

아브라함 카이퍼(Abraham Kuyper)의 성화론

이신열
(기독교학부 신학)

I. 들어가는 말

아브라함 카이퍼(1837-1920)는 미국의 위필드(B. B. Warfield), 화란의 해르만 바빙크(Herman Bavinck)와 함께 세계 3대 칼빈주의 신학자로 널리 알려진 인물로서 신학뿐만 아니라 정치를 비롯한 다양한 분야에 크게 공헌한 바 있다.¹⁾ 그는 신 칼빈주의(Neo-Calvinism)의 주창자로 알려져 있으며 칼빈주의의 체계와 그 가르침을 보편화하여 화란의 많은 기독교인들에게 기독교 세계관을 소개하고 전파하였다.²⁾

1) 그의 전기로는 Frank van den Berg, 수상이 된 목사 아브라함 카이퍼, 김기찬역(서울: 도서출판 나비, 1991); James E. McGoldrick, *God's Renaissance Man: The Life and Work of Abraham Kuyper*(Darlington/Auburn: Evangelical Press, 2000) 등을 참고할 것. 그의 정치적 영향력을 기독교 영성의 관점에서 분석하고 평가한 책으로는 맥켄드레이 R. 랑홀레이 *복음이나 혁명이냐 복음과 정의를 위한 아브라함 카이퍼의 정치적 투쟁* 그 정치적 영성의 실천 이동영 옮김(서울: 한국로고스연구원, 1994) 등이 있다.

2) 칼빈주의에 대한 그의 이해는 『칼빈주의 강연』에 잘 드러나 있다. 이에 근거한 그의 기독교 세계관에 대한 최근의 연구로는 Peter S. Heslam, *Creating a Christian worldview : Abraham Kuyper's Lectures on Calvinism*(Grand Rapids: Eerdmans, 1998)을 참고할 것.

화란에서 그의 신학적 업적에 대한 평가가 가장 활발하게 진행되어왔는데 다양한 신학적 측면에서 이루어진 여러 평가에도 불구하고 교의학적 측면에서 이루어진 연구서들은 흔하지 않다.³⁾ 그의 기독교 세계관은 사실상 그의 교의학적 작품 속에 그 뿌리를 찾아볼 수 있다. 따라서 카이퍼의 기독교 세계관에 대한 더욱 깊은 이해는 그 교의학적 작품들에 대한 고찰과 평가를 바탕으로 이루어져야 한다. 본 논문에서는 그의 신학적 주요 저서들을⁴⁾ 중심으로 구원론의 중요한 주제 중의 하나인 성화론(the doctrine of sanctification)에 대하여 살펴보고자 한다.

II. 카이퍼의 인간이해

카이퍼의 성화론을 올바로 이해하기 위하여서는 성화의 대상인 인간에 대한 이해가 선행되어져야 한다. 카이퍼는 인간을 어떻게 이해하였는가? 피조물로서 인간의 본질에 대한 이해는 하나님의 피조세계에 대한 이해를 그 바탕에 두고 있다. 카이퍼는 인간이 다른 모든 피조물들의 영장으로 지음 받았다는 관점에서 인간이 어떻게 다른 피조물들과 구분되어지는가에 자신의 관심을 집중시키고 있다. 따라서 그는 인간 존재에 본질적으로 고유한 요소는 무엇이며 인간을 구성하는 가장 핵심적인 것에 무엇인가, 그리고 무엇이 인간의 가장 깊은 곳에 자리잡고 있는 중심에 해당하는가에 관하여 질문하였다.

카이퍼는 이 질문에 대한 해답을 인간이 지닌 ‘영혼’(ziel)⁵⁾, ‘의식’(bewustzijn)⁶⁾ 또는 ‘내적 감정’(inwendige gemoed)⁷⁾의 차원에서 찾지 않고 인간의 ‘자아’(ik)에서 발견하였다.⁸⁾ 자이는 앞서 언급된 인간의 지각, 의지, 감정보다 더 깊은 곳에 내

3) 그의 성령론에 대한 탁월한 연구서로는 G. C. Berkouwer 교수의 지도하에 1957년에 암스테르담 자유대학교에 제출되었던 W. H. Velema의 *De leer van de Heilige Geest bij Abraham Kuyper*(Den Haag: Van Keulen, 1957)이 있다.

4) 카이퍼의 신학적 주요 저서들로서는 일반은총을 논하는 *De gemeene gratie*, I-III, 하이델베르크 요리문답 해설서에 해당하는 *E Voto*, 성령론을 논하는 *Het werk van den Heiligen Geest*. 그리고 자유대학교에서 행한 강의의 필사본인 *College-dictaten Domgatiek*, I-V 등이 있다.

5) Abraham Kuyper, *Het werk van den Heiligen Geest*(Kampen: J. H. Kok, 1927), 361-2.

6) Kuyper, *Het werk*, 60.

7) Kuyper, *Het werk*, 402.

재하는 ‘숨은 감정’(verborgene gemoed)의 자리이며 성령에 의하여 주어진 ‘삶의 출발점’(levensbeginsel)에 해당된다.⁹⁾ 자이는 인간 본질의 중심이며 우리 인격의 뿌리에 해당된다.¹⁰⁾ 여기에서부터 인간의 삶의 모든 활동이 비롯되며 이러한 중심점이 바로 자아이다.¹¹⁾

카이퍼는 자아가 자신의 내적 중심과 외부 세계를 향한 스스로의 기능을 구분할 수 있는 능력을 지니고 있다고 보았다.¹²⁾ 이 기능은 인간의 중심에 속하는 것이 아니라 외적 역할에 해당된다. 삶의 출발점으로서의 자아에 대한 카이퍼의 이해는 그의 특유한 비유에 의하여 우리에게 접근 가능한 개념으로 다가온다. 인간을 세 가지 요소들로 구성된 나무에 비유하는데 이 세 가지 요소들은 생명의 핵(levenskiem), 뿌리(wortels), 그리고 가지(takken)로 구성되어있다. 첫째, 생명의 핵은 숨겨진 자아이며 둘째, 뿌리는 인간 본질의 내적 발달을 뜻하며 마지막으로 가지는 바깥세상을 향하여 나아가는 생명의 발출을 가리킨다.¹³⁾ 뿌리는 사실상 생명의 핵이 완전히 성장한 결과로 주어지는 것이므로 때로는 생명의 핵은 뿌리에 감추어진 상태로 묘사되어지기도 한다.¹⁴⁾ 따라서 카이퍼는 인간을 내적 요소(뿌리)와 외적 요소(가지)로 이분화하는 전통적인 가르침을 따르고 있다고 볼 수 있다.

