

목회신학석사 학위논문
2005학년도

종교개혁가들의 경제 사상 연구
- 루터, 츠빙글리, 칼빈을 중심으로

루터대학교 신학대학원
신학과
최 연 식

목회신학석사 학위논문

2005학년도

종교개혁가들의 경제 사상 연구

－ 루터, 츠빙글리, 칼빈을 중심으로

지도교수 권득철

루터대학교 신학대학원

신학과

최연식

목회신학석사 학위논문

2005학년도

종교개혁가들의 경제 사상 연구

－ 루터, 츠빙글리, 칼빈을 중심으로

지도교수 권 득 칠

이 논문을 석사학위 논문으로 제출함

2005년 12월 일

루터대학교 신학대학원

신학과

최 연 식

최연식의 학위 논문을 인준함

주심위원_____ (인)

부심위원_____ (인)

부심위원_____ (인)

2005년 12월 일

루터대학교 신학대학원

목 차

I. 서론	1
1. 연구목적	1
2. 연구방법 및 범위	2
II. 루터의 경제 사상	5
1. 루터의 사상적 배경과 신학 구조	5
(1) 생애	5
(2) 사상적 배경	13
(3) 신학 구조	15
2. 루터의 경제관	18
(1) 선행	18
(2) 산상수훈	21
III. 츠빙글리의 경제사상	24
1. 츠빙글리의 사상적 배경과 신학 구조	24
(1) 생애	24
(2) 사상적 배경	28
(3) 신학 구조	29
2. 츠빙글리의 경제관	32
(1) 교회개혁	33
(2) 사회개혁	34

IV. 칼빈의 경제사상	36
1. 칼빈의 사상적 배경과 신학 구조	36
(1) 생애	36
(2) 사상적 배경	40
(3) 신학 구조	45
2. 칼빈의 경제관	47
(1) 국가관	47
(2) 노동관	50
V. 결론	52
참고문헌	58
Abstract	60

I. 서 론

1. 연구 목적

사람의 삶은 자연적인 본능에 의하여 결정되지 않고, 개인의 결단, 사회의 가치관, 종교적인 신념에 의하여 결정된다. 그러므로 사람의 생활방식이나 행동 양식은 짐승들에 비하여 무한히 다양할 수 있고, 동시에 잘못될 가능성도 항상 가지고 있다. 이렇듯 다양하면서, 동시에 잘못될 가능성이 있는 사람의 생활방식이나 행동 양식을 결정짓는 것의 배후에는 그 사람의 가치관과 사상들이 있다. 그렇다면 개혁가들이 그들의 신학사상을 통해서 이루려했던 당시의 경제제도를 재조명해봄으로써 21세기의 무한경쟁의 시대인 오늘을 사는 현재의 기독교인들이 오늘의 경제제도를 어떻게 받아들여야 하며, 또한 일상적인 삶 속에서 경제생활을 어떻게 영위해야 하는지를 개혁가들의 경제 사상을 통해서 살펴봄으로써 지금도 이 세상에 공존해 있는 풍요로움과 빈곤의 문제를 어떻게 신앙에 접목시킬 것인가를 생각해 보고자 한다. 이것이 가능한 까닭은 개혁가들을 뜨겁게 했고 행동하게 했던 그들의 신학사상이 우리 앞에 지금도 여전히 남아있기 때문이다.

16세기 종교개혁은 어떠한 나라와 한 두 교파에 국한된 것이 아니었다. 온 유럽에 이루어졌다는 사실과 전 인류의 사상과 생활에 관련된 점을 고려할 때 오늘날 우리 주변에서도 많이 볼 수 있는 것들이었다. 즉 과거역사 속에 있는 사람들이나 개혁가들이 취급한 문제와 관심은 우리 세대와도 밀접한 관련을 가지고 있다. 루터, 츠빙글리, 칼빈은 오늘날 우리들에게 지대한 관심을 일으킬 수 있는 대표적인 사상가들이다. 그들의 사상은 현대 기독교뿐만 아니라 일반 사회와 인류 문화에까지 커다란 영향을 끼쳤다.

종교개혁은 기독교 역사와 그 사상에 관심이 있는 사람들에게는 아직도 매우

중요한 관심사로 남아 있다. 그 이유는 16세기의 종교개혁은 기독교 교리의 개혁과 혁신, 기독교적 영성의 갱신, 궁극적으로 기독교의 본질 회복운동이었고, 나아가 종교개혁사상은 사회에 있어서는 구체적으로 도덕과 그 구조와 혁신과 같은 사회전반을 포함한 개혁운동이었기 때문이다.

2. 연구방법 및 범위

루터의 경제사상은 전근대적이고 자본주의의 발달에 역행한 것으로 여겨져 왔다.¹⁾ 막스 베버(Max Weber)는 루터가 직업 소명설을 형성하는 데 공헌했으나, 경제적 가능성을 발전시키지 못하고 오히려 경제적 전통주의로 복귀했다고 보았다.²⁾ 트뢰츨취(Ernst Troeltsch)도 루터의 윤리의 이원성으로 사회구조와 제도에 대해 무관심하게 만들었다고 보았다. 스택하우스(Max Stackhouse)도 루터가 영적인 면 즉 좁은 의미의 교회적인 혁명에만 관심을 갖고 정치부분과 사회적인 운동들에 관해서는 관심이 없었다고 보았다.³⁾

칼빈 연구가들은 근대적인 칼빈과 전근대적인 루터로 두사람을 비교했다. 이것에 대해서 그레이엄(W. Fred Graham)은 칼빈은 중세 신학자들과 루터와는 다르게 상업은 인정했다고 보면서 칼빈은 물품의 교환은 사회를 통해 하나님의 은사를 보급시키는 데 필수적이라고 본 반면에, 루터는 상업에 대해 지속적인 혐오감을 가지고 있었다고 하여 칼빈과 루터를 구별했다.⁴⁾ 윌리스(Ronald S. Wallace)도 루터가 보기에 “모든 상인이 불가피하게 사기꾼이었으며, 무역에 무슨 선한 것이 있을 수 있느냐”⁵⁾고 물은 반면에, 칼빈에게서는 “물질적인 무역은

1) 이양호, 『루터의 생애와 사상』, (서울:대한기독교서회, 2002), p. 224.

2) Ibid., p. 224.

3) Ibid., p. 225.

4) Ibid.,

사회 구성원들의 영적 교제의 표시이며, 개인들과 사회 다른 부분들 사이의 건전한 상업 거래에 속하는 상호 교환은 좋은 공동체 생활을 창조하는 데 있어서 귀중한 역할을 할 수 있다”⁶⁾고 했다.

그러나 린드버그(Carter Lindberg)는 트뤼취나 스택하우스의 루터 해석들이 “루터의 신학과 실천에 대한 왜곡들”이라고 보면서, “루터는 사회에 대한 신앙의 신학적 적용의 결정적 역할을 위한 분명한 모형을 제공할 뿐만 아니라 좀더 중요하게 성서에서 그 신학의 위치를 정하는 분명한 모형을 제공한다”⁷⁾고 말했다. 이양호는 루터의 두 왕국론에 근거해서 루터의 경제 사상이 정치사상에서 근대 민주주의 발전에 공헌했던 것처럼 단순히 전근대적인 것이 아니었다고 했다.⁸⁾

츠빙글리의 경제 사상은 게블러의 『츠빙글리 그의 생애와 사역』을 중심으로 살펴보겠다.

칼빈의 경제사상은 그의 국가관과 노동관을 통해서 살펴보고자 한다.

칼빈의 경제 사상에 대해서 막스 베버는 『프로테스탄트 윤리와 자본주의의 정신』에서 프로테스탄트 윤리, 특히 칼빈주의적 윤리, 즉 직업 소명설과 예정론이 근면하고 검소하며 절약하는 인간형을 형성했기에 자본주의의 발전에 큰 공헌을 했다고 주장했다.⁹⁾ 트뤼취도 자본주의의 발달에 공헌했다고 주장했으나, 칼빈주의가 노동과 이익은 결코 개인의 이윤만을 위한 것이 아니기에 자본가는 항상 하나님의 선물인 청지기로서 전체 사회의 공공선을 위해, 자신에게 꼭 필요

5) Ronald S. Wallace, *Calvin, Geneva and the Reformation*(Grand Rapids, Michigan:Baker Book House, 1988), pp. 85-86. 이양호, *Ibid.*, pp. 225-226.

6) *Ibid.*

7) Carter Lindberg, *Beyond Charity: Reformation Initiatives for the Poor*(Minneapolis:Fortress Press, 1993), p. 162. 이양호, *Ibid.*, p. 226.

8) *Ibid.*, p. 226.

9) 막스 웨버, 『프로테스탄트 윤리와 자본주의 정신』, 박종선 역 (서울: 고려원, 1990), pp. 79-98.

한 만큼만을 소유하면서 그의 자산과 자본을 늘려야 할 의무가 있으며, 남은 부는 모두 공공사업을 위해서, 특히 교회의 구제 목적으로 사용되어야 한다고 가르침으로써, 거룩한 공동체를 꿈꾸는 제네바 시민들 속에서 기독교 사회주의적 요소가 있다고 했다.¹⁰⁾

비엘러(André Biéler)는 칼빈의 경제사상을 개인의 경제적 책임과 국가의 통제가 균형을 이루어질 때에만 사회질서가 유지되는 인격주의적 사회주의 혹은 사회적 개인주의라고 보았다.¹¹⁾

10) 어네스트 트렐취, 『기독교사회윤리』, 한영학 역 (서울: 한국신학연구소, 2003), p. 506-511.

11) 안드레 비엘러, 『칼빈의 경제윤리』, 홍치모 역 (서울:성광문화사, 1985), p. 76.

II. 루터의 경제 사상

1. 루터의 사상적 배경과 신학 구조

(1) 생애

루터(Martin Luther; 1483-1546)는 1483년 11월 10일에 아이슬레벤에서 태어났다. 할아버지(Heine Luther)는 농부였고, 아버지(Hans Luther)는 광부였다. 그의 어머니 마가레트(Margarete)는 지금까지 농민 가정 출신으로 여겨져 왔으나, 근래의 연구 결과 오버만(Heiko A. Obermann)은 그녀가 아이제나하의 기반 있는 시민 가문의 딸이었다고 한다.¹²⁾ 라틴어 학교에서 에어푸르트 대학으로의 여정, 그리고 루터에게 법학을 공부하게 한 결정은 린데만 가문의 전통과 일치한다는 것이다. 왜냐하면 아이슬레벤의 그의 사촌 요한이 선제후의 고문 지위에 올랐기 때문이었다. 그런 까닭에 교양인들의 세계는 루터에게 낯선 것이 아니었다는 것이다. 그는 일찍이 그의 어머니와 그녀의 가족을 통해 그 세계를 접했었다. 이처럼 루터의 사회적인 환경이 그의 교육을 위한 길을 닦아 놓았다. 그가 살던 시대에 11년간이나 학교에 다닌다는 것은 하나의 특권이었다. 그의 어머니의 가족은 교육이 출세의 문을 열어 준다는 사실을 잘 알고 있었으며, 그의 아버지는 신분이 낮은 평민 출신이긴 했으나 루터를 라틴어 학교와 무엇보다도 대학에 등록시킬 계획을 세울 정도의 충분한 통찰력을 가지고 있었다고 말한다.¹³⁾

그러므로 루터는 적어도 도시 경제의 영향을 일찍부터 접하고 있었다고 말할 수 있다. 루터는 1491년 3월부터 1497년 봄까지 만스펠트에서, 1497년 봄부터

12) 이양호, Ibid., p. 13.

13) 헤이코 오버만, 『루터: 하나님과 악마 사이의 인간』, 이양호, 황성국 역 (서울:한국신학연구소, 1995), pp. 139-140.

1498년까지 마그테부르크에서, 그리고 1498년부터 1501년까지 아이제나하에서 학교를 다녔다. 루터는 마그테부르크에서 공동생활 형제단과 관계를 맺었고, 그들의 경건 운동에 친숙하게 되었고 1501년부터 1505년까지 에어푸르트 대학을 다녔다.¹⁴⁾

루터의 집안에서는 그가 법률가로 출세하기를 바랬으나, 법률 공부를 시작하였던 1505년 22살의 나이에 어느 날 교외로 나가던 중 갑자기 벼락이 내리쳐 땅에 넘어지면서 “성 안나여, 나를 구해 주십시오. 내가 수도사가 되겠습니다”하고 맹세했다. 이렇게 맹세를 한 후 그는 아버지의 반대에도 불구하고 아우구스티누스 수도회에 들어갔고 거기서 그는 세상을 심판하시는 진노의 하나님으로부터 구원을 얻기 위해 온갖 금욕주의적 고행을 하였다. 여기서 루터는 수도원에 있는 동안 적어도 물질은 어떻게 절약하고 다루어야 하는지를 알게 되었을 것이다.

그곳의 수도원장 슈타우피츠(Johann von Staupitz)는 상당히 경건하여 루터의 사상 형성에 영향을 주었으나 루터의 수도원 생활의 금식, 철야, 기도와 같은 종교적 행위를 통해서는 그에게 내적 평화를 주지 못했기에 그러한 구원의 방법을 부정했다.

“나는 참으로 좋은 수도사였으며 내 종단의 규칙들을 엄격하게 지켰으므로 수도사가 수도원 생활로 말미암아 천당에 이른다면 내가 그 사람일 것이라고 말할 수 있었다. 수도원에서 나를 알고 있는 모든 형제들이 이 사실을 입증해 줄 것이다. (내가 수도사로 더 오래 머물러 있었다면) 나는 금식, 기도, 독서 및 다른 선행들로 말미암아 순교자가 되었을 것이다.”¹⁵⁾

여기서 루터는 수도원 생활속에서 물질경제에 앞서 영적인 문제를 우선적으로 생각하는 법을 아울러 배웠을 것이다. 또 루터는 고해의 성례에도 의지할 수

14) Ibid., pp. 14-15.

15) Ibid., p. 15-16.

없었다. 루터는 고해의 과정들에서 하나님을 받을 만하게 참회했다는 확신을 가질 수 없었으며, 또한 자기가 지은 죄들을 빠짐없이 다 고했다고 확신을 가질 수 없었다. 더욱이 루터에 의하면 인간의 본성 그 자체가 부패해 있기에 하나하나의 죄행들을 고하고 용서받는 고해 제도로는 죄의 근본적인 문제들이 해결될 수 없는 것으로 보였다.¹⁶⁾ 여기서 그는 바른 경제생활은 죄의 억압에서 해방을 받은 자라야 가능하다고 깨달았을 것이다.

루터가 이신칭의라는 진리를 깨달았을 즈음에 독일에서는 면죄증 사건이 생겼다. 당시 테첼은 면죄증을 판매하면서 교황이 특별히 은총을 내린 것으로 현세적 벌뿐만 아니라 내세적 벌과 죄까지도 면해 준다고 설교했다.¹⁷⁾

이것에 대해서 루터는 1517년 10월 31일 95개 조문을 마인츠의 알브레히트(Albrecht)에게 보내면서 편지에서 이렇게 말했다.

“어떤 인간도 주교의 직임에 의해 자기 구원에 대해 확신할 수 없습니다. 인간은 심지어 하나님의 은총의 주입에 의해서도 자기 구원에 대해 확신할 수 없습니다. 왜냐하면 사도는 우리에게 ‘두렵고 떨림으로’ 우리의 구원을 끊임없이 이루어 가라고 명령하기 때문입니다... 결국, 면죄증은 영혼들의 구원과 거룩함에 절대적으로 아무 것도 기여하지 못합니다.”¹⁸⁾

루터는 여기서 경제문제를 가지고 인간의 영혼문제를 해결할 수 없다고 생각했을 것이다. 루터의 95개 조문 파문이 확산되어 가자 교황청에서는 우선 아우구스티누스 수도회가 자체적으로 이 문제를 수습하기를 바래, 1518년 하이델베르크에서 아우구스티누스 수도회 수도사들의 총회가 개최되었다. 이 총회에서 원로층은 루터에 대해 반대했으나 소장층은 루터를 지지했다. 루터는 하이델베르

16) Ibid., p. 16.

17) Ibid., p. 18.

18) Luther, *Letter 16, Luthers Works*, vol. 48, pp. 46-47. 이양호, Ibid., pp. 19-20.

