

AUTHOR 박영돈

TITLE 칼빈의 불완전 성화론

IN 개혁신학과 교회

통권 vol.17 (2004): 107-125

칼빈의 불안전 성화론

박영돈(교의학 · 교수)

들어가는 말

칼빈은 '성화의 신학자' 라고 불린다.¹⁾ 그는 칭의뿐 아니라 성화에도 지대한 관심을 쏟았다. 칼빈에게는 성화와 단절된 칭의란 있을 수 없다. 우리를 의롭게 하는 믿음은 반드시 성화의 열매를 산출한다. 칼빈은 이렇게 거룩함의 열매는 꼭 있어야 한다고 역설하면서도 그 거룩함의 정도는 미미할 수밖에 없다고 말한다. 성화의 중요성은 그토록 강조하면서 그 실제성에 대해서는 부정적이고 회의적인 것 같다. 칼빈 안에 나타나는 이 모순되어 보이는 주장을 어떻게 이해해야 할 것인가?

본 논문은 칼빈의 성화론의 이러한 역설적인 면을 추적해 보려 한다. 어떤 배경 속에서 이런 특징이 형성되었는지를 살펴보고, 성화의 중요성과 불안전성을 강조하는 칼빈의 가르침을 차례로 분석해 본 다음, 칼빈의 성화론에 대한 반발로 일어난 완전주의적 주장과의 비교를 통해

1) Karl Barth, *Church Dogmatics: the Doctrine of Reconciliation, IV.2*(Edinburgh: T. & T. Clark, 1958), p. 510.

불완전교리의 장단점을 진단해 보려 한다. 그리하여 이 교리가 오늘의 상황 속에서는 어떻게 새롭게 이해되어야 하는가를 살펴보려 한다.

1. 성화의 중요성

칭의에 치중한 나머지 성화에 충분한 관심을 기울이지 못한 종교개혁자들과는 달리,²⁾ 칼빈은 칭의와 성화를 균형 있게 강조하였다. 칼빈에게 있어서 칭의는 교회의 사활이 달린 중대한 교리이지만 그 자체가 목표가 아니라 거룩한 삶으로 나아가는 바탕이다. 그의 실제적인 관심은 하나님 앞에 경건한 삶을 사는 것이었다. 참된 경건에 대한 추구하고 염원이 그의 신학과 삶의 근간을 이룬다.

『기독교강요』 3권에서 칼빈은 구원론을 성화에 관한 논의로 시작한다. 그리고 3권 11장에 가서야 칭의론을 다루기 시작한다. 이와 같이 성화를 칭의보다 먼저 논한 것은 개혁주의 교의학에서 찾아보기 힘든 순서이다. 이런 독특한 구조는 로마 가톨릭의 공격을 분쇄하기 위한 의도에서 계획된 것이라고 볼 수 있다. 칼빈은 성화를 칭의보다 앞세움으로써 개혁주의 칭의론이 성화를 간과한다는 비난을 원천에서 봉쇄하려 했다. 바르트가 말했듯이, 칼빈은 성화에 “전략적 우선성”을 부여한 동시에, 칭의의 “논리적 우선성”을 인정하였다.³⁾

칼빈에 의하면, 칭의는 반드시 성화의 열매를 수반한다. 칭의의 진위는 거룩함의 열매를 통해서 증명된다. 만약 칭의가 참된 것이라면, 이

는 필연적으로 그리고 지체 없이 성화가 뒤따라오기 마련이다. “그리스도께서는 거룩하게 하지 않고서는 누구도 의롭다 하지 않으신다. 왜냐하면 이 은혜들은 영원한 결합으로 엮어져 있기에, 그의 지체로 깨우쳐 주신 이들을 구원하시고, 구원하신 이들을 의롭다 하시고, 의롭다 하신 이들을 거룩하게 하신다.”⁴⁾ “그리스도께서 각 부분으로 나뉘어질 수 없듯이 우리가 그 안에서 동시에 함께 받는 칭의와 성화는 결코 서로 분리될 수 없다.”⁵⁾ “이 은혜들은 영원히 끊을 수 없는 끈으로 함께 연결되어 있다.”⁶⁾

칼빈에 의하면, 칭의와 성화는 서로 밀접하게 연결되어 신앙생활의 전 과정에 걸쳐 항상 함께한다. 그러나 이 둘은 동시에 구별되어야 한다. “하나님의 은혜의 다양성을 올바르게 이해하려면” 이것을 혼동하지 말아야 한다.” 칼빈은 칭의가 어느 정도 신자의 실제적인 거룩함에 근거한다고 이해하는 로마 가톨릭의 구원관은 구원의 확신을 심각하게 위협한다고 보았다. 만약 하나님이 신자가 새로워진 것을 보고 그를 의롭다고 인정하신다면, 신자는 자신이 과연 거룩하신 하나님 앞에 바로 설 수 있을지 항상 의심할 수밖에 없을 것이다. 그는 하나님께 의로운 자로 인정받기 위해 끊임없이 노력하지만, 이 땅 위에서 성화는 항상 불완전하며 하나님이 요구하시는 완전한 거룩의 기준에 못 미치기에 자신의 칭의는 확신할 수 없을 것이다. 이러한 문제를 극복하기 위해 칼빈은 칭의와 성화를 날카롭게 구별하였다. 그의 주장에 따르면, 우리의 실제적인 변화나 거룩함은 칭의에 조금도 기여하지 못한다. 칭의의 근거는 우리 밖에 있다.⁷⁾ 예수그리스도의 의로움만이 칭의의 완전한 공

2) 사실 루터마저도 이러한 문제에서 자유하지 못하다. 오토 베버(Otto Weber)가 지적했듯이, 루터의 신학에는 성화에 대한 성경적인 가르침이 제대로 다루어지지 않았다. Otto Weber, *Foundation of Dogmatics, Vol.2*(Grand Rapids: Eerdmans, 1983), pp. 317f. 성화가 로마 가톨릭의 비난에서 칭의론을 방어하는 맥락에서만 논의되었다.