이러한 카이퍼의 이분화적 경향은 그가 설명하는 자아와 의식의 관계에서 더욱 분명하게 이해되어질 수 있다. 즉 자이는 생명의 핵으로서 인간 삶의 모든 활동의 근원에 해당된다. 인간이 지니고 있는 의식은 생명에서 비롯된다. 이를 달리 표현하자면 생명은 의식에 의하여 그 원래적 모습이 외부로 반사되어 드러나게 됨을 뜻한다. 카이퍼는 의식(bewustzijn)을 하나님에 의하여 만들어져서 인간에게 부과되어진 생명에 대한 인식으로 이해하였다.¹⁵⁾ 의식이란 인간이 자신의 내면과 주위를 인식하고 이에 대하여 스스로를 구별할 수 있는 지적 능력을 뜻한다.¹⁶⁾ 생명이 있다면

8) Abraham Kuyper, *College-dictaten dogmatiek, III, De Creaturis*(Kampen: Kok, n. d.), 80-2.

9) Kuyper, *Het werk*, 59-60.

10) Kuyper, *Het werk*, 402.

11) A. Kuyper, *De gemeene gratie II*(Amsterdam: Hoveker & Wormser, 1903), 208, 305, 306.

12) Kuyper, *De gemeene gratie II*, 305.

13) Kuyper, *De gemeene gratie II*, 327.

14) A. Kuyper, *E Voto Dordraceno: Toelichting op den heidelbergischen catechismus II*(Kampen: Kok, n. d.), 396.

15) Kuyper, *E Voto II*, 310.

그 생명에 대한 의식은 반드시 표출되어야 마땅하다. 자아는 스스로를 의식할 수 있는 자의식(zelfbewustzijn)으로서 인간 존재의 가장 깊은 곳을 가리킨다. 인간은 모든 피조물들 가운데서 이러한 자의식이 가장 높으며 이에 의하여 다른 피조물들로부터 구별되어진다.¹⁷⁾

카이퍼는 인간이 내적 요소와 외적 요소로 이루어져 있다는 이분회를 인정하고 있지만 자의식이라는 개념을 통하여 인간에게 주어진 생명의 본질에 대하여 논하고 있다. 이러한 자의식의 개념은 사실상 카이퍼의 신론에서 유도되어진 것이다. 하나님에게 자의식이란 바로 로고스를 가리킨다고 그는 주장한다.¹⁸⁾ 하나님과 인간의 유비에 근거하여 인간의 자의식 또한 로고스임을 밝힌다. 다시 말하자면 인간의 가장 깊숙한 내면, 즉 생명의 근원이 바로 로고스임을 뜻한다. 그러나 카이퍼에게 이 로고스는 단순히 말이나 언어만을 지칭하지는 않는다. 오히려 로고스는 인간의 내면에서 일어나는 일들을 의식화하는 기능을 지닌 말씀이라고 이해하였다.¹⁹⁾ 이를 통하여 성령 하나님께서 인간의 자아, 즉 내면의 가장 깊은 곳에서 직접적으로 역사하신다는 사실을 강조하고자 하였다. 자아는 스스로를 다른 존재들과 구별할 수 있는 자의식에 의하여 위에 계신 하나님과 자신을 구별하고 이 구별에 근거하여 하나님을 만날 수 있다.²⁰⁾ 따라서 카이퍼에게 자의식이란 성령 하나님께서 직접적으로 우리 인간들과 교제하시는 장소에 해당된다.²¹⁾

III. 성화의 출발점(starting point)으로서의 중생

카이퍼에게 죄는 하나님의 율법을 벗어나서 이에 대항함을 뜻한다. 죄는 범법자에 대한 처벌을 반드시 포함하는데 이는 궁극적으로 죽음으로 결말을 드러내게 된다.²²⁾ 이러한 죽음의 상태는 새로운 생명을 부여하는 중생(wedergeboorte)을 절대적

16) Kuyper, *College-dictaten*, III, *De Creaturis*, 98.

17) Kuyper, *De gemeene gratie* I, 154.

18) Kuyper, *College-dictaten*, I, *De Deo* III, 4.

19) Velema, *De leer*, 149.

20) Kuyper, *Het werk*, 116.

21) Kuyper, *Het werk*, 60.

으로 요구한다. 성령 하나님은 이렇게 절실히 요구되는 새로운 생명을 인간의 내면에 하나의 씨앗(zaad)이나 핵(kiem)으로 심어주신다.²³⁾ 카이퍼는 강조에 있어서 인간에게 다가오시는 성령 하나님의 행위가 직접적이었듯이 중생의 역사 또한 직접적으로(onmiddelijk) 일어난다고 보았다.²⁴⁾