크 논제에서 십자가의 신학을 피력했다. 루터는 중세 신학을 영광의 신학이라고 규정하고, 인간이 자기의 영광스러운 지성으로 자연 안에 나타난 하나님의 영광을 봄으로써 하나님을 알 수 있다고 하는 영광의 신학은 참된 신학이 아니라고 주장했다. 오히려 고통당하는 영혼이 그리스도의 십자가 고통을 명상함으로써 하나님을 인식할 수 있다고 주장했으며 그는 이런 자기의 신학을 십자가 신학이라고 했다.

이 논쟁으로도 루터가 잠잠하지 않자 그 다음엔 도미니크 수도회의 에크가 논쟁을 걸어 왔다. 에크는 1519년 라이프치히 논쟁에서 루터의 주장이 후스의 주장과 같다고 주장하고 마침내 루터에게서 후스를 정죄한 콘스탄스 총회가 잘못했다는 대답을 끌어냈다. 또한 루터는 여기서 교황의 지상권을 믿지 않아도 구원받을 수 있음을 주장했다. 결국 루터는 중세 교회가 권위의 근거로 믿어 온 교황의 권위와 총회의 권위를 부정함으로써 로마 가톨릭 교회와의 결별이 불가피하게 되었다.¹⁹⁾

루터는 1520년에 『선행에 관한 논문』을 저술하여 중세적인 선행론을 비판하였고, 같은 해 『독일 크리스천 귀족에게 보내는 글』에서 독일의 지도자들에게 로마 교황청의 압력으로부터 독일 교회를 지켜야 함을 역설했고, 모든 그리스도인들은 참으로 영적 신분에 속하며 그들 사이에는 직책의 차이 이외 다른 아무 차이도 없다고 했다. 또한 『교회의 바벨론 유수』를 저술하여 하나님의 은총을 전달해 주는 통로로 세례와 성만찬만이 성례라고 주장했다. 여기에서 루터는 성찬에서 포도주를 나누어주지 않음과 성 토마스가 아리스토텔레스를 곡해한 화체설을 비판했고, 성찬을 희생제사로 보는 것은 인간이 하나님께 바치는 용어의 모순이 있다고 비판했다. 『그리스도인의 자유』에서 루터는 그리스도인은 그리스도를 통해 해방 받는 가장 자유로운 주인이지만 만물을 위해 자발적으로 봉사

19) Ibid., p. 21-22.

하는 종이라고 하여 그리스도인의 사랑과 봉사를 동시에 강조했다.²⁰⁾

루터의 개혁 운동이 확산되어 가자 교황은 1520년 6월에 정죄 교서를 발표했다. 루터는 시민과 학생들과 함께 이 교서를 불태움으로 응답하였고, 1521년 보름스에 제국의회가 개최되었을 때 이 의회에 소환되게 되었다. 황제가 루터의 저서들을 철회할 것을 요구하자 루터는 성서의 증거에 의해서나 분명한 이성에 의해 설복시키지 않는다면 철회할 수 없다고 대답했다.

“성서의 증거에 의해서나 아니면 분명한 이성에 의해 나를 설복시키지 않는다면(나는 단순히 교황이나 총회만을 믿을 수 없기 때문입니다. 왜냐하면 그들이 종종 오류를 범했으며 스스로 모순 되었음이 주지의 사실이기 때문입니다), 나는 내가 인용한 성서에 매여 있으며 내 양심은 하나님의 말씀에 사로잡혀 있습니다. 나는 아무 것도 철회할 수 없으며 또한 철회하지 않겠습니다. 왜냐하면 양심에 역행하는 것은 안전하지도 않고 올바르지도 않기 때문입니다. 나는 다르게 할 수 없습니다. 여기에 내가 서 있습니다. 하나님이 나를 도와주시기를 빕니다. 아멘”²¹⁾

이것을 통해서 알 수 있는 것은 경제 문제에 있어서도 루터는 성경이 표준의 표준이 되었을 것이다. 황제는 자기가 루터를 소환하기 전에 발부한 안전 통행권을 존중하여 루터를 돌아가게 했으며, 루터는 돌아가던 중 작센의 선제후 프리드리히의 호의로 바르트부르크 성에 기거하면서 성서를 번역하는 일을 하였다. 루터가 바르트부르크에 있는 동안 비텐베르크에는 급진적 종교 개혁자들이 나타난 소동이 일어났다. 이에 루터는 비텐베르크로 돌아와서 온건한 종교개혁 운동을 전개해 나갔다. 1521년 보름스 국회 후에 황제의 칙령에 따라 일부 제후들에 의해 루터파에 대한 탄압이 시작되자 루터는 이런 상황에서 세속 제후들이 영적인 문제에는 관여해서는 안 된다는 뜻으로 1523년 『세속권위: 어느 정도로 복종해

20) Ibid., pp. 22-25.

21) Luther, *Luther at the Diet of Worms*, *Luther's Works*, 32 vol. pp. 112-113. 이양호, Ibid., p. 25.

야 하는가』를 저술해 두 왕국론과 두 정부론을 주장하면서 영적 정부와 세속 정부의 구별을 주장했다.²²⁾

1524-1525년 농민 전쟁이 일어나 소요 속에 휩싸이게 되자, 루터는 처음에는 제후와 농민 사이의 중재자 역할을 했으나 제후들이 농민들의 요구를 들어주지 않자 농민 운동이 폭동으로 바뀌게 되었고 그때 그는 강경 진압을 주장하여 농민들에게 미움을 받기도 했다. 그때 『평화로의 권고: 스위비아 농민들의 12조문에 대한 응답』에서 농민란 초기에 제후와 농민들에게 상호 양보를 권고했고, 『약탈하고 살인하는 농민떼에 대항하여』에서 농민란의 절정기에 폭동을 행하는 농민들을 진압할 것을 주장했으며, 『농민들에 대한 심한 책에 관한 공개 서한』에서는 농민란이 끝나고 난 다음 두 번째 저서의 내용을 변호한 것이었다. 급진적 개혁가들의 주장에 대해 두 정부론으로 응답하여 영적 정부와 세속적 정부는 구별되어야 하며 종교적 명목으로 세속적 정부에 저항해서는 안 된다는 것이다. ²³⁾

루터는 1525년 캐더린과 결혼해 3남 3녀를 두었다. 여기서 루터는 가정경제를 배웠을 것이다. 첫째 아들인 요하네스(Johannes, 1526)는 루터가 군인이 되길 원했으나 법률가가 되어 바이마르의 왕실 추밀원 참의원이 되었다. 첫째 딸인 엘리자베드(Elisabeth, 1527)는 8개월 만에 죽었고, 둘째 딸 막달레네(Magdalene, 1529)는 13세에 죽었다. 둘째 아들인 마르틴(Martin, 1531)은 루터가 학자가 되길 원해 신학을 공부하였으나 성직자가 되지 않고 평범한 시민으로 살았으며, 셋째 아들 파울(Paul, 1533)은 루터가 농부가 되길 원했는데 의사가 되어 나중에는 브란덴부르크 선제후의 주치의가 되었다. 막내 딸 마르가레테(Margarete, 1534)는 브란덴부르크의 귀족과 결혼했다.²⁴⁾

22) Ibid., pp. 25-26.

23) Ibid., p. 26-27.

루터는 츠빙글리와 성찬론 논쟁을 했다. 츠빙글리에게서 성례는 거룩한 것의 표시였다. 빵은 단순히 빵이고 그리스도의 몸이 아니었다. 그러나 루터가 보기에 츠빙글리의 성례론은 하나님이 우리에게 은총을 주시는 통로를 파괴하는 것이었다. 츠빙글리가 ‘이것은 내 몸이다’는 말씀을 ‘이것은 내 몸을 상징한다’고 해석함으로써 상징설을 주장한 것과는 달리 루터는 ‘이것은 내 몸이다’라는 말씀을 글자 그대로 받아들임으로써 성찬에 그리스도의 몸이 실재한다는 실재설을 주장했다.²⁵⁾

1526년에 『군인도 구원받을 수 있는가』를 저술하여 군인도 다른 공직자와 마찬가지로 하나님이 세운 제도인 세속 정부에 속하므로 군인의 직업도 경건한 것이며 군인도 구원받을 수 있다고 보았다. 1529년 『터키인에 대한 전쟁에 관하여』에서는 터키인에 대한 전쟁은 교황이 주도하는 십자군전쟁이어서는 안되고 황제가 주관하는 전쟁이어야 한다고 했다. 1530년에 쓴 『시편 82편 주석』은 1530년 아우크스부르크 국회를 앞두고 저술한 것으로 세속 정부의 올바른 관리를 주장하며 잘못을 경계했다. 1531년에는 『친애하는 독일 백성에 대한 마르틴 루터 박사의 경고』를 저술했는데, 이는 1530년의 아우크스부르크 국회 후 루터파에 대한 탄압의 조짐에 대해, 루터는 황제가 교황의 뜻에 따라 종교적 진리에 대한 탄압이 시작한다면 루터파 제후들이 저항할 수 있다고 주장했다.

“만일 황제가 교황을 위해서 혹은 우리의 가르침 때문에 교황주의자들이 지금 끔찍하게 만족해하고 자랑하듯이... 우리에게 대해 병력을 동원한다면 아무도 그것에 응하거나 이 사건에 있어서 황제에게 복종해서는 안 된다. 모두가 하나님이 황제의 그런 명령에 맹종하는 것을 엄히 금함을 확신할 것이다. 그에게 복종하는 자는 누구나 하나님에게 불복종을 확신할 수 있을 것이며 전쟁에서 육체와 영혼 둘 다 영원히 잃을 것이다.”²⁶⁾

24) Ibid., pp. 27-28.

25) Ibid., pp. 28-29.

루터의 저작들은 1530년대 중반부터 그 수효에 있어서나 규모에 있어서 줄어들기 시작했다. 특이한 것은 그 후기의 얼마 안 되는 저작들 가운데 유대인들을 반박하는 저작이 네 개나 된다는 사실이다. 그리고 그것들 중에 적어도 세 개가 1543년 한 해에 나왔다는 것이다. 초기에 루터는 유대인들의 부당한 취급에 대해 반대 입장을 고수하였다 『바로 예수 그리스도 유대인에게서 태어나셨도다』에서 그는 그들과의 새로운 관계를 옹호하였다. 그러나 생애 말기에 그는 그들을 반박하는 글들을 썼는데 뉘른베르크 재판소에 있던 올리우스 쉬트라이허와 같은 현대의 반 유대주의자들이 자기 정당화를 시도함에 있어서 루터의 말을 인용했을 정도였다. 그러나 이러한 인용은 루터의 입장을 무시한 것이다. 루터는 유대인들이 스스로 기독교로 개종하지 않는다는 것, 오히려 그들을 회심시키려는 모든 노력에도 불구하고 그들이 마음을 굳게 하여 기독교에 대해서 증오심을 품는다는 사실에 대한 실망에서 글을 썼던 것이다 그의 비난은 오로지 신앙에 대한 그들의 반대 때문이었다. 따라서 루터가 그들을 비난했다는 말은 루터에 대해서는 전적으로 부당한 것이다. 그에게 있어서 기독교 세례를 받은 유대인은 귀중한 형제였다. 더 나아가서 그는 완고한 유대인들에 대하여 취하라고 권한 조치들과는 대조적으로 목사들과 회중들에게는 유대인들과 사귀는 것만을 주의할 것을 요구하였다.²⁷⁾

루터는 1546년 2월 18일 그의 고향 아이슬레벤에서, 서거하여(아마도 협심증으로 사망했을 가능성이 크다.) 1546년 2월 22일 비텐베르크에 있는 성교회(castle church)에서 장례 되었다.²⁸⁾

26) Luther, *On the Jews and Their Lies*, *Luther's Works* 47 vol., pp. 268-270. 이양호, *Ibid.*, pp. 31-32.

27) 알란트 쿠르트, 『네 사람의 개혁자들』, 이기문 역 (서울: 컨콜디아사 1983) pp. 50-51.

28) *Ibid.*, p. 8.

(2) 사상적 배경

루터의 ‘자서전적 단편’에 의하면 그는 1517년 면죄부를 비판하는 ‘95개 조문’을 작성하고 1, 2년이 지나서야 비로소 그의 ‘탐 체험’이라 불리는 이신칭의론에 이르렀으며 그때까지는 ‘하나님의 의’라는 말을 죄인을 처벌하는 형벌적 의로 생각한 것이 된다. 그래서 많은 루터 연구자들은 루터가 노령에 회상을 잘못된 것으로 여기고 ‘탐 체험’은 시편을 처음 강의하는 동안, 즉 1513-1514년에 있었거나 아니면 로마서 강의(1515-1516년)를 시작하기 전에 있었던 것으로 본다. 반면 다른 학자들은 ‘자서전적 단편’의 내용을 사실로 받아들이고 루터의 독자적 칭의론은 루터가 여기서 말하는 것처럼 1518-1519년에 와서야 비로소 확립된 것으로 본다.²⁹⁾

이에 대해 이양호는 루터의 이 분명한 진술은 존중되어야 하나 루터가 탐 체험 전에 하나님의 의를 단순히 형벌적 의로 보았다거나 그런 하나님을 증오했다거나 한 것은 그대로 인정할 수 없다고 주장한다. 즉 루터의 사상은 점진적으로 형성되었다가 1518-1519년에 와서 확립되었으며, 루터는 이 ‘자서전적 단편’에서 그 점진적 과정을 압축하여 한 단계로 묶고 그의 사상이 확립된 단계를 또 다른 한 단계로 보면서 자기의 이때의 체험을 부각시키지 않았는가 하는 것이다. 즉 첫 번째 계기는 1514-1515년 우리를 의롭게 하는 하나님의 의를 발견한 것이며, 두 번째 계기는 151-1519년 외래적 의와 고유한 의를 구별함으로써 전가로서의 의의 관념을 발견한 것이라고 말한다.³⁰⁾

루터는 에어푸르트(Erfurt) 대학교에서 인문주의의 영향을 받았으며, 그 후 신학을 공부하면서 스콜라주의의 영향을 받았으나, 스콜라주의의 구원론에 만족하지 못하고 슈타우퍼츠의 권고로 신비주의에 관심을 가졌다. 그러나 신비주의

29) 이양호 Ibid., p. 35.

30) Ibid., p. 36.

에도 만족하지 못하고 자기의 독자적인 사상을 정립하게 되었다. 루터는 이 과정에서 아우구스티누스주의에 깊은 관심을 가졌으나, 아우구스티누스주의에도 전적으로 동의하지 않고 자기 나름의 독자적 사상을 형성하게 되었다.

루터는 로마서 강의에서 의인인 동시에 죄인(simul peccator et iustus)을 사실 속에서는 죄인이나 회개 속에서는 의인이라고 해석하며, 이것을 해석하는 데 있어서 환자의 비유를 사용하고 있다. 루터는 이와 같이 로마서 강의 때 여전히 아우구스티누스의 영향 아래 있었음이 분명하다. 루터의 이런 의의 관념은 1518-1519년에 행한 “두 가지 종류의 의”라는 설교에서 변화되고 있다. 루터는 첫 번째 의, 즉 외래적 의라고 하는 점에서는 의가 완전한 의라는 것이다. 이것은 무한한 의이며 죄를 한 순간에 없애 버리는 의이며 죄가 조금도 남아 있을 수 없는 의이다. 두 번째 의는 우리 자신의 의로서 선한 행실을 하면서 유익하게 보내는 삶의 방식으로 자기에 대해서는 욕을 죽이고 욕망을 십자가에 못 박는 것이며, 이웃을 사랑하며, 하나님에 대해 온순하고 두려워하는 것이다.³¹⁾

루터는 아우구스티누스와는 달리 두 종류의 의 혹은 칭의의 두 부분을 구별함으로써 후에 멜랑히톤이나 칼빈이 칭의(justification)에서 신생(regeneration)이나 성화(sanctification)를 구별하는 것과 같은 일을 시작하였다. 루터는 두 종류의 의를 구별함으로써 인간 편에서의 의로운 삶을 강조하였다.

