서강대학교 신학연구소 주최 국제학술대회

종교개혁 500년,
그 빛과 어둠

REFORMATE REFORMATIONEM

2016년 9월 23일-24일

서강대학교 신학연구소

이 국제학술대회는 2016년도 정부재원(교육부)으로 한국연구재단의 지원,
그리고 SK SUPEX 기금의 연구비 지원에 의해 개최되었음.
This International Conference was supported by the National Research Foundation of Korea Grant funded by the Korean Government and by the SK SUPEX Fund.

본 논문집은 강엘리사벳 학술연구기금의 연구비 지원에 의해 작성되었음.
This work was supported by Kang Elisabeth Memorial Foundation.

목 차

프로그램 ····· 4

기조강연

- 가톨릭교회 입장에서 본 루터 개혁운동의 배경과 500주년의 교회사적 의미 / 김희중 대주교 ····· 7

제1세션: 쇄신을 향한 개혁 Reformare ad Renovationem

- 감독 직무(Episcope)에 대한 연구 / Thomas BUCKLEY ····· 25
- 가톨릭 관점에서 본 루터와 칼뱅의 직무 이해 / 신정훈 ····· 41
- 종교개혁의 쟁점들: 쟁점의 형성과 역사적 발전 / 박태식 ····· 67
- 예수회와 루터 개혁: 과거의 논쟁으로부터 화해 지향의 관점으로 / Michel FÉDOU ····· 79

제2세션: 일치를 향한 개혁 Reformare in Unitatem

- 일치의 원리인 '그리스도인들의 신앙 감각(Sensus Fidelium)', 그 가능성과 한계 / 송용민 ····· 101
- 루터와 이냐시오 로욜라의 영성적 접점 / Paul Rolphy PINTO ····· 123
- 개신교 신학에 대한 가톨릭 신학의 수용 가능성 / 이규성 ····· 163
- 일치를 위한 교회의 소명: Groupe des Dombes의 공헌을 중심으로 / Katherine Shirk LUCAS ····· 187

제3세션: 개혁을 개혁하라 Reformate reformationem

- 종교개혁 신학의 3대 원리에 대한 메타비판: 3개의 '오직(sola)' 교리의 비판적 재구성에 근거한 '작은교회'운동 / 이정배 ····· 207
- 현대의 개혁과 쇄신: 교황 프란치스코에 기반한 현대교회를 향한 도전과 기회 / Kuruvilla PANDIKATTU ····· 243
- 교회 일치를 위한 온전한 복음 이해 / 김정형 ····· 245
- 그리스도교와 자본주의: 인간의 삶을 위한 교회의 선택 / 최형묵 ····· 263
- 그리스도 중심적 직무와 친교: 아시아 가톨릭교회적 관점에서 / Jeffrey CHANG ····· 279
- 모든 신자는 예언자다: 제3의 종교개혁을 위한 사회적 영성 / 정경일 ····· 309

Contents

Program ····· 4

Welcoming Remarks

- Luther's Reform Movement, Background, and Significance in 500 years of Church History from Catholic Perspective / Most Rev. Hyginus KIM Hee-joong ····· 7

Session Ⅰ: Reformare ad Renovationem

- In Search of Episcope: Who Speaks for the Church? / Thomas BUCKLEY ····· 25
- The Understanding of Church Ministry by Luther and Calvin from a Catholic Perspective / SHIN, Jung-Hun Michael ····· 41
- Themes of Reformation: The Formation and Development of the Themes / PARK, Tae Sik ····· 67
- The Society of Jesus and the Luther's Reformation: From Controversies to the Quest for Reconciliation / Michel FÉDOU ····· 79

Session Ⅱ: Reformare in Unitatem

- "Sensus Fidelium", Principle of Christian Unity: Possibilities and Limitations / SONG, Yong Min ····· 101
- Core Points of Encounter in the Spiritualties of Luther and Loyola / Paul Rolphy PINTO ····· 123
- A Possible Way of Catholic Acceptance of Protestant Theology / LEE, Kyou Sung ····· 163
- Calling Churches to Confessional Conversion: The Distinctive Contribution of the *Groupe des Dombes* to Ecumenical Dialogue / Katherine Shirk LUCAS ····· 187

Session Ⅲ: Reformate reformationem

- A Meta-critic on the Three Principles of Reformation's Theology: Centering on the Critical Reconstruction about Three 'only' Doctrines / LEE, JungBae ····· 207

• Contemporary Reformation and Renewal: Some Challenges and Opportunities for Today's Church Inspired by Pope Francis / Kuruvilla PANDIKATTU ·· 243
• The Whole Gospel for the Church Unity / KIM, Junghyung ····· 245
• Christianity and Capitalism: Church's Alternative for Human Life / CHOI, Hyung Mook ····· 263
• Ministry and Communion in Christ: Reflections from the Experience of the Church of Christ in China / Jeffrey CHANG ····· 279
• All Believers Are Prophets: Social Spirituality for the Third Reformation / JUNG, Kyeongil ····· 309

[프로그램]

기조강연

기조 강연	10:30-11:00	가톨릭교회 입장에서 본 루터 개혁운동의 배경과 500주년의 교회사적 의미	김희중 대주교	

쇄신을 향한 개혁 Reformare ad Renovationem | 2016년 9월 23일 (금)

세션	시 간	주 제	발 표 자	사회자
제1세션	11:00-11:40	감독 직무(Episcope)에 대한 연구: 누가 교회를 위해 말할 수 있는가?	Thomas BUCKLEY	이규성
	11:50-12:30	가톨릭 관점에서 본 루터와 칼뱅의 직무 이해	신정훈	
	14:00-14:40	종교개혁의 쟁점들: 쟁점의 형성과 역사적 발전	박태식	최현순
	14:40-15:20	예수회와 루터 개혁: 과거의 논쟁으로부터 화해 지향의 관점으로	Michel FÉDOU	

일치를 향한 개혁 Reformare in Unitatem | 2016년 9월 23일 (금)

세션	시 간	주 제	발 표 자	사회자
제2세션	15:30-16:10	일치의 원리인 '그리스도인들의 신앙 감각(Sensus Fidelium)', 그 가능성과 한계	송용민	이규성
	16:10-16:50	루터와 이냐시오 로욜라의 영성적 접점	Paul Rolphy PINTO	
	17:00-17:40	개신교 신학에 대한 가톨릭 신학의 수용 가능성	이규성	최현순
	17:40-18:30	일치를 위한 교회의 소명: Groupe des Dombes의 공헌을 중심으로	Katherine Shirk LUCAS	

개혁을 개혁하라 Reformate reformationem | 2016년 9월 24일 (토)

세션	시 간	주 제	발 표 자	사회자
제3세션	10:30-11:10	종교개혁 신학의 3대 원리에 대한 메타 비판: 3개의 '오직(sola)' 교리의 비판적 재구성에 근거한 '작은교회'운동	이정배	최현순
	11:10-11:50	현대의 개혁과 쇄신: 교황 프란치스코에 기반한 현대교회를 향한 도전과 기회	Kuruvilla PANDIKATTU	
	13:30-14:10	교회 일치를 위한 온전한 복음 이해	김정형	이규성
	14:10-14:50	그리스도교와 자본주의: 인간의 삶을 위한 교회의 선택	최형묵	
	15:00-15:40	그리스도 중심적 직무와 친교: 아시아 가톨릭교회적 관점에서	Jeffrey CHANG	최현순
	15:40-16:20	모든 신자는 예언자다: 제3의 종교개혁을 위한 사회적 영성	정경일	
	16:40-18:00	종합토론	발표자들	이규성

[Program]

Welcoming Remarks

Welcoming Remarks	10:30-11:00	Luther's Reform Movement, Background, and Significance in 500 years of Church History from Catholic Perspective	Most Rev. Hyginus KIM Hee-joong

Reformare ad Renovationem | 2016 September 23(Friday)

Session	Time	Theme	Speaker
Session I	11:00-11:40	In Search of Episcope: Who Speaks for the Church?	Thomas BUCKLEY
	11:50-12:30	The Understanding of Church Ministry by Luther and Calvin from a Catholic Perspective	SHIN, Jeong-Hun Michael
	14:00-14:40	Themes of Reformation: The Formation and Development of the Themes	PARK, Tae Sik
	14:40-15:20	The Society of Jesus and the Luther's Reformation: From Controversies to the Quest for Reconciliation	Michel FÉDOU

Reformare in Unitatem | 2016 September 23(Friday)

Session	Time	Theme	Speaker
Session II	15:30-16:10	"Sensus Fidelium", Principle of Christian Unity: Possibilities and Limitations	SONG, Yong Min
	16:10-16:50	Core Points of Encounter in the Spiritualties of Luther and Loyola	Paul Rolphy PINTO
	17:00-17:40	A Possible Way of Catholic Acceptance of Protestant Theology	LEE, Kyou Sung
	17:40-18:30	Calling Churches to Confessional Conversion: The Distinctive Contribution of the *Groupe des Dombes* to Ecumenical Dialogue	Katherine Shirk LUCAS

Reformate reformationem | 2016 September 24(Saturday)

Session	Time	Theme	Speaker
Session Ⅲ	10:30-11:10	A Meta-critic on the Three Principles of Reformation's Theology: Centering on the Critical Reconstruction about Three 'only' Doctrines	LEE, JungBae
	11:10-11:50	Contemporary Reformation and Renewal: Some Challenges and Opportunities for Today's Church Inspired by Pope Francis	Kuruvilla PANDIKATTU
	13:30-14:10	The Whole Gospel for the Church Unity	KIM, Junghyung
	14:10-14:50	Christianity and Capitalism: Church's Alternative for Human Life	CHOI, Hyung Mook
	15:00-15:40	Ministry and Communion in Christ: Reflections from the Experience of the Church of Christ in China	Jeffrey CHANG
	15:40-16:20	All Believers Are Prophets: Social Spirituality for the Third Reformation	JUNG, Kyeongil
	16:40-18:00	Round Table Discussion	

가톨릭교회 입장에서 본 루터 개혁운동의 배경과 500주년의 교회사적 의미

김희중 대주교
(한국천주교주교회의 의장/교회일치와 종교간대화위원회 위원장)

들어가는 말

역사는 과거와 현재와의 대화이며 삶의 지혜라고도 한다. 역사는 시대의 산물이며 미래의 발전적 성장을 위한 과거와 현재와 미래의 징검다리이기도 하다. 교회사는 역사적인 사건의 실체적 진실을 밝히기 위해 일반 역사 연구와 마찬가지로 과학적인 역사 방법론도 적극적으로 활용한다. 그러나 신학으로서의 교회사는 하느님께서 이루시는 구원의 역사를 탐구하면서 인류를 위해 무상으로 베푸시는 하느님의 사랑과 자비의 섭리를 깨닫도록 도와주는 신약의 역사서라고 부를 수도 있지 않을까 생각한다. 이러한 의미에서 교회와 관련되어 일어난 역사적인 사건을 평가함에 있어서 신앙의 감각과 교회정신이 수반되어야 할 것이다.

역사는 과거의 여러 사건들이 복잡하게 연결되어 축적된 결과들의 일부를 여러 가지 모습으로 보여주고 있다. 따라서 역사는 시대적인 상황의 여러 요소들에 대한 객관적이고 정확한 검증과 공정한 평가를 바탕으로 해석되어야 할 것이다. 지역적인 특수성, 혹은 개인이나 왕조의 특수성, 교종 한 개인에 한정된 사례를 모든 시대와 모든 사람들, 혹은 모든 지역에까지 확장시켜 일부의 제한된 역사를 획일적으로 일반화시키거나 부분적인 사실을 전체로 확대해석할 수 있는 오해의 위험도 피해야 할 것이다.

우리는 2017년 종교개혁 500주년을 앞두고 있다. “Ecclesia semper reformanda est! 교회는 항상 개혁되어야 한다!”는 말은 오늘의 우리 교회에 더더욱 필요한 가르침이 아닌가 생각한다. 개혁과 쇄신의 필요성이 더욱 강조될 때에는 항상 “초기교회의 정신으로 돌아가자.” 혹은 수도생활의 쇄신을 추구함에 있어서는 항상 “창립자의 정신으로 돌아가자.” 라는 공감대가 형성되곤 한다. 따라서 종교개혁 500주년을 맞이하여 개신교 일부에서 제창한 ‘개혁을 개혁’하기 위해서는 종교개혁의 근본정신을 보다 객관적으로 살펴보는데 필요한 종교개혁의 배경과 원인을 살펴보는 과정이 필요할 것이다.

1. 종교개혁의 시대적 배경

1) 정치적 상황

시대는 역사의 산물이라고 한다. 역사의 흐름을 인위적으로 막아 무질서하고 혼란스러운 상황을 야기시켰거나, 그 흐름의 방향을 바꾸는데 결정적인 영향을 끼쳤던 사건들의 대부분이 우연히 일어나지는 않는다. 역사적인 대변혁이 일어났던 그 이면에는 이미 그러한 사건이 일어날 수 있도록 여건이 조성되었다고 볼 수 있다. 흔히 ‘면죄부’로 오역된 ‘대사(大赦, Indulgentia)’ 문제를 종교개혁의 결정적인 원인처럼 단순하게 생각하는 분들도 있으리라 생

각한다. 그러나 대사문제는 종교개혁이 일어나게 된 불씨의 하나일 뿐이며, 오히려 정치, 경제, 사회, 문화, 특히 종교적인 요인들이 서로 어우러져, 소위 프로테스탄트 종교개혁이 일어날 수 있었다고 본다. 서유럽의 제반 상황이 거의 비슷했지만 유독 독일과 스위스 지방에서는 활발하게 전개되고 다른 국가에서는 그렇지 못했던 까닭이 무엇일까? 그리고 영국에서는 다른 형태의 종교분열이 일어났던 까닭은 무엇일까? 이 문제에 대한 해답은 종교개혁 운동에 있어서 순수하게 종교적인 차원으로만 설명할 수 없는, 종교외적인 요인도 비중있게 작용했음을 고려해야 한다는 것을 시사하지 않는가?

프랑스의 경우 봉건군주제에서 절대 군주제로 전환되어가고 있었다. 국가의 제반 권력이 왕 한사람에 의해서 행사되는 권력의 중앙 집권화는 왕명을 거스리는 어떠한 분파적인 행위가 일체 허용되지 않았다. 이러한 왕권 절대주의적인 추세는 프랑스 교회에 대한 로마 교종의 개입을 제한하고 왕의 간섭을 확대하려 하였고, 이러한 경향이 후에 정치·종교적인 국수주의를 내용으로 하는 갈리아주의(Gallicanismus)로 드러났다.

장미전쟁(1455-1485) 이후 영국에 민주주의의 요람으로 평가되는 상·하원제도의 국민대의기관이 있었으나, 역시 강력한 통일국가를 지향하면서 왕권 절대주의 체제 확립을 도모하였다. 이러한 경향은 왕의 뜻에 반하는 여하한 종교적인 분파를 허용치 않았고, 결국 왕의 개인적인 이해관계에 따라 성공회가 탄생하게 된 결정적인 요인이 되었다.

아라곤 왕 페르디난도(Ferdinando)와 까스띨랴 여왕 이사벨라와의 결혼(1469)으로 이루어진 스페인의 통일은 중앙집권체제의 확립으로 더욱 강화되었다. 이러한 분위기에서 교회법상 일종의 특권인 교종으로부터 승인된 식민지 선교를 위한 보호권(Padronado)을 행사하면서 국내적으로는 국교회(國敎會)의 수장(首長)처럼 행세하였다. 이러한 중앙집권적인 전제군주정치 체제의 정책은 전체의 공동선에 입각한 평화 공존보다는 자국의 이익과 자기 왕조나 혈통의 기득권 수호 내지는 확산을 추구했고 이에 반대되는 어떠한 가치도 인정하지 않으려 하였다.

그러나 당시 신성로마제국으로 불리었던 독일지방은 위의 세 나라와 정치적인 상황이 아주 달랐다. 즉 지방 분권적인 봉건 제후들의 부족국가 연합체와 같은 형태였다. 엄연히 신성로마제국의 황제라는 신분이었지만 합스부르크가(Habsburg家) 직속 영지(領地) 이외에는 그의 황제권한이 명실상부하게 통용되지 않았다. 유럽 각지에 흩어져 있는 왕가의 영지확보와 세력유지에 더 큰 힘을 쏟은 나머지 신성로마제국의 통치권 강화와 대내적인 통합은 취약한 상황이었다. 따라서 황제의 명령도 각 제후들의 이해관계에 따라서 거부될 수도 있었고, 각 제후들은 자신들의 영지 내에서 어느 정도 독자적인 권력을 행사할 수 있었다. 오히려 군주들은 자신들의 영지에서 절대권을 행사하려는 경향이 있었으며, 그들의 배후에는 그러한 군주권을 이론적으로 뒷받침하는 법률가들이 있었다. 그리고 제국의회와 황제에 의해 승인된 법은 신성로마제국의 법이 되었지만 법 시행에 이해관계가 있는 제후들은 받아들이지 않았기 때문에 유명무실하게 된 경우도 많았다.

이와 같은 정치적인 상황에서 루터의 종교개혁이 일어났는데, 루터의 종교개혁을 지지하고 그를 보호했던 제후의 이해관계가 그의 개혁운동을 지속할 수 있게 된 큰 요인의 하나가 되었다.

2) 경제·사회적 상황

일반적으로 농업을 경제기반으로 하는 사회는 안정적이면서 동시에 보수성이 강한 경향이 있다. 이러한 사회에서는 개인의 능력에 따라 사회적인 신분계급이 결정되는 것보다는 혈통에

따라 세습된 농경지 보유 면적의 정도에 따라 정해지기 마련이다. 그러나 종교개혁 시대에 와서는 농촌의 기반이 흔들리고 경제구조가 변화되면서 사회적 불안 심리가 최고조에 달했다.

성지 예루살렘 회복이라는 본래의 취지에서 벗어나 군주와 제후들의 야심과 상인들의 탐욕으로 추진되었던 제4차 십자군 전쟁 이후 동·서양의 교류가 더 활발해졌다. 따라서 동·서방 교역을 위한 교통의 요지를 중심으로 활발한 상업거래가 이루어져 종교개혁 시대에 와서는 사회적 신분질서가 거의 마무리되었다. 농경지를 재산과 신분의 기반으로 삼았던 대지주들이 구귀족이라면, 상업과 금융업을 통하여 많은 부를 축적한 도시의 재산가들은 신(新)귀족으로 등장하였다.

상업을 본업으로 하는 중산층과 직물, 광업 등에 투자한 사업가들의 경제활동으로 도시는 번창하였다. 도시에 집중되는 부 덕분으로 도시의 중심광장을 거대하게 꾸미고 신귀족들은 자신들의 위세를 과시하기 위하여 저택을 궁궐처럼 사치스럽게 장식하였다. 대학에서는 지적 활동이 자유롭게 이루어지고, 특히 인문주의자들을 비롯하여 법률가들이 큰 영향력을 행사하였다. 특히 광산업에 투자한 금융업자들의 성공적인 활동으로 근대자본주의의 등장을 촉진하였다. 이러한 경제구조의 개편으로 기존 기득권층의 일부가 몰락하고 도시 노동자들과 농민들이 최저생활을 보장받지 못하게 되었다. 그래서 수적으로 무산계급의 하층민이 증가하는 것과 비례해서 사회적 불안이 점점 확산되었다.

도시의 하층민인 가난한 노동자들은 품삯으로 연명해 나가는데 자신들이 소속된 조합에서 아무런 권리행사를 못했다. 왜냐하면 조합이 사업가나 주인 등 귀족들에 의해 지배되었기 때문이다. 이민 노동자들처럼 시민으로서의 권리를 거의 행사하지 못한 상태에서 불만이 고조되면서, 그들은 사회구조나 신분질서가 개편되는 변화만을 유일한 희망으로 삼았다.

농촌의 현실은 더 비참하였다. 제국 인구의 3/4을 차지한 농민들은 생계에 불안을 느끼며 현 상황에 변화를 가져오는 어떠한 봉기에도 쉽게 동참할 수 있는 상황이었다. 1431년부터 1512년 사이에 12번이나 농민봉기가 있었다. 농민들은 지주의 종처럼 생활하면서 지주들로부터 도지(賭地) 사용료로 빚을 걸머지며 가혹하게 물어야 했다. 더구나 조상대대로 고기잡이, 사냥, 목축, 벌목 등을 큰 제약받지 않고 할 수 있었는데, 이제는 군주들의 허가를 받으며 세금을 물어야 했고 시민으로서의 권리도 행사하지 못했다. 따라서 지주나 군주 등 지배계급에 대한 이들의 원성과 불만은 점점 팽배해졌다. 당시 세속 제후직을 겸한 교회의 고위 성직자들도 많은 농지를 소유하고 있었다. 따라서 정치적으로 억눌리고 경제적으로 시달리며 사회적으로 소외된 프롤레타리아 계층은 사회지배계급과 함께 교회를 불의의 원인으로 원망하였다.

가난한 교회의 가난한 봉사자로서가 아니라 세속 권력가로서의 신분에 더 어울리는 인물들이 교회의 사목자로 군림하고 있는 상황에서 개혁의 필요성은 다양한 계층에서 요구되었다. 이제는 잃어버릴 것이 더 이상 아무것도 없는 도시의 하층민과 농민들은 상황이 어떻게 전개되든지 사회질서가 변화되는 것만이 자기들이 살아나갈 유일한 희망으로 생각하였다. 풍선 안에 한없이 공기를 주입시킬 수는 없다. 한계를 넘으면 터지게 마련이듯이, 인구의 대부분을 차지한 하층민들의 불만은 이미 대변혁의 화약고에 불을 붙이려는 태세를 갖추고 그 기회를 기다리고 있었다. 역사란 우연히 한 사람의 영웅호걸에 의해서 이루어지지 않고, 복합적인 여러 요인과 익명의 수많은 사람들에 의해서 준비되어 진행된다.

2. 종교개혁의 지성적 배경

1) 가톨릭 인문주의자 로테르담의 에라스무스

인문주의자들의 왕자로 일컬어지는 에라스무스는 수도자요 사제로서 고대문학에 대한 열광자였다. 그의 가장 유명한 작품인 『미련함의 찬미』(Laus Stultitiae, 1511)에서 에라스무스는 세상의 어리석음에 대하여 말하였다. 그는 교회 고위 성직자들의 교만함, 교회와 신앙생활의 폐해, 사회 모든 계층의 부도덕함과 모순 등을 신랄한 풍자로 비판하였다. 모든 것을 포기하고 주님을 따른 베드로 사도의 후계자인 교종이 도처에 많은 재산을 가지고, 또 그 세속적인 재산을 지키기 위하여 세속적인 무기를 쓰는 비복음적인 생활을 하는 것을 고발하였다. 이에 앞서 쓴 『그리스도 병사(兵士)의 소교본(小敎本)(Enchiridion militis christiani, 1504)』에서 성직자들의 무지, 탐욕, 부패, 미신적인 신심행위를 통박하였다. 그러나 이 책의 근본정신은 교회의 전통적인 보화, 즉 복음정신과 초기 그리스도인들의 정신에로 돌아가자는 것이다.

그의 모든 작품을 통하여 드러난 의도는 종교와 문화를 정화하여 인류를 새롭게 태어나게 하려는 것이었다. 무엇보다도 성경의 원전을 그대로 읽고 올바르게 해석하도록 노력한 교부들처럼 원천에로 돌아감으로써 신학을 새롭게 하고자 하였다. 그는 신학의 유일한 목표가 그리스도를 발견하는 것뿐이라고 생각했고 인간을 회개시키는데 아무런 기여도 하지 않는 촛점없는 토론에 시간을 할애할 생각이 없었다. 그리고 교회가 전통의 이름으로 보존하고 있는 여러 관습들 가운데 본질적인 요소가 아닌 것을 과감히 폐지해야 한다고 강조하였다. 그러나 복음의 핵심을 손상시켜서는 안 된다고 하였다. “폐해는 제거되어야 한다. 그러나 그리스도교 신앙의 요소가 침해되어서는 안 된다.” 또 종교가 지난 많은 과오로부터 정화된 영적인 종교에로의 귀환이 필요하며, 고대 작가들 가운데서 발견된 모든 좋은 것들을 기꺼이 받아들이도록 권유하였다.

그는 평화를 수호하는데 대단한 열성을 보였다. 그리스도인들이 서로 싸운다는 것은 대단히 수치스러운 일이다. 그리스도인들의 결속은 불화를 중재하여 정의를 구현하고 평화를 도모하는데 그 힘을 발휘케 하여야 한다. 문제의 해결을 위해서 폭력을 사용하는 것은 어느 상황에서나 올바르지 못하다는 것이다. 그래서 이단으로 단죄된 사람들에게도 폭력을 사용하지 말고 더 이상 확산되지 않도록 고립을 시키며 시간을 두고 기다리는 관용을 요구하였다. 옛 전통의 가치를 무차별적으로 거부하며 폭력으로 자신들의 주장을 강요하는 개혁파도 거부하며, 동시에 전통의 비본질적인 타성화된 관습을 수호하려는 가톨릭의 독선도 질책하였다. 결국 평화를 위한 그의 중도(中道)적인 태도가 양측 모두로부터 비난의 대상이 되었다. 그러나 에라스무스는 교회의 평화로운 개혁을 원하는 모든 사람들에게 영향을 미쳤다. 성경의 정신에 입각한 그의 개혁안은 열광적인 지지를 받았다.

이러한 상황에서 마르틴 루터가 등장하였다. 에라스무스는 라이프찌히 종교토론회 이후 루터에게 관심을 가지며 그를 같은 인문주의자로 여겨 그를 격려하였다. 그러나 처음에 루터의 교회 개혁에 대한 열망을 호의적으로 받아 들였지만, 루터의 유명론적 회의론에 의한 신학사상과 그의 부적절한 처신에 등을 돌리게 되었다. 그는 『자유의지론』(1524)에서 자연과 이성(異性)에 대한 루터의 신학사상을 비판하였다. 이때부터 두 사람 사이의 학문적인 논쟁이 시작되었고 이 논쟁을 통하여 서로의 핵심을 정확히 파악할 수 있었다. 대부분의 초기 인문주의자들은 에라스무스의 노선을 따르게 되면서 루터와는 결별하게 되었다.

에라스무스에 대한 평가도 역시 찬반이 엇갈리고 있다. 평화로운 해결을 위한 그의 중재노력을 높이 평가하는가 하면 교리적인 확신을 갖추지 못하고 양측의 눈치를 살피면서 기회주의적으로 처신했다고 평가하는 사람도 있다. 그러나 그의 저서 전체를 통하여 드러난 핵심사상은 성서의 가르침에 충실하고 초기 그리스도교 공동체 정신으로 돌아가서 단순소박하게 생활하면 참된 그리스도를 만날 수 있는 지혜를 발견하게 된다는 것이다. 그는 루터와 같은 분열의 혁신보다는 용서와 화해를 통한 평화로운 쇄신을 추구하였다. 그의 사상은 본인의 원의와 상관없이 후대 개혁가들의 기초를 이루는데 큰 영향을 끼쳤다.

2) 독일의 인문주의와 철학의 영향

독일의 인문주의는 대부분의 요소가 15세기 중엽 이탈리아 인문주의로부터 비롯되었기 때문에 그 경향이나 방법 대부분이 이탈리아 르네상스의 중심지였던 피렌체 인문주의와 거의 비슷하였다. 물론 프랑스나 영국의 인문주의 영향을 받기도 하였지만, 이탈리아로부터 유입되었기 때문에 결국은 이탈리아 인문주의의 영향으로 볼 수 있다.

인문주의가 독일에 소개될 때, 처음에는 스콜라주의로부터, 또는 이교주의에로 돌아가지 않을까하는 두려움 때문에 기존세력으로부터 방해를 받았다. 그러나 이 운동을 지지하는 단체나 대학을 통하여 전파되었다. 초기에는 고전적인 시인들을 모방하기 위하여 라틴어 시(詩)에 관심을 가지고 시와 수사학 연구를 활발히 하였으나 이렇다 할 성공적인 시인을 배출하지는 못했다. 다음에는 희랍의 고전이나 성서와 이스라엘의 고전(예: 탈무드)을 더 잘 이해하기 위하여 희랍어와 히브리어를 연구하였다.

위와 같은 과정을 거쳐 독일의 인문주의는 민족주의적 문화운동의 성격을 보이기 시작하였다. 게르만족 역사에 관한 폭넓은 지식을 추구하는 과정에서 금석문학(金石文學)과 고고학이 발달하였다. 이로 인해 민족주의적인 의식을 고취시키는데 영향을 끼치면서 게르만족의 고대와 중세역사에 관한 저서와 기타 자료들을 수집하여 연구하는데 몰두하였다. 독일의 고대나 중세역사와 그 역사상의 인물들에 대하여 쓴 『따치뚜스의 게르마니아』란 책이 출간되었다.

또 민족주의 정신을 불러일으키는데 한 몫을 담당한 『아르미니우스(Arminius)의 대화』라는 작품이 있는데 종교개혁이 고조된 1520년과 1529년에 출판되었다. 이는 아우구스투스(Augustus)와 티베리우스(Tiberius) 황제시대에 로마제국에서 반항하였던 민족적인 영웅을 부각시키는 내용이었다. 이 책은 투쟁의 한 상징으로 제시되었는데, 이는 당시 로마와의 투쟁을 독일의 민족적인 거사로까지 암시하였다. 따라서 종교적인 차원에서도 로마교회와의 투쟁은 독일민족의 자존심을 세우는 것으로 여겼다.

위와 같은 분위기에서 마르틴 루터에게 영향을 끼친 내용은 다음과 같다.

13세기에 시작되어 16세기 내내 지속된 라틴 아베로이즈주의(Latin Averroes) 인데 이 사상은 하느님과 하느님의 섭리, 창조, 인간의 행복과 자유에 대하여 신앙의 가르침과 대조적으로 설명하였다.

역시 13세기에 시도된 사상으로서, 아리스토텔레스 철학과 계시진리를 종합하려는 경향이 루터의 시대에도 만연했었다. 즉 아리스토텔레스적인 철학이 하느님에 관해 계시된 진리를 보다 더 잘 이해할 수 있겠다는 가능성을 보여주었다. 그러나 이러한 시도는 인간이 포착할 수 없는 계시의 하느님, 무한하신 하느님을 한계가 분명한 감각적인 범주 안에 가두어 놓거나 아

리스토텔레스 철학체계에 한정지어 버렸다. 즉 절대자이신 하느님 그 자체로서보다는 형이상학적인 유(有)로서 하느님을 해석하려고 하였다. 역시 정통적인 신앙과 배치되었다.

또 루터에게 많은 영향을 끼친 사상은 유명론(唯名論)으로 실재(實在)하는 것은 개체적인 물질 뿐이며 보편(普遍)은 존재하지 않는다고 주장함으로서 명사론적(名辭論的) 인식론에 의거하여 일체를 극단적인 회의론으로 몰고 갔다. 이로 인해 초감각적이고 초논리적인 신학적인 요소까지도 변증법적인 방법론에 입각하여 경험적이고 실증적으로 해석하려 하였다.

이러한 사상은 신앙과 이성의 분리를 재촉하였다. 이성의 검증을 받지 않은 대상은 계시가 아닐 뿐만 아니라 영혼의 존재와 영성(靈性), 불멸성도 인정될 수 없다고 하였다. 극단적인 이론은 또 다른 극단의 사상을 잉태하게 되는데, 가끔 이 두 극단은 하나로 착각될 수도 있다. 이러한 분위기에서 이성으로써는 신앙의 대상을 이해할 수 없다는 절대적인 신앙주의(Fideismus Radicalis)의 경향으로 흘러갔다. 이제는 이성의 검증이나 외적인 절차 없이 자기 의지로써 느끼는 신앙을 기준으로 삼는 주의설(主意說 Voluntarismus)적인 신앙관의 경향으로 빠지게 되었다. 이러한 철학적인 사상은 후에 루터 사상에 있어서 “오직 신앙만으로(Sola Fide)”가 기준으로 설정되는데 많은 영향을 끼쳤다고 본다. 여기에서 하느님은 절대적인 주님으로 등장하여 동그란 사각형도 그릴 수 있고 선과 악의 한계도 없어 성인도 지옥에 보내실 수 있고, 반대로 악인도 천국에 보낼 수 있다는 극단적인 주장을 펴기도 하였다.

따라서 인간은 그 자체로 의인이 될 수 없고, 하느님께서 의롭게 보아 주심으로 의인인 것처럼 보일 뿐이라고 한다. 결국 이러한 인간의 행위는 별 가치가 없기 때문에 인간의 공로도, 인간이 성인이 되는데 별 구실을 할 수도 없다고 한다. 이러한 사상은 루터에게 있어서 신앙 유일주의나 “오직 은총만으로(Sola Gratia)”라는 개념으로 드러났다고 해석하기도 한다.

루터의 종교개혁은 당시 교회의 타락에 분개하여 우연히 일어난 단순한 사건만은 아니다. 우연히 일어난 단순한 사건은 일시적으로 진행되다 끝나기 마련이다. 그러나 루터의 종교개혁 운동은 그의 철학적, 신학적인 이론을 바탕으로 진행되었기 때문에 지속적으로 발전되었다고 볼 수 있다.

3. 종교개혁의 신학적 배경

1) 신학적 논쟁의 불확실성 시대

프로테스탄트 종교개혁이 일어나기 전인 중세말기 학계(學界)는 불확실성의 시대로 특징지을 수 있다. 특히 신학에서는 이교적인 사상이 확산되기에 적합한 여건이 성숙되어, 신학의 모든 문제에 있어 불확실하고 불안하고 혼란스러운 분위기가 팽배해 있었다. 교의적으로 이미 정의(定義)된 내용과 연구검토의 대상 사이의 한계가 무시되었다.

천수백년동안 정통적으로 신앙의 본질적인 요소로 존중되어 온 성전(聖傳)의 요체까지 포함하여 신학의 모든 내용들을 소위 합리적이고 논리적인 방법에 의한 논쟁거리로 삼았다. 물론 연구의 대상으로 삼는 학문적 태도 자체를 비판하려는 것은 아니다. 그러나 학문의 대상에 따라 그 방법론도 달라져야하기 때문에, 그러한 태도는 논쟁의 차원과 한계를 이탈한 비합리적인 자세라는 것이다.

위와 같은 분위기에서 신앙에 관한 교종의 교서나 칙서, 교부들의 저서와 공의회의 결정을 통하여 우리에게까지 전해진 교회의 거룩한 전통에 의한 교회의 교도권을 거부하기 시작하였다. 이미 보헤미아 지방에서 위클리프에 의해 확산된 이단적인 사상의 영향으로 성경을 신앙

의 유일하고 가장 기본적인 규범으로 내세우며, 성경에 명시적으로 준거하지 않는 한, 교도권의 무류성을 인정할 수 없다고 보았고, 따라서 유일하게 참된 으뜸이신 예수 그리스도 이외에 어떠한 사람의 권위도 인정할 수 없다며 교종의 수위권(首位權)을 소위 제국적(帝國的)인 제도의 산물로 비판하면서 교종의 권위는 마땅히 거부되어야 한다고 주장하였다. 또한 만일 성경에 명확히 규정되어 있지 않다면 교종의 재치권(裁治權)도 그에 대한 순명서약도 무효라고 주장하였다. 그리고 만일 어떤 신도가 성경의 말씀으로부터 확신을 가지고 있다면, 공의회의 결정에 순명할 의무가 없다고도 하였다.

사실 복음은 일차적으로는 그 시대, 그 지역 사람들을 대상으로 또 그들을 위해서 선포된 하느님의 말씀이며, 후대의 사람들은 하느님 말씀의 본래의 뜻과 정신에 따라 자신들의 시대와 지역 상황에 맞추어 알맞게 적용시킬 수 있다. 하느님의 말씀이 선포된 그 시대는 현대에 비교하여 정치, 경제, 사회, 문화적으로 단순했다고 볼 수 있다. 따라서 인간의 모든 삶이 단순했던 그 시대, 그 지역 사람들을 위하여 선포된 하느님의 말씀이 2,3백년 후, 1천4,5백년 후 혹은 인류 역사상 가장 다변화된 현대의 구체적인 사항을 구체적으로 지도하기 위함은 아니었다. "오직 성경만으로(Sola Scriptura)"를 시대와 지역의 특수성을 무시한 채 흑백논리의 기준으로만 독선적으로 고집할 때, 하느님의 말씀을 박물관의 골동품으로 전락시키면서 시공을 초월하시는 성령의 역사(役事)하심을 거부하는 위험을 초래할 수도 있지 않을까?

2) 루터에게 영향을 미친 신학자

(1) 베쎌의 요한 루크라트(Johann Ruchratvon Wessel 1400/2-1481)는 에르푸르트(Erfurt)에서 공부하였고 그곳에서 가르쳤으며 학장으로 재직하였다. 그는 보름스(Worms)와 마인쯔(Mainz)에서 설교가로 활동하였었는데 그의 사상이 교회의 가르침과 어긋난다고 고발당한 후에는 공적으로 자신의 입장을 철회하였고, 그가 소속된 아우구스띠노 수도원에서 감금된 적도 있었다. 그의 사상이 루터의 스승인 우신겐(Usingen)에 의해 소개되었는데, 그의 교회론에 의하면 교회는 구원에 필요한 신앙과 도덕의 진리에서 무류성을 보증하는 성령에 의한 비가시적이고 비제도적인 차원에서 사랑으로 일치된 신도들의 공동체이다.

또한 그는 교종이 더 이상 그리스도의 대리자도 아니고, 교황과 공의회는 윤리적인 죄에 대한 벌을 부과할 수도 없으며, 하느님만 용서할 수 있기 때문에 사죄권(赦罪權)도 행사할 수 없다고 주장하였다. 그에 따르면 성사적인 사죄(聖事的 赦罪)는 선언적인 가치만 있을 뿐이고 성경에 그 근거가 없는 대사(大赦)는 선행을 돈거래로 전락시켰을 뿐이다.

요한 루크라트는 신학적 논쟁의 유일한 근거를 성경에 한정시킴으로써 성경제일주의를 주장하였다. 교의적이거나 전례적인 분야에 있어서도 성경에 명시적으로 언급되어 있지 않으면 받아들일 수 없다고 주장하였다. 성인들에 대한 경신례나 성체성사에서의 실체변화, 병자성사 등은 그리스도께서 직접 언급하신 일이 없는, 단지 후대 사람들이 자의적으로 꾸며낸 제도이기 때문에 무가치하다고 함으로써 그는 후스파의 사상을 대변한 것처럼 보였다.

(2) 요한네스 베쎌 간스포르트(Johannes Wessel Gansfort, 1419?-1488)는 네델란드의 그로닌겐(Groningen)출신의 평신도로서 쾰른에서는 토미즘을 공부했고 파리에서는 둔스 스코투스의 추종자였다가 후에는 유명론자가 되었다. 그는 교회론에서 하느님의 말씀을 성도들에게 선포하는 의무를 충실히 하는 한 교계제도를 받아들이지만 교종과 공의회의 무류지권(無謬之權)은 거부하였다. 이러한 입장에서 신앙적인 문제에 있어 교회의 권위에 순명해야 할 의무를

인정하지 않았다. 고위 성직자와 일반 성직자의 가르침을 판단하기 위한 기준은 각자가 주관적으로 이해하는 성경이라고 하였다. 그 역시 성경제일주의의 경향을 보이고 있는 것이다. 또한 죄는 참회와 애덕행위로 지워질 수 있으니, 사제의 사죄는 선언적인 의미만 있을 뿐이라고 주장하였다. 결과적으로 그는 성사적 효과와 대사, 연옥 등도 거부하였다.

한편 신앙과 의화의 개념, 자유로운 인간과 의화를 위한 인간 편에서의 협력의 능력, 성서와 공존하는 성전(聖傳)을 인정하는 것을 볼 때에, 그는 루터와 차이를 보이고 있기는 하다. 그러나 비록 루터가 그의 모든 사상을 전적으로 받아들였다고는 할 수 없다 하더라도, 루터가 그의 교회론과 성사론의 많은 부분을 받아들였다는 점은 분명하다.

3) 공의회주의

소수이긴 하지만 일부 신학자들과 교회법 학자들은, 교회가 당면한 긴박한 문제를 해결하는 최후의 유일한 수단으로서 교회에서 이미 공적으로 거부한 극단적 공의회주의를 검토하곤 하였다. 인간적 지혜를 필요로 하는 문제해결을 위하여 다수의 의견을 집약할 필요가 있을 경우에 민주주의적인 다수결의 방법이 고려될 수가 있다. 그러나 다수결에 의한 결정이 모두 문제를 해결하는데 절대적인 최상책이 될 수는 없다. 문제의 본질에 따라 해결방안이 달라질 수 밖에 없기 때문이다. 우주선에 대하여 전혀 상식조차 없는 사람들끼리 모여서 우주선의 항로를 다수결에 의한 표결로 결정한다고 해서 그 결과를 신뢰할 수 있겠는가? 창공을 날아가고 있는 새의 암수를 다수결의 표결로 결정할 수 있겠는가?

교회는 성경과 성전(聖傳)의 가르침에 따라 교회의 합법적인 권위로 신앙에 관한 계시진리를 순수하게 보존하고 가르칠 사명을 예수 그리스도로부터 받았다. 물론 신앙의 본질을 훼손하지 않고 상황에 맞게 그 정신을 구현하는 구체적인 방안에 대해서는 인간적인 지혜가 필요하며, 경우에 따라서는 많은 사람들의 의견을 수렴해야 할 것이다. 이에 대한 판단은 해당 문제에 대한 전문가들의 자문을 받고 있는 교회의 합법적인 권위를 가진 교회의 최고 장상에게 유보되어 있다.

공의회주의와 같은 극단론이 마르띠노 5세(1417-1431) 교종으로부터 에우제니오 4세(1431-1447), 비오 2세(1458-1464), 식스도 4세(1471-1484), 율리오 2세(1503-1513) 등 여러 교종들로부터 여러 번 거부되었지만, 교회가 심각한 위기에 처할 때마다 공의회주의적 발상이 그 해결방안으로 제시되곤 하였다. 신학적인 문제, 교회의 분열, 교회의 쇄신에 대한 중차대한 문제가 발생할 때 교종에게 비교적 충실하다는 신학자들도 문제해결의 최후 수단으로 공의회 개최를 제안하였다. 이러한 제안은 결국 교회 쇄신이나 당면한 문제해결에 대한 교종청의 무기력한 대응에서 비롯되었다고 볼 수도 있다. 그러나 공의회가 이해관계가 상반된 당사자들의 정략적인 토론장이 되어 본질에서 벗어나 파격적인 결과를 가져올 수도 있다는 우려도 있었기 때문에 공의회 개최를 회피하거나 자주 연기하였다. 이러한 상황에서 루터도 문제해결을 위해 공의회 소집을 요구하였던 것이다.

4) 수덕 신학적 영향

루터의 신학에 영향을 준 신학자 중 지나칠 수 없는 인물이 있으니, 그가 바로 요한네스 타울러(Johannes Tauler, 1300-1361)이다. 그는 도미니꼬 수도회 회원이었고, 신앙의 우위성을 적극적으로 강조하고 성사신학(聖事神學)을 비판한 신비주의자, 그리고 루터의 선구자로 간

주된 엑크하르트(Meister Eckhart 1260-1327)의 제자로서, 유명한 설교가이자 영성지도자였다. 그는 수덕적인 면에서 감성(感性)을 정화하기 위하여 모든 면에 있어 하느님의 뜻에 절대적으로 복종하라고 지도하였다. 만일 하느님이 원하신다면 지옥의 영원한 벌까지도 기꺼이 받아들여야 한다고 말하였다. 감성에 있어서 완전히 정화된 그리스도인이 그러한 경지의 자세에 이르기 위해서는 자신의 능동적인 활동을 포기하고 순수하게 수동적인 자세에서 하느님의 역사(役事)하심에 자신을 맡겨야 한다고 주장하였다. 이러한 그의 가르침의 영향은 루터의 영성신학 안에서 다음과 같은 면으로 나타난다.

모든 것을 역사(役事)하시는 하느님의 무한한 위대하심 앞에 인간은 아무것도 아니다. 아무것도 아닌 인간의 소위 '영웅적이고 희생적인' 행위 역시 큰 가치가 없다는 것이다. 따라서 인간의 외적행위는 무가치하고, 공로의 의미도 희미해질 수밖에 없게 되었다. 오로지 하느님의 자비에 무한한 신뢰심을 가지고 고난이 있을 때 그리스도께 피신할 뿐이다.

위와 같은 사상은 성 아우구스띠노가 인간 원죄(原罪)의 결과에 대해 "오! 복된 탓이여(O! Felix Culpa)"라고 말했던 것에서 나타나는 긍정적 관점이 아니라, 비관적인 관점에서 비롯되었다고 볼 수 있다. 요한네스 타울러는 이러한 상황을 타개하기 위하여 그리스도 안에서 온전히 변화되어야 한다고 가르쳤다. 이를 위하여 영원한 생명을 얻기에 필요한 선행을 하며 교회의 권위 있는 가르침에 순명하는 엄격한 수덕생활을 요구하였다. 루터의 수도생활 초기에는 이러한 가르침을 받아들였지만, 후에는 이를 더 이상 인정하지 않았다. 타울러는 신앙을 위한 신비적인 체험을 추구하는 입장이었는데, 루터는 하느님에 대한 합리적이고 유추적(類推的)인 인식을 과소평가하면서 유명론적(唯名論的)인 신앙절대론으로 기울었다.

14세기 후반부터 보다 복음적이고 실존적인 그리스도인 생활을 추구하는 운동이 일어났는데, 이것은 특히 근대적 신심(Devotio Moderna)과 인문주의에서 뚜렷이 나타나는 것으로서, 마술적인 성사주의(聖事主義)나 의심쩍은 외적인 신심형태에 대한 반작용으로 내적이고 성경적이며 윤리적이고 실존적인 신앙생활을 극단적인 자세로 추구하는 경향을 띠었다.

4. 교회 내부의 상황

이 시대의 교회 모습을 가장 적절하게 드러낸 표현은 '총체적인 위기'가 아닌가 생각한다. 니콜라오 5세(Nicoholas, 1447-1455)에서 시작하여 레오 10세(Leo, 1513-1521)에 이르는 10명의 르네상스 시대 교종들은 갈릴레아의 가난한 어부였던 베드로 사도로부터 위임된 최고의 착한 목자로서의 사명보다는 족벌주의적인 가문의 세력 확장과 자신의 업적이나 명예를 드러내는데 더 열중하였다. 따라서 영적 지도자로서의 사명도, 교회를 쇄신하고 보호해야 하는 최고 행정가로서의 역할도 제대로 수행하지 못했다.

종교개혁의 진원지인 독일교회는 전 영토의 1/3을 소유할 정도로 아주 부유한 세력으로 군림하였다. 또 고위 성직자들 가운데 50명의 주교들, 26명의 남자 수도원장, 18명의 여자 수도원장들이 봉건 제후들이었다. 이 주교들 가운데 3명은 황제를 선출하는 선제후(選諸候)였고 1명은 총리였다. 즉 독일에서 교회는 부와 권력을 동시에 지닌 권좌에 있었다. 따라서 세속 제후들은 가문의 세력을 확장하고 강화하기 위하여 자기 아들들을 모든 수단방법 가리지 않고 주교좌에 앉히기 위하여 투쟁도 불사하였다.

이러한 동기와 목표로 주교직에 오른 그 아들들이 사제적 성소의식을 가질 리 만무하였으며 영성생활이나 사목활동에 열성을 보이지 않은 것도 당연했다. 이들은 목자로서의 주교직보다는 부와 권력을 누리는 제후의 권좌가 1차적인 중심이었다. 따라서 세속 제후들과 마찬가지

로 사냥 축제, 향연, 마상(馬上)시합 등으로 세월을 보내고 비윤리적인 생활을 하면서, 독신생활을 지키지 않기 일쑤였다.

대성당의 참사회원과 막대한 성직록을 받는 중급 성직자들의 자리도 대개는 귀족 자제들의 몫이었다. 역시 이들에게도 목자로서의 신분에 어울리는 사제생활을 기대하기 어려웠다. 삶의 형태가 고위 성직자들의 생활과 대동소이 했다.

소위 무산계급 성직자라고도 일컫는 하급 성직자들의 상황은 더욱 심각하였다. 사제품을 받는데 요구되었던 것은 기초적인 교리지식과 라틴어 독서능력이 전부였다. 그리고 이들은 미사를 봉헌하고 성무일도를 바치는 단순한 의무를 가졌지만, 자기들이 읽는 라틴어 내용을 거의 이해하지 못하는 사람들이 많았다. 경제적으로 비참했던 이들에게 성직자로서의 모범적인 윤리생활이나 사목적 열성을 기대할 형편이 못되었다.

수도생활도 예외가 아니었다. 많은 수도원들이 엄격한 심사도 없이 지원자들을 받아들였고 이들에 대한 영성수련과 교육 등, 양성에 철저하지 못했다. 규칙적인 기도생활이나 공동생활도 없었고 봉쇄구역(clausura)도 있으나마나 하여 남녀 구별 없이 자유롭게 출입하는 수도원도 있었다. 또 어떤 수도자들은 오랫동안 수도원 밖에서 생활하기도 하였다. 더구나 수도원이 경제적으로 자립하지 못하고 대지주에게 의존할 경우 그 대지주가 수도원장의 임명에 월권행위를 할 뿐만 아니라 때로는 평신도가 수도원장직을 수행한 경우도 있었다.

위와 같은 위기의 원인은 무엇일까? 우선 그 내적 원인으로는 교회가 그 본연의 사명과 역할의 한계를 넘어 세속 권력과 재물에 깊숙이 관여하여 복음의 본질에서 벗어난 것을 지적할 수 있고, 외적인 원인은, 이러한 내적 원인의 결과라고 할 수 있는데, 세속 제후와 귀족들의 교회가 지닌 권력과 재산을 탐하여 교회를 정치적으로 악용한 결과 교회의 자율권이 박탈당한 것이라고 할 수 있다. 이러한 분위기에서 고위 성직자들의 비-복음적이고 비윤리적인 생활이 일반 대중에게 오랫동안 묵인되었는데, 이는 그들의 역할이 영신적인 지도자로서 보다는 세속 군주로서의 역할이 더 중요하게 부각되었기 때문이다. 이러한 상황에서 사제직의 가치는 하락하였고 성직자들에 대한 불신도 고조되었다. 물론 전 교회가 총체적으로 타락했다고 단정할 수는 없다. 교회의 쇄신을 위하여 순교적인 희생으로 살신성인한 성직자, 수도자, 평신도들도 적지 않았다. 당시 2백30여개의 남자 수도원과 17개의 여자 수도원을 둔 카르투시오 수도회는 개혁의 필요성이 없을 정도로 수도생활의 본질적인 소명에 충실하였다. 서 말 밀가루 반죽을 부풀게 하는 누룩이나 티끌만한 겨자씨처럼 하느님의 뜻을 충실히 따르는 소수의 남은 자들에 의하여 교회쇄신운동은 이미 시작되고 있었다.

5. 마르틴 루터 교회 교혁운동 이후 가톨릭교회의 쇄신운동

루터의 종교개혁운동의 결과는 유럽의 정치, 경제, 사회, 문화, 특히 그리스도교계에 대단한 변혁을 초래하였다. 이후 가톨릭교회에도 오래 전부터 시작되었던 쇄신을 위한 변화가 더욱 촉진되었는데, 이를 가리켜 “가톨릭 개혁운동”이라고 평가하는 역사가들도 있고 “가톨릭의 반(反)종교개혁운동”이라고 부르는 사람도 있다. 루터의 종교개혁 운동 이후 가톨릭의 변화가 그 자체의 요구에서 비롯되었는지, 아니면 루터의 종교개혁으로부터 자극을 받아 야기된 문제들을 극복하기 위해 비롯되었는지는, 관점에 따라서 다르게 평가되고 있다. 어떤 역사가는 교회쇄신운동의 필요성이 여러 계층에서 요구되어 1400년대 말이나 1500년대 초에 이미 여러 나라 교회에서 쇄신운동이 시작되었지만 다만 그 결과가 미진하게 드러나고 있었을 뿐이었다며 쇄신운동의 사례를 구체적으로 제시하고 있기도 하다.

종교개혁 이후 가톨릭교회 쇄신운동의 성격에 대한 논란은 아직도 계속되고 있다. 그러나 필자는 루터의 종교개혁운동 이후에 더욱 가시화된 가톨릭교회의 여러 운동들을 "가톨릭 쇄신운동"으로 부르고자 한다. 왜냐하면 루터의 종교개혁운동 이후 가톨릭의 변화가 보다 적극적으로 촉진된 사실을 부인할 수는 없으나, 루터의 종교개혁 이전부터 이미 가톨릭교회 안에 여러 가지 정화운동이 시작되었고, 또 루터의 종교개혁운동이 진행되는 동안에도 계속되었지만 그 정신과 방법은 달랐다. 즉 기존의 정신과 제도 자체를 근본적으로 거부하고 송두리째 뜯어고치는 '변혁'을 목표로 삼거나 루터의 종교개혁을 반대하기 위해서가 아니라 초기 교회의 복음정신과 수도회 창설자의 정신에 더욱 충실하며 시대의 필요에 적응하는 가톨릭 내의 쇄신에 초점이 맞추어져 있었기 때문이다. 예를 들면 루터와 같은 시대의 사람이었지만 이냐시오 로욜라 성인은 교회의 분열을 통해서가 아니라 교회의 전통적인 정신과 제도 안에서 자신으로부터 시작한 정화운동으로부터 교회쇄신운동을 '하느님의 더 큰 영광을 위하여' 꾸준히 전개하였다. 종교개혁을 전후로 한 가톨릭교회에서 시도된 쇄신운동은 평신도, 수도자, 교회의 교계 당국 등 교회의 모든 계층에서 다양하게 추진되었는데 대략 다음과 같이 정리해 볼 수 있겠다.

무엇보다도 가난한 자와 병자들을 돕는 애덕을 실천하려는 평신도들의 활동이 뚜렷하였다. 이들은 애덕활동과 성체신심을 신앙생활의 중심으로 삼고 이 뜻에 동참하는 평신도들끼리 단체를 조직하였다. 이들의 활동은 시대의 필요에 부응하는 결과였으니, 예를 들면 1495년에 발생하여 대단히 많은 인명을 앗아간 페스트 전염병이 창궐하였을 때 죽음을 무릅쓰고 병자를 간호하는 애덕을 실천하였다. 이들은 매달 고백성사를 보며 성체신심을 돈독히 하고 공적으로 하는 애덕활동 뿐만 아니라 개인적으로 비밀리 실천하는 애덕행위도 게을리 하지 않았다. 이러한 활동을 보다 조직적이고 영속적으로 하기 위하여 이 평신도 회원들 중 어떤 이들은 준수도회를 창설하여 정식 수도회로 발전시키기도 하였다. 특히 15,16세기에 가난한 자들과 병자들에게 봉사하는 애덕활동의 수도회들과 가톨릭 정신을 체계적으로 교육시키기 위한 교육 수도회들이 다른 어느 시대보다 많이 창설되었다는 것은 주목할 만하다.

루터의 종교개혁운동 이전부터 이미 시작한 오래된 수도회들의 쇄신운동의 결과가 대외적으로 뚜렷이 드러나지 못했지만 16세기에 와서 더욱 활성화되었다. 이 수도회들은 기존의 회칙을 폐기하고 새로운 회칙을 만들거나 제도를 바꾸는 것이 목표가 아니었다. 초기 교회 이후부터 줄곧 교회쇄신운동의 근본정신이자 가장 확실한 방법이었던 '초기교회의 복음정신으로', '창설자의 정신으로' 돌아가자는 것이었다. 이들은 기존의 회칙에 충실하기 위하여 청빈, 침묵, 봉쇄, 참회, 노동의 생활을 엄격하게 준수하였다. 교회 영성생활의 꽃이자 동시에 최후의 보루는 역시 수도생활이다. 교회역사를 통해서 우리가 얻은 교훈은 수도회 영성생활의 상태가 바로 그 시대의 교회 영성생활의 현주소라는 것이다. 성공적으로 결실을 맺은 모든 수도회들의 쇄신운동의 기본적인 정신은 '침묵과 청빈의 생활'을 엄격히 준수했다는 것이다. 심지어는 교종이 지정한 봉쇄생활을 엄수하기 위하여 화재나 수도자의 긴박한 병 치료 이외에는 일체 수도원 담 밖으로 나갈 수 없도록 하였다. 그동안 세속생활에 지나치게 파묻혔던 기존의 수도회들이 폐쇄적이라고까지 오해할 만큼 세속과 결별하는 쇄신생활을 추진하고 있을 때, 시대의 필요에 부응하기 위하여 사도직 활동을 목적으로 하는 여러 수도회들이 창설되었는데 이들은 가난한 자와 병든 자들을 돕고 가톨릭 신앙을 사회 깊숙이 침투시키기 위한 교육활동을 수도생활의 중요한 요소로 선택하였다. 그러나 이 사도직 수도자들에게도 침묵과 청빈생활은 수도생활의 본질적인 요소였다. 오늘날 한국교회의 영성적인 깊이는 과연 어느 정도일까? 이에 대한 가장 확실한 대답은 오늘날 한국교회의 수도회들이 침묵과 청빈생활에 얼마나 충실하고 있는지에 달려있다.

교회 당국자들에 의해서도 교회쇄신을 위한 구체적인 계획들이 시도되었었다. 즉 교구장들은 사제생활의 쇄신을 촉구하기 위한 교구회의를 열어 사제들이 자기 임지에 상주하는 의무를 준수토록 하며 기존의 여러 가지 특권의 한계와 규칙의 예외적인 경우를 제한하며 사목방문을 자주 하였다. 교종청에서도 교회쇄신을 위한 공의회를 열려고 여러 번 계획하였으나, 당시 교종권을 위협하고 있던 공의회 수위설과 유럽의 정치적인 상황 때문에 교종들은 망설이다가 자주 연기하였다. 사실 당시 교회쇄신운동을 가장 더디게 추진하였던 계층은 교종청이었다고 평가하는 역사가들도 있다.

6. 종교개혁운동의 결과

프로테스탄트 개혁운동 결과, 교회와 국가와의 관계는 1054년 가톨릭교회와 결별한 동방교회처럼, 프로테스탄트교회를 국가에 예속시켜 국가의 통제를 받는 소위 '국가교회'를 형성함으로써 '로마로부터의 해방'이 세속권력에의 예속으로 귀착되었다. 그리고 초기교회와 중세의 이단이나 1054년 동방교회의 대이교(大離敎) 사건보다 정치, 경제, 사회, 문화적으로 훨씬 더 심각한 문제를 일으켰다. 중세시대에 이슬람교도들의 '성전(聖戰)'으로 그리스도교 국가와 이슬람 국가로 유럽의 영토경계가 확정되었듯이 이제는 나라에 따라 종교가 구분되는 현상이 초래되었다. 영국과 에투아니아를 제외한 발틱해 연안 국가, 프랑스를 제외한 알프스 이북 북유럽의 대부분의 국가들이 프로테스탄트화 되었다.

이렇게 국가에 따라 종교적인 분포가 확정되면서 종교적인 바탕 위에서 일치되었던 유럽의 정치적인 일치가 무너져 버렸다. 금세기에 이르러 유럽의 여러 나라가 국가연합으로서의 일치를 모색하고 있지만 그 동기와 목표는 국제정치사회에서 확고한 위치를 확보하고 경제적인 이익을 추구하는 것이기 때문에 각국의 실질적인 이익이 상충될 때에는 예측할 수 없는 결과가 나타날 수도 있을 것이다. 즉 국가와 민족을 초월한 종교와 높은 도덕적인 가치를 바탕으로 하는 일치가 이루어지지 않으면 국수주의적인 국가이기주의로 말미암아 쉽게 무너져버릴 수 있을 것이다. 보편적인 가치에 바탕을 두지 않는 관계는 개별적인 이익의 상충으로 언제든지 깨질 수 있기 때문이다. 인간관계에서도 상대방의 이용가치에 따라 선택될 때, 그 이용가치가 소멸되면 그 인간관계가 쉽게 무너져 버리는 경우와 비슷하다. 오늘날 세계 곳에서 일어나고 있는 대부분의 전쟁도 결국 도덕적인 가치를 바탕으로 하는 세계 공동체 건설보다는 국가 이기주의와 지배욕에서 더 쉽게 촉발되고 있다.

어떤 학자들은 프로테스탄트 개혁운동이 그 결과로써 근대 자본주의를 촉진하였다고 평가하는데, 특히 각자에게 맡겨진 사명을 강조한 칼빈이 신자들이 그들에게 맡겨진 분야에서 최선을 다하도록 강조했고 엄격한 도덕관에 따라 오락을 금지하고 소비를 제한하면서 자본을 축적하도록 했다고 주장한다. 또 다른 학자들은 프로테스탄트 개혁운동이 일어나기 전에 이미 인간의 존엄성을 부각시키고 개개인의 활동을 최대한으로 보장해야 한다고 주장하던 1400년대 르네상스 시대부터, 혹은 르네상스 이전부터 이미 태동했다고 주장하기도 한다. 그러나 여러 학자들은 프로테스탄트 개혁운동이 결과적으로 근대 자본주의 형성에 간접적으로라도 기여했다는 것을 부정하기는 어렵다고 본다. 비록 그 이전에 근대 자본주의가 이미 태동되었다 할지라도, 프로테스탄트 운동이 그것을 적어도 촉진시켰다고 보아야 한다는 것이다. 한편 다양한 사회계층의 조화를 모색하고 덜 가진 자들을 옹호하면서 더 많이 가진 자들에게 무제한적인 자본축적을 자제하도록 촉구하면서 이 세상의 출세와 성공이 반드시 하느님의 축복이고 가

난하고 실패한 사람이 바로 하느님의 저주를 받은 것이 아니라는 것이 가톨릭교회의 가르침이다.

한편 프로테스탄트 개혁운동은 신자들의 영성생활을 활성화하고 하느님의 말씀을 자주 읽고 말씀을 실천하도록 하는 데에 많은 결실을 가져왔다. 이미 가톨릭 쇄신운동이 시작되었다고 하지만, 그 운동을 더욱 촉진시키는 데에 이 개혁운동이 간접적으로라도 영향을 미친 것은 사실이다.

신앙의 고귀한 유산은 상대방을 증오하는 분열을 통해서가 아니라 사랑과 화해로 서로를 용서하고 섬기는 일치이어야 한다. 사랑과 정의와 평화를 설파하는 세계적인 종교들의 발상지인 예루살렘이 세계적인 전쟁의 화약고가 된 현실은 실로 모순이 아닐 수 없다.

우리는 지금, 500년 전 특히 루터의 개혁운동 이후, 사랑 안에서 일치를 당부하시며 이를 위해서 돌아가신 바로 그 그리스도의 이름으로 서로를 단죄하고 저주하며 잔인한 전쟁까지 불사하면서 진행되었던 종교개혁운동이 낳은 비극적인 결과를, 마치도 당연한 것처럼 고스란히 우리 자신의 '유산'으로 받아들였다. 그리스도 그분이 누구인지 제대로 알기도 전에, 우리는 왜 500년 전에 그것도 우리가 살고 있는 곳의 반대편에서 일어났던 종교개혁의 결과인 분열을 당연한 현실로 받아들여야 하는가? 종파를 떠나서 우리가 참으로 그리스도의 말씀에 충실한 제자라면 터무니없는 불신의 묵은 감정과 선입견을 버리고 서로를 그리스도의 정신으로 받아들이려는 노력을 구체적으로 시도해야 할 것이다.

가톨릭의 아주 훌륭한 사람과 프로테스탄트의 못된 사람, 혹은 반대로 프로테스탄트의 아주 훌륭한 사람과 가톨릭의 못된 사람을 비교하면서, 가톨릭과 프로테스탄트 각각의 전체를 평가하는 편협한 선입관도 일치를 저해하는 자세이다. 서로가 진심으로 그리스도의 사랑 안에 한 형제라는 마음으로 일치하려는 적극적인 자세를 가져야 할 것이다. 서방 교회의 일치운동의 결과만을 기다릴 것이 아니라 우리나라의 양 교회에서 구체적인 일치운동을 벌여 세계교회에 자극을 줄 수도 있을 것이다. 종교개혁운동으로 분열된 이후 양 교회는 이제까지 서로를 용서하며 받아들여 일치하려는 진솔한 노력을 기울이기 보다는 서로를 단죄하며 저주하는 비-복음적인 투쟁에 더 익숙해 있었다. 다행히 제2차 바티칸 공의회 이후 양 교회가 일치를 위한 대화를 다시 시작한 것은 참으로 하느님의 은혜가 아닐 수 없다. 이제까지 우리는 양 교회의 내용이 어떻게 다른지 확인하면서 나와 다른 것은 다 틀린 것으로 폄하하는데 익숙해져 있었다.

7. 마르틴 루터 개혁 500주년의 교회사적 의미와 한국 교회

마르틴 루터 교회 개혁 운동 이후에 열린 트렌트 공의회는 루터의 개혁운동에 대한 반박이 아니라 가톨릭교회의 교의를 재확인하며 쇄신을 촉진하는 공의회였다. 그리고 제2차 바티칸 공의회는 트렌트 공의회의 마무리라고 평가하는 학자들도 있다. 사실 제2차 바티칸 공의회는 대내외적으로 역사적인 큰 의미와 가치를 남겼다. 이 공의회로 말미암아, 제1차 바티칸 공의회처럼 유럽의 선교주교단만이 참석한 것이 아니라 전 세계의 주교들이 참석함으로써 가톨릭교회가 유럽문화의 한 부분이나 종교로서가 아니라 세계교회로서의 본 모습을 드러내는 공식적인 첫걸음을 내딛게 되었다. 그리고 교회가 근 400여년 동안 트렌트 공의회의 기본적인 정신적 토대 위에서 생활해왔는데, 이 제2차 바티칸 공의회를 기점으로 역사의 한 시대를 마감하고 새로운 시대를 열게 되었다.

제2차 바티칸 공의회는 사목의 쇄신을 지향한 사목적인 공의회요 개혁공의회였다. 16개의 교령이 발표되었지만 교리 결정은 하나도 없었다. 바울로 6세 교종은 요한 23세의 공의회 정

신을 계승하여 공의회를 이끌었다. 그래서 그의 성지순례 여행(1964,1.4-6)에서 동방교회 총대주교들을 만났고 정교회의 아테나고라스 총대주교가 바티칸을 답례방문(1967,10.26-28)하는 등 교회일치를 위하여 구체적으로 노력하였다. 그리고 교회의 현대세계 적응을 실천에 옮기기 위하여 교회법 개혁위원회, 전례 개혁위원회, 매스미디어 위원회 등 필요한 조직을 보강하였다.

이로써 제2차 바티칸 공의회는 교회를 급변하는 세계에서 새로운 과제와 도전 앞에 서도록 하였다. 교회 내적으로는 쇄신을, 새로운 세계에는 적응을 추구하면서 인류에게 봉사하고, 이 세계를 하느님께 봉헌해야 하는 사명을 깨닫게 되었다. 쇄신과 적응(Aggiornamento)은 제2차 바티칸 공의회 전 회기를 이끌어 온 기본적인 정신이었다. 성인과 악인이 공존하는 교회는 항상 쇄신되어야 하며 '시대의 징표(Signum temporis)'를 깨닫고 현대세계에 적응하도록 깨어있어야 할 것이다. 하느님의 아드님이 인간을 구하고자 인간으로 강생하셨듯이, 교회도 그 시대의 사람들에게 하느님 나라의 기쁜 소식을 선포하기 위하여 교회의 본성을 훼손하지 않고 그 시대와 지역의 문화에 '강생'해야 할 것이며, 여기에 그리스도교 토착화의 원리가 있지 않을까 생각한다.

한국천주교회는 쇄신과 적응이라는 제2차 바티칸 공의회의 정신을 얼마나 구현하고 있는지? 오늘날 우리 민족과 국가가 가장 필요로 하는 우리 교회의 역할, 즉 '시대의 징표'를 정확하게 이해하고 있는가? 2,000여년 교회역사에서 성직자, 수도자들의 '복음적 청빈'은 항상 쇄신의 첫 목표였다. 세속적인 명예나 터무니없는 권위에 연연해하는 것도 결국은 청빈의 정신에서 멀어져 있기 때문이 아닐까?

제2차 바티칸 공의회를 훌륭히 마무리하고 이 정신으로 교회를 쇄신하고자 전력하면서 어느 누구보다도 많은 고통을 당하였던 바울로 6세 교종의 장례식 장면은 지금도 눈에 선할 정도로 아주 감동적이었다. 주님의 거룩한 변모 축일에 주님께 돌아간 그분은 생전에 자신의 장례식을 아주 검소하게 치르도록 유언하였을 뿐만 아니라 무덤까지도 아주 소박하게 하도록 당부하셨다고 한다. 그래서 고인의 뜻을 존중하여 로마의 베드로 대성전 광장 바닥에 양탄자 한 장을 깔아 그 위에 아무런 칠도 하지 않은 생나무 관(棺)을 안치하고, 그 관 위에 성경 한 권만을 펴놓은 상태에서 장례식을 치렀다. 관 위에 펴놓은 성경의 책장들이 간간히 바람에 넘겨지는데 그 주위에서 추기경들을 비롯한 고위 성직자들, 조문객으로 파견된 각국의 원수들, 아직도 현존하는 일부 왕국들의 왕들과 왕비들, 그리고 성직자, 수도자, 평신도들이 고인의 영원한 안식을 위하여 기도하는 고별의식을 보면서 깊은 감명을 받았었다.

베드로 대성전 지하에 안치된 그분의 무덤 역시 고인의 뜻을 받들어 다른 어느 교종들의 무덤과는 달리 평장(平葬)으로 그 주위에 아무런 장식도 없고 꽃이나 화환도 일체 놓지 않았다. 그러나 그분의 무덤을 참배할 때마다 공간적으로 텅 비어있는 무덤 주위가 그분의 청빈(淸貧)의 부(富)로, 그분의 성덕으로, 그리고 그분의 잔잔한 미소로 가득 차 있음을 느끼곤 하였다.

어쩌면 그분의 간소한 장례식과 소박한 무덤은 제2차 바티칸 공의회의 정신을 결산하여 오늘의 교회가 쇄신되어야 할 본 모습을 가장 확실한 언어로 당부하신 것이 아닐까? 가난한 교회의 가난한 봉사자로서의 삶을 지상(至上)의 보람과 기쁨으로 받아들이는 성직자, 수도자들이 현대세계의 풍요로운 물질문명의 위기를 극복하는 예언자이 아닐까? "사제들은 자진하여 가난함을 택하도록 불리었으며 […] 사제관은 누구라도 쉽게 가까이 할 수 있어야 하며 비록 비천한 사람이라도 누구나 부끄러움 없이 방문할 수 있어야 한다" (『사제의 직무와 생화에 관한 교령』, 17)는 공의회의 당부는 바로 나 자신에게 해당되는 것이 아닌가!

제3천년기를 바라보면서 가톨릭교회는 성령께서 우리 시대에 꼭 필요한 프란치스코 교종을 통해 새로운 복음의 메시지를 불러일으키고 계시다고 확신한다. 프란치스코 교종이 종교와 인종과 이념과 사상을 넘어 모든 사람들의 희망의 등대로 존경받는 이유는, 예수 그리스도께서 가장 사랑하시고 아끼셨던 가난한 자, 병든 자, 소외 계층에 대한 프란치스코 교종님의 진실한 사랑과 배려, 그리고 반복음적인 불의에 대한 용기 있는 가르침에서 비롯된다고 생각한다. 복음의 정신과 교회의 정통적인 가르침에 따른 프란치스코 교종님의 이 삶에서 비롯되었다고 생각한다. 우리도 복음의 정신과 교회의 거룩한 전통에 입각한 프란치스코 교종님의 삶을 구체적으로 따르며 겸허한 기도와 성실한 노력으로 주님께 전적으로 의탁한 삶에 매진할 수 있기를 바란다.

이제는 한국의 천주교와 개신교가 무엇이 다른가에 초점을 맞추기보다는 우선 신앙의 공통유산이 무엇인지 공유하면서 복음의 말씀을 함께 묵상하고 함께 기도하며 실천하는 일부터 구체적으로 시작할 수 있기를 바란다.

“아버지, 이 사람들이 모두 하나가 되게 하여 주십시오.”(요한 18,21)

Session I

Reformare ad Renovationem

In Search of Episcope: Who Speaks for the Church?

Thomas BUCKLEY
Jesuit School of Theology of Santa Clara University, U.S.A.

The Reformation of the sixteenth century was an extraordinary event in western history. With good reason, some would say that it was the most important event during the second millennium of Christian history. It completed the destruction of Christendom that had begun with the great schism of 1054 that divided the Catholic Church from the Orthodox. Moreover historians now appreciate more fully that what we call The Reformation was not a single event, but rather multiple reformations over time in different places.[1] Though there are similarities, each of them must be taken on its own terms. What Henry VIII chose to do in England from the top down, for example, turned out quite differently from anything that happened on the continent no matter what Lutheran rumbles were heard in the Cambridge coffeehouses.

Dating its origins has also been fodder for historians. Do we start with John Hus of Bohemia who was condemned as a heretic and burnt at the stake at the Council of Constance in 1415? Or earlier in the fourteenth century with the English priest John Wycliffe who influenced Hus but died in bed under the protection of the nobleman, John of Gaunt? Martin Luther offers a better starting point because, unlike the works of Wycliffe and Hus, his writings set Germany ablaze and influenced reformers in other countries and particularly in Scandinavia. Moreover, Luther's challenge to ecclesiastical authority with his insistence on sola scriptura helped to define a central issue of the Reformation era: Where was episkope (oversight) to be found? Who could speak for the Church? Those are also lively issues today within the churches as well as on the ecumenical front. Twenty-five years ago the Anglican Communion wrestled with the meaning of Episcope as it considered ordaining women bishops. Just this past month, the U.S. Conference of Catholic Bishops and leaders of the Evangelical Lutheran Church in America produced an extraordinary document entitled *Declaration On the Way: Church, Ministry and Eucharist* that emphasized the importance of episkope for both Lutherans and Catholics in the quest for church unity.[2] I would like to explore that issue at the outset of the Reformation.

---

1) See, for example, Eire, *Reformations*. Complete citations are in the bibliography on the last page of this paper.
2) See Raymond E. Brown, 'Episkope' and 'Episkopos': The New Testament Evidence, *Theological Studies,* 41 (June 1980): 422-439; Anglican Communion, *Report of Archbishops Group.*

So let us begin with Martin Luther. In January 1521 the newly crowned Holy Roman Emperor Charles V opened a diet, a meeting of the Estates of his empire, to deal with the challenge posed by this Augustinian friar to the doctrine, praxis, and polity of the Catholic Church. When his theses had been published four years earlier, Luther's challenge had not appeared to be so sweeping. Posting a thesis was the way in which one invited an academic conversation or debate on a subject of interest, and Luther was a professor of theology at the new University of Wittenberg in Saxony. His ninety-five theses, written in Latin in 1517, questioned the Church's practice of indulgences; that is, that in various ways one could make satisfaction for one's own sins or for those of someone else and in this way restore that which sin had taken away and avoid time in Purgatory after death. The Church, by virtue of its authority to bind and loose, could apply the merits of Christ and the saints to remove the "temporal punishment due to sin." Indulgences were part of the penitential practice and church teaching from early centuries, but no mature doctrine existed. Notice how this took place in an extremely legalistic culture. And even Catholic commentators acknowledged that abuses and excesses existed.

But debating indulgences raised two deeper issues: the first was the question of human initiative in the matter of salvation. What, if anything, can one do to insure the salvation of one's soul? Was there any room for human initiative? Scholastic theologians argued that one could do something to assist the process, one could cooperate with God's grace in doing good works and so merit salvation.[3] Certainly by this time if not years earlier, Luther's study of scripture had convinced him that salvation (justification) came from faith alone and not from piling up merit in heaven by good works such as prayers, fasting, pilgrimages, almsgiving and the like. Justification was not the result of something one earns or does, but something one receives from God as pure gift. One of his gifted Wittenberg friends, the artist Lucas Cranach, later depicted the alternative theologies in his painting entitled Law and Gospel. Cranach would become the major artistic publicist for Lutheran thought.

Closely related to this issue of how one was saved was a second problem: the authority of the Roman Pontiff, the pope and bishop of Rome. To rebuild St. Peter's basilica in Rome, the pope had authorized an indulgence a certain amount of time off from Purgatory to be gained by anyone who recited certain prayers and contributed money to the building project. A zealous Dominican friar, John Tetzel, was enthusiastically preaching the indulgence in the Germany states. Luther was outraged, and in his ninety-five theses he rejected the whole idea that the pope had authority to release anyone from Purgatory. So the Reformation began with a challenge to the authority of the Roman Pontiff. Papal authority had been challenged before. But mainly those had been jurisdictional issues. Luther's challenge involved church doctrine, and secondarily, traditional church practices. In Rome the Medici pope Leo X wanted the whole business smoothed over, but in Germany Tetzel struck back in 1518 with two

3) Good summary in Lindberg, 64-65.

sets of theses attacking Luther and defending indulgences. Other voices now joined the fray on both sides. Luther attempted to explain his position directly to Leo. In his *Explanations* that he sent to Rome, he told the pope, Whatever you decide, I will treat your voce at the voice of Christ speaking and presiding in you.[4)]

Translated from Latin into German, Luther's theses created a sensation in the Empire and quickly gave him celebrity status. Indulgences were not handled this way in France or England. Their monarchs would never have allowed that flow of money out of their kingdoms. To Germans who resented their position as the papacy's cash cow the Augustinian friar became a national hero. Over the next year and a half Luther faced three major encounters: first at Heidelberg before his fellow Augustinians, then at Augsburg with Cardinal Thomas Cajetan, and finally at Leipzig with John Eck. With each of these meetings, Luther's challenge to church teaching and church authority deepened. Together they shifted the focus from indulgences to papal authority. Luther's supporters helped push the agenda. One can trace the theological development in the publicity that surrounded Luther's challenge. These are useful primary sources in the confrontation as it developed.

Cranach became an early publicist for Luther's theological positions and helped to spread the word through his woodcuts and engravings. So, for example: The Fuhrwagon(1519): One of the earliest pieces of Reformation propaganda, this appeared before the Leipsig Disputation with Eck and attacked the scholastic theologians. The top frame depicts the wagon of Luther's followers heading toward Christ, though the devil is attempting to block the wheels. In the bottom frame the wagon of the scholastic theologians is heading straight to hell, its wheels greased by the theology of doing one's best, that is, trying to earn merit for heaven.

In this woodcut from the mid-1520s, Cranach sought to illustrate the fundamental differences between the theology of the Catholic Church and that of Luther and his followers. Like many other such broad sheets, the argument is conveyed through visual parallelism and contrast. The panel on the left depicts the world of Luther's preaching, the right-hand panel its Catholic counterpart. A scroll of text unfolds from God the Father through the other *personae* of the Trinity straight to Luther; it reads "There is only one mediator. I am the way. Behold, this is the Lamb of God." Jesus, in prayer, says to God: "Father, I sanctify you, I sanctify and sacrifice myself for you." On Luther's pulpit are inscribed the words "All the prophets witness to this one--that there is no other name under heaven [by which we can be saved], Acts 4:10."

In the foreground is Luther's protector, Elector John of Saxony. Luther's audience consists of ordinary lay people. To the left, a man and woman receive communion in both kinds, bread and wine. Luther's counterpart in the right-hand panel is an unidentified priest preaching to a gathering of churchmen--bishops, cardinals, monks, doctors of theology. A demon is blowing air into the preacher's ear, prompting him to say "Behold, before you lie many Roman Catholic, not heretical, paths to salvation; you

4) Quoted in Scott H. Hendrix, *Martin Luther: Visionary Reformer* (Yale, 2015), 66.

can come easily to glory." A pilgrimage is visible in the background; a mass is celebrated to the right, but no one is hearing it. In the right foreground, the pope sells indulgences, holding a sign that reads "When a coins drops, a soul flies to heaven." From heaven, God and Saint Francis observe the scene in dismay.

While Cranach busily designed his woodcuts, Luther was writing German tracts on popular religious subjects as well as more academic theology. His press output in Germany was prodigious. His little book entitled Good Works appeared in the spring of 1520 and was followed quickly by *The Papacy at Rome* which suggested that the pope might in fact be the Anti-Christ. By that time the July debate with Eck was over. He had accused Luther of being a follower of John Hus. Luther called for Hus's writings, and after perusing them and the conciliar decrees for a few days, announced that much of what Hus had written was truly Christian and evangelical and that Constance had condemned him unjustly. So not just the popes, but also Councils, could be in error. By the Leipzig debate with Eck Luther had concluded that only scripture could teach Christian truth authoritatively. This challenged not just church doctrine but the whole way in which the Church had developed its teaching over almost 1400 years.[5)]

Early Church history is instructive in this respect. In the past, when a serious issue or conflict over doctrine had surfaced, the traditional way to treat it had been to convoke a council, a general meeting of the Church's bishops. By the end of the second century they were universally recognized as the successors of the apostles. The Bishop of Rome was regarded as the successor of St. Peter who, according to the scriptures, had been designated as the head of the apostles by Christ and according to well-founded tradition had been martyred in Rome, would preside either personally or through his delegates over these councils. We first find something like a council in chapter fifteen of the *Acts of the Apostles*, a New Testament book that traces the history of the Church immediately following the Resurrection. It was composed by Luke the Evangelist who also wrote a Gospel. The first major issue the early Church faced as it expanded was whether non-Jews could become Christians and, if so, did they have to become Jews also, that is, observe the Torah and submit males to circumcision. The book of Acts recounts a meeting of Paul and Barnabas with leaders of the church in Jerusalem that settled that issue. Later, in the fourth century two decades after Emperor Constantine ended the Christian persecution, he summoned the bishops to settle the Arian controversy at the First Council of Nicaea (325) which formulated the Nicene Creed. That council defined the equality of God the Father and Christ, his son. It taught that Jesus was of the same substance as the Father and not just merely similar and so repudiated Arianism. By defining the nature of the divinity of Jesus, the council did not solely rely on the Bible but jointly gave it a binding interpretation.

Nicaea was followed by the first Council of Constantinople(381) which defined the divinity of the Holy Spirit, a doctrine derived from but not defined in the Bible. Thus

5) For Luther's attitude toward the papacy at this juncture, see Hamm, *Early Luther,* ch. 7.

the Council interpreted the apostolic tradition. Then at the Council of Ephesus (431) the bishops rejected Nestorianism, the teaching that the human and divine natures of Christ were separate. That Council proclaimed the Virgin Mary as the "Theotokos"(Mother of God). Two decades later the Council of Chalcedon (451) defined the two natures of Jesus Christ, that is, that Jesus was both fully divine and fully human. Notice how these early councils, which were called to define Church teaching against perceived heretics like Arius and Nestorius, authoritatively interpreted both scripture and the early church's traditions.

Other councils followed, in the East and then in the West. In the Middle Ages they were increasingly used to settle Church practice (e.g. legislate celibacy, require annual communion and confession etc.) and then to deal with matters of schism (East-West Schism of 1054) and the Great Western Schism (Constance 1415). In these councils we see emerging over more than a millennium the Church's Magisterium, an accepted teaching authority headed by the Bishop of Rome (Pope) and the bishops in communion (union) with him. The magisterium based its teaching on scripture and tradition (e.g. the teachings of the fathers of the Church; the teaching of the Church's early synods and councils). To go against the Church's teaching was to move into heresy. That was the charge leveled against John Hus at Constance, and against Luther in 1520.

Realizing that he would not be defended by ecclesiastical authorities, Luther fell back on his lay supporters. In his *Address to the Christian Nobility of the German Nation Concerning the Reform of the Christian Estate* he rejected the distinction between clergy and laity in favor of the priesthood of all believers and proposed a list of church reforms that he urged the laity to inaugurate. Then, writing furiously that same year, his treatise on the *Babylonian Captivity of the Church* attacked Catholic teaching that the mass was a sacrifice and that grace was mediated through the sacraments. He reduced them from seven to two: Baptism and Eucharist. His final literary work that year was *The Freedom of the Christian Man.* A lament over the decline of Christianity in Europe, it dealt with the life of faith. Only faith in the word of Christ can justify a man; nevertheless, Christian freedom should produce not idleness but genuine good works. Luther's writings were gobbled up by his German admirers, lay and clerical, who offered a groundswell of support for a German theologian who would stand up to Rome. That posture was all the more necessary after the publication in June 1520 of *Exsurge Domine,* a papal document condemning Luther and his writings and threatening him with excommunication.

The historian Michael Mullett proposes that the ferocity of Luther's assault was due to his awareness of this impending condemnation by Rome.[6] *Exsurge Domine* gave Luther sixty days to recant or be condemned. On the day that period of grace ended, December 10, 1520, Luther with his chief supporter, Philip Melanchthon, and the faculty and students of Wittenberg University went out of the town to the Elbe River

6) Mullett, *Martin Luther,* 144-45.

and burned not only the papal bull but also the Code of Canon Law, a guide to confessional practice for priests, and various other publications to which he objected. Early in January 1521 Leo X pronounced his excommunication.

So, within four years of proposing his theses on indulgences, Luther found himself outside the Church. But he would not suffer the fate of Hus, though there were forces at work that devoutly wished it. His writings had been condemned by university faculties at Louvain and Cologne. Paris joined them in 1521. But those universities were many miles away, and Wittenberg was right there offering strong support along with elements in the German nobility. Anyone who protected Luther was also excommunicated but Elector Frederick of Saxony (1463-1525) was not intimidated. The coronation of Emperor Charles V had taken place and an imperial diet opened in Worms on January 27, 1521. Meanwhile Luther's books and tracts were selling out in Germany. In March Luther was summoned to the diet with a safe-conduct guarantee, not for a debate but as an opportunity for him to recant.

Authority was the issue at Worms. It was a defining moment in the Reformation. Who spoke for the faith of the Church? How should doctrinal and jurisdictional disagreements be resolved? Multiple artists have painted the scene in Worms as it played out over three days in April 1521. Here was this friar in his Augustinian habit standing before the Holy Roman Emperor Charles V and the various nobles and officials who made up the imperial court. In the end, Luther rejected both papal and conciliar authority and proposed an alternative magisterium, a teaching authority vested in the Bible as Luther interpreted it. My conscience is captive to the Word of God, he proclaimed. So for Luther the ultimate authority became scripture, self-interpreted.

Charles V's response to Luther's proclamation was the Edict of Worms. Issued in May 1521 it condemned Luther's teaching and branded him an outlaw, forbidding anyone from sheltering him. But Frederick the Wise had already done precisely that. Shortly after Luther left Worms, the Elector had arranged for his capture and had him safely hidden away in his Wartburg castle. Luther remained there for the rest of that year and into 1522, writing tracts and translating the New Testament into German.

Sola Scriptura worked for some reformers, particularly if it was supported by the civil authorities. In Zurich Ulrich Zwingli had been appointed the city preacher at the Grossmunster. He could implement his version of what scripture said, so long as the city council approved. In the early 1520s, the council held several disputations to settle the theology and worship of the church in that city's territory. Other cities in Germany and Switzerland did the same. But sola scriptura proved to be an unsatisfactory basis for maintaining the unity of the Church. That quickly became evident when the reformers began quarrelling among themselves over the meaning of individual scriptural passages. A classic encounter occurred in Marburg later in that decade when Luther and argued over the meaning of the Eucharistic words in scripture this is

my body. Luther insisted that is meant is and demanded Eucharistic realism while Zwingli argued that it meant symbolizes.

Other groups of reformers seized upon Sola Scriptura with a vengeance and insisted upon a strictly literal interpretation: Only the Bible defined Christian life. A restoration movement, they preached a return to the primitive church, the early Christian community as perfectionist, separatist, and pacifist. More inclined to a New Testament legalism and to take statements and accounts within the New Testament literally without interpretation. Today they are generally called Anabaptists. They preferred to be called Christian Brethren, but opponents named them Anabaptists because they accepted only adult baptism. This set them apart from the rest of society.

Meanwhile other reformers, some of whom had taken their inspiration from Luther, began urging further reform on various fronts and moved beyond sola scriptura to find their authority in the unmediated interior encounter with God. The enthusiastic Andreas Bodenstein von Karlstadt (ca. 1480-1541) who had been Luther's sponsor at the University of Wittenberg, emphasized inner renewal rather than outward acceptance. Rather than Luther's dialectic of Law and Gospel (Grace), Karlstadt spoke of letter and spirit. Immersing himself in the German mystics he became committed to the inner, unmediated word of God. Married in 1522, he pushed ahead of Luther in preaching against clerical celibacy and the ritual of the mass; and then led the charge against images as deceits of the devil. In May 1523, Karlstadt was invited by the church of Orlamndeto be its pastor, and he accepted at once. Here he instituted a Congregationalist polity, banned church music and religious art, and rejected infant baptism. Karlstadt denied the physical but affirmed the spiritual presence of Christin the Eucharist. In the spring of 1524 Luther started to campaign against Karlstadt, denying his right to preach or publish without his authorization.[7)]

By that time, Thomas Mntzer had also become a thorn in Luther's path. A priest who at first had followed Luther's teachings and direction, Muntzer moved further and further away from him toward spiritualism. Like Karlstadt, he developed his theology within the anticlerical environment of the early Reformation. Both of them found Luther insufficiently radical and Muntzer later became a major force in the Peasants' Revolt of 1524-25; As Lindberg points out, They replaced sola scriptura with sola experientia. Scriptural faith is a dead faith that worships a mute God. The God who speaks is the God who is experienced directly in the heart.[8)] Now sola experientia provides an alternative authority to *sola scriptura.* During the English Civil Wars a century later George Fox would ground his faith on the doctrine of the Inner Light.

---

7) Alejandro Zorzin, Andreas Bodenstein von Karlstadt, in Lindberg, ed., *Reformation Theologians,* 327-37.

8) Lindberg, *Reformations,* 144. For Muntzer, see Gottfried Seebass. Thomas Muntzer, in Lindberg, ed., *Reformation Theologians,* 338-50.

No one who examines Reformation history can fail to notice the turmoil in which the Christian World found itself by 1630 the year of the Augsburg Confession of Faith. Luther and Zwingli faced serious challengers in Germany and Switzerland to the direction they each wanted the reformation to take. In retrospect the division seems inevitable given the stance each had taken on the need to use Biblical authority. John Calvin would shortly appear on the scene and with his *Institutes of the Christian Religion* seek to bring some order into the revolt against papal or Roman authority.

By that date it had become obvious to some that what the Church needed was not an imperial diet for the civil authorities but a general Church council to examine its theology in the light of Luther's critique and to respond to the abuses that Luther and other church leaders both lay and ecclesiastical had pointed out. Charles V recognized this need and pushed for it; but absorbed in Italian politics and the advancement of his Medici family Pope Clement VII was not interested in church reform. Other powerful lay figures did not want it. Francis I moved vigorously against heresy in France, but was delighted when religious controversy in Germany kept the Hapsburg power off balance. When the council finally opened at Trent in 1545, no French bishops were permitted to attend. They finally showed up for the council's third period which began in 1562. Trent strongly affirmed the authority of the magisterium to interpret scripture. It also clarified Catholic teaching and issued reform decrees. But it also settled the Catholic Church into a stance of antagonism toward the Reformation. Four hundred years later Pope John XXIII recognized the scandal of the Christian divide and the need of reform as well. His call for a council led to Vatican II. We are still in that era, recognizing what needs to be done for and in the Church to reclaim its unity.

Bibliography

Anglican Communion, Episcopal Ministry: The Report of the Archbishops' Group on the Episcopate. Church House Publishing, 1990.

Brown, Raymond E. 'Episkope' and 'Episkopos': The New Testament Evidence, Theological Studies, 41 (June 1980): 422-439.

Eire, Carlos. Reformations: The Early Modern World, 1450-1650. New Haven, 2016Hamm, Berndt. The Early Luther: Stages in a Reformation Transformation. Translated by Martin J. Lohrmann. Grand Rapids, Mich., 2014.

Estes, James M. "The Role of Godly Magistrates in the Church: Melanchthon as Luther's Interpreter and Collaborator," Church History 67 (September 1998): 463-83.

Hendrix, Scott. Martin Luther: Visionary Reformer. New Haven, 2015.

_____, "Rerooting the Faith: The Reformation as Re-Christianization," Church History, 69 (September 2000): 558-77.

Jenkins, Alan K., and Patricia Preston. Biblical Scholarship and the Church: A Sixteenth-Century Crisis of Authority. Burlington, Vt., 2007.

Lindberg, Carter. The European Reformations. 2nd ed., Malden, Ma. 2010.

Mullett, Michael A. Martin Luther. 2nd ed., 2015.

_____, Ed. The Reformation Theologians: An Introduction to Theology in the Early Modern Period. Malden, Ma. 2002.

Gregory, Brad S. Reforming the Reformation: God's Truth and the Exercise of Power, in Thomas F. Mayer, ed. Reforming Reformation. Burlington, Vt., 2012, 17-43.

_____, The Unintended Reformation: How A Religious Revolution Secularized Society. Cambridge, Mass., 2012.

Marshall, Peter. The Reformation: A Very Short Introduction. New York, 2009.

Oberman, Heiko A. The Impact of the Reformation. Grand Rapids, Mich., 1994.

_____, The Two Reformations: The Journey from the Last Days to the New World. Ed. by Donald Weinstein. New Haven, 2003.

Pettegree, Andrew. Brand Luther: 1517, Printing, and the Making of the Reformation. New York, 2015.

Wallace, Peter G. The Long European Reformation: Religion, Political Conflict, and the Search for Conformity, 1350-1750. 2nd Ed. New York, 2012.

_____, Reformation and the Culture of Persuasion. Cambridge, Eng., 2006. 240

감독 직무(Episcope)에 대한 연구: 누가 교회를 위해 말할 수 있는가?

Thomas BUCKLEY
Jesuit School of Theology of Santa Clara University, U.S.A.

16세기의 종교 개혁은 서구 역사에 있어서 특별한 사건이었다. 어떤 사람들은 이천년 그리스도교 역사 동안 있었던 가장 중요한 사건일 것이라고 말한다. 그로인해, 1054년 가톨릭과 정교회의 대분열을 시작으로 그리스도교가 완전히 분열되었다. 역사가들은 우리가 "종교개혁"이라고 부르는 것이 한 번의 사건이 아니라, 여러 장소에서 시간을 두고 발생하였던 여러 차례의 개혁들이라고 평가한다. 이들은 서로 비슷하게 보일지라도, 각각 고유한 조건들을 갖고 있다. 예를 들어, 헨리 8세가 잉글랜드에서 위로부터의 방법을 선택한 것은 캠브리지 커피하우스에서 루터 지지자들의 함성을 들은 것과는 상관없이, 대륙에서 일어난 어떤 것들과 상당히 다른 양상으로 나타났다.

역사가들은 사건들이 시작된 날짜를 적는 것을 좋아한다. 우리는 이단으로 단죄 받고 1415년 콘스탄틴 공의회에서 화형대에서 불타게 되었던 보헤미아의 얀 후스(John Hus)로부터 시작해야 할까? 아니면, 후스에게 영향을 주었고 곤트의 존(John of Gaunt)의 보호를 받으며 침대에서 죽은, 14세기 초의 영국 사제 존 위클리프(John Wycliffe)로부터 시작해야할까? 마르틴 루터는 위클리프나 후스와는 달리, 그의 저작들이 독일을 불타오르게 하였고 스칸디나비아를 비롯한 다른 국가들에 있는 종교 개혁가들에게 영향을 주었기 때문에 더 좋은 출발점이 된다. 더군다나, 교회의 권위에 대항하여 오직 성서만을 주장한 것은 종교 개혁 시대의 중심 이슈인, "어디에서 감독직무(Epicope)를 발견할 수 있을까? 누가 교회를 대표할 것인가?"를 규정하는데 도움이 되었다. 이러한 것들은 아직도 교회들뿐만 아니라 교회일치의 현장에서도 살아있는 이슈들이다. 25년 전 성공회가 여성 주교 서품을 고민했던 것처럼 감독직무의 의미에 관하여도 숙고하였다. 바로 지난 달, 미국 가톨릭 주교회의와 미국 루터교의 지도자들이 '도상에서의 선언: 교회, 직무, 성찬례'(Declaration on the Way: Church, Ministry and Eucharist)라는 중요한 문서를 발표하였다. 이 문헌은 교회일치를 추구하는 루터교와 가톨릭 모두에게서 감독(주교)직무의 중요성을 강조하였다. 나는 이 문제를 종교개혁의 시작부터 탐색해 보고 싶다.

마르틴 루터에서부터 시작하자. 1521년 1월, 새로 즉위한 신성로마제국의 황제 찰스 5세(Charles V)는 의회를 열고, 아우구스티누스 수사들이 가톨릭교회의 정치 형태와 교리 및 관습 등에 관하여 문제를 제기한 것들을 심의하였다. 이러한 주제들이 4년만 일찍 제기되었다면, 루터의 도전이 그렇게 광범위하게 나타나지는 않았을 것이다. 논제 제기는 학문적 대화 혹은 토론이나 관심 있는 주제에 초대하는 것이었고, 루터는 삭소니(Saxony)에 있는 비텐베르크 대학의 신학 교수로서 교회의 대사(大赦)에 관한 관행에 의문을 던진 것이었다. 대사(大赦)란 다양한 방법으로 자신의 죄 혹은 누군가의 죄를 보속하고, 죄의 상태에서 회복되어 사후 연옥에 있는 시간을 피하는 것이다. 교회는 묶거나 풀 수 있는 권위에 의해, 그리스도와 성인들의 공로로 "죄로 인한 일시적인 벌"을 없앨 수 있었다. 대사란 참회 행위의 하나이며 초기

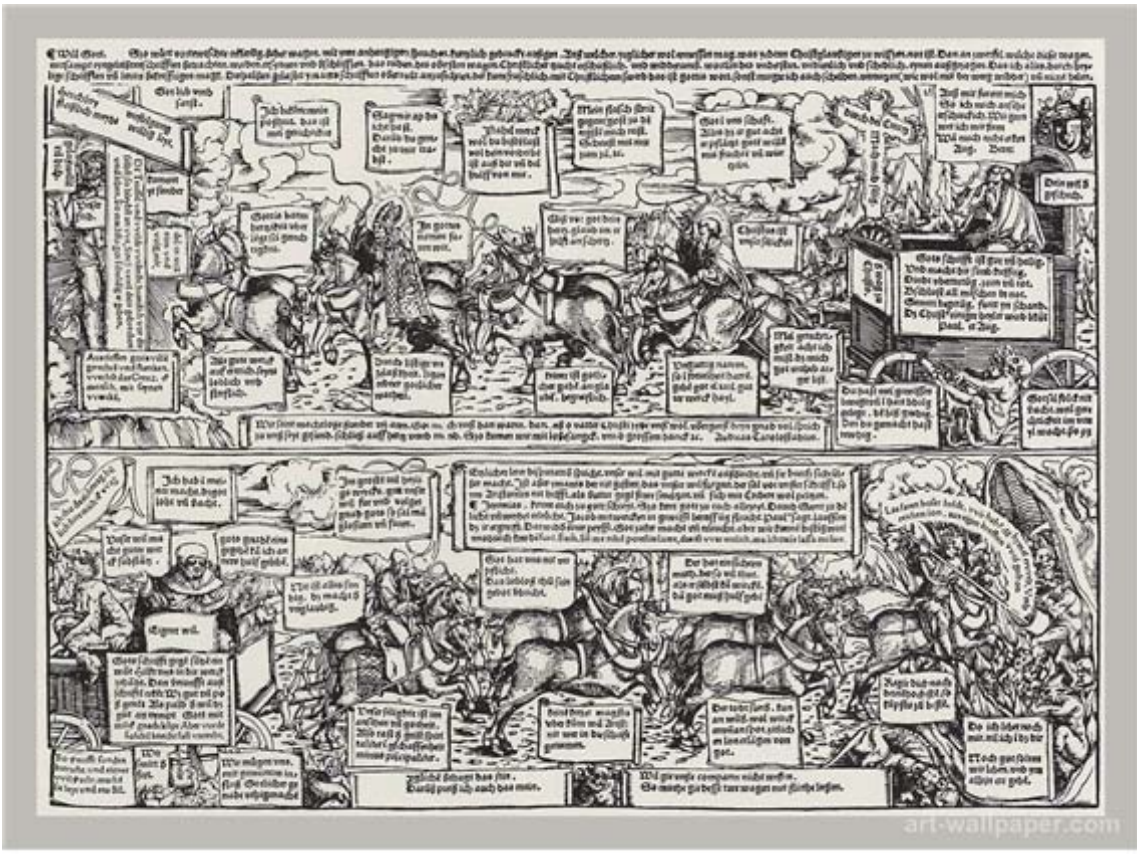
교회로부터의 가르침이었지만, 발전된 교리로 존재하는 것은 아니었다. 극도로 법률을 존중하는 문화에서 어떻게 이것이 발생하였는지 주목하라. 그리고 가톨릭 평론가들조차 그것의 남용 및 과도함이 존재했었다는 것을 인정하고 있다.

그러나 대사에 관하여 논쟁하는 것은 두 가지의 심각한 문제를 제기하였다. 첫 번째는 구원에 있어서 인간의 주도권에 관한 질문이었다. 자신의 영혼 구원을 위하여 인간은 무엇을 할 수 있는가? 인간이 할 수 있는 어떤 여지는 없는가? 스콜라 신학자들은 인간이 그 과정을 돕기 위하여 뭔가를 할 수 있을 것이며, 인간은 선행을 함으로써 하느님의 은총에 협력할 수 있고, 그럼으로써 구원에 도움을 줄 수 있다고 주장하였다. 그 이전이 아니라면 분명히 이 시기에 루터는 성서 연구를 통해 구원(의화)은 오직 신앙으로부터만 오는 것이며 기도나 단식, 순례, 자선 등과 같은 선행을 통해 하늘에 공로를(merits) 쌓음으로써 오는 것이 아니라는 것을 확신하였다. 의화는 획득하거나 행하는 것이 아니라, 하느님으로부터 순수한 선물로 받는 어떤 것이다. 그의 재능 많은 비텐베르크 친구 중의 하나인 화가 루카스 크라나흐(Lucas Cranach)는, "법과 복음(Law and Gospel)"이라고 이름 붙여진 그의 그림에서 대안적 신학(alternative theologies)을 묘사하였다. 크라나흐는 루터의 사상을 예술로 표현한 주요 인물이 될 것이었다.

인간이 어떻게 구원 받는가라는 이 문제와 긴밀히 결합되어 있는 것이 두 번째 문제였다. 즉, 교황이자 로마의 주교인 로마 교황의 권위문제다. 로마에 베드로 기념성당을 재건축하기 위해 교황은 대사를 인준했는데, 특정 기도문을 바치고 이 건축계획에 돈을 기부한 사람들은 연옥에서의 기간 중 일정 시간을 면제받는다는 대사였다. 열정적인 도미니코회 수사, 존 텟젤(John Tetzel)은 독일에서 대사에 관하여 열정적으로 설교하였다. 화가 난 루터는 그의 95개 조문에서 교황이 누군가를 연옥에서 구해낼 수 있다는 권위를 가졌다는 생각 전체를 부정하였다. 그리하여 종교개혁은 로마 교황에 대한 도전으로부터 시작되었다. 교황의 권위는 그 전에도 도전받은 적이 있었다. 그러나 그때는 주로 재치권적인 문제들이었다. 루터의 도전은 교회의 교리, 그리고 이차적으로는 전통적으로 교회가 실천하던 관습들을 포함하고 있었다. 로마에 있는 메디치 교황 레오 10세는 모든 일이 원만하게 끝나기를 원했지만, 1518년 독일에서 텟젤은 루터를 공격하고 대사를 옹호하는 두 개의 논제들을 가지고 다시 논박하였다. 다른 목소리들이 이제 양편에 결합되면서 논쟁에 참여하였다. 루터는 그의 입장을 레오 교황에게 직접 설명하려 하였다. 로마로 보낸 "해명서(Explanations)"에서 루터는 교황에게 "성하가 무엇을 결정 하시든지, 성하의 음성을 성하 안에 주재하시는 그리스도의 음성으로 알아듣겠습니다"라고 말하였다.

라틴어를 독일어로 번역하자, 루터의 논제들은 제국 전체에 대소동을 일으켰고 삽시간에 저명인사가 되었다. 대사가 프랑스와 영국에서는 이러한 방식으로 취급되지 않았다. 이 두 왕들은 자신들의 왕국 밖으로 돈이 흘러 나가는 것을 허용하지 않았다. 교황의 "돈 주머니(cash cow)"역할을 하던 독일인들에게 아우구스티누스 수사는 국가적 영웅이 되었다. 그 후 일 년 반 동안 루터는 세 가지 주요한 만남을 가졌다. 첫 번째는 하이델베르크에서 아우구스티누스 수도회 동료들과, 이후 아욱스부르크에서 가예타노(Thomas Cajetan) 추기경 앞에서, 마지막으로 라이프치히에서 존 에크(John Eck) 앞에서였다. 이들과의 각 만남을 통하여 교회의 가르침과 교회의 권위에 대한 루터의 도전은 더 심화되었다. 그리고 이 만남들은 모두 대사문제에서 교황권위로 초점을 이동시켰다. 루터의 지지자들이 이러한 변화를 더 부추겼다. 우리는 루터의 도전을 둘러싼 신학적 전개를 추적할 수 있다. 이것들은 그것이 어떻게 발전되었는지에 대한 일차적으로 유용한 자료이다.

크라나흐는 루터의 신학적 입장에 관한 초기 홍보자가 되어 그의 목판화와 조각 작품들을 통하여 루터의 말을 퍼트리는데 일조하였다. 예를 들면, 'The Fuhrwagon(1519)'은 종교개혁 선전을 위한 초기 작품으로, 에크와의 라이프치히 논쟁에서 스콜라 신학자들을 공격하는 것을 보여준다. 상부에는 악마가 마차의 바퀴를 막아 세우려함에도, 루터의 추종자들의 마차가 그리스도를 향하여 나아가는 것을 묘사하고 있다. 하부에는 스콜라 신학자들의 마차가 지옥으로 향하고 있는데, 그 바퀴들은 하늘에 공로를 쌓으려 최선을 다하는 신학에 의하여 기름이 쳐지고 있다.



1520년대 중반부터 이 목판화에서, 크라나흐는 가톨릭교회의 신학과 루터와 그의 지지자들의 신학에서 기본적인 차이를 묘사하려 노력하였다. 이러한 많은 다른 선전물처럼, 그들의 주장은 시각적 병렬과 대조를 통하여 전해졌다. 판화의 왼쪽 편은 루터가 설교하는 세상을 묘사하고, 오른쪽 편은 그와 대비되는 가톨릭이다. 문장을 적은 두루마리가 아버지 하느님으로부터 열려서 삼위일체의 다른 위격들을 통하여 루터에게로 내려간다. 그곳에는 "오직 하나의 중재자가 있다. 나는 길이다. 보라, 이는 하느님의 어린 양이다"라고 쓰여 있다. 예수는 기도 안에서 하느님께 말한다. "아버지, 저는 당신을 거룩하게 합니다. 저는 당신을 위하여 저 자신을 희생하고 거룩하게 합니다." 루터의 설교단에는 "모든 예언자들이 이것을 증언한다-(구원받는 데에 필요한 것은)하늘 아래 이 이름 밖에 없다(사도 4,12)"라고 새겨져 있다.

루터의 보호자인 삭소니의 선제후(Elector) 존이 가장 앞쪽에 있다. 루터의 청중은 평신도들로 구성되어 있었다. 왼쪽에는 남자와 여자가 빵과 포도주 양형영성체를 하고 있다. 그림의 오른쪽, 루터의 반대편은 알 수 없는 사제가 주교들과 추기경, 수도자, 신학 박사들 같은 교회 사람들의 집단에게 설교하고 있다. 악마는 설교자의 귀에 바람을 불어 넣으며, 그에게 "보라, 너희 로마 가톨릭은 이단이 아닌, 구원에 이르는 길에 놓여있다. 당신은 손쉽게 영광에 들 수 있다."고 말하라고 부축이고 있다. 후면에는 순례자들이 보인다. 오른쪽에서 미사가 거행되고 있으나 아무도 듣지 않는다. 오른편 앞쪽에는, 교황이 대사부를 팔면서 "하나의 동전이 떨어질 때, 하나의 영혼이 천국으로 올라간다"고 적인 표지판을 들고 있다. 천국에서는 하느님과 프란치스코 성인이 이 장면을 비통하게 보고 있다.

크라나흐가 목판화 작품을 부지런히 만들고 있는 동안, 루터는 학술적 신학 뿐 아니라 대중적 종교 주제에 관한 소논문들을 독일어로 쓰고 있었다. 독일에서의 그의 저술은 놀라운 것이었다. '선한 일(Good Works)'이라고 이름 붙여진 그의 소책자가 1520년 봄에 발표되었고, 바로 이어서 '로마의 교황권(The Papacy at Rome)'이 출판되었는데, 이 책에서 교황이 적그리스도일 수도 있다고 논술하였다. 7월에 이르러 엑크와의 논쟁은 끝이 났다. 그는 루터를 존 후스의 후계자라고 고발하였다. 루터는 후스의 저술들을 끄집어내어, 며칠 동안 그것들과 종교회의 법령들을 숙독한 후, 콘스탄츠 공의회에서 부당하게 유죄를 선고 받은 후스의 저술의 많은 부분들이 그리스도인과 복음에 합당하다고 선언하였다. 그리하여 교황 뿐 아니라 공의회도 오류가 있게 되었다. 엑크와의 라이프치히 논쟁에서, 루터는 오직 성서만이 그리스도인의 진리를 정당하게 가르칠 수 있다고 결론지었다. 이는 교회의 교리뿐만 아니라 교회가 1400년 동안 가르침을 발전시켜온 전체 방법에 도전하는 것이었다.

초기 교회 역사는 이런 면에서는 교육적이었다. 과거에 교리에 관한 심각한 충돌이나 문제가 발생하였을 때, 그것을 다루는 전통적인 방법은 교회 주교들의 보편 회의인 공의회를 소집하는 것이었다. 2세기 말 경에 그들은 사도들의 후계자로서 보편적으로 인정되었다. 로마의 주교는 성서에 따라 그리스도에 의하여 사도들의 수장으로 임명되었고, 잘 정립된 전승에 따라 로마에서 순교를 한 베드로의 후계자로 간주되었으며, 개인적으로 혹은 그의 대리자에 의하여 이러한 공의회들을 주재하였다. 우리는 사도행전 15장에서 공의회와 비슷한 것을 발견할 수 있으며, 신약 성서는 부활 바로 직후의 교회 역사의 발자취를 더듬는다. 이 책은 루카 복음을 저술한 루카 복음사가에 의하여 구성되었다. 선교를 확장하면서 부딪친 초기 교회의 첫 번째 주요 이슈는 비유다인도 그리스도인이 될 수 있는지, 만약 그렇다면 그들은 토라에 있는 것처럼 남자들에게 할례를 해야 하는 유다인이 되어야만 하는가에 관한 문제였다. 행전은 바오로와 바르나바가 예루살렘 교회의 지도자들과 이 문제를 처리해 가는 회의를 자세히 설명한다. 이후 콘스탄틴 황제가 그리스도교에 대한 박해를 끝낸 지 20여년이 지난 4세기에, 그는

아리우스 논쟁을 처리하기 위하여 주교들을 소집하여 제1차 니케아 공의회(325)를 열고 니케아 신경을 정식화 하였다. 이 공의회에서 아버지 하느님과 아들 그리스도의 동일성을 정식화 하였다. 그것은 예수가 성부와 단지 비슷한 것이 아니라 동일 본질이라는 것을 가르치며 아리우스주의를 배척하였다. 예수의 신적 본성을 정의함에 있어서, 공의회는 성서에만 의존하지 않고 그것을 구속력 있는 해석과 함께 설명하였다.

니케아 공의회 이후 제1차 콘스탄틴 공의회(381)가 열려, 성령의 신성을 정의하였는데, 이 교의는 성서에 근거하여 정의된 것은 아니었다. 이처럼 공의회는 사도적 전통을 해석하였다. 그러고 나서 에페소 공의회(431)에서 주교들은 예수의 신성과 인성은 분리된 것이라는 네스토리우스주의를 거부하였다. 그 공의회에서 마리아를 "테오토코스(하느님의 어머니)"라고 선언하였다. 20년 후 칼케돈 공의회(451)는 예수가 온전히 하느님이며 온전히 인간이라는 예수 그리스도의 두 본질에 관하여 정의하였다. 아리우스와 네스토리우스 같이 잘 알려진 이단에 대항하여 교회의 가르침을 정의하려고 소집되었던 초기 공의회들은 성서와 초기 교회의 전통에 대하여 권위 있는 해석을 내 놓았다.

동방과 서방에서 여러 공의회들이 계속되었다. 중세 시대에는 독신법을 제정한다거나 연례적인 성체성사와 고백성사를 요구하는 등의 교회적 실천 사항들을 만들어 가곤 하였으며, 그리고 분열의 문제(1054년 동서의 분열)와 서방의 대분열(콘스탄틴-1415년)을 다루었다. 이들 공의회를 통하여 우리는 천년 이상 된 교회의 교도권의 탄생과, 로마의 주교(교황)와 그와 일치 안에 있는 주교들에 의해 이끌어지는 공인된 교회 가르침들을 볼 수 있다. 교도권은 교회의 교부들의 가르침, 초기 교회의 공의회와 시노드의 가르침 같은 전통과 성서의 가르침에 기반을 두고 있다. 교회의 가르침에 대항하는 것은 이단으로 가는 것이었다. 그것은 콘스탄틴에서의 존 후스와 1520년 루터에게 부과된 혐의였다.

교회 당국에 의해서 보호받지 못할 것이라는 것을 깨달은 루터는, 그의 평신도 지지자들에게로 물러났다. 그의 '교회 토지의 개혁과 관련하여 그리스도인 독일 귀족에게 고함'에서, 그는 모든 신자들의 사제직에 대하여 성직자와 평신도 사이의 구분을 거부하면서, 평신도들로부터 시작되어야 한다고 촉구하는 교회 개혁의 리스트를 발표하였다. 그러고 나서, 그 해에 열정적으로 글을 쓰면서, '교회의 바빌론 유배'에 관한 소논문에서 미사는 희생이며 그 은총은 성사를 통하여 매개된다는 가톨릭의 가르침을 공격하였다. 그는 7성사를 성세성사와 성체성사 두 가지로 줄였다. 그 해 그의 마지막 저술 작품은 '그리스도인의 자유'였다. 유럽에서 그리스도교의 몰락에 대하여 한탄하면서, 믿음의 삶을 다루었다. 그리스도의 말씀 안에서 오직 믿음만이 인간을 의화 할 수 있다. 그럼에도 불구하고 그리스도인의 자유는 게으름이 아니라 진실한 선행을 만든다. 루터의 저작들은 성직자와 평신도 등 그의 독일인 숭배자들에 의하여 급속히 받아들여졌고, 로마에 대항하려는 독일 신학자들을 지원하는 깊은 원천이 되었다. 루터와 그의 저작들을 비난하고 그를 파문하겠다고 위협한 교황문서 '주여, 일어나소서(Exsurge Domine)'가 1520년 6월 출간된 후 그런 상황은 더욱 더 심화되었다.

역사가 미카엘 물레트는, 루터가 공격적으로 맹공을 퍼부은 것은 로마에 의한 파문의 절박함에서 기인한다고 하였다. '주여, 일어나소서'는 루터에게 그의 주장을 철회하던지 아니면 파문을 당하던지 60일의 시간을 주었다. 그러한 은총의 기간이 끝나던 날, 1520년 12월 10일, 루터와 그의 주요 지지자 필립 멜랑크톤, 그리고 비텐베르크의 학생과 교직원들은 엘베 강의 시내로 나와 교황칙서 뿐만 아니라 교회법전, 사제를 위한 고백성사 지침서, 그리고 그가 반대한 여러 다른 서적들을 불태웠다. 1521년 1월 초, 레오 10세는 그의 파문을 선언하였다.

대사에 관한 그의 논제를 제기한지 4년 안에, 루터는 교회 밖으로 쫓겨났다. 그러나 그는 후스의 운명처럼 고통 받지는 않았고, 저술을 계속해야 하였지만 그는 열성적으로 그것을 원했다. 루벤과 ³"른에서 대학 교수단은 그의 저작들을 받아들였고, 파리는 1521년 이에 참가하였다. 그러나 그 대학들은 거리가 멀리 있었고, 비텐베르크는 바로 가까이에서 독일 귀족들과 함께 강력한 지원을 제공하였다. 루터를 보호하는 사람은 누구든지 파문되었지만, 삭소니의 선제후 프레데릭(1463-1525)은 겁먹지 않았다. 황제 찰스 5세의 대관식이 열렸고 제국의회가 1521년 1월 27일 보름스에서 열렸다. 그동안, 루터의 책과 논문들은 독일 안에서 팔려나갔다. 3월, 루터는 의회에 신분보장 하에 소환되었는데 논쟁을 위한 것이 아니라 그의 진술의 철회 기회를 주고자 한 것이었다.

보름스에서는 권위가 이슈이었다. 그것은 종교개혁에 있어서 그 경계를 분명히 하는 순간이었다. 누가 교회의 믿음을 확실하게 말하는가? 교리적이고 법률적인 불일치들은 어떻게 풀어나갔는가? 1521년 4월 3일에 걸쳐 벌어졌던 보름스에서의 광경을 여러 화가들이 그림으로 그렸다. 신성로마제국의 황제 찰스 5세와 제국 법정을 구성하는 다양한 귀족들과 관료들 앞에 아우구스티누스 전통의 수사가 서 있었다. 마침내 루터는 교황과 공의회 모두의 권위를 부정하고, 루터가 해석한 것처럼 성서 안에 들어있는 가르치는 권위를 교도권의 대안으로 제시하였다. “나의 양심은 하느님의 말씀에 빠져 있다”고 선언하였다. 그리하여 루터에게는 자기 해석적 성서가 궁극적 권위가 되었다.

루터의 선언에 대하여 찰스 5세는 보름스 칙령으로 반응하였다. 그것은 1521년 5월 선포되어, 루터의 가르침을 단죄하고 그를 추방하고, 누구든지 그를 보호하는 것을 금지하였다. 하지만, 현자 프레데릭은 이미 그를 은밀하게 보호하였다. 루터가 보름스를 떠난 직후, 선제후는 그의 체포를 명했으나 그는 바르트부르크 성에 안전하게 피신하였다. 루터는 그곳에서 그 해부터 1522년까지 머무르면서 논문을 작성하고 신약성서를 독일어로 번역하였다.

오직 성서만은 몇몇의 개혁가들 특히 시민 권력에 의해 지지받았다. 취리히의 율리히 쯔빙글리는 그로스뮌스터에서 시 설교자로 임명되었었다. 그는 시 의회가 승인하는 한 성서를 자기 식으로 설교할 수 있었다. 1520년 초에, 의회는 시의 영역 안에서 교회 예배와 신학을 정립하기 위한 여러 차례의 논쟁을 벌였다. 독일과 스위스의 다른 도시들도 마찬가지였다. 하지만 오직 성서만은 교회의 일치를 유지하기 위하여 기반이 약한 것으로 보였고, 개혁가들이 개별적 성서 구절의 의미에 대하여 싸우기 시작하면서 그것은 빠르게 증명되었다. 성서에 적혀진 성체성사의 구절인 “이는 내 몸이다”의 의미를 갖고 논쟁하면서 루터의 고전적인 만남이 그 십년의 후반기에 말부르크에서 일어났다. 쯔빙글리는 이것을 “상징화”로 이해한 반면, 루터는 “이다”는 “이다”로 바로 이해하여야 하며 성체성사의 사실성이 요구된다고 주장하였다.

종교 개혁의 다른 그룹들은 오직 성서만을 복수를 위해 부여잡고 오직 성서만이 그리스도교적 삶이라고 지극히 문자적인 해석을 하였다. 원시 교회로 돌아가자고 설교하는 복고운동은 초기 교회공동체를 완전주의자, 정교분리주의자 그리고 비폭력주의자로 간주하였다. 많은 이들이 과도한 신약성서 율법주의로 기울고 신약성서를 해석 없이 문자와 구절만 선택하였다. 오늘날 그들을 보통 재세례파라고 부른다. 그들은 그리스도교 형제단(Brethren, 경건주의 교파)이라고 불리는 것을 더 좋아 하지만, 그 반대자들은 그들이 단지 성인의 세례만을 받아들이기 때문에 재세례파라고 부른다. 이로 인해 그들은 나머지 사회로부터 분리되었다.

한편에서 또 다른 종교개혁가들은 루터로부터 영감을 받아 여러 측면에서의 개혁을 주장하면서 오직 성서만을 넘어서 하느님과 매개되지 않은 내적 만남에서 권위를 찾았다. 비텐베르크 대학에서 루터의 후원자였었던 열정적인 안드레아 보덴스타인 본 칼스타트(1480-1541)는

외형적 수용보다 내적 회심을 더 중요시 하였다. 루터의 법과 복음(은총)의 변증법보다, 칼스타트는 글자와 영에 대하여 말하였다. 독일 신비주의에 빠져들면서 그는 "내적인, 매개되지 않은 하느님의 말씀"을 언명하였다. 1552년 결혼하여, 그는 루터보다 먼저 사제 독신제와 미사의 전례에 반대하는 설교를 하였다. 그리고 악마의 속임수로서 조각상들을 비난하였다. 1523년 5월, 칼스타트는 오라뮌데 교회에서 목사로 초대받아서 바로 그곳으로 갔다. 여기서 그는 교회조합주의 조직을 구성하였고, 교회 음악과 종교 미술을 금지하였으며, 유아 세례를 거부하였다. 칼스타트는 성체성사 안에서 물리적인 현존은 거부하였으나 영적인 현존은 받아들였다. 1524년 루터는 칼스타트를 반대하는 캠페인을 시작하면서, 그가 그의 승인 없이 책을 출판하거나 설교할 권리를 거부하였다. 그 때에 토마스 뮌쳐도 루터의 길에 가시가 되었다. 처음에는 루터의 가르침과 방향을 따랐던 사제였던 뮌쳐는 그로부터 더욱 더 영성주의를 향하여 나아갔다. 칼스타트처럼 그는 종교 개혁 초기의 분위기 하에서 반성직주의적 신학을 발전시켰다. 그들 모두 루터가 개혁에 부족하다고 느꼈으며 뮌쳐는 후에 1524-25년 농민전쟁의 주요 인물이 되었다. 린드버그가 지적한 것처럼, 그들은 오직 성서만을 "오직 경험만"으로 대체하였다. 성서적 신앙은 침묵하는 신에게 예배 올리는 죽은 신앙이다. 말씀하시는 신은 마음 안에서 직접 경험되는 신이다. 이제 오직 경험만이 오직 성경만을 대체하는 권위를 제공한다. 한 세기 후에 영국 시민전쟁 동안에, 조지 폭스는 그의 신앙을 내적 조명의 교리에 근거하였다.

종교개혁의 역사를 평가하려는 사람은 누구도 1630년, 아우구스부르크 신앙고백의 해에, 그리스도교 세계 소동을 간과할 수 없다. 루터와 쯔빙글리는 독일과 스위스에서 그들이 원하는 종교개혁의 방향에 대한 심각한 도전에 직면하였다. 분열을 회상해 본다면, 그것은 성서의 권위를 사용하기 위한 필요에서 일어난 피할 수 없는 것으로 보였다. 존 캘빈은 그의 '그리스도교 종교의 제도(Institutes of Christian Religion)'가 교황 혹은 로마 당국에 대항하는 반란에 어떤 질서를 부여하면서 잠깐 모습을 나타내었다.

그 시점에서 교회가 필요로 하는 것은 시민 권력을 위한 제국 의회가 아니라, 루터의 비판에 비추어진 그의 신학을 평가하고 루터와 평신도와 성직자등 교회인사들이 모두 지적하는 남용에 대하여 응답하기 위한 교회의 공의회라는 것이 명백하게 되었다. 찰스 5세는 이러한 요구를 깨닫고 밀어 붙였지만, 이탈리아의 정치와 그의 메디치 가문의 진출 때문에 흡수되어버렸다. 교황 클레멘스 7세는 교회 개혁에 관심이 없었다. 다른 유력한 평신도 인사들도 그것을 원하지 않았다. 프란시스 1세가 프랑스에서 이단에 대항하여 열심히 움직였지만, 독일의 종교논쟁이 합스부르크의 힘의 균형을 깨뜨렸을 때 기뻐하였다. 마침내 1545년 공의회가 트리엔트에서 열렸을 때, 어떤 프랑스 주교도 참석이 허락되지 않았다. 그 후 1562년 시작된 공의회의 세 번째 시기에 모습을 드러냈다. 트리엔트 공의회는 성서를 해석하는 교도권의 권위를 확고하게 단정하였다. 가톨릭의 가르침과 문제가 된 개혁 조항들을 명확히 하였다. 400년 후 교황 요한 23세가 그리스도교 분열의 부끄러움과 개혁의 필요성을 인정하였다. 그는 공의회를 소집하여 제2차 바티칸 공의회로 이끌었다. 교회 안에서는 일치가 다시 요구되고 교회를 위해 무엇이 필요한지를 인식해 가고 있는, 우리는 아직 그 시기에 있다.

<번역: 서강대학교 신학대학원 홍태희>

가톨릭 관점에서 본 루터와 칼뱅의 직무 이해

신정훈
가톨릭대학교

1. 들어가는 말

루터가 1517년 10월 31일 비텐베르크에서 95개 조의 논제를 제시하면서 시작된 종교개혁의 500주년이 다가오고 있다. 종교개혁의 결과 서방 교회는 개신교와 천주교로 나뉘었으며, 종교 전쟁을 치르면서 양측의 관계는 대립과 경쟁으로 각인되었다. 극동에 위치한 한반도에 18세기 말 천주교가 전래되었고 19세기 말 개신교가 전래되었는데, 이 지역의 그리스도교는 유감스럽게도 18세기 중반 미국에서 형성된 교단 결속을 위한 상호 비방이라는 바람직하지 못한 자세의 영향으로부터 자유롭지 못했다. 서로가 같은 하느님을 섬기고 같은 성경을 읽음에도 불구하고 천주교와 기독교라는 명칭은 마치 양측이 서로 다른 종교인 듯한 인상을 주었고, 현재에도 양측 교회의 실생활에서 서로는 상대방과 남남인 듯이 지내는 경우가 대부분이다.

하지만 세계로 눈을 돌려보면 이와 다른 움직임을 볼 수 있다. 이미 19세기 말 유럽의 개신교 안에서 교회 일치 운동이 시작되었으며 제2차 바티칸 공의회(1962-1965)를 계기로 천주교도 이 운동을 적극적으로 수용하면서 양측은 그동안의 오해를 풀고 새로운 관계를 형성하며 교회 일치를 도모하고자 진력하고 있다. 이러한 그리스도인들의 화해와 일치는 일상생활의 차원에서, 영적인 교류의 차원에서, 사회적 실천의 차원에서 이루어질 수 있지만, 여기에 그러한 일치의 근거를 제공하는 신학적 일치의 차원이 빠질 수 없다. 하느님이 설립하였으나 죄로부터 자유롭지 못한 인간을 그 구성원으로 지니기에, 또 인간의 불완전한 역사 안에서 구체화되기 때문에 "교회는 항상 개혁되어야 한다"Ecclesia semper reformanda.[1] 이 표현은 신적인 동시에 인간적이라는 교회의 근본적인 구조에 기인하기에 개신교 측만 아니라 전체 그리스도교 안에서 유효성을 지닌다. 교회가 항상 개혁되어야 하는 것은 이미 구약과 신약의 전통에 드러난다. 성경에 따르면 구약의 하느님 백성이나 신약에 드러나는 초대 교회는 언제나 당면한 시대 안에서 세상을 위한 하느님의 뜻을 물었다. 교회는 하느님의 말씀을 전하는 도구라는 자기 정체성으로부터 제도에 대한 도전을 하느님 현존에 대한 더욱 적절한 답을 내놓고 자신을 쇄신할 수 있는 기회로 삼았다.[2] 이러한 신학적 전통을 파악한 가톨릭 신학은 제2차 바티칸 공의회를 전후해서 교회 개혁과 쇄신의 주제를 적극 수용하였다. 같은 맥락에서 가톨릭 신학자들 사이에서는 종교 개혁가들에 대한 재평가가 이루어졌고[3] 이를 바탕으로 개신교와 천주교 사

1) 이 표현은 개신교 교회사 학자인 에른스트 볼프 기념 논총에서 처음 사용된 것으로 보인다. Cf. W. Schneemelcher - K. G. Steck(ed.), *Ecclesia semper reformanda. Theologische Aufsätze, FS Ernst Wolf*, München 1952. Cf. M. Abraham, Evangelium und Kirchengestalt, Reformatorisches Kirchenverständinis heute, Berlin 2007, 511-522.

2) Cf. P. Hanson, *Das berufene Volk.* 494 f.

3) 아래의 연구를 종교 개혁가들과 개신교에 대한 가톨릭 신학 내의 선구적 연구로 꼽을 수 있다. 루터에 대한 연구는 O. H. Pesch, *Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin. Versuch eines systematisch-theologischen Dialogs*, Mainz 1967. 칼뱅에 대한 연구는 A. Ganoczy, *Théolgien de l'église et du ministère*, Paris 1964; *Le jeune Cavin. Genèse*

이에 지난 수백 년 간의 갈등과 반목을 청산하고 일치를 향한 공동을 발걸음을 내딛을 수 있는 신학적 공동 기반이 생겨났다. 이러한 선행 연구가 본고의 기반이 된다.

본고는 종교개혁의 대표적인 인물인 마르틴 루터(Martin Luther, 1483-1546)와 장 칼뱅(Jaen Calvin, 1509-1564)의 교회 이해와 직무론을 살펴보고자 한다. 1517년의 종교개혁을 직접적으로 촉발한 루터는 당시 교회의 실상에 맞서 교회와 직무의 본래적인 의미를 밝혔으며, 종교개혁 제2세대에 속하는 뛰어난 조직 신학자 칼뱅의 새로운 직무론은 후대에 큰 영향을 끼치면서 오늘날 장로 제도의 기원을 마련하였다. 개신교의 특성상 직무에 대한 여러 가지 이해가 존재하지만 그 중에서도 종교개혁의 바탕이 되는 두 신학자들의 직무 이해는 여타 이해의 기반이 되기 때문에 이에 대한 가톨릭적 고찰은 교회 일치를 위한 신학적 대화에 작은 디딤돌이 되리라 기대된다. 본고는 우선 각각 종교 개혁가들의 교회와 직무 이해를 살펴보고, 이어서 이를 제2차 바티칸 공의회의 교회 직무에 대한 이해와 비교하며, 이를 바탕으로 앞으로 직무론과 관련된 교회 일치를 위한 대화의 공동 기반을 확인하는 동시에 앞으로의 과제를 제시하고자 한다.

2. 루터

루터의 신학의 출발점은 죄인인 인간의 구원 문제였다. 루터는 개인적인 체험을 통해서 인간이 오직 하느님의 말씀에 대한 믿음으로 구원된다는 확신에 이르렀고, 인간이 구원에 직접적인 영향을 끼칠 수 있다는 잘못된 이해를 유발했던 대사부 판매라는 폐단에 이의를 제기하며 종교개혁을 시작하였다. 그러므로 인간 개개인의 구원이라는 자신의 근본 관심사로부터 루터는 교회의 폐습을 시정하려고 혼신의 힘을 다하였다. 그렇기 때문에 기존의 가톨릭교회의 존재 자체를 부인하거나 그로부터 분리된 새로운 교회를 세우려는 것이 루터의 출발점이 아니었다고 할 수 있다. 다만 기존 교회가 개혁을 위한 제언을 받아들이지 않았고, 두 교회의 양립 가능성을 법적으로 보장한 아우크스부르크 종교화의(1530년) 이후 가톨릭교회와의 공동 기반 내지 화해의 가능성이 사라지자 부득이하게 루터는 가톨릭교회와 선을 긋고 본격적으로 독자적인 길을 걷게 되었다. 하지만 루터는 신학적 측면, 특히 교회 제도 및 사회에 대한 이해에서 전통주의적인 관점을 따르고 있다. 이러한 루터의 기본적인 이해 덕분에 루터교와 가톨릭교회 사이에는 500년간의 단절에도 불구하고 여전히 많은 신학적 공통점이 존재하며, 이는 상호 이해 및 교회 일치를 위한 유리한 조건을 제공한다. 1999년 발표된 루터교와 가톨릭교회 사이의 「의화에 관한 공동 선언」은 이러한 가능성을 잘 보여준다. 아래에서는 먼저 루터의 신학적 관점에 대한 이해에 도움을 줄 수 있는 당시 상황을 소개한 후, 교회 및 세례 받은 모든 사람의 사제직, 직무, 주교직 등에 대한 루터의 이해를 살펴보고자 한다. 이어서 이에 상응하는 가톨릭교회의 이해를 얻기 위해 제2차 바티칸 공의회의 해당 구절을 제시한 후, 이를 바탕으로 교회 및 직무에 관한 루터교와 가톨릭교회 사이의 공통점과 차이점을 논구하고자 한다.

---

et evolution de sa vocation réformatrice, Wiesbaden 1966; *Ecclesia ministrans. Dienende Kirche und kirchlicher Dienst bei Calvin*, Freiburg 1968. 바르트에 대한 연구는Hans Küng, *Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barth und eine katholische Besinnung*, Einsiedeln 1957. 개신교의 교회적 특성에 대한 연구는 Walter Kasper, *Der ekklesiologische Charakter der nichtkatholischen Kirchen*, ThQ 145(1965) 42-62.

2.1 교회의 폐해와 극단주의자들을 거슬러

루터가 살았던 15세기 후반 내지 16세기 전반의 여러 상황이 루터가 신학적 사고를 형성하는 데에 영향을 미쳤지만 교회와 직무 이해와 관련해서 두 가지 점을 조명하는 것이 루터의 관점을 이해하는데 도움을 줄 수 있다. 그 하나는 본질에서 벗어나는 교회의 실상이고 다른 하나는 극단적인 개혁을 주장했던 재세례파 및 사회의 변혁을 요구했던 당시 독일 농민에 대해 거리를 두는 루터의 관점이다.

당시 성직자의 실상은 오늘날 상황과 큰 차이가 있다. 교회와 사회가 긴밀하게 결속되어 있던 당시에 성직자는 사회의 특권층에 속했다.[4] 이러한 특권은 사도 계승으로 교회에 전달되는 성품성사를 통해 그리스도가 직접 성직자들에게 직무를 부여했다는 신학적 견해를 기반으로 삼는다. 이는 사회에서 의심의 여지없이 받아들여졌다. 그런데 당시의 성직은 11세기 그레고리안 개혁으로 시작된 꾸준한 노력에도 불구하고 세습되는 경우가 적지 않았다. 교회에 대한 통치권뿐만 아니라 세속에 대한 통치권도 함께 지녔던 소위 군주 주교들의 주교직은 많은 경우 당대의 주요한 정치권력을 소유했던 가문 내에서 세습을 통해 승계되었다. 그러므로 이들이 교회 예식을 통해 주교로 축성되었는지 여부를 확인하기도 쉽지 않을 뿐만 아니라 사람들도 그에 대해 별다른 큰 관심을 두지 않았다. 대체로 군주 주교들이 주교직과 결합된 영토에 대한 통치권 행사에 몰두했기 때문에, 그를 대리하는 보좌 주교가 그 지역의 교회를 실질적으로 보살피는 경우가 많았다. 세습되었던 교회 직무에는 군주 주교직만이 아니라 성당의 소제대에서 개인 미사를 봉헌하며 성직록를 받아 생계를 유지했던 "미사 신부"Meßpriester도 있었다.[5] 이 관습은 귀족의 서자나 무능력한 자제의 생계유지를 위한 일종의 "사회보장제도"로 용인되었으며 이러한 "구석 신부"들이 정식으로 신학 교육을 받았다거나 주교에 의해 정식으로 서품되었다는 사실을 언제나 기대할 수는 없었다. 하지만 적어도 이들이 성직록과 관련하여 약속된 미사를 빠짐없이 봉헌하는 것은 신자들 사이에서 당연한 것으로 여겨졌다. 이와 같은 귀족에 의한 교회 직무의 남용은 교회와 정치 공동체 사이의 긴밀한 결합 때문에 용인되었다. 즉, 이것이 바람직하지 않은 모습임에도 불구하고 사람들은 이를 기존의 사회 질서 유지를 위한 필요악 정도로 여기고 있었다. 루터 역시 초기에는 정치와 교회 사이의 긴밀한 결합에서 비롯되는 이러한 폐단을 용인했었던 것으로 보이나 1530년 아우크스부르크 종교화의를 통해서 교회와 사회가 하나라는 기존의 세계상이 무너진 후 이러한 폐단을 적극적으로 지적하며 이를 개선하려고 노력하였다. 하지만 루터는 교회 개혁이라는 자신의 뜻을 관철하기 위해 지역 영주의 권력에 도움을 받는데, 이러한 모습에서 세속의 지배자가 교회를 보호해야 하고 교회는 통치자의 정통성을 인정하며 그의 통치를 도와야 한다는 전통적인 교회와 정치권력 사이의 관계를 루터가 계속 인정했다고 볼 수 있다.

이러한 입장은 기존의 봉건 사회 질서를 거부하였던 농민 혁명에 대한 루터의 입장에서도 확인된다. 15세기 이후 봉건 사회 안에 살았던 유럽의 농민들은 토지의 소유주였던 세습 귀족들과 성직자들에 대한 점차 과중한 의무에 시달리며 불공평한 사회를 개혁하기 위한 움직임을 보였는데 "그리스도인은 모든 것에 위에 자유로운 주인이며 누구에게도 종이 아니다"[6]라는

4) Cf. Pesch, *Hinführung*, 230-233.

5) 마르틴 루터는 이러한 신부들을 "구석 신부"(Winkelpfaffen)라고 폄하하여 칭했다. 그들은 성직록의 수령을 위해 성당의 한 구석에 마련된 소제대에서 미사만을 봉헌했을 뿐 다른 성무활동은 하지 않았다.

6) "Ein Christenmensch ist ein freier Herr über alle Dinge und niemand untertan": WA 7,21,1.

1520년 루터의 표현은 농민들에게 기존 질서에 저항하는 신학적 근거를 제공하였고 1524년에 일어난 농민 전쟁에 기폭제가 되었다. 하지만 이는 루터가 농민들의 편을 든다는 의혹을 제후들에게 야기했다. 이를 씻기 위해 루터는 교회 영역과 세속 영역을 구분하면서 종교개혁은 교회의 변화를 위한 것이지 사회의 변화를 의도하지 않는다고 못 박았고 이로써 농민 혁명에 대한 분명한 반대의 의사를 표명했다.[7] 농민 전쟁을 이끈 종교 개혁가 토마스 뮌처(Thomas Müntzer, 1489-1525)가 종교개혁을 부조리한 사회 제도의 개혁과 연결시켰던 것에 비해 루터는 종교개혁을 교회 안에만 국한시키면서 봉건 제도라는 기존의 사회 질서를 벗어나지는 않았다. 이러한 의미에서 루터는 여전히 중세의 전통 안에 서 있다고 볼 수 있는데, 이는 재세례파 운동에 대한 루터의 견해에서도 확인된다.

1525년 스위스 취리히에서 시작되고 후에 유럽에 광범위하게 확산된 재세례파 운동은 교회론에 연결된 신학적인 동기를 지닌다. 이에 속하는 이들의 가장 큰 공통된 특징은 유아 세례의 거부이다. 이들은 신앙을 고백하는 이들의 공동체라는 교회 이해와 세례 당사자의 신앙 고백이 없이 이루어지는 유아 세례가 양립할 수 없다고 보았다. 또한 이들은 성경에서 유아 세례에 대한 근거를 찾을 수 없었다. 따라서 이들은 성인이 된 후에 신앙을 스스로 고백하며 다시 세례를 받아야 한다고 주장하였는데 바로 여기에서 이들의 이름의 유래하였다. 또한 이들은 의식적인 신앙을 바탕으로 세례 받은 모든 사람의 사제직을 강조하였다. 나아가 재세례파는 신앙과 정치의 완전한 분리를 주장하며 국가로부터 완전히 자유로운 교회를 추구하였다. 이는 교회와 정치가 긴밀히 결합되어 있었던 기존 사회 체제에 대한 부인과 다름이 없었기 때문에 이들은 당국으로부터 심한 박해를 받았다. 루터는 종교개혁 당시 비주류를 이루었던 이러한 분파적인 재세례파 운동을 기존의 로마 가톨릭교회 못지않게 경계하며 이들과 분명한 거리를 두었다. 루터는 이들과 성찬례를 함께 나누는 것보다는 차라리 로마 가톨릭의 성찬례에 참여하는 것이 낫다는 견해를 가지고 있었다. 구약에서 가장이 하느님 경배와 관련하여 특별한 역할을 수행할 수 있었던 것처럼 성만찬에 성직자가 없을 경우 가장이 성만찬을 주례할 수 있지 않는가하는 자신의 추종자들의 질문에 대해 루터는 차라리 성만찬을 포기하라고 답했는데[8], 여기서 루터가 재세례파의 사고에 대한 동조를 각별히 경계했음을 볼 수 있다. 루터는 이들을 방향성 없이 떼지어 다니는 것처럼 보이는 벌들의 모습에 빗대어 "슈바름가이스터"Schwarmgeister라고 폄하하였다.[9] 이 표현은 루터가 이들을 현실적인 토대 없이 이상에만 열광하는 이들로 여겼다는 사실을 간접적으로 드러낸다.

지금까지 살펴 본 두 입장, 즉 여러 가지 폐단에서 헤어나지 못하는 기존의 교회와 급진적인 생각을 가지고 기존의 제도를 부인했던 재세례파 사이에서 구원의 복음 선포라는 교회 본연의 사명을 기준으로 교회를 개혁하고자 했던 것이 루터의 출발점이라고 할 수 있다. 다음 단락에서는 이러한 출발점으로부터 루터가 교회와 직무에 대한 어떤 이해에 도달했는가를 살펴보도록 하겠다.

2.2. 교회와 직무에 관한 루터의 이해

루터의 신학을 웅변적으로 대변하는 "오직 성경"sola scriptura, "오직 그리스도"solus Christus의 원칙이 성경의 전승 주체인 교회를 부인하고 마리아와 성인 공경 등 교회의 활동을 부인하는

7) "난폭한 농부들을 거슬러, 누구나 미친개를 잡아 죽여야 하는 것처럼, 할 수만 있다면 비밀리에든 공개적으로든 그들을 갈기갈기 잡아 찢고 목 조르고 칼로 찔러 죽여야 한다": WA 18,358,14.

