

1998 년도
석사학위청구논문

현대 개혁주의 교회론의 새로운 시도에 대한 비판적 고찰

- 김명용의 교회론을 중심으로

안양대학교 신학대학원

조직신학전공

김 종 인

현대 개혁주의 교회론의 새로운 시도에 대한 비판적 고찰

- 김명용의 교회론을 중심으로

指導 김성봉 教授

이 論文을 碩士學位 論文으로 提出함


1997 년 12 월 4 일

안양대학교 신학대학원

조직신학전공


김 종 인

김종인의 碩士學位 論文을
合格으로 判定함.

審査委員長 이 은선 印  Dem.

審査委員 (이영희) 印

審査委員 이 모개 印 

審査委員 김성봉 印  N.B.Li

안양대학교 신학대학원

1998 년 12 월

< 감사의 글 >

대신의 개혁신학 정신을 바르게 가르쳐 주신 조석만 교수님과 논제에서부터 본 논문이 완성이 되기까지 관심을 가지시고 세심하게 지도해 주신 김성봉 교수님께 감사를 드립니다. 이 조그마한 글을 통하여 두 분들에게 배운 개혁신학의 전통이 훼손되지 않고 그대로 나타나기만을 바랄 뿐입니다.

특별히 대신의 테두리에서 개혁신학의 전통을 같이 공부하며, 본 논문에 대해서 조언과 충고를 아끼지 않은 계보모임 제회원들에게도 감사를 드립니다. 이들과의 치열한 토론과 뜨거운 우애를 통해서 많은 발전적 사고가 생겨났다는 것은 부인할 수 없습니다. 아울러 바쁜 학업 중에도 자료를 찾아주는 수고를 아끼지 않았던 이광호 전도사님과 교정을 보아 주신 박진택 강도사님께도 감사를 드리지 않을 수 없습니다.

그리고 같이 수학한 대신의 학우들과 재학 중에 많은 친절을 보여준 교직원들을 비롯하여, 신학을 공부하여 졸업할 때까지 목회적 지도를 해주신 신춘기 목사님과 뒷바라지 해주신 부모님, 제 논문이 완성되길 기다리며 제본비를 보내주신 익명의 후원자님과 인생의 동반자이며 내조자인 귀여운 아내 은숙에게 이 논문을 드리므로 저의 감사의 마음이 전달되기를 바랍니다.

1998년 12월 4일

김 종 인

◁ 목 차 ▷

| | |
|--|----|
| 1장 서론 | 1 |
| 1. 연구의 필요성과 목적 | 1 |
| 2. 연구의 범위와 방법 | 2 |
| 2장 새로운 교회론의 필요성과 관심 | 5 |
| 1. 새로운 교회론의 필요성에 대한 세계적 관심 | 5 |
| (1) 국가관의 변화 | 6 |
| (2) 성경신학의 변화 | 7 |
| (3) 선교방법의 변화 | 7 |
| (4) 에큐메니칼 운동 | 8 |
| (5) 종교개혁의 재조명 | 9 |
| 2. 새로운 교회론의 필요성에서 본 한국 장로교회의 관심 | 10 |
| (1) 선교 중심 | 11 |
| (2) 교회일치 중심 | 12 |
| (3) 봉사 중심 | 12 |
| (4) 본질 중심 | 13 |
| 3. 전망 | 15 |
| 3장 교회론의 유형별 탐구 | 17 |
| 1. 표상적 유형 | 17 |
| (1) 제도(Institution)로서의 교회 | 17 |
| (2) 신비적 교제(Mystic community)로서의 교회 | 19 |
| (3) 성례전(Sacrament)으로서의 교회 | 21 |
| (4) 사신(Herald)으로서의 교회 | 23 |
| (5) 종(Servant)으로서의 교회 | 24 |
| 2. 신학적 유형 | 26 |
| (1) 신론적 교회 | 26 |
| (2) 기독교론적 교회 | 26 |
| (3) 성령론적 교회 | 27 |
| (4) 삼위일체론적 교회 | 28 |
| (5) 종말론적 구조의 교회 | 29 |

| | |
|----------------------------------|----|
| 4장 새로운 교회론의 신학적 배경 | 31 |
| 1. 칼 바르트 | 31 |
| (1) 신학적 배경 | 32 |
| (2) 특징 | 33 |
| (3) 교회의 임무 | 35 |
| 2. 위르겐 몰트만 | 37 |
| (1) 신학적 배경 | 38 |
| (2) 특징 | 41 |
| (3) 교회의 과제 | 44 |
| 5장 김명용의 새로운 교회론적 시도 | 47 |
| 1. 교회에 대한 정의 | 47 |
| 2. 교회의 본질과 형태 | 47 |
| (1) 전통적인 견해 | 48 |
| (2) 사건과 제도로서의 교회 | 49 |
| (3) 예언자적 교회와 제사장적 교회 | 49 |
| 3. 교회의 목적 | 50 |
| 4. 교회의 과제 | 50 |
| (1) 선교(Marturia) | 51 |
| (2) 봉사(Diakonia) | 52 |
| (3) 일치(Koinonia) | 53 |
| (4) 사회적 책임(Dikaioma) | 54 |
| 5. 교회의 정치형태 | 55 |
| 6. 사회봉사신학 | 56 |
| (1) 경건의 의미 | 56 |
| (2) 빈자에 대한 관심 | 57 |
| (3) 선행과 영생의 길 | 58 |
| (4) 봉사관의 필요 | 59 |
| (5) 교회공동체의 정신 | 59 |
| 6장 전통적 개혁주의 교회론의 관심 | 61 |
| 1. 전통적 개혁주의의 이해 | 61 |
| (1) 개혁주의 정의 | 61 |
| (2) 전통적 개혁주의의 노선 | 63 |
| 2. 개혁주의의 교회론의 관심 | 64 |
| (1) 칼빈의 신학 | 65 |
| (2) 교회의 본질 | 67 |

| | |
|---|----|
| 7장 교회론의 새로운 시도에 대한 비판적 고찰 | 71 |
| 1. 실천적 문제 | 71 |
| (1) 비현실성 | 71 |
| (2) 이원론적 사고 | 71 |
| 2. 이론적 문제 | 73 |
| (1) 사회참여의 한계 | 73 |
| (2) 교회성장 방법 | 74 |
| 3. 성경해석 문제 | 77 |
| (1) 사마리아인의 행위(Samaritanerdienste) | 77 |
| (2) 디아코니아의 대상 | 78 |
| 4. 신학개념의 문제 | 80 |
| (1) 선교의 개념 | 80 |
| (2) 교회연합의 개념 | 82 |
| (3) 개혁주의의 개념 | 85 |
| 7장 결 론 | 92 |
| ◎ 참고 문헌 | 99 |

1장 서론

1. 연구의 필요성과 목적

기독교 교리의 역사를 살펴 볼 때에, 초대교회가 신론과 기독교론의 문제가 중심을 이루었고, 중세와 종교개혁 시기가 구원론을 정립하는 시기였다면, 근·현대에서의 교리적 논점은 단연코 교회론에 대한 것이다.¹ 그럼에도 교회론은 교회가 역사 선상에 있을 때부터 지속적으로 교회의 역사와 그 궤를 같이 하면서 질문되어져 왔던 것이다. 그래서 급변하는 세계 속에서 사회가 변동할 때마다 “교회란 무엇인가”라는 물음은 하나의 절실한 답변을 요구하고 있다. 그것은 불행하게도 교회의 정체성을 찾는 반성적 질문이 대체로 외부에서 주어진다는데 원인이 있다. 특별히 우리가 살고있는 20세기의 교회의 흐름은 전교회적으로는 에큐메니칼 운동과 지교회적으로는 평신도의 활동이 두드러졌다 데에 있다. 그러므로 이러한 변화적 주류를 교회에서 어떻게 이해해야 하는가하는 것에 주된 관심을 가지게 되며, 이 사실은 오늘날 교회에서 가장 집중적으로 관심을 가져야 할 신학적 이슈가 교회론이라는 것을 자명해 준다. 그러나 교회에 대한 이러한 관심은 교회의 내적인 문제보다도 외적인 요인과 관계가 깊다. 그 이유는 교회의 자리가 이 세상이며, 그 교회의 구성원이 이 세상 사람이기 때문이다. 따라서 교회는 외적인 요인에 의해 내적으로 자기 반성과 혁신의 필요성을 요구하면서 교회의 본질과 사명에 대한 현대적 재발견을 요청받고 있는 것이다.

특별히 이러한 강조는 역사적 교회가 가져야 하는 현실 참여의 문제로 나타나게 되었다. 그 결과 현실의 교회는 참여와 정체성의 위기 사이에서 이중의 딜레마를 겪게 되었다. 즉 교회가 종교개혁적 전통에 충실하여 성경의 권위와 구원 중심의 사역을 기본적으로 지켜 가는 가운데 사회의 문제에도 개입하여 그 사회적 해결을 위해서도 노력해야 하는 사실에 직면해 있는 것이다. 그러나 이러한 긴장 사이에서 현금의 교회는 “교회가 가야하는 방향이 어디냐”는 질문에 대해서 사회적 각성에 더 비중을 두므로, 자연스럽게 “교회를 세상 속으로 가게 하는”(Go Structure) 길을 선택하는데 문제를 지니고 있다.

그것은 이러한 변화를 불러일으킨 동기들 대부분은 순수하게 신학적인 것이었기보다는 실천적이고 목회적인 것에 치중하였기 때문이다. 그리고 이러한 변화가 받아들여진 이유는 그것들이 교회로 하여금 변화하는 세계 속에서 자신의 정체성을 발견할 수 있게 도와주었기 때문이며, 그것이 사람들로 하여금 교회가 필요로 하는 충성심, 헌신, 관용 같은 것들을 갖도록 자극해 주었기 때문이다.² 따라서 현대 개혁주의 圈內에서의 이러한 시도도 다분히 개혁주의의 신학의 타당한 신학적 귀결인 것처럼 보일 수 있다. 그러

1 이장식은 이렇게 교회가 신학적 사고의 중심과제로 등장하였다는 것은 교회의 자기반성 및 혁신의 필요성의 각성과 동시에 교회의 본질과 사명에 대한 현대적 재발견을 의미하는 것으로 보고 있다. (현대 교회학, 대한기독교서회, 1982, p.11)

2 Avery Dulles, 교회의 모델, 김기철역(조명문화사, 1993), p.25.

나 여기에 더 큰 문제가 있다. 그것은 바로 이러한 사실이 개혁주의의 입장에서 이 긴장관계를 해결하는 방법을 모색하는 데에도 영향을 미치고 있는 것이다. 그래서 전통적인 개혁주의의 교회론을 현시대에 맞게 새로운 교회론으로 정립해야 한다고 할 때에도 이 약점을 피할 수 없는 것이다. 그럼에도 대다수의 장로교인에게는 이것이 바른 개혁주의 신학을 계승 발전하는 것으로 비추어질 수 있다는 것이다.

그러나 이러한 시도에 대해 필자는 개혁주의적 기독교가 문화적인 복음주의에 종속되어지는 바람직하지 않는 경향으로 본다. 즉 교회조차도 주변상황을 위해 교회 자체가 지닌 본질과 의미를 잃어버리고 복음을 문화와 동화시키고 계시를 역사와 동화시키는데 기인하는 것이며, 17세기 개혁주의자들의 유산을 잇고 18세기 이후에 계속되었던 신학을 인간학으로 환원시키는 것이 된다고 생각한다.

실제로 이러한 시도가 개혁주의 신학자에게서 한국교회에서도 시도되었다. 특히 김명용의 「열린 신학 바른 교회론」은 현대 개혁주의 교회론의 새로운 시도 가운데 최근의 것으로 보인다.³ 그는 여기서 교회의 현실참여의 문제에 대하여 깊이 연구한 선배 신학자 바르트와 몰트만의 교회론을 그대로 이어 받아서 사회봉사 신학적인 입장에서 그의 교회론을 진술하였다. 그러나 비록 그가 다룬 주제가 현 한국교회에 매우 중대한 문제에 대한 답을 제안해 주고 있음에도 개혁주의의 교회론의 입장에서 살펴 볼 때에 개혁주의 신학의 자리에서 지나쳐 나갔으며, 비현실적인 제시를 내포한 부분이 많을 것을 볼 수 있다. 그 이유를 필자는 그가 택한 개혁주의적 유산이 정통적 개혁주의 계보에서 벗어난 진보적 선상에 위치해 있기 때문이며, 그가 실천적인 주제에 대해 이론 신학자로서 낭만적으로 진술하였기 때문이라고 생각한다.

따라서 본 논문은 김명용의 교회론을 중심으로 현대 개혁주의 교회론을 위한 새로운 시도들의 부당성을 말하며, 오히려 전통적 개혁주의 교회론의 올바른 개혁적 수용을 강조하는 것으로 이끌어 질 것이다. 즉 교회의 본질과 사명 가운데 본질을 중시한 개혁주의 교회론을 중심으로 기능적 사명을 강조하는 현대 교회론적 시도를 비판하고, 현재 교회가 당면한 문제도 전통적 교회론의 패러다임이 더 나은 답이 될 수 있다는 것을 전망하는 것이 이 논문의 요지가 된다.

2. 연구의 범위와 방법

김명용의 교회론을 비판적 안목으로 이해하려는 본 논문은 그의 저서와 그의 논문들에 대한 문헌연구 및 분석의 방법으로 연구를 진행할 것이다. 그러나 본 논문이 주요 연구 대상으로 고찰한 것은 그의 교회론을 특징적으로 보여주는 주된 논문인 “열린 교회론 바른 교회론”과 “기독교 사회봉사 신학”이기에 이를 중심으로 서술하고자 한다.

김명용의 교회론에 대해 선행된 연구는 필자의 현재까지의 조사로 볼 때는 전무한 실정이다. 그것은 그가 지금 현존하는 한국 장로교(장신)의 중견 신학자이며, 국문으로 나온 그의 저서가 다수가 아니기에 다양하게 평가받을 수 없었다는 데에 이유가 있다고

3 김명용, *열린신학 바른 교회론*(장신대출판부, 1997)

본다.⁴ 여기에 이 논문의 의의가 있을 수 있다. 그러나 그의 교회론과 같은 주장을 하는 사회봉사 신학에 대한 참고적 연구는 김종언의 “한국교회 사회봉사 사역에 대한 선교학적 이해”(장신대 선교대학원, 1996)가 있으며, 여기서는 사회봉사에 대한 성경적·역사적 근거와 전도의 수단으로서 사회봉사를 강조하고 있다. 그리고 최재영의 “사회봉사 개념에 대한 신학적 이해”(장신대 신대원, 1996)에서는 사회봉사에 대한 신학적·역사적 고찰과 함께 교회는 사회적 책임을 갖고 있으며, 교회가 지향해야 될 바람직한 방향은 사회봉사에 있다고 주장한다. 그러나 이 논문들이 이론적 고찰에 머무른 반면에 김석환의 “지역사회를 위한 디아코니아 공동체로서의 교회의 역할”(장신대 신대원, 1993)에서는 디아코니아의 역사적 고찰과 함께 한국 교회에서의 사회봉사 활동의 타당성을 사회적, 실제적으로 주장 제시하고 있다.

그러나 본 논문에서 다루고자 하는 것은 김명용의 교회론의 배경에 따라서 그의 사회봉사 신학적 경향에 초점을 맞추어, 그것을 개혁주의의 입장에서 진술 평가하고자 한다.⁵ 그리고 방법에 있어서는 토마스 쿤이 「과학혁명의 구조」(The Structure of Scientific Revolutions)에서 과학적 유형(pattern) 개념을 사용한 이래로 인문학적 신학적인 개념으로도 사용되고 있는 패러다임(Paradigm)을 사용하고자 한다.⁶ 이렇게 함

4 그는 주로 장신과 관계되는 정기 간행물인 "장신논단"과 "교회와 신학"에 논문을 기고하며, 그의 저서는 주로 정기 간행물에 낸 소논문을 편집 저술한 *열린 신학 바른 교회론*(1997)과 조직신학적 저술인 *현대의 도전과 오늘의 조직신학*(장신대출판부, 1997)만이 있을 뿐이다.

5 여기서 필자가 말하는 개혁주의의 입장이란 필자가 소속한 교단(예장 대신)의 교회선언에 입각한 교단의 노선으로 신학을 "어느 개인신앙의 학적 표명이 아니고, 교회성을 본질로 한 교회신조의 학적 釋明"으로 보는 것이다. 이것은 바로 신학이 "칼빈 한 사람의 신학이 아니고, 성경의 진리를 세세의 역사적 교회가 신조, 또는 교회 신학자들의 저작형태로 고백하여 온 진리 이해"로 보고, 이것이 "교회사 중에 하나의 선을 따라 역사적으로 전개되어져 왔다"고 믿는 것이다. 그래서 개혁신학이 "공동신조로부터 아우구스티누스, 루터, 칼빈, 베자를 거쳐 17세기의 개혁파 신학자들 또는 개혁파 제신조에 의하여 表明되어지고, 더욱 19세기 이후에는 찰스 핫지, 워필드, 카이퍼, 바빙크, 메이첸 등에 의하여 전개 변증"되어져 온 것으로 보는 입장이다. (*대신총회헌법*, 1992, pp.17-18 참조)

6 Paradigm이란 보기(Example)나 모델(Model)을 나타내는 말로 어원적으로는 그 사물의 실체를 보이기 위해 한 보기(*deigma*)를 그 옆에(*para*) 놓는다는 의미이다. 이 말은 미국의 물리학자이며 과학사가인 쿤(Thomas Kuhn)이 *과학혁명의 구조*(The Structure of Scientific Revolution)라는 저서를 통하여 급변하는 과학의 발전을 패러다임이라는 개념으로 해명하려 시도했다. 쿤의 패러다임 이론에 따르면 결정적으로 새로운 과학의 假說이나 理論들은 단순히 실험적 검증 경위를 통해서라기보다는 과거에 과학계에서 통용되어온 설명 모델 내지 패러다임들이 새로운 설명 모델 내지 패러다임으로 轉移(transference)를 이룩함으로써 형성된다는 것이다. 즉 통상적으로 과학 문제들은 일정한 모델 내지는 범례(examples) 또는 견본(samples)의 채용을 통하여 해결된다는 것이다. 여기서 과학적 문제 해결을 위해 채용된 모델, 범례 내지는 견본들이 과학적 지식의 구성체로서의 패러다임을 의미한다. 과학자들은 미래의 지식의 구성체로서는 더 이상 해명할 수 없는 문제들이나 사건에 직면하게 될 때에 통용되고 있는 기존의 패러다임을 확장하거나 수정한다. 그러나 이러한 조치들만으로 해결될 수 없는 문제들이 누적되기에 이르면 새로운 패러다임이 전통적인 낡은 패러다임을 대치하게 되는 소위 과학혁명이 발생한다는 것이다. (김명자역, *과학혁명의 구조*, 두산동아, 1997 참고) 여기서 Paradigm이란 용어는 "한(일정한) 공동체의 구성원들이 공유한 신념, 가치, 기법 등의 전체구성체"(an entire constellation of beliefs, values, techniques, and so on shared by the members of a given community)라는 포괄적 의미로 정의된다. (H. Kung, "신학의 모형변경", *현대신학은 어디로 가고 있는가?*, pp.45-46) 패러다임을 신학에 사용하여 조직신학을 서술한 경우로는 Dorothee Sölle, *Gott Denken*, 서광선역, 「현대신학의 패러다임」(한국신학연구소, 1994)이 있으며, 교회론에 적용한 것으로는 Peter C. Hodgson, *Revisioning the Church*(Fortress Press, 1988)가 있다.

으로써 현대신학에서 패러다임이 되어온 몇몇 주요 모델들을 통하여 교회의 본질을 해명하려는 새로운 시도들을 보게 될 것이다. 이 현대적 패러다임을 통해 주요한 교회론의 특징과 일반적 견해를 밝히며, 새롭게 시도된 교회론 유형들 간에 연결되는 내적 일치를 살필 수 있다는 것이 필자의 생각이다. 이러한 방법은 신학자들 앞에 어떤 한 모델이나 몇 가지 모델들로 구성된 조합을 받아들일 때, 그들은 어떤 특정 문제들에 관해 이루어져 있는 견해들 전체에 미리 관계하게 된다는 사실을 보여줄 것이다. 그러나 궁극적으로는 김명용의 교회론을 개혁주의의 새로운 시도의 패러다임(봉사)으로 보고 이것을 진술하면서, 전통적 교회론을 개혁신학의 전통적 패러다임(예배)으로 보고 전자를 후자와 비교 평가하고자 한다.

이러한 논지의 구성을 위해서 2장에서는 새로운 교회론의 필요성을 역설하는 역사적 배경을 살펴보고, 이러한 배경이 한국 장로교의 교회론에 어떻게 반영되었는가를 살펴보고, 3장에서는 종교개혁 이후 현재까지 나타난 교회론의 유형적 패러다임을 표상적으로 신학적 양상으로 전개해 보며, 4장에서는 새로운 교회론의 주된 신학적 배경이 되는 신학자 바르트와 몰트만의 교회론을 대략적으로 살펴본 다음, 5장에서는 새로운 교회론적 시도로 김명용의 사회봉사 신학적 교회론을 그의 입장에서 분석적으로 요약해서 살펴보고, 6장에서는 전통적 교회론의 주안점은 예배이라는 것을 전통적 입장에서 진술하며, 7장에서는 김명용의 새로운 교회론적 시도를 비판하며, 8장에서는 본 논문의 요약·정리와 함께 개혁주의 교회론의 새로운 시도에 대한 대안과 전망을 살펴보고, 더 연구되어야 할 과제를 제안할 것이다.

2장 새로운 교회론의 필요성과 관심

1. 새로운 교회론의 필요성에 대한 세계적 관심

교회는 개혁되었다. 그러므로 계속해서 개혁되어야 한다. (*Ecclesia reformanda quia reformata*, Beza) 이것은 17세기 개혁파 교회가 교회의 개혁적 계승을 위해서 내세운 위대한 표어(Slogan)였다. 그리고 이 구호는 역사적으로 16세기에 이룩한 종교개혁에 근거를 두고 있고, 그 이후로 프로테스탄트 교회의 불변의 격언이 되어왔다. 그러나 낙관적으로 이 개념들을 받아들인 현대 교회학(Ecclesiology)⁷은, 그 과제를 현재 교회들을 개혁의 모형(초대교회)으로 돌아가려는 연구에 그치지 않고, 거기서 더 나아가서 새 시대에 새 사명을 완수할 수 있는 기능적 교회구조와 제도를 창조할 수 있어야 한다는 것에 더욱 집중되어 왔다.⁸

사실 현대에 가장 대표적인 경험적 특징은 “모든 것이 변화가능하고 상대적이며 추월이 가능하다”는 것이다. 그래서 바로 어제까지만 해도 학문과 기술의 최첨단 업적이라고 찬양 받던 것도 오늘에 와서는 벌써 낡은 것으로 취급받는 경향이 많다. 이러한 사회 변화의 현실에서 신학자들은 가부장적 농경사회에서 형성된 기독교의 정통주의적 이해가 새롭게 변화된 산업사회에 적용될 수 있는가에 의구심을 품어왔다. 즉 인류의 역사는 농경시대의 수 천년 동안 이루어 놓은 변화보다는 18세기부터 시작된 산업사회가 만들어 낸 변화가 더 크므로 교회도 변화된 사회에 맞는 적절한 모습으로 변화해야 한다는 의견이 대두하였다.

따라서 이제 교회론은 좁은 의미의 교의학적 또는 조직신학적 울타리를 넘어가기 시작했으며, 현대신학도 교회의 세계적인 추세에 발맞추어 교회의 본질과 그 개념을 재검토하게 되었다. 물론 이전의 대부분의 신학자들은 이러한 추세에 둔감하였다. 그 이유는 첫째로 소위 대신학자들이라고 하는 사람들이 근대 이전의 사람들이며 현대신학은 그들의 신학에만 의지했기 때문이었으며, 둘째로 현대사회의 변화에 민감한 신학자들도 기독교를 지성적인 측면에서만 보았기 때문에 현대사회에 적용시키는데 실패를 했기 때문이며, 셋째로 현대인은 현대적인 전달방법을 필요로 하는데 신학자들은 그들의 메시지를 현대화된 방법으로 전하지 못했기 때문이었다.⁹

그러나 신학자들은 현실에 적응하는 교회의 모습을 구축해야 했으며, 교회의 미래상을 제시하며 그 이미지에 맞는 교회를 건설해야 책임이 있었다. 따라서 교회의 구조와 제도가 시대와 장소에 따라 변형되어 왔듯이, 현실에 맞게 변화될 것을 요구하게 되었다. 사실 일반적으로 사용되는 교회라는 개념¹⁰은 근본적으로 주어진 각 시대의 교회 형

7 교회론보다는 넓은 의미로 교회에 대한 신학적 및 사회학적 연구를 말한다.

8 이장식, op. cit., p.22.

9 박명수, "근대사회의 변화와 복음주의 교회의 성장", *성경과 신학* 21권, pp.341-343.

10 우리말의 教會의 개념은 영어로 "church" "the church" "the churches"라는 뜻으로 다양하게 번역될

태에 의존한다. 그래서 교회는 역사 속에서 시대마다 특정한 역사적 상황에서 나온 교회상에 사로잡힌 자화상의 포로가 되기도 한다. 거기에는 역사적으로 특정한 교회의 생활과 형식이 있고, 특정한 신학자들이 되돌아보거나 내다보는 교회관이 있다.

따라서 새로운 교회론을 주장하는 이들의 공통된 이해는 변하는 역사적 양상 속에서 교회의 본질을 볼 때 비로소 우리는 교회를 파악할 수가 있다는 것이다. 그들이 이렇게 주장하는 것은 현실교회의 현실의 본질은 역사상 형태로 나타난다고 보기 때문이다.¹¹ 그러므로 새로운 교회론을 주장하는 이들의 사상적 핵심은 현실의 교회가 변하듯이 교회론(Ekklesiologie)도 변해야 한다는 것이며, 교회론은 교회 자체와 더불어 필연적으로 계속되는 변화의 영향을 받고 있어서 언제나 새로이 시도되어야 하는 것이다.¹² 이러한 바탕 위에서 그들이 제기한 새로운 교회론의 필요성이 다음 사항의 변화에 기인한다.

(1) 국가관의 변화

중세기의 교회는 그리스도왕국(Christendom)을 설립하기 위해 교회와 국가를 일치시키려고 노력하였다. 따라서 교회는 일반 사회에서 특권을 누리는 지배 권력을 항상 꿈꾸어 왔으며, 기독교 문화를 일반 문화와 동일시하려는 시도를 가해왔다. 그러나 종교개혁 이후 중세적 통일 유럽의 붕괴와 종교와 정치 및 교회와 국가의 분리, 서구 기독교 사회에서의 반종교적 세속사상의 대두하므로 신정일치를 주장하던 교회의 국가관은 많이 변하게 되었다.

그 결과 일반사회에서의 기독교의 영향력이 감소하게 되었으며 일반문화가 기독교의 종속에서 벗어나 독립된 영역을 가지며 발전하게 되었다. 또한 절대왕정의 시대를 거쳐 현대에 이르자 교회 자체도 국가와의 연합을 떠나서 일반사회의 한 단체로 독립적인 자리를 잡아가기 시작했다. 따라서 사회의 한성원인 신자들도 교회생활과 교회 공동체에 대한 관심도 약화되어갔다. 그러므로 신자들은 상대화된 교회공동체를 솔직하게 인정하고 이 교회라는 공동체의 본질을 재발견할 필요를 느끼게 된 것이다.¹³

즉 논리적으로나 실제적으로나 교회는 그 처한 사회와 구별되는 단체라는 인식이 바로 되어감에 따라 공동체로서의 교회 자체의 본성이 무엇이나를 반성하게 되었던 것이다. 한국교회에서도 이 사실은 국가의 정치와 일반사회에 대한 교회의 책임과 역할이 무엇인가에 대한 연구와 새로운 이해를 가지게 하였다.¹⁴

수 있다. 그리고 일반적으로 통상 교회를 의미하는 가시적 제도를 말하기도 하지만, 성령의 권능으로 예수 그리스도에 의해 세워진 비가시적 성격의 사회적 실재를 말할 수 있다. 이럴 때의 의미는 히브리어 *קָהָל*의 의미인 헬라어 *ἐκκλησία*를 의미할 수 있다. 그러나 교회란 용어상의 개념들이 교회의 본질을 확실하게 말해 주는 것은 아니므로 특별한 경우를 제외하고는 대부분 문맥에 따라 통상적인 이해의 개념으로 생각한다.

11 Hans Küng, *교회란 무엇인가*, 이홍근역(왜관; 분도출판사, 1997), p.17. 그러나 우리가 현실교회를 바로 보기 위해서는 불변하는 것은 아니나 영속하는 본질을 변하는 형태 속에서 식별해 낼 수 있어야 한다.

12 Ibid., p.28.

13 이장식, op. cit., p.27.

14 그 결과 기독교가 세상에서의 문화변혁을 추구해야 한다는 경향으로 문화신학(김영한)이 강조되고, 역사적·사회적 책임을 강조하는 민중신학이 형성되었으며(서남동, 안병무), 자연환경에 대한 강조로

(2) 성경신학의 변화

중세의 교회는 신자들의 모임의 장소이며 하나님의 계시가 전달되어지는 유일한 장소였다. 그러나 종교개혁 이후로 외형적 제도 중심적 교회의 모습이 붕괴되기 시작하고 18세기 이후로 정통신학이 외부적으로 약화된 모습을 보이자, 성경은 기독교인에게 있어서 개인적 경건생활의 자양분으로 연구되기 시작했다. 이로 인해 한편으로는 교회와 개인의 생활에 강한 영적 자극이 있었지만, 다른 한편으로는 상이한 본문해석과 주석 방법론의 다양성으로 인해 견해의 차이가 생겨났다.

자유주의신학의 등장으로 인해 성경은 인간의 언어로 기록되어 있고, 항상 새로이 해석을 필요로 하며, 실로 서로 모순되는 진술들도 포함하고 있다는 주장을 신자들은 직면하게 되었다. 그러나 세계대전을 통하여 낙관적 세계관을 지향하던 서구의 지성들은 새로운 실존의 어려움에 직면하게 되었으며, 해답을 찾지 못한 이들에게 성경에 대한 관심은 자연히 달라질 수밖에 없었다. 여기서 등장한 성경신학적 주제는 하나님 나라에 관한 것이었다. 따라서 혼란한 시절을 겪고 난 현대인에게 아우구스티누스의 신의 도성의 개념처럼 교회와 하나님 나라에 대한 관계를 새롭게 이해하는 것은 매우 중요한 일이 되었다.¹⁵

(3) 선교방법의 변화

교회는 신자의 생활 면에 있어서 전체적인 환경이 된다. 피선교지의 개종자는 이전의 자기 생활환경을 떠나서 종래의 좋은 문화적 전통을 간직한 채로 새로운 교회 공동체의 환경에 들어왔다. 그 개종자는 사회의 하나의 단체인 교회에 들어온 것이 아닌 오직 그의 생활 전체의 환경으로서 교회에 속하게 되었던 것이다. 이러한 현실에서 종래의 선교 방법은 선교지의 문화를 우월하다고 보고 문명화가 덜 된 피선교지에 그대로 이식시키는 것이었다. 그러나 문화절대주의가 붕괴되고 문화상대주의적 사고가 선교의 방법으로 채택되게 되었고, 피선교지의 문화도 그들의 관점으로 보는 경향이 되어갔다. 여기서 필연적으로 피선교지에서의 토착화 운동이 제기되었으며, 자연스럽게 아시아와 아프리카 같은 선교지역에서 교회가 신학적 문제로 등장하게 되었다.

즉 신자들은 피선교지의 교회가 선교지의 교회와 같을 수 있는가, 혹은 소교파 혹은 선교단체(Sodality) 중심의 선교활동에서 그들이 피선교지에 심은 교회가 같은 교회인가에 대해서 자문하기 시작하였다. 따라서 선교사들은 다만 한 분의 주님을 모시기 위해 오로지 하나의 교회만이 존재해야 함을 인식한 나머지 많은 교회가 존재하는 이유와 또한 그 많은 교회들이 다시 하나가 될 수 있는지의 여부를 찾기 위하여 성경과 전통에 묻기 시작하였다.¹⁶ 특히 전 세계에 산재해 있는 교회들이 더욱 성숙한 토착 교회조

생태계(환경)신학이 연구되었으며(김군진, 이정배), 최근에는 여성신학의 부상으로 여성의 시각으로 본 교회에 대한 해석도 나오게 되었다.

15 교회와 하나님 나라와의 관계에 대해 공통적인 결론은 다음과 같이 진술된다. ① 교회는 하나님 나라가 아니다. ② 그러나 교회는 하나님 나라의 예표(전조)이다. ③ 따라서 교회는 하나님 나라를 지향하는 종말론적 공동체가 되어야 한다. ④ 그러기 위해서 교회는 이미 도래한 종말과 실현(완성)될 하나님 나라로 가는 순례자로 중간운리를 가지고 살아야 한다.

16 Colin Williams, *교회*, 이계준역(대한기독교서회, 1995), p.8.

직과 지도력을 개발하고 온 세계 교회들이 문화적 다양성과 국가와 인종, 사회 경제적 으로 다양한 교회 형태를 갖게 됨에 따라 교회론은 새로운 변화를 갖게 되었다.¹⁷

(4) 에큐메니칼 운동

1948년 암스테르담에서 형성된 WCC(세계교회협의회)의 활동이 활성화되고 각 나라에 기독교인 협의회들이 조직되어¹⁸ 여러 선교활동을 하는 단체와 교회와의 관계에 대한 해답을 강력히 요구했다. 이들이 교회 협의회 조직들이기 때문에 이들 단체의 일원이 될 수 있는 신조와 교회조직의 기준을 분명히 하여 어떤 교회를 교회라 부를 수 있을 것인가 하는 문제는 상당히 심각한 일이었다.¹⁹

이런 시기에 에큐메니칼 운동은 그 동안 서로 떨어져 살던 많은 교파들이 그리스도 안에서 통일성을 가진 하나라는 의식을 가지고 세계 각지에 서 있는 하나의 기독교 공동체를 꿈꾸고, 교회의 보편성을 강조하였다. 즉 단일 교파를 형성하려는 것이 아니라 모든 교회는 하나의 그리스도의 몸이라는 것을 각성하고 공동적인 신앙고백을 필요로 하였다.²⁰

17 새로운 교회 선교론(A New Congregational Missiology)은 다음의 세 가지 방향에서 주장되어 왔다.

① 1930년대부터 교회의 선교적 본질에 대한 학문적 대화를 중심으로 교회와 선교의 개념이 더욱 가까워져야 한다. ② 종교사회학자들이 최근 들어 교회의 선교의 전략적 중요성을 강조하기 시작했다. ③ 바르트와 분회파 이후 현대 교회론자들은 지역 교회에 대해 보다 포괄적인 선교적 함축성을 갖는 새로운 패러다임을 제안하여 교회를 새롭게 보는 시각을 제공했다.(Charles Van Engend, *모이는 교회 출어지는 교회*, 임윤택역, 두란노, 1994, p.30) 특별히 교회에 대하여 선교학적으로 새롭게 연구되어야 한다고 주장하는 학자들은 대체로 남미의 개신교·천주교 학자들로, 레오나드보프, 후안 루이스 세군도, 르네 파디아, 올란도 고스파스 등이다.

18 이에 따라 한국에서도 WCC의 계열의 KNCC(한국기독교교회협의회)가 설립되었다. KNCC는 1924년 조선예수교 연합공회를 뿌리로 삼고 시작하여, 교단들 사이의 일치와 선교협력을 위해 노력해 왔으며 나아가 세계교회 형제 교단들과의 폭넓은 교류를 실천하였다. 6. 25 이후 세계교회의 협력으로 교회와 사회 재건을 위해 노력해 왔고, 1960 - 80년대의 빈민, 농민, 노동자 등 현장 선교 그리고 인권운동과 민주화를 위해 군부독재에 맞서 왔다. 현재는 한국기독교교회의 연합사업과 교회일치운동을 에큐메니칼 정신에 따라 한국교회 입장에서 협의하고 실천해 가고 있으며, 특히 남북 기독교의 영적 일치와 평화통일을 위해 남북기독교 대표들간의 평화통일선교협의회를 해오고 있으며, 중국, 러시아 등의 해외동포를 포함한 한민족 선교와 세계선교를 위하여 국내외 교회들과 협력하고 있다. KNCC의 설립 취지는 성경에서 가르친 바, 예수 그리스도를 구주로 삼고 성부, 성자, 성령 삼위일체 하나님께 영광을 돌리기 위하여 부름을 받고 이에 응답하려고 하는 한국의 모든 교회들이 연합하여 전도와 친교, 봉사, 연구, 협의, 훈련 등 공동의 선교적 사명을 수행하기 위하여 노력하는 교회들의 협의회로 되어 있다.(헌장 1장 3조) 또한 그 목적은 다음과 같다. ① 한국의 전 교회들이 하나님 주신 예수 그리스도의 복음을 바탕으로 국내외와 세계의 교회들과 친교를 나누며 공동으로 증언하고 봉사하는 연합운동을 전개한다. ② 한국교회와 성도들로 하여금 예배와 일치, 선교와 봉사 그리고 연구와 협의 및 훈련을 통하여 교회를 갱신하며 하나님 나라의 표징으로 살도록 노력한다. ③ 예수 그리스도 안에서 연대하고 하나되어 개인과 사회와 민족을 복음화 하는 일에 헌신한다. ④ 한국교회와 성도들이 인간의 존엄과 하나님의 사랑과 평화가 담겨진 정의로운 사회를 이룩하기 위하여 빛과 소금의 사명을 수행한다. ⑤ 한국교회와 성도들로 하여금 예수 그리스도를 믿는 믿음과 사랑으로 인간의 필요에 응답하고 한국사회와 교회를 섬기며 국가와 전세계에 봉사사업을 하도록 한다.(헌장 2장) 그리고 회원교단은 1970년 23회 총회 이후 대한예수교장로회(통합), 기독교대한감리회, 한국기독교장로회, 구세군대한본영, 대한성공회, 기독교대한복음교회가 회원으로 활동해왔으며, 1996년 45회 총회 이후 한국정교회, 기독교대한하나님의 성회 등 8개 교단이다.

19 Engend, op. cit, p.46.

20 세계교회협의회와 에큐메니칼 교회론의 역사는 1948년 암스테르담 회의에서부터 1954년 에반스톤 회의까지는 공통적 교회론을 모색하기 위해서 교회분열 뒤에 놓인 고교회와의 연속성을 모색으로.

특히 신학적인 면에서 종래의 배타적인 교회관에서 벗어나,²¹ 타종파와 비기독교적 종교들에 대해서도 기독교와의 관계에 입장 변화를 모색하게 되었다. 따라서 지금까지 기독교의 종파끼리 서로 이단시하고 배척해 오던 대신에 상호이해의 노력이 증진하고 있으며, 타종교에 대해서도 신 구교 공히 배타적인 입장 대신에 포용적 입장이 압도적으로 우세해지고 있으며, 심지어는 종교다원주의도 거세계 대두하고 있는 실정이다.²²

(5) 종교개혁의 재조명

종교개혁운동에 대한 새로운 연구가 지속되어서 초기 종교개혁의 원리에 대한 오늘날의 계승과 적용에 대한 문제에 관심을 가지기 시작하였다. 특별히 마틴 루터가 비텐베르그(Wittenberg) 성문에 95개조의 반박문을 갖다 붙인 사건(1517. 10. 31) 이후 수 세기 동안 개신교회는 종교개혁의 유산인 오직 믿음(*sola fide*),²³ 오직 성경(*sola scriptura*)²⁴ 그리고 만인제사장²⁵의 주장을 강조하고 소중하게 여겨 관심을 가졌다. 이러한 연구의 결과로 아직까지 활성화되지 못한 원리가 있다는 것을 현대 신학자들은 생각하게 되었다. 그것은 만인제사장²⁶에 대한 것으로, 신학자들은 종교개혁이 이 과제

1961년 뉴델리 회의까지는 교회의 내부적 성찰의 결과로 선교를 교회의 본질적 표지로 강조하였고, 1968년 옴살라 회의에서는 개신교의 성격은 축소되고 바티칸 회의의 영향을 받은 로마 카톨릭 교회가 교회론적 토론에 개입하게 되었다. 1975년 나이로비 회의에서는 하나님의 조건을, 1983년 밴쿠버 회의에서는 하나님을 위한 조치로 성안찬을 강조했다. 1990년 캔버라 회의에서는 실제적인 하나님께 하시는 능력으로 성령님을 강조하였다.

21 이런 연구의 과제로 비교교회론(Comperative Ecclesiology)이 검토되었다. 이 연구의 주된 의도는 에큐메니칼 운동의 여파로 각 교회(교파)의 특색을 비교하여 그 주장의 장점을 이해하는 차원이 아니라, 각 교회(교파)의 전통과 역사적 불일치에 대한 배후를 초월하여 근원적 일치를 발견하려는 것이었다.

22 이 영향으로 한국교회에서 종교다원주의에 입각한 토착화 신학(변선환, 김광식)도 활발한 연구가 진행되었다.

23 이것은 루터의 이신칭의(*justificationem fidei*)의 사상을 간단히 나타내는 말로, 구원이 행위들로부터(*ex operibus*)가 아니라 믿음으로부터(*ex fidei*) 온다는 것을 말한다. 칼빈은 여기서 믿음의 들음으로부터(*ex auditu fidei*)를 강조하므로 사람이 들을 수 있는 능력이나 듣고 있는 행위를 통해서 믿을 수 없고, 말씀을 통해서 믿을 수 있다는 것을 말한다.

24 이것은 루터의 성경의 권위에 대한 사상이다. 즉 신앙행위를 결정짓는 요소는 전통이 아니라 성경만이 가능하다는 것이다. 칼빈은 여기서 해석방법에서도 기독교인은 "하나님의 말씀 밖에서 어떤 것도 찾지 않고 하나님의 말씀을 가지지 않고는 어떤 것도 생각하지 않으며 하나님의 말씀을 통하지 않고는 어떤 것도 말하지 않는다"(*nusquam... nisi in verbo Dei quaerere, nihil... nisi cum verbo Dei cogitare, nihil...nisi verbum Dei loqui*) 적절과 절도의 규범(*regula modestae et sobrietatis*)을 강조했다.(김영규, "칼빈에 있어서 오직 성경", *신학정론*, 11권2호, pp.569-592를 참고할 것)

25 이것은 루터의 신자간에는 모두가 평등하다는 것을 말한다. 그는 "세례 받은 사람은 누구든지 그가 이미 사제와 주교 또는 교황으로 임명되었다"(*독일 귀족에게 고함*)고 주장했다. 또한 "자신이 그리스도인이라고 알고 있는 모든 사람은 이 사실을 확인하고 자기 자신에게 실제로 적용해야 한다. 그것은 우리 모두가 제사장들이며 우리 가운데 전혀 차별이 존재하지 않는다는 사실이다"(*교회의 바벨론 유수*)라고 말했다. 칼빈은 만인제사장직에 대해서는 언급하지 않고, 목사의 직분의 중요성을 매우 강조할 뿐이다.(김영재, "개혁주의란 무엇인가?", *학술심포지엄 강의안*, 안양대, 1998년 이은선, *종교개혁사 강의안*, 안양대 신대원, 1998 참고)

26 현대적인 의미를 Wallace M. Alston, Jr.는 다음과 같이 말하고 있다. "그러므로 만인제사장직은 각 사람이 누구누구의 제사장이라는 막연한 의미가 아니다... 매우 개인적인 표현으로, 그것은 목사가 당신의 제사장이며 당신의 목사의 제사장이라는 것을, 당신이 나의 제사장이며 내가 당신의 제사장이라는 것을 그리고 우리가 서로에 대해 하나님의 대표들이며 우리가 하나님 앞에서 서로의 대표들이라는 것을 의미한다. 그것은 우리가 하나님에 대해서 서로 말해야 하고, 회개와 신앙의 길로 서로를 인도해야 한다는 것을 의미한다. 그것은 우리가 하나님에 대해서 서로 말해야 하고, 회개와 신앙의 길로 서로

를 온전히 실행하지 않았다는 것을 발견하게 되었던 것이다. 즉 개신교회 내에서 신자는 모두 제사장으로서 세워졌으며 증보자 예수 그리스도의 공로로 하나님 앞에 설 수 있다는 사실이 잘 지켜지지 않았다.

그 결과 종교개혁 이후 거의 450년이 지난 오늘날 교회 안에는 새로운 종교개혁의 움직임이 드러나기 시작하였다. 이 새로운 종교개혁(New Reformation)은 모든 신자들에게 그 자신이 하나님이 사용하시는 중요한 통로임을 다시 일깨워 주게 되었다. 그것은 1958년 크래머(Hendrik Kraemer)의 평신도 신학(A Theology of the Laity)을 통하여 신학적으로 진술된 후에 더욱 가속화되기 시작하였다. 따라서 이제 교회에서 성직자의 존재가 무시되지는 않았지만, 교회의 대부분의 구성원인 평신도의 존재가 부각되기 시작하였으며, 성직자의 역할에 대한 변화가 필요하게 되었다.²⁷

종전의 성직자는 종전의 계시전달자이면서 제도적 교회의 특수한 계급으로 생각되었으나, 이제는 모든 신자들을 양육하는 목사와 교사(Coach)로서 평신도의 성장을 위한 프로그램을 지휘하는 자가 된 것이다.²⁸ 따라서 개신교회에 있어서 모든 신자는 이웃을 건전하게 섬기고 봉사하는 사회적 책임을 지며, 다른 사람에게 유익을 주는 공동체로 변하게 되었다.²⁹ 또한 교회의 본질과 사명을 표현하는데 있어서 평신도의 책임 있는 참여가 필요하며, 교회에 관한 교리에 있어서도 평신도가 핵심적인 위치를 차지하게 되었다.³⁰

2. 새로운 교회론의 필요성에서 본 한국 장로교회의 관심

새로운 교회론들의 등장은 미래의 교회의 모습에 대해서 정보를 제공해 줄 수 있다. 대체로 신학자들은 미래의 교회를 탈성직주의인 교회, 세계에 대해 열린 교회, 일치하는 교회, 아래로부터의 교회, 민주화된 교회, 사회비판의 교회, 이웃에게 봉사하는 교회, 사회에 지성적 대안을 제시하는 교회, 참된 영성의 교회 등으로 그리고 있다.³¹ 따

로에 대해 하나님께 말하며 서로를 위해 하나님 앞에서 중재하고 그분의 인도와 복을 구하는 것을 의미한다. 그것은 우리가 서로에 대해 점점 더 책임을 지려고 노력하고 하나님의 이름으로 서로를 돌보며 그리스도를 위하여 서로에게 실제적이고 건설적인 도움을 제공하기 위해 노력해야 한다는 것을 의미한다."(*Guides to the Reformed Tradition: Renewal Movement in the Church*, Atlanta: John Knox, 1986), p.11.

27 이런 여파로 한국교회에서도 평신도의 사역이라는 주제로 신학적 연구가 진행되고 있으며(정확봉, 방선기), 제자훈련·양육이라는 주제로 개교회의 프로그램을 실행 중에 있다.

28 즉 이제 교회는 성직자와 평신도라는 계급적 신분(Status)으로 나눌 수 없으며, 평신도 가운데 직제와 역할 상으로 성직자가 된 것이다.

29 Kraemer에게서 교회는 세계를 위하여 존재하며 교직(Ministry)으로 간주된다. 이때 그가 말하는 교회의 직위는 봉사(디아코니아)로 귀결된다. 그는 "여기서 분명해 지는 사실은, 평신도는 세계의 한 부분으로서 세계 속에 살고 있는 것이며 이 평신도를 통하여 교회는 디아코니아이며 미니스트리이다라는 말의 현실성이 이 세속 사회의 모든 분야에서 드러나지 않으면 안 된다"고 말함으로 평신도의 참여를 강조한다.(*평신도신학*, 유동식역, 대한기독교서회, 1989, p.165) 이러한 경향은 또한 1960년대 Johannes C. Hoekendijk의 *흘어지는 교회*(The Church Inside Out)로 인해 교회의 개념도 달라지게 하였다.

30 Kraemer, op. cit., p.179.

31 이것은 현재의 관심이 어디에 있는가에 대한 힌트를 줄 수 있으며, 미래의 관심을 어디에 두어야 하

라서 우리는 한국교회의 현대적 교회론을 간략하게 살펴해보므로 한국교회 내에서 새로운 교회론의 주된 관심이 무엇이며, 교회가 어디를 지향하고 가는지에 대해서 알 수 있다.³² 한국교회 내에서 새로운 교회론의 관심은 주로 다음과 같이 선교, 에큐메니칼 운동, 봉사 중심으로 묶여져 있다. 또한 이러한 기능적 교회론에 대한 반대 국부로 교회의 본질을 강조하고 있는 경향도 있다.

(1) 선교 중심

선교 중심의 교회론은 교회의 본질을 선교로 생각하고 기타의 기능은 선교를 위해서 세워져야 한다는 것이다. 그래서 교회의 구조도 선교의 효율성을 유지할 수 있는 동적 구조로 바뀌어야 한다고 주장한다.³³ 신학적인 형태에 있어서는 성령론적 교회론과 연결되어 있다. 교회의 구성원을 묶고 있는 끈으로 성령을 강조하며,³⁴ 성령은 각 신자들을 그리스도의 지상명령을 수행할 수 있게 해 주시는 동인이 되신다. 즉 성령의 임재에 대하여 논리적인 우선성은 선교명령을 통해서 주장되어 진다는 것이다.³⁵ 이 주장은 대체로 복음주의자로 불리는 신학자들에게서 많이 나타나며, 경륜적으로 성령을 강조하는 오순절주의자들에게서도 많이 볼 수 있다.³⁶

이런 선교중심의 교회론은 이장식이 쓴 1969년 *현대교회학*을 통해 교회론을 진술하였다. 그는 이 책의 2부에서 에큐메니칼 운동을, 3부에서 선교하는 교회에 대해 많은 분량을 할애하였으며, 결론에서는 교회의 사회적 책임과 선교적 사명을 강조했다. 그는 결론의 마지막 부분에서 “교회가 선교적 관심을 가지고 세상을 섬기려면 교회구조가 선

능가를 말해줄 수 있다. 그러나 미래의 교회상은 포스트모더니즘의 시대에 걸맞게 신학자들 간에 의견이 다양하고 뚜렷한 특징을 제시하거나 다수가 공감하는 모델 제시가 아직 없으므로 언급 안 하고자 한다.

32 본 논제가 개혁주의적 시도이므로 교회론의 역사는 한국 장로교 신학자에 제한하며, 지면을 이유로 총신·장신·한신에 국한한다.

33 나아가 교회의 내적 구조뿐만이 아니라 교회의 건물까지도 선교적 구조로 건축하는 것을 주장한다. (*목회와 신학*, 95년 7월, p.38; Howard Snyder, *새 술은 새 부대에*, 생명의 말씀사, 1995)

34 이때 성령님은 교회의 머리이신 그리스도를 대신해서 교회의 지체들을 모으시며, 교회는 성령의 공동체로 말해 진다.

35 선교와 성령에 밀접한 관계에 대해서는 Hendrikus Berkhof, *The doctrine of the Holy Spirit*(Atlanta: Knox Press, 1977, pp.30-41을 참고할 것)

36 이같은 공통적인 이유로 해서 초기의 오순절 운동이 아닌 1960년 이후의 은사운동이라고 불리는 신 오순절 운동은 교파를 구분하지 않고 널리 전해졌으며, 체험과 현장을 강조하는 복음주의는 오순절주의와 교파적 구별이 모호한 실정이다. H. 벌코프(Berkhof)의 경우에도 정통주의의 흐름 안에 복음주의와 근본주의, 오순절주의가 공존한다고 본다.(*Ibid.*, p.46) 그러나 이러한 생각은 로마교회와 싸웠던 당시의 종교개혁자의 별칭인 복음주의자와 현대 복음주의자와는 동일한 의미가 아니라는 것을 명시할 뿐이고, 이러한 차이는 성령님의 경륜적 특징을 주장하는 데서 나오는 결과인 것이다. 그런 의미에서 오늘날의 복음주의는 신복음주의라고 하는 것이 더 타당한 명칭으로 사려된다. 미국의 복음주의를 이해하기 위해서는 Robert Webber, *복음주의란 무엇인가?*, 홍성국역(생명의 말씀사, 1983), pp. 29-46을 참조하라. 한국의 복음주의적 경향과 특색을 전반적으로 이해하기 위해서는 박용규, *한국교회를 깨운 복음주의 운동*(두란노, 1998)을 참조하라. 신복음주의를 위해서는 김의환, *현대신학개설*(1986, 성광문화사), pp.171-180을 참고하라. 보수신학에서 신복음주의에 대한 이해는 박아론, 보수신학은 어디로 가고 있는가?(총신대출판부, 1985), pp.35-50을, 개혁주의와 복음주의의 비교 이해를 위해서 신복운, “복음주의, 근본주의, 개혁주의 비교”, *목회와 신학* 90년8월호, pp.67-81을 참조하라.

