

# 하나님과 말씀 안에서의 양심의 자유

유해신

Calvin Theological Seminary, Master of Theological Studies 과정 중,  
기독교윤리실천운동본부 총무, 본회 연구위원

## 서론

항상 모든 좋은 것에는 불순물이 끼기 쉬운가 보다. 기독교 신앙은 인간으로 하여금 가장 인간답게 살 수 있는 방법을 알게 하고 또한 인간다운 삶을 실제로 향유하도록 하는 것이지만 우리 나라 교회현실은 그렇지 못한 듯하다. 기성세대들은 종교적 의식과 규칙을 성실하게 지키는 율법주의적 엄격함에 짓눌려서 생동감 있는 신앙의 맛을 누리지 못하는 경우가 상당히 많다. 한편, 젊은 세대들은 신앙을 자신의 삶의 방식을 지시하는 요소로서보다는 삶의 윤기를 더해 주는 장식물 정도로 생각하는 경향이 있다. 기성세대는 유교적 의식주의의 영향으로, 젊은 세대는 문화적 자유주의의 영향으로 기독교 진리의 진수를 충분히 향유하지 못하는 것 같다.

16세기의 교회에서도 의식주의와 방종주의의 영향으로 신앙의 참 맛을 향유하는데 어려움이 있었다. 한편으로는 로마 가톨릭의 의식주의 때문에 다른 한편으로는

재세례파의 무정부주의(그리고 개혁교회 내에 있던 방종적 경향) 때문에 기독교 신앙에 대한 균형 잡힌 이해가 침해를 받았다. 그 시대에 존 칼빈은 성경에 근거하여 기독교 신앙고백을 개혁함과 동시에 그리스도인의 생활에서 율법주의와 방종주의와는 다른 ‘그리스도인의 자유’를 가르쳤다. 그리스도인의 자유문제는 『기독교 강요』에서 “그리스도인의 자유”(제3권 제10장)라는 장에서 집중적으로 다루어 졌는데, 이는 “현세의 생활”(제3권 10장)이라는 장과 함께 그리스도인이 이 세상에서 어떻게 살아야 할 것인가에 관한 윤리적 조언들을 제공해 준다.

이 논문은 한국 교회가 성경에서 가르치는 바 자유의 의미를 이해하는데 도움을 주기 위해 칼빈의 『기독교 강요』의 “그리스도인의 자유”라는 장을 역사적 관점에서 분석하는데 목적이 있다. 역사적 관점이란 칼빈의 자유에 관한 사상이 시간의 경과를 통해 어떤 변화를 거쳤는가에 유의하면서 그의 사상의 구조를 분석하는 것이다. 자료로는 칼빈의 『기독교 강요』<sup>1)</sup>와 그의 주석서들이다. 『기독교 강요』는 초판(1536년)부터 5판(1559년)까지 발행되었지만 칼빈은 이전의 출간본의 내용을 거의 수정하지 않고 새로운 내용을 첨가하여 보완하였으므로 자유론에 관해서도 사상의 ‘변화’는 거의 없다. 그러나 새로운 첨가는 그의 사상에서 자유에 대한 그의 강조점의 변화를 보여 주는 지표가 될 수 있을 것이다.

우리는 먼저 칼빈이 자유론을 전개한 당시의 역사적 상황과 목적에 대해 살펴볼 것이다. 서론적으로 칼빈의 자유론은 일반적인 외적 강제로부터의 자유라기보다는 한 개인의 양심의 자유를 의미한다는 것을 이해해야 할 것이다. 그래서 우리는 양심의 보편성과 기독교인이 되기 전에 양심이 당하는 고통과 부자유에 대해 살펴본다. 이어서 칼빈이 말하는 그리스도인의 양심의 자유의 세 가지 부분 즉 칭의에서의 자유, 선행을 행함에서의 자유함, 이 세상의 일상생활에서의 자유함 등을 순서대로 살펴볼 것이다. 마지막으로 기독교인이 타인을 고려하여 삶을 절제하고 또 정부의 법에 복종하면서도 어떻게 양심이 하나님 앞에서 자유로울 수 있는가에 대한 칼빈의 견해를 살펴볼 것이다.

1) 본 논문에 인용된 『기독교 강요』는 *Institutes of Christian Religion* tr. by Ford Lewis Battles (Philadelphia: Westminster, 1960)이다. 이 번역본은 칼빈의 최종판 라틴어 본을 사용하였지만 본문에 첨자(abode)를 통해 초판이후 개정본에 첨가된 내용을 구분하였다. a-1536, b-1539, c-1543, d-1550, e-1559.

## I. 자유론의 상황과 목적

### 1. 자유에 대한 당시대의 견해

칼빈은 자신의 시대에 자유에 대해 잘못 생각하는 세 가지 부류의 사람들을 비판하였다. 첫째, 방종주의자들은 “자유라는 이름으로 하나님에 대한 어떠한 순종도 거부하며 방종으로 치달음으로써” “가장 좋은 것들을 부패시킨다”는 점에서 자유를 오해한다고 보았다(III.xix.1).<sup>2)</sup> 방종주의자들은 자신들이 율법으로부터 해방되었으므로 율법을 지킬 필요가 없다고 생각하는<sup>3)</sup> 율법 무용론자들이다. 둘째, 반대의 극단에 선 사람들은 “자유가 단정함과 질서 그리고 좋은 것들을 빼앗아 간다고 생각하여 자유를 혐오한다”(III.x ix.1)고 칼빈은 비판하였다. 셋째, 어떤 사람들은 음식이나 옷, 절기를 지키는 자유를 사소한 것이라고 생각하는데(III.xix..7), 이 또한 잘못이라고 생각하였다.

칼빈은 자유가 방종주의자들에 의해 오해되고 악용되는 현실을 인정하면서도 자유는 “가장 필수 불가결한 것”(III.xix.1)이요 “이 세상에서 최고로 고려해야 할 것”일 뿐 아니라 “영원에 관련된 문제”<sup>4)</sup>라고 말하였다. 즉, 자유를 지키는 것은 일상생활의 행복을 위해서도 가장 소중할 뿐 아니라 기독교인의 영원한 삶과 관련된 심각한 문제로 이해했던 것이다.

첫째, 자유에 대한 바른 이해는 기독교인들로 하여금 영혼의 평화를 가지게 한다.

우리는 기독교인의 자유의 각 부분이 영적인 것임을 유의해야 한다. 자유의 전체적인 핵심은 하나님 앞에서 공포에 질린 양심으로 하여금 평정을 얻게 하는 데 있다. 즉, 1) 양심이 죄 용서의 문제로 번민하고 걱정하거나 2) 미완성의 일이 -육체의 일에 의해 부패됨으로써- 하나님을 기쁘시게 할 것인가를 초조해 하거나 3) 구원과 무관한 세상의 것들을

2) 『기독교 강요』를 인용할 때는 따로 각주를 만들지 않고, 『기독교 강요』, 기독교 강요의 책, 장, 절을 본문에 기재할 것이다.

3) *Against Libertines in Treatise against the Anabaptist and Against the Libertines* by Benjamin Wired Farley (Grand Rapids: Baker, 1982), p. 271.

4) 『갈라디아서 주석』, 5:1; Vol. XXI, p. 146. 이 논문에서 인용된 칼빈의 주석의 쪽 번호는 *Calvin's Commentaries* (Grand Rapids: Baker, 1996)의 쪽 번호이다.

사용하면서 양심이 고문을 당하거나 하는 사람들에게 평정을 얻게 하는 것이다.  
(III.xix.1)

칼빈은 자유에 대해 바른 이해를 할 때에만, 양심에 의심과 주저함과 두려움 없이 기독교인들의 “영혼이 내적인 평화”를 얻을 수 있다고 보았다(III.xix.1).

둘째로 칼빈은 자유의 수호가 그리스도인 개인들의 영적인 유익을 위해 필요한 것일 뿐 아니라 그리스도의 영광과 복음의 파수를 위해서도 필수 불가결하다고 보았다(III.xix.14).

셋째, 자유론은 칼빈 사상의 전체 맥락에서 기독교 진리를 처음 소개하는 가르침이 아니라 이미 그리스도인이 된 사람들에게 기독교 진리와 그 행복을 수호하는 데 필요한 가르침으로 이해하였다. 즉, 칼빈은 자유론을 칭의론의 부록으로 이해하였다. 1536년에 출간한 『기독교 강요』 초판에서, 칭의를 ‘양심’이 율법의 저주와 진노로부터 ‘자유함’이라고 정의함으로써 칭의를 자유와 관련하여 이해하였다. 나아가 1559년 최종판에서 그는 “자유는 실로 칭의에 대한 부록이다”라고 더욱 명확하게 설명하였다(III.xix.1). 자유론은 그리스도인들로 하여금 구원받기 전에 자유를 알지 못하고 양심에 심한 고통을 당하던 처참한 처지로 다시 빠져들지 않도록 보호해 주는 방과제와 같다.

칼빈이 자신의 시대에서 거론한 자유론의 가치는 오늘날 한국교회의 상황에서도 마찬가지로 가치를 가질 것이다. 자유에 대한 바른 이해는 일상생활에서 외적인 억압으로부터 해방하도록 하는 가치가 있을 뿐 아니라 영혼의 평화와 확신을 가지게 한다. 뿐만 아니라 기독교 진리와 그리스도와 그의 십자가의 가치를 수호하고 그리스도에 대한 기독교인들의 감사를 표현하게 한다. 특히 이미 칭의를 알고 있는 기독교인들이 칭의의 참 의미를 누릴 수 있도록 해 준다.

## II. 양심의 보편성과 기능

### 1. 양심의 정의

칼빈에게 자유는 외적인 물리적인 강제로부터의 자유라기보다는 항상 인간의 양심의 자유를 의미하므로 양심에 대한 이해가 먼저 필요하다. 칼빈은 『기독교 강요』의 제4판(1550년)에서 처음으로 양심에 대한 정의를 다음과 같이 내렸다.