8) Cf. Luther an Wolfgang Brauer, Pfarrer zu Jessen [Wittenberg] 30. Dezember 1535: WA Briefwechsel 7, 338-339.

9) Cf. Manns, *Amt und Eucharistie*, 68-87.

것처럼 보이기 때문에 루터가 제도인 교회를 반대하고 주관적이고 개인적인 교회를 주창했다는 선입견을 쉽게 얻을 수도 있겠지만 실제로 루터는 교회를 중시했다.[10)]

루터 교회론의 특징은 **교회**와 **말씀** 사이의 긴밀한 관계이다. 잘 알려져 있다시피 루터가 천착했던 문제이자 종교개혁의 핵심이 된 문제는 개별 인간의 구원이다. 루터는 "그 안에서 하느님의 의로움이 믿음에서 믿음으로 계시됩니다. 이는 성경에 '의로운 이는 믿음으로 살 것이다'라고 기록된 그대로입니다"(로마 1,17)의 구절을 통해 인간이 자신의 공로가 아니라 믿음으로 하느님 앞에 설 수 있는 자격을 얻는다는, 곧 의화Rechtfertigung된다는 사실을 깨달았다. 그런데 어떤 이가 믿기 위해서는 들어야 하고, 듣기 위해서는 하느님의 말씀을 선포하는 이를 필요로 한다.[11)] 이와 같이 루터의 교회론은 인간 구원을 위한 믿음, 이 믿음을 불러일으키는 말씀, 이 말씀을 선포하는 교회라는 도식에 따라 말씀과의 긴밀한 관계 안에서 기능적인 특성을 지니는 교회를 묘사한다. 루터에 따르면 교회는 본성상 "그리스도를 **믿는** 그리스도의 거룩한 백성"[12)]이며 이들을 하나로 모으는 것은 하느님의 **말씀**이다. "교회는 하느님의 말씀을 통해서 탄생하고 양육되고 보존되며 강화된다."[13)]는 루터의 이해는 말씀과 교회의 직접적인 관계를 잘 나타낸다. 그래서 루터에게 "교회는 말씀의 피조물"creatura verbi dinivi이며[14)] "복음의 피조물"creatura evangelii이다.[15)] 하지만 양자의 관계는 일방적이지 않다. "하느님 백성 없이 하느님의 말씀이 있을 수 없으며, 반대로 하느님 말씀 없이 하느님의 백성이 있을 수 없다."[16)]는 루터의 표현에서 드러나듯이 교회의 근원은 신앙의 말씀이고 또한 이 말씀의 선포는 교회 없이 기대할 수 없다. 그러므로 교회는 말씀을 "믿는 이들의 공동체"이다. 이는 당시 교계제도를 중요시했던 로마 가톨릭교회의이해와 큰 차이를 보여준다. 하지만 그렇다고 해서 루터가 교회의 제도적인 측면을 부인한 것은 아니다. 앞서 살펴본 바와 같이 전통주의적인 노선을 견지했던 루터의 관심사는 교회라는 제도의 본질을 분명히 밝히고 오랜 관습에 의해 흐려진 교회의 본 모습을 드러내는 것이었다.

이로부터 루터는 교회의 **불가결성**을 강조한다. 그는교회 없이 그리스도를 찾을 수 없다고 단언한다. "그리스도를 찾으려는 사람은 첫째로 교회를 찾아야 한다. […] 교회는 나무와 돌이 아니라 그리스도를 믿는 이들의 모임이다. 교회를 의지하고 그리스도를 믿는 이들이 어떻게 믿고 기도하고 가르치는 지를 보아야 한다. 그들이 확실히 그리스도를 지니고 있다. 왜냐하면 그리스도 교회 밖에는 진리가 없고 그리스도도 없으며 참된 행복도 없기 때문이다."[17)] 성 키프리아누스 교부의 "교회 밖에는 구원이 없다"extra ecclesiam nulla salus 는 표현을[18)] 상기시킬 정도로 교회의 불가결성에 대한 특별한 강조는 신앙의 개인화가 루터의 입장과 얼마나 큰 거리를 두고 있는가를 분명하게 보여 준다. 그러므로 루터가 기존의 교회인 로마 가톨릭교회를 공격할 때, 이것은 제도 자체에 대한 부인이 아니라 그 제도의 본질로부터 멀어진 당시 가톨릭교회의 구성원에 대한 비판으로 보는 것이 타당하다. "교황은 백성이 아니며 거룩한 그리스도교 백성보다 훨씬 못하다. 또한 주교, 신부, 수도자는 그리스도를 믿지 않고 거룩하게 살지 않으며 악마의 악하고 파렴치한 백성이기 때문에 하느님 백성이 아니다. 그리스도를 믿지 않으

10) Cf. Pesch, *Hinführung*, 233.
11) 참조: 로마 10,14.17.
12) WA 50,626,29.
13) WA 12,191,16.
14) WA 6,560,36.
15) WA 4,189,34.
16) WA 11,408,13.
17) WA 10 I-1,140,8-9.14-17.
18) Cyprianus, Epist. 73,21.

면 그리스도교적이지도 그리스도인도 아니다. 죄를 거슬러 성령을 지니지 않는 이는 거룩하지 않으며 그런 이들은 거룩하고 보편된 교회sancta & Catholica Ecclesia인 그리스도교의 거룩한 백성일 수 없다."[19] 마찬가지로 재세례파에 의해서 주장되었고, 민주주의 제도의 뉘앙스를 지니는 "아래로부터 생겨나는 교회" 역시 루터에게는 낯설다. 루터는 교회가 개인의 신앙에 우선하며 개인의 신앙은 교회에 의지해야 한다고 보았다.[20]

교회는 신앙인들의 공동체라는 정의에서 한 가지 더 언급하여야 할 점은 개신교 측에서는 만인 제사장직이라고 칭하며 가톨릭 측에 보편 사제직이라고 칭하는 **세례 받은 모든 사람의 사제직** 문제이다.[21] 루터는 세례를 받은 모든 사람이 그리스도에 관한 관계로 말미암아 하느님과 인간 사이를 중재하는 사제직에 참여한다는 사실을 혼인 논리와 성경의 근거를 가지고 명확하게 제시한다. "그리스도께서 당신의 첫 번째 탄생으로 [사제직과 왕직] 등 이 두 가지 품위를 얻으신 것과 같이 그리스도께서는 이 두 가지 품위를 알려 주시고, 당신을 믿는 모든 이에게 앞서 언급된 혼인의 권리에 따라 이를 나누어 주신다. 혼인 권리에 따르면 남편의 소유는 모두 아내에게 속한다. 그러므로 그리스도를 믿는 모든 이는 그리스도 안에서 사제요 왕이다. 베드로 1서 2,9에 따르면 '여러분은 선택된 겨레고 [그분의] 소유가 된 백성이며, 임금의 사제단이고 사제적 왕국입니다'."[22] "그에 따라 우리 모두는 세례를 통해 사제로 성별되었습니다."[23] 그러나 모든 그리스도인이 사제라는 루터의 이해는 중세에 널리 확산되었던 사회 통념과 어긋났다. 그라티아누스Gratianus에 따르면 성직자와 수도자, 그리고 평신도 등 두 가지 종류의 그리스도인이 있었으며[24] 전자는 교회 생활에서 차지하는 역할 때문에 후자보다 더 높은 단계의 그리스도인이라고 여겨졌다. 세례 받은 모든 사람의 사제직을 통해 루터는 믿는 이들을 높고 낮은 계층으로 가르는 토대를 제거하고자 하였다. 같은 맥락에서 더 높은 단계의 그리스도인을 만드는 것으로 여겨졌던 성직자의 서품을 루터는 성사에 포함시키지 않았다. 그렇다고 해서 루터가 재세례파나 후일의 회중교회의 경우와 마찬가지로 세례 받은 모든 사람의 사제직을 통해 그리스도인이면 누구나 교회 안에서 임의대로 직무를 맡을 수 있다는 식의 민주주의적 평등 이상을 실현하려 했던 것은 결코 아니다. 루터는 보편 사제직이 교회 내의 특별한 직무의 근간이 되지 않는다는 사실을 분명히 못 박는다. 그는 세례 받은 모든 사람을 "사제"sacerdotes로, 교회의 특별한 직무를 맡은 성직자들을 "교역자"(=봉사자)ministri로 구별하여 칭하였고[25] 공적인 기능의 수행을 위한 특별한 직무를 위해서는 하느님의 특별한 부르심과 교회의 제도를 통한 서품이 별도로 필요하다는 사실을 명확히 한다. "모든 그리스도인들이 사제라는 것은 참이지만 모두가 교역자는 아닙니다. 교역자는 그리스도인이고 사제라는 사실 말고도 직무와 그에게 맡겨진 교회 공동체를 지녀야 합니다. [하느님의] 부르심과 사명이 교역자와 설교자를 만듭니다."[26]

루터 교회의 이해에 있어 반드시 논구해야 할 또 한 가지 주제는 교회의 **가시성과 비가시성**이다. 루터가 로마 가톨릭교회로부터 떨어져 나오면서 기존의 교회를 부인하기 위해 가시적인 교회가 아니라 비가시적인 교회를 참된 교회라고 칭하면서 제도로서의 교회를 부인했는가

20) Cf. Pesch, *op.cit.*, 233.
21) 루터가 세례 받은 모든 사람의 사제직의 근거로 제시하는 구절은 요한 6,45; 시편 45,8; 1베드 2,9; 묵시 5,10 등이다.
22) WA 7,56,35-57,1.
23) WA 6,407,22 f.
24) Cf. *Decretum Gratiani* 2,12,1,7(E. Friedberg[ed.], *Corpus Iuris Canonici*, I, Graz 1955, 678).
25) Cf. Lohse, *Zur Ordination*, 13.
26) WA 31 I,211,17-20.

의 문제이다. 루터가 분명히 내적인 교회와 외적인 교회를 언급한 것은 사실이지만 마치 두 개의 교회가 있는 듯이 생각한 것은 아니다. “그러므로 우리는 상이한 이름으로 두 교회를 명명하고자 한다. 첫 번째 교회는 자연적이고 근본적이며 본성적이고 참된 교회로서 우리는 그것을 영적이며 내적인 그리스도교라고 부르고자 하며, 다른 교회는 만들어졌으며 외적인 교회로서 우리는 그것을 육적이며 외적인 그리스도교라고 부르고자 한다. 이는 우리가 두 교회를 서로 갈라놓고자 함이 아니다. 이는 마치 한 인간을 두고 그의 영혼에 따라서는 영적 인간이라고 하고 그의 육신에 따라서는 육적인 인간이라고 칭하는 것과 같다.”[27] 후대의 학자들은 이러한 루터의 구분을 두고 분리가 아니라 둘 사이의 긍정적인 유비라고 평가한다.[28] 로마 가톨릭교회와 협력의 가능성이 희박해진 상황에서 쓰여진 루터의 후기 저술에서는 내적인 교회와 외적인 교회의 구분보다는 숨은 교회와 가시적 교회의 구분이 자주 이루어지며, 이와 더불어 참된 교회와 거짓된 교회라는 구분도 자주 등장한다. 하지만 이를 근거로 루터가 숨은 교회를 참된 교회로, 가시적인 교회를 거짓된 교회로 여겼다는 결론을 이끌어내는 것은 섣부른 판단이다. 루터는 복음을 선포하는 교회를 참된 교회로, 교황의 적그리스도교 교회를 거짓 교회로 판단하는데[29], 여기서도 기준은 가시성과 비가시성이 아니라 복음 선포라는 교회 본래의 사명이다. 루터는 로마 가톨릭교회와의 대립에서 교회의 가시성을 부인하고 비가시성 안으로 도피하지도 않았고, 재세례파의 경우처럼 교회의 영적인 차원을 극단적으로 강조하면서 현실 제도적 차원을 간과하도 않았다. 루터는 여전히 제도로서의 교회를 명백히 긍정하였다. 하지만 교회의 모습의 본질을 찾는 과정에서 교계 제도보다는 신앙의 공동체를 교회의 본질로 파악했으며 교회의 제도성을 부인하는 재세례파에 마주해서 교회의 제도적 가시성 또한 강조했다.[30]

루터의 숨겨진 교회라는 표현은 본래 이성만으로 파악 불가능한 교회의 성격을 강조하는 것인데, 이 교회는 늘 숨겨져 있는 것이 아니라 그리스도인들이라는 외적인 현상을 통해서 드러난다. 또한, 교회를 알아볼 수 있는 참된 여러 가지 **표지**가 주어지는데, 이 표지를 신앙의 눈으로 파악할 때 교회가 파악된다. 루터는 교회를 알아볼 수 있는 표지에 대해서 반복적으로 언급한다.[31] “첫째는 거룩한 하느님이 말씀이다 […] 둘째는 세례 성사이다 […] 셋째는 제대의 성사[=성체성사]이다 […] 넷째는 공적으로 필요한 열쇠, 즉 풀고 맺는 권한이다 […] 다섯 번째로, 교회가 교회의 봉사자를 서품하거나 임명하거나 그들을 임명해야 하는 **직무자**를 지닌다는 사실에서 교회를 외적으로 알아볼 수 있다. 그러므로 앞서 언급한 네 가지 거룩한 것을 공적으로 특별하게 수여하고 전달하며 수행하는 주교나 신부나 설교자가 있어야 한다.”[32] 이로써 직무 문제가 대두된다. 루터에 의하면 직무는 인간이 만든 것이 아니라 그리스도가 제정하신 것이다.[33] 하지만 공동체 안에서 **말씀과 성사에 대한 봉사**가 질서 있게 수행되기 위해서는 직무가 불가결하다.[34] 이로써 직무에 대한 신적인 근거와 인간적인 근거가 동시에 주어진다. 사람에 의한 서품$_{\text{ordinatio}}$이[35] 필요하다고 보는 관점은 직무의 인간과 관련된 측면을 드러내고, 하느님의 일로서 직무가 “우리 [인간의] 것이 아니라 그리스도의 것이다.”는 루터의 고백은 직무가 하느님에 의해 설정되었음을 가리킨다. 이 직무는 다른 사람을 지배하기 위한 것

27) WA 6,296,38-297,5.
28) Cf. Kühn, *Kirche*, 27.
29) Cf. WA 51,502,16-508,19.
30) Cf. Koch, *Das Problem*, 127-131.
31) Cf. WA 11,411,12; WA 39 II,287,9; WA 26,147,13.
32) WA 50,628, 30 ff. 특히, 다섯 번째 표지는 WA 50,632,35 ff.
33) Cf. WA 50,647,8.
34) Cf. WA 12,189,23.
35) WA 38,240,26.

이 아니라 본질적으로 설교의 직무로 의화로 이끄는 말씀과 성사에 봉사하기 위한 목적을 지닌다.[36]

직무의 관한 루터의 견해에서 끝으로 흥미로운 부분은 **주교 직무와 신부 직무**와의 관계이다. 앞서 루터가 어떠한 역사적 상황에서 자신의 주장을 전개했는지 알아보았다. 새로운 교회나 사회의 건설이 아니라 오랜 시간을 거쳐 고착된 폐단으로부터 교회의 근본적 가르침을 복구하는 것이 루터의 근본 관심사였다는 사실은 주교 직무와 신분 직무를 논하는 부분에서도 뚜렷이 드러난다. 루터는 주교에 의해 다스려지는 지역 교회 및 신부가 돌보는 본당 사목구의 구조 자체에 대해서 어떠한 이의도 제기하지 않는다. 루터는 세속의 권력을 행사하고 세금을 징수하고 혼인에 관한 사항을 관장하고 자기 친척들을 부양하면서도 자신의 본래의 직무에 속하는 것을[37] 등한시하는 주교들의 실상을 비판하면서 "주교의 본문은 거룩한 삶을 유지하고 설교하며 세례를 베풀고 죄를 풀고 맺으며 위로하고 영혼이 영원한 생명에 이르도록 돕는 것"[38]이라는 사실에 주의를 환기시킨다. 또한, 루터는 복음의 올바른 선포를 감독하는 것, 본당 사목구에 성직자가 배치되도록 돌보는 것, 개별 교회 사이의 결속을 돕는 것[39], 본당 신부의 생활을 감독하는 것, 갈등 시에 세속 당국과 접촉하는 것, 혼인 문제와 관련하여 당국과 협력하는 것[40],합당하지 않은 사람들을 말씀의 힘으로 파문하는 것 등을 주교의 특별한 임무로 설명했다. 하지만 루터의 기대와 달리 당시 주교들 가운데 아무도 루터의 종교개혁에 동참하지 않았고 종교개혁에 가담하는 신부의 숫자가 급속하게 줄어들게 되자 루터는 스스로 서품을 거행하지 않으면 안 되는 상황에 처했다. 게다가 앞서 제시한 특별한 임무를 지닌 주교상을 자신의 동조자들 사이에서 관철시킬 수 없었기 때문에 부득이하게 루터는 주교의 직무와 사제의 직무의 근본적인 동일성을 강조하면서 교역자들을 스스로 서품할 수 있는 길을 준비하였다. 루터를 비롯한 종교 개혁자들은 다음의 세 가지 이유에서 주교가 아닌 자신들에게 서품권이 있다고 여겼다. 첫째, 『롬바르두스 명제집』의 가르침에 따르면 성품 성사의 완성은 신부품이므로 주교 직무는 성사성을 지니지 않는다.[41] 둘째, 히에로니무스의 의견에 따르면 주교들이 서품 권한을 지니는 것 이외에는 주교 직무와 신부 직무가 차이가 없다. 셋째, 히에로니무스는 알렉산드리아 교회의 예를 들어 주교가 신부들 가운데 선출된다고 증언했다.[42] 물론 루터는 주교 직무가 신약성경에 근거를 두고 있다는 사실과 신부 직무에서 기대될 수 없는 주교의 특별한 임무를 잘 알고 있었지만 자신이 처했던 비상 상황을 해결하기 위해서 주교 직무와 신부 직무의 동등성을 강조하며 본래적으로 말씀의 봉사 직무는 그 근원에서 하나라고 주장할 수밖에 없었을 것으로 보인다. 다음 장에서는 루터의 이해에 상응하는 제2차 바티칸 공의회의 교회에 대한 가르침을 소개하면서 루터 교회와 가톨릭교회의 교회와 직무에 대한 접점과 상이점을 논구하기 위한 바탕을 마련하고자 한다.

2.3. 교회와 직무에 관한 제2차 바티칸 공의회의 가르침

루터의 종교개혁에 대한 가톨릭교회의 응답은 트리엔트 공의회(1545-1563)를 통해서 이루어졌다. 특히 원죄론과 의화론에 관련된 공의회의 가르침은 종교 개혁가들의 주장에 대한 연

36) 참조: CA 4-5.
37) Cf. WA 10 II,112,8 ff.
38) WA 53,253,6.
39) Cf. WA 26,196,3.
40) Cf. WA 26,235,21-25.
41) Petrus Lombardus, *Sent.IV*, dist. 24, cap. 12.
42) Cf. Hieronimus, *Epist*. 146 *ad Euangelium*.

구와 비판을 거쳐 심도 있고 종합적인 교리로 제시된 반면[43], 교회론에 대한 심도 있는 응답은 트리엔트 공의회를 통해 주어지지 않았다. 종교 개혁가들의 입장을 단순히 반대하는 대립 신학이 주류를 이루었던 오랜 시기가 지난 후, 19세기 초반에야 비로소 가톨릭교회 안에서 교회가 신학적 주제로 다루어지기 시작했으며 그로부터 1세기 이상이 흐른 뒤 제2차 바티칸 공의회(1962-1965)는 교회 역사상 최초로 종합적인 가톨릭교회의 교회론을 제시했다. 아래에서는 루터의 교회와 직무에 대한 이해에 상응하는 제2차 바티칸 공의회의 본문을 제시하면서 교회와 직무에 관한 루터와 가톨릭교회의 이해를 비교하고자 한다. 이는 이어지는 양측의 교회 직무론에 대한 종합적인 평가와 전망 제시에 도움이 되리라 여겨진다.

루터는 말씀과 교회의 긴밀한 관계로부터 출발하며 교회를 믿는 이들의 공동체로 정의하였다. 「인류의 빛」 제9항은 교회를 하느님 백성으로 정의하면서 루터가 세례 받은 모든 사람의 사제직을 설명하기 위해 사용한 같은 성경 구절을 인용한다. "그러나 하느님께서는 사람들을 서로 아무런 연결도 없이 개별적으로 거룩하게 하시거나 구원하려 하지 않으시고, 오직 사람들이 **백성**을 이루어 진리 안에서 당신을 알고 당신을 거룩히 섬기도록 하셨다 […] **그리스도를 믿는 이들**은 […] "선택된 겨레고 임금의 **사제단**이며 거룩한 민족이고 그분의 소유가 된 백성이다"(1베드 2,9-10). 하느님의 말씀을 강조하며 말씀 선포에 관한 교역자의 역할을 강조하는 「사제품」 제4항은 루터의 표현을 큰 변화 없이 반복한다는 인상을 줄 정도로 루터의 관점에 근접해 있다. "**하느님의 백성**은 그 무엇보다도 살아계신 **하느님의 말씀**으로 모이며, 이 **말씀을 사제들의 입에서 찾는 것**은 지극히 당연하다. 먼저 **믿지 않는 자는 아무도 구원을 받을 수 없으므로**, 사제들은 주교들의 협력자로서 하느님의 **복음을 모든 사람에게 선포하는 것이 첫째 직무**이다 […] 실제로, **구원의 말씀**은 비신자들의 마음에 **신앙**을 불러일으키고, 신자들의 마음에 신앙을 키운다. 이 **신앙으로 신자들의 모임이 시작되고 자라난다**."

또한, 루터는 교회의 불가결성을 강조하였는데 교회의 공동체적 특성과 함께 그 목적을 설명하는 「인류의 빛」 제8항은 이에 견줄 만하다. "유일한 중개자인 **그리스도**께서는 믿음과 바람과 사랑의 **공동체**인 당신의 거룩한 **교회를 이 땅 위에** 가시적 구조로 **세우시고** 끊임없이 지탱해 주시며, **교회를 통하여** 모든 사람에게 진리와 **은총을** 널리 **베푸신다**."

루터 교회론의 가장 큰 특징 중의 하나인 세례 받은 모든 사람의 사제직을 「인류의 빛」 제10항은 명백하게 인정하며 보편 사제직과 직무 사제직을 구분한다. "사람들 가운데에서 뽑히신 대사제 주 그리스도께서는 **새 백성**이 '한 나라를 이루어 당신의 아버지 하느님을 섬기는 **사제들**이 되게 하셨다'(묵시 1,6; 5,9-10) […] **신자들의 보편 사제직**과 **직무** 또는 **교계 사제직**은, 정도만이 아니라 본질에서 **다르기는 하지만**, 서로 밀접히 관련하여 있으며, 그 하나하나가 각기 특수한 방법으로 그리스도의 유일한 사제직에 참여하고 있다."

루터는 교회의 가시성과 비가시성을 논구하며 둘 사이의 유비적 관계의 해석 가능성을 열어 놓았는데, 「인류의 빛」 제8항은 이와 유사성을 보여준다. "교계 조직으로 이루어진 단체인 동시에 그리스도의 신비체, **가시적**인 집단이 동시에 **영적**인 공동체, 지상의 교회인 동시에 천상의 보화로 가득 찬 이 교회는 **두 개가 아니라** 인간적 요소와 신적 요소로 합성된 **하나의 복합체**를 이룬다고 보아야 한다."

하느님이 직접 교회 안의 특수한 직무를 설정하였다는 루터의 직무론과 유사한 대목은 공의회 문헌 안에서 여러 군데 발견되지만 그 중에서 「인류의 빛」 제18항이 대표적이라 할 수 있다. 교역자들을 봉사자로 정의하는 것은 루터의 이해와 일치하며 직무를 통해서 질서 정연하게 구원에 이른다는 내용은 루터가 설명한 직무의 인간적인 근거에 상응한다. "주님이신 **그**

43) 참조: DH 1510-1516.1521-1583.

리스도께서는 하느님 백성을 **사목**하고 또 언제나 증가시키도록 당신 교회 안에 온몸의 선익을 도모하는 여러 가지 **봉사 직무**를 **마련하셨다**. 실제로 거룩한 권력을 가진 **봉사자**들이 자기 형제들에게 **봉사하여** 하느님의 백성으로서 그리스도인의 진정한 품위를 지닌 모든 사람이 자유로이 **질서 정연하게** 동일한 목적을 함께 추구하며 **구원에 이르게 하려는 것**이다."

주교 직무와 신부 직무를 구분하면서도 양자의 목적의 근본적인 동일성을 강조하는 루터의 이해와 「인류의 빛」 제20항, 제28항은 서로 견줄 만하다. 두 항은 모두 예언직 왕직 사제직이라는 목자의 삼중 직무를 주교와 사제에게 동일하게 적용시키고 있으며 그 중에서도 교리와 복음 선포를 가장 먼저 언급하는데, 이는 루터가 교역자를 무엇보다도 말씀의 봉사자로 이해한 것과 궤를 같이한다. "그러므로 **주교들**은 공동체 **봉사 직무**를 협조자인 **신부들과** 부제들과 **함께 받아들여**, 하느님의 대리로서 양떼를 다스리는 그 **목자**들이 되고, **교리의 스승, 거룩한 예배의 사제, 통치의 봉사자**가 되기 때문이다." "**신부들**은 비록 대사제직의 정점에 이르지는 못하고 권력의 행사에서 **주교들에게 의존**하고 있지만, **사제의 영예로는 주교들과 함께 결합**되어 있으며 성품 성사의 힘으로 영원한 대사제이신 그리스도의 모습을 따라 신약의 참 사제로서 **복음을 선포하고 신자들을 사목하며 하느님께 예배**를 드리도록 축성된다."

2.4. 공동 이해의 기반과 앞으로의 과제

교회 직무에 관한 루터의 견해와 제2차 바티칸 공의회의 가르침 사이에는 많은 유사점 내지 일치점이 발견된다. 이미 루터 교회와 가톨릭교회의 신학자들은 세계적 차원에서 직무의 이해에 대해 토론하였으며 그 결과가 『교회의 사도성』, 『갈등에서 공동체로』라는 공동 문서에 잘 요약 제시되어 있다.[44] 그에 따르면 세례 받은 모든 사람의 사제직[45], 하느님에 의한 직무의 제정[46], 서품된 교역자들의 근본 과제인 복음 선포[47], 주교 직무와 신부 직무의 삼중 과제[48], 서품을 통한 직무 수여[49], 복음에 대한 충실성을 중심으로 하는 사도성의 이해[50] 등에서 루터 교회와 가톨릭교회는 공통된 의견을 지니고 있다.

여전히 차이가 나는 부분은 주교직에 대한 이해 부분과 사제의 성사적 신원이다. 제2차 바티칸 공의회는 트리엔트 공의회가 해결하지 못했던 주교 축성의 성사성 문제에 대한 명확한 가르침을 제시하며 주교 직무에서 성품 성사의 충만함을 인정한다.[51] 하지만 이 교리의 확립은 주교 직무와 신부 직무 사이의 유사성을 강조하는 루터 교회의 직무 이해로부터한 발 멀어지는 결과를 가져왔다. 또한 루터 교회 안에서 여러 가지 형태로 수행되고 있는 주교 직무의 사도성을 가톨릭교회가 그에 대한 고유한 신학적 이해에 따라 과연 인정할 수 있는지의 여부

44) 「교회의 사도성」은 교회의 직무에 관한 루터 교회와 가톨릭교회의 공동 연구 문헌이다. Cf. Die Lutherisch-Römisch-katholischen Kommission für die Einheit, *Die Apostolizität der Kirche. Studiendokument der Lutherisch-Römisch-katholischen Kommission für die Einheit*, Paderborn 2009. 「갈등에서 공동체로」은 같은 위원회가 2008년에서 2013년까지 종교개혁 500주년을 준비하면서 마련한 모든 신학 주제를 종합적으로 다룬 보고서이다. Cf. Die Lutherisch-Römisch-katholischen Kommission für die Einheit, *Vom Konflikt zur Gemeinschaft. Gemeinsames lutherisch-katholisches Reformationsgedenken im Jahr 2017. Bericht der Lutherisch-Römisch-katholischen Kommission für die Einheit*, Leipzig 2013.

45) 참조: 『갈등에서 공동체로』 제177항.

46) 참조: 『갈등에서 공동체로』 제178항.

47) 참조: 『갈등에서 공동체로』 제179-180항.

48) 참조: 『갈등에서 공동체로』 제182항; 『교회의 사도성』 제248항.

49) 참조: 『갈등에서 공동체로』 제183항; 『교회의 사도성』 제277항.

50) 참조: 『갈등에서 공동체로』 제185항; 『교회의 사도성』 제291항.

51) 참조: 휘너만, 『교회에 관한 교의 헌장 「인류의 빛」』, 43-45.257-267.

가 여전히 논의되어야 할 문제로 제시된다.[52] 또한, 주교와 신부를 모두 포함하는 교역자 내지 성직자의 신원 문제도 여전히 간과할 수 없는 차이를 보인다. 하느님 말씀의 봉사자라는 루터 교회의 교역자 이해는 교역자의 신원을 기능적으로 파악한다. 한 공동체에서 하느님 말씀에 봉사하는 한에서만 그는 교역자이다. 하지만 성직자가 서품을 통해 그리스도의 이름과 교회의 이름으로 활동한다는 가톨릭교회의 이해는 그 신원을 존재론적으로 파악한다. 제2차 바티칸 공의회는 중세 이래 교회 안에 익숙했던 "통치"와 "권한"이라는 법률적 용어를 통해서만 성직자의 임무를 묘사하는 일방성으로부터 탈피하여 "구원을 중재하는 주님의 활동"을 수행하는 성직자에 대한 성사적 이해를 강조한다. 이에 따라 성직자는 말씀에 봉사자일 뿐만 아니라 특별히 성사를 통해서 그리스도를 대리한다. 지워지지 않는 인호는 성직자에게 서품을 통해 수여된 사명이 어떤 상황에서도 결코 취소될 수 없음을 확인한다. 이러한 막중한 사명 때문에 성직자 개인의 인품과 무관하게 그에 대한 신자들의 존경이 표현된다. 교역자의 신원에 대한 기능적 이해와 본질적 이해에 대한 계속적인 토론이 루터 교회와 가톨릭교회 사이에 필요하다.

필자는 지금까지의 고찰을 바탕으로 보편 사제직과 직무 사제직, 교회의 가시성과 비가시성등 두 가지 문제를 오늘날 한국의 상황과 조우시키고자 한다. 세례 받는 모든 사람의 사제직을 통해 루터는 그리스도를 믿는 신앙인들의 근본적인 평등성 내지 동질성을 강조하였다. 그에 따르면 서품을 통해 성직자 내지 수도자들이 더 나은 그리스도인, 다른 이들보다 더 높은 그리스도인이 되지 않는다. 하지만 루터는 교회의 공적인 특별한 직무를 맡은 이들을 사제가 아니라 봉사자라고 칭하면서 이들의 특수한 성격을 분명히 인정했다. 제2차 바티칸 공의회는 보편 사제직과 직무 사제직이 "정도만이 아니라 본질에서 다르다"고 말한다. 이 표현이 "정도"와 "본질"이라는 두 비교 기준을 제시함으로써 두 사제직의 차이를 더 강조하는 것처럼 보일 수도 있지만, 보다 면밀한 검토는 다른 해석을 가능하게 한다. 만일 정도에서만 다르다면, 두 사제직은 같은 차원에서 비교되는 것이며 이 경우에 세례와 성품을 받은 성직자는 세례만을 받은 여타 그리스도인보다 더 높은 차원의 그리스도인일 수밖에 없다. 하지만 뒤따르는 본질의 차이가 단순한 서열의 차이라는 해석의 가능성을 상쇄한다. 여기서 본질은 존재론적 본질이 아니라 기능적 본질로 해석할 수 있다. 성직자와 일반 그리스도인이 근본적으로 다르되, 그 차이는 각자의 역할에 기인한다. 즉, 성직자는 공동체를 위한 자신의 사제직을 수행하고 모든 그리스도인은 개인적으로 하느님과 직접적인 관계를 돌보면서 자신의 사제직을 수행한다. 이와 같이 모든 그리스도인의 사제직과 교회 직무는 높고 낮음의 문제가 아니라 서로 다름의 문제이다. 하지만 여기서 과연 이러한 다름이 오늘날 교회 생활 안에서 충분히 드러나고 있는가 하는 질문이 제기된다. 『갈등에서 공동체로』 제173항은 "중세 후기 세례 받은 모든 사람의 품위와 교회에 대한 그들의 책임이 적절히 강조되지 못했다"고 본다. 바로 이 문장에서 암시되듯이 교회의 구성원에게 책임과 역할이 주어지지 않을 때 수동적인 자세와 열등 의식은 불가피하다. 그러므로 단순히 성직자와 평신도가 다르다고 표현하는 데서 그칠 것이 아니라, 과연 세례 받은 모든 그리스도인의 대부분을 차지하는 평신도들이 이 교회 안에서 어떠한 고유한 책임과 역할을 지니는지, 또 그들의 대부분을 형성하는 평신도들의 세속성이라는 특성이 교회의 실현에 어떠한 의미를 지니는지가 교회론 안에서 뚜렷하게 드러나야 할 것이다. 그렇지 않다면 적극적인 평신도상은 성직자의 역할을 돕거나 대체하는 것 이상으로는 이해될 수 없을 것이다. 세례 받은 모든 사람과 성직자의 우열이 아니라 다양성을 말할 수 있기 위해서는 양자 간의 차이와 더불어 고유성이 더 명확하게 표현되어야 할 것이다. 또한 세속성

52) 참조: 『갈등에서 공동체로』 제191항; 『교회의 사도성』 제283항.

을 지닌 평신도의 고유한 역할에 대한 강조는 교회 울타리를 넘어 세상 안에서 활동하는 교회의 역할을 새롭게 조명할 수 있으리라 기대된다.

또 다른 문제는 교회의 가시성과 비가시성과 관련된다. 루터는 이성으로 다 파악되지 않는, 이성 앞에서 자신을 가리는 교회의 비가시적 본성을 알고 있었고, 그것이 드러나는 여러 가지 표징을 설명하면서 교회의 가시성을 설명하였다. 그리고 직무를 그러한 표징 중의 하나로 보았다. 제2차 바티칸 공의회는 그리스도 신비체 신학을 수용하면서 교회의 가시적인 구조에 치중했던 기존의 대립 신학적 교회론을 극복하며, 무엇보다도 하느님을 세상 안에 드러내는 자신의 성사적인 역할을 강조한다. 양편에서 공통적으로 드러나는 교회의 성사성은 오늘날 외적 성장의 한계에 다다른 한국의 교회가 자신의 본래적인 역할을 찾는 데에 도움을 줄 수 있다. 교세 확장이라는 교회 외적인 모습에 치중할 것이 아니라, 실증주의와 발전 일변도에 치중한 현대 인류가 다다른 한계 앞에서 보이지 않는 하느님을 가리켜 보이며 무한에 개방되어 있는 인간의 초월적 특성을 일깨우는 것이 성사적 특징에 따른 교회의 본분이다. 성사적 존재인 교회의 근본적인 과제는 "하느님이 우리와 함께 계신다"는 사실을 드러내는 것이다. 현대 사회에서 교회에 대한 관심이 사라지는 이유는 교회가 이러한 자신의 성사적 역할을 제대로 수행하고 않으면서 가시적인 결과만을 추구하고 있기 때문이 아닐까 의심된다. 루터는 이러한 교회의 성사성의 근원을 하느님 말씀에서 찾으며 교역자를 말씀의 봉사자로 규정한다. 가톨릭 신학은 성직자가 그리스도를 성사적으로 드러내기를 요구한다. 이를 위해서는 성직자는 자신의 인간적인 능력이 아니라 하느님의 말씀에 기대해야 한다. 하느님 말씀을 읽고 시대의 징표에 따라 말씀을 해석하고 말씀을 살아감으로써 자신의 시대 안에 하느님의 말씀이 살아 있도록 하는 것이 그의 본문이다. 이를 통해서 성직자는 하느님과 인간을 잇는 도구, 세상 안에서 영원을 사는 신비가로서 하느님 말씀에 봉사하고 하느님 백성에 봉사할 수 있을 것이다.

3. 칼뱅

프랑스 북부 누아용Noyon에서 1509년 태어난 장 칼뱅은 깊은 신심을 지닌 어머니로부터 종교 교육을 받았고 아버지의 노력으로 귀족 자제들과 교분을 쌓으며 성장할 수 있었다. 칼뱅은 파리 등지에서 전통적인 스콜라 신학과 법학과 당시 신학문이었던 인문학 등을 두루 공부하였다. 당시 루터의 가르침을 접할 수 있었던 파리의 귀족들을 통해서 칼뱅은 루터의 가르침을 알게 되었고 오랜 숙고 끝에 1533년 이후 종교개혁 편에 서게 되었다. 이는 목숨을 건 선택이었으며 이 때문에 칼뱅은 스트라스부르를 비롯한 여러 곳에서 망명 생활로 내몰렸고, 이후 제네바에 정착하여 장로교의 기틀을 세웠다. 칼뱅은 뛰어난 조직신학자였다. 그의 신학은 『기독교 강요』*Institutio Christianae Religionis*에 잘 집약되어 있는데 이 책은 1535년 첫 탈고에서 1560년 최종판이 나오기까지 여러 번 수정되었다. 이는 칼뱅이 튼튼한 신학적 기반 마련에 큰 관심이 있었음을 방증한다. 성서학 교수였고 종교개혁으로 말미암은 여러 가지 예상치 못한 새로운 상황에 대처해야 했던 루터에 비해 칼뱅은 훨씬 더 많은 숙고의 시간을 가지고 종교 개혁을 바라보았다. 조직신학자로서 칼뱅은 그리스도교의 뿌리와 핵심이 무엇인지를 찾았고 그로부터 얻은 통찰을 통해서 미래에도 유효한 구조를 구상했다.

3.1. 칼뱅의 신학적 출발점과 교회 및 직무의 이해

칼뱅 신학의 출발점은 루터와 마찬가지로 당시 교회의 폐단이었다. 칼뱅에 의하면 그리스도교 공동체는 사고와 생활과 활동을 위한 형태forma를 가져야 한다. 그런데 이 형태는 교회의

본질적인 구조가 침해되거나, 망각되거나, 무효화되거나, 인간적인 발상에 의해 대체되면서 이 형태가 흐려지거나 망가질 수 있다deformatio. 이 상황에서 감춰지고 허물어진 교회의 진리 본성을 다시 드러내는 것이 칼뱅이 의도했던 교회 개혁reformatio이다.[53] 여기서 기준이 되는 것은 성경에 쓰인 하느님의 말씀이다. 구원의 소식의 본래의 모습을 유일한 기준으로 들어 높이고 전체 그리스도인 공동체를 이 원칙에 따라 새로이 건설하면서 참된 교회vera ecclesia를 회복하는 것이 칼뱅의 근본 관심사였다.[54] 루터가 자신의 신학을 전개하는 데에 한편으로 로마 가톨릭 교회, 다른 한편으로 재세례파를 염두에 두고 있었던 것과 마찬가지로 칼뱅 역시 로마의 법률주의와 재세례파의 환상주의라는 두 전선에 대항해야 했다. 칼뱅은 전자에 매달리는 이들을 "교황주의자"Papisten라고 통칭했으며, 후자를 교회 내 어떤 차별도 거부한다는 의미에서 "평등주의"égalitarisme로 칭했다. 칼뱅은 특별히 후자의 움직임에 단호히 대항하면서 교회와 직무가 반드시 필요하다는 입장을 견지했다.

"더 큰 하느님의 영광을 위하여"Ad majorem Dei gloriam 예수회의 창립자인 로욜라의 성 이냐시오가 일생을 진력했던 것과 비슷하게 칼뱅 신학의 출발점은 "**하느님의 영광**"Gloria Dei 내지 "하느님의 절대적 주권"la souveraineté absolue de Dieu이다. 이는 두 사람이 같은 시기 프랑스 파리 대학에서 공부하면서 받은 영향의 결과로 추측된다. 절대적 주권을 지닌 그리스도는 만물을 충만하게 하기 위해 하늘에 올라간 분이며 그분이 하늘에 계시기 때문에 지상에는 그분의 일을 행할 도구가 필요한데, 그것이 **교회**이며 하느님께서는 그 안에 여러 직무를 마련해 두셨다는 것이 칼뱅 교회론의 근본 구조이다. "내려오셨던 그분이 바로 만물을 충만케 하시려고 가장 높은 하늘로 올라가신 분이십니다. 그분께서 어떤 이들은 사도로, 어떤 이들은 예언자로, 어떤 이들은 복음 선포자로, 어떤 이들은 목자나 교회로 세워 주셨습니다. 성도들이 직무를 수행하고 그리스도의 몸을 성장시키는 일을 하도록, 그들을 준비시키려는 것이었습니다. 그리하여 우리가 모두 하느님의 아드님에 대한 믿음과 지식에서 일치를 이루고 성숙한 사람이 되며 그리스도의 충만한 경지에 다다르게 됩니다"(에페 4,10-13)라는 성경 구절은 칼뱅 교회 직무론 이해의 근간을 이룬다. 하느님의 주권을 강조하는 칼뱅은 하느님에 의해 선택된 이들을 교회라고 규정한다.[55] 이는 믿는 이들의 공동체를 교회로 규정했던 루터와 차이가 난다. 사도 바오로의 서간을 면밀히 주해한 칼뱅은 교회를 그리스도 안에서 선택된 이들의 공동체로 이해하는데, 이 공동체는 하느님의 백성이자 그리스도의 몸이자 성령의 활동 장소로 드러난다.[56] 이러한 삼위일체적 특성을 지니는 교회는 하느님의 일을 하는 지상의 봉사자이다. 교회는 하늘에 계신 그리스도의 구원 소식을 세상에 전달한다. 이러한 의미에서 교회는 하느님과 세상 사이에 은총을 전달하는 봉사자이다. 이로써 교회의 본질이 기능적으로 파악된다. 교회는 구원을 위한 선택의 장소이며 "구원의 수단"medium salutis이다. 하느님이 원하는 것은 당신의 자녀가 교회 안에서 생명을 얻고, 교회가 구원의 봉사직을 완수하고, 교회가 선택과 은총과 재생의 도구의 역할을 하는 것이다.[57] 이 모든 것을 칼뱅은 교회의 모성으로 설명한다. 교회는 "우리 모두의 어머니이다. 우리 주님께서는 당신 은총의 모든 보화를 교회에 넘겨주셨다. 그래서 교회가 이 보화를 지키며 그의 봉사를 통해서 이를 사람들에게 나누어 주기를 원하셨다."[58]

---

53) Cf. Ganoczy, *Ecclesia ministrans*, 353 ff.
54) Cf. *Ibid.*, 344.
55) 칼뱅에게서는 이 선택된 이들만이 하느님의 백성을 이루는 반면, 가톨릭교회의 하느님 백성은 보편적인 성격을 지닌다. 참조: 「인류의 빛」 제13항.
56) Cf. *Ibid.*, 356.
57) Cf. *Ibid.*, 358.

칼뱅은 구원의 도구로 기능하는 교회 안에는 **직무**의 불가결성을 여러 차례 강조한다. 아마도 그 배경에는 종교개혁 과정에서 재세례파의 민주적인 무질서에 대한 칼뱅의 체험이 있었을 것으로 보인다.[59] 칼뱅은 신자 중에 아무나 혹은 다른 봉사자가 목자로서 세례를 베풀거나 성찬례를 진행하거나 설교를 하는 것을 열광주의자들에게나 있는 오류로 단정하며 극구 반대했다.[60] 그들과 달리 칼뱅은 교회 내 직무가 **하느님에 의해 제정**된 것으로 못 박는다.[61] "이제 사탄이 똑같은 악행으로 교역ministerium을 동요시키기 위해 몰두한다. 그러나 그리스도께서는 직무의 중단으로 교회를 세우는 일이 허사가 되지 않도록 교회 안에 직무를 마련하셨다."[62] 이는 "주교들이 **신적 제도**ex divina institutione에 따라" 사도들의 자리를 계승한다는 가톨릭교회의 이해에 견줄만하다.[63]또한 칼뱅은 "그러한 직무 없이는 교회가 결코 존재할 수 없다."[64]고 보았다. 나아가 구체적인 개별 교회의 통치 역시 "하느님께서 직접 설정하셨다"고 주장한다.[65] 구약에서 예언자가 하느님의 말씀을 전달하고 레위 지파 사람들이 제사를 봉헌했으며 신약에서 하느님께서 질서에 따라 당신 백성에게 기쁜 소식을 선포하였으므로 하느님이 교회 안에도 직무를 설정하신 것은 당연하다는 것이다. 칼뱅은 직무를 교회의 구성적인 요소로 여겼으며 직무가 없을 경우 교회라는 건물이 무너진다고 보았다.[66]

칼뱅은 이러한 중요한 직무를 맡는 **교역자**를 하느님이 임명하신quod Deus praeficit 봉사자라고 지칭하며 이들에 대한 하느님의 직접적인 행위를 강조한다. "하느님은 이들의 입과 혀를 성별하시어 당신의 목소리를 내도록 하신다."[67] 하느님에 의해 불러 세워지고 그리스도를 통해 임명되고 성령으로 충만한 봉사자는 하느님의 말씀을 올바로 듣고, 그것을 선포하고 또 하느님의 은총으로 교회를 이끌 임무를 지닌다.[68] 「인류의 빛」 제11항의 직무 이해는 칼뱅의 직무 이해와 매우 유사하다. "신자들 가운데 **성품**에 오르는 이들은 **하느님의 말씀과 은총**으로 **교회**를 **사목**하도록 그리스도의 이름으로 **세워진다**." 칼뱅은 무엇보다도 교역자가 하느님의 도구라는 점을 강조한다. "주님께서 마치 도구를 통해 행위하시는 것과 같이 당신 홀로 우리 안에서 행위하신다."[69] 하느님의 절대적인 주권을 강조하는 칼뱅은 직무자의 행위가 아니라 직무자를 통한 하느님의 행위를 강조한다. 그러므로 직무자는 자신이 아니라 그리스도를 드러내야 한다.[70] 여기서 직무자의 투명성이 중시되는데 이는 직무자의 성사적 성격과 연결된다고 볼 수 있다.[71] 이러한 도구적, 혹은 성사적 특성 때문에 칼뱅은 교역자가 주인이 아니라 봉사자라는 사실을 강조한다. "교역자를 얕보면 말씀을 경멸하게 되고, 교역자가 과도하게 떠받들리면 교역자는 자신의 권한licentia을 남용하고 하느님을 거슬러 잘난 체하게 된다. 바오로는 자신을 그리스도의 종이라고 부르면서 중도를 가르친다. 이로써 바오로는 교역자가 자기 관심사가 아니

58) OC 1,539.
59) Cf. Ganoczy, *Amt und Apostolizität*, 23.
60) Cf. ICR IV,15,20 f.
61) 칼뱅은 교회 직무를 하느님이 원하셨으며(Deus voluit), 주님이 명령하셨다(Dominus mandavit)는 표현을 반복해서 사용한다.
62) ICR IV,1,11[1539]; Cf. IV,2,7.
63) 참조: 「인류의 빛」 제20항.
64) OC 22,71.
65) Cf. ICR IV,3,7; OS 5,49,15.
66) Cf. Ganoczy, *Ecclesia Ministrans*, 118-122.
67) ICR IV,1,5.
68) Cf. ICR IV,19,28; Faber, *Das kirchliche Dienstamt*, 132.
69) COR II/16,212. 에페 3,14에 대한 주해.
70) Cf. Faber, *op.cit.*, 143.
71) 참조: 「인류의 빛」 제1항: "거룩한 공의회는 모든 사람을 교회의 얼굴에서 빛나는 그리스도의 빛으로 비추어 주기를 간절히 염원한다."

라 이 활동을 위해 자신들을 모집하신 주님의 관심사를 추구해야 한다는 사실을 환기시킨다. 그러므로 교역자들은 교회에 대해 주권을 행사할 사명을 지닌 것이 아니라 그리스도의 주권에 종속된다. 간단히 말해서, 그들은 종이지 주인이 아니다."[72] 이런 의미에서 칼뱅은 교역자가 자기 스스로는 아무 것도 할 수 없다고 반복해서 이야기한다. 하지만 그의 발언은 교역자가 아무 것도 하지 않아도 하느님이 모든 것을 행한다는 의미가 아니라 하느님이 드러나도록 교역자가 최선을 다해야 한다는 의미로 이해될 수 있다. 교역자의 무가치성보다 주님을 드러내야 할 도구적, 중재적, 성사적 역할을 칼뱅이 강조한다고 볼 수 있다. 인간적인 것에 의해 하느님이 가려져서는 안 된다는 칼뱅의 입장은 기존의 교회에 대한 비판과도 연결된다. "로마 교황은 설교하지 않고 세례를 베풀지 않고 교회 백성과 더불어 성찬례를 거행하지도 않는다. 그렇기 때문에 사도들의 거짓된 후계자로 드러났다." 칼뱅이 로마 교황을 비판하면서 문제 삼는 것은 그 기원이 아니라 구체적인 활동이다. 여기서 사도성에 대한 칼뱅의 이해를 엿볼 수 있는데, 사도의 자리를 잇는다는 서품의 정통성만으로 충분한 것이 아니라 목자의 사도적인 행동이 비로소 그의 사도성을 드러낸다. 즉, 칼뱅은 사도성을 존재론적으로가 아니라 역동적이고 기능적으로 이해한다. 그러므로 칼뱅은 교회를 알아보는 표지가 인간적인 모습이 하느님을 모습을 가리지 않는 순수성라고 강조한다. "말씀에 대한 순수한 봉사와 성사 거행에서 순수하게 말씀을 [실천]하는 것은 이 두 가지를 찾아볼 수 있는 공동체를 확실히 교회로 간주할 수 있는 적절한 징표와 증거이다."[73] 지금까지 칼뱅의 교회 이해와 그에 따른 직무 이해 그리고 봉사자인 교역자의 신원과 그의 성사적 역할을 살펴보았다. 칼뱅이 이러한 이해를 바탕으로 구체적으로 어떠한 직무 제도를 설정했는지 다음 단락에서 살펴보도록 하겠다.

3.2. 칼뱅이 설정한 다양한 직무

아마도 칼뱅의 직무 신학 중에서 가장 독창적인 부분은 주교, 신부, 부제 등 교회의 전통 안에 있었던 삼중 직무와 구별되는 목사(목자), 교사, 장로(원로), 집사(부제) 등 새로운 직무 구조를 설정한 것이다. 칼뱅은 성경을 연구한 후, 그로부터 얻은 직무의 본질을 바탕으로 당시 자신의 교회의 필요성에 응답했다. 아래에서는 각각의 직무가 지니는 각각의 특성을 칼뱅의 이해에 따라 제시하고자 한다.[74]

칼뱅은 다양한 직무를 설정하기에 앞서 신약성경 안에 나타난 여러 가지 직무와 은사로부터 본질적인 점을 추출하려고 시도한다. 에페 4,11에는 사도, 예언자, 복음 선포자, **목자**, **교사** 등 다섯 가지 직무가 나타나는데, 칼뱅은 그 중에서 앞의 세 가지를 초대 교회에만 있을 수 있는 특수한 것으로 구분하고 나머지 두 가지 직무만을 어느 시대에나 어느 장소에나 필요한 통상 직무$_{\text{ordinarium munus}}$로 구분한다. 또한 목자와 감독의 역할을 다르게 보지 않는 티토 1,7-9와 원로라는 제도를 지시하는 사도 20,17 이하를 근거로 감독, 원로, 목사, 봉사자라는 호칭을 혼용하면서 "감독과 원로 사이에는 이름을 제외하고는 차이가 없다"고[75] 여겼다. 칼뱅은 이 직무를 지칭하기 위해 목자$_{\text{Pastor}}$라는 칭호를 선호하는데 이로부터 목사라는 개념이 종교개혁 전통 안에서 성직자를 이르는 말로 정착하게 된다. 또한, 은사에 관련하여 칼뱅은 로마 12,6 이하와 1코린 12,28로부터 기적을 일으키는 능력, 치유의 은사, 가르침의 은사, 지도의 은사, 가난한 이를 돕는 은사를 교회 내의 봉사로 분류하고 이 중에서 특정 시대에 관계되는

72) OC 49,362.
73) ICR IV,1,12[1539].
74) Cf. Ganoczy, *Ecclesia ministrans*, 246-328.
75) 참조: ICR IV,3,7.

것을 제외한 지도의 은사와 가난한 이를 돕는 은사만을 언제나 필요한 은사로 규정하였으며 전자를 위해서는 **장로**직(원로직)을 후자를 위해서는 가난한 이를 돕는 **집사**직(부제직)을 도출한다.

이 네 가지 직무는 다른 직분도 행사할 수 있는 포괄적인 권한을 지닌 목자, 건전한 교리의 봉사자인 교사, 규율의 봉사자인 원로, 가난한 이를 돕는 봉사자인 집사 등인데 칼뱅은 다음과 같이 각 직무의 신학적 특성을 설명한다.

이 네 가지 직분 가운데 가장 중요하게 여겨지는 목자의 직분은 하느님 말씀을 선포하고 성사를 거행하기 위한 것이다. "그러므로 누구든지 우리를 그리스도의 시종으로, 하느님의 신비를 맡은 관리인으로 생각해야 합니다"(1코린 4,1). 칼뱅은 여타 직분과 달리 목자 직분만을 사도성을 지니는 교회의 구성 요소로 인정하는데[76] 그것은 직분이 사도들로부터 이어오는 것으로 이해되기 때문이다. "주님이 사도들을 파견하셨을 때, 주님은 복음을 설교하고 믿는 이들에게 죄의 용서를 위한 세례(마태 28,19)를 주라고 지시하셨다. 그 전에 주님은 당신 몸과 피의 거룩한 상징을 당신의 모범에 따라 나누어 주라고(루카 22,19) 그들에게 분부하셨다. 보라! 우리는 거룩하고 손상될 수 없는 지속적인 유일한 법을 지니고 있으며, 이 법은 사도들의 자리in Apostolorum locum에서 사도들을 따르는 이들에게 부과되어 있다."[77] 칼뱅은 이러한 사도성을 교회가 세상에서 자기 정체성을 지키고 자신을 유지하는 데에 필수 불가결한 교회의 구성 요소로 이해한다.[78] 사도성을 담지하는 목자의 직분은 서품ordinatio을 통해서 전달된다. 물론 종교개혁의 전통 안에서 서품이라는 표현을 안수례가 대체하였는데, 그 배경에는 단순히 대립 신학적 동기뿐만이 아니라 가톨릭교회와의 차별성과 사도적 직무의 중요성을 동시에 강조하고자 했던 칼뱅의 의도가 놓여 있다. 칼뱅은 안수례를 당시 가톨릭교회의 성품 성사와 구분하면서 안수례를 성사로 인정하기도 하고 거부하기도 한다. "안수가 참되고 올바른 서품에서는 성사라고 나는 인정한다sacramentum esse concedo. 하지만 나는 마찬가지로 사람이 그리스도의 계명을 따르지도 않고 우리를 이끌 언약의 목표를 직시하지도 않는 곳에서는 안수가 이러한 장난(희생 제사를 드리는 로마 교회의 사제직에 서품되는 것을뜻함)에서 결코 자리를 차지할 수 없다고 주장한다."[79] 성경을 근거로 안수례가 확실히 전달되는 은총의 표징이기 때문에 칼뱅은 안수례를 성사로 인정한다.[80] 왜냐하면 안수는 성령과 성경과 은총의 중재 등 칼뱅이 제시한 참된 성사의 기준을 충족하기 때문이다. 하지만 다른 곳에서 칼뱅은 안수례를 성사에서 제외시킨다. 안수례는 "세 번째 성사가 아니다. 왜냐하면 모든 신자들에게 해당하지 않고 보편적이지 않으면 특정 직무 사명을 위한 특별한 예식을 드러내기 때문이다."[81] 칼뱅이 안수례를 성사로 명확히 인정했는가의 문제에 대한 답이 위와 같은 이유에서 쉽게 주어질 수는 없지만 칼뱅이 교회의 사도성을 보증하는 이 직무의 중요성 때문에 그 직무를 전달하는 안수례의 성사적 성격을 부인하지 않았음에는 이론의 여지가 없어 보인다. 또한, 칼뱅은 루터와 마찬가지로 목자 직분을 세례 받은 모든 사람의 사제직으로부터 도출하지 않는다.[82] 칼뱅은 목자들의

76) 참조: ICR IV,3,5 f.
77) 참조: ICR IV,3,6.
78) Cf. Ganoczy, *Amt und Apostolizität*, 17.
79) ICR IV,19,31.
80) Cf. ICR IV,19,31. 이 단락은 1티모 4,14를 참조 지시한다.
81) OS 5,463,12-15.
82) Cf. Ganoczy, *Ecclesia Ministrans*, 196. 324.

사명을 다른 믿는 이들의 사명과 구별하면서[83] 재세례파의 직무 이해에 대한 거부를 분명히 한다.[84]

이와 같이 큰 비중을 가진 목자 직무는 또한 그리스도의 역할을 대신한다. 하느님의 절대적 주권을 강조하는 칼뱅의 신학 안에서 절대적인 "오직 그리스도"와 "오직 말씀"의 원칙이 교회 직무와 관련하여 제한된다. "비록 유일한 주님이신 그리스도께서 홀로solus Christus 교회를 직접 이끄시고 통치하시지만, 그분이 교회에 으뜸이시고 모든 것을 능가하시고 이 주권을 오직 당신 말씀을 통해서sola scriptura 행사하시고 관리하셔야 하지만, 그럼에도 불구하고tametsi 주님이 우리에게 당신의 뜻을 당신 입으로 직접 설명하시기 위해 우리 가운데 가시적인 현존 안에서 사시지 않기 때문에, 직무와 이를 위한 인간의 대리적인 활동을 부가하신다."[85] 이러한 의미에서 직무는 그리스도의 활동이 교회에 위임된 것commissio으로 이해된다.[86] 교역을 하느님과 하느님 백성에 대한 봉사로 이해하면서 그의 기능적인 측면을 강조하면서도 그리스도를 대리하는 성사적 특성을 완전히 배제하지 않는 칼뱅의 관점은 가톨릭교회의 직무에 대한 존재론적 이해와 대화의 가능성을 제공한다.

두 번째 직무는 건전한 교리sana doctrina의 봉사자인 교사이다. 칼뱅은 이 직분의 본성을 "교회 건강함을 유지하기 위한 성경 해석의 은사"donum interpretandae schripturae ut dogmatum sanitas retineatur로[87] 규정하며 목자 직분과 더불어 교사 직분을 교회가 결코 포기할 수 없는 직무로 규정한다.[88] 목자들은 올바른 설교를 위해서 교사들의 도움을 받아야 하며 특별히 교사는 미래의 목자를 양성하는 기능을 담당한다. 하지만 교사는 설교할 수도 없고 성사를 수여할 수도 없으며 안수례를 주도할 수도 없다.[89] "신앙의 유산"depositum fidei를 해석하고 새로 표현하는 임무(1코린 14,26; 로마 12,7; 1티모 2,11 이하)를 수행하는 교사는 오늘날 신학자에 견줄 수 있으며, 가톨릭교회에서는 교도권이 교사 직분의 목적과 어느 정도의 유사성을 지닌다. 가톨릭교회 안에서 교도권은 목자인 주교와 신부에 의해 행사되며, 때로 목자들과 신학자들 사이의 견해의 차이 및 긴장 관계가 형성된다. 이를 고려할 때는 목자와 교사의 역할을 분명하게 분리하는 칼뱅의 의견은 눈여겨 볼만하다.

세 번째 직무는 규율의 봉사자인 장로(원로)로 이들은 교회 공동체 생활과 윤리의 판관, 규율의 판관 개인 생활의 판관이다.[90] 칼뱅은 권면하는 사람(로마 12,8) 내지 타이르는 사람(1테살 5,12) 혹은 지도하는 사람(1코린 12,28)을 언급하는 바오로 서간의 구절을 근거로 장로의 기능을 설명하고, 신약성경 안에서 공동체를 대표하는 기능을 지녔던 원로presbyteros직으로부터 그에 대한 호칭을 부여한다. 이러한 이중적인 근원 때문에 장로 제도가 성경의 가르침에서 직접적으로 기인한다고 보기에 어려움이 있을 뿐만 아니라, 당시 제네바의 상황이라는 현실적 요소가 칼뱅의 장로 제도 제정에 영향을 끼쳤으리라 보인다. 이러한 장로 제도의 기원에 관한

83) 칼뱅에 따르면 모두에게 해당하는 것은 사도의 후계자가 되는 것이 아니라 사도의 말씀에 순종하는 것이다.
84) "이 질서와 이런 통치를 폐기하기를 원하거나 마치 그것이 그다지 필요하지 않은 듯이 이를 축소하는 모든 이는 실제로 교회를 파괴하고 교회의 궤멸에 힘을 쓰는 것이다. 현재 생명의 부양과 보존에 빛, 태양의 따스함, 음식과 음료도 지상 교회의 보존을 위한 사도적이고 사목적인 직무(apostolicum ac pastorale munus)만큼 중요하지는 않다": ICR IV,3,2.
85) ICR IV,3,1; Cf. Faber, *Das kirchliche Dienstamt*, 119.
86) Cf. OC 22,94.
87) OC 51,198.
88) Cf. OS 5,48,31 f.
89) Cf. Ganoczy, *op.cit.*, 396.
90) Cf. *Ibid.*, 397.

비판적 요소에도 불구하고 칼뱅은 “교황주의자”에 의해 야기된 교리와 관습의 “혼란”을 빠르게, 또 근본적으로 척결하고자 하는 목적에서 장로 제도를 찬성했다.[91]

이네 번째 직무는 가난한 이를 돕는 봉사자인 집사(=부제)Diakon이다. 이미 루터와 스트라스부르의 종교 개혁가였던 마르틴 부서(Martin Bucer, 1491-1551)가 성경에서 언급하는 봉사자의 모습이 가난한 이들을 돕고 가르치는 집사직을 통해서 교회 안에 다시 살아나야 한다고 가르쳤다.[92] 이를 이어 받아 칼뱅은 가난한 이를 돕는 직분을 발전시킨다. 칼뱅은 가난한 이들을 돌보는 일cura pauaperum이 집사에게 주어졌으며 로마서에 근거해서 집사의 등급gradus을 둘로 나눈다. “ […] 만일 내 판단이 틀리지 않다면, 바오로는 첫 번째로 희사금을 담당하는 집사를 지칭했다. 그리고 두 번째로 가난한 이들과 병자들을 돌보기 위해 성별된 이들을 생각하고 있다. 티모테오에게 보낸 편지에서 바오로가 언급하듯이(1티토 5,10) 그들은 과부들이었다. 왜냐하면 여성들은 가난한 이들을 돌보는 데에 헌신하는 것 말고는 다른 어떠한 공적인 사명도 수여받을 수 없었기 때문이다.”[93] 칼뱅은 교사와 장로와 달리 목자와 집사가 되기 위해서는 기도와 안수로 이루어지는 서품을 받아야 한다고 규정한다. “하느님께 바쳐지고 성별된” 신분으로서 집사는 목자를 도와 성만찬에서 성체를 분배할 수 있다.[94] 이와 같이 집사 제도는 성경이 전하는 가난한 이들에 대한 교회의 사명, 교회 내의 여성에 대한 배려, 전례 예식을 통한 수여 등 직무에 대한 칼뱅의 풍부한 이해를 조명한다. 비록 칼뱅이 다른 곳에서는 집사직을 평신도의 기능이라고 설명하면서 그 직무의 성사성을 부인하는 듯한 인상을 주기도 하고, 칼뱅 사후 17세기 스코틀랜드의 장로교회는 장로와 집사의 직분을 혼용하면서 교회 운영이 집사의 기능으로 여겨지기도 했지만[95], 가난한 이들을 위한 본래의 봉사직을 성경에 의거해서 부활시키고, 또 여성에게도 직무의 문호를 개방한 것은 가히 선구자적인 행위라고 하지 않을 수 없다. 가톨릭교회는 제2차 바티칸 공의회에서야 비로소 사제품을 위해서가 아니라 오로지 봉사 직무를 위해 안수를 받는 품계를 인정하며 이 품계에 “사랑의 직무”와 “자선과 관리의 직무”가 부여했다.[96] 또한 최근에서야 여성 부제직에 대한 연구의 논의가 시작되었다.[97] 의 가능성에 대한 연구를 시작하였다.

지금까지 칼뱅이 설정한 네 개의 직무를 살펴보았다. 칼뱅은 성경에 대한 연구 및 당시 상황을 바탕으로 다양한 직무를 교회 안에 설정하였다. 이는 당시 사제직을 중심으로 직무를 이해하던 가톨릭교회와 커다란 차이를 보인다. 칼뱅의 직무 이해는 오늘날의 교회 직무의 이해에도 건설적인 자극을 제공한다. 다음 단락에서는 지금까지 살펴본 교회 및 직무의 본질 및 직무의 다양성에 대한 칼뱅의 이해를 바탕으로 가톨릭적 관점에서 직무에 대한 신학적 숙고를 시도하겠다.

3.3. 칼뱅과 가톨릭교회의 직무 이해를 바탕으로 한 신학적 반성

칼뱅에게 있어서 교회는 절대적인 주권을 지닌 하느님이 좌정하시는 하늘과 지상 사이에 은총을 전달하는 역할을 하며, 이 맥락에서 직무가 도구적으로 이해되고 직무자의 신원이 봉

91) Cf. *Ibid.*, 322 f.
92) Cf. WA 30 II,250; Tom. Angl. 197.
93) ICR IV,3,9.
94) Cf. OC 10,103 f.
95) Cf. Ganoczy, *Ecclesia Ministrans*, 328.
96) 참조: 「인류의 빛」 제29항.
97) 교황 프란치스코는 2016년 5월 12일 세계 여성 수도자 장상 연합 회의 참석자들에게 여성 부제직에 대한 연구를 위한 위원회 설치 의도를 표명했다.

사자로 규정된다. 또한 교회 내에는 네 가지 직무가 설정된다. 비록 목자직만이 사도성 때문에 다른 직무와 차이가 나기는 하지만 네 가지 직무는 각각 고유한 역할을 지니며 서로 보완하는 가운데 교회의 충만한 실현에 기여한다. 이와 같이 칼뱅의 직무론의 특성을 봉사자로서의 신원과 직무의 다양성으로 요약할 수 있다. 제2차 바티칸 공의회가 직무 사제직을 논하는 교회 헌장 제3장은 다음과 같이 시작한다. "주님이신 그리스도께서는 **하느님 백성**을 **사목**하고 Populum Dei pascendum 또 언제나 증가시키도록 당신 교회 안에 온몸의 선익을 도모하는 **여러 가지 봉사 직무**를 마련하셨다varia ministeria institut. 실제로 거룩한 권력을 가진 **봉사자들**이minitri 자기 형제들에게 **봉사하여**inserviunt 하느님의 백성으로서 그리스도의 진정한 품위를 지닌 모든 사람이 자유로이 **질서 정연**하게ordinatim 통일된 목적을 함께 추구하여 **구원에**ad salutem 이르게 하는 것이다"(「인류의 빛」 제18항). 칼뱅이 교회를 하느님 백성으로 정의했으며 직무자의 여러 호칭 가운데 목자를 선호했고 직무자의 신원을 봉사자로 규정했으며 네 가지 직무를 설정했고 교회가 질서 있게 구원을 향해 나아가기 위해 직무가 반드시 필요하다고 역설했음을 상기할 때 가톨릭교회와 칼뱅의 직무론의 기본적 이해는 여러 가지 점에서 일치한다고 할 수 있다. 또한 제2차 바티칸 공의회는 권력을 지닌 통치자에서 봉사자로 성직자에 대한 이해 전환을 이룩했는데, 이 또한 칼뱅의 직무자에 대한 근본 이해와 일치한다. 또한 "주교들은 […]하느님의 대리로 양떼를 다스리는 그 **목자**들이 되고, 교리의 **스승**, 거룩한 예배의 **사제**, 통치의 **봉사자**가 되는 것이다"(「인류의 빛」 제20항)라는 주교직의 정의에서 예언직 사제직 왕직 등 삼중 직무를 포괄하는 개념으로 목자 개념이 사용된 것은 칼뱅의 기본 이해와 괘를 같이하는 공의회의 관점을 시사한다. 또한 주교의 임무를 설명하는 제2차 바티칸 공의회의 가르침 안에는 칼뱅의 직무론의 여러 특징이 발견된다. "그러므로 […] 주교들을 통하여 대사제이신 주 예수 그리스도께서 신자들 가운데에 계신다. **그리스도**께서는 **하느님 아버지의 오른편에 앉아 계시지만**, 당신 주교들의 모임에도 계신다. 그러나 그리스도께서는 특히 **주교들의** 탁월한 **봉사를 통하여**per eorum servitium 만민에게 하느님의 **말씀**을 **선포**하시고 신자들에게 신앙의 **성사**들을 계속 **집전**하시며 주교들의 부성적인 직무를paterno munere 통하여 천상의 **새로남**으로 새로운 지체들을 **당신 몸**에 **합체**시키시며 마침내 주교들의 지혜와 슬기로 새로운 계약의 **백성**을 나그넷길에서 영원한 행복으로 **이끄시며** 다스리신다. 주님의 양떼를 치도록pascendum 선택된electi 이 **목자들**은 pastores 그리스도의 **시종**ministri이고 하느님의 신비를 맡은 관리인들이다(1코린 4,1 참조)"(「인류의 빛」 제21항). 먼저, 칼뱅이 모성을 통해 진술한 교회의 목적을 공의회는 주교의 부성을 통해 설명한다는 사실이 발견된다. 여기서 양자는 다른 주어만을 사용할 뿐 교회의 목적을 동일하게 이해하고 있다. 하지만 주교가 교회와 분리된 존재가 아니라 때로는 교회를 대표한다는 사실을 고려할 때 주어의 차이 역시 상쇄될 수 있다. 또한 그리스도가 하늘에 좌정하고 계시다는 말이 칼뱅의 신학적 기본 관점을 연상시킨다. 그러나 그리스도가 지상에, 특히 주교단 사이에 계시다는 말은 칼뱅의 이해와 차이가 있다. 그렇지만 결국 시종인 목자의 봉사를 통하여 그리스도가 직접 교회를 다스린다는 내용은 칼뱅의 직무에 대한 도구론적 입장과 동일하다. 이와 같은 많은 유사성을 고려할 때 가톨릭교회의 존재론적 직무 이해와 칼뱅의 기능적 직무 이해의 대칭이 과연 화해 불가능한지 의문이 제기된다. 교회 직무자를 하느님의 일을 하는 시종으로 규정하는 칼뱅은 하느님을 드러내는 이들의 기능을 강조하면서 이를 위해 직무자의 투명성을 강조한다. 이에 비해서 가톨릭교회는 서품을 통해서 직무자에게 지워지지 않는 인호와 그리스도의 이름으로 활동할 전권이 부여된다고 가르친다. 전자를 직무의 기능적 이해로 후자를 존재론적 이해로 칭할 수 있겠으나, 이 둘을 대칭적으로 구분하는 것은 가톨릭교회와 칼뱅의 직무론에서 공통적으로 발견되는 직무의 성사적 이해에 도움이 되지 않는다. 존재

와 기능의 구별은 본질과 우연을 구분하는 고중세 철학의 형이상학에서 기원하며 이러한 형이상학적 본질 이해는 비교 대상 사이의 차이를 강조한다. 그러나 보이지 가시적인 것과 그것이 가리키는 비가시적인 대상 사이의 연결을 의도하는 성사적 이해는 형이상학적 이해가 아니라 역동적 이해를 필요로 한다. 이미 제2차 바티칸 공의회와 그 이후의 신학은 가톨릭교회 안의 직무 사제직을 "기능적 본질"로 설명하였다. 기능과 본질이 서로 연관된다는 사실은 토마스 아퀴나스의 "행위는 본질을 따른다"agere sequitur esse는 가르침에서도[98] 그 근거를 찾을 수 있다. 또한 제2차 바티칸 공의회의 사목 헌장 역시 기존의 원칙과 그에 따른 행위를 연결시키면서 역동적인 새로운 교의 방식을 제시하고 있다.[99] 교역자의 사명을 달성은 교역자로 불러 세워졌다는 존재론적 사실을 필요로 할 뿐만 아니라 교역 활동의 실제적 수행도 필요로 한다. 성직자는 고유한 신분인가 아니면 직업인가 하는 질문에 대한 답은 직무의 존재론적 이해와 기능적 이해를 연결시킬 때만 주어질 수 있다. 만일 이것에 실패할 경우 교역직은 카스트화되거나 돈벌이 수단으로 전락할 수밖에 없을 것이다. 칼뱅과 가톨릭교회의 이해는 이러한 종합적 이해에 고유하게 기여하고 있다고 할 수 있다.

목자, 교사, 장로, 집사 등 네 가지 직무를 제시하는 칼뱅의 직무론은 교역자와 평신도를 포함하고, 남성과 여성을 포함하며, 교회의 영역과 사회의 영역을 포괄한다. 칼뱅의 직무론은 **다양성** 안에 교회 공동체의 일치를 지향하며 교회 구성원 상호 간의 협력을 요청한다. 가톨릭교회는 그로부터 4세기가 지나 제2차 바티칸 공의회를 통해서 이러한 칼뱅의 선구적인 견해를 어느 정도 수용했다. 평신도가 교회 운영에 참여할 수 있는 기구가 설립되었으며 그들에게 교회의 봉사직이 주어질 수 있음이 명시된다. "평신도들은 그들이 갖춘 지식과 능력과 덕망에 따라 교회의 선익에 관련되는 것에 대하여 자신의 견해를 밝힐 권한이 있을 뿐만 아니라 때로는 그럴 의무까지도 지닌다. 그럴 경우에는 **교회가 그 목적으로 설립한 기구**들을 통하여 언제나 솔직하고 대담하고 지혜롭게 자기 의견을 밝혀야 한다. […] 거룩한 목자들은 교회 안에서 평신도들의 품위와 책임을 인정하고 향상시켜야 한다. 기꺼이 그들의 현명한 의견을 참작하고 신뢰로써 그들에게 **교회에 봉사하는 직무를 맡겨야 한다**"(「인류의 빛」 제37항). 이러한 의미에서 칼뱅의 직무론은 오늘날 가톨릭교회 안에서 성직자와 평신도의 협력의 관계를 발전시키기 위한 숙고에 도움을 준다. 칼뱅의 네 가지 직무는 서로 간의 협력coopeartio의 관계를 나타내는 반면, 가톨릭교회의 주교, 신부, 부제 등 삼중 직무는 종속subordinatio의 관계를 나타낸다.[100] 또한 칼뱅은 교회 공동체 운영을 위한 이 네 가지 직무자 사이의 합의체성을 이야기하는 반면 가톨릭교회에서의 합의체성은 주교들 간의 관계에 머물러 있다. 이러한 사실은 "하느님의 자녀의 품위와 자유"(인류의 빛」 제9항)를 지니는 하느님 백성이 실현되기까지 가톨릭교회 안에는 해결되어야 할 과제가 많이 있음을 시사한다. 민주주의적인 평등주의가 아니면서도 교회 내의 다양한 구성원이 서로 유기적으로 협력하기 위해서는 교회의 다양한 구성원이 능동적으로 교회 운영에 참여할 수 있는 구조의 개발과 그 실현이 필요하다. 우열이 아닌 다양성 속의 협력이라는 과제는 위계에 익숙한 가톨릭교회에 큰 도전일 수 있으나 다양성은 필연적이라는 공의회의 가르침은 용이하지 않는 과제를 해결하고자 하는 교회의 구성원들에게 위안을 준다. "주님께서 거룩한 교역자들과 나머지 하느님 백성을 구별하셨지만 그 구별은 동시에 결합을 가져온다. 목자들과 다른 신자들이 공통의 필연 관계로 서로 묶여지기 때문이다"(「인류의 빛」 제32항).

98) Cf. Thomas Aquinas, *Summa contra gentiles* III,69.
99) Sander, *Theologischer Kommentar*, 691-700.
100) Cf. Ganoczy, *Ecclesia Ministrans*, 400.

4. 나가는 말

지금까지 루터와 칼뱅의 교회와 직무에 대한 이해를 살펴보면서 제2차 바티칸 공의회에서 드러난 가톨릭교회의 이해와 이를 비교하고 이를 바탕으로 한국 교회가 당면한 직무 문제에 대한 답을 시도했다. 연구에서 드러난 바와 같이 루터와 칼뱅의 종교개혁은 당시 이상과 괴리되었던 교회의 실상에서 출발하며 종교 개혁자들은 교회의 본래 전통으로 돌아가려고 노력했다. 루터는 인습의 공동체가 아니라 믿는 이들의 공동체를 추구했으며 칼뱅은 왜곡된 교회 모습deformatio을 탈피하여 다시 교회의 본 모습forma을 찾고자 시도하였다. 이 과정에서 그들을 하느님의 말씀에 의존하며 기존의 교회를 비판하였다. 하지만 가톨릭교회가 비판을 적극적이고 긍정적으로 수용하지 않고 오히려 그에 대해 비판으로 맞서면서 종교 개혁자들이 의도했던 교회의 개혁뿐만 아니라 천주교와 개신교라는 교회의 교파적 분열 또한 생겨났다. 수 세기가 흘러 대립 신학의 시대가 지난 뒤, 교회의 쇄신을 추구했던 제2차 바티칸 공의회는 두 종교 개혁자의 교회와 직무에 대한 이해에 대한 호응을 명확하게 보여주었다. 그러므로 루터와 칼뱅과 가톨릭교회가 지니는 공동의 이해는 미래에도 유효한 그리스도교의 직무 이해의 기준으로 사용될 수 있으리라 여겨진다.

21세기를 맞이하면서 가톨릭교회든 개신교회든 한국의 그리스도교는 교역자의 정체성과 교역자의 양성에 있어서 도전을 받고 있다. 특히 교역직을 신분으로만 여기며 공동체와 사회로부터 유리된 삶을 영위하는 모습도 적지 않게 나타나고, 교역을 기능적으로만 이해하여 교역과 교역자의 삶 사이가 괴리된 모습을 찾는 것도 어렵지 않다. 또한 두 교회 모두에서 교역직을 희망하는 젊은이들의 숫자가 줄어들고 있다. 이러한 직무의 위기는 그리스도교 교회의 정체성 위기와 직결된다. 특별히 성직자들을 신과의 중재자로 이해하는 무교와 승려를 해탈에 이르는 길인 삼보 중에 하나로 여기는 불교의 영향을 크게 받은 한국의 그리스도교 안에서 성직자의 위기는 곧 교회의 위기이다. 이러한 상황에서 루터와 칼뱅과 가톨릭교회의 직무론은 세 가지 점을 확인한다. 첫째, 교회 직무는 하느님이 제정한 것이다. 특별히 사도성이 인정되는 교역직의 경우, 생계가 어렵다는 이유로 겸직을 허용하는 일이나 숫자의 부족으로 이를 여타 다른 직무로 대체하는 조처는 하느님의 제정, 하느님의 부르심이라는 직무 이해에 부합하지 않는다. 하느님 제정에 맞갖은 직무의 관리가 절실히 요청된다. 둘째, 교역자는 봉사자이다. 그들은 하느님 말씀의 봉사자이고 하느님의 시종이며 교회의 봉사자이다. “거룩한 권력”이 주어졌다고 하더라도 이 권력은 더 이상 중세의 사회 법률적 이해에서처럼 지배와 관리를 위한 것이 아니라 봉사를 위한 것이다. 직무자의 권위는 신앙인을 불러 모으고 다양한 구성원을 지닌 공동체의 일치를 이루어 내는 것이다. 이러한 의미에서 로마 주교의 별칭인 ‘폰티펙스’pontifex는[101] 오늘날 직무자에게 요구되는 자질을 잘 드러낸다. 다양성이 점증하는 사회와 그를 반영하는 교회 안에서 공동체를 형성하기 위해서는 직무자의 개방적인 자세가 요구된다. 봉사자는 타인의 자유를 인정하는 가운데 상호 신뢰의 바탕을 마련하여 공동체가 건설되도록 해야 한다. 셋째, 교역자는 자신의 존재와 활동으로 직무가 지닌 성사성을 실현해야 한다. 즉, 교역자는 하느님을 세상에 드러내야 한다. 이는 인간의 능력을 벗어나는 일이지만 하느님의 말씀과 약속을 신뢰하면서 겸손되이 최선을 다하는 직무자 안에서 하느님이 자신을 드러낸다고 확신할 수 있다. 이는 인간적 논리에서 기반하는 것이 아니라 교회 직무를 설정한 하느님

101) 일반적으로 ‘다리’(pons)라는 말과 ‘만들다’(facere)라는 동사의 합성으로 설명되는 이 호칭은 공동체 구성원 사이의 연결 역할을 하는 교역자의 임무를 잘 드러낸다.

의 약속의 말씀으로부터 비롯된다. 인간의 다양성과 하느님의 성사성에 대한 봉사가 오늘날 교역자에게 요구된다.

참고문헌

종교 개혁가의 저술

Luther, Martin, *Werke. Kritische Gesamtausgabe*(Weinarer Ausgabe), Weimar 1883 ff. (=**WA**).

Calvin, Jean, *Institutio Christianae Religionis*(1539; 1543; 1559)(=**ICR**).

Calvin, Jean, *Ioannis Cavini opera quae supersunt omnia*, hrsg. im Corpus Reformatorum von W. Baum, E. Cunitz, E Reuss, Braunschweig - Berlin 1863-1890(=**OC**).

Calvin, Jean, *Ioannis Cavini opera omnia denuo recognita,* hrsg. Kenneth Hagen, Genève 2009(=**COR**).

Calvin Jean, *Ioannis Calvini Opera Selecta*, hrsg. von P. Barth - W. Niesel, München 1926-1962(=**OS**).

Martin Bucer, *Tomus Anglicanus, Martini Buceri Scripta Anglicana*, Basel 1577(=**Tom. Angl**.).

휘너만, 페터, 『교회에 관한 교의 헌장 「인류의 빛」』, 신정훈 역, 가톨릭대학교출판부, 서울 2015.

Abraham, Martin, *Evangelium und Kirchengestalt, Reformatorisches Kirchenverständinis heute*, Berlin 2007.

Birmelé, André - Thönissen, Wolfgang(ed.), *Johannes Calvin*, *ökumenisch gelesen*, Paderborn - Leibzig 2012.

Die Lutherisch-Römisch-katholischen Kommission für die Einheit, *Die Apostolizität der Kirche. Studiendokument der Lutherisch-Römisch-katholischen Kommission für die Einheit*, Paderborn 2009.

Die Lutherisch-Römisch-katholischen Kommission für die Einheit, *Vom Konflikt zur Gemeinschaft. Gemeinsames lutherisch-katholisches Reformationsgedenken im Jahr 2017. Bericht der Lutherisch-Römisch-katholischen Kommission für die Einheit*, Leipzig 2013, 영어판: The Lutheran-Roman Catholic Commission on Unity, *From Conflict to Communion - Including Common Prayer : Lutheran-Catholic Common Commemoration of the Reformation in 2017. Report of the Lutheran-Roman Catholic Commission on Unity*, Paderborn 2016.

Faber, Eva-Maria, *Das kirchliche Dienstamt bei Calvin*, André Birmelé - Wolfgang Thönissen(ed.), *Johannes Calvin*, *ökumenisch gelesen*, Paderborn - Leibzig 2012. 113-160.

Fries, Heinrich, *Die katholische Lehre von kirchlichen Amt*, Wolfhart Pannenberg(ed.), *Lehrverurteilungen - kirchentrenned?* III, Freiburg im Breisgau - Göttingen 1990, 187-215.

Ganoczy, Alexandre, *Ecclesia Ministrans*, *Dienende Kirche und kirclicher Dienst bei Calvin*, Freiburg im Breisgau 1968.

Ganoczy, Alexandre, *Amt und Apostolizität zur Theologie des kirchlichen Amtes bei Calvin auf dem Hintergrund der gegenwärtigen ökumenischen Diskussion*, Wiesbaden 1975.

Ganoczy, Alexandre, *Zur Sakramentalität des Dienstamtes*, Wolfhart Pannenberg(ed.), *Lehrverurteilungen - kirchentrennend?* III, Freiburg im Breisgau - Göttingen 1990, 216-236.

Hanson, Paul, *Das berufene Volk. Entstehen und Wachsen der Gemeinde in der Bibel*, Neukirchen-Vluyn 1993.

Koch, Traugott, *Das Problem des evangelischen Kirchenverständnisses nach dem Augsburger Bekenntnis*, Lohse - Pesch(ed.), *Das Augsburger Bekenntnis von 1530 damals und heute*, München 1980, 125-143.

Kühn, Ulrich, *Kirche*, Güttersloh 1980.

Lehmann, Karl - Pannenberg, Wolfhart, *Lehrverurteilungen - kirchentrennend? I, Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute*, Freiburg im Breisgau - Göttingen, 1986.

Lohse, Bernhard, *Zur Ordination in der Reformation*, Reinhard Mumm(ed.), *Ordination und kirchliches Amt*, Paderborn 1976, 11-18.

Mann, Peter, *Amt und Eucharistie in der Theologie Martin Luther*, Peter Bläser et al., *Amt und Eucharistie*, Paderborn 1973, 68-173.

Pesch, Otto Hermann, *Hinführung zu Luther*, Mainz 2004.

Pannenberg, Wolfhart, *Das kirchliche Amt in der Sicht der lutherischen Lehre*, Wolfhart Pannenberg(ed.), *Lehrverurteilungen - kirchentrenned?* III, Freiburg im Breisgau - Göttingen 1990, 286-305.

Sander, Hans-Joachim, *Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute "Gaudium et spes"*, Peter Hünermann(ed.), *Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil* IV, Freiburg im Breisgau 2005, 581-886.

초 록

가톨릭 관점에서 본 루터와 칼뱅의 직무 이해

신정훈

제2차 바티칸 공의회를 전후해서 가톨릭교회 안에 쇄신과 개혁의 움직임이 있었고 많은 가톨릭 신학자들이 루터와 칼뱅을 재평가하였다. 본고는 이를 바탕으로 두 개혁 신학자의 직무론을 소개하고 가톨릭 신학의 관점에서 다룬다. 루터는 교회의 폐단에 마주하여 사회와 교회의 관계, 교회 내의 기본 구조를 존중하며 하느님 말씀을 척도로 교회 개혁을 시도하였다. 믿는 이들의 공동체라는 교회 정의, 세례 받은 모든 사람의 사제직, 주교직과 신부직의 동등성 등은 루터 직무론의 특징이다. 제2차 바티칸 공의회는 루터교회와 가톨릭교회 사이에 직무에 대한 큰 차이가 없음을 확인하였다. 가톨릭교회의 직무론은 성직자와 평신도 사이의 우열이 아니라 다양성을 실현할 구조를 필요로 한다. 조직 신학자인 칼뱅은 직무 본질을 통찰하며 새로운 직무 구조를 제안한다. 하늘에 있는 그리스도를 대신해서 지상에서 하느님의 일을 수행하는 봉사자가 교회이고 하느님은 그를 위해 직접 교회 안에 직무를 설정하였다는 것이 칼뱅의 출발점이다. 직무자는 구원의 도구이므로 직무의 사도성은 도구적 역할의 실제적 수행 여부에 따라 결정된다. 칼뱅은 목자, 교사, 장로, 집사 등 새로운 직무 구조를 설정하였다. 그 안에는 성직자와 평신도, 남성과 여성, 교리와 실천의 영역이 서로 구분되면서도 포괄된다. 따라서 칼뱅의 구상은 성직자와 평신도가 협력할 수 있는 모델을 가톨릭교회에 제시한다. 직무의 불가결성, 직무자의 봉사적 특성, 하느님을 드러내야 할 직무자의 성사성 등 루터와 칼뱅과 가톨릭교회의 직무론은 그 근본 이해에서 서로 호응한다. 하느님이 제정한 직무 가치의 보존, 교회 내의 다양성을 일치시킬 직무자의 소질, 정체성과 활동을 통합하는 직무자의 모범이 오늘날 한국 사회에 요청된다.

주제어: 종교개혁, 교회일치, 교회 직무, 루터, 칼뱅

Abstract

The Understanding of Church Ministry by Luther and Calvin from a Catholic Perspective

SHIN, Jeong-Hun Michael

Before and after the Second Vatican Council, there have been movements of renovation and reformation in the Catholic Church, and many Catholic theologians have reevaluated Luther and Calvin. Based on these, this thesis aims at introducing the theories of church ministry by two reformers, dealing them from the perspective of Catholic theology. Faced with the irregularities and evil practices of the church, Luther attempted the reformation of the church, respecting the relations of society and church, as well as the basic structure of church, all of which based on the words of God. Luther's theory of church ministry is characterized by the definition that church is the community of believers, the priesthood of all the baptized and the equality between the episcopate and the priesthood. The II VC confirmed that there are no great differences between the Lutheran Church and the Catholic Church on their viewpoints on the church ministry. Catholic Church's perspective on the church ministry needs a structure to realize the diversity of clergy and lay people rather than to distinguish the supremacy of the one over the other. Through the discernment on the essence of ministry, a systematic theologian Calvin suggests a new structure of offices. On behalf of Christ who is in heaven, church is the one who serves the tasks of God on earth, and for this purpose God Himself assigned offices within the Church. This is the starting point of Calvin's theology. As the minister is the instrument of salvation, the apostolicity of ministry is decided by the actual performances of instrumental roles. Calvin established new structure of ministry such as pastors, teachers, elders and deacons. Within the new structure, priests and lays, men and women, teaching and practice are distinguished from each other, but not exclusive to each other, being essential to each other. Consequently, Calvin presents to Catholic Church the model structure where clergy and lay people can cooperate and help each other. The perspectives on ministry by Luther, Calvin and Catholic Church agree in terms of its essential understandings, including the indispensable necessity of the ministry, the characteristics of ministers as servants, and sacramentality of ministers who should represent God. Requested in Korean society today are the preservation of the value of ministry established by God, the talent of ministers to harmonize the diversity within the church, and the example of ministers to integrate identity and activity.

Key Words: reformation, ecumenism, ministry of the church, Luther, Calvin

종교개혁의 쟁점들:
쟁점의 형성과 역사적 발전

박태식
성공회대학교

이 글에서는 종교개혁의 쟁점들이 형성된 과정과 그 후로 어떤 발전이 이루어져왔는지를 다루겠다. 특히 네 가지 쟁점에 집중했는데 모두 신학적 중요성을 갖고 있는 것에 반해 종교개혁의 정치적, 사회적 요소와 적절한 거리를 유지하는 주제들이다. 더불어 가톨릭과 개신교 사이의 이견異見에 균형감을 주기 위해, 쟁점의 근거가 되는 성서해석을 살펴본다. 2017년 종교개혁 500주년을 맞이해 독일 가톨릭 개신교 일치위원회가 2013년에 내놓은 보고서인 Vom Konflikt zur Gemeinschaft(『갈등으로부터 사귐으로』)의 도움을 많이 받았다.

1. 의화/칭의

1세기 그리스도교회의 위대한 사도 바울로는 인간이 하느님 앞에서 의롭게 된 상태를 구원으로 보았다. 보다 정확히 정의하면, "숙명적으로 죄의 세력 아래 놓여있는 인간이 율법의 행업行業이 아니라 속죄 제물이 된 그리스도에 대한 믿음을 통해, 죄의 세력에서 벗어나 하느님의 세력 안으로 옮겨가 오직 한 분 의로운 하느님의 은총에 의해 거저 의롭게 되는 것이며, 거기에는 이방인과 유대인의 차별이 없다." 정도가 된다.

유대인들에게 율법이란 시나이 산에서 하느님이 손수 모세에게 건네주신 것이다. 따라서 하느님이 직접 주신 율법이기에 하자가 있을 수 없는 노릇이다. 즉, 하느님의 계명이라는 차원에서 율법은 기본적으로 좋을 수밖에 없다(로마 3,31)[1]. 바울로의 견해에 따르면 하느님에게서 주어진 율법이 인간에 의해 운용될 때 문제가 발생했다(로마 2,12이하).

어떤 이가 율법 규정의 준수를 구원의 우선 조건으로 친다면, 그 속에는 반드시 자신이 한 행동으로 말미암아 하느님으로부터 의롭게 여김을 받을 수 있다는 사고방식이 내포되기 마련이다. 즉, '나의 공로로 구원 받는다'는 인간의 교만이 숨어들 소지가 생기는 것이다(율법지상주의. 로마 2,17-29 참조). 그래서 누구라도 '율법지상주의'의 덫에 걸려들면 자칫, 행위-공로-교만으로 연결된 강력한 고리에 몸이 묶이게 된다. 그런 의미에서, 인간의 구원을 위해 주어졌던 율법이 이제는 오히려 인간에게 죽음을 가져다준 셈이다(로마 7,10).

바울로는 율법을 강력한 어조로 비판했다[2]. 아니, 율법 자체를 비판 했다기보다 유대인들이 율법에 내린 해석을 비판했다고 봄이 정확하겠다. 하지만 바울로는 대안 없이 그저 비판만 일삼는 사람은 결코 아니었다. 그는 율법의 포기와 동시에 율법을 대체할 수 있는 새로운 가치를 제시했는데 그것이 바로 믿음이다.

---

1) 만일 그렇지 않다면 '전지전능全知全能'이라는 하느님 개념에 타격을 입힐 것이다.
2) 예수는 기존의 유대교와 완전히 다른 입장을 취해 모든 율법(당시에는 모두 613 가지로 모세의 율법을 요약해 놓았다)은 사랑의 계명으로 환원된다고 했고, 그것이 바로 '하나님의 의'를 따르는 길이라고 했다(마태 5,17-48).

바울로에게 믿음이란 우선 관계성을 전제로 한 개념이다. 대상과 그 대상을 믿는 주체가 반드시 있어야만 한다는 뜻이다. 그리스도인은 예수를 대상으로 믿음을 가지며, 그 믿음은 예수가 우리를 반드시 구원해주리라는 든든한 기대감을 내용으로 한다[3]. '예수가 우리를 구원하신다.'는 내용을 감안할 때 믿음은 그 자체로서 하자가 전혀 없는 완전무결한 가치다. 그런데 바울로 당시에 그가 제창하는 믿음에 다른 입장을 가진 사람도 있었다. 야고 2,21-23에 보면,

"우리 조상 아브라함이 자기 아들 이사악을 제단에 바친 행동으로 말미암아 의롭게 된 것이 아닙니까? 당신도 알다시피 그의 믿음은 행동과 일치했고 그 행동으로 말미암아 그의 믿음은 완전하게 되었습니다. 이렇게 해서 "아브라함은 하느님을 믿었고 하느님께서는 그의 믿음을 보시고 그를 의로운 사람으로 인정해 주셨다(창세 15,6)"라는 성서말씀이 이루어졌으며 아브라함은 하느님의 친구라고 불리었던 것입니다."

야보고서의 논리에 따르면 인간의 구원은 믿음만으로는 부족하고 행위로 보완이 되어야 얻을 수 있다. 이는 마치 저 옛날 아브라함이 하나뿐이 자식 이사악을 제단에 눕혀놓고 칼로 그의 목 동맥을 끊으려 했던 사건과 비슷하다. 하느님을 믿는 것으로는 부족하고 그에 따른 구체적인 행위가 따라야 의롭게 될 수 있는 것이다. 야고보서의 주장도 상당한 설득력을 가진다. 그러나 그의 논리에 따르면 믿음이란, 엄밀히 말해 행위로 보완되어야만 하는, 불완전한 가치로 격하되고 만다. 만일 바울로와 야고보가 서로의 입장을 알고 있었다면 심각한 의견대립이 있었을 것이다(갈라 2,10-14 참조).

바울로에게 있어 그리스도교의 장래는 이방인들까지 포함되는 세계화에 달려있었고 그리스도교가 세계화되는 데 있어 율법은 방해만 될 뿐이었다. 그래서 율법을 극복하기 위해 숙고를 거듭했고 갈라디아서와 고린도 전·후서에 이어 마침내 로마서에서 자신의 이론을 굳건히 세우기에 이른 것이다(의화). 이제 율법의 시대는 가고 바야흐로 믿음의 시대가 도래 한 것이다[4].

'의화' 가르침을 두고 가톨릭과 개신교 사이에 오랫동안 입장 차이가 있어왔고 그 입장 차이의 원류는 신약성서에서 찾을 수 있기에 상황을 간단히 정리해보았다.

인간의 구원에 하느님의 은총이 결정적이라는 점에 대해서는 가톨릭과 개신교가 다른 견해를 가질 리 만무다. 다만 하느님이 주도권을 쥔 '인간 구원'에 정작 구원받는 당사자인 인간이 어떤 역할을 감당하는지에 대해서는 견해가 다르다. 바울로는 은총의 절대성을 내세워 인간의 역할을 최소화했다. "그러니 자랑할 게 어디 있습니까? 행업의 율법으로입니까? 아닙니다. 믿음의 율법으로입니다. 우리는 사람이 율법의 행업과는 상관없이 믿음으로 의롭게 된다고 판단합니다(로마 3,27-28)." 그에 근거해 종교개혁자 마르틴 루터와 그의 사상에서 영향을 받은 이들은 '오직 믿음으로(sola fide)', 그리고 '오직 은총으로(sola gratia)' 인간은 구원받는다고 주장 한다[5]. 하지만 루터에게는 또 한 가지 고민이 있었다. "그러나 일을 하지 않더라도 불경한 자를 의롭게 하시는 분을 믿는 사람은, 그 믿음을 의로움으로 인정받았습니다(로마 4,5)." 하느님이 불경한 자를 의롭게 하시다니!

---

3) 람브레히트는 구원론적인 차원에서, 그리스도가 율법을 대신할 수 있다는 생각을 바울로가 품고 있었다고 한다. 즉, 율법을 그리스도론적으로 풀어낸 것이다. (R. Lambrecht, *Pauline Studies,* Louven 1994, 246)

4) 이를 두고 불트만은 바울로가 '(그리스도를 통한) 율법 시대의 종말을 선언했다'고 풀이한다. 구체적으로 로마 10,4의 '텔로스 노무'를 '율법의 마지막'으로 번역한 것이다. (R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen, 1968, 264; C. 디츠펠빙어, <사도 바울로의 회심사건>, 도서출판 감신, 1996년, 212-228; 김세윤, <바울신학의 새 관점>, 정옥배 옮김, 두란도 2002, 250쪽) 하지만 이를 '율법의 완성'으로 해석해 율법과 믿음의 의미 있는 융합으로 보는 학자도 있다 (A. Schweitzer, *Die Mystik des Apostels Paulus,* Tübingen 1954, 186 이하).

5) iustificatio impii sola fide et gratia. "칭의론", 유충희, 『한국 가톨릭 대사전』 9권, 한국교회사연구소 2002, 6921 참조.

루터는 바울로 식 이해를 종종 사용해, 전숄 인간이 하느님에 의해 받아들여져 하느님에게 완전히 헌신하는 인간으로 탈바꿈한다고 주장했지만 사실 인간의 완전한 헌신은 지상에서는 이루어질 수 없다. 그러니 그리스도인이란 한편 의롭게 된 사람이지만 동시에 죄인일 수밖에 없는 노릇이다(simul iustus et peccator). 따라서 루터는 그리스도인의 자유를 매우 강조했다. 자신의 이웃을 자연발생적으로 섬기는 자유인데, 그렇게 자유를 얻은 이는 결코 공로를 추구하지 않게 된다.(『갈등으로부터 사귐으로』 114-18)

그에 반해 1547년에 트리엔트 공의회에서 반포된 <의화교령>에서는 "죄의 용서뿐 아니라 은총과 은혜의 자발적인 수용에 의해서 내적 인간의 성화와 쇄신을 가져온다(D.1528)."고 하여 의화는 자유로운 인간의 협력을 요구한다는 사실을 밝혀놓았다[6]. 믿음과 더불어 인간의 행위를 강조한 야고보의 입장을 연상시킨다. 인간의 역할에 대한 두 입장 사이에는 도저히 건널 수 없는 강이 놓여있는 듯하다. 하지만 거기가 끝이 아니다. 20세기 후반에 시작된 대화와 오랜 준비기간을 통해 지난 1999년에 가톨릭과 개신교 사이에 상당한 이견 조율이 있었다("루터교 세계 연맹과 가톨릭교회의 의화 교리에 관한 합동 선언문"). 핵심 내용을 옮겨보면,

"우리의 어떤 공로 때문이 아니라 그리스도의 구원 행위에 대한 믿음 안에서, 오로지 은총에 의해 우리는 하느님께 수락되어, 우리를 선행으로 준비시키시고 부르시면서 우리의 마음을 새롭게 하시는 성령을 받게 된다. […] 곧, 죄인들로서 우리가 얻게 되는 새 생명은 오로지 하느님께서 선물로 부여하시고 우리는 믿음으로 받게 될 뿐, 결코 어떤 방식으로도 공로로 취할 수 없는, 용서하고 새롭게 하는 자비의 덕임을 말해준다."[7].

또한 이 선언문에는, "인간이 하느님의 의롭게 하시는 행위에 동의함으로써 의화를 준비하고 받아들이는 데 협력한다고 가톨릭 신자들이 말할 때, 그들은 이러한 인격적 동의가 천부적 인간 능력에서 생기는 것이 아니라, 은총의 결과 그 자체라고 본다."라는 내용도 들어있다[8]. "가톨릭과 루터교회는 오직 그리스도 안에서 오직 은총으로만 베풀어지고 신앙에 의하여 받아들여지는 구원에 대하여 공동으로 증언한다. 양 측은 사도신경을 공동으로 암송할 때, '하나의 거룩하며 보편적이고 사도적인 교회'를 고백한다. 죄인들에 대한 의화와 교회는 신앙의 근본 항목들이다."

오랜 반목에서 벗어나 가톨릭과 개신교가 화합하는 모습을 보여준 일은 환영받아 마땅하다.

---

6) "또 한 가지 가톨릭교회와 개신교의 입장이 크게 차이나는 것은 '선행은총(先行恩寵)' 개념이다. 이는 본격적인 의화과정이 이루어지기에 앞서 인간에게 미리 다가와 선행적으로 개입하여 본연의 의화은총을 받을 수 있도록 인간을 준비시키시고 도와주며 격려하는 은총을 가리킨다. […] 선행은총은 가톨릭 신학적 전통 안에서 도움의 은총이나 조력은총, 혹은 협력은총 등의 이름으로도 호칭되어 왔다. 개신교에서는 의화 과정에 있어서 인간의 개입을 철저하게 배제하고 있는 반면에 가톨릭교회에서는 이 개념을 통해 어떻게든 인간의 자유로운 협력이라는 요소를 보전하여 하느님의 절대적 주권과 조화시키고자 노력하였다. […] 이 얼마나 아름다운 은총 개념인가? 누가 감히 이것은 신학자들의 책상머리에서 추상적인 이론일 뿐이라고 폄하할 수 있겠는가?(박준양, "은총, 그 고귀한 선물"『생활성서』 2008년 5월호, 88-89).

7) "루터교 세계 연맹과 가톨릭교회의 의화교리에 관한 합동 선언문",『가톨릭교회의 가르침』 13호, 한국천주교중앙협의회, 2000, 219-220쪽. 이 선언문의 배경에는, 1965-66년에 프랑스의 스트라스부륵에서 시작된 대화를 기점으로 하는 양쪽 신학자들의 헌신적인 노력이 있었다. 그 대화에서 이론적인 뒷받침을 한 이들은 콘젤만, 스트레커, 슈어만, 푁틀게, 스탕달, 쉘클레, 피쯔마이어 등 당대의 신약성서학자들이다.

8) 같은 책, 221.

2. 성찬례/성만찬

성찬례의 기원은 엄밀히 말해 예수가 돌아가시기 전날 제자들과 함께한 저녁식사로, 이는 제자들과 나눈 이별의 만찬이었다. 즉, 최후만찬을 통해 비록 예수와 제자들 사이에 더없이 끈끈한 공동체 정서가 이루어졌다고 할지라도 이를 기억하고 그 의미를 보다 풍부하게 만든 공로는 역시 일세기 교회로 돌려야 한다. 예수의 부활을 굳게 믿었던 일세기 교회는 살아생전 마지막 만찬에서 예수가 한 행동과 말씀을 범상치 않은 눈과 귀로 받아들였던 것이다.[9] 여기서 가톨릭과 개신교가 공통으로 사용하는 성찬례문(1고린 11,23-26)을 읽어보자.

"23내가 여러분에게 전해준 것은 주님께로부터 넘겨받은 것입니다. 곧, 주님께서 넘겨지시던 날 밤에 빵을 손에 드시고 24감사의 기도를 드리신 다음 빵을 떼시고 '이는 여러분을 위해 주는 내 몸입니다. 나의 기억으로 이를 행하시오' 하고 말씀하셨습니다. 25또 그와 같이 식후에 잔을 (드시고) 말씀하셨습니다. '이 잔은 피로 맺는 새 계약입니다. 여러분은 마실 때마다 나를 기억하여 이를 행하시오.' 26사실 그분이 오실 때까지, 여러분이 이 빵을 먹고 마실 때마다 주님의 죽으심을 알리는 것입니다."

"여러분을 위해", "나의 기억으로(24절)", "새 계약", "나를 기억하여 이를 행하시오(25절).", "그분이 오실 때까지" "여러분이 이 빵을 먹고 마실 때마다 주님의 죽으심을 알리는 것입니다(26절)." 등등은 일세기 교회의 뛰어난 해석과 확고한 신앙을 보여주는 구절들이다. 그리스도인들은 성찬례에서 역사의 예수가 베풀었던 최후만찬을 다시금 반복하고, 부활하신 예수의 현존을 체험하고, 장차 다시 오실 재림의 예수를 기대했다. 즉, 성찬례란 과거와 현재와 미래를 아우르는 회상제이자 현존제이자 희망제였던 것이다.[10]

일세기 교회가 그렇게 성찬례를 성사로 발전시켜 나가는 동안 로마제국에서는 성찬례를 두고 혹 식인종들이 벌이는 축제가 아닌지 의심했고, 묘하게도 이 의심은 후대에 빵과 포도주 속에 예수가 살과 피로 현존한다는 '실체변화'의 차원과 연결된다.[11] 그리고 종교개혁 이후 개신교와 가톨릭의 갈등이 깊어진 사실도 기억해 두어야 한다.

가톨릭에서는 오랫동안 성체에 대해 확고한 입장을 고수해왔다. 예수가 최후만찬에서 "이는 내 몸", "이는 내 피"라고 했을 때, 이 말이 참인 이상 빵과 포도주가 실제로 예수의 몸과 피가 되는 것으로 여겼다. 그래서 사제가 성찬 중에 성체성사 제정을 선언할 때 비록 외적인 모양(accidentia)은 그대로지만 빵과 포도주의 실체(substantia)는 변하게 된다. 이를 두고 11세기 이래 가톨릭교회에서는 '실체변화'(transsubstantiatio)로 불러왔고 1215년 제4차 라테란 공의회에서 미사 중에 이루어지는 사제의 축성이 참된 본질적 변화를 일으킨다고 선포하였다.

---

9) O. 쿨만은 "(일세기교회의) 성찬의 근저에 놓인 원동력은 바로 예수 부활에 대한 확신이었다"라고 한다 (O.Cullmann, *Die Bedeutung des Abendmahls im Urchristentum,* in: Vortrag und Aufsätze 1925-1962, K. Fröhlich 편집, Tübingen 1966, 512).

10) 『마르코복음서』, 정양모역주, 분도출판사 1981, 158-59.

11) 이렇게 된 데는 교부들의 견해가 중요한 역할을 했다. 교부들은 예수의 살과 피가 구원을 가져 온다고 했다. 다만 피와 살만으로 구원이 가능한지(암브로시우스), 거기에 더해 주님의 말씀도 있어야 하는지(오리게네스)에 대해서는 의견이 갈린다. 그리스도가 제정한 의식에 따라 빵과 포도주는 만찬례의 중심으로 자리 잡아, 부서진 그분의 몸과 뿌려진 그분의 피가 우리의 구원을 가져온다(암브로시오). 물과 영으로 거듭 나게 된 새 생명처럼 새 계약의 빵은 일반적인 빵이며 또한 동시에 우리를 위하여 찢어지는 그분의 몸이다. 이는 바로 아담의 복합적인 몸(하느님이 흙으로 빚은 아담에게 숨을 불어넣으신 것을 기억하시오!)에 해당한다.(다마스쿠스의 요한) 예수의 몸이 유령이었다는 마르치온의 주장은 빵이 몸으로 그 형태가 발전해나갔다는 전제에 적당하지 않다.(테르툴리아노) 모든 믿음의 창조물은 자신의 첫 열매를 하느님에게 바치고, 하느님은 믿음의 창조물에게 영원한 생명을 주신다.(이레네오) 화개하고 믿는 모든 이에게 신성한 빵과 포도주가 주어진다(순교자 유스티노). 최후만찬의 빵과 포도주가 예사로운 빵과 포도주가 아니라는 것이다.

종교개혁자인 마르틴 루터는 성찬례 중에 예수가 현존한다는 점에는 동의를 표했으나 그 범위에 있어서는 이견을 갖고 있었다. 루터는 1고린 11,23-26을 거론하면서 성찬례를 제정한 예수의 말씀 이후에도 '빵'을 여전히 '빵'으로 부른다는 사실에 주목했다. 즉, 예수가 빵(아르토스)을 떼며 "이는 여러분을 위해 주는 내 몸입니다. 나의 기억으로 이를 행하시오(24절)"라고 한 뒤에도 용어상의 변화가 없다는 지적이다. "사실 그분이 오실 때까지, 여러분이 이 빵(아르토스)을 먹고 마실 때마다 주님의 죽으심을 알리는 것입니다(26절)." 따라서 성찬 '안에서', 성찬과 '더불어', 그 모습 '아래서' 그리스도의 몸이 신앙인에게 주어진다는 설명이 주어졌고(Solida Declaratio VII), 이를 '실체공존'(consubstantiatio)이라 불렀다. 성찬례 제정에 대해 가톨릭교회는 제정과 더불어 빵과 포도주가 지속적으로 예수의 현존을 유지한다고 선언한 반면 루터교회에서는 신자들이 성체를 받는 순간만 현존한다는 주장을 편 것이다.

좀 더 분명히 하면, 당시 가톨릭의 성체 가르침에 대한 루터의 반론은 예수 그리스도의 실제 현존을 부정하는 게 아니라 주님의 만찬에서 일어나는 변화를 어떻게 이해할 것인가라는 질문이었다. 즉, 루터는 주님의 만찬을 공동체적 사건, 즉 하나의 진정한 식사로 이해했기에 그리스도 현존의 지속성에 대해서는 관심을 두지 않았던 것이다.[12] (『갈등으로부터 사귐으로』 114-18)

같은 종교개혁자라 하더라도 츠빙글리 등 다른 이들은 성찬례에서 예수의 현존이 사실로 주어진 게 아니라 성령의 역사를 통해 기억의 형태로 예수의 현존이 개개인에게 전달된다고 보았다. 실제로 예수는 빵을 떼시고 "이는 여러분을 위해 주는 내 몸입니다. 나의 기억으로 이를 행하시오"라 했고(24절), 잔을 (드시고) 말씀하기를 "이 잔은 피로 맺는 새 계약입니다. 여러분은 마실 때마다 나를 기억하여 이를 행하시오."라 했으니(25절) 아예 일리가 없는 주장도 아니다. 하지만 이쯤 되면 가톨릭의 가르침과 상당한 거리가 생기는 셈이다.[13]

트리엔트 공의회(1551)에서 종교개혁자들을 단죄한 이후, 개신교에서는 가톨릭의 '실체변화' 가르침을 두고 집단적인 '우상숭배'로 치부했고, 가톨릭에서는 개신교의 입장을 두고 개인적인 '신심과시'라며 비난해왔다.

개신교의 통합기구인 세계 기독교 협의회(WCC) 산하 '신앙과 직제 위원회'는 1982년 남미 페루의 수도 리마에서 열린 총회에서 '세례, 성찬례 및 사역'에 대한 합의문(BEM)[14]을 공식문서로 채택한 바 있다. 종교개혁이 있는지 약 460년 만에 개신교 공통의 합의가 이루어졌으니 가히 역사적 문헌이라 할 수 있다.[15] 이 합의문의 내용을 살펴보면 예수가 제정한 성찬례의 성격을 설명한 후(I), 성찬례의 의미(II)를 밝히는데 그 중에서도 B의 13항과 부연설명이 중요하다. '실체변화'를 다룬 항목이기 때문이다.

항목에 따르면 그리스도께서는 성찬례에 유일무이한 방식으로 현존하며, 그 참된 진리는 성찬례를 행할 때마다 매번 실현된다. 그래서 "교회는 성찬례 때마다 그리스도께서 실제로, 살아계신 분으로서, 능동적으로 현존하신다고 고백한다. 성찬례 때의 그리스도의 실제 현존이 사람들의 신앙에 의해 좌우되는 것은 아니지만, 그리스도의 몸과 피를 식별하려면 신앙이 요구된다는 사실에 동의한다." 이해가 불충분한 독자를 위해 다시 한 번 정확하게 설명하면, 어

12) "이를테면 여러분은 우리가 여기(비텐베르크)서 하는 것처럼 성체의 남은 분량을 공동체와 함께 전부 먹고 마시시오. 그리되면 성사를 행함에 있어 발생될 수 있는 갖가지 불편하고 위험한 문제들을 제기할 필요가 없을 것입니다."(WA Br 10; 341,37-40)

13) 이 부분은 『하나인 믿음』, 서강대신학연구소/한국신학연구소편, 분도 1979, 553-556쪽의 설명을 기반으로 했음.

14) 영어로 Baptism, Eucharist and Ministry인 까닭에 약칭 BEM 문서라고도 한다.

15) 리마회의에서 또 하나의 중요한 문서가 나왔는데 바로 '리마 성찬 예식서'이다. 번역우로는, 박근원 편저, 한국기독교협의회, 1987년, 32-40쪽이 있다.

떤 교단(가톨릭 등)에서는 성찬례의 빵과 포도주가 실제로 부활하신 그리스도의 몸과 피가 된다고 믿지만, 다른 교단(장로교 등)에서는 그리스도의 현존을 빵과 포도주의 표징에 같은 방식으로 밀착시키지 않는다는 점을 인정한 것이다.[16]

리마문서에 대한 답변을 통해 가톨릭은 개신교의 합의문에 담긴 신학적인 성찰들을 높이 사면서 교회일치 운동에 있어 중요한 결실이자 공헌이라는 평가를 했다. 그러나 '실체변화'에 대한 입장(II.B.13)에 대해서는 다음과 같은 의견을 피력했다. "가톨릭 교리에 있어 성찬 요소들의 변화는 신앙의 문제이므로 이 본질적인 변화가 어떻게 이루어지는지에 대한 가능한 새로운 신학적 설명을 기대할 뿐이다. '실체변화'라는 말의 내용은 모호함 없이 표현될 수 있어야 한다. 가톨릭 교인들에게 이것은 신앙의 중심 신비이고 따라서 모호한 표현들을 받아들일 수 없다."[17]

20세기 후반에 개신교 진영에서 작성된 '리마문서'에서는 의도적으로 '실체변화'라는 용어를 피해갔다. 그저 "그리스도께서 실제로, 살아계신 분으로서, 능동적으로 현존하신다."라는 다분히 우회적인 표현을 사용했는데, 가능한 한 교단들의 심기를 건드리지 않으려 한 것 같다. 하지만 앞뒤 문맥을 살펴보면 가톨릭의 입장까지 널리 수용하려는 의지가 들어있음을 알 수 있다. 그에 대해 가톨릭에서는 분명한 용어선택을 요구했고, 자신들의 신앙이 유일무이한 진리를 담고 있는 까닭에 결코 다양성이라는 용어 속으로 함몰될 수 없다는 점을 확실히 밝혔다. 그에 따라 '실체변화'에 대해 다른 의견을 가진 개신교인들은 가톨릭 미사에서 영성체를 받아 모실 수 없는 노릇이다. 그러니 앞으로 가톨릭과 개신교의 공식적 입장 사이에 극적인 변화가 없는 한 합동 예배란 언감생심 불가능한 일로 남을 것이다.

3. 직무와 직제

어느 교파나 직제가 있고 직무가 있고 크게 보아 대략 세 가지 형태를 따른다. 회중제 교회, 주교제 교회, 장로제 교회가 그것들이다. 회중제 교회란 한 지역의 교회가 독립적으로 만사를 꾸려나간다는 원칙이 있으며 회중 내의 모든 구성원은 동등한 권리를 가진다. 주교제 교회란 주교가 핵심 단위이며 예수의 제자들로부터 이어지는 사도적 계승을 바탕으로 한다. 장로제 교회는 신자들의 대표단에게 권한을 위임해 교회를 끌어나가는 제도의 교회다.

로마가톨릭은 교황을 수장으로 주교단-사제-부제라는 위계질서를 갖고 있다(『스미르나서』 8,1-2 참조). 정교회는 비록 교황의 수위권은 인정하지 않지만 교황 제도는 인정한다. 나머지 교계제도는 같다. 덕분에 가톨릭에서 형제 교회라는 친근한 호칭까지 얻었다. 성공회에 대해서는 의견이 분분하다. 성공회를 개신교로 분류할 경우 교황 수위권 및 교황제도의 부정이 기본 정책이라 할 수 있다. 하지만 성공회를 (그 시초에) 교회의 수장만 교황에서 영국 국왕으로 바꾸었다고 하면 영국 가톨릭(anglo catholic)으로 불러야 마땅하다. 실제로 성공회는 주교-사제-부제의 수직적 교계제도를 갖고 있다. 다만 속지주의를 철저하게 따라 관구의 주교단이 독자적인 판단과 결정을 할 수 있다. 아무튼 성공회는 로마가톨릭이나 정교회처럼 주교제 교회다.

개신교는 가톨릭에 반대하여 나온 교파인 까닭에 가톨릭 교황은 물론 주교의 권위도 인정하지 않는다. 그래서 원칙적으로는 성직이 따로 있는 게 아니라 하느님 앞에서 모두 동등하다는 사실을 강조한다. 이른바 만인사제설이다. 하지만 예배를 인도하거나 교회를 이끌고 교인

16) '리마문서 성찬', 정양모역, 『종교신학연구 3집』, 서강대종교신학연구소 1990, 335-36.
17) '세례, 성찬, 직제에 대한 가톨릭의 응답', 정태현역, 『종교신학연구 3집』, 서강대종교신학연구소 1990, 361-62.

들의 영적 생활에 도움을 주기 위해서는 그에 적합한 인물이 필요했고 그에 따라 16세기부터 목사(pastor, minister)가 등장한다.[18] 말하자면 '목자'란 직제를 염두에 둔 언급이라기보다는 철저히 공동체를 이끌어나가기 위한 기능적인 역할에 강조점이 있다. 따라서 '목자'는 평신도와 차별성을 가진 성직聖職이라기보다는 예배 인도를 맡아하는 기능직에 가까운 것이다. 그렇다고 해서 목자가 온전히 인간에 의해 주어진 직무로 볼 수는 없는 노릇이다. 이 문제로 지난 150년 동안 논란이 있어왔는데, 목사 서품식이 오직 기도와 안수례로 이루어지기 때문이다.

비록 안수례로 서품식이 이루어진다 하더라도 루터는 '목자' 역시 하느님에게서 비롯된 직책이라는 점을 분명히 했다. "직무란 모든 교회에게 대단히 훌륭하고 중요한 것이라서, 하느님만이 그것을 주시고 지속시키신다(WA 38; 423,21-25)."

개신교는 민주적이지만 가톨릭은 위계질서가 견고하다. 한 때 이 말은 교회 현실을 표현하는 적절한 말이었다. 하지만 요즘 가톨릭은 옛날 같지 않다. "제2차 바티칸 공의회의 교회론이 가져 온 첫 번째 큰 변화는 교계 제도를 바탕으로 한 성직자 중심의 법률적 교회 이해로부터 탈피하여 세례 받은 모든 신자를 하느님 백성의 평등한 구성원임을 밝힌 것이다. […] 교회 헌장 『인류의 빛』은 이 모든 계층에 공통으로 해당하는 것을 먼저 서술하기 위해 '하느님 백성'이라는 장에서 […] 세례를 통해 새로 나고 성령의 도유를 통해 축성된 모든 그리스도인들은 사제직과 예언직과 왕직을 지닌다고 한다. 특히 사제직은 공동체를 위한 직무 사제직과 모든 신자들이 지닌 보편 사제직을 구분하는데 이는 루터의 견해에 대한 인정으로 볼 수 있다."[19] 그러나 개신교와 분리되던 시절에는 가톨릭교회의 위세가 워낙 막강해 스스로 인간과 하느님 사이의 유일한 통로임을 자처했다는 사실을 기억해야 한다.

성직은 가톨릭이든 개신교든 신약성서에서 유래한다. 당연한 일이다. 하지만 그게 다가 아니다. 일세기에 그리스도의 복음을 받아들인 새로운 공동체들이 설립되면서 이미 익숙한 유대교식, 그레코-로만 식의 직무와 직제를 수용했다(마태 23,34;1고린 12장;1디모 3-4장 등등 참조). 어쩔 수 없는 일이었다. 그러나 차용한 직무들에 권위적인 계급의식까지 따라오는 것은 바라지 않았다. 두 손 두 발 걷어붙이고 교회를 이끌 일꾼이 필요했으나 교회 내에서 지배계급으로 군림하기는 원치 않았던 것이다. 그래서 만에 하나 직무 맡은 이들이 교만해질 세라 그들을 단속하는 경고가 종종 등장한다(마태 20,16;23,11-12).[20]

---

18) 우리에겐 목사牧師라는 용어가 익숙하지만 원래는 목자牧者를 뜻하는 라틴어 pastor를 뿌리로 한다. 사전적인 뜻은 '양떼를 초원으로 인도하고 키우고 먹이는 구실을 하는 이'다. 예수가 베드로에게 '내 양들을 잘 돌보라'고 한 요한 21,16을 근거로 합니다. 헬라어로 하면 '포이마네 타 프로바타 무'이고 여기서 '포이마네'가 '(양떼를) 돌보라'는 뜻이다. '포이마네'는 동사 '포이마노'에서 왔고 이 동사의 명사형인 '포이넨'이 바로 목자가 되는 것이다. 신약성서에는 두 낱말 합쳐 모두 29회가 나온다. 특히 예수 스스로 "나는 착한 목자다"라고 한 요한 10,11이 중요하다. 요한복음의 교회이해를 일차적으로 보여주는 낱말은 '양떼'(프로바톤)이다. 양떼는 이상적인 공동체 상으로 근저에는 목자와 신뢰의 관계가 구축되어 있습니다. 착한 목자이신 예수는 하느님이 맡긴 양떼를 위해 목숨을 바치며(10,11;6,34-40), 그리스도인의 공동체인 양떼는 목자 예수의 목소리를 잘 알아듣습니다(10,3.5.27). 양떼는 예수를 잘 알고(10,14) 예수만 따르는데(10,4.27), 예수는 스승이자 주님이시기 때문입니다(13,14). 이와 더불어 마가 6,34의 "예수님께서 배에서 내려 군중이 많이 모여 있는 것을 보시고 목자 없는 양과 같이 그들을 측은히 여기시어 […]"에도 목자에 대한 암시가 들어 있다.

19) 신정훈, "로마 가톨릭의 교회제도 이해", 『가톨릭과 개신교의 직무, 다른가』(2016 한국그리스도인 일치포럼 자료집), 19.

20) 마태 28,8-10에 보면 "여러분은 랍비라고 불려서는 안 됩니다. 사실 여러분의 선생은 한 분이요 여러분은 모두 형제들입니다. 또한 여러분은 땅에서 (누구를) 여러분의 아버지라고 부르지 마시오. 사실 여러분의 아버지는 오직 한 분, 하늘에 계신 분입니다. 여러분은 사부라고 불려서도 안 됩니다. 여러분의 사부는 오직 한 분 그리스도이기 때문입니다." 고 한다. 그리고 바울로 역시 세례 받은 그리스도인 사이에는 "유다인도 그리스도인도 없고, 종도 자유인도 없으며, 남자도 여자도 없습니다. 여러분은 그리스도 안에서 모두 하나입니다."(갈라 3,28)라고 역설했다.

신약성서의 교회는 옛 이스라엘을 대체하는 '새 이스라엘'이다. 유대인이라는 민족 기준이 아니라 예수에 대한 믿음이라는 신앙 기준으로 '새로운 하느님의 백성'이 구성된다는 뜻이다. 물론 교회도 사람들이 모인 집단이니 만치 일정한 직제와 그에 맞는 직무가 필요했다. 그러나 '새로운 하느님의 백성'에게 직무란 동료들의 신앙생활에 도움을 주고 믿음을 부추기는 역할에 필요할 뿐이다. 직무와 직제의 참 뜻은 그 기능에 있지 권위에 있지 않다는 말이다.

기원후 313년 밀라노 칙령으로 그리스도 신앙의 자유가 허락되고 교회는 급속도로 제도화의 길을 걸었다. 거대 조직이 생겼고, 조직을 꾸려나가기 위해 수많은 지도자들이 등장하면서 직무의 권위에 의존할 수밖에 없었다. 예수의 가르침과 멀어지게 된 것이다. 그러나 역사의 예수는 온갖 불의와 억압에서 우리를 구해냈으며 우리로 하여금 아름다운 공동체를 만들기 원했다. 구별은 있으나 차별은 없는 곳, 하는 일은 각각 달라도 계급은 존재하지 않는 사회, 의인과 죄인의 기준을 만들어 구원의 우선순위를 정해놓지 않은 곳. 역사의 예수가 의도한 '평등'은 일세기 교회의 꿈이었다.

4. 성서와 전통

마르틴 루터는 자신의 주장을 펴나감에 있어 성서를 '제 1 원리'로 보았다. 그는 성서가 사람의 생각을 바꿀 뿐 아니라 그 사람 자체를 바꾸는 힘을 지니고 있기에[21] 하느님의 완전한 계시로서 '오직 성서로만(sola scriptura)'이라는 표현을 사용했다. 그런 까닭에 가톨릭교회의 전통은 상대적으로 그 중요성이 경감하게 되었다. 이에 대해 트리엔트 공의회에서는 "모든 오류들로부터 벗어난 복음의 순수성"을 보존하기 원하여 계시의 원천에 대한 교령을 발표했다. 성서를 전통으로부터 고립시키는 것에 반대하면서 '오직 성서로만'의 원리를 배격하였다. 공의회는, "전全 계시진리의 원천이요 행동의 규범"으로서 복음이란 "기록된 책들과 기록되지 않은 전통들" 속에 보존되어 있다고 선포하였다.[22]

양측 주장을 볼 때 지나치게 포괄적이라는 인상을 주는 게 사실이다. 그래서 루터는 앞뒤 맥락을 정교하게 가다듬어 성서가 궁극적인 판단기준이기는 하지만 그렇다고 해서 지난 모든 해석이 잘못되었다는 뜻은 아니고 '성서 자체의 명료성을 건드리는 인간들의 교리'만 질책한다고 못 박았다(WA 10/2;92,4-7). 사실 루터 자신도 초세기 교부들의 삼위일체적 고백이나 아우구스티누스의 성서해석을 충분히 활용했기 때문이다. 그러니 여기서 '성서 자체의 명료성[23]을 건드리는 인간들의 교리'는 두말할 것도 없이 '사도적 전통'이라는 껍질 속에 숨은 가톨릭교회의 해석이다. 트리엔트 공의회에서 스스로 인정했던 바대로 "성서의 해석은 교회의 교도권(magisterium)에 인도를 받아야 한다."는 지점이다. 앞으로 벌어질 치열한 싸움의 시작을 알리는 불안한 종소리가 울리던 시절이었다.

---

21) M. Luther, "Firs Lectures on the Psalms", in *Luther's Work*(LW) 10:332; *Weimar Ausgabe*(WA) 3;397,9-11.

22) 『갈등에서 사귐으로』 80.

23) 루터는 성서 자체의 명료성에 근거한 주석(석의)원칙을 갖고 있었다. "루터에게 있어 주도적인 주석원칙은 율법과 복음 속에 들어있는 하느님의 말씀을 정확히 구별하는 것이며, 이런 구별은 오직 성령에 의해 인도될 뿐이다.(WA 7,502,34f) 그러므로 복음이란 예수 그리스도에게서 나타난 하느님의 은총이며, 하느님의 말씀으로 모든 인간적인 (자체적인) 의로움이나 (스스로의) 의화를 내용으로 삼는 율법을 정확하게 제거할 때야만 비로소 (복음을) 올바르게 받아들여질 수 있을 것이다."(G. Strecker, *Einführung in die neutestamentliche Exegese*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1994, 145)

제2차 바티칸공의회에서 『계시헌장(Dei Verbum)』 발표되면서 상황은 급변한다. “교도권은 하느님의 말씀 위에 있지 아니하고 하느님의 말씀에 종속되어 봉사하며(『계시헌장』 10)”, “하느님의 말씀은 교회에게는 버팀과 활력이 되고, 교회의 자녀들에게는 신앙의 힘, 영혼의 양식 그리고 영성생활의 순수하고도 영구적인 원천이 되는 힘과 능력이 있으므로(『계시헌장』 21)” 가톨릭 교인들도 가톨릭교회의 해석에만 기댈 게 아니라 스스로 성서를 읽어야 한다는 권고가 주어졌다. 이렇게 성서해석에 대한, 마치 철옹성과 같았던 교도권의 우월한 지위는 그 힘을 잃고 말았다.[24] 루터교 진영까지 포함된 『교회의 사도성』(ApC)이라고 하는 교회일치 문서에 따르면 “성서와 전통에 관하여, 루터교와 가톨릭은 자신들의 상이한 강조점들이 현 교회 분열을 자연히 지속시키지 않을 정도로 광범위한 합의에 도달하였다. 이 영역에서 화해된 ‘다양성 안의 일치’가 엄존하고 있다(ApC 448).”고 하였다.

오늘날 성서를 해석함에 있어 가톨릭과 개신교의 차이는 없어진 지 오래다. 교황 비오 12세(1939-1958 재위)가 성서연구의 역사비평 방법론을 인정한 이후 다양한 해석 시도들이 가톨릭교회 내에서 허락되었기 때문이다.[25] 일예로 필자의 경우, 비록 독일의 개신교 대학에서 공부를 했지만 슈낙켄부르크, 케르텔게, 피츠마이어, 브라운, 그닐카, 로핑크 등등 가톨릭 성서신학자들의 해석을 받아들여 자유자재로 사용한다. 그러니 서슬이 시퍼런 종교개혁 시대에 태어나지 않는 게 얼마나 다행인지 모른다.

이제 전통과 관련해 가톨릭과 개신교 사이를 분명하게 그어주는 선에 대해 이야기 하겠다. 읽기에 따라서는 가톨릭교회의 약점을 건드리는 말이 될 수도 있다. 이른바 ‘면죄부 판매’로 알려져 있는 사건이다. 실은 면죄부가 아니라 보속을 경감해주는 것(대사부/면벌부)인데 면죄부로 알려져 있기는 하다. 아무튼 그런 사고방식 밑에는 하느님과 평신도 사이에 교회가 있어 다리 역할을 한다는 게 가톨릭의 기본적 틀이다. 교회 전통의 중요성이 강조될 수밖에 없었던 것이다. 그러나 개신교에서는 하느님과 평신도가 직통한다고 생각한다. 이를테면, 중간 상인 없이 직거래를 한다는 뜻이다.[26] 그러다보니 자연스럽게 단순화가 주력논리가 되었다.[27] 요즘은 가톨릭도 많이 달라져 신자들에게 부담만 가중시켜주는 전통에 대해 굳이 강조하지 않는 경향이 있다. 이를테면 생판 발뒤꿈치도 본 적 없는 천사들의 서열을 망라한 ‘천사교리’를 들어본 지 꽤 오래 됐다.

종교개혁이 일어난 지 500년이 지척이다. 그 긴 세월 동안 가톨릭과 개신교의 반목은 실로 대단했다. 그 중에서도 양측의 무력충돌이 대대적으로 이루어졌던 이른바 ‘30년 전쟁’(1618-1648)을 최대의 비극으로 꼽을 수 있겠는데 북유럽에서만도 줄잡아 천 만 명이 목숨을 잃을 정도였다. 특히, 치열한 전투가 벌여졌던 주요 격전지들이 독일에 집중되어 있었기에 그 희생은 유럽 어느 나라보다 컸다. 지루했던 전쟁은 1648년 베스트팔렌조약이 성립되면서 종지부를 찍었고, 조약을 맺었던 베스트팔렌 속주의 수도 뮨스터 시청에 가보면 지금도 당

24) 성서와 전통의 관계에 대해 “이와 같은 (성서의) 효력은 교회 전통 속에서뿐만 아니라 개별 신자들 안에서, 그리고 신앙의 규범, 신조/신경들과 공의회의 가르침과 공공 예배의 기본 구조들 안에서도 오랫동안 교회 안에서 작용해 왔다 […] 성서는 그 자신을 전통 안에 현존시키기 때문에, 전통은 하나의 본질적인 해석학적 역할을 할 수 있다. 제2차 바티칸 공의회는 전통이란 성서를 넘어서는 새로운 진리들을 생산하는 것이 아니라 성서에 의하여 증언된 계시에 대한 확실성을 전달하는 것이다(ApC410).”

25) “독자는 결코 독립된 주체가 아니라 […] 자신의 문제를 안고 본문에 다가와 선택을 하고 해석을 가하게 되며 마침내 성서를 읽어가다 직접 영감을 얻어서 더 발전적인 일을 창조하거나 주도할 수 있게 된다.”(『교회안의 성서 해석』, 교황청 성서 위원회 편, 정태현 번역, 224).

26) 마르틴 루터의 사상인 만인사제설도 그와 맥락을 같이 한다.

27) 오직 성서로만, 오직 믿음으로만, 오직 은총으로만 하는 식의 개신교 용어들도 이 사상과 맥을 같이 합니다.

시의 유물들이 남아있다. 사실 유물이라고 해봐야 제후들이 앉았던 의자 뒤편에 전시된 고문 도구들인데, 이를테면 살점을 떼어내기에 편리한 집게, 주리를 트는데 유용한 철 막대기, 그리고 무엇보다 압권은 람베르트 교회 탑에 매달았던 우리다. 반대파 사람을 우리에 가두어 높은 탑에 걸어 놓으면 까마귀들이 와서 눈알부터 파먹었고, 그가 내지르는 비명이 온 뮨스터 시내에 쩌렁쩌렁 울렸다고 한다. 종교개혁의 어두운 역사다.

인간은 묘한 속성을 갖고 있다. 아무리 숭고한 이상으로 일을 시작했다손 치더라도 이상을 실현시키기 위해서는 희생을 감내해야 하고 그 과정에서 잔인무도한 만행이 저질러지기도 한다. 그 때쯤 되면 어느덧 순수한 맘은 사라지고 복수심과 빗나간 정의감만 활개를 치기 마련이다. 엉뚱한 방향으로 사태가 진행된다는 뜻이다. 그러니 이쯤에서 우리가 이제까지 다룬 종교개혁의 쟁점들이 과연 불에 벌겋게 달군 거대한 집게로 산 사람의 가슴에서 살점을 떼어낼 만한 가치가 있는 것들인지 한번쯤 생각해볼 필요가 있다. 아직도 한국의 그리스도인들 중에 종교개혁 이야기만 나오면 (가톨릭 쪽에서나 개신교 쪽에서나 가리지 않고) 입에 거품을 물고 달려드는 사람들이 있어서 하는 말이다.

그것은 그렇다 치고.... 당시 난다 긴다 하는 가톨릭 신학자들과 일일이 상대해 논쟁을 벌이느라 마르틴 루터는 몹시 바빴겠다.

초 록

종교개혁의 쟁점들:
쟁점의 형성과 역사적 발전

박태식

이 글에서는 종교개혁의 쟁점들이 형성된 과정과 그 후로 어떤 발전이 이루어져왔는지를 다루고 있다. 특히 네 가지 쟁점에 집중했는데 모두 신학적인 중요성을 갖고 있으며, 종교개혁의 정치적, 사회적 요소와 적절한 거리를 유지하는 주제들이다. 더불어 가톨릭과 개신교 사이의 이견異見에 균형감을 주기 위해, 쟁점의 근거가 되는 성서해석을 살펴본다. 구체적으로 1. 의화(칭의) 2. 성찬례(성만찬) 3. 직무와 직제 4. 성서와 전통 이다. 반목의 역사에서 벗어나 가톨릭과 개신교, 양측의 교회일치 대화가 이루어지는 모습을 보면 격세지감을 느낀다. 이 사실을 단적으로 잘 표현하는 문구가 있어 옮겨본다. “교회일치 대화는 교파들 간의 차이들로부터, 그리고 이 차이들을 강조함으로써 시작되고 사고 패턴들로부터의 돌아섬을 의미한다. 이와 반대로, 대화에 임해서는 우선 상대와 공통적으로 갖고 있는 점을 찾아내고, 다음으로 그 차이들의 의미를 숙고해야 한다. 하지만 이런 차이들은 결코 간과되거나 소홀히 다루어져서는 안 된다. 교회일치 대화란 그리스도교 신앙의 진리를 향한 공동 추구이자 탐구이기 때문이다.”(『갈등으로부터 사귐으로』 34) 이 글을 완성하는 데 2017년 종교개혁 500주년을 맞이해 독일 가톨릭 개신교 일치위원회가 2013년에 내놓은 보고서인 Vom Konflikt zur Gemeinschaft(『갈등으로부터 사귐으로』)의 도움을 많이 받았다.

Abstract

Themes of Reformation: The Formation and Development of the Themes

PARK, Tae Sik

This Article is about the themes of The Reformation, esp. the formation and development of these themes. I chose four major themes for the understanding of The Reformation, which however have a proper distance from the political and social background of Reformation: firstly the Justification, secondly the Eucharist, thirdly Ministry, and lastly the Scripture and tradition. Also, it examines the biblical research on the four themes, because it is helpful to understand the deeper logic. Nowadays I find that the long time continued desperate struggle between Catholic and Protestant has passed and a new era begins through the open hearted ecumenical dialogues, whose goal we have not yet reached. "Ecumenical dialogue means being converted from patterns of thought that arise from and emphasize the differences between the confessions. Instead, in dialogue the partners look first for what they have in common and only then weigh the significance of their differences. These differences, however, are not overlooked or treated casually, for ecumenical dialogue is the common search for the truth of the Christian faith." (From Conflict to Communion 34). To accomplish this article I carefully read “From Conflict to Communion - Lutheran-Catholic Common Commemoration of the Reformation” in 2017 (Report of the Lutheran-Roman Catholic Commission on Unity). This book was helpful for me.

The Society of Jesus and Luther's Reformation
From Controversies to the Quest for Reconciliation

Michel FÉDOU
Centre Sèvres-Facultés jésuites de Paris, France

When one casts one's eye over the range of writings on the history of the Jesuits and their relationship with Protestants, one is immediately struck by a vivid contrast. On the one hand, the Society of Jesus has often been seen over the centuries as a religious order engaging specifically in the defence of the Catholic faith against Protestant doctrines. On the other, for the last several decades, it has been resolutely involved in ecumenical dialogues. We can cite the ideas of particular theologians such as Karl Rahner, Avery Dulles or Bernard Sesboüé (among many others who could equally well be mentioned). We can point to Jesuits participating in ecumenical commissions or dialogue groups, or formal statements by one or other of its General Congregations. We have, then, the impression that there has been a fundamental transition. As regards Protestants, we have passed from the situation of conflict and controversy predominant in the sixteenth century to one marked primarily by the quest for reconciliation, and by all means possible.

I will not try here to describe this quite complex history, nor to list the different forms taken by the Society of Jesus's ecumenical engagement. My aim is far more limited. I shall confine myself to the period of the Society's foundation, and try to describe the attitudes of the first Jesuits with regard to Luther and his sympathizers.[1] There is an obvious ground for this choice given the Lutheran Reformation's jubilee in 2017. But there is another reason too. A focus on the first decades of the Jesuits' history enables us to answer several important questions. How are we to understand the opposition that the first Jesuits showed towards the Lutherans? Might we nuance that first impression, or even contradict it, given that some Jesuit attitudes suggest a greater openness? Obviously the way Jesuit history turned out involved conflicts with the Lutheran Reformation. But perhaps the impulse that led to their foundation contains elements of a spirituality that *might*, in itself, have led them down other paths. And perhaps it is just this spirituality, given how the Church has evolved a more ecumenical approach in recent decades, that can best ground contemporary Jesuit engagement in dialogue with Lutherans and indeed, more broadly, with other Churches and Christian denominations.

1) See *The Jesuits and Ecumenism*, Centrum Ignatianum Spiritualitatis, Roma, 1989, with articles of P.-H. Kolvenbach, J. E. Vercruysse, B. Sesboüé and M. J. Buckley.

I

For the first Jesuits there was no doubt that the Protestant Reformation was beyond the pale of orthodoxy. The point was already implicit in Ignatius's *Spiritual Exercises*, with their Rules for Thinking with the Church. Thus the first few of these rules invite us to praise individual confession of sins, saints' relics, pilgrimages, indulgences, jubilees, church decoration, images for veneration, the tradition both of the "positive teachers and the scholastic teachers".[2] The same applies to rules 14-17, that Ignatius added later, in Venice or at the beginning of his years in Rome, as perhaps he was becoming aware of the increasing spread of Reformation doctrine. One should speak of predestination only with prudent caution, so as not to give the impression of undermining free will. An insistence on faith must not be such as to give rise to neglect of good works; nor must an insistence on grace weaken a feeling for freedom.[3]

These rules do not mention the Reformers by name. But in other writings of Ignatius, from the *Constitutions* onwards, and in the Society of Jesus generally, the conviction that the Reformers are beyond the frontiers of orthodoxy became quite explicit. Admittedly, the great majority of the early Jesuits could not read German and could not know what the Reformers had written in this language; but there were also texts of Protestants in Latin. Anyway the Society did have a "privilege" from the Holy See permitting the reading of such writings, and Jesuits like Favre, Canisius, Laínez, Salmerón and Nadal must have read them. We know too that Laínez and Polanco met with the Protestants Théodore de Beza and Peter Martyr Vermigli at the Colloquy of Poissy in 1561.

