개인은 자신을 국가적인 업무에 혼합해서는 안 된다'는 규정은 칼빈 자신도 고수하지는 않았으며, 이것을 바르게 이해한다면, 확실히 하나의 의미를 지닌다. 이런 규정은 장기적인 여론 조사를 통해 위협하게 된 대표 민주주의를 장려하는 요인이며 영속적인 직접 민주주의를 수행하려는 시도에 대항한다. 그

51) 본 논문의 IV, 1를 참고할 것.

중간 해결책은 규칙적인 대화 곧 백성의 직접적인 대표들과 고위층 대표들 사이에 헌법에 준하며 앞을 내다보는 대화일 것이다. 다스리는 자들은 자기 직책의 한계를 인식하고 직책의 의무를 자원하는 마음으로 수행해야 한다. 칼빈에 의하면 하나님이 주신 부르심은 어떤 직책을 가진 사람에게 합법적인 公認을 부여하신다.

또한 이 종교 개혁자의 이런 고무는 추진력을 약하게 만든 듯이 보이며 여러 가지 결단들이 질질 끌려다니는 것 같이 보인다. 이런 고무는 “퇴출”의 전략을 수행하는 행정부에 매우 잘 어울린다. 우리는 다시금 사회윤리적인 시각이 하나님의 권한 안에 닿을 내리고 있음을 본다. 이 종교 개혁자의 주장은 이미 주어지고 경험할 수 있는 하나님의 섭리 (providentia Dei)의 전체 아래에 있다. 따라서 논의의 여지가 없는 그의 견해 곧 외적인 동기 - 직책을 가진 자는 이런 동기로 그 직책으로 들어감 - 는 관심이 없는데 그 이유는 그의 직급과 입장 속에 하나님의 섭리가 나타나기 때문이라는 견해는 상대적이나 역사적으로 가치를 지닌다. 이런 견해는 20세기의 독재자들의 시대에 기독교인으로 하여금 - 롬 13장을 기능적인 시각으로 이해한 나머지 잠정적으로 참고 받아들여자는 생각에 원치 않는 정부를 허용하도록 만들었다.

또한 전체 교회 총회가 결정한 내용은 이런 내용 곧 결정론적으로도 무비판적으로도 이해할 수 없는 것을 받아들일 것을 암시했다.<sup>52)</sup> 칼빈에 의하면 조직화된 계급체계는 통치자들의 특권과 영예 외에 이들의 고상한 의무를 보장한다. 또한 이런 계단별의 질서는 영속적인 의미를 지닌다. 더구나 중요한 것은 칼빈은 이런 질서를 역사적인 지혜에 근거하여 가르쳤으며 수미일관하게 그것을 의무에 대한 문제로 확대했다. 이런 단계적인 질서체계는 계급 국가에서는 고위직 사람들을 영예스럽게 만드는 일을 도울 뿐 아니라 하위직 사람들을 통한 필요한 경고를 하는 일을 도운다. 이것(단계적 질서체계)은 또한 숨기쁜 공상공산주의적인

52) 1958년 가을 베를린-스판다오우에서 열린 EKD-총회 선언문.

균제 조치, 이를테면 소위 중국의 ‘문화혁명’을 통해 실제로 결코 부정되지 않았다.<sup>53)</sup> 정부는 하나님과 보통 인간 사이에 서 있기 때문에 정부는 하나님과 사람들에 대하여 책임을 진다. 정부가 이처럼 반드시 하나님과 인간 사이에 있다는 사실은 —이런 중간 위치는 정부에게 하나님의 ‘externum medium’(외적인 매개)<sup>54)</sup>의 서열 매김을 정부에 돌림— 다스리는 자와 다스림을 받는 자들을 연결한다.<sup>55)</sup>

방금 말한 내용은 다스리는 자들의 봉사가 다스림을 받는 자들에게 도움이 된다는 사실로부터 출발한다. 칼빈에 의하면 다스리는 자는 어깨에 멩을 짊어져야 하고 다스리는 사람의 인격을 통해 하나님께 영광을 돌려야 한다.

이에 대한 요구는 더러 둔감하고 낮은 위치에 있는 사람들에게 지시를 내리는 것으로 오해할 수도 있다. 그런데 이런 요구는 모든 시대에 다스림을 받은 사람들은 또한 무거운 짐을 짊어지는 일과 관계함을 고려해야 한다. 만일 칼빈이 자기의 국가론에서 최고의 방법으로(ultima ratio) 저항할 권리와 저항의 의무를 강조하지 않았다면 이런 요구는 절대적으로 받아들일 수 없을 것이다.<sup>56)</sup> 사실상 칼빈의 정치 이론의 총체적인 단초는 국가의 질서를 위하여 통치자와 통치를 받는 자들이 상호 부복하는 것이다. 이런 관계의 윤리적인 잣대는 사랑이다.

칼빈은 통치자의 과제를 십계명의 두 돌판에 부속시켰다. 종교적인 의무 내용(첫 돌판)은 둘째 돌판에 나오는 정치윤리적인 의무 내용보다 서열상 앞에 있다. 첫 돌판 내용은 먼저 하나님을 경배하는 일을 다룬다. 하나님을 경배함이 없이는 피조물은 그 각자의 존재 목적을 상실해

53) 反유토피아적인 것의 예는 조지 오웰의 《동물농장》이다.

54) 《기독교 강요》 IV, 20.

55) ‘바이머 신학 선언문’(BTE)의 고백 제5항 끝 교회는 하나님에 대하여 감사하는 마음으로 이런 자기의 질서를 인정한다는 것과 교회 자체는 하나님의 나라, 계명 그리고 의 그리고 이와 더불어 다스리는 자와 다스림을 받는 자들의 책임을 기억해야 된다는 것은 실제적으로 이미 여기서(칼빈) 준비되었다.