여기에서 우리는 두 가지 질문을 제기할 수 있을 것이다. 첫째, 중생이 성령에 의하여 직접적으로 일어난다는 것은 무엇을 뜻하는가? 중생이 오직 성령의 능력을 통하여 말씀과 아무런 관계없이 일어난다는 것을 뜻하는가? 카이퍼는 이에 대하여 먼저 말씀이 성령과 함께 역사하신다는 사실을 적극적으로 시인하였다.²⁵⁾ 중생이 성령의 역사라고 한다면 말씀의 역할은 무엇인가? 이 문제에 대한 해답은 앞서 언급되어진 카이퍼의 이분화된 인간이해와 밀접한 관계를 맺고 있다. 말씀이 필요하다는 것은 단지 인간이 의식의 작용으로 자기 주위에 주어지는 것들을 인식하고 이를 스스로와 구별할 수 있다는 능력을 지니고 있다는 사실에 근거하고 있다. 말씀이 인간의 의식에 파고들 때 인간은 성령이 자신의 영혼 속에서 역사하고 계신다는 것을 깨달을 수 있음을 뜻한다. 그러나 카이퍼는 성령 하나님의 역사의 결과로 주어지는 중생은 말씀이 주어지는 시점과 직접적 관계가 없이 일어나게 된다고 한다. 이는 중생을 불러일으키는 성령의 역사가 말씀을 듣기 전후에 그리고 말씀을 들음과 동시에 일어날 수 있음을 뜻한다.²⁶⁾ 성령 하나님의 역사하심에 있어서 반드시 말씀과 함께(cum verbo) 역사하신다는 진리가 카이퍼의 중생 이해에도 적용되어진다고 볼 수 있다. 그러나 성령과 말씀의 사역이 함께 일어나야 한다는 것은 적어도 카이퍼에게 시간적 동시성을 뜻하지는 않았다. 따라서 카이퍼에게 성령에 의하여 중생이 직접적으로 일어난다는 것은 말씀과 함께 일어난다는 사실을 부인하는 것이 아니라 이를 포함하고 있다는 것이 인정되고 있음을 분명하다.

둘째, 중생이 성령에 의한 새로운 생명의 부여라고 한다면 이 새로운 생명의 본질과 특징은 무엇인가? 그리고 어떻게 새로운 생명이 인간에게 주어지는가? 중생의 본질과 방법에 대하여 설명하기에 앞서 먼저 카이퍼는 중생이 하나님의 은혜에 의해서만 가능한 신비한 사역이라는 사실을 강조한다.²⁷⁾ 이러한 강조를 통하여 중생

22) Kuyper, *Het werk*, 359.

23) Kuyper, *Het werk*, 278.

24) Velema, *De leer*, 147.

25) Ibid.

26) Kuyper, *Het werk*, 406-7.

27) Kuyper, *Het werk*, 397-8.

이 하나님의 사역이라는 점을 특히 드러내고자 하였다. 이런 측면에서 카이퍼는 중생을 “순수한 은혜에 근거하여 일시에 초자연적이며 우리에게는 숨겨진 방법으로 그리스도로 말미암아 선택받은 자들에게 새로운 생명의 핵을 주입하고 이들을 그들이 빠져있는 죽음에서 건져내어 생명으로 되돌리게 하시는 삼위 하나님의 사역”이라고 정의하였다.²⁸⁾ 이 정의에서 드러나듯이 중생은 완전한 하나님의 사역이라는 사실이 강조되어 있다. 중생에 있어서 인간은 철저하게 수동적인데 이는 중생이 인간의 의식과 상관없이 일어나는 일임을 뜻한다.²⁹⁾ 또한 이 정의에서 중생의 수동적 성격은 하나님의 은혜에 근거를 둔 선택에서 비롯되었다는 사실이 잘 드러나 있다. 하나님의 은혜는 그의 주권적 권능에 의한 것이므로 인간의 중생에 필요한 모든 것을 ‘준비하는 은혜’(gratia praeparans)이다. 카이퍼는 이 용어가 천주교 신학에서 주장하듯이 은혜를 위한 준비단계도 아니며 인간이 쌓은 공로를 돋는 차원에서의 은혜도 아님을 주장하면서 이 은혜가 이미 하나님에 의하여 완성된 은혜라는 사실을 분명히 하였다.³⁰⁾ 인간은 자신의 중생을 위하여 하나님으로부터 어떠한 역할이나 기능을 감당할 수 있도록 허락받지 아니하였음을 뜻한다. 따라서 이는 하나님은 중생의 사역자이시지만 인간은 동역자조차 될 수 없음을 가리킨다.³¹⁾ 중생에는 어떠한 도덕적 혹은 윤리적 측면도 발견되지 않는 것이 그 특징 중의 하나이다. 이는 인간의 훈계나 계획에 의하여 완성되어질 수 없는 하나님의 사역임을 보여준다.³²⁾ 중생이 이미 완성되어진 구원의 현실이라는 맥락에서 카이퍼는 이를 좁은 의미에서 ‘생명을 불어 넣는 것’(levendmaking), 즉 ‘구원에 이르게 하는 은혜의 시작’(het begin van het werk der zaligmakend genade)으로 이해하였다.³³⁾ 카이퍼는 그의 <교의학 강의안>(Dictaten dogmatiek)에서 중생을 새로운 생명의 시작, 회심, 그리고 성화의 3가지 단계로 구분하여 설명하였다.³⁴⁾ 좁은 의미에서의 중생은 첫 번째 단

28) Kuyper, *College-dictaten IV. De Salute*, 70: “een daad van den Drieenigen God, waardoor Hij in een punt des tijds op bovennatuurlijke en voor ons verborgene wijze in den uitverkorene om Christus’ wil uit loutere genade de kiem des neuen levens implant en alzoo hem uit den dood, waarin hij zonk, terugbrengt in het leven.”

29) Kuyper, *Het werk*, 381.

30) Kuyper, *Het werk*, 367.

31) Kuyper, *College-dictaten IV. De Salute*, 78; *Het werk*, 394.

32) Kuyper, *Het werk*, 395.

33) Kuyper, *Het werk*, 379.