It was chiefly through Nadal that most Jesuits must have been informed about Protestant doctrines. Nadal's presentation was unnuanced. He stressed that Lutherans denied any co-operation of the human will with grace in justification' that they considered justification as simply imputed, with sins remaining in the souls of the just; and that they were simply ignorant of good works. [4] It was on this basis that in 1555 Nadal asked Ignatius to send Laínez to Germany to write books against the Lutherans. Around the same time, a chair in "controversy" was created at the Roman College.[5] Thus the Jesuits became public opponents of the Reformation at the level of doctrine. Towards the end of the sixteenth century, the theologian Robert Bellarmine became a particularly well-known representative of such an approach.

But the opposition to the Protestant Reformation took on other forms besides properly theological controversy. Ignatius himself bears witness to this, particularly in a letter to Peter Canisius written on the 13th of August, 1554. Canisius was at this point Dean of the theology faculty at the University of Vienna. He had consulted

2) See particularly rules 2, 6, 8, 11; Exx 354, 358, 360, 363.
3) Exx 366-369.
4) See John W. O'Malley, *The First Jesuits*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts), London (England), 279-282.
5) *Ibid.*, 282.

Ignatius regarding the advice he should give King Ferdinand on the religious situation in the Holy Roman Empire. Ignatius encourages Canisius to present himself in public as a resolute enemy of "heresy". Those who have fallen into this "heresy" should be stripped of all responsibility or public recognition. They should forfeit their rights to any honours or wealth. Ignatius goes as far as to argue that say that an example should be made of some of them: it might be wiser that such persons to be exiled, imprisoned, or on occasion even punished with death.[6)]

It was in these years, moreover, that the idea grew up of the Society of Jesus as founded to counter the Reformation. Clearly, this idea was far from the actual reality-it was a retrospective reading of the Society's origins. But Nadal began nevertheless to spread it, and it became increasingly common following Ignatius's death in 1556. The impulse to present Ignatius and Luther in antithesis proved irresistible for some. Nadal had no hesitation in proclaiming Ignatius as the new David facing Luther as the new Goliath. Stretching historical reality somewhat, Nadal also proclaimed that in the same year Luther had heard the devil's call while Ignatius had heard that of God. Polanco for his part noted that the very year that Luther had appeared before Charles V at Worms, Ignatius had been converted. In his biography of Ignatius, Ribadeneira developed a parallel between, on the one hand, Luther and his successors, enemies of the faith, and, on the other, Ignatius and his followers, raised up by God to defend that faith.[7)] By 1560, many Jesuits were openly denigrating Luther. Though Ignatius had held off directly attacking Luther, people like Nadal had no hesitation in crossing that line.[8)] Admittedly, outside the Society of Jesus, other Catholics were even more virulent, for example Cochlaeus, whose work on Luther, published in 1549, paints a particularly harsh picture of Luther and his allegedly immoral behaviour.[9)] It is only fair to acknowledge that Nadal forbade the reading of this work in Jesuit refectories and classrooms in Leuven.[10)]

Nevertheless, the attitudes I have just been evoking are disconcerting. Clearly the early Jesuits were committed in conscience to defending what seemed to the Catholic Church the only true doctrine. But it is hard to explain the polemical excesses, even granted the errors on the other side and the pressures coming from the ecclesial context in these middle decades of the sixteenth century. Such excesses continued to mark modernity as it unfolded, particularly -in the case of France- during the Wars of Religion in the seventeenth century.

---

6) Ignatius of Loyola, *Letters and Instructions*, ed, and trans. Martin E. Palmer, John L. McCarthy and John W. Padberg, Institute of Jesuit Sources, 2006, 499-504.
7) See O'Malley, *The First Jesuits*, 278-279.
8) See the examples given on *The First Jesuits*, 279.
9) Cochaeus, *Commentarium de actis et scriptis Martini Lutheri*.
10) O'Malley, *The First Jesuits*, 280.

II

Fortunately, what appears to us today such a bleak picture is only part of the story regarding the early Jesuits' attitude towards Luther and his sympathizers. Alongside what I have just been evoking, there are other, quite striking, indications of the stances they took in the sixteenth century. We might begin by recalling that some of them, in the context of particular Colloquies, took part in actual discussions with the Reformers. Pierre Favre, who spent several years in Germany before his death in 1546, was invited to the Colloquies planned for Worms (1540) and Regensburg (1541). He did not know German, and hence could not participate directly. But his stay in Germany and the Low Countries was very significant. It was not just that Favre could inform the Society of Jesus about the religious situation in these countries. More importantly -a point I am about to develop- he discovered a way of imagining relations with Protestants that was entirely pastoral. Moreover, it was Favre who in 1543 admitted into the Society the Dutchman, Peter Canisius, who would later exert a major influence in Germany. We must also remember that Ignatius Loyola, responding to a request from Paul III, designated two Jesuits, Diego Laínez and Alfonso Salmerón, to contribute as theologians to the first session of the Council of Trent (1545-1547). Another Jesuit, Claude le Jay also took part. Laínez and Salmerón took part also in the subsequent sessions of the Council, which were not content simply to promulgate doctrinal decrees condemning the Reformers' positions, but also produced pastoral decrees, aimed at the reform of the Catholic Church, and particularly its clergy.

But, quite apart from these participations in Colloquies and at the Council of Trent, it is especially important to recognise the spiritual attitude towards Protestants shown by some Jesuits at this period.

Right at the beginning, in 1541, Favre wrote that he was praying for Luther by name, and showing his love for the heretics; in 1554 Laínez too was saying that it was praiseworthy to pray for them.[11] Above all, the first Jesuits were not content simply to denounce Reformation positions. They believed that the Reformation's development was stimulated by Catholics' sins, and hence that the first step in any remedy consisted in Christians changing their lives and offering credible witness. Ignatius's letter to Canisius that I mentioned earlier did more than indicate a few punitive measures to be taken with regard to the Protestants. In its second part, it gives recommendations about what the Catholics themselves need to be doing: nominating good bishops; inviting high-quality preachers and priests full of zeal; publishing good catechisms; opening seminaries of various kind that would enable the formation of good clergy for the future.[12] Even thirteen years earlier, in a letter of 1541, Pierre Favre had written the following;

"May it please our Lord that in each city round here there should be two or three priests, without concubines or in other public sins, and with zeal for souls. I have no

11) See O'Malley, *The First Jesuits*, 279.
12) Ignatius, *Letters and Instructions*, 502-504.

doubt that this mass of simple people would return quite quickly, with the aid of the Lord. I am talking here about cities where the rules of the Roman Church have not yet been completely wiped out. That's how you can see that the peoples have been deceived not so much by the light of what is good in the Lutherans, but rather by the bad in those who should be converting those who have never been Christian. Indeed, if our clergy were what it should be, we would see clearly that these others are not the sort of people who should be able to stir up such tragedies among Christians."[13)]

The underlying idea is clear. Catholics need to reform themselves first. The same conviction is very well illustrated in a talk given by Laínez in Rome in 1557. Laínez mentions that seven or eight German soldiers, seemingly Lutherans, were stranded in Rome. Laínez appealed for alms for them, and continued:

"I am not a Lutheran, but I believe that we have given occasion for this trouble by our pomp, sensuality, avarice, simony, and by usurping for ourselves the goods of the church. And now what? We can now restore what we have ruined and scandalized, but how do we do it? In my opinion we cannot do it with beautiful words alone or with conferences and similar things without accompanying them with deeds, because it was with the deeds of a bad life that we did evil. All right, now we want to do better? Contraries are cured by contraries. We must therefore lead good lives. We can provide good example and begin by giving alms to these soldiers, so that they can leave Rome consoled, praising God for the edification they have received."[14)]

This declaration, like the texts cited earlier, illustrate one of the first Jesuits' central convictions. The first remedy for the division among Christians is for the Catholics themselves to be converted to a holier way of life. In that way, they will remove the basis for the Reformers' criticisms. This conviction spread gradually in the 16th century, and it left its mark on the work of the Council of Trent, which, as I mentioned earlier, included pastoral decrees aimed at the reform of the Catholic Church.

To this we can add the exemplary witness of a Jesuit already mentioned, Pierre Favre, regarding ways of dealing with Lutherans. He deals with this topic in a striking letter written from Madrid on 7 March 1546 addressed to Laínez. Of course, he calls people who are not Catholics "heretics". But the important point is that, granted the language and context of the time, he formulates eight rules, the first two of which are deeply ecumenical *avant la lettre*. They rightly remain inspirational for ourselves even today.

The first of these rules runs as follows. If you want to "help" the Reformers, "you must be careful to have great charity for them and to love them in truth", banishing from one's soul "all considerations which would tend to chill <one's> esteem for them."[15)]

---

13) Pierre Favre, Letter 10 January 1541, quoted by Dominique Bertrand, in *Pierre Favre. Un portrait*, Lessius, Bruxelles, 2007, 149.

14) Lainez, talk on prayer, Archivum Romanum Societatis Jesus, cod. Opp. NN 73, fol. 203v; quoted in O'Malley, *The First Jesuits*, 277.

15) Text in *The Spiritual Writings of Pierre Favre: Memoriale and Selected Instructions*, ed.

It is charity which should shape our attitude towards Christians who are not Catholic. The second rule immediately draws the consequences for how we proceed in conversation.

We need to gain their goodwill, so that they will love us and accord us a good place in their hearts. This can be done by speaking familiarly with them about matters we both share in common and avoiding any debate in which one side tries to put down the other. We must establish communion in what unites us before doing so in what might evince differences of opinion.

One cannot but be impressed by these lines. We should work at making ourselves loved, even by those with whom we disagree. We should communicate "familiarly" with them, and resist the temptation to want to put pressure on the other with argument. We give pride of place to themes where there is agreement. This last recommendation anticipates quite strikingly what Pope John XXIII (the twenty-third) would later say: "It is better to talk about what unites people than what divides them." It anticipates also what is said in *From Conflict to Communion*, the preparatory document for the 2017 commemorations. "The first imperative: Catholics and Lutherans should always begin from the perspective of unity and not from the point of view of division in order to strengthen what is held in common even though the differences are more easily seen and experienced."[16)]

There is s no time here to dwell on all the other rules. But we should at least stress that Pierre Favre, through these, demonstrates his particular concern for personal conversion, for morality, and for the witness that must be given by a quality and way of life that is truly Christian. So it is that Favre invites us to work among the Reformers by proceeding "from what helps toward the true attitude of heart to what helps toward true faith". He explains that if someone is living a bad life, we need to set about rescuing him from this "before speaking to him about his errors of belief". He goes on to say that if you are dealing with people criticizing the precepts of the Church regarding good works, you should not start with a doctrinal discussion about faith. Rather, you should talk about what will lead them to love good works. He also invites us to acknowledge that the Protestant criticism of precepts defined by the Church is rooted in a sense of human weakness. It follows that the right approach consists in spiritual exhortation that will strengthen and encourage them so that they can rediscover the hope of being able to accomplish good works with God's grace. Favre adds, regarding topics for discussion with the Reformers: A man who can speak with them on how to live well, on the virtues and on prayer, on death, judgment, hell and the like -matters that lead even a pagan to amendment of life- will do them more good than another who is filled with theological authorities for confounding them. The

---

and trans. Martin E. Palmer *et al.* Institute of Jesuit Sources, St Louis, 1996, 379-81, quotations from 379.

16) *From Conflict to Communion: Lutheran-Catholic Common Commemoration of the Reformation in 2017* (Report of the Lutheran-Roman Catholic Commission on Unity), n. 239.

last rule stresses that "these people need admonitions, exhortations, and the like, on morals, fear and love of God, and good works". This will help them overcome their difficulties, which, says Favre, "are not mainly or even originally a matter of the mind, but of the hands and feet of the soul and body."[17]

Reading these lines, one senses that Pierre Favre had recognised that at least some of the purely doctrinal controversies were missing the point. Of course he was well aware of the need for theologians to be aware of the differences between Catholics and Protestants, and to be able to express them verbally whenever it was necessary. But his pastoral practice had led him to recognise two other realities. Firstly, the need to begin by stressing what unites rather than what divides. Secondly, and more importantly, the primary importance of a way of life that was truly Christian. This point applies to everyone: not just the Protestants with whom Catholics might happen to be in contact, but also the Catholics themselves, who can deal credibly with Protestants only if they witness to a way of life in keeping with the Gospel.

III

The various ideas I have been developing reveal a veritable paradox. In one sense, Jesuits in the sixteenth century were extremely closed-minded regarding those who were called the "heretics" -to the point of a hostility what would only harden later in the so-called "literature of controversy". On the other hand, they showed an acute sensitivity to what had made the Reformers criticize the sins of Catholics themselves. They were well aware of the need for conversion within the Church itself. Indeed they desired reconciliation with Protestants. As we have seen with Pierre Favre, they recognised the need to begin pastorally, with good ways of dealing with the Protestants - a recognition that we can describe as ecumenism *avant la lettre*.

We must of course acknowledge that in the historical reality of previous centuries, the latter considerations did not have sufficient effect on the former. As things turned out historically, it was the closed-mindedness that prevailed, regrettably. The concern for personal reform has come to appear secondary. But perhaps today we can reverse the priorities. There was something quite fundamental to the Society of Jesus in the spiritual approach of Pierre Favre. In my final section I would like to develop this point by looking at the foundational text of Ignatian spirituality: the book of Ignatius Loyola called *Spiritual Exercises*.

Near the beginning, there is a paragraph setting out the attitude ideally present in the one giving the Exercises.

"In order that both the one who is giving the Spiritual Exercises, and the one who is receiving them, may draw more help and benefit, let it be presupposed that every good Christian is to be more ready to save their neighbor's proposition than to condemn it. If they cannot save it, let them inquire how the other means it; and if

17) *The Spiritual Writings of Pierre Favre*, 380-381.

they mean it badly, let the one giving correct them with charity. If that is not enough, let the one giving seek all the suitable means to bring the other to mean it well, and save themselves."[18]

This "presupposition" is obviously intended to say something about the attitude of a person giving the Exercises. But it has a wider significance. At any rate, beyond its original context, it offers a striking and very fine definition of an "ecumenical" frame of mind. It is not about a nave "being nice", or glossing over possible disagreement between the conversation partners. It indicates, rather, a fundamental openness to listening, to persevering effort in seeking to understand the other person's position; it evinces a desire to do everything possible so as to reach agreement. Ultimately this is about more than simple politeness or superficial harmony. There is something here that is itself properly salvific.

Again, the structured programme of prayer in *Spiritual Exercises* might also be taken beyond its original context, and read as marking out the basic features of a spirituality of ecumenical dialogue. The initial meditation on the "Principle and Foundation" confronts us with our basic vocational commitment. The human person, Catholic or from some other Church, is "created to praise, reverence, and serve God our Lord, and by this means to save their soul".[19] We must not seek anything except that which better leads to the end for which we are created. The First Week of the Exercises invites us to meditate about sin, and to open ourselves to the forgiveness of God. In an ecumenical context, this might inspire us to remember the errors committed against the unity of the Church, and above all the violence which Catholics and Protestant have inflicted on each other throughout history. Only if we look at Christ on the Cross will be able to recognise how serious these sins have been. But more importantly, only this looking at Christ will help us see that long ago, long before the trials arising from our divisions, Christ had already offered us his forgiveness by dying for our sins. What is important now is that we accept this pardon, and that we allow ourselves be drawn into the following of the one who has saved us.

And it is precisely to this following of Christ that the Second Week of the Spiritual Exercises invites us. It must be admitted that Ignatius here invokes the image of a king wanting to conquer the territory of his enemies, and also of a "sovereign captain" sending his disciples to spread his doctrine among people of every state and condition. In succeeding centuries, people have drawn on these images to justify all kinds of confrontation towards those designated as "heretics". But this is to forget Ignatius's purpose in putting forward these meditations. The enemies to be combatted are not non-Catholics as such, or even non-Christians, but the "evil spirits" or Lucifer. Moreover, the struggle is to be pursued in company with Jesus as he reveals himself in the Gospels: the one whom the retreatant is invited to contemplate from the stable in

18) Exx 22.
19) Exx 23.

Bethlehem until the days of his Passion; the one who preached "in the synagogues, villages and walled towns"[20]; the one whom Ignatius presents "in a humble, beautiful and attractive place"[21]; the one who proclaimed the good news of the Kingdom of God, who healed the sick and forgave sinners, who appeared as the perfect servant and called disciples to share in his own life. It is this contemplation of Jesus poor and humble that is to mark the life of the Christian, including his or her relations with others. Understood in this way, the Ignatian following of Christ can also inspire ecumenical dialogue.

The third and fourth Weeks of the Exercises invite us to contemplate Christ in his paschal mystery. By looking at how Jesus handed himself over for us, we open ourselves up to feel "sorrow" and "disorientation"[22]. Transposing this to the context of ecumenical dialogue, we might say that in contemplating the passion of Christ, we come to recognise how all of us, Catholics and Protestants, have been at fault as regards each other. And these faults have been ways of "crucifying again the Son of God" -in the words of Hebrews 6:6. At the same time we can let ourselves be disarmed by the love of Christ that has loved us even when we were so far away. We can recognise in him a paradoxical sign of God's pardon, and draw strength to walk with Christ along the path where he is calling us.

Finally when we look at how the risen Christ appears to his disciples, we can open ourselves up to receive the joy and the peace which come from him. We have just this kind of experience in Catholic-Protestant dialogue when we experience the Risen Lord's presence with us on the journey, explaining to us the Scriptures, and leading us already towards the inn at Emmaus, towards the day when we can share full communion at the Eucharistic table. This leads us into contemplating how God has loved us and continues to love us, both in our own life-stories, but also more broadly, through the gifts he gives us in the whole of creation. Thus in our own turn, we can say: Take, Lord, and receive all my liberty [⋯] Give me only your love and your grace -that is enough for me.[23]

Of course the book *Spiritual Exercises* contains also the "Rules for Thinking with the Church". These serve to remind us that not all doctrinal positions are equally well founded. We must be attentive to sound doctrine, and a Christian must give particular heed to what is taught by "our holy Mother the hierarchical Church".[24] We can easily see how, in the context of the 16th century, the Jesuits were led to resist what seemed to them doctrinal errors in Luther and the other Reformers. But it would show a lack of perspective if we linked the first Jesuits' confrontations too closely with the call of God that generated the Society. The Society of Jesus was not founded simply to counter the Reformation. We need, rather, to insist on the kind of experience to which

20) Exx 91.
21) Exx 144.
22) Exx 193.
23) Exx 234.
24) Exx 353.

Ignatius's Exercises bear witness. Perhaps in a time of dramatic doctrinal controversy, it could not bear all of its fruits. But now it can play its part in establishing an authentic spirituality of dialogue.

It must of course be said that this contemporary dialogue should not fudge the necessary discussions regarding points of doctrine. But the journey travelled for several decades now shows that even in this sphere, contradictions can be overcome and a consensus can emerge. A notable example is the 1999 Augsburg Joint Declaration on justification by faith. We must also note that this progress at the doctrinal level has depended on other things besides strictly theological discussion. It has been nourished by a new climate of listening and mutual dialogue, in the spirit of Ignatius's presupposition of good will, as formulated at the outset of *Spiritual Exercises*. We can thus be hopeful that in this new climate, still further progress will be possible on the road to full communion. Be all that as it may, the pastoral experience of Pierre Favre, and indeed the pastoral experience to which St Ignatius himself invites us, invites us to stress today the possibilities for reconciliation, despite the differences that remain. It is not just that times have changed, not only that the Church is now inviting us to ecumenical dialogue; this stress is also a matter of fidelity to Pierre Favre's "way of proceeding", and indeed to the fundamental experience of the Spiritual Exercises. Moreover, what is at stake is more than a reconciliation between Catholics and Protestants on the continent of Europe, the birthplace of the Reformation. The reconciliation in question extends to all the countries in the world to which the divisions of the sixteenth century have been exported -South Korea among others. Most of all, what is at stake is the quality of witness to Christ proclaimed among all the nations. Jesus prayed to his Father "that they may all be one. As you, Father, are in me and I am in you, may they also be in us, so that the world may believe that you have sent me (Jn 17:21). Of course Jesuit spirituality has helped ground engagement for full ecclesial communion. But we must never forget that this communion is not just about the unity of Christians of the kind that Christ desired. This unity needs also to be a sign to the world, so that the world can find here a witness speaking to commend the faith: a communion among Christians that as such bears witness to the mysterious communion of the Father, the Son, and the Spirit.

예수회와 루터 개혁:
과거의 논쟁으로부터 화해 지향의 관점으로

Michel FÉDOU
Centre Sèvres-Facultés jésuites de Paris, France

예수회원들 그리고 예수회원과 개신교도들의 관계의 역사에 관해 저술한 내용에 눈길을 돌린다면, 우리는 곧 극명한 차이와 맞닥뜨리게 된다. 한편으로 예수회는 몇 세기에 걸쳐 개신교의 가르침에 맞선 수도회로서 가톨릭 신앙을 수호하는 데 특히 앞장서 왔다. 다른 한편으로, 최근 예수회는 몇 십 년간 교회일치적 대화에 확고하게 관여하고 있다. 그 예로 칼 라너(Karl Rahner), 에버리 덜러스(Avery Dulles), 또는 버나드 세스부에(Bernard Sesboüé)와 같은 신학자들의 사상, 그리고 교회일치위원회 혹은 교회일치적 대화모임에 참여하는 예수회원들, 또는 예수회 총회의 공식 성명을 들 수 있다. 이는 어떠한 근본적인 변화가 있었다는 인상을 준다. 개신교 신자들과 관련해서, 우리는 16세기 눈에 띄게 나타났던 대립과 논쟁의 상황을 지나 근본적으로 화해를 지향하며 이를 위해 할 수 있는 모든 방법이 두드러지는 상황으로 나아갔다.

여기에서 이러한 복잡한 역사를 설명하거나 여러 가지 형태를 열거하지는 않을 것이다. 필자의 목적은 그보다 훨씬 제한적이다. 필자는 예수회가 창립될 무렵의 기간으로 연구를 한정하여 초기 예수회원들이 루터와 그의 지지자들에 대해 어떠한 태도를 취했는지를 설명하려고 한다. 이렇게 하는 배경에는 명백히 2017년이 루터의 종교개혁 500주년이라는 점이 있다. 그러나 다른 이유도 있다. 첫 10년간의 예수회의 역사에 초점을 맞출 경우 우리는 몇 가지 중요한 질문에 대답할 수 있다. 초창기 예수회원들이 루터교 신자들을 향해 보여주었던 반대를 어떻게 이해할 것인가? 만약 어떤 예수회원들의 태도가 좀더 큰 개방성을 시사한다면, 초창기 예수회원들에 대한 첫인상이 달라진다거나 혹은 그런 첫인상에 반박해도 될까? 분명히 예수회 역사가 보여주는 방식은 루터 종교개혁과의 투쟁을 포함하고 있다. 그러나 아마도 그들을 그러한 투쟁으로 이끈 충동에는 영성의 요소가 포함되어 있을 것인데, 그 영성 자체는 아마도 그와는 다른 길로 그들을 인도했을지도 모른다. 또한 최근 몇 십 년간 교회가 어떻게 좀 더 교회일치적 접근 방식으로 나아갔는가를 감안할 때, 현대의 예수회원들이 루터교 신자들뿐만 아니라 넓게는 다른 교회 및 그리스도교 종파와의 대화에 참여하는 데 있어서 무엇보다 바탕이 되는 것이 바로 이 영성인 듯하다.

I

초창기 예수회원들이 보기에 종교개혁이 정통성의 범위를 벗어났음은 의심할 여지가 없었다. 이 점은 이미 이냐시오의 영신수련에 수록된 “교회에 관해 지켜야 할 규칙들”에서 은연중에 드러난다. 처음 몇 가지 규칙은 우리가 고해성사와 성인들의 유해, 순례, 대사, 희년, 교회 장식물, 교회 성화, 그리고 실증 신학과 스콜라 신학의 전통을 찬양하도록 초대한다. 규칙 14-17에도 똑같은 내용이 적용된다. 이냐시오는 베네치아 혹은 로마에서 지내기 시작할 무렵 이 규칙을 추가했는데, 이는 아마도 당시 종교개혁의 가르침이 점차 확산되고 있음을 알게 되

었기 때문일 것이다. 예정설을 말할 때는 인간의 자유의지를 손상시키는 인상을 주지 않도록 신중해야 한다. 신앙에 대해 주장할 때는 선행을 하는 데 있어서 게을러질 이유를 주지 않아야 하며, 은총에 대해 말할 때도 인간의 자유를 약화시키는 느낌을 갖지 않도록 해야 한다.

이 규칙들에서는 종교개혁가들의 이름을 언급하지 않고 있다. 그러나 회헌을 비롯한 이냐시오의 다른 작품들에서, 그리고 예수회 자료 전반에서는 종교개혁가들이 정통성의 영역을 벗어났다는 확신이 제법 뚜렷하게 나타난다. 틀림없이 초기 예수회원들의 대다수가 독일어를 읽지 못했고 종교개혁가들이 독일어로 무엇을 썼는지 알 수는 없었다. 그러나 라틴어로 작성된 개신교 신자들의 문서 또한 존재했다. 어쨌든 예수회는 교황청으로부터 이러한 문서를 읽는 특권을 받았고, 파브르(Favere), 카니시오(Canisius), 라이네즈(Laínez), 살메론(Salmerón), 나달(Nadal)과 같은 예수회원들은 분명히 그 문서를 읽어보았을 것이다. 또한 알려진 바와 같이 라이네즈와 폴랑코(Polanco)는 1561년 프와씨 회담(Collequy of Poissy)에서 개신교도였던 테오도르 드 베즈(Théodore de Beza)와 피에트로 마르티레 베르밀리(Peter martyr Vermigli)와 대면했다.

대부분의 예수회원들은 주로 나달을 통해서 개신교의 가르침을 접했다. 나달은 개신교의 가르침을 피상적으로 묘사했다. 나달은 루터교 신자들이 의화에 있어 인간의지가 은총에 협력할 수 있다는 것을 거부하고, 또한 의화란 단지 '선언되는 것'을 의미하며, 의롭게 된 이들의 영혼에 죄가 여전히 남아있다고 주장한다고 강조했다. 또한 그들이 선행에 대해서 무지하다고 보았다. 1555년 나달이 라이네즈를 독일로 보내 루터교 신자들에게 대항하여 책을 쓰도록 권한 것은 이것에 기초하고 있다. 이즈음 콜레지오 로마노(Collegio Romano)에서는 "논쟁" 신학 교수좌를 신설했다. 이렇게 해서 예수회원들은 교리에 있어 종교개혁의 공적인 적이 되었다. 16세기 말 특히 로베르토 벨라르미노(Robert Bellarmine)는 이와 같은 접근을 대표하는 유명한 신학자이다.

그러나 종교개혁에 대한 반대는 신학적 논쟁 외에 다른 형태도 취하고 있었다. 이냐시오 자신이 그 증인인데, 특별히 1554년 8월 13일 베드로 카니시오(Peter Canisius)에게 쓴 편지에서 이를 볼 수 있다. 당시 카니시오는 비엔나 대학 신학부의 학장이었다. 카니시오는 신성로마제국의 종교적 상황에 대하여 페르디난트(Ferdinand) 왕에게 무슨 조언을 해야 할지에 관해 이냐시오와 의논했다. 이냐시오는 카니시오에게 그 자신이 공적으로 "이단(異端)"의 확고한 적임을 천명하도록 격려했다. "이단"에 떨어진 이들로부터 모든 책임이나 공적인정을 거두어야 하며 그들에게서 어떠한 영예나 부도 박탈해야 한다는 것이었다. 이냐시오는 그들 중 일부를 하나의 예시로 만들어야 한다고까지 말한다. "그런 사람들은 추방하거나, 감옥에 가두거나, 때에 따라서는 사형에 처하는 것이 더 현명할 것이다."

더욱이 예수회가 종교개혁에 대항하기 위해 설립되었다는 견해가 싹튼 것도 이 시기였다. 분명히 이러한 견해는 사실과는 거리가 멀었다. 그럼에도 불구하고 나달은 이러한 생각을 전파하기 시작했고, 이 의견은 1556년 이냐시오가 세상을 떠난 후 점차 보편화되었다. 이냐시오와 루터를 서로 대립되는 사람들로 표현하려는 충동은 어떤 이들에게는 제어할 수 없는 것이었다. 나달은 이냐시오를, 새로운 골리앗인 루터에 맞선 새로운 다윗이라고 공표하는데 주저하지 않았다. 역사적 실제를 어느 정도 확대하자면, 같은 해에 나달은 루터가 악마의 부름을, 그리고 이냐시오는 하느님의 부르심을 받았다고 선포했다. 폴랑코는 루터가 보름스에서 찰스 5세 앞에 나타났던 바로 그해에 이냐시오가 회심했다고 기록해놓았다. 리바데네이라(Ribadeneira)는 이냐시오의 전기에서 한편으로 루터와 그의 후계자들이 신앙의 적이며, 다른 한편으로 이냐시오와 그를 따르는 이들은 신앙을 수호하기 위해 하느님께서 키우신 이들이라

는 평행구도를 전개해나갔다. 1560년까지 많은 예수회원들이 드러내놓고 루터를 모욕했다. 이냐시오가 직접적으로 루터를 공격하지는 못하게 했음에도 불구하고, 나달과 같은 이들은 이 경계선을 넘어서는데 주저함이 없었다. 예수회 이외에 다른 가톨릭 신자들은 명백히 훨씬 더 한 적개심을 품고 있었다. 예를 들어 코클라에우스(Cochlaeus)가 1549년에 출판한 루터에 대한 저서에서는 루터와 그리고 루터 자신이 했다는, 그러나 그 근거는 없는, 부도덕한 행실에 대해 매우 냉혹하게 묘사하고 있다. 나달이 루벵에 있던 예수회 건물의 식당과 교실에서 이 작품을 읽는 것을 금했던 것은 그나마 공정한 처사였다고 말할 정도이다.

그럼에도 불구하고, 지금까지 내가 말하고 있는 예수회원들의 태도는 당황스러운 것이다. 분명히 초창기 예수회원들은 가톨릭교회에 있어서 오로지 참된 가르침만을 수호하도록 확실히 위임받았다. 그러나 다른 한 편에 극단적 과도함, 즉 오류들, 그리고 16세기 중반 수십 년 동안 교회적 상황에서 비롯된 압박을 허용하기까지 하는 극단적 과도함을 설명하는 것은 쉽지 않다. 이러한 과도함은 특히 프랑스의 경우에 17세기 종교 전쟁 동안 펼쳐진 바와 같이, 지속적으로 근대성을 특징짓는다.

II

다행인 것은, 오늘날 우리에게 그토록 암울해 보이는 이와 같은 이야기가, 초창기 예수회원들이 루터 및 그 지지자들에게 보인 태도들의 일부에 지나지 않는다는 점이다. 놀랍게도 위에서 내가 다루었던 태도들과 나란히 16세기에 예수회원들이 취했던 다른 태도들을 볼 수가 있다. 특정한 몇몇 회담 상황에서 예수회원들 중 일부가 종교개혁가들과 실제적인 대화를 주고받았음을 상기하자. 피에르 파브르(Pierre Faver)는 1546년 세상을 떠나기 전까지 몇 년 동안 독일에 있는 동안에 보름스(1540)와 레겐스부르크(1541)에서 각각 예정된 회담에 초청을 받았다. 파브르는 독일어를 할 줄 몰랐고, 따라서 직접적으로 참여하지는 못했다. 그러나 파브르가 독일, 그리고 Law Countries [역주: 네덜란드, 벨기에, 룩셈부르크를 포함한 북유럽지역]에 머물렀다는 사실은 매우 의미있다. 그것은 단지 파브르가 이 국가들의 종교적 상황에 관해 예수회에 보고할 수 있었기 때문만은 아니다. 필자가 말하고자 하는 더 중요한 것은 파브르가 온전히 사목적이었던 개신교도들과의 관계를 가능케 할 방법을 찾았다는 사실이다. 더 군다나 이후에 독일에 주요한 영향력을 행사했던 네덜란드인 베드로 카니시오를 1543년에 예수회원으로 받아들인 이는 파브르였다. 우리는 또한 바오로 3세 교황의 요청에 응답해서 이냐시오가 트리엔트 공의회(1545-1547)의 제1회기에 디에고 라이네즈(Diego Laínez)와 알퐁소 살메론(Alfondso Salmerón)를 임명하여 이들이 신학자로서 공의회에 기여하게 했다는 것도 기억해야 한다. 또 다른 예수회원이었던 클로드 르 제이(Claud le Jay) 또한 공의회에 참석했다. 라이네즈와 살메론은 이후의 회기에도 참석하면서 개신교도들의 입장을 단죄하는 교의를 다루는 교령을 선포하는데 만족하지 않고 가톨릭교회, 특히 성직자들의 쇄신을 목적으로 하는 사목적 교령을 만들었다.

그러나 몇몇 회담과 트리엔트 공의회에 참석한 예수회원들과는 별도로, 이 시기에 몇몇 예수회원들이 개신교도들에게 보여준 영적 태도를 인식하는 것이 특히 중요하다.

파브르는 1541년이 시작될 무렵 그가 루터라는 사람을 위해 기도하고 있고 또한 이단자들을 향한 자신의 사랑을 드러내고 있다고 기록했으며, 라이네즈 역시 1554년에 이단자들을 위해 기도하는 것은 칭송받을 만하다고 언급했다. 결국, 초창기 예수회원들은 단지 종교개혁가들의 입장을 비난하는 데 머무르지 않았다. 예수회원들은 종교개혁의 발전은 가톨릭교회의 죄

로 인해 자극된 것이었고, 그래서 어떠한 치유이든 그 첫 단계는 그리스도교 신자들이 삶의 방식을 바꾸고 믿을만한 증거를 보여주는 것이라고 확신했다. 앞에서 언급했던 카니시오에게 쓴 이냐시오의 편지는 개신교도들에 대한 몇 가지 처벌 기준을 지적하는 것 이상이었다. 편지의 두 번째 부분에서 이냐시오는 가톨릭 신자들 스스로가 무엇을 해야 하는가, 예를 들어 훌륭한 주교를 임명하고, 훌륭한 자질을 갖춘 설교자와 열성에 가득 찬 성직자를 초청하며, 좋은 교리를 발표하고, 미래에 훌륭한 성직자들을 양성할 수 있는 다양한 종류의 학교를 여는 것을 권고한다. 심지어 1541년 피에르 파브르는 다음과 같이 편지를 썼다.

> 이곳 주변의 각 도시에 내연녀나 다른 공적인 죄를 범하지 않고 영혼을 돕고자 하는 열성에 가득 찬 두세 명의 성직자들이 있음을 우리 주님께서 기뻐하시기를 빕니다. 저는 주님의 도우심으로 이 미사에 참석한 소박한 이들이 곧 회개할 것임을 의심하지 않습니다. 저는 로마 교회의 규칙이 아직 완전히 잊혀지지 않은 도시에 관해 말하고 있습니다. 이는 사람들이 루터교 신자들의 선한 빛이 아니라, 그보다는 그리스도인인 적이 없었던 이들을 개종시키고자 하는 이들의 악한 빛에 의해 기만당해 왔음을 알 수 있는 것입니다. 사실 우리 성직자들이 본래 그랬어야 할 그런 모습이었다면, 이 사람들이 그리스도인들 사이에 이러한 비극을 일으킬 수 있을 종류의 사람들이 아님을 분명하게 알았을 것입니다.

근본적인 견해는 명확하다. 가톨릭교회는 먼저 스스로를 쇄신할 필요가 있다. 똑같은 확신이 1557년 라이네즈가 로마에서 한 연설에 잘 나타나 있다. 라이네즈는 로마에서 루터교 신자인 듯 한 7~8명의 독일 병사들이 궁지에 몰렸다고 언급한다. 라이네즈는 그들에게 자선을 베풀기를 호소하며 다음과 같이 말했다.

> 저는 루터교 신자는 아닙니다만 우리의 허례허식, 욕정, 탐욕, 성직 매매 때문에, 그리고 교회의 재화를 자신을 위해 강탈함으로써 이러한 문제를 야기했다고 믿습니다. 이제 어떻게 할까요? 우리는 파멸하고 모욕당한 것들을 회복할 수 있습니다. 그러나 어떻게 할까요? 제 견해로는, 우리가 악을 행했던 잘못된 삶의 방식 때문에 일어난 문제이므로 단지 미사여구 혹은 행동을 수반하지 않는 회의나 그 비슷한 것들로는 불가능합니다. 좋습니다. 이제 우리는 좀 더 나아가기를 원하나요? 그러면 우리는 훌륭하게 살아야 합니다. 우리는 이 병사들에게 자선을 베풂으로써 병사들이 받은 교화에 대해 하느님께 찬양하며 평안하게 로마를 떠날 수 있도록 좋은 예를 마련하고 시작할 수 있습니다.

이전에 언급된 이야기와 마찬가지로 이 선언은 초창기 예수회원들의 중심이 되는 신념 중 하나를 보여준다. 그리스도인들 사이의 분열에 대한 첫 번째 응답은 가톨릭 신자들 자신이 더욱 성스러운 삶의 방식으로 회개하는 것이다. 이러한 방식으로 신자들은 종교개혁가들의 비판의 기초를 제거할 것이다. 이러한 확신은 16세기 동안 점진적으로 퍼져 나갔고, 이전에 언급했던 것처럼 가톨릭교회의 쇄신을 위한 사목적 교령을 포함한 트리엔트 공의회의 작업에 영향을 미쳤다.

여기에 이미 언급한 예수회원들의 모범적인 증거로써 피에르 파브르가 루터교 신자들을 대하는 방식에 관한 내용을 덧붙일 수 있다. 파브르는 1546년 3월 7일 마드리드에서 라이네즈에게 쓴 인상적인 편지에서 이 주제를 다룬다. 물론 파브르는 가톨릭 신자가 아닌 이들을 "이단자"라고 부른다. 그러나 중요한 점은, 이 당시의 언어와 맥락을 인정하는 가운데 파브르가 명시한 여덟 가지의 규칙들 중 처음 두 가지는 [아직 서툴기는 하지만] 매우 "교회일치적"이었다는 사실이다. 그 규칙들은 오늘날까지도 우리에게 올바르게 영감을 준다.

첫 번째 규칙은 다음과 같다. 만약 종교개혁가를 "돕고" 싶다면, "그들에 대한 애덕을 가지고 진실로 사랑하는 데 있어서 주의를 기울이며", "그들의 자존심에 찬물을 끼얹기 쉬울만한 어떠한 동정도" 멀리해야 한다.

가톨릭 신자가 아닌 그리스도인들을 향한 우리의 태도로 정해야 할 것이 바로 애덕이다. 두 번째 규칙은 우리가 대화할 때 어떻게 나아가야 하는가를 직접적으로 규정한다.

> 우리는 그들이 우리를 사랑하고 따뜻하게 맞아들이도록 하기 위해서 그들의 선의를 얻을 필요가 있다. 이는 그들과 우리가 함께 공유하는 주제에 관해 친밀하게 이야기하고 한쪽이 다른 한쪽을 억누르고자 하는 어떠한 논쟁도 피함으로써 이루어진다. 우리는 의견차를 분명히 언급함에 있어서 그렇게 하기 전에 우리를 일치시키는 친교를 확립해야 한다.

이러한 방식에 따라 행동했을 때 감동을 받지 않을 사람은 없다. 우리는 설령 우리에게 동의하지 않는 이들에게서도 우리 스스로가 사랑받을 수 있도록 해야 한다. 우리는 그들과 "친밀하게" 의사소통을 해야 하며, 논증을 통해서 타인을 압박하고자 하는 유혹에 저항해야 한다. 이 마지막 권고는 후에 요한 23세 교황이 이야기할 내용을 분명하게 앞당기고 있다. "사람들을 분열시키는 것들보다는 일치하게 하는 것에 대해 말하는 편이 더 낫습니다." 이는 2017년 종교개혁 기념을 위한 예비 문서인 '갈등에서 화합으로(From Conflict to Communion)'에서도 드러난다.

> 첫 번째 선언: 가톨릭교회와 루터교회는 비록 차이점이 훨씬 더 쉽게 드러나고 체험되지만 함께 간직하고 있는 것들을 강화하기 위하여 언제나 일치의 전망에서 출발해야 하며 분열의 관점에서 출발해서는 안 된다.

여기서 다른 모든 규칙을 길게 논하지는 않겠다. 그러나 우리는 최소한 피에르 파브르가 이러한 과정을 통해 인간적 회심, 윤리, 그리고 진정한 그리스도인의 삶의 질과 방식으로 인해 드러나는 증거에 특히 관심을 가졌음을 강조해야 한다. 따라서 파브르는 "진정한 마음의 태도를 위해 돕는 것으로부터 진정한 믿음을 위해 돕는 방향으로" 나아감으로써 종교개혁가들 사이에서 일하도록 우리를 초대한다. 파브르는 누군가가 잘못된 삶을 살아가고 있다면 우리가 "그 사람에게 그의 믿음에 대한 오류를 이야기하기 전에" 그를 잘못된 삶으로부터 그를 구하고자 할 필요가 있다고 설명한다. 그는 계속해서 선한 일에 관한 교회의 가르침을 비판하는 사람을 다룰 때 신앙에 관해 교의적으로 토론하는 것에서 시작하지 말아야 한다고 말한다. 그보다는 "그들이 선한 일을 좋아하도록 이끄는 것"에 대해 이야기해야 한다. 파브르는 또한 교회가 규정한 가르침에 대한 개신교도들의 비판이 인간의 약함에 대한 관념에 뿌리를 두고 있음을 인지하도록 초대한다. 따라서 올바른 접근 방식은 "우리에게 힘을 주고 우리를 격려하는 영적 권고"를 통해 그들이 하느님의 은총에 힘입어 선한 일을 완성할 수 있으리라는 희망을 다시금 발견할 수 있도록 하는 것이다. 파브르는 종교개혁가들과의 대화에 대한 주제를 다루면서 이렇게 덧붙인다. "종교개혁가들을 혼동시키기 위한 신학적 권위로 가득 찬 이들보다는 어떻게 잘 살 것인지, 미덕과 기도, 죽음, 심판, 지옥, 그리고 이교도들이 삶을 개선하도록 이끄는 방법과 같은 것들에 대해 그들과 이야기할 수 있는 사람이 더 잘 대화할 것이다." 마지막 규칙은 "이 사람들은 충고, 권유, 그리고 윤리, 두려움과 하느님의 사랑, 그리고 선한 행위와 같은 것들을 필요로 함"을 강조한다. 이는 사람들이 파브르가 "주로 혹은 원래부터 마음의 문제가 아니라, 영혼과 육체의 손과 발의 문제"라고 말한 그들의 어려움을 극복하도록 도와줄 것이다.

이 글을 읽으면서 우리는 적어도 단순히 교의적인 논쟁 중 일부는 논점을 벗어나 있음을 피에르 파브르가 알아차렸음을 이해한다. 물론 파브르는 가톨릭 신자들과 개신교도들 사이의 차이점을 알아차리고 필요할 때마다 말로 표현할 수 있는 신학자들이 필요함을 잘 알고 있었다. 그러나 파브르의 사목적 경험은 그가 다른 두 가지 사실을 알아차리도록 이끌었다. 첫 번째는 분열시키는 것보다는 일치시키는 것을 강조함으로써 시작할 필요성이며, 더 중요한 두 번째는 진정한 그리스도교적이었던 삶의 방식의 근본적인 중요성이다. 이 점은 모든 이들, 가톨릭 신자들이 만나게 될지도 모르는 개신교도들뿐만 아니라 가톨릭 신자들 자신에게도 적용되는데, 이 가톨릭 신자들은 복음을 지키는 삶의 방식을 증거할 때만이 신뢰할 수 있는 방식으로 개신교도들을 마주할 수 있다.

III

지금까지 전개해 온 여러 가지 의견은 참된 역설을 드러낸다. 한편으로는 16세기 예수회원들은 이후에 "논쟁의 문한(literature of controvery)"이라 불린 상황 안에서 강화되기만 했던 적대감에 의해 "이교도"라 불렀던 이들에 대해 극도로 완고했다. 그러나 또 다른 한편으로, 예수회원들은 종교개혁가들이 가톨릭 신자들 자신의 죄를 비판하게 만들었던 것들에 대해 예민함을 보여주었다. 예수회원들은 교회 자체가 내부적으로 회심해야 할 필요성을 잘 알고 있었다. 실제로 예수회원들은 개신교도들과의 화해를 바랐다. 파브르의 경우에서 보았다시피, 예수회원들은 개신교도들을 대하는 좋은 방법으로써 사목적으로 시작할 필요성을 인지하고 있었다. 이러한 인식은 아직은 설익었지만 교회일치운동이라고 말할 수 있다.

물론 우리는 이전 세기의 역사적 현실은 후자에 대한 고려가 전자에 충분한 영향을 끼치지는 못했음을 인정해야 한다. 역사적으로 드러난 바와 같이, 유감스럽게도 배타적인 마음가짐은 팽배해 있었다. 인간적 감화에 대한 관심은 부차적임이 드러났다. 그러나 우리는 오늘날 아마도 그 우선순위를 뒤집을 수 있을 것이다. 피에르 파브르의 영성적 접근 안에는 예수회에 있어서 확실히 근본적인 무엇인가가 있었다. 마지막 절에서는 이냐시오 영성의 기초가 되는 이냐시오 로욜라의 영신수련을 살펴봄으로써 이 논점을 전개해 나가고자 한다.

영신수련의 시작 부분에는 영신수련 지도자에게서 나타나는 이상적인 태도를 설명하는 단락이 있다.

> 영신수련 지도자와 피정자가 서로 잘 돕고 더 유익한 관계를 갖기 위해 전제로 해야 할 것은 모든 선한 그리스도인들은 이웃의 주장을 비난하기보다는 좋게 해석하는 쪽으로 마음을 써야 한다는 것이다. 만약 긍정적으로 해석할 수 없는 경우에는 무슨 뜻으로 한 것인지를 알아보고, 그것이 나쁜 것임을 알았으면 사랑으로 교정해 준다. 만약 그것으로 충분하지 않으면 모든 적절한 수단을 찾아서 올바로 이해하여 구제되도록 할 일이다.[1)]

이 "전제"는 명백히 영신수련을 주는 이의 태도에 관한 내용을 언급하려는 의도가 있다. 그러나 이 전제는 더 광범위한 의미심장함을 내포한다. 이는 적어도 교회 일치적 관점에 대해 원래의 맥락을 넘어 인상적인, 그리고 매우 훌륭한 설명을 제공한다. 이 전제는 단순히 "착해지는", 또는 대화의 상대와 일어날 수 있는 불일치를 숨기는 그런 것에 대해 말하는 것이 아니다. 그보다는 근본적으로 들음에 대한 개방성, 그리고 다른 사람의 입장을 이해하고자 하는 노력을 견지함을 가리킨다. 또한 이 전제는 일치에 이르기 위해 할 수 있는 모든 것을 할 원

1) 영신수련 22번

의를 분명히 나타낸다. 이는 근본적으로 단순한 예의바름이나 외면상으로 조화로움 그 이상에 관한 것이다. 여기에는 그 자체 고유하게 구원적인 무엇인가가 있다.

영신수련에서 기도의 구조화된 프로그램을 그 본래의 맥락을 넘어, 교회일치적 대화의 영성에 관한 근본적인 특색을 뚜렷이 드러내 주는 것으로서 읽을 수 있다. "원리와 기초"에서 시작하는 묵상은 우리가 근본적인 부르심에 대한 의무에 직면하도록 한다. 가톨릭 신자이건 다른 어떤 교회의 신자이건, 사람은 "우리 주 하느님을 찬미하고 경배하고 섬기며 또 이로써 자기 영혼을 구하기 위해 창조되었다."[2] 우리는 창조된 목적으로 우리를 더욱 이끄는 것을 제외한 어떤 것도 추구해서는 안 된다. 영신수련 제1주간은 죄에 대해 묵상하고 하느님의 용서를 향해 자기 자신을 개방하도록 우리를 초대한다. 교회적 관점에서, 이는 우리가 교회의 일치에 거슬러 저지른 잘못들, 그리고 결국 가톨릭 신자들과 개신교도들이 역사를 통해 서로에게 가한 폭력을 기억하도록 한다. 우리가 십자가에 매달리신 그리스도를 바라볼 때 비로소 이러한 죄가 얼마나 심각한가를 알아차릴 수 있을 것이다. 하지만 더욱 중요한 점은, 그리스도를 바라보는 것만이, 분열로 인해 일어난 고난이 있기 오래 전에 그리스도께서 이미 우리의 죄로 인해 돌아가심으로써 우리를 용서하셨음을 우리가 알도록 도와준다는 것이다. 이제 중요한 것은 우리가 용서를 받고 우리들 스스로 우리를 구원하신 분을 따르도록 한다는 것이다.

또한 그것은 바로 영신수련 제2주간에서 우리를 초대하는 그리스도를 따르는 삶이다. 우리는 여기에서 이냐시오가 원수의 영토를 정복하고자 하는 왕의 이미지, 그리고 모든 신분과 조건의 사람들에게 가르침을 전파하기 위해 자신의 제자들을 파견하는 "최고 사령관"의 이미지를 예로 들었음을 받아들일 필요가 있다. 세기가 계속되면서 사람들은 "이교도"로 지명된 이들을 향한 모든 종류의 대결을 정당화하기 위해 이러한 이미지를 활용했다. 그러나 이는 이러한 묵상으로 향함에 있어서 이냐시오의 목적을 간과한 것이다. 상대하는 적들은 가톨릭 신자가 아닌 사람 또는 비그리스도인이 아니라, "악한 영" 혹은 루치펠이다. 더군다나, 싸움이란 복음서에서 자신을 계시하신 그 그리스도와 함께 가는 여정에서 우리가 따라야 하는 것이기도 하다. 그리스도는, 피정에서 베들레헴의 마구간에서부터 수난하셨던 날까지를 관상하도록 초대하는 분, "회당에서, 마을에서, 그리고 건물에서"[3] 설교하셨으며, 이냐시오가 "조촐하고 아름답고 품위있는 장소에 자리잡고 계시다고"[4] 표현한, 그리고 하느님 나라의 기쁜 소식을 선포하고 병든 이들을 치유하고 죄인들을 용서하시며 완전한 종으로 오셔서 당신 자신의 삶을 공유하기 위해 제자들을 부르신 분이다. 다른 이들과의 관계를 포함하여 그리스도인의 삶을 특징짓는 것은 가난하고 겸손하신 예수님을 관상하는 것이다. 이러한 방식을 이해할 때, 이냐시오의 그리스도를 따르는 삶 또한 교회일치적 대화를 자극할 것이다.

영신수련 제3주간과 제4주간은 파스카 신비 안에서 그리스도를 관상하도록 우리를 초대한다. 예수님께서 우리를 위하여 어떻게 당신 자신을 내어 주셨는지를 봄으로써, 우리는 "슬픔"과 "혼미함"을 느끼도록 우리 자신을 개방한다.[5] 이를 교회일치적 대화의 맥락에서 바꾸어 말하면, 그리스도의 수난을 관상함으로써 가톨릭 신자들과 개신교도들 모두가 어떻게 서로에 관해 잘못을 저질러 왔는가를 알아차리게 된다고 말할 수 있다. 또한 이러한 잘못들은 히브리서 6장 6절의 말씀처럼 "하느님의 아드님을 다시 십자가에 못 박는" 방법이었다. 동시에 우리는 우리가 멀어져 있을 때조차도 사랑하셨던 그리스도의 사랑에 의해 우리 자신을 무장해제하도

2) 영신수련 23번
3) 영신수련 91번
4) 영신수련 144번
5) 영신수련 193번

록 할 수 있다. 우리는 그리스도 안에서 하느님 사랑의 모순적인 표징을 알아차릴 수 있고, 또한 그리스도와 함께 그분께서 우리를 부르시는 길을 따라 걷는 힘을 얻을 수 있다.

마지막으로 우리가 부활하신 그리스도가 어떻게 제자들에게 나타나시는가를 바라볼 때 우리는 그리스도께로부터 오는 기쁨과 평화를 얻도록 우리 자신을 개방할 수 있다. 우리에게 성경을 풀이해 주시면서, 그리고 엠마오의 여관을 향하여, 성체성사를 위한 식탁에서 충만한 친교를 나눌 수 있는 그날을 향하여 이미 우리를 인도하시면서 우리의 여정에 함께 하시는 부활하신 주님의 현존을 경험할 때 우리는 가톨릭-개신교 간의 대화 안에서 이러한 종류의 경험을 한다. 이는 하느님께서 우리의 인생 안에서뿐만 아니라 더 넓게는 모든 피조물 안에서 우리에게 주신 선물을 통해 우리를 어떻게 사랑하셨고 계속해서 사랑하시는가에 대한 관상으로 인도한다. 따라서 우리 편에서 우리는 다음과 같이 말할 수 있다, "받아주소서, 주님, 저의 모든 자유와 […]. 저에게는 당신의 사랑과 은총만을 주소서. 그것으로 저는 족하옵니다."[6]

물론 영신수련은 또한 "교회에 관해 지켜야 할 규칙들"을 포함하고 있다. 이 규칙들은 모든 가르침들이 똑같이 기초가 잘 닦여져 있는 것은 아니라는 것을 기억하도록 돕는다. 우리는 건전한 가르침에 유의해야 하며, 그리스도인은 특히 "우리의 거룩한 어머니이신 교계적 교회"[7]의 가르침에 주의를 기울여야 한다. 16세기 상황 안에서, 우리는 교의적 오류인 것처럼 보이는 것들에 관해 예수회원들이 루터와 다른 종교개혁가들 안에서 어떻게 솔선수범하여 저항해 왔는가를 쉽게 알 수 있다. 예수회는 단지 종교개혁에 반대하기 위해 설립된 것이 아니다. 그보다도 우리는 이냐시오의 영신수련이 증거하는 경험의 종류를 강조할 필요가 있다. 드라마틱한 교의적 논쟁의 시대에서는 아마도 이러한 경험이 온전히 열매를 맺지는 못했을 것이다. 그러나 이제 대화의 참된 영성을 확립하는 데 있어서 제 역할을 수행할 수 있다.

물론 이러한 현대적인 대화는 교의의 논점들을 고려하는 필수적인 토론을 회피하지 않아야 한다고 말할 것이다. 그러나 지난 몇 십 년간 걸어온 여정은 이 분야에서도 모순을 극복하고 동의가 이루어질 수 있음을 보여준다. 1999년 의화 교리에 관한 아우스부르크 공동 선언(1999 Augsburg Joint Declaration on justification by faith)이 대표적인 예이다. 또한 우리는 교의적 단계에서의 이 진보가 엄밀한 신학적 토론 외의 다른 것에 의존했었다는 사실에 주목해야 한다. 그것은, 영신수련의 시작 부분에 명시된 바와 같이 선한 의도를 전제하는 이냐시오의 정신 안에서 서로 경청하고 대화하는 새로운 분위기에 의해 길러졌다. 우리는 이러한 새로운 분위기 안에서 충만한 친교를 향한 길 위에서 점점 더 나아갈 수 있다는 희망을 얻을 수 있다. 피에르 파브르의 사목적 경험, 그리고 실제로 이냐시오 성인 자신이 우리를 초대하는 사목적 경험은, 여전히 남아 있는 차이에도 불구하고 화해의 가능성을 강조하도록 우리를 초대한다. 단지 시대가 변한 것도, 오늘날 교회가 교회일치적 대화로 우리를 초대하는 것만도 아니라, 이러한 강조는 피에르 파브르의 "행동 양식"에 대한, 그리고 실제로 영신수련의 근본적 경험에 대한 충실성의 문제이기도 하다. 더욱이 중요한 것은 종교개혁의 발생지인 유럽 대륙에서의 가톨릭 신자들과 개신교도들 사이의 화해 그 이상이다. 화해의 문제는 16세기의 분열이 전해진 세계의 모든 지역으로 확대되었는데, 그 중에는 한국(South Korea)도 포함된다. 무엇보다도 중요한 것은 모든 나라 가운데 선포된 그리스도에 대한 증거의 질이다. 예수께서는 "그들이 모두 하나가 되게 해 주십시오. 아버지, 아버지께서 제 안에 계시고 제가 아버지 안에 있듯이, 그들도 우리 안에 있게 해 주십시오. 그리하여 아버지께서 저를 보내셨다는 것을 세상이 믿게 해 주십시오."(요한 17,21)라고 아버지께 기도하셨다. 물론 예수회 영

6) 영신수련 234번
7) 영신수련 353번

성은 교회의 충만한 친교를 위한 정지작업에 도움을 주었다. 그러나 우리는 이러한 친교가 단지 그리스도께서 바라셨던 종류의 그리스도교 신자들의 일치에 관한 것만이 아님을 절대로 잊어서는 안 된다. 이러한 일치는 또한 전 세계를 향한 표징이며, 따라서 세계가 신앙을 전파하기 위해 이야기하는 증거자, 곧 그 자체로 성부와 성자와 성령의 친교의 신비를 증언하는 그리스도인들 사이의 친교를 여기서 발견할 수 있도록 해야 한다.

<번역: 서강대학교 신학대학원 이인제 S.J.>

Session Ⅱ

Reformare in Unitatem

일치의 원리인 ‘그리스도인들의 신앙 감각(Sensus Fidelium)’, 그 가능성과 한계

송용민
인천가톨릭대학교

1. 주제설정 - 일치의 여정

‘일치’는 하나의 ‘여정(旅程)’이다. 여정에는 목적을 향해 나아가는 행위(movement)가 있고, 그 행위를 지탱해주는 길(道)이 있으며, 그 길을 걸어가는 주체의 지향 혹은 의지가 존재한다. ‘교회일치운동’ 혹은 ‘에큐메니즘’은 서로 다른 전통에 머물면서도 공감과 소통의 감각(sensus)으로 갈라진 교회들이 ‘상호 친교와 일치’는 물론, ‘세상의 복음화’를 통해 ‘하느님의 한 세상(오이쿠메네, oikumene)’을 만들어가는 ‘합의(consensus)’의 점진적 여정을 뜻한다.[1)]

그리스도 신앙의 역사는 창조에서 시작된 하느님의 피조물을 향한 축복의 역사가 인류의 죄와 죽음으로 단절되었으나, ‘신음하고 있는’ 인류에게 빛으로 오신 예수 그리스도를 통하여 세상 끝 날에 회복될 것임을 고백하는 총체적 구원의 대서사시로 묘사될 수 있다. 그리스도교가 인류의 종교 역사 안에서 고유한 자리를 찾게 된 것은 그리스도의 복음이 지닌 놀라운 통찰력과 보편성이었다. 인류가 체험해온 실존적 암흑의 역사와 바벨탑으로 표현되는 ‘인본주의의 영광’ 사이에서 그리스도인들은 인류가 추구하는 궁극적이고 보편적인 진리의 빛이 십자가에 달린 예수 그리스도의 부활 사건을 통해 역설적으로 드러났음을 고백해왔기 때문이다.

이러한 그리스도인의 신앙 고백은 2천년 교회 역사 안에서 이단 논쟁과 교회 분열의 상처 속에서 다양한 형태로 표현되어 왔지만, 복음의 근본적 진리는 변함없이 지켜져 왔다. 이는 1517년 마르틴 루터의 종교 개혁이후 분열로 상처를 입고 갈라진 현대의 그리스도인들에게도 예외가 아니다. 2017년에 종교 개혁 500주년을 맞는 가톨릭교회와 개신교는 이제 분열과 갈등의 상처를 넘어 교회의 현주소를 재성찰하고, 화해와 대화, 협력과 일치라는 공동의 목표 앞에 서 있다.

가톨릭교회는 제2차 바티칸 공의회(1962-65)이후 교회의 쇄신과 현대 세계로의 적응(Aggiornamento)을 목표로 오해와 편견으로 갈라진 그리스도교 형제들과의 화해와 대화의 문을 열었다.[2)] 공의회 이후 가톨릭교회는 동방 정교회와의 상호 파문 철회(1965년)는 물론 개

1) 가톨릭교회는 제2차 바티칸 공의회이후 ‘교회일치운동’을 갈라진 그리스도인의 현실로 인해 상처 입은 그리스도 복음의 대의를 회복하려는 ‘일치의 재건(Unitatis Redintegratio)’이라는 좁은 관점에서 이해하고, 세상에 파견된 교회의 소명을 ‘복음화’ 혹은 ‘새복음화’란 교회의 ‘사목적 행위’로 파악하는 반면, 개신교는 ‘에큐메니즘’을 20세기 초 효과적인 선교활동을 위한 교회연합과 교회 확장의 선교에서 벗어나, 1954년 제2차 세계교회협의회(에반스턴)에서부터 교회의 본질적인 속성인 하나인 교회를 회복하기 위한 운동과 세상에 하나님 나라를 실천하는 운동을 포괄한 ‘하나님의 선교(Missio Dei)’로 이해하기 시작하였다. 참조: 제2차 바티칸 공의회 문헌, 일치운동에 관한 교령 「일치의 재건, Unitatis Redintegratio」(이하 「일치교령」), 한국천주교중앙협의회 2008, 3항; 이범성, ‘에큐메니칼 선교의 방향과 실천적 제안’: 「에큐메니칼운동과 한국교회」, 한국기독교교회협의회 선교훈련원 2009, 81-147 참조.

2) 제2차 바티칸 공의회는 갈라진 형제인 개신교와의 화해와 대화를 위하여 공의회에 개신교 신학자들을 참관인으로 참석시켰고, 이들과의 대화의 결실들을 적극적으로 공의회문헌에 수용하였다. 가령, 특히

신교의 교파들과의 양자간 대화를 통하여 '하나 되게 하소서(요한 17, 21)'란 예수 그리스도의 뜻을 실천하기 위해 노력해왔다. 특히 종교개혁 당시 '의화(칭의)'에 관한 신학적 논쟁으로 시작된 교회 분열의 역사는 성만찬과 직제(직무)에 대한 서로 다른 교리적 해석과 교회간의 대립에까지 이어졌으나, 지난 1999년 10월 30일 "로마 가톨릭교회와 루터교 세계연맹과의 의화에 관한 공동 합의문"을 통해, 양 교회는 인간 구원이 하느님 은총의 절대성에 근거한다는 그리스도교 신앙의 근본진리에 대한 합의를 이루었고, 의화에 대한 서로 다른 해석의 전통이 결코 교회 분열의 원인이 될 수 없다는 점을 분명히 밝힌 바 있다.[3)]

교회 일치 운동은 이처럼 갈라진 교회의 현실 속에서도 그리스도인이 고백하는 신앙의 근본진리에 대한 공동의 합의(consens)를 통해 서로가 고유하게 지켜온 성경과 교리에 대한 해석의 차이를 수용하는 새로운 신학적 원리를 필요로 한다. 가톨릭 신학은 이를 '다양성 속의 일치(Einheit in Vielfalt)', 혹은 '진리들의 위계(Hierarchie der Wahrheit)'라는 신학적 원리를 통하여 해명하고자 했고, 개신교 신학계는 '조화로운 다양성(versöhnte Verschiedenheit)', 혹은 '차별화된 합의(differenzierte Konsens)'의 원리를 통하여 교회 일치를 위한 신학적 담론들을 발전시켜왔다.

본 소고에서는 현대 그리스도교가 갈라진 교회의 현실을 더 이상 이단논쟁이나 상호단죄가 '다양성을 인정하면서도 일치를 이루는 길', '차이나 다름으로부터 서로 배우는 길', 곧 '상보성(Konplimentarität)을 찾는 신학적 원리가 무엇인지 밝히고자 한다.[4)] 필자의 소견으로는 그리스도교가 수많은 이단과의 논쟁에도 복음의 핵심을 잃지 않고 그리스도교의 근본 진리에 대한 신앙 합의(consensus fidelium)를 이룰 수 있었던 것은 개별 그리스도인들이 한 분이신 성령으로부터 받은 '신앙 감각(sensus fidei fidelis)'을 신앙 공동체인 교회 안에서 공감(conspiratio)과 친교(communio)를 통해 '공동의 신앙 감각(sensus fidei fidelium)'으로 성장시킬 수 있었기 때문이라고 생각한다. 여기서 '신앙 감각(sensus fidei)'이란, 말 그대로 '신앙의 감각', 곧 "신자들이 올바른 그리스도교 교리와 실천을 파악하고 그에 동의하며, 잘못된 것을 배척하도록 해주는, 복음의 진리에 대한 본능"[5)]을 뜻한다. 하나의 세례로 성령의 인도를 받는 그리스도인은 동일한 신앙의 근본진리, 곧 "성령 안에서 성자 예수 그리스도를 통하여 계시하시는 성부 하느님과의 인격적 만남"을 지향하는 신앙 감각의 본성을 공유하기에, 신앙 진리에 대한 서로 다른 해석에도 불구하고 신앙의 '합의'에 이를 수 있다. 이를 통해 교파들이 상호 간의 차이를 더 이상 차별이나 오류로 보지 않고, 오히려 '다양성'과 '보조성'이자, 그리스도인의 '화해된 정체성'으로 받아들이는 예언자적 결단이 일치의 여정에서 요청되는 것이다.

가톨릭의 교회전승(성전)과 더불어 계시의 원천으로서 성경을 신앙의 최고규범으로 재확인한 점(계시헌장), 만인 사제설을 바탕으로 하느님 백성으로서의 영적 교회가 지닌 보편적 사제직의 중요성을 회복한 점(교회헌장), 하느님 백성과 함께 전례를 거행하는 전례 쇄신(전례헌장), 하느님과의 결합과 인류의 일치를 드러내는 표징이자 도구로서 세상에 봉사하는 교회에 대한 이해(사목헌장) 등이다.

3) 교황청 그리스도인일치촉진평의회, 「루터교 세계 연맹과 가톨릭교회의 의화 교리에 대한 합동 선언문」 15항, 교회일치문헌 1권, 한국천주교중앙협의회 2008, 623-665.

4) 일치운동은 다름을 통해 서로 배움으로써, 그리스도교 신앙을 부요하게 하고 진지하게 받아들이게 해주는 '신앙 안에서의 성장 과정(Wachstumsprozess im Glauben)'오로 이해될 수 있다. Cf. H. J. Urban, "Jenseits von Häresie und Schisma, oder: Differenziertes voneinander Lernen als Prinzip der Ökumene", in; 「Einheit - aber wie?」 81-101.

5) 교황청국제신학위원회, 「교회생활에서의 신앙 감각」, 송용민 옮김, 한국천주교중앙협의회 2016, 2항; 신앙 감각에 관하여 참조: 졸문, "현대 신학과 교회 안에서 '신앙 감각'에 대한 해석", 「누리와 말씀」 제22호, 인천가톨릭대학교출판부 2007, 274-304; 졸문, "신앙 행위(fides qua)에 있어서 '감각(sensus)'의 역할", 「가톨릭신학」 15호, 한국가톨릭신학학회 2009년, 131-160.

이러한 점에서 '그리스도인의 신앙 감각'이 교회 일치 운동에 어떤 역할을 할 수 있는 지, 또한 교파 간의 서로 다른 '신앙 감각의 표현들'이 한국 교회 안에서 어떻게 드러나고 있는지 살펴봄으로써, 21세기 한국 교회가 지향해야 할 일치운동의 방향을 간략하게나마 제시하고자 한다.

2. 일치의 원리로서 '그리스도인들의 신앙 감각(sensus fidelium)'

2.1. 일치의 신학적 기초: 예수 그리스도를 통한 초월에로의 감각

교회 일치는 무엇보다 먼저 교파의 다양한 교리적 해석을 초월하여 수용할 수밖에 없는 그리스도교 신앙의 인간학적 근본 전제에 대한 합의를 회복하는 일에서 출발해야 한다. 이는 종교 개혁 당시 마르틴 루터가 주장했던 '하느님 앞에서 죄인인 인간의 의로움(義)'을 얻기 위한 인간학적 전제들에 대한 해석의 차이가 오늘날 신학적 합의를 필요로 하기 때문이다. 여기서는 특히 인간의 감각이 지닌 죄성(罪性)을 넘어 초월에로의 도약을 이루는 인간의 신앙 행위가 갖는 전제들에 대한 공동 이해가 중요하다.

그리스도교는 인간을 단순히 생물학적 종(種)의 일부가 아닌, 창조 세계에서 신성(神性)과의 교감을 지향하는 영적 존재로 이해한다. 성서적으로 인간은 '영육합일체'이다.[6] 감각적 지각세계에 살고 있는 인간은 감각기관을 통한 지각작용으로 현실 세계를 수용하고, 이를 고유한 범주를 통하여 인식하는 정신적 존재이기도 하다. 따라서 감각은 수용성과 지향성을 지닌다.[7] 감각적 지각능력을 통하여 인간은 수용된 대상을 인식하지만, 동시에 그렇게 수용된 가시적 표징들 넘어 자신의 정신 활동의 근원에 대해 물음을 던지는 독특한 영적 본능을 지닌 존재이다. 그러나 현실적 인간이 자신의 영적 감각을 가지적 세계에 매몰시킬지, 감각세계 너머의 영적 존재의 근원으로 도약할 지에 따라 인간의 존재이해와 세계이해의 방식은 상이할 수 있다.

그리스도교의 모든 교회들은 역사적으로 볼 때 단순히 신적 계시를 교리로 체계화한 종교가 아니다. 오히려 2천년 전 나자렛 예수의 말씀과 행적(行業)에 깊이 공감하고, 그 안에서 존재론적 회심을 체험한 예수 추종자들로부터 시작된 새로운 삶의 형태였다. 예수의 첫 제자들은 예수가 선포한 '복음(Gospel)'이 인류가 겪어 온 고통과 소외, 죄와 죽음의 한계를 넘어 기쁨과 평화, 해방과 자유로 표현되는 '구원'을 가져오는 하느님의 영원성에로의 초대임을 확신하고, 이전과는 질적으로 다른 감탄과 경이로 가득 찬 새로운 삶을 체험한 것이다(루카 4,31; 마태 7, 28-29 참조). 예수의 십자가 죽음 이후 절망에 빠졌던 제자들은 그리스도의 부활 체험과 오순절 성령강림을 통하여 부활하신 그리스도의 복음을 담대히 선포할 수 있게 되었고,

---

6) "주 하느님께서 흙의 먼지로 사람을 빚으시고, 그 코에 생명의 숨을 불어넣으시니, 사람이 생명체가 되었다."(창세 2, 7)

7) 어원적으로 '감각'을 뜻하는 라틴어 'sensus'라는 단어는 본래 'sentire'에서 유래했는데, 이 말은 '어떤 방향으로 따라가다'란 뜻이고, '여행' 혹은 '길'이란 단어와 관련이 있다. 그 원천적 의미로는 "어디서부터 어떤 곳으로 지향하려는(Auf-etwas-Ausgehen)" 혹은 "어떤 곳으로 다가서는(Auf-etwas-Zugehen)" 과정으로 이해되어, 인간의 의식이나 정신적 영역에서 일어나는 본능적인 '방향감각(Orientierungssinn)' 혹은 '감각의 지향성(Gerichtetheit der Wahrnehmung)'을 뜻한다. G. Sauter, *Was heißt nach Sinn fragen? Eine theologisch-philosophische Orientierung.* München 1982, 12; 철학적인 의미에서 sensus는 '보는 것(Sehen)을 통한 깨달음'이자 '감각적 직관의 가장 원초적 형태'를 일컫는다. K. H. Neufeld, *Fundamentaltheologie I* (Studienbücher Theologie 17, 1). Stuttgart u.a. 1992. 93; cf, B. Waldenfels, 「*Wahrnehumng*」, Handbuch philosophischer Grundbegriffe(=HPhG). VI, München 1973, 1669-1678.

바오로 사도는 구약성경에서 먼저 이스라엘 백성에게 약속된 하느님의 구원의 효과가 예수 그리스도의 부활로 이방인에게까지 미치게 되었음을 전하며, 그리스도 신앙이 지닌 보편성을 선포하는 중요한 역할을 했다(로마 11, 13 참조).[8] 특별히 그리스도의 복음은 인간이 감각적 지각세계로부터의 도피가 아니라, "말씀이 사람이 되시어 우리 가운데 사셨다(요한 1, 14)"는 고백에서처럼, 육을 취하신 하느님의 말씀을 '들음'(로마 10, 17 참조)으로써 '믿음'이라는 새로운 인식적 도약, 곧 '주체의 자각'[9]을 가능하게 하였다.

그리스도인들이 지닌 원초적 종교심, 혹은 '초월에로의 감각'은 예수 그리스도의 십자가의 죽음에서 부활로 넘어가는 파스카 사건과, 성령강림의 오순절 체험을 통한 영적 도약이었다. '보호자'이자 '협조자'(요한 14,16.26;15,26;16,7-14 참조)이신 진리의 성령께서는 신앙인들에게 죄와 죽음의 한계를 넘어 부활과 영생에 대한 믿음과 희망이라는 초월에로의 '신앙 감각(Sensus Fidei)'을 마음에 새겨주신다. 이 개별 신앙 감각은 한 마디로, "인간이 진리를 갈망하면서 자신을 얽매고 있는 것들로부터 풀려 온전히 내어 주고 맡기는"[10] 실존적 태도를 지향하면서, 결국 "인간이 자신의 본성상 하느님의 실재로부터 근원적으로 벗어날 수 없다."[11]는 종교적 회심을 일으킨다. 그리스도인은 예수 그리스도와의 인격적 만남을 통해 '실존적 회심' 혹은 전 존재를 감싸고 있는 '거룩한 신비'를 '직관(Erblickung)'함으로써 죄와 죽음을 벗어날 수 없는 동물적 감각이 '변용'되거나 신적 감각에로 '정화'되고 '고양'되어[12], 흔히 '의화' 혹은 '구원'이라고 일컫는 궁극적 완성을 지향하는 '신앙 감각(sensus fidei)'을 얻게 된다고 고백한다. 그리고 이 '신앙 감각'은 그리스도를 믿는 이들이라면 '공동 본성'으로 작용하는 신앙의 인식 원리이기도 하다.

그리스도의 복음을 듣고 실존적 회심을 체험한 인간은 '신앙 감각'이 일깨워준 '신적 지혜'에 따라 더 이상 육의 욕망을 채우지 않고, 성령의 인도에 따라 살도록 초대 받는다(갈라 5, 16 참조). 이들은 믿음과 사랑의 생활로 그리스도에 대한 생생한 증거를 널리 전하며, 그분의 이름을 찬양하는 입술의 열매를 찬미의 제물로 하느님께 바치게 된다(히브 13,15 참조). 그리스도인의 삶의 본질인 찬미와 감사, 사랑과 기쁨은 성령께서 맺어주신 열매이기도 하다(갈라 5, 22 참조). 감각적 욕망을 넘어 하느님의 본성에 참여하려는 그리스도인의 이러한 초월에로의 '신앙 감각'은 종교 개혁 이후 그리스도교의 많은 교파들이 분열의 현실 속에서도 같은 그리스도인이라는 공동의 본성을 말할 수 있는 근거가 된다.

---

8) 교황 베네딕토 16세,「이방인의 사도 바오로」, 성바오로수도회 옮김, 성바오로출판사 2009 참조.

9) 신앙하는 사람은 단순히 존재의 근거가 '무엇인지'를 묻지 않고, 오히려 그 존재의 근거가 자신을 '어떻게' 다루는지를 묻는다. 그리고 신앙은 물음을 물음 자체로 끝내지 않고, 물음을 던지는 자로 하여금 인간의 실존적 결단 행위를 이끌어줄 새로운 지평(Horizont)을 경험하게 한다. 칼 라너(Karl Rahner)는 인식에서의 주체의 '자각(Selbstgegebenheit)'이란 칸트의 인식론에서 던져진 질문처럼 인간의 인식 행위가 단순히 밖으로부터 다가온 대상을 포착하는 행위가 아니라, 인식하는 주체가 자신을 인식하면서도, 동시에 인식자의 배후에서 작용하고 있는 주제화되지 않은 주체의 자기 인식의 가능 조건을 "알면서 소유(das wissende Haben der Erkenntnis)"한다는 사실을 깨닫는 것이라고 말한다. 즉 주체의 자각은 인식이 가능하기 위한 원초적 조건에 대한 개방성과 이 무제한적인 개방성으로 자신을 열어두는 이른바 "초월론적 경험"의 가능 조건이라고 말한다. 칼 라너,「그리스도교 신앙 입문」, 이봉우 옮김, 분도출판사, 1984, 35-39 참조.

10) H. Waldenfels, *Mit zwei Flügeln.* Kommentar und Anmerkungen zur Enyzklika "Fides et ratio", Paderborn 2000, 13.

11) K. Rahner, *Über künftige Wege der Theologie*: Schriften zur Theologie X, Zürich u.a. 1972, 49-51 참조.

12) 이에 관하여 참조: 김산춘,「감각과 초월. 발타살의 신학적 미학」. 분도출판사, 2003.

2.2. 교회 일치의 원리이신 성령의 은사로서 '신앙 감각'의 역할

신앙 감각의 원리는 '한 분이신 진리의 성령'이시다. 그리고 성령은 "교회일치의 원리"(「일치교령」 2항)이시다. 종교개혁 이후 교회의 분열에 대한 고착화는 오랫동안 신학이 그리스도의 구원 효과에 대한 쟁점을 그리스도론(기독론)이나 선교중심의 교회론에서 다루었기 때문에, 오늘날에는 분열의 상처를 치유하고, 화해와 일치를 회복시켜주는 '성령론'에 바탕을 둔 에큐메티칼 신학이 주목을 받고 있다.[13)]

일치의 영이신 성령께서는 '하나의 믿음'으로 '하나의 세례'(에페 4, 5-6 참조)로 묶인 이들에게 동일한 '신앙 감각'을 갖추게 해주시어 믿음을 성장시켜주신다. '신앙 감각'은 감각의 정화, 곧 '죄의 용서와 친교의 회복'을 통하여 어떤 처지에서도 그리스도를 향하게 해주는 영적 본능과도 같다. 신앙 감각이 본능에 비유되는 이유는, 신앙 감각이 "믿음의 덕, 곧 신덕(信德)과 본질적으로 결합되어 있고, 믿음에서 나오며, 믿음의 속성"에 속하기에, "이성적 성찰의 결과라기보다는 무엇보다도 먼저 즉각적이고 본성적인 지식의 한 형태, 곧 일종의 지각(aisthesis)"[14)]이기 때문이다. 여기서 '신앙의 덕(信德)'이란 교파를 초월하여 그리스도인이라면 누구나 신앙을 오랜 습관처럼 체득하게 될 때 얻는 일종의 '육감'과도 같은 '제2의 본성'[15)] 이고, 이 신덕(信德)으로 자라난 '신앙 감각'은 믿음의 대상이 하느님의 본성에 속한 것인지를 본능적으로 식별할 수 있게 해주는 능력이다.[16)]

그리스도의 복음의 진수를 식별할 수 있게 해주는 은사로서의 신앙 감각은 진리의 성령으로부터 '기름부음'[17)]을 통해 복음을 선포하는 예언자적 직무를 수행하게 해준다. 따라서 신앙 감각은 결코 개별 신자들의 영적 구원을 위해 선사된 은사가 아니다. 개별 신자의 신앙 감각(sensus fidei fidelis)은 본성적으로 "진리의 기둥이자 주춧돌(1 티모 3,15)"인 신앙 공동체인

13) 가톨릭교회가 오랫동안 성령을 신앙의 내재적 원리로 국한하여 구원의 역사성 관점을 축소해온 결과로 생긴 '성령에 대한 망각'을 극복하고, 성령을 해방과 새로운 창조의 영으로서 재발견한 것은 제2차 바티칸 공의회 이후였다. 공의회는 성령에 대한 새로운 관점들을 성경과 교부들의 가르침으로부터 재발견했고, 공의회 개최를 오순절 성령강림에 버금가는 사건으로 이해했다. 개신교계는 선교의 주체를 하나님 자신으로 보는 '하나님의 선교(Missio Dei)'를 내세운 이래, 에큐메니칼 운동을 "하나님의 창조세계 전체의 생명을 보전하고 살리는 운동"으로, 곧 창조세계의 보존과 '정의롭고, 참여적이며, 지속 가능한 사회'를 만들어가는 노력으로 이해하면서 "교회의 갱신과 일치" 봉사와 섬김, 성도들의 교제를 이끌어주는 성령의 구원적 역사 중심의 패러다임 전환을 요청하게 되었다. 이에 관하여 참조: 이범성, "에큐메니탈 선교의 방향과 실천적 대안": 「에큐메니칼운동과 한국교회」, 106-114; 이정배, "에큐메니칼 신학의 한국적 비전 - 토대적 성령론에서 본 에큐메니즘". 「한국교회 에큐메니칼 운동 발전을 위한 학술대회와 공청회」(2004. 11.1).

14) 「교회생활에서의 신앙 감각」, 49항; 신앙 감각은 세클러(M Seckler)에 따르면, "구체적인 경험이며, 이 경험은 이전의 경험들과 선취(先取)된 지식들에 따라 자발적으로 형성된 경험"이라고 말한다. 신앙은 결코 우리가 내적으로 동의하지 못한 결론을 그대로 수용하는 결의론이나, 감성이나 느낌으로 받아들인 직관적 체험으로 이루어지는 것이 아니라, 인간이 지닌 정신의 역동성, 즉 논리적이면서도 논리성 자체에 함몰되어 있지 않고, "신앙 인식의 대상이 동시에 이 인식의 원리가 된다는 사실을 인정하는 독특한 인식 방식"에 기초하고 있기 때문이다. Cf. M. Seckler, *"Glaubenssinn",* Lexikon für Theologie und Kirche IV, Freiburg u.a. 1995, 945-947.

15) 토마스 아퀴나스(Thomas von Aquin), 신학대전 3권, d.23, q.3, a.3, qla 2, ad 2: "신앙의 습관은 도덕적 덕의 습관이나 원칙들의 습관과 마찬가지로 이성을 바탕으로 하는 것이 아니므로 본성의 방식에 기우는 경향을 보인다. 그러므로 인간이 신앙에 머무는 동안에는, 신앙에 어긋나는 것은 전혀 믿지 않는다."

16) 사도 바오로는 '신앙의 덕'을 갖추고 신앙 감각을 지닌 그리스도인들에게 다음과 같이 가르친다: "성령의 불을 끄지 마십시오. 예언을 업신여기지 마십시오. 모든 것을 분별하여, 좋은 것은 간직하고 악한 것은 무엇이든 멀리하십시오."(1테살 5, 19-22)

17) "여러분은 거룩하신 분에게서 기름부음을 받았습니다. 그래서 여러분은 모두 알고 있습니다"(1요한 2,20). "여러분은 그분에게서 기름부음을 받았고 지금도 그 상태를 보존하고 있으므로, 누가 여러분을 가르칠 필요가 없습니다. 그분께서 기름부으심으로 여러분에게 모든 것을 가르치십니다"(1요한 2,27).

교회 안에서 함께 믿음을 고백하고 실천하는 '그리스도인들의 신앙 감각(sensus fidei fidelium)'으로 성장한다. 여기에는 신앙 감각이 지닌 '공동본성(connaturalis)'이란 독특한 공감 능력이 작용하기 때문이다.

> 일반적으로 말해서 공동본성은, "가"라는 개체가 "나"라는 개체와 매우 깊은 신뢰 관계를 이루어 "가"가 "나"의 본성을 마치 자신의 것처럼 공유하는 상황과 관련된다. 공동본성은 특별하고 심오한 형태의 지식을 만들어 낸다. 이 지식은, 한 친구가 다른 친구와 결합되었을 때에, 그 친구가 다른 친구에게 적합한 것이 무엇인지를 즉각적으로 판단할 수 있도록 해준다. 그 친구는 다른 친구가 지닌 성향을 함께 지녀서 '공동본성'으로 다른 친구에게 무엇이 좋고 나쁜지를 알 수 있기 때문이다. 다시 말해서, 이러한 지식은 개념 규정과 논리적 사유를 거쳐 나오는 객관적 지식과는 다른 종류의 것이다. 이는 감정이입의 능력을 통한 지식 또는 사람의 마음을 아는 것이다.[18]

그리스도교는 이러한 인간의 공동 본성을 신앙 행위가 지닌 고유한 특성들을 통해서 드러낸다. 신앙 행위란 내가 감각의 지각능력으로 수용한 세상의 표징들이 나의 삶의 의미를 명료하게 보여줄 때 그 안에서 새로운 존재의 '의미'를 수용하는 체험적 결단을 뜻하는데, 여기서 체험한 삶의 의미란 흔히 말하는 고독한 명상이나 불교의 참선수행을 통한 해탈이나 영적 자각의 결과가 아니라, 인간의 관계적 실존으로부터 발생한다는 점이 중요하다. 삼위일체이신 하느님은 단순히 성부, 성자, 성령 사이의 신비한 내적 일치에만 머물지 않으시고(내재적 삼위일체론), 신앙인의 마음에 당신의 관계적 사랑의 신비를 심어주셨기에(구원경륜적 삼위일체론), 성령의 인도를 받은 개별 그리스도인은 본성상 신앙 공동체라는 교회의 구성원들과 맺는 상호 관계성을 떠나 신앙 행위를 할 수 없다.

이렇듯 신앙행위가 '공동 본성'에 토대를 둔 것이라면, 인간의 공동성을 이끌어주는 인간학적 보편 개념들, 곧, '공통감각(common sense)'이나 '모든 이의 합의(consensus omnium)'는 교회의 일치와 친교의 원리로 수용될 수 있어야 한다.

1) 흔히 '상식'으로 표현되는 '공통감각(common sense)'은 "다른 사람이 생각하는 방식을 반성함으로써 모든 인간의 이성에 공통되는 판단을 내리게 하고 주관적인, 사적인 것을 경솔하게 객관적인 것으로 생각하지 않게 하는 것"[19]을 말한다. '신앙 감각'이 합리적 이론체계가 아니라, '신앙의 덕'에서 나온 영적 본능인 것처럼, '공통감각'은 "합리적 앎의 개념을 벗어나 있으면서 구체적인 상황에서 올바른 것이 생겨나도록 일종의 도덕적이고 윤리적인 정신적 덕(德)"[20]에 토대를 둔 공동체성의 기초가 된다. 그리스도인은 이 공통감각을 "삶의 진정한 행복이 근거하는 것을 향한 자연적 충동"으로, "모든 인간에게 언제, 어디서나 유용한 고통의 진리들에 대한 감수성을 감성적 진리로 보고 이를 합리적 진리와 명백히 구별"[21]되는 일종의 '직관'이란 인식 방식으로 이해할 수 있다.

이런 점에서 신앙 감각을 지닌 그리스도인은 교리적 해석의 차이와 교회분열의 역사적 상처에 대한 책임을 일방적으로 전가하지 않을 뿐더러, 이단 논쟁을 통하여 분열을 고착화하려

---

18) 「교회생활에서의 신앙 감각」, 50항.

19) 한스 게오르그 가다머, 「진리와 방법 I」, 이길오 외 옮김, 서울:문학동네, 2000, 58-76 참조.

20) 강영계, "Aristoteles의 [De Anima]에 있어 공통감각의 문제", 「원우론집」 2호, 연세대학교대학원, 1974, 63.

21) *Ibid.* 외팅어는 신앙과 이성의 관계를 다음과 같이 표현한다: "이성(ratio)은 흔히 신 없이도, 규칙으로 그 자신을 다스린다. 그러나 감각은 언제나 신과 함께 그 자신을 다스린다. 자연이 인공과 구별되듯이 감각과 이성은 구별된다. 신은 자연을 통하여 두루 균일하게 전체로 확대되는 동시적 성장 진행으로 역사한다. 그에 반해 인공은 어떤 일정한 부분으로 시작한다... 감각은 자연을 모방하고 이성은 인공을 모방한다." *Ibid.* 75.

는 편협한 근본적 복음주의의 굴레에서 벗어나 그리스도 신앙이 지닌 '공통감각', 곧 하느님의 자비에 근거한 보편적 구원의 넓이를 수용할 수 있는 포용력과 그리스도의 십자가 희생에서 드러난 자기 비움을 통한 상호 배움과 친교의 능력을 회복할 수 있다.

2) 분열된 교회의 일치를 회복하고, 그리스도인의 공동 본성을 되찾는 원리의 또 다른 예는 '합의(consensus)'에 이르는 공동의 진리 발견의 여정이다. 공동체가 유지되려면 필수적으로 공동의 삶을 지탱해주는 보편타당한 진리에 대한 '모든 이의 합의(consensus omnium)'가 필요하다. 합의는 먼저 "인간이 결코 고독과 고립에 내몰리지 않고, 인간의 근본적인 자유를 빼앗기거나 강제적으로 이미 규정된 언어 체계나 행동 규범 등에로 편입되지 않도록 해주는"[22] 사회적 장치이다. 이러한 합의가 도출되기 위해서는 개별 인간이 지닌 감각의 직관적 통찰이 다른 지각능력(sensus)을 지닌 타자에게 수용될 수 있도록 서로의 감각이 함께(con-) 어우러지는 정신적 통합 과정을 거쳐야 한다.

따라서 '합의'의 정신적 기초는 합리적 이성의 객관적 논증보다 우선적으로 성도들의 교제(koinonia)나 섬김의 영성과 봉사(diakonia)에 기반을 둔 친교와 통교(communio)의 교회론을 전제한다. '신앙 감각'은 친교(koinonia)의 교회론을 지탱해주는 신앙행위의 공동본성에 속한다. 신앙행위의 원리인 개별 신자의 신앙 감각은 언제나 타자와의 관계 속에서 영향을 받고, 형성되어 개별 감각의 주관성이나 편협성에 매몰되지 않고, 보편성을 지향하는 '공동의 신앙 감각'으로 성장하기 때문이다. 오늘날 에큐메니칼 신학은 이러한 공동의 신앙 감각을 회복하기 위해 노력하고 있다. 특히 종교 개혁이후 '대립신학(controversy theology)'의 영향으로 논쟁이 되어온 가톨릭과 개신교 간의 교리적 해석의 차이가 교회 분열에 이르는 정도의 신학적 괴리감을 만들지 않는다는 데 동의하고 있다. 따라서 오늘날 한국 교회에서 교리나 성경해석의 차이보다 비신학적인 요소들, 가령 교권 다툼과 교파주의, 극우적 정치행동을 일삼는 퇴행적 보수분파주의, WCC를 반대하는 비에큐메니칼 풍토, 특히 가톨릭을 이단으로 취급하는 '신복음주의' 등이 공동의 신앙 감각을 형성하고 성장시키는 데 큰 장애가 되고 있기에, 이를 극복하기 위한 인식 전환과 공동의 노력이 교회 일치운동에 무엇보다도 절실하다.[23]

3. '신앙 감각'에 기초한 신학적 합의의 원리들

모든 그리스도인들이 '일치의 영'이신 성령의 은사로 받은 '신앙 감각'을 교회일치신학(에큐메니칼 신학)의 원리로 수용할 때 고려해야 할 중요한 점은 감각의 지각능력이 지닌 보편성과 다양성에 대한 이해이다. 칸트 이래 '감각'은 지각된 세계 안에서 이루어지는 인식의 '주체적 수용능력'이기에, 감각을 통한 인식행위는 언제나 수용자의 인식을 가능하게 해주는 조건들에 의해 제한되어 있다고 말한다. 곧 감각적 지각경험을 통해 인식이 발생한다기보다, 그 경험적 인식을 가능하게 해주는 고유한 틀이 선험적으로 주어져 있다는 것이다.

가톨릭 신학자 칼 라너(Karl Rahner)의 주장에 따르면, 신학이 인식대상으로 삼는 하느님의 신적 계시는 인간의 경험을 넘어선 초월의 사건이지만, 그 계시를 수용하는 인간의 범주적 원리들에 대한 현실 체험의 맥락들과 역사적 이해의 다양성에 대한 성찰이 함께 이루어져야 한다는 점이 강조된다. 이 말은 '신앙 감각'이 예수 그리스도를 통하여 세상 안에서 육을 취하신 하느님의 신적 계시에 대한 초월에로의 갈망을 일으키는 원리이면서, 동시에 신앙을 표현하고, 해석하며, 실천적으로 적용하는 데 있어서 삶의 구체적인 맥락과 역사적 '전이해들'로부터 영향을 받지 않을 수 없다는 점을 말해준다. 가톨릭교회와 개신교회가 교회 일치의 복음적

22) H. Waldenfels, *Kontextuelle Fundamentaltheologie,* Paderborn 2000, 505.
23) 이러한 한국 개신교의 현상에 관하여 참조: 이범성, "에큐메니탈 선교의 방향과 실천적 대안", 93-97.

대의를 끌어가는 실천적 운동에서 신학적 대화를 중요하게 생각하는 이유는, 일치운동에 있어서 '신앙 감각'이 지탱해주는 그리스도인의 '공동본성'과 이 '신앙 감각'의 표현의 다양성에 대한 내적인 동의와 신학적 합의가 이루어지지 않는 한, 실천적 일치운동이 '거짓 평화주의'의 오류에 빠질 수 있기 때문이다.

따라서 이번 장에서는 교회일치운동의 심장인 '신학적 대화'가 '신학의 해석학적 원리'를 교회 일치(에큐메니칼) 신학의 원리로 이해하기 위하여 몇 가지 중요한 신학적 합의의 원리들을 제시해보고자 한다.

3.1. '다양성 속의 일치'와 '진리들의 위계'

가톨릭교회는 제2차 바티칸 공의회 이후 교회 분열의 책임을 더 이상 갈라진 교회들의 책임이 아닌, '양쪽 사람들의 잘못'[24]으로 인정했고, 교회 일치를 과거처럼 갈라진 교회들의 로마 교회로의 복귀로 이해하지 않는다. 공의회가 표방한 '일치' 정신은 가시적 일치를 위한 교회 중심(ecclesiocentric)이라기보다는, 모든 그리스도인이 '하나 되기를(요한 19, 21 참조)'를 바라신 '그리스도 중심(christocentric)'으로의 전환이었다. 또한 교회를 하느님 나라와 동일시하지 않고, "하느님과 이루는 깊은 결합과 온 인류가 이루는 일치의 표징이며 도구"(교회헌장 1항)일 뿐임을 강조하면서 세상에 그리스도의 활동을 드러내며 봉사하는 교회상을 새롭게 정립하였다.

이와 동시에 공의회 교부들은 분열된 그리스도인들의 현실을 극복하기 위한 교회 일치의 지향을 분명히 드러내기 위해,「교회헌장」8항에서 전통적으로 예수 그리스도께서 세우신 교회를 로마 가톨릭교회와 동일시하는 '이다(est)'란 표현을 지양하고, "그리스도의 교회는 가톨릭교회 안에 '존재한다(subsisit in)'"는 표현을 사용함으로써, 가톨릭(catholicus), 즉 보편적인(universal) 교회가 로마 가톨릭교회 안에서 구체적으로 '실현'되지만, 로마 가톨릭교회의 가시적인 경계 밖에서도 '그리스도인들'과 '교회들'이 있고, '성화와 진리의 많은 요소들'이 그 '교회들' 안에서 발견된다고 밝힌 바 있다.[25]

공의회 이후 가톨릭교회의 교회일치에 대한 상반된 태도가 나타나고 있지만,[26] 가톨릭교회와 신학이 개신교와의 일치 대화를 이끌어 갈 수 있는 신학적 원리로 내세운 것은 '다양성'에 대한 이해와 '진리들의 위계'였음에 주목할 필요가 있다.

1) 먼저 가톨릭교회는 신경에서 고백하는 가톨릭의 '보편성(catholicus)'을 찾는 노력이 획일적인 제도의 일치가 아닌, 교회생활에서 드러나는 '다양성 속의 일치'임을 강조 한다: "교회 안에서 모든 이는 각자에게 주어진 임무에 따라, 필요한 일에서 일치를 보존하며, 여러 가지

24)「일치교령」, 3항.

25) 이제민,『교회란 누구인가?』, 분도출판사, 2001, 187.

26) 공의회 이후 가톨릭 신학은 공의회의 교회 일치를 향한 이런 전환적인 입장을 해석하는 데에 상반된 태도를 보여 왔다. 교회 쇄신을 주장한 이들은 공의회 정신에 따라 가톨릭교회를 그리스도의 교회와 구분하여 가톨릭교회 밖에서 발견되는 교회들의 신앙 유산들을 존중하고, 그들에 대한 오해와 편견의 극복은 물론, 대화와 협력이 필요하다는 점을 강조하면서(일치교령 4항), 그리스도께서 세우신 교회의 완전한 '가톨릭성'을 회복하기 위하여 가톨릭교회 밖에 있는 교회들과 교회 공동체들과 함께 하는 일치의 순례 여정을 강조하였다. 반면에 전통 가톨릭교회론으로 복귀를 주장하는 이들은 공의회가 그리스도의 교회가 "조직된 사회로서 베드로의 후계자와 그와 친교를 이루는 주교들이 다스리고 있는 가톨릭교회 안에 존재"한다고 말한 것은 "그리스도께서 처음부터 당신 교회에 주신 일치, 결코 잃어버릴 수 없는 그 일치가 가톨릭교회 안에"(일치교령 4항) 이미 온전하게 주어졌고 실현되고 있기에, 하나 이상의 실체를 지닐 수 없는 그리스도의 교회의 단일성을 지키기 위해서라도 로마 가톨릭교회 밖에서의 교회들의 실체를 인정할 수 없다는 강경한 입장을 견지하기도 하였다. "교회에 대한 교리의 일부 측면에 관한 몇 가지 물음에 대한 답변과 해설"(2007),『가톨릭교회의 가르침』36 (2007. 6.),한국천주교중앙협의회, 2007, 227-230 참조.

영성 생활과 규율에서, 다양한 전례 예법에서, 또한 계시 진리의 신학적 탐구에서 마땅한 자유를 지켜야 하고, 모든 일에서 사랑을 닦아야 한다."(일치교령 4항) 중요한 점은 "필요한 일에서 일치"가 영성과 전례의 다양성에서만이 아니라, '계시 진리의 신학적 탐구'에서도 이루어질 수 있다고 지적한 점이다.[27] 이 말은 가톨릭교회가 성경과 교리에 대한 해석을 달리하는 개신교의 신학적 입장을 '다양성'으로 받아들임으로써 가톨릭교회가 추구하는 '보편성'의 완성에 이 다양성이 중요한 역할을 한다는 점을 인정하는 것이다.「교회헌장」13항은 이 점을 다음과 같이 강조한다:

> 이 보편성의 힘으로, 각 부분이 그 고유한 은혜를 다른 부분들과 온 교회에 가져다주어, 전체와 각 부분은 모든 것을 서로 나누며 일치 안에서 충만을 함께 도모하는 가운데에 자라나게 된다. 그러므로 하느님의 백성은 여러 민족들 가운데에서 모인 것일 뿐 아니라 그 자체 안에서도 여러 계층으로 이루어져 있는 것이다. 실제로 하느님 백성의 지체들 사이에는 다양성이 있다. […] 또한 교회의 친교 안에는 고유한 전통을 지니는 개별 교회들이 당연히 존재한다. […] 가톨릭 신자이든 그리스도를 믿는 다른 신자이든 모든 사람이 다 여러 모로 이 일치에 소속되거나 관련되어 있다.

'다양성 속의 일치'를 강조하는 교회상은 '친교의 교회론(Communio Ekkleisologie)'이다. 공의회는 교회를 삼위일체이신 하느님의 신비와 다양한 은사들을 하나로 묶어 주시는 성령의 활동으로 이해했기에, 다양한 계층으로 구분되어 있는 '하느님 백성'이자 그리스도의 몸에 지체로 결합되어 있는 유기체적 교회론을 강조하였다. 또한 이 친교의 교회는 성령께서 "세례를 받아 한 몸이 된"(1코린 12, 13) 모든 그리스도인들을 신비체인 그리스도의 몸에 결합시켜 "서로서로 지체"(로마 12, 5; 1코린 12, 12 참조)가 되게 하시고, 친교(koinonia)를 맺게 해주시기에 가능해진다. 따라서 유기체로서 교회의 중심은 성령께서 이끄시는 '삶'의 역동성이다. 그리스도교의 살아 있는 생명력은 풍요롭고, 넓으며 다양하고(vita ineffabilis), 교회는 '생명 공동체'로서 자신의 일치를 제도적 획일성이 아니라, '다양성' 속에서 실현해내야 한다. 성령의 은사에 토대를 둔 직분과 활동의 다양성은 단일성을 훼손하는 것이 아니라, '공동선을 위하여'(1코린 12, 7) '한 몸의 지체들'로서 결합되어 '긍정적 비전'으로 작용할 수 있기 때문이다.[28] 이러한 은사의 차이들은 개별 감각의 수용성을 높여주고, 상호교류와 통교능력을 배양시켜줄 수 있다.

성령의 인도를 받는 '친교의 교회'는 신자들이 보편적 하느님의 사랑과 자비에 열린 감각, 곧 '신앙 감각'의 공동 본성에서 나오는 통교적 능력이 바탕이 되어야 한다. '신앙 감각'은 개인의 삶에서 체험된 하느님과의 만남 이야기들을 서로 풀어내는 '이야기 공동체(Erzählgemeinschaft)'를 형성하게 해주고, 그리스도의 구원의 기쁨을 함께 기억하는 공동체는 언어적 이해의 오해에서 발생할 수 있는 분열의 상처를 딛고, 함께 연대하면서 일치를 회복해나갈 수 있기 때문이다.[29] 성경은 하느님께서 당신과의 만남을 이루는 다양한 체험의 이야기들을 허락해주시기에 이미 그분 스스로가 '다양성의 근거'가 되신다는 점을 밝혀준다.[30]

---

27) H. Wagner, *Ekklesiologisch-theologische Strukturprinzipien als Grundlage des 'differenzierten Konsenses'*:「Einheit - abe wie? Zur Tragfähigkeit der ökumenischen Forme vom 'differenzierten Konsens」;, hg. von Harald Wagner(QD 184), Freiburg 2000, 13.

28) *Ibid.* 16.

29) Cf. R. Schaeffler, *Die Kirche als Erzähl- und Überlieferungsgemeinschaft*: Geerlings, W./Seckler, M. (Hg.),「Kirche sein. Nachkonziliare Theologie im Dienst der Kirchenreform」(FS für Hermann Josef Pottmeyer). Freiburg u.a. 1994, 204-210; J. B. Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie.* Mainz. 1992, 197-210.

30) H. Wagner, op. cit., 16.

이런 점에서 다양한 신앙 전통들과 신앙 행위의 표현들은 단일성과 보편성 "안에서, 함께, 그 아래에서"[31] 신적 생명의 역동성을 드러내는 것으로 볼 수 있다. 다양한 그리스도교의 교파들 역시 그리스도 신앙 전통의 다양성을 표현하는 그리스도의 교회들이라고 말할 수 있다. 그들 역시 그리스도 신앙의 원초적 체험의 동일성을 보존하고 있으며, 이들이 간직한 다양한 교회의 전통들은 그리스도 신앙체험의 원천이자 목표이고 중심인 그리스도를 드러내는 표현의 다양성으로 받아들일 수 있는 것이다.[32]

2) 그리스도의 교회들 가운데 성경과 교리의 해석의 차이로부터 발생한 상호 단죄의 역사를 극복하기 위해서는 신앙에 대한 해석학적 이해의 지평을 함께 찾아가는 노력이 필요하다. 종교 개혁이후 가톨릭신학과 개신교신학은 상반된 교리적 해석을 자신들의 정체성으로 확립하기 위한 노력을 기울여왔고, 그 결과 그리스도 신앙의 근본진리에 대한 합의에도 불구하고, 서로 다른 전통을 고수하며 배타적인 교리해석을 주장해왔다. 그러나 가톨릭과 개신교는 19세기 이후 근대주의의 흐름 속에서 제기된 종교비판과 계시비판에 직면하고, 더 이상 교파 간의 교리적 해석의 문제가 아니라, 그리스도교 신앙 본질에 대한 숙고를 함께 하기 시작하였다.

19세기 개신교 중심의 에큐메니칼 운동이 선교활동에서 복음적 대의의 손실을 막기 위한 연합운동으로 시작되어, 하느님이 선교의 주체이심을 강조하는 '하나님이 선교(Missio Dei)' 정신을 세계교회협의회(WCC)의 정신에서 보여주었듯이, 개신교계는 그리스도 신앙의 근본진리에 대한 합의가 전제된다면 개신교회들의 교리적 해석의 차이를 보편성과 전체성을 표현하는 '다양성'으로 수용하고자 한다. 가톨릭 신학에서도 19세기 이후 다양한 교리들의 이해에 앞서 전제되는 가장 기초적인 신앙 진리에 대한 연구가 이른바 신앙의 '기초'인 계시와 신앙 행위에 대한 연구는 물론, 신학적 사유를 가능하게 하는 인간학적 원리들을 연구하는 '기초신학(fundamental theology)'의 발전으로 이어졌다.[33] 이는 가톨릭교회가 지엽적인 신학논쟁을 넘어 그리스도 신앙의 본질에 대하여 합의를 찾아가는 '해석학적 신학'이 풀어낸 '다양성'과 '다른 해석의 가능성'을 폭 넓게 인정할 수 있는 길을 열어준 것이 사실이다.[34]

가톨릭신학과 개신교 에큐메니칼 신학에서 수용하는 해석학적 신학의 원리는 하느님의 계시를 교리적 체계가 아닌, 인격적, 통교적 사건으로 이해하려는 노력과 맞물려 있다.[35] 계시는

---

31) *Ibid.* 17.

32) "가톨릭교회는 자신의 가시적인 경계 밖에서도 '성화와 진리의 많은 요소들'이 발견되고, 또한 다른 공동체들에서 '그리스도 신비의 일부 특징이 때로는 더 효과적으로 강조'되기도 하며, 교회 일치를 위한 대화가 가톨릭교회의 복음에 대한 이해를 더 깊이하고 명료화 하는 데에 도움을 준다는 사실을 인식하고 있다." 교황청 국제신학위원회, 「교회생활에서의 신앙 감각」, 송용민 역, 한국천주교중앙협의회 2016, 56항; 회칙 「하나 되게 하소서(1993년)에서도 요한 바오로 2세 교황은 교회 일치를 위한 대화에서 이루어지는 '은사의 교환'을 언급한 바 있다. 요한 바오로 2세, 「하나 되게 하소서」(Ut Unum Sint): 교회일치문헌 1권, 28항, 57항.

33) 가톨릭 기초 신학의 역사적 발전과정에 대하여 참조: M. Seckler, *Fundamentaltheologie: Aufgaben und Aufbau, Begriff und Namen,* in: 「Handbuch der Fundamentaltheologie」 IV, 331-351; J. Schmitz, *Die Fundamentaltheologie im 20. Jahrhundert* in: H. Vorgrimler, B II, 197-230; H. Wagner, *Einführung in die Fundamentaltheologie,* 1-42; 제랄드 오콜린스, 「기초신학」, 분도출판사, 1994, 15-58.

34) 사실상 제2차 바티칸 공의회는 가톨릭신학의 전통적인 스콜라신학의 흐름을 거슬러, 독일과 프랑스를 중심으로 시작된 '새신학', 곧 신앙의 근거를 전통과 권위에서가 아니라, 인간의 초월에로의 내재성 안에서 찾으려는 신학의 인간학적 전환을 방법론적으로 수용하는 입장을 지지하였다. 특별히 20세기 이후 정신과학의 꽃이라고 불리는 해석학의 흐름을 적극 수용한 것은 성경해석에 있어서 언어가 지닌 역사성을 토대로 신앙언어의 '삶의 자리(Sitz im Leben)'을 신학의 언어에서도 찾으려는 노력으로 이어졌다. 공의회가 교회의 목적을 "시대의 징표를 탐구하고, 이를 복음의 빛으로 해석해야할 의무"(사목헌장 4항)를 지니고 있음을 강조한 점에 주목할 필요가 있다.

35) 이를 "통교이론적 계시이론(kommunikationstheoretische Offenbarungsmodell)이라고 부른다.

하느님께서 예수 그리스도를 통하여 인격적으로 자신을 알려주신 사건(Selbstmitteilung Gottes)이며, 성경은 단순히 계시 그 자체가 아니라, 계시에 대한 역사적인 증언이기에, 하느님의 말씀이면서도 동시에 성령의 감도를 받아 '인간의 언어로 기록된 하느님의 말씀'(요한 20,31; 2티모 3,16; 2베드 1, 19-21; 3,15-16 참조)[36]임을 강조한다. 오늘날 에큐메니칼 신학은 계시진리가 어떠한 언어화된 문자에 국한되지 않고 초월적인 것이기에, 하느님 말씀이 역사적으로 해석되어 적용되었을 때 발생하는 편협한 왜곡을 경계해야 한다는 점에 동의한다.[37]

가톨릭 신학과 에큐메니칼 신학은 교리해석의 차이에서 발생한 교의논쟁에 있어서도 역사적으로 특정한 인간 세계의 맥락에서 표현된 신앙 고백의 형태들이 결코 진리 그 자체와 동일시 될 수 없고, 단지 그 일부를 표현할 뿐이라는 입장을 견지한다. 이점은 오늘날의 에큐메니칼 신학에서 모든 형태의 신학적 진술과 신앙 고백의 표현들이 계시하시는 하느님의 진리를 더욱 완전하게 표현해내기 위하여 '상호 보조'하는 '신학의 보완모델(das komplementäre theologische Modell)'을 필요로 한다는 점을 일깨워준다.[38]

이러한 교리해석의 논쟁을 극복하기 위해 가톨릭교회가 일치의 신학 대화에서 제공한 원리는 이른바 '진리들의 위계(Hierarchie der Wahrheit)'이다. 공의회는 가톨릭 교리의 순수성을 지키면서도, 서로 다른 개신교 신학과 가톨릭 신앙의 표현 양식과 방법을 찾아가는 데 있어서 "진리에 대한 사랑과 애덕과 겸손"으로 연구하는 동시에 "가톨릭 교리의 여러 진리가 그리스도교 신앙의 기초와 이루는 관계는 서로 다르므로, 교리를 비교할 때에는 '진리의 서열' 또는 '위계'가 있다는 사실"[39]을 확인하였다. 이 말은 일치의 신학적 대화에서 그리스도교 신앙의 근본적인 진리들에 대한 합의가 이 근본 진리들에 토대를 둔 다른 교의적 결정들로 인해 분열을 초래해서는 안 된다는 포용적 의미를 담고 있다. 여기서 말하는 '위계'란 그 '효용성의 위계'를 말하는 것이 아니라, '구원의 가치(Heilswert)가 지닌 위계'[40]를 일컫는다. 가령 개신교에서 가장 문제시 하는 가톨릭의 '성모공경' 교리들, '원죄 없이 잉태되신 마리아'(1854년), '성모 승천교리'(1950년) 등은 그 교의가 표현하고자 하는 진리가 삼위일체 하느님의 신비와 그리스도를 통한 구원의 완성을 표현하기 위하여 가톨릭이 전통적으로 표현해온 '신자들의 신앙 감각'을 교회의 교도권이 수용한 가톨릭적 '합의(Konsens)'의 결실이었음을 강조한 것이다.

따라서 이러한 가톨릭의 교의들이 그리스도 신앙의 본질적인 '삼위일체 교리'나 '의화교리' 등의 핵심 교리와 동등하지 않고, 이들 교리의 의미를 더욱 완전하고 충만하게 표현하기 위한 '진리들'이란 점에서 '위계'가 있음을 밝힌 것이다. 그렇다고 이들 교의들이 믿지 않아도 된다거나, 교회 일치 대화에서 무시해도 되는 '2등급의 진리'라는 의미로 해석되어서는 안 된다. 가톨릭교회는 개신교 교파들이 인간을 구원하기 위한 하느님 계시진리를 표현하는 고유한 체험들과 방식들의 차이를 존중하면서도, 이들 가톨릭 교리들이 신자들에게 하느님 계시에서 드

36) 「계시헌장」 11항.

37) "하느님께서는 성경에서 인간을 통하여 인간의 방식으로 말씀하셨기에 성경 해석자는 하느님께서 우리에게 전달하고자 하신 것이 무엇인지를 알기 위해 성경 저자들이 정말로 뜻하고자 한 것이 무엇이며, 하느님께서 그들의 말을 통하여 나타내고자 하신 것이 무엇인지를 주의 깊게 연구해야 한다." 「계시헌장」 12항; 이점에 있어서 성경해석에 대한 일부 복음주의 개신교단의 다른 입장들, 가령 '축자영감설', '성서무오설', '문자주의 해석'들을 하느님 말씀의 풍요로움을 다양한 역사적, 신앙적 관점에서 해석해낸 다양성으로 받아들일 수 있을지 더 깊은 신학적 대화가 요청된다.

38) H. Wagner, op. cit., 22.

39) 「일치교령」, 11항; "이 진리들은 모두 신앙의 타당한 동의를 요구하지만, 그들이 그리스도교 신앙의 토대와의 연관에 있어서 차이가 있기 때문에, 모두가 예수 그리스도를 통해서 계시된 신비에 대하여 동등하게 중심적인 것이 아니다." 교황청 그리스도인일치촉진평의회, 「교회 일치운동의 원칙과 규범의 적용에 관한 지침서(1993년), 75항: 교회일치문헌 1권, 한국천주교중앙협의회 2008, 244.

40) M. Schmaus, *Katholische Dogmatik*, Bd. I, 1, München 1948, 67.

러난 삶과 죽음과 직결된 '구원의 중대성'에 대해 더 진지하게 묻게 하고, 그리스도 신앙의 진리를 더 풍요롭게 이해하는 데 있어서 간직해온 고유한 전통이자, '믿을 교리(Dogma)'임을 개신교 신학이 존중해줄 것을 요청하는 것이다.[41]

3.2. '상보성의 원리'와 '차별화된 합의'

21세기 대화와 통교의 포스트모더니즘 시대에 '차이 혹은 다름(difference)'은 존재와 세계 이해의 '풍요로움'을 드러내는 방식으로 이해된다. 오늘날 그리스도교 교파들의 서로 다른 신앙 전통과 해석도 과거처럼 배타적 의미가 아니라, '다양성 속의 일치'라는 긍정적 관점으로 해석될 수 있다. 곧 역사의 현실로서 공존하는 교회들과 교회공동체들이 계시진리에 대한 해석과 신앙표현을 다양하게 드러내는 풍요로움으로, "인간의 구원을 위한 하느님의 넘치도록 풍성한 유산"으로 해석될 수 있다는 말이다. 여기서 '다양성'은 단순히 서로 다름의 병렬적 유산을 뜻하지 않고, 다름의 '조화로움'을 전제한다. 분열의 책임과 상처에도 불구하고, 그 분열의 시대적 맥락에 대한 새로운 해석은 갈등과 상처를 치유하고, 서로 화해할 수 있는 여지를 마련해주기 때문이다.

하지만 다양성의 인정이 자칫 '시대흐름의 현실적 상처' 속에 있는 가톨릭교회와 개신교가 추구하는 완전한 가시적 일치를 '종말론적 희망'으로 미뤄두고, 현실의 교회들이 과정적이고 기능적인 도구로만 이해될 경우, 이들 개별 교회들의 존재와 신앙표현들은 '다양성(Vielheit)이 아닌, '다의성(Vieldeutigkeit)' 혹은 '모호성'으로 고착되어 보편적 일치의 내적 역동성을 잃고, '스스로 자립하려는 차별화(der sich verselbständigenden Differenzierungen)'[42]를 통해 고립된 '교파주의'에 빠질 위험이 있다.

이러한 문제들을 극복하면서 일치의 가능성을 열어줄 수 있는 에큐메니칼 신학의 원리로 '조화로운 다양성'의 인정을 통해 서로 배워가는 '상보성의 원리', 그리고 신학적 합의를 이끌어낼 수 있는 '차별화된 합의'를 제시할 수 있겠다.

1) '조화로운 다양성(versöhnte Verschiedenheit)'의 발견은 분열된 그리스도교의 현실을 치유하는 새로운 일치의 원리로 이해된다. 이에 따르면, 한 교파의 고유한 성경해석과 교리이해는 다른 교파의 성경해석과 교리해석에로 열려 있어야 하며, 이 둘의 '차이'를 더 이상 배타적으로 혹은 상반되는 분열의 원인으로 받아들이지 않으려는 태도가 여기서 요청된다. 물론 신학적 대화에서 받아들일 수 없는 상호 간의 이해의 간격이 일치나 합의의 '깨지기 쉬운 균형'을 만들 수도 있으나, '조화로운 다양성'은 그리스도교 신앙의 다양한 표현의 형태들을 서로 보완해주는 역할도 할 수 있다.

여기서 '보완' 혹은 '상보성(Komplimentarität)은 '전체'를 파악하는 데 있어서 서로 합쳐질 수 없고 상반되지만, 서로에게 열려 있는 진술을 가능하게 해주는 인식과 자각의 원리를 말한다.[43] 로마노 과르디니에 따르면, 상보성이란 "생생한 일치로서, 하나가 다른 하나를 완전히 배제하지 않는 것"을 뜻하며, 동시에 "상대적인 수용과 상대적인 배제가 동시에 형성되어

41) Cf. H. Wagner, op. cit., 25-26; 여기서는 종교 개혁당시 루터의 종교적 회심에서 볼 수 있듯이, 개신교 신학이 가톨릭교회가 전통적으로 주장해온 교리들의 오류를 지적하기보다는, 가톨릭교회의 오랜 전통과 신심에서 형성된 고유한 교의들의 전제가 되는 '근본적인 핵심교의'들에 대한 우선적 합의가 신학적 대화에 중요하다는 점을 지적할 수 있겠다.

42) *Ibid.* 28.

43) L. Ullrich, *Differenzierter Konsens und Komplementarität. Mögliche Wege zur Einheit in Verschiedenheit,* in: 「Einheit – aber wie?」, 113.

있는 고유한 관계"를 일컫는다.[44] 따라서 상보성의 원리는 1) "어떤 신학적 개념과 모델이 지닌 독자성과 고유성"과 관련되어 있으면서도, 2) "다양한 신학적 개념과 모델들이 서로에게 개방되어 있어서, 실재의 이해를 더 깊게 해주는 기획"[45]으로 이해될 수 있다. 따라서 상보성은 "철학적 사유방식과 신학적 모델, 교파들의 차이에서 오는 차이 혹은 이질성을 배제하지 않으면서도, 서로를 채워주고 풍요롭게 만들어주며 이 차이를 견딜 수 있게 해주는 인식론적 원리"[46]라고 말할 수 있겠다.

조화로운 다양성과 상보성의 원리는 교회의 일치가 교회들의 숫자적인 일치가 아니라, "신앙의 비전들과 예배 형태들, 영적인 삶과 관습들 속에서 생생하고 충만한 유산들"[47]을 개별 교파들의 신앙진리에 대한 상호 보조적인 해석으로 수용할 수 있게 해준다. '다양성'이란 모든 교회들이 "서로 다른 교회들과 교회 공동체들 안에서 발견되는 다양성의 유산과 한계들을 발견하고, 인정하는 능력과 태도"[48]를 성장시켜주고, 때로는 보충해줄 뿐만 아니라, 새로운 발전들과 체험들로 개방시켜 서로 배움의 과정으로 초대해주기 때문이다.[49]

2) '상보성의 원리'에도 불구하고, 각 교파들이 제시하는 교리해석의 간극은 여전히 크다. 일치 대화에서 이 문제를 극복하는 대안으로 제시된 원리는 '차별화된 합의(differenzierter Konsens)이다. 이는 그리스도 신비에 대한 근원적 합의가 이루어졌을 때, 그 신비를 표현하는 다양한 방식들의 다양성을 오류로 보지 않고, 진리를 더 깊고 충만하게 이해해 나가는 과정의 일환으로 존중하며 서로를 배제하지 않는 원리를 말한다. 곧 공동의 교의문제에 있어서 근본적이고 본질적인 것에서의 합의의 선언이, 이 교의 문제에서 남아 있는 차이들을 허용하고 유효하게 해줄 수 있으며, 더 이상 근본적이고 본질적인 것에 대한 일치를 문제시 하지 않는 태도이다.[50]

'차별화된 합의'는 특히 종교 개혁이후 마르틴 루터와 가톨릭교회 사이에 있었던 '의화론(칭의) 논쟁'의 신학적 해석의 차이로 인해 발생한 분열을 극복할 수 있는 원리로 제시된 바 있다. 마르틴 루터가 사도 바오로의 관점에서 인간의 구원을 "죄인인 인간이 하느님 앞에서 의인"으로 인정되는 것으로 이해할 때, 의화의 조건이 인간의 공로나 선행이 아니라 '오직 믿음과 하느님의 은총'에 국한하려고 했던 것을 오늘날 가톨릭 신학은 이러한 루터의 입장을 '차별화된 합의(differenzierte Konsens)' 혹은 '다름 속의 일치(Einheit in Verschiedenheit)'라는 새로운 관점에서 재해석할 수 있게 되었다.[51] 1999년 10월 31일 발표된 「루터교 세계연맹과 가톨릭교회의 의화 교리에 관한 합동 선언문」은 '차별화된 합의'를 통해 얻은 일치 대화의 결실에 속한다. 이 합의문은 가톨릭교회와 루터교가 의화교리가 말하는 본질적이고 근본진리, 곧 의화가 "그리스도를 통하여 하느님의 은총에 의한 인간 구원"에

---

44) W. Dettloff, *Romano Guardini*, in: H. Fries/G. Kretschmar(Hg.), 「Klassiker der Theologie 1」, München 1983, 325.
45) L. Ullrich, op. cit., 114.
46) *Ibid*. 114.
47) H. Wagern, op. cit., 29.
48) *Ibid*. 29.
49) "갈라진 형제들 안에서 성령의 은총으로 이루어지는 것은 무엇이나 다 우리 자신의 교화에도 이바지할 수 있음을 잊어서는 안 됩니다. 참으로 그리스도교적인 것이라면 진실한 신앙의 보화와 대립할 수는 없으며, 오히려 그리스도와 교회의 신비를 더욱 완전하게 하는 데에 언제나 이바지할 수 있을 것입니다." 일치 대화는, 구원의 참된 대화로서, 분명 참되고 완전한 친교로 나아가는 과정, 이미 좋은 출발을 보인 그 과정을 촉진시켜 줄 것입니다." 교황 요한바오로 2세, 「하나 되게 하소서」, 48항.
50) Cf. H. Meyer, *Die Prägung einer Formel. Ursprung und Intention,* in: 「Einheit - aber wie?」 36-58.
51) Cf. L. Ullrich, op. cit., 102-135.

대한 공동의 신앙 고백[52]과 합의를 통해, 종교개혁 당시 교회 분열의 원인이 된 이 의화교리에 대한 해석이 더 이상 분열을 지속해야 할 이유가 되지 않는다는 점을 상기시켰다. 동시에 이 공동의 합의는 의화에 관한 근본진리에 대한 개별 교회의 '차별화된' 해석의 전통을 존중하고, 의화교리가 말하고자 하는 그리스도교 신앙의 구원의 본질을 더 풍요롭게 연구할 수 있는 길을 열어주었다.[53]

이러한 '차별화된 합의'는 그리스도께서 세우신 하나인 교회, 곧 교회 전체의 충만함을 이루기 위해서 타교파의 신앙유산과의 열린 만남이 다른 특정한 교파의 협력을 배제하지 않는 것을 뜻한다.[54] 이에 따라 교회들의 일치와 공동체성은 신앙조문이나 교회규범의 획일화가 아니라, 신앙증언과 전통들의 다양성 혹은 차별성을 이 그리스도의 교회를 충만하게 이뤄가는 여정으로 받아들여야 한다는 공동의 내적 동의와 합의가 요구되는 것이다.

4. '그리스도인 신앙 감각'의 재발견, 그 실천적 적용의 한계와 가능성

오늘날 종교 개혁의 유산들에 대한 평가는 다양할 수 있다. 종교 개혁으로 인한 교회 분열의 현실을 예수 그리스도께서 제자 공동체에 세워주신 초기 교회의 단일성과 일치를 잃은 역사적 상처로 이해되거나, 정 반대로 역사 속에서 그리스도교 신앙의 순수성을 되찾고, 신앙전통의 다양성을 드러낸 사건으로 이해될 수도 있다. 중요한 점은 종교 개혁 500주년을 맞는 한국 교회가 단순히 종교 개혁을 분열된 교회의 현실을 정당화하기 위한 자기 정체성의 원리로 고착화하려는 유혹에서 벗어나, 서로 '항상 개혁하는 교회(Ecclesia semper reformanda)'가 되기 위한 자기 성찰의 계기로 삼아야 한다는 점이다. 또한 '천주교'와 '기독교'란 용어로 마치 다른 종교인양 오해를 일으키는 편견에서 벗어나, 종교 개혁 500주년을 같은 그리스도인으로서의 공동본성을 회복하고, 일치에로의 염원을 증진시키는 원년으로 삼을 필요가 있다.

필자는 오랫동안 일치 운동에 동참해오면서 한국 천주교와 개신교가 이끌어온 일치 운동의 현장에서 그리스도인의 공동본성을 함께 발견해 나갈 수 있는 가능성과 한계를 체험해왔다.

---

52) 15항: "의화는 그리스도께서 친히 우리의 정의가 되심을 뜻하며, 우리를 성령을 통하여 하느님의 뜻과 일치하여 이 정의에 참여하게 된다. 우리의 어떤 공로 때문이 아니라, 그리스도의 구원 행위에 대한 믿음 안에서, 오로지 은총으로 하느님께 받아들여져, 우리를 선행으로 준비시키시고 부르시면서 우리의 마음을 새롭게 하시는 성령을 받게 된다."「루터교 세계 연맹과 가톨릭교회의 의화 교리에 대한 합동 선언문」15항.

53) 가톨릭교회가 종교개혁의 신학적 원인이 되었던 의화에 관한 루터의 교리이해의 차이를 '차별화된 합의'의 원리에서 수용할 수 있었던 것은 가톨릭교회가 '의화'를 단순히 구원을 위한 인간의 공로와 선행의 필요성에 대한 논쟁에서 벗어나, 가톨릭 '은총론'의 일부로 이해했기 때문이다. 곧, 현대 가톨릭 은총론은 의화론보다 훨씬 넓은 범주를 다루지만, 개신교의 '의화론'이 가톨릭 은총론의 심장부라는 것을 신학적으로 수용할 수 있었기 때문이라고 본다. 현대 가톨릭 신학에서는 계시를 하느님의 신적 비밀을 전달하는 내용적 계시가 아니라, 하느님의 자기전달로서 인격적이고 통교적 계시 사건으로 이해하면서, 은총 역시 개체적인 선물이 아니라, 인간과 관계를 맺으시는 하느님의 현존 그 자체로 이해했기 때문이다. 가톨릭 신학에서 은총이란, 1) 바오로 사도의 가르침에 중심을 둔, 성령 안에서 그리스도를 통하여 하느님과 맺는 새로운 통교와 관계의 현실로서 '계약'이자, 2) 요한 사도의 사상에 뿌리를 둔, 하느님의 창조적 의지에 따라 그분의 영원한 생명에 참여하는 새로운 삶의 도약으로서 '새 생명'으로 이해되기도 하고, 3) 공관복음의 사상을 토대로 하느님과의 함께 살아갈 수 있도록 인간에게 주신 실존적이고 도덕적인 능력으로 '선사된 자유' 혹은 은총으로 얻은 '자유'로 이해되기도 한다. 이 세 가지 은총에 대한 이해 속에 루터가 말하는 '의화'는 인간의 선행적 의지에 앞서 먼저 하느님의 은총이 인간에게 가져다주는 새로운 관계적 실재를 강조하는 가톨릭 은총론의 중심으로 받아들일 수 있었던 것이다. Cf. L. Ullrich, *Differenzierter Konsens und Komplementarität,* 116.

54) H. Meyer, op. cit., 38-39.

무엇보다 먼저 초기의 에큐메니칼 운동은 서로 간의 분열의 원인이 된 교리적 논쟁에서 벗어나, '신앙 감각'이 일깨워주는 그리스도인의 양심에 따라 사회의 '공동선'을 위한 다양한 영역에서의 협력과 연대를 통해 이뤄졌다. 특히 70-80년대 독재정권의 횡포와 복음적 가치와 상반되는 사회현실에 맞서 그리스도의 정의를 이 땅에 세우고, 민주화에 동참하는 사회운동에 참여해온 양 교단의 신자들은 서로를 갈라놓은 교리적 논쟁을 벗어나, 예수 그리스도의 복음적 가치를 기준으로 사회악의 현실을 식별하고, 이를 정화시켜 나가기 위한 공동의 신앙 감각을 함께 인식하고 표현해왔고, 인격적 친교와 통교를 통하여 공동의 연대와 협력을 통해 예언자적 직무를 수행하는 실천적 일치운동을 지속해왔다.[55]

한국 천주교와 개신교가 본격적 의미에서의 일치 운동을 교단 차원에서 시작한 것은 2000년대 들어와서 한국천주교주교회의(CBCK) 교회일치위원회와 한국기독교교회협의회(NCCK)의 교회일치위원회를 중심으로 추진된 다양한 친교와 대화운동을 통해서였다. 한국 사회에서 천주교와 개신교가 넘어야 했던 첫 번째 일치운동의 전제는 서로의 상황을 공정하고 진실하게 이해하지 못하여 생긴 오해와 편견의 벽이었다. 따라서 일치운동은 상호 간의 인격적 만남과 친교를 통해서 서로의 관계를 어렵게 만들어온 말과 판단과 행동을 삼가는 마음의 회개로부터 시작되어야 했다. 이는 영적 일치운동의 일환으로 오랫동안 진행해온 '그리스도인 일치기도회'(매년 1월 18일-25일)[56]와 교단 대표들이 교회사적 유적들을 함께 방문하는 에큐메니칼 성지순례[57], 그리고 천주교와 개신교의 교단 목회자들이 함께 가톨릭의 영성을 체험하는 '공동피정'으로 이어지고 있다. 또한 교단 간의 상호 협력을 위하여 매년 교단장들의 정례적인 만남이 이루어지고 있고, 양 교단의 신학생들이 공동의 신앙 감각을 찾아 일치정신을 배우기 위한 상호 교류와 공동 세미나 등의 기회도 마련되고 있다.

일치운동의 심장이라고 할 수 있는 신학적 대화 역시 2000년대 이후 양 교단의 신학자들이 정례적인 만남을 통한 신학적 토론을 통해 지속해오고 있고, 특히 매년 5월에 개최되어온 '그리스도인 일치포럼'은 한국의 일치운동의 중요한 주제들을 함께 연구하는 계기를 마련해왔다.[58] 2014년에는 이러한 양 교단의 일치운동을 증진시키고, 협력의 제도적 구조를 마련하기 위하여 '한국그리스도교 신앙과 직제협의회'(5월 22일)를 창립하면서, "가깝게 사귀기, 함께 공부하기, 함께 행동하기, 함께 기도하기"를 통한 일치운동의 지속적인 증진을 마련하고자 하

55) 한국 개신교의 에큐메니칼 운동도 60년대 '하나님의 선교 신학'의 영향을 받으면서 기독교 사회운동으로 시작되어, 70년대 민중지향적 사회운동으로, 80년대에는 반미와 통일을 지향하는 민중 민주주의적 변혁운동으로, 90년대에는 민중의 사회적 문제에 깊이 참여하는 사회선교운동으로 이어졌다. 최근에는 한국 에큐메니칼 운동이 '정치적 기회주의'로 변질되어 일부 보수집단의 극우적 정치행동으로 '희생과 섬김과 저항의 영성'을 잃어가고 있다는 지적이 있다. 정병준, "한국 에큐메니칼 운동의 역사(1970년 이후)". 「에큐메니칼 운동과 한국교회」, 8-39 참조.

56) 그리스도인 일치기도회는 한국에서는 제2차 바티칸 공의회 이후 1968년부터 성공회와의 공동기도회를 시작으로 매년 일치기도주간(1월 18일-25일)에 세계교회협의회 신앙과직제위원회와 교황청 그리스도인일치촉진평의회가 공동으로 준비한 일치기도문과 일치예식을 양 교회에서 번갈아 주최하는 형태로 이루어졌다.

57) 에큐메니칼 성지순례는 지난 2006년부터 시작되어 2009년, 2011년, 2015년에 한국천주교회와 개신교계의 대표들이 함께 교회사적 의미를 지닌 장소들, 곧, 로마 바티칸, 제네바의 세계교회협의회와 루터교 연맹, 정교회의 본산인 이스탄불, 영국 성공회와 구세군 본부 등을 방문하면서 공동의 신앙 유산들을 서로 인정하고 체험해보는 뜻깊은 배움의 계기를 가진 바 있다.

58) 그리스도인 일치포럼에서는 '일치운동의 역사(2000년)', '구원과 의화론(2003년)', 타종교인들과의 혼인(2004년), 성찬례와 성체성사(2005년), 용서와 화해, 그리스도인의 치유(2006년), 그리스도인의 기도(2007년), 생태영성의 다양성(2008년), 지구화 시대의 에큐메니칼 운동(2009년), WCC 총회개최와 일치운동의 의미(2011년), 다종교 사회 속의 그리스도인의 증언(2012년), 그리스도인의 죽음(2013년), 한국 그리스도인 일치를 위한 신앙, 실천, 영성(2014년), 욕망의 사회 속에서 그리스도인으로 살기(2015년), 천주교와 개신교의 직무(2016년)의 다양한 주제들이 다뤄졌다.

였다. 특히 일치운동의 교단의 신학자들이나 교단 실무자들에 국한되지 않고, 평신도들의 의식에서 자라나게 하기 위하여 2015년부터 '그리스도인 일치아카데미'를 개강하여 천주교 신자들과 개신교 신자들 간의 낯설지만 필요한 친교는 물론, 양 교단의 신학자들이 공동강의를 통해 천주교와 개신교 간의 신학적 논쟁점들을 풀어가고, 이해하는 학문적 대화의 장도 열었다.

이렇게 한국 그리스도인들이 함께 올바른 신앙 감각을 키우고, 증진시키며, 각자가 성령의 은사로 받은 신앙 감각의 고유한 표현들과 형태들을 존중해주는 노력이 작은 결실들을 이뤄가는 것과는 달리, 여전히 한국교회의 일치운동의 현장은 많은 부분 서로를 배타시하고, 이단시하는 오해와 편견의 벽으로 가로막혀 있다. 가톨릭의 경우 보편 교회의 차원에서의 일치운동의 대의와 활동은 활발하게 이루어지고 있으나, 한국 천주교 신자들에 대한 일치운동의 저변화는 이뤄지지 않고 있으며, 현장에서 사목에 투신하는 사제들 역시 지역 교회 안에서 개신교인들과의 친교나 협력보다는 개교회의 선교와 사목활동에 집중하고 있는 현실이다. 한국기독교교회협의회(NCCK) 소속 교단들은 에큐메니칼 운동의 취지와 활동에 기본적으로 공감하고 있지만, 교회 일치는 개신교계 내부적인 일치운동에 더 비중을 두고 있고, 천주교와의 일치운동은 앞서 언급한대로 위원회 차원에서의 지속적인 신구교 일치운동의 일환으로 이뤄지고 있지만, 적지 않은 교단들이 가톨릭과의 일치운동을 의심스런 눈으로 관망하거나, 일부는 적극적으로 반대하는 입장도 만만치 않다.

필자는 한국 교회에서 참된 일치운동이 성장하기 위해서는 그리스도인이라면 누구나 갖는 종교적 회심과 예수 그리스도를 통한 하느님 체험이 성령께 대한 신뢰 속에서 공동의 신앙 감각으로 성장하여, 그리스도교 신앙의 근본진리에 대한 공동의 고백이 어떤 활동과 대화보다 우선되어야 한다고 생각한다. 일치운동에 참여해온 대다수의 사람들이 공감하는 바처럼, 한국교회의 일치운동의 한계는 교파 간의 교리적 쟁점들을 절대화하고, 서구 교회가 오랫동안 서로의 다름을 정체성으로 삼아 보여준 배타적이고 고립된 교파주의의 유산을 여전히 우리가 답습하고 있다는 점에 있다고 본다. 물론 성경해석과 교리이해에 있어서 대화의 지평 자체가 다른 문제도 적지 않으나, 일치는 그러한 교리적 논쟁 이전에 그리스도인으로 체험하고 있는 삶의 문제들, 곧, 예수 그리스도를 통하여 체험된 죄와 죽음으로부터의 용서와 화해, 치유와 영생이라는 복음의 구원적 가치들을 인간학적 원리들로부터 함께 찾아내는 '신앙 감각'이 회복되어야 한다고 생각한다.

오늘날 한국 교회는 양적 성장을 넘어 예수 그리스도의 복음에 맛들이고, 그분을 통해 드러난 하느님의 보편적 구원의지를 교회 안팎에서 실천해나가는 '영성'이 요청된다. 모든 그리스도인은 우선 한 분이신 성령께 대한 신뢰와 의탁을 통해 '악한 영과 거짓 예언'을 식별해내는 올바른 신앙 감각을 성장시키고, 자신의 교회 내에서 받은 은사와 직무를 봉사와 섬김의 정신으로 수행하여 갈라진 교회들 사이에 '공동체의 신앙 감각'을 회복할 필요가 있다. 또한 이렇게 친교와 통교로 열린 공동의 신앙 감각을 편협한 교파주의나 배타적 복음주의에 고립시키지 않고, 만민을 향한 '하느님 백성으로서의 영적 교회의 일치'에로 확장시켜, 신앙 감각이 지닌 보편성과 단일성을 회복해내는 공동의 노력도 필요하다. '신앙 감각'은 무엇보다 먼저 삶의 구체적인 현실에서 만난 하느님 체험을 통해 얻어진 자발적이고 영적인 본능이고, 이 본능은 '인간의 생각과 같지 않은 하느님의 생각'(이사 55, 8 참조)을 따를 수 있게 해주는 성령의 은사임을 잊지 않는다면, 한국 교회도 교회 일치를 위한 새로운 지평을 만날 수 있으리라 기대한다.

5. 맺음말 - 새로운 개혁을 향하여

한국 교회는 천주교와 개신교를 막론하고 한국 사회의 놀라운 경제성장과 더불어 세계 교회가 주목할 만한 교세 성장과 교회의 위상을 보여 왔다. 한국 천주교는 230년의 역사 속에서 박해의 상처를 딛고 수많은 순교자들의 피로 세워져 지속적인 교세 성장은 물론, 한국 사회에 복음적 가치를 심어가는 역동적인 교회로 발돋움하고 있다. 특히 지난 2014년 프란치스코 교황의 방한은 한국천주교회가 아시아의 중심 교회로 세계 복음화의 소명을 재인식하는 계기가 되었다. 한국 개신교 역시 한국인의 종교심에서 발견되는 열정과 공동체적 친교를 교회 성장의 원리로 삼아 한국 사회의 다방면에서 기독교 정신을 전파하고, 그리스도의 복음을 전파하는 일꾼으로 거듭나고 있다.

그러나 이러한 한국교회의 위상과는 달리 한국 천주교회는 자본주의와 세속화의 물결에 흔들려 영적 동력을 점차 잃어가고 있고, 냉담자 증가와 교회의 세속화도 빠르게 진행되고 있다. 한국 개신교 역시 치유와 기복, 교회성장지상주의, 배타적 선교활동과 교권 다툼으로 인한 교파 분열, 극단적 복음주의와 축복 중심의 풍요의 신학 등으로 그리스도인의 영적 성숙과 사회복음화의 동력을 잃어가고 있다.[59]

2017년 종교개혁 500주년은 단순히 부패한 가톨릭교회를 개혁하고 쇄신하고자 했던 개신교 정신을 기념하고 공고히 하는 행사가 되어서는 안 된다. 오히려 당시의 개혁 정신이 간직했던 그리스도를 향한 인격적 체험의 중요성, 하느님 은총의 절대성, 그리고 고착화된 제도와 관습을 넘어 복음이 지닌 역동성과 생명력을 오늘을 살아가는 그리스도인들의 신앙 감각에 각인시켜 성숙한 신앙인으로 살아갈 수 있는 전환기가 되어야 한다. 일치운동은 그리스도의 복음을 증거 하는 모든 그리스도인들이 교파를 초월하여 성령의 은사로 받은 예언자적 공동본성을 재발견하고, 친교와 소통, 연대와 협력을 통해 종말론적 희망으로서의 하나의 교회를 이루기 위한 노력을 기울여야 한다. 이를 위해서는 일치운동의 심장인 신학적 대화에서 편견과 오해로 점철된 교회 분열의 상처를 딛고, 그리스도 신앙의 근본 진리에 대한 합의를 통해 서로의 차이와 다름을 성장과 성숙의 계기로 삼아 흔들리는 오늘의 한국 사회에 상생과 공존의 복음의 가치를 되살리는 빛과 소금이 되어야 할 것이다.

59) 한국 개신교의 자기성찰에 관하여 참조: 김진호,「시민K, 교회를 나가다. 한국 개신교의 성공과 실패. 그 욕망의 사회학」, 현암사 2012.

초 록

일치의 원리인 ‘그리스도인들의 신앙 감각(Sensus Fidelium)’, 그 가능성과 한계

송용민

종교개혁 500주년을 맞는 가톨릭교회와 개신교계는 교회일치운동을 지탱해줄 수 있는 공동의 신앙 원리를 필요로 한다. 가톨릭교회는 제2차 바티칸 공의회 이후 그리스도께서 세워주신 하나인 교회의 일치를 ‘재건’하기 위하여 정교회는 물론 개신교 교단들과의 공동선을 위한 협력과 영적 일치운동, 그리고 양자 간 신학 대화를 지속하고 있는 반면, 개신교계는 사회복음화를 포괄하는 ‘하나님의 선교(Missio Dei)’를 에큐메니칼 운동의 중심으로 삼아 개신교단 내부의 협의체적 일치와 연합은 물론, 가톨릭교회와의 일치운동에 협력해 오고 있다.

교회일치운동의 원리는 ‘한 분이신 성령’이시다. 모든 그리스도인들은 예수 그리스도와의 인격적 만남을 통해 종교적 회심을 체험하고, 교회 안에서 성령의 인도를 받아 하느님을 향한 초월에로의 감각을 그리스도 신앙 안에서 표현해왔다. 이 초월 감각은 ‘진리의 성령’으로부터 일깨워지고 지탱되는 ‘초자연적 신앙 감각(Sensus Fidei)’으로서 세례를 받은 모든 그리스도인들에게 신앙의 본능으로 선사되어 있다. 신앙 감각은 “신자들이 올바른 그리스도교 교리와 실천을 파악하고 그에 동의하며, 잘못된 것을 배척하도록 해주는, 복음의 진리에 대한 본능”으로서 오해와 편견으로 분열된 배타적 태도를 극복하고 같은 그리스도인으로서의 공동본성을 확인할 수 있는 교회 일치의 내적 원리이기도 하다.