3) Karl Barth, *Church Dogmatics, IV/2*, p. 510. 이 점에서 바르트는 칼빈의 가르침을 잘 분석하였으나 자신의 성화론에서는 여러 가지 문제점을 드러낸다. 다음 글을 참고하라. 박영돈 “성화의 거룩론적-성령론적 바탕,” 『개혁신학과 교회』, 제11호(고려신학대학원, 2001), 202-234.

4) John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, v.2, ed. John McNeil (Philadelphia: Westminster, 1987), III.16.1.

5) Ibid., III.11.6.

6) Ibid., III.16.1.

7) Ibid., III.11.6.

로적 근거이다. 우리는 하나님의 전적인 은혜로 말미암아 의롭다함을 얻는다. 이러한 칼빈의 견해는 구원의 확신을 가능케 하며, '값없이', '무조건적으로' 주어지는 하나님의 은혜의 특성을 더 온전히 밝혀준다. 그리하여 성화의 참된 기초, 즉 확신과 자유와 감사를 재발굴하였다.

칼빈은 로마 가톨릭의 오류를 극복하기 위해 칭의와 성화를 구별하는 동시에 칭의론이 성화에 대해 파괴적이라는 그들의 비판을 반박하기 위해서 칭의와 성화의 연결성을 강조한다. 이러한 칼빈의 가르침은 근본적으로 로마서에 제시된 바울의 구원론과 맥을 같이한다. 바울은 유대 율법주의에 대응해서는 성화와 구별된 칭의를 논하였고(롬 3-5장), 무율법적 오류를 막기 위해서는 칭의와 함께하는 성화의 필연성(롬 6장)을 역설한다. 이같이 칭의와 성화의 구별성과 연결성을 균형 있게 강조함으로써 율법주의와 무율법주의의 양극단을 효과적으로 극복하는 전략적인 논증이 칼빈의 구원론의 근간을 이루고 있다.

칼빈에 의하면, 성화는 칭의와 마찬가지로 예수의 구속사역에 근거한다. 예수그리스도의 구속사역의 은택은 “이중적 은혜(two-fold grace)”이다.⁸⁾ 칭의와 성화의 은혜는 같은 근원에서부터 흘러나온다. 성화도 칭의와 마찬가지로 그리스도의 구속사역에 근거한다. 예수그리스도의 십자가와 부활이 성화의 원천이다. 거기에서 죄를 이기는 능력, 거룩하게 사는 능력이 흘러나온다. 칼빈은 로마서 6장을 주석하면서 예수의 죽음이 성화에 미치는 효력에 대해 이렇게 말한다. 신자가 그리스도와 연합하면 “그 즉시 그의 죽음의 효능이 나타난다.”¹⁰⁾ “그리스도의 죽음은 우리 육신의 부패성을 파괴하고 허물어뜨리는 효력을 발휘하며, 그의 부활은 더 좋은 성품으로의 갱신을 초래한다. 우리는 세례

를 통해서 이 은혜에 참여한다.”¹¹⁾ 여기서 칼빈은 그리스도의 죽음과 부활이 성화와 어떻게 밀접하게 연관되는가를 잘 보여준다. 그의 가르침에 따르면, 칭의뿐 아니라 성화도 예수의 죽음과 부활과의 연합에 뿌리를 내리고 있다. 예수의 십자가와 부활에서부터 우리가 죄에 대해 죽고 새 생명 가운데 다시 살게 하는 효력이 유출된다.

칼빈은 우리가 죄에 대해서 죽었다는 말(롬 6:2)은 우리가 죄의 지배에서 결정적으로 해방되었음을 의미한다고 보았다.¹²⁾ 그는 성화를 자주 과거나 과거완료형 시제로 묘사함으로써 신자는 그리스도 안에서 이미 거룩하게 된 존재라고 말했다.¹³⁾ “우리는 그리스도의 죽음으로 말미암아 이미 하나님께 성결케 되었다.”¹⁴⁾ “모든 성도들은 그리스도의 희생 안에서 완전한 성결을 얻었다.”¹⁵⁾ 이렇게 신자가 그리스도 안에서 근본적으로 성화되었기에 그 바탕 위에서 점진적인 성화가 가능한 것이다. 그리스도 안에서 죄에 대해 단번에 죽고 새 생명으로 부활했다는 복된 사실(indicative)에 근거하여 매일 죄를 제어하고 새 생명 가운데 행하라는 명령(imperative)이 주어진다.¹⁶⁾

성화의 기독교론적 바탕에 관한 칼빈의 이해는 후대에 제대로 전수되지 못했다.¹⁷⁾ 특별히 구원의 서정에 관한 전통적인 논의에서는 이러한

8) Ibid., III, 11, 4.

9) Ibid., III, 11, 1.

10) John Calvin, *Commentary on the Epistle of Paul The Apostle to the Romans*, tr. & ed. John Owen (Grand Rapids: Baker, 1984), 220.

11) Ibid., 220-221.

12) Ibid., 218-219.

13) Ronald S. Wallace, *Calvin's Doctrine of the Christian Life* (Tylor, Tx: Geneva Divinity School Press), 12f. 웰러스는 이러한 칼빈의 견해를 자세히 다루고 있다.

14) John Calvin, *Commentary on I Peter* (Grand Rapids: Baker, 1984), 111.

15) John Calvin, *Commentary on Hebrews* (Grand Rapids: Baker, 1984), 230.

16) Calvin, *Commentary on Romans*, 220-221. 칼빈에 의하면, 신자의 삶은 매일 죽고 다시 사는 삶(daily dying and rising)이다. 이러한 삶은 그리스도 안에 이미 죽고 부활한 사실에 기초한다. Daily dying and rising is founded on the once-and-for-all death to sin and resurrection to new life.

17) 20세기 후반부에 와서야 John Murray 같은 신학자가 칼빈의 관점을 발전시켜 기독교론적 바탕 위에서 결정적으로 이루어진 성화를 논하였다. John Murray, *Collected Writings of John Murray*, vol. 2, *Systematic Theology* (Edinburgh: The Banner of Truth, 1977), 286ff.