교하며 섬길 수 있는 것으로 개혁되어야 할 것”을 말했다.³⁷ 여기서 우리는 그의 교회론의 주된 관심은 선교에 있다는 것을 알 수 있다.

다 나아가 서정운은 *교회와 선교*라는 책을 통해서 지금까지 되어 온 선교역사를 살피면서, 개신교가 선교에 있어서 역동적이 아니었다고 비판하며, 교회가 선교적 구조로 변화할 것을 촉구하였다.³⁸

(2) 교회일치 중심

교회일치 중심의 교회론은 교회의 일치성에 그 신학적 기반을 두며, 교회의 사명을 보다 더 효율적으로 하기 위해서도 하나가 되어야 한다는 실용성에 기초를 둔다. 여기에는 두 가지의 당위성이 있다. 하나는 예수 그리스도를 머리로 하는 지체는 하나의 머리를 가지고 있으니 당연히 하나가 되어야 한다는 것이고, 다른 하나는 예수님의 기도(요 17:21-23)에서 볼 수 있듯이, 하나된 교회를 통해 예수님께서 효과적으로 증거 되어 질 수 있다는 것이다. 신학적 형태는 기독교적 교회론에서 엿볼 수 있으며, 가시적인 형태(로마교회)나, 비가시적 형태(개신교)를 강조하든지 교회의 머리로 그리스도를 강조한다. 이러한 경향은 대부분의 복음주의자들에게서 긍정적 평가를 받으며 長神의 신학에서 두드러지게 나타난다. 다만 일치하는 방식에 있어서 그 근거와 범위에 대한 논의 때문에 논란의 소지가 항존한다.

그 대표적인 학자로 이종성은 1989년 *교회론 1,2*를 통해 교회론에 대한 방대한 진술을 하였다. 그는 여러 곳에서 교회의 선교적 구조를 말하지만, 비중에 있어서 에큐메니칼 운동에 더 관심을 표명하고 있다. 그것은 그에게 선교는 에큐메니칼 운동의 일부에 속하기 때문이다. 그는 “오늘에 있어서 에큐메니칼 운동은 선교와 교회일치와 교회갱신이다”라고 말한다.³⁹ 따라서 그는 에큐메니칼 운동이 현실적으로 비판받고 있음에도 그것은 하나님의 명령과 시대적 요청이므로, 교회의 지역적·교파적 교회구조에서 세계교회구조로 바꿀 것을 강조한다. 우리는 여기서 그의 교회론이 에큐메니칼 운동에 주된 관심을 가지고 있다는 것을 알 수 있다.

황정욱은 1996년 “칼빈의 새로운 교회관과 목회”란 소논문을 통해서 한국 장로교가 칼빈의 신학을 고정된 체계로 이해한 것을 비판하고, 현실 상황 안에서 자기 성찰, 숙고를 통해서 새로운 교회상을, 목회관을 개발해야 한다고 보았다. 특히 칼빈의 에큐메니즘을 받아들여 한국장로교가 다양성 속에 일치를 추구할 것을 강조하였다.⁴⁰ 여기서 우리는 그의 교회론이 에큐메니칼 운동에 주된 관심을 가지고 있다는 것을 알 수 있다.

(3) 봉사 중심

봉사 중심의 교회론은 그 신학적 기반이 현재 교회가 처해있는 현실과 교회의 사명에 근거를 둔다. 그것은 교회가 자신의 문제에 제한한 전통적 구조의 탈피하고 교회가

37 이장식, op. cit., p.419.

38 서정운, *교회와 선교*(두란노, 1990)

39 이종성, *교회론 1*(대한기독교출판사, 1995), p.266.

40 황정욱, “칼빈의 교회관”, *칼빈신학해설*(대한기독교서회, 1998), p.373; “칼빈의 새로운 교회관과 목회”, *기독교 사상* 96년 11월호.

속해있는 세상으로 그 관심을 돌려야 한다는 주장이다. 즉 교회의 설립은 그 자체로만 목적을 가지고 있는 것이 아니라, 교회가 세워진 場인 세상을 위하여 설립되었다는 것이다. 특별히 이런 경향은 한국의 현실 상황에 비춰볼 때에 매우 실용적인 가치를 제공해 준다. 첫째로는 선교와 에큐메니칼 운동이 교묘하게 물려있는 것처럼,⁴¹ 봉사는 선교의 방법이기도 하며, 에큐메니칼 운동에 필요한 부분이다.⁴² 둘째로는 한국의 보수적인 교회의 취약점이었던 사회참여의 문제를 희석시킬 수 있다. 셋째로는 개신교가 비판받는 주원인이 된 독선과 배타성에 대한 오해를 불식시킬 수 있다. 신학적 형태로는 하나님은 이 세상의 모든 사람으로 당신의 백성을 삼으신다는 넓은 개념의 신론적 교회론과 연결될 수 있다. 이러한 경향은 사회선교를 강조하는 단체들이나 건전한 복음주의자들에게서, 또는 韓神의 신학에서 엿볼 수 있다. 다만 단순한 사회활동(구제)인가 아니며 정치적 목적을 가져야 하는 가하는 참여정도에 대한 문제가 숙제로 남아 있다.

봉사 중심의 교회론을 주장한 대표적인 신학자로는 본 논문의 논제인 김명용을 들 수 있다. 그는 1991년 “복음과 사회선교”에서 사회선교가 하나님 나라 건설을 위한 활동으로 보고 교회 적극적 동참을 촉구하였다.⁴³ 1997년에는 “열린 교회론 바른 교회론”에서는 봉사 중심의 교회의 당위성을, “기독교 사회봉사 신학”에서는 그 구체적인 타당성을 주장하고 있다.

서철원은 1996년 “개혁과 교회론”에서 전통적인 방법으로 로마교회와 대응하여 개혁과 교회론을 진술하지만, 마지막 부분에서 교회 권세 가운데 봉사권을 강조한다. 그것은 구제의 중요성을 말하는 다음의 글에서 분명하게 제시된다.⁴⁴ “구제는 어려운 그리스도인들로 하여금 정상적인 생활이 가능하도록 하기 위해 교회의 재산을 재분배하는 형식을 취한다. 하나님의 나라는 영적으로만이 진행되는 것이 아니라 물질적인 면에서도 이루어지므로 교회에서 사회정의가 세워지게 하기 위해서는 헌금을 통해 생활의 기초를 어느 정도 고르게 하는 일을 하는 것이다. 또 구제는 교회 내에서만이 아니라 교회 밖의 사람들에게도 확대하여 어려움 당한 사람들을 위로하고 그들의 생활의 어려움을 도와주는 것이다. 따라서 가난한 자들과 병든 자들과 정체가 없는 자들을 돕고 위로하는 일을 교회가 해야 한다.” 이 내용은 그의 교회론이 전통적 교회론을 지향함에도 현대적 적용에서는 봉사에 관심을 가지고 있음을 말해 준다.

(4) 본질 중심

본질 중심의 교회론은 현대의 새로운 주장이 아닌 전통적인 개신교의 교회론을 그대로 전수해 나가는 것을 목적으로 한다. 따라서 그 신학적 기반은 종교개혁 신학에 기초

41 에큐메니칼 운동의 제기는 선교지 현실에서 비롯된 것이며, 에큐메니칼 운동의 발전에서 선교적 관심은 주도적인 요소였다.(Edmund P. Clowney, *교회*, IVP, 1998, p.18)

42 즉 봉사를 통한 사회적 이미지 개선이 선교에 효율성을 더해준다는 것이며, 교리적 색채가 없이도 보편적 개념인 '이웃 사랑'을 토대로 에큐메니칼 운동의 기반을 마련할 수 있는 것을 말한다. 에큐메니칼 운동의 모토인 "신학은 분열시키고 봉사는 연합시킨다"(Theology divides, service unites)는 이런 의미를 간명하게 보여준다.

43 김명용, “복음과 사회선교”, 유의용편, *현대교회와 사회봉사*(장로교출판사, 1997), pp.37-51.

44 서철원, “개혁과 교회론”, 신학지남, 96년 가을호, p.234.

를 하고 있다. 다만 오늘날에 있어서 본질 중심의 진술을 재 천명하는 것은 기능중심의 현대적 교회론에 대한 反撥에 기초한다. 이 교회론의 관점에서 볼 때에, 현대의 교회론적 논의는 교회의 본질에 대한 심각한 논의 없이 실제적인 방향에서만 관계되어진 기능적 차원의 교회론을 양산하는 결과를 가져왔다.⁴⁵ 따라서 본질중심의 교회론은 교회를 존재(되어 있는 것, Being)보다는 하나의 가능성(되어 가는 것, Becoming)으로 보며 구속받은 무리가 아니라 구속의 사역으로 보아서, 교회의 본질(Nature)보다는 기능(Function)에 강조점을 두는 현대 교회론을 비판한다. 이 교회론은 장로교 가운데서도 보수신학을 선호하는 학자들의 중심된 사상이다. 그러나 문제가 되는 것은 이들의 논점은 이미 과거에 자유주의신학을 반대하던 방법을 재 사용하는 것일 뿐, 이미 장로교회 안에 들어와 있는 기능 중심의 교회론에 대해서는 구체적 진술을 회피하고 있다. 더 나아가 이들은 이론적인 면에서는 칼빈의 교회론을 답습한 것처럼 보이나, 칼빈이 교회론이 그 당시의 역사적 상황에서 구체적이고 실천적인 성격을 띄고 있는 모습을 보여주는 데 실패하고 있다.

이러한 주장을 하는 학자로는 김의환을 들 수 있다. 김의환은 “개혁주의 교회관”이라는 정암 신학강좌(1992)를 통해 미국 장로교회와 유사하게 이루어진 한국교회의 분열을 비극으로 생각하고, 개혁주의 교회관 정립을 강조하였다. 그는 비성경적인 교회연합이나 종교다원주의를 비판하고 이어서 교회들이 교회의 본질을 떠나서 교회를 사회변혁의 도구로 보는 것을 반대한다. 그는 개혁주의 교회관은 교회의 본질을 중요시하는 것이라고 강조하며, 이에 근거하여 이웃과의 연합이나 사회봉사가 가능하다고 주장한다.⁴⁶

또한 김길성은 1996년 *개혁신학과 교회*에서 개혁주의 교회론을 위한 시도(1장)를 하였다. 그는 여기서 현대 교회에서 기능적 교회론의 도전의 심각성을 말해주며, 역사 속에서 시도된 개혁주의 교회관을 설명하고 있다. 특별히 그는 일부에서 분파주의자로 오해된 메이첸(G. Machen)의 교회관을 개혁주의 교회관으로 강조한다.⁴⁷ 그것은 메이첸이 교회의 일치와 순결에 대하여 균형을 유지하려고 했던 시도와 행동을 인정했기 때문이다. 여기서 그의 관심은 교회일치에 있는 것처럼 보이나, 교회일치의 방법으로 성경과 장로교 표준문서에 입각한 서약을 강조함으로써 순결이 개혁교회가 지향해야될 목표임을 강조한다. 이것은 비성경적이고 비개혁파적인 교회연합을 반대하는 이유인 것이다. 그러나 결론적으로 니케아-콘스탄티노플 신조(381)에 나타난 전통적인 교회의 본질로 되돌아감으로서 그의 개혁주의 교회론을 위한 시도는 본질중심의 전통적 견해에 대한 고수로 끝나고 말았다.

최홍석은 1998년 그의 *교회론*에서 교회의 순수성(purity) 유지와 연합(unity)이라는 과제에 직면한다. 그의 교회론은 역사적·조직적 신학의 체계적 진술로 되어 있다. 특히 그는 교회론을 정립하는데 계시의 유기적 통일성을 강조한다.⁴⁸ 그래서 구속사의 진

45 김길성, *개혁신학과 교회*(총신대출판부, 1996), p.17.

46 김의환, "개혁주의 교회관" *신학정론*, 10권1호, pp.21-23.

47 김길성, *op. cit.*, pp.44-52.

48 최홍석, *교회론*(총신대출판부, 1988), p.22.

전에 따라 종말론적 관점을 포함하여 설명하므로 현대적으로 보인다. 이 책에서 그의 입장은 교회가 무엇인가?(What church is)보다 교회가 무엇을 해야 하느냐?(What church is doing)에 관심을 갖는 것은 교회를 이해하는데 있어서 역기능을 초래한다는 것이다.⁴⁹ 즉 그는 a priori보다 a posteriori를 강조하는 상황 우위론 적인 행동과 신학을 반대하는 것이다. 그러나 본체론적 교회론과 관념론적 교회론을 개혁하고, 교회의 불변성(essence)과 적응성(form)을 조화시키려는 그의 시도는 킹(Hans Küng)의 교회론적 전제에 대한 비판과 일부 수용을 가져왔다. 따라서 통전성을 강조하는 바빙크의 교회 이해를 깊이 있게 진술한 것이 더 나았으리라고 본다.⁵⁰

3. 전망

위에서 논의된 사항들을 살펴 볼 때에, 새로운 교회론을 요구되는 세계적인 추세와 한국 장로교회에 대하여 다음과 같은 전망이 가능하다.

1) 신학의 위치에 대한 것이다. 새로운 교회론이 나오게 되는 배경에는 신학적 위치가 복음(Text)보다는 상황(Context)에 있다는 것을 알 수 있다. 즉 이 말은 "All good theology is situated"라는 것이다. 물론 여기에 신학의 자리가 있지만, 여전히 불변적인 것의 영속성과 가변적인 것의 변화성을 동시에 추구한다. 그러나 문제는 파르메니데스(Pharmenides)의 연속성(Continuity)과 아낙시만드로스(Anaximandros)의 불연속성(Discontinuity)을 적절하게 조화시키지 못하는데 있다. 따라서 새로운 교회론을 주장하는 자들은 영속하는 교회의 본질도 변하는 상황에 의해 규정하게 될 것이다. 즉 그들의 신학의 자리에서는 교회의 본질이 교회의 기능에 의해서 변모되며, 교회의 기능은 상황에 따라서 언제든지 변화가 가능하게 된다.

2) 신학의 경향에 대한 것이다. 새로운 교회론이 나오게 되는 배경에는 그 신학적 경향을 개혁주의가 아닌 WCC가 주도하기 때문임을 알 수 있다. 즉 개혁주의 신학자의 자성적 성찰보다는 WCC에서 정리하고 정리되는 사안들을 그대로 수용하는 경향이 많기 때문이다. 그래서 한국교회에서도 교회론의 중심이 어디에 정초 시키던지 에큐메니칼 운동에 대해서 저항할 수 있는 명분을 가지지 못하는 것으로 보인다. 따라서 새로운 교회론을 주장하는 사람들의 교회적 진술에서는 곳곳에서 에큐메니칼의 영향이 발견될 것이다. 즉 그들의 신학적 경향은 WCC의 흐름에 따라서 편성할 것이며, 교회일치를 위해서 진리의 일치성보다는 진리의 다양성을 따라가게 된다.

3) 보수신학의 태도에 대한 것이다. 새로운 교회론이 나오게 된 배경에는 보수신학자들의 태도도 상당한 문제를 가지고 있음을 알 수 있다. 즉 이 말은 울타리를 정해놓고

49 Ibid., p.24.

50 필자가 안타깝게 생각하는 것은 이 책은 강의 내용을 모았음에도 1998년 9월에 출간된 신간이다. 그런데 참고문헌을 조사해 보면 그나마 1990년도에 나온 책이 전체 107권 가운데 2권에 불과하고 나머지는 다 그 이전의 자료이다. 이것은 어떤 면에서는 저자의 관심이 전통적인 견해에 중심을 두었다는 것을 반영한다. 따라서 네덜란드에서 수학한 저자의 경력에 비추어 볼 때에 개혁주의 교회론에 대한 네덜란드 개혁파 신학자들의 견해를 넓게 개진했던 것이 더 바람직하지 않았을까 하는 생각이 든다.

밖에서 넘어오지 못하게 하는 방법만으로는 울타리 밖의 상황에 아무런 변화를 줄 수 없다는 것이다. 이미 여러 방면에서 “열림”을 말하고 있으며 이미 “열려진” 상태에 처했음에도 불평과 비평만으로는 補修할 수 없다. 방법에 의해서도 이미 과거에 자유주의 자들에 대해서 사용했던 논리를 가지고 현재에 적용하려고 한다. 그러나 보수주의자들이 직면한 문제는 자유주의에 있지 않고 장로교 안에 이미 있다. 따라서 보수주의자들은 새로운 교회론을 주장하는 이들을 자유주의자로 단정하든지, 가지고 있던 보수신학을 정비하든지 택일해야 할 것이다. 즉 개혁파 신학자로서 양보와 타협이 아닌 개혁주의 교회론의 보수와 현대적 개혁주의 교회론을 제시하는 전투에 직면하게 된다.

3장 교회론의 유형별 탐구⁵¹

1. 표상적 유형

(1) 제도(Institution)로서의 교회

벨라르미누스(Robertus Bellarminus)는 “하나의 참된 교회란, 동일한 기독교 신앙의 고백에 의해 연합되고 같은 성례전에 참여함으로 하나가 된 사람들의 공동체로서, 합법적인 성직자들, 특히 지상에서 유일하게 그리스도의 대리자가 되는 로마 교황의 통치하에 있는 공동체라고 믿는다”고 말했다.⁵² 로마교회(Roman Catholic Church)⁵³의 교회론에 있어 강력한 제도주의가 형성된 것은 중세 후기와 反종교개혁 당시 신학자들과 교회법 학자들이 교황권과 성직제도에 가해져 온 공격에 대응하면서 그 공격자들이 否定하고 있는 바로 그 특성들을 강조하는데서 비롯되었다.⁵⁴ 여기서 교회란 성직제도에 의한 매개와 로마 교황청의 우위성과 권한을 그 특성으로 갖는 조직으로, 간단히 위계 질서적 체계(Hierarchology)를 의미한다

이러한 제도적인 사고방식은 19세기 후반에 이르러 최고의 정점에 도달했으며, 1차 바티칸 회의(The Vatican Council I, 1869-1870)에서 명료하게 표현되었으며, 금세기의 로마 카톨릭 교인들에게 권위 있는 교회론을 제시한 것을 알려진 제2차 바티칸 회의

51 교회론의 유형의 형태를 위하여 표상적 유형의 경우 덜레스(Avery Dulles)의 견해를 중심으로 다루기로 한다. 덜레스는 그의 저서 *Models of the Church*(New York: Doubleday Image Books, 1974)에서 교회의 모형을 제도, 교제, 성례전, 복음 전달자, 종이라는 표상으로 구분해 놓고 있다. 덜레스는 예수회(Jesuit) 신학자로 그 신학적 지향에 있어서는 제한되어야 할 점이 있으나 개신교 학자들 가운데서도 보편적으로 인용하는 학자이므로 필자도 그의 견해를 사용하기로 한다. 또한 신학적 유형을 위해서는 미니어(Paul Minear)의 분류를 참고하고자 한다. 그는 자신의 책 *Images of the Church in the New Testament*(Philadelphia: Westminster Press, 1960)에서 신약성경에서 발견되는 교회의 표상과 은유적 표현을 96개나 언급하고 있다. 그 가운데 대표적으로 통용되는 하나님의 백성(People of God), 그리스도의 몸(Body of Christ), 성령의 공동체(Community of Spirit)를 가려서 사용한다. 두 책 모두 교회 내부에서의 또는 교회에 관한 사고 속에서의 이미지나 모델의 중요성을 논하고 있다. 그래서 전자의 경우 2,000여년의 구체적·역사적 상황 속에서 성장해 온 교회의 현재의 모델을 파악하는데 유익이 있으며, 후자의 경우 성경에서 제시하는 敎會像에 대해서 도움을 준다. 그러나 두 경우 모두 20여 년이 지난 과거의 자료이므로, 급속한 사회변화를 맞은 현실에서 볼 때에는 거리감이 있을 수도 있다. 그럼에도 과거의 유형은 오늘 우리에게 시사하는 점과 유익한 점이 많다.

52 E. G. Jay, *교회론의 역사*, 주재용역(대한기독교출판사, 1996) p.327. 벨라르미누스(1542-1621)는 *De Controversiis*(1588)에서 교회에 대한 그의 고전적인 개념을 제시했다. 그는 1570년 루뱅(Louvain)에서 신학교수로 있을 때, 7년 동안 로마주의(Catholicism)에 대한 개혁자들의 반대를 논박하고자 칼빈과 루터를 연구하였다. 1576년 논박신학(Controversial Theology)의 전문가로서 11년 동안 로마 대학(Gregorian University)에서 가르쳤다. 그 결과 1588-1593년에 3권으로 된 논박서들(Controversies)을 완성하였고, 그 이후로 로마교회는 이 저서의 논리로 개혁자들을 반대하였던 것이다.

53 Catholic은 교파 명으로 catholic은 소교회를 뜻하는 말로 사용하는 경향이 있었다. 그러나 catholicus는 천주교의 전유물이 아닌, 보편적 교회 혹은 교회의 보편성을 강조하는 초대교회의 유산이다. 따라서 Roman Catholic Church의 표기는 최근에 사용하는 로마교회나 가톨릭으로 통칭하기로 한다.

54 사실 교부시대와 중세, 12세기의 위대한 스콜라 학자들 전체에 걸친 중세의 카톨릭 신학은 비교적 제도주의로부터 자유로웠다.

의 문헌 곳곳에서도 제도주의의 흔적들이 분명하게 나타나고 있다. 2차 바티칸 회의(The Vatican Council II, 1962-1965)⁵⁵는 교회의 내적 본성을 보다 철저하고 광범위하게 다룸으로써 제도주의(Institutionalism)라는 함정을 피해 가는 것으로 보인다.⁵⁶

제도주의적 교회론에서는 교회의 권한과 기능들이 일반적으로 가르치는 일과 성화시키는 일, 그리고 통치라는 세 가지로 구분된다.⁵⁷ 이 교회의 모델은 위계질서적 권위 개념이며, 교회내의 권위를 세속국가의 사법권을 모방하여 법률주의적이며, 교회를 사탄과 악의 세력에 대항하여 전열을 갖춘 군대로서 이해함으로써 승리주의라는 특징을 지닌다.

제도주의적 교회론이 지니는 장점을 다음과 같다.

① 이 이론은 지난 몇 세기 동안에 나타난 교회의 공식문헌들 속에서 강력한 지지를 받고 있다.

② 기독교 근원들로부터 계속 이어져 온 요소들을 강조함으로써, 믿을만한 종교적 과거와 불확실한 현재 사이에 중요한 연계성을 제공해 줌으로써 한정된 영역을 확보해 준다.

③ 이 교회모델은 최근 몇 세기 동안 로마 카톨릭 사람들에게 강력한 공동체와 자기의식을 심어주는데 봉사해 왔다. 그들은 교회의 가르침과 공식목표를 받아들이게끔 철저하게 교육하기 때문에 제도에 대해 매우 깊은 충성심을 가졌다. 교회는 선교활동을 위한 분명한 목표를 가졌으며⁵⁸ 내부에서 일어나는 극히 미미한 반대도 용납하지 않았

55 2차 바티칸 회의는 요한 23세(John XXIII)가 소집한 회의로, 개신교의 에큐메니칼 운동과 WCC의 영향을 받은 로마교회의 회의다. 이 회의는 1963년 요한 23세가 죽자 바오르 6세(Paul VI)가 주관하여 계속 진행하였는데, 이때에 공포된 문서를 가운데 가장 중심이 되는 것은 "교회에 관한 교리 헌장"(Lumen Genitum)이었다. 이 교리헌장은 이 회의의 제일 되는 관심이 교회론이었다는 것을 말해 준다. 여기서 로마교회는 "하나님의 백성"을 중심한 교회론을 내세웠다. 이것은 용어상으로는 구전통의 보수이지만 내용상으로는 K. 라너(Rahner)와 H. 쿡(Küng)의 영향을 받아 새로운 전통을 말하는 것이었다. 따라서 2차 바티칸 회의는 개신교에도 영향을 주는 "한 시작의 시작"(der Anfang eines Anfangs)이 되었다.

56 Dulles, *교회의 모델*, p.29.

57 Ibid., p.31.

58 교회의 가시성을 강조하는 로마교회론의 특징은 선교지에서 교회 설립을 통한 효과를 거두었다. 그 결과 종교개혁을 통하여 잃어버린 유럽의 지역만큼이나 더되는 지역을 반종교개혁 선교사(예수회)들을 통하여 로마교회의 영역아래 두었다. 그 이유는 일반적으로 로마교회는 가시적인 교회를 중시하며, 사제 중심의 교회를 세워서 선교되는 곳마다 유형 교회가 설립되었으며, 선교 운동을 통한 개종자의 성장이 눈에 띄이게 되었기 때문이다. 그리고 새로운 개종자들은 사제를 중심으로 뭉쳐서 지역 교회를 세웠던 것이다. 이것은 카톨릭의 선교의 목표가 교회를 세우는 것과 동일하였기 때문이었다. 반면에 개신교는 카톨릭에 반대하여 불가시적 교회를 중시하는 종교 개혁자들의 교회관을 받아들였다. 따라서 무형 교회에만 관심을 가지고 교회의 조직과 체계에 약간 무관심하게 되었다. 따라서 선교의 목표가 구체적이지 못하고 추상적인 개념 전달에 머무르고 있었다. 개신교의 선교활동의 정체에 대한 비판은 독일 선교학의 선구자인 G. 바르넥(Warneck)의 개신교 선교사(1892)에서 종교 개혁자들의 신학을 기본으로 나오게 되었다. 그는 먼저 개혁자들은 예수의 지상 명령이 원 사도들에게만 해당된다고 가르쳤으며, 또한 그들은 사도에 의해 당시 알려진 복음은 세상 끝까지 완전히 전파되었다고 했으며, 그 후대가 복음을 갖고 있지 않다면 그것은 그들의 잘못이며, 그 불신으로 인하여 하나님의 심판을 받게 된다고 가르쳤기 때문이라고 주장했다. 더욱이 칼빈주의자들은 예정 사상을 따라 하나님의 주권이라는 선입견을 가지고 인간의 책임을 배제한 예정론자들이 많아서, 만일 하나님께서 이교도들을 구원하시려 하지 않는다면 사람이 간여한다는 것은 어리석고 쓸데없는 일이라고 생각했다고 보았다. 바

다. 이와 같이 제도주의는 다른 기독교인들도 부러워하는 제도에 대한 자부심과 단결심을 갖게 한다는 것이다.⁵⁹

반면에 이 모델이 가지는 단점은 다음과 같다.

① 이 이론은 성경과 초기의 교리 전통 속에서는 상대적으로 빈약한 근거를 가진다는 것이다.

② 성직자주의로 인해 평신도들은 부속물이 되기 쉽고 법률주의로 인해 인간적 권위 역할을 강조함으로써 새로운 율법에의 경향이 있고 절대 순종만이 강조되는 불행한 결과를 갖는다는 것이다.

③ 창조적이고 효율적 신학에 장애가 되어 공식적 견해들만 옹호되며 결국 비판적이고 탐구적인 사고를 약화시킨다는 것이다.

④ 지나친 제도주의는 신학적인 면에서 심각한 문제들을 야기하는데 신학자들의 정직한 학문으로서의 성경과 사도의 전통 속에서 결코 찾아낼 수 없는 것들을⁶⁰ 찾아내도록 이 모델은 강요한다. 또한 로마교회 내에서 은사적 요소들이 충분히 활용되는 것을 막아버린다.⁶¹

⑤ 이 교회론은 시대의 요청에 부합하지 못한다. 대화와 에큐메니즘, 세계종교에 대한 관심을 특징으로 하는 시대에 이 모델의 독점적인 경향은 받아들여질 수 없는 것이다.

(2) 신비적 교제(Mystic community)로서의 교회

교회론에 있어서 강력한 제도주의의 시대가 끝나고 19세기 중반에 교회를 신비적인 몸(Mystici Corporis Christi)으로 보는 신학이 일어나기 시작했다.⁶² 공동체로서의 교회라는 개념은 근대의 많은 신학자들에게 호감을 주었고 개신교 진영에서는 이 개념이

르벡의 이론을 토대로 하여 교회사가 K. S. 라토렛(Latourette)은 그 원인을 5가지로 주장하였다. ① 개혁자들은 천주교와의 투쟁에 전념했으며 여러 지도자들 간에 논쟁했으며 조직화에 열중했으며, ② 종말이 가까웠으며 복음이 온 세상에 퍼졌다고 믿었으며, ③ 개신교 정부의 치리자들이 선교에 무관심했고 ④ 천주교와 같이 선교하는 수도원이 없었으며 ⑤ 개혁자들은 비기독교 세계와의 접촉이 없었다.(전호진, "종교개혁과 선교", 한국 교회와 선교, 1집, 엠마오출판사, p.11) 그러나 이러한 비판은 종교개혁 당시의 상황을 제대로 인식하지 못한 결과이다. 개혁신학은 선교에 무심하지 않았다. 사실 종교개혁의 중추적 기반이었던 칼빈의 신학은 선교의 신학임을 우리는 인정해야 한다. G. 프라이는 칼빈의 생애에서 전도와 신학의 관계를 다섯 가지로 유추하였다. ① 칼빈은 신학과 전도는 인과관계에 있음을 인식했고, ② 개인전도가 교회의 가장 시급한 일이며, ③ 교리적 전도가 사회적으로 신자의 적용성 있는 사업임을 인식했으며, ④ 교회는 계획성 있는 전도를 할 것을 역설했으며, ⑤ 목회 전도가 교회의 가장 일관성 있는 사업임을 깨달았다.(Ibid., p.19) 그리고 개혁신학과 전도의 연관성은 J. I. 패커(Packer)의 복음전도와 하나님의 주권(1960)에서 변증이 되고 있다.

59 Ibid.. p.37.

60 교황 및 감독제의 통치형태, 7성례, 無謬受胎, 聖母昇天 등의 로마교회의 교리들.

61 이것은 현재 로마교회 내에서 사제들을 중심으로 聖靈刷新運動을 통해 성령의 은사를 소중하게 생각하고 사목에 연결시키려는 시도가 일어나고 있다. 물론 이러한 것은 *Lumen Genitum*의 12항에서 논의가 되었고, 오순절 운동의 영향을 받았기 때문이었다.

62 1943년 피우스 12세(Pius XII)가 언급한 말로, 그 동안 로마교회만이 하나님의 거룩한 사도적 보편 교회라고 주장한 것(Trent 회의)에 비해서 자기들만이 진정한 신비체이고 다른 교파와 기독교는 종교 단체(Societies)로 보는 시각을 의미한다. 따라서 이 표현에서는 "교회밖에는 구원이 없다"는 사고에서 비교적 완화된 모습이 보이고 있다.

反제도적인 의미에서 발전해 왔다. 본회퍼(Dietrich Bonhoeffer)는 이러한 경향을 1927년 *성도의 교제(Sanctorum Communio)*를 통해 상호 인격적인 공동체라는 교회개념을 발전시켰다.⁶³

교제로서의 교회라는 개념은 성경의 몇몇 표상들, 특히 그리스도의 몸과 하나님의 백성이라는 표상과 조화를 이룬다. 이 두 표상을 금세기에 다시 관심의 대상이 되게 한 것은 19세기 튀빙엔 학파에 속한 Johann Adam Möhler와 그 동료들에 의해서였다. 그들은 제도적 모델(Gesellschaft)의 빈약성을 반박하면서 성령에 의해 생명력을 부여받은 초자연적 유기체 즉 하나님의 은혜에 의해 지속되는 친교라는 교회(Gemeinschaft) 개념을 소개하였던 것이다.⁶⁴

그리스도의 몸으로서의 교회론은 바울에게서 두드러지게 나타나며,⁶⁵ 아우구스티누스를 비롯한 많은 교부들에 의해서 그리스도 안에서 생명을 얻은 모든 이들을 굳게 단결시키는 신비적이고 불가시적 교제에 특별한 강조점을 가졌다. 하나님의 백성의 관점은 2차 바티칸 회의 이후에 기계 질서적 사회로서의 교회와 그리스도의 몸으로서의 교회를 구분 지으면서 그리스도의 인성과 신성에 비교되는 방식으로 현대에 영향을 끼치게 되었다.

그러나 우리는 여기서 더 중요한 사실을 인식할 필요가 있다. 하나님의 백성과 그리스도의 몸이라는 모델 속에서 주도적인 역할을 하는 성령의 교회에 대한 강조점이다. Herbert Mühlen은 이 모델이 *에큐메니칼 운동*이라는 면에서 매우 효과적 일 수 있는데 그것은 하나님의 백성, 그리스도의 몸이라는 표상이 개신 교인들과 정통주의자들에게 커다란 호감을 주기 때문이라는 것이다.⁶⁶ 그는 인간들로 하여금 자신들의 개성을 상실함이 없이 상호 연합할 수 있게 해주는 것이 성령의 참된 역할이라고 주장한다. 이러한 교제에 강조점을 두는 교회의 모델은 그 결속의 끈을 성령의 내적 은혜와 은사들이다. 이러한 끈에 의해 이루어지는 결속은 사회학적 요소보다도 강한 신비적인 결속이다. 이런 교회들에 있어서의 교회의 목표는 영적 혹은 초자연적인 것으로 교회는 사람들로 하여금 신적인 것과의 교제에 이르는 것임 목표가 된다.

이 유형의 교회는 교회를 제도로 이해하는 모델에서 진일보한 것으로서 성경적인 기초가 든든하다는 장점이 있다.⁶⁷ 더욱이 이 교회론은 지난 시대에 나타났던 교회에 관한 교리적 가르침들과 잘 조화를 이룬다. 이 모델은 교회내의 비공식적이고 자발적이며 상

63 이 책은 본회퍼의 박사학위 논문으로 1927년에 통과되어 1930년에 출판되었다. 그는 이 책에서 "이 공동체는 사랑으로부터 비롯되는 완전한 자기 헌신에 의해 이루어진다. 나와 너 사이의 관계는 본질에 있어 더 이상 요구하는 관계가 아니라 베푸는 관계이다"라고 말하고 있다. (*The communion of Saints*, New York: Harper & Row, 1963, p.123) 그가 여기서 말하는 교회론은 교회의 사회적 본질을 중시하는 것으로 고립과 소외를 성도의 교제를 통해 화해와 사귄으로 만들려는 시도였다.

64 Dulles, op. cit., p.42.

65 롬12장과 고전12장을 참고할 것. 여기서 강조가 되는 것은 지역교회의 구성원들 간에 상호일치와 관심과 의존에 관한 것이다.

66 Ibid., p.51. 그것은 하나님의 백성과 그리스도의 몸이 모두 비유이므로, 이 둘을 분리할 경우에는 각각 사회학주의(Sociologism)와 생물학주의(Biologism)이라는 상반된 오류에 빠지기 때문이다. 따라서 이 둘을 유기체적으로 연결시켜줄 성령님의 역할이 필요하다는 것이다.

67 Ibid., p.53.

호 인격적인 관계들이 지니는 교회적인 가치를 강조함으로써 신약성경의 교회관에서 매우 중요한 것으로 이해되는 따뜻하고 생생한 상호관계들을 이해하려고 노력한다. 이러한 상호 인격적인 모델은 상당수의 신자들이 뼈저리게 경험하고 있는 인간적인 어려움에 해결책을 제공해 줌으로써 현대 사회 속에 깊이 뿌리 박혀 있는 온갖 갈등들을 초월하여 사랑이 넘치는 교제를 제공해 줄 수 있는 장점을 지닌다.

반면에 이 모델이 가지고 있는 약점은 다음과 같이 사려된다.⁶⁸

① 교회의 영적 차원과 가시적 차원사이의 관계에 대한 모호성을 해결하지 못한다. 만일 교회가 전적으로 성령으로부터 값없이 자발적으로 주어지는 은사로 이해된다면, 교회의 제도적 위계질서적 측면은 불필요한 것으로 여겨질 위험이 있다.

② 하나님의 백성, 그리스도의 몸이라는 표상이 그리스도 교회와 동일한 것으로 신비적 교제로서의 교회론에서 여긴다면 교회를 적정 수준이상의 신격화하는 경향을 띄게 된다. 따라서 타신앙인들과의 진지한 대화를 성사시켜 보려는 노력이 계속되고 있는 오늘날에는 장애물적 요소가 된다.

③ 이 유형의 교회론은 기독교인들에게 그들의 정체성이나 선교의 사명에 대한 분명한 의식을 제공해 주지 못한다.

④ 교회를 사람들 사이의 친밀한 친교로 보아야 하는 지 아니면, 하나님 안에 근거를 두고 있는 신비적 교제로 보아야 하는 지의 갈등이 상존한다. 따라서 이 두 개념을 단일한 실재의 두 차원으로 이해하려는 노력이 병기되어야 한다.

그러므로 이러한 교제를 바탕으로 하는 교회론은 그리스도와 복음에의 공동의 헌신에 의해 그들의 원초적인 인간관계를 정립하고 치유하며, 상호 인격적인 교제가 그리스도 안에서 풍요롭게 일어나는 기초 공동체를 가질 수 있게될 때 진정한 의미에 있어서의 교회의 실현이라고 볼 수 있다.

(3) 성례전(Sacrament)으로서의 교회

20세기의 많은 로마 카톨릭 신학자들은 교회의 외적인 측면과 내적인 측면을 종합하기 위하여 성례전으로서의 교회라는 개념에 호소하기 시작하였다. 이런 유형의 교회론은 키프리아누스, 아우구스티누스, 아퀴나스, 19세기에 쉘벤(Scheeben) 등에 의해서 사용된 이래로 현대에 이르러 K. 라너, E. 실레벡스(Schillebeex), Y. 콩가르(Congar)에게서 가장 명료하게 나타났다. 2차 바티칸 회의에서는 교회에 교회가 그리스도와 맺는 관계로 말미암아 “교회는 하나님과의 밀접한 연합을 나타내주고, 또 모든 인류의 일치를 나타내주는 일종의 성례전이 된다. 즉 교회는 그러한 연합과 일치의 수단이며 징표가 된다”고 선언하였다.⁶⁹ 또한 “거룩한 전례에 관한 헌장”(Sacrosanctum Concilium)에서는 교회의 성례전적 예배가 기독교적인 삶의 여타 형태들에 비해 훨씬 중요한 것으로 인정한다.⁷⁰

68 Ibid., pp.55-56.

69 *Lumen Genitum*, 1조. "It may bring to all men that light of Christ which shines out visibly from the Church. Since the Church, in Christ, is in the nature of sacrament— a sign and instrument that is, of communion with God and of unity among all men"

이런 관점에서 성례전은 은혜의 징표가 된다. 즉 그것은 불가시적 은혜의 가시적 형태이며 유효한 징표인 것이다. 교회가 하나의 징표일 때, 교회는 그리스도의 구속적인 은혜를 역사 속에서 구체적인 형태로 나타내 보여주어야 한다. 이때 그리스도를 하나님의 성례전의 특징으로 인식하므로 그리스도에 대하여 위로부터 오시는 분으로 고찰함과 동시에 아래로부터의 기독론을 전개할 수 있다.⁷¹ 따라서 성례전으로서의 교회는 교회의 외적 측면과 내적 측면을 가지면서, 성례전으로 통해서 제도적이고 구조적인 측면을 본질로 갖는다. 그 이유는 이런 측면 없이는 교회가 가시적일 수 없기 때문이다. 바로 그러한 것이 로마교회 신학자들을 흥미롭게 만든다.⁷²

이 모델이 갖는 독특한 강점은 가시적 교회의 중요성을 무시하지 않으면서도 제도적 교회의 한계를 초월해 이루어지는 하나님의 은혜의 활동을 파악할 수 있는 폭넓은 시야를 제공해줄 수 있다는 것이다. 또한 다른 전통적인 신학적 주제들과 교회론을 통합시켜줄 수 있다는 점에서 신학자들에게 호감을 준다.⁷³ 그리고 이 모델은 교회에의 확고한 충성심과 교회의 규율들을 지키려는 노력의 동기들을 제공해 주며 이와 동시에 성실한 비판을 받아들일 수 있게 한다.

반면에 일부 신학자들은 이 성례전적 유형의 교회론에서 명백한 결함을 발견한다. 그것은 이 교회론이 성경과 초기 기독교 전통 속에서는 상대적으로 빈약한 근거밖에 얻지 못한다는 것이다.⁷⁴ 또한 이들은 세상에 대한 교회의 사명 속에서 봉사(diakonia)를 위한 충분한 자리를 내어주지 않고 편협한 성례전주의(Sacramentalism)가 존재한다는 점을 지적한다. 또 성례전적 교회론이 설교에는 쉽사리 이용될 수 없다는 사실이다. 이 교회론이 전제로 삼고 있는 성례전성이라는 개념은 전문적이고 난해한 것이어서 쉽사리 대중화되지 못한다. 그래서 오늘날에 이르기까지 성례전적 유형의 교회론이 개신

70 "전례는 교회의 일체의 활동이 지향되는 정점이며 동시에 교회의 모든 권력이 흘러나오는 샘이다. 왜냐하면 사도적 사역의 목표는 신앙과 세례에 의해 하나님의 자녀가 된 모든 사람들로 하여금 함께 모여 하나님의 교회 안에서 하나님을 찬양하고 교회의 헌신에 동참하며 주의 만찬을 나누는데 있기 때문이다."(*Sacrosanctum Concilium*, 10조)

71 위로부터의 기독론은 예수님의 인격(Person)에서 출발하여 사역을 다루는 것이며, 아래로부터의 기독론은 예수님의 사역(Work)에서 시작하여 예수님의 인격을 다루는 기독론적 방법을 말한다. 전자를 본체론적(Ontological) 기독론, 후자를 기능론적(Functional) 기독론이라고 불리는데, 전통주의자는 전자를 선호하고 현대주의자는 후자를 선호한다. 그러나 우리가 예수님의 사역에서 얻어낼 수 있는 것은 누구(Person)에 관한 것이 아니라, 어떻게(How)나 무엇(What)에 관계된 것임을 알아야 한다. Klaus Runia, *현대기독론*, 김호남역(기독교문서선교회, 1986), pp.147-156; Millard J. Erickson, *Christian Theology*(Baker Books, 1994), pp.662-675 참고.

72 로마교회 신학자들은 특정시대에는 특정한 개체 교회들 사이에 명백한 형태로 유대관계가 이루어져야 하며, 이 유대가 오늘날의 교회와 사도시대의 교회를 연결시켜 줄 수 있어야 한다는 것이다. 그러기 위해서 교회가 성례전이 중요하데, 그것은 성례전이 교회의 모습을 가장 구체적으로 보이는 사건이며, 사람들로 하여금 은혜 안에서 가시적인 모습으로 하나가 되도록 만들어 주는 교회의 행위이기 때문이다.(Dulles, op. cit., p.65)

73 특히 성만찬에는 기독론적 요소와 교회론적 요소가 불가 분리적으로 결합되어 있다. 기독론적 측면에서 성만찬은 사랑과 신뢰로 구속자를 대망하고 있는 사람들로 이루어지는 회중에게 그 구속자의 현존을 분명하게 현실화시켜준다. 교회론적 측면에서 성만찬은 거룩한 식탁물례에 모인 신자들 상호 간의 연합을 축하하고 강화시켜준다.

74 Dulles, op. cit., p.70.

교에서는 거의 아무런 반응도 불러일으키지 못하였던 것이다.⁷⁵

(4) 사신(Herald)으로서의 교회

이 모델은 교회를 하나님의 말씀에 의해 소집되고 형성된 것으로 본다. 그래서 이 유형은 말씀을 우선적인 것으로 여기고 성례전을 부차적인 것으로 본다. 이 유형의 교회론에서 주된 사명은 자신이 듣고 믿고 선포하도록 위임받은 것을 선포하는데 있다. 따라서 교회를 하나님의 백성인 신자의 교제로 보는 견해와 맞은 접촉점이 같음에도, 인간 상호간의 교제보다는 신앙과 선포를 더 강조한다. 그런 점에서 이 모델은 케뤼그마적 유형인 것이다.

그 이유는 이 모델이 교회를 공식적인 메시지를 전달해야 하는 임무를 맡은 使臣을 이해하기 때문이다. 따라서 이 교회론에 있어서 표상은 공공장소에서 왕의 칙령을 선포하는 사신이며, 그런 이유로 예수 그리스도와 그분에 대한 일차적인 증언인 성경에 철저하게 집중한다. 20세기에 있어서 이 유형은 신정통주의자들에 의해서 강조되었는데, 대표하는 주 인물로 K. 바르트(Barth)를 들 수 있다. 그는 *교회교의학*(Kirche Dogmatik)을 통해 하나님의 말씀과 교회와의 관계를 강조하고 있다.⁷⁶ 그에게 있어 교회는 하나님의 말씀이 참되게 들려지는 장소이어야 하기 때문에 말씀이 결코 교회에 의해 제한되거나 묶여지지 않으며, 오히려 하나님께서 자신의 백성에게 말씀해 오시고 또 그것이 받아들여질 때마다 발생하는 사건이 된다.⁷⁷ 그러므로 교회는 선포되어 충실하게 받아들여지는 말씀에 의해 성립된다는 것이다. 바르트는 특히 1948년 암스테르담에서 개최된 WCC에서 행한 연설인 “살아 계신 주 예수 그리스도의 살아있는 회중”(The Living Congregation of the Living Lord Jesus Christ)에서 證言과 事件이라는 두 개념을 강하게 결합시켰다. 그는 “이 마지막 때에 있어, 회중이란 살아 계신 주 예수 그리스도께서 자신이 이미 거둔 승리에 대한 증인과 또 미래에 완성될 승리에 대한 사신으로 선택하고 불러내신 사람들의 모임(*fidelium congregatio*) 속에 존재하는 사건이다”라고 말했다.⁷⁸

이러한 유형의 교회론에서 지역교회는 제도적인 모델에서 이해되고 있는 것처럼, 교회의 한 부분이나 구역이 아니다. 지역교회는 하나님의 말씀에 응답하는 각 모임 안에서 완전하게 현존하는 교회 자체인 것이다.⁷⁹ 그래서 앞에서 살펴본 세 모델과 대조되는

75 Ibid., p.71.

76 그는 기독교 교의학의 주체로 교회를 중시하였으며, 교회가 하나님이 하신 말씀에 대한 증언에 있어서 복음의 선포에 중심이 놓여져야 한다고 주장한다. (*교의학 개요*, 신경수역, 크리스찬다이제스트사, 1997, pp.14-16)

77 여기서 그는 교회를 신앙의 대상으로 삼을 수 있는 확고한 실재가 아니라는 것을 말하고 있다. “*Credo in Spiritum sanctum*이지만 *Credo in ecclesiam*은 아닙니다. 나는 성령을 믿지만 교회를 믿는 것은 아닙니다. 오히려 나는 성령을 믿으며, 따라서 또한 교회 즉 회중의 존재를 믿습니다. … 교회는 믿음의 대상이 아니며, 우리는 교회를 믿지는 않습니다; 그러나 우리는 이 회중 안에서 성령의 역사가 하나의 사건으로 된다고 믿습니다.”(Ibid., pp.195-197) 여기서 로마교회 신학자이면서 바르트 주의자인 H. 쿵의 견해를 비교해 보면, 그는 “교회는 믿을 필요가 없다”와 “교회는 믿을 수도 있다”고 말함으로써 바르트의 사상을 로마교회론에 교묘히 점목시키는 것을 알 수 있다.(op. cit., pp.42-45)

78 Dulles, op. cit., p.74.

79 Küng, op. cit., p.92.

이 모델의 특색 가운데 하나는 이 세상적인 형태를 지니고 있는 교회와 종말론적인 실재로 여겨지는 하나님의 나라를 날카롭게 구별한다는 것이다

사신으로서의 교회 모델의 특징을 살펴보면, 이 유형에 있어서 교제를 형성시켜주는 일차적인 끈은 의문의 여지없이 신앙이다. 그리고 신앙은 그리스도 사건의 선포(복음)에 대한 응답으로 여겨지며, 성례전은 可視的인 말씀으로 이해된다. 교회의 직제 형태는 회중적이라는 특징을 가지며, 단일한 지역 회중만으로도 완전한 교회가 되어서 교회는 범세계적 기구에 의존할 필요가 없다.⁸⁰ 그리고 이 교회론에서는 어떤 특정한 교회통치의 형태도 교회의 존재에 본질적인 것으로 간주되지 않으며 강력한 복음전도적 추진력을 가지고 있다.

이 모델에 있어서 장점을 살펴보면 다음과 같다.

- ① 구약의 예언전승과 바울서신을 비롯한 여러 곳에서 훌륭한 기초를 확보하고 있다.
- ② 이 교회론은 예수 그리스도의 복음을 전하고 모든 우상숭배를 강하게 배척하는 공동체로서의 교회에 분명한 사명감과 정체 의식을 제공해 준다.
- ③ 하나님의 주권과 하나님과 인간 사이의 무한한 차이를 강조하며 인간으로 하여금 하나님께 대해 순종과 겸허, 그리고 회개를 강조한다.
- ④ 이 교회론은 바르트를 비롯한 변증법적 신학파를 통해서 말씀의 신학으로 발전하였고, 개신교의 말씀 중심의 신학은 로마교회의 의식과 성례전 중심의 흐름을 효과적으로 교정해 주는 수단이 된다.⁸¹

반면에 사신으로서의 교회유형은 한계가 있어서 특히 로마신학 전통이 비판을 가할 수 있게 만든다. 그것은 선포적인 공동체가 교육을 하기 위해서는 제도가 필요하기 때문이다. 즉 성경과 교회의 관계에 대한 이해에 영향을 미치게 된다. 따라서 성경과 교회의 敎道權 사이의 긴장이 발생하게 된다.⁸² 또한 비판적으로 이 교회론은 지나치게 배타적으로 증언에 집중하므로, 이 세상의 삶 속에서 보다 나은 인류 사회를 건설하려는 인간의 노력의 가능성들에 대해, 그리고 이러한 공동의 노력에 참여해야 하는 기독교인들의 의무에 대해 지나치게 비관주의·정적주의와 같은 태도를 취할 수 있다.

(5) 종(Servant)으로서의 교회

지금까지 살펴 본 모든 모델들은 세상과 비교해서 교회에 우선권 내지 특권을 부여하여, 교회가 능동적인 주체로 이해되고 세상은 교회의 행위와 영향을 받는 대상으로 간주하였다. 그러나 역사적으로 근대 이후에 세상은 점차 교회로부터 독립을 하여 능동적인 자리를 차지하게 되고, 교회와 세상 사이의 연관성을 지니기 위해 교회는 이제 현대

80 Dulles, op. cit., p.79.

81 Ibid., p.81.

82 덜레스는 개신교 전통에서는 교도권이 사사로운 학문의 영향을 받아 수정될 수 있는 것으로 이해하며, 이에 반하여 로마 카톨릭은 공식적인 교권에 학자들이 종속됨을 강조하는 경향이 있다고 본다.(Ibid., p.83) 로마 카톨릭 신학의 교도권에 대한 이해는 "일치에 관한 교령"(Unitatis Redintegratio) 21조에서 알 수 있다. 그 내용은 "우리에게서 갈라져 나간 기독교인들이 성경의 신적인 권위를 인정하기는 하지만 그들은 성경과 교회의 관계에 대해서는 우리들과 다르게 생각한다. 로마 카톨릭의 신앙에 따르면, 진정한 교권을 교회 내에서 기록된 하나님의 말씀을 해석하고 선포하는 일에서 특별한 역할을 맡는다"이다.

의 세속적인 삶이 이루어낸 업적들을 존중하고 조화를 이루어 살게 되었다. 따라서 교회는 세상의 요구를 위해 교회 자체를 갱신하고 세상의 관심사를 동일한 관심으로 공유하지 않으면 안되게 되었다. 이러한 교회의 태도에 가장 잘 어울리는 표상은 종이다.