‘신앙 감각’은 진리를 식별하고, 간직하며 선포할 수 있는 예언자적 은사로서 그리스도인의 공동본성이기에, 복음의 진리를 함께 고백할 수 있게 해주는 ‘공통감각(commen sense)’이며, 그리스도인들이 교파를 초월하여 친교와 통교를 맺고 신앙의 ‘합의(consensus)’를 이룰 수 있게 해주는 친교적이고 유기체적인 교회론의 원리이기도 하다. 교회일치운동은 이러한 공동의 신앙 감각의 발견을 통하여 교회 일치를 위한 신학적 대화에서 다음의 몇 가지 원리들을 필요로 한다.

첫째로, 교회일치는 단일성과 보편성을 ‘다양성 속의 일치’ 안에서 찾는다. ‘다양성’은 성령론에 입각한 ‘친교의 교회론’에서 볼 때, 하느님 백성에 속한 다양한 계층의 그리스도인들을 표현하고, ‘그리스도의 몸’인 단일한 교회에 유기체적으로 결합시켜주는 원리이다. 다양성은 차이나 다름을 결코 단일성의 훼손으로 보지 않고, 그리스도교 신앙 전통의 풍요로움과 진정성을 일깨워주는 ‘상호 배움’과 ‘상호 보조성’의 원리로서, 그리스도인들 간의 교류와 통교능력을 배양해주는 힘이 된다. 이 ‘다양성 속의 일치’가 교파들의 서로 다른 교리해석의 차이에도 불구하고, 합의를 이끌어 줄 수 있는 신학적 원리는 모든 진리들에는 ‘위계’가 있음을 밝히는 것이다. ‘진리들의 위계’란, 그리스도교 신앙 진리들이 효용성이 아닌, ‘구원의 가치’에 있어서 위계가 있으며, 이들 진리들은 완전한 신앙 이해를 돕기 위해 상보적인 기능을 갖는다. 그러나 이 ‘진리들의 위계’가 말하고자 하는 바는 신앙의 근본적이고 기초적인 진리들의 중대

성에 비해 하등의 진리라고 일컬어지는 교의들이 결코 부수적이거나 가치가 없다는 형태로 해석되지 않으며, 오히려 기초적인 진리이해를 돕는 보완적인 역할을 한다는 점이 중요하다.

둘째로, 교파들의 신앙이해의 차이는 신앙 전체의 원리를 이해할 수 있게 해주는 부분으로 해석되어, '조화로운 다양성'으로 받아들여지고, 이는 에큐메니칼 신학이 해석학적 신학의 원리를 통하여 차이와 다름을 '상보성의 원리'로 받아들일 수 있게 해준다. 이 점은 교파 간의 서로 다른 교리해석에도 불구하고, 그리스도 신앙의 근본적인 진리에 대한 합의가 이루어지면, 서로 다르게 간직해온 전통적인 해석은 교회 전체의 충만함을 위해 인정되고 보존된다는 '차별화된 합의'가 가능하다는 점을 밝혀준다. 이 점은 특히 '가톨릭교회와 루터교 간의 의화에 관한 공동 선언문(1999년)'에서 그 '그리스도를 통한 하느님 은총의 절대성'에 대한 합의에도 불구하고, 각 교회가 간직해온 고유한 신앙 해석의 전통은 존중되어야 한다는 원리에서 그 예를 찾을 수 있다.

'신앙 감각'을 기초로 한 교회일치운동은 한국교회에서도 다양한 방면으로 실천되어왔다. 오늘날 한국교회의 비약적인 발전과 사회 복음화의 노력은 2000년대 들어와 한국천주교주교회의(CBCK)와 한국기독교교회협의회(NCCK) 간의 위원회 차원의 일치운동으로 시작되어 매년 '그리스도인 일치기도회'와 '에큐메니칼 성지순례'등의 영적 일치와 더불어 신학적 대화에 있어서도 '그리스도인 일치포럼'을 통하여 학문적 대화의 성과를 이루어왔다. 그러나 최근 교회의 세속화 현상은 두 교회에도 큰 영향을 미쳐 에큐메니칼 운동에 큰 장애가 되고 있으며, 일치에 대한 의식을 평신도와 모든 교파들에게 전달하는 데에도 많은 장애를 안고 있는 현실이다.

따라서 오늘날 한국교회는 종교개혁 500주년을 새로운 일치운동의 원년으로 삼아, 한 분이신 성령의 인도에 따라 그리스도인의 공동본성인 신앙 감각을 함께 성장시키고, 신앙 감각이 지닌 공동체 원리를 재발견하여 교회 간에 친교와 소통, 연대와 협력을 지속할 수 있기를 기대한다.

Abstract

"Sensus Fidelium", Principle of Christian Unity: Possibilities and Limitations

SONG, Yong Min

Commemorating the 500th anniversary of Reform Movement, the Roman Catholic and the Protestant Churches recognize the need for a common principle of faith to susta in the ecumenical movement. Since the 2nd Vatican Council, Catholic Church has pursued to reestablish One Church of Unity instituted by Christ through cooperation with Orthodox and Protestant Churches, which include but not limited to joint projects for common good, spiritual unity, and theological dialogue as well. Meanwhile, Protestant Church has also been committed to the ecumenical movement of 'Missio Dei', as apart of evangelization of society, in order to the unity within and with Catholic Church.

'One Holy Spirit' is a fundamental principle of ecumenical movement. Christians have been experienced religious conversions through personal encounter with Jesus Christ, expressing their sensus toward God in their faith with the guidance of Holy Spirit. The sensus toward transcendence, which is granted to the faithful as an instinct, is realized through 'Holy Spirit of Truth' and has been sustained with 'Sensus Fidei'. Sensus Fidei refers to "an instinct of faith or a nature of Gospel, which guides the faithful to recognize the right Christian doctrine and actions while avoid and exclude the wrong." It is an inherent principle of Church's unity, with which the faithful can overcome an exclusive perspective ridden with misunderstanding and prejudice and can affirm connaturality of Christians.

As 'Sensus Fidei' (a prophetic gift to discern, cherish, and pronounce Truth) is a connaturality of Christians, it can be said that it is a 'common sense' which can help the faithful to confess the truth of Gospel together; and a 'principle of ecclesiology of communion' which can help the faithful to reach consensus through communion and communication regardless of differences in denominations. For the ecumenical movement and the theological dialogue for the Church's unity, the following principles are required to discover the said common sense of Sensus Fidei.

First, 'Unity in Diversity.' From the perspective of 'ecclesiology of communion' founded on pneumatology, 'diversity' expresses various stratums of Christians belonging to People of God, and organically links them with one Church, 'Body of Christ.' Diversity regards differences not as impairment of unity, but as richness of Christian traditions and faith. It is therefore a principle of 'mutual learning,' or a

principle of 'mutual complementarity,' which nurtures and develops exchanges and communications among Christians. As a principle of 'Unity in Diversity' discloses 'hierarchy' of all truths, different interpretations can be respected to reach a common understanding and agreement. According to a principle of 'Hierarchy of Truths', the hierarchy of truths is determined not by usefulness but by 'value of salvation.' In this regard, it also serves as a complementarity principle for more complete understanding of faith. However, it is important to note that truths(doctrines) located in the lower part of the hierarchy shall not be interpreted as secondary or invalid compared to basic truths of the top part, as they serve a crucial role in understanding the basic truths.

Second, 'Harmonious Diversity.' According to the principle of 'harmonious diversity,' differences in understanding faith among various denominations can interpreted as contexts to understand the faith of others as a whole picture. This principle helps the ecumenical theology (through hermeneutical theology) to accept differences, serving as a principle of complementarity as well. Given that consensus is made on the fundamental truth of Christian faith, different interpretations of faith and religious traditions among various denominations can be recognized and retained as fullness of One Church. Such harmonious diversity can lead to 'Differentiated Consensus.' This can be observed in 'Joint Declaration on the doctrine of Justification between the Roman Catholic Church and the Lutheran Churches (1999),' where it articulates that the interpretations in their respective churches shall be respected despite a common understanding of our justification by God's grace through Christ.

Ecumenical movement based on 'Sensus Fidei' has been applied to Korean churches in various aspects. Radical development in churches and evangelization of Korean society have not been witnessed without the hard works of CBCK and NCCK as attested to 'Annual Prayer Service for Christian Unity,' 'Ecumenical Pilgrimage,' 'Forum for Christian Unity.' A series of such efforts have contributed to not only spiritual unity but also significant academic developments as well. However, churches are no exception for the secularization of today's society, which has been hindering the progress of ecumenical movements to a great extent, not to mention troubles to communicating the spirit of unity to people in churches.

Therefore, I look forward to see that this year, commemorating the 500th anniversary of Reform Movement, be the first year for new ecumenical movement, where all Christians grow together with connaturality of sensus fidei in the guidance of Holy Spirit, and rediscover a principle of community (sensus fidei fidelium) in order to sustain communion, communication, solidarity and cooperation among churches.

Core Points of Encounter in the Spiritualties of Luther and Loyola

Paul Rolphy PINTO
Pontifical Gregorian University, Italy

The contribution of the two late medieval men, Martin Luther and Ignatius of Loyola, to the Church reform at large is immense. The German giant is better known for his theology than for his spirituality while the Spanish knight, the other way about. Yet it is possible to sift through Luther's theology to find core points of encounter between him and Loyola in their spiritualties. I embark on a journey of making Luther and Loyola dialogue, admitting my familiarity with the latter and seeking a better knowledge of the former. The historiography until the early XX century has not been too kind with either of them, projecting them as rivals. I seek to challenge this negative opinion by going beyond what has been said about Luther and Loyola to what they themselves are saying, i.e., their own writings.

I wish to develop this conference in three stages after briefly situating Luther and Loyola in context. I will speak about the stories of their conversion in the first part. Religious conversion is an ongoing process but I will not deal with all its stages but limit myself only to the early stage, which often provides a foundation for the rest of the spiritual edifice. In the second part, which will also be larger than the rest, I will deal with their spirituality, which, in both cases, I perceive as a spirituality of tensions. In the last part I will speak briefly about their teaching on prayer.

Dr. Jens-Martin Kruse, pastor of the Evangelical Lutheran Church of Italy in a conference held on January 23, 2016 was saying that when Catholics and Lutherans come together to dialogue, we need not tell a different story but tell the same story differently, not in a way that divides us but unites us.[1] I will try to do just that.

1. The context

In the popular psyche of both, Catholics (by making Loyola represent them) and Lutherans, there are still deep seated mutual prejudices. There are several authors who point to those that have hindered a true understanding of Luther and Loyola.[2]

1) http://livestream.com/laciviltacattolica/lutero [accessed 05.04.2016]

2) Friedrich Richter, *Martin Lutero e Ignacio de Loyola: Representantes de dos mundos espirituales* (Madrid: Fax, 1956); Philip Endean, "Ignatius in Lutheran Light," *Thinking Faith: The Online Journal of the Jesuits in Britain*, accessed April 1, 2016, http://www.thinkingfaith.org/articles/20110729_2.htm; William David Myers, in *A Companion to Ignatius of Loyola: Life, Writings, Spirituality, Influence*, ed. Robert Aleksander Maryks, vol. 52, Brill's Companions to the Christian Tradition (Leiden ; Boston: Brill, 2014), 143-58.

Early companions of Ignatius, Nadal and Polanco, and other contemporaries viewed Luther as an incarnation of Satan while the Lutherans saw Ignatius, main accomplice of the antichrist, the pope, as the counter reformer whose main aim was to bring an end to heresy.[3] Most historians when comparing Luther and Loyola, are actually comparing the warped opinions of the Jesuits and the Lutherans against each other.[4] William Myers refers to a long historiography of accusations and counter-accusations of Jesuits and Lutherans against each other. The main reason for the misunderstandings, according to him, is the lack of true knowledge of Luther and Loyola by their adversaries. The opinions being formed about our protagonists were based on secondary sources about them. In the case of Loyola, his *Autobiography* was removed from circulation by the 1570s in order to introduce Pedro de Ribadeneyra's biography of Loyola which already presented him, principally, as the opponent of Luther. The *Autobiography* was not reintroduced until 1730 in Latin version, thanks to the Bollandists. The critical version appeared only in 1904.[5] There is a continuous need to separate facts from fiction with regard to Luther and Loyola, as it has been done in recent times.[6]

A person's way of being, thinking and acting, i.e., spirituality at large, is influenced and shaped by the society in which the person lives. Luther and Loyola too were men of their times.[7] They lived at a crucial juncture of history, when the late medieval period was giving way to the modern. They are near contemporaries, Luther 1483-1546 and Loyola 1491-1556, the former eight years older than the latter. They never met each other. Though Loyola knew something of Lutheranism, Luther knew nothing of Loyola or about the Society of Jesus.[8] Both were aware of the scandalous lifestyle of

---

3) Endean, "Ignatius in Lutheran Light."

4) Cf. Myers, "Ignatius Loyola and Martin Luther: The History and Basis of a Comparison."

5) Cf. *Ibid.*,144. [···] Ignatius's so-called Autobiography (appearing in 1556) ignores the Reformation entirely, nor does Luther or Lutheranism appear in the Constitutions.

6) Cf. Rafael Lazcano González, *Biografía de Martín Lutero (1463-1546)*, Historia Viva (Guadarrama (Madrid): Editorial agustiniana, 2009), 10.

7) Myers, "Ignatius Loyola and Martin Luther: The History and Basis of a Comparison.", 152.

8) Myers, "Ignatius Loyola and Martin Luther: The History and Basis of a Comparison", 141.
The biographical details do reveal some interesting contrasts. While many have noted the social differences between the two men, the courses of their lives and vocations are more strikingly distinct. When Luther entered the Augustinian order in 1505, he was twenty-two and was ordained just two years later. Luther received his doctorate in 1512, at the age of twenty-eight, and he was from that time forward deeply involved in teaching and writing theology, as well as preaching. In 1517, he was thirty-four, and thirty-eight at the time of his excommunication in 1521, by which time he had already been in a religious order for sixteen years. For the rest of his life, he was, of course, the Reformation minister and preacher par excellence. A full forty years—or two-thirds of his life—was spent either in a religious order or as a minister and preacher.
Ignatius, born about 1491, was already thirty years old when he fell at the battle of Pamplona and underwent his first religious transformation. He only began serious university study in Alcalá in 1527, by which time he was thirty-six—two years older than Luther had been in 1517. Loyola received his most advanced degree— a Master's from Paris—at the age of forty-three, and he was finally ordained in 1537, at the age of forty-six. He was approaching fifty when the Society of Jesus was officially established in

the popes and the clergy, and consequently, a lack of credible leadership from the Roman Curia. Neither had developed the self-understanding of being a "reformer" but tried their best to respond to the degraded ecclesial situation.[9)]

Luther lived most of his life in Saxony, Germany. The political situation of Germany in the time of Luther was unstable. There was a growth of nation states. There was an increasing tension between the Emperor and elector princes on the one hand and, between the Emperor and the Papacy on the other. Growing urbanization, poverty and sickness in the midst of a religiosity that was preoccupied with devotions, meritorious deeds and indulgences was causing severe anxiety about salvation among the common people.[10)]

Loyola was a pilgrim through and beyond Europe most of his life. His formative years were lived in the ambience of Spanish courts. The monarchy in Castile, Spain, at that time of history, more than ever, took up strongly the defence of Catholicism and the Papacy. The Catholic monarchs had conquered Granada expelling Arab rulers definitively from the Spanish territory in 1492, one year after Loyola's birth. There was an atmosphere of renewed spirit of crusade. While Germany was busy settling their internal disputes, Spain (and Portugal) were looking beyond Europe to extend their frontiers. In the year Loyola was being born, Christopher Columbus was setting sails to discover a shorter route to India, eventually reaching America. Spain was becoming the strongest political power in Europe.[11)]

The dawn of Luther and Loyola took place in a unified Catholic Europe, tensions notwithstanding, each in their particular contexts but both at the threshold of renaissance humanism.

An interesting parallel could be highlighted between the spiritual sources and roots of Luther and Loyola. One of Luther's favourite books, after the Bible and the St.Augustine, was *Theologia Germanica* (1350) of an unknown author. Luther got it printed with his own introduction, first in 1516 and a more elaborate one in 1518. The

---

1540. Astonishingly, this founder of the leading clerical order in the Catholic Reformation spent less than twenty years as a priest Equally significant, he constructed the fundamental document of Jesuit spirituality—the Spiritual Exercises—as a layman, during a time in which he could not officially hear confessions, give absolution, or even counsel others about mortal and venial sin. He was frequently under pressure from suspicious clerics and the Inquisition. The priestly chasuble so familiar in paintings and images to signal Ignatius's identity is more than a little misleading, almost a heavy-handed attempt to cover his true experience. *Ibid.*, 154-55.

9) According to Philip Endean, both Luther and Loyola responded by reforming priesthood (preti riformati). He writes, "Luther and Ignatius appear, not so much as opponents, but as models of a new kind of piety and a new kind of priesthood", Endean, "Ignatius in Lutheran Light".

10) R. Lazcano describes in some detail the scandalous life of the popes after Avignon papacy. Cf. Rafael Lazcano González, *Biografía de Martín Lutero (1463-1546)*, Historia Viva (Guadarrama (Madrid): Editorial agustiniana, 2009), 17-30. For the political situation of the Saxony of Luther see the last two pages.

11) Cf. Ricardo García Villoslada, *San Ignacio de Loyola: Nueva Biografía*, Biblioteca de Autores Cristianos (Madrid: La Editorial Católica, 1986), 24-29; Richter, *Martin Lutero E Ignacio de Loyola Representantes de Dos Mundos Espirituales*, 8-11.

spirituality of the book is very close to the teachings of a movement called Friends of God of 14th and 15th centuries.[12] Luther, in the preface to his edition, admits that he learnt a great deal from the book.[13] Loyola's favourite book was *Imitation of Christ* of Thomas a Kempis, known to Ignatius as the *Gersoncito*.[14] It is one of the few books he suggests for reading during the thirty day retreat.[15] The book shaped the affective (as opposed to speculative) spirituality of Ignatius and influenced the structure and content of the *Spiritual Exercises*. [16] The *Imitation of Christ* is the best known work of the movement called the Devotio Moderna.

Both the above mentioned movements were born in the context of poverty and sickness, especially the Black Death. There was a widespread fear of death. The Church was in decadence with its ignorant and ineffective clergy. The distressed common folk hardly received any pastoral care from the institutional Church. As a result, there emerged a tendency of turning to Christ within and searching for an inner religious experience. This became a common characteristic of both the movements.[17]

The Friends of God movement, "practicing the presence of God", was active between the twelfth and fourteenth centuries in parts of Europe, especially Germany. The Friends of God were always faithful to the Church. But there was an offshoot of this group, with sectarian tendencies, called The Brothers and Sisters of the Free Spirit. The *Theologia Germanica* was written mainly to oppose this splinter group. The Free Spirits were opposed to the authority of the Church, accusing its claim of being the sole custodian of divine grace.[18]

Devotio Moderna was a late medieval religious reform movement that began in the Low Countries in the late fourteenth century and quickly spread into Germany and other countries of Europe. The Brethren of the Common Life were the main agents that spread this movement.[19] Ignatius's first encounter with the Devotio was, most likely, at the Benedictine Monastery of Montserrat where it was already being practiced when he arrived there in 1522. When Loyola arrived in Paris in 1528, he studied humanities in the Montaigu college run by the Brothers of Common life, promoters of Devotio Moderna. The college was known for its methodical discipline.[20]

---

12) Cf. Hoffman, Bengt R., ed., *The Theologia Germanica of Martin Luther*, The Classics of Western Spirituality. (New York ; Ramsey (NJ); Toronto: Paulist Press, 1980).xv.

13) *Ibid.*, 54. Some of Luther's ideas such as diminishing the gap between clergy and laity (p. 8), the difference he makes between the historical Christ and the mystical Christ (p 16) emerge from *Theologia Geramanica*.

14) Cf. García Villoslada, *San Ignacio de Loyola*, 213. FN I, 584.

15) *SpEx* [100]

16) Cf. Jesús Alvarez Gómez, *Historia de La Vida Religiosa, Desde La "Devotio Moderna" Hasta El Concilio Vaticano II*, vol. III, 4 vols. (Madrid: Publicaciones Claretianas, 1990), 149.

17) Cf. Hoffman, Bengt R., *The Theologia Germanica of Martin Luther*, 5.

18) Cf. *Ibid.,* 6-7; 12-13; 22. *Theologica Germanica* was officially banned in 1612 owing to its non-institutional ideas.

19) Cf. Otto Gründler, "Devotio Moderna," in *Christian Spirituality, High Middle Ages and Reformation*, ed. Raitt, Jill, vol. 17, World Spirituality (New York: Crossroad, 1987), 175-93.176.

A heretical group called *alumbrados* were influenced by (if not an offshoot of) the Devotio Moderna which promoted a life of recollection and Scripture reading. *Alumbrados,* i.e., illumined ones, claimed that they were enlightened and instructed directly by the Holy Spirit, consequently neglecting the mediation of the Church. Loyola was suspected, time and again, of being an *alumbrado* and went through eight trials under the Inquisition.[21)]

Incidentally, even Luther was under the care of the Brothers of Common life during his year of study in Magdeburg (1497-1498). These brothers promoted a life of imitation of Christ, spiritual renewal. This involved training the will and living a humble life.[22)] Luther and Loyola shared a common spiritual atmosphere.[23)]

Having considered the context and a brief historical background of Luther and Loyola, I will now proceed to discuss the beginning of their mystical journeys.

2. The conversion experiences

In this section I am not venturing to trace the entire mystical itinerary of our protagonists, but to have a close look at the beginning of their spiritual awakening as it marks the rest of the spiritual journey. A crucial moment in the life of Luther was when he was suddenly caught up in storm. In July 1505, Luther was returning from Mansfeld after spending a few days (about 10) with his family. He was on his way to Erfurt. The storm hit him near Stotternheim, eight kilometres from Erfurt. The storm was terrifying. Out of fear of death, Luther cried to St. Ann, the patroness of miners, "Save me, St. Anne, and I'll become a monk!" A ray of lightening had struck the earth. He survived the dreadful storm. Two weeks later, on July 17, he entered the Augustinian monastery, known as the "black monastery", of Erfurt, although his friends dissuaded him and his father objected. A vow made in a moment was crisis could hardly be a free vow. One of his table-talks of 1539 reports that he had regretted this decision. García-Villoslada argues that, that statement was made after he had broken all ties with monastic life. He could have easily got a dispensation from the vow he had not taken freely. He did not do so because the decision was not a sudden one. It was a desire long being nurtured and the dramatic storm event, the fear of death, only became an occasion for its fulfilment.[24)] In 1531 Luther was saying about himself, "I kept vigil night by night, fasted, prayed, chastised and mortified my body, was obedient, and lived chastely".[25)] The occasion in which the decision to join

20) Cf. García Villoslada, *San Ignacio de Loyola*, 305.
21) Cf. Endean, "Ignatius in Lutheran Light".
22) Cf. Lazcano González, *Biografía de Martín Lutero (1463-1546)*, 39.
23) Cf. Rogelio García Matero, "Ignacio de Loyola ¿Antilutero?," *Manresa* 57 (1985), 255-256.
24) Cf. Ricardo García Villoslada, *Martín Lutero [I]: El Fraile Hambriento de Dios*, Biblioteca de Autores Cristianos (Madrid: Editorial Católica, 2008)., 82-87; Lazcano González, *Biografía de Martín Lutero (1463-1546)*, 49-52.
25) WA 33, 571.

religious life was taken may not have been an ideal one, but the way Luther lived his life as a monk is a pointer to the genuineness of his religious vocation.

The most dramatic event known in the life of Loyola is the battle of Pamplona (1521) in which a cannon ball broke his leg. Recent studies on Loyola do not consider what immediately followed Pamplona as the only conversion event in his life.[26] Around the year 1515 some apparent changes took place in the life of Ignatius. His protector, the main treasurer Velázquez, went bankrupt and lost the King's favour. Ignatius's worldly dreams met with frustration. In the same year, Loyola got into serious trouble in his hometown Azpeitia because of a "grave crime" committed along with his brother. It was his clerical status that saved him from a serious legal punishment that corresponded to the severity of the crime committed.[27] Since both events take place around the same time, it is difficult to say what caused an internal change in Loyola, both events or one of the two. A little more than a year before the battle of Pamplona Ignatius had really been threatened to life by Francisco de Oya who actually attacked Loyola injuring him. Yet is was his pride that was wounded more severely.[28] In the battle of Pamplona Loyola was more close to death than Luther, but Loyola seemed to have, to a large extent, lost the fear of death before the battle. What he feared more was the death of his soul. His confession to a fellow soldier before the battle seems to indicate that.

The fear of death is somehow present in the initial spiritual awakening in the case of both Loyola and Luther. This initial awakening reaches further maturity through an internal spiritual crisis endured by both our protagonists. I will highlight here the parallel drawn between the Wittenberg of Luther and Manresa of Loyola by Philip Endean.[29]

Luther's spiritual crisis and the breakthrough has been famously termed as the "Tower Experience" (*Turmerlebnis*), referring to the study of Luther that was situated in the "Black Cloister" or the Augustinian monastery of Wittenberg. Luther alludes to this experience in his Preface to the Complete Latin Works and in some of his Table-talks. According to Richard Bucher, this experience should be considered pivotal in the spiritual development of Luther.[30] The Preface, of autobiographical nature, was written in 1545, a year before his death. In the year 1515 he was preparing to lecture on St. Paul. Here is an excerpt:

> Though I lived as a monk without reproach, I felt that I was a sinner before God with an extremely disturbed conscience. I could not believe that he was placated by my satisfaction. I did not love, yes, I hated the righteous God who punishes sinners, and

26) García-Villoslada for example speaks of first conversion from a frivolous courtier to a serious knight. Cf. García Villoslada, *San Ignacio de Loyola*, 109.
27) Cf. Enrique García Hernán, *Ignacio de Loyola* (Madrid: Taurus, 2013), 59-60.
28) Cf. *Ibid.*, 78.
29) Endean, "Ignatius in Lutheran Light."
30) Richard Bucher, "Martin Luther's Tower Experience," accessed April 5, 2016, http://www.trinitylutheranms.org/MartinLuther/TowerExperience.html.

> secretly, if not blasphemously [⋯] I was angry with God, and said 'As if, indeed, it is not enough that miserable sinners, eternally lost through original sin, are crushed by every kind of calamity by the law of the decalogue, without having God add pain to pain by the gospel and also by the gospel threatening us with his righteousness and wrath!' [⋯] At last, by the mercy of God, meditating day and night [⋯] I began to understand that the righteousness of God is that through which the righteous person lives by a gift of God, namely by faith [⋯] Here I felt that I was altogether born again and had entered paradise itself through open gates. There a totally other face of the entire Scripture showed itself to me [⋯].[31]

The entry into the monastic life had only comforted his tormented sensitive conscience temporarily. He belonged to the reforming Augustinian order where the ascetical practices were vigorous and strict. No amount of penance and pious religious practice had given him peace. He had dreaded condemnation as he failed to make himself righteous no matter how much he tried. God granted him enlightenment and with that liberation while he read a verse that he had read and re-read several times:

> Rom 1: 17 For in it the righteousness of God is revealed through faith for faith; as it is written, "The one who is righteous will live by faith".

What Luther narrates is an experience of mystical nature. After the dark spiritual crisis there came light. He had an experience of being born anew. In the experience of enlightenment, he received a new understanding in that tower of the monastery. The illumination came free, as a gift. God, the dreaded judge, became for him merciful Father and the vengeful Christ became the Saviour who covers sinners with the mantle of his justice and revokes the condemnation.[32] This foundational experience was to shape Luther's theological thinking and his spirituality.

Loyola, wounded in the battle of Pamplona (May 1521), had to retire. During this period of convalescence, having nothing better to do, he read the Life of Christ and the Life of Saints. Between the moments of fantastic day dreaming about a certain woman of high ranking and his reading he observed something:

> He did not notice this, however; nor did he stop to ponder the distinction until the time when his eyes were opened a little, and he began to marvel at the difference and to reflect upon it, realizing from experience that some thoughts left him sad and others joyful. Little by little he came to recognize the difference between the spirits that were stirring, one from the devil, the other from God.[33]

Loyola is talking here about the gift of discernment. He specifically says that, "his eyes were opened a little". But Loyola's share of battle with the conscience (scruples)

---

31) Luther, Preface to Latin Writings (1545), cited from Martin Luther: Selections from his Writings, edited by John Dillenberger (Garden City, 1961), 11.

32) Cf. García Villoslada, *Martín Lutero [I]: El Fraile Hambriento de Dios*, 311-313

33) Parmananda Roque Divarkar, ed., *A Pilgrim's Testament: The Memoirs of Ignatius of Loyola* (Saint Louis: Institute of Jesuit Sources, 1995), no. [8]. Here after *Autob*.

was yet to come. The relief he experienced was momentary just as in the case of Luther who experienced temporary liberation on entering the monastery. Here it is interesting to notice that the context in which both, Luther and Loyola, received crucial graces was reading. The purpose for which they read though was different, the former was seeking answers, the latter was killing time.

Spiritually, the most fecund period in the life of Loyola was roughly a year he spent in the town of Manresa. In March 1522, he left his hometown with the intention of going to the Holy Land. But first he had to make a general confession for which he went to the then famous Benedictine monastery of Montserrat. After the confession he went to Manresa to spend a few days which turned out to be a year, almost. He left Montserrat very consoled[34] and probably thought that, with the general confession he had "acquired" inner peace, but it was only the calm before the storm.

Loyola dictated his *Autobigraphy* not long before his death (1554-55). Here is what he recalls to memory of his spiritual crisis after over thirty years,

> But here he began to have much trouble from scruples, for even though the general confession he had made at Montserrat had been quite carefully done and all in writing as has been said, still at times it seemed to him that he had not confessed certain things. This caused him much distress, because although he confessed that, he was not satisfied. Thus he began to look for some spiritual men who could cure him of these scruples, but nothing helped him. Finally, a doctor of the cathedral, a very spiritual man who preached there, told him one day in confession to write down everything he could remember. He did so, but after confession the scruples still returned, becoming increasingly minute so that he was in great distress. Although he was practically convinced that those scruples did him much harm and that it would be good to be rid of them, he could not break himself off. Sometimes he thought it would cure him if his confessor ordered him in the name of Jesus Christ not to confess anything of the past; [⋯] But without his saying so, his confessor ordered him not to confess anything of the past, [⋯] this order was of no use to him, and so he continued with the difficulty. At this time he was staying in a small room that the Dominicans had given him in their monastery. He persevered in his seven hours of prayer on his knees, getting up regularly at midnight, and in all the other exercises mentioned earlier. But in none of them did he find any cure for his scruples; and it was many months that they were tormenting him. Once when he was very distressed by them, he began to pray, and roused to fervor he shouted out loud to God, saying, "Help me, Lord, for I find no remedy in men nor in any creature; yet if I thought I could find it, no labor would be too hard for me. Yourself, Lord, show me where I may find it; even though I should have to chase after a puppy that it may give me the remedy, I will do it." While he had these thoughts, the temptation often came over him with great force to throw himself through a large hole in his room, next to the place where he was praying.

34) Cf. *Autob* [18, 20].

> [⋯] after these thoughts, disgust for the life he led came over him, with impulses to give it up. In this way the Lord deigned that he awake as from sleep. As he now had some experience of the diversity of spirits from the lessons God had given him, he began to examine the means by which that spirit had come. He thus decided with great lucidity not to confess anything from the past any more; and so from that day forward he remained free of those scruples and held it for certain that Our Lord had mercifully deigned to deliver him.[35]

The spiritual distress Loyola experienced sounds very similar to one that was experienced by Luther, though the time span was relatively shorter for Loyola. He was even ready to follow a dog if it would redeem him from the scruples! The struggle was so intense that he even contemplated suicide, while he too was living in a "tower" (the height of the room should be tall enough to kill a person casting oneself down!).[36] What actually took place that drew Loyola out of his crisis is not clear from the quoted text. What is clear is that, he experienced the mercy of a loving God. "the Lord deigned that he awake as from sleep" seems to suggest that Loyola realised that the evil one, under the guise of an angel of light, was tempting him to believe that there existed a perfect confession. When the evil one was discovered, he lost his power and Loyola overcame the temptation to give up the resolve to follow Christ.[37] The stress here is on the Lord who deigned that he awake from the sleep.

While convalescing in the castle, Loyola said that his "eyes were opened a little". The following text narrates the fulfillment of that mystical grace, which has come to be known as the vision of the river Cardoner,

> Once he was going out of devotion to a church situated a little more than a mile from Manresa; I believe it is called St. Paul's and the road goes by the river. As he went along occupied with his devotions, he sat down for a little while with his face toward the river, which ran down below. While he was seated there, the eyes of his understanding began to be opened; not that he saw any vision, but he understood and learned many things, both spiritual matters and matters of faith and of scholarship and this with so great an enlightenment that everything seemed new to him.[38]

After their "tower" experiences, both Luther and Loyola arrived at a new understanding of the self, world and God. Both set out to share their experiences with others with regard to the way in which God deals with individuals. Both met with

35) *Autob* [22-25]

36) For a possible allusion to the temptation of Jesus to cast himself down from the pinnacle of the temple see John M. McManamon, *The Text and Contexts of Ignatius Loyola's "Autobiography"* (New York: Fordham University Press, 2013), 29-30.

37) Cf. Barton T. Geger, "Hidden Theology in the 'Autobiography' of St. Ignatius," *Studies in the Spirituality of Jesuits* 46, no. 3 (2014), 16. In this article Geger suggests that waking up from sleep refers to Ignatius overcoming the vice of *acedia* and the theology hidden in the *Autobiography* is that of Cassian.

38) *Autob* [30]

opposition but they faced it differently. Luther, abrasive and clear cut figure, was not willing to compromise with anyone[39] and despite the new understanding he attained, the choices he made led him to a violent rift from the Catholic Church. Loyola with his patience, diplomatic skills and ability to build relationships, faced opposition in a different way.[40] He was enlightened by the Holy Spirit in the way Luther was but the inquisition prohibited Loyola from teaching. He obeyed the inquisitors, acquired the necessary degrees and, more importantly, let the Spirit lead him. In his characteristic style, he entered through the door of his opponents to exit through his own.[41]

3. A spirituality of tensions

Several points of encounter in the spirituality of Luther and Loyola can be discerned. I limit to highlight just a couple of key ideas within the broad matrix of a dialectical spirituality or a spirituality of polarities[42] of Luther and a spirituality of tensions of Loyola.[43]

Sapientia experimentalis and sentir y gustar

The question that Luther grappled with until his enlightenment was, "What must I do to be saved".[44] The answer he got was, it is the grace of Christ that saves and that salvation is a free gift. After receiving this insight, Luther's writings seem to answer another crucial question, what is the meaning of saying "Christ saves"? Here is where he went beyond the classical definition of faith as an intellectual assent to truth, to faith as a personal response to the love of Christ. For Luther faith is an existential act which implies self-emptying and union with Christ.[45] This idea is expressed by a term used by Luther himself, *sapientia experimentalis*, experiential wisdom or knowledge by experience.[46] Luther sought a heart knowledge of Christ, not a head

39) For example, his unwillingness to recant in the Diet of Worms, March 1521 Cf. Reinhard Schwarz and Ulrich Köpf, "Luther, Martin," ed. Hans Dieter Betz et al., *Religion Past & Present Encyclopedia of Theology and Religion* (Leiden-Boston: Brill, 2010), 648.

40) Cf. Endean, "Ignatius in Lutheran Light".

41) Cf. Ignatius's letter To Paschase Broët and Alfonso Salmeron, Early September 1541, John W. Padberg and John L. McCarthy, eds., *Ignatius of Loyola: Letters and Instructions*, trans. Martin E. Palmer (Saint Louis (MO): Institute of Jesuit Sources, 2006), 66.

42) Cf. Jane E. Strohl, "Luther's Spiritual Journey," in *The Cambridge Companion to Martin Luther*, ed. Donald K. McKim (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 149-64, 150; Strohl also denominates Luther's spirituality as a spirituality of paradoxes or tensions. A similar view is held by Bill Cork, Cf. Bill Cork, "Martin Luther: A Spirituality of Paradox," *Spectrum Magazine*, accessed April 8, 2016, http://spectrummagazine.org/article/bill-cork/2011/09/06/martin-luther-spirituality-paradox.

43) Cf. William A. Barry and Robert G. Doherty, *Contemplatives in Action: The Jesuit Way* (New York; Mahwah (NJ): Paulist Press, 2002).

44) Cf. Myers, "Ignatius Loyola and Martin Luther: The History and Basis of a Comparison", 147.

45) Cf. Dieter Kampen, *Introduzione Alla Spiritualità Luterana*, Piccola Collana Moderna. Serie Teologica (Torino: Claudiana, 2013), 19.

knowledge alone. His quest was to feel the presence of Christ in the heart, in the here and now. It was not enough for him to know the historical Christ but to know Christ present in heart and mind.[47] What does this experiential knowledge consist of? It is to have a personal knowledge of Christ and his grace, through faith in him, that justifies us gratuitously.

Loyola, in the second annotation of the *Spiritual Exercises,* explains how "the person who gives to another the method and procedure for meditating or contemplating" should be brief in giving points (scriptural material, i.e., history) for prayer. He writes,

> [···] the person who is contemplating, by taking this history as the authentic foundation, and by reflecting on it and reasoning about it for oneself, can thus discover something that will bring better understanding or a more personalized concept of the history - either through one's own reasoning or insofar as the understanding is enlightened by God's grace. This brings more spiritual relish and spiritual fruit than if the one giving the Dialectic between rational and experiential. Exercises had lengthily explained and amplified the meaning of the history. For what fills and satisfies the soul consists, not in knowing much, but in our understanding the realities profoundly and in savoring them interiorly.[48]

For Loyola, the profound internal knowledge, *sentir y gustar internamente*, is the crux of the Spiritual Exercises. Internal knowledge of who? It is "to know better the eternal Word made flesh, so that I may better serve him and follow him".[49] Not knowing *about* Christ but knowing Christ. The exercitant ought to know the scriptural foundation well with the use of reason. But that alone is not enough. While explaining how one should contemplate the mysteries of the life of Christ, Loyola says that one should enter into the gospel scene "just as if I were there" (*como si presente me hallase*). One is not expected to regress to the historical past of the gospel, but contemplate in the present Christ who has "recently become a human being", *ansí nuevamente encarnado*.[50] Christ is not a past but present reality. The exercitant, in his present reality is to contemplate, not Christ as a past reality, but Christ as present, here and now.

---

46) In the marginal notes on Tauler's sermons, WA 9:98.21 as cited by Oswald Bayer, *Martin Luther's Theology: A Contemporary Interpretation*, trans. Thomas H. Trapp (Michigan-Cambridge, U.K.: Wm. B. Eerdmans Publishing, 2008), 30; Gabriel O'Donnell and Robin Maas, *Spiritual Traditions for the Contemporary Church* (Abingdon Press, 1990), 147.

47) Cf. O'Donnell and Maas, *Spiritual Traditions for the Contemporary Church*, 150-151; Hoffman, Bengt R., *The Theologia Germanica of Martin Luther*, xvi, 6, 34. The existential wisdom has to do with justification for Luther. It is not enough to know in the mind that Christ saves me by his grace but I must experience that saving grace.

48) George E. Ganss, ed., *The Spiritual Exercises of Saint Ignatius* (St. Louis: The Institute of Jesuit Sources, 1992), [2]. Here after *SpEx.*

49) *SpEx* [130].

50) *Sp Ex* [114], [109].

There is a tension between the head or rational knowledge of the saviour Christ and the heart or the felt knowledge of the saving Christ in the spiritualties of both Luther and Loyola. They retain as important the rational knowledge of Christ but it is the felt knowledge that opens the doors of salvation.[51] Loyola invites the exercitant to enter into contemplation as if the gospel scene is unfolding in the present moment in order to know Christ who incarnates "for me" and suffer "for me".[52] In the case of Luther, Schwarz writes, "The Christian has faith in the saving ministry of Christ as a present event, not as a past event in salvation history. Faith as *fides historica* misses its point[53], because in that case additional acts would be needed to appropriate salvation. The *pro me/nobis* ("for me/us") of the gospel speaks to those who hear it in their present situation".[54]

The words of Pope Benedict XVI give a fitting conclusion to this point that I'm trying to make. He was addressing the council of the Evangelical Church in the Chapter Hall of the former Augustinian convent, Erfurt. After speaking about the importance of Erfurt in the life of Luther he adds,

> What constantly exercised him was the question of God, the deep passion and driving force of his whole life's journey. "How do I receive the grace of God?": this question struck him in the heart and lay at the foundation of all his theological searching and inner struggle. For Luther theology was no mere academic pursuit, but the struggle for oneself, which in turn was a struggle for and with God.[55]

Faith and Works

A lot of ink has flowed to deal with this issue. My intention here is not to propose a brilliant solution to a complex debate nor to simplify it. What I want to show here is

51) The felt internal knowledge of Christ is a subjective knowledge. How can it be verified or objectified? For Luther, the internal personal experience has to find its confirmation in the promise of the Word of God, the Scripture in order to be authentic. A difficulty here is, one may selectively find confirmation in the Scripture for what one wants (Cf. Richter, *Martin Lutero E Ignacio de Loyola: Representantes de Dos Mundos Espirituales*.55). For Loyola, it is the authority of the Church. God acts immediately in the soul of the person (Cf. *SpEx* [15]) yet what makes the experience credible is the mediation of the Church (*SpEx* [352]).

52) *SpEx* [116], [203]. J. Huggett writes that one of the aspects of the Ignatian spirituality that attracts the Protestants is the biblical base of the *Spiritual Exercises*. "*Spiritual Exercises* are so bible-based that they might accurately be re-named 'Biblical Exercises'", Joyce Huggett, "Why Ignatian Spirituality Hooks Protestants," *Way Supplement* 103 (1990), 25.

53) (WA 39/I, 44.4ff.; 45.26ff.)

54) Schwarz and köpf, "Luther, Martin", 656. [The Weimar edition of Luther's works, also known as the Weimarer Ausgabe (WA), is a critical complete edition of all writings of Martin Luther and his verbal statements, in Latin and German. But Weimarer Ausgabe is a nickname, the official title of this edition is D. Martin Luthers Werke: kritische Gesammtausgabe.]]

55) Pope Benedict, Apostolic Journey to Germany, September 2011, https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2011/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20110923_evangelical-church-erfurt.html. The Italian translation of "How do I receive the grace of God?" is come posso trovare dio misericordioso)

an interesting convergence in the spirituality of Luther and Loyola while they both deal with the perennial tension between faith and works, or in other terms between trust in God and trust in human means.

Kampen highlights the paradox within the spirituality of Luther. He proclaimed justification by grace alone but at the same time was never tired of exhorting his followers to good works.[56] In his dialectical style, Luther does not hesitate to go to the extent of calling even the good works as sin and a sinner a *homo incurvatus in se ipsum*.[57] How is this paradox to be understood?

Luther begins his text, *Freedom of a Christian* with a paradox,

> First of all, so that we might fundamentally be able to discern what a Christian person is and what freedom Christ has acquired and given this person—a freedom about which St. Paul writes a good deal—I propose two resolutions:
> • A Christian person is a free sovereign, above all things, subject to no one.
> • A Christian person is a dutiful servant in all things, subject to everyone.[58]

Luther is aware that these two resolutions are contradictory and so he provides the key to maintain the tension between the two polarities, freedom and servitude. A Christian person is free in his spiritual nature and servant in his physical nature. Luther explains the freedom of the soul through a happy exchange using the nuptial metaphor,

> [⋯] all things are shared in common, so that what belongs to Christ becomes the believing soul's very own, and what belongs to the soul becomes Christ's very own. Now to Christ belong every possession and blessedness, and they become the soul's very own. And all the vices and sin burdening the soul become Christ's very own. At this point the struggle of joyful exchange begins.[59]

Turning to the second part of the tract dealing with the outward person, Luther does not fail to ask why the good works are commanded. Though the inner person is free, she continues in this world and has the task of always increasing the faith[60] while relating to people. Here is where works come in.

> [⋯] works should be done only with the idea that the body become obedient and purified of its evil passions, [⋯]. For because the soul has become purified by faith and loves God, it would gladly also see all things purified, its own body first, and then everybody loving and praising God along with it.

56) Cf. Kampen, *Introduzione Alla Spiritualità Luterana*, 46.
57) A person turned in on oneself, WA 56,356,4; 40II, 352, 7; Marc Lienhard, "Luther and the Beginnings of the Reformation," in *Christian Spirituality, High Middle Ages and Reformation*, ed. Raitt, Jill, vol. 17, World Spirituality (New York: Crossroad, 1987), 273.
58) Martin Luther, *Luther's Spirituality*, ed. Philip D. W. Krey and Peter D. S. Krey (New York: Paulist Press, 2007).
59) *Freedom of a Christian*, in *Ibid.*, 74-75; Cf. Lienhard, "Luther and the Beginnings of the Reformation", 273-274.
60) Continue good works to increase our faith. Cf. Kampen, *Introduzione Alla Spiritualità Luterana*, 73.

Further down the text Luther cautions,

> Works are not the true possession by which one becomes just and righteous before God, but do them freely out of love, for nothing, in order to please God, having sought nothing else in them and having regarded them in no other way than that God is pleased, for whose sake one gladly does one's very best.

What about the works concerning the neighbour? Luther answers this question too,

> Look, this is how love and pleasure for God flow out of faith, and how out of love flows a free, willing, and cheerful life, [lived] freely, serving the neighbor for nothing. For in the same way that our neighbor suffers want and needs our abundance, we suffered before God and needed God's grace. Therefore, as God helped us freely by means of Christ, we should do nothing else than help our neighbors by means of our bodies and their work.[61]

Luther's *Preface to the the Epistle to the Romans* further clarifies the link between Faith and works and how a person justified by faith is, at the same time, a sinner (*simul iustus et peccator*)[62]; yet another paradox. God seeks a free response from the depths of the heart of a believer. When a person doubts the justice conferred freely by God, the response is not free but an interested work that seeks to placate God. In this sense, for Luther, sin in unbelief. "If now there is no willing desire to do the good, since the depths of the heart are not set on the law of God, then certainly sin and God's wrath are deserved, even if many good works and an honorable life appear on the outside".[63] Faith is the work of God in us and makes us a new creation. And "faith alone justifies and fulfills the law, and this is because faith brings us the Spirit gained by the merits of Christ. The Spirit creates a glad and free heart, as the law demands. Thus, good works proceed from faith itself".[64] For Luther, it is impossible to separate faith from works, just as it is impossible to separate burning and light from it.

Though faith and gifts of the Spirit grow in us, due to our physical nature, evil inclinations within us remain at war with the Spirit. We are fully free in our spiritual nature and at the same time fully sinners in our physical nature. When do, even good works, become sinful? When the human being, curved in upon oneself, i.e., egoist, doubts the work of justification of God in him and begins to do good works for one's own salvation. In other words, when we attribute to ourselves what belongs to God, even our good works become sinful, because they are self-centred and seek self-interest.[65] It should be kept in mind that faith in God does not free us from

61) *Freedom of a Christaian in* Luther, *Luther's Spirituality,* 81-82, 87.
62) Cf. WA 56, 272; Lazcano González, *Biografía de Martín Lutero (1463-1546)*, 99.
63) *Preface to the Epistle to the Romans* in Luther, *Luther's Spirituality*, 106. Law is spiritual. Luther, therefore, distinguishes works of the law and fulfilling the law, 107.
64) *Preface to the Epistle to the Romans* in Ibid., 107.
65) Cf. Kampen, *Introduzione Alla Spiritualità Luterana*, 69.

works but from the opinion we have of them. Salvation is a free gift. It cannot be acquired by accomplishment of good works. Much worse is to attribute to ourselves the good that belongs to God. Furthermore, "Every work which has not as its sole end to serve another, [⋯] is not a good or Christian work".[66]

The tension between freedom and servitude, faith and works exists in Loyola albeit in a different form. It has become a commonplace to attribute the following aphorism to St. Ignatius, "Pray as if everything depended on God; work as if everything depended on yourself". Yet we do not find it anywhere in the large Ignatian corpus. Moreover it is not in harmony with the dynamic Ignatian thought. What fits into Ignatian thought is quite the contrary! In 1704, Gabriel Hevenessi published a booklet called *Scintillae Ignatianae,* with sayings of Ignatius for daily meditation. The very second saying, for the 2nd of January, is translated into English from an already complex Latin formulation as, "*Let your first rule of action be to trust in God as if success depended entirely on yourself and not on him: but use all your efforts as if God alone did everything, and yourself nothing*".[67]

There is an immanent tension in this statement between trust in God (faith) and work or between divine means and human means. This tension is better explained by Loyola in the *Constitutions* as follows,

> The Society was not instituted by human means; and it is not through them that it can be preserved and increased, but through the grace of the omnipotent hand of Christ our God and Lord. Therefore in him alone must be placed the hope that he will preserve and carry forward what he deigned to begin for his service and praise and for the aid of souls.
>
> [⋯] the natural means which equip the human instrument of God our Lord to deal with his fellow human beings will all help toward the preservation and growth of this whole body, provided they are acquired and exercised for the divine service alone; employed, indeed, not so that we may put our confidence in them, but so that we may cooperate with the divine grace according to the arrangement of the sovereign providence of God our Lord. For he desires to be glorified both through the natural means, which he gives as Creator, and through the supernatural means, which he gives as the Author of grace.[68]

---

66) WA 7; 70, 14 and WA 7, 37, 18-20; Cf. Lienhard, "Luther and the Beginnings of the Reformation", 294-295.

67) Gabriel Hevenesi, *Thoughts of St. Ignatius Loyola for Every Day of the Year: From the Scintillae Ignatianae*, trans. Alan G. McDougall (Fordham Univ Press, 2006), 15. For a full article on this debate see J.P.M. Walsh, "Work as if everything depends on⋯who?", *The Way Supplement* 70 (1991), 125-136; Barry and Doherty, *Contemplatives in Action*, 22ff.

68) John W. Padberg, ed., *The Constitutions of the Society of Jesus and Their Complementary Norms: A Complete English Translation of the Official Latin Texts*, 1st ed, Series I--Jesuit Primary Sources, in English Translations, no. 15 (Saint Louis: Institute of Jesuit Sources, 1996), [812, 814]. Hereafter *Const.*

In the background of the above texts there is a simple principle of Loyola, all we are and all we have is a free gift, grace:

> Take, Lord, and receive all my liberty, my memory, my understanding, and all my will—all that I have and possess. You, Lord, have given all that to me. I now give it back to you, O Lord. All of it is yours. Dispose of it according to your will. Give me love of yourself along with your grace, for that is enough for me.[69]

From the texts quoted it can be seen that Loyola keeps the tension between divine means and human means alive. The human means are never acquired for personal benefit, to merit salvation but for the service and glory of the Divine Majesty alone. For Luther lack of trust in God leads one to sin in the sense that, one begins to place one's trust in oneself and in one's good deeds. This for Loyola is lack of humility and one falls prey to the sin of pride. The third cause for spiritual desolation listed in the *Spiritual Exercises* enlightens this point well,

> The third is that the desolation is meant to give us a true recognition and understanding, so that we may perceive interiorly that we cannot by ourselves bring on or retain great devotion, intense love, tears, or any other spiritual consolation, but that all these are a gift and grace from God our Lord; and further, to prevent us from building our nest in a house which belongs to Another, by puffing up our minds with pride or vainglory through which we attribute to ourselves the devotion or other features of spiritual consolation.[70]

Our deeds, even though good in themselves, become an occasion for sin because we attribute to ourselves what is of God in us. For Luther a person is a sinner when he turns in upon himself, or becomes egoistic and proud. This is true in the spirituality of Loyola too. Self-emptying which was so important for Luther was equally important for Loyola, "For everyone ought to reflect that in all spiritual matters, the more one divests oneself of self-love, self-will, and self-interests, the more progress one will make".[71]

The First Week of the *Spiritual Exercises* is the *via purgativa*, way of purification. The person emerges from the Frist Week forgiven, but continues to be a sinner. The second week begins with the call of Christ the King. Though a sinner, the exercitant is called to be a follower of Christ.[72] In the Third Week the exercitant contemplates Christ who endures passion for "my sins".[73] The sinful tendency in the human person is abiding. Consequently, Loyola provides two sets of Rules for Discernment, the first set is useful during the purificative phase and the second is useful to discern the

69) *SpEx* [234].
70) *SpEx* [322].
71) *SpEx* [189].
72) On this key the Fathers of the General Congregation of the Jesuists answered the question, what is it to be a Jesuit?: It is to know that one is a sinner, yet called to be a companion of Jesus as Ignatius was. GC 34, decree 2.1.
73) *SpEx* [193].

deceits of the evil one, who makes the exercitant believe that she has "acquired" salvation. One needs to be on the watch and mortify oneself in order "to overcome ourselves; that is, to keep our bodily nature obedient to reason and all our bodily faculties subject to the higher".[74] This understanding of mortification is very similar to Luther's understanding, "The body must be compelled and exercised by fasting, waking, working, and every discipline in moderation, so that it can obey and match the form and faith of the internal person and not hinder and resist them".[75]

The exercitant who experiences the forgiveness, mercy and freedom of the crucified Christ asks, "What have I done for Christ? What am I doing for Christ? What ought I to do for Christ?" The forgiven sinner no more looks for his personal interests but becomes a person for others. As noted earlier, this is true also in the spirituality of Luther, "as God helped us freely by means of Christ, we should do nothing else than help our neighbors by means of our bodies and their work". The sole aim of Loyola's life after his Manresa experience was *ayudar a las almas,* to "help souls". He began as a lay person but God led him to found a new religious order to help others. Luther, who began as a cleric, got out of the cloister, also to help others. The spirituality of both Luther and Loyola was not of *fuga mundi* but the contrary, turning to the world in order to help others to find God.

4. Teachings on prayer

Luther and Loyola reached out to others in many different ways. Here, I deal briefly with one point, namely, how they taught ordinary people to pray. Luther's preferred method was the singing of hymns. He himself composed many. Many of his hymns are even sung today and their principal theme is confidence in God.[76] Besides these hymns we have an instruction of Luther titled *A Simple Way to Pray, for Master Peter the Barber.*[77] It contains instructions based on Luther's own experience and his way of praying.

Luther makes it clear, right in the beginning, that one should have a childlike attitude in order to pray. There is a brief note about the physical posture to be taken while praying. Prayer for Luther is a "heart-to-heart conversation". One should also create the right mood for prayer by freeing the heart in order to listen to the Spirit in silence. For prayer is listening to the Spirit in silence and not so much reading and thinking alone. Luther explains the meaning of freeing the heart with this biblical quotation, "Prepare your heart for prayer in order that you do not tempt God" (Sir 18:23).

As for the content of prayer, Luther suggests to his friend Martin to take up the Our Father, the Ten Commandments and the three major articles of the Creed

74) *SpEx* [87].
75) Luther, *Luther's Spirituality*, 81.
76) Cf. Lienhard, "Luther and the Beginnings of the Reformation", 285ff.
77) Luther, *Luther's Spirituality*, 217-234 = WA 38: 351-73.

concerning the three persons of the Trinity. The Our Father is to be prayed word for word, repeating the word and considering the meaning of every word/petition in a leisurely fashion until the heart is warmed up. For praying the Ten Commandments and the articles of the Creed, Luther suggests winding each of the commandment or article into a fourfold woven wreath. The four folds are assimilating the intended teaching, giving thanks to God for the teaching received, making a confession to God for the shortcomings in keeping the commandment and concluding with a prayer by way of making a petition for the grace one needs. Prayer according to Luther should not be chatter or empty babble. It is more affective and less of a rational activity.

Loyola coincides with several aspects of Luther's instruction on prayer. Loyola gives importance to the physical postures of prayer. He gives even more importance to the spiritual posture. Before praying, the person should create the right mood for prayer which, for Loyola, consists in ordering all one's intentions, operations and actions purely for the service and praise of God. For Loyola too prayer is a familiar conversation, "in the way one friend speaks to another, or a servant to one in authority - now begging a favor, now accusing oneself of some misdeed, now telling one's concerns and asking counsel about them".[78]

The *Spiritual Exercises* of Loyola can be considered a school of prayer, though it is not so much a prayer book as a method. Loyola did not give the full *Exercises* to all people but parts of the *Exercises* were meant for all. The Three Methods of Praying[79] is one among them. Here, both, the mode of prayer and material suggested for prayer, have similarity with the instructions of Luther to his barber friend. Loyola suggests to the pray-er to pray with the Our Father in a contemplative way, pausing over every word and considering the meaning of the word, fixing the gaze on the one to whom the prayer is addressed and so on.[80] The Creed too could be prayed in a similar way. Parts of the fourfold woven wreath of Luther are present, to a large extent, also in the instructions of Loyola to pray with each of the Ten Commandments,

> I will ask God our Lord that I may be able to know how I have failed against the ten commandments. Similarly I will ask for grace and aid to amend myself for the future. I will beg, too, for a complete understanding of the commandments, in order to keep them better for greater glory and praise of the Divine Majesty.[81]

5. Conclusion

In conclusion it could be affirmed, beyond doubt, that both, Luther and Loyola, were men deeply in love with Christ. In a text of 1522, *Admonition against Insurrection*, Luther writes,

---

78) Respectively *SpEx* [75-76, 252],[46], [54].
79) *SpEx* [238]ff.
80) *SpEx* [252].
81) *SpEx* [240].

> I ask the [people] make no reference to my name; let them call themselves Christians, not Lutherans. What is Luther? After all, the teaching is not mine. Neither was I crucified for anyone. St. Paul, in 1 Corinthians 3, would not allow the Christians to call themselves Pauline or Petrine, but Christian. How then could I – poor stinking maggot-fodder that I am – come to have [people] call the children of Christ by my wretched name? Not so, my dear friends; let us abolish all party names and call ourselves Christians, after him whose teaching we hold.[82]

The life of a Jesuit according to the *Institute* is centred on Jesus Christ, who is, in the phrase Loyola, the way that leads to life.[83] The opening paragraph of the *Formula of the Institute* specifies that the Society is to be designated by the name of Jesus. Loyola never thought of himself as the head of the Jesuits. He only wanted to be a companion of Jesus carrying the cross, and to follow Him alone, the true head of the Society of Jesus.

Loyola received a remarkable grace while praying at the chapel of La Storta, just outside Rome, in October 1537, together with Peter Faber and Diego Laínez. He was, as he declares, "very specially visited by the Lord," whom he saw carrying his cross on his shoulder in the presence of his Father, who said to Loyola, "I want you to serve us." From that moment forth, Loyola never doubted that the Father had placed him with the Son; he insisted adamantly that the new congregation ought to be called the Society of Jesus.[84]

82) LW 45. 70-71.
83) Cf. *Const* [101].
84) Avery Dulles, "What Distinguishes the Jesuits?," *America Magazine*, 2007, http://americamagazine.org/issue/599/article/what-distinguishes-jesuits. For an account of Laínez, one of the companions of Ignatius on the road to Rome, see Adhortationes, FN II,133. Pope Paul IV had objections to approve the name of the Society of Jesus, Feliciano Delgado, "Compañía de Jesús," ed. Pascual Cebollada et al., *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana* (Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2007), 348.

Bibliography

Barry, William A., and Robert G. Doherty. *Contemplatives in Action: The Jesuit Way*. New York; Mahwah (NJ): Paulist Press, 2002.

Bayer, Oswald. *Martin Luther's Theology: A Contemporary Interpretation*. Translated by Thomas H. Trapp. Michigan-Cambridge, U.K.: Wm. B. Eerdmans Publishing, 2008.

Bucher, Richard. "Martin Luther's Tower Experience." Accessed April 5, 2016. http://www.trinitylutheranms.org/MartinLuther/TowerExperience.html.

Cork, Bill. "Martin Luther: A Spirituality of Paradox." *Spectrum Magazine*. Accessed April 8, 2016. http://spectrummagazine.org/article/bill-cork/2011/09/06/martin-luther-spirituality-paradox.

Delgado, Feliciano. "Compañía de Jesús." Edited by Pascual Cebollada, José Carlos Coupeau, José García de Castro, and Javier Melloni. *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2007. 000000355584.

Divarkar, Parmananda Roque, ed. *A Pilgrim's Testament: The Memoirs of Ignatius of Loyola*. Saint Louis: Institute of Jesuit Sources, 1995.

Dulles, Avery. "What Distinguishes the Jesuits?" *America Magazine*, 2007. http://americamagazine.org/issue/599/article/what-distinguishes-jesuits.

Endean, Philip. "Ignatius in Lutheran Light." *Thinking Faith: The Online Journal of the Jesuits in Britain*. Accessed April 1, 2016. http://www.thinkingfaith.org/articles/20110729_2.htm.

Ganss, George E., ed. *The Spiritual Exercises of Saint Ignatius*. St. Louis: The Institute of Jesuit Sources, 1992.

García Hernán, Enrique. *Ignacio de Loyola*. Madrid: Taurus, 2013.

García Matero, Rogelio. "Ignacio de Loyola ¿Antilutero?" *Manresa* 57 (1985): 251-59.

García Villoslada, Ricardo. *Martín Lutero [I]: El Fraile Hambriento de Dios*. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid: Editorial Católica, 2008.

_____, *San Ignacio de Loyola: Nueva Biografía*. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid: La Editorial Católica, 1986.

Geger, Barton T. "Hidden Theology in the 'Autobiography' of St. Ignatius." *Studies in the Spirituality of Jesuits* 46, no. 3 (2014).

Gómez, Jesús Alvarez. *Historia de La Vida Religiosa, Desde La "Devotio Moderna" Hasta El Concilio Vaticano II*. Vol. III. 4 vols. Madrid: Publicaciones Claretianas, 1990.

Gründler, Otto. "Devotio Moderna." In *Christian Spirituality, High Middle Ages and Reformation*, edited by Raitt, Jill, 17:175-93. World Spirituality. New York: Crossroad, 1987.

Hevenesi, Gabriel. *Thoughts of St. Ignatius Loyola for Every Day of the Year: From the Scintillae Ignatianae*. Translated by Alan G. McDougall. Fordham Univ Press, 2006.

Hoffman, Bengt R., ed. *The Theologia Germanica of Martin Luther*. The Classics of Western Spirituality. New York ; Ramsey (NJ); Toronto: Paulist Press, 1980.

Huggett, Joyce. "Why Ignatian Spirituality Hooks Protestants." *Way Supplement* 103 (1990): 22-34.

Kampen, Dieter. *Introduzione Alla Spiritualità Luterana*. Piccola Collana Moderna. Serie Teologica. Torino: Claudiana, 2013.

Lazcano González, Rafael. *Biografía de Martín Lutero (1463-1546)*. Historia Viva. Guadarrama (Madrid): Editorial agustiniana, 2009. http://oseegenius.unigre.it:80/pug/resource?uri=383499.

Lienhard, Marc. "Luther and the Beginnings of the Reformation." In *Christian Spirituality, High Middle Ages and Reformation*, edited by Raitt, Jill, 17:268-99. World Spirituality. New York: Crossroad, 1987.

Luther, Martin. *Luther's Spirituality*. Edited by Philip D. W. Krey and Peter D. S. Krey. New York: Paulist Press, 2007.

McManamon, John M. *The Text and Contexts of Ignatius Loyola's "Autobiography."* New York: Fordham University Press, 2013.

Myers, William David. "Ignatius Loyola and Martin Luther: The History and Basis of a Comparison." In *A Companion to Ignatius of Loyola: Life, Writings, Spirituality, Influence*, edited by Robert Aleksander Maryks, 52:143-58. Brill's Companions to the Christian Tradition. Leiden; Boston: Brill, 2014.

O'Donnell, Gabriel, and Robin Maas. *Spiritual Traditions for the Contemporary Church*. Abingdon Press, 1990.

Padberg, John W., ed. *The Constitutions of the Society of Jesus and Their Complementary Norms: A Complete English Translation of the Official Latin Texts*. 1st ed. Series I--Jesuit Primary Sources, in English Translations, no. 15. Saint Louis: Institute of Jesuit Sources, 1996.

Padberg, John W., and John L. McCarthy, eds. *Ignatius of Loyola: Letters and Instructions*. Translated by Martin E. Palmer. Saint Louis (MO): Institute of Jesuit Sources, 2006.

Richter, Friedrich. *Martin Lutero E Ignacio de Loyola: Representantes de Dos Mundos Espirituales*. Translated by Constantino Ruiz-Garrido. Madrid: Fax, 1956.

Schwarz, Reinhard, and Ulrich köpf. "Luther, Martin." Edited by Hans Dieter Betz, Don S. Browning, Bernd Janowski, and Jüngel. *Religion Past & Present Encyclopedia of Theology and Religion*. Leiden-Boston: Brill, 2010.

Strohl, Jane E. "Luther's Spiritual Journey." In *The Cambridge Companion to Martin Luther*, edited by Donald K. McKim, 149-64. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

루터와 이냐시오 로욜라의 영성적 접점

Paul Rolphy Pinto
Pontifical Gregorian University, Italy

중세기 말에 살았던 두 사람, 마틴 루터와 이냐시오 데 로욜라의 교회개혁 전반에 대한 기여는 광대하다. 스페인 출신의 기사인 로욜라는 그의 영성(靈性)으로 명망이 높은 반면 독일출신의 거인인 루터는 영성보다는 그의 신학으로 더 잘 알려져 있다. 하지만 루터신학을 면밀하게 검토한다면 그의 영성과 로욜라의 영성 간의 중요한 접점들을 발견할 수 있을 것 같다. 루터와 로욜라 사이의 대화를 가능하게 만들어가는 이 여정을 시작하면서 필자 자신은 후자에 더 익숙하다는 점을 인정하고, 전자에 관하여 더 많이 알아나가도록 노력할 것이다. 20세기 초반까지만 해도, 역사기술에서는, 의례 두 사람을 경쟁관계라고 치부하고, 둘 중 한 사람에게는 관대하지 못했다. 나는 이러한 부정적인 의견에 도전하여, 사람들이 지금까지 루터와 로욜라에 관하여 말한 내용들은 제쳐 놓고, 그들 자신 즉 루터와 로욜라 자신의 저작물들이 말하고 있는 내용을 따라갈 것이다.

먼저 루터와 이냐시오의 영성을 형성한 시대적 배경에 관하여 간략하게 고찰해본 후에, 이 논의를 세 단계로 전개하고자 한다. 첫 부분에서는 그들의 회심 이야기에 관해 말할 것이다. 종교적 회심은 지속적인 과정이지만 여기서는 회심과정의 모든 단계가 아닌 초기 단계만으로 제한하여 다루는데, 이 초기 단계는 자주 그 이후의 영적 체계 전체의 토대를 제공하기 때문이다. 다른 부분보다 더 분량이 많은 두 번째 부분에서는 그들의 영성을 다룰 것이며, 필자는 두 경우 모두에서 긴장의 영성을 인지한다. 마지막 부분에서는 기도관련 가르침에 관하여 간략하게 이야기할 것이다.

2016년 1월 23일 개최된 한 학술대회에 참여한 이탈리아의 복음주의 루터 교회의 목사인 옌스 마틴 크루즈박사(Dr. Jens-Martin Kruse)의 말에 따르면, 가톨릭교도와 루터교도가 함께 모여 대화할 때면, 다른 이야기가 아닌 같은 이야기를 다른 방식으로 말해야 할 것이며, 분열이 아닌 일치의 방식으로 말해야 한다.[1] 나도 그렇게 하도록 노력할 것이다.

1. 영성형성의 배경

가톨릭 신자들(로욜라를 그들의 대변인으로 여기는)과 루터교도들 양측의 일반인들의 마음에는 여전히 서로에 대한 편견들이 깊이 자리하고 있다. 몇몇 작가들은 루터와 로욜라에 대한 참된 이해를 방해한 사람들이 있다고 지적한다.[2] 이냐시오의 초기 동료였던 나달(Nadal)과 폴란코(Polanco) 그리고 동시대의 다른 사람들은 루터를 악마의 화신으로 보았던 반면 루터교도

1) http://livestream.com/laciviltacattolica/lutero [accessed 05.04.2016]
2) Friedrich Richter, *Martin Lutero e Ignacio de Loyola: Representantes de dos mundos espirituales* (Madrid: Fax, 1956); Philip Endean, "Ignatius in Lutheran Light," *Thinking Faith: The Online Journal of the Jesuits in Britain*, accessed April 1, 2016, http://www.thinkingfaith.org/articles/20110729_2.htm; William David Myers, in *A Companion to Ignatius of Loyola: Life, Writings, Spirituality, Influence*, ed. Robert Aleksander Maryks, vol. 52, Brill's Companions to the Christian Tradition (Leiden ; Boston: Brill, 2014), 143-58.

들은 이냐시오가 적그리스도인 교황의 주요공범이며, 이단의 종식을 주요 목표로 하는 반종교개혁자라고 치부했다.[3] 대부분의 역사학자들은 루터와 로욜라를 비교할 때, 실은 예수회원들과 루터교도들 간의 상대방을 반대하는 왜곡된 견해들을 비교하고 있다.[4] 윌리암 마이어스(William Myers)는 예수회원들과 루터교도들의 서로를 비방하는 비난과 역비난의 오랜 역사기록을 언급한다. 그에 따르면 오해의 주요한 이유는 루터와 로욜라라는 두 창시자에 대한 실제적 지식이 부족했기 때문이다. 이 두 창시자에 관하여 형성된 우리의 의견들은 그들에 관한 2차자료에 기반하고 있다. 먼저 로욜라의 경우를 본다면, 그의 『자서전』은 벌써 1570년대에 유통이 중단되었고, (대신) 벌써부터 그를 주로 루터의 반대자라고 묘사했던 페드로 데 리바데네이라(Pedro de Ribadeneyra)의 이냐시오전기가 도입된다. 『자서전』은 볼랑디스츠(Bollandists)덕분에 1730년이 되어서야 비로소 라틴어판으로 다시 나오게 되었다. 중요한 판본은 1904년에야 나왔다.[5] 루터와 로욜라와 관련해서는 허구로부터 진리를 분리하는 지속적인 작업이 필요한데, 최근에는 이러한 작업이 이루어지고 있다.[6]

한 사람의 존재방식, 사고방식과 행동방식, 다시 말해 그 사람의 전체적인 영성은 그가 살고 있는 사회에 영향을 받아 형성된다. 루터와 로욜라 역시 그 시대의 인물들이었다.[7] 그들은 역사의 중대한 시기 곧 중세말기로부터 근대로 이행되던 시기에 살았다. 그들은 거의 동시대인이었다. 1483년부터1546까지 살았던 루터와, 1491년부터 1556까지 살았던 로욜라를 비교하면, 전자가 후자보다 겨우 8살 위다. 그들은 한번도 만난 적이 없다. 로욜라는 루터교에 관하여 알고 있었지만 루터는 로욜라와 예수회에 관하여 전혀 알지 못했다.[8] 하지만 둘 다 교황과 성직자들의 생활방식에 대한 추문들, 그리고 결과적으로 로마 교황청의 지도력에 대한 신

---

3) Endean, “Ignatius in Lutheran Light.”

4) Cf. Myers, “Ignatius Loyola and Martin Luther: The History and Basis of a Comparison.”

5) Cf. *Ibid.*,144. [⋯] 소위 이냐시오의 『자서전』(1556 에 나왔다) 종교개혁에 대해서 완전히 묵살하고 있으며, 예수회 회헌에도 루터나 루터교에 관한 언급이 전혀 없다.

6) Cf. Rafael Lazcano González, *Biografía de Martín Lutero (1463-1546)*, Historia Viva (Guadarrama (Madrid): Editorial agustiniana, 2009), 10

7) Myers, “Ignatius Loyola and Martin Luther: The History and Basis of a Comparison.”, 152.

8) Myers, “Ignatius Loyola and Martin Luther: The History and Basis of a Comparison”, 141. 두 사람에 관한 구체적인 전기적인 사실들만으로도 몇 가지 흥미로운 차이점을 확실하게 드러내준다. 많은 사람들이 두 사람 사이의 사회적인 차이점들에 주목하지만 사실 그들의 삶에서 소명을 이루어가는 과정에서 현격한 차이가 있다. 루터가 1505년 아우구스틴 수도회에 입교했을 때 22세였고, 그 2년 후에 사제서품을 받는다. 루터는 1512년 28세에 박사학위를 받았으며, 그때부터 그는 설교와 더불어 가르치는 일과 신학적 저술에 깊이 몰두한다. 그는 (95개의 반박문을 작성하던) 1517년 34세였고, 그가 교회에서 파문당했던 1521년에는 38세였다. 그때 그는 이미16년간의 수도회생활을 마쳤다. 물론 남은 여생동안 그는 개혁교회 목사이자 아주 빼어난 설교가였다. 온전히 40년간 -그의 삶의 삼분의 이에 해당하는 기간-을 수도회에서 아니면 목사이며 설교자로서 보냈다. 이냐시오는 1491년경에 태어났으며 팜플로나 전투에서 부상으로 쓰러진 이후 처음으로 종교적인 변화을 겪고 있을 때, 이미 30세였다. 그가 알칼라(Alcalá)에서 마침내 진정한 대학교육을 시작했던 1527년에 36세가 되었는데, 그것은 1517년의 루터보다 두 살 더 많았다. 로욜라가 가진 가장 상급의 학위인 석사학위를 43세에 파리에서 받았으며 1537년 46세에 마침내 사제품을 받았다. 예수회가 공식적으로 설립되었던 1540년에 그는 50세에 가까웠다. 놀랍게도 가톨릭 개혁을 이끄는 수도회의 창시자인 로욜라는 사제로서 20년이 체 되지 않는 시간을 보냈다. 그러나 그의 평신도로서의 시기도 똑같이 중요하다. 그는 공식적으로 죄의 고백을 듣고 면죄하거나 대죄와 소죄에 관한 어떤 상담도 할 수 없었던 그 시기 동안에도 예수회의 토대가 되는 영성문서인 『영신수련』을 작성한다. 그는 자주 그의 신앙을 의심스럽게 여기던 고위 성직자와 종교재판소로부터 오는 압박에 시달려야 했다. 이냐시오의 정체성을 나타내주는 그림들과 이미지들 안에서 우리에게 너무나 친근한 사제의 제의는 그가 당했던 것을 조금 오도하고 있는 것 이상으로 그의 진정한 체험을 가리려는 거의 거짓된 시도이다. *Ibid.*,154-55.

뢰상실 등에 대해서 알고 있었다. 두 사람 모두 자신들을 '개혁자'로 자각하지는 못했지만, 당시의 타락한 교회의 상황에 최선을 다해 대처하였다.[9)]

루터는 생애 대부분을 독일의 색소니(Saxony)에서 살았다. 루터시대의 독일 정치적 상황은 불안정했다. 독일은 단일국가로 성장했다. 한편으로는 황제와 황제선거 권한을 보유한 봉건 영주들 사이의 긴장이 점증했고 또 다른 편에서는 황제와 교황권 사이의 긴장이 커져갔다. 당시의 신심, 공로, 면죄부 등으로 점철되었던 일종의 광적 신앙 현상의 와중에서 도시화, 가난 그리고 질병의 증가는 평민들 가운데 구원에 대한 심각한 불안을 불러일으켰다.[10)]

로욜라는 평생, 유럽 전역과 그 너머에 까지 순례하였다. 그는 성장기에 스페인 궁전에서 생활했다. 당시 스페인의 카스티야 왕국은 역사상 가장 강하게 가톨릭과 교황권을 옹호했다. 로욜라가 탄생하기 한 해 전인 1492년 스페인의 가톨릭 군주들은 그라나다를 정복함으로써 아랍의 통치자들을 스페인 영토로부터 확실하게 추방했다. 따라서 마치 십자군 정신의 쇄신과 같은 분위기가 감돌았다. 독일이 국내의 분쟁을 해결하느라 정신없었던 동안, 스페인(그리고 포르투갈)은 유럽을 너머서 그들의 국경선을 확대해 나갔다. 로욜라가 태어나던 해에 크리스토퍼 콜롬버스는 인도로 가는 더 단축된 경로를 찾기 위해 항해를 시작했지만 결과적으로 아메리카에 도착한다. 스페인은 유럽에서 가장 강한 정치적 강국이 되어가고 있었다.[11)]

루터와 로욜라의 삶은, 비록 긴장상태에 있긴 했지만, 가톨릭으로 통합된 유럽에서 시작되었으며, 각자의 특정한 환경에 있기는 했지만, 둘 다 똑 같이 르네상스 인본주의의 출발점에 위치하고 있었다.

루터와 로욜라의 영적 원천과 근원 사이에 특별히 눈에 띠는 흥미로운 유사점이 있다. 성서와 아우구스티누스의 저서 다음으로 루터가 좋아하는 책의 하나는 저자가 알려지지 않은 『독일 신학(Theologia Germanica, 1350)』이다. 루터는 1516년 이 책에 서문을 붙여 출판했고, 1518년에는 더 정교하게 가다듬어서 출간하였다. 이 책의 영성은 14, 15 세기에 '하느님의 친우회(Friends of God)'라고 부르던 신심운동의 가르침과 매우 유사하다.[12)] 그 편집본의 서문에서 루터는 그 책에서 그가 많은 것을 배웠다고 인정한다.[13)] 로욜라가 좋아했던 서적은 그에게는 『Gersoncito』[14)]라고 알려진 토마스 아 켐피스의 『그리스도를 본받음』[15)]이었다. 그 책은 그가 30일 피정 중에 읽었다고 말한 두 세권의 서적 중 하나다. 그 책은 이냐시오의 (사

9) 필립 엔딘(Philip Endean)에 따르면, 루터와 로욜라는 둘 다 사제직을 개혁(preti riformati)하는 방식으로, 그 당시 상황에 대처했다. 그는, "루터와 이냐시오는 서로의 적대자가 아니라 새로운 종류의 신심과 새로운 종류의 사제직의 모델로 보인다,"고 적고 있다. Endean, "Ignatius in Lutheran Light".

10) R. Lazcano 는 아비뇽유수 이후의 교황들의 수치스런 삶을 구체적으로 설명하고 있다. Cf. Rafael Lazcano González, *Biografía de Martín Lutero (1463-1546)*, Historia Viva (Guadarrama (Madrid): Editorial agustiniana, 2009), 17-30. 루터시대의 삭소니의 정치적 상황을 보려면 마지막 두 페이지를 보시오.

11) Cf. Ricardo García Villoslada, *San Ignacio de Loyola: Nueva Biografía*, Biblioteca de Autores Cristianos (Madrid: La Editorial Católica, 1986), 24-29; Richter, *Martin Lutero E Ignacio de Loyola Representantes de Dos Mundos Espirituales*, 8-11.

12) Cf. Hoffman, Bengt R., ed., *The Theologia Germanica of Martin Luther*, The Classics of Western Spirituality. (New York ; Ramsey (NJ); Toronto: Paulist Press, 1980).xv.

13) Ibid., 54. 성직자와 평신도 간의 차이를 줄인다거나(p.8), 역사의 그리스도와 신비의 그리스도를 구분 하는 (p. 16) 루터의 몇몇 사상은 『독일의 신학(*Theologia Germanica)*』에 나온다.

14) Cf. García Villoslada, *San Ignacio de Loyola*, 213. FN I, 584.

15) *SpEx* [100]

변적인 영성와 반대인) 감성적인 영성을 형성해주었고 『영신수련』[16]의 구조와 내용에 영향을 주었다. 『그리스도를 본받음』은 근대 신심운동(Devotio Moderna)의 가장 유명한 저서이다.

앞서 언급한 두 신심운동은 가난과 질병 특별히 흑사병이라는 환경에서 태어났다. 당시 죽음에 대한 두려움이 널리 확산되어 있었다. 교회는 무식하고 무능한 성직자들로 인해 타락했다. 고통받는 평민들은 제도권 교회로부터 어떠한 사목적 보살핌도 받지 못했다. 결과적으로 사람들은 내면의 그리스도에게로 관심을 돌리고 내적인 종교적 체험을 찾는 경향이 나타났다. 이점이 이 두 신심운동의 공통적인 특징이 되었다.[17]

"하느님의 현존 안에 사는 훈련"이었던 '하느님의 친우회'라는 신심운동은 유럽의 여러 지역에서 특히 독일에서 12세기부터 14세기 사이에 활성화되었다. '하느님의 친우회'라는 신심운동은 항상 교회에 충실했다. 그런데 이 운동의 한 분파인 '자유심령형제자매단(The Brothers and Sisters of the Free Sprit)'은 종파주의적 경향을 가지고 있었다. 『독일 신학(Theologia Germanica)』은 주로 이 분파를 반대하기 위해 저술되었다. <자유심령형제자매단>은 교회의 권위에 반대하고 교회가 하느님 은총의 유일한 관리자라는 주장을 비난했다.[18]

근대 신심운동(Devotio Moderna)은 14세기 말 저지대(Low Countries:베네룩스삼국)에서 시작되어 독일과 다른 유럽 국가들로 빠르게 퍼져나간 중세기 말의 종교개혁운동이다. 이 운동을 널리 알리던 주체들이 바로 '공동생활형제회'(The Brethren of the Common Life, 共同生活兄弟會)였다. 이냐시오의 근대신심운동과의 첫 만남은 아마 몬세라트(Monserrat)의 베네딕도 수도원에서였을 것이다. 1522년 그가 그곳에 도착했을 때 이 운동이 이미 실천되고 있었다.[19] 로욜라가 1528년 파리에 도착했을 때, 근대신심운동을 세상에 홍보하고 가르치는 공동생활형제회가 운영하는 몽테규(Montaigu) 대학에서 인문학을 공부했다. 이 대학은 체계적 교육으로 유명했다.[20]

한 이단 단체였던 '계몽파'(alumbrados)라는 단체는 생활 속에서의 묵상과 성서읽기를 장려했던 근대신심운동의 (분파가 아니라면) 영향을 받고 있었다. 조명받은 사람들(alumbrados)이라는 의미의 '계몽파'는 그들이 직접 성령에 의해 조명되어 가르침 받았다고 주장하며 마침내 교회의 중재권을 무시하기에 이른다. 로욜라도 몇 번이고 되풀이하여 계몽파의 일원이 아닌가 의심받았고 종교재판소에서 8번이나 재판을 받았다.[21]

우연히도, 루터 역시 막데부르그 수학기간 동안(1497-1498) 공동생활형제회 관리 하에서 공부했다. 이 수사들은 그리스도를 본받는 삶과 영적 쇄신을 장려하였다. 이것은 의지훈련과 소박한 삶의 영위[22]와 관련이 깊다. 루터와 로욜라는 공통의 영적 분위기를 공유하고 있었다.[23]

루터와 로욜라가 살았던 역사적 배경에 대한 간략한 고찰을 마치고 이제 계속해서 그들의 신비주의적 여정에 대한 논의를 계속할 것이다.

---

16) Cf. Jesús Alvarez Gómez, *Historia de La Vida Religiosa, Desde La "Devotio Moderna" Hasta El Concilio Vaticano II*, vol. III, 4 vols. (Madrid: Publicaciones Claretianas, 1990), 149.
17) Cf. Hoffman, Bengt R., *The Theologia Germanica of Martin Luther*, 5.
18) Cf. *Ibid.*, 6-7; 12-13; 22『독일의 신학(*Theologia Germanica)*』은 그 안의 비제도적인 사상들로 인해 1612 년 공식적으로 금서가 된다.
19) Cf. Otto Gründler, "Devotio Moderna," in *Christian Spirituality, High Middle Ages and Reformation*, ed. Raitt, Jill, vol. 17, World Spirituality (New York: Crossroad, 1987), 175-93.176.
20) Cf. García Villoslada, *San Ignacio de Loyola*, 305.
21) Cf. Endean, "Ignatius in Lutheran Light".
22) Cf. Lazcano González, *Biografía de Martín Lutero (1463-1546)*, 39.
23) Cf. Rogelio García Matero, "Ignacio de Loyola ¿Antilutero?," *Manresa* 57 (1985), 255-256

2. 회심체험

이 부분에서 필자는 감히 우리의 이 두 지도자들의 신비의 여정 전체를 추적하려는 것이 아니라 두 사람의 이후의 영적 여정 전체를 드러내주게 될 영적 개안의 개시에 대해 면밀히 살펴볼 것이다. 루터의 삶에서 가장 결정적인 순간은 루터가 뜻하지 않은 폭풍우를 만났을 때 찾아온다. 1505년 7월 루터는 만스펠트(Mansfeld)에서 그의 가족과 함께 며칠(약 10일)을 보낸 후에 돌아가고 있었다. 그는 에르프르트(Erfrut)로 가고 있었다. 폭풍우가 그를 강타한 곳은 바로 에르프르트에서 8킬로미터 떨어진 스토테른하임(Stotternheim) 근처였다. 그것은 무시무시한 폭풍우였다. 죽음에 대한 두려움에 사로잡혀 루터는 광부들의 수호성인인 성 안나에게 부르짖었다. "성 안나, 저를 구해주소서, 제가 수도자가 되겠나이다." 그러자 번개가 쳤다. 그리고 그는 무서운 폭풍우 속에서 살아남는다. 그 사건이 있고 2주 후인 7월17일 루터는 친구들의 만류와 아버지의 반대에도 불구하고 에르푸르트에 있는 아우구스티노 수도회 소속인 "검은 수도원(black monastery)"이라는 곳에 입회한다. 이러한 방식으로 위기의 순간에 이루어진 서원은 자유로운 서원이라고 하기 어렵다. 1539년 그의 탁상담화 중 하나에서 그는 그 결정을 후회했다고 전하고 있다. 가르시아 빌로슬라다(García-Villoslada)의 주장에 따르면, 그런 진술은 그가 수도원 생활과의 모든 유대를 완전히 끊은 후에 이루어진 것이다. 만일 그가 원했다면, 자유롭지 못한 상태의 서원을 쉽게 면제받을 수 있었을 것이다. 그러나 그는 그렇게 하지 않았는데, 그의 입회 결정이 갑작스러운 것이 아니었기 때문이다. 수도자가 되는 것은 그의 내면에서 키워온 오랜 바램이었고, 극적인 벼락사건, 곧 죽음의 공포는 그 바램을 이루게 해준 사건이었을 뿐이다.[24] 1531년 루터는 그 자신에 대해서 이렇게 말하고 있다. "나는 계속 철야하고 단식했으며 나의 몸에 태형을 가했고 고행했으며 순명하고 순결하게 살았다."[25] 루터가 수도자의 삶을 살겠다고 결심하게 된 사건이 이상적인 것은 아니지만 수도승으로서 그가 영위하는 삶의 방식은 그의 수도자로서의 소명이 지닌 진정성을 보여준다.

로욜라의 인생에서 가장 극적인 사건은 팜플로나전쟁(Pamplona, 1521)에서 대포알에 다리가 부러진 사건이다. 로욜라는 팜플로나전쟁 직후의 상황이 그의 삶에서의 회심을 일으킨 유일한 사건이라고 여기지는 않는다.[26] 1515년 경 이냐시오의 삶에서 몇 가지 명백한 변화가 일어났다. 그의 후견인이었던 재무상 벨라스케즈(Velázquez)가 파산하고 왕의 총애를 잃게 되었다. 이냐시오의 세속적인 꿈들은 좌절된다. 같은 해에 로욜라는 고향 아즈페티아(Azpetia)에서 그의 형제와 함께 저지른 "중죄"로 인해 심각한 문제에 봉착했다. 그가 범한 죄의 엄중한 형벌에서 그를 구해준 것은 바로 그의 성직자라는 지위였다.[27] 두 사건이 같은 시기에 발생했기 때문에 무엇이 로욜라의 내적 변화를 일으켰는지, 즉 두 사건 모두일까 아니면 둘 중 하나가 일까 말하기는 어렵다. 팜플로나전쟁이 일어나기 일 년 남짓 전에 이냐시오는 프란치스코 대 오야(Francisco de Oya)로부터 생명의 위협을 받았고 실제로 로욜라에 침입한 그에게 부상을 당하기도 했다. 그러나 보다 더 심하게 상처 입은 것은 그의 자존심이었다.[28] 팜플로나전쟁에서 로욜라는 루터의 경우보다 훨씬 더 죽음에 가까이 다가갔으나 로욜라는 그 전쟁 이

24) Cf. Ricardo García Villoslada, *Martín Lutero [I]: El Fraile Hambriento de Dios*, Biblioteca de Autores Cristianos (Madrid: Editorial Católica, 2008)., 82-87; Lazcano González, *Biografía de Martín Lutero (1463-1546)*, 49-52.

25) WA 33, 571.v

26) García-Villoslada for example speaks of first conversion from a frivolous courtier to a serious knight. Cf. García Villoslada, *San Ignacio de Loyola*, 109.

27) Cf. Enrique García Hernán, *Ignacio de Loyola* (Madrid: Taurus, 2013), 59-60.

28) Cf. *Ibid.*, 78.

전에 죽음의 공포를 이미 상실했던 듯하다. 그가 더 두려워한 것은 영혼의 죽음이었다. 전쟁 이전에 동료 병사에게 한 그의 고백이 이것을 보여주는 것 같다.

로욜라와 루터 두 경우 모두 최초의 영적 각성에는 죽음에 대한 공포가 어느 정도 존재한다. 이 최초의 영적 깨달음은, 두 영웅 모두 내면의 영적 위기를 견디어 냄으로써, 더욱 성숙하게 된다. 여기서 필자는 필립 엔딘(Philip Endean)이 언급한 비텐베르그(Wittenberg)의 루터와 만레사(Manresa)의 로욜라 사이의 유사점을 강조할 것이다.[29]

이미 널리 알려진 것처럼, 루터의 영적 위기와 타개의 과정은 "탑체험"(Turmerlebnis)이라 명명되었으며, 그것은 "검은 수도원" 혹은 비텐베르그의 아우구스틴 수도원에서의 루터의 연구내용에 언급되어 있다. 루터는 그의 라틴어 저작전집의 서론과 몇몇 탁상담화(Table-talks)에서 이 경험을 시사한다. 리차드 부커(Richard Bucher)에 따르면 이 경험은 루터의 영적 발전의 축이라고 여겨진다.[30] 루터가 죽기 일 년 전 인 1545년에 쓰여진 이 서론은 자전적 성격을 가진다. 그는 1515년 바오로성인에 관한 강의를 준비하고 있었다. 다음은 그 발췌문이다.

> 나는 흠잡을 데 없는 수도승으로 살았지만, 극도로 혼란스런 양심을 지닌 채, 하느님 앞에서 죄인이라 느꼈다. 나의 고행이 그분(의 진노)을 달랠 수 있다고 도대체 믿을 수가 없었다. 나는 죄인을 벌하는 의로운 하느님을 사랑할 수 없었으며, 아니 증오했으며, 하느님을 모독할 정도까지는 아니었다 해도, 내심 [⋯] 하느님께 화를 내며 이렇게 말했다. '원죄로 인해 영원히 죽을 운명에 처한 불쌍한 죄인들이 십계명의 규범이 만들어내는 갖은 재난에 짓눌려 으스러지는 것으로 충분하지 않으신 듯, 하느님은 (의로움의) 복음으로 고통에 고통을 더하시고, 또한 하느님의 義怒(의노)와 함께 하는 그 복음으로 우리를 위협하는군요' [⋯], 그럼에도 불구하고, 마침내 하느님의 자비하심 덕분에, 밤낮으로 묵상하던 중, [⋯] 하느님의 義(의)란 의인이 하느님의 선물, 곧 신앙으로 살아가는 것임을 이해한 것이다. [⋯] 여기에서 나는 완전히 다시 태어나서 활짝 열린 문을 통해서 낙원 그 자체에 들어간 것처럼 느꼈다. 성서 전체의 완전히 다른 모습이 나에게 드러났다.[31]

수도원 생활을 위한 입회는 루터의 민감하고 고통스러운 양심에 일시적인 위안을 주었다. 그는 금욕적 관행이 단호하고 엄격했던 개혁 아우구스티노회에 속해 있었다. 아무리 많은 고행과 경건한 종교적 실천도 그에게 평화를 주지 못했다. 그가 아무리 노력해도 그 자신이 의롭게 되지 못하기 때문에 그는 단죄받을 것을 두려워했다. 하느님은 그가 이미 수차례 반복하여 독서했던 어떤 성서구절을 읽는 동안 그를 비추어주었고 해방시켜주었다.

> 로마 1, 17: "복음 안에서 하느님의 의로움이 믿음에서 믿음으로 계시됩니다. 이는 성경에 "의로운 이는 믿음으로 살 것이다."라고 기록된 그대로입니다."

루터가 들려주는 이야기는 신비의 본질에 대한 체험이다. 영적 위기의 어둠이 지난 후 빛이 비추인다. 그는 새로 태어남을 체험했다. 깨달음의 체험과 함께, 그는 수도원의 그 탑 안에서 새로운 이해를 얻게 된다. 그러한 조명은 무상의 선물이었다. 그에게 두려운 심판관이었던 하느님은 자비로운 아버지가 되었고 보복적이던 그리스도는 자신의 의(義)의 옷으로 죄인을

---

29) Endean, "Ignatius in Lutheran Light."

30) Richard Bucher, "Martin Luther's Tower Experience," accessed April 5, 2016, http://www.trinitylutheranms.org/MartinLuther/TowerExperience.html.

31) Luther, Preface to Latin Writings (1545), cited from Martin Luther: Selections from his Writings, edited by John Dillenberger (Garden City, 1961), 11.

덮어주며 정죄하지 않는 구원자가 되었다.[32] 이 근원적 체험이 루터의 신학 사상과 영성을 형성하였다.

팜플로나 전투에서 부상당한 로욜라는(1521년 5월) 은퇴했다. 부상을 회복하는 동안 한가했던 그는 그리스도의 전기와 성인들의 전기물을 독서했다. 그는 고귀한 신분의 어떤 여성을 꿈꾸던 환상적인 순간들과 그가 읽고 있는 내용 사이에 놓인 어떤 것을 주시하게 된다.

> 어쨌든 그는 그 점을 의식하지는 못했지만, 그 차이점에 대해 멈추지 않고 숙고해나갔으며, 마침내 어느 한 순간 그의 눈이 조금 열려서 그 차이점을 보게 된 경이로움으로, 성찰하기 시작했는데, 그 체험 중 어떤 생각은 그를 슬픔에 빠지게 하고, 어떤 생각은 기쁘게 해준다는 것을 깨달았다. 그는 전자는 악마로부터, 후자는 하느님으로부터 온다는 것, 다시 말해 마음을 동요시키는 영들 사이의 차이를 차츰 인식하게 된 것이다.[33]

로욜라는 여기서 식별 능력에 관하여 이야기하고 있다. 그는 특히, "그의 눈은 조금 열렸다."고 말한다. 그러나 로욜라가 감당해야할 양심과의 싸움(세심증)이 곧 다가올 것이다. 그의 구원체험은 순간적인 것으로서 마치 루터가 수도원에 입회하면서 경험한 일시적인 해방감과 같은 경우이다. 여기서 주목해야할 흥미로운 점은 루터와 로욜라 두 사람 다 결정적인 은총을 받은 상황이 독서였다는 점이다. 물론 그들의 독서의 목적은 달랐다. 전자는 대답을 찾고 있었다면 로욜라는 남는 시간을 보내고 있었다.

영적인 면에서, 로욜라의 인생 중 가장 풍요로웠던 시기는 만레사에서 보낸 약 1년 동안이었다. 1522년 3월에 그는 성지순례를 하기 위해 고향을 떠났다. 그러나 먼저 그는 총고해를 해야 했고, 그것을 위해 당시 유명했던 몬세라트의 베네딕도 수도원으로 갔다. 고백성사 후에 며칠만 지내려고, 만레사에 갔지만 결과적으로 거의 일 년을 거기에서 머무르게 되었다. 그는 대단한 위로를 얻었고,[34] 몬세라트를 떠나면서는 아마 이 총고해로 내적 평화를 "획득했다"고 생각했겠지만 그것은 단지 폭풍전의 고요였을 뿐이다.

로욜라는 죽기 얼마 전에 『자서전』을 구술했다. 거기서 그는 30년이 넘는 과거에 있었던 영적 위기에 대해 회고한다.

> 그러나 이 무렵부터 그는 세심증으로 말미암아 많은 곤란을 겪기 시작하였다. 몬세라트에서 그는 단단히 준비하고 성찰한 바를 빠짐없이 기록까지 하여 총고백을 했음에도, 그의 말을 빌리면, 어쩐지 몇 가지 고백하지 않았다는 생각이 드는 것이었다. 이것이 그에게는 큰 근심이 되었으며, 빠뜨렸다고 생각되는 것들을 일일을 고백하고 나서도 아무래도 안심이 안되었다. 이 소심증을 치료해줄 만한 훌륭한 사람을 찾아 다녔으나 아무 소용이 없었다. 대성당에서 설교를 맡은 학식 많고 영성 깊은 사람을 만났는데, 그는 고해성사를 주면서 기억할 수 있는 것을 모두 써 놓으라고 시켰다. 그 말대로 했으나 고해성사를 받고 나자 세심증은 곧 되돌아왔으며, 그때마다 더 미미한 일들이 생각나서 번민은 갈수록 심해졌다. 이 세심이 그를 해롭게 하기 때문에, 그것을 떨쳐버리는 편이 현명하다는 사실을 깨닫기는 했지만 자기 마음을 스스로 가눈다는 것이 또한 어려웠다. 때로는 과거의 일은 더 이상 고백하지 말하고 고해사제가 예수 그리스도의 이름으로 자기한테 엄명을 내린다면 아마 좀 나아지지 않을까 하는 생각도 들어서 고해사제가 그렇게 해주었으면 하고 바라기도 했다. […] 본인이 입밖에 내지 않았음에도, 사제는 정말 확실한 것이 아니라면 과거의 일은 더 이상 고백하지 말라고 명을 내렸다. […] 이 명령은 도움이 되지 못하였고, 그래서 어려움은 그치질 않았다. 그 무

32) Cf. García Villoslada, *Martín Lutero [I]: El Fraile Hambriento de Dios*, 311-313.
33) Parmananda Roque Divarkar, ed., *A Pilgrim's Testament: The Memoirs of Ignatius of Loyola* (Saint Louis: Institute of Jesuit Sources, 1995), no. [8]. Here after *Autob*.
34) Cf. *Autob* [18, 20].

렵 그는 도미니코 수도원에서 내준 자그마한 골방에서 기거하고 있었다. 그는 무릎을 꿇고 일곱 시간을 계속해서 기도를 올리고 한밤중에도 잠자지 않고 기도를 계속하며 앞서 말한 신심업도 빠짐없이 바쳤다. 그럼에도 그 어느 고행도 그의 세심증을 치료해 주지는 못하였다. 세심증에 시달림받는 날이 여러 달이나 계속되었다. 한번은 세심에 시달리다 못해 간곡한 기도를 드리면서 마침내 큰 소리로 하느님께 외쳤다. "주님, 붙들어주십시오. 사람들 가운데서나 피조물에게서는 아무 처방도 얻지 못했습니다. 그렇지만 그런 처방을 찾아낼 수 있다면 어떠한 수고든지 달게 받겠습니다. 오 주님, 치유될 수 있는 길이 어디에 있는 지 보여주십시오. 강아지 뒤꽁무니를 따라다녀야 한다고 하더라도, 도움만 된다면 얼마든지 따라 다니겠습니다." 이런 상념에 시달리는 동안 종종 그는 방안에 있는 커다란 구덩이 속으로 몸을 던지고 강한 유혹을 느꼈는데, 그가 기도하는 자리 바로 곁에 큰 구덩이가 있었다.

[…] 그런 생각들에 이어 자기의 삶에 강한 혐오감을 느끼고 이 모든 것을 포기해 버릴까 하는 생각이 떠오르기까지 했다. 주께서는 이런 방식을 거쳐 그가 꿈결에서 깨어나기를 원하셨던 것이다. 하느님이 내리시는 가르침을 통해 그는 드디어 영들의 다양성에 관해서 몇 가지 경험을 얻었던 것이다. 그리고 그 영들이 엄습해 오는 방법에 놀라움을 금치 못했다. 마침내 그는 과거지사는 더 이상 고백하지 않기로 굳은 결심을 세웠다. 그날로부터 그는 세심에서 벗어났으며, 주께서 자비로이 자기를 해방시켰다는 확신을 얻었다.[35]

로욜라가 체험했던 영적 고통은 그 기간이 상대적으로 짧았지만, 루터가 경험했던 것과 매우 유사해 보인다. 로욜라 역시 (그 방의 높이가 매우 높아서 그곳에서 몸을 내어던지면 죽을 수 있는) "탑"에 사는 동안 그 (영적) 고투가 너무 강해서 자살을 생각하기까지 하였다.[36] 앞서 인용한 문맥을 통해서는 무슨 일이 있었기에 로욜라가 그 위기에서 벗어날 수 있게 되었는지 분명하지 않다. 확실한 것은 그가 하느님의 자비를 체험했다는 것이다. "주께서는 그가 꿈결에서 깨어나기를 원하셨던 것이다"라는 구절이 시사해주는 바는 빛의 천사의 탈을 쓴 악마가 완벽한 고백성사가 있는 것처럼 믿도록 그를 유혹한다는 것을 로욜라가 깨달았다는 것 같다. 발각된 악마는 힘을 잃고 로욜라는 그리스도를 따르려는 결심을 포기하려는 유혹을 극복한다.[37] 여기서 방점은 그가 잠에서 깨어나도록 하신 주님에 있다.

고향의 성에서 건강을 회복하고 있을 무렵, 로욜라는 "그의 눈이 조금 열렸다"고 말했다. 다음 인용문은 그때의 신비한 은총의 완성, 곧 카르도넬(Carnoder) 강가의 환시라고 알려져 있는 것을 설명하고 있다.

한번은 그가 신심으로 만레사에서 1마일쯤 떨어진 성당으로 길을 나섰다. 필자의 생각으로는 성바오로 성당이라고 했던 것 같다. 길은 강가를 따라 뻗어 있었다. 길을 가다가 신심이 솟구쳐 그는 강 쪽으로 얼굴을 돌리고 앉았다. 강은 저 아래로 흐르고 있었고, 거기 앉아 있는 동안 그의 마음이 열리기 시작하더니, 비록 환시를 보지는 않았으나 영신사정과 신앙 및 학식에 관한 여러 가지를 깨닫고 배우게 되었다. 만사가 그에게는 새로워 보일 만큼 강렬한 조명이 비쳐왔던 것이다.[38]

35) *Autob* [22-25]; 성이냐시오 로욜라, 『로욜라의 성 이냐시오 자서전』, 한국 예수회 옮김(서울: 이냐시오 영성 연구소, 1997), 60-62.

36) For a possible allusion to the temptation of Jesus to cast himself down from the pinnacle of the temple see John M. McManamon, *The Text and Contexts of Ignatius Loyola's "Autobiography"* (New York: Fordham University Press, 2013), 29-30.

37) Cf. Barton T. Geger, "Hidden Theology in the 'Autobiography' of St. Ignatius," *Studies in the Spirituality of Jesuits* 46, no. 3 (2014), 16. In this article Geger suggests that waking up from sleep refers to Ignatius overcoming the vice of *acedia* and the theology hidden in the *Autobiography* is that of Cassian.

38) *Autob* [30]; 성이냐시오 로욜라, 위의 책, 65.

그들의 "탑"체험 후에 루터와 로욜라는 그들 자신, 세상과 하느님에 대한 새로운 이해에 도달한다. 둘 다 하느님이 개인을 다루는 방식에 관하여 그들의 체험을 다른 사람들과 나누기 시작한다. 둘은 반대에 부딪히지만 서로 다른 방식으로 이에 맞선다. 대인관계가 거칠고 명쾌한 성격의 루터는 누구와도 기꺼이 타협하려 하지 않았으며,[39] 그가 얻은 새로운 이해에도 불구하고 가톨릭교회와 극단적인 분리에 이른다. 로욜라는 인내심, 외교적 수완과 능력을 가지고 인간관계를 구축해나갔으며, 루터와는 다른 방식으로 반대에 대처한다.[40] 그도 루터와 같은 방식으로 성령의 조명을 받았지만 종교 재판소는 로욜라에게 가르치는 일을 금지했다. 그는 심문관들에게 순명하였으며 필요한 학위만을 취득했고, 무엇보다 중요한 것은 그는 성령의 인도를 받았다는 것이다. 그는 자신만의 개성있는 스타일로 적대자들의 문을 통해 들어가서 그 자신만의 문을 통해 나갔다.[41]

3. 긴장의 영성(A Spiritualty of tensions)

루터와 로욜라의 몇 가지 영성적 접점들을 찾아낼 수 있다. 하지만 루터의 변증법적 영성 또는 양극의 영성(spirituality of polarities)과[42] 로욜라의 긴장의 영성 전반의 모체로 범위를 제한하여, 핵심적인 두 개의 개념만을 강조할 것이다.[43]

3.1 경험적 지혜(sapientia experimetalis) 그리고 느끼고 음미하다(sentir y gustar)

루터는 그의 깨우침 이전까지 "구원받기 위해서 나는 무엇을 해야 하는가"라는 질문에 답을 얻으려 노력했다.[44] 그가 얻은 대답은 구원을 가져다주는 것은 그리스도의 은총이며, 그 구원은 무상의 선물이라는 것이었다. 이러한 통찰을 얻은 이후 루터의 글들은 "그리스도가 구원하다"라는 말의 의미는 무엇인가라는 또 하나의 결정적인 질문에 대답하고 있는 듯하다. 바로 여기에서 루터는 신앙이란 진리에 대한 지적 동의라는 고전적인 정의를 넘어서 신앙이란 그리스도의 사랑에 대한 개인적인 응답이라는 정의에 도달한다. 루터에게 신앙이란 자신을 비우고 그리스도와 일치하는 실존적 행위이다.[45] 이러한 그의 사상은 sapientia

39) For example, his unwillingness to recant in the Diet of Worms, March 1521 Cf. Reinhard Schwarz and Ulrich Köpf, "Luther, Martin," ed. Hans Dieter Betz et al., *Religion Past & Present Encyclopedia of Theology and Religion* (Leiden-Boston: Brill, 2010), 648.

40) Cf. Endean, "Ignatius in Lutheran Light".

41) Cf. Ignatius's letter To Paschase Broët and Alfonso Salmeron, Early September 1541, John W. Padberg and John L. McCarthy, eds., *Ignatius of Loyola: Letters and Instructions*, trans. Martin E. Palmer (Saint Louis (MO): Institute of Jesuit Sources, 2006), 66.

42) Cf. Jane E. Strohl, "Luther's Spiritual Journey," in *The Cambridge Companion to Martin Luther*, ed. Donald K. McKim (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 149-64, 150; Strohl also denominates Luther's spirituality as a spirituality of paradoxes or tensions. A similar view is held by Bill Cork, Cf. Bill Cork, "Martin Luther: A Spirituality of Paradox," *Spectrum Magazine*, accessed April 8, 2016, http://spectrummagazine.org/article/bill-cork/2011/09/06/martin-luther-spirituality-paradox.

43) Cf. William A. Barry and Robert G. Doherty, *Contemplatives in Action: The Jesuit Way* (New York; Mahwah (NJ): Paulist Press, 2002).

44) Cf. Myers, "Ignatius Loyola and Martin Luther: The History and Basis of a Comparison", 147.

45) Cf. Dieter Kampen, *Introduzione Alla Spiritualità Luterana*, Piccola Collana Moderna. Serie Teologica (Torino: Claudiana, 2013), 19.

experimentalis, 경험적 지혜 또는 경험에 의한 지식이라는 그가 사용하던 용어에 표현되어 있다.[46] 루터는 그리스도에 대한 머리로만 아는 지식이 아닌 마음의 지식을 추구했다. 그의 탐색의 대상은 바로 여기에서 마음속의 그리스도의 현존을 느끼는 것이었다. 그에게는 역사적 그리스도를 아는 것으로는 충분하지 않았으며 마음과 정신에 그리스도가 현존한다는 것을 알아야 했다.[47] 이 경험적 지식이란 무엇으로 구성되어 있는가? 그리스도에 대한 믿음을 통해 그리스도와 그의 은총에 대해 개인적으로 알게 되는 것 바로 그것이 댓가없이 우리를 의롭게 해준다.

로욜라는, 『영신수련』에 대한 두 번째 주석에서, 영신수련에서 "다른 사람에게 묵상이나 관상의 방법과 과정을 알려주는 사람이" 기도의 요점들(성서의 내용 즉 역사)을 간략하게 알려주는 방법을 설명하고 있다.

> 관상을 하고 있는 사람은 이 (성서의) 역사를 참된 기반으로 받아들이고, 스스로 그것을 반성하고 추론함으로써 그 역사를 더 잘 이해하거나 자신의 개별적인 역사에 알맞은 개념을 얻게 될 것이다 - 그 이해는 자신의 추론을 통해서이거나 아니면 하느님의 은총의 조명을 받아서 이루어진다. 이런 방식은 합리적인 것들과 경험적인 것들을 서로 모순되게 보는 것 보다는 더 풍부한 영적인 맛과 영적인 열매를 제공할 수 있다. (로욜라 이전에) 영신수련들은 역사의 의미를 장황하고 자세히 설명했다. 그러나 영혼을 충만케 하고 만족케 하는 것은 많이 아는 데 있지 않고, 실재들에 대한 심오한 이해와 그것들을 내적으로 음미하는데 있다.[48]

로욜라에게 있어서는 심오한 내적 지식, 즉 내면에서 느끼고 음미하는 것(sentir y gustar internamente)이 영신수련의 핵심이다. 그것은 누구에 대한 내적 지식인가? 그것은 "육신이 되신 영원한 말씀을 더 잘 알고 더 잘 봉사하며 더 잘 따르기 위한 것이다."[49] 그리스도에 관하여 아는 것이 아니라 그리스도를 아는 것이다. 영신수련을 받고 있는 사람은 반드시 성서적 기반을 제대로 알고 있는 상태에서 이성을 사용해야 한다. 그러나 그것만으로 충분하지 않다. 로욜라는 그리스도의 생애의 신비들을 관상하는 방법을 설명하면서, "마치 내가 복음의 장면 안에 있는 것처럼"(como si presente me hallase) 그 안으로 들어가야 한다고 말한다. 영신수련자는 복음 안의 과거의 역사로 되돌아가서는 안 되며, "최근에 인간이 되신" 현재의 그리스도를 관상해야 한다.[50] 그리스도는 과거가 아닌 현재의 실재이다. 현재의 실재 안에 사는 영신수련자는 과거의 실재로서의 그리스도가 아닌 지금 여기에 현존하는 그리스도를 관상해야 한다.

루터와 로욜라 두 사람의 영성에는 구원자 그리스도에 대한 이지적이거나 합리적인 지식과 (지금) 구원하시는 그리스도에 대한 감성적인 또는 경험될 수 있는 인식 사이에 긴장이 있다. 그들은 그리스도에 대한 합리적 지식을 중요한 것으로 간직하고 있지만, 느낄 수 있는 바로

---

46) In the marginal notes on Tauler's sermons, WA 9:98.21 as cited by Oswald Bayer, *Martin Luther's Theology: A Contemporary Interpretation*, trans. Thomas H. Trapp (Michigan-Cambridge, U.K.: Wm. B. Eerdmans Publishing, 2008), 30; Gabriel O'Donnell and Robin Maas, *Spiritual Traditions for the Contemporary Church* (Abingdon Press, 1990), 147.

47) Cf. O'Donnell and Maas, *Spiritual Traditions for the Contemporary Church*, 150-151; Hoffman, Bengt R., *The Theologia Germanica of Martin Luther*, xvi, 6, 34. 루터에게는 실존적 지혜가 의화와 관련되어 있다. 그리스도가 은총으로 나를 구원했다는 것을 마음에서 아는 것으로 충분하지 않다. 나는 그 구원의 은총을 반드시 경험해야만 한다.

48) George E. Ganss, ed., *The Spiritual Exercises of Saint Ignatius* (St. Louis: The Institute of Jesuit Sources, 1992), [2]. Here after *SpEx.*

49) *SpEx* [130].

50) *Sp Ex* [114], [109].

그 지식만이 구원의 문을 열어준다.[51] 로욜라는 영신수련자가 관상기도를 시작함에 있어 마치 복음의 그 장면이 그 순간 이루어지고 있는 것처럼 여김으로써 "나를 위해" 육화하시고, "나를 위해" 수난 당하시는 그리스도를 인식하라고 권고한다.[52] 슈바르츠(Schwarz)의 글에 따르면 루터에게 "그리스도인이란 그리스도의 구원직무를 구원역사 안의 지나간 사건이 아닌, 현재의 사건으로 믿는 사람이다. 역사적 신앙(fides historica: 신앙을 지적인 동의로 보는 견해)은 믿음의 핵심을 놓치고 있는데,[53] 그 경우, 구원을 자기의 것으로 만들기 위해 부가적인 행동이 필요하게 될 것이기 때문이다. 나를 위한, 우리를 위한 복음은 현재의 상황에서 복음에 귀 기울이는 사람들에게만 말을 걸어온다."[54]

교황 베네딕토 16세가 했던 말씀은 지금 내가 말하려던 것에 꼭 알맞은 결론을 내려준다. 교황은 이전에 에르푸르트(Erfurt) 아우구스티노회 수녀원이었던 곳의 총회의장(Chapter Hall)에서 개최되었던 복음주의교회 회의에서 연설했는데, 루터의 삶에서 에르푸르트의 중요성에 관하여 말한 후 다음과 같이 덧붙였다.

> 루터가 지속적으로 신경 썼던 것은 하느님의 문제로서 그것은 그의 깊은 열정이며 평생의 삶의 원동력이었다. "나는 어떤 방식으로 하느님의 은총을 받는가?"라는 질문이 강하게 마음에 다가왔고, 그의 모든 신학적 연구와 내적 고투의 근간을 이루고 있었다. 루터에게 신학이란 단순한 학문적인 추구가 아니라 인간 자신을 위한 투쟁이며, 결국 하느님을 위한, 하느님과 함께 하는 투쟁이다.[55]

3.2 믿음과 공로

이 문제를 다루기 위해 이미 많은 양의 잉크가 쏟아 부어졌다. 여기서 이 문제를 다루는 나의 의도는 복잡한 논쟁에 대한 명쾌한 해결책을 제시하거나 아니면 복잡한 문제를 단순화시키려는 것이 아니다. 여기서 보여주고자 하는 것은 루터와 로욜라 두 사람이 신앙과 공로 사이의 영원한 긴장관계, 다른 말로 표현한다면 하느님에 대한 신뢰와 인간적 수단 사이의 영구한 긴장관계를 다룰 때 드러나는 그들의 영성에 흥미롭게 집중하는 것이다.

---

51) 내면에서 느끼는 그리스도에 대한 앎은 주관적인 지식이다. 그 지식의 진실성을 확인하거나 객관화할 수 있는 방법은 무엇인가? 루터에게 개인의 내적인 체험은 하느님 말씀의 약속 곧 성서 안에서 확증함으로써 인증될 수 있다. 여기서의 난점은 인간은 성서 안에서 그가 원하는 것을 선택적으로 확증할 수 있다는 것이다. (Cf. Richter, *Martin Lutero E Ignacio de Loyola: Representantes de Dos Mundos Espirituales*.55). 로욜라에게, 그것은 교회의 권위이다. 하느님은 개인의 영혼 안에서 직접적으로 활동하지만(Cf. *SpEx* [15]) 그 개인적 경험을 신뢰할 수 있게 만들어주는 것은 바로 교회의 중재이다(*SpEx* [352]).

52) *SpEx* [116], [203]. J. Huggett는 J. Huggett는 개신교도들의 마음을 끄는 이냐시오의 영성의 한 측면은 『영신수련』의 성서적 근거이다. 『영신수련』은 온전히 성서에 기반하고 있어서 이 저서에 더 정확한 이름을 붙인다면 『성서수련』이라 할 수 있다고 적고 있다. Joyce Huggett, "Why Ignatian Spirituality Hooks Protestants," *Way Supplement* 103 (1990), 25.

53) (WA 39/I, 44.4ff.; 45.26ff.)

54) Schwarz and köpf, "Luther, Martin", 656. [The Weimar edition of Luther's works, also known as the Weimarer Ausgabe (WA), is a critical complete edition of all writings of Martin Luther and his verbal statements, in Latin and German. But Weimarer Ausgabe is a nickname, the official title of this edition is D. Martin Luthers Werke: kritische Gesammtausgabe.]]

55) Pope Benedict, Apostolic Journey to Germany, September 2011, https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2011/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20110923_evangelical-church-erfurt.html. The Italian translation of "How do I receive the grace of God?" is come posso trovare dio misericordioso)

캄펜(Kampen)은 루터의 영성이 가진 역설을 강조한다. 그는 의화란 은총에 의해서만 가능하다고 주장했지만 동시에 지치지 않고 동료들에게 선행을 권고했다.[56] 루터는 변증적으로, 선행조차 죄라고 부르는데 망설이지 않았으며, 인간을 죄인, 자기 안에 갇힌 인간(homo incurvatus in se ipsum 아우구스티누스)이라고 부르는데 망설임이 없었다[57]. 이러한 역설을 어떻게 이해할 수 있을까?

루터는 그의 소론(小論) "그리스도인의 자유"를 역설로서 시작한다.

> 첫째, 기본적으로 그리스도인이 누구인지 식별할 수 있고, 이 그리스도인에게 그리스도는 어떤 자유 - 이 자유에 관하여 바오로성인이 많은 기록을 남겼다 - 를 얻어주었는지 식별하기 위해서 나는 두 가지 명제를 제안한다.
> • 그리스도인은 더할 수 없이 자유로운 만물의 주인(主人)이며 그 누구에게도 예속되어 있지 않다.
> • 그리스도인은 충실한 만물의 종이며 모든 사람에게 예속되어 있다.[58]

루터는 두 명제가 서로 모순된다는 것을 알고 있었기 때문에, 자유와 예속이라는 양 극단 사이의 긴장의 유지(조화)를 해결책으로 제공하고 있다. 천성적으로 그리스도인의 영혼은 자유롭지만 육신은 종이다. 루터는 혼례라는 은유를 사용해서 행복한 교환의 개념을 통하여 자유를 설명하고 있다.

> 모든 것들은 (인간영혼과 그리스도의) 공동의 소유이며, 따라서 믿는 영혼에게는 그리스도에게 속한 것은 무엇이든 그 자신의 것이 되고, 영혼에 속한 것은 무엇이든 바로 그리스도 자신의 것이 된다. 그리스도를 가득 채운 모든 것과 은총은 따라서 바로 영혼 자신의 것이 된다. 그리고 영혼을 가득 채운 악덕들과 죄는 바로 그리스도 자신의 것이 된다. 바로 여기서 기쁨 가득한 교환의 투쟁이 시작된다.[59]

루터는 논제의 둘째 부분인 외적인 인간에게로 방향을 돌리면서, 무엇 때문에 인간은 선행을 명령받았는지에 관하여 어김없이 질문한다. 비록 그리스도인의 영혼이 자유롭다 해도 그 영혼은 지속적으로 이 세상 안에서 살며 사람들과 관계를 맺으면서 동시에 그 신앙은 매일 증대해야 한다.[60] 바로 여기에서 공로(선행)들이 필요하게 된다.

> 선행은 육신을 순명하게 만들고, 그것의 악한 욕구들을, [⋯] 정화하겠다는 지향만을 가지고 수행되어야 한다. 영혼은 신앙으로 정화되어 하느님을 사랑하기 때문에, 정화된 만물, 즉 그 영혼을 담은 육신이 먼저 그리고 다음으로 모든 사람들이 그 영혼과 더불어 하느님을 사랑하고 찬미하기를 또한 기쁜 맘으로 바란다.

바로 다음 글에서 루터는 다음과 같이 주의를 준다.

---

56) Cf. Kampen, *Introduzione Alla Spiritualità Luterana*, 46.
57) A person turned in on oneself, WA 56,356,4; 40II, 352, 7; Marc Lienhard, "Luther and the Beginnings of the Reformation," in *Christian Spirituality, High Middle Ages and Reformation*, ed. Raitt, Jill, vol. 17, World Spirituality (New York: Crossroad, 1987), 273.
58) Martin Luther, *Luther's Spirituality*, ed. Philip D. W. Krey and Peter D. S. Krey (New York: Paulist Press, 2007).
59) *Freedom of a Christian*, in Ibid., 74-75; Cf. Lienhard, "Luther and the Beginnings of the Reformation", 273-274.
60) Continue good works to increase our faith. Cf. Kampen, *Introduzione Alla Spiritualità Luterana*, 73.

> 공적들 그 자체는 인간이 하느님 앞에서 의화되도록 해주는 진정한 (그리스도를) 소유함은 아니다. 그러나 공적들 안에서 하느님 이외에 어떤 것도 찾지 않고, 공적들을 오직 하느님이 기뻐하시는 일 이외의 어떤 것으로도 여기지 않은 상태에서, 오직 하느님만을 위해 기꺼이 최선을 다하기 위해, 그 일들을 오직 하느님을 기쁘게 하기 위해서 하느님에 대한 사랑으로 아낌없이 행하도록 하라.

이웃에 대한 선행은 어떤가? 루터는 이 질문에도 대답한다.

> 보라, 이와 같이 신앙으로부터 주님 안에 있는 사랑과 기쁨이 흘러나오며, 사랑으로부터 이웃에게 봉사하는 넉넉한 자유롭고 자발적이고 유쾌한 삶이 흘러나오는 것이다. (지금) 우리의 이웃이 가난으로 고통당하면서 우리의 부를 필요로 하는 것처럼 우리도 (과거에) 하느님 앞에서 고통당하면서 하느님의 은총을 필요로 했던 것이다. 따라서 하느님께서 그리스도 안에서 우리를 무상으로 도와주었던 것처럼 우리의 육신과 육신의 공적(선행)으로 이웃을 도와야 한다.[61]

루터는 그의 『로마서 서문』에서 믿음과 공로 사이의 연관성을 더 명확히 하고 믿음으로 의화된 인간이 어떻게 동시에 죄인(simul iustus et peccator)[62]인가라는 또 하나의 역설에 대해 더욱 분명하게 설명한다. 하느님은 신자의 마음 깊은 곳에서의 자유로운 응답을 찾으신다. 하느님께서 무상으로 인간에게 수여한 의로움을 의심할 때, 그 의심의 반응으로서, 자유로움이 아닌 하느님을 회유하기 위한 타산적인 공로를 새우는 것이다. 이런 의미에서, 루터에게 죄는 불신이다. "만일 지금 선행을 하고자 하는 자발적인 욕구가 없다면, 마음 깊은 곳에 하느님의 법이 새겨져 있지 않기 때문이며, 따라서 비록 겉으로는 많은 선행을 하고 존경받을 만한 삶을 사는 것처럼 보일지라도, 죄로 인한 하느님의 분노를 받아 마땅하다."[63] 믿음은 인간의 내면에서 하느님이 작용한 결과로서, 우리를 새롭게 창조해준다. 그리고 "오직 믿음만이 하느님의 법을 정당화하고 완성하는데, 그 이유는 이 믿음이 그리스도의 공로로 얻은 성령을 우리에게 가져다주기 때문이다. 성령은 하느님의 법이 요구하는 것처럼 자발적이고 자유로운 마음을 만들어준다. 따라서 선행은 바로 믿음 그 자체로부터 발하는 것이다."[64] 루터에게 신앙과 공로를 구분하는 것은 마치 불로부터 불꽃을 분리해내는 것처럼 불가능한 일이다.

비록 믿음과 성령의 은사(恩師)들이 우리 안에서 성장하지만, 우리의 육체가 가진 본성으로 인해 우리 안의 악한 성향들이 성령과 여전히 싸우고 있다. 우리는 영적 본성에서 온전히 자유롭지만 동시에 육체적인 본성에서 완전히 죄인들이다. 비록 선한 행동이라 해도 죄가 되는 것은 언제인가? 자기 생각에 파묻힌 사람, 즉 자기 본위의 사람이 그의 내면에서 이루어지는 하느님의 의화작업을 의심하고 자신의 구원을 위해 선행을 하기 시작할 때이다. 다시 말해 하느님에 속한 것을 인간 자신에게 귀착시킬 때, 그들은 자기중심적이며, 사리사욕을 추구하기 때문에, 우리의 선행들조차도 죄가 된다.[65] 하느님에 대한 믿음은 우리를 선행이 아니라 선행에 대한 우리의 잘못된 생각으로부터 해방시켜준다는 것을 명심해야 한다. 구원은 무상의 은사이다. 그것은 선행을 성취함으로써 획득할 수 있는 것이 아니다. (이런 태도가 가진) 더 큰 잘못은 하느님께 속한 선을 우리들에게 귀속시키는 것이다. 더군다나, "모든 선행의 유일한 목적이 타인에 대한 봉사가 아니라면, […] 그것은 선행도 아니고 그리스도교적 공로도 아니다.[66]

---

61) *Freedom of a Christaian in* Luther, *Luther's Spirituality,* 81-82, 87.
62) Cf. WA 56, 272; Lazcano González, *Biografía de Martín Lutero (1463-1546)*, 99.
63) *Preface to the Epistle to the Romans* in Luther, *Luther's Spirituality*, 106. Law is spiritual. Luther, therefore, distinguishes works of the law and fulfilling the law, 107.
64) *Preface to the Epistle to the Romans* in Ibid., 107.
65) Cf. Kampen, *Introduzione Alla Spiritualità Luterana*, 69.
66) WA 7; 70, 14 and WA 7, 37, 18-20; Cf. Lienhard, "Luther and the Beginnings of the

(루터가 보여준) 자유와 예속 사이의 긴장, 믿음과 공로사이의 긴장은 루터와는 다른 형태로 로욜라에게도 존재한다. 지금은 다음의 경구(警句)가 성 이냐시오의 것이라고 보는 것이 상식이 되었다. “모든 것이 하느님에게 달린 것처럼 기도하라; 모든 것이 너 자신에게 달린 것처럼 일하라.” 그러나 이냐시오 관련 광범위한 자료의 어느 곳에서도 이 경구를 찾을 수 없다. 더군다나 이것은 이냐시오의 역동적인 사상과 어울리지도 않는다. 이냐시오의 사상에 맞는 내용은 오히려 그와는 정반대이다. 1704년 가브리엘 헤베네시(Gabriel Hevenessi)는 이냐시오의 말들을 매일의 묵상을 위해 모은『이냐시오의 불꽃(Scintillae Ignatianae)』라는 이름의 소책자를 출판했다. 묵상 둘째 날인 1월 2일의 명언은 그것이 이미 가지고 있는 아주 복잡한 라틴어 구조로 인해 다음과 같이 번역된다. “마치 하느님이 아니고 전적으로 당신 자신에게 성공이 달려있는 것처럼, 하느님에 대한 신뢰를 당신 행동의 첫 번째 규칙이 되게 하시오. 그러나 마치 당신 자신은 무용지물이며 하느님 홀로 모든 것을 이루는 것처럼, 그렇게 있는 힘을 다하시오.”[67]

이러한 표현 안에는 하느님에 대한 신뢰(믿음)와 공로 사이의 긴장 또는 신적 수단과 인간적 수단 사이의 긴장이 거대하게 존재한다. 로욜라는『예수회 회헌』안에서 이러한 긴장에 대해 다음과 같이 잘 설명하고 있다.

> • 예수회는 인간의 수단에 의해 창설된 것이 아니다. 그것은 인간적 방법으로 존속되거나 발전되는 것이 아니라 우리의 하느님이며 주님이신 그리스도의 전능하신 손길의 은총을 통해 계속되고 발전될 것이다. 따라서 주님이 그분을 섬기고 찬미하며 영혼들을 돕도록 시작했던 것을 보전하고 발전시킬 것이라는 희망은 오직 그분 안에만 두어야 할 것이다.
>
> • 자연적인 수단들을 오직 하느님을 섬기기 위해 얻어 사용하고자 한다면, 우리 주 하느님의 인간적 도구로서 동료 인간들을 상대할 수 있도록 우리에게 부여해준 자연적인 수단들은 이 회 전체의 존속과 성장을 도울 것이다. 이 수단들을 사용하는 것은 그것들을 신뢰해서가 아니라 우리 주 하느님의 주권적 섭리가 마련한 하느님 은총에 협조하기 위해서이다. 그분은 창조주로서 우리에게 주신 자연적 수단들과 은총의 주인으로서 우리에게 주신 초자연적인 수단 둘 다를 통해서 영광 받고자 하기 때문이다.[68]

위의 본문들의 배경에는 로욜라의 단순한 원리가 있다. 우리의 존재 전체와 소유 전체는 하느님의 무상적 은사 곧 은총이다.

> 주님, 나의 모든 자유와 나의 기억과 지력 그리고 나의 의지 - 제가 소유한 이 모든 것을 받아 주십시요. 주님, 당신이, 그 모든 것을 제게 주셨습니다. 오, 주님, 이제 이 모든 것을 되돌려 드립니다. 그 모든 것이 다 당신의 것입니다. 주님 뜻대로 처리하십시오. 당신 사랑 은총을 나에게 주시면 아무것도 더 바람 없을 것입니다.[69]

Reformation”, 294-295.

67) Gabriel Hevenesi, *Thoughts of St. Ignatius Loyola for Every Day of the Year: From the Scintillae Ignatianae*, trans. Alan G. McDougall (Fordham Univ Press, 2006), 15. For a full article on this debate see J.P.M. Walsh, "Work as if everything depends on…who?", *The Way Supplement* 70 (1991), 125-136; Barry and Doherty, *Contemplatives in Action*, 22ff.

68) John W. Padberg, ed., *The Constitutions of the Society of Jesus and Their Complementary Norms: A Complete English Translation of the Official Latin Texts*, 1st ed, Series I--Jesuit Primary Sources, in English Translations, no. 15 (Saint Louis: Institute of Jesuit Sources, 1996), [812, 814]. Hereafter *Const.*

69) *SpEx* [234].

위에 인용한 글들로부터 알 수 있는 것은 로욜라는 신적 수단들과 인간적 수단들 사이의 긴장을 생생하게 유지해 나갔다는 점이다. 인간적인 수단들은 절대 사적인 이득 곧 구원의 공로를 얻기 위해서가 아니라 오직 지존하신 하느님께 봉사하고 하느님의 영광을 위해서만 취득한다. 루터에게 하느님에 대한 신뢰의 부족은 인간 자신과 선행에 대한 신뢰의 시작이라는 점에서 결국 인간을 죄에 빠지게 만든다. 로욜라에게 겸손의 부족은 인간을 자만심이라는 죄에 빠지게 한다. 『영신수련』에 나온 영적인 실망의 세 번째 원인은 이점을 잘 밝혀주고 있다.

> 셋째는 우리에게 참된 지식과 인식을 주어서 우리가 큰 열심과 뜨거운 사랑, 눈물이나 다른 어떤 영적 위로를 일으키거나 갖는 것은 우리 힘으로 되는 것이 아니며, 이 모든 것이 우리 주 하느님 선물이고 은총임을 마음 속 깊이 느끼게 하기 위함이다. 그리고 어떤 교만이나 허영심에서 그러한 신심이나 다른 영적 위로가 우리 자신의 것인 양 생각하며 거기에 우리 마음을 빼앗기는 일이 없게 하려는 것이다.[70]

우리의 행위가 본질적으로 선하다 해도, 그 선한 행동들도, 우리 안에서는 하느님의 것인(선이) 우리에게서 비롯한 것으로 보기 때문에, 죄의 원인이 되는 것이다. 루터가 볼 때, 인간은 자기 안에서 고립되어, 자기중심적이거나 오만해질 때 죄인이다. 로욜라의 영성에서도 마찬가지이다. 루터에게 자신을 비우는 일이 너무나 중요했던 것처럼 그것은 로욜라에게도 똑같이 중요했다. "모든 사람들은 자기애, 자기의지, 그리고 사리추구를 많이 버릴수록 모든 영적인 문제에서 더 많이 진보한다는 점에 관하여 반성해야 한다."[71] 『영신수련』의 첫째 주는 정화의 길(via purgativa)이다. 첫 주를 마친 사람은 용서받지만 계속해서 죄인이다. 둘째 주는 왕이신 그리스도의 부름으로 시작한다. 비록 죄인이지만 영신수련자는 그리스도를 따르도록 부름 받는다.[72] 제 3주차의 수련자는 '나의 죄'로 인한 수난을 견뎌내는 그리스도를 관상한다.[73] 인간 안의 죄의 성향은 지속적으로 머물러 있다. 따라서 로욜라는 식별을 위한 규정을 두 개의 셋트로 나누어 제공한다. 첫 번째 규정들은 정화의 단계에서 유용하며 두 번째 규정들은 악마의 속임수를 식별하는 데 유용한데, 이 악마는 영신수련자에게 이미 구원을 "얻었다"다고 믿게 만든다. 사람은 깨어서 경계하고 금욕함으로써 "스스로를 극복해야 한다. 즉 우리의 육적 본성을 이성에 순종하게 만들고 모든 우리의 육적인 능력(기능)들을 더 높은 능력들에 종속시켜야 한다."[74] 이런 식의 금욕에 대한 이해는 루터의 이해와 매우 유사하다. "육신은 단식, 철야, 노동 그리고 모든 절제의 훈련으로 압도되고 단련되어 내적 인간의 양식과 신앙을 방해하거나 저항하는 일 없이 그에 복종하고 따를 수 있도록 해야 한다."[75]

십자가에 못박힌 그리스도의 용서와 자비와 자유를 경험한 영신수련자는 묻는다, "그리스도를 위해 나는 무엇을 해 왔는가? 그리스도를 위해 나는 무엇을 하고 있는가? 그리스도를 위해 나는 무엇을 해야 하는가?" 용서받은 죄인은 더 이상 사리추구만을 하지 않고 이타적인 사람이 된다. 앞서 살펴본 것처럼 루터의 영성에서도 이점이 동일하다. 즉 "하느님께서 그리스도를 통해 무상으로 우리를 구원해주신 것처럼 우리의 육신과 육신의 선행을 통해 이웃을 도와야 한다." 만레사의 체험 후에 로욜라의 유일한 목적은 "영혼들을 돕는 것(ayudar a las

70) *SpEx* [322]. 로욜라의 성이냐시오, 『영신수련』, 정제천 요한 옮김(이냐시오 영성연구소, 2005), 138.
71) *SpEx* [189].
72) On this key the Fathers of the General Congregation of the Jesuists answered the question, what is it to be a Jesuit?: It is to know that one is a sinner, yet called to be a companion of Jesus as Ignatius was. *GC* 34, decree 2.1.
73) *SpEx* [193].
74) *SpEx* [87].
75) Luther, *Luther's Spirituality*, 81.

almas)"이었다. 그는 평신도로서 시작했지만 하느님은 그를 이끌어 새로운 수도회를 설립하고 다른 사람들을 도울 수 있게 해주었다. 루터는 성직자로 시작했지만 수도원 생활을 청산하고 이후 로욜라와 마찬가지로 다른 사람들을 도왔다. 루터와 로욜라 이 두 사람의 영성은 세상으로부터의 도피가 아니라 오히려 그와는 정반대로 세상을 향해 나아가서 사람들로 하여금 하느님을 찾도록 도왔다.

4. 기도에 관한 가르침

루터와 로욜라는 사람들에게 접근하는 방식이 여러 모로 다르다. 여기서 필자는 간략하게 한 가지 항목만을 즉 그들이 보통 사람에게 어떤 식으로 기도를 가르치고 있는지를 다루어 볼 것이다. 루터가 선호했던 기도방식은 찬미가를 노래하는 것이었다. 그 스스로 많은 찬미가들을 작곡하기도 했다. 그의 많은 찬미가들이 오늘날까지도 불리어지고 있으며 그가 주로 다루는 주제는 하느님에 대한 신뢰이다.[76] 찬미가 이외에도 『이발사 마스터 페터를 위한 단순한 기도방법』[77]이라는 제목의 기도교본이 있다. 이 책자에는 루터 자신의 체험과 기도방법을 기반으로 한 가르침들이 들어있다. 루터는 이 책의 바로 첫머리부터 기도하기 위해서 어린아이 같은 태도를 가져야 한다는 점을 분명히 한다. 그리고 기도 중에 가져야할 신체의 자세와 관련된 짧은 메모가 있다. 루터에게 기도란 "마음과 마음의 대화"이다. 따라서 또한 마음을 비우고 반드시 기도에 적절한 분위기를 만들고 침묵 중에 성령께 귀 기울여야 한다. 기도란 침묵 중에 성령께 귀 기울이는 것으로서, 독서와 생각은 따로 큰 비중을 차지하지는 않기 때문이다. 루터는 집회서에 나오는 "서원을 하기 전에 자신을 준비시켜 주님을 떠보는 인간처럼 되지 마라"(집회 18,23)는 성서 인용구절을 가지고 마음을 비운다는 말의 의미를 설명하려 한다.

기도의 내용에 관해서 말하자면, 루터는 그의 친구 이발사 마틴에게 주님의 기도, 십계명 그리고 삼위일체의 세 위격과 관련된 신경의 주요한 세 개의 아티클을 가지고 시작하라고 제안한다. 주님의 기도는 말마디 마디를 반복하여 기도하고 모든 낱말/청원의 의미를 천천히 음미하면서 마음이 집중 될 때까지 (뜨거워질 때까지) 계속한다. 루터는 십계명과 신경을 기도하기 위해서는, 십계명의 각 조항과 신경(信經)의 (세 위격과 관련된) 각 조항을 가지고 사중으로 짜여진 화환을 만들어보라고 말한다. 여기서 네 가지는 먼저 가르침의 지향을 이해하고, 그 가르침을 주신 하느님께 감사하며, 계명을 지키는데 있어서 부족함을 고백한 후에 필요한 은총을 주십사 청원하면서 기도를 마치는 것이다. 루터에 따르면 기도는 수다나 중언부언 빈말이 되어서는 안 된다. 기도는 합리적이기 보다는 감성적인 활동이다.

루터의 기도 지침서 내용은 여러 가지 측면에서 로욜라와 일치한다. 로욜라 역시 기도하는 사람의 몸의 자세를 중요시 한다. 그러나 그는 영적인 자세를 훨씬 더 중요시했다. 기도하기 전 기도에 적절한 마음가짐을 가져야 하는데, 로욜라에게 그것은 기도자의 지향과 행위가 순전히 하느님께 대한 봉사와 찬미가 되는 것이다. 로욜라에게도 역시 기도란 친근한 대화로서, "친구가 친구에게, 혹은 종이 주인에게 말하는 것처럼 하는 것인데, 그러는 가운데 어떤 은총을 청한다든지, 잘못에 대해 용서를 구한다든지, 자기 일에 대해 말하면서 그에 대한 조언을 구하는 것이다."[78]

76) Cf. Lienhard, "Luther and the Beginnings of the Reformation", 285ff.
77) Luther, *Luther's Spirituality*, 217-234 = WA 38: 351-73.
78) Respectively *SpEx* [75-76, 252],[46], [54]. 로욜라 성 이냐시오, 『영신수련』, 38.

로욜라의 『영신수련』은 기도서라기보다는 기도의 방법에 관한 책이지만 일련의 기도모음집으로 볼 수 있다. 로욜라는 영신수련 전체를 모든 사람을 위해 쓴 것은 아니지만 어떤 부분들은 모든 이가 다 사용할 수 있도록 쓰여졌다. 그 중 하나가 세 가지 기도방법이다.[79] 이 부분의 기도방법과 내용이 루터가 그의 이발사친구에게 준 가르침과 유사하다. 로욜라는 기도자에게 주님의 기도를 관상기도 방법으로, 기도드리는 분을 응시하는 상태에서 모든 말마디에 잠시 머물며 그 의미를 생각하는 등등의 방법으로 하도록 제안한다.[80] 신경(信經) 역시 그와 유사하게 기도할 수 있을 것이다. 루터가 말한 사중으로 짜여진 화환과 관련된 부분들도, 십계명의 각 계명을 가지고 기도하도록 만든 로욜라의 지침서들 안에도 대부분 그대로 들어있다.

> 나는 십계명에 관해서 잘못된 점을 알 수 있도록 우리 주 하느님께 은총을 구한다. 그리고 앞으로 개선해 나가도록 은총과 도움을 구하며 계명들을 더 잘 지키기 위해서 그리고 하느님께 더 큰 영광과 찬미가 되도록 계명들에 대한 완전한 이해를 청한다.[81]

5. 결 론

결론적으로 루터와 로욜라는 그리스도와 깊은 사랑에 빠진 사람들이었음을 확실하게 확인할 수 있다. 1522년 루터는 "폭동과 반역을 피하기 위해 모든 그리스도인들에게 보내는 진정한 충고"라는 글에서 다음과 같이 적고 있다.

> 나는 [사람들에게] 나의 이름을 언급하지 말라고 요청한다. 그들은 스스로를 루터교인이 아니라 그리스도교인이라고 칭해야 한다. 루터가 무엇인가? 결국 그 가르침은 나의 것이 아니다. 나는 또한 누군가를 위해 십자가에 못박히지도 않았다. 코린토 1서 3장에서 성바오로였다면 그 역시 그리스인들이 자신들을 바오로교도나 베드로교도이라고 부르도록 허락하지 않고 다만 그리스도인이라는 명칭만을 허용했을 것이다. 그렇다면 어떻게 내가 - 악취풍기는 구더기같은 불쌍한 인간인 내가 - 그리스도의 자녀들이 나의 끔찍한 이름으로 불리도록 하겠는가? 나의 친애하는 친구들이여, 그럴 수 없다. 모든 당파의 이름을 없애고 우리가 그 가르침을 지켜가는 그분의 이름을 따라 우리 자신을 그리스도인이라고 부르도록 하자.[82]

예수회에 따르면 예수회원의 삶은 로욜라가 말하는 생명의 길로 이끌어가는 예수 그리스도를 중심으로 한다.[83] 『예수회 회헌』의 첫 구문은 이 수도회는 예수의 이름으로 불리게 되어있다고 구체적으로 밝히고 있다. 로욜라는 결코 자신을 예수회의 수장이라고 생각하지 않았다. 그는 단지 십자가를 끌고 가는 예수의 동반자가 되기를 원했으며 예수회의 진정한 수장인 그분만을 따르기를 원했을 뿐이다.

로욜라는 1537년 10월 로마 근처 외곽에 있는 라 스토르따(La Storta)경당에서 베드로 파베르(Peter Faber)와 디에코 라이네즈(Diego Laínez)와 함께 기도하는 동안 놀라운 은총을 받았다. 그가 밝혔던 것처럼, “주님은 아주 특별하게 그를 찾아주셨다.” 즉 그는 주님이 그의 아버지의 앞에서 어깨에 십자가를 지고 가는 것을 보았으며, 하느님 아버지는 로욜라에게 “나는

79) *SpEx* [238]ff.
80) *SpEx* [252].
81) *SpEx* [240]. 로욜라의 성 이냐시오, 위의 책, 101.
82) LW 45. 70-71.
83) Cf. *Const* [101].

