

그리스도, 교회 그리고 문화 : 플라스 스킨더와 디트리히 본회퍼를 중심으로

김재윤

(고려신학대학원, 부교수, 조직신학)

- I. 서론
- II. 스킨더: 그리스도와 문화
- III. 본회퍼: 고난받은 하나님과 그리스도의 현실
- IV. 결론

[초록]

그리스도인의 세상적 삶의 기초는 무엇인가? 밴드루넨(Vandrunen)은 구속과 창조를 구분하고 창조를 세상적 삶의 기초로 본다. 복미의 신칼빈주의자들은 창조-타락-구속의 구도속에서 세상의 변혁을 구속안에 포함시키고자 한다. 정리하자면 밴드루넨은 구속이 배제된 창조를, 복미의 신칼빈주의자들은 지나치게 구속안에서 그 동기를 찾으려고 한다. 이 논쟁에 대한 대안을 스킨더(Schilder)와 본회퍼(Bonhoeffer)의 기독교적 통합에서 발견할 수 있다. 스킨더는 일반저주라는 개념을 사용하면서 세상 문화 속에 존재하는 죄악성을 강조한다. 따라서 문화적 삶의 기초는 철저히 구속자 그리스도에 있다. 그러나 그는 단지 기독교에만 한정하지 않고 그리스도안에서의 문화사명을 결론적으로 제시한다. 세상 전체가 그리스도 주권 아래 있어야 한다는 점도 동시에 붙든다. 본회퍼는 먼저 그리스도의 현존으로서의 교회를 주목한다. 교회는 그리스도와 단절할 수 없는 관계성 속에서 규정된다. 세상의 현실은 그리스도의 현실로서 끊임없이 수렴되어야 한다. 결과적으로 교회는 하나님의 현실로서 그리스도를 통해서 시작된 새로운 현실의 중심이다. 따라서 교회에 속한 성도의 세상적 삶도 그리스도의 현실 안에서 이해되어야 한다. 우리는 이 두 신학자를 통해서 세상적 삶의 기초는 철저히 기독교적이어야 한다는 점과 그리스도안에서 구속과 창조는 통합될 수밖에 없다는 사실을 확인한다. 철저히 기독교적이지만 동시에 창조세계를 포괄하는 대안적인 그림을 제시하게 되었다.

키워드: 밴드루넨, 스킨더, 본회퍼, 창조, 문화명령, 그리스도의 현실

논문투고일 2020.07.31. / 심사완료일 2020.08.27. / 게재확정일 2020.09.03.

1. 서론

기독교 신앙, 특히 종교개혁신학은 사회적, 문화적, 정치적 영역에 대한 지대한 관심을 특징으로 한다. 종교개혁신학은 세상과 교회의 구분성이 이원론적인 분리주의가 되는 것에 대해서 항상 경계해 왔다. 역사적으로 개혁신앙이 형성된 16세기에는 재세레파가 존재하였다. 그들은 먼저 교회론적으로 분리주의를 취하였다. 당시 로마 천주교회는 종교개혁이 분파주의임을 주장하였다. 그러나 칼빈을 비롯한 개혁주의자들은 그들이 고대교회의 계승자로서의 보편교회임을 붙들고자 했다. “교회로부터 분리되어 나간 자들은 로마 천주교회이다. 교회는 참된 복음과 성례가 행해져야만 한다. 순수한 복음의 선포와 로마교회의 잘못된 가르침 사이에는 영적인 분리가 존재한다.”¹ 로마 천주교회가 다름 아닌 분리주의자들이다. 다른 한편으로 칼빈은 가르침의 순수성과 순전한 고백자들을 강조하면서 ‘영적인 자들’만의 분리된 공동체로서 교회를 추구하는 재세레파에도 비판적이었다. 그들은 거룩한 자들과 악한 자들 사이에 그 어떤 중립적인 공동체도 존재하지 않는다고 보았다. 반면 칼빈에게 교회에는 ‘혼합된 육체’(corpus permixtum)로서 알곡과 쭉정이가 공존한다.² 그러나 재세레파에게는 개혁교회조차도 순수한 교회가 아니었다.

재세레파 교회론의 분리주의는 교회와 세상의 관계도 날카롭게 대립시키는 생각으로 연결되었다. 그리스도인들은 어떤 공직에도 참여해서는 안되고 이를 위한 어떤 맹세도 금지되었다. 이런 입장은 세속 군주의 공적인 통치나 사회적 영역에 대한 거부로 연결되었다. 그리스도인은 죄 많은 세상과는 그 어떤 타협을 해서는 안되고 존재하는 사회적, 정치적 문화적 질서에 참여해서는 안된다.³ 그리스도와 성령이 다스리시는 온전한 형제 사랑만이 존재하는 공동체가 종말론적으로 오는 하나님의 나라를 가시적으로 실현하는 유일한 기독교적인 사회적 질서가 되어야만 했다. 개혁신앙은 태생에서부터 이런 재세레파의 견해와의

* 본 논문은 고려신학대학원의 학술연구비에 의해서 수행된 것임을 밝힌다.

1 CO. 47, 224.

2 CO. 55, 323.

3 W. Balke, *Calvin en de Doperse Radikalen* (Amsterdam: Ton Bolland, 1973), 274.

긴장 속에서 사회적, 문화적 관점을 형성했기 때문에 교회와 세상의 구분을 인정하면서도 분리주의 입장을 취하지 않았다. 오히려 매우 적극적으로 사회, 문화영역을 이해하는 사상을 발전시켜 전체 기독교 신앙을 풍성하게 하였다.

