

2006학년도
박사학위청구논문

Imitatio Christi를 통해 본 John Calvin의
그리스도 중심적 영성 연구

총신대학교 대학원

신학과 조직신학전공

김 우 정

Imitatio Christi를 통해 본 John Calvin의
그리스도 중심적 영성 연구

지도교수 김 길 성

이 논문을 박사학위(Ph. D.) 청구논문으로 제출함

2006年 10月 20日

총신대학교 대학원

신학과 조직신학전공

김 우 정

김우정의 박사학위(Ph. D.) 논문을 인준함

심사위원 김 길 성 (인)

심사위원 최 홍 석 (인)

심사위원 박 희 석 (인)

심사위원 안 명 준 (인)

심사위원 나 용 화 (인)

2006년 10월 20일

충신대학교 대학원

감사의 글

신학 연구가 하나님을 향한 예배가 되기를 소망하며 시작하였던 모든 학업을 하나님의 은혜로 마치게 되었습니다. 오랜 갈등이었던 명상적 삶과 실천적 삶이 조화를 이룰 수 있는 신앙의 길을 알게 된 점은 지난 총신에서의 20여년의 세월이 가져다 준 큰 유익이자 선물이었습니다.

먼저 나의 신학을 형성시킨 은사님들께 감사를 드립니다. 석사 과정 때부터 나를 지도하셨던 김길성 교수님은 칼빈의 성령론과 성화에 대한 직접적인 관심을 갖게 해주셔서 본 논문의 방향을 제시해 주셨습니다. 뿐만 아니라 경직되기 쉬운 신학 연구에 불을 지퍼주셨고 인격적인 감화를 주셨습니다. 서철원 교수님은 어거스틴과 교부들, 고전에 대한 눈을 뜨게 해 주셨고, 최홍석 교수님은 신학도가 가져야 할 인격과 삶에 대한 단서를 주셨습니다. 김광열 교수님은 그리스도 중심의 성화에 대한 기초를 가르쳐주셨고 조직신학의 실천적인 사명을 깨닫게 해주셨습니다. 합동신학원의 한성진 교수님은 라틴어와 함께 최근의 칼빈 신학을 가르쳐 주셨고, 문병호 교수님은 칼빈에 관한 논문을 작성할 수 있는 방법론과 학문적 용기를 길러 주셨습니다. 청교도 신학을 가르쳐주신 박희석 교수님, 칼빈의 언어와 해석학을 알게 하신 평택대학교 안명준 교수님, 또한 개신대학교대학원의 나용화 교수님은 칼빈 영성에 있어서의 성령의 역할을 깨닫게 해주셨습니다.

신앙의 선배님들과 동료들의 사랑에 감사를 드립니다. 영적인 멘토이신 안양은광교회 조근호 목사님은 언제나 따뜻한 격려를 아끼지 않으셨습니다. 칼빈에 대한 조언을 해주신 열린지구촌교회 이호 목사님께도 감사를 드립니다. 총회 출판국의 정건수 차장님, 총회교육국의 양재권 목사님, 노영주 전도사님의 배려도 기억합니다. 미국에서의 생활을 도와준 강준석 목사님, 임숙희 전도사님, Southwestern Baptist Theological Seminary의 모든 자료를 이용할 수 있도록 친절하게 알려주신 박사 과정의 조동선 목사님, Dallas Theological Seminary의 자료 이용과 수업에 참여할 수 있도록 도와주신 박병덕 목사님, 최미희 사모님, 또한 Texas Christian University의 고전적인 자료들과 Calvin Theological Seminary의 Henry Meeter Center의 자료를 활용할 수 있었던 점은 연구자에게 참으로 행복한 일이었습니다.

주 안에서의 귀한 친구들과 가족들의 격려에 감사합니다. 칼빈의 심장을 가진 貴友 나현규 목사와, 인생의 때마다 함께 해 온 통합교단의 貴友 배현성 목사의 조언과 격려에 감사합니다. 한국에서 논문이 나오도록 내 대신 수고한 김용남 강도사, 한국기독교개혁운동의 칼빈 아카데미 동지들, 조언과 함께 초록을 명료하게 해주신

Dr. Philip, 많은 사랑을 나누어 준 신실한 Jason Raines 가정, 함께 찬양함으로 위로가 되었던 Jacob, Salvation Army의 Michael Jang 사관님, 학문에 있어서 모범이 되어 왔던 우영 형과 감리교의 신학을 알려주신 노명숙 형수님께 감사를 드립니다. 이외에도 기도의 동역자 김창현 목사님, 임원혁 목사님, 박호석 목사님, 최종휴 목사님과 선배이신 김은동 목사님의 격려에 감사를 드립니다.

어리지만 아빠가 논문 쓰는 동안 인내해준 사랑하는 두 딸, 가언이와 승언이에게 고마움을 전합니다. 사랑하는 아버지 김귀택 목사님과 어머니 지봉삼 전도사님은 어린시절부터 지금까지 신앙과 인격과 신학, 모든 것을 전수해주신 분들입니다. 이 논문의 열매는 전적으로 그분들의 것입니다. 마지막으로 나의 아내 최남숙에게 깊은 감사를 드립니다. Southwestern에서 M. Div를 공부하는 바쁜 와중에도, 제 논문을 위해서 일차적인 배려와 희생을 해주었습니다. 아내의 도움과 사랑이 없었다면 이 논문은 빛을 보지 못했을 것입니다. 배우자가 무엇인지 그 의미를 알게 해 준 아내에게 감사와 사랑을 드립니다. 모든 영광을 하나님께 올립니다!

나의 마음을 주님 당신께 드립니다, 즉시로 그리고 진정으로.

Cor Meum Tibi Offero Domine, Prompte Et Sincere.

목 차

I. 서론	1
1. 연구의 문제	
2. 연구의 범위와 논제	
3. 연구 방법론	
II. 칼빈의 그리스도 중심적(Christ-Centered) 영성	10
1. 칼빈의 영성과 경건	10
1. 1. 영성의 정의	
1. 2. 칼빈의 영성	
2. 칼빈의 영성의 기초: Solus Christus와 모방	34
2. 1. 그리스도 = 중보자	
2. 2. 그리스도 = 은총 담지자	
2. 3. 그리스도 = 둘째 아담, 하나님의 온전한 형상	
2. 4. 그리스도 = 왕적 제사장	
3. 칼빈 영성의 Imitatio Christi의 배경	47
3. 1. 중세 신비주의와 Bernard of Clairvaux의 영성	
3. 2. Devotio Moderna와 Thomas à Kempis의 영성	
3. 3. 프랑스 인문주의 영성	
3. 4. Erasmus의 영성	
III. Imitatio Christi의 근거: 그리스도와의 연합 (Unio Cum Christo)	72
1. 신비한 연합	72
1. 1. 신비한 연합	
1. 2. 신비한 연합의 유비: 머리와 몸	
1. 3. 신비한 연합과 Mysticism	
2. 신비한 연합의 지향점	85
2. 1. 연합의 의미: 합일 대 연합	
2. 2. 추구방향: 자기완성 대 하나님의 영광	

IV. Imitatio Christi의 내용: 그리스도의 모범 (Exemplar Christi)	90
1. 그리스도의 모범	90
1. 1. 칼빈에게 있어서의 그리스도 모방론	
1. 2. 모범으로서의 그리스도	
1. 3. 그리스도의 모범	
2. 그리스도인의 모방	97
2. 1. 그리스도와 그리스도인	
2. 2. 미메시스(μῖμησις)의 이중구조	
2. 3. 연합과 모방의 상관관계	
V. Imitatio Christi의 주체: 그리스도의 내주 (Inhabitatio Christi)	107
1. 그리스도의 내주	107
1. 1. 그리스도의 내주와 모방	
1. 2. 내주의 두 방식: 칭의와 성화	
1. 3. 칼빈의 Monergism: Sola Gratia	
2. 송영(頌詠)의 예배신학	115
2. 1. 예배와 영성	
2. 2. 예배와 생활	
VI. Imitatio Christi의 방법: 그리스도와의 교통 (Communio Christi)	120
1. 그리스도와의 교통	120
1. 1. 머리이신 그리스도: 개인적 차원	
1. 2. 몸인 교회 : 공동체적 차원	
2. 교통으로서의 은혜의 수단	126
2. 1. 신지식과 교통: 말씀과 성령으로	
2. 2. 기도를 통한 교통	
2. 3. 성례와 참여(Participatio)	

VII. Imitatio Christi의 실천: 그리스도의 십자가를 따름 (<i>Nachfolge Crucis Christi</i>)	146
1. 칼빈의 십자가 영성	146
1. 1. 내적 차원으로서의 자기부인	
1. 2. 외적 차원으로서의 자기 십자가를 지는 삶	
1. 3. 십자가와 부활의 관계	
1. 4. 따름, 실천의 제자도	
2. 칼빈의 생활 영성	167
2. 1. 종말론적 관점에서의 세상 멸시	
2. 2. 만물의 유익한 용도와 세상 긍정	
2. 3. 세상 속의 수도사	
2. 4. 종말론적 현실주의	
VIII. 결론	180
Bibliography	185
Abstract	199

도표 차례

Table 1	영성분석의 틀	9
Diagram 1	칼빈의 경건	32
Diagram 2	칼빈의 영성	183

약어 표

CO = John Calvin, *Ioannis Calvini Opera Quae Supersunt Omnia. Corpus Reformatorum*. Ed. Wilhelm Baum, Edward Cunitz, Edward Reuss, 59 Vols. Brunswick: Schwetschke, 1863-1900.

OS = John Calvin, *Johannis Calvin Opera Selecta*. Ed. Peter Barth, Wilhelm Niesel, 5 Vol. Munich, Germany: Kaiser Verlaq, 1925-52.

Inst = John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*. Trans. Ford Lewis Battles, Ed. John T. McNeill, 2 Vols. Philadelphia: Westminster, 1960

Comm = Ages Digital Library Software : The John Calvin Collection, *Calvin's Bible Commentaries ; Commentaries of John Calvin*. Trans. John Owen Et Al. 46 Vols. Edinburgh: The Calvin Translation Society, 1843-55. Reprint, 22 Vols. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1979.

Serm = John Calvin's Sermon ; Ages Digital Library Software : The John Calvin Collection, *John Calvin's Sermons*.

ST = Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, Ed. Thomas Gilby, 60 Vols, NY: McGraw-Hill Book Company, 1973.

초록(국문요약)

Imitatio Christi를 통해 본 John Calvin의 그리스도 중심적 영성 연구

우리는 오늘날 영성의 혼란의 시대에 살고 있다. 이러한 때에 우리가 말씀을 최고의 권위로 한 바른 신앙의 토대위에 서기 위해서는 '개혁과 영성 신학'을 정립하여야 하는데 그것은 바로 칼빈을 통한 성경의 교훈으로 돌아가야만 가능한 것이다. 16세기의 칼빈의 시대에는 오늘날에도 만연한 기계론적인 성례주의 영성, 신비주의 영성, 자기완성적 수덕주의 영성과 수도원 영성, 그리스도의 인성만 강조하는 펠라기우스적 영성, 관념적인 지성주의 영성 등이 이미 있었다. 칼빈은 이러한 다양한 영성을 성경에 입각하여 재통합함으로써 균형잡힌 영성을 창출하였다. 따라서 오늘날 칼빈의 영성을 연구하는 것은 우리시대의 혼란스러운 영성을 분석하고 재통합하는데 적절한 것이다.

지금까지 칼빈에게 있어서의 신앙적이며 실천적인 부분은 '경건'(Pietas)으로 연구하여 왔지만, 칼빈에게 있어서의 '경건'은 오늘날의 언어인 '영성'으로 재해석해야 한다. 또한 칼빈에게 있어서 '신비적 연합'(Unio Mystica)이 그의 영성의 핵심임은 부각되어 왔지만, 신비적 연합 역시 보다 넓은 관점 아래서 조명해보아야 통합적인 영성 신학을 제시할 수 있다. 따라서 통합적인 영성 신학을 위하여 칼빈의 영성이 어떤 중심 원리를 갖는지를 재조명하고, 그 영성이 어떤 기초, 주체, 내용, 방법, 실천을 갖는지를 종합적으로 살펴보아야 한다.

칼빈에게 있어서 영성의 핵심은 '신비적 연합(Unio Mystica)'으로 나타나고 있는데 이 핵심을 중심으로 그리스도와의 관련성으로 확장되어 나타나고 있다. 이것은 칼빈 영성의 중심 원리가 그리스도 중심의 영성임을 알려준다. 또한 그리스도 중심의 영성은 그리스도인이 그리스도를 본받는 모방론이 그 중심의 내용으로 되어왔다. 따라서 본 논문은 칼빈의 영성을 모방론(Imitatio Christi)의 관점에서 재정의하고, 그리스도 중심적인 영성으로 재해석하고 있다.

칼빈의 영성은 시대를 초월하여 창안된 것이 아니라 칼빈 이전과 칼빈 당대

의 영성의 흐름들을 배경으로 하여 창의적으로 종합함으로 나온 것이다. 칼빈은 Devotio Moderna의 영성을 간접적으로 영향 받았으며, 에라스무스적 인문주의와 버나드의 영향으로 영성에 있어서 지성적인 측면과 함께 신앙의 신비적 요소를 균형있게 강조하고 있다.

칼빈의 영성은 '그리스도와의 연합(Union with Christ)'이 기초이자 원인이 되며, '그리스도에 대한 모방'을 통하여 완전한 그리스도와의 연합을 향하여 나아가는 지향점을 갖는다. 칼빈에게 있어서 *Imitatio Christi*의 주체는 '내주하시는 그리스도(*Inhabitatio Christi*)'로서 모방의 실제 주체가 신자가 아니라 그리스도임을 강조한다. 이것은 칼빈의 은총독력주의(Monergism)적인 사상으로 예배의 영성으로 나아가게 한다. *Imitatio Christi*의 실제적인 내용으로서 '그리스도의 모범(*Exemplar Christi*)'을 따르는 것으로 그리스도의 삶을 모사(模寫)가 아니라, 창의적인 미메시스(μυμησις)를 통해서 재현하는데 있다. *Imitatio Christi*의 방법은 참된 신지식의 근원인 그리스도와 성령의 역사를 중심으로 하는 '그리스도와의 교통(*Communio Christi*)'에 있다. 이것은 말씀과 성령을 통해서, 기도를 통해서, 성례를 통해서 증진된다. 칼빈의 *Imitatio Christi*의 실천은 "그리스도의 십자가(*Crucis Christi*)를 따름(Nachfolge)"으로 나타나는데 이는 자기부인(*abnegatio nostri*)의 외면화된 모습으로 현실참여적인 제자의 삶을 말하며, 세상에 대한 이중성(경멸과 긍정)의 균형과 함께 종말론적 현실주의(Eschatological Realism)로 나타난다.

칼빈의 영성은 그의 모방론을 통해 이해될 수 있는데, 그것은 오직 그리스도(*Solus Christus*)를 중심 원리로 하는 그리스도 중심적(Christocentric; Christ-centered) 영성이다.

I. 서론

1. 연구의 문제

본 논문은 종교개혁을 완성하고 프로테스탄트 신학을 제시하였던 존 칼빈(1509-1564)의 영성 사상을 ‘그리스도를 본받음(*Imitatio Christi*)’의 관점에서 해석하고자 한다.

오늘날은 영성의 혼란의 시대이다. 사상적으로는 Post-modernism의 시대이자 ‘종교박람회’라는 말이 걸 맞는 종교다원주의의 시대라 할 수 있다. 다양성과 관용을 상식으로 하는 이 시대에 있어서 기독교 신앙은 불신앙과 함께 혼합주의(Syncretism) 신앙의 위협을 동시에 맞이하고 있다. 이제 거대 담론적(Mega-story) 진리관은 비지성적인 관념으로 치부되며 누구나 자신의 스승을 두고 살아가는 때가 도래한 것이다. 이러한 신앙적 혼란은 기존의 Dogma를 강조해 온 정통신앙과 신학을 위협하고 영성의 혼란을 가져오고 있다.

또한 이러한 배경아래 신앙의 다른 강조이자 표현인 ‘영성’이라는 말 자체가 혼란을 더욱 가중시키고 있다. 현대 개신교의 활발한 논의 중 한 흐름은 바로 영성(Spirituality)에 관한 것이다. ‘영성’은 인간의 신앙과 삶에 대한 근본을 나타내는 용어로서, 오늘날 대중적으로 영향력 있게 사용됨으로 시대의 어휘가 되어가고 있다. 그러나 현재 ‘영성’이라는 단어는 특정 종교나 교파에서만 사용하는 것이 아닐 뿐 아니라, 주관적인 사용을 통해 그 의미가 부정확하게 되어 이제는 재정의 하지 않으면 사용할 수 없는 용어가 되었다. 따라서 시대의 용어인 ‘영성’을 개혁 신학에 맞게 재정의 하고 우리가 실제로 적용 가능한 ‘개혁과 영성 신학’을 정립하는 것이 우리에게 필요하다. 지금까지는 이 분야에 있어서 칼빈의 ‘경건’(Pietas)을 연구하여 왔다. 그러나 칼빈에게 있어서의 ‘경건’이라는 개념은 오늘날 영성의 중요한 중심 개념으로서 보아야 한다.

기독교 신학 전통에서는 다양한 신학 사조가 있어 왔지만 대개 지성주의로 흐르거나 또는 반대로 신비주의로 흐르는 편향적 성향이 계속되어 왔다. 중세 말기의 경우에 스콜라신학과 수도원주의는 이 두 가지의 부조화스러운 성향이 공존하는 모습을 보여주기도 하였다. 또한 서구의 포스트모더니즘과 다원주의의 영향아래 신앙의 절대적 가치가 고정되지 않음으로 인한 신학적 혼돈의 시기를 보내

고 있는 이때에, 현대의 지성 중심의 서구신학이 그 한계를 극복하고자 동방신학과 교회의 신비적 전통에 대해 눈을 돌리기 시작하였다. 이는 개신교 신학과 카톨릭 신학의 만남, 카톨릭과 정교회와의 만남, 기독교와 타종교와의 만남 등 기존의 이질적인 또는 대립적인 진리관의 ‘만남’으로 다양하게 나타나고 있다. 전통적인 신학사조가 어느 한쪽 부분으로 치우쳐 있다고 한다면 오늘날은 잘못된 혼합의 양상을 보이고 있는 것이다. 따라서 오늘날 지성과 감정, 이론과 실천, 배움과 실행, 신앙과 삶의 통합의 문제는 오늘날 다차원적(Multi-focus)이고 균형잡힌 온전한 영성의 당위성을 우리에게 요구하고 있다. 동시에 현대를 살아가는 신자들에게 혼합적인 것이 아니라 순전한 개혁과 영성을 제시하여 주어야 할 필요성이 증대되고 있다.

16세기 칼빈의 때에는 신비주의 영성, 자기완성적 수덕주의 영성, 예수 그리스도의 인성적 측면만 강조하는 자유주의적 영성, 관념적인 지성주의 영성 등이 만연한 때였다.¹⁾ 그러한 상황가운데 칼빈은 경직된 스콜라신학과 신비주의 등을 성경에 입각하여 재통합함으로써 균형잡힌 신학을 창출하였던 창의적인 통합자(creative synthesizer)였다. 마찬가지로 오늘날에 우리 역시 체험 및 은사만 강조하는 영성, 신비주의적인 완덕주의 영성, 염세주의적 영성, 반지성주의 영성의 혼란 가운데 살고 있다. 따라서 오늘날 칼빈의 영성을 연구하는 것은 우리시대의 분열된 영성을 분석하고 재통합하는데 적절한 것이다.

‘기독교 영성’은 다름아닌 신앙의 대상인 그리스도와 그리스도인과의 관계 가운데 논의하는 것이며 동시에 우리의 삶과 직접적인 관련을 이루는 것이므로, 칼빈의 “그리스도를 본받음”에 대한 사상을 연구하는 것은 칼빈의 영성을 정립하는데 필수적인 부분이 될 것이다. 특히 현대의 자유주의적인 관점이 그리스도의 인성만을 강조하는 윤리적인 「모방신학」으로 치우쳐져 있으며, 역으로 보수적인 관점에서는 그리스도를 믿음의 주로만 고백하는 경향을 갖고 있다. 따라서 이러한 배경아래 ‘그리스도 모방’에 대해서 칼빈이 무엇을 추구하였는지를 살펴보는 것은 「개혁주의 영성」의 기초가 되는 칼빈의 영성을 제시하는 바른 방향이 되는 것

1) David Foxgrover, "Calvin as a Reformer: Christ's Standard-Bearer," in *Leaders of the Reformation*, ed. Richard L. DeMolen (Selinsgrove: Susquehanna University Press, 1984), pp. 178-180. 종교개혁자로서 칼빈은 자신을 모든 종류의 대적자들에게 둘러싸여있는 자로 인식하였다. 즉 papists, anabaptists, epicurean, hypocritical ministers, compromisers 등이다. 따라서 칼빈은 때때로 전투적 은유(military metaphor)를 사용하였다. 그로 하여금 이러한 인식은 자신 고유의 신학적 위치를 자리잡게 하였다.

이다. 칼빈의 영성을 살펴보는 것은 칼빈 신학의 교조주의(敎條主義)적인 관점과 칼빈 신학에 대한 오해에 대한 교정의 역할을 동시에 해주는 것으로 개혁파 신학의 오늘 나에게 주는 생활적, 실천적 의미를 살펴보는 것을 의미한다.

2. 연구의 범위와 논제

본 논문은 칼빈의 저작 중 기독교강요(1559)²⁾와 그의 복음서 주석 및 특히 바울서신³⁾ 관련 주석을 중심으로 살펴볼 것이며, 기타 그의 설교와 주요 논문 등

2) 기독교강요만을 볼 때, 칼빈의 영성이 잘 드러나는 본문을 전통적으로는 기독교강요 최종판(1559)의 제3권 6장-10장까지의 내용에서 주로 찾아보았다. Leith(1949)의 경우가 단적인 예이다. Leith는 영성의 관점이 아니라 칼빈이 말한 그리스도인의 생활에 대한 관점을 '경건'으로 보고 적용한 것이다. Wallace(1959)의 경우는 조금 더 확대되어 기독교강요, 설교, 주석 등 포괄적으로 늘어나지만 기독교강요 3권의 중심 사상이 역시 주를 이루고 있다. 이러한 때에 Mckee(2001)의 책은 제목이 말해주듯이 목회 경건(Pastoral Piety)에 관한 내용의 편집이므로, 기독교강요 중심을 벗어나 칼빈의 삶에 대한 내용, 예전 관련 내용, 그리스도인의 윤리에 관한 글들을 추가하여 다양하게 제시하고 있다. Mckee는 본 논의와 더 근접한 범위를 다룬다. 그러나 Mckee 역시 '목회 경건'의 관점에서 제시한 목록이다. 논자는 기독교강요의 경우 전체를 통해서 살펴볼 것이다. 왜냐하면 칼빈의 경건 이해는 신자의 삶 부분만이 아니라 신지식, 율법론, 성례론과 연결되어 있고, 또한 *Imitatio Christi*를 통해서 칼빈의 영성을 이해하려고 할 때 기독교론은 필수적이기 때문이다. John H. Leith, *John Calvin's Doctrine of the Christian Life* (Louisville: Westminster John Knox Press, 1989); Ronald S. Wallace, *Calvin's Doctrine of the Christian Life* (Edinburgh: Oliver and Boyd Ltd, 1959); Elsie Anne Mckee, ed. trans., *John Calvin: Writings on Pastoral Piety* (New Jersey: Paulist Press, 2001).

3) 기독교강요 최종판 3권 6장-10장까지의 내용은 그리스도인의 삶에 대하여 간결하면서도 분명한 중요한 항목임에도 불구하고 놀랍게도 초판(1536)에는 없다. 이 부분의 내용은 두 번째 판(1539)에 처음으로 등장하고, 이후 최종판에서 5장의 내용으로 증보되었다. 초판에 없던 삶에 대한 항목이 추가되었다는 사실은 그의 신학에서의 중요한 변화를 말해준다. Battles는 칼빈이 신자의 삶에 관심을 기울이게 되면서 그의 영성이 풍성해진 이유를 몇 가지로 말하고 있다. 첫째로, 그것은 Geneva에서의 2년 동안의 실패의 경험과 Martin Bucer와 함께 있었던 Strasbourg에서의 목회 경험을 통해서 신자들의 현실을 보았기 때문이다. 또한 Martin Bucer의 로마서주석의 출간의 영향도 고려해야할 것이다. 둘째로, 또한 신학적으로는 그의 바울 신학에 대한 이해가 깊어지면서 온 것이라는 것이다. 칼빈은 이미 어거스틴을 통해서 그의 바울에 대한 이해가 깊어졌다. 칼빈의 첫 주석은 의미심장하게도 로마서 주석(*Commentarii in Epistolam Pauli ad Romanos*)으로 1540년에 출간되었는데 그것은 1536년부터 1538년까지 제네바에서 강의했던 것을 개정했을 것으로 본다. 그의 신약주석은 로마서(1540)를 시작으로 고린도전후서(1546), 갈라디아서, 에베소서, 빌립보서, 골로새서(1548), 디모데전후서(1548),

을 다룰 것이다.

히브리서(1549), 디도서(1550), 데살로니가전후서와 빌레몬서(1550), 야고보서(1550), 야고보서, 베드로전후서, 요한일서, 유다서(1551), 사도행전(1552), 요한복음(1553), 공관복음(1555)의 순서로 출간하였다. 앞서 말한대로 칼빈은 바울서신을 제일 먼저 출간할 정도로 그에게 있어서 바울서신은 특별한 것이었다. 예를 들어 '그리스도 안에서(in Christ)', '주 안에서(in the Lord)'라는 구절은 요한 자료를 제외하고 다른 신약에서 거의 없는 바울의 독특한 강조이다. 더욱이 요한의 자료가 그리스도와 신자간의 상호적 본래성(mutual inherence, reciprocal)을 강조하는 반면 바울은 '그리스도안에 있는 신자'를 강조하고 있는 것이다. 이점을 M. A. Seifrid는 바울이 하나님의 구원사역은 그리스도를 통하여 이루어진다는 점과 구원하는 그리스도의 주재권(Lordship) 아래 사는 신자의 생활에 대한 바울의 독특한 강조라고 평가하고 있다. 이러한 바울에게 있어서의 그리스도와의 연합사상을 Deissmann은 Hellenistic Mystical 사상의 영향으로 보기도하지만, Ridderbos에 의하면 바울 설교의 전형적인 표현으로 "in Christ"는 "in Adam"과 병행되는 것으로 구원론적인 설명이자 구속사적인 견지에서 이해를 해야하는 것이다. 칼빈 역시 바울을 자주 인용하면서 바울의 연합 사상을 가지고 구원론과 성화론의 심층과 영성의 중요한 기초로 사용하고 있다. 또한 복음서가 예수님의 삶의 행적과 따름에 대해 말하고 있다면 바울서신은 본격적으로 신자와 예수님과의 관계에 대해서 논의하고 있다. 복음서의 따름(Nachfolge)과 바울서신의 닮음(Imitatio)은 서로 연관을 가지며, 구분되어 있는 것이다. 바울서신에서는 특별히 모방에 대한 단어들(예를 들어)이 집중적으로 빈번하게 등장한다.(동사 μιμεῖσθαι는 살후3:7, 9, 히13:7, 요삼11에서, 명사 μιμηταί, 는 고전4:16, 11:1, 엡5:1, 살전1:6, 2:14, 히6:12, 벰전3:13에 대표적으로 나오며, 명사 example, model, pattern, standard으로 번역될 수 있는 명사 τύποι는 고전10:6, 11, 빌3:17, 살전1:7, 살후3:9, 딤후4:12, 딤후2:7, 벰전5:3에 나오고 example로 번역되는 명사 ὑπόδειγμα는 요13:15, 히4:11, 8:5. 약5:10에 등장한다.) 따라서 칼빈에게 있어서 바울서신은 매우 특별한 위치를 차지하고 있음이 분명하다. Richard A. Muller에 의하면 기독교 강요의 loci는 성경의 신앙 진술, 특히 "Pauline" odering principle 즉, 바울서신의 신학적 구조에 근거한 것이다. 이는 Melanchthon의 영향력이기도 한데 이러한 Muller의 주장을 Wulfert de Greef도 반복 주장하고 있다. Ford Lewis Battles, *Interpreting John Calvin* (Grand Rapids: Baker Books, 1996), pp. 295-300; Wulfert De Greef, *The Writings of John Calvin* (Grand Rapids: Baker, 1989), p. 94-101, M. A. Seifrid, "In Christ: Paul," in *The IVP Dictionary of the New Testament*, ed. Daniel G. Reid (Illinois: InterVarsity Press, 2004), pp. 511-515; Herman Ridderbos, *Paul, An Outline of His Theology*, trans. John Richard De Witt (Grand Rapids: Wm B. Eerdmans Publishing, 1975), pp. 57-64; Robert P. Meye, "The Imitation of Christ: Means and End of Spiritual Formation," in *The Christian Educator's Handbook on Spiritual Formation*, ed. Kenneth O. Gangel and James C. Wilhoit (Grand Rapids: Baker Books, 1994), pp. 201-204; Richard A. Muller, *The Unaccommodated Calvin: Studies in the Foundation of a Theological Tradition* (New York: Oxford University Press, 2000), p. 17; Wulfert de Greef, "Calvin's Writings," in *The Cambridge Companion to John Calvin*, ed. Donald K. McKim (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), p. 44.

칼빈 연구는 칼빈의 신학 사상에 초점을 두고 있거나 특정 교리 연구에 초점을 맞추어 진행되어 왔다. 그러나 칼빈의 영성에 대한 연구는 그 모든 사상의 근본과 모티브를 이루는 칼빈의 심장에 해당하는 것으로, 칼빈의 신학을 교리중심이 아니라 신자의 삶에 대한 실존적 이해로 접근하며, 그의 신학 사상이 얼마나 신앙과 삶을 통합하고 있는지 새롭게 알게 해준다.

20세기에 들어와서 시작된 칼빈에 대한 접근은 Abraham Kuyper의 Neo-Calvinism적 접근이나 Karl Barth의 Neo-Orthodox적 접근이 주류를 이루고 있었다.⁴⁾ 상이해 보이는 접근이지만 양자가 교의학적인 접근이라는 공통의 방법을 취한다. 그러나 Lucien Richard(1974)로 시작하여 Otto Gründler(1976), Bouwsma(1988), Chin(2002) 등에 이르는 연구는 ‘영성’이라는 새로운 해석의 틀로 칼빈을 재해석하고 있다. 이는 기존의 Leith(1949), Wallace(1959)나 Battles(1978)의 칼빈의 ‘경건’에 대한 연구, 칼빈에게 있는 신비주의 전통에 대한 Siktberg(1951), Reuter(1963), Reid(1978), Tamburello(1994), Lane(1976-1999) 등의 연구, 칼빈의 ‘신비적 연합’에 대한 원종천(1989), 김재성(1998) 등의 연구와 함께 병행되는 접근 방식이다.

논자는 이러한 논의를 배경으로 칼빈의 영성을 그의 ‘그리스도를 본받음(Imitatio Christi)’의 관점에서 진술하려 한다. 「그리스도 모방론」은 영성의 논의에 있어서 기독교 세계의 특별한 위치를 차지해왔다. 앞에서도 말한 바와 같이 그리스도인에게 영성이란 결국 그리스도와와의 관계성 가운데 출발하는 것이다. 칼빈의 영성을 그리스도 모방의 견지에서 살펴본다면 보다 보편적인 논의를 할 수 있는 장이 될 것이다. 논문은 ‘그리스도 모방’이 다양한 신학을 뛰어넘는 신앙의 근본이자 모든 그리스도인의 윤리와 삶의 기초라는 것을 전제하고 있다. 수많은 영성의 논의에 있어서 개혁과 영성과 함께 비교하여 그 차이점을 분명히 파악하는데 중요한 모티브가 아닐 수 없다.

칼빈에게서 거룩한 삶 또는 영성에 대하여 Clive S. Chin(2002)은 이미 ‘신비적 연합(Unio Mystica)’과 ‘그리스도의 모방(Imitatio Christi)’을 두 기초로 제시

4) I. John Hesselink에 의하면 20세기 칼빈 해석은 주로 신정통신학의 해석이 주된 방향이다. Hesselink의 분류에 따르면 Wilhelm Niesel, T. F. Torrance, Ronald Wallace, Benjamin Reist, Brian Gerrish은 주장하는바 자체가 신정통 신학으로 여겨지고, Werner Krusche, Edward Dowey는 신정통 신학을 스스로 표방하고 있다. I. John Hesselink, "Book Review: The Unaccommodated Calvin: Studies in the Foundation of a Theological Tradition," in *Calvin Theological Journal* 37 (April 2002): 148.

하였다.⁵⁾ 그러나 칼빈의 영성은 두가지 차원이라기 보다는 보다 포괄적이며 통합적인 관점에서 보아야 한다. 칼빈의 영성을 보다 통합적으로 보기 위하여는 칼빈에게 있어서 영성의 근본 Motif로 종래 강조되어온 *Unio Mystica* 뿐 아니라 *Inhabitatio Christi*, *Communio Christi*, *Nachfolge Crucis Christi*의 내용을 살펴보아야 한다. 또한 *Imitatio Christi*는 두 개중 하나의 차원이기 보다는 칼빈의 전체 영성의 경향성을 보여주는 중심 개념으로 보아야 한다. 따라서 논자는 그리스도중심적인 중심원리를 통해 *Unio Mystica*만이 아니라 다른 개념들을 확대하여 통합적으로 살펴보려하고, 모방론(*Imitatio Christi*)의 관점에서 이를 설명하고자 한다.

칼빈에게 있어서 그리스도인은 누구인가? 그리고 어떻게 살아야 하는가? 칼빈의 신학에서 추구하는 영성은 무엇인가? 라는 기본적인 질문에 대한 칼빈의 답변을 ‘*Imitatio Christi*’라는 중심개념을 관점으로 하여 살펴볼 것이다.

논자는 칼빈의 영성은 ‘그리스도와 의 연합’이 그 원인이 되지만 ‘그리스도를 본받는 삶’으로 나아가는 영성임을 전제로 한다. 칼빈에게서 ‘그리스도’는 그리스도인의 정체성이며 모든 넓은 의미의 구원의 중심에 놓여있다. 주의할 점은 칼빈을 기독교 중심의 신학(Barth적 경향성)이라고 단정짓기는 어렵다는 것이다. 칼빈은 오히려 삼위일체적 신학의 균형을 갖고 있으나, 구원론과 성화론적인 측면에서는 그리스도 중심성을 갖는다고 말해야 할 것이다.

칼빈은 ‘*Imitatio Christi*’를 다룰 때 ‘내주하시는 그리스도(*Inhabitatio Christi*)’가 모방의 실제 원동력임을 강조하고 있다. 그리스도를 본받는 일은 그 주체가 모방자가 아니라 그리스도임을 밝혀 칼빈의 은총독력주의(Monergism)적인 사상은 성화론과 영성론에 있어서도 여전히 일관되고 있음을 볼 것이다. 칼빈은 신비주의와 도덕주의의 오류를 교정하는 겸손한 믿음의 영성, 예배의 영성을 강조하고 있다. 또한 신자 편에서의 열심 즉, 은총에 절대적으로 매달려야함이 무시하지 않고 통합하고 있음을 밝힐 것이다.

실제적인 내용으로서 ‘*Imitatio Christi*’는 ‘그리스도의 모범(*Exemplar Christi*)’을 따르는 것으로 그리스도의 삶을 재현하는데 있음을 보여준다. 그러나 그 재현은 모사가 아니라 모범으로서 그러하며, 그리스도의 모범의 최고로 제시하

5) Clive S. Chin, "Unio Mystica and Imitatio Christi: The Two-Dimensional Nature of John Calvin's Spirituality," Ph. D. diss., Dallas Theological Seminary, 2002.

는 자기부인의 삶은 수덕주의를 통한 개인의 완성에 영성의 내용이 있는 것이 아니라 하나님의 주재권이 주된 것임을 분명히 하며, 개인이 아닌 세상속에서의 실천하는 사랑의 삶을 보여준다. 또한 칼빈에게 있어서의 모방의 이중적인 구조가 나타나고 있는데 이것을 살펴볼 것이다.

*Imitatio Christi*의 실제적인 방법은 그리스도와의 교통(*Communio Christi*)에 있음을 말하고자 한다. 그리스도와의 교통은 참된 신지식의 근원인 그리스도와 성령의 역사가 주된 것으로 말씀과 성령의 이중은총의 특징을 살펴볼 것이다. 또한 칼빈의 기도론을 통하여 말씀과 신앙과 기도의 상관관계를 통해 기도가 신자의 신앙에 있어서 특별한 위치에 차지하고 있음을 강조한 점을 볼 것이다. 또한 성례를 통한 그리스도와의 연합이 어떠한 방식인지를 살펴볼 것이다.

마지막으로 칼빈의 '*Imitatio Christi*'는 그리스도의 십자가(*Crucis Christi*)를 따름으로 나타나는데 수도원주의가 아닌 현실참여적인 제자도 영성이며, 세상에 대한 이중성(경멸과 긍정)의 균형이 중심되는 영성임을 말해준다. 이를 위한 훈련의 개념은 영성의 개념과 조화하여 신자를 게으르지 않도록 언제나 독려하며, 특히 공동체의 의미를 강조함으로 수련 중심만의 영성의 허상을 비판하고 통합적인 영성을 칼빈이 제시하고 있음을 다루게 될 것이다.

논자는 칼빈의 영성 신학을 통해 칼빈의 영성은 칼빈 이후의 개혁신학의 영성과 연장선에 있으며 오늘날 한국교회에 절실하게 필요한 프로테스탄트 영성의 본질임을 밝히려 한다.

3. 연구 방법론

- 신학적 해석 :

최근의 칼빈에 대한 연구 방법중 중요한 흐름은 칼빈의 직전 사상과 동시대, 또는 이후의 신학사상의 배경 가운데 비교 연구하는 역사신학적인 방법론이 지배적일 것이다. Heiko Oberman학파의 Richard Muller의 '역사적 칼빈 연구'라고도 할 수도 있을 것이다. 이러한 역사적 접근방법은 칼빈의 '영성'을 정확하게 이해하는데 중요한 원리를 제시해 주지만 결국 칼빈의 '영성'을 구성하는 일은 칼빈 자신의 일차적인 원문을 해석해야하는 일이 주된 작업이어야 한다. 따라서 논자는

칼빈의 역사적 배경을 염두에 두고, 칼빈의 라틴어(Latin) 텍스트를 통해 신학적으로 해석하는 것에 주력할 것이다.

먼저 칼빈의 신학 안에서 영성과 관련된 중심 교리(Central Dogma)와 중심 원리(Central Principle), 그리고 중요 개념(Core Concept)이 무엇인지 살펴보고자 한다. 이를 위해 칼빈 문헌 중 그리스도 연합과 모방에 관련된 텍스트(특히 강요와 주석, 설교)를 통해 그 중요성을 살펴보고, 관련된 그의 사상중 성화론과 성령론과의 관련성 가운데 해석을 시도할 것이다.

- 신학적 유형론, 비교와 대조 :

칼빈 자신이 직-간접적으로 언급하고 있는 당대의 영성 사상과 비교와 대조를 통하여 칼빈의 사상을 보다 분명하게 명료화시킬 것이다. 비록 칼빈에게 영향을 주었던 중세말기와 종교개혁 당대의 인물들과 사상들을 언급하지만 역사적인 관점에 아니라 신학적인 해석의 관점에서 다루게 될 것이다. 그것은 각각 신학적 유형으로서 재정의 되어질 것이며 칼빈의 독특한 영성관과 그의 모방론을 정립하는 요인으로 또는 대립각으로 제시될 것이다. 특히 중세와 칼빈 당시의 영성 사상과 비교하여 연구하는 일은 칼빈의 종합적인 통전적 영성을 잘 이해하게 해줄 것이다.

- 영성 분석의 틀 :

이후 영성에서 매우 중요한 다섯 가지 관점으로 칼빈의 영성을 정립하고자한다. 영성에 있어서의 기원이 무엇이며, 주체가 누구인지, 어떤 내용을 갖는지, 그리고 어떻게 추구해야 하는지, 또한 어떤 실천적, 윤리적 함의를 갖는지가 바로 그것이다. 따라서 *Imitatio Christi*의 관점에서 영성의 근거와 주체와 내용과 방법과 실천을 서술함을 통해서 칼빈의 영성을 구체화 할 것이다. 칼빈의 *Imitatio Christi*를 알기 위해서는 그의 영성이 그리스도와 어떤 방식으로 구성되어있는가를 살펴보아야 한다. 어떤 종교든지 나름대로의 영성을 갖고 있다. 그러한 영성을 유형화하여 구분한다는 것은 비교하기 쉽지 않은 다른 차원의 요소들이 많기에 위험스러운 일이지만, 논자는 칼빈의 영성을 다음과 같은 다섯 가지의 이해의 틀로 구분해서 보려고 한다. 이러한 분석의 틀은 향후 다른 종교나 다른 신학의 영성을

분석하며 상호 비교함에 있어서도 유용하게 사용할 수 있을 것이다.

Table 1. 영성 분석의 틀

	영성의 범주	분석 내용
1	근 거	영성이 시작되는 기원, 기초, 지반이 무엇인가?
2	주 체	영성을 이루는 본질적인 주체는 누구인가?
3	내 용	영성의 주된 내용과 목적과 방향이 무엇인가?
4	방 법	영성의 목적에 도달하는 방법(수행)은 무엇인가?
5	실 천	영성의 삶의 의미, 즉 실천(실행)은 무엇인가?

II. 칼빈의 그리스도 중심적(Christ-Centered) 영성

1. 칼빈의 영성과 경건

칼빈의 영성을 다루기 전에 영성의 개념을 분명하게 할 필요가 있다. 왜냐하면 현재 영성이라는 단어만큼 의미의 폭이 넓게 사용되고 있는 어휘도 없기 때문이다. 영성(Spirituality)이란 단어의 의미는 시대에 따라 각 종교나 교파에 따라 사용되어왔고 사용자의 의도에 따라 전혀 다른ニュ앙스로 진술되고 있기 때문이다.

종교개혁자들이 초대교회의 온전한 모습으로 가기위해 성경으로 돌아갔듯이 (*ad biblia as ad fontes*) 올바르게 영성을 정의하기 위해서는 단어의 성경적 의미를 먼저 살펴보는 것이 중요하다. 아울러 우리는 역사적인 의미 변천과 신학적인 의미를 살펴보는 것이 바람직하다.

1. 1. 영성의 정의

1. 1. 1. 성경 어휘적 의미

성경에서 영성이라는 말은 직접적으로 나오지 않는다. 성경에서 영성과 관련된 용례를 살펴볼 때 우선적으로 생각해야하는 말은 바로 ‘성령’이다.¹⁾ 그리고 동시에 ‘영혼’과 관계되며, ‘신령한’의 용례와 관련을 갖는다.

a. 성령(Spirit), 영혼(spirit)

영성의 단어의 근간을 이루는 첫 번째 용어는 ‘성령’(Spirit) 또는 ‘영혼’(spirit)인데 이는 히브리어 ‘루아흐’(רוח)와 헬라어 ‘프뉴마’(πνεῦμα)에 해당하는

1) 나용화, 「영성과 경건」(서울: 기독교문서선교회, 1999), pp. 137-138. 영성이 주로 정신적인것, 지적인 것으로 여기려는 경향성은 헬라철학적인 것으로 성경의 영성은 성령이 중심이 되는 것이다.

다. 이 단어는 일차적으로 하나님의 '영'(Spirit), 성령과 관련한다. 영성은 진정한 영적 생명을 가능케하는 성령과의 연관 속에서 논의되어야 한다. 창세기 1:2, 26-27, 2:7에 나오는 '루아흐'(רוח)를 살펴볼 때 영성이 신적인 차원의 것이며 동시에 성령 하나님의 직접적인 움직임과 관련됨을 알 수 있다. 나아가 이 단어는 매우 다양한 의미²⁾를 갖고 있다. 그중 중요한 것은 바로 성령과 교통이 가능한 인간의 '영혼'에 대한 것이다. 인간의 '영'은 하나님과 교통할 수 있는 접촉점이 된다.³⁾ 결국 영성은 인간 신앙의 삶에 대한 이야기이다.⁴⁾ 성령 안에서 사는 삶의 생생한 생명력과 역동적인 활동의 의미와 연결되어 있다.

그러나 이 단어는 신자만이 아닌 모든 사람이 갖는 일반적 의미의 하나님의 형상을 가리킨다. 그리고 성령만이 아니라 악한 영에도 사용되는⁵⁾ 범위를 갖는다. 또한 육체와 대조 또는 분리적 의미로도 사용되기 때문에 전인(Whole Man)적이며 바람직한 영성의 방향을 다룰 수 있는 모든 내용을 담고 있지는 않다.

b. 신령한(Spiritual, Spiritually)

2) Francis Brown, ed., *The New BDBG Hebrew and English Lexicon* (Massachusetts: Hendricson Publishers, 1979), pp. 924-925; Horst Balz and Gerhard Schneider, ed., *Exegetical Dictionary of the New Testament* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1993), pp 117-122; 민영진, 「목회의 전문화와 영성」(서울: 연세대출판부, 1985), pp. 155-156. רוח 는 영혼 외에 숨, 바람, 살아있는 존재 등의 의미가 있는데 물리적인 실체 보다는 힘이나 그 근원을 지시하고 있다. 루아흐를 크게 세가지의 의미군으로 분류해 보자면 첫째로, 기상학적 현상인 바람으로서의 루아흐, 둘째는 사람 안에서 작용하는 각종 능력, 셋째로 하나님과 관련된 루아흐가 바로 그것이다. 따라서 루아흐는 자연, 사람, 하나님과 관련되어 있음을 보게 된다. 이러한 의미를 살펴볼때 영성이 물질적인 것, 육체적인 것, 현세적인 것과 반대의 의미가 아님을 보게 된다. 신약의 πνεῦμα 역시 רוח 와 동일한 의미를 갖는다.

3) 김성민 외, 「기독교 신앙과 영성」(서울: 협성신학연구소, 1995), p. 153.

4) Alister E. McGrath, *Christian Spirituality* (Oxford: Blackwell Publishing, 1999), p. 2.

5) Horst Balz and Gerhard Schneider, ed., *Exegetical Dictionary of the New Testament*, pp 117-122. 성경은 하나님의 영과 인간의 영, 천사의 영, 심지어 악한 영까지도 πνεῦμα라는 어휘를 동시에 사용한다. 하나님의 영은 ἅγιος 와 같은 형용사를(눅3:22), 반대로 악한 영은 ἀκάθαρτος같은 형용사를 사용하여(마10:1) 구분할 뿐이다. 따라서 성경에서의 '영'은 단지 물질이나 다른 피조물과 다른 영적인 존재자가 갖는 일반적인 특성을 주로 지칭하고 있다.

오히려 상기의 단어가 형용사(πνευματικός) 또는 부사적(πνευματικῶς) 용법으로 바뀌면 보다 의미가 분명해진다. 성경에서 볼 때 본 논의와 직접적인 연관이 되는 용례는 신약에서의 “신령한”이란 용법이다.(고전 2:15, 3:1, 14:37, 15:44, 46; 갈6:1) 이 용례에서는 ‘신령한’이라는 의미가 성령과의 절대적 관계가운데, 하나님이 요구하는 어떤 이상적인 인간 영혼의 모습을 추구하는 것임을 알게 된다. 따라서 이 용례가 본 논의의 중심이 되는 지향점과 관련이 되며, 이 단어와 관련하여 볼때 영성(Spirituality)은 하나님과의 관계 가운데의 인간의 진정한 삶의 모습과 관련되고 있다.

1. 1. 2. 역사적 의미

영성이라는 말의 근원에 대한 역사적 연구는 정확하게 일치하지는 않지만, 일반적으로 영성이라는 말을 처음으로 사용한 사람은 파우스투스(Faustus of Riez)로 알려져 있다.⁶⁾ 분명한 것은 영성이라는 단어인 라틴어 *Spiritualis*(spiritual)나 *Spiritualitas*(Spirituality)가 주로 카톨릭 교회의 용어였다는 것이다. 이 단어가 카톨릭 교회 안에서 주로 ascetical and mystical theology와 관련을 분명하게 맺고 있다고 한다면⁷⁾, 종교개혁 이후 용례는 더욱 복잡해진다. 종교개혁 당시와

6) 정용석 외 5인, 「기독교 영성의 역사」(서울: 도서출판 은성, 1997), pp. 23-24. Faustus는 '영성의 발전을 위하여 행동하라'(Age ut in spiritualitate proficias)는 말을 남겼다. 이것은 바울의 의미처럼 '성령을 따르라'는 의미였다. 마찬가지로 이 단어는 이미 2-3세기 터툴리안과 같은 라틴 교부들에 의해 영적(spiritualis)이라고 사용되고 있었고, 동시에 동방의 사막의 교부들에 의해서는 하나님께 대한 신뢰와 금욕적 훈련, 개인의 기도를 의미하는 것으로 발전하게 된다. 나아가 9세기의 Fulda의 칸디두스(Candidus)는 육체성 또는 물질성과 반대되는 개념으로 사용하였다. 이점에서는 후기의 Thomas Aquinas 역시 마찬가지였다. 이후 17세기 프랑스에서는 spiritualité을 경건한 종교적 삶을 가르키는 용어로 사용하였는데 기욤 부인(Madame Guyon)과 그의 제자 페넬론(Fénélon)이 그들의 정적주의(Quietism)와 함께 spiritualité를 사용하였으며, 이들에 대한 볼테르(Voltaire)의 비판을 거치면서 영성은 부정적인 인식을 갖게 되었다.

7) Bernard McGinn, "Introduction," *Christian Spirituality : Origins to The twelfth Century*, ed. Ewert Cousins (New York: The Crossroad Publishing Company, 1985), pp. xv-xvi; Louis Bouyer, *A History of Christian Spirituality*, Vol. 1 (New York: Desclee Company, 1963), pp. vii-xi; Bradley P. Holt, 「기독교 영성사」, 엄성옥 역 (서울: 도서출판 은성, 1993), pp. 20-21. Holt에 따르면 특별한 신자들을 위한 신비신학(mystical theology)과 일상적인 신자의 영성훈련인 수덕신학(금욕신학: ascetic theology)이 20세기에 이르러서는 통합되는 모습을 보이고 있다. Bouyer는 영성신학을 교의신학과 윤리신학과

이후에는 영성이라는 어휘가 주는 의미와ニュ앙스가 고정되지 않고 역사적으로 변화되어 왔기 때문이다. 일례로 영성주의자(spiritualisten)라는 단어⁸⁾를 통해 살펴보면 16세기 종교개혁 당시에는 이 단어가 재세례파 등의 ‘열광주의자’(Schwärmer, Schwarmgeister)들을 가리키는 용어였다. 종교개혁 당시에는 카톨릭과 주류 종교개혁만이 아니라 급진적 종교개혁의 일부인 신비주의적 열광주의자들에 의해 영성은 복잡한 양상을 띠고 있었으며⁹⁾ 주로 부정적인 이미지가 있었던 것이 사실이다. 이 단어는 17-18세기에 이르러서는 내적 체험을 강조하는 ‘광신주의자’(Enthusiasten)를 의미했고, 19세기가 되자 내적 말씀을 말하는 종교적 주관주의적 ‘신비주의자’(Mystiker)로서의 의미로 바뀌어 사용되었다. 또한 동일한 시대를 살펴봐도 영성의 의미는 다양한 차원을 가졌다. 종교개혁 시대에만 해도 강조하는 신학의 차이점으로 말미암아 동시에 이종적(異種的) 영성이 함께 나타났다. Volker Leppin에 의하면 종교개혁 시대에 영성주의(Spiritualismus)는

구분되어진 ascetic theology와 mystical theology으로 설명하는 Pourrat의 전통적인 카톨릭의 정의(이것은 18세기 Jesuit였던 Giovanni Scarameli <1687-1752>의 ‘영적 생활에 관한 학문’ 수립의 전통을 그대로 받은 것이다.)를 보다 현대적인 관점에서 넓게 수정하고 있다. 그에 따르면 영성이란 믿음의 대상들에 대하여 기술하는 대신 종교적인 의식(religious consciousness)에서 일어나는 반응까지 연구한다는 점에서만 교의(dogma)와 구분되는 것이다. 또한 교의신학이 영성신학의 기초로 전제한다는 점에서 교의신학이 영성을 부여 하는 것이며(이와 반대의 입장은 영성이 신학의 형태와 본질을 부여한다는 Wainwright가 있다.) 영성신학은 곧 윤리신학과 직접적인 연관을 갖는 것이다. 그의 책은 개신교의 영성까지 폭넓게 다루고 있다. 그러나 개신교의 경우, 특히 칼빈의 성화론을 중심으로 서술하고 있는 그의 칼빈에 대한 이해는, 개괄적이며 부정확하게 다루고 있다.

8) J. H. G. Goeters, "Spiritualisten" in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Dritte, 6 Band, ed. Hans Frhr. V. Campenhausen (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1962), pp. 255-257.

9) 개신교 계열의 급진적 종교개혁은 Anabaptists, Spirituals, Rationalists로 구분해 볼 수 있는데 이중 Konrad Grebel, Ludbig Häzzer, Felix Manz, balthasar Hubmaier, Jakob Hutter, Thomas Müntzer, Melchior Hofmann, Menno Simons 등과 Hans Denck, Sebastian Franck, Caspar Schwenckfeld 등과 같은 자들은 과격하게 영성운동을 이끌었다. 또한 카톨릭의 신비주의 전통은 Jesuit 운동의 Ignatius of Loyola(1491-1556)의 카톨릭적 갱신 사상과 Teresa of Avila(1515-1582)를 통해서 계속 이어 나갔다. 종교개혁자들은 카톨릭뿐 아니라 과격 종교개혁의 영성 사상과도 싸움을 벌여야 했다. 그러나 오히려 이러한 논쟁의 과정을 통해 종교개혁자들은 균형잡힌 영성을 갖게 되었다고도 평가할 수 있다. Bernard M. G. Reardon, *Religious Thought in the Reformation* (London: Longman, 1981), pp. 210-236; John W. O'Mally, "Ignatius of Loyola," Gillian T. W. Ahlgren, "Teresa of Avila," in *The Reformation Theologians*, ed. Carter Lindberg (Oxford: Blackwell Publishers, 2002), pp. 298-321.

성례전적 영성주의(Sakramentale Spiritualismus)와 함께, 신비주의 영향 아래 개인주의적(Individualistische), 종말론적(Eschatologische), 교회론적(Ekklesialen) 성격의 영성주의로 미묘하게 나뉘는 동시에 함께 나타났다.¹⁰⁾

이처럼 영성의 의미는 역사적인 변천에 의해 다양한 의미로 불리어져 왔을 뿐 아니라 동일한 시대에 있어서도 동일한 의미를 가진 것이 아니었다. 또한 대체적으로 정통신학적인 용어라기보다는 주된 중심으로부터 치우친 부정적인 운동의 성격을 띠는 것이 사실이었다. 무속종교와 불교, 유교가 혼합되어 있는 양상의 우리나라의 경우 역시 영성 운동에 있어서의 많은 문제점들이 거론되고 있다.¹¹⁾

그러나 본격적인 영성의 논의가 시작되는 20세기 후반¹²⁾에 이르러서는 ‘영

10) Volker Leppin, "Spiritualismus," in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Vierte, 7 Band, ed. Hans Dieter Betz (Tübingen: Mohr Siebeck, 2004), pp. 1584-1586.

11) 김균진, 「성령운동과 한국교회」(서울: 연세대출판부, 1985), pp. 251-252. 한국의 영성은 주로 성령운동과 연관이 있어왔다. 김균진에 의하면 민중신학 운동이나 도시산업선교와 같은 기독교 사회 운동의 부정적 성령운동이 그 한 부류인데 이는 성령 활동의 사회적 역사적 차원과 물질적 현실의 차원을 강조하는 것이다. 그러나 이것은 사회 운동으로 오해될수 있고 소수계층에 국한될수 있는 위험성이 있다. 동시에 개인지향적이고 회개와 은사를 강조하는 모성적인 성령운동이 있는데 이는 1970년대에 심령부흥회나 순복음교회의 성령운동으로서 샤머니즘적인 문제점을 갖고 있다. 한국교회는 샤머니즘적 기복주의와 물량주의적 축복관을 중심으로 하는 영성운동과 부흥운동이 주로 전개되었다고 해도 과언은 아니다. 이러한 영성에는 불건전한 신비주의, 이원화된 신앙관이 자리를 잡고 있다. 따라서 비윤리적 삶, 비범한 은사에 대한 일방적 추구, 사회 활동에 대한 무관심, 금욕적 세상도피주의 등의 통속적인 사상이 뿌리를 내리고 있는 것이다. Cf. 이한수, “참된 영성 개념의 정립의 과제,” 「신학지남」(1994 여름호): 57. 이처럼 한국에서의 영성은 주로 부흥 운동의 대명사가 되어 마구 사용함으로 혼란이 가중되고 있고 불건전하고 저급한 신비주의적, 은사주의적 개념을 넘어서지 못하고 있다.

12) 1960년대에 이르러 본격적인 영성 신학이 논의되었다. 로만 카톨릭 진영에서 1932년에 Joseph Guibert가 편집한 *Dictionnaire de la Spiritualité, ascétique et mystique doctrine et histoire*이 발간된 이래, 1983년도에 12권째에 이르렀는데 가장 방대한 작업의 시작이 되었다. 이후 개신교 가정에서 태어났지만 후에 카톨릭 신부가 된 Louis Bouyer의 3권의 책인 *History of Christian Spirituality*이 1963-68년에 발표되었다.(프랑스어판은 1960년도 발간.) 반면 개신교 진영에서는 성경비평학(biblical criticism)의 발전, 성경신학 운동(biblical theology movement)의 한계, 신앙의 회의주의(사신신학, ‘신에게 솔직히’ 출간)가 만연한 배경아래 시작되었다. 영국의 경우 1967년 Eric James가 편집한 *Spirituality for Today*의 출현을 시작으로 보고 있다. 또한 1985년 처음 발행하기 시작하여 총 25권에 이르는 방대한 *World Spirituality* 시리즈는 모든 종교와 철학을 영성의 관점에서 조명하고 있다. 우리나라의 경우는 1980년대부터 시작되었는데, 이는 업두섭의 수도적 관심과 종교다원주의자 김경재의 1985년 ‘영성신학 서설’을 시작으로 점차 복음주의권으로 확산되었다. 무엇보다도 사회적인 변화가 중

성'의 논의는 긍정적인 의미로 신학적 토론의 중심이 되고 있다. 또한 '영성'은 신학 분야에 만이 아니라 대중적인 용어로 확산되어 오늘날 영향력있는 단어가 되었다. 이는 20세기 후반이 제 1, 2차 세계대전 이후의 실존주의의 영장선에서 기존의 지성주의가 몰락하는 탈 이념적인 포스트모더니즘으로 규정되어지는 시대로서 그 배경을 함께하고 있기 때문이다.

1. 1. 3. 신학적 의미

영성 신학(spirituality Theology)은 다름아닌 그리스도인의 삶의 실제와 원리들에 관련된 신학 연구라고 할 수 있는데¹³⁾ 주로 '신비'와 '체험'의 신학적 논의¹⁴⁾ 가운데 형성되었다. 신비(*Mysterium*)는 기독교의 초월적(Transcendental)인 측면을 강조한다고 한다면 체험은 기독교 신자 안의 내적(Intrinsic)이며 내재적(Internal)인 측면을 강조하는 것이다. 이 양자는 하나님과 신자 사이의 관계를 다루는 것으로서, 기독교 신앙에 있어서 근본적인 것으로, 영성신학의 연구 대상이 되는 것이다.

따라서 신학 안에서의 영성 논의는 카톨릭의 신비주의(Mysticism) 전통과 함께, 개신교 전통에서는 기독교 신앙의 체험을 신학의 중심으로 바꾸어놓은 슐라이에르마허(Schleiermacher)¹⁵⁾까지 다양하게 논의될 수 있다.

요한데 1960년대에는 포스트모더니즘이 태동되는 때이며, 미국의 경우 히피운동과 같은 반문화 운동이 일어나는 시점이었다. 더욱이 종교적으로는 제 2 바티칸회의(1958-1963)를 통해 에큐메니즘이 확산되고 카톨릭과 개신교가 교류를 시작하는 때였다. Cheslyn Jones, Geoffrey Wainwright, Edward Yarnold, SJ, ed., *The Study of Spirituality* (Oxford: Oxford University Press, 1986), Preface; 이정석, "영성의 중심 예수그리스도 새롭게 이해하기," 「목회와 신학」(2004년 3월호): 73.

13) Simon Chan, *Spiritual Theology* (Downers Grove: InterVarsity Press, 1998), p. 16. 개혁신학의 전통적인 신학의 범주로서 영성은 주로 Sanctification과 연관되어 왔다. 그러나 Chan이 책의 부제를 *A Systematic Study on the Christian Life*으로 붙인 것처럼 영성신학의 범위는 매우 넓다고 할 수 있다. 영성 연구는 다양한 interdisciplinary research를 요구한다.

14) Alister E. McGrath, *Christian Spirituality*, p. 5; C. P. M. Jones, "Mysticism, Human and Divine," in *The study of Spirituality*, pp. 17-24.

15) Schleiermacher는 기독교의 자의식 안에 있는 절대 의존 감정(feeling of absolute dependence)이야말로 종교 생활의 일차적 구조로 말한다. 그에게 있어서 기독교 신학은 개념적인 것이 아니라 경험적인 것이다. 그에게 있어서 계시는 하향적으로 교리를 설명해주는 것이 아니라 구속에 대한 집단적인 경험의 자의식

이처럼 영성 신학은 신비와 체험이라는 기독교 근본적인 범주와 관련되어 논의되고 있지만, 영성의 실재에 있어서는 각 사람의 개성에 따라, 교단적 배경에 따라, 세계관에 따라 다른 영성의 모습으로 표출되며,¹⁶⁾ 어떠한 목표와 양식과 형태, 내용과 방법을 갖느냐에 따라 구분되어질 수 있다.¹⁷⁾

(self-consciousness)을 통해 전달된 하나님에 대한 지식을 설명하는 것이다. Schleiermacher는 하나님의 실재를 인간의 경험에서 찾는 전형이 되어 신학과 영성에 직간접으로 많은 영향을 끼쳐왔다. Friedrich Schleiermacher, *The Christian Faith*, ed. H. R. Mackintosh and J. S. Stewart (Edinburgh: T. & T. Clark, 1928), pp. 49-52, 131-141. 이 책은 1830년 발행된 독일어 원본으로부터 영역한 것이다. B. A. Gerrish는 Schleiermacher가 경건의 한계 안에서 신학을 논하였다는 점과 신학 진술의 순서의 실제적 양식을 선택함에 있어서는 칼빈과 비슷한 점이 있다고 조심스럽게 말한다. B. A. Gerrish, "Theology within the Limits of Piety alone: Schleiermacher and Calvin's doctrine of God," in *Reformatio Perennis*, ed. B. A. Gerrish (Pittsburgh: The Pickwick Press, 1981), pp. 67-80.

16) Alister E. McGrath, *Christian Spirituality*, p. 8f.

17) 카톨릭 진영에 있어서 Spirituality과 관련되어 주로 논의되고 있는 것은, 명상(Meditation), Ignatius에 의해 대표적으로 알려진 양심 성찰(Examination of Conscience), Lectio divina 또는 Lectio scholastica와 같은 영적독서(Spiritual Reading), 다양한 차원의 영적 수련(Spiritual Exercises), '영적 아버지'(spiritual father)의 개념이 들어있는 수도원주의에서 발원한 영적 지도(Spiritual Direction)등과 관련을 맺는다. 이 모든 범주는 '영성' 논의가 신비와 체험의 범주 안에서 이루어지고 있음을 단적으로 보여주고 있다. Eberhard Simons, "Meditation," Jesus Maria Granero, "Examination of Conscience," Josef Sndbrack, "Spiritual Reading," Ernst Niermann, "Spiritual Exercises," Friedrich Wulf, "Spiritual Direction," in *Sacramentum Mundi: An Encyclopedia of Theology*, Vol. 6. ed. Karl Rahner (New York: Herder and Herder, 1970), pp. 157-167. 카톨릭의 영성논의가 주로 Mysticism과 Asceticism적 측면과 영성에 대한 방법론을 중심으로 하고 있다면, 개신교의 경우는 Luther, Calvin, Puritanism, Pietism, Methodism에 의해 진행되어 왔는데, 주로 말씀과 기도를 통한 진정한 그리스도인의 생활에 대한 부흥을 초점에 두고 있다. 즉 신자의 새로운 삶의 변화에 대한 것으로 방법론보다는 실존적 변화에 관심을 기울이는 것으로 카톨릭에 비해 antimystical한 경향성을 가지고 있어 왔다. 그러나 현대의 개신교는 John Wesley의 사상 아래 Keswick Convention, Pentecostalism으로 이어져오는 성령과 은사의 강조를 통해 mysticism과 방법론에 보다 많은 관련성을 갖게 된다. 이를 통해 교회 역사 이래 현대의 개신교는 카톨릭과 '영성'을 강조하는 공동기반을 갖고 있다고 하겠다. J. M. Houston, "Spirituality," in *Evangelical Dictionary of Theology*, 2nd. ed. Walter A. Elwell (Grand Rapids: Baker Academic, 2001), pp. 1138-1143; Cf. Puritan의 영성의 경우 Calvin의 영성과 직접적인 관련을 갖고 있기에 매우 중요한데 다음의 책을 참조하라. Kelly M. Kapic & Randall C. Gleason, ed., *The Devoted Life: An Invitation to the Puritan Classics* (Downers Grove: InterVarsity Press, 2004) 이 책에서는 William Perkins, William Ames, John Cotten, Richard Sibbes, Samuel Rutherford, Thomas Goodwin, Thomas Shepard, John Milton, Richard Baxter,

‘영성’은 심지어 종교적 의미를 뛰어넘는 용례로 사용되기도 하기에¹⁸⁾ 다양한 형태의 영성을 하나의 기준을 가지고 구분하는 것은 참으로 어려운 일로 인식되고 있다. 그럼에도 기독교 영성이 무엇인지는 지금까지 다양하게 정의되어 왔는데 영성의 다양한 정의는 얼마나 영성의 개념이 복잡한지를 우리에게 알려준다.¹⁹⁾ 이 점은 우리의 경우에도 예외가 아니다. 영성 신학은 역시 다양한 배경의 신학과 접근 방식에 따라 전혀 다른 차원으로 소개되었다.²⁰⁾

John Owen, John Bunyan, Thomas Watson, John Flavel, John Howe, Matthew Henry, Anne Bradstreet, Edward Taylor, Thomas Boston 그리고 Jonathan Edwards의 영적 글들을 다루고 있다.

18) Mary N. MacDonald, "Spirituality," in *Encyclopedia of Religion*, 2nd. Vol. 13. ed. Lindsay Jones (Detroit: Thomson, 2005), pp. 8718-8721. 종교학적인 입장에서의 영성은 자아와 세계에 관한 것으로, “우주에 대한 인간의 적절한 관계성들”에 대해 관계하는 것으로 정의되며 “물질과 구분되는 영적인 것들에 대한 지향점을 갖는 것”이다. 그런데 오늘날은 “종교에 대체(alternative)로서의 영성”을 갖는 자들이 많다. 즉 종교는 아니지만 그럼에도 진정성(authenticity)과 삶의 의미(meaning to life)에 대한 물음이 계속되기에 영성을 논의하고 있는 것이다. 따라서 오늘날 영성은 종교적인 범주를 뛰어넘는 용례를 갖고 있다. 이러한 경향성은 이 시대의 영성의 혼란을 단적으로 보여주고 있다.

19) Alister E. McGrath, *Christian Spirituality*, pp. 2-4. 상기 책은 간략한 ‘영성’의 정의들을 열거하고 있다. McGrath 자신의 정의는 다음과 같다. "Christian spirituality concerns the quest for a fulfilled and authentic Christian existence, involving the bringing together of the fundamental ideas of Christianity and the whole experience of living on the basis of and within the scope of the Christian faith." 이 외에도 대부분 신과 신자간의 관계의 범주 안에서 정의되고 있는데, William Stringfellow는 '전인격(whole person)'과 관련된 것으로 정의하고 있으며, McGrath의 경우 '진정한 기독교인 실존(authentic Christian existence)'에 연관시킨 점이 매우 유익하며, George Ganss, Richard O'Brien, Don E. Saliers, Philip Sheldrake, Richard Woods의 경우는 주로 신자 쪽의 경험을 중심으로 정의하고 있다. 오늘날의 간단한 에큐메니컬적 정의는 T. Hartley Hall이 말한 대로 “an individual's interior search for meaning and Wholeness”라는 정의이다. T. Hartley Hall, “The Shape of Reformed Piety,” in *Spiritual Traditions for the Contemporary Church*, ed. Robin Maas and Gabriel O'Donnell (Nashville: Abingdon, 1990), p. 202, 또한 카톨릭 진영에서 John H. Morgan은 다음과 같이 기독교 영성을 정의한다. "An individual's encounter with God mediated through Jesus as known by the Church and the resulting response. Christian Spirituality is a personal awareness of and a compelling need to respond to a sense of the awe-filled purpose of life as experienced in an encounter with the centering reality of the transcending and imminating presence of the Holy as mediated through and nurtured by the tradition of Jesus as taught by the Church." John H. Morgan, *Catholic Spirituality, A Guide for Protestants* (Bristol: Wyndham Hall Press, 1994), pp. 124-125.

1. 1. 4. 영성의 정의

영성은 인간의 영혼과 내면세계와 관련되기에 개인적이며(Personal), 전인적인(Whole character of man) 차원의 것이라 할 수 있고, 삶(Life)이나 세상에 대한 태도(Attitude to world, Life-style)와 관련 있으며²¹⁾, 하나님과의 바른 관계(Fellowship with God, Experience of God, Word and Prayer, Guidance of Holy Spirit)를 통해 생성, 증진되며, 온전한 상태(True Image)를 언제나 추구하는 것이다.

영성은 인간 영혼의 근거가 되는 하나님과의 만남을 근본으로 한다. 이 만남은 하나님과의 만남의 체험을 말하는 것이다. 그리고 영성은 전인격을 대상으로

20) 한국의 경우에는 주로 오성춘에 의해 영성의 논의가 이루어졌는데 그에 의하면 영성은 예수 그리스도와의 인격적 관계를 추구하는 수직적이며 하나님 중심의 것으로 성령안에서 우리에게 임재하신 그리스도와의 인격적인 교제의 삶을 살아가는 동안에 성령의 열매를 맺는 것이다. 그의 정의는 개념적이라기 보다는 실천적인 정의라 할 수 있다. 오성춘, 「영성과 목회」(서울: 장로회신학대학출판부, 1989), p. 48f, 김경재는 영성에 대한 개념적인 정의보다는 영성이 갖는 신학적, 철학적, 인간학적 함의를 중심으로 논의한다. 그에게 있어서 영성은 포괄적이며 통합적인 것으로 모든 분리, 대립, 분열, 소외를 넘어서는 것이다. 그는 도식적이며 양자택일적인 사고를 버릴것을 촉구하면서 생명 현상에 있어서의 영적 차원으로 영성을 설명하고 있다. 그의 통합적 사고의 유용성은 긍정적이지만, 창조적 진화 개념이나 종교다원주의적 발상은 기독교 영성의 독특성을 그리는데 실패하고 있다. 김경재, 「영성 신학 서설」(서울: 대한기독교출판사, 1985), pp. 27-62, 개신교 수도원을 부르짖으며 은성출판사를 통해 영성을 소개해온 엄두섭에게는 동방신학적인 완덕주의가 만연하다. 그에 따르면 "인간 구원의 완성, 구원의 절정 목표는 복락원(復樂園)이 아니다. 천국가는 일보다 복신성(復神性), 잃어버린 하나님의 형상을 회복하는데 있다." 따라서 "하나님은 예배 속에 있지 않다. 신은 성경책 속에 계시지 않다. 신학교 교리 속에 계시지 않는다. 자기 내면의 깊이를 파라. 그곳에 하나님이 계신다." 그에게 있어서 종교는 내면의 세계에 관한 것이며 그리스도인의 목표는 인격 완성에 있으며 성화 완성, 완덕에 이르는 것이다. 이러한 방향을 개신교적인 영성신학으로 보기에어는 어렵다. 엄두섭, 「영성생활의 요청」, (서울: 도서출판 은성, 1997), pp. 193-209, 안영권에게 있어서 영성은 "삶의 궁극적인 실체이신 하나님과의 만남을 통한 자기 자신과의 만남이며, 이 만남은 삶에 대한 새로운 이해와 목적의식을 갖게 하며 또한 삶에 대한 새로운 정서로서의 수용됨을 체험케 한다." 이 정의에서는 만남과 삶에 대한 이해로 영성을 해설하고 있다. 이처럼 영성의 정의는 참으로 다양하다. 안영권, "기독교 영성이란 무엇인가," 「목회와 신학」(1993년 10월호): 38.

21) Alister E. McGrath, *Christian Spirituality*, p. 3. McGrath에 따르면 기독교가 갖는 세 요소(A set of beliefs, A set of values, A way of life)중에서 영성은 실제적 삶과 연관되는 세 번째(A way of life)에 속한 것이다.

한다. 영성은 진정한 인간됨과 관련되는 것으로 어느 한 부분이 아니라 전인격과 관련된다. 영성은 참 모습으로의 지향성 즉, 운동성을 갖는 것으로 기독교 세계에 있어서 가장 이상적인 목표인 그리스도와 관련되며, 특히 그의 인성 부분과 관련한다. 영성은 세상에 대한 태도를 결정하기에 가치관이나 세계관(World View)과 직접적인 연관이 있다. 또한 이는 행동과 실제적인 삶으로 나타나는 것이다.

논자는 앞에서 말한 세가지 차원의 의미를 기초로, 영성이 갖는 일반적인 특징을 함축하여 다음과 같이 '기독교 영성'을 정의하려 한다.

- 정의 1 : '기독교 영성'이란 하나님과의 만남을 통해, 그의 전인격이 그리스도를 닮아가는 것으로, 세상에 대한 근본 태도와 삶으로 실제화되는 것이다.²²⁾

1. 2. 칼빈의 영성

칼빈의 영성은 무엇인가? 이 물음 이전에 과연 칼빈에게 있어서 '영성'을 다룰 수 있는가 하는 물음과 왜 영성이라는 어휘를 사용하는 것이 유의한지에 대한 논의가 중요하다. 따라서 지금까지 칼빈의 신학이 '영성'적인 관점으로 연구되지 않은 이유를 먼저 살펴보면 다음과 같다. 첫째로, 역사적 칼빈보다는 칼빈 이후의 칼빈주의를 염두에 두고 조직(교리)신학자로서 그를 이해하려는 접근 방식 때문이다. 이러한 접근 방식에 따라 칼빈의 저작 중 유독 '기독교강요'만이 부각되었을 뿐 아니라 '기독교강요'에 대해서도 Dogmatical한 접근을 하였기 때문이다.

William Bouwsma는 다음과 같이 말하고 있다:

“칼빈의 종교는 일반적으로 '영성'으로 취급되지 않았는데 그것은 칼빈을 조직신학자 또는 교의학자로 보는 일반적인 견해에 의한 것으로 이것은 아마도 칼빈 보다는 후기 칼빈주의에 대한 것을 말하는 것에 적합할 것이다. 칼빈 그 자체의 사상은 전적으로 성경적인 신학자(biblical theologian)의 것이며, 그는 이것이 모든 사람을 신학하게 할 수 있는 것임을 잘 알고 있었다. 그는 그 자신을 제한적으로 실제적이

22) 일반적 의미로 정의하자면 영성이란 "절대적 존재(자)와의 만남이나 진리 추구를 통해, 그의 실존이 진정한 본질에 이르러가는 것으로, 세상에 대한 근본 태도와 삶으로 실제화되는 것이다."라고 할 수 있다.

고 교육적인(limited, practical, pedagogical) 목적들을 위해서만 조직적으로 그 자신을 표현하였고 체계를 존중하였다. 반면에 그는 사람들을 너무 조직화하는 것을 신뢰하지 않았는데 무엇보다도 종교적인 문제에 대해서 그러하였다.”²³⁾

칼빈의 신학은 경건의 신학(*Summa Pietatis*)으로 그의 대표적인 ‘기독교강요’ 조차 신학과 경건의 조화를 보여준다.²⁴⁾

둘째로, 칼빈은 중세 교회의 신학이 덧붙여진 용어인 *Spiritualitas*를 사용하지 않고 고전적 용어인 “경건(*Pietas*)”이라는 말을 즐겨 사용했기 때문이다. 칼빈이 *Spiritualitas*를 사용하지 않은 이유는 이 용어 자체가 카톨릭 신학적인 내용을 갖으며, 프로테스탄트 진영쪽에서도 재세례파를 포함하는 열광주의자들(Spiritualists)²⁵⁾에 대한 부정적인 의미로 사용되었기 때문이라 여겨진다.