네가 우리에게 봉사하기를 원하다"고 말했다. 그 순간부터 로욜라는 성부가 그 자신을 성자와 함께 하도록 했음을 절대 의심하지 않았다. 그는 새로운 수도회는 반드시 예수회로 이름 지어야겠다고 단호하게 주장했다.[84)]

<번역: 서강대학교 신학대학원 이국환>

84) Avery Dulles, "What Distinguishes the Jesuits?," *America Magazine*, 2007, http://americamagazine.org/issue/599/article/what-distinguishes-jesuits. For an account of Laínez, one of the companions of Ignatius on the road to Rome, see Adhortationes, FN II,133. Pope Paul IV had objections to approve the name of the Society of Jesus, Feliciano Delgado, "Compañía de Jesús," ed. Pascual Cebollada et al., *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana* (Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2007), 348.

개신교 신학의 가톨릭적 수용 가능성

칼 바르트와 한스 우르스 폰 발타살의 신학적 대화를 중심으로

이규성
서강대학교

들어가기

그리스도교 분열은 단순히 신앙에 대한 서로 다른 이해로 말미암아 발생한 것이라고 하더라도 그 결과로 일어난 상처는 씻을 수 없는 상상 이상의 것이었다. 독일 농민전쟁(1524-1525), 슈말칼덴 전쟁(1531-1555), 위그노 전쟁(1562-1598), 네덜란드 독립전쟁(1568-1648) 그리고 30년 전쟁(1618-1648) 등 교회의 분열은 정치·사회적 분열로 연결되었고 그것은 결국 돌이킬 수 없는 깊은 원한과 복수심을 낳는 전쟁으로 발전하였다. 종교적 신념의 차이가 낳은 이러한 비극은 우리로 하여금 다시 한 번 묻게 한다. 그리스도교의 목적이 무엇인가? 만일 그리스도교가 단순히 세상과 단절된 저 세계의 하느님 나라만을 위한 것이라면 현실 세상을 살아가야 하는 인간 그리고 인간의 삶은 아무런 의미가 없는 것인가? 신적인 존재를 위하여 인간을 희생하여도 문제가 없는 것일까? 과연 교회성이라는 것이 그리고 그리스도교의 본질이 하느님 나라를 위한 비인간성을 표방하는 것일까? 결국 이러한 그리스도교는 비지성적이자 광신적이지는 않을까? 교회 분열 당시의 교종, 루터(Martin Luther, 1483-1546), 칼빈(Jean Calvin, 1509-1564) 그리고 츠빙글리(Huldrych Zwingli, 1484-1531)가 이러한 것을 원하였는가? 만일 그리스도교가 하느님의 나라를 위한 것이지만 그와 동시에 인간의 인간됨을 위한 것이라면 그리스도교 분열로 야기한 저 깊은 상처는 어떠한 방식으로 해결할 수 있을까?

가톨릭교회도 그렇고 개신교도 마찬가지로 교회의 분열 이후 불과 50여년까지만 해도 상대방에 대한 원한과 불신은 사실상 노골적이었다고 해도 과언이 아닐 것이다. 가톨릭교회의 예를 보아도 그렇다. 제2차 바티칸 공의회(1962-1965) 이전까지는 가톨릭 신자들이 개신교 신자들과 신앙에 대하여 공공연하게 대화를 시도한다는 것은 상상하기가 어려웠다. 상대방에 대한 고발이나 비판은 가능해도 대화의 상대로 접근하고 상대의 입장에 대해서 귀여겨듣고 이해하려고 노력하는 것은 어찌 보면 의혹을 살 만한 것이었고 따라서 전혀 불필요한 일이었다고 해도 과언이 아니다. '신앙은 들음에서 온다.'(fides ex auditu)는 성경의 말씀과 교회의 권면은 적어도 교회일치의 차원에서는 그 효과를 발휘하지 못하였다. 가톨릭교회든 개신교든 간에 오로지 자신의 종파가 참된 교회이며 타교파는 오류에 빠져있다는 배타적인 자세가 양쪽을 강하게 지배하고 있었다. 헛된 믿음에 의하여 지배된 이러한 태도가 오히려 비그리스도교적 일지도 모른다는 반성은 보이지 않았다.

1896년 교종 레오 13세는 교회일치와 관련하여 자신의 회칙 'Satis cognitum'에서 다음과 같이 말한 바 있다. "오로지 하나의 유일한 교회를 창설하신 그분은 교회가 일치하기를 원하였고 심지어 교회에 속하는 모든 이가 가장 내적인 결속을 통하여 서로 일치하여 하나의 민족, 하나의 왕국, 즉 그분의 몸을 이루도록 해야 한다."[1] 레오 13세의 이 가르침은 두 가지

1) DHü 3305.

차원에서 이해될 수 있다. 1) 예수 그리스도는 단 하나의 유일한 교회를 창설하였고, 2) 이 교회는 내적인 결속을 통하여 서로 일치를 이룬다. 이 일치는 그러나 교종을 중심으로 하는 교계제도와의 일치를 뜻한다. 교회의 분열은 예수 그리스도의 뜻에서 벗어나고 있으며, 여러 교회가 있을 수 없기에, 이를 극복하기 위해서는 유일한 참된 교회인 로마 가톨릭교회를 중심으로 돌아와야 한다는 것이다. 이러한 입장은 한 세대 후 1928년 교종 비오 11세가 발표한 회칙 'Mortalium animos'에서도 변함없이 발견된다. "모든 그리스도인들의 일치를 도모하는 것은 갈라진 모든 형제들이 하나의 참된 그리스도의 교회에로 돌아오는 것을 촉구하는 것 외에는 다른 길이 없다."[2] 집을 나간 탕아를 기다리는 아버지의 입장이 바로 로마 가톨릭교회의 입장이었고 이는 제2차 바티칸 공의회가 개최될 때까지 변함이 없었다.

그런데 제2차 바티칸 공의회에서 결정적인 변화를 보이기 시작한다. 일단 교회일치와 관련해서 로마 가톨릭교회는 개방적인 태도를 보이기 시작하였고 이러한 입장의 변화를 통해서 교회에 대한 새로운 이해를 보이기 시작하였다. 일치하는 교회란 다른 교회 및 공동체에 대한 개방성을 보여주는 것을 말하고 유일한 교회란 교회의 다양성을 포괄한다는 것이다. 제2차 바티칸 공의회도 '교회는 하나이고 유일하다.'고 가르친다.[3] 그럼에도 불구하고 교회의 분열은 그리스도교적이지 않음을 가르친다. 가톨릭교회가 이제 뭔가 반성하는 태도를 보이는 것이다.

> 그리스도교의 많은 교파들이 사람들에게 자신을 예수 그리스도의 참된 상속자라고 내세우고, 참으로 모은 이가 자신이 주님의 제자라고 공언하지만, 그리스도 자신이 갈라지시기라도 한 것처럼 서로 다른 생각을 하고 다른 길을 걷고 있다. 분명코 이러한 분열은 그리스도의 뜻에 명백히 어긋나며, 세상에는 걸림돌이 되고, 모든 사람에게 복음을 선포하여야 할 지극히 거룩한 대의를 손상시키고 있다.[4]

"교회에서는 처음부터 이미 분열이 생겨났다."[5]고 제2차 바티칸 공의회는 고백하면서 "이러한 공동체들 안에서 태어나 그리스도를 믿게 된 사람들이 분열 죄로 비난을 받을 수 없다."[6]고 가르친다. 비록 "완전한 교회 일치에 적지 않은 장애가, 때로는 중대한 장애가 가로놓여 있지만, 일치 운동은 바로 그러한 장애를 극복하려고 노력한다. 그러므로 세례 때에 믿음으로 의화된 그들은 그리스도와 한 몸을 이루고 마땅히 그리스도인이라는 이름을 가지며, 가톨릭교회의 자녀들은 그들을 당연히 주님 안의 형제로 인정한다."[7] 이러한 이유로 교회의 일치를 위하여 제2차 바티칸 공의회는 여덟 가지의 실천 방식을 제안한다. 그것은 '일치를 향한 모든 이의 관심', '교회의 개혁', '마음의 회개', '기도의 일치', '상호 이해', '교회 일치를 위항 양성', '신앙 교리의 적절한 표현과 설명' 그리고 '갈라진 형제들과의 협력'이다.[8]

제2차 바티칸 공의회를 통한 로마 가톨릭교회의 이러한 입장 변화는 갑자기 일어난 것은 아니다. 이미 독일어권에서는 파더본(Paderborn)의 로렌츠 예거(Lorenz Jäger, 1982-1975) 추기경이 독일 주교위원회에서 교회일치와 관련하여 다수의 세미나를 개최하였고, 제2차 세계대전 중에는 칼 라너(Karl Rahner, 1904-1984)와 로마노 과르디니(Romano Guardini, 1885-1968) 등과 함께 공동 작업을 수행하기도 하였다. 전쟁 후에는 빌헬름 슈탤린(Wilhelm

2) MA 686, in: AAS 20(1928) 13f.
3) UR 1.
4) UR 1.
5) UR 3.
6) UR 3.
7) UR 3.
8) UR 5-12.

Stählin, 1883-1975) 루터교 주교가 공동으로 의장직을 역임하면서 '예거 슈탤린 위원회(Jaeger-Stählin-Kreis)[9]를 설립하여 로마 가톨릭교회와 루터 교회가 교회일치에 관하여 공식적으로 공동으로 연구하기 시작하였다. 또한 이브 콩가르(Yves Congar, 1905-1995)와 헤르만 폴크(Hermann Volk, 1903-1988)도 이 분야에 큰 관심을 보였고 많은 영향을 미쳤다. 여기에 칼 바르트(Karl Barth, 1886-1968)와 한스 우르스 폰 발타살(Hans Urs von Balthasar, 1905-1988)도 빼놓을 수는 없다.

1. 바르트와 폰 발타살

칼 바르트(Karl Barth, 1886-1968)와 한스 우르스 폰 발타살(Hans Urs von Balthasar, 1905-1988)은 서구 근대주의에 노출되어 위기에 봉착한 그리스도교의 신앙을 지키려고 시도한 20세기의 대표적인 신학자들이며 오늘날까지도 영향력을 발휘하고 있는 인물들이라고 할 수 있다. 그들은 각자 프로테스탄트교회의 영역과 가톨릭교회의 영역에서 독자적인 신학적 업적을 쌓은 것은 물론이거니와 가톨릭 신학과 개신교 신학이 서로 어떻게 접근할 수 있는지에 대해서도 심도 있게 논구한 인물들로 알려져 있다. 이들은 단순히 자신들의 교파적 입장을 일방적으로 주장한 것이 아니라 대화 상대의 주장에도 귀를 열고 때로는 상대방의 의견에 동의도 하고 비판도 하면서 새로운 길을 마련하고자 시도하였다.

주지하다시피 바르트는 괴팅겐(Göttingen)과 뮌스터(Münster)에서 가르칠 때인 1920년 때부터 가톨릭교회의 교리 및 신학에 대해서도 지대한 관심을 갖고 있었고 세미나를 열고 연구하였다고 알려져 있다. 특히 그가 뮌스터(Münster)에서 가르칠 때에는 당시 가톨릭교회의 대표적인 철학자이자 신학자였던 예수회원 에리히 프르치바라(Erich Przywara SJ, 1989-1972)[10]를 초대하여 그가 주장하는 '존재의 유비'(Analogia entis)에 대해서 함께 논의를 하였으며[11] 1950년 성모몽소승천 교의 반포식에 참여하려는 계획을 갖기도 하였다. 1966년에는 로마로 가서 제2차 바티칸 공의회의 핵심 관련자들과 함께 다양한 논의를 한 것도 주지의 사실이다. 폰 발타살보다는 한 세대나 더 앞선 바르트는 나찌 정권의 압박을 피해서 1935년부터 바셀로 이주하여 신학을 가르치고 있었다. 그는 이미 이 시기에 개신교 신학에서는 대표적인 인물로 인정받고 있었으며 나아가서 그는 신학적인 완숙의 단계에 들어왔다고 평가되기도 한다. 그는 자신의 저서를 통해서 당대의 신학자들과 대화 및 논쟁을 지속하였지만, 그가 주로

9) 1946년 4월 독일 베를(Werl)에서 창설된 이 위원회는 1952년에 '개신교ㆍ가톨릭교회일치 신학연구위원회'(Ökumenischer Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen)로 개명되어 지금까지 활동하고 있다.

10) 프르치바라는 신스콜라주의를 이념적이라고 비판하였다. 그는 자신의 새로운 유비론을 통하여 가톨릭적 세계관을 개방시키고 이성과 종교, 존재와 존재자를 변증법적으로 그리고 역사적으로 하나의 관계망 안으로 통합하려고 시도하였다. 프르치바라의 '존재의 유비'론은 우리로 하여금 창조주 하느님이 '세상 안에 그와 동시에 세상 밖'(in-über)에 있는 존재로 이해하게 도와준다. 이러한 유비이해는 하느님과 세상에 대한 무한한 차이를 강조면서도 존재와 無가 서로 관계를 갖는다고 말한다. 즉, 하느님 앞에서 세상은 無와 같으나 그럼에도 불구하고 하느님 앞에 있는 이 無는 절대적 無가 아닌 것이다. 절대존재인 하느님 앞에서 세상의 존재는 無로서 하느님과 무한히 떨어져 있지만 그럼에도 불구하고 無인 세상의 존재는 하느님과의 참된 관계성을 지니고 있다. 참조, E. Przywara, Analogia Entis, Einsiedeln 1962, 141.

11) 이 모임에서 프르치바라는 바르트에게 개혁교회와 근대주의의 문제를 자신의 Analogia Entis 개념으로 해결할 수 있다고 주장한 것으로 알려져 있다. 물론 바르트는 당시 자신의 입장을 변화시키지 않았을 뿐더러 '존재의 유비'는 적그리스도(Antichrist)의 고안물이라고 표명한 바 있다. 폰 발타살은 자신이 훌륭한 학자 모델로 삼고 있던 바르트와 프르치바라가 서로 학문적인 교류를 하고 있다는 사실에 매우 부러워하였다고 바르트에게 보내는 편지에 고백한 바 있다.

한 것은 역사적으로 높은 평가를 받았던 그리스도교의 위대한 사상가들과 대화였다고 할 수 있다. 그의 대화 상대들은 오리게네스(Ὠριγένης Ἀδαμάντιος, 184/185-253/254)나 고백자 막시무스 (Maximus der Bekenner, 580-662), 켄터베리의 안셀무스(Anselmus Cantuariensis, 1033-1109) 그리고 토마스 아퀴나스(Thamas Aquinas, 1224/5-1274)와 같은 이들이었다. 바르트가 이러한 시도를 하는 것은 그가 단지 가톨릭교회에 대한 관심을 가졌기 때문만이 아니라 프로테스탄트 교회의 신학은 중세 신학을 전제한다고 굳게 믿었기 때문이었다.

이에 반해 독일의 정치적 상황이 악화되자 1940년 스위스 바셀(Basel)로 발령을 받은 폰 발타살은 아직도 30대 중반의 젊은 신학자였고, 사실 당시 교수로 봉직하던 것도 아니었고 단지 바셀 대학교의 학생지도신부였을 뿐이었다.[12] 그리고 그는 어떤 면에서는 바르트와는 달리 신학의 영역에서 아직도 더 배워야 할 것이 있는 젊은이였다. 폰 발타살은 바젤에서 자주 바르트를 찾으며 신학적인 토의를 한 것으로 알려져 있다. 프르치바라의 제자이기도 하였던 폰 발타살은 그의 '존재의 유비' 개념을 잘 이해하였기에 후에 바르트와의 신학적 대화에서 '존재의 유비' 개념을 유용하게 사용하였다.

바르트와 폰 발타살은 많은 것을 공통적으로 갖고 있다. 비록 가톨릭교회의 사제와 개혁교회의 목사라는 교파적 차이를 갖고 있었지만 스위스 국적이 갖고 있는 영향도 있었다. 그들은 칼빈과 츠빙글리에 대해서 잘 알고 있었다는 사실이다.[13] 또한 무엇보다도 그들은 모차르트에 대해서 많은 애정과 관심을 보이는 공감대를 갖고 있었다.

비록 바르트와의 직접적인 만남은 1940년에 시작되지만 폰 발타살은 이미 학창 시절부터 바르트에 대해서 공부하였으며 1930년도 후반에는 자신의 철학 스승이었던 에리히 프르치바라의 사상을 기반으로 가톨릭교회 신학의 입장에서 바르트와 신학적 대화를 시도하였다. 바르트와의 만남 이후로는 이러한 신학적 대화가 점차적으로 깊어져갔다.[14] 폰 발타살은 1941년 여름학기에 '트리엔트 공의회의 성사론'를 주제로 하는 바르트의 세미나에 적극적으로 참여하는 기회를 갖기도 하였다. 후에 그는 바르트에게 보내는 편지에서 '프로테스탄트 주의(Protestantismus)의 관점에서 바라본 가톨릭주의(Katholizismus)가 자신에게 완전히 새롭게 변화된 지형으로 드러났다'고 고백하기도 하였다.[15] 점차적으로 바르트를 심도 있게 이해하던 1939년부터 40년대에 걸쳐 폰 발타살은 바르트에 관한 몇 가지 논문을 발표하기까지 한다.[16]

---

12) 폰 발타살은 로마의 그레고리아나 대학교에 교수로 발령받을 수도 있었지만 바셀 대학교의 학생지도신부로 발령을 받았다. 이를 두고 폰 발타살은 '섭리'라고 말한 바 있다.

13) 바르트와 폰 발타살의 신학적 대화에는 따라서 가톨릭교회-루터교간의 신학대화로부터 영향을 받지 않은 것으로 드러난다. 독일에서 루터교와의 교회일치를 연구한 인물은 요한 아담 묄러(Johann Adam Möhler, 1796-1838)라고 할 수 있다. 그는 '공적 고백에 대한 가톨릭과 프로테스탄트의 교의 신학적 대립에 대한 상징 또는 표현'(Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften)이라는 저술을 통해서 개신교 특히 루터교를 이해하려고 시도하였다. 묄러는 인간학적인 입장에서 고찰한 결과 가톨릭교회와 루터교가 원초이론(Urstandslehre), 원죄론(Sündenlehre) 그리고 의화론(Rechtfertigungslehre)에서 서로 다른 입장을 취하고 있음을 밝혔다.

14) 참조, W. Löser, Geschenkte Wahrheit. Annäherung an das Werk Hans Urs von Balthasar, Würzburg 2015, 99; 같은 이, "Prüfet alles behatet das Gute". Von Balthasars *Apokalypse der deutschen Seele* als geschichtstheologisches Werk, in: B. *Hallensleben/G. Vergauwen* (Hgg), Letzte Haltungen. Hans Urs von Balthasars "Apokalypse der deutschen Seele" - Neu gelesen, Fribourg/Schweiz 2006, 22-39; H. M. Kromer, Hans Urs von Balthasar und Karl Barth im Kontext der *Apokalypse der deutschen Seele*, in: ebd., 265-279.

15) Hans-Anton Drewes, Karl Barth und Hans Uns von Balthasar - ein Basler Zwiegespräch, in: Die Kunst Gottes verstehen. Hans Urs von Balthasars theologische Provokationen, M. Striet/J-H. Tück(HG.) Freiburg im Breisgau 2005, 370.

또한 1948년 말에서 1949년 초에는 폰 발타살 자신이 '바르트와 가톨릭주의'라는 주제로 열 개의 강연을 바셀에서 열기도 하였다. 바르트조차 자신에 관한 폰 발타살의 평가가 궁금하여 자주 이 강연에 참여하기도 하였다.[17] 그리고 이 강연을 바탕으로 해서 폰 발타살은 교회일치 신학에 하나의 이정표가 될 수 있는 책을 1951년에 출간하였다.[18] 이 책은 바르트의 신학사상 모든 것에 대한 가톨릭적 입장표명이라고는 할 수는 없다. 오히려 이 책은 바르트에 대한 폰 발타살의 중간평가라고 할 수 있겠다. 이 책이 출간되고 나서도 바르트와 관련된 저술들이 다수 출간되었고,[19] 1968년 바르트가 사망할 때가지 그들의 신학적 대화는 계속 되었다. 그리고 폰 발타살에 대한 바르트의 영향은 폰 발타살 자신이 잘 인정하고 있는 바이다.[20] 거꾸로 후에 바르트는 폰 발타살이 자신을 잘 이해하고 있다고 인정하기도 하였다.

폰 발타살이 바르트를 신학적 대화로 삼는 이유는 바르트의 뿌리 차원의 도전적이고도 개방적인 입장으로 말미암은 것으로 보인다. 그에게 있어서 바르트 신학은 프로테스탄트 주의의 원천조차 정화하고 근본화하려는 시도가 명백하게 보이기 때문이다.

> 우리는 칼 바르트를 대화상대로 뽑아야 한다. 왜냐하면 그에게서 처음으로 참된 프로테스탄트 주의가 전적으로 시종일관된 형태가 발견되기 때문이다. 이 모습은 단순히 뿌리차원에서 칼빈 또는 루터라는 원천에로의 회귀를 통해서 얻어지는 것은 아니다. […] 오히려 이 원천 자체를 더 본질적으로 정화(Reinigung)하고 근본화(Radikalisierung) 하였기 때문에 얻어지는 것이었다. […] 루터만이 아니라 칼빈조차도 결정적인 요점에서는 수정되고 포기되어야 하였다.[21]

따라서 폰 발타살에게는 바르트 신학과의 대화는 곧 루터나 칼빈에게만 원천을 갖는 프로테스탄트 신학과의 대화가 아니라 이를 넘어서 예수 그리스도에 근거를 갖고 있으면서 루터와 칼빈의 색채를 입은 프로테스탄트 신학과의 대화였다. 그 이유는 다음과 같다.

> 바르트가 자신의 교의학을 통해서 뜻하고자 하는 것은 교회가 개혁자들에 의해서 창설이 된 것이 아니라는 것이다. 아무도 그리스도 외에는 교회를 창조하지 않았다[TE 27,6f]. 따라서 바르트는 […] 우리처럼 개혁이전의 교회 증언과 문서들도 다루었다.[22]

교회 분열 이전에 존재하였던 다양한 증언들에게까지 관심을 기울이는 것은 그들의 성경 및 계시 이해 또한 바르트에게는 예수 그리스도에 의하여 창설되고 영원히 존속하는 가시적-비가시적인 그리스도의 몸인 '하나의 거룩한'(Una Sancta) 교회의 증언이기 때문이다.[23] 폰 발타살의 눈에는 바르트의 이러한 면이 바로 프로테스탄트 주의의 진수이면서도 참된 의미의

---

16) H. U. v. Balthasar, Karl Barth und der Katholizismus, in: Seels. B 3(1939) 126-132; 같은 이, Analogie und Dialektik. Zur Klärung der theologischen Prinizipienlehre Karl Barths, in: DT 22(1944) 176-216; 같은 이, Analogie und Natur, in: DT 23(1945) 3-56.
17) E. Busch, Karl Barths Lebenslauf, München 1975, 375. 참조, E. Guerriero, Hans Urs von Balthasar. Eine Monographie, Einsiedeln/Freiburg i. Br. 1993.
18) Hans Urs von Balthasar, Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie, Einsiedeln, 1951. 이하 KB로 표기. 이 책이 출간된 이후에 가톨릭 신학자들 중에서 Henri Bouillard와 Hans Küng과 같은 이들도 칼 바르트와의 신학적 대화를 시도하기 시작하였다.
19) H. U. v. Balthasar, Fühlung zwischen den Konfessionen, in: Die Schweiz. Ein nationales Jahrbuch, 24 (1953) 145-150; 같은 이, Schleifung der Bastionen, Einsiedeln 1953; 같은 이, Wer ist ein Christi? Einsiedeln 1965.
20) GL 1, 56.
21) KB 31-32.
22) KB 33.
23) 참조, KB 33.

가톨릭적, 즉 보편적이라고 비춰진 것이다. 바르트는 프로테스탄트 주의 신학을 개혁하면서 이와 동시에 진지하게 보편교회를 추구하였고 이를 바탕으로 로마 가톨릭교회에게 대화의 여지를 제공하였다. 예수 그리스도에 원천을 갖고 신학 작업을 개진한 바르트야말로 폰 발타살에게는 프로테스탄트 교회와의 연결고리를 제공하는 인물이었고, 당시 400 여년 이상을 끌어온 교회의 분열을 치유하는 길이 모색된 것이라고 할 수 있다. 폰 발타살은 교회의 분열은 고통스러운 것만이 아니라 치욕적인 것이라고 본다. 그는 그리스도교 신자라면 누구든지 교회일치를 위해 진지한 회개가 필요하며 또한 이 모욕적인 상황을 극복하기 위하여 분열을 획책하는 모든 것들에 질문을 던져야 한다고 본다.

> 지난 400년 동안 교회에서 일어난 불가사의한 분열[I, 101]은 교회의 본질을 아는 모든 이로부터 단지 매일 새롭게 고통 받는 상처로만 느껴져야 하는 것이 아니라 매일 새롭게 타오르는 뜨거운 치욕으로 느껴져야 한다. 사랑(Agape)은 교회의 이름만이 아니라 교회의 본질이다. 그것은 사랑 안에서의 일치를 뜻한다. 이러한 일치로부터 떨어져 나오는 것은 교회의 목적 자체에 의문을 제기하는 것이다. 비록 수 백 년이 걸린다고 하더라도 이러한 치욕의 근거와 의미 그리고 그 필연성에 대해서 매일 새로운 관심을 갖고 질문해야 할 것이다. […] 교회에 가해진 공공연한 손실이 비록 충분한 근거는 아니더라도 의심할 바 없이 분열을 초래하였다는 것이 사실이라면 우리는 항상 새롭게 진심을 다해 과거에 있었던 것만을 뉘우치고 속죄하는 것만이 아니라 현재의 것도 검토해 보아야 할 것이다. 아직도 현재의 것에 저 모독적인 흔적이 지속되는지 그리고 저 모독적인 것이 많은 이들에게는 너무나도 커서 소위 그리스도에 대한 순수한 신앙을 위하여 교회의 일치를 희생시켜야 하는지를 알아보아야 한다. 우리 가톨릭 신앙인들은 절대절명의 진지한 태도로 교회의 일치에 구원과 비구원이 달려있다는 듯이 질문을 하는가? 우리는 교회를 새롭게 만들려고 모든 것을 시도해 보았는가? 다른 이들이 우리보다 더욱 진지하고 열정적으로 이 문제에 대해서 문 두드리고 질문한다는 비난을 우리가 꼭 받아야만 하는가?[24]

2. 개방을 통한 정체성 추구의 영성

폰 발타살은 가톨릭 신학자로서 바르트와의 신학적 대화를 추진하면서 때로는 비판적인 입장을 그리고 때로는 수용적인 입장을 취하였다. 당시 가톨릭 신학자들은 일반적으로 바르트의 '로마서 강해'에 대한 부분적인 이해와 바르트의 몇 가지 초기 논문들을 통해 바르트에 대해서 표면적으로만 알고 있었고 그나마 그것조차도 왜곡된 모습의 바르트관이었다고 할 수 있다. 예를 들어 제롬 하머(Jerom Hâmer, 1916-1996)와 루이 부예(Louis Bouyer, 1913-2004)와 같은 가톨릭 신학자들은 바르트를 '기회주의자'라고 평가하기도 하였다.[25] 이에 반해 폰 발타살은 자신의 저서를 통해서 좀 더 객관적으로 바르트를 이해하고자 시도한 것으로 보인다. 그는 바르트의 전기보다는 후기에 더욱 관심을 갖기 시작한다. 그는 특히 바르트의 역작인 '교회의 교의학'(Dogmatik der Kirche)에 집중한다. 13권으로 이루어진 이 책을 통해 바르트는 자신의 신학을 집대성하였다고 평가되며 폰 발타살 자신도 이 저술에서 프로테스탄트 교회 신학의 정수가 드러났다고 믿었기 때문이었다. 물론 폰 발타살이 바르트를 대화의 대상으로 삼은 이유는 여기에서 머무르지는 않는다.[26] 폰 발타살의 입장에서 보면 바르트

24) KB 15.
25) G. Foley, The Catholic Critics of Karl Barth, Scottish Journal of Theology 14 (1961), 136-155.
26) KB 31.

는 단순히 논쟁 주제를 가톨릭 측에 던져주는 인물이 아니라 로마 가톨릭교회의 정체성을 유지하는 데에 풍요로움을 제공하기 때문이라는 것이다. 그래서 그는 바르트에 관한 자신의 저술에서 무조건으로 논쟁적이거나 반대의 입장을 취하지 않고 오히려 가톨릭교회를 향한 바르트의 주장을 잘 듣고 이해한 후 그 대답을 내리고자 한다.[27] 바르트에 대한 편견 없는 신학적 평가 작업은 사실 폰 발타살의 입장에서는 당시 가톨릭 신학의 조류에 역행하는 것이었다고 할 수 있다.[28] 개혁교회의 신학자 바르트의 저술들을 읽어보도록 권유하는 가톨릭 신학자는 신스콜라 주의가 성행하는 상황에서는 상상하기가 어려웠기 때문이었다.[29] 폰 발타살 자신이 심지어 다음과 같이 말할 정도이다. "바르트의 교의신학을 일독할 필요가 있다고 생각하는 가톨릭 신학자의 수를 두 손은커녕 한 손으로 셀 수 있다는 것은 틀림없는 사실이다."[30] 폰 발타살에 의하면 이는 가톨릭 신자들의 무사안일과 게으름 그리고 우월감에 기인한다.

폰 발타살이 파악한 가톨릭교회의 신학에 대한 바르트의 신학적 쟁점은 다음과 같다. *즉, 가톨릭교회는 예수 그리스도가 아닌 다른 체계원칙(Systemprinizip)을 갖고 있다. 그것은 다름 아닌 추상적인 언명, 즉 '존재의 유비'라는 것인데, 인간은 이 '존재의 유비'를 근거로 하여 철학적인 선이해(philosophisches Vorverständnis)를 통해, 즉 자연신학적으로, 하느님과 피조물 사이의 관계를 인식할 수 있다는 것이다. 예수 그리스도를 통한 하느님의 계시는 이미 선행하는 인간존재와 인식의 성취(Erfüllung) 외에 다른 것이 아니다. 이로써 신앙보다는 인간존재와 인식이 우위를 차지하게 된다. 다시 말해 존재질서 및 인식질서가 계시질서에 선행하게 된다. 계시는 단지 인간의 요청으로써 존재론에 비해서 나중에 오는 것이고 존재에 비해서 상대적인 것으로 전락하게 된다. 가톨릭교회의 신앙에서 나타나는 그리스도는 자연 질서를 넘어서기도 하고 또 그 성취라고 할 수는 있지만 전체 세계 질서의 마지막 근거는 될 수 없다.*

이러한 이유로 바르트가 가톨릭교회의 신자들을 '이단'(Andersgläubige)이라고 독설을 내뱉으면서 가톨릭교회의 신앙에서 예수 그리스도의 참된 교회를 발견하기는 어렵고 나아가서 가톨릭교회는 '오류의 교회'(falsche Kirche)라고 비판하는 것에 대해서 폰 발타살은 잘 알고 있다. 그럼에도 불구하고 그는 오히려 가톨릭 신자들에게 반문을 한다.

---

27) KB 27.

28) J. Webster, Balthasar and Karl Barth, in: The Cambridge Companion to Hans Urs von Balthasar, (Ed. E. T. Oakes, SJ / D. Moss), Cambridge 2004, 243.

29) 신스콜라주의는 19-20세기에 걸쳐서 가톨릭 신학에 매우 큰 영향을 주었다. 근대주의의 도전을 목전에 두고 신스콜라주의는 가톨릭 신학 및 철학을 하나로 통일하여 가톨릭교회를 결속시켰다는 평가를 받는다. 그러나 거꾸로 그것은 당시대의 다양한 사회、문화、역사적 사조로부터 교회를 격리시켰다는 비판도 받는다. 신스콜라 주의(Neoscholastizismus)는 새로운 시대적 도전에 대응책을 제안하였지만 그것은 스콜라 주의(Scholastizismus)의 전통적인 논의주제를 반복하는 것에 지나지 않았다. 따라서 근대 철학이나 인간학, 자연과학 그리고 문화학과의 논쟁은 사실상 불가능한 것이었다. 신스콜라 주의자들은 기껏해야 당시의 무신론이나 과학주의 그리고 헤겔주의에 대항하여 싸웠지만 형이상학적인 입장이었고 그들의 신론(神論)은 형식화된 추상적 차원에서 궁구되었기에 하느님의 자기 계시는 자유로운 행위로 고찰되기보다는 비인격적이고 비역사적이며 세상과 관련 없는 존재로 이해되었다. 셰에벤(M. J. Scheeben, 1835-1888), 셸(H. Schell, 1850-1906) 그리고 로아지(A. Loisy, 1857-1940) 등은 새로운 신학적 기획을 시도하였지만 이들에 대한 반향은 미미하였다. 가톨릭교회의 신학적 변화는 제2차 바티칸 공의회를 가능하게 되었다. 가톨릭교회의 신학은 새로운 학문의 물결들과 때로는 함께 그리고 때로는 맞서서 논쟁을 치러야 하는 과제를 지니고 있다.

30) KB 21.

> 우리가 그의 고백(Konfession)을 통해서 우리 자신을 발견할 수 없는 한, 그리고 […] 트리엔트 공의회의 파문선언(Anathema)만 반복해서 되풀이 하는 한, 어찌하여 우리가 [로마 가톨릭교회에 대한] 그의 파문선언을 빌미로 그에 대하여 나쁘게만 생각할 수 있는가?[31]

바르트에 대한 저술을 통해서 폰 발타살은 단지 교회일치신학만을 기획한 것이 아니라 로마 가톨릭교회 신앙의 정체성을 다시 한 번 반성해 보고자 시도한 신학적이자 영적인 기획이었다고 할 수 있다.

폰 발타살은 교회의 분열과 적대적인 자세로 말미암아 개신교의 가치 있는 것들이 - 이들은 심지어 가톨릭적인 것이기도 한데 - 충분히 그 성과를 내지 못하였다고 말한다. 교회의 전통적인 가르침을 상대화 하지 않는 가운데 계시에 대한 새롭고 보충적인 관점이 생길 수 있다는 것은 당연하다. 이는 계시의 한계를 드러내는 것이 아니라 거꾸로 계시에 대한 인간의 이해능력의 한계를 드러내는 것이고 나아가서 역사를 거듭하면서 지속적으로 계시의 풍요로움을 드러내는 것이기도 하다.

> 만일 […] 모든 부분적인 입장의 풍요로움을 능동적으로 일치시키기 위하여 모든 것을 다 실행하였다면, 가톨릭적이라고 하는 것(das Katholische)은 온전하고도 총체적이라고 이해될 수 있다. 교부들은 성경과 그리스 철학 그리고 심지어 영지주의 이단에게서조차 말씀의 씨앗(Logos spermatikos)을 일치의 보편 로고스(Gesamtlogos)에로 편입시키고자 하였다. 토마스도 그리스도교와 아울러 이단의 모든 지혜로운 형식으로부터 이를 시도하였다.[32]

이러한 의미에서 폰 발타살은 가톨릭교회와 더불어 프로테스탄트 교회에 도전적인 질문을 던지는 것이라고 할 수 있다. 과연 그리스도 신앙에 대해서 우리는 얼마나 깊게 이해하고 있으며 우리 자신을 안다고 말할 수 있을까?

> 한 눈에 그 끝을 내다볼 수도 없거니(Unüberbietbarkeit)와 한마디로 개념화(Unumgreifbarkeit) 할 수도 없는 것 이것이 신앙의 본질이다. 계시의 무한함, 성경과 전승의 생기 그리고 교의의 발전을 사실이라고 생각하는 가톨릭 신자는 자신의 현재 입장의 국지성, 즉 오늘날 교회의 신앙조망 및 신앙이해의 불완전성을 받아들이는데 어려움이 없어야 한다. 따라서 그는 참된 신앙을 위하여 노력하고 신앙을 주체적으로 소유하는 가운데(fides qua) 그 내용(fides quae)을 지속적으로 표현하려는 모든 이를 위하여 깨어 있는 귀를 가져야 한다.[33]

3. 변함없는 공동의 원칙과 대화를 통한 변화

폰 발타살에 의하면 바르트는 그 광범위한 신학적 작업을 수행하면서도 한 가지 원칙에 충실하였다고 한다. 그가 때로는 다양한 방면으로 숙고하고 또한 여러 가지 입장을 주장하면서 그리고 때로는 자신의 주장들을 일부 철회하였지만 그의 신학적 여정에서 이 원칙은 더욱 명백해지고 정화되고 확증되었다.[34] 그것은 다름 아닌 '근본적 그리스도 중심주의'(radikale Christozentrik)였다. 바르트는 자신의 신학의 출발을 '예수 그리스도를 통하여 하느님은 인간에게 말씀 하셨다(Deus dixit).'는 언명에서 삼았다. 이러한 형식원칙은 바르트의 신학에서 시

31) KB 20.
32) KB 22.
33) KB 26-27.
34) KB 34.

종일관 유지된다. 바르트의 신학은 '종교적 인간'(homo religiosus)이라는 자연적인 소여(natürliche Gegebenheit)로부터가 아니라 하느님의 계시인 예수 그리스도로부터 시작한다. 바르트는 인간의 지성 또는 정신성으로부터가 아니라 예수 그리스도에 대한 신앙을 자신의 신학의 출발점으로 삼는 것이다. 예수 그리스도로부터 시작되는 이러한 기본규정은 그러나 정적인 것이 아니라 역동적인 것으로 이해된다. 단순히 예수 그리스도의 본질만을 규명하는 정적인 이해라기보다는 예수 그리스도를 통해서 역사 안에서 역동적으로 발생하는 하느님의 사건이 바로 바르트 신학의 시작이며 원칙이 된다. 역사 안에서 구체적으로 존재하고 활동한 예수 그리스도를 통해서 일어나는 하느님의 사건이 인간을 포함한 모든 현실에 분명한 의미를 가져다주기 때문이다.

'존재의 유비'(Analogia Entis)[35]와 관련한 논쟁에서 바르트에게 중요하였던 것은 창조자와 피조물을 포괄하는 상위개념(übergeordneter Begriff)은 있을 수 없다는 것이었다. 하느님을 포괄하는 더 큰 개념을 설정한다는 것은 하느님을 하느님의 자리에 놓는 것이 아니라 인간의 개념 밑으로 세우는 것이고, 따라서 존재하는 다른 모든 사물의 반열, 즉 피조물의 반열로 격하하는 것이기 때문이다. 또 다른 이유는 만일 세상의 존재가 강조되면 계시는 부차적이자 나아가서 불필요하게 된다. '존재의 유비'를 주장하게 되면 세상의 존재에 대한 이해를 통하여 하느님의 존재가 이해될 수 있다고 주장하는 것이기 때문이다. 결국 예수 그리스도를 통한 하느님의 자기증여(Selbstmitteilung Gottes)는 필요하지 않게 된다. 세상은 신적 존재와 관계없이 인간의 지성으로만 이해될 수 있게 된다.

이러한 이유로 바르트는 '존재의 유비'에 대해서 의문을 던지기도 하였다. 더군다나 그는 변증법적인 관점이 강하였던 초기에는 '존재의 유비'에 대해서 완고한 입장을 표명하였다. 당시 '근본적 그리스도 중심주의'를 통하여 바르트는 한 편으로는 하느님의 상대로서 인간 세상을 강조하는 '자유주의 신학'에 대항하고 다른 한 편으로는 '존재의 유비'를 인정하는 '가톨릭주의'(Katholizismus)에 대항하고자 하였다.

이러한 그의 입장이 20년대를 거쳐서 30년대에는 변화하기 시작하였다. 폰 발타살은 바르트의 입장변화에 대해서 주시하고 있었다. 그러나 그 변화는 바르트가 갖고 있는 근본적인 신학기획에서 벗어난 것은 아닌 것으로 간주되었다. "10여 년 전부터 변증법적 신학의 자취는 바르트에게서 사라지고 만다. 물론 이것이 신앙에 대한 그의 진지한 신학적 의도를 이해하는 데에 방해가 되는 것은 아니."[36]라고 폰 발타살은 말하고 있기 때문이다. 바르트의 변화는 분명 많은 이들에게는 큰 충격이었을 것이다. 그래서 바르트는 자유주의자들로부터 그리고 다른 한 편으로는 정통주의자들로부터 비난을 받게 되었다. 폰 발타살은 이러한 비판을 어리석은 것이라고 하면서 바르트를 옹호하기도 하였다.[37] 비록 바르트는 이 시기에 초기의 입장을 떠나 있었지만 폰 발타살은 후기의 입장에서 바르트의 전기 입장을 잘 고찰할 수 있다고 보았고 또 무엇보다 이러한 변화가 바르트의 신학에서 결정적이지 않다고 간주하였다.[38] 폰 발타살에

35) 신스콜라주의자들은 유비론이 이미 진리라고 증명된 일반 명제라고 생각한다. 따라서 그들의 형이상학, 호교론 그리고 자연신학 등은 인식론적인 차원에서 유비론과 밀접한 관계를 지니고 있다. "존재(das Sein)에 의하여 명명되는 존재자(das Seiende)는 하느님 및 피조물에 의하여 일의적으로(univok) 언급될 수 없지만, 그럼에도 불구하고 전적으로 다의적으로(äquivok) 불릴 수도 없고 오로지 유비적으로만 속성 및 비례성으로 언명될 수 있다."(DHü 3604)

36) KB 31.

37) KB, 32.

38) KB, 68. 뢰저(Werner Löser SJ)는 이 시기에 바르트가 '변증법적 신학'의 입장에서 '교의 신학'의 입장으로 변화하였다고 말한다. 참조, W. Löser, 103.

의하면 전기의 입장에서 바르트의 후기를 이해하는 것보다는 후기의 사상에서 전기를 이해하는 것이 더욱 풍요롭고 바르트를 더욱 적절히 이해할 수 있다는 것이다.

폰 발타살은 바르트의 초기 신학사상은 '로마서 강해'에서 잘 살펴 볼 수 있다고 생각하였다.[39] 이 저술에서 폰 발타살은 하느님의 주권이 강조되는 반면에, 사멸할 인간의 주체성에는 여지를 허락하지 않는 것으로 보았다. 즉, 하느님의 종말론적 역동성에 편입되어 인간과 세상은 원래의 이상적인 원초적인 창조상태(einstig ideale Urschöpfung)로 복구된다는 것이다(Wiederherstellung, Apokatastasis). 모든 것은 오로지 하느님으로부터 결정되고 되돌릴 수도 없으며 인간의 역할은 가능하지 않다. 폰 발타살은 바르트의 이러한 입장을 그리스도론적으로 다음과 같이 정리한다. "그리스도를 통하여 생명이 죽은 우주에 심어졌다. 새싹은 역동적이고 되돌릴 수 없이 펼쳐져서 모든 것이 원래의 영광으로 되돌아가 변화될 것이다."[40] 폰 발타살은 바르트 초기의 이러한 변증법적인 입장은 성경이나 루터 또는 칼빈에서 그 근거를 발견하기가 어렵다고 보았다. 비록 그리스도 중심주의적인 관점에서 개진하려고 시도하였지만 오히려 이는 플라톤적이며 헤겔 우파적이자 종교사회주의적인 관점에 가까운 것이라고 폰 발타살은 비판하였다. 이러한 의미에서 바르트의 초기 입장은 '그리스도 중심주의적 입장'을 견지하면서도 그리스도교적 근거라기보다는 철학적 근거를 가졌다는 것이다. 근대주의의 도전에 맞서 하느님의 자존성과 자유로운 주권을 주장하려던 바르트의 이러한 입장은 그리스도의 핵심적인 가르침에 위배되며 결국 바르트의 이론은 철학적 신범론(Theopanismus)에서 벗어나지 않는다고 폰 발타살은 보았다. '근본적 그리스도 중심주의'를 변증법적 관점에서 해명하는 바르트의 이론은 이러한 논리적 모순을 갖게 되었고 이로 말미암아 바르트는 변화를 시도하였다.

폰 발타살은 바르트가 어떻게 자신의 전기 사상에서 벗어나서 유비사상으로 건너왔는지를 살펴보고자 하였다. 그에 의하면 바르트는 돌연 변증법을 포기하고 유비사상을 선택하지는 않은 것으로 보인다. 그는 30-40년대를 거쳐 가면서 하느님과 인간 사이에서 벌어지는 역동적 이중성을 긍정적으로 인정하기에 이른다. 하느님은 사변적이고 추상적인 존재가 아니라 인간과 구체적으로 함께하는 인간을 구원하는 창조의 하느님인 것이다. 그리고 인간은 하느님 앞에 서 있는 인간으로 긍정된다.[41] 이러한 바르트의 변화를 보면서도 폰 발타살은 전기나 후기나 모두 창조주 하느님의 주권을 강조하고 있다는 면에서, 즉 신론적인 차원에서는 연속성이 있다고 바라본다.[42] 그리고 하느님의 주권은 바로 인간과 함께 하는 것이며 하느님의 신성은 자신의 인성을 포함하는 것이다.

바르트의 신학적 입장변화는 에리히 프르치바라와 에릭 페터슨(Erik Peterson, 1890-1960)[43] 등 가톨릭 신학자들과의 대화와 무관하지 않다. 그럼에도 불구하고 그의 '근본

39) 학생 시절 이 저서를 읽은 폰 발타살은 바르트를 알게 되어 큰 기쁨이었다고 고백한 바 있다.

40) KB 71.

41) Dogmatik der Kirche, 7, 98. "Gott erhält sein Geschöpf in seiner von seiner eigenen verschiedenen Wirklichkeit, relativ und abhängig, aber in seiner Relativität und Abhängigkeit selbständig ihm gegenüber, selbst daseiend, gerade indem es sein Dasein nur ihm zu verdanken hat." KB 121-122.

42) 비교 John Webster, 246-248. 웹스터는 후기의 바르트가 보여주는 그리스도론적 인문주의(christological humanism)가 전기의 바르트를 부인한 적이 없다고 주장하며, 폰 발타살이 변증법의 전기 바르트와 유비론의 후기 바르트를 구분한 것은 오류라고 비판한 바 있다.

43) 에릭 페터슨은 1924년부터 독일 본(Bonn) 대학교에서 교회사와 신약성서 교수로 봉직하던 중 1930년 성탄절에 가톨릭으로 개종하였다. 그 후로 독일에서 가톨릭신학 교수직을 취득하지 못하여 로마로 이주하였다. 1947년에 이르러야 그는 로마에서 교수직을 얻게 되었다. 그는 칼 바르트(Karl Barth, 1886-1968), 에른스트 케제만(Ernst Käsemann, 1906-1998), 하인리히 슐리어(Heinrich Schlier, 1900-1978), 요셉 라칭거(Joseph Ratzinger, 1927-), 쟝 다니엘루(Jean Daniélou, 1905-1974) 그리고 이브 콩가르(Yves Congar, 1904-1995) 등에게 영향을 미친 것으로 알려졌다.

적 그리스도 중심주의'는 결코 포기되지 않는다. 새로운 관점에서의 그리스도 중심주의는 '교회의 교의학'(Dogmatik der Kirche)에서도 시종일관 관철된다. 단지 변화된 것이 있다면 초기에 그가 완강히 거부하던 '존재의 유비'에 여지를 허용하면서 '신앙의 유비'(Analogia Fidei)라는 개념을 사용한다는 것이다. 이 개념을 통해서 바르트는 하느님과 인간 사이에는 역사(Geschichte)가 있다고 말한다.

바르트는 하느님과 인간의 관계를 신앙의 유비를 통해서 설명할 수 있다고 생각하였다. 우선적으로 고려해야 할 것은 오로지 신앙을 통해서 하느님과 인간의 관계가 드러나는 것이지 자연이성을 통해서 드러나는 것이 아니라는 것이다. 고려되어야 할 또 하나의 요점은 하느님과 인간 사이의 유비가 바로 원천적으로 예수 그리스도를 통해서 실현되었다는 것이다. 예수 그리스도는 역사 내에 존재하는 인간을 향한 하느님 말씀이고 그와 동시에 예수 그리스도는 역사 내에서 자신의 길을 가면서 하느님 말씀에 인간으로서 응답하는 분이다. 예수 그리스도를 통하여 초월적인 하느님이 인간 역사 내에 구체적으로 존재하고 활동하며 인간에 의하여 수용되고 유비적으로 이해된다. 그와 동시에 초월적이자 역사 내에 구체적으로 전달되는 하느님의 말씀에 인간의 응답이 유비적으로 구체화된다. 이러한 이유로 말미암아 폰 발타살은 '신앙의 유비'가 이미 '존재의 유비'를 함유하고 있다고 말한다.

> 바르트는 포괄적인 신앙의 유비 내에서 떠오르는, 사실 피할 수도 없는, 존재의 유비를 인정하고 긍정하는 데에 어려움을 가지고 있지 않다[3, 89-90] 그는 중립적으로 사용될 때 많은 위험을 내포하고 있는 존재 개념이 결국 신학적 신론(Gotteslehre der Theologie)에서 무시될 수 없음을 알고 있다. '우리는 증오심으로 존재 개념을 대해서는 안 된다. 오히려 우리는 존재 개념을 이 지점에서 솔직하게 수용해야 할 것이다'[3, 291-292]. 그리고 우리는 이 존재 개념이 […] '존재의 유비'라는 전통적인 형식을 통해서 하느님-피조물의 관계를 설명하는 것으로 보아야 한다.[44]

폰 발타살은 '근본적 그리스도 중심주의'에 입각한 '신앙의 유비'의 관점에서 바르트의 신학을 조망하였다. 바르트의 신학이 폰 발타살의 말대로 프로테스탄트 신학의 정수라고 할 수 있다면 폰 발타살은 바르트 신학을 다루는 가운데 프로테스탄트 신학 전반을 다룬 것이 된다. 폰 발타살은 이 탐구를 통해 교회 분열은 바르트의 신학에 의하여 그 정당한 논거를 잃었다고 본다. 그것은 가톨릭교회든 프로테스탄트 교회든 마찬가지였다. 바르트와 폰 발타살에게는 가톨릭교회와 프로테스탄트 교회 사이에 존재하는 차이점은 단지 자신의 교파적 특성을 보이는 면에서 인정될 수 있을 뿐이다. 이 차이는 서로를 단죄할 만큼의 교회분열의 요인은 아니라고 보는 것이다.[45]

바르트에 대한 이해 및 수용을 통해서 교회의 분열에 대해서 검토하고 교회일치의 가능성을 모색하였던 발타살의 노력에 당시에 적지 않은 신학자들이 반응을 하였다. 그러나 그의 이해에 대해서 전적으로 동의한 이는 거의 없었다고 해도 과언이 아니다. 한 편으로는 주의를 기울일만하다고 말하지만 다른 한 편으로는 매우 비판적인 입장을 취한 이들이 대부분이었다. 교회일치에 많은 관심을 보였던 헤르만 폴크와 같은 가톨릭신학자 또한 폰 발타살의 주된 관심사에는 동의하였지만 발타살의 의견에 전적으로 동의하기에는 어려워하였다. 인스브루크의 예수회원 엥엘베르트 구트벵어(Engelbert Gutwenger SJ, 1905-1985)는 폰 발타살의 의견을 아예 받아들이지도 않았다.[46] 구트벵어가 폰 발타살의 입장에 부정적이었던 것은 인간이 자연

44) KB 177f.

45) 물론 바르트는 언제나 교회의 제도적인 차원에 대해서는 반대의 입장을 보인다. 폰 발타살의 입장에서 보면 제도 교회는 삼위일체적·그리스도론적 기반을 갖고 있는 구체적인 역사적 신앙 형태이다. 즉 교회 제도라고 하는 것은 그에 의하면 신앙이 역사 안에서 구체적인 모습을 띤 현실인 것이다.

적으로 하느님을 지향하고 있다는 주장 때문이었다. 신스콜라적인 입장에 서 있던 구트벵어는 인간의 자연적 성향이 그 자체로 신성을 추구할 수는 없다고 보았기 때문이다. 비단 가톨릭교회의 신학자들만이 아니라 개신교의 신학자들도 교회일치에 관한 폰 발타살의 주장을 거의 받아들이지 않았다. '신앙의 유비'가 '존재의 유비'를 포함한다는 폰 발타살의 이해는 그리스도를 통한 구체적인 계시로 말미암아 창조된 모든 것에 관한 진리와 그 현실을 알 수 있다는 바르트의 주장을 상대화 시켰다고 본다. 즉 폰 발타살은 '존재의 유비'를 통해 '신앙의 유비'를 흐렸다는 것이다.

> 칼 바르트가 역사를 통해 일어나는 하느님의 계시를 그리스도로부터 이해하는 방식은 '신앙의 유비'로서 '존재의 유비'를 포함하고 있다. 가톨릭 신학자들이 신적인 세계기획을(göttlicher Weltplan) 그리스도 중심주의의 관점에서 이해하는 방식은 '존재의 유비'를 포괄적인 '신앙의 유비' 내에서만이 그 구체성을 띨 수 있다.[47]

폰 발타살은 바르트에 대한 저술을 통해서 특히 두 분야에 대해서 숙고한 것으로 보인다. 한 분야는 신론, 창조론 그리고 은총론과 관련한 것이고 또 다른 분야는 교회론과 성사론에 관한 것이다. 여기서 중요한 것은 첫 번째 분야라고 폰 발타살은 말한다. 즉 신론, 창조론 그리고 은총론이 다른 것들보다는 우선한다는 것이다. 왜냐하면 교회론과 성사론은 첫 번째 분야에서 파생된 것이라고 그는 보기 때문이다. 첫 번째 분야는 '근본적 그리스도 중심주의'와 '창조주와 피조물 사이에서 이루어지는 관계 및 사건'과 관련된 것이다. 이는 단지 바르트와 폰 발타살 사이에서의 일치만이 아니라 개신교와 가톨릭교회 사이에서도 일치를 이룰 수 있는 내용이다. 교회론과 성사론을 포괄하는 두 번째 분야에서는 서로 주장하는 바가 많이 다르고 또 서로 다른 방향으로 발전되어 왔기에 당분간은 일치된 의견에 도달하기가 어려운 것으로 간주된다. 두 번째 분야에서 드러나는 신학적인 과제는 교회분열을 야기하는 신학적 문제들이 과연 첫 번째 분야로부터 정당하게 그 근거를 갖고 있는지 여부를 탐구하는 것이다. 또 다른 과제는 교회분열 이후로 서로 다른 방향으로 발전되어 온 양측의 입장 모두가 과연 첫 번째 분야로부터 정당하게 도출되었는지, 그리고 이에 대한 상호 인정이 가능한지를 탐구하는 것이다. 이에 대해서는 많은 논의가 필요하고 나아가서 서로 간에 극도의 인내심이 요구된다는 것은 틀림없는 사실이다. 폰 발타살은 이 어려움에도 불구하고 교회의 일치를 막는 불필요한 신학적 근거들이 제거될 수 있다고 보았다. 교회론과 성사론에서는 아직도 서로 다른 신학적 입장을 보이지만 바르트나 폰 발타살의 입장에서 보면 그것은 교회분열의 주된 것이라기보다는 오히려 부차적인 것이라고 할 수 있다.

바르트가 바라보는 가톨릭교회의 문제는 다양하게 존재한다. 예를 들어서 '무오한 교도권'(das unfehlbare Lehramt), 성사의 수와 그 실천, 성인공경 그리고 하느님의 어머니 성모 마리아 등등이 있다. 이에 대해서 폰 발타살은 다양한 교파가 다양한 입장을 취할 수 있다고 본다. 그럼에도 불구하고 그는 바르트와 마찬가지로 '창조와 계약'(Schöpfung und Bund)과 관련해서는 거의 같은 입장이라고 본다.[48] 바르트나 폰 발타살에게 정작 중요한 것은 교회보다는 하느님의 강생(Menschwerdung)이기 때문이다.[49] 따라서 예수 그리스도에 기초한 교회론이라면 교파적 입장 차이는 있을지언정 분열의 이유는 안 되는 것이다.

---

46) E. Gutwenger, Natur und Übernatur, in: ZKTh 75(1953) 82-87.
47) KB 390.
48) KB 394.
49) KB 394.

진지한 신학적 대화는 상대방의 변화를 먼저 요청하거나 강요하는 것이라기보다는 오히려 자신의 변화 필요성을 먼저 깨닫는 것이다. 폰 발타살도 예외는 아니었다. 바르트와의 대화를 통해서 그는 자신의 입장을 변화시킨다. 이러한 변화된 입장도 '근본적 그리스도 중심주의'를 벗어나지는 않는다. 따라서 폰 발타살의 신학은 바르트의 신학과 상호 대화를 통해서 더욱 많이 일치하게 되었다고 할 수 있다. 프르치바라의 제자로서 젊은 시절에는 '존재의 유비'를 대변하였던 그는 '자유의 유비'(Analogia Libertatis)라는 입장으로 그 강조점을 달리 둔다. 여기서 자유는 결국 하느님 앞에 서 있는(Coram Deo) 인간존재의 자유를 말한다. 즉 폰 발타살은 '존재의 유비'를 부정하지 않는 가운데 프르치바라의 주장을 더욱 정교하게 만들었다고 할 수 있다. 폰 발타살은 이러한 관점에서 켄터베리의 안셀무스(Anselmus Cantuariensis, 1033-1109)의 신학을 '자유의 신학'(Freiheitstheologie)[50]이라고 이해하였다.

> 모든 것은 하느님과 피조물 사이의 유비라는 가장 단순한 전망(Vision), 즉 '자유의 유비'(Analogie der Freiheit)에 근거한다. 이 유비는 즉 인간이 피조물이면서도 하느님 앞에 서 있을 수 있다는 것(그리고 이를 근거로 하느님의 자립성과 인격성에 동참할 있다는 사실)을 뜻한다. 이것은 피조물이 더욱 강력한 은총에 힘입어 절대적인 자유 안으로 이끌려짐(Hineingezogenwerden)으로써만 완성된다. 즉 이는 피조물이 자신의 궁극적인 자유를 하느님과 함께 하느님 안에서 자유롭게 되었을 때 얻어지는 것이다."[51]

폰 발타살은 이러한 입장에서 로욜라의 이냐시오(Ignatius de Loyola, 1491-1556)의 '식별과 선택' 또한 '자유의 유비'로서 이해한다. 그에 의하면 '자유의 유비'는 '선택의 유비'(Analogia Electionis)와 밀접한 관계를 갖는다. 즉 인간의 자유란 하느님이 선택하고 부르시고 파견하는 것을 인간이 선택하는 자유를 뜻한다.[52] 인간의 이러한 자유로움은 그러나 신스콜라적 형이상학의 관점에서는 그 근거를 찾기는 쉽지 않다. 오히려 이는 바르트가 주장하는 바와 동일하게 폰 발타살도 마찬가지로 삼위일체 신학의 바탕으로만 가능한 것이다. 바르트의 신학을 탐구하면서 폰 발타살은 다음과 같이 말하였다.

> 우리는 자연과 은총에 대한 칼 바르트의 사상을 배웠다. 우리는 그의 생각과 가톨릭의 그리스도 중심주의적 숙고를 대비해 보았다. 여기서 우리는 양측으로부터 오는 부정할 수 없는 가까움을 발견하였다. […] 바르트와 가톨릭 사상가들은 여러 차원에서 서로 다른 의견을 가질 수 있다. 그러나 이러한 차이점들은 […] 본질적인 면에서 보면 바르트와 브룬너의 사이에서 보이는 프로테스탄트 신학 내에서의 차이점보다 더 크지도 않고, 바티칸 공의회를 이해하는 관점이나 은총론 또는 그리스도론을 이해하는 가톨릭 내에서의 관점차보다도 크지 않다.[53]

이러한 의미에서 폰 발타살은 바르트의 신학적 입장에 기대면서 첫 번째의 신학분야에서 큰 차이가 없다면 두 번째의 신학분야에서 서로 다른 입장으로 말미암아 교회가 분열되어 있어야 하는 까닭도 없다고 보는 것이다.

4. 유비와 초월

창조주와 피조물 사이에서는 그 유사성보다는 비유사성이 비교도 되지 않을 정도로 크다는 가르침은 이미 제 4차 라테란 공의회에서 선언된 바 있고 20세기의 철학자이자 신학자인 프

50) 참조, H. U. v. Balthasar, Herrlichkeit, Bd. II, Einsedeln 1961, 241-242.
51) H. U. v. Balthasar, Herrlichkeit, Bd. II, Einsiedeln 1961, 241-242.
52) 참조, H. U. v. Balthasar, Theologie und Exerzitien, in: Orientierung 12 (1948) 229-232.
53) KB, 289.

르치바라의 주장이기도 하였다. '유비를 통한 차이점'을 강조하는 노선에 선 폰 발타살은 '유비를 통한 비례적 유사성'을 강조하는 입장을 지닌 가톨릭교회의 죠셉 마레샬(Joseph Maréchal, 1878-1944)이나 칼 라너(Karl Rahner, 1904-1984)에 동의할 수는 없었다. 이들은 인간의 정신적 능력에 더 강조점을 두기 때문이었다. 그럼에도 불구하고 폰 발타살은 '비례적 유사성'을 완전히 거부하지도 않는 태도를 보인다. '존재의 유비'에 대한 바르트의 부정적 입장에 대해서 폰 발타살의 비판을 보면 알 수 있다. 물론 내재화되고 세속화된 인간 능력에 대한 바르트의 부정적인 입장은 인간 능력이 하느님의 은총에 비할 것이 아니라는 면에서 그 타당성이 있다. 그럼에도 불구하고 폰 발타살은 다음과 같은 비판을 한다.

> 하느님에 대한 자연적 인식 가능성에 대한 강한 거부는 (이에 따라 참된 하느님에 대한 적당한 어떠한 것을 진술할 수 있는 철학에 대한 부정이기도 한데) 인간의 온전한 '본성'이 하느님의 말씀을 경청할 수 있도록 정향되어 있다고 설명하는 인간학을 현저하게 약화시킨다. 여기서 의문의 여지가 남는 것은 이러한 경청 가능성(Hörenkönnen)이 피조물에게 어느 정도로 고유한 가능성으로 선사되는 것인지 또는 그 가능성이 단지 은총에 의해서 작동되는 현실적인 것일 뿐인지 그리고 이러한 경청 가능성으로부터 죄인에게서 무엇이 그 결과로 나올지 등이다.[54]

폰 발타살이 여기서 그 대안으로 내어 놓는 것은 은총과 자연(본성, Natura)의 일치라는 개념이다. 폰 발타살은 프랑스의 신학자 앙리 드 뤼박(Henri de Lubac, 1986-1991)의 도움을 받아서 구원경륜의 관점에서 자연과 은총 질서의 일치를 말하는 초기 교부들의 입장을 받아들여 '초자연'(Surnaturel) 그리고 '초월'(Transzendenz)이라는 개념을 사용한다. 은총과 본성이 서로 어떠한 관계를 갖는지에 대해서는 신학과 철학의 관계를 논하는 그의 글에서 잘 드러난다.

> 신학은 […] 철학을 요구한다. 철학을 통해서 토마스에서와 마찬가지로 본질적이고 실질적인 계기가 확실하게 된다. 인간이 된 말씀(Logos)은 자연과 역사 안에 있는 모든 참된 말씀들(Logoi)의 규범이자 완성이다. 따라서 […] 신학자는 인간의 내재적 역사성을 하느님에 의하여 세상에 등장한 계시의 초월적인 역사성으로부터 분리해서는 안 된다. 철학이 […] 내재적 역사성을 초월의 빛에 의해서만 완전히 의식한다는 것뿐만이 아니라, 역사 및 개별자들의 내재적 목적성을 초월과 무관하게 고찰해서도 규정해서도 안 된다. 인간과 인성(Menschheit)은 유일한 내재적이자 초월적인 초자연적 목적을 지니고 있다. 자연적인 것들(Natürliche)과 초자연적인 시간성과 역사성(übernatürliche Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit)은 함께 한다.[55]

철학이 내재적인 차원에 갇혀서 초자연적이고 초월적인 것을 부인하거나 분리하지 않고 오히려 개방적인 자세를 갖고서 초월적인 것 그리고 초자연적인 것을 추구하듯이 인간 본성 또한 내재적이지만 초자연적이고 초월적인 것을 추구한다. 신학이 내재적·초월적 인간 본성을 다루는 철학을 전제하고 수용하듯이, 은총 또한 내재적이자 초월적인 인간 본성을 전제하고 수용한다. 즉 초월적인 것은 인간 세계에 내재한다. 인간세계는 내재적임에도 불구하고 그 자체가 초자연적인 것이라고 할 수 있다. 따라서 폰 발타살은 바르트가 비판하는 '존재의 유비'(Analogia Entis)나 또 그가 역으로 제안하는 '신앙의 유비'(Analogia Fidei)는 하느님의 계시를 이해하는 두 가지 방식이라고 본다. 여기서 '신앙의 유비'가 폰 발타살에 의하면 '존재의 유비'보다 더 우선적이 된다. 폰 발타살은 그 이유를 그리스도론적 입장에 그 근거를 둔다. 존재하는 모든 것은 하느님의 삼위일체적 사랑에서 출발하는 것이고 성자를 통하여 성부에 의

54) H. U. v. Balthasar, Ein unbequemer Partner, 14.
55) KB, 346.

하여 창조되었기 때문이다. 신앙을 통해서 인식하게 된 하느님의 사랑이 따라서 존재하는 것들보다 더 우선적인 것이 된다. 즉 하느님의 사랑이 없이는 존재는 가능하지 않게 된다. 그리고 이 사랑은 예수 그리스도에 대한 신앙을 통해서 인식된다.

다른 한 편으로 그러나 사랑을 통해서 존재가 발생한다는 사실은, 하느님은 인간과 세상에 사랑의 의미를 부여하는 것을 뜻한다. 즉 존재하는 것 모든 것 그리고 인간은 하느님 앞에서 의미를 갖게 되고 나아가서 하느님의 상대로서 이스라엘 백성으로서 계약을 맺는 존재에 이르게 된다. 이러한 면에서 하느님 앞에 있는 인간과 세상의 존재 그리고 그 역사는 부정될 수 없게 된다. 따라서 그리스도론은 신론과 인간학을 연결하는 중요한 열쇠가 된다. 그리스도론은 하느님을 유비적으로 이해하는 출발점이 되고 그와 동시에 인간을 유비적으로 이해하는 출발점이 되는 것이다. 여기에는 결국 두 가지, '신앙의 유비'와 '존재의 유비'가 요구되며 나아가서 '신앙의 유비'는 '존재의 유비'를 필요로 하게 된다.

신학은 결국 인간이 된 하느님, 인간 세계에 들어온 하느님, 초월적인 존재임에도 불구하고 구체적인 인간의 언어를 사용하고 자신을 이해시킨 하느님에 대한 논구일 것이다. 비록 초월적인 것에 대하여 인간의 언어로 완벽하게 기술될 수는 없지만 단지 초월적인 것과 자연적인 것 사이의 넘을 수 없는 비유사성만을 강조하게 된다면 신학은 가능하지 않게 된다. 이러한 의미에서 불완전한 언어로나마 하느님에 대해서 언급할 수 있다고 주장할 수 있으며, 나아가서 '존재의 유비'가 의미 있다고 할 수 있다. '존재의 유비'는 '신앙의 유비'에 대한 긍정이며 따라서 하느님의 말씀을 수용할 수 있는 순명적 가능태(potentia oboedientialis)라고 할 수 있다. 물론 여기서 우선적인 것은 형이상학적이자 인간학적인 차원의 '존재의 유비'가 아니라 '신앙의 유비'가 된다.

만일 신앙이 '존재의 유비'를 도외시한다면 인간의 역사는 하느님 앞에서 아무런 의미가 없게 된다. 그러한 신앙은 역사적 구체성을 잃게 되어 신앙의 구체적인 형태와 맥락을 잃어버리게 된다. 폰 발타살은 이러한 면에서 후기의 바르트를 높게 평가한다. 하느님의 영광과 아름다움은 역사의 맥락 안에서 그 구체적인 형태를 띠어야하기 때문이다.

5. 교회의 근거

폰 발타살이 비록 바르트의 그리스도론이 때로는 협소한 면을 보인다고 비판을 하더라도[56] 그리스도론적인 차원에서 둘은 거의 일치하는 것으로 보인다. 신성과 인성의 위격적 일치(Hypostatische Union)는 서로 혼합되지도 분리되지도 않은 가운데, 하느님의 초월성과 인간 세계의 내재성이 성자 예수 그리스도를 통하여 서로 연결되고 일치하고 있음을 뜻한다. 보편적이고 초월적인 하느님은 바로 이 일치를 통하여 가장 구체적으로 역사 안에서 자신을 내어주고 있고 자신을 드러내 보여주고 있으며 활동하고 있다. 이 세상은 바로 초월적인 하느님이 세상의 구원을 위한 가장 구체적인 장소로 드러나고 있으며, 이 세상은 초월적인 하느님이 가장 구체적으로 자신의 형태를 드러내는 장소이고 하느님은 이 세상과 밀접하게 일치되고 있다. 즉 예수 그리스도는 이 세상에서 하느님의 구체적인 모습을 드러냈고 하느님 자신이 인간의 모습으로 세상에 구원의 선물로 내어 놓았다고 할 수 있다. 예수 그리스도 사건은 역사 내에서 하느님의 가장 구체적이자 절정의 사건이다. 초월적인 하느님은 예수 그리스도의 사건을 통해서 자신이 인간의 세계에 가장 구체적으로 내재화되었고 일치되었음을 보여준다. 따라서

56) KB 254. 바르트의 그리스도론은 창조와 계약에 자유로운 공간을 허락하지 않아서 상대적이긴 하지만 세상의 현실적인 고유성을 타당하게 여기지 않도록 한다는 것이다. 이러한 편협성은 세상의 존재론적인 고유한 의미가 그리스도의 빛으로 새롭게 보이도록 하지 못하게 방해할 수도 있다.

예수 그리스도와의 일치는 곧 삼위일체 하느님 사랑에 동참하는 것을 뜻한다. 성부에 대한 성자의 순명은 성령을 통하여 사랑의 일치를 이룬다. 예수 그리스도의 말씀에 동참하는 인간은 곧 성부의 말씀에 순명하는 것이며 이는 곧 성령을 통한 사랑의 일치에 편입되었음을 말한다.

바르트가 '존재의 유비론'이 가톨릭적이라고 말하지만 폰 발타살은 그 이론이 반드시 로마 가톨릭적이라고 주장할 이유는 없다고 말한다. 교회는 철학적 기반을 갖는 것이 아니라 초자연적 기반을 갖기 때문이다. 그러나 그 교회는 이 세상에 존재하기에 세상의 것을 수용한다. '신앙의 유비'는 '존재의 유비'를 수용하는 것이다.

교회는 계시, 즉 예수 그리스도를 기반으로 하는 하느님과 인간들의 가시적·비가시적 '초자연적 공동체'(übernatürliche Gemeinschaft)이다. '존재의 유비'는 단지 하느님과 인간 사이에서 벌어지는 사건에 대한 이해를 돕는 도구에 불과하다. 그리고 그것은 '신앙의 유비'가 없이는 자신의 힘으로 최후의 의미를 터득하지 못한다. 이는 교회에도 마찬가지다. 교회는 구체적인 경험의 차원에서는 일단 죄적인 인간 집단이지만 그 이 공동체의 근거는 삼위일체 하느님에게 있다. 교회는 세상의 눈으로 보면 그 불완전성에도 불구하고 신앙의 관점에서는 하느님의 초월성을 나타내 보이고 있다. 교회의 행위는 곧 구체적인 죄인을 통해서 드러나고 활동한는 하느님의 구원행위가 된다. 교회가 비록 경험적으로는 존재론적·인간학적 차원을 지니고 있지만 그것의 최종의미는 삼위일체론적·그리스도론적 차원에서 고찰되지 않으면 드러날 수는 없게 되고 나아가서 하느님만이 교회의 존재근거가 된다.

하느님은 교회의 구체적인 수행을 통해서 구원 즉 은총을 인간에게 베푼다. 그리고 그 구체적인 수행은 교회 자신이 지니고 있는 구조적 형태를 통해서 이루어지게 된다. 이러한 의미에서 하느님의 은총은 구체적인 형태를 지닌 교회의 활동을 통해서 발생하게 된다. 이 교회는 하느님 앞에서 책임을 지니는 구조적 제도성을 띠고 있으며 법적인 차원을 지니게 된다. 폰 발타살은 예수 그리스도 안에서 신성과 인성이 분리되지도 혼합되지 않은 가운데 긴밀히 일치된 것처럼, 교회 또한 하느님과 인간의 일치된 형태라고 본다. 그러나 교회는 인성으로 말하면 죄인의 집단이기에 예수 그리스도의 지위를 갖지는 않는다. 그럼에도 불구하고 하느님과 인간의 일치를 통한 교회의 활동은 인간 세계에 풍요로움을 가져다주게 된다. 예수 그리스도는 포도나무요 교회는 그 가지가 된다. 가지는 곧 포도나무는 아니지만 포도나무는 자신의 능력을 그대로 가지에게 부여한다. 그리스도는 자신의 강생을 통하여 교회에 속한 모든 이들에게 은총을 나누어 주고 하느님 나라에 봉사하도록 요청한다. 그리스도인들은 예수 그리스도의 이러한 부르심에 응답할 의무를 지니게 된다. 여기에는 윤리적인 차원이 깃들여 있다. 그것은 인간의 자체적인 업적이 아니라 은총을 받은 인간이 그리스도의 사건에 동참함을 뜻한다.

6. 신앙의 드라마적 차원

바르트가 사망한지 2년 후인 1970년 폰 발타살은 유한한 인간이 어떻게 무한한 하느님과 대화를 나눌 수 있는지에 대해서 질문하고 그 답을 찾으려 시도한 바 있다. 하느님과 인간은 그 차이점에 있어서 절대적이기 때문에 인간의 입장에서 보면 그 차이를 극복할 방법은 없다. 폰 발타살은 그 해결책을 삼위일체론적·창조론적 관점에서 찾는다. 여기서도 지속적으로 바르트의 흔적이 보인다.

> 무한한 '자아'와의 대화를 위하여 인간이 자신의 자아를 부정하거나 단지 허상으로 지워버려야 하는 것과는 멀리 떨어져서, 인간은 오히려 그 차이점을 통하여 자신이 [누군가로부터] 원하여졌고, 창조되었으며 긍정되었음을 안다. 그리고 이러한 의식은 인간을 하느님 밖으로 내몰지 않는다. 왜냐하면

> 인간은 자신이 신적인 차이점을 통하여 원하여졌고 긍정되었음을 알기 때문이다. 오로지 삼위일체적인 차이를 두고 하느님은 자신을 통해 사랑의 일치를 이룰 수 있다. 그리고 삼위일체적인 차이 안으로 […] 인간은 절대적 사랑의 일치에 참여한다. 이 사랑 안으로 아울러 인간들 사이의 사랑이 포용된다.[57]

하느님과 인간의 접점을 삼위일체적 차원에서 찾으면서도 폰 발타살은 '신앙의 유비' 개념을 그 배경에 두고 있는 것으로 보인다. 첫 번째로 폰 발타살은 창조론에 있어서 그리스도 중심주의를 보인다. 둘째로 인간이 인간 서로의 사랑을 통하여 그리스도의 사랑에 동참 할 수 있으며 이는 곧 하느님과의 차이를 유지하는 가운데 하느님의 삼위일체적 사랑에 포용된다는 것이다. 인간에게 은총으로 내어준 선물인 예수 그리스도는 하느님이시며 그와 동시에 인간이기에, 그리고 하느님은 인간 예수 그리스도를 통하여 자신을 드러내고 활동하기에, 예수 그리스도를 수용하는 것은 곧 하느님을 수용하는 것이 되며 나아가서 하느님의 사랑 행위에 편입됨을 뜻한다. 하느님은 예수 그리스도를 통하여 유비적으로 자신을 드러냈고 인간은 그 유비를 통하여 예수 그리스도를 이해하고 수용함으로서 창조주 하느님을 수용하게 된다. 그런데 하느님과 인간은 역사 안에서 발전하는 방식으로 서로 관계를 갖는다. 하느님이 창조한 인간의 역사에 하느님이 자신을 드러내고 활동함으로써 인간의 역사는 죄에서 구원으로 해방되어 나아가는 역사가 되었다. 이러한 역사적 발전을 폰 발타살은 하느님의 드라마라고 보았다. 하느님은 창조된 세상의 역사에서 자신을 구세주로 드러내며 이 역사를 인간 구원의 드라마로 만든 것이다. 바르트의 신학과 유사하게 폰 발타살은 삼위일체 하느님의 존재를 역동적으로 이해한다. 따라서 하느님은 인간의 역사를 자신의 역사로 품으면서 인간의 구원 사건 과정을 통해서 자신을 구원의 하느님으로 드러낸다.

> 신학은 계시를 이해하는 것 외에 다른 것이 아니다. […] 이 계시는 그러나 그 전체적인 형태에서 크거나 작거나 간에 드라마적이다. 계시는 세상을 위한 하느님의 개입이다. 그것은 피조물의 의미와 구원과 관련한 하느님과 피조물의 다툼이다. […] 이 모든 체계적인 노력을 하면서 신학은 드라마적인 것에 개방적이어야 하며 이러한 사고형식을 발견해야 한다.[58]

폰 발타살이 문학의 범주를 신학에 사용한 이유는 바로 '인간의 의미와 구원을 위한 하느님과 인간의 다툼'을 유비적으로 잘 드러내기 위함이었다. 이 다툼은 인간의 자유로 말미암아 벌어지는 것이다. 인간의 구원을 원하는 하느님은 인간의 자유를 은폐하지는 않는다. 오히려 하느님은 성자를 십자가상에서 포기할 정도의 사랑을 통해 인간의 자유를 보증한다. 결국 '존재、신앙、자유의 유비'(analogia-entis-fidei-libertatis)의 신학을 통해 폰 발타살은 자신의 드라마 신학을 발전시키게 된다. 폰 발타살의 이러한 신학적 이해는 바르트의 '교회의 교의학'에서 이미 그 단초를 발견할 수 있다.[59]

> 예수 그리스도의 존재, 행위 그리고 이야기에 관해서는 특별한 사건들을 견지(見地)하면서 말할 수 있을 것이다. 오로지 역사를 설명하는 형식을 통하여 그리고 언제나 발생하는 역사의 형식을 통해서 말이다. 그의 존재, 행위 그리고 실행을 설명하는 것인 그리스도론은 - 여기서 어두운 형이상학보다는 더욱 나은 어떠한 것과 관계가 되어야 하는데 - 그 모든 부분에서 그리고 모든 사유가능한 면에서 오로지 드라마를 전개한 것이라고 할 수 있다.[60]

57) H. U. v. Balthasar, Pneuma und Institution, Einsiedeln 1974, 34.
58) H. U. v. Balthasar, Theodramatik I, Einsiedeln 1973, 113f.
59) H.-W. Pietz, Das Drama des Bundes. Die dramatische Denkform in Karl Barths Kirchlicher Dogmatik, Neukirchen-Vluyn 1998.

바르트에 따르면 특히 그리스도론은 무엇보다도 드라마적인 특성을 갖추었다. 바르트는 예수 그리스도를 통해서 역사가 변화되고 정돈되었다고 보았기에 초월적인 존재가 내재적인 역사 안에 존재한다는 사실, 즉 창조주가 피조물과 함께 한다는 사실에 대해서 드라마적이라고 생각한 것이었다. 바르트는 특히 예수 그리스도를 '승리자'(Sieger)라고 표현하는데, 이러한 호칭은 바르트 드라마 신학의 출발이자 절정이며 그 결말을 표현한다고 볼 수 있다.

창조는 '하늘과 땅 사이에서 발생하는' 드라마를 위하여 무대를 건설하는 것으로 그리고 '아담이 에덴동산에서 행한 범죄'는 '죄인의 광대놀이'(Possenspiel des Sünders)로 이해한다. 인간의 구원을 위한 하느님의 행위와 이에 대항하는 인간의 행위가 연극으로 표현된 것이다. 그리고 하느님은 위험을 무릅쓰고 자신의 아들을 인간들에게 보냈지만 결국 그 아들은 십자가에서 살해당하였지만 하느님 아버지에 의하여 영광스럽게 부활한다. 이를 통해 예수가 그리스도로 드러났고 승리자임이 증명되었다. 이 이후로 예수 그리스도가 역사의 마지막에 궁극적 승리자로 자신을 계시할 때까지 역사 안에서는 교회가 존재한다. 교회는 죄인들의 집단으로 하느님과 화해한 신앙인들이다. 이 신앙인들의 삶은 예수 그리스도가 실행한 드라마에 편입된다. 이로 말미암아 하느님의 드라마는 아직도 교회를 통하여 이 역사에서 지속되고 있고 신앙인들은 여기서 드라마의 증인들이다.

신학을 하느님의 드라마라고 이해하는 데에서는 바르트와 폰 발타살은 서로 공통점을 갖기도 하지만 세부적인 면에서는 그들에게 작은 차이점들이 보이기도 한다. 폰 발타살은 '신앙인'들을 '증인'(Zeuge)이라고 하지 않고 오히려 '공연자'(Mitspieler)라고 부른다. 왜냐하면 이 개념이야말로 신앙인들의 자유를 전제하기 때문이다.

> 칼 바르트에게 있어서 정말로 드라마적인 것이 제 4권 그리스도론에서 전적으로 활기를 찾는다고 생각한다. 그런데 이 책에서 당연히 자주 질문이 떠오르기도 한다. 인간이 정말로 공연자가 되느냐고 말이다. […] 내가 보기에 가톨릭적 입장에서는 신학적 드라마는 인간의 자유를 전제한다.[61]

하느님이 원하였고 또 하느님에 의하여 작동된 자유를 지니면서 하느님의 드라마에서 함께 공연하는 폰 발타살의 인간상은 바르트의 인간상과는 다른 것이었다. 폰 발타살은 인간은 하느님에 의하여 창조되었고 그와 동시에 하느님을 만나는 정향성을 지니고 있다고 하였다. 즉 인간은 비록 제한되었지만 실질적인 자유를 지닌 존재이고 이에 따라 성취를 지향하는 열망을 가진 존재라는 것이다. 인간은 본성상 사랑의 하느님을 만나도록 되어 있고 하느님 안에서 완성된다. 그러나 이는 하느님이 인간에게 언제 어떻게 은총을 베푸는지에 따라서 현실로 된다. 하느님은 이러한 인간을 전제하며 은총을 통해 인간을 참으로 자유롭게 한다. 따라서 이러한 자유로움으로 말미암아 인간은 하느님의 드라마에 참다운 공연자가 될 수 있다는 것이다.

인간이 하느님의 드라마에 참된 자유로운 '공연자'가 될 수 있다는 근거로 폰 발타살은 '페르소나'(Persona) 개념을 말한다. 인격으로서의 인간은 하느님으로부터 자유로움을 선사받고 하느님으로부터 과제를 수행하도록 부르심을 받고 선택 받았으며 또 파견 받았다는 것이다. 자유로움은 하느님으로부터 인간에게 선사된 은총이다. 폰 발타살은 인격을 '자유로운 상호소통 및 행위 가능성'으로 본다. 하느님으로부터 부여받은 인간의 과제는 하느님과 인간 사이에 벌어지는 드라마에서 한 꼭지를 맡아 자신의 역할을 자유롭게 수행하는 것이다. 인간은 하느님이 연출하는 하느님의 드라마에서 은총을 바탕으로 하느님과 자유롭게 소통하며 자신의 역할을 충실히 그리고 자유롭게 수행한다. 이에 따라 드라마로 부르심을 받은 인간은 은총을 선

60) K. Barth, Kirchliche Dogmatik IV/3, Zürich 1959, 154.
61) H.-W. Pietz, Das Drama des Bundes, Anm. 59.

사받은 자유로운 인격이기에 인간은 단순히 드라마의 '증인'(Zeuge)만이 아니라 '인격'(Persona)고 자유로운 '공연자'(Mitspieler)인 것이다. 그리고 이 '공연자들'은 신앙인들이고 교회에 속한 자들이다. 하느님은 단지 인간 하나 하나를 개별적으로 부르신 것에 그치지 않고 이스라엘 백성을 부르신 것처럼 교회를 부르셨다. 따라서 교회가 바로 하느님의 구원 드라마의 '공연자'가 될 수 있다. 따라서 폰 발타살은 교회 또한 인격이며 인격체라고 본다.[62] 교회는 따라서 단순히 '증인들의 합창'에 지나지 않는 것으로 이해 돼서는 안 되고, 여러 민족들 사이에 부름 받고 선택받았으며 과제를 수행하도록 파견 받은, 이스라엘 민족에 그 뿌리를 둔 제도적 공동체로 이해될 수 있다. 로마 가톨릭적인 관점에서 본다면 이 교회는 마리아적이고 사도적이며 아울러 베드로적으로 인격화되어 있다. 교회는 지금 하느님과 세상 사이에 벌어지는 드라마에 한 꼭지를 맡아 자신의 역할을 자유롭게 수행하고 있는 것이다.

7. 나가기

이상과 같이 우리는 바르트에 대한 폰 발타살의 신학적 수용과 그 비판적 자세에 대해서 간단히 살펴보았다. 그런데 두 신학자의 대화가 과연 오늘날 우리에게는 어떠한 의미가 있을까? 이들이 대화할 때의 상황은 오늘날 우리의 상황과는 많이 다른 것이 틀림없는데 그럼에도 불구하고 이들의 신학적 대화를 통해서 우리가 오늘날 그 결실로 얻을 수 있는 것은 무엇일까? 이에 대해 다음과 같이 몇가지 결론을 내리도록 하겠다.

1) 개방적 대화를 통한 정체성 추구

폰 발타살에게는 바르트가 교회일치와 관련한 신학적 대화에서 그렇게 쉽지 않은 상대였다.[63] 그럼에도 불구하고 그가 제기하는 이의는 핵심적인 것이었고 숙고할만한 가치가 있는 것이었다고 폰 발타살은 말한다. 프로테스탄트 신학의 대표자인 바르트를 폰 발타살은 가톨릭 신학자의 입장에서 비판하면서도 그들은 많은 공통점을 갖고 있으며, 심지어 그로부터 적지 않은 영향을 받아왔다고 고백하고 있다.[64] 이러한 만남은 두 신학자가 단지 지적인 욕구를 충족시키는 데에 끝나지 않은 것으로 보인다. 이들의 대화는 상대방의 입장을 아는 것만으로 그치지 않고 각자 자신의 교회적 정체성을 더욱 심화시키고 풍요롭게 만들었다고 할 수 있다. 이는 서로에 대한 개방된 자세를 갖지 않고서는 불가능한 것이었다. 상대방의 의견을 경청하면서 편견이 없는 질문을 제기하는 방식은 두 신학자들 사이에서의 두터운 신뢰가 가능하도록 하였다. 이 둘이 시도한 것은 본연의 의미에서의 신학적 대화였다고 할 수 있다. 교파적 신앙의 차이로 말미암은 신학적 입장의 차이는 그 둘에게는 크지 않았다. 단지 신학적 입장이 달랐기 때문에 서로의 차이를 확인하고 자신의 신학적 정체성 그리고 교파적 정체성을 더욱 깊이 할 수 있었다. 바르트는 프로테스탄트 주의를 더욱 근본화하고 정화하려는 시도로 말미암아 비판을 받았고 폰 발타살도 신스콜라 주의를 수정하려는 입장을 보였기 때문에 가톨릭 신학자들로부터 적지 않은 비판을 받았다.[65] 그런데 바르트가 폰 발타살로부터 받는 비판은 여타의 프로테스탄트 신학으로부터 받는 비판보다 약한 것이었고, 거꾸로 폰 발타살이 바르트로

62) 폰 발타살은 심지어 천사나 악마도 인격으로 간주한다.
63) H. U. v. Balthasar, Ein unbequemer Partner, 14.
64) 폰 발타살은 바르트의 신학을 신학적 미학(theologische Ästhetik)이라고 칭하였다. 그리고 자신의 신학은 '하느님 말씀의 신학'이라고 하였다. 참조, KB VIIIf. (서문).
65) 폰 발타살에게 있어서 신스콜라주의는 마치도 사막과 같은 것이었다. 따라서 그는 이 사막을 피하여 교부학, 성경, 독일문학 그리고 음악에 전념하면서 바르트의 신학과 대화를 시도한 것이었다.

부터 받는 비판도 당시 여타의 가톨릭 신학자들로부터 받는 비판보다는 그 정도가 훨씬 약한 것이었다. 이들은 자신들이 속한 교파 신학자들보다는 오히려 신학적인 차원에서 더욱 가까웠다고 할 수 있다. 그러면서도 폰 발타살은 바르트가 프로테스탄트 신학의 정수를 보여주고 있다고 평가하였다. 폰 발타살도 오늘날 20세기의 가톨릭 신학을 대표하는 인물로 평가받고 있다.

2) 과감한 근본적 질문제기

폰 발타살은 소위 '교회일치 위원회'의 일원으로 활동해 본적이 없다. 따라서 바르트에 대한 그의 접근방식은 그동안 가톨릭교회의 공식적인 가르침을 대표로 한다고는 볼 수는 없을 것이다. 그것은 어디까지나 개인적인 차원에서의 신학적 접근일 뿐이다. 그럼에도 불구하고 그의 신학적 자세는 오늘날 교회일치에 많은 도움이 된다고 평가될 수 있다. 바르트의 신학사상에 기대어 그가 생각하는 교회일치는 단순히 가톨릭교회와 프로테스탄트교회가 서로 인정하는 공통분모를 찾는 것에 그치는 것이 아니다. 오히려 교회일치는 특정 교파의 전통이 교회의 고유한 보물인지 편견 없는 질문을 제기하고 이에 대한 답을 찾아 나아가는 데에서 진보할 수 있다고 본다. 이러한 논의과정은 많은 인내와 개방성 그리고 신뢰를 요구한다. 그것은 교회일치의 차원에서만이 아니다. 오히려 교회일치의 신학을 수행하는 신학자 자신이 속해 있는 교회 내부에서 더 큰 인내와 개방성 그리고 신뢰가 요구된다.

3) 상대방에 대한 이해

타교파와의 대화에서 전제해야 할 것은 상대방을 이해하고자 하는 개방적이고도 겸손한 입장이다.[66] 폰 발타살은 자신의 신학적 결론을 내리기 이전 먼저 대화상대의 세계관 안으로 스며들어간다. 대화상대에 대한 이러한 존중심으로 말미암아 그는 발타살에 관한 책을 쓸 때에도 일단 바르트의 생각을 제 1부에 할애하였고 그에 대한 자신의 가톨릭적 응답은 제 2부에 할애하였다. 제 3부에서는 이 대화를 통한 교회일치신학적 전망에 대해서 서술하였다. 대화상대의 중요성은 제 2부에서 본성과 은총의 관계에 대한 다양한 가톨릭 신학자들을 소개하고 바르트의 '신앙의 유비'에 대한 자기 입장을 소개할 때에도 드러난다. 폰 발타살은 바르트와의 대화에서 타교파에 대한 가톨릭교회의 공식적인 선언 등에 대해서는 많이 소개하지 않았다.[67] 나아가서 폰 발타살은 프로테스탄트교회의 신학이 교회론과 성사론 등에 대해서 가톨릭교회의 신학과는 다른 입장을 갖고 있다는 것을 충분히 의식하고 있었고 이해하였으며 그 다름을 인정하고 있었다.

4) 그리스도 중심주의

서로 다른 입장을 갖고 있음에도 불구하고 함께 진지한 대화에 들어가기 위해서 폰 발타살은 형식적 기준(das formale Kriterium)을 제안하였다. 그것은 '그리스도 중심주의'였다. 바르트의 신학에서 '근본적 그리스도 중심주의'를 발견한 폰 발타살은 바로 '그리스도 중심주의' 야말로 가톨릭교회와 프로테스탄트교회 간에 대화하는 기준이 된다고 본다. 이 원칙을 통해서 양측의 신학은 공통점을 발견하고 서로에 대해서 더욱 가까워졌으며 이해할 수 있었다. 이는 또한 교의신학이 언제나 대화적이라는 것을 밝힌 것이라고 할 수 있다. 폰 발타살은 이에 대

66) KB 20.

67) M. Schoch, Ökumenische Unterredung unter Brüdern; Balthasars Pfad der Einübung in das, was Katholisch ist. in: Lehmann, Karl; Kasper, Walter (Hrsg.): Hans Urs von Balthasar: Gestalt und Werk. Köln, 312-333; Chr. Schönborn, Hans Urs von Balthasars Beitrag zur Ökumene. in: aaO., 334-348.

해서 다음과 같이 말한다. “교의신학적 사고(Dogmatisches Denken)는 대화적이다. 즉 질문을 제기하고 또 응답하는 사고, 또 응답하면서도 질문을 제기하는 사고다. 그리고 오로지 이러한 움직임을 통해서 깨달음을 성취할 수 있다.”[68] 각 교파의 다양한 신학적 사고방식에 대해서 논구하는 것이야말로 교회일치 신학에서 전형적인 논쟁신학을 해체시킬 수 있는 것이다.

‘그리스도 중심주의’는 결국 삼위일체론 및 창조론과 연결된다. 이 세 가지 관점에서 서로 대화를 진행하여 나간다면 가톨릭교회와 프로테스탄트교회 모두는 그 공동의 정체성에 도달할 수 있다고 본다. 이 과정을 통해서 양 교회는 서로 양립할 수 없는 분열에서 서로를 인정하는 일치의 교회로 발전할 수 있다고 본다. 교회의 증언이 신뢰를 받지 못한다면 그 이유는 교회가 예수 그리스도를 닮지 않았기 때문이다. 그리고 교회가 서로 일치하지 않는다면 교회의 증언은 결코 신뢰 받지 못할 것이다. 그리고 로마 가톨릭교회에 속하지는 않는 교회 공동체들이 그리스도와 일치하고 그리스도를 닮았다고 한다면 그것은 곧 이미 가시적 일치의 시작이라고 할 수 있다. 이들 다양한 교회 공동체는 한 분뿐이신 그리스도의 몸에 일치하고 있다. 반드시 그들이 교계제도에로 돌아와야 한다는 것은 실현 불가능한 선언일 뿐이다.

폰 발타살이 교회일치와 관련하여 가톨릭교회의 신학자들에게 영향을 미쳤다면 이 중 하나는 틀림없이 한스 큉(Hans Küng, 1928-)이다. 폰 발타살에 대한 그의 찬사를 본 논문의 마지막으로 인용하고자 한다.

> 바르트에 관한 발타살의 책이 없었다면 바르트에 관한 나의 논문은 상상할 수가 없을 것이다. 나는 바르트에 관한 발타살의 책으로부터 다음과 같은 것을 배웠다. 가톨릭적인 것(das Katholische)과 개신교적인 것(das Evangelische)은 양자 자신이 가장 철저하게 자기 자신일 경우에만 서로 화해할 수 있다. 칼 바르트가 시종일관 개신교신학의 진수를 구현하였기 때문에 가톨릭에도 가장 가깝게 다가온다는 발타살의 의견에 나는 동의한다. 그리스도 중심으로 정향된 개신교적인 입장은 바로 그렇기에 가톨릭적이며 보편적으로 발길을 앞으로 내어놓는 것이다. 여기서 나는 성경적·시대적 상황에 어울리는 새로운 교회일치 신학의 가능성을 본다.[69]

68) KB 84.
69) H. Küng, Erkämpfte Freiheit 162-171, 168.

참고문헌

한국천주교 중앙협의회, 제2차 바티칸 공의회 문헌, 20083.

v. Balthasar, H. U,, Analogie und Dialektik. Zur Klärung der theologischen Prinizipienlehre Karl Barths, in: DT 22(1944) 176-216.

_____, Analogie und Natur, in: DT 23(1945) 3-56.

_____, Ein unbequemer Partner, 14.

_____, Fühlung zwischen den Konfessionen, in: Die Schweiz. Ein nationales Jahrbuch, 24 (1953) 145-150.

_____, Herrlichkeit. Eine Theologische Ästhetik Bd. I. Schau der Gestalt, Einsiedeln 1961.

_____, Herrlichkeit, Bd. II, Einsedeln 1961.

_____, Karl Barth und der Katholizismus, in: Seels. B 3(1939) 126-132.

_____, Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie, Einsiedeln, 1951.

_____, Pneuma und Institution, Einsiedeln 1974, 34.

_____, Schleifung der Bastionen, Einsiedeln 1953.

_____, Theodramatik I, Einsiedeln 1973, 113f.

_____, Theologie und Exerzitien, in: Orientierung 12 (1948) 229-232.

_____, Wer ist ein Christi? Einsiedeln 1965.

Barth, K., Die kirchliche Dogmatik, Bd. 7. Die Erkenntnis Gottes, München 1986.

_____, Kirchliche Dogmatik IV/3, Zürich 1959.

Busch, E., Karl Barths Lebenslauf, München 1975.

Denzinger H., Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen (Hrgb. P. Hünermann), Freiburg im Breisgau、Basel、Rom、Wien 199137.

Drewes, H-A., Karl Barth und Hans Uns von Balthasar – ein Basler Zwiegespräch, in: Die Kunst Gottes verstehen. Hans Urs von Balthasars theologische Provokationen, M. Striet/J-H. Tück(HG.) Freiburg im Breisgau 2005.

Foley, G., The Catholic Critics of Karl Barth, Scottish Journal of Theology 14 (1961), 136-155.

Gutwenger, E., Natur und Übernatur, in: ZKTh 75(1953) 82-87.

Kromer, H. M., Hans Urs von Balthasar und Karl Barth im Kontext der Apokalypse der deutschen Seele, in: ebd., 265-279.

Löser, W., Geschenkte Wahrheit. Annäherung an das Werk Hans Urs von Balthasar, Würzburg 2015.

_____, “Prüfet alles behatet das Gute”. Von Balthasars Apokalypse der deutschen Seele als geschichtstheologisches Werk, in: B. Hallensleben/G. Vergauwen (Hgg), Letzte Haltungen. Hans Urs von Balthasars “Apokalypse der deutschen Seele” - Neu gelesen, Fribourg/Schweiz 2006.

Guerriero, E., Hans Urs von Balthasar. Eine Monographie, Einsiedeln/Freiburg i. Br. 1993.

Küng, H., Erkämpfte Freiheit 162-171.

Pietz, H.-W., Das Drama des Bundes. Die dramatische Denkform in Karl Barths Kirchlicher Dogmatik, Neukirchen-Vluyn 1998.

Przywara, E., Analogia Entis, Einsiedeln 1962.

Schoch, M., Ökumenische Unterredung unter Brüdern; Balthasars Pfad der Einübung in das, was Katholisch ist. in: Lehmann, Karl; Kasper, Walter (Hrsg.): Hans Urs von Balthasar: Gestalt und Werk. Köln, 312-333.

Schönborn, Chr., Hans Urs von Balthasars Beitrag zur Ökumene. in: Lehmann, Karl; Kasper, Walter (Hrsg.): Hans Urs von Balthasar: Gestalt und Werk. Köln 1989.

Webster, J., Balthasar and Karl Barth, in: The Cambridge Companion to Hans Urs von Balthasar, (Ed. E. T. Oakes, SJ / D. Moss), Cambridge 2004.

Calling Churches to Confessional Conversion: The Distinctive Contribution of the *Groupe des Dombes* to Ecumenical Dialogue

Katherine Shirk LUCAS
Institut Catholique de Paris,
Institut Supérieur d'Études Œcuméniques, France

The foreword of *From Conflict to Communion*, the report of the international Lutheran-Roman Catholic Commission on Unity specifies two challenges. "In 2017, we must confess openly that we have been guilty before Christ of damaging the unity of the church. This commemorative year presents us with two challenges: the purification and healing of memories, and the restoration of Christian unity in accordance with the truth of the gospel of Jesus Christ (Eph 4:4-6)."[1] Our common commemoration of the Reformation in 2017 invites all Christians not only to examine our blemished past, but also to imagine our future from the perspective of the unity Jesus Christ has granted to the one Church. The distinctive understanding of "conversion" elaborated by the Groupe des Dombes is a unique lens for looking back and looking forward as we are called to do in 2017. Indeed the Groupe's consistent emphasis on the need for conversion is one of its most significant contributions to the broader ecumenical movement. In this presentation, I will first provide a brief history of the Groupe des Dombes and its hallmarks. I will then examine the key 1991 document *Pour la conversion des églises* and some of the Groupe's subsequent appeals to conversion. In conclusion, I will consider how the Roman Catholic Church could better respond to this call for confessional conversion as we approach 2017.

The Foundation, Methodology and Accomplishments of the Groupe des Dombes

Paul Couturier (1881-1953), a French diocesan priest from Lyon, founded the Groupe des Dombes in 1937. Couturier was influenced by the work of the Belgian monk Dom Lambert Beauduin (1873-1960), an important figure in the liturgical movement who began the ecumenical monastery known as Chevetogne Abbey in 1925. Couturier was particularly interested in Beauduin's vision of Christian unity within an understanding of the Church as the Mystical Body of Christ. As his writings demonstrate, Couturier insists on common prayer as the necessary context for theological dialogue.[2] In this spirit, he invited a group of three Catholic priests to gather with a group of three Reformed pastors at the Cistercian Abbey of Notre Dame des Dombes near Lyon for prayer and reflection in July 1937.[3] With almost 80 years of existence, the Groupe des Dombes has become the longest-standing forum for

Protestant-Catholic dialogue within the ecumenical movement. Today, the Groupe includes 40 French-speaking theologians, priests and pastors: twenty Protestants from Lutheran and Reformed traditions and twenty Roman Catholics.[4] The longevity of the Groupe, as well as the long tenure of some members, affords an exceptional context for sustained ecumenical conversation.

In addition to its longevity, the Groupe also has a distinct membership practice and methodology. The members themselves decide group membership; they are not appointed by any official Church authority, nor do they act as delegates of any ecclesial body. As Joseph Famerée, a member of the Groupe since 2005, explains, "The Dombes theologians enjoy a certain institutional independence, but at the same time they try to honestly represent their respective Christian traditions."[5]The Dombes theologians share both theological concern for ecumenical issues and practical experience of ecumenical dialogue in their local Churches. Theologians from other Christian traditions do participate in the Groupe's dialogue as outside experts on specific questions.

Faithful to Paul Couturier's emphasis on the vital link between common prayer and ecumenical dialogue, the members participate together in the liturgical offices at the Abbey of the Benedictine Sisters at Pradines, where they hold their four-day annual meeting. Each day, the Groupe alternates the celebration of the Catholic Eucharist and the Protestant Lord's Supper. The Groupe also prepares and celebrates its own daily liturgical offices during the meeting. Common liturgical celebration has thus become the essential core and one of the pillars of the Groupe's vocation.[6]

Sustained by common prayer, the other pillar of the Groupe's work has been common theological reflection and writing on complex and often divisive doctrines such as Eucharistic faith, reconciliation of ministries, episcopal ministry, the Holy Spirit and the sacraments, the ministry of communion in the universal Church, the conversion of the Churches, Mary in the communion of saints, doctrinal authority and the Lord's Prayer. The group members choose a subject together, sometimes with the counsel of other theologians, and continue to study and write individually between annual meetings. Drafts of documents are revised during the annual meeting, and four members are designated to review and perfect the final draft. The Protestant and Roman Catholic co-presidents write the introduction to documents together, and all members who agree with the statement sign it. The document is then published under the name "Groupe des Dombes."[7]

The Groupe's documents point to a further significant feature -its methodological development and options.The early statements, published as theses from 1956-1970, present a comparative methodology that aims for doctrinal convergence on precise aspects of the nature of the Church and ministry. In the 1970s, the methodology of the Groupe underwent a noteworthy twofold shift. Although the need for conversion had always been an element of the Groupe's approach, the call for a conversion of the Churches became much more explicit and prominent. This entailed a shift from

abstract reflection on the Church to a "process of change which involves and challenges each of the historically separated denominational Churches."[8]Focus on conversion and awareness of the historical causes of division among the Churches led the Groupe to examine history before considering Scripture, as evident in the structure of its documents since 1985. The careful common study of the contingent divisions in history provides the context for the current call for conversion of the Churches.

The distinctive accomplishments of the Groupe des Dombes thus include: its longevity and status as a private ecumenical coalition; its emphasis on the indispensable link between common prayer and theological dialogue; methodology centered on historical understanding of Church divisions and the dynamic process of conversion; and the commitment of its members to heed the Groupe's call to conversion and reconciliation in their own communal and personal lives. As the introduction to the collection of its complete works from 1956 to 2005 states, "Such is the vocation of the Groupe des Dombes: to seek in prayer and dialogue, paths of convergence in view of the reconciliation of the Churches and to share the fruit of its prayerful reflection. The Groupe tries above all to live what it proposes: a process of conversion."[9] To grasp how the Groupe comprehends "conversion" and further contemplate what this call might mean in 2017, we now turn to what is perhaps the most important document in the entire corpus of the Groupe des Dombes, the 1991 text *Pour la conversion des Eglises*.[10]

A Call to Action and Witness: For the Conversion of the Churches

On the occasion of its fiftieth anniversary in 1987, the Groupe des Dombes received a critical question about conversion from several Churches attentive to their previous work. "Would the step of conversion you are proposing not tend to the impoverishment, even loss, of our respective confessional identities? In experiencing this conversion, can the Churches be faithful to the faith they have inherited?"[11] The Groupe spent five years addressing this serious concern and preparing its response, *Pour la conversion des Eglises*. Alain Blancy, the Protestant co-president in 1991, highlights the main claim in his commentary on the text. "Far from excluding each other, identity and conversion call for each other: there is no Christian identity without conversion; conversion is constitutive of the Church; our confessions do not merit the name of Christian unless they open up to the demand for conversion."[12] The text develops this assertion in three steps which correspond to the Groupe's methodology discussed previously. The first section establishes the interdependence of identity and conversion, distinguishes between Christian, ecclesial and confessional identities, and details the related modes of conversion. The historical survey discusses how conversion has become part of the Church's self-awareness over time and how confessional identity became more important than ecclesial identity. In conclusion, the Groupe invites Churches to consider specific areas where conversion is needed.

Drawing on anthropology, the text affirms that an identity is dynamic or "always under construction"(no. 12), and its harmony depends on how we relate our free choices to the aspects of our lives over which we have no control (no. 10). Christian identity depends on existential confession of faith in Jesus Christ as professed by the Church (no. 16). It is also dynamic, a "paschal movement," a "becoming," an "opening up to an eschatological beyond"(no. 18), a living tradition whose horizon is eternal life. Just as Jesus revealed his true nature as he washed the feet of his disciples, Christian identity is lived out in kenosis, in loving service of others (no. 21).The text further explains that ecclesial identity should always bolster Christian identity (no. 25). Ecclesial identity rests on the shared belief that the Church mediates the presence of God's self-gift to humanity in Jesus Christ. Ecclesial identity is also an eschatological gift and thus initiates a creative tension between the given present and the future to be built. The Church is where God's faithfulness and human vulnerability to sin meet; the Church is always called to a conversion to its own Christian identity.

The text carefully differentiates "ecclesial identity" from "confessional identity", which "lies in a specific historically, culturally, and doctrinally located way of living out ecclesial identity and Christian identity" (no. 29). The text further distinguishes between "confessional allegiance", which refers to a Christian's sense of belonging to a historical Church tradition, and "confessionalism", which is a false absolutizing of a tradition's particularities that "hardens into an attitude of self-justification" and rejects dialogue with other Christian traditions (no. 32). With both positive and negative features, confessional identity is ambiguous. While each confessional identity gives prominence to specific aspects of the Gospel message and grounds ecumenical commitment, it also always risks the harmful consequences of confessionalism (nos. 29, 32, 34). The Groupe furthermore observes that the distinction between ecclesial and confessional identity is not accepted by all Churches. For example, the Roman Catholic Church has "never understood or defined itself theologically as a confession", but rather as the Church in which the one Church of Christ "subsists" (no. 26).[13] Likewise, the Orthodox Church claims to be the "witness to the faith and tradition of the one, holy, catholic and apostolic Church" and does not accept being designated as a "confession" among others (no. 27).

Three paths of conversion correspond to these three types of religious identity.[14] Christian conversion is the faithful response of each believer to the call from God in Christ. It is a "struggle conducted in grace against all forms of sin, personal and collective"(no. 39). Proclaiming the Word of God and sharing in the Lord's Suppercelebrate and fortify Christian conversion (no. 39). In accordance with the principle of *ecclesia semper reformanda*, ecclesial conversion is the "constant effort of the Church community as such to strive towards its Christian identity"(no. 41). Confessional conversion refers to the particular form ecclesial conversion takes in the current context of historical Church divisions, the "ecumenical effort by which a Christian confession cleanses and enriches its own inheritance with the aim of

rediscovering full communion with other confessions" (no. 55).

The Groupe emphasizes that conversion is received as a grace from God (no. 50), yet Churches must have an active awareness of their need forconfessional conversion. This consciousness requires confessional traditions to recognize their own limitations, shortcomings, and failures to live the Gospel. Accepting the need for confessional conversion means mutually welcoming the unique spiritual gifts and values of other Christian traditions and assessing our view of their Churches. "In particular, each confession must ask itself if its judgment of the others is really founded on the Gospel" (no. 48). The process of conversion is not detrimental to confessional identities, but rather allows them to become a "gift from God for the whole Church", as they enter the ecumenical quest for fuller ecclesial truth and faithfulness. The ecclesiology of the Groupe des Dombes thus distinguishes, without separating, between "ecclesial identity", the Church as the Body of Christ, and "confessional identity", the denominational Churches, historically marked by divisions and the consequential lack of catholicity. The process of confessional conversion calls Churches to recognize their own deficiencies and seek full catholicity with the help of others. The historical survey further explores how Church divisions came about in order to better reconcile them.

The historical survey highlights decisive moments in Church history where efforts at conversion were made and confessional identities were forged. From the history of the early Church, the text explains the critical decisions of Athanasius of Alexandria, Basil of Caesarea and Cyril of Alexandria as examples of "conversion of the spirit" when Church unity was at stake.[15)]In the sixteenth century, the confessional Churches emerged when appeals for ecclesial conversion failed and divisive political and ecclesial reforms took place. This resulted in a confusion of confessional identities and ecclesial identity.

> When the confessional churches, as they were produced historically by the divisive reforms of the sixteenth century, each claim full correspondence between their confessional identity and ecclesial identity, they render their confessional situation inflexible. Faithfulness to ecclesial identity is then confused with faithfulness to doctrinal formulas and confessional practices (no. 119).

The section on the ecumenical movement, which seeks to reverse these priorities, rightly notes how the personal conversion of some of its pioneers inspired other Church groups and later confessions to join the quest for unity(no. 127). The text describes three converging paths of conversion in the Churches as "symbolic gestures, doctrinal dialogues, and acts and decisions taken" (no.135) and further characterizes the transformation of confessional identities the ecumenical movement seeks. "We see the ecumenical movement as a [⋯] quest for communion among confessional identities that, once cleansed of their unevangelical or sinful elements, can receive each other, become complementary, and enrich each other" (no. 153). The Groupe des Dombes thus emphasizes once again that conversion does not aim to abolish confessional

traditions, but rather purifies them so they may be more faithful to their ecclesial identity and vocation.

The brief biblical survey in *For the Conversion of the Churches* reinforces the conviction that Churches are called to conversion which will lead to their final identity (no. 178). It highlights two passages of Scripture in particular. First, the hymn in Philippians 2:5-11, quoted in the exordium of the text, provides a Christological basis for a deeper understanding of conversion in the kenosis of Jesus Christ, who "took the form of a slave and became obedient to the point of death, even on a cross." Jesus' journey of self-renunciation is a "pilgrimage" the Church should "make its own" (no. 166). The letter to the Ephesians 2-3 addresses how groups with different identities, such as Jewish Christians and Gentile Christians, were able to gather to form one Church. Through reconciliation with God in Jesus Christ, differences are no longer divisive, but mutually recognized and respected.[16] Finally, the text discusses how fragile identity can become when separated from conversion through the examples of Peter and Paul. In Matthew 16:18, Jesus assigns a unique role to Peter, "on this rock I will build my church", but then declares "Get behind me, Satan!" when Peter refuses to accept Jesus' revelation about his coming suffering and death. Peter was unable, in that moment, to undertake the conversion necessary to his new identity as a leader of a community. Conscious of his own vulnerability, Paul expresses the risk of sinful pride in his calling and rejoices only in experiencing weakness (2 Cor 12:7). The Groupe's concluding analysis of these two figures strikes a cautionary note. "Thus the strongest point in our identity is also that which is most vulnerable to temptation. We can live truly in accordance with our identity only in a continual process of conversion" (no. 177). Confessional identities are thus authentic only insofar as they accept conversion.

The Groupe's final recommendations and specific calls for conversion draw attention to "false paths" to unity and areas of possible change for all Churches. The quest for unity will go astray if Churches retain an "absorption" mindset that maintains that "separated" Christians must "return", which was the official Roman Catholic perspective before the Second Vatican Council. This approach is totally incompatible with the introspection inherent to the process of conversion. The other "false path" is satisfaction with the status quo situation of polite relations between the Churches, where divisions are simply overlooked. This apathy also amounts to a refusal of conversion (no. 194). With a reminder of their previous appeals for conversion, the Groupe conveys distinct calls, often in the form of questions, first to the Churches of the Reformation, then to the Roman Catholic Church, and in conclusion, to all the Churches. The invitations to the Protestant Churches concern: the consequences they draw from their conviction of belonging to the one Church; the frequent celebration of the Lord's Supper; a renewed understanding of catholicity and apostolicity; and reconsideration of episcopal ministry. The Groupe calls the Roman Catholic Church to: deepen its vision of salvation; question its own self-understanding and loss of ecclesial

wholeness; and reconsider the apostolicity and ministry of the Reformation Churches (nos. 209-213).[17]

Finally, the Groupe calls all our Churches to lift the anathemas the Churches pronounced on each other in the sixteenth century. While this has been done in part, notably thanks to the *Joint Declaration on the Doctrine of Justification* (1999), the call to raise the status of this ecumenical agreement and others to the level of new and authoritative expressions of the faith has not been fully accomplished (no. 219).[18] The Groupe further insists upon assessing the actual practices of Christian congregations. "Many words have been said and many documents written; but too often actions are slow to follow, and this situation becomes worse as the years go on (no. 221). The inadequate diffusion of the Groupe's work has been a limitation of this call to action.[19] Too many Christians remain uninformed of the high stakes of Christian unity and are thus unaware of their need to take action.

Towards Confessional Conversion in 2017

What does the process of conversion from Catholic confessionalism presently involve? As the Groupe des Dombes has shown, confessional conversion does not require disavowing fundamental doctrinal beliefs or ecclesial structures and practices. Rather, confessional conversion necessitates an enthusiastic willingness to assess all aspects of ecclesial life with the ecumenical imperative of greater unity as a priority. This call to introspection resonates with the responsibilities entrusted to Catholics at Vatican II by the decree on ecumenism, *Unitatis redintegratio*. [20]

> But their primary duty is to make a careful and honest appraisal of whatever needs to be done or renewed in the Catholic household itself, in order that its life may bear witness more clearly and faithfully to the teachings and institutions which have come to it from Christ through the Apostles (no. 4).

In view of our commemoration of the Reformation in 2017, what should be renewed, through the process of conversion, in our own Catholic household, to enable a more faithful and credible witness to Christ in the world? Some areas where further reflection and debate seem particularly urgent in the Roman Catholic Church include: biblical hermeneutics; accountability of Church leadership; baptismal vocation and shared responsibility for the life of the Church; and continuing to raise awareness and appreciation of ecumenical dialogue.

In its subsequent work *One Teacher*, the Groupe calls the Catholic teaching authorities to demonstrate "more clearly how doctrinal decisions are guided by Scripture and are obedient to its witness."[21] The *Joint Declaration on the Doctrine of Justification* also identifies the relationship between the Word of God and Church doctrine as a question which needs further clarification.[22] In his analysis of the Roman Catholic reception of *One Teacher*, R. Gaillardetz observes, "We see in too few

doctrinal pronouncements evidence that the bishops are cognizant of the best of modern scholarship[…]"[23] His suggestion that the Pontifical Biblical Commission assume a more active role and that national episcopal conferences establish official collaborative efforts with biblical scholars is pertinent and helpful. Yet, these efforts cannot replace the mutual enrichment and insight that ecumenical listening to the Word enables. As the Reformation principle of *sola scriptura* enters the spotlight in 2017, with its attendant caricatures, questions of biblical hermeneutics take on renewed importance. Some questions our Churches could address together include: How does Scripture inform our Churches' respective positions on sexual ethics? How do our Churches' teachings on ministry, and particularly women and ordained ministry, bear witness to the Gospel? How does Scripture encourage us to continue seeking Christian unity?

In *One Teacher*, the Groupe des Dombes, while recognizing Vatican II's theological development of the *sensus fidelium*, has also highlighted the Roman Catholic Church's failure to "cultivate structures and practices that take the sense of the whole Christian faithful seriously."[24] This perceived gap between the theological significance of the *sensus fidelium* and the actual consultation and appreciation of it can be an impediment to dialogue with Christian confessions whose synodal structures and practices place a high premium on it. The recent worldwide consultation of the Catholic faithful during the preparation of the Synod on the Family was a positive step towards more receptivity between the Catholic bishops and people, but more must be done so that a diversity of voices, especially those of women and the poor, may be heard. Here confessional conversion would involve greater humility for Church leaders called to listen, as well as courage for the faithful to speak and hold Church leaders accountable. Promoting the importance of the *sensus fidelium* can only reinforce our common baptismal vocation and sense of shared responsibility for witness to Christ in the world.

As we approach 2017, and are engaged in preparing commemorative ecumenical events and prayers, we are reminded that the Groupe des Dombes has always linked conversion, prayer and celebration, and witness in their spiritual ecumenism. "May they progress as their conversions progress and at the appropriate time celebrate acts of reconciliation […] In this way, confessional conversion will serve ecclesial conversion and enable the Church to give a credible witness to its conversion to Christ"(no. 221). Indeed, annual ecumenical celebrations such as the Week of Prayer for Christian Unity, do raise concern for the continuation of ecumenical cooperation on the local level. Yet, as we examine our practices in the process of conversion, we may ask whether the urgent need for greater Christian unity is experienced by the members of our Sunday assemblies. In the Roman Catholic Church, could we more explicitly translate ecumenical consciousness into our Eucharistic prayers, perhaps by naming other local Christian leaders, for example? Or, could we routinely offer prayers of petition for other Christian communities in our areas? Could we openly and regularly confess and

ask forgiveness for those times we have been indifferent to Christian unity? These small but significant efforts would be signs of confessional conversion.

The Groupe des Dombes holds that confessional conversion, along with common prayer and doctrinal dialogue, is a steady, demanding path towards the restoration of Christian unity. As we join together in gratitude for the significant accomplishments of the ecumenical movement, may we have the courage and creative energy to undertake confessional conversion and rediscover the power of the Gospel of Jesus Christ.

일치를 위한 교회의 소명:
동브그룹 (Groupe des Dombes)의 공헌을 중심으로

Katherine Shirk Lucas
Institut Catholique de Paris,
Institut Supérieur d'Études Œcuméniques, France

일치를 위한 <국제 루터교회-로마가톨릭 위원회>의 보고서인 『대립으로부터 친교로(From Conflict to Communion)』의 서문은 두 가지의 과제를 명기하고 있다.

> 2017년, 우리는 그리스도 앞에서 교회의 일치에 손상을 입힌 우리의 죄를 공개적으로 고백하여야만 한다. 이 기념비적인 해는 우리에게 두 가지의 과제를 제공한다. 즉 기억의 치유와 정화, 그리고 예수 그리스도의 복음의 진리(에페 4,4-6)에 따른 그리스도 교회의 재건이다.

우리가 공통으로 종교 개혁을 기념하는 2017년은 모든 그리스도인들이 우리의 부끄러운 과거를 검토할 뿐만 아니라, 예수 그리스도께서 하나의 교회에게 선사하신 일치의 관점으로 우리의 미래를 그려보도록 초대한다. 동브그룹(Groupe des Dombes)에 의해 다듬어진 "회개(conversion)"를 확실히 이해하는 것은 2017년에 해야 할 일들을 살펴보고 전망해 보는 독특한 렌즈가 될 것이다. 확실히 이 그룹이 회개의 필요에 대하여 지속적으로 강조한 것은 광범위한 교회일치 운동에의 가장 크고 중요한 공헌 중 하나이다. 본 발표에서는, 먼저 동브그룹의 간략한 역사와 그 특징을 설명할 것이다. 그리고 나서, 1991년의 문서인 『교회들의 회개를 위하여(Pour la conversion des Eglises)』의 요점과 회개를 향한 이 그룹의 후속적 호소들을 검토할 것이다. 결론으로 로마 가톨릭교회가 2017년을 맞아 교파적 회개를 위한 이 부르심에 어떻게 잘 응답할 것인가를 생각해 보고자 한다.

동브그룹의 설립과 방법론 및 업적

프랑스 리옹의 교구 사제이었던 폴 쿠트리에르(Paul Couturier, 1881-1953)는 1937년 동브그룹을 설립하였다. 쿠트리에르는 1925년 셰브토뉴(Chevetogne) 수도원으로 알려진 초교파 수도원을 시작한 전례운동의 중요 인물 중 하나인 벨기에 수도승 돔 람베르트 보두인(Dom Lambert Beauduin, 1873-1960)의 영향을 받았다. 쿠트리에르는 그리스도의 신비체로서 교회를 이해하는 보두인의 그리스도교 일치 운동 전망에 특별히 관심을 가졌다. 자신의 저서에서 표명한 것처럼 쿠트리에르는 신학적 대화에 필수적인 것으로서 공통기도문을 주장하였다. 이러한 정신에서, 그는 1937년 7월 기도와 성찰을 위하여 리옹 근처의 동브의 성모(Notre Dame de Dombes) 시토 수도원으로 세 명의 개신교 목사 그룹과 세 명의 가톨릭 사제 그룹을 함께 초대하였다. 거의 80년 동안 존속해 오면서, 이 동브그룹(Groups des Dombes)은 교회일치 운동 안에서 개신교와 가톨릭의 대화에 헌신

한 가장 오래된 토론회(forum)가 되었다. 오늘날, 이 그룹은 루터교와 개신교 전통에서 20명, 그리고 로마 가톨릭에서 20명으로 총 40명의 프랑스 언어권 신학자, 성직자와 사목자들로 구성되어 있다. 몇몇 구성원들이 오랜 기간 이 그룹에 봉직한 것, 그리고 그룹이 오랫동안 지속된 것은 지속적인 교회일치 대화를 위한 탁월한 내용들을 제공하는 밑바탕이 되고 있다.

오랫동안 지속되어 오면서, 동브그룹은 분명한 회원 활동과 방법론을 가지게 되었다. 회원들은 스스로 단체의 회원자격을 결정하는데, 그들은 어떠한 교회의 공식적 권위에 의하여 임명되지도 않고, 어떤 교회 단체의 대표로서 행동하지도 않는다. 2005년부터 이 그룹의 회원인 조셉 파므레(Joseph Famerée)는 다음과 같이 말한다. "동브의 신학자들은 어떤 기구적 독립성을 누리고 있지만, 동시에 그들은 그들 각자의 그리스도교 전통들을 정직하게 대표하려고 노력한다." 동브의 신학자들은 교회일치운동 이슈에 관한 신학적 문제와 그들의 지역 교회들에서의 교회일치 대화와 관련된 실천적 경험 양쪽을 모두 나눈다. 서로 다른 그리스도교 전통의 신학자들은 특정한 질문에 대하여 외부의 전문가로서 그룹의 대화에 참여한다.

폴 쿠투리에르가 공통의 기도문과 교회일치 대화 사이의 긴밀한 연결을 강조한 것에 충실하면서, 회원들은 프라딘(Pradines)의 베네딕도 수녀원에서의 전례 의식에 함께 참여하는데, 여기에서 이들은 4일간의 연례회의를 개최한다. 매일, 그룹은 가톨릭의 성체성사와 개신교의 성찬례 의식을 번갈아 진행한다. 그룹은 또한 회의 동안 그들 자신의 매일 전례기도를 준비하고 거행한다. 공통 전례 예절은 그룹의 소명에 있어서 필수적 핵심요소이자 하나의 기둥이 된다.

공통 기도에 의하여 떠받쳐지는 그룹 작업의 또 다른 기둥은, 성체 신앙, 성직자들의 화해, 주교직무, 성령과 성사들, 보편 교회 안에서 친교 직무, 교회들의 회개, 성인들의 통공 안에서의 마리아, 교도적 권위와 주의 기도 등과 같이 자주 불화를 일으키는 교리들과 편견들에 대하여 공통의 신학적 비평과 저술을 하는 것이다. 이 그룹 회원들은 어떤 주제를 함께 선택하여, 때때로 다른 신학자들의 조언을 받으며, 연례회의 이외의 기간에는 개인적으로 공부하면서 지속적으로 저술 활동을 한다. 문서들의 초안들은 연례 회의에서 수정되며, 네 명의 회원이 최종본을 평가하고 완성한다. 개신교와 로마 가톨릭의 공동 의장이 함께 서문을 작성하고, 그리고 동의하는 모든 회원이 서류에 서명한다. 그러고 나서 그 서류는 "동브그룹"의 이름으로 출판된다.

이 그룹의 문서들은 그것의 방법론적 전개와 선택권의 면에서 또 다른 중요한 의미를 갖는다. 1956~1970년 사이에 간행된 논문들인 초기 문헌에서는, 교회와 성직자의 본질에 관한 양태를 정교하게 교리적으로 수렴해가는 것에 목적을 둔 비교 방법론을 보여준다. 1970년대에, 그룹의 방법론은 괄목할만한 이중의 변화를 겪었다. 회개에 관한 필요성이 언제나 이 그룹이 접근하는 하나의 요소였지만, 교회들에게 회개를 요청하는 것이 더욱 더 명백하고 노골적으로 되었다. 이는 교회에 대한 추상적 반성으로부터 "역사적으로 분리된 각각의 교파적 교회들을 포괄하면서 이들에게 문제를 제기하는 변화의 과정"으로의 이동을 수반하였다. 교회들 사이의 분열의 역사적 원인에 관한 자각과 회개에 집중한 것은, 1985년 이래 그 서류들의 구조로부터 분명히 알 수 있듯이, 이 그룹을 성서연구 이전

에 역사를 평가하게끔 이끌었다. 역사 안에서 우발적으로 발생한 분열들에 관한 조심스런 공통의 연구는 교회들의 회개를 촉구하는 현재의 맥락을 만들어 냈다.

동브그룹의 괄목한 업적으로는 다음과 같은 것들을 들 수 있다. 그룹의 오랜 지속성 및 독립적인 에큐메니칼 연합체로서의 위치, 공통 기도문과 신학적 대화 사이의 필수불가결한 연결에 대한 강조, 교회 분열에 관한 역사적 이해를 중심으로 하는 방법론과 회개의 역동적 프로세스, 회원들 자신의 공통적인 그리고 개인적 삶에 있어서 화해와 회개를 요청하는 그룹의 소명에 충실하려는 회원들의 서약 등이다. 1956~2005년 발행된 논문 모음집 서문에서 말한 것처럼, "동브그룹의 소명은 다음과 같다. 대화와 기도 안에서 교회들의 화해의 관점에서 수렴하여 나가는 방법들을 찾아가는 것, 그리고 기도 안에서의 성찰의 결과를 나누는 것이다. 본 그룹은 무엇보다도 우리가 제안한 것 즉, 회개의 과정을 살아가도록 노력한다." 이 그룹이 "회개"를 어떻게 이해하고 있는지를 파악하고 나아가 2017년에 이것이 무엇을 의미할 지를 숙고하면서, 동브그룹의 전체 문헌 가운데서 아마 가장 중요한 문헌인, 1991년 문헌 『교회들의 회개를 위하여(Pour la conversion des Eglises)』를 살펴보자.

행동과 증거로의 부르심: 교회들의 회개를 위하여

설립 50주년이 되는 1987년에, 동브그룹은 자신들이 행한 지금까지의 활동들에 주의를 기울이는 여러 교회들로부터 회개에 관한 중대한 질문을 받았다. "당신이 제안하고 있는 회개의 단계가 우리들 각자 교파의 정체성을 황폐화시키거나 그것을 잃어버리도록 하려는 것은 아니지 않는가? 이러한 회개의 과정에서, 교회들이 그들이 물려받은 신앙 유산에 충실할 수 있겠는가?" 이 그룹은 이러한 심각한 질문에 대하여 5년간을 준비하여 그에 대한 응답을 내놓았는데, 『교회들의 회개를 위하여(Pour la conversion des Eglises)』가 그것이다. 1991년 개신교측 공동의장이었던 알랭 블랑시(Alain Blancy)는 본문의 주석에서 자신들의 핵심적 주장을 표명하였다.

> 정체성과 회개는 서로를 배척하는 것이 아니라, 서로를 요구한다. 즉, 회개 없이 그리스도교의 정체성은 있을 수 없고, 회개는 교회의 기본 구성 요소이다. 그리고 회개의 요청에 마음을 열지 않는다면 우리의 교파는 그리스도교의 이름으로서의 가치가 없다.

본문은 이 주장을 앞에서 언급한 그룹의 방법론에 맞추어 세 가지 단계로 발전시킨다. 첫 번째 부분에서는 정체성과 회개의 상호연관성을 정립하고, 그리스도인과, 교회적인 것 그리고 교파적 정체성과, 관련된 회개의 방법의 세부사항을 구분하였다. 역사적인 연구는 어떻게 회개가 오랜 시간을 통하여 교회의 자기 인식의 부분이 되어 왔는지 그리고 어떻게 교파적 정체성이 교회적 정체성 보다 더 중요하여졌는지를 논한다. 결론적으로, 이 그룹은 교회들로 하여금 회개가 필요한 특정된 영역을 생각해 보도록 이끈다.

인간학을 활용해서 이 문헌은 정체성이란 역동적인 혹은 "항상 만들어지고 있는 것(12항)"이며, 그것의 조화는 통제하지 못하는 우리 삶들의 국면에 대하여 우리가 어떻게 우리의 자유로운 선택을 연결시킬 지에 좌우된다(10항)고 주장한다. 그리스도인의 정체성은 교회에 의하여 공언된 예수 그리스도에 대한 실존적 신앙 고백에 의존한다(16항). 그것 역

시, “파스카적 운동”, “되어가는 것”, “종말 저 너머로의 개방(18항)” 등 역동적인 것이며, 영원한 생명을 지평으로 하는 살아있는 전통이다. 예수가 자신의 참된 본성을 제자들의 발을 씻겨 주면서 계시한 것처럼, 그리스도인의 정체성은 다른 사람들에 대한 사랑의 봉사 안에서, 자기 비움을 통하여 살아나는 것이다(21항). 부연 설명하자면, 교회적 정체성이란 언제나 그리스도인의 정체성을 바탕으로 하여야만 한다(25항). 교회의 정체성은 예수 그리스도를 통하여 하느님께서 인간에게 자신을 증여하시는 것을 교회가 매개한다는 믿음에 기반하고 있다. 교회의 정체성은 또한 종말론적 선물로서, 이미 주어진 선물과 이룩될 미래 사이의 창조적인 긴장을 촉발하는 것이다. 교회는 하느님의 신실하심과 인간의 죄에 대한 취약성이 만나는 곳으로, 교회는 항상 그 자신의 그리스도교적 정체성에 대한 회개를 요구받는다.

문헌은 “교회적 정체성(ecclesial identity)”을 “교파적 정체성(confessional identity)”과 신중히 구분하는데, 후자의 경우 특정한 역사적, 문화적, 그리고 교의적으로 자리 잡힌 방식으로 교회적 정체성과 그리스도인의 정체성을 살아내는 것을 말한다(29항). 나아가 문헌은 역사적인 교회 전통에 속해 있다는 그리스도인들의 느낌인 “교파적 충성(confessional allegiance)”과 다른 그리스도 전통들과의 대화를 거부하면서 “자기 정당화의 태도로 경직된” 잘못된 전통의 절대화인 “교파주의(confessionalism)”를 구별한다(32항). 교파적 정체성은 긍정적이거나 부정적인 면에서 이중의 모호한 점이 있다. 각 교파의 정체성이 어떤 면에서 복음의 메시지의 특정한 면에 탁월한 점이 있고 교회 일치에 근거를 두고 있더라도, 그것은 또한 교파주의의 해악에 노출될 위험이 항상 있다(29, 32, 34항). 그룹은 더 나아가, 교회적 정체성과 교파적 정체성의 구분을 모든 교회들이 받아들이는 것은 아니라는 점을 눈여겨보았다. 예를 들어, 로마 가톨릭교회는 “자신을 결코 하나의 교파로서 신학적으로 정의하지도 이해하지도 않으며”, 대신 자신 안에 그리스도의 하나의 교회가 “존재한다(subsist)(26항)”고 이해한다. 이와 비슷하게, 정교회는 자신이 “하나이고, 거룩하며, 사도로부터 이어오는 보편 교회의 전통과 신앙의 증거”임을 주장하며, 다른 교파들 사이의 어느 한 “교파”로 규정되는 것을 받아들이지 않는다(27항).

회개의 세 가지 길은 종교적 정체성의 세 가지 형태에 상응한다. 그리스도인으로서의 회개는 그리스도 안의 하느님으로부터의 부르심에 각 신앙인들이 충실하게 응답하는 것이다. 그것은 “개인적이거나 집단적으로 모든 형태의 죄에 대항하여 은총 안에서 이루어지는 노력”(39항)이다. 하느님의 말씀을 선포하고 주의 만찬을 나누면서 그리스도인의 회개를 거행하고 강화한다(39항). ‘항상 개혁되어야 하는 교회(Ecclesia semper Reformanda)’ 원칙에 따라, 교회의 회개는 “그리스도인의 정체성을 향하여 분투하는 교회 공동체의 지속적인 노력(41항)”이다. 교파적 회개는 역사적인 교회 분열의 오늘날의 맥락에서 발생하는 교회적 회개의 특별한 형태로 볼 수 있으며, “그리스도인 고백에 의한 교회일치의 노력은 다른 교파들과의 온전한 친교를 회복하는 것을 목표로 하여 우리의 유산을 정화하고 풍요롭게 한다(55항).”

동브그룹은 회개는 하느님으로부터 은총으로 주어지는 것임을 강조한다. 하지만 교회들은 교파적 회개가 필요하다는 능동적 자각을 가져야만 한다. 이러한 인식은 교파적 전통들이 스스로의 한계와 결점, 그리고 복음에 따라 사는 것에 부족했다는 것을 인정할 것을 요구한다. 교파적 회개에 관한 필요를 받아들인다는 것은 다른 그리스도교 전통들의

가치와 독특한 영적 선물을 상호 받아들이는 것이며 그들의 교회들에 관한 우리의 관점을 평가하는 것이다. “특히, 각 교파들은 다른 교파들에 관한 판단이 진실로 복음에 근거하고 있는지를 스스로에게 물어보아야 한다(48항).” 회개의 과정은 교파적 정체성에 해롭지 않고 오히려 보다 충만한 교회적 진리와 신실성에 관한 교회일치적 질문에 맞닥뜨리게 함으로써, 오히려 그들을 “전체 교회를 위해 하느님으로부터 주어지는 선물”이 되는 것으로 받아들이는 것이다. 동브 그룹의 교회론은 이처럼 그리스도의 몸으로서의 교회에 관한 “교회적 정체성”과 역사적으로 분열을 겪으며 결과적으로 보편성이 결여되게 된 교파적 교회들의 “교파적 정체성”을 분리가 아닌 구별을 통해 본다. 교파적 회개의 과정은 교회들로 하여금 그들 자신의 부족함을 인정하고 다른 교파들의 도움을 얻어 온전한 보편성을 찾도록 부른다. 나아가 역사적 연구는 교회 교파들이 서로의 더 좋은 화해를 위하여 어떻게 일해 왔는지를 탐구한다.

역사적 연구는 교회의 역사에 있어서 회개의 노력이 생기고 교파적인 정체성이 발전되어나갔던 결정적인 순간을 강조한다. 초기 교회의 역사로부터, 알렉산드리아의 아타나시우스, 카이사리아의 바실레오, 알렉산드리아의 치릴로의 위대한 결정을 교회 일치가 위기에 처해 있을 때의 “영적인 회개”의 사례로 설명한다. 16세기에, 교회의 회개가 실패하고 분열적인 정치적 교회적 개혁이 발생하였을 때 교회의 교파들이 생겨났다. 이것은 교파적 정체성과 교회의 정체성을 혼동하게 하는 결과를 만들어 냈다.

> 16세기의 분열적인 개혁에 의하여 교파적 교회들이 만들어졌을 때에, 각 교파들은 그들의 교파적 정체성과 교회적 정체성 사이의 온전한 합치를 주장하였고, 그럼으로 인해 그들의 교파적 상황을 경직되게 만들었다. 그에 의해 교회적 정체성에 충실함이 교의적 공식이나 교파적 실천에의 충실함과 혼동되게 되었다(119항).

이들의 우선권을 뒤집어 생각해 본 교회일치 운동에 관한 절에서는, 다른 교회 그룹들과 나중에 생긴 교파들로부터 영감 받은 몇몇 선각자들의 개인적 회심이, 어떻게 일치에 대한 문제와 결합되었는지에 주목한다(127항). 본문은 교회들의 집중해야 하는 세 가지 길로 “상징적 몸짓, 교의에 관한 대화, 그리고 결정과 실천(135항)”을 들고, 나아가 교회일치 운동이 추구하는 교파적 정체성에 관한 변화를 강조한다. “우리는 교회일치 운동을 […] 교파적 교회들 간의 친교를 위한 탐구로 보며, 그들의 비-복음적이고 죄스러운 요소를 씻어냄으로서 서로를 받아들일 수 있고, 서로 보완적이 되며, 그리고 서로를 풍부하게 한다(153항).” 동브그룹은 다시 한 번 회개가 교파적 전통을 말살시키려는 목적이 아니라, 그것을 정화하고 그럼으로써 그들이 그들의 교회적 정체성과 소명에 더욱 충실하게 하는 것이라는 점을 강조한다.

『교회들의 회개(the Conversion of the Churches)』에서의 간략한 성서적 연구는, 교회들이 그들을 궁극적 정체성으로 이끄는 회개에로 부름 받았다는 확신을 강화시킨다(178항). 그것은 성서의 두 부분을 강조한다. 첫째로, 본문의 도입부로 필리피서의 찬가 2,5-11을 들어, “종의 모습을 취하시고 죽음에 순종하시며, 십자가에 이르기까지” 예수 그리스도의 자기 비움으로서 회개를 깊게 이해할 것에 관한 그리스도론적 기반을 제공한다. 예수의 자기 포기의 여정은 교회가 “자신의 것으로 삼아야 할” “순례”이다.(166항) 에페소서 2-3장의 서간은 유다 그리스도인, 이방인 그리스도인 같이, 서로 다른 정체성을

가진 그룹들이 어떻게 하나의 교회를 이루어 모일 수 있는지를 설명한다. 예수 그리스도 안의 하느님을 통하여 서로 다름은 더 이상 분열적인 것이 아니라 상호 인정하고 존중하는 것이 된다. 마지막으로, 본문은 베드로와 바오로의 사례를 통하여 정체성이 회개로부터 분리될 때 얼마나 깨지기 쉬운 것이 되는가를 논한다. 마태오 16,18에서, 예수는 베드로로 하여금 "이 반석 위에 교회를 세울 것이다"라는 중요한 역할을 부여하신다. 하지만 그리고 나서 베드로가 예수의 고난과 죽음에 관한 계시를 받아들이기를 거부하였을 때 "사탄아, 내 뒤로 물러나라"고 명령하신다. 베드로는 그 때에 공동체의 지도자로서의 그의 새로운 정체성에 필요한 회개를 수행할 수 없었다. 바오로는 자신의 나약함을 인식하면서, 그의 소명에 있어서 죄 많은 자만심의 위험을 나타내고 단지 약함을 경험하는 것을 기뻐하였다(Ⅱ코린토 12,7) 이 두 인물에 관한 동브그룹의 분석의 결론은 경고적인 문구를 담고 있다. "우리 정체성의 가장 강력한 점은 또한 유혹에 가장 취약한 점이다. 우리는 단지 회개의 연속적인 과정 안에서만 진실로 우리의 정체성에 따라 살 수 있을 것이다(177항). 교파적 정체성은 이처럼 그들이 회개를 받아들이는 한에서만 정통성을 가질 수 있다.

회개를 향한 동브그룹의 특별한 소명과 최종 권고는 모든 교회들이 변화가 가능한 영역과 일치에 있어서 "잘못된 길들"에 주의를 기울인다. 교회 일치를 위한 추구가, 로마 가톨릭교회가 제2차 바티칸 공의회 이전에 보였던 공식적인 입장처럼, "갈라진" 그리스도인들이 "되돌아와야 한다고" 주장하면서 "흡수통합"의 자세를 고수한다면 그것은 길을 벗어난 것이다. 이 접근은 회개의 과정에 내재한 자기성찰과 전혀 부합하지 못한다. 다른 "잘못된 길"은 분열을 간과한 채 교회들 간의 정중한 관계로 남아 있는 것에 만족하는 것이다. 이러한 무관심 역시 회개를 위하여 거부되어야 한다(194항). 회개를 향한 이전의 호소들을 상기하면서 그룹은, 때로는 질문의 형태로 우선은 개신교들을 향하여, 그리고 로마 가톨릭에게, 궁극적으로 모든 교회들에게 명확한 소명을 전한다. 프로테스탄트 교회를 향한 초대는, 하나의 교회에 속한다는 신념으로부터 도출하는 결과들, 성찬식의 빈번한 거행, 보편성과 사도성에 대한 새로운 이해, 그리고 주교직무에 대한 재검토에 대한 것이다. 동브그룹은 로마 가톨릭교회는 구원에 대한 비전을 심화하고, 자신에 대한 이해와 교회적 전체성의 상실에 대하여 질문하며, 사도성과 개신교회의 성직에 대하여 재검토 할 것을 요청한다(209-213).