지성(mente)과 이해(intelligentia)를 통해 인간이 사물에 대한 지식(rerum notiam)을 파악할 때 '안다(scire)'라는 용어를 쓰는데 이것이 지식(scientiae)이라는 단어의 어원이다. 마찬가지로 인간이 하나님의 심판에 대한 의식(sensum divini iudici)을 가질 때, 이것은 인간에게 하나의 증거자로서 붙어 있으면서 사람들로 하여금 그들의 죄를 심판자의 심판 대 앞에서 감추지 못하도록 하는데, 이 의식을 양심(conscientia)이라고 한다. (III.xix.15)

위에서 알 수 있는 것은 첫째, 양심은 지식의 일종인데 '직관적 인식(intuitive perception)'<sup>5)</sup>이라는 의미에서의 감각이다. 양심이 파악하는 직관의 대상은 1) 일반적인 도덕적 기준("무엇이 옳고 그른가"), 2) 인간 자신의 죄악된 상황, 3) 그 결과 불가피하게 따르는 하나님의 심판이다. 둘째, 양심은 단순한 지적인 기능만을 하는 것이 아니라 위의 지식을 감추지 못하도록 "인간 그 자신에게 끝까지 확신시키는" 증인이요 감시자의 역할을 한다(III.xix.15). 이 때문에 칼빈은 한 사람의 양심은 그 사람과 하나님 사이에 위치한다고 보았다.

칼빈은 양심이 기독교인과 비기독교인 모두에게 공통적으로 있으면서 보편적인 기능을 수행하는 것으로 이해하였다. 그는 양심의 보편성을 모든 인간에게 하나님께서 심어 두신 두 가지 요소, 즉 '신에 대한 의식(sense of divinity)'(혹은 하나님에 대한 의식)<sup>6)</sup>과 '자연법'에 기초를 두고 있다고 본다.

양심과 신 의식(神意識)의 관련성은 칼빈이 양심을 '신의 심판에 대한 의식'이라고 정의한 데서 이미 암시되어 있다. 칼빈은 『기독교 강요』 제2판(1539년)에서 처음으로

5) 칼빈의 시대에 감각은 "하나의 근본적인, 직관적 인식"이라는 의미로 사용되었다. Richard Muller, *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms* (Grand Rapids: Baker, 1985), p. 27.

6) '신 의식'에서 칼빈이 말하는 divinity는 인간이 스스로 형성한 일반적인 신에 대한 의식이라기 보다는 성경에서 계시된 하나님을 의미한다. 물론 하나님에 대한 의식이 인간의 미신과 무지로 부패되었지만, 그럼에도 불구하고 인간이 가진 신 의식의 깊은 기원은 인간 자신에게 있는 것이 아니라 하나님의 존재하심과 계시하심에 있다. 그런 의미에서 우상숭배도 결과론적으로는 하나님 아닌 다른 피조물을 섬기는 것이지만, 우상숭배라는 현상이 가능한 것은 1) 하나님의 존재하심과 계시 + 2) 인간의 무지와 교만의 결합에 있다.

로 신 의식은 하나님의 존재하심과 그분의 엄위로우심에 대한 인식이며(I.iii.1), 이것은 “모든 인간의 마음에 심겨져 있으므로” “말소될 수 없는 것”(I.iii.3)으로 규정하였다. 신 의식은 타락한 이후의 모든 사람들에게도 여전히 남아있다. 죄 때문에 사람들은 무지 혹은 의도적인 반란을 통해 신 의식(sense of divinity)을 억압하고 부패시키지만 그것을 말살시킬 수는 없기 때문이다(I.iv). 신 의식은 “하나님에 대한 깊은 확신으로서, 그로부터 마치 씨처럼, 경건(혹은 종교religion?)를 향한 지향성(inclination)이 솟아난다.”(I.iii.2, 1539) 때문에 후일 칼빈은 신 의식을 종교의 씨(seed of religion), 즉 참된 종교를 향해 성숙할 수 있는 씨로 정의하였다.

칼빈은 타락한 인간이 신 의식을 가지고 있으므로 하나님의 징벌과 진노에 대한 인식을 가지게 되고 그 결과 “양심의 고뇌로 인해 평정”이 없다(I.iii.2)고 말하면서 양심과 신 의식을 관련시킨다. 첫째, 하나님께서 인간에게 보편적으로 심어 준 신 의식이 인간의 양심 작용의 기초가 된다는 것이다. 둘째, 하나님을 바로 섬기지 않는 사람들, 비기독교인들은 지울래야 지울 수 없는 하나님에 대한 감정 때문에 양심의 고통을 당한다는 것이다.

양심과 자연법과 관련하여, 칼빈은 로마서 2:13-14에 기초해서 하나님이 인간의 마음속에 자연법을 심어 두었는데 이것은 인간의 죄에도 불구하고 지워지지 않는다고 보았다(IV.xx.6). 객관적으로 기록된 십계명은 인간의 '내면의 법'에 대한 명료한 증거이다(III.viii.1). 양심의 기능은 이 자연법을 인식하고, 인간 자신이 자연법을 어길 때에도 그 자신의 위법성 때문에 “모르고 (법을 어겼다는) 변명”을 못하게 하고, “자신의 증거에 의해 죄 있음을 입증”하게 된다(II.ii.22).

양심의 기능은 칼빈의 유명한 율법의 세 가지 용도-첫째, 인간의 죄인됨을 가르치는 기능; 둘째, 시민국가의 용도; 셋째, 거룩한 삶에 대해 안내하는 기능-에 관련되어 있다. 이 중 셋째 기능은 거듭난 그리스도인에게만 작용하지만 처음 두 개의 기능은 모든 사람에게 작용된다. 칼빈이 율법의 용도라고 할 때에는 구약, 특히 십계명을 지칭하지만, 바울의 입장을 따라서, 객관적인 율법을 가지지 못한 사람들은 양

7) religio는 우리말로 “종교”라고 번역하기에는 부적절한 면이 있다. 우리말에서 ‘종교’는 계시종교인 기독교와 대비되는 인간이 만든 일반적 종교를 의미한다. 그러나 religion은 기독교를 지칭하는 그래서 우리말로 ‘참된 종교’라는 의미로 쓰인다. 좋은 예가 라틴어 성경의 religio가 우리말 성경에 ‘경건’으로 번역된 것이다(약 1:26).

심에 심기어진 자연법이 율법의 기능을 한다고 보았으므로, 비기독교인에게 적용되는 율법의 두 가지 기능은 비기독교인에게 있어서 자연법과 양심의 두 가지 기능이 된다.

율법의 첫째 용도는 인간의 죄인됨을 가르쳐서 하나님의 은혜를 찾으도록 하는 데 있다. 즉, 율법은 “모든 사람에게 그들의 불의를 경고하고, 알려주고, 확신시키고 마지막으로 정죄한다”(II.vii.6). 그에 기초하여 인간은 하나님의 은혜의 필요성을 절실히 느끼게 된다(II.vii.9). 율법의 이 기능은 양심이 자연법을 통해 무엇이 옳고 그른가를 구분하고 나아가 인간 자신의 증거에 의해 인간의 죄인됨을 증거 하는 데서 나타난다(II.ii.2). 자신의 죄인됨의 증거 앞에 ‘하나님의 자녀’는 오직 ‘의로움과 공포’를 위해 하나님의 은혜만을 의지하지만(II.vii.8) 비기독교인은 그냥 죄에 대한 하나님의 정죄 앞에 떨고만 있다.

둘째, 율법의 시민적 용도와 관련하여 칼빈은 율법은 기독교인 비기독교인 할 것 없이 인간이 죄를 짓는 것을 억제하고, ‘적나라한 경고’를 함으로써 부분적이지만 모든 사람이 율법에 기록된 선을 행하게 한다고 보았다(II.vii.10). 세속 사회에서 사회정치적 도덕이 어느 정도 유지되는 것은 이 때문이다. 칼빈이 율법의 시민적 용도와 관련하여 ‘자연법’과 비기독교인의 ‘양심’을 직접 언급하지는 않지만, 그가 논지를 전개하는 문맥을 보면 이를 전제하고 있음이 틀림없다. 즉, 비기독교인들은 자신의 양심과 율법(혹은 자연법)의 증거 때문에 어느 정도의 사회적 선을 행하지만, 이것은 그들의 자발적 동기 때문이 아니라 하나님의 징벌에 대한 ‘위협’(II.vii.10) 때문이다.

위로부터 우리는 칼빈이 타락한 인간, 비기독교인의 양심에 대해 가진 사상을 다음과 같이 해석할 수 있다. 칼빈에 의하면, 모든 인간은 그 양심에서 하나님의 존재하심과 하나님의 법-기록된 율법 혹은 자연법-에 대해 반응한다. 타락한 인간은 자신에게 있는 하나님에 대한 인식(sense of divinity)에도 불구하고 하나님을 섬기지 않고 도망하면서 양심의 가책을 느낀다. 사람들은 하나님의 법에 의해 정죄를 받으면서 그 법에서 강한 경고를 받아 겁에 질려서 부분적으로 선행을 하게 된다. 하나님의 법은 양심에 정죄와 공포를 불러일으키기 때문이다. 비기독교인은 하나님을 섬기지 않고 하나님의 법을 지키지 못하는 무능함 속에서 인간에 내재한 선 의식과 내면의 법을 정죄와 공포의 대상으로서 만난다.

### III. 기독교인의 양심의 자유 (I): 칭의=율법의 의로부터의 자유

칼빈은 비 기독교인이 하나님과 하나님의 법 앞에서 '정죄함'과 '심판의 위협' 때문에 양심이 심한 고통을 당하는 것과 대조적으로 기독교인은 새로운 관계 때문에 양심의 자유를 누린다는 '사실'을 먼저 설명한 후, 제III권 제xix장의 '자유론'에서는 자유를 누릴 당위성과 필요성을 역설한다.

그는 그리스도인의 양심의 자유는 칭의, 율법의 준수, 일상생활 등 세 가지 영역에서 나타난다고 보았다.

먼저 칭의에서의 기독교인의 자유에 대해 칼빈은 다음과 같이 설명한다.

신자의 양심은 하나님 앞에서 칭의에 대한 확신을 추구함에 있어서 모든 율법적인 의를 개의치 않고 율법을 극복하고(rise above) 율법 이상으로 나아가야 한다(advance beyond). (III.xix.2)

칭의란 “우리 자신이 어떻게 의롭게 되느냐의 문제가 아니라, 원래 의롭지 못하고 무가치한 우리들이 의롭다고 인정되는가 하는 문제”인데 그것은 “다만 하나님의 은혜만을 받아들이고 그리스도만을 바라봄으로써 가능”하기 때문이다(III.xix.2). 그리스도의 은혜만을 바라볼 때, 기독교인은 율법이 감행하는 정죄로부터 해방되어 마음의 평화를 가진다(III.xix.15).