이 점을 강조한 신학자로는 본회퍼를 들 수 있다. 그는 그의 책 *옥중서신* (*Widerstand und Ergebung*)에서 겸손한 종으로서의 교회를 요청하고 있다.⁸³ 그는 “교회는 타자를 위해 존재할 때에만 교회일 수 있으며, 가난한 사람들을 위해 모든 재산을 내주어야 한다”고 주장한다.⁸⁴ 또한 콕스(Harvie Cox)는 1965년 *세속도시*(*The Secular City*)에서 하나님의 전위대로서의 교회(the Church as God's Avant-garde)를 강조하면서, 세속도시 속에서의 교회의 사명은 도시의 종(*diakonos*) 즉 도시의 온전함과 건강을 위해 자신을 바쳐 헌신하는 종이 되는 것을 강조한다.⁸⁵

종으로서의 교회의 특징에 있어서 결속의 끈은 교리와 성례전적 교제와 같은 전통이 아니라 세계를 향한 기독교적인 봉사에 참여하고 있는 사람들 사이에서 우러나오는 형제의식이다. 그래서 이러한 끈이 전통적인 교파분열을 극복하게 하고 또 교회론적인 차원에서 서로로부터 소외되어 있는 사람들 사이에 새로운 교제를 만들어 준다. 이런 관점에서 교회의 일차적인 사명은 결코 자신의 진영 내로 새로운 교인을 끌어들이는 것이 아니라 모든 사람들에게 도움을 베풀어 사람들이 하나님 나라와 그 가치들에 대해 품고 있는 희망과 동경을 생생하게 유지시켜주는 것이다.⁸⁶

이 모델의 장점을 살펴보면, 이 교회론이 자신의 타당성을 가장 강하게 주장한 수 있는 근거는 오늘날 교회가 처해있는 새로운 상황에 있다. 과거에 교회는 지나치게 내부 지향적으로 자기 자신의 문제에만 관심을 기울여서 점점 더 현대문화로부터 소외되게 되었으며, 그 결과 교회와 세상사이의 의사소통이 어려워졌다. 그러나 현대세계에서 교회는 오직 교회만이 제공해 줄 수 있는 것들을 발견하여, 이런 것들을 필요로 하는 세상을 향해서 강력한 동기부여를 주고 있다. 이 교회론은 교회에다가 새로운 적합성, 생명력, 현대성, 사명감을 제공해주려고 한다. 교회 편에서 볼 때에는 자신의 교만과 집단적 이기심을 극복하며, 가난한 자와 억압당하는 자들을 위해 이타적으로 봉사하는 존재로 변화될 때 교회 자체 내에 커다란 영적 각성을 불러일으킬 수 있다. 이 봉사는 사회제도들에 대한 예언자적인 비판이 포함될 수 있으며 그리하여 인간 사회를 약속된 하나님 나라에 대한 표상이 되도록 변혁시키는 일에 도움을 줄 수가 있다.⁸⁷

반면에 종으로서의 교회모델의 약점은, 이 이론에 제기되고 있는 심각한 반론중의 하나는 그것이 직접적인 성경적 근거를 갖지 못하고 있다는 점이다. 봉사가 높이 평가

83 그는 *윤리학*(*Ethics*)을 190-1943년에 썼고 이어서 1943년 4월 5일 비밀경찰에 체포되어 1945년 2월 까지 *옥중서신*을 썼는데, 이는 이론적이거나 조직적인 작품이 아니라 서신 형식으로 된 단편들을 모은 것으로서 그의 신학적 통찰을 담고 있다. 그리고 이 두 책들은 모두 교회의 사회참여를 강조하고 비종교회의 기독교(*Religionless Christianity*)를 말하고 있다.

84 Dietrich Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison*, tr. by Reginald H. Fuller, rev. by Frank Clarke and others(New York: Macmillan, 1967), p.203.

85 Harvie Cox, *The Secular City*(New York: Macmillan, 1965), p.55.

86 Dulles, op. cit., p.95.

87 Ibid., pp.95-96.

되고 있음에도 불구하고 성경은 교회의 직접적인 사명이 봉사 그 자체라고는 보지 않는다. 즉 종으로서의 교회라는 현대적 개념은 성경 속에 직접적인 근거를 전혀 가지고 있지 않고 간접적인 근거로 유추할 수밖에 없다는 것이다.⁸⁸ 또한 하나님의 나라와의 관계에서 문제를 야기하여, 종으로서의 역할이 세상을 하나님 나라로 변혁하는 일에 헌신하는 것으로 강조하게 한다. 그러나 세상을 보다 살기 좋은 곳으로 만드는 것은 교회의 과업이라고 말할 수 없다. 그럼에도 이 교회론은 몇몇 급진주의자에 의하여 이 세상 삶 속에서의 평화, 정의, 번영의 중요성이 매우 강조되고 있으며, 이러한 추상적 가치를 목표로 하여 실현하기에 힘을 쓴다.⁸⁹

2. 신학적 유형

(1) 신론적 교회

이 교회는 하나님의 백성(People of God)이라는 은유로 특징 되어 진다. 하나님의 백성이라는 어구만큼 그 구성원의 위엄, 가치 그리고 특권을 강조하는 표현은 없다.⁹⁰ 하나님께서 성경을 통하여 인간에게 주시는 메시지의 핵심은 그분께서 자신의 생명 안에서 함께 누리는 한 백성, 한 공동체를 원하신다는 사실이다. 이 교회론의 신학적 기초는 언약사상에서 출발한다. 성경에는 하나님과 하나님의 선택된 백성 사이의 언약을 다루는 주제가 풍부하게 나온다.⁹¹ 이와 같은 교회상에 따르면, 교회는 일차적으로 건물이나 조직이 아니라 하나님에 의해 부름 받은 백성이며 공동체로 보여 진다. 하나님의 백성이라는 이 교회상에 연관된 표현은 택하신 족속, 거룩한 나라, 새 이스라엘, 아브라함의 후손, 남은 자와 같은 것들이 있다. 이러한 표현들은 기본적으로 기독교 공동체를 하나님의 언약의 약속 위에 기초한 이스라엘의 역사적 공동체와 연관시키고 있다. 하나님의 백성으로서의 교회는 하나님의 뜻과 행위에 의해서 규정되며, 하나님의 백성은 하나님의 선택에 의해서 특별한 사명을 부여받은 백성이 된다. 그래서 A. 스티브스(Stibbs)는 “자기 백성을 소유한다는 것은 하나님의 분명한 목적이며 그의 놀라우신 은혜로, 이 공동체 하나님의 백성에 속하는 것은 그리스도께 속하는 사람들에게 도무지 합당치 않은 과분한 특권인 것이다”라고 말했다.⁹²

(2) 기독교론적 교회

이 교회는 그리스도의 몸(Body of Christ)이라는 표상으로 비유된다. 신학적 기초는 바울서신을 비롯한 신약성경과 교회사에서 자주 언급된 교회의 명칭이다. 이 말에는 교회는 예수 그리스도의 지상적·역사적 실존 형태로서 몸(σῶμα)이라는 뜻이 있다. 이것

88 사42:6-7, 61:1, 눅4:16-19.

89 사실 하나님의 나라에 헌신하는 기독교인은 누구나 어떤 의미에선, 최소한 예수 그리스도에게 헌신하는 것이라는 사실을 믿는다. 따라서 사회적 책임이라는 차원을 강조하기 위해 사용되는 하나님 나라라는 관념은 결코 주 예수에 대한 설교와 분리될 수 없다. 그러므로 종으로서의 교회론은 케뤼그마적인 것과 정반대 방향으로 나아가려고 한다면 탈선할 수밖에 없다.(Dulles, op. cit., p.100)

90 David Watson, *교회의 진정한 표상*, 오광만역(여수론, 1991), p.103.

91 대표적인 표현은 “나는 너의 하나님이 되고 너희는 나의 백성이 될 것이다”(레26:12)에서 찾아볼 수 있다.

92 Alan stibbs, *God's Church*(Wheaton: IVP, 1986), p.10.

은 그리스도가 하나님의 현존이듯이 교회는 바로 그리스도의 현존임을 뜻한다.⁹³ 예수 그리스도는 인간 역사 안에서 초월적인 분이시지만 역사 안에서 실존적 형태로 통치하신다는 것이다. 이런 점에서 예수님은 교회의 주이며 교회의 머리이실 뿐만 아니라 몸이 되신다. 이 교회 유형의 주된 특징은 몸의 유기체적 성격⁹⁴을 매우 강하게 보여 줌과 동시에 공동체의 모든 지체가 서로 의존함을 나타내 준다. 즉 이것은 지교회나 보편교회가거난 간에 교회의 통일성을 강조하는 것으로, 특히 교회가 유기적으로 통일되어 있다는 것과 교회의 유기체는 교회의 영광스러운 머리이신 예수 그리스도와 생명의 관계를 맺고 있다는 것을 강조한다.⁹⁵ 이와 마찬가지로 교회 공동체는 한 주님과 한 성령과 한 세례 안에 참여하는 가운데 한 몸이므로 하나를 이루려는 교회의 일치성을 전제로 전체(universal) 공동체를 풍성하게 만드는 지체(local)의 역할이 강조된다.

(3) 성령론적 교회

이 교회는 성령의 공동체(Community of Spirit)로 표현될 수 있다.⁹⁶ 신학적 기초는

93 이런 의미에서 그리스도는 교회로서 존재하시는 형태를 계시하셨다. 특별히 분회퍼는 1933년 *기독교론* (Christologie)의 강의를 통해서 기독교론과 교회론을 병행시키고 있다. 그는 이 책의 1부 현존하시는 그리스도(Pro me)에서 그리스도의 현존양식으로 ① 말씀으로서의 그리스도, ② 성령으로서의 그리스도, ③ 교회(공동체)로서의 그리스도를 말하고 있다. 그는 "그리스도께서 말씀으로 현존하시고 말씀 안에 현존하시듯 그는 성도의 공동체로서 현존하시고 이 교회 공동체 안에 현존하신다. 말씀과 성령전 안에서의 그리스도의 현존과 성도들의 공동체 안에서의 그리스도의 현존의 관계는 실재와 형식 사이의 관계와 같다. 그리스도는 나를 위한 존재이시기 때문에 성도들의 공동체이다. 그리스도의 승천과 그의 재림 사이에서 교회 공동체는 그리스도의 형식이요 그리스도의 유일한 형식이다"라고 말하므로 기독교론적 교회론을 강하게 말하고 있다. 그러나 그는 또한 "그리스도는 교회의 머리이실 뿐만 아니라 또한 교회 자체(고전12장)이시다. 그리스도는 교회의 머리이시며 또한 모든 지체들이시다. 에베소서에서 비로소 머리와 지체가 나뉘는데, 이는 원 바울의 글이 아니다"고 말함으로 루터주의의 한계를 드러내고 있다. (*Christ the Center*, tr. by Edwin H. Robertson, New York: Harper & Row, 1960), pp.58-59)

94 이미 헬라어 몸(soma)에는 다양한 구성원들로 구성된 것의 통일로서 기술할 때에 통상 사용되었고, 따라서 그리스도 안에서 하나가 된 자들에게 대하여 사용했음이 분명하다. (Watson, op. cit., p.33) 따라서 그리스도의 몸으로서 교회는 유기적 통일체(Organic Unity)인 것이다. 그러나 그 유기체의 성질에 있어서는 로마 교회와 개신교는 상반된 강조점을 가진다. 즉 로마교회는 가시적 유기체를 개신교는 비가시적 유기체를 강조한다. 그것은 로마교회의 신학은 성육신 교리를 통하여 주장하고, 개신교는 하나님의 초월성을 중심으로 생각하기 때문이다. (이장식, op. cit., p.15) 그러나 로마교회는 더 나아가서 그리스도의 성육신뿐만 아니라 부활하신 그리스도의 지상적 모습으로 교회를 언급하는 경우도 있다. 심지어 H. 쿵은 "교회 없이 그리스도(는) 없고 그리스도 없이 교회(는) 없다"고 주장한다. (Köng, op. cit., p.109) 이것은 그의 교회관이 개신교의 영향을 받았음에도 여전히 로마교회의 성찬론과 제도교회론에 머무르고 있는 것을 알 수 있다. 따라서 로마교회 교회론의 핵심에는 그리스도의 몸인 교회를 그리스도 자신과 같은 것으로 보는 문자적 해석에 근거를 두고 있음이 분명하다. 바르트는 "예수 그리스도가 교회이시다"라는 문장을 거꾸로 뒤집어서 교회가 그리스도라고 해서는 안 된다고 한다. 예수 그리스도의 존재는 자신의 교회 존재 안으로 흡수되거나 그 속에서 소진되는 것이 아니기 때문이다. 교회가 존재하기 때문에 그리스도가 계신 것이 아니고 그리스도가 계시기에 교회가 존재하기 때문이다. (Chururch Dogmatics, Edinburgh: T & T Clark, 1956-1974, IV / II, p.741. 이후로 CD로 표기한다) G. C. Berkouwer는 이렇게 진단하였다. "로마교회의 존재는 바로 이러한 동일시하는 점으로 인해 위기에 처해 있다. 이는 로마교회에게 사느냐 죽느냐의 문제이다" (*The Conflict with Rome*, Philadelphia: P & R, 1958, p.24) 또한 그리스도께서 자신의 교회 없이는 완전하지 못하다는 의미로 몸을 머리를 보충하는 것으로 보는 것도 주의해야 한다. 다만 이렇게 이해할 수 있다. 모든 지체는 그리스도 안에서 한 몸을 이루고(롬12:5), 그리스도와 교회 사이에서는 "그리스도가 있는 곳에 보편적 교회(catholica ecclesia)가 있을 뿐이다"(Ignatius)라고 말이다.

95 Louis Berkhof, *Systemic Theology*(Eerdmans, 1979), p.557.

교회가 참된 공동체가 될 수 있는 실제적인 힘으로서 성령의 창조사역을 강조하는 성경 구절에 있다. 또한 교회를 교회이게 하는 분으로 성령을 교회의 몸을 살리는 영(the Soul animating the body of the church)으로 묘사하는 전통적 신학에서 그 근거들을 찾을 수 있다. 여기에는 교회에 부여된 특별한 의미와 사명에 대해서 감당할 수 있게 해주는 동인을 강조하는데 뜻이 있다. 성령이 활동하므로 교회가 생겨났고 지금도 존속이 가능하다. 만물을 새롭게 하는 성령의 역사 속에서 교회 공동체는 서로 막힌 장벽이 없는 하나님의 창조적인 열린 공동체가 된다. 따라서 성령론적 교회론은 기구(Institution)로서의 교회가 주는 문제점들을 극복하고 교회를 성령 안에서 이루어지는 성도의 교제(communio sanctorum)로 파악하자 하며, 교회 구조를 카리스마적 공동체로 파악한다.⁹⁷ 나아가 성령의 우주적(universal) 활동을 통해서 교회의 개방성과 세계를 위한 교회로 준비시킨다. 이 교회의 특징은 성령의 교제를 통한 성도간의 친교(koinonia), 특별히 은사적 섬김을 통하여 공동체의 의미와 기쁨을 느낄 수 있는데 있다.

(4) 삼위일체론적 교회

위의 교회론이 가지는 표상들이 교회의 본질을 보여주는 단면성을 가지고 있으나 다양한 모습을 설명해 주지 못한다고 보고, 이들을 결합시키려는 제안으로 이 유형의 교회가 나오게 되었다. 사실 룬트(1952)에서 열린 WCC의 신앙과 직제 회의(Faith and Order Conference)가 교회론을 기독교론과 성령론의 밀접한 관계 속에서 다루어져야 한다⁹⁸고 결론을 내린 이후, 현대 교회론은 기독교론과 성령론에 치우친 면이 있었다. 그러나 교회에 대해 기독교론 일변도의 관점을 가지게 될 때, 항상 성육신적 교회관을 낳는다. 이같은 성육신적 교회론 속에서는 교회의 조직이 피조적 성격을 가지는 것이 아니라, 화육의 연장과 계속으로 간주된다. 또한 성령론 일변도의 관점을 가지게 될 때, 분파적인 교회를 산출할 가능성이 높아진다. 그러한 곳에서는 제도적인 요소들이 정당한 평가를 받지 못하고, 은사적인 요소들만 과도하게 강조된다.⁹⁹ 따라서 교회에 대한 삼위일체론적 관점에서 조화로운 이해가 제기되었다.

특히 개혁주의 교회는 하나님의 백성으로서의 교회관을, 로마교회는 그리스도의 몸으로서의 교회관을, 오순절 교회에서는 성령의 교제로서의 교회관을 선호한 이래로 교회전체의 모습으로 이러한 비유들을 종합적으로 보려고 한 시도이다. 또한 하나님의 백성의 개념이 변화되고,¹⁰⁰ 비가시적 유기체가 강조되고,¹⁰¹ 교파를 초월한 성령운동의 여

96 전통적으로는 바울의 성령의 전(Temple, 고전6:19)으로, 베드로의 신령한 집(House, 뵤전2:5)이라는 표현을 따른다. 그러나 공동체(Community)가 강조되는 것은 신자와 성령간의 교류를 강조하는 현대 신학자들의 교회론에서 나타나는 추세이다. 따라서 전통적인 견해에 따르면 이 은유적 표현은 교회의 거룩성과 신성불가침이 강조되지만, 현대적인 견해에 있어서는 각 지체를 연결해 주는 무형적 교리가 강조되고 있다. L. Berkhof, Ibid.: Millard J. Erickson, Christian Theology(Baker, 1985), p.1042와 오영석, "성령과 메시아적 공동체"; 황승룡, "성령론적 맥락에서 본 교회", 기독교사상, 91년 1월호, pp46-60, 95-120을 비교.

97 K ng, op. cit., pp.102-103

98 Edmund Clowney, op. cit., p.19.

99 최홍석, op. cit., p.107.

파¹⁰²로 교회론의 유형을 통합적 개념으로 바꾸어야 하는 필요성이 제기 되었다. 그러나 이것은 WCC 주도의 에큐메니칼 운동이 그 근저에 자리잡고 있어서, 각 신학적 양상이 모호하게 되며, 이 유형이 보여주는 뚜렷한 표상과 제시가 아직은 없다. 따라서 비현실적이며 추상적인 모습으로 명목적인 가능성만 보일 뿐이다.

(5) 종말론적 구조의 교회

성경신학적 연구가 활발해 짐에 따라서 교회가 무엇인가라는 신학적 물음이 성경의 중심 주제에서 패러다임적 설정을 하는 경향이 생기게 되었다. 특히 하나님 나라라는 주제의 발견은 교회에 대한 인식을 새로운 중심에서 볼 수 있는 근거가 되었다.¹⁰³ 특히 신학자들이 예수님이 선포한 하나님의 나라를 보는 시각에 있어서 종말론적 관점으로 이해하는 주류가 다수를 이루게 되었다. 이러한 종말론적 위치에서의 하나님 나라의 신학적 논거¹⁰⁴는 하나님 나라와 교회와의 관계에 대한 공통적 이해를 가져오게 되었다. 그러나 하나님께서 역사를 진행함에 있어서 종말론적 관점에서 교회의 위치를 세상과의 관계에 대한 구조적 정립 과정에서 상이하게 견해가 나타나게 되었다. 이것은 시대적 관심과 함께 신학적 관점의 방향이 다른 자연스러운 결과였다. 여기에 대한 신학적 논의는 다음의 세 가지 유형으로 나타나게 되었다.

1) 하나님→교회→세상

이것은 전통적인 유형이다. 이 유형은 하나님과 세상 사이에 反立으로 시작하여, 세상은 하나님으로부터 떠나 멸망으로 가는 세계로 간주된다. 이 유형 속에서 교회는 무엇보다 구원의 방주로 상징되며, 구원의 의미는 영적인 것으로 간주되며, 회심과 중생은 구원의 서정으로 인식된다. 따라서 새로운 하나님의 백성으로서의 교회는 주님을 따르는 삶을 살아야 한다. 여기서 세상을 향한 가장 귀중한 임무는 봉사보다 복음화와 선교로 나타난다. 교회는 말씀과 성례를 통하여 공동체 의식과 영적 삶을 고양시키는 복음화의 전초 기지가 되며, 개인들은 이를 수행하기 위해 세상으로 보내진다.

2) 하나님→세상→교회

이 유형의 관심은 전통적인 유형보다 하나님께서 세상에 대해 가지고 있는 패러다임의 변형에 있다. 즉 여기서의 세상은 우선 타락된 세상으로 간주될 수 있으나, 그 보다

100 L. 머지(Mudge)는 "하나님의 백성이라는 용어를 교회들의 구성원들과 추종자들에 대한 기본 종은 동의어가 아니라, 교회들을 통해 또는 다른 방식들을 통해 비록 부분적이고 단편적이지만 가시화 되어 가는 과정에 있는 인류 공동체라는 포괄적인 理想을 생각해야 한다"고 주장한다. (하나님의 백성, 박문재역, 대한기독교서회, 1995, p.41) 즉 이 말은 선택받은 자로 구성된 하나님의 백성이라는 전통적인 개념이 이제는 다른 인류를 포함하는 개념으로 바꾸어야 한다는 것을 의미한다.

101 로마교회는 2차 바티칸 회의 이후 제도적인 것만이 아니라 신자 개인의 비가시적 부분도 강조하게 되었다.

102 성령운동은 은사운동으로 교파의 경계를 넘어서 세계로 퍼지면서, 오순절 교회의 특색이 아니라 그리스도인들을 연합시키는 도구가 되었으며, 21세기의 교회의 모델을 영성을 중심으로 보려는 사람들이 많이 나오게 되었다.

103 사실 복음서에는 교회(ekklesia)보다 하나님의 나라(basileia tou theou)가 더 많이 나온다.

104 여기에는 미래적(Ritschl, Weiss), 실현적(Dodd), 실존적(Bultmann), 구속사적(Kümmel, Ladd), 진보적(Hegel) 종말론이 있다. 최근에는 예기적(proleptic) 혹은 역사적 종말론(Moltmann)이 논의되고 있다.

는 하나님께서 역사 하시고 사랑하시는 대상으로 인식된다. 따라서 하나님은 세상을 사랑하시고 계속적으로 세상을 향해 역사 하신다. 그 과정으로 하나님께서는 교회를 세상에 파송하시며¹⁰⁵ 세상의 구원을 위해 아들까지도 보내 주신다. 여기서 구원의 의미는 인간과 세상의 전체성과 관련된 살롬(shalom)으로 영적 차원의 문제만은 아니다. 따라서 교회는 하나님의 역사 하심에 사용되는 수단으로 그 특징적 행위는 봉사를 통해 나타난다. 이 유형에서 사회적 문제는 매우 중요하며 때에 따라서는 정치영역에서 나타나야 한다.

이러한 사고는 J. 호켄다이크나 H. 크래머의 파송의 신학(de theologie van het apostolaat)에서 연유하며, 그 형태가 WCC의 타자를 위한 교회(Church for others)에서 잘 나타나 있다. 그러나 이 유형은 기독교 세계관의 구조인 창조→타락→구원이라는 구원사적 구조를 약화시키고 보편구원설로 가는 위험이 상존한다.

3) 세상→교회→하나님

이 유형은 하나님께서 계시하시는 장소(*locus*)로부터 신학적 사유를 시작한다. 즉 하나님께서는 '세상 속에서' 계시하시며 그 방법으로는 역사를 사용하신다는 것을 전제하고 있다. 여기서 교회는 하나님을 세상 역사 속에서 찾으며 그 독자적인 위치를 거의 가지지 못한다. 다만 사회 정의의 한 수단이 되어 해방 공동체를 지향하는 과정에 위치한다. 이 유형의 신학적 기초는 하나님의 내재성이며, 불의와 압박이 있는 상황 가운데 정의와 해방이 일어나는 세상에서 하나님을 발견할 수 있다는 주장이다. 이 견해는 교회의 죽음을 경험한 서구 교회에서는 새로운 교회 정립을 위한 신학적 場이 되며, 교회 성장에 매달려 있는 한국교회에서는 교회의 존재 양식을 재구성하는 신학적 비전처럼 보인다.

그러나 이 유형은 사회정의에 대한 관심에서 긍정적 평가를 받을 수 있으나, 하나님의 특별은총의 섭리를 일반은총의 영역과 혼동하는 오류를 범하고 있다. 즉 구속사와 세속사의 구분이 없다는 것이다. 여기에는 하나님의 초월성(*transcendence*)되어 결과적으로 기독교를 내재주의적인 일원론으로 置換시키는 잘못을 한다.

105 하나님께서 교회를 선택하여 세상에 파송하신다는 것은 외견상으로는 1)의 유형과 같이 보이나, 그 관점에 있어서 차이가 난다. 즉 1) 유형의 경우, 하나님께서는 교회를 사랑하셔서 먼저 선택하시고 그를 세상에 보내신다는 의미로 교회가 목적이 된다. 이에 반해 2)의 유형은 하나님께서 세상을 사랑하셔서 세상의 구원을 위해 교회를 도구로 세상에 보내신다는 의미로 세상이 목적이 된다.

4장 새로운 교회론의 신학적 배경¹⁰⁶

1. 칼 바르트

칼 바르트(Karl Barth)는 교회의 가장 위대한 신학자들의 배경을 제외하고 평가될 수는 없지만, 또한 그의 사상이 신학과 철학의 모든 역사의 배경을 제외하고서는 적절하게 평가될 수 없다는 것도 사실이다. 그는 본래 종교개혁 이후의 모든 근대신학의 비전을, 가장 탁월하게 요약하였을 뿐 아니라, 또한 교회 안에서 복음적이고 카톨릭적인 신학이 나아갈 수 있는 전체 발전과의 토론을 통하여 무게 있는 해명을 하였다는 점에서 단지 종교개혁에서 일어났던 것과 비교할 수 있는 상황을 만들어냈다.¹⁰⁷ 따라서 그를 20세기의 최대의 신학자로 보는 견해도 많다.

그는 20세기 신학계를 주도한 新正統主義 神學의 창시자요 현대의 가장 영향력 있는 신학자이다. 그의 신학은 개신교뿐만 아니라 로마교회에도 폭 넓은 영향을 미치고 있다.¹⁰⁸ 신학적으로 19세기는 슐라이어르마허(F. Schleiermacher)가 중심이었다고 본다면 20세기는 Karl Barth가 중심이 된다고 볼 수도 있다. 그는 19세기 이후 신학계를 지배해 온 자유주의적 사고의 틀을 깨뜨리고 종교 개혁 신학으로 거슬러 올라감으로서 신학의 방법과 방향을 크게 바꾸어 놓았다.

그는 19세기의 자유주의 신학의 방법론을 정반대로 뒤집어 놓았다. 자유주의 신학의 인간중심주의에서 “하나님의 畧的 他者性”을 강조함으로 프로테스탄트 사상에 있어서 급진적인 변화를 주도하였던 것이다. 여기서 그는 인간의 경험이나 종교적 의식이 아닌, 하나님의 말씀을 신학의 출발점으로 삼았다. 따라서 그의 신학은 한마디로 하나님의 말씀의 신학 또는 그리스도 중심적 신학이라 할 수 있다. 자유주의에 대한 맹렬한 공격과 하나님의 말씀과 그리스도의 중심에 관한 강조가 그의 신학의 주요한 특징이다.¹⁰⁹ 그의 이같은 신학적 시도는 新正統主義(Neo-Orthodox)라고 불린다.

1920년 이래 신정통주의 신학은 기독교 사상에 특별한 영향을 끼쳤다. 그것의 광범한 호소력과 커다란 영향력은 주로 그것이 모든 다른 신앙들과 세속 이데올로기들을 초월하는 기독교의 독특한 진리 주장들의 재발견과 재확인을 나타냈다는 사실에 기인한다. 그것은 지적 불확실성의 시대에 확실하고 순전한 언어로 도래했다. 그것은 시대정신에

106 김명웅의 새로운 교회론적 시도에 대한 신학적 배경으로 K. 바르트(Barth)와 J. 몰트만(Moltmann)을 선정한다. 그 이유는 그의 약력을 통해서 보면 이 두 신학자와 많은 연관이 있다는 것을 알 수 있으며(몰트만의 그의 스승이며, 바르트는 그의 논문 주제였다), 그의 발표된 문헌들 속에서도 이 두 신학자에 대한 언급이 대부분이기 때문이다. 그리고 자국민으로 그가 존경하는 스승은 이종성이다. 그와 이종성에 대한 연관성은 한국의 개혁주의 신학을 보는 자리에서 다루어질 것이며, 여기서는 생략하기로 한다.

107 Thomas F. Torrance, *칼 바르트*, 최영역(한울, 1997), pp.13-14.

108 그는 명실공히 Thomas Aquinas 이후의 최대의 신학자이다.(목창균, *현대신학논쟁*, 두란노, 1995, p. 139)

109 Ibid.

순응하기 위해 기독교의 메시지를 희석시키고 왜곡하고 모든 철학과 과학과 문화들과 제후를 파괴할 것을 요청했다.¹¹⁰ 따라서 그의 신학은 크고 작건 간에 그 이후의 신학에 영향을 미쳤고, 현대 교회론에도 그의 영향이 깊이 자리하고 있다.

(1) 신학적 배경

바르트의 교회론에 있어서 두드러진 신학적 배경은 변증법적 신학이다. 그는 그의 주저인 *로마서 강해*(2판)에서 교회의 상황을 위기로 진단한다. 그는 “교회는 불가피한 재앙 속에 빠져있다. 교회와 하나님의 나라의 대립은 무한하다. 복음과 교회의 대립은 근본적으로 어디서나 무한하다. 교회가 복음의 폐기이듯이 복음도 교회의 폐기이다. 교회가 그리스도를 십자가에 못박았다”고 보았다. 교회가 위기와 재앙 속에 처해 있는 이유를 바르트는 다음과 같이 세 가지 입장에서 해명하였다.¹¹¹

① 하나님은 하나님이다. 하나님은 홀로 선택하시고 버리시며 세우시고 헐기도 하시고, 살리기도 하시며 죽이기도 하심으로써 항상 거듭 하나님으로 실증하신다. 하나님은 생명과 죽음의 주이다. 하나님은 모든 인간에 대해서 무한한 質的 差異 속에 계신다. 하나님은 우리가 하나님이라고 부르는 것, 하나님으로 체험하고 생각하며 경배하는 것과 동일한 분이 아니다. 하나님은 그분의 무한한 자유 속에서 의로우시고 또 의롭게 인정받으신다.

② 교회에는 하나님이 안 계신다. 교회는 온갖 인간적인 실수로 인해 신음하고 있다. 교회는 “하나님은 하나님이다”라는 사실 때문에 고통받고 있다. 교회의 비참은 인간이 비록 불붙는 혀로써 말한다하더라도 하나님에 관해서는 오직 인간적인 사고, 행동, 소유, 독선의 비유로밖에 말할 수 없다는 사실에 놓여있다. 그분은 진실하시나 우리 모두는 거짓말쟁이다. 복음과 교회의 무한한 대립이 교회를 위기로 몰아 넣는다. 여기서 교회의 위기는 인식의 위기임이 밝혀진다. 교회의 비참은 결국 하나님 인식이 처해 있는 궁지와 위기 속에 있고 인간은 이 위기에 대한 죄책감으로부터 방면될 수 없다.

③ 하나님의 의는 하나님의 의이고 결코 원하거나 달리는 인간의 의가 아니다. 하나님의 의는 어떠한 인간의 신실에 의해 제약되지 않고 오직 하나님 자신의 신실로부터 나온다. 그것은 하나님의 새로운 창조이다. 그것은 원인과 결과의 열매가 아니고 예수 그리스도 안에 있는 하나님의 진리이다. 인간은 스스로 이 의에 이를 수 없다.

바르트의 이러한 선언은 신적인 것을 인간화하고, 시간화하며, 사물화하고, 세속화하며 실용화하려고 시도하는 자유주의적 개신교주의에 대한 것이다. 그래서 그는 교회를 하나님의 불가능한 가능성 앞에서 최종적인 인간들의 가능성을 형체화한 것으로 파악했다. 따라서 그는 교회론에서 전통적으로 성도들의 교제(*Communio Sanctorum*)를 강조하였으며, 이전의 유기체적, 조직체적 교회관을 배격하고, 인간을 신적인 조직체의 일원으로 보는 관점도 후퇴시켰다.¹¹²

110 James Livingston, *현대기독교사상사* 下, 김귀탁역(은성, 1993), p. 175.

111 이신건, *칼 바르트의 교회론*(성광문화사, 1989), pp.82-86.

112 따라서 그의 교회의 본질은 이미 앞에서 언급되었듯이 살아 계신 주 예수 그리스도께서 선택하여 부르신 신자들(*Fidelium*)을 회집시키는 것(*Congregatio*)을 그 본질로 하는 사건(*Ereignis*)인 것이다.

(2) 특징

1) 기독교론적 이해

바르트의 변증법적 신학 이해는 교의학적 진술에 있어서는 喩比의 기본 구조를 갖고 있다. 이러한 신학적 전환은 안셀무스의 사고방법론(*Fides quaerens intellectum*)을 통하여 획득된 것이다. 유비를 통한 변증법적 원리는 그의 체계적 신학서라고 할 수 있는 *교회교의학*(*Kirchliche Dogmatik*)에서 나타나는데, 이러한 전환은 그의 신학 전체를 강하게 기독교론 중심으로 설정하게 하였다. 즉 바르트는 예수 그리스도의 인격과 사역을 燈檠 위에 놓고 이 빛으로부터 모든 것을 해명하고, 그것을 그의 신학적 사고의 모든 차원에서 적용시키고 구체화하려고 시도하였다. 따라서 그의 새로운 교회관도 기독교론적 집중에 의하여 강하게 각인 되었고, 그리스도의 몸이라는 사상을 통하여 규정되었다.

*교회교의학*은 그 자체가 완성된 작품이 아니기에, 거기에서 보통의 조직신학 체계처럼 교회론이라는 독립된 부분을 찾을 수는 없지만, 몇 가지 항목에서 바르트의 교회에 대한 관심과 주장을 알 수 있다.¹¹³ 먼저 그는 교회와 성경의 관계에서 로마 카톨릭 교회와 개신교주의에 맞서 개신교의 성경원리를 강하게 부각시켰고, 교회의 권위와 자유를 성경의 권위와 자유로 종속시켰다. 다음으로 그는 선택론에서 교회를 인간 예수의 자연적, 역사적 주변으로서 예수 그리스도와 모든 개개인 사이의 중간에서 있는 것으로 보았다. 이러한 의미에서 교회는 예수 그리스도 안에서 일어난 하나님의 선택의 중개자이다. 특히 선택론과 교회론을 연결짓는 표상으로서 이스라엘을 강조했다. 끝으로 그는 화해론에서 교회를 화해하시는 하나님의 삼위일체적 행동 속에 정초시켰다. 그래서 그는 교회의 존재를 삼중적으로 정의하여 “그리스도의 몸”, “성도의 교제” 및 “하나님의 백성”이라고 불렀다. 여기서(4권) 그는 교회의 질서와 사명을 중요하게 다루었고 교회와 세상간의 관계를 규정하였다.

바르트는 교회를 하나의 사건으로 보며, 교회 속에 드러나는 계시를 그리스도의 쉰 사건으로 보기 때문에 그리스도 일원론이라는 비판을 받기도 하지만 그는 기독교론적 해석 방법을 전적으로 택하고 있다.¹¹⁴ 특히 교회를 그리스도의 몸¹¹⁵이라고 보는 것은 그

113 바르트는 서문에서 “내가 이 책을 쓴 것은 교회의 교제 안에서 교회의 교제를 위하여 쓴 것이다”라고 함으로써 교회를 떠나서는 신학의 존재 이유를 찾을 수 없다는 것이 그의 신념이다. 책제목에서 보듯이 바르트의 신학의 가장 의미 있는 특징은 교회성(Kirchlichkeit)이다. 그는 주장하기를 “교의학은 자유로운 학문이 아니라 교회에 매여 있음으로써 의미 있고 가능한 학문이다”라고 했다. 그의 신학은 개인의 실존으로부터 출발하는 것이 아니라, 교회로부터 출발하여 교회의 전통적 교리를 연구함으로써 개인의 실존의 문제에 대하여 답변하고자 하며, 신학을 교회의 기능을 묶고 있다. (*Church Dogmatics*, tr. Torrance · Bromiley(Edinburgh: T & T Clark, 1976), 1/1 pp.1-11. 이후로 CD로 칭) 따라서 현대신학에서 신학을 철저히 교회의 학문으로 세운 것은 칼 바르트였다. 그의 신학의 출발점은 삼위일체론의 하나님의 행동과 계시의 증언으로서의 성경(기록된 말씀)이고, 바르트에게 있어서 교회는 신학 하는 장소가 된다. (Ibid., 4/1 p.661)

114 본회퍼는 계시의 *Locus*를 교회에 동으로서 교회론 이해를 교회학적 접근(ecclesiological approach)을 시도했는데 반하여, 바르트는 계시의 *Locus*를 결정적으로 예수 그리스도의 전사건(*totus Christus*)으로 보았다는 점에서 그는 기독교론적 해석 방법을 택했다. (은준관, “칼 바르트의 교회론 이해”, *바르트 신학연구*, 대한기독교서회, 1970, p.125)

115 여기서 바르트는 몸의 개념을 관계의 개념으로 이해한다.

리스도의 전사건을 통하여 교회에 부르심을 받은 백성들이 교회의 존재를 가능하게 하는 요인이라는 것이다. 여기서 그리스도의 전사건은 교회형성을 이루게 한 본체론적 근거이며 그 내용이 된다.

2) 성령론적 이해

바르트에게 있어서 그리스도에 대한 신앙과 그 나라에 대한 희망은 성령 안에 있는 하나님의 현재성에 힘입고 있다. 교회는 신앙과 희망 사이의 긴장을 새롭게 창조하는 성령의 일하심의 결과이다. 바르트는 그의 *교회교의학* “화해론”을 다루는 부분에서 모든 증언의 자리(Locus)를 성령의 터전 위에서 논하고 있다. 그는 예수 그리스도가 지상적 역사적 형태로서의 자신의 몸인 교회를 창조하고 계속적으로 새롭게 하는 힘은 다른 아닌 성령이라고 말하고 있다.¹¹⁶

교회와 그리스도와와의 친교는 바로 성령의 능력에 근거한다. 사도신조에서 세 번째 고백의 대상인 성령님에게 특별한 강조¹¹⁷를 둔 것은 칼 바르트의 교의학의 특색이라고 할 수 있다. 그는 예수 그리스도를 계시의 객관적 현실성이라고 하고 이것에 대하여 성령을 계시의 주관적 현실성이라고 명명하므로 그의 말씀의 신학을 교묘하게 기독교와 성령론을 연결시키고 있다.

그는 성령은 교회 공동체의 사역을 위해 예수 그리스도를 믿는 공동체 안에서 공동체와 함께 일하는 하나님의 영으로 하나님 그 자신이시며, 아버지와 아들로부터 영원한 출원(proceeds)하시고 영원한 사랑 안에서 아버지와 아들과 함께 연합하는 존재로 본다. 특히 그는 성령은 본질적으로 하나님이시기에 경배와 영광을 받으셔야 하며, 교회가 설립되고 지금도 존재하는 것은 성령의 일하심의 결과로 본다.¹¹⁸

그리스도의 교회는 결국 성령의 활동범위에 속한다고 보는 바르트는 성령의 역사와 교회와의 관계를 세 가지로 대별하여 언급한다.¹¹⁹

① 성령은 ‘깨우치는 능력’이다. 이 능력 안에서 예수 그리스도는 자기의 몸, 즉 자기 자신의 지상적-역사적 존재형식,¹²⁰ 달리 말하면 ‘하나의 거룩한, 보편적인, 사도적인

116 CD 4/1 pp.623-632. 바로 예수님은 이 힘을 통해 교회를 성장시키고, 교회를 그의 성도들의 교제로 지탱시키고 질서를 잡고, 그럼으로써 성령님은 교회로 하여금 주 예수 안에서 일어난 바 모든 인류와 삶의 성화 잠정적으로 대표하게 한다.

117 여기서 바르트의 성령에 대한 이해의 요지는 다음과 같다. “나는 성령을 믿는다. 성령은 교회를 소집하는 분이다. 그는 우리 자신 속에 알거나 믿을 수 있는 능력이 없는 우리에게 하나님의 자유로운 자기 증명(self-attestation)으로 오셔서 주관적으로 화해를 초래하신다. 이러한 일로 성령은 하나님의 영이다. 예수 그리스도 안에서 행동하신 하나님의 영이시다. 성자와 은혜와 성부의 사랑을 간직하고 성부와 성자에 의해 깨달게 하시는 영이다. 성령의 이 사역 방식은 신비이다. 그러나 그것은 일어난다, 일어났고, 또한 일어날 것이다. 우리가 그것을 설명할 수 없다면, 우리는 의심 없이 그것을 말해야만 하고 글로 써야 한다.”(CD 4/1, pp.644-649)

118 CD 4/2, pp.646-650.

119 윤성범, *칼 바르트*(대한기독교서회, 1968), pp.179-180.

120 바르트는 교회는 성령의 일에 의해서 구체적인 역사로서 존재하며 창조된다는 교회의 가시성을 주장한다. 즉 교회는 볼 수 있는 역사적 형태로 인간의 증언과 고백의 형태로 일어나기 때문에 가시적이라고 한다.(CD 4/2, p.653) 따라서 윤성범은 바르트에게 있어 “교회는 가시성의 비밀인 비가시적인 측면을 가지고 있고 이것을 공동체는 예수 그리스도 자신의 실존의 지상적 역사적 형식”으로 이해한다고 본다.(윤성범, op. cit., p.176)

교회'를 만드시고 때때로 새롭게 하신다.

② 성령은 '생명을 복돋우어 주는 능력'이다. 이러한 능력 가운데서 주님 되시는 예수께서는 그리스도의 교회를 그의 몸으로서, 즉 자신의 지상적-역사적 존재형식으로서 이 세상에 세우시고 자라게 하시고 보존케 하시며 그의 성도들의 공동체로서 질서 있게 하시고 계시다. 이것을 달리 말하면 모든 인류세계가 그로 인해서 성화됨을 의미하는 것이다.

③ 성령은 살아 계신 주 예수 그리스도의 계발시키는 능력이다. 이러한 능력 가운데서 그는 그로 말미암아 부르심을 받은 교회에 대하여 즉 그의 몸이요, 따라서 그 자신의 지상적-역사적인 존재형식인 교회에 대하여 그의 예언자적인 말씀에 대한 봉사를 의뢰하였다는 것을 밝혀 주신다. 즉 교회는 예수 그리스도 안에서의 계시의 말씀으로 하나님의 신성한 행위 속에서 그 존재를 가지며 부활하신 주 예수 그리스도께서 교회 구성원 안에서 그리고 교회 구성원을 통해서 현존하시고 행동하실 때에만이 교회는 진정한 교회이다. 그리스도께서는 성령의 힘을 통하여 이 일을 행하시는 것이다.

따라서 바르트에게 있어 성령은 교회의 전제조건이 되며 예수 그리스도의 행위의 형태이며, 그의 삶의 표현과 확증이 된다.¹²¹ 성령은 살아 계신 예수 그리스도의 진정하고도 효과적인 자기증거, 자기 현재화 및 자기전달이다. 그러한 일을 통해서 성령은 교회를 설립하고 생동하게 하며 조명한다. 성령은 모든 그리스도인들을 부르고 모으며 조명하고 성화시킨다. 그러므로 성령은 그리스도인의 공동체와 관계 맺으시는 예수 그리스도의 능력이다. 예수 그리스도 안에서 하나님의 은혜의 일하심인 성령의 행위는 교회 공동체의 실존의 기초이며 비밀이다.¹²²

(3) 교회의 임무

바르트는 교회는 그리스도의 사역과 위로의 능력을 받아 은혜를 입은 죄인들의 교회가 되었기 때문에 그 분의 분부에 따라 죄 많은 세상 한 복판에서 증인이 되어야 한다고 본다.¹²³ 그런데 그에 의하면 예수 그리스도에 대한 증언은 단순한 반복이 아니라 항상 예수 그리스도에 대한 고백의 명확한 반복이다. 즉 그것은 특징적인 시대와 그 가능성으로 인해 규정되는 고백으로 교회로 하여금 당대의 시대사에 대하여 선포할 때 시대를 떠난 어떤 추상적인 영역 속에 있지 않고 바로 시대 속에 있기 때문에 교회는 시대 속에서 일어나는 모든 것과 연루되어 있고, 그것의 도전과 요구를 받게 되었다. 그러므로 교회는 무슨 시대에서나 시대사에 참여해야한다.¹²⁴

바르트가 말하는 가장 중요한 교회의 임무는 그리스도 대신에 그리고 말씀과 성례전을 통해 그의 말씀과 사역에 봉사하면서 값없는 은혜의 복음을 모든 백성에 전하는 것이다.¹²⁵ 그에게는 바로 예수 그리스도에 대한 증언은 교회의 모든 봉사의 총괄적 요약

121 CD 4/1, p.647.

122 CD 4/1, p.760.

123 이신건, op. cit., p.167.

124 Ibid. 이러한 관점에서 독일 제3제국의 시대사 속에서 교회가 책임적으로 증언해야 할 것이 무엇이 있는지 바르트가 지적한 것은 ① 하나님의 나라 ② 국가 ③ 사회의 말씀에 대한 것이었다.

125 Ibid., p.230. "그리스도의 교회는 ... 완전히 분명한 임무를 갖고 세상 안으로 보냄 받았다. ...이것

이다. 그러기에 그는 교회의 봉사에서 표명되는 증언을 복음의 선포, 해명 및 적용의 과정으로 전개해 나간다.¹²⁶ 이러한 봉사는 다양한 형태로 나누어져서 이루어진다.¹²⁷ 이러한 것은 바르트에게 있어 교회의 존재 목적이 세상에 있다는 사실로서 강조된다.¹²⁸

교회는 세상을 위해 자신의 임무를 시행하기 위하여 세상으로 보냄 받았다.¹²⁹ 바르트는 교회가 세상 안에서 수행해야 될 세 가지 임무가 있음을 말한다. 이 세 가지 임무는 참된 예수 그리스도의 공동체 아래서만 이루어진다.¹³⁰

① 교회가 세상에 관하여 철저히 알아야 한다는 것이다. 교회는 하나님의 화해 행위의 계시와 인식에 근거한 세상지식 속에서 세상과 대면해 있기 때문이다.

② 교회가 세상과 연대적인 관계를 가지고 예수 그리스도 안에 주어진 생명을 함께 나누는 것이다. 이는 곧 전적으로 세상에 참여해서 세상의 고통을 이해하고 함께 기뻐하며, 함께 우는 것을 말한다. 교회는 하나님의 사랑을 봄으로써 세상과의 연대성을 인식하고 확증하게 된다. 그러므로 세상으로부터의 도피란 곧 하나님의 사랑으로부터 도피함을 의미한다. 교회의 특수성은 세상과의 분리에 있기보다는 세상과의 진정한 연대성에

은 양도할 수 없는 교회의 토대이다. 교회의 역사는 매시간 이 임무에 따라 판단된다. 교회는 그 모든 생활방식, 행위에서 이 임무와 생사를 같이한다...이 임무는 예수 그리스도에 의해 교회에게 주어졌다...그분은 임무의 기원이고 내용이다...그분의 인격, 사역, 교회에 계시된 그분의 이름, 예언자적 말씀은...교회의 임무에서 중신되는 내용이다.*(CD 4/3 p.910)

126 복음선포는 은혜, 계약, 화해, 예수 그리스도의 생애 및 하나님의 나라를 복음의 내용으로서 세상에 고지하는 것이며, 복음해명은 복음선포가 의미 있게 표현되고 분명히 이해되도록 지시하는 것이다. 여기서 모든 것은 복음의 전 내용이 그 자신의 설명원리가 되도록 하는 것, 복음을 낮은 구조 안으로 강요하지 않는 것에 달려있다. 그리고 복음적용은 복음선포와 복음해명을 주변세계와 연관시키는 것, 그것을 신앙에로의 힘있는 초대와 부름 및 촉구가 되게 하는 것이다.

127 그에 의하면 봉사는 우선적으로 크게 예수의 증인들이었던 제자들이 요구한 행위의 단일성과 이중성이라는 두 가지 형태로 제시된다. 단일성의 본질은 세상에 예수 그리스도를 전파하고 세상을 불러 모아서 그분, 세상과 하나님의 화해, 칭의와 성화 및 소명을 인식하게 하는 데에 있다. 그리고 이중성의 본질은 예수 자신의 생애가 말과 행위로 나누어진 것으로 선포와 치유로 전개되었다는 것이다.(CD 4/3, p.979) 또한 바르트는 이 이중성에 근거하여 12개의 영속적 기본형태로 교회의 봉사를 설명한다. 그래서 교회의 말에 속하는 것으로 예배시의 찬양, 설교, 교육, 전도, 선교 및 신학이 있고, 교회의 행동에 속하는 것으로는 기도, 목회상담, 그리스도인의 모범적 삶, 봉사, 예언자적 행동 및 성찬과 세례에 기초한 친교를 말한다.

128 바르트는 교회가 세상을 위해 존재한다는 전제를 다음의 네 가지로 대답한다. ① 교회가 성령의 힘을 입어서 오로지 세상과의 관계 속에서만 자기자신을 이해할 수 있다는 것이다. 교회가 성령의 능력으로 인해 하나님의 영원한 빛을 반사하도록 허락 받은 빛이 됨으로써, 오직 그에게 남은 것은 세상을 위해 존재하는 것뿐이다. ② 예수 그리스도가 세상에서 그리고 세상을 위하여 행동하시는, 그래서 오로지 세상에만 관심을 가지시는 하나님이라는 것이다. 하나님은 결코 인간 없이 계시지 않으며, 항상 어디서나 인간과 더불어 그리고 인간을 위해서 존재하시기 때문에 교회는 세상을 위해 존재한다. ③ 예수 그리스도가 인간을 위해 친히 개입하고 희생하길 원하셨다는 것이다. 그러므로 교회는 행동하시는 교회의 주체이신 그리스도의 뒤를 따라가야 하며 세상으로 보냄 받은 그의 운명에 참여해야 한다. ④ 교회가 이미 왔으나 아직은 다 오지 않은 하나님 나라의 비유, 선행적 묘사, 지시 등으로 존재한다는 것이다. 교회는 예수 그리스도 안에서 설립된 하나님 나라의 영광의 비유, 반사체와 반영으로서 자기 자신을 넘어서 하나님의 나라를 지시함으로써, 그리고 하나님을 섬기도록 부름 받은 세상의 소명이 교회의 존재의 비유 안에서 계속됨으로서 교회는 세상을 위해 존재한다.(CD 4/3, p.786-795)

129 CD 4/3, p.768.

130 CD 4/3, p773-777.

있다.

③ 교회에 주어진 책임성이다. 교회가 세상에 관해 앞으로써 그리고 교회가 세상과 연대적으로 결합되어 있음으로서, 교회는 세상에 대해 함께 책임적이게 된다. 이것은 예수 그리스도와의 연대성 아래 세상 속에서, 세상과 함께, 세상을 위하여 고통을 받고 세상에 대해 책임을 지는 것이다. 이것은 세상의 부름에 대해 지체하지 않고 달려가서 그들의 요구에 응해주는 것이다. 교회는 세상 속에서 그리고 세상에 대면해서 능동적으로 하나님을 섬기며 그분의 일에 함께 협력하고 행동하도록 부름 받았기 때문이다.