56) 《기독교 강요》 IV, 5. 그리고 기독교 강요 마지막 결론을 참고할 것.



버린다. 하나님을 경배하는 일로부터 참종교를 보존하는 일이 생겨난다. 다른 종교를 믿는 자들은 정부의 사역을 통해 개신교의 가르침을 믿도록 만들 수도 있다. 굳은 목으로 거짓 종교에 집착하면, 칼빈에 의하면, 칼로 억압을 받게 된다. 칼빈은 그 당시 대부분의 사람들처럼 순수한 복음을 위하여 싸움을 하면서 종교적인 중립주의 사상과는 거리가 매우 멀다. 칼빈이 제네바에서 아무리 교회와 정부 사이의 권한 구분에 영향을 끼쳐도, 그는 복음의 자유를 위해, 여전히 중세의 '기독교-통일체-사상'(Corpus-Christianum-Denken)에 사로잡힌채 국가의 억압되어 있던 보호 기능을 해방시키는 가운데 있었다. 칼빈은 학교를 장려하고 순수하게 보호하는 일을 정부의 종교적인 의무에 부속시킨다.

이미 살펴보았듯이 계몽 사상 세계의 세속적인 조건 아래에서는 칼빈의 요구가 실제적인 의미를 지니지 못한다. 그럼에도 모든 현대 헌법들에 있어서, 종교 행위의 보편적인 자유의 기본권은 포기할 수 없는, 절실히 욕구하는 것으로 남는다. 이런 욕구는 여러 다수의 기독교 정부에 의해서 그리고 이런 정부들을 대상으로 하여 적극적으로 헌법에 기록되었을 뿐 아니라 비기독교적, 무신론적 그리고 세계관적으로 형성된 정부들을 대항하여 헌법에 기록되었다. 20세기의 독재자들의 역사는 — 근본적으로 기회주의적인 동기에서— 독재 정부가 오랫동안 그들의 종교적 의무 영역에 대해 요구하는 바에 대해 얼마나 적게 대항할 수 있었으며 또한 종교의 자유라는 원래의 기본권에 적어도 제한된 공간을 얼마나 적게 허락했나를 확증해 준다.

오늘날 국제 관계가 가까워져 버렸기 때문에 임의의 한 정부가 종교에 대해 관용하고 또 국가의 헌법에 종교의 자유를 포함시키는 것은 상대 나라 곧 종교적-근본주의적으로 유폐되어 있고 종교를 가진 소수들에게 압박을 가하는 상대 나라에 대항하여 국제법상으로 소송을 제기하기 위해서는 중요하다.<sup>57)</sup> 많은 동시대의 사람들이 교육프로그램으로 첫

57) 요즈음 이슬람 국가의 문제점에 대한 책들이 나왔다: Anwar Ibrahim, *Zur Überwindung wechselseitigen Mißtrauens*(상호간의 불신을 극복하기 위하여), *Forderung*

되이 시도한 후에 교육기관을 장려하고 순수하게 보존하는 일을 통치자의 종교적 의무 영역에 부속시키는 일이 활발히 요구되었다: 교육의 지도像(Erziehungsleitbilder)이 없는 학교교육과 이런 지도상이 없이 이 교육을 조건지우는 종교적 사회화는 명백하게 공동적인 윤리의 기본 가치관이 없고 방향이 없는 사회를 만들게 된다.

칼빈에 의하면, 정치-윤리적인 의무 영역에서 정부는 평화와 공적인 신뢰성을 돌보아야 한다. 정부는 공의와 公正(aequitas, II,3.)을 위해 열심을 내어야 할 것을 요청받는다. 또한 목자로서 정부는 특별히 가난한 자들과 궁핍한 자들을 보호하는 일을 위임받았다. 이를 위해 가옥과 피난소를 짓고 학생들의 지원하며 선생들의 급료를 마련해야 한다. 정부가 막아야 될 일은 잔인함, 도둑, 폭력 등이다.

근본적으로 이런 원칙적인 문제들은 16세기에 거론한 발언에 더 부가한 내용이 아니다. 물론 20세기와 21세기에는 물론 이런 원칙적인 문제들은 다양하게 지구의 남반부와 북반부 지역에 따라 그리고 첨단기술 국가와 소위 '제3세계' 나라들 사이의 관계에 따라 그리고 생태계적인 차이에 따라 약간 다를 수 있을 것이다. 간단하게 열거된 범죄 목록은 소위 악의 그루터기의 악한 뿌리를 잘라냄을 통해 보완할 필요가 있었다: 정부 조치의 계획적인 불투명성, 부패와 은폐된 경제 범죄에 참여함. 이를 통해 우선적으로 입법부, 행정부 그리고 제3세력의 경우에 공개적인 영예스러움이 적극적으로 진작될 것이다. 이것(공개적인 영예스럽게 됨)은 윤리적인 결의론을 통해 정도에서 벗어남이 없이, 의회의 특별한 명예법전 속에서 구체화되는 것을 필요로 했다.

칼빈은 강조하기를 정부는 외적으로 평화를 확보하기 위해 강력함, 용감함 그리고 전쟁 수행 능력을 필요로 한다고 했다. 전쟁 수행 능력으

---

*nach einer moslemischen Erneuerung in einer pluralistischen Welt*(종교다원주의 세상에서 이슬람교의 개혁을 요구함), in "Die Welt" vom 8.4.1993, S. 7(이것은 "New York Times Syndication Sales"); 한 걸음 더 나아가 ÖRK-Studie "Dialogue with foreign faiths and ideologie", 1980.