물론 칼빈은 방종주의자들의 잘못된 생각에 분명한 경종을 울리면서 신자에게도 율법은 여전히 필요하다고 주장한다. 율법은 신자들에게 있어서 “하나님의 심판대 앞에서 그들의 양심에 아무 관계도 없지만”, 그와 동시에 신자들에게 “선을 행하도록 가르치고 권면하고 강권한다.”(III.xix.2) 실로 신자는 “율법의 저주와 준엄함”<sup>8)</sup>으로부터, 그리고 “죄, 사단, 그리고 죽음의 폭정”<sup>9)</sup>으로부터 해방되었지만, “의로운 삶의 규칙으로서의 율법”<sup>10)</sup>으로부터 해방된 것은 아니다<sup>11)</sup>.

칼빈은 다시 율법이 선한 삶의 기준이 되고, 기독교인은 의로운 삶을 살아야 한다는 사실을 인식하면서도, 칭의의 문제에서 그리스도인이 자유를 상실해서는 안 된

8) Against Libertines, p. 273.

9) 『갈라디아서 주석』, 52: 제21권, p. 147.

10) Against Libertines, p. 273.



다고 역설한다. 하나님 앞에서 선하게 살려고 노력하는 우리 시대의 많은 기독교인들이 경험하는 바이지만, 칼빈은 진지한 기독교인들이 율법에서 제시하는 고도의 윤리를 완전히 실천할 수 없으며 여전히 자신에게 남아 있는 죄 때문에 양심에 깊은 번민에 빠지게 됨을 간파하였다(III.ii.20). 해결책은 무엇인가? 가장 기본적인 원칙으로 돌아가는 것이다. 즉, 자신의 행위의 공로를 의지하는 것이 아니라 믿음으로 하나님의 은혜만 바라보는 것이다(III.xiii.3). 이를 통해 양심에서 구원에 대한 확신을 가지게 된다(III.xiii.4).

칼빈은 율법의 용도들을 염두에 두고서 기독교인들은 율법의 첫 번째 작용, 인간의 죄를 정죄하고 저주하는 것에서 이제는 자유롭게 되었다고 말하는 것이다. 그러나 율법의 세 번째 용도, 즉 거룩한 삶의 인도자로서의 율법이 효력이 있음을 동시에 강조한다. 그러나 어떠한 경우에도 기독교인이 선한 행동을 하려는 동기가 선행을 구원의 공로로 오해하는 것이 되지 않도록 강한 경종을 울린다. 자신의 힘으로 선행을 이루려 하면서 율법의 준엄한 심판 앞에 두려워하던 비기독교인들의 처참한 상태로부터 기독교인들은 해방되었으므로 그 자유를 계속 유지해야 한다. 어떤 경우에도 기독교인은 하나님 앞에서 구원받았다는 양심의 확신을 가져야 한다. 자유를 지키는 길은 오직 하나님의 은혜와 예수 그리스도만 바라보는 것이다.

칼빈은 당시의 로마 가톨릭의 의식주의(ceremonialism)가 그리스도인의 자유를 미묘하게 구속한다는 점에서 깊이 경계하였다. 기독교의 본질과 무관한 로마 교회의 많은 절기준수와 예배의식들은 개혁교회가 남겨둘 수도 있다고 생각했다(물론 성상에 대해서는 우상숭배라고 하여 절대 배격하였다). 루터는 성상, 절기준수, 예배의식들이 어떠한 경우에도 허용될 수 있는 외적인 문제로 생각하였지만<sup>11)</sup>, 칼빈은 절기준수와 예배의식들이 허용될 수도 있으나 만약 그것들을 준수하는 것이 “하나님을 경배하는 데 있어서 필수적이라고 주장한다면 어떠한 경우에도 배격되어야 한다”고 보았다.

칼빈은 의식주의의 문제와 관련해서, 갈라디아서에 나타난 바울의 해석을 충실하게 따른다. 바울은 갈라디아 교회의 유대주의적 기독교인들이 구원은 예수 그리스도를 통한 은혜에 의해서만 가능하다는 것을 기본적으로 인정하면서도, 유대교의 의

11) Randall C. Zachman, *The Assurance of Faith: Conscience in the Theology of Martin Luther and John Calvin* (Minneapolis: Fortress, 1993), p. 233.

식들의 준수가 구원에 필수적이라 주장하는 것에 대해 강력히 비판하였다. 칼빈도 로마 교회의 의식주의에 대해 예수의 공로에 인간의 공로를 첨가하는 semi-Pelagianism<sup>12)</sup>임을 다음과 같이 비판한다.

그들의 전체 교리는 그리스도의 은혜에 (인간의) 행위의 공로를 혼합하는 경향이 있는데, 그것은 불가능하다. 누구든지 그리스도의 반쪽만을 가지려 하면 전체를 잃어버린다. 그럼에도 불구하고 교황주의자들은 자신들이 그리스도의 은혜의 효과와 무관한 행위에는 어떠한 중요성도 부과하지 않는다고 말할 때, 마치 자신들은 갈라디아인들이 범한 오류로부터 자유로운 것인 양, 자신들이 아주 통찰력이 있다고 생각하는 경향이 있다.<sup>12)</sup>

만약 교회가 정한 의식들이나 규칙들에 대해 구원의 직접적인 공로가 된다고 주장하지는 않더라도 그 의식들이나 규칙들을 신앙생활에 필수적인 것으로 강조한다면 이것은 은혜로 인한 구원을 손상시키고 기독교인들의 양심의 자유를 구속한다는 것이 칼빈의 입장이다.

칼빈의 통찰력은 오늘날 한국교회의 병폐를 지적하는 면이 있다. 예를 들어 금주와 금연은 한국교회의 좋은 전통이지만, 마치 구원에 필수적인 양 중요시되면 안될 것이다. 그러나 한국교회 현실은 은혜로 구원을 얻는다고 하면서, 실제 관행에 있어서는 금주와 금연과 같은 외면적 행위가 은혜에 첨가되어야만 하듯이 심하게 강조하는 경향이 있지 않나 생각된다. 초신자가 담배 피는 문제로 자신이 구원을 받았는가 하는 회의와 양심의 가책을 받게 된다면 이런 것은 과감히 시정되어야 할 것이다.

뿐만 아니라 기독교인이 지켜야 할 윤리·사랑, 정의의 실천, 나눔의 실천을 실천하기 위해 노력할 때 그리스도인으로서 자유를 손상시켜서는 안 될 것이다. 사람들이 보기에 좋은 윤리적 삶을 살더라도 그것이 칭의에 어떤 보탬이 된다고 생각하는 사람은 나중에 하나님의 절대적 율법에 비추어서 자신의 비도덕성을 발견할 때, “내가 과연 구원받았는가?”하는 문제로 번민할 것이다. 자신의 비도덕성을 은혜라는 이름으로 합리화해서도 안 되지만, 그것이 칭의의 거침돌인 것처럼 생각해서도 안 될 것이다. 인간의 죄·혹은 비도덕성은 칭의의 사역을 위한 전제조건일 뿐이다. 도덕성

12) 『갈라디아서 주석』, 5:2, 제21권, p. 148.

이 칭의의 조건이 아니라 인간의 비도덕성이 칭의의 조건이다.

### III. 기독교인의 양심의 자유 (II): 강제로부터 자유, 자발적 순종

칼빈 사상에서 그리스도인의 자유의 두 번째 부분은 하나님의 말씀을 순종함에 있어서 자유함을 누리는 것이다. 첫 번째 자유가 구원(칭의)과 관련된 것이라면 두 번째 자유는 구원 이후의 생활에 관련되어 있다. 기독교인이 구원을 받은 후 선한 삶을 살려고 할 때, 자신의 삶과 행위가 하나님 앞에 불완전함을 발견할 수밖에 없고 이로 인해 변민할 수밖에 없다. 이러한 삶의 불완전함 가운데 그리스도인은 자유를 누리는 것이 축복임을 칼빈은 역설한다.

칼빈은 이 자유에 대해 다음과 같이 말한다.

두 번째 부분은, 첫 번째 부분에 관련되어 있는데(dependent on), 양심이 율법의 필연성에 강제되어서 율법을 준수하는 것이 아니라 율법의 명에서 해방되어 자발적으로(willingly) 하나님의 뜻을 순종하는데 있다. (III.xix.4)

기독교인은 율법이 거룩한 삶의 인도자가 됨을 알기에 율법에 순종하지만, 율법의 극심한 요구나 엄격함에서 해방되어 자발적으로 순종한다는 것이다(III.xix.4).

이 자유의 소중함은 비기독교인들이 누리는 부자유와 비교하면 더욱 분명해진다. 비기독교인은 율법의 시민적 용도(두 번째 용도)에서 나타나듯이 양심에 의해 죄를 어느 정도 통제 받으면서 율법을 부분적으로 순종하게 된다. 그러나 그들은 “하나님에 대한 경외와 순종으로 마음이 끌려서”가 아니라 하나님께서 내리실 형벌이 무서워서, “자신들의 의지에 반하여” 그리고 “율법을 증오하고 율법을 주신 분을 저주하며” 부분적으로 복종한다(II.vii.10). 그들은 양심에 따라 부분적으로 선을 행할 때도 마음의 자발성 때문이 아니라 하나님이 내리실 벌에 대한 두려움과 강박관념에 강제되어서 선을 행한다. 달리 말하면, 비기독교인들은 하나님의 형벌을 면하고자 하는 외적인 필연성 때문에 부분적으로 선을 행하므로, 자신들이 선을 행하는 그 순간에도 자유함을 향유하지는 못하는 것이다.

칼빈은 노예와 아들의 대조를 통해 기독교인이 선행의 노력에서 누리는 자유를 잘 설명한다.

율법의 멍에에 매여 있는 사람들은 매일 자신들의 주인에 의해 어떤 일거리를 할당 받는 노예들과 같다. 노예들은 자신들의 일거리의 정확한 분량을 다 완수하지 못할 때는, 자신들이 아무 것도 한 일이 없다고 생각하면서 주인 앞에 감히 나타나지를 못한다. 그러나 아들들은, 아버지들에 의해 관대하게 흥허물없이 대우받으므로, 자신들의 아버지들이 의도한 대로 완전히 일을 성취하지 않았을지라도 자신들의 영혼(animi)의 순종과 의욕(readiness)이 자신들의 아버지들에 의해 수용될 것이라는 것을 믿으면서, 불완전하고 반쯤 이룬, 심지어 결함 있는 일의 결과를 주저하지 않고 아버지들에게 가져간다. 우리는 우리의 섬김이 아무리 작고 조야하고 불완전할지라도, 그 섬김이 우리의 가장 자비로우신 아버지께 의해 인정받을 것이라고 굳게 신뢰하는 그러한 자녀가 되어야 한다. (III.xix.5)

그리스도인이 하나님의 뜻을 행함에 있어서 '자유함'은 하나님을 옹호한 주인으로서가 아니라 자애로운 아버지로 깨달음으로써 향유될 수 있다는 것이다. 그들은 율법의 기준에 따라 자신이 성취한 일 때문이 아니라 하나님과의 관계, 즉 양자됨과 지속적인 하나님의 사랑과 용서(III.xix.5)에 근거하여 하나님께 나아가는 축복을 누리는 것이다(III.xix.5). 하나님이 은혜로써 율법으로부터 해방시켜 주셨으므로 "그들의 일의 성과가 율법의 규정에 따라 측정되지 않는"(III.xix.6) 은혜를 누리는 것이다.