종교개혁신학에서 교회만이 아니라 세상 속에 존재하는 문화, 정치, 교육 등의 영역에 관심을 가지도록 하는 신학적 기초는 일반적으로 창조의 동기이다. 밴드루넨(David Vandrunen)은 칼빈이 기독교 중심의 세계관을 가지고 있었다고 보면서도 그것을 표현할 때는 하나님의 창조의 일과 구원의 일을 명확하게 구분하고 있다고 말한다. 그는 칼빈에게서 나타나는 창조의 일과 구원의 일에 대한 명확한 구분이 시민적 왕국과 영적인 왕국을 명확하게 구분하는 토대라고 주장한다.⁴ 그는 이런 구분의 기독교적인 근거로서 중보자를 창조 중보자와 구속의 중보자로 구분하는 존 볼트(John Bolt)의 칼빈 분석을 사용한다.⁵ 밴드루넨은 칼빈 이후에 나타난 개혁파 정통주의에서도 이런 구분은 명확하게 나타나고 있다고 본다. 17세기 개혁파 정통주의에서는 행위언약을 등장시켜 이를 은혜 언약과 구분한다. “(개혁파 정통주의자들에게서) 행위 언약은 하나님의 창조의 행위 안에서 이해된다. 그리고 행위 언약은 인간의 타락 후에 나타나는 은혜 언약 안에서의 하나님의 구속의 일과 구분되고 또한 독립적인 것으로 이해된다.”⁶ 결론적으로 밴드루넨은 칼빈과 이후의 개혁파 정통주의에서 동일하게 세상 속에서의 사회적, 정치적 삶은 하나님의 창조와 섭리의 일에 기초해야 하고 그의 구원에 일에 기초하지 않는다고 결론짓는다. 그의 주장을 요약하면 창조와 구원, 이 둘은 구분되고 독립적으로 머물러야 한다.

4 David Vandrunen, *Natural Law and the Two Kingdoms: A Study in the Development of Reformed Social Thought* (Cambridge: Eerdmans, 2010), 76.

5 볼트(Bolt)의 주장은 다음과 같다. “As mediator, the divine Logos is not limited to his incarnate form even after the incarnation. He was mediator of creation prior to his incarnation and as mediator continues to sustain creation *independent of*(이탈릭 강조, 논문 저자) his mediatorial work as reconciler of creation in the incarnation, death, resurrection, and ascension of Jesus of nazareth.” John Bolt, “Church and World: A Trinitarian Perspective,” *Calvin Theological Journal* 18(1982), 30.

6 Vandrunen, *Natural Law and the Two Kingdoms*, 164. 행위언약은 타락 후에도 모세 언약으로 연결되고 모세 언약에서 특별히 도덕법은 자연법(Natural law)과 일치한다. 개혁파 정통주의에서는 모세 율법의 시민법도 자연법에 일치하는 이상 여전히 우리에게도 유효하다고 본다.

신학적으로 창조와 구속의 동기를 구분하고 세상 속에서의 삶은 창조와 섭리의 동기에만 기초해 있다는 이런 구분은 밴드루넨이 북미 신칼빈주의자들의 기독교 세계관을 반대하는 문맥과 닿아 있다. 그가 분석한 북미의 신칼빈주의자들은 모두 창조-타락-구속이라는 공통적인 동기를 가진다. 그들의 주장은 마지막 구속에서 하나님은 모든 만물을 구원하신다. (강조-논문저자) 한편 창조-타락-구속의 기초적인 동기는 세상 만물을 포함하는 하나의 동일한 하나님의 왕국을 함축하고 있다. 이 하나의 하나님 왕국 안에 모든 인간의 활동과 기관들이 포괄되어 있는데 이것들은 원래 하나님의 완전한 의로움으로 창조되었고 타락해서 부패했다가 이제 이 모든 부패로부터 구속되는(now being redeemed-강조, 논문저자) 과정속에 있다. 북미 신칼빈주의자들의 입장은 그리스도인들이 세상속에서 사회적, 문화적, 정치적 입장을 가지고 활동하는 것은 구속에 속한 것이지 창조에 속한 것이 아니라는 것이다. 이런 분석을 통해서 밴드루넨은 앞서 설명한 자신의 입장과 북미 신칼빈주의자들의 입장을 대비시키고 있다. 두 왕국이 아닌 오직 하나의 하나님 나라 안에서 모든 기독교적인 문화적 활동들과 기관들이 이해되어야 하고 그 기초는 궁극적으로는 '창조'가 아닌 '구속'으로 보아야 한다는 것이 북미 신칼빈주의의 입장이라고 한다면 밴드루넨은 이런 영역들이 구속과 구별되고 독립해 있는 창조의 동기와 관심에 속해야 한다는 것이다.

밴드루넨과 북미 신칼빈주의의 입장의 차이는 동일하게 세상 속에서의 사회, 문화적 참여와 변혁의 중요성을 강조하는 개혁신앙 안에서 다른 신학적인 기초가 있음을 드러낸다. 본 논문에서는 개혁진영 안에 존재하는 세상 안에서의 문화적, 정치적 삶에 대한 신학적 입장의 차이에 대한 대안적인 모색을 시도한다. '구속인가? 아니면 그것과 명확하게 구분되고 독립된 '창조'의 동기를 끝까지 유지해야 하는가? 하는 충돌되는 입장에 대해서 좀 더 통합적 모색을 시도한 두 신학자를 통해서 살펴보고자 한다.

플라스 스킨더(1890-1952)는 네덜란드 개혁주의 신학자로서 창조와 구속의 동기를 그리스도안에서 통합하는 작업을 시도하였다. 그는 앞에서 언급한 '창조 증보자'라는 다소 사변적인 신학적 돌파구를 사용하지 않고 오직 '구속 증보자'

만을 강조한다. 그러나 신칼빈주의 선배들인 아브라함 카이퍼나 헤르만 바빙크를 창의적으로 계승하면서 세상 속에서 주어진 그리스도인들의 문화사명을 매우 강조하였다. 곧, 그리스도안에서의 인간의 구원과 함께 그리스도인들이 가지는 사회, 문화, 정치적 참여와 변혁을 강조한 것이다.(II장) 다른 한편 스킨더와 비슷한 시기에 살았던 디트리히 본회퍼(1906-1945)는 개혁파가 아니라 루터파에 속했다고 볼 수 있는 신학자이다. 그러나 그는 일반적인 루터파의 세상 이해를 벗어나 있다고 할 수 있다. 루터파는 철저한 두 왕국론에 기초해 있고 하나님의 왕국과 사람의 왕국을 철저하게 구분하고 두 영역의 고유성을 강조하는 것으로 일반적으로 알려져 있다. 본회퍼는 이런 입장을 유사 루터파로 정의한다. 반면 그는 그리스도 중심주의와 그리스도의 현존으로서의 교회를 강조하지만 동시에 교회와 기독교의 세상성 또한 간과하지 않는다. 하나님의 현실과 세상의 현실의 구분이 아니라 그리스도의 현실 안에서의 통합을 시도하였다. 바로 이 그리스도의 현실 안에서 교회와 그리스도인이 어떻게 세상 속에 존재해야 하는가에 대한 질문을 놓치지 않았던 그의 신학적 태도는 그의 삶을 통해서 증명되었다.(III장)

