

제 2006 년도

哲學博士學位(Ph. D.) 請求論文

倫理的 觀點에서 본 칼빈의 聖化論 研究

웨스트민스터神學大學院大學校

神 學 科

組織神學專攻

金 知 浩

倫理的 觀點에서 본 칼빈의 聖化論 研究
A Study on Calvin's Doctrine of Sanctification
based upon Ethics

이 論文을 哲學博士學位 論文으로 提出함

2006 年 1 月

웨스트민스터神學大學院大學校

神 學 科
組織神學專攻
金 知 浩

金知浩의 哲學博士學位 論文을 認准함

指導教授 박 찬 호 _____

審査委員 _____

웨스트민스터神學大學院大學校

논문개요

종교개혁의 완성자인 칼빈은 경건한 사람으로 개인의 수련만을 위하여 정진한 수도사가 아니라, 교회를 위한 신학을 정립하기 위하여 평생을 바친 사람이었다. 본 연구자는 칼빈이 정립한 그의 성화론은 그리스도인의 윤리적 삶을 의미하는 것이라는 생각과 칼빈의 성화론에 나타난 성화의 영역 혹은 범위가 단지 성도 개인의 구원론에 국한된 것이 아니라, 전체 그리스도인들과 관계하여 삶의 모든 영역에 까지 확장되어있음을 밝히고자 한다.

먼저 칼빈의 성화론의 영역이 어디까지인지를 확인하기에 앞서서 성화론이 역사적으로 어떻게 연구되어 왔는지에 대한 그 연구사를 다룬다. 사실 성화론에 대한 연구는 칼빈 이후 상당한 기간 동안 언제나 구원론적 관점에서만 연구되어 왔고, 성화의 범위에 대한 논의는 언급되지 않았다고 할 수 있다. 더 나아가 칼빈과 관계하여 종말론적 관점에서의 연구가 있으면서 종말론과 윤리적 관점을 통합한 연구가 있었다. 최근에 이르러서야 제네바 컨시스토리(Consistory) 문서에 대한 연구를 통하여 칼빈이 성화의 영역을 교회에만 국한하지 않고 사회, 정치영역에까지 확장시키고 있음을 확인할 수 있다.

칼빈의 연구사와 함께 다루어야 할 것이 칼빈 개인의 사상적 발전 혹은 확장에 관한 것이다. 즉 칼빈의 성화론 형성의 배경에 대한 고찰로서, 그의 삶의 초기 교육과정과 회심, 소명 그리고 칼빈의 사상적 배경으로 교부들의 영향과 그가 학문 활동을 통하여 경험하게 된 인문주의 등의 영향을 분석한다. 또한 칼빈보다 한 세대 앞선 종교 개혁자들이 칼빈의 성화론 형성에 끼친 영향을 확인하고, 아울러 당시 칼빈이 처해 있었던 제네바의 상황, 특별히 칼빈 신학에서 가장 중요하다고 할 수 있는 그의 성경 연구가 그의 성화론 형성에 절대적인 영향을 끼치고 있음을 밝히며, 더 나아가 그것이 칼빈의 신학에 있어서 통합적인 사고의 구조를 갖게 되었음을 지적한다. 따라서 칼빈의 전체 신학사상은 통합적이면서도 동시에 각 부분에서 형평을 잃지 않은 균형 잡힌 신학이라는 사실을 드러낸다.

그 구체적 내용으로 칼빈의 성화론이 어떤 과정을 통하여 발전하고 완성되어졌

는지에 대하여 그의 저서 「기독교 강요」를 출판년도별로 비교하며, 문헌학적 분석을 통하여 살펴보고, 「기독교 강요」최종판에 나타난 칼빈의 성화론의 구조적 이해와 칼빈이 주장하는 칭의와 성화와의 관계에 근거하여 칼빈의 성화론의 독특성을 밝힌다. 즉 로마 교황주의자들이 칭의와 성화를 같은 것으로 혼동하여 거룩한 삶을 살아야만 구원이 가능한 것으로 보았고, 루터는 칭의와 성화를 완전히 분리하여 “오직 믿음으로만 구원 받는다”는 교리인 칭의를 지나치게 강조하면서 그리스도인의 삶을 칭의론의 구조 속에 포함시킨다. 이와 달리 칼빈은 이 둘을 구별하였고, 칭의와 성화의 은혜는 믿음으로 얻어지며, 같은 원천에서 나오는 분리되지 않고 구별되는 은혜라는 것을 추적한다.

특히 「기독교 강요」의 최종판(1559년)을 근거로 하여 칼빈의 성화론을 다루면서, 먼저 칼빈에게 있어서 성화의 의미는 지속적인 회개와 온전한 사랑 그리고 칼빈이 주장하는 성화는 내적이면서 동시에 외적인 것임을 확인하면서, 본 논문이 윤리적 관점에서 칼빈의 성화론을 연구하고자 하는 까닭에 “성화”와 “윤리”의 개념이 어떤 관계성을 가지고 있는가를 밝혀 나간다. 성화의 필요성과 성화의 목적 그리고 목표에서는 성화의 목적으로서의 하나님의 영광과 성화의 목표인 하나님의 형상 회복에 대하여 다루었고, 완전성화의 시기에서는 완전 성화는 이 땅에서 불가능하다는 사실을 확인하게 되며, 성화를 이루기 위해서는 성도의 책임 또한 적지 아니하다는 사실을 분명히 밝힌다.

이제 본 연구에서 가장 의미 있고, 중요하게 다루고자한 것은 성화의 범위(영역)에 관한 것으로 윤리적 관점에서 본 성화의 영역에 대하여 다룬다. 칼빈은 하나님의 절대주권 아래서 문화를 보았던 문화 신학자로서, 성화의 범위를 일반 은총의 영역에까지 확장시키고 있으며, 이 외에도 윤리적 삶의 영역(범위)으로 가장 기본적으로 중요하다고 할 수 있는 개인 윤리로서 윤리적 삶을 위하여 자기 부정과 십자가를 지는 것, 내세에 대한 명상, 현세에서의 생활 원칙과 물질의 올바른 사용 그리고 감사와 복종 등을 제시하고 있으며, 또한 교회 공동체가 왜 윤리적이어야 하는가에 대한 해답으로 하나님의 선택받은 공동체요, 그리스도의 몸일 뿐만 아니라 칼빈은 권징을 성화의 수단으로 강조한다. 따라서 칼빈은 사회 윤리적 차원에서 성도의 삶의 모든 영역, 즉 문화, 정치, 경제, 교육 등을 윤리적 차원에서 구체적으로 제시하고 있을 뿐 아니라, 한걸음 더 나아가 성도와 자연(환경)과의 관계성에서

자연보호나 환경보존은 성도에게 있어야 할 성화의 영역으로 이해하고, 윤리적 차원에서 자연을 이해함으로써 환경윤리를 실천해야 한다. 이러한 사실을 통하여 분명히 밝힐 수 있는 것은 칼빈의 성화의 영역이 자연에까지 확장된다는 새로운 사실에 대한 발견인 것이다.

ABSTRACT

A Study on Calvin's Doctrine of Sanctification
based upon Ethics

Kim, Ji-ho.

Department of Theology

Westminster Graduate

School of Theology

The purpose of this dissertation is to restore the reliance which has been lost in the relationship between Korean church and society, to recover morality in all the sphere of Christian life in order to get out of dualism of faith and theology, and to be the Korean church transforming the world for holy life as a Christian discussing Calvin's Doctrine of sanctification in Ethics. This study consists of five chapters. The second chapter introduces study history of how Calvin's Doctrine of sanctification has been studied historically.

The third chapter probes the formation background of Calvin's Doctrine of sanctification. The content of this chapter includes his education process,

conversion, calling during the first period of his life, influence of the fathers of the Church as a background of Calvin thought, humanism that he had experienced through his study, and influence of the Reformers prior to Calvin to the formation of Calvin's Doctrine of sanctification. In addition, this chapter examines the circumstances of Geneva where Calvin lived in and especially the fact that his biblical study influenced the formation of his Doctrine of sanctification and it made him to have a structure of integral thought. Thus, this chapter has discussed the fact that his thought is integral and at the same time it is a balanced theology which is not to lose equity in each part.

The fourth chapter examines *Institutes of the Christian Religion*, written by Calvin, which is a fruit of his biblical study which became the formation of his sanctification in chapter 3. In this chapter I compare his book according to the publication year and try to find the formation and development process of his sanctification through analysis of the science of bibliography. Also, I identify a structural understanding of Calvin's Doctrine of sanctification showed in the final publication of it with justification and sanctification of the Roman Catholic Church which is based on the relationship between justification and sanctification in relation to Calvin's insistence and consider sanctification as a cause of justification because justification has been completed through sanctification. Luther's sanctification has a tendency to dilute a meaning of sanctification because he emphasizes only justification completely separating justification and sanctification. However, Calvin does not identify and separate justification and sanctification. Thus, this chapter examines how Calvin's unique sanctification making a distinction between justification and sanctification and at the same time not separating them has been completed.

The fifth chapter discusses the survey of Calvin's Doctrine of sanctification based on the final publication of *Institutes of the Christian Religion*. First of all, for a meaning of Calvin's sanctification, this chapter probes concept itself of his sanctification and what the relationship between a concept of "sanctification"

and that of “Ethics” is because of his sanctification in Ethics. For the necessity of sanctification, this chapter examines a relationship with God and sanctification as a reasonable response of the saint and sanctification for a communication with God. For a purpose and goal of sanctification, this chapter discusses God’s glory as a purpose of sanctification and how to recover God’s image in terms of a goal of sanctification. For a time of complete sanctification, this chapter deals with a matter of possibility of the sanctification in the world and what the responsibility of the Saint is in order to fulfill it. It also deals with viewpoints and debate of sanctification in history.

The sixth chapter probes sphere of sanctification, that is, it in Ethics as the most important subject of this thesis. According to Calvin as a culture theologian who insists on culture under God’s absolute sovereignty, sphere of sanctification has been extended to that of general grace. He deals with self denial, bearing the cross, meditation on the afterlife, a principle of life in this world, a proper use of money, and thanksgiving and submission for moral life as personal Ethics in sphere of ethical life that Calvin maintains. In the fundamental dimension of the Church that community of the Church must be ethical, he deals with ethics of community, social ethics in all the sphere of life of the saint, as the ethical dimension, and environmental ethics in relation to the relationship with nature as a further step.

I hope that “A Study on Calvin’s Doctrine of Sanctification based upon Ethics” would build ethics for restoring the reliance of Korean church which has been lost in social relationship and stand in proper relationship of justification and sanctification solving a theological matter. Thus, I also hope that Korean church would recover ethics in true sanctification, that is, not only a side of salvation but also all the sphere of the saint, that is, culture, politics, economy, education, and so on, would glorify God radiating the light to the world, and would be a chance, challenge, and small help as a leader who performs a calling which transforms the world.

논문이 완성되기까지 나의 힘이 되어주신 하나님과 기도로 함께 해준
가족들에게 이 논문을 바칩니다.

2005년 12월에

김 지 호

감사의 글

개인적으로 올해는 제가 신학에 입문한지 꼭 30년이 되는 해이다. 지나온 시간들을 돌아보며 고백할 수 있는 유일한 고백은 “지나고 보니 모든 것이 하나님의 은혜였습니다”라는 것이다. 정말 “만삭되지 못하여 난자” 같은 나를 오늘까지 참아주시고, 섭리하시고, 훈련시키셔서 마침내 하나님의 도구로 사용해주시는 아버지 하나님께 진심으로 감사와 영광과 찬양을 돌려드립니다.

그리고 저에게 학문의 장(場)이 되어준 웨스트민스터 신학대학원 대학교에 감사를 드리며, 특별히 부족한 사람이 본 연구를 계속할 수 있도록 격려와 인내를 가지고, 이 논문을 구체적으로 자상하게 지도해 주신 박찬호 총장님께 깊은 감사를 드립니다. 학문적 통찰력을 갖게 해주시고, 논문이 완성되도록 자료수집에 적극적으로 도와주신 김성욱 교수님과 형님같이 관심과 사랑으로 격려해주신 김성봉 교수님께 진심으로 감사를 드립니다. 그리고 논문심사위원장으로 수고해주신 권문상 교수님과 심사 위원이신 박일민 교수님, 김성봉 교수님, 김성욱 교수님, 안인섭 교수님께도 마음 속 깊은 감사를 표합니다.

또한 학문에 대한 도전과 격려를 아끼지 아니하신 김의환 칼빈대학교 총장님께 깊은 감사를 드리며, 은사이신 김근수 부총장님과 제가 몸담고 있는 칼빈대학교 선배 및 동료 교수님들과 칼빈의 모든 가족들에게도 뜨거운 감사를 드립니다.

끝으로, 아버님을 먼저 하나님 품으로 보내시고, 주님을 남편삼아 깨끗하게 살아가시는 연로하신 나의 사랑하는 어머니, 권옥분 권사님과 사랑하는 누님 김화숙 권사님 그리고 사랑하는 동생들에게 깊은 감사를 표합니다. 무엇보다 교육 전도사로 부터 오늘에 이르기까지 어렵고 답답한 일이 한 두 번이 아니었던만, 이십 수년 동안 늘 변함없이 그 자리에서 그 모습으로 남편을 기다려주고, 함께해준 사랑하는 아내에게 정말 사랑과 감사와 정을 표합니다. 그리고 언제 보아도 나에게 큰 위로와 든든함을 안겨주는 “우리 집 기둥”, 큰 아들 찬식이와 아빠의 논문 작성(word

작성)에 적극적으로 협력해준 “우리 집 희망” 둘째 아들, 은식에게도 감사의 마음을 기꺼이 전하고 싶다.

오늘 백설이 가득한 때에, 이렇게 놀라운 감격스러운 순간을 허락하신 나의 주님의 하나님께 다시 한 번 감사와 영광과 찬양을 돌려드립니다.

“만물이
주에게서 나오고
주로 말미암고 주에게로 돌아감이라
영광이 세세토록 그에게
있을찌로다
아멘”

로마서 11장 36절 말씀

2006년 1월
김 지호 드림

목 차

논문개요	iv
Abstract	vii
헌사(Dedication)	x
감사의 글(Acknowledgement)	xi
제 1 장 서론	1
제 1 절 문제제기와 연구 동기	1
1. 윤리적 측면	1
2. 학문적 측면	2
제 2 절 연구사 및 연구 논지	5
1. 연구사	5
2. 연구 논지	9
제 3 절 연구 목적	10
제 4 절 연구방법론과 범위	11
제 2 장 성화론에 대한 연구사	14
제 1 절 19 세기 이전의 성화론 연구	14
1. 율법의 제 3 용법	14
2. 16-17 세기	18
3. 18 세기	21
제 2 절 19 세기 성화론에 대한 연구	23
1. 완전주의적 유형	23
2. 케직의 성화론	26

3. 종말론적 완성	27
제 3 절 20 세기 성화론에 대한 연구	28
1. 성화의 국면	29
2. 성화에 대한 윤리적 이해	34
3. 성화 범위(영역)의 확장 시도	36
제 4 절 칼빈의 성화론에 대한 최근 연구	37
1. 제네바 컨시스토리 문서	38
2. 제네바 컨시스토리 문서의 효과	39
제 5 절 결론	40
제 3 장 칼빈의 성화론 형성 배경	43
제 1 절 칼빈의 초기 생애와 회심	43
1. 칼빈의 초기 생애와 교육 과정	44
2. 칼빈의 회심과 소명	46
3. 칼빈의 사상적 배경	48
제 2 절 당시 제네바의 상황	59
1. 칼빈의 1차 제네바 성화운동(1536-1538)	59
2. 칼빈의 2차 제네바 성화운동(1541-1555)	63
3. 칼빈의 승리와 죽음(1555-1564)	65
제 3 절 성경연구와 성경적 영향	67
1. 칼빈에게 있어서 성경의 권위	68
2. 성경의 영감	71
3. 성경적 신학 형성	73
제 4 절 결론	74
제 4 장 칼빈의 성화론 형성 및 발전 과정.	76

제 1 절 칼빈의 성화론 형성 과정	77
1. 문헌학적 비교 분석	77
2. 「기독교 강요」에 나타난 성화론 비교	86
제 2 절 칼빈의 성화론의 발전 과정	88
1. 기독교 강요 최종판에 나타난 성화론의 범위	88
2. 칭의와 성화의 관계성	91
제 3 절 결론	117
제 5 장 칼빈의 성화론	119
제 1 절 성화의 의미	119
1. 지속적인 회개로서의 성화	120
2. 온전한 사랑으로서의 성화	122
3. 내적이며 동시에 외적인 성화	124
4. 성화와 윤리와의 관계	126
제 2 절 성화의 필요성	128
1. 하나님의 뜻인 성화	129
2. 성도의 마땅한 응답인 성화	130
3. 하나님과의 교통을 위한 성화	131
제 3 절 성화의 목적과 목표	133
1. 성화의 목적으로서의 하나님의 영광	133
2. 성화의 목표인 하나님의 형상	134
3. 인간의 실존	136
4. 그리스도 안에서의 회복	138
제 4 절 성화의 완성	140
1. 완전주의 배경	140

2. 완전의 시기와 성도의 자세	142
제5절 결론	144
제 6 장 윤리적 관점에서 본 성화의 범위(영역).	147
제 1 절 개인 윤리(개인적 성화).	148
1. 윤리적 삶을 위한 자기 부정	148
2. 윤리적 삶을 위해 십자가를 지는 것	153
3. 윤리적 삶을 위해 내세에 대한 명상	157
4. 윤리적 삶을 위한 현세 생활과 물질 사용법	162
5. 윤리적 삶을 위한 감사와 복종	166
제 2 절 공동체 윤리 (성화의 영역으로서의 교회)	170
1. 선택받은 공동체로서의 교회	171
2. 그리스도의 몸으로서의 교회	173
3. 성도의 어머니로서의 교회(교회의 필요성)	175
4. 성화의 수단으로서의 교회의 권징	181
제 3 절 사회 윤리 (성화의 영역으로서의 사회)	185
1. 문화 변혁 영역	186
2. 정치적 활동 영역	206
3. 경제생활 영역	219
4. 교육 영역	241
제 4 절 환경 윤리 (성화의 영역으로서의 자연)	249
1. 칼빈의 자연에 대한 이해	251
2. 자연의 오염과 인간에 대한 저항	261
3. 자연 회복의 주체와 인간의 역할(책임성)	269
제 5 절 칼빈의 성화론의 실제적 적용	279

제 6 절 결론	282
제 7 장 결론	286
제 1 절 칼빈의 성화론 요약	286
1. 칼빈에게 있어서 독특한 성화의 개념	287
2. 칼빈에게 있어서 성화의 필요성과 목적	288
3. 칼빈이 주장하는 성화의 범위(영역)	290
제 2 절 칼빈의 성화론과 한국교회	291
1. 칼빈의 개인윤리와 한국교회	291
2. 칼빈의 공동체 윤리와 한국교회	292
3. 칼빈의 사회윤리와 한국교회	294
4. 칼빈의 환경윤리와 한국교회	296
제 3 절 결론 및 제언	298
1. 결론	298
2. 제언	300
참고문헌	303
부록	
John Calvin, <i>Opera Quae Supersunt Omnia</i> , Vol. 1863, LI-LVII.	318

표 및 그림 목차

표 1. 기독교 강요의 변화와 증보	81
표 2. 성화를 위한 전적 무능력에서 성령의 도움으로 진보 비교	82
표 3. 회개, 칭의, 믿음의 교리확대 및 재편 비교	83
표 4. 그리스도인의 생활의 불완전성에서 노력에로의 진보 비교	83
표 5. 그리스도인의 성화의 완전성에 대한 비교	84
표 6. 성화의 강조에 대한 점진적 확대	85
그림 1. 성화의 국면	33
그림 2. 구원과 성도의 삶과의 관계	98

제 1 장 서 론

제 1 절 문제 제기와 연구 동기

본 논문의 문제 제기와 동기는 두 가지 측면에서 다룬다. 한편으로는 한국교회가 맞이하고 있는 현실적인 상황과 실제적(윤리적)인 측면에 관한 것이고, 다른 하나는 학문적(신학적)인 측면에서의 문제 제기와 동기를 제시하는 것이다. 이제 두 측면에 대하여 다루도록 한다.

1. 윤리적인 측면

“한국교회는 위기를 맞이하고 있다”라는 말이 이제는 더 이상 충격으로 다가오지 않는 시점에 이르렀다. 한국교회가 직면한 위기의 배후에는 교회의 대 사회적 공신력의 추락과 한국교회의 문화적 수용력과 변혁 능력의 부재 내지는 능력부족이 자리하고 있다.¹⁾ 이와 같은 사실을 반증하는 많은 조사 결과들을 볼 수 있다.²⁾

그렇다면 한국교회가 사회적 신뢰성을 상실한 이유는 어디에 있을까? 이 문제에 대한 다양한 주장들이 있을 수 있다. 이 점에 대하여 이원규 교수는 그 원인을 다음과 같이 제시하였다:

-
- 1) 손봉호, “크리스천 윤리 실천의 현장을 본다,” 월간목회 2002년 5월호: 58-63을 참고하라.
 - 2) 예를 들면: 1998년 한국갤럽조사에 의하면 비 종교인을 대상으로 향후 종교를 택할 경우 어떤 종교를 믿겠느냐? 는 질문에 40.3 %가 불교를, 37.4 %가 천주교를, 22.3% 가 기독교를 믿겠다고 하였고, 한미준/한국갤럽, 한국 개신교의 교회 활동과 신앙의식 (서울: 두란노, 1999), 43-5. 또, 2000년 모 월간지 기사에서는 종교가 없는 한국인들이 호감을 갖는 종교로는 31%가 불교를, 15.4%가 천주교를, 그리고 10.4%가 기독교라고 하였다. 월간조선, 2000년 1월호. 또 한 연구에 따르면, 전도를 받아 본 경험이 있으나 기독교를 받아들이지 않았던 대학생들은 그 이유로 “기독교인의 행위나 태도가 마음에 들지 않아서”가 33.6% 와 “교회 활동이나 모습이 마음에 들지 않아서”가 18.9%로 주를 이루었다. 이제 기독교는 한국인들에게 신뢰성과 매력을 상실한 종교가 되어버렸다. 정원범, 신학적 윤리와 현실 (서울: 쿠퍼출판사, 2004), 9.

첫째로 한국교회는 전통적으로 개인 구원의 문제와 교회 성장 문제에만 집착했다. 둘째로 한국교회는 주로 수직적 신앙만 강조 했지, 수평적 사랑은 무시해왔다. 즉 “하늘 신앙”에만 집착하면서 믿음만 강조했지, 수평적 사랑의 실천을 소홀히 여겨왔다. 셋째로 둘째 이유와는 모순되는 것 같지만 실제 현실로 나타나는 현상은 그토록 거룩성, 영성을 강조하는 한국교회 역시 이 세상의 성공주의, 물질주의 등 세속적 가치의 지배를 받고 있다는 사실이다. 한국교회와 기독교인들은 영적 가치, 신앙적 가치를 말로만 외칠 뿐 실제로는 물질적 세속적 가치에 집착하는 모순을 드러내고 있다.³⁾

또 손봉호 교수는 한국교회가 사회의 존경을 상실한 원인은 “두 말 할 것도 없이 한국교회의 도덕적 실패 때문이다.”⁴⁾라고 전제하고, 도덕적 실패, 즉 도덕적 타락의 원인을 다음과 같이 제시하였다:

첫째로 한국교회의 성공 때문이다. 즉 한국교회가 너무 성공일로를 달렸기 때문이라는 것이다. 둘째로 구체적인 원인으로 가장 기본적인 것은 잘못된 신학과 도덕에 대한 오해라고 주장하고, 한국교회 대부분이 수용하고 있는 신학은 이원론적이다. 즉 신앙과 생활, 세상과 하나님 나라를 분리해서 생각하고, 마치 세상나라는 하나님의 주권 바깥에 있는 것 같이 생각하는 것이다.⁵⁾

논자는 앞에서 소개한 두 교수의 주장을 동감하면서 한국교회의 사회적 신뢰성 상실은 윤리성의 상실, 즉 도덕적 실패 때문이고, 도덕적 타락의 원인은 기독교 신학(신앙)과 윤리(행동)의 통일성이 깨어진데 그 원인이 있다고 본다. 따라서 본 연구는 이러한 한국 교회의 현실적(윤리적)인 여러 가지 난제에 대한 하나의 해결책으로서의 칼빈의 성화론을 연구하고자 한다.

2. 학문적인 측면

두 번째 문제제기와 연구 동기는 학문적인 목적으로 위에서 제기한 현실적인 문제에 대한 대안으로 신학적인 답변을 찾고자 하는 것이다. 그리고 그 도구로 칼빈의 신학에 나타난 성화론을 통해서 한국교회가 추구해야 할 건전한 방향성을 제시

3) 이원규, *한국교회의 현실과 전망* (서울: 성서연구원, 1996), 55-58.

4) 손봉호, 60.

5) Ibid.

하고자 하는 것이다.

이와 같은 신학적(학문적) 문제는 한국교회에 갑자기 나타난 현상이라기보다는 기독교 역사 속에서 발견된다. 즉 서방교회와 동방교회가 신학적인 측면에서 그리스도의 사역을 중심으로 서로 다른 측면을 강조하는 것으로 밝히 드러난다. 그리스도의 사역에 있어서 두 가지 측면은 법적(legal)인 측면과 역동적(vital)인 측면이다.

먼저 터툴리안(Tertullian)이나 안셀름(Anselm)과 같은 신학자로 대표되고 있는 서방 기독교회는 그리스도의 사역의 법적(legal)인 측면을 강조하는 경향이 있었다. 그래서 이들은 죄에 대하여 강조하는 부분은 죄책(guilt)이었고, 구원론적 축복에 대해서는 칭의(justification)를 강조하였다.⁶⁾

한편 이레니우스(Irenaeus)와 아타나시우스(Athanasius)와 같은 신학자로 대변되는 동방교회에서는 그리스도 사역의 생동적(vital)인 측면 혹은 “삶을 같이하는” 측면에 강조점을 두는 경향이 있었다. 이런 신학자들은 죄의 측면에서, 죄책(guilt)보다 오염(pollution)을 강조하였고, 구원론적 축복에서는 칭의(justification)보다는 성화(sanctification)를 강조하였다.⁷⁾

그래서 서방교회에 있어서는 삶의 중심적 혜택은 죄를 용서 받는 일로 간주되며, 동방교회에서는 영원한 생명을 얻는 것에 강조점을 두었다. 또 서방교회에서는 우리를 위한 그리스도에 강조점을 두는 한편, 동방교회에서는 우리 안에 있는 그리스도를 강조하였다⁸⁾. 그러나 그리스도의 사역에 있어서 이 두 가지 측면 중 어느 한 면만을 강조하는 것은 적절하지 않다. 오히려 동시에 이 두 측면을 강조하고 통일성을 유지하여야 한다. 즉 법적(legal)인 측면과 생동적(vital)인 측면으로, 우리를 위한 그리스도와 우리 안에 있는 그리스도이다.

그런데 한국교회는 서방교회의 전통에 서 있으므로 아마도 그리스도의 사역에 있어서 법적(legal)인 측면, 즉 “믿음으로 의롭게 된다.”는 “칭의(justification)”를 지나치게 강조하고, 활력적이며, 삶을 공유하는 “그리스도 안에서(ἐν Χριστῷ)”, “성화(sanctification)” 즉 윤리적인 삶을 사는데 대해서는 상대적으로 관심을 적게 둔

6) A. H. Hoekema, *개혁주의 구원론 (Saved by Grace)*, 류호준 역 (서울: 기독교문서선교회, 1990), 112.

7) Ibid.

8) Ibid.

것이 사실이다. 이 점에 대하여 최갑중 교수는 다음과 같이 주장하고 있다:

16세기 종교개혁 시대부터 우리 교회 안에는 개인이 쌓은 선행으로서가 아니고 오직 예수 그리스도를 믿음으로 의로워진다는 “이신 칭의 교리”가 복음 중의 복음으로 너무나 많이 가르쳐지고 많이 설교되어져 왔기 때문에, 이 교리를 모르는 사람은 거의 없다. 그러나 이 유명한 종교개혁의 교리도 그것이 본래 강조될 수밖에 없었던 16세기의 역사적 상황과 동떨어져서 설교되거나 가르쳐 지게 될 때에는 그것이 복음중의 복음이 아니라 오히려 복음을 복음 되지 못하게 하고 교회와 성도를 병들게 만드는 결과를 초래할 수 있다는 사실에 대하여 아는 사람은 매우 드물다. 사실상 교회를 살펴보면, 종교개혁자들이 활동할 당시의 부패한 중세 가톨릭교회는 믿음보다 오히려 행위를 구원의 수단과 조건으로 제시하기 시작하였다.⁹⁾

사실상 루터나 요한 칼빈 등 종교개혁자들이 행위 대신 믿음을 구원의 유일한 수단으로 제시할 때, 정작 그들 자신은 성도의 삶에 있어서 행위의 중요성을 약화시키려는 의도는 전혀 없었다. 예를 들면, 루터는 심지어 “성도의 선행은 율법의 행위가 아니라 은총의 행위이다”¹⁰⁾ 라고 말했으며, 칼빈도 “성도의 선행은 하나님의 선물이다”¹¹⁾라고 말하였다. 그들이 참으로 반대했던 것은 선행을 하나님의 은총과 믿음의 영역에 두지 않고, 오히려 그것을 구분하여 마치 행위를 구원의 수단으로 받아들이는 것이었다. 따라서 루터와 칼빈도 믿음의 열매, 성령의 열매로서의 선행을 결코 반대하지 아니할 뿐 아니라 오히려 필연적인 것으로 크게 강조하였다.

이렇듯 종교개혁 이후 로마교회의 율법주의와 신비주의에 대항하여 개혁자들의 신학 가운데 ‘이신 칭의’의 교리적 측면을 강조함으로써, 기독교의 윤리적 측면을 상대적으로 경시하게 되었다. 그래서 그리스도인들이 그리스도인다운 삶을 살지 못하고 삶의 책임을 완수하지 못함으로 신앙과 생활이 괴리현상을 낳게 되었다. 이점에 대하여 간하배 교수는 다음과 같이 주장한다:

적지 않은 한국교회와 성도들은 행위를 신앙의 영역에서 제거하기 시작하였고, 교회와 성도들은 자신들의 이웃과 사회를 거룩하게 변화시키려는 커녕 오히려 그들의 세속화에 동화되기 시작하였으며, 고귀한 윤리적인 특성을 상실

9) 최갑중, *바울연구II* (증보판; 서울 : 기독교문서선교회, 1999), 400-401.

10) M. Luther, *Luther's Works* 26. eds. Jaroslav Pelmut T. Lehman (Philadelphia: Fortress Press, 1955-1986), 255.

11) John Calvin, *Institutes of the Christian Religion* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1972), IV. 1. 7. 이후로는 “Inst.”로 표시한다.

해 버렸다.¹²⁾

따라서 한국교회가 맞이하고 있는 심각한 상황을 칭의와 성화를 구별하면서도 동일하게 하나님의 은혜로 이해하는 칼빈의 성화론을 윤리적 관점에서 연구함으로써 문제의 해결책을 찾고자 하는 것이다. 그 이유는 칼빈이 살았던 제네바의 수많은 윤리적 문제들¹³⁾을 칼빈이 해결하려고 했고, 해결했기 때문이다.

칼빈은 성경이 가르쳐 주는 “성화”(sanctification), 즉 거룩한 삶(윤리적 삶)이 어떻게 가능하고, 그 범위는 어디까지 확대 되어야 하며, 얼마나 강조했는가 하는 것을 밝히고 있다. 논자는 이러한 칼빈의 성화에 대한 견해가 한국교회가 안고 있는 문제의 해결책으로 보고, 칼빈의 저서 「기독교 강요」를 중심으로 윤리적 관점에서 칼빈의 성화론을 연구함으로써 한국교회의 윤리성에 대한 현실적인 문제들과 신학적인 문제를 재점검하여, 윤리적인 문제로 인하여 더 앞으로 나아가지 못하고 있는 한국교회의 다양한 문제에 대한 대안을 제시하고자 한다.

제 2 절 연구사 및 연구 논지

1. 연구사

12) 간하배, “해방 후의 한국 장로교 보수 신학,” *신학지남* 170 (1975 가을): 46-55.

13) W. Fred Graham, “Church and Society: The Difficulty of Sheathing Swords,” in *Readings in Calvin’s Theology*, Donald K. McKim, ed. (Grand Rapid: Baker Book House, 1984), 278-9. 기록에 의하면 로마 카톨릭 신부들과 수녀들이 창녀와 난잡한 여자들 때문에 늘 문제를 일으켰다고 제네바 시의회(*Registres du Conseil*) 기록에 나와 있다. 또 초기 개신교 목사들도 마찬가지로 1545년 시몬 모로(Simon Moraux)를 비롯한 2명의 목사들이 위그노 여신자와 함께 목욕한 일로 해임당했다. 당시 제네바 역사에 대하여 서술한 내용을 보면 오늘날 우리의 모습과 비슷하다. 당시 제네바 교회의 당회(consistory)는 당시의 부패된 모습 속에서 다양한 분야에서 개혁한 것들을 보여 준다. 제네바 당회는 가혹한 아버지들, 가혹한 체권자들, 고리 대금업자들, 독과점자들, 투기꾼들, 고객을 속이는 상인들, 폭악스러운 남자들, 아픈 사람들을 보살피지 않는 사람들에 대하여 투쟁했으며 힘없는 사람들에게 유리한 개혁을 시도했다고 기록하고 있다.

칼빈의 성화론 연구는 시기적으로 19세기를 기준으로 19세기 이전과 19세기, 20세기 그리고 최근연구 동향 등으로 나누어서 다루게 될 것이다. 대체적으로 종교개혁 당시에는 개인의 구원과 관련하여 개인적 성화로 그리스도인으로서 하나님과의 관계, 즉 수직적인 관계에서 믿음으로 의롭게 된 자들이 세속적인 삶과 구별된 삶을 추구하는 것으로 철저하게 구원론적으로 연구되어져 왔고, 16-7세기까지는 칼빈이 그렇게도 개인의 성화를 강조하고 교회의 거룩성과 사회를 변혁시켜 세상의 빛과 소금의 역할을 다 하려고 하였지만, 역시 하나님의 예정과 하나님의 주권이 강조되면서 하나님의 구원의 은총에 집중되고 있는 모습을 볼 수 있다. 그러는 중에도 특별히 후커(Thomas Hooker, 1586-1647)같은 이는 “경건한 설교가 가장 완전한 은혜의 방편임을 강조하였다. 그의 설교는 성령이 인간의 의지를 깨뜨리고, 개인으로 하여금 은혜를 받을 준비를 하게하여 하나님의 길로 돌아서도록 하는 방편이 된다”¹⁴⁾고 하였다. 정리하면 16-7세기까지는 칼빈의 성화론이 독립적으로 연구 발전한 것으로 보기는 어렵고, 구원과 관련하여 정의된 자들에게 나타나야하는 삶의 모습으로 보고 구원 받은 자로서의 삶을 강조하는 정도였다.

18세기에는 경건주의 운동에 의하여 성화가 매우 강조되었다. 더 정확히 표현하면 성화를 너무 강조하다가 칭의를 손상시킬 만큼 되었다. 뿐만 아니라 자기 의를 피하지 못할 만큼 위험성을 안게 되었다. 이들의 문제점은 자기 자신의 성화를 이루기 위한 노력은 매우 강조하면서도 성화의 영역을 확장하지 못한 아쉬움이 있다. 이들의 성화론은 완전 성화론적일 뿐만 아니라 성화의 범위 확장에 대해서는 깊은 관심을 갖지 않았고, 개인적인 성화에 상당한 비중을 두고 있다고 보아야 할 것이다.

19세기에는 이 땅에서 완전 성화가 가능하다고 주장하는 완전 성화론자들로 완전 성화가 하나님의 선물이라고 강조하고 인간의 노력은 전혀 무시하는 케직 성화론자들과의 갈등을 볼 수 있다. 중요한 것은 칼빈은 이 땅에서는 완전 성화가 이루어 질 수 없고 죽음의 순간 하나님의 은혜로 완전히 성화되어 영화의 단계로 들어간다고 보았다는 것이다. 이 시기에도 완전 성화의 시기에 관한 이견이 존재했지만 역시 성화의 영역에 대한 확장에 대해서는 큰 관심을 갖지 못했던 것으로 사료된다.

14) 정성구편, *개혁주의 인명사전* (서울: 총신대학교출판부, 2001), 795.

20세기에는 성화의 개념과 성화의 국면에 관한 것으로, 지위적 성화(칭의), 점진적 성화(윤리적 성화) 그리고 종말론적 성화 등으로 연구되었고, 칼빈의 성화론을 윤리적 차원에서 이해하려고하는 시도가 있었다.¹⁵⁾ 그 예로 필러(Alfred Göhler)는 그의 저서 「칼빈의 성화론」(*Calvin's Lehre von der Seiligung*)에서 그리스도인의 성화와 윤리를 연결시키는 연구를 보여주고 있고,¹⁶⁾ 리스(John H. Leith)는 그의 저서 「칼빈의 삶의 신학」(*John Calvin's Doctrine of The Christian Life*)에서 그리스도인들이 어떻게 그리스도인답게 살아갈 수 있는지를 칼빈의 신학 전통을 통해 조명하고 있다.¹⁷⁾ 월레스(Ronald S. Wallace)는 그의 저서 「칼빈의 기독교 생활 원리」(*Calvin's Doctrine of the Christian Life*)에서 엄격하게 말하면 칼빈의 윤리에 관한 것은 아니지만 그 주제에 관한 상당한 연구가 성화와 관련하여 연구되고 있다.¹⁸⁾

또한 성화의 영역(범위)에 관한 것은 비로소 이때에 이르러 새로운 연구의 시도를 발견하게 된다. 그 예로 후크마는 그의 책 「개혁주의 인간론」(*Created in God's Image*)에서 “성화는 개인의 내면적 범주에 속할 뿐만 아니라, 하나님과의 영적관계나 이웃과의 사회적 관계 그리고 자연과의 문화적 관계에 있어서 전체적으로 성화의 범주에 속한다”¹⁹⁾고 하였다. 뿐만 아니라, 후크마는 「개혁주의 구원론」에서 이 문제에 대하여 더욱 구체적으로 진술하고 있다:

15) 트뢰츨취(Ernst Troeltsch)는 “칼빈에게 있어서 제네바는 역사상 가장 탁월한 윤리적 발전을 이룩하였고, 신앙 개혁을 통해서 시민의 삶에 변화를 이끌어 낼 수 있음을 모범적으로 제시하였다”고 지적하였다(김재성, *칼빈과 칼빈신학의 기초*, 수원: 합동신학대학원출판부, 2003, 125).

16) Alfred Göhler, *칼빈의 성화론 (Calvin's Lehre von der Heiligung)*, 유정우 역 (서울: 한국장로교출판부, 2001), 3.

17) John H. Leith, *칼빈의 삶의 신학 (John Calvin's Doctrine of The Christian Life)*, 이용원 역 (서울: 한국장로교출판사, 1996), 20.

18) Ronald S. Wallace, *칼빈의 기독교 생활 원리 (Calvin's Doctrine of the Christian Life)*, 나용화 역 (서울: 기독교문서선교회, 1988), 3.

19) Anthony A. Hoekema, *개혁주의 인간론 (Created in God's Image)*, 류호준 역 (서울: 기독교문서선교회, 1990), 151-155. 후크마는 하나님의 형상(Imago Dei)회복을 성화의 첫 단계로 보고, 성화의 과정을 하나님의 형상의 완전한 회복으로 주장하면서 형상의 갱신이 의미하는 것을 세 가지 의미로 소개하는데 그것이 곧 성화의 영역을 말한다. 세 가지 의미를 소개하면: 첫째, 인간은 하나님을 향해 올바른 방향으로 서 있을 수 있는 것이다. 둘째, 인간은 그들의 이웃을 향해 올바른 방향으로 서 있을 수 있게 되었다는 사실이다. 셋째, 인간은 하나님의 피조 세계를 바르게 지배하며 돌볼 수 있게 되었다는 것이다. 논자는 이 세 가지 의미와 그 대상이 곧 성화의 영역이라고 본다.