칼빈이 사용한 “경건”이라는 말은 칼빈의 최고 걸작(*Opus Magnum*)인 ‘기독교강요’의 초판(1536) 타이틀에서부터 먼저 만나게 된다:

23) William J. Bouwsma, "The Spirituality of John Calvin," in *Christian Spirituality II: High Middle Age and Reformation*, Jill Raitt, ed., Vol. 17 (New York: Crossroad, 1987), p. 318. Gerrish는 이러한 Bouwsma의 견해에 적극 동의하면서 칼빈의 신학은 Erasmus와 동일하게, Practical하다고 결론을 맺고 있다. 이러한 신학적 태도는 칼빈의 사둘레토에게의 답변을 통해서도 나타나는데, 그에게서 신학의 목적은 교화(edifying)에 있는 것이다. 그러나 칼빈은 조직신학 자체를 거부한 것이 아니라, 즉 조직적이지 않다는 것이 아니라(칼빈의 1559년 *Institutio*는 *Loci*로 즉 구성에 있어서 topical하다.) 그 당시의 조직적(systematic)이라는 것이 추상적이며 사변적이며 교화적이지 않기 때문이었음을 분명하게 밝히고 있다. Gerrish는 칼빈의 *Institutio*와 그의 전 신학이 *Summa Pietatis*임을 거듭 강조한다. B. A. Gerrish, *Grace and Gratitude: The Eucharistic Theology of John Calvin* (Minneapolis: Fortress Press, 1993). pp. 14-20.

24) Randall C. Zachman, "What Kind of Book is Calvin's Institutes?" in *Calvin Theological Journal* 35 (November 2000): 261. Zachman 역시 칼빈의 기독교강요는 dialectical, rhetorical, contemplative한 신학을 보여주며, 교회의 미래의 목회자들과 교사들의 경건(piety)을 강화시키고 교리(doctrine)를 분명하게 전달하려는 목적이 주된 것이라고 강조한다. 이러한 면에서 기독교강요는 신학과 경건의 통합을 보여주는 책이다.

25) Richard C. Gamble, "Calvin's Theological Method: Word and Spirit, A Case Study," in *Articles on Calvin and Calvinism: The Organizational Structure of Calvin's Theology*, ed. Richard C. Gamble (New York: Garland Publishing Inc, 1992), p. 71. 칼빈 당시 이들을 Swiss Brethren이라고도 불렀다.

Christianae religionis institutio, totam fere pietatis summam, et quidquid est in doctrina salutis cognitu necessarium, complectens; omnibus pietatis studiosis lectu dignissimum opus, ac recens editum.(강조체는 논자의 강조)

‘기독교인 종교의 가르침, 경건의 총체적인 요약에 담고있는, 구원을 받기 위해 필요한 교리를 얻을 수 있는, 모든 경건을 모으려고 노력한 가치있고 숭고한 최신 저작.’

이 같은 긴 제목은 그 당시 시대에는 일반적인 것이며, 칼빈 자신이 쓴 것은 아닐 지라도, ‘기독교강요’가 경건을 총체적으로(*totam fere pietatis summam, omnibus pietas*) 다룬다는 사실을 직접적으로 지시하는 것이다.²⁶⁾

그러나 칼빈의 ‘경건’이라는 단어의 개념은 ‘세네카의 관용론 주석’(The Commentary on Seneca's De Clementia, 1532)에서 그가 해설²⁷⁾하고 있듯이 고전 연구²⁸⁾로부터 기초되어진 것이다. 즉 ‘경건’이라는 단어는 그의 회심과 성경

26) Wulfert De Greef, The Writings of John Calvin, p. 197; B. A. Gerrish, Grace and Gratitude, p. 18.

27) 22세의 나이에 칼빈은 세네카의 “nor the piety of his children”이라는 문장을 해설하면서 키케로(Cicero)와 어거스틴을 인용하며 다음과 같이 주석하고 있다: “나는 나의 독자들에게 경건이 진정 무엇인지 이해하게 하기위하여 키케로의 책 Topics(23, 90)에서의 언급을 덧붙이려한다; 공평(equity)이란 세가지 부분을 갖고 있다고 말할 수 있다. 첫째로, 하늘의 신들에 대한 것이요, 둘째는 하늘에 연유한 영들에 대한 것이요, 셋째는 사람들에 대한 것이다. 첫째를 “경건(pietas)”이라 하고, 둘째는 “신성(sanctitas)”이며, 셋째는 정의(iustitia), 공평(aequitas)이라 말할 수 있다. 여기서 부모들은 우리에게 신들의 위치에서 말해진 것으로, 어거스틴의 말로 다시 살펴보면(De Civitate Dei, 10.1.3): 경건은 적절하게 말하자면 일반적으로 하나님께 대한 경배로 이해되는데, 그것은 그리스인들이 εὐσεβείαν(godliness)라고 부르는 것이다. 이 유세베이아는 또한 부모에 대해서도 의무에 대해서도 사용되어진다. 그러나 우리는 이 용어가 특히 강력한 사랑을 표현하기 원할 때 사용하기도 한다. 키케로(EP. Fam. 1.9.1): 나는 당신의 편지를 매우 기쁘게 여겼습니다. 그 편지는 나로 하여금 당신이 진정 당신을 향한 나의 경건(piety)에 감사하고 있음을 느끼게 해주었습니다. 때문에 최고로 엄숙하고 신성한, “경건”이라는 단어가 당신을 향한 나의 의무를 표현하는데 충분히 인상적으로 보이지 않을 때마다 “나의 선한 의지”를 말하는 이유가 아니겠습니까?” John Calvin, The Commentary on Seneca's De Clementia, trans. Ford Lewis Battles, André Malan Hugo (Leiden: The Renaissance Society of America, 1969), pp. 226-229. Battles는 Seneca주석의 이 부분을 기독교강요의 주요한 용어의 개념의 초기 발전에 매우 중요할 뿐 아니라 칼빈 전체의 종교적 관점에 있어서도 그러하다고 보충 설명하고 있다. Battles는 실제로 기독교강요와 본 주석과의 관련 병행구절들을 130여개를 제시하고 있으며, 기타 다른 주석 등 작품에서 50여개를 제시하고 있다.(cf. appendix IV)

28) 칼빈과 고전 문헌 연구와의 상관관계는 학자마다 논란이 되고 있다.

연구과 고전 문헌 연구에 기초하여 나온 개념이라 할 수 있다.²⁹⁾

또한 칼빈은 ‘경건’을 성경 어휘로 단순히 해설하거나 일반적인 용어로 취급한 것이 아니라 신학적, 영적인 의미로 취급하고 있다.³⁰⁾ 경건을 명제적으로 사용하지 않고 개념적으로 폭넓은 의미로 사용하고 있는 것이다.

따라서 칼빈에게서 경건이라는 단어가 시대적인 어휘이며, 신학적인 개념을 갖으며 칼빈의 고유한 의미라 할 때에, 칼빈이 ‘영성’이라는 단어를 사용하지 않았다고 해서 칼빈에 있어서의 영성 논의의 부당성을 주장하는 것은 옳지 않다고 할 수 있다. 오히려 칼빈의 경건을 오늘날의 영성 논의의 장으로 가져와 적극적인 재해석이 필요한 것이다.

셋째로, 개혁과 신학 진영의 많은 학자들이 ‘영성’이라는 어휘사용 자체에 대해 부정적인 언급을 하고 있기 때문이다.³¹⁾ 그러나 ‘영성’이라는 어휘는 정확한

Grislis(1971)는 칼빈과 키케로와의 비교 연구를 통해 양자가 중요한 문학적 개념적 병행이 있으며 일치점이 있고 칼빈이 의존적임을 주장한다. Leithhart(1990) 역시 양자에 특히 세 병행 개념이 있음을 지적한다. 섭리(providence), 지혜(sapientia), 신 인식(sensus divinitatis)이 바로 그것이다. 그러나 Partee(1977)가 지적한 대로 양자는 병행되는 점이 있으나 의존적이지는 않다. 왜냐하면 칼빈은 교부 문헌을 인용할 때와는 다른 태도로 스토아 사상을 이교철학의 하나로 보고 비판하고 있으며(더우기 섭리에 있어서 하나님의 섭리와 대조하여 논하고 있다. cf. Inst. 1. 16. 8.) 즉 키케로를 인용하였던 이유는 자신의 견해를 제시하기 위한 대조로 사용(cf. Inst. 1. 3. 3.) 하려는 목적이었기 때문이다. Egil Grislis, "Calvin's Use of Cicero in the Institutes I:1-5: A Case Study in Theological Method," *Archiv für Reformationsgeschichte* 62 (1971): 5-37; Peter J. Leithhart, "That Eminent Pagan: Calvin's Use of Cicero in Institutes 1.1-5," *Westminster Theological Journal* 52 (Spring 1990): 1-2; Charles Partee, *Calvin and Classical Philosophy* (Leiden: Brill, 1977), 11, n, p. 43.

29) Ford Lewis Battles, *Interpreting John Calvin*, p. 291.

30) Alexandre Ganoczy, *The Young Calvin* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1988), p. 194, 202. Ganoczy는 칼빈이 경건에 대한 정의를 명확하게 말하지는 않았다고 주장한다. 그럼에도 불구하고 이 개념은 칼빈의 기독교강요에 매우 중요한 위치를 차지하고 있음을 인정한다.

31) 대표적으로 T. Hartley Hall은 영성이라는 단어는 제 2 바티칸 이후의 카톨릭적인 단어이며, 오늘날 영성의 정의로 통용되는 “an individual's interior search for meaning and Wholeness”의 정의로 볼 때 개혁과는 개인적이지도 않고 내적이지도 않고, 또 추구하는 방향성이 없음을 지적한다. 따라서 개혁파에서는 종교 안에 들어있는 의무에 대한 개인의 행동을 강조하는 ‘경건’이 더욱 합당하다고 말한다. 또한 개혁과 경건은 신비적인 체험 등을 강조하는 개인적인 차원보다는 공동체적 차원이 많다는 점도 아울러 강조한다. T. Hartley Hall, “The Shape of Reformed Piety,” in *Spiritual Traditions for the Contemporary Church*, Robin Maas and Gabriel O'Donnell, p. 202, 221, 마찬가지로 김재성은 Richard C.

정의를 내리기는 쉽지는 않지만 현재는 신비주의적, 카톨릭적인 고정적인 의미라기보다는 다양한 모습으로 대중적으로 사용되어지고 있다.³²⁾ 또한 반대로 ‘경건’이라는 단어의 의미가 오늘날에는 엄격하게 규율적인, 의무 준수적인 좁은 의미로 여겨지기도 한다는 점을 알아야 한다.³³⁾ 기독교 전통에 있어서 ‘경건’이라는 단어는 신앙의 고양, 신성한 지식, 종교적 경험들, 개인적 헌신과 공동 예배에 이르는 신성한 체험 등이 관련된 광의적 개념의 단어였지만, 19세기 와서는 좋은 행위 (doing good) 정도로 축소화 되었던 것이다.³⁴⁾ 또한 칼빈이 사용한 ‘경건’이라는 단어가 개혁파 교인들만을 위해 사용한 용어가 아니라 전 기독교 세계의 용어였던 것처럼, 우리는 “경건”, “영성”의 고정적인 선입견으로부터 탈피해야 한다.

Gamble과 B. A. Gerrish, John D. Witvliet의 주장과 함께 하면서 칼빈이 한번도 사용하지 않은 영성보다는 경건이라는 어휘가 더욱 타당함을 주장하고 있다. 김재성, 「칼빈의 삶과 종교개혁」(서울: 도서출판 이레서원, 2001), pp. 522-525, Hall의 견해는 칼빈의 경건을 너무 “의무”에 고착시키는 것 같다. 칼빈의 경건은 이미 신에 대한 ‘사랑’의 개념이 들어가 있으며, 신앙의 신비(mystica)를 말하고 있다. 따라서 Hall의 주장은 개혁파의 역사적인 성격에는 맞을지 모르지만, 16세기 칼빈에게는 부정확한 말이다. 또한 칼빈과 개혁파의 신학에 맞는 영성의 정의를 분명하게 내린 이후에 영성을 사용한다면 우리의 교회 현실에 매우 유용한 것이다. 영성이라는 단어 *Spiritualitas*가 *Doctrina*와 *Disciplina*와 다른 방향으로 이미 중세기(12세기)때부터 대중적으로 사용되고 있었던 것처럼, 오늘날 영성은 우리 모두에게 영향력 있는 실천적인 용어인 것이다. Cf. Andre Vauchez, *The Spirituality of the Medieval West* (Kalamazoo: Cistercian Publications, 1993), p. 7.

32) John R. Tyson, ed., *Invitation to Christian Spirituality, An Ecumenical Anthology* (Oxford: Oxford University Press, 1999), p. 3. ‘영성’ 사용의 현주소는 80년대 중반에 출간된 The Crossroad Publishing Company의 *World Spirituality: An Encyclopedic History of the Religious Quest*의 제하의 25권 시리즈물만 보아도 될 것이다. 이 시리즈물은 고대로부터 현대의 esoteric에 이르기까지, 전 세계를 대상으로, 기독교만이 아니라, Indian, Hindu, Buddhist, Confucian, Jewish, Islam 등의 종교들의 영성을 각 분야의 전문가들의 기고로 편집하였다. General Editor인 Ewert Cousins은 Spirituality의 정의의 다양함과 모호함을 전제하지만, ‘영혼’이라 불리어지는 인간의 가장 깊은 중심의 내면적 차원에 초점을 맞추고 있으며, 이러한 차원은 초월(transcendent)과 궁극적인 실재(ultimate reality)를 경험하는 영적인 중심성을 갖는 점이 본 시리즈물을 위한 가설임을 밝히고 있다. Ewert Cousins, ed., *Christian Spirituality : Origins to The Twelfth Century* (New York: The Crossroad Publishing Company, 1985), p. xiii.

33) Howard L. Rice, *Reformed Spirituality, An Introduction for Believers* (Louisville: Westminster John Knox Press, 1991), pp. 45-46.

34) Charles E. Hambrick-Stowe, "Piety," in *The Westminster Handbook to Reformed Theology*, ed. Donald K. McKim (Louisville: Westminster / John Knox Press, 2001), p. 170.

오늘날 칼빈을 영성적 측면에서 바라보게 된 것은 몇 가지 이유가 있다.

첫째로 직접적 출발점은 Jesuit 신부인 Lucien J. Richard의 *The Spirituality of John Calvin*(1974)의 저작일 것이다.³⁵⁾ 그는 이 저작을 통해 칼빈의 영성을 본격적으로 다루고 있는데, 칼빈의 사상적 배경이 단지 인문주의만이 아니라 14세기 Groote에 의해 시작된 새로운 경건 운동인 Devotio Moderna라는 사실을 보여주었다. 칼빈의 사상이 Devotio Moderna의 중심지인 Low countries와 Rhine valley에 쉽게 번성하였던 이유도 바로 여기 있는 것이다.³⁶⁾ 칼빈의 영성은 Devotio Moderna의 한계를 뛰어넘는 부분이 많다.³⁷⁾ 그럼에도 불구하고 많은 부분 연속성(continuity)이 존재한다는 점이다. 지식과 경건을 종합하는 것에 있어서 루터가 Tauler와 Gerson에게 배웠다면 칼빈은 Bernard of Clairvaux, Thomas à Kempis, Brethren of the Common Life에게서 직간접적인 영향을 받았다는 사실이 중요하다.³⁸⁾ 이후 같은 선상에서 발표된 Clive S. Chin의 "Unio

35) 칼빈을 영성과 관련하여 실천적인 관점에서 칼빈의 사상을 정리한 대표적인 저작은 다음과 같다. Lucien 이전의 작품으로서 J. H. Leith, "A Study of John Calvin's Doctrine of the Christian Life," Ph. D. thesis, Yale University, 1949; Ronald S. Wallace, *Calvin's Doctrine of the Christian Life* (Edinburgh: Oliver and Boyd Ltd, 1959), 이후의 작품으로 Ford Lewis Battles, ed., *The Piety of John Calvin. An Anthology Illustrative of the Spirituality of the Reformer* (Grand Rapids: Baker, 1978); Serene Jones, *Calvin and the Rhetoric of Piety* (Louisville: Westminster John Knox, 1995), 가장 최근으로는 Elsie Anne Mckee, ed. trans., *John Calvin: Writings on Pastoral Piety* (New Jersey: Paulist Press, 2001), Randall C. Zachman, *John Calvin as Teacher, Pastor, and Theologian* (Grand Rapids: Baker Academic, 2006). 대표적인 논문으로는 Clive S. Chin, "Unio Mystica and Imitatio Christi: The Two-Dimensional Nature of John Calvin's Spirituality," Ph. D. diss., Dallas Theological Seminary, 2002.가 있다.

36) Heiko A. Oberman, *The Dawn of the Reformation* (Grand Rapids: Wm B. Eerdmans Publishing Company, 1986), p. 265.

37) Heiko A. Oberman, *The Dawn of the Reformation*, p. 266. Heiko A. Oberman은 Lucien Richard의 주장을 세가지로 잘 요약하였다. Devotio Moderna와 칼빈의 영성의 차이점은 첫째로, 세상에 대한 봉사의 영성, 둘째는 새로운 말씀중심의 종교적 인식론에 기초했다는 점이며, 셋째는 그리스도인의 삶과 신학의 내적 연합을 강조했다는 점에서 그러하다. 이 외에도 Lucien은 세상을 변혁하는 성화, 영성에 있어서 개인주의를 위한 새로운 기초로서 인식론과 교회론, 그리스도인의 영적 삶 안에서의 교회의 역할, 영성과 신학적 방법론에 대하여 열거하고 있으나 이러한 점들은 Devotio Moderna와 크게 다르지 않는 것으로 여길 수 있다. Lucien Joseph Richard, *The Spirituality of John Calvin* (Atlanta: John Knox. 1974), pp. 174-192.

38) Susan Selinger, *Calvin Against Himself: An Inquiry in Intellectual*

Mystica and Imitatio Christi: The Two-Dimensional Nature of John Calvin's Spirituality."(2002)³⁹⁾는 매우 좋은 관점의 연구 결과를 내놓았다. 이 논문은 칼빈의 영성의 본질을 두가지 차원으로 이루어졌다고 논한다. 즉, *Unio Mystica*와 함께 *Devotio Moderna*의 사상이 Erasmus적 변용을 거쳐 칼빈의 *Imitatio Christi*로 수용되었다고 주장하면서, 지금까지의 연구를 종합하여 서술하고 있다.⁴⁰⁾

둘째로, 칼빈 사상에 흐르는 Mystic 전통 또는 Mysticism과의 관련성에 대한 연구가 활발하게 진행되고 있다.⁴¹⁾ 이 분야는 W. R. Siktberg의 연구(1951)⁴²⁾

History (Hamden: Archon, 1984), p. 26. 그러나 신비주의에 대한 의존보다는 객관적인 성경을 중심에 놓았다고 그녀는 옳게 덧붙이고 있다.

39) Clive S. Chin, "Unio Mystica and Imitatio Christi: The Two-Dimensional Nature of John Calvin's Spirituality," Ph. D. diss., Dallas Theological Seminary, 2002.

40) Clive S. Chin의 연구는 지금까지의 연구를 종합하였기에 방대하고, 많은 자료를 제공하여 준다. 그는 칼빈의 *Imitatio Christi*에 있어서 *Devotio Moderna*의 Erasmus를 통한 간접적인 수용에 대하여 잘 설명하여 주고 있다. 또한 Mystical union의 중요성을 잘 강조하고 있다. 따라서 Chin은 칼빈에게 있어서 *Imitatio Christi*와 Mystical union이 칼빈 영성의 본질의 두 개의 차원이라고 제시한다. 그러나 그의 연구는 몇 가지 점에서 아쉬움을 남기고 있다. 첫째로, *Unio Mystica*와 *Imitatio Christi*의 관계를 유기적으로 연결하는데 실패하였다. 연합과 모방이라는 두개의 본질의 역동적인 상관관계성(Dynamic co-relationship)을 그려내지 못했다. 둘째로, 칼빈은 *Unio Mystica* 말고도 다른 많은 analogy를 사용한다. 오히려 *Unio Mystica*는 다른 용어에 비해 많이 사용된 편이 아니다. 이점은 *Imitatio Christi*라는 말도 마찬가지이다. 따라서 다양한 칼빈 자신의 용례를 통해 확장하여 논의해야 한다. 셋째로, 그의 논문은 칼빈의 텍스트에 대한 자체 증거보다는 칼빈의 영성의 배경이 되는 역사적 상황이 주된 초점이 되었다. 따라서 칼빈의 *Imitatio Christi*가 무엇을 의미하는지 칼빈 자신의 말로의 설명이 부족하다. 이 점에서 그는 Richard와 Tamburello에 너무 의존적인 것 같다. 논자는 이러한 면에서 다른 출발을 하려고 한다. 즉 칼빈의 *Imitatio Christi*가 칼빈의 영성임을 전제하고 *unio mystica*와의 상관관계를 살펴보는 것이다. 또한 칼빈의 그리스도중심적(Christ-centered) 영성을 다양한 그의 용어의 사용을 통해 분석해 보는 것이다. 그리고 그러한 그리스도중심적 영성의 다양함이 어떻게 하나의 지향점을 갖고 유기적으로 연결이 되고 있는지를 칼빈의 언급을 중심으로 살펴보려는 것이다.

41) Dennis E. Tamburello, *Union with Christ: John Calvin and the Mysticism of St. Bernard* (Louisville: Westminster John Knox Press, 1994), pp. 1-22. 이 분야의 연구 흐름의 역사를 Tamburello는 다음 세가지 범주로 분류한다. (1) 칼빈이 신비주의적 저작을 직접적으로 언급한 내용에 대한 연구-W. Stanford Reid, A.N.S. Lane, Jill Raitt (2) 칼빈의 생애와 저작에 중세나 동시대의 신비주의 운동이 끼친 영향력에 대한 연구-Jean Boisset, Charles Partee, Richard J. Lucien, Kenneth Strand, Siktberg (3) 칼빈 신학에 있는 신비적인 주제에 대한 연구-Stanford Reid, John T. McNeill and Ford Lewis Battles,

이래로 A. N. S. Lane의 연구(1976)⁴³⁾, W. Stanford Reid의 연구(1978)⁴⁴⁾, Jill Raitt의 연구(1981)⁴⁵⁾, D. E. Tamburello의 연구(1994), G. H. Tavard의 연구(2000)⁴⁶⁾에 이르기까지 계속 되고 있다. 이들의 연구는 칼빈의 신학에 중세 또는 고전적인 신비주의 전통이 흐른다는 것인데, 대표적으로 칼빈이 자주 인용하는 Bernard of Clairvaux의 신비주의와의 연속성과 비연속성을 중심으로 한다.

셋째로, 칼빈을 Dogma적인 관점에서 보려는 기존의 관점에 대한 회의 때문이다. 즉 칼빈을 조직신학자로 간주하기 보다는 성경의 교사(doctor scripturae)로서 그의 실제적이며 교육적인 성격을 보다 강조하는 것이다.⁴⁷⁾ I. John

Siktberg-가 그것이다. Tamburello의 연구는 3번째에 속한 것이다. 논자의 칼빈의 영성에 대한 연구는 이 세가지 모두를 포괄하지만 주로 3번째와 연관을 갖는다. 개신교 신학 사상과 신비주의 사상의 연관에 대한 연구는 매우 흥미롭다. Luther의 경우는 Eckhart 계열의 신비주의적 경향성이 깊은 독일신학(Theologia Germanica)을 출판하였고, Calvin의 경우는 우리가 살펴보는 대로 Bernard와의 관련성을 가지며, Wesley의 경우는 William Law의 저서가 영향을 끼친 점이 그러하다. 신학 사상과 신비주의의 연관성은 생각보다 깊다고 하겠다.

42) W. R. Skitberg, "The Mystical Element in the Theology of John Calvin," STM. thesis, Union Theological Seminary, New York City, 1951.

43) A. N. S. Lane, "Calvin's Sources of Saint Bernard," in *Archive for Reformation History* 67 (November 1981): 149-205.

44) W. Stamford Leid, "Bernard of Clairvaux in the Thought of John Calvin," in *Westminster Theological Journal* 41 (Fall 1978): 127-45.

45) Jill Raitt, "Calvin's Use of Bernard of Clairvaux," in *Archive for Reformation History* 72 (1981): 98-121.

46) George H. Tavard, *The Starting Point of Calvin's Theology* (Grand Rapids: Wm B. Eerdmans Publishing Company, 2000)

47) 일반적으로 일컫는 바 어거스틴이 은총의 박사(doctor gratiae)라 한다면, 칼빈은 성경의 박사(doctor scripturae)라고 말할 수 있을 것이다. 칼빈에 대한 이러한 접근 방식의 대표적인 저작은 다음과 같다. William J. Bouwsma, *John Calvin. A Sixteenth-Century Portrait* (New York: Oxford University Press, 1988); William J. Bouwsma. "The Spirituality of John Calvin," in *Christian Spirituality II: High Middle Age and Reformation*, ed. Jill Raitt, Vol. 17 (New York: Crossroad, 1987). 또한 칼빈의 성례전을 연구한 B. A. Gerrish는 Bouwsma의 견해를 수용하면서 논의를 출발하고 있다. B. A. Gerrish, *Grace and Gratitude: The Eucharistic Theology of John Calvin* (Minneapolis: Fortress Press, 1993). 또한 John T. McNeill은 칼빈의 진술(Inst. 4. 3.)을 통해 칼빈을 교회의 박사(doctor ecclesiae)로도 부른다. 여기에서도 목양적인 '가르침'이 주된 초점을 갖는다. John T. McNeill, "John Calvin: Doctor Ecclesiae," in *The Heritage of John Calvin*, ed. John H. Bratt (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1973), pp. 9-10.

Hesselink는 지금까지 주로 다루어 온 칼빈의 mirror, labyrinth and abyss와 같은 은유 말고 sweet, sweetly, sweetness와 같은 은유를 즐겨 사용하는 칼빈을 새롭게 보자고 제안하고 있다.⁴⁸⁾ 또한 기존의 칼빈에 대한 신학적인 선이해와 고정적 관점을 버리고 역사적-신학적 관점으로 새롭게 보려는 시도가 일어났다. 이는 Scholastic한 칼빈주의와 칼빈을 구분하여 역사적 칼빈을 추구하는 방향과 함께 현재 가장 영향력있는 칼빈 연구 흐름의 하나인 Richard A. Muller의 연구들(특히 2000년도에 출간한 *The Unaccommodated Calvin*)이다.⁴⁹⁾ Muller는 기존의 칼빈 해석을 중세와 칼빈 동시대의 사상적 배경을 통해 16세기의 진정한 칼빈의 상을 그리려고 시도하여 주목을 받고 있다.

넷째로, 실천적인 요구에 의해서 그러하다. ‘그리스도인의 삶, 하나님과의 관계와 체험, 세상에 대한 태도와 생활’에 대하여 말하고자 할 때, 그 단어 자체는 모호하지만, 이러한 주제에 대해서 “영성”이라는 단어 외에 더 좋은 말을 생각할 수 없는 것이다.⁵⁰⁾ 따라서 논자는 이러한 이유를 근거로 칼빈에게 있어서 ‘영성’이라는 주제가 합당하며 오늘 이 시대에 적실하다고 생각한다. 다만 이러한 새로운 접근 방식은 “영성”이라는 단어가 주는 위험성을 피하면서 동시에 칼빈의 “경건”의 개념을 재해석함으로써 이를 수 있는 것이다. 왜냐하면 칼빈은 분명하게 “경건”이라는 단어를 의미있게 사용하였을 뿐 아니라 16세기 상황 안에서 자신의 영성관이 무엇인지를 보여주었기 때문이다. 따라서 칼빈의 “경건” 개념은 본 논의에 있어서 매우 중요하다.

48) I. John Hesselink, "Calvin, Theologian of Sweetness," in *Calvin Theological Journal* 37 (November 2002): 318-332.

49) 이 점에서 볼 때 20세기 칼빈 연구의 큰 흐름인 Neo-Orthodox School(Karl Barth)와 Dutch School(Abraham Kuyper, Herman Bavinck), 그리고 Confessional interpretation(Westminster standards 등의 눈으로 보는 학파) 등 모두가 16세기 상황보다는 Dogma적인 Calvin을 보고 있는 셈이다. Muller는 칼빈의 predecessors, contemporaries, successors와의 일치점과 불일치점을 찾아 16세기 상황의 진정한 칼빈의 상을 그려내자고 제안한다. Muller의 제안을 완전히 신뢰할 수 없으며(역사와 해석의 한계, 객관성의 문제), 수많은 신학논쟁을 통해 개신교 정통주의로 안착된 역사적인 발전의 산물인 Calvinism 교리의 중요성을 무시하면 안 되지만, 그럼에도 불구하고 그의 제안은 향후 칼빈 연구에 있어서 새로운 출발점을 제공해주었다. 그 예로 Karl Barth의 칼빈 해석이 그 자신의 신학적 전제로 채색된 것임을 분명하게 드러내 주었다. Richard A. Muller, *The Unaccommodated Calvin*, pp. 3-17, 174-188.

50) Cheslyn Jones, Geoffrey Wainwright, and Edward Yarnold, ed., *The Study of Spirituality*, p. xxii.

칼빈의 ‘경건’은 한 의미로 고정시킬 수 없으며 매우 다양한 의미를 갖는다.⁵¹⁾ 그러나 ‘경건’이 신자의 전체 삶에 관한 것이며, 성화와 연관되는 말임에는 틀림이 없다. 칼빈은 “그리스도인의 전 삶은 경건의 훈련의 한 종류라 할 수 있는 것으로, 우리는 이를 성화라고 불러왔다.(살전4:7, cf. 엡1:4, 살전4:3)”⁵²⁾고 말하고 있다. 칼빈에게 있어서 경건은 우리의 거룩한 삶에 대한 총화(*summa*)이다.

칼빈의 경건에 대한 내용을 가장 잘 드러내는 정의는 ‘기독교강요 최종판(1559년)’에서의 정의이다. 이곳에서 먼저 칼빈이 기독교강요에서 1장 서두에서 하나님을 아는 지식과 우리 자신을 아는 지식을 지혜의 총괄이라고 말한 이후 2장에서 이 하나님을 안다는 것은 바로 하나님을 경외하는 것이며 이것을 예배와 연결시키고 있다. 그러한 배경아래 다음과 같이 경건을 정의하고 있다:

“*Pietatem voco coniunctam cum amore Dei reverentiam quam beneficiorum eius notitia conciliat.*”⁵³⁾ (경건이라 일컫는 것은 하나님을 사랑하는 것과 경외하는 것이 함께 연결되어 있는 것으로, 그분의 은택들의 지식과 결합하는 것이다.)

이곳에서 칼빈은 경건을 사랑(*amore*)과 경외(*reverentia*)와 지식(*notitia*)의 삼중 관계로 보여준다.⁵⁴⁾ 이것은 칼빈에게 있어서는 마음의 문제와 실천(윤리)의 문제와 인식의 문제가 상호 연결되어 있음을 보여주는 것이다. 바로 경건은 그리스도인이 누구인가라는 질문과 연결되며 경건의 문제가 인간의 본질 및 전인격적

51) Lee, Sou-Young. "Calvin's Understanding of Pietas," in *Calvinus Sincerioris Religionis Vindex: Calvin as Protector of the Purer Religion*, ed. Wilhelm Neuser and Brian Armstrong, Sixteenth Century Essays and Studies (Kirksville: Sixteenth Century Journal, 1997), pp. 225-239. 이수영에 따르면 칼빈은 경건을 “하나님을 두려워함, 하나님을 향한 경외, 하나님께 대한 순종, 하나님을 예배함, 기도, 지식”과 주된 연관을 갖고 이해하였다.

52) *Tota Christianorum vita, quaedam pietatis meditatio esse debet: quoniam in sanctificationem vocati sunt.* John Calvin, *Johannis Calvini Opera Selecta*. Vol. 4, ed. Peter Barth, Wilhelm Niesel, (Munich: Kaiser Verlaq, 1925-52), p. 283. 이하 OS로 표기; John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, trans. Ford Lewis Battles, ed. John T. McNeill, 2 Vols (Philadelphia: Westminster, 1960), 3. 19. 2. 이하 Inst로 표기.

53) OS 3:35.

54) Battles는 여기에 두려움과 신앙(*fides*)를 추가하였으나 칼빈에게 두려움은 경외에 포함되는 것이며, 신앙은 지식에 포함되는 것이다. Cf. Ford Lewis Battles, *Interpreting John Calvin*, p. 289.

인 차원의 것임을 말해주고 있다.⁵⁵⁾

첫 번째는 ‘사랑’(amore, caritas)은 신자의 마음과 관련되는 내적 차원의 것으로 이것은 참 경건의 중심인 동시에 경건으로부터 나오는 것이다.⁵⁶⁾ 하나님은 주님이기에 그의 통치의 면에서 두려워해야 하지만, 주님은 동시에 아버지로서 사랑을 받을 것을 요구하는 것이다.⁵⁷⁾

“확실하게 경외(reverence)는 다른 근원에서가 아니라 우리를 향한 그의 아버지적 사랑(paternal love)을 맞보는 것을 통해, 아버지께 들려지는 것으로, 그곳에서 우리는 역으로 그를 사랑함(love)이 나오는 것이다. 시 130:4의 ‘그러나 사유하심이 주께 있음은 주를 경외하게 하심이니이다’ 라고 말해지며, 그리고 우리는 언제나 성경이 다음과 같이 되풀이하는 것을 듣게 된다. 시 31:23의 “너희 모든 성도들이 여호와를 사랑하라.” 우리는 하나님 그 자신이 우리를 향하여 사랑하고 있음을 기억해야 하는데 그렇게 해야 우리가 기꺼이 그리고 즐겁게 그의

55) Kant는 그의 인식론 철학에서 다음과 같이 질문하고 있다. 첫째로, 나는 무엇을 알 수 있는가? 둘째로, 나는 무엇을 해야 하는가? 셋째로, 나는 무엇을 바랄 수 있는가? 넷째로, 인간이란 무엇인가?라는 질문이다. Kant는 처음 세 질문은 모두 마지막 질문에 관련되어 있기 때문에 우리는 결국 이 모든 것을 '인간학'으로 간주할 수 있다고 말하였다. Martin Buber, 「인간이란 무엇인가?」, 남정길 역 (서울: 대한기독교서회, 1975), p. 11, Cf. Cassirer, 「인간이란 무엇인가?」, 최명관 역 (서울: 전망사, 1979), 마찬가지로 칼빈에게 있어서 경건의 개념은 인간의 본질을 드러내는 것으로 인간의 윤리와 가치, 인식론 등과 상호 연결되어 있는 것으로 이것은 칼빈의 인간론과 영성의 핵심을 이루는 것이라 할 수 있다.

56) Inst. 2. 8. 51. 칼빈은 그 근거로 (신 10:12-13/ 신 11:22, 30:22)를 핵심구절로 보았고 이를 두가지 항목으로 요약(마 22:37, 39)한다면 하나님 사랑(신 6:5, 11:13) 이웃사랑(레 19:18)으로 보았다. 신명기 10장 12-13절의 경우 칼빈의 경건 논의에 있어서 중요한 개념인 “경외, 행함, 사랑, 섬김, 지킴”이 잘 드러나 있다. 칼빈의 영성을 따르고 있는 Jonathan Edwards(1703-1758)는 ‘사랑’을 참 종교의 핵심 정서(master affection)로 보았는데 이것은 사랑이 다른 모든 감정들의 원천이며 또 감정 가운데 가장 고귀한 것이며 참된 믿음이 온전히 들어있기 때문이다. 에드워즈는 칼빈과 마찬가지로 마 22:37-40을 근거로 설명한다. 에드워즈에게 있어서도 ‘사랑’은 모든 경건과 믿음의 요체인 것이다. Jonathan Edwards, 「신앙감정론」, 정성욱 역 (서울: 부흥과 개혁사, 2005), pp. 163-165. 본 책은 Yale University의 The Works of Jonathan Edwards 시리즈 27권중 제 2권을 번역한 것이다. 1559년부터 시작된 이 전집은 2005년에 23권까지 발간되었다.

57) John Calvin, *Commentaries of John Calvin*. trans. John Owen et al. 46 Vols (Edinburgh: The Calvin Translation Society, 1843-55), Reprint, 22 Vols (Grand Rapids: Eerdmans, 1979), 이하 Comm으로 표기, Comm. Deut. 10: 12.

명령을 묵묵히 따르게 된다.” 58)

두 번째, ‘경외’(reverentia)는 실천적인 차원으로 pietas의 진정한 본질은 경외에서 나타나게 되는데 이것은 두 가지로 구분되어 나타난다. 그것은 사랑과 마찬가지로 아버지로서의 하나님에 대한 공경과 주님으로서의 하나님께 대한 두려움이 결합된 것이다. 이는 마땅히 공경으로서의 순종과 두려움에 따르는 봉사로 나타난다:59)

“주님은 선지자들을 통해서, 아버지로서 그에게 드리는 순종(obeditus)을 존경(honor)이라 불렀고, 주님으로서 그에 대한 봉사(servus)를 두려움(timor)이라고 불렀다.(말 1:6) 그러므로 주님에 대한 두려움은 우리에게 존경과 두려움을 합친 경외가 되어야 할 것이다. 같은 마음이 두 가지를 함께 갖는다고 놀랄 필요는 없다.”60)

경외에서의 두려움은 아버지로서 존경하고 사랑하는 진정한 감정을 말한다. “진정한 경건은 하나님의 심판으로부터 진정 피하려고 애쓰는 두려움에 있지 않는데, 그 심판의 그 두려움에서는 피할 수 없기 때문이다. 진정한 경건은 오히려 하나님을 주님으로 경외하고 두려워하는 것만큼 아버지로서 하나님을 사랑하는 진정한 감정에 놓여있는데, 그의 의로우심을 받아들이고, 그를 거스리는 일을 죽기보다도 두려워하는 것이다.”61) 칼빈에 따르면 참 경건은 하나님을 향한 엄숙한 두려움과 자발성, 율법에 명한 합당한 예배로 나타난다.62)

따라서 경외와 사랑은 반드시 결합되어야 하는데, 만약 두려움에 사랑이 없을 때 그 두려움은 곧 하나님으로부터 인간을 떠나게 하거나 하나님을 욕되게 하려는 증오로 바뀌게 된다는 점에서63), 경외와 사랑은 서로 유기적으로 결합되어 있

58) Ibid.

59) 신자는 자녀로서 하나님을 바라보며, 자발적으로 복종한다는 점에서 노예와 다르다고 말하고 있다. Cf. Inst. 3. 2. 27.

60) Inst. 3. 2. 26.

61) John Calvin, *Instruction in Faith*, trans. Paul T. Fuhrmann (Philadelphia: Westminster Press, 1949), p. 19. 본 신앙교육서는 칼빈 자신의 첫번째 Catechism으로서 'Instruction et Confession de Foy'의 제목으로 1537년 불어로 출판되었고 다음해 1538년에 라틴어판으로 출간되었다.

62) Inst. 1. 2. 2.

어야 한다.

세 번째, 지식(*notitia*)은 인식의 차원으로 하나님과 하나님의 은택에 대한 지식을 말하는데 이를 주로 신인식(神認識)으로 말한다. 칼빈에게 있어서 여호와를 두려워하는 것이 지혜의 시작이며⁶⁴⁾ 축복의 완성이다.⁶⁵⁾ 즉 경외와 지식은 다음과 같이 상호 관련된다:

"..... 그리고 이러한 경건의 자질이 있는 사람마다 그들 자신을 위하여 자신들의 분별없음으로 하나님에 대한 변조하려고 감히 하지 않는다. 오히려 그들은 진정한 하나님의 지식을 그로부터 추구하고, 하나님께서 선언하고 보여주신 것으로만 그분을 이해한다."⁶⁶⁾

경건은 모든 지식의 시작이자 산실이지만 우리가 갖는 하나님께 대한 지식은 언제나 불완전하다.⁶⁷⁾ 그러나 하나님께서는 그 지식을 알려주셨을 뿐 아니라, 그 지식은 선천적인⁶⁸⁾ 인간의 내적 구조이기에 하나님께 대한 경외심은 지식의 불완전함 때문에 말할 수 없다고 말하고 있다.⁶⁹⁾ 또한 지식은 경건과 사랑의 모든 의무에 대한 온전한 지침인 율법과 연결된다.⁷⁰⁾ 따라서 율법은 인간의 행동 강령이나 지침으로서만이 아니라 하나님과 인간에 대한 바른 이해를 위한 것이다.

이와 같이 경건은 사랑과 경외와 지식의 삼중적 차원과 관련되어 있는 것으로 참된 인간, 그리스도인의 영적 구조인 것이다. 이러한 경건은 좀 더 확장하여 보면 다른 말로 사용되고 있음을 발견하게 되는데, 그것이 바로 종교, 예배, 믿음

63) John Calvin, *Ioannis Calvini Opera Quae Supersunt Omnia*, of *Corpus Reformatorum*. ed. Wilhelm Baum, Edward Cunitz, Edward Reuss, 59 vols. (Brunswick: Schwetschke, 1863-1900). Reprint 1964. 이하 CO로 표기 및 설교는 Serm으로 표기, CO 27:37; Serm. Deut. 10:12-14.

64) Inst. 3. 2. 26.

65) Inst. 1. 5. 1.

66) John Calvin, *Instruction in Faith*, p. 19.

67) Inst. 2. 7. 5. 칼빈은 어거스틴이 말한바 “사랑은 지식을 따라 오는 것이므로 누구든지 그의 선을 먼저 충분히 알지 못하는 한 하나님을 완전히 사랑할 수 없다.”고 전제하면서 그러므로 우리의 사랑이 지상에서는 불완전하다고 언급하면서 신 지식의 한계를 겸손히 인정한다.

68) Inst. 1. 3. 1.

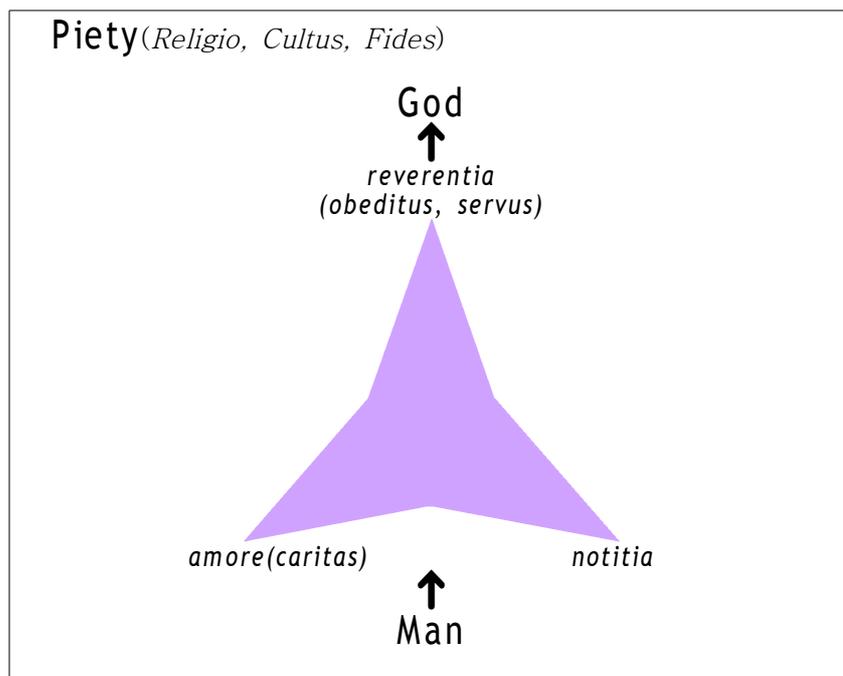
69) Inst. 1. 3. 3.

70) Inst. 2. 8. 51.

이라는 단어이다. 칼빈에게 있어서 종교(*Religio*)와 예배(*cultus, reveritus*)라는 단어는 많은 경우 교호적(*interchangeable*)으로 사용⁷¹⁾되고 있다. 마찬가지로 믿음(*Fides*)이라는 단어와 종교(*Religio*)도 교호적으로 사용되고 있다. 즉 종교와 경건은 함께 하나님에 대한 진정한 예배로 나아가는 것으로 이것은 신령과 진정으로 하나님을 영화롭게 하는 것을 실제적으로 가리키며 주님에 대한 마땅한 경배에 대한 개인적이며 일반적인 표현인 셈이다.⁷²⁾ 따라서 경건은 참된 종교의 모습이며 예배의 근본이 되는 실제적인 영적 삶의 중심성을 갖는다. 동시에 경건은 참된 믿음에 자리잡고 있는 것이다.

이러한 칼빈의 경건은 다음과 같은 다이어그램으로 정리해볼 수 있을 것이다.

Diagram 1. 칼빈의 경건 ⁷³⁾



71) Alexandre Ganoczy, *The Young Calvin*, p. 209. Ganoczy는 그 예로 OS 1: 232, 233, 241, 253, 256, 262를 들고 있다.

72) Ibid., pp. 194-195

73) Battles의 탁월한 분석을 기초로 하여 새롭게 제시하였다. Battles는 *Religio*와 *Pietas*를 너무 분리해놓았다. 그러나 *Pietas*는 *Religio*의 요소를 본질적으로 갖는 것이다. Ford Lewis Battles, *Interpreting John Calvin*, p. 220.

이러한 칼빈의 경건은 바로 오늘날 우리가 말하는 ‘영성’의 핵심을 말하는 것이다. 영성의 핵심이라 할 수 있는 하나님과의 만남, 또는 임재의 체험⁷⁴⁾, 이것은 칼빈에게 있어서의 중요한 관계적 측면⁷⁵⁾의 강조로 나타나는데, 신자 편에서는 두려움과 존경으로 나타나는 것이며, 하나님의 사랑과 은혜를 믿고 아는 것이며, 삶 가운데 아들의 모습과 백성(종)으로의 모습으로 실제화 되는 것이다.

칼빈의 ‘경건’은 오늘날 우리가 말하는 ‘영성’의 중심을 언급하고 있는 것이다. 다만 칼빈의 ‘경건’은 당시의 카톨릭의 수도원주의나 신비주의의 오류와 세례례파의 열광주의를 제거하고 있는 것이다. 따라서 논자는 본 논의를 위해 칼빈의 경건을 영성의 핵심으로 보고, 칼빈의 경건을 보다 포괄하는 개념인 ‘영성’으로 재해석할 것이다. 칼빈의 경건 개념은 영성의 중심을 말하고 있는 동시에 개혁과 신학이 가져야하는 영성의 분명한 지향점을 가리키고 있다.

74) 칼빈은 말한다. "하나님의 힘들을 언급함으로.....그에 대한 이러한 얇은 헛되고 고도의 사변(speculation)안에서가 아니라 살아있는 체험(living experience)으로 구성되어 있는 것이다." Richard는 칼빈의 영성에 있어서 하나님 임재의 체험을 강조하며 다음과 같이 말한다. "칼빈은 그의 영혼 깊은 곳에서 임재를 느꼈다. 이러한 임재는 그가 알던 어떤 것보다도 더욱 실제적인 것이었다.....칼빈 자체가 하나님의 신비에 들어갈수 있는 이성신학(Ratiotheologica)을 알지 못한다. 그에게서는 학문적 신학이란 없고 오직 경건의 지혜(*sapientia*)만이 있을 뿐이다." Gerrish는 칼빈의 이러한 체험적, 영성적인 태도의 접근을 말하면서 Schleiermacher가 말한대로 하나님에 대한 바른 태도의 적절한 언어는 변증적(dialectical)이기 보다는 수사학적(rhetorical)이어야 한다는 말이 칼빈에게 있어서 적절하다고 언급하고 있다. 실례로 칼빈이 하나님에 대한 근본적인 정의로 신성(Deity)을 모든 좋은 것의 원천(fons omnium bonorum: fountain of all good)으로 묘사한 점을 예로 든다. Inst. 1. 2. 1, 1. 10. 2, 1. 2. 2, 1. 5. 9, 3. 2. 6; B. A. Gerrish, *Grace and Gratitude*, pp. 24-27; Lucien Joseph Richard, *The Spirituality of John Calvin*, pp. 227-230.

75) 칼빈은 성경이 하나님 그 자신 자체를 보여주는 것이 아니라, 우리에게 대한 하나님을 계시하여 준다고 분명하게 말하고 있다.(*non quis sit apud se, sed qualis erga nos*) 이것은 Moeller의 말처럼 '우리과 함께 관계 안에 있는 하나님'(God-in-relation-with-us)을 의미하는 것이다. 이처럼 칼빈은 기독교강요를 역동적인 관계성(Dynamic relationship)의 측면에서 시작할 뿐 아니라, 전체 *summa*를 우리 앞에(*pro-nobis*) 있는 존재인 하나님과 하나님 앞에(*pro-Deo*) 있는 인간 존재의 지평에서 논하고 있다. Inst. 1. 2. 2, 1. 10. 2, 3. 2. 6, OS 3:86, Pamela Ann Moeller, *Calvin's Doxology, Worship in the 1559 Institutes, with a view to Contemporary Worship Renewal* (Pennsylvania: Pickwick Publications, 1997), pp. 11-15. 결국 그리스도를 통하여, 즉 그리스도와와의 연합(*unio cum Christo*)을 통하여 우리 밖에 있던(*extra nos*) 하나님은 우리 안에(*in nos*) 있게 된 것이다. 이를 어거스틴의 고백록의 첫 문장으로 다시 표현해보면 *ad te*의 인간 존재가 *in te*로 바뀌는 것을 의미한다. 이와 관련하여 칼빈의 양극적(polarity) 성향은 Bauke, Battles, Selinger 등 많은 지적이 있어 왔다.

다시 칼빈의 경건 개념을 앞에서 내렸던 영성의 정의에 넣는다면 다음과 같이 된다.

- 정의 2 : ‘기독교 영성’이란 하나님과의 만남을 통해, 하나님을 사랑하며 경외하며 아는 것으로, 이는 그의 전인격이 그리스도를 닮아가는 것으로 나타나며, 세상에 대한 근본 태도와 삶으로 실제화 되는 것이다.

논자는 이 '정의 2'를 기초로 하여 칼빈 신학의 영성에 대한 논의를 시작할 것이다.

2. 칼빈의 영성의 기초: *Solus Christus*와 모방

칼빈의 신학에 어떤 중심성이 있는가에 대한 논의는 칼빈 연구의 매우 중요한 흐름이다.⁷⁶⁾ 마찬가지로 영성 논의에 있어서 칼빈이 어떤 중심성을 갖느냐에 대한 점은 중요한 물음이 아닐 수 없다. 칼빈에게 있어서는 신학은 곧 경건 즉, 영성과 연관된다. 신학적 차원과 비교해볼 때 영성은 보다 내면적이며, 구원론-성화론적이며 실천적인 관점에서 논의하는 것이다.

칼빈은 1539년 이후의 기독교강요를 1536년 초판의 요리문답의 형식에서 벗어나 주제 중심(*Loci*)으로 기술하고 있으며⁷⁷⁾, 크게는 사도신경의 순서인 전통적

76) 한 사람의 신학의 중심성을 말하는 것은 참으로 어려운 일이지만, 여러 학자들이 칼빈 신학의 중심성을 논의해 왔다. 대표적인 예가 하나님의 절대주권 (the absolute sovereignty of God; H. Henry Meeter), 하나님의 영광(Hermann Weber, Otto Ritschl), 성령의 신학(B.B. Warfield, John Hesselink, 김재성), 그리스도 중심성(Karl Barth, Wilhelm Kolfhaus, Wilhelm Niesel), 기타 예정론 등이다. 그러나 칼빈의 신학을 한가지 motif로 말하기보다는 다양한 신학적 특색을 찾는 것이 보다 현명할 것이다.(Fransois Wendel, Hesselink) H, Henry Meeter, *The Basic Idea of Calvinism* (Grand Rapids: Baker Book House, 1990), 6 edition, pp. 18-20; John Hesselink, "Calvin's Theology," in *The Cambridge Companion to John Calvin*, pp. 78-80.

77) T. H. L. Parker, *Calvin: An Introduction to His Thought* (Louisville: Westminster John Knox Press, 1995), p. 8. 강요 첫 번째 판(1536)이 Luther적인 Catechetic한 작품이라면, 이후 작품은 topical(topoi) 작품, 즉 loci communes인 것이다; Richard A. Muller는 Melanchton의 영향 아래 loci는 성경의 신앙 진술, 특히 "Pauline" odering principle 즉, 바울서신의 신학적 구조에 근

인 삼위일체의 틀을 가지고 있다. 그러나 영성의 논의에 있어서는 ‘오직 그리스도 (Solus Christus) 원리’를 갖고 있다고 말할 수 있다.⁷⁸⁾ 칼빈은 다음과 같이 단언한다:

“우리는 우리의 구원 전체와 모든 부분이 그리스도 안에 포함되어 있다는 것을 보았으니(행4:12) 구원의 사소한 부분일지라도 다른 곳으로부터 끌어들이는 일이 없도록 유의해야 하겠다.”⁷⁹⁾

하나님께서서는 그리스도의 성육신을 통하여 신자를 하나가 되게 하시는 방식으로 죄사함과 의롭게 하심의 구속(칭의)뿐 아니라 신자를 하늘로 끌어 올리시는 완성(성화)을 이루려하시는 것이 구원 전체이자 구원의 경륜인 것이다. 그리스도

거한 것이라고 바르게 주장한다. Richard A. Muller, *The Unaccommodated Calvin*, p. 17.

78) Alexandre Ganoczy, *The Young Calvin*, pp. 190-192. Alexandre Ganoczy는 칼빈 사상의 주된 형성 원리를 “Glory to God Alone”, “Christ Alone”, “Word of God”으로 보았다. 그런데 말씀에 대한 강조는 개혁을 위한 중요한 프로그램으로서 중요하다면, 하나님의 영광은 결국 그리스도를 통해 나타나기에 “그리스도 중심 원리”가 칼빈의 중요 강조로 남게 된다. Ganoczy는 칼빈이 Creed를 해설하면서 성부나 성령에 비해 그리스도에 대한 언급을 8배나 더 많이 언급하고 있음을 제시한다. 그러나 Christocentrism적 경향성은 Devotio Moderna의 영향아래 있었던 신학자들, Erasmus, Lefevre, Luther에게 이미 두드러졌던 것이다; François Wendel도 칼빈의 그리스도 중심론이 루터만큼 분명하다는 것을 인정하며, 특히 기독교강요에서 그리스도와 그의 구속사역에 대해서 특별히 주의를 기울인 점을 강조하고 있다. François Wendel, *Calvin: Origins and Development of his Religious Thought*. trans. Philip Mairet (New York: Harper and Row, 1963; Reprint, Grand Rapids: Baker, 1997), p. 215. Wendel의 책은 1950 프랑스 Presses Universitaires에서 첫 출간되었음; Wilhelm Niesel은 칼빈신학을 한 개의 특별한 교리로 말할 수는 없다는 점을 전제하지만, 칼빈 신학의 목적이 예수 그리스도에 있다고 강조하여 말하고 있다. Wilhelm Niesel, *The Theology of Calvin*, trans. Harold Knight (Grand Rapids: Baker, 1980), p. 120; 또한 칼빈의 기독교론이 결국 ‘하나님의 형상으로서의 그리스도’론으로 나아가는데 대하여서는 다음을 참조하라. E. David Wills, *Calvin's Catholic Christology* (Leiden: Brill, 1966), pp. 60-100; Wilhelm Niesel, *The Theology of Calvin*, pp. 110-120; Randall C. Zachman, "Jesus Christ as The Image of God in Calvin's Theology," *Calvin Theological Journal* 25(1) (Apr, 1990): 45-62, 또한 하나님의 형상과 그리스도의 형상의 윤리신학적인 고찰에 대해서는 Thielicke의 "The Christological Character of the Imago Dei"의 글이 있는 다음의 책을 참조하라. Helmut Thielicke, *Theological Ethics* (Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 1966), pp. 171-194.

79) Inst. 2. 16. 19; Cf. Ford Lewis Battles, *The Piety of John Calvin* (Grand Rapids: Baker Book House, 1978), pp. 174-175.

는 실로 신자의 모든 삶과 영성에 분리될 수 없는 목적이자 방법이다. 칼빈은 이러한 면모를 성례전을 비유로 다음과 같이 말한다:

“따라서 우리는 그리스도와 한 몸으로 일치가 이루어지고, 그 때문에 그의 것은 모두 우리의 것이라고 말할 수 있고, 우리의 것은 모두 그의 것이라고 말할 수 있는 것이다.....이것은 그의 무한하신 자비로 말미암아 우리와의 사이에 제정된 지극히 ‘놀라운 교환’(mirifica commutatio: amazing exchange)인 것이다. 즉 그리스도는 우리와 똑같은 사람의 아들이 되시고, 또한 우리는 그와 더불어 하나님의 아들이 되게 하셨다. 그는 세상에 내려오셔서 우리를 하늘로 끌어 올리셨다. 그리스도는 우리의 죽을 속성을 받으시고, 우리에게는 그의 죽지 않는 속성을 주셨다.”⁸⁰⁾

이러한 칼빈의 연합 개념은 아타나시우스가 말한 바 있는 “하나님의 말씀 그 자체이신 그는 진실로 우리가 하나님이 되게 하기 위하여 인성을 취하셨다. 그는 그 자신을 우리가 보이지 않는 하나님의 마음을 받게 하기 위하여 육신을 수단으로 삼으신 것이다. 그는 우리가 불멸을 받게 하시려고 인간으로부터의 수모를 견디셨다”⁸¹⁾를 연상하게 한다. 칼빈에게서 그리스도는 그와 우리의 연합을 통해 구원을 위한 모든 것을 설명하는 유일한 중심이 아닐 수 없다.

칼빈의 영성과 그리스도의 관계는, 단적으로 그리스도가 인간의 참된 영성의 모범이자 모델이라는 다음의 언급에서 분명하다:

"..... *Christum nobis propositum esse exemplar, cuius formam in vita nostra exprimamus.*"⁸²⁾ (하나님께서서는..... 그리스도를..... 우리 삶 안에서 표현되어야 할 형상, 모델로서 세우셨다.)

칼빈에게 있어서 그리스도는 최고 선(*summum bonum*)으로서, 구원의 드라마는 그리스도를 염두에 두고 진행되어지는 것이다. Haas는 칼빈에게 있어서 기독교 윤리, 삶의 대한 신학적 기초는 바로 ‘창조’에 있다고 보았다.⁸³⁾ 즉 세상의

80) Inst. 4. 17. 2.

81) Athanasius, *De incarnatione verbi Dei*, trans. C.S.M.V. (London: A.R. Mowbray & Co, 1963), p. 93.

82) Inst. 3. 6. 3, CO. 2:503.

83) Guenther H. Haas, "Calvin's ethics," in *The Cambridge Companion to John Calvin*, ed. Donald K. McKim (Cambridge: Cambridge University

바른 질서(order)야 말로 기독교 윤리의 기초가 된다는 것이다. 창조-타락-회복-완성이라는 창조를 기반으로 그리스도인의 삶의 여정은 진행되는 것이다. 여기서 오직 그리스도만이 그리스도인의 삶의 목적이자, 죄로 인하여 타락되고 왜곡된 하나님의 형상의 회복으로서 나타났다. 이러한 회복된 형상은 예수 그리스도의 인성에 분명하게 나타나 있는 것이다. 따라서 상기의 표현대로 칼빈에게 있어서 예수 그리스도는 우리의 모범(example)이자, 우리의 삶의 양식(pattern)인 것이다. 그리스도의 형상에 따르는 삶이란 ‘그리스도의 자신의 삶의 양식을 따라 모방’하는 것이다.⁸⁴⁾ 여기서 칼빈의 *Solus Christus*는 *Imitatio Christi*의 배경이며 칼빈 영성의 기초가 되는 것이다.

예수 그리스도와 영성의 연관성은 그의 영성의 주요 개념인 하나님을 향한 사랑(*amore*)과 경외(*reverentia*)와 지식(*notitia*)을 그가 강조한 삼중직(*minus triplex*; triple offices)⁸⁵⁾과 관련지어 이해해 볼 수 있다.

첫째로, 예수 그리스도 자신은 인간을 향한 하나님의 사랑의 선포인 동시에(요3:16, 롬5:8), 그로 말미암은 화해는 하나님과의 사랑(*amore*)의 관계를 가능하게 하였다. 그리스도 밖에서는 하나님의 진노만이 있으며 반대로 그리스도 안에서는 하나님의 사랑이 속죄사역을 통해 진정한 사랑의 관계로 만드는 것이다.⁸⁶⁾ 오직 그리스도 안에서만 하나님은 은혜로우신 아버지로 보이게 된다.⁸⁷⁾ 이는 예수 그리스도의 제사장의 직분으로 가능하게 된 것이다.

둘째로, 예수 그리스도는 하나님의 아들로 불리울 뿐 아니라 진정한 왕권을 통하여 신자를 다스리는데 이러한 그리스도의 왕권은 신령한 것으로 성부 아버지의 주권적인 전권을 통해 이루어진 것이다. 그리스도의 왕권은 신자로 하여금 하나님을 경외(*reverentia*)하는 백성으로서의 순종을 요구하는데⁸⁸⁾ 우리의 어떤 경

Press, 2004), pp. 93-95.

84) Ibid., p. 95. 칼빈의 *Imitatio Christi*는 *Calvini Opera*의 Index에서는 직접적으로 마태복음 16:24, 20:28, 21:14의 주석에 나오는 것으로 분류되고 있지만 실제로는 그리스도의 모범을 말하거나, 다른 표현들 예를 들어, '본받음', '일치된', '부합하는', '따르는', '~같은' 등의 다양한 표현이 모두 *Imitatio*와 연관성을 갖는 표현임을 주의해야 한다. Cf. CO 59:42.

85) Inst. 2. 12. 1-6.

86) Inst. 2. 16. 2-3.

87) Inst. 2. 6. 1.

88) Inst. 2. 15. 4-5.

배라 할지라도 그리스도를 바라보게 한 것이 아닌 한 결코 하나님을 기쁘시게 할 수 없다.⁸⁹⁾ 아울러 그리스도는 친히 순종하심으로 율법을 성취하는 동시에 하나님을 경외하는 본을 보였다.

셋째로, 구원을 가능케 하는 참된 신지식은 그리스도를 통해 주어지는 것이다. 하나님의 말씀, 로고스인 그리스도를 떠나서는 하나님에 관한 구원의 지식(notitia)은 존재할 수 없다.⁹⁰⁾ 동시에 그리스도는 신앙의 목표인 하나님께로 가는 유일한 길이다.(요17:3)⁹¹⁾ 그는 우리에게 하나님과 그분의 은혜를 알려주는 선지자 직분을 감당하였다.⁹²⁾ 따라서 칼빈의 영성의 개념의 주요한 요인인 사랑(amore)과 경외(reverentia)와 지식(notitia)은 그리스도의 삼중직과 내적으로 연결되어 있고 영성의 중심이 그리스도에게 집중되어 있음을 알게 된다.

또한 칼빈은 오직(Solus)의 의미의 어휘를 예수 그리스도의 유일성에 대한 강조의 표현으로 자주 사용하였다.⁹³⁾ 즉 그리스도를 떠나서는 어떤 구원도 있을 수 없다는 것이며,⁹⁴⁾ 우리 구원 전체와 모든 부분이 그리스도 안에 포함되어 있다는 것(행4:21)이다.⁹⁵⁾ ‘구원’은 인간에 대한 가장 포괄적인 신학 언어라 할 수 있는데, 영성에 있어서도 역시 마찬가지이다. 영성 신학은 기독교론과 인간론의 연계 가운데 논의되어야 한다. 영성의 논의에 있어서 그리스도가 차지하는 부분이 중요한 이유는 인류의 타락 이후 영성은 ‘진정한 인간상’, ‘순전한 그리스도인’에 대한 지향성을 갖기 때문이다.⁹⁶⁾ 이 부분에서 온전한 인간의 모델을 예수 그리스도로부

89) Inst. 2. 6. 1.

90) Inst. 2. 6. 4.

91) Inst. 3. 2. 1.

92) Inst. 2. 15. 2.

93) Inst. 2. 16. 1-4. 칼빈이 자주 사용하는 용례를 살펴보자면 기독교강요 2권 16장 1-4절만 보아도 *in Christo, ubi Christus, extra Christum, sine Christum* 등이 계속 반복되고 있다 이러한 용례는 성경의 바울이 즐겨쓰는 ἐν Χριστῷ 또는 ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ 용례와 마찬가지 이다.

94) Inst. 2. 16. 1-2, CO 2:369. *benevolentiam eius paternamque caritatem non nisi in Christo amplexemur.* "그리스도를 제외하고는 아버지의 사랑과 은혜를 받아들일 수 없다."

95) Inst. 2. 16. 19.

96) 영성은 언제나 진정한(Authentic) 인간상과 관련된다. 현 실존의 인간상을 뛰어넘어 인간의 본질에 이르려는 추구의 방향성을 갖는다. 기독교와 가장 비슷한 예를 이슬람교에서 찾아볼 수 있다. 이슬람에서는 Muhammad를 "uswat^{un} hasanah"로 부른다. 이 말은 "the beautiful model"이라는 뜻으로 그가 알라를 통

더 찾는 것은 지극히 당연한 결과이다.

칼빈의 영성은 오직 그리스도(*Solus Christus*)원리가 중심에 놓여있는 그리스도 중심적(Christ-centered) 영성이다.⁹⁷⁾ 그에게 있어서 모든 하나님의 은혜는 그리스도를 통해서 오기 때문에 그에게 있어서 그리스도는 신자의 영성의 기원이며 지향점이다. 칼빈의 영성은 그러한 면에서 '그리스도를 본받음'(*Imitatio Christi*)을 추구하는 영성인 것이다.

하지만 칼빈의 영성이 그리스도 중심적(Christ-centered)이라는 것은 그리스도 중심주의(Christocentrism)를 말하거나 그리스도 일원론주의(Christomonism)를 말하려는 것이 아니다. 그리스도 중심적이라는 것은 단지 그리스도와 관련된 영성에 대한 강조이지, 삼위일체를 약화시키려는 의미나 일원론이 아니다. 단지 칼빈의 영성에 있어서 구원론과 성화론, 실천적 삶의 관점에서 그리스도의 인성이 특별히 중요하기 때문이다. 영성은 우리의 생활과 삶의 온전함에 관심을 기울인다. 따라서 이 땅에서 사신 그리스도의 인성에 주의를 돌리는 것이다.

이러한 면에 있어서 칼빈 '신학'과 칼빈 '영성'의 중심 원리(Central Principle)은 구분을 해야 한다.⁹⁸⁾ 칼빈의 신학은 보다 광의적 개념이며, 칼빈의

해 바른 길, 바른 종교를 지도하도록 부름받은 최후의 선지자이자 완전한 인간이라는 의미가 함축되어 있다. 알라의 사랑이 영적 삶의 중심에 있는데, 그의 선지자(모하멧)을 사랑하는 자만을 알라는 사랑한다고 가르친다. 모하멧은 신적 실체로 들어가는 열쇠와 같다고 표현한다. 실천적으로는 Muhammad의 삶(Sirah)의 행동(sunnah)와 어록(ahādīth)에 대한 모방(imitate)이 그들의 영성이다. Lamin Sanneh, *Piety and Power, Muslims and Christians in West Africa* (New York: Orbis Books, 1996), pp. 46-48; Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Spirituality, Foundations* (New York: The Crossroad Publishing Company, 1987), p. 64.

97) Dennis E. Tamburello, *Union with Christ*, p. 93. Tamburello는 칼빈의 연합 개념은 칼빈의 그리스도 중심적(Christ-centered)인 사상을 뚜렷하게(emphatically) 말하고 있다고 주장한다.

98) Alister E. McGrath, *Christian Spirituality*, pp. 27-33. McGrath는 Edward Farley의 글을 인용(farley는 신학을 heartfelt knowledge of divine things로 정의함)하여 신학과 영성의 긴장은 과거의 문제가 아니었고 현대에 들어와 심화된 문제라고 설명한다. 따라서 신학은 영성에 긍정적인 관계이거나(lex orandi, lex credendi), 신학과 영성은 부정적인 관계이거나(Thomas à Kempis), 신학과 영성은 조화를 이루어야 한다는 주장이 제기되어 왔음을(E. Farley, Thomas Merton, J. I. Packer) 잘 설명하여 주고 있다. McGrath가 주장하는 대로 신학과 영성은 조화를 이루어야 한다는 점에서 상호 분리되어서는 안 된다. 그러나 신학과 영성은 분명 구분이 된다. 신학은 영성보다 광범위한 정의의 폭을 가지지만, 영성은 신학의 심층을 다루고 있다는 점에서 신학과 영성은 깊은 상관관계를 갖는 동시에 둘은 구분이 된다. 단지 이 양자는 통합을 이루어야 한다는 점에서 McGrath의 지적은 바른 것이다.

영성은 보다 성화론적, 실천적, 경험적 차원을 갖는 개념이다. 따라서 칼빈의 영성의 중심 원리가 그리스도 중심적(Christ-centered)이라 할 때 그의 전(全) 신학이 그렇다고 주장하는 것은 결코 아니다. 오히려 칼빈의 신학 자체는 삼위일체적이라고 말해야 한다.⁹⁹⁾ 그러나 칼빈의 영성을 살펴보자면 그리스도 중심적인 요소가 많다. 따라서 Christ-centered(Christocentric)를 말할 때 Karl Barth식의 Christocentrism¹⁰⁰⁾ 을 의미하는 것은 아니다.

칼빈에게 있어서 그리스도가 누구인지를 아는 것은 결국 그의 영성의 그리스도 중심적 배경의 내용을 살펴보는 것과 마찬가지로이다. 따라서 우리는 칼빈에게서 예수 그리스도는 누구인지를 살펴보아야 한다. ‘그리스도를 아는 것은 그의 은택들을 아는 것이다’라는 Melanchthon의 말처럼 기독교신학에 있어서 그리스도의

99) 예를 들어 칼빈은 하나님과의 연합을 말하지 않은 것은 아니다. 특히 그의 요한일서 4:15 주석을 보면 “우리는 그리스도에 의해 하나님과 연합하며....우리는 우리 안에 하나님께서 거하신다면 그 때에만 그리스도에게 연합될 수 있다”라고 언급하고 있다. 그는 때로 연합(Union)에 있어서 삼위일체의 각 인격의 다른 역할을 말한다. 즉 그는 아버지를 증보자를 보내신 분으로, 그리스도를 우리가 접붙임을 받는 분으로, 그리고 우리를 거룩케 하시는 성령님으로 묘사한다. 그러한 면에서 심지어 연합조차도 삼위일체 하나님을 균형있게 강조한다고도 말할 수 있다. John Hesselink는 칼빈의 신학의 결정적 특징으로서 한 위격만 강조하는 것은 유익하지 않음을 말하면서 오히려 칼빈은 Theocentric, Christocentric, Pneumacentric한 삼위일체적 신학자로 파악함을 바르게 주장한다. 그러나 칼빈에게 있어서 연합은 직접적으로 그리스도를 의미하는 것이며, 영성은 주로 그리스도와 관련됨으로 논자는 상기의 영성의 정의대로 *Imitatio Christi* 관점에서 논의하려 한다. Inst. 4. 15. 6; Dennis E. Tamburello, *Union with Christ*, p. 93; John Hesselink, "Calvin's Theology," in *The Cambridge Companion to John Calvin*, p. 79.

100) Jeffrey C. Pugh, *The Anselmic Shift: Christology and Method in Karl Barth's Theology* (New York: Peter Lang Publishing: 1990), pp. 93-94. 오늘날 Christocentrism은 Karl Barth를 통해서 주로 대중화되었다. Barth의 Christology에 대한 강조는 그의 Anselm의 *Cur Deus Homo*에 대한 성찰에 의한 것으로 이는 Church Dogmatics를 통해 구체화 되었다. Barth에게 있어서 그리스도는 구원과 신학의 중심이다. 논자는 앞서 말한대로 칼빈의 신학 자체는 삼위일체적인 구조를 갖지만, 그의 영성에 있어서는 그리스도 중심적(Christocentric; Christ-centered)이라고 주장하였다. 영성에 있어서 칼빈의 그리스도 중심적인 구조는 삼위일체 안에서 강조되는 것으로 특히 성령론과의 깊은 연관을 갖는다. 따라서 Barth의 Christocentrism과 구분되는 것이다; Barth의 Christology의 강조의 영향력은 Barth의 70세 생일을 기념하여 13명의 학자가 기고한 것을 편집한 다음의 책자를 통해서 잘 알 수 있다. T. H. L. Parker, ed., *Essays in Christology for Karl Barth* (London: Lutterworth Press, 1956) 또한 그의 80세 생일을 기념하여 20여 학자가 기고한 것을 편집한 다음의 책자도 참조하라. James I. Mccord and T. H. L. Parker, ed., *Service in Christ* (Grand Rapids: Wm B. Eerdmans Publishing Company, 1966)

인격과 사역은 나눌 수 없는 하나로 설명되어져 왔다.¹⁰¹⁾ 칼빈이 일반적으로 소개한 예수 그리스도의 사역은 주로 삼중직(Triple Offices)에 관한 것이지만 영성을 논의함에 있어서는 칼빈의 기독교론과 성령론의 빛 아래, 인간론과 연결되는 부분을 고찰해야 한다. 신자의 진정한 영성은 그리스도와 성령의 도우심 가운데 인간에게 이루어지는 것이기 때문이다.

따라서 영성의 관점에서 신자에게 있어서의 그리스도를 초점을 살펴보고자 한다. 칼빈에 의하면 예수 그리스도는 신자를 하나님께 나아가게 하는 유일한 중보자일 뿐 아니라, 모든 영적인 생활을 가능케 하는 자이며, 우리 신자들의 직접적인 목표가 될 뿐 아니라, 그 출발점 또는 기반(ground)이 된다.

2. 1. 그리스도 = 중보자

칼빈의 기독교론에 있어서 가장 중심되는 것은 바로 예수 그리스도만이 우리를 하나님과 하나되게 하는 유일한 우리의 중보자라는 점이다. 칼빈의 기독교론은 예수 그리스도를 중보자(Mediator)로서 제시하며 시작한다. 칼빈의 기독교론은 Chalcedon의 정통신학을 견지하지만, 그리스도의 두 본성의 결합 교리로부터 시작하지 않고 Anselm처럼 중보자론으로부터 시작한다.¹⁰²⁾ 그런데 그것은 절대적인 필연(absolute necessity)에 의한 것이 아니라 하나님의 작정(Decree)에 의한 것이라고 설명하면서 칼빈은 기독교론과 예정을 친밀하게 연결시키고 있다:¹⁰³⁾

"만약 어느 누가 왜 그것이 필요한가?라고 묻는다면, 그것은 단순하거나 절대적인 필연이 아니고 도리어 하늘의 작정, 즉 인간들의 구원이 의존하고 있는 작정에 유래하고 있는 것이다."¹⁰⁴⁾

즉 그리스도의 성육신은 우리의 구원을 완성하시기 위한 하나님의 은혜의 경륜이라는 점이다. 성자 하나님의 성육신을 하나님의 구원의 경륜에서 비롯되었다

101) John Frederick Jansen, *Calvin's Doctrine of the Work of Christ* (London: James Clarke & Co: 1956), p. 13.

102) Richard A. Muller, *Christ and the Decree* (Durham: The Labyrinth Press, 1986), p. 27.

103) Ibid., p. 28.

104) Inst. 2. 12. 1.

는 점을 강조하는 것은 더 나아가 우리 인간의 구원과 그 완성에 있어서 그리스도의 성육신의 절대적 중요성을 역설하는 것이다.

중보자로서의 예수그리스도에게서 중요한 점은 참 하나님인 동시에 참 사람이라는 것이다. Richard A. Muller는 칼빈은 그리스도의 진정한 인성을 '육신으로서 분명하게 드러난 하나님(*Deus manifestatus in carne*)'을 강조하는 가운데 말하였다고 보았다.¹⁰⁵⁾ 칼빈은 그리스도에 대한 진정한 인성을 강조하는 가운데 다음과 같이 말한다:

“따라서 하나님의 아들이 우리를 위하여 [임마누엘] 즉 하나님이 우리와 함께 계심이 될 필요가 있었던 것이다(마1:23). 그리하여 그의 신성과 우리의 인간 성품을 상호 연결(*mutua coniunctione*)하여 합일(*coalescerent*)할 수 있었던 것이다”¹⁰⁶⁾ “그(예수 그리스도)는 자진해서 우리의 성품을 취하여 그 자신의 것을 우리에게 주시기 위하여 우리와 공통하게 되어 하나님의 아들과 인자(인자)가 되신 것이다.”¹⁰⁷⁾

칼빈에게 있어서 그리스도는 유일한 중보자로서 “인간이 되심으로” 단순히 속죄주로서의 역할만이 아니라 그리스도의 자신의 고유한 것을 우리에게 주시어 우리가 하나님과 하나 되게 하기 위함인 것이다. 따라서 우리 인간의 내적인 영성의 개발에 주된 초점을 맞추는 것이 아니라 그리스도의 성품, 그 중에서도 인성의 연합을 통한 영성의 전가와 그리스도를 통한 영성의 증진에 초점을 둔 칼빈의 영성을 우리는 그리스도 중심적 영성(Christ-centered Spirituality)이라고 말할 수 있는 것이다.