그리스도인 혹은 교회의 세상 속에서 사회적, 문화적 실천은 어떤 신학적 토대에 근거해야 하는가? 서로 독립적이고 구분된 창조 혹은 구속의 동기라는 구도를 벗어나서 이 둘을 구원자 그리스도안에서 통합적으로 이해하면서 그리스도인의 세상적 삶을 규명하려고 했던 두 신학자들을 살펴보고자 한다. 이를 통해서 개혁신앙이 가진 세상에 대한 적극적인 관심이 더 풍성한 신학적 기초위에 세워질 것을 목적으로 한다.

II. 스킨더: 그리스도와 문화

플라스 스킨더(1890-1952)는 1880년대 아브라함 카이퍼를 중심으로 국가교회로부터 나온 애통(Doleantie)측과 이미 1830년대에 국가교회로부터의 자유한 분리(Afscheiding)측 교회가 하나가 된 네덜란드 개혁교회안에서 성장

하여서 1914년 목사로 임직했다. 5개의 지역교회에서 목회한 후에 1928년에 감뻘신학교 교의학 교수로 임명되었다. 2차 대전 중인 1940년에는 독일 나치에 체포되어 수용소로 가던 중 석방되기도 하였다. 이후에도 지하에서 반 나치 저항운동을 벌이기도 하였다. 카이퍼 추종자들과의 교권적 충돌 가운데 오직 지역교회 당회만 목사를 면직할 수 있다는 네덜란드 개혁교회법을 어기면서 총회에서 자신의 목사직을 면하자 1944년에 이에 반대하는 교회들과 네덜란드 개혁교회(해방)를 형성하고 감뻘에서 또 다른 신학교를 설립하여 교수직을 감당 하였다.

1. 기독론

(1) 인성의 비위격성⁷ 논쟁

스킬더 기독론이 형성된 첫 동기는 자유대학의 조직신학교수였던 헵(Hepp)과의 논쟁이었다. 헵은 그리스도의 인성이 가진 일반적인 성격을 매우 강조하였다. 그의 입장은 다음에서 요약된다. “그리스도는 매우 특정한 성격(een particulier karakter)을 가진 인성, 다시 말하면 ‘유대인 됨’과 같은 특정한 성격이 아니라 모든 인간들이 공통적으로 공유하는 인성을 취하신 것이다.”⁸

그리스도가 취한 인성을 특정한 성격이 가진 것이 아니라 일반적이고 보편적인 인성이라고 보려는 관점은 헵에서만 발견되는 것은 아니다. 헤르만 바빙크는 사실상 그리스도의 인성만을 강조하면서 그리스도를 한 개인으로만 보려는 자유주의 신학을 반대하면서 그리스도의 보편성을 강조한다. 이런 문맥에서 바빙크는 그리스도가 다른 개인적인 인간들과 나란히 있는 개인이 아니라고 본다. (geen individu naast andere individuen)⁹ 왜냐하면 그리스도의 인성

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

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

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

은 고유의 인격적인 본질을 가지지 못하고 인간 전체가 가지는 보편적인 성격만 가지기 때문이다. 보편적인 기독교론을 확보하기 위해서 그는 개별성보다는 두 번째 아담이고 인류 전체의 머리로서의 유기체적인 존재로서의 그리스도를 더욱 강조하였다. 바빙크는 자신의 입장을 다음과 같이 결론짓는다. “그는(그리스도는) 인성에 속한 죄, 고난, 죽음의 일반적인 결과들을 그 안에 취하시는 것이지 여기에 속한 모든 개별적이고 특징적인 연약함을 취하시는 것이 아니다.”

헵의 입장은 이런 바빙크의 조심스러운 견해를 너무 극단적으로 몰아간 것이다. 그리스도의 인성은 일반적으로 보편적인 것이기 때문에 가령 ‘유대인’이라는 특정적인 인종, 감기나 폐렴과 같은 특정한 질병을 가질 수는 없다는 주장까지 나가버렸다. 그리스도는 우리보다 훨씬 더 뛰어난 인간이시다. “그리스도는 원래적인 아담의 인성에서 그 본향의 자리를 찾지 않으신다. 그는 개인으로서 인간이 아니고 한 인격적인 인간도 아니다.”¹⁰

헵과의 논쟁에서 스킨더는 그리스도의 인성의 특정적이고 구체적인 성격을 강조한다. 그는 그리스도가 여성이 아니라 남성이며 그는 특정한 세기에 목수의 아들로 사셨다. 이런 특정적인 고유한 특성을 일반적인 인성의 이상적인 그림으로 그리스도를 보아서는 안된다. “그의 사회적인 지위, 특정한 지역적 환경들, 서구적인 의미가 아닌 동양적인 고난들, 기도하시던 밤들, 땀, 눈물과 피 안에서 나는 그를 본다.”¹¹ 그리스도의 인성의 구체성과 특정적인 성격을 강조하는 그의 입장은 그리스도의 ‘역사성’(historiciteit)을 중심에 두는 기독교론으로 연결된다. 기독교론에서 역사성에 대한 강조는 그가 박사학위로 바르트 신학을 비판할 때부터 일관된 입장이었다. “바르트는 아름다운 개혁주의 학문의 성과인 계시역사(de historia revelationis) 곧, 신적특별계시의 역사를 살해해 버렸다.”¹² 스킨더의 눈에는 바르트가 하나님의 일이 역사 속에서 위치 지어져야

290.