이 자유함 가운데 그리스도인의 양심은, 과거 율법의 정죄에 겁에 질려서 하나님으로부터 도망하던 것과는 전혀 반대의 입장을 가진다. 칼빈은 양심을 1550년 판 『기독교 강요』에서 "하나님을 향한 마음의 내적인 정직성" 혹은 "하나님을 섬기기 위한 살아있는 열정(혹은 지향성, *vivum affectum*)" 혹은 "경건하고 거룩하게 살려는 진지한 노력"(III.xix.16)으로 정의한다. 1550년의 이 표현이 1536년 초판에서 양심에 대해 "하나님을 섬기기 위해 열망하며 준비되어 있다"고 한 표현보다 훨씬 더 강렬하다는 점에서 칼빈은 후기로 갈수록 양심의 긍정적인 역할을 더 많이 강조함을 엿볼 수 있다.

양심에 대한 더욱 긍정적인 1550년의 칼빈의 입장은 그보다 1년 전에 출간된 『히브리서 주석』을 통해 형성되지 않았나 추측된다. 『히브리서 주석』에서 칼빈은 양심을 단순히 구원의 확신을 통해 마음의 평화를 얻는다는 소극적인 측면보다는 모든

부패한 열정에서 정결하게 된 '정결한 마음'으로 정의하였다.<sup>13)</sup> 1550년 『기독교 강요』가 양심을 신앙에 대한 단순한 '지적 이해(intelligentia)'가 아니라 '내면적인 마음의 정직성'이라고 정의한 것도 먼저 출간된 『디모데전서 주석』(1548)의 '정직한 열정'<sup>14)</sup>이라는 정의를 반영한 것으로 보인다. 『디모데전서 주석』에서 칼빈은 올바른 복음을 지키기 위해서 교회의 지도자는 '복음의 순수한 진리'로 복음을 간직할 뿐 아니라 나아가 "선한 양심이라는 자물쇠와 빗장을 통해 안전하게 해야 한다"고 강조하였다<sup>15)</sup>. 여기서 참된 신앙을 보전하는 선한 양심이란 다름이 아니라 하나님과 하나님의 율법을 향한 정직한 열정을 의미한다.

여기서 칼빈은 앞장에서 언급한 양심의 자유의 첫 번째 기능, 즉 양심이 구원의 확신을 가지게 하는 증거자의 역할에서 한 걸음 더 나아가서 양심의 자유를 하나님을 향한 올바른 관계 형성, 삶의 실천과 관련시킨다. 한 사람이 구원의 확신을 가진 후, 그의 양심은 하나님과 선한 일을 향한 열정으로서 적극적인 기능을 수행한다는 것이다. 양심의 자유의 이 두 번째 측면은 조나단 에드워드가 말한 '종교적 열정(religious affections)'에 의해 잘 요약되어 있다. 에드워드는 종교적 열정은 "하나님과 경건한 일들을 향해 행사되는 아주 강하고 힘찬 경향성과 마음의 상태"<sup>16)</sup>라고 정의하였다.

칼빈에게는 기독교인의 양심의 지향성의 대상인 '하나님'과 '하나님의 율법'이라는 불변의 절대적 존재는 양심의 자유라는 면에서 결정적으로 중요하다. 이미 1536년 기독교 강요의 초판에서 칼빈은 그리스도인들의 자유에 대해 이렇게 말하였다.

그들이 한번 그리스도 안에서 얻은 은혜를 보유하기 원한다면, 오직 하나의 왕, 그들의 구주인 그리스도를 인정해야 하며 자유라는 오직 하나의 법, 복음의 거룩한 말씀에 의해서만 통치를 받아야 한다. 그들은 어떠한 약속에도 빠져서는 안되며, 어떠한 굴레에도 매여서는 안 된다. (IV.x.1)

양심이 하나님에 의해 통치 받아야 하고 '하나님의 뜻', 즉 '하나님의 말씀'에 의해

13) 『히브리서 주석』 10:22; 제22권, p. 236.

14) 『디모데전서 주석』 1:19; 제21권, p. 45.

15) 『디모데전서 주석』 1:5; 제21책, pp. 27-28.

16) Jonathan Edward, *The Religious Affections* (1746) (Edinburgh: the Banner of Truth, 1997), p. 29.

인도 받아야 하므로 그 이외의 어떠한 권위에도 매여서는 안 된다는 것을 1543년 판에서 거듭 첨가하여 강조하였다(IV.x.8). 자유는 진공상태에서 향유되는 것이 아니라 오직 하나님의 주권과 율법이라는 튼튼한 기준 위에서만 그 향유가 가능하다.

그런데 칼빈은 후기로 갈수록(1560년대) 하나님의 율법에 대한 순종이 자유에서 차지하는 위치를 더욱 강조하였다. 1563년에 출간한 한 설교집은 기독교인이 “자신의 즐거움을 위해 굴레를 없애려 해서는 안되고” 오히려 “하나님께 자유롭게 가서, 기꺼이 그분께 순종해야 한다”<sup>17)</sup>고 강조하였다. 1559년 『기독교 강요』 최종판에서는 율법에 대한 순종을 자유의 하위개념으로서 설정하였지만, 1563년의 주석서는 자유보다 더 큰 상위개념으로 ‘행복’을 도입한다. 즉 ‘진정한 행복’은 ‘자유’에만 있는 것이 아니라 “하나님께서 인간에게 주신 어떤 특정한 규칙과 질서”<sup>18)</sup>에도 있다고 강조하였다. 물론 자유를 평가절하하는 것이 아니라 자유의 논의는 ‘자유’를 ‘인간의 참된 행복’이라는 맥락에서 이해하고 평가해야 한다는 것이다.

물론 율법의 순종에 대한 칼빈의 강조가 율법주의로 흐르는 것은 아니다. 칼빈은 하나님이 십계명의 서론(“나는 너를 인도하여 낸 너의 하나님 여호와로다”)을 주신 이유에 대해서도 율법의 준수를 ‘단지 필연성’에 의해서 강제되지 않고 ‘단 맛’으로 순종하도록 동기부여하기 위해서라고 보았다(II.vii.i14). 존 헤슬링크(John I. Hesselink)가 지적한 바와 같이 “구원자 하나님의 아버지 같은 돌보심”은 칼빈에게는 율법 안에서 누리는 자유의 개념에서 아주 중요한 동기부여의 역할을 하였던 것이다.<sup>19)</sup> 이점에서 뎀지 더글라스(Dempsey Douglass)가 칼빈의 자유개념에서는 루터에게서 보인 ‘환희’가 결여되었다고 평한 것<sup>20)</sup>은 일면적인 평가가 아닌가 생각된다.

양심의 자유와 관련하여 칼빈이 율법의 객관적 기준을 강조하면서도 성령은 전혀 언급하지 않는 것은 특이한 점이다. 칼빈은 믿음이 성령의 내적인 가르침에 의해서만 주어진다는 것을 강조하면서(III.i.4) 구원론에서 성령의 역할을 절대적인 것으로 간주한다. 그럼에도 불구하고 그는 『기독교 강요』의 자유론(III.xix)에서는 성령을 전혀 언급하지 않고 있다.

17) John Calvin, *John Calvin's Sermon On Galatians* (1563) (Edinburgh: Banner of Truth, 1997), p. 472.

18) 『에레미야서 주석』 309; 제10책, pp. 14-15.

19) John I. Hesselink, “John Calvin On the Law and Freedom,” *Ex Audio* 11 (1995), p. 79.

20) Dempsey Douglass, “Christian Freedom in Calvin's Theology,” *Princeton Seminary Bulletin* ns 4, 2 (1983), p. 73

칼빈이 성령에 대해 언급하지 않은 것은 하나님의 법에 대한 강조와 깊은 관련이 있는 듯 하다. 이것은 『기독교 강요』의 구성에 절대적인 영향을 미쳤던 멜랑히톤(Philip Melancthon)의 『신학개론』(*Loci Communes*, 1521)과 비교하면 분명히 드러난다. 멜랑히톤은 그리스도인의 자유에 있어서 성령의 역할을 절대적으로 강조하며 칼빈과는 달리 율법이 그리스도인의 삶의 객관적인 기준으로서의 역할을 한다고 보지는 않았다. 멜랑히톤은 “그리스도의 영에 의해 새롭게 된 사람들은 율법이 없이도, 전에 율법이 명령하던 것에 자발적으로 자신을 맞추어 간다”고 생각하였다<sup>21)</sup>. 그래서 율법, 구체적으로 십계명은 기독교인들이 자신의 육신의 죄성을 죽여가는데는 필요하지만, 구체적 율법의 조문은 더 이상 의미를 가지지 않는 것으로 보았다<sup>22)</sup>. 그에게는 성령과 ‘마음의 의로움’이 그리스도인의 자유의 필요충분조건이었던 것이다<sup>23)</sup>. 멜랑히톤의 입장은 율법의 구체적 조문이 그리스도인에게 거룩한 삶의 기준으로서 중요하다고 강조한 칼빈의 사상과 꺾 대조를 이룬다.

헤셀링크는 갈라디아서 5:18에 관한 칼빈의 주석을 인용하여 칼빈의 자유개념을 성령과 연결하여 설명하였다<sup>24)</sup>. 그러나 왜 1548년의 주석서에는 성령을 자유와 연결하여 설명하면서도 이후의 1550년, 1559년의 『기독교 강요』의 자유론 부분에 이를 포함시키지 않았는가 하는 문제가 여전히 남는다. 칼빈의 자유론은 성령의 역할과 관련되지 않고 설명되고 있는 것이다.

에드워드 메일런(Edward F. Meylan)은 칼빈이 자유론에서 성령을 언급하지 않은 이유는 칼빈이 “개인은 어떠한 신비적 도움이 아니라 자신의 의지에 의지해야 한다.”<sup>25)</sup>고 생각했기 때문이라고 해석하였다. 그러나 오직 하나님을 주권과 하나님의 법에 순종하는 가운데서만 기독교인이 자유를 얻을 수 있다고 역설한 칼빈을 이처럼 인간주의적으로 해석하는 것은 무리한 해석이라고 생각된다.