34) Kuyper, *College-dictaten IV. De Salute*, 70-72; *Het werk*, 408. 카이퍼는 또 다른 곳에서 중생을 7가지 단계로 나누어서 설명하였는데 여기에는 구원의 순서(*ordo salutis*)의 거의 모든 항목들이 다 포함되어 있다. 이 구분의 첫 번째 단계도 역시 좁은 의미에서의 중생을 다루고

계에 해당되는데 이는 말씀의 사역으로 인간의 의식에 표면화되지만 그 이전에 성령 하나님에 의하여 ‘준비하는 은혜’(*gratia praeparans*)가 주어졌기 때문에 가능한 것이라고 볼 수 있다. 이 단계에서 중생은 인간의 영혼, 존재의 중심에 부여되는 생명의 능력에 관한 것인데 여기에는 어떤 개인적 차이도 발견되지 않는다. 즉 새로운 생명이라는 동일한 은혜가 선택함을 받은 모든 사람들에게 아무런 차별 없이 주어지게 되는 것이 그 특징이라고 볼 수 있다.³⁵⁾ 중생이 이미 주어진 현실이라는 카이퍼의 사고는 사실상 중생의 영원성(*eeuwigheid van wedergeboorte*)에서 비롯된 것이다. 아펠도른 신학대학(Theologische Universiteit Apeldoorn)의 은퇴교수인 페일르마(W. H. Velema)는 카이퍼의 다른 글들에서 언급되어진 중생의 영원성을 지적하면서 이 개념이 그의 ‘잠복적 중생’(*sluimerende wedergeboorte*) 교리의 원인이 되었다고 평가한다.³⁶⁾ 중생이란 하나님의 선택을 받은 모든 사람들에게 영원 전에 주어진 새로운 생명의 씨앗으로서 이미 완성된 구원의 현실을 가리킨다. 그러나 자신이 중생함을 받았다는 사실을 전혀 의식하지 못한 채로 살아가는 사람들이 많다는 사실을 의미한다. 이들에게 꼭 필요한 것은 잠복중인 중생의 씨앗을 발아시켜서 이 씨앗이 온전한 열매를 맺어 그리스도인다운 삶을 살 수 있도록 인도하는 것이다. 두 번째 단계는 회심인데 인간의 영혼이 새로운 생명이 자신에게 주어졌음을 스스로 의식하는 주관적 단계이다. 영혼이 자신의 죄와 믿음에 대하여 의식하고 이에 대한 확신에 이르는 단계를 가리킨다.³⁷⁾ 중생이 인간의 존재와 삶 자체에 변화를 불러일으킨다면 회심은 인간의 행동, 즉 의지 작용에 의하여 일어나는 삶의 표현(*levensuiting*)에 변화를 가져오게 한다.³⁸⁾ 회심을 통하여 인간은 자신의 삶에 일어나는 변화를 더욱 분명히 의식하게 된다. 성령 하나님은 말씀을 사용하여 이러한 분명한 의식을 불러일으키기도 하지만 그의 사역은 인간의 의지에 직접적으로 작용한다. 카이퍼는 회심에 있어서 성령 하나님의 사역은 중생을 통하여 주어진 삶의 잠재력(*potentia*)을 삶의 정황에서의 행위(*actus*)로 이끌어 내는데 놓여 있다고 이해하였다.³⁹⁾ 따라서 성령 하나님은 지속적으로 이러한 인간의 회심에 관계하시고 이를 통하여 인간으로 하여금 회개와 믿음이라는 열매를 맺도록 인도하신다.⁴⁰⁾

있다. Kuyper, *Het werk*, 382-5.

35) Kuyper, *Het werk*, 393. ‘Sluimerende’는 ‘latent’(잠재적) 또는 ‘dormant’(수면을 취하는, 휴면의, 잠복중인)라는 뜻을 지닌 화란어이다.

36) Velema, *De leer*, 152-3.

37) Kuyper, *Het werk*, 380.

38) Kuyper, *E Voto III*, 408.

39) Kuyper, *College-dictaten IV, De Salute*, 93.

마지막으로 중생의 세 번째 단계는 회심의 지속적 성격에서 비롯되는 회심의 계 속에 해당하는 성화라고 볼 수 있다.⁴¹⁾ 성화는 중생의 첫 번째 단계에서 부여된 새 로운 생명이 그 완성에 이르는 시점을 가리키며 또한 중생의 발전(ontplooiing)이라 고 볼 수 있다. 이를 성화의 관점에서 살펴본다면 카이퍼의 표현대로 중생은 곧 성 화의 출발점(*terminus a quo*)에 해당된다는 잠정적인 결론을 도출해낼 수 있게 된 다.⁴²⁾ 이렇게 중생의 세 가지 단계를 설정함으로서 카이퍼는 중생이 지니고 있는 여러 가지 측면들을 최대한 수용하려는 종합적 태도를 취하고 있음을 알 수 있다.

IV. 하나님의 사역으로서의 성화

카이퍼에게 인간 존재의 핵심(kiem)에 주어진 중생은 그 자체로서 완전하며 또 한 거룩하다.⁴³⁾ 앞서 카이퍼의 인간 이해에서 살펴본 바와 같이 나무에 있어서 뿌 리와 가지의 비유를 통하여 드러난 예시들은 실제적 상황에서 중생이 완전하지 않 음을 보여준다.⁴⁴⁾ 중생은 회심이라는 단계를 거쳐 성화를 통하여 완성되어진다. 중 생이 모든 사람들에게 영혼에 동일한 은혜인 새로운 생명을 주입하는 것이라면 성화 를 통하여 각 개인에게 맞는 다양한 결과가 나타나게 된다. 성화의 결과로 주어지 는 열매는 각 개인에게 아주 특별한 의미를 부여하게 된다. 나무의 뿌리에 주어지 는 은혜는 동일하지만 이 은혜는 가지들을 통하여 다양한 모습들로 나타나게 된다. 중생을 통하여 모든 사람들이 생명의 씨앗이라는 동일한 은혜를 받았지만 성화의 결과로 이 은혜는 각 개인의 독특한 취향에 어울리는 은혜로 그 모습을 드러내게 된다.⁴⁵⁾

중생을 죄와 자아의 관점에서 살펴본다면 인간 존재의 가장 깊은 내면에 자리잡 은 자아(ik in zijn binnenste kern)는 죄로부터 완전히 단절되었다고 볼 수 있다. 죄

40) Kuyper, *Het werk*, 445.