칼빈의 통찰이 반영되지 못하였다.¹⁸⁾ 구원의 서정에 따르면, 칭의와 성화가 단계적으로 이어지는 분리된 은혜로 이해되기 쉽다. 그렇게 되면 칭의와 성화가 동시에 일어나며 계속 연결되어 진행된다는 사실이 간과된다. 그 결과 구원은 '성화 없는 칭의'로 얻고, 구원 후의 삶은 '칭의 없는 성화'로 이루어 간다는 오해를 낳게 된다. 이것이 실제 개신교 안에 자주 나타나는 복음의 왜곡이다. 전자는 본 궤도가 말한 '값싼 은혜의 복음'을, 후자는 개신교 안에 새로운 율법주의를 태동케 하였다. 값싼 은혜의 복음은 구원은 칭의에만 근거하며 성화와는 무관한 것으로 보는 견해이다. 이런 사고에 의하면 성화는 구원의 필수적인 요소가 아니라 부수적인 것이며 기껏해야 천국의 상급과 관련될 뿐이다. 이에 반하여 신율법주의는 성화의 진전은 오직 칭의의 바탕 위에서만 가능하다는 사실과, 성화와 믿음의 긴밀한 관계를 바르게 이해하지 못함으로써 칭의에 있어서는 믿음을 강조하지만 성화에 있어서는 행함에 더 주력한다.

이러한 문제를 극복하기 위해서 우리는 칼빈의 가르침으로 회귀해야 한다. 그리스도 안에서 칭의와 성화가 긴밀하게 연결되어 있으면서도 구별된다는 칼빈의 이해는 율법주의를 효과적으로 물리칠 뿐 아니라 무율법주의에 대응하여 성화의 중요성을 새롭게 부각시킨다.

2. 성화의 불완전성

칼빈은 성화를 옛사람이 죽고(mortification) 새사람이 소생하는(vivification) 과정 속에 진행되는 것으로 이해했다. 그는 이 두 과정은 동시에 병행되며 동전의 양면과 같이 분리될 수 없다고 보았다. 칼빈에

의하면, 옛 자아를 부인하고 죽이는 것은 성화의 핵심이며, 새로운 자아를 입는 삶으로 나아가는 첫 단계이다.¹⁹⁾ 날마다 옛 자아가 죽지 않고는 성화에 진전이 있을 수 없다.²⁰⁾ 신자가 자기를 부인해야 하는 이유는 그가 자신의 주인이 아니라 하나님의 소유이기 때문이다.²¹⁾ 그는 이제 자신의 뜻이 아니라 하나님의 뜻을 따라 살아야 한다. 이같이 하나님께 순종하기 위해 자신의 뜻과 욕심을 죽이는 것은 자기학대나 고행과 같은 고역스러운 행위가 아니다. 그럼에도 우리는 천성적으로 지독히 자기중심적인 존재이기에 자기를 부인한다는 것은 매우 고통스러운 일이다.²²⁾ 우리의 육신이 움츠러들며 이를 결사적으로 회피하려 한다. "하나님의 명을 떨구어 버리려는 우리 육신의 방자한 충동을 한순간이라도 부드럽고 너그럽게 다룬다면 이것이 얼마나 강하게 나타나는지를" 알아야 우리는 이 자기부인의 절대적인 필요성을 절감하게 된다.²³⁾

이렇게 매일 자기를 죽이는 것은 끊임없는 싸움과 수고를 요하기에 영적으로 타락한 이나 위선자의 눈에는 너무 힘들고 큰 비극으로 보일 것이다.²⁴⁾ 하나님을 진정으로 사랑하여 그의 계명을 어떤 희생을 감수하면서도 굳게 지키려는 성도들만이 이 좁은 길을 따라갈 수 있다.²⁵⁾ 그러므로 자아부인을 통해 하나님에 대한 참사랑과 순종이 증명된다.

자아부인의 또 다른 측면은 십자가를 짐이다.²⁶⁾ 예수 그리스도께서 보여주신 삶의 패턴에서 신자가 가장 근본적으로 따라야 할 것은 십자가를 지는 삶이다. 하나님께서는 그리스도 안에서 그의 아들로 삼으신

18) Otto Weber, *Foundation of Dogmatics*, pp.335-340 ; Alister E. McGrath, *The Science of Theology, vol.I, The History of Christian Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1986), 157-159.

19) Calvin, *Institutes*, III.7.1.

20) Ibid., III.7.4.

21) Ibid., III.7.1.

22) Ibid., III.3.8; "죽임'이란 말 자체가 우리의 옛 성품을 부인한다는 것이 얼마나 어려운가를 경고해 준다."

23) Ibid., III.8.5.

24) Calvin, *Calvin's Works*, vol.31, 447; 다음 책에서 인용함, Wilhelm Niesel, *The Theology of Calvin*, trans. Harold Knight (Grand Rapids: Baker, 1956), 149.

25) Calvin, *Commentary on Matthew* (Grand Rapids, Baker, 1984), 7:13.

26) Calvin, *Institutes*, III.8.1.

모든 이들이 예수의 영광과 함께 그의 고난에도 동참케 하신다. 그러므로 신자는 계속 십자가를 지고 주님을 좇아야 하는 운명을 피할 수 없다. 이 땅 위에서 신자가 지고 가야 하는 십자가는 의를 위한 고난, 징계로 오는 고난과 세상에서 당하는 일반적인 고난이 있다. 칼빈은 이런 고난의 성화론적 기능을 강조한다. 신자는 고난을 통해서 자신의 연합함과 부패성을 깊이 절감하게 되며 그로 인해 육신을 의뢰하는 교만한 마음이 깨어지고 하나님을 은혜만을 전적으로 의지하는 믿음을 갖게 된다.²⁷⁾ 또한 고난은 우리의 믿음을 연단하는 방편으로 사용된다. 동시에 고난은 우리 육신의 부패성을 치유하는 양약인 동시에 우리를 교정하는 하나님의 징계의 손길이다.²⁸⁾ 하나님께서는 이 모든 십자가의 고난과 징계가 협력하여 궁극적으로 우리에게 선이 이루지게 하신다. 우리가 거룩함에 참여하며 의의 풍성한 열매를 맺게 하신다.