21) Philip Melancthon, *Loci Communes Theologici in Melancthon and Bucer* tr by Wilhelm Pauk (London: SCM & Philadelphia: Westminster, 1969), p. 123.

22) Melancthon, p. 123.

23) Melancthon, p. 127.

24) Hesselink, p. 86.

25) Edward F. Meylan, "The Stoic Doctrine of Indifferent Things and the Conception of Christian Liberty in Calvin's *Institutio Religionis Christianae*," *Romantic Review* 28 (1937). (Reprinted in *Articles on Calvin and Calvinism: A Fourteenth-Volume of Anthology of Scholarly Articles* ed by R. Gamble (New York:1992), p. 143.

필자는 -단지 추론에 불과하지만- 칼빈은 하나님의 객관적인 법이 자유를 위한 가이드라인 역할을 한다는 깊은 확신 때문에 자유론에서 굳이 성령에 관한 언급을 하지 않더라도 그리스도인의 자유의 삶의 형태에 관해 충분히 설명한 것으로 판단했다고 해석하고 싶다. 멜랑히톤처럼 성령의 인도라는 개념으로 하나님의 율법의 객관적인 역할을 평가절하하지 않으려는 동기가 충분히 작용하지 않았나 하는 생각이 든다.

요약하면, 칼빈의 기독교인의 양심의 자유함에서 가장 중요한 요소는 하나님의 주권과 하나님의 율법이다. 하나님의 주권과 하나님의 율법이 기독교인의 양심에서 가장 절대적으로 중요하므로, 그 이외의 어떤 것으로부터도 기독교인은 자유로울 수 있다. 기독교인은 하나님의 은혜로 칭의를 얻었고 하나님의 자녀로서 그들의 행위가 하나님 앞에 수용되므로, 율법의 징벌에 대한 어떠한 두려움이 없이, 하나님의 법을 가혹한 짐으로 느끼지 않고, 항상 하나님과 하나님의 율법을 향해 강한 열정 가운데 살아가는 것이다. 과거 기독교인이 되기 전에 율법의 정죄(율법의 제1용도)와 두려움 가운데서 율법에 대한 부분적인 순종(율법의 제2용도)에서 자유롭게 된 것이다.

#### IV. 양심의 자유 (III): 이 세상의 일상적인 일에서의 양심의 자유

##### 1. '외적인 것'에서의 자유함

앞서 말한 두 개의 자유함, 즉 칭의와 선행을 행함 등에서의 자유함은 세 번째 자유함, 즉 일상생활에서의 자유함의 기초가 된다. 이 세상의 일상적인 일에서의 자유함은 '외적인 것'과 국가에 대한 순종에서의 자유함 등 두 가지로 구성된다.

칼빈 자신이 쓴 내용을 먼저 살펴보자.

기독교인의 자유의 세 번째 부분은 여기에 있다. 즉, 외적인 것들, 즉 그 자체로서 '신앙에 무관한 것들'(indifferent: adiaphori)에 관련하여 우리는 하나님 앞에 어떠한 신앙적인 의무로서 매이지 않는다. 우리가 그것들을 사용하거나 혹은 사용하지 않거나 어느 경우에든 그것은 별 관계없는 것이며 다 가능한 것이다. (III.xix.7)



우리말로 번역하기 힘든 '아디아포라'는 "고기를 먹는 것, 공휴일을 지키는 것, 옷을 입는 것" 등 일상생활에 관련되어 있다. 이런 것들이 '아디아포라'인 이유는 하나님의 말씀에서 '하라' 혹은 '하지 말라'고 규정해 놓지 않았다는 점에서 신앙의 규칙과 '무관계'하기 때문이다. 그런 일들에 대해서는 하나님 앞에 신앙의 규정사항이 아닌 이상, 기독교인들은 규칙에 매이지 않고 자유롭게 사용할 수 있다는 것이다. 칼빈은 당시의 로마 교회가 이런 것들에 대한 각종 규칙을 제정하고, 기독교인들이 이 규칙을 어기면 하나님 앞에 죄나 짓는 것처럼 구속감에 사로잡혀 있는 것을 개탄한다.

일상생활에서 자유함을 가지는 이유는 일상생활에 관련된 것들이 무가치하기 때문이 아니다. 오히려 음식과 옷 등 이 세상의 물건들은 하나님이 창조하셨고 그래서 선하기 때문이며, 또한 하나님이 우리들의 유익을 위해 사용하도록 주셨기 때문이다(III.xix.8). 특히 칼빈은 기독교인들이 검소하게 살려는 선한 동기 때문에, 항상 자신이 하나님 앞에서 너무 사치스럽게 살지 않는가 하는 강박관념에 빠져 마음의 평정을 가지지 못하는 것도 경계하면서, 오히려 "영혼의 두려움이 없어, 영혼의 확신을 가지고 평화로운 마음으로"(III.xix.8) 이 세상의 물건을 사용하도록 권장한다.

칼빈은 '그리스도인의 일상생활'이라는 장에서 그리스도인이 물건 그 자체의 필요성 때문이 아니라 맛과 미학적인 즐거움을 위해서 사용하는 것도 하나님의 뜻이라고 천명하였다(III.x.1). 비록 물건을 사용하는 데 있어서 방종의 위험을 알면서도, 칼빈은 금욕주의적으로 사는 것을 칭찬하지 않고 하나님이 주신 것을 즐기는 것의 정당성을 변호하였다. 특히 일상생활에서의 자유와 관련하여 "이 자유는 어떠한 규정 요소에 의해서도 제한되어서는 안되며 오직 각자의 양심에 정당하다고 생각하는 대로 사용하도록 맡겨져야 한다."(III.x.1)고 주장하였다.

그러나 칼빈은 일상생활에 관한 어떠한 기준도 없다고 주장하는 것이 아니라 다만 구체적으로 어떤 때 어떤 음식을 먹고 어떤 옷을 입어야 한다는 세부적인 규정을 만드는 것을 배격한다. 오히려 그는 그리스도인의 자유가 하나님 앞에서의 영혼의 변화 때문에 가능한 것이라고 확신하므로, 말씀에 근거하여 일상생활, 소비생활에 관한 가이드라인을 제시하였다. 그는 개인의 양심의 자유의 소중함을 잘 알기에 자신이 제시하는 기준에 대해 "일반적 규정이지 정확한 법적 규정요소가 아니다."(III.x.1)는 점을 누차 강조하였다.

## 2 일상생활(소비생활)에서의 자유의 기준

### 1) 하나님과의 관계에서

칼빈은 그리스도인의 일상생활에 관한 장에서 제시한 그리스도인의 생활기준 즉, (1) 사치를 피함, (2) 자신의 상황에 자족함, (3) 청지기 정신, 특히 이웃과 나눔의 실천, (4) 자신의 소명에 따라 생활하기 등(III.x.4-6)을 원용하여, 그리스도인의 자유에 관한 장에서는 크게 하나님과의 관계에서, 이웃과의 관계에서 자유를 행사하는 가이드라인을 구성한다.

먼저 하나님과의 관계에서는 (1)과 (2)의 원칙을 원용하여 기독교인은 탐욕과 자만의 악에 빠지지 말고 적당하게 사용해야 한다는 것과 자신의 상황에 자족해야 한다는 두 가지 원칙을 제시하였다(III.xix.9). 이 원칙은 '깨끗한 양심'으로 '하나님의 선한 선물'을 사용해야 한다는 것으로 요약된다(III.xix.9). 하나님과 관련하여 기독교인의 소비생활이나 일상적인 삶을 규정하거나 제한하는 것은 물론 그 자체에 내재한 속성(어떤 사람이 생각하듯이 물건 자체가 악함)이 아니라 그것들을 사용하는 사용자의 '양심'이다. '정결한 양심'이 견지되어야 한다는 것이다. 칼빈이 제시하는 것은 물건에 관한 규칙이 아니라 실은 그 사용자의 양심을 움직이는 규칙이다.

그런데 하나님과 관련하여 깨끗한 양심을 가지는 것, 즉 탐욕을 피하고 자신의 상황에 만족하는 것이 소비생활의 자유에 일종의 제한을 가하는 것은 아닌가 하는 의문을 제기할 수 있지만, 칼빈은 이러한 질문조차 던지지 않는다. 칼빈에게서 '깨끗한 양심'이란 '자유로운 양심'과 동의어이기 때문이다. 깨끗한 양심은 외적인 행동의 방향을 규정하지만, 이것은 하나님과 거룩한 것을 향한 열정을 가지는데 나타나는 양심의 자유의 표현이다.

### 2) 사람들과 관련하여

칼빈은 외적인 것을 사용하는 자유가 다른 사람들을 위하여서 제한될 수 있다고 보았다. 그는 자유를 다른 사람에 아랑곳없이 무차별하게 사용하는 것은 지체롭지 못하다고 생각하면서, "믿음이 약한" (롬 14:1) 사람들을 위해 자유의 사용이 제한되

어야 한다고 생각했다(III.xix.10).

다른 사람의 유익을 고려한 자유의 제한, 즉 절제의 이유에 대해 초기에는 사람들의 “마음을 상하게 하지 않고(not offend) 평화롭게 살기 위한 것”이라고 강조하였다(1536년에 처음 쓰여진 III.xix.11). 1539년에 출간된 『로마서 주석』도 믿음이 강한 자들이 자신들의 자유를 부주의하게 사용하여 믿음이 약한 사람을 억압하는 것을 문제로 삼았다<sup>26)</sup>. 즉, 신자들 사이에 평화를 해치지 않기 위해 기독교인은 자신의 자유의 사용을 제한해야 한다는 것이다.

이처럼 1530년대에 칼빈은 절제의 이유를 사람들 사이의 평화를 성취하는데 두었지만, 1540년대에는 “믿음이 약한 사람들의 양심”의 보호(『고린도전서 주석』, 1546)라는 새로운 이유를 첨가하였다<sup>27)</sup>. “한 행동의 적절성 여부는 나의 양심 뿐 아니라 형제의 양심에 의존한다.”<sup>28)</sup> 비록 어떤 일이 그 자체로서는 악하지 않더라도 양심의 의심을 가지고 행하면 악하게 된다는 전제하에, 형제에게 양심의 의심을 일으키는 행동은 자제해야 한다는 『고린도전서 주석』의 해석<sup>29)</sup>은 4년 후 출간된 『기독교 강요』 제4판(1550년)에 반영되었다. 즉, 『기독교 강요』에서 칼빈은 형제들의 양심의 판단에 대한 고려 없이 자신의 자유를 행사함으로써 형제들의 양심을 위태롭게 하는 것은 ‘죄’라고 천명하였다(III.xix.16).