41) Kuyper, *College-dictaten IV, De Salute*, 70.

42) Kuyper, *College-dictaten IV, De Salute*, 156.

43) Kuyper, *De gemeene gratie II*, 308, 327, 332.

44) Kuyper, *College-dictaten IV, De Salute*, 83. 성화의 종착역은 완성된 그리스도의 형상 에 해당된다.

45) Kuyper, *E Voto II*, 539-40.

를 지을 수 있는 상태에 더 이상 머무를 수 없는 완전한 상태에 놓이게 된 것이 중생의 결과이다. 자아는 그 자체로서 이미 거룩하다고 볼 수 있다.⁴⁶⁾ 카이퍼는 숨겨진 내면의 자아(het verborgenste, binneste ik)는 이미 주어진 하나님의 씨앗으로 인해 죄를 지을 수 없으며 하나님을 향하는 자아로 묘사하고 있다. 그러나 인간 존재의 의식(bewustjin)과 관련하여 또 다른 자아가 언급되는데 이는 내면의 자아와 분명히 구분되는 자아로서 세상을 향한 자아이며 이로부터 모든 죄악이 흘러나오게 된다.⁴⁷⁾ 그렇다면 카이퍼가 주장하는 중생의 결과로 주어지는 거룩함이란 전적으로 하나님을 향한 내면의 자아에 관한 것이므로 사실상 세상을 향한 또 다른 자아의 죄와는 아무 관련이 없다고 볼 수 있다. 그렇다면 중생의 결과로 내면의 자아에 주어진 거룩함은 구체적으로 어떤 거룩함인가? 이 거룩함은 그리스도의 대속의 공으로 주어진 완전한 의를 가리키기 때문에 어디까지나 인간 편에서의 거룩한 행위 없이 전가된 거룩함을 가리킨다.⁴⁸⁾ 따라서 카이퍼가 말하는 중생에 있어서의 거룩함이란 사실상 신자가 이 땅에서 노력해서 이룩하여야 할 거룩을 가리키는 성화와는 아무런 상관이 없다고 볼 수 있다.

이에 근거하여 카이퍼는 중생함을 입은 영혼이 그 자체로서 거룩하다는 사실을 특히 강조하였는데 그 이유는 그가 거룩함과 성화를 철저히 구분하려는 사실에 놓여있다. 거룩함은 중생의 결과로서 그리스도의 공로에 근거하여 인간의 자아, 즉 인간의 가장 깊숙한 곳인 존재의 중앙에 이미 주어져 있는 습성(hebbelijkheid)인 반면에 성화는 이러한 인간의 가장 깊숙한 내적 부분들과는 아무런 관계없이 인간 존재의 주변(omtrek)에서 발생한다. 성화는 중생에서 주어진 새로운 생명의 잠재력(potentia)이 실제 삶의 행위(actus)로 그 모습을 표출시킴에 그 특징이 있다. 그리스도에 의하여 획득되어진 거룩함이 인간의 의식에 자리 잡을 수 있도록 확실한 보장을 제공하는 것이 성화의 역할이다.⁴⁹⁾ 따라서 카이퍼는 성화가 먼저 인간의 의식(bewustzijn)과 의지(wil)에 집중되어 있다고 밝힌다.⁵⁰⁾ 그러나 놀랍게도 카이퍼는 성

46) Kuyper, *De gemeene gracie II*, 308.

47) Kuyper, *De gemeene gracie II*, 308-9.

48) Kuyper, *Het werk*, 567-8. 거룩이 그리스도의 사역에 의하여 획득되어지고 그에 의하여 획득되어진다는 점에 있어서 성화는 청의와 동일한 맥락에서 이해되어져야 한다. J. van Genderen & W. H. Velema, *Beknopte gereformeerde dogmatiek*(Kampen: J. H. Kok, 1993), 589. 성화와 청의의 관계에 대한 카이퍼 자신의 견해는 그의 <성령론>에 잘 드러나 있다 Kuyper, *Het werk*, 548-58.

49) Kuyper, *De gemeene gracie II*, 656.

50) Kuyper, *Het werk*, 622-3; *College-dictaten IV. De Salute*, 144.

화가 인간 존재의 주변에서 발생하는 은혜의 행위라는 자신의 견해와 오히려 정반대되는 주장을 펼친다. 인간 존재의 중심이 성화가 발생하는 위치임을 내세우는 표현들을 발견하게 된다: “우리 존재의 핵의 숨겨진 부분에 주어지는 것으로서의 이습성, 즉 경향은 곧 선행이라는 꽃과 열매로 나타나게 된다.”⁵¹⁾ 이에 근거하여 카이퍼는 성화가 우리 존재의 가장 깊숙한 곳에 임하는 하나님의 사역이라는 주장을 내세우게 된다. 즉 선행을 성화의 열매로 묘사함으로서 양자를 대조시키면서 구별하는 입장을 취하게 된다. 성화가 인간의 내적 존재에서 이루어지는 하나님의 사역인 반면에 선행은 인간이 바깥세상을 향하여 행하는 주변(omtrek)의 행위임을 뜻한다.