“자기 자신의 현안 문제를 가지고 있는 사인(私人)들은 세 종류로 나눌 수 있습니다. 첫째로 하나님의 대리인들에게 복수와 판결을 해 주도록 요청하는 자들입니다. 둘째 부류에는 복수를 바라지 않는 자들입니다. 어떤 악에도 대항하지 않습니다. 이들은 하나님의 아들들이며 그리스도의 형제들이며 장래 축복의 상속자들입니다. 셋째 부류에는 사고 관념에서는 둘째 유형과 같으나 실천에서는 그들과 같지 않은 자들이 있습니다. 그들은 자기들의 소유를 반환하기를 요구하거나 그것에 상응하는 처벌을 요구하는 자들입니다만, 그들이 그렇게 하는 것은 자기들의 유익을 구해서가 아니라 자기들의 소유에 대한 처벌

31) Ibid., pp. 50-52.

이나 배상을 통해 흠치거나 피해를 준 자의 개선을 구해서입니다. 그러나 아무도 자기가 막 언급한 둘째 부류에서 성숙되고 높은 경험을 쌓지 않았을 경우 이런 일을 시도해서는 안 됩니다. 이는 그가 분노를 열심히 착각하지 않도록 하기 위해서이며 자기가 정의에 대한 사랑에서 행한다고 믿는 것이 분노와 성급함에서 행했다는 정죄를 받지 않도록 하기 위한 것입니다. 분노는 열심과 비슷하고 성급함은 정의에 대한 사랑과 비슷하므로 가장 영적인 사람 이외에는 이것을 완전히 구별할 수 없기 때문입니다.”³²⁾

루터에게서 그리스도인은 스콜라주의에서처럼 의를 행함으로써 구원을 받는 것은 아니지만, 하나님의 외래적 의로 구원받았기 때문에 믿음 안에서 그 의의 기준대로 살려고 노력해야 하는 것이다.³³⁾

(3) 신학 구조

루터는 아퀴나스나 칼빈처럼 자기 신학을 체계화한 저서는 남기지 않았다. 남아 있는 그의 수많은 저서는 루터의 삶의 자리에서 그때그때 상황에 따라 저술되어 체계성을 찾기가 쉽지 않다. 그럼에도 루터 연구가들은 루터 신학의 통일적 원리에 대해서 찾아보려고 노력해 왔다.

니그렌(Anders Nygren)과 왓슨(Philip S. Watson)은 루터 신학의 통일적 원리에 대해서 인간 중심적 종교에서 신 중심적 종교로, 또는 상승운동에 반대되는 하강운동으로 설명하려고 했다.³⁴⁾

또 에벨링(Gerhard Ebeling)은 루터의 사상은 항상 대립을 내포하고 있다고 보면서 그 예로 율법과 복음, 은폐된 하나님과 계시된 하나님 등이라고 말하고 있다.³⁵⁾

32) Luther, “Two Kinds of Righteousness,” *Luther’s Works*, 31 vol., pp. 305-306. 이양호, Ibid., pp. 53-54.

33) Ibid., p. 55.

34) Ibid., pp. 57-58.

35) Ibid., p. 59.

1) 두 왕국론

알트하우스에 의하면 루터에게서는 왕국이라는 말과 정부라는 말이 같은 의미로 쓰여져 있었으며, 영적 정부와 세상적 정부는 둘 다 하나님이 세운 것으로 여겨졌다. 즉 하나님의 통치 아래 있는 두 정부라는 것이다.³⁶⁾

2) 이성

루터가 올바른 이성이든 그릇된 이성이든 이성을 다 비난하였다고 웨슬리가 루터를 비판했을 때, 웨슬리는 루터의 이성관을 잘 파악하지 못한 것이었다. 게리쉬(B.A. Gerrish)는 루터에게서 자연적 이성(하나님의 탁월한 선물), 교만한 이성(악마의 창녀), 중생한 이성(신앙의 시녀) 등 세 종류의 이성이 있다고 했다.³⁷⁾

3) 신 인식

루터에게서 신 인식은 하나님의 왕국에 대비되는 두 개의 왕국, 즉 세상적 왕국과 사탄의 왕국이 있듯이, 계시된 하나님에 대비되는 두 가지의 은폐된 하나님, 즉 계시 안에 숨어 있는 하나님과 계시 뒤에 숨어 있는 하나님이 있다.³⁸⁾

4) 율법의 세 용도

알트하우스에 의하면 루터는 율법의 제3 용도라는 표현을 사용하지 않고 벨랑히톤이 사용했으나 사실상 루터에게도 나타난다고 했다.³⁹⁾ 루터에게서 율법의 세 용도가 있음을 발견할 수 있는데, 첫째는 세상의 왕국에 대응하는 율법의 용도

36) Ibid., p. 61.

37) Ibid., pp. 67-68.

38) Ibid., pp. 71-72.

39) Ibid., pp. 73-74.

가 율법의 시민적 용도이다. 둘째는 사탄의 왕국에 대응하는 신학적 혹은 영적 용도이다. 셋째로 영적 왕국에 대응하는 율법의 용도로 새 사람인 성도들이 새 삶에 들어가도록 하기 위한 것이라고 했다.⁴⁰⁾

5) 의(義)

세상의 왕국에 대응하는 ‘시민적 의’로 정치적 의가 있고, 사탄의 왕국에 대응하는 자기 의로서 악마에 사로잡힌 의이다. 영적 왕국에 대응하는 외래적인 의이다. 이것은 그리스도에 대한 신앙을 통해 그리스도의 의가 우리의 의가 되며 그가 가진 모든 것이 우리의 것이 되는 것이다.⁴¹⁾

6) 교회

루터에게는 두 쌍의 두 교회론이 있다. 즉, 참된 교회와 거짓 교회라는 한 쌍의 교회론과 가시적 교회와 불가시적 교회라는 또 다른 교회론이다. 따라서 루터에게서 복음주의적 교회는 참된 교회이고 가톨릭 교회는 거짓 교회였다. 그러나 이 두 교회는 상극적인 교회들은 아니라고 보았기에 일치점과 상위점이 있다는 것이다.

또 루터에게서는 불가시적 교회론이 나타나는데, 그에 의하면 불가시적 교회는 세례와 성례와 말씀을 통해서만 알 수 있다는 것이다.⁴²⁾

2. 루터의 경제관

40) Ibid., pp. 75-76.

41) Ibid., pp. 77-79.

42) Ibid., pp. 80-82.

(1) 선행

루터는 『선행에 관한논문』에서 탐욕, 고리, 바가지 씌우기, 악품, 사기, 자를 속이고 무게를 속이는 일 등에 대항하여 싸우라고 말하면서 모든 사람들을 다 다른 사람들에게 손실을 줌으로써 자신의 이득은 얻으려고 하며 “너희가 다른 사람들에게 원하는 대로 너희도 그들에게 행하라”(마 7:12)는 주님의 말씀은 잊고 살고 있다고 말하며 만일 모든 사람이 그의 이웃과 더불어 거래하고 장사하고 매매 할 때에 이 말씀을 그의 눈에서 떼지 않는다면 그가 어떻게 사고 팔며 주고 받으며, 거저 빌리고 주며, 약속하고 그의 약속을 지켜야 할 것인가를 쉽게 알 수 있다고 말하면서 부유한자으로써 결점이 없고 황금을 추구하지 않고 돈의 재물을 산뢰하지 않는 사람은 행복한 사람이라고 말한다. 또 루터는 “만일 재물이 많아져도 너희 마음을 거기에 두지 말라”(시 62:10)는 말씀을 말하면서 그리스도께서도 마태복음 6장에서 가르치시기를 “우리가 무엇을 먹고 마실까 무엇을 입을까 염려하지 말라고 말씀 하셨음을 말하는데 그 까닭은 하나님께서 염려해 주시며 또한 우리에게 이 모든 것들이 필요함을 아시기 때문이라”(마 6:31-32)라고 말했다. 그러면서 루터는 하나님께서는 창세기 3장에서 아담에게 말씀하시기를 “너는 네 얼굴에 땀을 흘려 빵을 얻으리라”(창3:19), 그리고 욥기 5장에서 “새가 날도록 태어난 것처럼 인간은 일하도록 태어났다”고 말하면서 새들이 아무 염려와 탐심이 없이 나는 것과 같이 우리도 아무 염려와 탐심 없이 일하여야 한다고 말하며 궁극적으로 그는 하나님을 신뢰하지 않으면 그는 탐내고 염려하는 것이라고 말했다.

루터는 성 암부로지우스의 말을 인용해서 “주린 자에게는 먹을 것을 주라. 만일 주지 않으면, 당신에게 줄 수 있는 능력이 있는 한 그를 죽인 것이 된다”고 했다. 그 까닭을 루터는 그리스도께서 마지막 날에 우리가 행한 자비의 행위가

포함되어 있다(마 24: 36-46)고 말했다.⁴³⁾

루터는 부정에 대해서 항거하라고 말하면서 부자와 권세자는 자기 친구들에게 가해자는 부당한 행위에 대해서는 대단히 열심히 싸우면서 그러나 가난한자와 멸시 받는 자와 자기 대적자들에게 부당한 행위가 가해 질 때에는 잠잠하고 참아 버린다고 말하면서 이러한 사람들은 하나님의 이름과 영광을 보지 못하면서 진리나 의를 사람에게 따라서 달리 사용 하는데 이러한 사람들이 그렇게 하는 까닭은 부자와 권세자와 학자와 자기 친구들을 돕는 일에는 아무 위험성이 없고 오히려 그 보답으로 그들의 보호와 존중을 받을 수 있기 때문이라고 말했다. 그는 계속해서 가난하고 보잘 것 없는 사람에게 어떤 부정이 가해질 때 돕지 않는 것은 자신에게 큰 유익을 발견하지 못하기에 가난한 사람을 돕지 않고 버려두는 것이라고 말한다.

루터는 하나님께서는 시편 82편 말씀에 “너희는 언제까지나 부정한 재판을 하겠으며 악인들을 용납하겠느냐?” 라는 말씀을 사용해서 가난한자와 고아를 위해서 정의를 요구하라고 말했다.⁴⁴⁾

루터는 『독일 크리스천 귀족에게 보내는 글』을 통해서 그의 경제사상을 보여주고 있다. 그는 독일은 수많은 귀족들과 부호들로 하여금 빈곤하게 만드는 의복의 낭비와 사치를 금하기 위해서 일반적인 법령과 명령을 만들라고 했다. 그 이유는 하나님께서는 다른 나라들에게 주신 것과 마찬가지로 우리에게도 모든 신분에 어울리게 훌륭한 의복으로 적합한 양모, 머리털, 아마 및 다른 모든 것을 충분히 주셨기에 그러하다고 말하며 비단과 우단과 귀금속 장식구등과 같은 다른 외국 물품들을 사기 위하여 이와 같이 거액의 돈을 낭비할 필요가 없다고 말한다. 그리고 이 무역과정에서 이루어지는 상인들의 이

43) 마틴 루터, 『선행에 관한 논문』, 루터선집 9: 120-123.

44) Ibid., p. 64.

윤추구는 강도와 같다고 말했다. 그러면서 그는 하나님께서 우리에게 주신 재물에 대해서 감사하고 또 만족하게 여긴다면 이런 문제들이 없어질 것이라고 말했다.⁴⁵⁾ 또 그는 조미료 거래를 통한 해외무역에 대해서 말하면서 조미료 거래는 통제해야 된다고 했다. 즉 조미료 거래는 돈이 독일 나라 밖으로 운반되는 또 다른 큰 배이다. 하나님의 은혜로 우리에게는 다른 나라보다 먹고 마실 것이 더 많이 생산되며, 또한 품질도 좋다. 아마 내가 내놓은 제안이 어리석고 불가능한 것으로 보이고 또 내가 모든 장사 중에서 제일 큰 상업을 억압하려고 한다는 인상을 줄지도 모른다. 그러나 나는 내가 할 수 있는 일을 하고 있는 것이다. 나는 상업을 통하여 좋은 풍습이 한 나라에 들어온 일을 알지 못한다. 그래서 하나님께서는 이런 이유로 이스라엘 백성을 바다에서 멀리 떨어져 살게 하셨으며, 또한 상업에 종사하지 못하게 하셨다는 말로 설명했다.⁴⁶⁾

루터는 후거가(Fugger)와 이와 유사한 기업에 대해서 비판하는데 “어떻게 단 한 사람의 생애 동안에 군왕에 상당하는 그 큰 재산을 쌓을 수 있으며, 그러면서도 모든 것이 합법적으로 하나님의 뜻에 따라서 행해질 수 있는가?”라고 물으면서 하나님의 축복에 달려있는 농업이나 목축이 하나님을 더욱 기쁘시게 하시는 것이라고 말하면서 무역보다도 농업이 더 성경적이라고 말했다.⁴⁷⁾

그리고 루터는 모든 구걸행위를 금지시켜야 한다고 말하면서 가난한 자들을 부양하는 법을 만들라고 말하는데 모든 도시는 가난한 자들에게 필요한

45) 마틴 루터, 『종교개혁 3대 논문』, 지원용 역 (서울: 컨콜디아사, 1993), p. 144.

46) Ibid., pp. 144-145.

47) Ibid., p. 146.

것을 공급해야 하며 그 방법으로 시의회나 사제들에게 보고할 관리자나 감시자가 있어야 한다고 했다. 그러면서 그는 “누구든지 일하기 싫어하거나 먹지도 맡게 하라”(살전 3:10) 는 말씀을 갖고 가난을 선택한 사람은 부유하게 되지 않아도 된다고 말하면서 그러나 만약 부유하고 싶으면 손에 쟁기를 잡으라고 아울러 말하면서 일의 중요성을 말했다.⁴⁸⁾

(2) 산상수훈

루터는 『산상설교 강해』에서 “심령이 가난한 자는 복이 있나니 천국이 저희 것임이요”(마 5:3)를 강해하면서 기독교인이 실패한다고 해도 또한 가난을 겪고 부와 권력, 영예, 좋은 시절을 맛보지 못한다고 해도 그들은 여전히 축복된다. 그들은 일시적인 보상을 받지 않고 영원한 것을 하늘나라에서 충분히 받는다고 말하면서 루터는 기독교인들이 가난해져야만 하는가? 그들 중 어느 누구도 금전이나 재산이나 인기, 권력들을 가지려고 해서 안 되는가? 제후들, 군주들, 왕들과 같은 부요한 사람들은 어떻게 되는 것인가? 그들은 자신들의 모든 재산, 영예를 포기해야만 하는가? 하늘나라를 가난한 자들로 부터 사야 하는가?” 라는 물음에 대해서 아니요라고 말했다. 루터는 기독교인이 가난해져야 된다고 말하지 않는다. 그는 영적으로만 가난해져야함을 말했던 것이다. 그러면서 그는 금전, 재산, 토지, 종복들을 외적으로 소유하는 것 그 자체가 잘못은 아니다. 그것은 하나님의 선물이요 정하신 것이라고 말하였다. 또 루터는 돈, 재산, 영예, 토지, 하인들을 소유하는 것은 세속적 영역에 속한다. 이것들 없이는 세속적 영역은 유지될 수 없다. 그러므로 군주 또는 제후는 가난해져서도 안 되고 가난해질 수 없다고 말한다. 왜냐하면 그는 그의 직책과 지위를 위하여 이와 같은 온갖 종류의 재산들을 가져야만 하기 때문이

48) 존 딜렌버거, 『루터저작선』, 이형기 역 (서울: 크리스찬다이제스트, 1994), pp. 542-543.

다. 그러므로 각 사람이 자신의 것을 전혀 갖지 말아야 한다는 의미에서 가난
해져야만 한다는 것은 아니다. 그리고 우리 모두가 거지들이 되고 아무것도
소유한 바가 없다면 자신의 가족과 하인들을 부양할 수 없다. 즉, 물리적 빈곤
은 해답이 되지 않고 외적으로 가난하게 되든가 부자가 되든가는 우리에게 말
겨진 것이라고 말했다. 그에 의하면 하나님은 이에 관해 요구하지 않는다라
는 것이다.⁴⁹⁾ 또 루터는 우리는 재산, 집, 가정, 아내, 자녀를 버려두고 다른
사람들에게 짐이나 되면서 지방을 배회해서는 안된다고 말하면서 가정경제
의 중요성을 말했다. ⁵⁰⁾

루터는 기독교인들이 세속적 재산을 사용함에 있어서 어떻게 사용해야 되
는가를 “네게 구하는 자에게 주면 네게 꾸고자 하는 자에게 거절하지 말라”
는(마 5:42) 말씀을 통해서 말했다. 그들은 자기 재산을 빼앗길 수 밖에 없
다. 그들을 자기 재산을 기꺼이 빌려 주어야 한다. 그들은 자기 재산을 거저
주어야 한다고 말했다. 또 루터는 세속법에 의하여 여러분은 재산을 사용할
수 있고 그것들로 사업을 할 수 있으며 소유물을 사거나 팔수 있다고 말했다.
루터는 그 근거를 거룩한 족장들도 다른 사람들이 하는 것처럼 돈과 재산으
로 거래를 하였다고 말한다. 왜냐하면 모든 사람들이 인간사회에서 살고 자신
의 아내와 자녀들을 부양하려면 그렇게 해야 하는 것이 당연하다고 그들도
그렇게 여겼기 때문이다. 따라서 재산을 사용하고 그것들로 사업을 하며 소유
물을 사거나 팔수 있는 것은 먹고 마시는 일처럼 필연적인 것이라고 했다. 그
러나 그 사용에 있어서는 소유를 기쁜 마음으로 빌려주며, 그가 소유한 모든
것을 개방해야 하며 요구하는 자에게 주어야 한다는 것이다. 그러나 모든 사
람들에게 주는 것이 아니라 다만 진정으로 구걸하는 자 혹은 필요로 하는 자

49) 마틴 루터, 『산상설교강해』, 루터선집 3:100-101.