¹⁰ Hepp, *De Vereeniging van de beide naturen van Christus*, 54.

¹¹ K. Schilder, *De Reformatie* 17, 309.

¹² 스킨더가 가지는 바르트에 대한 입장을 좀 더 분명하게 드러내 주는 표현은 다음과 같다. “하나님은 두 개의 세계를 창조하시지 않으셨다. 모든 세계를 하나님 자신의 언약 아래에 두신다. 그리스도인들은 이렇게 말한다. 두 개의 분리된 세계 곧, 실재적인 위의 세계(bovenwereld)와 모든 것이 단지 부차적으로 반영될 뿐인 아래의 세계(benedenwereld)가 있지 않다. (중략) 그리고

한다는 점을 충분히 평가하지 못했다. 스킬더의 사회, 문화관을 살펴볼 다음 장에서 구체적으로 다루겠지만 스킬더의 이런 바르트 비판은 단지 기독교론에서만 한정되지 않고 구체적인 정치적, 사회-문화적인 함의를 가지게 된다.

(2) 직분

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

스킬더에게 로고스(말씀)의 역사적인 나타나심은 역사를 초월한 하나님의 영원한 작정, 평화언약(pactum salutis), 삼위일체 하나님의 신비와 함께 헤아리지 않을 수 없다. “(바울이 고린도전서 2장 9절에서 말한) 하나님의 깊은 것들은 아직 발견되지 않았다. 그리고 구원이 역사 속으로 결정적으로 침투해온 여기에서도 지식으로서 다가오지 않았다. 재창조하시는 하나님의 말씀을 통해서 신비의 비밀이 계시되었고 위로부터 아래로 침투해 들어오신다.”¹³ 역사성에 대한 관심만큼 그는 구원은 계시되었고 위로부터 선물로 보내졌다는 점 또한 간과하지 않았다. 기독교론의 이 두 측면은 역설(바르트)이거나 평행선(헵)이 아니라 항상 깊이 서로 연결된다.

이런 그의 시도를 엿볼 수 있는 지점은 우선적으로 그가 삼위일체를 이해하는 방식에서 찾을 수 있다. 하이델베르크 요리문답에 대한 해설에서 그는 이 고백서가 추상적으로 세 위격을 말하거나, 영원한 쉼 혹은 불변하심에서 보지 않는다고 설명한다. 대신에 요리문답의 삼위일체 하나님은 “역사속에 있는 하나님. 그리고 시간속에 계신 하나님. 일하시고 활동하시는 하나님.”¹⁴이다. 그러나 ‘역사’

그의 말씀은 나를 통과해서 지나가는 천동이 아니라 나의 인간적인 존재 그 자체에 뿌려지는 씨앗이다. 말씀은 열매를 맺는 토양이며 열린 길이다.” G. Harinck, *K. Schilder (1890-1952): een keuze uit zijn werk* (Kampen:kok, 1989), 16.

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

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

그 자체로서만 하나님을 알 수 있는 것이 아니라 하나님의 말씀과 일치하는 그 분의 구원 사역 안에서 알아야 한다. 역사 그 자체에 안에서만 매몰되는 하나님이 아니라 그 역사 속에서 우리에게 말씀과 일하심으로 오시는 하나님을 아는 것이다.

삼위일체 하나님의 존재와 그 분의 구원사역을 필연적인 연결시키면서 스킨더는 같은 방법으로 그리스도의 인격과 그의 구원사역을 필수불가결하게 연결하였다. 그리스도의 두 본성은 그 분의 구원사역의 일과 분리해서 이해할 수가 없다는 것이다. 요한복음의 표현을 빌자면, 영원하신 하나님을 아는 지식과 또한 그리스도와 아버지 하나님의 영원한 관계성(“아버지께서 내 안에 내가 아버지 안에”, 요한복음 10장 38절, 14장 10절-11절)은 그리스도가 하신 ‘나의 일’ 안에서 통합된다. 스킨더는 이런 통합적인 관점을 그리스도를 ‘직분적’으로 이해하는 것을 통해서 실현한다.

내가 하나님을 통해서 세상 속으로 보내진 이 ‘사람’에 대해서 묵상할 때 그것은 어떤 본성(인성 혹은 신성-논문저자 해설)적 이해가 아니라 그를 ‘직분’으로 이해하는 것으로 시작한다. 왜냐하면 모든 본성은 이미 하나님의 영원한 작정에서 정해졌고 이어서 창조 직후에는 이것이 직분적 명령을 통해서 주어진 것을 수행하는 것을 염두에 두고 만들어 졌기 때문이다.¹⁵

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

그리스도를 삼중직으로 이해하는 칼빈과 하이델베르크 요리문답의 입장을 스킨더는 충실하게 수용한다. 칼빈 기독교론의 삼중직 이해는 중세의 존재론적이고 추상적인 기독교론, 화체설을 통해서 집약된 미사에서의 희생제사 중심의 기독교론을 반대하고 인격과 구원 사역이 통합된 기독교론, 현재 하나님 우편에서 성령과 함께 여전히 일하시는 그리스도를 강조하기 위해서였다. 스킨더는 이런 문제의

15 K. Schilder, *De Reformatie* 17, 165.

식을 충분히 받아들이면서 그리스도를 삼중직이라는 직분을 중심으로 이해하고자 하였다. 스킨더가 처한 시대 상황을 고려해서 칼빈에게서 좀 더 진전된 부분이 있다면 ‘위로부터’와 ‘아래로부터’의 기독교의 통합적 이해와 그리스도의 직분은 그 자신만의 고유하고 독특한 것으로만 한정되지 않고 다른 존재들과 함께 나눌 수 있는 성격을 가진다는 점이다.