칼빈은 성화의 전 과정을 옛 자아를 죽이고 십자가를 지는 삶이라는 관점에서 이해하였다. 그의 가르침에는 성화의 긍정적인 면(vivification)보다 소극적인(mortification) 면이 더 두드러지게 나타난다.²⁹⁾ 성령 안에서 새사람으로 자라가는 삶이라는 측면에는 충분한 관심과 기울여지지 못했다는 사실을 부인하기 힘들다. 이러한 약점 때문에 그의 가르침이 그리스도 안의 '새로움'에 대해 염세적인 견해로도 되기도 한다.³⁰⁾ 판넨베르크는 회개와 옛사람에 초점을 맞춘 전통적인

가르침은 신자들 안에 빈곤한 자아상을 심어주어 그리스도인의 새로운 정체성을 확립하지 못하게 하는 심각한 심리적 문제를 배태하였다고 지적한다.³¹⁾ 그러나 이렇게 부정적으로 보이는 칼빈의 성화론은 매우 긍정적인 의도와 목적을 가지고 있다. 리이드(Leith)가 지적했듯이, 칼빈의 가르침에는 옛사람의 죽음(mortification)과 새사람의 소생(vivification)이 하나로 엮여져 있다.³²⁾ 칼빈에게 있어서 옛 자아를 죽이는 것이란 인간의 자력에 의한 고역스러운 율법적인 행위가 아니라 신자를 소생시키는 성령의 중요한 방편이다.

칼빈은 이 '죽임'(mortification)을 그리스도와의 연합의 콘텍스트에서 논하였다. 그리스도와의 연합을 근거로 그리스도의 죽음과 부활의 능력이 성령 안에서 신자의 삶 속에 전달되어 매일 그리스도와 함께 죽고 다시 사는 삶을 가능케 한다. 따라서 옛 자아의 죽음을 통하여 신자는 그리스도의 십자가와 부활의 능력을 맛보게 된다. 이같이 성령이 신자 안에서 능력으로³³⁾ 역사하기에 그는 쉼이 없는 고역에서 자유롭게 된다. 결국 그는 "자기 부인을 통하여 행복해진다."³⁴⁾ 인간에게는 지나친 자기애(self-love)로 인한 수고가 무거운 짐이다. 이것이 그를 곤고하고 불행하게 만든다. 인간은 자신을 "작은 신"으로 만들어 놓고 다른

27) Ibid., III, 8, 2.

28) Ibid., III, 8, 4-6.

29) 윌리엄 흄은 이런 칼빈의 가르침은 후에 칼빈주의 안에 나타나는 율법주의적 경향의 근원적 요인을 제공했다고 주장하였다. William E. Hulme, *The Dynamics of sanctification* (Minneapolis, Minnesota: Augsburg pub. 1966), 52.30) 바르트는 칼빈의 가르침에는 성화의 긍정적인 측면이 제대로 다루어지지 않았다고 지적한다. (Karl Barth, *Church Dogmatics*, IV, 2, pp. 575f.) 그 결과 칼빈의 성화론은 율법적인 경향을 온전히 탈피하지 못했다고 한다. 바르트는 칼빈이 기독교 3권을 성령 안에서의 그리스도와의 연합으로 시작해 놓는, 금세 이 긍정적인 논조를 저버리고 "로마서 8장의 '성령의 법'과 같다고 볼 수 없는 율법의 맥락에서" 성화론을 발전시켰다고 분석한다. 그러면서 바르트는 "왜 칼빈이 옛사람의 죽음에 관해 사용한 용어보다 덜 극단적이고 율법적인 개념으

로 새사람의 삶을 설명하지 못했는가?"고 반문한다. 칼빈은 옛사람의 죽음이 앞서지 않고 새로운 삶으로의 갱신이 있을 수 없다고 주장하지만, 바르트는 먼저 새 것이 밀려들어올 때 옛 것이 밀려나오고 진정한 자기 부인이 가능하다고 본다. 곧 옛사람을 죽이는 가장 효과적인 방법은 옛사람과 계속 씨름함이 아니라 새사람이 들어오는 것이다. "(하나님은) 새사람을 소개함으로써 옛사람을 죽이신다. 그 반대로가 아니다." 바르트는 '새사람의 소생'에 우선성을 부여한다. 여기서 그는 칼빈과는 대조적으로 다른 극단으로 치우치는 듯하다. 그러나 '옛사람의 죽음'과 '새사람의 소생'은 동시적일 뿐 아니라 불가분의 관계로 엮여져 있기에 둘 다 균형 있게 강조함이 필요하다.

31) Wolfhart Pannenberg, *Christian Spirituality* (Philadelphia: Westminster, 1983), 20.32) John H. Leith, *John Calvin's Doctrine of Christian Life* (Louisville, Kentucky: Westminster, 1989), 76. In Calvin's view, "vivification and mortification are dimensions of same experience."33) Calvin, *Institutes*, III, 3, 9.34) Calvin, *Calvin's Works*, ed. Baum, Cunitz, and Reuss, vol. 55, 48.

모든 사람들이 이 신을 경배하고 섬겨주기 바란다.³⁵⁾ 이 “자기”라는 신에 대한 모든 도전과 라이벌을 제압하고 자신의 명예가 조금이라도 실추되지 않게 하려는 필사적인 노력으로 인해 인간의 마음은 참 쉽을 얻지 못한다. 따라서 이 자아를 부인하는 것만이 죄의 무거운 짐에서 벗어날 수 있는 유일한 길이다.