이러한 발견은 카이퍼의 성화 이해가 서로 상반되는 정의에 의하여 모순에 빠져 있는 것 같은 인상을 주는 것이 사실이다. 그렇다면 어떻게 이러한 모순을 카이퍼의 신학적 사고체계 속에서 설명할 수 있을까? 앞서 언급되어진 첫 번째 이해는 성화가 인간 존재의 주변에서 일어나는 행위로서 생명의 중심에 주어진 거룩함을 실천함에 그 초점이 놓여 있음을 알 수 있다. 카이퍼는 중생에서 주어진 잠재력(potentia)이 행위(actus)를 통하여 구체적으로 표현됨에 성화의 본질이 놓여있다고 보았다. 첫 번째 이해의 특징은 성화가 인간 자신의 행위이며 자신의 범주 내에서 이루어지는 행위임을 분명하게 드러내는데 놓여 있다. 따라서 카이퍼는 인간 존재를 내적 존재(자아, 존재의 가장 깊숙이 숨겨진 곳, 존재의 중심)와 외적 존재(주변, 의식, 의지)로 나누어 묘사하고 성화가 일어나는 장소가 인간의 외적 존재임을 밝히고 있다. 그러나 두 번째 이해는 성화의 행위가 인간 자신의 범위에 국한되지 않고 세상을 향하여 확장되었음을 드러내고 있다. 앞서 언급되어진 바와 같이 카이퍼가 성화를 선행으로부터 날카롭게 구별하는 이유는 성화를 하나님의 사역으로 부각시키기 위함이었다. 성화를 하나님의 사역으로 강조하기 위해서는 성화가 인간의 내적 존재에 부여되어진 새로운 생명으로부터 시작된다는 사실이 마땅히 강조되어져야 한다. 이제 카이퍼는 성화를 하나님께서 인간의 내적 존재, 즉 존재의 중심에 행하시는 행위로서 묘사하게 되었다. 더욱이 성화와 선행을 비교할 경우 당연히 성화는 인간의 내적 존재에서 일어나는 행위에 해당하고 선행은 외적 존재가 행하는 행위로 구분하여 표현하는 것이 카이퍼에게는 합리적이었다고 평가할 수 있다. 인간의 내적 존재에 주입되어진 새로운 생명으로서의 중생은 생명의 핵(levenskiem)으로 비유되어지는데 이는 생명액(levenssap)을 하나님으로부터 지속적으로 공급받아 뿐

51) Kuyper, *Het werk*, 614: “Dit inleggen in het verborgene van ons wezen van die kiem, die hebbelijkeid, die genegenheid, waaruit starks als bloesem en vrucht, het goede werk zal voortkomen.”

리가 유지되며 가지가 자라나도록 영양분을 공급한다. 성화는 이러한 성장의 측면을 포함할 뿐만 아니라 세상과의 접촉을 통하여 오염된 자신을 깨끗하게 하는 자기 정화(zelfreiniging)의 측면을 포함한다.⁵²⁾ 중생은 인간의 내적인 것으로부터 시작하여 성화를 통하여 인간이 외적으로 선행을 행하는 결과를 창출함으로서 완성된다는 사고체계를 생각할 수 있다.⁵³⁾

그렇다면 성화는 인간의 선한 행위가 전적으로 배제되어진 하나님의 사역만을 가리키는가? 카이퍼는 이 문제의 해답을 하나님의 구원 사역에 인간이 도구로서 동참한다는 입장에서 찾았다.⁵⁴⁾ 성화를 예술에 비유하면서 하나님은 예술가이며 인간은 그의 손에서 사용되어지는 도구로 이해하였다. 도구란 그 자체로는 아무런 가치가 없고 오직 예술가의 손에 사로잡혀 사용되어질 때 훌륭한 예술 작품을 만들어내듯이 인간은 하나님의 사역에 의하여 성화될 때 선행이라는 열매를 맺게 되는 것을 가리킨다.

카이퍼에게 성화란 인간에게 이루어지는 하나님의 사역임이 분명하다. 그러나 카이퍼가 말하는 내적-외적으로 구분된 존재로서의 인간의 어느 부분에서 성화가 일어나는지는 분명하지 않다. 카이퍼는 다양한 용어들을 사용하여 한편으로는 인간의 주변(omtrek)에서 성화가 일어난다고 말하지만 선행을 성화로 날카롭게 구분하기 위하여 성화가 인간 존재의 중앙에서 일어난다고 말한다. 벌카우어(G. C. Berkouwer)가 지적한 바와 같이 이러한 모순적이고 이중적인 성화에 대한 견해는 사실상 카이퍼의 인간론에서 비롯되었다고 볼 수 있다.⁵⁵⁾ 성화론에 대한 접근 방법이 인간론에 근거하고 있음에도 불구하고 성화가 인간의 행위가 아니라 하나님의 사역이라는 사실을 강조하였는데 이는 카이퍼가 지니고 있는 칼빈주의적 유산이 잘 드러난 부분이라고 볼 수 있다. 그러나 이러한 장점에도 불구하고 앞서 살펴본 바와 같이 카이퍼의 인간론적 접근법에 의하여 구성된 성화론은 성화가 어디에서 발생하는지를 파악함에만 너무 치우쳐 있다는 인상을 강하게 받게 된다. 이는 카이퍼의 구원론의 전체적 구도가 상당히 신 중심적이며 객관적인 입장을 취하는 경향을 지닌 사실과도 밀접한 관계를 맺고 있다.⁵⁶⁾ 그 결과 성화의 공동 주체인 인간이 자

52) Kuyper, *De gemeene gratie II*, 327.

53) Velema, *De leer*, 174.

54) Kuyper, *Het werk*, 617-9.

55) G. C. Berkouwer, *Geloof en heiligung*(Kampen: J. H. Kok, 1949), 59.