가끔 성화는 단지 개개인에게만 관계되는 것으로 생각된다. 그러나 이러한 생각은 심각한 착오이다. 성화는 중요한 사회적 공동체적 측면을 가진다. 사회적 관심 없이 성화는 완성되지 않는다. 성화는 우리가 법률, 정치적 행위, 그리고 매개체의 사용을 통하여 전 분야에 정의가 시행 되도록 노력함을 의미한다. 그는 성화의 성장은 환경에 대한 관심을 요구한다. 즉 공기오염, 수질오염, 토질의 무책임한 사용, 책임성 없는 벌목 등의 반대에 우리의 영향력을 사용해야 한다.²⁰⁾

리델보스(Herman Ridderbos)는 성화의 영역에 대하여 다음과 같이 주장한다:

성경은 성화에 대해 우주적인 전망을 가지고 있다. 바울의 새로운 삶에 대한 교리의 결정적인 출발점은 새로운 피조물이 아니라, 새로운 창조세계 전체이기 때문이다. 성경 계시에 있는 구약과 신약의 대속적, 역사적 범주는 결코 개인적, 개별적 중생을 먼저 말씀하지 않는다. 수위성을 차지하는 것은 그리스도로 말미암았으며 그로 대표되는 새로운 창조세계에 성도들이 포함되고 참여한다.²¹⁾

스파이크만(Gordon J. Spykman)도 “성화된 삶으로의 부르심은 자구노력의 피상적인 도덕적 행위를 요구하는 것이 아니다. 모든 그리스도인들의 구체적인 삶과 직업 속에서 전심으로 주님께 헌신하는 ‘세상적인 거룩함’, 다시 말하면 세상에서 구체적으로 현실화된 거룩함인 것이라”²²⁾고 하였다. 또한 화란의 칼빈주의자들 특별히 카이퍼(Abraham Kuyper, 1837-1920)와 같은 사람은 일반은총론과 영역주권사상을 통하여 그리스도인의 삶의 영역이 모든 분야에까지 확장되어야 함을 역설하였다.²³⁾

그리고 최근 칼빈에 대한 연구 동향으로는 제네바 컨시스토리 문서²⁴⁾에 대한 연구로 그것은 성화, 즉 윤리적인 삶과 밀접한 관련성을 갖는다. 또한 그 문서의 효과는 칼빈이 제네바에서 목회자로서 성도들에 대한 훈련과 교육 그리고 철저한 징

20) Anthony A. Hoekema, *개혁주의 구원론*, 377-381.

21) Herman Ridderbos, *Paul: An Outline His Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1975), 206.

22) Gordon J. Spykman, *개혁주의 신학 (Reformational Theology)*, 류호준, 심재승 역 (서울: 기독교문서선교회, 2002), 588.

23) Abraham Kuyper, *칼빈주의 강연 (Lectures on Calvinism)*, 김기찬 역 (서울: 크리스찬 다이제스트, 1996)을 참고하라.

24) “제네바 컨시스토리 문서”에 관한 내용은 “본 논문 제 2 장 제 4절”, 34페이지 이하를 참고하라.

계를 통하여 성도의 성화와 교회 공동체의 거룩성을 유지하며, 대 사회관계속에서 어떻게 그리고 얼마나 빛과 소금의 역할을 감당하기위해 노력하고 애썼는지를 보여주고 있다. 여기에서 칼빈은 결코 교회 내에서 성도들에게만 국한된 것이 아니라, 제네바 시민과 그들의 삶의 모든 영역까지 포함하고 있다. 이로 보건데 칼빈이 가지고 있었던 성화의 영역이 훨씬 확대되고 있음을 발견할 수 있다.

2. 연구의 논지

지금까지 칼빈의 연구사에서 살펴보았듯이 칼빈의 세기(16세기)에는 성화론에 대한 연구가 상대적으로 활발하지 못했을 뿐만 아니라, 그 후 두(17, 18) 세기는 논쟁의 시기로 완전 성화의 때에 관한 논의가 중심이 되었고, 그것이 개혁주의자들에 의해 성화의 국면에 관한 연구로 계속 되다가 20세기에 이르러 비로소 성화와 관련하여 윤리적 접근이 시도되기 시작하였다. 한걸음 더 나아가 성화의 영역에 대한 발전, 즉 성화의 범위를 확장시켜야한다는 주장들이 나오게 되었다. 그러나 그들의 연구는 문제 제기와 성화의 범위에 대한 제안을 하는 정도에 멈추고 있다.

논자는 칼빈의 성화론에 있어서 성화의 영역에 깊은 관심을 갖고 칼빈이 주장하는 성화의 영역을 구원론에 있어서 구원의 서정으로서의 성화는 물론이고, 성도의 삶과 관계되는 모든 영역으로 확장된 개념으로 이해해야 한다고 본다. 그래서 이종성 교수는 “성화의 문제는 곧 윤리학의 문제이다”²⁵⁾라고 하였다. 그러므로 윤리적 관점에서 칼빈의 성화론을 연구하면서 특별히 성화의 영역(범위)을 개인적인 구원의 영역을 뛰어 넘어, 이웃, 즉 공동체 윤리와 사회 윤리적 차원에서 문화, 정치, 경제, 노동, 교육 등 모든 삶의 영역 그리고 자연과의 관계, 환경(자연, 우주) 윤리에 까지 확장시켜 연구하는 것은 가치 있는 일이 될 것이다.

그래서 논자는 칼빈의 성화론 연구를 윤리적 관점에서 연구하면서, 16세기를 살았던 칼빈이 이미 확장된 성화의 개념을 가지고 있었다는 사실을 그의 「기독교 강요」와 「제네바 요리문답」을 중심으로 확인하고, 그 사실을 논증함으로써 오늘 한국교회가 안고 있는 대사회 관계에서의 윤리성의 문제를 해결할 수 있을 뿐 아니라, 신학적 이원

25) 이종성, *윤리학 II*(서울: 대한기독교출판사, 1992), 642.

론을 극복하고, 하나님께 영광 돌리는 성화의 궁극적 목적을 성취할 수 있음을 밝히고자 한다.

제 3 절 연구 목적

본 연구의 목적은 문제제기에서 밝힌바와 같이 한국교회의 사회적 신뢰성은 회복할 수 없는가? 한국교회의 도덕적 실패, 즉 윤리성의 부재는 극복될 수 없는가? 한국교회의 위기상황, 즉 ‘신앙과 행위’, ‘신학과 윤리’, ‘교리와 삶’의 괴리현상을 해결할 수 있는 대안은 없는가? 등의 문제에 대한 답변을 하는 것이다.

이 목적 달성을 위하여 우선 우리는 어디에서 기독교적 신앙과 신앙적 삶의 정체성을 찾을 수 있는지, 참된 그리스도인이 된다는 것은 무엇을 의미하는지, 참된 그리스도인의 삶을 산다는 것은 무엇이고, 참된 교회의 모습은 무엇인가 등을 살펴본다. 어디에서 이 질문에 대한 해답을 찾을 수 있을까? 이런 질문에 대해 분명하게 해답을 제시해 주는 신학자가 바로 칼빈이다. 그는 종교개혁자 가운데 세속적 영역과 신학적 본질과 영적 깊이를 상호 연결시키고, 신앙과 기도의 수직적인 차원과 사랑과 정의와 평화의 윤리적 측면, 즉 삶의 수평적 차원의 통일성을 확고하게 확립시킨 신학자이다. “성화의 문제는 곧 윤리학의 문제이다.”²⁶⁾ 그래서 논자는 칼빈의 성화론을 윤리적 관점에서 고찰함으로써 윤리적 문제에 대한 대안을 찾을 뿐 아니라, 칼빈의 칭의와 성화와의 관계성에 대하여 올바르게 이해함으로써 신학적 이원론에 대한 문제도 해결 가능하다고 보고, 본 연구를 통하여 한국교회가 안고 있는 두 가지 문제를 동시에 해결해 보고자 한다.

다시 말하면 칼빈의 성화론, 즉 윤리적인 삶에 대한 연구는 기독교적 신앙과 신앙적 삶의 정체성을 찾을 수 있고, 참된 그리스도인이 된다는 의미가 무엇인지를 알게 될 뿐만 아니라 참된 그리스도인의 삶을 산다는 것은 무엇이고, 참된 교회의

26) Ibid., 624. 이종성 교수는 계속해서 논하기를 루터와 칼빈과 웨슬리는 칭의 문제와 성화 문제를 함께 다루면서 그리스도인의 윤리적 생활의 출발과 마지막이라고 생각했다. 이 두 가지 교리는 바르트와 부른너에게 있어서도 중요시 된다. 이러한 전통에 따라 니버도 이 두 가지 문제를 그의 모든 신학적 체계에서 변증법적 관계에 있는 중요한 교리로 취급하고 있다고 설명한다.

모습이 무엇인가를 밝힐 수 있다. 또한 한국교회가 맞이하고 있는 대 사회적 신뢰성을 회복하고, 신학과 윤리, 신앙과 삶의 괴리 현상을 해결할 수 있을 것이다. 그리고 참된 그리스도인의 자아상을 회복하는 길이기 에 칼빈의 성화론을 윤리적 관점에서 연구함으로 이 목적을 달성하고자 한다.

제 4 절 연구방법과 범위

칼빈의 성화론에 관한 논의는 「기독교 강요」(*Institutes of the Christian Religion*)에 묘사 된 바와 같이 그의 목회사역의 과정에서 형성 및 발전과정을 거쳤기 때문에 「기독교강요」 1536년 초판과, 1543년판 그리고 1559년 최종판을 통하여 성화론의 국면들이 어떻게 진전되고 있는가를 살펴보는 것이 필요하다고 판단된다.

그리고 칼빈의 「제네바 요리 문답」(*Geneva Catechism*)도 초판과 최종판에는 많은 차이점을 보여주고 있으므로, 칼빈의 성화론은 전적으로 성경의 가르침을 따라 형성된 것이지만 칼빈 당시 제네바의 윤리적 상황을 배제하고 생각할 수 없다.

그래서 본 논문의 연구 방법은 우선적으로 문헌 연구에 의존할 것이며, 문헌의 중심은 칼빈의 저서 가운데 「기독교 강요」(*Institutes of the Christian Religion*)²⁷⁾와 「제네바 요리문답」(*Geneva Catechism*)²⁸⁾이 중심을 이룰 것이고, 그 외에도 칼빈의 주석들과 그의 저서들과 설교들이 주류를 이룰 것이며, 이차 자료로는 칼빈에 관한 다양한 저작들이 그의 성화론을 정립하는데 사용될 것이다.

본 연구는 총 5 장으로 구성되며, 아래와 같이 전개된다. 제 2 장에서는 성화론이 역사적으로 어떻게 연구되어 왔는지에 대하여 언급할 것이다. 그것은 내용적으

27) 기독교 강요(*Institutes of the Christian Religion*)는 1536년 초판과 1539년판 그리고 1559년 최종판 모두를 참고할 것이며, 최종판이 가장 많이 사용 될 것이다. 초판은 제네바의 평신도들을 위하여 칼빈 자신이 불어로 요약한 것(1537)을 Paul T. Fuhrmann 이 영역하여 *Introduction in Faith 1537* (The Westminster Press, 1949)로 출판한 것과 이형기의 번역서를 참고할 것임을 밝혀둔다.

28) 제네바 요리문답(*Geneva Catechism*)은 1536년 1차로 모두 58개 조항으로 작성 했고, 칼빈은 1541년에 방대한 규모의 요리문답을 다시 작성했다. 이때 작성된 요리문답은 모두 373문으로 되어 있으며, 크게 다섯 부분으로 구분된다. 논자는 1541년판을 참고할 것임을 밝혀둔다. 박일민, *개혁교회의 신조* (서울: 성광문화사), 1998.

로는 구원론적 관점에서의 연구와 완전 성화론자들과의 논쟁의 시기 그리고 윤리적 관점에서의 연구에 이어 어떻게 성화의 영역(범위)에 대한 확장이 시도되고 있으며, 최근 연구 동향은 어떠한가에 대하여 소개할 것이다.

제 3 장에서는 칼빈의 성화론이 어떻게 형성되어 졌는지 그 배경은 무엇인지에 대하여 그의 초기 생애와 회심까지의 과정을 통하여 그의 생애초기의 교육과정과 회심과 소명, 그리고 칼빈의 사상적 배경이 된 어거스틴과 몇몇의 교부들의 영향과 그의 학문 활동을 통하여 경험하게 된 인문주의 그리고 칼빈보다 한 세대 앞선 종교개혁자들이 그의 성화론 형성에 끼친 영향을 살펴볼 것이다. 또 당시 칼빈이 처해 있었던 제네바의 상황과 특별히 칼빈의 성경 연구는 그의 모든 신학에 절대적인 영향을 미쳤듯이 성화론 형성에 있어서도 예외가 아니었던 것이다. 그리고 칼빈의 통합적인 사교의 구조도 성경적 영향이다. 그래서 그의 사상은 통합적이면서도 각 부분에서 형평을 잃지 않은 균형 잡힌 신학이 되었다.

칼빈의 성화론 형성의 배경이 된 것은 성경연구의 결정은 「기독교 강요」의 출판이다. 또 「기독교 강요」는 판을 거듭할수록 양이 증가 확대 되었을 뿐만 아니라 내용도 많이 수정되고 보완 되었다.²⁹⁾ 이것은 칼빈의 「기독교 강요」가 단순히 사변적인 것이 아니라 삶의 현장, 특히 목회 현장에서의 경험과 실재를 통하여 그의 성화론이 발전되고 확장되었음을 의미한다고 하겠다. 이와 같은 사실에 비추어 제 4 장에서는 「기독교 강요」의 출판년도별 비교 연구와 문헌학적 분석을 통하여 칼빈의 성화론 형성과 그 발전과정, 그리고 최종판에 나타난 칼빈의 성화론의 구조적 이해와 칼빈이 주장하는 칭의와 성화와의 관계성을 통하여 로마 카톨릭이나 루터의 성화론과는 차별화 되는 칼빈의 성화론이 어떻게 완성되어졌는가에 대하여 다룰 것이다.³⁰⁾

29) 칼빈의 기독교 강요 초판은 1536년에, 최종판은 1559년에 나왔다. 그런데 칼빈은 초판에 이어 1539년에 두 번째 판을 출판하였고, 제3판은 1543년에 출판하였으며, 계속해서 1545년, 1550년, 1553년, 1554년에 출판했으며, 라틴어로 된 1559년 최종판을 붙여 1560년에 출판하였다. 여기서 초판의 신학사상이 없어진 것이 아니고 처음의 신학사상이 다음 판에 내포 되면서 재편집되었음을 유의해야 한다. 초판은 300여 페이지였고, 최종판은 1500여 페이지에 달하는데 초판과 최종판이 매우 중요하다.

30) 칼빈의 신학에서 주목하는 것은 칼빈이 칭의와 성화를 엄격히 구별하였다는 점이다. 로마 교황주의자들은 칭의와 성화를 같은 것으로 혼돈하여 선행을 공로의 개념으로 이해하여 선행, 성화가 곧 칭의를 결정짓는 기준으로 보았고, 루터는 칭의와 성화를 완전히 분리시킴으로 이신 칭의가 행위를 배제하는 경향을 보이게 되어 칭의는 선행과 무관하다. 그래서 그는 야고보서를 지푸라기 서신이라고 비하하기도 하였다. 그러

제 5 장에서는 「기독교 강요」 최종판을 통하여 칼빈의 성화론에 대한 개관을 다루었는데, 먼저 칼빈에게 있어서 성화의 의미를 다루면서 본 논문이 윤리적 관점에서 칼빈의 성화론을 연구하고자 하는 까닭에 칼빈에게 있어서 성화의 개념 자체에 대한 이해는 물론이고 “성화”와 “윤리”의 개념이 어떤 관계성을 가지고 있는가를 밝혔고, 성화의 필요성에서는 하나님과의 관계에서와 성도의 마땅한 응답으로서의 성화 그리고 하나님과의 교통을 위한 성화 등으로 살펴보았다. 성화의 목적과 목표에서는 성화의 목적으로서의 하나님의 영광과 성화의 목표인 하나님의 형상을 어떻게 회복할 수 있을 것인가에 대하여 다룬다. 그리고 성화의 완성과 시기에서는 완전 성화는 언제 가능하며 그것을 이루기 위한 성도의 자세와 책임은 무엇인가에 대하여 다루었다.

제 6 장에서는 본 연구에서 가장 의미 있고, 중요하게 다루고자하는 성화의 범위(영역), 즉 윤리적 관점에서 본 성화의 영역에 대하여 다룰 것인바, 칼빈은 문화를 하나님의 절대주권 아래서 보았던 문화 신학자³¹⁾로서 성화의 범위를 일반 은총의 영역에까지 확장하고 있음을 볼 수 있다. 그러므로 논자는 칼빈이 주장하는 윤리적 삶의 영역(범위)으로서, 성도 개인의 문제를 다룰 개인 윤리, 교회 공동체가 왜 윤리적이어야 하는가를 교회의 본질적 차원에서 살펴본 공동체 윤리, 성도의 삶의 모든 영역, 즉 문화, 정치, 경제, 교육 등의 윤리를 다루게 될 사회 윤리, 그리고 한걸음 더 나아가 자연(환경)과의 관계성을 다루게 될 환경윤리 등을 다룰 것이다.

바라기는 “윤리적 관점에서 본 칼빈의 성화론 연구”가 한국교회가 맞이하고 있는 대 사회 관계에서 상실한 신뢰성을 회복하고, 신학적인 문제를 해소시켜, 한국교회가 진정한 성화, 즉 윤리성이 회복되고, 한국교회를 위한 새로운 대안을 창조적으로 모색해 나아갈 수 있는 책임과 사명을 감당하는 계기와 도전 그리고 작은 도움이 되기를 소망한다.

나 칼빈은 칭의와 성화를 분리시키지 않고, 구별하면서도 이 두 가지 은혜는 믿음으로 얻어지며, 같은 원천에서 나오는 분리되지 않고 구별되는 하나님의 은혜로 보았다 (Alfred. Göhler, *칼빈의 성화론*, 5).

31) 김영한, *한국 기독교 문화 신학* (서울: 성광문화사, 1992), 173.

제 2 장 성화론에 대한 연구사

칼빈에 대한 연구가 어떻게 진행되어 왔는지 중요한 연구들을 중심으로 다룸에 있어서 시대적 분수령은 19세기가 될 것이다. 그 이유는 19세기에 이르기까지 칼빈 연구가들은 오직 하나의 열쇠를 찾아서 칼빈의 신학을 전부 꿰뚫어 보고자하는 편견을 극복하지 못하였다. 칼빈의 신학은 마치 “예정론”(predestination)이 전부이며, 이를 토대로 해서 구성된 하나님의 주권(the sovereignty of God)이라는 대주제(大主題) 하에 논의 되어진 것으로 해석되어져 왔다.¹⁾

그래서 19세기 이전과 19세기, 그리고 20세기와 최근 연구동향 등으로 나누어서 칼빈의 신학을 중심으로 성화론에 연구에 대하여 역사적으로 언급하는 것이 적절할 것이다.

제 1 절 19세기 이전의 성화론 연구

칼빈(16세기) 이후, 19세기 이전까지의 칼빈의 성화론에 대한 연구들을 고찰함에 있어서 칼빈의 생존세기였던 16세기부터 17세기와 18세기로 나누어서 중요한 경향을 간단히 고찰하고자 한다.

1. 율법의 제 3 용법

칼빈의 윤리에 관한 대부분의 연구는 주로 칼빈이 주장하는 율법의 제 3 용법과 관련된 것이 일반적이다. 하나님의 율법²⁾이 칼빈 신학에 있어서 두드러진 역할을

1) 김재성, *칼빈과 칼빈신학의 기초* (수원: 합동신학대학원출판부, 2003), 122.

2) 칼빈은 율법을 복음의 의미를 심화시키는 것으로 해석한다. 칼빈이 이해하는 율법은 세 가지로 요약이 되는데, (1) 모세의 전체법, (2) 이스라엘에게 주어진 도덕법(십계명

한다는 것은 잘 알려진 사실이다. 칼빈은 그 어떤 개혁자들³⁾ 이상으로 특별히 이 율법이 그리스도인의 생활에서 표준과 길잡이로서 계속 필요함을 강조했다. 이것이 소위 율법의 제 3 용법(*usus tertius legis*)인데, 칼빈에게 있어서는 “주된 용법”이라고 말할 수 있을 것이다.⁴⁾ 성화와 관계되는 하나님의 말씀에 대해서 논할 때에, 칼빈이 말하는 율법의 세 가지 기능들은 간과될 수 없다. 칼빈은 다른 개혁자들과 달리 율법의 기능을 제 3의 용법까지 확장하여 해석하면서, 자신의 독특한 성화에 대한 관심을 천명하고 있다. 따라서 칼빈이 말하는 율법의 용법들을 상세히 검토하는 것은 본 연구에 필수적이라 할 것이다. 율법의 세 가지 용법에 관한 칼빈의 주장에 따르면, 첫째 신학적 용법(*usus theologicus legis*, 비판적, 교육적)⁵⁾이며, 둘째 시민적 용법(*usus civilis legis*, 정치적, 세속적)⁶⁾ 그리고 셋째 규범적 용법(*normativus, tertius usus legis*) 등으로 구분될 수 있다.

칼빈은 다른 개혁자들이 주장한 바와 같이 율법의 신학적 용법(비판적, 교육적)과 시민적 용법(정치적, 세속적)을 인정하며, 인간의 무지와 불의를 폭로하는 율법의 신학적인 기능을 첫 번째로 언급한다.⁷⁾ 특히 율법의 신학적 용법(비판적, 교육적)을 “율법을 폐기해 버린 자유방임주의자(*libertin*)들과 논쟁에서 율법은 우리의 죄악을 폭로하는 거울과 같다”⁸⁾고 주장한다. 여기에서 거울과 같은 율법이란 하나님의 의로움과 선하심을 비쳐 주는 규범적인 역할을 말하는 것이다. 즉 율법의 거울에 비쳐볼 때, 인간은 하나님의 의로움을 수행하지도 못했고 도리어 범죄자가 되

과 신명기의 율법), (3) 다양한 시민법, 재판법과 제사법이다. 여기서 칼빈은 도덕법을 정의에 대한 참되고 영원한 규칙으로 언급한다(*Inst.*, II. 2. 22).

3) 율법의 용도에 대하여 멜랑히톤과 루터 그리고 칼빈의 견해에 대하여 자세한 비교와 강조점의 차이에 대해서는 권호덕 교수의 “율법의 세 가지 용법” 조직신학연구 한국 복음주의조직신학회편, 2002 가을/ 겨울호: 189-229를 참고하라.

4) *Inst.*, II. 7. 12. 멜랑히톤과 루터에게 있어서는 율법의 제 2 용법(*the usus elencticus or theologicus*)이 “본연의 으뜸가는 용법”이다(Melanchthon, *CR* 21. 405). 루터는 1535년판 「갈라디아서 주석」(*WA* 40. 168, 481-483, 528)에서 동일한 용어를 사용하면서 이것이 율법의 “참되고 가장 중요한 용법”으로 부른다(*WA* 40. 533). I. John Hesselink, “그리스도, 율법 및 그리스도인” 칼빈 신학의 이해, 233-234에서 재인용.

5) 비판적, 교육적 사용이라고도 할 수 있으며, 이것은 죄를 깨닫게 하며, 율법의 요구에 응할 능력이 없음을 의식하게 하여 복음으로 인도하는 율법의 기능을 말한다. 김길성, *개혁신학과 교회*, (서울: 총신대학교출판부, 1996), 175.

6) 정치적, 세속적 사용이라고도 할 수 있으며, 이것의 기능은 죄를 제재하며 의를 증진시키는 목적에 이바지 한다. *Ibid.*

7) *Inst.*, II. 7. 6-9.

8) *Inst.*, II. 7. 6.

어버린다. 그럼에도 성도가 죄인으로 머물지 않는 이유는 하나님의 은총이 율법의 요구를 넘어서기 때문이다. 이러한 율법의 요구를 넘어서는 하나님의 은총은 오히려 예수 그리스도 안에서 찾을 수 있다. 은총의 영이 존재하지 않는다면, 율법은 인간을 고발하고 죽인다.⁹⁾ 율법은 그들을 조명하여 그들이 어떠한 처지에 있으며, 또한 이러한 처지에 있는 인간의 실존이 하나님 앞에서 얼마나 초라하며, 비참한 것임을 깨닫게 한다. 이처럼 율법은 인간 자신을 돌아보게 하며, 자신을 책망하는 기능을 수행한다. 그래서 성도로 하여금 하나님의 은총을 구하게 인도하는 것이 율법의 그 첫 번째 용법이다.

율법의 두 번째 용법은 시민적 용법(*usus civilis legis*, 정치적, 세속적)으로 사회의 질서와 안녕을 유지하는데 기여하는 것이다. 아직 구원에 이르지 못한 사람들은 내적인 순수함이나 신적인 계시가 없는 상태이기 때문에 외적인 강압이 필요하다. 이는 그들이 아직 죄 가운데서 성화를 알지 못하기 때문이다. 이러한 처지에 있는 자들에게 율법의 제 2 용법의 기능이 필요하다. 곧 사회 전반의 질서와 안녕을 유지하기 위해서 율법은 저들에게 복종하는 삶을 요구하는 것이다.

이러한 두 가지 용법은 하나님의 은총과 깊은 연관을 가지게 된다. 다시 말하면, 율법의 신학적인 용법을 통해서 자신의 나약함을 체감한 사람은 궁극적으로 하나님의 은총을 바라보게 되며, 또한 사회적인 용법에 따르면 아직 구원에 이르지 못했으나, 선택 받은 자들로 하여금 구별된 생활을 하게 함으로써 하나님의 은총을 받아들일 준비를 하게 된다.¹⁰⁾ 또한 이러한 용법들은 성화론적인 입장에서는 그리스도 안에서의 참된 성화를 추구하게 하는 출발점과 동기가 될 수 있다. 우선 신학적인 용법은 성도로 하여금 자신의 불결함에 대한 혐오감을 조성하며, 하나님의 거룩함에 대한 추구를 갈망하게 된다. 따라서 그것은 성화를 이루기 위한 출발점이 된다. 또한 시민적인 용법은 타율에 의한 강압으로 인해서 그리스도 안에서의 자유하는 율법을 사모하며, 참된 성화를 추구하게 하는 동기를 제공하게 된다.

칼빈의 율법에 대한 이해 가운데, 신학적으로 후대에 가장 큰 공헌은 한 것이라고 한다면, 율법의 마지막 용법인 규범적 용법(*normativus, tertius usus legis*)에 관한 설명으로, 많은 학자들이 평가하듯이, 이것은 칼빈의 독특한 이해로써 교회사

9) *Inst.*, II. 7. 7.

10) Justo L. Gonzalez, *기독교 사상사* III. 200.

에 큰 공헌을 이룩한 사상이다. 칼빈은 율법의 제 3 용법에 관하여 다음과 같이 말한다:

셋째 용도는 가장 중요한 것이며, 율법의 중심적인 목적에 더욱 가까운 것이다. 이 용도는 하나님의 영이 이미 그 영혼 속에 사시며 주관하시는 신자들 사이에서 발견된다. ... 그들이 양모하는 주의 뜻의 성격을 매일 더욱 철저히 배우며 확고하게 이해하는 데 율법은 가장 훌륭한 도구가 된다...또 우리는 배울 뿐 아니라 충고를 받을 필요가 있으므로, 하나님의 종이 율법에서 받는 혜택은 이 방면에도 있다. ... 율법은 육에 대해서 마치 가지 않는 나귀를 가게 하는 채찍과 같다. 영적인 사람이라도 육의 짐을 벗지 못하고 있는 동안은, 율법이 여전히 부단한 자극이 되어 일시도 한 자리에서 있지 못하게 한다.¹¹⁾

이와 같은 주장은 율법의 교훈적, 규범적 사용으로 성도들을 위한 생활의 규칙으로서의 사용을 가리킨다. 이미 주장한 율법의 세 가지 용도 가운데, 이러한 율법의 제 3의 용법이 가장 중요한 것으로 칼빈은 이해한다. 앞의 것들보다도 이 용법이 가장 중요한데, 특히 이것은 성도의 성화의 과정에 대한 설명으로 이해되기 때문에, 칼빈의 성화론에 있어서도 이 용법은 큰 의의를 지닌다.

이 용법에 관한 칼빈의 설명에 따르면 루터가 설명하고 있는 율법의 용도의 여러 한계적 설명들을 넘어 신학적으로 더욱 분명하게 언급되기에, 이 부분에 관한 설명을 칼빈의 독특한 해석에 속하는 것으로 평가된다. 이 주장의 본질적인 문제는 구원 얻은 성도에게 이 용법이 적용됨을 밝히는데, 구원을 이미 얻은 성도에게서도 율법은 폐하여지지 않고, 오히려 성화의 채찍으로 그 역할을 계속하게 되는 것을 칼빈이 강력하게 주장하는 것이다. 성도는 그리스도의 용서와 사랑 안에 거하면서 하나님의 참된 뜻을 분별하며, 자신의 거룩함을 촉진시키기 위해서 율법이 필요하다. 따라서 성도에게 있어서 율법은 더 이상 구원 여부를 평가하는 엄중한 측도가 아니라, 이미 구원 받은 자에게 향한 하나님의 선하신 뜻으로 이해된다.¹²⁾ 이처럼 그는 그리스도 안에서 율법을 긍정적으로 평가함으로써 율법은 그리스도 안에서 폐하여지지 않고, 오히려 성화의 좋은 통로로서 그 효력을 지속한다고 주장한다.¹³⁾

11) *Inst.*, II. 7. 12.

12) G. S. M. Walker, 351.

13) Wilhelm Niesel, 91.

이렇게 볼 때 율법의 세 번째 용도(기능), 규범적 용법(normativus, tertius usus legis)은 성도에게 있어서 새로운 삶의 요구를 충족시킨다고 말할 수 있을 것이다. 율법의 복종을 통하여 하나님은 그의 자녀들에게 예수 그리스도 안에서 나타난 그분의 형상을 인치신다. 그리스도인들은 율법을 준수함으로서 그들의 선한 업적 안에 하나님의 형상을 표현한다. 성도들의 하나님의 율법을 하나님의 은혜로운 초청으로 받아들인다면, 율법은 위로와 기쁨을 제공한다. 여기서 율법의 세 번째 기능은 성화의 관점에서 다루어지는데, 율법은 성도들로 하여금 하나님의 거룩함에 따라 살게 하고, 그분의 의지에 순응하게 한다. 이러한 윤리적 삶은 중생한 자들의 영성의 목표가 되며, 율법의 참된 기능은 여기에 존재한다.

칼빈의 율법에 대한 윤리적 숙고는 거룩한 삶을 살아가는 성도들의 윤리적 목표를 잘 보여준다. 율법을 실천함으로써 드러나는 하나님의 형상 회복은 성화의 목표 일뿐만 아니라 윤리적 삶의 중심 문제이기도 하다. 그리고 이것은 성령의 능력을 통해 인간의 불완전함과 실수에도 불구하고 격려되며 강화된다.

이러한 율법에 관한 연구와는 구분하여 본 논문에서는 성화론과 관계하여 윤리 문제를 다루고자 한다. 그리하여 먼저 역사 속에 나타난 성화론에 관한 연구사를 살펴보게 된다.

2. 16-17세기

중세기의 로마 카톨릭 신학은 행위로 말미암은 구원, 유물숭배, 공로개념, 그리고 속죄표 판매 등과 같은 여러 교리로 인해서 부패하게 되었다. 이때 종교 개혁자들은 오직 성경(sola scriptura), 오직 은혜(sola gratia), 오직 믿음(sola fide)이라는 주제를 내 걸고 성경의 교훈으로 돌아가자고 부르짖었다. 요한 칼빈(John Calvin, 1509-1564)은 쾰빙글리(Huldrych Zwingli, 1484-1531)가 죽은 후, 그의 신학 원리들을 조직적으로 배열하여 개혁과 신학의 체계를 이루어 놓았다.¹⁴⁾ 멜랑히톤(Philipp Melancthon, 1497-1560)은 바울은 ‘사도’요, 토마스를 ‘철학자’라 한다면, 칼빈은 ‘신학자’¹⁵⁾라고 하였다. 신복윤 교수는 “루터가 이신 칭의의 교리를 강조한

14) 신복윤, *교의학 서론* (수원: 합동신학대학원출판부, 2002), 82.

15) Ibid., 84.

것처럼 칼빈은 하나님의 주권과 그 헤아릴 수 없는 의지를 역설하였다”¹⁶⁾고 주장한다.

그러나 실제로 칼빈의 「기독교 강요」의 중심 사상은 교리와 윤리를 밀접하게 연결시키고, 그리스도인의 생활 실천을 매우 강조하였다. 그러나 많은 사람들은 칼빈의 성화를 구원과 관련하여 이해하려고 하였다. 그것은 로마 교황주의자들이 칭의와 성화를 같은 것으로 혼동하여 거룩한 삶을 살아야만 구원이 가능한 것으로 보았고, 루터는 칭의와 성화를 완전히 분리하여 오직 믿음으로만 구원받는다는 교리, 칭의를 지나치게 강조하면서 그리스도인의 삶을 칭의론의 구조 속에 포함시킨다. 그러나 칼빈은 이 둘을 구별하였다. 그리고 칼빈은 이 두 가지 은혜는 믿음으로 얻어지며, 같은 원천에서 나오는 분리되지 않고 구별되는 은혜이다. 그러므로 믿음은 선행을 하는 믿음이다. 그리고 선행은 공로의 개념에서 선행이 아니고 믿음의 필연적 행위이고 열매이다.¹⁷⁾

이 시기에는 칼빈과 같은 주장을 거의 발견할 수 없으며, 간헐적으로 은혜를 강조한자들을 만날 수 있다. 특별히 후커(Thomas Hooker, 1586-1647)는 “경건한 설교가 가장 완전한 은혜의 방편임을 강조하였다. 즉 설교는 성령이 인간의 의지를 깨뜨리고, 개인으로 하여금 은혜를 받을 준비를 하게하여 하나님의 길로 돌아서도록 하는 방편이 된다”¹⁸⁾고 하였다.

16세기 후반의 칼빈의 후계자들, 특히 베자(Theodore Beza, 1519-1605)가 스콜라 신학의 방법론에 영향을 받아 칼빈의 신학을 정통신학으로 수호하면서 예정론을 신학의 핵심으로 강조하였다.¹⁹⁾ 그래서 레이덴 대학의 알미니우스(Jacob Arminius of Leyden, 1560-1609)는 베자의 타락 전 선택설을 반대하였으며, 한편 알미니우스의 제자들은 「항론과의 5개조」(*Five Articles of the Remonstrants*, 1610)를 발행하여, 칼빈주의의 인간의 전적부패, 무조건적 선택, 제한적 속죄, 불가항력적 은혜, 성도의 견인 교리를 반대하였다.

16) Ibid.

17) Alfred Göhler, *칼빈의 성화론 (Calvins Lebrebon der Heiligung)*, 유정우 역 (서울: 한국장로교출판사, 2001), 5-6. 이미 밝힌 바대로 로마교회에서는 선행을 믿음의 열매로 보지 않고, 공로로 이해하였던 것이다.

18) 정성구편, *개혁주의 인명사전* (서울: 총신대학교출판부, 2001), 795.

19) John Stanly Bray, “Theodore Beza’s Doctrine of Predestination,” (Ph. D. dissertation, Stanford University, 1972), 64-110.

정리하면 16세기까지는 칼빈의 성화론이 독립적으로 연구 발전한 것으로 보기는 어렵고, 구원론과 관련하여 정의된 자들에게 나타나야하는 삶의 모습으로 보고 강조하는 정도였다. 또한 구원론에 관한 논쟁들이 17세기에 많이 있었던 것도 칼빈의 성화론이 더욱 강조되지 못하고, 구원론적 입장에서 하나님의 주권과 예정론을 강조한 하나의 원인이라 할 수 있겠다.

17세기는 후기개혁신학자들에게 중세의 스콜라신학의 방법론이 많은 영향을 미쳤던 시대라고 말할 수 있다. 스페너(Philip J. Spener, 1635-1705)는 독일의 경건주의의 창시자이다. 그는 개혁교회의 영향을 받아 스콜라 신학을 저버렸다. 그는 독일의 루터교에 속해 있으면서 루터교의 교리만 강조하고 크리스천의 삶에 중심을 두지 않는 루터교의 가르침을 경건주의로 바로잡아보고자 노력하였다.²⁰⁾ 이렇게 그는 정의론 보다 성화론에 더 중점을 두었다. 그러나 그들은 교리보다 상대적으로 삶을 강조하다가 교리적 이탈을 자행하기에까지 나가게 되었다. 전통적인 루터교의 가르침과는 달리 칼빈 사후 한 두 세기가 흐를 때에도 제네바와 남부독일, 화란 등에 흩어진 개혁사상의 후계자들은 종교개혁의 초기 신학자들을 이어서 개신교 정통신학을 지키고자 노력하였다.

그러나 이와 같이 양면성을 가지고 있었지만 성화론을 체계적으로 발전 향상시키지는 못했다. 결과적으로 17세기에는 윤리적인 부분들에 대해서는 큰 관심은 가지고 있었지만 신학적 후원을 받지 못함으로 실효를 거두지 못한 것으로 보여진다. 이 시기에 칼빈주의를 대표하는 「웨스트민스터 신앙고백서」에 성화에 대한 서술을 살펴보면 당시 성화를 어떻게 이해했는지에 대하여 알 수 있다. 「웨스트민스터 신앙고백서」 제 13 장 2 항은 다음과 같이 진술하고 있다:

이 성화는 전인격 속에서 이루어진다. 그러나 이 땅에서는 불완전하여, 모든 부분에서 여전히 부패의 잔재들이 다소나마 남아 있다. 이 때문에 계속적이고도 화해가 불가능한 싸움이 계속 일어나고, 육체의 정욕이 영을 거스리고, 영이 육체를 거스리게 된다.²¹⁾

20) 조대준, *크리스천의 성화* (서울: 쿰란출판사, 2004), 96. 스페너(Philip J. Spener, 1635-1705)는 교회 안에 소그룹을 만들어 성경공부를 시작하고 찬송과 기도 중점을 둔 신자의 경건 생활을 세워 나갔다. 그 당시 이론적이고 마른 교리만 강조하던 루터교의 분위기와는 전혀 다르게 신자의 삶에 중점을 두어 신자들의 경건생활에 큰 영향을 주었다.

21) *웨스트민스터 신앙고백서*, 13장 2항. 「웨스트민스터 신앙고백서」는 1643년부터 1649

위의 인용문 속에서 당시 성화에 대한 관심은 완전주의자들에 대한 경계와 완전 성화의 시기에 관심이 있었지만, 성화의 범위에 있어서는 크게 관심을 갖지 않은 것으로 볼 수 있겠다.

3. 18세기

18세기에 영국의 가장 위대한 설교자는 조지 횃필드(George Whitefield, 1714-1770)였다. 칭의에 대한 그의 설교는 “여호와 우리의 의”(렘 23:6; “*The Lord our Righteousness*”)에서 칭의에 대한 그의 열정과 진심을 발견할 수 있다. 그의 설교를 보면 다음과 같다:

오 죄인들이여, 그러므로 생각해 보라! 그리스도께서 그대의 의가 되어주시지 않는다면, 과연 그대가 심판의 날에 설 수 있겠는가? 결코 그럴 수 없다! 오직 그것만이 혼인 잔치에 입고가야 할 예복이기 때문이다. 오, 그리스도가 없는 죄인들이여, 수치스러운 그대들이여! 내 영혼이 고통을 당하는도다. 오, 이 날이 구원받을 만한 날이라! 여호와께서 그대의 의가 되실 것이라! 사망이 그대를 찾는다면 그대는 도대체 어디로 피할 것인가? 실상 하나님의 존재를 피하여 그대가 숨을 곳은 하나도 없다. 비참하고 실망스러운 무화과나무 잎사귀들은 하나님께서 그대를 부르셔서 하나님 면전에 세우실 때 그대의 수치를 결코 가리 우지 못할 것이다. 아담이 그것을 소용없는 일인 줄 깨달았듯이, 그대도 그러할 것이다. 오, 사망을 생각해 보라! 오, 심판을 생각해 보라! 그럼에도 계속 미룬다면 기회는 다시없을 것이다. 만일 여호와께서 그대의 의가 되어주시지 않는다면 그대는 어떻게 되겠는가?²²⁾

년까지 5년 6개월에 걸쳐 1,163회 이상의 정규 모임을 통하여 확정된 것이다. 1643년 웨스트민스터 회의가 소집될 당시 영국은 세 나라로 분할되어 있었기 때문에 기독교 교리, 예배, 권징에서 서로 다른 견해를 보임으로써 논란이 극심했다. 마침 청교도 장군 올리버 크롬웰(Oliver Cromwell)의 혁명군이 국군을 물리치고 집권하여 청교도공화국을 수립하였다(1640년). 그리고 크롬웰 장군은 1643년 7월에 웨스트민스터 회의를 소집하여 교회개혁을 논의하였으며 그 결과 웨스트민스터 신앙고백과 웨스트민스터 요리문답이 작성되었다. 웨스트민스터 신앙고백의 내용은 성경관, 신론과 기독교론, 예정론, 인간론, 구원론, 교회론, 성례관, 주일성수 등이다(김의환 편, *개혁주의 신앙 고백집*, 서울: 생명의말씀사, 2003, 118-123).

22) George Whitefield, *Select Sermons of George Whitefield*, (Banner of Truth, 1958), 134.

이와 같은 칭의와 구원에 대한 하나님의 주권의 강조는 역시 구원론적인 측면을 강조하고 있다. 반면에 그는 “죄에 대한 철저한 회개와 주 예수 그리스도를 향한 타오르는 사랑을 거듭 강조하여 회중을 구원의 확신과 성화의 길로 인도하였다.”²³⁾

영국과 미국의 청교도들은 설교자요 신학자들이었다. 그들은 신학을 하나님을 향하여 사는 삶의 행동으로 실제적으로 생각하였다. 이와 같이 청교도들은 순수한 학자라기보다는, 성경과 신학을 기독교 신앙과 생활에 적용함으로써 실제적 성경해석의 기술을 실천하였다.²⁴⁾ 그들은 성경의 절대적 권위, 주권적 선택의 신비, 죄인의 도덕적 부패, 그리스도의 궁극성, 그리고 십자가의 구원적 사역 등을 강조하였다. 청교도들이 주로 알려진 것은 탁월한 성경 주석들과 거의 모든 분야의 신학 논문들로 인해서였다.