또한 그리스도인이 자기를 부인해야 하는 것은 그 자체를 위해서가 아니라 하나님과 이웃을 사랑하기 위함이다.³⁶⁾ 옛 자아에 대한 사랑에 타격을 입히지 않고 하나님의 계명을 지킬 수 없다.³⁷⁾ 이는 자기중심적 사랑이 하나님과 이웃에 대한 진정한 사랑을 불가능하게 하기 때문이다. 자기 사랑은 오히려 시기와 교만, 헛된 야심과 분쟁 등 모든 죄의 근원이다. 따라서 자기 부인이 선행하지 않으면 영적인 성숙과 진보가 있을 수 없다.³⁸⁾ 이같이 성화의 부정적인 측면에 대한 칼빈의 강조는 긍정적인 목적을 겨냥하고 있다.

칼빈은 신자가 이 땅 위에서 완전한 성화의 단계에 이를 수 있다는 주장을 철저히 배격했다. 칼빈에게 있어서, 이 땅 위에서의 존재는 계속되는 죄와의 싸움과, 시험과 고난이 있는 십자가의 삶이다. 신자는 비록 죄의 지배에서 자유했는지라도, 그 안에는 아직 죄의 세력이 자리잡고 있다. “거듭난 자 안에도 아직 연기가 피어오르는 탄 재와 같은 악이 남아 있어서 끊임없이 그를 죄 짓도록 유혹하고 자극한다.”³⁹⁾ 신자는 죄의 세력으로부터 구원하는 성령의 은혜를 받았지만, 그는 결코 죄에 대한 완전한 승리와 모든 약함으로부터의 자유를 누리는 단계에 이를 수는 없다. 오히려 그의 매일의 삶은 불완전과 허물로 점철되어 있기에 그는 매일 하나님의 용서의 은혜와 긍휼을 의지할 수밖에 없다. “신자

들은 결코 육신의 거짓된 소욕으로 전혀 치우치지 않을 정도로 완전하게 하나님께 순종하지 못한다.”⁴⁰⁾ 그러므로 신자의 최선의 행위도 여전히 죄의 자국으로 얼룩져 있으며,⁴¹⁾ 흔들리지 않는 확고한 믿음에도 의심이 자리잡고 있다.⁴²⁾

칼빈의 글에서 현대 성경신학 안에 대중화된 용어 — ‘이미(already)와 아직도(not-yet)’가 명시적으로 자주 언급되지는 않았다. 그러나 그 개념은 충분히 내포되어 있다. 칼빈의 가르침에 의하면, 신자의 삶에는 현재의 불완전한 구원과 미래의 완전한 구원 사이에 계속되는 긴장이 존재한다. 칼빈은 간혹 신자가 ‘이미’ 죄에 대해 결정적인 승리를 거두었다고 말한다.⁴³⁾ 그리고 그는 승리와 변화의 실제에 관해 매우 긍정적으로 말하기도 한다. 요한복음 15장 4절을 주해하면서, 그는 신자 안에는 육신의 소욕이 성령을 거스르지만, 만약 신자가 성령의 역사를 방해하지만 않는다면 성령은 항상 육신을 제어할 수 있다고 하였다.⁴⁴⁾ 요한일서 3장 9절을 해석하면서도 그는 “성령의 능력은 우리를 계속적으로 의에 대해 순종할 수 있게” 한다고 했다.⁴⁵⁾ 그러나 칼빈의 성화론에서 전반적으로 나타나는 경향은 ‘이미’보다 ‘아직도’에 더 역점이 기울어져 있다는 점이다. 칼빈은 자주 그리스도인의 삶을 마치 계속되는 죄와 실패의 삶인 것처럼 말한다. 죄는 “여전히 우리 안에 항상 내주하며 그 흔적과 자국이 우리 삶에 남아있다. 그러므로 우리는 탄식할 수밖에 없다. 우리는 탄식하면서도 우리의 임무를 다 해야 한다.”⁴⁶⁾ 그러기에 “이생의 가장 탁월한 최상의 상태마저도 오직 하나의 과정에 불과할 따름

35) Calvin, *Institutes*, III.7.4.36) *Ibid.*, III.7.1-6.37) *Ibid.*, III.7.4.38) *Ibid.*, III.3.8.39) Calvin, *Institutes*, III.3.10.40) Calvin, *Commentary on Luke*, 16:13.41) *Ibid.*, 7:19.42) Calvin, *Institutes*, III.2.17.43) Calvin, *Commentary on Genesis*, 3:15.44) Calvin, *Commentary on John*, 15:4.45) Calvin, *Commentary on I John*, 3:9.46) Calvin, *Sermons on Deuteronomy*, 5:21.

이다.”⁴⁷⁾

칼빈의 이러한 강조점은 로마서 7:14-25의 해석에서도 그대로 반영된다. 칼빈은 이 구절을 거듭난 자의 경험을 묘사한 것으로 보았다. 여기에 묘사된 내적 갈등은 신자의 죄성과 불완전함의 확실한 증거이다.⁴⁸⁾ 구원을 바라는 부르짖음, 억압과 실패로부터 오는 신음과 고뇌는 ‘아직도’의 상태에 있는 신자의 어쩔 수 없는 탄식이다. 신자들은 비록 “자신들의 이 비참함에 생각을 몰두하지 말고 이미 받은 은혜에 마음을 담으로써, 그들의 슬픔에 기쁨이 가미되게 해야”⁴⁹⁾ 하지만, 이 땅 위에서는 동안 ‘비참한 상태’를 결코 완전히 벗어날 수 없다. 그러므로 어떤 신자도 이생에서 로마서 7장을 졸업할 수 없다.