그러나 그는 다음 두 가지 경우에는 사람의 마음을 상하게 하는지 여부를 고려하지 않고 행동해야 한다고 생각하였다(III.xix.13). 첫째, “비뚤어진(bitter) 마음이나 바리새적인 자만심을 가진 사람”들의 마음을 상하게 하는 것을 개의할 필요가 없으며, 특히 믿음이 약한 형제들의 양심에 손상을 줄 경우에는 그런 사람들의 마음의 느낌에 대해 고려할 필요가 없다.

둘째, 하나님의 말씀이 분명히 명령하는 사항은 다른 사람의 마음을 상하게 하는 것에 대해 고려할 필요가 없이 실천해야 한다고 생각했다. 하나님의 분명한 명령은 사람에게 대한 고려 때문에 이렇게 해도 되고 저렇게 해도 되는 ‘indifferent things’가 아니기 때문이다(III.xix.13). 그는 다음과 같은 하나의 분명한 원칙을 천명한다. “우리의 자유가 (다른 사람에 대한) 사랑을 위해 사용돼야 하듯이, 사랑은 다시 신앙의

26) 『로마서 주석』 14:1; 제19권, p. 492.

27) 『고린도전서 주석』 8:11; 제2권, p. 283.

28) 『고린도전서 주석』 8:7; p. 279.

29) 『고린도전서 주석』 8:11; p. 283.

성결에 종속되어야 한다.”(III.xix.13) 우리의 자유와 사랑을 위한 절제의 미명으로 “하나님이 허용하지도 않을 것”을 행하는 것을 칼빈은 경계한다(III.xix.13). 그것은 사랑이 아니라 이웃의 양심을 악에 빠지도록 돕는 것이기 때문이다(III.xix.13).

### 3. 국가와 그리스도인의 자유의 제한

그리스도인의 삶에 대한 또 다른 제한은 인간이 만든 제도적 권위이다. 칼빈은 교회의 권위와 국가의 권위에 대한 기독교인의 태도에 차이가 있어야 한다고 보았다. 그는 “그리스도인들이 모든 인간의 권력으로부터 자유롭게 되었다”는 확신에서 교회가 교회법을 통해 기독교인들의 자유를 제한할 어떤 권위도 없다고 강조하였다(III.xix.14). 즉 하나님의 말씀에서 분명히 가르치지 않는 규칙들, 그리고 “하나님의 말씀과 무관하게 인간에 의해 제정된 예배규칙”(IV.xi)을 구원에 필수적인 것처럼 강요할 수 없다고 천명하였다(III.xix.14). 물론 하나님의 말씀에 직접 가르치지 않더라도 “잘 제정된 규칙”은 지키는 것이 유익하지만, 이 또한 교회가 기독교인들에게 강제로 지키도록 강요할 수 없고, 기독교인 개인은 자신의 양심에서 그것을 지키는 것이 하나님 앞에서 필수적이라는 생각으로 지켜서는 안 된다고 보았다<sup>30</sup>).

국가는 교회와는 달리 기독교인 개인에 강제력을 행사할 수 있음을 칼빈은 강조하였다. 그는 재세례파를 염두에 두고, “양심이 하나님 앞에서 자유롭게 되었다는 이유로 기독교인들은 국외적인 정부와 국가의 법에 덜 종속되어도 된다고 생각하는 것”은 “영적인 자유에 대한 가르침을 정치적 질서에 잘못 적용하는 것”이라고 비판하였다(III.xix.15, 1543).

국가가 개인, 기독교인 개인의 삶에 강제적인 권위를 행사하는 근거가 어디에 있는가? 칼빈은 1536년 『기독교 강요』 초판에서부터 한 사람의 내부에 “영적인 통치(혹은 왕국)와 정치적인 통치”가 작용한다고 주장하였다. 혹은 영적인 법적 권위와 현세의 법적 권위(spiritual and temporal jurisdiction 'iurisdiction')가 한 개인의 삶에 나란히 존재한다는 것이다. 이 구분에 기초하여 영적인 왕국은 개인의 영혼을 통치하고 시민적 왕국은 개인적 행동을 통치한다고 엄밀히 구분하였다(III.xix.15). 그리고

30 John Witte Jr., “Moderate Religious Liberty in the Theology of John Calvin,” *Religious Liberty in Western Thought* ed by Noel B. Reynolds and W. Cole Durham, Jr. (Georgia: Scholars Press, 1996), 116.

두 왕국은 상대의 영역을 침범하지 않는다고 강조하였다. 칼빈의 설명은 마치 기독교인도 비기독교인과 마찬가지로 배고프면 먹어야 하고 목마르면 마셔야 하는 생물학적 법칙에 종속되듯이 국가의 법적 질서에도 예외가 될 수 없다는 식의 설명이다. 정치적 영역과 영적 영역의 구분을 1550년판 『기독교 강요』에서 ‘외적인 포럼’과 ‘양심의 포럼’이라는 개념으로 표현하였다(III.xix.15). 『기독교 강요』 자체에서는 설명하지 않지만, 포럼이란 중세의 교회법에서 어떤 사건이 심판되어야 할 마땅한 재판정을 의미한다<sup>31)</sup>. 즉, 양심은 오직 영적인 영역에만 관계되고, 국가라는 외적인 재판정이 침입할 수 없다는 것이다.

## VI. 외적인 제한 속에도 하나님 앞에서 양심의 자유

칼빈은 이웃에 대한 사랑과 정치적 질서의 존재 때문에 기독교인은 자유의 행사에 제한을 받는 것이 정당하다고 할 때, 그 결과 양심이 다른 사람이나 국가권력에 종속되지 않는가 하는 질문을 제기한다. 이에 대한 대답을 칼빈은 『기독교 강요』 초판 이후의 저작에 의해 세부적으로 발전시켰다.

### 1. 국가권력에 대한 복종과 양심의 자유

먼저 국가권력과 개인의 양심의 자유에 대해 1539년의 『로마서 주석』은 “양심은 오직 하나님의 말씀을 통해서만 우리를 제한(bind)하므로 우리는 기꺼이 순종해야 한다”고 하면서 정부가 권위가 있다고 해서 기독교인의 양심을 지배하려고 하는 것은 ‘불경한 독재’라면서 경종을 울렸다<sup>32)</sup>. 즉, 칼빈은 국가권력과 관련한 개인의 양심의 자유는, 영혼 혹은 양심의 영역이 국가도 침범할 수 없는 고유한 영역이라는 사실 때문에 확보되는 것으로 보았다.

그런데 1546년의 『고린도서 주석』은 『로마서 주석』의 기초를 따라서 양심의 영역

31) "Forum," *New Encyclopedia*. Vol. 4 (Washington: Catholic University of America, 1967), p. 1037.

32) 『로마서 주석』 135: 제19권, p. 482.

과 국가의 영역의 구분을 전제하지만 새로운 근거를 첨가한다. 기독교인이 양심에서 국가권위에 복종하는 것은 국가 그 자체의 권위 때문이 아니라 “하나님께서 명령하시기 때문”<sup>33)</sup>이라는 것이다. 즉, 기독교인이 국가의 권력을 수용함에도 불구하고 양심의 자유를 누리는 것은 단지 국가권위가 양심의 자유를 침범할 수 없다는 소극적인 이유에서가 아니라 국가 권력에의 순종이 하나님의 말씀의 명령에 근거해 있다는 더욱 적극적인 이유 때문이다.

이후 1550년의 『기독교 강요』에서는 기독교인이 양심에서 하나님의 말씀에 매이기 때문에 국가의 권위에 순종한다고 할 때 개인의 양심이 국가권력에 종속되지 않는 이유에 대한 자세한 설명을 한다. 이는 양심을 하나님 외의 어떤 권위에도 종속시키는 것을 막고자 하는 칼빈의 세심한 의도에서였다. 그는 국가에 대해 순종하라는 하나님의 계명을 다른 계명에 비교하여 설명한다. 그는 기독교인의 양심은 하나님과 거룩한 것을 향한 열정, 혹은 마음의 정결함이라는 정의에 기초해서, 그리스도인의 양심이 하나님의 율법을 순종할 때 내재한 두 가지 차원을 지적한다. “하나님은 우리에게 영혼을 정결하고 탐심에 물들지 않도록 지키라고 명령할 뿐 아니라 불결한 말과 외적인 탐욕적 행동을 금지하신다.”(III.xix.16) 이 말을 통해 칼빈의 의도한 바는 하나님의 구체적 명령, 추측컨대 “탐내지 말라”고 명령하신 제10계명은 하나님 당신을 향하여 정결하도록 명령할 뿐 아니라 이웃과의 관계에서, 혹은 외적인 행동에 대해서도 규제하는 이중적 차원을 가진다는 것이다. 하나님의 계명이 수직적이고 수평적인 이중적 차원을 가지기 때문에 하나님이 주신 계명은 이 세상에 아무도 없더라도 지켜야 한다. 따라서, 칼빈은 “율법이 양심을 통제한다는 말은 다른 사람에게 대한 고려 없이, 그들의 존재를 고려하지 않고 한 사람을 통제한다.”(III.xix.16)고 말한다. 이 세상에 아무도 없더라도 하나님의 계명은 하나님이 명령하였기 때문에 지킨다. 그래서 인간관계와 관련된 하나님의 명령을 지킬 때, 기독교인의 양심은 다른 사람이 아니라 하나님에게 매인다. 양심은 다른 사람에 대해 강제되어서 하나님의 말씀에서 정한 선행을 하는 것이 아니라 하나님에 대한 매임 때문에 선행을 하는 것이다. 칼빈은 이 유추에 기초하여 기독교인의 국가권력에 대한 순종과 양심의 자유를 설명한다. 기독교인이 국가권력에 순종하는 것은 그의 양심이 국가 권력 자체에 내재한 권위에 종속되어 있기 때문이 아니라 하나님의 명령에 매여 있기 때

33) 『고린도전서 주석』 10:29, 제20권, pp. 345-346.

문이다.

국가권력으로부터 기독교인 개인의 양심이 자유롭다는 것을 더욱 분명히 하기 위해 칼빈은 기독교인의 양심은 국가의 실정법 자체에 매이지 않는다. 기독교인이 실정법을 순종할 의무를 이행할 때고 주장한다. 이 설명을 위해 칼빈은 개별적인 국가의 법과 하나님의 일반적인 계명을 '특수(species)'와 '일반(genus)'의 차이에 비교한다. 즉, 기독교인들의 양심은 오직 하나님의 일반적인 명령에 종속되므로 개별적인 국가의 법은 기독교인의 양심, '내적인 통치'에는 아무 관계가 없다는 것이다(IV.x.5).