2. 2. 그리스도 = 은총 담지자

105) Ibid., 칼빈은 또한 딤후전 3:16절(God manifested in the flesh)을 주석하면서 이 구절은 Arius, Marcion, Nestorius, Eutyches와 같은 이단을 대항하는 정통신앙을 변호하는 것으로 보았다. 그에게 있어서 이 구절은 첫째로, 그리스도는 진정한 하나님이며 진정한 인간임을 보여주는 최고의 구절이다. Cf. Comm. 1 Tim. 3:16, CO 72:289-290. “*Non potuit magis proprie de Christi persona loqui, quam his verbis: Deus manifestatus in carne*”

106) Inst. 2. 12. 1, CO. 2:340.

107) Inst. 2. 12. 2, CO 2:341. “*ut vicissim ad nos pertineret quod proprium ipse habebat; atque ita in commune ipse nobiscum et filius Dei esset et filius hominis.*”

모든 영적인 삶은 그리스도를 통해서만 가능하다. 왜냐하면 그리스도는 우리에게 신령한 은총을 전달하여줄 수 있는 유일한 은총의 담지자(擔持者, bearer)이기 때문이다. 칼빈은 다음과 같이 말한다:

"하나님의 모든 은택은 그리스도가 우리의 것이 되고 우리 안에 그가 거할 때 가능하다"¹⁰⁸⁾ 그리고 반대로 "우리의 밖에 그리스도가 있는 한, 우리가 그로부터 분리되어 있는 한 그가 인류의 구원을 위해 이루신 일과 고난 받으신 일은 우리에게 아무런 가치가 없는 무용한 것으로 남을 것이다."¹⁰⁹⁾

그리스도의 구속사역이 효력있게 된 것은 그리스도가 우리의 것이 되고 우리 안에 그가 거할 때 가능한 것이며 또한 그러한 방식으로 영적인 삶 역시 우리가 그리스도를 힘입어 실제로 계속 거해야 가능하다는 것이다. 이 점에서 칼빈의 영성은 그리스도 의존적 영성(Christ-dependent Spirituality)임을 보게 된다. 그리스도는 분명하게 모범으로, 거울로 존재한다. 그러나 그것은 그리스도가 중보자이자 실제적인 은총담지자, 이에 따른 은총수여자로서의 신성(Deity)을 분명하게 전제한 이후의 것이다. 따라서 그리스도를 단지 모방의 대상만으로 보는 윤리적 차원만의 모방, 즉 펠라기우스주의적 그리스도 모방론을 다음과 같이 배격하고 있다:

"그러나 이제 우리는 언제나 하나님의 아들이 여기서 그 자신을 단지 모범과 거울(an example and a mirror)로만 자신을 나타냈지 않았음을 기억해야만 한다. 그는 자신을 그 자신을 지불하여 우리의 구원을 어떻게 이루신지를 보이시기를 원하신다. 마귀는 우리의 구속 안에서 보이신 하나님의 무한하신 은혜를 불명확하게 하여 말하기를 예수 그리스도는 단지, 즉 모든 덕의 모델(model)이라고 말하는 것이다."¹¹⁰⁾

그리스도가 은총의 담지자로 우리에게 실제적인 하나님의 은총을 주시는 분

108) Inst. 3. 1. 1.

109) Ibid.

110) John Calvin, "First Sermon on the Passion of our Lord Jesus Christ," in *The Deity of Jesus Christ and Other Sermons*, ed. trans. Leroy Nixon (Grand Rapids: Wm B. Eerdmans Publishing Company, 1950), p. 63.

이라는 점은 신성을 드러내는 것으로 모방론에 앞선 중요한 신학적인 전제이다. 그리스도를 모방하기에 앞서 우리는 그리스도 안에서 하나님의 모든 은택을 누리게 되는 것이다. 따라서 칼빈의 관점에서는 그리스도의 신성을 전제하지 않는 윤리신학적인 모방론은 펠라기우스적인 모방론으로 실제적인 은총의 효력이 없는 도덕주의로 취급될 수밖에 없다.

2. 3. 그리스도 = 둘째 아담, 하나님의 온전한 형상

그리스도가 둘째 아담(Second Adam)이라는 칼빈의 언급은 그리스도의 인성에 대한 모범에 대해 연결이 되는 중요한 기초이다. 구원으로서의 우리의 회복은 온전한 하나님의 형상으로서의 회복에 있으므로 구원이란 다른 말로 타락한 아담의 모습이 그리스도의 온전한 형상으로 변화되는 데에 있는 것이다. 둘째 아담(second Adam)은 불완전한 첫째 사람, 첫 아담과 대조적으로 사용된 성경의 언어로 칼빈은 그리스도를 지칭하는 말로 자주 사용하고 있다. 칼빈이 말하는 둘째 아담은 온전한 또는 완전한(perfect) 하나님의 형상을 의미한다:

“이제 우리는 어떻게 그리스도가 최고로 완벽한 하나님의 형상(*perfectissima sit Dei imago*)인지를 보고 있다. 만약 우리가 그 하나님의 형상에 부합(*formati: comformed*)된다면, 우리는 하나님의 형상을 입은 진정한 경건(*pietate*), 의로움(*iustitia*), 순결(*puritate*), 지성(*intelligentia*)으로 회복되는 것이다.”¹¹¹⁾

그것은 그리스도의 신성만이 아니라 인성에 있어서도 마찬가지로인데 그리스도의 인성은 우리와 연합하여 우리 역시 온전한 하나님의 형상이 되도록 하기 위한 하나님의 특별한 계획인 것이다:

“여기서 자세히 살펴보면 완전한 행복의 패턴은 그리스도 안에 있는 것인데, 그는 그 자신을 위해 특별히 소유한 것이 아니라, 그를 믿는 자들을 풍성하게 하려고 부요하신 것이다. 우리의 행복은 죄로 인하여 타락한 우리 안에 있는 하나님의 형상이 회복되고 새롭게 지음 받는 것에 놓여있다. 그리스도는 살아계신 하나님의 형상만이 아니고 그는 영원하신 하나님의 말씀으로, 심지어 우리와 일반인 그의 인성마저도 아버지

111) Inst. 1. 15. 4, CO 2:138-139.

의 영광의 모습이 새겨져 있는 것이다. 그리하여 그의 멤버들이 그를 닮도록 만드시기 위함인 것이다. 바울은 우리에게 또한 다음 사실을 가르쳐준다. 『우리가 다 수건을 벗은 얼굴로 거울을 보는 것 같이 주의 영광을 보매 그와 같은 형상으로 변화하여 영광에서 영광에 이르니 곧 주의 영으로 말미암음이니라』(고후 3:18) 만약 우리가 그리스도의 형상에 의해 인친바 된 그에게 있는 하나님의 영광을 소유하지 않는다면 그 누구도 그리스도의 제자중 하나로 여겨질 수 없는 것이다.”¹¹²⁾

신자에게 있어서 영성의 최종 목표가 그리스도를 닮는 것에 있다는 점이 여기에서도 강조된다. 신자는 그리스도의 인성처럼 완전한 하나님의 형상으로 새롭게 되는 것이 삶의 추구 방향인 것이다.¹¹³⁾ 그것은 신자 자신의 힘으로 되는 것이 아니라 온전한 하나님의 형상이신 그리스도를 소유할 때 가능하다. 그것은 칼빈의 사상 이전에 성경, 특히 바울서신에서 나타난 가르침이다. 인간이 하나님의 형상으로 지음을 받았다는 사실은 인간이 그 자신의 선행 때문이 아니라 하나님에 참여(*participation*)하게 됨을 통해 복을 받은 것임을 의미한다고 칼빈은 말한다.¹¹⁴⁾ 여기서도 연합은 영성의 중심을 이루고 있다.

2. 4. 그리스도 = 왕적 제사장

칼빈은 기독교강요를 통해서 그리스도의 삼중직(Triple Offices)을 체계적으로 설명하였다. 그중 그리스도의 왕적 제사장직(Royal Priesthood)이라는 것은 왕직과 제사장직이 결합된 것으로 ‘그리스도의 죽으심과 부활’이라는 복음을 잘 요약하고 있는 것이다. 그리스도의 왕적 제사장직을 살펴보는 것은 영성의 논의에 있어서 참으로 중요하다. 왜냐하면 그리스도만이 아니라 신자 역시 ‘왕같은 제사장’(벧전 2:9)으로 불리우기 때문이다. 그리스도와 신자 간의 직접적인 비교가 아닐 수 없다. Wallace는 칼빈이 구약의 제사장은 피와 기름으로 성별되듯이 그리스도께서는 자신의 보혈과 성령의 기름부으심을 통해 성별하셨음을 강조하고 있다고 말한다. 또한 그리스도는 희생을 통한 제물만이 아니라 죽음을 이기신 승리의 왕으로서 자신을 성별하셨기에 이러한 의미에서 그리스도는 왕적 제사장(royal

112) Comm. John. 17:22.

113) 고후4:4, 골1:15, 롬8:29, 고전15:49, 고후3:18, 갈4:19, 히1:3

114) Inst. 2. 2. 1, CO 2:186.

preisthood)이라 불리어지는 것이다. 구약의 델기세텍은 그러한 그리스도의 모형으로 정확하게 존재한다. 그러한 면에서 복음의 핵심인 그리스도의 죽음과 부활은 그리스도의 왕적 제사장직을 보여주고 있다. 계속해서 Wallace는 칼빈의 주석¹¹⁵⁾과 설교¹¹⁶⁾를 통해 다음과 같이 말한다:

“칼빈은 구약의 제사장의 성별의식을 통하여 그리스도가 우리에게 전달되어지는 성화의 방식의 예¹¹⁷⁾를 설명한다. 이 의식에서 기름부음은 처음에 머리로 부어지고 온 전신으로 흘러들어간다. 따라서 그의 선물들이 교회로 전달되는 것은 그리스도가 단지 머리로서 수여받은 하늘의 기름 부으심에 의해 교회의 전체 몸으로 흘러들어가게 되는 것이다. 따라서 예수 그리스도의 인성은 구원과 생명과 힘을 전달해주는 유일한 터널로 교회에 흐르게 하는 것이다. 그리스도인은 그리스도 안에서 진정한 그의 참된 삶을 발견해야하며, 그리스도를 떠나서는 아무것도 아닌 것이다. 모든 것은 성령에 의해 교회로 분여되는 그리고 전달되는 그 목적을 위해 주어진 그리스도의 성화 안에서 주어졌던 것이다.”¹¹⁸⁾

Wallace는 그리스도인의 왕같은 제사장적 성격을 연결시켜 그리스도인의 삶을 논의하고 있다. 이러한 관점은 매우 훌륭한 관점이 아닐 수 없다. 성경이 말하는 대로 그리스도와 닮는 것은 결국 그리스도의 왕적 제사장직을 닮은 왕같은 제사장(벧전 2:9)으로 나아가는 근거가 되는 것이다. 이 점에 대해서 칼빈의 직접적인 말을 살펴보아야 한다:

“왕적 제사장(royal priesthood)은 모세의 말의 직접적인 도치이다. 왜냐하면 모세는 제사장 나라(a priestly kingdom)라고 말하였기 때문이다. 그러나 의미는 동일하다. 베드로가 잘 알고 있었던 것은 바로 이것이다. “모세는 당신들의 선조를 거룩한 나라로 불렀다. 왜냐하면 그 전국민은 왕같은 자유를 즐겼고 그들의 몸은 선택받은 제사장들이기 때문이다. 양자는 함께 연결되어있다. 그러나 이제 너희는 왕같은 제사장

115) Comm. Isa. 11:2,, Comm. Heb. 7:25.

116) Serm. Acts. 2:1-4; Serm. Tit. 1:7-9.

117) Ronald S. Wallace, *Calvin's Doctrine of the Christian Life*, p. 16. Wallace는 칼빈이 다른 예로 추수의 첫 열매(first-fruits)의 성별이 전체 추수의 구별됨으로 확대된다는 점을 강조했다고 말한다. Cf. Comm. John. 17:19, Matt. 2:23, 1 Cor. 15:20.

118) Ibid.

들이다. 그것은 더욱 탁월한 방식으로서 그리한데 **왜냐하면 너희들 각각은 그리스도 안에서 성별되었기 때문이며 너희들은 그의 왕국에 관여하게 되었고 그의 제사장직에 참여자가 되었기 때문이다**. 그리고 선조들이 당신들과 어떤 면에서 비슷하지만 당신들은 그들을 능가한다. 왜냐하면 분리의 벽은 그리스도에 의해 완전히 무너져내렸기 때문이며, 우리는 이제 모든 민족으로부터 모여졌으며 주님은 이러한 높은 지위들을 그가 만드신 그의 백성 모두에게 수여하셨기 때문이다.” 더 나아가 이러한 은택들은 우리와 나머지 인류 사이를 대조되어 고려되는데, 그것은 하나님의 우리를 향한 선하심이 얼마나 비교할 수 없는 풍성함인지 보여주는 것으로, 그가 본질에 있어서 오염된 우리를 거룩하게 하셨기 때문이다. 그는 친하고 더러움밖에 발견할 수 없는 우리를 선택하셨기 때문이다. 그는 가치없는 찌꺼기로부터 특별한 소유물로 만드셨기 때문이다. 그는 속된 것에 제사장의 영광을 수여하셨기 때문이다. 그는 사탄, 죄, 죽음의 노예들에게 왕같은 자유의 즐거움을 가져다 주셨기 때문이다.”¹¹⁹⁾

칼빈에게 있어서 그리스도의 왕적 제사장직은 그리스도인의 왕적 제사장직의 근원으로 우리는 그리스도 안에서 성별됨으로 이러한 탁월한 참여자가 된 것이다. 특히 칼빈은 이것이 신자 자신의 노력의 여하에 따라 가능하거나 획득하는 것이 아니라 그리스도안에 있는 모든 신자의 근본적인 지위의 변화이자 상태임을 분명하게 하고 있다. 즉 신자는 왕같은 제사장이 되어야 하는 것 이전에 그리스도 안에서 왕 같은 제사장이 이미 된 자이다.

Wallace는 그리스도와 연합 교리를 설명하기 이전에, 칼빈이 강조하는 그리스도의 제사장직과 성별이 속죄를 통한 구원만이 아니라 결국 교회의 성별, 개인의 성화의 얼마나 긴밀한 연관이 있는지를 잘 설명해 주고 있다.¹²⁰⁾ 이점은 곧 그리스도와의 연합 교리가 얼마나 칼빈의 전체 사상과 긴밀한 연관이 있는지 다시 한번 보여준다.

3. 칼빈 영성의 *Imitatio Christi*의 배경

칼빈의 종교개혁 신학에 가장 큰 영향을 준 인물을 꼽으라면 어거스틴과 마

119) Comm. 1 Pet. 2:9. 이텔릭 강조는 논자의 강조.

120) Ronald S. Wallace, *Calvin's Doctrine of the Christian Life*, pp. 3-19.

틴 루터를 꼽을 수 있을 것이다. Lane은 칼빈이 교회 교부 중 어거스틴에 지대하게 영향을 입고 있다는 것을 바르게 강조하고 있다.¹²¹⁾ 칼빈은 진정한 Augustinian이었다. 어거스틴은 칼빈에게 영성보다는 주로 신학에 직접적인 영향을 주었다.¹²²⁾ 또한 칼빈은 마틴 루터를 영적인 아버지로 표현하고 있을 뿐 아니라 심지어 칼빈 자신보다도 루터의 권위를 더욱 인정하였다.¹²³⁾ 그러나 그것은

121) Anthony N. S. Lane, *John Calvin, Student of the Church Fathers* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1999), pp. 38-39. 단적으로 칼빈은 "어거스틴은...전적으로 우리의 것"이라고 말했다.(*Augustinus totus noster est.* CO 8:266) Lane은 어거스틴의 사상이 칼빈의 사상과 일치하는 부분에서, 또한 16세기 당시 이미 어거스틴은 최고(par excellence)의 서방교부로서 인정을 받고 있었으며, 어거스틴을 초대교회의 가르침의 수호자로 여겼고, 어거스틴이 칼빈의 회심에 영향을 주었을 것이라는 Smits의 의견을 예로들어, 어거스틴에게 권위를 부여했던 것이며, 이것을 어거스틴주의의 부흥(revival of Augustinianism)으로 부를 수 있음을 주장하였다. 다시 칼빈의 직접 말로 들어보자. "*Porro Augustinus ipse adeo totus noster est, ut si mihi confessio scribenda sit, ex eius scriptis contextam proferre, abunde mihi sufficiat.*"(다시 어거스틴 그 자체를 전적으로 우리의 것으로 여길 수 있음은, 심지어 내가 쓴 교리들을 그가 쓴 것들로 연결시켜 말한다 하더라도, 나는 충분히 충족할 것이다.) 이 말은 어거스틴의 말을 가지고 칼빈 자신이 말하고자 원하는 것을 모두, 충분하게 나타낼 수 있다는 것으로 칼빈 자신이 얼마나 어거스틴에 자신을 정확하게 일치시키고 있는지를 잘 보여주는 것이다. CO 8:266.

122) Mary T. Clark에 의하면 어거스틴은 칼빈과 흡사한 영성을 가졌다. 그리스도는 아버지 하나님의 온전한 형상으로, 그리스도를 통해 세상을 창조되었고, 그리스도를 통해서 신자는 삼위일체의 형상으로 새롭게 지음 받음이 강조된다.(고백록 5.7) 따라서 이 영성은 삼위일체를 강조하는 동시에 그리스도를 닮음(Christlikeness)으로의 변화를 추구하기에 삼위일체 관점 안에서의 그리스도 중심적(Christocentric)이라고 말할 수 있다. 어거스틴에게 있어서 영성은 영혼의 내면성(interiority)의 강조와 형상(image)의 회복을 중심으로 하는 개인적인 측면(individual aspect)과 함께, 이웃사랑으로 나아가는 사회적 측면(social aspect)이 나타나고 있으며, 또 하나 제도적 측면(institutional aspect)이 있는데 이는 어거스틴이 수도원을 하나님의 도성의 소유주(microcosm)로 본 점이다. 어거스틴은 수도원적 규율(rule)을 통해서 '은혜 아래 자유로운 삶'을 이상을 추구하였다. 또한 하나님과의 신비적인 연합의 추구 하였는데, 이는 이웃사랑에 대한 성경적인 명령과 조화하는 차원이었다. Mary T. Clark, "Spirituality," in *Augustine, Through the Ages, An Encyclopedia*, ed. Allan D. Fitzgerald (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1999), pp. 813-815. 그러나 어거스틴의 영성이 칼빈에게 영향을 직접적으로 끼쳤다고 보기는 어렵다. 어거스틴의 수도원 사상에 대해서 칼빈은 직접적인 비판을 하고 있다.(Inst. 4.13.16.) 칼빈은 어거스틴에게 있어서 영성보다는 신학의 영향을 직접적으로 받았다고 보아야 한다.

123) 동시에 칼빈은 Luther를 "뛰어난 하나님의 종"(distinguished servant of God)으로 불렀고 심지어 자신을 마귀로 부른다하더라도 이러한 존경은 변함없을 것이라고 언급하고 있다. William J. Bouwsma, *John Calvin*, p. 18; T. F. Torrance는 칼빈은 루터의 신학 방법론(신적 자비와 은총의 강조 등)뿐 아니라 칼

칼빈이 어거스틴과 루터에 이어 진정한 은총의 신학의 주창자가 되었음을 의미하는 것이다.

Imitatio Christi의 관점에서 칼빈의 영성을 논의할 때는 직접적으로 칼빈에게 영향을 준 사상적 배경(어거스틴, 루터)을 보는 관점으로부터 탈피하여 다른 각도로 보아야 한다. 그것은 영성이 신앙의 신비한 측면과 실천적인 면을 주로 먼저 고려하기 때문이다. 따라서 칼빈의 영성에 직간접으로 영향을 준 사상과 인물들을 새롭게 살펴볼 때, 칼빈의 신학이 여러 차원의 신학적 배경에 놓여져 있었음을 알게 될 것이다.

논자는 중세 신비주의와 그가 많이 인용한 Bernard of Clairvaux, 그리고 Devotio Moderna와 이를 수용한 프랑스 인문주의, 그리고 Erasmus를 중점적으로 볼 것이다. 중세 신비주의는 종교개혁을 앞당긴 하나의 원인이 되었고 종교개혁자들에게 비판을 받는 동시에 영향을 주었다. Bernard는 칼빈이 자주 인용한 중세의 신비주의 저술가이다. Devotio Moderna는 그리스도중심주의(Christocentrism)의 근거로서 가장 중요하다. 그리고 Devotio Moderna의 전통에서 인문주의를 결합한 프랑스 인문주의와 Erasmus의 영성은 칼빈에게 지대하다고 하겠다. 칼빈의 *Imitatio Christi*를 알기 위해서는 그의 영성의 중요 개념으로 자리잡고 있는 *Imitatio Christi*의 역사적인 지평(matrix)을 살펴보아야 한다. 따라서 이러한 신학적 배경은 칼빈의 영성의 사상적 배경을 알려주며, 칼빈의 영성을 보다 잘 해석할 수 있는 기초가 되는 것이다.

3. 1. 중세 신비주의와 Bernard of Clairvaux의 영성

중세시대의 서방교회의 경우 스콜라신학이 주로 예전중심과 함께 지성중심의 영성을 이끌었다면 수도회를 중심으로 하는 신비주의 영성이 또 하나의 흐름이었다. 탁발수도사들(Mendicants)의 경우, Dominicans의 뛰어난 인물인 Meister Eckhart, John of the Cross뿐 아니라 Franciscans의 중심인물인 Francis of

빈의 인문학에서 성서 해석과 신학으로의 회심에 조차도 큰 영향을 받았다고 주장하고 있다. T. F. Torrance, *The Hermeneutics of John Calvin* (Edinburgh: Scottish Academic Press, 1988), pp. 155-159. 그러나 칼빈은 신학의 구체적인 부분에 있어서 많은 부분 Luther, Lutheran을 비판하고 있으며, 특히 영성에 있어서 중요한 '하나됨'의 개념에 있어서, 루터파 계열의 신학자인 Osiander의 신비적 혼합 사상을 자신의 신비적 연합 사상과 대조하는 대립각으로 삼아 논쟁을 하였다.

Assisi를 비롯하여 Thomas of Celano, Bonaventure를 통해 영성의 중심을 이루었다.¹²⁴⁾ 이 외에도 Carmelite(Teresa of Avilla)나 Augustinian, Benedictian, Carthusians, Cistercians 등 수도회들이 영성의 중심을 이루었다. 따라서 중세의 영성은 수도원 밖의 일반 사람들에게는 생소한 것이었다.¹²⁵⁾

이러한 영성의 흐름 중 뚜렷한 신비주의 신학은 Eckhart와 그의 제자들을 통해, 또한 Pseudo-Dionysius의 부정신학(Negative theology)이 Carthusian을 통해 광범위하게 소개됨으로 정점을 이루었다. 또한 신비주의 영성의 중요한 인물 중 하나인 Cistercians였던 Bernard of Clairvaux(1090-1153)는 영적 저술로 많은 사람들에게 영향을 끼쳤다. Bernard는 칼빈이 많이 인용하였던 4명의 중세시대 저술가 중의 한 사람¹²⁶⁾이다. 12세기의 Bernard of Clairvaux는 수도원적인 삶과 동시에 왕성한 정치적 개혁적 활동을 함께 조화시켰던 인물이다. 버나드에게 먼저 수도원적이며 신비주의적인 저술가였다. 그러나 완전한 명상적 삶(*vita contemplativa*)은 개혁되지 않은 교회에서는 불가능하기 때문에¹²⁷⁾ 그는 개혁에 관한 글도 많이 저술하였다.

Hieko Oberman에 따르면 Bernard의 신비주의는 Pseudo-Dionysius처럼 신성의 심연으로 개인이 흡수되는(absorbed) 식은 아니다. 즉 Bernard가 사랑을 통한 하나님과의 연합의 과정에서 개인의 *proprium*(자아)을 잃는다고 말할 때의 *proprium*은 수행자의 자아를 의미하는 것이 아니라, 죄로 영향받은 왜곡된 형상

124) Simon Tugwell, "The Spirituality of the Dominicans," J. A. Wayne Hellmann, "The Spirituality of the Franciscans," in *Christian Spirituality II: High Middle Age and Reformation*, pp. 15-49.

125) Alister E. McGrath, *Spirituality in an Age of Chance: Rediscovering the Spirit of the Reformers* (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1994), p. 26.

126) Anthony N. S. Lane, *John Calvin, Student of the Church Fathers*, p. 87. 주로 4명의 중세시대 작가가 인용되었는데, Bernard와 함께 Gregory the Great은 칼빈 자신의 신학을 변증하려는 목적으로 인용하였고, Lombard, Gratian은 당시 신학의 표준이었기 때문에 잘 인용되었다.

127) Martha G. Newman, "Contemplative Virtue and the Active Life of Prelates," in *Bernard of Clairvaux: On Baptism and the Office of Bishops*, trans. Pauline Matarasso (Kalamazoo: Cistercian Publications, 2004), pp. 11-12. 칼빈은 명상적 삶(*vita contemplativa*)을 원하는 영성의 소유자였지만, 현실적 삶(*vita activa*)의 중요성을 간과하지 않았고 결국 누구보다도 현실적인 삶을 살았다. 이 것은 그의 *devotio, pietatis*에서 비롯된 것으로 진정한 신학은 이성에서 나오는 것이 아니라 가슴에서 나오는 것임을 보여주었다. 이 점에서 칼빈은 어거스틴과 버나드의 일생과 정확하게 일치하고 있다.

을 의미하는 것이다.¹²⁸⁾ Bernard는 따라서 Bonaventure에 의해서 Dionysius와 같은 *contemplativi*로 분류되지 않고, 설교가(*praedicatores*)로 분류되고 있다.¹²⁹⁾ 그는 학교 교육을 받지 않았지만 이성을 긍정했으며 지식을 무시하지 않았고 왕성한 저술 활동을 하였던 지적인 영성을 가진 자였다.¹³⁰⁾

칼빈은 왜 일반적으로는 신비주의자로 일컫는 Bernard를 즐겨 인용하였을까? 그 이유는 Bernard를 중세 시대의 Augustinian으로 보았기 때문이다. 그 증거로 어거스틴의 주장을 강조할 때 주로 Bernard를 함께 인용하고 있다.¹³¹⁾ 주의할 점은 칼빈은 1536년 이전에는 Bernard를 인용한 적이 없다는 사실이다. 또한 1539년 이상의 *Institutio*에서 긍정적이며 적극적인 인용 및 강조가 두드러진다는 사실이다. 이 점에 대하여 Lane은 칼빈이 Strassburg에서 Bernard를 잘 알고 있던 Bucer의 영향을 새롭게 받았을 것이라는 Reuter의 주장¹³²⁾을 그 중요한 가능

128) Heiko A. Oberman, *The Dawn of the Reformation*, pp. 133-134, Bernard는 거짓자아(proprium: unlikeness)가 사라지고 하나님과의 사랑과 하나된 진정한 자아(Godlike : deificare est)가 회복되어야 함을 역설한다. Etienne Gilson, *The Mystical Theology of Saint Bernard*, trans. A. H. C. Downes (Kalamazoo: Cistercian Publications, 1990), pp. 128-133, Bernard는 또한 지상에서는 완전한 하나님과의 연합에 있어서 한계를 갖는다는 점을 인정한다.

129) Heiko A. Oberman, *The Dawn of the Reformation*, pp. 135-136, Bonaventure는 그의 성경의 세 영적 의미와 관련하여 그 자신의 고유한 typology를 발전시켰는데, 박사(*doctores: fides*), 설교가(*praedicatores: mores*), 사색가(*cotemplativi: finis utriusque*)로 나누었다. Luther는 Bernard를 그리스도의 '설교가'로 어거스틴과 함께 취급하고 있다.

130) G. R. Evans, *Bernard of Clairvaux* (New York: Oxford University Press, 2000), pp. 42-56.

131) Anthony N. S. Lane, *John Calvin, Student of the Church Fathers*, p. 98.

132) Karl Reuter, *Das Grundverständnis der Theologie Calvins unter Einbeziehung ihrer geschichtlichen Abhängigkeiten* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1963), pp. 9-27. Reuter는 Bernard와 함께 Scotich-scotistische personalismus(Johannes Duns Scotus)를 칼빈의 신학적 사고에 있어서의 '양극적 성향'으로 본다. Reuter는 Augustine, Bernard, John Duns Scotus, Aquinas, Lombard를 Scottish 철학자 John Major를 통해 Montaigu에서 배웠을 것으로 주장한다. 이러한 주장은 Wendel이 처음 소개한 이후 T. F. Torrance, L. Richard에게서도 다시 제기되었다.(그러나 Ganoczy, La Vallee, Oberman, Lane은 반대 입장을 보인다.) 이러한 Reuter의 구체적인 주장을 수용하지 않는다하더라도 칼빈에게 있어서의 다양하게 보이는 양극적 사고의 통합, 또는 절충의 면모가 있다는 점을 주목할 필요가 있다. 이러한 양극적인 사고는 때로 논리적 불일치로 보이는데 이에 대하여 Herman Bauke는 칼빈의 신학을 *complexio oppositorum*(양극적인 것을 연결, 종합하는 것)으로 제시하였다. 이점에서 Battles 역시 기독교 강요를

성으로 본다.¹³³⁾ 칼빈에게 있어서 실천적, 목양적 배움의 전기였던 strassburg에서 그가 Bernard와 친숙하여진 점은 우연이 아니며, 그리스도의 삶에 대한 부분을 1539년 이후의 *Institutio*에 증보한 것 역시 무관하지 않다.

Bernard에게서의 신비신학은 그가 하나님과의 연합(Mystical Union)을 신앙에 있어서 최고의 상태로 여기는 데서 나타난다. Bernard는 하늘의 지복은 자비하신 하나님과 연합하는데 있다고 말한다. 신비적 연합은 이 땅에서 우리의 하나님 사랑의 최종 면류관이다.¹³⁴⁾ Bernard는 결혼의 비유를 통해서 신비적 연합을 설명하는데 신랑과 신부의 비유는 가장 적절한 사랑의 관계를 보여준다고 주장하였다. 그의 유명한 아가서 주석은 하나님과의 연합이 바로 하나님과 신자간의 신비한 결혼임을 단언한다. 그리고 하나님께서는 아버지로서 존경받아야 하듯이 신랑으로서 사랑받아야 함을 역설하고 있다.¹³⁵⁾ 그에게 하나님은 사랑의 대상이며 사랑 자체이다.

Bernard는 물론 다른 신비주의자와 마찬가지로 고상한(loftier) 신비적 상태의 황홀경(Ecstasy)을 언급한다. 그러나 이러한 경험은 영원을 위해 예비되어 있는 것이며 이 땅에서의 한계를 언급함으로써 그가 단순한 신비주의자가 아니라 현실적인 영성가임을 보여준다. 즉, 이러한 신비 경험은 흡수되는 식이 아니라 하

True-False의 antithetical structure로 제시한바 있다. 그러나 Hesselink가 바르게 지적한대로 칼빈은 “바른 가르침의 질서”(the right order of teaching)에 따라 교리적 주제들을 다루는데 성공적이었다고 말할 수 있다. 칼빈은 1559년 기독교강요의 결과가 만족스러울 때까지 재배열하여 “거의 새 작품”이 될 때까지 자신의 생애를 바쳤던 것이다. 단지 동시대의 다양한 신학적인 혼란과 변혁의 시대에 균형잡힌 길을 제시했다는 점에서 칼빈을 ‘창의적인 통합가’(creative synthesizer)라고 부를 수 있다. Ford Lewis Battles, “The Antithetical Structure of the Institutes,” in *An Analysis of the Institutes of John Calvin* (Pittsburgh: Battles, 1972), pp. 28-31; John Hesselink, “Calvin's Theology,” in *The Cambridge Companion to John Calvin*, p. 77; Anthony N. S. Lane, *John Calvin, Student of the Church Fathers*, p. 25.

133) Anthony N. S. Lane, *John Calvin, Student of the Church Fathers*, pp. 94-95. Lane은 이점에서는 Reuter의 의견을 공감하지만, Reuter의 가설(1963) 중 칼빈이 Bernard를 Montaigu 대학에서 접했으며(Hyma와 Wendel의 견해). 1539년 *Institutio*에 Bernard의 영향이 지대하다고 주장하는 점은 받아들이지 않으며 회의적이다.

134) Etienne Gilson, *The Mystical Theology of Saint Bernard*, pp. 85, 87.

135) *Ibid.*, p. 137. Bernard의 아가서(Song of Songs) 주석은 그의 신비주의적 경향성을 잘 보여준다.

나님으로부터 받은 은총에 사로잡히는 것을 의미하는 것이다. 그는 이러한 경험과 함께 중용과 신중함에 대해서도 동시에 언급함으로¹³⁶⁾ 자신의 신비사상에 균형감을 잃지는 않고 있다.

그러나 Bernard는 수도원주의를 벗어나지는 않는다. 그에게 있어서 회심(*conversio*)은 종교적 삶에 들어가기로 작정하는 것을 의미하고, 하나님께서 더 좋은 구원의 길을 위하여 선택된 자가 바로 수도사(Monk)이다.¹³⁷⁾

칼빈은 Bernard에게서 무엇을 배웠을까? Bernard와 칼빈의 Unio Mystica 관점에서 연속성과 비연속성을 비교한 Tamburello는 다음과 같이 결론을 맺는다.

Bernard와 칼빈의 연속성으로 첫째, 양자가 연합을 신자의 행위가 아니라 은혜의 견지에서 보았고, 둘째, 본질(essence)의 연합이 아니라 영적(spiritual)인 연합이며, 셋째, 연합은 의지의 연합을 포함하며, 넷째, 하나님을 사랑할 때 이기적인 목적이 아니라 하나님 자신의 고유한 영광을 위해야 한다는 점이며, 다섯째, 진정한 하나님 사랑은 이웃사랑으로 흘러넘친다는 것이며, 여섯째, 하나님과 연합에 있어서 '지식'은 이론적인 것이 아니라 체험적인 점이라는 것을 말하고 있고, 일곱째, 둘 다 삼위일체적인 연합을 강조하며, 여덟째, 교회를 연합을 위한 필수적인 상황으로 여긴다는 점이며, 아홉째, 이러한 사랑의 연합은 일생동안 이루어진다는 성화론을 가지며, 마지막으로, 양자가 영적인 결혼의 비유를 사용한다는 것이다.¹³⁸⁾

불연속성의 경우는 첫째, 버나드가 칼빈보다 명상적인 삶을 더 강조하며 더 고양된 삶의 형태로 강조한다는 것이다. 둘째, 첫 번째와 연결되는 것으로 버나드는 수도원적 삶을 일반적인 그리스도인들과는 구분되는 높은 소명으로 여기지만 칼빈은 수도원적 삶을 부정한다. 셋째, 양자는 연합의 경험으로부터 특정 개인을

136) Leon Christiani, *St. Bernard of Clairvaux*, trans. M. Angeline Bouchard (Boston: Daughters of ST. Paul, 1977), pp. 160-164.

137) G. R. Evans, *Bernard of Clairvaux*, pp. 22-27. Monk는 Benedictine의 Rule을 따르며 예배와 공중을 위한 기도가 그의 삶과 사역(*Opus Dei*)의 중심이 된다. Monk는 또한 내적인 부유함을 추구하는데 내부의 영적이며 정서적인 경험을 통해 신에게로 나아간다. Monk는 일반인이 아니라 보다 높은 부르심(Higher Calling)을 하나님으로부터 받은 구별된 자들이다. 따라서 Monk와 일반인은 차원이 다른 삶과 상태에 있다는 점을 강조하는 점은 그가 중세인임을 보여준다. 그의 신학은 신비주의적이며, 중세적인 수도원적 신학(Monastic Theology)의 한계에 여전히 머물러 있는 것이다.

138) Dennis E. Tamburello, *Union with Christ*, pp. 105-106.

구분하지만, 버나드는 수도원과 일반 삶을 구분하는 것이고 칼빈은 이중 예정론적 관점이 선형적으로 특정 개인들을 구분하는 것으로 나타난다. 넷째, 버나드는 사랑의 견지에서 연합을 말하지만, 칼빈은 믿음의 견지에서 말한다. 다섯째, 칼빈은 성례와 같은 은혜의 일반적 수단을 버나드보다 강조한다. 여섯째, 버나드는 칭의와 성화를 칼빈 만큼 구분하지 않는다는 점이다.¹³⁹⁾

칼빈에게서 버나드가 어떤 의미를 가지는가에 대한 논의는 분분하지만, 그에게 버나드의 영향이 직접적으로 있다고 확정짓기 보다는 버나드와의 연속성을 통해 공통의 분모가 있다는 점에서 칼빈에게서 신비주의적 경향성이 없지 않다는 점을 확인할 수 있는데 이 점이 Tamburello의 공헌이라 할 수 있다. 또한 칼빈의 Bernard 인용을 분석하였던 Lane의 말처럼 칼빈은 Bernard를 선별적이며 (selective) 변증적(apologetic)으로 읽고, 인용하였고, 칼빈 자신의 것으로 소화해서 이해하고 사용하였다고 보아야 한다.¹⁴⁰⁾ 결국 Bernard의 영성은 칼빈의 영성의 배경을 이루고 있다고 말할 수 있다. Tavad 역시 최근의 책을 통해 칼빈은 개혁자가 된 이후에도 중세적 신비주의 전통을 가지고 있다고 주장한다.¹⁴¹⁾

3. 2. Devotio Moderna와 Thomas à Kempis의 영성

Imitatio Christi를 가장 대중적인 용어로 만든 사람은 다름아닌 Windesheim¹⁴²⁾ 공동체의 Thomas à Kempis(1380-1471)이다. 이 책은 프랑스에서 Devotio Moderna에 관한 영적 저술중에서 가장 대중적인 것이었다. 초판 프랑스어 사본은 1488년 Toulouse에서 나왔다.¹⁴³⁾

139) Ibid., pp. 106-107.

140) Anthony N. S. Lane, *John Calvin, Student of the Church Fathers*, p. 101.

141) George H. Tavard, *The Starting Point of Calvin's Theology* (Grand Rapids: Wm B. Eerdmans Publishing Company, 2000).

142) R. R. Post, *The Modern Devotion: Confrontation with Reformation and Humanism* (Leiden: E. J. Brill, 1968), pp. 304, 306. Devotio Moderna의 중심지중 하나로 Windesheim에서 찬양집, 성경과 교부들의 글이 다양하게 만들어졌으며, 경건 서적들이 표준화되는데 큰 역할을 감당하여 이 운동의 확산에 기여하였다. Post는 이 곳을 순진함과 학자적인 감각이 종합된, 중세 수도원적 학문의 실천의 뛰어난 예로 격찬하고 있다.

143) Lucien Joseph Richard, *The Spirituality of John Calvin*, pp.

그의 사상적 배경은 Deventer의 Geert Groote(1340-1384)에 의해 일어난 Devotio Moderna에 있다. Devotio Moderna¹⁴⁴⁾은 14세기 일어난 새로운 평신도 종교 갱신의 경건 운동으로서 Groote와 함께 Zerbolt와 같은 그의 제자들은 공동 생활형제단(Brethren of the Common Life, 1376)을 조직하였고, 네델란드와 독일의 중심으로 운동이 번져 나갔다. Groote는 당시의 사변적 Thomism과 Scholasticism에 반대하고 교회의 혁신을 부르짖었다. 그들은 신비적(mystic)이었고, 신약성경(특히 복음서)과 교부에 의존하였는데 그를 Augustinian으로 부를 수 있다고 Hyma는 주장한다.¹⁴⁵⁾ Groote는 좀더 단순한 기독교를 원하였는데 그것은 그리스도의 발자취를 따라 겸손한 복종 가운데 그의 십자가를 지는 것이었다.¹⁴⁶⁾ 따라서 Groote는 그리스도의 삶에 집중한다. 독특한 점은 Groote는 실천적이지 못한 학문과 공교육에 대해서는 매우 비판적이었으나, 배움(learning)과 책을 사랑하였다.¹⁴⁷⁾ Groote의 영향력이 Thomas à Kempis와 같은 수도원적 영

48-49. Zerbolt의 '영적 고양'(De Spiritualibus Ascensionibus)는 널리 읽혀졌고, Mombaer의 '수행의 장미화원'(Rosetum Exercitiorum)은 1493, 1510년도에 두 번이나 인쇄되었다. Richard는 이외에도 John Standonck가 1499년에 Montaigu 대학에 세운 신비주의 도서관(La bibliothèque mystique)을 언급하고 있다. 우리는 칼빈이 Montaigu 대학에서 수학한 것을 잘 알고있다. 그러나 Richard는 Devotio Moderna가 16세기 프랑스 인문주의자들에게 직접적인 영향을 끼쳤다고 말하는 것은 어렵다는 점을 인정한다. 이 점에 있어서 David Steinmetz 역시 회의적이다. 그럼에도 Richard와 Steinmetz 둘 다 Erasmus에게서 Devotio Moderna의 영향력 만큼은 확실하게 주장한다. David C. Steinmetz, "Devotio Moderna," in *A Dictionary of Christian Spirituality*, ed. Gordon S. Wakefield (London: SCM, 1983), p. 114.

144) Albert Hyma, *The Christian Renaissance* (Hamden: Archon Books, 1965), p. 39. Hyma는 Devotio Moderna를 New Devotion 또는 Christian Renaissance로 부른다. 일반적으로 Christian Renaissance는 1350~1500년의 기간을 가리킨다. Hyma는 Devotio Moderna의 영향력을 Erasmus뿐 아니라 종교개혁자들과 심지어 Counter-Reformation에까지 영향을 끼쳤다고 주장한다. 이러한 Hyma의 주장을 과장이며, 근거없는 자료에 너무 의존하고 있다고 R. R. Post는 반박한다. Post에 따르면 Erasmus 조차 Brethren에 영향을 받았을지 의심스럽다. R. R. Post, *The Modern Devotion: Confrontation with Reformation and Humanism* (Leiden: E. J. Brill, 1968), pp. 11, 15-17, 이 운동의 Moderna의 성격은 14세기 사변성(중세의 Thomism을 비롯하여 High Mysticism까지)에 대항하여 그리스도인의 삶의 경험, 감정, 직관의 새로운 차원이 열리면서 일어났기에 "Moderna"한 것이다. Heiko A. Oberman, *The Dawn of the Reformation*, p. 15.

145) Albert Hyma, *The Christian Renaissance*, p. 19.

146) Ibid., p. 24.

성가 만이 아니라 Erasmus와 같은 인문주의까지 폭이 넓은 것은 바로 그 이유일 것이다.

칼빈에 대한 Devotio Moderna의 영향이 어느 정도까지인지는 사실 말하기 쉽지 않은 문제이고¹⁴⁸⁾, 오늘날도 계속되고 있는 논쟁중의 하나이다. 그러나 칼빈에 대한 Devotio Moderna의 영향이 주로 그가 Brethren의 영향을 통해 입었을 것으로 보는 견해가 많은 지지를 받고 있다. Ganoczy와 Hyma와 함께 이 영향을 가장 주장하는 사람은 바로 Kenneth Strand이다. 그는 역사적인 사실을 통해 칼빈에게 Brethren의 영향이 분명함을 말하고 있는데¹⁴⁹⁾ 첫째는, 칼빈이 Montaigu 대학에서 공부할 때 Gouda에서 Brethren에 의해 훈련받은 John Standonck의 학생이었던 Noel Beda 밑에서 공부를 하였고, 둘째로는, Jacques Lefèvre d'Étaples이 리더자였던 소위 Fabrisians 개혁운동과의 접촉이다. 칼빈은 Lefèvre를 1534년 만난 적이 있으며 그의 제자로부터 법학을 공부하였다.¹⁵⁰⁾ 셋째로, 칼빈의 Strassburg시절(1538-1541)에 Johannes Sturm의 교육적 개혁¹⁵¹⁾과의 만남과, Wessel Gansfort의 영향을 입은 Bucer와의 교제¹⁵²⁾가 바로 그것이다.

Thomas à Kempis의 기념비적 작품¹⁵³⁾인 *De Imitatione Christi*는 Devotio

147) Ibid., pp. 35-36

148) Wulfert De Greef, *The Writings of John Calvin*, p. 20. Greef는 그럼에도 불구하고 당시의 Brethren의 영향력이 참으로 컸다는 사실을 언급하고 있다.

149) Kenneth Strand, "John Calvin and the Brethren of the Common Life," *Andrews University Seminary Studies* 13 (1975): 67-78.

150) Kenneth Strand, "Additional Note on Calvin and the Influence of the Brethren of the Common Life in France," *Andrews University Seminary Studies* 15 (Spring 1977): 51-56.

151) Alexandre Ganoczy, "Calvin's Life," in *The Cambridge Companion to John Calvin*, p. 19. 칼빈의 Geneva Academy의 교육과정은 Johannes Sturm의 Liege에서의 Brethren의 교육과정(소위 Liege pattern)이 모델이 되었다. 칼빈은 6-7학년의 Latin school과 함께 고급교육을 위한 학교를 병합하여 시행하기를 원하였는데, Academy를 두 개로 구분하여 그것은 기초교육과 라틴어, 헬라어, 철학을 배우는 private school(schola privata)과 신학이나 법학, 의학과 같은 대학수준의 public school(schola publica)로 구분하였다. 이러한 gymnasium과 academy의 병합은 Sturm을 통해서 전수받은 것이다.

152) Kenneth Strand, "John Calvin and the Brethren of the Common Life: The Role of Strassburg," in *Andrews University Seminary Studies* 15 (1977): 43-50.

153) Thomas à Kempis, *Imitation of Christ*, trans. Leo Sherley Price

Moderna를 확산시킨 대중적으로 크게 성공한 당대의 책이다. 이 책이 중요한 이유는 칼빈의 영성의 배경을 단적으로 보여주기 때문이다. 칼빈의 영성은 Thomas와 Groote로 대변되는 Devotio Moderna의 저술들과 상당한 친화력을 보이고 있다.¹⁵⁴⁾

*De Imitatione Christi*를 중심으로 Devotio Moderna의 영성을 살펴보자면 몇 가지 특징을 갖는다. 첫째로, Thomas가 대표적으로 보여준 Brethren의 영성은 그리스도 중심적 영성(Christocentric)이라는 점이다.¹⁵⁵⁾ Groote가 이상적으로 생각한 것은 복음서에 나타난 그리스도였으며 마찬가지로, Thomas의 경우도 그리스도 중심의 목상이 중심을 이룬다. 그리고 그들의 공동생활에 대한 이상과 제자도 역시 그리스도의 제자 공동체를 염두에 둔 경건 운동이라 할 수 있는 것이다. 영성의 이상은 그리스도를 닮는데 있다고 단적으로 말하고 있다.¹⁵⁶⁾ Lucien이 바르게 표현한대로 이 운동은 마치 "우리에게 교회가 아니라 그리스도를 주시오! 라

(London: Penquin Books, 1952), pp. 23-25. 이 책을 그가 직접 창작했다는 점에 대해서는 학자들의 논쟁이 있다, 그러나 최소한 분명한 것은 Thomas가 편집하고 정리하였다는 것이다.

154) Lucien Joseph Richard, *The Spirituality of John Calvin*, p. 122.

155) John R. Tyson, ed., *Invitation to Christian Spirituality, An Ecumenical Anthology*, p. 196. Thomas의 대표적 작품 중의 다른 하나는 "그리스도의 삶에 대한 명상들(*Meditations of the Life of Christ*)"로 번역된 "*De Vita et Beneficiis Jesu Christi Salvatoris Nostri Meditationes et Orationes*"이다. 간단하게 "*De Vita Christi*" 또는 "*Meditationes*"로도 불리는 이 책자는 총 4권으로 되어 있는데 대부분의 내용이 그리스도의 수난(Passion)을 다루고 있다. 이 책자 역시 동일하게 Ascetic한 특징과 높은 윤리적 이상을 강조하고 있는데, 전체 내용이 철저하게 그리스도만을 중심으로 되어 있다. Thomas á Kempis, *Meditations of the Life of Christ* (Grand Rapids: Baker Book House, 1892), pp. III-lIii. Preface. 마찬가지로 John van Engen 역시 Devotio Moderna의 영성은 그리스도를 닮으려는 열망으로 성경을 읽는 그리스도중심주의(Christocentrism)가 기초임을 밝히고 있다. John Van Engen, ed., *The Classics of Western Spirituality* (New York: Paulist Press, 1988), pp. 26-27.

156) Lucien Joseph Richard, *The Spirituality of John Calvin*, pp. 42-43. 그리스도 모방에 대한 주제는 특히 Augustine, Anselm에게서 언급되다가 Bernard of Clairvaux에 이르면 강조된다. Bernard에 의하면 그리스도의 신비는 명상의 제 일순위이며 영적 삶이란 그리스도의 삶이어야 한다. 그리스도 모방의 주제는 스콜라 신학에서도 나타난다. Bonaventure는 의와 거룩함의 최고표준을 그리스도의 모방에서 보았다. 14세기 말 Ludolphus가 쓴 *Vita Christi*은 다음과 같이 말한다. 즉 그리스도인의 삶의 완전성은 그리스도를 모방하는데 있고, 이 모방은 자기를 부정하고 십자가를 짊어지는 것이며 그리스도의 길은 따라가야 할 길이며 순종과 이웃에 대한 사랑을 안내하는 길이다라는 것이다. 우리는 여기서 칼빈의 영성을 미리 보게 된다.

고 말하는 것처럼 보이는 운동"157)이었다.

둘째는, 신비주의적 경향성이다.¹⁵⁸⁾ Devotio Moderna 운동에서 강조하는 Imitation의 개념에서 그러하다. Imitation은 배움의 지성보다 하나님과 내적으로 (inwardly) 하나되는 덕의 획득(acquisition)을 통해 이루어진다.¹⁵⁹⁾ 또한 그리스도와와의 연합(Union with Christ)을 목상을 통해서만이 아닌, 내적이고 외적인 그리스도 모방을 통한 성례전적 합일¹⁶⁰⁾로 이해한다. 그러나 Thomas à Kempis의 신비주의는 Eckhart와 같은 엄격한 신비주의와 차이가 있다고 Heiko A. Oberman은 말한다. Thomism에 기반을 두고 있는 Dominican의 수도사 Eckhart는 신비적 연합을 통해 신 안에서 변화되어 자아가 없어지는 신비주의로서, 실제 생활(vita activa)이 없어도 명상적 삶(vita contemplativa)은 완성이 된다. 그러나 Thomas à Kempis의 신비주의는 성경을 읽고 일상적 기도와 교회 공동체를 통해 하나님을 사랑하는 생활적, 대중적인 신비주의라는 것이다.¹⁶¹⁾ 따라서 우리는 이들을 실천적 신비주의자들이라고 부를 수 있을 것이다.

셋째는, 수도원적(monastic) 영성이다. Devotio Moderna는 강한 수도원적 정신을 갖고 있다고 R. R. Post는 지적한다.¹⁶²⁾ 이점은 Groote가 수도원적인 영성을 여전히 견지하고 있었으며, 단적으로 “수도원에 들어가는 것은 삶의 가장 높은 경지를 선택하는 것이며 하나님을 가장 기쁘게 헤드리는 것이다”¹⁶³⁾라고 말하

157) Lucien Joseph Richard, *The Spirituality of John Calvin*, p. 34.

158) Albert Hyma, *The Christian Renaissance*, p. 163. Hyma는 Groote와 모든 그의 제자들이 신비적인 경향을 갖고 있다고 주장한다.

159) Ibid.

160) John R. Tyson, ed., *Invitation to Christian Spirituality, An Ecumenical Anthology*, p. 196.

161) Oberman은 Eckhart, Tauler와 같은 신비주의를 High Mysticism이라 칭하고, Thomas à Kempis의 신비주의를 새로운 신비주의, Urban Mysticism으로 구분하고 있다. High Mysticism이 Cognitio Experimentalis를 추구한다면, Urban Mysticism은 via amorosa를 추구하기에 Thomas à Kempis의 신비주의에서 어거스틴과 버나드의 영향력이 다시 한번 드러나게 된다고 설명하고 있다. 이 점에서 Devotio Moderna의 영성과 칼빈의 영성의 연결점을 찾아 볼 수 있을 것이다. Heiko A. Oberman, *The Reformation: Roots and Ramifications*, pp. 83-85, 마찬가지로 Bainton도 Brethren이 German Mystic이 아니라 Latin Mystics의 문헌을 주로 좋아했다고 동일하게 말하고 있다. Roland H. Bainton, *Erasmus of Christendom* (New York: Charles Scribner's Sons, 1969), p. 10.

162) R. R. Post, *The Modern Devotion: Confrontation with Reformation and Humanism* (Leiden: E. J. Brill, 1968), p. 303.

였으며, 구원에 이르는 가장 완벽한 길로 격찬하였다는데서 볼 수 있다.¹⁶⁴⁾ 결론적으로 그리스도 중심적인 신비주의 영성은 칼빈에게 간접적인 사상의 배경을 주었고, 이들의 수도원적 영성은 비판적인 입장에서 칼빈의 영성을 수립하는 대립각으로 작용하였다고 말할 수 있다.

3. 3. 프랑스 인문주의 영성

칼빈에게 직접적인 모국은 프랑스였다. 그가 지대하게 영향을 받은 Luther의 신학은 사실 독일어가 아닌 라틴어 번역을 통해서였다.¹⁶⁵⁾ 신학적 사고와 영성의 배경은 지역적인 상황을 무시할 수 없다. 따라서 프랑스 인문주의자들의 대표적인 영성을 살펴보는 것은 칼빈의 영성의 형성의 원류로 작용할 수 있기에 중요하다.

3. 3. 1. Jean Gerson

장 게르송(1363-1429)은 16세기 프랑스 사상의 통로이자 중개인이다. 루터와 멜랑히톤은 그의 저서를 참조하기도 하였다.¹⁶⁶⁾ 그의 영성은 그의 대표적인 책 “신비신학 연구(*Mystica Theologica Speculativa*)”, “관조의 산정(*The Mountain of Contemplation*)”이라는 책을 통해서 잘 나타난다. 여기서 그는 명상에 있어서의 겸손을 기초로 보았는데¹⁶⁷⁾, 명상은 사랑의 열망을 통해 영혼이 하나님과 연합되는 것으로, 지적인 것이 아니라 영혼의 감성적 힘에 있으며 그 대상은 진리(*Verum*)가 아니라, 선(*Bonum*)에 있다고 말하고 있다.¹⁶⁸⁾ 즉 그는 종교적

163) Groote, Epis. 15, 50, Lucien Joseph Richard, *The Spirituality of John Calvin*, p. 41. 재인용.

164) Ibid., p. 18.

165) François Wendel, *Calvin: Origins and Development of his Religious Thought*, p. 131.

166) Lucien Joseph Richard, *The Spirituality of John Calvin*, p. 49; Cf. Heiko A. Oberman, "Luther and Mysticism," in *The Dawn of the Reformation*, pp. 126-154.

167) Lucien Joseph Richard, *The Spirituality of John Calvin*, p. 51. 그는 계속해서 ‘겸손(Humility)’을 신학자가 갖는 기초적 인식으로 설명한다. 겸손은 *Devotio Moderna*에서 가장 강조하는 덕목이다.

168) Ibid., p. 50. 그에게 있어서 하나님과의 연합으로 이르는 길은 지식적

인 영역에서의 궁극적인 것을 지적인 영역에서 보는 것을 반대한 것이며 종교적 경험을 감성의 측면에 있는 것으로 본 것이다.

그에게 중요한 점은 사변적인 신학을 반대하여 신학과 경건을 다리 놓으려 했으며, 그의 신비주의 신학은 헌신과 지식의 종합이었다. 즉 그는 헌신은 지식이 따르는 것(*secundum scientiam*)이며 신자에게 합당한 유일한 지식은 헌신이 따르는 것(*secundum devotionem*)이라고 말했다.¹⁶⁹⁾ 따라서 헌신과 지식은 함께 가는 것으로서 이후 헌신에 있어서 지성을 무시하지 않는 전통에 큰 영향을 주었다.

3. 3. 2. Jacques Lefèvre d'Étaples

중세 영성을 비판하며 등장하였던 Jacques Lefèvre d'Étaples(1455-1536)는 그의 인문주의적 개혁원리를 통해 프랑스와 스위스에 있는 인문주의, 에라스무스주의, 개혁 사상을 연결시켰다.¹⁷⁰⁾ 칼빈이 Lefèvre를 아는 것은 확실하다. 그가 Vulgata에 대한 트렌트 공의회에 대해 비판하는 글에서 Lefèvre(Faber)를 Valla, Erasmus와 함께 Vulgata의 오류를 드러낸 사람들 중 하나로 언급하고 있다.¹⁷¹⁾ Breen은 칼빈에게 영향을 준 프랑스 르네상스 시대의 사람으로 Valla,

접근에서 감정적 접근으로, 지식에서 지혜로, 인식으로부터 헌신으로 나아가는 길을 의미한다.

169) Steven Ozment, *Homo Spiritualis: A Comparative Study of the Anthropology of Joanes Tauler, Jean Gerson and Martin Luther in the Context of their Theological Thought* (Leiden: Brill, 1969), pp. 78-79.

170) Carlos Eire, *War against the Idols: The Reformation of Worship from Erasmus to Calvin* (New York: Cambridge University Press, 1986), p. 168, 특히 Erasmus와의 우정은 특별하였다. Lefèvre가 Erasmus에게 영향을 주었다기 보다는 이 둘을 친구관계로 보아야 할 것이다. Erasmus는 그를 “경애하는 친구”로, “최고의 사람”으로 표현하고 있다. 그들은 파리에서 서로 교제를 나누었고 이후에도 서신을 나누었다. 그러나 모든 사상에서 일치했던 것은 아니다. 대표적으로 시편8:5, 히2:5-9절의 주해(Lefèvre는 elohim을 God으로 보았고 Erasmus는 angels로 번역)를 놓고 논쟁을 벌이기도 했다. 이외에도 서로 의견을 달리하는 경우가 있었으나 그들의 우정은 변함이 없었다. Philip Edgcumbe Hughes, *Lefèvre: Pioneer of Ecclesiastical Renewal in France* (Grand Rapids: Wm B. Eerdmans Publishing Company, 1984), pp. 110-128.

171) John Calvin, *Tracts and Treatises in Defense of the Reformed Faith*, Vol. III, trans. Henry Beveridge (Grand Rapids: Wm B. Eerdmans Publishing Company, 1958), p. 74, Wendel 역시 Luther, Melancthon과 함께

Erasmus, Bude와 함께 Lefèvre를 꼽는다.¹⁷²⁾ 더욱이 Hughes는 Beza의 칼빈 전기를 통해서 그가 Nerac에서 당시 25살이었던 청년 Calvin과 만난 적이 있으며, 이후 Lefèvre의 프랑스 번역 성경의 개정작업을 칼빈의 사촌 Pierre Robert Olivetan과 하였으며, 칼빈이 제네바에서 그의 사역을 감당할 때 그의 작품을 가지고 다녔다고 말한다.¹⁷³⁾

더욱이 그의 멘토라 할 수 있는 Guillaume Farel이 파리에서 학생시절 Lefèvre의 제자로서 그로부터 결정적인 영향을 입었다는 사실에게서 칼빈에게의 영향력은 분명하다고 할 수 있겠다.¹⁷⁴⁾

Brush는 Lefèvre가 Ramon Lull과 Nicholas of Cusa의 신비주의에 영향을 받았다고 말하고 있고¹⁷⁵⁾ Hyma는 그가 Thomas의 「*De Imitatione Christi*」의

Lefèvre d'Étaples의 글을 알았다는 점에서 의심치 않는다. 그러나 그는 칼빈의 시편주석 서문에 따라 그 당시 칼빈이 여전히 교황주의의 미신에 사로잡혀있던 시기라 얼마나 영향을 끼쳤는지에 대해서는 회의적이라고 말하고 있다. Francois Wendel, *Calvin: Origins and Development of his Religious Thought*, p. 20.

172) Quirinus Breen, *John Calvin: A Study in French Humanism* (Hamden: Archon Books, 1968), P. 110.

173) Philip Edgcumbe Hughes, *Lefèvre: Pioneer of Ecclesiastical Renewal in France*, p. 196.

174) Albert Hyma, *The Christian Renaissance*, p. 279. 학자들은 Lefèvre이 Farel의 회심에 결정적인 영향을 주었다는 사실을 그의 글을 통해 보여주고 있다. Lefèvre와 Farel의 관계에 대해서는 다음의 책을 참조하라. Henri Heyer, *Guillaume Farel: An Introduction to His Theology*, trans. Blair Reynolds (Lewiston: The Edwin Mellen Press, 1990), pp. 3-9, Farel은 “the gentle guidance of saintly brother = Lefèvre”를 통하여 유일하게 구원하시는 하나님의 자비로움을 알게 되었다고 고백하고 있다. Philip Edgcumbe Hughes, *Lefèvre: Pioneer of Ecclesiastical Renewal in France*, pp. 95-96, Farel과 Lefèvre의 만남을 소설형식의 전기로 쓴 Fletcher의 글도 흥미롭다. Elaine Jessie Fletcher, *Farel, The Firebrand* (Washington: Review and Herald Publishing Association, 1972), pp. 17-23, Cf. 반면 Wndel은 Doerries의 견해에 따라 Lefèvre의 신학은 많은 부분 칼빈이 힘을 다해 비판했던 신비주의적인 성향을 갖고있고 신앙의 개념, 칭의 개념도 차이가 있기에 칼빈과의 연계성은 없다고 평가한다. 그러나 그도 칼빈이 Lefèvre를 알고 있었음은 인정하고 있다. François Wendel, *Calvin: Origins and Development of his Religious Thought*, pp. 48, 130, 마찬가지로 McGrath 역시 Richard Stauffer와 Henry Heller의 견해를 통해 Lefèvre의 개혁적 인문주의와 칼빈과의 직접적인 연결의 증거가 없다고 잘라 말하고 있다. Alister E. McGrath, *The Intellectual Origins of The European Reformation* (Oxford: Basil Blackwell, 1987), P. 55.

175) John Woolman Brush, "Lefèvre d'Étaples: Three Phases of His Life and Work," in *Reformation Studies: Essays in Honor of Roland Bainton*,

영향을 받았다고 말하고 있다.¹⁷⁶⁾ 중요한 사실은 그가 루터와 칼빈의 사상과 일치할 뿐 아니라 개혁자들이 갖고있던 칭의 교리를 갖고 있었다는 것이다.¹⁷⁷⁾ 그는 루터의 95개조 반박문보다 5년 전에 행위로 인한 칭의를 부인하고 구원이 하나님의 선물임을 천명하였고, 화체설을 의심하였고 성경의 전적인 권위를 주장하였던 개혁적 사상을 가진 자였다.¹⁷⁸⁾

영성의 측면에서 그에게 중요한 점은 그가 신비주의적일뿐 아니라, 분명한 그리스도 모방 사상을 가졌다는 것이다. 그의 심원한 영성은 그의 *Christiformitas*(Christiformity)¹⁷⁹⁾라는 용어로 설명할 수 있는데 이것은 그리스도를 닮는 이상을 표현한 것이다.(conformity to or transformation into, the likeness of Christ) 갈 4:19절을 중심으로 한 이 원리는 그의 바울서신 주석(1512)¹⁸⁰⁾을 통해 설명되고 있다. *Christiformity*는 내적으로뿐(inwardly) 아니라 외적으로(outwardly) 그리스도를 본받아, 그리스도의 닮은꼴로 변화되는 것¹⁸¹⁾인

ed. Franklin H. Littell (Richmond: John Knox, 1962), p. 124.

176) Albert Hyma, *The Christian Renaissance*, p. 278.

177) Albert Hyma, *The Christian Renaissance*, p. 277. 1512년에 저술한 바울서신의 주석에서 그는 칭의는 공로나 baptism을 통해서가 아니라 믿음으로 인한 것임을 분명하게 언급하고 있으며, 믿음에 따르는 선행은 우리의 살아있는 믿음의 증거라고 말하며 바울서신과 야고보서를 잘 조화시키고 있다. Hughes는 이러한 면에서 그는 종교개혁의 선두자라고 말하고 있다. Cf. E. Hughes, *Lefèvre: Pioneer of Ecclesiastical Renewal in France* (Grand Rapids: Wm B. Eerdmans Publishing Company, 1984).

178) Willston Walker, *John Calvin* (New York: G. P. Putnam's Sons, 1906), pp. 1-17. 그러나 그는 조직으로서의 로마교회를 결별하지 않았다. 그의 책은 큰 반향이 없었다. 그러나 그는 당시 프랑스 인문주의자로서 아리스토텔레스와 수학을 통해 명성이 있었으며, 심지어 루터는 Wittenberg에서 가르치던 초기 시절 그의 시편 주석을 사용하였었다. 또한 Lefèvre은 Calvin과 직접 관련된 제자들을 배출했는데 그중 가장 탁월한 어학자인 Guillaume Budé 와 루터의 저서를 소개한 Melchoir Wolmar, 칼빈의 우정어린 협력자 Farel이 있다.

179) Philip Edgcumbe Hughes, *Lefèvre: Pioneer of Ecclesiastical Renewal in France*, pp. 192-197. 이 용어는 Nicholas of Cusa의 Learned Ignorance에서 나온 것이거나, Pseudo-Dionysius의 라틴어번역본(1499)에서 나왔을 것이다. 그러나 그 단어는 이미 Thomas Aquinas나 Albert the Great의 저서에 서도 볼 수 있다.

180) Ibid., pp. 192-197. 갈4:19, 롬 8:26-29, 롬 13:12-14, 골3:12-17, 벤펬전 2:9, 엡 5:1, 요일 3:16, 요일 3:2-3은 그 핵심구절이다.

181) Ibid., p. 194. "*Christum imitari et intus et foris fieri Christiformis.*" 단지 모방하는 것이 아니라 그리스도 닮은꼴로 변화하는 것이다.

데 이것이 그리스도인의 삶의 총체(the sum total)이다. 그에게서 그리스도의 삶은 이 세상에서 우리의 모범(example)이며, 우리는 하나님의 은혜를 통해서 그를 모방하여 살아야만 한다.¹⁸²⁾ 이러한 그의 사상은 장차 칼빈을 예견하게 하는 영성의 밑바탕이 되었다.

3. 4. Erasmus의 영성

Groote와 Brethern의 본거지인 Deventer에서 자라난 Erasmus of Rotterdam은 본격적인 종교개혁에 있어서 가장 중요한 영향력을 행사했던 인문주의자였다.¹⁸³⁾

Erasmus가 끼친 칼빈에 대한 영향은 지대하다고 하겠다. 칼빈은 회심(subita conversio) 이전에 진정한 프랑스 인문주의자였다. Erasmus의 칼빈에 대한 영향은 직접적이라 할 수 있는데 단적으로 칼빈의 첫 작품인 ‘세네카의 관용론 주석’(A Commentary on Seneca's De Clementia)는 학자들 간에 많이 저작 동기에 대해서 분분하지만 Erasmus가 두 번 이상 발행하였던 Seneca의 작품에 대한 교정에 대한 동기가 주요하다고 하겠고¹⁸⁴⁾, 칼빈의 *Opus Magnum*인 1536년¹⁸⁵⁾ *Institutionis Christianae Religionis*라는 제목은 Erasmus의 1516년 *Institutio Principis Christiani*와 흡사하다.¹⁸⁶⁾ 또한 Erasmus는 어거스틴이나 아퀴나스, 르

따라서 롬 13:21-14에서의 “예수 그리스도를 입고”라는 표현에서 Christiform의 삶이 무엇인지 잘 보여준다고 설명한다. 이는 *Imitatio Christi*의 신비주의적인 면모를 보여주고 있다고 하겠다.

182) Ibid., p. 195.

183) Roland H. Bainton, *Erasmus of Christendom* (New York: Charles Scribner's Sons, 1969), p. 6. 교회개혁에 대한 운동의 기운은 프랑스에서는 Lefèvre, 영국에서는 Colet, 스페인에서는 Ximenes, 네델란드에서는 Gansfort, 독일에서는 Geiler of Kaiserberg을 통해서 각 대륙의 대표자를 통해 시작되었다. 그러나 Erasmus만큼 많은 면에서 이 개혁을 잘 요약하는 사람은 없었다고 Bainton은 평가한다.

184) François Wendel, *Calvin: Origins and Development of his Religious Thought*, p. 28.

185) 공교롭게 1536년도는 Erasmus가 사망했던 해였다.

186) Alister E. McGrath, *The Intellectual Origins of The European Reformation*, p. 54. 그럼에도 불구하고 칼빈이 기독교강요에서는 Erasmus를 전혀 인용하지 않았다. 그러나 칼빈은 주석을 통해서 Erasmus의 번역을 인용하였다.

네상스 시대의 작가들과 마찬가지로 헌신(*Devotio*)라는 용어대신 경건(*Pietas*)를 많이 사용하였다.

칼빈의 인문주의는 그의 '세네카의 관용론 주석'뿐 아니라 그의 전체적인 Rhetoric¹⁸⁷⁾ 등 곳곳에 배어있다. 칼빈과 인문주의¹⁸⁸⁾와의 연속성과 비연속성은 학자마다 분분하지만, 가장 근본적인 연속성은 그가 학문뿐 아니라 설교¹⁸⁹⁾와 변증에 있어서의 증거 자료로 고전을 많이 이용¹⁹⁰⁾하였다는데 있고, 반면 불연속성

187) Serene Jones, *Calvin and the Rhetoric of Piety* (Louisville: Westminster John Knox, 1995), pp. 3-9. Serene Jones에 따르면 칼빈의 언어(특히 *Institutio*에서의 *Piety*)는 분명하게 pastoral, practical, emotional, experimental한 측면의 Rhetoric을 갖고 있다.

188) Bernard Cottret, *Calvin: A Biography*, trans. M. Wallace McDonald (Grand Rapids: Wm B. Eerdmans, 2000), p. 331. 이 책은 1995년 프랑스에서 출간되었던 책임. Cottret은 Humanism의 정의에 따라서도 다르다는 점을 주의시키고 있다. Humanism이 바른 문학을 위한 관심과 텍스트의 회복, 즉 본문과 원전으로 돌아가자는 의미라면 칼빈은 분명한 르네상스 인문주의자로서 적어도 2세대 프랑스 인문주의자이다. 그러나 Humanism이 인간을 신뢰하고 인간의 권리와 가치를 내세우며 인간 정신의 무한한 진보에 대한 발전을 신뢰하는 것이라면 칼빈은 전적으로 Humanism(인본주의)에 반대하는 인물이다.

189) T. H. L. Parker, *Calvin's Preaching* (Louisville: Westminster John Knox Press, 1992), pp. 132-133. 칼빈은 Quintilian, Cicero, Agricola와 같은 rhetorician를 잘 알고 있었다. 그리고 그는 내용적인 면이 아니라, 문장 해석의 도구로 rhetoric을 이용하였다. 고전적인 rhetoric이 공중연설가로 대중을 기쁘게 하기 위한 것이라고 한다면, 그는 청중들의 교화(edified)를 목적으로 하였다. 칼빈의 설교는 중세의 *Lectio Selecta*가 아닌 *Lectio Continua* 즉 연속 강해(continuous exposition)를 고집하였으며, 강의의 경우는 반대로 당시 청중이 평가했던 것처럼 rhetorical한 스타일이라기보다는 scholastic한 스타일로 한결 한결 강해를 해나갔다. 그러한 면에서 고전적 rhetoric을 중세적인 동시에 인문주의적인 칼빈 자신의 re rhetoric으로 바꾸었다고 말할 수 있다.

190) Ford Lewis Battles, *Interpreting John Calvin*, pp. 65-89; G. M. Ross, "Seneca's Philosophical Influence," in *Seneca*, ed. C. D. N. Costa (London: Routledge & Kegan Paul, 1974), p. 145. 당대의 사람으로는 Erasmus, Budaeus, Beroaldus가 많이 인용하였고, 고전작가로는 Seneca와 Cicero가 중심인데, 이외에도 다수의 희랍 작가, 라틴 작가, 인문주의자들의 글을 다양하게 인용하고 있다. Battles는 이러한 저작의 자료들은 후대 작품의 영향을 미쳤으며, Stoic 윤리는 칼빈에 의해 기독교 신앙화 되었다고 결론을 맺고 있다. 실제로 칼빈은 자신의 세네카 주석 서문에서 Erasmus보다도 한층 더 Seneca를 칭송하고 있다. "... 그는 자연 신학의 신비들을 완벽하게 파악하고 있다. 그리고 윤리학에 있어서 그는 최고이며 경쟁자가 없다... 그의 스타일은 순수하고 분명하며, 그의 시대의 전형이다.... 세네카는 제2의 Cicero이며 로마의 웅변과 철학 양자에 있어서의 기둥(pillar)이다." 그러나 세네카 주석 자체에서는 주의깊게 기독교와 다른 점을 언급하고 있으며, 기타 다른 작품에서도 세네카를 왕성하게 언급하고 있는 편은 아니다.

은 고전적 지혜와 신적 계시사이의 이분법을 강조하는 대목에서 분명하게 드러나고 있다.¹⁹¹⁾ 따라서 칼빈의 경우는 McGrath가 지적하고 있는 것처럼 칼빈에게 있어서 인문주의는 복음주의에 종속적이 되었다라고 말할 수 있다.¹⁹²⁾

Erasmian인 Bucer의 영향도 빠질 수 없다. Erasmus의 책을 집중적으로 공부했던 Bucer는 특히 그의 Moralism의 영향을 지대하게 받는다. 따라서 Bucer는 칭의에 있어서 윤리적인 면을 부각시키는 윤리 신학(moral theology)을 전개하였다.¹⁹³⁾ 이러한 Erasmus와 Bucer의 윤리적인 칭의론은 후에 칼빈의 칭의와 성화의 교리, 특히 '*insitio in Christum*'에 의해 분명하게 구분되어 설명됨으로 혼란을 피해 바르게 교정되어졌다.¹⁹⁴⁾ 그러나 칼빈과 Erasmian인 Bucer는 Strassburg에서(1538-1541) 상호 영향을 주고 받았음이 분명하다.¹⁹⁵⁾ 칼빈은 당

191) 칼빈의 사상이 이전 사상과 연속성을 갖느냐 아니면 불연속성을 갖느냐의 문제는 여러 차원에서 거론되고 있는 중요한 문제이다. 그중 칼빈과 Stoicism은 연속성을 갖는 관계로 자주 언급되었다. Patree에 의하면 칼빈은 Stoicism을 단지 이용만 한 것이 아니라 그 자신의 목적에 관련된 의미로 사용하였다. Wendel은 칼빈이 Stoicism과 기독교간의 유사성을 몇 측면에서 강조하고 있음을 주의깊게 살피고 있다. 마찬가지로 Bouwsma도 칼빈에게서 Stoicism의 유사성을 언급한다. 예를들면 자기통제(self-control)나 중용(moderation), 공포로부터의 자유(freedom from fear)를 인간이 바랄 수 있는 최고선으로 표현한 시편주석의 한 부분의 경우가 그러하다. 그러나 Wendel과 Bouwsma는 칼빈이 Stoicism을 비판한 것을 잘 알고 있다. 또한 마찬가지로 칼빈은 *Institutio*(1559)의 첫 5장에서 Cicero의 *de natura deorum*을 비판하면서 하나님의 자연적 신지식을 논한다. 또한 칼빈은 자신의 예정사상과 Stoic의 운명주의(fatalism)와 차이가 있음을 주의깊게 구분하고 있다.(Inst. 1. 16. 8) 칼빈에게 있어서 Stoicism 및 기타 고전 작가들이나 교부조차도 칼빈의 성경중심적 사상 아래 적절하게 선별 수용되었던 것이다. Charles Patree, "the Revitalization of the concept of 'The Christian Philosophy' in Renaissance Humanism," in *Christian Scholar's Review* 3, No. 4 (1974): 360-69; François Wendel, *Calvin: Origins and Development of his Religious Thought*, p. 28; William J. Bouwsma, *John Calvin*, pp. 45, 88-89.

192) Alister E. McGrath, *The Intellectual Origins of The European Reformation*, pp. 55-57.

193) Ibid., p. 53.

194) Bucer의 영향은 일반적으로 성만찬, 칭의론, 예정론, 성령론, 또한 칼빈의 후기 신학과 사회윤리론(spijker) 등에서 두드러진다고 본다. 칼빈과 Bucer는 신학 전반에 걸쳐 공통으로 공유하고 있는 바가 많았으며 개인적인 우정도 깊었다. 그러나 칼빈이 Bucer에게 의존적이지는 않았다. 때때로 Bucer를 날카롭게 비판을 하기도 했는데 특히 Bucer가 카톨릭에 너무 많이 양보적이어서 심지어 이신칭의까지도 포기할 것 같다고까지 지적하기도 하였다. Alister E. McGrath, *The Intellectual Origins of The European Reformation*, p. 58; Martin Greschat, *Martin Bucer, A Reformer and His Times*, trans. Stephen E. Buckwalter (Louisville: Westminster John Knox Press, 2004), pp. 266-267.

시 Erasmus의 영향을 입은 사람들(특히 Bucer, Zwingli)과 교제를 나누며 자신의 신학을 보완하였던 것이다. 이 모든 사실은 Erasmus가 칼빈에게 직간접으로 많은 영향을 주었다는 점을 시사한다.

Erasmus가 영성에 있어서 Calvin에게 미친 중요한 점은 다음과 같이 볼 수 있다.