칼빈에 따르면, 이러한 신자의 탄식은 종말론적 구원에 대한 소망을 심화한다. 이 소망은 현실에 대한 엄세적인 태도를 의미하지 않는다. 칼빈이 이 땅 위의 삶을 “경멸(contempt)”해야 한다는 표현을 사용하지만, 그렇게 해야 하는 것은 현재의 삶 자체가 아니라 죄와 부패함이라는 것을 그는 분명히 밝힌다. “우리는 죄의 결박 때문에 이생을 떨시하고 포기하려 해야 한다.”⁵⁰⁾ “신자는 현재의 삶을 혐오하거나 하나님께 그에 대한 감사를 잃지 않으면서도 그것을 떨시하는 삶에 익숙해져야 한다.”⁵¹⁾ 칼빈에 의하면, 성령 안에 살아가는 신자의 삶은 영적 축복의 완전한 실현에 대한 강한 소망으로 특징지어진다. 신자의 삶은 소망의 삶이다. 성령은 영생의 첫 열매이며, 신자가 현재 체험하는 성령의 은혜는 장차 입할 충분한 은혜의 맛보기(foreset)이다.⁵²⁾ 이것이 신자의 영적 입맛을 자극하여 더욱 풍성한 영적 양식을 원하게 한다. 종말

론적 축복에 대한 비전이 완전한 성화의 실현을 더욱 갈망하게 한다. 그래서 칼빈의 가르침에서는 믿음과 함께 소망이 성화를 촉진하는 추진력으로 작용한다.

위에서 살펴본 바와 같이, 칼빈의 성화론은 새사람보다 옛사람에, ‘이미’보다 ‘아직도’에 더 초점을 맞추고 있다. 이런 칼빈의 역점을 따라 칼빈주의 신앙고백서들은 성화의 불완전성을 크게 부각시키고 있다. 웨스트민스터 대요리문답은 십계명을 자세히 해석하면서 신자는 이 계명을 철저히 지키는 삶을 살아야 함을 역설한다. 그러나 이 해설을 종결하면서 결론적으로 이렇게 말한다. “자신의 힘으로나, 이생에서 받은 어떤 은혜로 하나님의 계명들을 완전하게 지킬 수 있는 이는 아무도 없으며, 우리 모두는 매일 생각과 말과 행동으로 이것을 범할 뿐이다.”⁵³⁾ 하이델베르크 요리문답에서도 이와 비슷한 언급을 발견할 수 있다. “이생에서는 가장 거룩한 사람일지라도 이 순종의 미미한 시작만을 했을 뿐이다.”⁵⁴⁾

이런 표현들은 성화에 대해 매우 부정적이고 회의적인 것처럼 들린다. 자연히 많은 의문과 반론을 불러일으킨다. 안토니 후크마는 하이델베르크 요리문답의 표현방식에 대해 불만을 토로하며 이렇게 의문한다. “만약 가장 거룩한 사람마저도 다만 순종의 작은 시작밖에 할 수 없다면, 어떻게 신자가 자신에 대해 부정적인 자아상을 갖지 않을 수 있겠는가?”⁵⁵⁾ 이 후크마의 비판을 한번 심각하게 생각해 볼 필요가 있다. 이런 신조의 진술에 의하면 거룩함의 성취도와 죄로부터의 구원에 대한 기대치가 너무 낮다는 인상을 피할 수 없다. 또한 아무리 힘써도 지키지 못할 것을 애써 지키려 노력할 필요가 꼭 있느냐는 자포자기적 심

47) Calvin, *Institutes*, III, 17, 15.

48) Calvin, *Commentary on Romans*, 7:14-25.

49) *Ibid.*, 7:24.

50) Calvin, *Institutes*, III, 9, 4.

51) *Ibid.*, III, 9, 3.

52) Calvin, *Commentary on John*, 16:21.

53) *Westminster Larger Catechism*, Answer, 149.

54) *Heidelberg Catechism*, in Lord's Day 44, answer 114. "In this life even the holiest have only a small beginning of this obedience."

55) Anthony A. Hoekema, *The Christian Looks at Himself* (Grand Rapids: Eerdmans, 1975), 41-44.

리를 조장할 수 있다. 교육심리학적으로 매우 부정적 영향을 끼칠 수 있다. 그래서 신자들을 낮은 윤리적 수준에 만족하게 하며, 거기에 안주케 하기 쉽다. 더불어 기록함을 간절히 추구하는 이들은 이런 전통적인 가르침에 실망하여 좀더 나은 성화론을 찾아 방향하게 된다.

왜 칼빈의 성화론은 이렇게 부정적인 논조를 띠게 되었는가? 그것은 종교개혁의 배경을 통해서 이해해야 한다. 칭의와 성화를 혼합하여 실제적으로 기록해진 것에 근거하여 하나님 앞에 의롭게 된다는 로마 가톨릭의 주장을 반박하기 위해 칼빈은 성화는 불완전하기에 결코 칭의의 근거가 될 수 없다는 점을 강조한 것이다.⁵⁶⁾ 칭의의 유일한 근거는 예수 그리스도의 완전한 의로움이며, 이에 견주어 볼 때 우리의 최고의 선함도 부정함과 죄로 오염되었기에 일단코 칭의에 조금이라도 기여할 수 없다는 점을 주목하게 한다.⁵⁷⁾ 칼빈의 성화론에 있어서 기록에 대한 기준과 기대치가 지나치게 낮은 것처럼 보이는 이유는 그가 설정한 완전의 기준이 너무 높기 때문이다. 예수 그리스도 안에 계시된 흠 없는 의로움을 척도로 하여 신자의 미미한 의로움을 진단하기 때문이다. 따라서 칼빈의 성화론의 내용적 특색은 로마 가톨릭의 비난과 오류에 대응하여 개혁주의 칭의론을 보존하려는 의도 속에서 상당부분 형성되었다고 볼 수 있다.