마지막으로, 동브그룹은 우리의 모든 교회들이 16세기에 서로 상대방을 이단으로 규정한 것을 철회할 것을 요구한다. 이러한 작업이 특히 『의화 교리에 관한 공동 선언(Joint Declaration on the Doctrine of Justification(1999)』 덕분에 부분적으로 행해지기는 했지만, 교회일치 상태를 고양하며 신앙에 대한 새롭고 권위 있는 수준을 갖춘 표현들에 대한 요청들은 아직 충분히 수행되지 않았다(219항). 동브그룹은 나아가 그리스도교 신도단(Christian congregations)을 실제로 실천할 것을 주장한다. "많은 말들이 행해졌고 많은 문서들이 쓰여 졌지만, 뒤따르는 실천은 너무 느리고 이러한 상황은 해가 갈수록 악화되고 있다(221항). 동브 그룹의 활동이 제대로 확산되지 못한 것이 행동에 대한 이러한 요청을 제한하고 있다. 너무 많은 그리스도인들이 그리스도교 일치를 위한 높은 관심에 대하여 알지 못하고 있으며 행동의 필요성에 대하여도 깨닫지 못하고 있다.

2017년 교파적 회개를 향하여

오늘날 무엇이 가톨릭 교파주의로부터의 회개의 과정에 관련되어 있는가? 동브 그룹이 보여준 것처럼, 교파적 회개는 기본적 교리의 믿음이나 교회의 구조, 그 실천들을 부정할 것을 요구하지는 않는다. 그보다, 교파적 회개는 교회적 삶의 모든 면에서 보다 큰 일치의 교회일치 책무를 최우선으로 하는 일에 열정적으로 의지를 가질 것을 요구한다. 이러한 자기성찰적 요청은 제2차 바티칸 공의회의 교회일치 교령인 『일치의 재건(Unitatis redintegratio)』에 맡겨진 책임들과 공명한다.

> 그러나 그들의 첫 번째 의무는, 그리스도로부터 사도를 통하여 이어 내려온 관습과 가르침들에게 보다 명확하고 충실한 증언들을 담고 있을 그 방식에 알맞게, 가톨릭 신자들 그 자체 안에서 무엇이 새로워 져야하고 무엇이 필요한지에 관한 정직하고 신중한 평가를 하는 것이다(4항).

2017년 종교개혁을 기념한다는 관점에서, 세상에서 그리스도를 보다 충실하고 신뢰 있게 증거 할 수 있도록, 우리 가톨릭 신자들 안에서 회개의 과정을 통하여 무엇이 새로워져야 할 것인가? 로마 가톨릭교회 안에서는, 성서 해석학, 교회 지도자의 임무, 세례 받은 이의 성소와 교회의 삶에 있어서 책임의 공유, 그리고 지속적으로 교회일치 대화를 자각하고 평가하는 일 등이 특별히 시급한 반성과 토론을 필요로 하는 일이다.

이어진 작업 '*하나의 교사(One Teacher)*'에서, 동브그룹은 가톨릭 교도권에 "교의적 결정들이 어떻게 성서에 의해 인도되고 그 증언에 따르고 있는지를 보다 명확히" 보여줄 것을 요청한다. '의화 교리에 관한 공동 선언'은 또한 하느님의 말씀과 교회 교리들 사이의 관계를 보다 명확히 해야할 질문으로 여긴다. 게일라데츠(R. Gailladetz)는 '하나의 교사'를 받아들이는 로마 가톨릭을 분석하고, "주교들이 최근의 현대 학문을 알고 있다는 증거를 지닌 교의적 선언들이 거의 없다는 것을 보았다"고 하였다. 그는 교황청 성서 위원회가 보다 적극적인 역할을 취할 것, 그리고 각 나라 주교회의들이 성서학자들과의 공식적인 협업기구를 두는 것이 필요하며 또 유용할 것이라고 제안한다. 하지만 이러한 노력들이 교회 일치적으로 말씀을 들음으로써 가능한 통찰과 상호간의 풍요로움을 대체하지는 못한다. 종교 개혁의 '오직 성서(sola scriptura)' 원칙이 2017년에 관심을 받게 될 것이므로, 성서 해석학에 관한 질문들이 새로운 중요성으로 떠오를 것이다. 우리 교회들이 제기할 수 있는 몇몇의 질문들은 다음과 같은 것이다. 성서가 성윤리에 대한 우리 교회들의 각각의 입장에 대하여 어떻게 알려줄 것인가? 교회직무에 대한, 특히 여성과 서품 성직자들에 대한 우리 교회들의 가르침들이 어떻게 복음에 대한 증언을 품고 있는가? 어떻게 성서가 그리스도교의 일치를 계속하여 추구하도록 우리에게 힘을 줄 것인가?

'하나의 교사'에서, 동브그룹은 제2차 바티칸 공의회의 '신앙 감각(sensus fidelium)'의 신학적 발전을 인정하면서도, 로마 가톨릭교회는 "전체 그리스도인들의 신앙의 감각을 반영하는 구조와 의식을 장려하는 것"에는 실패하였음을 강조하였다. 신앙 감각의 신학적 중요성과 그것의 실제 진단과 평가 사이의 그러한 간극은, 시도드적 구조(synodal structure)와 실천이 매우 높은 위상을 차지하고 있는 그리스도교 교파들과의 대화에는 방해가 될 수 있다. 최근 가족에 관한 시노드의 준비 과정에서 가톨릭 신앙심을 세계적으로 진단한 것은 가톨릭 주교들과 일반인들 사이에 보다 이해를 높여가는 긍정적인 발전이

었으나, 보다 더 다양한 목소리들, 특히 여성과 가난한 이들의 소리를 들어야 할 것이다. 교파적 회개에는 교회 지도자들이 듣는, 보다 큰 겸손 그리고 신자들에게 신실하게 말할 그들의 용기가 관련되어 있다. 신앙 감각의 중요성을 촉진하는 것은 세상에서 그리스도를 증거하는 공동의 책임 감각과 보편 세례 소명을 강화할 수 있을 뿐이다.

2017년을 맞이하면서 그리고 교회일치를 위한 기념행사와 기도를 준비하면서, 우리는 동브그룹이 영적 교회일치 안에서 회개, 기도, 예배, 그리고 증거를 살펴보았다. "회개가 진전되어 가는 만큼 그들은 진보되어 가고 적합한 때에 화해의 행동을 실행한다 […] 이러한 방법으로, 교파적 회개는 교회적 회개에 봉사하고, 그리고 교회를 그리스도를 향한 회개의 올바른 증거가 되도록 한다(221항). 실재로 '교회 일치를 위한 기도 주간'은 연례적 교회일치 행사들은 지역 차원에서 교회일치를 위한 협조가 지속되도록 관심을 북돋운다. 그런데 회개의 과정을 실천하면서, 보다 큰 그리스도교 일치를 위한 긴급한 필요성이 일요일 연합(Sunday assemblies)의 회원들에게서 경험되어지는지 물어볼 수 있다. 로마 가톨릭교회에서는 하나의 사례로 교회일치적인 의식을 성체성사의 기도문에 넣어서, 우리 지역의 그리스도교 지도자들의 이름을 부른다든가 할 수 있지 않을까? 혹은 우리 지역에 있는 다른 그리스도교회 공동체를 위하여 신자들의 기도를 정기적으로 할 수 있지 않을까? 우리가 교회 일치에 무관심 하였던 것에 대하여 용서를 청하고 회개하는 것을 정기적으로 공개적으로 할 수 있지 않을까? 이러한 작지만 중요한 노력들이 교파적 회개의 징표가 될 것이다.

동브그룹이 공통기도문과 교리적 대화를 하면서 교파적 회개를 제기하는 것은 그리스도교 일치의 재건을 향한 확고하고도 필요한 길이다. 교회일치 운동의 중요한 성과에 대하여 감사하는 것에 함께 할 때, 예수 그리스도의 복음의 힘을 재발견하고 교파적 회개를 수행할 수 있는 창조적 힘과 용기를 갖게 될 것이다.

<번역: 서강대학교 신학대학원 홍태희>

Session Ⅲ

Reformate reformationem

종교개혁 신학의 3대 원리에 대한 메타비판
-3개의 '오직(sola)' 교리의 비판적 재구성에 근거한 '작은교회'운동-

이정배
감리교신학대학

들어가는 글-두 번째 종교개혁을 말해야 할 이유

종교개혁 500주년이 되는 2017년이 바로 지척이다. 필자가 아는 바 기독교 단체들 몇 곳에서 이 해를 크게 기념할 준비를 하고 있다[1]. 개신교가 여기서 비롯했으니 숫자가 주는 의미를 맘껏 축하할 일이다. 하지만 이는 '종교개혁이 계속되어야한다'[2]는 명제와 당위로부터 그리해야 옳다. 루터의 종교개혁이 개신교의 마침표가 아니란 것이다. 더구나 한국적 상황에서 사회의 문젯거리가 된 개신교는 자기비판과 개혁이 화급하다. 주지하듯 세월호 참사에 대한 보수 개신교회들의 안일한 신앙적 태도가 뭇매를 맞고 있다. 세월호 기억을 지우는 일에 정부와 공모했던 탓이다. 하여 세월호 사건으로 정작 기독교가 침몰했다는 말도 회자된다. 그럼에도 타자부정과 희생양을 만들어 현상유지에 급급한 것이 작금 개신교의 실정이다. 교회매매는 물론 편법세습, 교단정치, 성직자 성추문 및 돈 선거가 지속됨에도 이슬람을 악마시하고 동성애자를 정죄하는 방식으로 오히려 자신들 추한 몰골을 합리화시키고 있다. 가톨릭교회에 대한 시각 역시 루터 당시 16세기라는 시점에 고정되어 있는 것도 문제이다. 대응종교개혁의 실상을 알지 못했고[3] 세상과 소통했던 바티칸 공의회에 둔감했으며 그리고 목하 프란시스 교종의 개혁적 목소리역시 의도적으로 폄하하고 있다. 이는 과거시점에 사로잡혀 자신을 개혁과 심판의 주체라 여길 뿐 개혁대상으로 성찰치 못한 결과였다. 그럴수록 '교회가 복음화 되지 못하면 세상의 복음화 없다'[4]는 명제 하에 자본주의 화된 교회를 비판했던 가톨릭교회가 더욱 개신교답다 하겠다. 이웃 종교들과 성소수자, 이민자 그리고 가난한 이들에 대한 교종의 최근 발언들이 오히려 그리스도교 자체를 복원시키는 힘(動力)이 될 듯싶다. 당시 루터의 역할을 지금 교종이 하고 있다는 생각이다.

---

1) 필자 보기에 크게 3가지 흐름이 감지된다. 첫째는 한국 교회의 성장을 과시하려는 그룹 둘째는 루터를 비롯한 종교개혁 신학자들의 저서를 번역 출판하려는 집단 그리고 마지막으로는 루터의 '以信稱義'론을 비판하며 종교개혁 신학을 넘고자 하는 시도 등이다. 여기서 필자는 마지막 그룹에 속하되 나름 변별된 의견을 갖고 있다.
2) 이 말을 필자는 바젤의 스승 프릿츠 부리 교수의 소책자 *Die Reformation geht weiter*(Paul Haupt Verlag 1957)에서 배웠다.
3) 일반적으로 개신교내부에서 반(反)종교개혁이라 불리나 대응종교개혁이라 불러야 옳다. 퀜틴 스키너, <근대 정치사상의 토대 2, 종교개혁의 시대>, 박동천 역, 한국문화사 2012, 2부(241-370) 참조.
4) 이는 가톨릭교회를 개혁하려는 프란치스코 교종의 시종일관된 입장이다. 관련된 자료를 소개한다. 서강대 신학연구소 편, <새 복음화와 한국 천주교회-제 2바티칸 공의회 50주년 기념 심포지엄>, 2012, 11. 한국 천주교주교회의 편, <복음의 기쁨-현대 세계 복음 선포에 관한 교황의 권고>, 천주교중앙회의, 2014. 서강대학교 신학연구소 편,<철학과 신학>, 22호(2013년 봄). 이정배, <신학 타자의 텍스트를 읽다>, 모시는 바람들 2015, 1부 2장(61-92) 내용 참조.

최근 들어 중세기 면죄부 사건보다 개신교의 '오직 믿음'으로 대표되는 개신교 신학원리의 오용과 타락을 염려하는 학자들이 생겨나고 있다. 근본주의 옷을 걸친 타자부정적인 개신교의 이면에 종교개혁의 핵심원리였던 세 개의 '오직(only)' 교리 -'오직 믿음, 오직 은총, 오직 성서'-가 자리했고 역할 했음을 비판적으로 성찰하기에 이르렀다. 사실 루터 당시부터도 이런 우려가 있었고 조짐역시 없지는 않았었다. 루터 생전 봉건제후들 편에 서서 농민운동을 제압하는 일들이 발생했으며 死後 그의 칭의론을 비판했던 경건주의 사조를 비롯하여 루터에 반(反)한 개신교 내 여러 종파가 생겨났던 것이다.[5] 사실 구원비용이 가톨릭교회에 비해 상대적으로 적게 든다는 경제(실용)적 이유로 개신교로 이적한 사람들 숫자도 적지 않았었다. 이런 연유로 루터 파에 속하는 20세기 신학자 본회퍼는 덴마크 신학자 키에르케고어를 따라 대표되는 '오직 믿음'에 이의를 제기하였다.[6] 루터가 이 시대에 살았다면 '오직 믿음'이란 말을 거뒀을 것이라 한 것이다. 루터가 말한 '두 왕국설' 역시 비판의 대상이 되었다. 목하 개신교의 병폐로서 나타난 종교개혁 신학의 보수성과 배타성이 모두 이에 근거했다고 보았던 탓이다. 비록 政敎가 일치된 중세기적 상황을 극복함에 있어 면죄부 판매를 야긴 시킨 '공로' 사상의 폐해를 극복하는 과정에서 그 의미와 역할이 작지 않았겠으나 루터 신학의 근간을 이루는 신학원리들 역시 우리 시대의 정답이 될 수는 없는 법이다. 이점에서 신학의 방법론으로 '문제사적'(*problemgeschichtlich*) 시각[7]을 說하며 종교개혁을 지속된 과제로 인식했던 것은 참으로 유의미하다. 신학이란 본래 시대가 직면한 문제를 풀고자 시공간의존적일 수밖에 없고 조건과 상황이 달라지면 신학역시 달라질 수밖에 없는 바, 목하 상황이 종교개혁 당시와 많이 달라진 탓이다. 신학의 언어를 '그렇지만, 그렇지 않는'(it is but, it is not)의 이중성을 띤 은유(Methaphor)[8]로 보는 것도 일정부분 동일한 이유에서다. 따라서 탈(脫)현대, 즉 기독교 이후 시대를 살고 있는 현실 더구나 비서구적인 아시아적 정황에서 무엇보다 개신교회는 물론 '신학'자체의 패러다임 변화가 요구되는 현실에서 16세기 루터가 선포한 종교개혁 3대원리가 불변적 답일 수는 없는 노릇이다. 필자가 본고의 제목을 종교개혁 신학에 대한 '메타(meta)비판'이라 명명한 것도 이런 연유라 할 것이다.

주지하듯 종교개혁 신학은 중세기를 극복하는 과정에서 비롯했다. 일천년 이상 지속된 중세 가톨릭신학이 동터오는 근대적 세계관과 조우할 수 없었던 탓이다. 물론 루터의 종교개혁 역시도 돌발적인 사건은 결코 아니었다. 교회건축을 위한 면죄부 판매가 도화선이었으나 오캄 등 유명론 자들에 의한 토미즘 사조에 대한 도전에서 비롯했고 그 결과들이 응축되었기에 가능했던 일이었다.[9] 자연보다 인간의지(아우구스티누스)가 더 중요했고 보편보다 개체가 더 소

---

5) 실제로 루터 死後 개신교는 구(舊)정통주의라 불릴 만큼 교리주의를 표방하며 과거로 회귀했었다. 그래서 17세기 초 중반 경건주의자들은 '루터의 칭의(稱義)는 거짓이며 자신들이 강조한 중생(重生)이 진실'이라며 루터를 비판하였던 것이다.

6) D. 본회퍼, <저항과 복종>, 236-237. "오늘은 종교개혁일입니다. 바로 우리 시대와 같은 현실에서 시사하는 바가 큰 날입니다. 루터의 행위로부터 나온 결과 왜 그가 원했던 것과 정반대의 것이 되어버렸고, 그의 말년을 황폐케 하였으며 평생 역작마저도 의심스럽게 만들었는지 의문으로 남습니다.[…] 키에르케고어는 이미 100년 전 루터가 이 시대에 살고 있다면 당시 말했던 것과는 정반대의 것을 주장할 것이라 했습니다. 그것은 옳습니다."

7) 이 역시 스승 프릿츠 부리 교수의 교의학 서술 방법론이다. 필자는 이 방법에 근거하여 19세기 신학자를 연구하여 박사논문으로 제출한 바 있다. 이런 방법론으로 저술된 부리교수의 교의학 전 3권은 스위스 베른 소재의 Paul Haupt 출판사에 간행되었다. *Dogmatik als selbatverstandnis des Glaubens,* 1(1956).2(1962).3(1978).

8) S. Mcfague, <은유신학(*The Methaphorical Theology*):종교언어와 하느님 모델>, 정애성 역, 다산글방 2001. 바젤의 신학자 H. 오트 역시 신학은 '역사성'과 '공간성'의 산물임을 역설했다. 그것이 베드로 전서 3장 14절 이하에서 말하는 신학 함에 있어 온유한 길이라 한 것이다.

9) 길희성, <신앙과 이성사이에서>, 세창 출판사 2015, 112 이하 내용 참조.

중해진 시대인식과의 만남의 결과라 할 것이다. 나아가 히브리적 풍토에서 생겨난 초자연적 신관이 아리스토텔레스의 자연관과 결별하고 독일 신비주의 풍토에서 토착화된 것이라 말할 수도 있겠다. 하여 종교개혁의 원리였던 3개의 '오직'교리 무엇보다 '오직 은총'이 자연을 수동적으로 여기는 기계론적 세계관을 강화시켰다는 말도 틀리지 않다.[10] 따라서 루터의 종교개혁이 개신교를 반(反)생태적 종교로서 자리매김하는 결정적 근거를 제공했다 할 것이다. 말했듯이 두 왕국설에 근거한 정교분리 역시 개신교를 영육(靈肉)이원론적 종교로서 비(非)정치화시킴에 있어 크게 일조했다. 후기 칼빈 신학에 이르러 다소 달라지나 이 땅의 다수 개신교 신학은 여전히 4영리(四靈理)에 터해 있으며[11] 국가권력에 순응하는 방식으로 정치적 보수성을 자신들 정체성으로 삼고 있다. 정치적 현안을 종북/좌빨의 논리로 조망하며 이념분쟁을 확대재생산하는 집단이 개신교 교회인 것도 놀랍지 않게 되었다. 이런 정치적 보수성에 더해 종교적 배타성 역시 개신교의 아이콘이라 할 것이다. 예수(이름) 이외에는 구원이 없다하며 교회만을 은총의 기관이라 믿은 채 문자(성서)적 근본주의에 함몰되어 반(反)이성과 초(超)이성간의 前/超오류를 거듭 발생시키는 탓이다. 기독교 밖 종교를 惡의 軸이라 여기는 정서 역시 우리 사회의 걱정거리가 되고 있다. 소위 기독(자유)당을 창당하여 개신교인들의 결집을 호소하는 정치행위가 공공연해졌기 때문이다. 나아가 자본주의를 잉태한 기독교가 오히려 자본주의에 잠식당한 현실이 너무도 위태롭다. 목사의 크기가 교회의 크기로 평가될 만큼 교회는 성장주의에 빠졌고 복음을 자본주의적 논리로 재탄생시켰다.[12] 죄를 용서받는 믿음이 돈(헌금)과 유관하게 되었으니 개신교의 믿음이 중세의 면죄부와 다를 수 없게 되었다. 제 종교 중 성직자들 간의 분배문제가 불균형한 집단 역시 개신교인 것도 부정할 수 없을 듯싶다. 과거 가톨릭교회가 로마를 복음 化시키지 못하고 오히려 로마 化되었듯이 개신교 역시 자본주의를 복음화시키기는커녕 자본주의로 덧입혀졌으니, 더구나 이 일이 개신교 신학원리와의 유관함이 밝혀졌던 탓에 종교개혁 신학원리가 재(再)사유되는 것은 지당할 수밖에 없다.

이처럼 개신교를 탄생시켰던 3개의 '오직'교리는 그 부작용으로 인해 다시 검증되어야 마땅하다. 종교개혁(신학) 역시도 시대의 산물인 탓에 당대의 물음에는 답이었겠으나 기독교 이후 시대(Post christian Era)에 이른 지금 인간이해를 비롯하여 자연, 정치 영역에서 그 역할을 잃었다. 포스트모던철학자들이 말했듯 현실에서 실패한 이념은 아무리 위대해도 역사 속에서 높게 평가되기 어려울 것이다. 개신교를 역사의 퇴물로 만들지 않으려면 500년을 맞는 이 시점에서 자신의 존재기반을 허물고 재구축해야 옳다. 그렇기에 이 시점에서 개신교회는 자신이 처한 상황을 바르게 이해해야 한다. 과거 루터 신학이 천년을 지속한 중세 가톨릭교회의 타락상과 맞서 이룬 결과라면 목하 지금의 상황은 그 칼날을 자본주의에 함몰된 자기 내부로 돌려야 마땅하다. 이를 위해 당시 상황에서 로마서를 독해한 종교개혁자들의 시각으로부터 개신교 신학은 해방될 일이다.[13] 중세 가톨릭교회의 병폐를 치우할 목적으로 3개의 '오직' 원리

---

10) R. 호이카스, <종교개혁과 과학혁명, 솔로몬 1992. D. 린드버그, <神과 자연- 기독교와 과학 그 만남의 역사>, 상권, 이정배 역, 이화여대 출판사 1994. 255-267 참조.

11) 한인철, "종교개혁에 터한 한국 개신교 신앙양식의 허와 실", 기독자교수협의회, 2012년 11월 16일(금) 미간행 논문, 3. 四靈理의 원리를 요약하면 다음과 같다. 1. 하느님은 당신을 사랑한다. 2. 사람은 죄에 빠져 하느님을 떠나있다. 3. 예수 그리스도만이 사람의 죄를 해결할 수 있다. 4. 누구든 예수 그리스도를 구주로 영접해야 구원받을 수 있다. 이 글은 최근 출판한 저자의 책 속에 편입되었다. <예수, 선생으로 만나다>, 청송 2016, 20-25 참조.

12) 이와 관련된 책으로 다음을 보라. 이후에도 많이 인용될 자료이다. 성정모, <시장, 종교, 욕망>, 홍인식 역, 서해문집 2014, 1장(신학과 경제)을 보라.

13) 마커스 .J. 보그/ 존 도미닉 크로산, <첫 번째 바울의 복음>, 김준우 역, 한국 기독교연구소 2010, 211 이하 내용.

가 만들어졌고 이것 모두가 아우구스티누스로부터 루터에 이르는 종교 개혁가들에 의한 로마서 독해의 결과였기 때문이다. 16세기 정황에서 로마서가 그리 읽혀진 것은 당연한 일이겠으나 500년이 지난 지금 그것을 그대로 답습할 이유가 없다. 그것이 16세기의 해답일 수는 있겠으나 우리 시대를 위한 답이 될 수는 없는 노릇이다. 오히려 자신들 처한 문제 상황(Context)에서 예수가 답인 이유를 철저하게 되묻는 것이 신학의 본질이자 사명인 탓이다. 종교마저 삼키는 초국적 자본주의 체제 하에서 로마서는 당시와 달리 정치적으로 해석될 필요가 있다. 인류 역사를 24기간으로 축약할 시(時), 59초 전에 발생한 자본주의가 인간과 자연을 황폐화했고 종교마저 변질시킨 현실에서 반(反)유대(율법)적이며 내면적이고 사(私)적인 로마서 독해는 충분치 않을 뿐더러 정당치도 않다.[14] 그럴수록 역사적 예수 연구가들의 바울해석, 즉 하느님 義에 대한 정치적 독해가 요청되고 있다. 이 시대의 제국인 자본주의 체제를 넘어설 목적으로 로마서의 주제인 칭의(稱義)를 정의(正義)의 차원에서 달리 이해하라는 것이다.[15] 바울의 칭의론이 예수의 하느님 나라(하느님 義) 사상과 맞물려야 될 주제란 말이다. 로마서가 유대적 전통(구약성서)과의 연장선상에서 당대 '제국'현실과의 정신적일뿐 아니라 정치적 투쟁의 책으로 읽혀져야 한다는 뜻이다. 이처럼 역사적 예수연구가들은 로마서가 자본주의와 맞설 수 있는 정치 신학적 시각을 제공할 수 있다고 보았고 그로써 자본주의와 담론투쟁을 시도했었다. 그렇기에 이들은 종교개혁 500년을 맞으면서 종교개혁자들의 로마서 이해로부터 자유할 것을 주장하였다. 역사적 예수의 삶이 그랬듯이 바울 역시도 성전 및 제국신학에 맞설 목적으로 그리스도 담론을 성립시켰다고 보았기 때문이다.[16] 루터가 시편연구를 통해 하느님 의(義)를 발견하여 로마서를 반(反)율법(유대)적으로 읽었다면 루터 교회에 속했던 본회퍼가 시편 명상을 통해 하느님의 법(法)자체를 은총이라 여기며 루터를 넘고자 한 것은 흥미로운 대조라 할 것이다.[17] 하느님 의(義)가 세상과 하느님 왕국을 양분했던 종교 개혁가들의 시각 즉 칭의(稱義)의 관점에서만 이해될 경우 개신교는 四靈理가 적시하듯 정확히 사적, 내면적, 반(反)정치적 색조를 벗을 수 없고 정교(政敎)분리 하에 자본주의에 기생, 공존하는 운명으로부터 출애굽 할 수 없을 것이다. 이상과 같은 전(前)이해를 근거로 본고는 다음 순서에 의거, 각 주제를 정교하게 구체화시킬 생각이다. 우선 이어지는 글에서는 두 번째 종교개혁이 맞닥트려야 할 실체로서 자본주의 실상을 적시하고 그와 중첩된 개신교의 교리체계를 살펴볼 것이다. 특별히 해방신학의 관점을 빌어 부르주아적 종교가 된 개신교의 타락상을 드러낼 것이다. 이어서 3개의 '오직' 교리의 재구성을 통해 이런 개신교의 실상을 극복 할 여지를 논할 생각이다. 무엇보다 '오직 믿음'이란 말의 어원과 뜻의 고찰을 통해 稱義를 정의가 이뤄지는 화해(평화)의 지평으로 확장시킬 수 있다고 믿는다. 나아가 '오직 은총'을 종래처럼 자유의지, 이성 등과의 반대 개념으로서가 아니라 세상 법(法)에 대한 하느님 義(정의)의 우선성으로 이해코자 한다. 이를 위해 원죄론에 대한 비판이 중요하다. 여하튼 자본주의를 부추기며 그에 기생하는 실정법에 대한 비판이 본 항목의 주요 내용이 될 것이다. 마지막 '오직 성서"를 다루면서 필자는 자본주의적 욕망을 부추겨왔던 근본(문자)주의에 대한 비판은 물론 성서의 범주 자체를 확장시킬 생각이다. 성장(축복)지향적인 자의적 성서해석을 의심의 눈(觀)으로 비판함은 물론 하느님 계시를 이웃 종교는 물론 우주 자연의 영역에로까지 살펴서 읽고자 한다. 稱義를 正義의 차원과 연루시켜 JPIC 신학을 실현시킬 목적에서이다.[18] 본고의 마지막 장에서는 지나쳐서

14) 앞의 책, 9-10. 150-151.
15) A. 바디유, <사도바울-새로운 보편주의 윤리를 찾아서>, 새물결 2008.
16) 앞의 책.
17) D. 본회퍼, <시편 명상>, 김찬종 역, 열린 서원 2005, 123-124. 본 책에 실린 시편 119편에 대한 주해전체를 참고할 것.

문제가 된 3개의 '오직' 원리와 달리 역사 속에서 옳게 실행된 적 없었던 '만인제사 직'론에 근거하여 교회의 급진적인 변화 가능성을 제기할 생각이다. 탈(脫)성직은 물론 탈(脫)성별 나아가 금수저/흙수저 논란이 가시화된 현실에서 탈(脫)계급의 주제 역시도 교회론의 중요 과제로 여길 일이다. 이렇듯 3개의 '오직' 교리에 대한 메타 비판을 통해 정작 묻고자 했던 것은 '교회란 무엇인가?'라는 주제로서 그 형태 또한 얼마든지 달라질 수 있고 달라져야 한다는 것이 개신교 신학자로서 필자의 소견이다. 하지만 이미 대형 교회들에게 만연된 3개의 '오직'교리는 자신의 성장욕망을 위해 지켜야 될 보루이지 비판의 대상일 수 없다. 자본주의 체제하에 머물며 사영리(四靈理)식의 신앙관을 그와 짝하는 도구로 삼을 뿐이다. 이점에서 '작은교회가 희망이다'[19]는 말은 이에 명백히 반(反)하는 것으로서 결코 허황된 구호일 수 없으며 새로운 공동체가 되겠다는 열망의 표현인 바, 작고 다양하며 각자의 카리스마를 지닌 교회 공동체를 이 땅에 가시화 시키는 수단(동력)이라 할 것이다. 이점에서 3개의 '오직' 교리에 비판적 재구성은 탈(脫)성장, 탈(脫)성직, 탈(탈)성별 나아가 탈(脫)계급을 지향하는 시대 적합한 '작은교회론'의 신학적 배경이 될 수 있을 것이라 믿는다.

1. 개신교가 직면한 21세기 한국적 현실- 자본(주의)화된 기독교, 기독교화된 자본(주의)

자본주의 체제 밖에서 산다는 것이 현실적으로 불가능한 듯 보인다. 자본주의 체제를 비판하는 사람들조차도 그 틀에서 허우적거리며 살고 있으니 비판은 가능한데 대안 찾기가 어렵다는 것이 중론이다. 무수한 이념들이 역사 속에서 실험되었으나 자본주의는 인간 욕망을 부추겨 종교들마저 삼켜 버렸다. 무엇보다 자본주의를 잉태한 개신교가 철저하게 자본의 종교로 변질되었으니 개신교의 죄가 작지 않다. 나아가 이것이 국가의 경계마저 허무는 초국적 이념이 된 탓에 민족의 생사여탈권 역시도 이들 손아귀에 놓일 정도가 되었지만 주류 개신교 집단은 영혼구원을 강조한 채 자본주의와 동행하고 있다. 자연을 해치는 4대강 사업을 적극 지지했고 자본에 좌초당한 세월호 비극에 침묵한 주류 개신교회의 현실이 바로 그것이다. 이는 본래 민족의 개화, 독립 그리고 민주화를 위해 이 땅에 존재했던 개신교 본연의 본분과 역할이 망각된 결과이다. 남북대화(협력)에 바탕한 통일에 가장 적대적 세력 또한 개신교인들이란 사실도 우리들 절망을 부추긴다. 개성공단을 폐쇄하고 북한 고립정책을 외교 성과로 치부하는 그 이면에도 시장 자본주의에 대한 과신이 숨겨져 있다. 하지만 빈부격차를 극한 상황에 이르게 했고 중산층마저 무너트리는 금융자본주의에 대한 분노와 저항이 교회 밖에서 세계적으로 시작된 것은 참으로 다행한 일이다.[20] 자본주의 체제에 안주하지 않고 그 밖으로 탈주하려는 숭고한 뜻이 이/저곳에서 실험되고 있다. 정작 그런 시도와 조짐이 개신교계 밖에서 시작된

---

18) 칼 폰 봐이젝커, <시간이 촉박하다>, 이정배 역, 기독교서회 1987. JPIC를 제안하여 성사시킨 공로로 바이젝커는 바젤대학교 신학부에서 명예박사학위를 받았다. 이 자리에서 봐이젝커는 분배문제의 불균형, 핵무기의 과다보유 그리고 생태계 파괴 등의 문제가 해결되지 않는 한 기독교의 구원, 즉 기독교 정신은 아직 요원하다고 진술했었다.

19) 이를 주제로 필자가 속한 '생명평화 마당' 에서는 3차례 작은교회 박람회를 개최했고 종교개혁 500년인 2017년에 500교회가 참가하는 모임을 준비하고 있다. 이정배, '개신교 선교 향방의 현상적, 신학적 고찰: 새로운 에큐메니칼 사조로서의 개신교 내 작은교회 운동을 중심하여', <이성과 신앙>, 수원가톨릭대학교 이성과 신앙연구소편, 59호(2015 겨울), 127-211 참조.

20) 김동진, <피케티 패닉-21세기 자본론을 둘러싼 전 세계 논쟁지도>, 글 항아리 2014. 안재욱 외, <피케티의 '21세기 자본' 바로읽기>, 백년동안 2014. 장하성, <왜 분노해야 하는가?- 한국 자본주의 2>, 헤이북스 2015.

것이 안타깝지만 그 기운이 점차 우리들 개신교 내부에 스며들어 '작은교회가 희망이다'란 말을 할 수 있게 되었으니 늦었으나 고무적이다. 예수가 선포한 하느님 나라 역시 당시로선 '체제 밖' 사유라 할 것인 바, 그때처럼 지금도 하느님 나라 운동이 오히려 교회 밖에서 시작되고 있는 셈이다. 재론하지만 개신교가 대적할 상대는 이슬람교나 동성애자가 아니라 자신이 잉태했으나 인간과 자연을 희생양 삼았으며 급기야 기독교마저 붕괴시킨 자본주의 체제여야 한다. 그렇기에 개신교는 이런 '체제 밖' 대안적 사유를 억압하거나 무시할 수 없고 오히려 적극 권장해야 옳다. 예수 당시 제국(로마)신학에 동조했던 성전신학, 오늘의 말로는 '자본화된 종교'로부터 스스로를 해방시키라는 말이다. 예수 죽음에 동조한 성전신학에로의 변질을 개신교는 크게 두려워해야 마땅하다. 이런 맥락에서 필자는 본고 첫 장의 내용을 다음 3단계로 채우고 싶다. 첫째는 자본주의의 발흥을 개신교와의 연관 속에서 살필 것이고[21] 둘째는 목하 자본주의가 스스로 종교화되어 개신교를 잠식시키는 구조를 볼 것이며[22] 마지막으로 자본주의가 초래한 지구적 차원의 생태계 파괴 및 세계적 규모의 불평등에 대한 이 땅의 분노와 저항을 두 번째 종교개혁의 주제로 수용해야 할 정당성을 약술코자 한다.[23] 종교개혁 500년을 맞는 개신교의 과제가 자본화된 기독교, 기독교 화된 자본주의와의 싸움인 탓이다.

개신교와 자본주의와의 상관성은 막스 베버의 저서 <개신교 윤리와 자본주의 정신>을 통해 널리 알려져 있다. 물론 본 주제는 종교개혁자 루터보다는 칼빈 그리고 이후 청교도 운동과 더욱 밀접할 것이나[24] 이들 간의 유사성에 주목, 개신교로 통칭하여 자본주의와의 상관성을 정리할 수 있겠다. 목하 한국 교회의 다수가 루터주의보다 예정론에 입각한 칼빈주의의 지대한 영향력 하에 있는 것도 사실이나 그의 예정론이 오히려 3개의 '오직'교리를 강화시킨 결과인 탓에 그리해도 무방할 것이다. 주지하듯 베버는 예정설과 금욕주의 그리고 만인 제사織에 연원을 둔 직업적 소명을 근대자본주의의 출현의 에토스라 여겼다.[25] 믿음으로 구원을 얻는다 했으나 실상 인간은 자신의 구원을 갈급해하며 그 불명료성에 고통 하는 존재이다. 현실 속 자신의 모습을 보면 예나 지금이나 구원받았다는 것을 보증할 수 없는 까닭이다. 이것이 대상적(fides quae) 신앙을 주관적(fides qua) 신앙으로 전향시킨 개신교적 운명이자 현실이었다. 루터가 이를 오직 은총의 결과로 본 것에 비해 칼빈은 예정론을 통해 인간 구원의 확실성을 강화시켰고 그 결과가 세상 속 '성취'로서 나타난다고 가르쳤던 것이다. 이 경우 세속적 성취는 자신만이 아니라 근원적으로 자신을 선택한 신(神)을 위한 것이었다. 그럴수록 세속적 성취를 위해 인간은 자신의 직업을 소명(召命)이라 여겼고 낭비를 적으로 볼만큼 금욕적 삶을 살아야 했다. 이런 종교적 에토스로 인해 자본주의가 탄생되었다는 것이 베버의 중론이었다. 자신을 은총으로 선택(예정)한 神에 대한 의무가 세속적 직업을 소명으로 알고 자신의 의무를 완수하는 일과 동일시되면서 노동은 신성시되었고 일체 상업 활동역시 영적 가치를 지닐 수 있었다.[26] 그렇기에 근면과 절제로 인한 부의 축적을 도덕적으로 정당화했고 세속적 성공 역시 神에 의한 선택의 일차적 징표로 여겼으며, 반면 이웃을 위한 선행(善行)은 자신의 구원을 증명하는 부차적인 매개물이 되었다. 감리교 창시자 웨슬리가 '가능한 한 많이 벌어 저축하되 그 富를 남과 나누라'고 말한 것도 맥락이 같다.[27] 이처럼 개신교는 은총과 예정론

21) R. H 토니, <기독교와 자본주의의 발흥>, 고세훈 역, 한길사 2015. 참조.
22) 이에 관해서는 성정모, 위의 책 <시장, 종교, 욕망>을 참조하여 재(再)서술할 예정이다.
23) 이에 관해서는 장하성의 위의 책 <왜 분노해야하는가?>을 참조하여 서술할 것이다.
24) R.H 토니, 위의 책, 30.
25) 앞의 책, 30-31, 192.
26) 앞의 책, 31. 이정배, '노동의 철학적 신학적 기초', <현대이후주의와 기독교>, 이은선, 이정배 공저, 다산글방 1993, 66-69

에 의거해 구원의 확실성을 경제적 관점과 강력히 연계시켜 지본주의를 발흥시켰다. 개신교의 내면적 가치가 자본주의 정신을 구축한 탓에 자본주의는 실제로 개신교 신학의 사회적 대응물로 자리 잡았다. 그렇기에 자본주의는 본래 오늘과 같은 탐욕의 이념은 아니었다. 하지만 사적 이익 추구가 인간 본성으로 이해되면서 기존 종교적 덕목이 현실에 상응치 못했다. 이로써 자본주의 역시 달리 발전, 진행될 수밖에 없었으나 개신교는 정작 이를 계도(啓導)할 힘을 잃고 말았다.[28] 교회가 주변화되는 계몽주의적 상황과 맞물리면서 자본주의가 초래한 구조적 문제들에 신학적으로 대응치 못한 결과였다. 한국 교회현실이 그렇듯 자본주의의 구조변화에 대응할 수 있는 신학적 틀을 만들지 못한 것이다. 오히려 당시 교회는 개신교를 사적(개인적) 종교로 이해하여 사회경제적 주제들과 절연(絶緣)시키는 오류를 범했다.[29] 이는 종교개혁이후 개신교 신학의 첫 번째 타락이자 왜곡이라 칭(稱)할 수 있다. 하지만 이런 경향성이 종교개혁 원리 속에 이미 내재해 있었다고 보는 것이 옳다. 3개의 '오직' 교리가 인간의 수동성을 부추겼고 중세의 유기체성을 해체시켜 심신 이원론에 기초한 기계론적 자연관을 추동시켰기 때문이다.

이처럼 경제와 종교가 별개의 주제가 되면서 부에 대한 욕구, 소유에 대한 탐욕이 자본주의의의 본질처럼 여겨졌다. 경제가 종교법정으로부터 자유롭게 된 탓에 경제적 이기심 그 자체가 도덕적 법칙이 되어 버린 탓이다. 당대 교회들 역시 이성의 빛에 의거, 최대의 이익을 추구하는 것을 신적 법칙이라 여길 정도였다.[30] 아담 스미스가 말한 <국부론>의 핵심개념, '보이지 않는 손' 역시 바로 인간의 이기적 본성을 긍정하는 논리로 오용되었다. 하지만 이 과정에서 소수의 풍요가 다수의 빈곤을 전제로 한다는 역설을 발생시켰다. '보이지 않는 손'에 의해 움직여지는 시장이 정작 다수의 고통을 만들어 냈던 것이다.[31] 경제적 이기심이 모두에게 동일한 열매를 가져다줄 수 없다는 반증이었다. 부와 소득의 지나친 편중을 고발한 <21세기 자본론>의 저자 피케티의 최근 주장은 이를 여실히 증명해 주었다.[32] 하지만 이런 모순에 대해 개신교는 해결할 능력을 잃었다. 이미 오래전에 사(영)적 종교로 전락해 버린 탓이다. 그럴수록 역설적이게도 개신교 역시 하느님 신앙대신 돈(富)를 숭배하고 신격화하는 욕망의 노예로 변해갔다. 자본주의에 기생하는 과정에서 어느 순간 종교(개신교)와 자본주의와의 구별 자체를 실종시킨 것이다. 근본적으로는 자본주의 자체가 종교(개신교)처럼 기능한 탓일 수도 있겠다. 이는 개신교 타락의 다른 일면으로서 두 번째 종교개혁의 과제를 제공한다. 본회퍼가 지적했듯 -칼빈의 경우는 다소 다르겠으나- 세상을 상대화 시킨 루터의 두 왕국설에 실상 근원적 책임이 있다.[33] 교회와 국가, 신앙과 정치 등, 나뉠 수 없는 것을 분리시켰으나 결국에

---

27) 앞의 책, 288. 이곳에 인용된 감리교 창시자, J. 웨슬리의 논문 '돈의 사용'을 보라.

28) 앞의 책, 32.

29) 앞의 책, 38. 여기서 저자는 영적 유기체성에 토대한 중세기독교 정신에로의 회귀를 말하나 필자는 이에 동의하지 않는다. 중세기적 세계관이 자본주의 폐해를 극복할 대안이 될 수 없다고 판단하기 때문이다. 일전에 저자는 필자가 공동대표로 있는 <열린 포름>에 초대되어 이런 입장을 표명했었고 필자와 이를 주제로 논쟁하였었다.

30) 앞의 책, 376.

31) 장하성, 위의 책, 301.

32) 김동진, 위의 책, 19. 이 책에서 피케티는 전 세계 차원에서 0.1%와 99.9%의 소득(자본) 불균형을 말하고 있다. 한마디로 초부유층의 사회포획 현상을 비판적으로 적시했고 이런 현상이 지속될 경우 자본주의 체제 자체가 붕괴될 것이라 하였다. 피케티 역시 자본주의 체제 자체를 부정하고 있지는 않았으나 EU를 탈퇴한 영국의 경우에서 들어나듯 초부유층이 사회포획 현상이 멈춰지지 않을 시 인류 전체가 위기를 맞을 수 있다고 경고하였다.

33) 박준철, "유럽사에서 종교개혁의 의미와 한계-루터파를 중심으로", 기독자교수협의회, 2012, 12.6(금), 미간행논문, 6-9. 근대 역사학의 아버지라 불리는 랑케는 서양사에서 가장 영향력을 미친 성서 구절로서 누가복음 20장 53절-하느님의 것은 하느님에게, 가이사의 것은 가이사에게'-를 꼽았다. 이

는 처음 것을 위해 나중 것을 희생시켰기 때문이다. 마르크스의 '종교비판'과 그것을 해방신학적으로 풀어낸 남미 신학자들의 작업이 이 과정을 명료화 했다. 일찍이 마르크스는 자본주의가 잉태한 불평등을 '노동 소외'라 칭(稱)했고 경제와 종교를 동일 시각에서 비판하였다. '神을 풍부하게 하기위해 인간은 가난해야 하며 그로써 神은 모든 것이 되고 인간은 無가된다'[34] 는 포이에르바하의 명제를 다음처럼 뒤집었다. 즉 '노동은 부자(자본가)에게 많은 기적을 만들어 주나 노동자들에겐 빈곤을 가져온다.'[35]고. 이로써 경제(자본)와 종교가 결국은 인간 소외의 두 양상이란 것을 말할 수 있었다. 그렇기에 종교(신)의 폐기와 자본가가 축적한 사유재산의 폐기 역시 맞물려 있었다. 하지만 마르크스에겐 언제든 경제적 소외의 극복이 종교적 소외 극복을 위한 선결과제였다. 남미 해방신학 역시 이런 분석을 따르면서도 자본화된 종교 내지 종교로서의 자본이란 개념에 주목하였다. 양자 간의 선후보다 한걸음 나아가 동시성 혹은 동일구조에 초점을 둔 것이다. 이미 신/구교를 막론한 기독교 전체가 자본주의의 옷을 입고 세상을 공멸시키고 있다는 판단에서였다. 해방신학은 기독교와 자본주의를 다음처럼 중첩시켜 이해했다.[36]우선 인간 욕망을 부추겨 빚내 돈을 쓰도록 만드는 금융 자본주의가 죄 없이는 존재할 수 없는 개신교적 구원시스템과 비교되었다.[37] 빚없이는 자본주의가 유지될 수 없듯이 아우구스티누스 이래로 原罪사상은 교회 존재의 필연조건이었던 것이다. 이런 과정에서 자본주의는 불가피한 희생을 당연시했고 개신교 역시 이분법적 도식에 근거 죄인을 양산해 왔다. 죄(빚)가 많은 곳에 은혜(돈)가 더한다고 가르치면서 말이다. 이와 함께 예수 죽음이 대속적인 결정적 희생이었듯이 자본주의 역시도 시장 자율성으로 일체 난관을 해결할 수 있다는 환상을 심어 주었다. 이는 분명 개신교의 구원이 시장체제의 초월성으로 둔갑된 결과였다. 시장의 이름하에 희생을 요구하는 자본주의가 기독교적 구원시스템 속에서 작동했다는 말이다. 따라서 신자유주의 체제하의 경제학자들이 기독교적 가치(구원)를 이용하고 있는 것은 결코 우연일 수 없다.[38] 개신교 신학구조 자체가 자본주의 체제 모순을 은폐, 극복할 수단으로 오용될 여지를 남긴 탓이다. 이로써 기독교 역시도 시장을 위해 봉사하는 지경에 이르렀다. 이런 의미에서 해방신학은 일종의 '신학의 해방'[39]으로서 개신교적 입장에서 볼 때 새로운 종교개혁이라 일컬을 만하다. 필자가 교종을 우리 시대의 루터라 여기는 것도 이런 연유에서다. 이 경우 두 번째 종교개혁은 일차적으로 가난한 자, 극단적 불평등 구조에 내몰린 사람(희생양)을 양산

것을 종교 개혁가들은 국가와 종교 간의 이상적 관계로 삼았다. 류장현, 종교개혁 이후 신학자들의 종교개혁 비판", 기독자 교수협의회, 2012년 12.6(금), 미간행 논문 1-6. 여기서 저자는 종교개혁을 민족주의적 부르주아 혁명, 사회개혁에 미온적인 보수적 신학운동, 배타적 폭력성을 예로 들며 비판했다. 루터교회는 결국 귀족과 중산층의 이해관계를 대변하는 종교로 변질되었다는 것이다. 이점에서 본회퍼가 '두 왕국'설을 비판하며 기독교인에겐 하나의 현실만이 있다고 본 것은 탁견이다. D. 본회퍼, <윤리학>, 52.

34) L. Feuerbach, *Samtliche Werke*, hg. v. W. Bolin, Bd. 6(Stuttgart 1961), 32.

35) *Marx-Engels-Werke, Ergaenzungsband* 1. (Berlin: Dietz Verlag, 1968), 512-513

36) 성정모, 위의 책, 152-165

37) 실제로 필자가 속한 감리교단의 경우 교회건축을 위해 진 빚이 총체적으로 2조가 넘는다고 한다. 이를 위해 매달 지불되는 이자만도 수백억에 이르니 교회가 돈을 욕망하지 않을 수 없고 그럴수록 죄와 구원이 자본의 논리와 연루될 수밖에 없을 것이다. 교회 헌금이 곧바로 빚의 이자로 사용되는 현실이 종교와 자본의 상관성을 여실히 보여준다. 이를 감당 못해 매물로 나온 교회 수가 수백 개에 이른다는 것도 같은 맥락에서 이해될 수 있겠다.

38) 성정모, 앞의 책, 158.

39) 이점에서 한국 신학계와 교회에서 목회(심리)상담에 집중하는 현실이 비판되어야 한다. 이런 현상은 일정부분 신학의 해방에 오히려 역효과를 낼 수도 있다. 심하게 말해 자본주의와 공모하는 학문이라 칭할 수 있겠다. 이런 현상을 신학자 존 캅은 '영적 파산'란 말로 이해하기도 했다. 교종은 <복음의 기쁨>에서 이를 영적 세속성이라 일컬었다. 존 캅, <영적인 파산>, 박만 역, 한국 기독교연구소 2014, 25-30. 이정배, <신학, 타자의 텍스트를 읽다>, 73-74.

하는 자본주의 체제에 대한 거부이자 이를 작동시켜 면죄부를 주는 기존 신학에 대한 부정을 일컫는다. 이미 교종이 <복음의 기쁨>을 통해 신/구교를 막론한 정통/이단의 결정적 기준으로서 '가난한 이들 편들기'라 한 것을 기억할 일이다.[40]

이로써 본장의 세 번째 주제에 이르게 되었다. 목하 한국 사회는 '피케트 페닉'란 말이 나올 만큼 그의 책 <21세기 자본>에 열광했었다. 그에 앞서 <정의란 무엇인가?>란 M. 샌들의 책이 그 어느 나라에서보다도 많이 읽혀지기도 했다. 이는 불평등 구조에 대한 분노가 임계점에 달했다는 반증일 것이다. 삶을 달리 꿈꿀 수 없게 만드는 자본의 횡포에 더 이상 굴복치 않겠다는 의지표현이기도 했다. 이 글을 쓰는 시점에도 흙 수저로 태어난 이 땅의 가난한 청년의 안타까운 죽음에 대한 공감대가 확산되고 있다.[41] 돈 때문에 수백의 생명을 수장시킨 세월호 참사에 대한 분노가 이를 계기로 다시금 확산된 결과라 하겠다. 이렇듯 미국 월가에서 시작된 반(反)자본(시장)주의에 대한 여파가 이곳까지 미쳐 불평등을 심화시킨 자본주의에 분노, 저항할 것을 지적으로 호소하는 학자들도 생겨났다.[42] 강요된 자본의 틀이 자신을 피해자이자 가해자로 만드는 현실인 것을 여실히 자각하라는 것이다. 체제에 순응하는 긍정적 노예가 되기보다 새로운 세상을 꿈꾸라 한 것이다.[43] 즉 잉여세대라 자조하지 말고 N포라는 슬픈 선택을 하는 대신 왜 불평등해졌는가를 정확히 묻고 세상을 바꾸라 명령했다. 본래 성서가 말하는 하느님 나라 사상 역시 '체제 밖' 사유였다. 후술하겠으나 제국과 성전 중심의 가치체계와는 다른 삶의 양식이 있다는 낯선 가르침이었다. 따라서 세상을 달리 만들려는 젊은이들에게 기독교, 즉 성서의 가르침이 반드시 작동 되어야만 했다. 하지만 영적 구원을 강조한 채 자본주의가 추동하는 모방욕구에 부응하는 성장 지향적 개신교 교회로서는 격세지감이 크다. 청년들이 교회의 가르침에 목말라 하지 않고 오히려 개독교로 稱할 정도가 되었다. 한국의 경우 자본 대물림에 더해 비정규직과 하청노동이란 구조적 요인 탓에 불평등의 심화 정도가 세계 최고가 되었음에도 교회는 소리조차내지 못한다.[44] 비정규직을 가장 많이 고용한 대기업 회장이 년 간 몇 백억을 헌금하는 대형교회 장로라는 것도 기막히다. 대기업 친화적 집단이 정부뿐 아니라 세계 최대를 열망하는 다수 대형교회들 역시 변질된 결과이다. 그렇기에 정부와 대기업 나아가 개신교가 삼위일체가 되어 구조 아닌 개인을 탓했고 분배가 아니라 성장을 논했으며 그리고 사회구원이 아니라 사적(영적) 구원을 역설해왔다.[45] 이로써 한국 개신교는 결국 자본주의 구조 속에 함몰되고 말았다. 하느님 나라에 反하는 체제순응적인 가치체계로 작동한 결과였다. 자본(주의)의 종교화와 종교의 자본(주의)화가 동전의 양면처럼 교회 속에서 상호 얽혀졌던 결과다. 종교개혁 당시 면죄부를 파는 가톨릭교회보다 '오직 믿음'으로 구원비용을 적게 한 탓에 사람들이 개신교로 전향했다는 말이 전적으로 옳지는 않겠으나 一理없지 않다. 하지만 성장에 목마른 개신교가 지금 오히려 과거 가톨릭교회보다 죄를 강조하며 돈을 바라고 있다. 구원비용의 과다 요구로 신도들의 현실적 고통을 가중시켰다. 돈 없이는 눈치 보여 교회 나갈 수 없다는 이 시대의 貧者들의 말을 두렵게 여겨야 옳다. 교회들의 존재이유가 자본주의적 욕망에 면죄부를 주고 그 찌꺼기를 치우는 일이 된 것도 반박할 수 없는 말이

40) 한국천주교회 주교회의 편, 위의 책, 158. 이는 '가난' 그 자체가 신학범주인 것을 천명하고 있다.
41) 그 대표적 사례가 구의역 참사라 할 것이다. 비정규직 청년의 안타까운 죽음에 대한 애도와 추모의 글들을 보라. 장례 후 별도로 모아 보관한다고 하니 다행한 일이다.
42) 장하성, 위의 책, 9장 참조.
43) 앞의 책, 393.
44) 앞의 책, 23-28.
45) J. 리프킨, <생명권 정치학>, 이정배 역, 대화출판사 1996. 2부(157-234) 참조. 이 책에서 근대 서구는 군대와 기업 그리고 기독교(선교)를 삼위일체로 삼아 아시아, 아프리카를 서구에 인클로징 시켰다고 비판하였다.

되었다. 이런 상태에서 개신교회에게 자본주의를 탈(脫)하라는 말, 즉 탈(脫)성장이란 가치는 연목구어(緣木求魚)일 것이다. 성장에 눈먼 개신교회들의 생태적 불감증(生態盲) 역시 도를 넘어섰다. 개신교회가 생태맹이 된 것은 자본주의에 혼을 빼앗겼다는 반증이다. 성장이 끝난 마지막 시대에 살고 있다는 문명 전환적 인식자체가 부재한 탓이다. 신생대로부터 생태대로의 전환을 요구받을 정도가 되었으나 4대강을 파헤치고 설악산에 케이블카를 설치하며 올림픽을 위해 수백 년 된 산림을 파괴하는 일에 오히려 적극적이다.[46] 과거 노아처럼 미래적 대안을 위한 생태적 감수성이 필요 막급한 현실이 되었음에도 말이다. 이처럼 개신교는 자신들 신학(교리)으로 오히려 자본주의를 옹호하며 그 단맛에 길들여져 있다. 욕망지수가 가장 높으나 삶의 질이 최하위의 나라가 이 땅이란 사실 역시 자본과 짝한 이 땅 종교들의 무능함의 실상이다. 그럴수록 모두가 행복하지 못한 현실에 대한 책임을 개신교를 비롯한 종교에게 물어야 옳다. 이점에서 개신교는 '체제 밖 사유'를 통해 이제 자본주의 체제와 맞서야 한다. 예수 제자를 만들지 못하는 교회는 예수를 이념이나 신화로 만들 뿐이라는 본회퍼의 말을 기억하는 탓이다.[47] 그러나 기존 신학체계를 갖고서는 본 과제는 넘을 수 없는 산이다. 여타 종교들처럼 자본주의 앞에서 종교개혁신학의 '오직'교리 역시 옳게 역할 할 수 없었다. 자본과 짝할 수밖에 없는 직간접적인 내적 논리를 자체 속에 담지 했던 탓이다. 따라서 두 번째 종교개혁은 개신교마저 삼켜버린 자본주의와의 투쟁에서 시작되어야만 한다. 이를 위해 역사적 예수연구가들의 말처럼 종교개혁자들의 시각에서 성서(로마서)를 해방시킬 일이다.[48] 성서가 집필된 당시 제국(로마)의 정황에서 로마서를 독해할 때 오늘의 제국인 자본주의와 맞서는 대안적 사유 또한 가능하다는 그들 생각에 공감을 표한다.

2. 칭의(稱義)에서 정의로[49]- '오직 믿음'에 대한 화해론적 이해

3개의 '오직' 교리를 갖고 종교개혁을 이룬 루터의 신학적 공헌은 아무리 강조해도 지나치지 않는다. 하지만 루터의 신학적 작업은 이미 중세 후기 스콜라철학 내부의 논쟁과 맞닿아 있었다. 구텐베르크 활자의 발견과 독일을 중심한 민족의식의 발흥이란 시대적 배경이 '논쟁'을 '개혁'으로 성사시킨 결정적 도화선이라 할 것이다. 외형적으론 면죄부 사건이 원인되었으나 종교개혁은 이성과 신앙의 조합을 추구했던 토미즘 신학체계를 붕괴시킨 것으로서[50]그 시작은 루터보다 2세기 남짓 앞선 둔 스코투스와 윌리암 오캄, 즉 이들 간의 실재론/유명론간의 논쟁에서 비롯했다. 더욱 소급하자면 중세 후기에 이르러 主知主義 전통의 도미니크 수도회(토마스 아퀴나스)와 主意主義 입장을 따른 프란치스코 수도회(아우구스티누스) 전통간의 신학적 갈등의 산물인 것이다. 물론 스코투스와 오캄 모두 프란치스코 수도원 소속 신부였으나 본질주의 형이상학을 극복함에 있어 후자가 전자보다 급진적이었고 철저했다. 이성(지성)에 기초한 형이상학적 실재론을 붕괴시킨 오캄의 유명론(Nominalism)과 종교개혁 신학간의 유사성도 여기서 찾을 수 있다. 주지하듯 보편대신 개체를 앞세운 오캄의 유명론은 神과 인간 이해에

46) 토마스 베리, <신생대에서 생태대로>, 김준우 역, 에코조익 2006. 이 책은 이런 식의 정책을 생태맹(生態盲)의 결과라 하였다. 신생대에서 생태대로의 의식전환을 통해 생태맹이 되어버린 인간을 구원코자 한 것이다. 여기서 말하는 생태대는 기독교적 애니미즘의 전거로서 대단히 중요한 개념이다. 이정배, <생태영성과 기독교의 재주체화>, 동연 2010, 52-61, 93-109.

47) 이정배, <고독하라, 저항하라 그리고 상상하라- 2017년 종교개혁 500년을 앞둔 한국교회를 향한 돌의 소리들>, 동연 2013, 67. 본회퍼의 책 *Act and Being*(Harper&Row 1956) 106에서 재인용.

48) M. 보그/ 존 도미닉 크로산, 위의 책, 213.

49) 앞의 책, 225 이하 내용.

50) 길희성, 위의 책, 100-111.

있어 종교개혁 혹은 근대성의 맹아(萌芽)였다. 개별자로서의 신적 의지를 강조함으로써 보편 본질로부터 神을 자유케 했으며 인간 역시 보편규범인 토미즘적 자연법에서 자유한 의지적 존재로 이해했던 까닭이다. 한마디로 神과 인간을 모두 의지적 존재라 했기에 양자를 엮는 토대 역시 오로지 의지뿐이었다. 단지 神은 자기 이외의 무엇에도 종속되지 않으나 인간은 절대 자유한 하느님 뜻에 복종할 존재였다. 이처럼 보편적 실재내지 규범을 뒷전으로 물렸고 대신 神의 무한 의지와 개체 인간의 자유를 앞세운 오캄의 사유는 루터신학의 자양분이 되었다. 자연법을 중시한 존재유비(Analogia entis)의 신학, 곧 토미즘 철학과의 철저한 단절이 신앙유비(Analogia fidei)라는 신학원리로 나타난 것이다. 따라서 오캄적 사유는 신학을 객관성, 즉 이성적 합리성과 절연시켰고 동시에 전통, 교리 및 교회적 관습으로부터 해방 시켰던바 200여년 이후 면죄부 사건을 빌미로 3개의 '오직' 원리라는 종교개혁 신학으로 발전되었다. 여기서 면죄부 사건이 중요한 것은 교회 타락의 실상을 드러낸 탓도 있겠으나 더욱 본질적으로 그것이 도덕, 이성 그 무엇이든 간에 아래로부터 神에 이르는 길, 자연법과 연장선상에 있었던 탓이다. 아울러 당시 논쟁하던 율법 중심의 유대주의와의 결별 선언이기도 했다. 여하튼 신앙 우위의 '主意'적 사유가 이성과 신앙의 종합체계(자연신학)를 허무는 과정에서 면죄부역시 더욱 강력한 비판의 대상이 될 수 있었다. 여기서 중요한 것은 신학과 현실이 동전의 양면처럼 존재했다는 사실이다. 면죄부가 중세 신학 체계 속에서만 가능한 발상이었기 때문이다. 물론 그렇다 해서 토미즘 신학체계가 결코 부정될 수는 없다. 오히려 가톨릭 신학의 '유비(패러독스)'가 개신교의 '변증'보다 더 소중할 수도 있을 것이다.[51] 메타 크리틱의 대상이 된 3개의 '오직'이론도 역시 동일선상에서 다뤄질 사안이다. 당시 정황에서 종교개혁 원리의 긍정성은 아무리 강조해도 지나칠 수 없다. 하지만 이들 모두가 자본화된 개신교 현실의 이론적 빌미가 되었다는 점에서 공히 함께 비판받아야 옳다. 그렇기에 현실서 실현되지 못한 이념은 비판, 해체되어야 마땅하다는 포스트모던주의자들의 지적을 종교개혁 신학 역시 두렵게 여길 일이다.

불행히도 오캄적 사유 한계가 루터의 종교개혁 신학에도 여실히 반영되었다. 神을 이성으로부터 자유케 했던 것은 옳았으나 신비란 이름하에 절대적 자유를 부여한 탓에 신적 전능성, 타자성이 지나치게 강조된 것이다.[52] 신정론 물음조차 성립되지 않을 만큼 그렇게 말이다. 거듭 말하지만 과거 교회와 전통으로부터 탈(脫)하여 신앙의 권위를 신적 의지와 관계시킨 공헌은 부정할 수 없다. 전통보다는 개인적 신앙에게 우선권을 준 것도 신학 함에 있어 큰 전환이었다. 하지만 동시에 루터는 역설적으로 신앙과 이성의 이분법을 강화시켰고 세속화를 촉진시켰다. 근대 기계론적 세계관과 종교개혁 신학간의 상관성이 논해지는 것도 동일한 이유에서다. 이렇듯 무소불위한 神의 전능성이 데카르트의 獨我論적 사유의 근간되었던 것도 논외로 할 수 없다. 정치적인 측면에서 교회와 세상을 분리시킨 루터의 두 왕국說 역시 이에 대응, 중첩시킬 수 있는 주제라 할 것이다. 이로부터 루터의 종교개혁 신학은 신앙의 주관화를 초래했다.[53] 개체화된 주체성이 합리성을 난파시켜 주관화된 신앙을 개신교회에 확산시켰던 것이

51) 슬라보예 지젝/존 밀뱅크, <예수는 괴물이다>, 마티 2013, 174-175, 250-251. 여기서 유비는 대립하는 것의 일치를 뜻하는바 패러독스와 동의어로 사용된다.

52) 길희성, 위의 책, 110-111 이로부터 역설적으로 오캄식 사유는 루터를 경유하여 오히려 철학의 세속화과정을 반대급부로 추동했다 종교와 과학의 이분법적 분리도 이로부터 야기된 결과라 할 것이다.

53) 앞의 책, 1장 내용. 이점에서 길희성의 <신앙과 이성 사이에서>는 오히려 가톨릭의 합리주의로의 회귀를 강조한 책이라 할 것이다. 무신론적 진화론이 판치는 현실에서 신적 의지에 기초한 주관주의적 신앙의 무력함을 토로했다. 류장현, 위의 글에서도 종교개혁이 신앙의 객관적 요소를 약화시켰다고 비판했는데 이글에서도 강조되었다. 하지만 필자의 생각은 다르다. 오히려 종교개혁이 더 철저하게 개인화과정으로 나가기를 바랐기 때문이다. 이러누 반론에 대해서는 울리히 벡, <자기만의 신>, 홍찬숙 역, 도서출판 길, 2013을 보라.

다. 이후 개신교내에 수많은 교파들이 생겨난 것도 보편적 합리성 대신 주체적 의지가 신앙의 요체가 된 탓이다. 그럼에도 종교개혁자 루터를 주관주의자로 매도하는 것은 결코 옳지 않다. 오히려 루터는 이런 난점을 보완하기 위하여 은총과 성서, 곧 주체적 신앙의 토대이자 객관적 보증으로서 이들을 강조했었다.[54] '오직 은총'과 '오직 성서'가 '오직 믿음'의 자의성을 구원할 수 있는 방패막이였던 것이다. 물론 이 경우도 중세와 다른 점이 있었다. 특히 '오직 성서'를 말할 때도 루터는 성서 자체가 하느님 말씀이 아니라 그 속에 하느님 말씀이 있다'고 말했기 때문이다. 중세 가톨릭교회가 취했던 성서무오說을 인정치 않은 것이다. 행위를 강조한 야고보서에 대한 루터의 저(低)평가가 이를 증명한다. 그럼에도 여기서 우리는 루터 종교개혁 신학에 있어 기계론적 세계관과 짝했던 반(反)자연성 이외에 두 가지 난점을 재차 지적할 수 있겠다. 이 모두는 루터 사유 속의 이분법적 경향에서 비롯된 동일한 양태라 할 것이다. 첫째는 무한하고 신비한 하느님과 개인을 무매개적인 방식으로 결합시켜 놓았으나 동시에 신앙을 성서라는 객관(명료)성에 경계 지웠다는 사실이다.[55] 따라서 신앙과 관계된 神的 직접성이 성서와 연루되어야 했기에 신앙은 성서의 유일신을 떠나서는 생각할 수 없게 되었다. 신의 직접성을 다양화 시킬 여지를 생략, 실종시킨 것이다. 이처럼 루터의 종교개혁은 정통적 가톨릭교회로부터 해방되었으나[56] 성서 의존적인 신앙으로의 회귀를 통해 신앙의 개인화를 실제로 무력화했다. 그로써 신자와 불신자가 나뉠 수밖에 없었고 후자로부터 전자를 지켜내기 위해 루터는 스스로 질서 옹호자가 되어야만 했던 것이다.[57] 이 점에서 그가 당대의 농민운동을 무력으로 진압한 것에 대한 여타 변명은 무의미하다.[58] 루터 사후 재(再) 침례파와 퀘이커 신앙 등이 생겨난 것 역시 우연 아니라 필연이라 할 것이다. 이들 모두는 신성의 직접성을 더욱 강조했고 제도화된 루터교회에 맞섰던 개신교 내 소종 파들이었다. 결국 루터로부터 현대 세계와의 갈등을 유발하는 '신앙유비'(Analogia fidei)란 배타적 신앙구조가 생겨났던 바, 주체적 신앙과 성서(교회)간의 타협의 결과인 셈이다.[59] 따라서 종교 및 가치 다원주의 현실과의 조화 역시 종교개혁 신학이 풀어내야 할 숙제가 되었다. 두 번째 문제점은 비록 성서의 객관적 명료성으로 회귀하였으되 야고보서에 대한 루터의 저평가에 대한 재고(再考)이다. 루터에게 있어 성서중 핵심은 로마서였고 종종 시편이 중요했었다. 그러나 아브라함의 위대성을 행위에서 찾은 야고보서는 귀하게 여겨지지 않았다. 루터가 쓴 종교개혁 3대 논문 중 하나로서 신학적 완결도가 높은 "그리스도인의 자유" 역시 인간 구원에 있어 율법의 무용 내지 무능에 초점을 두었다. 이런 배경 이면에는 일차적으로 로마 교황청의 그릇된 가르침, 곧 행위를 요구하는 공로사상에 대한 부정적 판단이 자리했다. 뿐만 아니라 유일신 종교들 간의 갈등에 있어 한 축

54) 울리히 벡, 앞의 책, 149-150.

55) 앞의 책, 148-149. 김은수, "종교개혁의 기초 원리로서의 '성경의 명료성'(Claritas Scripturae) 교리와 현대 해석학적 관점에서의 이해와 적용", <루터신학과 한국교회 자료집>, 미간행 논문(2016년 4월 23일), 31-75.

56) 이점에서 종교개혁에 관한 루터의 3대 논문이 중요하다. "독일 크리스챤 귀족들에게 보내는 글', "교회의 바벨론 포로", "그리스도인의 자유" 가 그것이다. 첫 번째 글은 독일귀족들에게 교회 개혁을 호소한 것이며 두 번째 글은 화체설에 근간한 가톨릭교회의 성례전 비판이 골자이고 마지막 논문은 가장 중요한 신학논문으로서 율법에 대한 비판을 담고 있다. 이 세편 논문은 다음 책에 실려 있다. 존 딜렌버거 편, <루터 저작선>, 세계기독교 고전 35. 이형기 역, 크리스챤 다이제스트 1994.

57) 울리히 벡, 위의 책, 150-151. 박준철, 위의 글, 7-8.

58) 김주한, "마르틴 루터의 정치신학과 공공성', <루터신학과 한국교회 자료집>, 미간행논문, 5-14. 참조 여기서 저자는 루터가 특정 편을 든 것이 아니라 하느님 창조질서 보전 차원에서 국가를 전복시키려는 농민들을 제압했다고 말하나 루터에게 이미 안과 밖의 이분 화된 논리가 설정되어 있었기에 이런 일이 가능했다고 보는 것이 옳을 것이다.

59) 울리히 벡, 위의 책, 154 이하 내용.

인 유대교에 대한 거부감 역시 작용했을 것이다. 반면 '오직 믿음' 이란 것이 율법의 요구, 선행(善行)에 대한 루터 자신의 개인적 체험 곧, 절망 속에서 비롯한 것으로서 인간 역설의 산물이었다. 가장 강하나 십자가에 달린 神처럼 그렇게 인간 또한 자신(행위)의 무능 속에서만 영적 존재로 나아갈 수 있다고 본 것이다. 그렇기에 율법의 요구로 행해진 일체 행위가 하느님을 부인하는 불신앙과 동일시되었다.[60] 따라서 그리스도인의 자유, 곧 '오직 믿음'에 의한 구원은 율법적 행위와는 질적으로 달라야만 했다. 소극적 자유를 지향한 율법(행위)과 달리 세상을 위해 스스로 종 되는 길을 믿음이라 한 것이다.[61] 따라서 믿음은 하느님께 속한 것을 그에게 되돌리는 행위로서 그로써만 의롭게 될 수 있다고 루터는 믿었다. 하지만 여기에도 희랍적인 영육 이원론이 전제되었다. 율법과 믿음의 관계를 영육으로 대별한 것은 성서로 회귀하여 불신자와 신자를 나누며 개체성(주체성)과 보편성(객관성)을 나눴던 신학적 모순의 반복과 재현일 뿐이다.[62]이런 분리를 통해 루터는 가톨릭신학체계를 총체적으로 거부할 생각이었고 유대교의 무능을 적시코자 했다. 일천년 중세기를 이끌었던 자연신학 전통을 허물고자 한 것이다. 한마디로 루터의 '오직 믿음'은 면죄부로 귀결된 가톨릭교회의 타락상에서, 혹은 유대교에 대한 전적 부정차원에서 로마서를 읽고 해독한 결과라 봐도 좋겠다. 믿음과 율법에 따른 행위를 영육의 차원과 연계시키는 것은 더 이상 가능치 않다. 바디유가 말했듯 그리스도 사건의 주체가 될 수 있는가의 여부가 중요할 뿐이다.[63] 역사적 예수 연구가들이 지적하였듯이 복음서 역시도 이런 분리를 알지 못했다. 우리들 눈앞에 현존하는 것은 더 이상 타락한 가톨릭교회가 아니라 오히려 자본주의를 빼 닮은 타락한 개신교란 사실을 인정할 필요도 있겠다. 그럴수록 '오직 믿음'은 종교개혁자들의 시각을 벗고 로마서가 집필된 당대의 제국의 정황에서 달리 이해될 일이다. 그래야 '사람 잡는 정체성'으로 변질된 개신교의 절대적 배타성 역시 수정될 여지가 생겨날 수 있다.

로마서란 제국시대를 살았던 로마의 교회(인)들에게 자신의 女제자 뵈뵈를 통해 전달한 편지였다.[64] 진정성을 의심받는 여타 바울 서신과 다르게 로마서는 바울 본인의 저술인 것이 분명하다. 역사적 예수 연구가들의 말대로 로마서를 중세가톨릭 아닌 (로마)제국의 정황에서 읽을 時, 책의 핵심이 칭의(稱義)를 넘어 '화해'에 있고 칭의 역시 종교 개혁가들과는 달리 이해될 부분이 많다. 최초의 텍스트인 바울 서신과 복음서 간 내용상의 친밀성 역시 이로부터 가능한 일이다. 키에르케고어와 본회퍼가 '오직 믿음'에 이의를 제기한 것도 동일 선상에서 이해할 수 있겠다. 주지하듯 로마서 첫 부분은 인간 양심과 율법의 역할이 총체적으로 실패한 현실에 하느님 의(義)가 새롭게 출현했음을 전한다. 양심이 마비되고 율법조차 무력해진 현실, 그것은 당대 로마제국의 실상이었고 그리스도에게서 드러난 하느님 義(롬 3:21)란 그를 비판, 극복하려는 구원의 방식이었다. 이 같은 제국의 현실에서 바울은 選民의 표증이었던 유대인의 율법마저 무용지물이 되었음을 아프게 지적했다. 따라서 바울은 하느님 義를 통해 '새로운 인간像'(Sein in Christo)을 구축하여 제국상황과 맞설 생각이었고 그 역할을 교회(공동체)의 존재이유라 여겼다. 무엇보다 하느님 義가 실현된 교회 공동체내에서 모두가 '하나'(한 몸)인 것을 선언(화해론)했던 바, 여기서 중요한 것이 하느님 義에 대한 믿음이었다.[65] 그러나 강조했

60) 존 딜렌버거, 위의 책, 102-103.
61) 앞의 책, 95-96.
62) 울리히 벡, 위의 책, 150.
63) 알랭 바디유/슬라보예 지젝, <바디유와 지젝, 현재의 철학을 말하다>, 민승기 역, 도서출판 길 2009, 13 이하 내용. 알랭 바디유, <사도바울>, M. 보그/ 존 도미닉 크로산, 위의 책, 280-282 참조.
64) 바울서신의 특징 중하나는 바울의 동역자(16명) 중 여성 숫자(9명)가 많다는 점이다. 뵈뵈도 그중 한 사람이다.

듯이 이 경우 믿음은 종교 개혁가들이 말했던 '오직 믿음'의 에토스와는 달랐다. 중세가톨릭이 아닌 로마제국의 상황에서 독해했기 때문이다. 계속 論하겠으나 비폭력이란 말 역시 '義'와 연관된 주제어로서 '믿음'을 이해함에 있어 중요하다. 하느님 義를 통한 인류의 화해가 제국과는 다른 방식에서 이뤄져야 하는 탓이다. 하지만 하느님 義란 주제는 '오직 은총'을 논하는 다음 장의 몫이 될 것이며 교회론 역시 결론 부분에서 밀도 있게 재론될 사안이다. 본 항목은 칭의, 즉 '오직 믿음'에 대한 이해지평을 화해론 차원에서 확장시키는데 목적이 있다. 이 경우 하느님 義는 구약 성서적 맥락에서 公義 혹은 正義라 해도 과하지 않을 듯싶다.

바울의 문제의식은 양심과 율법의 무력함을 통해 실패한 세상을 그리스도에게서 드러난 하느님의 義(롬 3:21-22)로 구원하는데 있었다. 그렇기에 제국의 가치가 지배, 통용되는 세상에서 하느님의 義가 새롭게 나타났음을 믿으라 한 것이다. 하느님의 義에 근거하여 바울은 분열된 당시 세계를 하나의 그리스도 공동체로 만들고 싶어 했다.[66] 비폭력이란 말이 뜻하는 바, 제국과 전혀 다른 방식에서 혹은 그와 맞서는 형태로 말이다. 여기서 하느님 義는 비폭력적 正(公)義라 명해도 좋겠다. 이방인 선교사 바울은 우선 유대인과 이방인의 차이를 하느님 義를 통해 무력화시키고자 했다. 여기서 바울이 하느님 義와 그에 대한 믿음을 강조한 것은 일종의 선교적 전략이기도 했다.[67] 하느님 義를 필요로 함에 있어 유대인이나 이방인 누구도 예외가 아닌 점을 들어 이들 선민의식을 상대화 시켰기 때문이다. 따라서 하느님을 드러낸 그리스도 믿음 안에서 누구든 평등(正義)하기에 로마서의 稱義 사상은 화해론에 그 방점이 있다. 동일 선상에서 바울은 자신의 동족 유대인과 그리스도인 間의 갈등 역시 애써 봉합했다. 동족인 유대인으로부터 배척될지라도 그들에게 그리스도 믿음, 곧 하느님 義를 전하고 싶었던 까닭이다. 하느님 義를 드러낸 그리스도의 믿음, 소위 稱義를 통해서만 의로운 삶이 가능할 수 있다 여겼다. 마지막으로 바울은 배경과 출처가 다른 그리스도인들, 이방인 혹은 유대인으로서 그리스도를 믿었던 각각의 사람들 간의 일치를 요구했다. 자신들을 규정했던 풍습이 중요한 것이 아니라 주 그리스도의 은혜로 義와 평강과 기쁨의 삶을 살라 한 것이다.[68] 이렇듯 바울은 자기 눈앞에 펼쳐진 세계를 하느님 義가 작동하는 그리스도 공동체로 만들고자 하였다. 이방인과 유대인 모두를 믿음의 현실, 곧 그리스도안의 존재(Sein in Christo)로 이끌어 한 몸의 공동체를 형성코자 한 것이다. 이점에서 바울 칭의 사상은 종교개혁자들이 말하듯 한 개인의 실존적 차원을 넘어 역사적, 선교적 상황에서 正義에 기초한 대(大) 화해를 지향했다고 말할 수 있다.

여기서 중요한 것은 '그리스도안의 존재'란 개념이다. 이 말 속에서 '믿기'와 '살기'의 두 현실이 정확히 중첩된다. 종교개혁 신학이 말하듯 복음과 율법의 분리가 아니라 나뉠 수 없는 하나 된 상태가 된 것이다. 믿음과 행위의 일치란 바람의 존재를 나뭇가지의 흔들림 속에서만 알 수 있듯이 행위를 통해 믿음이 들어나는 '수행적 진리'라 명명할 수 있겠다. 이것은 바울을 헬라적 사상가가 아닌 유대적 사유의 틀로서 이해할 때 가능한 이야기다.[69] 로마서 속 바울의 유대적 정체성에 주목해야 옳다. 따라서 바울 신학에 있어 행위 없는 믿음이란 존재치 않는

65) M. 보그/ 존 도미닉 크로산, 위의 책, 225 이하 내용.
66) 앞의 책, 253-290.
67) 김종길, '예수 믿기와 예수살기-칭의론과 그리스도의 믿음에 관하여', 당당뉴스 2016년 6월 10일자에 실린 소논문의 전체 내용을 참고할 것.
68) 안디옥 교회에서 벌어진 갈등을 기억하라(갈 2:14 참조).
69) 야콥 타우베스, <바울의 정치신학>, 조효원 역, 그린비 2012, 22-37. J Beptist Metz(Hersg.), *Christologie nach Auschwitz,* Lit verlag 1998 참조. 이정배, '아우슈비츠 이후 신학에서 세월호 이후 신학을 보다', <세월호 以後 신학>, 동연 2015, 40-52. M. 보그/ 존 도미닉 크로산, 위의 책, 31-42.

다. 오히려 믿음 없는 행위가 더 큰 문제였을 뿐이다.[70]여기서 믿음은 의당 그리스도에게서 보여 진 하느님 義에 대한 믿음이겠다. 하느님 義가 사라진 행위는 당시 정황에서는 로마(제국)적 가치관에 길들여진 타성, 곧 가부장제와 노예제를 신봉하는 삶의 양식일 것이.[71] 이는 마치 예수의 제자가 되었다 하면서, 돈의 제국인 자본주의 체제의 신봉자가 돈 오늘 우리들 모습을 상기시킨다. 목사의 존재를 교회 크기에 견주고 어느 종교보다 빈부차를 극대화시킨 개신교적 현실에서 우리는 믿음 없는 행위의 실상을 여실히 본다. 자기 노동력을 남에게 전가하고 성적 욕망을 발산하는 삶이 제국에서는 일상이었겠으나 하느님 義에 사로잡힌 '그리스도 안의 존재' 들에게서는 더 이상 유지, 허락될 수 없었다. 주지하듯 다메섹 사건 이후, 바울에게서 그리스도 안에서 더 이상의 차별은 존재하지 않았다. '마치 -이 아닌 듯'(As if not)의 삶이 바울 이후 生을 달리 규정했던 탓이다.[72] 결국 삶을 동반하는 믿음으로 바울은 제국과 구별되는 비폭력적이며 정의로운 공동체(교회), 곧 하느님 義가 지배하는 화해의 공동체를 세웠고 이들을 돌봤으며 그럴수록 분열은 그리스도 몸의 찢겨짐으로 이해되었다. 하느님 義로 그리스도 몸이 바르게 세워지기까지(未定稿) 바울은 그리스도의 남은 고난을 우리들 스스로 감당하라고 했다. 이렇듯 未定稿로서의 그리스도 이해를 학자들은 '참여적 속죄론'[73]이라 일컬었던 바, '오직 믿음'이 궁극적으로 화해를 목적한 결과라 할 것이다. 이점에서 바울에게 稱義는 正義의 차원을 지닌 것으로서 '오직 은총'의 빛에서 더욱 명확해진다.

3. '오직 은총'으로서의 하느님 義- 하느님 義(은총)와 세상 법의 대립

이로써 종교개혁 두 번째 원리인 '오직 은총'에 이르렀다. 믿음이 인간 의지나 결단의 산물만은 아니었기에 '오직믿음'은 '오직 은총'의 결과라 여겨졌고 나아가 성서를 통해 말씀(은총)을 접했기에 이 둘이 '오직 성서'에서 비롯한다고 생각했었다. 이렇듯 3개의 '오직'원리는 상호 침투, 보완하며 종교개혁이후 개신교의 지도이념으로 작동해 왔다. 문제는 '오직'이란 말에서 드러나듯 믿음, 은총 그리고 성서를 떠나서는 인간 실존 자체가 전적으로 무용(무력)하다는 배타적 판단이다. 본장의 주제인 '오직 은총'의 경우, 그리스도 중심적이고 이분법에 기초했으며 지금껏 헬라적 토양 속에서 해석된 탓에 그리 되었다. 주지하듯 은총론은 펠라기우스, 에라스무스 계통의 자유의지 혹은 이성과의 대별에서 독보적 위치를 점유했었다. 아우구스티누스의 원죄설에 터한 인간이해가 항시 주류였고 대세였던 탓이다. '죄 많은 곳에 은혜가 더 한다'는 말이 있듯 원죄에 터한 은총론이 구원의 배타성을 강화시킨 것이다. 따라서 자유의지와 이성, 혹은 인간의 본래적 창조성은 언제든 은총의 하위 내지 종속개념이 되고 말았다. 개신교 루터에 의해 시작된 '신앙유비'로서의 개신교적 신학 틀은 이런 상황의 총체적인 반영으로서 K. 바르트의 신정통주의 신학에서 절정을 이뤘다. 물론 20세기에 들어 철학자 K. 야스퍼스가 차축(車軸)시대를 말하며 철학적 신앙으로 바르트의 계시실증주의와 맞서기도 했으나[74] 본도식은 더욱 견고해졌을 뿐이다. 이점에서 내용을 채워 전개시켜야 할 입장에서 근본적 물음이 생겨났다. 무엇보다 과연 성서가 말하는 하느님 '은총'이 지금껏 그리 이해되었듯 이성이나 자유의지와 대척점에 선 개념에 불과한 것일까? 하는 점이다. 본장의 제목이 적시하듯 하느님

70) M. 보그/ 존 도미닉 크로선, 앞의 책, 242.
71) 앞의 책, 43-74.
72) 앞의 책, 185-189.
73) 이것은 義를 위하여 핍박을 받은 자가 복이 있다는 예수 산상수훈의 말씀과 맥이 닿아있다.
74) 칼 야스퍼스, <계시에 직면한 철학적 신앙>, 신옥희, 변선환 공역, 분도출판사 1989. KCRP 종교간 대화위원회편, <축의 시대와 종교간 대화>, 모시는 사람들 2013, 17-30. 참조.

義가 은총의 본질이라면 그 은총은 세상 속 '法'(실정법)과 마주하는 개념이어야 한다는 생각 탓이다.[75] 앞서 로마서를 제국의 정황에서 달리 독해할 것을 주문했던 바, 인류에게 새로운 길을 제시했던 그리스도가 선포한 '은총으로서의 하느님 義'는 무엇보다 당대의 실정법인 로마법과 대응시켜 독해하는 것이 옳다. 이것은 바울신학을 탈(脫)희랍 화된 유대적 사유의 틀에서 읽을 때 더욱 명백해 진다. 아우슈비츠 以後 신학이 이런 式으로 정치 신학적 경향성을 들어낸 것에 주목해야 할 일이다.[76] 이를 위해 종교개혁 신학의 전제이자 근거였던 아우구스티누스 이후 원죄설을 비판적으로 재론할 필요가 있다. 은총과 이성(자유의지)의 대립이 인간본성에 대한 부정적 이해로 인한 것이었으니 원복(Original Blessing)이란 말[77]이 생겨나는 신학적 현실을 새롭게 성찰할 일이다. 하지만 은총으로서의 하느님 義를 인간(개인)적인 재질, 능력, 속성이 아닌 구조적 차원과 연루시켜 이해할 때 성서적 본뜻과 만날 수 있겠다. 국가적 폭력과 자본(주의)의 합리화를 위해 실정법이 남용되는 현실에서 바울이 선포한 하느님 義는 예수의 하느님 나라 사상의 다른 언표로서 '은총'으로서의 그 뜻을 명백히 들어 낼 것이다.

인간이 하느님 앞에 죄인이란 사실과 원죄설을 교리로 확정하는 것 사이에는 많은 차이가 있다. 교리化되는 과정에서 신학은 항시 정치적 의도와 연루되기 때문이다. 아우구스티누스 이전까지 교리로서의 원죄설은 없었다. 오히려 원죄 이론의 근간으로 활용된 창세기 1장으로부터 3장의 본문은 클레멘스와 같은 초대교부들에 있어서 인간 자유의지의 보고(寶庫)로 활용되었었다.[78] 이는 유대인들의 경우도 마찬가지였다. 하늘이 품수(稟受)한 본성, 자유의지를 갖고서 초기 기독교인들과 유대인 모두는 성적 순결을 지켜냈고 그로써 로마제국을 압도할 수 있었다. 로마 멸망을 성적 방종 탓이라 여기는 역사학자들의 말이 사실일 경우 기독교인들에게 있어 자유의지는 더없이 소중한 가치라 할 것이다. 하지만 서고트족(Visigoths) 사람들의 로마 침공으로 하느님 나라, 천년왕국이라 일컫던 로마가 무너졌고 주교들의 배교 탓에 교회가 불살라졌던 5세기 초엽 신학자 아우구스티누스의 역할이 지대해졌다.[79] 교회論을 다시 정립시켜야했고 미분화되었던 세상과 하느님 나라를 나눠, 다시 관계시켜야 했던 것이다. 하지만 이런 신학적 작업을 위해 그는 인간본성의 타락을 강조했고 원죄설을 확정했던바, 종래의 창세기 본문을 뒤집을 수밖에 없었다. 동일한 본문이 아우구스티누스를 거치면서 전혀 다른 신학구조를 낳게 된 것이다. 자유의지의 텍스트가 원죄설의 텍스트로서 창조적으로(?) 왜곡된 경우라 할 것이다.[80]이처럼 교회론 회복을 위해 인간 죄성(罪性)이 강조되었고 그리스도의 구속행위 및 성직자 역할에 무게중심을 두게 되면서 소위 서방 기독교적 전통이 구축될 수 있었다. 물론 그 이면에서 아우구스티누스의 개인적(마니교) 경험 탓도 찾을 수 있겠다. 하지만 동시에 당대 난제의 신학적 해결을 위한 교회 정치적 측면 역시 간과할 수 없다. 무너진 교회를 더 이상 하늘도시와 일치시킬 수 없었기에 '하느님 도성'(City of God)을 별도로 말해야 했으

---

75) 이것은 결국 십자가와 세상과의 관계이기도 하다. 제국이 당연시 했던(정상이라 여겼던) 것이 하느님 義를 드러낸 십자가에 의해 난파되었다는 사실이다. 테드 제닝스, <데리다를 읽는다/바울을 생각한다>,, 박성훈 역, 그린비 2014, 2장 참조(54-123.)

76) J. Baptist Metz(Hersg.), 위의 책, 2-5.

77) M. 폭스, <원복>, 황종렬 역, 분도출판사 2004. 매튜 폭스의 최근 번역서는 원복에 근거하여 '죄 담론'으로 부터 '몸 담론'으로의 철저한 이행을 기도했다. 여기서 '몸 담론'은 자기 몸 뿐만 아니라 우주 및 지구의 몸 까지를 포함한다. 동저자, <내 몸과 영혼의 지혜>, 한성수 역, 생태문명연구소 2016, 75-184.

78) I. 페이걸스, <아담, 이브 그리고 뱀- 기독교 탄생의 비밀>, 류점식 역, 도서출판 아우라 2009. 첫 장 참고할 것.

79) 필립 클레이튼, <신학이 변해야 교회가 산다>, 이세형 역, 신앙과 지성사 2010, 98-99.

80) 페이걸스, 위의 책, 같은 장.

니 이것이 루터의 '두 왕국'說로까지 이어져 지금까지 정치적 보수성의 멍에를 떨치지 못하고 있는 이유라 할 것이다.

이렇듯 정치성 보수성과 함께 아우구스티누스의 원죄설은 자유의지를 부정하는 은총론과 짝하는 개념이 되어 더욱 확고해 졌다. 루터와 에라스무스논쟁을 발화시킨 당시 펠라기우스와의 논쟁에서 그의 진가는 맘껏 들어났다. 이들 논쟁의 초점은 첫 인간 아담의 타락, 즉 자유의지 의 부정성에 관한 것이었다. 아담의 자유의지와 그 역할을 시종일관 인정하는 펠라기우스와 달리 아우구스티누스는 출생 시 소유했던 자유의지가 선악과 사건이후 사라졌음을 강변하였다. 선을 행할 수 있는 능력 자체의 총체적 실종을 말한 것이다. 자유의지를 갖고 태어났으나 그로써 첫 인간 아담이 죄(타락)를 막을 수 없었던 탓이다. 오로지 예수 그리스도의 은총으로만 자유의지가 구원받아 善을 행할 수 있다고 아우구스티누스는 생각했다. 그러나 여기서도 문제가 없지 않다. 그의 지론대로라면 구원받은 의지는 죄를 지을 수 없는 상태에 놓여야 했다. 죄를 짓지 않을 수 있는 상태였으나 죄를 범한 첫 인간 아담의 의지와 견주려면 말이다. 하지만 은총을 입었다 한들 죄를 짓지 않을 수 있는 인간이 과연 존재할 것인가? 이렇듯 논리적으로 가능했으나 현실적으로 不可한 은총(구원)설 탓에 본 논쟁은 승부를 유보한 채 긴 세월 지속되었다. 물론 서방 기독교 전통에서 단연코 자유의지를 능가하는 은총설이 대세였고 성선설보다는 원죄설이 여전히 신학의 전제였기에 반론의 여지가 없다 할 것이다. 그렇지만 종교개혁이후 은총(예정론)에 방점을 둔 칼빈과 달리 감리교 창시자 웨슬리는 보편적 인간 상태로서 자유의지(先行恩寵)를 긍정했기에 이들 논쟁은 아직도 진행 중이다. 이에 더해 생태위기와 관련하여 펠라기우스의 창조영성이 다시 주목되며 원죄/은총의 환상적 결합 탓에 배척된 신인합일의 신비신학(엑카르트)이 原罪대신 原福의 신학으로 재구성되어 인간 창조성을 부활시키고 있기에 본 논쟁의 승패는 아직 끝나지 않았음이 분명하다.

하지만 필자는 여기서 한걸음 더 나아갈 생각이다. 아우슈비츠를 경험한 서구신학이 전통적방식의 은총과 이성(자유의지)의 상관성에 절망했고 이를 포기했음을 아는 까닭이다. 히틀러에 동조하여 유대인 살해에 힘을 보탰던 기독교는 아우슈비츠 사건으로 인해 희랍化된 틀을 벗겨냈고 오히려 그간 배척했던 유대적 사유와 깊게 만나 하느님을 달리 봤고 은총(구원) 역시 새롭게 생각할 수 있었다. 지난 세월 종교개혁자들이 가르쳐준 율법과 복음의 이원화로부터 벗어나 하느님 은총을 정치 신학(메시아)적으로 풀어낸 것이다.[81] 이는 바울을 유대적 존재로 다시 불러내는 일이었고 로마서를 제국에 대한 선전포고로 독해하는 일이기도 했다.[82] 따라서 로마서는 개종의 책이 아니라 정치적 '소명(召命)'의 책이라 봐야 옳다. 비운의 천재 예술가 W. 베냐민의 역사철학, 그를 추종하며 법 밖의 사람이 되기를 청했던 J. 아감벤의 정치철학[83] 그리고 마르크스를 비틀어 읽었던 지젝의 무신론적 신학[84], 차연(次延)의 철학자 자크 데리다,[85]<바울 정치신학>의 저자 J. 티우베스 그리고 유대인 이해를 달리했으나 새로운 보편

81) M. 보그/존 도미닉 크로산, 위의 책, 15-16. 테드 제닝스, 위의 책, 21-23. 야콥 티우베스, 위의 책, 33-35. N. 볼츠/빌렘반 라이엔, <발터 벤야민-예술, 종교, 역사철학>, 김득룡 역, 서광사 2000, 45-56. 여기서 벤냐민의 입장은 유대 메시아주의와 내용 상 일치하는 것은 아니나-그래서 逆의 신학이라 불린다- 큰 틀에서 유대주의를 원용하여 정치신학을 전개시키기에 결코 무관치는 않을 것이다.

82) 야콥 티우베스, 앞의 책, 38. M. 보그/존 도미닉 크로산, 앞의 책, 16.

83) G. 아감벤, <호모 사케르>, 박진우 역, 새물결 2008. 동저자, <예외상태>, 김항역, 새물결 2009. 하성웅, <G. 아감벤의 메시아 담론에 관한 정치신학연구>, 감신대 신학대학원 논문 2013 참조.

84) 이정배, <신학, 타자의 텍스트를 읽다>, 167-224 참고. 지젝의 신학은 한마디로 무신론(유물론)적 신학으로 일컬어지는바, 상호 연결될 수 없는 것을 관계시켜 인문학으로서 신학을 대중화 시킨 공헌이 지대하다.

85) 본고의 주제와 직접적으로 관련된 데리다의 저서 두권을 저하면 다음과 같다. 자크 데리다, <환대에

성을 추구한 <사도바울>의 저자 A. 바디유 등이 이런 사유에 근접했고 역작을 남겼다. 물론 좌파 철학자로 불렸던 이들은 정통 신학자 반열에 들지 못했으나 그 누구보다 신학의 중요성을 강조했고 신학의 대중화에 크게 기여했다. 교회에서 조차 버림 받아 신학자들만의 방언으로 전락된 신학을 현실정치의 언어로 되살려 놓았던 것이다. 지금껏 인간 개체, 실존의 차원에서만 물었던 신적인 것을 인간의 정치적 현실에서 되물었던바, 이는 탈(脫) 희랍적인 유대적 사유로부터 가능할 수 있었다. 여기서 핵심은 구원의 내적 경험이 항시 외적인 파국과 시련에 직면하여 해석되어졌다는 사실이다.[86] 복음서가 말하듯 메시아 예수가 실정법에 의해 위대한 범죄자가 된 탓이다.[87] 따라서 은총이란 정치 신학적 맥락을 떠날 수 없는 개념이 되었다. 하지만 이들 사상가의 생각 모두를 언급할 지면도 없고 그런 맥락도 아닐 것이기에 본장에서 가능한 대로 은총의 정치 신학적 측면을 요약, 적시할 생각이다. 세상의 실정법과 맞서는 하느님 義, 즉 우리에게 복종을 요구하는 그리스도 안에 나타난 하느님의 義가 유대적 사유에서의 은총개념과 의미상 일치하는 까닭이다. 이런 사유가 예수살기를 말하는 역사적 예수 연구 결과물들과도 내용적으로 무난하게 조우할 수 있을 것이다.

앞서 '오직 믿음'의 장에서 제국과 다른 세상을 하느님 義를 갖고 만들고자 했던 바울의 신학을 언급했다. 이를 위해 바울은 그리스도 안에 나타난 하느님 義를 믿고 '그리스도 안의 존재'가 되어 하느님 義를 자신의 삶으로 살아낼 수 있기를 바랐다. 이런 義가 지배하는 새 공동체를 통해 역사를 달리 만들고자 했던 것이다. 이것이 바로 바울이 말하는 믿음에 복종하는 일이었다. 그렇기에 종교개혁자들의 시각과 달리 로마서는 개인적 차원의 稱義를 넘어 새 공동체를 창조하는 和解의 책이어야 했다. 이 과정에서 제국과의 갈등은 피할 수 없었고 이를 비폭력으로 극복해야 했기에 '그리스도 안의 존재'인 된 사람에게 '그리스도의 남은 고난 채우라' 주문한 것이다. 여기서 핵심은 '비폭력'이란 개념이다. 하느님 義가 지배하는 방식 자체를 일컫기 때문이다. 자주 오해되는 로마서 13장의 내용, 즉 국가권력에게 신적 정당성을 부여한 듯 보이는 이 구절도 방점(傍點)은 비폭력에 있었다.[88] 전 장 마지막(롬12:21))에 나와 있듯이 惡(폭력)에게 지지 않고 善(비폭력)으로 악을 이기라 했던 까닭이다. 박해하는 자를 오히려 축복 하라 했으며 누구와도 화평케 지내는 것을 자기들 삶의 본분이라 여겼다. 따라서 원수 갚는 일 역시 자신들 몫이 아닌 하느님 하실 일로 남겨두어야 했다. 그렇기에 폭력을 일삼는 국가권력을 향해서도 폭력은 금기였고 이런 비폭력적 삶을 위해 권력에의 복종을 말했고 이 역시 믿음에 복종 하는 일이었다. 여하튼 로마서에서 하느님 義는 우리를 '그리스도안의 존재'로 규정하는 은총의 실재였다. 바로 그 은총이 항시 로마적 가치관, 제국의 풍조를 본받지 말고 맞설 것을 요구한 것이다. 하느님 義와 제국의 가치는 의당 양립할 수 없었고 예수의 하느님 나라 사상이 누차 강조했듯이 당시로서는 체제 밖의 사유였다. 체제 안에서 체제를 넘어서는 일이 '그리스도 안의 존재들'의 삶의 양식이었고 그로인한 고난을 당연지사로 여긴 것이다. 앞서 말했듯 당대 제국과의 비폭력적인 투쟁은 구체적으로 노예제도의 자발적 폐지와 가부장제의 포기의 형태로 드러났다. 능력껏 노예를 소유하고 성(性)을 향유하는 것은 제국 신학과 가부장적 체제 하에서 정상(Nomos)이었고 법으로도 하등 잘못되지 않았다. 하지만 로마서는 종을 방면하는 그리스도인 된 자의 이야기와 남편의 성적 요구를 거부할 수 있는 그리스도인 여성의 입장 등을 강조했다.[89] 한마디로 제국과는 달리 살 것을 요청한 것이다. 이는 마치 후술

대하여>, 남수인 역 2004, 동저자 <법의 힘>, 진태원 역 2004. 등 참조.

86) 야콥 티우베스, 위의 책, 31.

87) 테드 제닝스, 위의 책, 147-148. 이는 메시아 예수의 십자가 처형에 대한 베냐민 식 이해를 데리다가 차용한 것이다.

88) M. 보그/존 도미닉 크로산, 위의 책, 158-163.

할 주제로서 부익부빈익빈 체제가 정당화된 자본주의 현실에서 그와 다른 방식의 삶을 살아내라는 말과 같다. 그만큼 로마서는 당대 체제에 있어서 예외자들, 배제된 자(호모 사케르)들을 위해 예외적 삶을 권면했던 것이다.[90] 믿음에의 복종이 법 밖으로 내쳐진 벌거숭이 생명체들을 위해 예외자의 삶을 감내하는 일이었기 때문이다. 따라서 유대적 사상가들은 로마서 7장 말미(롬 7:13-25)의 바울의 고뇌를 동일 측면에서 독해했다. 종교개혁자들이 말하듯 율법과 복음간의 갈등에서 비롯된 바울의 고뇌가 실상은 (실정)法과 하느님 義사이의 투쟁의 산물이었다는 것이다.[91] 비록 사도행전에 로마시민권자라 했으나[92] 바울은 실상 로마법과 하느님의 법(義) 사이에서 죽을 만큼 갈등했고 고뇌했었다. 실정법을 따라 사는 일이 하느님 義(믿음)에 복종해야 할 자신의 삶과 가치 충돌했던 탓이다. 결국 바울 자신은 실정법의 정당성에 저항했고 법 밖으로 내쳐진 자들을 위해 스스로 예외자의 길을 택했으며 그로써 제국과 다른 길을 걸었다. 한마디로 질서(노모스)라 일컬어진 일체의 것을 하느님의 義가 나타난 십자가로 전복시켰던 것이다. 이로써 바울은 예수처럼 그렇게 세계 안에서 전혀 낯선 사람으로 살았다.[93]그리스도 안의 존재로 불리어졌다면 누구라도 그처럼 그리스도 십자가를 자랑하는 열심당원(예외자)이 될 수밖에 없었다. 그로써 우리는 세상과 다른 한 몸의 공동체를 이룰 수 있는 바, 이것이 바로 하느님 義로서의 은총이다. '오직 은총'으로만 우리는 법의 지배를 붕괴시키는 예외자의 길을 걸을 수 있고 체제 밖의 사유를 실험할 수 있다. 그래서 카푸토 같은 철학자는 이 시대에 있어 불가능한 것을 사유하는 것을 하느님을 사랑하는 길이라 말했다.[94] 바로 이 일을 기억하고 행하는 것이 바로 교회가 이 땅에 존재할 이유라 할 것이다.

제국의 실정법(Nomos)에 맞섰던 당시처럼 오늘 우리도 동일한 저항을 요구받는다. 국가마다 정황은 다르겠으나 우리 시대의 제국인 자본주의의 폐해에 함께 직면하고 있는 까닭이다. 그렇기에 나중 온자에게도 동일 품삯을 주며 되갚을 수 없는 자를 초대하여 잔치를 베푸는 방식으로 시대와 낯선 방식의 삶을 꿈꿔야 마땅하다. 자본주의를 지탱하는 법적 질서를 넘어 대안적 가치를 실험하란 말이다. 이런 점에서 하느님 은총은 '선물'이란 말 외에 달리 표현할 길이 없다. 되갚을 능력 없는 사람들을 초대하여 잔치를 베푼 것이 하느님 나라의 비유였던 까닭이다.[95] 교회 밖에선 오래전 이런 흐름의 물꼬가 터졌는데 정작 교회는 여전히 자본주의 틀에 안주하고 있으니 답답하다. 다행히도 2-3년 전부터 '작은 교회가 희망이다'란 표제어를 내걸고 교회 틀 자체를 달리하는 공동체 운동이 번지고 있어 주목해 본다. 종교개혁 500주년을 맞아 앞서 말한 성서적 공동체 像을 오늘의 방식으로 재현시키려하는 탓이다. 자본주의 체제 속에 길들여진 작금의 교회로는 믿음(하느님 義)에의 복종을 실현시킬 수 없다. 따라서 교회는 실정법으로 고통 받은 이들을 위해 존재해야한다. 민주사회, 자본주의를 지킨다는 명목 하에 수없는 노동자, 농민들을 거리로 내몬 실정법에 저항해야 옳다. '이익의 사유화, 손해의 공유화'란 말이 회자되듯 거짓된 자본주의를 위해 법은 언제든 기득권자 편이었고 약자, 빈자들에게 등을 돌렸기 때문이다. 세월호 특별법을 법적으로 무산시키려는 이들에게도 우리들 스스로 거친 '돌의 소리'가 되어야 마땅하다. 위정자 편에 섰던 법이 고통 받는 유족들에게 약이 아니

89) 앞의 책, 68-75.
90) 조르조 아감벤, <호모 사케르>, 박진우 역, 새물결 2008, 38.
91) 테드 제닝스, 위의 책, 44-45. 로마서 7장 18절 이하에 나오는 바울의 고뇌- '오호라 곤고한 사람이도다 누가 사망의 모에서 나를 건져낼 것인가- 역시 이런 차원에서 읽을 사안이다.
92) 정작 로마서에는 로마 시민권자란 말이 나오지 않는다. 사도행전의 기록일 뿐이다.
93) 위의 책, 132.
94) 여기서 불가능한 것이 바로 은총으로서의 선물(하느님 義)에 해당된다. 환대 역시 선물의 한 표현으로서 법(정상성)을 능가하는 하느님 義를 적시한다.
95) 이를 多夕 유영모는 '인과율'을 깨는 일이라고도 말하였다.

라 독이 되었던 까닭이다. 전쟁과 기근으로 이 땅을 찾은 난민들, 이주 노동자의 권익을 위해 때로 범법자의 삶 역시 각오해야만 한다. 이들에 대한 선물로서의 환대가 법을 어기는 일이 될 수도 있는 탓이다.[96] 빈자들에게 기본소득을 보장하자는 여론이 전 세계적으로 확산되는 것도 실정법과 대립할 수밖에 없는 사안이다. 이 모든 경우는 로마서가 말하듯 하느님 義의 실현을 위해 그리스도 믿음에 복종하는 삶의 모습들이다. 그렇기에 믿음은 행위를 떠날 수 없고 그 행위는 세상의 화해를 위해 그리스도의 남은 고난을 채우는 일일 것이다. 이렇듯 하느님 義는 세상을 거슬러 살라하며 때론 범법자의 길을 가도록 추동하는 데 그것이 바로 '오직 은총'의 본뜻인 것을 유대적 사유로 재해석된 로마서가 증언하고 있다.

4. '오직 성서'의 지평확대를 위한 세 가지 눈(觀)- 길들여진 성서로부터 하느님 해방시키기

계시종교로서 기독교가 성서를 중시하는 것은 지당하다. 이점에서 종교개혁자 루터가 라틴어 성서를 독일어로 번역하여 자국민들의 책으로 되돌려준 것은 아무리 강조해도 지나치지 않는다. 하지만 성서가 하느님 신비를 밝힌 거룩한 경전이란 사실과 성서가 그 자체로 하느님 말씀이란 것은 다른 이야기이다. 구텐베르크 활자의 발견 탓에 종교개혁을 성사시켰으나 개신교는 자연을 잃고 문자에 집중한 나머지 '오직 성서'로 인한 심각한 부작용을 낳게 되었다. 이로부터 성서 문자주의에 터한 근본주의 신학이 생겨났고 성장신화와 맞물려 한국 교회를 반지성적 집단으로 몰락시키고 있는 것이다. 예컨대 과거 천동설/지동설의 경우처럼 성서 속의 한두 구절을 택하여 동성애를 정죄하고 이웃종교를 폄하하는 종교적 폭력을 반복적으로 행사했던 것인데, 결국은 '오직 성서'에 대한 잘못된 이해 탓이라 할 것이다. 성서가 집필된 당시의 역사, 양식, 편집사적 비평을 통해 풀어질 일이지 결코 문자가 그 뜻을 독점할 수는 없는 노릇이다. 성서의 축복사상을 자본주의적 시각에서 오독하는 것 또한 성서의 본뜻에서 멀어진 결과라 하겠다. 그렇기에 성서를 어찌 읽어야 참 그리스도인이 될 것인가[97] 묻는 일이 대단히 중요해졌다. 자신의 정치, 종교적 입지를 강화시키는 책으로 성서를 전락시키는 경우가 허다해진 탓이다. 앞선 장에서 논의된 두 개의 '오직'교리에 대한 해석 역시도 이런 물음에 기초한 결과였다. 사실 루터 역시도 성서가 하느님 말씀이 아니라 성서 속에 하느님 말씀이 있다 함으로써 문자주의와 분명한 거리를 두었다. 행위를 강조한다는 이유로 야고보서를 성서에서 제외시키고자 했었다. 당시 가톨릭교회를 비판하는 상황에서 이해 될 여지가 없지 않았다. 그럼에도 루터는 '오직 성서'의 가치를 드높였다. 신앙을 전통에 의존시키는 중세 틀로부터 주체화된 내면적 신앙에로 무게중심을 옮겼음에도 성서가 여전히 신앙의 시금석이었던 것이다. 성서야말로 신앙을 해석함에 있어 명확한 틀일 것이란 확신에서였다. 물론 기독교인으로서 이를 부정하기는 어려울 것이다. 하지만 울리히 벡은 앞서 보았듯이 두 가지 이유로 루터를 넘어서고자 했다.[98] 첫째는 대상을 벗어난 신앙의 개인화 과정에서 믿음을 성서에 의존시킴이 불철저하다는 이유에서다. 따라서 그는 루터가 개인화 1단계에 머물고 말았음을 안타까워했다. 다양한 종교들이 공존하는 두 번째 근대성에 이르러 개인화 역시 두 번째 단계가 요구되는 바, 성서로부터 자유로운 '자기만의 神(개인화)'을 말해야 한다는 것이다.[99] 개인화 첫 단계에 이

96) 테드 제닝스, 위의 책, 4장(171-203) 내용.
97) 존 도미닉 크로산, <성경을 어떻게 읽어야 참 그리스도인이 되는가?>, 김준우 역, 한국 기독교연구소 2015.
98) 울리히 벡, 위의 책, 180-186. 이하 내용은 본 글을 요약 정리한 것임.

른 루터의 '신앙'이 성서에 의존된 탓에 그로부터 배타성(분리주의)이 생겨났으나 세계시민 사회에 이른 지금 그 배타성을 벗겨낼 필요가 생겼던 탓이다. 이로부터 '오직 성서'는 지금 심각한 도전을 받고 있다. 여전히 유일무이한 배타적 신관과 그리스도 중심적 대속신앙의 寶庫로서 성서를 논하는 한 기독교는 진리보다 '평화'가 더욱 요구되는 글로벌 위험사회에 걸림돌이 될 수도 있기 때문이다.[100]

하지만 이런 단계로의 도약을 쉽게 할 수 없는 것이 기독교 내부의 사정이다. 배타성을 버리면 자기 정체성을 잃어버린다고 보기 때문이다. 이점에서 필자는 우선 '오직 성서'에 있어 성서의 지평을 확장시키는 일이 절차적으로 필요할 것으로 본다. 진리보다 평화를 목적한다면 기독교 정체성을 확장시키는 일부터 시작해야 옳다. 가톨릭교회와 비교해도 개신교의 경우 정경의 숫자가 적은 것에 유념할 일이다. 우선 정경 수(數)의 확장이 이해의 지평을 넓힐 수 있게 도울 수 있다. 이점에서 필자는 다음 두 가지 면을 생각해 보고 싶다. 하나는 불교와 관련하여, 다른 하나는 자연과 연관 지어서 말이다. 우선 불교와 비교할 경우, 성서 지평의 협소함이 두드러지게 눈에 띤다. 팔만대장경을 경전 삼은 불교와 정경化 과정에서 상당 수 문서를 탈각시킨 기독교의 경우가 확연히 달랐기 때문이다. 물론 기독교 정체성 확립이 중요한 시기였기에 정통/이단의 문서구별이 필요했겠으나 오늘의 시점에선 버려진 문서들 역시 성서 지평을 확대시킴에 있어 복권시켜야 마땅하다. 당시 정경화 기준이 오늘의 시점에서 달리 평가되어야 하는 탓도 있을 것이다. 주지하듯 당시는 기독교가 로마化되는 과정이었고 그 선상에서 정경화의 기준이 정해졌었다. 제국의 종교로서 통일성을 지녀야했기에 차이와 다름은 의당 배제되었고 교회와 성직자의 권위를 위해서도 神/人의 직접성을 말하거나 여성역할이 강조되는 문서들 또한 탈각될 수밖에 없었다. 예컨대 Q문서와 내용적으로 40% 이상 중첩된다는 도마복음서, 마리아 복음서가 버려졌고 심지어 애시 당초 부활기사가 없었던 마가복음서도 제외될 위기에 처했었다. 하지만 신앙에 있어 개인화 2단계가 필요한 지금 이들의 복권은 '오직 성서'의 지평과 의미를 넓힐 수 있는 계기라 할 것이다. 정경을 통해서만 설명되는 기독교를 넘어 외경(外經), 위경(僞經)을 아우른 깊고 넓은 기독교 해석이 필요한 시점이다. 교리가 아닌 영성의 시대에 이르렀기 때문이다. 두 번째는 자연을 계시의 지평으로 재천명하는 일이다. 루터 이래로 개신교는 계시실증주의란 말을 낳을 정도로 성서 중심의 종교였다. 신적 능동성과 자연의 수동성을 대별(大別)하여 자연을 물질로 보는 기계론적 세계관의 발흥에 일조했음을 부정할 수 없다. 물론 성서와 자연을 특별계시와 일반계시로 호칭하기도 했으나 이 경우 자연은 가톨릭교회가 말하듯 순수한 자연(Physis)이라기보다 성서 밖의 세상 혹은 여타 다른 종교들을 일컫는 경우가 많았다. 하지만 20세기 자연신학 논쟁[101]을 통해 들어나듯 개신교는 자연을 일반계시로 보는 것조차 용납하지 않았다. 오히려 전적 타락의 공간, 성서가 말하는 성육신의 은총 없이는 구원받을 수 없는 장소라 여겨질 뿐이었다. 자연신학 논쟁을 통해서도 '오직 성서'의 원리는 지속적으로 강화되고 있었다. 하지만 생태학적 대 재앙에 직면한 지금 자연 역시도 신적 계시의 지평이라 여기지 않을 수 없다. 뭇 생명체가 멸종되는 정황에서도 창조공간인 우주의 확장, 전개 소식을 현대과학(빅뱅이론)이 전해주고 있는 탓이다. 따라서 신학은 계시(성서)와 구별되나 계시적 성격으로서의 자연을 말하기 시작했고 자연 속에서 신적 영(속)성

99) 앞의 책, 184-185. 여기서 자기만의 神(개인화)은 세계 시민적이란 말과 동의어로 사용되고 있다.
100) 앞의 책, 221 이하. 255-268.
101) 자연 상태로서의 인간에게는 신과의 접촉점이 불가능하다는 칼 바르트와 책임성과 언어사용능력을 통해 접촉점을 말할 수 있다는 E. 부룬너 간의 신학논쟁으로서 당시 상황에서 바르트의 입장이 선호되었다. 당시로서는 히틀러 제국과 맞섬에 있어 자연시학을 부정하는 바르트 신학이 효험이 컸던 탓이다.

을 보려는 입장도 생겨났다.[102] 자연 속 생명의 다양성을 하느님 은총이자 계시사건으로 독해하려는 것이다. 성서 자체가 하느님 말씀이 아니듯 자연도 그 자체로서 하느님과 동일시 될 수 없겠으나 하느님을 나타낸다는 성서(마태 6: 25-34)에 근거해서 말이다. 이렇듯 신적 창조 공간이 지금도 확장, 전개되고 있는 한 하느님 계시가 지금도 발생하고 있다는 현실을 기독교 신학은 수용해야 옳다. 성서 66권 안에 하느님 계시가 완결되었다고 믿는 것보다 지금도 신적 계시가 자연을 통해 발생된다고 말하는 것이 옛적 노아가 그랬듯이 생태적 재앙시대에 방주를 준비하는 일이 될 것이다. 이처럼 하느님을 성서로부터 해방시켜 '오직 성서'란 말의 지평을 확장시킬 때 기독교 진리는 비로소 '평화'의 이름을 얻을 수 있다. 종교의 적이 종교가 아니라 종교를 타락시키는 자본주의 체제인 현실에서 말이다. 이 경우 '오직 성서' 역시 이웃 종교들의 경전과도 새로운 관계를 시작할 수 있겠다. 저마다 다른 풍토(자연)에 터해 세계관을 형성했고 거기서 종교가 비롯했던 것이기에[103] 자연자체가 계시적 특성을 갖는 한, 이들 종교 역시도 종래와 다른 위상을 지닐 수 있는 탓이다. 그렇기에 인도의 신학자 R. 파니카는 세계관이 다른 종교들 간에 있어 '대화적 대화'의 중요성을 역설했던 것이다.[104]그를 통해 창발적 지혜를 얻기 위함이었다. 본 주제는 성서를 읽고 이해하는 방식에 대한 해석학적 문제와 직결되는 바, 필자는 앞서 성서지평의 확장을 위해 3개의 눈(觀)을 요청하였다. 성서 이해에 있어 믿음의 눈, 의심의 눈 그리고 자기발견의 눈을 말했던 것이다.[105] 이 세 눈을 통해 성서가 통전(通全)적으로 독해될 때 '오직 성서'라는 종교개혁의 원리는 각기 다른 종교에 속해 살아갈지라도 글로벌 위험사회를 구원할 하느님 말씀으로 역할 할 수 있다는 것이 필자의 확신이다.

무엇보다 믿음(신앙)의 눈은 기독교인에게 있어 성서를 대하는 으뜸가는 해석 틀이다. 이 눈이 있기에 성서를 여타의 책처럼 대하지 않고 하느님 말씀으로 접할 수 있다. 이 경우 하느님 말씀은 믿음과 맞선 객관적 대상이 아니라 신앙 안에서 동화된 말씀이라 할 것이다. 성서를 신앙의 명료한 잣대라 여긴 루터에게 있어 신앙이 신자(교회)와 비신자(국가)를 나누는 배타적 속성으로 변질될 여지를 남겼다. 하지만 여기서의 믿음의 눈은 그와 다르다. 그것은 성서를 문자적 명료성차원에서 접근하지 않고 동시성 차원에서 이해하기 때문이다.[106] 최근 가톨릭교회에서 회자되는 '렉시오 디비나'(Lectio Divina) '거룩한 독서' 또한 이에 해당될 수도 있겠다. 동시성이란 신학자 본회퍼의 핵심 개념으로서 존재와 행위가 하나 된 예수의 실존을 자신의 것으로 만들려는 것인 바, 이에 영적 해석학이란 이름이 붙여졌다.[107] 이점에서 예수의 제자를 만들지 못한 교회는 그를 이념이나 신화로 전락시킨 결과라고 본회퍼는 일갈(一喝)할 수 있었다. '거룩한 독서' 역시 오랜 역사(전통)를 지닌 것으로 성서를 집중하여 읽고 그에

---

102) 토마스 베리 신부는 이를 계시적이라 부르며 기존 계시와 구별하였으나 그럼에도 불구하고 자연에게 계시적 성격을 인정하였다. 필자는 이를 토마스 베리를 연구했던 가톨릭 환경신학자 이재돈의 논문에서 배웠으나 자료를 소실하여 출처를 밝힐 수 없는 것이 유감이다. 그러나 베리의 책 <신생대를 넘어 생태대로에로>에도 이미 자연 속에서의 '계시적 발견'이란 말을 자주 사용하고 있다. 이 책 1장(19-70)을 보라. <原福>의 저자 매튜 폭스는 이런 시각에서 95개조 항을 내걸고 새로운 종교개혁을 요구한 바 있었다. 본고에서 그의 생각을 적극 활용치 못한 것이 아쉬우나 그 한계도 명확하기에 소극적으로 관계했다. 종교로부터 (창조)영성에로의 혁명을 소망한 그의 책, <새로운 종교개혁>, 김영명 역, 코나투스 2010을 보라. 여기서 영성은 자비의 힘이라 달리 표현되기도 한다.

103) 와쓰지 데츠우로, <풍토와 인간>, 박건주 역, 도서출판 장승 1993. 참조.

104) 이정배, <간(間)문화적 해석학과 신학적 상상력-신학의 아시아적 재(再)이미지화>, 감리교신학대학교 출판부 2005, 1부 내용 참조.

105) 이정배, <고독하라, 저항하라 그리고 상상하라>, 1부 내용 참조. 동저자, <신학, 타자의 텍스트를 읽다>, 서론 논문(19-36).

106) 여기서 '동시성'이란 영적 해석학을 일컫는 본회퍼의 핵심용어이다. 성서를 읽는 것이 예수의 제자됨을 목적해서이다. 이는 우리를 위한(Pro me) 그리스도 현재성에 관한 물음이기도 하다.

107) D. 본회퍼, <디트리히 본회퍼 묵상 52>, 이신건 역, 신앙과 지성사 2010, 292.

자신을 스며들게 하여 결국 하느님과의 일치(觀想)를 목적한 것으로 성서(문자)주의와는 근본적으로 다를 것이다. 이처럼 영적 해석학 혹은 거룩한 독서로서 언표 되는 '믿음의 눈'은 자타분리에 본뜻을 두지 않았고 오히려 예수(하느님)와 자신간의 일치, 믿음과 삶의 결합을 자신 속에서 추구했기에 배타성을 자기 정체성으로 삼지 않았다. 배타성이 아닌 동시성(무제약성), 교리가 아닌 실천을 오히려 믿음의 기본 정조(Etheos)라 여겼던 것이다. 그렇기에 '믿음의 눈'은 '자기만의 신'을 추구하는 개인화 과정에 한걸음 더 다가섰다고 볼 수 있겠다. 하지만 믿음의 눈만으로는 성서의 이념화를 온전히 떨칠 수 없다. 영적 독해란 이름하에 항시 근본주의로의 유혹이 생기는 탓이다. 그동안 성서에 무수한 이름의 비평의 잣대를 들이댔던 것도 성서를 이데올로기에서 해방시키기 위함이었다. 이 모든 비평을 우리는 의심의 눈(해석학)이라 총칭할 생각이다. 의심이 눈이 필요한 까닭은 야고보서를 비판한 루터처럼 신학적 관심에서뿐 아니라 성서 안에서 조차 하느님 義를 길들여온 인간 욕망의 역사를 발견했기 때문이다.[108] 성서학자 크로산은 성서에 폭력과 비폭력적 하느님像이 공존하는 역설과 모순을 하느님 義를 축소, 제한시켰던 인간 문명에 대한 심판 탓이라 하였다. 즉 성서에는 정의를 바라는 비폭력적 하느님과 그 명령을 거부, 왜곡시키는 인간 삶의 대조된 모습, 그리고 하느님을 길들이려는 인간 탐욕을 향한 신적 폭력성이 언급되고 있다는 것이다. 무엇보다 키에르케고어가 자신의 실존 변증법을 통해 비판했듯 성서 곳곳에 신앙의 이름하에 하느님을 길들여온 역사가 수없이 많다고 했다. 아울러 신적 폭력성에 대한 증거 역시 그만큼 성서 곳곳에 산재하고 있다. 다행히도 신약성서 속 예수는 하느님의 비폭력적 전통을 이었지만 성서 끝머리의 요한계시록은 신적 폭력성을 여실히 간직했다. 이렇듯 성서는 비폭력적인 하느님의 義, 그를 거부해온 인간의 역사 그리고 이에 대한 하느님의 폭력성에 대한 기록들이 혼재된 책이다. 그럴수록 성서를 어떻게 읽고 어떤 본문을 택할 것인가의 물음이 중요하다. 바로 여기서 의심의 눈은 성서를 자신들 입맛에 따라 선택, 해석하는 것에 이의를 제기한다. 하느님 義에 대한 명령을 좇을 것인지, 아니면 그를 길들였던 텍스트를 하느님 말씀으로 여길 것인지 혹은 신적 폭력성을 하느님 본질로 삼을 것인지를 판별해야 하는 것이다. 본래 희년法은 50년마다 지켜져야 할 하느님 명령이었다. 하지만 후대 본문(제사문서)들은 이에 대해 더 이상 언급하지 않았다. 하느님의 급진성을 감내치 못한 인간들이 그 명령을 축소, 은폐시킨 결과였다.[109] 바울서신에서도 동일한 사태를 얼마든지 찾을 수 있다. 노예제와 가부장제와의 단절이 '그리스도 안의 존재'로서의 삶의 모습이었음에도 작자가 불분명한 이후 바울서신들에서 이런 실존을 실종시켰고 제국(로마)적 삶과의 적절한 타협에 신적 권위를 부여했던 것이다.[110] 이렇듯 자신들 문화를 하느님 길들이는 방식으로 정상화시켰던 인간들 이야기가 모아져 성서의 일부가 된 탓에 이에 대한 의심을 피할 수 없다.[111]하느님 義를 변질시킬수록 신적 폭력성에 대한 언급 또한 많아지는 법, 이 역시 성서를 읽을 때 유념할 부분이다. 분명한 것은 이 땅의 교회가 빈익빈 부익부를 가중시키는 자본주의체제 그 '밖'을 사유치 못한다면 이 역시 문명의 정상화란 이름으로 하느님을 길들였던 역사를 반복한 결과라 하겠다. 그럴수록 종교개혁 500년을 맞아 자본의 늪에 빠진 교회를 향해 의심의 해석학을 작동시키는 신학의 역할이 참으로 위중해졌다. 의심의 눈을 통해 하느님 義를 되찾을 때 비로소 성서에 '오직'이란 말을 더해도 전혀 낯설지 않을 것이다.

---

108) 존 도미닉 크로산, <성경을 어떻게 읽어야 참 그리스도인이 되는가?>, 40-44.
109) 앞의 책, 39-40.
110) 앞의 책, 301 이하 내용.
111) M.보그/ 존 도미닉 크로산, 위의 책, 81-82.

마지막으로 의심의 눈과 같으면서도 다른 또 하나의 눈(觀), '자기발견의 눈'이 비(非)서구에 속한 기독교인들에게 특별히 요청된다. '오직 성서'의 참뜻을 얻기 위해 앞선 두 눈은 동서양 기독교인들 모두에게 공통적인 필수 요건이었다. 하지만 자기발견의 눈은 특히 아시아인들, 전혀 낯선 세계관에서 비롯한 儒佛仙, 제(諸)종교에 의존해 살았던 우리들에게 특별한 의미가 있다. 종교(가치))다원주의 현실 탓이기도 하겠으나 신앙의 주체적(fides qua)인 면을 더욱 철저化 시킬 목적에서이다. 앞서 말했듯 R. 파니카가 동서양 종교간 만남의 방식을 변증법이 아닌 대화적 대화(dialogical Dialogue)라 한 것도 같은 이유에서다. 아시아적인 주체성에게 비(非)활성적 대상 혹은 이해의 전(前)단계(前이해)로서가 아닌 스스로 말 건네는 주체(텍스트)의 위상을 부여하란 것이다. 종교의 한계가 세계관의 한계이듯 각기 다른 세계관에서 비롯한 종교들은 무엇으로 환원될 수 없는 자신만의 독특함을 지녔기 때문이다. 힌두교가 우주만물의 궁극적 일자(一者)를 강조했다면 기독교의 경우 신적 우발성, 곧 역사성(십자가)이 중심이었고 불교는 삼라만상의 연기(緣起)적 상호발생, 곧 관계성의 논리를 우선시 할 만큼 이들은 저마다 독특했고 고유하다.[112] 각기 완결된 체계를 지녔겠으나 이렇듯 상대방의 시각에서 볼 때 세계관 차(差)에 터한 방점의 다름은 부정될 수 없다. 유물(무신)론적 진화론이 득세하는 현실에서 궁극적 一者는 그와 맞설 수 있는 종교적 보루일 것이며[113] 우발성은 역사의 부조리에 맞서는 힘을 줄 것이고 관계성은 생태맹인 인간의 재주체화를 도울 수 있다. 야스퍼스 말대로 이들 종교들의 제(諸)가치는 상호 불가피하게 보충되어야 옳다. 이를 뒤집어 부정적으로 평가할 여지 또한 충분하다. 一者로 인해 계층적 차별 개념이 생겨났고 역사적 우발성의 강조 탓에 인간 중심주의를 낳았으며 관계성(緣起)에 충실한 나머지 惡에 대한 저항이 불충분했다는 평가들 역시 설득력이 있다. 그럴수록 자기 종교뿐 아니라 이웃 종교들에 대한 의심의 눈 역시도 멈출 수 없다. 그러나 더 중요한 것은 세계관 한계로 야기된 기독교의 한계를 이웃 종교의 강점을 통해 보완하여 자기 체계를 더욱 견고히 완결 짓는 일로서 대화적 대화를 통한 '자기발견의 눈'이 필요한 이유다. 종교 간의 경계를 넘어 상호 유익한 논리와 실천을 발견하는 것이 '세계시민사회'를 접한 종교(인)가 감당할 과제이기 때문이다.[114] 간디가 산상수훈을 통해 힌두교 경전 <바가바기타>를 재발견했고 비폭력 저항운동을 일으켰던 것이 바로 적실한 예가 되겠다. 필자는 多夕사상을 통해 天地人 三才論의 틀 속에서 해석된 동양적 기독교를 배웠고 함석헌에게서 '뜻'을 찾는 자속적 기독교의 실상을 봤으며 김흥호로부터 종교적 실존(脫存)의 포괄적 의미를 찾을 수 있었다.[115] 多夕 혹은 씨알 학파로 불리는 이들의 공통점은 이웃 종교들의 핵심 사상을 기독교와 소통시켰다는데 있다. 이는 마치 불교를 몰랐다면 기독교인도 될 수 없었을 것이라는 신학자 폴 니터의 말을 상기시킨다.[116] 이들 모두는 '하나(자기종교)만 알면 아무 것(자기종교)도 모른다'(One who knows one, knows none)는 종교의 기본 공리에 충실한 사상가들이었다. 이점에서 이웃 종교들의 경전 역시 광의의 성서라 봐도 좋겠다. 이를 위해 '뜻'의 존재론은 동양경전에서 성서를 보고 성서 속에서 상대방의 진리를 찾는 일을 지속적으로 가능케 한다. 성서와 동양 경전 속에서 시대를 구원할 '뜻'을 함께 찾아 소통시킬 때 '오직 성서'는 비로소 사실 적합한 형태로 복기할 수 있을 것이다. 교회 강단에서 성

---

112) C. Keller & L.c. Schneider(eds.), *Polydoxy-Theology of Multiplicity and Relation,* Routledge 2011, 238-257. 이 견해는 밴더빌트 대학교 신학부 교수인 J. Thatamanil이 쓴 *"God as grpund, contingency and relation: trinity polydoxy and religious diversity"*의 글을 요약한 것이다.

113) 길희성, 위의 책, 306-313, 335-352.

114) 울리히.벡, 위의 책, 262-263.

115) 이정배, <토착화와 세계화- 한국적 신학의 두 과제>, 한들 2011, 253-286.

116) 폴 니터, <부처 없이 그리스도인이 될 수 없었다>, 정경일 外 역, 클리어마인드 2011.

서는 물론 불경 그리고 四書三經 또한 각주가 아닌 본문(텍스트)으로서 읽혀지고 선포되는 날을 기대한다. 성서가 더 이상 근본주의적 불관용에 침묵 또는 관용하는 책으로 오독될 수 없는 탓이다.

이상으로 본 항목에서 말했던 세 눈(觀)을 필자는 인문학적 방식으로 종종 고독, 저항 그리고 상상(환상)이란 말로 달리 언표 했었다. 고독이란 인간의 주체성이 더욱 내면으로 깊어지고 철저해져 세상과 소통하는 방식이며, 저항이란 자신은 물론 텍스트 그리고 실정법을 앞세운 국가적 폭력에 대한 항의라 할 것이고 상상이란 체제 밖 사유의 길로서 때론 자연 속에서 혹은 기독교(성서)적 지평마저 넘어서서 하느님 계시(은총)를 찾는 일이라 하겠다. 고독(주체성)이 깊어져야 상상력이 생겨나며 상상의 힘으로 자신 및 세상에 대한 저항이 힘을 받을 수 있게 된다. 따라서 고독, 저항 그리고 상상은 종종 믿음, 사랑 그리고 소망의 다른 이름이라 말할 수도 있겠다. 이렇듯 세 눈의 동시성을 통해서 성서는 비로소 전(全)지구적 차원에서 위험사회가 되어버린 세상을 치유할 상(환)상의 寶庫가 될 수 있다. 생태위기를 비롯하여 핵무기(산업)의 위협, 자본에 퇴출당해 잉여인간으로 내몰리는 현실 그리고 극심한 빈부차로 야기된 가난의 현실에서 기독교는 종교개혁 500년을 맞아 뭇 타자와의 공존을 위해 세계시민주의에 입각하여 스스로를 개혁해야 옳다.[117] 이는 자신의 진리를 주장하되 인류평화가 우선 인 것을 인정할 때 가능한 일이다. 따라서 2017년 종교개혁 500주년에 이르러 루터에게 돌아가는 것만이 능사가 아니라 인류 전체를 위험에 몰아넣는 자본주의 문명, 그 현실과 사투(死鬪)하는 것이 급선무이다. 결국 '종교개혁은 계속되어야한다'는 에토스로서의 프로테스탄트, 곧 개신교가 존재하려면 이상의 세 눈을 통해 자본주의는 물론 자본(주의)화된 교회를 너머서는 새로운 교회像 정립해야만 할 것이다.

5. 만인 제사장직에 터한 교회 재구성: 탈(脫)성장, 탈(脫)성직 탈(脫)성별의 시각에서

주지하듯 앞선 3개의 '오직' 교리가 지나칠 정도로 강조, 오용되어 개신교를 병들게 했었다면 '만인 제사장'論은 이후 오히려 지나치게 간과, 축소된 탓에 개신교다움을 실종시켰다고 말할 수 있겠다. 대다수 개신교 목사들의 경우 가톨릭 신부와 견줄 때 평신도들의 성직자의 의존도가 훨씬 높아 보인다. 고해성사제도를 둔 탓에 외형적으론 가톨릭 사제직이 절대적인 듯 여겨지나 설교를 비롯한 재정, 행정을 총괄적으로 살필 때 성직자에게 집중된 강도는 개신교가 훨씬 크다. 그렇기에 교회 복음화 없이 세상 복음화가 불가능하다며 그 책임을 성직자에게 돌린 교종의 화살은 오히려 축복과 성장(공)을 외쳐온 개신교에게 향해져야 옳다. 주지하듯 만인제사 職이란 성찬을 비롯한 교회권력 일체를 독점한 가톨릭성직제도에 대한 비판이었다. 루터는 이를 바빌론포로로부터의 교회의 해방이라고 말한 바 있다.[118]믿음의 전제 하에 하느님 앞에서 누구든 평등하며 어떤 직업을 가졌던지 가치상 그것이 성직과 조금도 않다고 보았던 것이다. 여기서 중요한 것이 소명(Beruf)이다. 소명이 직업이란 말과 동의어가 된 탓이다. 세속의 일 역시 신적 부름에서 비롯했기에 그 역시 성직수행의 일환이 된 것이다. 이렇듯 '소명으로서의 직업'은 근대세계를 추동할 수 있었다. 세속적 숙련공이 되는 것을 하느님 소명에의 응답이라 여겼기에 자본주의 맹아를 키울 수 있었다. 하지만 루터의 '소명으로서의 직업' 개념은 두 왕국설과 같은 여타 신학적 개념들의 경우처럼 중세를 넘어서질 못했다.[119] 예컨대

117) 울리히 벡, 위의 책, 264-265.
118) 존 델렌버거 편, 위의 책, 314 이하 내용.

백정은 영원히 백정으로, 상인은 평생 상인의 삶을 살아야 했고 성직자는 영원한 성직자의 위상을 갖도록 체계화되었던 까닭이다. 신분상승의 계기를 허락지 않을 만큼 중세 유기체적 세계관을 작동시킨 결과였다.[120] 그럼에도 루터는 만인제자 織을 통해 성직자의 특권을 내려놓고자 했다. 그가 성례의 수(數)를 급격하게 줄인 것도 성직권위 타파와 유관하다. 거듭 말하지만 성직과 세속 직업을 하느님의 동일한 부름이라 여겼기에 이들 간의 존재론적, 가치론적 간격을 좁힐 수 있었던 것이다. 하지만 이후 루터주의자들에 의해 성직은 재차 절대화되었고 그 후예들로서 자본(주의)화된 이 땅의 대형교회들 역시 교회를 세습할 만큼 오히려 성직자 중심 체제를 굳혀갔다. 성직자와 평신도의 위상이 나뉜 것에 상응하여 평신도들 간의 직분차이 역시 계급처럼 서열화된 것도 개신교의 두드러진 특징이라 하겠다. 더구나 어느 교파를 막론하고 교단장이 되기 위해 출처모를 수십억의 돈이 집행되는 바, 성직과 자본(돈)과의 고리가 '불상리'(不相離)라는 말로 표현될 만큼 얽혀져있다. 자본주의가 종교권력을 강화시켜 성직체제를 견고하게 만들었다는 말이다. 개체교회를 이끄는 성직자의 능력이 자본주의 에토스를 닮은 탓에 초대교회로 돌아가자는 말이 虛言일만큼 기본소득을 공유함에 있어 가장 인색한 집단이 되고 말았다. 한 건축물 안에 교파를 달리한 교회들이 경쟁하듯 몰려있는 것도, 일정 반경 내에 수십 개의 교회가 세워진 것도 결국 선교를 빌미삼은 목사 생존을 위한 것으로서 이원화된 성직제도의 부정적 결과물들이라 하겠다. 필자가 속한 감리교단의 경우도 전체 교회의 거의 7-80%에 달하는 개체교회들이 미자립 상태에 있으며 야간택시 운전, 퀵 서비스 등의 이중직을 통해 생활苦를 해결하는 목회자들 숫자가 점차 많아지고 있다. 이로 인해 지금 한국 개신교는 만인제사 織의 의미가 루터 당시와는 다른 차원에서 부각되고 있다. 자본주의 체제하에서 교회경쟁에 밀려난 성직자들이 세속 직업으로 가족들 생계를 연명하는 탓이다. 자본주의의 반대급부로 인한 성직자들의 이중직이 필연이 되었고 따라서 평신도와의 구별이 실종된 상황에서 聖職의 의미를 다시 묻게 된 것이다. 기본소득도 보장받지 못한 탓에 탈(脫)교파 추세가 급증하는 현실 또한 주목할 일이다. 화해論에 입각하여 하느님 義를 이뤄야할 교회들이 정작 분열적 이념생산의 발원지라는 것 그리고 대형교회 일수록 교회 내의 성직 대물림(세습) 현상이 편법적으로 확산되는 현실에서 교회가 무엇인지를 되물어야 할 결정적 때(카이로스)를 맞은 것이다. 그렇기에 번영(성장)은 하느님 축복이 아니라 위험성이라는 폐부를 찌르는 한 신학자의 말을 크게 주목할 일이다.[121]

교회론 재구성을 위해서 내적 요소만큼이나 교회외적 요인 역시 중요하다. 교회에 대한 성서적 정의보다 사회학적 현실인식이 교회論을 위해 더 긴급할 수도 있다. 우리 시대를 성장이 끝난 최초의 시대로 보는 탓이다. 최근 영국의 탈퇴결정을 통해 들어난 EU붕괴조짐은 세계화 역풍의 일면이었다. 한마디로 '과속 세계화'의 반대급부란 것이다. 물론 이민 문제가 화근이었으나 과속 세계화로 약자들의 희생을 가중시켰던 결과였다. 하여 학자들은 작금의 상황을 히틀러式 파시즘이 시작된 2차 세계대전 직전을 닮았다고 보았다.[122] 세계가 다시금 성장이 끝난 위험사회에 이르렀다는 사실이다. 이 땅의 현실 역시 결코 다르지 않다. 세월호 참사 800일을 지나면서 우리 사회는 정부를 향해 사람(약자)들을 사지(死地)로 내몰지 말 것을 요구했다. '더 이상 죽이지 말라'는 표제어가 세월호 참사로 야기된 21세기 대한민국의 민낯, 자화상이 된 것이다. 거듭된 비정규직의 확산과 과도한 효율성의 요구로 실제로 많은 노동자들이 희

119) 이은선, 이정배 공저, <현대이후주의와 기독교>, 58-110참조. 특히 루터의 한계에 대해서는 66-67을, 칼빈의 한계에 대해서는 67-69를 보라.
120) R.H 토니, 위의 책, 36-38.
121) 로빈 마이어스, <예수를 교회로부터 구출하라>, 김준우 역, 2012, 9장 내용 참조.
122) 한겨레 6월 24, 27, 28일자 신문 참조.

생당했다. 고용 없는 저(低) 성장(제로성장) 시대에 가진 것 없는 '흙수저' 청년들에게 좋은 일자리가 주어질리 없었고 최저 임금 알바로 만족해야 했으니 이들의 자존감 역시 바닥을 쳤다. 이는 모두 축출자본주의의 전형적 모습들이다.[123] 이에 더해 개발의 이름하에 4대강을 망치고 제주 강정을 파헤치더니 자본은 급기야 서대문 형무소 맞은편의 옥바라지 유적일체를 부쉈다. 독립운동가, 민주투사들을 뒷바라지 했던 애환 담긴 우리 역사를 지워 '터 무늬'없게 한 것이다. 이렇듯 세계화 열풍은 정체모를 자본을 앞세웠고 하수인 된 국가는 인간, 자연 그리고 역사마저 집어삼킨 괴물이 되고 말았다. 이 과정에서 국가 권력 내지 실정법의 희생양이 된 억울한 백성들의 숫자는 기하급수적으로 늘어만 갔다.[124] 아감벤의 말처럼 법 밖으로 내몰린 사람들, '호모 사케르'(예외자)를 양산한 것이다. 이처럼 억울한 일들이 도처, 곳곳에서 벌어지고 있음에도 대형교회 일수록 이 땅의 슬픈 자들을 냉대했다. 일종의 웰빙(wellbeing) 문화공간으로 전락한 탓에 '우는 자들과 함께 울라'는 말씀에 공감하지 못했다. 성령의 탄식이기도 한 약자들의 절규를 듣지 않았고 오히려 정부, 권력, 자본의 편에서 이들을 비난했을 뿐이다.[125] 급기야 교회는 더 이상 안식일을 지키라는 말을 할 수 없는 지경에 이르렀다. 일이 있어야 쉼의 가치가 생기며 그 의미가 커질 터인데 직장을 잃었고 비정규직 상태로 이/삼중 알바를 해야 할 상황에서 안식일이 공허한 개념이 되고 만 탓이다. 시간이 흐를수록 교회에 헌금할 수 있는 신도들 숫자가 급격히 줄어들고 있다. 성장이 끝난 최초의 시대에 접어든 탓도 있겠으나 내적으로는 교인 숫자의 급격한 감소로 인해 기독교 전체적으로 수 십 조원이 넘는 빚을 갚을 수 없어 교회들의 줄도산을 걱정하는 소리가 크다. 화려한 교회의 겉모습이 실상 빚으로 덧칠한 가면이었음이 밝혀지고 있다.