18세기 유럽에는 경건주의 운동이 프로테스탄트 스콜라주의의 주지주의에 대한 강한 반발로 일어났다. 경건주의자들은 교의학 대신에 영적생활의 실제적 교훈을 가르쳤다. 그들은 교리학을 스콜라주의적 형식주의에서 해방하고, 성경의 단순함으로 돌아가고자 하였다.²⁵⁾

독일에서 일어난 경건주의는 현대교회의 성화론에 간접적으로 영향을 주었다.²⁶⁾ 지도적인 경건주의 운동의 대변자들 중에는 스페너(Philip J. Spener, 1635-1705)가 있으며, 그는 “경건주의의 아버지”라고 불렸고, 「경건한 열망」(*Pious Longings*)이라는 책을 썼다. 또한 할레대학의 신학자 후랑케(A. H. Francke, 1663-1727)와 비텐베르크의 주석학자 벵겔(J. A. Bengel, 1687-1752) 등이 있다.²⁷⁾

그러나 경건주의는 얼마 오래지 않아 정통주의자들의 강한 반대에 부딪히게 된다. 그것은 경건주의가 신앙의 교리적 특징을 무시함으로 모든 이단 사상의 자양분 구실을 하게 되었으며, 그 결과 순수한 교리를 혼탁하게 만들고 말았다. 그래서 벨코프(Louis Berkhof, 1873-1957)는 이러한 경건주의자들의 성화론에 대하여 다음과 같이 주장한다:

23) 정성구편, *개혁주의 인명사전*, 807.

24) 신복윤, 89-90. 지도적 청교도 신학자들은 토마스 맨톤(Thomas Manton, 1620-1677), 존 오웬(John Owen, 1616-1683), 스테반 차녹(Stephen Charnock, 1628-1677), 조나단 에드워즈(Jonathan Edwards, 1703-1758), 그리고 홉킨스(Samuel Hopkins, 1721-1803) 등이다(Ibid.).

25) 신복윤, 91.

26) 조대준, 96.

27) Ibid.

그리스도와 지속적인 교제가 성화의 중요한 수단으로 크게 강조된다. 칭의를 희생시킬 정도로 성화를 고양시킴으로써 이들은 자기 의의 위험을 완전히 회피하지 못한다. 웨슬리는 칭의와 성화를 구분했을 뿐만 아니라 실제로 이를 분리시키고, 성화 전체를 첫 번째 은혜인 이신 칭의 이후 조만간 오게 되는 두 번째 은혜로 언급했다.²⁸⁾

이 말은 경건주의자들이 성화를 너무 강조하다가 칭의를 손상시킬 만큼 되었다는 것이다. 뿐만 아니라 경건주의자들은 자기 의를 회피하지 못할 만큼 위험성을 안게 되었다. 이들 또한 자기 자신의 성화를 이루기 위한 노력은 매우 강조하면서도 동시에 성화의 영역을 확장하지 못한 아쉬움이 있다.

제 2 절 19세기의 성화론 연구

지난 두(19, 20)세기 동안 성화에 대한 상당한 논의들이 있었는데, 그 주된 요인은 바로 요한 웨슬리(John Wesley, 1703-1792)였다. 요한 웨슬리는 성화와 거룩에 관한 한 이론(완전성화론)을 절대적인 생명으로 설교했다.²⁹⁾ 그래서 19세기의 성화론에 대한 양대 경향은 인간의 노력에 의한 완전 성화를 이룰 수 있다는 견해와 하나님의 선물임으로 인간의 노력을 무시하는 견해로 대립을 이루며, 완전 성화의 시기에 있어서도 위 견해에 따라 다를 수 있지만 개혁주의적인 입장은 이 땅에서는 완전 성화는 불가능하고, 그리스도의 재림의 때에 가능하다는 사실을 견지하고 있음에 대하여 다루도록 한다.

1. 완전 주의적 유형

28) Louis Berkhof, *별코프 조직신학(하)* (*Systematic Theology*), 권수경·이상원 공역 (서울: 크리스찬 다이제스트, 1995), 782.

29) D. Martyn Lloyd-Jones, *성령 하나님* (*God The Holy Spirit*), 이순태 역 (서울: 기독교문서선교회, 2000), 271. 웨슬리는 완전성화론을 자신이 친히 자신에게 가르쳤고, 설교가들에게 그것을 설교하라고 가르쳤다. 이런 그의 가르침은 큰 토론을 야기시켰는데, 19세기와 20세기 사이에 발생한 다른 여러 거룩한 운동들 모두는 바로 웨슬리의 가르침으로부터 자라났다(D. Martyn Lloyd-Jones, 271-272).

현대적인 완전주의는 “완전한 성화”에 관한 요한 웨슬리의 가르침에서 시작되었다. 이 감리교 창시자는 하나님께서 우리를 모든 고의적인 죄로부터 구원하시고 우리의 생전에 완전하게 하시겠다고 약속한 것으로 믿었다.³⁰⁾ 완전주의에는 몇 가지 유형 혹은 형태들이 존재한다.

첫 번째 그룹은 그리스도인들로부터 죄가 완전히 근절(eradication)된다고 가르친다. 이들은 완전의 한 유형을 소유한다. 예를 들면 피니(Charles G. Finney, 1792-1875)와 그의 위대한 동료인 메이햄(Ezra Mayhem)의 가르침, 곧 미국에 있어서 소위 오벨린 학파(Obeline School)라고 하는 이들의 가르침이 그것이다.³¹⁾

웨슬리(John Wesley)의 완전 성화 교리에 대한 평가는 팩커(J. I. Packer)가 그의 책에서 지적했듯이³²⁾ 그것이 성도의 동기에 초점을 맞추고 있으며,³³⁾ 또한 믿음과³⁴⁾ 그리고 하나님과 인간에 대한 사랑에³⁵⁾ 초점을 맞추고 있다는 사실에서 그 장점을 찾아볼 수 있다. 그러나 웨슬리의 완전성화 교리의 또 다른 특징 중의 하나

30) Melvin E. Dieter, “The Wesleyan Perspective,” in *Five Views on Sanctification* (Grand Rapids: Zondervan, 1987), 15. 완전론자(Perfectionist)들의 주장을 엄밀히 말하자면, 이 완전론은 현세에서 종교적 완전이 성취될 수 있다는 것이다. 이 교리는 펠라기우스파, 로마 가톨릭 또는 반 펠라기우스파, 알미니안파, 몇몇 신비파와 오벨린 신학자들에 의해 여러 방식으로 가르쳐지고 있다. 이들은 모두 신자들이 현세에서 “그들을 현재 관할하는” 율법 또는 “그들의 현재 능력과 필요에 조정된” 율법의 요구들에 순응하는 상태에 도달할 수 있으며 따라서 죄에서 해방할 수 있다고 주장함에 있어서 한 가지로 일치하고 있다.

31) D. Martyn Lloyd-Jones, 279.

32) J. I. Packer, *Keep in the Step with the Spirit*, 136-137.

33) 이것은 예수님의 산상수훈의 특징과 일맥상통하는 점이다. 행동으로 범죄(犯罪)하기 전일지라도 마음으로 범죄 할 경우, 그것이 하나님 앞에서 죄가 된다는 예수님의 가르침도(마 5:27) 단순한 외적 행위뿐만 아니라, 그 사람의 동기(動機)적 차원까지 포함하여 판단하시는 하나님의 판단 원리를 말해주고 있다. 물론 여기에서 중요한 것은, 동기(動機)적 차원을 강조하는 것이 외적 행동의 차원을 무시하는 방향으로 전개되어서는 안 된다는 것이다. 외적 행동에 있어서도 하나님의 온전하신 뜻에 이르지 못하는 모든 것들은-비록 그것이 모르고 지은 죄였거나, 무의식적인 행동이었다 하더라도-성경에서 여전히 죄로서 간주되기 때문이다.

34) 종교개혁자들의 신학적인 공헌의 성격에 대해서 말할 때, 우리는 대개 그것이 칭의론에 있어서 로마 가톨릭의 선행의 교리를 거부하고 “이신 칭의(Justification by faith)” 교리를 확립케 했다는 사실에서 찾는다. 그러나 그러한 ‘sola fide’의 원리는 칭의의 영역에서만 유효한 것이 아니라, 성화의 영역에서도 적용되어져야함을 주장한 것은 웨슬리의 신학적 공헌이라고 말할 수 있을 것이다. 그러한 점에서, 웨슬리는 종교개혁의 원리를 성화의 영역에까지 확장시킨 인물이라고 평가되기도 한다.

35) 예수님도 율법과 선지자의 대강령을 ‘하나님과 이웃에 대한 사랑’에서 찾고 있다는 점을(마 22:36이하) 고려해 볼 때, 웨슬리는 그의 완전 성화교리를 통하여 예수님의 가르침의 핵심을 강조하고 있다고 볼 수 있다.

는 그것이 자신의 종교적 경험들과 또한 다른 신자들의 증언들을 토대로 하여 형성된 교리라는 사실에 있다.³⁶⁾ 그러므로 매우 주관적이고, 인간의 노력을 극대화하는 방향으로 나아가게 되었다.

두 번째 그룹은 “소위 반작용의 원칙(the principle of counteraction)³⁷⁾이라고 일컫는 방법에 의해서 성화 된다”고 하는 홉킨스(Evan Hopkins)와 같은 자들이다.³⁸⁾ 이것은 19세기 후반에 매우 유행하기 시작했는데, 아직도 여전히 그 유명세를 타고 있다. 이 견해를 가지고 있는 사람들은 죄의 근절을 믿지 않는다. 그렇다면 그리스도인들은 죄절 속에서 싸움의 일생만 보낸다는 말인가? 그들에 의하면 그렇지 않고 새로운 한 법칙이 있다는 것이다. 그들의 가르침의 근본 배경으로 삼는 중요한 본문은 로마서 8장 2절이다. “이는 그리스도 예수 안에 있는 생명의 성령의 법이 죄와 사망의 법에서 너를 해방하였음이니라.” 죄는 성도들에게 여전히 남아 있지만 그러나 만약 그가 그리스도를 바라본다면 그는 믿음으로 그 분 안에 거하며 그분을 의지하여 그리스도께서 죄로부터 그를 보호하실 것이다. 그리스도인들 안에 죄의 권세가 있지만 그리스도의 권세가 그것을 저항하고 이길 수 있게 한다. 이것이 바로 반작용이 유입되는 것이다.³⁹⁾

세 번째 그룹은 성화란 우리가 중생하는 그 순간에 시작하여 우리의 전 생애 동안 점진적으로 계속되며 죽은 다음에야 비로소 완전하게 되는 한 과정이라는 것이

36) 물론 웨슬리가 성경의 내용들을 전혀 무시했다는 말은 아니다. 웨슬리도 성경의 권위와 그 중요성을 인정했다. 그러나 그는 “체험의 신학자”라고 불릴 만큼, 그의 체험이 그의 신학형성에 깊은 영향을 준 것이 사실이며, (박용규, “경험, 전통, 이성과 성경과의 관계에 대한 요한웨슬리의 이해” 신학지남 1992/ 가을, 73). 특히 그의 완전 성화교리의 형성에 있어서 그의 경험과 주위의 사람들의 증언이 중요한 영향을 끼쳤던 것은 사실이다(George A. Turner, *Christian Holiness* Kansan City: Beacon Hill Press Kansan City, 1977, 40).

37) 조대준, 176. 케직은 성화를 이루는 성령의 사역은 언제나 근절(eradication)이 아닌 반작용(counteraction)이다. 케직은 신자 안에서 죄의 법과 성령의 법이 작용한다고 주장한다. 죄의 법은 부정적인 힘이다. 그러므로 부정적인 죄의 법을 힘이 없게 만들기 위해서는 성령의 법이 더 많은 힘으로 반작용을 해야 한다는 것이다. 마치 만유인력에 의하여 땅에 떨어지는 공을 우리의 손을 뻗쳐 잡아 올릴 수 있듯이 한 법을 다른 한 법이 더 큰 힘의 반작용으로 누를 수 있다는 것이다. 케직(Keswick, 영어로는 w를 빼고 ‘케직’이라고 발음한다)은 한국에는 잘 알려지지 않은 경건주의 운동이다. 요즈음은 한 문서 선교 단체가 케직에 대한 책들을 한국어로 번역해 케직이 한국 성도들에게 잘 알려지기 시작했다, 사실 이 운동은 19세기 말에 시작되어 100년 이상 된 경건주의 운동이다(조대준, 157).

38) D. Martyn Lloyd-Jones, 281.

39) Ibid.

다. 이 견해와 이전 견해들과의 큰 차이점은 성화란 칭의에 이어서 받는 한 경험이 아니라 우리의 중생의 순간부터 성화가 시작되며 그것이 계속되어 오직 우리의 몸이 부패로부터 해방되어 완전히 영화될 때에만 완전히 그리고 전적으로 성화가 이루어진다는 것이다.⁴⁰⁾ 바울은 로마서 8장 22-23절에서 “모든 피조물이 다 이제까지 함께 탄식하며 함께 고통 하는 것을 우리가 아나니 이뿐 아니라 또한 우리, 곧 성령의 처음 익은 열매를 받은 우리까지도 속으로 탄식하여 양자 될 것, 곧 우리 몸의 구속을 기다리느니라” 고 한다. 그러므로 몸이 마지막으로 구속될 때에만 우리의 성화는 완성된다.

2. 케직의 성화론

케직은 성화를 하나님께 구별되는 것이라고 가르친다. 케직은 성화의 세 가지 국면을 과정, 위기, 선물 등으로 본다. 먼저 이들은 성화를 성도의 칭의 후에 성령이 성도 안에서 신성한 사역을 하시는 과정으로 본다. 성도가 그리스도를 닮아가는 점진적인 동화이다. 성화는 점진적이고 진보적인 발전과정에 있으므로 성도의 성화는 현재의 삶에서 절대로 완전한 상태에 이를 수 없다.⁴¹⁾ 이런 점에서는 케직의 점진적 성화론은 개혁주의의 성화론과 다를 것이 없다.

둘째로 케직은 성화를 위기적 국면으로 본다.⁴²⁾ 이들은 많은 성도들이 마땅히 이루어야 할 단계까지의 성화를 이루지 못한다고 주장한다. 케직의 강조점은 위기적 성화이다. 성도의 점진적 성화는 흔히 장애물로 인하여 방해를 받는다. 성도의 삶의 위기는 이런 것들을 없애고 성화의 큰 도약을 할 수 있게 한다.

셋째로 케직은 성화를 하나님의 선물로 본다.⁴³⁾ 그리스도가 내주하는 성도에게 내려지는 하나님의 선물이다. 구원이 하나님의 선물인 것과 같이 성화도 하나님의 선물이다. 이것들은 그리스도 안에 다 포함되어 있는 것이다. 하나님께서는 그리스도 안에 성도의 의로움과 성화를 포함시켰다.

케직의 이런 가르침은 개혁주의에 새로운 것이 아니다. 성화는 물론 성도에게 내

40) Ibid., 282.

41) 조대준, 169.

42) Ibid., 170.

43) Ibid.

려지는 하나님의 선물이다. 그러나 개혁주의와 달리 케직은 성화와 관련하여 인간의 노력을 무시하고, 하나님의 선물이라는 한 쪽만을 강조한다. 케직이 이렇게 한 쪽만 너무 강조할 때 자연스럽게 수동주의와 정적주의로 빠지게 된다.

3. 종말론적 완성

칼빈의 전기를 기록함으로써 칼빈 연구에 실제적인 공헌을 한 캠프슐테(F. W. Kampschulte)도 역시 칼빈의 신학을 하나님의 예정에서 도출해 낸 하나의 체계로 간주하였다.⁴⁴⁾ 하나님의 주권 교리에 의존하여 칼빈을 해석해 보려는 다른 또 하나의 주목할 만한 시도가 슈츠(Martin Schulze)에 의해서 행하여졌다.⁴⁵⁾ 그는 내세에 관한 종말론이 칼빈주의 전체를 해석하는데 중심적인 교리와 기초가 된다고 주장하였다.⁴⁶⁾

성화에 있어서 성령의 목표는 우리 안에 그리스도를 닮은 모습을 양육하는 것이다. 결국에 가서 “그리스도의 장성한 분량”(엡 4:14)에 도달하는 것이다. 그렇다면 우리는 언제 우리가 시도하는 것의 목표에 도달하게 되는가? 이 물음은 우리를 신학사에 있어서 성화에 관한 여러 논쟁들 중의 하나로 이끈다. 성화 과정은 현세의 삶 속에서 절정에 달하여 우리를 바로 이곳에서 완전에 도달할 수 있게 해주는 “완전주의”(Perfectionism)인가? 아니면, 우리는 종말론적인 갱신의 때까지 우리 실존의 모든 면에서 여전히 불완전하고 타락한 상태에 있게 되는 것인가 하는 논의들이 계속되고 있다.

데살로니가 전서 5장 23절(평강의 하나님이 친히 너희로 온전히 거룩하게 하시

44) F. W. Kampschulte, *Johann Calvin. Seine Kirche und sein Staat in Genf* (Leipzig: Duncker & Humbolt, 1869), 263. 하나님의 예정에 대한 가르침은 칼빈의 신학 전체에 체계를 지배하는 기본사상이다. 부분 부분에 이르기까지 칼빈 신학의 구조는 예정에 기초를 두고 있고, 거기에서 특성과 특색을 얻는 것이다. 예정이라는 관념이 하나님의 구원계획에 대한 전체적인 흐름을 꿰뚫고 있다. 그리스도께서 땅위에 재림하시는 것도 말하자면 하나님의 긍휼을 보여주는 역사적 증거일 뿐이다. 모든 가르침 하나하나가 이 영원하신 계획과 관련해서 정립되고 거기에서부터 그 구체적인 형태를 얻는 것이다.

45) Martin Schulze, *Meditatio Futurae Vitae: Ihr Begriff und Ihre Beherrschende Stellung im System Calvins* (Leipzig: T. Weicher, 1901), 87.

46) Ibid.

고 또 너희로 온 영과 혼과 몸이 우리 주 예수 그리스도의 강림하실 때에 흠이 없게 보존되기를 원하노라)은 “온전한 성화”가 하나님의 백성의 삶에 어떤 순간에 발생할 것을 증명하지 않는다. 오히려 이 기도는 확실하게 성도의 온전한 성화가 예수 그리스도의 재림 때까지 완성되지 않을 것을 의미한다.⁴⁷⁾ 이 구절에 대하여 워필드(B. B. Warfield, 1851-1921)는 다음과 같이 주석하였다:

비록 바울은 이 온전한 성화를 모든 성도들의 확실한 유업으로 약속하고 있지만 이 완전을 소망의 사실로, 그러나 아직 보지 못할 것으로 제시한다. 즉 이미 기뻐하는 경험의 사실로 언급하지 않는다. 우리는 바울에게서 우리가 바랄 수 있는 성화의 시기를 배울 수 있는가? 확실하게 바울은 여기서 우리를 무지의 상태로 두지 않았다(이 점은 살전 5:23에서 예시한다). 여러분은 완전을 그리스도의 재림 때 체험한다. 즉 그리스도의 재림은 세상의 종말이며, 심판의 날이며, 사도들의 소망이었다. 재림은 바로 바울이 언급한 성화의 완성의 시점이다.⁴⁸⁾

워필드는 성도들의 완전 성화는 그리스도의 재림의 때에 이루어지는 것으로 주장하고 있다.

19세기의 성화론에 대한 논의들은 완전 성화의 시기에 관한 이견이 존재했지만 이 땅에서 인간의 의지적인 노력에 의하여 완전성화가 가능하다는 한 부류와 다른 한 부류는 케직 성화론으로 이들은 성화가 하나님의 선물임을 지나치게 강조함으로써 인간의 노력을 완전히 무시하는 어리석음을 범하고 말았다. 그러나 개혁주의에서는 하나님의 선물임을 강조하면서도 인간의 노력을 무시하지 않고, 완전 성화의 시기로는 이 땅에서는 불가능하고, 그리스도의 재림의 때에 가능하다는 사실을 견지하고 있다. 그러나 19세기에도 성화의 영역에 대한 확장에 대해서는 큰 관심을 갖지 못했던 것으로 사료된다.

제 3 절 20세기의 성화론 연구

47) Anthony A. Hoekema, *개혁주의 구원론*, 361.

48) B. B. Warfield, *Perfectionism* (Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1958), 462-463.

제 2 절에서 밝힌 바와 같이 19세기에 논의되던 완전 성화의 시기와 성화의 국면에 관한 논의들은 20세기에 와서도 완전 성화의 시기와 성화의 국면에 관한 논의들은 계속되었다. 그러나 20세기에 들어와서는 단순히 시기에 대한 논의만이 아니라, 성화에 대한 윤리적인 이해와 성화의 영역에 대한 확장의 경향을 보이고 있다. 그래서 성화의 국면, 성화에 대한 윤리적 이해 그리고 성화의 범위(영역)의 확장에 관한 논의로 나누어서 다루도록 한다.

1. 성화의 국면

이 시기에는 개혁주의 신학자들이 완전성화의 시기에 관한 논의와 성화의 국면 그리고 성화의 범위에 대한 확대를 주장하기 시작하였다. 완전성화의 시기에 관해서는 칼빈의 주장과 같이 이 땅에서의 완전성화를 부정하고 육체적 죽음, 즉 그리스도의 재림의 때에 완전 성화가 이루어지는 것으로 보편화되어 졌다.

성화의 국면에 대하여 다양한 견해들 중에 몇 가지 견해만 소개하도록 한다. 우선 그렌츠(Stenley J. Grenz)는 “지위적(Positional) 성화”와 “상태적(Conditional) 성화”로 나누고,⁴⁹⁾ 후크마(Anthony A. Hoekema)는 즉각적이고 점진적인 성화라는 용어를 사용하면서 이 두 가지는 나누어서 고려될 것이 아니라 성화는 즉각적인 동시에 점진적인 과정으로 이해되어야 한다고 주장한다.⁵⁰⁾ 라보도(Robert S. Rapp) 교수는 지위적 성화(성화의 다른 측면인 칭의)와 점진적 성화(윤리적 성화) 그리고 궁극적인 성화(종말론적 성화)로 나누고 있다.⁵¹⁾ 논자는 성화의 국면에 대하여 라보도 교수의 구분을 따라서 다루면서 다른 학자들의 입장과 비교하고자 한다.

가. 지위적 성화(칭의)

지위적 성화에 대하여 라보도 교수는 “그리스도를 믿는 순간에 지위적(신분적)으로 완전히 성취된 성화를 의미하는 것으로, 곧 칭의를 의미하며, 칭의를 다른 측면

49) Stenley J. Grenz, *조직신학 (Theology for the community of God)*, 신옥수 역 (서울: 크리스찬다이제스트, 2003), 637

50) Anthony A. Hoekema, *개혁주의 구원론*, 343.

51) 라보도, 김달생 공저, *바른 신학* (서울: 대한예수교장로회신학교, 1981), 353-354.

에서 본 것에 불과하다”⁵²⁾(고전 6:11; 히 10:10, 29)고 하였다.

그렌츠는 “하나님의 거룩성은 하나님의 유일 무이성(하나님은 모든 피조물들로부터 구별되어 있다)과 하나님의 도덕적 정직성(하나님은 모든 행위 속에서 죄에 오염되어 있지 않다)을 수반한다고 말한 바 있다. 하나님은 하나님의 형상이 되도록 의도된 인간을 위한 표준이기 때문에, 하나님의 거룩하심은 우리 안에서 거룩성을 육성하시는 하나님의 활동(성화)에 대한 성경의 강조의 토대를 이룬다. 하나님은 거룩하시기 때문에, 하나님은 우리에게 거룩하라고 명하신다. 성령의 일은 우리 안에 하나님께서 명하신 것을 실현시키는 것이다”⁵³⁾라고 하였다. 이 말은 우리를 성화시키는 하나님의 활동은 하나님의 거룩하심으로부터 만이 아니라 한 백성을 불러내어 자신의 소유로 삼고자 하시는 하나님의 목적으로부터도 기인한다는 의미이다. 그렌츠는 하나님의 성화 활동은 두 차원으로 이루어지는데, 이것을 우리는 “지위적(positional)차원” 과 “상태적(conditional)차원”이라고 부를 수 있다. 지위적 성화는 히브리어 및 헬라어에 의해서 묘사되고 있는 주도적인 관계적 측면을 반영한 것이다. 그것은 우리가 그리스도 안에서 우리의 새로운 지위(신분) 덕분에 누리 는 하나님 앞에서의 우리의 “지위”를 가리킨다⁵⁴⁾고 하였다.

그러므로 지위적 성화는 객관적인 현실, 즉 그리스도 안에서 우리에게 하나님께서 주신 은혜로 말미암아 우리의 것이 되었고, 성령이 우리의 삶에 적용한 의로운 지위이다. 우리는 이러한 실체를 오직 믿음으로 말미암아 받는다.⁵⁵⁾

존 머레이(John Murray)는 다음과 같이 주장한다. 신약에서 성화에 대하여 언급하는 것의 모든 특징적인 용어들은 어떤 진행 과정이 아니라 단번에 완성되는 행동으로 사용되었다. 우리는 이 점을 자주 간과한다.⁵⁶⁾ 비록 신약성경이 가끔 성화를 전 생애의 과정으로 묘사하지만 역시 신약 기자들은 성화를 광대한 기간보다도 오히려 특별한 시점에 발생하는 즉각적인 하나님의 사역으로 서술한다는 점에 중요한 의미가 있다.⁵⁷⁾

52) Ibid.

53) Stanley J. Grenz, 638.

54) Ibid., 639.

55) Ibid., 641.

56) John Murray, *Collected Writings*, 2:277.

57) 성화에 관한 이런 관점은 아래와 같은 사람들에 의해서 예리하게 진술되었다. John Murray의 *Collected Writings* 가운데 “즉각적인 성화”(definitive sanctification)와 “즉각적인 성화에 있어서 작용인(the agency in definitive sanctification)”을 다룬다.

안토니 후크마는 지위적 성화나 결정적 성화라는 용어를 사용해서 성화의 신학적 의미의 한 측면을 주장하지는 않지만 그는 성화는 즉각적이며 동시에 점진적이라는 표현으로 즉각적으로 성취되는 부분이 없지 아니함을 피력하고 있다.⁵⁸⁾ 이렇게 볼 때 하나님의 지위적(즉각적)성화의 부분은 신분적 성화로 칭의의 다른 표현으로 보아야 할 것이다.

나. 점진적 성화(윤리적 성화)

점진적 성화에 대하여 라보도 교수는 “심령이 거듭난 후부터 죽을 때까지 점진적으로 성화되는 것을 뜻하며, 윤리적으로 성령의 사역에 영향을 받아 새로워져 가며 성화되어 그 결과 윤리적인 거룩을 갖게 됨을 말한다”⁵⁹⁾(히 13:21; 살전 5:23).

스탠리 그랜츠는 “점진적 성화”라는 용어를 사용하지 않고 “상태적 성화”라는 용어를 사용하면서 아래와 같이 주장 한다:

우리의 생활양식의 실제적인 변화, 우리의 새로운 지위로부터 생겨나서 점진적으로 우리의 삶의 특징이 되어가는 도덕성을 우리는 상태적 성화라고 부를 수 있다. 지위적 성화와는 반대로, 상태적 성화는 우리의 현재적인 영적 상태, 구체적으로 말해서 우리의 현재의 태도와 행위에 있어서 하나님의 기준에 다른 정도를 가리킨다. 그런 까닭에 상태적 성화는 우리가 현재 살고 있는 삶의 도덕성을 포함한 우리의 영성의 현재적 수준을 뜻한다. 요컨대, 상태적 성화란 우리의 성품과 행실을 가리킨다는 말이다.⁶⁰⁾

존 머레이(John Murray)도 ‘성화’ 혹은 ‘거룩’은 그리스도 안에 있는 신자의 상태 혹은 신분과 신자의 삶 안에 나타난 행위 혹은 과정을 가리킨다.⁶¹⁾

“상태적 성화”는 우리가 성령과 협력하여 우리의 삶을 변화시키고자 하는 성령의 목표를 따를 때에 생겨난다. 결국 그것은 성령의 역사이긴 하지만, 우리는 예수 그리스도를 닮아가는 일에 우리 자신을 바치지 않으면 안 된다. “거룩하기 위하여

(Carlisle, Pa: Banner of Truth, 1977), 2:277-93. Chester K. Lehman, *The Holy Spirit and the Holy Life* (Scottsdale, Pa: Herald, 1959), 108-120. 이 책에서 Lehman은 즉각적인 성화를 묘사하는 한정적인(punctiliar) 말(직선과 구별되는)을 사용한다.

58) Anthony A. Hoekema, *개혁주의 구원론*, 344.

59) 라보도(Robert S. Rapp), *김달생*, 354.

60) Stanley J. Grenz, 639.

61) John Murray, *The Epistle to the Romans* (Morgan & Scott, 1987), 234.

모든 노력을 기울이라 거룩함이 없이는 아무도 주를 보지 못하리라”(히 12: 14). 그래서 후크마는 다음과 같이 주장 한다:

점진적인 의미에 있어서 성화는 계속 새롭게 하시며, 우리를 그리스도의 형상으로 변화시키시며, 우리를 계속 은총 가운데 성장하도록 하시며, 또 우리의 거룩이 완전해지게 하시는 성령의 역사로 인식되어야 한다. 고로 우리는 성화의 과정의 시작으로써 즉각적인 성화와 그리고 즉각적인 성화에 의하여 창조된 새로운 인격의 지속적인 성숙으로써의 점진적인 성화에 대하여 생각할 수 있다. 양쪽 측면을 포괄하는 전체적인 성화가 시종 하나님의 사역인 동시에 한편으로 역시 성도의 능동적인 참여를 필요로 한다. 신자들은 믿음으로 즉각적인 성화를 자기의 것으로 해야 될 뿐만 아니라 점진적인 성화가 그 목적인 온전한 거룩에 이르도록 계속 노력해야 한다.⁶²⁾

이와 같이 성화의 다양한 개념 중에는 점진적 성화, 윤리적 성화가 있다는 사실을 우리에게 보여주고 있다. 그러므로 이후에 칼빈의 성화론 개관에서 확인할 것이지만 ‘성화’와 ‘윤리’라는 개념은 차별 없이 사용할 수 있는 개념인 것이다.

다. 종말론적 성화

칼빈은 성도의 온전한 성화는 지상에서는 불가능함을 밝힘과 아울러서 그것은 주 예수의 날에 이루어지는 것으로 천명한다. 그러므로 성도의 온전한 성화는 죽음을 통해서만 완전하게 성취할 수 있는 것으로 이해된다.⁶³⁾ 라보도(Robert S. Rapp) 교수도 종말론적 성화는 “죽은 후 최후 완성 단계에서 맞는 완전한 성화를 뜻하며, 현세에는 완전히 이루어지지 아니하는 것이다”⁶⁴⁾라고 하였다. 이점에 대하여 오늘날까지 사용하고 있는 웨스트민스터 신앙고백서에는 “이 성화는 전인격적으로 이루어지나 이 세상에서는 완전히 이루어지지 않는다. 사람의 모든 부분에 아직도 부패의 잔재가 남아 있다. 그것으로부터 계속적이며, 화해할 수 없는 싸움이 일어나서 육신의 소욕은 성령의 소욕을 대항하고 성령은 육신을 대항한다”⁶⁵⁾고 주장한다. 이 말씀은 완전성화가 이 땅에서는 이루어지지 않으며, 부패의 잔재가 남아있어서

62) Anthony A. Hoekema, *개혁주의 구원론*, 343.

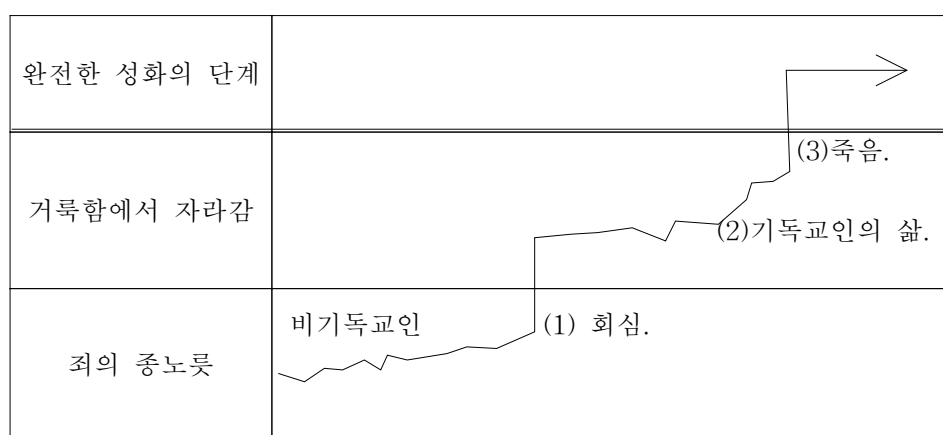
63) Ronald S. Wallace, 407.

64) 라보도(Robert S. Rapp), 김달생, 354.

65) *Westminster Confession*, 13. 2.

계속적이고 점진적으로 이루어 가야할 것이 성화라는 것이다. 그루템(Wayne Grudem)도 “성화는 이 땅에서 결코 완성될 수 없다”⁶⁶⁾고 주장하며, “성화는 우리가 죽을 때(우리의 영혼) 그리고 그리스도께서 재림하실 때(우리의 육체) 완성된다.”⁶⁷⁾고 하면서 성화의 과정을 아래의 그림과 같이 소개하고 있다:

<그림: 1> ; 성화의 국면



(1) 회심의 순간에 분명하게 성화가 시작되었으며, (2) 성화는 그리스도인의 삶을 통하여 지속적으로 성장해야 하고, (3) 죽음의 순간에 완전해진다.⁶⁸⁾

위 그림에서 보는 것과 같이 성화에 있어서의 성장은 언제나 일직선상에서 일 방향으로 진행되는 것이 아니라, 어느 때는 자라다가 어느 때는 퇴보하는 것 같기 때문에 성화의 과정을 위의 그림에서는 꾸불꾸불한 선으로 표기했다. 극단적인 경우에는 성화의 수단을 거의 사용하지 않고, 건전치 못한 가르침에 빠져 바른 성도의 교제도 하지 않고, 기도나 말씀에도 무관심함으로써 여러 해 동안 거의 성장을 보이지 못하는 신자들도 있다. 그러나 이러한 경우는 정상적인 혹은 일반적인 그리스도인의 삶의 모습이 아니라 지극히 비정상적인 경우임을 명심해야 한다.⁶⁹⁾ 중요

66) Wayne Grudem, *조직신학(중) (Systematic Theology)*, 노진준 역 (서울: 도서출판 은성, 1996), 400.

67) Ibid., 398.

68) Ibid., 399.

69) Ibid., 399-400.

한 것은 이 땅에서는 완전 성화가 이루어질 수 없고 죽음의 순간 하나님의 은혜로 완전히 성화되어 영화의 단계로 들어간다.

2. 성화에 대한 윤리적 이해

에른스트 트뢰츨취(Ernst Troeltsch, 1865-1923)가 제네바의 도덕성을 이룩한 칼빈의 노력을 위대한 사회의 진보라고 격찬한 것을 제외하고는, 19세기 자유주의 신학자 에른스트 트뢰츨취, 베버(H. Emil Weber), 제베르그(Reinhold Seeberg), 리츨(Otto Ritschl) 등은 칼빈을 마치 인정 없고 메마른 교리중심의 신학자라는 이미지를 갖게 만들었다. 칼빈의 목회적인 심성이나 활동들은 전혀 고려하지 않고 인간의 자유의지를 약화시키고, 하나님의 예정만을 강조하여 인간을 패배주의, 운명론적 비관론을 가지게 하였다⁷⁰⁾고 주장하였다.

이런 편견에 일대 새로운 전환점을 제기하면서, 칼빈 신학의 진면목을 높이 평가하고 이를 계승하려는 노력이 프린스턴 신학교의 조직신학자 벤자민 워필드(B. B. Warfield, 1851-1921) 박사에 의해서 시도되었다. 칼빈 탄생 400주년에 즈음하여 워필드 박사는 칼빈에 관련된 많은 논문을 발표하였고, 예정론은 칼빈주의를 결정짓는 규범적인 교리도 아니요, 근원에서 나온 뿌리도 아니라고 강조하면서, 단지 논리적인 귀결의 하나일 뿐이요, 불가피하게 받아들여진 많은 가지들 중에 하나라고 풀이하였다.⁷¹⁾ 또 다른 하나의 중요한 연구는 초이지(Choisy)의 “칼빈 시대의 제네바에서의 신정정치”이다. 그것(신정정치)은 제네바에서의 칼빈이 예수 그리스도의 현재적 권위를 대신하는 법전과 교리서(교리 법)이었으며, 그리스도의 몸을 대신하는 합법적인 기관의 활동들이었다고 주장했다.⁷²⁾

알프레드 뢰러(Alfred Göhler)는 그의 저서 「칼빈의 성화론」(*Calvin's Lebre*

70) 김재성, 125

71) 워필드 박사는 칼빈 탄생 400주년이 되는 1909년 한해에 칼빈의 신학에 관한 8편의 논문을 발표하여 미국 내에서 최초로 본격적인 칼빈 연구의 서장을 열어 놓았다. Benjamin B. Warfield, “John Calvin: The Man and His Work,” *Methodist Review* 58 (1909): in Calvin and Augustine, ed. by Samuel G. Craig (Philadelphia: Presbyterian and Reformd, 1956), 291-292.

72) John H. Leith, 칼빈의 삶의 신학 (John Calvin's Doctrine of Christian Life), 이용원 역 (서울: 한국장로교출판사, 1996), 35.

von der Heiligung)에서 칼빈의 성화론 자체와 성화론과 다른 교리들 사이의 관계를 명확하게 설명하면서, 칼빈의 성화론과 칼빈신학의 또 하나의 중심주제로서 “무엇이 이 세상에서 우리의 삶의 목표인가?” 라는 거대한 질문에 대해 칼빈의 대답을 간명하게 요약해 줌으로 그리스도인의 성화와 윤리를 연결시키는 연구를 보여주고 있다.⁷³⁾

존 리스(John H. Leith)는 그의 저서 「칼빈의 삶의 신학」 (*John Calvin's Doctrine of The Christian Life*)에서 칼빈 연구를 통해 도달한 다양한 결론은 과거 200년 동안의 신학자들에게 아주 친숙하게 알려져 있는 방법론과 전제들에 의하여 칼빈을 바로 이해할 수 있을까? 하는 의문을 일으킨다고 문제제기한 다음, 칼빈 자신은 신학을 교회의 덕성함양을 위해 고안된 실제적인 학문으로 간주하였다고 주장한다. 칼빈은 하나님과 인간 사이에 맺어지는 철저히 인격적인 관계를 성경 말씀에 비추어 설명하였다.⁷⁴⁾ 그는 “하나님 앞에서(Coram Deo)” 그리고 그 거룩하신 분에 대한 분명한 인식하에서 그렇게 하였다. 리스는 위의 책에서 그리스도인들이 어떻게 그리스도인답게 살아갈 수 있는지를 칼빈의 신학 전통을 통해 조명하고 있다.

월레스(Ronald S. Wallace)의 저서 「칼빈의 기독교 생활 원리」 (*Calvin's Doctrine of the Christian Life*)는 엄격하게 말하면 칼빈의 윤리에 관한 것은 아니다. 하지만 그 주제에 관한 상당한 연구가 성화와 관련하여 연구되고 있다. 그는 자기 시대의 사람들이 당면했던 여러 가지 도덕적인 문제들에 대한 칼빈의 가르침에서 그리스도인의 생활의 본질에 관한 그의 입장을 읽어내고 있다.⁷⁵⁾ 왜냐하면 그러한 문제들에 대한 그의 윤리적 관점이 그리스도인의 생활 전반에 관한 그의 연구에 의하여 부분적으로 결정되었기 때문이다.

이와 같은 사실에서 얻을 수 있는 진리는 칼빈의 성화론을 20세기에 이르러서 윤리적인 문제로 다루기 시작했음을 보여주고 있다. 그러나 아직까지도 개인의 윤리, 즉 구원과 관련된 차원에서만 다루고 있다는 것은 매우 안타까운 일로서 그 영역을 확대시켜야 한다.

73) Göhler, Alfred. *칼빈의 성화론 (Calvin's Lehre von der Heiligung)*, 유정우 역 (서울: 한국장로교출판부, 2001), 3.

74) John H. Leith, 20.

75) Ronald S. Wallace, 3.