칼빈주의 불완전 성화론이 안고 있는 약점, 또는 그 잠재적 위험성이 웨슬리의 '완전성화 (entire sanctification)' 에 대한 열정을 자극했다는 지적이 있다.⁵⁸⁾ 개신교 역사 속에 불완전 교리가 간혹 죄의 삶을 합리화하는 방편으로 남용되곤 하였다. 웨슬리는 이러한 위험을 염려하였다. 하나님의 계명을 결코 온전히 지킬 수 없으며 죄를 지을 수밖에 없다는

고정관념은 “우리의 부패한 마음에 온갖 종류의 합리화” 를 제공한다. “얼마나 우리 마음은 항상 준비된 핑계로서 이 ‘어쩔 수 없음 (inevitability)’ 에 초점을 맞추기가 쉬운가. 도저히 이를 수 없는 것을 자신감을 가지고 흔들림 없이 계속 추구할 사람이 어디 있겠는가?”⁵⁹⁾

이같이 불완전 교리가 잘못 적용될 수 있는 문제에 대한 웨슬리의 깊은 목회적 관심이 그의 완전에 대한 추구 저변에 깔려 있음을 주목할 필요가 있다. 웨슬리는 그의 완전 성화론이 또 다른 극단적 오류에 치우칠 수 있음을 잘 알고 있었다. 그래서 그는 완전주의 가르침이 빠지기 쉬운 함정, 영적교만과 기만에 대해 경계하였다. 그는 누누이 “교만과 열광주의를 조심하고, 그것을 아주 멀리해야 한다” 고 경고했다.⁶⁰⁾ 또한 조금이라도 가식적으로 완전을 표방해서는 안 되며, 자신의 있는 그대로의 모습, 허물과 죄를 솔직히 인정하기를 회피하려고 해서는 안 된다고 권면하였다.⁶¹⁾

사실, 웨슬리는 엄밀한 의미에서 절대 무오한 완전을 주장하지 않았다. 그는 온전한 성화의 은혜를 경험한 이도 연약함과 무지와 실수가 있으며, 그에 대한 용서의 은혜가 필요함을 인정하였다. 그는 생의 말년에 “나는 내가 완전하지 않다는 것을 온 세상에 말해 왔다... 나는 내가 묘사한 성품에 아직 도달하지 못했다”⁶²⁾ 고 하였다. 웨슬리는 성화를 점진적인 과정으로 보는 칼빈의 견해에 전적으로 동의한다고까지 말했다. “칼빈이 그랬던 것과 꼭 같다. 이 점에서 나는 그와 털끝만큼도 다르지 않다.”⁶³⁾

56) Calvin, *Institutes*, III, 11, 14-15; III, 14, 12-21.

57) *Ibid.*, III, 11, 6; III, 13, 2-5; III, 14, 16-20.

58) John Murray, *Collected Writings of John Murray, 3: Life and Sermons* (Edinburgh: Banner of Truth, 1977), 307f.

59) W. E. Sangster, *The Path to Perfection: Wesley's Doctrine of Christian Perfection* (Philadelphia: Trinity Press, 1943), 190.

60) John Wesley, *A Plain Account of Christian Perfection* (London: Ep North, 1970), 429.

61) *Ibid.*

62) John Wesley, *The Letters of John Wesley*, 5:23.

63) John Wesley, *Journal*, vol. 14, 1765, Jaroslav Pelikan, *Christian Doctrine and Modern Culture* (Chicago: University of Chicago, 1989), 149.

웨슬리는 칼빈주의 입장에서 볼 때 불완전한 상태에 불과한 성화의 수준을 완전이라는 용어를 사용하여 묘사함으로써 큰 혼란을 야기하였다. 이 외에도 그의 견해에는 여러 가지 문제점이 내재해 있다. 그 중의 하나는 죄를 “아는 계명을 고의로 범한 것”으로 정의한 점이다. 그런 식으로 죄를 규정함으로써 웨슬리는 죄가 신적계명의 객관적이고 절대적인 요구보다 인간의 상대적이고 주관적인 인식 여부에 근거하여 결정되는 결과를 초래했다. 나아가, 칭의 후 즉각적 성화(instantaneous sanctification)가 일어난다는 그의 가르침은 죄책으로부터의 구원과 죄의 세력으로부터의 구원을 이단계적으로 분리함으로써 성결운동과 케직 사경회가 강조한 제2의 축복과 오순절운동이 주장한 중생 후 성령세례의 가르침에 초석을 제공한 셈이 되었다.⁶⁴⁾

‘완전에 대한 추구’는 웨슬리에게만 특유한 것이 아니다. 죄에서 자유하여 온전히 기록하게 사는 것은 모든 진정한 그리스도인들이 바라는 바이다. 칼빈 또한 웨슬리 못지않게 기록에 대한 열망과 온전한 삶에 대한 염원을 가진 사람이었다. 이렇게 같은 성화에 대한 관심과 갈망을 가졌음에도 그들의 성화론은 대조적인 특색을 띤다. 칼빈은 온전한 기록함을 이루는 것이 그리스도인의 갈망이며 목표이지만 그 소원은 오직 종말론적으로 성취될 뿐이며, 그 전까지의 신자의 삶은 죄의 세력에서 벗어날 수 없는 아주 불완전한 삶이라는 점을 강조한다. 반면에 웨슬리는 성령의 은혜는 신자를 죄의 결박에서 획기적으로 자유케 하는 전적 성화(entire sanctification)에 이르게 한다고 주장한다. 이런 강조점의 뚜렷한 차이는 그들이 성화론을 썼던 상황에서 직면했던 요구와 도전과 대적이 다른 데서 기인했다고 본다. 칼빈은 로마 가톨릭과의 논쟁 속에서 성화의 불완전성을 크게 부각시킬 필요가 있었다면, 웨

슬리는 불완전교리가 남용되는 상황 속에서 ‘온전한 그리스도인의 삶’에 대한 관심과 추구를 새롭게 불러 일으켜야 할 사명을 느꼈다.

웨슬리의 완전성화론이 안고 있는 근본 문제는 현재 실현된 것과 아직도 성취되지 않은 것 사이에 균형 잡힌 시각을 견지하지 못한 점이다. “이미(already)” 쪽으로 편중됨으로 과장된 승리주의에 빠질 수 있는 위험을 극복하지 못했다. 대조적으로, 칼빈은 ‘아직도’라는 종말론적 포커스를 통해 성화를 고찰함으로써 이미 이루었다고 생각하는 완전주의적 망상과 영적 우월주의를 추방해 버린다. 동시에 성화의 참된 다이나믹인 겸손은 불러일으킨다. 우리 안에 계속 내재하는 죄성에 대한 강조는 우리의 죄와 불완전에 대해 좀더 사실적인 안목을 갖게 하며 그로 인해 경성하는 삶의 자세를 취하게 한다. 칼빈에게 있어서 영적으로 성숙하다는 것은 자신의 부패성에 점점 더 예민해짐을 의미한다. 더 기록해지고 은혜가 충만해질수록 하나님께서 요구하시는 기록의 높은 수준을 더욱 선명하게 보게 되며, 동시에 상대적으로 자신이 이룬 기록함과 거리가 멀다는 것을 점점 더 깊이 인식하게 된다.⁶⁵⁾ 그러므로 은혜 안에서 성숙하다는 것은 자신의 불완전함을 더 깊이 절감하며 생생하게 볼 수 있는 겸손의 밑바닥으로 점점 내려가며 성숙하는 것이다.⁶⁶⁾ 만약 겸손을 통해서 기록해진다(holiness through humility)는 역설적인 진리를 제대로 깨닫지 못하면, 우리는 영적교만과 자기기만에 빠지기 쉽다.