그리스도를 삼중직이라는 직분을 중심으로 이해하는 것은 예수 그리스도의 직분에만 한정되지 않는다. 그가 헵(Hepp)의 인성의 비위격성에 대해서 비판한 또 다른 실천적인 이유가 여기에 있다. 그리스도의 본성들, 특히 인성은 헵에게는 고유하고 독특한 것이기 때문에 이는 굳이 다른 존재들과 공유될 필요가 없는 것이다. 그러나 스킨더가 강조한 직분은 죄는 없으시되 모든 점에서 우리와 동일한 그리스도의 인성을 강조하기 때문에 이는 그리스도안에서만 아니라 우리 안에서도 확인될 수 있는 직분이다. 스킨더는 자유주의자들과는 달리 그리스도를 우리와 같은 존재로 보지 않는다. 다만 하이델베르크 요리문답 31문답과 32문답¹⁶의 구조가 우리에게 제시하는 것처럼 그리스도의 삼중직은 독특한 면을 분명히 가지지만 이는 또한 우리의 삼중직을 통해서도 드러날 수 있는 삼중직이다.¹⁷ 스킨더의 직분 중심의 기독교론은 그리스도인들에게 그리스도적인 세상에서의 삶을 의미하는 ‘문화사명’을 통해서 드러난다.

2. 그리스도인의 (세상에서의) 삶

(1) ‘그리스도’와 문화적인 삶¹⁸

스킨더는 그리스도인의 세상적 삶을 다룬 그의 저서 ‘그리스도와 문화’(Christus en cultuur)에서 왜 굳이 ‘그리스도’라는 용어를 선택했는지를 먼저 설명한다. 그는 이 주제에 대한 첫 번째 가능성으로서 ‘기독교(Christendom, 혹은 기독교 세계)’와 문화라는 틀이 있다고 소개한다. 그러나

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

17 조운호, “아담의 세 가지 직분과 창조론과의 관계”, 『갱신과 부흥』 제24권 (2019), 221-228.

18 스킨더가 왜 삶 혹은 활동 대신에 ‘문화’라는 용어를 사용하는지는 2.3에서 제시할 것이다.

‘기독교 (세계)’라는 용어는 신앙고백적인 기초가 부재한 규정이다. 스킨더는 개혁주의 신앙고백의 확실한 기초위에 문화의 문제를 다루고자 하는 의도를 분명히 한다.¹⁹ 이 용어의 다른 약점은 기독교 (세계)는 이미 그 자체 안에 많은 허물과 죄를 스스로 품은 채 문화와 투쟁하고 있다. 기독교와 문화를 말하기 전에 먼저 그리스도안에서 죄와 허물로 벗어나는 것을 전제하지 않고 전체 기독교 세계-기독교 문화, 사회, 국가, 기관-와 (세상) 문화의 관계를 말하는 것은 죄를 같이 나누는 것에 불과하다.²⁰

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

따라서 스킨더는 이 주제에 적합한 표현은 ‘그리스도’와 문화적인 삶이라고 본다. 예수라는 이름을 가졌던 자들과 기름부음 받은 자들(구약에서 직분으로 기름부음 받은 자들)은 수없이 많다. 그러나 그리스도인 예수는 전적으로 유일무이하다. 먼저 그 분은 ‘예수’이시다. 이 이름은 이 분이 우리의 구원자로서 오신 분임을 분명히 한다. 그의 직분의 본질은 구원이다. 그 분을 그리스도로 보기 전에 먼저 하나님의 의를 알아야 하고 우리를 죄와 비참함에서 구해 주시는 것을 기초로써 먼저 알아야 한다. 그러나 이 분은 단지 ‘예수’이시기만 한 분은 아니다. 동시에 그리스도시다. 먼저 예수 그리스도라는 이름은 이 분이 우리의

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

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

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

구원주로서 위로부터 하나님의 임명을 받았음을 뜻한다.²² 또한 예수이자 그리스도이신 이 분은 지금도 삼중직을 통해서 일하신다. 그래서 그리스도이신 이 분은 단지 역사적인 인물에 지나는 분이 아니라 지금도 듣고 순종해야 하는 신앙고백의 대상인 것이다.²³

스킬더의 이런 설명은 사실 아브라함 카이퍼를 겨냥하고 있다. 카이퍼는 그리스도인의 세상적 삶에 대한 근거를 일반은총²⁴에서 찾았다. 거칠게 말하자면 카이퍼는 타락 후에도 여전히 인간의 삶이 보전되고 문명이 발전하며 사회의 진보가 있다는 것을 중심으로 일반은총의 근거를 보았다. 반면에 스킬더는 하나님의 피조세계를 카이퍼보다 훨씬 비판적으로 보았다. 타락이 가져다준 결과인 죄와 비참함에 대해서 매우 심각하게 받아들이는 것이 개혁주의 전통임을 확신 하면서 카이퍼의 일반은총이라는 주장 대신에 ‘일반저주’를 주장하였다. 고재수의 다음 설명은 이런 대조를 매우 뚜렷하게 드러내준다.

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

(2) ‘한 시도’

22 스킬더는 철저하게 하이델베르크 31문답을 따라서 설명하고 있다.

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

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

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

스킬더가 그리스도인의 세상적 삶에 대한 설명의 틀로서 ‘그리스도와 문화(적 삶)’을 제시한 것을 보면 문화변혁에 대한 강조보다는 구원자로서의 예수 그리스도만을 강조하는 것처럼 보인다. 그러나 스킨더는 이를 출발점 삼아서 세상적 삶의 의미를 설명하는 발판으로 삼는다.

1936년에 네덜란드 개혁신교회 총회연설에서 스킨더는 카이퍼의 문구인 “우리 인간의 삶의 모든 영역에서 만물의 주재이신 그리스도께서 ‘내 것’이라 주장하지 않으시는 영역은 단 한치도 없다.”를 그대로 인용하였다. 구원자이신 그리스도를 주장하면서도 그리스도의 주권 안에서 ‘문화 혹은 문화적 삶’을 규정하려는 증거이다. 이 주장의 이면에는 네덜란드 개혁신교회와 개혁신교회를 기반한 정당인 반혁명당에 밀어닥친 또 다른 위기가 놓여 있다. 우리는 이미 2.1에서 스킨더와 바르트 기독교론의 대비를 살펴보았다. 그러나 스킨더가 바르트 신학을 비판한 이면에는 실천적인 합의가 함께 있었다. 물론 여기에는 헵의 기독교론이 가지는 실천적인 합의까지도 함께 고려되어야 한다.