로 방어하는 최고의 목적은 평화를 다시 세우는 것이다. 이런 불충분한 초안 속에는 오늘까지 계속 작용하는 국방윤리의 전제가 놓여 있다: 결정적으로 잠재적인 국방 필요성과 국방 가능성에 어울리는, 한 국가의 전투력의 정도는 현재의 기술 조건 아래서 모든 고도의 군사장비와 초고도 군사정비를 축소하고 모든 공격전쟁과 정복전쟁을 추방하며 일방적인 침략을 저지하기 위해 불가피한 예방전쟁 후에 이전상태로 복구함.

칼빈은 또한 사회적으로 질서가 잡힌 국가 내에서는 교회 고유의 구제 활동과 사회 봉사 사역을 대대적으로 수행할 것을 강조했다. 이런 구제 활동의 우선권은 오늘까지 국가편에서의 다각적으로 특정인을 위한 복지 활동을 막는 목적에 어울리는 것이었다. 항상 다시금 가난한 자들 가운데 무시당하고 소외당한 그룹(이들테면, 신체장애인, 마명 신청인, 인종차별을 당한 자)은 복지 활동이라는 그물에 걸려 혜택을 받지 못하고 흘러 나왔다. 기독교회가 이와 더불어 대리인의 기능 그 이상으로서 소위 봉사 곧 보편적으로 교회에 위임되었고 역동적으로 위기 상황에 적용할 수 있으며 조직이 잘 되었고 상상력이 풍성한 사랑의 봉사를 실현하는 일을 이어 받은 것은 지금도 계속 영향을 끼치고 있는 제네바의 모델로 거슬러 올라간다.

제네바 시정부는 자기 나름대로 교회의 치리와 함께 협력하여 검소하고 절제있는 삶의 양식을 위하여, 곧 '내적 세계의 금욕'을 위하여 낭비적인 사치를 삼가는 일을 돌보았다. 종교개혁 시대의 제네바에서는 이렇게 하는 것이 윤리적인 한 원리였을 뿐 아니라 사실상 살아남기 위한 유일한 기회였다. "마치 사람들이 재산은 있으나, 가진 것이 없는 것처럼 하는" 삶의 양식 곧 내적인 세계의 금욕 생활 양식은 그 당시에는 서구 종교개혁운동의 중심부로 하여금 살아남게 했을 뿐 아니라 개혁파 교회가 역사 속으로 나아가는 데 모범이 되었다. 이런 검소한 삶의 양식은 그 모델 성격상, 현대 첨단 기술 국가들, 곧 집단이기주의, 성장위주의 성향 그리고 낭비 사고 방식에 있어서 뛰어난 국가들을 위해서도 손

해볼 것이 없었다. 이런 삶의 양식은, 인구 과잉으로 초만원화되어 가고 있는 지구, 원료가 고갈되며 생태계 재난이 급증하는 것을 바라보며, 부자가 가난한 자들을 기꺼이 돕는 역동적인 성향을 생동력 있게 유지시킨다. 이런 삶은 사회주의적이거나 공산주의적으로 조직된 동등주의에 근거하지 않는다. 오히려 이런 삶은 하나님의 말씀을 듣는 데 근거한 자유롭고 윤리적인 조화에 그 뿌리를 박고 있다.<sup>58)</sup>

칼빈은 '국가 형태에 대한 판단(Beurteilung der Staatsformen)'에서 민주주의적인 선거에 근거하여 뽑은 정치 은사를 가진 소수로 구성된 귀족주의를 선호했다. 칼빈은 이런 국가 형태의 장점을 국가 권력을 분산하고 이와 더불어 밀접한 관계를 지닌 통치하는 자들이 상호간에 돕고 교정해 주는 의무를 지니는 데서 본다. 물론 이때 공무원의 직책은 가족들에게 물려주지 않는다. 칼빈은 초기 절대주의 체제의 인상을 받고 왕정 특히 우주적인 왕정에 점점 거부감을 가지게 되었다.

그 당시 교황제도와 황제체제를 눈여겨보고 있었던 칼빈에게 있어서 우주적인 왕정은 필연코 우주적인 독재주의로 나아갈 성향을 지니었던 것이다. 고대 역사를 정확하게 알고 있었던 칼빈은 직접 민주주의로서 '순수 민주주의'를 버렸다. 칼빈은 이런 직접 민주주의 속에서, 무책임하고 무정부적인 衆愚정치로 둔갑할 위험을 두려워했다. 종합적으로 말한다면 칼빈은 모든 국가 형태가 역사적으로 상대적임을 알았던 것이다. 칼빈에게 있어서 적극적인 평가의 내적인 자(尺)는 모든 사람을 행복하게 만드는 최고의 조치를 취할 수 있느냐에 있었다. 정치 은사를 지닌 자를 민주주의적인 방법으로 뽑는 귀족주의와 교회의 지체인 교회 지도부의 원리가 일치하는 일은 간과할 수 없는 일이다(II, 4).

오늘날 서구 민주주의가 역사적으로 또 그 족보상으로 사실상 체네바의 정치 모델로 거슬러 올라갈 수 있기 때문에 이런 모델을 현재 적

58) 교회의 기념비적인 글 "Grundwerte und Gottes Gebot" 1979: "Verantwortung und für die Schöpfung" 1985 (jeweils hrsg. v. Rat der END und der Deutsche Bischofskonferenz).