3. 성화 범위의 확장 시도

이제 논자가 특별히 관심을 갖고 있는 성화의 범위, 영역에 관한 것으로 이점에 대한 연구들을 살펴보도록 한다. 20세기에 이르러 화란의 신 칼빈주의자들을 중심으로 일반은총론과 영역주권 사상을 근거로 하여 성화의 영역에 대한 확장을 시도하고 있음을 발견하게 된다. 먼저 후크마는 그의 책 「개혁주의 인간론」(*Created in God's Image*)에서 “성화는 개인의 내면적 범주에 속할 뿐만 아니라, 하나님과의 영적관계, 이웃과의 사회적 관계 그리고 하나님의 피조세계를 바르게 지배하며 돌보는 문화적 관계에까지, 삶의 전 영역이 윤리적 범주에 속한다”⁷⁶⁾고 하였다. 뿐만 아니라, 후크마는 「개혁주의 구원론」에서 더욱 구체적으로 진술하고 있다:

가끔 성화는 단지 개개인에게만 관계되는 것으로 생각된다. 그러나 이러한 생각은 심각한 착오이다. 성화는 중요한 사회적 공동체적 측면을 가진다. 사회적 관심 없이 성화는 완성되지 않는다. 성화는 우리가 법률, 정치적 행위, 그리고 매개체의 사용을 통하여 전 분야에 정의가 시행 되도록 노력함을 의미한다. 그는 성화의 성장은 환경에 대한 관심을 요구한다. 즉 공기오염, 수질오염, 토질의 무책임한 사용, 책임성 없는 벌목 등의 반대에 우리의 영향력을 사용해야 한다.⁷⁷⁾

리델보스(Herman Ridderbos)는 성화의 영역에 대하여 다음과 같이 주장 한다:

성경은 성화에 대해 우주적인 전망을 가지고 있다. 바울의 새로운 삶에 대한 교리의 결정적인 출발점은 새로운 피조물이 아니라, 새로운 창조세계 전체이기 때문이다. 성경 계시에 있는 구약과 신약의 대속적, 역사적 범주는 결코 개인적, 개별적 중생을 먼저 말씀하지 않는다. 수위성을 차지하는 것은 그리스도로 말미암았으며, 그로 대표되는 새로운 창조세계에 성도들이 포함되고 참여

76) Anthony A. Hoekema, *개혁주의 인간론 (Created in God's Image)*, 류호준 역 (서울: 기독교문서선교회, 1990), 151-5. 후크마는 하나님의 형상(Imago Dei)회복을 성화의 첫 단계로 보고, 성화의 과정을 하나님의 형상의 완전한 회복으로 주장하면서 형상의 갱신이 의미하는 것을 세 가지 의미로 소개하는데, 그것이 곧 성화의 영역을 말한다. 세 가지 의미를 소개하면: 첫째, 인간은 하나님을 향해 올바른 방향으로 서 있을 수 있는 것이다. 둘째, 인간은 그들의 이웃을 향해 올바른 방향으로 서 있을 수 있게 되었다는 사실이다. 셋째, 인간은 하나님의 피조 세계를 바르게 지배하며 돌볼 수 있게 되었다는 것이다. 논자는 이 세 가지 의미와 그 대상이 곧 성화의 영역이라고 본다.

77) Anthony A. Hoekema, *개혁주의 구원론*, 377.

한다.⁷⁸⁾

또 스파이크만(Gordon J. Spykman)은 “성화된 삶에로의 부르심은 자구노력의 피상적인 도덕적 행위를 요구하는 것이 아니라. 모든 그리스도인들의 구체적인 삶과 직업 속에서 전심으로 주님께 헌신하는 ‘세상적인 거룩함’ 다시 말하면 세상에서 구체적으로 현실화된 거룩함인 것이라”⁷⁹⁾고 하였다.

이들은 공통적으로 성화의 범위에 있어서 개인적인 영역에서부터 공동체 그리고 사회와 자연에까지 확장되어야함을 시도하였다. 그러나 이들에게서 그 영역에 대한 실제적이고 구체적인 연구는 찾아볼 수 없다.

그리고 화란의 칼빈주의자들 특별히 카이퍼(Abraham Kuyper, 1837-1920)와 같은 사람은 일반은총론과 영역주권사상을 통하여 그리스도인의 삶의 영역이 모든 분야에 까지 확장됨을 강조하였다.⁸⁰⁾ 이들의 주장에서 우리는 성화의 범위가 개인적인 구원의 영역을 뛰어 넘어 이웃과 사회 그리고 환경에까지 확장되어야 함을 발견하게 되었다.

지금까지 20세기의 성화론 연구사를 통하여 이 땅에서는 완전 성화가 이루어 질 수 없고, 죽음의 순간 하나님의 은혜로 완전히 성화되어 영화의 단계로 들어간다. 성화의 국면으로서 지위적 성화(성화의 다른 측면인 칭의)와 점진적 성화(윤리적 성화) 그리고 궁극적인 성화(종말론적 성화)로 나누어 살펴보았고, 또한 칼빈의 성화가 윤리적으로 이해되기 시작하였고, 특별히 성화의 영역에 대한 확장이 20세기에 들어와서 두드러지게 나타난 것은 새로운 발전이라고 할 수 있겠다.

제 4 절 칼빈의 성화론에 대한 최근 연구

78) Herman Ridderbos, *Paul: An Outline His Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1975), 206.

79) Gordon J. Spykman, *개혁주의 신학 (Reformational Theology)*, 류호준, 심재승 역 (서울: 기독교문서선교회, 2002), 588.

80) Abraham Kuyper, *칼빈주의 강연 (Lectures on Calvinism)*, 김기찬 역 (서울: 크리스찬 다이제스트, 1996)을 참고하라.

칼빈 연구에 대한 최근 동향은 제네바 컨시스토리(Consistory)문서⁸¹⁾의 영어판 출간과 함께 시작된 것이다⁸²⁾ 이 문서를 통하여 킹던(Robert M. Kingdon)교수는 “칼빈의 제네바”⁸³⁾를 보다 구체적이고 효과적으로 연구할 수 있을 것이라고 역설한바 있다. 그래서 제네바 컨시스토리 문서자체는 무엇이며, 이 문서가 갖는 효과와 그리고 이 문서가 성화와 관련하여 어떤 의미를 갖는지에 대하여 다루도록 한다.

1. 제네바 컨시스토리 문서

제네바 컨시스토리(Consistory)는 1541년에 공포된 제네바 교회법에 따라 1541년 말⁸⁴⁾에 세워진 심리 법정(a hearing court), 강압적인 상담 봉사기관(a compulsory counseling service) 및 교육기관(an educational institution)⁸⁵⁾이다. 칼빈은 컨시스토리의 설립에 대한 신학적인 당위성을 성도의 훈련과 권징(church discipline)에서 찾는다. 칼빈에게 있어서 성도의 훈련과 권징은 교회의 표지(nota ecclesiae)에 속하지는 않으나 교회의 본질에 속하는 것이었다.⁸⁶⁾ 두 번째, 삶의 모범은 교회의 표

81) 제네바 컨시스토리 문서와 그 연구 상황에 대한 자세한 내용은 이정숙, “칼빈연구의 최근 동향” 신학사상 111집 2000년 겨울호: 231-246을 참고하라.

82) 로버트 킹던(Robert M. Kingdon)교수와 토마스 램버트(Thomas A. Lambert)와 이사벨라 와트(Isabella M. Watt)가 편집했던 불어판 *Registres du Consistoire de Geneve: au temps de Calvin*(Geneve: Librairie Droz, 1996)을 맥도날드(M. Wallace McDonald)가 영어로 번역한 *The Registers of the Consistory of Geneva in the Time of Calvin*, vol. I: 1542-1544의 출판이다. 이것은 킹던교수가 제자들과 함께 1987년에 Meeter Center와 위스콘신 대학의 재정적인 후원을 얻어 직접 판독작업을 했고, 출판기념회가 1999년 5월 8일에 Henry Meeter Center에서 열리게 되었다.

83) 칼빈의 제네바(Calvin's Geneva)는 E. W. Monter의 책 제목이기도 한데, 칼빈이 제네바에서 목회했던 1541년 말부터 1564년까지의 제네바를 지칭하는 용어로 받아들여져 통용되고 있다.

84) 현재 남아있는 컨시스토리 문서는 1542년 2월 16일이 첫 번째인데 이 문서의 시작에 컨시스토리의 열 번째 모임이라고 기록되어 있다. 전 목요일인 2월 9일은 시의회가 아직 행정장관(syndic)을 뽑지 못한 상태라 모이지 못했던 점을 감안하면 컨시스토리의 첫 모임은 1541년 12월 8일이다(*Registers of the Consistory of Geneva in the Time of Calvin*, vol. I: 1542-1544, 3)

85) Robert M. Kingdon, *Adultery and Divorce in Calvin's Geneva*, 4.

86) 교회의 표지에 관하여 칼빈은 순수한 말씀 선포와 바른 성례전으로 교회의 표지를 축소시켰던 루터의 주장을 수용하고 있다. 그러나 부처(Martin Bucer)가 교회의 표지에 성도의 훈련과 권징을 포함시켰고, 칼빈도 그의 신학과 제네바 교회 목회를 통해 성도

지에는 속하지 않지만 교회에 속한 성도로서 신앙의 표현으로 마땅히 갖추어야 할 것이다. 교회의 권징은 삶의 모범을 강화하는 수단으로서 꼭 필요하다⁸⁷⁾는 것이다.

성도의 권징에 대한 칼빈의 단호한 입장은 그가 제네바 시에 재입국할 때 분명하게 나타난다. 1536년부터 1538년까지 제네바 시 개혁의 의지를 좌절당하고 3년간의 망명생활 후 제네바로 다시 돌아오면서 칼빈은 처음부터 제네바 시의 훈련을 교회에 일임할 것을 주장했다:

만약에 여러분들이 저를 여러분들의 목사로 원하신다면 여러분의 생활의 무질서를 고치십시오. 만약 여러분들이 신실한 마음으로 저를 망명생활에서 다시 부르신 것이라면, 여러분 가운데 만연하고 있는 범죄와 방탕함을 제거하십시오. ... 제 생각에 복음의 제일 큰 적은 로마의 교황이나 이단이나, 미혹하게 하는 자들이나 독재자가 아니고 나쁜 그리스도인들입니다. ... 선행을 견비하지 않은 죽은 믿음이 무슨 소용이 있겠습니까? 사악한 생활이 진리를 가장하고 행동이 말을 부끄럽게 한다면 진리 자체는 무슨 소용이 있겠습니까? 이제 저로 하여금 두 번째로 여러분들의 고장을 버리고 떠나 새로운 망명지에서 제 고통의 쓰라림을 삭히게 하시든가 교회 안에 법이 엄격하게 지켜지도록 해주십시오. 순수한 훈련(discipline)이 재건되게 하소서.⁸⁸⁾

위의 글은 성도의 훈련(혹은 권징)을 교회가 담당해야 한다는 칼빈의 단호한 태도를 잘 보여주고 있다. 칼빈의 이러한 입장은 1541년에 반포된 교회법(ordonnances ecclesiastiques)에 반영되었고, 이것이 칼빈이 제네바 컨시스토리를 설립하게 되는 근거가 된다. 이 글을 통해서 칼빈이 성화에 대한 얼마나 큰 열정을 가지고 있었는가를 유추할 수 있다.

2. 제네바 컨시스토리 문서의 효과

의 훈련과 권징을 중요시하고 있으므로 학자들은 왜 칼빈이 교회의 표지에 성도의 훈련과 권징을 포함시키지 않았는지에 대해 토론해 왔다. 일반적인 결론으로는 칼빈이 성도의 훈련과 권징은 하나님의 말씀과 성례전의 바른 실천 속에 포함된다고 보았기 때문에 교회의 표지에는 포함시키지 않았다고 보는 것이다.

87) 성도의 표지에 대해서는 Wilhelm Neuser, "Teaching on the notae fidelium" in *Probing the Reformed Tradition*, ed. Elsie A. McKee and Brian G. Armstrong and Elsie A. KcKee, *Elders and the Plural Ministry* (Genève: Librairie Droz, 1988), 25f.

88) Theodore Beza, *존 칼빈의 생애와 신앙 (The Life of John Calvin)*, 김동현 역 (서울: 목회자료사, 1999), 98.

이 문서를 통하여 얻을 수 있는 효과는 일차적으로 목회자로서의 칼빈을 부각시킬 수 있다는 것이고, 이차적 효과는 컨시스토리 문서의 보편화(영어 출간이 가져다 줄 독자층의 확대에 예상되는 효과)가 가져다 줄 학문적 기여는 칼빈이라는 한 개인에 대한 연구 이상을 의미할 것으로 전망된다.

이 작업은 적어도 세 가지의 파급 연구 결과를 보장할 것으로 보인다. 첫 번째로, 칼빈의 제네바 당시 연구가 더욱 활발해질 것으로 보인다. 두 번째로는 신학적으로도 중세교회와 현격한 차이를 보이고 있는 개신교적 교회의 성도의 훈련 및 권징 문제(church discipline)에 대한 상세한 연구가 가능해진다는 것이다. 성도의 권징 문제는 죄를 짓지 않을 수 없는 연약한 지상 교회의 성도들에게 개인적으로는 죄를 회개하고, 공동체적으로는 죄에 대하여 경고를 받는 영적 메카니즘이다.

세 번째 효과는 교회역사의 기술 방법과 그 대상에 대한 도전이다. 즉 권징의 대상이 되어 불려오는 많은 평신도들의 등장은 역사를 영웅 중심의 기록에서 일반인으로, 소수의 특정인에서 다수의 민중에게로 관심을 전환함을 의미한다.

이렇게 볼 때 제네바 컨시스토리 문서의 효과는 칼빈이 제네바에서 목회자로서 성도들에 대한 훈련과 교육 그리고 철저한 징계를 통하여 성도의 성화와 교회 공동체의 거룩성을 유지하며, 대 사회관계 속에서 어떻게 그리고 얼마나 빛과 소금의 역할을 감당하기 위해 노력하고 애썼는지를 보여주고 있다. 여기에서 칼빈이 가지고 있었던 성화의 영역이 훨씬 확대되고 있음을 발견할 수 있다.

제 5 절 결론

지금까지 칼빈의 성화론에 대한 연구사에 대하여 다룸에 있어서 시대적 분수령을 19세기로 하였다. 그래서 19세기 이전과 19세기, 그리고 20세기와 최근 연구동향 등으로 나누어서 다루었다.

16-7세기에는 칼빈이 그렇게도 성화를 강조하고 교회의 거룩성과 사회를 변혁시켜 세상의 빛과 소금의 역할을 다하려고 하였지만, 역시 하나님의 예정과 하나님의 주권이 강조되면서 하나님의 구원의 은총에 집중되고 있는 모습을 볼 수 있었다.

그러는 중에도 간헐적으로 은혜를 강조하는 자가 있었는데 후커(Thomas Hooker)는 “경건한 설교가 가장 완전한 은혜의 방편임을 강조하였다”고 주장하였다. 그러나 16-7세기까지는 칼빈의 성화론이 독립적으로 연구 발전한 것으로 보기는 어렵고, 구원과 관련하여 정의된 자들에게 나타나야하는 삶의 모습으로 보고 구원 받은 자로서의 삶을 강조하는 정도였다고 보아야 한다.

18세기에는 경건주의 운동에 의하여 성화가 매우 강조되었다. 더 정확히 표현하면 성화를 너무 강조하다가 칭의를 손상시킬 만큼 되었다. 뿐만 아니라 자기 의를 지나치게 강조하다가 그것을 피하지 못할 만큼 위험성을 안게 되었다. 이들의 문제점은 자기 자신의 성화를 이루기 위한 노력은 매우 강조하면서도 성화의 영역을 확장하지 못한 아쉬움이 있다. 이들의 성화론은 완전 성화론적일 뿐만 아니라 성화의 범위에 대해서는 관심이 적고 개인적인 성화에 상당한 비중을 두고 있다고 보아야 할 것이다.

19세기에는 이 땅에서 완전 성화가 가능하다고 주장하는 자들과 절대로 불가능하다고 주장하는 칼빈주의자들과의 갈등을 볼 수 있다. 중요한 것은 칼빈은 이 땅에서는 완전 성화가 이루어 질 수 없고, 죽음의 순간 하나님의 은혜로 완전히 성화되어 영화의 단계로 들어간다고 보았다는 것이다. 이 시기에든 완전 성화의 시기에 관한 이견이 존재했지만 역시 성화의 영역에 대한 확장에 대해서는 큰 관심을 갖지 못했던 것으로 사료된다.

20세기의 성화론 연구사를 통하여 성화의 국면으로서 지위적 성화(성화의 다른 측면인 칭의)와 점진적 성화(윤리적 성화) 그리고 궁극적인 성화(종말론적 성화)로 이해할 수 있었고, 칼빈의 성화를 윤리적 관점에서 이해하려고 하는 시도들이 다양하게 나타났으며, 성화의 영역에 대한 확장 즉 성화의 범위가 개인적인 구원의 영역을 뛰어 넘어 이웃과 사회 그리고 환경(자연, 우주)에 까지 확장되어야 함을 발견하게 되었다. 20세기에 들어와서 두드러지게 나타난 이와 같은 연구는 새로운 발전이라고 할 수 있겠다.

그리고 최근 칼빈에 대한 연구 동향으로는 제네바 컨시스토리 문서에 대한 연구로 그것은 성화 즉, 윤리적인 삶과 밀접한 관련성을 갖는다. 그리고 그 문서의 효과는 칼빈이 제네바에서 목회자로서 성도들에 대한 훈련과 교육 그리고 철저한 징계를 통하여 성도의 성화와 교회 공동체의 거룩성을 유지하며, 대 사회관계 속에서

어떻게 그리고 얼마나 빛과 소금의 역할을 감당하기 위해 노력하고 애썼는지를 보여주고 있다. 여기에서 칼빈이 가지고 있었던 성화의 영역이 훨씬 확대되고 있음을 발견할 수 있다.

이상에서 살펴보았듯이 칼빈의 성화론에 대한 연구가 활발하지 못했을 뿐만 아니라 논쟁의 시기에는 완전 성화의 때에 관한 것이 중심이 되었고 그것이 개혁주의자들에 의해 성화의 국면에 관한 연구가 계속되었지만 20세기에 이르러 비로소 성화와 관련하여 윤리적 접근을 시도하게 하였다고 볼 수 있다. 한결음 더 나아가 성화의 영역에 대한 발전 즉 성화의 범위를 확장시켜야한다는 주장들이 나오게 되었다. 그러나 그들의 연구는 문제 제기와 성화의 범위에 대한 제안을 하는 정도의 것에 멈추고 있다. 그러므로 윤리적 관점에서 칼빈의 성화론을 연구하면서 특별히 성화의 영역(범위)을 개인적인 구원의 영역을 뛰어 넘어, 이웃, 즉 공동체 윤리와 사회 윤리적 차원에서 문화, 정치, 경제, 노동, 교육 등 모든 삶의 영역 그리고 자연과의 관계에까지 확장하여 환경(자연, 우주)윤리에 까지 확장시켜 연구하는 것은 가치 있는 일이 될 것이다.

제 3 장 칼빈의 성화론 형성 배경

칼빈의 성화론이 어떻게 형성되었는지, 그 배경이 무엇인지를 이해하기 위해서는 그의 생애와 교육 과정과 그의 사상적 배경 그리고 당시 그가 처해 있었던 제네바의 상황 또한 무시할 수 없다. 특별히 칼빈의 성경 연구는 그의 모든 신학에 절대적인 영향을 미쳤듯이 성화론 형성에 있어서도 예외가 아니었다.

칼빈의 통합적인 사고 구조는 그의 성장배경과 시대적 상황과 무관하지 않다. 중세에서 깨어나는 유럽은 헬라 사상을 중심으로 인문주의가 태동하였고, 칼빈은 신학, 법학, 문학, 철학을 연구하여 이미 지적으로 당대의 모든 학문을 섭렵하였다고 볼 수 있다. 그래서 그의 사상은 통합적이면서도 각 부분에서 형평성을 잃지 않은 균형 잡힌 신학이었다고 볼 수 있다. 그러나 칼빈의 사상을 통합적으로 또는 균형을 잃지 않도록 그에게 가장 중요한 영향을 끼친 것이 있다면, 그것은 하나님의 말씀으로 확신했던 성경이 바로 그것이다.

그의 성화론 형성도 마찬가지이다. 칼빈이 「기독교 강요」 최종판(1559년 판)에서 완성한 성화론은 긴 시간과 다양한 배경들을 근거로 하여 형성된 것이 사실이다. 그러나 모든 영향들을 통합하는 역할을 한 것은 역시 성경이었다.

본 장에서는 칼빈의 성화론 형성의 배경이 되는 그의 초기 생애와 교육과정, 칼빈의 갑작스런 회심, 당시 제네바의 상황, 그리고 칼빈에게 사상적 배경이 된 교부들의 영향과 인문주의 그리고 종교개혁 1세대들의 영향, 한 걸음 더 나아가 칼빈의 성화론 형성에 절대적 영향을 끼친 성경연구와 성경적 영향 등으로 나누어서 좀 더 구체적인 과정들과 배경들에 대하여 다루어보도록 한다.

제 1 절 칼빈의 초기 생애와 회심

칼빈의 성화론 형성에 있어서 그에게 영향을 끼친 것들은 너무나 다양하다. 그

배경들을 살펴보기 위하여 먼저, 그의 초기 생애 특히 그가 경험했던 교육과정들을 중심으로 살펴보고, 이어서 칼빈의 회심 과정과 회심, 그리고 그의 소명을 통하여 성화에 대한 어떤 관심과 어느 정도의 소명의식을 가지고 있었는지를 살펴본 후, 칼빈에게 사상적 영향을 끼친 교부들과 당시 인문주의 그리고 칼빈보다 한 세대 앞선 종교개혁자들로부터 받은 영향들이 무엇인가 등으로 나누어서 칼빈의 초기 생애와 그의 회심이 성화론 형성에 어떤 영향을 주었는가에 대하여 다루도록 한다.

1. 칼빈의 초기 생애와 교육과정

존 칼빈(프랑스어로 장 코반, Jean Cauvin, 라틴어로는, 요한네스 칼비누스, Johannes Calvinus)은 피카르디 노용에서 1509년 7월 10일 출생하였다. 그의 아버지 제랄 코반(Gerard Cauvin)은 시참사회를 위해서와 마찬가지로 주교를 위한 재정 고문이었다. 그는 교회의 공적인 법무관이었고, 동시에 주교 관할 구역의 세무 징수관이었으며, 또한 교회재판국의 서기 및 주교의 비서 그리고 참사회의 법률고문이었다.¹⁾ 어머니 요한나 르푸랑(Jeanne Le Franc)은 매우 아름다운 여인으로서 신실한 경건과 따뜻한 모성애를 지닌 신앙이 있는 사람이었다.²⁾

장의 아버지는 자녀 교육에 있어서 엄격하였으며, 자신의 아들에 대한 야심을 가진 사람이었다. 그는 연약한 외모에도 불구하고 사리를 판단하는데 정확하고 이해성이 깊고 빠르며 뛰어난 지적 역량을 가지고 있는 그의 아들 장에 대해서 남다른 관심을 보였다. 그러므로 그는 할 수 있는 대로 최선의 교육을 그 아들에게 제공하리라 결심하였으며 또한 신학공부를 시키기를 결정하였다.³⁾

1523년 8월에 장은 파리에 있는 말슈 대학(the college de la Marche)에 입학하

1) Wilhelm Neuser, *칼뱅 (Calvin)* 김성봉 역 (성남: 도서출판 나눔과 섬김, 2000), 19.

2) Thomas M. Lindsay, *A History of The Reformation* vol. II (Edinburgh: T & T. Clark, 38 George Street, 1964), 94. *종교 개혁사* vol. 2. 이형기, 차종순 역 (서울: 대한 예수교 장로회 출판국, 1992), 113.

3) 칼빈의 아버지 제랄드(Gerard Calvin)의 예리한 생각과 건전한 판단력 때문에 지방 귀족의 집안에서 공증인으로서의 그의 도움이 매우 요구되었으므로 그의 가족들은 많은 존경을 받았으며, 부유한 생활을 누렸다. 그는 연줄 때문에 그의 아들 존으로 하여금 몽뜨모 가문(Montmor Family, 노용의 주교 친척임)의 아이들과 어울려서 최상급의 교육을 받도록 주선해주었고, 몽뜨모 가문의 남자아이들이 공부를 계속하기 위해서 파리로 갔을 때 칼빈은 그들과 동행했었다(Theodore Beza, 22).

었다. 기록에 의하면 장은 이곳에서 그의 이름을 라틴어 명으로 고치게 된다. 그 이후부터 그는 칼빈으로 불려졌다. 칼빈은 여기서 당대에 유명한 라틴어 학자 코디에(Mathurin Cordier)로부터 지도를 받을 수 있는 행운을 얻는다. 그러나 수개월 후 칼빈은 몽타그 대학(the College de Montaigu)으로 전학을 하게 된다. 그 이유는 분명하지 않으나 그 대학이 신학을 공부하기로 작정한 사람이 지내기에는 너무나 자유분방하다는 판단을 한 것 같다.⁴⁾ 본래 몽타그 대학은 중세기 스콜라 철학 연구로 유명할 뿐 아니라 자연과학과 학생 훈련에 많은 관심을 두었다. 따라서 신학공부를 하기에 적절한 대학이었다. 칼빈은 여기서 주로 중세기 철학을 배웠으며 명목론적 철학(Nominalist)을 학습하는 계기를 갖게 된다. 특히 둔스 스코투스(Duns Scotus), 윌리엄 오캄(William Ockam), 가브리엘 비엘(Gabriel Biel)의 저서들은 칼빈에게 없어서는 안 되는 일용할 양식이었다.⁵⁾ 또한 그는 여기서 라틴어와 중세기 변증법에 통달하게 되었다.

칼빈의 아버지 제랄이 사무적 이유로 말미암아 노동교구의 지도자들과 사이가 악화되기 시작했던 1527년 말 혹은 1528년 초에 칼빈은 몽타그 대학(the College de Montaigu)을 졸업하고 문학 석사 학위를 받았다. 그의 아버지는 이때까지 성직자가 되기를 원하던 아들에게 생각을 바꾸어 법학을 공부하도록 명령하였다. 따라서 칼빈은 1528년 2월 오를레앙 대학에 가서 법률공부를 하기 시작했다. 칼빈은 오를레앙 대학에서 루터의 개혁정신에 많은 영향을 받은 볼마르(Melchior Wolmar)에게서 회랍어를 배우게 된다.⁶⁾

칼빈은 1529년 가을 근방에 있는 부르쥬 대학(the College de Bourges)에 이탈리아 밀란에서 로마법의 권위자인 안드레아 알치아티(Andreas Alciati)가 온 것을 기회로 부르쥬 대학에 입학하게 된다. 칼빈이 신학적으로 유명한 것처럼 알치아티

4) Thomas M. Lindsay, 114. 칼빈은 몽테규 대학(the College de Montaigu)시절 네델란드의 하우다(Gouda)에 있는 공동생활 형제단에 유학을 다녀왔던 노엘 베다(Nonl Beda)를 통해서 어거스틴과 근대적 영성의 신비 서적들을 접하게 된 것으로 보인다. 그 외에도 프랑스인으로서 근대적 경건에 깊이 관여했었던 작크 르페브르 데타플(Jacques Lefeveres d'Etaples)과, 네델란드의 Liege(현, 벨기에)의 공동생활 형제단에서 훈련을 받았고, 그 정신을 스트라스부르크(1538-1541까지 칼빈이 체류함)에서 구현하려고 시도했던 슈툼(Johann Sturm)을 통해서, 칼빈은 근대적 경건 정신을 배우고 익힐 수 있었다. 정성훈, *종교개혁과 칼빈의 영성* (서울: 대한기독교서회, 2000), 29-34.

5) 이종성, *칼빈* (서울: 대한기독교출판사, 1994), 14.

6) Wilhelm Neuser, 31.

는 법학에서 개혁자로 통하는 인물이었다.⁷⁾ 비록 칼빈이 이곳에서 머무는 기간이 길지는 않았지만, 그의 부르주 대학의 경험은 그의 일생에서 중요한 시점이 되는데, 그는 여기서 인문주의를 접하게 된다.

한편 교회의 지도자들과 불화를 겪고 있던 칼빈의 아버지는 직위를 빼앗겼을 뿐 아니라 나중에는 파문을 당하게 된다. 이러한 불화한 날들에 연속적으로 시달리시던 그의 아버지는 1531년 5월 26일에 세상을 떠나게 되는데, 그의 아버지의 죽음은 그에게 일대 전환을 가져오게 된다. 이때까지 칼빈은 그의 아버지의 뜻에 복종하는 마음으로 학교와 공부할 제목을 택했던 것이다. 그러나 아버지의 죽음 이후 칼빈에게는 선택의 자유권이 부여되었던 것이다. 그는 법학을 포기할 생각을 갖지 않았고 그 결과 1532년 정월에 오를레앙 대학에서 법학박사 학위를 취득하게 되었다. 그러나 그는 그 당시 법학보다 저술가가 되려는 열망을 가지고 있었다. 그러한 꿈은 1532년 4월 「세네카의 관용론」(*Seneca's De Clementia*)의 주석을 출판으로 실현된다. 이 책은 비록 윤리적인 문제들을 다룬 주석서라고 하지만 어떤 개신교적 교훈의 증거도 찾을 수 없다. 반면 그것은 에라스무스적인 인문주의의 소산이었다.⁸⁾

그러나 칼빈을 단순한 인문주의자로만 이해해서는 안 될 것이다. 그 이유와 내용에 관해서는 인문주의 부분을 다룰 때 더 선명하게 논증하겠다.

2. 칼빈의 회심과 소명

칼빈은 1533년 이전까지 본격적으로 종교개혁 운동에 가담하지 않는다. 그 당시 파리는 나바르 여왕(The Queen of Navarre)의 은연 중 격려를 받아 인문주의가 왕성해 있었다. 제랄 루셀(Gerard Russel)이 인문주의적 개혁주의 정신에 충만한 설교를 한 것이 왕의 격분을 사서 소르본느의 지도자들은 연금을 당하고 개혁주의적인 지도자들은 파리에서 추방을 당하고 말았다. 소르본느의 지도자들은 파리의 한 가운데서 반로마교회적 개혁정신을 부르짖고 인문주의를 주장하는 위험한 배후에는 나바르 여왕의 사촉(私囑)⁹⁾이 있다고 보고 그 여왕을 비난하기 시작하였다.¹⁰⁾

7) Thomas M. Lindsay, 116.

8) Harold J. Grimm, *The Reformation Era 1500-1560* (New York: Macmillan Publishing Co., Inc, 1973), 257.

9) 다른 말로 사주(使囑)라고도하며 그 의미는 ‘남을 띄어 좋지 못한 일을 하게함’. ‘남을

나바르 여왕이 소르본느의 신학자들에게 비난을 받고 있을 즈음 칼빈은 전부터 교제해 오던 코프(Nicholas Cop)와 자주 접촉하는 계기를 갖게 되었다. 코프는 스위스 바젤 출신으로 의학을 공부했으며, 불란서 왕의 시의(侍醫)로 있었다. 그가 파리 대학에 학장으로 취임했을 때 파리에 개혁정신을 주로 한 사조와 로마교회를 대변하는 소르본느와의 대립이 심했다. 그는 나바르 여왕을 옹호하는데 노력하였다. 1533년 11월 1일 학장 취임 강연을 하게 되었는데, 그는 에라스무스와 루터와 그 외 여러 저서에서 많은 인용을 하였다.¹¹⁾ 그의 연설문은 성경적이고 복음적이고, 반로마교회적인 것이었다. 바로 칼빈이 종교개혁에 직접 관심을 갖기 시작한 것은 이 연설문에 기인한다. 그 후 칼빈은 코프의 연설문을 직접 작성해 주었다는 의심을 받고 그와 함께 추방의 언도를 받았기 때문이다. 칼빈이 코프의 연설문을 직접 작성하였는지에 관해서는 학자마다 이견이 있지만, 대체로 학자들은 이 사건이 칼빈의 회심을 결정짓는 것으로 파악한다. 따라서 그의 회심의 시기를 1533년에서 1534년 초 어간에 일어났다고 추측한다.¹²⁾

칼빈의 회심은 극적인 것으로 이해할 수 없다. 오히려 점진적으로 이루어 졌다고 보아야 할 것이다.¹³⁾ 칼빈은 자신의 회심에 대하여 다음과 같이 말하고 있다:

하나님께서는 낮고 비천한 처지에서 나를 이끌어 내셔서 복음의 사자요 사역자라는 가장 영예로운 직분을 맡기셨다. 나의 부친은 내가 어릴 때부터 신학 공부를 시키려고 계획했었다. 그러나 법률 사무소를 개설하는 것이 어디에서나 높은 수입을 가져다준다는 것을 알고서는 갑자기 마음을 바꾸었다. 그래서 나는 철학 공부를 하다가 소환되어서 이번에는 법률을 배우게 되었다. 아버지의 소원에 순종하는 마음에서 비록 내가 최선을 다해 열심히 공부했지만, 하나님께서는 그 비밀스런 섭리의 고삐로 내 삶을 다른 방향으로 인도하셨다. 맨 처음에 일어난 것은 하나님께서 나이에 비해 너무나 완고한 내 심령을 가르치기 수월하도록 부드럽게 만드셨다는 것이다. 왜냐하면 내가 그 당시 교황주의의 미신을 너무나 열심히 섬기고 있어서 다른 어떤 것도 이 깊은 수렁에서 나를 이끌어 낼 수가 없었기 때문이다. 내가 단순히 맛보기만 한, 참된 경건이 이것을 더욱 맛보고자하는 커다란 소원으로 내 심령에 불을 질러서 법률 공부를 전적으로 포기한 것은 아니지만, 좀 더 냉정한 자세로 남은 공부를 계속해 나갔다 일 년이 채 지나기 전에 순수한 진리를 갈망하는 사람은 누구든

부추겨 나쁜 일을 시키는 것'이다(한국어사전편찬회편, 국어 대 사전, 서울: 도서출판 삼성문화사, 1992, "사축" 1331).

10) 이종성, 칼빈, 20.

11) Ibid., 21.

12) Ibid., 22.

13) *Comm.*, Jeremiah 31: 18.

지 초학자요, 초심자인 나에게 배우기 위해 계속하여 몰려 왔다.¹⁴⁾

코프가 바젤로 피난 간 후, 파리에 머물러 있던 칼빈은 신변의 위협을 느끼고 1533년 12월 10일 어둠을 틈타 파리를 떠나 노용으로 갔다.

여하튼 이 사건은 칼빈의 생애에 큰 전환기를 가져왔다. 그는 이때까지 개혁자로서 활동하겠다는 생각보다는 될 수만 있으면 부모에게 물려받은 신앙과 교회 안에 자기에게 부여된 재질에 맞는 대로 살려고 했다. 그러나 이제부터는 그가 원하던지 원하지 않든지 반(反)로마교회의 전선에 서지 않으면 안 되게 되었다.¹⁵⁾

이렇듯 칼빈은 회심과 함께 반로마교회적 입장에 서게 되고 성경으로 돌아가는 길목에 서게 되는 계기가 되었다. 이것은 곧 새로운 소명을 갖게 되었고, 그의 성화된 형성에 영향을 끼치게 되었던 것이다.

3. 칼빈의 사상적 배경

칼빈의 사상적 배경에는 단순하지 않은 복잡성이 존재한다. 그러나 그의 지식은 당대의 모든 지식을 포함하고 있었다.¹⁶⁾ 그는 신학, 법학, 인문주의의 모든 지식의 바다를 섭렵하며 영향을 받았다. 그래서 그의 사고는 통합적이며, 합리적이 된 것이다. 이제 칼빈의 사상 형성에 영향을 끼친 초대 교부들과 인문주의 그리고 칼빈보다 한세대 앞선 종교 개혁자들에 대하여 살펴보면서 칼빈의 사상적 배경이 무엇인지에 대하여 다루도록 한다.

가. 초대 교부들

칼빈은 「기독교 강요」 초판(1536년)에서 인간의 영혼을 다루면서 플라톤, 아리스토텔레스, 테미스티우스, 시세로를 인용할 뿐 아니라 크리소스톰, 오리겐 그리고 어거스틴(Augustinus)을 인용하고 있는 것을 보게 된다.¹⁷⁾ 칼빈은 헬라 교부들 중

14) Parker, *Calvin*, 163.

15) 이종성, *칼빈*, 23.

16) Phillip Schaff, *History of the Christian Church* vol. VII. (Grand Rapids: Eerdmans, 1858-1892), 330.

에서 크리소스톰을 좋아하였다. 그 이유는 성경해석에 있어서 고대의 모든 교부들보다 월등하였기 때문이다. 그러나 칼빈에게 결정적인 영향을 미친 것은 어거스틴(Augustine of Hippo, 354-430)¹⁸⁾이었다. 칼빈은 기회가 있을 때마다 어거스틴을 인용하였고 어거스틴의 표현을 채택하였다.¹⁹⁾ 특별히 교리적인 측면에서 볼 때, 칼빈은 어거스틴의 자유의지와 성례관에서 영향을 받았고, 은혜와 예정을 다루는 각 장에서는 전적으로 어거스틴의 논증을 자신의 목적에 맞게 사용하였다.²⁰⁾ 김의환 교수는 이 점(은총)에 대하여 다음과 같이 말했다:

사도시대 이후 기독교 사상사 중 가장 두드러진 공헌을 한 대표적인 두 인물을 고른다면 성 어거스틴과 개혁자 칼빈을 지적할 수 있을 것이다. 그들의 사상적 영향은 후대의 종교적 생활과 신학적 사고 및 정치적 체제에까지 미치고도 남는다. 어거스틴의 역사 철학은 중세 천년의 전 영역을 다스렸고 그의 은총의 신학은 중세를 넘어 개혁자 칼빈과 루터의 신학을 형성케 했다.²¹⁾

-
- 17) 신복윤, “「기독교 강요」: 역사, 저작 목적, 사상적 배경,” *칼빈의 신학사상* (서울: 성광문화사, 1993), 54. 안인섭 교수는 “칼빈의 깊이 있고 폭넓은 경건의 개념에는 어거스틴의 영향이 깊이 자리한다. 즉 어거스틴이 경건을 하나님 사랑과 이웃사랑으로 해석해 내면서 하나님의 은총에 근거한 인간의 종교적 윤리적 책임을 논하고 있는 바처럼, 칼빈 또한 하나님의 은혜와 영광을 인간의 책임 윤리로 풀어나가고 있는 것이다”라고 주장하고 있다(안인섭, “칼빈과 경건,” *종교개혁 기념 학술제*, 서울: 웨스트민스터대학원대학교제38대총학생회 2005, 2).
- 18) 교회사 속에 예정론을 정교한 교리의 형태로 제시한 것은 어거스틴이 처음이었다. 그에게 있어서 예정론은 그의 죄관과 밀접한 관계가 있다. 모든 인간은 죄에 물들었으며, 그 죄의 손아귀에서 벗어날 수 없다. 오직 은총만이 인간을 자유롭게 한다. 그러나 은총은 보편적으로 주어지는 것이 아니다. 은총은 어떤 이들에게 주어진다. 결과적으로 은총을 받은 그 어떤 이들만이 구원을 받을 수 있다는 것을 뜻한다. 즉, 선택 받은 소수의 사람들은 진정으로 구원을 예정 받았다. 그 나머지 사람들은 저주를 받도록 운명지어진 것이 아니라 구원을 위한 선택을 받지 못한 것뿐이다. 박찬호, “예정론에 대한 소고,” *설교자 칼빈* (서울: 웨스트민스터출판부, 2004), 135. 노이저(Wilhelm H. Neuser), “칼빈의 예정론: 에베소서1장과 로마서9장 주석” (*Calvin's Doctrine of Predestination: Interpretation of Ephesians 1 and Romans 9*), *설교자 칼빈* 김성욱 역, (서울: 웨스트민스터출판부, 2004): 61-73에서 노이저 교수는 칼빈이 「기독교 강요」에서 이중예정을 주장했지만, 그의 설교에서는 이중예정을 주장하고 있지 않다는 견해를 천명하고 있다.
- 19) 안인섭, “어거스틴의 교회와 국가에 대한 사상의 발전 - 다니엘 2:31-45 해석을 중심으로-” *역사신학 논총*, 제6집 (서울: 이레서원), 2003. 139-156. 특별히 136에 있는 각주 1번을 참고하라. 안인섭, “어거스틴과 칼빈: 신국론과 기독교 강요에 나타난 교회와 국가 사상 비교” *역사신학 논총*, 제7집, (서울: 이레서원, 2004). 11-38. 11페이지의 각주 1번에서는 칼빈과 어거스틴을 포함한 교부들 혹은 고대 기독교 사상사들과의 관계에 관하여 20세기까지 진행되어 온 글들을 자세하게 소개하고 있다.
- 20) 신복윤, 35.
- 21) 김의환, “서언,” *기독교 강요* (서울: 세종 문화사, 1976), 5.

은총과 예정에 관한 어거스틴의 사상은 칼빈에게 그대로 이어지는데, 칼빈은 인간 구원에 있어서 인간의 어떤 가능성도 배제하면서, 오직 하나님의 은총-칼빈에 의하면 하나님의 주권-에 의하여 가능함을 주장한다. 왜냐하면 인간의 의지는 노예적이며, 성령 없이는 자유가 없기 때문이다.²²⁾

칼빈은 이 사실을 다음과 같이 설명한다. “인간의 의지를 묶어버린 죄의 사슬 때문에 인간은 선을 향하여 지향할 수도 없고 이 선을 성취하지도 못한다. 이렇게 할 수 있는 것은 바로 하나님에게로의 회심인바 성경은 이것을 오직 하나님의 은혜로 돌린다.”²³⁾ 따라서 인간의 구원과 성화는 하나님의 의지와 영원한 작정 가운데 있는 것이다.