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

바르트 자신은 이와는 완전히 다른 길을 걸었다. 그는 파시즘을 반대하다가 본(Bonn)대학의 교수직에서 해직되었다. 그러나 네덜란드에 자리 잡은 바르트 주의자들은 네덜란드 개혁신교회와 개혁신교회의 기관들에 전혀 다른 영향을 미치고 있었다. 바르트의 길은 일종의 탈-정치, 탈-문화의 노선이라고 볼 수 있는데 이는 독일의 기존 신학적 입장이 지나치게 문화기독교의 입장으로 경도되어서 독일사회, 문화 전체를 기독교와 일치시키는 것에 대한 부정을 통한 저항을 의미한 것이다. 그러나 네덜란드는 이와 상황이 달랐다. 국가사회주의 정당의

영향력이 네덜란드까지 미친 것이 사실이지만 그들이 완전히 장악한 것은 아니었고 반혁명당이라는 굳건한 개혁신교회의 정치적인 보루도 존재하였다. 독일과는 다르게 바르트의 영향은 오히려 개혁신교회에 속한 젊은이들이 개혁신교회 기관들에 참여해서 적극적으로 활동하는 것에서 이탈시키는 방향으로 작용하였다. 바르트의 영향력은 ‘비기독교적인 정치’의 구호아래 젊은이들을 유도했기 때문에 결과적으로 국가, 민족적 정치를 옹호하거나 아예 개혁신교회의 정당인 반혁명당을 떠나게 했다는 것이다.²⁶ 스킬더는 이와 같은 흐름에 반대하면서 개혁주의 신앙고백에 충실한 그리스도인들이 가지는 사회문화적 관심이 약화되지 않도록 그리스도인들의 ‘문화사명’을 주장하였다.

(3) 문화사명

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

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

스킬더는 창세기 2장 15절에 나타난 에덴동산에서의 첫 명령인 ‘경작한다(colere)’에서 문화(culture)라는 용어를 사용하는 근거를 찾는다. 여기서 문화는 단지 문화예술을 말하는 것이 아니다. 이 세상에서 이루어야 할 일, 사역의

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

총합으로 모든 유형의 노동을 포괄한다. 이는 모든 인류의 의무이다.²⁷

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

첫째 아담의 직분 안에서는 문화와 예배는 분리되지 않았다. 그리스도의 삼중직이 희미하게나마 아담의 삼중직²⁸안에 이미 나타났다. 구원자 그리스도가 세상적 삶을 살아가는 그리스도인들에게 주는 의미는 그의 직분을 따라 첫째 아담에게 주어진 삼중직을 수행한다. 삼중직에서 제사장으로서의 예배와 왕직으로서의 경작의 일(문화)은 사실상 분리되지 않는다. 그는 또한 말씀을 지키는(창세기 2:15) 선지자직을 통해서 이 두 직무를 함께 수행한다. 주어진 문화명령은 그리스도의 삼중직이라는 직분에 근거하여 첫 아담에게서 확인되는 그리스도인의 직분 속에서 실현되어야 한다.

원래 이 문화명령은 모든 사람에게 주어진 것이지만 타락이후에는 오직 예수인 그리스도안에 있는 자들에게만 실현될 수 있다. 하나님에 대한 예배가 없는 자들은 문화명령이 하나님을 저항하는 수단이다. 그들의 총체적인 노동은 하나

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

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

님과 같이 높아지기 위한 것이다.(창세기 11장 바벨탑 사건) 경건한 자들에게는 문화 명령이 은혜이지만 그렇지 않는 자들에게는 저주이다. 따라서 이 둘 사이에서 문화명령은 대립(antithesis)된다.²⁹ 그리스도는 구원-보복자이시다. 그는 일반적인 문화에는 하나님의 심판을 쏟아 부으신다. 그의 십자가 복음 자체가 하나님의 심판이다. 반면에 그리스도는 십자가와 부활안에서 구원-해방자로서 사역하시면서 깊은 창조의 기독교 문화를 건설해 가는 기반을 넓히고 계신다. 그리스도인과 비그리스도인은 하나의 문화적인 추구를 한다. 곧 그들의 모든 '문화적' 삶은 따로 구분되지 않는다. 예를 들자면, 표면적으로 그리스도인 전업 주부와 비그리스도인 전업주부의 노동이 유사한 것이다. 그러나 자연을 사용하고 노동하는 방식은 완전히 구분된다.

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

III. 본회퍼: 고난받은 하나님과 그리스도의 현실

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

1. 기독교론과 교회

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

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

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

본회퍼에게서 그리스도는 무엇보다도 ‘고난 받는 하나님’이다. 이는 그리스도의 두 본성에 대한 그의 해석이기도 하다. 이 둘은 분리할 수 없다. 왜냐하면 그리스도의 고난이 곧 그의 신성을 의미하기 때문이다. 본회퍼는 하나님의 전능을 십자가에서만 찾는다. 구유와 십자가 밖에 어떤 전능이라는 신적 본질은 존재하지 않는다.³¹ 십자가에서 고난 받는 하나님은 세상에서 변두리로 밀려난 하나님이다. 이런 하나님을 본회퍼는 우리를 버리시는 하나님으로 묘사한다. 따라서 우리는 변두리로 밀려나서 우리는 떠나시고 버리신 하나님과 함께 그리고 동시에 하나님 없이 세상에서 살게 된다.

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

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

그리스도는 발견될 수 없는 중심이다. 곧, 믿음가운데 있는 중심이다. 중심은 동심원의 한 가운데, 세상이 그를 중심으로 위치되는 방식의 중심성이 아니다.

31 Dietrich Bonhoeffer, *Christologie*, 유석성 역, 『기독교론』 (서울: 기독교서회, 2010), 89. “전지, 전능과 무소부재와 같은 신적 본질은 따로 존재하지 않는다. 그를 그 어떤 하나님 이념의 대변자로 말해서는 안된다.”