50) Ibid., p. 103.

에게 주어야 한다고 루터는 말하였다. 또 루터는 일할 힘이 있는 사람은 누구나 남에게 짐이 되기보다는 무엇인가를 하여 자신을 부양하는 것이 하나님의 명령이라고 말했다. 또 그는 가난한 자들을 도울 때는 신중을 기해서 주어야 할 사람과 주지 말아야 할 사람을 잘 구별해서 도우라고 말했다. 나아가 루터는 가난한 사람을 위하여 행정당국은 기금을 설치하여 구제해야 된다고도 말했다.⁵¹⁾

51) Ibid., pp. 148-151.

Ⅲ. 츠빙글리의 경제사상

1. 츠빙글리의 사상적 배경과 신학 구조

(1) 생애

츠빙글리(1484-1531)는 1484년 1월 1일 토겐부르크에서 출생한 스위스의 종교개혁가였다. 그의 아버지는 지방 관청에서 일하는 행정관이었다. 그가 태어난 스위스는 정치적으로 독립하였으나, 명목상으로는 신성 로마제국에 속했다. 이탈리아와 가까웠기에 인문주의의 영향이 있었다.⁵²⁾

그는 초등교육을 받기 위하여 가정을 떠났으며, 베젠에서 삼촌 바르톨로뮤와 함께 살았다. 1494년 열 살이 된 츠빙글리는 중등 교육을 받기 위해 바젤로 보내졌다. 그는 베젠 출신으로 그에게 라틴어를 가르치게 될 그레고리 뵘즐리와 함께 살았다. 바젤에서 삼 년을 보낸 후에, 그는 유명한 인문주의자인 헨리 뵘플린과 함께 잠시 동안 베른에 체류했다. 츠빙글리는 1498년 겨울학기에 비엔나 대학에 등록했고, 1502년 여름학기에 바젤대학으로 전학을 했다. 바젤에서 츠빙글리는 1506년 석사학위를 받았다. ⁵³⁾ 츠빙글리는 중세 후기의 관습적인 교육을 받았다. 당시의 교육은 라틴어의 철저한 습득, 기본적인 철학적 개념들의 이해, 아리스토텔레스적인 전통적 세계관의 채택, 그리고 자신의 생각과 주장을 말이나 글로 체계적이고 조리있게 제시하는 능력의 함양을 목표로 하고 있었다.⁵⁴⁾

츠빙글리는 1506년 신학을 많이 공부하지 못한 채 신학활동을 시작했다. 그는 1506년 9월 콘스탄스에서 사제로 안수를 받았다. 글라루스의 사제직을 얻는 과

52) 울리히 게블러, 『쯔빙글리 그의 생애와 사역』, 박종숙 역 (서울:아가페, 1993), p. 35.

53) Ibid., pp. 36-38.

54) Ibid., p. 39.

정에서 츠빙글리는 성직 매관매직의 현실과 접촉하지 않을 수 없게 되었다. 글라루스는 연방 내에서 가장 작은 자치주 중의 하나였다. 글라루스는 인구가 약 1,300명 정도였는데, 츠빙글리와 그 아래 서너 명의 협동 사제들이 교구민들을 돌볼 책임을 갖고 있었다.⁵⁵⁾ 츠빙글리는 1515년 여름에 참혹스런 전투에 약 500명의 글라루스 병사들과 함께 참여했었다. 이 전투는 한 달간 지속되었다. 그러나 마리그나노에서 참혹스런 패배로 끝나고 말았는데, 츠빙글리에게 개인적으로 여러 가지 면에서 영향을 끼쳤다. 이 패배 후에 글라루스의 분위기는 프랑스 파에 유리하게 변전되었으며, 열성적인 교황 지지자요 선전가인 츠빙글리는 자신의 위치가 불안하다는 것을 발견했다. 그는 자리를 물러나지 않을 수 없었다. 이 전쟁에서의 개인적 체험으로 인해 츠빙글리는 평화주의 사상에 박차를 가하고, 용병에 대한 전적 거부 태도를 견고히 하게 되었다. ⁵⁶⁾ 츠빙글리가 글라루스를 떠난 결정적인 이유는 정치적인 것이었는데, 즉 프랑스에 우호적인 파당의 반대 때문이었다. 그는 1516년 늦게 츠빙글리는 계곡의 거주민들과 순례자들을 다함께 돌볼 책임과 더불어 베네딕트 수도원의 시민 사제직을 맡게 되었다. 츠빙글리는 아인지델른에서 1516년 11월 26일부터 1518년 12월 말까지 이 년 남짓 일했다. 전체적으로 보면, 이 시기는 종교적 활동에 전념하여 정치적 관심으로부터 온전히 초연했다는 점에 의해 특징 지워진다. 무엇보다도 그는 개인적 공부에 몰두했으며, 그의 친구들과 함께 학문적인 서신 교환을 계속했다. 그의 설교는 당시 일반적으로 다루어지던 주제인 순례, 면죄부, 지옥불, 성자들의 숭배, 참회 행위 등과 같은 종교적 경건이 아니라, 도덕적 훈계가 중심을 이루고 있었다. 1506년부터 1518년까지의 츠빙글리의 전기에 있어서 가장 중요한 요소들 중의 하나가 그의 내면적 발달과 성장이다. 이것은 세 가지의 결정적인 구성 요소를 포함한다

55) Ibid., pp. 41-42.

56) Ibid., pp. 43-44

: 고전, 교부들, 스콜라 저작들에 대한 독서, 스위스 인문주의자들의 씨클에의 가입, 책들을 통한 그리고 직접적인 에라스무스와의 만남이었다.⁵⁷⁾ 사제직에 있는 다른 많은 동료들과는 달리, 츠빙글리는 사제가 되어서도 스스로 공부를 계속해 나갔다. 바젤에서 잠깐 했던 신학공부의 연장으로 그는 「문장론」에 대한 둔스스코투스의 주석을 철저히 연구했다. 그는 어떤 특정한 신학적 문제에 관심을 갖고 있었던 것이 아니라, 자신의 전반적 지식을 심화시키고자 했다. 스콜라투스주의 신학자로서 츠빙글리는 아리스토텔레스적인 세계관을 고수했다. 츠빙글리에게서 아리스토텔레스적인 요소들을 발견할 수 있는데, 그것은 자연과학, 특히 생물학과 지질학에 대한 관심, 심장을 생명을 중심으로 여기는 인간관, 육체와 영혼의 극단적 구별, 육체는 죽지만 영혼은 불사적이다. 감각기관들은 감각 자료들에만 집중되며, 감각적 사물 밖에는 인식할 수 없다는 생각, 세상적인 것은 영적 결과를 산출할 수 없다는 생각, 츠빙글리의 세계관이 갖는 이러한 근본적 가정들은 후에 그의 성찬론을 결정짓게 되었다. 인간을 동물이나 식물과 구별해 주는 것은 인식능력이다. 츠빙글리의 신관은 아리스토텔레스와 아퀴나스의 철학과 맥을 같이 한다. 그 역시 최고의 절대적 존재로서의 신을 강조했기 때문이다. 이것은 섭리와 예정에 대한 믿음으로 귀착되었다. 사실상 츠빙글리의 이러한 입장은 기독교론까지도 결정지었다. 그에게 있어서 기독교론의 출발점은 예수의 출현이 아니라, 십자가상에서의 예수의 죽음을 통하여 이루어지는 진노하시는 하나님과의 화해이다. 츠빙글리는 인문주의적 열망을 공유하고 있었다. 그는 인문주의자 친구들과도 서신을 교환했다. ⁵⁸⁾ 공부에 대한 왕성한 열정으로 츠빙글리는 스콜라 작품들을 연구하고, 교부들의 저작들을 읽고, 한편으로는 희랍어를 배웠다. 이러한 세 요소들은 츠빙글리로 하여금 에라스무스에게 끌릴만한 내적 상황을 마련

57) Ibid., pp. 44-45.

58) Ibid., pp. 49-50.

해 주었다. 1515년 이후로 츠빙글리는 에라스무스의 저술들을 열심히 읽었다. 에라스무스 덕분에 츠빙글리는 성서에 대한 새롭고 또 다른 그러면서도 해방적인 접근 방식을 발견했다. 즉 에라스무스는 그에게 성서적 보도의 단순한 문법적 구조를 무시하고 그 대신 이러한 보도들의 배후에 있는 참된 의미를 찾으려 가르쳤다. 심오한 사상이 누추한 의상 속에 감추어져 있기 때문이다. 성서의 중심은 그리스도의 선포인데 츠빙글리는 이를, 정열을 통제하고 인간 내부의 영적 힘에 호소하라는 충고로 여겼다. 에라스무스를 통하여 츠빙글리의 세계관은 점점 더 신적인 것과 피조물 사이의 날카로운 구별에 의해 형성되어 나갔다. 이 양자의 혼합을 방지한다는 것은 그에게 있어서 매우 중요했다. 츠빙글리는 교육 및 계몽과 더불어 실천하는 단순한 기독교를 교회의 규정들과 명령들에 의해 과중하게 부담지워진 기독교적 경건의 복잡한 일상적 삶과는 대조적으로 교육은 인간들에게 전반적인 향상을 가져다준다고 보았다. 이것인 기독교가 새롭게 태어나야 할 방식이었다. 츠빙글리는 도덕의 향상을 원했다. 그것은 하나님 앞에서의 죄책의 문제가 아니라, 최고의 철학을 통해 보증된 잠정적 윤리에 관한 문제였다.⁵⁹⁾ 그는 1531년 10월 11일 카펠 부근에서 종군 목사로 전쟁에 참여하였다가 전사했다. ⁶⁰⁾

(2) 사상적 배경

1518년 쥘리히 대성당의 시민 사제직이 공석이 되었다. 사업단은 시군교의 여러 목회자들을 재정적으로 지원함으로써 원하는 사람들을 이 직분들에 앉힐 수

59) Ibid., pp. 51-52.

60) Ibid., p. 167.

있는 기회를 얻을 수 있었다. 사업단은 츠빙글리를 선택함으로써 참사회는 프랑스에 반대하는 쥘리히의 정책과 그 정치적 입장이 일치하는 사람을 데려온 것이었다. 그러나 사업단이 츠빙글리를 초빙한 결정적인 이유는 그의 신학적 능력과, 특별히 그가 스위스의 인문주의자 서클의 일원이라는 것과, 에라스무스적인 개혁 운동에 참여하고 있다는 사실 때문이었다.⁶¹⁾ 츠빙글리는 교육적 관심을 갖고 있었다. 그는 구세주에 관해 가르쳤고 자신의 용어로 초대 교회의 복음 선포와 도덕적 순결에 있어서의 모범을 쥘리히 교회가 기억하도록 만들었다. 이것은 츠빙글리의 설교 중심이 에라스무스의 개혁된 기독교가 말하는 것과 꼭 같은 도덕적, 교회적 개선의 권면과 의지였다는 것을 밝히 보여 주었다. 1520년 이후에는 츠빙글리의 신학사상은 에라스무스적인 기초가 흔들리고, 점차적으로 에라스무스적인 것도 루터적인 것도 아닌, 츠빙글리 자신의 신학적 틀을 보여주는 새로운 개념들에 의해 대체되었다. 에라스무스에 의해 그 사상이 형성된 츠빙글리는 1519년 이후 루터의 저술들과 접촉하게 되기 전까지는 인문주의 운동의 정열적인 지지자였다. 루터는 츠빙글리에게 바울 서신들에 대한 올바른 이해를 전해주었고, 그에게 종교개혁사상인 은총론에 눈을 뜨게 했다. 그러나 그는 루터와 같은 ‘영적시련’이나 회의를 거치지 않고 중세 교회의 이념 세계로부터 스스로를 해방시키며, 실제적 개혁에 있어서 루터를 능가했다. 이것은 루터주의와 에라스무스 주의가 츠빙글리 신학의 근본적 요소이며, 이 양자의 결합이 츠빙글리 신학을 형성하고 있다고 볼 수 있다.⁶²⁾ 1520년 중반 기독교를 갱신하기 위한 츠빙글리의 학문적 싸움이 죽음에 대한 투쟁으로 바뀌었다. 이 무렵 츠빙글리는 교부 어거스틴에게 커다란 관심이 있었다. 그는 “요한복음 및 서신들과 어거스틴의 저술들로부터 복음의 의미와 권세를 배웠다”고 말했다. 이후 츠빙글리는 성서만

61) Ibid., p. 55.

62) Ibid., pp. 57-58.

이 가르침과 삶에 있어서 유일한 기반이라는 종교개혁적 확신을 갖게 되었다. 1522년 이후로 츠빙글리는 성서를 올바로 사용하도록 인도해 주는 교황과 공의회 가르침의 권위를 더 이상 인정하지 않았다. 그에게 있어서 성서는 모든 사람에게 개방되어 있는 것이었다.⁶³⁾ 이후로 츠빙글리의 사상은 근본적으로 교회 전통에 대해서 회의를 가지게 되었다. 츠빙글리는 일반적인 도덕적 타락을 신랄하게 비판했고, 잘못을 범하고 있는 쥘리히 시민들을 개인적으로 이름을 들어 비난했다. 나아가 사변적인 스콜라 신학자들과 교회 법률가들은 물론, 복음을 왜곡한 잘못된 설교자들까지도 비난을 했다. 특별히 그는 수도사들을 비난했는데 그는 이들의 나태와 호화스러운 생활을 용납할 수 없었다.⁶⁴⁾

(3) 신학 구조

츠빙글리의 신학구조는 그의 글들을 통해서 엿볼 수 있다. 루터와 칼빈은 각각 그들의 종교개혁 활동을 성취하고, 그 형태를 갖추는데 30년 가량이 소요되었다. 그러나 츠빙글리는 불과 12년 만에 그 일을 이루었다.⁶⁵⁾

츠빙글리는 카톨릭 교회와 공개적 논쟁을 1523년 1월 29일 했다. 여기서 그는 67개결의(Sixty-seven Conclusions)를 통해서 그의 종교개혁 프로그램 및 그 신학적 전제들, 그리고 그 프로그램에서 형성될 실제적 결과들을 제시하였다.

이 67개 결의는 흔히 루터의 95개 조항과 비교되어 왔는데 이 둘 사이에는 형식적으로는 유사성이 있다는 것이다. 루터가 자신의 『해설』을 통해서 그의 명제들을 설명, 부연한 것과 같이 츠빙글리도 67개 결의를 발표한지 몇 달 뒤에 광범위한 『결의들 또는 신조들의 주석 및 증명』을 출판하였지만 내용면에 이

63) Ibid., pp. 60-61.

64) Ibid., p. 61.

65) 알란드 쿠틀트, Ibid., p. 87.

르러서는 이러한 유사성은 없다. 즉 루터의 95개 조항이 종교개혁의 전체 기반을 간접적으로 포함하고 있지만 95개 조항은 종교개혁을 하려는 의도가 아니라, 그 결과가 그렇게 된 것이지만 츠빙글리는 『결의』는 이미 쓰리히에서 일어났던 것 또는 최소한 그곳에서 계획되고 있었던 것에 근거하고 있다. 이는 『결의』의 서문과 시의회가 발행한 논쟁에의 초청장에서 명백하게 입증된다. 『결의』가 그토록 중요성을 갖는 것은 바로 그러한 이유 때문이다. 이 『결의』는 1525년 3월에 나온 『참된 종교와 거짓된 종교에 대한 주석』과 더불어 츠빙글리의 가장 중요한 종교개혁 저작이다.