용하는 문제는 계속 야기된다. 이때 무엇보다 이 모델을 실현하는 질을 고려하여 적용했지 ‘대표-민주주의’ 국가체제의 형식적인 실상과는 연 관시키지 않았다. 지금 서구 민주주의를 지배하고 있는 정당제도 범위 내에서 참 ‘귀족들’을 발견하고 불러 장려하는 어려움은 적지 않는 듯 하다. 이런 자들은 사람들 곧 이 세상에서 성공하여 정치가가 되려는 사 람들과는 구별된다. 생동감 있는 대표 민주주의에서는 ‘밑에서 오는’ 곧 통치를 하는 사람들로부터의 “*diákrisis pneumáton*(분별의 정신)”이 필 요하다. 현대 마스크 편잡자들의 책임은 이런 흐름 속에서는 점점 더 큰 의미를 지닌다. 그 이유는 이들은 정부적인 차원에서 통치자와 통치를 받는 자들 사이의 용해된 공동적인 의견을 사전에 조종하고 영향을 끼 치기 때문이다. 바라기는 칼빈이 경고한 의미에서 오늘날 대륙적이고 보편적인 지도체제가 고대의 독재적이고 그리고 대표 민주주의적으로 행동하여 상황적으로 주어진 문제를 해결하는 것이다. 우민정치 (*Ochlokratién*)은 예나 지금이나 무정부적이고 파괴적인 성향을 지니고 있다. 이런 정치는 역사적 경험으로 보아 열광적이고 가혹하게 그러나 그 수명은 짧을 것이며 또한 짧음이 틀림없다.”<sup>59)</sup> 21세기로 넘어가는 과 도기 시점에서 최선의 국가 형태를 통해 “모든 사람의 행복을 위한 최 고의 자(尺)”의 기준에 도달하기 위해서는 더 이상 민족적 또는 민족주 의적인 관심사를 집단 이기주의적으로 조종하지 않고 범세계적인 책임 과 더불어 조종해야 한다.

4. “교회와 국가 사이의 관계”<sup>60)</sup>에 대한 칼빈의 가르침은 다음과 같 은 두 가지 내용을 다룬다: 두 세력의 구별 내지 분리 그리고 이 두 세 력의 협력 문제. 어거스틴과 루터의 전통에 선 칼빈은 ‘두 왕국 이론’을 주장한다. 그런데 그의 주장은 자기 나름대로 각색한 것이다. 칼빈에 의 하면 영적인 정부와 시민정부 사이가 구별되는 것은 인간의 내면 뿐 아

59) J. Staedtke/ H.H. Eßer: “*Staat B. Reformiert*”, in: *EStL*<sup>3</sup>, Bd.2, 3360-3367(Lit.).

60) 이를 위해 본 논문의 각주 44, 45, 46 그리고 59를 참고할 것.

나라 역사적인 통치체제들의 관계에까지 미친다. 물론 내적인 것과 외적인 것 사이에는 완전한 일치는 없다. 칼빈은 의미에 따라 세상적인 직분과 영적인 직분이 불일치함을 가르쳤다. 이와 마찬가지로 영적인 재판권과 세상적인 재판권도 상호간에 예리하게 분리되는 것이다. 세상적인 권세는 교회의 요구를 무시해서는 안 된다. 결코 기존의 교회 질서를 파괴하지 않는다. 교회에는 무제한의 교육의 자유가 있다. 교회의 내용만이 이 자유를 규정할 수 있다.<sup>61)</sup> 칼빈은 국가가 신학서적을 검열하는 권한을 엄격하게 거절했다. 칼빈은 제네바 정부에 대하여 그렇게 했으나 물론 효력은 없었다. 이미 언급한 대로 교회(의무를 수행하는 영역)와 국가(통치하는 영역)가 함께 일할 때 그 경계선을 제거하는 문제는 다음과 같이 정리할 수 있다: 만일 교회의 안녕이 중요한 문제라면 교회와 국가는 상호 경고를 통해 후원하며 각각의 권세로 서로를 강하게 만든다. 이전에 로마 가톨릭 교회의 소유였던 교회 땅이나 소유물에 대한 질문에서 칼빈은 교회의 재산 문제의 경우처럼 정부의 감시를 허용하며 심지어 교회의 행정에 대한 감시도 허용한다. 신정정치로 나아가는 교회와 국가 사이의 협력에 대한 신학적인 바탕은 교회와 국가를 하나님의 뜻을 대리하는 자로 이해한 것에 근거한다.<sup>62)</sup> 물론 칼빈은 행정부 곧 복음의 선포를 통해 듣고 하나님의 뜻을 실제로 말해야 하는 그런 행정부를 전제한다. 의식의 여지없이 칼빈이 두 권세가 분리되고 협력하는 것을 변증법적으로 설명하는 것은 그리스도의 성육신 때 그 양성에 대한 칼케돈 신조의 발언 곧 “혼합되지 않고 분열되지 않음”에 일치하여 설명하려고 시도했다.<sup>63)</sup> 만일 “혼합되지 않음”을 무시해 버리면 개신교가 정치화되어 버린다(위그노 전쟁이 그 대표적인 예가 됨).<sup>64)</sup> 이에 대한 양자택일은 “십자가 밑에 있는 교회의 길”이었다. 이 길은 첫번

61) Genfer Kirchenordnung, Art. 16 u. 19.

62) Man vgl. BTE 5, s.o. Anm. 55.

63) 여기서 현대인을 위해 BTE 2와 BTE 5의 관계를 생각해 볼 수 있다.

64) R. Nürnberge, *Die Politisierung des französischen Protestantismus*, 1948.

째 길로 가다가 좌절한 뒤에 열려 있었다. 칼빈은 이 두 가지 길을 항상 염두에 두었다. 단지 일관성 있게 두번째 길 곧 고난당하는 길을 강조했다. 두번째 길로 갈 준비가 되어 있는 자는 첫번째 길을 택할 수 있다.