첫째로, 그의 경건(*Pietas*)과 모방(*Imitatio*) 개념이다. 그의 경건과 모방 개념은 철저한 그리스도중심주의(Christocentrism)¹⁹⁶를 보여준다. 그것은 그의

195) Weldel, *Calvin: Origins and Development of his Religious Thought*, pp. 137-144. Wendel은 성례론, 예정론, 교회의 4직분론 부분이 그렇다고 밝히고 있다. 칼빈을 성령의 신학자로 처음 명확하게 부른 사람은 B. B. Warfield였다.(이후 Simon van der Linde, Werner Krusche 등의 학자가 반복 사용하였다. 김재성에 의하면 Quistorp, Hendrikus Berkhof, Jürgen Moltmann, John Bolt등의 학자가 추가된다.) Spijker는 Bucer와 Calvin의 친근함은 동일하게 ‘성령의 신학자’라 불리우는데 있음을 강조하였다. 특히 부르심(calling)에 대한 것으로는 세가지가 분명하다고 말하고 있는데, 첫째로, 말씀과 성령의 co-operation, 둘째는 성도의 교통, 셋째는 divinitus vocatus에 따른 고유한 munus(duty)를 갖는다는 사상이다. 이러한 소명의식은 하나님께서 두신 곳에서 그의 사명을 다하는 진정한 경건의 정신(studium pietatis)이며, 이 소명은 전 삶을 총괄하는데 따라서 전 삶은 곧 신성한 것(sanctity)이다. 마찬가지로 I. John Hesselink는 그리스도의 삶에 있어서 성령의 특별한 강조에 의해 칼빈을 ‘성령의 신학자’로 부른다. Hesselink는 칼빈의 엡 4:20-224절 설교를 통해서 칼빈의 “그리스도는 우리에게 우리의 성화를 위해 주어졌는데 우리는 그의 영에 의해서 다스려져야(be governed by his Spirit, 이탤릭은 Hesselink의 강조)만 하기 위함이다.”라는 구절을 예로 들면서 평생을 통해서 이루어지는 죽임과 살림(*Mortificatio, Vivificatio*) 즉 칼빈의 표현대로는 ‘회개’(repentance)나 ‘회심’(conversion), 또는 성화에 있어서의 성령의 역사가 특별한 위치를 차지하고 있음을 거듭 강조하고 있다. W. Van't Spijker, “The Influence of Bucer on Calvin as becomes evident from the Institutes,” in *John Calvin's Institutes His Opus Magnum*, Proceeding of the Second South African Congress for Calvin Research, July 31- August 3, 1984. (Potchefstroom: Potchefstroom University for Christian Higher Education, 1986), pp. 106-132; I. John Hesselink, *Calvin's First Catechism, A Commentary* (Louisville: Westminster John Knox Press, 1997), pp. 182-187; 김재성, 「성령의 신학자, 존 칼빈」(서울: 생명의 말씀사, 2004), p. 25.

196) Lucien Joseph Richard, *The Spirituality of John Calvin*, p. 59. 또한 Dolan은 책의 서론에서 Erasmus가 Jerome과 Gregory of Nazianzus를 따라 그리스도를 그리스어 σκοπος(target)을 사용하여 Christocentric Theology의 기초로 삼았다고 말한다. Erasmus에게서 그리스도는 모든 것의 잣대가 되는데 그리스도가 모든 만물의 목적이자 근원이기 때문이다. Erasmus, *Handbook of the Militant Christian*, trans. John P. Dolan (Notre Dame: Fides Publishers, 1962), p. 43.

Philosophia Christi를 통해서 잘 볼 수 있다. 그의 대표적인 영성 관련 책인 *Enchriridion Militis Christiani*(1503)은 그의 *Philosophia Christi*가 무엇인지 잘 보여주는데 그리스도를 중보자 이상으로 우리의 모델이자, 삶의 유일한 목표로 묘사하고 있다:

“그리스도를 당신의 삶의 유일한 목표로 삼으라. 당신의 모든 노력과 열심을, 당신의 사업과 취미도 그분께 바치라. 그리고 그리스도를 단지 말, 공허한 표현으로 간주하지 말고 자비, 검소, 인내, 순수, 즉 그가 우리에게 가르쳤던 모든 것의 견지에서 보라.”¹⁹⁷⁾

단적으로 Erasmus에게서 예수 그리스도는 “완전한 경건의 유일한 최종 모델”이며¹⁹⁸⁾ 경건의 원형(*Archetypus pietatis*)¹⁹⁹⁾이다:

“예를들어, 화가가 모델을 원할 때 그는 최고의 그림을 선택할 것이다. 우리의 모범은 그리스도이다. 그는 우리가 모방해야 할 유일한 분이다.”²⁰⁰⁾

*Philosophia Christi*는 바로 이러한 그리스도가 갖고 있는 이상들의 정수를 의미하며²⁰¹⁾ 진정한 경건의 길로서 그리스도를 따르는 것이다.²⁰²⁾ John W. Aldridge는 Erasmus의 *Philosophia Christi*는 신약성경에서 비롯된 것이지만 동시에 *Philosophia Christi*는 신약성경의 권위를 결정한다는 점에서 그에게 있어서 그리스도와 성경은 상호 역설적(paradoxical) 관계라고 언급한다.²⁰³⁾ 즉 에라스무스에게 있어서 교회도 교부들도 아닌 그리스도가 최종 권위라는 점이다. 성화에

197) Erasmus, *Handbook of the Militant Christian*, p. 99. (II-4)
“Christum vero esse puta non vocem inanem, sed nihil aliud quam caritatem, simplicitatem, patientiam, puritatem, breviter quicquid ille docuit.”

198) Richard L. DeMolen, *The Spirituality of Erasmus of Rotterdam* (Nieuwkoop: De Graaf Publishers, 1987), p. 51.

199) Lucien Joseph Richard, *The Spirituality of John Calvin*, p. 60.

200) Erasmus, *Handbook of the Militant Christian*, p. 121. (II-6)

201) John William Aldridge, *The Hermeneutic of Erasmus* (Richmond: John Knox Press, 1966), p. 38.

202) Bernard M. G. Reardon, *Religious Thought in the Reformation* (London: Longman, 1981), p. 36.

203) John William Aldridge, *The Hermeneutic of Erasmus*, p. 51.

있어서도 마찬가지이다. Erasmus는 그리스도인이 본래적으로 경건한 것으로 생각지 않았고, 경건이란 그리스도의 구원의 행동을 통하여 효력있게 된 예비적인 성화일 뿐, 하나님과의 직접적인 교통의 경건의 완성과 온전한 성취는 종말에서만 가능하다고 생각하였다.²⁰⁴⁾

둘째로, 배움(*Eruditio: Learning*)과 경건(*Pietas*)의 종합이다. Erasmus에게 *Philosophia Christi*는 신학과 영성의 재통합이자 배움(*Eruditio*)과 경건(*Pietas*)의 종합이다. 이것이 그의 경건의 교리(*pia doctrina*)이다²⁰⁵⁾ *Philosophia Christi*는 또한 신학 이전에 경건을 강조한다. Erasmus에게는 신학보다 종교가 중요한데 그에게 종교의 의미는 기독교 신앙과 경건을 훈련하는 것을 뜻한다. 즉 *Philosophia Christi*는 신자가 복음서에서 출발하는 원리들과 함께 조화하며 사는 것이다. 경건은 *Philosophia Christi*의 내적 부분이다:

“이 철학은 이해보다는 마음의 것이며, 지식보다는 삶의 것이며, 배우는 것이라기보다는 영감적인 것이고, 이성보다는 변화되는 것을 의미한다.”²⁰⁶⁾

즉 신학의 목적은 하나님을 충분히 아는데 있지 않고 하나님을 사랑하는데 있다.²⁰⁷⁾ Erasmus에게는 이러한 복음에서 나타난 진정한 예수님의 상은 그리스 원어 성경의 연구를 통하여 이루어진다.²⁰⁸⁾ 즉 *ad fontes* 원리는 ‘배움’과 ‘경건’을 종합하는 것이다. Erasmus가 종교개혁에 큰 영향을 끼친 것은 *ad fontes*의 해석학²⁰⁹⁾을 통해 성경 원어를 연구하게 한 것이다. 즉 원어에 대한 학습

204) Ernst W. Kohls, "The Principle Theological Thoughts in the *Enchiridion Militis Christiani*," in *Essays on the Works of Erasmus*, ed. Richard L. DeMolen (New Haven: Yale University Press, 1978), p. 73.

205) Lucien Joseph Richard, *The Spirituality of John Calvin*, p. 66.

206) Erasmus, *Paraclesis*, 144:35. "Hoc philosophiae genus in affectibus situm verius quam in syllogismis vita magis est quam disputatio, afflatus potius quam eruditio, transformatio magis quam ratio." John William Aldridge, *The Hermeneutic of Erasmus*, p. 52. 재인용.

207) Lucien Joseph Richard, *The Spirituality of John Calvin*, p. 67.

208) Jaroslav Pelikan, *Jesus Through the Centuries: His Place in the History of Culture* (New Haven: Yale University Press, 1985), p. 153-156.

209) Erasmus의 *ad fontes*의 해석 원리에 대해서는 다음 책을 참조하라. John William Aldridge, *The Hermeneutic of Erasmus* (Richmond: John Knox Press, 1966).

(*Eruditio*)을 강조하여 문법적, 객관적, 과학적인 연구의 중요성을 가르친 것이다. 그리고 그 학습은 경건과 필수적인 연관을 갖는다.²¹⁰⁾

그에게 있어서 지성은 경건과 분리되지 않고 조화한다. 그의 이러한 태도는 그가 이미 중세기만이 아니라 *Devotio Moderna*를 넘어서는 영성의 인문주의자임을 보여준다. 이러한 점은 세상에 대한 태도(*Contemptu Mundi*)를 통해서도 드러난다.

셋째로, 그의 세상에 대한 태도이다. 그는 진정으로 중세와 *Devotio Moderna*의 수도원주의를 벗어나고 있다:

“수도원주의는 경건이 아니다. (*Monochatus non est pietas*) 개인의 기질과 경향에 따라 유용하기도 하고 유용하지 않기도 한 삶의 방식일 뿐이다. 나는 그것을 추천하지도 않고 정죄하지도 않는다.”²¹¹⁾

여기서 그는 제도적인 수도원주의에 대해서 반대하고 있는 것은 아니다. 그가 부정하는 것은 수도원만이 진정한 종교적 생활²¹²⁾이라는 점에서 반대하고 있는 것이다. 따라서 그는 영성을 대중화하며 일상생활화하려고 노력하였다.²¹³⁾ 그에게 있어서 "도시는 단지 커다란 수도원이다." (*Quid aliud est civitas quam magnum monasterium*)²¹⁴⁾ 오히려 그에게서 있어서 순전한 신자가 다름아닌 진정한 수도사(*purus christianus, verus monachus*)²¹⁵⁾이다.

또한 세상에 대한 '이것이냐 저것이냐'의 태도를 가진 *Devotio Moderna*의 관점과 다른 관점을 제시한다. Erasmus에게는 모든 것이 그리스도를 통해서 나오기 때문에- 예를 들어, 배움, 건강, 부, 신체적 아름다움- 세상속에 그리스도를 투영

210) Erasmus, *Handbook of the Militant Christian*, p. 159.(Conclusion) Erasmus는 그의 *Enchiridion*의 마지막에서, 자신이 성경을 연구하기위해 헬라어와 라틴어 공부에 얼마나 많은 시간을 보냈는지에 대해 고백한다. 그리고 진정한 종교와 좋은 문학은 상관없다고 생각하는 자들의 생각을 단호히 부정한다. 그에게 있어서 학습은 경건과 함께 한다.

211) Ibid.

212) Erasmus에게 종교란 기독교 신앙과 경건을 훈련하는 것을 의미한다.

213) Lucien Joseph Richard, *The Spirituality of John Calvin*, p. 67.

214) Ibid., p. 94.

215) Heiko A. Oberman, "Die Gelehrten die Verkehrten: Popular Response to Learned Culture in the Renaissance and Reformation," in *The Impact of the Reformation* (Grand Rapids: Eerdmans, 1994), pp. 208-209.

하는데 사용되어야 한다. 따라서 Erasmus의 Christocentrism은 Devotio Moderna보다 세상에 대한 태도를 보다 적극적이며 긍정적이게 한다.²¹⁶⁾

하지만 그의 영성은 카톨릭의 한계를 완전히 벗어나지는 않았다. 즉 그는 미사, 수도원, 성인(Saints) 제도 자체를 부정하고 있지는 않다. 그의 개혁은 교리적인 영역이라기보다는 사회적인데 있었으며 그의 관심은 경건을 촉진시키고 영성을 깊게 하는데 있었다.²¹⁷⁾ 그러나 그의 영성은 종교개혁자들의 영성의 밑바탕이 되었다는 점은 분명하고, 특히 칼빈에게 있어서의 영향력은 지대하다고 하겠다.

William J. Bouwsma는 칼빈은 기독교의 본질을 일련의 도그마의 조합으로 보지 않고 삶의 방식으로 보았고 실천적인 경건으로 신학을 이해한 점을 통해 칼빈은 진정한 에라스무스주의자(fully Erasmian)로 말하고 있다.²¹⁸⁾ 그러나 이 점에 있어서 Lucien Richard와 Clive S. Chin은 보다 바른 관점을 제시한다. Lucien Richard는 Erasmus의 영성은 직접적이라기보다는 프랑스 인문주의자들에게 가장 큰 영향을 줌으로 간접적인 칼빈의 사상적 배경을 이루었다고 바르게 설명한다.²¹⁹⁾ 마찬가지로 Clive S. Chin 역시 칼빈의 영성을 Devotio Moderna에 있어서는 간접적이지만 Erasmus에 대해서는 직접적인 영향아래, 칼빈의 영성을 'Erasmian적 변용'으로 주장 한다.²²⁰⁾

이처럼 우리는 칼빈의 영성이 진공상태에서 독자적으로 창안된 것이 아니라

216) Erasmus, *Handbook of the Militant Christian*, pp. 43-44. (introduction) 이 긍정성의 정도와 내용의 차이가 루터나 칼빈과 다른 점일 것이다. 루터나 칼빈의 경우 죄와 타락의 현실과 하나님의 은총은 대립각으로 선명하게 나타난다. 이러한 면은 루터나 칼빈이 보다 더 Augustinianism에 입각한 신학자라는 점을 보여준다. Erasmus의 경우도 어거스틴의 규범(the Canons Regular of St. Augustine)에 헌신되어 있지만, 그에 경우에는 어거스틴의 optimism이 더 작용한 것으로 보인다.

217) Erika Rummel, "The Theology of Erasmus," in *The Cambridge Companion to Reformation Theology* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), p. 37.

218) William J. Bouwsma, "The Quest for the Historical Calvin," *Archiv Für Reformationsgeschichte*, 77 (Jahrgang: 1986), pp. 47-57.

219) Lucien Joseph Richard, *The Spirituality of John Calvin*, p. 69.

220) Clive S. Chin, "Unio Mystica and Imitatio Christi: The Two-Dimensional Nature of John Calvin's Spirituality," p. 244. Chin은 Erasmus는 moralistic 하였으나 칼빈은 성경에 입각하여 칭의와 성화를 구분하면 서도 분리시키지 않은 점을 큰 차이로 잘 지적하고 있다.

깊은 영성의 역사적 흐름과 연결되어 있는 것이며, 이미 거대한 영성의 물줄기가 칼빈의 시대에 흐르고 있었고 그러한 지평(matrix)아래 칼빈에 의해 *Imitatio Christi*라는 주요 개념(core concept)으로 통합된 것으로 보아야 할 것이다.

Ⅲ. Imitatio Christi의 근거: 그리스도와의 연합 (Unio Mystica)

1. 신비적 연합

1. 1. 신비적 연합

칼빈의 *Imitatio Christi*는 영성의 기초이다. 칼빈에 의하면 이러한 *Imitatio Christi*의 근거는 바로 그리스도와의 신비적 연합(*Unio Mystica*)라는 중심 교리(central dogma)에 있다. 신비적 연합의 중요성은 고린도전서 1장 9절의 교제(*κοινωνίας*)를 주석하며 했던 칼빈 자신의 한마디 말로 알 수 있다:

“*Nam Hic finis est evangelii, ut Christus noster fiat, ac nos in eius corpus inseramur.*”¹⁾ (이것이 복음의 목적인데, 즉 그리스도는 우리의 것이 되어서, 그리고 우리는 그의 몸에 접붙여지는 것이다.)

즉, 칼빈에게 있어서 복음의 목적은 다름아닌 그리스도와 연합하는 것을 의미한다. 칼빈에게 있어서의 연합은 매우 중요한 중심 교리이다. 사실 *Unio Mystica* 또는 *Unio cum Christo* 교리는 칼빈만의 전유물은 아니다.²⁾ 구원의 적용에 있

1) CO 49:313.

2) 최근의 루터 학자 진영의 연구에 의하면 *Unio cum Christo*는 루터에게 있어서도 Central Dogma가 아닐 수 없다. 전통적인 루터 연구가 신칸트학과 (Albrecht Ritschl, Gerhard Ebeling)에 의해 존재론적인 함의를 무시해왔다며 새로운 루터연구를 주장하는 루터파의 New Finnish 학파(Tuomo Mannermaa, Simo Peura, Risto Saarinen)는 루터에게 있어서 ‘믿음 안에 그리스도 자체가 실제로 현존’한다는 루터의 말(*in ipsa fide Christus adest*)을 근거로 전통적으로 해석해온 *Christus pro nobis*와 함께 *Christus in nobis*를 함께 강조하여, 동방정교회(Orthodox)의 Theosis, deification과의 에큐메니칼적인 대화를 시도하고 있다. 이들의 주장을 다 수용할 수는 없지만, 루터에게 있어서의 성화부분이라 할 수 있는 내용을 *Unio cum Christo*로 부각시키려는 노력은 참신한 내용이 아닐 수 없다. Simo Peura에 의하면, 루터는 로마서 5:15의 하나님의 은혜(*grace, favor*)와 그 선물(*gift*)은 그리스도 안에 있다고 말한다. 루터에게서 은혜는 칭의의 법정적

어서 전체 교리의 근거가 되는 교리가 바로 이 연합 교리(*insitio in Christum, unio cum Christo*)이다. 따라서 모든 교의학자들이 특별한 강조를 하여 논의해 왔다.³⁾ 그러나 이 교리는 특히 개혁과 신학의 성화론에 있어서 독점적인 위치를 차지해 왔는데⁴⁾, 그것은 칼빈 자신이 이전의 그리스도 중심적 신학 논의⁵⁾를 통합

죄사함(forensic forgiveness)을 의미하고 선물은 칭의의 효력(effective)을 의미하는 것으로서 새롭게 함(renewal, *renovatio*)을 의미한다. 또는 그리스도 자체가 은혜의 선물이다. 따라서 그 은혜와 선물의 필수적 조건은 바로 신자가 그리스도 안에서 있어야 한다. 즉 그리스도와의 연합은 하나님의 은혜를 받는 즉 칭의의 유일한 조건이며 그리스도는 칭의받는 자의 밖에만(*extra nos*) 있는 것이 아니라 안에 도(*in nobis*) 계시는 것이다. 신자는 그리스도 안의 존재(*esse in Christo*)가 되어 그리스도와 하나가 된다. 또한 그리스도처럼 변화된다.(*conformitas Christi*) 이 말은 범신론적으로 그렇다는 것이 아니라 그리스도를 닮는다는 의미이다. 완전한 변화(transform)은 부활의 때에 이루어진다. Carl E. Braaten 역시 이러한 *Unio cum Christo*에 따른 칭의의 기독교적 접근은 루터의 신학을 보다 새롭게 조명한다는 면에서 수긍하며 긍정적으로 평가하고 있다. 그러나 칼빈은 루터와 비교해 볼 때 차이가 두드러짐을 보게 된다. 루터는 그리스도의 인성에 있어서 칼빈보다 더욱 신비주의적인 경향을 띠고 있다고 볼 수 있는데 그것은 특히 성찬 교리에서 나타난 그리스도 인성의 편재성을 강조하는 루터의 주장과 그리스도의 인성은 오직 하늘에 좌정하고 있는 것으로 보는 칼빈의 소위 *extra Calvinisticum*에서 분명하게 차이를 드러난다. 더 나아가 루터는 그리스도와의 연합은 세례를 실제적으로 효력있는 만드다고 강조함으로 그가 카톨릭과 개혁파의 중도에 위치해 있음을 보여준다. 즉 그에게 sacrament는 믿음으로 그리스도에 붙어있다면 본질적으로(ontologically) 하나님과 죄인을 하나로 만든다.(Das hilft dir das hochwirdig sacrament der tauff/das sich gott daselbs mit dyr vorpindet vnd mit dyreyns wird eyne gnedigen trostlicens bunds.) 또한 루터의 칭의적 입장에서의 성화의 통합보다는 칼빈에게서 보다 더 균형잡힌 관점을 보게된다. 이는 더 나아가 율법의 용도(칼빈의 제 3용법: *tertius usus legis*)의 차이와 십자가 신학의 차이를 통해서도 볼 수 있다. Simo Peura, "Christ as Favor and Gift(*donum*): The Challenge of Luther's Understanding of Justification," in *Union with Christ: The New Finnish Interpretation of Luther*, ed. Carl E. Braaten and Robert W. Jenson (Grand Rapids: Wm B. Eerdmans Publishing Company, 1998), pp. 52-75.

3) Heinrich Heppe, *Reformed Dogmatics*, trans. G. T. Thomson (London: George Allen & Unwin, 1950), pp. 511-512.

4) Ferguson에 의하면 "그리스도와의 연합을 통한 성화"는 개혁주의 성화관의 핵심이다. 그것은 곧 첫째로 예수 그리스도가 우리의 성화 또는 거룩이라는 사실과(고전1:30), 둘째는 성화가 신자에게 성취되는 것은 그리스도와의 연합을 통해서 이루어진다는 점을 칼빈을 예로 들며 강조하고 있다. 따라서 개혁신학의 성화관은 구원의 선구자요 머리, 창시자 되신 예수 그리스도에 시종일관 초점을 맞추고 있다. Sinclair B. Ferguson, "The Reformed View," in *Christian Spirituality*, ed. Donald L. Alexander (Downers Grove: InterVarsity Press, 1988), pp. 47-76, 김광열, 「그리스도 안에 있는 구원과 성화」(서울: 총신대학출판부, 2000), p. 154.

하여 자신의 영성 중심에 이 교리를 세워 설명하고 있기 때문이다. Karl Barth 역시 *Unio cum Christo* 교리가 “칼빈에게 있어서 포괄적이며 근본적인 중요성을 갖는 것으로, 기독교의 본질에 대한 칼빈의 개념이라고 부를 수 있을 것이다”⁶⁾라고 언급하였는데, 영성의 관점에서 볼 때 *Unio Mystica*는 칼빈신학의 중심 교리 (central dogma)라 말할 수 있는 것이다.⁷⁾

5) 칼빈 이전에 "engrafted into Christ"를 상징화하여 사용하였던 신학자는 Augustine, Tertullian, Irenaeus가 있었다. Roy A. Stewart, "Engrafting: A Study in New Testament Symbolism and Baptismal Application," in *Evangelical Quarterly* 50(1) (January-March 1978): 19-20.

6) Karl Barth, *Church Dogmatics* IV-3, ed. G. W. Bromiley & T. F. Torrance (Edinburgh: T. & T. Clark, 1957), p. 539, 551, 553. 그러나 칼 바르트는 칼빈이 기독교강요 전체를 그 교리의 빛 아래 썼다고 주장하지는 않는다.

7) Partee는 *Unio cum Christo*를 칼빈 신학의 중심 교리(Central Dogma)로 이해하자고 제안한다. 그는 또한 기독교강요(1559) 3. 1. 1을 근거로 칼빈의 기독교강요를 God for Us 라는 객관적 항목과 God in Us 라는 주관적 항목으로 다음과 같이 흥미롭게 나누고 있다.(물론 Partee는 칼빈이 이렇게 의도하고 강요를 저술하였다고 보지는 않는다.) 하나님과 인간의 관계적인 측면에서 한번 이해하자는 것이다.

- | |
|--|
| <p>A. God for us.</p> <p>I. As Creator (Book I) : a. His creation
b. His providence</p> <p>II. As Redeemer (Book II) : a. The revelation
b. The natures and person
c. The offices</p> <p>B. God in us.</p> <p>I. As Individuals (Book III) : a. Faith : Regeneration, Justification
b. Election</p> <p>II. As a Community (Book IV) : a. The ministry
b. The sacraments
c. The state</p> |
|--|

Charles Partee, "Calvin's Central Dogma Again," in *Articles on Calvin and Calvinism : The Organizational Structure of Calvin's Theology*, ed. Richard C. Gamble (New York: Garland Publishing, Inc, 1992), p. 194. Armstrong은 INSTITUTES를 새롭게 볼때 칼빈 사상의 본질과 구조는 신비적 경건(Mystical Piety)에 있다고 주장한다. 그가 말하는 신비적 경건이란 강요 3. 11. 10에 나오는 *insitio in Christum*(engrafted into Christ)에 있는 것이다. Armstrong은 칼빈 신학의 목적을 영적인 목적(Spiritual purpose)으로 새롭게 보게되기 전까지, 칼빈은 전문적인 신학자로만 잘못 보았었다고 고백한다. B. G. Armstrong, "The Nature and Structure of Calvin's Thought According to the Institutes: Another Look," in *John Calvin's Institutes His Opus Magnum*, p. 62; 이외에도 칼빈의 영성의 핵심을 *Unio Mystica*로 보는 대표적인 학자는 Wilhelm Niesel과 Howard G. Hageman이다. Wilhelm Niesel, *Reformed Symbolics* (Edinburgh: Oliver and Boyd Ltd. 1962), p. 182, Howard G.

칼빈의 영성을 특히 그리스도와 신자와의 관계로 이해하기 위해서는 다양한 칼빈의 어휘를 고려하여 연구해야 한다. Tamburello는 칼빈의 그리스도와의 연합은 강요에서만 볼 때에도 *Mystica Unio*만이 아니라 *insitio* 또는 *insero*(engrafting), *communio* 또는 *communico*(communion), *societas* (fellowship), *participes*(partaking, participation), *adoptio*(adoption)의 단어를 사용하고 있다고 주장한다.⁸⁾ 이는 성경 자체가 다양한 비유와 언어를 통해 그리스도와 신자와의 관계를 말하고 있다는 점에서 성경에 의존적인 칼빈의 Rhetoric을 잘 보여주는 것이다. 그러나 이러한 다양한 언어는 한 가지 사실을 다르게 표현하는 것에 불과한 것이 아니라 다층적인 차원과 의미를 설명하는 것으로 보아야 한다. *insitio* 또는 *insero*(engrafting)의 경우는 *unio*의 다른 표현이라고 할 수 있다. 그러나 예를 들어 *unio*와 *communio*는 동일한 범주의 단어이긴 하지만, *unio*는 근본적인 관계성을 나타낸다면 *communio*는 보다 더 상호관계의 동적인 활동을 나타내기 때문이다. Tamburello는 그리스도와의 연합만을 집중하여, 연합의 결과나 목적이나 방법이나 실천에 대한 상호 관계적인 측면을 간과하고 있다.

따라서 칼빈의 다양한 단어들을 유형별로 세심하게 구분하여 보는 것은 유익하다. 따라서 논자는 이러한 단어들을 동일군으로 분류하지 말고 영성의 다양한 범주 즉, 근거, 주체, 내용, 방법, 실천의 틀로 구분하여 볼 때 더욱 다층적인 차원을 볼 수 있는 것이다. 따라서 칼빈의 이러한 다양한 용법을 고려하여 ‘그리스도 중심적’(Christ-centered) 영성으로 조금 더 넓게 접근할 것을 제안하는 것이다.

그러한 면에서 볼 때 *Unio Mystica*는 칼빈의 *Imitatio Christi*의 근거이자 기초적인 교리이다. 본 논의에 있어서 가장 중요한 *Unio Mystica*의 직접적인 언급은 *Institutio*(1559) 3권에서 나오는데 칼빈은 다음과 같이 말하고 있다:

“나는 우리가 그리스도가 우리의 것이 되기 전에는 이 비교할 수 없는 선물이 전혀 없음을 안다. 그러므로 머리와 몸의 연합(*coniunctio*)은 즉 우리 마음속에 그리스도의 거주(*habitatio Christi*)는 한마디로 신비적

Hageman, "Reformed Spirituality," in *Protestant Spiritual Tradition*, ed. Frank C. Senn (New York: Paulist Press, 1986), p. 61.

8) Dennis E. Tamburello, *Union with Christ*, p. 90. Tamburello는 부록으로 이러한 단어의 용례들을 찾아 수록하였다. Cf. pp. 111-113. 그러나 이 용례는 그리스도와의 연합의 교호적 사용으로만 보아서는 안 될 것이다.

연합(*mystica denique unio*)으로 우리가 최고의 것(*summo*)으로 여기는 것인데 그리스도는 그가 우리의 것이 될 때 그가 부여한 선물들 가운데 그와 함께 우리를 참여자로 만드신다. 여기서 우리는 그를 우리 밖에(*extra nos*) 그리고 거리가 떨어진 것으로 보지 않고, 우리는 그를 옷 입은 것처럼 그의 몸에 접붙임(*insiti*)을 받았고, 그는 황송하게도 우리를 그와 하나(*unum*)로 만드시고 그러므로 우리는 그와 의의 교제(*societatem*)를 갖는 영광을 갖게 되었다."⁹⁾

칼빈은 이 구절을 통해서 그리스도와 신자와의 관계에 대하여 자신이 말하고자 하는 모든 것을 말하고 있다. 신자는 그리스도와의 연합(Union with Christ)을 통해서만이 하나님의 은혜와 의와 교제를 공유한다는 것이다. 칼빈에게서 *Unio Mystica*는 다름아닌 *Unio cum Christo*를 말하는 것으로, 그리스도와의 연합은 신자의 모든 영적인 삶을 가능케 하는 근거이자 유일한 통로가 되는 것이다. 그리스도는 구속을 포함하여 모든 복을 신자에게 전달하여 주시기 위하여 성육신하시고 신자 안에 거하시는 것이다:

"그는 아버지로부터 받은 복을 우리에게 전달하기 위하여 우리의 것이 되었고 우리 안에 거하신다.(*in nobis habitare*) 따라서 그는 우리의 머리라 불리우고 많은 형제들 중 첫째라 불리우는데 반면에 우리는 그에게 접붙임(*inseri*)을 받은 자요 그를 옷 입은 자(*induere*)로 말해진다. 그가 소유한 모든 것은 우리가 그와 연결되기(*coalescimus*) 전까지 우리에게는 아무것도 아니다."¹⁰⁾

칼빈이 그리스도와의 연합에 대한 개념을 얼마나 중요하게 여겼는지는 그가 우리가 받은 구원도 그리스도를 통하여(through) 받았다고 번역한 Erasmus의 번역보다 그리스도 안에서(in) 구원받았다는 표현이 더 낫다고 단적으로 말하는 것

9) Inst. 3. 11. 10, OS 4:192. "*Porro ne suis cavillis decipiat imperitos, fateor hoc tam incomparabili bono nos privari donec Christus noster fiat. Coniunctio igitur illa capitis et membrorum, habetatio Christi in cordibus nostris, mystica denique unio a nobis in summo gradu statuitur: ut Christus noster factus, donorum quibus praeditus est nos faciat consortes. Non ergo eum extra nos procul speculamur, ut nobis imputetur eius iustitia: sed quia ipsum induimus, et insiti sumus in eius corpus, unum denique nos secum efficere dignatus est: ideo iustiae societatem nobis cum eo esse gloriamur.*" (강조체는 논자의 강조)

10) Inst. 3. 1. 1; OS 4:1, Serm. Eph. 3:14-19; CO 51:489.

을 보면 알 수 있다. 접붙임을 통하여 그리스도와 하나됨의 의미를 더욱 잘 살리기 때문이다.¹¹⁾

그러면 *Unio Mystica*는 어떻게 이루어지는가? 칼빈에 따르면 *Unio Mystica*는 두 개의 매개를 통해 이루어지는데, 첫째로, 주권적인 성령의 역사로 이루어지며, 둘째로는 신자의 믿음을 통하여 이루어진다.¹²⁾ 이것을 우리는 두개의 끈(bond)라고도 부를 수 있을 것이다.¹³⁾

먼저 성령은 그리스도가 갖고있는 모든 것을 우리에게 전해주는 통로이자, 우리와 그리스도를 결합시키는 끈(bond) 역할을 하는데¹⁴⁾ 성령은 하늘의 그리스도의 은혜를 인간의 심령에 가져다주고, 우리의 마음을 그의 은혜에 응답하도록 하늘로 올리는 것이다.¹⁵⁾

여기서 우리의 마음이란 믿음을 의미하는데, 믿음은 이 지상에서 천국의 삶을 가능하게 하는 것이고 이 땅에서의 생활을 하면서 동시에 하늘에서의 생활을 할 수 있도록 해준다.¹⁶⁾ 따라서 믿음은 성령께서 인간 안에 창조하시는 초자연적인 선물이다. 이 믿음이 없이는 그리스도와 연합될 수 없으며 믿음을 통해서 그리스도와 그의 백성은 결합되어(bond) 하늘의 왕국의 소유물들을 얻게 한다.¹⁷⁾ 그리

11) Comm. Rom. 6:11, CO 49:110. "*Retinere malui Pauli verba: in Christo Iesu, quam cum Erasmo vertere: per Christum: quia illo modo melius exprimitur insitio illa, quae nos unum cum Christo facit*" 동일하게 칼빈은 고전 1:5의 주석에서 다음과 같이 언급한다. “나는 그 안에서(in him)이라는 말을 그에 의해서(by him)라는 말보다 더 선호하여 사용하고 있는데, 그것이 나의 견해를 더욱 강하게 잘 표현하고 있기 때문이다. 왜냐하면 우리는 그리스도 안에서 풍성하게 되었는데, 우리가 그의 몸의 일원이 됨으로서, 그와 접붙여져 그와 하나가 됨으로 그가 아버지로부터 받은 모든 것들을 그와 함께 공유할 수 있게 되었기 때문이다.” Comm. 1 Cor. 1:5, CO 49:310.

12) Inst. 4. 17. 1. 또한 연합은 주께서 친히 제정하신 성례의 수단을 통해 구체적이며, 보이는(concrete, visible) 모습으로 나타나게 된다는 점도 잊지 말아야 한다. “우리의 신체적 생명이 빵과 포도주를 통해 지탱되는 것처럼 우리의 영혼은 그리스도에 의해 양식을 공급받는다.”

13) Joel R. Beeke, "Calvin on Piety," in *The Cambridge Companion to John Calvin*, pp. 128-130.

14) Inst., 3. 1. 1.

15) Comm. Acts. 15:9, CO 48:349. *Inter fidem et Christi gratiam multua est relatio.*

16) Comm. Gal. 2: 20, CO 50:199.

17) Inst. 3. 2. 1.

스도와 연합한 그리스도 공동체(Christusgemeinschaft)는 맨 처음 시작부터 최후의 완성에 이르기까지 믿음의 공동체(Gemeinschaft des Glaubens)를 의미한다.¹⁸⁾ 여기서 결합시키는 끈이란 라틴어 *vinculum*을 양자에 다 사용하였는데 이는 주로 *bond*로 번역되었으며, *chain*, *fetter* 등으로 번역될 수 있는 단어이다. 이는 뿔 수 없을 정도의 강한 연합을 의미하는 칼빈의 표현이다. 따라서 성령과 믿음은 신자를 그리스도와 연합하게 하는 가장 중요한 동인이 된다. 그러나 믿음은 성령의 역사를 통해 인간의 마음에 창조되는 것이다. 여기에서 성령의 역사는 믿음에 앞선다고 할 수 있다. 이 모든 것을 정리하여 칼빈은 다음과 같이 단언한다:

“그리스도는 그가 우리를 성령의 능력에 의해(*by*) 믿음으로(*into*) 조명 해주실 때 동시에 우리를 그의 몸에 접붙여 우리는 모든 좋은 것의 참여자가 된다.”¹⁹⁾

또한 여기서 신자의 믿음은 말씀, 즉 복음을 통해 만들어진다:

“당신이 믿음에 의해(*by*) 받은 복음을 통해서(*through*) 그리스도와의 교제로 들어온 이래로 거기에는 죽음의 위협에 대한 공포가 있을 필요가 없는데 그것은 당신은 승리자이신 그분이 죽음을 이기고 부활하실 때 참여자가 되었기 때문이다.”²⁰⁾

믿음은 하나님의 말씀을 통해서 이루어지는데 앞서 말한 모든 것은 성령님께서 주권적으로 하시는 일이다. 이것이 성령의 주요한 사역(*principal work*)이라 할 수 있다.²¹⁾ 이처럼 그리스도와 신자 간의 신비적 연합은 믿음과 성령과 말씀

18) Wilhelm Kolfhaus, *Christusgemeinschaft bei Johannes Calvin* (Kr. Moers: Neukirchen, 1939), pp. 36-53, 147. Kolfhaus는 그리스도와의 연합을 그리스도공동체(Christusgemeinschaft)로 표현하고 있는데 이러한 그리스도와 연합을 가능하게 하는 것은 바로 신앙, 믿음(*glauben*)을 통해서임을 계속하여 강조한다.

19) Inst. 3. 2. 25, OS 4:46. "*Christum, ubi nos in fidem illuminat Spiritus sui virtute, simul inserere in corpus suum, ut fiamus bonorum omnium participes.*"

20) Comm. 1 Corin. 4:15, CO 49:372.

21) Inst. 3. 1. 4.

(복음)의 관계를 통해서 이룩되는 것이다. Tamburello는 *Unio Mystica*를 다음과 같이 잘 요약하여 주고 있다:

“성령은 작정된 자에게 복음의 들음을 통해서 믿음을 주시고, 이렇게 함으로 그리스도에게로 그들을 접붙이신다.”²²⁾

1. 2. 신비적 연합의 유비: 머리와 몸

칼빈은 신비적 연합을 가장 생생하게 나타나는 성경의 표현으로 ‘머리와 몸’의 유비를 들고 있다. 이러한 종류의 유비는 하나님께서 그의 백성들을 다루시는 일반적인 방식이다.²³⁾ 한마디로 말하자면 그리스도가 머리로서 신자들의 모임인 교회의 몸과 연합되어 있다는 것이다. 이는 직접적으로는 골1:18, 골 2:19에 나오는 성경의 유비를 직접 말한 것이다:

“그렇게 교회의 생명은 그리스도로부터 흘러나온다.(골2:19) 그러나 여기에 내 견해로는, 그는 먼저 다스림을 이야기하고 있다. 그러므로 그리스도만이 교회를 다스리는 권세를 가졌으며 그만이 신자들에게 하나의 눈을 가지게 하며, 그에게만이 몸의 연합이 달려있는 것이다.”²⁴⁾

그리스도를 머리로 비유한 것을 자주 사용하는 이유 중의 하나는 당시 교황 주의자들이 교황이 없으면 교회의 머리가 없는 것으로 간주하는 신학적인 배경에서 더욱 그러한 것이다.²⁵⁾ 그리고 그리스도는 우리의 머리로서 우리(몸)를 위해 다스리시는 분으로 그분만이 몸의 성격을 부여하여 주시는 분이다. 따라서 우리는 그리스도의 다스림을 받아들이며 그리스도와 연합하게 되는데 이것은 곧 그리스도의 죽음뿐 아니라 그리스도의 부활에 우리가 직접적으로 동참함을 의미한다. 따라서 우리는 실제적으로 참여하기위해서 몸으로 연합되어 있어야 한다.²⁶⁾ 그리

22) "The Holy Spirit brings the elect, through the hearing of the gospel, to faith; in so doing, the Spirit engrafts them into Christ." Dennis E. Tamburello, *Union with Christ*, p. 86.

23) Comm. Heb. 2:10.

24) Comm. Col. 1:18.

25) Comm. Col. 1:18.

26) Comm. John. 12:24.

스도는 자신을 위해서가 아니라 우리를 위해서 그렇게 하신 것인데 우리를 위한 방식이 바로 머리와 몸이 연합된 것처럼 하나가 되게 함으로 가능하게 하신 것이다. 따라서 그와 연합되면 구속의 시작인 그의 죽음의 유익 뿐 아니라 구속의 완성인 부활의 유익도 함께 하는 것이다:

“그리스도는 그 자신을 위해 부활하지 않으시고 우리를 위하여 하셨다. 머리는 그의 지체들로부터 분리될 수 없다. 게다가 그리스도의 부활은 우리의 구속과 구원의 완성을 포함한다.”²⁷⁾

마찬가지로 그는 우리를 위해 거룩하게 하게하셨는데 이는 그가 우리의 첫 열매로서 나머지 수확물인 우리를 위해서 그렇게 하신 것이다. 따라서 우리는 그분의 지체들로서 칭의 만이 아니라 성화에 있어서도 함께 하게 된다. 그 이유는 다음과 같다:

“왜냐하면 첫 열매의 축복은 전체 수확물에 펼쳐지기 때문이다. 그렇게 하나님의 성령은 우리를 그리스도의 거룩함에 의해 깨끗게 하시고 우리를 그 거룩의 참여자로 만든다. 이것은 그는 우리를 의롭게 (righteousness) 만드신다고 말하는 견지에서 전가만이 아니라, 그는 우리를 성화(sanctification)되도록 만드신다는 것으로 말하는 것과 같다.(고전1:30) 왜냐하면 그는 말하자면 그 자신의 인성 안에서 그의 아버지에게로 우리를 제시하기 때문이며, 우리는 그의 영에 의해 진정한 거룩함으로 새롭게 되는 것이다. 게다가 이 성화는 그리스도의 전 삶에 속한 것이지만 가장 최고의 예는 그의 죽음의 희생에서 주어진 것이다. 거기에서 그는 자신을 진정한 대제사장으로 보이셨는데 성전과 제단과 모든 그릇들과 사람들을 그의 영의 능력으로 성별하심으로 그렇게 하셨다.”²⁸⁾

그것은 예수님께서 대제사장으로서 자신을 성별함은 머리부터 기름이 흘러 몸으로 내려가듯 그의 백성인 교회의 성별로 이어지는 것이다. 따라서 칭의와 성화는 신자와 그리스도의 연합이 불가분의 관계인 것처럼 상호 분리될 수 없으며 함께 가는 것이다. 우리를 의롭게 하신 이가 거룩하게 하시는 것이다. 즉 예수 그리스도의 의가 우리를 의롭게 하며, 예수 그리스도의 거룩이 우리를 거룩하게 하

27) Comm. 2 Tim. 2:8.

28) Ibid.

는 것이다. 이 모든 것은 그가 교회의 머리가 될 때 가능한 것이다.

Ronald S. Wallace에 의하면 머리와 몸의 비유를 말할 때 그 관계 중 일치 (*conformitas: conformity*)에 대한 것이 최고로 많다.²⁹⁾ 그리고 양자의 관계에 대하여 다양한 방식으로 표현되고 있는데 예를 들어 유비(*analogy*)³⁰⁾, 균형 (*proportio: proportion*)³¹⁾, 조화(*symmeria: symmetry*)³²⁾가 바로 그것이다. 다양한 용례 가운데 칼빈은 그리스도가 우리의 머리라고 말할 때마다 그의 백성인 교회가 몸으로서 연합됨을 언제나 잊지 않고 언급한다. 칼빈에 있어서 신비적 연합은 단순한 상징이 아니라 실제적인 차원의 것이다.

1. 3. 신비적 연합과 Mysticism

칼빈의 *Unio Mystica*는 어떠한 Mysticism도 거부한다. 그러나 신비적 연합은 신앙의 신비적인 요소를 인정하는 것이다. 그것은 신비신학에서의 신비의 의미도 아니며, 명백하게 다른 의미로 사용되어지고 있다. 이점은 칼빈이 루터와 게엘의 신학자인 Osiander의 신학을 비판하면서, 또한 연합의 성격에 대하여 설명하는 가운데 명백하게 부각시켰다. 그중 몇 대목만을 살펴보면 다음과 같다:

“따라서 우리는 우리가 성령의 특별한 역사에 의해 그리스도와 연합되었음을 견지하고 있다. 그 신사(*Osiander*)는 마니교에 근거한 어떤 상상을 하고 있는데 즉 하나님의 본질(*essence*)이 사람에게로 옮겨 주어 지기를(*transfuse*) 바라는 것이다.... 그는 우리는 그리스도와 하나이다 라고 말한다. 우리는 동의한다. 그러나 우리는 그리스도의 본질이 우리 자신의 것과 혼합된다는 점을 부인한다.”³³⁾

신성의 본질이 사람에게 옮겨지는 것, 즉 합일은 신비주의의 본질에 속하는

29) Ronald S. Wallace, *Calvin's Doctrine of the Christian Life*, p. 46. Comm. Heb. 2:10, Comm. John. 15:10.이 대표적인 예이다.

30) Comm. 2 Cor. 6:2.

31) Comm. Acts. 13:36.

32) Comm. Col. 1:24.

33) Inst. 3. 11. 5, OS 4:185-86. 즉 마지막 문장에서 “*interea negamus misceri Christi essentiam cum nostra*”이 Osiander의 핵심 주장인 것이다. 강조체는 논자의 첨가.

것이다. 이러한 합일은 일치가 아닌 혼합을 의미하는 것으로 거부되어야 마땅하다는 것이다. 오히려 칼빈은 다음과 같은 하나됨을 주장한다:

"이로부터 또한 우리는 우리가 그리스도와 하나임을 추론한다. 그가 그의 본체(*substance*)를 우리에게 옮겨 부었기 때문이 아니라, 성령의 능력으로 그가 그의 생명과 그가 아버지로부터 받은 모든 복들을 우리에게 교통하시기(*communicate*) 때문이다."³⁴⁾

칼빈은 그리스도와의 신비적(Mystical) 연합을 말하지만 본질의 부어짐을 통한 혼합이 아님을 밝히고 있고, 그리스도와의 본체적(Substantial) 연합을 말하지만 그것이 그리스도와의 본질적인 연합을 의미하는 것이 아니다. 오히려 그는 연합에 있어서의 영적인 특성을 말하는 것이며, 동시에 연합에 있어서의 실제적인 교통의 특성을 말하는 것이다. 사실상 Wendel이 말하는 것처럼 칼빈은 Osiander의 등장으로 오히려 더욱 명확하게 자신의 용어에 대한 개념을 강조하게 되었다.³⁵⁾ 칼빈은 어거스틴이 펠라기우스와의 논쟁을 통해서 자신의 은총론을 세운 것처럼 위험한 신학적 사색에 대한 분명한 대조를 통하여, 특별히 신비주의(Mysticism)의 오류를 분명하게 인식하고 있는 가운데 *Mystical Union*을 사용하게 되었다.

칼빈은 더 나아가 신비한 체험 역시 신비주의적인 위험성을 비판하는 가운데 언급하고 있다. 칼빈은 신비적 체험에 대하여서 디오니시우스(Dionysius Areopagite)를 강요에서만 몇 번 인용하고 있는데, 그가 말하는 명상적인 경험(contemplative experience)에 대한 논의 가운데 자신의 견해를 언급하고 있다:

“디오니시우스가 그의 *Celestial Hierarchy*(heavenly hierarchies)에서 많은 문제에 대해서 주의깊게 논의했다는 점을 부인할 수는 없을 것이다. 그러나 만약 더 자세히 살펴본다면 그는 최고의 부분은 없고 단지 말만 있다는 것을 알게 될 것이다. 신학자의 임무는 잡담에 귀를 기울이는 것이 아니라, 진실하고(*vera*) 확실하며(*certa*) 적당한(*utilia*) 가르

34) Comm. John. 17:21, CO 47:387. "*Unde etiam colligimus, nos unum cum Christo esse, non quia suum in nos substantiam transfundat, sed quia spiritus sui virtute nobiscum vitam suam et quidquid accepit a patre bonorum communicet.*"

35) François Wendel, *Calvin: Origins and Development of his Religious Thought*, pp. 234-238.

침으로 양심을 강화시키는 것이다. 만약 당신이 그 책을 읽는다면 당신은 하늘로부터 떨어진 사람이 자세히 들려주는 것을 생각할 것이다. 즉 그는 배운 것이 아니라 그의 실제 눈으로 본 것을 말하는 것으로 말이다. 그러나 삼층천(고전12:2)에 들림 받았던 바울은 그것에 대해서 말을 할 수 없었을 뿐 아니라 그가 본 비밀한 것들은 어느 누가 말하기에 불법적인 것이라 증언했던 것이다.”³⁶⁾

성경의 진리는 진실하고, 확실하며, 적당한 가르침에 관련된 것이지 말할 수 없는 것을 증언하는 것이 아니라는 것이다. 신비한 체험은 정확한 언어적 표현으로 가능하지도 않는 인간의 한계를 넘는 차원의 것이다. 다시 칼빈은 고전 12장 2절의 주석을 통해 이 문제를 언급하고 있다:

“또한 이것으로부터 우리는 지식에 대한 한계를 정하는데 있어서 최고로 유용한 훈계를 얻게 된다. 우리는 본성적으로 호기심을 갖는 경향성이 있다. 그러므로 간과하거나 맞은 보지만 가벼우며, 부주의하게 교리로 계몽되는 경향이 있고, 우리는 경솔한 질문들을 마구 해대는 것이다. 따라서 완고함과 분별없음이 뒤따라 우리는 알지도 못하고 감추어져있는 문제에 대해서 결정함에 있어서 주저하지 않는 것이다.....이것을 우리 지식의 한계로 있게 하라.(*Sit hic scientiae nostrae terminus.*)”³⁷⁾

신비한 체험은 모든 사람에게 닫혀있고 불가능한 것은 아니지만, 인간의 한계에 따른 지식의 한계를 알고 신중해야 하며 판단을 내려서는 안된다는 것이다. 이러한 면에서 칼빈은 삼층천의 비범함을 통해 신비한 체험은 일상적인 경험이 아니며 추구해야할 대상도 아닌, 극히 소수의 사람들의 특별한 차원의 경험임을 다시 강조한다:

“또한 하나님의 축복된 영광의 왕국을 의미하는 것으로서의 하늘이라는

36) Inst. 1. 14. 4. 이텔릭은 논자의 강조. “*Theologo autem non garrindo aures oblectare, sed vera, certa, utilia docendo, conscientias confirmare propositum est.*” 칼빈의 시대에 Dionysius the Areopagite의 작품은 널리 읽혀졌다. Battles의 각주 설명에 따르면 1555년 파리에서 출간된 그의 작품집은 그를 순교자이자 Athens의 감독(Martyris Incltyti, Athenarum Episcopi)으로 소개하고 있는데 이는 사도 바울이 아덴에서 회심시켰던 자(행17:34)를 가리키는 것이다.

37) Comm. 2 Corin. 12:4, CO 50:138.

날말은 무엇보다도 모든 공간들과 천계와 세상의 모든 근본을 뛰어넘은 것이다. 그러나 하늘이라는 단순한 말을 사용하는 내용이 아니라 바울은 덧붙이기를 그는 그 최고의 높은 곳에 도달하였고 그 최고로 깊은 침실에 도달했다는 것이다. 우리의 신앙은 하늘로 올라가고 들어가며, 지식에 있어서 최고인 사람은 더욱 높은 곳을 관통하지만, 그러나 삼층천에 도달하는 것은 극히 소수에게 주어졌었다.”³⁸⁾

신비한 체험은 함부로 전달될 수도 없는 것이며, 극히 제한된 사람과 영역에서 경험되는 것이므로 우리는 바울의 예를 따라 침묵하는 편이 낫다는 것이다. 즉, 신비한 체험을 부정하는 것은 아니지만, 인간의 한계를 깨닫고 우리 지식의 수준에 맞추어야 한다는 것이다.³⁹⁾ 칼빈의 이러한 언급을 고려할 때 그가 말하는 ‘신비적’ 연합은 신비주의에서 말하는 합일의 차원이거나 신비적 체험을 강조하는 것이 아님을 분명하게 알 수 있다. 그는 신앙의 신비를 인정하지만 신비주의는 거부한다.

그러나 칼빈은 계속해서 *Mystica*라는 말을 사용한다. 과연 칼빈의 *Mystica*가 무엇인지는 앞서 언급한 내용들을 종합하여 보아야 한다. 이에 대하여 Tamburello는 칼빈이 *Institutio*에서 적어도 일곱 번을 그리스도와의 연합을 묘사하면서 *arcanus*(secret, mysterious)와 *incomprehensibilis*(incomprehensible)를 사용했음을 바르게 상기시킨다.⁴⁰⁾ 즉 그에게 있어서 *Mystica*는 인간 이해를 벗어난(beyond understanding) 지식의 경외적 차원을 표현한 것이다. 따라서 지식과 경외는 분리되지 않고 스스로 지식의 한계를 정하는 것이 참된 영성이라 할 수 있다. 이 지식은 단순히 앎만이 아니라 인간의 모든 체험적인 진실에 있어서도 마찬가지로인 것이다.

결론적으로 이렇게 정리해볼 수 있다. 칼빈의 영성은 Mysticism을 거부하지만, 그의 영성은 말씀과 그리스도에 기초한 성령의 신비한(Mystic) 역사를 경외하는 영성이라 말할 수 있다. 칼빈의 *Unio Mystica*는 따라서 그리스도와의 연합을

38) Comm. 2 Corin. 12:3, CO 50:137.

39) Comm. 2 Corin. 12:3, CO 50:138.

40) Dennis E. Tamburello, *Union with Christ*, p. 89. 그에 따르면 일곱 번은 다음과 같다. Inst. 2. 12. 7.(OS 3:447); 3. 11. 5.(OS 4:185); 4. 17. 1.(OS 5:342); 4. 17. 9.(OS 5:351); 4. 17. 31.(OS 5:389); 4. 17. 33.(OS 5:391-92); 4. 19. 35.(OS 5:469). 이외에도 Comm. Eph. 5:31, Serm. Eph. 5:28-30을 참조하라.

가능케 한 성령에 강조를 둔, 영적인(Spiritual) 그러나 분명하게 실제적(real) 차원의 것이다.⁴¹⁾

2. 신비적 연합의 지향점

2. 1. 연합의 의미: 합일 대 연합

칼빈의 *Unio Mystica*는 신비주의 영성에서 추구하는 신과의 합일, 또는 영혼의 흡수(absorbtion)을 의미하지 않는다.⁴²⁾ 오히려 양 인격은 명확한 구분되는 가운데 서로 하나가 되는 것이다. 칼빈의 소위 *extra Calvinisticum*의 원리는 칼빈의 전(全) 사상을 통해서 통용된다.

이점은 우리가 그리스도와 연합할 때 신성이 아니라 그의 인성과 연합된다는 사실에서 더욱 분명해진다. 칼빈에게서는 유한한 인간이 무한한 하나님을 소유할 수 없다.(*finitum non est capax infiniti*) 따라서 그리스도와의 연합은 신성과의 연합이 아니라 그의 인성과의 연합을 의미한다:

“성경은 그리스도의 성결에 대해 우리의 주의를 돌릴 때마다, 그것은 그의 진실한 인성에 대한 것임을 이해해야 한다. 하나님께서 성결하시다는 것은 불필요한 말이기 때문이다. 또한 요한복음 17:19절의 성결은 신성에 대해 말하는 것은 전혀 아니다.”⁴³⁾

41) Dennis E. Tamburello, *Union with Christ*, pp. 87-89.

42) Wilhelm Niesel, *The Theology of Calvin*, p. 126; François Wendel, *Calvin: Origins and Development of his Religious Thought*, pp. 235-239; Cf. Inst. 3. 11. 5; Inst. 3. 11. 5; OS 4:185-86. 이 점에 대해서 Wilhelm Niesel과 François Wendel은 동일하게 언급하고 있다. 즉 칼빈에게 있어서 연합은 그리스도에게로 흡수(absorption)되는 것이 아니다. 그러나 Wendel은 더 나아가 칼빈은 그리스도와 신자간의 실제적인 결합에 위험스러운 정도로 가깝게 가고 있었으나 1550 이후 Osiander의 신비적인 사변과의 마찰에 의해 분명해졌다고 말하고 있다. 분명하게 칼빈은 그리스도의 본질은 우리의 것과 섞이지(mingle) 않음을 말하고 있다. 이 점은 앞에서 다룬 칼빈 자신의 Osiander에 대한 비판의 글을 통해 보다 명확해진다.

43) Inst. 2. 13. 4.

그리스도는 인성을 통해서 신적인 말씀과 생명을 인류에게 전달하는 것이다. 또한 그리스도인의 인성 자신이 신자에게 신령한 하나님의 은혜들을 수여하는 유일한 통로(sole channel)가 되는 것이다.⁴⁴⁾ 하나님께서는 그리스도의 인성을 통해서 자신을 보이시고, 우리는 그와의 연합을 통해서 “그의 뼈중의 뼈이자 그의 살중 살이 되어 하나가 되는 것”이다.(엡5:30)⁴⁵⁾ 칼빈의 연합은 신비주의에서 지향하는 신과의 일치를 통한 혼합적인 하나됨이 아니라 그리스도의 인성과의 연합을 의미한다.

그것은 인격적인 연합을 의미하는데, 신자의 인격성이 변형되거나, 흡수되거나 사라지는 의미로서가 아니다.⁴⁶⁾ 하나됨의 인격성은 하나님의 뜻과 일치되는 삶을 강조하는 가운데 나타난다. 즉 의지의 일치이다. 의지의 일치의 면에서도 혼합되는 것이 아니라 하나님의 의지와 신자의 의지는 분명하게 구분된다. 그러나 신자의 의지가 하나님의 의지에 복종하여 따른다는 의미에서의 일치를 말하는 것이다. 그리스도의 순종의 모범은 이를 잘 보여준다. 즉 그리스도의 경우 두 의지(신성의 의지, 인성의 의지)가 분명하게 구분되지만 인성의 의지가 신성의 의지에 복종함⁴⁷⁾으로 일치를 이루는 것과 같다.

또한 연합의 성격이 영적이라고 해서 영혼만 상관하는 것은 아니다. 연합은 신자의 영혼만이 아니라 육체까지도 포괄한다. 즉 칼빈의 연합은 전인적인(Whole Man) 차원⁴⁸⁾이다:

44) Ronald S. Wallace, *Calvin's Doctrine of the Christian Life*, p. 16.

45) Inst. 3. 1. 3.

46) Ronald S. Wallace, *Calvin's Doctrine of the Word and Sacrament* (Edinburgh: Oliver and Boyd Ltd, 1953), pp. 167-168. 이 원리는 그리스도의 인성과 신성의 결합 역시 마찬가지이다. 칼빈은 그리스도의 두 본질은 Eutyches나 재세례파, Servetus가 주장하는 것처럼 혼합(intermingling) 된 것이 아니라 분명하게 구분되는 가운데 분리되지 않고 연합되어 있는 것이라고 강조하였다. 칼빈에게 있어서 언제나 혼합(mixture)은 불결하고 난잡함(adulteration, promiscuity)과 연관되는 것으로 이는 신학적인 문제에 있어서도 마찬가지였다. 칼빈이 일반적으로 혼합(mixture)을 싫어하는 사상의 경향성을 가지고 있는 점에 대해서는 다음의 책을 참조하라. Cf. William J. Bouwsma, *John Calvin. A Sixteenth-Century Portrait*, pp. 34-35, 43.

47) Comm. Matt. 26:39. 그리스도의 겻세마네의 기도가 그 단적인 예이다. 칼빈은 여기서 단일의지론(Monothelites)을 이단으로 규정한 전통에 따라 설명한다. 칼빈은 하나님의 선한 의지에 죄 없이도 직접적으로 동의하지 않을 수 있음을 예를 들어 설명하고 있다. 즉 하나님의 의지와 다른 그리스도의 인성 의지의 표현(잔을 옮겨달라는)은 죄는 아니더라는 것이다. 마찬가지로 연합의 하나됨은 의지의 혼합이 아니라, 의지의 순종으로 하나되는 것을 의미한다.

“우리는 그리스도와 함께 한 영적인 연합이 단지 영혼에만 해당하는 것이 아니라 몸도 해당되는 것임을 분명히 해야한다. 따라서 우리 몸은 그의 몸인 것이다.(엡 5:30) 만약 우리의 연합이 그렇게 전체로(total, full), 완성(complete)되지 않으면 부활의 희망은 약화될 것이다.”⁴⁹⁾

그리스도의 인성은 그의 강림시까지의 하나님의 우편에 좌정하여 계시기에 이러한 연합은 인간의 이해를 뛰어넘는 것이지만⁵⁰⁾ 성령만이 하늘에 있는 그리스도의 인성을 땅에 있는 그의 백성, 교회와 연결시키신다. 우리는 이 땅에 사는 동시에 하늘에서 사는 자이며 우리의 머리는 하늘에만 있는 것이 아니라 우리와 연합하여 우리는 그와 함께 교통함으로 생명을 즐기는 것이다.⁵¹⁾

2. 2. 추구방향: 자기완성 대 하나님의 영광

신비적 연합이 합일이 아니라는 사실은, 합일을 통해 신성이 인성화되어 자신의 내부적인 의나 공로나 흠모할만한 어떤 성품으로 변화되는 식의 상상을 근절시키는 것이다. 이러한 특성에 따라 칼빈의 *Unio Mystica*는 자기완성이라는 목적을 추구하지 않는다.

첫째로 그것은 좋은 영적인 것들이 순전한 자기의 것이라던지, 자기가 이루었다는 의미로서의 자기완성이 아니다. 연합과 그 연합의 결과인 성별은 하나님께서 전적으로 이루시는 것이다. 칼빈은 그리스도의 이름은 모든 인간의 공로와 그가 갖고 있는 모든 것을 배제시키며, 하나님께서 우리를 그리스도 안에서 선택(Chosen in Christ)하셨다는 것은 곧 우리 자신 자체 안에서는 우리가 아무런 가치가 없음을 나타낸다고 말한다.⁵²⁾ 우리는 우리 자신의 노력이나 수련을 통해서

48) Comm. 1. Pet. 4:1. 신자의 전인적인 차원의 연합은 결국 내적인 갱신과 함께 외적인 삶의 변화를 강조하는 칼빈의 사상으로 이어진다. 즉 영혼뿐 아니라 육체 역시 그리스도를 닮아 살아가야 하는 것이다. 개혁과 신학은 칼빈에 따라 헬라적인 영혼만의 구원 또는 우월사상을 비판하고 전인, 즉 영혼과 육체의 통전성을 강조해왔다. 최홍석, 「사람이 무엇이관대」(서울: 총신대학출판부, 1991), p. 38.

49) Comm. 1 Corin. 6:15, CO 49: 399.

50) Comm. Eph. 5:32, CO 51: 226-227.

51) Comm. Gal. 2:20.

하나님 앞에 성별된 것이 아니라, 하나님께서 우리를 성별하셨기에 성별된 것이다:

"여기 성화란 용어는 구별(separation)을 강조한다. 이것은 우리가 성령에 의해 새로운 삶으로 중생할 때 우리 안에 일어나는 것으로 우리는 세상이 아니라 하나님을 섬기게 된다. 본질상 우리는 거룩하지 않았지만 성령이 우리를 하나님께 성별(consecrate)하셨다. 그러나 이것은 우리가 그리스도의 몸에 접붙임 되었을때 효력있게 되고, 그를 떠나면 오염될 수밖에 없는 것이다. 또한 그리스도에 의한 것이라는 것 그리고 다른 근거로부터가 아니라 성령이라고 언급한 것은 그것이 그(바울)가 말하는바 우리가 그리스도안에서 거룩하게 되었다(sanctified in Christ)는 말의 좋은 증거가 될 것이다. 마찬가지로 그에 의해(by Him) 우리는 하나님께 굳게 결합되었고, 그 안에서(in Him) 새로운 피조물들이 되었다."⁵³⁾

칼빈에게서 신비적 연합은 삼위일체 하나님의 전적인 역사 즉, 하나님의 선택과 그리스도와의 접붙임과 성령의 효력있게 하는 역사로 말미암는 것이다. 따라서 인간의 모든 공로성은 배제된다. 그에게 영성은 결코 자랑할 수 없는 은혜를 통한 영성이다.

둘째로 신비적 연합은 자기완성에 목적이 있지 않고 하나님의 영광을 위하여 있다. 자기완성이 인간의 완성을 목표로 하는 수덕주의(修德主義)라 한다면, 자기부인은 하나님의 영광을 목표로 삼는 '마음을 새롭게 함'(엡4:23)이다. 신비적 연합의 궁극적인 목표는 연합된 지체인 몸이 머리를 향한 충성을 통하여 궁극적으로 하나님의 영광을 추구하는데 있다. 그것은 자아의 완성을 위하여 수련하는 식의 영성추구가 아니라 정반대로 하나님과 하나된 하나님의 백성이 갖는 정체감에서 오는 반응이다. 따라서 칼빈의 영성은 자신의 영혼의 고양(高揚)에 목적을 두지 않고 하나님의 영광을 추구한다.

우리의 삶의 어떤 일부나 가장 작은 부분일지라도 하나님의 영광과 직접적으로 연결되어 있지 않은 부분이 없기 때문이다.⁵⁴⁾ 따라서 연합을 통해 하나님께서는 당신의 영광을 드러내시기를 원하시며, 연합을 통한 모든 선물이 하나님께서

52) Comm. Eph. 1:4.

53) Comm. 1 Corin. 1:2, CO 49:308. 이탤릭체는 논자의 첨가.

54) Comm. 1 Corin. 10:31.

주신 것임을 알기를 원하시는 것이다. 칼빈에게서 하나님의 영광은 심지어 우리 자신의 성화보다도 우선적인 최고의 목적이다:

“하나님의 영광이 최고의 목적이다. 우리의 성화는 그 목적에 종속된다.”⁵⁵⁾

신자에게서는 변화된 자기 자신보다 자신을 변화시킨 하나님께 영광 돌리는 것이 더 중요하다. 여기서 우리는 자기완성을 목적으로 하는 자기 추구적 수행주의의 오류를 원천적으로 막는 중요한 강조를 만나게 된다. 그리스도와 연합되어 그리스도 안에 있는 신자는 그리스도의 거울(mirror)을 통해 신적 은혜의 영광스러운 보물들을 보게 된다.⁵⁶⁾ 따라서 신비적 연합은 자기 자신을 주목하는 것이 아니라 하나님의 영광을 주목하며 하나님의 은혜에 의해 의존적으로 추구하게 되는 것이다.

55) Comm. Eph. 1:4, CO 51:147. "*Gloria Dei summis est finis, cui nostra sanctificatio subordinatur.*"

56) Comm. Eph. 1:20.

IV. Imitatio Christi의 내용: 그리스도의 모범 (Exemplar Christi)

1. 그리스도의 모범

1. 1. 칼빈에게 있어서의 그리스도 모방론

‘모방으로서의 기독교론’은 오늘 이시대의 대표적인 신학 모티브라 할 수 있다. 크게 세가지로 나누어볼 수 있다.

첫째로 윤리적 관점에서의 모방론으로 이는 펠라기우스적인 전통¹⁾ 가운데 이미 배태하고 있던 사상이라 할 수 있다. 이는 예수 그리스도의 완전한 신성을 믿지 않거나 약화시킨 형태로 인간이신 예수 그리스도의 행적과 가르침의 일반적인 교훈에만 주목하는 관점이다. 예수 그리스도는 최고의 인간형으로 묘사되지만, 수많은 성인중의 하나일 뿐이다. 이러한 관점의 신학은 결국 신학이 포기된 윤리학으로 변질되고 만다. 주로 리츨, 슈바이처 등을 대표로 하는 독일 계몽주의 신학, 오늘날의 랍비 기독교론이 그 대표적인 예이다.

둘째는 예수 그리스도의 인성과 신성을 믿는 전통적인 관점을 견지하지만, 예수 그리스도와의 인격적인 관계보다는 종교적인 체험을 통해 완전히 나아가려

1) Augustine, *On the Grace of Christ*, ed. Philip Schaff (Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 1991), pp. 218-232; Justo L. González, *A history of Christian Thought* (Nashville: Abingdon Press, 1971), p. 46. Pelagius에게 있어서 예수 그리스도는 율법과 마찬가지로 구원에 이르는 길을 제시하는 한 지시 모델이다. 그에게는 예수 그리스도의 삶은 구원에 이를 수 있는 길을 제시한 것이다. 그러한 면에서 예수 그리스도는 삶의 전형이며 모델이다. 그러나 pelagius에게 있어서 예수 그리스도는 믿음의 대상이 아니라 본받음의 대상일 뿐이다. 그에게 있어서 은총의 절정은 자유의지(free will)로서 이미 모든 인간에게 주어진 본래적 은총(original grace), 창조의 은총(grace of creation)을 의미한다. 따라서 은총은 '인간의 본질적인 기관들'(natural human faculties)로 보거나, '외부적인 모범으로서의 계몽'(external enlightenment; 십계명, 그리스도의 모범)으로 동일시하였다. 따라서 Pelagius는 인간에게 은총은 외부에 있을 뿐이며(external) 은총은 인간에게 수동적(passive)이라고 보았다. 그러나 Augustine은 인간에게 있어서 은총은 내부에서 역사하며(internal) 은총은 인간 안에서 주체적임을(active) 주장하였다. Pelagianism은 후대 자유주의적 윤리신학의 전형이 되었다.

는 입장이다. 이러한 입장은 중세교회의 전반적인 영성으로서 예수 그리스도에 대한 직접적인 관계를 강조하기 보다는 성례를 은총의 원인으로 취급하는 성례주의적인 스콜라신학과 함께 예수 그리스도의 삶과 가르침을 묵상, 관상(觀想) 또는 기도를 통하여 그와 하나가 되는 것을 최상의 삶으로 여기는 신비주의적 관점이 동시에 진행되었다. 대표적으로 이그나티우스 로올라, 아빌라의 테레사 등이다.

셋째는 예수 그리스도를 믿음의 대상인 주이심을 강조하는 가운데 그의 모범을 생활적인 실천과 거룩한 삶으로 본받으려는 실천적 삶의 관점의 입장이다. 이러한 관점에서는 다양한 흐름으로 나뉘게 되는데, 예수 그리스도의 삶과 가르침을 그대로 모사하여 사는 삶을 강조하는 급진 종교개혁의 재세례파나 열광주의적인 관점이 있으며, 영적인 갱신을 통해 거룩한 생활을 강조하는 웨슬레식의 관점이 있다.

칼빈은 첫째 윤리적 관점의 모방론을 배격한다. 칼빈에게 있어서는 그리스도는 그리스도가 단지 구원의 도구만이 아니라 구원의 저자이자 시행자이기 때문이며²⁾ 성화의 모범만이 아니라 성화를 이루시는 주체가 되기 때문이다. 또한 칼빈은 성례주의나, 신비주의적 관점과 동시대의 열광주의적 관점을 모두 배격하였다. 칼빈의 모방론은 이러한 극단적인 사고와 영성 가운데 균형을 잡으려는 노력으로 나타났다. 또한 동시에 이후에 나타나는 영적 갱신을 통한 윤리적 실천, 능력, 은사 중심의 흐름과도 다르다.

칼빈의 영성은 먼저 위의 분류로 볼 때 세 번째 신앙고백적인 관점에 속한다. 그러나 이 관점에서 그의 모방론은 믿음의 대상이신 예수 그리스도를 굳건하게 붙잡는 동시에 그의 삶에 대한 신자의 현실적인 모방을 통합하는 경건의 모델을 제시한다. 칼빈의 영성은 예수 그리스도에 대한 전통적 믿음의 고백을 강조하며 인격적인 관계를 강조하는 동시에 신앙과 우리 생활이 통합된 경건한 삶의 실천성을 강조한다. 또한 예수 그리스도의 신성과 인성에 대한 바른 순서와 균형있는 강조를 한다. 우리는 칼빈을 통해서 수많은 오류가 제거된 균형잡힌 통합적인 영성을 보게 되는 것이다.

1. 2. 모범으로서의 그리스도

2) Donald Bloesch, *Essentials of Evangelical Theology*, vol. 1 (San Francisco: Harper & Row, 1978), p. 154.

신자의 중생³⁾함과 하나님의 의, 하나님의 자녀됨과 모방은 유기적으로 밀접한 관계가 있다. “중생의 목표는 신자로 하여금 하나님의 의와 조화를 이루고 일치하는 삶을 살도록 하며, 그리하여 그들이 하나님의 양자가 된 사실을 분명히 드러내도록 하는데 있다.(갈4:5; cf. 벧후1:10)”⁴⁾ 하나님께서는 그리스도를 “우리 삶이 표현되어야 할 형상, 모델(*exemplar*)⁵⁾로서 세우셨다.”⁶⁾ 심지어:

“주님께서는 오직 한가지 조건, 즉 우리의 삶 속에서 그리스도를 드러낸다는 조건으로 우리를 그의 자녀로 받아들이셨다.”⁷⁾

우리의 삶은 그리스도를 드러내야 하며 그가 우리를 통해 표현되도록 그의 모범은 우리의 삶의 중심을 이루어야 하는 것이다.

칼빈은 믿는 자의 신앙과 삶으로 표현됨으로 그리스도를 믿는 믿음과 그리스도를 따르는 삶이 일치되도록 성경은 촉구한다는 것이다. 칼빈의 신학이 윤리적이며 실천적이라는 점은 그의 「율법의 제 3용도」를 통해서도 볼 수 있다.⁸⁾ 칼빈은

3) 칼빈의 중생 개념은 오늘날 조직신학에서의 협의적 중생 개념이 아님을 알아야 한다. 여기서는 광의적 개념으로서 신자의 구원받은 삶 전 과정을 가리킨다. 여기서의 칼빈의 중생 개념은 은혜를 아는 순간부터 일생동안 계속되는 것으로 그리스도인의 삶이 칭의로 마치는 것이 아니라 칭의가 출발점이 되어 미래를 향해 실천지향적이며 윤리적일 수밖에 없음을 보여준다. Cf. 김길성, "개혁주의 성령론 고찰," 「신학지남」 제 65권 1집 (1998): 264.

4) Inst. 3. 6. 1.

5) 칼빈의 *exemplar*는 “patron”, “miroir”, “image”와 함께 진정한 그리스도인의 생활의 모범으로서 예수 그리스도를 가리킬 때 사용하였다. 여기서 *exemplar*는 model로서 *imitatio*의 궁극적 지향점을 의미한다. Ronald S. Wallace, *Calvin's Doctrine of the Christian Life*, p. 41. Cf. Serm. Deut. 8:10-14, CO 26:611. “*Nous avons nostre patron, et image en nostre Seigneur Iesus Christ, auquel il nous faut estre conformez, si nous voulons estre de Dieu.*”; Serm. Deut. 8:1-4, CO 26:590. “*Il.....nous propose Iesus Christ pour exemple. Car combein qu'il soit le miroir, et le patron de toute iustice: si a-il fallu neantmoins qu'il passast parmi les verges de Dieu.*”; Serm. Job. 4:7-11, CO 33:196. “*Nostre Seigneur Iesus Christ, qui est le Chef, et le miroir et le patron de tous les enfans de Dieu.*”; Serm. Matt. 26:36-9, CO 46:839. “*La regle et miroir de tout iustice saintete et perfection.*”(강조체는 논자의 강조)

6) Inst. 3. 6. 3. “*.....Christum..... nobis propositum esse exemplar, cuius formam in vita nostra exprimamus.*”, CO 2:503.

7) Ibid.

8) 칼빈의 신학이 윤리적 방종을 이끈다는 것은 특히 Wesleyanism 전통에

신자의 삶이 하나님의 의와 조화되는 길은 도덕적인 이념들에 의해 도전받는 방식이 아니라, 바로 그리스도 안에서 계시된 하나님 앞에서 우리가 순종하는 방식으로 제시한다.⁹⁾ 그러한 면에서 칼빈에게서 그리스도는 유일한 우리의 모델이자 원형(Archetype)이다:

“그리스도께서 몸소 우리에게 모범(*Exemplar Christi*)을 보이셨으므로 우리의 삶 속에서 그의 모범을 따라야 한다고 권면하고 있는 것이다.” 왜냐하면 성부 하나님께서 “그리스도 안에서 우리를 자기와 화목 시키셨으며, 또한 우리에게 그의 형상을 심어 놓으셔서 우리로 하여금 그 형상에 화합하도록 만드셨다는 사실을 가르쳐 준다.(cf. 고후5:18)”¹⁰⁾

이것은 인간 본연의 모습으로 살라는 것이 아니라 분명한 모델이신 그리스도의 형상으로 변화되어야 할 것을 촉구하는 것이다. 칼빈은 다른 신실한 사람들의 본을 본받는 것을 부정하는 것은 아니다. 그러나 바울이 나를 본받으라고 했을 때, 바울은 고린도교인들에게 자신이 그리스도를 모방하는 것을 본받으라고 한 것이라고 설명한다. 바울은 그리스도를 “자신과 사람들이 따라야 할 바른 행동의 유일한 표본”으로 제시한다.¹¹⁾ 언제나 “우리는 그리스도를 그들의 원형(*πρωτότυπον*; prototype)으로 갖고 있는 자만을 따라야 한다.”¹²⁾ 그렇지 않으면 성인들(saints)을 숭배하며 잘못된 모방의 숭배로 나타난 교회의 예외없는 예처럼 변질되고 말 것임을 강조한다.¹³⁾ 따라서 칼빈에게 있어서 그리스도만이 유일한 우리의 모범으로 존재해야 한다.