츠빙글리의 『결의』는 일곱 개의 기초가 되는 진술로 되어있다. 교회의 허락 없이는 복음은 무효라고 말하는 모든 사람은 잘못되었고, 이런 사람은 하나님을 비방하는 자들이다. 복음은 하나님의 참된 아들이신 예수 그리스도께서 우리에게 하나님 아버지의 뜻을 알리셨고, 예수 그리스도는 우리를 죽음으로부터 해방시키셨고, 하나님과 화해시키셨다는 것이다. 따라서 예수 그리스도만이 과거에나 현재에나 미래에도 구원으로 인도하는 유일한 길이다. 예수 그리스도 외에 다른 문을 구하거나 지시하는 사람은 영혼들에 대한 살인자요 도적이다.

그러므로 다른 가르침들을 복음과 대등하다거나 또는 우월하다고 생각하는 모든 사람은 잘못되었으며 복음이 무엇인지를 알지 못하는 자들이다.

예수 그리스도는 하나님이 모든 인류에게 약속하셨던 안내자요 지도자이시고 그 약속은 성취되었다. 예수 그리스도는 그의 몸을 이루는 모든 믿는 자들의 구원인 요 머리가 되신다. 그가 없이는 그의 몸인 교회는 죽은 것이요 아무것도 할 수 없다.⁶⁶⁾

츠빙글리는 『하나님의 말씀의 명료성과 확실성에 관하여』에서 자신의 성서원리에 대해서 말했다. 하나님의 말씀에 대한 그의 이해에 있어서 출발점은 인

66) Ibid., pp. 89-91.

간학적 전제들로부터 취해졌다. 하나님의 형상으로 창조된 것에 부합하여 인간 존재의 본질은 영적인 것이므로, 인간은 항상 하나님을 바라본다는 것이다. 이것이 영적 존재인 자신을 향한 하나님의 말씀을 인간이 이해할 수 있는 이유이다. 하나님의 말씀은 영적이며, 이 말씀은 성서의 본문이나, 설교, 교부들이나 공의회를 통해 전달되는 것이 아니다. 성부 하나님께서 직접 성령을 통하여 인간에게 말씀하신다. 성령을 받아들이기 위하여 인간은 이러한 영적관계가 실제로 발생한다는 것을 신뢰하여야 하며, 성령을 받도록 기도해야 하고, 자신의 이성을 포기해야만 한다. 옛 아담이 죽어야만 한다. 인간이 하나님의 은총과 영원한 구원을 느낄 때, 그럼에도 불구하고 자신이 작고 쓸모없는 존재라고 느낄 때, 인간은 하나님의 말씀을 확신할 수 있다. 속 사람은 하나님의 법에서 기쁨을 느낀다. 이러한 지식을 가진 사람은 성서의 모든 불명료하고 언뜻 보기에는 모순된 것처럼 보이는 구절들을 이해할 수 있다. 어떤 다른 권위도 스스로의 감정과 양심이라는 권위를 대체할 수 없다. 영으로서의 하나님의 말씀은 다른 접촉점을 갖고 있지 않기 때문이다. 교회의 교사들이나 인문주의적 주석가들에 의한 어떠한 성서 해석도 하나님과 인간 사이의 이러한 직접적이고 비언어적인 교통 속에서 더 이상 아무런 의미를 가질 수 없다. 오직 하나님에 의해 가르침을 받은 사람, 즉 신자만이 성서를 이해하고 해석할 수 있다. 츠빙글리는 이러한 하나님의 말씀에 대한 관념을 평생 지니고 있었기에 교회개혁과 사회개혁에 앞장섰던 것이다. 67)

츠빙글리의 신학사상은 『논제에 대한 분석과 이유』에서 좀더 분명히 나타나는데 하나님과 피조물 사이의 날카로운 대조가 모든 실재들을 관통하고 있으며, 이것은 그리스도의 성육신에 의해서조차 제거되지 않는 것이며, 성육신은 하나님의 화해(만족설)에 의해 결정되었다. 하나님의 아들인 그리스도는 십자가 상에서의 죽음을 통해 하나님의 의의 요구들을 완수하셨으며, 이렇게 함으로써 죄

67) 울리히 게블러, Ibid., p. 72.

의 노예상태로부터 인간을 해방하셨다. 츠빙글리는 광범위하게 죄의 본질과 씨름했다. 죄는 그에게는 가시적 자연의 치유 불가능한 분열로 여겨졌다. 그리스도께서 인간을 죄로부터 해방하셨기 때문에, 성례전적 사죄란 아무 의미가 없었고, 메고 푸는 권세는 그리스도의 죽음의 선포에서 따라서 설교에서 행사되는 것이다. 이렇게 츠빙글리는 전통적인 열쇠의 권세를, 그리고 특별히 고해성서의 보존을 반대했다. 교회론에 있어서 츠빙글리는 일반적인 보편적 불가시적 교회와 어떤 한 지역의 그리스도인 회중을 구별했다. 기독교는 숨기워 있는 영적 실체이며, 교황이나 주교, 또는 공의회에 의해 표상될 수 없는 것이다. 모든 성직자들은 적법한 세속적 재판 관할권에 복종해야만 한다. 과문은 개별적 교회에 책무였다. 츠빙글리에 있어 사회윤리는 하나님의 법 또는 자연의 법이었다. 이는 사랑의 명령(마22: 37-40) 속에서 실현된다. 그것은 속 사람에게 대한 도덕적 요구이지만, 본질적으로는 완수될 수도 강제될 수도 없는 것이다. 이러한 상황 앞에서 모든 인간은 죄인임이 드러난다. 공동체 안의 질서인 불완전한 인간적 의는 신적 의와 대조적이다. 인간적 의는 바깥사람에 그리고 가시적 행위와 태도에 관계하지만, 내면적 동기를 문제 삼지는 않는다. 시민 정부는 이러한 인간적 의를 보호하고 진작시킬 책무를 갖고 있다.⁶⁸⁾

2. 츠빙글리의 경제관

(1) 교회개혁

1519년 1월 1일 츠빙글리는 취리히의 그로스뮌스터 교회의 주임목회자로 취임했다. 가톨릭교회의 전통을 공개적으로 비판하면서 시작된 츠빙글리의 교회개혁운동은 시의회의 지원과 보호 아래 1523년부터 본격적으로 전개되었다. 츠빙

68) Ibid., pp. 86-88.

글리의 교회개혁은 예배개혁, 신학교육개혁, 성경번역 등이었다. 1525년부터는 중세의 수도원이 병원이나 사회복지 기관으로 바뀌었다. 시 당국 또한 종교개혁자와 함께 가난한 자, 병든 자를 돌보는 복지정책을 펼쳤다. 츰빙글리 교회개혁의 대표적인 것은 사순절의 금식에 관해서였다. 그는 1521년 『음식의 선택과 자유에 관하여』라는 글을 통해서 그리스도인은 어떤 음식도 다 먹을 수 있다고 주장했다. 그는 반대자들에게 금식문제에 대해서 비록 모든 음식들이 모든 그리스도인들에게 허락되어 있기는 하지만, 특별한 때에는(따라서 금식 기간 중이나 금요일에는) 이 규칙에 예외가 있다. 만일 금식기간 중에 고기를 먹는 것이 허락된다면, 더 이상 절제를 실천할 수 없을 것이다. 비록 금식에의 명령이 인간적인 명령이기는 하지만, 우리의 경건한 선조들이 세운 이러한 규례를 우리가 폐기해 버릴 수는 없다. 사순절 기간 동안에 고기를 먹는 것은 믿음이 약한 자들에게 거침돌이 된다. 그는 하나님의 법인 성서로부터 음식에 관한 어떤 일반적인 규칙도 이끌어낼 수 없다고 했으며, 구원은 이러한 것에 의존하지 않는다. “금식을 하고 싶으면 하라! 고기를 먹고 싶지 않으면 먹지 말라! 그러나 그리스도인의 자유를 침해하지는 말라!” 그는 금식의 규례를 깨뜨리는 것은 죄가 아니며, 그렇기 때문에 교회에 의해서 처벌될 수 없다고 선언했다. 그 까닭은 그리스도인은 복음적 자유를 누려야 하며 이 자유는 단지 공공의 소요를 야기시킬 위험이 존재할 때만 제한되어야 한다. 이렇게 하여 츰빙글리는 금식 규례를 사적인 문제로 추방하는 입장을 옹호했다. 그는 성서적 근거 위에서 반대 의견들을 논박하는 대답들을 제시함으로써 결론을 내렸다. 69)

(2) 사회개혁

69) Ibid., pp. 64-66.

츠빙글리의 사회개혁을 통해서 그의 경제사상을 알 수 있는데 츠빙글리 당시의 신학적으로나 사회적으로 가장 큰 문제는 당시의 경제 체제를 떠받들고 있는 이자지불과 십일조 문제였다. 이자지불과 십일조는 당시의 경제체제를 만들어주는 기둥이었다. ‘이자’라는 말은 현금 차용에 대해 의무적으로 지불해야 하는 돈이나, 수입과 상관없이 부동산에 매겨진 세금을 의미했다. ‘십일조’는 원래 각 교구를 관리하는 교회 당국에 수입이나 물품을(이론적으로는 10%) 바치는 것이었다. 농부들이 바치는 정기적인 금품은 수도원과 같은 교회 기관들의 수입의 주요한 근원이었다. 이러한 재정체제는 교회 기관들이 영적 의무를 떠맡고 있다는 사실로 정당화되었다. 이것이 바로, 왜 십일조가 농부들과 교회 당국자들 간의 감내할만한 거래로서 뿐만이 아니라, 사실상 변경될 수 없는 신적 권리에 의해 세워진 제도로 여겨졌는가 하는 이유이다. 교회 당국자들이 그들의 십일조에 대한 권리를 세속 기관들이나 개인들에게 일임하는 일이 보편화되면서 십일조의 영적 성격은 사라지게 되었다. 십일조와 이자 사이의 어떤 구별도 이제 더 이상 인식할 수 없었다. 츠빙글리는 십일조가 하나님께서 세우신 제도라는 주장을 공격했다. 그는 십일조의 원래적 의미 즉 ‘교회에 대한 기부’라는 의미를 회복해야 한다고 주장했다. 실제로 돈을 빌려 주었을 경우 이자를 받는 행위는 통상적인 경제생활이라고 보아 츠빙글리는 이것을 허락했다.⁷⁰⁾ 이자문제에 관해서 츠빙글리는 현금대여에 대해 5%를 넘지 않는 이자율을 지지했다. 그는 부동산에 대한 이자는 수입에 의존해 결정할 것을 권면했다. 츠빙글리는 이 시점에서 『신적 의와 인간적 의에 관하여』를 통하여 십일조 제도를 인간적 권리에 의한 제도로 보고 옹호했다. 이것은 츠빙글리와 그의 급진적 추종자들 사이에 새로운 싸움을 야기시켰다. 급진주의자들은 부패한 종교 체제의 초석인 십일조 제도를 무조건 폐지하기를 원했다. 츠빙글리는 『소요를 일으키는 모든 자들에게』에서 성서적 관점

70) Ibid., p. 62.

에서 십일조의 관습을 비판하는 것은 옳다고 설명했다. 그러나 동의와 계약에 기초한 전 경제 체제가 성미 급한 급진주의자들이 요구하는 것처럼 하루밤 사이에 전복될 수는 없다고 덧붙였다. 기부는 인간적 의의 관점에서 행해져야 한다. 그는 즉각적인 경제체제의 재편은 혼란을 야기 시킬 것이라고 보았다. 츠빙글리는 십일조의 본래적 목적은 가난한 자들에 대한 지원과 설교자들에 대한 사례이기에 점진적이고 차근차근한 조치를 취할 것을 옹호했다. 츠빙글리는 비록 십일조의 상대적 권리를 인정하긴 했지만 그는 매점, 돈놀이, 통화의 평가절하와 같은 경제적 관행들을 가차없이 정죄했다.⁷¹⁾

71) Ibid., pp. 107-108.

IV. 칼빈의 경제사상

1. 칼빈의 사상적 배경과 신학 구조

(1) 생애

칼빈(Jean Calvin, Jean Cauvin; 1509-1564)은 1509년 7월 10일 프랑스의 노용(Noyon)에서 태어났다. 아버지 제라르 코뱅(Gerard Cauvin)은 장인과 뱃사공에서 소시민 계층으로 상승했고, 1481년 시의 등기 직원이 되었고, 노용 주교청의 비서, 노용 참사회의 대리인이 되었으며, 1498년에는 시민의 신분을 얻었다. 칼빈이 출생해서부터 1525년까지 노용시를 통치한 주교는 샤를 드 앙제(Charles de Hangest)였는데, 칼빈은 어려서부터 이 주교 집안의 자녀들과 친하게 지냈으며, 후에 파리로 유학을 갈 때 앙제 집안의 세 자녀들과 함께 갔다. 칼빈이 1532년에 쓴 『세네카 관용론 주석』을 이들 중 하나인 클로드(Claude)에게 헌정했다.⁷²⁾

칼빈이 소속한 몽테귀 대학은 가톨릭 정통주의의 요새들 중 하나로 16세기의 가장 저명한 인물들인 인문주의의 에라스무스, 가톨릭 부흥 운동의 로욜라(Ignatius Loyola)를 배출한 대학이다. 수도원적인 몽테귀 대학의 극기적 교육이 이런 위대한 인물들을 탄생시키는데 어느 정도 공헌을 했던 것이다. 칼빈은 그곳에서 스페인 사람인 코로넬(Antonio Coronel)의 철학 강의에 영향을 받았을 것이다. 스코틀랜드 사람인 메이저(John Major)에게서 아우구스티누스주의의 사상을 배웠을 것이나 이에 대해서는 논란의 여지가 있다.

칼빈의 아버지는 칼빈을 어려서부터 성직자로 키우려고 열두 살 때 체발하고

72) 이양호, 『칼빈의 생애와 사상』, (서울, 한국신학연구소, 1997), p.11

성직록을 받게 했으나, 칼빈이 파리 대학의 몽테귀 대학에서 문학 석사를 마쳤을 때, 칼빈에게 법학을 하라고 명했다. 이에 대해 장래 수입에 관한 생각이나 노용 참사회와의 불화 때문에 아들의 장래가 불확실하다는 생각 등으로 진로를 바꾸게 했다. 그는 아버지의 명대로 오를레앙(Orleans) 대학교에 가서 법학을 공부하면서 인문주의를 접하게 되었다. 그곳에서 레스토알(Poerre de l'Estoile)로부터 법학을 공부했고 볼마르(Melchior Wolmar of Rothweil)에서 희랍어를 배웠다.⁷³⁾

1531년 5월 칼빈의 아버지가 세상을 떠나 자신의 원대로 프랑소아 1세가 1530년 파리에 설립한 프랑스 대학(Collège de France)에서 희랍어 공부를 계속함과 동시에 히브리어 공부를 시작했다. 1532년 4월 4일에 칼빈은 젊은 날 지니고 있던 인문주의를 집대성한 『세네카 관용론 주석』을 출판했다. 칼빈의 복음주의로의 회심이 1532년 이전에 있었으나 그의 회심은 점진적이었다.

1533년 11월 1일 콥은 파리 대학교의 신입 총장으로 취임 연설을 하면서 에라스무스와 루터의 말을 사용하여 개혁을 호소했다. 이 사건으로 칼빈은 파리를 떠나 피신했고 1534년 5월 4일에 노용에서 성직록을 반환했다. 1534년 10월 마르크쿠르(Antoine Marcourt)가 미사를 반대하는 조문들을 붙인 사건이 있는 후 개혁자들에 대한 박해가 재개되었다. 프랑소와 1세는 황제에 대항해 독일 신교들의 도움을 얻기 위해 프랑스 신교들에게 대한 박해는 그들의 무정부주의 때문이라고 변명했다. 칼빈은 복음주의의 진리를 설명하기 위해 1536년 3월 바젤에서 『기독교강요』를 출판했다. 칼빈은 이 책을 출판한 후 이탈리아에 있는 페라라의 공작궁을 방문했다. 페라라의 공작 부인 르네(Renée)는 박해받던 프랑스의 신교도들을 보호해 주었다. 칼빈은 이탈리아에서 잠시 머문 후 프랑스에 들렀다가 그의 동생과 누이와 함께 스트라스부르크(Strasborg)로 가려고 했으나 독일과 프랑스

73) Ibid., pp. 15-16.