칼빈은 어거스틴(Augustine)의 구원 받을 자의 예정(single predestination)을 발전시켜 구원받을 자의 예정과 멸망 받을 자의 예정도 말하는 이중 예정론(double predestination)을 말한다. 그러나 칼빈의 이중 예정은 어거스틴의 예정과 마찬가지로 오직 은혜로만 이루어지는 구원에 대한 궁극적인 보장인 것이다.²⁴⁾ 어떤 사람이 하나님으로부터 부름을 받고(소명), 의롭다 일컬음(칭의)을 받은 것은 그가 선택된 자들 가운데 하나라는 확실한 징표가 되며, 이와 마찬가지로 버림을 당하는 자들도 자신들이 그리스도에 대한 지식이나 성화로부터 제외되었다는 사실 가운데서 그들의 처지를 알리는 징표를 찾을 수 있다. 오히려 칼빈은 예정 사상이 인간 자신의 구원에 대한 확신을 파괴하기보다는 견지해준다고 믿었고, 그러한 믿음은 어거스틴에서 비롯된 것이다.²⁵⁾

22) 김홍기, 존 웨슬리의 구원론 (서울: 성서연구사, 1996), 24.

23) John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*. vol. I, II. trans., Henry Beveridge (London: James Clarke & Co., 1953). II. 3. 5. 이 후로는 “Inst.”로 책명을 표기한 후 권. 장. 절을 밝힌다. 예를 들면 II. 3. 5.

24) 맥그라스(Alister E. McGrath)는 “칼빈이 결코 예정론의 창시자가 아니었다.”고 단언하고 있다. 도리어 중세 후기의 많은 어거스틴주의자들(Gregorius of Rimini와 Hugolino of Orvieto 등)의 영향이 칼빈에게 있었다고 볼 수 있다. 이렇듯 칼빈이 과연 이중예정론을 주장했느냐에 대해서는 조금은 논란의 여지가 있다(맥그라스, *역사속의 신학*, 586). 그래서 박찬호 교수는 “칼빈이 적극적으로 이중예정론을 가르치지 않았을 것이라고 본다. 논쟁의 문맥에서 칼빈은 그 논리적 귀결이 이중예정론과 비슷한 주장을 할 수 밖에 없었다는 것을 인정하지만 선택의 반대 면인 유기할 자를 미리 예정하셨다는 주장에서 멈추어야 하는 것이 아닌가 생각하면서 그 이유를 성경이 여기에서 멈추고 있기 때문이라”고 하였다(박찬호, *Ibid.*, 137).

25) Bengt Hagglund, *신학사 (History of Theology)*, 박희석 역 (서울: 성광문화사, 1986), 367. 이러한 어거스틴의 예정론은 예정에 관한 논쟁이 활발하던 9세기에 베네딕트 수

이렇게 볼 때 하나님의 절대 은총의 주권 사상과 인간의 전적 타락 그리고 예정과 견인의 은총 사상이 칼빈의 성화론 형성에 영향을 주었으며, 또한 이것은 교부 어거스틴으로부터 받은 영향이었다는 것을 인정할 수밖에 없다.

나. 인문주의(Humanisim)

‘칼빈이 인문주의의 영향을 받았느냐? 그렇지 아니하냐?’ 하는 논쟁은 아직까지 끝나지 않았다고 보아야 할 것이다. 그러나 칼빈이 의식적이든 무의식적이든 스콜라 신학의 영향을 받았다는 견해가 있다. 리츨(A. Ritschl, 1822-1899)과 같은 학자는 이중예정교리를 좌우하는 하나님 관념은 유명론자들이 주장하는 하나님의 절대적 기능을 의미하는 것이라 하였다.²⁶⁾

그러나 두메르그(E. Doumergue)나 보아(H. Bois), 그리고 르세르프(A. Lecerf)와 같은 학자들은 칼빈 자신의 말을 근거로 하여 스코투스의 영향을 부정하였다. 당시 칼빈에게 인문주의의 영향이 크게 미쳤다고 보는 의견이 있다. 그의 성경해석이 발라(Laurent Valla)나 에라스무스(Erasmus)의 방법을 계속 유지하고 있다고 한다. 특히 에라스무스의 영향은 더욱 깊어서 칼빈의 성경 해석을 읽을 때 에라스무스의 방법과 표현을 자주 생각나게 하는 바 있다고 한다.²⁷⁾

칼빈이 교제하던 사람들 가운데는 칼빈에게 나아갈 방향을 제시하던 휴머니즘의 대가들인 다니엘(Francois Daniel), 드 꼬낭 (Francois de Connan), 뒤취맹(Nicolas Duchemin) 등이다. 칼빈은 이들의 영향을 받고 휴머니스트(Humanist)로서 「세네카의 관용론에 관하여」(*Seneca's De Clementia*)²⁸⁾ 라는 그의 최초의 책을 썼다.

도회 소속의 수도사였던 고트살크(Gottschalk, 804-869)에 의해 이중예정으로 발전되었다. 고트살크는 어거스틴이 선택의 반대 면으로 적극적으로 표현하지 않았던, 하나님이 영원한 저주 속으로 들어가도록 예정하신 사람들도 있다라는 주장을 하였다. 따라서 고트살크는 그리스도는 오직 ‘선택 받은 자들만을 위해’ 죽었다고 주장했다. 왜냐하면 그리스도의 죽음이 선택되지 않은 사람들을 위한 죽음이었다면, 결국 그리스도는 헛되이 죽은 것이 되고 말기 때문이다. 이러한 사상에 대해 대부분의 9세기 저술가들은 냉담한 반응을 보였다. (Alister E. McGrath, *역사 속의 신학, Christian Theology*, 김홍기의 3인 역, 서울: 대한기독교서회, 2004).

26) A. Ritschl, "Geschichtliche Studien zur Christlichen Lehre von Gott," *Fahrbücher für deutsche Theologie* Vol. 13. Gotha, 1868, 107. 신복윤, 74. 재인용.

27) 신복윤, 37.

28) 칼빈의 세네카 관용론 주석 에 대한 자세한 분석은 Ford Lewis Battles & Andre Malan Hugo, *Calvin's Commentary on Seneca's De Clementia*, (E. J. Brill, 1969)

그렇다면 칼빈이 이 책을 쓰게 된 동기가 무엇이냐에 대하여 다양한 해석들이 있다. 확실하지는 않지만 네로(Nero)가 그의 신하들에게 좀 더 관용해주시기를 바라는 뜻에서 세네카(Seneca)가 「관용론에 관하여」를 썼던 것처럼, 프란시스 I 세가 프로테스탄트들에게 대해 융통성 있고 관대한 정책을 고려하게 하기 위하여 저술하였다는 사람도 있다.²⁹⁾ 그러나 방달(Wendel)에 의하면 스토아 철학자들, 특히 세네카는 지금 우리가 이해하기 힘든 유행을 따르고 있었다. 칼빈 당시의 사람들은 스토아 윤리를 수준 높은 가르침으로서 영혼을 선택하는 데만 접근할 수 있으며, 따라서 더욱 더 귀중한 것이라고 생각했다.³⁰⁾

칼빈은 「관용론에 관하여」의 주석에서 스토아 사상과 기독교가 유사하다는 점에서 관심을 가졌다. 그는 우연을 배제하고 왕들을 지배하여 초자연적 섭리를 하시는 분이 실재하시는 것을 인정하는 점에 있어서 일치하였다. 칼빈에게 있어서는 하나님 한 분만이 권세가 있으시며 모든 것에 질서를 세우신다. 칼빈은 그 방법론에 있어서 휴머니스트(Humanist)의 생각을 나타낸다.³¹⁾

그러나 우리는 여기서 꼭 알아야 할 것은 칼빈이 「관용론에 관하여」의 주석을 쓸 때에라도 결코 스토아 사상을 맹목적으로 찬탄하며 받아들이지 않았다는 점이다.³²⁾

에 있는 Introduction 1-140을 참조하라. 칼빈의 *세네카 관용론 주석*은 스토아 철학자 세네카의 「관용론」(*De clementia*)에 대한 해박한 연구서였다. 이 연구서는 1532년에 출판되었는데, 이 작품은 세네카가 네로 황제에게 바친 「관용론」의 본문을 주의깊게 재구성한 뒤 박학한 지식에 근거하여 방대한 주석을 쓴 것이었다. 이 책을 읽으면 칼빈이 에라스무스와 뷔테의 모범을 따르는 인문주의자이며, 라틴어로 품위 있고 설득력 있는 글을 썼음을 알 수 있다. 이 책을 쓸 당시 그는 그리스어를 읽고 쓰기 시작했으며, 고대 문헌과 고대사에 대해 폭넓고도 정확한 지식을 갖고 있었다. 또한 수사학적인 분석에 커다란 흥미를 갖고 있었고, 당시의 중요한 논쟁에서 수사학자들 편에 서서 변증론자들에게 대항했음을 알 수 있다. 그는 수사학자들과 마찬가지로 어떤 명제의 진리를 보여주는 중요한 시금석은 명제의 명료성과 설득력이라고 믿었고, 명제의 진리는 그 명제가 일관성 있는 논리적 체계에 얼마나 잘 부응하는가에 따라 검증되어야 한다고 생각했던 변증론자들의 신념을 거부했던 것 같다. 이러한 수사학적 기술과 태도는 칼뱅이 뒤에 종교개혁자로서 활동을 벌일 때 중요한 영향을 미쳤고, 루터의 제자인 필리프 멜란히톤, 제네바에서 칼뱅의 후계자가 된 테오도르 베자 등 활동적인 프로테스탄트 인문주의자들과 친교를 맺을 수 있게 했다(브리테니커 백과사전편집위원회 편, *브리테니커 세계 대 백과사전* 21권, 서울: 한국브리테니커회사, 1993, “칼뱅,” 287-289).

29) 맹용길, *기독교 윤리사상* (서울: 대한기독교출판사, 1997), 135.

30) Ibid.

31) Ibid., 136.

과연 칼빈은 어떤 인문주의적 영향을 받았는가? 칼빈은 자신이 회심하기 전까지 많은 인문주의자들과 교제를 나누었고, 그들에게서 직·간접적으로 많은 영향을 받았음이 틀림없다. 여기서 칼빈의 인문주의적 영향을 살펴보고자 하는 것은 그가 인문주의의 토대위에 신학사상을 수립했기 때문이다.³³⁾ 무엇보다도 칼빈은 인문주의자들과 교제하면서 그가 배운 것은 첫째로, 계시된 인간의 지식과 자연적인 자기 지식을 혼동없이 종합하는 것을 배웠다.³⁴⁾ 칼빈에게 있어서 복고주의라고 할 때, 그것이 의미하는 것은 인문주의에 대해 등을 돌리는 것이 아니라 인문주의를 극복하면서 새로운 차원을 첨가하는 것이다. 그래서 칼빈은 순수하게 인간 중심적인 지식에서 떠나 중심에 하나님의 신비가 자리 잡고 있는 완전한 인간 지식으로 옮겨가는 종합을 학문에 적용하였던 것이다.³⁵⁾ 둘째로, 칼빈이 인문주의에서 배운 것은 “인문주의는 칼빈에게 성경으로 돌아감으로서 기독교에 새로운 생명을 불어 넣으려는 강한 동기를 부여하였다.”³⁶⁾ 그래서 칼빈의 성경연구 속에는 그 내용에 있어서 고전 작품들을 연상시키는 내용이 자주 나타남을 볼 수 있다.³⁷⁾ 그리고 칼빈은 “인문주의적 해석학의 일반적 원리들을 자신의 학문에 적용하였다.”³⁸⁾

종합하면 칼빈의 휴머니즘은 하나님에 근거하고 있으며, 형제와 하나님 앞에 책임질 줄 아는 피조물이 되어야 한다는 “기독교적 휴머니즘”이었음을 알 수 있다.³⁹⁾

32) Ibid., 135.

33) 이형기, *종교개혁 신학사상* (서울: 장로회신학대학출판부, 1988), 257. 칼빈은 오를레앙에서 1년간 체류하면서 올리베탄(Olivetanus)의 도움으로 불란스의 르네상스 인문주의 씨클에 소개 되었고, 불어로 소개했던 인문주의자 올리베탄으로부터 기독교의 참 모습은 성경에서 찾아야 한다는 것을 배웠다고 말한다. 올리베탄은 니콜라스 콕의 사촌으로 본명은 삐에르 로베르트(Pierre Robert)였는데, 그는 훗날 신약성경을 번역할 때 사용한 올리베탄(Olivetanus)이라는 이름으로 널리 유명해졌으며, 종교개혁의 신봉자가 되었다[김재성, *칼빈의 삶과 종교개혁* (서울: 도서출판 이레서원, 2001), 59-60]. 올리베탄 성경에 대해 좀 더 자세한 내용을 이해하기 위해서는 권연경 교수의 “칼빈의 올리베탄 성경 신약 서문”에 관한 연구를 참고하기 바란다(권연경, “칼빈 신학의 첫 개요: 칼빈의 올리베탄 성경 신약 서문(1535),” *설교자 칼빈*, 서울: 웨스트민스터출판부, 2004: 91-115).

34) Andre Bieler, *칼빈의 경제 윤리 (The Social Humanism of Calvin)*, 홍치모 역 (서울: 성광문화사, 1992), 18.

35) Ibid., 22.

36) William J. Bouwsma, *칼빈 (John Calvin: A Sixteenth Century Portrait)*, 이양호, 박종숙 공역 (서울: 도서출판 나단, 1991), 265.

37) Ibid., 266.

38) Ibid., 272.

39) Andre Bieler, 13.

지금까지 우리는 칼빈에게 인문주의의 영향에 대하여 살펴보았다. 칼빈이 교육받는 과정에서 신학을 토대로 하여 인문주의의 영향을 많이 받은 것은 틀림없다. 그러나 그것은 단순한 인문주의가 아니라, 신학적이면서 사회적 인문주의였음을 알 수 있었다. 그래서 논자는 신학적 인문주의자인 칼빈은 신학적으로 성화론을 강조할 수밖에 없었고, 사회적 인문주의자인 칼빈은 신학적 윤리를 주장할 수밖에 없다고 본다. 그래서 스토크(Hendrik Gerhardus Stoker)는 “칼빈의 윤리는 근본적으로 신학적이다”⁴⁰⁾라고 하였다.

다. 종교개혁자들

칼빈의 성화론과 신학에 영향을 끼친 또 한 부류가 있다면 그것은 종교 개혁자 그룹이었다고 할 수 있다. 그들 중에는 칼빈(1509-1564)보다 한 세대 앞선 루터(Martin Luther, 1483-1546)와 멜랑히톤(Philip Melancthon, 1497-1560) 그리고 마틴 부처(Martin Bucer, 1491-1551)를 들 수 있다. 그러나 쾰링글리(U. Zwingli, 1484-1531)와는 영적인 유사점이 별로 많지 않았던 것으로 보인다. 칼빈은 쾰링글리를 제 2 류의 신학자라고 불링거(J. H. Bullinger, 1504-1575)에게 보낸 편지에서 적고 있다.⁴¹⁾

그래서 논자는 여기에서 칼빈에게 영향을 끼친 개혁자들 중에서 루터와 부처에

40) H. G. Stoker, *Calvin & Ethics in John Calvin: Contemporary Prophet* edited by Jacob T. Hoogstra, (Grand Rapids: Baker Book House, 1959), 127. 안명준 교수는 신학적 윤리학에 대하여 몇 가지 설명을 하고 있다. Maximilian Forschner는 신학적 윤리학을 신의 의지와 일치하는가 그렇지 못한가에 따라 인간 행위의 도덕적 성질을 판정하는 규범 윤리학의 모든 이론이라고 정의한다. 즉 신학적 윤리학은 모든 유한한 피조물이 절대적으로 복종하지 않으면 안 되는 신적의지의 입법적 권위에 의지해서 도덕 원칙과 그 정당화 가능성에 관한 물음에 대답으로 보고, Charles M. Swezey는 신학적 윤리학은 하나님의 활동적인 힘과 임재를 강조하며, 하나님의 규칙에 대해 의식적으로 응답할 필요성을 강조하는 것으로 말한다. 명신흥 교수는 우리는 성경에서 하나님, 그리스도, 인간 그리고 그리스도인의 도덕생활을 아는 궁극적 교훈을 찾게 된다고 한다. 그에게 있어서 신학적 윤리학은 하나님과 성경에 있는 그의 계시를 궁극적 권위로 인정함으로써 말미암아 그 내용을 근본적으로 결정하는 것이다. 김영한 교수는 말씀을 윤리의 규범으로 받아들이고 성령의 가르침 안에서 양심의 자유로운 행함과 실천을 강조하는 복음주의적 개혁신학을 말한다고 했다(안명준, “칼빈의 신학적 윤리학,” *조직 신학 연구*, 한국복음주의 조직신학회 창간호, 2002 가을/ 겨울: 11-31).

41) the letter to Bulinger of January 1552 (*Corpus Reformatorum* 14), 253. 신복윤, *칼빈의 신학 사상* (서울: 성광문화사, 1993), 77에서 재인용.

대해서만 살펴보도록 하겠다.

(1) 마틴 루터(Martin Luther, 1483-1546)

먼저 루터에 대하여 살펴보면 루터의 영향은 형식상 벌써 1536년 판 「기독교 강요」의 구성에서 나타난다. 그것은 「기독교 강요」가 루터의 「소 요리문답」의 순서에 따라 구성되었다는 점이다. 또한 모든 기본적인 교리가 칼빈은 루터의 것과 일치하고 있다. 그러나 칼빈은 루터의 영향을 항상 의식하고 있었지만 루터의 사상을 아무 비판 없이 받아들인 것은 아니다.

우선 루터에게 있어서, 인간은 십자가 사건을 통하여 우리에게 베푸신 하나님의 용서의 은총을 믿을 때에만 의롭다하심을 받는다. 인간의 구원에 있어서 인간의 능동적인 성향과 노력은 아무런 효과가 없고, 인간의 이성으로 자연 속에 나타난 하나님의 능력을 이해하는 중세 스콜라주의 사변도 하나님의 의와 사랑을 온전히 발견할 수 없다. “신앙 외에 다른 어떤 일도 사람을 그리스도인이 되게 하지 못한다.”⁴²⁾ 오직 은총을 믿을 때에만 구원이 가능하다. 우리가 믿음으로 하나님의 은총을 믿을 때에 하나님은 우리를 죄인임에도 불구하고 의롭다고 봐주시고, 취급해주시고 대접해 주신다.⁴³⁾

이것은 우리의 본성 자체가 의롭게 변화되는 것이 아니라, 그리스도께서 신앙을 통해 우리 안에 거하시기 때문에, 우리가 그리스도의 의의 전가로 말미암아 의롭다고 인정받는 것이다. 그러므로 구원받은 자는 “죄인이면서 동시에 의인(simul iustus, simul peccator)”⁴⁴⁾이다. 루터에 의하면 성령이 이러한 믿음과 함께 주어지며, 성령께서는 우리 안에서 선한 것을 역사하심으로 우리가 사랑과 선행을 실천할 수 있게 된다. 따라서 성도의 의로운 행위는 신앙의 자동적인 결과이며, 이에 대해 인간은 노예 신세일 뿐이다.⁴⁵⁾ 이러한 루터의 오직 인간에게 주입된(imputed) 의와 은총 이해는 성화사상을 약화시키는 결과를 가져왔다.

42) Martin Luther, *종교개혁 3대 논문 (Three Treatises)*, 지원용 역 (서울: 컨콜디아사, 1993), 268.

43) Ibid., 267.

44) 죄인이면서 동시에 의인(simul iustus, simul peccator)의 개념에 대해서는 그림: 2의 구원과 성도의 삶과의 관계에 관한 것을 참고하라.

45) 김홍기, *존 웨슬리의 구원론* (서울: 성서연구사, 1996), 19.

루터의 칭의 이해와 마찬가지로 칼빈은 인간의 하나님 앞에서의 의(義)는 인간의 행위로 이루어지는 것이 아니며, 중생(성화)⁴⁶⁾의 경우에도 성령의 역사의 결과로 나타남을 크게 강조하고 있다. 그러나 칼빈은 루터의 사상이 가지고 있는 신앙제일주의, 다른 말로 표현하면 율법폐기론(antinomianism)의 위험을 극복하려고 시도하는데, 그것은 루터와는 다른 율법과 성화에 대한 이해에 잘 나타나고 있다. 칼빈에게는 성화를 칭의의 목적으로 생각하려는 경향이 있었다. 역으로 말하면 성화는 하나님의 영광을 증대시켜 드리는 수단으로 생각되었다. 인간은 하나님의 율법과의 엄격한 일치 속에서 살아감으로서 자신의 믿음을 입증하고 자신이 선택받은 자들 가운데 하나라는 확신을 굳게할 수 있다. 그러므로 성화된 사람의 규범은 율법인 것이다. 하나님의 율법은 영원한 것일뿐더러, 하나님의 뜻의 직접적인 표현이기도 하다. 칼빈은 루터와 달리 “율법의 제 3 용법”⁴⁷⁾을 강조하면서, 율법은 반드시 구원 받은 사람들과 관계되어야 하고, 아울러 그들의 삶에서 규범으로 남아 있어야 함을 주장한다.⁴⁸⁾

이렇듯 칼빈은 구원의 성취와 관련해서 상당한 차이가 있지만 로마교회가 요구하는 것과 같이 분투하며, 노력을 요구하는 “행위(선행) 개념”의 여지를 남겨두고 있는 것이다.⁴⁹⁾ 그래서 칼빈은 “우리가 의롭게 되는 것은 행위와 관계없는 것이 아니면서도 또한 행위에 의한 것이 아님이 사실이다. 우리는 그리스도 안에 참여함으로써 의롭다 함을 받으며, 그리스도 안에 참여한다는 것은 칭의 못지않게 성화를

46) Anthony A. Hoekema, 개혁주의 구원론, 156-157에서 후크마는 “성경은 세 가지 서로 다른 의미에서 중생을 말하고 있다”고 주장하면서 아래와 같이 소개한다. 첫째 중생이란 새로운 영적 생명의 시작을 의미하는데 이것은 성령에 의해 우리 안에 심기워지며 우리로 하여금 회개하고 믿음에 이르도록 하는 의미에서의 중생이다(요 3:3,5); 둘째 심겨진 새 생명이 처음으로 나타날 때를 가리켜 중생이라고 하기도 한다(약 1:18; 벰전 1:23); 셋째 하나님의 창조세계가 최종적인 완성의 상태에 이르는 것을 중생이라 하기도 한다(마 19:28) 그리고 후크마는 초기 개혁신학에 있어서는 중생이란 단어가 우리가 오늘날 사용하고 있는 의미보다 훨씬 넓은 의미로서 사용되었다는 사실을 주지할 필요가 있다고 전제하고 그 예로 칼빈의 경우를 들고 있다. 그는 “칼빈은 중생을 우리가 전적으로 새롭게 되는 것-돌이킴과 성화를 포함하여-을 묘사하는 것이라고 하였다”(Inst., III, 3)고 한다. 이렇게 볼 때, 좁은 의미의 중생은 성령에 의해 새로운 생명이 심기워지는 것을 의미하고, 넓은 의미의 중생은 돌이킴을 통하여 새 생명이 처음으로 나타나게 되는 것으로 성화에 해당되는 것으로 구별할 수 있겠다.

47) 칼빈의 “율법의 제 3 용법”에 대해서는 제 2 장 1절 1항을 참고하라.

48) Bengt Hagglund, 369.

49) 신복윤, 28.

포함한다”⁵⁰⁾고 하였다.

(2) 마틴 부처(Martin Bucer, 1491-1551)

칼빈에게 영향을 끼친 종교개혁자 마틴 부처에 대하여 살펴보도록 하겠다. 제베르그(Reinhold Seeberg)에 의하면 칼빈의 신학 형성에 있어서 그대로 지나칠 수 없는 개혁자는 스트라스부르그의 신학자 마틴 부처의 역할이다.⁵¹⁾ 칼빈은 1537년 부처를 개인적으로 알기 전에도 이미 서신으로 교환한 바 있었고, 또한 1527년에 출판된 부처의 마태복음과 요한복음 주석을 읽고 자신의 사상으로 만들기도 하였다. 이 부처의 저서는 칼빈에게 「기독교 강요」의 준비적인 연구에 사용되었던 것이 분명하다. 1536년에 출판된 부처의 상기 복음서 주석 제 3 판⁵²⁾과, 같은 해의 로마서 주석의 영향은 1539년과 1541년판 「기독교 강요」에서 아주 명백하게 나타나고 있다.⁵³⁾

칼빈의 예정론과 구원 교리는 부처에게 힘입은 바가 크다. 부처는 구원의 확정으로서의 예정과 견인의 은사에 대하여 언급했을 뿐 아니라 그의 글 “그리스도의 나라(*Kingdom of Christ*)”에서 교회를 하나님의 새로운 계약이 존재하는 “그리스도의 왕국”으로서 간주하고, 성도는 하나님의 주권아래 그의 영광을 드러내는 삶을 살아야 한다고 주장한다. 그리스도인의 전체 삶은 하나님의 영광을 위한 적극적인 봉사이어야 하며, 이것이 교회와 성도의 구원적 삶을 증거하는 것이라⁵⁴⁾고 한다.

칼빈은 「기독교 강요」 첫 판에서 부처가 이미 가르친바 있는 예정교리를 다루

50) *Inst.*, III. 16. 1.

51) Reinhold Seeberg, *기독교 교리사 (Text Book of the History of Doctrines)*, 김영배 역 (서울: 엠마오출판사, 1985), 537.

52) 칼빈은 공관복음서 주석의 머리말에서 다음과 같이 쓰고 있다. “나는 뛰어난 기억력의 소유자이며, 하나님의 교회의 특출한 박사인 부처를 특별히 많이 모방했다.” W. J. Bouwsma, *칼빈 (John Calvin: A Sixteenth Century Portrait)*, 52.

53) 칼빈은 로마서 주석(1540년 판) 결어에서 다음과 같이 기록하고 있다. “내가 판단컨대 부처는 이 분야에서 흠잡을 데 없는 일련의 작품을 남겼다.” 이어 칼빈은 부처의 “심오한 학식, 풍부한 지식, 예리한 지성, 광범위한 독서 그리고 거의 어느 누구에게도 능가 되지 않는 그의 다른 많은 다양한 재주들에 찬사를 보낸다. 그는 우리시대의 어느 누구 보다는 성서를 해석하는 데 정확하고 부지런했다(W. J. Bouwsma, *Ibid.*).

54) Martin Bucer, “De Regno Christi”, *Melanchthon & Bucer* ed. Wilhelm Pauck, vol. XIX of the Library of Christian Classics (Philadelphia: The Westminster Press, 1985), 54.

고 있는데, 이 선택은 불신자와 구별된 신자들의 신앙의 기초라고 하였다. 그리고 부처와 칼빈은 다같이 선택을 하나님의 세계 통치라는 추상적인 해석을 내리지 않고, 실제적인 관점에서 인간에게는 두 구별된 범주, 즉 선택 받은 자와 멸망 받을 자가 있다고 주장한다. 이 교리는 사실상 그리스도인의 신앙생활을 강화하는 교리라고 주장하였다.⁵⁵⁾ 부처와 칼빈은 신앙을 신념(persuasio, persuasion), 즉 신념의 확신으로 보았으며, 하나님의 “영광” 혹은 “존영”이란 말을 만물의 창조 목적으로 지시하기 위해 사용된 표현이라고 주장하였다. 그리고 부처와 마찬가지로 칼빈은 인간을 어떤 선(善)도 수행할 수 없는 무능력한 존재로 보고, 모든 가치 있는 것은 하나님으로부터 온다고 주장하였다.

그러나 부처와 칼빈에게 있어서 그리스도인의 생활은 정열적이고 실제적인 경건의 요구에 따라 선택의 축복과 그 특성을 자아 속에서 실현하기 위한 전투적이며 자아 부인적인 노력으로 간주되었다. 사실상 종교개혁의 전(全) 시기는 예정교리를 소중히 여겼다. 그러나 선택의 교리를 신앙생활을 높이 유지하게 하는 격려와 신뢰의 기초로 이해하는 경건주의적 사상은 당시의 어느 개혁자들보다도 부처의 사상에서 더욱 두드러지게 발견된다.⁵⁶⁾ 따라서 이러한 사상을 교회와 성도의 중요한 특징으로 삼은 것은 칼빈에 의해서 이루어진 것으로 보아야한다.

지금까지 논자는 칼빈의 성화론 형성에 있어서 그에게 영향을 끼친 것들이 무엇인가에 대하여 살펴보았다. 그 배경은 너무나 다양하였다. 그의 생애 초기에 특히 그가 경험했던 교육과정들은 다양한 지식들을 섭렵하게 하였고, 칼빈의 회심 과정과 그의 소명을 통하여 성화에 대한 새로운 관심을 갖게 하는 계기가 되었고, 교부들과 당시 인문주의 그리고 칼빈보다 한 세대 앞선 종교개혁자들로부터 칼빈은 성화 사상을 형성하는데 큰 영향을 받았다.

이렇게 볼 때 칼빈은 교육을 통한 지식과 교부들을 통한 사상적 영향 그리고 개

55) Williston Walker, *John Calvin: The Organiser of Reformed Protestantism* 148. 신복윤, 78에서 재인용.

56) 예를 들면, ‘그리스도인의 삶’에 관한 설명은 분명히 부처(Bucer)의 유명한 저서 「영혼의 진정한 치유」(*The True Cure of Souls*)를 반영하고 있다. 그 책은 그보다 일년 앞서 출판되었는데 그것은 칼빈이 2판을 쓰면서 스트라스부르그에서 부처와 좋은 관계를 맺고 있을 때였다(John T. McNeil, *칼빈주의 역사와 성격*, (*The History and Character of Calvinism*), 정성구·양낙홍 공역, 서울: 크리스찬 다이제스트사, 1990, 145).

학자들의 신학을 전수받았지만, 단순한 전수가 아니라 칼빈은 다양한 영향들을 종합하고 체계화시킨 신학자임을 잊어서는 안 될 것이다.

제 2 절 당시 제네바의 상황

제 1 절에서 논자는 칼빈의 초기생애와 회심, 교부들과 인문주의 그리고 칼빈보다 한세대 앞선 종교 개혁자들로부터 받은 영향들이 칼빈의 성화론 형성에 끼친 영향들을 살펴보았다. 이제 칼빈의 회심 후에 당시 제네바의 상황이 칼빈으로 하여금 성화론을 왜 강조하게 되었는가에 대하여 고찰하도록 한다.

회심 후 노용으로 돌아간 칼빈은 전부터 친교 해 오던 루이 드 띠레(Louis du Tillet)⁵⁷⁾의 집에 피난의 여장을 풀었고, 여기서 띠레의 호의로 피난의 안식처를 발견할 수 있는 동시에 잠시 중단되었던 연구생활을 다시 계속할 수 있었다. 칼빈은 여기서 「기독교 강요」를 쓰기 시작했다. 1536년 「기독교 강요」의 초판 발행은 제네바의 당시 상황을 보여 주는 거울이 될 뿐 아니라, 칼빈이 가졌던 성화론 형성에 적지 않은 영향을 끼쳤다. 그래서 「기독교 강요」 초판 발행과 제네바에서의 성화 운동으로 칼빈에게 다가온 시련과 실제적 실패에 대하여 살펴보고, 제네바에서의 추방으로부터 재 초빙 결정(1540년 9월 21일)이 있는 후, 다시 제네바로 돌아온 칼빈의 2차 성화운동의 성공과 그의 승리적인 삶과 죽음을 통하여 칼빈의 성화론 형성의 배경을 찾아보도록 한다.

1. 칼빈의 1차 제네바 성화운동(1536-1538)

1536년경 제네바 시는 종교적으로나 영적으로 폐허였다. 이미 1536년 이전에 제네바 시민들은 로마 카톨릭의 감독과 제네바 시의 행정 책임자를 축출하였으나, 이

57) 드 띠레(Louis du Tillet)는 안고우렘(Angouleme)의 참사회원과 크레익스(Claix)의 지역 목사였다. 그는 후에 천주교로 개종했다(Theodore Beza, 존 칼빈의 생애와 신앙, 34).

들의 프로테스탄티즘은 미사에 참석하지 않는 정도였다.

그래서 칼빈은 조용히 공부하면서 지낼 만한 곳이라고 판단되는 스트라스부르크(Strasbourg)로 가기 위해서 동생 안토인(Antoine)과 마리(Marie)⁵⁸⁾와 함께 잠시 머물고자 제네바에 들렀다. 그것은 불란스 왕 프랑소와 I 세와 독일 왕 찰스V 세 사이에 전쟁이 일어나 스트라스부르크(Strasbourg)에 이르는 도로가 차단되었기 때문이었다.⁵⁹⁾

당시 제네바의 종교개혁을 지도하던 파렐(Guillaume Farel, 1489-1565)은 그곳에 칼빈이 유숙한다는 말을 듣고 그를 방문하였다. 조직적인 면이나 교육적인 면에 자신이 없었던 파렐은 칼빈에게 제네바에 머물도록 강권하였고, 칼빈은 파렐의 엄명을 따라 제네바에서 성경을 가르치는 교사의 직분을 맡게 되었다.⁶⁰⁾ 파렐과 그의 제자 삐에르 비레(Pierre Viret, 1511-1571) 그리고 칼빈은 이때부터 서로 손을 잡고, 제네바 시를 그리스도의 공동체로 만들어 보려고 노력했다. 파렐과 칼빈이 지닌 불요불굴의 의지는 제네바 시에 신약 성경적 기독교를 형성하려는 바 신앙내용, 기독교적 삶, 나아가서 교회를 신약 성경적 기독교에 기초시키려는 것이었다. 예수회의 주교 벨라마인(Bellarmino, 1542-1621)은 종교개혁자들이 등장하기 전에는 세상이 형편없었다⁶¹⁾고 말했다. 즉 교회의 치리가 전혀 엄격하지 못했고, 도덕이 땅에 떨어졌으며, 성경지식이 형편없었고, 하나님과 복음에 대한 경외심이 없었으며, 참 종교가 없는 것이나 다름없었다.⁶²⁾

1536년 11월 파렐과 칼빈은 교회정치에 관한 안을 시의회에 제출함으로써 본격적인 개혁사업을 추진한다. 1537년부터 파렐과 칼빈은 구체적이고 조직적인 개혁사업을 추진하기 위하여 먼저 성찬식의 집행과 성찬식에 참여할 수 있는 신자의 자격을 엄격히 하기로 결정하였다. 이런 일련의 조처들은 1537년 1월 13일에 “출교에

58) 마리는 칼빈의 누이동생으로 칼빈의 유언장에서 그녀의 남편과 딸에 대해서 언급한 것 외에는 별로 알려진 것이 없고, 안토인(Antoine)은 제본사였고, 후에 제네바의 시민이 되었으며 시의회 의원을 두 번 역임했고, 1573년 사망했다.

59) 김재성, *칼빈의 삶과 종교개혁* (서울: 도서출판 이레서원, 2001), 207.

60) 칼빈은 그의 시편 주석 서문에서 당시에 파렐이 다음과 같이 소리 질렀다고 기록하고 있다. “전능하신 하나님의 이름으로 내가 명하노니, 너는 너의 학문으로 핑계대고 있는 것이다. 그러나 만일 네가 우리와 같이 하나님의 일을 하기를 거절한다면 하나님이 너를 저주하리니, 이는 네가 그리스도를 위하지 않고 오직 너 자신만을 위해서 추구하고 있는 것이기 때문이다.”

61) 이형기, 19.

62) Ibid.

관한 치리”(Discipline de l'excommunication)라는 이름으로 소의회에 제출되었고 통과되었다.⁶³⁾ 칼빈은 여기서 성만찬에 참석하는 신자가 교회를 안전하게 잘 유지하기 위해서 필요한 훈련과 하나님의 거룩한 말씀에 자신을 기꺼이 낮추고 복종하기를 원치 않는다면 출교의 조치가 필요함을 역설하였다.⁶⁴⁾ 같은 해인 1537년 2월 18일에는 칼빈의 손으로 작성된 「제네바 신조」(*Catechismus Genevensis*)를 공포해서 신앙의 내용과 교회생활의 훈련을 위한 방침을 발표했다. 그러나 여기에 제네바 개혁운동에 대한 반대세력이 두 가지 면에서 대두하게 되었다. 하나는 신앙적으로 맞지 않은 사람들의 동태요 또 하나는 칼빈과 파렐의 엄격한 신앙훈련에 대비하는 경향이였다. 칼빈은 실제로 교회 훈련을 효과적으로 실시하려고 할 때 자연스럽게 시민들의 일상생활에까지 간섭하게 되었기 때문이다.⁶⁵⁾

이와 같은 반대파로 인한 어려운 시련을 당하고 있는 중에도 칼빈은 같은 해 4월 27일에 21개조로 된 「제네바교회 신앙 고백서」(*Confession de la foi de Geneve*, 1536년 판)를 출판하였다.⁶⁶⁾ 그 후 1541년에는 요리문답형식으로 확장하여 모두 373문⁶⁷⁾으로 되어 있는 칼빈이 부제를 붙여서 말한 것과 같이 목사가 묻고 아이들이 대답하는 방법으로 기록된, 아이들을 기독교에 의해서 교육시키는 길이기

63) Thomas M. Lindsay, 128.

64) Jean Nardier, *칼빈, 하나님이 길들인 사람 (Cauvin, l'homme que Dieu a dompte)*, 이오갑 역 (서울: 대한기독교서회, 1995), 93.

65) 이종성, 30.

66) *제네바 신앙고백서* (1536)의 신앙의 고백은 “제네바의 모든 시민들과 거주자들과 이 지방의 모든 권속들이 반드시 지키며, 준행하기로 서약해야만 한다”로 되어있고, 21개조의 내용을 간단히 살펴보면: 하나님의 말씀, 오직 한 분이신 하나님, 모든 사람에게 동일한 하나님의 율법, 자연인, 자아에 의해서는 방향을 잃어버린 인간, 예수 안에 있는 구원, 예수 안에 있는 의로움, 예수 안에서 중생, 신자들을 위하여 항상 필수적인 죄의 제거, 하나님의 은총 안에 모든 우리의 선, 믿음, 그리스도의 도고와 하나님 자신의 기도, 현명한 기도, 성례, 세례, 거룩한 만찬, 인간의 전통, 교회, 출교, 말씀의 사역자, 권세자들 등이다. 자세한 내용은 김재성, *칼빈의 삶과 종교개혁*, 228-235을 보라.

67) 이 요리 문답은 사도신경과 십계명과 주기도문을 기초로 하여 작성되었다. 모두 373문으로 되어 있는 이 요리 문답은 다섯 부분으로 구분 된다. 첫째 부분(제1-130문)은 사도신경을 해설함으로써 기독교의 기본신앙을 가르친다. 둘째 부분(제131-232문)은 십계명의 해설을 통해서 율법을 가르친다. 셋째 부분(제233-295문)은 주기도문을 해설하면서 기도를 가르친다. 넷째 부분(제296-309문)은 하나님의 말씀을 가르친다. 다섯째 부분(제310-373문)은 성례를 가르친다. 또 제네바 요리문답은 모두 55 과로 나누어 일 년 52주일과 세 절기에 각각 한과씩 가르칠 수 있도록 배려한 특징을 가지고 있다. 더 자세한 내용은 박일민, *개혁교회의 신조* (서울: 성광문화사, 1998), 74-172를 참고하라.

는 하였지만 또한 제네바 시민을 신앙적으로 통일시킴으로써 정치적으로도 그들을 통일시키려는 의도가 숨어 있었다. 이 고백서 발표를 계기로 종교적으로나 정치적으로 노골적인 반대세력이 더 강해져 갔다. 제네바 시민들은 칼빈과 같은 급격하고 엄격한 개혁보다 온건하고 점진적인 개혁방법과 자유신학을 환영하였던 것이다.

이와 같은 칼빈의 노력은 하나님의 말씀에 입각한 성화된 성도뿐만 아니라 제네바 시를 성화하고자 했던 그의 열정 때문이었다고 보아야 할 것이다. 이 점에 대하여 가장 선명한 증거가 있다면 그것은 칼빈이 1536에 초판으로 발행한 「기독교 강요」 서문에 실린 프랑스 왕에게 쓴 편지에서 그는 이 책을 쓰게 된 목적을 설명하는데, 처음 펜을 잡았을 때는 교회 개혁을 위한 변증을 쓸 계획이 없었다고 밝히고, 진정한 의도를 다음과 같이 밝힌다:

나의 의도는 다만 몇 가지 기초적인 원리를 기술하여, 종교에 관심을 갖게 된 사람들이 참된 경건 생활을 해 나가도록 하려는 것이었습니다. 그리고 이 책은 특별히 나의 동포 프랑스 사람들을 위하여 저술하였는데, 그들 중 많은 사람이 주리고, 목마른 듯 그리스도를 사모하고 있으나, 그리스도에 대한 적은 지식마저도 제대로 터득한 자가 매우 적다는 것을 알게 되었기 때문입니다. 바로 이것이 내가 펜을 들게 된 의도라는 것은 이 책 자체가 증명하는 것처럼 그 내용이 단순하고 기초적인 형식으로 되어 있는 것을 보면 알 수 있습니다.⁶⁸⁾

이렇듯 칼빈은 경건한 생활, 즉 성화에 대하여 지극한 관심을 가지고 있었다는 사실을 발견하게 된다.