2. 위르겐 몰트만

1960년 중반 이후로 태동한 신학적 흐름은 신학적 위치의 혼란뿐만 아니라 신학적 경험의 자리인 교회마저 흔들어 놓은 결과를 가져왔다. 여기서 신정통주의 신학의 산물인 바르트의 교회론도 근본부터 도전을 받았다. 이에 반해 1960년 후반의 신학 혁명은 위르겐 몰트만(Jürgen Moltmann)의 *희망의 신학*(Theologie der Hoffnung, 1965)에서부터 시작된다. 예수 그리스도의 부활 사건에 대한 종말론적 해석을 들고 나온 그의 신학은 바르트의 그리스도 중심적 신학의 원칙을 받아들이면서도, 역사에 있어서는 하나님의 나라와 종말론적 해석이라는 새로운 시각 속에서 나타났다. 여기서 몰트만은 20세기 후반의 신학적 흐름을 실존론적 신학으로부터 종말론적 신학으로 돌리는데 결정적인 역할을 한 *희망의 신학*과 1970년대의 지배적인 신학의 기후였던 정치신학, 해방의 신학적 근거를 해명한 *십자가에 달리신 하나님*(Der Gekreuzigte Gott, 1972) 그리고 그의 종말론적 신학과 정치신학, 해방의 신학을 토대로 한 현대 교회에 대한 조직적이며, 새로운 이해를 볼 수 있는 *성령의 능력 안에 있는 교회*(Kirche in der Kraft des Geistes, 1975)로 신학적 흐름을 발전시켜왔다.¹³¹

이러한 과정에서 몰트만은 교회가 모든 시대 속에서 항상 교회의 상황과 목표를 분명히 해야 할 의무를 갖고 하나님과 세계의 광장에서 나타나야 한다고 말한다. 교회는 하나님을 위해서 세상 앞에 서있고, 또 세상을 위해서 하나님 앞에 서있기 때문에 하나님 앞에서 모든 사람과의 연대 책임적 교제 속에 있고, 세계를 향해서 생명과 자유를 위한 공동적인 사명을 가진다고 주장한다.¹³²

이러한 교회의 사명에 비추어 오늘의 교회와 신학의 문제점을 그는 다음과 같이 지적하고 있다.¹³³ ① 주체의식-사회참여의 딜레마라고 부르는 이중의 위기에 직면해 있

131 이 외에도 그는 1980년에는 *삼위일체와 하나님의 나라*(Trinität und Reich Gottes)를 통하여 역동적으로 삼위일체의 해명하였으며, 1989년에는 *예수 그리스도의 길*(Der Weg Jesu Christi)을 통하여 메시아적 차원의 기독교론을 체계적으로 다루었다. 1900년에 들어 와서 그의 신학은 *삼위일체와 하나님의 역사*(In der Geschichte des dreieinigen Gottes)에서 보여지는 것처럼 총체적인 경향으로 나타나며, 이 책에서도 삼위일체 신학을 논하면서 성령님을 부상시키며 사회와 접촉시키고 있다. 1991년에는 *생명의 영*(Der Geist des Lebens)을 통하여 총체적 성령론을 논하였으며, 1995년에는 *오시는 하나님*(Das Kommen Gottes)을 통해 기독교 종말론을 말하고 있다.

132 Moltmann, *십자가에 달리신 하나님*, 김근진역(한국신학연구소, 1979), pp.29-30.

133 Ibid., pp.13-37.

다. ② 다방면에서 그릇된 태일주의 관념에 물려있다. ③ 오늘날 성경신학이 역사주의나 근본주의가 되어 간다. ④ 옛것과 새것, 율법과 자유, 문자와 영 사이의 갈등이 있다. ⑤ 신학이 사제들이나 목사들만의 전유물이 되고 교회가 이들에 의해 주도된다.

그 결과 교회가 전통에서 찾은 유산은 현대 산업사회의 구조 속에서 일어나고 있는 부조리에 대해서 어떤 기능과 역할을 하고 있는 교회가 아니고 자신을 위한 교회, 나의 요구를 채워주는 교회, 이 세상에 있으면서 이 세상을 떠나 세상 저편에서 구원을 즐기는 교회, 사회에 대해서 격리되어 있는 교회인 것이다. 따라서 그는 현대 교회의 상황을 바벨론의 유수로 보고 여기에서부터의 해방과 탈출을 말하는 새로운 혁신을 요구하며,¹³⁴ 그리스도의 교회의 바람직한 자리를 보냄과 봉사의 빛 속에 세우고자 한다.

(1) 신학적 배경

몰트만의 저서들에서 공통적으로 중심 되는 과제는 메시아적 차원으로의 해석이다. 따라서 그의 교회론이라고 볼 수 있는 성령의 능력 안의 교회에서 진술하는 교회의 모습도 메시아적 교회론으로 나타난다. 그리고 그의 메시아적 교회 이해는 종말론적 희망의 신학이나 정치신학, 삼위일체론적 십자가 신학을 떠나서는 이해될 수가 없다. 그런 면에서 몰트만의 교회론적 신학적 배경이 되는 희망의 신학, 정치신학, 십자가신학에 대해 서술하기로 한다.

1) 종말론적 희망의 신학

몰트만의 희망의 신학은 신학의 방법론과 구조의 새로운 혁신이며 신학적 사고와 전망에 대한 새로운 시도이다. 이것은 안셀무스 이후 바르트에 이르기까지 복음주의 교의학의 인식론 전통이 되어온 신앙을 인식의 출발점으로 하지 않고 희망을 인식의 출발점으로 대신한다.¹³⁵ 이전의 신학에서는 과거(계시)가 신학적 사고의 동기와 출발점이었다면 희망의 신학에 있어서는 미래가 신학적 사고의 태도와 동기의 출발점이 되어 있다. 그것은 지금까지의 경우에서처럼 신앙의 관점에서가 아니라 그리스도의 부활에서 오는 희망의 관점에서 하나님의 계시, 그리스도, 역사, 교회, 그리스도인의 사명 등 신학의 모든 항목을 해명하려고 한다.

따라서 희망의 신학은 또한 기독교 종말론의 혁신적 시도가 된다. 그것은 신앙의 삶에서 희망을 저쪽 영원으로 추방한 이러한 잘못된 종말론에 대해서 기독교 종말론의 근본적인 혁신을 시도했기 때문이다. 기독교의 본질을 종말론에서 찾았고 종말론을 희망론으로 보았다.¹³⁶ 즉 몰트만은 기독교 교의학의 마지막 부록과 같이 종말론이 중요하지 않게 취급된 지금까지의 신학적 경향에 대하여, 종말론의 중요성을 강조하고, 종말론을 신학체계의 한 부록이 아니라 그 중심적 주제로 삼았다.¹³⁷ 그는 이것을 이미 시작된 하나님의 나라, 하나님의 새로운 세계에 대한 희망과 기다림에서 나타났다고 보았

134 Moltmann, *희망의 신학*, 박봉량·전경연역(대한기독교출판사, 1988), p.434.

135 Ibid., p.39. 즉 "나는 알기 위해서 믿는다"가 아닌 "나는 알기 위해서 희망한다"이다. 그래서 몰트만은 신앙이 인식의 근거가 되어있는 신앙학(Pisteology)에 대해서 희망을 인식의 근거로 하는 희망학(Hopelogy)을 세우려고 한다.

136 김군진, *해결철학과 현대신학*(대한기독교출판사, 1991), p.222.

137 Moltmann, op. cit., pp.14-15.

다.

그렇기 때문에 종말론은 결코 기독교 가르침의 한 부분일 수 없고, 오히려 기독교의 모든 선교와 실존, 아니 교회의 전 성격이 종말론적으로 지배되어 있다고 보아야 한다. 올바른 신학은 그 미래의 목표에서부터 고려되어야 하고, 또한 종말론은 마지막이 아니라 시작이어야 한다는 것이 몰트만의 종말론적 희망의 신학이다.¹³⁸

몰트만은 종말론적 희망의 신학에서 개인, 실존, 인간의 내면성이 아닌 역사와 미래의 종말론적 신학으로서 희망을 인식의 출발점으로 하는 새로운 신학적 방향을 정립하였다. 즉 그리스도의 부활의 전망에서 신앙의 모든 항목들을 해명하는 부활에 근거한 희망론을 가지고 개인주의적 기독교 해석에 대해서 역사와 사회, 정치적 책임성에도 주위를 돌렸다.¹³⁹

2) 정치신학

정치신학은 희망에서 오는 그리스도인의 삶과 행동의 문제로 몰트만에 의하면, 기독교 신학은 미래에 있어서 더욱더 실천적이고 정치적 신학이 될 것이라고 한다. 그것은 사제나 목사들의 신학만으로 머물지 않고 세상에서 자신의 소명을 위해 일하는 평신도의 신학도 된다는 것이다. 교회 안에서 하나님께 예배를 위해서 뿐만 아니라 세상 속의 일상생활 가운데서 예배가 전개되어야 한다. 그 실천은 설교, 예배, 목회, 사림의 건설 등의 일이지만 또한 사회건설, 민주화, 자립성을 위한 교육, 정치 등을 포함해야 한다는 것이다.¹⁴⁰ 이러한 의미에서 정치신학은 교회가 사회와 정치에 대해 비판적 기능과 새로운 방향 설정을 하였다.¹⁴¹ 그것은 기독교 신학의 정치적 의식을 각성시키려고 하며, 신학 자체가 정치적 차원 속에 있는 것을 분명히 하기 위한 것이다. 기독교 신학은 정치적으로 십자가에 달리신 그리스도에게서 그것이 발생했을 때부터 언제나 제 민족의

138 Ibid.

139 그의 이러한 신학적 주장에 대해서 박봉량은 다음과 같은 공헌점을 말하고 있다. ① 예수의 부활 사실의 재해석으로 현대신학에 있어서 매우 중요한 역할을 했다. 성경의 양식사적 비평의 산물인 비신화화의 지배를 받은 현대신학자들은 예수의 부활사건을 예수 자신에게서 일어난 사건이 아니라, 제자들의 신앙의 산물로 보았다. 그래서 예수의 다시 오심을 신화로 해석해 왔다. 그러나 몰트만은 예수 그리스도의 부활을 실제사건으로 보았고, 예수 그리스도의 오심을 역사의 완성과 하나님의 약속의 성취로 보았다. ② 현대사회 안에서 교회의 출애굽의 사명을 강조하고, 이 땅에서의 교회의 정치적 사명을 깨우치는 역할을 했다. 그는 교회는 세계의 구원을 위해 섬기며 세계에 파견된 화살과 같이 미래적인 것으로 파견되어 있다고 보았다. ③ 이것은 마르크스주의 공산주의 사회 아래에서 사는 이상향을 꿈꾸는 사람들에게 대한 기독교의 강력한 증언이다. 종교를 아편이라고 공격하고 사회적 유평피아를 약속하고 나가는 마르크스주의 상황에서 희망의 신학은 기독교의 참된 미래와 희망을 보여준다. 그리고 책임 있는 행동을 강조함으로써 세상을 향한 그리스도의 산증인이 되려고 한 점이다. ("몰트만과 희망의 신학" 기독교사상, 73년 4월, p.100) 김의환도 그의 공헌점을 다음과 같이 인정하고 있다. ① 전통적으로 종말론을 취급할 때 현실과 결부시켜 종말론을 이해하는데 미흡했다. 그러나 몰트만은 종말론을 신학의 항목이나 부록이 아니라 그리스도의 부활과 종말의 관점에서 하나님의 계시, 기독교론, 교회론, 기독교 윤리, 기독교인의 현실참여 등 모든 항목을 조명함으로써 종말론의 혁신을 가져왔다. ② 교회사적으로 볼 때 교회가 지나치게 피안적이고 현실도피적인 경향으로 흘러 기독교인의 문화적 사명이 경시되었던 과오를 범했다. 그러나 몰트만은 그리스도의 부활과 재림 사이에 자리잡은 지상교회를 세상에 보냄 받은 출애굽의 교회로서의 사명을 강조하여 이 땅에서의 현실적 사명을 일깨워 주었다. (현대신학해설, 기독교신행협회, 1989, pp.77-79)

140 Moltmann, 정치신학, 전경연역(대한기독교서회, 1980), p.18.

141 Moltmann, 희망의 실현과 정치, 전경연역(대한기독교서회, 1985), p.188.

정치적 종교와 또 그들의 국가와 싸워야 한다.¹⁴²

정치신학의 동기는 신학이 그 자체에만 몰두하고 현실과의 접촉을 잃었다고 보고 신학이 현실과의 관련성을 찾으려고 하는 데서부터 생겨난 것이다.¹⁴³ 따라서 그의 정치신학의 의미는 신학이 단지 정치적인 문제만 연구한다든지, 혹은 신학자나 기독교인들이 교회를 정치적 투쟁기관 및 정치적 조직체가 되어 폭력적 저항운동을 전개해야 한다는 것이 아니라 이 세계와 사회의 모든 바르지 못한 상황에 대한 기독교의 비판적 기능을 뜻하는 것이다.¹⁴⁴ 즉 정치신학은 국가를 정치적 우상숭배로부터 그리고 인간을 정치적 소외와 권리박탈로부터 해방시켜서 국가와 사회를 비신격화 하도록 노력하여야 한다. 이를 통해서 정치적 지배관계를 허물어뜨리고 십자가에 달린 그분의 高擡을 통하여 가능한 모든 가치의 顛倒를 위한 길을 예비해야 한다.¹⁴⁵

그러므로 정치신학은 행동하는 평신도를 위한 신학이지 이전의 대부분의 신학처럼 목사나 사제 같은 특수한 사람들만의 신학이 아니다. 그것의 주체는 교직자 계급이 아니라 세계 가운데서 가난하고, 눈멀고, 압제받고, 감정 잃은 대중과 함께 살며 해방을 향하여 발걸음을 옮기는 하나님의 백성인 것이다.¹⁴⁶

3) 삼위일체 신학

희망의 신학에서 종말론적으로 이해한 하나님을 몰트만은 오직 예수 그리스도로부터 생각하여야 한다고 보고 있다. 즉 그의 신학은 예수 그리스도의 십자가 사건으로부터 출발하여 하나님을 이해하는 십자가 신학인 것이다. 그는 기독교 신학은 십자가 신학을 의미하며 하나님과 인간의 비판적이며 해방시키는 이론으로 인간 자신과 사회적 상황을 변화시키는 실천적 이론이라고 말한다.¹⁴⁷ 따라서 몰트만은 십자가의 신학을 통해 십자가에 달리신 분만이 세계를 변화시킬 수 있고 그 분을 통해서 만이 현대세계의 제반문제들에 대한 교회와 신학의 타당성을 가질 수 있다고 생각한다.¹⁴⁸

일반적으로 십자가상에서의 예수의 죽음은 모든 기독교 신학의 초점이 되어 왔다.

142 Moltmann, op. cit., p.69.

143 특별히 오늘의 상황에 대한 새로운 도전으로, 오늘의 새로운 역사적 상황은 기독교를 심각한 동일성의 위기로 몰아간다. 따라서 기독교가 이 사회의 조건에 관여하여 그것을 변화시키려고 들지 않는다면 기독교는 이 세대를 향해서 말할 수 없다는 것이다. 또한 기독교는 마르크스주의의 종교 비판에 대해서 답을 주어야 한다. 그런 면에서 몰트만은 실존주의에 기반을 둔 신학은 그들의 비판에 답을 줄 수 없다고 본다. 따라서 교회로부터 추방되어 무신론적 이데올로기로 넘어간 기독교 본래의 유도 피어니즘을 회복하여 복음으로 밝은 세계를 이 땅위에 실현하자는 기독교 사회의식의 발현이 필요하다는 것이다.

144 김근진, "몰트만의 생애와 사상", *기독교사상*, 81년 4월, p.25. 그럼에도 불구하고 그는 반성과 행동을 변증법적으로 결합시키고, 그 반성 가운데서 행동을 이끌어야 하는 것을 강조하므로 해방의 역사적 실천을 강조하고 있다.

145 Moltmann, *십자가에 달리신 하나님*, p.333.

146 Moltmann, *희망과 시험의 정치*, pp.198-199.

147 Moltmann, op. cit., p.30. 따라서 몰트만은 전통적인 철학적 유신론과 저항적 무신론을 비판하는 것이다.

148 그는 "우리의 과제는 십자가 신학을 세계이해와 역사이해에 이르기까지 발전시키는 것이다. 그리고 교회개혁을 뿐만 아니라 사회 비판적인 십자가 신학을 비참한 사람들과 또 그들의 지배자들을 해방시키는 실천과 함께 발전시키는 것이다"라고 말한다.(ibid., p.85)

그러나 이제까지의 신학은 십자가를 불충분하게 속죄론적 지평에서만 고려하였다고 보고, 몰트만은 삼위일체적인 성격, 즉 십자가 사건을 통해 아버지와 아들의 동시적인 고난과 아버지와 아들의 버림의 영으로서 성령을 강조한다.¹⁴⁹ 몰트만은 이러한 고난의 하나님을 진술하고 이어서 하나님의 삼위일체의 역사로서 아들의 역사를 고찰한다. 그는 신약성경에서의 예수는 아들로 태어났으며 그의 역사는 아버지와 아들과 성령의 상호작용에서 이루어지는 관계의 역사라고 보았다.¹⁵⁰

이제 그는 이러한 삼위일체론적 이해를 가지고 세계를 창조해갈 뿐 아니라 그 세계에 영향을 받는다는 것이다. 성령을 통한 세계의 변화는 곧 세계 안에 하나님께서 계시게 되고 하나님 안에 있는 세계가 된다고 보았다.¹⁵¹ 결국 성령을 통해 세계는 계속적으로 창조되어 간다는 것이다. 따라서 몰트만은 삼위일체론적 십자가 신학을 통해 그리스도의 십자가가 어떻게 기독교와 삼위일체론의 과제에 작용하고 있는가를 해명하고 있는 것이다.

그러므로 그는 이 신학에 근거하여 교회의 참된 기원을 그리스도가 십자가상에 자신의 생명을 희생함에 있으며, 그리스도의 고난은 세상의 화해와 구속을 위한 고난이었으며, 그리스도의 죽음의 고통은 교회가 탄생하기 위한 진통이라고 주장한다. 즉 그는 교회는 메시아적 고난으로 구속되지 못한 이 세상 속에서 화해의 봉사를 위한 메시아적 백성으로 탄생되었다고 한다.¹⁵²

(2) 특징

1) 메시아적 직무에 근거한 종말론적 공동체

교회는 자신의 본질과 사명을 이해하는 데에 있어서 그 내용을 자기로부터 가지는 것이 아니라 오직 그리스도로부터 가진다. 몰트만은 교회의 근거와 규범은 오직 예수 그리스도라고 하는 기본적 명제에 기초하여 교회의 사명을 그리스도의 삼중적 직무로부터 끌어낸다. 그에 의하면 교회는 그리스도의 예언자적 직무를 따라서 종말의 메시아적 사명에 참여한다.¹⁵³ 다음에 교회는 제사장적 직무를 따라서 대리적 희생의 사명에 참여한다.¹⁵⁴ 그리고 교회는 왕적 직무를 따라서 하나님 나라의 해방하는 통치에 참여한다.¹⁵⁵

149 몰트만은 이러한 십자가의 삼위일체적 고난의 성격을 초대교회 교부신학이 구분한 내재적 삼위일체론과 경륜적 삼위일체론을 극복한 제 3의 입장으로 십자가의 삼위일체론의 핵심이라고 본다.(Ibid., p.239, 245) 그리고 이러한 삼위일체적 탐구가 *삼위일체와 하나님의 나라*에서 계속되었다. 여기서 보여주는 것은 경륜적 삼위일체를 통해 내재적 삼위일체로 가는 경향을 말한다. 현대의 삼위일체의 이러한 경향에 대해서는 이승구, "존재론적 삼위일체와 경륜적 삼위일체", 한국개혁신학회 발표논문(1998)을 참고할 것. 십자가에 달리신 하나님으로 성부수난설과 삼위일체를 십자가에 위치시키는 몰트만의 경향에 대해서 k. 루니아, *현대기독교연구*, pp.60-64를 참고할 것.

150 삼위일체의 계시자인 아들 되신 예수의 역사는 성령에 의해 예수의 세계, 메시아적 소명, 수난, 부활, 미래적 자원이 삼위일체적 역사로서 이해되어진다. 즉 성령을 통해서 아들의 역사가 하나님의 삼위일체적 역사가 되는 것이다.(Moltmann, *삼위일체와 하나님의 나라*, pp.82-85 참조)

151 Moltmann, *삼위일체와 하나님의 나라*, p.125.

152 Moltmann, *새로운 삶을 위하여*, 김군진역(현대사상사, 1981), pp.99-100.

153 Moltmann, *성령의 능력 안에 있는 교회*, 박봉량외 4인 공역(한국신학연구소, 1994), pp.91-100.

154 Ibid., pp.100-113.

예언자적 선포로서의 사명은 포로된 자에게 자유를, 가난한 자에게 복음을 그리고 미래를 향한 회개를 선포하는 출애굽 공동체이다. 제사장적 고난의 사명은 십자가의 고난을 통한 죄의 압박과 권세의 우상 그리고 하나님으로부터 버림받은 상태로부터의 구원을 위한 십자가 공동체이다. 그리고 해방을 통한 축제와 사림을 이루는 왕적 통치의 모습을 지닌 하나님 나라 백성의 공동체인 것이다. 그는 메시아의 직무에 근거한 이러한 공동체의 모습들을 제각기 그리스도의 부활의 근거 위에서 하나님의 나라를 기대하는 종말론적 공동체와 연관해서 설명하고 있다.

가. 출애굽의 공동체로서의 교회

몰트만은 종말론적 출애굽 공동체로서의 교회 이해를 전개함에 있어서 제2 이사야를 중심으로 하는 예언자적 전통을 배경으로 검토하고 있다. 예수 그리스도의 메시아적 선교는 제2 이사야서의 예언적 지평 안에서 살피진다는 것이다. 즉 도래할 하나님의 종말론적 통치와 승리가 종말론적 인격이신 예수 그리스도를 통하여 이 역사 안에서 앞당겨 일어났으며, 그 결과 교회공동체는 예수 그리스도에게서 성취된 하나님의 종말론적 통치에 참여하는 출애굽의 공동체가 되었다는 것이다.

몰트만에 의하면, 출애굽의 공동체로서의 교회는 이 세계의 포로 생활과 게토지역을 벗어나 자유의 나라를 향해 행진(유랑)하는 하나님의 백성인 것이다. 따라서 교회의 방향을 인도하는 안내자는 교회 자신이 아니라 그 뿌리인 그리스도이며 그 목표인 하나님의 나라이다. 교회는 종말에 있을 모든 피조물의 해방과 삼위일체 하나님의 영광을 위하여 나아가는 모임이다.¹⁵⁶ 그러므로 교회는 자신 안에 폐쇄되지 말아야 하며 계속적으로 그리스도를 회상하며 하나님의 나라를 희망해야 한다. 종말시의 출애굽 공동체로서 교회는 이 세계가 있는 그대로 존속하도록 봉사하는 공동체가 아니라 이 세계가 하나님의 새로운 세계를 향하여 자신을 새롭게 변화시키도록 봉사한다.

따라서 몰트만에게 있어서 교회가 이 세계를 섬긴다는 것은 이 세계의 유지에 봉사한다는 것이 아니라 이 세계의 변혁을 통하여 이 세계를 하나님의 세계로 만든다는 것을 의미한다.¹⁵⁷ 그러므로 출애굽의 공동체는 이 세계의 변혁을 위한 교회이며, 하나님의 나라를 위한 교회인 것이다.

나. 십자가 아래에 있는 공동체로서의 교회

몰트만에 따르면 현대사회에서 교회가 직면하고 있는 심각하고 근본적인 위기는, 교회가 참으로 십자가에 달린 그리스도에 기초하고 있느냐의 문제이다. 이 사회에서 교회가 인간을 억압하고 소외시키는 단체가 되느냐 아니냐의 문제는 교회가 자기 자신의 관심과 이익에 얽매어 있는가 아니면 그리스도에 기초할 때 교회는 가장 철저한 해방자에게 근거한다.¹⁵⁸ 이러한 교회를 몰트만은 그리스도의 제사장적 직무를 따르는 교회를 십

155 Ibid., pp.113-125.

156 "교회는 아직 완성된 모임이 아니며 하나님의 새로운 세계를 향하여 나아가는 공동체이다.(Moltmann, *희망의 신학*, p. 280)

157 Ibid., p.393.

158 Moltmann, *십자가에 달리신 하나님*, p.8.

자가 아래 있는 공동체로 이해했다.

그는 그리스도의 제사장적 직위가 가지는 의미를 다음의 세 가지 차원으로 이해한다.¹⁵⁹ 즉 십자가의 희생의 삶 가운데서 예수는 율법에 의하여 정죄를 받아 하나님 모독자로, 정치권력과 충돌에서는 선동자로, 하나님과의 관계에 있어서는 하나님께 버림 받은 자로 여겨졌다는 것이다. 따라서 십자가 아래에 있는 공동체로서의 교회도 같은 세 가지 차원으로 이해되어야 한다는 것이다.¹⁶⁰

다. 하나님 나라를 지향하는 공동체로서의 교회

물론만은 현재 역사 가운데에 있는 하나님의 나라와 오고있는 하나님의 나라를 함께 인식하고 부활하신 그리스도를 하나님의 나라의 대표자로 생각한다. 따라서 하나님 나라를 지향하는 공동체로서의 교회는 예수의 부활이 그 중심을 이루고 있다. 그에게 부활절은 예수 그리스도가 하나님 나라의 대리자로 높여진 것과 그가 자유의 영 안에서 왕적인 통치를 시작하는 것을 의미한다. 교회는 그리스도의 왕적인 통치에 참여하는 하나님의 백성이다.

그리스도의 왕적 통치는 역사적으로는 그리스도의 낮아지심을 통하여 섬기는 자로서 나타났다. 하나님은 자신의 주권을 지배자들의 권력을 통하여 세우는 것이 아니라 다른 사람을 위한 사랑과 섬김을 통하여 세우신다는 것이 그리스도의 왕적 통치에 나타난다. 교회는 이와 같은 그리스도의 왕적 통치를 받아들이고 그리스도의 주권을 고백하는 공동체이다. 그러므로 교회는 하나님의 나라를 지향하는 공동체로서 그리스도의 왕적 직무를 따라서 이 세계의 해방을 위하여 섬기고 봉사한다.¹⁶¹

이 세계의 해방을 위해 섬기고 봉사하는 공동체로서의 교회는 지배와 피지배의 억압 관계를 드러내지 않고 서로 사귀는 동료관계를 드러낸다. 그것은 그리스도의 통치를 반사하는 교회란 서로 인격적으로 사귀는 형제관계를 나타내는 공동체를 의미하기 때문이다. 따라서 예수의 우정에서 비롯된 이 사귀는 폐쇄적이고 배타적이지 않고 개방적인 사귀를 지향하는 하나님 나라의 공동체이다. 그리스도의 통치를 통한 형제적 사귀는 구체적으로 낮아진 사람들을 높이고 억압받는 사람들을 자유케 하는 것으로부터 시작한다.

159 Ibid., pp.133-164.

160 그것은 다음과 같다. ① 그리스도를 따르는 교회는 예수의 희생에 의하여 더 이상 율법의 지배를 받지 않고 그리스도로부터 나오는 새로운 의에 기초하여 살아간다. 그리스도의 의를 따르는 율법적 삶의 체계에 저항하고 이 세계 가운데서 복음의 삶을 펴뜨리게 된다. 교회는 그리스도의 십자가 아래서 세계의 율법주의적 삶의 체계에 저항하는 공동체이며 이 사회의 자기 정당화의 이상들과 대결하는 공동체이다. ② 그리스도의 죽음은 당시의 불의한 지배권력에 의한 정치적 형벌의 결과로 그리스도를 주님으로 고백하는 교회는 이 세계의 불의한 현실에 대한 종교적 정당화를 거부한다. 교회는 십자가에 달린 그리스도를 회상함으로써 이 세계의 불의한 권력을 정당화하는 이데올로기를 비판한다. 십자가 아래 있는 공동체로서의 교회는 오직 그리스도의 주권만을 받아들이고 정치권력을 그리스도의 통치아래 종속시키는 교회이다. ③ 그리스도의 죽음은 성자 예수만의 사건이 아니라 성령을 통하여 성부 하나님이 함께 고통을 당하는 사건으로, 성부 하나님은 성령을 통하여 그리스도 안에 계시고 그리스도의 죽음의 고통을 함께 당함으로써 하나님 자신이 사랑이심을 계시하셨다. 십자가 아래 있는 교회는 그리스도의 대리적 죽음을 통하여 하나님의 버림받음으로부터 구원받은 공동체이다. 그래서 모든 신자의 만인제사장직은 자신의 삶에서 그리스도의 대속과 화해사건을 증거 하는 화해의 사자인 것이다.

161 Moltmann, *성령의 능력 안에 있는 교회*, p.323.

그러므로 교회는 가난한 사람들, 억눌린 사람들, 그리고 차별대우를 받는 사람들의 인권을 되찾아 주어서 그들로 하여금 동료공동체를 체험할 수 있도록 해야한다.

2) 성령의 공동체

몰트만은 교회가 행하는 그리스도에 대한 회상과 하나님 나라에 대한 희망이 갖는 현재적 능력은 성령의 능력이라고 말한다. 그래서 교회를 성령의 능력 안에 있는 공동체라고 보았다. 교회와 그리스도의 사김은 성령, 곧 사람들에게 그리스도를 계시해 주고 사람들 가운데서 그리스도를 영화롭게 하는 성령의 능력에 기초한다. 성령의 활동은 그리스도의 역사와 관련되어 있으며, 그리스도의 십자가의 역사는 죄인들의 구원을 넘어서서 그리스도의 주권을 지향하고, 그리스도의 주권은 만물의 주인이 되시는 하나님의 종말론적 영광을 지향한다.¹⁶² 그리스도의 역사의 궁극적인 목적은 성령의 종말론적인 새 창조를 통한 하나님의 영광 받으심이다. 모든 피조물이 성령의 종말론적인 새 창조를 통하여 하나님께 감사와 찬양과 영광을 돌리는 데에 그리스도의 궁극적인 목적과 의미가 있다.

교회는 그리스도인들의 새롭게 창조하는 성령의 역사를 경험하는 구체적인 장소이다. 교회는 성령의 역사와 능력 안에서 하나님의 나라로 향하는 길이며 통로인 것이다. 따라서 교회는 하나님 나라의 종말론적 선취로부터 오는 성령의 능력 안에서 자신의 사명을 이해하는 것이다. 이러한 교회는 성령의 새창조의 과정 안에 있으며, 평화와 자유의 질서아래 있다고 몰트만은 보고있다.¹⁶³ 또한 교회는 성령이 은사들을 부여하면서 자신을 나타내는 장소이다. 몰트만에게 있어서 은사란 하나님의 종말론적인 새 창조의 은혜로부터 솟아 나오는 선물인 동시에 새로운 삶의 능력을 의미한다. 성령은 종말론적인 새창조의 과정 속에서 교회 공동체에게 다양한 은사들을 부여하여 새로운 복종 안에 있는 섬김으로 인도한다. 따라서 교회 공동체의 모든 구성원들이 성령의 은사를 받은 자이며 성령의 능력 안에 있는 교회는 은사 공동체인 것이다.¹⁶⁴

몰트만은 종교개혁의 중심적 내용이면서 아직 완성되지 않은 성숙한 공동체로의 개혁을 성령의 은사 공동체가 해야 할 것이라고 보고 있다. 그러므로 그가 말하는 성령의 능력 안에 있는 교회는 성령의 새창조의 과정에 참여함으로 그 자신이 성숙한 공동체로 변화하고 기도와 땅에서의 충실, 명상과 정치적 투쟁, 그리고 초월적 경건과 결속적 경건 사이의 창조적 긴장 가운데서 새로운 삶의 방식에 참여하는 공동체를 말한다.

(3) 교회의 과제

종말론적인 공동체로서 사회적 책임을 강조하는 몰트만의 신학은 교회를 세상을 위한 공동체로 교회로 인식한다. 여기서 세상을 위한 교회란 이념 없는 연대성이나 희망 없는 이웃사랑이 아니라 하나님께서 원하시고 기뻐하시는 대로 세상을 섬기고 세상에서 일하시는 것을 일컫는 것이다. 그래서 세상을 위한 교회는 하나님 나라를 위한 교회 이외의 것이 아니며, 세상을 새롭게 하는 것이다. 이것이 실현되는 것은 기독교가 정의,

162 Ibid., pp.44-45.

163 Ibid., p.317.

164 Ibid., pp.321-322.

인간성, 사회성이 종말론적으로 성취되는 기대의 지평에서 인류를 용납하는데 있다.¹⁶⁵

따라서 교회는 비판적 자유에서 세상과 대결하고 믿을 만한 새로운 삶을 제시해 주어야 한다. 동시에 모든 사람과의 연대 책임적 교제를 가지고 세계 속에서 생명과 자유를 위해 공통적인 부르짖음의 사명을 가진다. 이것은 하나님께서 자기에게 맡겨준 위임을 세계사 안에서 파악하고 동시에 이 세계를 하나님의 역사 안에서 이해할 때 가능해진다. 또한 하나님과 세상 사람들을 위해서 그리고 하나님과 인간의 미래를 위해서 열려 있을 때만이 가능하다.

그러나 세상을 위한 공동체라고 해서 교회가 변해진 사회적 상황에 대해 능숙한 적응을 해야 한다는 것은 아니다. 오히려 그리스도의 성령과 오고있는 나라의 능력에 힘입어 교회의 내적 갱신과 외적 사명을 발견해야 한다. 따라서 몰트만은 세상을 위한 공동체의 사명을 내적으로 교회일치 운동인 에큐메니칼 운동¹⁶⁶에서 그리고 외적 사명은 하나님 나라의 선교적 사명과 정치적 기독교화에서 찾고 있다.¹⁶⁷

따라서 몰트만에게 있어 해방은 정치적으로 책임적인 교회의 사명이 된다. 그러므로 정치적으로 책임적인 교회는 세계의 지평 속에서 그리스도의 지배를 받으며 메시아적 사명을 인식하고 교회적 실존에 대한 정치적 일치들을 찾아야 하는 과제를 가진다. 이러한 정치적으로 책임적인 교회는 민중들 안에서 그리고 민중들과 함께 고난을 받고 투쟁하는 교회가 되며, 하나님의 해방역사의 영역 속에서 민중의 교회가 된다. 이 해방역사의 목적은 평화와 정의 속에서의 새로운 창조를 의미한다.¹⁶⁸

165 Moltmann, *희망의 신학*, p.439.

166 그에게 있어 에큐메니칼 운동의 내적 근거는 그리스도의 기도(요17:21)이며 외적인 근거는 세계의 평화의 기여이다.

167 먼저 에큐메니칼 운동에 대해서 몰트만은 그리스도 교회의 보이는 통일을 찾는 것으로 생각한다. 그것은 교회를 사회 계급적, 정치적 종교들의 구속에서 교회를 해방하는데 봉사한다. 그는 교회의 에큐메니칼 개념으로서의 길은 비교교회론의 시도로 시작해 그리스도론적 교회론과 예기적 교회론을 넘어 이데올로기 비판적 교회론이 필요하게 되었다고 본다. 그 길은 거부에서 대화로 인도하고 더 나아가 대화에서 협력으로, 협력에서 회의로 진행한다고 본다. 여기서 협력의 실천은 갈등이 없는 삶이 아니고 갈등들을 자신 안에서 견디어 내고, 그것들을 해결하기 위해 노력하는 삶이어야 한다. 그러므로 에큐메니칼 운동은 하나의 그리스도 교회라는 포괄적인 이해로 인도하며, 그것은 오고있는 하나님의 나간에 대한 희망에서 역사 안에서 비판적이고 해방하는 힘이 된다. 그 다음에 선교에 대해서 몰트만은 오늘날 교회의 신학적 개념의 갱신에 대한 강한 충격이 선교신학에서 온다고 보고 하나님의 백성이 민중교회의 형태로 나타날 것을 기대한다. 그는 오늘날 교회의 신학적 이해는 기독교 공동체의 몰락 속에서 선교하는 교회론의 경향에 영향을 받지 않을 수 없다고 보고, 교회의 본질을 선교에서 이해하려고 한다. 그것은 교회로부터 선교가 이해되어야 하는 것이 아니고 선교로부터 교회가 이해되어야 한다는 것이다. 그러나 여기에는 두 가지의 요인이 있다. 첫째는 선교가 하나님의 선교(*Missio Dei*)의 지평 속에서 이해될 때, 선교는 교회에서 파견된 회원들만의 사명이 아니라 교회 전체가 포함된 교회의 제일 중요한 사명이다. 둘째는 선교는 그 범위에 있어서 오고있는 하나님의 현재에서의 경제적 필요로부터 하나님께 버림받음에 이르기까지 그의 노예상태로부터 인간의 해방에 봉사하는 모든 활동을 포함한다. 끝으로 정치적 교회에 대해서 몰트만은 교회는 역사에 있어서 교회가 원한건 원하지 않건 간에 불문하고 항상 정치적 차원을 갖고 있다고 보고 교회는 정치적 요소로서 자체를 어떻게 서술하는 가 하는 것이 문제라고 말한다. 그러나 정치적 교회라는 표현은 교회의 정치화를 의미하는 것이 아니고 반대로 그리스도의 표준과 규범에 의해 교회가 정치를 기독교화하는 것을 의미한다고 본다. 그래서 교회는 오늘의 역사적 과정 속에서 어떻게 살고 무엇을 선택해야하는 사회적 현실을 가지고 있기에, 교회는 이 사회적 세계 속에 있는 제도로서 그리고 이 세계를 위해서 비판적이고 해방을 주는 과제를 갖고 있다고 본다. (Ibid., pp.19-30)

5장 김명용의 새로운 교회론적 시도

1. 교회에 대한 정의

김명용의 교회에 대한 정의는 하나님의 백성이다.¹⁶⁹ 또한 교회를 성도들의 공동체로 정의한다. 이것은 눈에 보이는 건물이나 제도 혹은 조직체가 아닌 하나님의 백성들 곧 성도들의 공동체를 의미하는 것이다. 그러나 그는 여기에다가 20세기 교회론에 나타난 匿名의 교회개념을 덧붙이고자 한다. 그것은 칼 라너의 익명의 그리스도인과 유사한 개념으로 그리스도를 알지 못하는 선한 사람들의 모임을 규정하는 새로운 신학개념이다. 그는 그리스도를 주로 고백하지 않는 단체에까지 이 개념을 확산하는 넓은 의미의 교회 개념에는 반대하지만, 그리스도인의 공동체밖에 존재하는 많은 선한 모임에 대해 귀하게 생각하고 신학적인 새로운 가치를 부여할 것을 주장한다. 그 이유는 그 모임들이 하나님의 나라 건설에 공헌할 수 있다고 보기 때문이다.¹⁷⁰

그는 또한 교회를 웨스트민스터 신앙고백(25조)에서처럼 보이는 교회와 보이지 않는 교회로 구분한다.¹⁷¹ 그러나 그는 이 구별을 “우리가 교회를 생각할 때는 언제나 보이는 교회인 부름 받은 자의 모임을 생각해야 한다. 우리는 바로 이 보이는 모임 이외에 다른 어떤 곳에 선택된 자들이 있으리라는 어떠한 꿈도 꾸어서는 안 된다”라는 P. 멜란히톤(Melanchthon)의 견해에 동조하면서 이를 따르는 현대신학자들과 자리를 같이 한다.¹⁷² 그래서 그는 보이는 교회와 보이지 않는 교회의 구별은 모든 그리스도인의 모임과 활동이 가건적이기 때문에 세상 속에 보이지 않는 교회가 있다는 관점으로 이해하는

168 이러한 교회에 주어진 해방적 사명을 울트만은 현실사회의 여러 구체적인 상황에 맞추어 대략 다섯 가지의 차원으로 정리될 수 있다. ① 정치적 삶의 과정에 있어서 착취와 가난의 악순환에서 해방하기 위하여 교회는 사회정의를 향한 공동생활을 지향해야 한다. ② 정치적 삶의 과정에 있어서 억압의 악순환에서 해방하기 위하여 인간의 존엄성과 인권을 지켜야 한다. ③ 문화적 삶의 과정에 있어서 소외의 악순환에서 해방하기 위한 개방적인 정체성과 개방적인 문화를 지향해야 한다. ④ 생태계의 영역에서 자연파괴의 악순환을 극복하기 위하여 교회는 자연과의 평화를 추구해야 한다. ⑤ 종교적 영역에 있어서 삶의 무의미의 악순환에서 해방하기 위하여 삶의 무의미성과 무감각성, 미래에 대한 체념과 절망에 대하여 존재의 용기를 불러일으키고 희망을 전파한다.

169 김명용, *열린 신학 바른 교회론*, p.109. 이후로는 “열린 교회론”으로 표기한다.

170 Ibid., p.15. 따라서 그는 교회에 대한 전통적인 비유인 救援의 方舟의 모습보다는 하나님의 나라를 위해 봉사하는 것을 중요하게 생각한다.

171 그는 이 구별의 장점에 대해 ① 이 구별은 제도적 교회의 활동을 신성화시키는 것을 방지하는 기능을 한다. ② 이 구별은 제도적 교회의 부패에도 불구하고 그리스도인들이 그리스도를 따르는 일에 용기를 갖고 계속하도록 도움을 준다고 언급한다.(Ibid., p.17)

172 멜란히톤은 교회의 개념을 신앙의 대상으로 주장하였는데, 그것은 오직 신앙에 의해서만 이 가시적인 회중 속에서 많은 선택된 사람들이 존재한다는 사실을 확신할 수 있기 때문이었다.(Reinhold Seeberg, *기독교교리사*, 김영배역, 엠마오, 1987, pp.488-493 참조) 이러한 구별을 반대하는 현대신학자들의 관점은 이런 것이다. ① 보이는 교회와 보이지 않는 교회의 구별은 성경적이거나 플라톤적이다. ② 신약성경 속의 교회는 어떤 추상적인 이념이나 추상적인 모임이 아니고 구체적으로 보이는 역사적 실체였다. ③ 보이지 않는 교회란 세상 속에 존재하지 않는 실체 없고 허구적인 추상적 개념이다.(*열린 교회론*, p.18)

것을 반대한다. 그리고 보이는 교회는 현존하는 구체적 교회로 보이지 않는 교회는 교회의 이상적 완성적 모습으로 이해하여, 보이지 않는 교회를 보이는 교회의 개혁의 동인으로 삼을 것을 강조한다.¹⁷³

2. 교회의 본질과 형태

(1) 전통적인 견해

교회의 본질에 대한 전통적인 고백은 교회의 속성을 진술한 381년 니케아-콘스탄티노플(Nicea-Constantinople) 신조에서 정의한 “하나의, 거룩한, 보편적, 사도적 교회를 믿는다”이다. 이것을 분석해보면 다음의 4가지 고백으로 그 특징이 드러난다.

1) *Credo unam ecclesiam*(단일성)

이것은 유·무형 교회를 막론하고 역사적인 世世의 모든 교회가 교회의 왕(머리)이신 예수 그리스도의 통치를 받으며, 그리스도에 대한 신앙고백과 행위를 통하여 내적인 일치를 이루는 것을 말한다.¹⁷⁴

2) *Credo sanctam ecclesiam*(거룩성)

이것은 교회가 객관적인 의미에서 예수 그리스도의 증보적 의를 인하여 예수 그리스도 안에서 고려될 때 거룩하다는 것이다.¹⁷⁵

3) *Credo catholicam ecclesiam*(보편성)

이것은 현존하는 어떤 조직체보다 무형교회에 적용되는 개념으로 전세계의 각 시대의 신자들이 보편적으로 연결되어 있다는 것이다.¹⁷⁶

4) *Credo apostolicam ecclesiam*(사도성)

이것은 지금까지 논의된 단일성·거룩성·보편성에 대한 교회의 기준이 어디에 있는가? 하는 것이다. 이것은 로마교회의 사도적 승계가 아닌 사도들의 성경적 증언을

173 Ibid., p.19.

174 L. Berkhof, op. cit., p.572; *열린 교회론*, pp.54-61 참고, 여기서 그는 교회의 본질보다 과제로서 하나됨을 말하고 있다. 그리고 그는 실제적인 과제로 “한국 장로교회의 일치를 위한 신학적 방향”이라는 논제를 통해서 그 길을 모색하고 있다. 그의 의견의 논지는 대략 다음과 같다. “한국 장로교회의 신학적 일치를 저해하는 요소는 신정통주의를 자유주의로 오해한 데서 생겼다. 오히려 신정통주의는 20C적인 종교개혁자들의 신학의 부활이었다. 따라서 근본주의적 개혁신학은 이 신정통주의의 정신을 흡수하여 21C의 개혁신학을 발전시켜야 한다. 그리고 이 신학과 관련된 편견을 청소하고, 갈라진 교파 상호간의 신학적 교류와 연합을 이루어야 한다. 뿐만 아니라 에큐메니칼 신학의 사회·역사적 책임성과 복음주의 신학의 복음에 대한 강조를 적절히 조화하여 21C를 밝히는 참다운 복음적이면서 사회·역사적 책임을 감당하는 개혁신학을 형성해야 한다.”(Ibid., pp.190-215)

175 L. Berkhof, pp.575. 김명용은 교회가 거룩한 이유에 대하여 다음과 같이 말한다. ① 교회는 하나님 의 의해 선택되어서 구별되었기 때문이다. ② 그리스도 안에서 그리스도의 속죄로 죄의 용서를 받은 거룩한(죄인의) 공동체이기 때문이다. ③ 성령께서 계속 성화(거룩)하도록 능력으로 인도하시기 때문이다. ④ 교회는 예수 그리스도를 품고 반사하기 때문이다.(*열린 교회론*, pp.61-65)

176 L. Berkhof, p.575. 바르트는 교회의 보편성에서 협의의 에큐메니칼 운동의 가능성을 발견했다.(이 형기, *역사 속의 교회*, 교육목회, 1995, pp.145-146 참조) 김명용은 보편적 교회라는 말보다 만민의 교회를 선호한다. 그는 교회가 만민의 교회가 되어야 하는 근거로 ① 구원의 보편성, ② 선교의 요청, ③ 교회는 (세상의 모든 사람들이) 그리스도 안에서의 형제공동체를 내세운다. 나아가 이 보편적 정신은 세계 평화에 결정적으로 기여하는 정신으로 본다.(*열린 교회론*, pp.65-68)

기본으로 삼는 것을 말한다.¹⁷⁷

(2) 사건과 제도로서의 교회

김명용은 교회의 본질은 제도나 건물이 아니며, 눈에 보이는 건물 속에 참교회가 있지 않다고 말한다. 이것을 보면 말씀의 사건으로 본 칼 바르트나, 그리스도를 통한 형제간의 인격적 만남의 사건을 강조한 에밀 브룬너(Emil Brunner)¹⁷⁸처럼 사건으로서의 교회를 주장하는 것으로 보여지기 쉽다.¹⁷⁹ 그러나 그는 여기서 사건으로서의 교회개념이 무교회주의의 정당성을 터주고 있다고 보아서 반대하며, 교회의 제도는 성령의 사건¹⁸⁰으로서 교회를 구현해 가는 과정 속에서 나타났다고 주장한다. 즉 교회의 제도성은 성령의 사건으로서의 교회를 도와주는 구체적인 도구라는 뜻이다. 그는 교회의 직제나 제도가 성령의 도구로 사용되는 것을 말한다. 따라서 그에게 교회는 성령의 사건이지만 동시에 제도성을 지니고 있는 것이다.¹⁸¹ 다만 제도는 성령의 필요에 따라 있던 제도가 폐기되고 새로운 제도가 만들어 질 수 있다고 보았다.¹⁸²

(3) 예언자적 교회와 제사장적 교회

김명용은 예수님의 메시아적 직임과 관련하여 교회의 모습을 예언자형과 제사장형으

177 교회는 사도적이다. 왜냐하면 교회가 그리스도에 대해서 고백하는 것은 무엇이든지 증인들인 사도들로부터 오기 때문이고, 예수 그리스도의 생애와 부활(복음)에 대한 사도들의 증거들이 성경을 통해서 전수되기 때문이다. 교회는 이러한 사도적 전승의 연속성 속에서 교회의 모습을 사도들의 교회에 근본적으로 동일하게 개혁해야 하는 과제를 가진다. 그러나 이 항목에서 L. 벌코프는 언급하지 않고 있는데, 그것이 개혁파 신학의 특징일 것이다. 즉 이러한 기준의 형성에 있어서 개혁주의는 장로회의라는 정치를 택할 수밖에 없는 것이고, 엄밀한 개혁주의는 장로교가 될 수밖에 없는 것이다. 그것은 사도성의 강조가 로마교회의 정치제도(교황주의)에서 연유된 것이기 때문이고, 종교개혁자들은 이것을 반대하여 루터는 국가교회의 체재를 수용하게 되었고, 칼빈을 비롯한 개혁파 종교개혁자들은 장로회 제도를 실천적 형태로 교회에 적용하였던 것이다. 김명용의 경우, 사도적 교회의 의미는 사도들이 전한 복음이 통치하는 교회를 의미한다. 여기서 그는 인간적인 이념이나 철학이 아닌 "오직 성경으로"라는 성경의 권위를 받아들이는 교회를 사도적이라 말하고 있다. 더나가 사도적 교회는 복음의 전파를 위해 사도들의 고난에 동참해야 한다(Moltmann)고 주장한다.(Ibid., pp.68-72)

178 그는 *교회의 오해*에서 그리스도 안에서 진정한 생활의 연속성은 가시적 제도에서 보장되어 있다는 것을 부정하고, 제도는 그리스도의 진정한 생활과 증거에 큰 장애가 될 수 있기 때문에 무시해야 한다는 견해를 가졌다. 그는 제도는 항상 죄스러운 수밖에 없기에 진정한 에클레시아가 될 수 없고, 신약의 에클레시아는 예수 그리스도의 친교로 인격들의 순수한 단체이고 제도적 성격은 전혀 소유하지 않는다고 보았다.(*The Misunderstanding of Church*, Westminster Press, 1953, p.107)

179 사건으로서의 교회는 신정통주의의 특징을 잘 나타내는 교회론으로 바르트를 중심으로 해서, 종말적 사건으로서의 선포(Rudolf Bultmann), 그리고 언어사건을 주장한 후기 볼트만학파(Ernst Fuchs, Gerhard Ebeling) 등을 통해 케뤼그마 중심의 종말론적 사건으로 전파되었다. 특히 캉(Käng)은 하나님 나라 선포로서의 교회를 강조하므로 바르트의 영향을 입고 본질적으로는 사건으로서의 교회를 전제로 하나, 바르트와는 달리 일회적이 아니라 반복되는 구체적 사건(repeated concrete event)으로 나타났다.(*The Church*, New York: Sheed & Ward, 1967, p.84)

180 교회는 제도(건물)가 아니라 "성령에 의해 만들어지는 성령의 피조물이다."(Käng, op. cit., p.95.)

181 *열린 교회론*, p.24.

182 이런 점에서 볼 때 그에게는 사건으로서의 교회개념이 더욱 강조되는 것 같다. 그 이유 가운데 하나는 윌리엄스(Colin Williams)의 말처럼 "사건신학(Event Theology)이 시사하는 바는 교회는 하나님의 백성이 세계의 요청과 희망을 중심으로 한 종의 형태를 취하는 장소"이기 때문이다.(*교회*, p.29) 이것은 그의 교회론의 핵심인 봉사로서의 교회론의 근거가 되기 때문이다. 사건으로서의 교회는 호켄 다이크의 *살아지는 교회*를 통해 급진적으로 발전하였는데, 그는 사건과 제도로서의 교회를 서명하기 위하여 아브라함과 모세의 표상을 유형화하였다. 따라서 이 항에서 강조되는 것은 순례자로서의 교회의 개념이다.

로 구분한다. 이것은 기본적으로 그가 예수님의 죽음을 정치적인 십자가 처형으로 보는 것(Moltmann)에 기초한다.¹⁸³ 예언자형 교회(R. Eisler, S. Branden)는 예수님을 민중운동의 지도자로 규정하고, 교회가 예수님을 따라 불의한 국가 권력에 항거하는 민중운동의 모체가 될 것을 주장한다. 그리고 제사장형 교회(M. Hengel, O. Cullman)는 예수님의 관심은 정치적 변혁이나 사회 혁명적 투쟁이 아니고 복음에 의한 인간의 내적 변화와 회심을 강조한다. 여기에서 그는 예수님의 삼중직이 이런 신학적 갈등을 해결시켜준다고 믿고, 교회는 제사장적 기능으로 그리스도의 속죄의 죽음을 알리고, 예언자적 기능으로 하나님의 말씀과 사회정의를 선포하고, 왕적 기능으로 하나님의 통치를 세상과 국가 속에 실현해야 한다고 주장한다. 따라서 교회는 예언자적 교회인 동시에 제사장적 교회이어야 한다는 것이다.¹⁸⁴

3. 교회의 목적

김명용에게 있어서 교회의 목적은 간단하게 말하면 바로 하나님의 나라인 것이다. 그는 주기도문의 내용인 “나라이 임하옵시며 뜻이 하늘에서 이룬 것같이 땅에서도 이루어지이다”(마6:10)가 바로 교회의 목표이어야 한다고 주장한다. 즉 그에게 교회는 하나님의 뜻을 이 땅위에 이루기 위한 공동체인 것이다.¹⁸⁵ 그는 이 사실이 교회가 자체의 존속과 성장을 최종 목표로 생각해서는 안 된다고 보고 내향적인 교회성장을 반대한다. 그래서 교회는 자체 기구의 존속에 어려움이 온다고 해도 인간의 생명을 살리고 하나님의 평화와 정의를 수립하는 하나님의 통치에 봉사해야 한다고 주장하는 것이다. 따라서 그의 교회의 목적은 바로 교회의 사명(과제)과 자연스럽게 연결되어서, 교회의 본질이 교회의 기능에 흡수되어 나타나는 것이다.