서 두드러진 반응이었다. 사실 이 점은 신학 전통 안에서 Augustinianism에 대한 한결같은 공격이었다. 그것은 주로 예정과 견인에 대한 칼빈의 이해를 극단적인 관점에서 보는데서 비롯된 것이다. 그러나 칼빈의 전 신학은 경건의 신학이며, 심지어 예정론과 견인 교리조차 선이해적, 논리적인 것이 아니라 감사와 은혜의 차원이며 기타 윤리적, 실천적 관점과 조화를 이룬다. 칼빈은 예정 교리를 쓰빙글리나, 베자와 같이 신론에 속하게 하지 않고, 종말론과 관련한 마지막 장에서 다룸으로 예정을 믿음 안에서의 구원의 적용(appropriation)으로 다루고 있다. W. H. Neuser, "The Development of the Institutes 1536 to 1559," in *John Calvin's Institutes His Opus Magnum*, p. 51.

9) Wilhelm Niesel, *The Theology of Calvin*, p. 143.

10) Inst. 3. 6. 3.

11) Comm. 1 Cor. 11:1.

12) Ibid.

13) Ibid.

1. 3. 그리스도의 모범

그리스도를 닮는다는 것은 그의 삶의 성격을 말하는 것으로 이것은 그리스도인들의 덕목으로 나타난다. 그렇다면 그리스도의 무엇을 닮아야 하는 것일까?

칼빈에게 있어서 그리스도가 보여준 모범을 Robert A. Peterson은 다음과 같은 덕목을 찾아 열거하고 있다.¹⁴⁾ 그것은 바로 인내(벧전2:21),¹⁵⁾ 겸손(마11:29),¹⁶⁾ 사랑(고전 8:9),¹⁷⁾ 온건(눅23:34),¹⁸⁾ 순종(히5:8),¹⁹⁾ 하나님께 영광(요

14) Robert Arthur Peterson, "Calvin's Doctrine of The Atonement," Ph. D. diss., Drew University, 1980, pp. 115-118.

15) Comm. 1 Pet. 2:21. "여기서 베드로는 우리가 그리스도안에서 무엇을 닮아야 하는지 지적한다. 우리는 조용히 잘못된 일을 참아야 하며, 그들에게 복수를 생각해서는 안된다라는 것이다. 왜냐하면 우리는 우리가 상해를 받을때 우리의 마음은 즉시로 복수에 대한 열망으로 들끓기 때문이다. 그러나 그리스도께서는 그러한 모든 종류의 양갓음을 삼가셨다. 그러므로 우리의 마음은 통제되어 우리가 악에 악으로 갚는 것을 추구하지 말아야 한다."

16) Comm. Matt. 11:29. "오히려 그는 우리를 그를 닮도록 지으셨다. 즉 우리가 우리의 육체의 완고함에 갇혀, 가혹하고 어려운 것으로 느껴지는 그의 멍에로부터 달아나려고 하기 때문이다..... '내게 배우라'는 것은 그들이 그의 모범에 의해 겸손과 온유하게 될 때 그 멍에는 그들에게 어렵지 않을 것이다라는 의미이다."

17) Comm. 2 Cor. 8:9. "사랑을 언급함에 있어서 이제 그는 그리스도를 완전하고 유일한 모범(pattern)으로 언급하고 있다. '그가 부유했을 때, 그는 그의 모든 복들을 소유하기를 포기하셨고 그의 가난함으로 우리를 부유케 하셨다.'.....그리스도는 그가 하나님이시기에 부유하시다.....그러나 그는 가난하게 되셨는데, 그는 그의 상속자로서의 모든 소유물들을 포기하셨고 잠시동안 그의 통치권의 사용을 하지 않으셨다."

18) Comm. Luke. 23:24. "누가는 여기서 우리의 지도자이며 선생님이신 분 안에 이러한 종류의 온건함(Moderation)을 그 예로 들고 있다. 왜냐하면 그는 그 핍박자들을 멸망하도록 저주하실 수 있는데도 그는 저주하지 않으시고 오히려 그들이 잘되기를 위해서 기도하셨다."

19) Comm. Heb. 5:8. "그는 그 자신을 아버지께 드려 일치하는 것보다 더욱 그에게 있는 순종함으로 그렇게 하셨다. 그는 이것을 우리의 유익을 위해 하셨는데, 이것은 진리와 함께 말씀하실 수 있음에도 그 자신의 죽음 자체에 대한 복종으로서 모범과 예를 우리에게 주시기 위하여 하신 것이다. 그것은 그의 죽음 가운데 그리스도는 하나님께 순종하는 것이 무엇을 의미하는지 충분히 배우신 것으로 그것은 그가 그의 최고의 자기부인에 도달했던 그 요점이다. 그는 그 자신의 의지와 그 자신을 아버지께 포기하여 그가 두려워한 죽음과의 만남을 자발적으로 기꺼이 했던 것이다. 따라서 그 의미는 그의 고통들의 경험을 통하여 그리스도는 우리가 얼마나 하나님께 복종하고 순종하려는 것과 먼저 가르쳐 주신다. 그러므로 우

12:28)²⁰이다.

그러나 칼빈은 이사야 11:2절의 주석을 통해서 그리스도에게 있는 은사들이 몇 개로 한정지을 수 없음을 말하고 있다. 예를들어 당시 가톨릭은 이 구절을 통해서 7개의 은혜(sevenfold grace)로 단정지었는데 칼빈은 이를 비판하면서 다른 성경의 예(요 14:17~, 딤후 1:7-능력, 사랑, 절제)를 들고 있으며. 갈 5:22-23절만 해도 9가지의 성령의 열매가 나타남을 그 증거로 들고 있다.²¹⁾ 따라서 우리는 이 모든 것을 하나하나 열거하는 것보다 칼빈의 율법과 그리스도에 대한 이해를 통해 이해하는 편이 나을 것이다.

먼저 율법은 거룩함의 완전으로 인간이 살아야 하는 거룩함의 원형이다. 즉 우리가 마땅히 살아야 할 모범인 것이다:

“이제 율법 전체의 목적이 무엇인가를 판단하는 일은 어렵지 않다: 그것은 의의 완성으로 인간의 삶을 신적인 성결의 원형(*exemplar formet*; Archetype)에 따라 살도록 하려는 것이다. 왜냐하면 하나님께서는 자신의 속성을 율법에 분명하게 묘사하고 있기 때문에 누구나 명령하는 것을 율법대로 행하는 그 곳에서 그 사람은 하나님의 형상을 표현하게 될 것이기 때문이다.”²²⁾

율법은 신자들에게 주신 복종의 규범으로 이는 율법의 본래 목적에 더 밀접하게 관계되어 있는 것이다.²³⁾ 이것은 칼빈에게 ‘율법의 셋째 용도’로 묘사되고 있다. 칼빈에게서 율법은 모세의 전체 종교를 뜻하기도 하지만²⁴⁾, 그것은 결국 도

리는 또한 그의 본을 따라 하나님께 순종함으로 가르침을 받고 인도되어야 한다.”

20) Comm. John. 12:28. "그는 이러한 말들에 의해 그가 그 자신의 삶조차 무시하고 무가치하게 여기며 다른 무엇보다도 아버지의 영광을 최고로 두었다는 것을 증명한다. 그리고 우리 욕망들의 진정한 조절은 나머지 모든 것들을 두어야 하는 하나님의 영광을 추구하는데 있는 것이다. 왜냐하면 우리는 그것을 풍성한 상급(abundant reward)으로서 간주해야 하는데 우리는 골치 아프고 지루한 모든 것을 인내하는 조용한 마음(quiet mind)을 가질 수 있기 때문이다."

21) Comm. Isa. 11:2, CO 36:235.

22) Inst. 2. 8. 51.

23) Inst. 2. 7. 12. 기타 율법의 목적은 첫째로, 하나님의 의와 그것을 거울로 우리자신의 죄악을 드러내 주어 하나님의 도움을 구하도록 해주는 것이며, 둘째로, 죄인들을 억제하며 사회의 공익을 위해서 견책하기 위함이다. 이 두 가지는 신자나 불신자나 동일하게 적용되는 것이다. 그러나 세 번째 용도는 신자만을 위한 것이다.

덕법(십계명)으로 축약될 수 있다.²⁵⁾ 십계명은 하나의 모범으로서 그리스도의 삶의 표준적인 규범이다. 이러한 규범은 예수님의 계명 요약으로 드러나는데 그것은 하나님께 대한 사랑과 이웃에 대한 사랑으로 대변되는 것이다.(눅 10:27, 마 22:37, 39)²⁶⁾ 그것이 바로 거룩함의 완성(fulfillment of Holiness)이다.²⁷⁾

그러한 율법은 약속을 포함하고 있는데 그것은 결국 바로 그리스도를 의미한다.²⁸⁾ 그리스도는 율법의 목적이며 율법의 완성인 것이다:

“율법이 가르치는 무엇이든지, 율법이 명하는 무엇이든지, 율법의 어떤 약속이든지 언제나 그 주 목적은 그리스도를 언급하는 것이다. 그 모든 부분은 그에게 적용되어야 한다. 그러나 이것은 모든 의로부터 벗어나 있는, 그리고 죄의 지식과 함께 좌절된 자인 우리가 오직 그로부터 값없는 의를 추구하는 것을 제외하고 이루어질 수는 없다.”²⁹⁾

칼빈은 율법이 그리스도를 가리키며 그가 율법을 완성했을 지라도 율법은 우리에게 유용한데 그것은 첫째 교훈의 목적으로 주님의 뜻이 무엇인지 알고 확신케 하는 기구가 되며, 둘째로 권면의 목적으로 순종하도록 자극하고 강화하여 범죄의 길로부터 벗어나고 육의 태만으로부터 일깨우는 채찍의 역할을 한다.³⁰⁾ 따라서 그리스도가 율법을 완성하였을지라도 그의 이루신 율법이 모범이 되어서 여전히 신자의 생활적 규범이 된다는 것이다. 그리스도가 율법을 성취한 완성자로서 신자에게 믿음의 대상이 되지만 그것은 신자가 그리스도의 율법 성취를 따르는 모방자로서 사는 의를 추구하는 삶은 긴밀한 연관을 갖는다.

우리는 칼빈이 그리스도의 모범을 말할 때 사랑의 이중계명이 그 중심에 놓여 있다고 말할 수 있다. 왜냐하면 율법의 지향점인 사랑의 이중계명은 결국 바로 그리스도의 모범과 일치하기 때문이다. 동시에 신자에게 있어서 그리스도의 모범은 신자에게 있어서 연합되어 있는 그리스도와 함께 추구해야 할 모방의 대상이

24) Inst. 2. 7. 1.

25) Inst. 2. 8. 1.

26) Inst. 2. 8. 11.

27) Inst. 2. 8. 51.

28) Inst. 2. 7. 2.

29) Comm. Rom. 10:4.

30) Inst. 2. 7. 12.

된다. 따라서 그리스도의 모범은 그리스도인의 모방으로 나아가게 한다.

2. 그리스도인의 모방

2. 1. 그리스도와 그리스도인

그리스도인은 “그리스도”의 이름을 가진 자로서, “사도는 그리스도로 옷 입기를 배우지 않는 사람은 그리스도를 진정으로 배운 것이 아니라고 가르치고 있다.(엡4:22)³¹⁾ 그리스도인은 그리스도를 표방하는 자로서, 그리스도의 모습이 드러나는 자이다. 그리스도인이란 그리스도의 제자를 의미하며, 그리스도인은 그리스도의 영광과 함께 그리스도를 소유한 자로 세상에 인식되는 것이다.³²⁾ 그리스도인의 정체성이, 또는 그리스도인의 온전한 이상적 상(像)이 그리스도를 소유하는 것이며, 그 안에 있어야한다는 것은 그리스도인이라는 말에서부터 그 근거를 갖는 것임을 알게 된다.

따라서 그리스도인의 정체성은 이미 그 이름이 내포하고 있는 그리스도가 정체성임을 알 수 있다. 온전한 그리스도인은 그리스도를 온전하게 소유하고 있는 자이며, 그리스도를 드러냄으로서 그와 닮아가는 자인 것이다. 칼빈에게는 그리스도인의 모방이란 결국 그리스도를 소유한 것을 의미하므로 신자의 영성은 곧 그리스도가 가진 영성을 가진 자로 바꾸어 말할 수 있을 것이다. 이것은 모방의 영성은 곧 연합의 영성에 종속적임을 보여준다.

2. 2. 미메시스(μῆσις)의 이중 구조

2. 2. 1. 모방할 수 없는 것과 모방해야 하는 것

과연 신자에게 그리스도에 대한 모방은 어떤 방식인가? 먼저 칼빈에게서 모방은 모방이라기보다는 신비적 연합을 통한 동질화 내지 참여하는 것으로 보인다.

31) Inst. 3. 6. 4, 칼빈은 그리스도의 이름만 가진 그리스도인을 비판하는데, 이것은 그리스도인이 “그리스도”의 이름을 가졌음을 전제하고 있는 것이다.

32) Comm. Acts. 11:26.

Wallace는 이러한 연장에서 다음과 같이 말한다:

“우리가 그리스도를 따르는 것은 모방에서라기보다는 연합에 달려있다....칼빈이 우리가 예수 그리스도의 본을 따라야 한다고 말할 때 그것은 일반적으로 머리와 몸의 지체간 사이의 *연합의 상황에서* 말하는 것이다. 그것은 그리스도와의 *연합의 관계 안에서만* 우리가 우리의 모범으로서 그리스도를 닮으라고 권고하는 것이다.....그는 우리에게서 의의 모범만이 아니라 의의 근원이시다.”³³⁾

Wallace의 이 말은 연합에 대한 강조 없이 모방만을 추구하는 펠라기우스적인 윤리신학을 반대하는 입장을 분명히 한다는 점에서 옳은 말이다. 예를 들어 칼빈은 그리스도를 모방하는 함에 있어서 단순히 직접적인 모방은 옳지 않음을 강조하고 있다. 즉 당시의 가톨릭의 40일 금식이나 세족식 등의 연례 종교 의식을 예를 들고 있는데 그러한 의식들은 오히려 연례행사 이외의 날들에는 그러한 정신으로부터 자유롭게 되려는 율법적인 것으로 비판하고 있는 것이다. 그것은 진정한 모방이 아니라 원숭이 흉내 같은 것이다.³⁴⁾

칼빈은 우리가 그리스도를 모방할 수 없는 차원이 있음을 분명히 말한다. 그것은 그리스도의 신적 본질에 관련된 것이다:

“그는 모방을 취급하고 있는데 그것은 그리스도 안에 있는 무엇이 우리의 모범이 되는지 아는 것이 필수적이다. 그는 바다 위를 걸었고, 그는 문둥병자를 깨끗하게 하였고, 그는 죽은 자를 살렸으며 그는 소경에게 빛을 주었다. 그를 모방한다고 이런 것들을 시도하는 것은 어리석은 것이다. 왜냐하면 그는 그의 능력의 증거들을 주었을 때 그것은 그 목적이 우리로 하여금 그를 모방하게 하려는 것이 아니었다. 그의 40일 금식은 합당한 하나의 본으로 나타난 것이다. 그러나 그가 가진 견해는 다른 것이었다. 그러므로 우리는 이러한 견지에서 바른 판단을 추구해야 한다. 어거스틴은 다음 구절을 설명할 때 이러한 문제를 우리에게

33) Ronald S. Wallace, *Calvin's Doctrine of the Christian Life*, p. 47. 이탤릭은 논자의 강조.

34) Comm. John. 13:15; Cf. Comm. Dan. 10:3, 그러나 칼빈에게 있어서 금식(fasting)은 그리스도인의 훈련의 원형(archetype)으로 긍정적이기도 하다. 금식은 자기 통제(self-control)의 주요한 수단이 될 수 있다. William J. Bouwsma, *John Calvin. A Sixteenth-Century Portrait*, p. 89.

상기시키고 있다. ‘나는 마음이 온유하고 겸손하니 나의 멍에를 메고 내게 배우라 그리하면 너희 마음이 쉼을 얻으리니’(마11:29) 그리고 베드로의 말로부터 동일한 것을 배울 수 있을 것이다. 왜냐하면 그는 그리스도의 인내가 우리가 따라야할 것으로 말함으로 차이를 분명하게 하고 있기 때문이다.”³⁵⁾

따라서 신자는 그리스도를 모방할 때 언제나 그와 우리 간에 소명, 신분, 역사적 상황들의 차이점을 기억하는 가운데 모방을 추구해야 하는 것이다.³⁶⁾

칼빈은 신자의 현실과 인간의 한계를 누구보다도 잘 알고 있다. 따라서 그리스도 모방은 현세에서 온전히 이를 수 있는 것은 아님을 인정한다.³⁷⁾ 그러나 그럼에도 모방을 추구해야하는 것은 “그런 완전한 상태를 목표로 설정해놓고 끊임 없이 계속해서 그 상태를 향해서 나아가고 있어야 한다”고³⁸⁾ 설명한다. 즉 그리스도와 신자와의 절적이며 현실적인 차이뿐 아니라 죄로 오염된 지상 세계의 한계를 인정³⁹⁾하는 가운데 그리스도를 모델로 삼는다는 것이다.

따라서 칼빈에게는 어떤 모습의 신화(Deification)사상을 발견할 수 없다. 최근의 연구들에 의하면 교부 후기의 서방신학의 주된 신학에서 잘 보이지 않는다고 결론 내렸던 Deification 사상이 서방신학에서도 면면히 흐르고 있으며, 칼빈 역시 신화사상이 있다는 주장이 제기 되고 있지만⁴⁰⁾, 칼빈은 그러한 전통을 파악

35) Comm. 1 Pet. 2:21

36) Ronald S. Wallace, *Calvin's Doctrine of the Christian Life*, p. 43.

37) Inst. 3. 6. 5.

38) Ibid.

39) Karl Barth와 함께 그리스도의 삶은 사회 안에서 생존해야만 한다고 말하며 그리스도인의 윤리를 강조했던 Reinhold Niebuhr조차 자유적 낙관주의(liberal optimism)를 비판하고, 원죄교리에 기초를 둔 사회 정치 신학을 발전시켰는데 그는 인간의 죄의 현실을 충분히 고려하는 가운데 윤리를 논해야 한다고 제안하고 있고 개인적인 윤리보다는 사회 정치적인 변혁을 강조하였다. 그의 이러한 기독교 현실주의(Christian Realism)사상은 바로 어거스틴-칼빈 전통의 배경에서 이해할 수 있을 것이다. Augustinianism에서 인간의 죄와 무능력에 대한 강조가 바로 그것이다. 이는 하나님께 대한 절대적인 은총독력주의(Monergism) 사상과 짝을 이루어 강조되어 나타나게 된다. Cf. Roger L. Shinn, "Niebuhr, Reinhold and H. Richard," in *The Oxford Companion to Christian Thought*, ed. Adrian Hastings (Oxford: Oxford University Press, 2000), pp. 477-479; "Niebuhr, Reinhold," in *The Blackwell Encyclopedia of Modern Christian Thought*, ed. Alister E. McGrath (Oxford, Blackwell Publishers, 1993), pp. 409-410.

40) Carl Mosser에 의하면 최근의 연구는 Augustine, Aquinas, Luther, 초

하고 있는 가운데 자신의 분명한 의견을 제시⁴¹⁾함으로 Deification적 사고의 위험을 피하고 있는 것이다.

칼빈에게 있어서 그리스도는 참된 인간의 출발점이자 목적이다. 즉 그리스도와 신자의 질적 차이가, 그리스도를 닮는 열망을 포기하게 하지 않는다. 오히려 그것은 완전한 목표로서 신자를 나아가게 하는 지향점이다. 사실 그 열망 자체가 이 땅에서의 우리의 온전함이다:

기 Anglicanism, 초기 Methodism, Jonathan Edwards 등에서 Deification 사고가 있음을 보여준다고 말한다. Carl Mosser는 칼빈의 경우 두드러진 것은 아니지만, Deification적 경향의 표현과 사고가 흐르고 있다고 말한다. 특히 그는 칼빈의 Deification은 상상이 되어지지 않는 큰 축복과 종말론적인 목적을 위하여 그러한 표현을 사용하였다고 주장한다. 예를들면 Imago Dei, Union with our mediator, Baptism & ingrafting, Lord's supper, Glorification, Trinitarianism과 같은 부분에서 그러하다는 것이다. 그러나 칼빈의 전반적인 신학적 사고는 신과 인간의 질적 차이에 강조점을 두고 있다.(*finitum non est capax infiniti*) 그러한 면에서 칼빈이 비록 Deification적인 표현을 하였다고 해서 Deification적 사고가 있다고 말하기에는 아직 증거가 많지 않다. Carl Mosser 조차도 Osiander에 대한 비판과 칼빈의 직접적인 deification에 대한 비판이 있음을 알고 있으며 그 예를 들고 있다. 따라서 칼빈은 교부들(대표적으로 Augustine)의 제자이며, 신앙의 신비적 요소(bernard)를 인정하는 성령의 신학자임으로 그러한 표현을 사용했다고 보는 편이 더 옳을 것이다. Carl Mosser, "The Greatest Possible Blessing: Calvin and Deification," *Scottish Journal of Theology* 55, No. 1 (Cambridge: Cambridge University Press, 2002): 36-57; Inst. 2. 8. 26. 정승훈 역시 칼빈에게 신화사상이 있다고 주장한다. 정승훈은 칼빈의 성령론적 역동성에 대한 강조를 '강요 2.12.2'의 증거로 제시하는데, 칼빈이 동방교회의 협력설에는 비판적이고 그리스도의 인성과 신성의 구분을 강조함은 분명하지만, 루터가 우리 안에 내주하시는 신비한 그리스도를 중심으로 신화사상을 갖는다면, 칼빈은 성령의 주도권을 강조하며 인간의 책임적인 응답을 요구하는 가운데 신적 성품에 참여하는 Deification과 속성 교류 사상이 나타나고 있다고 주장한다. 즉 칼빈은 종래의 '정화-조명-연합'의 신비주의 도식에서 마지막 단계인 연합을 성례전적으로, 교회론적으로 종말론적으로 개방함으로 그의 교회신학 안에 신비주의의 문제를 자리매김했다는 것이다. 그러나 칼빈의 표현은 신적 성품에 참여하는 속성교류에 대해 언급한 것이 아니라, 신적 성품과 함께 살아가는 실제적이며 영적인 변화의 삶을 말하는 것으로 이해해야 한다. 또한 '내주하시는 그리스도'에 대한 강조는 루터만이 아니라 칼빈의 강조이기도 하다. 정승훈은 이 책을 통해서 전반적으로 서방전통과 동방전통, 프로테스탄트 제반 신학의 공유의 자산을 강조함으로 교회 영성의 일치를 지향하고 있다. 정승훈, 「종교개혁과 칼빈의 영성」(서울: 대한기독교서회, 2000), pp. 121-123.

41) Inst. 2. 8. 26, Comm. 2 Peter. 1:4. 칼빈은 오늘날에도 deification 사상의 근거가 되고 있는 벵후 1:4의 "신의 성품에 참여하는 자가 되게 하려 하셨으니"를 주석하면서 여기서 성품(nature)은 본질(essence)가 아니고 질적인(quality) 의미임을 밝히며, 마니교적인 어리석은 사색을 버리라고 권유한다. 또한 Osiander에 대한 비판을 참조하라.

“이 땅에서의 삶에 있어서 경건의 최고 온전함은 진보를 위하여 열심을 다하는 열망(*studium*)에 있다.”⁴²⁾

그렇다면 칼빈에게서 그리스도는 단지 “완전한 목표”⁴³⁾ 또는 “완전한 상태”⁴⁴⁾로서 기능을 다하는 것인가? 칼빈은 더 나아가 그리스도의 삶을 모방한다는 것은 제2의 창조와 같은 모방 개념이 있음을 볼 수 있다.

2. 2. 2. 의존적이며 창조적인 모방

모방이라는 헬라어 단어인 *μιμησις*는 사상가들에 의해 다양하게 사용되어 왔는데 특히 플라톤의 모방이론과 아리스토텔레스의 모방이론을 이해하는 것은 본 논의에 유익하다. 물론 칼빈은 플라톤주의자가 아니며⁴⁵⁾, 아리스토텔레스주의와도 거리가 멀다. 그러나 그들의 사상과의 유사성을 칼빈은 갖고 있으며 또한 단지 그의 모방 사상을 그들의 모방이론에 비추어 설명해보자는 것이다.

플라톤의 모방사상은 인간의 목적은 신과 같아지는 것이라든가 Pythagoras의 교리에서 근원한 것으로 보인다.⁴⁶⁾ 플라톤에 의하면 인간은 신과 동일본질이 아니라 유사본질(*homoiousios*)이므로 신이 가지고 있는 지혜, 인내, 정의와 용기 그리고 건강, 아름다움, 강함, 부와 경건과 같은 신체적인 덕들을 우리는 모방해야 한다.⁴⁷⁾ 플라톤에게 있어서 모방은 그의 동굴의 비유에서 보여주는 것처럼 어떤 기본 대상에 대해서 진실한 것은 이데아(Idea) 자체이고 모방은 단지 이데아의 그림자인 현상세계에 대한 모방일 뿐이다. 이러한 모방은 신성의 부동심

42) Comm. Eph. 3:16, CO 51:186. "*Summa itaque piorum in hac vita perfectio est proficiendi studium.*" 여기서 *studium*은 eagerness, enthusiasm, devotion, pursuit으로 번역될 수 있다.

43) Inst. 3. 6. 5.

44) Inst. 3. 7. 3.

45) 플라톤은 한 인격의 신(a personal God) 개념을 부인한다. Cf. G. R. Levy, ed., *The Myths of Plato* (Hertford: Barnes and Noble INC, 1960), pp. 76- 85.

46) Ernest John Tinsley, *The Imitation of God in Christ: An essay on the Biblical Basis of Christian Spirituality* (Philadelphia: The Westminster Press, 1960), p. 28.

47) Ibid.

(*apatheia*)에 대한 명상가운데 그 최고로 도달할 수 있는 것인데 극히 소수의 사람만이 가능하고 대부분의 사람들은 보이는 본(*visible exemplar*)에 의해 보는 것이 필수적이다. 그의 책 *Theaetetus*에 의하면 소수의 사람조차 이 땅에서부터 떠나 될 수 있는 한 빨리 하늘로 날아가는(*fly away*) 상승을 통해서만이 신이 가진 거룩, 정의, 지혜와 같아질 수 있다. 왜냐하면 이 세상에서는 선에 대한 대립인 악은 언제나 남아 있어야 하기 때문이다.⁴⁸⁾ 반면 아리스토텔레스는 그의 ‘시학’에서 모방을 미적 원칙으로 삼고 있는데, 그에 따르면 모방은 인간이 다른 동물들과 구별되는 특징적인 것으로, 모방은 단순한 모사가 아니라 주어진 의미에서 다른 것들을 다시 제시함(*representing*)을 통해 달라지는 것이다.⁴⁹⁾ 즉, 모방은 그 자체가 하나의 새로운 창조이다. 플라톤과 아리스토텔레스에게 있어서 *μιμησις*는 자연의 재현이라는 점에서는 공통적이지만, 접근 방식과 목표가 다른 것이다.

칼빈에게 있어서 우리가 그리스도를 닮는다는 것은 문자적인 의미가 아니며 실제적인 완전에 이를 수 있다는 의미도 아님을 우리는 살펴보았다. 칼빈에게 중요한 사상인 “유한은 무한을 품을 수 없다. (*finitum non est capax infiniti*)”라는 명제의 *extra Calvinisticum*은 이러한 부정 신학(Negative theology)⁵⁰⁾적 경향

48) Plato, "Theaetetus:175," in *Dialogues*, trans. B. Jowett (London: Oxford University Press, 1892), pp. 234-235.

49) Aristoteles, *Poetics*, trans. Stephen Halliwell (Cambridge: Harvard University Press, 1995), pp. 33-34.

50) Deirdre Carabine에 의하면 이러한 부정신학은 위 디오니시우스(Pseudo-Dionysius)의 분류대로 신에 대하여 말하는 두가지 방법인 *kataphasis*(towards speech)와 *apophasis*(away from speech)중 후자의 것으로, 부정신학은 하나님에 대한 세가지 선언을 하는데, 말로 표현할 수 없음(*ineffable*), 명명할 수 없음(*unnameable*), 알 수 없음(*unknowable*)이 바로 그것이다. 이러한 부정신학은 플라톤에게 특징지어지는 것인데 이후의 기독교신학의 자산이 되었고 신비신학과 *unio mystica*와의 연관성을 갖는다. Carabine에 따르면 이후 Philo of Alexandria, Gregory of Nyssa, Augustine, Pseudo-Dionysius, John Scottus Eriugena 등에서 특징지우는 신학이 되었다. 그러나 부정신학의 경향은 반드시 긍정신학과의 조화를 부정하는 것은 아니다. 예를들어 어거스틴의 경우 양자의 측면이 변증법적으로 나타나고 있다. 어거스틴에게 있어서 하나님은 알 수 없는 분이다. (*via remotinis*) 그는 단적으로 요한복음 강의를 통해서 말하기를 “만약 하나님을 안다고 한다면 그가 이해한 것은 하나님이 아니다.”라고 말한다. 그러나 어거스틴의 그리스도 중심적 사상은 부정신학을 긍정신학으로 바꾸어놓는다. 즉, 우리는 하나님을 사랑함으로 그를 알며(*via amoris*) 성육신하신 그리스도를 믿음으로 하나님을 본다. 신에 대한 지식이 신학에 중심이라고 할 수 있는데 신비와 불가해성을 통해서 경배와 예배, 그리고 하나님을 알기위해 사는 인생의 목적론(칼빈의 Catechism 참조)이 나온다. 따라서 어떤 면에서 부정신학은 전통적인 신학의 방식이라고 할 수 있다. 개신교 전통에서 루터의 '숨은 신'(*Deus absconditus*) 사상은

성을 보여준다. 따라서 칼빈의 기본적인 모방사상은 플라톤적인 경향성을 갖고 있다.⁵¹⁾ 그러나 동시에 칼빈에게서 아리스토텔레스적인 면모도 함께 보인다.⁵²⁾ 즉 창조적인 모방이다. 그것은 “자기 십자가”를 지고 따르라는 명령에 담겨있다. 신자는 그리스도와와의 질적인 차이를 인정하는 가운데 자신의 고유한 삶의 십자가를 지고 새로운 인생을 살아가라는 것이다. 칼빈의 십자가 신학은 몇 가지의 덕을 중심으로 훈련에 이르는 차원을 벗어나 신자의 다양한 삶의 국면을 통해서 창의적으로 확대된다. 칼빈에게서 십자가는 삶의 다양한 고통으로서도 여겨지는데, 이는 하나님께서 십자가를 각 사람을 건강하게 하는 치료(remedy)로 사용한다는 설명을 하는 가운데 다음과 같이 말하고 있다:

“그리고 여기서 그는 각 사람에게 무엇이 건강하게 할 수 있는 것인지에 따라 다양한 방식(in various ways) 가운데 하는 것이다. 우리 모두가 동일한 병으로 동일한 정도로 고통을 받는 것이 아니며 따라서 동일한 심한 치료를 받는 것이 아니다. 이것으로부터 어떤 이는 한 종류의 십자가로 시련을 겪고, 다른 이들은 다른 것으로 시련을 겪는 것이다.”⁵³⁾

이러한 면을 보여주는 것으로 그의 율적인 사상은 로마서 주석에 잘 나타나 있다. 루터의 '숨은 신' 개념은 그의 전사유를 사로잡고 있는 Theology of Cross와 연결되어 있다. 칼빈의 경우는 하나님의 '불가해성'(incomprehensibility)사상으로 나타나 있다. Herman Bavinck는 개혁신학의 모든 우상에 대한 반감은 이러한 우리의 이해와 상상과 언어를 초월하는 하나님의 무한하심에 대한 주장으로 나타났다고 말하고 있다. Bavinck는 그의 주저 Gereformeerde Dogmatiek 에서 신론을 '하나님의 불가해성'으로 시작하고 있다. Deirdre Carabine, *The Unknown God: Negative Theology in the Platonic tradition: Plato to Eriugena* (Louvain: Peeters Press, 1995), pp. 1-10; Herman Bavinck, *Reformed Dogmatics*, Vol. 2. (Grand Rapids: Baker Academic, 2004), pp. 27-30; Rudolf Otto, *The Idea of the Holy* (London: Oxford University Press, 1923), pp. 94-108; Cf. Alister E. McGrath, *Luther's theology of the Cross* (Grand Rapids: Baker Books, 1985).

51) Inst. 3. 9. 4, 3. 6. 5. 칼빈은 육체를 감옥으로 표현한 플라톤의 말을 몇차례 긍정한다.(*quid aliud est corpus quam carcer?*) 그러나 칼빈에게 있어서 플라톤은 이교작가들과 마찬가지로 고전에 대한 인용일 뿐이다.

52) William J. Bouwsma, *John Calvin, A Sixteenth Century Portrait*, pp. 69-73; Anthony N. S. Lane, *John Calvin, Student of the Church Fathers*, pp. 179-189. 칼빈은 중세적 아리스토텔레스적인 사상과의 부분적 연장성을 갖는다. 칼빈은 천동설을 지지하였고(고전 No. 8. 설교), 마찬가지로 '인간을 사회적 동물'로 표현하였다.(창4:14절 주석) 칼빈은 Pighius와의 논쟁을 하기위해서 아리스토텔레스의 용어(substance, accidents, habit, form)를 채용하여 활용하고 있다.

십자가의 종류가 다양한 것처럼 모방의 본질은 같아도, 모방의 내용과 방식, 정도의 차이까지 각 사람의 삶의 국면처럼 다양하게 이루어지는 것이다. 각 사람은 '자기'의 고유한 십자가를 져야 하는 것이다.

중세 카톨릭의 Thomism은 '그리스도교적 아리스토텔레스주의'라고 불리어질 수 있는 사상체계로 영성 또한 아리스토텔레스적인 방식⁵⁴⁾을 갖는다. 반면 칼빈은 플라톤적 면모와 아리스토텔레스적인 면모를 종합한 모방사상을 갖는다고 말할 수 있다. 이 점은 모사(模寫, copy)와 모방(模倣, imitation)의 차이로 설명할 수 있다. 모사는 그대로 베껴서 재현하는 것이라면 모방은 본질에 있어서는 연관을 갖는 선상에서 비슷하지만 새롭게 창조하는 것이다. 즉 주관적으로 재현하는 것이 들어 있다.

중세의 스콜라신학과 신비주의 신학이 모두 모사의 개념에 멈추는데 반해 칼빈에게서는 모방의 개념이 보다 분명하다. 따라서 그리스도의 사역과 고난은 그리스도 고유의 것이지만 신자가 동일하게 따라야 할 것은 아니다. 신자는 자신에게 주어진 자기의 십자가가 있는 것이다. 인간의 한계는 완전한 그리스도의 인성을 결코 모사할 수는 없다. 그러나 모방하는 것은 우리의 정체성의 일부이다. 따라서 그리스도의 완전한 인성은 우리의 본보기이자 우리 인생의 지향점으로 존재한다. 그분의 완전한 상태는 언제나 우리의 닮음을 요구한다. 그것은 우리의 순종이 시간과 공간, 내용은 다르지만 그리스도가 하나님께 했던 것과 같은 동일한 것을 하나님께서 요구하신다는 의미이다. 따라서 신자는 각자 자기의 고유한 십자가가 있다. 다양한 모습이지만 동일한 태도와 마음과 순종으로 나아가는 것이다.

칼빈의 연합 사상은 그리스도 의존적이며 그리스도만이 참 모방의 원형이지

53) Inst. 3. 8. 5.

54) 6-13세기에 대부분의 아리스토텔레스의 저작은 금서였다. 그러나 비잔틴 제국과 이슬람 세계를 통해 면면히 소개되다가, William of Moerbeke와 Thomas Aquinas에 의해 아리스토텔레스 사상의 부흥을 맞게 된다. Aquinas는 아리스토텔레스의 철학과 정통 기독교 신학을 병합시켜 스콜라 신학을 완성하였고, 이후 도미니칸의 Aquinas의 신학이 교회의 승인을 통해 중세의 정통 신학으로 자리잡게 되었다. Richard Sorabji, "Aristotle," in *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 1. ed. Edward Craig (London: Routledge, 1998), p. 432, 중세 스콜라 신학의 Visual Arts나 '보는 것은 아는 것이다'라는 인식에 대한 긍정적이며 절대적 신뢰(이단논쟁) 등은 아리스토텔레스의 영향력을 보여주는 예라 할 수 있다. William J. Bouwsma, *John Calvin, A Sixteenth Century Portrait*, pp. 69-70. 마찬가지로 중세의 영성은 보이는 것의 실제성을 강조하는 성상숭배나 화체설, 실제적인 의가 주입(infuse)되는 의화사상이나 신비주의적 합일 사상 등으로 실제적인 모사적 모방의 흐름을 갖는다.

만, 이후 모방자는 완전한 연합을 향하여 각각 다양하게 창의적으로 나아가게 된다. 칼빈의 이러한 의존적인 동시에 창의적인 신학의 성향은 인본주의적 윤리주의를 배격하는 동시에 실천적인 삶으로의 책임을 함께 강조한다. 칼빈의 영성은 인본주의를 제거한 실천적인 영성인 것이다.⁵⁵⁾ 즉 천편일률적인 베낌이나 앵무새적인 반복이 아니라 그리스도를 중심으로 하는 본질에 있어서는 동일하지만 다양한 모습의 모방의 삶으로 나타나는 것이다.

2. 3. 연합과 모방의 상관관계

*Imitatio Christi*의 관점에서 칼빈의 영성을 보고자 할 때, 연합과 모방은 서로 유기적인 관계로 연결되어 있으며, 이를 위한 논리적 순서는 매우 중요하다. 앞서 말한대로 칼빈에게 있어서는 그리스도의 모방은 그리스도와의 연합을 통해서만 이루어지며, 언제나 연합이 모방을 앞선다. 그러나 동시에 완전한 연합은 모방을 통하여 완성된다. 그리스도께서는 이를 위해 우리에게 모범이 되신다:

“그러므로 인간의 최고의 선은 단지 하나님과 연합(union with God)하는데 있다. 우리는 그것을 우리가 그의 모양(likeness)과 일치(conformity)를 이룰 때 얻는 것이다.”⁵⁶⁾

따라서 신자에게 모방은 하나님께서 이루신 연합을 기초로 출발하며, 그 연합은 실제적인 동시에 아직 완성으로 향하는 도상에 있으며, 그리스도에 대한 모방을 추구하는 가운데 이루어지는 것이다. 그리스도의 모범은 그 자체가 목적이 아니라 그리스도와의 연합이 궁극적인 목적이다. 그러나 그리스도의 모범에 대한 모

55) Anthony A. Hoekema, 「개혁주의 인간론」, 류호준역 (서울: 기독교문서선교회, 1990), p. 14f. Hoekema는 개혁과 신학이 강조하고 있듯이 인간을 '피조된 인격체'(a created person)로 표현함으로 피조성과 독립적 책임성을 동시에 강조하였다. 양자는 기독교신학에 있어서 긴장으로 여겨져 왔었다. 여기서 칼빈의 의존적인 동시에 창의적인 모방사상은 이 양자가 대립적인 구도가 아니라 하나의 조화이며 하나님의 주권아래에서의 신자의 삶이 책임있는 실천적 삶으로 나아가야 함을 역설하는 것이다. 하나님의 주권을 강조하느라고 인간의 책임을 약화시키는 것이 본래 칼빈 영성의 의도가 아니다. 신자의 삶은 그 자체가 하나님에 의해 가능한 것이며, 동시에 하나님을 위한 것이다. 칼빈에게 있어서 의존성과 창의성, 다시 말해서 피조성과 책임성은 인간 본질의 실재인 것이다.

56) Comm. Heb. 4:10.

방이 연합을 위한 방편이자 신자가 추구해야 할 그리스도인의 영성의 중요한 요소가 되는 것이다. 이러한 면에서 칼빈의 영성은 모방만을 추구하는 펠라기우스적인 윤리신학을 배격하고, 직접적인 연합을 추구하는 신비주의 사상을 피하며, 현세의 삶의 비약을 통한 신과의 합일이나 어떠한 신화 사상도 거부한다.

그리스도인의 영성에 있어서 칼빈은 이러한 연합과 모방의 유기적인 연결의 설명을 통하여 신자가 마침내 하나님의 온전한 형상에 이르는 과정을 구원의 전 과정으로 설명하고 강조하고 있는 것이다.

V. Imitatio Christi의 주체: 그리스도의 내주 (Inhabitatio Christi)

1. 그리스도의 내주

1. 1. 그리스도의 내주와 모방

칼빈에게 있어서 그리스도를 닮는 주체는 닮고자하는 신자에 초점이 있는 것이 아니라 신자와 연합하여 그 속에 내주하시는 그리스도에 초점이 있다. 즉 모든 신령한 은총은 그리스도의 은혜로 수여되는 것이다. 그에게 있어서 신자 안에서의 그리스도의 내주는 실제적인 닮음의 주체가 된다. 닮음의 주체가 인간 편에서의 노력에 의해 획득되는 것이 대부분의 영성의 흐름이라고 볼 때 칼빈의 사상은 거룩함에 이르는 정반대의 길을 보여주고 있다.

칼빈에 의하면 그리스도를 닮음에 있어서 “그리스도는 의의 모범일 뿐 아니라 의의 원인이시다(cause of righteousness).”¹⁾ 만약 단지 그리스도의 모범에 초점을 두고 모방에만 힘쓴다면 결국 펠라기우스적인 사상으로 전락하고 만다.²⁾ 따라서 그리스도의 모범에 대한 모방은 그리스도의 내주로 인한 결과이다:

“머리와 지체간의 이러한 일치는 언제나 우리의 시야 앞에 있어야 하는데 신자들이 그리스도의 모범을 통해 그들을 만들어가는 것만이 아니라 그들은 그리스도의 영이 그들을 매일 조금씩 더욱 더 새롭게 만드실 것에 대한 확실한 소망을 기뻐해야 하며, 그들은 삶의 새로움 가운데 그 목적을 향해 걷게 될 것이다.”³⁾

그리스도를 우리의 모범으로 닮고자 노력하는 것은 그리스도가 우리 안에 내주하고 계실 때 열매로 나타나는 것이다. 따라서 그리스도를 닮는 것은 모방보다

1) Comm. Rom. 5:12.

2) Ibid.

3) Comm. John. 15:10, CO 47:343.

는 연합에 의존적이라 할 수 있다. 그리스도의 내주는 이러한 면에서 누가 성화의 주체인지, 누가 영성의 주체인가를 말해주고 있다.

그러면 그리스도의 내주는 무엇을 의미 하는가:

"우리가 그리스도 자신을 소유한 이후에야 우리는 그리스도의 유익들을 나눌 수가 있게 된다. 그리고 나는 더 나아가 그가 소유되어지는 것은 그가 우리를 위해 희생당하심을 우리가 믿을 때가 아니라 그가 우리 안에 거하실 때, 그가 우리와 하나가 될 때 우리가 그의 육체의 한 몸이 될 때 간단히 말해서 우리가 그와 한 삶과 본체(*substantia*)로(내가 그렇게 말할 수 있다면) 연합하게 될 때 된다는 것을 말하고자 한다."⁴⁾

내주하심은 연합과 같은 의미의 다른 표현이다. 내주하심은 연합과 마찬가지로 성령에 의해, 믿음에 의해 실제적으로, 즉 한 삶과 본체로 이루어지는 것이다:

“왜냐하면 사도가 믿음으로 우리의 마음 안에 그리스도가 내주하심을 가르칠지라도(엡3:17), 아무도 믿음의 내주함을 해석할 수는 없다. 모든 것은 믿음의 경탄할만한 효과임을 설명하는데 그것은 신자가 그들 안에 그리스도를 거주하게 하는 근거가 되기 때문이다.”⁵⁾

연합이 신자와 그리스도간의 일반적인 면을 의미한다면 내주하심은 신자와 그리스도의 구체적이며 실제적인 측면을 주로 강조하는 가운데 사용되고 있다. 다시말해서 신비적 연합이 그리스도와 신자와의 일반적인 관계를 나타내주는 표현이라면, 내주하심은 신자 안에서 그리스도께서 행하시는 효력있는 은혜의 실제적인 내용을 보여주는 것이다. 그것은 종래 우리가 일컫는 칭의와 성화를 가능하게 하시는 그리스도의 은혜를 의미한다.

1. 2. 내주의 두 방식: 칭의와 성화

내주하심은 다른 말로 그리스도께서 우리 안에 사시는 것을 의미하는데, 칼빈에게 있어서 그리스도의 내주함은 두가지 방식으로 나타난다. 그것은 칭의와 성화이다. 칭의와 성화는 믿음의 두 열매로서 이것은 칼빈이 말하는 이중 은총

4) Comm. 1 Corin. 11:24

5) Inst. 4. 17. 5, OS 5:347.

(*duplicem gratiam*: double grace)이다.⁶⁾ 그리스도는 우리 안에서 두 방식으로 사신다:

“그리스도는 우리 안에서 두 방식으로 사신다. 하나는 그의 영(성령)에 의해(*by*) 우리를 그의 통치 아래 두어 우리의 모든 행동들을 지도하시는 것이고, 다른 하나는 그의 의에 참여케 하시는 것인데 즉 우리 자신에 대해 우리가 아무것도 할 수 없지만 하나님에 의해 우리가 그 안에서 받아들여진 것이다. 첫 번째 관련은 중생(*regeneration*)이고 두 번째 관련은 의(*righteousness*)의 값없는 수용이다.”⁷⁾

여기서의 중생은 현재 우리가 쓰는 좁은 의미의 중생과 다른 넓은 의미의 중생, 즉 성화의 다른 말로 이해해야 한다. 칼빈은 성화와 같은 의미로 중생(*regeneration*)만이 아니라, 회개(*repentance*), 죽이는 것(*mortification*), 새로운 삶(*new life*), 회심(*conversion*) 등의 말로 병행하여 사용하고 있음을 주의해야 한다.⁸⁾

신자 안에 '그리스도의 사심'은 결국 신자를 의롭게 하고 거룩하게 한다. 칼빈은 그리스도가 신자에게 사심은 바로 칭의와 성화의 근거가 됨을 분명하게 말하고 있다. 다시말해, 칼빈에게는 칭의와 성화가 하나의 근원에서 나오고 있음을 의미하는데 그것은 바로 그리스도 때문이다:

“이제 전체를 요약할 수 있을 것이다. : 하나님의 호의에 의해 우리에게 주신 그리스도는 믿음에 의해 소유되고 이해되는데, 우리는 특별히 두개의 은혜를 얻음으로서 그러하다. 첫째는 우리는 그리스도의 의에

6) CO 6:187; Serm. Gal. 2:17-18, CO 50:437-438, ".....notons qu'il y a deux principales graces que nous recevons par nostre Seigneur Iesus Christ." Beeke는 칼빈의 갈라디아서 설교를 참고하여 이것을 이중 씻음(double cleansing)으로 다르게 표현하였음을 밝히고 있다. 칭의는 전가된(imputed) 깨끗함이며, 성화는 실제적인(actual) 깨끗함인 것이다. Joel R. Beeke, "Calvin on Piety," in *The Cambridge Companion to John Calvin*, p. 130.

7) 이탤릭은 논자의 첨가임, Comm. Gal. 2:20, CO 50:199. "*Porro vivit Christus in nobis dupliciter. Una vita est, quum nos spiritu suo gubernat atque actiones nostras omnes dirigit. Altera quod participatione suae iustitiae nos donat: ut quando in nobis non possumus, in ipso accepti simus Deo. Prior ad regenerationem pertinet: secunda ad gratuitam iustitiae acceptionem.*"

8) Ronald S. Wallace, *Calvin's Doctrine of the Christian Life*, p. 25.

의해 화해되어 하나님께서는 정죄하는 대신 관대한 아버지가 되신 것이며, 두 번째는 우리가 그의 영에 의해 거룩하게 된 것으로 우리는 삶의 성결과 온전함을 열망하는 것이다.”⁹⁾

따라서 그리스도와 분리되어 의롭게 됨과 거룩하게 됨은 불가능하다는 것이다. 칭의와 성화는 두개의 깨끗케하심(double lavement)으로 칭의로 깨끗하게 되었다면 삶을 개혁하고 거룩하게 하시는 성화를 통해 실제적인 성결(actual purity)도 함께 오게 된다.¹⁰⁾ 따라서 신자에게 있어서 칭의와 성화는 그리스도와 연합되어 함께 가는 것이다.

칭의와 성화는 분명히 구분되지만¹¹⁾ 태양의 빛으로부터 열을 분리할 수 없듯이¹²⁾ 결코 분리되지 않는다.¹³⁾ 왜냐하면 양자는 그리스도안에 함께 들어있기 때문이다:

"우리가 그들을 구분하였음에도 그리스도는 그 자신 안에 그 양자가 분리되어지지 않고 포함하는(*continent*) 것이다. 그러면 당신이 그리스도 안의 의를 얻기를 원하는가? 당신은 첫째로 그리스도를 소유(*possideas*)해야 한다. 그러나 당신은 그를 그의 성화의 참여자(*particeps*)로 만들지 않고 그를 소유할 수 없다. 왜냐하면 그는 조각으로 나뉘어 질 수 없기 때문이다.(고전 1:13)"¹⁴⁾

따라서 칼빈에게는 칭의와 선행의 문제가 독립적인 문제로 나타나지 않는다. 왜냐하면 그리스도를 소유하여 의롭게 된 자가 거룩하게 하시는 그의 영과 분리될 수 없기 때문이다. 결국 신자는 그리스도가 내주하고 계심을 행함으로 보여주는 사람이다:

9) Inst. 3. 11. 1, 3. 11. 14, 3. 2. 8.

10) Ronald S. Wallace, *Calvin's Doctrine of the Christian Life*, p. 23.

11) 칼빈은 칭의와 성화를 분리하지 않는 동시에 분명하게 구분한다. 그에게 있어서 카톨릭 신학의 오류는 여기에 있었다.

12) Serm. Gal. 2:17-18, CO 50:438.

13) Donald K. Mckim, ed., *Major Themes in the Reformed Tradition* (Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 1992), p. 11. 칭의와 성화를 구분하는 동시에 분리시키지 않는 신학전통은 개혁파의 강조점이 되어왔다.

14) Inst. 3. 16. 1, OS 4:249.

“.....하나님의 영이 그들의 마음에 내주하고 계신지 그들 자신을 증명하는 것은 충분하지 않다. 그러나 그들은 그분이 내주하고 계신 것을 보여 주어야 한다. 왜냐하면 그분은 게으르지 않기 때문이다. 그러므로 사람이 우리 안에 하나님의 영이 거하시는지 아닌지 구별하려면 그는 우리의 행함과 우리의 삶을 보아야 한다. 그리고 우리의 대화를 통해 우리가 누구인지 보게 되는 것처럼 우리 안에 무엇이 있는지는 우리의 외적인 행함이 나타날 때 판단하게 되는 것이다.”¹⁵⁾

그리스도의 내주하심은 칭의와 성화와 실천의 삶 즉 선행의 모든 것을 연결시키는 동시에 포괄한다. 따라서 '신앙은 선행을 잉태한다'(Faith is pregnant with good works.)¹⁶⁾는 종교개혁시대의 표어는 언제나 칼빈에게 해당되는 말이였다. 칼빈의 *The Catechism of the Church of Geneva*(1541)의 126항은 다음과 같이 말하고 있다:

"Minister/ 그러면 우리는 우리가 의롭다 여김을 선행 없이 믿을 수 있습니까?

Children/ 그것은 불가능합니다. 왜냐하면 그리스도를 믿는 믿음은 그가 그 자신을 우리에게 주신 것처럼 그를 받는 것이기 때문입니다. 그는 그의 무죄함의 공로를 통해 우리를 죽음으로부터 구원하시고 하나님 아버지의 호의를 회복시키실 뿐 아니라 그의 영을 통해서 중생시키신다고 약속하셨기 때문입니다. 그리하여 우리는 거룩함 안에서 살수가 있게 된 것입니다."¹⁷⁾

즉 칭의와 선행은 분리될 수 없으며 동시에 인간의 선행은 성령의 은사¹⁸⁾로

15) Serm. Gal. 5:22-26.

16) Alister E. McGrath, *Justification by Faith* (Grand Rapids: Baker Books, 1985), p. 31.

17) Thomas F. Torrance, ed. trans., *The School of Faith, The Catechisms of the Reformed Church* (London: James Clarke & Co, 1959), p. 25.

18) 이점에서 칼빈은 Luther의 입장과 동일하다. Luther에게 있어서 "열매로 그들을 알지니"(마7:16)의 열매는 우리 자신의 것이 아니며, 상급 역시 인간을 자신의 일에 동참시키려는 하나님의 약속에 근거한 것이다. 따라서 Luther는 Erasmus의 *De Libero Arbitrio*에 대한 비판적 논쟁을 통해서 인간의 노예의지, 즉 종속의지(*servum arbitrium*)를 강조하였다. Martin Luther, *Bondage of the Will*(*De Servo Arbitrio*), ed. trans. Philip S. Watson, 33 of Vol. 56 in

가능함을 분명하게 밝히고 있는 것이다.

1. 3. 칼빈의 Monergism: Sola Gratia

거룩함의 주체는 누구인가? 칼빈에게 있어서 그것은 바로 그리스도이다. 칭의는 하나님의 전적인 은총으로 가능하고, 성화는 신자의 노력(co-operation)이 필요하다든 등식이 칼빈에게는 성립되지 않는다. 칭의 뿐 아니라 거룩하게 하는 주체 역시 오직 그리스도이시다. 이것을 칼빈은 구약의 제사장 개념으로 설명한다. 칼빈은 구약의 제사장이 자신을 거룩하게 한 것은 자신만이 아니라 그의 백성을 위함임을 상기시키면서¹⁹⁾ 그리스도께서 자신의 백성을 거룩하게 하기 위하여 스스로 거룩하게 되셨고²⁰⁾, 지금도 거룩하게 하신다고 말한다:

“예수님께서서는 그 자신을 아버지께 성별하였는데 그의 거룩함이 우리에게 오는 것이다. 왜냐하면 첫 열매의 축복은 전체 수확을 포괄하듯이 하나님의 영은 우리를 그리스도의 거룩함과 함께 거룩케 하시고 우리를 그것의 참여자가 되게 하신다. 이것은 오직 전가를 통해서만 이루어진 것이 아니다. 그런 면에서는 그가 우리에게 의가 되셨다라고 말해지기 때문이다. 그러나 마찬가지로 그는 우리에게 성화가 되셨다라고 언급된다.”²¹⁾

그리스도의 거룩하심이 우리에게 오는 방식은 그리스도가 머리가 되시고 신자가 지체인 몸이 되어 함께 연합되어 있음으로 가능한 것이다. 따라서 연합되어 있는 가운데 칭의 뿐 아니라 성화도 함께 공유하는 것이다.

그러나, 칭의와 달리 이 땅에서의 성화는 아직 완전한 것이 아니라 그리스도의 지속적인 깨끗케 하심으로 날마다 완성을 향해 나아가는 것이다. 따라서 칼빈

Luther's Works (Philadelphia: Fortress Press, 1972), pp. 147-156.

19) Comm. Heb. 6:19, CO 55:81.

20) Comm. John. 17:19, CO 47:385.

21) Comm. John. 17:19, CO 47:385. "*Ipse Patri se consecravit, ut eius sanctitas ad nos perveniret. Sicuti enim a primitiis benedictio diffunditur in totum proventum, ita spiritus Dei nos Christi sanctitate adspersit facitque eius participes. Neque id imputatione solum, nam hac ratione dicitur factus nobis esse iustitia(1 Cor. 1:30), sed dicitur etiam factus esse nobis sanctificatio.*"

은 히브리서 10:14절 “저가 한 제물로 거룩하게 된 자들을 영원히 온전케 하셨느니라”의 구절에서 헬라어 τετελειώκεν을 ‘온전케’(perfected)라는 말보다 ‘성별되게’(consecrated)로 번역하는 것이 더 낫다고 주장한다.²²⁾

결론적으로 칼빈은 성화의 점진성과 함께 결정성을 동시에 말하고 있다.²³⁾ 그리스도를 통해서 이미 성별되고 거룩하게 된 성도는 그리스도의 내주하심을 통해 날마다 조금씩(little by little)²⁴⁾ 거룩하게 되어 마침내 한 몸이 될 것이다:

“그리스도는 우리 밖에 있지 않고 우리 안에 거하신다.(*habitat*) 그는 교제(*societatis*)의 나뉠 수 없는 끈에 의해 우리에게 그 자신을 가까이 가져다줄 뿐 아니라, 우리와 함께 하는 놀라운 교통(*communione*)은 마침내 그가 우리와 함께 하나가 될 때까지 날마다 더욱더 한 몸이 되는 것이다.”²⁵⁾

이 모든 것을 이루는 그리스도의 내주는 바로 성령의 역사로만 가능하다:

“우리 밖에 있는(*extra nos*) 그리스도는 성령을 통해서 우리 안에 있는(*in nobis*) 그리스도로 된다.”²⁶⁾

칼빈에게 있어서 신자의 삶에 있어서 그리스도와의 연합뿐만 아니라 그를 가 능케하는 성령의 역할이 특별한 위치는 차지한다. 따라서 ‘성령의 신학자’ 칼빈에

22) Comm. Heb. 2:10, CO 55:28.

23) Comm. Eph. 4:13. John Murray의 결정적(확정적) 성화론(definitive sanctification)은 이미 칼빈에게서 나타난다고 볼 수 있다. 칼빈은 심지어 "그리스도 안에 있는 누구든지 모든 면에서 그는 완전한 사람(perfect man)"이라고 단언한다. 충분한 인간됨은 그리스도안에서 발견되는 것으로 그리스도 밖에서는 전혀 이루지 못한다. 이것은 고정된 원칙(a fixed principle)과도 같다고 그는 말한다. 이는 실제적인 신자의 삶을 말하는 것이 아니라 그리스도와의 연합을 통한 확정적인 성화를 말하고자 하는 것이다. 그러나 칼빈은 다른 곳에서 일반적으로는 점진적 성화를 더 강조한다.

24) Comm. Rom. 8:11, CO 49:146.

25) Inst. 3. 2. 24, "...quia Christus non extra nos est, sed in nobis habitat: nec solum individuo societatis nexu nobis adhaeret, sed mirabili quadam communione in unum corpus nobiscum coalescit in dies magis ac magis, donec unum penitus nobiscum fiat."

26) Willem van't Spijker, "'Extra Nos' and 'In Nobis' by Calvin in a Pneumatological Light," in *Calvin and the Holy Spirit* (Grand Rapids: Calvin Studies Society, 1989), p. 44.

게 있어서는 기독교론과 성령론은 분리되지 않는다.²⁷⁾ 이 점은 동시에 성례론에 있어서 마찬가지이다. 성찬론에 있어서 영화롭게 된 그리스도의 인성은 우리와 공간적으로 떨어져있지만, 성령에 의해 참되게 하나로 연합되는 것이다.²⁸⁾

우리는 여기서 칼빈의 은총독력주의(Monergism)²⁹⁾을 발견한다. 그에게 있어서 모방의 주체, 성화의 주체, 영성의 주체는 바로 개인 자아에 있는 것이 아니라 그리스도에게 있는 것이다. 즉 그리스도가 구원한 자를 동일한 그리스도께서 거룩하게 하시는 것이다. 또한 그리스도와 연합시켜 내주하게 됨은 성령의 역사로 말미암은 것이다. 이 점에서 대부분의 영성과 차이가 확연해진다.

거의 모든 영성은 자신이 이루는 것이다. 따라서 영성의 최고에 오른 자는 존경의 대상이 되거나 칭송의 대상이 되는 것이다. 수도원주의가 표방하는 수덕주의는 결국 하나의 신인협력주의(Synergism)로 귀결된다. 수도원주의에서 그리스도가 핵심이 아니라는 것은 아니다. 그러나 그리스도에게로 가는 인간의 노력이 핵심적인 중요한 요소로 자리 잡고 있다. 그러나 칼빈의 그리스도의 내주, 접붙임 사상은 그리스도가 거룩의 주체라는 점을 분명하게 강조하다. 동시에 그리스도를 내주시키시는 성령의 역사가 이를 가능하게 하는 것이다. 따라서 거룩함은 우리 안에서 하나님의 주도적인 역사로 말미암는다.

27) I. John Hesselink, *Calvin's First Catechism, A Commentary* (Louisville: Westminster John Knox Press, 1997), p. 183.

28) Inst. 4. 17. 10. 칼빈은 여기서 단지 상징일 뿐(Zwingly)이라는 말에 반대하면서, 상징이며 사실 자체는 아니지만 그리스도가 현존함의 사실은 분명하다고 말한다. 성령의 숨은 힘은 우리의 이성으로 파악할 수 없으며 감각을 초월하는 것이다.

29) Monergism은 원래 중생의 때에 성령의 단독적인 사역으로 이루어짐을 의미한다. 즉 신자와 성령의 협력(co-operation)인 Synergism의 반대 개념이다. 그러나 여기에서 논자의 용례는 넓은 의미로 사용하고 있는데, 이는 하나님만이 모든 은총의 수여자이며 주관자 되심을 의미하는 '은총독력주의'를 의미한다. 은총독력주의는 Neo-Calvinism의 Abraham Kuyper를 통해서 그의 사상의 summa로 불리는 영역주권(Sphere Sovereignty) 사상의 기반이기도 하다. Kuyper는 자신의 영역주권 사상을 개혁주의 원리(Reformed Principle)로 부르는데, "이는 하나님을 모든 것으로 존경하는 것, 그리고 인간은 아무것도 아닌 것으로 간주하는 것(To esteem God as everything and man as nothing)"이라는 Calvinistic credo라고 설명하고 있다. Abraham Kuyper, "Sphere Sovereignty," in *Abraham Kuyper, A Centennial Reader*, ed. James D. Bratt (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1998), p. 490.

2. 송영(頌詠)의 예배신학

2. 1. 예배와 영성

칼빈에게 있어서는 오직 하나님만이 영광을 받기에 합당하신 분이시다. 인간 창조의 목적은 하나님을 알고 그에게 마땅한 경배를 통해 하나님을 영화롭게 하는데 있다.³⁰⁾ 칼빈은 심지어 구원에 대한 문제 이전에 예배의 중요성을 언급하고 있다. 그것은 기독교 진리의 전체 중 첫 번째의 것으로 바른 예배 없는 구원의 지식은 아무 소용이 없기 때문이다. 칼빈은 「종교개혁의 필요성에 대하여」(*De Necessitate Reformandae Ecclesiae*, 1544)에서 다음과 같이 말한다:

“만약 우리 가운데 세워져 있으며 진리로 유지되는바 기독교 종교의 근본적인 것이 무엇이나고 묻는다면 그것은 원칙적인 위치를 차지하고 있을 뿐 아니라 다른 모든 부분들을 밑으로 포괄하는 두가지로 발견하게 될 것이며 결과적으로 기독교의 전체(the whole substance of Christianity)라 할 수 있는데, 그것은 첫째 하나님께 바르게 예배하는 방법의 지식이며, 둘째는 획득하려는 구원의 근원의 지식이 바로 그것이다. 이러한 견해가 없다면 우리가 그리스도인이라는 이름의 영광을 가졌을지라도 우리의 소유는 아무것도 없는 것이며 헛된 것이다.”³¹⁾

30) Thomas F. Torrance, ed. trans., *The School of Faith, The Catechisms of the Reformed Church*, pp. 5-6. 칼빈이 Strasburg에서 Geneva로 돌아와 Ecclesiastical Ordinances와 함께 작성한 *The Catechism of the Church of Geneva*(French-1541, Latin-1545)의 1항, 2항, 6항은 예배와 지식의 관계에 대해서 다음과 같이 설명한다.

교사: 무엇이 인간 삶의 궁극적 목적인가?

학생: 인간을 창조하셨던 하나님을 아는 것입니다.

교사: 너는 무슨 이유로 그렇게 말하는가?

학생: 왜냐하면 그는 우리를 지으셨고, 우리 안에서 영광 받으시려고 이 세상에서 우리를 두셨기 때문입니다. 그리고 그것은 진정 그 분이 시작이신 우리 삶의 바른 것으로 그의 영광을 위하여 바쳐져야만 합니다.

교사: 무엇이 하나님의 진정하고 바른 지식인가?

학생: 우리가 하나님께 경배(honor)하기 위하여 그를 알 때입니다.

31) John Calvin, “The Necessity of Reforming the Church,” in *Selected Works of John Calvin, Tracts and Letters*, Vol. I. trans. Henry Beveridge (Grand Rapids: Baker Book House, 1983 reprint), p. 126.

우리는 예배를 통해서 우리가 가지고 있는 그리스도인의 정체성을 보여주는 것인데, 그것은 하나님의 최고의 은혜인 그리스도로 말미암아 우리 앞의 (*pro-nobis*) 하나님을 알게 되었고 따라서 우리가 하나님 앞에서의(*pro-Deo*) 존재자가 되었음을 보여주는 것이다.³²⁾

따라서 칼빈에게 예배는 기독교의 핵심이며 중심이다. 더 나아가 그의 예배신학은 영성의 주체가 누구인지를 더욱 분명하게 해주고 있다. 칼빈의 예배 신학은 그리스도와의 연합을 통하여 그리스도를 닮는 신자의 영성과 유기적인 관련을 갖는다. 우리는 칼빈의 영성에 있어서 그 주체가 하나님께 있음을 이미 살펴보았다. 따라서 칼빈에게 있어서 영성은 내가 그리스도를 닮으려는 자신의 노력이 중심되기보다는 나를 통해 이루신 하나님의 은혜에 대한 감사로 반응하며 나아가는 예배의 삶으로 나타난다. 그것은 *Imitatio Christi*의 궁극적인 결론인 동시에 모든 영성의 근본을 이루는 신자의 내적인 태도이다.

영성은 다름 아닌 하나님께 영광을 돌리기 위하여 지음받은 피조물의 본질을 다하는 것이다. 하나님께 영광을 올려드리는 것은 바로 그리스도의 특징이자 그리스도를 닮으려는 신자의 특징인 것이다. 따라서 예배는 누가 신자의 영성에 있어서 진정한 주체인지를 분명하게 보여주는 근본적인 차원의 중요성을 갖는다. 결과적으로 칼빈의 영성은 곧 예배신학으로 나타나는데 그것은 하나님의 은혜로 시작하여 하나님의 은혜로 마치는 송영(頌詠, Doxology)의 예배신학인 것이다.

칼빈은 예배자가 어떻게 하나님께 예배를 드려야 하는지 그 근본적인 태도에 대해서 다음과 같이 말하고 있다:

“만약 그것이 하나님께 예배를 드릴 때 보상을 추구하는 사람의 문제라 한다면, 그리고 하나님을 위한 봉사를 고용하거나 파는 것은, 유익이 적을 것이다. 하나님께서는 값없이(*freely*) 예배를, 그리고 값없이 사랑을 받으실 것이다. 내가 말하는 그 예배자는 돌아올 보상의 모든 소망이 끊어질 때 여전히 그를 봉사하는 것을 그치지 않을 것을 보이는 자이다.”³³⁾

즉 예배는 값없는 하나님의 은혜, 그리고 주권적인 하나님의 은혜만을 영광돌

32) Pamela Ann Moeller, *Calvin's Doxology*, pp. 28-29.

33) Inst. 3, 16, 2, OS 4:249.

리려는 목적으로 드러야 한다. 예배에 있어서 인간의 공로나, 그 공로로 인한 유익을 기대하는 것은 바람직한 예배자의 모습이 아니다. 칼빈은 오직 하나님의 영광만을 위한 예배를 추구하고 있다. 왜냐하면 모든 좋은 것은 그리스도를 통해서 실제적으로 우리에게 주어졌기 때문이다.

그것은 또한 구원을 베풀어주신 은혜에 대한 감사로 나타난다. 칼빈은 기독교강요의 마지막 편찬이었던 1559년판에서 그리스도의 삶에 대한 부분을 기독교강요(1559) 제 3권 6-10장의 칭의를 논하기 이전에 다루고 있다. 그것은 중요한 기초 교리(신론, 인간론, 기독교론) 다음이자 구원론의 중심에 놓여있다. 칼빈은 구원의 감격 가운데 삶을 논의하고 있는 것이다. 삶은 은혜의 결과라 할 수 있으며, 그것은 인간이 할 수 있는 응답인 감사 또는 감사의 삶으로 나타난다. 칼빈의 영성은 송영의 영성인 것이다.³⁴⁾

2. 2. 예배와 생활

이러한 하나님께 영광을 돌리는 송영의 신학은 생활의 예배로 나타난다. 칼빈은 로마서 12장의 주석을 통해 다음과 같이 말한다:

“너희 몸을..... 드리라. 우리가 주님께 성별되었다는 것을 이해할 때 이것은 선행에 있어서의 바른 진행의 시작점이다. 왜냐하면 우리는 우리 자신을 위해 사는 것을 그쳐야하며 우리는 그의 예배를 위해 우리 삶의 모든 행동들을 헌신해야 하기 때문이다. 여기서 두가지를 주의깊게 살펴야하는데, 첫째는 우리는 주님의 것이다(*Dei sumus*)³⁵⁾라는 것과

34) 칼빈이 실제로 예배를 위한 ‘시편 찬양’에 힘을 기울였던 것은 잘 알려진 사실이다. 칼빈은 시편을 ‘영혼의 모든 부분에 대한 해부’로 부르고, 다윗에게 자신을 투사하는 등 시편에 대한 애정이 남달랐다. 칼빈은 시편에 대한 애정을 가지고 1537년 제네바에 도착한 이후 얼마 안 되는 때부터 관심을 기울이다가 Clement Marot, Louis Bourgeois, Theodore Beza를 통해서 1539년에 첫 편집을 마친 이래로, 그가 사망(1564)하기 2년 전인 1562년 첫 번째 완성작인 Genevan Psalter가 나올 때까지 근 25년간을 이 찬양집에 관여하였다. 500여 페이지의 이 찬양집은 첫 출간시 30,000권 이상 보급되었다. Joel R. Beeke, "Calvin on Piety," in *The Cambridge Companion to John Calvin*, pp. 137-138, Jeffrey T. Vanderwilt, "John Calvin's Theology of Liturgical Song," in *Christian Scholar's Review* 25 (1996): 67.

35) Inst. 3. 7. 1. 칼빈은 “우리는 주님의 것이다(*Dei sumus*)”라는 표현과 “우리는 우리의 것이 아니다(*Nostrum non sumus*)”라는 표현을 즐겨 사용한다. 이러한 표현은 하나님께 대한 경외와 동시에 인간 자신에 대한 지식으로부터 출발하는

둘째는 우리는 이러한 면에서 거룩해야 하는데, 왜냐하면 먼저 성별되지 않은 것은 어떤 것도 그에게 드려지는 것은 하나님의 거룩함에 불경한 것이 되기 때문이다. 이 두 가지가 인정되면 거룩은 삶을 통해서 실천되어지는 것이 되따르며, 우리는 우리가 불결한 것으로 되돌아간다면 우리는 신성모독(*sacrilege*)과 같은 죄를 짓는 것으로, 구별되어진 것이 더럽혀지는 것이다.”³⁶⁾

칼빈은 우리는 우리의 것이 아님을 재차 강조하는 가운데 우리가 하나님의 것이 되었으므로 거룩해야 함을 역설한다. 즉 먼저 거룩하신 하나님이 우리 거룩의 주체인 것이다. 우리 삶은 우리의 것이 아니라 드린바 된 것으로 우리 자신을 위해 사는 것을 그쳐야 함을 강조한다. 이것은 우리가 우리 자신을 위해 우리 자신의 힘으로 거룩하고자 하는 노력조차 포기되어야 하는 것을 포함한다. 우리는 반대로 거룩하신 하나님께 연합된 자이기에 거룩한 생활로 나아가야 하는 것이다. 그것은 우리가 거룩하기 위해 애쓰는 노력 이전에 우리를 거룩하게 성별하신 하나님의 거룩함에 따라 드린바 된 것을 의미한다. 그리스도에 연합된 우리는 그에 따라 거룩한 생활이 되따라야 한다. 그러나 만약 거룩한 삶을 살지 않는다면 그것은 신성모독(*sacrilege*)과 같은 죄악이다. 그것은 이미 구별된 것이 구별된 모습을 나타내지 못하기 때문이다. 이러한 의미로 로마서 12장 1절은 “모든 자비하심으로 권하노니”라는 구절로 먼저 시작하고 있다:

“바울은 하나님께 우리를 하나 되게 하기 위하여 무서운 공포로 하지 아니하고 의의 자발적이고 즐거운 사랑으로 하고 있는데 우리의 구원이 효력있게 된 그분의 호의의 달콤함에 의해 우리를 일깨우고 있는 것이다. 동시에 그는 우리가 배은망덕한 점을 꾸짖고 있는데, 그렇게 친절하고 좋으신 아버지를 발견한 이후 우리가 그로부터 전적으로 우리를 헌신하는 쪽으로 우리 자신을 돌리려고 애쓰지 않고 있는 점이다. 그리고 바울은 이러한 가운데 우리에게 더욱 힘있게 권고하기위하여 그는 하나님의 은혜를 다른 무엇보다도 먼저 시작하고 있는 것이다.”³⁷⁾

칼빈은 여기서 하나님의 자비를 먼저 언급한 바울의 말을 설명하는 가운데,

칼빈 영성의 특징을 잘 나타내주고 있다. 칼빈에 따르면 “우리의 몸은 하나님의 것이므로 그를 위하여 살고 그를 위하여 죽도록 해야 할 것이다.”

36) Comm. Rom. 12:1.

37) Ibid.

하나님의 자비와 사랑이 이미 주어져 있는 가운데 거룩을 권고하고 있음을 상기시키고 있다. 따라서 하나님의 은혜가 거룩의 주체인 동시에 우리 거룩함의 배경인 것이다. 우리는 거룩한 하나님께 받아들여진 자임으로 거룩한 생활을 하는 것이 마땅하다는 것이다.

결국 예배는 삶으로 나타나는데 그 점에 있어서도 하나님은 우리의 거룩의 주체가 되시는 것이다. 하나님께서 거룩의 주체가 되시며 그리스도인은 성별된 자신의 신분을 깨닫고 거룩한 삶을 살아야 한다. 이것은 인간의 모든 노력을 무효화하는데 강조점이 있는 것이 아니라 하나님보다 우선적인 인간의 노력을 권고하는 인본주의적 성화론을 배격하는데 초점이 있는 것이다. 이처럼 예배의 삶은 하나님께만이 아니라 이웃을 향한 삶으로 나아간다. 이는 예배가 갖는 실천적인 의미이다:

“그러므로 우리는 계명(Command)을 우선시해야하는데, 즉 하나님께 대한 봉사, 즉 예배 다음에 우리는 할 수 있는 한 우리의 의무인 사람에게 대해서도 그러해야 한다..... 우리가 하나님께 복종할 때 그 때는 우리의 부모님과 아내, 자녀를 생각할 적절한 시간이다. 그리스도께서 그의 어머니를 섬겼듯이 말이다. 그러나 그것은 그가 그의 아버지의 명령(decree)에 의해 부름을 받아 십자가 상에서 있었던 이후이다.”³⁸⁾

예배는 먼저는 하나님께 대한 감사이자 봉사인데, 그것은 예배의 삶과 유리되지 않고 이웃을 위한 봉사로 연결된다. 칼빈은 양자의 우선권을 분명하게 하는 가운데³⁹⁾, 둘을 유기적으로 연결시키고 있다. 칼빈에게 있어서 예배는 경건한 삶의 근원(foundation)이 되는 것이다.

38) Comm. John. 19:26, CO. 37:417.

39) Inst. 2. 8. 55. 칼빈에게 이웃사랑은 그 자체가 궁극적 목적이 되지는 않는다. 그것은 하나님께 영광 돌리는 열망가운데 나타나는 것이어야 하며 하나님께 대한 경건이 먼저 선행되어야 한다. 또한 하나님에 대한 사랑만이 이웃사랑으로 나아가게 하는 근원이 된다. “따라서 우리가 우리의 사랑을 바르게 지도하려면, 우리는 먼저 우리의 시선을 사람에게 두지 말아야하는데, 사랑보다는 증오를 야기시키기 때문이다. 우리의 시선은 하나님께 두어야 하는데, 하나님께서는 우리가 가지고 있는 하나님에 대한 사랑이 모든 사람들에게 확장되도록 명하신다. 그리고 이것은 변함없는 원리일 것이다. 어떠한 사람일지라도 우리는 우리가 하나님을 사랑하기 때문에 그를 사랑해야하는 것이다.”