의 전쟁 때문에 제네바를 거쳐 가야 했다.⁷⁴⁾

제네바는 칼빈이 오기 얼마 전인 1536년 5월 21일 시민 총회에서 하나님의 거룩한 복음적 법과 말씀 안에 살고, 모든 미사들과 다른 의식들과 교황의 폐단들, 이미지들 및 우상들을 버리기로 결정했다. 당시 제네바에서 종교개혁을 하던 사람은 파렐(Guillaume Farel)이다. 파렐은 『기독교 강요』의 저자인 칼빈이 제네바에 왔다는 소식을 듣고 칼빈을 찾아가 제네바에서 함께 일할 것을 강권했다. 칼빈은 제네바에서 처음에는 성서 강해자로 일하기 시작했으며, 후에는 설교자로 임명되었다. 칼빈은 파렐과 함께 베른(Bern)을 도와 보(Vaud)와 로잔(Lausanne)에 종교개혁을 확립하기 위해 노력했다. 첫째 그들은 성찬식을 매달 행할 것을 주장했으며 도시의 각 구역에 감독자들을 세워 성찬을 받기에 합당치 않은 자를 찾아내어 출교시킬 것을 주장했다. 둘째로 교리문답을 만들어 아동들을 교육할 것을 주장했다. 셋째로 신조를 만들어 시민들에게 부과할 것을 주장했다. 제네바의 소의회는 이들의 제안을 수정하여 채택했다.

그러나 1538년 1월 200인 의회에서는 누구에게도 성찬을 거부해서는 안 된다고 결정함으로써 칼빈이 구상한 권징 체계를 부정했다. 그해 2월 선거에서 선출된 4명의 집행관들은 제네바 안에 베른의 영향을 증대시키기를 원했다. 마침내 시 당국에서는 목사들에게 성찬식 때 유교병 대신에 베른처럼 무교병을 사용하라는 등의 명령을 내렸다. 칼빈은 이런 문제들이 중성적인 문제라고 생각했지만, 시 정부가 교회 일에 관여하는 것을 받아들일 수 없어 시의 명령에 불복했고 마침내 그해 4월 23일 칼빈을 비롯한 제네바 목사들은 제네바에서 추방되었다.⁷⁵⁾

제네바에서 추방당한 칼빈은 부처(Martin Bucer)의 초청으로 스트라스부르 그로 가서 프랑스 피난민 교회에서 목회를 했으며 프로테스탄트와 가톨릭의 모

74) Ibid. pp. 17-19

75) Ibid., pp. 18-20.

임에 프로테스탄트 측 대표로 활약하기도 했다. 그는 1540년 이델렛 드 뷔르(Idelette de Bure)와 결혼하여 자녀를 낳았으나 그들은 오래 살지 못했다. 그는 1549년 부인이 죽기까지 아름다운 가정을 꾸려갔다. 칼빈은 스트라스부르그에서 『기독교 강요』의 증보판을 냈다. 또한 여기서 『로마서 주석』을 출판했고 계속 성서 주석을 출판해 갔다. 한편 가톨릭의 추기경인 사돌레토(Jacopo Sadoleto)가 제네바에 글을 보내 로마 가톨릭 교회로 돌아올 것을 종용하자 칼빈은 사돌레토를 반박하는 그를 써 프로테스탄트의 원리들을 훌륭하게 변증한 것으로 평가받는다.

스트라스부르그에 있는 동안 친베른파가 베른파의 조약에서 제네바에 불리한 조약을 체결한 사건이 생겼으며, 이 결과 베른파는 약화되고 기욤 파렐과 칼빈을 지지하던 소위 기욤파가 점점 우세하게 되어, 그들은 어렵게 칼빈을 설득하여 1541년 9월 13일 다시 한번 제네바에 오게 되었다.⁷⁶⁾

칼빈은 제네바에 돌아와 교회 법령을 작성했는데 이 법령에서는 교회의 내직임으로 목사, 교사, 장로, 집사를 두었다. 장로는 소의회에서 12명을 선출하도록 했으며, 이들은 목사들과 함께 당회(Consistoire)를 구성했다. 당회에서는 권징의 문제를 취급하여 권고해도 회개하지 않으면 출교하고 죄가 무거우면 시 당국에 넘겨 처벌하게 했다. 칼빈은 제네바가 기독교 공동체의 모델이 되길 원했다. 제네바에는 많은 프랑스 난민들이 몰려왔으며, 그 외에도 이탈리아, 네덜란드, 영국, 스코틀랜드에서도 왔다.

칼빈의 개혁 활동에 그의 개혁의 엄격성에 반대하던 자유주의자들의 도전과 외부인들의 영향력을 두려워한 본토인들의 도전이 있었다. 볼섹(Jerome Bolsec)은 칼빈의 예정설은 하나님을 죄의 원인으로 만든다고 비판해 정죄를 받고 추방당하기도 했다. 1553년 선거에서 칼빈의 반대파가 우세해 다시 한번 추방당할 위

76) Ibid., pp. 20-21.

기였으나, 『기독교 회복』이라는 책을 출판하여 삼위일체론을 비판하고 유아 세례를 비판하여 가톨릭 지역에서 화형 선고를 받고 투옥 중 탈옥하여 제네바로 온 세르베투스(Michael Servetus) 사건이 터졌다. 결국 세르베투스를 두고 자유주의자들과 칼빈 사이에 힘겨루기가 시작되었으나 1554년 선거에서 칼빈파가 우세해져 1555년 1월 선거에서는 네 명의 집정관 모두가 칼빈파가 되어 교회에서는 시 정부의 간섭 없이 출교할 독자적 권리를 획득했다. 그 해 5월 16일 저녁 칼빈 반대파가 반란을 일으켰으나 진압되어 칼빈의 개혁 운동은 순조롭게 진행되었다. 제네바의 정치는 안정되었으나 칼빈의 건강은 악화되었다. 그는 여러 가지 질병으로 고통을 겪으면서 구술하여 저작 활동을 계속하다가 1564년 5월 27일 세상을 떠났다. 그의 저작과 제네바 아카데미에서 교육받은 유학생들을 통해 그의 사상과 정신은 전 유럽으로 확산되었다.⁷⁷⁾

(2) 사상적 배경

칼빈 당시의 유럽은 중세 봉건사회에서 근세 시민사회로, 농업 중심의 장원제 사회에서 상공업 중심의 도시사회로 변화하는 과도기였다. 상공업 중심의 도시가 형성되자 농민들은 도시인들의 부에 대한 상대적 빈곤감을 느끼기 시작했고, 물가상승으로 인한 봉건 영주들의 공유지에 대한 독점적 사용과 농민들에게 수입 증가를 위한 강제 부역을 시켜 농민들의 불만은 더욱 심화되었다.⁷⁸⁾

특히 16세기의 유럽사회는 종교개혁을 비롯한 백년전쟁과 부르군디 전투, 이태리 전투 등의 많은 군주들의 군사적 유혈 투쟁이 있었다. 또한 새로운 세계의 발견으로 유럽에 엄청난 양의 금이 제공되면서 수많은 산업이 잉태되고 교역이 활발해졌다. 통제되지 아니한 자본주의의 발달로 생계비는 엄청나게 치솟은 반

77) Ibid., pp. 21-23.

78) Ibid., p. 260.

면 노동력의 가치는 하락되어, 가난한 다수의 임금노동자들이 출현하였다.⁷⁹⁾

1534년 10월에 제네바 시의회는 주교좌가 공식으로 간주되어야 한다고 가결해서 결정했다. 비록 미사가 계속 진행되고 있었음에도 불구하고 성직자들의 유출은 증가했으며, 생 클레어(Saint Clair)의 고대 수도회에 있던 수녀들은 1535년 8월에 떠나고 말았다. 교회 물건과 재산을 매각한 돈은 폐기된 수녀원에 자리 잡은 새로 통합된 구빈원에 기부되었으며, 주교의 저택은 감옥으로 개조되었다. 8월 10일 날짜로 미사라는 말이 금지되었다. 제네바 시는 사보이를 궁극적으로 패배시키고 나서야 비로소 정식으로 프로테스탄트가 되었다. 전체 의회가 복음과 하나님의 말씀에 따라서 살기로 만장일치로 가결했던 것은 1536년 5월 21일이었다. 그 후 7월에 칼빈은 최초의 제네바 방문을 하여 파렐을 만났고, 8월에 다시 돌아와 필생의 사업을 시작했다.⁸⁰⁾

파렐에 의해 작성된 신앙고백에 제네바 시민들이 맹세하도록 강요하는 시도가 칼빈과 파렐에 의해 추진되었다. 칼빈이 오기 전에 시의회는 도덕률을 채택했는데 그것은 신성 모독, 카드나 주사위 놀음, 도둑, 간부(姦夫), 그리고 부랑자에 대한 은닉 등을 금하는 것이었고, 빵과 포도주를 부당한 가격에 파는 행위를 막는 기록을 갖고 있었으며, 무허가 술집의 개설을 금했다. 설교 참석도 역시 강제화 되었으며, 개인 세례는 금지되었다. 그러나 칼빈과 파렐은 더욱 완전한 개혁을 원했다. 그들은 성만찬의 율례적인 거행, 출교의 필요성, 도덕에 대한 정부의 감독, 신앙고백의 필요성, 새로운 결혼법, 그리고 청소년들의 교리문답 교육 등을 요청하는 진정서를 시의회에 제출해 성만찬 회수를 녀 달에 한 번으로 감해진 것을 제외하고는 다 인준되었다. 그러나 시민들은 그 신앙고백에 서명하기를

79) 안드레 비엘러, *Ibid.*, pp. 51-52.

80) W. 프레드 그레이엄, 『건설적인 혁명가 칼빈: 사회와 경제에 끼친 영향』, 김영배 역 (서울: 생명의 말씀사, 1995). *Ibid.*, pp. 15-44.

거절했다. 그 결과 칼빈은 3년간 스트라스부르그에서 지내야 하기도 했다.⁸¹⁾

제네바에서는 같은 수(각 여섯 명씩)의 목사와 평신도로 구성된 종교 법원이 교회를 처리하였다. 종교법원의 일은 그리스도인이 되도록 그리스도인들을 권면하는 것이 주된 의무였다. 인간 사회는 루터가 정치적 질서에 대해 말했던 것처럼 사회적 관계의 어떤 계급 제도를 여전히 지니고 있다고 칼빈은 말했다. 즉 기본적으로 평등의 관계가 되는 남녀간의 전형적인 등급은 이 현재의 조건부적인 사회에서 불평등한 관계를 유지한다. 교회는 그리스도인의 자유라는 구실 아래 외적인 질서 및 정치적인 질서를 억압할 수가 없다. 그러나 교회는 이 질서와 모든 다른 인관 관계들에서 자비와 상호간의 관심을 간청할 수 있다. 사회의 정통적 계급들은 결코 절대적이지 아니다. 이러한 사회적 차이는 예수 그리스도에 의해 재 설립된 새로운 인간 공동체에 이해 근본적으로 제기되어 오고 있는 일시적인 질서이다. 그들 자신의 이익이 관계될 때 사랑의 규칙을 심각하게 생각하는 사람들의 분명한 마지못해 함 이외에, 이것은 교회가 죄로 물든 사회에 하나님의 말씀을 선포하기 위한 교회의 자유와 권위를 보존해야만 된다는 것을 의미한다. 이것은 칼빈이 교회의 독립을 위해 1536년부터 1555년까지 제네바에서 시 권력자들과 투쟁했던 아주 거센 싸움을 설명하는 데 아주 효력이 있다고 그레함은 설명한다.⁸²⁾

칼빈은 신정정치(theocracy)라는 용어를 통해 교회와 국가의 밀접한 관계를 나타냈다. 교회는 통치자들이 잘못을 범할 때 그들을 경고하는 일이다. 즉 하나님의 대변자인 목사는 모든 부정, 모든 의무 불이행, 고위직에 있는 자들의 모든 불신앙 등에 대해 날카롭게 지적해 말할 의무를 가지고 있다. 칼빈은 그 당시 영국과 독일에서 만연된 상황인 교회를 국가의 지배 아래 두고자 하는 사람들에게

81) Ibid., pp. 44-49.

82) Ibid., pp. 73-80.

반대했다. 칼빈에게는 두 권력들 간에 의심의 여지가 없는 분리가 존재했다. 그러나 두 세력이 다 그리스도의 주권 아래 있었으므로 교회의 과업은 국가에 대해 언제나 능동적으로 대처하는 일이었다.⁸³⁾

1533년까지만 해도 칼빈은 가톨릭 중산계급의 특징이던 따분하고 인습적인 생활에서 벗어나지 못하고 있었다. 칼빈에게 있어서는 종교적 신앙과 사회는 두 개의 분리된 영역으로, 개인윤리의 차원을 떠나서는 아무런 상호의존이나 상호관련도 맺고 있지 않았다. 그러나 칼빈의 개종 이후 왕과 지배계층이 위험한 혁명분자요 또한 폭도들이라고 간주했던 자들을 적극적으로 옹호하기 시작하면서, 복음이 이 세상에서 사람들에게 많은 것을 요구하며 정치 및 제반사에 있어서의 커다란 희생을 요구하고 있다는 사실을 거부한 자들을 격렬하게 공격한다. 칼빈은 신앙과 세상을 두 개의 분리된 영역으로 간주하지 않았다.⁸⁴⁾

부의 소유는 정당하다고 생각했던 칼빈의 입장은 또한 중세 신학자들의 그것과 비슷한 바 있다. 칼빈과 그의 후계자들은 검소한 생활을 했고 서로 서로를 도왔으며 자선을 베풀었는데 이러한 생활태도가 합법적인 재산소유의 전제조건처럼 되어 있었다. 그러나 자발적 빈핍의 문제에 있어서 칼빈은 중세신학과 다른 입장을 취했다. 금욕주의 그 자체가 실행하는 자에게 잉여공로의 역할을 하지 못한다. 신앙생활은 중세적인 태도로 재산을 멀리하는 것을 의미하지 않는다. 오히려 신앙생활은 신도가 하나님 앞에서 자기 자신과 사회 전체의 물질생활에 대해 전적인 책임을 지는 것을 의미한다. 돈을 신앙에 복종시킴으로써 소박하고 엄격한 칼빈주의적 생활태도가 수립될 수 있었다. 칼빈은 결코 궁핍과 희생이 지니고 있는 영적 가치를 부인하지 않았다.⁸⁵⁾

83) Ibid., pp. 80-89.

84) 안드레 비엘러, Ibid., pp. 49-50.

85) Ibid., pp. 74-75.

1539년 리용에서의 인쇄공들이 불충분한 임금과 노동 시간의 불균등한 분배 등으로 파업을 하게 되자, 프랑스 정부 당국은 조합결성을 금지하며, 물가 상승을 막기 위해 최대 임금제(Ceiling Salaries)를 강요하자 노동자들의 상태는 더욱 악화되었다. 1559년 제네바 의회는 노동자 최대 임금제를 입법화하고 노조결성의 권리를 박탈하자, 노동자들은 더욱 불만을 토로하며 사회불안을 야기시켰다. 이때 제네바의 영적 지도자들은 노사분규에 개입해서 노동자들과 고용주들과 정부당국의 중재자 역할을 했으며 평등주의에 입각한 무역조합을 제안하였다. 1559년, 목사들의 주도하에 의회는 정당 대표자들과 협력하여 인쇄술을 통제하기 위한 조치들을 취했다. 이같은 교회의 개입과 관련 정당들의 중재 덕분에 제네바 시는 당시 리용과 파리를 휩쓸었던 파업을 피할 수 있었다.⁸⁶⁾

그 당시 대부분의 신학자들이 걱정된 봉급의 문제를 논의할 때 가설적인 자연법에서 출발한 하나의 규범을 확립시키려고 노력하고 있는 것과는 대조적으로 칼빈은 임금이 예수 그리스도를 통해 용서와 생명을 인간에게 주시는 하나님의 무상의 보수라는 점을 보여줌으로써 그 문제를 직접 성경적인 관점으로부터 파악했다. 따라서 임금은 단지 객관적이고 계량적인 표준에 의해서만 결정되어서는 안된다. 봉급은 어디까지나 하나님의 자녀로서 새로운 권위를 부여받은 노동자들의 실제적인 필요를 감안해서 책정되어야만 한다.⁸⁷⁾

투기, 매점, 매석은 16세기에 보편화되었었는데, 당시 생계비가 날마다 폭등하여 상인들은 폭등하는 물가로부터 이득을 취하기 위해 사재기를 했다. 그런 상황 속에서 칼빈은 매점 매석자들은 살인자들이나 다름없다고 외쳤다. 종교개혁 당시 제네바는 빵, 고기와 같은 일차적 생활필수품에 대해 가격 통제를 제도화해서 생활필수품의 균등한 배분을 도모하고 사재기, 매점, 매석, 투기 등을 억제하

86) Ibid., pp. 90-91.