이런 차원에서 '작은교회가 희망이다'란 명제를 걸고 종교개혁 500주년을 준비하는 새로운 에큐메니칼 진영이 탄생되었다. '생명평화 마당'이 그 한 축으로서 진보/보수 측 목회자들이 결합했고 신학자와 목회자들이 함께했으며 성직자와 평신도들이 마음을 합친 결과였다.[126]기존 틀로서의 '에큐메니칼'이 보수와 맞서는 개념이었다면 '마당'이란 전통적 언어가 적시하듯 생평마당은 교회개혁을 위한 '뜻'의 연합으로서 더 큰 개념을 지향했던 것이다. 따라서 3개의 '오직' 교리에 대한 메타크리틱에 근거했고 '만인 제사장직'의 본뜻을 확장시키는 중에 시대정신에 부합한 새로운 교회像으로서 '작은교회론'을 내세웠다. 여기서 말하는 '작은'은 교회를 수식하는 형용사일 것이나 내용상으로는 교회본질에 속하는 것인바, '작은교회'는 그자체로 명사적 의미를 지녔다.[127] 즉 '작은'은 여기서 '크다'의 상대적 개념이 아니라 교회의 원(原)본질을 적시하는 것이었다. 주지하듯 국교화 이전까지 초대교회는 저마다 고유한 '해석공동체'로서 존재했었다.[128] 예수(복음)에 대한 다양한 시각이 공존했으며 각기 자기만의 카리스마로 공동체를 특성화시켰던 까닭이다. 가난, 이방인, 유대인, 여성, 영적 각성(신비주의), 정의(공의) 등 각각의 주제를 앞세워 예수에 대한 이해를 달리 연결 지웠기에 공동체는 다양했고 작을 수밖에 없었다. 또한 교회가 국가(로마)종교로 전환되기 전까지는 최소한 이단/정통의 시비, 분별 역시 중요치 않았다. 오히려 각자 자신들 공동체가 방점(傍點)을 둔 신학적 주제들이 옳게 행

123) 한겨레, 6월 24일 30면.
124) 한겨레 6월 28일 10-11면.
125) 로마서 8장 18절 이하 참조.
126) 이정배, "개신교 선교 향방의 현상적, 신학적 고찰: 새로운 에큐메니칼 사조로서의 개신교 내 작은교회 운동을 중심하여", <이성과 신앙>, 137-140.
127) 본래는 '작은 교회'라 했으나 최근 '작은교회'로 고쳐 쓰기로 했다 '작은'이 '큰'과 대비된 형용사인 반면 '작은교회'는 그 자체로 고유하게 쓰일 수 있는 까닭이다. 생평마당 소속 김영호 장로가 제안하여 수용키로 했다.
128) 로빈 마이어스, <언더그라운드 교회>, 김준우 역, 한국기독교 연구소 2012, 91-94.

해졌는지 여부가 중요할 뿐이었다. 그럼에도 이들 간의 공통점이 없지 않았다. 무게중심은 달랐으나 자신들 복음이해를 통해 로마(제국)에 대한 정치적 저항을 멈추지 않았던 탓이다. 이를 일컬어 학자들은 '복음의 정치학'이라 했다.[129] 한마디로 세상 속에 있으나 세상과 다른 삶을 살고자 했던 것이다. 따라서 복음의 정치학은 하느님 나라에 상응하는 체제 밖 사유로서 하느님 의(義)를 들어내는 행위라 하겠다. 따라서 '작은교회'는 의당 이 흐름 속에서 자신을 이해해야 옳다. 이 전통을 시대적합하게 잇고자 애씀을 본분으로 삼고자 했다. '작은', 그 개념 속에 다양성과 저항성이 내재했다는 성서적 사실을 기억하면서 말이다. 이점에서 하느님 나라 비유로서 '겨자씨' 이야기는 대단히 중요하다. 보이지 않을 만큼 작으나 모든 것을 품을 만큼 커지는 과정에서 하느님 급진성을 길들였던 정상문화를 불편하고 거추장스럽게 만들었기 때문이다.[130] 여기서 다양성은 일체의 가치 서열적 세계관에 대한 항거의 표현이겠고 저항성은 거듭 사람들을 '법 밖으로 내모는 실정법과 그 원인인 자본주의체제를 거부하는 몸짓이라 이해해도 좋겠다. 바로 여기에 '작은' 교회가 아니라 '작은교회'로 언표 하는 이유가 있다. 교회 안팎을 막론하고 성장이 멈춘 시대를 살면서 '작은교회'가 희망인 것을 선포하는 뜻도 여기서 찾을 수 있다. 초대교회들처럼 '작은교회'는 카리스마(은사)를 표출하는 해석 공동체이자 동시에 자본(주의)에 반(反)할 뿐 아니라 그 대안을 제시하는 복음의 정치학을 펼쳐낼 수 있기 때문이다. 이를 위해 교회의 존재 방식 자체를 달리 하는 것이 무엇보다 급선무이다. 루터가 교회의 바빌론 포로 됨을 염려했듯이 자본주의 체제에 길들여진 노예性으로부터 화급한 출애굽이 필요하다. 기독교가 부르주아 종교로서가 아니라 체제 밖 사유를 위해 대안을 꿈꾸는 종교가 되어야 하는 까닭이다.[131] 이를 위해 앞서 말했듯 지난 500년간 잊고 지냈던 만인제사職의 각성이 큰 도움이 될 수 있다.

이상에서 언급한 '작은교회' 像의 구체화를 위해 필자와 생평마당은 3개의 '탈'(脫) 즉 탈(脫)성장, 탈(脫)성직 그리고 탈(脫)성별을 제시했다. 물론 더 많은 탈주가 필요하겠으나 최소한 이 셋을 현대판 출애굽의 요체라 생각한 것이다. 이집트로부터의 첫 출애굽, 탈(脫)바빌론으로서의 루터의 종교개혁에 이어 지금 자본화된 기독교로부터 탈주를 목적하고 있다. 3개의 '脫'은 의당 3개의 '오직' 교리에 대한 메타 크리틱에 의존할 것이고 만인제사장論을 통해 더욱 분명해 질 것이다. 우선 '脫'성장은 '向'성숙과 같은 말로서 교회가 자신의 존재이유에 철저해지는 경우라 하겠다. 한국 개신교의 몰락은 성장치 못해서가 아니라 자기 본질에 깊고 단단하게 뿌리내리지 못한 결과였다. '행위 없는 믿음'을 앞세워 자본주의에 자신들 혼(魂)을 팔지 않고 성서가 말하듯 '믿음 없는 행위'(삶)를 깊게 고민, 성찰했었다면 이제 막 일백년 역사를 지닌 한국교회에게 개독교란 오명이 덧씌워지지 않았을 것이다. '오직 믿음'이 바람의 존재가 흔들리는 나뭇가지를 통해서만 느껴지듯이 행위를 통해서만 믿음이 들어난다[132]는 '수행적 진리'를 뜻했다면 말이다. '오직 은총'의 폐해 역시 긍정적 효과를 무색하게 했다. 은총의 낙관주의가 '모든 것이 가능하다'(불가능은 없다)는 논리로 둔갑된 탓이다. 구원이 인간과 자연을 지배, 정복하는 축복과 등가로 여겨진 적도 많았다. 인간의 무능(원죄)을 전제로 신적 절대성(권능)을 강조했고 믿음을 통해 인간 역시 신적 능력을 지닐 수 있다는 것이 자본주의 사회에서 통용된 것이다. 그러나 성서는 정작 '모든 것이 가능하다'고 말한 적이 없다. 오히려 시

129) 앞의 책, 161-163.

130) 겨자씨 비유를 이렇게 달리 읽은 학자는 존 도미닉 크로산이다. 그 정확한 출처를 밝히지 못해 송구하다.

131) J.B. 메츠, <그리스도교 부르주아 종교인가? 민중의 종교인가>, 이석규 역, 도서출판 삼인 2016.

132) 이는 행위가 없는 믿음은 죽은 것이란 야고보서의 통찰로서 동양적으로 말한다면 언행일치(誠)의 신학이라고도 하겠다. 사람은 누구나 자신이 행한 것만큼 만 아는 것이기 때문이다.

작부터 사람들 눈에서 억울한 눈물을 흘리지 말 것(정의감각)을 요구했고 동물을 피 채로 먹지 말라(생명감각)고 명령했을 뿐이다.[133] I. 칸트가 강조했듯이 선악과를 먹지 말라는 것이 신의 첫 번째 명령이었던 것도 기억할 일이다. 만약 우리가 신적 은총을 체제를 능가하는 하느님 義(정의)라 여겼다면, 예수가 꿈꾼 하느님 나라가 우리들 상상력의 원천이었다면 충분히 '다른' 기독교를 역사(구체)화 시킬 수 있었다. '오직 성서'의 경우도 동일한 결과를 야기 시켰다. 주체적 신앙을 성서문자에 의존시킨 결과 개신교는 성서영감說을 근간으로 기존(가톨릭교회) 성서무오說을 강화하였다. 동성애자를 정죄하고 이웃종교인을 배타하며 종북/좌빨 이념을 확대 재생산시키는 것도 모두 성서문자주의의 결과였다. 神의 명령을 길들였던 인간 언어들을 神의 말씀으로 이념화시킨 결과였다. 성서의 유일신론(Monotheism) 역시 바빌론 포로기, 이스라엘 민족의 정체성 확립을 위한 신앙의 산물이었던 것을 기억해야 한다.[134] 자신 들 약함(위기)을 지켜 낼 방편이었던 유일신론이 오히려 일체를 부정하는 사람 잡는 정체성이 된 것이 놀랍다. 인간을 향한 하느님의 철저한 요구(義)를 그를 길들였던 인간의 언어와 구별하는 작업이 그래서 필요하다. 성서에서 예수 자신의 말씀을 선별코자 한 역사적 예수 연구자들의 수고가 고마운 이유이다. 이제 자본주의와의 가치 투쟁에 나서기 위해서라도 두 번째 종교개혁을 맞는 한국 개신교는 예수가 믿었던 하느님 나라와 바울이 앞세운 하느님 의(義)를 맘껏 강조해야 할 것이다. 그럴 때 수십조의 빚으로 유지되는 자본화된 개신교, 거대한 건물을 자랑하며 교인 숫자를 자랑하는 교회가 아니라 기독교 근본에 뿌리내리며 예수제자들을 키워내는 성숙한 개신교회가 새롭게 탄생할 수 있다. 본회퍼의 다음 말을 재차 음미하면 좋겠다. '예수의 제자를 만들지 못한 채, 신도나 교인으로 만족하는 교회는 예수를 한갓 이념이나 신화로 전락시키고 만다.' 이처럼 '脫'성장, '向'성숙을 목적하는 '작은교회'는 지금껏 자본주의와 짝해 온 자신은 물론 자본이 지배하는 세상에 저항하며 스스로 대안 공동체의 모습을 드러내야 마땅한 일이다. 최근 들어 다행스럽게도 스스로를 마을 생태계의 한 구성원으로 위치시켜 마을과 공생하는 교회들이 생겨나고 있다.[135] 마을 속의 고립된 섬처럼 존재하는 것이 아니라 개별 단위를 연결시키는 다리의 역할을 교회의 사명이라 여긴 것이다. 마을 공동체를 파괴시켰던 이전 모습과 달리 문화, 복지, 교육 영역을 아우르는 지역 생태계에 관심하는 교회像이 확립되는 중이다. 이는 생태적 가치를 소중히 여기는 녹색교회의 발전된 형태로서 교회 단위를 마을로 확장시켜 주민들의 가치관 변화를 목회적 사명이라 여긴 탓에 성장주의에 빠진 개신교회에게 신선한 충격이 되었다. 로마서가 말하듯 '믿음 없는 행위'를 반복했던 개신교적 병폐를 치유할 수 있었던 까닭이다.

'脫'성직 역시 제도로서의 종교는 쇠퇴하고 영성으로서의 종교성이 득세하는 현실에서 더구나 만인제자職을 신포 했던 개신교로서 심각하게 고려할 주제이다. 종교 없는 영성을 영성 없는 종교보다 믿고 신뢰하는 추세인 탓이다. 자본에 세뇌된 목사들의 추태들이 지상파를 통해 공개되면서 성직(聖職)에서 '聖'의 의미가 탈각되고 있다. 목사들 스스로도 자신의 능력에 따라 교회를 확장시켜 응분의 대가와 보상을 받는 존재로 여기고 있다. 더구나 성직자들 간의 빈부격차로 인해 이중직에 내몰리는 목사들이 많아지면서 탈(脫)성직의 도전이 심각해졌다. 하지만 실제로는 성직 중심제가 여전히 강화되는 역설이 발생한다. 보편적 죄성(원죄)에 터한 구원의 독점권을 교회가 제도적으로 -교회 밖에는 구원이 없다- 보장했고 강화시켰던 탓이

133) 창세기 9장 1-7절.

134) L. C. Schneider, *Beyond Monotheism-A Theology of Multiplicity*, Routhledge 2008, 1부 (The logic of the One)를 보라.

135) 특별히 부천 새롬 교회의 경우가 그렇다. 앞서 인용한 <이성과 신앙> 167-171에 실린 필자의 글을 참조할 것.

다.[136] 이에 더해 예수 그리스도의 중보성과 성직자의 역할을 중첩시키는 오류를 확산시켰다. 중보권을 비롯하여 축복(은총), 사면, 성례 일체를 목사 고유한 권한이라 가르쳤던 것이다. 복음서가 말하듯 예수는 하느님과 인간 사이에 중보자개념을 없앤 존재였다.[137] 하지만 교회는 이후 그를 '유일한' 중보자라 여겼고 서방기독교 전통에서 그 역할은 남성 성직자의 몫이 되었다. 더구나 가톨릭 교종의 말대로 성직자들이 신/구교를 막론, 복음화의 방해거리였음에도 정작 교회는 성직을 강화시켜 자신들 위기를 모면했었다. 만인 제사장이론에 터한 개신교 종파[138]들이 지난 500년 동안 오히려 이단 취급당했던 것도 이런 연유에서였다. 성서를 백성들 손에 돌려주었음에도 3개의 '오직' 교리는 역설적으로 성직강화의 수단이었던 것이다. 따라서 '脫'성직은 이제 과감하게 '向'평신도(성)의 의미로 철저화 시킬 필요가 있다. 聖職 역시 교회 내 여러 직분 중하나 일뿐 결코 특별한 카리스마가 아니란 것이다. 평신도들이 교회를 섬기듯이 목사들도 설교와 예배를 통해 자신의 역할을 감당할 것이며 세속 직업 역시 원리상 마다할 이유가 없다. 뭇 세속 일터에서 목사는 자신의 카리스마를 다양한 방식으로 펼칠 수 있어야 옳다. 실제로 지금 그런 양상들이 힘껏 펼쳐지고 있다. 단지 교단이 교권으로 용납하지 않을 뿐이나 이에 굴하지 않고 교단을 떠나는 목회자들 숫자도 적지 않다. 神이 창조한 이 세계를 설명하는 제 학문들을 섭렵하는 것도 신학 함에 있어 중요하다. 과학시대를 사는 우리들에게 종래와 같이 믿음(信)을 앞세우는 'Up-down experience만이 아니라 앎(知)를 선행시키는 'Bottum-up experience'역시 중요해진 까닭이다.[139] 이렇듯 성직을 주제로 한 脫向의 변증은 근본적으로 가치관, 세계관의 변화를 뜻한다. 성속분리에 근간한 기독교가 아니라 양자 간 일치에 무게를 둔 기독교의 탄생을 예고하기 때문이다. 政敎분리가 능사가 아니라 양자를 나뉠 수 없는 하나로 인식하는 신학이 광장신학, 거리신학 혹은 마을 신학이란 이름으로 세월호 참사를 전후하여 대세를 이루고 있다. 최근에는 목사/평신도가 협력하여 교회조차 협동조합의 형태로 창립하고 운영하는 시도들도 생겨나는 중이다.[140] 그렇고 보면 '脫'성직은 '脫'성장 곧

---

136) 이를 일컬어 '제도적 은총'이라 한다. 제국신학과 짝했던 일종의 성전신학이라고도 하겠다. 하지만 예수는 성전 밖에서, 안식일에 자신의 구원을 펼치셨다. 유사와 야스오, <몸과 우주>, 이정배, 이한영 공역, 모시는 사람들 2004, 72-95.

137) 보그 크로산 같은 역사적 예수 연구가들이 대단히 중요하게 강조하는 내용이다. M. 보그/ 존 도미닉 크로산, <예수의 마지막 일주일>, 오희천 역, 도서출판 중심 2007, 6장 내용 참조. 이정배, <토착화와 세계화- 한국적 신학의 두과제>, 이곳에 실린 "다석학파의 기독교 이해(253-286)"를 보라.

138) 대표적인 경우가 후일 함석헌이 귀의한 퀘이커교라 하겠고 우찌무라 간조와 그 영향을 받은 김교신이 주도한 무교회주의 역시 이 범주에 속할 수 있겠다.

139) 폴 킹혼, <과학시대의 신론>, 이정배 역, 동명사 2009. 본 개념은 이 책속에서 적극 개진되었다

140) 작은 교회 운동에 참여하고 있는 '타원형 교회'가 대표적 사례이다. 교회 설립을 위해 출자금을 함께 내고 그 많고 적음에 관계없이 그리고 목사, 평신도의 위계와 무관하게 모두가 동일한 권리와 의무를 지고 있다. 설교도 의당 평신도의 몫이 되는 경우가 많다. 교파에 상관없이 여타 교회들과의 에큐메니칼 연대를 이루고 지역과의 상생구도를 만들고자 노력하고 있다. 공정무역 커피를 판매하고 그 수익으로 현지 지역민을 돕는 카페 공간을 이용하여 타원형 교회는 예배를 보고 있으며(여기서 카페 판매 수익도 발생한다)기독교 서적을 출판하는 동연의 책들을 함께 읽는 독서토론회도 함께 운영한다. 여러 단체들과 연대하는 중에 비용도 줄이면서 현지인을 돕는 등 효과를 극대화할 수 있는 장점이 있다. 이점에서 협동조합 교회로서 타원형 교회는 만인 제사장 직에 터한 구체적 사례로서 타교단과 지역과의 연대를 이루는 명실 공히 에큐메니칼 공동체라 할 것이다. 향후 그 진화하는 방향을 주목해 본다. 이렇듯 협동조합운동을 연구하는 김영철은 협동조합이야말로 초대교회 정신(행 4:32-33)과 잘 부합하는 교회정체성이라 역설하고 있다. 자본주의 취약점과 그 한계를 넘을 수 있는 작은교회 운동의 이론적 근거가 될 수 있다는 것도 그의 지론이다. 이미 UN은 사회 발전에 있어 협동조합의 역할을 강조했고 2012년을 세계협동조합의 해로 정한 바 있었다. 우리나라의 경우도 2015년부터 협동조합법을 입법화시켰고 실행중이다. 참고로 협동조합의 정신을 다음처럼 소개해 본다. "협동조합은 조합원들이 공동으로 소유하고 민주적으로 운영되는 사업체를 통하여 조합원 모두의 경제, 사회 문화적 필요와 요구를 충족시키기 위해 자발적으로 모인 자율적 결사체이다." 이상 내용은 김영철이 작성

‘向’성숙에로의 방법이자 과정이라 말할 수 있겠다. 이를 위해 3개의 ‘오직’ 교리 역시 달리 적용될 일이다. ‘오직’ 믿음이 예수에 대한 믿음에 앞서 하느님 나라를 지향했던 예수의 믿음과의 주체적 동화(일치)여야 한다는 것이다.[141] 이는 예수의 죽음이 하느님 나라 열정 탓인가 혹은 대속을 위한 것인가와 중첩된 사안이기도 하다. 이를 양자택일할 수는 없겠으나 선후에 있어 전자가 먼저인 것은 분명하다. 죽음으로서 하느님 義를 들어낸 예수, 그 예수의 믿음과의 일치가 바로 ‘오직 믿음’의 실체인 바, 여기에 평신도/목회자의 구별은 의미 없다. 이 믿음은 중개(중보)가 필요치 않고 성직마저 해체시키는 ‘그리스도 안의 존재’(Sein in Christo) 됨에 목적이 있을 뿐이다. ‘오직 은총’ 역시 ‘向’평신도성에 힘을 보태 수 있다. 더 이상 인간 타락에 초점을 맞춘 원죄설을 앞세우지 않았기 때문이다. 주지하듯 하느님 은총은 실정법 위에 역사하는 신적 의로움(義)으로서 체제 밖 사유를 추동하는 것이었다. 그렇기에 체제에 맞서는 정치신학, 다양한 이름의 교회 밖 현장 신학을 복음서의 예수처럼 그렇게 성사시킬 수 있었다. 성직과 평신도를 나누는 가치 서열적인 이분법을 협동조합 형태로 난파시킨 것도 ‘오직 은총’의 열매라 할 것이다. 이 주제는 ‘脫’성별‘로 이어질 사안이다. 오직 성서’를 통해서도 하느님이 인간세상에게 원했던 것, 비폭력적 공의를 힘껏 들어내야 옳다. 길들여진 제도권 언어 속에서 희석된 하느님 義를 날 것으로 찾고 들을 일이다. 자본주의나 가부장제 같은 기존 체제 또는 기성 교회제도를 당연시하는 텍스트 비판이 ‘오직 성서’의 본뜻이다. 성서 속에서 인간을 향한 하느님의 급진성을 찾는 일이 그래서 중요하다. 하느님의 급진성은 지금 인간과 자연을 아우르는 ‘생태적 정의’, 인간을 넘어 자연 조차 가난한 자(New poor)로 여기는 생태학적 세계관과 조우할 수 있을 것이다. 이는 우리 시대가 기후붕괴 원년을 살고 있다는 긴박한 위기의식으로 인함이다.[142]

이제 ‘脫’성별의 주제를 언급할 마지막 지점에 이르렀다. ‘脫’성별은 의당 가부장제의 지양으로서 ‘向’여성과 짝을 이룬다. 좁게는 여성해방이지만 확대하면 가장 급진적인 세계관적 혁명의 주제와 맞닿아 있다. 여성사제의 인정을 넘어 확대 그리고 교회 내 여성 대표권의 강화 등이 교회가 해결할 우선적 과제들이다. 하지만 ‘여성적인 것이 세상을 구원 한다’는 더 큰 맥락도 숙고해야 옳다. 주지하듯 남녀(양성)평등은 너무도 당연한 하느님 창조질서에 속한다고 믿어왔다. 하지만 기독교서구는 지난 세월동안 이 질서를 역전시켰다. 남성에게만 ‘하느님 형상’의 지위를 부여했고 여성을 자연과 동격인 ‘하느님 흔적’이라 칭했던 까닭이다.[143]이런 존재론적 차이로부터 교회 안팎에서 무수한 차별을 발생시켰다. 그 결정적 예가 중세기 마녀 재판으로서 지혜나 감성에 있어 남성보다 우월한 여성들을 혐오하여 희생양 삼았던 것이다. 최근 강남역에서 발생한 ‘묻지마’式 여성 살해도 최근 급부상한 여성 능력을 혐오하는 남성들의 병리상태(열등감)의 한 표현이라 하겠다. 여성비하를 당연시했던 중세적 인간 심리가 자본주의 체제 에서 위험에 내몰린 남성들에게서 재현되고 있음이 놀랍다. 근대 자본주의 체제에 이르러 여성에게는 중세의 마녀를 대신하여 창녀의 메타포가 덧씌워 졌다.[144] 여성은 항시 부차적

한 미간행 논문 “에큐메니칼 운동의 미래를 위한 협동조합 운동”, 2016, 1-9 쪽 내용을 요약 정리한 것이다.

141) 사실 이 두 가지 요소가 성서(로마서)에 혼용되어 있기도 하나 후자가 전자보다 우선해야 한다는 것이 중요하다. 이 논제는 원죄설과 원복설의 관계를 위해서도 중요하며 결국 예수의 죽음에 대한 이해와도 상관된다. 최근 역사적 예수 연구 결과물을 갖고 예수에 대한 평전을 달리 쓴 한인철의 글에서도 이점이 발견된다. 한인철, 위의 책, 19-20, 34-36.

142) 한국교회환경연구소편, <기후붕괴시대>, 동연 2010, 116이하에 실린 필자의 글을 보라.

143) C. Merchant, <자연의 죽음- 여성과 생태학 그리고 과학혁명>, 전규찬 外 2인 역, 미토 2005. 23-80 참조.

144) 앞의 책,

존재(Second sex)였고 가정을 지키고 노동하는 남성을 내조하는 삶을 요구받았다. 즉 지속적 성장(생산)을 위해 남성에게 성(性)을 제공하는 역할이 여성의 몫이 된 것이다. 이런 방식으로 근대는 창녀 메타포를 통해 자본주의적 생산양식을 유지, 존속시켜 자본주의 체제를 확고히 했다. 작금에 이르러서도 여성은 여전히 본성상 악하든지, 뭔가를 결핍한 존재로서 타자로 내몰리고 있다. 여성 성직에 대한 교회의 부정적 견해가 구체적 예가 될 것이다. 'Histoty' 라는 말이 적시하듯 불행하게도 역사란 남자들의 이야기 일색이 되어 버렸다. 여성들의 이야기를 의도적으로 실종시킨 결과였다. 이런 이념을 제공한 것이 신학(교회) 이었다는 사실이 우리를 슬프게 한다. 하지만 역사 및 종교 안에서 잃어버린 여성의 존재성(여성성)를 되찾는 노력이 시작되고 있다. 모성성, 여성성으로 본래적 종교성을 설명하는 이론들이 출현하고 있는 것이다. 바로 동서양을 막론한 인류 최초의 신화 '우로보로스'가 말해지는 것도 이런 맥락에서다.[145] 뱀이 자기꼬리를 무는 형상으로서 이 신화는 본래 神/人의 본래적 자기 동일성을 말하는 것이었다. 하지만 차축시대 이후의 종교들 속에서 본 신화에 대한 평가가 달라졌다. 유불선의 동양전통에서는 유지, 발전되었으나 서구는 이를 실종시켜 버렸다. 기독교 서구가 인간의 '수행'대신 제도적 은총수단을 계발했던 탓이다. 하지만 생태위기를 혹독하게 경험하면서 신학은 신과 자연(세계)의 '不二'적 관계에 주목했고 이를 위해 신적 모성에 관심을 갖기 시작했다.[146] 神이 어머니 메타포로 이해될 경우 자연(세계)이 그와 '둘일 수 없는 하나'의 관계가 되는 탓이다. 이 경우 기독교는 비로소 유죄판결이 아닌 함께 아파하는 관계성의 종교가 될 수 있다.[147] 실종시킨 여성성(존재)의 복권 내지 회복이 다시 중요해졌고 여성 목회자들의 역할이 그래서 더욱 요청되고 있다. 여기서 필자는 이런 여성성을 동아시아 개념들인 3개의 성, '聖', '性', '誠'을 통해서 재의미한 여성신학자 이은선의 견해에 주목한다.[148]이 셋은 본래 성부, 성자 성령을 지칭하는 바, 통합성, 타자성 그리고 지속성이란 말로 달리 불려 지기도 한다. 분리적 사유에 능한 서구적 기독교 보다 관계적 사유를 더욱 철저 화시킬 목적에서였다. 주지하듯 'Holiness'와 'Wholeness'는 어원적으로 뿌리가 같기에 '聖'을 통합성으로 이해한 것이 놀랍다. 거룩, 곧 神이란 모든 것을 통합시키는 관계의 존재란 것이다. 동시에 타자성(性)은 신이 자신을 타자(기독론)를 통해 들어낸다는 의미로서 타자 없이는 자신도 없다는 차원에서 종래의 동일성 철학을 폐기시켰다. 서구 기독교는 기독론에서 우발성(역사성)을 보았으나 아시아 여성신학의 경우 통합성의 구체화로서 타자성을 말했던 것이다. 이로써 남성과 여성간의 존재론적 차이가 소멸될 수 있다. 끝으로 지속성, 즉 '誠'은 성령에 해당되는 것인바, 간단없이 지속함으로서 인간의 일이 하늘의 일이 될 수 있음을 적시한다. <中庸>에 나오는 '誠者 天地道也, 誠之者 人之道也'라는 구절이 바로 그 뜻일 것이다. 이로써 聖, 性, 誠으로서의 여성(동양)적 종교성으로 인해 기독교는 잊혀진 '우로보로스' 신화를 되살릴 수 있게 되었다.[149] 종교라는 말의 본뜻이 관계성을 일컬으며 성서의 핵심 역시 의로움(칭의)을 넘어 화해에 있다는 사실은 '우로보로스' 모티브의 一面으로서 바로 '脫'성별, '向'여성이 지향하는 바였다. 궁극적으로 3개의 '脫'은 3개의 '성' 곧 聖. 性. 誠과 내용적으로 상응하는 바, 각기 종교, 정치 그리고 교육에 해당되는 것으로서 이 셋을 한 몸으로 엮는 통합적 세계관이 절실해진 것

145) 유사와 야스오, 위의 책, 25-34.
146) 셀리 멕페이그, 위의 책.
147) 로빔 마이어스, 위의 책, 173 이하 내용.
148) 이은선, <한국 여성 조직신학의 탐구- 聖. 性. 誠의 여성신학>, 대한 기독교서회, 2004, 특히 7-58 참조. 동저자, <한국 생물(生物)여성 영성의 신학>, 모시는 사람들 2011. 본 책 전체 내용이 3개의 성 개념을 근거로 쓰여 졌다.
149) 유아사 야스오, 위의 책.

이다. 이것이 바로 여성(동양)적인 것이 세상을 구원한다는 논지라 할 것이다. 첫 번째 바울 서신인 로마서를 통해 들어나듯 '오직 믿음'은 당시 가부장제와 노예제 철폐를 살아내는 일이었고 '오직 은총'이 원죄가 아닌 원복(原福)을 전제로 분리를 고착화시켜 예외자를 양산하는 체제(실정법)를 넘어서는 일, 곧 하느님 공의를 들어내는 삶의 총체성에 관한 일이었음을 기억해야 옳다. 여기서 '오직 성서'는 자기 발견의 눈, 아시아적 성서읽기를 통해 찾아진 새로운 진리를 일컫는다 할 것이다. 세계관적 차이에서 비롯된 아시아적 지혜를 통해 이렇듯 성서를 재발견, 재구성하는 일들이 점점 더 절실해 질 수 있다는 말이다. 바로 이것이 기독교의 軸이 아시아로 옮겨진 상황에서 두 번째 종교개혁을 맞는 우리들의 신학적 과제라 할 것이다.

짧은 마무리- 홍천 '아름다운 마을 공동체'에서 미래를 보다

이상에서 우리는 3개의 '오직' 교리를 비판적으로 재구성했고 만인제사 직에 근거하여 '작은교회'론을 예시했으며 그 핵심 골자로서 3개의 '脫'과 '向'을 제시했다. 脫성장을 向성숙으로, 脫성직을 向평신도(성)으로 그리고 脫성별(가부장성)을 向여성(성)으로 중심을 이동시켜 두 번째 종교개혁을 맞는 이 땅의 개신교에게 자본주의와 맞서는 한국적인 교회像을 제공키 위함이었다. 이를 聖. 性. 誠의 논리와도 나름 연관시킬 수 있었다. 논리를 진행시키는 과정에서 세밀치 못한 점이 있어 토론의 여지가 있겠으나 나름 서너 가지 신학적 관점을 종합시켜 인습화된 기존신학 틀과의 단절을 시도했다. 우선 역사적 예수연구의 결과물이 중요했고 세월 참사를 겪은 우리로서 아우슈비츠 이후의 정치신학을 말해야 했으며 유대적 사유를 再신학화했던 현대 좌파 철학자들 역시 소중했고 마지막으로 필자의 학문적 토양인 종교다원주의 내지 토착화 신학 배경 역시 떨칠 수 없었다. 이런 각각의 요소를 종합적으로 사유하여 3개의 '오직' 교리를 비판하는 학문적 틀로 사용한 것을 감지할 책무는 독자들의 몫으로 남겨져 있다. 그럼에도 본 논문은 정작 필자가 쓰고자 하는 종교개혁 이후 신학의 서문에 불과하다. 종교개혁 500년이 지난 시점에서, 기독교 이후 시대를 살고 있는 지금 그곳으로 돌아가는 것만이 능사가 아니라 과감히 탈주하여 재구성하는 일 역시 요구되기 때문이다. 아울러 토착화(신학) 시각에서 볼 경우에도 탈주와 재구성은 필연적인 일일 수밖에 없다. '존재유비'를 말하는 가톨릭 신학이 히브리적 사유가 헬라적 풍토와 만난 결과물이었다면 '신앙유비'의 개신교 신학은 독일 신비주의 풍토에서 생겨난 열매였던 탓이다. 따라서 아시아적 풍토에서 표현될 기독교의 모습을 과감하게 상상할 시점에 이르렀다. 보수 기독교 교단에 속한 장로 이만열 교수조차 수입신학을 앵무새처럼 전하는 이 땅 기독교 현실을 질타했다. 중국에서 전래된 불교, 유교를 100년도 지나지 않아 중국을 능가하는 한국적인 것으로 바꿔 놓았던 선조들에게서 배우라 한 것이다.[150] 오래전부터 필자는 유영모, 함석헌 등을 아우르는 '多夕학파'[151]의 기독교란 개념을 빌어 서구는 물론 일본 교토학파의 기독교이해와 변별되는 신학운동을 펼치고자 하였다. 하지만 본고에서는 이점을 충분히 담아내지 못했다. 본고를 책으로 확장하는 경우를 맞는다면 이를 도입삼아 그런 의도를 상세히 펼쳐 볼 생각이다. 종교개혁 이후 신학으로서 아시아, 한국에서 비롯한 '多夕학파'의 기독교가 새로운 500년의 화두가 될 것을 기대하면서 말이다. 이

150) 이 말은 공동체지도력 훈련원(원장 최철호 목사)이 주관한 연수회(2016년 7월 4일-6일, 장로교 신학대학교) 자리에서 주제 강연을 했던 이 땅의 보수교단의 장로인 이만열(전 국사편찬위원장)선생께서 하신 말씀이었다.

151) 이정배, 앞의 책, 253-286 참조. 임낙경, <우리 영성가 이야기>, 홍성사 2014. 이 책 말미에 실린 필자의 추천 글(서평)을 보라.

를 통해 이 땅의 기독교가 인간의식을 생태대로 전환시킴은 물론 항차 脫자본화된 방식으로 민족통일의 과제를 감당할 능력이 생겨나실 소망한다.

그럼에도 필자는 3개의 '脫/向'의 논거를 철저 화시킨 구체적 사례를 짧게나마 소개하는 것으로 마지막 결론을 대신할 것이다. 聖. 性. 誠의 한 몸 짜기를 실현시킨 경우라 할 것인데 홍천에 둥지를 튼 '아름다운 마을공동체'(최철호 목사)의 경우로서 별도의 긴 논문을 요(要)할 정도로 많은 이야기를 갖고 있지만 지면 관계상 핵심만 적시하겠다.[152] 이 공동체는 수년간 '기독교 청년 아카데미' 모임을 통해 기독교 요체, 곧 생명과 평화의 가치를 올곧게 배운 신학생들과 청년들의 헌신에서 비롯했다. 홍천으로 이들 젊은이들이 이주하여 수년에 걸쳐 마을을 이룸으로서 오늘의 모습을 갖춘 것이다. 교회와 대안학교 그리고 일상사가 함께 어우러지는 마을 공동체로 자리 잡았고 지금은 홍천이외 여러 다른 지역에서도 교회를 중심한 마을공동체들이 실험되고 있다. 여기서 교회는 그 자체로 목적이 있지 않고 마을 공동체를 위해 존재할 뿐이다. 이를 위해 교회는 뭣보다 관계가 깊고 영성의 출중함을 목표 삼았다. 이를 위해 이 땅의 초기 기독교 영성가들의 향기에 심취했다. 이세종, 이현필 그리고 다석 유영모와 같은 이들의 빈탕한 삶을 흠모하며 배운 것이다. 교회 공동체의 가치를 가난, 단순함에서 찾았던 까닭이다. 아름다운 마을 공동체에 속한 '새벽들판교회'(장재원)의 경우 성인 5명, 유아 서너 명과 함께한다. 하지만 이 인원으로 예배, 행정, 재정을 비롯한 모든 일을 감당할 수 있다고 했다. 간혹 결핍된 부분은 이 공동체에 속한 다른 교회들의 지원을 받을 수 있다 하였다. 년중 서너 차례 함께 모이는 자리에서 교회 형편에 따랄 각기 다른 방도가 논의 된다고 한다. 무엇보다 영성을 통해 관계를 깊이 하는 교회를 추구한 탓에 脫(성장)/向(성숙)의 이행을 성공적으로 이뤄냈다. '아름다운 마을 공동체'에 속한 여려 교회 지도자들 중 다수가 여성이라는 것도 놀라웠다. 교회 공동체 구성원들 중 여성 비율이 높기에 여성 지도자들 역시 많을 수밖에 없다는 것이 이들의 설명이었다. 로마서에 나오는 바울 동역자 중 여성 비율이 높았던 것을 상기해 볼 때 이들 교회야 말로 성서적이며 시대와 맞서는 힘을 지녔다 할 것이다. 로마서가 집필되던 당시 가부장제를 넘어서는 것이 믿음 있는 삶, '그리스도 안의 존재'의 한 표현이었던 까닭이다. 여기서도 의당 '脫'성별의 주제가 자연스럽게 해결되고 있다. 이들 공동체에서 이뤄지는 교육은 기존 세계관 틀을 바꾸는 일이기에 여성성에 대한 요구는 지속적으로 깊고 절실해 질 것이다. 끝으로 교회 지도자의 경우 평신도, 성직자간의 구별 없다는 사실도 필자가 내건 다른 주제 즉 脫성직과 맞물려 있다. 말씀 증거도 평신도에게 열려져 있고 목회자들 역시 세속 직업을 통해 자기 삶을 책임질 수 있어야 한다. 이들 공동체 안에서 만인 제사장論이 의심여지 없이 실행되고 있는 것이다. 이처럼 聖/俗의 구별을 없이 한 것은 성(聖)의 평범화로서 누구나가 하느님 앞에서 평등하다는 사실, 중개자 없이 인간과 신의 만남이 가능하다는 영성의 깊이와도 무관치 않을 듯싶다. 지금 '아름다운 마을 공동체'는 각지에 흩어져 공동체를 실험하는 사람들을 모아 공동체 훈련을 시키는 일까지 책임지고 있다. 여기에는 홍천 공동체에 속한 자신들 식구들도 있으나 절반 이상은 이와 무관한 교우들로서 공동체를 열망하는 사람들 때문이었다. 말하였듯이 이들 공동체들은 아주 적은 수의 사람들로 구성되었고 다

152) '아름다운 마을 공동체"에 대해서는 앞서도 짧게 언급했으나 여기서는 본고의 결론을 위한 구체적 사례로서 다시 소개한다. 이 공동체의 경우만 갖고 연구할 가치가 충분히 있다. <이성과 신앙>에 실린 앞선 글, 169-171을 보라. 이렇듯 본고의 마지막을 '아름다운 마을 공동체'로 맺게 된 것은 필자가 3개의 '脫' 개념을 갖고 작은교회 운동을 하는 것을 알고 있는 이 공동체 소속 장재원 목사가 보내준 글 때문이었다. 이 공동체의 실상을 3개의 '脫' 개념을 갖고 풀어 준 덕택에 본고 마지막을 채울 수 있었다.

수의 경우 아직 실험하고 있는 중이었다. 하지만 이들은 새 삶을 위해 기성 교회를 과감히 등질 수 있었고 종교(제도)없는 영성의 길을 가고자 했다. 결코 획일화된 상태로 존재하지 않았으며 다양한 카리스마를 자각하여 자신들이 잘 할 수 있는 방식으로 세상 안에서 세상 밖을 살고자 애쓰고 있었다. 이들의 밝고 순전한 의욕 속에서 우리들 미래를 보았고 그렇기에 '작은교회가 희망이다'라는 말이 결코 빈말(虛言)이 아닌 것을 여실히 깨닫게 되었다. 그래서 필자와 필자가 속한 생명평화 마당에서는 종교개혁 500년을 위해 이렇듯 '작은교회'들을 세상에 드러내는 일에 최선을 다할 것이다.

초 록

종교개혁 신학의 3대 원리에 대한 메타비판
-3개의 '오직(sola)' 교리의 비판적 재구성에 근거한 '작은교회'운동-

이정배

본 논문은 종교개혁 500주년을 맞는 시점에서 루터의 종교개혁 대 명제를 비판적으로 재구성헐 목적에서 쓰여 졌다. 이미 루터 사후부터 그의 신학에 대한 비판적 대안이 존재했었으나 오히려 한국적 상황에서는 이를 오/남용하는 추세가 농후했다. 하여 중세기 면죄부만큼이나 타락한 것이 종교개혁의 으뜸 원리인 '오직 믿음'이란 말이 회자되었다. '오직 믿음'이 자본주의와 짝하는 지배체제의 기득권 원리로 둔갑한 탓이다.

이에 본 논문은 종교개혁 신학의 세 원리를 비판하기 이전에 자본주의를 태동시킨 기독교가 자본주의에게 먹혀 버린 현실을 고발한다. 하여 오늘의 종교개혁은 자본주의 비판과 깊이 연루될 수밖에 없다. 이 시대의 제국적 현실인 자본주의 비판과 대안을 종교개혁의 주된 과제라 여기기 때문이다. 이 과정에서 종교개혁자들이 읽었던 로마서가 달리 독해 될 것이다. 당시 종교개혁자들은 부패한 중세가톨릭교회와 맞섰으나 이 시대는 자본주의 화된 타락한 기독교의 개혁이 불가피하다.

종교개혁 신학의 세 원리를 비판하고 재구성하는 과정에서 필자에게는 다음 세 관점이 중요했다. 우선 로마서를 종교개혁자들의 시각으로부터 해방시켜 당대 제국(로마)적 현실에서 독해하기 위해 역사적 예수 연구가들의 생각을 차용했다, 둘째로 서구 신학에 일대 전환을 가져온 아우슈비츠 사건이후 생기한 정치신학으로부터 유대주의의 중요성을 다시 인식했다. 기독교, 특히 개신교가 강조한 믿음에 대한 몰이해를 수정할 목적에서였다. 마지막으로 아시아 토착화 신학자로서 종교다원주의 현실에 대한 주체적 자각 역시 소중했다. 이런 시각의 결과로서 필자는 본고에서 '행위 없는 믿음'아닌 '믿음 없는 행위'의 위험성을 적시했고 '오직 은총'을 자유의지와 대립된 개념으로서가 아니라 하느님 의의 도래로서 정치 신학적으로 독해했으며 '오직 성서"를 생태 신학적으로, 나아가 아시아 신학적 바탕에서 그 의미와 지평을 확대시킬 수 있었다. 이후 '만인 제사장'론을 통해서 필자는 성직 중심의 교회 개혁을 시대 필연적 과제로 적시할 수 있었다.

결국 본고의 목적은 자본주의 화된 한국 교회의 실상을 파헤쳐 성서가 말했던 공동체의 복귀를 희망했던 바, 필자는 이를 脫성장, 脫성직, 그리고 脫성별이란 3개의 탈(脫)로 표현 했다. 이는 결국 성숙, 평신도, 여성의 중요성을 강조한 것으로서 '작은교회가 희망이다'라는 선언으로 이어졌다. 목하 한국 개신교 안에서 일어나는 작은 교회 운동의 실상을 소개하는 것도 본고의 핵심 내용 중 하나라 할 것이다.

Contemporary Reformation and Renewal: Some Challenges and Opportunities for Today's Church Inspired by Pope Francis

Kuruvilla PANDIKATTU
Jnana-Deepa Vidyapeeth, Pune, India

교회 일치를 위한 온전한 복음 이해[1)]

김정형
장로회신학대학교, 초빙교수

I. 도입

그리스도교 신학의 규범은 예수 그리스도의 복음이다. 예수 그리스도의 복음이 그리스도교 신앙의 출발점이자 그리스도교 교회의 근본 토대이다. 따라서 이 땅의 모든 그리스도교 교회는 예수 그리스도의 복음 안에서 하나이며, 하나가 되어야 한다. 하지만, 역사적으로 볼 때 그리스도교 교회는 예수 그리스도의 복음 안에서 하나가 되지 못했다. 특별히 16세기 종교 개혁은 예수 그리스도의 복음으로 인해 교회가 분열된 안타까운 역사를 보여주고 있다.

마틴 루터의 종교 개혁은 '복음의 재발견'으로 촉발되었다.[2)] 루터는 가톨릭교회가 율법과 복음을 혼동하는 잘못을 범했다고 지적하면서, 율법과 날카롭게 대조되는 복음의 중심성을 강조하였다. 복음에 대한 이 같은 강조 때문에 루터를 따르는 무리들은 '가톨릭(Katholisch)'과 구분되는 '복음주의(Evangelish)'라는 이름을 얻게 되었다. 16세기 가톨릭교회와 프로테스탄트 교회가 예수 그리스도의 복음에 대한 상이한 이해 때문에(물론 전적으로 이 이유 때문만은 아니지만) 분열되었다면, 지난 20세기 전 세계의 프로테스탄트 교회가 복음에 대한 서로 다른 이해로 인해 서로 분열하고 갈등하는 모습을 지켜보았다.

어떻게 예수 그리스도의 복음이 하나님의 교회를 분열시키는 이유가 될 수 있는가? 필자는 예수 그리스도의 복음은 결단코 하나님의 교회를 분열시키는 이유가 될 수 없다고 확신한다. 문제는 예수 그리스도의 복음 자체에 있기보다는 그 복음에 대한 일방적이고 편협하고 독선적인 이해의 고집에 있다. 말하자면, 온 교회가 예수 그리스도의 복음에 대한 온전한 이해에 있어 공감대를 형성하지 못했기 때문에 16세기에는 가톨릭교회와 프로테스탄트 교회가 분열되고, 20세기에는 프로테스탄트 교회 내에서 소위 에큐메니칼 진영과 복음주의 진영이 양분되었다. 만약 필자의 분석대로 온전하지 못한 복음 이해가 교회 분열의 중심에 있었다면, 반대로 온전한 복음 이해는 교회 일치의 기폭제가 될 수 있을 것이다.

이러한 문제의식에서 본 소고는 교회 일치를 위한 예수 그리스도의 복음에 대한 온전한 이해를 발전시키는 것을 목적으로 한다. 이 일을 위해 프로테스탄트 신학자인 필자는 일차적으로 지난 반세기 가량 프로테스탄트 교회 내에서 이루어진 '온전한 복음'에 대한 공감대를 집중적으로 소개한 다음, '예수 그리스도의 복음'의 이중적 의미에 대한 새로운 이해를 통해 온전한 복음 이해를 위한 초석을 놓고자 한다. 종교 개혁 이래 프로테스탄트 교회의 지배적인 복음 이해가 이신칭의 교리에 집중되어 있었다는 점을 고려할 때, 예수가 선포한 하나님 나라의 복음의 관점에서 예수 그리스도의 십자가와 부활에 관한 복음을 새롭게 이해하는 본 소고

---

1) 이 논문은 필자의 이전 연구논문인 "온 신학을 위한 온전한 복음 이해"(「장신논단」 48-1 (2016.3), 173-200)을 이번 학술대회의 주제에 맞추어 수정 보완한 것이다.

2) 프로테스탄트 종교 개혁에 있어 복음의 중심성에 관해서는 Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine*, vol. 4, *Reformation of Church and Dogma (1300-1700)* (London: The University of Chicago Press, 1984), 3장(127-182쪽)을 보라.

의 시도는 프로테스탄트 교회 내의 일치는 물론이고 프로테스탄트 교회와 가톨릭교회의 일치에 일정 부분 기여할 수 있는 측면이 있다고 생각한다.

II. '온전한 복음'을 향한 공동의 여정

'온전한 복음'은 20세기 후반 많은 세계 교회들이 기존의 편협한 복음 이해를 넘어서 복음에 대한 온전한 이해를 추구하는 과정에서 등장한 표현이다. 1970년대부터 전 세계의 많은 교회들이 기존의 부분적인 복음 이해와 균형 잡히지 못한 선교 활동에 대한 반성으로 온전한 복음 이해에 기초한 통전적 선교를 추구하기 시작했다. 이러한 맥락에서 로잔 운동으로 대표되는 세계 복음주의 교회들과 세계교회협의회(WCC)를 중심으로 한 세계 에큐메니칼 교회들이 '온 교회(the whole church), 온 세상(the whole world), 온전한 복음(the whole gospel)'이라는 기치 아래 함께 뜻을 모으고 연대하고 있다는 사실은 매우 고무적이다.[3] 하지만 이 두 선교 전통 사이에 삼위일체 하나님의 선교의 궁극적인 목적, 복음 전도와 선교의 다른 차원들 사이의 관계 및 우선순위, 복음 전도의 구체적인 내용과 방식 등을 둘러싼 이해 차이가 여전히 존재한다는 것 또한 부인할 수 없는 사실이다. 세계 교회들이 온전한 복음에 기초한 통전적 선교라는 큰 방향에서뿐 아니라 선교의 구체적인 실천에 있어서도 이해와 뜻을 같이 함으로써 진정한 의미에서 하나가 된 '온 교회'가 '온 세상'에 '온전한 복음'을 전하고 실천하는 것은 불가능한 일일까?[4]

필자가 볼 때, '온 교회, 온 세상, 온전한 복음'이라는 동일한 기치를 들고 있는 세계 복음주의 교회들과 세계 에큐메니칼 교회들이 온전하게 하나가 되지 못하는 이유는 근본적으로 '온전한 복음'에 대한 서로 상이한 이해에 기인하고 있다. 다시 말해, '온전한 복음'이라는 동일한 문구를 사용하지만 그 구체적인 내용에 대해서는 서로 다른 이해를 갖고 있기 때문에, 결국 삼위일체 하나님의 선교의 궁극적인 목적, 선교의 다양한 측면들 사이의 관계 및 우선순위, 복음 전도의 내용과 방식 등에 있어서 두 교회가 서로 다른 주장을 펼치고 있는 것이다. 그렇다면, '온전한 복음'에 대한 이해를 새롭게 함으로써, 다시 말해, '온전한 복음'에 대한 이해에 있어 세계 복음주의 교회들과 세계 에큐메니칼 교회들 사이에 공통된 이해를 추구함으로써, 두 교회들이 진정한 의미에서 '복음적 에큐메니칼 교회' 혹은 '에큐메니칼 복음주의 교회'로 하나가 될 수 있는 계기를 만들 수 있을 것이다.[5]

III. 세계 복음주의 교회들의 복음 정의: 로잔 운동을 중심으로

지난 반세기 동안 세계 복음주의 교회들은 세계 에큐메니칼 교회들과 상호 비판적이면서 동시에 상호 건설적인 대화를 통해서 온전한 복음에 대한 나름의 정의를 발전시켜왔다. 여기에서는 세계 복음주의 교회들을 대표하는 로잔 운동에서 채택한 세 개의 선언문—로잔 언약(1974), 마닐라 선언(1989), 케이프타운 서약(2010)—을 집중적으로 분석하면서 온전한 복음을 향한 세계 복음주의 교회들의 신학적 여정이 어디에까지 이르렀는지 살펴보고자 한다.

---

3) 로잔 언약(1974), "Confessing Christ Today" (1975).
4) 한국일, 『세계를 품는 교회: 통전적 선교신학』 (서울: 장신대출판부, 2010), 41 참고.
5) 장윤재, "세계교회협의회(WCC) 제10차 부산총회와 에큐메니칼 운동," 「한국조직신학논총」 37 (2013.12), 212-14 참고.

1. 로잔 언약(1974)[6]

세계 복음주의자들은 1970년대 '하나님의 선교'와 구원에 대한 급진적 해석을 시도한 WCC의 선교 신학에 맞서 1974년 로잔 세계 복음화 대회를 통해 자신들의 고유한 신학적 입장을 천명하였다. 당시 WCC의 급진적 신학을 고려하는 가운데 1974년 로잔 언약은 먼저 '하나님의 선교'가 등장하기 이전 복음주의 선교 운동의 복음 정의를 재천명한다(§3).

> 유일한 신인이신 예수 그리스도는 죄인을 위한 유일한 대속물로 자신을 주셨고, 하나님과 사람 사이의 유일한 중보자이시다. 예수님 외에 우리가 구원받을 다른 이름은 없다. 모든 사람은 죄로 인해 멸망할 수밖에 없다. 그러나 하나님은 모든 사람을 사랑하시기 때문에 한 사람도 멸망하지 않고 모두가 회개할 것을 원하신다. 그럼에도 불구하고 그리스도를 거절하는 자는 구원의 기쁨을 거부하며 스스로를 정죄함으로써 하나님으로부터 영원히 분리된다.

여기에서 로잔 운동은 죄인을 위한 예수 그리스도의 대속적 죽음과 믿음을 통한 개인의 구원이 복음의 본질적인 내용임을 분명하게 밝힌다.[7] 하지만 로잔 언약은 여기에서 한 걸음 더 나아가 구원 받은 그리스도인들의 그리스도에 대한 순종, 제자도의 대가, 세상에서의 책임감 있는 섬김 등 "전도의 결과"를 함께 강조함으로써 '온전한 복음' 이해를 발전시킨다(§4). "세계 복음화는 온 교회가 온전한 복음(the whole gospel)을 온 세계에 전파할 것을 요구한다."는 로잔 언약의 문장은 이러한 의미에서 가장 잘 이해될 수 있을 것이다(§6). 비슷한 맥락에서 로잔 언약은 WCC의 사회 참여 신학을 일부 수용하여 복음 전도와 사회 정치적 참여가 "그리스도인의 의무의 두 가지 부분"임을 인정하고 '통전적 선교'의 방향을 제시한다(§5).

하지만 여기에서 주목할 것은 교회의 사회 정치적 참여가 (이 땅 가운데 도래하고 있는 하나님 나라에 대한 종말론적 소망의 관점이 아니라) 다만 "그리스도인의 의무"의 관점에서, 말하자면, 복음의 본질적 내용이 아니라 "전도의 결과" 중 하나인 "세상에서의 책임감 있는 섬김"의 관점에서만 긍정되고 있다는 사실이다. "온전한 복음"에 대한 로잔 언약의 이해의 한계가 드러나는 곳은 이것만이 아니다. "복음화 되지 않은 지역"을 초점으로 하는 "온 세계 복음화"를 향한 로잔 운동의 열정과 헌신 배후에는 여전히 예수 그리스도의 죽음을 통한 죄 용서의 복음이 그 핵심에 자리하고 있다(§9). 세상에서 그리스도인이 당하는 핍박에 대한 언급 역시 이 땅 가운데 하나님 나라의 보편적 가치를 구현하다가 고난을 당하는 사람들보다는 주로 "주 예수 그리스도를 증거한다는 이유로 고난 받는 우리 형제들"을 염두에 두고 있다(§13). "그리스도의 재림"에 대한 소망을 언급하면서 "인간이 이 땅 위에 유토피아를 건설할 수 있다"는 오만한 생각을 거부하는 것은 분명 타당한 입장이지만, 그 이면에 자리하고 있는 것으로 보이는 비관적 역사관은 세상 속에 하나님 나라를 구현하려는 모든 시도를 무력화시키고 있다(§15).

---

6) 출처: http://www.lausanne.org/ko/content-ko/covenant-ko/lausanne-covenant-ko.아래 인용에서는 공식 한글 번역 문서를 참고했으며, 인용출처는 항 번호만 표시했다.

7) 로잔 운동을 대표하는 복음주의 신학자 존 스토트(John Stott)는 『그리스도교의 기본 진리』(황을호 역, 생명의 말씀사, 2003)에서 이 복음을 상세하게 설명하고 있다. 한국교회에 잘 알려진 한국대학생선교회(CCC)의 사영리와 전도폭발훈련의 복음 제시에서도 우리는 이 복음의 논리를 발견할 수 있다.

2. 마닐라 선언(1989)[8)]

세계 복음주의자들은 1989년 마닐라에서 “그리스도께서 오실 때까지 그를 선포하라”와 “온 교회가 온 세상에 온전한 복음을 전하라는 부름”이라는 두 가지 주제를 갖고서 제2차 로잔 세계 복음화 국제대회를 열었다. 이 대회에서 채택된 마닐라 선언은 로잔 언약보다 훨씬 더 명시적으로 “온전한 복음”을 강조하고 선언서의 전면에 부각시킨다.

> 복음은 악의 권세로부터의 하나님의 구원과 영원한 하나님 나라의 건설 그리고 하나님의 목적에 도전하는 모든 것들에 대한 하나님의 최종적인 승리에 관한 기쁜 소식이다. 하나님은 그분의 사랑으로 창세 전에 그렇게 하시고자 작정하셨고, 우리 주 예수 그리스도의 죽음을 통해 죄와 사망과 심판에서 해방시키는 계획을 성취하셨다. 진실로 우리를 자유하게 하시고 구속된 자들의 사귐 속에서 우리를 연합시키는 분은 그리스도이시다.

마닐라 선언의 ‘온전한 복음’ 이해는 하나님의 최종적 승리가 완성될 종말론적 미래의 관점에서 복음을 정의했다는 점에서, 또한 복음의 본질적인 내용 안에 하나님의 사랑과 더불어 하나님의 나라를 포함시켰다는 점에서 로잔 언약의 복음 정의보다 진일보한 측면이 있다. 이 포괄적인 복음 이해는 “복음과 사회적 책임”의 관계를 로잔 언약보다 더 공고하게 결합시킨다. “신빙성 있는 참된 복음은 변화된 성도들의 삶 속에 뚜렷이 나타나야 한다. 우리가 *하나님의 사랑*을 선포할 때 우리는 사랑의 봉사에 참여해야 하며, 우리가 *하나님 나라*를 선포할 때 우리는 정의와 평화에 대한 그 나라의 요청에 헌신적으로 응답해야 한다”(§4). 여기에서 복음의 내용은 (그리스도 안에서 나타난) 하나님의 사랑과 하나님의 나라이다. 그리고 “하나님 나라에 관한 선포는 그의 나라에 용납될 수 없는 일에 대해 예언자적 지적을 하도록 요청”하기 때문에 그리스도인들이 폭력, 부패, 착취, 파괴, 부채 등으로 많은 사람들이 고통 받고 있는 사회 정치적 현실에 참여하는 것은 복음 선포에 마땅히 수반되어야 할 일로 이해된다. 나아가 “사람들의 공적, 개인적 삶이나 지역적, 세계적 생활의 모든 분야에 있어 예수 그리스도가 주님이 되심을 선포하지 못했던 것을 회개”함으로써(§4) 그리스도의 주 되심의 보편적 지평 안에서 복음의 지평을 교회 밖 온 세상에까지 확장시켰다는 점에서 마닐라 선언은 ‘온전한 복음’ 이해에 상당히 다가서 있다.

‘온전한 복음’ 이해에 있어 이 같은 진보에도 불구하고 마닐라 선언은 여전히 개인 구원에 초점을 둔 복음 전도의 우선성을 강조함으로써 여전히 로잔 언약의 한계 안에 머물러 있음을 보여준다. “우리의 주된 관심은 복음에 있으며, 모든 사람이 예수 그리스도를 구주로 영접할 기회를 갖도록 하는데 있기 때문에 복음 전도가 우선이다”(§4). 여기에서 복음은 (앞서 언급된 것과 달리) 이 세상 속에 도래하는 종말론적 하나님 나라의 복음이 아니라 예수의 대속적 죽음을 통한 죄 용서의 복음이다(§2 참고). 마닐라 선언은 한편에서 사회적 책임과 관련해서는 온 세상의 모든 분야에 관계되는 하나님 나라의 복음을 힘차게 강조하지만, 그보다 우선순위에 있어 앞서는 복음 전도와 관련해서는 인간 곤경의 근본 원인으로서 인간의 죄, 죄에 대한 하나님의 심판, 예수 그리스도의 대속적 죽음의 필요성, (개인) 구원의 유일한 길로서 회개와 믿음을 통한 예수 그리스도의 영접의 필요성 등을 역설하면서 과거 복음주의적 복음 정의를 다시 한 번 확인한다. 후자에서 복음은 죄 중심, 십자가 중심, 그리스도 중심, 믿음 중심, 교회 중심의 특징을 가진다. 다른 말로 하면, 자신의 죄와 직접적으로 연관되지 않은 인간의 다

---

8) 출처: http://www.lausanne.org/ko/content-ko/manifesto-ko/manila-manifesto-ko. 로잔 언약과 마찬가지로 아래 인용에서는 공식 한글 번역 문서를 참고했으며, 인용출처는 항 번호만 표시했다.

른 곤경들, 하나님 나라의 복음 선포와 그 현시로서 치유와 축귀 등 십자가를 달리기 전 예수의 지상 사역의 다양한 차원들, 예수의 부활 안에서 예기된 모든 육체가 부활하게 될 종말론적 미래에 대한 소망, 예수의 잉태에서부터 부활에 이르기까지 예수의 삶에 늘 함께 했던 성령의 활동들, 예수 그리스도에 대한 개인적인 믿음의 결단 이외에 하나님 나라의 복음이 요청하는 인간의 다양한 응답 자세들, 교회 밖 세상 속에서 펼쳐지고 있는 하나님의 신비로운 구원 활동들 등 온전한 복음의 다른 많은 주제들은 상대적으로 간과되거나 복음의 비본질적인 요소로 치부되어 버린다는 인상을 지울 수 없다.

3. 케이프타운 서약(2010)[9]

지난 2010년 케이프타운에서 열린 제3차 로잔 세계 복음화 대회는 이전 두 차례의 대회에서보다 훨씬 더 온전한 복음 이해와 훨씬 더 통전적인 선교 개념을 발전시켰다. 이 대회에서 채택된 케이프타운 서약에서 우리는 이전 두 차례의 대회와 달리 삼위일체적 관점이 더욱 분명하게 강조되고, 특히 "전도, 진리 증거, 제자 훈련, 화평케 함, 사회 참여, 윤리적 변혁, 창조세계를 돌봄, 악한 세력을 물리침, 악의 권세에 대한 승리, 병든 자의 치유, 박해와 고난으로부터의 인내" 등 선교의 다양한 활동들 속에서 성령의 활동이 분명하게 인정되고 있음을 확인한다. 아울러 하나님의 말씀에 대한 신앙고백에서 복음의 핵심으로 여기는 그리스도의 십자가와 부활을 "창조, 타락, 역사적 구속, 새 창조"에 관한 성경 이야기의 전체 맥락 안에 위치시킴으로서 온전한 복음 이해에 한 발짝 더 다가선 모습을 보인다.

보다 구체적으로 살펴보면, 케이프타운 서약은 서문에서 "죄와 악으로 인해 하나님의 창조세계가 파괴되었기에 그리스도 안에서 창조 세계의 모든 차원에 미치는 하나님의 영광스러운 기쁜 소식으로서의 온전한 복음"을 말한다. 아울러 "우리는 하나님의 세상을 사랑한다"는 소제목 아래 총체적 선교 개념을 다음과 같이 정의한다.

> 총체적 선교란 그리스도의 죽음과 부활을 통한 복음이 죄로 인해 깨지고 고통당하고 있는 개인과 사회, 창조세계 전체를 향한 하나님의 기쁜 소식이라는 성경적 진리를 명확하게 인식, 이를 선포하고 삶으로 살아내는 것이다. 개인과 사회와 창조세계 모두 하나님의 구속적 사랑과 선교의 대상이다.(7.A.)

여기에서 우리는 온전한 복음 정의의 초점이 복음이 미치는 광범위한 영역, 곧 개인과 사회, 창조세계 전체를 포괄하는 우주적 지평에 있음을 주목할 필요가 있다.

이와 관련해서 한 가지 더 주목할 점은 복음 전도와 사회 참여의 관계에 있어 우선순위의 문제에 있어 기존보다 보다 유연한 자세를 가질 뿐 아니라 둘 사이의 관계를 보다 유기적으로 이해하고 있다는 사실이다. 케이프타운 서약의 1부는 신앙고백, 2부는 행동강령으로 구성되어 있다. "다원적이고 세계화된 세상 속에서 그리스도의 진리 증거하기", "분열되고 깨진 세상에서 그리스도의 평화 이루기", "타종교인들 속에서 그리스도의 사랑을 살아내기", "세계복음화를 위한 그리스도의 뜻을 분별하기", "겸손하고 온전하며 단순한 삶으로 돌아가도록 교회 부르기", "선교의 일치를 위해 그리스도의 지체 안에서 동역하기" 등 모두 6개의 실천적인 주제들을 다루는 2부의 서문에서 우리는 놀라운 진술을 발견한다. "케이프타운 대회에서 논의된 6개의 주제들은 그리스도에게 속한 전 세계 교회가 직면해 있는 도전들과 미래의 우리의 우선

9) 출처: http://www.lausanne.org/ko/content-ko/ctc-ko/ctcommitment-ko.

순위를 분별하기 위한 준거를 제공한다. 이러한 서약들이 교회가 고려해야 할 모든 문제는 아니며, 모든 지역에서 동일한 우선순위를 가지는 것은 아니다." 복음이 응답해야 하는 현대 사회의 다양한 모습들에 대한 민감하고 구체적인 관심뿐 아니라 우선순위에 있어 유연성을 보여준 것은 많은 발전을 보여준다. 여기에 더하여 케이프타운 서약은 복음 전도와 사회 참여의 유기적 연관 관계에 대한 이해에 있어 이전보다 훨씬 진전된 견해를 보여준다. "총체적 선교는 복음을 선포하는 것인 동시에 복음을 실천하는 것이다. 이는 단순히 복음 전도와 사회 참여가 서로 나란히 이루어져야 한다는 뜻이 아니다. 우리의 선포는 우리의 삶의 모든 영역에서 사랑과 회개를 요청하는 것이기에, 총체적 선교 안에서 우리의 선포는 사회적 중요성을 내포한다. 또한 우리의 사회 참여는 사람과 사회를 변화시키는 예수 그리스도의 은혜를 증거하는 것이기에 복음 전도의 중요성을 갖는다." 여기에서 우리가 전하는 복음의 내용은 사회 변화를 위한 사회 참여와 본질적으로 연결되어 있다.

한편, '온전한 복음'과 '총체적 선교'에 대한 이 같은 포괄적인 이해와 병행하여 우리는 케이프타운 서약에서 로잔 운동의 이전 공식 문서들에서 본 것과 동일한 과거의 복음주의적 논리 역시 발견한다. 그 논리의 핵심은 창조세계 전체의 파괴를 가져온 인간의 죄의 문제와 죄의 문제 해결을 위한 그리스도의 죽음과 부활이며, 후자는 "하나님께서 이 세상을 구원하기 위해 *행하셨던* 변하지 않는 [과거] 이야기"로 기술된다. 이 두 가지는 "영원한 복음의 진리"에 속하고 급변하는 세상 속에서 여전히 "변하지 않는 실재들"로 이해된다. 소위 복음주의적 복음 정의의 이 같은 논리는 제8항 "우리는 하나님의 복음을 사랑한다."에서 더욱 분명하게 제시되고 있다. 바울의 복음(고전 15:3-4)을 언급한 다음 케이프타운 서약은 복음을 십자가와 부활의 복음으로 정의한다(8.B).

> 복음은 십자가에서 아들의 모습으로 우리를 대신하여 우리의 죄로 인해 심판을 받으시려 하나님 자신이 못 박히신 사건이다. 이 위대한 구원의 역사를 통해 하나님은 사탄과 죽음과 모든 악의 권세를 물리치고 결정적인 승리를 하셨으며, 우리를 사탄의 권세와 두려움에서 해방하셨고, 어둠의 세력들의 궁극적 파멸을 확증하셨다. 그분은 모든 장벽과 대립을 불식시키고 하나님과 믿는 자들과의 화해와 사람들 사이의 화해를 이루였다. 또한 하나님은 십자가를 통해 모든 피조물의 궁극적인 화해를 이루셨고, 예수님의 육체적 부활 가운데 새 창조의 첫 열매를 우리에게 주셨다.

결국 "하나님의 복음"을 주제로 다루는 이 단락(제8항)에서 정의되고 있는, 따라서 케이프타운 서약의 근본에 있다고 판단되는 복음의 내용은 여전히 인간의 죄의 문제 해결을 위해 예수 그리스도의 십자가와 부활을 통해 하나님께서 이미 성취하신 일에 초점을 맞추고 있다. 예수의 육체적 부활을 "새 창조의 첫 열매"로 기술하면서 종말론적 새 창조의 비전을 시야에서 놓치지 않고 있다는 점은 그나마 다행이지만, 예수 그리스도가 선포하고 구현한 하나님 나라의 미래에 대한 언급이 빠져 있다는 사실은 큰 아쉬움을 남긴다.

요컨대, 지금까지 살펴본 케이프타운 서약의 복음 정의는 한편에서는 하나님의 사랑의 범위를 창조세계 전체로 확대시키고 복음 전도와 사회 참여의 관계를 보다 유기적으로 이해하는 복음 이해를 발전시켰다는 점에서 온전한 복음 이해에 조금 더 다가갔다고 볼 수도 있지만, 다른 한편에서는 온 세상이 완성될 종말론적 하나님 나라의 비전을 상대적으로 간과함으로써 오히려 마닐라 선언에 비해 온전한 복음 이해에서 조금 더 멀어졌다고도 볼 수도 있다.

IV. 세계 에큐메니칼 교회들의 복음 정의: 세계교회협의회(WCC)를 중심으로

세계교회협의회(WCC)를 중심으로 한 세계 에큐메니칼 교회들은 '온전한 복음'에 기초한 '통전적 선교'를 추구하는데 있어 로잔 운동을 중심으로 한 세계 복음주의 교회들과 뜻을 같이 하지만, '하나님의 선교' 전통 안에 '복음주의적 복음 전도' 전통을 변형시켜 통합시킴으로써 로잔 운동과는 조금 다른 관점에서 '온전한 복음'에 대한 나름의 정의를 발전시켜왔다. 아래에서는 WCC가 로잔 운동의 선교 신학을 염두에 두면서 고유한 선교 신학을 발전시키는 과정에서 산출한 공식 문서 세 건을 중심으로 세계 에큐메니칼 교회들의 '온전한 복음' 이해가 최근 어떻게 발전했는지 살펴볼 것이다.

1. "오늘날 그리스도 고백하기"(1975, 나이로비)[10]

WCC의 복음 정의를 위한 노력은 1927년 로잔 제1차 신앙과 직제 세계대회로 거슬러 올라간다. 하지만 WCC 내에서 새로운 복음 정의가 화두로 제기된 것은 1950-60년대에 발전한 하나님의 선교 개념에 대한 급진적 해석이 1970년대 들어 세계 복음주의 교회들의 대대적인 반발에 부딪히면서부터였다.[11] 1975년 나이로비에서 열린 WCC 총회는 이러한 상황 속에서 "오늘날 그리스도 고백하기(Confessing Christ Today)"라는 제목의 보고서를 통해서 '온전한 복음(The Whole Gospel)'이란 표제 아래 복음에 대한 새로운 정의를 제시했다.

> [57.] 복음은 우리의 창조주이자 구속주이신 하나님으로부터 오는 기쁜 소식이다. 예루살렘에서 갈릴리로 그리고 땅 끝에 이르기까지 성령은 예수 그리스도 안에서 이루어진 하나님의 결정적인 계시의 매번 새로운 측면들과 차원들을 드러내 보여주었다. 복음은 항상 예수 그리스도를 통한 하나님의 나라와 사랑의 선포, 은혜와 죄 용서의 제공, 회개와 그리스도에 대한 믿음에의 초청, 하나님의 교회 안에서 친교의 권면, 하나님의 구원의 말씀과 행위에 대해 증언하라는 명령, 정의와 인권을 위한 투쟁에 참여할 책임, 인간의 온전함을 방해하는 모든 것들을 배척할 의무, 생명을 내어놓을 각오의 헌신을 포함한다. 우리 시대의 억압 받는 사람들에게 복음은 하나님 나라의 도래에 대한 희망의 표지로서 이 세상에서 해방을 위해 몸부림치는 가운데 인내하도록 용기를 주는 메시지로서 새롭게 다가간다. 여성들에게 복음은 굴종을 강요하는 문화 속에서 여성들이 담대해지도록 힘을 북돋아 주는 그리스도에 관한 소식을 가져다준다. 어린아이들에게 복음은 "소자들"을 사랑하라는 부름이고, 부와 힘을 가진 사람들에게 복음은 가난한 사람들의 가난의 짐을 나누어지는 책임을 일깨워 준다. [58.] 우리는 복음이 우리의 구체적인 상황들에 말하는 것을 들을 때 기뻐할 뿐 아니라 복음을 구체적인 상황들에 전달하려고 애써야 하지만, 동시에 우리는 (복음을 우리 자신의 욕심과 이익에 맞추어 왜곡하지 않기 위해서) 성경과 전통 안에서 발견하는바 예수 그리스도를 중심으로 하는 역사적 사도적 증언에 충실하게 머물러 있어야 한다.[12]

나이로비의 '온전한 복음' 정의는 예수 그리스도에 대한 사도적 증언을 근본 규범으로 삼으면서도 동시에 인간 곤경의 다양한 상황 속에서 복음이 다양한 모습으로 드러날 수 있음을 강조하는 특징이 있다. 말하자면, 나이로비 총회에서 JPSS(Just, Participatory, Sustainable Society)로 요약된 선교의 다양한 측면들이 모두 '온전한 복음'의 본질적인 요소들과 연관되어 있다. 여기에 예수 그리스도를 통한 죄 용서와 예수 그리스도에 대한 믿음에의 초청 등 로잔

---

10) David M. Paton (ed.), *Breaking Barriers: Nairobi 1975* (London: SPCK, 1976), 41-57.
11) WCC의 복음 정의의 역사에 관한 보다 자세한 내용은 이형기, 『세계교회협의회와 신학』(서울: 북코리아, 2013), 제4장 "WCC와 '온전한 복음'"(114-143쪽)을 참고하라.
12) Paton (ed.), *Breaking Barriers*, 52-53.

운동에서 계속적으로 강조하고 있는 소위 복음주의적 복음 정의의 내용들이 포함되어 있기는 하지만 복음의 다른 차원에 비해 우선성을 주장하지 않는다.

나이로비 총회는 이 같은 온전한 복음이 "성령의 능력을 통해서 인간의 모든 필요에 대해 말하며 우리의 삶을 변화시킨다."고 주장하면서 '전인(the whole person)'에게 전해져야 한다고 역설한다.

> 복음은 용서를 가져오면서 우리를 우리의 창조자와 화해시키고 우리 안에 하나님을 아는 참된 기쁨을 불러일으키고 영생을 약속한다. 복음은 우리를 하나님의 백성으로 연합시키면서 공동체와 친교에 대한 우리의 필요에 응답한다. 복음은 모든 사람을 향한 하나님의 사랑을 계시하면서 우리를 우리가 속한 사회의 책임적이고 비판적이고 창조적인 일원이 되게 만든다. 예수의 부활의 기쁜 소식은 역사 속에서 하나님의 의로우신 뜻이 반드시 성취될 것을 우리에게 확신시켜 주고, 우리를 자유하게 만들어 희망과 용기를 갖고서 그 성취를 위해 일하게 한다.

아울러 교회는 "구원의 이름을 들은 사람이든 그 이름을 들어보지 못한 대다수의 사람이든 상관없이" '온 세상(the whole world)'에 이 복음을 전해야 한다. 흥미로운 점은 구원의 이름을 이미 들은 사람들도 여전히 '온전한 복음'을 필요로 한다는 사실이다.

2. "선교와 복음 전도: 에큐메니칼 확언"(1982)[13]

이 문서는 WCC가 1970년대 중반의 세계 복음주의 교회들과 로마 가톨릭교회가 각각 발표한 통전적 선교 선언문들[14]에 응답하여 내놓은 선교와 복음 전도에 관한 WCC 최초의 공식 문서이다. 이 문서는 하나님 나라의 약속뿐 아니라 예수 그리스도에 대한 분명한 증언의 요청을 강조하는 포괄적이고 통전적인 선교신학을 발전시키고 있다. 무엇보다 인상적인 점은 세계 복음주의 교회들의 비판을 적극 수용하여 개인의 회심과 교회 개척의 중요성을 매우 강하게 강조하고 있다는 사실이다.

"교회는 사람들과 나라들을 회개로 부르고 예수 그리스도를 통한 죄 용서와 하나님과 이웃과의 관계에 있어 새로운 시작을 알리기 위해 세상으로 파송된다. 이와 같은 복음 전도의(evangelistic) 소명은 오늘날 새롭게 긴급성을 가지고 있다"(서문에서). 그리스도에 대한 개인적 결단의 중요성은 회심에 대한 진술에서 보다 분명하게 강조된다(§10).

> 복음의 선포는 그리스도의 구원의 주권을 개인적인 결단 가운데 인정하고 받아들이라는 초청을 포함하고 있다. 그것은 성령의 중보 안에서 그리스도의 용서를 받아들이고 제자도와 섬김의 삶에의 부름을 개인적으로 받아들이는, 살아계신 그리스도와의 인격적 만남에 관한 선언이다. 하나님은 전 인류에게뿐 아니라 자신의 자녀들 한 사람 한 사람에게 구체적으로 다가가신다. 모든 사람은 복음을 들을 권리가 있다.

개인의 회심에 대한 강조에 더하여 1982년 WCC 선교 문서에서 두드러지는 또 한 가지 특징은 교회 개척 및 성장에 대한 강조이다(§25).

---

13) World Council of Churches, "Mission and Evangelism: An Ecumenical Affirmation," in WCC (ed.), *You Are the Light of the World: Statements on Mission by the World Council of Churches 1980-2005*, 1-38 (Geneva: WCC, 2005).

14) Lausanne Covenant (1974)와 Evangelii Nuntiandi (1975).

> 모든 인류 공동체 안에 지역 회중 공동체를 배가시키는 것은 그리스도교 선교의 핵심에 속한다. 복음의 씨를 심는 것은 말씀과 성례전 주변에 모이고 하나님의 계시된 목적을 [세상에] 알리도록 부름받은 일군의 사람들을 낳을 것이다. 여러 세대에 걸쳐 이루어진 제자들의 신실한 증언 덕분에 교회가 사실상 모든 국가에서 생겨났다. 씨를 뿌리는 이 같은 과업은 하나님 나라의 세포 곧 예수 그리스도를 고백하고 그의 이름으로 그의 백성을 섬기는 교회가 모든 인간 공동체 안에 존재하게 되는 그날까지 계속될 필요가 있다. 모든 장소에 교회를 세우는 일은 복음에 본질적이다. 지역 회중 공동체는 교회의 선교 소명의 완수를 위해 결정적인 도구이다.

개인의 회심과 교회의 개척 및 성장에 대한 이 선교 문서의 강조는 WCC가 하나님의 선교에 대한 급진적 해석을 반성하고 기존의 복음주의적 복음 이해를 수용하면서 '온전한 복음' 이해를 발전시키고 있음을 보여준다.

한편, 필자가 이 선교 문서에서 주목하는 점은 복음주의적 요소들에 대한 이 같은 강조에도 불구하고 로잔 운동의 복음 이해와는 상당한 차이를 보이는 복음 이해가 엿보인다는 점이다. 이것은 복음주의적 요소들을 적극 수용한 것으로 보이는 위의 두 인용문들에서도 지적할 수 있다. 예를 들면, 복음의 선포는 그리스도의 구원의 주권에 관한 내용을 "포함하고" 있지만 그것에만 한정되지는 않는다. 그 이유는 (이후에 다시 살펴보겠지만) 예수 그리스도의 대속적 죽음보다는 종말론적 하나님 나라의 도래가 교회가 세상에 전해야 하는 복음 내용의 핵심으로 이해되기 때문이다. 또한 교회 개척에 관한 언급에서도 교회 개척의 중요성과 필요성을 강조하면서도 교회 자체가 하나님 나라와 동일시될 수 없고 다만 하나님의 선교의 도구라는 점을 분명히 한다. 선교의 궁극적인 목적은 온 세상을 교회화시키는 것이 아니라 온 세상에 하나님 나라를 구현하는 것이다. 결국 교회를 개척하고 성장시켜야 하는 이유는 "교회의 선교 소명의 완수" 곧 하나님 나라의 일을 이 세상 속에서 완수하기 위해서이다.

이외에 다른 많은 부분에서도 이 선교 문서는 로잔 운동보다 훨씬 더 포괄적인 복음 이해를 보여준다. 여기에서는 다만 몇 가지 예를 들어 설명하겠다. 첫째, 이 문서에서 그리스도에 대한 헌신은 역사적 그리스도에 대한 헌신에 머물지 않고 역사적 그리스도 안에서 계시된 하나님과 하나님의 나라에 대한 헌신과 동일한 의미를 갖는다. "아버지이신 하나님은 자신의 자녀들 한 사람 한 사람을 알고 계시며 각각의 사람이 자신의 백성의 친교 가운데 자신에 대하여 그리고 자신의 나라에 대하여 개인적으로 헌신의 결단을 내릴 것을 요구하고 있다"(§10). 비슷한 맥락에서 그리스도와의 만남은 "그리스도 안에서 계시된 하나님과의 만남"과 동일한 의미를 갖는다(§11). 말하자면, 헌신의 대상으로서 그리스도는 언제나 하나님과의 관계 속에서 이해되고 있다. 둘째, 이 문서는 전인적, 총체적 회심을 강조하면서 믿음과 선행을 (시간적이든 논리적이든) 선후 관계로 보는 전통적인 복음 이해를 과감하게 극복한다. "회심은 우리의 역사적 실재 가운데 일어나며 우리의 삶 전체를 포괄한다. 왜냐하면 하나님의 사랑은 이 전체에 관계되어 있기 때문이다. 예수의 부름은 즐겁게 그를 따르고, 그의 종된 몸에 참여하고, 그와 함께 죄와 가난과 죽음을 극복하는 투쟁에 참여할 것을 초청하는 부름이다"(§11). 뿐만 아니라, 이 문서는 개인적인 차원의 회심뿐 아니라 공동체적 차원의 회심을 함께 요청하면서 개인 구원의 협소한 복음 이해를 극복한다. "회개와 순종에의 부름으로서 회심에의 부름은 민족들, 그룹들, 가족들에도 적용되어야 한다. 전쟁을 평화로, 불의를 정의로, 인종차별을 연대로, 미움을 사랑으로 바꾸어야 한다는 필요성을 선포하는 일은 예수 그리스도와 그의 나라에 대한 증언에 다름 아니다"(§12). 셋째, 로잔 운동이 복음의 보편적 지평을 예수 그리스도의 십자가와 부활 사건에 정초시켰다면, WCC의 이 선교 문서는 예수가 가르친 하나님 나라에 근거하

여 복음이 삶의 모든 영역에 관여함을 역설한다. “하나님 나라에 관한 예수의 가르침은 모든 인간 역사에 대한 하나님의 사랑의 주권을 분명하게 지시하고 있다. 우리는 우리의 증언을 소위 사적인 삶의 영역에 제한할 수 없다. 그리스도의 주권은 삶의 모든 영역에서 선포되어야 한다”(§14). 흔히 미전도 종족 전도의 필요성을 뒷받침하는 주요 전거로 인용되는 마태복음 28장 19-20절의 지상 명령은 이 문서에서 삶의 모든 영역에서 실현되어야 할 그리스도의 주권 곧 하나님 나라의 관점에서 재해석되고 있다.

요컨대, WCC의 1982년 선교 문서는 기존의 하나님의 선교 안에 내포된 복음 이해 속에 개인의 회심과 교회의 개척 및 성장을 강조하는 복음 이해를 유기적으로 통합시킴으로써 온전한 복음 이해를 위한 큰 진전을 이루었다고 평가할 수 있다. 다만 여전히 성령의 역할과 복음이 창조 세계 전체에 대해 가지는 의미에 대한 이해가 충분히 발전하지 못했다는 점에서 이후의 보완의 필요로 하고 있다.

3. “함께 생명을 향하여: 변화하는 지형 속의 선교와 복음 전도”(2013, 부산)[15]

2013년 제10차 WCC 부산 총회에 제출된 “선교와 복음 전도에 대한 새로운 확언”은 1982년 이후 20여 간의 신학적 발전을 반영하는 동시에 변화하는 선교 지형을 고려하면서 1982년 선교 문서를 더욱 발전시키고 있다. 1982년 선교 문서와 비교해 볼 때 2013년 선교 문서는 하나님의 선교의 관점에서 복음 전도에 대한 복음주의적 강조를 유기적으로 통합하고 있다는 점에서 연속성을 가지는 반면, 전자의 약점으로 지적되는 성령론과 창조론의 차원을 대폭 보강하고 있다는 점이 두드러지게 부각된다.

먼저 이 선교문서는 모든 생명을 창조하고 구속하고 지탱하는 삼위일체 하나님에 대한 신앙고백으로 문을 연다. 그리고 삼위일체 하나님의 선교를 “생명을 가져오는 선교”로, 하나님의 선교의 궁극적인 목적을 “모든 생명이 풍성한 생명을 얻는 것”(요 10:10)으로 규정한다. 여기에서 하나님의 선교는 전인적 인간과 사회의 모든 측면뿐 아니라 창조 세계의 모든 부분을 포괄하는 우주적 차원의 선교로 이해되고, 모든 생명은 “하나님의 생명의 그물망 안에서 상호 연결되어 있는” 전체로서 긍정된다. 창조 세계 전체를 아우르는 생명에 대한 긍정은 1990년 서울 JPIC(Justice, Peace, Integrity of Creation)를 전후하여 부각된 창조의 보존이라는 이슈가 2013년 부산 총회에서 전면에 부각된 것과 무관하지 않다. 중요한 점은 이전보다 더 분명하게 인간 중심적 패러다임이 극복되고 이제는 창조 세계 전체의 모든 생명이 누리게 될 풍성한 생명에 대한 약속이 온전한 복음의 핵심 내용으로 인식되고 있다는 사실이다.

2013년 선교 문서에서 두드러지는 또 한 가지 중요한 사실은 생명의 수여자로서 성령의 선교에 대한 강조이다. 선교 문서 전체가 선교의 영, 해방의 영, 공동체의 영, 오순절의 영 등 성령의 네 가지 측면을 중심으로 구성되어 있다는 사실은 성령이 이 문서에서 차지하는 비중을 단적으로 보여준다. 전통적으로 복음 정의와 선교 이해가 그리스도 중심적으로 이루어졌다는 사실을 기억할 때, 성령에 대한 이 같은 이례적인 강조는 신학적 패러다임이 배타적 그리스도 중심주의에서 삼위일체론적 패러다임으로 근본적으로 변화하였음을 보여준다. 조금 더 구체적으로 들여다보면, 기존에는 기독론적으로 제한된 성령 이해 곧 그리스도에게 전적으로 의존하고 있는 성령 이해가 지배적이었다면, 이 선교 문서는 삼위일체 하나님 안에서 그리스도와 성령의 뗄 수 없는 관계를 강조하면서 동시에 역사적 그리스도로부터 상대적으로 독립적

15) WCC 홈페이지(https://www.oikoumene.org/en/resources)에서 “Together Towards Life: Mission and Evangelism in Changing Landscapes”라는 제목의 문서 전체를 내려 받을 수 있다.

인 성령 이해, 오히려 그리스도와 교회의 근원에 자리하고 있는 성령 이해, 그리고 창조 세계 전체에 생명을 공급하는 성령 이해를 발전시키고 있다(§16-17). 이제는 생명을 살리는 성령의 활동이 하나님의 선교를 분별하는 기준이 된다. "우리는 억압 받는 자들의 해방, 깨어진 공동체의 치유와 화해, 창조 세계의 복원 등 생명이 그 충만함 가운데 그리고 그 모든 차원에서 긍정되는 모든 곳에서 하나님의 영을 분별한다. 또한 우리는 죽음의 세력과 생명의 파괴가 횡행하는 모든 곳에서 악한 영을 분별한다"(§24).

요컨대, 2013년 선교 문서는 창조 세계 전체를 아우르는 우주적인 지평에서, 그리고 생명의 수여자이신 성령의 활동을 중심으로 하는 삼위일체론적 틀 안에서 기존의 복음 이해를 한 단계 더 온전하게 만드는데 공헌했다.

V. 교회 일치를 위한 온전한 복음 이해의 초석

지금까지 살펴본 바에 따르면, 로잔 운동과 WCC는 1970년대 이후 서로 간의 비판적이면서 건설적인 상호 작용을 통해서 각기 '온전한 복음' 이해에 더 가까이 다가가고 있지만, 여전히 두 운동 사이에 존재하는 차이점 역시 간과할 수 없다. 여기에서 가장 결정적인 문제는 예수 그리스도의 십자가를 통한 죄의 구속의 복음과 이 세상에 풍성한 생명을 가져오는 하나님 나라의 복음 사이의 관계를 어떻게 이해하는가 하는 점이다. 사실 이 문제는 근대 역사비평 이후 첨예하게 제기된 주제, 곧 역사의 예수가 지상에서 선포한 하나님 나라의 미래에 관한 복음과 예수의 부활 이후 사도들이 선포한 십자가와 부활의 과거에 관한 복음 사이의 관계를 어떻게 이해할 것인가 하는 문제와 맞닿아 있다. 그런 점에서 이 두 복음 사이의 관계를 적절하게 해명하는 것은 세계 교회가 공감할 수 있는 '온전한 복음' 이해에 중요한 기여를 할 수 있을 것으로 기대된다. 필자는 '예수 그리스도의 복음'(막 1:1)이라는 성서적 표현의 두 가지 의미에 대한 상호 보완적 해석 및 예수 그리스도 사건에 대한 삼위일체론적 해석에서 이 문제의 해결을 위한 실마리를 발견할 수 있다고 본다.

1. '예수 그리스도의 복음'의 두 가지 의미

'예수 그리스도의 복음'은 문법적으로 볼 때 두 가지 의미를 가질 수 있다. 하나는 '예수 그리스도가 선포한 복음'이고 다른 하나는 '예수 그리스도에 관한 복음'이다. 단순하게 말해서, 나사렛 예수는 공생애 기간 중에 하나님 나라의 종말론적 도래에 관한 복음을 전했다면(막 1:14-15), 예수의 부활 후에 바울을 중심으로 한 사도들은 하나님의 구원을 성취한 사건으로서 예수 그리스도의 십자가와 부활의 복음을 전했다(롬 1:3-4). 사실 '예수 그리스도의 복음'의 이 두 가지 의미 사이의 관계는 다소 미묘하다. 문제는 이 미묘한 관계에 대한 충분한 고려 없이 하나의 해석의 배타적으로 고집하면서 다른 해석을 부정하거나 평가 절하하는 경우가 적지 않다는 것이다. 한편에서는 하나님 나라의 종말론적 도래에 관한 복음은 선포자인 나사렛 예수의 인격 및 사역과 뗄 수 없는 관계 속에 있음에도 불구하고 예수 그리스도에 대한 명시적인 언급 없이 많은 사람들이 바라는 이상적인 유토피아에 관해 이야기하는 경우가 있는가 하면, 다른 한편에서는 예수 그리스도의 십자가와 부활 사건은 창조에서 종말에 이르는 거대한 "'하나의 하나님 나라 복음 이야기"'[16] 속에서 이해되어야 함에도 불구하고 종말에 온 세상을 완성시키는 하나님 나라의 도래에 대한 소망 없이 예수 그리스도의 십자가를 통한 개인

16) 이형기, 『에큐메니칼 운동의 패러다임 전환』 (서울: 한들, 2011), 411이하. 특히 각주 31을 보라.

구원의 문제에만 천착하는 경우가 있다. 필자가 볼 때, '예수 그리스도의 복음'의 두 가지 의미—곧 '예수 그리스도에 관한 복음'과 '예수 그리스도가 전한 복음'—는 상호 보완적인 관계 속에서 재해석될 필요가 있다.[17]

2. 예수 그리스도의 과거 이야기 속에 담긴 종말론적 하나님 나라의 미래 이야기

먼저, '예수 그리스도에 관한 복음'의 경우 복음의 내용으로서 예수 그리스도가 종말론적 하나님 나라의 도래의 복음을 선포했다는 사실을 진지하게 고려하면서 해석할 필요가 있다. 예수 그리스도에 관한 복음을 온전하게 이해하려면 예수가 전한 하나님 나라의 도래의 약속을 포함해서 이해해야 한다. 나아가 임박한 하나님 나라의 도래에 대한 확신이 예수의 삶과 가르침과 사역 전체를 지배하고 있었다는 사실을 고려할 때, 즉 예수 그리스도의 사건이 그 자체로 종말론적 하나님 나라의 사건이었음을 기억할 때, 하나님 나라를 언급하지 않고서 예수 그리스도에 대해 이야기한다는 것은 이치에 맞지 않다. '예수 그리스도에 관한 복음'은 다름 아닌 하나님 나라의 복음을 전할 뿐 아니라 그 복음을 자신의 삶과 죽음과 부활 속에 구현한 예수 그리스도에 관한 복음이다. 우리는 '예수 그리스도에 관한 복음' 안에서 예수가 전한 '하나님 나라에 관한 복음'을 발견할 수 있어야 한다.

이와 관련해서 우리는 예수 그리스도의 복음의 다차원적인 시간성을 기억할 필요가 있다. 종말에 일어날 일(부활)이 예수 안에서 시간을 앞당겨 일어났다. 과거 안에 미래가 내포되어 있다.[18] 종말론적 미래가 단순히 약속으로서가 아니라 "첫 열매"로서 과거 속에 발생했다. 이 선취적인 사건으로 인해 종말론적 미래는 막연한 기대의 대상이 아니라 확실한 소망의 대상이 된다. 다르게 말하면, 예수 그리스도의 과거 이야기는 그 자체 안에 성취된 혹은 완결된, 따라서 다만 드러나기만을 기다리는 구원 사건을 말하기보다 장차 종말론적 미래에 성취될 새로운 일 곧 하나님 나라의 구원을 내포하고 지시하고 있다.[19] 복음의 원초적, 궁극적 내용은 새 하늘과 새 땅에서의 종말론적 하나님 나라의 완성이다. 예수의 삶과 십자가와 부활은 그 미래를 현시하고 예기하고 약속하고 선취하고 확증한다. 요컨대, 예수 그리스도의 과거 이야기 속에 종말론적 하나님 나라의 미래 이야기가 담겨 있다고 보아야 한다.

3. 종말론적 하나님 나라의 약속을 선포하고 선취하고 확증한 예수 그리스도의 이야기

한편, '예수 그리스도가 전한 복음' 곧 하나님 나라에 관한 복음의 경우 온 세상을 포괄하는 보편적인 지평의 종말론적 하나님 나라가 예수 그리스도라는 과거의 역사적 사건 안에 현존했다는 성서적 증언을 진지하게 고려하면서 해석할 필요가 있다. '예수 그리스도가 전한 복음'의 내용으로서 하나님 나라는 단순히 인간이 꿈꾸고 바라는 이상적인 세상을 가리키지 않고, 예

---

17) 필자는 한국을 대표하는 신약학자 김세윤이 이 주제에 대해 제시한 논제를 비판적으로 고찰하는 가운데 종말론적 신학의 관점에서 필자 고유의 입장을 발전시킨 바 있다. 필자의 이전 글 "교회의 위기 속에 복음을 다시 듣다: 김세윤, 『복음이란 무엇인가』". 「동서신학평론」 (2013.9)을 참고하라.

18) Wolfhart Pannenberg, *Systematic Theology*, vol. 2, trans. Geoffrey Bromiley (Minneapolis: Eerdmans, 1994), 459. 판넨베르크는 하나님 나라의 도래에 관한 예수의 복음과 예수 그리스도 안에서 이루어진 화해에 관한 바울의 복음을 비교 분석하면서 복음을 "예수 그리스도 안에서 이미 동튼 하나님의 구원의 미래에 관한 종말론적 메시지"로 정의한다. 같은 책, 459.

19) 이와 관련해서 필자는 바르트와 몰트만 사이의 종말론 논쟁에서 중요한 통찰을 얻었다. 필자의 이전 글 "Three-Dimensional Theological Thinking: Karl Barth and Jürgen Moltmann in Debate," *Korea Presbyterian Journal of Theology* 44/3 (2012.10), 167-186을 참고하라.

수의 삶과 죽음과 부활 속에 선포되고 약속되고 선취되고 현존하고 확증된 종말론적 미래의 세상을 가리킨다. 따라서 성경이 증언하고 있는 예수 그리스도의 이야기를 떠나서 하나님 나라의 구원을 이야기하는 것은 인간의 욕망을 투사시킨 유토피아를 맹목적으로 긍정하는 오류에 빠질 위험이 많다. 이런 의미에서 예수 그리스도가 전한 하나님 나라의 복음은 종말론적 하나님 나라의 사건으로서 예수 그리스도를 떠나서는 온전하게 이해될 수 없다.

다시 말해, 종말론적 하나님 나라는 예수 그리스도의 이야기를 통해서만 정의될 수 있다. 하나님 나라는 단순히 구원받은 영혼들의 공동체로서 확장된 교회를 가리키지도 않고, 단순히 세상의 모든 필요를 만족시키는 이상적인 사회를 가리키지도 않는다. 하나님 나라는 철저하게 기독론적 토대 위에서 정의되어야 한다. 예수가 선포한 복음의 내용으로서 하나님 나라, 예수의 사역 속에서 그 실체가 선취적으로 드러난 하나님 나라, 예수의 죽음과 부활 속에서 성취되고 약속되고 예기되고 확증된 하나님 나라가 종말론적 하나님 나라를 이해하는데 있어 결정적인 규범이다. 이것을 오늘의 하나님 나라 운동에 적용하자면, 예수가 사랑한 생명이 오늘날 생명 운동의 규범이 되어야 하고, 예수가 걸어간 평화의 길이 오늘날 평화 운동의 규범이 되어야 하며, 예수가 요청한 정의가 오늘날 정의 운동의 규범이 되어야 하고, 예수가 추구한 희락이 오늘날 건강한 기쁨의 기준이 되어야 한다.

결론적으로 말해서, '예수 그리스도의 복음'이 가진 두 가지 의미, 곧 '예수 그리스도에 관한 복음'과 '예수 그리스도가 전한 복음'은 '하나의 복음 이야기'의 핵심적인 두 기둥을 보여준다. 하나는 이 하나의 복음 이야기의 중심이자 인식론적 출발점으로서 예수 그리스도의 이야기이고, 다른 하나는 이 하나의 복음 이야기의 원초적인 내용이자 궁극적인 결말로서 종말론적 하나님 나라의 도래 이야기이다.

4. 예수 그리스도 안에서 온 세상의 구원을 이루신 삼위일체 하나님 이야기

'예수 그리스도의 복음'의 이중적 의미에 대한 이상의 해석에 더하여 예수 그리스도 사건에 대한 삼위일체론적 해석은 하나님 나라의 미래에 관한 나사렛 예수의 복음과 예수 그리스도의 과거에 관한 사도들의 복음을 통합적으로 이해할 수 있는 포괄적인 신학적 지평을 제공한다.

우리가 예수 그리스도의 복음을 전하는 것은 온 세상의 창조자이신 삼위일체 하나님께서 예수 그리스도 안에 계셔서 온 세상의 구원을 이루셨기 때문이다(고후 5:19 참고). 성부 하나님은 아들을 세상에 보내고 아들의 삶과 죽음에 함께 하고 아들을 죽은 자 가운데 다시 일으켰다. 또한 하나님의 아들 예수 그리스도는 성령을 통해 어머니의 몸에 잉태되고, 성령으로 세례를 받고, 성령에게 이끌리어 광야에 들어가고, 성령의 충만함 가운데 하나님 나라의 복음을 선포하고, 성령의 능력을 힘입어 귀신을 쫓아내고, 십자가상에서 성령을 통해 아버지와 더욱 깊은 연합을 이루고, 성령의 능력으로 죽은 자들 가운데서 다시 일으킴을 받았다. 요컨대, 예수 그리스도 사건은 처음부터 끝까지 철저하게 삼위일체론적 사건이었다. 따라서 예수 그리스도 안에서 성자와 함께 연합하여 온 세상의 구원을 이루신 성부와 성령에 대한 올바른 이해가 없이 예수 그리스도의 복음에 대한 온전한 이해는 불가능하다.

예수 그리스도의 복음에 대한 이 같은 삼위일체론적 이해는 배타적인 기독론 중심의 편협한 복음 이해를 극복하는데 큰 도움을 줄 수 있다. 나아가 예수 그리스도의 사건은 물론이고 교회의 활동의 근본 원천으로서 성령의 활동에 대한 강조를 통해 우리는 배타적인 교회 중심의 편협한 신학의 한계를 넘어설 수 있는 토대를 마련할 수 있다. 왜냐하면 예수 그리스도의 몸으로서 교회를 세우시는 성령은 온 세상에 생명을 불어넣고 풍성한 생명을 가져오시는 종말론

적 하나님 나라의 영과 다름 아니기 때문이다. 이런 점에서 삼위일체의 한 위격으로서 성령의 활동에 대한 올바른 이해는 사도들이 선포한 예수 그리스도 사건과 예수가 선포한 종말론적 하나님 나라의 도래를 통합적으로 이해할 수 있는 신학적 근거를 제공한다.[20]

VI. 온전한 복음 이해에 기초한 교회 일치를 향하여

지금까지 살펴본 온전한 복음 이해는 다음 몇 가지 명제로 요약할 수 있다.

첫째, 온전한 복음은 예수 그리스도의 복음이다(기독론적 규범). 온전한 복음의 근본 규범은 예수 그리스도이다. 삼위일체 하나님의 창조 기획과 세계 경륜의 궁극적인 목적으로서 하나님 나라가 예수 그리스도의 사역과 죽음과 부활 안에서 (다른 어느 곳에서 다른 어느 누구에게서도 볼 수 없는 방식으로) 결정적으로 현존했기 때문이다. 이런 의미에서 예수 그리스도 외에 다른 복음은 없다. 예수 그리스도가 온전한 복음 이해의 출발점이자 규범이 되어야 한다. 온전한 복음은 곧 예수 그리스도의 복음이다.

둘째, 온전한 복음은 삼위일체 하나님의 복음이다(삼위일체론적 주체). 온전한 복음의 유일하고 궁극적인 복음으로서 예수 그리스도의 복음은 예수 그리스도 안에서 활동하신 삼위일체 하나님을 전제한다. 영원하신 삼위일체 하나님이 복음의 근원이자 주체이다. 따라서 예수 그리스도의 복음은 삼위일체 하나님의 창조 기획과 구원 경륜의 관점에서 해석되어야 한다. 다른 말로 하면, 한 인격으로서 예수 그리스도에 배타적으로 집중하는 복음 이해는 온전하지 못한 복음 이해를 낳는다. 예수 그리스도의 복음의 주체로서 성부, 성자, 성령의 삼위일체 하나님을 충분하게 다루어야 한다. 예수 그리스도의 복음은 성부, 성자, 성령 삼위일체 하나님께서 한 마음 한 뜻으로 우리의 구원을 위해 일하셨고 지금도 일하고 계신다는 기쁜 소식이다. 우리는 예수 그리스도 안에서 온 세상을 향한 삼위일체 하나님의 사랑과 구원 경륜에 관한 복음을 듣는다. 이런 의미에서 온전한 복음은 삼위일체 하나님의 복음이다.

셋째, 온전한 복음은 하나님 나라의 복음이다(종말론적 내용). 온전한 복음은 삼위일체 하나님의 창조 기획과 세계 경륜의 궁극적인 목적으로서 종말론적인 하나님 나라의 도래에 관한 약속을 내포한다. 어떤 의미에서는 마침내 이 땅에 도래할 하나님의 나라가 온전한 복음의 실질적인 내용이다. 왜냐하면 온전한 복음의 근본 규범으로서 예수 그리스도의 복음은 종말론적 하나님 나라가 예수 그리스도의 인격과 사역 안에 결정적으로 현존했다는 증언을 내용으로 갖기 때문이다. 앞서 살펴본 바와 같이, 예수 그리스도의 복음은 예수 그리스도 안에서 이미 완결된 과거의 사건에 대한 보고라기보다는 삼위일체 하나님의 세계 경륜의 완성으로서 종말론적 미래의 하나님 나라에 대한 약속과 그 약속에 대한 확증으로 이해하는 것이 더 바람직하다.[21] 이런 의미에서 온전한 복음은 하나님 나라의 복음이다.

넷째, 온전한 복음은 온 세상의 풍성한 생명을 향한 복음이다(창조론적 지평). 온전한 복음의 실질적인 내용으로서 종말론적인 하나님 나라는 온 세상의 모든 생명이 풍성한 생명을 누리는 샬롬의 나라를 가리킨다. 이런 의미에서 온전한 복음은 온 세상의 풍성한 생명을 향한

---

20) 김명용은 전통적 신학의 약점으로 성령론적 차원의 중요성을 간과한 점을 지적하면서 다음과 같이 주장한다. “온 신학은 예수 그리스도의 복음이라는 그리스도론적 차원과 하나님 나라 구현이라는 성령론적 차원이 페리코레시스적으로 깊이 연결되어 있는 신학이다. 온 신학은 예수 그리스도를 통해 나타난 온전한 복음에 기초를 두고 하나님 나라를 세우고자 하는 성령론적 신학이다.” 김명용, 『온 신학』(서울: 장신대출판부, 2014), 126쪽 이하 참고.

21) 몰트만은 비슷한 맥락에서 계시를 약속으로 이해한다. Jürgen Moltmann, *Theology of Hope*, trans. James W. Leitch (Minneapolis: Fortress, 1993), 42-45을 보라.

복음이다. 다른 한편, 예수 그리스도의 복음은 온 세상에 미치는 보편적이고 포괄적인 기쁜 소식인 동시에, 세상의 구체적이고 특수한 상황 속에서 하나님 나라의 의와 평화와 생명을 갈망하고 있는 다양한 사람들에게 다양한 모습으로 나타난다. 따라서 온전한 복음은 다양하고 구체적인 역사적, 문화적, 관계적, 개인적 상황에 적절성을 갖는 구체적이고 다차원적이고 다함이 없는 복음이다. 요컨대,

> 예수 그리스도의 복음은 나사렛 예수의 삶과 죽음과 부활 속에서 이 땅에 선취적으로 현존하였고 성령을 통해 이 땅 가운데 궁극적으로 완성될 종말론적 하나님 나라에 대한 기쁜 소식이다. 한편, 하나님 나라의 기쁜 소식은 영적 빈곤, 심리적 위축, 육체적 질병, 경제적 가난, 깨어진 관계, 사회적 소외, 문화적 차별, 정치적 억압, 군사적 갈등, 생태계의 위기 등 이 땅을 괴롭히는 다양한 문제 상황들과 관련하여 다양한 차원을 갖고 있다. 말하자면, 영적 빈곤으로 인해 신음하고 있는 사람에게는 하나님의 사랑의 복음이, 육체적 질병으로 고통 중에 있는 사람들에게는 치유의 복음이, 깨어진 관계 속에 있는 사람들에게는 화해와 용서의 복음이, 경제적 가난과 정치적 억압 속에 고통 받는 사람들에게는 해방의 복음이, 폭력과 죽음의 그림자가 드리운 사회와 피조물을 향해서는 생명의 복음이 하나님 나라 복음의 구체적인 내용이 될 것이다. 분단 한국의 현실 속에 살아가는 우리에게는 다른 무엇보다도 평화의 복음이 예수 그리스도의 복음 곧 하나님 나라 복음의 구체적인 내용이 될 것이다.[22]

이상 요약한 온전한 복음 이해의 네 가지 측면은 세계 교회의 일치를 위해서 중요한 함의를 가진다. 우선, 세계 교회의 일치는 무엇보다도 예수 그리스도의 복음 이야기에 온 교회가 천착할 때 비로소 가능한 일이다. 온 교회는 언제든지 예수 그리스도에게로 돌아가 예수 그리스도 안에서 계시된 삼위일체 하나님의 역동적인 섭리와 궁극적인 뜻을 헤아리려는 공동의 노력에 힘을 모아야 한다. 나아가 온 교회는 온 세상의 궁극적 구원을 향한 삼위일체 하나님의 비전의 관점에서 상하고 깨어지고 죽어가는 세상 속에 치유와 화해, 정의로운 평화, 풍성한 생명을 가져오는 현실 변혁적 하나님 나라의 운동에 함께 동참하는 가운데 하나가 될 수 있다. 이와 연관해서 온 교회는 교회 중심적 사고를 극복하고 하나님 나라를 미리 맛보면서 세상을 하나님 나라로 변화시켜는 건강한 교회를 세우고 살리는 교회 개혁 운동에 뜻을 같이 할 수 있다. 뿐만 아니라, 온전한 복음 이해는 온 교회가 하나님께서 창조하신 온 세상의 모든 생명들에 관심을 갖고 특별히 연약하고 상처 입기 쉬운 생명들을 돌아보고 각각의 생명이 고통 받고 있는 구체적이고 특수한 형편들을 살펴보면서 예수 그리스도 안에 드러난 하나님 나라 복음의 다면성과 다차원성을 구체적으로 드러내 보여주는, 철저하게 성육신적이고 상황적인 운동을 촉구한다. 결국 온 교회는 교회 안팎에서 생명을 살리는 성령의 활동을 분별하는 일에 지혜를 모아야 하며, 상황에 따라 편파성을 드러낼 수 있는 용기를 가져야 한다. 왜냐하면 온 세상을 향한 하나님의 사랑은 이 세상의 구체적인 현실 속에서 편파성을 띄고 그 모습을 나타내기 때문이다.[23] 하나님을 대적하는 죄악의 세력에 맞서 하나님의 편에 서는 편파성 안에서 온 세계 교회는 진정한 일치를 이룰 수 있을 것이다.

---

22) 김정형, 『탈냉전 시대 분단 한국을 위한 평화의 신학』 (서울: 나눔사, 2015), 136-137.

23) 포스트모던 세계화 시대에 하나님의 사랑의 편파성이 가지는 의미를 탐구한 필자의 이전 글 "Reclaiming the Preferential Option for the Poor," *Korean Journal of Christian Studies* (「한국그리스도교신학논총」) 81 (2012.4), 223-241을 참고하라.

초 록

교회 일치를 위한 온전한 복음 이해

김정형

예수 그리스도의 복음은 전 세계 모든 교회의 근본 토대이다. 하지만 실상 세계 교회는 복음 안에서 하나가 되어 있지 못하다. 오히려 복음 때문에 세계 교회가 가톨릭교회와 프로테스탄트 교회로, 복음주의 교회와 에큐메니칼 교회로 분열되어 있다. 이것은 사실 예수 그리스도의 복음의 근본정신에 위배되는 것이다. 본 소고는 예수 그리스도의 복음에 대한 온전한 이해를 발전시킴으로서 분열된 세계 교회의 일치에 얼마간 기여할 수 있기를 기대하고 있다. 이 일을 위해 프로테스탄트 신학자인 필자는 일차적으로 지난 반세기 가량 프로테스탄트 교회 내에서 이루어진 '온전한 복음'에 대한 공감대를 집중적으로 소개한 다음, '예수 그리스도의 복음'의 이중적 의미에 대한 새로운 이해를 통해 온전한 복음 이해를 위한 초석을 놓고자 한다. 종교 개혁 이래 프로테스탄트 교회의 지배적인 복음 이해가 이신칭의 교리에 집중되어 있었다는 점을 고려할 때, 예수가 선포한 하나님 나라 복음의 관점에서 예수 그리스도의 십자가와 부활에 관한 복음을 새롭게 이해하는 본 소고의 시도는 프로테스탄트 교회 내의 일치는 물론이고 프로테스탄트 교회와 가톨릭교회의 일치에 일정 부분 기여할 수 있는 측면이 있다고 생각한다.

Abstract

The Whole Gospel for the Church Unity

Junghyung KIM

The gospel of Jesus Christ is the very foundation of all Christian churches in the world. In fact, however, the global church is not united in the gospel of Jesus Christ. Rather, the gospel was often employed to justify the separation between Roman Catholic Church and Protestant Church and the separation between so-called 'evangelical' churches and ecumenical churches. This directly contradicts the spirit of the gospel of Jesus Christ. In this article I hope to contribute to the unity of global church by developing a holistic understanding of the gospel of Jesus Christ. For this purpose I, as a Protestant theologian, introduce the growing convergence on 'the whole gospel' within the Protestant churches and then seek to lay the foundation for a holistic understanding of the gospel through a new approach to the twofold meaning of the phrase 'the gospel of Jesus Christ.' Given that since the Reformation the Protestant understanding of the gospel has focused almost exclusively upon the doctrine of justification by faith, my proposal to reinterpret the gospel about the cross and resurrection of Jesus Christ in terms of Jesus' proclamation of the gospel of God's kingdom is expected to make some contribution to the unity not only within the Protestant churches, but also between the Protestant and Catholic Church.

그리스도교와 자본주의:
인간의 삶을 위한 교회의 선택

최형묵
한신대학교

1. 서론

인간사회는 오랫동안 필요(needs)의 충족을 위한 경제생활을 영위해왔다. 그와 같은 경제생활이 영위되는 동안 필요의 충족을 넘어 무한한 욕구(wants)의 충족을 위해 부를 축적하거나 돈을 모으는 것은 악덕으로 간주되어 왔다. 그 경향은 모든 문명권에서 공통된 것이었다. 특히 성서와 그리스도교의 전통은 필요를 넘어선 부의 축적에 대해 끊임없이 경고해왔다. 예컨대 구약성서의 '일용할 만나'와 신약성서 주의 기도에서의 '일용할 양식'은 필요의 충족을 위한 경제생활의 관념을 단적으로 나타내준다. 초기 교회 여러 교부들 또한 부의 축적은 정당하지 않은 것으로 여겼으며, 중세기 그리스도교 사상을 집대성한 토마스 아퀴나스(Thomas Aquinas) 역시 필요의 충족을 넘어선 탐욕을 죄악으로 간주하였다.[1)]

그러나 오늘날 인간사회의 경제생활에서 욕구와 필요의 경계는 모호해졌으며,[2)] 끊임없는 욕구의 충족을 위한 경제성장이 오히려 권장되고 있다. 오늘날 욕구의 충족을 위한 부의 축적은 더 이상 악덕으로 여겨지지 않고 오히려 권장해야 할 덕목으로 간주되고 있다. 이와 같은 가치의 전도는 자본주의의 형성과 더불어 이뤄졌다. 막스 베버(Max Weber)가 주목한 바와 같이 자본주의 정신의 형성은 종교개혁 이후 프로테스탄티즘의 윤리와의 결합 속에서 이뤄졌다. 프로테스탄티즘의 금욕주의 윤리가 자본의 축적을 위한 투자 행위를 당연한 것으로 만들었다는 것이 베버의 통찰의 요체이다. 금욕주의 윤리가 무한한 욕구의 충족을 정당화하는 자본주의 정신을 형성하고 마침내 필요의 한계를 무너뜨린 경제생활로 귀결되었다는 것은 분명 아이러니한 현상이며, 오늘 우리는 그 현상 가운데 나타나는 많은 문제점들에 대해 주목하지 않을 수 없다. 하지만 금욕주의 윤리를 따른 끊임없는 생산적 활동이 '신의 영광'을 위한 것이라는 믿음 가운데서 이뤄졌다는 점에서 초기 자본주의 형성의 정신적 기초를 형성한 프로테스탄티즘의 윤리는 경제생활에 관한 그리스도교의 윤리의 한 전환을 뜻하는 것임에 틀림없다. 바로 이 점에서 종교개혁은 교회 자체의 변화만이 아니라 경제생활의 변화와 그리스도교의 경제관의 변화를 동반하였다.

이 글은 종교개혁이 초래한 여러 효과들 가운데 경제관의 변화를 주목하면서 오늘날 긍정적이기보다는 부정적으로 평가할 수밖에 없는 자본주의 경제체제의 문제점을 진단하고 새로운 윤리적 대안을 모색하는 것을 목적으로 한다. 이를 위하여 먼저 종교개혁과 자본주의 이전 그리스도교 신앙 전통에서의 경제관을 살펴본 후 종교개혁 이후 프로테스탄티즘의 등장과 함께

---

1) Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, T. C. O'Brien, vol. 41(tr.) London, Blackfriars, 1972, p. 243. Robert Skidelsky and Edward Skidelsky, *How Much Is Enough?: The Economics Of The Good Life*, Other Press, 2012. [한국어판] 로버트 스키델스키、에드워드 스키델스키 / 김병화 옮김, 『얼마나 있어야 충분한가?』(서울: 부키, 2013), 137 참조.
2) 로버트 스키델스키、에드워드 스키델스키, 앞의 책, 94.

변화된 경제관을 주목하고, 이어 오늘의 자본주의와 그리스도교의 관계를 진단하고, 마지막으로 그리스도교의 대안적 경제윤리의 방향을 모색하고자 한다.

2. 자본주의 이전의 필요 충족의 경제와 그리스도교

성서는 인간의 경제생활에 관한 매우 중요한 교훈을 일관되게 일깨워주고 있다.[3] 성서는 기본적으로 하느님의 '정의(zedakah)'의 관점에서 인간사회 안에서 이뤄져야 할 온전한 관계와 그에 따르는 경제생활에 대하여 일깨워주고 있다. 여기서 물론 하느님의 '정의'는 신실한 인간의 실존을 형성하는 모든 것, 곧 평화, 해방, 속죄, 은총, 구원 등을 포괄하는 의미를 지니고 있지만,[4] 인간의 구체적인 일상의 삶의 차원에서 그것은 경제생활과 직결되는 가르침으로 구체화될 수 있다.[5]

성서에서 신실한 하느님의 구원행위로서 정의는 억압받는 백성을 선택하여 그들과 약속을 맺는 것을 중요한 거점으로 한다. 이집트에서 노예로서 정당하지 못한 대우를 받던 이스라엘 백성은 하느님의 선택으로 구원의 해방에 이르게 되고, 이로부터 하느님을 따르는 백성은 하느님의 신실함을 자신들의 인간관계 안에서 구체화해야 할 의무를 짊어지게 된다. 성서는 일관되게 억압받는 백성을 해방한 하느님의 신실한 행위를 환기하며 사람들 사이에서 이뤄져야 할 정의를 강조한다. 출애굽 사건의 맥락에서 제시되는 계약법전(출애굽기 20:22-23:33)은 사회적 약자들을 보호함으로써 정의를 이룰 수 있다고 강조한다. 그 정신은 이후 신명기 법전(신명기 12-26장)과 성결법전(레위기 17-26장) 등에서도 재삼 확인되고 있고 예언자들의 선포에서 또한 반복되고 있다. 그 정신은 "가난한 사람은 복이 있다. 하느님 나라가 너희의 것이다"(누가복음 6:20)라는 예수의 선언에 이르기까지 일관된다.[6]

이러한 성서의 정의관은 오늘날 여러 윤리적 가치관을 형성시킨 근본 모티프로서 성격을 지니고 있지만, 성서는 그와 같은 정의관을 밑바탕으로 하여 경제생활의 중요한 규범들을 제시하고 있다. 성서는 기본적으로 부와 가난을 상관관계로 보고 있고 가난한 사람들의 정당한 몫을 보장하는 것을 정의의 실현으로 보고 있다.[7] 가난한 사람들의 정당한 몫은 기본적인 생존에 필요한 몫으로, 성서는 어떤 경우이든 그것이 필수적으로 보장되어야 한다는 것을 가르친다. 만나 이야기(출애굽기 16:1-36), 주의 기도(마태복음 6:9-13, 누가복음 11:2-4), 포도원 주인의 비유(마태복음 20:1-16), 최후심판의 비유(마태복음 25:31-46) 등은 그 모티프를 전해주는 중요한 전거들에 해당한다.[8]

---

3) 이하 성서의 가르침은 최형묵, 『한국 근대화에 대한 기독교윤리적 평가: 산업화와 민주화의 모순관계에 주목하다』(서울: 한울, 2015), 106-110의 내용을 이 글의 맥락에 맞춰 재구성하고 보완하였다.

4) Otfried Höffe, *Grechtigkeit*, München, Verlag C. H. Beck oHG, 2001. [한국어판] 오트프리트 회페 / 박종대 옮김, 『정의 - 인류의 가장 소중한 유산』 (서울: 이제이북스, 2004), 20.

5) M. 더글라스 믹스는 경제(economy)라는 말의 고대적 의미를 주목하며, 근대 경제학에서의 제한된 의미를 뛰어넘어 하느님을 아예 economist로 은유한다. M. Douglas Meeks, *God The Economist: The Doctrine of God and Political Economy*, Minnea Polis, Fortress Press, 1989. [한국어판] M. 더글라스 믹스 / 홍근수ㆍ이승무 옮김, 『하느님의 경제학 - 신론과 정치경제학』(서울: 한울, 1998), 18-19 참조.

6) 강원돈, 「기본소득 구상의 기독교윤리적 평가」, 《신학사상》제150집(2010. 가을), 204-205 참조.

7) 고재식, 「한국 경제개발계획에 대한 기독교윤리적 평가」, 《신학사상》제72집(1991. 봄), 94; José Porfirio Miranda, *Marx and the Bible: A Critique of the Philosophy of Oppression*, Orbis Books, 1971. [한국어판] 호세 미란다 / 김쾌상 옮김, 『마르크스와 성서: 억압의 철학 비판』(서울: 일월서각, 1987), 35 이하; 최형묵, 「쌍용자동차 사태를 통해 본 노동권과 경영권의 문제」, 《신학사상》제166집(2014. 가을), 167-168 등 참조.

8) 이 전거들에 대해서는 강원돈, 앞의 글, 205 이하 참조.

이집트에서 탈출한 출애굽 공동체에 만나는 '일용할 양식'으로서 누구에게나 공평하게 내려졌으며 그것은 축적의 대상이 될 수 없었다. 이것은 한편으로 부존자원이 제한된 상황을 반영하는 것이기도 하지만, 보다 근본적으로 부의 축적 자체를 거부함으로써 누구나 필요에 따라 '일용할 양식'을 누려야 한다는 것을 뜻한다.

만나의 모티프는 주의 기도에서 '일용할 양식'으로 다시 등장한다. 주의 기도의 첫 번째 기원 곧 하늘을 향한 기원은 일용할 양식을 구하는 대목에서 땅에서의 기원으로 전환한다.[9] "뜻을 하늘에서 이루신 것 같이 땅에서도 이루어 주시옵소서"라는 청원에 이어지는 일용할 양식을 구하는 청원은 하늘의 정의에 상응하는 땅의 정의의 출발점을 함축한다. 인간이 삶을 영위하고 바른 관계를 형성해나가는 데서 누구나 공평하게 누리는 일용할 양식은 모든 문제에 앞서는 가장 선결적인 조건이라는 것을 주의 기도는 확인시켜 주고 있다. 하늘의 정의에 상응하는 것으로서 일용할 양식에 대한 기원은 인간이 삶을 누리는 데 필요한 조건들로부터 그 누구든 결핍된다면 하늘의 뜻이 아니라는 것을 뜻한다. 포도원 주인의 비유는, 각기 다른 시간 동안 일을 한 노동자들에게 하루 생계비에 해당하는 동일한 임금을 부여한 포도원 주인의 원칙이 하느님 나라, 곧 하느님의 정의를 말하는 것으로 선포된다. 여기서 하느님의 정의는 노동의 업적과 무관하게 삶의 필요를 따라 재화를 나눠주는 것으로 나타난다. 따라서 이 비유는 업적에 따른 분배정의를 정면으로 거부하고, 노동의 기회 또는 노동의 시간과 상관없이 누구나 기본적인 생활상의 필요를 충족시키는 것이 정의라는 것을 말하고 있다.

최후심판의 비유는 "지극히 보잘 것 없는 사람 하나에게 한 것이 곧 내게 한 것"이라고 선포함으로써 절실한 필요의 요구에 직면한 사람들에게 필요한 것을 제공하는 것이 곧 정의라는 것을 말한다. 여기에서 절실한 필요의 요구에 직면한 사람들은 주리고, 목마르고, 나그네 되고, 헐벗고, 병들고, 감옥에 갇힌 사람들 곧 사회적 약자들 또는 배제된 이들로 구체적으로 명시되어 있다. 이것은 성서가 일관되게 강조하는 사회적 약자들의 기본적인 생존권을 보장하는 것이 곧 정의를 이루는 출발점이라는 것을 다시 한 번 확인해 주고 있다.

이와 같은 성서의 관점은 업적의 논리를 일체 배격하는 바울의 인의론(認義論)을 통해 더욱 확고하게 되었다. 성서가 말하는 하느님의 정의, 동시에 땅에서 구현해야 할 인간의 정의는 그 어떤 업적을 전제조건으로 하지 않고 누구나가 인간답게 살 수 있도록 기본 생활상의 필요를 충족시켜 주는 것을 일차적인 요건으로 한다. 성서의 전망을 따른 정의의 필수적인 요건은 업적에 무관하게 누구나 인간으로서 존엄한 삶을 보장받을 만큼 사회적 재화를 분배받는 것을 일차적으로 포함한다.

초기 교회와 교부들 또한 축적된 재물의 불의함을 경고하고 모든 사람들의 필요를 충족시키는 나눔을 강조하였고, 그 정신을 실천하는 데 힘을 쏟았다. 특히 4세기의 교부 요안네스 크리소스토무스(Ioannes Chrysostomus)는 부와 가난의 인과관계를 분명히 인식하는 가운데 부의 근원은 어떤 불의에 기초한 것이며 따라서 누군가 자신의 재산을 가난한 자들과 공유하지 않는다면 그것은 곧 죄악이라고 하였다. 크리소스토무스는 재물은 하느님의 선물로서 배타적 축적의 대상이 되어서는 안 되고 다른 사람들의 필요를 위하여 나누어져야 한다는 것을 강조하였다. 또한 토지와 자연 만물에 대한 공유를 역설하였을 뿐 아니라 부자들의 재산상속마저도 금지해야 한다고 하였다. 축적된 재물에 집착하는 것은 가난한 자들의 탄식과 사회적 정

9) Leonardo Boff, *The Lord's Prayer: The Prayer of Integral Liberation*, Dove Communications, 1983. [한국어판] 레오나르도 보프 / 이정희 옮김, 『주의 기도』(서울: 한국신학연구소, 1986), 129.

의의 요구를 외면한 것일 뿐 아니라 하느님보다 재물에 의지하려는 불신앙에 빠지는 것을 뜻한다고 보았기 때문이었다.[10]

중세기 신학을 집대성한 토마스 아퀴나스는 필요를 넘어선 욕구로서 탐욕의 죄악성을 주목하였다. 그리스도교의 전통을 바탕으로 하면서 아리스토텔레스(Aristoteles)의 통찰을 받아들인 아퀴나스는 욕구(wants)를 필요(needs)에 묶어두기를 주장한 아리스토텔레스의 입장에 공감하였다.[11] 아퀴나스는 인간의 욕구 자체를 부정하지는 않았지만 필요의 한계를 넘어선 탐욕을 죄악으로 간주한 것이다.[12] 또한 아퀴나스는 소유권의 문제를 본격적으로 다루기도 하였다. 이 때문에 종종 아퀴나스의 견해가 오늘날 자본주의적인 사적 소유권을 정당화하는 근거로 오용되기도 하지만, 아퀴나스의 소유권 개념은 사용권을 기본 전제로 하고 있어 재산에 대한 소유자의 배타적 권리를 옹호하는 오늘날 자본주의적 소유권과는 명확히 구별된다. 아퀴나스는 재물에 대한 소유가 인간의 권한 밖에 있고 인간은 단지 스스로의 유익을 위해 그것을 사용할 수 있다고 보았다. 여기서 소유란 일정한 인간사회의 질서 안에서 필요의 충족을 위한 사용을 효과적으로 이루는 하나의 방편일 뿐이다. 소유는 그 자체로 정당성을 인정받는 것이 아니라 사용권에서 파생하는 것이며, 그런 의미에서 소유는 사용권의 매개이다.[13] 토마스 아퀴나스는 또한 대부에 따른 이자를 취하는 것 또한 위법한 것으로 간주하였다. 그것은 사람을 죄에 빠트리게 할 수 있기 때문이었다.[14]

물론 이상과 같은 성서 및 그리스도교 전통에서의 가르침은 자본주의 이전의 필요 충족의 경제를 반영하고 있으며, 그러기에 중세말기의 상업의 발달 등 경제의 변화와 더불어 무력해진 것이 사실이다. 그럼에도 불구하고 인간의 목적에 종속되는 경제적 질서, 다시 말해 인간이 부를 위해 존재하는 것이 아니라 부가 인간을 위해 존재한다는 경제관은 지금까지도 가톨릭의 경제관의 목표로서 남아 있다.[15]

3. 프로테스탄티즘의 윤리와 자본주의 정신

프로테스탄티즘의 윤리가 자본주의 정신을 형성했다는 막스 베버의 명제는 널리 알려져 있다. 이 명제를 접할 때 우리는 종교개혁으로 등장한 프로테스탄티즘이 곧바로 오늘날 경험하고 있는 자본주의 체제 자체를 정당화할 만한 경제관의 변경을 동반한 것으로 이해하기 쉽다. 그러나 그것이 종교개혁에 의해 경제가 인간의 목적에 종속되어야 한다는 윤리적 이상 자체가 폐기된 결과는 아니었다. 종교개혁의 시대에도 인간의 탐욕을 경계하고 이웃과의 관계를 해치는 경제적 행위를 금하는 목소리는 높았다.[16] 그럼에도 불구하고 종교개혁이 사회의 새로운

---

10) 김유준,「크리소스토무스의 경제 사상 연구」,《신학사상》제173집(2016. 여름), 171-198 참조.
11) 로버트 스키델스키、에드워드 스키델스키, 앞의 책, 133.
12) 로버트 스키델스키、에드워드 스키델스키, 앞의 책, 137 참조.
13) Franz J. Hinkelammert, *Las Armas Ideológicas de la Muerte*, segunda edicion revisada y ampliada, San Jose, Costa Rica, DEI, 1981. [한국어판] 프란츠 힌켈라메르트 / 김항섭 옮김,『물신 - 죽음의 이데올로기적 무기』(서울: 다산글방, 1999), 300-307; *Compendio della Somma Teologica di San Tommaso d' Aquino* di Dal Sasso - Coggi, Bologna, 1989. [한국어판] G. 달 사쏘 - R. 꼬지 편찬 / 이재룡、이동익、조규만 옮김,『성 토마스 아퀴나스의 신학대전 요약』(서울: 가톨릭대학교출판부, 1993), 278-279.
14) G. 달 사쏘 - R. 꼬지 편찬, 앞의 책, 287.
15) 로버트 스키델스키、에드워드 스키델스키, 앞의 책, 138-139; Richard Henry Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism: A Historical Study*, New York: Harcourt, Brace and Company, 1952. [한국어판] R. H. 토니 / 고세훈 옮김,『기독교와 자본주의의 발흥』(서울: 한길사, 2015), 134-135 참조.

변화와 경제생활의 변화 가운데서 이루어진 만큼 새로운 현상을 적극적으로 이해하려는 경향이 대두하였고, 그것은 결과적으로 경제관의 변화를 초래하였다. 물론 베버는 종교개혁의 결과 필연적으로 자본주의 정신이 형성되었다든가 경제체제로서 자본주의가 종교개혁의 결과라는 것을 주장한 것은 아니다. 그는 다만 특정한 형태의 종교적 신앙과 직업윤리 사이에 어떤 '선택적 친화력'이 있다는 것을 입증하였을 뿐이지만,[17] 그의 유명한 명제는 종교적 운동과 물질문화의 상호관계를 규명하고, 나아가 종교개혁의 물결 속에서 이뤄진 그리스도교의 경제관의 변화를 파악하는 데 중요한 하나의 실마리를 제공한다.

막스 베버가 주목한 것은 여러 가지 신앙고백이 혼재하는 지방의 직업통계에서 자본주의의적 직업군이 두드러지게 나타나는 현상이었고, 그것이 현저하게 프로테스탄트적 성격을 띤다는 것이었다.[18] 이러한 관찰로부터 베버는 프로테스탄티즘의 에토스와 자본주의 정신의 관계를 규명하게 되었다. 여기서 베버가 말하는 자본주의 정신은 무제한적으로 영리를 추구하는 것과는 구별되며, 그것은 오히려 비합리적인 충동을 억제하거나 합리적으로 조절하는 것과 관련되어 있다. 베버가 정의하는 자본주의는 지속적이고 합리적인 자본주의적 경영을 통한 이윤추구, 즉 끊임없이 재생되는 이윤인 수익성의 추구와 동일시된다.[19] 프로테스탄티즘의 금욕주의 윤리가 그 정신적 기초가 됨으로써 양자 사이에 선택적 친화력이 있다는 것이 베버의 통찰이었다.

베버는 먼저 마르틴 루터(Martin Luther)의 성서 번역에서 처음 등장한 Beruf(직업、소명)라는 독일어 단어, 그리고 그 의미가 더욱 두드러지게 나타난 영어 단어의 Calling(직업、소명)에 종교적 표상이 함축되어 있다는 것을 주목한다. 그 의미는 원전의 정신이 아니라 번역자의 정신에서 유래한 것으로, 세속적인 직업에서의 의무 이행을 도덕적 자기 행위 일반이 취할 수 있는 최고의 내용으로서 존중하는 의미를 함축한다. 그 의미는 세속적 일상 노동이 종교적 의미를 가진다는 표상을 초래하였다. 다시 말해 수도원적 금욕을 통해 세속적 도덕을 능가함으로써가 아니라 각 개인의 사회적 지위 안에서 자신의 '직업'이 되는 세속적 의무를 이행하는 것을 통해 신이 기뻐하는 삶을 산다는 인식을 가능하게 한 것이다. 루터는 가톨릭교회와 대결하는 가운데 수도원 생활을 세속적 의무를 회피하는 이기적인 냉혹함의 산물이라고 하는 한편 그와 대조적으로 세속적인 직업노동은 이웃사랑의 외적 표현으로 간주하였다. 루터는 세속적 의무 이행은 모든 상황에서 신을 기쁘게 하는 유일한 방법이며 또한 허용된 모든 직업은 신 앞에서 절대적으로 동일한 가치를 가진다고 강조하였다.[20]

이와 같이 세속적인 직업생활에 도덕적 특성을 부여한 것은 종교개혁, 그 가운데서도 루터의 가장 영향력 있는 업적 가운데 하나라는 것은 분명하다. 그러나 루터의 직업 개념이 베버가 말한 의미에서 자본주의 정신과 친화성을 가졌는지는 의문시된다. 루터의 직업 개념이 세속적 노동에 대한 도덕적 강조와 종교적 보상을 강조했음에도 불구하고, 그 직업 개념은 이후 종교개혁이 진전되면서 구체적 신앙 형태와 결합되는 가운데 자본주의적 맥락에서 의미를 지니게 되었을 뿐, 정작 루터에게서는 전통주의 가운데 머물러 있었다. 루터는 자신의 필요를

---

16) R. H. 토니, 앞의 책, 137 이하 참조.

17) Max Weber, *Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus / Die Protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus*. [한국어판] 막스 베버 / 김덕영 옮김, 『프로테스탄티즘의 윤리와 자본주의 정신 / <보론> 프로테스탄티즘의 분파들과 자본주의 정신』(서울: 도서출판 길, 2010), 138.

18) 막스 베버, 앞의 책, 45-46.

19) 막스 베버, 앞의 책, 16.

20) 막스 베버, 앞의 책, 121-124.

넘어서는 물질적 이익의 추구를 은총을 받지 못한 상태의 징표로 간주하고, 또한 그것이 다른 사람들의 희생에 의해서만 가능하기 때문에 비난의 대상이 된다고 보았다. 이러한 입장은 사실상 토마스 아퀴나스의 입장에서 벗어나지 않은 것이었다. 루터는 한편으로는 직업노동의 의미를 강조하였지만, 그것이 신의 섭리 가운데 있다는 점을 강조함으로써 '운명' 사상에 상응하는 전통주의에 기울어지게 되었다. 즉 각 개인은 근본적으로 신이 정해 준 직업과 신분에 머물러야 하며, 그의 지상에서의 노력은 자신에게 주어진 이 사회적 지위의 한계를 넘어서서는 안 된다고 본 것이다. 결국 루터는 새로운 원칙에 입각해 직업노동과 종교적 원리를 결합시킬 수 없었다.[21] 루터와 그 동시대인들의 입장은 화폐경제가 발달하기 이전 자연경제로서 농촌사회의 전통적인 계층구조에 의해 제약되어 있었다.[22] 더욱이 이후 프로테스탄티즘에서 뚜렷하게 된 금욕적 자기규율화 성향이 루터가 배격하였던 행위로 인한 구원의 원리에 부합한다는 혐의를 받게 되었을 때, 루터파 교회에서 그 성향은 점점 뒷전으로 물러날 수밖에 없었다.[23]

루터가 강조했던 세속적 직업노동이 경제활동에서 중추적 역할을 담당할 뿐 아니라 그 경제활동에 어울리는 종교적 가르침 가운데서 새로운 의미를 획득하게 된 것은 종교개혁의 진전과 함께 칼뱅주의가 확산되는 과정에서였다. 루터가 종교개혁의 출구를 열기는 하였지만 루터주의는 사회적으로 보수적이어 기존의 권위를 존중하고 또한 개인적 경건을 중시하는 경향을 띠었다면, 칼뱅주의는 적극적이고 급진적인 운동으로서 개인의 정화(淨化) 뿐만 아니라 교회와 국가의 재건, 그리고 공사(公私) 모든 삶의 영역에서 종교의 영향을 강화하여 사회를 쇄신하려는 경향을 띠었다. 루터주의가 배경으로 하였던 농촌사회와 달리 상업과 산업이 발전을 주도한 도시사회를 배경으로 한 칼뱅주의는 새롭게 등장한 자본주의적 경제현상을 회피하지 않고 정면으로 받아들였으며 무역과 산업 종사자들을 향하여 교회의 가르침을 설파하였다. 칼뱅주의의 가르침은 자본, 신용과 은행업, 대규모 상업과 금융, 그리고 기업세계의 여러 현실적 사실들의 필요성을 솔직하게 인정함으로써 출발하였다. 쟝 칼뱅(Jean Calvin)과 그 추종자들은 그렇게 함으로써 생존에 필요한 것을 넘어서는 경제적 이익에 집착하는 것을 비난하는 전통과 결별하였다. 그들은 중세의 사상가나 루터라면 비난의 대상으로 삼았을 법한 교역과 금융에서의 이윤을 노동자의 소득과 지주의 지대와 동일하게 취급하였다.[24]

칼뱅주의의 그와 같은 입장은 경제생활에 대한 윤리적 규율을 포기한 것을 뜻하지 않는다. 칼뱅주의는 상업 및 산업이 발전하고 있는 조건 안에서 바로 그 조건들에 적용할 수 있는 가르침을 의도하였다. 칼뱅주의는 경제적 동기가 작동하는 삶의 모든 영역을 영적인 삶과 어긋나는 것으로 보지 않았고, 자본가를 이웃의 불행을 이용해 부자가 된 사람으로 불신하지 않았으며, 새롭게 부상하고 있는 경제적 삶의 전반에 그리스도교의 가르침이 적용되어야 한다고 보았다. 칼뱅주의 안에서 문제가 된 것은 부의 축적이 아니라 방종과 과시를 위한 부의 남용이었다. 칼뱅주의의 가르침이 추구한 이상은 근면한 노동으로 자신의 성품을 단련하고, 신이 용납하는 직무에 전념할 줄 아는 사람들이 균형 잡힌 진지함으로 부를 추구하는 사회였다. 그 가르침은, 과거의 교회가 이윤추구를 종교적 삶에 어긋나는 것으로 책망하면서도 그렇게 경제적으로 성공한 사람들에게서 뇌물을 받은 이율배반을 범했던 것과는 달리 그리스도인은 경제적 생활 자체를 하나의 종교적 행위로서 두렵고 떨리는 마음으로 수행해야 한다는 것을 일깨우려는 목적을 지녔다. 그것은 교회에 복종하며 개별적 선행이나 종교적 의례를 통해 세속적

21) 막스 베버, 앞의 책, 124-129.
22) R. H. 토니, 앞의 책, 182.
23) 막스 베버, 앞의 책, 130.
24) R. H. 토니, 앞의 책, 181-183.