칼빈의 불완전 성화론은 이렇게 완전주의적 오류를 원천에 봉쇄해 버리는 논리적 장점을 안고 있다. 그러나 웨슬리가 반발했듯이, ‘아직도’의 측면에 대한 지나친 강조는 승리의 가능성에 대한 기대를 약화시

64) Klaude Kendrick, *The Promise Fulfilled* (Springfield: Gospel Pub. 1961), 33f.; Frederick Dale Bruner, *A Theology of Holy Spirit* (Grand Berdmans, 1985), 43f.

65) Calvin, *Commentary on Psalm*, 32:1. 칼빈은 “기록함에 있어 더 뛰어나도록 완전한 의로움으로부터 더 멀리 떨어져 있다고 느끼며, 하나님의 긍휼 외에는 의지할 것이 없음을 더욱 확실히 인식하게 된다”고 말한다.

66) Calvin, *Institutes*, III.3.3; III.17.15.

켜 신앙의 나태와 방종, 패배주의를 조장할 수 있는 위험을 안고 있다. 그러기에 비록 웨슬리의 성화론에 여러 가지 문제점이 있지만, 성화의 가능성에 대한 그의 긍정적인 시각과 확신은 칼빈주의 성화론의 자체 점검과 발전을 위해 필요한 도전을 제공한다. 우리를 변화시키는 성령의 능력을 제한하기를 거부하는 웨슬리의 긍정적인 믿음과 그리스도인의 삶을 온전한 사랑과 기쁨과 감사로 충만한 삶으로 이해한 그의 입장은 성화에 대한 모든 부정적인 견해와 불신앙을 질타하고 교정하는 순기능을 발휘하기도 한다. 전통적인 교회가 성령 안의 승리와 역동적인 성화에 대한 믿음을 잃고 있는 한, 이러한 도전을 통해 우리 신앙의 '불완전'과 '완전', '이미'와 '아직도' 사이의 균형을 회복하는 노력이 절실하게 요구되고 있다.

나가는 말

칼빈의 성화론은 기독교적-종말론적 틀 속에 구조되었다. 칼빈은 우선적으로 성화를 기독교적인 관점에서 이해함으로써 성화의 중요성을 강조하였다. 그리하여 개혁주의 칭의론이 신앙의 방종을 조장한다는 가톨릭의 비난에 적절하게 대처하였다. 나아가 성화를 '아직도' 미완성이라는 종말론적 측면에서 조명함으로써 성화가 칭의에 공로적으로 기여한다고 보는 가톨릭의 오류를 효과적으로 반박하였다.

불완전에 대한 칼빈의 강조는 로마 가톨릭에 대하여 칭의론을 방어하는 소극적인 목적뿐만이 아니라 적극적으로 성화를 증진시키는 장점을 가지고 있다. 이는 성화의 가장 큰 대적, 완전주의적 망상과 영적 우월감을 분쇄하는 동시에 성화의 최대 비결인 겸손을 배양해 준다. 신자의 삶을 '아직도'의 관점에서 이해함으로써 죄와의 싸움, 고난과 약함을 성령이 결여된 사인이 아니라 신자의 현존재와 삶의 근본적인 특

성으로 바라보게 하며, 그로 인해 근신하고 경성하는 삶을 살게 한다. 또한 '아직도'에 대한 깊은 인식은 성화의 완성에 대한 종말론적 기대를 심화시킨다. 이 소망이 더 온전한 경건에 대한 추구를 가속화시키는 중대한 성화의 추진력이다. 칼빈의 가르침은 이 종말론적 다이내믹에 주목하게 한다.

그러나 '아직도'의 측면, 즉 신자의 죄성과 불완전에 역점을 둔 칼빈의 가르침은 간혹 그 문맥 속에서 이해되지 못하고 칼빈의 본래 의도와는 달리 성화에 대해 염세적이고 부정적인 견해로 오도되곤 하였다.⁶⁷⁾ 그리하여 그의 불완전 교리가 온전히 주님의 뜻을 따라 살아야 하는 신자의 중대한 의무를 교묘히 회피하는 좋은 구실로 남용되는 경우가 많았다. 불순종의 삶을 살면서 그것을 불완전하기 때문이라고 합리화하기 십상이다. 현대교회는 칼빈이 불완전을 강조해야만 했던 종교개혁의 상황과 대조적인 국면에 처해 있다. 지금은 웨슬리가 가졌던 관심과 강조점이 필요한 때라고 볼 수 있다. 그러나 웨슬리가 치우친 또 다른 극단적 오류를 답습해서는 안 될 것이다. 패배주의와 승리주의의 양극을 피하면서 성화의 양면성 — '옛사람과 새사람', '약함과 강함', '이미와 아직도' 사이의 균형을 적절히 보존하는 성화론을 탐구해야 할 과제가 우리 앞에 놓여 있다.

67) T. F. Torrance, *Calvin's Doctrine of Man* (Grand Rapids: Eerdmans, 1957), p. 20; Louis A. Vos, "Calvin and the Christian Image: God's Noble Workmanship, a Wretched Worm, or a New Creature?" ed. David E. Holwerda, *Exploring the Heritage of John Calvin* (Grand Rapids: Baker, 1976), 76f.