87) Ibid., pp. 91-92.

였다.⁸⁸⁾

칼빈은 이자제도를 허용하면서도 동시에 많은 제약을 가했다. 즉 가난에 처한 사람을 돕는 일에 사용되어야 할 돈을 이윤 추구하는 일에 투자하는 행위는 탐욕의 행위라고 칼빈은 비난했고, 법이 허용한다 하더라도 가난한 자로부터 이자를 받는 것은 불법이었다. 더욱이 돈을 빌린 자가 대부를 통해서 이자에 상당하는 금액을 벌지 못하면 이자를 받아서는 안되었다. 또한 정당한 이율을 초과하여 이자를 부과하는 것은 비판의 대상이 되어야 했다. 칼빈은 이자율의 객관적인 규범설정을 거부했다. 이자율은 채권자가 하나님 앞에서 채무자의 입장을 고려하여 결정되어야 한다고 했다. 반면 모든 사람들이 기독교인이 아니기에 국가는 어느 정도의 질서를 유지하기 위해서 상대적인 표준을 설정해야만 한다고 했다. 칼빈은 당대의 경제학의 차원을 뛰어넘어 이자율이 생계비에 영향을 미친다는 것과 모든 이자는 궁극적으로 소비자들에 의해 지불된다는 사실에 주목했다.⁸⁹⁾

(3) 신학 구조

칼빈은 예정교리를 주장하였다. 그는 강력하게 이중예정 즉 하나님께서는 사람들을 선과 악에 대하여 즉 축복과 저주에 대하여 정해 놓으셨다는 교리를 가르쳤다. 이것은 아우구스티누스가 펠라기우스 논쟁에서 이 교리를 발전시켰었던 방식과 유사하였다. 그러나 그것은 펠라기우스 논쟁 이후에 교회에서 결코 받아들여지지 않았다. 그 내용은 우리는 하나님에 의해 우리의 선택에 아무런 영향력도 행사할 수가 없다는 것이고 하나님은 우리를 자신의 측량할 수 없는 뜻에 의하여 다루신다는 것이다. 만일 우리가 우리의 선택에 대하여 확신을 가질 수 있다면 또한 우리의 구원에 대해서도 확신할 수가 있다는 것이다.⁹⁰⁾

88) Ibid., p. 95.

89) Ibid., pp. 102-103.

칼빈은 삼위일체의 삼위를 모두 강조한 삼위일체 신학자이다. 즉 칼빈은 아리스토텔레스의 4원인설을 받아들여서 구원론을 설명하고 있다.⁹¹⁾ 즉 구원에 있어서 동력인(Efficient Cause)은 성부 하나님이며, 구원에 있어서 질료인(Material Cause)은 그리스도이며, 예수 그리스도께서 십자가에 돌아가심으로 구원의 자료를 마련해 주었기에 구원에 있어서 형상인(Formal Cause)은 말씀과 성령이며 그 위에 있는 성령이다. 그리고 목적인(Final Cause)은 모든 것이 하나님의 영광을 위한 것임을 말한다. 이렇듯 성부, 성자, 성령 하나님의 영광까지를 모두 포함하는 것이 칼빈의 신학이다.

이양호도 칼빈 신학의 중심 주제는 삼위일체라고 보면서 하나님의 창조와 구원이며, 이 둘은 주변적인 것과 중심적인 관계에 있다고 보았다. 즉 성부, 성자, 성령 삼위일체 하나님이 창조주 하나님에 대한 지식에 포함된다. 또한 성부, 성자, 성령 삼위일체 하나님이 구속주 하나님에 대한 지식에 포함된다. 창조에 있어서 하나님은 말씀과 성령에 의해 세계를 창조하셨다는 것이다. 구원에 있어서 창시자 혹은 동인은 성부 하나님이며 질료인은 성자 그리스도이며 형상인은 성령의 역사라는 것이다. 따라서 칼빈의 『기독교 강요』를 통해 살펴볼 때 구속주 하나님에 대한 지식이 중심적인 위치를 차지하고, 창조주 하나님에 대한 지식이 주변적인 위치를 차지한다는 것이다.⁹²⁾ 이러한 칼빈의 동심원적 사고 구조는 그의 경제 사상에도 나타나 재세례파의 공산주의에 맞서 사유재산 제도와 시장경제와 금융업을 인정하면서도 가능한 기금을 늘려 부자도 가난한 자도 없는 복지 사회를 지향하게 했다. 이러한 그의 사고 구조를 잘 파악하지 못했기 때문에 칼빈을 자본주의의 창시자로 보거나 기독교 사회주의의 주창자로 보는 양극 현상

90) 알란드 쿠퍼트, Ibid., p. 118.

91) 존 칼빈, 『기독교 강요 中』, 김종흡 외 공역 (서울: 생명의 말씀사, 1986), pp. 309-320.

92) 이양호, Ibid., p. 61.

이 나타나게 되었다. 그러나 칼빈은 복음적 사랑의 행위를 중심에 두었으나 인간의 타락 때문에 사유재산 제도를 두었다고 봄으로써 자본주의적 요소를 주변적인 것으로 인정했다고 할 수 있을 것이다.⁹³⁾

칼빈의 경제사상은 생산, 분배, 소비의 전영역에 있어서 철저히 신본주의적일 뿐만 아니라 구원론 위에 기초하고 있으며, 그리스도 공동체의 유기체적 연합이라는 개념 하에 사랑과 평등의 원리로 물질의 나눔과 직업에 대한 봉사의 개념을 강조하고 있다.⁹⁴⁾

2. 칼빈의 경제관

(1) 국가관

칼빈의 경제 사상은 그의 국가관을 통해서 나타난다. 칼빈은 국가를 하나의 유기체적 공동체로 보았다. 칼빈이 국가를 이해할 때 인체의 머리와 몸의 구조로 비유한 것은 고린도전서 12장의 그리스도의 몸에서 이끌어낸 것이다. 칼빈의 국가론에서 중요한 것은 지배관계라기 보다는 상호관계라는 것이다. 그의 국가관은 법을 통한 조직적 질서를 주장하는 것이었다. 칼빈은 루터와 같이 인간의 모든 직업을 하나님의 소명에서 왔음을 주장한다. 그래서 칼빈은 하나님의 섭리를 통해서 세상에서 지위와 신분이 갈라질 뿐 아니라 하나님은 그의 말씀 안에서 그들을 보조하기를 바란다고 하였다. 칼빈의 입장에서 보면 정부란 하나님과 인간 사이에 서 있는 것이다. 그러기 때문에 정부는 양편에

93) Ibid., p. 73.

94) 한상화, “칼빈의 경제윤리”, 한국칼빈학회, 『칼빈 신학 해설』, (서울:대한기독교서회, 1998). p. 426.

대해서 의무를 지고 있다. 정부의 봉사는 피지배자에게 도움이 되어야하고 그러므로 정부는 피지배자의 짐을 진다는 것이다.⁹⁵⁾

칼빈은 무엇보다 지배자에게 종교적 의무와 정치 도덕적 의무가 있음을 지적한다. 인간이 하나님을 경외하는 이유는 인간이 하나님으로부터 지음 받은 피조물이기 때문이라는 것이다. 그러므로 정부는 종교를 보호해야 할 의무가 있다. 칼빈은 루터보다 훨씬 더 지배자의 책임을 강조했고 그 밖의 개혁자들은 정부가 다스리는 곳에서 교회의 번영을 강조했다. 칼빈은 주장하기를 정부는 마치 목자와 같아야 한다고 했다. 특히 공공질서 이외에는 사람들의 생명을 보호하고 법을 어겼을 때는 처벌을 할 수 있다. 그러나 정부는 부자들의 간섭을 배제하고 가난한 사람들을 보호해야 한다는 것이다. 정치나 도덕적 집단에 있어서 최상의 방법은 공동체가 그 책임을 맡은 자들에게 가난한 사람을 돌보게 하고, 거지는 공동체의 수치라는 사실을 널리 알리는 것이다.

칼빈은 여러 국가형태를 포용했다. 칼빈은 그의 생의 말기에는 군주체제 정치이념으로 기울어졌다. 그렇지만 그는 보편적 군주체제는 거부하며, 황제가 세계지배를 꿈꾸는 것은 환상이며 탈선이라고 비판했다. 칼빈이 오늘날과 같은 민주주의 정치에 대해서 뚜렷히 말한바는 없다. 그러나 그의 작품 전체에 나타나는 사상은 하나님 앞에서(Coram Deo)에서 모든 인간은 평등하며 양심의 자유를 주장했다. 특히 구약의 선거제도를 지지했고 인간은 하나님 앞에 모두 죄인이기 때문에 민주주의의 필요성을 말했다. 칼빈의 민주주의는 하나님 중심 사상에서 시작되었다. 또 그는 귀족정치는 어떤 특권 계급이 아니라 천부적으로 재능을 타고난 자의 지배, 즉 모세 오경 속에 나오는 70인의 장로와 같은 카리스마적 귀족 정치로 이해하고 있다.

칼빈은 어떤 의미에서 귀족정치와 민주주의의 혼합원리를 만들어 냈다고

95) 정성구, 『칼빈주의 연구』, (서울:한국칼빈주의연구원, 1994). pp. 249-251.

볼 수 있는데, 그 이유는 하나님의 왕권과 하나님 앞에서 형제됨과 이웃에 대한 의무라는 신학사상을 전제한 것이라고 볼 수 있다.

칼빈에 있어서 교회와 국가의 관계는 그 임무와 사명과 기능이 서로 다르다는 것이다. 그렇지만 하나님의 말씀은 국가나 교회 모두에게 규범이다. 즉 하나님의 말씀이 교회와 국가의 공동기초가 되므로 다같이 신적인 권위를 가지고 있어서 어느 한 쪽이 다른 한 쪽을 지배해서는 안된다는 것이 칼빈의 입장이다.⁹⁶⁾

칼빈은 세속적 권력과 성직적 권력을 구별했다. 성직은 영혼구원을 위해 봉사하고 국가는 사회의 평화와 질서를 유지할 뿐만 아니라 올바른 교리와 예배가 유지되도록 해야 한다. 그러나 한 사람이 세상일과 교회 일을 함께 하는 것을 배척하지 않았다.

칼빈은 교회와 국가를 협력관계로 이해했다. 유기체 사상의 의미에서 두 체제를 눈에 비유하고, 하나가 상처를 입으면 다른 하나가 고통을 받는다고 하였다. 교회의 전체 안녕이 문제라면, 국가와 교회는 서로 경고해야 하고 서로의 힘을 강화해야 한다고 했다. 협력이란 의미는 교회와 국가가 하나님의 뜻의 대리자라는 의미에서 신정체제로 드러난다. 국가와 교회는 협력이지만 교회가 국가 보다 우위에 서는 것은 하나님의 말씀의 종(Verbi Divini minister)이란 말에서 보듯이 교회는 말씀의 주인이 아니고 말씀의 종이기 때문이다. 교회와 국가는 다함께 사회의 도덕심을 높여서 하나님의 나라가 발전되도록 직접 작용을 하고 국가는 간접참여를 한다고 할 수 있다. 또한 국가는 하나님께서 위탁한 것이므로 교회의 사명과 본질적으로는 다름이 없다는 것이다. 또 칼빈의 입장은 인간은 자신의 목적을 위해 존재하는 것이 아니고 하나님을 영화롭게 하기 위하여 예배드리도록 부름받은 존재이기 때문에 국민들이 하

96) Ibid., pp. 251-252.

나눔이 기뻐하시는 바른 예배를 드리도록 하기 위하여 지도하는 것이 정권잡은 자들이 해야 할 일이라고 보았다. 그래서 국가의 의무는 법의 보호자로서 공의를 실천하는 것과 백성의 복리를 도모하며, 교회를 보호하는 것으로 보고 있다.⁹⁷⁾

또 칼빈은 재세례파의 무정부주의를 거부하고 로마 카톨릭이나 루터파처럼 정부는 무한적이고 절대적인 권리를 갖는다는 주장에 반해 정부가 없다면 무정부가 올 것이고, 절대군주와 폭군들은 자신을 신(神)의 위치까지 끌어 올려서 신앙에 위배되므로 두 사상을 모두 반대 하였다.⁹⁸⁾

(2) 노동관

칼빈의 노동관 속에서는 그의 경제사상이 나타난다. 칼빈은 하나님께서 우리에게 안식일을 제정하신 이유는 열심히 노동하고 난 다음에 주는 안식의 복을 주시기 위함이다. 그래서 칼빈은 말하기를 “주님이 인간에게 7일에 한번씩 쉬도록 하신 것은 인간이 게으름 속에서 지내게 하기 위함이 아니었다. 하나님이 인간들에게 주일을 허락하신 이유는 그 날에 다른 일에서 해방되어 우리의 마음이 창조주를 향하여 예배하고 인식하는 일에 좀더 자유롭게 바치도록 하기 위함이었다”⁹⁹⁾고 했다. 즉 안식은 곧 노동을 전제한 것이며, 안식일에 하나님께 예배로서 영광을 돌리지만 노동을 통해서도 하나님께 영광을 돌릴 수 있다는 사실을 가르쳐 준다는 것이다.

노동을 통해서 하나님을 영화롭게 하는 것이 칼빈의 노동관이다. 칼빈은 “하나님의 축복은 일하는 자의 손에 있다. 하나님은 분명히 게으른 자가 빵을

97) Ibid., pp. 252-254.

98) Ibid., pp. 252-254.

99) Andre Bieler, *The Social Humanism of Calvin*, 홍치모 역, p 79. 정성구, Ibid., p. 286.

먹는 것을 저주하신다”¹⁰⁰⁾고 했다. 그래서 칼빈은 주장하기를 공동체에 실제로 봉사하지 않으면서 다른 사람의 노동으로부터 이득을 얻으려는 사람들을 비판하고 있다. 또 칼빈은 말하기를 “노동을 위해서는 직업이 있어야 하겠고 직업은 하나님의 뜻과 말씀에 일치해야 한다. 그리고 우리는 직업을 통해서 우리를 부르신 하나님과의 바른 관계를 갖게 된다”¹⁰¹⁾고 하였다. 또 칼빈은 기독교강요에서 말하기를 “누구든지 자신이 하는 일에 부르심을 입었고 그 부르함에 따라서 직업을 가져야 할 것이며, 인간은 그가 가진 직업에서 하나님께서 불러 주셨다는 것을 확실할 뿐 아니라, 일은 인간의 생애를 불완전 속에서 방황하지 않게 하시는 하나님의 축복이다”¹⁰²⁾라고 하였다.

칼빈은 노동에 대해서 혁신적이었다. 중세 신학자들은 중세의 기독교 교리에 따라서 노동을 신앙의 구체적인 생활과는 아무 관계가 없는 세속적 의무 정도로 이해했다. 또 스콜라적 이원론의 생각을 가진 자들은 정신적 사고만 중요하게 생각하고 육체적 노동은 경히 여긴 것으로 보았다. 그러나 그는 노동을 기독교인 삶과 엄격히 관련시켰다. 그는 복음이 노동을 하나님의 일에 참여하는 것으로 이해하고 있음을 강조했다. 그러므로 노동은 신앙생활의 또 다른 표현이 될 수 있다는 것이다. 그 이유는 사람은 모든 영역에서 하나님의 주권과 영광을 위해서 일해야 하기 때문이다.¹⁰³⁾

100) Ibid., p. 81. 정성구. Ibid., p. 289.

101) Calvin, *Commentary on 1 Corinthians* 7:20. 정성구. Ibid.

102) Calvin, *Institutes*, X.5. 정성구, Ibid.