4. 교회의 과제

김명용은 교회의 사명은 하나님의 통치를 이 땅위에 이룩하고 하나님의 이름을 높이고 하나님의 나라 건설하는 데 있다고 보았다. 그는 하나님의 나라를 건설하기 위한 교회의 과제를 크게 두 부분으로 나누어, 첫째는 하나님의 나라 건설을 위한 교회의 영적인 활동과 책임을 강조하였고, 둘째는 세상적인 책임을 말한다. 특히 그는 교회의 사명에 대해서 근본적인 답으로 마22:34-44를 근거로 설명한다.¹⁸⁶

183 김명용은 "오늘의 그리스도론"에서 예수님의 십자가 처형이 제기한 정치 신학적 문제를 다루고 있는데, 그는 거기서 이렇게 말한다. "예수는 정치, 경제, 사회 질서에 대한 분명한 관심이 있었다. 그의 눈은 가난한 자를 연민했고 가난한 자들이 살 수 있는 질서에 대한 관심을 기울였다. 그는 기존하고 있는 사회 질서가 하나님의 다스림과 다른 옳지 않은 질서를 알고 계셨고 따라서 이 질서는 개혁되어야 함을 가르쳤다. 그의 눈은 현실 위에 있었지 현실을 떠난 어떤 영적, 인간의 내적 세계만을 향하고 있지 않았다."(*현대의 도전과 오늘의 조직신학*, 장신대출판부, 1997, p.33. 이후로는 "현대의 조직신학"으로 표기한다)

184 *열린 교회론*, p.79.

185 *Ibid.*, p.112.

186 *Ibid.*, p.25.

첫째는 수직적인 차원 곧 하나님 사랑과 관련된 교회의 과제가 있다. 교회는 하나님이 계심을 알려야 하고 예수 그리스도 안에 나타난 하나님의 은혜를 가르쳐야 하며 이 하나님을 사랑하고 이 하나님께 감사하고 영광을 돌려야 한다. 이 수직적 차원과 관련된 교회의 과제로는 전도, 예배, 교육, 감사, 하나님 영광 등을 언급할 수 있다. 주일성수나 헌금 등과 관련된 성경 말씀의 핵심적 정신은 율법적인 계명 준수가 아니고 하나님 사랑이다.

하나님 백성의 공동체인 교회는 동시에 이웃 사랑의 정신(수평적 차원)을 실천해야 한다. 이 이웃 사랑의 정신은 이웃에 대한 책임성, 역사에 대한 책임성과 직결되어 있는데 현대 교회론에서는 이 정신을 인간화에 대한 교회의 책임, 정의에 대한 교회의 책임, 평화를 위한 교회의 책임 등으로 표현하고 있다. 하나님 사랑과 연관된 교회의 책임이 영적이고 종교적인 특징이 있는 반면에 이웃 사랑과 연관된 교회의 책임은 세상적이고 정치적인 현실과 연관을 맺고 있다.

그러나 그는 대다수의 한국교회는 수직적인 차원의 책임과 수평적인 차원의 책임을 잘 조화시키지 못하고 편향적으로 기울어져 있다고 보고, 교회는 영혼의 구원과 이웃 사랑의 정신을 동시에 구현해 나가야 할 책임이 있다고 주장한다. 특히 그는 보수주의 교회가 영혼 구원에 집중하는 편향된 경향으로 가난한 자에 대한 사회적 경제적 책임을 등한시하는 것을 보고, 현대 교회론은 가난한 이웃에 대한 교회의 책임을 매우 중요한 교회의 과제로 부각시키고 있다고 주장한다. 그는 현대 교회론이 가난한 이웃에 대한 교회의 책임을 중요하게 부각시키는 이유는 성경의 정신이 가난한 이웃에 대한 그리스도인의 책임을 강조하기 때문이라고 본다.¹⁸⁷ 이런 면에서 그에게는 세상적인 과제도 영적인 과제와 같다.¹⁸⁸ 이러한 사상을 기본적인 근거로 삼고 교회의 과제를 다음과 같이 나누어 말한다.¹⁸⁹

187 Ibid., p.26.

188 그는 계속해서 말한다. "단지 여기서 세상적이라는 표현을 쓴 것은 영적인 의미가 없다는 말이 아니라 일상적으로 사회에서 쓰는 개념상의 종교적인 영역이 아닌 세상의 사회·정치·경제 등의 문제와 관련된 과제라는 의미이다.(Ibid., p.114)

189 관습적으로 교회의 기능(사명)으로는 예배, 전도, 교육, 봉사, 친교로 전해 내려왔다. 현대에서 그러한 분류를 택한 대표적인 학자는 신현광으로 그는 교회의 사명을 예배, 전도, 봉사, 친교로 보고, 교육을 통해서 이러한 부분들이 균형적으로 발전해야 한다고 주장한다.(교육목회와 교회성장, 민영사, 1997, pp.26-36) 그러나 오늘에 와서는 그 항목과 구분을 명확하게 나누지 않는 경향이 많다. 그것은 교회론을 저술하는 신학자마다 강조하는 것이 다르기 때문이고, 그렇게 제각기 구별하여 분류하는 것도 제각기 나름대로의 타당한 근거를 가지고 있기 때문이다. 각 학자마다 자기가 선호하는 것을 중심으로 기능을 설명하기에 여기서도 명확하게 그 대표적 기능의 수와 그 특징에 대해서 말할 수 없다. 이종성의 경우, 신언 선포(설교), 예전 집행(예배), 목양, 선교, 봉사(하나님의 선교)로 나눈다.(교회론1) 이로 보건대 그는 바르트처럼 교회에서 말씀을 강조하는 것이 곳곳에서 보이고 있다. 김광식의 경우 교회의 사명은 단순하게 (토착화)로 나타난다.(조직신학 III, 대한기독교서회, 1994) 그런가 하면 에릭슨의 경우, 예배, 전도, 사회적 관심(봉사), 그리고 교육과 친교를 묶어서 건덕(Edification)으로 나누고 있다.(op. cit., pp.1052-1059) L. 벌코프의 경우는 별도로 이런 항목을 특별하게 선정하지 않았다. 따라서 각 항목의 정확한 의미와 구분은 아주 뚜렷하게 나타나지 않는다. 그러나 비슷한 유형으로 그 기능이 무엇을 말하는 지 유추할 수 있다. 여기서도 관습에 따라 볼 때, 김명용은 교회의 과제(기능)로 예배와 교육을 언급하지 않았다. 먼저 교육(Εἰσαγωγή)은 매우 유감스럽게 김명용뿐만 아니라 현대 교회론 학자들은 교회교육의 강조점을 간과하는 경향이 있다. 물론 이것은 교육 분야가 실천신학적인 내용이기 때문에 기독교교육신학에서 다루어지는 현대적 추세를 따른 결과이기도 하다. 그래서 교회의 모든 기능이 잘 사용되려면 교육은 특히 강조되어야 하고, 교육목회는 지향해야 할 과제이지만 여기서는 생략한다. 또한 예배에 대해서는 다른 자리에서 논하게 될 것이다. 그러나 필자가 다루는 예배의 개념은 Κηρυγμα와 Λειτουργια를 합한 개념이 될 것이다. 그것은 김명용이 궁극적으로 추구하는 선교는 사회선교이기 때문에 필자가 볼 때에는 Μαρτυρια의 개념이 강하다고 보기 때문이다. 그리고 사회적 책임은 현대에 강조되는 사항이다. 이것은 봉사(Diakonia)와는 다르게 Δικαιωμα라는 용어를 사용한다.

(1) 선교(Marturia)

현대 교회론 속에서 간과할 수 없는 매우 중요한 문제점 중에 하나는 역사적 사회적 책임을 강조하는 진보적인 신학자들이 교회의 영적인 책임에 대해서 빈약하다는 것이다. 상당수의 진보적 신학자들에게 있어서 전도는 기독교 제국주의의 확장으로 생각되어 기독교 구원의 절대성을 상대화하는 방향으로 다루어 졌다. 우리는 타종교 속에도 선한 것이 있다는 것을 인정해야 한다. 타종교를 극단적으로 배타시하고 타문화를 박멸하려는 것은 타종교 속에도 은혜의 파편이 있다는 것을 모르는 처사이다. 그러나 타종교는 율법주의나 샤머니즘 및 기타 다른 방식으로 진리가 심각하게 전도되어 있는 경우가 많다는 것을 유의해야 한다.

우리는 예수 그리스도를 모르는 세계에 예수 그리스도를 전해야 한다. 교회가 참으로 사도들의 정신에 충실한 사도적 교회이기를 원한다면 교회는 본질적으로 전도하는 교회이어야 한다. 전도를 지상과제로 생각하지 않는 교회는 참된 사도적 교회가 아니다. 사도들은 예수 그리스도의 부활을 전하고자 순교했고, 만민에게 복음을 전하라는 그들의 명령은 그들의 고난과 죽음을 통해 오늘도 세계의 모든 교회에 전달되고 있는 것이다. 교회의 종국적 목표는 하나님의 백성들에 의한 하나님 나라 건설에 있다. 그러기 위해 개인의 중생은 매우 중요하다. 그러므로 교회는 예수 그리스도를 전하고 사람들을 중생 시키고 이들을 각성된 성숙한 그리스도인으로 만드는 데 총력을 기울여야 한다.¹⁹⁰

(2) 봉사(Diakonia)

오늘의 한국교회의 위기의 중심에는 교회론의 위기가 존재하고 있다. 왜냐하면 오늘의 한국교회는 교회가 무엇을 행해야 하는 지에 대해 분명한 인식을 하지 못하고 있고, 한국 사회나 한국 국민의 기대와는 동떨어진 엉뚱한 일에 골몰함으로 말미암아 사회와 국민들로부터 점점 버림을 받고 있다. 이런 현실에서 교회가 해야될 과제 가운데 하나는 바로 디아코니아적 책임과 사명이다. 그런데 보수적 복음주의적 교회 가운데 대다수는 교회는 영적인 기관이지 장애인을 돕는 사회사업 기관은 아니라고 생각한다. 이런 생각 속에는 영적인 것과 세상적인 것을 구별하는 이원론적 사고가 그 배경에 깔려있다. 이런 사고 때문에, 복음주의적 교회에서 흔히 볼 수 있는 전도의 우위성에 대한 강조가 나타나고 이 우위성의 뒷면에는 이웃에 대한 세상적 책임성의 후퇴가 나타나게 된다.¹⁹¹ 바로 이런 이원론 때문에 한국의 다수의 개신교회는 디아코니아 활동을 적극적으로 전개하지 않고 있기 때문에 디아코니아 활동은 교회에서 떨어져 있는 부스러기로 연명해 가는 형편에 처해있다.

그러나 디아코니아는 교회의 본질적인 과제인 동시에 매우 중요한 영적인 활동이

이것은 간하배의 복음전도(Evangelism)에서 나오는 용어로 일반적으로 사회적 선행으로 볼 수 있다. (김기찬역, 아가페출판사, 1993, p.45) 참고로 현대에 진행중인 교회론적 연구는 대체로 교회의 과제를 케뤼그마, 디아코니아, 코이노니아로 보는 삼중적 형태를 강조한다.(Sölle, *현대신학의 패러다임*, 서광선역, 한국신학연구소, 1994, pp.201-203 참조)

190 *열린 교회론*, p.31.

191 *Ibid.*, p.32.

다.¹⁹² 더욱이 디아코니아는 교회의 본질적인 차원을 한 걸음 더 넘어서 무엇보다도 우선적으로 행해야 할 과제이다. 그것은 성경의 하나님은 가난하고 소외된 사람들에게 우선적인 관심을 가지고 계시기 때문이다.¹⁹³ 또한 그것보다도 더욱 중요한 것은 교회의 삶 자체가 디아코니아로 나타나야 한다는 점이다. 그것은 교회의 삶이 디아코니아로 나타나지 않는 교회는 예수 그리스도를 참으로 따르는 제자의 교회가 아니기 때문이다. 즉 예수 그리스도의 삶 자체가 디아코니아였기 때문이다.¹⁹⁴ 그리고 디아코니아는 90년대에 들어와서 교회성장의 정체에 빠진 한국교회에 이 위기를 극복할 수 있는 방법을 제공한다. 한국의 개신교회의 성장이 둔화되기 시작한 80년대 이후, 로마 카톨릭교회의 급진적인 교세성장은 그들의 이웃과 세상에 대한 책임적 행동이 많은 자국민들에게 큰 신뢰를 얻었기 때문이었다. 따라서 한국의 교회가 디아코니아적 사명을 잘 감당하기 위해서는 무엇보다도 교회 내에 봉사관을 만드는 것이 중요하다. 봉사관은 교회가 지역사회를 위한 교회로 존재하기 위해서 반드시 있어야 할 교회의 기관이다.

(3) 일치(Koinonia)

교회의 하나됨은 하나의 교회가 되어야 하는 당연한 교회의 행위이다. 그런데 종교개혁시대 이후로 교회는 하나가 아니고 여러 개가 되었고 급기야는 한국교회에서 장로교회도 여러 갈래로 분열되었다. 교회의 하나됨을 상실하고 다시 하나됨을 유지할 수 있는 이유에 대하여 신학자들의 생각은 크게 두 가지로 나누어진다. 하나는 교회가 하나됨을 상실한 것은 교회의 죄악 때문이고 교회의 수치라는 이론과 다른 하나는 교회가 다수로 존재하는 것이 불가피하다는 이론이다. 전자의 대표적인 신학자는 칼 바르트로 그는 교회가 지역적으로 구분되고 서로 다른 특성을 나타내는 것은 진정한 의미에서 교회의 분열이 아니고 하나의 교회 안에 있는 다양성이지만, 인간의 이기심 때문에 한 분 주님의 음성에 순종하지 않을 때에 교회가 분열된다고 보았다.¹⁹⁵ 후자의 대표적인 신학자로는 아브라함 카이퍼(Abraham Kuyper)가 있는데, 그에 의하면 역사의 노정 위에 있는 교회는 다수로 존재하는 것이 불가피하다는 것이다. 그것은 진리가 다수로 존재하기 때문이 아니고 우리가 갖고 있는 지식의 불완전성으로, 역사의 노정 위에 있는 어떤 교회도 아직 완전한 진리를 갖고 있지 못하기 때문이다.¹⁹⁶

그러나 위의 이론은 모두 그 주장의 타당성이 있지만 간과할 수 없는 문제점이 있다. 첫 번째 견해는 교회의 지식의 유한성에 다른 교회간의 불가피한 신조상의 차이가 있을 가능성을 제한하고 있다. 그러기 때문에 교회 상호간의 관용이 결핍될 위험이 있고 서로 상대방을 정죄할 가능성이 높다. 그러나 교회 분열의 절대 다수가 인간의 죄악

192 Ibid., p.33.

193 Ibid., p.34.

194 Ibid., p.35.

195 CD 4/1, pp.675-676. 이 경우 교회의 분열을 관용하는 것은 참 주님을 따르는 것의 포기를 의미하고 적당한 타협점을 찾아 임시로 분열을 통합하는 것도 참 주님을 따르는 것의 포기를 의미한다. 따라서 바르트에 의하면 교회 일치와 에큐메니칼 운동은 하나님의 말씀 앞에서 각 교파의 인간적인 의견을 내세우는 교만을 버리고 겸손히 회개하고 순종하는 데에 있다.

196 고전13:9-12 참조.

에 기인했다는 역사적 교훈에 비추어 볼 때 무시할 수 없는 타당성이 있다. 두 번째 견해는 기독교 신앙이 상대주의로 떨어질 큰 위험을 안고 있다. 그 어느 교회도 절대적 진리를 알고 있지 못하기 때문에 정통과 이단을 구별할 수 있는 표준이 없어진다.¹⁹⁷ 그러나 진리 파수를 걸치려 명분으로 나온 분열이 역사상에 많았고, 역사적 노정의 교회에서는 100% 완전한 신조상의 합일이 불가능하다는 면에서는 타당성이 있다.

따라서 교회일치의 문제에 있어서 다음과 같은 결론을 내릴 수 있다.¹⁹⁸

① 100% 완전한 신조상의 일치는 불가능하다. 따라서 부분적인 신앙의 차이는 관용하는 터전 위에서 교회의 하나됨을 위해 노력해야 한다.

② 100% 완전한 신조상의 일치는 불가능하다 해도 예수 그리스도에 대한 근본적인 신앙의 동일성은 존재해야 한다. 이 신앙의 통일이 교회의 하나됨의 뿌리이다. 이 신앙의 동일성을 판단하기 위한 가장 훌륭한 표준 중의 하나는 니케아-콘스탄티노플 신조이다. 교회는 적그리스도적인 사상에 대해서는 투쟁해야 한다.

③ 교회의 분열 중 많은 원인은 교회의 죄악에 있다. 따라서 교회의 하나됨을 위해서는 하나님의 말씀 앞에서의 회개와 순종이 필요하다.

(4) 사회적 책임(Dikaioma)

세상 속의 교회는 사회적·정치적 책임으로부터 벗어날 수 있는데, 20세기 교회론은 다음과 같은 교회의 책임을 중요한 것을 강조하고 있다.

첫째는 평화에 대한 책임으로, 평화는 하나님 통치의 핵심기능으로 하나님의 아들로 구성된 교회는 평화를 위해 일하는 공동체인 것이다. 따라서 교회는 역사 속에서 분쟁을 일으키는 사탄을 몰아내고 하나님의 평화의 통치를 이 땅위에 이룩해야 할 중차대한 사명을 갖고 있다. 이를 위해서 그리스도의 교회는 인과응보적인 율법적 윤리가 아닌 철두철미 복음적인 윤리인 사랑의 윤리를 그 방법으로 택해서 세상의 평화를 실현해야 한다. 그런데 이 사랑의 윤리는 정의와 이웃 사랑과 원수 사랑¹⁹⁹의 정신을 포함하고 있는 것을 잊어서는 안 된다.²⁰⁰

둘째는 창조세계에 대한 책임²⁰¹으로, 한국교회에서 세상에 책임지는 교회의 모습은 60-70년대는 청치적, 경제적 책임이 강조되었고, 80-90년대에는 자연에 대한 책임이 강조되게 되었다. 기독교의 창조신학은 세상 도처에 깔려 있었던 자연숭배 정신을 무너뜨

197 열린 교회론, p.58.

198 Ibid., pp.60-61.

199 그 방법에는 ① 증오심 제거, ② 용서, 적을 형제로 보는 정신, ③ 공동의 선을 위한 노력, ④ 원수에 대한 지원과 기도가 있다.(현대의 조직신학, pp.179-180)

200 열린 교회론, pp.39-44. 그리고 그는 "기독교와 평화"에서 세상의 평화를 위한 평화의 길을 모색하면서 그 구체적인 방법을 말한다. ① 악의 억제를 위한 힘의 사용은 부분적으로 인정해야 한다.(즉 그는 전쟁도 비폭력 평화주의도 반대한다) ② 힘(Macht)과 폭력(Gewalt)은 구별되어야 한다. ③ 힘의 사용은 정당(Recht)해야 한다. ④ 칼의 효용성은 부분적이지만 참된 평화의 길은 이웃 사랑과 원수 사랑의 정신의 실천 위에 있다. ⑤ 평화의 왕이신 하나님께 대한 기도는 평화를 가져다준다.(현대의 조직신학, pp.181-185)

201 이것은 Moltmann의 생태학적 위기와 연관이 깊다. 그는 "오늘의 생태학적 위기는 생태학적 위기의 차원을 넘어 인간의 모든 삶의 체계의 위기를 야기하고 있다고"고 보았다.(창조 안에 계신 하나님, 김근진역, 한국신학연구소, 1986, p.38)

리어 인간을 자연에서 해방시키는 데 공헌을 했다. 그러나 전통적 기독교의 창조신학은 자연을 하나의 과학적 탐구의 대상으로 삼아서 자연에 대한 지배가 자연에 대한 약탈로 이어지게 되는 여지를 남겼다. 따라서 80년대에 새롭게 정립된 창조신학은 자연에 대한 지배를 관리와 책임의 의미로 이해하게 되었다.²⁰² 그러므로 교회는 이제 자연을 사랑하고 창조세계를 하나님이 거하실 아름다운 동산이 되도록 관리해야 할 책임이 있다.

셋째는 정치적 입장에 대한 책임으로, 교회는 세상을 떠나 존재하지 않고 세상 가운데 있기에 정치적 문제에 대해서도 중립을 유지할 수 없다는 것이다. 대체로 보수적인 경향을 띠는 신학자들 가운데 정치적 중립을 말해왔지만, 이러한 행동은 현재 진보적 신학자 특히 해방신학자들에 의하여 사회적 불의를 방관하여 불의한 지배를 영속화한다는 이유로 비판받고 있다. 따라서 교회 내에서 보수적 정신과 진보적 정신 사이에 일어나는 갈등을 해결하기 위해, 교회는 공동선을 통해 사회 정치적 문제 한복판에서 그 갈등의 문제를 해결해야 한다. 즉 교회는 지배자의 불의를 고치는 동시에 가난한 자의 죄악도 고쳐 양자 모두의 공동선을 이룩하도록 노력해야 한다.²⁰³

넷째는 경제 이데올로기에 대한 책임으로, 자본주의와 사회주의 갈등 속에서의 교회의 방향을 정위하는 것이다. 즉 자본주의적인 사유재산 제도를 갖고 있는 대부분의 교회에서 신자들이 사랑의 공동체로서의 교회의 이상적인 모습을 사회주의적인 형제공동체에서 찾으려고 할 때에 갈등이 상존한다는 것이다. 특히 기독교 사회주의자들은 교회가 재산공동체를 만들지 못하고 있는 것은 교회 안에 존재하는 개인적인 이기심과 죄악 때문이라고 보고, 모든 기독교인은 사회주의자가 될 수밖에 없다고 주장하였다.²⁰⁴ 그러나 교회가 재산에 대하여 갖는 성경적 입장은 청지기 정신을 소유하는 것이다. 따라서 교회는 청지기로서 하나님께서 맡겨 주신 것으로 사랑과 나눔의 형제공동체를 만들기 위해 책임을 갖고 부단히 일해야 한다.

결국 세상에 대한 교회의 책임은 이 세상에서의 하나님 나라를 건설하는 하나님의 도구로서 유용하게 기여를 해야 한다는 것이다. 따라서 교회는 하나님의 나라 건설을 위해 제일선에서 싸우는 공동체이고 이 싸움을 위해 직접적으로 일할 일꾼을 양성하는

202 열린 교회론, p.53. 새로운 창조의 신학은 다음의 내용을 인식해야 한다. 그것은 ① 하나님의 형상으로서의 인간의 창조세계에 대한 책임, ② 하나님의 동산인 세계, ③ 자연의 권리, ④ 그리스도의 우주적 화해, ⑤ 신체의 중요성, ⑥ 자연과 인간의 조화이다.(현대의 조직신학, pp.192-203)

203 열린 교회론, p.47. 그는 또한 교회가 국가를 위해 행해야 할 정치적 책임에 대해 다음과 같이 말한다. ① 교회는 하나님 말씀의 선포를 통해 국가가 나아가야 할 방향을 지시해야 한다. 즉 교회는 국가를 향한 하나님의 뜻을 선포해야 한다. ② 모든 그리스도인은 하나님의 통치를 국가 속에서 실현하기 위해 참여해야 한다. 모든 그리스도인에게는 하나님의 통치를 실현해야 할 책임이 있다. ③ 교회는 국가가 잘못하고 있을 때 이를 개혁하기 위한 노력을 해야 한다. 개혁을 위한 교회의 노력은 두 가지로 나누어 생각해 볼 수 있는데, 첫째로 비판과 감화를 통해 국가를 갱신시키고 변화시키는 것이다. 둘째로 위와 같은 방법으로 문제가 해결되지 않고 국가를 향한 하나님의 뜻이 완전히 무시되고 국가가 현저히 사탄의 기능을 할 때는 불가피하게 교회가 국가에 저항해야 한다. ④ 교회가 국가를 위해 기도하고 공직자를 존경해야 한다.(Ibid., pp.80-82)

204 그는 여기서 블룸하르트(Christoph Blumhardt)와 라가츠(Leonhardt Ragaz)의 종교사회주의의 사상을 긍정적 시각으로 받아들이며, 인간 해방을 위한 마르크스주의(Marxism)의 휴머니즘적인 강조를 수용의 가능성을 말한다.(현대의 조직신학, p.240)

5. 교회의 정치형태

세계에는 여러 형태의 교회가 있다. 교황이 있는 교회가 있는가하면 목사와 장로가 있는 교회가 있다. 또한 장로가 없는 평신도 중심의 교회가 있는가 하면 감독이 있어서 감독 중심으로 형성되어 있는 교회가 있다. 이와 같은 교회 내의 조직적인 특징을 교회의 정치형태라고 부르고 있다. 현재 세계에 존재하고 있는 교회의 정치형태를 유형별로 분류하면 교황제도, 감독제도, 회중제도, 장로회제도로 나눌 수 있다. 그 가운데 장로회 제도는 장로교회와 개척교회가 채택하고 있는 제도로서 회중제도에 가까운 교회의 정치 형태이다. 그러나 회중제도와 다른 점은 장로회라는 회중들의 대의적 기구가 교회 통치의 중추적 기능을 하고 목사는 단순히 교인들의 대표가 아닌 하나님의 말씀 선포와 가르침과 성례전 집행에 있어서 전권을 하나님으로부터 받았다고 보는 점에 있다.

그래서 교회통치의 중요기능을 하는 장로회는 성직자들로만 구성되어 있지 않고 회중에 의해 선출된 평신도 대표인 장로와 성직자인 목사로 구성되어 있다. 따라서 장로회제도는 성직자와 평신도가 협력해서 교회를 운영해 나가는 제도라고 할 수 있다. 그러나 김명용은 장로회제도는 장로회를 구성하는 목사와 장로가 서로 협력이 잘 될 때는 교회발전을 위한 매우 이상적인 제도이지만 목사와 장로 사이에 갈등이 생겼을 때는 교회가 분열의 위기를 맞게되는 단점이 있다고 본다. 그러한 이유로 그는 장로회제도는 교회의 성숙을 전제로 할 때 성직자들의 지도력과 평신도들의 민주적 참여가 조화를 이룰 수 있는 좋은 제도라고 한다.²⁰⁵

6. 사회봉사신학

김명용은 “디아코니아는 교회의 영적 활동의 핵심인 동시에 교회의 본질적인 과제이다. 디아코니아는 교회가 행해야할 본질적인 행위인 동시에 우선적으로 행해야 할 행위이다”라고 말하며 디아코니아 중심의 교회론을 주장한다.²⁰⁷ 그의 교회론의 중심을 디아코니아로 보는 기본 사상은 사회봉사신학으로 집약되어 주장된다.

(1) 경건의 의미

김명용은 성경의 진정한 경건의 의미는 야1:27에서 드러난 것처럼, 경건이라는 영적이고 종교적인 단어는 세상적인 사회적 책임(정의)과 결부되어 있다고 본다. 그래서 경건을 종교적이고 영적인 삶과 연결시켜 생각하는 우리의 인식은 곤경 속에 있는 자에 대한 사회적 책임을 감당하는 것으로 바꾸어야 한다고 주장한다. 그는 사58:6-7의 종교

205 열린 교회론, p.91.

206 Ibid., p.75. 여기서 그는 장로회 정치의 중요성을 제대로 인식하지 못하고 있다. 성도의 모임인 교회에서 정치는 필수적이며, 장로회 제도는 하나님이 제정하신 직분(Divinus Episcopatus, Beza)인 것이다. 이러한 교회정치에 대한 장로교의 특징에 대한 오해로 인해 그는 몰트만의 정치신학을 그대로 자신의 신학에 대입하고자 했던 것으로 보인다.

207 Ibid., p.33.

적 용어인 금식은 “흉악의 결박을 풀어주고”, “주린 자에게 네 식물을 나눠주는” 경제적이고 사회적인 구체적 책임과 직접적으로 연결되어 있는 것으로 보았다. 따라서 그에게는 고아를 신원하며 과부를 도와주는 것이 하나님의 말씀을 진정으로 따르는 것이고 영적이고 경건한 행위인 것이다.²⁰⁸

그러므로 그는 지금까지 한국교회는 십일조와 주일 성수와 금식기도 등을 강조해 왔으며, 교회의 경건한 성도들은 이에 따라 열심히 이 일들을 의무적으로 성실하게 준수해온 것을 잘한 것으로 평가한다. 그러나 그것은 경건의 한 일면을 보지 못한 행위로, 더 중요한 경건은 이웃을 제 몸과 같이 사랑하는 하나님 앞에서의 경건이라고 말한다. 즉 그에게 진정한 경건은 사랑이며, 이 사랑을 실천하는 사람은 진정한 경건한 사람인 것이다. 따라서 그에게는 사랑만이 신자를 온전한 사람으로 만들고, 사랑하는 자만이 참으로 하나님이 누구 신지 아는 진정 경건한 사람이 되는 것이다.²⁰⁹

(2) 빈자에 대한 관심

김명용은 성경의 하나님은 가난한 자를 보호하고 의지할 곳 없는 자를 긍휼히 여기시고 그들에게 먹을 양식과 거처할 집을 마련해 주신다고 보고, 바로 이 하나님을 그리스도 교회의 사회봉사 신학의 근거로 삼는다.²¹⁰ 성경 속에 나타나는 대표적인 빈자는 고아와 과부이다. 이들이 빈자인 이유는 그들을 먹여주고 보호해 줄 사람이 없기 때문이다. 이들은 언제나 배고프고 학대받기 쉽기에 성경의 하나님은 이들을 기억하시고 이들의 보호자와 재판장이라는 구체적인 모습으로 나타내신다. 여기서 김명용은 하나님을 사회 정의를 세우시는 분으로 강조한다.²¹¹ 따라서 이들의 인권을 짓밟고 이들을 학대하는 일은 용납될 수 없는 하나님 앞에서의 범죄행위가 된다.²¹² 생존과 관계되는 것은 결코 억압해서는 안 된다. 왜냐하면 하나님께서 생존권의 보호자이기 때문이다. 생존권이 침해될 당하는 그곳에는 하나님의 분노와 아픔이 존재한다. 왜냐하면 성경의 하나님은 인권의 보호자이기 때문이다.²¹³

208 Ibid., p.88. 그는 "기독교와 정의"에서 다음과 같이 말하고 있다. "정의는 세속적인 가치가 아니다. 정의는 하나님께 드리는 예배와 마찬가지로 매우 종교적인 것이고 성스러운 것이다. 고아를 위하여 신원하고 과부를 위하여 변론하는 것은 하나님께 드리는 예배와 마찬가지로 하나님께서 기뻐하시는 일이다. 그것은 예배에 비해 조금도 못하지 않는 성스러운 일이다."(*현대의 조직신학*, p.139)

209 *열린 교회론*, p.89.

210 Ibid., p.90.

211 *현대의 조직신학*, p.140.

212 *열린 교회론*, p.91.

213 Ibid., p.93. 김명용은 다음과 같이 말하고 있다. "정의로운 하나님은 인권의 보호자이다. 하나님의 정의는 인권의 보장과 뿔뿔히 떨어져 있을 수 없는 관계 속에 있다. 하나님은 고아와 과부, 나그네와 떠돌이들의 인권을 보장하시는 하나님이다. 하나님이 바로 이런 하나님이기 때문에 정의로운 하나님의 것이다. ...성경은 인권의 보고이다. 성경은 인간을 가혹하게 대하는 것을 결코 용납하지 않는다. 누구든지 인간을 가혹하게 대할 수 없다. 왜냐하면 가혹하게 당한 사람의 눈물이 하늘에 닿기 때문이다."(*현대의 조직신학*, pp.144-145) 그리고 여기서의 강조는 생존권의 문제뿐만이 아니라, 강자의 약자에 대한 부당한 대우도 포함한다. 성경에서 자주 등장하는 대표적 불의는 공정한 재판의 상실이다. 바로 이 불의한 재판이 하나님의 진노의 대상이고, 이 불의한 재판 때문에 가난하고 힘없는 사람들은 부당하게 사는 것이다. 하나님은 공정한 재판을 원하신다. 왜냐하면 공정한 재판이 힘없고 억울한 사람들의 마음을 풀어주고 바르게 살아가는 정의의 공동체를 만들 수 있기 때문이다. 그러나 공정한 재판은 무조건 힘없는 약자의 편만 드는 것도 아니다.(레19:15) 그리고 등장하는 것은 신의를 버리고 남을 속이는

그러므로 하나님께서 고아의 아버지요 과부의 보호자라는 성경의 정신은 그리스도의 교회가 하나님 앞에서 어떠한 책임을 감당해야 하는가에 대해 직접적으로 가르쳐준다. 김명용은 교회는 고아와 과부로 상징된 의지할 곳 없고 보호받을 길 없는 자들의 아버지요 보호자가 되어야 한다고 주장한다. 교회는 소년 소녀 가장들의 문제를 심각하게 생각해야 하며, 교회가 결손 가정을 돌보는 것은 부차적인 과제가 아니라 고아의 아버지요 과부의 보호자이신 하나님으로부터 직접 받은 명령이라는 것을 유념해야 한다는 것이다. 그것은 교회가 고아와 과부를 돌보는 사회봉사 활동은 고아와 과부를 돌보시는 하나님의 활동에 상응하는 하나님의 일인 것이 때문이다.

기독교 사회봉사 신학은 곤경 속에 있는 자에 대한 하나님의 긍휼과 자비에 그 신학의 기초를 두고 있다. 하나님의 정의는 단순한 균등 내지는 객관적인 공정함 정도로 생각해서는 안 된다. 바로 이것을 뛰어넘는 차원이 하나님의 긍휼과 자비인 것이다. 따라서 김명용은 성경의 하나님을 긍휼과 자비의 하나님으로 인식한다. 그는 이 긍휼과 자비가 결정적으로 계시된 사건으로 예수 그리스도의 십자가 사건을 말한다.²¹⁴ 그는 예수 그리스도의 십자가 사건은 곤경 속에서 사형언도를 받고 죽어야 될 사람을 불쌍히 여겨서 이들을 구원하는 사건이기에, 기독교 사회봉사 신학은 여기에 정초 되어 있다고 본다.²¹⁵ 성경의 하나님은 곤경 속에 있는 자를 불쌍히 여기셔서, 성경의 하나님이 하시는 매우 중요한 일이 곤경에 있는 자를 구원하시는 일이신 것이다. 더나가 하나님은 가난을 제도적으로 없애고자 하시는 의지를 갖고 계신다.²¹⁶ 따라서 그는 일용할 양식이 없는 자를 먹이지 아니하는 교회의 믿음은 죽은 것이며, 사회봉사 신학이 살아있지 않은 공동체는 죽은 교회요 죽은 공동체라고 말한다.²¹⁷

(3) 선행과 영생의 길

김명용은 선한 사마리아인의 비유(눅10:25-37)를 인간을 향한 예수님의 의지는 곤경 속에 있는 자에 대한 사랑과 책임을 명하는 것으로 주장한다. 그는 여기서 특별히 유념해야 할 사실로 이 비유가 한 율법사의 영생에 관한 질문에 대한 답으로 예수께서 말씀하셨다는 것에 의미를 둔다. 즉 그의 말은 진정한 영생의 길은 선한 사마리아인의 삶을 사는 것으로 이것이 율법사의 질문에 대한 예수님의 대답이라는 것이다. 따라서 그에 의하면 선한 일에 힘쓰고 가난한 자를 돕는 것은 부차적인 일이 아니라 교회의 본질적인 과제이고 영생의 길이다.²¹⁸ 사랑과 봉사활동은 곤경에 빠진 자를 구원코자 하시는

것(호12:7-8)과 악자에 대한 억압과 악탈의 행위(미2:1-2) 등이다.

214 "하나님의 정의의 집합체라고 할 수 있는 구약의 율법은 그 핵심이 가난하고 의지할 곳 없는 자에 대한 하나님의 긍휼이다. 이 긍휼이 정의로운 하나님의 율법을 생성시킨 것이다. 그러므로 하나님의 정의는 하나님의 자비와 긍휼과 떼어놓고 생각할 수 없는 개념이다. 하나님의 정의가 자비와 긍휼의 결과라는 것은 예수 그리스도의 십자가 속에서 결정적으로 계시되었다. 십자가 속에 하나님의 정의가 나타났는데 그 정의는 곤경에 빠진 죄인들을 구원하려는 긍휼과 자비의 의지로 표출되었다. 즉 십자가 속에서 결정적으로 계시된 하나님의 정의는 곤경에 빠진 인간을 구원하려는 하나님의 의지였다."(Ibid., pp.150-151)

215 열린 교회론, p.94.

216 구약의 안식년 법이나 회년 법을 살펴보면 가난의 영속화를 단절시키려는 하나님의 의지를 알 수 있다. 출21:1-2, 신15:1-2; 12-15, 레25:10; 25-28; 39-40 참조.

217 열린 교회론, p.96.

하나님의 활동에 동참하는 것이고, 교회는 바로 이 일을 통해 세상의 빛으로 드러나며 하나님의 영광을 드러내게 되는 것이 된다. 그러므로 그는 교회가 이와 같이 선한 사마리아인의 삶의 모체가 되어야 하며, 이 선한 사마리아인의 삶이 수많은 사람의 생명을 살려내는 생명의 영이시는 성령의 활동(Moltmann)이라는 것을 유념해야 한다고 말한다.²¹⁹

(4) 봉사관의 필요

내 이웃을 내 몸과 같이 사랑하는 선한 사마리아인의 삶은 모든 그리스도인들이 자신들의 삶의 현장 속에서 실천해야 하는 중요한 일이다. 그러나 제도적인 교회는 이 일을 위한 구체적인 기관이 있어야 한다. 따라서 그가 강조하는 것은 선한 사마리아인의 삶을 위한 교회가 가지고 있어야 할 첫 번째 기관으로 봉사관이다. 그는 봉사관을 만드는 것은 이웃 사랑을 실천하기 위한 교회의 첫발자국인 것이라 하고 말한다.²²⁰ 그는 한국교회는 기도원은 많이 가지고 있으나 봉사관을 가지고 있는 교회가 적은 것에 불만을 갖는다. 그는 기도원이 하나님과 성도들이 만나는 곳이라면 봉사관은 이웃과 만나는 곳이므로 기도원의 수효만큼 봉사관이 있어야 균형 잡힌 신앙생활을 할 수 있다고 주장한다. 바로 이렇게 때문에 그는 기독교 봉사신학은 바로 이와 같이 한쪽으로 치우쳐 불균형 상태에 있는 한국의 교회를 균형 잡힌 건전한 교회로 만드는 데 꼭 필요한 신학이라는 것이다.²²¹

그는 또한 교회성장학의 기초로 사회봉사신학을 강조한다. 그는 종래의 교회성장학은 교회 성장에 있어서 전도의 중요성을 강조하여 교회의 현실적인 성장에 기여를 한 것은 사실이지만, 그 방법은 교회 성장의 일면만 보여주는 약점을 가지고 있고, 1965년 이후 개신교를 압도하는 수적 성장을 한 로마교회와 비교해 볼 때에 고려해 보아야 한다고 말한다. 그는 로마교회의 교회성장이 그리스도의 교회는 가난한 이웃과 연대하고 가난한 자들을 위한 교회이어야 한다는 새로운 정신에서 시작되었다는 사실을 발견하였다. 따라서 그는 가난한 이웃과 연대하는 교회가, 사회봉사 신학을 실천하는 교회가 성장한다고 주장한다. 즉 그는 교회가 봉사관은 교회성장에 도움이 안되는 교회의 소비적인 활동이요 기관이라는 사고를 버리고, 봉사관을 통해 교회는 지역 사회의 빛으로 드러나고 하나님의 영광을 드러내고 많은 죽어 가는 영혼을 그리스도 앞으로 인도해야 한다는 것이다.²²²

(5) 교회공동체의 정신

김명용은 기독교 사회봉사 신학이 지향하는 것은 단순한 구제나 자선의 행위가 아닌

218 Ibid., p.99.

219 Ibid., p.103. 그는 여기서 선한 사마리아 사람의 예로 우 살레시오를 예로 든다.(Ibid., pp.100-102)

220 Ibid., p.102. "교회는 가난한 이웃과 연대하고 이들을 위해 일해야 한다. 또한 교회는 가난하고 소외된 이웃과 자신의 것을 나누는 나눔의 신학을 발전시키고 이를 구현해야 한다. 나눔의 신학을 구현화시키는 중요한 활동으로 교회는 봉사관을 설치해야 한다.("복음과 사회선교", p.42)

221 열린 교회론, p.104.

222 Ibid., p.105.

하나님의 공동체, 곧 평화와 사랑의 공동체를 형성한다고 본다. 따라서 그는 이 평화와 사랑의 공동체를 형성하기 위한 중요한 신학적 정신을 다음과 같이 언급한다.²²³

첫째로 재산에 대한 그리스도교의 정신은 청지기 정신으로 모든 것은 하나님의 것이고 인간은 잠시 그것을 관리하는 청지기에 불과하다는 것이다. 그러므로 청지기는 언제나 주인의 뜻을 생각하고 주인의 뜻에 따라 재산을 관리해야 한다. 즉 가난한 이웃이 있을 때 청지기는 그 가난한 이웃을 반드시 도와야 하며, 열심히 이웃에 대한 책임을 져야 한다.

둘째로 기독교 사회봉사 신학은 가난한 자를 없애기 위한 나눔의 신학이 그 기초를 형성하고 있다. 나눔은 세계를 사랑과 평화의 공동체로 만드는 기초가 되는 정신이다. 따라서 국가 내에서뿐만 아니라 국가간에도 부와 문명의 나눔이 있어야 한다. 즉 나눔은 이웃에 대한 책임을 의미하고 곤경 속에 있는 이웃 국가에 대한 책임을 의미하는 믿음의 자연스러운 행위인 것이다.

셋째로 기독교 사회봉사 신학은 형제 자매 공동체 정신에 그 바탕을 두고 있다. 그리스도 예수 안에서는 지역이나 인종의 차별이 있을 수 없다. 따라서 형제 자매 공동체 정신은 사랑과 평화의 세계를 만들기 위해서는 절대적으로 필요한 정신이며 기독교 사회봉사 신학을 구현하는 신학이다.

그러므로 결과적으로 그는 기독교 사회봉사 신학은 사랑을 실천하기 신학을 의미하며, 이 사랑의 실천은 가난한자, 장애인, 소외된 자에 대한 사랑에서 시작되어, 이 세상을 사랑과 평화의 공동체로 만드는 것을 목표로 해야 한다는 것이다. 그리고 바로 이 사랑을 실천하는 삶이 진정한 경건이요 영생의 길이라는 것을 가르치는 신학이 기독교 사회봉사 신학이다라고 그는 주장하는 것이다.²²⁴

223 Ibid., pp.105-108.

224 Ibid., p.105.

6장 전통적 개혁주의 교회론의 관심

1. 전통적 개혁주의의 이해

(1) 개혁주의 정의

개혁신학이란 일반적으로 보이기에에는 종교개혁자들의 신학을 의미하는 경우가 많으며, 그 내용은 중세 로마교회의 제도와 전통과 기구의 권위에 반대한 하나님의 말씀의 권위를 재위치 시키는 것을 골자로 한다. 따라서 종교개혁 당시 개혁주의란 말은 하나님의 말씀에 따른 개혁을 하는 복음주의를 의미한다. 한국의 대표적 개혁주의의 의미는 김영한의 개혁신학이란 무엇인가?를 통해 그 신학적 특징을 이해할 수 있다. 특별히 이 책은 개혁자들의 주무대였던 유럽적 시각을 알려주는 자료가 되기에, 가지는 의미는 더욱 크다. 저자는 이 책에서 광범위한 의미에서 11 가지특성을 중심으로 서술하고 있다.²²⁵ 그것을 요약하면 다음과 같다.

- 첫째로, 종교개혁 사상의 가장 핵심된 표어는 하나님의 주권적 은총과 영광 사상이라고 본다.
- 둘째로 하나님의 주권적 은총이 구원과 관련되어 표현되어진 선택사상이다.
- 셋째로 인간의 전적인 부패를 인정한다.
- 넷째로 신앙과 사고와 행위에 있어서 지고의 권위로 하나님의 말씀을 받아들인다.
- 다섯째로 학문과 경건이 조화된 건전한 교리를 추구한다.
- 여섯째로 신자들의 義認과 聖化에 있어서 성령님의 역사로 중요시한다.
- 일곱째로 그리스도를 주라고 고백한 신앙고백 위의 세워진 공동체를 교회로 인정한다.
- 여덟째로 하나의 보편적이고 거룩한 사도적 교회로서의 공교회를 말한다.
- 아홉째로 교회 정치의 면에서 대의 민주주의 교회 제도인 장로회제도를 추구한다.
- 열째로 말씀 선포와 찬양을 중심으로 하는 예배의식이다.
- 열한번째로 문화에 대한 관점으로 니이버가 주장한 문화의 변혁자로서 그리스도를 주장한다.

또한 평생을 칼빈주의 연구를 한 이근삼은 “칼빈주의 특성과 강조점”이라는 그의 논문에서 거룩한 교회의 한 지체인 개혁주의 교회가 복음주의 기독교 신앙과 같은 성경적 신앙을 가지고 있으면서도, 독특한 개혁주의 기풍이 있다고 보았다.²²⁶ 그것을 요약하면 다음과 같다.

- ① 개혁주의는 하나님 중심(God-centered)을 그 특징으로 한다.
- ② 오직 성경으로(*sola Scriptura*)가 비록 전체적인 종교개혁의 강한 주제가 되었기는 하지만, 성경이 특별한 우위를 차지하는 것은 개혁주의 전통에서이다.

225 김영한, *개혁신학이란 무엇인가?*(IVP, 1995). 이러한 시도는 본서를 통해서 진술되기 전에 이미 "개혁신학 사상의 일곱 가지 특징"이란 제목으로 서술되었다. (*현대신학과 개혁신학: 현대신학 비판과 개혁신학의 진로*, 한국기독교사상연구소, 1990, pp. 295-364). 여기에 교회론(3장)과 예배에 관한 부분(1장)을 추가하고, 다른 부분들을 증보하여 11가지의 특성을 설명함으로 개혁신학의 정의를 내리려고 하였다.

226 이근삼, *칼빈주의의 특성과 강조점*(엠마오, 1986), pp.9-27.

- ③ 개혁주의는 특이한 교회론을 가지고 있다. 개혁주의 교회론은 교회 규칙과 교회 권징, 말씀과 성례의 교회까지도 포함하고 있다.
- ④ 개혁주의는 실제적이고 실리적인 경향을 가지고 있어서 능동적이고 윤리적인 추진력이 있다.
- ⑤ 개혁주의 신학은 하나님의 나라 신학이다. 하나님의 주권과 그리스도의 왕권이 생의 모든 영역에 나타나는 인생관 세계관, 즉 시·공계를 초월하는 하나님의 나라의 신학, 이것이 개혁주의 신학의 대 설계이다.

한국에서 칼빈주의 연구자로 잘 알려진 정성구는 “① 칼빈주의는 하나님 사상이다. ② 칼빈주의는 성경적 사상과 삶의 체계이다”라고 간단하게 정의하였다.²²⁷ 이처럼 여기서 드러나는 개혁주의는 칼빈주의적 세계관으로 가는 포괄적 사상체계로 나타나 있다. 이런 점에서 세계의 대표적 칼빈주의 학자인 B. B. 워필드는 칼빈주의를 세 가지 명제로 “① 올바른 유신론이다. ② 최고의 종교적 개념이다. ③ 가장 순수하고 완전하게 표현된 복음주의 사상이다”로 요약하였다.²²⁸ 그의 이 말은 칼빈주의가 기독교 진리라는 것을 말하고 있다.²²⁹ 따라서 그는 이 체계가 기독교인이 전통적인 자국(미국)인의 가치들과 제도들을 방어할 수 있는 유일한 신학적 세계관(the only theological worldview)이라고 주장했던 것이다.²³⁰

즉 개혁주의는 하나님께서 하나님의 백성들에게 경륜적으로 성경을 통하여 계시하신 진리체계인 것이다. 하나님께서는 이 체계로 세상을 조망하시고, 그의 백성들은 이것으로 인해 세상에서 관조의 정신으로 하나님의 역사를 살피면서 참여하는 것이다. 그래서 개혁주의는 하나님의 선물이면서, 역사 안에서 개혁자의 삶과 신학을 통하여 제시되어 지는 것이다. 따라서 여기에는 개혁주의의 이해의 역사 즉 전승되어 가야할 전통이 자리하게 된다. 그렇다면 역사적으로 바르게 전해져 내려온 개혁주의 전통들은 어떤 것인가? 개혁주의의 전통에 대해서 J. H. 레이스(Leith)는 ① 거룩한 공회의 신학, ② 신중심의 신학, ③ 성경의 신학, ④ 예정론, ⑤ 창조주와 피조물의 구별, ⑥ 실천적 학문(practical science), ⑦ 지혜의 신학이라는 7가지의 특성을 제시하고 있다.²³¹

이러한 전통들은 역사를 통하여 이어져 왔으며, 개혁주의의 특성으로 지켜 가야 할 것이다. 그러나 더욱 중요한 것은 개혁주의자들이 교황주의자와 아르미니안들로부터 바른 개혁신학을 지키기 위해서 수많은 연구와 논쟁을 했다는 사실이다. 그래서 그러한 논점들은 오늘의 개혁신학을 계승하는 사람들에게도 중요한 근본으로 남아야 한다. 개

227 정성구, *칼빈주의 연구*(한국칼빈주의 연구원, 1992), pp. 32-54.

228 한국 칼빈주의 연구원(편역), *칼빈·루터·어거스틴*, p.197. 그는 칼빈주의의 근본원리에 대해서 다음과 같이 간단하게 말한다. "Perhaps the simplest statement of it is the best: that it lies in a profound apprehension of God in His majesty, with the inevitably accompanying poignant realization of the exact nature of the relation sustained to Him by the creature as such, and particularly by the sinful creature."(*Calvin and Augustine*, P & R, 1956, p.288)

229 Ibid., p.205.

230 W. Andrew Hoffercker, "Benjamin B. Warfield" in David F. Wells(ed), *Reformed Theology in America*, p.60.

231 Leith, *Introduction to the Reformed Tradition*(Atlanta: Knox Press, 1977), pp.93-109.

혁주의 역사를 통해볼 때, 그런 요점들에는 ① 그리스도는 택자들을 위해서 죽으셨다, ② 언약의 통일성, ③ 유한이 무한을 받지 못한다, ④ 장로교 정치원리는 성직자회 (*unitati*)에 있다, ⑤ 세속정치와 교회의 독립성, ⑥ 주일성수와 예배문제와 같은 것들이 있다.²³² 그러므로 개혁주의는 참된 성경적 기독교(authentic biblical Christianity) 이외에 다른 것이 아니며, 개혁자들은 원리적으로 하나님의 말씀을 보여주는 성경의 원리 그대로 해석하고 지키었던 사람들인 것이다.