칼빈의 논지를 좀 더 설명하면, 기독교인은 개별적인 국가의 법에 순종하지만, 그 양심은 개별적인 법이나 국가의 권위가 아니라 하나님이 말씀에서 명령하신 명령에 책임감을 가지는 것이다. 예를 들어 기독교인이 국가의 실정법을 어겨서 양심의 가책을 가진다고 할 때, 양심의 죄책감의 이유는 국가의 구체적인 법을 어겼기 때문이 아니라 그것의 기초가 되는 하나님의 법을 어겼기 때문이다. 국가의 법을 잘 준수하려고 노력하는 기독교인의 참된 동기는, 국가가 주는 보상에 대한 기대나 처벌에 대한 두려움에 있는 것이 아니라 하나님 앞에서 정결한 양심을 지키고자 하는 열망에 있다.

국가와 양심의 관계에 대한 칼빈의 후기 사상(기독교인이 하나님의 일반적 명령에 대한 양심의 의무 때문에 국가에 순종해야 한다)은 일견 기독교인의 삶에서 국가의 권위를 높인 면이 있다. 즉, 기독교인의 국가에 대한 순종은 하나님에 대한 순종의 표현이므로 경시되어서는 안 된다고 보기 때문이다. 그러나 한편으로는 국가의 실정법을 하나님의 법의 권위에 종속시킴으로써 국가의 권위를 더욱 상대화하였다. 즉, 국가의 실정법은 그 자체의 정당성 때문이 아니라 하나님의 일반적인 명령에 의해 정당화된다. 위트가 말했듯이, 칼빈은 “하나님의 도덕법이 하늘의 왕국과 땅의 왕국 모두를 다스린다”고 천명함으로써 ‘영적인 자유’의 영역을 확장했던 것이다<sup>34)</sup>.

## 2. 이웃을 위한 절제와 양심의 자유

칼빈은 나아가 한 기독교인이 자신의 일상생활, 소비생활에서 다른 사람의 양심을 고려하여 자신의 정당한 자유를 제한할 때, 하나님 앞에서 인간 때문에 양심의

34 Witte, p. 103.

자유를 구속하는 것이 아닌가 하는 질문에 대해서도 대답을 해 준다. 우선 칼빈의 일차적 대답은 소극적으로, 절제가 양심의 자유와 무관하다는 것이다. 기독교인이 하나님 앞에서 소비생활에서 외적인 구속이 없다는 데서 양심의 자유를 누리듯이, 항상 아무런 규제 없이 소비생활을 해야 한다는 강박관념으로부터도 양심은 자유롭다고 주장한다. 즉, 그는 “양심의 자유는 (외적인 물건들을) 사용하는 데서 뿐 아니라 절제하는 데서도 나타난다.”(III.xix.10, 1936)

그렇더라도 다른 사람을 고려하여 나의 생활을 절제한다면 신성불가침의 나의 양심이 다른 사람에게 예속되는 것이 아닌가? 1946년의 『고린도전서 주석』은 다음과 같은 논지로 이웃을 위한 절제 가운데서도 양심의 자유를 향유할 수 있음을 설명한다. 칼빈의 논지는 다음과 같다<sup>35)</sup>.

A) 우상에게 제물로 바쳐졌다가 시장에 팔린 고기를 사서 먹는 것은 ‘하나님 앞에서’ 전적으로 나의 자유다(나의 양심은 자유롭다).

B) 그러나 믿음이 약한 형제들이 양심에 혼란과 상처를 받을 수 있기 때문에 나는 나의 ‘외적인 행동에서의 자유’를 제한해야 한다<sup>36)</sup>.

C) 그래서 넓은 의미에서 나는 “하나님 앞에서” “그들에게 종속되어 있다”<sup>37)</sup>.

D) 그러나, 엄밀히 말해서, 외적인 자유를 제한함에도 불구하고 “나의 양심은 여전히 자유롭다. 왜냐하면 양심은 그 종속에서 자유롭기 때문이다.” 즉, 내 영혼은 “오직 하나님의 심판대만을 바라보며” “어떠한 인간에게도 종속되지 않는다”<sup>38)</sup>.

이 논리를 따라서 기독교인이 다른 사람을 고려하여 절제할 때, 양심은 자유롭다. 왜냐하면 제한이 가해지는 것은 자유 그 자체가 아니라 단지 ‘외적인 사용’이기 때문이다<sup>39)</sup>.

칼빈은 이 해석에 기초해서 1550년판 『기독교 강요』에서 다음과 같은 최종 결론을 내린다.

35) 칼빈이 논지를 전개하는 것은 고린도서 8장과 10장에 기초해 있다. 고린도서의 이 두 장은 다음과 같이 요약된다. 우상에게 이미 제물로 바쳐진 고기를 시장에서 사 먹는 것은 정당하다. 왜냐하면 그 고기도 하나님의 창조하신 것이며 우상에게 이미 제물로 바쳐졌다고 해서 불결해 지는 것은 아니기 때문이다. 그러나 믿음이 연약한 형제들을 위해 그 고기먹는 자유를 절제해야 한다.

36) 『고린도전서 주석』 8:7; 제20권, p. 279.

37) 『고린도전서 주석』 10:29; 제20권, p. 346.

38) 『고린도전서 주석』 10:29; 제20권, p. 346.

39) 『고린도전서 주석』 10:29; 제20권, pp. 345-346.



아무리 하나님의 명령을 따라 다른 형제를 고려하여 그것(고기를 먹는 것)을 절제하는 것이 필요하더라도 그는 양심의 자유를 보전하는 것을 그만두는 것은 아니다. 우리는 이 법이, 한편으로는 외적인 행동들을 규제하면서도, 양심을 자유롭게 하는지 알아야 한다.” (III.xix.16)

기독교인은 이웃에 대한 고려 때문에, 외적인 필요 때문에 절제하더라도 하나님 앞에서 아무 구속감이 없다는 것이다. 이웃을 향하여, 이웃을 위하여 자발적으로 구속되지만, 하나님 앞에서 절대적인 자아는 그 자유를 구속할 책임감이 없다는 것이다.

여기서 칼빈은 이웃사랑의 명령(국가에 대한 복종의 명령을 포함하여)과 이웃을 위한 자기절제에 질적 차이를 둔다. 불결한 말과 탐욕적인 행동을 금하는 하나님의 명령은 이 세상에 다른 어떤 사람이 없더라도 하나님 앞에서 지켜야 하지만, 이웃의 양심을 고려하여 나 자신의 자유를 절제하는 것은 만약 이웃이 없다면 전혀 필요가 없는 행동이다(III.xix.16). 이웃을 위한 절제는 이웃의 존재 때문에 실천하는 것이므로, 하나님과의 관계 때문에 탐욕을 절제하는 절제와는 다르다. 이웃을 위한 절제는 절제해야 한다는 외적인 규율에 나의 양심이 매이는 것이 전혀 아니고 그냥 이웃의 유익을 위해 그 사용을 제한한다는 것에 불과하다. 마찬가지로 국가권력에 대한 복종은 다른 사람에 대한 고려 없이 하나님 앞에서 양심상 실천되어야 할 것이지만, 이웃을 위한 생활의 절제는 다른 사람에 대한 고려 때문에 실천되어야 한다는 점에서 차이가 있다.

## 맺음말

우리는 '그리스도인의 양심의 자유'에 대한 칼빈의 사상을 역사적으로 살펴보았다. 결론에서는 칼빈의 사상을 우리의 상황에 비추어서 요약하고 우리 나라 상황에서 가질 수 있는 의의를 생각해 보고자 한다.

그리스도인의 양심의 자유에 대한 가르침은 정의와 의로운 삶의 실천이 양심의

자유 속에 이루어지는 것임을 천명한다. 칼빈에 의하면, 타락 이후의 모든 인간에게도 여전히 하나님에 대한 의식과 하나님의 법에 대한 의식이 지워지지 않고 남아 있으므로 그들은 하나님을 바로 섬기지 않고 그 도덕법을 준수하지 않는 완고함 속에서도 그와 동시에 하나님의 심판에 대한 두려움으로 양심에 고통을 받는다. 하나님의 도덕법은 유대인들에게는 십계명으로 나타나지만, 모든 인간의 마음속에 심겨진 '내적인 법' 혹은 자연적으로 내재해 있다는 의미에서 '자연법'의 형태로 남아 있다.

그리스도인의 자유는 첫째, 칭의에서 향유된다. 예수 그리스도의 은혜로, 자신의 도덕적 선행에 의해서가 아니라, 율법의 정죄와 하나님의 심판에서 해방됨으로써 기독교인의 양심은 더 이상 그 자신을 비난하고 고통스럽게 하는 일을 멈춘다. 양심은 자신의 죄와 그로 인한 심판의 공포에서 자유롭게 되었다. 물론 심판의 공포에서 해방됨과 동시에 기독교인은 율법(혹은 하나님의 말씀)을 새로운 삶의 기준으로 받아들이고, 율법이 제시하는 거룩한 삶을 향한 삶을 살게 된다. 둘째, 그리스도인은 말씀에 따라 의로운 삶을 살 때에, 선행을 하지 않으면 안 된다는 노예적 강박관념이나 선행의 완벽성이 없음으로 인한 공포에서가 아니라 아버지 되신 하나님께서 불완전성도 기꺼이 수용하신다는 양심의 확신 가운데서 의로운 삶을 산다.

자유는 두 측면은 기독교인의 양심의 자유의 기본성격을 다 포괄한다. 비기독교인은 하나님과 그 분의 법을 존중하지 않으면서 죄 있음을 선고받고, 혹은 부분적으로 선을 행하면서도 항상 공포 속에 갇혀 있지만, 기독교인은 하나님의 자녀로 인정받으면서 하나님의 법을 따라 살면서 칭의와 자녀됨의 신분에서 양심의 자유를 누린다.

그런데, 칼빈의 자유론에서 결정적으로 중요한 것은 그리스도인의 양심의 자유가 하나님의 주권과 하나님의 법에 근거해 있다는 사실이다. 하나님의 법은 높은 수준의 도덕성을 간직하지만 하나님은 기독교인들의 삶을 법에 비추어서 그들이 이룬 성취에 따라 평가하는 것이 아니라 그들의 자녀됨의 신분에서 의해 항상 관대하게 일의 성과를 수용한다. 하나님의 법과 하나님의 자애로우심이라는 상수(常數)에 기초해서 기독교인은 다른 어떠한 것에서도 자유를 누린다. 하나님과 그 분의 법은 그리스도인들의 삶에서 다른 모든 것을 상대화하고 그들의 양심을 보호하는 철용성과도 같다.