또한 1538년 연초에 200인 의회는 도덕적으로나 신앙적으로 흠이 있고 회개치 않는 자에게 성찬식의 참여를 금지한다는 칼빈의 주장을 묵살한 채 누구든지 성찬식에 참여할 수 있도록 조문을 수정하였고, 보다 덜 급진적인, 다시 말해서 보다 로마적인 베른의 성찬식을 채택하였다. 그 결정은 칼빈에게는 받아들일 수 없는 것이었고, 물론 칼빈과 파렐은 베른 의식의 수락을 거절함으로써 의회로부터 추방 명령을 받았다. 이 추방령이 칼빈에게 통고되었을 때, 그는 다음과 같이 말했다. “만일 우리가 사람들을 섬겼더라면 상 받을 것이 하나도 없을 것이다. 그러나 우리는 우리에게 상 주실 크신 주님을 섬겼다.”⁶⁹⁾

68) John Calvin, *Opera Selecta* vol. I. ed., by P. Barth and W. Niesel, (Munich, 1926-1936), 21.

칼빈의 제 1 차 제네바 성화운동은 사실상 실패하고 말았다. 그 원인은 제네바 시민들이 로마 교회와 개혁 교회 중 어느 것을 택해야 좋을지 태도를 결정하지 못한데서 기인하기도 하며, 또는 칼빈의 너무나 엄격하고 비타협적인 개혁방법에 있기도 하다. 하지만 가장 큰 원인은 의회가 교리를 지배하려는 데 있었다고 볼 수 있다. 제네바에 초빙된 개혁자 칼빈은 개인의 자유와 세속 권력이라는 것을 생각하기 이전에 하나님 말씀에 완전히 복종하는 그리스도의 공동체를 제네바에 건설해 볼 생각이었던 것이다. 이 목적을 이루기 위해 칼빈은 시민의 개인 생활과 사회생활에 이르는 전 영역에 간섭할 수밖에 없었고, 이에 대한 반발로 그는 제네바로부터 추방당했던 것이다.⁷⁰⁾

이와 같은 칼빈의 태도는 이미 이때부터 성화의 영역이 단순히 개인에게 국한되지 않고, 사회생활 전 영역에까지 확장되어야 한다는 의식을 가지고 있었다는 사실을 알 수 있다.

2. 칼빈의 2차 제네바 성화운동(1541-1555)

칼빈은 제네바로부터 추방당한 뒤, 1538년부터 1541년까지 스트라스부르그에 머물렀다. 이곳은 부처에 의해서 종교개혁이 성공적으로 진행되었던 곳으로서 사람들은 스트라스부르그를 종교개혁의 안디옥이라고 불렀다. 그는 여기서 400명의 프랑스 피난민 교회에서 목회를 감당하였다. 또한 칼빈은 스트라스부르그에서 부처에 의해 발전된 개신교 예전의 번역과 적용을 담당하기도 하였다.⁷¹⁾

한편 1540년 제네바 시의 상황은 급변해갔다. 선거 결과 칼빈파가 세력을 잡았고, 반면 베른파의 중심이 되는 인물들이 반역자로 비난을 받게 되었다. 그래서 칼빈파가 득세하게 되자 제네바 시는 칼빈의 재초빙을 결정하게 되었고(1540년 9월 21일), 200인 의회에서는 칼빈의 제네바 귀환을 촉진시키기 위하여 특사를 파송하였다. 마침내 1541년 9월 13일 많은 시민과 기병대의 환영을 받으며 제네바로 돌아왔다. 제네바는 칼빈을 위하여 연봉 500길더(약 200불)와 호수가 보이는 아름다운

69) Jean Cadier, 103에서 재인용.

70) 이종성, *칼빈*, 34-35.

71) Harold J. Grimm, 274.

집과 정원을 준비해 주었다.⁷²⁾

칼빈은 돌아 온 직후, 이제부터 제네바 시에 “질서와 훈련”을 확립해야 한다는 굳은 의지를 가지고, 9월 16일에 자신의 의견이 용인된다는 조건 하에 교회 헌법 규칙을 초안해서 시의회에 제출한 결과 약간의 수정을 거쳐 통과되었다. 그래서 이것을 「제네바 교회 헌법」(*Les Ordonances Ecclesiastiques de l' Geneve*) 이라는 이름으로 발표했다. 또한 이것의 실행을 감독하는 “감독회(consistorium)”를 조직했다. 이 의회 구성 인원은 소 의회에서 2인, 50인회에서 4인, 200인회에서 6인, 목사 회에서 12인, 도합 24인으로 구성되어 있으며 위원장은 시의회의 최고 이사가 맡게 되었다.

칼빈은 초대교회의 조직에 따라 조직교회를 정비하였는데, 교회 내의 네 직분을 두었다. 목사와 교사와 장로와 집사가 그것이다. 교사의 임무는 교리를 순수하게 지킬 것과 자격 있는 목사를 양성하며 신앙연구에 노력해야 한다. 한편 장로는 단지 교회 내의 일을 돌아볼 뿐 아니라 모든 시민의 생활을 돌아보고 그릇된 행동은 사랑으로 경계하여 바른 길로 인도하는 것이 그들의 직분이다. 이것은 칼빈의 신정 정치의 출발점이 된다. 정치를 교회에서 완전히 분리한 것이 아니라, 그의 독립성을 인정하면서도 교회와의 긴밀한 관계 아래 행해져야 한다는 생각에 장로직을 그 매개체로 했던 것이다.⁷³⁾ 이 장로들은 제네바시의 각 구역에서 선출되었고, 그들은 감독 위원이 되어 교회 헌법과 규칙을 이행하는가에 대한 여부를 감독하게 하였다. 집사직에는 두 종류가 있는데, 주로 교회의 회계를 맡아 보는 집사와 병든 자와 궁핍한 자를 돌아보는 집사가 있었다. 이와 같은 조직체를 구성함에 있어서 칼빈의 법학적 지식이 큰 도움이 되었다.

칼빈은 이 교회법을 통하여 도박과 무도회, 성적 문란 행위, 지정된 장소 외에서의 술과 연회, 사치하고 화려한 옷을 입는 것을 금지시켰다. 이를 지키지 않을 때에 첫 번의 경우에는 무서운 훈계를 주고, 두 번째 범행의 경우 성찬식 참여를 정

72) Harold J. Grimm, 277. 칼빈이 스트라스부르크에서 떠나 제네바로 돌아간다고 했을 때 그들도 칼빈을 보내기를 원치 않았다. 그러나 칼빈이 스트라스부르크의 시민으로 남아있다는 조건으로 그것을 허락했다. 그들은 또한 칼빈의 신학 강좌에 대한 보수의 형태로 그에게 배당해 놓은 봉급을 계속 받아 달라고 칼빈에게 요청했다. 그러나 칼빈에게는 세상적인 소유를 축적해 놓을 욕망이 전혀 없었으며, 이 돈을 한 푼도 받지 않겠다고 마음먹었다고 칼빈의 제자 베자는 서술하고 있다(Theodore Beza, 59).

73) 이종성, 칼빈, 43.

지시했으며, 나라의 법을 범한 자녀들에게는 벌금이나 사형에 이르는 육체적 처벌도 부과하였다. 따라서 1542년부터 1546년에 이르기까지 76명의 사람들이 제네바에서 추방당하였으며, 58명의 사람들이 이단과 간음과 칼빈 모독과 마녀의 죄목으로 사형을 당하였다.⁷⁴⁾ 칼빈으로부터 처벌을 받은 사람들 중 대표적인 사람들은 율법적 생활을 거부하고, 정신성을 강조했던 종교적 자유주의자의 대표적 인물인 카스텔리오(Sebastian Castellio), 자유 연애주의자인 피엘 아모(Pierre Ameaux), 삼위일체론을 부인한 마이클 세르베투스(Michael Servetus)가 있다.

한편 칼빈은 교회문제에만 정력을 경주한 것이 아니라, 1544년 12월에는 제네바시의 번영 정책의 일환으로서 직물 공업을 장려하도록 시 당국에 압력을 가하여, 그 안이 채택되어 시의 번영에도 많은 공을 세웠다. 이 기간 동안에 칼빈은 만만치 않은 반대 세력에 부딪치기도 하였으나, 그는 반 칼빈파의 세력을 근절시키는데 성공하였고, 제 2 차 제네바 성화운동은 마침내 칼빈의 성공으로 귀착되었다.⁷⁵⁾ 이제부터 제네바는 칼빈의 무대가 되었으며, 칼빈은 이곳에 자신이 오래부터 꿈꾸어 왔던 “그리스도의 공동체” 건설에 매진할 수 있게 되었다.

이렇듯 칼빈의 철저한 교회법은 단순히 교회 내에서의 거룩한 삶을 추구하기 위한 것이 아니라, 교회법을 통해서 제네바시의 모든 영역에 윤리적 삶을 성취하려는 칼빈의 사회적 성화에 대한 열정을 보여주고 있다고 본다.

3. 칼빈의 승리와 죽음(1555-1564)

마침내 칼빈은 승리자가 되었고 승리는 쟁취되었고 평화도 부여되었다. 이제부터는 오래 전부터 구상해 오던 그리스도의 공동체, 하나님의 말씀을 기초로 하는 도시, 아침저녁으로 “하나님께 영광을(Deo Gloria)”를 드리는 도시를 건설하는 것만 남아 있었다. 이것이 그에게 남아 있는 마지막 사명이었다.⁷⁶⁾

칼빈이 죽을 때까지 제네바에서 특별하게 노력한 것이 세 가지가 있었다. 그것은 첫째 하나님의 말씀에 의한 교회 생활의 질서와 규율을 지킬 것과, 둘째 제네바 시

74) Harold J. Grimm, 281.

75) 이종성, *칼빈*, 47.

76) *Ibid.*, 60.

내에 좋은 교육기관을 세울 것과, 셋째 여러 외국과의 친밀한 관계를 맺어 명실 공히 민족과 국경을 넘어 그리스도의 공동체를 건설하는 것이다.⁷⁷⁾ 첫 번째 사명을 위하여 칼빈은 교인들의 훈련에 온갖 노력을 경주하였고, 특히 어린이들의 요리문답 교육에 정열을 기울였다. 또 1562년에는 시편 찬송가집을 출판하기도 하였다.⁷⁸⁾

두 번째로 1558년 1월에 이르러는 대학 설립의 목적을 위하여 시의회에 대학 부지를 구입하도록 신청하고, 여러 유지들로 하여금 500점의 기증품과 10만여 길더의 기금을 마련하였다. 17개월 후에는 모든 준비가 완료되어 마침내 1559년 5월 22일에 소 의회에 대학 설립 허가를 신청했다. 처음에는 162명의 학생을 데리고 제네바 아카데미라는 이름으로 1559년 6월 5일에 개교를 하였다.⁷⁹⁾ 이것이 오늘의 제네바 대학의 전신이다. 칼빈은 이 학교를 건립함으로써 제네바를 정신적으로 통일시키는 동시에 개혁사업의 기반을 견고하게 하였다.

셋째로, 그는 유럽 각국에서 봉기하고 있는 개혁운동의 통일 전선을 건설하려고 노력하였다. 이를 위하여 칼빈은 스트라스부르그, 취리히의 쾰링글리파, 독일의 루터파와도 긴밀한 관계를 가지면서 개혁운동의 통일성을 강조했다. 그는 또한 이탈리아도 방문하였으며 프랑스에 있는 개혁교도들에게 여러 번 격려의 편지를 보내기도 했다.

칼빈은 원래 몸이 약했다. 1542년 그가 33세가 되는 해에는 시력이 약화되었고, 말년에 이르러서는 이유를 모르는 두통과 천식으로 고생을 하기도 하였다. 또한 사일열(四日熱, Quartan Fever)과 위장병으로 말미암아 활동에 많은 제약을 받기도 하였다.⁸⁰⁾ 그러나 육체의 끊임없는 고통 가운데서도 자신의 활동을 중단하지 않았으며, 1564년 2월 2일 제네바 아카데미에서 강의를 하고, 2월 6일 마지막 설교를 하였다.⁸¹⁾ 그러나 마침내 칼빈은 1564년 5월 27일 오후 하나님 나라로 옮겨갔다. 그는 55세의 나이로 파란 많은 그의 생을 마감하였다. 그의 생은 하나님께 뿌리를 박

77) Ibid.

78) Ibid., 61.

79) 김재성, *칼빈의 삶과 종교개혁* (서울: 도서출판 이레서원, 2001), 417.

80) Ibid., 375. 칼빈 자신의 설명에 의하면 그의 질병은 관절염, 신장결석, 병명이 불확실한 내장이상, 치질, 위출혈, 고열, 근육경련, 신장염, 그리고 사지에 염증을 일으키는 동풍 등을 포함하고 있었다. 1564년 2월 8일의 편지(칼빈 전집 X X. 222-224). 칼빈은 6월 4일에 Bullinger에게 보낸 편지(칼빈 전집 X X. 282-283)에서 이러한 상술의 많은 부분을 반복했다.

81) Ibid., 534.

고 있었다. 하나님의 뜻을 이 땅에 실현하는 것이 그의 사명이었다. 그는 하나님께서 이 세상에서 승리하기 위하여 하나님 말씀에 의거한 도시와 국가를 건설해야 한다고 믿었던 것이다. 이 이상의 실현을 위해서 칼빈은 그의 일생을 바쳤다.

이와 같은 칼빈의 일생을 바친 제네바 시를 위한 헌신적인 삶은 하나님의 말씀에 근거한 하나님께 영광 돌리는 윤리적인 도시와 국가 건설을 위한 것이었다. 이것은 칼빈의 성화 영역의 확장을 보여주는 또 하나의 증거이다.

제 3 절 성경연구와 성경적 영향

칼빈의 신학형성에 가장 결정적인 영향을 끼친 것이 있다면 역시 성경연구일 것이다. 칼빈의 신학은 “하나님의 말씀의 신학(theology of the word of God)”이었다.⁸²⁾ 그는 성경을 통해 우리에게 주어진 계시야말로 하나님에 대한 우리들의 지식의 유일한 신뢰할 수 있는 자료라는 확신을 견지하고 있었기 때문이다.⁸³⁾ 그래서 칼빈은 성경 전체를 면밀히 연구하였다.⁸⁴⁾ 특히 구약에 대해서는 어느 다른 개혁자들 보다 훨씬 더 많은 지식을 가지고 있었다. 그리고 그는 자기 사상의 기초를 성

82) 비교. Charles Partee, "Calvin's Central Dogma Again", in: Ed., Richard C. Gamble, *Articles on Calvin and Calvinism*, Vol.7, 1992, (New York & London), 75-83.

83) Sinclair B. Ferguson, et. als, *New Dictionary of Theology* (Illinois: Intervarsity Press, 1988), 120-123. 이후로는 NDT로 표기함. 비교. Ronald S. Wallace, "A Christian Theologian: Calvin's Approach the Theology", in: Ed., Richard C. Gamble, *Articles on Calvin and Calvinism*, Vol.7, 1992, (New York & London), 107-134.

84) 칼빈은 성경을 해석하는데 자신의 일생을 바쳤다. 그는 요한일서와 요한삼서 및 요한계시록을 제외한 전 신약 성경에 대한 주석을 썼으며, 또한 모세오경, 여호수아, 시편, 그리고 이사야서의 주석을 썼다. 다른 구약 선지자들에 관한 그의 강해 설교들과 함께 이 주석들은 칼빈 번역협회(Calvin Translation Society)의 책으로 출판하였다. 그러나 이것도 칼빈이 저술한 전체 저작의 일부에 불과하다. 기독교강요를 주축으로 한 그의 신학적 저작들, 유럽 전역의 여러 인물들에게 보낸 방대한 서신들, 그의 설교들과 논쟁적인 글들에는 모두 성경이 깊게 스며들어 있다. 칼빈의 저작집의 표준판은 *Ioannis Calvini Opera quae supersunt Omnia*, ed. G Baum, E, Cunitz, E. Reuss, P. Lobstein and A. Erichson (Brunswick and Berlin : C. A. Schweiske, 1863-1900)이다. 이것은 *Corpus Refomatorum*(이하 CR)의 vols 29-87.에 해당된다. 다른 것으로는 *Supplementa Calviana*, (이하 SC), ed. E. Mulhaupt이 있다.

경에 두었다. 그는 하나님의 말씀이라고 하는 이 움직임이 지 않는 반석 위에 자신을 확고히 세우고 신앙과 행위 문제에 있어서 성경을 유일하며 가장 안전한 안내자로 삼았다.⁸⁵⁾

그래서 그의 성화론 형성의 배경 역시 성경의 가르침에서 찾는 것이 자연스러운 논리일 것이다. 본 절에서는 칼빈에게 있어서 성경의 권위와 성경의 영감 그리고 성경적 신학형성 등으로 나누어서 칼빈의 성화론 형성에 성경이 끼친 영향에 대하여 살펴보기로 한다.

1. 칼빈에게 있어서 성경의 권위

칼빈은 성경이 신앙과 행위문제에 있어서 유일한 권위라는 것을 어느 누구보다도 더 강하게 주장하였다. 그래서 그의 신학은 철학적 사변 위에 세워진 것이 아니라 계시 속에 확고하게 뿌리를 내리고 있으며, 성경의 증거로 끊임없이 생명력을 공급하는 사교의 집합체이다. 어떠한 교리를 다루든지 칼빈은 합리적 논증으로 그 교리를 설명하려고 하지 않고 성경으로 증명하고자 한다.

칼빈이 성경으로 제시하고 증거하는 것, 그것이 모든 신학적 진술을 위한 원칙이다. 그렇다면 왜 칼빈이 굳이 이성에 의한 합리적 논증 보다 성경에 의한 증거를 선택했는가? 그는 다음과 같이 답변한다. “우리의 이성은 하나님에 관한 일들을 알아듣기에는 그토록 눈멀고 어리석어서 논증에 의해서보다는 성경의 증거에 의해서 증명되는 것이 더욱 좋을 것으로 여긴다.”⁸⁶⁾

이렇듯 성경은 칼빈의 성화론 형성과 윤리 사상에서도 가장 큰 의미를 가지며, 성화의 근원이 된다. 성경은 살아계시는 하나님의 절대적이며, 정확무오한 말씀이며, 그 기원을 하늘에 두고 신적 권위로 주어진 책이라고 칼빈은 말한다. 그럴 수밖에 없는 것은, 성경의 저자들을 “성령의 확실하며 진정한 필기자”로 보았기 때문이다.⁸⁷⁾

칼빈에 의하면, 성경은 그 권위를 하나님으로부터 받은 것이지 교회로부터 받은 것이 아니다. 성경의 권위가 교회에 의해서 결정되었다고 생각하는 것은 매우 치명

85) Phillip Schaff, *History of the Christian Church*. vol. VIII. 330.

86) *Inst.*, II. 2. 19.

87) *Inst.*, IV. 8. 9.

적인 오류이다.⁸⁸⁾ 오히려 교회는 그 기초를 성경에 두고 있는 것이다. 성경은 그 자체의 진리를 명백히 증명하고 있기 때문에 외부적 증거를 필요로 하지 않는다.⁸⁹⁾

그러므로 교회는 성경을 앞서지 못하며, 오히려 이 성경에 예속되어야 한다. 성경은 교회의 권위나 성직자, 혹은 어떤 인간적인 기구에 의하여 해석되어서는 안 되며, 오직 하나님의 권위에 의해서만 해석되어야 한다. 그것은 성령만이 성경을 바로 해석할 수 있기 때문이다.⁹⁰⁾

하나님의 참된 교회는 “말씀을 순수하게 증거하고 들으며, 그리스도께서 제정하신대로 성례를 시행하는 교회”⁹¹⁾라고 그는 주장한다. 칼빈은 제네바 교회가 말씀과 성례에 있어서 참되고 순수한 교회라고 생각하고, 반면 로마 교회는 두 면에서 모두 순결하지 못한 교회라고 보았다. 그래서 칼빈에게 있어서 참된 교회라면 “하나님을 아버지로 섬기는 모든 사람들의 어머니”⁹²⁾가 된다고 하였던 것이다.

이렇듯 칼빈은 그의 성화론 형성에 있어서도 그의 직관이나 그의 학문적 결과 등이 결정적인 역할을 한 것이 아니라 성경에 의존한 것이었다. 그래서 칼빈은 다음과 같이 말한다:

우리는 참된 신앙을 위하여 개인의 직관이나 내적 조명에 의존할 것이 아니라, 하나님의 말씀 그 자체에 의존하며, 우리 마음에서 계시의 진실성을 증거 하시는 성령의 증거에 의존해야 한다. 인간의 지력과 이성으로는 하나님의 말씀의 진리를 능가하지 못하며, 마땅히 그 앞에 무조건 굽혀야 한다.⁹³⁾ 성경은 신자의 생활의 안내자이며, 모든 생활의 규범이요 표준이 되는 것이다. 하나님께서 우리에게 성경을 주신 것은 하나님을 알 수 있도록 안내자와 교사의 역할을 하게끔 주셨다. 하나님은 성경에서만 자신을 바로 알 수 있도록 하신 것이다.⁹⁴⁾

칼빈의 성화론 형성은 이렇게 하나님의 말씀인 성경의 가르침과 성경에 대한 절대적 권위를 근거로 하여 형성된 것이고, 그것을 위해 칼빈에게 가장 큰 영향력을 끼친 것으로 보아야 할 것이다. 이 점에 대하여 칼빈은 다음과 같이 기술하고 있

88) *Inst.*, I. 7. 1.

89) *Inst.*, I. 7. 2.

90) *Inst.*, I. 7. 4.

91) *Inst.*, IV. 1. 9.

92) *Inst.*, IV. 1. 1.

93) *Inst.*, I. 8. 1.

94) *Inst.*, I. 6. 1.

다:

인간의 저작이 아무리 기교면에서 잘 다듬어졌다 하더라도, 그것이 성경만큼 감동을 줄 수 없다는 사실에서 성경의 이 독특한 능력이 명백해진다. 데모스테네스(Demosthenes)나 키케로(Cicero)의 글을 읽어보라. 플라톤(Plato)이나 아리스토텔레스(Aristotle) 또는 그러한 사람들의 책을 읽어보라. 그것들은 당신을 놀랍도록 매혹시키며, 기쁨과 감동을 주며, 또 황홀하게 만들 것이라고 나는 생각한다. 그러나 그러한 책들로부터 이제는 성경을 읽는 것으로 방향을 돌려보아라. 그러면 성경은 당신도 모르는 사이에 당신을 깊이 감동시키며 당신 마음에 스며들 뿐만 아니라, 골수에까지 새겨짐으로써, 그 깊은 인상과 비교할 때에 수사학자나 철학자들의 힘은 거의 사라지게 될 것이다. 따라서 인간의 노력으로 얻게 되는 모든 재능과 미덕을 훨씬 능가하는 이 성경은 신적인 어떤 것을 호흡하고 있다는 것을 쉽게 인식하게 될 것이다.⁹⁵⁾

우리는 이 구절을 칼빈의 체험담으로 간주해도 무방하다. 칼빈 자신의 고백에 의하면 그는 세계에서 가장 위대한 사상가들과 자연과 인간의 삶을 관찰한 자들의 사상을 탐독한 후에도, 하나님의 궁극적인 진리를 발견하기 위해서는 무지하며, 성경만이 그로 하여금 그에게 개인적으로 하나님의 음성을 들을 수 있게 했으며, 칼빈의 신학이 궁극적으로 항상 성경 중심이 된 것은 바로 이러한 체험 때문이었다.⁹⁶⁾

칼빈의 주장에 의하면 성경은 우리가 확실하게 걸어갈 수 있는 길이고, 우리의 발을 인도하는 등불이다. 성경은 생명의 빛이고, 명백한 진리를 위해 열려진 학교이다. 이토록 칼빈이 확인하며 그의 사상의 모든 힘이 의존하는 성경의 권위는 어디에서 오는 것일까?

칼빈은 교회가 성경의 권위를 부여한다는 로마 카톨릭의 입장을 배척했다.⁹⁷⁾ 그 대신 그는 교회가 “선지자들과 사도들의 터 위에 세워진 것”이라고 주장한다(엡 2:20). 선지자들과 사도들의 가르침이 교회의 터라면 교회가 존재하기 시작하기 훨씬 이전부터 이들의 가르침이 권위를 지녀야 옳다.⁹⁸⁾ 그러므로 “살아있는 하나님의 말씀이 들렸던 것처럼 사람들이 성경을 하늘에서 내려온 것으로 여길 때만이 성경

95) *Inst.*, I. 8. 1.

96) Ronald S. Wallace, *칼빈의 사회 개혁사상 (Calvin, Geneva and The Reformation)*, 박성민 역 (서울: 기독교문서선교회, 1995), 24.

97) *Inst.*, I. 7. 1.

98) *Inst.*, I. 7. 2.

은 신자들 가운데서 온전한 권위를 갖는다.”⁹⁹⁾ 성경 안에서 하나님께서는 “자신의 가장 거룩한 입술을 여신다.”¹⁰⁰⁾ 하나님께서는 성경 안에서 “그 분 자신의 말로” 말씀하고 계신다.¹⁰¹⁾ 성경은 “글로 적히고 날인 된”,¹⁰²⁾ “하나님의 거룩한 말씀”이다.¹⁰³⁾ 그러므로 성경에 전달되고 있는 메시지나 가르침은 전적으로 하나님으로부터 온 것이다.

칼빈이 성경에 이와 같은 권위를 부여하는 것은 그의 사상형성에 성경이 끼친 영향이 얼마나 지대했는 사실을 단적으로 보여주는 것이다.

2. 성경의 영감

칼빈의 성경관에서 돋보이는 부분은 신학의 유일한 원천으로 성경의 중요성을 강조하되, 이 성경은 성령의 역사하심이 함께 함으로써 참 진리가 되었다는 주장이다.¹⁰⁴⁾ 당시의 학문적 경향으로 볼 때, 처음에 칼빈은 고대 교부들의 신학적인 저술들을 라틴어로 탐독하였고, 인문과학자의 방법에 따라서 마치 법조문을 해석하듯이 교부들의 견해를 인용하여 성경의 해석에서 바른 길을 찾을 수 있었다. 그러나 회심 이후의 칼빈은 이런 휴머니즘의 방법을 벗어나고, 성경의 근본적인 성격에 대해 좀 더 분명한 확신을 가지게 되었다.

무엇보다도 성경의 기록자들에게 하나님의 영감이 지배함으로써 이 책이 하나님의 말씀이 되도록 하였다는 영감에 관한 확신이다. 칼빈은 성경의 기록한 사도들이야말로 성령님의 확실하고도 순수한 비서관들(ies notaires jurez du saint esprit -authentiques)이었다고 보았다. 칼빈은 구약 성경의 역사적인 사건들에 대하여 말하면서 이들 모두가 “성령님이 불러주시는 것을 받아 적어놓은 것”(as dictated by the Holy Spirit)으로 주저함 없이 용납하였다. 이 구절 때문에 칼빈이 “성경의 축자영감설” 혹은 “기계적 영감론”(a mechanical and verbal theory of inspiration)을

99) *Inst.*, I. 7. 1.

100) *Inst.*, I. 6. 1.

101) *Inst.*, II. 8. 12.

102) *Inst.*, IV. 8. 6.

103) *Inst.*, I. 7. 4.

104) Jackson H. Forstman, *Word and Spirit: Calvin's Doctrine of Biblical Authority* (Stanford: Stanford University Press, 1962), Ronald S. Wallace, *Calvin's Doctrine of the Sacraments*, (Edinburgh: Oliver and Boyd, 1953).

생각하고 있었다고 하는 일반론이 대두된바 있다. 그러나 칼빈이 “받아 적었다”는 말을 할 때는 마치 노예와 같이 저자의 특성이 감추어진 곳으로 보고 있는 것은 아니다. 비록 제한된 범위이기는 하지만 저자들의 시대적 경험과 한계를 허용하시고 그 조건 하에서 오류가 없도록 하셨다는 것이다.¹⁰⁵⁾

하나님께서서는 성경을 기록한 사도들의 인간적인 한계를 알고 계신다. 하나님은 이들의 뒤에서 성령을 통하여 궁극적으로 말씀하시는 분이시다. 성도들은 그들의 내면에 역사하시는 성령님의 내적 증거(testimonium spiritus sancti internum)를 통해서 이 성경을 받아들이고 이해하고 깨달아 나간다.¹⁰⁶⁾ 그래서 칼빈은 성경을 “하나님의 계시의 말씀”으로 생각하였고, 그 핵심은 예수 그리스도 안에서 이루어진 약속들이 성령님의 역사에 의해서 충만하게 알려졌다고 주장한다. 특히 칼빈은 성경이 하나님의 말씀이 되게 하는 중요한 핵심요소는 저자들과 독자들에게 동일하게 역사하시는 성령의 내적 증거라고 주장하였다. 리처드 멀러(Richard A. Muller) 교수의 지적에 따르면 칼빈은 성경을 하나님의 계시로 인정하도록 도출해 내는 변증하는 방식을 취하지 않고 하나님 안에 계신 영원한 지혜의 말씀(곧 예수 그리스도)이 성경을 기록한 사도들의 근본 자료이자 원천으로 사용되도록 성령님께서 명상케 하셨다는 계시론, 혹은 증거론을 채택하고 있다. 성령님의 역사와 그리스도의 지혜가 함께 협력적으로 성경 기록자들에게 역사하고 계신다.¹⁰⁷⁾

칼빈은 하나님의 말씀으로서 성경의 기록들은 오류가 없는 참된 교리임을 믿었다.¹⁰⁸⁾ 존 머레이(John Murray) 교수는 “성경은 문서이며, 인간 기록자들이 이를

105) “축자영감”은 영감의 양식이 아니라 영감의 범위를 언급하는 용어라는 것이 분명하게 주장되어야만 한다. 이 점에 대하여 잘못된 생각이 있다. 그리고 어떤 사람들은 “축자적 영감”이라는 용어로 영감의 양식에 대한 기계적 구술 이론을 주장하려한다. 그러나 축자영감이 구술(dictation)이라는 기계적 양식을 지정한다는 것을 반대하면서 올리버 버스웰(Oliver Buswell, Jr.)은 “축자적”이란 단지 모든 단어가 하나님의 말씀이며 모든 단어가 참이라는 것을 의미한다고 주장한다. “축자적 영감”에 기계적인 구술을 연결시키는 유일한 분파는 축자적 영감을 거절하는 사람들이었으며, 반면에 축자적 영감을 변호하는 수많은 학적인 권위자들은 축자적 영감이 어떠한 기계적인 이론이나 구술적인 이론도 함축하지 않는다는 점을 분명하게 진술하였다(Oliver Buswell, Jr. *조직신학 I (A Systematic Theology of the Christian Religion)*, 권문상, 박찬호 역, 서울: 웨스트민스터 출판부, 2005, 293).

106) *Inst.*, I. 7. 3, 4, 5.

107) Richard A. Muller, “The Foundation of Calvin’s Theology: Scripture as Revealing God’s Word,” *The Duke Divinity School Review* 44, 1979, 19.

108) 신복윤, “칼빈의 성경관”, *칼빈의 신학사상* (서울: 성광문화사, 1993), 35-51.

작성하도록 하는 방식을 통해서 성령님께서 기꺼이 문자적 형태를 입으시도록 하신 것이다”¹⁰⁹⁾ 라고 하여 칼빈의 성경관에 대하여 더욱 잘 뒷받침하고 있다. 성경은 지금도 살아서 나에게 말씀하시며 선포하고 계신다. 성령의 감동으로 말미암아 성경을 읽을 때 하나님은 우리에게 직접 말씀하고 계신다.¹¹⁰⁾ 따라서 교회의 회의나 고위 성직자인 교황이 최고의 권위가 될 수 없고, 하나님 자신의 계시인 성경이 최종의 권위가 되는 것이다.

3. 성경적 신학 형성

신학에 대한 칼빈의 설명을 들어보기로 하자. 사도들의 기록이 가지는 의미가 무엇인가? 성경의 가르침에 충실하려는 신학을 하는 자세가 담겨있다:

그들은 모든 구약 성경을 살펴보면, 거기에 그리스도에 관해 기록되었던 어떤 것들이 성취되었는가를 보여주고 있다. 동시에 그들의 교리에 대해 높은 찬사가 주어져 있다. 왜냐하면 이는 성령의 증거이기 때문이다. 비록 설교자들이나 목사들은 인간에 불과하였지만 성령님이 교사이신 것이다.¹¹¹⁾

의심할 여지없이 칼빈은 성경에 대한 세밀한 연구를 가장 중요한 임무로 생각하였다. 칼빈 신학의 핵심은 바로 성경에 대한 바른 관점으로 압축해 볼 수 있다.¹¹²⁾ 여기에서 얻은 결과로 그는 일생동안 어떤 종교개혁자들보다도 더 탁월한 신구약 성경 지식을 가지게 되었고 또한 전체를 꿰뚫어 볼 수 있는 균형 잡힌 안목을 가지게 되었다. 이것이 그의 경건의 원천이 되었고, 하나님의 주권에 대한 연구를 통해서 성경의 여러 주제들에 대한 놀라운 통찰력과 지식을 가지게 되었음은 의심할 여지가 없다.

109) John Murray, *Calvin on Scripture and Divine Sovereignty* (Grand Rapids: Baker, 1960), 17.

110) Richard C. Gamble, "Calvin's Theological Method: Word and Spirit", A Case Study, in: Ed., Richard C. Gamble, *Articles on Calvin and Calvinism*, Vol.7, 1992, (New York & London), 61-73.

111) *Comm.*, 1 Peter 1:11.

112) Richard C. Gamble, "Calvin as Theologian and Exegete: Is There Anything New?" in: Ed., Richard C. Gamble, *Articles on Calvin and Calvinism*, Vol.7, 1992, (New York & London), 44-60.

또한 성경의 해석 작업을 일생의 가장 중요한 임무로 삼고 설교와 강의를 자신의 가장 중요한 임무로 생각하였다. 전문 속기사가 이를 기록함으로써, 많은 저작들이 출판되었고 오늘날까지 거듭하여 번역되고 간행되고 있을 만큼 생명력 있는 신학을 만들어냈다. 이는 그의 주도면밀하고도 근면한 성경적 신학이 가지는 위대한 영향력 때문이다.¹¹³⁾

칼빈은 철저히 성경의 기록에 의해서만 신학의 모든 내용을 진술하고 정리하려는 성경적 신학의 태도를 보여주고 있다. 모든 하나님의 행하심에 대한 기록들은 오직 구약과 신약 성경 안에 수세기를 거쳐서 보존되다가 우리에게 물려진 것이다. 오직 성경의 도움과 빛에 의해서 우리는 주변의 자연에 대한 바른 판단을 갖추게 되며, 어둡고 허약한 눈을 열어서 사물을 똑바로 인식하게 된다. “우리의 교사이자 안내자인 성경에 의해서만 우리의 관심 밖으로 놓쳐버리기 쉬운 것들을 이해하도록 만들며, 이것들을 확실하게 붙잡도록 마음을 강화시킨다. 마치 우리의 침침한 눈을 잘 보이도록 도와주는 것과 같다.”¹¹⁴⁾

믿음으로 우리는 성경으로부터 “지금 살아서 생생하게 말씀하시는 하나님 자신의 말씀을 듣는 것이다.”¹¹⁵⁾ 다시 말하면, 성경을 통해서 말씀하시는 분은 결국 하나님이라는 사실을 가장 중요시했다는 칼빈의 성경관을 상기해야 할 것이다. 이렇게 성경에 절대적 권위를 두고 있었던 칼빈에게 그의 모든 신학이 그러하듯 그의 성화론 형성에도 성경이 근원적인 영향을 끼쳤다고 볼 수밖에 없는 것이다.

제 4 절 결론

지금까지 논자는 칼빈의 성화론 형성에 영향을 끼친 것으로 보여지는 다양한 배경들을 고찰하였다. 칼빈의 성화론 형성은 어느 한 가지 요소에 의해서 형성되었다기보다는 그의 삶의 다양한 배경들이 종합적인 영향을 끼친 것으로 보인다.

113) Francois. Wendel, *Calvin: The Origins and Development of Religious Thought* translated by Philip Mairet (New York: Harper & Row Publishers, 1963), 123.

114) *Inst.*, I. 14. 1.

115) *Inst.*, I. 6. 1.

칼빈의 통합적인 사고구조는 그의 성장배경과 시대적 상황 그리고 그의 사역의 배경이 된 제네바의 상황과 무관하지 않으며, 헬라의 인문주의의 태동과 그의 교육 과정 중에서 접하게 된 인문주의의 영향에 대해서는 직간접적인 영향을 받은 것으로 주장하는 자들이 있지만 칼빈의 인문주의는 철저하게 기독교적이었다는 사실을 확인하였다. 그의 성화론은 어거스틴의 신학적 영향을 받았을 뿐 아니라 자기보다 한 세대 앞선 종교개혁자들의 영향도 상당부분 받았다.

지금까지의 배경이 역사적인 측면에서의 그의 성화론 형성의 배경이라면 당시 제네바의 상황을 현실적인 측면에서 그가 성화론을 강조하고 성화론 형성에 지대한 영향을 끼쳤다는 사실을 확인할 수 있었다. 그것은 당시 제네바시의 비윤리적이고 타락하고 부패한 당시의 현실은 그의 성화론 형성에 더욱 박차를 가하게 했다.

제네바시를 상대로 성화운동을 1, 2차에 걸쳐 거듭 시도한 칼빈의 의지 속에서 우리는 칼빈이 주장하는 성화의 영역이 단순히 개인 생활에서만 적용되어 지는 것이 아니라 사회생활에 이르는 전 영역에 간섭하였다는 사실을 통해서 칼빈이 가지고 있었던 성화의 영역은 훨씬 더 확장되고 있다는 사실도 확인할 수 있었다. 그가 제네바에서 추방을 당하는 고난에 이르기까지 이것을 추구한 것은 그가 가지고 있었던 성경에 대한 절대적 권위 때문이었을 것이다.

칼빈의 성화론의 배경으로 가장 절대적인 영향을 끼친 것이 있다면 두말할 것도 없이 성경연구였다. 칼빈은 성경이 신앙과 행위에 유일한 권위를 가진 것으로 어느 누구보다도 더 강하게 주장하였다. 그래서 그의 신학은 철학적 사변 위에 세워진 것이 아니라 계시 속에 확고하게 뿌리를 내리고 있으며 성경의 증거로 끊임없이 생명력을 공급하는 사과의 집체였다.

정리하면 성경은 칼빈의 성화론 형성에 결정적인 영향을 끼쳤다. 칼빈은 사상의 기초를 성경에 두었고 성경이 하나님의 말씀이라고 하는 움직임이 없는 반석위에 자신을 확고히 세우고 신앙과 행위 문제에 있어서 성경을 유일하며 가장 안전한 안내자로 삼고 성경이라는 용광로 속에 그의 생애와 교육, 인문주의, 교부들의 가르침 그리고 1세대 종교개혁자들 뿐만 아니라 당시 제네바 시의 상황들 모두를 융해시켜 성경에 근거한 통합적이면서도 각 부분에서 형평을 잃지 않은 균형 잡힌 사고의 구조를 가지고 종합적이면서도 균형 잡힌 신학을 체계화 시켰다. 물론 한 가운데 칼빈에게 절대적 권위를 가진 성경이 있었다는 사실을 기억해야 할 것이다.

제 4 장 칼빈의 성화론 형성 및 발전 과정

본자는 지난 제 3 장에서 칼빈의 성화론 형성의 배경이 되는 그의 초기생애와 교육과정 그리고 칼빈의 사상형성의 배경이 된 인문주의 사상가들의 영향과 종교 개혁자들의 가르침 그리고 당시 제네바시의 상황이 끼친 현실적인 영향에 대하여 살펴보았다. 위에서 밝힌 배경들도 매우 중요하지만 칼빈에게 가장 지대한 영향을 끼친 것은 역시 성경이었고, 그래서 칼빈은 성경연구에 최선을 다하였다. 그리고 칼빈의 최선을 다한 성경연구의 결과로 「기독교 강요」(*Institute of the Christian Religion*)가 출판되게 되었다.

칼빈의 「기독교 강요」는 판을 거듭할수록 양이 증가 확대 되었을 뿐 만 아니라 내용도 많이 수정되고 보완되었다.¹⁾ 이것은 칼빈의 「기독교 강요」라는 책이 책상에서만 구상된 것이라기보다는 삶의 현장, 특히 목회 현장에서의 경험과 실재를 통하여 그의 사상이 발전 변화되었음을 의미한다고 하겠다. 본 장에서는 기독교인의 성화적 삶, 즉 칼빈의 성화론이 어떻게 형성 및 발전과정을 거쳐 왔는가? 하는 것에 대하여 「기독교 강요」를 중심으로 살펴보기 위해 「기독교 강요」의 문헌학적 분석 및 출판년도별 비교 연구를 통하여 칼빈의 성화론 형성과 그 발전과정 그리고 최종판에 나타난 칼빈의 성화론의 구조적 이해와 칼빈이 주장하는 칭의와 성화와의 관계성을 통하여 칼빈의 성화론의 독특성에 대하여 고찰하고자 한다.

1) 칼빈의 「기독교 강요」 초판은 1536년에, 최종판은 1559년에 나왔다. 그런데 칼빈은 초판에 이어 1539년에 두 번째 판을 출판하였고, 제3판은 1543년에 출판하였으며, 계속해서 1545년, 1550년, 1553년, 1554년에 출판했으며, 라틴어로 된 1559년판을 불어로 쓴 최종판은 1560년에 출판하였다. 여기서 초판의 신학사상이 없어진 것이 아니고 처음의 신학 사상이 다음 판에 내포 되면서 재편집되었음을 유의해야 한다. 초판은 300여 페이지였고, 최종판은 1500여 페이지에 달하는데 초판과 최종판이 매우 중요하다 (Francois Wendel, 칼빈의 신학 서론, 122-123).