(2) 전통적 개혁주의의 노선

일반적으로 종교개혁기의 개혁신학은 쾰빙글리와 더불어 시작한다고 볼 수 있다.²³³ 이미 그에게는 개혁신학의 근본사상들이 현존하였다. 그러나 대체로 개혁신학을 처음으로 체계화하고 조직화한 사람은 단연 칼빈으로 보아야 하는 데에는 이의가 없다. 칼빈의 체계적이고 조직적인 정신이 스위스의 종교개혁에 고백적인 교리와 확고한 체계화를 가져다주었다. 그의 신학은 이미 기독교 강요 초판(1536)에 확고히 세워져 있었고, 그 이후 비록 확대와 전개발전이 있었다 하더라도 근본 정신에 있어서는 어떤 변경도 없었다.²³⁴ 그가 주장한 것은 기독교 종교의 객관성, 하나님의 언약, 그리스도의 인격과 사역, 성경, 교회와 성례에 대한 객관성 등으로, 주관성을 강조하는 재세례파에 대하여 강하게 반대하는 입장에 서게 되었다. 그의 견해에는 단 하나의 금욕적인 면도 보이지 않는데, 쾰빙글리가 말한 육과 영 사이의 대립이라든가 루터가 말한 영적인 것과 세속적인 것 사이의 대립 같은 것을 그는 이미 극복한 것으로 보인다. 그는 루터나 쾰빙글리가 할 수 없었던 사상에 있어서의 통일성과 체계를 이룩하였을 뿐만 아니라 그것을 기독교적인 삶과 결합시키는 것도 그는 잊지 않았다.²³⁵

그 뒤를 이어서, 17세기는 개혁교회사적으로 그 전성기를 이미 지나 몰락의 원인들이 나타나기 시작한 때이다. 이것은 개혁신학의 원리가 드러나 꽃을 피운 것은 극히 잠시 동안이었다는 사실을 알려준다. 이 시대의 개혁교회에서는 교의학이 스콜라적인 방식으로 취급되었고, 이 방법은 오랫동안 학자들간에 상이하여 일치를 보지 못하였던 것으로 보인다. 그럼에도 불구하고 17세기의 개혁신학은 개혁주의가 갖고 있는 다양한 풍성함이 드러나 있는 시대인 만큼, 개혁신학에 있어서 긍정적이며 적극적으로 수용해야 할 개혁주의의 유산인 것이다.²³⁶

232 김영규, "한국교회가 무엇을 할 것인가?", 기독교신보, 95.2.20-95.11.6. 김영규, 17세기 개혁신학 강의안, 1998 참고.

233 Herman Bavinck, 개혁주의 교의학1, 김영규역(크리스찬다이제스트, 1996), p.174.

234 Ibid. 칼빈이 끊임없이 재판을 발행하면서 초판을 확대시켜 감으로써, 1536년에는 6장에 불과했던 그 「간단한 편람」(*breve enchiridion*)이 1559년(최종판)에는 네 권의 책과 80장으로 이루어진 교의학이 되었다. 초판과 최종판에 이르는 양적 변화는 배틀스(Ford Lewis Battles)의 도표를 참조하면 간략하게 이해된다.(*Interpreting John Calvin*, Baker, 1996, p.156)

235 그것은 칼빈의 저술들이 대부분 실천적 문제를 다루는 배경에서 이루어졌다는 것을 기본으로 하여, 이론적으로는 강요의 주된 내용인 하나님과 인간에 대한 이중적 지식(*Duplex cognitio Dei*)을 중심으로, 신학적 핵심(kernel)으로는 참된 경건(*Vera Pietas*)을 강조하는 데에서 잘 나타난다.(Battles, op. cit., pp.289-306)

236 개신교 정통주의의 스콜라신학의 문제에 대해서 심재승, "종교개혁 신학과 정통신학을 재조명한다", 목회와 신학, 96년 11월, pp261-273을 참조할 것.

이를 이어서 19세기 초 미국에서 일어난 프린스턴 신학은 17세기 칼빈주의의 재생으로,²³⁷ 주로 웨스트민스터 신앙고백과 스위스 공동고백에 기록된 것을 그대로 지킬려고 하였다. 특별히 F. 투레틴(Turretine)의 *Theologia Elenctica*를 통하여 가르쳐진 대로 그 신학적 내용을 따르고자 하는 자세를 가졌다. 프린스턴에서는 A. 알렉산더(Alexander, 1772-1851), C. 핫지(Charles Hodge, 1797-1878)가 가르쳤고, 이후에는 그의 아들 A. A. 핫지(Hodge, 1823-1886)가 계승하였다. 당시의 전반적인 세속화에도 불구하고 프린스턴(Princeton) 신학교는 전혀 독립적인 분위기를 유지하고 있었는데, 신학교로서 전혀 독립적으로 대학과 함께 거기에 존속하여 교회고백과 결합되어 있었고, 교수들의 특별한 결속이 있었으며, *The Princeton Theological Review* 안에서 영예로운 개혁주의 입장을 유지하였다.

프린스턴이 좌경화 되자 이제 웨스트민스터(Westminster) 신학교를 통하여 개혁주의의 전통은 유지되었다. 여기에는 B. B. 워필드, J. C. 메이첸, C. 반틸(Van Til) 등의 신학자들이 주요한 역할을 하였다. 한편 계몽주의의 여파로 유럽의 신학이 흐릿해지고 있을 때에도, 오직 네덜란드에서는 개혁신학이 빛을 발하고 있었다. 그것은 A. 카이퍼(Kuyper)와 H. 바빙크(Bavinck)의 영향 때문이었다. 따라서 오늘의 개혁주의는 이들의 신학과 연계하지 않고서, 이들의 신학과 교류하지 않고서 근거를 세울 수 없다. 그러므로 개혁주의 전통을 유지·계승·발전한 이들의 사상에서 오늘의 문제를 검토할 근거를 찾는 것이 타당하다.

그리고 예수교 장로회 대신교단 총회의 교회선언(1974년 8월 19일)은 개혁신학에 대해서 알 수 있는 매우 귀중하고도 재음미할 내용을 담고 있다. 이것을 필자는 전통적 개혁주의라고 말하고자 한다.

우리의 신학은 어느 개인신앙의 학적 표명이 아니고 교회성을 본질로 한 교회신조의 학적 釋明으로 본다. ... 그것은 칼빈 한 사람의 신학이 아니고, 성경의 진리를 세세의 역사적 교회가 신조, 또는 교회 신학자들의 저작 형태로 고백하여 온 진리 이해이다. ... 이는 교회사 중에 하나의 선을 따라 역사적으로 전개되어져 왔는데, 공동신조(세계신조)로부터 어거스틴, 루터, 칼빈, 베자를 거쳐 17세기의 개혁파 신학자들 또는 개혁파 제신조에 의하여 표명되어지고, 더욱 19세기 이후에는 C. 핫지, B. B. 워필드, A. 카이퍼, H. 바빙크, J. C. 메이첸 등에 의하여 전개 변증되어 온 것이다.

2. 개혁주의의 교회론의 관심

현대 교회론이 다양화된 기능적 관점에서 그 중심을 가지고 그 특성을 보이는 반면에 전통적 교회론은 그 관심을 예배에 둔다. 그것은 예배가 교회의 본질을 뚜렷이 규정해 주기 때문이다.²³⁸ 사실 교회(ekklesia)라는 용어는 단순한 사회적 혹은 법률적인 용어가 아니라 예배적 용어로 한정된다.²³⁹ 예배는 교회를 구성하고 있는 신자에게는 보편

237 Bavinck, op. cit., p.203.

238 Greg Ogden, *새로운 교회개혁 이야기*, 송광택역(미션월드, 1998), p.33.

239 J. J. von Allmen, *Worship: Its Theology and Practice*(New York, Oxford University Press, 1965), p.43.

적이며 매우 당연한 일이다. 이러한 사실은 불경한 이단자들을 제외하고는 모든 사람들에게 알려져 있는 일이다. 따라서 전통적인 개혁주의 교회론을 살펴보기 위하여, 개혁신학의 특성이 나타나 있는 개혁자 칼빈에게로 돌아가서, 그를 중심으로 전통적 개혁주의 교회론의 본질적 관심이 어디에 있었는지 살펴보기로 하자.

(1) 칼빈의 신학

종교개혁자들이 중세교회의 폐단을 개혁함에 있어서 가장 구체적이며 실제적으로 착수한 것이 바로 예배의 개혁이었다. 종교개혁자들은 중세교회회의의 예배가 비성경적이라고 보고 예배의 개혁을 개혁운동이 무르익어 감에 따라 도시에 진행하였다.²⁴⁰ 즉 종교개혁자들의 주된 관심이 교회론이라고 볼 때에, 종교개혁은 교회예배의 역사발전의 진가를 알고 교회를 본래의 모습으로 되돌아가게 하려는 사람들에 의해서 인도된 예배의 혁명인 것이다. 그들은 교회의 예배 생활을 신학적인 강조점으로 삼고 출발하기 시작했다.²⁴¹ 다시 말하면 그리스도인이 성령 안에서 하나님의 계시를 새롭게 이해하고 새로운 창조를 받을 수 있는 곳은 회중의 생활 가운데서 단 하나의 가능성이 있는 장소, 즉 회중이 하나님 앞에 서 있는 장소, 개인의 영혼이 공동체 안에서 그리스도와 직접적인 연합에 의해서 만나는 장소인 예배에 있다고 확신하고 이것을 개혁한 것이 종교개혁 운동이었다는 것이다.²⁴²

이 사실은 역사상 개혁주의 신학을 가장 분명히 석명한 요한 칼빈에 의해서 증거되어진다. 그는 로마교회가 하나님의 예배를 잡다하고 참을 수 없는 미신적인 미사에 의해 기형화시켰다고 강력한 비난을 하였다.²⁴³ 특별히 그의 신학의 중심일 수 있는 기독교 강요의 요약으로 불려 지는 *교회개혁의 필요성에 대하여(De necessitate reformatandae ecclesiae)*에서 예배의 문제가 교회개혁의 가장 중요한 요소였던 것을 자세하게 보여 준다.²⁴⁴ 그는 이 탄원문(*Exhortatio*)에서 가장 중요한 논의의 첫 번째 주제로 예배를 선택하였다. 그는 예배의 중요성에 대하여는 완강하게 고집하며, 합당한 예배를 그의 첫 번째 관심사로 삼은 것이다.

만일 어떤 것들에 의하여 우리들 사이에서 기독교가 지금까지 주요하게 현존해 왔으며, 그것의 진리성을 유지시키는 가에 대해 묻는다면, 그것은 주된 자리를 차지할 뿐만 아니라 다른 모든 부분도 그것들로 포함하고 있는 다음의 두 가지 사항을 발견하게 될 것입니다. 그 하나는 하나님께는 바르게 예배드려야 한다는 방식에 관한 것이며, 다른 하나는 그것으로부터 구원이 얻어

240 김영재, *교회와 예배*, (합신출판부, 1993), p.89.

241 Kenneth G. Phifer, *A Protestant Case for Liturgical Renewal*(Philadelphia, Westminster Press 1954), p.66.

242 정용섭, *교회 갱신의 신학*(대한기독교출판사, 1993), p.4.

243 *기독교 강요*(생명의 말씀사, 1989), 4권 2장 2절. 이후로는 Inst.로 표기한다.

244 칼빈은 이 책자에서 그가 교회의 영혼과 몸으로 부르는 4가지 주제를 강조한다. 즉 교회의 영혼으로 예배와 구원에 대한 것과 몸으로 성례와 교회정치에 대한 것이다. 칼빈에게 있어 개혁의 중대한 이유가 이 주제에 중심된다. 사악한 행위들, 치료해야 할 것들, 증진시킬 필요가 있는 행동 모두가 예배, 구원, 성례, 교회정치에 관계된다. 칼빈에게 있어 이 주제에 대한 중요성은 우리가 그가 이 네 영역에 대한 공격의 답이 아니라 종교개혁의 가장 중요한 관점으로서 그 자신이 선택했다는 것을 기억할 때, 밝게 빛나진다.

진다는 것입니다.²⁴⁵

예배에 관한 칼빈의 정의는 하나님의 이름을 진실히 거룩이 여기는 것(genuine sanctification)이다.²⁴⁶ 따라서 예배에 대한 그의 주안점은 인간 존재가 그렇게 쉽게 하나님의 지혜가 아닌 자신의 지혜에 따라 예배하는 현실을 개탄하고, 예배는 오직 하나님의 말씀에 의하여 규정되어야 하며 인간은 그 방식에 따라 예배해야 한다는 것에 있다.²⁴⁷

저는 하나님께서는 당신의 말씀에 의하여 명백히 裁可 받지 않은 예배의 모든 방식에 대하여 승인하지 않으신다는 것을 세상에게 설득하는 것이 얼마나 어려운가를 잘 알고 있습니다. 그들을 固守하게 만드는 반대의 설득. 이를테면 하나님의 영광을 위하여 어떤 열심을 구실로 삼을 수 있다면 어떻게 행한다 할지라도 하나님께서는 충분히 가납하실 것이라는 그들의 골수에 스며든 생각을 설득하기가 쉬울 것입니다. 그러나 하나님께서 우리가 하나님을 향한 열심으로부터 취한 어떤 행동이든지, 자신의 명령에 반대된다면 무가치하게 볼뿐만 아니라 노골적으로 혐오하시기에. 그와 같은 반대하는 질서가 우리에게 무슨 유익이 되겠습니까? 하나님의 말씀은 분명하고 명확히 순종이 제사보다 낫다고 말합니다.²⁴⁸

이러한 확신은 종교개혁이 필요한 이유 가운데 하나가 되었다. 칼빈은 하나님께서는 성경의 여러 곳에서 하나님의 말씀에 의하여 재가 받지 않은 어떤 새로운 예배를 제정하는 일을 금하시고, 이런 예배를 고안하는 방자한 행동에 노를 발하시며 중벌로 다스리신다고 단언하셨기에, 종교개혁이 강력하게 필요하다는 것을 분명히 한다.²⁴⁹ 하나님의 말씀의 기준에 의하여 칼빈은 로마 카톨릭 교회에서 현재에 일반적으로 통용되는 모든 형태의 신적 예배가 오직 부패만 되어있는 곳으로 결론짓는다.

따라서 칼빈의 입장에서 볼 때 중세 교회의 예배는 추잡한 우상숭배가 되어버렸고, 로마 교회의 공적 회합은 우상숭배와 불경건을 가르치는 학교가 되었다.²⁵⁰ 칼빈은 신학적 통일성이 없는 곳에는 예배에 있어서 우상숭배자와 함께 존재할 수 있다고 주장한다. 그래서 옛날 선지자처럼 개혁자들은 그들의 시대의 우상숭배와 예배의 전시적 성격에 대하여 공격하였던 것이다.²⁵¹

신적 예배는 그렇게 많은 그릇된 생각으로 더럽혀 졌으며, 그렇게 많은 불경건과 더러운 미신에 의해 왜곡되면서, 하나님의 거룩하신 위엄은 지독한 무례로 모욕 받았으며, 그의 거룩하신 이름과 영광은 발에 짓밟히고 훼손되었습니다. 아니 전 기독교계가 공공연히 우상 숭배로 부패되었으며 사람들은 하나님 대신에 자기들의 고안물을 앙모합니다. 그렇게 많은 공공연한 모욕을

245 John Calvin, *The Necessity of Reforming the Church*(Audubon, Old Paths Publications, 1994) p.4.

246 Ibid., p.5.

247 이것은 예배의 규범적 원리(the Regulative Principle of Worship)를 개신교 신학의 원리인 오직 성경(*Sola Scriptura*)의 원칙에 따라 적용해야 한다는 것을 말한다.

248 Calvin, op. cit., p.7.

249 Ibid., p.32.

250 Ibid., pp.27-29. *Inst.*, Ibid. 칼빈에게 우상숭배의 문제는 매우 심각한 것이면서 칭의에 있어서 신행의 문제와 같았다. 둘 다 인간 지혜를 신적 계시로 바꾸어 놓은 재현에 불과했으며, 둘 다 하나님을 기쁘시게 하고 순종하기보다 인간 성향에 영합한 재현이었기 때문이다.

251 Ibid., pp.115-116.

하나님께 가하는 수천의 미신들이 지배하고 있습니다. 그리스도의 능력은 대부분의 사람들의 마음에서 망각되어 졌으며 구원의 소망은 저들에게서 떠나 아무 의미도 없는 공허한 헛된 의식으로 옮겨지고, 한편으로 성례전 역시 저주받을 정도로 오염되었습니다. 세례는 여러 첨가물로 추하게 되었고, 성만찬은 모든 종류의 불법으로 남용되었으며, 종교 전체는 전혀 다른 형태로 타락되었습니다. 만일 우리가 이러한 악들을 시정하는 일에 태만하다면 하나님 그분은 확실히 잊지 않으실 것입니다. 어느 방편으로든지 당신의 명예가 손상되는 것을 허락하지 않으실 것이라고 선언하신 하나님께서 어떻게 당신의 명예가 쫓겨나고 사라지는 때에 방관만 하겠습니까?

칼빈의 시대에 교회의 극장화에 대한 해독제는 제네바 교회에서 예배의 질서에 반영된 것 같은 예배의 신적인 단순함이었다. 이러한 단순함은 예배하는 자들에게 예배에 대한 몸(형식)뿐만 아니라 정신(내용)을 주었다. 그러므로 개혁자들의 업적이 16세기의 잊어버렸던 예배에 대한 통찰력을 다시 일깨워 준 것이라고 볼 수 있으며, 개혁자들은 예배의 문제로 몸담고 있는 부패한 로마 교회에서 떨어져서 개혁교회로 돌아가게 되었던 것이다.

(2) 교회의 본질

종교개혁 시대에는 교회의 본질에 대해서 논란을 하기보다는 교회의 표지를 중점적으로 거론하였다. 그 이유는 종교개혁 이전의 시대에는, 교회의 내적 관심에서 교회의 속성을 중심으로 본질을 구성하였지만, 이제는 참된 교회와 거짓 교회를 구분하려는 교회의 외적 관심이 새롭게 열려졌기 때문이다. 따라서 종교개혁을 통해서 교회를 보는 패러다임이 달라졌다. 개혁자들은 종교개혁시대에 박해로 인해서 로마교회로부터 배척당하게 되었고, 이제는 로마교회 밖에서 교회를 사교하려는 안목을 가지게 되었던 것이다. 칼빈은 기독교 강요 4권을 통하여 그의 교회론을 독립적으로 다루고 있다.²⁵²

칼빈은 여기서 교회의 본질을 선택자의 모임(*Coetus Electorum*)으로 정의하였다. 그리고 교회의 기초를 하나님의 은밀한 선택(*arcana Dei electio*) 보았다.²⁵³ 따라서 교회는 하나님의 선택에 의해서 그 존립이 결정되어 지며 하나님의 영원한 섭리에 따라 견고하게 세워지며 연합되는 것이다.²⁵⁴ 선택된 무리가 지상에서 모였을 때, 그 모임의 성격을 알 수 있게 하는 것으로 교회의 표지가 필요하다.²⁵⁵ 표지는 밖으로 나타나는 교회의 특징이 무엇인가를 묘사하는 표지(*nota*)이며, 참 교회의 본질을 가르키는 표징(*signum*)의 기능을 가지며, 참 교회의 기준과 규범(*criteria*)을 제시하며, 잘못된 현실

252 칼빈의 기독교강요는 초판(1536)은 1539년, 1543년, 1559년에 걸쳐 크게 확장되었다. 이 중 제일 중요한 최종판(1559)은 사도신경의 구조를 따라 조직되었다. 칼빈은 사도신경의 구조를 따라 1권은 신론, 2권은 기독교론, 3권은 성령론, 4권은 교회론을 다루고 있다. 여기서 교회론은 삼위일체 하나님을 전제하고 나온 것으로, 하나님께서 신자를 그리스도의 공동체로 인도하시며 그 안에 머무르도록 하시기 위한 외적인 수단 또는 도움인 것이다. 이 부분은 크게 두 부분으로 구성되어있어서, 첫째부분은 1장에서 19장까지로서 교회론을 다루고있으며, 두 번째 부분은 마지막장인 20장으로서 국가론을 다루고있다. 교회론에 관한 첫 번째 부분은 다시 두 부분으로 나눌 수 있는데 첫째 부분은 1장-13장까지로서 교회와 말씀의 사역에 관한 부분이고 둘째 부분은 14장-19장까지의 부분으로서 교회와 성례전의 사역을 다루고있다

253 *Inst.*, 4권 1장 2절

254 *Inst.*, 4권 1장 3절.

255 벌코프는 교회가 하나로 있는 동안에는 그 필요성이 없었으나 이단의 발생으로 인해서 참된 교회와 거짓된 교회를 구분하는 표지가 필요하게 되었다고 말한다.(L. Berkhof, op. cit, p.576)

에 대한 비판과 현실 교회의 방향을 제시하는 기능을 가진다.²⁵⁶

일반적으로 개혁자들은 참된 교회의 표지로 하나님의 말씀의 참된 전파(The true preaching of the Word)와 성례전의 정당한 시행(The right administration of sacraments), 그리고 권징의 신실한 시행(The faithful exercises of discipline)을 강조한다. 개혁자들이 참교회의 표지 또는 특징에 관심을 갖게 된 것은 교회의 객관성과 제도적 개념에 대한 명백성을 추구한 결과였다. 개혁자들이 대부분 주장한 두 가지 표지는 성경에 따른 말씀 선포와 정당한 성례의 시행(*Evangelium recte docetur, et recte administrantur Sacramenta*)이었다. 무엇보다도 말씀의 선포가 중요하였다. 루터는 말씀이 있는 곳에 신앙이 있고, 신앙이 있는 곳에 진정한 교회가 있다고 말했다.²⁵⁷ 그것은 복음이 성례전에 앞서서 교회의 독특하고 가장 확실하며 가장 고귀한 상징이기 때문이다.²⁵⁸ 교회의 본질이 하나님의 말씀 가운데 있기 때문에(*tota vita et substantia Ecclesiae est in verbo Dei*) 칼빈은 더욱 외적이고 형식적인 교리를 통해 적절한 교회직제를 강조하였다.

칼빈은 1541년 9월 13일에 제네바로 다시 돌아가게 되었다. 돌아온 직후에 시의회 의 요청으로 교회에 관한 칙령(L'ordonnances ecclesiastiques)을 작성하여 목회적인 기능(ministerial function)과 기독교인의 삶 전체를 규제하려고 하였다. 이 법령에는 사, 장로, 교사, 집사의 4 직제가 규정되어 있었다. 칼빈은 특히 목사에 대해서 관심이 많았는데, 그것은 교회에서 가르치는 사역이 가장 중요하다는 것을 그가 알았기 때문이었다. 또한 교사는 이단에 떨어지지 않도록 바른 교리 교육을 시키는 자로, 칼빈은 교회를 교사와 어머니로 정의하여 다분히 로마교회적인 가르치는 권한(Magisterium)을 개신 교적인 의미로 확립하였다. 그것은 바로 목사와 교사라는 직분이 참되고 순수한 교회의 존립을 규정해 주는 가장 중요한 요건인 것을 알았기 때문이다.

칼빈은 또한 사둘레토 추기경에 대한 답신(1539)에서 교리, 규율, 성례전, 의식들에 대해 언급하고, 로마교회는 그것들을 타락시킨 반면에 복음주의 교회는 그것들을 순수성으로 회복시켰다고 주장하였다. 그는 이제 강요(1559)에서 거듭하여 말씀과 성례전이 라는 교회의 두 가지 표지로 제시한다.²⁵⁹

하나님의 말씀이 순수하게 선포되어지고, 들려지고 있으며 성례가 그리스도의 가르침에 따라 시행되는 곳이라면 그 곳에 하나님의 교회가 어떤 형태로든 존재한다는 것을 부인할 수 없다.

그러나 칼빈의 입장은 여전히 기독교적 행위에 관한 호소를 배제하고 있다. 그는 성

256 김군진, *기독교 조직신학 4권*(연세대출판부, 1996), p.244.

257 Paul Avis, *종교개혁자들의 교회관*, 이기문역(건국출판사, 1987), p.29.

258 이것이 가장 중요한 표지이다. 이 표지는 말씀없이 존재하지만, 성례는 말씀없이 독립적으로 존재하지 못한다. ...성례는 말씀과 분리시켜서는 안된다. 왜냐하면 성례는 그 자체의 고유한 내용(content of their own)을 가지는 것이 아니라, 그 내용을 하나님의 말씀에서 가져오기(derive) 때문이다.(L. Berkhof, op. cit, p.577)

259 *Inst.*, 4권 1장 9절

숙한 입장에 이르러서는 권징을 교회의 본질적 특징 가운데 하나로 여기지 않는다. 그렇지만 이 사실은 칼빈이 일상적으로 사무적인 감독의 올바른 행사에 비중을 부여했다는 점에서 볼 때에, 그는 분명히 권징을 교회의 적절한 기능행사를 위해 필요한 것으로 간주했다고 볼 수 있다. 교회의 권징에 대한 그의 제안이 송납되지 않았다는 사실이 1538년 칼빈이 제네바를 떠난 이유들 가운데 하나였다. 그리고 그는 1541년 스트라스부르그에서 돌아오는 조건으로 이 점을 주장하였고, 그 결과 목사와 장로들이 당회(Consistoire)를 구성하여 치리를 시행할 수 있었다.²⁶⁰ 또한 칼빈은 시의회가 당회에 부당한 압력을 가하지 못하게 하여 국가 권력으로부터 교회의 실질적인 독립을 확보하려고 노력하였다.

그러에도 참된 교회의 세 번째 표지로서의 권징은 오히려 스코틀랜드 신앙고백(*Confessio Scotiae*, 1560)²⁶¹과 벨직신앙고백서(*Confessio Belgica*, 1561)²⁶²에서 잘 드러난다. 칼빈은 일생동안 제네바에서 요리문답을 가르쳤으며, 이는 교회의 권징이 실시되는 가장 중요한 부분을 이루고 있었다. 그러나 그는 교회가 받은 열쇠, 즉 권한에 대해 설명하면서, 이것들이 복음의 선포 외에 어떤 것으로 머물러 있다는 사상을 단호히 거부하였다. 그것은 그의 교회론이 말씀의 사역을 강조하는 데에 주안점이 있기 때문이다. 칼빈은 철저히 말씀의 권위는 교회를 앞선다고 하였다. 그것은 교회는 하나님의 말씀으로 탄생한 것이지(*creatura verbi*) 말씀이 교회에서 나온 것이 아니기 때문이다. 따라서 그는 참된 교회의 식별을 그리스도의 진리를 표지로 삼은 것이다.

그런 이유로 그는 교회를 신자의 어머니(*piorum omnium mater*)로 말하고 있는 것이다. 그는 하나님께서는 교회를 통하여 교육을 신자가 믿음으로 장성한 사람이 되기를 원하신다고 보았다.²⁶³ 칼빈은 여기서 교회의 참기능을 신자들을 교육하고 훈련하며 안내하는 것으로 이해하기 시작하면서, 교화, 가르치고, 해석하고 설교하는 교회를 강조하게 되었던 것이다. 따라서 교회에서 가장 중요한 것은 “경건에 대한 교훈”(pietatis doctrina)인 교리이었다. 그러나 로마교회는 교리를 무시하고 인간 계승만을 중시하는 어리석은 짓을 하였으며, 그 결과 로마교회에서 기독교는 교리를 떠나서는 존립할 수 없음에도(*doctrina, citra quam christianismus non constat*) 교리는 완전히 매장되고 제거되었다.²⁶⁴ 칼빈은 교리가 없는 로마교회의 현상을 다음과 같이 말하고 있다.²⁶⁵

교황 제도하의 상태가 바로 이러한즉 거기 얼마나 많은 교회가 남아 있는지를 알 수 있다. 말씀 대신에 거짓말을 섞은 패악한 조직이 교회를 지배하며, 이 조직이 순수한 빛을 꺼버리기도

260 당회와 시의회 사이에 최종적인 파문권을 누가 가질 것인가를 둘러싸고 다시 갈등이 심화되었는데, 1555년에 이르러 당회가 가지도록 결정되었다.

261 "세 번째 표지는 하나님의 말씀에 근거한 교회의 치리를 바르게 행사하는 것이다. 이 치리권을 통하여 교회는 악을 억제하고 덕을 키운다."(18장)

262 "만일 복음의 순수한 교리가 전파되고, 그리스도에 의해 세워진 성례가 순수하게 이행되며, 교회의 가르침으로 인해 죄를 징벌하는 일이 있다면 이는 참 교회에 속하는 것이다."(29장)

263 *Inst.*, 4권 1장 5절.

264 *Inst.*, 4권 2장 2절.

265 *Ibid.*

하고 희니하게 만들기도 한다. 주의 성만찬은 가장 추악한 모독 행위로 더럽혀졌다. ...공중집회는 우상숭배와 불건건을 가르치는 곳이 되었다.

따라서 칼빈은 교회에서 가장 중요한 표지로 하나님 말씀의 강조하는 것이며, 이것이 교회인 선택자들을 양육하는 진정한 은혜의 수단인 것을 말해 준다. 그래서 칼빈이 성령론을 다루는 맥락 속에서 교회론을 논하지 않고, 교회론을 사도신경의 네 번째 부분으로 취급하고 있는 것이다. 즉 그는 교회가 은혜의 수단인 이유는 진정한 칭의와 성화가 이 수단을 통하여 성령 역사로 일어나지만, 진정한 칭의와 성화가 일어나는 것은 말씀과 성령의 역사이고, 교회는 외적인 보조수단 이라는 것을 강조하기 위함이다. 그러면 교회의 표지가 나타나는 교회의 자리는 어디인가? 그 자리는 바로 예배인 것이다. 교회는 우리가 일상적인 삶에서는 확신할 수 없는 구원의 임재를 보증하며, 예배는 이러한 의무추구와 구원의 임재를 표현하는 것이다.²⁶⁶ 칼빈은 교회를 예배하는 사람들 가운데서 찾는다.²⁶⁷

성경에서 교회라고 말할 때는 어떤 때는 하나님 앞에 실재하는 모든 사람을 의미한다. 즉 收養의 은혜에 의해 하나님의 자녀가 되고 성령의 성화에 의해 그리스도의 참된 지체들이 된 자들 이외에는 아무도 받아들이지 않는 것으로 이해한다. 그래서 사실상 교회는 땅 위에 살고 있는 성도들뿐만 아니라 세계의 시작으로부터 지금까지 존재해 온 모든 선택된 자들을 포함한다. 하지만 종종 교회라는 이름은 한 하나님과 그리스도를 예배한다고 고백하는 세상에 산재한 모든 사람을 가리키는 때가 있다.

말씀의 바른 시행은 우선적으로 예배에서 찾아야 한다. 왜냐하면 하나님께서 인간을 교육시키는 방법으로 예배를 선호하시기 때문이다. 칼빈은 “분명히 이것은 신자들에게는 공중 예배보다 더 큰 도움이 없기 때문이다. 하나님께서는 공중 예배에 의해서 자기 백성을 점진적으로 향상시키신다”고 말하였다.²⁶⁸ 그러므로 선택된 자의 무리인 교회가 그 본질을 드러낼 수 있는 자리는 예배이며, 거기서 전파되는 하나님의 말씀의 진리여부가 그 교회의 참된 유무를 가리는 시금석이 되는 것이다. 따라서 칼빈은 참된 교리를 가르치는 목사(교사)의 직분이 강조하며, 참된 예배를 드리는 참된 교회를 강조하는 것이다.

266 Huber, op. cit. p.13.

267 Inst., 4권 1장 7절.

268 Inst., 4권 1장 5절.

7장 교회론의 새로운 시도에 대한 비판적 고찰

1. 실천적 문제

(1) 비현실성

김명용은 교회의 사회적 책임을 강조하여, 그 실천적 단안으로 봉사관 설립을 곳곳에서 강력하게 요구한다.

“한국의 교회가 디아코니아적 사명을 잘 감당하기 위해서는 무엇보다도 교회 내에 봉사관을 만드는 것이 중요하다. 한국의 많은 교회는 기도원을 갖고 있고, 이를 꾸미고 발전시키기 위해 많은 노력을 하고 있다. 기도원이 수직적으로 하나님과 만나는 장소라면 봉사관은 수평적으로 만나는 장소이다. 그러나 한국교회가 수평적으로 이웃과 만나는 장소인 봉사관을 갖고 있는 교회는 매우 드물다. 봉사관은 교회가 지역사회를 위한 교회로 존재하기 위해서 반드시 있어야 할 교회의 기관이다.²⁶⁹ 봉사관은 기도원에 비해 그 중요성이 결코 못하지 않다. 봉사관은 교회의 사회 선교의 요람이고 교회가 사회 속에서 소금과 빛으로 드러나는 데 결정적으로 중요한 기관이다.²⁷⁰”

그러나 실제로 기도원을 단독으로 가지고 있는 교회는 그리 많지 않다. 한국교회의 재정 자립도를 생각해 볼 때, 70%이하가 기도원이 아니라 단독 예배당이 없이 목회를 하는 실정이다. 이러한 현실에서 교회가 봉사관을 설립하는 것은 매우 힘들다. 설사 설립되었어도 지교회에 주일학교 반사도 부족한 수많은 미자립 교회에서, 봉사관을 운영하는 것은 가당하지 않을 것이다. 또한 지교회에서 하려고 해도 마땅한 책임자가 없으면, 비능률이 되어 오히려 교회의 유해한 결과를 가져오게 될 것이다.²⁷¹ 따라서 이 문제는 비현실적이다. 오히려 지역적으로 교회들이 연합하여, 각지교회가 부담할 수 있는 정도를 투자하여 복지관을 건설하여 운영하는 것이 바람직할 것이다. 또한 그 운영도 사회복지사를 두어서 책임을 맡기는 것이 현실적이다. 그리하면 교회는 본연의 임무에 더 충실할 수 있고, 교회는 세속사회에서 사회사업 기관(단체)과 구별된 본래의 모습을 유지할 수 있을 것이다. 더나가 봉사관의 할 일에 대해서 피상적이지 않고 구체적인 언급을 하였으면, 떠돌이 약장수의 노래처럼 결과 없는 호소는 안되었으리라 생각한다.²⁷²

(2) 이원론적 사고

269 열린 교회론, p.37.

270 "복음과 사회선교", pp.42-43.

271 행6:1에서 집사가 필요했던 것은 바로 공정한 분배가 이루어지지 못했기 때문이었고, 이것을 사도들이 잘 관리 못해서였다. 이 결과로 사도들은 기도하는 것과 말씀전하는 것에 지장을 받았던 것을 알 수 있다.

272 Jochim von Soosten, "복지다원주의 선교", 신학사상, 97년 가을, p.139. "사회 공동체 정신과 사회적 책임의 물음에 있어서 정의 문제의 타부는 사회의 도덕적 자본의 활동에 대한 대립적 산물의 결과다. 공동체 정신에 대한 도덕 교육적인 호소는 떠돌이 약장수의 노래처럼 결과가 없다."

김명용은 사회봉사신학을 통해서 수직적 중심의 신앙이 균형잡힌 신앙이 된다고 보며, 교회의 신앙생활이 영적인 것에만 치우쳐 있는 것을 비판한다.

한국의 교회가 하나님과 만나는 것은 경건으로 표현하지만 이웃과 만나는 것은 세상 일로 생각하기 때문에 이런 불균형이 일어난 것으로 보인다. 기도원이 있는 수효만큼 봉사관이 있어야 할 것이다. 그것이 편협 되지 않고 균형이 잡힌 건전한 교회일 것이다. 기독교 봉사신학은 바로 이와 같이 한쪽으로 치우쳐 불균형 상태에 있는 한국의 교회를 균형 잡힌 건전한 교회로 만드는 데 꼭 필요한 신학이다.²⁷³ ...전도는 영적인 것이고 이웃을 돕는 것은 세상적인 일이라고 생각하는 영적인 것과 세상적인 것을 구별하는 이원론은 속히 시정되어야 한다.²⁷⁴ ...하나님 사랑과 연관된 교회의 책임이 영적이고 종교적인 특징이 있는 반면에 이웃 사랑과 연관된 교회의 책임은 세상적이고 정치적인 현실과 연관을 맺고 있다.²⁷⁵

그러나 한국교회의 이원론적인 경향을 비판하는 그 스스로가 교회의 일을 세상적 과 영적 과제 등으로 구분하는 것을 보면, 바로 그의 생각이 이원론적 사고에 기초하고 있음을 알 수 있다. 사실 그가 영적인 행동으로 분류하는 것 가운데서 기도는 역사적으로 노동으로 인정되기도 했다. 기도가 사회에 영향을 미치는 행동이 아니라는 것을 누가 증명할 수 있는가? 성경에 나오는 기도는 개인의 체험에서 우러나오는 고백도 있지만, 나라와 사회에 영향을 끼치는 가장 중요한 수단으로 등장하기도 하였다. 교회의 목표인 하나님의 나라는 “나라이 임하옵시며”라는 기도로 시작된다. 따라서 하나님의 나라의 도래의 방법은 기도가 효과적일 수가 있는 것이다. 그리고 균형이라는 것은 외형상 50% 대 50%로 산출되는 것은 아니다. 즉 현실적으로 기도원에 가서 기도 안 하는 사람은 봉사관에 가서 봉사 안 할 개연성은 더 있는 것이다. 다른 말로 하면 기도를 그렇게 많이 한 사람이 다른 사람을 도울 수 있는 용기와 능력을 가지고 더 열심히 봉사할 가능성이 더 많을 것이다. 따라서 구조를 통해 인간의 인격이 균형적으로 조절될 수 있다는 것은 단순한 발상이다. 사회가 다변화되어가고 다각화되는 시대에서 이러한 외형적으로만 단순한 논리로 치유될 사회문제는 없을 것이다. 하나님의 집은 “만민이 기도하는 집”이며 주님의 뜻에 따라 하는 기도는 역사한다.²⁷⁶ 그러므로 기도는 말씀(선교)과 행위(봉사)가 있는 가운데 존재해야 한다.²⁷⁷

273 *월린 교회론*, p.102.

274 *ibid.*, p.32.

275 *ibid.*, p.25

276 97년도 목회자들의 사회에 대한 견해 조사에 있어서, 1위인 22.3%가 통일을 위해 준비할 것으로 복한 주민을 위한 기도를 뽑았다. 그것은 목회자들의 체험에서 나온 한국교회의 가장 경제(효과)적인 대담인 것이다. (*목회와 신학*, 97년 4월, p.111)

277 간하배, *복음전도*, p.79. "활동은 선한 것이다. 확실히 주님의 목적 가운데서 우리는 달리고, 실증을 내지 말아야 한다. 그러나 활동이 내면의 종교적인 힘을 대신할 때는 그렇지 않다. "우리는 마르다와 같은 사람이 없이 잘 지낼 수 없다. 그러나 이 땅에서 마리아와 같은 한 사람을 살살이 찾기도 찾지 못할 때 우리는 무엇을 해야 하는가? 물론 마리아와 같은 사람은 옛날처럼 오늘날도 마르다와 같은 사람들에게 칭찬을 거의 받지 못할 것이다. ...그리고 그대로부터 지금까지 그 부르짖음은 마리아와 같은 사람들이 하나님께 향유를 못하고 있을 때 가난한 자들에게 주어도 좋을 향유를 헛되게 쓰고 있다고 하고 그들이 주님의 발아래 앉아 있을 때 게으르다고 하면서 이들에 반대하여 계속 높아져 왔다." (Benjamin B. Warfield, *Selected Shorter Writings of Benjamin B. Warfield*, ed. John E Meeter, P & R, 1970, p.424)

2. 이론적 문제

(1) 사회참여의 한계

김명용은 사회적 책임뿐만 아니라 정치적인 책임을 교회가 가지고 있다고 말한다. 그래서 교회가 사회정의와 평화, 환경, 그리고 이념과 경제 문제 같은 사회 전반에 걸친 정치적 중립을 지키지 않고 참여해야 할 것을 말하고 있다. 한국교회의 역사를 보면서 김명용이 쓴 다음의 글은 그의 교회의 사회적·정치적 책임의 필요성에 대하여 매우 강조하고 있다.

“한때 한국교회 내에 교회가 사회참여를 하는 것이 옳으나 그러나에 대한 논쟁이 치열했다. 이 논쟁 때 거룩한 교회일수록 사회적인 문제에 등을 돌리는 교회라는 일반적인 인식이 있었다. 그러나 이 문제에 대한 답은 그 반대라는 것이 자명하다. 물론 교회가 정치단체가 되는 것이 좋다는 말이 아니다. 교회는 정치적, 사회적 문제에 대한 깊은 영적인 통찰이 있어야 된다는 말이다. 교회가 정치, 사회적 문제에 대해 참문을 닫을 때 교회는 세상과 동떨어진 어떠한 특수한 영역(교회는 계도화)이 되어버리고, 세상은 세상대로 방치됨으로 말미암아 히틀러와 같은 자의 통치가 거의 무방비 상태로 허용되고 마침내 세상의 평화는 깨어지고 세상은 사탄의 놀이터가 되고 만다. 영적으로 성숙한 교회가 된다는 것은 사탄이 뛰어 노는 세상의 한복판에서 참으로, 빛으로 드러나는 교회가 된다는 말이다. 썩어가고 부패해 가는 세상을 참으로 정화하여 불의가 아닌 참된 하나님의 의의 평화가 지배하도록 만드는 것이 세상의 소금인 교회의 영적 기능이다. 이 일을 위해 교회는 부름 받았고, 바로 이것이 영적으로 성숙한 교회의 사회적, 정치적 책임이다.”

278

이러한 책임을 위해 그는 정당한 무력의 사용도 용인하고, 본회퍼의 삶을 정치적 책임을 다한 것을 인식하고 있다.²⁷⁹ 그는 교회의 공동선을 강조하면서, 그 근거를 예수님께서 정치·경제·사회적 문제에 대해 관심을 가지셨기 때문이라고 한다.²⁸⁰ 그러나 그가 말하는 논리에는 현실적인 모순이 있다. 그는 교회는 정치적 중립을 취할 수 없다고 하면서,²⁸¹ 가난한 자의 편만 드는 것이 아니라 공동선을 이루어야 한다고 주장한다. 그러면서도 그는 교회의 역사적 책임을 지기 위해 사회를 변혁시키려는 이들(진보주의자)에 대해서도 반대를 한다.

예수님의 삶은 전혀 비폭력적이었다²⁸²고 하면서 무력의 사용을 인정하고, 중립이 아니면서 양쪽을 위하는 그러한 모델을 우리가 생각할 수 있는가? 아주 오래 전의 고정된 사고에서는 상반된 것을 융합하면 兩者가 섞인 중화된 물질이 나오는 것을 자연의 패러

278 *열린 교회론*, pp140-141.

279 *Ibid.*, p.138.

280 *현대의 조직신학*, p.31.

281 해방신학자들은 교회의 정치적 중립이 지배자의 편을 드는 것으로 생각하고, 교회의 정치적 중립은 없다고 하였다. (*열린 교회론*, p.46)

282 *현대의 조직신학*, p.39. “교회는 武力의 힘의 승리가 아닌 평화의 길의 승리를 믿고 이를 전해야 한다. 평화를 위해 일해야 할 교회의 책임이 폭력운동과 결탁하면 안된다. 예수 그리스도의 길은 평화의 길이었고 그의 부활은 평화의 길의 승리를 의미했다. (*Ibid.*, p.40) 그러나 본회퍼를 규범적으로 본다면, 예수님의 복음주의 윤리는 無力하다. 예수님이 로마 황제를 암살하거나 12궤되는 천사와 함께 로마를 멸망시키고, 이스라엘을 회복시키시는 것이 바른 행동이 아니었을까?”

다임으로 생각했다. 그러나 지금은 화학적 변화로 인하여 본래의 물질이 아닌 제3의 물질이 나오는 패러다임을 인식한다. 오늘날 사람들이 배우고 있는 물리학의 법칙들은 사소한 것에서 발견되었고, 실재나 실재적인 실험을 통한 본질은 사람들에게 제시되지 않고 있다. 따라서 과학에서도 실체에 대한 본질이 규명하기 어렵고, 시대적으로 미래의 불확실성이 예기되는 현실에서, 신학적 질문을 인간성을 고려하지 않고 산술도식처럼 답을 구한다는 것은 비상식적이다.

더욱이 그것도 서로 다른 양상의 신학이 중화된 형태(중립)가 아닌 새로운 형태(공동선)가 되어 나오리라고 생각하는 것은 직관도 아닌 유토피아적 樂觀이다. 그것보다는 오히려 각 성도들을 자신이 만들어 놓은 언어의 울타리에서 놔두고, 각 신자들로 하여금 정치적 현실에서 자기가 맡고 있는 소임을 다하라고 하는 것이 더 현실적이다. 복음이 아니고, 진리가 아닌 다음에, 모든 신자는 (기독인의) 양심의 자유에 따라 선을 이루라고 말하는 것이 타당할 것이다.²⁸³

더나가 그의 논리대로 사회 참여적 교회가 된다고 가정할 때에도 문제는 여전히 해결되지 않는다. 그의 말대로 해서 일반 사람들에게 교회가 정치적 행동을 하는 교회로 나아가는 것이 바람직하게 보이고, 더욱 효과적으로 교회의 영향력을 사회 전반에 더 많이 미치게 되었을 경우, 자연히 개신교의 사회적 입지와 공헌도를 높일 수 있다. 그러나 그것은 장로교 정치원리로는 미흡하게 보인다. 왜냐하면 장로교는 정·교 분리의 원칙을 따르기 때문이다.²⁸⁴ 그래서 그의 이런 생각은 흡사 루터주의에 가깝거나, 결과적으로는 이 세상에 왕국(Christendom)을 만들려는 교황주의에 근접하게 된다.

(2) 교회성장 방법

김명용이 사회봉사신학을 주장하는 이유 가운데 하나는 그것이 한국교회를 정체에서 성장시키는 현대적 방법으로 인식하고 있기 때문이다. 그는 다음과 같이 이야기하고 있다.²⁸⁵

한국의 상당수의 목회자들은 미국(Fuller) 신학교를 중심으로 일어난 복음주의적 교회성장하게 영향을 받았고 지금도 받고 있다. ...그러나 이 복음주의 교회성장학은 교회 성장의 일면만 보여주는 약점이 있다는 것을 한국의 목회자들은 기억해야 한다. 1965년 이후 로마교회의 성장은 무엇으로 설명할 수 있는가? 복음주의가 아니면 교회는 성장하지 않는다고 생각하는 사람들은 로마교회의 성장에서 무엇인가 새로운 것을 배워야 하고 사고를 상당 부분 수정해야 한다. 1965년 이후의 로마교회의 성장은 ... 제2 바티칸회의에서 결의된 새로운 정신에 기초하고 있다. 그 새로운 정신은 그리스도의 교회는 가난한 이웃과 연대하고 가난한 자들을 위한 교회이어야 한다는 정신이다. ...이때부터 로마교회는 가난한 이웃을 위한 교회 봉사의 영역을 확대해 나간 것이다. (따라서) ...봉사관은 교회의 성장에 도움이 안되는 교회의 소비적인 활동이요 기관

283 보수적 교회에서도 (신자가) 사회 참여할 수, 진보적 교회에서도 (신자가) 전도·기도할 수 있는 것이 자연스러운 일이다. 그리고 같은 교회에서도 서로 정치적 입장이 다른 사람들이 있을 수 있는 것이 현실이다. 그러므로 관념적으로 규범화하는 것은 위험한 것이다.

284 민중신학자와 진보주의자들은 한국 장로교의 정교분리의 원칙이 용공문제를 제외하고는 사회문제에 있어서 정부의 입장에 서서, 御用적인 행위를 하는 방패막이었다고 보는 시각이 있다. 그러나 이것은 결코 장로교의 국가관이나 원리의 잘못이 아니다. 그것은 장로교가 지니는 독특성으로 해석되어야 할 정치적 문제인 것이다.

285 *열린 교회론*, pp.104-105.

이라는 사고를 버려야 한다. 봉사관을 통해 교회는 지역 사회의 빛으로 드러나고 하나님의 영광을 드러내고 많은 죽어 가는 영혼을 그리스도 앞으로 인도할 수 있는 것이다.

그가 사회봉사²⁸⁶가 교회성장에 효과적이라고 증거하는 것은 매우 일리 있는 이야기이다. 한국교회에서 사회봉사신학을 선교에 접목시키는 근자의 시도는 다 이러한 문제를 제기하고 있다.²⁸⁷ 로마교회의 성장도 2차 바티칸 회의의 영향이 있었다. 로마교회의 경우 2차 바티칸 회의 전에는, 그 초점이 영혼의 구원에 맞추어 졌었다. 그러나 회의 이후에 인간의 사회적 본성과 교회의 사회활동에 새롭게 인식함으로써, 로마교회의 선교신학에 발전적 영향을 주었다는 평가가 있다.²⁸⁸ 사실 개혁신교회는 인류 전체와 각 사회가 직면해 있는 기본적인 생의 문제에 대해 침묵해서는 안된다.²⁸⁹ 그리고 실제적으로 한국교회에서도 봉사는 事前 복음 전도활동으로 인정되어 졌다.

따라서 한국교회는 사회활동의 참여의 폭을 늘리고 선교적 차원의 구제사업을 널리 활성화하여야 한다. 그 이유는 기독교는 그 구성요소로서 두 가지의 본질적인 것을 지니고 있기 때문이다. 하나는 초문화적인 하나님의 말씀이요, 다른 하나는 이 말씀을 역사적으로 표현하는 문화적인 형식이다. 문화적 형식 없이 복음의 선포는 있을 수 없다.²⁹⁰ 모든 교회는 복음 전파를 위해서 존재해 있고 현대인은 다문화화된 문화의 홍수 속에서 살고 있다. 그래서 교회는 그의 복음을 문화적 수단을 이용해 제대로 전달해야 효과적일 수 있다. 이 경우 기독교의 사회의 참여로 인한 일반인들의 그리스도인에 대한 긍정적인 평가는 복음의 접촉점을 찾는 데 긍정적인 기여를 할 수 있다.

그러나 그것이 효과적인가에 대해서는 재론의 여지가 있다. 98 갤럽조사에 의하면, 타종교에서 개신교로 개종한 이들의 경우 그 이유로 주위(가족)의 권유에 관계되는 사항이 49.2%로 나왔다. 최근에 소개된 한국에 맞는 한국식 전도법에는 미전도인에게 가장 효과적인 방법으로 개인 간증을 들고 있다.²⁹¹ 또한 한국인의 종교성향을 분석해 본 결과 유교적 성향을 가진 국민이 34.5%나 차지하고 있다.²⁹² 이것을 볼 때에 한국교회에 맞는 성장방법은 한국의 재래적 사고를 잘 이해하여, 교회에서 훈련된 전도자를 통해서 개인 관계전도를 하는 것이 효과적으로 보인다. 그리고 경조사에 잘 모이는 한국인의 특성을 연구하여, 지역 주민의 예식을 위해 교회 건물(봉사관)을 빌려주어서 불신자에

286 여기서 이 말은 사회선교를 뜻한다.

287 김종언, "한국교회의 사회봉사 사역에 대한 선교학적 이해"(1996), p.1 그리고 정중훈, "사회선교의 신학적인 근거설정을 위한 모색", *신학사상*, 97년 가을, pp.196-198 참고.

288 Michael Amalados, "오늘날의 선교에 도전하는 것들", *Ibid.*, p.76. 그들의 말로는 세속적이 되었기 때문이라고 한다. 김영용은 다음과 같이 말하고 있다. "과거의 로마교회는 결코 사회정의를 위한 교회로 지칭하기 어려운 교회였다. 과거의 가톨릭은 가난하고 힘 없는 이웃과 함께 하는 교회의 모습을 나타내기 시작했고 인권과 민주화와 사회정의를 위해 일하는 교회라는 강한 인상을 전세계에 심게 되었다. 바로 이와 같은 모습을 통해 가톨릭은 점차 사람들로 부터 존경을 받기 시작했고 세계적으로 가톨릭의 교세는 크게 확장되었다."(*열린 교회론*, p.166)

289 Huber, *교회*, 이신건역(한국신학연구소, 1993), p.163.

290 김영한, *현대신학의 전망*(대한기독교출판사, 1988), p.214.

291 민남기, *한국식 전도법*(나침판, 1998), p.101

292 국민일보, 10월24일. 참고로 기독교는 34.5%를 차지했다.

게 복음을 전할 수 있도록 접촉하는 것을 모색해 볼 수 있다. 이때에는 교회의 친절과 애향심이 그들에게 매우 귀중한 인상을 심을 수 있을 것이다.