이 절대적인 보호막에 기초하여 칼빈은 그리스도인의 세 번째 자유, 일상 생활에서의 외적 규제를 받지 않는 자유를 소개한다. 이 세상의 음식이나 옷, 여가생활에 관한 교회의 전통이나 사회의 관습을 마치 구원에 관계된 것인 양 지킬 필요가 없다는 것이 칼빈의 주장이다. 그리스도인은 작은 행동 하나 하나를 할 때마다, 혹시 이것이 하나님의 뜻에 어긋나지 않는가 하는 소심증에 떨 필요가 없다. 하나님의 법에 분명히 정한 원칙에 기초하여 자유롭게, 자신의 유익을 위해, 혹은 즐거움을 위해 세상의 것을 향유할 자유가 그리스도인에게 주어져 있다. 그리스도인은 비록 자신에 삶에서 하나님의 말씀에 비추어 결함을 목격할지라도, 결함을 용서하고 삶을 수용하는 아버지 앞에서 양심이 서 있음을 알기에 소심증과 억압에서 해방된다.

물론 그리스도인의 자유는 모든 행동을 허용하는 백지수표는 아니다. 양심의 자유의 모양새를 갖추게 하는 틀이 있다. 첫째, 이 세상의 좋은 것을 주신 하나님 앞에서 '양심의 정결'이 참 자유의 삶이다. 정결한 양심은 이 세상의 것들을 탐욕하지 않고 자족함으로 받아들이는 데 나타난다. 둘째, 다른 이웃 특히 믿음이 약한 형제들을 위한 사랑이 나의 자유의 행사를 제한한다. 칼빈은 이웃을 위해 자유를 절제해야 하는 이유를 초기에는 갈등 없이 평화롭게 사는 것에 두었다. 후기에는 이웃의 양심을 보전하는 것을 새로운 이유로 첨가하였다. 성숙한 그리스도인이 자신의 지식을 따라 자유를 행사할 때, 그 자유의 행동이 믿음이 연약한 사람들의 부족한 신앙관에 비추어 볼 때 하나님의 명령과 배치되는 행동으로 해석되는 경우가 있다. 그로 인해 연약한 자의 양심은 의심과 혼란과 상처를 받을 수 있다. 만약 그 사람이 자신의 양심에 반하여 믿음이 성숙한 사람들 무비판적으로 모방하여 행동한다면 그것은 '죄'가 되고, 믿음이 성숙한 사람을 연약한 자를 '죄'에 빠뜨리는 '죄'를 범하게 된다.

그리스도인의 자유를 행사하는데 또 다른 제한은 국가의 법이다. 비록 기독교인이 영적으로는 양심의 자유를 누리지만 육신을 입고 이 세상에 사는 동안 그들의 육신적인 삶은 '정치적 왕국, 현세적 왕국'의 지배를 받게 된다. 때문에 기독교인도 국가의 법에 순종해야 한다. 물론 국가는 자신의 영역이 아닌 '영적 자유'와 '양심'의 영역을 다스리려고 해서는 안 된다.

칼빈은 기독교 강요의 초판본 쓴 이후 그리스도인이 이웃을 위해 그리고 국가권력의 존재 때문에 자신의 자유가 제한될 때, 양심의 자유가 손상되는 것이 아닌가 하는 문제에 대한 더 자세한 사색을 계속하였다. 오직 하나님 앞에서 절대적인 자유

를 누려야 할 양심이 다른 사람의 유익을 위해 그리고 국가권력에 의해 침해될 수는 없는 것이다.

우선 국가권력에 대해, 칼빈은 1539년 『로마서 주석』을 쓴 이후, 그리스도인의 양심은 하나님의 명령에만 매이고 그 명령의 구체적 표현인 국가의 법에는 매이지 않는다고 천명하였다. 그리스도인이 개별적인 국가의 실정법에 순종할 때, 양심은 하나님의 일반적 법에만 매여 있지, 실정법에 긴박되지 않는다는 것이다.

이웃의 유익을 위한 절제에 대해서도 외적인 절제는 자유의 '사용'의 제한에 불과하고 이 세상의 것을 사용하고 즐기는 '자유 그 자체'는 하나님 앞에서는 전혀 매임이 없다고 칼빈은 천명한다. 국가의 법에 대한 순종의 경우, 하나님의 일반법이 하나님 앞에서 그 양심을 통제하지만, 이웃을 위한 절제의 경우는 하나님 앞에서 전혀 양심의 통제를 받지 않는다. 만약 그 믿음이 약한 이웃이 없었다면 절제하라는 명령은 주어지지 않았을 터이므로, 양심은 절제의 순간에도 하나님과의 관계에서는 그 절제가 절대적 명령은 아님을 아는 데서 자유를 누린다. 물론 하나님과의 절대적 관계에서도 절제는 필요한데, 그것은 '탐욕'을 방지하는 '나의 영혼을 깨끗이 지킴'이라는 점에서 이웃을 위한 절제와는 차이가 있다.

칼빈의 자유론은 우리 나라 상황에서 더 깊이 연구되어 성경에서 가르치는 자유의 참된 의미를 이해하는데 좋은 도구로 사용될 수 있을 것이다. 보수적 교회나 진보적 교회나 혹은 일반 사회가 모두 유교적 형식주의의 영향으로 신앙의 실체보다는 외적인 행동에 대해 지나치게 집착하는 것은 실로 안타까운 일이다. 형식주의는 더 발전되면 위선으로 나아간다. 참 신앙이 아닌 것, 참 본질이 아닌 것에 인생을 걸 때 위선이 생긴다. '자유론'은 형식주의와 위선으로부터 자유하게 함을 주는데 보탬이 될 것이다.

그리스도인의 양심의 자유에 대한 칼빈의 추구에서 우리는 그리스도인의 신앙과 삶에서 무엇이 본질적이고 비본질적인가를 구분하는 지혜와 비본질적인 문제로부터 자유할 수 있는 능력을 배울 수 있다. 양심의 자유를 바로 이해한다면, 하나님 앞에서 성결하게 살려는 도덕적 열심이 "내가 과연 구원받았는가"하는 회의로 악화되어 자신의 양심을 괴롭히지 않을 것이다. 양심의 자유를 안다면 "내가 이룬 작은 성취들이 과연 하나님을 기뻐하게 하는가?"하는 문제로 강박관념에 빠지거나 불안해하지 않을 것이다. 구원과 삶에서 안정감을 가질 것이다. 혹은 다른 기독교인의 부족

함을 발견할 때 그들로 하여금 회의와 불안에 빠뜨리는 대신 안정으로 이끌 것이다. 자유의 참 의미를 안다면 비본질적인 차이 때문에 비생산적인 논쟁과 편가르기와 분열을 하지는 않을 것이다. 자유의 참 의미를 안다면 일상적인 삶에서 하나님이 주신 좋은 것들을 죄책감 없이 향유할 수 있을 것이다.

그러나 자유의 삶은 무형질의 아메바 인생은 아니다. 자유는 하나님과의 부모 자녀 관계와 삶의 기준이 되는 하나님의 법(말씀)의 틀 안에서만 향유될 수 있다. 하나님과의 관계성과 말씀이라는 골조가 무시된 자유는 혼란으로, 결국은 이 세상의 어떤 것에도 예측, 즉 자유의 상실로 귀착되기 때문이다. 하나님과 그분의 말씀이 허용하는 범위 안에 있던 행동이라도, 이웃과의 평화, 특히 믿음이 약한 사람들의 양심의 자유를 해치지는 않는가 하는 수평적인 관계에 대한 고려가 항상 병행되어야 한다. 자유론은 신세대에 유행하는 나 중심의 사고방식의 위협에서 지켜줄 것이다.

자유론에 대한 바른 이해는 기독교인으로 하여금 국법을 경시하거나 국가권력을 맹목적인 지지하는 양극단에 빠지지 않도록 보존해 줄 것이다. 하나님 나라의 일이라는 명목으로 법률을 어기는 일을 방지할 것이다. 국가 권력자나 공무원의 사적인 결정보다 국가의 실정법을 더 중요시할 것이다. 나아가 국가의 법에서는 정당하게 허용되는 것이라도 항상 하나님의 보편적인 법에 비추어 국가의 법의 정당성을 평가해 보려 노력할 것이다. 기독교인이 국가의 기존 법률을 준수하건 혹은 잘못되었다고 생각되는 법률의 개정을 위해 노력하건, 양심의 닦이 오직 하나님과 그분의 법에 연결되어 있다는 것 때문에 양심의 자유와 평화를 가지게 될 것이다.

<참고문헌>

- Calvin, John, Institutes of Christian Religion tr by Ford Lewis Battles, Philadelphia: Westminster, 1960.
- , John Calvin's Commentaries, Grand Rapids: Baker, 1996.
- , Against Libertines in Treatise against the Anabaptist and Against the Libertines tr by Benjamin Wired Farley, Grand Rapids: Baker, 1982.
- , John Calvin's Sermon On Galatians (1563). Edinburgh: Banner of Truth, 1997.
- Douglass, Dempsey. "Christian Freedom in Calvin's Theology," Princeton Seminary Bulletin ns 4, 2 (1983), pp. 69-83.
- Edward, Jonathan, The Religious Affections (1746). Edinburgh: the Banner of Truth, 1997.
- Hesselink, John I., "John Calvin On the Law and Freedom," Ex Audio 11 (1995), pp. 77-89.
- Melanchthon, Philip, Loci Communes Theologici in Melanchthon and Bucer tr by Wilhelm Pauk. London: SCM & Philadelphia: Westminster, 1969.
- Meylan, Edward F. , "The Stoic Doctrine of Indifferent Things and the Conception of Christian Liberty in Calvin's Institutio Religionis Christianae," Romantic Review 28(1937), (Reprinted in Articles on Calvin and Calvinism: A Fourteenth-Volume of Anthology of Scholarly Articles ed by R. Gamble (New York 1992)), pp. 135-145.
- Muller, Richard, Dictionary of Latin and Greek Theological Terms, Grand Rapids: Baker, 1985.
- Witte, John Jr., "Moderate Religious Liberty in the Theology of John Calvin," Religious Liberty in Western Thought ed by Noel B. Reymonds and W. Cole Durham, Jr. Georgia: Scholars Press, 1996. pp. 83-122.
- Zachnam, Randall C. , The Assurance of Faith: Conscience in the Theology of Martin Luther and John Calvin, Minneapolis: Fortress, 1993.