칼빈이 교회와 국가 사이의 관계를 설명하기 위해 제시한 전제들은 일련의 서구 민주주의 국가에 계속 영향을 미치고 있고 두 가지 권세가 자발적으로 동반적인 관계를 수립하도록 인도한다. 이 두 가지 권세 사이의 관계를 조종하는 도구는, 각 단체의 권한을 제한하는 의미에서, 20 세기에 와서는 무엇보다 국가와 교회 사이의 계약으로 되었다. 이 계약은 상호간의 권한을 정하는 것이었다. 이 동반자(국가와 교회)는 윤리적, 정치-사회적인 중요 내용을 스치는 질문 속에서 대화의 집축점을 찾았다(생명 보호, 사회 정의 문제, 평화 봉사, 발전 도움, 신학적이고 봉사적인 차원에서 교육 문제 등등). 독일연방 내의 교회들은 하나의 단체로서 공식적인 권한을 지니며 이와 더불어 여러 압력 단체와 정부와 가까운 관계를 지닌 마후 교섭들에 대해 법적으로 특권을 지니고 있다. 큰 교회(교단)의 전권사절은 행정부에 상주한다. 정부의 대표들은 소수이나 총회에서 선발된 사람들과 협력한다. 국가와 교회 사이의 관계를 법적으로 고정시켜 놓았다고 해서 국가편에서 월권을 막아주고 또 교회를 배도하는 것으로부터 절대적으로 막아주는 것이 아님은 세기말로 가는 교회의 고난의 역사와 배도의 역사가 증명해 준다. 이 역사를 평가하고 다루기 위해 -“실제로 존재하는 사회주의”의 지배가 끝난 다음- 교회 내에서는 칼빈이 가르침 국가와 교회 사이의 관계에 대한 내용이 중요하다; 무엇보다 만일 이런 필수불가결의 작업이 “회개의 기쁨”<sup>65)</sup>이라는 제목 하에 죄용서를 빌고 또 죄용서는 허용하는 것을 위해서 있다면.

5. ‘저항권’에 대한 칼빈의 차별화된 입장은 불법적인 권세에 대해 항거를 허용하는 것이, 상태 곧 그 사회가 항거할 수 있는 상태에 달려 있게 만든다. ‘사적인 사람’, ‘낮은 공무원(inferiores 또는 populares

65) J. Schniewind, *Die Freude der Buße*, 1960.

magistratus)', '공식적인 복수자(vindex publicus)' 사이에는 구별이 있다. 칼빈에 의하면 '사적인 사람', 즉 정치적인 직분이 없는 시민은 단지 수동적으로 항거할 수 있는 권한을 지닌다. 만일 행 5:29에 나오는 베드로의 말대로 정부가 더 이상 하나님을 두려워하지 않으면, 그렇게 할 수 있는 것이다. 우리가 항거할 때 그 불순종은 직분에 대항하는 것이 아니라 그 직분을 가진 사람에게 대항하는 것이다. 칼빈은 진퇴양난에 빠진 사람들에게는 하나님 없는 통치자의 영역을 떠날 것을 권면한다. 목사들은 그 특별한 부르심에 근거하여 자기 교인들과 더불어 있어야 할 의무를 지닌다. '낮은 공무원'은 왕의 임의의 뜻을 완화시켜야 한다. 교인들은 권력 찬탈자와 독재자들에 대해 참지 못한다. 물론 그들은 반란을 일으킬 권한은 없다. 물론 칼빈은 결정적으로, 통치권을 위임받을 수 있는 고위직자들에게 이런 권한을 허용한다. 그 목적은 대대적인 피흘리기를 피하고 "항거를 통한 새질서 이룸"<sup>66)</sup>에 있다. 칼빈은 루터<sup>67)</sup>처럼 하나님께서는 직접 부르심을 통해 "공식적인 복수자('manifesti vindices'라고도 불리어짐)"들을 일으키심을 강조한다(구약의 기드온의 경우처럼). 이들은 "legitima Dei vocatio(하나님의 합법적인 부르심)"을 통해 능동적으로 항거할 의무와 부끄러운 일을 저지르는 통치자들을 바른 길로 가도록 인도하고 억압받는 백성들을 그 비참한 고통으로부터 해방시키는 임무를 지닌다. 이런 행동을 하는 전제 조건은 부르심에 대한 견고한 확신이다. 하나님의 자유는 찬탈당하지 않는다. 중요한 것은 칼빈이 저항권을 믿음 안에 뿌리를 박은 것이지 그의 후예들처럼 자연권에 뿌리를 박지 않는다는 것이다. 모든 경우에 주어진 저항 운동에서 하나님의 권한이 앞선다; 다른 주권(인간의 주권)은 저항 논리에서 제외된다. 저항권은 법치 국가 곧 하나님의 정하신 뜻에 따라 설정된 법질서

66) 화란의 G. van Roon은 동일한 제목의 책을 저술했다, 1964, *Zum Widerstand des Kreisauer Kreises gegen Hitler*(20. Juli 1944).

67) 놀웨이 저항 주교 E. Berggav의 저서인, *Der Staat und der Mensch*, 1950: "Wenn der Kutscher trunken ist …"의 부록을 참고할 것.