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

중심은 타락한 세계 내에서 변두리이자 한계이다. 그리스도는 항상 이 변두리에 서 계신다. 사실상 이 변두리의 자리는 원래 내가 서 있어야 하는 자리이다. 왜냐하면 인간은 율법을 소유하지만 그것을 성취할 가능성에 있어서는 소망이 없다. 변두리인 한계에 도달한다. 바로 이 변두리이자 한계가 확인되는 자리에 그리스도가 현존한다. 그리스도는 성취된 율법이다. 적어도 이 실존의 순간에 그리스도는 옛 자아와 새 자아의 중심에 현존한다. 우리 새로운 존재는 바로 여기서 시작된다. 그리스도는 변두리와 한계에 서 계시면서 동시에 인간에 대해서는 심판이 되신다. 그리스도는 우리 실존의 중심에 현존한다. 그러면서 심판주로서 우리에게 초월적인 분이 되신다.³³

루터파의 입장을 따라서 본회퍼는 그리스도의 실재 현존은 교회에서 발견한다. 그리스도는 역사의 한계에 서 계신다. 거짓 메시아들이 역사의 정점에 있고 중심에 있는 것처럼 권력을 행사한다. 이 때 그리스도는 역사에서는 숨어 계신다. 그러나 십자가 사건으로 역사의 의미는 십자가에 의해서 흡수당한다. 십자가에 달리신 그리스도는 역사를 새로운 의미로 인도한다. 이런 의미로 그리스도는 역사의 중심이다. 요약하면 그리스도는 역사의 한계와 중심이 된다. 교회는 그리스도의 현존으로서 변두리이자 중심에 서야 한다. 특별히 교회는 국가 공동체의 중심이다. 거짓 메시아의 모든 약속은 십자가에서 무너지는 의미에서 교회는 국가에 대해서 항상 한계에 있다. 정작 십자가의 그리스도안에서 교회는 역사의 실질적인 실현이다. 교회는 국가의 한계이자 중심이기 때문에 하나님과 국가 공동체의 중심에 서게 된다.³⁴

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

2. 그리스도와 세상에서의 삶

본회퍼는 ‘성인이 된 세상’에 주목한다. 종교의 시대가 가고 무종교의 시대가

³³ 본회퍼, 『기독교론』, 48.

³⁴ 본회퍼, 『기독교론』, 50-51.

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

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

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

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

36 Dietrich Bonhoeffer, *Zettel notizen für eine "Ethik"*, DBW 6, 손규태, 이신진, 오성현 역, 『윤리학』 (서울: 기독교서회, 2010), 38.

37 본회퍼, 『윤리학』, 41.

만 우리에게 현존한다.³⁸

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

지난 역사는 이 두 현실을 서로 충돌하고 배척하는 것으로 생각했기 때문에 인간에게 단지 다음의 두 가능성만을 강요하였다; 세상이 없는 그리스도 혹은 그리스도 없는 세상. 그러나 세상적이 되지 않고 그리스도교적이 되려고 하거나 세상을 그리스도안에서 보고 인식하지 않고 세상이 되기를 원하는 것은 예수 그리스도안에 있는 하나님의 계시를 부정하는 것이다. 그래서 결과적으로 세상의 현실과 하나님의 현실이 두 개의 영역으로 존재하는 것이 아니라 그리스도의 현실의 한 영역만이 존재한다. 그는 유사 루터파가 아니라 루터 자신의 두 왕국론은 이런 뜻으로 주장되었다고 본다.⁴⁰ 여기서 그는 루터의 두 왕국론에도 새로운 의미를 부여하였다.

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

38 본회퍼, 『윤리학』, 45.

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

40 본회퍼, 『윤리학』, 54.

분리될 수 없다는 사실을 강조한다.

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

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

마지막으로 본회퍼는 노동, 혼인, 정부라는 영역을 통해서 이 주제를 다룬다. 그는 이를 ‘하나님의 위임’으로 본다. 이것이 하나님의 위임이 되는 이유는 오직 그리스도와 관계를 맺고 있기 때문이다. 본회퍼는 하나님의 위임이 첫 사람에게 주어졌다는 사실을 창조를 통해서 서술한다. 스킨더가 말한 문화명령의 근거 본문(창세기 2장 15절)을 따라서 본회퍼는 경작하는 노동과 나아가

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

42 본회퍼, 『윤리학』, 59.

43 본회퍼, 『윤리학』, 62.

경제, 학문과 예술에 이르는 모든 것을 포함하는 노동이 하나님의 은혜의 위임으로 주어졌다고 본다. 그는 타락 후에도 낙원에서 시작된 노동을 통해서 인간의 행위가 창조에 동참하게 되는 것이 여전히 가능하다고 본다. 그러나 이는 단지 과거 창조 당시 유효했던 모든 것이 타락 후에도 계속되기 때문은 아니다. 그는 노동을 다시 그리스도안에서 해석한다. “노동을 통해 예수 그리스도를 영화롭게 하고 섬기도록 결정된 사물과 가치의 세상이 창조된다.”⁴⁴

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

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

성인이 된 세상속에서 그리스도인은 철저하게 그리스도안에서 나타난 하나님의 계시를 증거하는 것을 통해서 교회로서 존재하고 하나님의 위임들을 수행한

44 본회퍼, 『윤리학』, 68.

45 본회퍼, 『윤리학』, 70.

다. 세상의 현실이 그리스도의 현실로 통합되는 것은 당위이면서 동시에 그리스도인들의 사명을 촉구한다. 그리스도인은 하나님께서 변두리로 밀려난 하나님께서 떠나버린 세상에서 하나님 앞에서 살아간다. 하나님이신 그리스도께서 변두리의 경계선에 계시면서 인간 실존과 역사의 중심으로 계시듯이 그리스도인들도 스스로를 세상의 가장자리에 두면서 세상속에서 살아갈 때 비로소 이 소임을 다할 수 있다.