그리고 이와는 다르게 우리는 로마교회의 변화를 통해서 사회봉사가 교세 성장의 수단인지를 알아볼 수 있을 것이다. 2차 바티칸회의 때에는 인간의 사회적 본성을 인정하여 선교로서 사회참여를 지향하는 “현대세계 속의 교회”(Gaudium et Spes)가 있었다. 그러나 “교회의 선교활동에 관한 교령”(Ad Gentes)에서는 나그네길을 가고 있는 “지상 교회는 그 본성상 선교하는 것을 사명으로 한다”고 하였다. 여기에서 복음선교(evangelization)에 대한 언급에 주의해야 한다. 2차 바티칸 회의 이후의 현상으로는 복음선교란 말이 빠르게 교회 자신의 사명과 동의어로 인식되기 시작했다.²⁹³ 그래서 그들은 이제 직접적인 선교를 강조하기 시작하였다.²⁹⁴ 그들은 “신앙을 증거할 수 있는 선한 삶을 사는 것이 바로 가장 힘있는 복음선교 수단이다. 그런데 한 가지가 더 필요하다. 우리는 사람들에게 왜 우리가 이런 행동을 하는 지 알려주어야 한다”고 말하고 있다.²⁹⁵ 최근에 한 본당 신자가 이런 말을 했다. “왜 카톨릭이 복음선교를 논의하는가? 복음선교는 개신교인들의 일이지 우리의 일이 아니다.” 하지만 사실은 그 반대이다. 복음선교는 가톨릭적인 생활과 선교의 중심을 형성하고 있기 때문이다.²⁹⁶

이제 로마교회는 변하고 있다. 단순한 사회봉사와 사회문제 해결을 통한 성장이 아니라 복음을 접목시키기 위한 평신도의 친교를 강조한다.²⁹⁷ 그래서 병자, 장애인, 고통받는 사람들을 모두 교회의 사랑과 봉사가 필요한 객체로 여기지 않고 복음선포와 구원사업의 능동적이고 책임있는 주체로 인식하고 있다.²⁹⁸ 더 나아가 구체적으로 전도하는 방법을 연구하기도 하였다.²⁹⁹ 그런가 하면 실지로 활용하는 전도 프로그램을 가르치고 배우는 곳도 있다.³⁰⁰ 이러한 추세에 한국도 예외는 아닌 것이다. 그들이 이렇게 하는 것은 바로 개신교를 통해서 이러한 방법이 교세확장에 효과적인 것을 인지하였기 때문이다. 그런 면에서 대체로 관계중심의 전도가 보충적 사회봉사보다는 교회성장에 가장

293 Kenneth Boyack(ed), 새로운 가톨릭 복음선교, 김준철역(분도출판사, 1995), p.101.

294 로마교회는 2차 바티칸 회의 전에는 복음주의나 복음선교란 말을 쓰지 않았다. 1976년 “현대의 복음선교”(Evangelii Nuntiandi)가 작성되었고, 1987년 “평신도 그리스도인(Christifideles Laici)”을 통해 평신도의 사역을 강조하였으며, 1990년 “교회의 선교 사명”(Redemptoris Missio)에서 새로운 복음화에 대한 이해가 심화되었다.

295 Ibid., p.10.

296 Ibid., p.23.

297 “친교는 선교와 서로 깊숙이 연결되어 있고 서로 교호 작용을 하며 서로를 함축하고 있다. 그러기에 친교는 선교의 원천이요 결실이며, 친교는 선교적이고 선교는 친교를 지향하고 있다.”(Christifideles Laici) 32항.

298 Boyack(ed), op. cit., p.107.

299 그 방법은 다음과 같다. ① 교회는 비활동적이고 교회에 참여하지 않는 사람들에게 다가서는 과정을 시작해야 한다. ② 가정 복음선교를 실행해 본다. ③ 교구 내의 작은 그룹도 지원한다. ④ 제도화된 교회에 대한 강조는 약화한다.(Ibid., p.122)

300 미국에서 효과를 거두는 대표적인 것을 보면 살펴보면, NCCE(국제 복음화 훈련 워크샵), PETI(바울 복음화 훈련연구회), Good News, Mission:Evangelization, SINE(집중된 새 복음화 체계) 등이 있다.(Ibid., pp.219-232 참고)

큰 밑걸음일 수가 있는 것이다.

3. 성경해석 문제

(1) 사마리아인의 행위(Samaritanerdienste)

김명용은 눅10:25-37절에 나오는 사마리아인의 비유를 율법사의 영생에 관한 질문에 대한 답으로 예수께서 언급하셨다고 보고, 진정한 영생의 길은 선한 사마리아인의 삶을 사는 것이라고 주장한다.³⁰¹ 그러나 이 본문이 그렇게 주장한다고 볼 수 없다. 예수님은 신학적 주제를 다룰 때 자주 비유를 사용하셔서 말씀하였다. 이 본문에서 예수님은 한 율법사와의 대화를 통하여 자신이 강조하는 이웃 사랑(Nächstenliebe)의 의미가 무엇인가를 분명히 밝히고 있는 것이다. 이야기의 발단은 한 율법사의 출현과 그의 영생에 관한 물음에서 시작된다. 영생의 길이 어디에 있는가의 질문에 예수님과 율법사는 하나님 사랑과 이웃 사랑에 있음을 서로가 인정한다. 예수님은 여기서 사랑해야 할 이웃이 누구인가에 대한 율법사의 질문에 대한 답변으로 사마리아인의 비유를 말씀하신다.

여기에서 강도 만난 사람은 예수께서 다른 맥락으로 비유 속에서 말씀하신 지극히 작은 자(마25:40)와 같은 의미로 등장하고 있다. 강도 만난 사람의 고통 당하는 상황을 목격한 사람으로 예수님은 세 사람을 등장시킨다. 이 세 사람 중 한 사람은 하나님을 가까이 섬기는 모습을 가진 제사장이요, 다른 한 사람은 성전에서 열심히 성전 일을 돕는 레위인이요, 마지막 한 사람은 앞의 두 사람이 죄인 취급하는 사마리아인이다. 이 세 사람 중에 영생의 길로 들어설 만한 사랑을 실천한 자가 누구인가 하는 내용상의 질문은 유대인에게는 처음부터 몹시 귀에 거슬리는 이야기이다. 이야기의 결말은 더욱 놀랄 만하다. 율법사에게 결핍된 것은 이해가 아니고 실천이었던 것처럼 보인다. 율법사의 문제는 영생의 길을 모른 데에 있는 것이 아니라 알고도 행하지 않은 것에 있는 것처럼 보인다.³⁰² 강도 만난 이웃의 고통을 보고도 그에게 행동하는 사랑과 섬김을 실천하지 않은 제사장과 레위인의 위치는 예수님의 눈에서 사마리아인보다 나은 위치가 아니다. 예수님은 그들의 신분이나 출신에 관심을 갖는 것이 아니고 그들의 행동에 초점을 모으고 있다. 예수님의 평가는 흡사 마25:31-46절의 최후의 심판을 보여주는 이야기에서처럼, 그들의 구체적인 사랑의 행위 여부에 맞추어져 있는 것이다. 여기서 제사장이나 레위인은 제시할 수 있는 어떠한 이유나 변명도 없다. 여기에서 예수님은 가장 분명한 언어로 율법사와 그의 청중들에게 진정한 이웃 사랑과 섬김의 실천을 명하고 계신 것이다.

그럼에도 여기에서 영생의 방법으로 이웃 사랑의 의미를 찾는 것은 문제가 있다. 첫째로, 그것은 이신칭의 종교개혁의 원리를 무시하게 된다. 개신교가 로마교회로부터 나오게 된 이유 가운데, 그들의 보속사상의 청의론이었다. 개신교는 구원(영생)의 원리로서 믿음을 강조한다. 칼빈은 성경이 믿음의 의에 대하여 대단히 다른 어떤 것으로 우리

301 열린 교회론, p.98.

302 그러나 그는 정말 이웃이 누구인지 몰랐으며, 하나님이 바라시는 것이 어떠한 행동이라는 것을 인식하지 못하고 있는 것이다.

를 인도하는데, 곧 우리 자신의 행위에 대한 기대를 버리고 오직 하나님의 자비와 그리스도의 완전으로 향하게 하신다고 말한다.³⁰³ 또한 그는 어떠한 종류의 인간의 행위라도 그것이 하나님 앞에서 의로 여기심을 받는 것은 단지 하나님께서 그 행위를 고려하지 않으시고 저를 은혜로 말미암아 그리스도 안에서 받아드리고 그리스도의 의를 하나님 자신의 의로 그에게 전가시켜 주시는 값없으신 공물로 말미암는다고 말하고 있다.³⁰⁴ 따라서 이 본문을 통해서 선행함으로 영생을 얻을 수 있다는 교리는 구성될 수 없다.

둘째로, 김명용은 근본주의와 축자(기계적)영감설을 여러 곳에서 반대하고 있다.³⁰⁵ 따라서 그는 성경적 문자주의를 거부하고 성경의 인간적 오류와 역사적 비평을 인정한다. 그 결과 그는 바르트의 성경관을 종교개혁자들의 성경관의 20세기의 부활로 극찬한다.³⁰⁶ 그러므로 그는 본문의 내용이 보편적으로 복음서의 여러 곳에서 언급되어 있지도 않는 구절에 대하여 문자적으로 유추하는 것은 억측이 된다.

셋째로, 본문의 주변 상황(문맥)을 살펴보면, 그의 주장과 같은 결론을 내릴 수 없다. 본문의 앞에서 예수님은 칠십인 전도에 대한 사건(10:1-24)이 있으며, 본문의 뒤에는 마리아의 선택(10:38-42)에 대한 사건이 나온다. 여기서 전부를 관통하는 교훈은 무엇인가? 그것은 原意分別의 중요성이다. 무엇을 선택하던지 하나님의 뜻을 이해하여, 그 바른 지시에 맞게 행동하라는 것이다. 따라서 저주받은 도시의 선택은 하나님의 나라가 가까이 온 것을 알고 회개해야 한다는 것이며, 칠십 인들은 사단이 축사되는 것보다 하나님께서 먼저 그들을 선택한 하나님의 뜻을 인식하라는 것이다. 본문의 바로 앞의 사건(21-24)은 바로 이러한 것을 확증시켜 주는데, 그것은 하나님의 계시가 없이는 하나님의 뜻을 알 수 없으며, 진정한 복은 주님의 뜻을 분간할 줄 아는 것이라는 것이다. 본문의 뒤에 있는 마르다의 사건에 대한 주님의 대답도 어느 편을 택하든지 하나님의 뜻을 분별하여 선택하라는 것이다. 그래서 결과적으로 10장은 하나님의 뜻을 분별하여 좋은 편을 택하라는 것을 제시해 주는 것이다. 그러므로 본문의 문제는 진정한 하나님의 뜻을, 하나님께서 원하고 계신 바를 율법사가 모르고 있다는 것을 말하고 있는 것이다. 즉 율법사의 질문은 영생에 대한 문제가 아니라 이웃에 대한 질문이었다는 것이다. 따라서 이 본문은 선행의 중요성(영생)이 아니라 선행의 대상(이웃)에 관한 것을 알려 준다

(2) 디아코니아의 대상

김명용은 디아코니아라는 용어를 통해서 매우 빈번하게 사회봉사의 개념을 말하고 있다. 이때, 그가 사용하는 말은 대부분 교회의 사회에 대한 봉사의 의미를 가지고 있다. 그리고 그의 사회봉사신학의 근거로 성경구절을 제시한다. 그러나 성경에는 그가 말하는 것과 동일한 의미를 갖고 있는 지에 대해서는 反論의 여지가 있다. 신약에는 섬김, 봉사를 나타내는 말인 διακονία(34회)와 등장하는 διακονεῖν(35회)이 있다.³⁰⁷ 신약

303 한국칼빈주의연구원(편역), *칼빈의 종교개혁사상*(기독교문화협회, 1993), p.339.

304 Calvin, *he Necessity of Reforming the Church*, p.69.

305 *열린 교회론*, pp.170-172, 194, 203, 205 참고.

306 *Ibid.*, p.205.

성경에서 말하는 디아코니아는 *αγαπη*(116회)의 구체적 실천 행위로서의 섬김과 봉사를 의미한다.³⁰⁸ 따라서 이웃 사랑(아가페)의 행위로서 디아코니아는 성경에 나타나는 것이다.

그러나 문제는 디아코니아의 대상이 되는 아가페는 신약성경에서는 원수사랑에 대한 예수님의 말씀(마5:43, 눅6:27, 35))을 제외하면 사람사이의 사랑이란 거의 예외 없이 신앙의 형제에 대한 사랑, 즉 그리스도인 서로의 사랑을 뜻한다는 사실이다. 또 특정한 표현양식들이 겹쳐서 나타나는 현상부터가 이미 그리스도인들의 사이에서 쓰이는 의미로 사용되고 있는데, 여기에는 “서로 사랑하다”, “형제들을 사랑하다”, “형제를 사랑하다”, “형제간들을 사랑하다”, “하나님의 자녀들을 사랑하다”, “피차 사랑하다”, “성도들 대한 사랑” 등이 있다. 살전3:12는 아가페가 공동체 밖의 비그리스도인들에게도 두루 적용되는 유일한 구절이다. “또 주께서 우리가 너희를 사랑함과 같이 너희도 피차간과 모든 사람에 대한 사랑이 더욱 많아 넘치게 하사.” 그러나 이어서 나오는 부분(4장, 5장)을 보면 여기서 바울은 좀더 구분 지어 표현함을 알 수 있다. 공동체 안에서 처신을 하는 경우, 이렇게 표현되어 있다. “형제 사랑에 관하여는 너희에게 쓸 것이 없음은 너희가 친히 하나님의 가르치심을 받아 서로 사랑함이라 너희가 온 마케도니아 모든 형제를 대하여 과연 이것을 행하도다 형제들아 권하노니 더 많이 하고”(살전4:9-10) 반면에 공동체 안에서부터 밖으로 미치는 처신을 문제 삼는 경우, 바울은 좀 뒤에 이렇게 표현한다. “삼가 누가 누구에게든지 악으로 악을 갚지 말게 하고 오직 피차 대하든지 모든 사람을 대하든지 항상 선을 좇느라”(살전5:15)

“사랑하다”와 “선을 행하다”가 엄밀히 구별되는 구절은 갈5:13-15에도 나온다. “형제들아! 너희가 자유를 위하여 부르심을 입었으나 그러나 그 자유로 육체의 기회를 삼지 말고 오직 사랑으로 서로 종노릇하라! 온 율법은 내 이웃 사랑하기를 네 몸같이 하라 하신 한 말씀에 이루었나니 만일 서로 물고 먹으면 피차 멸망할까 조심하라” 레 19:18에서 인용된 사랑의 계명³⁰⁹이 여기서서는 분명히 공동체 안의 상호 처신만을 말하는 문맥 속에 자리하고 있다. 따라서 코이노니아의 대상인 이웃이란 바울에게서는 다른 누구도 아닌 교우들임에 틀림없다.³¹⁰ 또한 바울은 갈6:9-10에서 교훈을 마치면서 공동체 밖의 사람들에게 관심을 돌리는데, 여기서도 그는 선행에 대해서 말을 한다. “우리가 선을 행하되 낙심하지 말지니 피곤하지 아니하면 때가 이르매 거두리라. 그러므로 우리는 기회 있는 대로 모든 이에게 착한 일을 하되 더욱 믿음의 가정들에게 할지니라” “믿음의 가정”(신앙으로 한 집안이 된 사람)들이란 물론 같은 그리스도인들을 뜻한다. 여기서 바울은 공동체를 믿음의 가정으로, 안과밖에 대한 처신이 다르게 마련인 가정으로 본다.

307 박창환, “신약성경에 나타난 디아코니아”, *디아코니아와 한국교회*, 디아코니아 심포지엄 자료집, 1995, pp.6-18 참조.

308 성중현, “예수와 디아코니아”, *장신논단*, 12집, 1996, p.8.

309 “원수를 갚지 말고 동포를 원망하지 말고 이웃 사랑하기를 네 몸과 같이 하라! 나는 여호와니라!”

310 롬15:2, 엡4:25.

따라서 선입견 없이 살펴본다면, 초기 신약교회에서는 이웃을 四海同胞의 의미보다는 자신들의 대열 속에서 형제애를 구현하고자 하였고, 그러면서도 동시에 그 경계선을 넘어 밖으로 향하려는 노력을 했던 것이다. 따라서 섬김과 봉사의 대상은 하나님이나 형제에 대한 것이지 전혀 관계없는 자에 대한 것은 우선적이 아니다.³¹¹

4. 신학개념의 문제

(1) 선교의 개념

김명용이 사회봉사를 선교와 연관시키는 진정한 이유는 무엇일까? 그는 먼저 사회봉사신학을 교회성장론으로 제시하였다. 그러나 문제가 되는 것은 사회봉사를 주장하는 그의 의견에는 단순하게 교회성장만을 지향하지는 않는다는 것이다. 여기에 선교에 대한 개념의 문제가 있는 것이다. 그것은 그가 말하는 사회봉사는 사회선교를 의미하기 때문이다.³¹² 그리고 그 사회선교의 배경에는 하나님의 선교(Missio Dei)가 자리 잡고 있기 때문이다. 그렇기 때문에 대표적 교회성장론자인 D. 맥가브란(McGavran)은 중요하고도 다른 것으로 대체 불가능한 선교의 한 목적은 교회성장이라고 보았던 것이다.³¹³ 그는 하나님의 선교의 신학에서 선교의 개념이 오용되기에 선교를 교회성장이라고 보았던 것이다. 실제로 그는 선교의 개념에 대하여 하나님의 선교의 개념을 주장하는 호켄다이크와 논쟁을 벌였다.³¹⁴

*Missio Dei*라는 용어가 정식으로 등장한 것은 1952년 독일 빌링엔(Willingen)에서 모인 IMC(International Missionary Council, 세계선교협의회)대회에서이다. 이 용어를

311 따라서 지극히 작은 자라는 것은 관계가 있는 사이임에도 그 귀중함을 모르는 경우를 말한다.

312 사회선교의 선교라는 말에는 하나님의 선교(Missio Dei)의 폭 넓은 의미가 가미되어 있음을 전제하고 사회선교라는 용어를 사용한다.(정종훈, op. cit., p.198)

313. Donald A. McGavran, *교회성장학*, 전재욱 외역(총회출판국, 1980), p.58.

314 그 내용은 다음과 같다. 1950년 호켄다이크가 "국제 선교 평론"에 발표한 "전도의 요청"이라는 글에서 전통적인 복음주의자들의 선교관과 선교 형태를 신랄하게 비판하였다. 내용의 핵심은, 메시아가 전도의 주체이기 때문에 전도의 목표는 유대인들이 메시아에게 기대한 내용과 같아야 한다는 것이며 그것이 바로 샬롬(Shalom)이라고 주장하였다. 이같은 개념으로 선교를 이해할 때 교파 선전과 교회 개혁을 위주로 하는 전통적인 선교는 거부되어야 한다는 것이다. 교파 선전식의 선교는 선교하는 축을 따라오게 하고 그들과 유사한 복사판 같은 교회를 재생시키며, 교회 개혁 중심의 선교는 교회 개혁을 선교의 궁극적 목표로 삼을 위험이 있다고 보고, 선교와 교회화는 동일한 것이 아니고 최후의 적이 될 수 있음을 경고하였다. 동시에 이상적인 선교는 샬롬의 겸손한 표현인 디아코니아를 포함하여야 하는데 이런 표준으로 서구 교회를 판단하면 선교적인 교회가 되기에는 부족한 점이 많다고 보았다. 이상과 같은 호켄다이크의 비판적 분석에 대하여 맥가브란이 "핵심적인 전도"라는 제목으로 호켄다이크에게 보내는 공개장을 발표하여 그의 비판적인 주장에 대해 조목조목 반박하였다. 먼저 케리그마, 코이노니아 및 디아코니아의 세 가지 요소를 포함해야 진정한 선교라는 견해에 대하여 맥가브란은 그것들이 이상적인 교회의 요소들이라면 동의하나 선교에 반드시 포함되어야 한다는 주장에는 동의할 수 없다고 하였다. 역사 속에서 불완전한 교회나 선교 활동을 통해서도 선교가 수행되었다는 점을 무시하지 말아야 할 것이라고 했다. 또한 교파 선전 위주의 선교도 자연스러운 현상이라고 보았다. 그리스도가 전도자였으며 그가 여러 가지 방법으로 그의 교회를 증가시키는데 샬롬의 확장도 교회 개혁과 부흥을 통하여 이루어진다는 것이다. 맥가브란은 복음이 실제적으로 전달되지 않는 전도나 선교는 있을 수 없다고 못박았다. 요컨대 선교는 정확한 이론도, 정확한 신학이나 방법, 동기의 순수함을 반드시 의미하는 것이 아니라, 죄인들을 하나님께로 오게 하고 구원하는 일이라고 하였다.

처음 사용한 신학자는 하르텐슈타인(Karl Hartenstein)이며 이 대회에서 이 용어를 정식으로 채택하였다. 이 대회는 과거의 선교대회와는 달리 교회의 선교적 임무를 주제로 선교신학을 진지하게 다루었다.³¹⁵ 특히 선교활동의 본질과 내용을 교회 중심적인 관점에서 교회를 세우는 선교사들의 활동에 국한시키지 않고 삼위 하나님의 활동에 참여하는 모든 일을 선교의 활동으로 보았다.³¹⁶

빌링엔대회는 교회의 선교보다 세상에 역사 하시는 삼위일체 하나님을 강조하고, 교회는 이 세상에서 일하시는 구속의 선교에 교회가 참여하는 것이 선교라고 하였다.³¹⁷ 하나님의 선교를 이론적으로 발전시킨 학자로서 G. 비체돔(Vicedom)을 들 수 있는데, 그는 선교는 이 세상에 역사 하시는 하나님의 선교에 신자가 참여하는 것으로 정의한다.³¹⁸

이것은 제2차 세계대전 이전까지 서구교회를 지배했던 식민지 선교에 대한 반성과 제3세계 교회의 정치적 독립과 맞물려 등장한 선교개념이다. 선교의 목적이 비그리스도인의 회개와 세례를 의미했던 회심과 개인적 영혼구원보다는 보이는 교회의 확장을 선교적 목적으로 삼은 것으로 역사 안에서의 하나님의 구원활동에 주목한다. 이 개념은 제도적 교회를 하나님의 나라와 동일시한 그리고 지나치게 서구 중심적 사고의 틀에서 사로 잡혔던 이전의 선교신학을 비판적으로 극복하려는 시도에서 생겨난 것이다.³¹⁹ 그러므로 하나님의 선교 신학은 선교의 주체를 하나님 자신으로 이해하고, 선교의 목적을 모든 피조물에 대한 그리스도의 지배권을 수립하는 데 두었다. 이것은 선교의 궁극적인 목적이 교회에 있는 것이 아니라 하나님의 나라에 있다는 것을 말한다. 따라서 이 선교신학은 사실상 전통적 선교를 교회의 선교로 배격한다. 즉 종래의 교회가 선교회를 세우고 선교사를 파송하며 모금하는 교회의 선교를 반대하고 기능주의적인 교회론을 주장하는 것이다.³²⁰

315. 전호진, "하나님의 선교와 교회의 선교", *성경과 신학*, 2권, p. 227.

316. 김명혁, *현대신학의 동향*, 성광문화사, 1991, p.61.

317 이러한 선교개념의 형성에 결정적인 영향을 한 신학자는 Hoekendijk, W. Freytag, Lesslie Newbigin 등이며 화란과 북미 연구위원회가 주요한 역할을 하였다.

318. 전호진, op. cit., p.228.

319 하나님의 선교는 이론적으로 발전하였으나 구체적으로 현실화 된 것은 1961년 뉴델리(NewDeli)대회 때부터이다. IMC가 WCC에 흡수된 후에 모인 뉴델리대회는 하나님의 선교에 기초한 새로운 선교신학을 본격적으로 체계화하고 실천에 옮기기 시작하였다. 이 대회에 참석한 많은 사람들은 교회의 사회적 활동을 선교로 생각하였다. 1963년 Mexico에 모인 선교대회는 하나님의 선교에 근거하여 선교지와 피선교지의 구분을 철폐하고 육대주를 다 선교지라고 보았다. 이 대회는 선교를 사회정의의 위한 투쟁으로 정의하고 세상에서 평신도의 역할을 중시하였다.(Ibid., p.230) 1968년에 모인 옘살라(Uppsala)대회를 전후하여 선교의 개념은 가장 급진적인 방향으로 변천하게 되었다. *Missio Dei*의 개념에서 인간화의 개념으로 변천하게 된다. 이 대회에서 선교에서 나타난 하나님의 활동은 구속사가 아닌 일반 역사 속에서 특히 혁명운동, 인권운동, 교육개혁운동 등 가운데서 가장 뚜렷이 나타나는 것으로 보기 때문에, 결국 선교는 이 세상사를 위한 교회의 모든 활동으로 보게 되었다.(김명혁, op. cit., p.112)

320 그들의 사상을 요약하면 다음과 같다. ① 하나님의 선교에서 선교의 주체는 하나님 자신이다. 즉 선교는 인간의 행동, 활동으로 인간이 주도하는 것이 아니라 삼위일체 하나님의 활동인 것이다. 활동하시는 하나님은 선교하시는 하나님이다. ② 하나님의 선교의 현장은 이 세계이다. 피안의 세계, 죽은

여기에 문제가 있는 것이다. 하나님의 선교는 세상에서 일하시는 하나님의 활동을 선교로 규정한다. 그러나 역사에서 일하시는 하나님의 활동이 무엇인지를 분명하게 제시하지는 않는다.³²¹ 다만 인간의 행위를 통하여 실현되는 사회정의가 하나님의 일로 암시되고 있다. 한 걸음 더 나아가 사회정의 실현을 위한 혁명적 행동이 하나님의 일로 신성시된다. 따라서 하나님의 선교라는 이 개념은 인간의 모든 세속적 활동을 무조건 거룩한 것으로 인정하는 모순을 가진다. 하나님의 선교신학은 선교에서 수단을 배제한다. 그러나 선교는 궁극적으로 하나님이 주체자이시지만 인간을 수단으로 사용하시는 점에서 신과 인간의 공동적인 사역이다. 만약 하나님이 주체라면 인간의 선교는 어떤 의미를 가지며 하나님의 선교와 어떤 관계를 가지는 지에 대해서 대답할 수 없다. 하나님의 선교는 파송이나 선교에 대한 성경의 본문을 해석함에 있어서 세상으로 파송 개념만을 채택하고, 교회가 특별히 선발한 사람을 특정지역에 파송하는 선교의 대사명에 대한 본분은 외면한다. 그러나 하나님의 선교는 정치, 경제, 사회에 파송된 평신도 선교를 말하나 성경이 말하는 평신도 선교는 입으로 말씀을 전파하는 것이었다.³²²

그러므로 *Missio Dei*가 아니라 하나님의 선교들(*Missiones Dei*)이 되어야 하며, 동시에 교회가 복음을 듣지 못한 자들에게 선교하는 일차적인 수단이기 때문에 교회의 선교가 되어야 한다. 따라서 선교 그 자체는 그리스도의 메시지를 설교(*Kerygma*)하는 것이고, 강조점은 그 진리를 인간의 방식(문화)으로 표현하는 데 있었다. 즉 신앙은 어떤 진리(교리)의 본체를 인지적으로 승인하는 것이었다. 바로 여기서 김명용에게서 간과할 수 없는 문제로 선교개념과 목표에 대한 논쟁의 불씨가 남아 있다.

(2) 교회연합의 개념

김명용이 봉사를 통해서 추구하는 것 가운데 하나는 교회의 통일성이다. 그는 모든 교회가 사회적 책임이라는 한 목적을 위해 존재해야 한다고 강조하면서, 사회봉사를 중심으로 한 에큐메니칼 운동을 말하고 있는 것이다.³²³ 그는 그 일을 위하여 “오늘의 로마교회와 개신교회의 논쟁점”을 비교하면서, 로마교회의 일치운동에 동조하고, 개신교

다음에 오는 세계가 아니라 우리가 살고 있는 이 세상이다. 그리고 그것은 전세계적이다. ③ 인간에 대한 하나님의 선교의 목적은 인간화(Humanization)이다. 인간으로 인간되게 하는 것이다. 이것이 인간의 구원이요 해방인 것이다.(주재용, *역사와 신학적 증언*, 대한기독교출판사, 1981, p.251) 또한 호켄다이크는 지금까지의 전통적인 선교의 도식인 하나님→교회→세상에서 하나님→세상→교회의 도식으로 바꾸어 지금까지의 예수 그리스도 중심적인 신학에서 삼위일체 하나님의 역사개입과 사회개혁에 초점을 맞추게 되었다.(이형기, “복음주의와 에큐메니칼의 비교 1”, *목회와 신학*, 90년 8월, p.19.

321 하나님의 선교신학은 교회가 하는 모든 활동이 선교라는 광의의 선교 개념이다. 해외선교나 전도의 의미는 전혀 없으면서도 선교라는 용어를 즐겨 사용하였다. 하나님의 선교를 선교정책으로 채택한 선교부나 교회는 해외에 선교사 파송을 줄이고 있다. 교회가 하는 일이 선교라면 예배, 친교, 봉사, 교육 등 교회의 모든 일은 선교가 된다. 이런 경우 니일(Stephen Neill)의 지적처럼 “모든 것이 선교라면 아무 것도 선교가 아니며, 모든 사람이 선교사라면 아무도 선교사가 아니며, 모든 곳이 선교지라면 아무 곳도 선교지가 아닌 것이다.”(전호진, *op. cit.*, p.243)

322 행8:4, 11:19.

323 그는 로마교회를 향해서 “사회정의와 이웃과 세상에 대한 책임성은 훌륭한 발전이라고 평가할 수 있다”라고 말한다.(*열린 교회론*, p.167)

와 로마교회와의 교회일치를 모색하고 있다.³²⁴ 또한 그는 “한국 장로교회 일치를 위한 신학적 방향”에서 폭넓은 개혁신학에 기초하여 한국 장로교회의 일치를 모색한다.³²⁵ 그러나 중요한 것은 교회가 일치되어야 한다는 당위성이 아니라 교회 연합되어야 하는 것의 방식이다. 왜냐하면 교회연합을 시도하자는 그의 배경에는 WCC(The World Council of Churches)라는 기구가 자리하고 있기 때문이다.

일반적으로 WCC의 교회연합을 하려는 시도를 에큐메니칼(Ecumenical)³²⁶ 운동이라고 부르며, 이것은 20세기 기독교 교회에서의 제일 중요한 운동중의 하나이다. 이 운동의 시발점은 19세기 선교 및 연합운동의 총결산이요, 20세기 선교 및 연합운동의 시발점은 에든버러 선교대회(1910)라 할 수 있다.³²⁷ 이 대회에서 가장 주목할 만한 것은 선교와 연합의 필요성을 내세운 것이었다. 범세계적 선교의 사명을 강조하면서 이 사명을 수행하기 위해서는 연합이 무엇보다도 중요함을 내세웠고 IMC의 창설이 필요하다고 했다.³²⁸ 또한 에든버러대회는 신학성격이 포괄적이었으며 자유주의 신학도 포함하고 있었다. 이 회의는 성경진리에 대한 해석을 확대했을 뿐 아니라 성서의 무오성과 절대권위를 부인하게 되었으며 사회봉사문제를 선교의 한 과제로 인정하게 되었다. 특히 기독교에 접하지 못한 사람들을 위해 도덕적, 사회적 여건을 개선해 주는 것을 선교의 주요과제로 삼았다. 그리고 이를 위해 타종교들과의 접촉을 찾으려고 시도하는 가운데 복음의 메시지의 변질과 종교혼합주의(Syncretism)에 빠질 가능성을 충분히 열어 놓았다.³²⁹

324 Ibid.

325 Ibid., pp.213-215.

326 에큐메니칼이란 말은 원래 히랍어의 οἰκουμένη란 단어에서 온 말인데 본래 이 단어의 뜻은 "세계의 전체 거주민" (The Whole Inhabited World) 이란 말로서 신약성경에는 이 단어가 15회 사용되었다. 이 말(오이쿠메네)의 현대적 의미는 필립 포터(Philip Potter)의 다음과 같은 말에서 알 수 있다. "우리는 오이쿠메네를 그 근원적인 의미, 즉 주님께 속한 전세계라는 개념으로 이해한다. 인간의 삶은 하나님의 주권 아래 있으며, 따라서 인간의 삶은 교회의 관심사이기도 하다. 우리는 인류의 일치를 위하여 참여할 의무가 있다. 이것은 우리가 정의로운 사회를 위한 투쟁에 참여하는 것을 의미하여, 계급과 인종과 성의 장벽을 무너뜨리는 데 협력하는 것을 그리고 민족과 인종간의 차이를 평화롭게 화해시키고 인류의 복지를 증진시키는 건강한 환경을 조성하도록 협조하는 것을 의미한다.(Huber, *진리와 평화*를 위한 투쟁, 채수일역, 한국신학연구소, 1991, p.25) 여기서 포터의 말은 에큐메니칼 운동이 교회의 일치를 넘어서서 인류의 일치, 피조를 전체의 일치로 나아가는 우주적 차원을 말하고 있는 것이다. 이것은 교회의 사회적, 정치적 강조를 하기 위한 말인 것이다.

327 김명혁, "현대 에큐메니칼 운동의 역사적 배경", 신학지남, 78년 10월, p.200. 대회의 목적은 모두 다른 종교인(비기독교인)들과 얼굴을 맞대고 선교사업과 문제를 같이 연구, 협의하는 것이었다. 이 대회에서 중요하게 논의되었던 것들은 ① 비그리스도교 세계에서의 복음전도 방법, ② 선교지교회 문제, ③ 국민생활을 기독교화하는 데 관계되는 교육문제, ④ 비기독교 종교에 대한 선교적 사명, ⑤ 선교와 정부와의 관계 ⑥ 교회연합을 위한 협력과 추진 문제 등이었다.

328 이어서 1927년에는 신앙과 직제 위원회가 세워지고, 1925년에 세워진 생활과 노동운동과 결합, 1948년 세계교회협의회가 결성되게 된다. 그리고 1961년 국제 선교협의회가 기구적으로 합세하였다.

그 현장에서는 그 기능과 목지를 다음과 같이 서술하였다. ① 교회들로 하여금 신앙과 예배로②③

329 박광철, "선교전략과 사회통치의 관계성에 관한 연구", 미간행 석사논문, 서울신대원, 1988, pp.26-27. 19세기 서구 선교신학과 비교할 때 선교신학사상이 변하기 시작했는데 사회의식이 강화되었다는 사실이다. 타종교에도 진리의 요소가 있고 하나님은 타종교를 기독교를 위한 준비로써 사용하며 이제 선교는 어느 단체나 개인의 책임이 아니라 온 교회의 책임임을 강조하게 되었다. 이 회의의 성명은 비기독교적 제종교에 대하여 선교사가 취해야 할 태도는 진정으로 이해하고 동정하여야 하며 선교사는 비기독교적 종교 속에 있는 고귀한 요소를 찾아서 그것을 발판으로 하여 더 높은 차원에 있

그러므로 WCC 선교신학을 종합하면 성경의 무오성을 인정하지 않으며 성경의 권위를 예수의 윤리적 교훈에 제한함으로써 실추시킨다. 또한 선교의 목표는 인간화와 해방화로서 죄로부터의 구원이 아니라 사회 구조 악으로부터의 해방과 경제분배 균등과 정의 실현을 필두로 하고 있다. 사실상 WCC 선교신학의 이러한 발상은 보편구원설(Universalism)을 전제로 하고 있음을 알 수 있다. 이 교리는 전 인류가 이미 예수의 성육신으로 말미암아 구원받았기 때문에 교회의 사명은 회심이나 개종 및 교회 설립 보다는 교회는 세상 속으로 들어가 최악된 사회 구조를 변혁시키는 일에 진력하고 살림(οικονομία)을 건설하는데 앞장서야 한다고 한다. 따라서 WCC 선교신학에 입각한 교회연합의 개념은 그리스도의 지체들이 지니는 복음적 보편성을 이루려는 것이 아니라, 세상의 구조 변혁을 통한 살림 확립이라는 사회적 목표로 인식된다.³³⁰

그러나 진정한 에큐메니칼 운동은 이와는 다르게 전도와 교회의 일치이다. 김명용의 의견대로 적절한 말대로 사회선교를 의해서 교리적 특색이 없이 연합한다는 것은 가능하지 않다. 블러쉬(Donald G. Blosch)는 “기독교 일치를 추구할 때 신앙고백적 신조를 타협하는 거짓된 일치운동을 경계해야 한다”고 말한다. 그것은 주요 위험 중의 하나가 “공통된 진리와 체험에 도달하기 위하여 다양한 종교 전통들로부터 이것저것 도출하여 절충하는 혼합주의(electicism)”이기 때문이다.³³¹ 그럼에도 불구하고 김명용이 교회연합 차원에서 자신이 지적한 심각한 신학적 오류를 가지고 있는 로마교회와 연합을 추구하는 것은 위험한 생각인 것이다.³³²

이러한 그의 생각은 바로 세속적 에큐메니즘인 것이다. 그러한 사고에 대해서 블러쉬는 다음과 같이 말을 하고 있다.³³³

는 모든 참된 것을 승인하는 너그러운 태도를 가지고 타종교 속에도 성경의 역사가 나타나 있음을 인정하라는 것이다.(전호진편, *한국교회와 선교*, 정음출판사, 1983, p.93)

330 전호진은 WCC의 선교신학이 그토록 급진적인 성향을 띠게 된 데에는 보수주의 신학이 문제점을 내포하고 있기 때문이라고 반성한다. “첫째로 보수주의는 지금까지 세상과 사회 문제에 도피적인 태도를 취해왔다. 교회와 문화와의 관계에서도 분리주의적인 태도를 취해왔다. 둘째로 설교에 있어서 상황을 지나치게 외면한 채 본문을 가르침으로 복음의 상관성이 결여되었다. 셋째로 보수주의는 협의의 경건 개념을 가르치고 실천한다. 경건이란 개인적 신앙생활 뿐 아니라 정의 구현에도 적용되어야 한다.”(“복음주의와 현실참여”, op. cit., pp.164-165)

331 Donald G. Blosch, *목회와 신학*, 오성춘·최건호역(예장총회출판국, 1992), p.227.

332 여기에는 교황 수위권 및 베드로 수위권, 마리아론, 성사제도 및 성직자의 사죄권, 교황 및 교회의 무오성 등을 말한다.(*열린 교회론*, p.167) 그러나 그는 이것이 단순한 신학적 오류로만 생각할 뿐 현 로마교회를 움직이는 제도적이고 기본적인 구조적 형태라는 사실을 인식하지 못하고 있다. 만약에 단순한 신학적 오류로 신학적 경도를 통해서 그 오류가 시정될 수 있었다면 종교개혁은 일어나지 않았을 것이다. 그 결과는 트레نت 회의때 로마교회가 취한 행동에서 볼 수 있다. 그들은 종교개혁자에 의해 제시된 복음의 진리들을 성찰하지 않고, 교황의 권한을 강화하여 자신들의 입장을 더욱 관철시켰던 것이다. 칼빈은 그러한 트레نت 회의에 대해서 다음과 같이 논평하고 있다. “나는 매우 다른 설명을 하고 있는 트레نت 회의를 다루어야만 한다. 교회 속에 많은 타락상이 보여지고 있으며, 교리적인 면에서 심상치 않은 논쟁이 일어나고 있는 때에, 한 종교회의가 이를 수단으로 모든 악행을 성취하려던 많은 사람들에게 의해서 오랫동안 그리고 격렬하게 시도되었다. 그들은 이 회의에서 과오를 저질렀다.”(*Canons and Decrees of the Council of Trent, with Antidote*, Baker Books: 1983, p.31)

333 Blosch, op. cit, p.230.

오늘날 많은 신학자와 학자들은 소위 세속적 에큐메니즘이라고 불리는 것을 옹호하고 있다. 이 주장에 따르면 교회일치운동이란 세상에서 공동의 과제들의 수행에 공동으로 참여하는 것이다. 우리에게 필요한 것은 교리가 아니라 봉사의 강조이다. 그러나 우리는 기독교의 일치가 가능 면에서의 일치 이상의 어떤 것이라고 주장한다. 즉 진정한 일치는 같은 주님을 믿는 신앙을 요구한다. 우리의 일치의 근본은 세상에 대한 봉사(섬김)이 아니다. 왜냐하면 외적인 봉사는 우리 주님 예수 그리스도를 믿는 같은 신앙의 결과요, 증거이기 때문이다. 기독교인들은 우리의 일치가 우리의 공동된 인간성으로부터 기인되는 것이 아니고 예수 그리스도 안에서 성취된 하나님의 화해의 역사로부터 기인한다고 믿는다.

현대 에큐메니칼 운동에 대해서는 내부적인 비판이 이미 이종성에 의해 다음과 같이 제기되었다.³³⁴

첫째로, 세계교회협의회는 제1회 때 겸소한 마음으로 고백하고 공표 했던 약속, 즉 회원교회에 대하여 간절히 봉사하겠다는 약속을 버리고 오히려 회원교회를 지배하는 초대형 교회로 변신했다. 둘째로 세계교회협의회를 중심한 에큐메니칼 운동은 교회 자체의 개혁과 성장과 발전을 주제로 한 운동이 아니라 사회문제에 더 많은 관심을 가진 운동이 되었다는 인상을 강하게 보인다. 셋째로, 에큐메니칼 운동은 교회의 통합을 2대 사업 중의 하나로 채택했다. 그러나 세계교회협의회가 지향하는 교회통합에는 문제가 있음을 간과할 수 없다. ① 협의회는 기구적 통합을 강조한다. ② 현재 세계교회협의회가 추진하고 있는 교회통합은 절충주의 또는 혼합주의에 빠지기 쉽다. 넷째로 세계교회협의회를 중심한 에큐메니칼 운동은 복음선교에 대한 정열을 상실했다는 비판이 들려온다. 다섯째로, 세계교회협의회는 성경적 교회관(ecclesia)을 이탈하고 문화사적 교회(church)관으로 변신하는 위험성을 나타내고 있다.

따라서 현대의 에큐메니칼 운동은 성경적 에큐메니즘과는 다른 성격의 운동이다. 실상 하나가 되어야 한다는 것은 매우 중요하고, 통합되어야 하는 것은 매우 바람직한 시도이다. 그러나 그리스도의 교회가 가지고 있는 모든 자원을 통해서 하나가 되어 사회 봉사를 위해 전력한다는 것은 그 생각에도 문제가 있지만 현실성도 없다.³³⁵ 그러므로 김명용이 지니는 교회연합의 개념은 성경적이 아니다. 성경적 에큐메니즘의 형태를 다음의 반틸(Van Til)의 평가를 통해서 인식할 수 있을 것이다.³³⁶

교회의 선교적 책임에 대해서는 성경적 에큐메니즘이나 현대주의 에큐메니즘이나 차이가 없다. 또한 복음의 원칙에 부합하는 한, 다양한 교단과 연합되어야한다 데에 대해서도 의견이 같다. 그리고 이런 연합은 그리스도 안에 있는 모든 신자들의 이치에 대한 열망에서만 하다는 것에 대해서도 동의한다. 그러나 이들의 차이는 서로 다른 복음 개념 때문에 나타나게 된다. 죄인인 우리들로서는 그 차이를 말하기가 쉽지 않지만, 그렇더라도 우리는 서로 그 차이를 말해야만 한다. 성령의 은혜로서 진리를 말하되, 사랑 안에서 말할 수 있다. 우리의 대제사장이신 그리스도께서는 우리의 성화를 위해 기도하시되 그것이 말씀에 의해서만 가능하다는 것을 아울러 기도하시고 덧붙이시기를, 아버지의 말씀은 진리이다(Thy Word is truth)라고 하였다. 개혁자들과 함께 그리스도를 본 받은 바울을 따르려는 나는 현대 에큐메니칼 운동이 은혜로만 말미암은 구원에 근거한 것이라고 판단할 수 없다.

(3) 개혁주의의 개념

334 이종성, op. cit, pp.257-266.

335 이종성, op. cit, p.261.

336 Cornelius Van Til, *개혁신앙과 현대사상*, 이승구역(엠마오, 1988), p.306.

김명용이 사회봉사신학을 전개함에 있어서 성경적 개념을 전용하고 세속적 에큐메니즘에 진척한 것은 가장 큰 신학적 문제인 개혁주의에 대한 오해에서 비롯되었다고 볼 수 있다. 그는 “개혁교회 신학에 대한 바른 이해와 교회의 역사적 책임”을 통해서 한국 교회에서의 개혁신학의 오해를 제시하고, 개혁신학의 특징을 서술하였다.³³⁷ 여기에 나오는 그의 이해를 통해서 전통적 바른 개혁주의의 계보를 살피는 것이 타당하리라고 본다.

김명용이 제기한 문제는 크게 두 가지이다. 첫째는 개혁교회의 신학을 종교개혁신학이 아니고 종교개혁 신학에 뿌리를 내리고 지금까지(450년 동안) 전 세계에 흩어진 개혁교회가 형성된 신학으로 폭넓은 신학이고 발전되어 온 신학이고 다양한 특징을 갖고 있는 신학이라는 것이다. 둘째는 한국교회에서 개혁교회신학은 옛 정통주의 신학이나 근본주의 신학과 일치시켜서는 안된다는 것이다.

그의 견해에 대해서 세부적으로 살펴보기로 하자.

1) 개혁신학의 정의 문제

개혁신학은 그의 말대로 단순히 종교개혁 신학이 뿌리가 되어서 발전적으로 형성되어 온 것만은 아니라는 것이다.³³⁸ 개혁신학은 16세기 종교개혁자들로 시작된 것이 아니라 그들의 영적 조상인 아우구스티누스로부터 시작되었다. 따라서 개혁주의자들의 공동 소유는 바로 아우구스티누스 주의였던 것이다.³³⁹ 나아가 반틸은 그리스도를 본받은 바울을 따른다는 의미는 개혁신학의 시작이 어디에서 유래했는지를 알려 준다. 그래서 칼빈주의자들은 개혁신학을 하나님께서 이 땅에 그리스도신자들에게 주신 삶의 체계(Life-system, Kuyper)로서 인식하였던 것이다.

2) 개혁신학의 발전의 문제

그는 개혁신학이 종교개혁 이후로 450년 동안 발전해 왔다고 생각하고 있다. 그러나 이것은 종교개혁을 단회적인 역사적 사건으로 보고 그 의미를 시대적으로 축소시키는 것이다. 왜냐하면 종교개혁은 어떤 한 시대의 것이 아니기 때문이다. 그 이유는 첫째로 16세기의 종교개혁은 순수한 옛날로 돌아가는 것이었기 때문이다. 둘째로 그 종교개혁은 개혁하는 사람만큼 다양하였기 때문이다. 셋째로 일정한 지역 안에서도 그 종교개혁은 끝나지 않았기 때문이다. 넷째로 종교개혁은 세계 곳곳에서 아직 이루어진 일이 아니고 지역에 따라서 계속 같은 종교개혁이 이루어졌기 때문이다. 현실적으로도 어떤 점에서는 종교개혁 당시 루터가 제시한 95개조의 반박문에 나타난 실천적 의미가 한국교회에서 보존되어야 할 충분한 이유가 있기 때문이다.³⁴⁰

그러면 개혁교회를 오늘의 상황에 맞게 항상 개혁한다는 것의 의미는 무엇인가? 그

337 *열린 교회론*, pp166-189. "이 논문은 먼저 *장신논단*(1993)에 "개혁교회 신학의 역사적 조명"이란 제하에 실렸던 것이다.

338 *Ibid.*, p.169.

339 한국칼빈주의연구원(편역), *칼빈·루터·어거스틴*(기독교문화협회, 1993), p.40. Andrew Hoffecker *프린스턴 신학사상*, 홍치모역(한국로고스연구원, 1994), p.191.

340 예를 들면 43, 45, 49, 50항(헌금문제와 면죄부)은 오늘에 있어서도 보존되어야 할 시사성이 있다.

것은 거기에 무의식적인 낙관적 전제가 숨겨져 있는 것이다. 김영규는 “흔히 개혁주의란 항상 개혁해야 된다는 이념을 가지고 있다고 하여 과거의 신앙고백서를 뒤로하고 우리의 시대에 합당한 신앙고백서를 내야 된다고 생각하는 자들에게는 자신과 자신의 시대에 대한 낙관주의가 숨어 있는 것을 본다”고 말하였다.³⁴¹ 따라서 종교개혁의 본질은 뒤로 한 채로 현실적 문제를 현대적 사고로 해결하려는 시도는 개혁주의의 방법이라고 볼 수 없다. 왜냐하면 개혁주의는 발전되는 것이 아니라 바로 종교개혁의 본질로 계속적으로 돌아가는 것이기 때문이다.

개혁주의 신학자 찰스 핫지는 자신의 교수직 50주기 기념회에서 “이 신학교(프린스턴)에서는 절대로 새로운 사상이 나온 적이 없다고 말하는 것을 나는 두려워하지 않는다”고 했다.³⁴² 미국의 개혁주의를 대표하는 프린스턴(舊) 신학교 교수들은 공식적으로 자신들이 어떤 새롭거나 고유한 신학을 가르치는 것이 아니고 웨스터민스터 신앙고백에 나타난 대로의 칼빈주의의 체계를 성실히 방어하고 전파하였다. 그것은 웨스터민스터 신앙고백의 작성자들은 새로운 교리의 체계를 세우려고 한 것이 아니고, 그들은 단순히 개혁교회의 공통적인 교리를 비교할 수 없을 만큼 명료하게 재생하여 제출했을 뿐이기 때문이다.³⁴³ 따라서 개혁주의는 신앙고백에 나타난 개혁교회의 공통교리를 계속적으로 계승하므로서 그 명맥을 유지할 수 있는 것이지 과거를 두고서 현재만 가지고는 개혁의 바른 방향이 될 수 없는 것이다.

3) 개혁신학으로 돌아가는 문제

김명용은 개혁신학의 발전적 의미를 지닌 채로 전통적 개혁주의자들이 “450여년 전의 선조의 말씀을 절대시하면서 가까운 아버지나 할아버지와 증조부나 고조부의 말씀을 경히 여긴다”고 본다.³⁴⁴ 여기서 개혁신학을 이해하기 위해서 누구에게로 돌아가서 말해야 하는 문제가 발생된다. 그는 “개혁 교회는 쾰빙글리와 칼빈과 같은 종교개혁 시대의 위대한 신학자들 뿐만 아닐 칼 바르트나 에밀 브르너 및 라인홀드 니이버와 위르겐 몰트만 같은 20C의 위대한 신학자들도 지니고 있다”고 말한다.³⁴⁵ 여기서 그가 의도하는 바는 (바르트나 몰트만의) 20C 개혁신학을 통해서 세계적인 개혁교회 신학을 정립하자는 것이다.³⁴⁶

그러나 바른 종교개혁신학으로 돌아가는 것은 그러한 현대적 방법이 아니다. J. 헤세링크(Hesselink)는 자기 경험을 통해서 “놀랍게도 칼빈의 주석이 내 시대의 대부분의 주석들보다도 더 유용하고 영감적이라는 사실을 발견했다”고 썼다.³⁴⁷ 이것은 시대를 넘어서 오는 종교개혁자들의 독특한 안목을 말해 주는 것이다. 칼 바르트 역시 1924년에

341 김영규, “웨스터민스터 신앙고백서와 헤르만 바빙크의 신학”, 개혁주의 성경 연구원 수련회 강의안, 1998.

342 김기홍, *프린스턴 신학교 근본주의*(아멘서적, 1992), p.45.

343 *Ibid.*, p.56.

344 *열린 교회론*, p.170.

345 *Ibid.*

346 *Ibid.*, p.189.

347 John Hesselink, *개혁주의 전통*, 최덕성역(복문과 현장사이, 1997), p.9.

교의학의 방향 설정을 위해 17세기 개신교 정통신학을 Heinrich Hepp가 편집한 *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche*(1861)를 통해서 **정통주의**에 대한 연구를 하였던 것이다. 그리고 그는 16-17세기의 개신교 교의학에 대해서 그것이 제기한 많은 문제들과 일련의 생각들의 아름다움 때문에 감탄하기도 하였다.³⁴⁸ 그는 다음과 같이 말하고 있다.³⁴⁹

“나는 이것을 읽고 연구하고 사색하였다. 내가 발견한 것. 내게 익숙한 것은 **솔라에르마허와 리츨 계통의 신학적인 문서의 분위기**보다 종교 개혁자로 소급해 올라간 후 성경에 도달하는 길이 훨씬 그럴듯하고 자연스럽다는 것이었다. 나는 이 헤페의 교의학이 **아말로 그 본체요, 형식에 있어서 계시**에 대한 성경적 증거들에 근거하고 있으며, 놀랄 정도로 풍부하게 이 계시에 대한 증거들을 다루고 있다는 것을 알았다.”