에 뜻을 내리고 있는 법치국가를 보존하고 회복하는데 기여한다(IV, 3, 2). 이 가르침의 전체적인 강조점은 하나님의 권한에 방향을 맞추고 저항권과 저항 의무를 수행하게 만들고 동시에 이 저항 권한과 저항 의무를 이를 위해 부르심을 받은 사람들에게로 한정하는 것에 놓여 있다.<sup>68)</sup>

기독인의 저항권과 저항 의무는 19세기와 20세기 초반에 잊어버림을 당했다. 따라서 히틀러 독재체제에 항거할 준비가 되어 있었던 사람들은 다시금 이 저항권의 종교개혁적인 뿌리를 기억해야만 했다.<sup>69)</sup> 저항 운동에 참여한 사람들은 이 저항권의 종교개혁적인 근거를 당시의 실존에 적용한 셈이 되며 동시에 16세기 예수회의 군주주의의 근거를 적용한 셈이다. 1944년 7월 20일 즉 저항 운동이 완전히 붕괴된 사건을 살펴보면 법정에서 종교개혁적인 신학 입장이 중요한 역할을 했었다.<sup>70)</sup> 그 이후 저항권에 대한 윤리적인 반성은 무엇보다 디트리히 본회퍼 신학의 영향으로 전체 교회에 끊어지지 않았다. 거기다가 이런 반성은 상황적으로 거의 모든 지역에 등장하고 폭력을 행사하는 전제군주적인 독재자들을 통해 선동되어 있었다. 독일연방 공화국은 헌법 제20조 제4항에 독일의 저항 운동의 역사적인 경험을 반영했으며 이를 통해 이 저항을 명백하게 다음과 같이 평가했다: “이 체제를(헌법 제1조 제20항에 따라 민주주의적 그리고 사회적인 연방국가로서 독일연방공화국을 가리킴) 무너뜨리려고 시도하는 모든 자들에게 대항하여, 만일 다른 시정책이 불가능하다면, 모든 독일 국민들은 저항할 권한을 가진다.”<sup>71)</sup> “혁명의 신

68) 칼빈의 저서 전집: J. Baur, a.a.O.(Anm. 45); H.H. Eßer, Die Staatsauffassung Calvins …(Anm. 45).

69) Anm.67, 68.

70) 특별히 H. J. Iwand/E.Wolf, *Entwurf eines Gutachters zur Frage des Widerstandesrechts nach evangelischer Lehre*, in: H. Kraus, *Die im Braunschweiger Remerprozeß …… erstatten Gutachten*, 1953, 9-18.

71) 이에 대한 해석은 다음과 같다: “17. 저항권은 다음과 같은 경우 곧 민주주의 법치국가에 민중 또는 국가공권 편에서 분명한 위험이 들이닥쳐 있는 경우에 국가를 위해 비상권을 허용한다. 저항권의 한 형태는 정치적인 스트라이크이다. 18. 저항권은 보조

학”의 윤리적인 합법성을 인정하는 문제를 두고 범교회적으로 토론하는 일은 주어진 실마리 때문에 한동안 계속될 것이다.<sup>72)</sup> 이 문제에 대해 전체 교회가 동의한다는 흔적은 제2차 세계 대전 이후에도 보이지 않는다. 책임을 지고 있는 사람과 민중 운동, 첨단 기술 체제의 파괴적인 결과와 피해의 한계, 교체되는 통치 세력의 관용과 비관용, 전 세계적으로 재난을 일으키는 것을 수동적으로 피하는 것과 최근의 파괴무기 수단에 대항하여 능동적으로 또는 강압적으로 점점 증가하는 저항 등 이런 긴장된 상황 속에서는 차별화된 칼빈의 행동 모델이 언제나 다시금, “finis Pax(최후의 평화)”의 성향과 더불어 보충적인 해결책을 함께 생각하도록 가르칠 수 있다. 전체 국가에서 백성들의 일상 생활을 총체적으로 감시하는 일은 윤리적으로 타당한 저항 운동을 계획한 모든 사람에게 특별한 어려움을 야기시켰다: 윤리적으로 필요한 상한선(절정) 곧 능동적인 저항 운동에 대해 공적으로 항의할 수 있는 상한선은 제한할 수 있는가? 아니면 그것이 필박을 받기 이전에 잠적으로 저항 운동을 하는 자들을 넘기는가? 능동적으로 저항하는 지도 그룹은 선형적으로 엄밀하게 비밀지킴으로, 비밀첩보원의 방어 기술을 가지고, 자기 자신의 비밀 언어로 일해서는 안 되는가? 그리고 심지어 “투쟁해야 할 敵의 기관들을 통과해서 긴 여정”을 감행해서 어느 날엔가 적의 기관들을 내부에서 붕괴하도록 시도해서는 안 되는가?<sup>73)</sup>

적인 것이다. 저항권은 최후의 조력수단이다 따라서 국가가 들이닥친 위협에 대항하여 스스로 더 이상 효과적으로 투쟁할 수 없는 것을 전제한다”(R. Stober, *Das Grundsatz der Bundesrepublik Deutschland und Nebengesetze*. Textausgabe mit Anmerkungen und Verweisungen, 1978, 39).

72) 1966년에 제네바에서 “교회와 사회”라는 주제 하에 회집된, 교회일치를 위한 RK 총회는 그동안 절정을 이루었다. 이 문제를 다루는 전집이 나왔다. “다가오는 세계사회의 한 요인으로서 교회(Kirche als Faktor einer kommenden Weltgesellschaft)”, 1966.

73) W. von Trott zu Solz, *Widerstand heute oder das Absentee der Freakiest*, 1958; H. Franz, Kurt Gershwins. *Außenlister des Widerstandes gegen Hitler*, Polis Bd. 18, 1962.