IV. 결론

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

그리스도인의 세상적 삶에 대한 탐구에서 나타나는 기독교적 기초, 논쟁대상들, 구체적인 국가적, 사회적 상황등에서 이 두 신학자는 확연히 다른 입장을 가진다. 그럼에도 불구하고 이들의 주장에는 공통점도 존재한다. 첫째는 두 신학자 모두 그리스도인의 세상적 삶의 문제를 구원자 그리스도를 중심에

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

서론에서의 질문에 대한 간단한 대답을 첨부하고자 한다. 그리스도인의 세상적 삶은 구속이 아니라 구속과 구별되고 독립된 창조의 동기에서 나와야 하는

가?(벤드루넨의 입장) 이 두 신학자들은 결과적으로 아니라고 대답할 것이다. 살펴본 것처럼 창조의 동기는 이 두 신학자들에게 매우 중요하다. 그러나 창조 때 주어진 명령들(그것이 문화명령이건 하나님의 위임이건)은 오직 '구원자' 예수 그리스도안에서만 새롭게 조명될 수 있다. 그리스도안에서 구속과 창조는 통합된다. 하나님의 왕국과 세상의 현실이 분리되고 병행하는 것이 아니라 그리스도의 현실로 통합된다. 창조의 동기가 독립적으로 그리스도인들의 세상에서의 삶을 기초하는 유일한 동기가 될 수 없다.

그렇다면 창조-타락-구속의 구도속에서 결국 인간의 구원 뿐 아니라 모든 세속 사회, 정치, 문화의 변혁을 우리는 모두 그리스도의 구속이라는 하나의 틀 안에서 보아야 하는가? 이 두 신학자는 결과적으로 아니라고 말할 것이다. 스킨더에 따르면 그리스도는 문화의 구원자가 아니라 인간영혼의 구원자이다. 개혁 교회안에서 신앙고백에 신실한 자들은 모든 인간에게 주어진 문화명령을 의미 있게 수행할 따름이다. 그러나 이런 문화명령의 수행이 세상의 구원을 위한 것은 아니다. 본회퍼가 세상의 현실과 하나님의 현실이 그리스도의 현실 안에서 하나가 된다는 것도 세상이 직접적으로 구속되는 것이 아니라 그 안에 존재하는 교회의 사명안에서 이해될 수 있는 것이다. 이런 점에서 문화사명과 하나님의 위임을 수행하는 것을 모두 그리스도안에서의 구원과의 분리 없이 말하는 것은 적어도 이 두 신학자에게는 해당되지 않는다.

[참고문헌]

- 조윤희, “아담의 세 가지 직분과 창조론과의 관계”. 『갱신과 부흥』 제24권 (2019), 221-228.
- 고재수, 『그리스도와 교회와 문화』. 서울: 성약, 2008.
- Calvin, John. *Joannis Calvinii opera quae supersunt omnia*, ed. Edouard Cunitz, Johann-Wilhelm Baum, Eduard Wilhelm Eugen Reuss. Brunsvigae: C.A. Schwetschke, 1863.
- Balke, W., *Calvijn en de doperse radikalen*. Amsterdam: Ton Bolland, 1973.
- Bavinck, Herman. *Gereformeerde Dogmatiek, 7th edition* Kampen: Kok, 1998.
- Bethge, Eberhard. Dietrich Bonhoeffer. 김순현 역, 『디트리히 본회퍼 - 신학자 / 그리스도인/동시대인』. 서울: 복 있는 사람, 2014.
- Bonhoeffer, Dietrich. *Christologie*, 유석성 역, 『기독교론』. 서울: 기독교서회, 2010.
- _____. *Prisoner for God*. New York: Macmillan, 1961.
- _____. *Widerstand und Ergebung*, DBW 8, 손규태, 정지련 역, 『저항과 복종』. 서울: 기독교서회, 2010.
- _____. *Zettel notizen für eine "Ethik"*, DBW 6, 손규태, 이신건, 오성현 역, 『윤리학』. 서울: 기독교서회, 2010.
- Bolt, John. “Church and World: A Trinitarian Perspective.” *Calvin Theological Journal* 18(1982), 5-31.
- Douma, J. *Algemene genade: Uiteenzetting, vergelijking en beoordeling van de opvattingen van A. Kuyper, K. Schilder en Joh. Calvijn over 'algemene genade'*. Goes: Oosterbaan & Le Cointre B. V., 1981.
- Dee, J. J. C. *K. Schilder, zijn leven en werk, Deel I (1890-1934)*. Kampen: Oosterbaan & Le Cointre, 1990.
- Harinck, G. *K. Schilder (1890-1952): een keuze uit zijn werk*. Kampen: kok, 1989.

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

Schilder, Klaas. *De Reformatie* 17.

_____. *Christus in Zijn Lijden II*. Kampen: kok, 1930.

_____. *Heidelbergsche Catechismus III*. Goes: Oosterbaan & Le Cointre, 1950.

_____. *Christus en cultuur*. Franeker: uitgeverij Van Wijnen, 1988.

Vandrunen, David. *Natural Law and the Two Kingdoms: A Study in the Development of Reformed Social Thought*. Cambridge: Eerdmans, 2010.

[Abstract]

Christ, Church and Culture : Focusing on Klaas Schilder and Dietrich Bonhoeffer

Jae Youn Kim

(Korea Theological Seminary, Associate Professor, Systemic Theology)

What is the basis for Christian life in the world? Vandrunen makes a distinction between redemption and creation. Further, he sees creation as the basis of cultural life outside church. Neo-calvinists in North-America want to include the transformation of the world in redemption insisting on the framework of creation-depravity-redemption. An alternative to this debate can be found in the Christological integration of Schilder and Bonhoeffer. Schilder uses the concept of general curse to emphasize the sinful nature that exists in the culture of the world. Therefore, the foundation of cultural life is thoroughly in Christ the Redeemer. However, it also holds that the whole world should be under Christ's sovereignty by concluding the cultural mandate in Christ. Bonhoeffer notices the church as the presence of Christ. The reality of the world must converge constantly as the reality of Christ. As a result, the church is the center of the reality of God which is a new reality founded by Christ. Therefore, the worldly life of the christians belonging to the church must be understood in the reality of Christ. Through these two theologians we confirm that the foundation of worldly life must be christologically defined. In Christ, redemption and creation must be unified.

Key Words: David Vandrenen, Klaas Schilder, Dietrich Bonhoeffer, Creation, Cultural Mandate, Reality of Christ