56) Kuyper, *College-dictaten IV, De Salute*, 17-8. 여기에서 카이퍼는 칼빈의 <기독교 강요>가 전체적으로 너무 주관적으로 구성되었다고 비판한다. 즉 구원론에 있어서 칼빈의 전체적 관심은 그리스도의 은혜가 어떻게 주어지는가(*de modo percipiendi gratiae*)가 아니라 어떻게 그

신의 성화에 마땅히 책임을 져야 한다는 측면은 더 이상 강조되지 않게 되었다. 성화의 주체로서의 인간의 역할을 강조하지 않게 되었다. 그 결과 인간을 지속적으로 거룩하게 만들어가며 또한 인간 스스로가 거룩함을 추구하며 하나님을 향하여 나아 가도록 인도하시는 성령 하나님의 사역을 부각시키는 전통적인 가르침을 충분히 반영할 수 없다는 아쉬움이 남게 된다.⁵⁷⁾

V. 성화와 자기정화(self-purification)

앞서 언급되어진 자기정화(zelfreiniging)는 카이퍼의 <일반은총론>(De *gemeene gratie*)에서만 자세히 다루어진 주제이며 이는 그의 성화론과 아주 밀접한 관계를 맺고 있다. 카이퍼가 주장하는 중생을 통하여 인간의 자아에 부여된 거룩함의 특징은 부분적이 아니라 완전하고 일시적이 아니라 영원하다는 사실에 놓여 있다. 중생을 통하여 거룩함을 부여받은 자는 스스로 회심하여야 하며 더 나아가서 죄와의 투쟁을 통하여 스스로를 이러한 오염으로부터 깨끗이 정화시켜야 한다.⁵⁸⁾ 중생을 통하여 부여받은 거룩함이 자기정화를 통하여 지속적으로 유지될 뿐만 아니라 그 결과로 인간은 영적으로 성장(wisdom)을 체험하게 된다.⁵⁹⁾

그렇다면 성화와 자기정화는 구체적으로 어떤 관계를 맺고 있는가? 어떤 점에 있어서 성화와 자기정화는 서로 다른가? 카이퍼는 앞서 언급되어진 인간을 나무에 비유하는 접근을 통하여 성화와 자기정화의 차이를 설명한다. 생명의 핵, 뿌리, 그리고 가지로 구성된 3분법에서 중생은 생명의 핵에서 일어나며 뿌리는 성화를 통하여 더 뻗어나가며 가지들은 자기정화를 통하여 세분화되어진다고 이해하였다.⁶⁰⁾ 중생과 성화는 하나님의 사역이지만 자기정화는 용어 그대로 인간 자신의 일에 해

은혜를 받는가에(de modo accipendi gratiae) 치우쳐 있다고 보았다.

57) Velema, *De leer*, 176. Velema는 최근의 저서에서 성화가 단순히 죄와 그 권능으로부터 자유함을 누리는 차원에 머무르는 것이 아니라 이를 벗어나서 인간 자신의 노력을 통하여 하나님을 찾게 되는 올바른 방향 설정에 관한 것임을 주장한다. Van Genderen & Velema, *Beknopte gereformeerde dogmatiek*, 588.

58) Kuyper, *De gemeene gratie II*, 325.

59) Kuyper, *De gemeene gratie II*, 326.

60) Kuyper, *De gemeene gratie II*, 327.

당된다. 그렇다면 가지의 세분화는 무엇을 뜻하는가? 나무에서 뿌리는 땅 아래에 감추어져 있지만 가지는 세상과 접촉하는 부분이다. 가지의 세분화를 통한 성장이 나무가 처한 주위 환경에 의존적이듯이 인간의 자기정화 또한 주위 환경에 따라서 다양한 모습으로 나타나게 된다. 이렇게 주위 환경에 인간이 스스로를 적응할 수 있는 능력을 카이퍼는 일반은총에서 비롯된 것이라고 이해하였다.⁶¹⁾ 일반은총에 의하여 인간의 외적 존재는 자신의 주위 환경에 적응하고 이를 통하여 자기정화에 임할 수 있음을 주장하였다. 자기정화가 발생하는 곳은 특별은총의 영역이 아니라 일반은총의 영역에 해당된다. 성화가 구원의 일부분으로서 하나님의 사역이라고 할 때 성화를 통하여 인간에게 주어지는 은혜는 특별은총이다. 그러나 자기정화를 통하여 인간이 스스로를 성장시켜나갈 수 있는 곳은 일반은총의 토양임을 뜻한다. 이를 앞서 언급되어진 인간론적 용어들로 재구성한다면 중생과 성화는 자아 즉, 인간의 존재의 중앙, 또는 인간 내면의 가장 깊숙한 곳에 부여되어지는 하나님의 특별은총을 다루는 반면에 자기정화는 인간 존재의 주변, 세상과 반응하면서 적응하는 의식에서 이루어지는 일반은총에 대한 반응으로서 인간의 행위에 해당된다. 따라서 카이퍼는 자기정화를 성화와 구분함으로서 일반은총과 특별은총으로 구성된 은혜론이 어떻게 자신의 이분화된 인간관과 조화될 수 있는가를 설명하였다고 볼 수 있다.⁶²⁾ 중생에 의하여 새롭게 태어나며 성화의 결과로 선행을 이루어낼 수 있는 습성을 획득하게 된 자아, 그리고 인간의 내적 존재, 즉 존재의 핵심(kern)은 특별은총의 대상이다. 그러나 이러한 새로운 생명이 그 주변(omtrek)을 향하여, 그리고 더 나아가서 세상을 향하여 그 활동의 영역을 확장하게 되는 것은 일반은총의 영역임을 뜻한다. 그러나 일반은총과 특별은총을 이원론적으로 명확하게 구분하여 양자가 성화에 있어서 상호간에 아무 관련이 없는 것처럼 이해하는 것은 카이퍼의 성화론을 잘못 이해한 것이다. 특별은총의 영역에서 먼저 주어진 중생과 성화가 없이는 일반은총의 영역에서 자기정화를 기대할 수 없다. 또한 특별은총의 영역에서 자기정화를 기대하는 것 역시 불가능하다.⁶³⁾ 따라서 카이퍼의 내적-외적 인간 이해에 근거하여 볼 때 중생이 인간의 중심에 해당된다면 성화는 그 주변에서 발생하는 구원의 현실에 해당된다. 특별은총이 인간의 내적 측면, 즉 중심에 관한 것이라면 일반은총은 인간의 외적 측면, 즉 주변에 관한 것이라고 볼 수 있다.⁶⁴⁾

61) Kuyper, *De gemeene gratie II*, 330.

62) Velema, *De leer*, 178.