6. 칼빈의 경제윤리는<sup>74)</sup> 유연성이 있고 상황에 적용하는 책임윤리라는 특징을 지닌다. 이 윤리는 제네바의 경제 사정과 사회적인 정황 아래에서 화폐경제에 대한 새롭고 동시에 두둔하고 비판적인 입장을 감행한다: 이자를 받는 것이 허용되고 이율 부가에 제한을 가함(5-6.6%). 아래와 같은 윤리적인 규정은 효력을 발휘해야 한다:

- (1) 이자를 얻기 위해 돈을 빌려주는 것을 하나의 직업으로 삼아서는 안 된다(Geiger 1969:247).
- (2) 가난한 사람들이나 경제적으로 압박을 받는 사람들로부터는 이자를 받아서는 안 된다.
- (3) 이자를 위한 자본 투자는 단지 그것이 곤경에 처한 사람들을 돕는 일을 해치지 않는 범위 안에서 이루어져야 한다.
- (4) 이자 계약은 단지 '자연적인 공평(equite naturelle)'의 의미에서 그리고 예수 그리스도의 황금률의 의미에서만 맺을 수 있다(마 7:2).
- (5) 자본을 빌린 자는 빌린 자본으로써, 이자를 받는 사람보다 더 많은 이익을 얻어야 한다(말하자면 고리대금업자들이 돈을 빌려간 사람들로부터 지나친 이자를 받음으로써 그들의 사업이 망하거나 그 때문에 그 사업이 발전하지 않게 해서는 안 된다, 역자 註).
- (6) 이자율을 정하는 척도는 단순히 풍습에 따라서는 안 되고 하나님의 말씀에 따라야 한다.
- (7) 이자놀이 사업은 개인의 안목에서 시행될 뿐만 아니라 그 이자놀이 사회 경제 생활에 어떤 영향을 끼칠 것을 고려해야 한다.
- (8) 지금 현재 있는 규정은 항상 '공평'의 기본 원칙에 따라 적용되어야 한다(말하자면 그 규정은 다른 관점에서는 금지된 이자놀이를 정당화해서는 안 된다).

74) 이 부분은 A. Biéler의 주장과 H.H. Eber, *Calvins Sozialethik und der Kapitalismus*, in HTS 3/4 48(1992), FS A.D. Pont에 나오는 내용에 따라 정리한 것이다.

칼빈은 새로 생겨난 직업을 보호하기 위하여, 그들의 조합결사권과 피난민들과 실업자들을 새로운 생산업체계 안으로 들여놓기 위하여 조직적이고도 사회윤리적으로 착수했다. 격변하는 상황 속에서 생겨난 거지프롤레타리아가 조직적인 디아코니 봉사체제를 통해 여러 가지 일자로 할당된 것이다. 이에 대등하게 칼빈은 개인윤리 차원에서도 가난으로부터 해방을 받기 위해 자발적으로 혁명 운동하는 것과 이웃에 대한 사랑도 없이 富를 사치스럽게 남용하는 것을 경고했다. 칼빈은 富가 가난한 사람들 곧 궁핍하며 그와 비슷한 처지에 있는 사람들에게로 자연스럽게 흘러가도록 조치했다. 물론 이것은 무조건 만인이 (노력과 재능을 무시하고) 경제적으로 평등해야 된다는 의미가 아니다.<sup>75)</sup>

칼빈이 이윤경제에 대해 제시한 윤리적 규정은 그 당시로서는 혁명적인 쇄신을 의미한다. 이런 규정은 오늘날도 위기에 처한 사회 곧 은행(제네바의 목사들은 칼빈의 생존시에 이것을 거부함)의 高이자정책을 통해 개별적인 자본 수단과 이 수단으로 생산을 시작하는 일이 폐쇄된 그런 사회에 도입하는데 이상적인 타입으로 보인다. 물론 여기서 다음과 같은 질문 곧 오늘날과 같은 조건하에서 개인적인 대금위탁 또는 진흥신용대금 위탁은 교정 성격을 넘어서 유용한지 그리고 기독교회가 구제지역 안에서, 그 장소 앞에서 이미 언급한 규정에 일치하는 유기체 조직과 회계 照査 위한 능력을 알릴 수 있는지 하는 질문이 생긴다. 만일 그렇다면 이미 제시된 주제에 따라 오늘날 동구와 서구 그리고 남반구와 북반구 지역에 계속 소위 “joint-venture”를 위한 더 많은 투자가 개방되었다. 이 사실은 부분적으로는 이미 감지되었다. 약 40년 이후 그러저럭 하는 동안에 “Brot für die Welt(세계를 위한 빵)”, “Misereor(곤궁자 돕기)”, “Adveniat”, “Entwicklungshilfe als Hilfe zur Selbsthilfe(자립 돕기 협회)” 등과 같은 모든 활동들이 전 세계적으로 행해지고 있는데, 이런 것들은 알게 모르게 450년 전에 제네바에서 고안된 내용에

75) 《기독교 강요》 IV, 3.3.

따른 것이다. 기독교인 개인 그리고 개별 교회가 위에 언급한 '제네바 여덟 가지 규정'에 따라 이런 운동에 연합할 가능성은 처음부터 추리해 본 바이다. 통례의 안일 사상이나 보증권 사상 대신에, 또한 중앙집권주의적인 봉쇄를 극복하고 여기서는 생동감있는 역동성과 풍부한 靈感이 필요할 것이다.

소위 'Max-Weber-These'<sup>76)</sup>(막스 베버의 주장)은 E. Troeltsch<sup>77)</sup>가 계속 연구 발전시킨 것처럼 서구의 자본주의가 칼빈에게 그 기원을 둔 하나의 틀에게로 거슬러 올라감과 또 이 서구 자본주의는 초기 자본주의가 완성된 것임을, 인과원인적으로 후자에서 전자에로 거슬러 갈 수 있음을 전거에 의해 증명할 수 있음을 밝히려고 노력했다. 그러나 막스 베버가 칼빈, 칼빈주의, 청교도 그리고 19세기의 네오-칼빈주의 사이를 이상적으로 연결시켰으나, 역사적-비평적으로 볼 때, 증거가 희박하고 또 베버 자신이 이미 이런 연결에 대해 의문을 제기했다.<sup>78)</sup> 그럼에도 불

76) M. Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (프로테스탄트의 윤리와 자본주의 정신, 이 글은 1905년에 맨 처음으로 나왔고 1920년 그의 논문전집 *Gesammelte Aufsätze zur Religions-soziologie*), 1969 (GTBS 53/54), 특별히 167-172쪽을 볼 것.