VI. Imitatio Christi의 방법: 그리스도와의 교통 (Communio Christi)

1. 그리스도와의 교통

1. 1. 머리이신 그리스도: 개인적 차원

영성에 있어서 방법은 참으로 중요하다. 흔히 그 방법을 길(way)로 묘사되며, 그것은 수행(修行, exercise)으로도 불리운다. 어떤 목표를 향하여 나아가기 위한 방법은 영성에 있어서는 그 자체가 삶에 의미를 가져다주는 종교 활동이 된다. 따라서 어떤 종교이든지 그러한 수행을 갖고 있다. 칼빈에게 있어서 그리스도를 모방하는 것은 그리스도의 내주하심으로 이루어지는 것으로, 그것은 그리스도와 교통하는 것을 통해 증진되며 발현된다. 즉 그리스도와 교통하는 것을 통하여 그리스도와 신자가 하나된 가운데 실제로 그리스도의 소유물을 끌어오게 되는 것이다:

“우리가 특별한혜에 의해 하나님의 아들의 고난과 죽음의 열매를 나누는 자로 불리우지 않는 한 그것은 우리에게 쓸모없는 것일 것이다. 그것은 우리의 주 예수 그리스도가 고난을 받았다는 것에 충분한 것이 아니라 그가 우리에게 교통되어야 함(communicare)을 요구하실 때 유익이 되는 것이다. 그리고 우리는 그 소유물을 가져야 한다. 그것은 믿음에 의해 그를 우리가 끌어올 때 되는 것이다.”¹⁾

칼빈은 그리스도와 교통함을 통해서 우리는 그의 은사들을 소유하게 되며, 그리스도와의 교통을 통해서 우리는 그 안에서 모든 유익에 참여하게 되는 것이다.²⁾ 또한 그리스도와 인격적인 교류를 통해서 우리가 선택되었고 이에 따라 구

1) John Calvin, *The Deity of Christ and Other Sermons*, trans. Leroy Nixon (Grand Rapids: Wm B. Eerdmans Publishing Company, 1950), p. 100; CO 46:875.

2) Comm. 1 Corin. 1:9.

원받았음을 확신하게 된다:

“그러나 만약 우리가 그 안에서 선택되었다면 우리는 우리 자신 안에서 우리의 선택의 확실성을 발견할 수 없다. 그리고 만약 우리가 아들로부터 떠나서 그를 바라본다면, 심지어 아버지 하나님 안에서조차 발견할 수가 없다. 그러면 우리가 소유하고 있는 그리스도는 그리고 의심없이 우리가 우리의 선택을 목상할 수 있는 거울인 것이다. 왜냐하면 그의 몸 안에 있는 것은 아버지께서 모든 영원으로부터 그가 그의 것으로 원하시는 자들을 접붙일 것을 작정하고 계시며, 그는 그의 백성들에 대한 지식을 가지고 이들을 아들들로서 여기실 것이다. 만약 우리가 그리스도와 교통(communio)중에 있다면, 우리는 분명하고 강하게 우리가 생명책에 기록되었음에 대한 증거를 갖고 있는 것이다.”³⁾

칼빈에게 교통은 교제(fellowship)를 통한 전달이라고도 할 수 있다. 그리스도와 신자는 인격적인 교제를 통해 하나가 되는데 이는 타종교 영성에는 볼 수 없는 친밀함과 인격성을 바탕으로 하는 것이다. 신자는 구원받아 온전한 하나님의 형상으로 나아가는데 그것은 온전한 형상이신 그리스도를 통하여 연합된 이후 그와의 교통함으로 이루어지는 것이다.

중생의 목적은 하나님을 닮은 자가 되는 것으로 그분의 영광이 우리 안에서 비취도록 하는 것인데, 이것은 하나님의 선, 지혜, 의로움이 우리 안에서 온전하게 나타나게 되는 것이다. 이것은 인간의 최고 완전(highest perfection)으로 하나님의 형상을 가짐으로서의 축복이다.⁴⁾ 그런데 중요한 사실은 죄로 인해 파괴된 하나님의 형상은 오직 그리스도를 통해서만 회복될 수 있다:

“따라서 우리 구원의 회복의 시작은 우리가 그리스도를 통하여 소유하게 된 회복 안에 놓여있다. 그리스도는 또한 둘째 아담으로 불리우는데 그가 우리를 진리와 완전한 본래의 모습으로 회복시키기 때문이다. 이제 우리는 어떻게 그리스도가 하나님의 최고로 온전한 형상인지를 보았다. 만약 우리가 그것에 따라 다시 지음 받는다면 우리는 진정한 경건, 의로움, 순결, 지식에 있어서 하나님의 형상을 가짐으로 그렇게 회복될 것이다.”⁵⁾

3) Inst. 3. 24. 5, OS 4:416.

4) Comm. Col. 3. 10, CO 51:121.

5) Inst. 1. 15. 4.

그리스도는 온전한 하나님의 형상으로서 우리는 그분을 소유함으로 하나님의 형상으로서의 회복 안에 있게 되며, 그분과의 교통을 통하여 날마다 회복되어 나가는 것이다. 즉 그리스도와 교통함은 각 개인이 하나님의 형상인 그리스도의 형상으로 변화되는 회복을 이루게 되는 것이다. 우리는 그리스도를 닮기 위해서 우리 밖에 덕을 추구하는 것이 아니라 우리 안에 계시는 그리스도와 연합하며, 동시에 교통함으로 그분을 닮아가게 되는 것이다. 그리스도와 교통, 교제하는 것은 하나님의 원래적 창조 질서로 회복하는 길이다.

또한 머리되신 그리스도와의 교통은 실제적이며 현재적인 측면을 갖는다. 즉 교통(*communio*)은 결국 그리스도의 연합에 의해 그의 고난과 부활에 참여(*participatio*) 함으로 나아가는 것이다.⁶⁾ 즉 실천적 영성인 그리스도의 고난과 십자가를 따르는 삶으로 연결될 뿐 아니라 그리스도의 부활과 그에 따른 영광에도 참여하는 것이다. 칼빈은 신자의 그리스도의 십자가와 부활의 참여는 과거나 미래적 사건이 아니라 현재적인 사건임을 주목하고 있다. 신자에게 있어서 고난과 영광은 언제나 그리스도와의 교통을 통해 이루어지는 것이며 이것은 현재적인 경험인 것이다:

“그리고 그는 즉시 더하고 있는데, 이제 십자가에 의해 누려 신음하는 자는 영화(*glorified*)되어진 것이다. 그리하여 그들의 비참함과 치욕은 더 이상 그들에게 해를 줄 수 없는 것이다. 영화가 우리의 머리(그리스도)를 제외하고는 있지 않음에도 불구하고 우리는 그 안에서 영원한 생명과 영광을 보는 방식으로 우리 자신의 영광을 고대하며 확신을 갖게 되는 것으로, 우리의 소망은 현재의 소유물에 비유할 수 있을 것이다. 우리는 바울이 히브리 언어의 양식을 모방하여 이러한 동사들을 현재시제대신 과거를 채용한 것을 볼 수 있다.”⁷⁾

칼빈에게 있어서 그리스도와의 교통은 십자가만이 아니라 그리스도의 부활을 함께 나누는 현재적인 신자의 경험인데 그리스도의 십자가는 우리의 죄와 악을

6) Joel R. Beeke, "Calvin on piety," in *The Cambridge Companion to John Calvin*, p. 128. 그리스도와의 교통(*communio*)은 그리스도의 은택으로의 참여(*participatio*)를 포함하는 것이다. Beeke는 칼빈의 이러한 개념은 성찬론 뿐 아니라 그의 중생, 신앙, 칭의, 성화, 확신, 선택 그리고 교회에 대한 이해를 형성시켜 주었다고 바르게 설명하고 있다.

7) Comm. Rom. 8:30. 이탤릭은 논자의 첨가.

소멸하며, 그리스도의 부활을 통해 우리의 의와 생명의 삶은 회복되는 것이다:

“더 나아가 우리가 앞서 말한대로 그 육을 죽임(mortification)은 그의 십자가에 참여함(participation)에 달려있다. 그렇게 우리는 그의 부활로부터 상응하는 은혜를 얻는다는 점을 이해해야 한다.... 우리는 우리 자신의 부활을 그에 의해 지탱되는 보증의 종류를 받음으로 확신한다.”⁸⁾

앞서 말한대로 칼빈이 그리스도와의 교통을 참여(*participatio*)로 설명하는 것은 신화(*deification*)적 의미로서가 아니라, 그리스도의 은혜가 우리 안에서 효력(*fructum*)있게 되는 것을 의미하는 것이다. 칼빈은 머리이신 그리스도에게 이러한 은혜가 있으며 그와 연합함으로 우리는 그 은혜가 효력있게 되는 방식임을 거듭 설명하고 있는 것이다.

1. 2. 몸인 교회 : 공동체적 차원

칼빈에게 있어서 영성(경건)의 성장은 교회를 떠나서 불가능하고, 성도의 교통(*communio sanctorum*)을 통해서 영성(경건)은 자라난다.⁹⁾ 칼빈은 “교회를 그의 어머니로 갖기를 거부하는 자는 하나님을 그의 아버지로 가질 수 없다.”라는 키프리안(Cyprian)의 말에서 유래된 교회를 “어머니”로 표현하는 것을 유용한 것으로 받아들이며 덧붙여 말하기를 “그녀(*matris*, Church)의 자궁 안에 있는 우리가, 우리를 낳고 젖으로 기르는 이 어머니가 없다면 생명으로 들어가는 다른 길은 없기(*non alius*) 때문인데 이는 그녀가 우리를 그녀의 보호와 돌봐주는 때, 즉 우리가 죽을 육신을 벗어버리고, 마침내 천사들처럼 되는 때까지를 말하는 것이다.”라고 언급하며, 교회의 유익함을 논하기 이전에 교회를 떠나서는 죄용서나 구원에 대한 어떤 희망도 없음을 단호하게 언급하고 있다.¹⁰⁾

8) Inst. 2. 16. 13. 칼빈은 여기서 롬6:4, 골3:1-5, 고전15:12-26을 예를 들어 설명하고 있다.

9) Joel R. Beeke, "Calvin on piety," in *The Cambridge Companion to John Calvin*, p. 131.

10) Inst. 4. 1. 3-4, CO 2:749. "*quando non alius est in vitam ingressus nisi nos ipsa concipiat in utero, nisi patriat, nisi nos alat suis uberibus, denique sub custodia et quibatione sua nos tueatur, donec exuti carne mortali similes erimus angelis.*" 칼빈이 말하는 교회는 분명한 Visible Church(*visibili ecclesia*)임을 주의해야 한다. 칼빈은 교황주의자들의 절대적 의미

칼빈에게 있어서 공동체의 삶은 직접적인 영성의 길이다. 왜냐하면 그리스도는 머리로서 신자와 연합할 때, 다른 아닌 몸인 신자들과 결합하는 것이기 때문이다. 신자는 그리스도와 연합할 때 동시에 교회의 일원(member)이 되는 것이다. 신자들은 죽는 순간까지 교회로부터 졸업하지 않는다.¹¹⁾ 머리와 몸의 교통에서 몸은 개인인 동시에 공동체를 의미한다. 머리와 몸의 비유는 머리의 중요성과 함께 몸의 공동체성을 동시에 강조한다. 그리스도 안에서 우리는 진정한 공동체로서 그 모든 보화를 함께 누리는 것이다. 그리스도와 연합된 신자는 곧 그리스도공동체의 일원이 된다.¹²⁾ 또한 신자는 그리스도를 머리로 하여 지체 간에 상호 교통(mutual participation)하는 가운데 서로 돌봄과 서로의 은사들을 나누며 그리스도인의 삶을 살아가게 된다:

“왜냐하면 하나님께서 모든 신자의 유일한 아버지가 되시며 그리스도께서 그 머리가 되신다는 사실을 참으로 확신하고 있다면 결국 형제의 사랑으로 연합하게 되어 하나님의 모든 은사들을 서로 나누어 가질 수 밖에 없기 때문이다.”¹³⁾

만약 그러한 공동체의 삶으로부터 이탈한다면 이러한 돌봄과 은사 나눔이 없음으로 더 이상의 성장과 성화가 있을 수 없다:

“그는 이제 하나님께서 우리 가운데의 상호 관련을 보존하시고 세우신 방식을 설명하고 있다. 어떤 그리스도의 몸의 지체 중 다른 이들의 지원함이 없이 그 자신만의 필요들을 공급하여 그러한 온전함이 가능하도록 부여받은 것은 없다. 어떤 부분은 다른 부분을 위해 맞추어져있다. 그것은 서로 교통함을 통해서만 그러하며, 모두는 몸 안에서 그들 각각의 장소들에 지키고 있는 것이 충족되는 것을 기뻐하는 것이다.”¹⁴⁾

각각의 부분은 유기적으로 서로 의존적이며, 상호 보완적이다. 홀로 온전해질

로서의 교회관을 배격하지만, 동시에 무교회주의적 급진사상을 반대한다.

11) Inst. 4. 1. 4-5.

12) Cf. Wilhelm Kolfhaus, *Christusgemeinschaft bei Johannes Calvin*, pp. 24-35.

13) Inst. 4. 1. 3.

14) Comm. Eph. 4:7.

수 없음은 그가 다른 부분을 위한 존재라는 데 있으며 그에게 주신 은사들은 다른 지체들을 위한 은사라는데 있는 것이다. 하나님께서는 각 개인들에게 은사를 주실 때 그리스도의 몸인 교회를 세우기 위하여 주신다. 따라서 하나님께서는 떨어져 있는 각 개인에게 성령을 주시는 것이 아니라, 교회의 삶 안에서 서로를 향한 사역을 위하여 필요한 것들을 주신다:

“왜냐하면 하나님께서는 떨어져있는 방식으로 모든 사람에게 성령을 주시지 않고 은혜의 분량에 따라 교회의 구성원들에게 주시기 때문이다. 서로 서로는 상호 교통(mutual participating)을 통해서 하나 되기를 소원할 것이다.”¹⁵⁾

칼빈은 특히 십자가의 고통의 경험에 대한 언급을 통해서 신자 개인은 교회 즉, 공동체적 차원이 유기적으로 연결되어 있음을 거듭 강조한다. 즉 신자는 개인적 차원만이 아니라 그리스도를 머리로 두고 모든 지체들이 몸으로 연합되어 있기에, 그리스도의 고통 역시 개인적이지 않고 교회로 확대되며, 신자 모두는 “공동의 핍박들”을 공유하는 것이다.¹⁶⁾

이처럼 그리스도와의 교통은 개인적 차원만이 아니라 공동체의 차원이 나뉘지 않고 함께 하는 것이다. 따라서 칼빈에게 있어서 그리스도를 본받는 방식인 그리스도와의 교통은 홀로 수행을 통하여 길을 터득하거나, 개인이 노력을 통해 자신 고유의 덕을 얻는 식이 아니라, 그리스도 의존적인 동시에 공동체 안에서 이루어지는 것이다. 따라서 하늘의 은사는 우리 개인의 것이 아니라 그리스도의 몸을 위한 공동적인 재산인 것이다.

칼빈은 사도신경의 거룩한 공회와 성도가 서로 교통한다는 구절의 해석을 통해서 이것은 “성도들은 하나님께서 주시는 모든 은사를 서로 나누어 가진다라는 원리 아래 그리스도와의 교통 안으로 불러 모아졌다”고 말하는 것으로 해석한다.¹⁷⁾ 성령의 은사는 다양하게 각 사람에게 주어지지만 신령한 은사들은 결국 그리스도의 몸을 이루어 공유하게 된다는 것이다. 역으로 신령한 은사들은 공동체를

15) Comm. 2 Cor. 13:13, CO 50:156. "*Deus non singulis seorsum largitur spiritum, sed pro gratiae mensura cuique distribuit, ut ecclesiae membra vicissim inter se communicando unitatem foveant.*"

16) Comm. Heb. 11:37.

17) Inst. 4. 1. 3.

위해 주어지는 것이며, 다른 지체를 위한 방식으로 주어진 것이기에 신자의 공동체 영성은 개인의 영성과 분리될 수 없고 유기적으로 연결되어 있다고 하겠다.

2. 교통으로서의 은혜의 수단

칼빈에게 있어서 신비적 연합이란 머리에 붙어있는 지체로서 그리스도와 함께 자라나는 것(Zusammenwachsen mit Christus)을 의미한다.¹⁸⁾ 칼빈에게 있어서 그리스도와의 연합은 성령의 주권적 역사만이 아니라 신자의 믿음에 의해서 이루어진다는 것은 영성의 질적 차이가 있음을 말하는 것이며, 신자 자신의 영성을 하나님의 전적인 주권에 맡겨 아무 일도 하지 않는 것을 의미하는 것이 아니라 완성을 향해 추구하며 나아가야 함을 함축하는 것이다. 신자는 그리스도와의 교통의 깊이가 깊어질수록 그리스도 안에 있는 영적 보화들을 더욱 누리며, 그리스도의 형상을 목표로 닦기 위한 노력이 필요한 것이다. 즉 영성은 자동적으로 이루어지는 것이 아니라 그리스도와의 교통을 통하여 증진되는 것이다. 이것은 그러나 다시 하나님의 은총과 우리의 노력의 합작품인 협력주의(synergism)로 나아가야함을 의미하는 것은 아니다. 이것은 오히려 협력주의와 인간적인 노력을 거부하는 가운데, 신자의 거룩인 그리스도에 붙어있으려는 열망을 의미하며 신자가 하나님의 절대적인 은총에 매달림으로 나아가야 함을 뜻한다.

2. 1. 신지식(神知識)과 교통: 말씀과 성령으로

그리스도 모방은 그리스도가 어떤 분인지 알 때만이 가능하다. 따라서 그리스도에 대한 지식은 영성에 있어서 필수적인 요인이 아닐 수 없다. 그러한 지식을 어떻게 얻을 수 있는가. 그리고 그러한 지식이 어떻게 신자와 하나님간의 교통을 이루게 되는가하는 문제는 영성에 있어서 매우 중요한 요인인 것이다. 칼빈에게 있어서 그리스도에 대한 지식과 그에 따른 교통은 그리스도와의 신비적 연합(Unio Mystica)을 통해서 이루어진다고 말할 수 있는데 이는 잘못 오해하면 신과의 직접적인 교통을 추구하는 신비주의 영성으로 잘못 오해하기가 쉽다. 칼빈은

18) Wilhelm Kolfhaus, *Christusgemeinschaft bei Johannes Calvin*, p. 149.

그러한 직접적인 교동을 배격한다.¹⁹⁾ 또는 신자의 추구 능력에 의해 획득되는 성질의 것도 아니다. 그에게 있어서 신지식과 그를 통한 하나님과의 교동은 하나님의 능동적인 자기 계시와 성령의 역사로 이루어진다.

칼빈에게 있어서 신지식(The Knowledge of God)은 종교적인 맥락에서의 의미를 갖는 것으로 단순하게 객관적이고 학문적인 차원이 아니요, 실존적이지 관계적인 차원의 의미라고 할 수 있다.²⁰⁾ 그에게 있어서 신지식의 문제는 다름 아닌 계시의 문제라 할 수 있다.²¹⁾ 그것은 기독교에만 적용되는 것은 아닐 지라도²²⁾, 기독교에 특별히 결정적인 것이라 할 수 있다. 칼빈은 “우리는 인간의 공상에 따라 하나님을 상상해서는 안되며, 그가 우리에게 그 자신에 대해 언명하는 것을 통해 이해해야만 한다”라고 분명하게 말하고 있다.²³⁾ 왜냐하면 “하나님만이 자기

19) Inst. 1. 9. 3. 칼빈은 이러한 “하나님의 말씀을 마음 편하게 제쳐놓고 결별하고서 대담하고도 무모하게 독단적으로 자신의 마음 속에 우연히 떠오르는 것은 무엇이든 포착하여 스스로 유일한 참된 조명으로 생각하고 있는 자”들에 대해서 오만불손한 ‘광신자들’(enthusiasts: 원문에는 헬라어 ενθουσιασται로 되어있다.)로 부르고 있다. 여기서 이러한 광신자들은 B. B. Warfield에 의하면 Anabaptists를 의미한다. B. B. Warfield, "Calvin's Doctrine of the Knowledge of God," in *Calvin & Calvinism* (Oxford: Oxford University Press, 1931), p. 80.

20) Inst. 1. 1. 1. pp. 35-36. Battles는 이 점에서 바른 주해를 하고 있다. 여기서 지식의 단어인 *Cognitio*는 *Notitia*와 교호적으로 사용되고 있는데, 이 양자는 불어판(1541)에 의하면 같은 단어인 *connoissance*로 되어 있다. Battles에 의하면 칼빈은 이 단어를 *recognition*을 의미하는 *agnitio*와 *perception*을 의미하는 *intelligentia*와 *expert knowledge*를 의미하는 *scientia*와 구분되는 실존적인 이해 (*existential apprehension*)로 사용하였다. 이점을 오늘날로 다시 표현한다면 ‘관계적인 차원의 지식’인 것이다. 즉, 칼빈에게 있어서 신지식은 연합을 통하여 아는 교동적인 의미라 할 수 있다.

21) T. H. L. Parker, *Calvin's Doctrine of the Knowledge of God* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1952), p. 9.

22) Emil Brunner, *The Mediator* (Philadelphia: The Westminster Press, 1934), pp. 21-35. 자연계시를 강조한 Emile Brunner는 단적으로 이렇게 말하고 있다. “오직 하나님만을 통해서 하나님은 알려질 수 있다. 이것은 특별하게 기독교의 원리가 아니다. 반대로 그것은 모든 종교에 일반적인 원리이자, 전종교의 일반적인 철학이다. 하나 또는 다른 방식으로 신적인 계시에 기초를 두고 믿지 않는 종교란 없다.” Brunner의 이러한 지적은 어떤 면에서는 바른 것이지만, 신비주의 밀교나 불가지론이나 신죽음의 신학, 적극적인 무신론, 종교적 이데올로기 등이 하나의 철학이라기보다는 종교에 가까운 것을 볼 때 반드시 그렇다고 볼 수는 없다. 또한 Brunner조차도 계시를 인간의 영혼의 깊이에서 신적 자기표명으로 보는 플라톤적 사상의 역사적 흐름을 지적하고 있다. 우리는 또한 신학의 본질을 인간학으로 환원하여 본 Schleiermacher나 Feurbach를 통해서 그러한 면모를 살펴볼 수 있다.

자신에 관하여 충분한 증거이기” 때문이다.²⁴⁾ 기독교는 하나님의 자기 계시인 말씀에 대한 해석을 통해 그분을 알고 이해하는 종교이다.

칼빈은 기독교강요를 통해 Aquinas가 그의 *Summa Theologia*에서 신존재 증명으로 신학을 시작하는 방식을 탈피하여 신존재를 전제하고 시작하고 있다. 이러한 점은 칼빈에게 있어서 신 존재는 너무나 자명한 것으로 모든 사람에게서 하나님을 알만한 종교의 씨앗(*sensus divinitatis*)²⁵⁾이 있다는 점을 강조하고 있는 것이다.²⁶⁾ 그런데 하나님은 우리의 이해를 벗어나 있는 무한한 신적 존재²⁷⁾임으로 사람에게 전제되는 신지식이란 하나님에 대한 불가해성(*incomprehensibility*)에 대한 것이다.²⁸⁾ 칼빈의 신관에서 보여주는 *Deus Absconditus*는 단지 루터에게만의 전유물이 아니다. 이러한 면에서 칼빈은 부정신학(*Negative Theology*)의 면모를 보여준다.

그러나 우리는 말씀을 통해서 진정한 계시를 만나게 된다. 칼빈은 하나님께서는 성경을 통해서만이 우리에게 자신에 대한 실제적 지식을 수여하셨다고 말한다.²⁹⁾ 이러한 하나님의 자기계시인 성경은 또한 성령과 관련되는데 이는 성경은 하나님으로부터 기원된 성령의 증언이며³⁰⁾ 말씀은 내적인 성령의 증언(*interiore Spiritus testimonio*)에 의해서 인(印)이 쳐지기 전까지는 인간의 마음에 받아들여지지 않기 때문이다.³¹⁾ 따라서 "성령이 유일한 참된 해석자"라는 사상은 칼빈의

23) Comm. Isa. 52:6.

24) Inst. 1. 11. 1.

25) Inst. 1. 3. 1. Parker는 이와 관련되어 *sensus deitatis, impressio de numine, constans illa de Deopersuasio, ingenita persuasio, esse aliquem Deum, semen religionis, propensio ad religionem* 등과 함께 다양하게 사용하였음을 열거하고 있다. T. H. L. Parker, *Calvin's Doctrine of the Knowledge of God*, p. 8.

26) Inst. 1. 1. 1. pp. 35-36. Battles는 Inst. 주해를 통해 칼빈이 "being"이나 "existence"대신 "Knowledge"로 시작하고, 스콜라신학이나 후기 칼빈주의에서 보여지는 삼위일체, 창조, 섭리, 사역 등으로 이어지는 대신 "Creator"로 시작되는 점을 지적하고 있다. 이점은 칼빈의 practical한 신학의 면모가 아닐 수 없다.

27) Comm. Ps. 86:8.

28) Inst. 1. 5. 1.

29) Inst. 1. 6. 1.

30) Inst. 1. 7. 1.

31) Inst. 1. 7. 4. 성령의 내적 증언(*Testimonium Internum Spiritu*) 사상(히 10:15, 요일 5:7-8)은 지금까지 칼빈주의의 독특한 강조로 되어왔다.

해석학의 신학적 전제이다.³²⁾ 칼빈에게서 말씀은 성령과 함께 분리되지 않는다. 오히려 반드시 함께 역사한다. 참된 신지식은 다음과 같이 말씀과 성령을 통하여 신자에게 오는 것이다:

“그러나 만약, 성령에 의하여 심령 속에 감동을 주고 또 우리에게 그리스도를 보여준다면, 그것은 심령을 변화시키는 생명의 말씀이요(빌 2:16) 우매한 자를 지혜롭게 만드는 말씀인 것이다.(시 19:7) 바로 같은 구절에서 사도 바울은 자신의 전도를 ‘영의 직분’이라고 불렀는데(고후 3:8) 이는 그가 성경 속에 표시한 것과 같이 성령께서 자기의 진리와 굳게 결속이 되어있어 그 말씀이 당연한 명예와 존경을 받을 때만 그 힘을 내어 발휘한다는 사실을 뜻하는 것이다.....그의 말씀과 그의 성령의 확실성은 서로 밀접하게 서로 짜여있기 때문에 성령이 말씀을 비추사 우리로 하나님의 얼굴을 보게 될 때만이 비로소 우리 마음은 그 말씀에 굳게 존경하는 마음이 뿌리박게 될 수 있기 때문이며, 반대로 우리가 하나님의 형상 즉 그의 말씀을 인식할 때만이 아무 미혹에 빠질 위험없이 성령을 받아들일게 되는 것이 확실한 것이다.”³³⁾

따라서 칼빈에게 있어서는 성령과 말씀은 함께 유기적으로 역사하여 그리스도를 보여주는 것이다. 신자는 말씀을 통한 성령의 역사에 의해 그리스도를 알게 되고 그와 교통하게 되는 것이다. B. B. Warfield는 칼빈에게 있어서 신지식의 근본 교리는 ‘말씀과 성령’이라고 단언한다.³⁴⁾ John Hesselink는 칼빈의 신학에 있어서 말씀과 성령의 불분리성과 연합이야 말로 과격한 성령주의자들과의 마찰 가운데 객관적 외적 말씀(objective external Word)을 강조한 루터와 다른 칼빈 신학의 특별한 첫 번째 신학적 모티브라고 강조하였다.³⁵⁾ 말씀과 성령은 칼빈의 ‘사

32) 이것은 영해를 의미하거나 인간의 성경해석을 무시하는 것이 아니라 성경해석의 참된 권위가 성령에게 있음을 강조하는 것이다. 안명준, "칼빈의 성서해석학에 사용된 성령의 조명," 「칼빈신학해설」 한국칼빈학회 편 (서울: 대한기독교서회, 1998), p. 97.

33) Inst. 1. 9. 3.

34) B. B. Warfield, "Calvin's Doctrine of the Knowledge of God," in *Calvin & Calvinism*, pp. 82-84. Warfield는 말씀을 객관적인 요소이며, 성령은 주관적인 요소로서 이 두개의 요소의 연합만이 인간의 어두운 심령에 빛을 던져준다고 설명한다. 성령의 교리만이 아니라 Lutherans과 함께 말씀을 강조하며, 단지 말씀만이 아니라 Mystics과 함께 성령의 능력을 강조한다는 것이다.

35) John Hesselink, "Calvin's Theology," in *The Cambridge Companion to John Calvin*, p. 80.

돌레토에 대한 답변'(The Reply to Sadoleto, 1539)에 자세하게 기술되어 있다. 이 때에 칼빈은 재세례파와 카톨릭 양자를 반대하는 가운데 자신의 위치를 지키고 있었다. 칼빈은 이 상이한 양 진영이 성경 해석에 있어서는 근본적으로는 동일한 뿌리를 갖고 있다고 여겼다. 즉 그들은 “신령주의적 성령론(spiritualistic pneumatology)”을 가지고 있는 것이다.³⁶⁾

“그러므로 당신 자신의 경험을 통해서 배우십시오. 즉 말씀 없이 성령을 자랑하는 것만큼 비이성적인 것이 없는 것이며, 성령 없이 말씀 자체만을 앞으로 가져오는 것은 어리석은 것입니다.”³⁷⁾

칼빈은 성령을 내세워 자신의 상황에 맞게 변조하거나, 성경의 언어에 대한 일반적 용례를 이해하지 못하고 말씀과 성령의 관계를 잘못 오해하고 있는 이들을 비판하고 있는 것이다.³⁸⁾ 칼빈은 이들에게 성경의 문자적 의미에 충실할 것 (*Scriptura sui ipsius interpres*)을 강조하는 동시에 문자적 의미에 대한 성령의

36) Willem Balke, *Calvin and the Anabaptist Radicals*, trans. William Heynen (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1981), pp. 138-141; Comm. John. 14:26. 이들의 사상을 열광주의(spiritualism)라고도 부른다. 칼빈은 요한복음 14:26절의 주석을 통해서 다음과 같이 말하고 있다. “모하메드와 교황은 이 종교원리에 있어서 동일하다. 성경은 완전한 교리를 포함하고 있지 않으며, 성령에 의해 더 고등한 어떤 것이 드러나고 있다는 것이다. 우리 시대의 재세례파들과 성령주의자(libertines)들도 동일한 시궁창(ditch)으로부터 그들의 광기를 끌어오고 있다.”

37) OS I:466. "*tuo igitur experimento disce non minus importunum esse spiritum iactare sine verbo, quam futurum sit insulsum, sine spiritu verbum ipsum obtendere.*" 그러나 때때로 성령은 말씀 없이도 역사할 수 있음을 부정하는 것은 아니다. 칼빈에게 있어서도 성령은 말씀을 통하여(*cur verbum*), 말씀과 함께(*cum verbo*) 역사하는 것이다.

38) Willem Balke, *Calvin and the Anabaptist Radicals*, pp. 320-327. 재세례파와 보조를 맞추어 당시의 영성운동의 하나였던 "Spirituals"로 불리던 Libertines도 마찬가지로였다. 칼빈은 Libertines을 영지주의(Gnosticism)의 부활로 보았다. 따라서 이들의 사상은 Cerdon, Marcion, Manichees 와 흐름을 같이하여 영해(spiritualistic hermeneutics)를 강조하는데 칼빈은 이러한 Libertines의 주장을 재세례파에 대한 반박논문(1544) 다음 해에 *Contre la secte phantastique et furieuse des Libertins que se nomment Spirituels*(1545)의 글을 통해 비판하고 있다, 여기서 칼빈이 이들의 핵심 개념인 영적 연합(spiritual union)과 관련하여 어떠한 Mysticism, Deification도 거부하고 있다. 따라서 칼빈의 신비적 연합(Mystical union)이라는 용법은 Mysticism과 deification의 오류를 제거한 차원의 용례임을 위의 논문을 통해 확실하게 알게 된다. John Calvin, *Treatises against the Anabaptists and against the Libertines*, pp. 161-189.

조명을 연결시키고 있는 것이다.

하나님의 자기계시인 말씀은 성령을 통하여 신자에게 전달되며 신자는 신지식의 중심인 그리스도를 배우며 그와 연합한다. 이것이 바로 말씀과 성령을 통한 교통이다. 이것이 칼빈에게 있어서 가장 중요한 은혜의 수단인 것이다.³⁹⁾

또한 그것은 교회 공동체 안에서 주로 이루어진다는 점이 중요하다. 칼빈에게 있어서 말씀은 일차적으로는 개인이 읽고 묵상하는 차원에서가 아니라 교회의 사역을 통하여 증거되는 설교된 말씀을 의미한다는 점을 주목해야 한다.⁴⁰⁾ 칼빈은 교회를 통한 교육의 가치와 직무에 대해서 설명하면서 이 점을 명확하게 한다:

“우리에게 신앙을 불어 넣으시는 분은 분명히 하나님이신데, 하나님께서는 그 일을 복음이란 수단을 통하여 행하신다..... 마찬가지로 구원을 주시는 권능은 하나님께 있으나(롬1:16), 그것이 복음의 설교에 의하여 나타나며 드러난다..... 옛날에 다만 율법을 표적으로 주시는 것만으로 그치지 않고 제사장들을 그 해설자로 세워 그들의 입을 통하여 백성들이 율법의 참 뜻을 알아듣도록 하셨다.(말2:7참조) 이는 오늘날에도 마찬가지이다..... 많은 사람들은 교만과 자만과 시기에 사로잡혀서 개인적으로 독서하거나 묵상하는 것만으로 신앙의 성장에 충분하다고 믿어버리고 공적인 집회를 낮추어 생각하며, 설교를 쓸데없는 것으로 생각한다. 그러나 온 힘을 다하여 이 신성한 단일성에서 벗어나려고만 하는 자들은 결국 무서운 오류와 망상에 빠지게 되는 형벌을 면치 못할 것이다.”⁴¹⁾

따라서 하나님과의 교통은 일차적으로 홀로의 명상을 통하여 이룩되는 것이 아니라 선포되는 말씀과 성령의 교통하심 가운데 그리스도를 머리로 하고 신자들을 지체로 하는 교회 공동체 안에서 이루어지는 것이다. 말씀과 성령을 통하여 지상의 교회는 그리스도의 통치(*regnum Christi*)에 지속적으로 참여하게 되며 그리

39) B. B. Warfield, "Calvin's Doctrine of the Knowledge of God," in *Calvin & Calvinism*, pp. 82-84. Warfield는 '말씀과 성령을 통하여'(by His Word and Spirit)이야말로 은혜의 수단에 대한 칼빈의 근본 교리(fundamental formula)이라고 단언한다.

40) Ronald S. Wallace, *Calvin's Doctrine of the Christian Life*, p. 207. 공동체를 향한 설교의 강조는 칼빈만이 아니라 종교개혁자들의 공통점이라 할 수 있다. H. Oberman은 종교개혁의 재발견을 Augustine과 Chrysostom의 설교 전통이 다시 왕좌에 오른 것으로 설명한다. Heiko A. Oberman, "Reformation, Preaching, and Ex opere operato," p. 223.

41) Inst. 4. 1. 5.

스도 논리적인(Christo-logical) 왕국의 방식과 하나가 되어 개혁되고 형성되는 것이다.⁴²⁾ 칼빈은 주기도문 중 “나라이 임하옵시며”에 대한 해설을 통해 다음과 같이 말한다:

“이것은 부분적으로 말씀의 설교를 통해 이루어지며, 부분적으로 성령의 신비한 능력에 의해 이루어진다. 그는 우리를 그의 말씀으로 다스리시지만, 그러나 음성만으로, 성령의 내적인 영향력이 없이는 그 심령으로 도달하지 않기 때문에 이 양자(말씀과 성령)는 반드시 하나님 왕국을 세우기 위하여 함께 와야만 하는 것이다.”⁴³⁾

칼빈에게 있어서는 말씀과 성령은 그리스도의 몸된 교회와 연합시키며, 동시에 교회는 말씀과 성령을 통해서 신자를 통치하며 다스리는 것이다. 이처럼 칼빈의 영성은 말씀없는 신비주의적 추구와 다르며, 오직 말씀의 해석에만 치중하는 문자주의와도 다르며, 혼자만의 명상 훈련을 통하여 이루어가는 영성과 다르며, 영적 자유를 내세워 기관으로서의 교회를 부정하고 지도자 없는 모임을 통하여 예배의 본질을 추구하려는 운동과도 거리가 멀다.

2. 2. 기도를 통한 교통

기도는 영성의 논의에 있어서 빠질수 없는 핵심으로서 영성은 일차적으로 기도생활과 관련을 맺는다.⁴⁴⁾ 칼빈에게 있어서도 기도는 기독교 강요 초판(1536)에서부터 마지막 판(1559)까지 핵심적인 위치에서 변함없이 칼빈 사상의 중심을 차지하고 있다. 그에게 있어서 기도 이상 개인 경건을 가능하게 하는 중요한 표현은 없었다.⁴⁵⁾ 신자는 기도를 통해서 “우리는 하늘의 아버지와 함께 우리를 위하여 저장되어 있는 그 보화들에 도달하게” 된다.⁴⁶⁾ 즉 칼빈에게 있어서 영적인 삶을

42) T. F. Torrance, *Kingdom and Church* (Edinburgh: Olive & Boyd, 1956), p. 98, John Hesselink, "Calvin's Theology," p.81. 재인용.

43) Comm. Matt. 6:10. 이탤릭은 논자의 강조.

44) 유해룡, “영성신학의 뿌리를 캔다,” 「목회와 신학」 (1993년, 10월호): 48.

45) Bruce A. Ware, "The Role of Prayer and the Word in the Christian Life According to John Calvin," in *Calvin and Calvinism*, Vol. 8. ed. Richard C. Gamble (New York: Garland Publishing, 1992), pp. 73-74.

가능하게 하는 신적인 자원들은 오직 기도를 통해서 오는 것이다.

기도는 신자가 하나님과 교통하는 것의 본질이다. 신자는 그리스도와 연합되어 하나가 되어있지만, 그것은 영적인 하나 됨이지 양자가 존재론적으로 하나된 것은 아니므로 의식적으로 기도를 해야 한다. 기도는 “어느 때나, 어떤 장소에서나, 어떤 일이든지⁴⁷⁾” 드러야 한다.

칼빈은 기도를 “하나님과 사람간의 교통”(hominum cum Deo communicatio)⁴⁸⁾ 또는 “친밀하게 대화(familiare colloquium)”하는 것⁴⁹⁾으로 표현하였다. 신자는 기도를 통하여 “하늘에 계신 성소가운데 들어가”⁵⁰⁾는 것으로, “하나님을 불러 하나님을 전체(totum ipsum)로 우리에게 나타내 주시도록 하는 것”⁵¹⁾ 즉 “임재를 부르는(advocamus)”⁵²⁾ 것이다. 이것은 신자와 하나님과의 깊은 교통과 만남이 기도의 본질임을 말하는 것이다. 그러나 이것은 동방교회나 신비주의 전통에 있어서처럼 기도를 “신적 본질의 공유(sharing)”하는 것이나, “하나님과의 관계로 들어가 그 안에서 변화되는(transformed) 것”⁵³⁾과는 다른 의미이다. 칼빈에게 있어서 기도는 “궁핍 가운데 도움을 구하기 위하여 자기 자신 밖으로 나가 다른 곳으로부터”⁵⁴⁾ 얻으려는 것으로 피조물인 인간의 나약함과 비참, 결핍이 첫 번째 동기가 되는 것이다. 따라서 칼빈은 기도를 신비적인 교통으로 묘사하기보다는 주로 "호소(postulat)"로 묘사⁵⁵⁾하고 있는 것이다. 다만 기도는 하나님만이 눈을 열

46) Inst. 3. 20. 2.

47) Inst. 3. 20. 28. "at all times, in all places, in all affairs and transaction"

48) Inst. 3. 20. 2, OS 4:297.

49) Inst. 3. 20. 16, OS 4:320, 칼빈의 이러한 정의는 Bucer의 마태복음 6장의 주기도문 주해의 영향이 확실해 보인다. Bucer 역시 기도를 ‘하나님과의 대화’로 묘사하고 있다. Jae sung Kim, "Prayer in Calvin's Soteriology," in *Calvinus Praeceptor Ecclesiae*, ed. Herman J. Selderhuis (Geneve: Librairie Droz S. A, 2004), p. 272. 이러한 Bucer의 영향은 A. Ganoczy, T. F. Torrance, Spijker에 의해 주지되어 왔다.

50) Inst. 3. 20. 2.

51) Ibid.

52) Ibid.

53) Kenneth Leech, *True Prayer: An Invitation to Christian Spirituality* (San Francisco: Harper & Row, 1980), pp. 6-7.

54) Inst. 3. 20. 1.

어주어 빛을 보게 하신 자만이 깨달을 수 있는 신비하고 감추어진 철학(*secreta absconditaque philosophia*)이기에 인간의 논리로 설명할 수 없는⁵⁶⁾ 신적인 차원의 교통인 것이다. 칼빈의 기도관에 있어서는 신비주의적 합일이나 명상을 통한 일치 등의 사상을 찾아볼 수가 없다.

이 점은 칼빈의 기도에 대한 실제적 정의를 통해서도 나타난다:

“기도는 하나님과 우리 사이의 교통과 같은 것으로 우리는 그에게 우리의 원하는 바들, 우리의 기쁨들, 탄식들 즉 우리의 마음의 모든 생각들을 말로서 그에게 상술하는 것이다.”⁵⁷⁾

또 다른 기도의 정의 역시 신자와 하나님간의 살아있는 관계의 의미로 정의되고 있다:

“기도는 하나님과 사람간의 교통으로 이를 통해서 사람들은 하늘에 계신 성소 가운데 들어가 하나님 앞에서 그 약속에 대한 요구를 호소하는 것인데, 그 결과 그것을 요구하는 때에는 그때까지 말씀으로만 믿어온 것이 헛된 것이 아니었음을 체험하는 것이다.”⁵⁸⁾

즉, 기도는 단순한 명상이나 교통을 의미하지 않고 실제적인 응답과 체험(*experiantur*)으로 경험되어지는 것이다. 기도의 실제성은 기도의 유익과 필요성으로 더 잘 나타난다. 칼빈은 하나님의 전지(全知)에 따른 기도무용론(祈禱無用論)을 반박하면서 하나님께서는 모든 것을 아시며 자비가 많으신 분이시지만 우리를 사랑해주시는 것을 더 잘 증명하시기 위하여 그에 대한 보답으로 우리가 신음하는 것을 듣기 원하신다고 설명한다.⁵⁹⁾ 기도는 신앙의 활용(*Fidei exercitium*)⁶⁰⁾인

55) Inst. 3. 20. 2.

56) Inst. 3. 20. 1.

57) John Calvin, *Instruction in Faith*, p. 57.

58) Inst. 3. 20. 2, OS 4:297, "*Est enim quaedam hominum cum Deo communicatio: qua sanctuarium caeli ingressi, de suis promissis illum coram appellant: ut quod verbo duntaxat annuente crediderunt non fuisse vanum, ubi necessitas ita postulat, experiantur.*"

59) Inst. 3. 20. 3.

60) 라틴어 '*exercitium*'은 exercise, training, practice로 번역할 수 있다. 여기서 *exercitium*은 전체적인 맥락에서 볼 때 Battles가 번역한대로 '활용'의 의

동시에 이를 통해 신자는 날마다 하나님의 은혜를 받는 것이다.⁶¹⁾ 우리의 신앙을 훈련시키고자, 또한 직접적인 응답으로서의 유익을 주시고자 하나님은 기도하라고 명하시고 약속하신 것이라고 설명하는 것이다.⁶²⁾

칼빈의 기도의 법칙을 설명하면서 일반적인 기도의 방법론을 가르치는 것 대신 기도를 드리는 신자의 태도에 집중하고 있다.⁶³⁾ 즉 신자는 하나님을 경외하는 가운데 그분의 뜻대로 간구해야 하고⁶⁴⁾, 자기 궁핍을 실감하여 불타는 열성을 가지고⁶⁵⁾, 겸손히 회개하는 가운데 자기 영광이나 자기 가치, 자기 신뢰를 물리치고 하나님께 전적으로 영광을 돌리며⁶⁶⁾, 확실한 소망과 믿음을 가지고⁶⁷⁾ 기도를 드려야 한다는 것이다.

더 나아가 칼빈은 이러한 원칙에서 벗어나는 현실을 인정하고 부족하고 불완전한 기도 역시 하나님께서 들어주신다고 역설하고 있다.⁶⁸⁾ 하나님의 은혜는 우

미가 있는 exercise로의 번역이 적절하다. 칼빈은 신앙의 활용(*fidei exercitium*)이라는 표현을 통해서 기도와 신앙 간의 관계를 보여주고 있다. Wallace는 칼빈에게 있어서 기도는 살아있는 신앙의 표현 외에 다른 것은 아닌 것이라고 설명하고 있으며, 또한 Bruce는 기도는 신앙을 활성화하는 것으로 설명한다. 칼빈은 이 표현과 함께 ‘우리의 신앙이 붙잡고 있는 주의 복음에 의해 지시된 보물들을 기도를 통해서 캐내는 것(dig up)’이라고 말함으로써, 복음을 간직하는 믿음은 기도를 통해서 실제화 되는 것으로 설명한다. 따라서 칼빈에게 있어서 신앙과 기도는 분리될 수 없는 것이다. Inst. 3. 20. 2; Ronald S. Wallace, *Calvin's Doctrine of the Christian Life*, p. 271; Bruce A. Ware, "The Role of Prayer and the Word in the Christian Life According to John Calvin," in *Articles on Calvin and Calvinism*, Vol. 8. ed. Richard C. Gamble (New York: Garland Publishing, 1992), pp. 79-80.

61) Inst. 3. 20. 1.

62) Inst. 3. 20. 13.

63) Inst. 3. 20. 5. 칼빈에게 있어서 기도의 방법은 그렇게 중요한 요소가 아니다. 칼빈은 예를 들어 손을 들고 기도드리는 문제에 대해서 그 자체의 형식을 부정하지는 않으며 오히려 마음이 더 중요하다는 점을 강조하는 맥락에서 다루고 있다. 칼빈은 같은 맥락에서 무릎을 꿇는 것에 대해서 중요하게 생각하지는 않음에도, 무릎을 꿇는 것은 진지한 기도를 하기위해 준비된 마음으로 하나님 앞에서의 겸손을 표하고 하나님을 기쁘시게 하려는 상징적인 행동으로 여겨 좋게 생각하였다. Cf. Comm. Dan. 6:10.

64) Inst. 3. 20. 4.

65) Inst. 3. 20. 6.

66) Inst. 3. 20. 8.

67) Inst. 3. 20. 11.

68) Inst. 3. 20. 16.

리의 부족한 기도를 완전하게 하신다고 설명한다. 이처럼 기도는 공로나 신자의 노력에 의해 획득되는 경지가 아니며 하나님의 은혜에 절대적으로 의존적이다. 따라서 신자는 마땅히 하나님께 간구만이 아니라 본질적인 감사의 기도를 드려야 한다. 인간의 타락된 상황에 대한 근본적인 응답으로 간구(petition)를 드린다고 한다면, 하나님의 선하심에 대한 응답으로 감사(thanksgiving)을 드려야 하는 것이다. 이것이 기도에서 일어나는 교통의 양면의 예술이라고 할 수 있다.⁶⁹⁾

그런데 칼빈은 더 나아가 하나님의 은혜에 의존적인 근본적인 이유를 설명하고 있는데 그것은 다음의 두가지 요인을 통해서 볼 때 분명해 진다.

첫째로, 그리스도의 중보적이다. 그리스도는 구원만의 중보자가 아니라 신앙에 관한 모든 것의 중보자로서 우리는 그의 이름을 힘입고 구하는 것은 무엇 하나 외면당하지 않게 되며 반대로 하나님께서는 그리스도에게 무엇 하나 거절하지 않기 위하여 하나님께 가까이 나아가게 된다는 것이다.⁷⁰⁾ 그리스도는 신자 상호간에도 유일한 중보자로서 죽은 성자를 중보로 내세우는 행위는 그리스도의 중보직을 박탈하는 오류이기에 칼빈은 교황주의자들의 이러한 오류에 대해 신랄하게 비판하고 있다.⁷¹⁾ 오직 그리스도만이 유일한 길(*unica via*)이요 유일한 통로(*unus accessus*)인 것이다.⁷²⁾ 여기서 그리스도에 대한 신앙이 모방에 앞서는 것을 보게 된다. 즉 그리스도의 기도의 모범에 앞서 그리스도의 중보자로서의 믿음이 선행되는 것이다. 그러나 그리스도의 중보직이 우선한다고 해서 그리스도의 기도의 모범이 무시되는 것은 아니다. 오히려 그리스도의 기도의 모범은 오늘날에도 신자에게 항구적인 규범(Perpetual Rule)이 된다.⁷³⁾

69) John Calvin, *Instruction in Faith*, pp. 58-59; Bruce A. Ware, "The Role of Prayer and the Word in the Christian Life According to John Calvin," pp. 75-76. Bruce A. Ware는 이것을 two-faceted art of communication이라고 표현하였다. 칼빈에게 있어서 간구 또는 애원(petition, entreaties)과 감사와 찬양(praise and thanksgiving)은 양자가 함께함으로서 성경적인 기도의 전체 표현을 이루는 것으로 우리는 이 양자의 방식의 기도를 해야만 한다.

70) Inst. 3. 20. 17.

71) Inst. 3. 20. 21.

72) Inst. 3. 20. 19, CO 4:323, "*Porro, quum sit ipse unica via, ac unus accessus quo ad Deum ingredi nobis datur.*"

73) Comm. Luk. 6:12. 칼빈은 그리스도의 기도 모범은 신자에게 있어서 항구적인 규범(Perpetual Rule)이라고 설명한다. 그리스도께서는 실제로 기도 하셨지만, 그 자신을 위한 것이 아니라 우리에게 규범을 주시고자 위함이었으며,

둘째로, 성령의 도우심 때문이다. 칼빈은 우리의 기도는 완전함과 거리가 멀기에 성령의 도우시는 구조책이 없으면 우리는 피곤하여 지치거나, 반대 방향으로 끌려 가버리게 된다고 말한다.⁷⁴⁾ 따라서 성령은 우리를 위한 기도의 스승(*magistrum*)이다.⁷⁵⁾ 성령께서는 말할 수 없는 탄식(롬8:26) 우리를 위해 간구하심으로 우리를 인도한다. 성령은 우리를 바르게 기도하도록 하고, 우리의 감정을 조절해주시는 것이다. 칼빈에게 있어서 성령은 우리에게 말씀으로 영감해 주실 뿐만 아니라 우리의 마음의 움직임을 인도하시는 분이다.⁷⁶⁾ 따라서 성령의 역사는 단지 믿음만이 아니라 믿음의 열매인 기도에도 미치는 것이다. 이러한 그리스도와 성령의 도우심은 단지 돕는 차원의 정도가 아니라 우리의 기도를 인도하고 완성하고 효력있게 함으로 하나님께 드리지게 하는 것이다. 따라서 칼빈의 말에서 기도는 교통이며, 기도는 신앙의 활용이라는 언급의 의미가 신비주의적이거나, 공로주의적인 영성과 거리가 멀다는 것을 알 수 있다.

이러한 결론에 덧붙여 칼빈은 그리스도와 성령의 도우심을 인하여 우리가 나태해 질수 있는 현실을 인식하고 설명을 더하고 있다. 그리스도께서 중보한다는 것이나 또는 성령께서 신자를 위하여 탄식한다는 의미는 그리스도의 경우 우리의 기도를 하늘의 성소 안에 들어가 하나님께 아뢰며, 자신의 영원한 중보의 역사가 효험있게 해주는(롬8:34) 차원을 말하는 것이며⁷⁷⁾ 성령의 경우는 우리의 스승으로서 무엇이 옳은가를 말해주며, 우리의 감정을 조절해주심으로 우리의 생애적 능력으로서는 도저히 할 수 없는 신뢰와 탄식을 우리 가운데 일으켜 주신다는 의미⁷⁸⁾로 이해해야 한다고 것이다. 따라서 그리스도의 중보와 성령의 도우심이 신자를 기도에 있어서 나태할 수 있도록 하는 근거가 아님을 밝히고 신자가 깨어 무시로 기도해야 함을 역설하고 있다.

그의 교회를 돌보시는 그의 표명인 것이다. 또한 이처럼 우리와 같은 일반적인 방식이 아님에도 주님께서 밤이 맞도록 기도하셨다면(눅6:12), 우리는 얼마나 기도가 필요한지에 대해서 반문하며 강조하고 있다.

74) Inst. 3. 20. 5.

75) Ibid.

76) Wilhelm Niesel, *The Theology of Calvin*, p. 115.

77) Inst. 3. 20. 20.

78) Inst. 3. 20. 5.

2. 3. 성례와 참여(Participatio)

칼빈에게 있어서 성례는 그리스도와와의 연합 개념이 그 중심을 이루고 있다.⁷⁹⁾ ‘영적’으로, ‘실제적’으로 그리스도와 연합시키고 교통시키려고 제정하신 하나님의 약속의 표지(sign)이다. 칼빈은 성례를 “주 하나님께서 우리의 약한 신앙을 북돋아 주고자 우리에게 대한 하나님의 자비의 약속을 우리의 양심에 인치신 일의 외면적인 표지(outward sign)이다. 그리고 다른 한편으로 우리의 편에서는 하나님과 천사들의 임재 가운데 사람들 앞에서 자신의 경건(piety)을 입증하는 것이다”라고 정의하고 있다.⁸⁰⁾ 칼빈은 성례를 신앙의 유익을 위한 도구(instruments)⁸¹⁾로 분명하게 말하고 있는데, 그것은 말씀(자비의 약속)과 성령(인치신 일)에 대한 외적인 드러냄⁸²⁾인 동시에, 우리 자신의 경건을 표현하는 것으로 설명하고 있는 것이다. 따라서 성례는 우리의 영성의 깊이를 드러내는 방편인 동시에 우리의 영성을 증진시키는 도구인 것이다.

더 나아가 칼빈은 성례를 언급할 때 주로 ‘그리스도의 몸과 보혈(body and

79) Keith A. Mathison, *Given for You: Reclaiming Calvin's Doctrine of the Lord's Supper* (Phillipsburg: P&R Publishing Company, 2002), p. 16.

80) Inst. 4. 14. 1, 4. 7, 13-15. 칼빈은 어거스틴의 “성례란 거룩한 것의 가견적 표현(sign)이요, 불가견적 은혜의 가견적 양식(form)이다”라는 정의와 자신이 일치하는 동시에, 자신이 보다 더 정확하게 설명한 것으로 말한다. 그것은 단지 “보이는 말씀으로서의 성례”에 대한 어거스틴의 정의에 믿음과 말씀, 성령과 경건의 상관관계를 넣어 설명한 것이다. 칼빈은 이 성례라는 말이 헬라어 *μυστηριον*을 교부들에 의해 라틴어 *sacramentum*으로 번역되어 사용되는 것을 설명하면서, 여러 의미 중 표지(sign)의 의미로 설명을 집중한다. 칼빈이 성례를 표지(sign)로 보는 면은 기독교강요 4. 14. 18에서 성례를 일반적으로 하나님께서 자신이 인간에게 약속한 진리에 대해서 사람들에게 확증을 주며 더욱 확신시키기 위하여 이제까지 설정되었던 모든 표지를 총괄하는 것으로 설명하는 데에서 보다 분명해진다. 칼빈은 아담에게 주어졌던 생명나무와 노아에게 주어진 무지개 등을 예로 들고 있다. 평범한 사물이 이전 의미와 다른 의미와 대상성을 갖게 된 것이다. 따라서 칼빈은 표지로서의 성례와 사실 자체에 대한 구분을 분명하게 함으로, 성례 자체에 신성한 능력이 있다고 여기는(*ex opere operato*) 카톨릭의 성례주의(sacramentalism)를 비판한다. 즉, 성례 가운데 있는 ‘말씀’을 ‘믿음’으로 붙잡지 않으면 성례는 아무런 효력이 없다. 칼빈은 이러한 성례를 ‘인’(seals)으로 표현하고 있는데, 아무런 내용이 없는 종이에 인을 찍는 일은 무의미한 것이라고 설명한다. 즉 인간의 오만함에 의해 성례의 효력은 철회되는 것이다. Ronald S. Wallace, *Calvin's Doctrine of the Word and Sacrament*, p. 171.

81) Inst. 4. 14. 12.

82) Inst. 4. 14. 12. “하나님의 약속을 눈에 보이게 하고자 하는 것이 성례의 유일한 임무이다.”

blood)'의 교통(*comunicatio*) 또는 참여(*participatio*)하는 것으로 말하였다.⁸³⁾ 그것은 성례가 일반적인 그리스도와의 연합을 보다 구체적으로 표현하는 것으로 그리스도의 구원 사역인 깨끗게 함과 구속⁸⁴⁾을 드러내는 동시에 신자로 하여금 그 구원에 참여하게 하는 것이다. 즉, 성례를 통하여 그리스도와 연합됨을 드러냄과 동시에 그리스도와의 연합이 증진되는 것이다. 따라서 성례의 영성은 단적으로 그리스도와의 연합을 통한 영성이다:

“그리스도야 말로 모든 성례의 내용(matter), 혹은 만일 여러분이 원한다면 실체(substance)라고 볼 수 있는 것이다. 즉 성례는 그리스도 안에서 일체의 근거를 가지며, 그리스도를 제외한 성례란 완전히 무의미하다.”⁸⁵⁾

앞서 말한대로 그리스도와의 한 몸을 이루는 것은 말씀을 통한 믿음과 성령을 통해 이루어지는 것인데 성례는 이것을 가시적으로 ‘드러냄’을 통해서 연합의 실체를 표현하는 것이다. 그리스도와의 연합은 실제적으로 성례를 통해서도 이루어지는데 이 역시 믿음과 성령의 힘을 통해서 이루어진다. 내용이 상이하다고 하지만 믿음의 요소는 모든 성례론이 갖고 있는 기본적인 틀이다. 그러나 칼빈은 연합에 있어서 믿음과 마찬가지로 성령이 그 연합을 효력있게 하는 것임을 분명히 한다. 내주 또는 임재로서의 그리스도와의 연합과 동시에 성령에 대한 강조는 Lombard나 Thomism과 같은 스콜라 신학에서 말하는 믿음과 상관없이 시행 자체로부터 효력이 온다(*ex opere operato*)⁸⁶⁾는 기계론적인 성례주의를 반대하는

83) Kilian McDonnell, *John Calvin, The Church, and the Eucharist* (Princeton: Princeton University Press, 1967), p. 180.

84) Inst. 4. 14. 22. 칼빈은 이를 요일 5:6의 “물”과 “피”로 설명한다. 전자는 세례에 해당하는 “깨끗게 하심”이요, 후자는 감사의 성찬에 해당하는 “구속”을 의미한다.

85) Inst. 4. 14. 16.

86) Adolf Harnack, *Outline of the History of Dogma*, trans. Edwin Knox Mitchell (Boston: Starr King Press, 1957), p. 471. H. A. Oberman은 종교개혁자 역시 설교에 있어서만큼은 *ex opere operato* 교리가 있었다고 우리를 환기시킨다. 그러나 종교개혁자들은 말씀 자체의 권위를 부여함에 있어서 이 교리를 인정하였던 것이며, 믿음 없이 행하는 점에 대해서는 분명하게 인식하고 반대하였음을 밝히고 있다. Heiko A. Oberman, "Reformation, Preaching, and Ex Opere Operato," in *Christianity Divided: Protestant and Roman Catholic Theological Issues*, ed. Daniel J. Callahan, Heiko A. Oberman, and Daniel J.

것이다.⁸⁷⁾ 또한 그것은 Zwingly처럼 단지 기념한다든지, 무의미한 것으로 여기는 태도를 반대하는 것이다.⁸⁸⁾ 칼빈의 성례론에 있어서의 성령의 역할은 이처럼 양극단의 주장을 피하여 중도의 길을 가게 한다.

칼빈은 믿음보다도 더욱 구체적인 표현을 사용하여 성례를 통한 연합의 실제성을 나타내었다. 즉 믿음은 그리스도의 실체에 연합하게 하는데 반해 성례는 그리스도의 몸과 보혈의 실체(substance)에 연합⁸⁹⁾하게 한다. 칼빈은 계속해서 실체적(substantial) 연합을 강조한다. 이것은 그러나 Osiander처럼 실체의 혼합(Substantialem mixtionem)이나 실체의 변화(Substantiae transfusio)를 의미하는 것이 아니다.⁹⁰⁾ 칼빈이 말하려는 실체의 연합은 그리스도와의 실제적인 소유, 인격적인 내주하심에 대한 사실적 표현인 것이다.⁹¹⁾

물론 이는 앞서 말한대로 Osiander와 같은 신화(divinization)되는 방식으로서가 아니라 성령의 힘을 통한 영적인 차원을 의미하며, Zwingly처럼 상징적이 아니라 실제적으로 이루어짐을 의미하는 것이다. 그것은 특히 성찬의 경우가 그러하

O'hanlon, S.J. (New York: Sheed and Ward, 1961), pp. 230-235.

87) Inst. 4. 14. 18. 현대의 영향력있는 카톨릭 신학자 Karl Rahner에 의해 여전히 이러한 사상은 이어지고 있다. 인간의 영성은 초자연적 생명으로 세례를 통해 소생하며, 성체성사를 통해서 끊임없이 성장, 성숙하는 실제적인 초자연적 불멸을 갖게 된다. Karl Rahner, 「영성신학논총」, 정대식역 (서울:카톨릭출판사, 1983), p. 17, 정철범, “영성신학의 예전적 적용,” 「기독교사상」(1986년 9월호): 185. 재인용

88) Keith A. Mathison, *Given for You*, p. 4. Zwingly에게 있어서 This is my body.에서 is는 signifies, represents를 의미하는 것이다, Inst. 4. 14. 16. 칼빈은 성례주의를 비판하는 동시에 칼빈은 성례의 표지를 무익하게 여기는 태도를 비판한다. 성례는 그리스도를 아는 지식을 우리 가운데 기르며 증대시키는데 의의가 있기 때문에 은혜의 풍성함을 받아 누리는데 필요한 것이다. 그리고 그것은 주의 말씀으로 성별되어 주어진 것이며 하나님께서 제정하신 불변의 은혜의 증거이다.

89) Inst. 4. 17. 19.

90) Inst. 3. 11. 5.

91) Inst. 4. 17. 12. 성찬론에 있어서 칼빈은 후기로 갈수록 Zwingly의 것보다는 Luther 쪽으로 더욱 가깝다고 할 수 있다. 이 점에 대해서는 다음의 책들을 참조하라. Cf. François Wendel, *Calvin: Origins and Development of his Religious Thought*, pp. 330-331; Karl Barth, *The Theology of John Calvin*, trans. Geoffrey W. Bromiley (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1995), p. 177. 이 책은 *Die Theologie Calvins* (Zürich: Theologischer Verlag, 1922)을 영역한 것이다; Keith A. Mathison, *Given for You*, p. 5.

다:

“내가 성찬으로 통해서 그리스도의 몸과 피가 실제적으로 주어지고 나타난다고 말할 때, 나는 동시에 그 경우를 설명하는 것인데 즉, 그리스도의 몸은 그리스도 때문에 우리에게 살려주는 것이 되고, 그의 영의 이해할 수 없는 덕에 의해, 그 자신의 고유한 생명이 그의 몸의 실체로부터 우리에게 전달됨으로 그는 그 자신으로 우리 안에 살며(*inhabitatio*) 그의 생명은 우리에게 교통(*communicatio*)하는 것이다.”⁹²⁾

즉, 실체에 연합한다는 것은 성령을 통해서 그리스도와 하나 되는 것인데, 그것은 신자 안에 그리스도가 내주하는 것을 말하는 것이며, 이를 통해서 그의 고유한 생명이 신자 안에 전달되는 것을 의미한다. 이것이 성찬의 유익이라고 할 수 있는 것이다. 성찬은 또한 그리스도의 구원에 대한 보증으로서 나타난다. 즉, 구원은 바로 그리스도와의 연합이라고도 말할 수 있는데 그 구원의 보증으로 주신 것이다:

“그리스도가 우리에게 가져다주는 의와 구원의 인이라고 할 때 그는 그의 육신 안에서 확실한 보증으로 삼으신 것이다. 그는 진실로 그 자신을 “살아있는 빵”으로 불렀는데, 그러한 면으로 설명을 덧붙이기를 “나의 육체는 참된 고기요, 나의 피는 진실로 음료로다”(요6:55)라고 하셨다. 동일한 교리가 성례를 통해 나타나는데, 그들이 그리스도의 한 부분이 아니라 전체에 대한 우리의 신앙을 가리킴과 동시에 의와 구원의 요소가 그의 몸에 있다고 선언하는 것이다. 그가 단지 인간으로서 의롭게 하거나 소생시키는 것이 아니라 중보자의 수단을 통해 그의 고유한 감추어지고 이해할 수 없는 본질을 드러내시기를 하나님께서 기뻐하시기 때문이다. 내가 자주 반복하는 것처럼 그리스도는 샘플로서 우리 앞에 놓여져 있는 방식으로 계신다. 즉 중보자의 인성가운데 있는 우리 앞에 있는 샘플들의 깊고 숨겨있는 심연 속에서 사용하지 않고 놓여져 있는 것을 길어 올리는 것이다.”⁹³⁾

그리스도는 신성과 인성 전체로서 우리에게 의와 구원이 되지만, 특별히 신성이 아니라 자신의 인성을 통해서 구원의 보증으로 주신다. 따라서 성례를 매개로

92) John Calvin, *Theological Treatises*, trans. J. K. S. Reid (Philadelphia: Westminster Press, 1954), p. 267, CO 9:468.

93) Inst. 3. 11. 9, OS 4:191.

하여 그리스도와의 연합을 경험하면서 구원자요 중보자인 그리스도를 통해서 구원을 경험하는 것이다. 칼빈은 그리스도 이후에 두 가지 성례만을 만인을 위한 성례전으로 인정한다. 그것은 바로 세례와 성찬이다. 이 두 가지 모두는 그리스도의 인성과의 신비적 연합의 증표⁹⁴⁾이자, 모두 그리스도를 증거하며 보여주고 있다.⁹⁵⁾

2. 3. 1. 그리스도와의 연합으로서의 세례

세례는 그리스도에게로 신자가 접붙여(engraft) 연합하는 표징이다. 그런데 접붙일때에 몸인 공동체로 실제로 접붙여지게 되는 것이다. 따라서 세례는 그리스도와의 연합된 이후 공동체로서의 입문으로서 시행한다.⁹⁶⁾ 세례는 그리스도로 말미암아 영원한 씻음과 성결케 됨을 나타내는 증표로 받는 것이기 때문에 그리스도에게 우리의 정신을 고착시키는 것이며 그것은 다름아닌 그리스도와의 연합을 의미하는 것이다.⁹⁷⁾ 칼빈은 로마서 6장을 주석하면서 세례는 그리스도에게 신자가 접붙여진 것을 의미한다고 설명하면서 물속에 잠길 뿐 아니라 물 위로 올라오면서 그리스도의 죽음과 함께 옛 사람이 죽고, 그의 부활은 우리에게 의를 회복시켜 새 피조물로 만드는 것으로 설명하면서 이 둘은 분리될 수 없는 연결이 있다고 강조한다.⁹⁸⁾ 즉 세례 받는 자는 그리스도와 연합된 자로서 그와 함께 죽고 동시에 새로운 삶이 시작되는 것이다.

칼빈에게 있어서 세례는 그리스도의 죽음과 부활을 닮아야 한다는 모방론에 앞서, 그리스도와 연합함으로 그의 죽음과 부활의 효력을 받게 되는 것이다.⁹⁹⁾ 칼빈의 모방이 그리스도와의 연합 이후의 차원의 것임을 다시 한번 확인할 수 있다. 그리스도와의 연합을 의미하는 세례는 결국 칭의와 성화의 약속에 대한 증표가 아닐 수 없다.¹⁰⁰⁾

94) Inst. 4. 17. 1.

95) Inst. 4. 14. 20.

96) Inst. 4. 15. 1.

97) Inst. 4. 15. 2, 6.

98) Comm. Rom. 6:4.; CO 49:105. "*Nam a mortis societate transitum merito facit ad vitae participationem: quia haec duo inter se individuo nexu cohaerent, veterem hominem Christi morte aboleri, ut eius resurrectio iustitiam instauret, nosque efficiat novas creaturas.*"

99) Inst. 4. 15. 5.

2. 3. 2. 그리스도와의 교통으로서의 성찬

세례가 그리스도와 연합하여 죽고 새로워져 그리스도의 몸인 교회의 사귄으로 받아들이는 교통의 기초가 된다면, 성찬이야말로 그리스도와 연합된 자가 그의 내주하심과 임재를 통하여 교통하는 성례이다.¹⁰¹⁾ 칼빈은 다음과 같이 세례와 성찬을 구분하고 있다. 세례는 “교회로의 입문하는 것이요, 신앙으로 출발하는 것이요, 성찬은 그리스도가 그의 믿음의 가족을 영적으로 먹이는 항상 있는 음식인 것이다.”¹⁰²⁾ 따라서 성찬에서 그리스도와의 교통은 더욱 강조되고 있다.

성찬은 이미 그리스도와 연합된 자에게 시행하는 것이다. 성찬은 우리가 하나님의 자녀가 된 이후 ‘하나님의 가족’임을 확신하게 하려고 주신 증거이자, 그리스도야말로 생명을 주는 떡(요6:51)으로서 우리 영혼을 영생의 삶으로 기르심을 증거해 주는 ‘영적인 축제’이자¹⁰³⁾ ‘거룩한 잔치’(Sacrosanctum epulum: Holy banquet)이다.¹⁰⁴⁾ 이러한 신비적 연합은 일반 상식으로 이해할 수 없는 신비적인 차원의 증거이다.¹⁰⁵⁾ 칼빈에게 있어서 그리스도의 몸, 육체는 죽지 않는 성질을 갖게 됨으로 신성으로부터 자기에게 부여되는 생명을 우리에게 옮겨 주신다. 즉 “그의 육체는 매개로서 우리에게 그의 신성 안에서 내적으로 있는 생명을 옮겨주시는”¹⁰⁶⁾ 것이다. 따라서 그리스도의 육체를 상징하는 떡은 일종의 상징이며 사

100) Inst. 4. 15. 3-5. 칼빈은 롬6장, 골2:11, 딤후3:5를 근거로 세례는 하나님의 은혜를 가져오는데, 하나님께서 우리에게 첫째로 값없는 죄사함과 의의 전가(칭의)를, 둘째로 우리를 새로운 삶으로 새롭게 지으시는 성령의 은사(성화)를 약속하셨다고 말한다. 이러한 면에서 세례는 단회적이기는 하지만, 과거만이 아니라 영원한 죄사함의 효력을 가지며, 따라서 전 생애를 통하여 효력이 미쳐야 하는데, 그것은 자신이 받은 세례를 통해서 그리스도와 연합되었다는 사실을 상기하는데 있는 것이라고 말하고 있다.

101) Ronald S. Wallace, *Calvin's Doctrine of the Word and Sacrament*, p. 150.

102) Inst. 4. 18. 19. "*Baptismus quidam quasi ingressus in ipsam esset et fidei imitatio Coena vero assiduum velut alimentum, quo Christus fidelium suorum familiam spiritualiter pascit.*"

103) Inst. 4. 17. 1.

104) OS 1:161.

105) Inst. 4. 17. 1.

106) Comm. John. 6:51.

실 자체는 아니지만, 영적 효력이 있는 것이며, 사실 그 자체를 나타내는 것이라고 확실하게 결론지을 수 있다고 말한다.¹⁰⁷⁾ 신자는 그리스도의 인성이 계신 하늘로 올리어져서 영적인 교통을 갖게 된다. 이것은 성령을 통해 이루어지는 영적이며 실제적인 참여(*participatio...corporis Christi*)이다.¹⁰⁸⁾ 성찬은 그리스도와의 교통을 중심으로 한다. 따라서 떡과 포도주, 거룩한 잔에 대한 숭배는 미신행위일 뿐이다.¹⁰⁹⁾ 그리스도는 빵 안(in)에 있는 것은 아니지만, 오히려 우리는 빵을 통하여(through) 그리스도를 발견하는 것이다.¹¹⁰⁾ 칼빈에게 있어서 성찬은 오늘날 개신교회가 갖고 있는 Zwingly적 성찬관에 비해 매우 역동적이다.

오직 그리스도와의 교통은 그리스도와 신자를 하나가 되게 하고 신자들 상호가 한 몸이자 한 연합을 이루는 것이다. 이 연합은 어거스틴이 말하는 “사랑의 연대”(caritatis vinculum, Love bond)로서, 따라서 성찬은 연합을 직접적으로 보여주는 것이므로 서로간의 사랑을 내포하는 사랑의 교통이다.¹¹¹⁾ 단적으로 “형제들 안에 있는 그(그리스도)를 사랑함 없이 그리스도를 사랑할 수가 없다.”¹¹²⁾ 왜냐하면 “그들은 우리 몸의 지체이기 때문”이다.¹¹³⁾

성찬은 그리스도와의 한 몸을 보여주는 것으로 생활의 순결, 성결, 사랑, 평화, 화목으로 이끌어주는 길로 이끌어 주기위하여 제정된 것이다.¹¹⁴⁾ 따라서 성찬을 통한 그리스도와의 교통은 우리로 하여금 그리스도를 닮아야할 필요성을 일깨워주고, 그러한 삶을 살도록 영혼을 각성시키는 것이다. 그리스도는 그 자신을 중심으로 이러한 삶의 모범(*exemplo*)을 보이셨을 뿐 아니라, 우리가 그리스도 안에

107) Inst. 4. 17. 10.

108) Inst. 4. 17. 33. 38, CO 2:1041. 칼빈은 여기서 고전 10:16절을 인용하며 설명한다. "*calix, inquit, benedictionis, cui benedicimus, communicatio est sanguinis Christi; et panis benedictionis quem fragimus, participatio est corporis Christi.*"

109) Inst. 4. 17. 35.

110) Joel R. Beeke, "Foreword," in *Treatises on the Sacraments Tracts by John Calvin*, trans. Henry Beveridge (Ross-shire: Christian Focus Publications, 2002), foreword.

111) Inst. 4. 17. 38.

112) Inst. 4. 17. 38., CO 2:1041. "*Christum a nobis diligi non posse, quin diligatur in fratribus.*"

113) Ibid., "*qui membra sunt corporis nostri.*"

114) Inst. 4. 17. 38.

서 그러한 자들이 되도록 친히 성취하신(*facit*) 것이다.¹¹⁵⁾

성례를 통한 그리스도와의 교통은 그리스도의 인성에 영적으로 실제적으로 참여하는 것으로 신자는 그리스도와 자신이 하나라는 사실을 확인할 뿐 아니라 성령의 힘을 통하여 영성이 증진되는 것이다. 이러한 성례의 유익과 효력은 다름 아닌 그리스도가 자신의 전체(Whole Christ)를 친히 주신 은혜의 선물(gift)¹¹⁶⁾인 동시에 성령의 효력있게 하심으로 말미암은 것이다. 따라서 그리스도와의 교통을 통한 영성의 증진은 그리스도를 닮아 그리스도 안에 있는 형제들과 이웃에 대한 사랑으로 흘러가게 되는데 이는 그리스도인의 삶의 실천인 그리스도의 십자가를 따르는 영성으로 발현된다.

115) Ibid., "*quam dum Christus se ipsum nobis donans, non modo suo nos exemplo, ut alter alteri nos mutuo devoveamus ac tradamus, invitat; sed quatenus se facit omnium communem, nos quoque omnes unum in se ipso esse facit.*"

116) B. A. Gerrish, *Grace and Gratitude: The Eucharistic Theology of John Calvin*, pp. 136-138; Karl Barth, *The Theology of John Calvin*, p. 177. Gerrish는 칼빈이 성례를 선물(gift)로 강조하고 있음을 언급하고 있으며, Karl Barth 역시 칼빈에게 있어서 성례란 "너를 위해 주어졌다. 너를 위해 흘렸다."(given for you, shed for you)라는 말에 기초한다고 말하고 있다.

VII. Imitatio Christi의 실천: 그리스도의 십자가를 따름(Nachfolge Crucis Christi)

칼빈과 역사적 개혁교회는 신앙의 실천을 강조한다. 칼빈주의의 핵심은 경건의 실천을 강조하며, Ernst Troeltsch가 언급한대로 '거룩한 공동체(holy community)'를 만드는데 목표를 두고 있다.¹⁾ 그러나 실천을 강조한다는 점에 있어서 다른 교파와 구별점을 갖는다고 주장하기는 어려울 것이다. 오히려 칼빈의 경건의 실천에 대한 강조점의 특징은 다른데 있다. 칼빈에 의하면 진정한 그리스도인의 삶은 철저하게 성령의 주도 아래서 이루어지며, 그리스도에 대한 모방 역시 끊임없는 자기부인으로 시작된다. 따라서 실천적 영성은 이 땅에서 죄 없이 살 수 있다는 식의 피상적인 죄 이해에 근거한 모든 완전주의(perfectionism)를 부정한다.²⁾ 영성의 완성은 그리스도를 모방하는 것인데 그것은 그리스도를 십자가를 따라야 하는 것으로, 성령 안에서 그리스도와 연합한 자가 그리스도의 내주를 통해서 이루어지는 것이다. 이러한 그리스도의 내주로 인한 교통이 신자의 영성을 이루는 것이기에 신자 편에서는 하나님의 은총에 대한 감사의 응답이 그 주요한 윤리의 출발점이 된다.³⁾ 따라서 칼빈주의 윤리는 '감사의 순종(grateful obedience)의 윤리'로 불리어지고 있는 것이다.⁴⁾ 이러한 원리를 기초로 하여 칼

1) Ernst Troeltsch, *The Social Teaching of the Christian Churches*, trans. Olive Wyon (New York: Harper, 1960), Vol 2. p. 718.