따라서 **종교개혁신학**으로 돌아간다고 할 때에는 언제나 17C를 통해서 16세기의 종교 개혁자**로 돌아가는 길을** 모색해야 한다. 즉 바른 개혁주의라고 할 때에 그 정통성은 지금 있는 자리에서 주어지는 것이 아니라 적어도 아우구스티누스 주의를 재현한 종교 개혁자들이 서있던 자리**에서부터 찾아와야** 한다는 것이다. 그러므로 20C 신학자가 아니라³⁵⁰ 적어도 17C 신학자에게로 돌아가는 것이 바른 개혁신학을 이해할 수 있는 길인 것이다.³⁵¹

4) 칼빈과 칼빈주의 문제

김명용이 개혁신학을 종교개혁자들로부터 멀리 나아가려는 시도는 칼빈과 칼빈주의가 다르다는 것을 말함으로 정통주의자들의 개혁주의를 비판하고자 하는 것이다. 바로 그가 이렇게 말하는 자들은 칼빈과 칼빈주의가 같지 않으며, 지금의 칼빈주의자의 입장은 원래의 칼빈의 견해와 다르다는 것을 주장하기 위한 **野卑한 속셈**인 것이다. 그는 다음과 같이 말하고 있다.³⁵²

“이 정통주의 신학(17C)은 그 신학의 중요한 뼈대가 종교개혁자 칼빈과 루터의 정신에서 유래되었기 때문에 분명히 종교개혁 신학의 후예이다. 그러나 정통주의 신학을 종교개혁자들의 신학과 일치시켜서는 안된다. 종교개혁자들의 신학과 정통주의 신학은 많은 유사성에도 불구하고 간과할 수 없는 분명한 차이가 있다. 그 대표적인 예를 언급하면 종교개혁자 칼빈은 하나님의 예

348 Tprance, op. cit, p.44.

349 David L. Muller, *칼 바르트의 신학사상*, 이형기역(엠마오, 1996), p.31.

350 바르트의 경우에는 Hepp의 역사적 관점이 Calvin을 개혁주의의 아버지로 여기지 않고, 후기 Melanchiton을 개혁주의의 아버지로 보았던 것이나, 헤페가 19C 정신에 종속되어 데카르트 주의와 결합된 코케이우스(Cocajcius)의 언약신학을 깊은 문제로 여기지 않은 것을 논평하였다. 그러나 그는 이미 로마서 강해를 통해서 보여주듯 자신의 신학(위기의 신학)이 분명하게 있었다. 그래서 루터의 은폐된 하나님과 같은 초절주의적 사고가 이미 배태되어 있던 것이다. 따라서 20여년 간 16-17C 개혁신학에 대한 연구를 한 **물러(Richard A. Muller)**는 19세기나 20세기의 현대 신학의 원리를 가지고 과거 16세기와 17세기를 평가하는 기준으로 삼아서는 안된다"고 말하였다. 이러한 실예가 바르트주의자들에게서 나타났다.(심재승, op. cit, pp.271-272)

351 그 이유는 자명하다. 17세기는 16세기의 개혁자들이 주장한 신앙의 원리들을 체계적으로 정리하고, 정제하였던 것이기 때문이다. 따라서 16C 개혁신학에 대한 풍성한 이해가 나올 수 있는 것이다. 대표적인 17C 신학자로 김명규는 **조지 길레스피(George Gillespie)**를 추천한다.(기독교 개혁신보)

352 *열린 교회론*, p.217.

정을 강조했지만 그는 인간의 자유와 인간의 죄에 대한 책임성을 부정하지 않았다. … 그러나 이와 같은 칼빈의 정신은 후예인 데오도르 베자에게는 상당히 수정되어 나타나고 있다. … ”

그는 베자에 대한 공정하지 못한 비판들을 가하고 있다. 그 이유는 베자를 공격하여 칼빈과 베자의 신학적 견해가 다르다는 것을 말하며, 베자는 칼빈에게 속한다기 보다 칼빈주의에 속한다고 주장하기 위해서이다.³⁵³ 그러나 칼빈의 생애 후반기에 그와 친밀한 관계를 가진 베자는 칼빈의 신학체계를 가장 옹호했던 자 중의 한 사람이다. 그는 칼빈이 지켜왔던 지위를 계승하여, 칼빈의 사후 40년 이상을 개혁주의의 가장 독특하고 유력한 신학자로 생존했었다.³⁵⁴ 베자의 저서는 16세기 후기 종교개혁운동에 많은 논쟁과 영향을 일으켰는데, 그것은 베자가 탁월한 재능과 폭넓은 학문으로 신학적으로 심각하고 어려운 문제들을 자세히 설명하고 논증하였으며 충분히 해석하였기 때문이었다.³⁵⁵ 특히 확고한 장로교인인 베자는 예정론에 있어서 논의를 통하여 유능한 칼빈의 후계자답게 보다 정확하게 설명해 주었다. 따라서 통상적으로 베자는 사람들에게 칼빈 자신이 이해시켰던 어떤 논제들에 대해서 보다 훌륭히 이해 시켰다고 보아야 한다.

사실 칼빈과 베자(칼빈주의)의 예정문제를 살펴볼 때에도 문제가 되었던 것은 자유와 책임의 부분이 아니라 후택설과 전택설의 차이에서 논쟁이 되었던 것이다.³⁵⁶ 칼빈주의에 대한 비판은 칼빈이 부패한 덩이(corrupt mass)로부터 선택했다는 것과 베자의 선택자나 유기자나 모두 아직 “모양을 갖추지 않은” 덩이에서 예정되었다고 주장한 것에 대한 차이에서 나왔다.³⁵⁷ 그러나 워필드는 칼빈이 후타락설 관계자이기는 하지만 실제로 그가 후타락설을 주장했다고 생각지 않는다고 말한다.³⁵⁸ 따라서 베자의 강조는 인간

353 이것에 관한 최근의 연구가 이은선교수에 의해서 이루어졌다. 이은선교수는 "칼빈과 칼빈주의 논쟁"(안양대 신대원 논문집, 1997)이라는 논문에서 진행되고 있는 논쟁의 문제를 다음과 같이 네 가지로 분류하고 있다. ① 인문주의적이고 성경 중심적이던 칼빈의 신학이 스콜라주의 방법론을 도입한 칼빈주의자들의 통해 사색적이고 논리적인 것으로 변질되었다는 것이다. 즉 기독교 중심의 신학이 예정론 중심의 신학으로 변질되었다. ② 칼빈의 하나님의 은혜를 강조하는 일방적인 성격의 언약 개념이 칼빈주의자들의 쌍방적이고 조건적인 언약 개념으로 변질되었다는 것이다. ③ 칼빈은 그리스도께서 모든 사람을 위하여 죽으심으로 보편적인 속죄를 이루었다고 주장하였으나, 베자 이후의 칼빈주의자들은 그리스도의 죽음은 택한 자만을 위한 것이라는 제한속죄론을 주장했다는 것이다. ④ 칼빈은 신앙의 개념 속에 확신을 포함시켰으나, 칼빈주의자들은 신앙과 확신을 분리시켰다는 것이다. 이 논문을 통해서 이은선교수는 변질이 아니라 보완의 개념으로 전통적인 입장에서 연속성을 인정하고 있다. 칼빈과 칼빈주의에 관해서 워필드는 다음과 같이 말한다. "On the one hand, John Calvin, though always looked upon by the Reformed Churches as an exponent rather than as the creator of their doctrinal system, has nevertheless been both revered as one of their founders, and deferred to as that particular one of their founders to whose formative hand and systematizing talent their doctrinal system has perhaps owed most. In any exposition of the Reformed theology, therefore, the teaching of John Calvin must always take a high, and indeed, determinative place."(Calvin and Augustine, pp.287-288)

354 한국칼빈주의연구원(편역), op. cit, p.110.

355 Ibid., p.113.

356 Philip C. Holtrop, 기독교강요 연구번드록, 박희석·이갈상(크리스찬다이제스트, 1997), p.293-294 참조.

357 Stanford Reid, 칼빈이 서양에 끼친 영향, 홍치모·이훈영역(크리스찬다이제스트, 1997), p.251.

358 한국칼빈주의연구원(편역), op. cit, p.131.

의 자유를 무시하는 하나님의 독단에 대한 것이 아니라 하나님의 주권에 대한 강력한 강조로 이해되어야 한다. 그러므로 칼빈과 베자의 기본교리에 어떤 근본적인 차이가 존재한다는 명제는 증거가 불가능하다.³⁵⁹

5) 舊프린스턴 신학과 근본주의의 문제

김명용은 한국교회가 미국의 프린스턴 신학·웨스터민스터 신학의 근본주의를 개혁교회의 전통을 잇는 정통주의로 주장하는 것을 비판하고, 한국교회의 분열의 역사에 미국교회의 영향이 지대하였음을 말한다.³⁶⁰ 그리고 한국교회에서 바람직한 개혁신학으로 신정통주의를 내세우고 있다. 그의 이러한 사고는 이미 스승인 이종성에게서 나타난 것이었다. 이종성은 “개혁신학이 한국교회에 미친 영향”(1987)에서 한국교회의 정통주의는 칼빈주의적 정통주의가 아닌 미국 프린스턴, 웨스트민스터 신학의 근본주의에게서 나온 박형룡의 정통주의라고 주장하였다.³⁶¹ 따라서 이들의 관점은 한국 장로교회는 개혁신학에 의해서 세워진 교회라기 보다는 영·미 장로교회의 한국판으로 보는 것이다. 그래서 그는 유럽으로 신학을 배우러간 유학생들이 귀국하므로 한국장로교회가 폭 넓은 개혁신학을 토대로 한 성숙한 교회가 되기를 바라고 있다.³⁶²

그러나 이러한 비판은 다음과 같은 이유로 문제가 있다.

① 한국교회사를 통해서 영·미선교사의 공헌은 무시할 수 없다.

그 가운데서도 가장 중요한 것은 한국에 신학을 연구할 수 있는 평양신학교를 건립하여, 여러 가지 형태로 오늘에 이르기까지 장로교 신학도들을 배출하는 기본점이 되었던 것이다.

② 프린스턴 신학은 개혁과 신학을 계승하였다.

프린스턴 신학은 유럽의 개혁신학은 본거지인 화란 개혁과 신학과 연관성이 있다. 칼빈주의의 대학자인 헤르만 바빙크는 개혁신학의 좌경화를 우려하면서도, 미국에서 세속적이 되어가는 시기에도 오직 프린스턴만이 영광스러운 예외로 개혁주의의 명맥이 유지되고 있는 것을 말하고 있다.³⁶³

③ 박형룡의 신학은 근본주의 신학이 아니다.

개혁주의는 근본주의가 아니다.³⁶⁴ 웨스트민스터 근본주의를 한국식 정통주의로 생각하는 것은 잘못이다. 메이첸에게 있어 근본주의 성격은 미국에서 자유주의와 대결에서 파생될 수밖에 없는 것이었으며, 이 문제는 동일하게 한국에서 박형룡에게서도 나타난다. 따라서 박형룡은 개혁주의자로서 근본주의적 성격을 지녔을 뿐이며, 성경의 무오성을 강조하기 위하여 근본주의 신학을 상황화(Contextualization)하였던 것이다.

④ 신정통주의(바르트)는 개혁신학의 대안이 아니다.

359 Reid, op. cit, p.76.

360 *열린 교회론*, p.171-172, 191-199, 223-225 참조.

361 이종성, "개혁신학이 한국교회에 미친 영향", 장신논단, 1987, pp.83-84.

362 Ibid., p.85.

363 Banvinck, op. cit, p.245.

364 정성구, op. cit, p.14. 신복운, op. cit, pp.67-81.

신정통주의는 개혁주의가 아니다. 그것은 개신교 자유주의의 변형일 뿐이다. 그래서 평생을 바르트 연구에 몰두한 반틸은 그것을 신자유주의(New Modernism)로 명명했다.³⁶⁵ 또한 한국 개혁주의의 대표적 인물인 박윤선은 칼빈주의자 바빙크의 교의학적 원리에 비추어 보아서 바르트의 계시론이 개혁주의의 계시론과 다르다는 것을 입증하였다.³⁶⁶ 보스(Geerdardus Vos)는 계시의 무오한 성격의 인식은 계시라는 명칭의 어떤 신학적 사용을 위해서도 필수적인 것으로 보고 계시의 기본사역의 객관성을 강조하였다.³⁶⁷ 따라서 개혁신학에 있어서 계시관에 문제가 있는 바르트 신학은 대안이 될 수 없다.

⑤ 한국 장로교회는 초기의 신학정신으로 돌아가야 한다.

현재 한국에 있는 전통있는 장로교 신학교들은 모두다 평양신학교에서부터 출발한다. 그러나 그러한 정통성을 가지려면, 평양신학교의 신학을 이어가야 한다. 블레어(Hebert E. Blair)는 평양신학교의 신학을 다음과 같이 약술한다.³⁶⁸

“성경만이 강조된 교과서이며, 연구 교과서이다. 모든 목사들에게 한결같이 신학적 영향을 끼친 이 신학교는 선교사 교수들의 손에 달려 있었다. 그러나 이제 서서히 총회의 권한으로 넘어가기 시작했다. 역사적 칼빈주의의 배경을 지니고, 웨스트민스터 신앙표준을 수납하며, 장로정치를 채용한 장로교인들은 **프린스턴**처럼 성경을 하나님의 말씀으로 의심치 않고 받아들였다.”

365 Van Til, *신현대주의*, 김해연역(성광문화사, 1990), pp.203-241 참조.

366 박윤선, 개혁주의 계시론 소고, *신학정론*, 1984; "칼 바르트의 계시관에 대한 비평", *신학지남*, 19권 5호 참조.

367 보스, 성경신학, 이승구역(기독교문서선교회, 1985), p.28.

368 간하배, *한국장로교 신학사상*(실로암, 1991), p.12.

7장 결 론

지금까지 살펴본 바에 의하면, 개혁주의의 교회론을 새롭게 시도한 김명용은 사회봉사신학을 통하여 한국교회가 교회성장과, 교회선교, 교회연합에 기여할 수 있는 것은 물론이며, 교회의 목적인 하나님의 나라를 건설할 수 있다고 보고 있다. 따라서 그는 봉사(Diakonie)중심의 교회론을 주장하였으며, 교회의 유형으로는 종으로서의 교회를 말하고 있으며, 교회론의 신학적 형태는 종말론적이고 교회보다는 세상을 중심으로 하는 위치에 놓여있다. 그의 교회론은 신학적으로는 바르트의 종교사회주의의 영향을 받았으며, 나아가 몰트만의 정치신학의 영향으로, 한국교회의 사회적·정치적 책임을 매우 강조하는 특징을 지니고 있다. 그의 이러한 논지는 보수주의자의 사회참여가 필요한 시절에는 매우 귀중한 충언으로 보인다.

그러나 그의 교회론은 본질을 강조하고, 그 본질적 기능으로 예배를 우선으로 하는 전통적 교회론을 무시하는 경향을 가지고 있다. 그 결과, 그는 자연스럽게 강조되는 교회의 복음전파 사명과 교리교육, 성도의 교제, 그리고 교회내의 봉사를 뒤로 놓고, 사회선교만을 강조하는 모습을 보여 주었다. 그의 이러한 주장은 한국교회에서 구체적·현실적인 방법이 아니며, 신학적 개념에 있어서도 개혁주의의 교회론의 새로운 시도임에도 전통적인 개혁주의의 견해와 많은 차이가 있는 것을 보여주고 있다. 그의 이러한 차이점은 개혁주의에 대한 신학적 관점과 성경을 보는 시각이 전통적 개혁주의자들과 다른 것에 있으며, 개혁신학의 보루로서 칼빈신학에 접근하는 방법이 다른데 기인한다.

따라서 그는 전통적 개혁주의 교회론이 현실적이고 바람직한 대안을 가지고 있음에도 불구하고, 새로운 시도를 하고 있는 것이다. 그의 새로운 시도의 배경에는 종교개혁 시대에 있어서 교회에 대한 해답은 이미 현대 교회 문제에 대한 해답이 될 수 없다는 사실을 의미한다.³⁶⁹ 그러나 그의 첫 번째 실수는 현대의 교회론보다도 더 현실적인 고민을 가지고 실천적으로 싸웠던 개혁자들을 질문을 외면하고 있는 것이다. 그러한 개혁자 가운데 칼빈은 현대인보다도 많은 관심을 사회에 가졌던 것을 볼 수 있다. 제네바의 목회자로서 그가 당면하고 있었던 현실을 그레함(W. Fred Graham)의 글을 통해 살펴보면 다음과 같다.³⁷⁰

칼빈이 있었던 제네바는 그 당시의 모든 문제를 안고 있던 도시였다. 그 도시는 이단들을 처리해야 했으며, 교회 안에 똥을 싸놓는 닭을 처리해야 했으며, 너무 가까운 곳에 있어서 아주 불쾌하기 짝이 없는 공동묘지를 처리해야 했다. 또한 그 도시는 굴뚝이 없고 속이 들여다보이는 집들을 처리해야 했으며, 돌보아야 할 유아들과 함께 잠을 자버림으로써 유아들의 생명을 위협스럽게 하는 유모들을 처리해야 했으며, 사보이의 침공에 대비한 방어와 심각한 문제들을 대처해야 했고 백성을 먹이기에 충분한 밀을 확보해야 하는 고질적인 문제들을 처리해야 했다.

이러한 사회현실에서 칼빈이 선택한 방법은 부여된 자신의 소임을 다하는 것이지,

369 Williams, op. cit, p.28.

370 W. Fred Graham, *건설적인 혁명가 칼빈*, 김영배역(생명의 말씀사, 1995), p.239.

질서를 넘어서 사회·정치적인 문제에 관여하는 것은 아니었다. 그는 설교를 통해 다음과 같이 말하고 있다.³⁷¹

복음이 세상의 정치를 변화시키지 않으며, 세속 국가에 속한 법률을 만들지 않는다. 왕, 군주, 및 행정 장관들이 언제나 하나님의 말씀의 충고를 들어야 하며, 하나님의 말씀을 따라야 한다는 것은 정말 사실이다. 그러나 우리의 주님께서는 그들이 그들에게 맡겨진 통치를 적절하고 유용하게 할 수 있는 자유를 베풀어 주셨다.

이러한 사실은 신정정치를 꿈꾸는 혁명가 칼빈에게는 혁명적인 사상일지 모르나, 그의 국가관은 분명히 정교분리를 말하고 있는 것이다. 그는 국가의 필요성을 거부하는 급진적 종교개혁자들에 반대하여 국가, 공직자, 법 등의 필요성을 강조하면서도 교회와 국가의 두 영역은 전혀 다른 본성을 가진다고 보았다.³⁷² 그러나 이 인간에게 있는 두 왕국(*duplex in homine regimen*)은 융합되거나 혼합됨이 없이 공통적으로 국가의 존재가 하나님에게 있으며, 국가의 존재 이유가 그리스도의 왕국을 위한 것이다. 따라서 칼빈은 김명용처럼 교회를 통해 하나님의 나라를 구현하려는 인식을 하고 있음에도, 그 방법이 달랐던 것이다.³⁷³ 칼빈이 사회·정치적 책임을 행하는 방식은 성경을 통한 방법이었고, 교회의 문제에 국한된 것이지만 관련(officer)들에 대한 것은 아니었다.³⁷⁴ 그러므로 “오직 성경으로”는 개혁신학의 근거가 됨과 동시에 칼빈을 포함한 개혁자들이 말하는 영적 무기로 혹은 저항의 무기(*sola scriptura ad resistendum*)인 것이다.³⁷⁵ 이것은 바로 하나님의 말씀을 중심으로 교회를 보는 전통적 개혁주의의 교회론과 밀접하며, 참된 개혁(사회운동)의 실천은 하나님의 말씀을 듣는 것에서 출발하는 것이다.

김명용의 두 번째의 실수는 전통적 개혁주의의 교회론에 주의하지 않고 현대적 조류에서 새로운 시도를 한 것이었다. 봉사에 대한 강조는 오늘에만 존재하는 문제가 아니었다. 중요한 것은 우선 순위의 문제이다. 하나님을 사랑하고 이웃을 사랑하라는 말씀을 이웃을 사랑하는 것으로만 하나님을 사랑하는 것이라는 도식은 존재할 수 없다. 그것은 오히려 하나님을 진정으로 사랑하는 자만이 이웃을 사랑할 수 있다는 말이다. 즉 이것은 신자의 하나님과 이웃에 대한 수직과 수평관계가 아니라, 하나님과 관계가 정상적인 신자가 이웃과의 관계도 정상적이 된다는 것이다. 따라서 신앙(믿음)과 생활(행

371 Ibid., p.242.

372 “인간에게는 이중적인 정부가 있는데 하나는 영적 정부로써 양심이 경건의 교육을 받으며 하나님을 경외하는 교육을 받는 영역이요, 다른 하나는 정치적 정부로써 양심이 인간으로서의 의무와 시민으로서의 의무를 교육받는 영역이다. 보통 영적인 관할 영역과 세속적인 관할 영역으로서, 전자는 영혼의 삶에 관한 것이요, 후자는 세상의 삶에 관한 것이다. …전자는 내적인 정신을 규제하며 후자는 외적인 행동을 규제한다. 그래서 우리는 전자를 영적인 왕국이라고 부르고 후자를 정치적 왕국이라고 부른다.”(*Inst.*, 3권 4장 15절)

373 이은선, *칼빈의 신학적 정치윤리*(기독교문서선교회, 1997), p.257.

374 칼빈은 세속정치에 있어서의 전제정치에 대해서는 순종을 주장하나, 영적 통치에서의 전제정치는 하나님께 대항하도록 강요하기 때문에 명예를 벗어 던지는 것이 허용될 뿐만 아니라 필수적이라 주장하여 반드시 저항해야 된다는 것을 말하였다.(이은선, op. cit, p.273) 그러므로 장로교의 대표적 신앙문서인 웨스트민스터 신앙고백서에서는 종교가 국가에 종속되어야 한다는 에라스투스주의(Erastianism)를 배격한 것이다.

375 Kim Young-Kyu, *Sola Scriptura und der trinitarische Gott als alleiner Autor des Alten Testment* Diss., Göttingen, 1993, pp.62-63.

위)은 분리되지 않으며, 죽은(νεκρα) 믿음은 보이지 않는 믿음이거나 불신으로 다루어야 할 사안인 것이다. 여기에서 마태5:23-24는 우리에게 좋은 지침을 내려 준다.³⁷⁶ 이 본문은 하나님에 대한 의무와 형제에 대한 의무를 충실하게 언급해주고 있는데, 그 시작은 하나님의 집에서 출발이 되었다.

그러므로 성경적 가르침은 이웃에 대한 봉사를 소홀히 하지 않지만 우선 순위에 있어서 하나님을 중심으로 하며, 그 행위는 예배로 표현된다. 개혁자 칼빈은, 그의 독특한 교회론의 특징으로 예정론과 관계가 있는 택자들의 모임(*coetus electorum*)으로 교회를 본다.³⁷⁷ 이 모임은 그 본질을 말씀의 바른 전파를 우선으로 하고 있다. 그리고 그 자리는 예배의 자리이다. 선택된 무리가 모이는 이유는 하나님의 말씀을 바로 듣기 위함이다. 바로 여기에 이 중요성이 있다. 따라서 교회는 일차적으로 듣는 교회이지 말하는 교회가 아닌 것이다. 교회(εκκλησια)라는 말은 그 자체로 하나님의 특별한 부르심을 듣고 분리되어 있는 것을 말하고 있다. 그런 면에서 교회는 사회의 대안적 공동체이기 보다는 세속사회의 불의를 표시하는 대조적 공동체일수 있다. 따라서 가는 교회가 되기 전에 모이는 교회가 되어야 한다. 그리고 그 모이는 교회의 모습은 예배행위로 대표된다.

웨스트민스터 신앙고백서는 하나님의 영원한 도덕적 법칙으로 일정한 시간을 바쳐서 예배를 드릴 것을 명시하고 있다. 또한 역사 속의 교회가 타락하여 교회가 아니라 사탄의 모임일 수가 있어도, 그 시대에도 하나님께 예배하는 공동체의 존속을 강조하고 있다.³⁷⁸ 교회의 본질적 기능으로 예배는 종교개혁자들의 생각했던 관심이지만 오늘에도 다른 기능적 교회론의 패러다임보다도 더 현실적인 자리에 있다.

첫째로, 그것은 일반적 사람들의 기본적으로 생각하는 교회에 대한 인식을 그대로 받아들인다. 일반 사람들은 교회 가는 것과 예배드리는 것을 동일하게 생각한다. 그렇게 기본적으로 생각하는 사고는 고정관념이기보다는 시간에 따라 형성된 관습으로 자연스러운 것이다. 신자들도 교회의 본질적 사명에 대해서 하나님께 예배하는 것(52.9%)이라고 대답했다.³⁷⁹ 물론 여기서는 교회를 그 의미를 축소시켜서 단순하게 예배를 위한 모임으로 보는 견해(Ritschl)에 반대하지만, 이러한 자연스런 관념을 빼고 교회의 이미지를 대신할 다른 개념은 아직 없는 것이다.

둘째로, 예배는 현재 진행 중인 교회의 기능에 대한 대안이 될 수 있다. 전도(κηρυγμα)의 기능에 있어서 예배는 예배를 통한 전도방법(Worship Evangelism)으로 열린 예배(Open Worship) 혹은 구도자 예배(Seeker's Service)를 통해서 교회성장을 활성화할 수

376 "그러므로 예물을 제단에 드리다가 거기서 네 형제에게 원망들을 만친 일이 있는 줄 생각나거든 예물을 제단 앞에 두고 먼저 가서 형제와 화목하고 그 후에 와서 예물을 드리라"

377 이오강은 기독교강요 초판(1536)에서 칼빈은 하나님의 선택론(예정론)을 말하는 자리에서 그 일차적인 관심이 교회론적으로 정위되어 있다고 보았다. 그것은 예정론이 참된 교회의 외적인 제도나 기존의 권위적 질서에 있는 것이 아니라 하나님의 선택으로 부름 받고 그리스도의 은혜로 의롭다고 인정받으며 성령의 빛으로 날마다 거듭나는 신자들의 무리라는 점을 천명함으로써 새로 태어나고 있던 개혁교회의 존재근거를 밝혀주었기 때문이다. ("칼빈 예정론의 역사와 신학", 목회와 신학, 94년 9월, pp288-290)

378 21장 7절, 25장 5절, 26장 2절 참고.

379 김지호, *교회론*(기독교문서선교회, 1998), p.138.

있다.³⁸⁰ 교육(διδασκη)의 기능에 있어서는 예배(예전)를 통한 방법으로 신앙공동체 교육을 통해, 세속사회와 다른 기독교적 문화적 가치를 피교육자에게 인지시킬 수 있다.³⁸¹ 친교(κοινωνια)의 기능에 있어서는 참된 예배의 방식인 진리와 성령(εν πνευματι και αληθεια)으로 성도의 교제와 교회일치(연합)를 이룰 수 있다.³⁸² 사회봉사(διδωθημα)의 기능으로는 흠어지는 교회의 예배하는 삶을 강조하므로 해결될 수 있다.³⁸³

셋째로, 21C를 바라보는 공교회의 존립에 있어서 미래적 제시를 할 수 있다. 오늘의 세계는 정보화 지식 중심의 세계(The Third Wave)라는 것은 모두가 공감하는 현실이다. 인터넷을 통한 사이버 공간의 확대는 기존의 유형적인 모든 제도를 가상화하는 방향으로 이동하고 있다. 벌써 가상교회(사이버 처지)가 등장하고 이것이 복음화에 긍정적 도움이 될 수도 있으나, 주일성수의 개념이 유연해 지면서 오히려 교회의 공모임에 저해가 될 수도 있다.³⁸⁴ 특히 성찬예식은 가상교회에서 할 수 없는 공격 예배의 경험이 된다. 따라서 미래의 교회는 예배를 중심으로 해야한다.³⁸⁵ 넷째로, 예배는 사회봉사가 갖지 못하는 성경적 근거가 풍부하다. 델레스는 종으로서의 교회에 대해서 다음과 같이 평가한다.

380 그러나 여기에서 중요한 것은 예배의 대상은 인간이 아니라 하나님이라는 것을 예배 참여자에게 반드시 주지시켜야 한다. 그리고 이에 필요한 보여주는 의식들은 본질적인 것이 아니라 부차적인 것임을 명심해야 한다. 그것은 종교개혁신학은 예전의 회복이라는 명목 아래 이루어지는 로마교회의 의식의 부활은 반대하기 때문이다.

381 신앙공동체 교육이란 교회를 신앙 공동체로서의 자리(기독교교육의 장)로 설정한 기독교 교육이론으로 신앙공동체인 교회생활을 통하여 기독교적 삶이 학습된다는 것이다. 특별히 이것은 신앙공동체인 교회를 통해서 청소년들이 교회 생활 전체, 특별하게는 예배를 포함한 모든 의식을 통하여 훌륭한 교육은 받을 수 있게 한다. 따라서 신앙공동체 입장에서 기독교교육은 신앙 안에서 함께 배우고 함께 살아감으로 함께 성장한다는 의미가 강조된다. 여기서 배움, 삶, 성장은 각각 분리되는 것이 아니라 서로 깊이 연관되어 각 요소는 다른 요소를 필요로 한다. 배움만이 강조될 때 그것은 철저하게 지식이 인지적 결과에 머무르게 될 것이며, 삶만이 강조될 때 그것은 개인의 내면만의 강조로 그저 주관적인 것에 머무를 수밖에 없기 때문이다. 따라서 참 배움은 상징적 요소와 합하여 비로소 올바른 건전한 삶의 스타일 형성에 이바지하게 되는 것이다.(정웅섭, "신앙공동체와 간세대 교육", 한신대는문집, 한신대학교, 1992, p.10)

382 성령님은 교회일치를 하시게 하는 영이시다. 그리고 이때의 일치란 성령을 강조하는 이들이 흔히 범하기 쉬운 규범이 없는 신비적 일치가 아니라 말씀과 함께 하는 성령으로의 일치인 것이다. 칼빈은 보편교회가 "거룩한 교리의 진리에서 서로 일치하며 같은 종교 생활의 유대로 연합되었다"고 보았다.(Inst., 4권 1장 9절) 그래서 "주의 말씀을 떠나서는 신자가의 일치가 없고 오직 악한 사람들의 파당만이 있을 뿐이라고 하였다.(ibid., 4권 2장 5절) 그러므로 하나님의 말씀이 바로 계시되고 성령님이 역사하는 곳에 진정한 일치가 있는 것이다.

383 이것은 예배의 생활화로 불려진다. 그러나 그것은 일반생활을 예배로 규정하거나, 공예배 이외의 많은 시간을 개인적, 혹은 소그룹 예배에 참여해야하는 부담감을 주는 표현이다. 그래서 예배를 드리는 마음으로 삶을 사는 그런 예배적 삶이 더 적절한 표현이라고 본다. 따라서 공예배에 들러진 하나님의 뜻을 실천하는 삶으로서의 예배를 강조하므로, 한국교회의 성·속분리의 이원론적 문제와 사회적 성립에 유익을 줄 수 있다.

384 98 갤럽조사는 매주 예배에 참석하는 교인이 65.2%이며, 나머진 34.8%는 주일 낮 예배에도 참석하지 않는 것으로 나타났다.

385 화상예배에 대한 부분은 논란의 여지가 있을 것이다. 사람들의 기호가 바뀌고 영상시대에 맞게 구성된 문화적 전달을 위해서 화상예배에 대한 찬성은 56.3%(98 갤럽조사)이 되지만, 복음전달자의 초점은 시대를 뛰어넘는 동일한 문제에 관심을 갖는 인간적 본질과 인간에 대한 하나님의 의도에 맞추어져야 한다.

διακονια라는 말은 분명히 교회에 적용된 신약성경의 용어들 중 가장 중요한 것 중의 하나이다. 이 말은 모든 형태의 목회-말씀·성례전·세속적인 도움의 목회를 포함하여에 적용된다. 교회의 직위는 모두가 διακονια의 형태이며, 따라서 성경적인 어법으로서의 이 말은 설교나 예배에 반대되는 것으로 올바르게 사용될 수가 없다. 게다가 교회 안에서 계속 이루어지는 διακονια는 항상은 아니지만 일반적으로 기독교인들의 상호간의 태도로 이해된다. 교회 자체가 세상을 향해 διακονια를 수행하도록 부름을 받았다는 진술을 성경 속에서 발견한다는 것은 놀라운 일이 될 것이다. 교회가 노예 제도, 전쟁 혹은 팔레스타인에 대한 로마의 지배 등과 같은 현존하는 사회적 제도들을 변혁할 명령을 받았다는 사고 방식이 신약성경 저자들의 심중에는 존재하지 않았던 것 같다.

그러나 성경에는 수많은 신자의 모임에 하나님의 임재와 그에게 영광을 돌리는 예배 행위가 나타나는 것을 볼 수 있다. 가인과 아벨의 제사(창4:3-4)에서부터 종말과 천상에서의 경배(계19:5)에 이르기 까지 널리 예배에 대한 내용이 풍부하게 나온다. 따라서 칼빈은 제네바 학생들의 훈련을 위하여 작성한 제네바 교리문답(*Catechismus ecclesiae Genevensis*, 1545)에서 인간 창조의 목적(1-2문)을 분명히 하고 있다.

문: 무엇이 인간의 삶의 주된 목적입니까?(*Quis humanae vitae praecipuus est finis?*)

답: 하나님을 아는 것입니다.(*Ut Deum, a quo conditi sunt homines, ipsi noverint.*)

문: 무슨 이유에서 그렇게 말합니까?(*Quid causae habes, cur hoc dicas?*)

답: 왜냐하면 하나님은 우리에게서 영광(예배)을 받으시기 위해 창조하셨고 세상 중에 두셨습니다.

이처럼 예배의 소중함이 드러나지만 설교를 강조하는 전통적 개혁주의 교회는, 예배의 말씀을 신자에게 국한하지 않고 세상을 향한 부르심에도 열려있듯이, 봉사가 사회로 나아가는 것을 막지 않는다. 칼빈은 루터가 교회가 전념해야 할 일은 선교사업이지 구제사업은 아니라고 본 것에 비해서, 빈민구제를 강조하였으며, 기독교적인 구제기관의 설립도 바라보았다.³⁸⁶ 칼빈은 또한 사회활동과 책임성을 유발하지 않는 종교는 거짓 종교라는 것을 확신하고 있었다. “만일 우리가 두 번째 돌파에 새겨진 계명들을 지키지 않고, 그래서 모든 거짓과 폭력에서 떠나지 않는다면 우리는 하나님을 바르게 예배할 수 없다.”³⁸⁷ 따라서 이웃 사랑에 진전이 없는 자들은 그들의 신앙에 대해 재고해야 하는 것이다.

우리가 서로 간의 사랑을 행하고 자비를 베풀며 적극적으로 선을 행하지 않는 한 우리 가운데 복음의 참된 열매가 자라고 있지 않다. 비록 오늘날 복음이 순수하게 전파되고 있다고 하더라도, 우리가 형제사랑에 거의 진전된 바가 없다고 생각할 때 마땅히 우리의 나태함을 부끄러워하는 것이 옳다. ...그러므로 우리가 형제의 필요에 따라 구호하고 그들에게 도움의 손길을 뻗치려고 노력하지 않는다면 우리 안에는 참된 회개의 일부 이외에는 있는 것이 없을 것이다. 그러므로 기회가 있을 때는 언제라도 그 사람을 실제로 보여주지 않으면 아무도 그의 형제를 참으로 사랑하는 것이 아니라는 것을 첫째 명제로 삼자. 둘째는 누구든지 도울 수 있는 힘이 미치는 정도까지 그의 형제를 도와야 할 책임이 있다는 것이다. ...셋째는 모든 사람이 필수품을 누릴 수 있게 돌봄을 받아야 한다는 것이다. ...넷째는 참된 동정심이 동반되지 않고는 어떤 친절한 행위

386 박영호, *기독교와 사회사업*(기독교문서선교회, 1986), p.60.

387 *Corpus Reformatorum*, 37권 378. Lieth, *칼빈의 삶의 신학*, 이용원역(한국장로교출판사, 1996), p.201에서 재인용.

도 하나님을 기쁘시게 못한다는 것이다.³⁸⁸

그러므로 전통적 개혁주의 교회론은 오늘의 사회봉사에 대한 실천적 대안으로 봉사권(*Potestas Misericordiae*)를 강조해왔던 것이다. L. 벌코프는 다음과 같이 말하고 있다.³⁸⁹

이러한 관점에서 구제가 교회의 의무라는 것은 의심의 여지가 없다. 집사들(deacons)은 교회의 모든 가난한 자들을 구제하는 일을 수행하는 책임있고 신중을 요하는 직원(officers)들이다. 그들은 여러 가지 방법과 방편을 생각하여 필요한 재원을 모으고 돈을 관리하여 그것을 신중하게 분배하는 책무를 맡고 있다. 그러나 그들의 직분은 이같은 물질적인 도움을 제공하는 것으로 끝나지 않는다. 그들은 가난한 자들을 가르치고 위로해야 한다. 그들은 영적인 원리에 따라서 이 일을 해야 한다. 오늘날 많은 교회들이 이 일을 소홀히 하고 있는 현실은 개탄할 만하다. 심지어는 교회가 가난한 자들의 보호까지도 국가에 떠넘기고 있는 실정이다. 그러나 교회는 이렇게 함으로써 거룩한 의무를 저버리고 있는 것이며, 교회 자신의 영적인 삶을 고갈시키고 있을 뿐만 아니라 궁핍에 처한 자들을 섬길 때 맛보는 기쁨을 스스로 박탈하고 있는 것이다. 나아가 교회는 고난을 당하고 있는 자들과 생활고로 인하여 짓눌린 자들과 종종 완전한 절망에 처해 있는 자들에게서, 국가의 자선 사업과는 전적으로 다른 법칙인 기독교적 사랑의 영적 봉사가 주는 위로와 기쁨과 밝은 빛을 맛볼 수 있는 기회를 빼앗는 것이다.

따라서 칼빈은 실제적으로 교회의 구제사역을 담당하는 집사직분을 재생시키므로 사회복지에 관한 기독교적 관점을 제도적으로 가시화하였던 것이다. 칼빈은 교회의 조직에서 집사는 인간이 당하는 고통을 덜어주고, 병든 자를 돌보며, 물질적으로 도움을 필요로 하는 사람들을 돌아보는 특별한 사명을 가진 자로 보았던 것이다.³⁹⁰ 또한 성경은 신자들에게 하나님이 기뻐하시는 섬김의 예배(*θυσια*)를 말해주고 있는 것이다. “오직 선을 행함과 서로 나눠주기를 잊지 말라 이같은 제사는 하나님이 기뻐하시느니라.”(히 13:16)

그러므로 새로운 개혁주의의 교회론은 새로운 것이 아니라 오히려 그 시도에서 전통적인 개혁주의 교회론에서 문제를 삼은 것보다도 더 많은 문제를 야기 시켰던 것이다. 그것은 그 새로움을 개혁주의 내부에서 찾지 않고 외부에서 발견하려 했다는 데에 있다.³⁹¹ 교회는 하나님의 말씀서 나왔기에(*creatura verbi*) 그 본질적 속성에 복음에 있

388 Ibid., 43권 347: 37권 294. Ibid., pp.201-203에서 재인용.

389 L. Berkhof, op. cit., p.602.

390 이런 의미에서 (안수)집사가 장로로 가는 임시 직분처럼 비춰지는 한국교회 교인들의 시각은 교정되어야 할 것이다.

391 새로운 교회론의 기반에 서서 사회선교 활동을 하는 사회개발원의 목적을 살펴보면, “본 지역사회 개발교육원은 하나님의 나라를 이 땅에 구현하기 위하여 지역사회 주민에 대한 교육봉사 및 복지사업을 실시하고, 이로써 주민 생활을 향상시키고 복음을 더욱 전파하여 지역주민과 교회가 함께 살아가는 데 그 목적이 있다”고 한다. (“지역사회개발원”, *현대교회와 사회봉사*, p.215) 바로 여기에서 개혁주의의 전통과 새로움이 대응하는 자리를 볼 수 있다. 그것은 사회선교(봉사)의 자리에는 같이 할 수 있어도 그 의미, 목적과 방법이 다르다는 것이다. 단순히 말하면 그들의 사회참여는 복음화가 아닌 것이다. 그것이 바로 우선순위의 문제인 것이다. 교회의 본질을 지키면서 사회봉사를 할 수 있는 전통적인 입장은 이렇게 서술될 수 있다. “교회는 복음을 설교하고 성경말씀을 균형있게 가르치면, 우리 사람이 살고 활동하는 모든 분야에 기독교적 이상이 실현되도록 영향을 주게 마련이다. 그러한 영향은 신자이든 불신자이든 모든 사람에게 미치게 된다. 교회의 지체인 그리스도인은 개인이든 혹은 단체를 형성하여 사회와 문화에 하나님의 말씀을 실현하기 위하여 적극적으로 활동해야 한다. 그러나 교회는 교회가 직접적으로 관여해야 하는 사업의 한계를 알고, 본래 주어진 일에 충실해야 한다. 그래야만 교회는 교회로서 질서와 성결을 유지할 수 있고, 하나님의 복음의 전파자로 권위를 유지할 수 있

음에도, 상황을 통해서 교회를 보려고 했던 것에서 문제가 발생하게 되었던 것이다. 나아가 교회론의 새로운 시도는 개혁의 원리를 찾음에 있어서도 17C로 돌아가지 아니하고, 20C 독일신학을 그 본류로 삼으므로 전통적 개혁신학의 풍성함을 드러내지 못했으며, 오히려 개혁신학을 해방신학의 관점에서 조명하려는 시도가 엿보이고 있다. 따라서 교회론의 새로운 시도로 시도하려는 신학자들은 개혁자들이 치열한 싸움 속에서도 지니고 있었던 문화적 관조주의(김영규)나 불의와 싸우던 선지자들이 지녔던 비관주의(prophetic pessimism)의 변혁적 노력(이승구)을 모르고, 세상을 하나님의 나라로 동화시키려는 낙관주의를 품고 있는 것이다. 그런 의미에서 참된 개혁주의 신학자란 개혁신학을 현실에 맞게 적용한다고 할 때에, 상황에 맞추어서 개혁신학을 보는 것이 아니라, 다만 이미 개혁된 신학에 맞추어서 개혁되어야 할 인습적인 결의론적 옹호를 버리고 복원되어야 할 개혁신학을 변증하는 자리에서만 존재할 수 있는 것이다.

따라서 역사를 통해서 보듯이 교회의 열림은 우선적으로 말씀(Word)에 있고 세상(World)에 있는 것이 아니다. 또한 신학이 열리면 교회는 바른 교회의 모습을 잃게 되고 세상에서 표류할 수밖에 없는 것이다. 그러므로 한국장로교회는 봉사권의 영역을 더욱 다양화하고 집사의 직분에 대한 강조가 있어야 할 것이며, 현장을 중시하는 해방신학의 길로 가고 있는 장로교의 신학적 양상을 바로 세우기 위해 장로교 정치원리의 확증과 역사적 개혁주의가 지켜왔던 논점들을 계승하는 연구가 나와야 할 것이다. 그런 의미에서 17세기로 돌아가는 것은 매우 의미있는 일이라 할 수 있을 것이다.

으며 많은 사명을 옮길 수 있을 것이다."(김영재, "교회의 본질과 교회 사업의 한계", 신학정론, 1995, pp.63-64)

◁ 참고 문헌 ▷

◎ 1차 자료

- 김명용, 「열린 신학 바른 교회론」(장신대출판부, 1997)
—, “21세기와 한국교회의 새로운 미래”, 「월간목회」 97.2
—, “한국교회와 자유주의적 요소”, 「개혁사상」 90.2
—, “한국신학의 현황과 과제”, 「신앙과 신학 3집」(양서각, 1988)
—, “복음과 사회선교”, 유의웅(편), 「현대 교회와 사회봉사」(장로교출판사, 1991)
—, “개혁교회의 역사적 조명”, 「장신논단」, 1993.

◎ 2차 자료

A. 단행본

- Abba, Raymond, *Principles of Christian Worship*, 허경삼역, 「기독교 예배의 원리와 실제」(대한기독교서회, 1989)
Calvin, J., *Institutes of the Christian Religion*, tr. by Ford Lewis Battles, 한철하의 3인 공역, 「기독교 강요」(서울:생명의 말씀사, 1990)
Colson, Charles, *The Body*, 김애진의 2인 공역, 「이것이 교회다」(홍성사, 1997)
Collins, William, *The Church*, 이계준역, 「교회」(대한기독교서회, 1982)
Clowney, E. P., *The Doctrine of The Church*, 이창우역, 「성서적 교회론」(성광문화사 1981)
—, *The Church*, 황영철역, 「교회」(IVP, 1998)
Engen, Charles, *God's Missionary People*, 임운택역, 「모이는 교회 흠어지는 교회」(두란노, 1994)
George, Carl F., *Prepare Your Church for the Future*, 김원주역, 「성장하는 미래교회 메타교회」(요단, 1997)
Grenz, Stanly J. · Olson Roger E., *20th Century Theology*, 신재구역, 「20세기 신학」(IVP, 1997)
Harvie M. Conn(ed), *Practical Theology and the Ministry of the Church*(Phillipsburg:P&R, 1990)
Hodgson, Peter C, *Revisioning the Church*(Fortress Press, 1988)
Hokendijk, J. C., *The Church inside Out*, 이계준역, 「흠어지는 교회」(대한기독교서회, 1987)

- Huber, Wolfgang., *Kirche*, 이신건역, 「교회」(한국신학연구소, 1993)
- Hybels, Lynne & Billn, *Rediscovering Church*(Zondervan, 1995)
- Jay, Eric G., *The Church*, 주재용역, 「교회론의 역사」(대한기독교출판사, 1996)
- Kuiper, R. B., *THE GLORIOUS BODY OF CHRIST*(Banner of Truth, 1987)
- Küng, Hans, *Was ist Kirche*, 이홍근역, 「교회란 무엇인가」(분도출판사, 1997)
- Miller, D. G., *The Nature and Mission of the Church*, 박상중역, 「교회의 본질과 사명」(대한기독교서회, 1976)
- Moltmann, Jürgen, *Kirche in der Kraft des Geistes*, 박봉량외 4인역, 「성령의 능력안에 있는 교회」(한국신학연구소, 1994)
- Mudge, Lewis S., *The Sense of People*, 박문재역, 「하나님의 백성」(대한기독교서회, 1996)
- Nisiel, Wilhelm, *The Gospel and The Churches*, 이종성·김항안역, 「비교 교회론」(대한기독교출판사, 1994)
- O'Connor, Elizabeth., *Journey inward, Journey outward*, 김석현역, 「그리스도인의 내적 성숙과 세상속의 교회」(여수론, 1991)
- Ogden, Greg, *The New Reformation*, 송광택역, 「새로운 교회개혁 이야기」(미션월드, 1998)
- Patterson, Ban., *Serving God*, 김재영역, 「일과 예배」(두란노, 1997)
-
- Rahner, Karl, *Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance*, 정한교역, 「교회의 미래상」(분도출판사, 1987)
- Rieger, Paul(ed), *Die Anfänge der Kirche im Neuen Testament*, 전경연역, 「신약의 교회개념」(대한기독교서회, 1992)
- Schillebeecks, Edward, *Kerkelijk Ambt*, 정한교역, 「교회직무론」(분도출판사, 1985)
- Runyon, Theodore(ed), *Hope for the church*, 이기춘역, 「몰트만과 실천신학」(대한기독교출판사, 1992)
- Weber, Otto, *Die Treue Gottes in der Geschichte der Kirche*, 김영재역, 「칼빈의 교회관」(풍만, 1995)
- Warren, Rick, *The Purpose Driven Church*, 김현희·박경범역, 「새들백 교회 이야기」(디모데, 1997)
- Williams, Colin, *The Church*, 이계준역, 「교회」(대한기독교서회, 1995)
-
- 김광식, 「조직신학Ⅲ」(대한기독교서회, 1994)
- 김균진, 「기독교조직신학Ⅳ」(연세대출판부, 1996)
- 김성태, 「역사 안의 교회」(분도출판사, 1985)
- 김연택, 「21세기 건강한 교회」(제자, 1997)
- 김영재, 「교회와 예배」(합신출판부, 1995)
- , 「한국기독교의 재인식」(엠마오, 1994)

- 김지호, 「교회론」(기독교문선교회, 1988)
 김효성, 「현대교회문제」(기독교문서선교회, 1993)
 노영상, 「예배와 인간행동」(성광문화사, 1996)
 오덕교, 「청교도와 교회개혁」(합동신학교출판부, 1994)
 유의웅(편), 「현대교회와 사회봉사」(장로회출판사, 1991)
 은준관, 「신학적 교회론」(대한기독교서회, 1988)
 이성희, 「미래사회와 미래교회」(대한기독교서회, 1997)
 ____, 「미래목회 대예언」(규장, 1998)
 이신건, 「신학과 교회」(한국신학연구소, 1988)
 이장식, 「현대교회학」(대한기독교서회, 1982)
 이종성, 「교회론Ⅱ」(대한기독교출판사, 1989)
 정용섭, 「교회갱신의 신학」(대한기독교출판사, 1993)
 최홍석, 「교회와 신학」(총신대출판부, 1993)
 ____, 「교회론」(솔로몬, 1988)

B. 논문

- 고창업, “한국 교회에서의 올바른 예배 회복에 관하여” 미간행 석사학위논문, 고신대, 1994.
 공승욱, “교회의 분열극복을 위한 교회관 형성연구” 미간행 석사학위논문, 감신대, 1993.
 김균진, “카톨릭 교회와 개신교회의 교회관”, 「현대와 신학」 95.6.
 김길성, “개혁주의 교회론”, 「한국교회의 성장정체의 현안과 심층적 그 대안의 모색」(솔로몬, 1996)
 김석환, “지역사회를 위한 디아코니아 공동체로서이 교회” 미간행 석사학위논문, 장신대, 1993.
 김영환, “바람직한 교회관” 미간행 석사학위 논문, 장신대, 1995.
 김의환, “개혁주의 교회관”, 「신학정론」 1993.
 김영재, “교회의 본질과 교회사업의 한계”, 신학정론」 1995.
 김종언, “한국교회 사회봉사 사역에 대한 선교학적 이해” 미간행 석사학위논문, 장신대, 1996.
 노재경, “칼빈주의 교회관에 있어서 교회의 본질이해” 미간행 석사학위논문, 총신대, 1993.
 성기호, “교회론 논쟁”, 「목회와 신학」 91.9.
 심창섭, “21세기 교회론”, 「신학으로 가는 길」(한국신학연구소, 1996)
 신성임, “칼 바르트의 교회론에 비추어 본 교회의 사명” 미간행 석사학위논문, 장신대, 1995.
 신성호, “칼빈과 몰트만의 교회론 비교” 미간행 석사학위논문, 고신대, 1997.
 이상욱, “해방신학과 개혁신학의 교회론 비교 연구” 미간행 석사학위논문, 총신대,

1994.

- 이승병, “한국장로교회와 개혁주의 교회관” 미간행 석사학위논문, 고신대, 1995.
- 이종성, “개혁교회의 교회관과 한국장로교회의 목회전망”, 「현대와 신학」 1985.
- 은준관, “한국교회 이대로 좋은가?”, 「신앙과 신학 3집」 (양서각, 1988)
- 조남상, “교부시대의 교회론 이해“ 미간행 석사학위논문, 감신대, 미간행 석사학위 논문, 1996.
- 조범식, “교회 성장학파의 교회론 연구” 미간행 석사학위논문, 서울신대 신대원, 1995.
- 진승화, “새로운 교회구조의 전망” 미간행 석사학위논문, 장신대, 1994.
- 정희수, “현대 신학자들의 교회 갱신론” 미간행 석사학위논문, 감신대, 1992.
- 최재영, “사회봉사 개념에 대한 신학적 이해” 미간행 석사학위논문, 장신대, 1996.
- 황재우, “J. Calvin과 K. Barth의 교회론 비교 연구” 미간행 석사학위논문, 장신대, 1995.
- 황정욱, “칼빈의 새로운 교회관과 목회”, 「기독교 사상」 96.11.
- 황진철, “세대주의와 계약신학의 교회관” 미간행 석사학위논문, 고신대, 1992.
- 허영주, “제 3세계의 교회론 연구”, 미간행 석사학위논문, 이대, 1992.