삶을 속죄할 수 있었다고 믿었던 과거 세계에서 벗어나 그리스도인이 자신의 삶 전체를 신을 위해 봉사하도록 각자의 성품을 단련하고 더불어 사회를 재조직화하려는 것이었다. 말하자면 그것은 교회와 국가 모두를 아우르는 현세적 삶 가운데서 윤리적 이상을 구현하려는 시도였다.[25]

막스 베버는 칼뱅주의의 그와 같은 윤리적 이상을 가능하게 한 밑바탕에 '예정론' 교리가 자리하고 있다는 것을 주목하였다. 신이 자신의 영광을 위해 한편의 사람들은 영원한 삶으로 예정하였고, 또 다른 한편의 사람들은 영원한 죽음으로 예정하였다는 예정론은 그 논리적 정당성의 문제로 간단하게 평가할 것이 아니었다. 문제는 그것이 사람들 가운데 미친 파급효과였고 역사에서 차지하는 의의였다. 예정론은 신의 전적인 주권과 불가항력적인 은총에 의한 구원을 강조하는 것이었고, 결국 인간의 공로에 의해 그 결정이 좌우되지 않는다는 것이었다. 이것은 교회적·성례전적 구원을 폐지하는 것을 뜻했고, 그것은 곧 일체의 주술적 구원 수단을 배격한 것이었다. 이로써 그 교리를 신봉하는 신자들은 교회든 사제든 그 어떤 수단에도 자신의 구원을 의지할 수 없게 되었다. 여기에서 '전대미문의 내적 고독감'에 빠진 신자들은 그야말로 고독하게 자신의 길을 가는 것 외에 달리 방법이 없었다. 그러나 그 신자들은 끊임없는 물음에 직면할 수밖에 없었다. 나는 과연 선택되었는지, 내가 선택되었다는 사실을 어떻게 확신할 수 있는지 하는 물음이다. 이로부터 은총을 입은 상태의 인식가능성이라는 의미에서 '구원의 확실성'(certitudo salutis)이 중대한 의미로 부상하게 되었고, 그 결과 예정론이 신봉되는 곳에서는 어디서든 '선택된 자들'(electi)의 일원임을 인식할 수 있는 확실한 표지의 존재 여부에 대한 물음을 피할 수 없게 되었다.[26]

그 구원의 확실성을 추구하는 데서 칼뱅주의자들은 루터주의자들에게서 나타나는 바와 같은 신비주의적 감정에 의존하지 않았다. 칼뱅주의자들은 칼뱅의 견해에 따라 감정이 숭고해 보일지라도 미혹적인 것이기 때문에 신앙이 구원의 확실성에 견고한 토대를 제공하기 위해서는 그것이 행위에 객관적으로 끼치는 영향에 의해 증명되어야 한다고 보았다. 따라서 칼뱅주의의 가르침을 따르는 신자들은 선택받은 자로서 금욕주의 윤리를 실천하고, 그 금욕주의 윤리의 구체화된 형태로서 부단한 직업노동을 수행하는 것을 확신에 도달하기 위한 가장 탁월한 선택으로 간주하였다. 이로써 각 개인은 실천적인 삶의 방식 속에서 자신의 은총의 상태를 조직적으로 검증하고 그것을 통해 금욕주의적으로 관철된 실천적인 삶의 방식을 추구할 동인을 얻게 되었다. 이 금욕주의적 생활양식은 신의 의지를 지향하고 그에 입각해 개인의 현존재를 합리적으로 형성하는 것을 의미했다. 그 생활양식은 더 이상 세속 밖의 수도원이 아니라 세속과 그 질서 안에서 구현되었고, 세속의 삶을 합리적인 삶으로 변형시켰다.[27]

프로테스탄티즘의 이러한 세속적 금욕주의는 재산의 무절제한 향락에 맞서 싸우고 소비를 억압하는 한편 전통주의적인 경제윤리의 장애로부터 재화 획득을 해방시키는 결과를 낳았고 이윤추구를 합법화했다. 뿐만 아니라 그것을 신이 직접 원하는 것으로 간주함으로써 전통주의적 경제윤리의 질곡을 분쇄해버렸다. 그로부터 나타난 외적 결과는 금욕적 절약 강박에 의한 자본형성이었다. 획득한 부의 소비적 사용이 제어되면서 그 부의 생산적 사용, 즉 투자자본으로서의 사용이 촉진되었기 때문이다.[28]

---

25) R. H. 토니, 앞의 책, 184-197.
26) 막스 베버, 앞의 책, 173-193.
27) 막스 베버, 앞의 책, 196-248.
28) 막스 베버, 앞의 책, 351, 353.

이상에서 살펴본 바와 같이, 막스 베버가 『프로테스탄티즘의 윤리와 자본주의 정신』에서 주목하고 분석한 것은 프로테스탄티즘의 금욕주의 윤리가 자본주의의 정신을 형성한 바탕이 되었다는 것이다. 이것은 매우 제한된 초기 자본주의 형성 국면에서 관찰될 수 있는 종교적 운동과 물질문화 상호관계의 한 측면에 지나지 않지만, 그 통찰의 타당성을 인정한다면 우리는 종교개혁으로 형성된 프로테스탄티즘이 전통적인 경제관의 변화를 초래했다고 할 수 있다. 그것은 확실히 경제에 대한 윤리적 가치 기준을 변화시킨 하나의 혁명이었다.[29] 부의 남용 대신에 부의 선용을 권하는 윤리적 가치 기준은 확고했지만 부의 축적 자체를 금기시하지 않음으로써 '일용할 양식'을 충족시키는 필요 충족의 경제 개념은 이제 진부한 것이 되었다. 금욕주의 윤리가 필요 충족의 경제를 넘어 결과적으로 필요를 넘어선 욕구 충족의 경제를 탄생시켰다는 것은 아이러니한 현상이지만, 자본주의 형성 초기 국면에서 그 모순관계는 인지되지 않은 가운데 전통적인 경제관과는 다른 새로운 경제관을 형성시켰다.

4. 종교적 뿌리를 상실한 자본주의, 그리고 종교화한 오늘의 자본주의

막스 베버가 프로테스탄티즘의 윤리와 자본주의의 정신의 선택적 친화력에 주목했을 때, 그 의도는 오늘 우리가 경험하고 있는 자본주의 현상이 종교적으로 정당하다는 것을 말하고자 한 데 있지 않다. 앞서 말한 대로, 그 통찰은 매우 제한된 초기 자본주의 형성 국면에서 관찰될 수 있는 종교적 운동과 물질문화 상호관계의 한 측면에 대한 관찰의 결과일 뿐이다. 베버의 말대로 그의 연구는 단지 '역사적 서술'에 지나지 않는 것이었다.[30]

베버는 자신이 관찰한 역사적 현상에 대한 가치판단을 억제하고 있음에도 불구하고 『프로테스탄티즘의 윤리와 자본주의 정신』의 말미에서 종교적·윤리적 뿌리를 상실한 자본주의 현상을 언급함으로써 오늘의 자본주의 경제체제에 대해 다시 생각할 수 있는 여지를 남겨주고 있다. 베버는 "금욕주의가 수도원의 골방에서 나와 직업 생활 영역으로 이행함으로써 세속적 도덕을 지배하기 시작했고, 또 공장제·기계제 생산의 기술적·경제적 전제 조건과 결부된 저 근대적 경제질서의 강력한 우주를 건설하는 데 일조했다"고 지적한다.[31] '강력한 우주'라고 표현해야 할 만큼 강고한 자본주의 경제질서가 형성되면서 인간의 운명 또한 그것에 의해 지배당하게 되었다. "금욕주의가 세계를 변형하고 세계 안에서 영향력을 행사하게 되면서, 이 세계의 외적 재화는 점증하는 힘으로 인간을 지배하게 되었고 그리하여 마침내는 도저히 벗어날 수 없는 힘으로 인간을 지배하게 되었다."[32] 이렇게 "승리를 거둔 자본주의는 기계적 토대 위에 존립하게 된 이래로 금욕주의 정신이라는 버팀목을 더 이상 필요로 하지 않는다."[33] 그 정신이 그저 하나의 망령처럼 인간의 삶을 겉돌게 되었을 때, 마침내 종교적·윤리적 의미를 박탈당한 영리추구 행위는 마치 스포츠의 특성처럼 순수한 경쟁적 열정과 결합한다고 베버는 지적하였다.

베버는 그 무시무시한 발전 과정의 끝자락에 새로운 예언자들이 등장하게 될지 옛 사상과 이상이 다시 부활하게 될지 알 수 없지만, 그것이 아니라면 일종의 발작적인 자기 중시로 치장된 기계화된 화석화가 등장하게 될지도 모른다는 음울한 판단을 내리고 있다. 만약 그렇게 된다면 '정신없는 전문인, 가슴없는 향락인'에 지나지 않는 마지막 단계의 무가치한 인간들이

29) R. H. 토니, 앞의 책, 191.
30) 막스 베버, 앞의 책, 368.
31) 막스 베버, 앞의 책, 365.
32) 막스 베버, 앞의 책, 365.
33) 막스 베버, 앞의 책, 365.

인류가 지금까지 도달하지 못한 단계에 올랐다고 상상할 것이라며 탄식조로 말한다.[34] 베버는 자신의 당대 자본주의 현상과 그리고 미래상에 대한 윤리적 가치판단을 끝내 유보하고 있지만, 그의 탄식은 애초 금욕주의 윤리와는 상관없는 것으로 귀결된 자신의 당대 자본주의 현실에 대한 비판을 함축하고 있다.

사실 막스 베버가 탄식한 자본주의 현실에 대한 분석은 그보다 앞서 칼 마르크스(Karl Marx)에 의해 훨씬 근본적으로 이뤄졌다. 마르크스는 이전에 신성한 임무로 간주되었던 노동이 자본주의 체제하의 노동자의 입장에서 볼 때 결코 그렇게 미화될 수 없는 현실에서 출발하여 자본주의의 '신비'를 벗겨낸다. 그저 자기 상실에 지나지 않는 '소외된 노동'의 비참한 실상에 대한 주목[35]은 결국 자본주의적 상품관계에 대한 분석으로 이어지고 이로부터 본격적인 자본주의의 모순에 대한 분석이 이뤄진다.[36] 자본주의 사회에서 부는 기본적으로 교환을 위한 방대한 상품의 축적으로 나타나는데, 그 상품의 교환을 원활히 하는 수단으로서 화폐가 통용된다. 사실은 화폐 역시 하나의 상품에 지나지 않는 것이지만, 그것이 모든 상품을 구매할 수 있는 까닭에 특별한 욕구의 대상이 되며 심지어는 숭배의 대상이 된다. 그 화폐는 단순한 교환수단으로 유통되는 것에 그치지 않고 더 많은 이윤을 얻기 위한 수단으로 유통되면서 자본으로 전화되어 끊임없이 순환하는 가운데 스스로의 몸집을 불린다. 상품의 생산과 교환, 그리고 자본의 축적이 이뤄지는 일련의 과정에서 가치를 생산하는 것은 노동자들의 노동의 몫이다. 그런데 사적 소유에 기반한 자본주의 사회에서 자본과 생산수단을 소유한 자본가의 끊임없는 이윤추구로 노동의 착취가 강화되고, 노동자들이 비인간화 상황에 처하게 된다. 마르크스가 『자본』 1권에서 분석한 요체이다.

마르크스의 자본주의 분석에서 특별히 주목해야 할 것은 상품관계에서 나타나는 물신성(物神性)에 대한 통찰이다.[37] 그것은 상품과 화폐, 그리고 자본이 독자적인 힘을 가진 실체로 오인되고 심지어 절대적 숭배의 대상으로 간주되는 현상을 말한다. 그것은 사적 소유권에 바탕한 노동분업의 맥락에서 교환을 목적으로 하는 상품이 생산되고 유통되면서 나타나는 현상이다. 어떤 사회에서든 인간의 생존을 위한 노동분업의 형태는 존재해왔다. 그런데 전 자본주의 사회에서 노동분업은 직접적인 인간관계를 투명하게 보여 준다. 어떤 필요한 물품을 생산하는데 누가 요구하고 누가 생산하는지가 분명하게 드러난다. 생산과 소비 사이에 교환이 매개되어 있지 않기 때문이다.[38] 반면에 자본주의 사회에서는 그 관계가 은폐된다. 수없이 많은 상품들이 교환되고 유통될 때 그 상품의 생산을 가능하게 한 사회적 관계가 은폐되며 그 상품을 생산하는 데 투여된 노동의 가치 또한 은폐되어 마치 상품 자체가 고유한 가치를 지니는 것으로 보이게 된다. 사적 소유권이 전제된 조건에서 교환을 전제로 하는 상품의 생산은 사전 합의에 의해 이루어지는 것이 아니라 저마다의 이윤 동기에 의해 이루어지고, 그렇게 해서 쏟아져 나온 상품들은 이제 저마다 서로 가치를 견주는 가운데 교환되고 유통된다. 여기에서 상품은 마치 그 자체로 고유한 가치를 지니고 있는 것처럼 오인되고 급기야는 숭배되기에 이른다.

---

34) 막스 베버, 앞의 책, 366-367.

35) Karl Marx, *Ökonomische-philosophische Manuskripte aus dem Jahr 1844*. [한국어판] 칼 마르크스 / 김태경 옮김, 『경제학-철학 수고』(서울: 이론과실천, 1987), 54 이하.

36) Karl Marx, *Das Kapital*. [한국어판] 칼 마르크스 / 강신준 옮김, 『자본』I-1(서울: 이론과실천, 1987).

37) 칼 마르크스, 『자본』I-1, 89 이하; 프란츠 힌켈라메르트, 앞의 책, 33 이하.

38) 강신준, 『그들의 경제 우리들의 경제학: 마르크스 『자본』의 재구성』(서울: 도서출판길, 2010), 16 참조.

그 상품을 획득하기 위한 수단으로서 화폐, 더 많은 이윤을 얻기 위해 유통되는 자본의 물신화는 그 메커니즘 안에서 완성된다.

그것들이 숭배의 대상이 되었다는 것은 부 그 자체가 목적이 되었다는 것을 뜻한다. 그러니까 오랫동안 허용되지 않았던 부는 종교개혁을 통해 제한된 조건 안에서 허용되었던 것인데, 종교적 뿌리를 거두어치우면서 이내 부는 그 자체로 목적이 되고 마침내 종교 자체로 승격되는 일이 벌어진 것이다. 오늘 우리는 그런 자본주의 시대를 살고 있다. 그야말로 '자본-교' 아래서 하나가 된 현실[39]을 살고 있다. 여기서 그리스도교를 포함한 기존 종교는 사실상 새로운 종교에 영합하거나 기생하고 있다고 해야 할 것이다. 말하자면 신앙에 입각해 윤리적으로 경제를 규율하고자 했던 전통은 사라지고 오히려 경제 현상에 편승해 종교가 존속하고 있는 실정이다.

5. 결론

자본주의 경제 현상에 대해 그리스도교가 오히려 편승하여 존속하고 있는 현실에서 과연 어떤 그리스도교적 윤리의 대안 모색이 가능할까?

앞에서 살펴본 내용을 통해 우리는 그리스도교가 경제를 규율하는 두 가지 접근 방법을 떠올릴 수 있다. 하나는 오늘날까지 가톨릭교회의 경제에 관한 가르침의 밑바탕을 형성하고 있는 경제관, 즉 인간이 부를 위해 존재하는 것이 아니라 부가 인간을 위해 존재한다는 경제관에 바탕한 접근 방법이며, 또 하나는 초기 프로테스탄티즘의 윤리에서 나타나는 바와 같이 변화하는 경제 현상을 적극적으로 받아들이며 그것을 윤리적으로 규율하고자 한 접근 방법이다. 양자의 접근 방법은 모두 경제활동이 인간의 삶의 전반적 차원에서 물질적 수단을 제공해 주는 수단으로서 의의를 지니는 것이지 그 자체가 목적이 될 수 없고, 따라서 윤리적 규율 대상이 된다고 보는 점에서 공통된다. 그런데 전자가 인간의 물질적 삶에 대한 그리스도교의 오랜 지혜의 전통이 일깨워준 윤리적 이상을 함축한다면 후자는 그 윤리적 이상이 구현되어야 할 변화무쌍한 현실의 조건에 대한 통찰을 반영하고 있다. 오늘 자본주의 경제 현실에 대한 그리스도교 윤리적 진단과 대안의 모색에서 그 두 가지 접근방법은 여전히 유효하다. 현실에 대한 가치판단의 근거가 분명해야 할 뿐 아니라 그 가치판단에 따른 윤리적 규범을 적용할 수 있는 현실의 조건에 대한 이해 또한 충분해야 하기 때문이다.

사실 오늘날 자본주의가 부의 축적 자체를 목적으로 하고, 나아가 그럼으로써 그 자체로 종교와 같이 승격된 현상은 그리스도교 윤리의 그 접근 방법이 적절치 못했기 때문에 발생한 것만은 아니다. 전통적인 가톨릭의 윤리가 현실의 경제를 규율할 수 없을 만큼 낡고 무력했기[40] 때문만은 아니며, 프로테스탄티즘의 윤리가 현실의 경제를 방임해버렸기 때문만은 아니다. 그것은 물질문명 자체가 고도로 발전하는 가운데 동반한 세속화 현상에 근본 동인이 있다. 세속적 물질문명 자체가 종교적 규율을 벗어버리고 그야말로 자율적인 행보를 걷게 된 데 보다 근본적인 요인이 있는 것이다. 문제는 그 가운데서 형성된 경제질서가 사람들의 삶을 속

39) Paul Lafargue, *La religion du Capital*. [한국어판] 폴 라파르그 / 조형준 옮김, 『자본이라는 종교』(서울: 새물결, 2014), 47.

40) 가톨릭 신학자로서 민주 자본주의의 정신을 신학적으로 정립하고자 시도한 마이클 노박은, 가톨릭 사상이 어떤 정태적인 세계를 다루는 것이 관습화되어 있다고 말한다. Michael Novak, *The Spirit of Democratic Capitalism*, New York: Simon and Schuster Publication, 1982. [한국어판] 마이클 노바크 / 김학준ㆍ이계희 옮김, 『민주자본주의의 정신』(서울: 을유문화사, 1983), 22 참조.

박하고 사람들 사이의 불균등한 격차를 강화시킬 뿐 아니라 그 자체로서 목적이 되고 마침내 종교적 지위로까지 승격했다는 데 있다.

바로 그러한 현실에서 그리스도교 윤리는 어떤 영향력을 지닐 수 있을까? 우선 그러한 현실이 그리스도교의 윤리적 과제를 방기해버려도 된다는 것을 의미하지는 않는다는 것을 재삼 확인할 필요가 있다. 자본주의 이전 시대에도 세속의 현실에서는 교회의 가르침과는 다른 일들이 벌어지고 있었다. 그 가운데서 교회의 가르침은 인간의 바람직한 삶을 일깨우는 기준으로 몫을 해 왔고, 그것은 인류의 보편적 가치 기준을 형성하는 데 중요한 몫을 담당해 왔다. 세속화된 오늘의 세계 가운데서도 여전히 그리스도교 신앙에서 삶의 의미를 찾는 그리스도인과 교회가 존속하고 있고, 또 다른 한편으로 오늘의 경제체제가 심각한 문제를 안고 있다는 사실 자체가 거꾸로 그에 대한 윤리적 대안의 요구를 함축하고 있다. 이 점에서 오늘의 자본주의 현실에 대한 그리스도교의 윤리는 여전히 중요한 의의를 지니고 있다.

오늘의 자본주의 현실에 대한 그리스도교 윤리의 과제는 크게 두 가지 차원에서 그 문제를 진단하고 대안을 모색하는 과제들을 포함해야 할 것이다.

첫 번째로 오늘의 그리스도교 윤리는, 필요 이상의 무한한 욕구를 충족시키려는 방향으로 치닫고 있는 오늘의 자본주의 경제가 인간의 삶에 과연 바람직한 것인지 근본적으로 검토하고 경제생활을 인간의 전반적인 삶의 요구를 충족시키는 하나의 방편으로 그 위치를 재조정하는 과제를 수행해야 한다. 이 과제는 한편으로는 인간의 필요와 욕구를 구분하였던 과거의 지혜를 다시 생각하는 과제를 포함하며, 또 다른 한편으로는 경제생활에서의 정의로운 관계를 형성하는 과제를 포함한다. 인간의 필요와 욕구의 구분이 모호해지고 사실상 무한한 욕구 충족을 위한 경제가 실현된 것은 자본주의의 상품교환 경제가 자리 잡으면서 나타난 현상이다. 그렇다고 해서 오늘 전 지구적으로 발전한 자본주의 경제를 일순간 그 이전의 자급자족적 경제로 환원한다는 것은 현실적인 대안이 아닐 것이다. 현실적인 대안은 현재 주어진 조건 안에서 그 문제를 극복할 수 있는 지혜를 찾아나서는 것이어야 할 것이다. 이 과제는 인간의 물질적 삶의 필요에 합당한 것이 무엇인지 분별하는 지혜를 동반해야 하고, 평범한 사람들의 수준에서 그 필요의 충족으로 바람직한 삶이 가능하도록 하는 제도를 모색하는 것을 포함해야 할 것이다.[41] 더불어 오늘 자본주의 경제질서 안에서 물질적 차원에 집중된 인간의 욕구 충족을 넘어 다양한 차원으로 인간의 욕구가 충족되고 승화되도록 하는 문화의 발전을 동반해야 할 것이다. 또한 경제생활에서 정의로운 관계 형성의 과제는 부 자체가 목적이 된 오늘의 자본주의 경제질서 안에서 거꾸로 그 부로부터 배제된 다수의 사람들이 불평등과 그에 따른 고통의 상황에 처해 있다는 현실로부터 요구된다. 이것은 사실 새삼스러운 과제가 아니고 오래된 과제이지만 역사적으로 유례없는 불평등을 경험하고 있는 오늘 자본주의 사회에서 더더욱 절실히 요구되는 과제이다.

두 번째로 오늘의 자본주의 현실에 대처하는 그리스도교 윤리는 이미 종교화된 자본의 형이상학을 근본적으로 비판하고 그 허구성을 드러내는 과제를 수행해야 한다. 앞에서 우리는 오늘의 자본주의가 인간의 삶을 위한 방편으로서 경제체제에 그치지 않고 그 자체로 이미 목적이 됨으로써 종교화한 점을 주목하였다. 자본주의가 종교화되었다는 것은 그 나름의 형이상학 체계를 갖추고 있다는 것을 뜻한다. 그로 인해 사람들은 오늘의 자본주의적 경제질서를 자

41) 널리 알려진 바와 같이 마르크스는 사회주의, 궁극적으로 공산주의를 실현함으로써 그런 사회가 가능하리라 예상하였다. 오늘의 자본주의의 생활력을 주목하면서도 그런 사회의 실현가능성을 찾으려는 스키델스키 부자(父子)는 그 조건으로 "기본재를 실현하기 위한 사회정책", "일하라는 압력 줄이기", "조건 없이 지급되는 '기본소득' 구상", "소비하라는 압력 줄이기", "광고 줄이기", "국제적 합의" 등을 예시한다. 자세한 내용은 로버트 스키델스키·에드워드 스키델스키, 앞의 책, 295 이하 참조.

연적 질서일 뿐 아니라 곧 신의 섭리로까지 받아들이고 있다. 앞서 지적한 경제 차원에서의 문제점들에 대한 극복은 바로 그 문제들을 문제로 느끼지 못하게 만들고 자연적 질서이자 신의 섭리로 받아들이게 만드는 형이상학의 철폐를 동반할 때 가능할 것이다. 이 과제는 마르크스의 물신숭배에 관한 분석 이래로 신학에서도 중요한 과제로 인식되고 있다.[42]

사실 지금 말한 두 가지 차원의 과제 모색은 이미 자본주의의 폐해가 본격적으로 노정된 시점에서부터 그리스도교 전통 안에서 꾸준히 시도되어 왔다. 가톨릭교회의 일련의 사회적 회칙들은 물론이거니와 최근에는 교황의 발언을 통해서도 오늘의 자본주의 경제 현실에 대한 문제점들과 그 대안의 방향이 제시되고 있다. 개신교의 여러 갈래의 전통 가운데서도 마찬가지이다. 더욱이 최근 에큐메니칼 논의의 지평에서는 오늘의 자본주의 경제 현실에 대한 진단과 대안 모색이 늘 중심적 주제가 되고 있다.[43]

이 글은 그러한 시도들의 중요성을 새삼 환기하고, 그 시도들이 함축하는 의미가 오늘의 교회 안에서 반향을 불러일으키기를 바라는 의도를 갖고 있다. 특별히 오늘날 사회적 영향력은 급속히 확대되었음에도 불구하고 이른바 자본주의적 합리성이 극대화되고 그 폐해가 극단화된 한국사회[44]에서 경제적 윤리에 대한 각성의 기미를 찾기 어려운 한국교회에 이러한 시도들의 의의가 한 가닥 빛을 비추어 주기를 기대하는 마음으로 글을 맺는다.*

---

42) 마이클 노박이 그가 '민주 자본주의'라고 부르는 오늘의 자본주의의 형이상학을 수립하려고 시도하고 있다면, 그와 대척점에 있는 입장으로는 해방신학자 프란츠 힌켈라메르트, 앞의 책, 그리고 Sung Jungmo, *Desejo, Mercado E Religiáo*([한국어판] 성정모 / 홍인식 옮김, 『욕구와 시장, 그리고 신학』서울: 일월서각, 2000) 등을 들 수 있을 것이다.

43) 가톨릭의 사회적 회칙과 개신교의 에큐메니컬 차원에서의 논의에 대해서는 최형묵, 앞의 책, 45-51 참조. 또한 가톨릭의 사회적 회칙과 최근 교황의 가르침이 갖는 의의, 그러나 그 가르침들과 괴리된 오늘의 가톨릭교회의 실상에 대해서는 김혜경, 「천주교 신자들의 중산층화와 엘리트화에서 나타나는 돈의 논리」, 《신학연구》제68집(2016. 6), 315-339 참조.

44) 기업의 윤리가 부재하고 노동자들의 삶이 극도로 피폐해진 한국사회 현실을 두고 종종 '천민자본주의'라 일컫지만, 사실 철저하게 자본의 이윤추구의 동기만을 옹호하고 있다는 점에서 자본주의적 합리성이 극대화된 사회라고 일컫는 것이 오히려 타당한 것으로 보인다.

참고문헌

강신준. 『그들의 경제, 우리들의 경제학: 마르크스『자본』의 재구성』(서울: 도서출판길, 2010).

강원돈. 「기본소득 구상의 기독교윤리적 평가」, 《신학사상》제150집(2010. 가을).

고재식. 「한국 경제개발계획에 대한 기독교윤리적 평가」, 《신학사상》제72집(1991. 봄).

김유준. 「크리소스토무스의 경제 사상 연구」, 《신학사상》제173집(2016. 여름).

김혜경. 「천주교 신자들의 중산층화와 엘리트화에서 나타나는 돈의 논리」, 《신학연구》제68집(2016. 6)

최형묵. 「쌍용자동차 사태를 통해 본 노동권과 경영권의 문제」, 《신학사상》제166집(2014. 가을).

_____, 『한국 근대화에 대한 기독교윤리적 평가: 산업화와 민주화의 모순관계에 주목하다』(서울: 한울, 2015).

Aquinas, Thomas. Summa Theologiae, T. C. O'Brien, vol. 41(tr.) London, Blackfriars, 1972.

_____, Compendio della Somma Teologica di San Tommaso d' Aquino di Dal Sasso - Coggi, Bologna, 1989. [한국어판] G. 달 사쏘 - R. 꼬지 편찬 / 이재룡、이동익、조규만 옮김, 『성 토마스 아퀴나스의 신학대전 요약』(서울: 가톨릭대학교출판부, 1993).

Boff, Leonardo. The Lord's Prayer: The Prayer of Integral Liberation, Dove Communications, 1983. [한국어판] 레오나르도 보프 / 이정희 옮김, 『주의 기도』(서울: 한국신학연구소, 1986).

Hinkelammert, Franz J.. Las Armas Ideológicas de la Muerte, segunda edicion revisada y ampliada, San Jose, Costa Rica, DEI, 1981. [한국어판] 프란츠 힌켈라메르트 / 김항섭 옮김, 『물신 - 죽음의 이데올로기적 무기』(서울: 다산글방, 1999).

Höffe, Otfried. Grechtigkeit, München, Verlag C. H. Beck oHG, 2001. [한국어판] 오트프리트 회페 / 박종대 옮김, 『정의 - 인류의 가장 소중한 유산』 (서울: 이제이북스, 2004).

Jungmo, Sung. Desejo, Mercado E Religiáo. [한국어판] 성정모 / 홍인식 옮김, 『욕구와 시장, 그리고 신학』(서울: 일월서각, 2000).

Lafargue, Paul. La religion du Capital. [한국어판] 폴 라파르그 / 조형준 옮김, 『자본이라는 종교』(서울: 새물결, 2014)

Marx, Karl. Ökonomische-philosophische Manuskripte aus dem Jahr 1844. [한국어판] 칼 마르크스 / 김태경 옮김, 『경제학-철학 수고』(서울: 이론과실천, 1987).

_____, Das Kapital. [한국어판] 칼 마르크스 / 강신준 옮김, 『자본』I-1(서울: 이론과실천, 1987).

Meeks, M. Douglas. God The Economist: The Doctrine of God and Political Economy, Minnea Polis, Fortress Press, 1989. [한국어판] M. 더글라스 믹스 / 홍근수、이승무 옮김, 『하느님의 경제학 - 신론과 정치경제학』(서울: 한울, 1998).

Miranda, José Porfirio. Marx and the Bible: A Critique of the Philosophy of Oppression, Orbis Books, 1971. [한국어판] 호세 미란다 / 김쾌상 옮김, 『마르크스와 성서: 억압의 철학 비판』(서울: 일월서각, 1987).

Novak, Michael. The Spirit of Democratic Capitalism, New York: Simon and Schuster Publication, 1982. [한국어판] 마이클 노바크 / 김학준ㆍ이계희 옮김, 『민주자본주의의 정신』(서울: 을유문화사, 1983).

Skidelsky, Robert and Edward Skidelsky, How Much Is Enough?: The Economics Of The Good Life, Other Press, 2012. [한국어판] 로버트 스키델스키ㆍ에드워드 스키델스키 / 김병화 옮김, 『얼마나 있어야 충분한가?』(서울: 부키, 2013).

Tawney, Richard Henry. Religion and the Rise of Capitalism: A Historical Study, New York: Harcourt, Brace and Company, 1952. [한국어판] R. H. 토니 / 고세훈 옮김, 『기독교와 자본주의의 발흥』(서울: 한길사, 2015).

Weber, Max. Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus / Die Protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus. [한국어판] 막스 베버 / 김덕영 옮김, 『프로테스탄티즘의 윤리와 자본주의 정신 / <보론> 프로테스탄티즘의 분파들과 자본주의 정신』(서울: 도서출판 길, 2010).

초 록

그리스도교와 자본주의: 인간의 삶을 위한 교회의 선택

최형묵

인간사회는 오랫동안 필요(needs)의 충족을 위한 경제생활을 영위해왔다. 그와 같은 경제생활이 영위되는 동안 필요의 충족을 넘어 무한한 욕구(wants)의 충족을 위해 부를 축적하거나 돈을 모으는 것은 악덕으로 간주되어 왔다. 특히 성서와 그리스도교의 전통은 필요를 넘어선 부의 축적에 대해 끊임없이 경고해왔다. 예컨대 구약성서의 '일용할 만나'와 신약성서 주의 기도에서의 '일용할 양식'은 필요의 충족을 위한 경제생활의 관념을 단적으로 나타내준다. 초기 교회 여러 교부들 또한 부의 축적은 정당하지 않은 것으로 여겼으며, 중세기 그리스도교 사상을 집대성한 토마스 아퀴나스(Thomas Aquinas) 역시 필요의 충족을 넘어선 탐욕을 죄악으로 간주하였다.

그러나 오늘날 인간사회의 경제생활에서 욕구와 필요의 경계는 모호해졌으며, 끊임없는 욕구의 충족을 위한 경제성장이 오히려 권장되고 있다. 오늘날 욕구의 충족을 위한 부의 축적은 더 이상 악덕으로 여겨지지 않고 오히려 권장해야 할 덕목으로 간주되고 있다. 이와 같은 가치의 전도는 자본주의의 형성과 더불어 이뤄졌다. 막스 베버(Max Weber)가 주목한 바와 같이 자본주의 정신의 형성은 종교개혁 이후 프로테스탄티즘의 윤리와의 결합 속에서 이뤄졌다. 이 점에서 종교개혁은 교회 자체의 변화만이 아니라 경제생활의 변화와 그리스도교의 경제관의 변화를 동반하였다.

이 글은 종교개혁이 초래한 여러 효과들 가운데 경제관의 변화를 주목하면서 오늘날 긍정적이기보다는 부정적으로 평가할 수밖에 없는 자본주의 경제체제의 문제점을 진단하고 새로운 윤리적 대안을 모색하는 것을 목적으로 한다. 이를 위하여 먼저 종교개혁과 자본주의 이전 그리스도교 신앙 전통에서의 경제관을 살펴본 후 종교개혁 이후 프로테스탄티즘의 등장과 함께 변화된 경제관을 주목하고, 이어 오늘의 자본주의와 그리스도교의 관계를 진단하고, 마지막으로 그리스도교의 대안적 경제윤리의 방향을 모색한다.

Abstract

Christianity and Capitalism: Church's Alternative for Human Life

Choi, Hyung Mook

Human society has long sustained economic life for the satisfaction of needs. Accumulating wealth or raising money for the satisfaction of infinite wants beyond needs have been regarded as vice under such way economic life. In particular, Bible and Christian tradition have warned constantly the accumulation of wealth beyond needs. For example 'daily Manna' of the Old Testament, and 'daily bread' of the Lord's Prayer in the New Testament represent the notion of economic life for the satisfaction of needs plainly. Several Fathers of early Church also thought the accumulation of wealth as injustice, and Thomas Aquinas in the Middle Ages also considered greed beyond satisfaction of needs as a sin.

Today, however, the distinction between wants and needs became ambiguous, and the economic growth for satisfaction of infinite wants is recommended in the economic life of human society. Today, the accumulation of wealth for satisfaction of wants is considered a virtue to be recommended rather than a vice. The conversion of such values was done with the formation of capitalism. The formation of capitalist spirit was achieved on the basis of Protestant ethics since the Reformation as it is noted by Max Weber. At this point, the Reformation was accompanied by a change in economic concepts and economic life of Christians not only changes in the church itself.

This article is intended to diagnose the problem of the capitalist economic system and to find a new ethical alternative to it, noting the change in the economic concepts among other effects caused by the Reformation. For this purpose, first, this article review Christian concepts of economy before the Reformation and the capitalism, second, it notes the change in economic concepts since the Reformation and the emergence of capitalism, and diagnoses the relationship between capitalism and Christianity today, lastly, this article seeks to the direction of the alternative economic ethics of Christianity.

Ministry and Communion in Christ:
Reflections from the Experience of the Church of Christ in China

Jeffrey Chang
Fu Jen Faculty of Theology of St. Robert Bellarmine, Taiwan

After recalling the historic call, at the 1910 World Missionary Conference, in Edinburgh, for a united Christian Church in China, this essay reflects upon some of the subsequent challenges to Christian unity. In world Christianity today, doctrinal disagreements and denominationalism do not play the same dominant roles, as in the past, in precipitating or overcoming divisions within Christianity. Nationalism and other political forces continue to complicate ecumenism, although not necessarily in the same ways as in the past. Consideration of these developments suggest the importance of renewal of ministry for promoting communion in the Church of Christ. Ministry is ordered to communion by proclaiming the Word of God, building up the body of Christ, and serving the faith community.

A Chinese Call for a United Christian Church

A Chinese pastor once offered the following reflections regarding Christian communion and mission:

> As a representative of the Chinese I speak entirely from the Chinese standpoint. [⋯] Speaking plainly we hope to see, in the near future, a united Christian Church without any denominational distinctions. This may seem somewhat peculiar to some of you, but, friends, do not forget to view us from our standpoint, and if you fail to do that, the Chinese will remain always a mysterious people to you![1)]

While expressing gratitude for what western missionaries had done in bringing the Gospel and establishing the Church in China,[2)] the speaker, conscious ofthe divided character of that Christianity, emphasized:

---

1) Cheng Jingyi, untitled speech in *World Missionary Conference, 1910* (Edinburgh: Oliphant, Anderson and Ferrier, 1912), vol. 8,*Report of Commission VIII: Co-Operation and the Promotion of Unity*, 196. Romanization of Chinese names varies; for the sake of consistency, regardless of the spelling used in the respective research sources, this paper adopts the *hanyu pinyin* system which is standard in China today.

2) Cheng Jingyi, untitled speech in *World Missionary Conference, 1910* (Edinburgh: Oliphant, Anderson and Ferrier, 1912), vol. 2, *Report of Commission VIII: The Church in the Mission Field*, 352-353.

> Speaking generally, denominationalism has never interested the Chinese mind. He finds no delight in it, but sometimes he suffers for it! [⋯] For after all it is not your particular denominations, nor even is it your particular Mission that you are working for, but the establishment of the Church of Christ in China[⋯].[3]

The speaker was Cheng Jingyi (誠靜怡,1881-1939), then-assistant pastor at Beijing's Mishi Hutong (米市胡同) Church, associated with the London Missionary Society. The occasion was the World Missionary Conference, at which his speech was deemed one of the most striking.[4]The place was Edinburgh, Scotland, and the year 1910.

Establishment of the Church of Christ has made uneven progress, amidst periods of setbacks, in China during the intervening century and more. The early evangelical optimism of the last century, as expressed in the motto "The evangelization of the world in this generation,"[5]would not be realized. Efforts to overcome divisions within Christianity also would yield only modest results.

Admittedly, Cheng was speaking most immediately of uniting Protestant denominational churches in a "Chinese Christian Independent Church (中華耶穌教自立會)," freed from direction by foreign missionary societies,[6] not a communion of the entirety of worldwide Christianity. Call for an independent, indigenous Chinese Church of Christ was not identical with modern Christian ecumenism, so it would be unrealistic to expect such efforts to accomplish the goals of modern Christian ecumenism. Nonetheless, speaking generally, Christians cannot forget that Jesus prayed to God, the Father, for his followers: "that they may all be one. As you, Father, are in me and I am in you, may they also be in us, so that the world may believe that you have sent me." (Jn. 17:21)[7]The Gospel call to communion continues even as it confronts various challenges in different places and historical periods.

In China, the first half of the Twentieth Century was marked by continuing divisions, especially with rapid growth of independent Christian movements under local Chinese leadership. As one scholar observes: "It is indeed ironic that these indigenous churches and independent preachers, opposed to foreign denominationalism, insisted on maintaining their own separate identities."[8] After established foreign mission societies had dominated Church development in China throughoutthe Nineteenth

---

3) Cheng, 8: 196-197.
4) Brian Stanley, *The World Missionary Conference, Edinburgh 1910* (Grand Rapids: Eerdmans, 2009), 108.
5) This was the watchword and title of a book by a World Missionary Conference organizer. John Raleigh Mott, *The Evangelization of the World in This Generation* (New York: Student Volunteer Movement for Foreign Missions, 1900).
6) Peter Tze Ming Ng, *Chinese Christianity: An Interplay between Global and Local Perspectives* (Leiden: Koninklijke Brill, 2012), 134.
7) All Bible citations are taken from the New Revised Standard Version.
8) Rolf Gerhard Tiedemann, "Comity Agreements and Sheep Stealers: The Elusive Search for Christian Unity among Protestants in China," *International Bulletin of Missionary Research* 36.1 (2012): 6.

Century, the Twentieth Century opened with greater growth by independent Chinese protestant churches.[9] Despite the desires of some Chinese Christians to overcome divisions, spread of the Gospel did not culminate in greater Christian communion.

The second half of the Twentieth Century witnessed the expulsion of foreign missionaries, followed by political efforts to coopt and control religious elements and, subsequently, outright religious persecution during the Cultural Revolution (1966-1976). Driven underground, new indigenous denominations splintered.[10] Along the way, all Protestant denominations were abolished in China, and all religions were required to register with the Three-Self Patriotic Movement, eliciting various levels of cooperation or resistance by Chinese Christians throughout the country.[11] Whether deemed non-denominational of post-denominational,[12] whether by choice or by political necessity, Protestant worship in China today is still far from united, with many more worshippers in independent Christian or "house church" movements than in churches registered with the Protestant Three-Self Patriotic Movement Committee.[13] Catholics in China have also suffered division, concentrated rather intensely around the issue of state intervention and the appointment of bishops.[14] Catholics have not splintered into many independent churches as has been the case for their Protestant brethren, but then the latter has also increased in number even more rapidly. The 1980s and subsequent decades have seen an opening up for religion in China, with varying and shifting degrees of freedom as well as efforts to exert political control over faith movements. Nonetheless, the provocative call of over a century ago for a united Christianity seems no closer to realization today.

This present study intends neither to provide a comprehensive survey of Chinese mission history, nor to examine the current state of Church-State relations in China;

---

9) Daniel H. Bays, "The Growth of Independent Christianity in China, 1900-1937," in *Christianity in China: From the Eighteenth Century to the Present*, ed. Daniel H. Bays (Stanford, CA: Stanford University Press, 1996), 308.

10) MJS and BAM, "Orderly Ritual vs. Uninhibited Religion," *China Bridge*, July 2009.

11) See, e.g., Peter Tze Ming Ng, "Church-State Relations in China: Three Case Studies," *International Bulletin of Missionary Research* 39.2 (2015): 77-80. For a historical narrative of the Catholic Church in China in the latter half of the Twentieth Century, see: John Tong, "The Church from 1949-1990," in *The Catholic Church in Modern China: Perspectives*, eds. Edmond Tang and Jean-Paul Wiest (Maryknoll, NY: Orbis, 1993), 7-27.

12) See, e.g., Pilgrim W.K. Lo, "Luther and the Post-denominational Era of China,"《神學與生活 (*Theology and Life*) 》25 (2002): 41.

13) Estimates of the Christian share of China's population vary greatly. Catholics total roughly 9 million, including 5.7 million people affiliated with the state-approved Catholic Patriotic Association and 3.3 million affiliated with unregistered Catholic congregations. Protestants total about 58 million, with roughly 23 million in churches aligned with the state-approved Protestant Three-Self Patriotic Movement and about 35 million independent Christians, according to: *Global Christianity: A Report on the Size and Distribution of the World's Christian Population* (Washington, DC: Forum on Religion & Public Life, Pew Research Center, 2011), 98.

14) For a chronology of developments and survey of perspectives, see, e.g.:Edmond Tang and Jean-Paul Wiest, eds., *The Catholic Church in Modern China: Perspectives* (Maryknoll, NY: Orbis, 1993).

such would be too complicated and not entirely relevant for present purposes. Rather, drawing inspiration from a striking impetus towards Christian unity in China at the dawn of the Twentieth Century, this study intends to draw insights from the role of ministry in building Christian communion.

The Lutheran-Roman Catholic Commission on Unity, in its report From Conflict to Communion,[15] commends quincentenary commemoration of the Reformation. In this age of globalization: "the common commemoration must incorporate the experiences and perspectives of Christians from South and North, East and West." (#4) In that spirit, the preceding admittedly-brief recollection of the experience of the Church of Christ in China raises some important issues for renewal of the Church of Christ, in China and throughout our increasingly globalized world.

Challenges to the Call to Christian Unity

Over two millennia after the birth of Jesus, five centuries after the advent of the Reformation, and about fifty years after the Second Vatican Council announced aggiornamento for the Catholic Church, Christianity has spread across the world, but significant obstacles still remain regarding growth towards fuller communion in Christ. Any serious reflection on renewal of Christianity toward the Church of Christ cannot but read the signs of the times and consider at least of some of the current challenges to Christian communion. The challenges to Christian unity today, while in continuity with the past, may not be identical to the obstacles to ecumenism of fifty years ago or of five hundred years ago, much less those of two thousand years ago. For the sake of some focus and without claiming any comprehensiveness, three challenges stand out: divisions which go beyond doctrine; divisions which go beyond denominationalism; and divisions which are bound up with the shifting nationalism and related political developments. In each case, the challenges today are not quite the same as the corresponding challenges of the past.

Today, divisions within Christianity are not necessarily primarily derived from disagreements over doctrine. As was the case with Cheng Jingyi and the Chinese Christian Independent Church, independent local church movements may arise independently of any substantial disputes over the content of faith. Historically, most major schisms within Christianity centered on different understandings or, at least, expressions of specific theological issues, even if mutual animosity may have been influenced, more or less, by other factors and manifested in matters of ecclesiastical polity. For example, disagreement over understandings of and formulations regarding the doctrine of justification, along with condemnations of competing views, occupied an important place in the division in western Christianity five centuries ago.

15) Lutheran World Federation, and Pontifical Council for Promoting Christian Unity, *From Conflict to Communion: Lutheran-Catholic Common Commemoration of the Reformation in 2017, Report of the Lutheran-Roman Catholic Commission on Unity* (2013).

While occasioning much polemics, such doctrinal issues also offer obvious, specific focus for ecumenical exchange and search for common ground. Although differences may remain after such theological dialogue, it is also possible that open and productive exchange may identify a consensus regarding basic commonly-accepted truths and may, especially with the passage of time and pacification of tempers, clarify mutual misunderstandings. An outstanding example would be the Joint Declaration on the Doctrine of Justification, by the Lutheran World Federation and the Catholic Church, in 1999. Without denying that full Church communion has not yet been realized, such discussions do provide opportunities for concrete progress in ecumenism.

Yet, as one recent study observed: "doctrine always had a low profile in Chinese Protestantism."[16] Where congregations are founded by a single pastor, conscious understanding of doctrine, much less doctrinal differences, may play little, if any, role in the establishment and identity of the congregation, whether as a force for division or for communion. The definition of credal statements typically demarcates the limits of faith communities, as well as providing discussion content for overcoming those demarcations. Conversely, the absence of disagreements over credal statements – or even the absence of the centrality of creedal statements – may signal a shift in discussions from the content of Christian faith, which ostensibly would unite all Christians at some level, to issues of administrative and economic independence, for which there may be little common ground to be found. Even if there is interest in connecting with the larger Christian community, there may not be much to discuss aside from following different charismatic pastors in different congregations.

In addition, divisions today are not necessarily primarily a matter of denominationalism, or of the Reformation era rupture between Catholics and Protestants, or of the even earlier split between Eastern Orthodoxy and Roman Catholicism. Independent Pentecostal and local movements, as well as small house churches, are also increasingly part of the face of Christianity today. Expanding dispersion among Christian communities makes ecumenical efforts more difficult and complex.

Established mainline denominations bring their own respective internal unities, as well as well-defined identities to dialogue. In contrast, local, independent churches typically lack an impetus toward unity, whether within a given denomination or across the broader spectrum of Christian unity. Undoubtedly, there are hopeful signs for progress in Christian ecumenism among established churches. The World Council of Churches facilitates far-reaching fellowship among 348 member churches[17] along with limited participation by Roman Catholics in its Commission on Faith and Order. There

16) Miikka Ruokanen, Yongtao Chen, and Ruomin Liu, "Is 'Postdenominational' Christianity Possible?: Ecclesiology in the Protestant Church of China," *Ecumenical Review* 67 (2015): 79.

17) World Council of Church, "WCC member churches," Retrieved 2016.7.15, from https://www.oikoumene.org/en/member-churches

are also established, ongoing conversations between Lutherans and Roman Catholics, between Anglicans and Orthodox, between Baptist and Reformed, and among many other Christian traditions.[18] Earlier this year, the Holy and Great Council of the Orthodox Church gathered 10 of the 14 autocephalous, Orthodox churches. Although attendance was incomplete, the synod was still a historic step in Orthodox Christianity. The growth of non-denominational or independent Christian congregations means that many Christians are not part of such established ecumenical efforts. The Pew Foundation estimates 28 million Christians in the world do not belong to the major Orthodox, Catholic, or Protestant traditions in Christianity.[19] Affiliation with denominations and established Christian traditions does not necessarily imply support, whether active or passive, for ecumenism. Nonetheless, in contrast, non-denominational or independent Christians in many cases lack the impetus toward unity within any given denomination as well as, in many cases, also lack institutional structures for engaging in such ecumenical conversations. Developments in the mainstream ecumenical movement have very limited influence on mostindependent Christian congregations.

Thirdly, the shifting politics of nationalism also complicate efforts for fostering world Christian unity. Complicated relationships between Church and State are, of course, nothing new. Throughout Christian history, politics and religion have influenced one another and not necessarily in ways salutary for faithful growth of the Church of Christ. In different historical periods, political unity promoted Christian unity, and in other periods political divisions likewise incited disunity in Christianity.

Imperialism and colonialism played substantial, even if in ways regrettable, roles in the spread of the Gospel throughout the world. With the ebb of European influence, independent nations rose up in Asia, Africa, and across the globe. The Churches originally established by European and North American missionary societies were inevitably affected. Some local Christians continued to identify with Western Christianity, whether or not that facilitated evangelization or local acceptance. Others, following political developments, inclined to independence from Western centers of Christianity. In some cases, independent national churches arose. In other cases, local independent congregations arose, casting aside both international Christian affiliation as well as nationwide identification. In yet other cases, post-colonial nationalism has meant trading foreign ecclesiastical administration for domestic political domination. The testimony of Cheng Jingyi, as mentioned earlier, is just a single historical example,

---

18) Harding Meyer and Lukas Vischer, eds., *Growth in Agreement: Reports and Agreed Statements of Ecumenical Conservations on a World Level* (New York: Paulist Press; Geneva: World Council of Churches, 1984) lists the following relations and conversations: Anglican-Lutheran, Anglican-Old Catholic, Anglican-Orthodox, Anglican-Roman Catholic, Baptist-Reformed, Disciples-Roman Catholic, Lutheran-Roman Catholic, Lutheran-Reformed-Roman Catholic, Methodist-Roman Catholic, Old Catholic-Orthodox, Pentecostal-Roman Catholic, Reformed-Roman Catholic, and the WCC Commission on Faith and Order.

19) *Global Christianity*, 35.

in China's distinctive context. Others would follow, not necessarily all following the same path. In this third millennia after the birth of Jesus Christ in the area now known as the Middle East, world Christianity continues to struggle with what qualifies as authentic and acceptable inculturation, including establishment of local church, while remaining in faithful communion with the one, holy, catholic, and apostolic Church of Christ.

Ministry in the Church of Christ

Outside of traditional institutional churches, charismatic pastors may play increasingly pivotal roles in the establishment and development of local Christian movements. With the diminishing roles of doctrine and denominationalism, as well as the shifting role of nationalism in establishing local churches, the role of ministers in Christian congregations may merit more attention. The Faith and Order Commission of the World Council of Churches, has declared: "If the divided churches are to achieve the visible unity they seek, one of the essential prerequisites is that they should be in basic agreement on baptism, eucharist and ministry."[20] Ministry plays a pivotal, albeit by no means exclusive or even all-important, role in Christian communion – and also division. Nevertheless, that continuumof baptism, eucharist, and ministry reminds Christians of all churches, whether or not they seek unity, of the importance of ministry. Some clarification of terms, in summary fashion, may be helpful before proceeding further.

First, ministry, especially ordained ministry, is properly understood only in the context of the community called Church.

> In a broken world God calls the whole of humanity to become God's people. [⋯] The Holy Spirit unites in a single body those who follow Jesus Christ and sends them as witnesses into the world. Belonging to the Church means living in communion with God through Jesus Christ in the Holy Spirit.[21]

> The Holy Spirit bestows on the community diverse and complementary gifts [charisms]. These are for the common good of the whole people and are manifested in acts of service within the community and to the world. [⋯] All members are called to discover, with the help of the community, the gifts they have received and to use them for the building up of the Church and for the service of the world to which the Church is sent.[22]

> The word ministry in its broadest sense denotes the service to which the whole people of God is called, whether as individuals, as a local community, or as the universal Church.

---

20) *Baptism, Eucharist and Ministry*, Faith and Order Paper No. 111 (Geneva: World Council of Churches, 1982), preface.
21) *Baptism, Eucharist and Ministry*, "Ministry" I.1.
22) *Baptism, Eucharist and Ministry*, "Ministry" I.5.

> Ministry or ministries can also denote the particular institutional forms which this service may take.[23]

> The term ordained ministry refers to persons who have received a charism and whom the church appoints for service by ordination through the invocation of the Spirit and the laying on of hands.[24]

This study focuses on ministry primarily as ordained ministry. Whether known as priests, presbyters, or pastors, such ordained ministers play important roles in the building and guiding of Christian communities. In various ways, ministers represent or symbolize the unity of their respective communities, as well as the relationship between those communities and the larger Christian communion.

> All members of the believing community, ordained and lay, are interrelated. On the one hand, the community needs ordained ministers. Their presence reminds the community of the divine initiative, and of the dependence of the Church on Jesus Christ, who is the source of its mission and the foundation of its unity. [⋯] On the other hand, the ordained ministry has no existence apart from the community.[25]

> The chief responsibility of the ordained ministry is to assemble and build up the body of Christ by proclaiming and teaching the Word of God, by celebrating the sacraments, and by guiding the life of the community in its worship, its mission and its caring ministry.[26]

How ministers are called, how they are ordained, and how they exercise their respective ministries all express how the given communities which they guide may or may not keep communion with other Christian communities in other places and also in other historical periods. Thus, reflections on ministry are very much reflections on the nature of church.

Renewal of Ministry for Communion in the Church of Christ

Jesus Christ called his followers together in community. A young Chinese church leader once observed: "The main obstacle to our church unity is the absence of common understanding of the church and of the ministry".[27] Ecumencial consultations have also noted: "the office of ministry presents both considerable obstacles to common understanding and also hopeful perspectives for rapprochement."[28] In the current context, what may be said about ministry and communion in the Church of

---

23) *Baptism, Eucharist and Ministry*, "Ministry" II.7.b.
24) *Baptism, Eucharist and Ministry*, "Ministry" II.7.c.
25) *Baptism, Eucharist and Ministry*, "Ministry" II.12.
26) *Baptism, Eucharist and Ministry*, "Ministry" II.13.
27) Gao Ying, as cited in Ruokanen, Chen, and Liu, 91.
28)*From Conflict to Communion*, #194.

Christ, in China and throughout the world? What hopeful perspectives may renewal of ministry present for communion in the Church of Christ?

Ministry for Communion: beyond doctrinal differences

Today, with a diminished role for doctrinal issues in divisions within Christianity, ministry may be invited to renewed and faithful service of the Word of God, which calls followers of Christ together and to proclaim that Gospel, in Word and deed, to the whole world. In Christian communities which lack developed doctrine or magisterium, typically the Bible remains an important font and focus for followers of Jesus Christ. Indeed, in the absence of a well-defined body of interpretation of the faith, in general the Bible becomes even more central. The Word of God is a fundamental force for communion in the Church of Christ.

In the Christian tradition, ordained ministers do not enjoy absolute authority, nor do they unilaterally decide the shape and direction of Christian community. The content of the Christian message is passed down through the Word of God, and, even across the sweeping diversity of world Christianity, it is difficult to find any who ascribe to the name Christian but not assert the Bible as a privileged instrument of Christ's message. Stated more emphatically: "the fundamental duty and intention of ordained ministry is public service of the word of God, the gospel of Jesus Christ, which the Triune God has commissioned the church to proclaim to all the world."[29] Ministers are called to serve the Word.

> Ministry is service to the gospel, which has two interrelated implications. On the one hand, the gospel is not at the disposal of the office. Ministry, if it is to fulfill its intention, can have no other purpose than to serve the gospel and assist it to prevail. On the other hand, the gospel encounters human beings in a concrete way in preaching and in the sacraments of the church. Both facets belong together, because it is the Holy Spirit who makes Jesus Christ and his deed of reconciliation of the whole world present in a saving way to all human beings through human words and actions.[30]

Thus, even if individual ministers may not be inclined to unity with other Christians, some respect may still be expected for Christ's Gospel.

Christ calls his Gospel followers to unity. Jesus gave his life: "for the scattered children of God, to bring them together and make them one" (Jn. 11:52) His early followers emphasized communion. "All the believers were one in heart and mind." (Acts 4:32) The great apostle Paul exhorted: "I appeal to you, brothers and sisters, in the name of our Lord Jesus Christ, that all of you agree with one another in what you say and that there be no divisions among you, but that you be perfectly united inmind and thought." (1 Cor. 1:10) Paul explained further: "in Christ we, though many, form one

---

29)Lutheran-Catholic Commission on Unity, *The Apostolicity of the Church* (2006), #274.
30)*Apostolicity of the Church*, #278.

body, and each member belongs to all the others." (Rom. 12:5) Christians, if faithful to Christ's Gospel, cannot be unconcerned with the cause of Christian unity, even if they continue to have significantly different views about how such unity should be pursued.

All Christians are called to serve the Gospel in Word and in deed. This mission involves evangelization of non-Christians and also building up of the Church of Christ. Especially when the foundation for ecumenical exchanges regarding doctrinal differences and commonalities may be lacking, it is important to remember that exchanges may take place in different and complementary forms: life, sharing joys and sorrows in a spirit of openness: action, collaborating for integral development and liberation; theological exchange, by experts searching for deeper understanding; and religious experience, sharing prayer and spiritual experiences.[31] Discussion of doctrinal differences by theological experts is not the only - or, even, the most important - area of ecumenical exchange. Indeed, even when possible with the support of ordained ministers, such doctrinal dialogue, alone, is rarely sufficient, nor even the most effective starting point; shared life and action for the Gospel remain reasonable and hopeful avenues for independent Christian congregations and their ministers to work for Christian communion.

The Church of Christ may be very much in need of renewal. Faithfulness to the Gospel calls ministers to lead the faithful in reforming the one, holy, catholic, and apostolic Church of Christ. Even when it may be tempting to establish new, ostesibly purer, ecclesial communities, Christ calls his followers to unity in His Church.

Ministry for Communion: beyond denominationalism

In this age, with a diminished influence of denominationalism on divisions within Christianity, ordained ministers may be encouraged to consider more deeply the divine and ecclesiastical character which confirms, animates, and renewsministry. Lack of identification with particular denominations may imply increasing dispersion of Christianity, with more and more ministers leading independent congregations. How may such ministers be drawn towards unity, whether within groupings of congregations or within the larger communion of Christianity? A decade ago, a Christian unity commission declared regarding the Apostolicity of the Church:

> Catholics and Lutherans affirm together that God instituted the ministry and that it is necessary for the being of the church, since the word of God and its public proclamation in word and sacrament are necessary for faith in Jesus Christ to arise and be preserved and

31) This four-fold framework is drawn from reflections on dialogue between religions, although it also has relevancy for ecumenical Christian exchanges. Pontifical Council for Inter-Religious Dialogue, *Dialogue and Proclamation: Reflection and Orientations on Interreligious Dialogue and the Proclamation of the Gospel of Jesus Christ* (1991), #42. Secretariat for Non-Christians, *The Attitude of the Church Towards the Followers of Other Religions: Reflections and Orientations on Dialogue and Mission* (1984), ##25-35.

together with this for the church to come into being and be preserved as believers who make up the body of Christ in the unity of faith.[32]

That basic affirmation should receive a relatively ready affirmation among most ministers, whether Lutheran or Catholic, from traditional denominations or independent congregations. Ministry is instituted by God. Ministry is necessary for the existence and mission of the Church. Ministry arises in the context of a believing community united in Christ and sharing in Christ's mission.

In the Church of Christ, ministry is instituted by God, and those who are ordained as ministers are called by God. The Church is not simply another humanly instituted social organization which chooses its own leaders or in which leaders elect themselves.In the Christian tradition, Church leaders do not establish themselves in pastoral office. Symbolically, initiation into ministry takes place through some sort of ordination.

Ordination is an acknowledgment by the Church of the gifts of the Spirit in the one ordained, and a commitment by both the Church and the ordinand to the new relationship. By receiving the new minister in the act of ordination, the congregation acknowledges the minister's gifts and commits itself to be open towards these gifts. Likewise those ordained offer their gifts to the Church and commit themselves to the burden and opportunity of new authority and responsibility. At the same time, they enter into a collegial relationship with other ordained ministers.[33]

Ordination expresses and acknowledges the roles of divine calling and the Spirit already at work in the congregation to which the minister is called to serve and lead. The God who calls this particular minister also calls many others, elsewhere, to minister in the Church of Christ. The Spirit at work in this congregation is also at work in many other congregations, in other places and throughout history. Such consciousness naturally orders ministry to communion, even if concrete steps to communion may proceed haltingly. The human response in accepting ordination also implies the need for some formation. "Candidates for the ordained ministry need appropriate preparation through study of scripture and theology, prayer and spirituality, and through acquaintance with the social and human realities of the contemporary world."[34] Such study and formation in the Christian tradition is also ordered, to some extent or another depending on the particular programs, to placing ministry candidates in relationship with larger Christian communion.

In the Christian tradition, ordained ministry is both personal and collegial. God calls ministers in a larger hierarchical body of ministers for the Church in Christ. Ministers do not serve in isolation. The Gospel message transcends particular geographic places

32) *Apostolicity of the Church*, #276.
33) *Baptism, Eucharist and Ministry*, "Ministry" #44.
34) *Baptism, Eucharist and Ministry*, "Ministry" #47.

and historic periods. Similarly, Christian community and ministerial leadership span geographic, historic, and personal bounds.

> Although there is no single New Testament pattern, although the Spirit has many times led the Church to adapt its ministries to contextual needs, and although other forms of the ordained ministry have been blessed with the gifts of the Holy Spirit, nevertheless the threefold ministry of bishop, presbyter and deacon may serve today as an expression of the unity we seek and also as a means for achieving it.[35]

Undoubtedly, different understandings and practices of ordained ministry have been pivotal in many denominational divides within Christianity. Non-denominational and independent congregational ministers, more often than not, have not maintained the threefold ministry of bishops, presbyters, and deacons as separate offices in the Church. Nevertheless, reflection upon the respective functions may still resonate with many Christian communities and their ministers. Diaconal ministry expresses the importance of charity, along with the interdependence of worship and service in the Church's life.[36]Presbyteral ministry is centered on proclamation of the Word and celebration of sacraments, preparing the community for Christian life and ministry.[37] Episcopal ministry oversees the Church in an area larger than an individual congregation, serving the unity and apostolicity of the Church's teaching, worship, and sacramental life.[38] Admittedly, disagreements over the practice of episcopal ministry may be most prominent among the divisions within Christianity.

Nevertheless, if any congregation is to grow, especially beyond any particular place or point in time, something like episcopal ministry inevitably arises to provide continuity of the community from one place to another and from one moment to the next.[39] Evangelic preachers tend to desire that their independent congregation grows beyond the given moment and place, in which case that preacher may naturally assume a role which goes beyond any particular single congregation. Proclamation of the Gospel inherently strives for Church growth, which also involves growth in ministry. Across the Christian tradition, "a ministry of episkopé is necessary to express and safeguard the unity of the body. Every church needs this ministry of unity in some form in order to be the Church of God, the one body of Christ, a sign of the unity of all in the Kingdom."[40] That ministry occurs at both local and also regional

---

35) *Baptism, Eucharist and Ministry*, "Ministry" #22.
36) *Baptism, Eucharist and Ministry*, "Ministry" #31.
37) *Baptism, Eucharist and Ministry*, "Ministry" #30.
38) *Baptism, Eucharist and Ministry*, "Ministry" #29.
39) *From Conflict to Communion*, #172, cites Philip Melanchthon, "*Consilium de moderandis controversiis religionis*," in *Corpus Reformatorum*, ed. C. G. Bretschneider, vol. II (Halle: C. A. Schwetschke, 1895), 745f.; 1535, in making this point: "in the church rulers are necessary, who will examine and ordain those who are called to ecclesial office, church law observes and exercises oversight upon the teaching of the priests. And if there were no bishops, one would nevertheless have to create them."
40) *Baptism, Eucharist and Ministry*, "Ministry" #23.

levels implies that church is also both a local and also a regional reality. Episcopal ministry connects the individual pastoral minister and community to other Christian communities and historically to the Apostolic Age and the preaching of Jesus Christ. In turn, the individual pastoral ministry serves not only the immediate congregation but also the Church universal in both place and time.

Even if affiliation with traditional denominations may not hold sway to the same extent as in the past, the divine and ecclesiastical character of ministry remains a force for unity. Indeed, moving beyond denominational divisions, ministry and community may focus more on the one Church of Christ, present throughout the world and also throughout time, from the Apostolic Age to the present. The call to ministry places the minister within the Christian tradition, which does not deny the importance of immediate local congregations but rather affirms the significance of such participation in the one, holy, catholic, and apostolic Church of Christ, made present and new in every age.

Ministry for Communion: beyond nationalism

Nationalism and (post-)colonialism, in their various and shifting forms, continue to complicate the mission of building local church and fostering Christian communion. Especially since these challenges often involve political matters which go beyond the primary scope of this study, in the present context it may be possible only to offer some initial reflections regarding the role of ordained ministry. Keeping in mind such developments, how may renewed understanding of the nature and significance of ministry contribute to building up the one Church of Christ?

Ordained ministry is intimately and inextricably related with the faith and activity of the Christian community. It is not possible to fully comprehend the significance of ministry without considering its relationship to the Church of Christ. The call to ministry, which arises in the activity of the Spirit in the believing community, implies a communal character of ministry.

> [T]he intimate relationship between the ordained ministry and the community should find expression in a communal dimension where the exercise of the ordained ministry is rooted in the life of the community and requires the community's effective participation in the discovery of God's will and the guidance of the Spirit.[41]

The significance of ordained ministry is found in the Christian community, both in an immediate congregation and also more broadly, among all who follow Christ in every place and period. Even where union is not realized or actively pursued, ministry and Church are properly ordered to this greater communion in Christ. This faith reality transcends political and geographical boundaries. To limit faith communities within political realities is to deny the ultimate significance of faith in Jesus Christ who

41)*Baptism, Eucharist and Ministry*, "Ministry" #26.

came for the salvation of all peoples, gathering them together into one. Such would also deny the ultimate significance of ministry in the Church of Christ. Called to proclaim the Kingdom of God, which challenges every social and political system, the Church and especially her ministerial leaders are most free to carry out this mission when they are not controlled or coopted by political forces, whether at the national or other levels. Ministry serves the local church, and ministry also serves the church universal.[42] Ministry serves Christ who is human and divine, incarnate and eternal.

Christian ministry is ordered to the Church of Christ, encompassing all who follow the Gospel. Ministry is for the service of all Christians, in Word and sacrament, and for the service of Jesus Christ.

> Among the most important characteristics of this ministry are its public nature and its ordered institutionality. Its specific task is the public proclamation of the gospel in word and sacrament. The administration of the sacraments is one of its specific tasks because, by their nature, sacraments are public enactments. This ministry is directed to all. For that reason one of its essential tasks is fostering the unity of all those who are priests by the priesthood of all the baptized.[43]

Ministry does not exist for itself, but for the Church and for Christ. The public sacramental and Eucharistic character of ministry also orients the Church to broader communion.

> Eucharistic celebrations always have to do with the whole Church, and the whole Church is involved in each local eucharistic celebration. In so far as a church claims to be a manifestation of the whole Church, it will take care to order its own life in ways which take seriously the interests and concerns of other churches.[44]

Admittedly, in the larger Christian tradition, attitudes toward the Eucharist are at the center both of unity and also of divisions within the Church. For the sake of the present reflections on ministry, it may be enough to recognize: "The minister of the eucharist is the ambassador who represents the divine initiative and expresses the connection of the local community with other local communities in the universal Church."[45] Although disagreements over the Eucharist remain, remembering that the minister is at the service of the Eucharist may be of, at least, some service in locating ministry in service of a communion which is greater than the individual minister. Renewal of the communal and sacramental character of ministry finds it greatest significance in the communion of the one, holy, catholic, and apostolic Church of Christ. Although realization of this vision is difficult and incomplete, ultimately Christian ministry finds its greatest significance in o such communion.

---

42) *From Conflict to Communion*, #186.
43) *Apostolicity of the Church*, #254.
44) *Baptism, Eucharist and Ministry*, "Eucharist" #19.
45) *Baptism, Eucharist and Ministry*, "Eucharist" #29.

Conclusion

By way of conclusion, an above-mentioned observation bears keeping in mind: "the office of ministry presents both considerable obstacles to common understanding and also hopeful perspectives for rapprochement."[46] In ecumenical exchanges, ministry may be cause for conflict as well cause for communion. Established Christian traditions have come to this conclusion after exchanges on matters of faith, baptism, and eucharist. After recalling the Chinese call for a united Christian Church, reflection on emerging challenges to unity in world Christianity also point to the pivotal role of ministry if there is to be progress in ecumenism.

These common conclusions need not be surprising. In the study of the theology of Church, the special topic of ministry pays attention to how humans respond to Christ's call, cooperate with Christ's work, and lead Christ's people in service. Human instruments are susceptible to sin, turning away from the Gospel message and striving to serve the self. Divisions follow.

Ministers working alone and relying upon human effort and ambition may be unable to overcome such disunity, so focus on ministry alone or, even, firstly offers little hope of overcoming challenges and realizing communion. Ministry is about the call and working of the Holy Spirit in human instruments. Hope comes from the Spirit who calls Church members to ministry. Thus, in the larger context of ecumenical exchanges, ministry deserves attention. Human participation in building the Church of Christ points hopefully to Christ, the one who calls and the one in whom unity is possible.

At the 1910 World Missionary Conference, in Edinburgh, reflecting upon divided Christianity, the prophetic Cheng Jingyi also declared:

> This is the partial ideal Church. The Church of Christ is universal, not only irrespective of denominations, but also irrespective of nationalities - "All one in Christ Jesus." The world is, to use a Chinese expression, one family, and China is a member of that family.[47]

Our world is increasingly complex even as it is increasing interconnected. In the family of world Christianity, the members and especially ministers are called to continue work for renewal of the Church and realization of that ideal of communion in the Church of Christ.

---

46) *From Conflict to Communion*, #194.
47) Cheng, 8: 197.

그리스도 중심적 직무와 친교: 아시아 가톨릭교회적 관점에서

Jeffrey Chang
Fu Jen Faculty of Theology of St. Robert Bellarmin, Taiwan

이 소고(小考)에서는 에딘버러에서 개최된 '1910 세계선교회의'(World Missionary Conference)에서의 역사적 요구 즉 중국 안에서의 일치된 그리스도교회에 대한 요구에 관하여 되짚어본 후, 그리스도교 일치에 따르는 몇 가지 난제(難題)들에 관해 숙고해 볼 것이다. 오늘날 세계 그리스도교에서는 그 내부적인 분열을 조장하는 경우든, 분열을 극복하는 경우든, 과거처럼 교리적 이견과 교파주의가 압도적인 역할을 하지는 않는다. 반면 국가주의 및 다른 정치 세력들은 과거와 같은 방식은 아닐지라도, 교회일치운동을 계속해서 복잡하게 만들고 있다. 이러한 새로운 정황들은 그리스도의 교회 내에서의 친교를 위해 직무의 쇄신이 중요하다는 것을 시사해준다. 직무란 하느님의 말씀을 선포하고, 그리스도의 몸을 건설하며, 신앙공동체를 섬김으로써, 친교에 이르는 것이다.

일치된 그리스도교(United Chrstian Church)에 대한 중국인의 요청

언젠가 중국의 한 목사는 그리스도교의 친교와 사명에 대해 다음과 같은 성찰을 제공했다.

> 중국의 대표로서 나는 전적으로 중국의 관점에서 말합니다. […] 솔직히 우리는 조만간 교파적 구분이 전혀 없는 일치된 그리스도 교회를 보고자 합니다. 어떤 분들에게는 다소 기이하게 보일 수도 있겠지만, 친구 여러분, 우리는 자신을 우리의 관점에서 보고 있음을 잊지 말아주세요. 만일 여러분이 그것을 잊는다면, 여러분들에게 중국인들은 항상 알 수 없는 사람들로 남아있을 것입니다.[1]

이 연사(演士)는 중국에 복음을 전하고 교회를 설립해준 서양의 선교사들에게 감사를 표하는 반면,[2] 서구 그리스도교회의 종파적인 특징을 의식하며 다음과 같이 강조했다.

> 일반적으로, 교파주의는 결코 중국인의 관심을 끌지 못했습니다. 중국인은 교파주의를 즐기기는커녕, 때로 그것으로 인해 힘들어 합니다. […] 결국 여러분도 특정 교파를 위해 일한 것도 아니며 특정한 선교단체를 위해 일한 것도 아니며 중국에 그리스도의 교회를 정착시키기 위해 일했기 때문입니다.[3]

---

1) Cheng Jingyi, untitled speech in World Missionary Conference, 1910 (Edinburgh: Oliphant, Anderson and Ferrier, 1912), vol. 8, Report of Commission VIII: Co-Operation and the Promotion of Unity, 196. Romanization of Chinese names varies; for the sake of consistency, regardless of the spelling used in the respective research sources, this paper adopts the hanyu pinyin system which is standard in China today.
2) Cheng Jingyi, untitled speech in World Missionary Conference, 1910 (Edinburgh: Oliphant, Anderson and Ferrier, 1912), vol. 2, Report of Commission VIII: The Church in the Mission Field, 352-353.
3) Cheng, 8: 196-197.

이 연사는 당시 베이징의 미시후동(米市胡同)교회에서 목사보로 일하고 있던 쳉 징이(誠靜怡,1881-1939)로서 런던선교회(London Missionary Society)와 관계하고 있었다. 그가 참가했던 세계선교회의에서 그의 연설은 가장 인상적인 것이었다.[4] 당시 개최 장소는 스코틀랜드의 에딘버러였고 때는 1910년도 였다.

에딘버러회의 이후 100년 이상의 기간 동안 중국은 퇴보의 시기를 지냈고, 그 와중에서 그리스도의 교회의 정착은 한결같지 못했다. "이 세대 안에 세계의 복음화"라는 표어가 드러내주는 지난 세기 초기의 복음적 낙천주의는[5] 실현되지 않았으며, 그리스도교 내에서의 분열들을 극복하려는 노력들 역시 단지 최소한의 성과만을 냈을 뿐이다.

주지하는 바와 같이, 쳉은 해외 선교 협회들의 통솔을 받고 있지 않았기 때문에,[6] 범세계적인 그리스도교 전체와의 친교가 아니라 곧바로 "중국 그리스도교의 자립회(中華耶穌教自立會)" 내에 있는 개신교의 여러 교파교회들의 일치에 대해서만 언급하고 있다. 중국 내의 독립적이고 자생적인 그리스도의 교회에 대한 요구는 현대 그리스도교의 교회일치운동과 같은 것은 아니다. 따라서 현대 그리스도교의 교회일치운동의 목적들을 이루기 위해 중국에서와 같은 노력을 기대하는 것은 비현실적이라 할 것이다. 그렇기는 하지만 일반적으로 그리스도인들은 예수가 그의 추종자들을 위해 성부에 기도했던 것을 잊을 수 없다. "그들이 모두 하나가 되게 해 주십시오. 아버지, 아버지께서 제 안에 계시고 제가 아버지 안에 있듯이, 그들도 우리 안에 있게 해 주십시오. 그리하여 아버지께서 저를 보내셨다는 것을 세상이 믿게 하십시오."(요한 17,21)[7] 복음에서의 이러한 친교 요구는 복음이 서로 다른 장소와 서로 다른 역사적 시기에 다양한 도전들에 직면할 때에도 계속된다.

중국의 20세기 첫 50년은 특별히 현지 중국인의 지도하에 급속히 성장한 독립 그리스도교 운동으로 인한 지속적인 분열을 그 특징으로 한다. 한 학자가 말한 것처럼, "사실 여기서 역설적인 점은 외국 교파주의에 반대했던 토착 교회들과 독립한 선교사들이 그들 자신만의 분리된 정체성의 유지를 주장했다는 것이다."[8] 19세기에는 기존의 해외 선교회들이 중국내의 교회 발전을 줄곧 지배해왔으나, 20세기는 중국의 독립 개신교 교회들의 더 큰 성장과 함께 시작되었다.[9] 교파적 분열을 극복하고자 했던 소수의 중국 그리스도인들의 바램에도 불구하고, 그들의 복음 전파는 더 광범위한 그리스도교적 친교라는 완성에 이르지 못했다.

20세기의 후반기 50년 동안, 중국은 해외 선교사들의 추방과, 뒤이어 종교적인 요소들을 흡수하여 통제하려는 정치적인 노력들, 그리고 마침내 문화혁명(1966-1976)동안의 노골적인 종교박해를 목격한다. 교회는 지하조직으로 형성되거나 자생적인 교파들로 분열되어 나갔다.[10] 그런 식으로 모든 개신교 교파들은 중국에서 폐지되었으며, 모든 종교들은 3자 애국운

---

4) Brian Stanley, The World Missionary Conference, Edinburgh 1910 (Grand Rapids: Eerdmans, 2009), 108.
5) This was the watchword and title of a book by a World Missionary Conference organizer. John Raleigh Mott, The Evangelization of the World in This Generation (New York: Student Volunteer Movement for Foreign Missions, 1900).
6) Peter Tze Ming Ng, Chinese Christianity: An Interplay between Global and Local Perspectives (Leiden: Koninklijke Brill, 2012), 134.
7) All Bible citations are taken from the New Revised Standard Version.
8) Rolf Gerhard Tiedemann, "Comity Agreements and Sheep Stealers: The Elusive Search for Christian Unity among Protestants in China," International Bulletin of Missionary Research 36.1 (2012): 6.
9) Daniel H. Bays, "The Growth of Independent Christianity in China, 1900-1937," in Christianity in China: From the Eighteenth Century to the Present, ed. Daniel H. Bays (Stanford, CA: Stanford University Press, 1996), 308.

동(Three-Self Patriotic Movement)에 등록해야만 했다. 이는 중국 개신교도들의 전국적인 협조와 저항을 다양하게 이끌어냈다.[11] 오늘날 중국의 개신교 예배는 초교파주의적인 것도 있고 후기교파주의적인 것도 있으며[12] 스스로 선택한 것도 있고, 정치적 필요에 의한 것도 있다. 그리고 개신교 3자 애국운동위원회에 등록한 교회들의 신자들 보다 독립 그리스도교 운동이나 '가정교회' 운동에 참여하는 예배자들이 훨씬 더 많다. 이들은 일치는커녕 여전히 분열되어 있다.[13] 중국의 가톨릭신자들 역시 분열들로 고통당했지만, 그들은 오히려 관심을 국가의 개입과 주교서품이라는 사안에 강하게 집중했다.[14] 가톨릭신자들은 개신교 형제들의 경우처럼 많은 독립 교회들로 분열되지는 않았다. 그러나 개신교에서는 또한 훨씬 더 빠르게 신자의 수가 증가했다. 1980년대와 그 이후 수십년 동안 중국에서 종교에 대한 규제완화를 보게 된다. (허용되는) 자유의 정도는 계속 변화되고 있으며 더불어 신앙운동에 정치적 통제를 가하려는 시도들 역시 계속 변화되고 있다. 그럼에도 불구하고 오늘날 일세기도 더 이전에 있었던 일치된 그리스도교에 대한 도발적 요구는 전혀 실현될 기미가 보이지 않는다.

지금 이 연구는 중국의 선교역사를 개괄하려는 것도, 현재 중국의 교회와 국가 간의 관계를 고찰하려는 것도 아니다. 그런 작업은 지나치게 복잡하고 지금의 목적에 전적으로 부합되지도 않는다. 오히려, 이 연구는 20세기의 여명기에 보여준 중국 그리스도교의 일치를 향한 탁월한 추진력으로부터 영감을 얻고, 그리스도교의 친교를 구축해내는 직무의 역할로부터 몇 가지 통찰을 이끌어 낼 것이다.

루터교와 로마 가톨릭 간의 일치위원회는 『갈등에서 친교로(*From Conflict to Communion*)』라는 공동문서를 통해[15], 종교개혁 500주년을 공동으로 기념하였다. 오늘날과 같은 세계화의 시대에, "이러한 공동의 기념에는 틀림없이 남반구와 북반구 그리고 동서양의 그리스도인들의 다양한 체험들과 관점들이 포함되어있을 것이다."(#4) 그와 마찬가지로, 앞서 간략히 알아본 중국 내의 그리스도교회의 체험은 중국 그리고 점점 더 세계화되는 세상 어디서나, 그리스도교회의 쇄신에 중요한 몇 가지 사안들을 제기해준다.

---

10) MJS and BAM, "Orderly Ritual vs. Uninhibited Religion," China Bridge, July 2009.

11) See, e.g., Peter Tze Ming Ng, "Church-State Relations in China: Three Case Studies," International Bulletin of Missionary Research 39.2 (2015): 77-80. For a historical narrative of the Catholic Church in China in the latter half of the Twentieth Century, see: John Tong, "The Church from 1949-1990," in The Catholic Church in Modern China: Perspectives, eds. Edmond Tang and Jean-Paul Wiest (Maryknoll, NY: Orbis, 1993), 7-27.

12) See, e.g., Pilgrim W.K. Lo, "Luther and the Post-denominational Era of China,"《神學與生活 (Theology and Life)》25 (2002): 41.

13) Estimates of the Christian share of China's population vary greatly. Catholics total roughly 9 million, including 5.7 million people affiliated with the state-approved Catholic Patriotic Association and 3.3 million affiliated with unregistered Catholic congregations. Protestants total about 58 million, with roughly 23 million in churches aligned with the state-approved Protestant Three-Self Patriotic Movement and about 35 million independent Christians, according to: Global Christianity: A Report on the Size and Distribution of the World's Christian Population (Washington, DC: Forum on Religion & Public Life, Pew Research Center, 2011), 98.

14) For a chronology of developments and survey of perspectives, see, e.g.: Edmond Tang and Jean-Paul Wiest, eds., The Catholic Church in Modern China: Perspectives (Maryknoll, NY: Orbis, 1993).

15) Lutheran World Federation, and Pontifical Council for Promoting Christian Unity, From Conflict to Communion: Lutheran-Catholic Common Commemoration of the Reformation in 2017, Report of the Lutheran-Roman Catholic Commission on Unity (2013).

그리스도교의 일치 요구에 따르는 도전들

예수 탄생 이후 2000여년, 종교개혁의 도래 후 5세기, 그리고 제2차 바티칸 공의회가 가톨릭교회의 쇄신과 적응(aggiornamento)을 선언한 후 약 50년, 그 사이 그리스도교는 전 세계로 뻗어 나갔지만, 그리스도 안에서의 더 완전한 친교를 향한 성장의 중요한 장애들은 여전히 그대로다. 그리스도의 교회를 향한 그리스도교의 쇄신을 진지하게 반성하려 한다면, 시대의 징표들을 읽고, 그리스도교의 친교를 저해하는 최소한의 몇 가지 도전에 대해 숙고하지 않을 수 없다. 과거와 마찬가지로, 오늘날에도 그리스도교의 일치에 대한 도전들이 존재하지만, 50년 전이나 500년 전의 그것들과 동일하지 않으며, 2000년 전의 그것들과는 사뭇 다르다. 내용을 너무 포괄적으로 만들지 않으면서, 중심을 잡아줄 수 있는 3가지 도전들이 눈에 띤다. 즉 교의를 넘어서는 분열들, 교파주의를 넘어선 분열들 그리고 변화하는 국가주의와 정치적 발전과 밀접하게 관련된 분열들 등이다. 이 도전들 하나하나가 그에 상응하는 과거의 난제(難題)들과 똑 같지는 않다.

오늘날 그리스도교 내부의 분열들은 반드시 먼저 교의적 이견에서 시작되는 것은 아니다. 쳉 징이(Cheng Jingyi)와 중국의 독립 그리스도 교회의 경우에서처럼, 지역의 독립교회 운동들은 신앙의 내용에 대한 실제적인 논쟁과는 상관없이 일어날 수 있다. 비록 서로에 대한 반감이 어느 정도는 다른 요인들에 영향을 받거나, 교회정체성의 문제들 안에서 확실하게 드러날 가능성도 있기는 하지만, 역사적으로 그리스도교회 내부에서의 대부분의 주요한 분열들의 중심에는 특정한 신학적 쟁점에 대한 서로 다른 이해들, 아니면 적어도 서로 다른 표현들이 있다. 예를 들어, 500년 전 서구 그리스도교 내의 분열에서는 모순된 관점에 대한 상호 정죄(正罪)를 동반한 의화론 교의에 대한 이해와 공식적 표현에서의 이견이 중요한 위치를 차지했다.

그러한 교의적인 쟁점들은 많은 논쟁을 일으켰던 반면, 교회 일치적 대화의 확실하고 구체적인 구심점을 제공해주기도 하며, 또한 공통의 근거를 찾아준다. 그러한 신학적 대화 이후에도 이견들이 남아있을 수 있지만, 개방적이고 생산적인 대화는 어찌보면 보편적으로 수용하는 기본 진리에 대한 합의와 같다고 할 수 있으며, 특히 시간의 경과와 함께 분노들이 진정되고 상호간의 오해 역시 분명하게 밝혀질 수 있다. 그 탁월한 예가 1999년 루터교 세계 연맹과 가톨릭교회의 의화론 교의에 대한 공동선언일 것이다. 완전한 교회의 친교는 아직 실현되지 않았음을 부정하진 않지만, 친교에 관련된 이런 식의 논의들은 교회일치운동에 구체적인 기회들을 실제로 제공하는 것이다.

하지만, 최근의 한 연구에서 말해주는 것처럼, "중국 개신교 내에서 교의에 대한 관심도는 항상 낮았다"[16] 단 한 사람의 목사가 설립한 교회들에서는 교의에 대한 이견도 비교적 매우 적으며, 따라서 교회를 설립하고 정체성을 확립할 때, 분열의 힘으로 작용하든 친교의 힘으로 작용하든 상관없이, 교리에 대한 의식적인 이해는 중요한 역할을 하지 못한다. 명확한 교의적 진술들은 일반적으로 신앙공동체의 한계를 정해줄 뿐 아니라, 그 한계를 극복하기 위한 논의의 내용을 제공해주기도 한다. 역으로 교의적 진술에 대한 이견의 부재 - 또는 교리적 진술들이라는 구심점의 부재는 논의의 내용의 변화를 시사해준다. 즉 표면적으로 모든 그리스도인들을 어느 차원에서 일치시킬 수 있는 그리스도교 신앙의 내용에 대한 논의들이 이제는 거의 공통의 근거를 찾아 볼 수 없는 행정적, 경제적 독립이라는 사안들에 대한 논의로 바뀌고 있는

16) Miikka Ruokanen, Yongtao Chen, and Ruomin Liu, "Is 'Postdenominational' Christianity Possible?: Ecclesiology in the Protestant Church of China," Ecumenical Review 67 (2015): 79.

것이다. 이런 교회는 비록 더 광범위한 그리스도교 공동체와의 연계에 관심이 있다고 해도, 남다른 교회 안에서 남다른 카리스마를 가진 목사들을 따르는 것을 제외하면, 논의할 것이 별로 많지 않을 것이다.

게다가, 오늘날 그리스도교 내의 분열들은 반드시 우선적으로 교파주의의 문제도 아니고 종교개혁시대의 가톨릭과 개신교 사이에 결렬을 일으켰던 문제도 아니며, 또한 훨씬 이전의 동방 정교와 로마 가톨릭교 사이의 분열의 문제도 아니다. 오순절 독립교회나 지역 교회들 뿐 아니라 작은 가정 교회들 또한 오늘날은 점점 더 그리스도교 얼굴의 일부가 되고 있다. 그리스도교 공동체들 가운데 이러한 분산 현상의 확대는 교회일치를 위한 노력들을 더욱 어렵고 복잡하게 만들고 있다.

기존의 주류 교파들은 그들 각각의 내적 일치뿐 아니라 명확한 자기 정체성을 가지고 교회일치의 대화에 임한다. 반면에 독립적인 지역 교회들은 일반적으로, 그들의 교파 안에서건 아니면 그리스도교 일치라는 더 폭넓은 스펙트럼 안에서건 상관없이, 일치에로의 유인(誘引)이 부족하다. 확실히 기존의 교회들 사이의 교회일치운동이 진전되고 있다는 희망적인 표징들이 있다. 세계교회협의회(W.C.C)는 384개의 회원 교회들 간의 광범위한 친교를 더 용이하게 만들어주고 있으며[17] 거기에 병행하여 로마 가톨릭신자들도 이 세계협의회에 속한 '신앙직제위원회'(Commission on Faith and Order)에만 제한적으로 참여하고 있다. 그뿐 아니라, 루터교도들과 로마 가톨릭교도들 사이의 기존의 대화들, 성공회원들과 정교회신자들 사이의 기존의 대화들, 침례교 신자들과 개혁교도들 사이의 기존의 대화들 그리고 많은 다른 그리스도교 전통들 사이의 기존의 대화들이 지속되고 있다.[18] 올 6월 19일 정교회의 '성대(聖大)한 공의회'(Holy and Great Council of the Orthodox Church)에 14개의 독립 정교회들 중 10개의 교회가 모였다. 비록 모두 참석하지는 않았지만, 이 시노드는 여전히 정교회 그리스도교 내에서 역사적으로 중요한 하나의 단계였다. 그리스도교의 초교파교회들 또는 그리스도교의 독립교회들의 성장은 많은 그리스도인들이 앞서 언급한 기존의 교회 일치적 노력들에 참여하고 있지 않다는 것을 시사해준다. 퓨 재단(The Pew Foundation)의 추정에 따르면 세계적으로 이천팔백만명의 그리스도인들은, 그리스도교 안에서 주류 정교회, 가톨릭, 또는 개신교 등의 전통들에 속해있지 않다.[19] 능동적이든 수동적이든, 여러 교파들과 기존의 그리스도교 전통들의 연합이 반드시 교회일치운동의 지지를 의미하진 않는다. 그럼에도 불구하고, 그와는 대조적으로, 초교파 그리스도인들이나 독립 그리스도인들은 그들에게 주어진 교파 내에서도 일치에 대한 유인이 부족할 뿐 아니라 많은 경우 그러한 교회일치적인 대화에 참여하기 위한 제도적인 체계가 부족하다. 따라서 주류적 교회일치운동에서의 발전이 대부분의 그리스도교 독립교회들에 대해 줄 수 있는 영향은 제한되어 있다.

---

17) World Council of Church, "WCC member churches," Retrieved 2016.7.15, from https://www.oikoumene.org/en/member-churches.

18) Harding Meyer and Lukas Vischer, eds., Growth in Agreement: Reports and Agreed Statements of Ecumenical Conservations on a World Level (New York: Paulist Press; Geneva: World Council of Churches, 1984) lists the following relations and conversations: Anglican-Lutheran, Anglican-Old Catholic, Anglican-Orthodox, Anglican-Roman Catholic, Baptist-Reformed, Disciples-Roman Catholic, Lutheran-Roman Catholic, Lutheran-Reformed-Roman Catholic, Methodist-Roman Catholic, Old Catholic-Orthodox, Pentecostal-Roman Catholic, Reformed-Roman Catholic, and the WCC Commission on Faith and Order.

19) Global Christianity, 35.

세 번째로, 국가주의적 정치의 변화 역시 세계 그리스도교의 일치 활성화 노력들을 복잡하게 만들고 있다. 물론 교회와 국가 간의 복잡한 관계들은 전혀 새로운 것은 아니다. 그리스도교의 역사를 관통하여, 정치와 종교는 서로에게 영향을 주었지만 그리스도의 교회의 충실한 성장에 반드시 유익한 방식으로만 영향을 준 것은 아니다. 역사적으로 각각 다른 시기에, 정치적인 일치는 그리스도교의 일치를 촉진했으며, 다른 시기의 정치적인 분열은 마찬가지로 그리스도교의 분열을 조장했다.

제국주의와 식민주의는 비록 유감스러운 방식이지만, 전 세계에 복음을 전파하는 데 실질적인 역할을 했다. 유럽의 영향력의 감소와 함께, 아시아, 아프리카 그리고 전 세계적으로 독립 국가들이 발흥했다. 처음에 유럽과 북아메리카의 선교회들이 설립했던 교회들은 그들의 영향을 받을 수밖에 없었다. 식민지 지역의 어떤 그리스도인들은, 서구적인 그리스도교가 지역의 복음화나 수용을 용이하게 해주든 아니든 상관없이 계속적으로 그들을 서구 그리스도교와 동일시했다. 정치적인 발전에 뒤이어 어떤 사람들은 서구 중심의 그리스도교에서 독립하려 했다. 어떤 경우에는 독립된 국립교회들이 나타났다. 또 다른 경우에는 지역의 독립교회들이 시작되었으며, 그들은 국제적인 그리스도교 일치만이 아니라 그들의 국가적 정체성마저도 버린다. 그러나 또 다른 경우인 후기-식민주의적 국가주의는 해외에서 들여온 교회 행정들을 국내의 정치적인 지배로 바꾸어 놓았다. 앞서 언급한 것처럼, 중국이라는 남다른 상황에서의 쳉징이의 선언은 역사의 유일한 모범적 사례이다. 또 다른 어떤 사람들은, 반드시 모든 사람이 그와 같은 길을 가야할 필요는 없지만, 그를 따르려 할 것이다. 지금의 중동 지역에서 예수 그리스도가 탄생한 후, 3000년 기에 접어든 세계 그리스도교는 계속해서 단 하나의 거룩하고 보편적이며 사도적인 그리스도의 교회와의 충실한 친교 안에 머무르면서, 동시에 지역교회의 건설을 포함하여 진정되고 수용 가능한 토착화의 자격은 무엇인가라는 문제와 계속해서 씨름하게 될 것이다.

그리스도의 교회 안에서의 직무

전통적인 제도권 교회들 밖에서의 지역 그리스도교 운동의 정착과 발전에는 은사적 목자(charismatic pastor)들이 점점 더 중추적인 역할을 하게 될 것이다. 지역 교회들을 설립하는 데 교의와 교파주의의 역할이 줄어들었을 뿐 아니라 국가주의의 역할도 변화됨에 따라 그리스도교 교회에서 직무자들의 역할에 더 많은 관심이 쏠리게 될 것이다. 세계교회협의회(W.C.C)의 '신앙 직제위원회'는 다음과 같은 내용을 발표했다: "만일 갈라진 교회들이 그들이 추구하는 가시적 일치를 이루고자 한다면, 이때 필수적인 선제조건의 하나는 세례·성찬·직무에 대한 기본적인 합의를 이루어야 한다."[20] 이 세 가지 사항은 모두 중요하며 결코 어느 하나가 예외적일 수 없지만, 그리스도교의 친교에서는 -그리고 분열에서도- 직무가 중추적인 역할을 한다. 그렇지만 역시 세례·성찬·직무의 연속성은 일치를 추구하지 않는 그리스도인들까지 포함하는 모든 교회의 그리스도인들에게, 직무의 중요성을 상기시킨다. 다음 주제로 넘어가기 전에, 직무와 관련된 몇몇 용어에 대한 요약형식의 명확한 설명은 도움이 될 것이다.

첫째, 직무, 특히 성품직무(ordained ministry)는 교회라는 공동체의 환경 안에서만 적절하게 이해된다.

---

20) Baptism, Eucharist and Ministry, Faith and Order Paper No. 111 (Geneva: World Council of Churches, 1982), preface.

깨어진 이 세상에서 하느님께서는 모든 사람을 하느님의 백성으로 삼고자 부른다. […] 성령께서는 예수 그리스도를 따르는 이들을 하나의 몸 안에 결합시키시고, 그들을 증인으로 세상에 내보내신다. 교회에 속하여 있다는 것은 예수 그리스도를 통하여 성령 안에서 하느님과 친교를 이루어 살아간다는 뜻이다.[21]

성령께서는 공동체에 다양하고 상호 보완적인 은사들(charisms)을 주신다. 이러한 은사들은 모든 사람의 공동선을 위한 것이며, 공동체 안에서 세상을 향한 봉사의 행위를 통하여 드러난다. […] 모든 구성원은 공동체의 도움을 받아 그들이 받은 은사를 발견하여, 교회 건설을 위하여, 또 교회가 파견한 이 세상에 봉사하고자 그 은사들을 사용하도록 부름 받는다.[22]

가장 넓은 의미의 직무(ministry)는 하느님의 모든 백성이 개인으로, 지역 공동체로, 또는 보편 교회로서 부름 받은 봉사를 말한다. 직무나 직무들은 이러한 봉사가 지니는 특정한 제도적 형태를 뜻하기도 한다.[23]

성품직무(ordained ministry)라는 말은 특정 은사를 받고 교회가 성령 청원과 안수를 통한 성품으로 봉사직에 임명한 사람들을 가리킨다.[24]

이 연구는 주로 성품직무로서의 직무에 초점을 맞출 것이다. 사제, 장로, 목사 등 어떤 이름으로 알려졌든 상관없이 성품 직무자들은 그리스도의 공동체를 건설하고 이끌어나가는데 중요한 역할을 한다. 직무자들은 그들 각자의 공동체 내의 일치뿐 아니라 공동체들 간의 관계와 더 광범위한 그리스도교적 친교를 대표하거나 상징한다.

신앙 공동체의 모든 구성원은 성직자이든 평신도이든 모두 서로 관계를 맺고 있다. 한편으로, 공동체에는 성직자가 필요하다. 그들의 존재는 공동체에 하느님의 계획을 상기시키고, 교회는 그 사명의 원천이시며 일치의 토대이신 예수 그리스도께 의존하고 있음을 일깨운다. […] 다른 한편, 성품직무는 공동체와 따로 떨어져서 존재하지 않는다.[25]

성품직무의 주요한 책임은 하느님 말씀을 선포하고 가르치며 성사를 집전하고, 예배와 선교와 사목을 통하여 공동체 생활을 이끌어 그리스도의 몸을 모으고 세우는 것이다.[26]

직무자들이 부름 받고 서품되는 방식과 각자의 직무를 실천하는 방식들 모두는 그들이 이끄는 특정 공동체가 어떤 식으로 다른 장소와 다른 역사적 시기의 다른 그리스도교 공동체들과 친교를 유지해 나갈 것인가 아니면 친교를 유지하지 않을 것인가를 표현하고 있다. 따라서 직무에 대한 성찰은 교회의 본질에 대한 큰 성찰과 같다.

그리스도의 교회 안에서의 친교를 위한 직무의 쇄신

예수 그리스도는 그의 추종자들 모두를 공동체 안으로 불렀다. 한 중국교회의 젊은 지도자는 언젠가 이렇게 말한 적이 있다. “교회일치를 저해하는 주요한 장애들은 교회와 교회의 직

21) Baptism, Eucharist and Ministry, “Ministry” I.1. 『교회 일치 문헌 제I권』, 한국천주교중앙협의회, 2008, 507.
22) *Ibid.,* I.5., 509.
23) *Ibid.,* II.7.b., 510.
24) *Ibid.,* II.7.c., 510.
25) *Ibid.,* II.12., 512.
26) *Ibid.,* II.13., 512.

무에 대한 공통된 이해의 부재이다."[27] 교회일치를 위한 회의에서도 다음과 같이 언급했다: "직무자의 직무는 친교를 위한 공통된 이해와 희망적인 전망 둘 다에 상당한 장애가 된다."[28] 현재의 상황에서 중국과 전 세계의 그리스도교의 교회 내의 직무와 친교에 대해 무슨 말을 할 수 있을까? 직무의 쇄신은 그리스도의 교회 내의 친교를 위해 어떤 희망에 찬 전망들을 제시할 수 있을까?

친교를 위한 직무: 교의적 이견을 넘어서

오늘날, 그리스도교 내부의 분열들에서 교의적 쟁점들의 역할이 줄어들면서, 하느님의 말씀에 대해 새롭고 충실한 봉사를 통해 그리스도의 추종자들을 불러 모으고, 언행일치로 복음을 온 세상에 선포하는 직무를 요청받게 된 것 같다. 발전된 교의나 교도권이 결여된 그리스도교 공동체들 안에서는, 일반적으로 성서가 예수 그리스도의 추종자들을 위한 중요한 원천자료이며 구심점이다. 사실, 신앙에 대한 확실한 해석의 체계가 부재할 경우에는 일반적으로 훨씬 더 성서 중심적이 된다. 하느님의 말씀은 그리스도의 교회 내의 친교를 위한 근원적인 힘이다.

그리스도교의 전통 안에서 성품 직무자들은 절대권위를 향유하지 못하며 그리스도교 공동체의 형태와 나아갈 방향에 대해 일방적으로 결정하지도 못한다. 그리스도교의 메시지 내용은 하느님의 말씀을 통해 전해내려 왔으며, 세계 그리스도교의 그 압도적인 다양함에도 불구하고 그리스도인 중 성서를 그리스도의 메시지를 전하는 특별한 도구라고 주장하지 않는 사람을 찾기는 어렵다. 다음은 이점을 좀 더 강조한 표현이다: "성품직무의 기본적 의무와 지향은 예수 그리스도의 복음인 하느님 말씀을 위한 공무이며, 그것은 삼위일체 하느님이 전 세계에 선포하도록 교회에 위탁한 일이다."[29] 직무자들은 말씀을 섬기도록 부름 받는다.

> 직무란 복음을 섬기는 일이며, 그 일에는 두 가지 의미가 밀접히 연관되어 있다. 먼저 복음은 직무의 처분에 맡겨진 것이 아니다. 만일 복음의 지향을 실현하는 것이 직무라면, 그것은 복음을 섬기며 널리 알려지도록 조력하는 것 이외의 다른 목적을 가질 수 없다. 그러나 반면 복음은 교회의 설교와 성사들 안에서 구체적으로 사람들과 만난다. 이 두 측면은 서로 연계되어 있다. 왜냐하면 예수 그리스도와 세상을 위한 그의 중재행위가 인간의 언행을 통해 모든 인간의 구원을 위해 주어지도록 만드는 것은 성령이기 때문이다.[30]

따라서 개별적인 직무자들이 다른 그리스도인들과의 일치에 그다지 마음 내켜하지 않을 수도 있지만, 여전히 그의 그리스도의 복음에 대한 존중을 기대할 수 있다.

예수는 그의 복음의 추종자들에게 일치를 요구한다. 이 일치를 위해 예수는 생명을 내어준다. "이 민족만이 아니라 흩어져 있는 하느님의 자녀들을 하나로 모으시려고 돌아가시리라는 것이다(요한 11,25)." 예수의 초기의 추종자들도 친교를 강조했다. "신자들의 공동체는 한 마음 한 뜻이 되었다(사도 4,32)." 위대한 사도 바오로는 이렇게 권고했다: "형제 여러분, 나는 우리 주 예수 그리스도의 이름으로 여러분에게 권고합니다. 모두 합심하여 여러분 가운데에 분열이 일어나지 않게 하십시오. 오히려 같은 생각과 같은 뜻으로 하나가 되십시오(1 코린 1,10)." 바오로는 추가적으로 이렇게 설명한다. "우리도 수가 많지만 그리스도 안에 한 몸을

27) Gao Ying, as cited in Ruokanen, Chen, and Liu, 91.
28) From Conflict to Communion, #194.
29) Lutheran-Catholic Commission on Unity, The Apostolicity of the Church (2006), #274.
30) Apostolicity of the Church, #278.

이루면서 서로서로 지체가 됩니다(로마 12,5).” 그리스도의 복음에 충실한 그리스도인이라면, 비록 그들이 일치를 추구하는 방식에 대해서 지속적으로 상당히 다른 견해를 지니고 있다 해도, 그리스도교의 일치의 근거에 대해 무관심 할 수는 없다.

모든 그리스도인들은 말씀과 행위로 복음에 봉사하도록 부름 받는다. 복음에 대한 봉사에는 비그리스도인의 복음화 뿐 아니라 또한 (일치된) 그리스도의 교회 구축이라는 과업이 포함된다. 특히 교회 일치적 교류의 기반이 되어줄 교의적인 이견들이나 공통점들이 부족할 때 기억해야할 중요한 점은 서로 다르기 때문에 보완이 될 수 있는 형태로 교류가 시작될 수 있다는 것이다. 예를 들어 삶 안에서, 개방적인 정신으로 기쁨과 슬픔을 나누는 일, 행동으로, 총체적인 발전과 해방을 위한 공동 작업에 임하기, 신학적 교류에서, 전문가들이 더 심오한 이해를 추구하기, 그리고 종교적 체험에서, 기도체험과 영적 체험을 나누기 등이 있다.[31] 신학적 이견에 관한 전문 신학자들 사이의 논의가 교회 일치적 교류의 유일한 영역도 아니면 가장 중요한 분야도 아니다. 사실, 성품 직무자들의 지지를 받으며 이런 교류가 가능할 때에도 그런 식의 교의적인 대화만으로는 충분하지 않으며, 그것이 가장 효과적인 대화의 출발점도 아니다. 그리스도교의 독립교회들과 그곳의 직무자들이 그리스도교의 친교를 위해 할 수 있는 합당하고 유망한 수단으로서 복음적인 삶과 실천의 나눔이 있다.

그리스도의 교회는 쇄신이 절실할 수도 있다. 복음에 충실한 직무자들은 충직한 사람들을 이끌어 하나이며, 거룩하고 보편되며 사도적인 그리스도 교회를 개혁하라는 요구를 받는다. 확실히 더 순결한 새로운 교회 공동체의 건설이 그럴듯해 보일 때에도 그리스도는 그의 추종자들에게 교회 안에서 일치하라고 요구한다.

친교를 위한 직무: 교파주의를 넘어서

이 시대의 성품 직무자들은 그리스도교 내의 분열들에 대한 교파주의의 영향이 약해진데 고무되어 어떤 신적, 교회적 특징이 직무를 확증해주고, 활기차게 해주며, 쇄신하게 해주는지 더 깊이 고찰할 수 있다. (반면) 특정 교파와의 동일시가 없다는 것은 그리스도교가 더 분산되고, 더 많은 직무자들이 독립된 교회를 이끌어간다는 의미한다. 이러한 직무자들을, 그것이 교회내의 소그룹들 안에서의 친교이든 아니면 더 광범위한 그리스도교 내의 친교이든 상관없이, 일치로 이끌어낼 수 있는 방법은 무엇인가? 10년 전 한 그리스도교 일치 위원회는 교회의 사도성에 대해 발표했다:

> 가톨릭교도들과 루터교도들은 함께 교회의 직무는 하느님이 제정하였으며 교회가 존재하기 위해 이 직무가 필수적이라는 점을 확인한다. 왜냐하면 하느님의 말씀 그리고 언어와 성사를 통한 말씀의 공적 선언은 예수 그리스도에 대한 신앙이 생겨나고 보전되는 데 필수적이기 때문이다. 또한 이와 함께 신앙으로 일치되어 그리스도의 몸을 구성하는 신자로서의 교회가 생겨나고 보전되기 위해서도 필수적이기 때문이다.[32]

---

31) This four-fold framework is drawn from reflections on dialogue between religions, although it also has relevancy for ecumenical Christian exchanges. Pontifical Council for Inter-Religious Dialogue, Dialogue and Proclamation: Reflection and Orientations on Interreligious Dialogue and the Proclamation of the Gospel of Jesus Christ (1991), #42. Secretariat for Non-Christians, The Attitude of the Church Towards the Followers of Other Religions: Reflections and Orientations on Dialogue and Mission (1984), ##25-35.

32) Apostolicity of the Church, #276.

이러한 기본적인 주장은 루터교나 가톨릭과 같은 전통적인 교파들만이 아니라 독립교회들에서 일하는 직무자들에게서도 상대적으로 쉽게 동의를 얻게 될 것이다. 직무는 교회의 존재와 과업을 위해 필수적이다. 직무는, 그리스도 안에 결합되었으며 또한 그리스도의 직무를 공유하는 믿음의 공동체라는 환경에서 생긴다.

그리스도교회 안에서 하느님은 직무를 제정하고, 서품받은 사람들을 직무자라고 부른다. 교회는 단지 인간이 제정한 또 하나의 사회조직이 아니다. 그곳에서는 인간들이 자신의 지도자를 선택하고 지도자들이 자신을 천거한다. 그리스도교의 전통에서 교회지도자들은 스스로 사목직에 앉는 것이 아니다. 상징적으로 직무의 개시는 일종의 서품을 통해서 발생한다.

> 서품은 서품된 사람이 받은 성령의 선물들을 교회가 인정하는 것이며, 교회와 서품된 사람 모두 새로운 관계로 투신하는 것이다. 서품 행위를 통하여 새로운 성직자를 받아들임으로써 회중은 교역자의 은사를 인정하며, 스스로도 이러한 은사들에 열려있고자 노력한다. 마찬가지로 서품된 사람들은 이러한 은사를 교회에 봉헌하며 새로운 권위와 책임이라는 기회와 부담에 자신을 헌신한다. 동시에 그들은 다른 성직자들과 단체적 관계를 맺는다.[33]

서품(ordination)이란 하느님의 부르심과 직무자가 봉사하고 지도해나갈 교회의 회중 안에서 이미 일하고 있는 성령의 역할을 드러내고 승인해준다. 이 특정한 직무자를 부르는 하느님은 또한, 어느 곳에서든, 다른 많은 직무자들도 불러 그리스도의 교회 내의 사목을 맡긴다. 이 회중 안에서 일하고 있는 성령은 또한 역사를 관통하여 다른 장소들에 있는, 다른 많은 교회의 회중들 안에서 일하고 있다. 이런 점을 의식하게 된다면, 친교를 향한 구체적인 단계들에서는 비록 더듬거리며 나아간다 해도, 직무는 당연히 친교를 지향하게 된다. 이것은 직무를 받아들이는 인간의 응답을 위한 양성교육의 필요성을 시사해준다. "성품직무(ordained minstry)의 후보자들은 성경와 신학공부, 기도와 영성, 그리고 현대 세계의 사회적 인간적 실재들에 대한 이해를 통하여 적절한 준비를 갖추어야 한다."[34] 그리스도교의 전통에서 그러한 연구와 양성은 어느 정도(그 정도는 특정 프로그램에 따라 달라질 수 있다) 직무 후보자들을 더 큰 그리스도교 교회와 관계를 맺도록 해주고 있다.

그리스도교 전통에서, 성품직무는 개인적이며 동시에 단체적(collegial)이다. 하느님은 직무자들을 그리스도의 교회를 위해 일하는 직무자들의 더 큰 위계조직 안으로 부른다. 직무자들은 고립되어 일하지 않는다. 복음의 메시지는 특정한 지리적 장소와 역사적 시기들을 초월해 있다. 그리스도교의 공동체와 직무자의 지도자로서의 지위는 지리적, 역사적, 그리고 개인적 경계를 초월한다.

> 신약 성경에 유일한 직무 형태가 있는 것은 아니지만, 그리고 성령께서 여러 차례 상황의 요구에 맞게 그 직무를 변형하도록 교회를 이끄셨고 또 다른 성품 직무의 형태들이 성령의 은사로 강복되기도 하였지만, 주교, 신부, 부제의 삼중 직무는 오늘날 우리가 추구하는 일치의 표현이며 일치에 이르는 수단이 된다.[35]

분명 성품직무의 서로 다른 이해들과 서로 다른 실천들은 그리스도교 내에서의 많은 교파적인 분열들의 중심이 되어 왔다. 비-교파적교회(non-denominational)나 독립교회의 직무자들은 종종 주교, 사제 그리고 부제의 삼중 직무를 교회 내에서 분리된 직제로 유지하지 않았

33) "Ministry" #44., 530.
34) *Ibid.*, #47., 531.
35) *Ibid.*, #22., 519.

다. 그렇다 해도 이 직무들 각각의 기능에 대한 성찰은 여전히 많은 그리스도교 공동체와 그곳의 직무자들의 공감대를 형성할 수 있을 것이다. 부제의 직무는 사랑의 봉사(charity)의 중요성을 표현하며, 더불어 교회 생활에서 예배와 봉사가 서로 의존하고 있음을 보여 주는 모범이 된다.[36] 신부(Presbyteral)는 말씀과 성사의 사목봉사자이며, 신부는 신자들의 그리스도교적 삶과 직무의 준비를 책임진다.[37] 주교는 개별 교회보다 더욱 넓은 교회를 감독하고 교회의 가르침과 예배와 성사 생활의 사도성과 일치에 이바지한다.[38] 주지하는 바와 같이, 그리스도교 내의 분열들 중 주교직무의 실재에 대한 이견들로 인한 분열이 가장 두드러진다.

그렇지만 어떤 교회가 특별히 어떤 특정 장소나 어떤 시기를 넘어서서 성장하려 한다면, 필연적으로 주교의 직무와 유사한 직책이 생겨나서 시대에서 시대로, 장소에서 장소로 공동체의 연속성을 제공해주어야 한다.[39] 복음주의 설교가들은 그들의 독립교회들이 특정 시대와 장소를 넘어 성장하기를 바라는 경향이 있으며, 이 경우 그 설교가는 당연히 어떤 특정한 단일 교회를 넘어서는 역할을 가정하게 될 것이다. 본질적으로 복음 선포는 교회의 성장을 위한 노력이다. 교회의 성장에는 직무의 성장이 수반된다. 그리스도교의 전통 안에서는 항상, "몸의 일치를 표현하고 수호하기 위해 감독직무가 필요하다. 모든 교회는 하느님의 교회가 되고, 그리스도와 한 몸이 되며, 하느님 나라 안에서 모든 이의 일치의 표징이 되고자 어떠한 형태로든 이러한 일치의 직무를 필요로 한다."[40] 직무는 지역과 관구의 두 수준에서 모두 발생한다는 것은 교회가 지역과 관구 두 수준 모두에서의 실재임을 시사해준다. 주교의 직무는 개별 사목자와 공동체를 다른 그리스도교 공동체들과 이어주고, 역사적으로는 사도시대와 예수의 설교로까지 이어준다. 그리고 결국 개별적인 사목적 직무는 지역 교회 뿐 아니라 장소와 시간 둘 다에서의 보편교회를 위한 일이 된다.

비록 전통적인 교파들의 연합이 과거와 같이 지배적일 수는 없겠지만, 직무가 지닌 신적이며 교회적인 특징은 일치를 위한 힘으로 남을 것이다. 사실 직무와 공동체는, 교파적인 분열들을 넘어 움직이면서, 세계 어디에나 현존하고 또한 사도시대로부터 오늘날까지 모든 시대에 현존하는 단일한 그리스도의 교회에 더욱 더 초점을 맞추게 될 것이다. 직무라는 소명은 직무자들을 그리스도교의 전통 안에 살게 하고, 그 전통에서는 가까이에 있는 지역 교회의 중요성을 부정하는 것이 아니라, 오히려 하나이고 거룩하며 보편적이고 사도로부터 이어오며, 모든 시대에 현존하며 또한 새로운 그리스도의 교회에의 참여의 중요성을 강조한다.

친교를 위한 직무: 국가주의를 넘어서

국가주의와 후기식민주의는 다양하고 변화하는 형태들을 통해 지역 교회의 건설과 그리스도교의 친교 활성화라는 미션을 지속적으로 복잡하게 만들고 있다. 특별히 이와 관련된 난제(難題)들은 이 연구의 기본 범위를 벗어나는 정치적인 문제들과 관련되어 있기 때문에, 현 상

36) *Ibid.*, #31., 523.
37) *Ibid.*, #30., 522-523.
38) *Ibid.*, #29., 522.
39) From Conflict to Communion, #172, cites Philip Melanchthon, "Consilium de moderandis controversiis religionis," in Corpus Reformatorum, ed. C. G. Bretschneider, vol. II (Halle: C. A. Schwetschke, 1895), 745f.; 1535, in making this point: "in the church rulers are necessary, who will examine and ordain those who are called to ecclesial office, church law observes and exercises oversight upon the teaching of the priests. And if there were no bishops, one would nevertheless have to create them."
40) *Ibid.*, #23. 앞의 책, 520.

황에서는 성품직무의 역할에 관한 몇 가지 첫 성찰들만을 제공할 수 있을 것 같다. 그러한 새로운 상황들을 유념하면서, 직무의 본질과 의미에 대한 새로운 이해는 단일한 그리스도의 교회 건설에 어떤 식으로 기여할지 알아보자.

성품 직무자는 그리스도교 공동체의 신앙 및 활동과 밀접하고 불가해한 관계를 맺고 있다. 직무에 대한 완전한 이해를 가능하게 하기 위해서는 반드시 그리스도의 교회와의 관계를 고찰해야 한다. 직무에로의 부름은 믿음의 공동체 안에서 성령의 활동 중에 일어나는 것으로서 직무의 공동체성을 시사해준다.

> 성품직무와 공동체의 긴밀한 관계는 공동체적 차원으로 표현되어야 한다. 곧 성품 직무의 수행은 공동체 생활에 뿌리를 두고 있으며, 하느님의 뜻과 성령의 인도를 발견하는 데에 공동체가 효과적으로 참여할 것을 요구한다.[41]

성품직무의 의미는 그리스도교의 공동체 즉 가까운 지역 교회 안에서 그리고 더 널리 모든 장소 모든 시기에 그리스도를 따르는 모든 사람 가운데서도 발견된다. 이렇듯 두 차원의 교회가 일치되어 있지 않거나 그것을 적극적으로 추구하지 않는 곳에서도 직무와 교회는 사실 그리스도 안에서 더 큰 친교를 지향하게 되어 있다. 이러한 신앙의 실재는 정치적이고 지리적인 경계를 초월한다. 따라서 정치적인 실재들 안에 신앙공동체들을 제한시키는 것은 예수 그리스도 안에서의 신앙의 궁극적인 의미를 부정하는 것이다. 그리스도는 모든 백성을 구원하고, 그들을 하나로 모으기 위해서 왔기 때문이다. 그러한 정치적 행위는 또한 그리스도의 교회 안에서의 직무의 궁극적인 의미를 부정하려는 것이다. 모든 사회적 정치적 제도에 도전하는 하느님나라를 선포하도록 부름받은 교회와 특별히 직무자들은 국가적 차원에서건 다른 차원에서건 정치 세력들에게 통제당하고지 않고 흡수당하지 않을 때에야, 그 사명을 자유롭게 수행할 수 있다. 직무는 지역 교회에 대한 봉사이며 또한 보편교회에 대한 봉사이다.[42] 직무는 인간이며 동시에 하느님이고, 육화되었으며 동시에 영생하는 그리스도를 섬기는 것이다.

그리스도교의 직무는 그리스도의 교회를 지향하게 되어 있으며, 복음을 신봉하는 모든 이들을 아우른다. 직무는 말씀과 성사 안에서 모든 그리스도인들과 예수 그리스도를 섬기기 위해 존재한다.

> 이 직무의 가장 중요한 특징 중 하나는 그것의 공적 성격이며 서품된 제도성이다. 그것의 구체적 과업은 말과 성사로 복음을 공적으로 선포하는 것이다. 성사의 집행이 직무의 구체적인 과업이 되는 이유는 본질적으로 성사는 공적 실연(實演)이기 때문이다. 이 직무는 모든 이를 대상으로 한다. 그래서 이 직무의 필수적인 업무 중 하나는 세례 받은 모든 사람의 공통사제직에 근거하여 사제가된 모든 사람들의 일치를 조성하는 것이다.[43]

직무는 직무 자체가 아니라 교회와 그리스도를 위해 존재한다. 직무의 공적, 성사적 그리고 성찬례적 특성으로 인해 교회는 더 광범위한 친교를 지향하게 된다.

> 성찬의 거행은 언제나 전체 교회와 관련되어 있다. 한 교회가 자신이 전체 교회의 표현임을 주장 하려면, 다른 교회들의 이해와 관심사들을 진지하게 고려하면서 자기 교회의 생활을 정립할 수 있도록 주의를 기울여야 할 것이다.[44]

---

41) *Ibid.,* #26., 521.
42) From Conflict to Communion, #186.
43) Apostolicity of the Church, #254.
44) “Eucharist” #19., 500.

주지하는 바와 같이, 더 큰 교회의 전통 안에서 교회 내에서의 일치와 분열의 중심에는 성찬에 대한 태도가 있다. 직무에 대한 현재의 반성을 위해서 다음을 인식하는 것만으로도 충분할 것이다. 즉 "성찬 집전자는 하느님의 주도(主導)를 대리하며 보편 교회에서 그 지역 공동체와 다른 지역 공동체들의 친밀한 관계를 드러내는 사절이다"[45] 비록 성찬례에 대한 이견들은 여전하지만, 직무자가 성찬례를 거행한다는 점을 기억한다면, 적어도 직무란 개별적인 직무자보다 더 큰 친교에 봉사하고 있다는 사실을 발견하는데 도움이 될 것이다. 직무의 공동체적이고 성사적인 특징의 쇄신을 통해 직무는 하나이고 거룩하며 보편되고 사도적인 그리스도의 교회와의 친교 안에서 가장 큰 의미를 찾게 된다. 비록 이러한 비전의 실현은 어렵고 불완전하지만 궁극적으로 그리스도교의 직무는 그러한 친교 안에서 가장 큰 의미를 찾을 수 있다.

결론

결론으로서 앞서 언급했던 반성이 떠오른다. "직무자의 직무는 친교를 위한 공통된 이해와 희망적인 전망 둘 다에 상당한 장애가 된다."[46] 교회일치를 위한 대화에서, 직무는 친교를 위한 대의명분이 되는 만큼 갈등의 명분이 될 수도 있다. 이것은, 기존의 그리스도교의 전통들이 신앙, 세례, 그리고 성찬례의 문제와 관련된 대화를 나눈 후에 내린 결론이다. 이 글에서도 일치된 그리스도교회에 대한 중국인의 요구를 기억하고, 세계 그리스도교 내에서의 일치를 저해하는 새로운 도전들을 성찰한 결과 교회일치운동에 진전이 있으려면, 직무의 중추적 역할이 필요하다는 것이다.

이러한 공통적인 결론에 놀랄 필요는 없다. 교회론 연구에서 직무라는 특수 주제는 인간이 그리스도의 부름에 응답하는 방법, 그리스도의 일에 협조하는 방법, 그리고 그리스도의 백성을 봉사로 이끌어가는 방법 등에 주목한다. 인간이라는 하느님의 도구들은 쉽게 죄에 빠져, 복음의 메시지에 등을 돌리고 그 자신을 위해서 봉사하려고 고투한다. 그 결과 교회로부터의 분열들이 뒤따른다.

홀로 일하면서 인간적인 노력과 야망에 의존하는 직무자들은 이러한 분열을 극복할 수 없을 것이며 따라서 직무에 주목하는 것만으로는, 아니, 직무에 집중한다 해도, 무엇보다, 그것이 도전들을 극복하고 친교를 이룰 수 있다는 희망을 주지 않는다. 직무란 부르심이며 인간이라는 도구 안에서 성령이 하는 일이다. 희망은 교회의 구성원들을 직무로 부르는 성령으로부터 온다. 따라서 직무는 교회일치적 대화라는 더 큰 맥락 안에서 주목할 만한 가치가 있다. 그리스도의 교회 건설에 인간의 참여가, 우리를 부르는 분, 그 안에서 일치가 가능한 분인 그리스도를 향한 것이기를 바란다.

1910년 에딘버러의 세계선교회의에서 분열된 그리스도교를 반성하면서 예언자 쳉 징이는 다음과 같이 발표한다.

> 이것은 일부만의 이상적인 교회입니다. 그리스도의 교회는 보편적이며, 교파들도 개의치 않고 국적도 개의치 않습니다. - "그리스도 예수 안에서는 모두가 하나입니다." 세상은, 중국의 표현을 빌자면, 하나의 가족이며, 중국은 그 가족의 한 구성원입니다.[47]

---

45) *Ibid.,* #29., 505.
46) From Conflict to Communion, #194.
47) Cheng, 8: 197.

우리의 세계는 상호관계가 증가함에 따라 점점 더 복잡해진다. 세계 그리스도교라는 가족 내의 그 구성원들, 특히 직무자들은 하느님의 뜻에 따라 교회를 쇄신하고 그리스도의 교회 안에서의 친교라는 이상을 실현하기 위해 계속 일해야만 한다.

<번역: 서강대학교 신학대학원 이국환>

All Believers Are Prophets: Social Spirituality for the Third Reformation

Kyeongil Jung
Saegil Christian Institute for Society and Culture

Ecclesia reformanda quia reformata.[1)]
- Gisbertus Voetius

Introduction: What kind of Reformation?

I raise an objection to the common idea that the year of 2017 is the 500th anniversary of the Reformation. It is the special anniversary year of Martin Luther's reformation. On October 31, 1517, Luther, an Augustinian friar, tacked the Ninety-five Theses on the door of All Saints' Church in Wittenberg, Germany, in which he criticized the practices including the sale of indulgencesof the Catholic Church. Needless to say, it is for the Protestant Christians a significant historical event to commemorate. That event was, however, only one of many reformations that took place in the beginning of the modern world and throughout history. Luther's action was important to remember but it cannot represent the whole of reformations.

Let me list some reformations to recognize and remember in 2017. The year 2017 is the 454th years since the burning of an English reformer John Wycliffe's bones; the 602nd of a Czech reformer Jan Hus' burning at the stake; the 492th of a German reformer and revolutionary Thomas Mntzer's execution. The year is the 477th anniversary of the papal approval of the Society of Jesus which played a significant role in the Catholic reformation (or Counter-Reformation); the 55th of the Second Vatican Council that opened up the windows of the Church to the modern world[2)]; the 49th of the Conference of Latin American Bishops in Medelln, Colombia, that confessed God's preferential option for the poor. The year 2017 is also the 83rd year of the Theological Declaration of Barmen that condemned the Nazi's German Christian movement. 2017 is the 47th year of a Korean textile worker Tae-il Jeon's self-immolation to protest against capitalists and government, which awakened the Protestant Christians to the brutal reality of the oppressed and led them to formulate Minjung Theology. Such list will have no end. Thus, when one talks about reformation,

1) It means that The Church is to be reformed because it has been reformed.
2) William A. Dyrness, Evangelical Theology and Culture, in *The Cambridge Companion to Evangelical Theology*, Timothy Larsen and Daniel J. Treier, eds. (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 152.

one has to clarify what kind of reformation one is talking about. What I am going to talk about in this article is the prophetic reformation.

The prophetic reformation has always been the heart of the Judeo-Christian tradition since its beginning. It appeared in the times of the Reformation in the sixteenth century as well. But, as we will see in the next section, the prophetic tradition has been forgotten and repressed by the religious and political power, not only in the Roman Catholic Church but also in the Protestant Church. This article, therefore, aims at revisiting and restoring the prophetic dimension of reformations in both Catholicism and Protestantism. With that aim, I will examine constructively three prophetic developments in the history of reformations: first, the theological and political tension between the priesthood-centeredness and prophethood-centeredness in the First Reformation in the sixteenth century; second, the core values and principles of the liberation theology movement, which was the Second Reformation in the twentieth century; and, third, social spirituality for the Third Reformation in today's neoliberal and post-religious and world.

The First Reformation: Priesthood vs. Prophethood

One of the central tenets of the First Reformation was the priesthood of all believers. Although Luther did not coin and use that exact term, there is no doubt that he conceptualized the priesthood of all believers. For instance, in his letter to the German ruling class in 1520, Luther explicitly wrote: [O]ur baptism consecrates us all without exception, and makes us all priests.[3] This idea of universal priesthood is closely related to the three reformation solassola gratia, sola fide, and sola scriptura (only by faith, only by grace, and only by scripture). The reformation ideas of the universal priesthood and three solas support each other, and together form the theological core of the First Reformation.

Yet, the idea of the universal priesthood is not the whole of the First Reformation. There was another half of the Reformation, which was the prophetic movement. In the times of the First Reformation in the fifteenth and sixteenth centuries, there were prophetic reformers who tried to reform not only the Church but also the society, such as Jan Hus, Thomas Mntzer, the Zwickau Prophets, Taborites, Anabaptist groups, and so on. Many would agree that the prophetic side of the Reformation is best represented and embodied by Thomas Mntzer a German reformer and prophet during the Peasant War (1524-1526).

Mntzer was originally a supporter of Luther's reformation. Luther recommended Mntzer to become a preacher at Zwickau. Mntzer, however, broke off his relationship with Luther because of their different theological and political understandings of

3) Martin Luther, An Appeal to the Ruling Class of German Nationality as to the Amelioration of the State of Christendom, in *Martin Luther: Selections From His Writings*, John Dillenberger, ed. (New York: Anchor Books, 1961), 408; italics mine.

secular authority in their time.[4] The crux of the theological issue for them was how to view the Kingdom of God. Luther had an Augustinian view of Two Kingdoms, that is, the Kingdom of Heaven and Kingdom of Earth. For Luther, the former was more essential than the latter in Christian faith and life. Nevertheless, he did not view the two kingdoms to be contradictory to each other. At one and the same time, said Luther, you satisfy God's kingdom inwardly and the kingdom of the world outwardly.[5] Furthermore, since Luther believed that secular kingdom or government was divinely sanctioned, he did not think of disobeying the secular authority.

In contrast, having been influenced by apocalyptic millennialism, Mntzer believed that the Kingdom of God was near and it would nullify the secular authority that disobeyed God's will. Mntzer's apocalyptic millennialism was incorporated with prophetic egalitarianism and communalism. It is said that, after the Peasant War was suppressed, Mntzer confessed before the interrogators that omnia sunt communia (All things shall be held in common). Though it is unclear whether the confession was made voluntarily by Mntzer himself or forcedly by the interrogators,[6] it is clear that the confession was in concordance with his prophetic vision. In addition, whatever the case might be, it is evident that the powerful in his time regarded Mntzer's action as a dangerous threat to the status quo. Since Mntzer's prophetic vision and action extended beyond the Church walls to the wider society, the political power mercilessly suppressed him and his followers. Then the religious powerboth the Roman Catholic and Protestant churchesjustified and supported the suppression.

At this point, it is important to note that Luther's reformative idea and Mntzer's revolutionary vision are not necessarily contradictory to each other. They are interconnected. For instance, Luther's doctrine of the universal priesthood awakened the peasant laity to their human dignity and rights. Since all believers are priests, there cannot be divinely sanctioned inequality and discrimination among priests. In this way, Luther imbuedperhaps unwantedly and unexpectedlythe peasant laity with a prophetic idea of social equality. Luther's translation of the Bible into German also stimulated the peasants' hope and passion for the apocalyptic liberation. In addition, Luther was once critical of the feudal lords and princes for their brutality against the peasants.[7] That is why Luther at the early stage of his reformation was popular and

---

4) Paul P. Kuenning, Luther and Mntzer: Contrasting Theologies in Regard to Secular Authority within the Context of the German Peasant Revolt, *Journal of Church and State*, Vol. 29, No. 2 (Spring 1987), 305-321.

5) *Ibid.*, 670.

6) Michael Baylor, Political Thought in the Age of the Reformation, in *The Oxford Handbook of the History of Political Philosophy*, George Klosko, ed. (New York: Oxford University Press, 2011), 243.

7) For instance, in his 1523 letter to the princes. Luther says: Men [sic] will not, men [sic] cannot, men [sic] refuse to endure your tyranny and wantonness much longer. Dear princes and lords be wise and guide yourselves accordingly. God will no longer tolerate it. The world is no longer what it once was, when you hunted and drove people like game. Abandon therefore your wicked use of force, give thought to dealing justly, and let God's word have its way, as it will anyway and must and shall; you cannot prevent it. Martin

supported by the peasant laity, too. There somehow was a prophetic element in Luther's theological and political thoughts.

However, when the Peasant War broke out, Luther changed his political stance and took sides with the feudal princes and lords. It was because of his two kingdoms theology and, more decisively, his heavy dependence on the princes. Luther needed their support and protection from the two superpowers in his time, the Holy Roman Empire and Roman Catholic Church. That is, his political bond with the princes was stronger than with the peasants. Therefore, when Mntzer participated in and became a leader of the Peasant War, Luther agitated the powerful to use force to suppress the powerless. He wrote: [L]et everyone who can, smite, slay and stab, secretly or openly, remembering that nothing can be more poisonous, hurtful or devilish than a rebel.[8] In the end, the army of the princes slaughtered 130,000 peasants and beheaded Mntzer as a heretic and rebel on May 15, 1525. On the contrary, the oppressed have remembered and commemorated Mntzer as a prophet-martyr.

All this shows the theological and political limitations of the First Reformation. After all, the primary goal of Luther and his fellow reformers was to reform the Church, not to reform the society. What they championed was religious freedom, not political freedom. That is why horrendous historical evil, such as slavery and holocaust, took place in and by the Protestant nations. That is why the Catholic Church is responsible of the modern evil of colonialism. In sum, the prophetic was the missing and suppressed dimension in the First Reformation.

The Second Reformation: Liberation Theologies in the Twentieth Century

It seems Luther's reformation succeeded and Mntzer's failed. But history is process; there is neither permanent success nor permanent failure. Luther's idea of the universal priesthood was betrayed by Luther himself and Protestant Christians. They re-clericalized the Church quickly. Protestant clericalism is no less hierarchical than Catholic clericalism. On the contrary, Mntzer's prophetic vison and action have continuously inspired radical Christians (and non-Christians) in the modern world to envision a new social order. Using the metaphor of a Korean minjung theologian Byungmu Ahn, the Peasant War was a volcanic eruption in the volcanic chain of minjung events in human history.[9] The worldwide eruption of the prophetic event in the twentieth century is the liberation theology movement, which is what I call the Second Reformation.

Luther, Temporal Authority: To What Extent It Should Be Obeyed, in *Martin Luther's Basic Theological Writings*, Timothy F. Lull, ed. (Minneapolis: Fortress Press, 1989), 690-691.

8) Martin Luther, Against the Robbing and Murdering Hordes of Peasants, in *Culture and Belief in Europe, 1450-1600: An Anthology of Sources,* David Englander, ed. (Ames, Iowa: Wiley-Blackwell, 1990), 191.

9) Another preeminent minjung theologian Namdong Suh also views the Peasant War as a significant reference to minjung theology.

At this point, it should be noted that by liberation theology I refer to not only the Latin American Liberation Theology but also contemporary Christian theologies that respond to the reality of suffering and resist the social system that causes such suffering. They are the social gospel, political theology, feminist theology, black theology, womanist theology, minjung theology, post-colonialist theology, queer theology, and so on. Since the contextual and geopolitical landscape of the liberation theology movement is literally worldwide, it is almost impossible to examine various forms of liberation theology in this short article. Thus, instead, I will highlight three common characteristics of liberation theologies: the preferential option for the poor and oppressed, the use of social analysis, and the priority of orthopraxis.

First, liberation theologians and Christians revisit and restore the prophetic spirit of the Judeo-Christian tradition, which is centered on the special concern for the poor and oppressed. It is epitomized in the core tenet of liberation theology, that is, God's preferential option for the poor. Leonardo Boff and Clodovis Boff clarify what the tenet means: God is father of all, but most particularly father and defender of those who are oppressed and treated unjustly. Out of love for them, God takes sides, takes theirs idea gainst the repressive measures of all pharaohs.[10] Therefore, liberationist Christians take sides with the suffering people, who are the oppressed and the oppressed among the oppressed.

Second, as long as Christians are involved in sociopolitical process, certain forms of social analysis are necessary by which they diagnose the causes of suffering and find the solutions to the causes. For instance, Gustavo Gutirrez states the necessity of social analysis: [O]nce the situation of poverty and marginalization comes to play a part in theological reflections, an analysis of that situation from the sociological viewpoint becomes important, and requires recourse to the relevant disciplines.[11] Thus, liberation theologians have used various forms of social analysis such as dependency theory, Marxist political economy, or post-colonialism. To end the suffering of the poor and oppressed, we should understand and explain why and how they suffer.

Third, liberation theologians emphasize the priority of praxis over theory. Juan Luis Segundo says: It is my feeling that the most progressive theology in Latin America is more interested in being liberative than in talking about liberation.[12] In the same manner, the Boff brothers also assert that [T]he kernel and core of liberation theology is not theology but liberation.[13] In short, from the viewpoint of liberation theology, the meaning and end of a theology will be determined by its engagement in the suffering

---

10) Leonardo Boff and Clodovis Boff, *Introducing Liberation Theology* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1987), 50-51.

11) James B. Nickoloff, *Gustavo Gutirrez: Essential Writings* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1996), 47.

12) Juan Luis Segundo, *The Liberation of Theology* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1985), 9.

13) Leonardo Boff and Clodovis Boff, *Liberation Theology: FromConfrontationtoDialogue* (San Francisco:Harper & Row,1986), 11; italics mine.

of the poor and oppressed and their struggle for liberation. If the First Reformation advocated the doctrine of justification by faith alone, not by works, liberation theologians of the Second Reformation revive the meaning of works for liberation. One might say therefore that the principle of liberation theology can be the justification by praxis, not by faith alone. To be sure, it is not the reversal of the Reformation but the restoration of the prophetic spirit of reformations.

With these characteristics, the liberation theology movement makes the Second Reformation inter-Christian or ecumenical. Unlike the First Reformation in the past that split Christianity into Protestantism and Catholicism and built a barrier between them, the prophetic Second Reformation in today's world breaks down the barrier and rebuilds a bridge between and among Christian churches. Therefore, it is possible to say that the prophetic Second Reformation is Catholic in its original meaninguniversal. The doctrinal divides; the prophetic unites!

Social Spirituality for the Third Reformation

One of the biggest global events in the twentieth century would be the rise and fall of the communist system. In the late 1980s, Francis Fukuyama asserted that liberal democracy and capitalist market economy won over the political and economic system of communism, and proclaimed it as the End of History. Yet, small h history has continued and capitalism has evolved into the neoliberal capitalist system. Fukuyama said that liberal democracy conquered rival ideologies like hereditary monarchy, fascism, and most recently communism.[14] In my view, however, neoliberal capitalist system combines the dark and disastrous constituents of monarchy, fascism, and communism, which are shown as hereditary wealth and poverty, monolithic consumerist lifestyle, and brutal violence.

The power of neoliberal capitalist system, which has no contemporary competitor, is so almighty that it is now thought of as an absolute and eternal power. It seems to be easier for us today, says Fredrick Jameson, to imagine the thoroughgoing deterioration of the earth and of nature than the breakdown of late capitalism.[15] More importantly, neoliberalism conquers and colonizes not only social structures but also the human mind. It is almost a form of religion, a religion of Mammon. In a certain sense, neoliberalism is also a catholic (universal) religion, a bad religion, of course. It is omnipresent and omnipotent; it is everywhere and dominates everyone. Furthermore, today's religions also worship and submit to the neoliberal Mammon. The market becomes the temple, and vice versa. In this religion of Mammon, there are no prophets, but there are profits!

As religions have lost their world-transforming power, people have also lost their faith in religions. It has now become almost a clich to say that I am not religious, but

---

14) Francis Fukuyama, *The End of History and Last Man* (New York: Free Press, 1992), xi.
15) Fredric Jameson, *The Seeds of Time* (New York: Columbia University Press, 1994), xii.

spiritual. In addition, there is a new phenomenon of double or multiple religious belonging. More recently, there are a growing number of ex-religionists who identify themselves as religiously unaffiliated or nones. For instance, a report of the Pew Research Center in 2015 states that [T]he religiously unaffiliated (also called the 'nones') now account for 23% of the adult population [in the United States], up from 16% in 2007.[16] It should be noted that this post-religious phenomenon is observed globally. In this way, now we live in a post-religious world.

All these are unprecedented sociopolitical and religiocultural milieus in which the Third Reformation is imagined. Institutional religions in today's world, however, have no will and power to confront the mammonic neoliberalism and no language to communicate with people in the post-religious world. Therefore, the twenty-first century prophets should learn and cultivate a new social and religious language with which they can reform religion and society. Social Spirituality can provide us with such language.

The term Social Spirituality I use here needs to be explained and understood contextually. Recently, some prophetic Korean Christians are using the term and its meaning is still in the making. For instance, Myunglim Park, a political scientist, explains it as a spirituality to love and serve the civic community[17] and Jinho Kim, a minjung theologian, defines it as a spirituality of becoming the other.[18] I do not think this social spirituality is going to become an organized Christian movement in the Korean context because it is not limited within the traditional boundaries of the Church. But I do think social spirituality can provide liberation movements, religious and secular, with a new language and grammar to respond to the reality of the neoliberal and post-religious world.

Basically, social spirituality inherits the prophetic gene of the Judeo-Christian tradition in general and of liberation theologies in particular. Thus, we can say that it is a prophetic spirituality. Yet, social spirituality has new de/constructive dimensions which are post-Christian and post-religious.

First, social spirituality is not only Christian but also interreligious. In Korea, where religious diversity has always been an integral part of culture and society, and where the vast majority of the suffering others are religious others, Christian social engagement and action cannot help being interreligious. It is important to realize that this is not just a Korean phenomenon. Christians are still and will more likely continue to be a minority both in the whole Asia and in most Asian countries. Furthermore, the globalized world today has become religiously more diverse than ever before. Since the

---

16) http://www.pewforum.org/2015/11/03/u-s-public-becoming-less-religious(accessed August 3, 2016).

17) Myunglim Park, Publicness, Social Spirituality, and Citizenship, *The Hankyoreh* (June 1, 2011), http://www.hani.co.kr/arti/opinion/column/480805.html (accessed August 3, 2016).

18) Jinho Kim, Angry Society and Social Spirituality, in *Social Spirituality: Is Life Possible after the Sewol?*, Jinho Kim et.al. (Seoul: Hyun-am Publishing Company, 2014), 242-243.

Third Reformation should be for everyone, not only for Christians, the present-day prophets need to cultivate social spirituality interreligiously. .

Second, and more importantly, social spirituality challenges the traditional dualism between the religious and the secular. In a certain sense, it is neoliberalism that deconstructs such religious/secular dualism. In the age of neoliberal perversion, the religious can be more secular and the secular more religious. The proponents of social spirituality recognizes the spiritual depth of the social action of the secular people. The heart of spiritual experience is, as John Hick says, the shift from self-centeredness to other-centeredness. That is what Jinho Kim calls a spirituality of becoming the other. If so, the secular can be spiritual when people experience and respond to the suffering of others as their own and commit themselves to the struggle for the liberation of the suffering people.

Third, social spirituality is praxis-oriented, just like liberation theologies. What is important here is that praxis implies the non-duality of spiritual practice and social practice (or social action). That is not an entirely new perspective. Christianity, especially its monastic tradition, has rich resources and methods for balancing and bridging spiritual practice and social practice. For example, Christian monastics have developed and practiced the unity of prayer and work (St. Benedict) or contemplation in action (St. Ignatius). Social spirituality highlights the social dimension of such practice. Social action for liberation itself is a form of spiritual practice.

To sum, social spirituality for the Third Reformation should be neither simply Christian nor religious but interreligious and post-religious. Thus, today's prophetic Christian reformers need to collaborate not only with people of differing faiths and but also with people of no faith. Those people of other faiths or no faith are certainly not Christian in terms of the institutional and doctrinal aspects of the Church. Yet, as the Last Judgment story in Matthew 25:31-40 indicates, if they live in solidarity with the poor and oppressed, they will inherit the Kingdom of God. Jesus teaches us that the heart of Christian life is not being religious but being righteous. Therefore, the righteous who are not Christian can be more Christian than Christians who are not righteous. They are the prophets for the Third Reformation who proclaim All prophets are believers!

Conclusion: Permanent and Prophetic Reformations

Two summarizing and concluding thoughts: First, reformations should be permanent. A 17th century theologian Gisbertus Voetius wrote that ecclesia reformanda quia reformata (The Church is to be reformed because it has been reformed.)[19] Indeed, most religions of the world began as reformation movements within the existing

19) Anna Case-Winters, Ecclesia Reformata, Semper Reformanda: Reformed and Always to Be Reformed, in *Presbyterians Being Reformed: Reflections on What the Church Needs Today*, Robert H. Bullock, Jr. ed. (Louisville: Geneva Press, 2006), xxx.

religions. Religions continue to be reformed throughout their histories. A synonym of reformation is change. A living being changes; if not, it dies. Likewise, living Christianity, both Catholic and Protestant, has always been reformed and changed since their beginnings. Thus, reformation is and should be permanent. Semper reformans (Always reforming)!

Second, reformations should be prophetic. The great founders and reformers of religions are deeply compassionate and concerned about the suffering of the powerless and oppressed. The meaning and end of religion is to respond to and remove the suffering of all living beings. One of the distinguishing marks of the Christian faith is its prophetic nature. The prophets are those who defend uncompromisingly the liberator Gad, denunciate vigorously injustice, revindicate the rights of the poor, and proclaim the messianic world.[20] The contemporary prophets protest against the mammonic powers. In this sense, we can say that the prophetic Christians and non-Christians (both religious and secular) are Protestants, and the Third Reformation is the Protestant Reformation.

20) The Boffs, *Introducing Liberation Theology*, 35.