제 1 절 칼빈의 성화론 형성 과정

칼빈의 성화론 형성은 그의 저작 「기독교 강요」와 「제네바 요리문답」을 통하여 발견할 수 있다. 그리고 그것은 하루아침에 이루어진 것이 아니라, 기독교 강요의 출판을 거듭하면서 그의 성화론이 형성 및 발전되고 있는 것을 볼 수 있다. 그러므로 칼빈의 「기독교 강요」 초판과 1539년판, 그리고 1559년판을 문헌학적으로 비교분석하고, 「기독교 강요」에 각 판에 나타난 성화론을 비교 연구를 통하여 칼빈의 성화론 형성 과정에 대하여 살펴보고자 하겠다.

1. 문헌학적 비교 분석

칼빈의 「기독교 강요」(*Christianae religionis institutio*)를 전체적으로 ‘원리들’ 혹은 ‘주된 교의적 주제들’이란 의미의 ‘Institutio’라는 표현을 사용하는 것이 일반적이다. 즉 「기독교 강요」는 칼빈 신학의 모든 주제를 다루는 것이 아니라 기독교에 관한 주요 주제들에 관하여 다루고 있는 것이다. 그럼에도 칼빈이 자신의 전 생애 걸쳐서 증보하며 중요하게 다루기 때문에 칼빈주의의 전 사상이 함축되어 있다고 표현할 수 있을 정도이며,²⁾ 칼빈 사상의 종합적인 이론이 체계적으로 잘 나타나 있기 때문에 칼빈 연구에 있어서 충분한 지침서이다.³⁾

칼빈 신학의 핵심에 자리하고 있는 「기독교 강요」의 집필 동기는 「기독교 강요」 초판에 잘 나타나 있다. 1536년에 칼빈은 「기독교 강요」 초판을 작성하여 출판하게 되는데, 자신의 고향인 프랑스의 노용(Noyon)을 떠나 기독교에 관한 여러 가지 질문들에 대한 답변과 신학적 체계에 관한 연구를 위하여 사람들의 방해 없이 연구하고자 스위스 바젤(Basel)에 머물면서 공부하려 하였다.⁴⁾ 그러나 그 당시의 프랑스에서는 프란시스 I 세(1515-1547)에 의한 프로테스탄트에 대한 박해가 계속되었고, 특히 칼빈의 친구인 에띠엔 드 라 포르즈(Etienne de la Forge)가 사

2) Francois Wendel, *칼빈주의 신학 서론 (Calvin)*, 한국 칼빈주의 연구원 편역, (서울: 기독교 문화사, 1986), 121.

3) Ibid.

4) John T. McNeil, *칼빈주의 역사와 성격 (The History and Character of Calvinism)*, 정성규·양낙홍 공역, (서울: 크리스찬 다이제스트사, 1990), 137-139.

형당하는 처지에 이르게 되었다.⁵⁾ 이 때 프란시스 I 세는 처벌당한 자들이 단지 재세례파들과 내란음모를 꾸민 자들이라 선언하면서 핍박의 희생자들에 대한 외국의 동정을 막고자 하였다. 이런 일에 대하여 칼빈은 침묵하지 않고, 「기독교 강요」의 긴 서문을 통하여 카톨릭 교회의 문제와 프로테스탄트가 재세례파와 분명히 다름을 밝히며 「기독교 강요」를 출판한다.⁶⁾ 더 나아가 칼빈 자신이 「기독교 강요」 초판에 분명히 밝혔듯이 어떤 기초적인 사실들을 전달함으로써 그것에 의해 종교적 열심을 가진 사람들이 참된 경건에 도달하게하기 위함이다.⁷⁾ 즉 「기독교 강요」는 기독교의 기초적 사실을 전달하기 위한 것이며 동시에 함께 고난당하는 신앙의 동료들을 변호하며 기독교의 신앙을 변증하는 성격을 나타내게 된 것이다.

칼빈의 「기독교 강요」 초판은 1536년 3월에 바젤(Basel)의 출판업자 토마스 플래터(Thomas Platter)와 발사스 라시우스(Balthasar Lasius)에 의해 포켓형의 단권의 형태를 띤 516페이지의 적은 분량으로 출판되었다. 그 구성을 보면, 1장은 율법, 2장은 신조, 3장은 주기도문, 4장은 성례전(세례와 성찬), 5장은 거짓된 성례, 6장은 기독교자의 자유에 관한 것인 총 여섯 장으로 구성되어있는데, 대체적으로 루터의 「요리 문답」의 순서대로 배열되어 있다.⁸⁾ 그리고 자신의 집필 목적과 대비하여 권두언에는 “왕에게 보내는 서간(*Epistle of the King*)”이 인쇄되어 있다.⁹⁾ 초판은 라틴어로 쓰여졌으나, 저자인 칼빈이 자신의 이름 그대로 사용하지 않고 대신 ‘마르티아누스 루카니우스’(Martianus Lucanius)라는 가명을 사용하였다.¹⁰⁾ 특이한 것은 이 책이 출판된 지 1년이 안되어 유럽전역으로 퍼져 나갔으며 또한 완전히 매진되었다.¹¹⁾

5) Ibid.

6) Ibid., p.110. 비교 Alvin Roy Sneller, *칼빈주의 신학과 선교*, (서울: 성광문화사, 1987), 297.

7) John Calvin, *기독교강요(초판)*, 양낙홍 역 (서울: 크리스찬 다이제스트사, 1990), 45.

8) Francois Wendel, 122.

9) Ibid. 비교 John T. McNeil, 138. 구체적인 형식을 보면, 1-4장은 요리문답 형식의 교훈으로 되어 있고, 5, 6장은 변증적 형식으로 되어있다. 특히 제6장에서는 그리스도인의 자유에 대한 칼빈의 견해가 강하게 피력되면서 교회와 국가간의 관계는 복음에 입각하여 형성된다는 사상을 보여주는데, 이것은 분명히 1534년의 백보비난사건 곧 1534년 10월 18일 프랑스 파리 등지의 많은 집문에 미사를 반대하는 격문이 붙어 있었기 때문에, 왕은 이를 빌미로 박해를 가중하였던 사건에 대한 분명한 변증인 것이다.

10) John T. McNeil, 139.

칼빈의 「기독교 강요」는 이 모습(초판)으로 그치지 않는다. 1539년에 칼빈은 「기독교 강요」 제 2 판을 내면서 그 내용을 보강한다. 1539년 말경에 프랑스의 스트라스부르그(Strasbourg)에서 출판업자인 웬델린 리헬(Wendelin Rihel)에 의해 출판되었다. 초판의 내용 중 어떤 부분들은 다시 보충하여 새로운 제목들을 달기도 하였고, 새로운 사실들이 도입되면서 책의 두께도 세 배로 늘어났다. 즉 초판은 전체가 6장이었는데, 제 2 판에서는 17장으로 늘어났다.¹²⁾ 특히 제 2 판 서문에서는 하나님의 말씀을 읽기 원하는 신학 후보생들에게 준비를 시키기 위한 것이라고 분명히 밝히고 있다.¹³⁾ 「기독교 강요」는 처음에는 기독교의 기초적인 사실들을 설명하고 자기 동료들의 신앙을 변호하기 위한 목적으로 시작했으나, 점차 학생들을 위한 성경교리의 요약으로 확대되었음을 알 수 있다.¹⁴⁾

초판과 비교한다면, 여전히 라틴어로 쓰였는데, 자신의 변호하는 프랑스의 동료들을 위하여 칼빈은 자신의 이름을 철자 바꿔 쓰기로 개조한 알쿠이누스(Alcuinus)라는 가명을 사용하였다. 그리고 포켓용으로 된 소책자였던 초판과는 달리 분량이 확대되면서 책상용으로, 학생들을 위한 성경교리의 요약으로 나아가면 신학적 깊이를 더한다.¹⁵⁾ 신학적인 성과로 말하자면 재세례파, 카톨릭, 세베투스, 스트라스부르그의 개혁자들과의 논쟁을 통해 얻은 많은 결론들을 함께 수록해 놓고 있는데, 특별히 8장에 나타나는 이중예정론에 관한 설명은 스트라스부르그의 개혁자들과 부처(Bucer)의 영향을 통해 2판에 추가된 것이다.¹⁶⁾ 게다가 교회사적으로도 많이 보강되는데, 특히 어거스틴에 대한 자료가 상당량 추가되었다.¹⁷⁾ 즉 초판에서는 찾아볼 수 없었던 교회론에 대한 연구가 어거스틴에 의하여 상당히 강화되었음을 보여

11) Francois Wendel, 123.

12) John T. McNeil, 144. 전체적인 구성은 다음과 같다: 1 장: 하나님의 지식, 2장: 인간의 지식, 3장: 율법, 4장: 믿음(사도신경), 5장: 회개, 6장: 믿음에 대한 의인(義認), 7장: 구약과 신약, 8장: 예정, 9장: 기도, 10장: 성례, 11장: 세례, 12장: 주의 만찬, 13장: 기독교인의 자유, 14장: 교회의 권위, 15장: 시민의 정부, 16장: 5가지의 거짓된 성례, 17장: 기독교인의 삶 등 이다.

13) John T. McNeil, 145. 「기독교 강요」 최종판인 1559년판에서도 동일하게 신학생들로 하여금 하나님 말씀을 읽기위한 준비로 출판한 것임을 밝힌다.

14) Ibid., 145. 외형상으로도 발전하여 13X8인치 크기에 436페이지의 분량에 달하였으며, 특별히 독자들의 메모를 위해 넓은 여백까지 마련해 두었다.

15) Ibid., 144-145.

16) Francois Wendel, 124.

17) Ford Lewis Battles, 15.

준다. 그리고 라틴어판인 제 2 판은 1941년에 마침내 불어로 까지 출판된다. 칼빈이 제네바로 돌아온 후 몇 주 후에 출판업자 장 지라드(Jean Girard)에 의해 우아하고 세련된 문체의 불어판으로 출판되었다.¹⁸⁾ 당시 프랑스에서는 아직 프로테스탄트를 용인하지 않았기 때문에, 이 책의 유통은 프랑스의 교계와 정치계에 불안을 야기하게 되었고, 결국 1544년 2월 노트담에서 소각되고 공식적으로 금서가 되기까지 하였다.¹⁹⁾

칼빈의 「기독교 강요」는 시간의 흐름에 따라 내용의 깊이를 더하며 신학적 논리를 분명히 하였다. 즉 「기독교 강요」 제 3 판은 1543년 제네바에서 역시 라틴어로 출판되고, 1545년에는 불어로 번역되었다. 전체가 총 6장이던 초판에서 17장의 제 2 판보다 4장이 증보되어 총 21장이 된 것이 「기독교 강요」 제 3 판이다.²⁰⁾

그리고 제 4 판도 1550년에 제네바에서 역시 라틴어로 출판되고, 1년 후에는 불어로 번역 출판되었다. 3판과 비교하면 전체 장(章)의 수에 있어서는 동일하나, 세부적인 사항에서는 차이가 난다. 그 형식을 종전과는 달리하여 각 장들이 몇 단락으로 세분하여 독자들이 저자의 의도를 쉽게 파악할 수 있도록 꾸며 놓았다.²¹⁾

「기독교 강요」의 최종판은 1559년 제네바에서 로베르 에띠엔(Robert Etienne) 출판사를 통하여 마침내 출판된다.²²⁾ 이것은 사도신경의 순서를 따라 전체 4권으로 구성되고, 그 분량도 총 80장이나 된다.²³⁾ 최종판은 칼빈이 극도의 병마에 시달리면서 다가오는 죽음의 불안과 함께 자신의 저서의 새롭고 최종적인 결정판을 출간할 것을 결심하며 쓴 것이다.²⁴⁾ 칼빈이 기존의 책에 대한 결점들을 보완하려고 최선을 다했으나, 제 4 판과 비교하여 내용상의 수정은 거의 없다. 그럼에도 전체적인 체계는 큰 변화를 볼 수 있는데, 보다 체계적인 구상과 본질적인 논리에 따른 내용의 새로운 배열이 바로 그것이다.²⁵⁾ 그렇기 때문에 일반적으로 칼빈의 「기독교

18) Francois Wendel, 126.

19) John T. McNeil, 146.

20) 제 3 판에서 증보된 장들의 내용은 맹세, 인간의 전망, 교회의 권한, 교회 조직에 관한 것이다.

21) Francois Wendel, 127. 제 4 판보다 보강된 것은 성경과 성경의 권위, 성자숭배나 형상 숭배에 관한 것에 대한 논박, 인간 양심에 관한 해설이다.

22) John T. McNeil, 146.

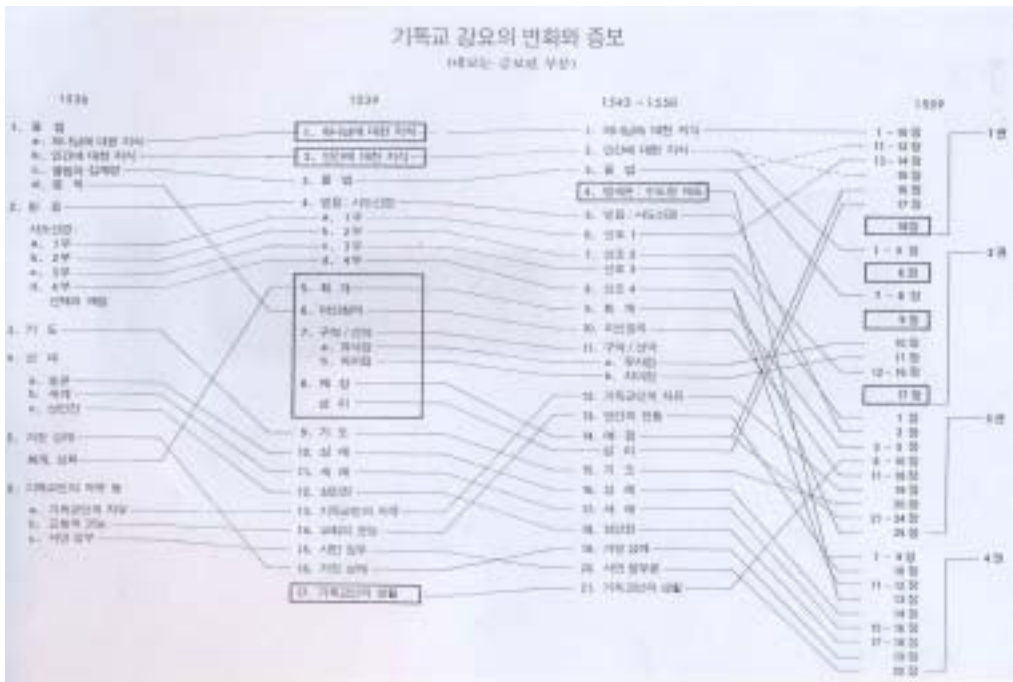
23) 전체적인 구성(총 80장)은 다음과 같다: 제1권: 신론(18장), 제2권: 기독교론(17장), 제3권: 성령론(25장), 제4권: 교회론(20장) 등 이다.

24) Francois Wendel, 127.

25) Ibid., 130.

교 강요」라고 하면 최종판을 말하며, 그것은 칼빈의 전체적인 신학적 사고체계를 분명히 알 수 있기 때문이다. 이러한 결과를 다음과 같이 간략하게 표현할 수 있을 것이다.²⁶⁾ 이 부분에 대한 내용을 간략한 표로 살펴보면 아래와 같다:

〈표: 1〉 ; 「기독교 강요」의 변화와 증보²⁷⁾



지금까지 논한 내용들을 토대로 성화의 문제에 관하여 문헌학적인 비교 분석을 통해 위의 내용들을 구체적으로 검증하고자 한다. 우선 자유의지 문제에 있어서 칼빈은 1536년판과 1543년판에서 표현상 차이점을 보여주고 있다. 1536년판에서는 인

26) J. Calvin, *Opera Quae Supersunt Omnia*, Vol. 1863, LI-LVII. (논문 뒤에 부록으로 제시하여 놓음)

27) John Calvin, *기독교 강요: 1536년 초판 완역 (Institutes of the Christian Religion)* 양낙홍 역, (서울: 크리스찬다이제스트, 1988), 16. 위의 책은 라틴어본을 영역한 배틀즈의 영어본을 대본으로 완역한 것으로 영역본은 아래와 같다. John Calvin, *Institutes of the Christian Religion* trans. and instruction by Ford Lewis Battles (Atlanta: John Knox Press, 1975). 더욱 자세한 도표로 “John Calvin, *Opera Quae Supersunt Omnia*, Vol. 1863, LI-LVII.”을 논문 뒤에 ‘부록’으로 제시하여 놓았다.

간의 의지의 전적 무능력만을 지적하고 있지만, 1543년 판에는 이보다 한 단계 발전되어 성령의 도움이라는 단서를 다는 한에 있어서, 인간의 의지의 궁극적인 면을 칼빈은 피력하고 있다.²⁸⁾ 이 사실을 표로 나타내면 아래와 같다:

〈표: 2〉 ; 성화를 위한 전적 무능력에서 성령의 도움으로 진보 비교

「기독교 강요」 1536년 판	「기독교 강요」 1543년 판
사실상 우리 가운데 자기 책임을 수행할 수 있는 능력이나 의지(자유 의지)를 가지고 있는 사람은 없다. ²⁹⁾	... 성령께서 돕고 사람의 의지가(비록 자유의지답지는 못하지만 하나님에 의해 해방되어) 복종할 때에는 하나님의 의는 실현 된다. ³⁰⁾

표 2 에서 보는 바와 같이 칼빈은 1536년 판 「기독교 강요」에서는 전적으로 무능력한 자유의지를 말하고 있다면, 1543년 판에서는 “성령의 도움”을 전제로 인간의 역할, 즉 인간의 의지가 비록 자유의지답지는 못하지만 하나님에 의해 해방되어 하나님께 복종할 때 하나님의 의는 실현된다고 하여 부분적으로 인간의 자유의지를 인정하고 있다.

또 칼빈의 「기독교 강요」 최종판(1559년 판)은 칭의의 문제보다 회개의 문제를 먼저 다루었다. 이것은 회개가 거룩에 미치는 영향을 강조함으로써 “믿음으로만 의를 얻는다”는 칭의 교리를 역설하려는 칼빈의 의도가 담겨 있다고 하겠다.³¹⁾ 회개에 있어서 1539년판과 1559년 최종판에서 칼빈은 자신의 생각이 확대되었음을 보여주고 있다.³²⁾ 이 사실을 표로 나타내면 아래와 같다:

28) John Calvin, *Institutes of the Christian Religion I*, John T. McNeill(ed), Philadelphia: The Westminster Press, 1986), 265.

29) Inst.(1st ed.), I 장. b. 3. John Calvin, *기독교 강요: 1536년 초판 완역 (Institutes of the Christian Religion)* 양낙홍 역, (서울: 크리스찬다이제스트, 1988), 위의 책은 라틴어본을 영역한 배틀즈의 영어본을 대본으로 완역한 것으로 영역본은 아래와 같다. John Calvin, *Institutes of the Christian Religion* trans. and instruction by Ford Lewis Battles (Atlanta: John Knox Press, 1975).

30) *Inst.*(1543년 판), chap. 3.

31) John Calvin, *기독교 강요 (Institutes of the Christian Religion)*, 김종흠 외 3인 공역 (서울: 생명의 말씀사, 1988), 79.

32) John Calvin, *Institutes of the Christian Religion I*, John T. McNeill(ed), 609.

〈표: 3〉 ; 회개, 칭의, 믿음의 교리확대 및 재편 비교

「기독교 강요」 1539년 판(초판)	「기독교 강요」 1543년 판	「기독교 강요」 1559년 판(최종판)
이제 우리는 회개에서 생기는 열매의 성격을 알 수 있다. ³³⁾	그것은 하나님께 대한 경건과 사람에 대한 사랑과 생활 전체의 성화와 거룩이다. ³⁴⁾	간단히 말해서 사람이 하나님의 법을 표준으로 삼아서 자기의 생활을 진지하게 판단하면 할수록, 그가 보여주는 회개의 징조는 더욱 더 확실하다. ³⁵⁾

표 3 에서 보는 바와 같이 칼빈은 “믿음으로만 의를 얻는다.”는 칭의 교리에만 멈추지 않고, 점진적 성화를 이루어 가는 과정이라고 할 수 있는 회개를 더욱 강조함으로 칼빈은 칭의와 함께 성화, 즉 윤리적 삶을 매우 중요시하고 있음을 보여 준다고 할 수 있겠다.

이와 같은 발전은 그리스도인의 생활의 불완전성과 노력이라는 항목에서도 발견되어진다.³⁶⁾ 즉 1539년 판에서는 그리스도인들의 생활의 불완전성을 강조하고 있다면, 상대적으로 최종(1559년)판에서는 인간의 행위를 강조하는 거룩함과 의로움을 함양해야한다고 강조하고 있다. 이 사실을 표로 나타내면 아래와 같다:

〈표: 4〉 ; 그리스도인의 생활의 불완전성에서 노력에로의 진보 비교

「기독교 강요」 1539년 판(초판)	「기독교 강요」 1559년 판(최종판)
이 말은 마음의 진실한 단순성, 아무런 간사함이나 과장이 없는 마음, 두 마음과 반대되는 마음을 의미한다. ³⁷⁾	이것은 올바른 생활의 출발점은 영적인 것이라고 하는 말과 같다. 이 영적인 생활에서는 거룩함과 의로움을 함양하고 체득하기 위해서 마음의 깊은 감정을 하나님께 바친다. ³⁸⁾

33) *Inst.*(1539년 판), chap. 5.34) *Inst.*(1543년 판), chap. 9.35) *Inst.*, III. 3. 16.36) John Calvin, *Institutes of the Christian Religion I*, John T. McNeill(ed), 688.37) *Inst.*(1539년 판), chap. 17.

표 4 에서 칼빈은 거룩과 의로움을 수동적인 의미로서 얻는다는 뜻이 아니라 적극적인 인간 행위를 강조하는 의미, 즉 함양한다는 말은 인간 측면에서의 노력과 경작한다는 의미로 사용했다고 보아야 할 것이다. 이렇게 볼 때, 1539년 판에서는 그리스도인들의 생활의 불완전성에 대하여 강조하고 있다면, 상대적으로 최종(1559년)판에서는 인간의 행위를 강조하는 거룩함과 의로움을 함양해야한다고 강조할 뿐 아니라 함양 가능성을 보여주는 것이라고 할 수 있다.

한편, 그리스도인의 완전 성화에 대해서 칼빈은 1539년 판 보다 1543년 판에서 좀 더 유보적이고, 포괄적인 방향으로 발전시키고 있음을 보여준다.³⁹⁾ 이 사실을 표로 나타내면 아래와 같다:

〈표: 5〉 ; 그리스도인의 성화의 완전성에 대한 비교

「기독교 강요」 1539년 판	「기독교 강요」 1543년 판
현세에서는 가장 훌륭한 계획도 진보하는 것에 불과하므로, 목표에 도달하는 것은 이 죄의 몸을 벗어버리고 주와 완전히 결합될 때 뿐이다. ⁴⁰⁾	그러나 나는 성도들에게 “완전한”이라는 형용사를 붙여야 된다고 하는 사람이 어거스틴이 내린 정의를 받아들인다면, 굳이 반대하지 않겠다. 그의 말을 인용한다면 그는 “우리가 성도들의 덕을 완전하다고 할 때에, 이 완전성에는 성실하고 겸손하게 불완전함을 인정하는 것도 포함된다” ⁴¹⁾ 고 하였다.

표 5 에서 발견할 수 있는 사실은 칼빈이 완전 성화에 대한 점진적 견해를 피력한 것은 사실이지만, 인간의 성실하고 겸손하게 불완전성을 인정해야 한다는 주장은 이 땅에서의 완전 성화의 불가능을 주장하는 것으로 보아야 한다. 여기에서도 칼빈은 성화를 위한 인간의 노력이 필요함에도 불구하고 인간에 의해서 이루어지지 않고 하나님의 은혜로 가능성을 보여주고 있다고 보아야 할 것이다.

또한 칼빈은 인간의 행위는 공로가 될 수 없기에 자랑치 말아야 한다고 하면서

38) *Inst.*, III. 6. 5.

39) John Calvin, *Institutes of the Christian Religion I*, John T. McNeill(ed), 820.

40) *Inst.*(1539년 판), chap. 17.

41) *Inst.*(1543년 판), chap. 21.

도, 이로 인해 성화적 삶이 늦추어지는 것을 방지하기 위해서 또 다시 주도면밀하게 성화를 권유하는 구절을 삽입하고 있다. 초창기에는 한 쪽만을 도전적으로 강조 하던 모습에서, 최종판에 가서는 그것만을 강조할 때 초래되는 문제들을 칼빈은 인식하였고 이제 그 점을 의식적으로 방어하고 있음을 알 수 있는 것이다.⁴²⁾ 이 사실을 표로 나타내면 아래와 같다:

〈표: 6〉 ; 성화의 강조에 대한 점진적 확대

「기독교 강요」 1539년 판(초판)	「기독교 강요」 1559년 판(최종판)
우리의 행위는 하나님께서 거저 주시는 선물임으로 자기의 행위를 자랑하지 말라고 하는 동시에, 이들 행위가 추악한 찌기로 더럽혀져 있어서 주의 심판의 표준대로 평가한다면 하나님을 만족시킬 수 없다고 가르친다. ⁴³⁾	그러나 우리가 실망하지 않도록 하기 위하여, 우리의 행위는 다만 용서에 의해서 하나님을 기쁘시게 한다고 가르친다. ⁴⁴⁾

표 6 에서 보여주는 진리는 인간의 행위가 성화를 이루는 것이 아닌 것처럼 하나님의 은혜를 강조하다가 최종판에서는 인간의 행위를 상당히 인정할 뿐 아니라 필요성을 강조하고 있는 것으로 보여 진다. 그러면서도 하나님의 용서를 강조함으로써 성화의 주도권을 하나님에게 있음을 간과하지 않고 있다.

지금까지 비교 고찰을 통해서 우리는 칼빈의 「기독교 강요」는 시기가 지남에 따라 변화, 발전되었음을 볼 수 있다. 그 이유로는 칼빈의 「기독교 강요」는 그의 나이 27세 때 초판이 나왔으며, 최종판은 50대에 나온, 삶(목회의 경험들)의 시간들이 점철된 과정들이 녹아있는 책이기 때문이다.⁴⁵⁾ 따라서 이와 같은 결과는 필연적이라 하겠다. 그리고 이런 변화의 실제적인 이유는 그의 목회 사역의 현실적인 체험과 맞물려서 성화에 대한 강조가 후기에 갈수록 중요하게 대두되고 있음을 알도록 해준다. 위의 분석을 통해서 청년 칼빈에서 원숙한 장년 칼빈에게로 나아감에

42) John Calvin, *Institutes of the Christian Religion I*, John T. McNeill(ed), 826.

43) *Inst.*(1539년 판), chap. 17.

44) *Inst.*, III. 17. 3.

45) 이양호, *칼빈: 생애와 사상* (천안: 한국 신학연구소, 1997), 107.

따라 그의 사상은 더욱 더 목회 지향적이며, 교회론적인 관심으로 지향되었고, 기독교인의 성화적 삶(윤리)을 강조하는 경향성을 갖게 되었다고 하겠다. 뿐만 아니라 이미 칼빈의 성화론 형성 배경에서 살펴보았듯이 칼빈 당시 제네바 시의 타락상이나 부패상은 칼빈에게 큰 도전이었으며, 이 같은 사회를 변혁(성화)시키고자 하는 칼빈의 열정이 결국 그의 「기독교 강요」를 통하여 우리에게 확연히 보여지고 있다고 하겠다.

2. 「기독교 강요」에 나타난 성화론 비교

기독교 강요가 판을 거듭할수록 양만 늘어난 것이 아니라, 내용 특별히 성화론도 형성 및 발전해 가는 모습을 보여주고 있다. 우선 「기독교 강요」의 초판인 1536년판에서는 칭의가 율법이라는 항목 안에서 취급되고 있지만, 1539년 판에는 독립 항목으로 다루어지고 있으며, 이러던 것이 1559년 최종판에는 3권 11장에서 18장으로 확대된 것을 알 수 있다. 그리고 거짓 성례에서 회개와 성화라는 항목이 초판에서는 카톨릭을 비판하려는 목적 하에서 취급되었던 것에 반해, 1539년 판에서는 회개와 성화가 기독교인의 생활이라는 독립 항목으로 다루어지고 있고, 이것이 1559년 판에는 3권 3장에서 5장까지로 확대되기에 이른다.⁴⁶⁾ 이렇게 볼 때 칼빈에게 기독교인의 성화적인 삶이라는 것이 후대에 갈수록 중요하게 인식되었다는 것을 알 수 있다.

최로 인해서 자연계시와 인간 속에 내재한 본능적 신지식만으로는 참된 신지식을 획득할 수 없기 때문에 객관적 계시, 즉 성경을 하나님께서 인간에게 주셨다는 교리와 성령의 주관적 조명의 교리를 칼빈이 1539년판에서 발전시켰던 것을 주목해야 한다. 이것은 인간의 전적 무능력과 함께 이를 상쇄하기 위한 항목으로써 성령의 내주라는 생각이 후대에 등장하게 되었음을 보여주기 때문이다.

「기독교 강요」 초판에는 죄인 된 인간이 참된 영적인 삶을 영위하기 위해서는 성령을 전적으로 의존하여야 됨을 주장하고 있다. 여기서는 성령의 증거가 자세히 설명되지 않고 있으며, 일반적인 은혜교리의 테두리 안에서만 다루어지고 있음을

46) John Calvin, *기독교 강요 (Institutes of the Christian Religion)*, 1536년 초판 완역, 양낙홍 역 (서울: 크리스찬 다이제스트, 1988), 3.

알 수 있다. 그러나 1539년판에 이르면 비로소 오늘날에 볼 수 있는 것 같은 완전한 성령의 증거 교리가 나타난다.⁴⁷⁾

그리스도인의 생활에 관한 것은 1536년의 초판에서는 찾아 볼 수 없다. 그것은 1539년부터 1554년에 걸친 모든 판에서 「기독교 강요」의 마지막 장으로 남아 있다. 왜 이처럼 중요한 주제를 칼빈은 뒤늦게 취급했을까? 그것은 그리스도인 개인과 그리스도인들의 공동체인 교회의 실제적인 문제들을 파악하는 면에 있어서 칼빈에게 실질적 성장이 이루어지고 있음을 나타내고 있다고 하겠다. 여기서 나오는 모든 단어들은 그리스도인의 삶이나 교회의 훈련 기능을 완성하는데, 그 목표를 두고 있다.

1539년판 「기독교 강요」는 1536년 초판의 「기독교 강요」에 비해 그리스도인 개개인의 모습에 대한 칼빈의 이해가 한층 더 성숙하고 원만하게 나타난다. 마찬가지로 1543년 판은 교회론 이해에 있어서 앞의 두 판을 훨씬 능가하고 있다.⁴⁸⁾

“그리스도인의 생활에 관하여”는 칼빈이 바울의 사상에 깊숙이 젖어있을 뿐 아니라 그의 목적도 바울이 여러 교회에서 이루려고 애쓰던 일, 곧 그리스도인으로 하여금 자신의 생활을 바로잡도록 인도하고 지도하는 그 어떤 질서를 제시하는 일과 비슷해 보인다. “그리스도인의 생활에 관하여”는 매우 간단명료하다. 하나님께서 그의 자녀들에게 요구하시는 것은 거룩, 즉 마음 속 깊은 곳에서의 거룩이라는 점을 지적한 뒤에 칼빈은 그리스도 안에서, 그리고 그리스도를 통해서 그리스도인의 완전을 향한 일생에 걸친 성장을 설명하기 시작했다. 여기서 칼빈은 의식적으로 로마 카톨릭의 그리스도인의 생활에 대한 이런 단계개념과 그가 재세례파 사람들의 가르침에서 옳든지 그르든지 추론한 즉각적 완전 사이의 중간 입장에서 있었음을 알 수 있다. 여기서 그의 입장은 로마 카톨릭과 재세례파 사이에 있다.⁴⁹⁾

칼빈의 「기독교 강요」 초판은 주로 칼빈 스스로를 위해 쓰여 졌다고 한다면, 그 뒤에 나온 판들은 더 분명하게 다른 사람들을 위한 의도를 가지고 있었다고 할 수 있다. 칼빈은 라틴어 최종판에서 거룩한 신학을 공부하려는 후보생들이 하나님의 말씀을 읽을 수 있도록 준비시키고 가르쳐서, 그들이 말씀을 쉽게 이해할 뿐 아니

47) Willam P. Amstronng, *칼빈의 종교 개혁사상* (서울: 기독교문화협회, 1986), 225.

48) Ford Lewis Battles, “칼빈이 보는 참된 경건,” *칼빈 신학의 이해 (Readings In Calvin's Theology)*, 이종태 역 (서울: 생명의 말씀사, 1996), 262.

49) Ibid., 264.

라, 말씀 안에서 거침없이 진보하는 것을 목적으로 삼고 있었다.⁵⁰⁾

1559년 최종판은 구원의 역사에 있어서 성령의 역사를 강조한다. 특히 성도 안에서 그리고 성도와 함께 하는 성령의 밀접한 작용, 심지어 미래의 삶에서 그것의 완성에까지 이르는 것(제 III 권) 등에 대하여 기술하고 있다.⁵¹⁾

지금까지 「기독교 강요」를 중심으로 칼빈의 성화론이 어떻게 형성되어 왔는가를 살펴 본 결과 칼빈의 성화론은 제네바에서 목회를 거듭하면서 실제적이고 윤리적인 측면에서 더욱 발전하고 확대되어가는 모습을 확인할 수 있다.

제 2 절 칼빈의 성화론 발전 과정

본자는 제 1 절에서 칼빈의 성화론이 그의 저서들을 통하여 어떻게 형성되어져 왔는가를 살펴보았다. 이제 그의 성화론이 발전하여 완숙한 모습을 보여주고 있는 「기독교 강요」 최종판(1559년판)을 근거로 하여 최종판 제 III 권의 구조적 분석을 통하여 성화론의 범위를 밝히고, 칼빈에게 있어서 칭의와 성화와의 관계성을 통하여 칼빈 당시 성화와 칭의와의 관계에 관한 잘못된 이론들을 바로잡아 성화론에 새로운 발전을 가져온 사실에 대하여 다루도록 한다.

1. 「기독교 강요」 최종판(1559)에 나타난 성화론의 범위

이제 칼빈의 성화론, 즉 성화적 삶에 대하여 가장 발전한 모습을 보여주고 있는 것이 그의 「기독교 강요」 최종판(1559년 판)이다. 그래서 최종판 제 III 권은 “그리스도의 은혜를 받는 방법”에 관한 것으로써 성령론과 구원론을 다루고 있다. 그렇다면 성화론에 관한 범위가 어떻게 설정되어 있는가? 이것을 밝히기 위하여 먼

50) William J. Bouwsma, 65.

51) Francois Wendel, *Calvin*, Philip Mairet (tr.), (New York & Evanston: Harper & Row Pub., 1963), 114-121.

저 「기독교 강요」 제 III 권의 구조를 살펴보아야 한다. 주제별로 구성 된 제 III 권의 구조를 분류하면 다음과 같다:

- 제1장/ 성령의 사역
- 제2장/ 신앙
- 제3장-5장/ 회개(믿음에 의한 중생)
- 제6장-10장/ 그리스도인의 생활(자기 부인, 십자가를 짊, 내세에 대한 명상, 현세의 선용)
- 제11장-18장/ 믿음에 의한 칭의
- 제19장/ 그리스도인의 자유
- 제20장/ 기도
- 제21장-24장/ 영원한 예정
- 제25장/ 최후의 부활⁵²⁾

위의 구조를 통하여 우리는 칼빈은 과연 몇 장부터 성화를 언급하고 있는가? 하는 것이다. 이 점에 대하여 학자들마다 약간의 견해 차이를 보이고 있다. 그러나 칼빈은 「기독교 강요」 제 III 권에서 성화라는 제목을 가지고 설명하지 않았다. 칼빈은 성화를 중생으로 이해했다. 그럼에도 불구하고 성화라는 말을 사용하는 것은 성화가 보편화된 언어이기 때문이다.⁵³⁾

그렇다면 중생이란 용어가 몇 장부터 나타나느냐 하는 것이 그 범위를 설정하는 기준이 된다고 볼 수 있다. 중생이란 용어는 회개를 언급한 제 3 장에서 나타난다. 칼빈은 회개의 정의를 제 3 장 1-14절까지 진술하고 있는데, 칼빈은 제 3 장 9절에서 다음과 같이 말하고 있다:

우리가 그의 부활에 참여한다면 그로인해 우리는 부활하여 하나님의 의에 합당한 새로운 생활에 들어간다. 그러므로 나는 한마디로 회개를 중생이라고 해석한다. 해석의 유일한 목적은 아담의 범죄로 말미암아 일그러지고 거의 도말된 하나님의 형상을 우리 안에 회복시키는 것이다.⁵⁴⁾

이렇게 볼 때 여기서(3장 9절) 부터가 성화론의 출발점으로 보아야 할 것이다.

52) *Inst.*, III, 1-25.

53) 고광필, “칼빈의 이중 은혜의 논리”, *칼빈과 개혁신학: 정규오 목사 은퇴 기념 논총* (광주: 광신대학교출판부, 1999), 200.

54) *Inst.*, III. 3. 9.

니젤(W. Niesel)은 칼빈이 성화를 회개와 동일시 한 것에 동의하면서, 제 3 장 ‘회개’에서부터 성화론의 시작이라고 말한다. 그리고 제 11 장 칭의론에서 부터 성화론을 본격적으로 언급해간다고 했다.⁵⁵⁾ 방달(Francois Wendel)은 니젤과 유사한 견해를 가지고 있으나 제 6 장 ‘그리스도인의 생활’에서부터 제 19 장 그리스도인의 자유까지를 성화론의 본격적인 범위로 생각한다.⁵⁶⁾ 이 두 사람은 칼빈이 사용한 이분법⁵⁷⁾과 제유법⁵⁸⁾을 근거로 「기독교 강요」 제 III 권 제 3 장의 ‘회개’에서부터 성화론의 시작으로 보고 있다. 이들의 진술을 토대로 할 때 성화론을 제 3 장에서 시작하여 제 6-19 장까지 언급하고 있다고 생각하는 것이 무리가 없어 보인다.

지금까지의 논의와는 무관하게 중요한 것은 칼빈의 의도이다. 즉 칼빈은 칭의와 성화를 분리하지 않았다는 사실에 관심을 기울여야 한다. 그는 칭의와 성화가 신앙의 이중적 열매라는 것을 일관되게 강조하고 있다. 그러므로 성화와 칭의를 분리하여 말하는 것은 적절하지 않다. 회개는 믿음의 열매이며, 회개함으로 중생하게 된다. 이로써 성화의 삶을 살게 되는 것이기 때문에 회개와 중생을 언급한 제 3 장이

55) Wilhelm Niesel, *칼빈의 신학 (Readings In Calvin's Theology)* (서울: 대한기독교서회, 1990), 125.

56) Francois Wendel, *Calvin*, 233.

57) 칼빈이 사용한 이분법의 예를 들어보면 다음과 같다. 칼빈은 「기독교 강요」 3권의 제목을 “그리스도인의 은혜 받는 방법: 그 유익과 결과들” 이라고 하여 그리스도의 구원의 은혜를 구원의 유익과 구원의 결과들로 설명한다. 그가 말하는 복음의 전체도 회개와 죄 사함이다. 또 그는 하나님이 주시는 은혜에도 이중의 은혜를 언급한다. 우리는 그리스도의 구원의 유익에 참여함으로 이중의 은혜를 받는데, 그것은 죄 사함을 받아 하나님과 화목하는 것과 그리스도의 영에 의하여 우리가 성화되어 순결한 삶을 살게 되는 것이다. 즉 칭의와 성화의 이중 은혜를 받는 것이다. 또 그리스도의 속성인 의와 거룩이 분리될 수 없는 것과 마찬가지로 칭의와 성화는 서로 분리될 수 없다. 구원에 관한 어떤 하나의 용어는 관련된 다른 용어와 함께 그 의미가 파악되어 진다. 칼빈의 이분법을 우리가 잘 이해함으로써 그의 성화 사상을 명료하게 이해할 수 있게 된다.

58) 제유법이란 하나의 용어로 관련된 다른 용어를 설명하거나 또는 관련된 전체 의미를 설명하는 방식이다. 칼빈이 사용한 이분법의 예를 들어보면 다음과 같다. 칼빈은 하나님과 화목을 말할 때에는 화목만을 설명하지 않고 그것과 분리시킬 수 없는 칭의를 아울러 설명하기도 하며, 죄사함을 설명하기도 한다. 칭의란 하나의 용어를 설명할 때는 하나님의 죄 사함, 화목 등 칭의에 관련된 전체 사항을 설명하기도 한다. 또 회개를 말할 때 회개하나만 말하는 것이 아니라 성화를 설명하기도 한다. 또 중생을 설명한다. 즉 회개와 중생, 성화는 모두 동일한 의미로 사용되기도 한다는 것이다. 하나의 신학적 용어로 관련된 다른 용어를 설명하며, 동일한 범주 안에 있는 전체 내용을 말하기도 한다. 그런데 칼빈이 제유법을 사용하였다고 해서 그가 하나의 신학용어나 항목을 관련된 다른 것들과 전혀 구별하지 않고 동일시하였다고 생각하는 것은 잘못이다.