2) M. Eugene Osterhaven, *The Spirit of the Reformed Tradition* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing, 1971), pp. 113-114.

3) Helmut Tielicke, *Theological Ethics* I, 3 vol (Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 1966), p. 52; Herman Ridderbos, *Paul, An Outline of His Theology*, trans. John Richard De Witt (Grand Rapids: Wm B. Eerdmans Publishing, 1975), pp. 253-258. 일반 윤리의 기초는 행해야만 하는 직무(Aufgabe)에서 나오지만, 복음적인 윤리의 기초는 주어진 선물(Gabe)에서 나오는 것이다. 또한 일반적인 실천의 행위는 당위로부터 오지만 복음적인 실천의 행위는 언제나 은혜의 상태로부터 출발하는 것이다. 즉 Ridderbos가 말한대로 명령법(imperative)은 언제나 직설법(indicative) 다음에 근거하여 나오는 것이다. 동시에 명령법은 직설법에 대한 충실한 시금석이 된다. 이러한 Pauline Theology의 원리가 칼빈의 실천적 영성의 근본을 이루고 있다.

4) James A. Whyte, "Calvinist Ethics," in *The Westminster Dictionary*

빈은 신자가 그리스도를 모방함에 있어서 중요한 규칙을 설명한다:

“그는 우리의 모방을 위하여 간략한 규범을 주셨는데 그는 우리가 그를 닮기를 원하는 바 최고의 핵심을 우리에게 잘 알려주기 위하여 그렇게 한 것이다. 그것은 두 부분으로 이루어져 있다. 그것은 자기부인 (*abnegatione nostri*)과 자발적으로 십자가를 인내하는(*voluntaria crucis tolerantia*)것 이다.”⁵⁾

칼빈의 그리스도 모방의 영성은 그리스도에게 가장 닮아야 하는 두 가지 핵심적인 모습으로 지향하게 된다. 그것은 인간편의 응답으로서 '자기부인'과 '십자가를 지는 삶'을 사는 것으로 그러한 방식으로 신자는 실천적인 제자도의 삶으로 나아가야 하는 것이다.

이같은 그리스도 모방 원리는 결국 신자의 삶에 대한 칼빈의 황금장(기독교강요 3권 6-10장)⁶⁾의 배경이 되고 있다. 그리스도와의 신비적 연합은 그의 죽음과 부활에 참여함으로 나아가게 하며, 그에 대한 참여는 신자의 실천적인 윤리로 나아가 그리스도의 십자가를 따르는(*Nachfolge*) 삶을 살게 되는 것이다. 그것은 그리스도를 진정으로 모방하는 제자도의 삶을 의미하는데 이것이 바로 그가 말하는 바의 진정한 영성이다. 이러한 제자도로의 부르심 가운데 예수께서는 그 자신을 우리에게 자기부인과 인내의 모범으로 보이셨기 때문에 이러한 제자도로부터 제외되는 자는 결단코 진정한 모방자(*veri imitatores*)가 될 수 없다.⁷⁾

of Christian Ethics, ed. James F. Childress, John Macquarrie (Philadelphia: The Westminster Press, 1986), p. 71.

5) Comm. Matt. 16:24. "*Porro brevem imitationis regulam praescribit, ut sciamus, qua praecipue in re velit sibi nos esse similes: ea vero duobus modis constat, abnegatione nostri, et voluntaria crucis tolerantia.*"

6) Henry J. Van Andel, "Preface," in *John Calvin's Golden Booklet of the True Christian Life*, trans and ed. Henry J. Van Andel (Grand Rapids: Baker Book House, 1952), preface. 이 황금장은 *Libellum aureum de Vita Christiana Vera*(*Golden Booklet of the True Christian Life*)의 이름으로 칼빈과 상관없이 따로 편집되어 발행되었다. 기독교강요가 주로 Latin 판과 기타 다양한 언어로 번역되어 왔다면, 이 Golden Booklet 만큼은 화란어(Dutch) 번역이 단독으로 전수되어 왔다. Henry J. Van Andel은 그 이유를 칼빈의 영적이며, 실천적인 이 황금장은 Christian Renaissance(1350-1500) 시대에 John van Ruysbroec이나 Thomas à Kempis등이 활약을 했던 화란에서 더욱 지울 수 없는 인상적인 작품이 되었던 것이라고 설명한다. Andel은 칼빈의 이 작품을 경건 문학(devotional book)으로 간주하는데 이 책에서 보이는 스타일, 정신, 생생함은 어거스틴이나 켈 피스나 변연의 작품에 비견된다고 말한다.

앞서 언급한대로 칼빈의 영성은 전인(Whole Man)을 대상으로 한다. 따라서 그리스도를 본받는 것은 단지 내면에서 그치지 않고 외면화되어 실천적 삶으로 나타나야만 한다. 그에게 있어서 그리스도와 연합하여 일치됨은 영혼만이 아니라 육체를 포함하는 것이다:

“그가 우리 앞에 그리스도로 공표하지 전에 그는 단지 십자가의 고통을 말했었다. 때때로 그 십자가는 죽이는 것(mortification)을 의미하는 것이다. 외적인 사람(ourward man)은 괴롭힘에 의해 쇠약해지며 우리의 육체는 또한 억제되기 때문이다. 그러나 그는 이제 높이 상승한다. 그는 전인(whole man)의 개혁을 말하기 때문이다. 성경은 우리에게 두 가지 그리스도의 죽음에 대한 답을 말한다. 우리는 비난받음과 어려움들 가운데에서 그와 일치되며 동시에 옛 사람의 존재는 죽고 우리 가운데 끊어진다. 우리는 영적인 삶으로 새롭게 되는 것이다.(빌 3:10. 롬 6:4) 우리가 육체의 죽이는 것을 말할 때, 그리스도는 단순히 우리의 모범으로만 보여지는 것이 아니다. 그것은 그의 영에 의해서 우리가 진정 그의 죽음에 연합된 존재가 되는 것이다. 그것은 우리의 육체의 십자가 못박힘으로 효력있게 된다. 간단히 말해서 베드로는 마지막 장에서 우리에게 그리스도의 모범 이후 인내할 것을 권면하는데 죽음은 그에게 생명의 길이 되었기 때문이다.”⁸⁾

칼빈은 그리스도의 죽음에 동참하는 것은 단지 내적인 갱신만이 아니라 그의 비난받음과 어려움들 가운데 일치됨을 분명하게 하고 있다. 그리스도의 죽음에 동참함은 2중의 죽임(*duplex mortificatio*)⁹⁾인데 그것은 내적인 차원이 있고 외적인 차원이 있다. 먼저 내적인 차원은 자기부인(*self-denial*)을 의미하며, 외적인 차원은 십자가를 지는(*bearing one's cross*) 것을 의미한다.¹⁰⁾

7) Comm. Matt. 16:24.

8) Comm. 1 Pet. 4:1.

9) Comm. Phil. 3:10. 칼빈은 이를 '그리스도의 죽음의 이중의 교체와 교통'(*duplex est societas et communicatio mortis Christi*)으로도 표현하고 있다. 첫 번째 내적인 차원은 로마서6장의 옛 사람을 십자가에 죽임(mortification of the flesh, crucifixion of the old man)에 관한 것이며, 두 번째 외적인 차원은 로마서 8장의 십자가 지는 것(mortification of the outward man)에 관한 것이다.

10) Ronald S. Wallace, *Calvin's Doctrine of the Christian Life*, p. 51. 칼빈은 내적인 차원의 mortification을 로마서 6장, 골3:5을 근거로 설명하고 있고, 외적인 차원의 mortification을 롬8:29, 고전4:10, 빌3:10, 딤후2:11을 근거로 설명

이 이중적 의미를 다른 표현으로 말한다면 그리스도를 닮는 것은 우리 전인의 닮음이다라는 말로 설명할 수 있다. 따라서 그리스도를 닮고자 하는 자는 그의 내면세계만이 아니라 실제적인 실천적인 삶을 통해서 그와 닮아야 하는 것이다. 그리스도 모방은 내적인 것 뿐 아니라 결국 실천적인 삶으로 나아가야 한다.

1. 칼빈의 십자가 영성

1. 1. 내적 차원으로서의 자기부인

1. 1. 1. 자기부인의 의미

칼빈은 경건한 삶을 3권 7장의 서두에서 “신자의 삶에 대한 최고의 규범”(rationis principium)으로 표현하고 있는데 이는 “율법”에 질서정연하게 나타나는 것이지만, “좀 더 정확한 방법으로 훈련”시켜 규범에 이르게 하신다고 하면서 하나의 원리를 제시한다.¹¹⁾

그것은 롬12:1에서 나타나는 원리¹²⁾이다. 그것은 곧 ‘영적 예배’라 할 수 있을 것이다. 이는 칼빈의 영성의 핵심이자 기초가 되는 말씀이다. 칼빈의 영성은 신인식과 함께 예배의 영성이 언제나 함께 간다.

이 원리의 의미는 우리는 우리의 것이 아니라(*nostrī non sumus*) ‘하나님의 것’(Dei sumus)로서 ‘하나님의 영광’만을 위해야 한다는 것이 그 원리에 대한 칼빈의 해석이다. 우리는 우리의 것이 아니라는 즉, “자기부인”(abnegatio nostrī)이라는 칼빈의 영성 제 1원리, 또는 그리스도인의 삶의 총체(*Summa vitae christianae*)¹³⁾로 등장한다.

하고 있다.

11) Inst. 3. 7. 1.

12) Inst. 3. 7. 3. 칼빈은 딤후2:11-14을 통해 구체적인 가르침을 권면한다. 그것은 불경건과 이 세상 정욕(육체의 소욕)을 버리고 “신중함”과 “의로움”, “경건함”으로 나아가는 것이다. 여기서 신중함(*sobrie*)은 순결과 절제, 검소함과 궁핍을 인내로 견디는 것으로, 의로움(*iuste*)은 각 사람을 합당한대로 바르게 대하는 공평의 의무 전체를, 경건함(*pie*)은 구별된 것으로 참 거룩을 통해 하나님과 연결되는 것이라고 설명한다. 여기에 나오는 모든 덕 모두 역시 참된 예배의 삶을 말한다.

13) CO 2:505, 표제는 다음과 같다. "*Summa vitae christianae; ubi de*

자기부인은 첫째로, 자기통제권(통치와 경영함: 생각, 뜻, 계획, 행동)을 포기하는 것이다. 인간의 마음은 아담의 타락의 결과로 그 모든 동기들과 목적들이 ‘정욕’(concupiscence)에 의해 무질서하게 되었다.¹⁴⁾ 따라서 정욕은 인간의 타고난 내적인 부패로 육에 내주하며 인간을 통제하는 것이다. 자기부인은 이러한 내적 부패로부터 기인된 모든 인간의 자연적 본성을 거부하는 것이다. 따라서 자아(self)만이 아니라 우리의 고유한 본성(own nature)과 우리는 언제나 싸워야 하는 것이다.¹⁵⁾ 사실상 중요한 점은 이러한 일련의 과정에 있어서 진정한 자기부인의 비밀은 그리스도의 죽음의 효력에 참여자가 되어 그의 죽음에 교통함으로 이루어지는 것이다.¹⁶⁾ 이러한 죽음에 대한 참여를 통해 그리스도의 죽음의 유익을 우리에게 전달해주는 분이 바로 성령이시다. 성령은 우리 존재를 그리스도의 죽음으로 집어넣으신다.¹⁷⁾ 따라서 자기부인은 자기의 노력으로 가능한 것이 아니라 성령의 능력으로 가능하기에 우리는 그리스도의 죽음과 연합시키는 성령을 의지하여 우리의 죄를 깨끗게 할 뿐 아니라, 우리의 육과 자기의지를 죽임(mortification)에 있어서도 그러해야 한다. 여기서도 칼빈의 은총독력주의는 두드러짐을 본다.

둘째로, 하나님께 드러졌으므로 주님의 인도하심에 따르며(새로운 의지와 지혜), 그분을 섬기며 순종함으로 나아가는 것이다. 이는 주님의 뜻에 온전히 내어맡기고 주님의 주시는 복만을 의지하며, 모든 운명을 다스리시는 하나님께서 “지극히 질서있는 공의로 우리에게 선과 악이 베풀어진다는 사실을 생각하는 것이다.”¹⁸⁾ 칼빈에게 있어서 자기부인은 자아에 대한 수동적인 거부만이 아니라 참된 삶으로의 적극적이며 능동적인 요소를 함께 갖는 것이다. 그것은 감사의 순종으로 나타난다.

"결국 기독교 철학(*Christiana philosophia*)¹⁹⁾은 이성²⁰⁾대신 성령을 그 자리

abnegatione nostri."

14) Inst. 2. 1. 8.

15) CO. 27:53, Serm. Deut. 10:15-17.

16) Comm. 1 Pet. 4:1, CO 55:270. "*Ideo dicit armamini, significans, vere et efficaciter nos invictis armis instrui ad subigendam carnem, si vim mortis Christi percipimus ut decet.*"

17) Ibid.

18) Inst. 3. 7. 10.

19) Erasmus의 *Philosophia Christi*(그리스도의 철학)과 흡사한 용례이다.

20) Inst. 3. 7. 1. 칼빈에게 이성은 긍정적인 면과 부정적인 면으로 사용된

에 올려놓고 그에게 완전히 굴복하고 복종할 것을 명령한다. 그리하여 이제는 사람이 스스로 사는 것이 아니라 그리스도께서 그의 안에서 사시며 통치하시는 것이다.(갈2:20)"²¹⁾ 자기부인은 자아실현과 정반대이다. 자기부인은 아무리 신령한 동기라 할지라도 자아를 완성하고자하는 통속적인 영성을 정반대로 거부하는 것이다.

즉, 그리스도의 내주(*Inhabitatio Christi*)²²⁾하심이 그의 영성의 중심이 되는 것이다. 자기부인은 자기완성과 다른 방법론을 취한다. 즉, 절대자에게 나아가는 수도자에게 초점이 있는 것이 아니라, 자기 자신은 통제되고 그리스도의 통치가 중심이 되는 것이다. 그리스도를 닮는 것은 결국 그리스도의 내주로 이루어지는 인간의 내면에서 이루어지는 하나님 나라의 현시이다. 이 현시는 내면적인 곳으로부터 외면화되어야 한다. 자기부인은 수동적인 의미로서 자아의 축소를 지향하는 것이 아니라 그리스도의 적극적인 사심으로 능동적으로 나아가는 것이다. 칼빈의 자기부인은 인간의 생활을 축소하거나, 인간의 의지를 무시하는 방향이 아니라, 그리스도의 통치아래 적극적으로 발휘되는 생동감이 넘치는 능동적인 요소가 함께 하는 것이다. 이 점이 수도원주의에서 표방하는 ‘자기 멸시’와의 차이점이 있다. 또한 규범을 강조하는 율법주의와도 거리가 멀다. 자기부인은 그리스도와 함께 능동적으로 자기 생을 사는 것이며, 율법주의에 의해 지배되는 것이 아니라 감사하며 순종하는 자유로운 개인적인 헌신(*personal devotion*)에 의해 진행되는 것이다.²³⁾

자기부인(*self-denial*)은 자기실현을 목적으로 하는 것이 아니라 그리스도의

다. 여기서 이성은 부정적인 의미로서 인간의 자기통치의 중심을 의미한다. 칼빈은 우리의 자연적 사고방식을 “육욕적 이성”(carnal reason)으로 불렀다.

21) Inst. 3. 7. 1.

22) Ibid.

23) James A. Whyte, "Calvinist Ethics," in *The Westminster Dictionary of Christian Ethics*, ed. James F. Childress, John Macquarrie (Philadelphia: The Westminster Press, 1986), p. 72. 칼빈은 루터의 율법 이해(*usus politicus, usus theologicus*)와 더불어 Melanchthon의 제 3의 용법(*tertius usus legis*)을 새롭게 강조한 점을 보게 된다. 이러한 율법에 대한 새로운 강조에 대한 이유 중 하나를 Whyte는 하나님에 대한 요구사항을 가르쳐주기 위한 이유뿐 아니라 하나님이 요구하지 않는 것에 대한 것 또한 가르치기 위함이라고 설명한다. 인간의 마음은 우상들을 만들어내는 공장(Inst. 2. 8. 5.)같아서, 하나님의 말씀은 인간을 노예로 만드는 인본주의적 규칙과 요구들로부터 자유롭게 만드는 원리를 제시한다는 것이다. 따라서 칼빈의 율법에 대한 강조는 인간을 자유롭게 하는 율법의 본래 정신을 드러내는 차원에서의 강조라고 할 수 있다.

영광을 추구하며, 자기완성을 위해 자신이 노력하는 것이 아니라 그리스도의 통치에 의해 완성되는 것이며, 자기멸시를 통해 자아를 없애려는 것이 아니라 그리스도와 함께 참된 자기의 생을 사는 것이다. 그에게 있어서 자기부인은 모든 참된 기독교인들이 가져야 할 삶의 철학인 것이다.

1. 1. 2. 자기부인의 관계적 원리

자기부인은 내면적인 덕으로 끝나지 않고 이웃과의 관계로 나아간다. 자기 부인이 자기 내면의 완성으로 마치는 것이 아니라 세상 속에서 표현된다는 것은 칼빈의 영성이 언제나 개인주의를 벗어나 공동체를 지양하는 영성이기 때문이다.

이웃과의 관계에 있어서 가장 중요한 원리는, 나보다 남을 낮게 여기며(롬 12:10, 빌2:3)²⁴⁾ 이웃의 유익을 구하며²⁵⁾, 결국 이웃을 사랑하는데 있다.²⁶⁾ 이 모든 것은 ‘자기 사랑’²⁷⁾에서 벗어나 자기 부인을 통해 이를 수 있는 것인데, 우리에게 있는 것들이 하나님에 값없이 주신 선물이며 교회의 공동의 유익을 위하여 사용한다는 조건으로 주신 것임(stewardship)을 기억해야 한다. 그리고 남에게

24) Inst. 3. 7. 4.

25) Inst. 3. 7. 5.

26) Inst. 3. 7. 6, Susan Selinger는 칼빈에게 있어서 그리스도를 닮는 것은 하나님께 순종하는 것을 의미하고 루터에게 있어서 그리스도를 닮는 것은 그리스도가 사람을 사랑하는 것처럼 이웃을 사랑하는 것이었다고 구분하여 말한다. 즉 그리스도에 대한 인간의 관점이 칼빈에게 있어서는 실제적인 연합이었고, 루터에게는 실제적인 외면화 및 모방이었다는 설명이다. 그러나 이러한 견해는 칼빈의 연합의 성격을 관념적으로 이해한 결과이다. 칼빈에게 있어서 연합은 그리스도의 몸인 공동체와의 연합을 동시에 의미하며 신자 상호간의 관계성을 기초로 하여 이웃을 향해 발현되는 것이다. 앞서 본 것처럼 교회의 차원 역시 공동체적인 의미를 가진다. 따라서 칼빈에게 있어서의 모방 역시 언제나 이웃사랑의 관계적인 측면은 함께 가는 것이다. Susan Selinger, *Calvin Against Himself: An Inquiry in Intellectual History* (Hamden: Archon, 1984). p. 55.

27) Comm. Matt. 22:39. 칼빈은 그리스도의 두 번째 계명인 이웃사랑을 해설하면서, 먼저 자기를 사랑하고 다음 이웃을 사랑하는 것이라고 가르친 당시의 sorbonne sophists의 해석을 비판하면서, 우리 자신은 너무나 자기사랑으로 기우는 것을 교정하고자 모세를 통해서 우리 자신과 동일하게(in an equal rank with us) 이웃을 사랑해야 하는 것임을 강조하고 있다. 칼빈에게서 있어서 ‘자기사랑’(φιλαυτιαν)은 결국 다른 사람으로부터 자신을 구분하는 태도로 한몸 의식(one body, mutual embrace, common union)을 깨뜨리는 것이다. 칼빈이 이웃 사랑을 언급함에 있어서조차 포괄적인 연합(골3:14)을 말할 수 있는 근거는 칼빈의 이웃 사랑의 근거에 흐르는 “하나님 형상론”에 있다.

있는 은사가 하나님이 주신 존귀한 것임을 알아야 한다. 이러할 때 우리는 진정한 온유함에 이를 수 있다. 이웃을 존중하며 사랑해야 하는 이유는 모든 사람이 하나님의 형상으로 지음 받았기 때문이다.²⁸⁾ 칼빈은 여기서 이웃을 사랑해야 하는 절대적 이유로 모든 사람의 악한 것과 상관없이 그들 속에 있는 하나님의 형상 (*Imago Dei*)을 바라보라고 권면하고 있다.

자기부인은 내면에서 시작되지만, 사랑의 의무들을 “순전한 사랑의 감정”(sincero amoris affectu)으로 실천할 때 완성된다.²⁹⁾

1. 2. 외적차원으로서의 자기 십자가를 지는 삶

이제 자기부인이 내적인 차원이라고 한다면, 신자의 삶은 외적인 차원으로 나아가야 한다. 그것은 곧 자기부인으로서의 자기 십자가를 지는 삶을 의미한다. 칼빈에게 있어서 십자가에 대한 묵상은 변증적인(apologetical) 동시에 목회적인(pastoral) 중요성을 갖는다.³⁰⁾ 즉 택자인 신자가 겪는 고통에 대한 신학적인 답변을 주는 동시에 그리스도인의 생활의 원리를 주기 때문이다.

칼빈은 십자가를 지는 삶을 별개의 것이 아니라 자기부인의 연장에서 이해한다.³¹⁾ 칼빈은 자기 부인의 연장선에서 예수 그리스도의 십자가를 바라보고 있는데, 이는 곧 개인적인 영성과 연결되고 신자의 예수 그리스도에 대한 모방과 따름의 삶으로 나아가는 토대가 되는 것이다. 예수 그리스도에 부합한 삶이 모든 신자들의 목적(*destinatum*)인 것이다.

여기에서 칼빈의 모방 사상은 더욱 개별적이며, 적용적이며, 창조적으로 나아간다. 그것은 “자기 십자가를 지라”(마16:24)는 구절 때문이다. 여기서 십자가는 예수님의 십자가와 구분되지만 분리되지 않는 의미로 사용되었다. 칼빈은 신자의 모든 고통의 현실과 삶을 십자가를 지는 것으로 이해한다. 여기서 그리스도 모방이란 그리스도가 당한 고통과 성격과는 질적으로 다른 차원이지만 삶을 통한 모

28) Ibid.

29) Inst. 3. 7. 7.

30) Theodore Minnema, "Calvin's Interpretation of Human Suffering," in *Exploring the Heritage of John Calvin*, ed. David E. Holwerda (Grand Rapids: Baker Book House, 1976), p. 159.

31) Inst. 3. 8. 1, OS. 4. 161. “*De crucis tolerantia, quae pars est abnegationis.*” 십자가를 인내하는 것, 그것은 자기부인의 일부이다.

든 고통을 수용하는 태도와 그 반응에 대한 완전한 모범에 대한 모방을 의미한다. 그리스도는 그의 고통가운데서도 하나님의 자녀들의 모범(*exemplar*)이자 패턴(*typus*)인 것이다.³²⁾ 그리고 우리는 십자가를 짐으로 그리스도의 동료들(*companions*)이 되는 것이며³³⁾ 그리스도의 고통의 교통(*Christi passionibus communicare*)함³⁴⁾으로 그리스도와 교제(*cum Christo societas*)하는 것이다.³⁵⁾ 그러나 성경은 분명하게 “자기”십자가를 지라고 명하고 있다. 칼빈에게 있어서 자기 십자가는 무엇일까?

먼저 “자기”의 의미가 무엇인지 살펴보아야 한다. ‘자기’라는 말이 붙여진 것은 사람마다 사정과 경우에 합당하게 여러 다양한 방법을 그의 편의대로 사용하시기 때문이다. 즉 사람마다 다른 방식(*variis modis*)으로 적합한 십자가의 시련을 주신다는 것이다.³⁶⁾ 삶의 다양한 고통의 몫이 사람마다 다르게 적용된다. 칼빈의 영성은 이처럼 우리 모든 개인적인 상황과 형편과 방향의 다양성을 인정하며 나아간다. 이것은 일률적인 영성의 방법론을 세워 추구될 수 없는 삶의 다양성을 고려하는 것이다. 여기서 우리는 칼빈 영성의 창의적인 방향성을 보게 된다. 그리스도를 모방하는데 있어서 그리스도와 분리되지는 않지만 유기적인 연관 가운데 다양한 삶의 방향이 나타날 수 있는 것이다. 그리스도의 모범은 우리를 하나의 덕(德)으로만 재촉하는 것이 아니라 모든 덕이 연결되는 가운데 각 사람에게 필요한 방향으로 그 사람을 온전하게 만들어간다는 것이다. 자기 십자가를 지는 것은 그리스도의 십자가 고통을 공유하고 그대로 재현함³⁷⁾에 있는 것이 아니라 오히려

32) Inst. 3. 8. 1; Serm. Job. 4:7-11.

33) Comm. Matt. 10:38; Comm. Rom. 6:7. 또는 “그리스도의 죽음의 교통(communication)”이라고 표현하였다.

34) Inst. 3. 8. 1, Comm. Phil. 3:10. 또는 “그리스도의 죽음의 교제에 참여(participate)하는 것”이라고 표현하였다.

35) Inst. 3. 8. 1.

36) Inst. 3. 8. 5.

37) 현재도 사순절 기간 중 그리스도의 십자가형을 그대로 재현함으로 자신의 신앙을 드러내 보이는 행사(대표적으로 필리핀)를 벌이고 있다. 이것은 카톨릭의 참회(penance) 개념을 배경으로 행해지고 있는 것으로, 오늘날도 Penance는 카톨릭의 중요한 영성을 차지하고 있는데, 이것은 역설적으로 17세기의 반 카톨릭 사상인 Jansenism의 영향에도 힘입은 것이다. Lawrence E. Mick, *Penance, the once and future Sacrament* (Collegeville: The Liturgical Press, 1987), p. 25, 카톨릭의 대표적인 신학자 Karl Rahner에 의하면 성경에서 Penance는 내면적인 태도(interior attitude)와 함께 언제나 구체적인 행동(acts) 안에서 표현되는 것이

각자의 삶의 고통을 믿음으로 받아들이는 데 있는 것이다.

그러나 이러한 다양함에도 불구하고 공통적인 것이 있다. 첫째로, 목적이 치료하는데 있다는 것이다. 둘째로, 예외가 없다는 것이다. 그것은 모든 사람이 병에 걸려있기 때문이다.³⁸⁾ 십자가 짊어진 사도에게만 국한된 것이 아니다. 그것은 사도만을 위한 부르심이 아니라 “누구든지 나를 따라오려거든”이라는 마 16:24절에 서의 대상에서도 분명하다.³⁹⁾ 셋째로, 하나님의 자비와 긍휼을 통해 선하게 이끄시고 우리의 구원을 이루신다는 점이다.⁴⁰⁾

수도원 영성이 일반적으로 일상생활에 대한 부정 즉, 염세로 출발하여, 거룩한 명상을 위한 구별된 성속(聖俗: Sacred-propane)개념을 기본으로 할 때, 칼빈이 십자가를 신자가 겪는 일상적인 삶으로 확대한 것은 매우 실천적이며 유용한 관점이라 할 수 있다. 이 점에서 수도원 영성과 다른 일상적 영성, 삶의 영성이 출발한다. 영성은 삶의 현장에서 그리스도를 본받음으로 다른 태도와 생각과 행동으로 구별되어 나타나는 것이지, 삶과 격리되거나 구분됨으로 이루는 것이 아니라는 것이다.

“십자가”의 의미는 인간이 당하는 모든 삶의 고통을 포괄한다. 이것이 그의 첫 번째 넓은 의미로서의 십자가이다. 이것은 다름 아닌 “고난의 삶”, “힘들고 수고하며 어려움을 겪는 삶”, “온갖 재앙이 가득한 삶”, “어렵고 힘든 상황”, “악행의 미궁”, “환란”⁴¹⁾ “치욕과 가난, 죽음과 질병 등 온갖 재난”⁴²⁾의 ‘현세적인 고

었다. Karl Rahner, *Theological investigations: Penance in the Early Church*, vol. XV, trans. Lionel Swain (New York: Cross Road, 1982), pp. 4-5, 이것은 Vatican II의 정신이기도 하다. Vatican II(1963-1965)의 문서를 보면 사순절(Lent) 기간 중 Penance는 내적이고 개인적으로만 해서는 안 되고, 외적이며 사회적으로 행해야 한다. "During Lent penance should not be only internal and individual, but also external and social." *The Teachings of the Second Vatican Council, Complete Texts of the Constitutions, Decrees, and Declarations*, trans. The courtesy of the National Catholic Welfare Conference (Westminster: The Newman Press, 1966), p. 51. 이러한 참회에 따르는 행동과 의식은 그 수행 자체가 신앙적 덕과 공로로 취급되기가 쉽다. 그리스도의 십자가 고난과 죽음을 본받는다는 것은 이러한 기계적인 흉내내기(mimic)의 차원이 아닌 것이다.

38) Inst. 3. 8. 5.

39) Comm. Matt. 16:24.

40) Inst. 3. 8. 6.

41) Inst. 3. 8. 1.

42) Inst. 3. 8. 2.

통의 삶'을 의미한다. 따라서 십자가는 악인이나 선인이나 동일하게 져야하는 보편적인 삶의 궁지(Predicament)이다. 이 십자가의 정황으로부터 피할 사람은 아무도 없다.

그러나 두 번째 좁은 의미로서의 십자가가 보다 분명한 십자가의 의미이다. 그것은 바로 의를 위한 십자가이다. 여기에서 칼빈은 사도의 모범(*exemplo*)을 제시하고 있는데(행 5:41)⁴³⁾ 그리스도인은 죄의 결과로서의 고통이 아니라 복음을 위한 고통을 받을 때, 그리고 더 나아가 거짓을 물리치고 정의로운 일을 변호하는 자가 될 때 진정한 제자로서 십자가를 지는 것이다.⁴⁴⁾ 그러한 의를 위한 고난은 아주 특별한 하나님의 영적인 위로(*spirituali Dei consolatione*)가 있다.⁴⁵⁾ 이러한 십자가 고통과 그로 인한 풍성한 은혜는 그리스도와의 연합으로 인한 고통에 참여(*participatio*)하는 택자들에게만 이루어지는 것이다.⁴⁶⁾ 이것은 신자만이 갖는 위로⁴⁷⁾이며, 장차 신자는 그리스도와 함께 영광에 참여하게 되는 것이다.⁴⁸⁾

신자에게 있어서 십자가와 그리스도의 십자가는 차원은 다름에 대해서 앞에서 설명하였다. 그리스도의 구원사역을 위한 십자가와 다르게 불완전한 신자의 영적인 성숙과 전 구원의 완성을 위하여 십자가는 개개인에게 유익한 용도로 사용된다. 이러한 면에서 십자가는 영성을 위한 매개체가 되는 것이다. 신자에게 있어서 특별한 훈련이 영성을 위한 유일한 방법이 아니라, 삶의 고통을 어떻게 받아들이고, 믿음 가운데 반응하는가에 따라 영성은 깊어지게 되는 것이다. 칼빈은 다음과 같이 말하고 있다. 즉, 신자에게 십자가는 삶의 고통 자체에서 오는 유익함 때문에 하나님께서 허락하시는 것이며 주님께서 그렇게 뜻하신 것이다라는 것이다.⁴⁹⁾ 따라서 이러한 유익과 구원을 생각할 때 우리는 마땅히 십자가의 쓴 고통과 영적인 기쁨(*spirituali gaudio*; spiritual joy)을 조화시켜야 한다고 칼빈은 결론적으로 말하고 있다:⁵⁰⁾

43) Inst. 3. 8. 7.

44) Comm. 2 Cor. 1:5.

45) Inst. 3. 8. 8.

46) Comm. 2 Cor. 4:10, 신자는 하나님의 뜻과 함께 연합과 화해 안에서 고통을 받아들인다. 여기에 신자와 불신자의 근본적인 차이가 있는 것이다.

47) Inst. 3. 8. 1, OS 4:162.

48) Ibid.

49) Inst. 3. 8. 10.

"분명하게 우리가 당하는 고통이 우리의 유익들을 위한 것이라고 한다면, 왜 우리가 고통을 감사하고 평온한 마음(thankful and quiet mind)으로 받아들여야 하지 않겠는가?"⁵¹⁾

칼빈의 고통에 대한 신학은 감사와 영적 기쁨으로 결론을 맺는다. 결국 칼빈은 삶의 고통을 긍정적으로 바라본다. 그것은 고통이 주는 유익이 인간의 명상을 통한 긍정적 사고방식에 나온 것이 아니라, 신자의 삶을 주관하고 있는 하나님 아버지의 주권적인 계획이기 때문이다.

그러면 신자에게 십자가의 유익은 실제로 무엇인가? 첫째로, 겸손(*humilitas*)하게 함으로 육체를 밟고 의지하거나 자랑하는 위선(*hypocrisis*)으로부터 벗어나게 하려 하심 때문이다.⁵²⁾ 즉, 자신의 무능력을 온전히 알게 한다. 둘째로, 인내(*patientia*)를 통해 자신의 연약함을 인식하고 겸손함으로 하나님의 은혜만을 의지하게 되고, 하나님의 능력의 임재를 체험(*divinae virtutis praesentiam. experiuntur*)하게 되기 때문이다.⁵³⁾ 칼빈에게 있어서는 하나님은 총독력주의(Monergism)는 신자를 게으르게 하는 것이 아니라 오직 하나님의 은혜만 의지하고 힘을 다하여 매달리게 하게 하는 원동력이 되는 것이다.

셋째로, 순종이다. 칼빈에 있어서 순종의 첫 단계는 십자가의 고통아래서 육을 죽이는데 있다.⁵⁴⁾ 따라서 십자가는 훈련하여 순종(*Obedientio*)하게 하는데 주된 목적이 있다. 하나님을 따른다는 것이 무엇인지는, 자기 뜻을 포기하고 순종함으로 알게 된다고 말하고 있다.⁵⁵⁾ 또한 고난을 통해 신자 속에 있는 주께서 주신 인내의 은사가 겉으로 드러나게 되는 것이라고 설명한다.⁵⁶⁾

여기서 영성에서 중요한 요소인 인내와 순종에 대한 견해에 있어서 칼빈은 인내와 순종을 이루는 사람에게 강조를 두지 않고, 인내와 순종을 위해 연단시키시는 하나님을 강조하며, 동시에 하나님께서 부여해 주시는 힘으로 이루는 것임을

50) Inst. 3. 8. 11.

51) Ibid.

52) Ibid.; Inst 3. 8. 2-3.

53) Inst. 3. 8. 3.

54) Comm. Ps. 119:67.

55) Inst. 3. 8. 4.

56) Inst. 3. 8. 8. 순종만이 아니라 절제나 용기와 같은 덕을 언급한다.

분명하게 말한다. 즉 ‘하나님이 순종할 수 있도록 해주셔야만 비로소 그들은 순종할 수 있다.’는 것이다. 칼빈은 아브라함(창21:1, 12)과 벤전 1:7절, 세네카의 격언⁵⁷⁾, 혈기 왕성한 말⁵⁸⁾을 그 예로 들고 있다. 십자가를 주심으로 우리에게 인내와 순종을 이루시는 하나님의 훈련을 통해 우리의 영성은 자라나는 것이다.

또한 참다운 인내는 스토아적인 Apatheia가 아님을 분명하게 하고 있다. 이로써 인내의 도덕적인 차원을 넘어서, 인내의 신앙적인 차원을 보여준다. 칼빈은 그리스도의 모범을 통해 설명한다.⁵⁹⁾ 슬픔(요16:20), 눈물(마5:4), 두려움(마26:37)과 답답함(마26:38)이 있고⁶⁰⁾ 마음속에 갈등이 있지만 하나님을 향한 경건한 감정(*pietatis affectus*)이 있기에 순종하려고 노력하는 것이다.⁶¹⁾ 우리가 그리스도의 제자라면 우리도 그렇게 되기를 힘써야하며, 우리 마음에 하나님을 향한 진정한 경외와 순종을 가득 채워야 한다.⁶²⁾ 인내는 철학자들의 인내와도 다르다. 철학자들이 인내를 주로 당위적인 운명⁶³⁾으로 여기는 반면 하나님의 뜻 차원에서 볼 때 그리스도인은 하나님의 공의와 공평의 인격적이며 주관적 역사를 생각하는 것이며, 이러한 인내는 우리의 구원을 이루는 유익을 목적으로 한다는 점이 다르다. 따라서 칸트적인 당위적 의무론적인 윤리로서가 아니라 우리를 향한 구원을 목적

57) Inst. 3. 8. 4. “신을 따르라”(Deum sequere), 칼빈은 덧붙이기를 신의 채찍에 등을 내어 맡겨서 그대로 그것을 맞아야만 비로소 신의 멍에에 진정으로 굴복하는 것이라고 생각했다는 것을 부연하고 있다.

58) Ibid. 며칠만 그대로 내버려두면 그 다음에는 도저히 길들일 수 없음을 빗대어 하는 말이다.

59) Inst. 3. 8. 9.

60) Ibid.

61) Inst. 3. 8. 10. 여기서 칼빈은 인간에 있어서 고통에 대한 반응인 자연적 감정(*naturalem affectum, naturae sensus*)과 경건한 감정(*pietatis affectus*)을 대조시키며 다음과 같이 설명하고 있다. 주님께서는 이 두 양면적 의지(*duplici voluntate dstringebatur*)의 충돌을 친히 경험하셨으나, 신적 의지(*divinae voluntatis*)에 순종하심으로 본이 되셨다. 마찬가지로 만약 우리가 그리스도의 제자(*Christi discipuli*)라면, 이 모든 괴로움은 주님께서 정하신 것임을 인정하고, 그분의 뜻에 맡겨 순종하도록 해야 한다.

62) Inst. 3. 8. 10.

63) Inst. 3. 8. 11. 칼빈은 여기서 Seneca의 '*De providentia*'를 참조하여 말한다. Seneca에게는 “신이 제정한 것은 확실한 것이므로 우리는 따라야만 한다.”라는 당위적 윤리 명령으로 인내를 강조하고 있다. 칼빈은 이외에 “*Cedendum quia necesseest.*”(필연적이기 때문에 굴복해야 한다.)라는 말로 철학자들의 당위적 운명론을 설명하며 신앙적인 인내와의 차이점을 설명하고 있다.

으로하는 하나님의 역사를 배경으로 하여, 순종하는 것이다.

넷째로, 십자가는 하나님의 징계로서 긍휼과 자비를 보여주시는 교정책이다.⁶⁴⁾ 따라서 십자가는 신자의 자녀됨을 분명하게 해주는(히12:8) 증거이다. 따라서 십자가는 아버지의 맏(*ferulam patris*)로서 우리를 불러들여 회개하게 하며, 자녀로 남게 한다.⁶⁵⁾

결론적으로 십자가는 하나님이 주신 은총에 대한 바른 태도와 영성으로 신자를 이끄는 것이다.⁶⁶⁾ 십자가는 신자의 유익을 위하여 하나님께서 허락하신 것이기에 우리는 영적인 기쁨과 함께 하나님께 감사를 드려야만 한다. 또한 그리스도의 모범을 따라 인내할 때 우리에게 유익할 뿐 아니라 우리의 구원이 마침내 완성되는 것이다. 십자가를 믿음으로 인내할 때 그리스도와의 연합을 이루는 도구가 되며, 일상적인 삶은 영적 훈련장이 되어 우리를 그리스도의 유업의 참여자로 만드는 것이다. 이러한 십자가는 하나님이 허락하시는 것이지 인간이 만들어내는 것이 아니다. 인간의 영성은 하나님께서 허락하시는 인생의 시험장을 통해 길러지는 것이지, 인간 자신의 시험관에서 배양되는 것이 아니다. 따라서 칼빈에게 있어서 영성은 Jesuit의 Ignatius Loyola에 의해 창안되어 오늘날 카톨릭의 영성 훈련으로 자리를 잡은 영신수련(Spiritual Exercises)⁶⁷⁾처럼 그리스도의 삶의 사건들을 묵상함으로 신자가운데 신적 임재를 체험하려는 ecstatically한 수련의 방법론에 주목하지 않고, 일상적인 생활 가운데 시시각각 다가오는 인생의 고통과 십자가를 짊어지는 믿음의 삶을 소유한 하나님의 구속 드라마의 실제 주인공인 특정 소수가 아닌 모든 그리스도인의 삶에 강조점을 두고 있다.⁶⁸⁾ 진정한 영성은 자기를

64) Inst. 3. 8. 6; Cf. Inst. 1. 18. 8, 3. 4. 31,35.

65) Ibid.

66) 칼빈은 Dietrich Bonhoeffer가 *Nachfolge*(*The cost of Discipleship*)를 통해서 '십자가 없는 은총', '훈련없는 은총', '살아계신 성육하신 예수 그리스도 없는 은총'의 "값싼 은총(Billige Gnade : Cheap grace)"과 현세성에 의해 오염된 "값비싼 은총(Teure Gnade : Costly grace)"에 대해서 염려를 드러낸 것과 비슷한 어조로 말한다. 즉 하나님의 자비와 관용을 악용하여 방종과 부패에 빠지게 될 수 있는 현실을 인정하는 가운데 십자가의 유익을 말한다. 십자가는 신자에게 있어서 은총을 은총답게 만들기 때문에 선택이 아니라 필수적인 것이다. Cf. Dietrich Bonhoeffer, *Nachfolge* (München: Chr. Kaiser, 1937), pp. 13-27

67) Ignatius of Loyola. *The Spiritual Exercises*. trans. L. Puhl. (Westminster, 1951)

68) Erwin Panofsky가 Ignatian의 "ecstasy"와 protestant의 "absorption"을 대조한 점을 통해 William A. Dyrness는 다음과 같이 두 영성의 차이를 인상

부인하고 믿음으로 인내하며 순종하여 하나님께서 허락하신 자기 십자가를 지는 삶을 통해서만 길러지는 것이다.

1. 3. 십자가와 부활의 관계

그리스도의 십자가와 부활이 구원을 위한 하나의 과정이자 유기적 관계가 있듯이 우리도 마찬가지로 그리스도와 연합한다면 그의 십자가에 참여할 뿐 아니라 부활에도 참여하게 된다. 이를 앞서 그리스도와의 이중적 교통으로 살펴보았다. 그리스도와 연합되어 있으면 우리의 십자가 지는 삶은 곧 장차 누릴 부활의 삶과

적으로 설명하고 있다. 즉 Ignatian의 영성은 그리스도의 삶의 사건들에 대한 신자의 명상을 지향함으로 ecstatically하다면, Calvin을 중심으로 하는 protestant 영성은 대조적으로 창조의 극장에서의 배우들처럼 자신들을 상상하여 그들 자신을 보려하며, 즉 하나님의 구속 이야기(redemptive story) 속으로(into) 또는 그것에 의해(by) 흡수(absorbed)되는 것을 지향한다는 것이다. Dyrness는 말씀을 통한 하나님의 임재를 강조하는 개혁과 신학에 의해 시각예술은 중세와 다르게 재구성되었는데, 보다 단순성의 미학(aesthetic of simplicity), 내면성(inwardness), 신학적인 헌신에 대한 강조를 표현하는 방향으로 바뀌었다고 주장하고 있다. 칼빈의 영성이 얼마나 실제적인 삶을 중요시하는 방향으로 나아가게 되는지는 시각 예술의 변화를 통해서도 설명되고 있는 것이다. William A. Dyrness, *Reformed Theology and Visual Culture; The Protestant Imagination from Calvin to Edwards* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), pp. 49-89, Calvin과 동방교회 영성과 비교해보면 더욱 흥미롭다. Calvin에게 있어서 중요한 원리인 finitum non capax infiniti 는 예술에 있어서도 적용될 수 있는데 물리적 매체(material)는 영적인 것을 대신할 수가 없다. 그러나 동방의 영성은 다르다. 그들에게 있어서 icon의 존재는 성령의 두 번째 인격(second person)의 성육신(incarnation)에 기초한다. 이러한 성육신은 바꾸어 말해서 이미지에 의해 확실하게, 제시되는 것이다. Daniel W. Hardy, "Calvinism and the Visual Arts: A Theological Introduction," in *Seeing Beyond the Word*, ed. Paul Corby Finney (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1999), p. 4; Ignatian의 영성 역시 기도와 매일의 삶을 통합하고 있다는 주장은 다음 글을 참조하라. Cf. Barbara bedolla, Dominic Totaro, "Ignatian Spirituality," in *Spiritual Traditions for the Contemporary Church*, ed. Robin Maas and Gabriel O'Donnell, o.p. (Nashville: Abingdon Press, 1990), pp. 171-187. 그럼에도 불구하고 영신수련이 삶보다 명상과 체험을 강조하는 점은 부인할 수 없다. 또한 일반신자와 예수회 멤버는 명확하게 구분된다. 영신수련가인 Barbara bedolla와 jesuit 신부인 Dominic Totaro는 Exercises를 다양한 방법으로 기도할 것을 제안하는데, 반성적 명상(reflective meditation), 관상(contemplation), 반복(repetition), 모든 것에서의 신 인식 음미(examination), 숙련된 지도(skilled direction)가 그것이다. 또한 두 구별된 종교적 길이 있는데 그것은 예수회(the Society of Jesus)의 멤버가 되는 길과 그리스도 삶 공동체(Christian Life Communities)로 나뉘는 것이다. 예수회의 일원이 되려면 청빈, 순결, 복종(poverty, chastity, obedience)의 서원(vows)을 해야 한다.

연결된다. “그리스도의 부활은 우리로 하여금 십자가로부터 1 인치도 떨어져 있는 것이 아니다.”⁶⁹⁾ 따라서 “우리는 십자가로부터 부활로의 이 변화를 언제나 마음에 두어야 한다.”⁷⁰⁾ 우리의 삶이 그리스도의 죽음과 부활에 연합되어 있다는 것은 우리가 그리스도 안에서 우리 육체적 죄악의 삶이 그와 함께 죽을 뿐 아니라 장차 마지막 영화로의 완성(Consummation)에 참여함을 의미하는 것이다:

“왜냐하면 우리의 삶은 이제 그리스도 안에 숨겨져 있고, 여전히 숨겨져 있을 것이며 장사되었던 것인데 그리스도께서 하늘로부터 나타날 때까지 그러할 것이다. 그리고 우리 삶의 전 과정은 외적 사람(external man)의 파괴로 이끄는 것인데, 우리가 경험하는 모든 고통들은 말하자면 죽음의 전주곡들(preludes)인 셈이다.....그들은 그리스도 안에서 영화스럽게 될 것이다. 그러나 그리스도 안에 있는 영광은 아직 명백하게 보이지 않으며 위로의 그 날은 아직 오직 않았다.”⁷¹⁾

그러나 위의 글에서 보여주는 것처럼 칼빈은 그러한 영광은 아직 오지 않았다고 부연하고 있다. 따라서 자기를 부인하고 십자가를 지는 삶은 곧 영광스러운 부활을 고대하기에, 비록 이 땅에서의 우리의 삶은 그리스도의 영광에서 보다는 그리스도의 죽음의 방식을 더욱 가시적으로 보여주고 있는 것이다.⁷²⁾ 그러나 우리는 이 땅에서 이제 진정한 소망을 갖고 나아가게 되는 것이다. 부활의 영광을 바라보는 자는 이 땅에서 십자가 지는 삶을 부정적인 의미가 아니라 진정한 승리감을 갖고 살아가게 되는 것이다:

“한마디로 결론내리면, 만약 신자들의 눈이 부활의 능력을 바라보게 된다면 그들의 마음속에서 그리스도의 십자가는 사단과 육체와 죄와 사악한 인간에 대한 마지막 승리가 될 것이다.”⁷³⁾

이러한 의미에서 십자가의 현실만이 아니라 부활의 능력 역시 우리에게 현재적인 의미가 아닐 수 없다. 이러한 부활의 능력은 그리스도와의 현재적인 교통을

69) Comm. Gal. 6:14.

70) Comm. 1 Pet. 4:12.

71) Comm. 1 Pet. 1:7.

72) Comm. Phil. 3:21.

73) Inst. 3. 9. 6.

통해서 나누어진다. 칼빈에게 있어서 십자가를 지는 삶은 인생의 깊은 고통의 현실만을 강조하는 것이 아니라 그 고통의 의미가 부활의 영광을 통해서 부각 된다는 점에서 칼빈의 십자가 영성은 염세주의적인 인고주의가 아니라 부활의 소망 가운데 낙관주의적 인내의 영성으로 나타나고 있는 것이다.

1. 4. 따름, 실천의 제자도

제네바의 개혁자, 존 칼빈이 마침내 유럽 전체의 종교개혁을 완성하는 위치에 까지 오른 이유는 많이 있겠지만, 그의 신학함의 성격에 있었다. 그에게 신학은 이론적인 것이 아니라, 개인과 사회를 변혁시키는 교화(Edification)에 있었다.⁷⁴⁾ Ronald S. Wallace는 칼빈에게 있어서 그리스도는 “그의 제사장직을 위하여 인간의 마음에 있는 제단(alter)만을 구하지 않으시고 그의 왕직을 위하여 인간의 모든 삶의 중심에 있는 왕좌(throne)를 추구하셨다.”라는 말로 표현하였다.⁷⁵⁾

칼빈의 신학은 사변적(speculative)이지 않고 실제적(practical)이었다.⁷⁶⁾ 칼

74) John H. Leith, *John Calvin, The Christian Life* (New York: Harper & Row, 1984), Intro.

75) Ronald S. Wallace, *Calvin, Geneva, and the Reformation: A Study of Calvin as a Social Reformer, Churchman, Pastor and Theologian* (Edinburgh: Scottish Academic Press, 1988), p. 28.

76) Ibid. 칼빈의 편지 글은 그의 전체 저작물(Calvini Opera)중 11권을 차지한다. 이는 전체 저작 59 중 육분지 일을 차지하는 비율이다. 그의 편지글 중에는 그가 페스트로 죽은 성도의 아들에 대해서 며칠간이나 눈물을 흘렸다는 내용도 있으며, 옥에 갇힌 자들과 순교자들을 향한 애절한 내용이 많다. Richard Stauffer, 「인간 칼빈」, 박건택 편 (서울: 엠마오, 1983), 이 책은 1964년에 나온 책을 번역한 것이다, 또한 그의 설교는 거의 절반 정도가 유실된 것을 제외하고도 전체 중 삼분지 일을 차지한다. Richard Stauffer는 Emile Doumergue, Rodolphe Peter와 동일하게 "개혁자 칼빈을 이해하기 위해서는 설교자 칼빈을 알아야 한다"고 단언한다. Richard Stauffer, 「칼빈과 설교」, 박건택 편 (서울: 나비, 1988), p. 117. 이 두가지만 보아도 그의 실천적인 관심을 알 수 있다. 신칼빈주의자 Abraham Kuyper는 루터와 칼빈은 비교하면서, 루터주의(Lutheranism)라는 말은 일반적으로 사용되지 않지만, 칼빈주의(Calvinism)라는 말은 당대뿐 아니라 오늘날까지도 쓰이고 있다는 점을 지적한다. 이는 칼빈주의가 삶의 체계(Life System 또는 Life and World View, 이 단어는 독일어 Weltanschauung을 James Orr가 번역한 것을 카이퍼가 다시 사용하였다.)로서 자리 잡았기 때문인데, 칼빈의 사상이 개인의 삶과 사회에 변화를 주는 삶의 신학임을 반증해주는 것이다. 칼빈의 사상은 지역적으로는 프랑스에서는 Huguenots, 네델란드에서는 Beggars, 영국에서는 Puritan과 Presbyterians로, 미국에서는 Pilgrim Fathers의 이름으로 퍼져나갔으며, 사상적으로는 정치, 문화, 경제계에 이르기까지 서구 사회를 변혁시키는 중심 원동력이

빈의 신학은 - 특히 삶에 대한 영성 분야는 - 그가 성경을 해석하고, 설교하고, 목양을 하던 삶의 현장과 제네바에서의 개혁자로서 고군분투하던 생활⁷⁷⁾, 유럽 각지에서 모여드는 개혁가들의 지도자 역할을 감당하던 가운데 형성되었다. 그는 진정한 교회의 사람(Church man)이었다. 이 모든 것을 할 수 있었던 원동력은 그의 학문과 실천의 통합, 신학과 삶의 통합적 성격이 답을 준다고 하겠다. 칼빈의 삶 자체가 그 자신의 신학이 어떠한가를 보여주는 증거였다.⁷⁸⁾ 또한 그의 작품 대부분은 실천적인 이유로, 즉 목양적이며 변증적인 목적을 위하여 쓰여졌다.⁷⁹⁾ 많은 이들이 오해하듯 칼빈의 *Opus Magnum*인 기독교강요 역시 조직적 이

되었는데 이는 그의 우주론적인, 현실주의적 영성 때문이라고 평가할 수 있다. Abraham Kuyper, *Lectures on Calvinism* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1931), pp. 9-23, 칼빈이 서구사회에 끼친 광범위한 분야의 영향력에 대하여서는 다음의 책을 참조하라. Cf. W. Stanford Reid, 「칼빈이 서양에 끼친 영향」, 홍치모, 이훈영 역 (서울: 크리스찬다이제스트, 1993)

77) William G. Naphy, *Calvin and the Consolidation of the Genevan Reformation* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2003), 원래 책은 1994년 Manchester University Press에서 나왔다. Naphy는 칼빈이 있었던 제네바 당시의 행정록(Governing bodies), 제네바 시의회(Consistory)록, 재판(criminal court) 기록, 공증문서(notary records)를 연구하여 당시의 치열했던 삶을 복원하였다. 칼빈의 제네바를 향한 영적 정부(spiritual government, Inst. 4. 11. 1.)를 위한 싸움은 일생동안 지속되었는데, 대부분 칼빈의 서간문(편지)을 통해 추론하던 것 이상으로, 칼빈의 의견은 지속적으로 시의회에 묵살되었고, 칼빈은 대립 또는 타협을 통해 자신의 의견을 서서히 관철시켜 나갔음을 보게 된다. 이를 통해 칼빈이 '제네바의 독재자'라는 평가는 사실이 아닌 칼빈 신화(Myth)임이 더욱 분명해졌다. Cf. Ronald S. Wallace, *Calvin, Geneva and the Reformation*, pp. 27-68. 최근 칼빈 시대의 시의회록들(registers)이 새롭게 발굴되어 당시의 상황을 현실적으로 깊게 조명할 수 있게 되었다. 다음의 책을 참고하라. Cf. Robert M. Kingdon, ed., *Registers of the Consistory of Geneva in the Time of Calvin*, trans. M. Wallace McDonald (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co, 2000) 이 책은 1996년 프랑스에서 처음으로 발행한 책을 영역한 것이다.

78) 가장 가까운 위치에 있었던 사람 중의 하나인 Theodore Beza는 칼빈을 헛되게 칭송하지 않겠다는 분명한동기에 대해서 밝힘에도 불구하고 자신이 지켜본 칼빈의 삶을 그리스도인의 아름다운 특성의 최고 본으로 단언하며 칼빈의 전기를 적고 있다. Theodore Beza, "Life of John Calvin," in *Selected Works of John Calvin, Tracts and Letters*, Vol. 1. ed. trans. Henry Beveridge (Grand Rapids: Baker Book House, 1983), pp. xvii-c.

79) 황정욱, "칼빈의 목회," 「칼빈 신학과 목회」, 한국칼빈학회 편 (서울: 대한기독교서회, 1999), p. 261f, 제네바에서 칼빈의 공식적인 활동은 1536년 11월 10일 시의회에 '교회법'(Ordonnances ecclésiastiques)을 제출하는 것으로 시작되었다. 여기서 성만찬에 관한 매주일 시행 방안과, 교회 치리의 중요성과 함께 회중의 시편찬송과 어린이들을 위한 교리문답 교육 등 실제적인 개혁방안을 주장하였다.

라기보다는 교육적이고 실제적인 저서인 것으로 보아야 한다.⁸⁰⁾

칼빈의 은총독력주의가 신자를 게으르게(idle) 한다는 알미니안주의의 비판은 사실상 칼빈 사상의 실재를 알지 못하는 것이다. 칼빈은 하나님의 절대적 은총 아래 신자가 게으를 수 없다고 단적으로 말하고 있다:

“만약 그가 다음과 같이 말해야한다면, 즉 그들 스스로가 그들 마음속에 내주하시는 하나님의 성령을 가지고 있다고 주장하는 것은 충분하지 않는 것이다. 오히려 그들은 그(성령)가 거기 계신 것을 보여주어야 한다. 왜냐하면 그(성령)는 게으르지 않기 때문이다. 그러므로 만약 어떤 사람이 우리에게 하나님의 영이 내주하고 있는지 아닌지를 분간하려면 그는 우리의 행함과 우리 삶을 보아야 한다. 우리의 대화에 따라 그는 우리가 무엇인지 보아야 하며 우리 안에 무엇이 있는지, 우리의 외적 행함이 분명하게 드러나는 것을 판단함으로써 그러할 것이다.....만약 이러한 은혜가 우리 안에 있다면 그것은 앞서 말한 대로 게으를 수가 없는 것이다.”⁸¹⁾

칼빈에 따르면 예수 그리스도의 영인 성령이 게으를 수 없는 것처럼 그리스도의 영 즉 성령이 내주하고 있는 자에게 있어서 게으름을 있을 수가 없는 것이다. 그리스도와의 연합은 결국 신자로 하여금 절대적인 은총을 강조하는 가운데 절대적인 은총을 받은 자로서 또는 그 은총에 합당한 삶을 살 수밖에 없는 인간의 책임을 묻는 근거가 되는 것이다. 그리스도와 연합된 자는 그를 닮아 하나님을 위한 열심과 열망을 가지고 하나님 나라의 일을 하는 자이다. 오늘날 그리스도와의 연합 없는 해방신학적 영성, 그리스도의 십자가에 의존적이지 않은 자유와 해방의 영성은 칼빈의 사상에 자리 잡을 수 없다. 이처럼 칼빈은 그리스도 중심적인 은총독력주의와 실천적 삶을 조화롭게 결합하여 강조한다.

예수 그리스도의 따름은 예수의 영인 성령에 대한 따름으로 칼빈으로 하여금

80) William Bouwsma, *John Calvin, A Sixteenth-Century Portrait* (New York: Oxford University Press, 1988), Cf. Chapter 9, Randall C. Zachman, "What Kind of Book is Calvin's Institutes?" p. 261. Serene Jones(1995), Takeshi Takasaki(1998), Mckee(2001) 역시 동일하게 칼빈의 신학을 목양적으로 본다. Takeshi Takasaki는 칼빈의 신학은 목양적 신학(Pastoral Theology)로 정의 내리고 있는데 그에게 있어서 역시 *unio cum Christo*는 기독교 강요 안에서의 중요 주제(key themes)중 하나이다. Takeshi Takasaki, "Calvin's Theology as Pastoral Theology," in *Reformed Review* 51, No. 3 (Spring 1998): 220-241.

81) Serm. Gal. 5:25. 이탤릭은 논자의 것임.

실천적 삶으로 나아가게 하는데, 이는 개인뿐 아니라 사회의 영역으로 확대된다. 비록 칼빈의 하나님 나라(Kingdom of God)에 대한 관점이 근본적으로 육체적이거나 지상적인 것이 아니라 내적이며 영적인 영혼의 갱신(inward and spiritual renewal of the soul)을 의미하지만, 영혼의 새로워짐으로 시작된 우리의 전체적 갱생(renovation)뿐 아니라 전체 세계로 마침내 확대되는 것이다.⁸²⁾ 따라서 칼빈은 하나님의 말씀을 최우선으로 하여 사회를 변혁하고자 노력하였는데 그의 이러한 노력의 결실은 바로 Geneva였던 것이다.

칼빈의 개혁은 일차적으로는 영적인 차원이었지만, 그것에 머무르지 않고 사회를 개혁하는데 집중하였다. 칼빈의 사상은 종교적인 차원에 머무르지 않고 인간의 사고와 행동 전체에 영향을 끼쳤다. Graham은 이러한 칼빈의 세속영역에서의 혁명적인 활동을 건설적인 혁명가(constructive revolutionary)로 묘사하고 있는데 그것은 악을 근절하기 원하고, 기존의 사회를 파괴함 없이 새로운 시대의 도래를 추구하였기 때문이다.⁸³⁾ 칼빈은 실제로 당시 복음 메시지에 대한 열정만이 아니라 사회적, 정치적, 경제적, 일상적 생활의 변화를 가져오려고 혼신을 다했던 것이다.⁸⁴⁾

82) Comm. Luk. 17:20. Holt는 영성의 4가지 관계에 대해서 말하고 있는데 그에 의하면 영성은 우리와 하나님, 우리와 자아, 우리와 다른 사람들, 우리의 피조물과의 4가지 관계적 범위를 갖는다. 이러한 면에서 칼빈의 영성은 영성의 모든 관계적 범위를 포괄하고 있다. 칼빈의 영성은 하나님과 자아에 대한 바른 관계 뿐 만이 아니라 이웃에 대한 사랑 그리고 피조세계와 생태계에 대한 인간의 책임까지 확대되어 발현되며, 인간과 세계를 총괄적으로 갱생하려는 변혁적 성격을 갖는다. 세상은 하나님 영광이 드러나는 가장 아름다운 극장(*pulcherrimo teatro*)이며 또한 그렇게 되어야 한다. Cf. Bradley P. Holt, 「기독교 영성사」, pp. 37-48.

83) W. Fred Graham, *The Constructive Revolutionary, John Calvin and His Socio-Economic Impact* (Richmond: John Knox Press, 1971), pp. 26, 179, Graham은 칼빈의 혁명은 이러한 면에서 다른 혁명(프랑스 대혁명, 러시아 혁명, 크롬웰 혁명)과 비슷하지만 근본적으로 다른 보수적(conservative) 성격이었다고 바르게 보았다. 그러나 Graham은 Karl Barth와 Van Buren의 의견을 예로 들어 칼빈의 기독교론에서의 인간의 죄와 절망에 대하여 신적 관여(involverment)의 약화를 비판하고 있는데, 이러한 비판에 대해서 Battle는 칼빈의 기독교강요 3권 황금장(*tolerantia crucis*, 현세와 내세의 *sybiosis*)을 예로 들면서 바르게 반박하고 있다. Cf. Ford Lewis Battles, "Review: The Constructive Revolutionary, John Calvin and His Socio-Economic Impact," *Interpretation* 26 (JI 1971): 351-353, Joseph N. Tylenda, "Review: The Constructive Revolutionary, John Calvin and His Socio-Economic Impact," in *Theological Studies* 33 (Je 1972): 343-345.

84) *Ibid.*, pp. 97-156. Graham은 칼빈의 가난한 자들을 위한 구제를 위한 프로그램의 개발(세금)과 직제(집사직) 임명을 위한 노력, 임금을 하나님의 값없는

Biéler가 말하고 있는 것 처럼 칼빈의 경제윤리는 오늘날에도 적용할수 있는 실제성을 갖는다.⁸⁵⁾ 칼빈은 단지 이론적인 제시에 그치지 않았다. 가난한 자들을 위한 칼빈의 관심은 지속적이었다. 일반병원 만이 아니라 가난한 자들을 위한 구빈원(救貧院)을 설립하였으며 1541년의 법령에 따르면 ‘시가 고용한 의사들은 병원을 돌볼 뿐만 아니라 다른 가난한 자들도 돕도록’ 규정해 놓고 있다.⁸⁶⁾ 이후 제네바는 칼빈의 정신에 따라 국가의 유익을 위하여 사치와 사적 지출을 제한하는 사치금지법(lois somptuaires)을 만들었다.⁸⁷⁾ 고리대금을 비판하여 이자율에 대한 신앙적 차원을 강조하였고⁸⁸⁾, 자기가 고용한 노동자들에게 임금을 체불하거나 정

선물로 보는 신학아래 정당한 임금의 지급을 영적인 문제로 본 점, 가난한 자들에게 교육의 혜택을 위해 노력하였고, 종교개혁자들만이 아니라 인문주의자들에게도 만족스러운 학문 활동의 장려로 당시 1200명의 학자들이 있었다는 점을 설명하고 있다. 이러한 개혁은 완전하지는 않았지만 성공을 거두어 칼빈 생전의 제네바는 진정한 Theocracy의 모델이 되었다. 또한 정치에 있어서도 주목할 만하다. 칼빈이 민주주의의 시조인지에 대해서는 학자들의 긍정적인 의견(Winthrop S. Hudson, John T. McNeill)과 부정적인 의견(Mark-Edouard Chenevière)이 대립되고 있지만, 칼빈의 시민정부에 대한 사상은 이양호가 바르게 지적하고 있듯이 후에 권력분립으로 표현된 권력의 상호견제 사상, 후에 민주주의로 표현된 민주정과 귀족정의 혼합정부 사상, 후에 의회 탄핵 소추권으로 표현된 백성의 관리에 대한 저항권등 민주주의의 사상적 요소를 충분하게 발견할 수 있는 것이다. 이양호, 「칼빈, 생애와 사상」(서울: 한국신학연구소, 1997), pp. 238-254.

85) André Biéler, 「칼빈의 경제윤리」, 홍치모 역 (서울: 성광문화사, 1985), pp. 55-62, 104-114, 칼빈은 돈과 재산은 하나님께서 자신의 섭리를 완성시키는데 사용하는 도구들이라고 가르친다. 동시에 하나님의 목적 안에서는 인간이 하나의 개인이 아니라 사회의 발전과 유기적 관련을 맺고 있기에 상품과 용역의 상호교환과 재분배를 통해 상호보완적 삶과 의무적 연대성을 구체적으로 표현해야 하는 것이다. 하나님의 목적에 따르면 부의 순환에는 또 하나의 동기가 있는데 그것은 사랑이다. 칼빈은 구약시대 만나의 재분배를 제시하면서 부의 상호교환을 강조하고 있다. 즉 고후8:15절의 “많이 거둔 자도 남지 아니하고 적게 거둔 자도 모자라지 않게 하라”의 차등화된 평등(a differentiated equality)을 지향하고 있는 것이다. 따라서 칼빈은 부유한 자를 “가난한 자들의 봉사자”(les ministères des pauvres)라고 불렀다. 가난한 자는 하나님의 입장에서 부유한 자의 신앙과 사랑을 시험하기 위해 보냄을 받은 자이다. 인간은 재물의 청지기일 뿐으로 선용해야 할 의무를 갖는다. Biéler는 칼빈을 자본주의의 시조로까지 보도록 만든 베버가 16세기의 정황가운데 있는 칼빈을 18세기의 청교도주의와 혼동함으로 잘못 보았다고 바르게 비판하고 있다.

86) Ibid., p. 70.

87) Ibid., p. 71-72.

88) Ibid., p. 97-104. 그러나 정상적인 이자율이 무엇인지에 대해서 객관적인 규범설정을 만든 것은 아니다. 이자율은 채권자가 그리스도의 자비하심에 감동을 받아 하나님 앞에서 채무자의 입장을 고려하여 결정되어야 함을 강조했다. 이것

당하게 주지 않는 것은 신성모독 죄(un sacrilège)에 해당한다고 강조하였다.⁸⁹⁾ 하나님의 은총이 바로 임금의 표현이기에 이웃에게만이 아니라 하나님께 대한 범 죄로 간주되었던 것이다.

이처럼 칼빈의 개혁과 변혁, 회복의 프로그램은 인간의 전 삶의 영역으로 확대되어 실천적인, 생활적인 영성으로 발전해 나갔다.

2. 칼빈의 생활 영성

2. 1. 종말론적 관점에서의 세상 멸시

칼빈은 신자의 일생을 ‘회개’의 삶으로 정의하면서 이를 ‘거룩한 삶의 법칙’(Rule for holy living)으로 표현하였는데, 이는 신자의 전 삶의 과정을 말하는 것으로 우리가 일반적으로 성화(sanctification)⁹⁰⁾로 부르는 것이다. 칼빈이 말하는 거룩한 삶의 법칙은 세부분으로 나누어진다. 앞에서 말한대로 자기부인(Self-denial)과 육을 죽임(mortification), 그리고 천상적 삶에 대한 묵상(meditating)이 바로 그것이다.⁹¹⁾ 앞의 두 부분인 자기부인과 육을 죽임은 칼빈의 십자가 영성으로 앞서 다루었다. 이제 천상적 삶, 미래적 삶에 대한 묵상은 칼빈의 독특한 면모가 드러나는 부분이라 할 수 있다.

칼빈의 미래의 삶에 대한 묵상(*De meditatione futurae vitae*)이라는 제목은 그의 기독교강요 3권 9장에 나타난다. 이 9장은 Thomas à Kempis의 *De Imitatione Christi*(1427)를 연상케하며 칼빈의 Devotio Moderna와의 관련성을 확실하게 해주는 듯하다. 왜냐하면 칼빈은 Thomas처럼 현세의 삶은 무시하고 내

은 고리대금업자와 정직한 대금업자를 구분한 것이다.

89) André Biéler, 「칼빈의 사회적 휴머니즘」, 박성원 역 (서울: 대한기독교서회, 2003), p. 78.

90) 칼빈은 성화라는 말보다 회개(repentance), 회심(conversion), 중생(regeneration)으로 교호적으로 사용하고 있다. 이때 현재의 좁은 의미의 회개, 회심, 중생의 의미와 다르다는 점을 알아야 한다. 오히려 이 모든 표현은 성화의 의미로 관련되어 사용되었다고 보아야 한다.

91) Comm. Acts. 20:21, CO 48:463. "*Ergo poenitentiae doctrina pie vivendi regulam continet, nostri abnegationem, carnis nostrae mortificationem vitaeque coelestis meditationem exigit.*"

세의 삶을 바라보라고 권면하기 때문이다.⁹²⁾ 무시 정도가 아니라 “철저하게 경멸하고 싫어하는 것이 마땅할 정도”⁹³⁾로 나아가야 하며, “죽음을 향하여 강한 열정을 가지며 그것을 계속해서 목상”⁹⁴⁾하여야 한다. 왜냐하면 인간 영혼은 “하늘의 영원한 복락을 사모하고 그것을 얻기 위해서 애쓰기를 원하지만”, “인간의 영혼 자체가 육체의 온갖 유혹거리에 걸려서 이 땅에서 찾는 행복에 매달리고 있기”⁹⁵⁾ 때문이다. “이 세상의 애착을 끊어버리기(*detrahitur*)전까지 절대로 장차 오는 내세의 삶에 진지하게 마음을 쏟고 그 삶을 사모하고 동경하지”⁹⁶⁾ 않으므로 주님은 “이 세상의 삶의 온갖 비참한 상태를 증거로 제시”⁹⁷⁾함으로 “십자가의 연단을 통해 올바르게 전진하게 함으로”⁹⁸⁾, “오직 눈을 들어 하늘을 우러러보면서 하늘의 면류관을 기대”⁹⁹⁾하게 하시는 것이다. 칼빈은 이 세상은 항구적으로 나빠져 가기 때문에(*gradually degenerate*)¹⁰⁰⁾ 이 세상의 삶에서 구할 것은 “오직 투쟁(분투)”¹⁰¹⁾ 밖에 없다고 결론을 맺는다. 이는 Thomas가 그리스도를 닮는 것과 세상 경멸(*contemptio mundi*)을 관련지어 강조하는 것과 마찬가지로이다.¹⁰²⁾ 계속해서 칼빈은 세상에 대한 태도는 중립(*medium*) 또는 중간지대는 없다고 강조한다. 그것은 “세상을 무가치하게 보던지(*vilesat: contemptio mundi*), 세상을 무

92) Inst. 3. 9. 1.

93) Inst. 3. 9. 4.

94) Ibid.

95) Ibid.

96) Ibid.

97) Ibid., 여기서 칼빈은 전쟁, 소요, 약탈, 추방, 가뭄이나 기근, 배우자의 외도, 자녀의 악행, 가족을 잃는 슬픔, 질병과 위기 등을 열거하고 있다. 이 모든 것들은 사실 칼빈의 생전에 그가 거의 직간접적으로 경험한 것들이라 할 수 있다. 칼빈의 경건은 그의 치열했던 실제 삶의 현장에서의 고백이 아닐 수 없다.

98) Ibid.

99) Ibid.

100) Comm. Gen. 2:2, Cf. David Foxgrover, "Calvin as a Reformer: Christ's Standard-Bearer," pp. 183-186.

101) Inst. 3. 9. 4.

102) Thomas à Kempis(1427)의 *De Imitatione Christi*의 원 제목은 "그리스도를 닮는 것과 무가치한 모든 세상을 경멸하는 것에 대하여"(*De Imitatione Christi et contemptu omnium vanitatum mundi*)이다. 여기서 '그리스도 모방'은 '세상 경멸'과 직접적인 절대적 관계에 놓여 있다.

절제하게 사랑하여(*intemerato amore: amore mundi*) 거기에 노예가 되던지”¹⁰³⁾ 들 중의 하나의 상태에 머무는 것이다. 인간은 심지어 환란을 당해도, 타인의 죽음을 보아도 쉽게 “죽을 운명 그 자체까지도 망각해 버린다.”¹⁰⁴⁾ 따라서 “가능한 모든 상황을 실제로 경험함으로써 이 세상의 삶의 비참함을 정말로 믿고 깨닫게 되는 일이 다른 무엇보다 가장 중요한 일”¹⁰⁵⁾이다.

그러나 칼빈은 Thomas에게 없는 특징을 보여주고 있는데 그것은 칼빈이 만물의 유익한 용도를 통해 삶의 기쁨과 즐거움을 긍정한다는 점이다. 그것은 그의 후기작품으로 갈수록 점차 강조되어 지고 있다.¹⁰⁶⁾

2. 2. 만물의 유익한 용도와 세상 긍정

칼빈이 기독교강요 3권 6-9장 이전까지는 Monk같다가 10장에서 칼빈은 분명하게 달라진다는 Battles의 평가¹⁰⁷⁾는 의미심장하지만 사실 정확한 말은 아니다. 이미 칼빈의 사상은 10장 이전부터 *Devotio Moderna*의 염세주의를 넘어선다. 3권 9장 3절에 이르면 칼빈은 분명한 어조로 이야기 한다:

“신자가 이 땅의 삶에 대해서 무시하는 훈련을 해 나가야 하지만, 그렇다고 해서 인생 자체에 대해서 일종의 혐오감을 갖는다던가 하나님께 불평해서는 안된다.”¹⁰⁸⁾

자기부인(*self-denial*) 역시 자신의 옛 본성에 대한 부인을 의미하는 것이며, 죄악된 자신에 대한 증오를 의미하는 것이지 자아 자체에 대한 부정이나, 자아 정

103) Inst. 3. 9. 2, CO 2:524. "*Siquidem inter ista duo nihil medium est: aut vilescat nobis terra oportet, aut intemperato amore sui victos nos detineat.*"

104) Ibid. "*Memento Mori*", 즉 "Remember, Fate of Death."를 말한다.

105) Ibid.

106) Heiko A. Oberman, "The Pursuit of Happiness," in *Humanity and Divinity in Renaissance and Reformation: Essays in honor of Charles Trinkaus*, ed. John W. O'Malley, Thomas M. Izbicki and Gerald Christianson (Leiden: E.J. Brill, 1993), pp. 272-273.

107) Ford Lewis Battles, *Interpreting John Calvin*, p. 299.

108) Inst. 3. 9. 3.

체성을 탈피하라는 것은 아니다. 따라서 이 땅에서의 죄를 지을 수밖에 없는 삶을 제외하고는 "이 땅의 삶을 혐오하거나 증오해서는 안된다."¹⁰⁹⁾ 이 땅은 “초소 (*statio*)”¹¹⁰⁾와도 같은 것이므로 주님께서 부르실 때까지 “살던지 죽던지”¹¹¹⁾ 순종해야 한다.

또한 이 땅에서의 삶은 하나님의 축복으로 하나님의 은택을 향해 신자는 감사해야 한다. 감사해야 할 이유는 다음과 같다.

첫째로, 이 땅에서의 삶의 축복은 하나님의 선하심과 자비하심을, 그리고 아버지 되심을 드러내는 증거들이다. 칼빈은 성경의 증거 다음으로 ‘자연’이 그 예라고 말한다. “하나님은 우리를 자연의 빛 가운데 놓으셨고, 자연을 사용하도록 허락하셨으며, 자연을 보존하는데 필요한 모든 수단들을 우리에게 베풀어주셨기 때문이다.”¹¹²⁾

둘째로, “이 땅의 삶은 하늘나라의 영광을 준비하는 과정”으로 먼저 이 땅에서 싸우도록 하시고 면류관을 얻게 하셨다.

셋째로, 이 땅에서 하나님의 선하심을 맛보는 일은 “완전히 드러날 그 때를 사모하고 소망을 갖도록”¹¹³⁾ 하기 위함이다.

칼빈은 극단적인 삶의 태도를 두 가지로 보고 있다. 하나는 “하나님 말씀보다 도를 지나친” 금욕주의로서 “지나치게 엄격함”으로 “양심에 족쇄”를 채우는 삶의 태도이다.¹¹⁴⁾ 이 태도는 이 땅에서는 “필수적인” 것만을 사용해야 한다는 교훈이 중심이 된다. 또 하나의 극단은 “무절제와 방종”을 통한 탐욕주의다.¹¹⁵⁾ 칼빈은 이 양자는 극단적인 사고이며, 양심은 자유롭지만 성경의 교훈은 일반적인 규범을 제시하고 있다고 권면한다.