63) Kuyper, *De gemeene gratie II*, 333.

64) Velema, *De leer*, 179.

VI. 맷는 말

우리는 카이퍼의 성화론을 그의 인간론적 접근 방식을 따라 이해하기 위하여 먼저 그의 인간론을 간략하게 살펴보는 것으로 출발하였다. 그의 인간론은 이분화된 구도를 지니고 있는데 이는 인간의 존재를 근본적으로 내적·외적으로 나누고 있다. 비록 카이퍼가 나무를 생명의 핵(levenskiem), 뿌리(wortels), 그리고 가지(takken)의 세 가지 요소로 구분하여 이를 인간에 비유하는 방식을 취하고 있지만 인간을 핵심(kern)과 주변(omtrek), 자아(ik)와 의식(bewustzijn)등의 심리학적 용어를 사용하여 이분법적으로 이해하는 전체적인 틀과는 큰 차이가 없다고 볼 수 있다.

이러한 인간 이해에 근거하여 카이퍼는 중생을 성화의 출발점으로 정의하고 있다. 중생이 새로운 생명의 부여라는 측면에서 살펴볼 때 그 특성상 중생을 통하여 부여된 거룩함이란 완전하고 영원하다. 중생에 있어서 인간은 수동적이며 그 어떠한 도덕적 노력 없이도 거룩함이 이미 인간에게 주어진 것을 뜻한다. 하나님의 은혜가 이미 중생에 필요한 모든 것을 다 준비하였기에 인간은 철저히 수동적이라는 사실이 강조되어졌다. 이와 같은 중생의 성격에 근거한 카이퍼의 중생론은 흔히 ‘잠복적 중생’(suimerende wedergeboorte)이라고 불리워진다. 이는 중생이 영원 전에 이루어졌으므로 하나님의 선택의 은혜를 누리는 사람들 가운데 자신이 중생의 은혜를 이미 입었다는 사실을 깨닫지 못하고 살아가는 많은 사람들이 존재함을 가리키는 용어이다. 이와 같은 상황에 처한 자들에게는 자신이 이미 중생함을 받았다는 사실을 말씀을 통하여 스스로 깨닫는 것이 절대적으로 필요하다고 카이퍼는 주장한다. 이는 목회적인 관점에서 볼 때 아직 회심하지 않은 사람들에게 많은 도전과 용기를 제공할 수 있는 중생에 대한 교리적 해석이다. 그러나 중생을 이미 이루어진 현실로 파악함으로서 그리스도의 공로로 주어진 새로운 생명이 성령의 사역에 의하여 주어진다는 사실이 간과되어질 수 있는 여지를 지닌 교리이다. 성령의 역사에 의한 참된 회심을 체험하지 않고도 스스로를 중생하였다고 착각하는 위험에 빠질 수 있음이 분명하게 강조되어져야 할 것이다. 인간이 이렇게 주어진 중생의 은혜를 스스로 깨닫고 확신하고 자신을 죄로부터 돌이키는 회심의 단계로 이어지게 된다. 카이퍼는 이를 인간의 의식 또는 주변에서 발생하는 행위라고 해석하였다. 이러한 회심은 지속적 성격을 지니고 있는데 이에 근거하여 회심은 중생의 3번째 단계인 성화로 이어지는데 성화를 통하여 중생에서 주어진 새로운 생명이 완성의 단계에 이르게 된다. 이런 측면에서 성화는 중생의 발전이며 중생은 성화의 출발점으로 생

각해 볼 수 있다.

카이퍼가 말하는 성화의 교리는 사실상 성화에서 주어지는 거룩함의 의미를 분명히 함으로서 시작된다. 이 거룩함은 그리스도가 획득한 거룩함으로 선택함을 받은 모든 사람들에게 예외없이 주어지는 거룩함이며 전가된(imputed) 거룩함을 가리킨다. 성화는 이런 거룩함이 인간에게 주어지는 하나님의 사역을 가리킨다. 카이퍼는 성화가 일어나는 장소를 논함에 있어서 두 가지 상충되는 주장을 펼친다. 먼저 그는 성화가 인간 존재의 주변 또는 의식에서 일어나는 행위라고 정의한다. 즉 종생을 통하여 인간 존재의 핵심에 이미 주어진 그리스도의 거룩함을 의식하는 것이 성화라고 말한다. 그러나 또 다른 한편으로는 성화가 인간 존재의 핵심에 작용하는 하나님의 사역이라고 말한다. 즉 선행이라는 열매를 자아내는 성화는 인간의 중심에서 일어남을 가리킨다. 이렇게 서로 모순되는 것처럼 보이는 두 견해는 사실상 카이퍼가 인간의 선행을 성화와 철저하게 구분하려는 시도에서 비롯되었다. 그러나 실제로는 선행이 인간 외적 존재가 행하는 일이라면 하나님의 사역이 선행은 인간의 내적 존재에 일어나야 한다는 주장은 카이퍼의 이분화된 인간론적 체계에 그 근거를 두고 있다. 따라서 카이퍼의 기본적으로 성화가 하나님의 사역이라는 점에 있어서는 자신의 입장을 분명히 드러낸 것이 장점이지만 성화가 인간의 어디에서 일어나는지를 묘사함에 있어서 불분명한 점을 지니고 있다고 볼 수 있다. 그는 칼빈의 성화론을 비롯한 구원론이 너무 주관적이라고 비판하지만 자신은 성화에 있어서 인간의 책임을 강조하는 성령론적 구도를 얼마나 효과적으로 그리고 분명히 드러내었는가에 대하여 질문이 제기되어야 할 것이다. 이는 그의 성화론이 인간론적 접근에 의하여 제한되어졌기 때문이며 그 결과 성화에 있어서 성령 하나님의 지속적 사역에 근거하여 인간의 책임을 강조해야 한다는 전통적 성화론의 가르침에 충실하지 못한 모습을 드러내게 된 것이 아쉬움으로 남는다.