77) E. Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, in: *Ges. Schriften I*, 1912, 706ff.

78) "아래의 요약 내용은 처음부터 다음의 사실을 명백하게 제시한다: 곧 우리는 여기서 칼빈의 개인적인 주장이 아니라 칼빈주의를 그것도 16세기와 17세기 그러니까 영향을 많이 끼친 큰 영 속에서 발전시킨 그런 형태의 칼빈주의를 고려의 대상으로 삼는다. 이 영향으로 자본주의 문화가 생겨났다는 것이다." M. Weber, a.a.O. (1969), 195. -Zur Gesamtentwicklung vgl. die in Anm. 1ff. gen. Titel von Biéler 1961, H. Lüthy 1961 und 1963, M. Geiger (ebd. u.ö.); H.H. Eßer, *Calvins Sozialethik und der Kapitalismus*, in: *Actio formans. FS W. Heistermann, hg. v. G. Heinrich u.a.*, 1978, (103-107) und die in Anm. 74 gen. überarbeitete Fassung dieses Aufsatzes, 1992, 783-800(in beiden Lit.). 필자는 여기서 이미 언급한 논문 요약을 소개한다: "본 논문은 이미 언급한 논지에 대한 편견과 그 계속적인 영향을 소개함으로써 시작한다. 그리고 소위 '막스-베버-논지'는 베버 자신이 수정했다는 결론을 강조한다. 베버는 그 논지의 타당성을 칼빈의 사회이론과 직접으로 연관된다는 사실보다는 17

구하고 종교개혁 당시의 한 도시의 사회 문제와 당시의 사회적인 변혁 문제에 대한 인상깊은 해결 방안이 명백하게 수백년을 지난 서구 사회에서도 교과서가 되었다는 사실은 짐작하건대 사회 이론을 계속 전수되어 그렇게 된 것이 아니고 설교, 교회 그리고 믿음의 실현을 통해 지속적으로 영향을 받은 사회적인 삶의 태도에 기인한다. 우리가 여기서 고려해야 될 것은 그 당시 설교 그 자체는 상당한 정도에 있어서 '교훈설교(Lehrpredigt)'였다는 것이다. 그리고 이런 설교에는 성화에 있어서 율법의 용도(*tertius usus legis*), 감사의 삶속에 윤리적인 확증으로서 성화 그리고 내적 세계의 금욕의 요인들(세상적인 소유욕으로부터 내적으로 자유함) 등은 커다란 역할을 했던 것이다(IV, 3.3.).

만일 칼빈주의적이고 개혁파적인 사회윤리가 위에서 언급한 의미로 기초된 것으로 남는다면 우리는 Biéle와 Schulze<sup>79)</sup>와 더불어 오늘날 여기서 이 사회윤리를 적용하기 위해 적극적인 진단을 시도할 수 있을 것이다. 이것은 긴장 끈 개혁파 사회윤리를 방종한 자아실현의 세속주의라는 지속적인 유희으로부터 해방시키고 이 윤리를 근원적이고 생동감 있으며 그리스도와 신비한 연합 속에서 있으며 이와 더불어 성령의 인도를 받는 세속화에도 거슬러 올라감을 추론하는 데는 지속적인 긴장이 있어야 함을 의미했다.<sup>80)</sup>

## VII. 결론: 칼빈의 교훈

설교의 기본적인 내용 요소와 동시에 그 설교에 일치하여 역사적으

---

세기의 청교도의 용어로 설명했다. 사회윤리에 대한 칼빈의 저서는 여기서 높은 평가를 받는다. 열 가지 논지로 결론을 내린 것은 제네바의 경제적인 문제를 해결하는데 칼빈의 기본적인 사회윤리의 중요성을 요약한다."

79) 본 논문 I에 나오는 서론 부분을 볼 것.

80) 세속주의와 세속화 사이의 관계에 대해서 알려거든 다음 책을 보시오: F. Gogarten, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit*, 1953.

로 전수해온 내용은 다음과 같았고 지금도 그러하다: 땅의 주인이 자연에 대해 내린 위임 명령의 의미에서 능동적으로 세상을 만드는 것을 요구함, 오늘날 생태학적 윤리를 감지하며 자기 한계를 정함 그리고 땅위의 삶을 은혜가 충만한 검증기간으로 이해함, 즉 선택함을 받은 교회는 일상 생활의 예배 속에서 하나님께 영광을 돌리는 일을 연습함. 마지막 두 가지 적용 문제: “칼빈의 하나님 중심 사상은 불리한 것으로 여겨서는 안 된다. 그 이유는 단지 세상의 질서만이 질서 곧 세상의 질서를 외적인 강요부터 독립시키는 진짜 내적인 구속력을 보존할 수 있기 때문이다.”<sup>81)</sup> 우리는 칼빈 속에서 하나의 예를 단지 다음과 같은 정도로 곧 그가 자기 당시의 교회에게 잊지 못할 방법으로 순종의 길을 제시할 정도로 인식한다: 생각과 행동의 순종, 사회적이고 정치적인 순종. 칼빈의 참된 제자는 단지 한 길을 따른다: “칼빈에게 순종하지 말고 칼빈의 주 인되시는 분에게 순종하라.”<sup>82)</sup>

---

81) J. Baur, a.a.O. (위의 각주 45을 보시오).

82) K. Barth in seinen Vorrede zu: Calvin, Textes chosis par C. Gaguebin, 1948, 11(에 소 교수가 번역함).