특별히 눈여겨볼 것은 칼빈은 먼저 만물은 “필수적인”(necessitas) 용도 외에도 “유익한 용도”(decorum : beauty, hilaritati : cheerfulness)가 있음을 말한

109) Inst. 3. 9. 4.

110) Ibid.

111) Inst. 3. 9. 4, 빌1:20-24, 롬 14:8.

112) Inst. 3. 9. 3.

113) Ibid.

114) Inst. 3. 10. 1.

115) Ibid. Niesel은 칼빈이 이 세상에 대해서 optimism과 pessimism 모두를 부정하는 것으로 보았다. Wilhelm Niesel, *The Theology of Calvin*, p. 151.

다.¹¹⁶⁾ 그것은 만물 하나님이 은혜로 베풀어진 것이며, '만드신 목적'을 생각할 때 분명하게 드러나게 된다. 의복의 경우 필수적인 용도 외에도 아름다움과 정숙함을 충족시키고자 하는 것이며, 특히 꽃의 경우를 볼 때 아름다움과 향기를 통해 즐기도록 하셨다는 것이다.

“주님은 많은 물건들에게 필수적인 용도와는 상관이 없는 다른 특별한 가치를 주셔서 우리로 하여금 그것들을 즐기게 하셨다.”¹¹⁷⁾ 사실 세상은 하나님의 가장 아름다운 극장(*pulcherrimo teatro*)이다.¹¹⁸⁾ 따라서 칼빈은 사물의 필수적인 용도만을 인정하는 태도를 "과도하게 까다로운"(*impedio austeriores*) 것이라고 비판한다.¹¹⁹⁾

칼빈 금욕이나 금식(fasting)의 유익을 인정한다.¹²⁰⁾ 그러나 과도할 경우 그러한 태도는 성경보다도 지나친 것으로, 비현실적이라고 비판한다. 여기서 칼빈은 수도원 영성이 하나의 극단임을 분명하게 말하고 있다. 수도원 영성은 사물의 필수적인 용도만을 인정하며 나머지의 것을 죄악시하는 태도를 근본으로 하고 있는 것이다. 반면에 칼빈은 육체의 방종(*intemperies*)의 위험을 지적하고, 지나친 자유에 대하여서는 성경이 합법적으로 사용할 수 있는 일반적인 원리를 가르쳐 주고 있기에 그것들에 준해서 제한(*limitandus*)하지 않으면 안된다고 강조하고 있다.¹²¹⁾

따라서 양 극단을 피하며 몇 가지 원칙을 통해 성경적인 합당한 태도를 제시한다.¹²²⁾

첫째는, 천상적 불멸을 묵상함(*caelestis immortalitatis meditatione*)으로 이 세상과 세상의 물건에 대한 초연함을 가져야 한다.(고전7:29, 31)

116) Inst. 3. 10. 2.

117) Ibid.

118) Inst. 1. 14. 20, OS 3:170.

119) Inst. 3. 10. 1.

120) André Biéler, 「칼빈의 사회적 휴머니즘」, pp. 61-62. 칼빈의 금욕주의는 매우 독특하다. 중세기의 금욕주의는 금욕을 통해 인간은 구원에 필요한 공로를 획득할 수 있다는 공로주의로 나아갔다. 그러나 칼빈의 경우 구원 이후에 그리스도와 연합함으로 새로운 삶이 인간에게 삶 전체를 포괄하는 훈련을 요구한다. 이러한 금욕주의는 구원의 결과이지 구원의 전제조건이 아니다. 따라서 금욕주의는 성화의 결과라 말할 수 있다.

121) Ibid.

122) Inst. 3. 10. 4-5.

둘째는, 빈곤한 상태를 참을성있게(*patienter*) 견디는 법을 배워야하며, 거짓 없는 경건을 추구하는데 열심을 내어야 한다.(빌4:12)

셋째는, 하나님의 자비에 의해 주어진 것을 각자 사용한 모든 일에 대하여 마지막 날의 하나님 앞에서의 결산서(*dispensare*)를 생각하라는 것이다.(눅16:2)

따라서 사물의 사용에 대한 “금욕(*abstinentiam*)와 절제(*sobrietatem*)과 검소함(*frugalitatem*)과 적절함(*modestiam*)¹²³⁾”은 “현세의 삶을 멸시하며, 천국에서 누릴 그 영원한 삶을 목상함”¹²⁴⁾으로 나온다. 이러한 균형은 각자 다른 삶의 양태를 인식하고 순종하는 “소명”¹²⁵⁾의 삶을 통해 나타나는데 이는 주님이 “지정해 주신 일종의 초소(*statio*)”¹²⁶⁾이므로 적절한 한계와 의무를 갖게 된다.

2. 3. 세상 속의 수도사

칼빈은 수도원 영성에 대해서 무조건 비판만을 하는 것은 아니다. 칼빈은 고대 수도원 생활의 좋은 점을 어거스틴의 글을 요약하여 설명하면서 기꺼이 인정하고 있다.¹²⁷⁾ 그러나 칼빈은 앞에서 긍정적으로 언급한 어거스틴 시대의 초기 수도원생활 역시 좋지 않은 점이 있다고 말하고 있다.¹²⁸⁾

123) Inst. 3. 10. 5. 특히 여기서 적절함(*modestiam*)은 칼빈이 추구하는 균형의 축이라 할 수 있다. 적절함은 다른 곳에서는 “창조 질서에 맞는”, “본 목적에 부합한” 등의 의미로 사용되고 있다. 이러한 균형잡힌 사고로의 경향성은 칼빈의 중용(Moderation) 사상으로서 일반적인 그의 신학적 사고 방식으로 언급되고 있다.(Bauke, Battles, Niesel, Mckim)

124) Inst. 3. 10. 4.

125) Inst. 3. 10. 6.

126) Ibid. 칼빈은 소명(calling)을 질서(ordo)에 연결지어 생각한다. 칼빈은 자신의 적절한 영역과 한계(limit)안에서 자신에게 주어진 일에 최선을 다하는 것이 소명에 따르는 순종의 삶이라고 설명한다. 이러한 소명은 사회적 질서를 유지시키며 우주적 질서(cosmic order)에 따르는 삶이다. “각 개인의 삶의 방식은 따라서 주께서 정해주신 궤말(post)과 같은 것으로, 우리는 불확실함 가운데 방황하는 일 없이 자신의 전 생애를 보내게 되는 것이다.” William J. Bouwsma, *John Calvin. A Sixteenth-Century Portrait*, p. 74.

127) Inst. 4. 13. 9, Dennis E. Tamburello, *Union with Christ*, p. 94.

128) Inst. 4. 13. 16. Battles는 이 점은 칼빈이 어거스틴의 견해를 비판한 매우 드문 예에 속한다고 말한다. 어거스틴의 수도원적 경향성은 참회록에 나오는대로 그의 Ostia의 신비체험 이후일 것이다. 그러나 어거스틴의 생애는 그러한 수도원적 경향성과 먼 현실적 영성을 보여주고 있다. 어거스틴의 생애처럼 칼빈의 은둔적 경향성은 그가 제네바의 개혁자가 된 이후 전혀 보이지 않게 되었다.

“분명히 고대 수도사들의 외적인 엄격한 수행이 미신적이 아니었음을 나는 인정한다. 그러나 그들이 알맞은 정도를 넘어, ‘의식’과 ‘나쁜 열심’(κακοζηλιαν)도 있었다....사람들과의 교제에서 따로 떨어져 명상에 잠기는 것은 아름다운 일이다. 그러나 마치 인류에 대한 증오처럼 광야와 고독 속으로 도피하여, 주께서 우리 모든 사람에게 무엇보다도 먼저 명하신 의무, 즉 서로 돕는 일을 포기하는 것은 그리스도인의 온유함의 일부는 아닌 것이다.”¹²⁹⁾

그리고 칼빈은 당시의 수도원주의를 그의 시대에 있어서 복음에 대한 가증한 왜곡으로 여기고 본격적으로 비판하고 있다. 특별히 수도사들이 갖고 있던 특별의식에 대한 비판이 주를 이루고 있다:

"현재 우리의 시대에 수도사들은 그들의 신성한 최고의 부분을 나타함에서 발견하고 있다. 만약 당신이 그들의 명상적인 삶(*contemplativa vita*)에 놓여있는 게으름을 치워버리면 그들에게서 천사 가까이에 있고 다른 모든 사람보다 월등하다는 그들의 자랑만 있게 될 것이다."¹³⁰⁾

"이 구절에 대한 적용을 찾는다면 우리는 수도사들보다 더 나을 것을 원해서는 안 된다. 왜냐하면 그들은 모두 완전히 불결한 당나귀들이기 때문인데, 그런데도 그들의 긴소매 옷과 후드 때문에 그들은 학식있는 사람의 명성을 갖고 있다..... 수도사들의 지나친 거만한 자만은 다음의 사실로 연결되는데 그들이 그들 자신에 의해 그들을 알 수 있으며 그들의 수도원들은 단지 야만주의의 장소이며 그것은 장님의 나라에서는 한 눈 가진 사람이 왕이 되는 이치라, 놀랄 필요도 없다."¹³¹⁾

그런데 여기서 주의할 점은 칼빈이 수도사들에 대한 비판을 열거하고 있지만, 그의 관심은 그 자신이 말하는 대로 수도사들의 인품에 대한 것이 아니라 수도원 제도에 대해 주로 말하고 있으며, 몇몇의 악덕의 사례에 대한 관심이 아니라 그 자체의 삶의 방식으로부터 분리할 수 없는 원인에 대해서 말하고 있다는 점이다.¹³²⁾ 이외에도 칼빈은 인간의 완전은 그의 소유물 전체를 버리는데 있다고 생각하는 자발적인 청빈사상에 대해서도 비판한다. 사랑 없는 청빈은 무의미하다는

129) Inst. 4. 13. 16.

130) Inst. 4. 13. 10, OS 5:247.

131) Comm. 2 Cor. 10:12, "measuring themselves by themselves"

132) Inst. 4. 13. 15.

것이다.¹³³⁾

칼빈의 수도원제도에 대한 비판의 가장 핵심은 바로 이 제도가 갖고 있는 이중적인 잣대에 있다. 즉 그들, 수도사들은 다른 그리스도인들보다 더 나은(better) 삶을 추구하며 높은(higher) 소명을 갖는다는 일반적인 수도원주의를 비판하고 있는 것이다. 칼빈은 이를 '이중적 그리스도교'(duplicem Christianism: double Christianity)라고 표현하였다.¹³⁴⁾ 결국 수도원제도는 분파적(schismatic) 성격을 갖고있으며 이중 세레나 사적인 성례전의 집행을 통해서 결국 분리파의 집회소(conventicle of schismatic)가 되었다고 말하고 있다.¹³⁵⁾

이점에 대해서는 중세시대의 수도원사상을 이해할 필요가 있다. 13세기 Thomas Aquinas에 의하면 수도원 생활은 완전의 상태로 묘사된다.¹³⁶⁾ 물론 모든 수도사들이 완전하다는 것은 아니지만, 그들이 사랑 안에서 완전을 위하여 추구하는 서원에 의한 의무아래 그들 자신을 둘 때 그러하다는 것이다. 따라서 영구적인 서원과 의무에 의해 수도사는 세속적인 신부나 평신도와 구분되는 것이다.¹³⁷⁾ 수도사는 완전을 위한 유일한 길은 아니지만, 좋은 길인 것이다. 이러한 가운데 Aquinas는 교훈(precept)과 권고(counsels)를 구분하였다. 영구적인 청빈(마19:21, *perpetuae paupertatis*)이나, 영구적인 순결(마19:12, *perpetuae castitatis*)을 위한 권고들은 모든 사람들을 위한 것은 아니라는 것이다.¹³⁸⁾ 당시 서원을 하였던 수도사들은 두 번째 세례를 받았다. 모든 그리스도인들은 세례를 통해 죄에 대해 죽는 대신 서원을 한 수도사들은 죄에 대해서만 아니라 세상에 대해서도 죽는다는 의미였다.¹³⁹⁾

133) Inst. 4. 13. 13.

134) Inst. 4. 13. 14, OS 5:251.

135) Ibid.

136) David Steinmetz, *Calvin in Context* (Oxford: Oxford University Press, 1995), p. 188.

137) Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, ed. Thomas Gilby, 60 vols (NY: McGraw-Hill Book Company: 1973), 2a2ae, Q.184, a.4. 이하 ST로 표기. 수도사는 영구적인 서원(vows)에 의해 그러한 대신 주교(bishops)들은 그들의 영구적인 영혼들에 대한 치유(cure)를 위하여 지상에서 완전한 상태로 보았다. 주교들은 다른 사람들을 완전으로 이끄는 자들이기에 그러하다는 것이다. Cf. David Steinmetz, *Calvin in Context*, p. 195.

138) Thomas Aquinas, ST. 1a2ae, Q.108, a.4.

139) David Steinmetz, *Calvin in Context*, p. 189.

이러한 배경아래 칼빈은 수도사들이 자신을 다른 신자들과 구분시키는 태도는 주로 ‘권고’와 ‘명령’에 대한 혼동에서 비롯된 것으로, 사실 복음적 권고라고 일컬어지는 것은 만인에게 주어진 명령임을 분명히 하고 있다. 역으로 어떤 것은 단지 권고임에도 명령으로 가르치는 오류를 범하고 있는 것이다.¹⁴⁰⁾ 하나님의 부르심은 모든 사람들에게 공통으로 해당된다는 것이다. 칼빈의 수도원주의에 대한 이러한 비판은 그의 영성이 모든 그리스도인들에게 동일하게 적용되는 보편성을 갖는 것을 의미한다.

칼빈은 제도에 있어서는 에라스무스처럼 부정도 긍정도 하지 않는 수준을 넘어서 수도원제도 자체를 거부한다. 에라스무스가 수도원과 세상과의 차이를 없애고 일상생활의 영성을 회복하려고 노력하였다고 한다면 칼빈은 더 나아가 수도사와 신자간의 영적 신분의 차이를 없애고 모든 신자들의 보편적인 영성을 부르짖었던 것이다. 그리고 제도적인(intuitional) 차원에서의 구별됨이 아니라 영적(spiritual) 구별됨이 진정한 신자의 표지임을 확인하였던 것이다. 그러나 동시에 사상에 있어서는 에라스무스와 동일하게 수도원제도는 경건이 아니며, 오히려 모든 신자가 세상 속에서의 수도사가 될 것을 추구한다. 칼빈에게 있어서도 순전한 신자가 다름 아닌 진정한 수도사(*purus christianus, verus monachus*)¹⁴¹⁾인 것이다. 세상 속에 속해있지만 세상과 구별된 사람으로서 세상에 영향을 끼치는 그리스도인이야말로 진정한 수도사인 것이다. 사회적인 삶을 통해 영향을 끼치는 삶이야말로 바로 그리스도가 보여준 모범인 것이다.¹⁴²⁾

140) Inst. 4. 13. 12. Steinmetz는 칼빈과 Jean Gerson(1429)과 John Pupper of Goch(1475)의 사상을 비교하면서 이들이 점차적으로 Aquinas의 중세적 이해로부터 탈피하고 있음을 보여주면서 칼빈에 이르는 변천을 보여주고 있다. 그러나 칼빈과의 직접적인 관련성을 언급하고 있지는 않다. David Steinmetz, *Calvin in Context*, pp. 189-192.

141) Heiko A. Oberman, "Die Gelehrten die Verkehrten: Popular Response to Learned Culture in the Renaissance and Reformation," in *The Impact of the Reformation* (Grand Rapids: Eerdmans, 1994), pp. 208-209.

142) Susan E. Schreiner, *The Theater of His Glory : Nature and the Natural Order in the Thought of John Calvin* (Durham: The Labyrinth Press, 1991), pp. 82-87. 칼빈은 이러한 면에서 재세례파의 완전주의(otherworldly perfectionism)와 분리주의(separatism)를 사회적 삶에 심각한 위협으로 보았다. 칼빈에게 있어서 영혼과 육체, 이생과 내생, 그리스도의 영적 왕국과 시민 정부는 완전히 구분되지만, 대립적인 것(antithetical)이 아니다. 따라서 칼빈은 이 세상에 대한 현실주의(realism: 재세례파의 optimistic vision에 비해서 pessimistic하다.)와 함께 무질서와 탐욕에 대항하는 하나님의 질서에 대한 보존주의(conservatism)야말로 그리스도인의 참된 경건으로 생각하였다.

2. 4. 종말론적 현실주의

Niesel은 칼빈이 십자가를 지는 삶은 내세적인 삶에로의 추구를 포함하는 것으로 이 양자는 서로 떨어질 수 없을 정도로 결합되어 있는 것으로 보았다고 주장한다.¹⁴³⁾ 첫째로, 십자가의 현실을 통해 영원을 바라보게 되는 것이며, 둘째로, 미래의 생을 생각하며 십자가의 고통이 가벼워진다는 점에서 그러하다는 것이다. 따라서 칼빈에게서 이 땅에서의 신자의 삶에 대한 *meditatio*는 종말론적인 관점이 두드러진다.

칼빈에게 있어서는 천상적 삶에 대한 묵상(*meditatio coelestia vitae*)는 결국 미래의 삶에 대한 묵상(*meditatio futurae vitae*)과 동일한 것이다. 그리스도인의 삶은 죽음 뒤에 오는 완성과 성취를 향해 분투하는 것이다.¹⁴⁴⁾ 칼빈은 “신자에게 하늘은 본향이고 이 땅은 우리가 사로잡혀 있는 유배지”이며, “육체에서 벗어나는 것이 충만한 자유”를 얻는 것이며 바로 “육체는 감옥”이다 라고 말한다.¹⁴⁵⁾ 그리고 죽음에 대한 두려움을 극복해야하는데 이는 “건고하며 완전하며 썩지 않고 아름다운 하늘의 영광 가운데 있는 것으로 새로움을 입게 됨을 생각”¹⁴⁶⁾함으로 가능한 것이며, 이는 주님의 강림하심을 사모함으로 나아간다. 칼빈에게서 죽음에 대한 멸시(*contemptio mortis*)는 확연하다. 칼빈은 죽음에 대해서 초연할 것을 거듭 언급하며 사도 바울(딤후 4:8, 딤후 2:13)과 키프리아누스의 *On the Mortality*를 그 예로 설명한다. 칼빈은 이 땅에서의 신자의 삶을 단적으로 ‘천국을 향한 순례’(*Peregrinatio*)¹⁴⁷⁾라고 표현하고 있다. 즉 하나님과 상관없이 세상 자체 안에서

143) Willelm Niesel, *The Theology of Calvin*, pp. 149-150.

144) Philip C. Holtrop, 「기독교강요연구 핸드북」, 박희석, 이길상 역 (서울: 크리스찬다이제스트, 1995), p. 224.

145) Inst. 3. 9. 4. 이러한 문구에서 칼빈을 플라톤주의자로 단정할 수는 없다. 칼빈은 덧붙이기를 고후5:6절을 인용하면서 우리가 몸에 거할 때 “주와 따로 있는”점에서 그러하다는 것이다. 또한 이어서 롬 7:24절의 바울의 한탄을 적용시키고 있다. 여기에서 칼빈은 성경적인 관점을 가지고 이교작가의 말들을 단순히 사용하고 있는 것이다.

146) Inst. 3. 9. 5.

147) Inst. 3. 10. 1, OS 4:177; Inst. 3. 7. 3. 여기서 순례란 분명한 목표가 있는 것이다. 즉 구도자로서 진리를 추구하는 것이 아니라 하나님의 영광을 바라보며 주님과 십자가의 길을 통행한다는 것이다. 칼빈은 묵상적(meditative)이지만, 사변적(speculative)이지는 않다.

갖는 가치란 없는 것이다.

신자는 “머리(*capiti*)되신 그리스도의 형상을 입기위하여 도살장으로 끌려가는 양(롬 8:36) 같이 되어야”¹⁴⁸⁾ 하는데, 이는 “하늘을 바라보고”, “의인과 악인의 마지막 결국을 깨달을 때”, “그리스도의 부활의 능력을 바라볼 때”¹⁴⁹⁾ 가능한 것이다. 즉 종말론적인 관점만이 신자에게 유일한 위로(이 세상이 주는 헛된 위로와 대조되는)를 주며, 그리스도를 본받게 하는 것이다.

Niesel 역시 칼빈이 구원적용의 전 교리를 종말론으로 끝맺고 있다고 말하며 칼빈의 종말론을 환기시킨다.¹⁵⁰⁾ 그에 따르면 첫째, 그리스도의 재림이 구원의 완성을 위해 결정적이며, 둘째로, 그리스도와의 교통은 종말에 완성되며, 셋째, 모든 자연계의 변화도 종말에 이루어지며, 넷째, 십자가 지는 것과 죄에 대한 투쟁이 승리로 끝난다는 점을 언급한다. 이는 하나님 나라의 완성(Consummation)에 대한 전통적 개혁과 신학의 강조점이 되었다.

Niesel이 말한대로 칼빈에게 있어서 종말론은 그리스도인의 삶에 있어서 매우 중요한 관점인 것은 사실이다.¹⁵¹⁾ 그러나 칼빈의 종말론은 현재의 삶에 대한 그의 강조와의 균형감이 있는 가운데 논의를 해야 한다. 칼빈의 생활 영성을 단순히 종말론적이라고 하기보다는 종말론적 현실주의(Eschatological Realism)라고 표현해야 한다.¹⁵²⁾ 즉 미래에 대한 소망이 현실의 삶에 대한 의미의 근거가 되는 것이며, 미래에 대한 확실성이 현세의 생활에 대한 진정한 목적을 발견하게 하는 것이다. 따라서 순례자는 방랑자가 아니며 천상을 향해 지금 정진하게 되는

148) Inst. 3. 9. 6.

149) Ibid.

150) Wilhelm Niesel, *The Theology of Calvin*, pp. 128, 149-151.

151) Wilhelm Kolfhaus, *Vom christlichen Leben nach Johannes Calvin* (Neukirchen: Kreis Moers, 1949), p. 542. Kolfhaus는 "종말론적인 관점(eschatologische perspektive)이 없다면, 우리는 그리스도인의 전 삶에 대한 칼빈의 조망을 모두 이해할 수가 없다"고 말한다.

152) Charles A. M. Hall은 Quistorp이 표현한 '성서적 현실주의'(Biblical realism)이라는 말을 긍정하며, 칼빈의 '미래적 삶' 목상은 공허한 신비적 목상을 통해 나온 것이 아니라 현실의 삶을 위한 실제적인 숙려(熟慮: practical calculation)에서 나왔다고 바르게 주장한다. 이것을 논자는 현재의 의미를 종말론적 관점에서 적극적으로 바라보는 관점으로서 '종말론적 현실주의'(Eschatological Realism)라 부르는 것이다. Charles A. M. Hall, *With the Spirit's Sword: The Drama of Spiritual Warfare in the Theology of John Calvin* (Richmond: John Knox Press, 1968), pp. 198-211.

것이며, 현세의 삶의 모습과 상관없이 죽음 뒤의 미래의 의미가 그의 현세의 삶을 의미있게 하는 것이다.

Parker는 칼빈의 ‘미래의 삶에 대한 명상’에서의 명상(Meditation)을 라틴어 *meditatio*에서의 다른 의미로도 생각할 것을 바르게 제안한다. 즉 *meditatio*는 meditation, preparation, practice라는 의미를 갖는다¹⁵³⁾는 것이다. 즉 미래에 대한 준비와 훈련을 하는 현재에 대한 강조점도 동시에 있는 것이다. 칼빈에게 있어서는 묵상은 중세적 의미의 세상에 대한 태도인 멸시와 전혀 다르다. 즉, 멸시(*Contemptio*)는 이 세상에 대한 환멸을 의미하지만, 묵상(*Meditatio*)은 미래의 영생에 대한 열망을 나타내며, 동시에 그러한 미래적 완성은 묵상을 통해서 이 땅에서 우리가 이미 소유한 것을 확인시켜 현재적으로 누리게 하는 차원인 것이다:

“그러므로 우리는 그리스도에 대하여 진실되고 거룩한 생각(a true and holy thinking)을 갖도록 하자. 그것은 우리로 하여금 하늘을 소유하게 하며 우리는 거기서 그를 찬양할 것이며 우리의 마음은 그와 함께 거할 것이다.”¹⁵⁴⁾

묵상은 바로 ‘진실되고 거룩한 생각(*cogitatio*)’으로 종말론적인 동시에 현재적인 경험이자 준비로서 신자에게 필수적인 삶의 양식이다. 사실 칼빈에게서 묵상은 현재나 미래나 시간적인 차원에 초점이 있는 것이 아니라, 이 현세와 천상적 삶과의 질적 차이에 초점을 갖는다. 신자는 현재에서도 천상적 삶과 현세적 삶과의 대조를 통해 이 땅에서도 무엇이 가치있는 삶인지 비교하여 깨닫게 될 뿐 아니라, 이 땅에서는 순례자로서의 삶을 살아가며 천상적 삶으로 우리 마음을 상승시키는 것이다.¹⁵⁵⁾

또한 구원론이라 할 수 있는 제 3권중 종말에 관한 장은 총 25장중 마지막 장(부활)일 뿐이며, 칭의와 성화의 삶에 대한 논의가 주를 이루고 있는 것이다. 이 점이 칼빈과 재세례파와의 종말론의 차이점인 것이다. 따라서 칼빈에게 있어서 종말론적 관점은 현세적 삶과의 유기적 관계 가운데 서술되어 있다고 해야 할 것이다.

칼빈의 내세에 대한 추구는 현세에 대한 멸시와 상관관계로 연결되어 있지만,

153) T. H. L. Parker, *Calvin: An Introduction To His Thought*, p. 92.

154) Comm. Col. 3:1.

155) Inst. 3. 9. 6.

오히려 현실의 삶이 강조되는 차원에서 강조되고 있다. 수도원 영성에서 이 둘은 조화할 수 없는 이질적인 요소들인데 이 점에서 칼빈은 Devotio Moderna의 영성을 뛰어넘고 있다. 그것은 신앙절대주의자(Fideist)로서 현세적 삶을 멸시함(*contemptio mundi*)과 동시에 현세의 삶을 주님의 은총의 가시물로 여기는 삶의 태도와의 조화이다. 이러한 조화는 천상적 삶에 대한 목상을 통하여 현세를 바라볼 때 역으로 강화되며, 현세의 삶을 완전한 구원에 이르는 경유지로 이해함을 통해서 나타나는 것이다. 칼빈의 영성은 이러한 면에서 종말론적 현실주의(Eschatological Realism)의 영성을 보여주고 있다.

VIII. 결 론

칼빈의 영성은 시대를 초월하여 창안된 것이 아니라 칼빈 이전과 칼빈 당대의 영성의 흐름들을 배경으로 하여 창의적으로 종합함으로 나온 것이다. 스콜라 신학과 신비주의, 재세례파, 종교개혁자들의 다양한 신학을 배경으로 칼빈 자신이 갖고 있는 성경관과 정통 교부신학을 통해 비판적으로 거부, 수용함으로 이룩된 것이다. 즉 기계론적인 성례주의 영성, 지성과 체험의 요소가 불균형한 지성주의 영성 및 열광주의, 신비주의 영성, 삶과 괴리된 수도원주의 영성 및 분리주의적 영성을 거부하고, 참된 경건 즉 바른 신지식과 사랑과 경외의 요소를 중심으로 종합하였다.

칼빈은 신비주의를 단호하게 거부한다. 그러나 신앙의 신비적 요소를 강조하고 있는데, 특히 그의 중심 교리(central dogma)인 그리스도와의 신비적 연합(*Unio Mystica*)은 그의 영성의 기초이자 중심에 놓여 있다. 그러나 그리스도와의 연합에만 그치는 것이 아니라 이것을 기초로 하여 그리스도와의 다양한 차원의 관계로 나아가는데 이를 통해 영성의 방향과 내용과 방법론 및 실천을 함께 제시하고 있다.

칼빈에게 있어서 영성은 그리스도를 믿음의 대상으로 바라보는 것을 전제 하에, 인간의 완전함을 보여주는 그리스도를 닮아 가는 즉 *Imitatio Christi*가 중심 개념(core concept)을 갖는다. 이는 펠라기우스적인 윤리주의를 배격하는 동시에 그리스도인의 실천적인 성화의 삶을 강조하는 것이다. 이것을 설명함에 있어서 신자와 그리스도와의 질적 차이를 강조하는 동시에 상호간의 연합에 집중함으로 그리스도는 믿음의 대상일 뿐 아니라 신자의 그리스도를 향한 모방과 성화의 주체임을 제시하고 있다.

따라서 칼빈의 모방론과 영성은 오직 그리스도(*Solus Christus*)를 중심 원리(central principle)로 하는 그리스도 중심적(Christocentric; Christ-centered) 영성이다. 즉 칼빈의 영성은 신비적 연합(*Unio Mystica*)을 중심 교리(central dogma)로 하고, 그리스도 모방론(*Imitatio Christi*)을 주요 개념(core concept)으로 하는 그리스도 중심적(Christocentric) 중심 원리(central Principle)의 영성이다.

칼빈에게 있어서 그리스도에 대한 모방은 신자와 그리스도와의 연합을 통해서만 이루어지는 것으로, 언제나 연합이 모방을 앞서며 연합은 모방의 기초이자 출발점이 된다. 칼빈에게 있어서 모방과 연합은 매우 역동적인 상관관계로 나타나고 있다. 즉 연합되지 않고 모방이 이루어질 수 없기 때문에 모방은 절대적인 은총에 대해 의존적이다. 동시에 연합을 통한 모방이라고 해서 신자의 본받는 노력이 필요 없는 것이 아니라 오히려 완전한 종말론적 연합을 목적으로 부단한 모방이 필요한 것이기 때문에 양자는 상관관계를 갖는다.

모방은 그리스도와의 교통(*communio*)을 통한 그리스도의 선물인 은사를 힘입어 가능하다. 따라서 신자의 노력이 실제적인 효력의 중심이 아니라, 그리스도의 거룩하게 하심과 거룩함에 대한 신자의 열망과 반응을 통해 온전함으로 나아가게 된다. 이 지상에서는 완전한 연합은 가능하지 않지만, 이 지상에서의 그리스도와의 연합은 영적이며, 또한 실제적이다. 연합은 모방자를 주도적으로 모방하게 하며 힘과 능력의 원천으로 작용한다. 연합은 동시에 모방자의 최종 목표가 되어 미래에 대한 소망을 가지고 전진하게 하는 것이다. 연합의 본질은 변함이 없지만, 신자의 모방은 다양한 차원으로 나아가간다. 칼빈의 모방론은 모사(模寫)가 아니라, 창의적인 미메시스(*mimesis*)로 신자를 나아가게 한다.

모방의 주체는 신자의 안에 있는 그리스도로서 신자 안의 내주하심(*Inhabitatio*)은 인간의 수행과 노력에 앞서 주어졌을 뿐 아니라 실제적인 원동력으로 작용한다. 이것은 그리스도가 신자의 완전한 구원을 위하여 계획한 구원의 경륜이다. 즉 그리스도는 성육신하심으로 구속을 이루실 뿐 아니라 신자 안에 내주하심으로 신자로 하여금 그리스도를 닮도록 하셨다. 이를 위해 그리스도는 이 땅에서 모범을 보이심으로 모방을 통해 완전한 연합에 이르도록 하신 것이다.

따라서 그리스도의 내주가 이루어졌다고 해서 신자의 노력과 수행이 무가치한 것이 아니라 역으로 끊임없는 완전한 연합을 위한 모방에 힘써야 한다. 그러나 그러한 노력은 인간의 의지의 자발성에 의한 것이 아니라 그리스도의 내주하심으로 인한 은총의 선물인 거룩함과 그리스도와 함께 사는 실제적 연합에 대한 신자의 열망을 통해 이루어진다. 이러한 열망을 신자로 하여금 그리스도와의 교통을 추구하게 한다. 칼빈에 의하면 그리스도와의 교통은 말씀과 성령을 통해서, 기도를 통해서, 성례를 통해서 실제적이며 영적으로 이루어진다. 결국 연합을 통한 교통의 증진은 신자를 진정한 모방자로 만들게 한다.

진정한 모방자는 세상에서 그리스도와 함께 사는 진정한 실천가이다. 그리스

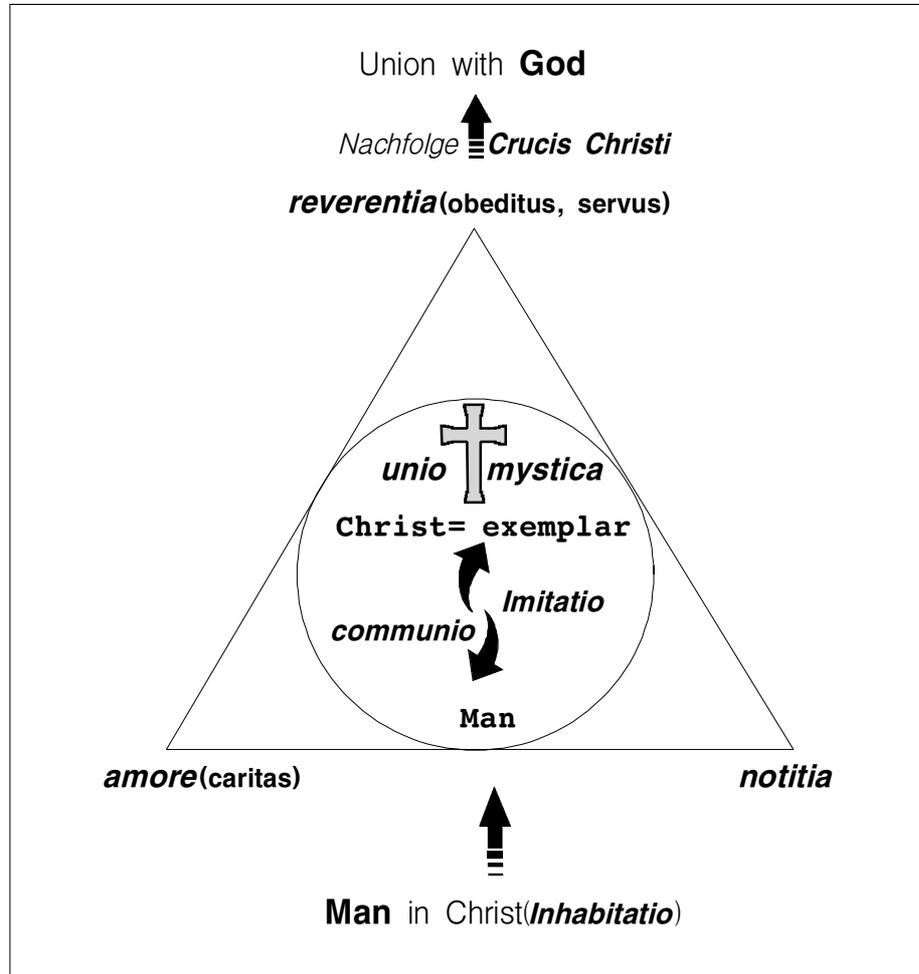
도와 연합을 통해 그리스도인이 된 자는 그리스도의 십자가를 지는 모방의 정점을 지나게 되는데, 그리스도의 십자가는 각자의 다양한 상황을 통해서 자기 십자가를 지는 제자도로 나타난다. 칼빈에 의하면 자기부인(*abnegatio nostri*)이야말로 바로 그리스도인의 삶의 총체(*summa*)이다. 십자가를 지는 삶이란 자기부인의 외면적인 차원을 말한다. 신자는 자기부인을 통해서 자신이 자기의 것이 아니라 하나님의 것임을 고백하는 자인데, 그리스도와의 연합을 통한 그리스도의 내주와 교통의 증거를 발현하게 되는 것이다. 이러한 실천적 삶은 우리가 나아가는 구원의 완성에 있어서 중요한 모방의 증거이며, 마침내 종말에 이르러 그리스도와의 완전한 연합을 통한 그리스도의 형상이 완성될 때까지 모방자로서의 역할을 수행하게 하는 것이다. 최종적인 목적인 완전한 연합을 향하여 이 땅에서 모방을 추구하는 칼빈의 영성을 종말론적 현실주의(*Eschatological Realism*)라 할 수 있다.

칼빈의 영성은 그리스도 중심적 영성을 통해 스콜라신학적인 사변과 신비주의 영성, 수도원주의 영성, 금욕주의 영성을 뛰어넘어 제시하였고, 영성에 있어서의 지성중심과 감성중심의 강조를 적절하게 통합함으로써 프로테스탄트의 영성의 균형을 제시하고 있다. 즉 신비주의나 열광주의를 배격하지만, 참된 경건이 없는 지식 또한 배격한다. 그에게 있어서 신학과 신앙은 먼저 하나님을 향한 경외와 사랑의 마음이 우선되어야 한다. 또한 칼빈은 세속주의를 배격하지만, 진정한 세속의 의미를 천상의 세계를 통해 그려내고 있다. 따라서 신자의 세속적 삶의 영적인 의미를 부각시켰다. 이러한 영성의 제반 모든 설명을 연합과 모방의 상관관계를 중심으로 하여 제시하였다.

칼빈의 영성은 그리스도 중심적(*Christ-centered*)으로, 그의 영성의 중심은 그리스도를 닮아가는(*Imitatio Christi*) 것이 주된 내용이다. 그것은 그리스도와의 연합(*Union with Christ*)을 기초로 하여 출발하고 있는데, 영성의 주체는 그리스도의 내주에 있으며, 영성의 내용은 그리스도의 모범에 있고, 영성의 방법은 그리스도와의 교통에 있으며, 영성의 실천은 그리스도의 십자가를 따르는 삶으로 나타난다. 칼빈은 '오직 그리스도만'(*Solus Christus*)의 원리를 통해 진정한 영성의 목적과 방향, 방법과 실천의 길을 제시하였다.

칼빈의 영성을 다이어그램으로 정리하여 본다면 다음과 같다.

Diagram 2. 칼빈의 영성(**Spirituality**)



그에게 있어서 참된 영성이란 오직 그리스도로 말미암는 것이다:

"...*Totam salutis nostrae summam ac singulas etiam partes videmus in Christo...*"¹⁵⁶) (우리는 우리 구원의 전체 개요와 더 나아가 모든 부분까지도 그리스도 안에서 본다.)

156) Inst. 2. 16. 19, CO 2:385. 그리스도에 대한 목상이 집중적으로 나오는 칼빈의 이 본문은 Battles에 의해 "A Meditation upon Christ"라는 아름다운 Doxology로 편집, 번역되었다. Cf. Ford Lewis Battles, *The Piety of John Calvin*, pp. 174-175.

참고 문헌(Bibliography)

참고문헌(Bibliography)

I . 원자료(Primary Resources)

- à Kempis, Thomas. *Imitation of Christ*. Trans. Leo Sherley Price. London: Penquin Books, 1952.
- _____. *Meditations of the Life of Christ*. Grand Rapids: Baker Book House, 1892.
- Aquinas, Thomas. *Summa Theologiae*. Ed. Thomas Gilby. 60 Vols. NY: McGraw-Hill Book Company, 1973.
- Athanasius. *De incarnatione verbi Dei*. Trans. C.S.M.V. London: A.R. Mowbray & Co, 1963.
- Ignatius of Loyola. *The Spiritual Exercises*. Trans. L. Puhl. Westminster, 1951.
- Calvin, John, *Commentaries of John Calvin*. Trans. John Owen. et al. 46 Vols. Edinburgh: The Calvin Translation Society. 1843-55. Reprint, 22 Vols. Grand Rapids: Eerdmans, 1979.
- _____. *Ioannis Calvini Opera quae supersunt omnia, Corpus Reformatorum*. Ed. Wilhelm Baum, Edward Cunitz, Edward Reuss. 59 Vols. Brunswick: Schwetschke, 1863-1900.
- _____. *Johannis Calvini Opera Selecta*. Ed. Peter Barth, Wilhelm Niesel, 5 Vol. Munich, Germany: Kaiser Verlaq, 1925-52.
- _____. *John Calvin's Golden Booklet of the True Christian Life*. Trans and Ed. Henry J. Van Andel. Grand Rapids: Baker Book House, 1952.
- _____. *Institutes of the Christian Religion*. Trans. Ford Lewis Battles. Ed. John T. McNeill, 2 Vols. Philadelphia: Westminster, 1960.
- _____. *Instruction in Faith*, trans. Paul T. Fuhrmann Philadelphia: Westminster Press, 1949.
- _____. *The Necessity of Reforming the Church* in Selected Works of John Calvin, Tracts and Letters. Vol. I. Trans. Henry Beveridge. Grand Rapids: Baker Book House, 1983 reprint.
- _____. *The Deity of Christ and Other sermons*. Trans. Leroy Nixon. Grand Rapids: Wm B. Eerdmans Publishing Company, 1950.
- _____. *The Commentary on Seneca's De Clementia*. Trans. Ford Lewis Battles, André Malan Hugo. Leiden: The Renaissance Society of America, 1969.

- _____. *Theological Treatises*. Trans. J. K. S. Reid. Philadelphia: Westminster Press, 1954.
- _____. *The Deity of Jesus Christ and Other Sermons*. Ed. Trans. Leroy Nixon. Grand Rapids: Wm B. Eerdmans Publishing Company, 1950.
- _____. *Tracts and Treatises in Defense of the Reformed Faith*. Vol. III. Trans. Henry Beveridge. Grand Rapids: Wm B. Eerdmans Publishing Company, 1958.
- _____. *Treatises against the Anabaptists and against the Libertines*. Trans. Ed. Benjamin Wirt Farley. Grand Rapids: Baker Book House, 1982.
- Erasmus. *Handbook of the Militant Christian*. Trans. John P. Dolan. Notre Dame: Fides Publishers, 1962.
- Luther, Martin. *Bondage of the Will(De Servo Arbitrio)* in Luther's Works. Ed. Trans. Philip S. Watson. 33 of Vol. 56. Philadelphia: Fortress Press, 1972.

II. 참고자료(Secondary Resources)

i. 단행본

(원서)

- Ahlgren, Gillian T. W. "Teresa of Avila." in *The Reformation Theologians*. Ed. Carter Lindberg Oxford: Blackwell Publishers, 2002.
- Aldridge, John William. *The Hermeneutic of Erasmus*. Richmond: John Knox Press, 1966.
- Aristoteles. *Poetics*. Trans. Stephen Halliwell. Cambridge: Harvard University Press, 1995.
- Armstrong, B. G. "The Nature and Structure of Calvin's Thought According to the Institutes: Another Look," in *John Calvin's Institutes His Opus Magnum, Proceeding of the Second South African Congress for Calvin Research*. July 31- August 3, 1984. Potchefstroom : Potchefstroom University for Christian Higher Education, 1986.
- Augustine. *On the Grace of Christ*. Ed. Philip Schaff. Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 1991.
- Bainton, Roland H. *Erasmus of Christendom*. New York: Charles Scribner's Sons, 1969.
- Balke, Willem. *Calvin and the Anabaptist Radicals*. Trans. William Heynen. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1981.
- Barth, Karl. *The Theology of John Calvin*. Trans. Geoffrey W. Bromiley.

- Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1995.
- Barth, Karl. *Church Dogmatics*. IV-3. Ed. G. W. Bromiley & T. F. Torrance. Edinburgh: T. & T. Clark, 1957.
- Battles, Ford Lewis. *The Piety of John Calvin*. Grand Rapids: Baker Book House, 1978.
- _____. Ed. *The Piety of John Calvin, An Anthology Illustrative of the Spirituality of the Reformer*. Grand Rapids: Baker, 1978.
- _____. *An Analysis of the Institutes of John Calvin*. Pittsburgh: Battles, 1972.
- _____. *Interpreting John Calvin*. Grand Rapids: Baker Books, 1996.
- Bavinck, Herman. *Reformed Dogmatics*. Vol. 2. Grand Rapids: Baker Academic, 2004.
- Bedolla, Barbara and Totaro, Dominic. "Ignatian Spirituality." in *Spiritual Traditions for the Contemporary Church*. Ed. Robin Maas and Gabriel O'Donnell, O. P. Nashville: Abingdon Press, 1990.
- Beza, Theodore. "Life of John Calvin." in *Selected Works of John Calvin, Tracts and Letters*. Vol. 1. Ed. Trans. Henry Beveridge. Grand Rapids: Baker Book House, 1983.
- Bloesch, Donald. *Essentials of Evangelical Theology*. vol. 1. San Francisco: Harper & Row, 1978.
- Bonhoeffer, Dietrich. *Nachfolge*. München: Chr. Kaiser, 1937.
- Bouyer, Louis. *A History of Christian Spirituality*. Vol. 1. New York: Desclée Company, 1963.
- Bouwsma, William J. *John Calvin. A Sixteenth-Century Portrait*. New York: Oxford University Press, 1988.
- _____. "The Spirituality of John Calvin." in *Christian Spirituality II: High Middle Age and Reformation*. Ed. Jill Raitt. Vol. 17. New York: Crossroad, 1987.
- _____. "The Quest for the Historical Calvin." in *Archiv Für Reformationsgeschichte*. Jahrgang 77, 1986.
- Braaten, Carl E. and Jenson, Robert W. Ed. *Union with Christ: The New Finnish Interpretation of Luther*. Grand Rapids: Wm B. Eerdmans Publishing Company, 1998.
- Breen, Quirinus. *John Calvin: A Study in French Humanism*. Hamden: Archon Books, 1968.
- Brush, John Woolman. "Lefèvre d'Étaples, Three Phases of His Life and Work." in *Reformation Studies: Essays in Honor of Roland Bainton*. Ed. Franklin H. Littell. Richmond: John Knox, 1962.
- Brunner, Emil. *The Mediator*. Philadelphia: The Westminster Press, 1934.
- Carabine, Deirdre. *The Unknown God, Negative Theology in the Platonic Tradition, Plato to Eriugena*. Louvan: Peeters Press, 1995.
- Chan, Simon. *Spiritual Theology*. Downers Grove: InterVarsity Press, 1998.

- Christiani, Leon. *St. Bernard of Clairvaux*. Trans. M. Angeline Bouchard. Boston: Daughters of ST. Paul, 1977.
- Cottret, Bernard. *Calvin, A Biography*. Trans. M. Wallace McDonald. Grand Rapids: Wm B. Eerdmans, 2000.
- Cousins, Ewert. Ed. *Christian Spirituality : Origins To The Twelfth Century*. New York: The Crossroad Publishing Company, 1985.
- DeMolen, Richard L. *The Spirituality of Erasmus of Rotterdam*. Nieuwkoop: De Graaf Publishers, 1987.
- Dyrness, William A. *Reformed Theology and Visual Culture, The Protestant Imagination from Calvin to Edwards*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Eire, Carlos. *War against the Idols, The Reformation of Worship from Erasmus to Calvin*. New York: Cambridge University Press, 1986.
- Engen, John Van. Ed. *The Classics of Western Spirituality*. New York: Paulist Press, 1988.
- Evans, G. R. *Bernard of Clairvaux*. New York: Oxford University Press, 2000.
- Ferguson, Sinclair B. "The Reformed View." in *Christian Spirituality*, ed. Donald L. Alexander (Downers Grove: InterVarsity Press, 1988)
- Fletcher, Elaine Jessie. *Farel, The Firebrand*. Washington: Review and Herald Publishing Association, 1972.
- Foxgrover, David. "Calvin as a Reformer: Christ's Standard-Bearer." in *Leaders of the Reformation*. ed. Richard L. DeMolen. Selinsgrove: Susquehanna University Press, 1984.
- Gamble, Richard C. "Calvin's Theological Method: Word and Spirit, A Case Study." in *Articles on Calvin and Calvinism: The Organizational Structure of Calvin's Theology*, Ed. Richard C. Gamble. New York: Garland Publishing, Inc, 1992.
- Ganoczy, Alexandre. *The Young Calvin*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1988.
- Gerrish, B. A. *Grace and Gratitude: The Eucharistic Theology of John Calvin*. Minneapolis: Fortress Press, 1993.
- _____. "Theology within the Limits of Piety alone: Schuleiermacher and Calvin's doctrine of God." in *Reformatio Perennis*. Ed. B. A. Gerrish. Pittsburgh: The Pickwick Press, 1981.
- Gilson, Etienne. *The Mystical Theology of Saint Bernard*. Trans. A. H. C. Downes. Kalamazoo: Cistercian Publications, 1990.
- González, Justo L. *A history of Christian Thought*. Nashville: Abingdon Press, 1971.
- Graham, W. Fred. *The Constructive Revolutionary, John Calvin and His Socio-Economic Impact*. Richmond: John Knox Press, 1971.
- Greef, Wulfert De. *The Writings of John Calvin*. Grand Rapids: Baker, 1989.
- _____. "Calvin's Writings." in *The Cambridge Companion to John Calvin*.

- Ed. Donald K. Mckim. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Greschat, Martin. *Martin Bucer, A Reformer and His Times*. Trans. Stephen E. Buckwalter. Louisville: Westminster John Knox Press, 2004.
- Gründler, Otto. "Ingrafting in Christ." in *The Spirituality of Western Christendom*. Michigan: Cistercian Publications, 1976.
- Haas, Guenther H. "Calvin's ethics." in *The Cambridge Companion to John Calvin*. Ed. Donald K. Mckim. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Hageman, Howard G. "Reformed Spirituality." in *Protestant Spiritual Tradition*. Ed. Frank C. Senn. New York: Paulist Press, 1986.
- Hall, Charles A. M. *With the Spirit's Sword: The Drama of Spiritual Warfare in the Theology of John Calvin*. Richmond: John Knox Press, 1968.
- Hall, T. Hartley. "The shape of Reformed Piety." in *Spiritual Traditions for the Contemporary Church*. Ed. Robin Maas and Gabriel O'Donnell. Nashville: Abingdon, 1990.
- Harnack, Adolf. *Outline of the History of Dogma*. Trans. Edwin Knox Mitchell. Boston: Starr King Press, 1957.
- Hardy, Daniel W. "Calvinism and the Visual Arts, A Theological Introduction." in *Seeing Beyond the Word*. Ed. Paul Corby Finney. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1999.
- Heppe, Heinrich. *Reformed Dogmatics*. Trans. G. T. Thomson London: George Allen & Unwin, 1950.
- Hesselink, I. John. *Calvin's First Catechism, A Commentary*. Louisville: Westminster John Knox Press, 1997.
- Heyer, Henri. *Guillaume Farel, An Introduction to His Theology*. Trans. Blair Reynolds. Lewiston: The Edwin Mellen Press, 1990.
- Hughes, Philip Edgcumbe. *Lefèvre: Pioneer of Ecclesiastical Renewal in France*. Grand Rapids: Wm B. Eerdmans Publishing Company, 1984.
- Hyma, Albert. *The Christian Renaissance*. Hamden: Archon Books, 1965.
- Jansen, John Frederick. *Calvin's Doctrine of the Work of Christ*. London: James Clarke & Co: 1956.
- Jones, Cheslyn. Wainwright, Geoffrey. Yarnold, Edward SJ. Ed. *The Study of Spirituality*. Oxford: Oxford University Press, 1986.
- Jones, Serene. *Calvin and the Rhetoric of Piety*. Louisville: Westminster John Knox, 1995.
- Kapic, Kelly M. & Gleason, Randall C. Ed. *The Devoted Life: An Invitation to the Puritan Classics*. Downers Grove: InterVarsity Press, 2004.
- Kim, Jae sung. "Prayer in Calvin's Soteriology." in *Calvinus Praeceptor Ecclesiae*. Ed. Herman J. Selderhuis. Geneva: Librairie Droz S. A, 2004.
- Kingdon, Robert M. Ed. *Registers of the Consistory of Geneva in the Time of*

- Calvin*. Trans. M. Wallace McDonald. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co, 2000.
- Kohls, Ernst W. "The Principle Theological Thoughts in the *Enchiridion Militis Christiani*." in *Essays on the Works of Erasmus*. Ed. Richard L. DeMolen. New Haven: Yale University Press, 1978.
- Kolfhaus, Wilhelm. *Christusgemeinschaft bei Johannes Calvin*. Kr. Moers: Neukirchen, 1939.
- _____. *Vom christlichen Leben nach Johannes Calvin*. Neukirchen: Kreis Moers, 1949.
- Kuyper, Abraham. "Sphere Sovereignty." in *Abraham Kuyper, A Centennial Reader*. Ed. James D. Bratt. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1998.
- _____. *Lectures on Calvinism*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1931.
- Lane, Anthony N. S. *John Calvin, Student of the Church Fathers*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1999.
- Lee, Sou-Young. "Calvin's Understanding of Pietas." in *Calvinus Sincerioris Religionis Vindex: Calvin as Protector of the Purer Religion*. Ed. Wilhelm Neuser and Brian Armstrong. Sixteenth Century Essays and Studies. Kirksville: Sixteenth Century Journal, 1997.
- Leech, Kenneth. *True Prayer: An Invitation to Christian Spirituality*. San Francisco: Harper & Row, 1980.
- Leith, John H. *John Calvin, The Christian Life*. New York: Harper & Row, 1984.
- _____. *John Calvin's Doctrine of the Christian Life*. Louisville: Westminster John Knox Press, 1989.
- Levy, G. R. Ed. *The Myths of Plato*. Hertford: Barnes and Noble INC, 1960.
- Mathison, Keith A. *Given for You: Reclaiming Calvin's Doctrine of the Lord's Supper*. Phillipsburg: P&R Publishing Company, 2002.
- Mccord, James I. and Parker, T. H. L. Ed. *Service in Christ*. Grand Rapids: Wm B. Eerdmans Publishing Company, 1966.
- McDonnell, Kilian. *John Calvin, The Church, and the Eucharist*. Princeton: Princeton University Press, 1967.
- McGrath, Alister E. *Christian Spirituality*. Oxford: Blackwell Publishing, 1999.
- _____. *Justification by Faith*. Grand Rapids: Baker Books, 1985.
- _____. *Luther's theology of the Cross*. Grand Rapids: Baker Books, 1985.
- _____. *Spirituality in an Age of Chance: Rediscovering the Spirit of the Reformers*. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1994.
- _____. *The Intellectual Origins of The European Reformation*. Oxford: Basil Blackwell, 1987.
- McGinn, Bernard. "Introduction." in *Christian Spirituality : Origins To The Twelfth Century*. Ed. Ewert Cousins. New york: The Crossroad

- Publishing Company, 1985.
- Mckee, Elsie Anne. Ed. Trans. *John Calvin, Writings on Pastoral Piety*. New Jersey: Paulist Press, 2001.
- Mckim, Donald K. Ed. *Major Themes in the Reformed Tradition*. Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 1992.
- McNeill, John T. "John Calvin: Doctor Ecclesiae." in *The Heritage of John Calvin*. Ed. John H. Bratt. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1973.
- Meeter, H, Henry. *The basic idea of Calvinism*. Grand Rapids: Baker Book House, 1990. 6 edition.
- Meye, Robert P. "The Imitation of Christ: Means and End of Spiritual Formation." in *The Christian Educator's Handbook on Spiritual Formation*. Ed. Kenneth O. Gangel and James C. Wilhoit. Grand Rapids: Baker Books, 1994.
- Mick, Lawrence E. *Penance, the once and future Sacrament*. Collegeville: The Liturgical Press, 1987.
- Minnema, Theodore. "Calvin's Interpretation of Human Suffering." in *Exploring the Heritage of John Calvin*. Ed. David E. Holwerda. Grand Rapids: Baker Book House, 1976.
- Moeller, Pamela Ann. *Calvin's Doxology, Worship in the 1559 Institutes, with a view to Contemporary Worship Renewal*. Pennsylvania: Pickwick Publications, 1997.
- Morgan, John H. *Catholic Spirituality, A Guide for Protestants*. Bristol: Wyndham Hall Press, 1994.
- Muller, Richard A. *Christ and the Decree*. Durham: The Labyrinth Press, 1986.
- _____. *The Unaccommodated Calvin, Studies in the Foundation of a Theological Tradition*. New York: Oxford University Press, 2000.
- Naphy, William G. *Calvin and the Consolidation of the Genevan Reformation*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2003.
- Nasr, Seyyed Hossein. *Islamic Spirituality, Foundations*. New York: The Crossroad Publishing Company, 1987.
- Neuser, W. H. "The Development of the Institutes 1536 to 1559." in *John Calvin's Institutes His Opus Magnum*, Proceeding of the Second South African Congress for Calvin Research. July 31-August 3, 1984.
- Newman, Martha G. "Contemplative virtue and the Active life of Prelates." in *Bernard of Clairvaux, On Baptism and the Office of Bishops*. Trans. Pauline Matarasso. Kalamazoo: Cistercian Publications, 2004.
- Niesel, Wilhelm. *The Theology of Calvin*. Trans. Harold Knight. Grand Rapids: Baker, 1980.
- _____. *Reformed Symbolics*. Edinburgh: Oliver and Boyd Ltd. 1962.

- O'Mally, John W. "Ignatius of Loyola." in *The Reformation Theologians*. Ed. Carter Lindberg. Oxford: Blackwell Publishers, 2002.
- Oberman, Heiko A. "Die Gelehrten die Verkehrten, Popular Response to Learned Culture in the Renaissance and Reformation." in *The Impact of the Reformation*. Grand Rapids: Eerdmans, 1994.
- _____. "Reformation, Preaching, and Ex Opere Operato." in *Christianity Divided: Protestant and Roman Catholic Theological Issues*. Ed. Daniel J. Callahan, Heiko A. Oberman, and Daniel J. O'hlanlon. S. J. New York: Sheed and Ward, 1961.
- _____. *The Dawn of the Reformation*. Grand Rapids: Wm B. Eerdmans Publishing Company, 1986.
- _____. "The Pursuit of Happiness," in *Humanity and Divinity in Renaissance and Reformation: Essays in honor of Charles Trinkaus*. Ed. John W. O'Malley. Thomas M. Izbicki and Gerald Christianson. Leiden: E. J. Brill. 1993.
- Osterhaven, M. Eugene. *The Spirit of the Reformed Tradition*. Grand Rapids: Willam B. Eerdmans Publishing, 1971.
- Otto, Rudolf. *The Idea of the Holy*. London: Oxford University Press, 1923.
- Ozment, Steven. *Homo Spiritualis, A Comparative Study of the Anthropology of Joanes Tauler, Jean Gerson and Martin Luther in the Context of their Theological Thought*. Leiden: Brill. 1969.
- Parker, T. H. L. *Calvin's Doctrine of the Knowledge of God*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1952.
- _____. *Calvin's Preaching*. Louisville: Westminster John Knox Press, 1992.
- _____. *Calvin: An Introduction To His Thought*. Louisville: Westminster John Knox Press, 1995.
- _____. Ed. *Essays in Christology for Karl Barth*. London: Lutterworth Press, 1956.
- Partee, Charles. *Calvin and Classical Philosophy*. Leiden: Brill, 1977.
- _____. "Calvin's Central Dogma Again." in *Articles on Calvin and Calvinism, The Organizational Structure of Calvin's Theology*. Ed. Richard C. Gamble. New York: Garland Publishing, Inc, 1992.
- Pelikan, Jaroslav. *Jesus Through The Centuries, His Place in the History of Culture*. New Haven: Yale University Press, 1985.
- Plato. "Theaetetus:175." in *Dialogues*. Trans. B. Jowett. London: Oxford University Press, 1892.
- Post, R. R. *The Modern Devotion, Confrontation with Reformation and Humanism*. Leiden: E. J. Brill, 1968.
- Pugh, Jeffrey C. *The Anselmic Shift, Christology and Method in Karl Barth's Theology*. New York: Peter Lang Publishing: 1990.
- Rahner, Karl. *Theological investigations; Penance in the Early Church*. Vol

- XV. Trans. Lionel Swain. New York: Cross Road, 1982.
- Reardon, Bernard M. G. *Religious thought in the Reformation*. London: Longman, 1981.
- Reuter, Karl. *Das Grundverständnis der Theologie Calvins unter Einbeziehung ihrer geschichtlichen Abhängigkeiten*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1963.
- Rice, Howard L. *Reformed Spirituality, An Introduction for Believers*. Louisville: Westminster John Knox Press, 1991.
- Richard, Lucien Joseph. *The Spirituality of John Calvin*. Atlanta: John Knox, 1974.
- Ridderbos, Herman. *Paul, An Outline of His Theology*. Trans. John Richard De Witt. Grand Rapids: Wm B. Eerdmans Publishing, 1975.
- Ross, G. M. "Seneca's Philosophical Influence." in *Seneca*. Ed. C. D. N. Costa. London: Routledge & Kegan Paul, 1974.
- Rummel, Erika. "The Theology of Erasmus." in *The Cambridge Companion to Reformation Theology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Sanneh, Lamin. *Piety and Power, Muslims and Christians in West Africa*. New York: Orbis Books, 1996.
- Schreiner, Susan E. *The Theater of His Glory : Nature and the Natural Order in the Thought of John Calvin*. Durham: The Labyrinth Press, 1991.
- Schuleiermacher, Friedrich. *The Christian Faith*. Ed. H. R. Mackintosh and J. S. Stewart. Edinburgh: T.&T. Clark, 1928.
- Selinger, Susan. *Calvin Against Himself, An Inquiry in Intellectual History*. Hamden: Archon, 1984.
- Spijker, Willem van't. "'Extra Nos' and 'In Nobis' by Calvin in a Pneumatological Light." in *Calvin and the Holy Spirit*. Grand Rapids: Calvin Studies Society, 1989.
- _____. "The Influence of Bucer on Calvin as becomes evident from the Institutes." in *John Calvin's Institutes His Opus Magnum, Proceeding of the Second South African Congress for Calvin Research*. July 31–August 3, 1984. Potchefstroom: Potchefstroom University for Christian Higher Education, 1986.
- Steinmetz, David. *Calvin in Context*. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- Tamburello, Dennis E. *Union with Christ, John Calvin and the Mysticism of St. Bernard*. Louisville: Westminster John Knox Press, 1994.
- Tavard, George H. *The Starting Point of Calvin's Theology*. Grand Rapids: Wm B. Eerdmans Publishing Company, 2000.
- Tielicke, Helmut. *Theological Ethics I*. 3 vol. Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 1966.
- Tinsley, Ernest John. *The Imitation of God in Christ: An essay on the Biblical Basis of Christian Spirituality*. Philadelphia: The

- Westminster Press, 1960.
- Torrance, T. F. *The Hermeneutics of John Calvin*. Edinburgh: Scottish Academic Press, 1988.
- _____. *Kingdom and Church*. edinburgh: Olive & Boyd, 1956.
- _____. Ed. Trans. *The School of Faith, The Catechisms of the Reformed Church*. London: James Clarke & Co, 1959.
- Troeltsch, Ernst. *The Social Teaching of the Christian Churches*. Trans. Olive Wyon. New York: Harper, 1960.
- Tyson, John R. Ed. *Invitation to Christian Spirituality, An Ecumenical Anthology*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- Vauchez, Andre. *The Spirituality of the Medieval West*. Kalamazoo: Cistercian Publications, 1993.
- Wallace, Ronald S. *Calvin's Doctrine of the Christian Life*. Edinburgh: Oliver and Boyd Ltd, 1959.
- _____. *Calvin's Doctrine of the Word and Sacrament*. Edinburgh: Oliver and Boyd Ltd, 1953.
- _____. *Calvin, Geneva, and the Reformation, A Study of Calvin as a Social Reformer, Churchman, Pastor and Theologian*. Edinburgh: Scottish Academic Press, 1988.
- Walker, Willston. *John Calvin*. New York: G. P. Putnam's Sons, 1906.
- Ware, Bruce A. "The Role of Prayer and the Word in the Christian Life According to John Calvin." in *Articles on Calvin and Calvinism*, Vol. 8. Ed. Richard C. Gamble. New York: Garland Publishing, 1992.
- Warfield, B. B. "Calvin's Doctrine of the Knowledge of God." in *Calvin & Calvinism*. Oxford: Oxford University Press, 1931.
- Wendel, François. *Calvin: Origins and Development of His Religious Thought*. Trans. Philip Mairet. New York: Harper and Row, 1963. Reprint, Grand Rapids: Baker, 1997.
- Wills, E. David. *Calvin's Catholic Christology*. Leiden: Brill, 1966.
- Zachman, Randall C. *John Calvin as Teacher, Pastor, and Theologian*. Grand Rapids: Baker Academic, 2006.

(역서)

- Biéler, André, 「칼빈의 사회적 휴머니즘」 박성원 역. 서울: 대한기독교서회, 2003.
- Biéler, André. 「칼빈의 경제윤리」 홍치모 역. 서울: 성광문화사, 1985.
- Buber, Martin. 「인간이란 무엇인가?」 남정길 역. 서울: 대한기독교서회, 1975.
- Cassirer, Ernst. 「인간이란 무엇인가?」 최명관 역. 서울: 전망사, 1979.
- Edwards, Jonathan. 「신앙감정론」 정성욱 역. 서울: 부흥과 개혁사, 2005.
- Foster, Richard J. and Griffin, Emillie. Ed. 「영성 고전 산책」 방성규 역. 서울: 도서출판 두란노, 2002.

- Gillham, Bill. 「자연적 영성」 유상훈 역. 서울: 도서출판 NCD, 2001.
- Holtrop, Philip C. 「기독교강요연구 핸드북」 박희석, 이길상 역. 서울: 크리스찬 다이제스트, 1995.
- Holt, Bradley P. 「기독교 영성사」 엄성욱 역. 서울: 도서출판 은성, 1993.
- Hoekema, Anthony A. 「개혁주의 인간론」 류호준 역. 서울: 기독교문서선교회, 1990.
- Rahner, Karl. 「영성신학논총」 정대식 역. 서울: 카톨릭출판사, 1983.
- Reid, W. Stanford. 「칼빈이 서양에 끼친 영향」 홍치모, 이훈영 역. 서울: 크리스찬다이제스트, 1993.
- Stauffer, Richard. 「칼빈과 설교」 박건택 편. 서울: 나비, 1988.
- _____. 「인간 칼빈」 박건택 역. 서울: 엠마오, 1983.
- Stevens, R. Paul. 「현대인을 위한 생활 영성」 박영민 역. 서울: 한국기독교학생회 출판부, 1993.
- Willard, Dallas. 「영성훈련」 엄성욱 역. 서울: 도서출판 은성, 1993.

(한서)

- 김경재. 「영성 신학 서설」 서울: 대한기독교출판사, 1985.
- 김광열. 「그리스도 안에 있는 구원과 성화」 서울: 총신대학출판부, 2000.
- 김근진. 「성령운동과 한국교회」 서울: 연세대출판부, 1985.
- 김길성. 「개혁신앙과 교회」 서울: 총신대출판부, 2002.
- 김길성. 「개혁신학과 교회」 서울: 총신대출판부, 2004.
- 김성민 외. 「기독교 신앙과 영성」 서울: 협성신학연구소, 1995.
- 김재성. 「칼빈의 삶과 종교개혁」 서울: 도서출판 이레서원, 2001.
- 김재성. 「성령의 신학자, 존 칼빈」 서울: 생명의 말씀사, 2004.
- 나용화. 「영성과 경건」 서울: 기독교문서선교회, 1999.
- 민영진. 「목회외 전문화와 영성」 서울: 연세대출판부, 1985.
- 안명준. "칼빈의 성서해석학에 사용된 성령의 조명." 「칼빈신학해설」 한국칼빈학회 편. 서울: 대한기독교서회, 1998.
- 엄두섭. 「영성 생활의 요청」 서울: 도서출판 은성, 1997.
- 오성춘. 「영성과 목회」 서울: 장로회신학대학출판부, 1989.
- 이양호. 「칼빈, 생애와 사상」 서울: 한국신학연구소, 1997.
- 정승훈. 「종교개혁과 칼빈의 영성」 서울: 대한기독교서회, 2000.
- 정용석 외 5인. 「기독교 영성의 역사」 서울: 도서출판 은성, 1997.
- 최홍석. 「사람이 무엇이관대」 서울: 총신대학출판부, 1991.
- 황정욱. "칼빈의 목회." 「칼빈 신학과 목회」 한국칼빈학회 편. 서울: 대한기독교서회, 1999.

ii. 저널

- Battles, Ford Lewis. "Review: The Constructive Revolutionary, John Calvin

- and His Socio-Economic Impact." *Interpretation* 26 (JI 1971): 351-353.
- Grislis, Egil. "Calvin's Use of Cicero in the Institutes I:1-5: A Case Study in Theological Method." *Archiv Für Reformationsgeschichte* 62 (1971): 5-37.
- Hesselink, I. John. "Book Review: The Unaccommodated Calvin: Studies in the Foundation of a Theological Tradition." *Calvin Theological Journal* 37 (April 2002): 148.
- _____. "Calvin, Theologian of Sweetness." *Calvin Theological Journal* 37 (April 2002): 318-332.
- Lane, A. N. S. "Calvin's Sources of Saint Bernard." *Archive for Reformation History* 67 (November 1981): 149-205.
- Leid, W. Stamford. "Bernard of Clairvaux in the Thought of John Calvin." *Westminster Theological Journal* 41 (Fall 1978): 127-145.
- Leithhart, Peter J. "That Eminent Pagan: Calvin's Use of Cicero in Institutes 1.1-5." *Westminster Theological Journal* 52 (Spring 1990): 1-2.
- Mosser, Carl. "The greatest possible blessing, Calvin and deification." *Scottish Journal of Theology* 55 No. 1 (2002): 36-57.
- Patree, Charles. "the Revitalization of the concept of 'The Christian Philosophy' in Renaissance Humanism." *Christian Scholar's Review* 3 No. 4 (1974): 360-369
- Raitt, Jill. "Calvin's Use of Bernard of Clairvaux." *Archive for Reformation History* 72 (1981): 98-121.
- Stewart, Roy A. "Engrafting: A Study in New Testament Symbolism and Baptismal Application." *Evangelical Quarterly*. Vol. 50(1). (January-March, 1978): 19-20.
- Strand, Kenneth. "John Calvin and the Brethren of the Common Life." *Andrews University Seminary Studies* 13 (1975): 67-78.
- _____. "Additional Note on Calvin and the Influence of the Brethren of the Common Life in France." *Andrews University Seminary Studies* 15 (Spring. 1977): 51-56.
- _____. "John Calvin and the Brethren of the Common Life, The Role of Strassburg." *Andrews University Seminary Studies* 15 (1977): 43-50.
- Takasaki, Takeshi. "Calvin's Theology as Pastoral Theology." in *Reformed Review*. Vol. 51, No. 3 (Spring 1998): 220-241.
- Tylenda, Joseph N. "Review: The Constructive Revolutionary, John Calvin and His Socio-Economic Impact." *Theological Studies* 33 (Je 1972): 343-345.
- Vanderwilt, Jeffrey T. "John Calvin's Theology of Liturgical Song." *Christian Scholar's Review* 25 (1996): 67.

- Zachman, Randall C. "What Kind of Book is Calvin's Institutes?" *Calvin Theological Journal* 35 (November 2000): 261.
- _____. "Jesus Christ as The Image of God in Calvin's Theology." *Calvin Theological Journal* 25 (Apr, 1990): 45-62.
- 김길성. "개혁주의 성령론 고찰." 「신학지남」 제 65권 1집 (1998): 264.
- 안영권. "기독교 영성이란 무엇인가." 「목회와 신학」 (1993년 10월호): 38.
- 유해룡. "영성신학의 뿌리를 캐다." 「목회와 신학」 (1993년, 10월호): 48.
- 이정석. "영성의 중심 예수 그리스도 새롭게 이해하기." 「목회와 신학」 (2004년 3월호): 73.
- 이한수. "참된 영성 개념의 정립의 과제." 「신학지남」 (1994 여름호): 57.
- 정철범. "영성신학의 예전적 적용." 「기독교사상」 (1986년 9월호): 185.

iii. 논문

- Chin, Clive S. "Unio Mystica and Imitatio Christi: The Two-Dimensional Nature of John Calvin's Spirituality." Ph. D. diss. Dallas Theological Seminary. 2002.
- Leith, J. H. "A Study of John Calvin's Doctrine of the Christian Life." Ph. D. thesis. Yale University. 1949.
- Peterson, Robert Arthur. "Calvin's Doctrine of The Atonement." Ph. D. diss. Drew University. 1980.
- Skitberg, W. R. "The Mystical Element in the Theology of John Calvin." STM Thesis. Union Theological Seminary. New York City, 1951.

iv. 사전 및 기타

- Augustine, Through the Ages, An Encyclopedia.* Ed. Allan D. Fitzgerald. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1999.
- Blackwell Encyclopedia of Modern Christian Thought.* Ed. Alister E. McGrath. Oxford, Blackwell Publishers, 1993.
- Dictionary of Christian Spirituality.* Ed. Gordon S. Wakefield. London: SCM, 1983.
- Encyclopedia of Religion.* 2nd. Vol. 13. Ed. Lindsay Jones. Detroit: Thomson, 2005.
- Evangelical Dictionary of Theology.* 2nd. Ed. Walter A. Elwell. Grand Rapids: Baker Academic, 2001.
- Exegetical Dictionary of the New Testament.* Ed. Horst Balz and Gerhard Schneider. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1993.
- IVP Dictionary of the New Testament.* Ed. Daniel G. Reid. Illinois:

- InterVarsity Press, 2004.
- New BDBG Hebrew and English Lexicon*. Ed. Francis Brown. Massachusetts: Hendricson Publishers, 1979.
- Oxford Companion to Christian Thought*. Ed. Adrian Hastings. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Religion in Geschichte und Gegenwart*. Vierte, 7 Band. Ed. Hans Dieter Betz. Tübingen: Mohr Siebeck, 2004.
- Religion in Geschichte und Gegenwart*. Dritte, 6 Band. Ed. Hans Frhr. v. Campenhausen. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1962.
- Routledge Encyclopedia of Philosophy*. Vol. 1. Ed. Edward Craig. London: Routledge, 1998.
- Sacramentum Mundi: An Encyclopedia of Theology*. Vol. 6. Ed. Karl Rahner. New York: Herder and Herder, 1970.
- Westminster Handbook to Reformed Theology*. Ed. Donald K. Mckim. Louisville: Westminster John Knox Press, 2001.
- Westminster Dictionary of Christian Ethics*. Ed. James F. Childress, John Macquarrie. Philadelphia: The Westminster Press, 1986.

Abstract

A Study of John Calvin's Christ-Centered Spirituality:
Perspective on *Imitatio Christi*

by
Kim, Woo Jeong

Department of Theology
The Graduate School, Chongshin University

Major Advisor : Prof. KilSung Kim, Ph.D

We live in a confusing Age of Spirituality. There various forms of Spirituality that confuse people in the modern era. They have difficulty distinguishing biblical Spirituality from other types of Spirituality. Therefore, we need to go back to John Calvin and re-interpret his Spirituality in order to form the proper Reformed Spirituality.

In the reformation era there were various forms of existing spirituality such as Mechanical Sacramentalism, Mystic Spirituality, Moralistic Spirituality for self completion, Pelagian Spirituality in which acknowledged only Christ's Humanity, and Speculative Intelligent Spirituality similar to the modern situation. Calvin synthesized these various forms of Spirituality with a biblical perspective and produced a well-balanced Reformed Spirituality. John Calvin was influenced indirectly by the Spirituality of *Devotio Moderna*. Calvin integrated Erasmus' humanism and Bernard's thought. As a result, he produced a well-balanced Spirituality between the intellectual and mystical aspects of faith. Therefore, it is appropriate that we study Calvin's Spirituality in order to analyze and synthesize various forms of Spirituality in our own era.

This study investigated Calvin's Spirituality by searching for the

central principle of his Spirituality and re-interpreting his Spirituality from the perspective of imitating Christ (*Imitatio Christi*). Many people have studied John Calvin's piety (*Pietas*), however, this study uses the term Spirituality instead of piety because the term Spirituality identifies comprehensibly Calvin's whole thought more than piety and is also more effective with people in this era. Mysterious Union (*Unio Mystica*) is the central dogma in Calvin's Spirituality. But the study of Calvin's Spirituality is needed to expand *Unio Mystica* by relating it to Christ-centered Spirituality. So we can understand more correctly Calvin's Spirituality.

This study identifies Calvin's Spirituality as Christ-centered (*Christocentric*) Spirituality. Christ (*Solus Christus*) is the central principle and *Imitatio Christi* is the core concept in his Spirituality. In other words, we can understand his Spirituality through his idea of imitation. From this perspective, this study identifies the foundation, subject, content, method, and practice of Calvin's Spirituality, as follows.

'Union with Christ' is both the cause and foundation of Calvin's Spirituality, and his goal of imitating Christ is directed toward perfect union with Christ. Calvin emphasizes that the subject of *Imitatio Christi* is the indwelling Christ (*Inhabitatio Christi*) within a believer. It means that the actual subject of imitation is not the believer but Christ who dwells in the believer. This derives from Calvin's thought of Monergism and it leads to Spirituality of worship. The real content of *Imitatio Christi* is to follow the example of Christ (*Exemplar Christi*) and to revive the life of Christ not by mimicing but by creative Mimesis (μιμησις). The method (Way) of *Imitatio Christi* is communication with Christ (*Communio Christi*) through Christ as the foundation of the true knowledge of God and the work of Holy Spirit. This communication can be increased by means of grace (Word and Spirit, Prayer, and Sacrament). The practice of Calvin's *Imitatio Christi* is to follow up (*Nachfolge*) the Cross of Christ (*Crucis Christi*) with eschatological realism. This is the outward Spirituality of self-denial, namely a life of discipleship for participation in the real world.