103) Ibid., pp. 289-290.

V. 결 론

루터의 경제사상은 처음부터 끝까지 신중심적인 사고에서 나왔다. 종교개혁의 3대정신인 오직 믿음만으로, 오직 은총만으로, 오직 말씀만으로는 루터의 사상에 언제나 떠나지 않는 중심적인 사고였다. 따라서 루터의 경제사상도 역시 신중심적이라고 말할 수 있다. 그는 『선행에 관한 논문』에서 모든 귀중한 선행 가운데서 제일 가는 최고의 선행은 그리스도께서 요 6: 28-29에서 말씀하신 바와 같이 그리스도를 믿는 신앙이라고 말하면서 “우리가 하나님의 일을 하기 위하여 무엇을 하리이까?” 라고 묻는 유대인들이 물을 때 “하나님께서 보내신 자를 믿는 것이 하나님의 일”이라고 했다. 즉 그리스도를 믿으며 그의 말씀대로 살아가면서 사는 것이 기독교인들에게는 언제나 최우선이 되어야 하는 것이었다. 따라서 그의 경제사상은 삶 속에서 구체적인 것이었다.

막스베버는 루터는 직업소명론을 형성하는데 공헌했으나, 경제적 가능성을 발전시키지 못하고 오히려 경제적 전통주의의 복귀로 보면서 루터의 경제사상을 평가했는데 이것은 루터의 신 중심적인 경제사상을 제대로 보지 못한 것이었다. 루터에게서 이 세상은 하나님이 통치하시는 세상이다. 그러므로 이 세상에서 인간이 생활하고 영위하는 삶의 공간은 하나님의 뜻 안에 있는 것이었다. 하나님의 뜻은 기독교인들이 일하며 나누어 주는 것이 삶의 방식이라는 것이다. 루터는 하나님의 말씀 속에서 경제사상을 이해했으며 산상수훈에서 가르쳐준대로 살아야 한다고 했다. 그것은 가난한 사람들과 더불어 함께 나누는 경제사상이었다.

츠빙글리의 경제사상은 그의 성서관을 통해서 출발한다. 그에게 있어 하나님의 말씀은 곧 하나님의 법이요 자연법이였다. 따라서 사회윤리는 하나님의 법 안에 있어야 한다. 그는 이것을 사랑의 명령인 마 22: 37-40에서 “예수께서 가라사

대 네 마음을 다하고 목숨을 다하고 뜻을 다하여 주 너의 하나님을 사랑하라 하셨으니 이것이 크고 첫째 되는 계명이요 둘째는 그와 같으니 네 이웃을 네 몸과 같이 사랑하라 하셨으니 이 두 계명이 온 율법과 선지자의 강령이니라”라는 말씀에서 찾았다. 이것은 속사람에 대한 도덕적 요구이지만 본질적으로는 완수될 수도 강제될 수도 없는 문제였다. 그는 이것을 교회 개혁과 사회개혁을 통해서 이루려 했다. 따라서 그의 설교는 윤리적 그리고 사회 윤리적 성향을 갖게 되었다. 그는 이자문제에 관해서 5%를 넘지 않는 이자율을 지지했으며 부동산에 대한 이자는 수입에 의존해 결정할 것을 권면하는 등 개인의 권리와 재산권을 인정했으며 그는 매점, 돈놀이, 통화의 평가절하와 같은 경제적 관행들은 가차없이 정죄했다.

칼빈의 경제사상을 그의 국가관과 노동관을 통하여서 살펴보았는데 여기서 나타나는 것은 자본주의적 경제관과 사회주의적 경제관이 모두 있다는 것이다. 트뤼취는 기독교의 발생, 성장, 변모 그리고 근대에 이르러 나타난 그 성장의 정지가 어느 정도까지 사회적으로 결정되어졌는가를 규명함에 있어서 그것이 발생한 사회적 조건의 반영적 기능으로 파악하였다.¹⁰⁴⁾ 즉 그는 초기 단계에 있어서 칼빈주의의 경제 사상은 루터와 견해를 공유했다고 보았다. 즉 노동을 보편적 의무로 옹호하였으며 수도원의 은둔주의와 탁발 생활을 거부하였다. 칼빈주의의 경제 사상은 반배금주의, 겸허와 절제에 대한 열정적인 추구, 신분적 구별의 준수, 사치에 대한 반대 등에 있어서도 루터파와 공통점을 가졌다. 그 후 점차 칼빈주의의 사상은 제네바의 실제적인 상황이 형성해 놓은 조건에 의해 결정되면서 전환점에 놓이게 된다고 보았다.¹⁰⁵⁾

104) 어네스트 트뤼취. Ibid. pp. 641-650.

105) W. 그린 로버트, 『프로테스탄티즘과 자본주의: 베버 명제와 그 비판』, 이동하 역 (서울: 종로서적, 1981), p. 51.

토니는 루터에 대해서 사회적으로 보수적이고, 기성 정치권력을 존중한 것에 비해서 칼빈주의는 적극적이고 급진적인 세력이었다고 하면서, 칼빈주의는 개인을 순화할 뿐 아니라 교회와 국가를 재건하고 사적인 생활은 물론 공적인 생활의 온갖 부분을 종교의 영향력으로 꿰뚫음으로써 사회를 쇄신하려고 시도한 하나의 신조였다고 보았다. 칼빈주의자에 있어서 세계는 하나님의 위엄을 과시하도록 운명지어져 있으며 기독교인의 의무는 그 목적을 위해 사는 것이기에 기독교인의 과업은 개인생활을 훈련하는 동시에 성화된 사회를 창조하는 일이라는 것이다.¹⁰⁶⁾

비엘러는 칼빈이 로마 가톨릭 혹은 신교 신학자들에 비해 아주 독창적인 경제사상을 가지고 있다고 말하면서 칼빈은 최초로 물질생활이 구속의 그리스도를 믿는 인간이 자신의 신앙을 구체적인 행위를 통하여 표현할 수 있는 객관적 자리라고 이해하였다. 즉 사람들 사이에서의 경제관계는 만물을 영적으로 새롭게 하시는 하나님의 능력을 통해 죄로 말미암아 자연적으로 부패했던 상황으로부터 되살아날 수 있다는 것이다. 이와 같은 이유로 칼빈의 경제사상을 개인주의적 사회주의(personalist socialism) 또는 사회적 개인주의(social personalism)라고 그는 말한다.¹⁰⁷⁾

이양호는 칼빈의 사상 속에 나타나는 자본주의적 요소에 대해 다음과 같이 평하고 있다.

“칼빈의 이런 사상에 정념을 억제하고 이성을 따르라는 스토아적 인문주의의 정신에 근거한 금욕주의적 기상과 합리주의적 사고가 결부되어 칼빈의 사상은 베버가 말한 ‘자본주의 정신’의 형성에 크게 기여

106) R. H. 토니, 『종교와 자본주의의 발흥』, 김종철 역 (서울: 한길사, 1993), pp. 119-147.

107) 안드레 비엘러, Ibid., pp. 110-114.

한 것이 사실이다. 그래함은 막스 베버를 비판하면서 막스 베버가 칼빈주의자라고 인용한 벤자민 프랭클린을 비칼빈주의적 웨이커교도의 세속화한 아들이라고 혹평했지만, 나태를 비판하고 노동을 강조한 점에서 칼빈과 프랭클린은 같은 정신을 가지고 있었다... 요컨대, 칼빈이 사유재산 제도를 인정하고 상공업과 상공업상의 이윤과 사업자금의 이자를 긍정적으로 평가하고 근면하고 검소한 삶을 강조한 것은 막스 베버가 말한 칼빈주의자들의 가르침과 다르지 않으며, 이런 요소들이 자본주의의 발달에 큰 공헌을 했다고 할 수 있을 것이다.”¹⁰⁸⁾

칼빈에게 있어서 노동은 하나님의 구원의 은총에 감격하여 하나님과 이웃에 대해 봉사하는 것이며, 일하지 않는 것은 하나님의 은총을 저버리는 것이다. 노동을 단순히 생계를 위한 수단으로 본다면 노동하지 않더라고 비난의 대상은 되지 않는다. 그러나 칼빈처럼 노동을 하나님의 은총에 대한 응답으로 보면 일하지 않는 것은 비난의 대상이 되는 것이다.¹⁰⁹⁾

비엘러는 국가의 경제적 역할에 관해서 칼빈주의는 모든 시대의 기독교 가르침에 따르고 스콜라주의자들의 가르침뿐만 아니라 다른 개혁자들의 것까지도 일치하는 것으로 보았다. 즉 모든 사람들은 인간 사이에 어떤 명확한 경제적 조화를 유지시키고, 부자에 대하여 가난한 사람들을 지켜주고, 돈에서 압제적인 권력을 떼어놓는 것이 국가의 영역이라고 인정하는 데에 이의가 없다고 보면서 기독교의 국가론은 전적으로 사유 재산을 폐기하는 국가사회주의 이론들과 아주 거리가 멀며, 원칙적으로 국가의 간섭을 부인하는 자유주의 이론들과도 거리가 멀다고 하였다. 그는 그리스도인의 자유는 신앙과 순종을 엄격히 따르는 그리스도인들이 국가의 일에 아주 유연하고 기동력 있게 대처할 때 확장된다고 하였다.¹¹⁰⁾

그레이엄은 칼빈은 단호하게 자유 시장에 반대했고, 강력한 정부의 통제에 찬성했다고 보면서 개인의 주체성은 권리들이 사회의 이익을 거스릴 때 개인의 권

108) 이양호, Ibid., pp. 269-270.

109) Ibid., p. 272.

110) W. 프레드 그레이엄, Ibid., p. 107.

리들에 대해서보다 공익에 대해 더 많은 관심을 가졌다고 보았다. 칼빈은 부자들이 언제나 가난한 사람들의 생명을 착취한다는 사실을 잘 알고 있었기에 칼빈의 사상은 16세기 중부 유럽에 조그만 복지 국가를 탄생시키는 데 기여했다고 보면서 칼빈을 종교적 혁명가이며, 세속적 혁명가였다고 보았다.¹¹¹⁾

또한 그는 칼빈에게 있어서 부와 빈곤이 성례적이라고 말했다. 즉 부와 빈곤은 하나님에게서 흘러나오는 은총의 수로들이며, 인간에게 신앙을 확증시키는 수단들이라는 것이다.¹¹²⁾ 칼빈은 가난한 사람들, 고아, 과부 및 이방인을 위한 히브리적 관심과 모든 압제받는 자들을 위한 그리스도의 관심을 가졌던 칼빈의 보수주의를 기독교 공산주의(Christian Communism)로 표현하였다.¹¹³⁾ 또한 그레이엄은 칼빈이 사회와 경제 법전이 설명과 설득에 의해 사랑의 법에 더욱 밀접하게 따르게 할 수 있기를 원했다고 보면서 칼빈을 사회의 공공복리를 구하는 실용주의자로 표현하였다.

지금까지 종교개혁을 통해 중세 교회와 유럽의 역사를 새롭게 하는데 큰 공헌을 한 중심적 인물로 루터와 츠빙글리, 칼빈의 경제사상을 연구해 보았다.

종교개혁가들의 경제 사상에는 공통점이 있기도 하고 차이점도 나타나는데 그들의 공통점은 하나님의 말씀과 주권을 강조하며 하나님의 나라가 이 땅에 실현되기를 갈망하며 사랑과 공의의 조화를 추구했다는 점과 인간의 본질 속에 배어 있는 죄성으로 인한 탐욕과 착취, 억압 등에 대해선 단호하게 거부했다는 점과 그리고 이러한 불의한 자에 대해선 정부의 강력한 검을 요구했으며, 나아가 교회의 자발적인 구제와 봉사에 대해서는 적극적인 노력을 했다는 공통점이 있다. 또 종교개혁가들의 경제 사상에는 차이점도 있었다. 그 이유는 그들이 살아

111) Ibid., pp. 298-309.

112) Ibid., pp. 90.

113) Ibid., pp. 99-103.

은 삶의 자리와 시대적 배경, 그리고 신학사상에 따른 차이라고 본다. 따라서 그들의 경제사상은 오늘을 살아가고 있는 기독교인들이 21세기의 무한 경쟁 속에서 오늘의 경제제도를 신앙 속에서 어떻게 받아 드려야 하며 또한 일상적인 삶 속에서 기독교인으로서 어떻게 경제생활을 영위해야 할 것인가를 안내해 주고 있는데 그것은 모든 것의 주인은 하나님이지다 라는 것이다.

참고문헌

1. 1차 문헌

(1) 루터

마틴 루터, 『루터선집』 제9권, 서울: 컨콜디아사, 1983.

_____, 『루터선집』 제3권, 서울: 컨콜디아사, 1983.

(2) 칼빈

존 칼빈, 『기독교강요 上·中·下』, 김종흡 외 공역, 서울: 생명의 말씀사, 1986.

2. 2차 문헌

울리히 게블러, 『쓰빙글리: 그의 생애와 사역』, 박종숙 역, 서울: 아가페, 1993.

W. 프레드 그레이엄, 『건설적인 혁명가 칼빈: 사회와 경제에 끼친 영향』, 김영배 역, 서울: 생명의 말씀사, 1995.

존 딜렌버거, 『루터저작선』, 이형기 역, 서울: 크리스찬 다이제스트, 1999.

W. 그린 로버트, 『프로테스탄티즘과 자본주의: 베버 명제와 그 비판』, 이동하 역, 서울: 종로서적, 1981.

안드레 비엘러, 『칼빈의 경제윤리』, 홍치모 역, 서울: 성광문화사, 1985.

쿠르트 알란트, 『네 사람의 개혁자들』, 이기문 역, 서울: 컨콜디아사, 1983.

헤이코 오버만 A, 『루터: 하나님과 악마 사이의 인간: 루터』, 이양호·황성국 역, 서울: 한국신학연구소, 1995.

- 막스 웨버, 『프로테스탄티즘의 윤리와 자본주의 정신』, 박종선 역, 서울: 고려원, 1996.
- 이양호, 『루터의 생애와 사상』, 서울: 대한기독교서회, 2002.
- _____, 『칼빈: 생애와 사상』, 서울: 한국신학연구소, 1997.
- 정성구, 『칼빈주의 연구』, 서울: 한국칼빈주의 연구원, 1994.
- 마틴 루터, 『종교개혁 3대 논문』, 지원용 역, 서울: 컨콜디아사, 1993.
- 어네스트 트월취, 『기독교사회윤리』, 현영학 역, 서울: 한국신학연구소, 2003.
- 조오지 티모시, 『개혁자들의 신학』, 이은선 공역, 서울: 요단출판사, 1994.
- 한상화, “칼빈의 경제윤리,” 한국칼빈학회, 『칼빈 신학 해설』, 서울: 대한기독교서회, 1998.
- 토니 R. H, 『종교와 자본주의의 발흥』, 김종철 역, 서울: 한길사, 1983.

Abstract

A study on the economic influence of 16 century reformers
(Martin Luther, Ulrich Zwingli, John Calvin)

Man's life is determined not by natural instincts, but by personal decision, social sense of values, religious faith. Therefore, the style and the pattern of conduct is enormously different from that of animals. At the same time, there always exists chances for the possibility of faults. Behind all these diversity and the possibility of faults, the value-judgment and thought pattern is working. Here I would like to look into the structure of economic system of 16th century which had the foundation from the thought of reformers. And with reviewing their economic system, I hope we can find what we can be, in 21st century, with the infinite-competition system of economy today, how we are to act with our economic life, and what we can do with our Christian faith with the people of have's and have-not's. The reformers indeed had, in their theology, what to say and do about human life with the god-given gift on earth.

It will be enough to look into three reformers, Luther, Zwingli, Calvin who made the reformation possible. They made great contribution that affected the church, and the life of European people to begin a new generation. Their work is still effective in the life of those in Europe, America, and other christian countries.

What they, the Reformers, had in common was that they understood economy with emphasis on the Word and sovereignty of God. Luther understood it that economy is good works when it is derived from justification by grace through faith. Zwingli understood it with the purpose of that which is the means to serve

life together. Calvin thought it as the means to glorify God and His sovereignty. Calvin's thought is that economy is the principle for God's justice and ruling on earth. They all firmly rejected the sinfulness of man that makes people rapacious, oppressing, squeezing. They suggested civil government a mighty sword to resist against those unjust power. And they stressed voluntary service, from church and christian people, for the poor people.