성화론의 시작이라고 인정할 수 있다. 그리고 제 6 장에서 19장까지에는 “그리스도인의 생활”과 “믿음에 의한 칭의”, “그리스도인의 자유”에 대한 것을 기술하고 있는데 이는 성화의 근거와 실질적인 삶을 언급한 부분이다. 즉 제 6 장에서 19장까지에는 성화의 실제적인 적용을 기술한 것으로써 성화의 범위로 보는 것은 매우 자연스러운 일이다. 이렇게 볼 때 칼빈의 성화론은 회개와 중생에서 출발되고, 칭의에 의해 그 근거가 제시되며, 그리스도인의 삶으로 적용되어 진다는 것은 논리적으로도 타당하다. 이로써 「기독교 강요」 최종판에서의 성화론은 제 III 권 제 3 장에서 시작되고 있으며, 제 6-19 장이 성화의 근거와 적용이라고 볼 때, 그 범위가 분명하여 진다.

2. 칭의와 성화의 관계성

칼빈에게 있어서 칭의와 성화와의 관계에 대해서 어떻게 보고 있는가? 하는 것은 매우 중요하다. 그것은 당시 로마 가톨릭의 칭의와 성화를 동일시함으로써 생기게 된 구원의 선행(공로)주의와 칭의와 성화를 완전히 분리시킨 루터파의 견해에 대한 양대 극단적인 견해에 대해서 칼빈은 성화와 칭의를 동일시하지도 않고, 분리하지도 않으면서 구별되는 것으로 본다. 그래서 칼빈에게 있어서 칭의와 성화의 개념과 관계성, 이중 은혜로서의 관계, 믿음과 행위의 관계, 그리고 칭의와 성화의 유기적 관계로 나누어서 하나씩 고찰하도록 한다.

가. 칭의와 성화의 개념과 관계성

칼빈에게 있어서 칭의와 성화와의 관계성은 독특할 뿐 아니라 매우 중요한 개념이다. 그래서 칭의와 성화의 관계성을 바르게 이해하는 것이 필요하다. 이들의 관계성을 바르게 이해하기 위하여 먼저 성화의 개념과 칭의의 개념을 간단히 살펴보고 칭의와 성화와의 관계성에 대하여 논하기로 하겠다.

(1) 칼빈에게 있어서 성화의 개념

성화에 대해 논하기 전에 먼저 칼빈이 사용하는 언어에 대하여 이해할 필요가 있다. 칼빈은 그리스도와 함께 죽고 부활하는 전 과정을 “회개”, 혹은 “성화”로 표현한다. 그는 회개와 중생, 회심을 거의 같은 의미로 사용하고 있다.

성화는 내적·외적 관점에서 그리스도에게 전체적으로 참여하는 것(our whole participation)에 비해 회개는 그리스도에 대한 우리의 반응이라는 의미를 가진다고 볼 수 있다.⁵⁹⁾ 그러나 이러한 미묘한 차이가 있기는 하지만 칼빈은 성화라는 전체적 개념에서 중생, 회심, 회개라는 용어를 교호적으로 사용한다. 또한 성화를 그리스도와 함께 죽고 사는 전 과정을 포함하는 중생으로 이해한다. 그러므로 그가 말하는 중생은 광의(廣義)의 의미로서 그리스도 안에서 죽고 사는 신자의 삶 전체를 포괄하는 개념이다.

‘거룩하다’의 성경적 개념은 두 가지 사실을 내포하는데, 먼저 현세의 죄악적인 행실로부터의 분리를 의미하고, 다른 하나는 하나님을 섬기는 일에 대한 헌신을 의미한다. 이러한 의미에서 ‘거룩’이란 악한 일을 하지 않고 선한 일을 행하는 것 이상의 의미가 있는데, 그것은 하나님께 전적으로 헌신하고 죄 된 모든 것들로부터 분리되는 것이다.⁶⁰⁾ 우리가 하나님께 의롭다함을 받았다고 해서 우리 안의 죄가 완전히 제거된 것은 아니다. 죄는 지배력을 상실할 뿐이지 신자들 안에 계속하여 거한다. 성령께서 그들에게 능력을 주셔서 그들로 하여금 죄를 다스리고 싸움에서 승리하게 하시고 또한 우리의 옛사람이 십자가에 못 박히고(롬 6: 6), 죄의 법이 하나님 안에서 폐하여졌지만 아직 죄의 흔적이 남아있다. 이 흔적은 신자들을 지배하지 못하지만 자신의 무력함을 의식함으로 겸손하게 만든다. 여기에 대한 성경적 증거가 로마서 7 장에서 표현된 거듭난 사람으로서의 바울의 고백(롬 7: 6)이다.⁶¹⁾

현세의 그리스도인에게는 이 죄악의 투쟁, 즉 옛 사람과 새 사람 간의 갈등이 존재하게 된다. 성화는 이런 과정을 통하여 점점 그리스도를 향해 나아가는 일이라고 할 수 있다:

“회개”에 해당하는 히브리어는 전환(conversion)·귀환(return)이란 뜻에서 유

59) Ronald S. Wallace, *칼빈의 기독교 생활 원리*, 123.

60) Anthony A. Hoekma, “개혁주의의 입장,” *성화에 대한 다섯 가지 견해 (Five Views On Sanctification)*, 김원주 역 (서울: IVP, 1991), 79.

61) *Inst.*, III. 3. 11.

래하였고, 헬라이어는 마음의 변화, 또는 의도의 변화를 뜻한다. 그리고 실제 뜻은 이 두 단어의 어원에 밀접하게 일치된다. 그 뜻은 우리 자신을 떠나서 하나님께로 향하며 우리 마음을 벗어 버리고, 새 마음을 입는다는 것이다. 그렇기 때문에 회개의 올바른 정의는 다음과 같다. 곧 회개는 우리의 생활을 참으로 하나님께 전향하는 것이며, 하나님을 순수하게 또 진실하게 두려워하기 때문에 전향하는 것이다. 그리고 회개는 옛 사람과 육의 죽음(mortification)과 영의 살림(vivification)으로써 구성된다.⁶²⁾

칼빈은 성화를 우리 삶의 방향성에 대한 변화로 이해한다. 그것은 그리스도의 구원으로 자신의 죄를 깨닫고 하나님의 심판에 대한 두려움을 인식하게 될 때 발생한다. 이로써 우리는 하나님께로 돌아가게 되며 이것이 “그리스도 안에서” 죽임과 살림의 과정으로 나타난다. 그러므로 성화란 그리스도 안에 있는 자가 그 안에서 그리스도와 함께 죽고 사는 과정의 연속이다.

칼빈에게 있어서 광의의 의미로서 중생의 목적은 “신자의 생활에서 하나님의 의와 신자의 순종 사이에서 조화와 일치를 드러내 보이고, 그렇게 함으로써 그들이 이미 받은 자녀로서의 택하심을 더욱 확고하게 하려는 것이다.”⁶³⁾ 여기서 그는 성화를 구원의 결과적 요소로 이해하고 있다. 즉 성화의 목적은 우리의 구원받음을 더욱 견고하게 하려는 것이다:

주께서는 생명의 기업에 참여하도록 입양한 자는 누구든지 완전히 거룩을 회복하기를 기뻐하신다. 하나님께서는 지속적으로, 때로는 서서히, 선택받은 사람들 속에서 육의 부패를 씻어 버리고 그들의 죄를 깨끗하게 하시며, 그들을 거룩한 성전으로 자기에게 성별하게 하신다. 그리고 그들의 온 마음을 새롭게 하며 참된 순결에 이르게 하셔서 그들이 평생 동안 계속해서 회개를 실천하게 하신다.⁶⁴⁾

하나님께서서는 죄를 용서하시고 의를 선사함으로 자신의 자녀로 삼은 자들이 거룩하게 되기를 원하시고 이를 성령을 통해 행하신다. 성화 역시 하나님의 주권적인 행동이지만 우리들에게 책임 있는 참여를 요구하신다.

우리의 구원은 전적으로 하나님의 은혜와 선택에 종속되어 있다. 그러나 그렇다고 해서 구원의 대상인 인간 편의 노력을 도외시하는 것은 아니다. 인간의 노력은

62) *Inst.*, III. 3. 5.

63) *Inst.*, III. 6. 1.

64) *Inst.*, III. 3. 9.

그 자체로 구원에 이를 수 없지만 성령의 인도를 따라서 구원에 대한 열매를 맺는데 참여할 수 있고 또 참여해야 한다. 칼빈이 그리스도인들은 성화의 생활을 하도록 부르심을 받았다(살전 4:7)⁶⁵고 말한 것은 구원의 의미와 목적 안에 이미 성화가 내포되어 있다는 의미이다.

(2) 칼빈에게 있어서 칭의의 개념

칼빈은 처음부터 자기가 사용하고자 하는 용어들이 잘못 이해되지 않도록 하기 위해서, 그 용어의 올바른 의미를 설정하는 것이 매우 중요하다고 생각하였다. 그래서 그는 이 교리를 철저히 다루기에 앞서 먼저 그 개념의 의미를 진술하는 것부터 시작하였다. 칼빈은 칭의에 대하여 다음과 같이 말하였다:

하나님의 심판에서 의로 간주되고, 이 의 때문에 용납된 인간은 하나님 보시기에 의인이 되었다고 말할 수 있다. 하나님께서는 죄를 미워하시기 때문에 인간이 죄인인 한, 혹은 죄인으로 간주되는 한, 어떠한 인간(죄인)도 하나님의 은총을 차지할 수 없는 것이다.⁶⁶

다시 말하면 칭의는 예수 그리스도께서 죽음의 순종을 통하여 얻으신 의를 우리에게 전가하여, “우리들로 하여금 하나님 앞에서 죄인이 아니라 의인인 것처럼 나타나게 함을 뜻하는 것이다.”⁶⁷

따라서 창조주이신 하나님으로 말미암아 오는 칭의와 피조물인 인간 속에 있는 죄는 서로 배타적인 면을 갖고 있다. 하나님 보시기에 의로 간주되기 위해서는 인간은 완전해야 한다. 그러나 인간은 완전할 수 없다.

그렇다면 어떻게 칭의가 이루어질 수 있는가? 칼빈은 두 가지 가능성이 있다고 제시한다. 첫째로, 인간이 의로워질 수 있는 길은 전적으로 완전하게 율법을 지키는 것이다. 이러한 사람은 행위로 의로워진다는 것이다. 그러나 인간은 타락 후 전적으로 그 완전을 이룰 수 없기 때문에 행위로 자신을 의롭게 할 수가 없게 되었다. 이러한 사실은 성경과 인간 자신의 경험이 입증해 주고 있는 것이다. 칼빈은

65) *Inst.*, III. 19. 20.

66) *Inst.*, III. 11. 2.

67) *Inst.*, III. 11. 2.

다음과 같이 말했다:

나는 그와 반대로 답변하고자 한다. 곧 우리는 사랑의 모든 의무를 다하지 않는 한, 이 완전애 결코 도달하지 못할 것이다. 여기서 내가 결론 내리고자 하는 것은 모든 사람은 완전한 사랑에서 멀리 떠나 있기 때문에, 완전애 대한 일체의 소망은 그들에게서 단절되어 있는 것이다.⁶⁸⁾

둘째로, 죄인이 의로워질 수 있는 길은 그가 그리스도의 의로 자신을 장식하는 것이다. 하나님은 은혜로, 인류의 죄를 구속하시기 위하여 인간에게 보내신 그리스도의 의를 죄인에게 전가하셨다. 여기서 죄인은 믿음으로 말미암아 의롭게 되고, 이 이신 칭의를 통하여 인간은 그리스도의 의를 자신에게 적용하게 된다. 칼빈은 다음과 같이 이 사실을 요약하였다:

그러므로 칭의는 저주받은 죄인을 죄책에서 해방시켜, 마치 그의 무죄가 입증된 것처럼 해준다. 하나님께서는 그리스도를 통하여 우리를 의로 여기시기 때문에, 그는 우리 개인의 무죄를 인정할 뿐만 아니라, 의를 우리에게 전가해 주심으로 무죄 선언하신다. 그러므로 불의하였던 우리는 그리스도 안에서 의로 간주되는 것이다.⁶⁹⁾

그러므로 그리스도의 대속적 의를 통하여 하나님께서는 다시는 엄격한 심판주로 나타나지 않으시고 화목하시는 성부로 나타나신다.

(3) 칭의와 성화의 관계성

칭의와 성화의 관계성은 오랫동안 문제가 되어왔다. 그 개념 역시 종교개혁에서 시작되었으며, 특히 칼빈에 의해서 칭의와 성화의 관계성이 완전히 체계화되었고 올바르게 정립되었다. 칭의와 성화는 개념으로써는 구별된다. 그렇다고 해서 서로 분리된 관계에 놓여 있지는 않다. 칭의와 성화는 분리되지는 않지만 구별되는 개념이다. 칼빈은 「기독교 강요」 제 3 권 11장을 중심으로 칭의와 성화의 관계성을 세심하게 취급하고 있다. 중요한 것은 칭의를 이해하지 않고서는 성화를 진행시킬 수

68) *Inst.*, III. 18. 8.

69) *Inst.*, III. 11. 3.

없는 것이다.⁷⁰⁾

그렇다면 칭의와 성화는 어떤 관계성을 가지고 있는 것인가를 이해하는 것은 매우 중요한 문제이다. 먼저 칼빈은 칭의와 성화를 그리스도와 신비적 연합을 통하여 주어진 ‘이중 은혜’라는 아주 명백한 교리를 제시하고 있다. 이는 구원론에 있어서 견고한 두 축으로 이해되고 있다. 이중 은혜의 논리는 동시적(at the same time)이면서도 분리할 수 없는, 그러면서도 서로 구별되는 칭의와 성화를 불가분의 관계로 설명하고 있다.⁷¹⁾

그러나 의로워진 사람은 한편으로는 의로우며, 다른 한편으로는 동시에 죄인이라는 루터의 대담한 진술은 항상 로마 가톨릭의 장애물이 되어 왔다. 한스 쿵(Hans Küng)은 칭의에 관한 그의 영향력 있는 저서에서 칭의의 본질에 대한 종교개혁자들의 견해를 구분하고자 노력했다. 그는 칼빈이 트렌트 공의회⁷²⁾에서 정의된 중세기의 전통과 유사한 개념인 칭의와 성화 사이의 관계성을 수용하는 반면, 루터는 그 진리를 꼬이게 했고, 루터에 대해 말할 때 한스 쿵은 트렌트 공의회 역시 어느 정도는 이 교리를 왜곡 했다고 한다. 그는 또한 칼 바르트(Karl Barth) 역시 칭의에 대한 트렌트 공의회의 법령과 본질적으로 합의했다는 견해를 제시했다. 그러나 이것은 정말 믿기지 않는 결론이다.⁷³⁾ 사실 바르트는 트렌트 공의회의 칭의에 대한 교훈을 ‘다른 복음’이라고 강력하게 정죄했던 사람이다.⁷⁴⁾ 알리스터 맥그라스(Alister E. McGrath)는 쿵(Hans Küng)이 “바르트와 로마 가톨릭의 교권이 반 펠라기우스주의와 칭의의 그리스도 중심적 신학을 공유”함을 논증하는 그 이상의 무

70) *Inst.*, III. 11. 4, 10, 21, 23에서 칼빈은 칭의에 대하여 정의하기를 “죄인된 우리가 오로지 하나님의 은혜로 그리스도의 몸에 접붙인바 된 신비한 연합으로 하나님과 화목되고, 그리스도의 피 흘리심의 중재로 그리스도의 의가 전가되어 죄 용서함을 받을 뿐만 아니라, 하나님 앞에서 죄 없다함을 입게 되는 하나님의 은혜로우신 용납이요 죄의 용서이다”라고 하였다.

71) *Inst.*, III. 11. 1.

72) 트렌트공의회(*Council of Trent*, 1545-1563)는 로마가톨릭교회의 제19차 세계교회회의로 여기는 이 공의회는 프로테스탄트 운동이 계속 성공을 거두고 있는데 대한 반작용이었다. 칭의와 성화와의 관계에 대한 결정의 내용은 “이신 칭의”라는 중요한 문제를 논의한 끝에 사람은 성화 은총에 의해 내면적으로 칭의를 얻으며, 따라서 값없이 하나님의 도움에 협력할 때에만 선행을 할 수 있다는 결론을 내렸다(전봉준편, *교회사 대사전* III, 서울: 기독지혜사, 1994, 508).

73) Philip H. Eveson, *칭의론 논쟁 (Justification by Faith Alone)*, 석기신, 신호섭 공역 (서울: 기독교문서선교회, 2001), 242.

74) Karl Barth, *Church Dogmatics* 4. 1. 626.

엇을 했는지 질문하고 있다.⁷⁵⁾

입슨(Philip H. Eveson)은 루터와 칼빈을 분리하려는 쾅의 논증은 더 이상 설득력이 없다고 주장하면서, 루터와 칼빈 두 개혁자 모두 어거스틴의 칭의 개념을 따르고 있으며 트렌트 공의회에서 정의된 전통적 개념으로부터 결별했고, 그들에게 있어서 칭의는 모든 것을 다 포용하는 개념이 아니었다. 의롭다 하는 “의”가 사람의 내부에 위치한다는 그 어떤 관념도 용납하지 않음에 있어서 칼빈은 루터보다 더 명확했다. 그래서 맥그라스는 칼빈이 ‘신적 선언의 사건(칭의)’과 이어지는 ‘중생의 과정(성화)’을 분명하게 구별했다는 것을 알려 준다.⁷⁶⁾ 이 점에 대하여 노이저(Wilhelm H. Neuser)교수는 믿음 안에서 성화의 삶이란 “의로우면서 동시에 죄인(simul iustus, simul peccator)”이라는 구조와는 전혀 어울리지 않는다고 주장하고 있다. 그러나 루터도 개인이 점차 그리스도인으로 성장한다는 견해를 알았고, 그러한 개인은 시간이 흐름에 따라 육신을 점점 더 이기며 그것을 속박한다.⁷⁷⁾(partim iusti, non toti: 부분적으로 의로우나 전체는 아님). 그러나 칼빈은 칭의가 완성되었으나 성화는 단지 시작하여 진행 중이라는 자신의 견해 때문에 이 부분적인 의로움(partim iusti)에 관해서는 동의하지 않는다.⁷⁸⁾

칼빈의 견해는 어거스틴이나 루터의 견해와는 구별된다. 그 근거는 칼빈에게는 모든 펠라기우스주의와 가톨릭의 선행주의에 대하여 냉혹하게 거절하는 것이 있기 때문이다. 따라서 칼빈은 어거스틴으로부터 영향을 받았으나, 그를 “지나쳐 갔다(넘어갔다)”고 할 수 있을 것이다.⁷⁹⁾

칼빈의 독특한 점은 여기에 있다. “의로우면서 동시에 죄인”이라는 루터의 상투어를 칼빈은 전혀 사용하지 않는다. 정반대로 그는 믿음 안에서의 성장을 가르친다. 성도는 언제나 하나님의 형상대로 점점 더 새로워진다. 그가 비록 성도가 다시 죄를 짓는다는 것도 인식하지만, 그의 관용어는 “언제나 점점 더(magis et magis)”인 것이다. 따라서 칼빈은 곧 “성화의 신학자”이다.⁸⁰⁾

75) Alister E. McGrath, “Justification: Barth. Trent. & Hans Küng,” *Scottish Journal of Theology* Vol. 34. 517-518.

76) Ibid., 518-520.

77) U. Wilckens, *Der Brief an die Römer*, Teil 2 Römer 6-11, Neukirchen 1987, S. 109. Wilhelm H. Neuser, “로마서 7장에 대한 칼빈의 이해” 김성욱 역, *설교자 칼빈* (서울: 웨스트민스터출판부, 2004): 33-46에서 재인용.

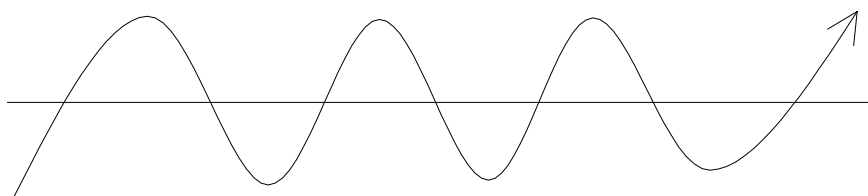
78) Wilhelm H. Neuser, 39.

79) Ibid., 40.

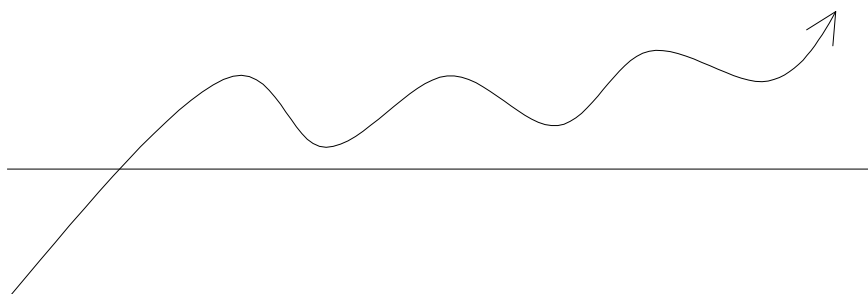
이렇게 볼 때 칼빈은 어거스틴과 루터의 영향을 받았지만, 그들과 비슷한 입장이 아니며 칼빈의 관심이 전혀 다른 곳에 있는 것을 알 수 있다. 이점에 대하여 노이저 교수는 다음과 같은 도식으로 두 신학자의 입장을 비교하고 있다:

<그림 2> ; 구원과 성도의 삶과의 관계⁸¹⁾

Martin Luther: 의로우면서 동시에 죄인(simul iustus, simul peccator)



John Calvin: 언제나 점점 더(magis et magis)



정리하면 칼빈은 칭의와 성화와의 관계에 관하여 동일시하는 로마 가톨릭의 견해를 거부할 뿐 아니라, 칭의와 성화를 완전히 분리하는 루터의 견해도 거부하고, 칭의와 성화는 불가분리의 관계에 있으나 반드시 별개의 독특한 교리로 구별되어야 한다.

80) Ibid.

81) 김성욱, “노이저 교수의 칼빈 연구를 위한 제안,” *설교자 칼빈* (서울: 웨스트민스터출판부, 2004): 117-130.

나. 이중 은혜로서의 칭의와 성화의 관계

칼빈은 칭의와 성화를 구별하지만 분리된 개념으로 이해하지 않는다고 이미 밝혔다. 그래서 칼빈은 칭의와 성화는 하나님께서 죄인들에게 허락하시는 이중 은혜(double grace)로 이해하고 있다. 이중 은혜로서의 칭의와 성화의 관계성을 좀 더 자세하게 이해하기 위하여 이중 용납(twofold acceptance)과 이중 은혜의 상관성으로 나누어 살펴보도록 한다.

(1) 이중의 용납

칼빈에 의하면 하나님께서 그의 사랑으로 우리에게 그리스도를 주셨고, 우리가 그를 믿음으로 그리스도를 붙잡고 소유할 수 있도록 하심으로 그리스도와 연합하여 우리는 이중 은혜(double grace)를 받는다. 우리는 그리스도와 연합으로 인해 근본적으로 두 가지 은혜를 얻게 되는데, 첫째는 그리스도의 순결함에 의해 하나님과 화해함으로써 우리는 하나님을 하늘에 계신 심판주가 아니라, 하나님과 화해함으로써 자비하신 아버지로 모시는 것이며, 둘째로 그리스도의 영에 의해서 거룩해짐으로 흠 없고, 순전한 삶으로 살아가게 되는 것이다.⁸²⁾ 이 두 가지가 곧 칭의와 성화이다.

우리는 믿음으로 의롭다함을 받은 후에도 우리가 실제로 완전하게 의로워진 것이 아니기 때문에 계속하여 죄의 유혹을 받고 죄악된 행동을 한다. 이것은 논리적으로 모순되는 것처럼 보이지만, 이 사실에 대해 칼빈은 인간이 하나님 앞에 이중으로 용납(twofold acceptance)받는다고 제시하고 다음과 같이 설명한다:

주는 양자로 삼으시는 은혜를 통하여 그를 자신의 자녀로 성별케 하셨다. 그리고 그를 다시 태어나게 하여 새로운 생명의 모습으로 만드셨으므로 이제는 그의 영의 선물을 받는 새로운 피조물로서 그를 감싸 주신다(고후 5:17). 이것이 베드로가 말한 “받으신다”(acceptance)라는 의미이다(벧전 1:17, 행 10: 35). 신자들은 이 용납에 의해서 부르심을 받은 후에는 그 행위에 관하여도 하나님의 인정을 받는다(벧전 2:5). 그러나 하나님께서 행위 때문에 신자들을 받으시는 것은 오직 하나님이 그 행위의 근원이기 때문이라는 것을 기억해야 한다. 그는 그의 너그러우신 은혜를 한층 더함으로 그가 주신 행위까지 받으신다는

82) *Inst.*, III. 11. 1.

것을 보이신다. 우리는 다른 곳에서 중생은 하나님의 형상의 회복이라고 말했다. 하나님께서는 자기 얼굴을 보실 때마다 당연히 그것을 사랑하시며 존중히 여기심으로 거룩과 의를 지향하는 신자들의 생활이 하나님을 기쁘시게 하는 것도 당연하다. 그러나 경건한 자들도 죽을 육에 싸여 있기 때문에 그들은 여전히 죄인이고 선행은 불완전하며 육의 죄악의 냄새를 풍기고 있다. 그러므로 하나님께서는 죄인에 대하여나 그 행위에 대하여 그대로 받을 수 없고, 그리스도 안에서만 받을 수 있다.⁸³⁾

이런 의미에서 하나님께서 우리를 의로 용납하신 것과 구원받은 우리의 행위를 의로 용납하는 것이 그리스도와의 연합에서 비롯된 것임을 알 수 있다.⁸⁴⁾ 이 두 가지 은혜가 모두 그리스도 안에서 이루어진다. 앞에서 논의한 바와 같이 칭의는 믿음을 통해 그리스도 안에서 하나님께서 우리를 의롭다고 간주하는 사건이다. 동일하게 하나님이 우리의 행위를 용납하시는 것도 오직 그리스도 안에서만 가능하다. 칼빈에게 있어서 그리스도와의 연합은 구원의 시작과 진행과 완성에서 전체적인 의미로서의 위치를 갖는다.

(2) 이중 은혜로서의 상관성

칼빈의 이중 은혜에 대한 신학적 논의에는 칭의와 성화의 관계에 대한 그의 이해가 내포되어 있다. 칼빈은 갈라디아서 2장 17절의 설교에서 이것을 다음과 같이 해석하고 있다:

하나님이 우리를 사랑하시어 우리에게 주신 예수 그리스도는 믿음으로 말미암아 영접되고 소유된다. 그리고 이 믿음을 방편으로 하여 우리가 이 이중은혜를 특별히 얻는다. 그 첫째는 그리스도의 의로 말미암아 하나님과 화목 되시는 까닭에 그는 심판자 대신 관대한 아버지가 되시는 것이요, 둘째는 성령으로 성화되는 까닭에 우리가 순결한 생명을 사모하게 되는 것이다.⁸⁵⁾

칼빈은 칭의와 성화를 동일한 은혜의 산물로 인식하고, 이 이중 은혜가 모두 그리스도와의 연합에서 발생한다고 설명한다. 이같은 이중 은혜를 그는 “우리 안에 있는 그리스도의 두 방식”이라고 표현한다. 하나는 성령으로 우리를 통치하시고 우

83) *Inst.*, III. 17. 5.

84) *Inst.*, III. 2. 1.

85) Ronald S. Wallace, *칼빈의 기독교 생활 원리*, 39.

리의 모든 행동들을 지도하는 방식이고, 다른 하나는 그의 의에 우리로 참여하는 자들이 되게 하여 우리가 스스로는 아무것도 할 수 없지만 하나님 보시기에 용납될 만 하게 하시는 방식이다.⁸⁶⁾

로날드 웰레스(Ronald S. Wallace)는 이러한 칼빈의 이해를 이중의 정결(twofold cleansing)로 구성되는 것으로 본다. 우리가 의롭다함을 받을 때, 우리에게 전가되는 성결과 성화의 과정을 통해서 오는 실제적 정결(actual purity)이 우리에게 주어 진다는 것이다.⁸⁷⁾ 우리가 칭의를 입을 때, 우리에게 주어지는 거룩과 일생을 통한 정결의 과정으로서의 거룩을 말하는 것이다.

반면에 프랑수아 방달(Francois Wendel)은 이를 이중 칭의의 관점으로 이해한다. 첫째로 죄인의 칭의(the justification of the sinner)이며, 둘째로는 의로움을 얻은 자의 칭의(the justification of the justified), 즉 엄밀하게 말하자면 의로운 자의 행위(work)에 대한 칭의⁸⁸⁾라고 이해한다. 위의 두 견해는 반립하는 것이 아니라 모두 칼빈의 칭의와 성화에 대한 유기적 관계를 설명하려는 의도를 가지고 있다. 웰레스는 성화의 관점에서, 방달은 칭의의 관점에서 이 관계를 설명하고 있는 것이다.

칼빈은 칭의와 성화가 결코 별개의 것이 아니며, 그리스도의 은혜가 우리 안에 역사하는 두 가지 방식이라는 것을 말한다. 그는 중생에 대한 설명 후에 칭의에 대해 본격적으로 논의하게 되는 「기독교 강요」 제 3 권 제 11 장의 서두에서 우리가 걸려 넘어지지 않게 하기 위해서 이 관계에 대해 설명해야 한다고 말한다.⁸⁹⁾ 그는 칭의와 성화를 그리스도의 구원의 다양한 측면을 바라보는 두 가지 관점으로 생각하고 있는 것이다.

칼빈에 의하면 칭의의 교리는 우리의 선행을 배제시키지 않는다. 우리는 오직 그리스도의 의를 붙잡을 때 비로소 하나님과 화목할 수 있다. 그러나 의를 붙잡으면 동시에 거룩함도 붙잡지 않을 수 없는 것은 그리스도는 우리에게 “의로움과 거룩함과 구속함이 되셨기” 때문이다(고전 1:30). 그리스도를 돌로 나눌 수 없듯이 우리가 그리스도를 소유하게 되면 그의 거룩함에 참여하게 된다.⁹⁰⁾ 이는 그리스도로 인

86) *Inst.*, III. 11. 1.

87) Ronald S. Wallace, *칼빈의 기독교 생활 원리*, 41.

88) Francois Wendel, 314.

89) *Inst.*, III. 11. 2.

해 우리가 얻게 되는 은혜 안에 이 두 가지 국면이 이미 포함되어 있기 때문이다.

칼빈은 죄가 용서받은 후에야 행위가 용납된다고 분명히 말하지만 이 두 가지 의가 분리될 수 없고 같은 기원을 가지고 있는 동시에 구별될 수 있는 특성이 있다는 것을 강조한다:

행위의 부분적인 의를 강조할 뿐 아니라 하나님께서 행위를 완전한 것같이 시인한다는 것을 의미한다. 그러나 그 근거는 용서를 받은 후에 오는 행동이라야 용납된다. 우리가 그리스도께 접붙임을 받을 때에 그리스도의 무죄로 우리의 불의가 덮여지기 때문에 하나님 앞에서 우리가 의롭게 되는 것처럼 우리의 행위도 모든 허물이 그리스도의 순결로 묻혀버리며 우리에게 책임을 돌리지 않기 때문에 의롭고 또 의롭다는 인정을 받는다. 그런데 만일 이 행위의 의가 그 성격이 어떠한 간에 믿음과 값없이 얻은 칭의에 달려 있다면 혹은 이에 의해 실현된다면 그것은 믿음에 포함시켜야 한다. 행위의 의에는 이신 칭의를 배척하거나 흐려지게 할 권리가 전혀 없다.⁹¹⁾

칼빈의 견해는 두 번째 의가 첫 번째 의에 의하여 발생한다고 보는 것이 아니라 믿음의 역사 속에 두 가지가 함께 포함되어 있는 것으로 이해하는 것이다. 믿음이 그 자체로 어떤 신앙의 대상이 되는 것은 아니지만, 믿음으로 인한 구원의 의미 안에 두 가지 의 또는 다른 종류의 복(very kind of blessedness)⁹²⁾을 내포하고 있다는 것이다.

그러므로 성화는 칭의에서 발생하는 것이 아니라 그리스도와의 연합에서 함께 발생하는 것이다. 칼빈에 의하면 “비록 전적으로 행위에 의해서만 우리가 칭의를 얻는 것이 아니라 할지라도 행위 그 자체가 없이는 결코 의롭다 하심을 받지 못하는데, 이는 우리가 칭의가 머물고 있는 그리스도 안에 참여하게 될 때에 그 안에 성화도 또한 포함되어 있기 때문이다”⁹³⁾라는 것이다. 칼빈은 이미 우리가 그리스도의 은혜 안에 들어가게 될 때에 칭의와 동시에 성화의 축복을 받은 것으로 이해하고 있다.

90) *Inst.*, III. 16. 1.

91) *Inst.*, III. 17. 10.

92) 칼빈은 이 “두 가지 의” 라는 개념을 “다른 종류의 복(very kind of blessedness)”, 혹은 “이중 은혜(double grace)”라는 표현으로 교차적으로 사용한다.

93) *Inst.*, III. 16. 1. Francois Wendel, *칼빈 그의 신학 사상의 근원과 발전*, 316에서 재인용.

다. 믿음과 행위의 관계

믿음과 행위의 관계는 칭의와 성화의 관계를 통해서 유추하여 생각해볼 수 있다. 즉 믿음과 행위는 칭의와 성화처럼 분리된 개념이 아니라, 단지 구별될 따름이다. 믿음과 행위는 동전의 양면처럼 하나의 것에 대한 서로 다른 표현이라고 할 수 있을 것이다. 이 사실을 통하여 칭의와 성화와의 관계성을 좀 더 깊이 이해 할 수 있기를 바라며, 믿음의 의와 행위의 의와의 관계 그리고 율법의 약속과 복음의 약속으로 나누어서 믿음과 행위의 관계를 통해 칭의와 성화의 관계성을 고찰하도록 한다.

(1) 믿음의 의와 행위의 의

우리가 진정으로 의롭게 되는 것은 율법의 행위로는 불가능하며, 오직 믿음에 의해서만 가능하다. 그래서 칼빈은 “거룩한 생활을 하는 자들을 의롭다고 인정하지만 그들이 “의를 실현(fulfillment of righteousness)한다”기 보다는 “의를 추구하는 것(pursuit of righteousness)”으로’ 보아야 하기 때문에 그들의 의는 의의 근본인 이신 칭의에 자리를 양보해야 한다”⁹⁴⁾ 고 말한다.

믿는자들도 여전히 회개를 계속해야 하는 것은 위에서 언급하였듯이 칭의를 받은자는 완전한 의인이 아니라, 의인으로 간주되었을 뿐이므로 그는 아직 죄인이기 때문이다. 그러나 칼빈은 성경에 의하면 우리의 행위를 근거로 하는 약속은 흔들린다고 한다. 그러므로 우리가 의를 떠나든지 그렇지 않으면 행위가 아닌 신앙만이 자리를 차지해야 한다.⁹⁵⁾ 그렇기 때문에 칼빈에게 있어서는 그리스도에 대한 믿음이 없이는 진정한 거룩도 있을 수 없다.

믿음에 의해서 썩지 않는 생명의 씨앗을 잉태하게 되며 새롭고 거룩한 생명으로

94) *Inst.*, III. 17. 10. 그러므로 율법의 행위로 그의 앞에 의롭다 하심을 얻을 육체가 없나니 율법으로는 죄를 깨달음이니라 이제는 율법 외에 하나님의 한 의가 나타났으니 율법과 선지자들에게 증거를 받은 것이라. 곧 예수그리스도를 믿음으로 말미암아 모든 믿는 자에게 미치는 하나님의 의니 차별이 없느니라(롬 3:20-22).

95) *Inst.*, III. 13. 4. 칼빈은 롬 5:1의 주석에서 우리가 하나님과 더불어 화평하게 되는 것은 믿음의 의의 특별한 열매라고 말하며 양심의 안정을 얻으려고 하는 욕망은 무위로 끝날 것이라고 지적한다.

거듭나게 되는 것은 믿음이 하나님의 자녀들 안에서 거하시는 성령의 역사이기 때문이다. 믿음으로 하나님 나라에 들어가며 하나님의 자녀가 될 수 있다(요 2:13).⁹⁶⁾ 그러므로 진정으로 그리스도와 연합하게 되며, 그의 은혜를 경험할 수 있는 것은 행위가 아닌 오직 믿음으로 가능하게 된다.

칼빈은 어떤 사람이 믿음으로 하나님과 화목하기 전에 생각하거나 계획하거나 실행하는 것이 모두 저주를 받는다⁹⁷⁾고 말한다. “믿음이 없이는 하나님을 기쁘시게 못하니(히 11:6)”라는 히브리서 기자의 말이 이를 증거한다.⁹⁸⁾ 믿음으로 우리가 그리스도와 연합되지 않는 한 모든 선하게 보이는 행위도 여전히 죄의 지배 아래 있는 것이다.

그러나 그는 하나님의 영에 의해 중생하지 못했다는 것은 그 잘못된 양심이 증명하며 중생이 없다는 것은 그들에게 믿음이 없다는 것으로, 이는 아직 하나님과 화목하지 않았으며, 하나님 앞에서 의롭다는 인정을 받지 못한 것이라고 제시한다.⁹⁹⁾ 그에 의하면 행위가 결코 구원에 이르게 할 수는 없지만, 행위로 하나님을 인정하지 않는 자는 중생하지 못했고 따라서 믿음이 없기 때문에 하나님의 정죄를 받는다. 칼빈은 믿음에 의한 의를 분명하게 주장하면서도 행위의 중요성을 강조하고 있다. 우리는 행위로 의를 성취할 수 없지만 행위로 그 믿음이 나타나지 않는 자들은 참된 믿음을 소유하지 못한 것이고 그리스도 밖에 있는 자들이라는 것이다.

(2) 율법의 약속과 복음의 약속

칼빈이 믿음에 의한 칭의를 강조하는 것은 선한 행위를 배제하는 것이 아니라 우리의 유일한 구원의 근거가 그리스도임을 확증하려는 의도이다. 율법과 복음이 제시하는 약속의 내용이 이를 증명한다:

모세는 율법에서 복과 저주(신 11:26), 그리고 생명과 사망이 우리 앞에 제시 되었다고 증거 한다. ... 하나님께서는 율법을 완전히 준수할 수 있는 사람이

96) *Comm.*, John 3:13.

97) *Inst.*, III. 14. 4.

98) *Inst.*, III. 14. 4.

99) *Inst.*, III. 14. 7. 여기서 칼빈이 말하는 중생(regeneration)은 성화의 영역에서의 중생으로서 그리스도 안에서의 선한 행위를 의미한다.

아니라면 아무것도 약속하지 않았고, 그런 사람은 찾아 볼 수 없기 때문에 율법을 통해서는 전 인류가 하나님의 저주와 진노 아래 있으며, 이 저주와 진노에서 해방되려면 율법의 세력에서 떠나는 것, 즉 율법에 대한 노예 상태에서 풀려 자유를 얻는 것이 필요하다는 사실은 변치 않는다. 그러나 이것은 육적인 자유가 아니고 영적인 자유이므로 통회하는 양심을 위로하고 격려하여 율법의 결박과 족쇄에서, 그리고 그 저주와 정죄의 압박에서 양심이 해방되었다는 것을 말한다.¹⁰⁰⁾

믿음을 통해서 그리스도 안에 있는 하나님의 자비를 붙잡을 때만 우리는 이 자유를 얻는다는 것이다. 율법을 준수함으로 구원을 얻는다는 것은 자신의 행위에 의한 구원인데 이는 우리에게 불가능하며 따라서 우리는 하나님의 긍휼히 여기심을 바라보아야 한다. 서철원 교수는 “그리스도의 구속사역의 두 측면, 즉 속량과 해방을 제시하며, 그리스도의 피가 우리 죄와 율법의 저주에서 해방되어 하나님의 소유가 되고 그리스도의 소유가 된다”¹⁰¹⁾고 말한다. 그리스도의 율법을 완전히 충족시키고 완성함으로 인류에게 율법의 속박에서 벗어나게 하신다.

그러나 율법은 완수하지 못한다는 것을 깨우치는데 그치지 않는다. 복음의 약속으로 대치될 때에 이 약속은 죄를 값없이 용서한다고 선포함으로 우리를 하나님께 용납할 수 있게 만들 뿐 아니라 우리의 행위까지 하나님을 기쁘게 할 수 있도록 만든다. 하나님께서는 우리의 행위를 기쁘게 받을 뿐 아니라, 그 언약에서 율법 준수자들이 받기로 되어 있는 복을 우리의 행위에 주신다.¹⁰²⁾ 다시 말해서 복음을 통해 성취된 율법의 약속들에 대한 축복이 우리에게 주어지는 것은 중생한 자들의 행위를 하나님께서 그 기쁘신 뜻대로 용납하시기 때문이다.

어떤 이는 “하나님은 사람의 외모를 취하지 아니하시고 각 나라 중 하나님을 경외하며 의를 행하는 사람은 하나님이 받으시는 줄 깨달았도다.”(행10: 34-35)라는 말씀을 인용하여 인간이 바른 노력으로 하나님의 은혜를 받을 수 있다면 구원을 얻게 하는 것은 하나님의 선물만이 아니며 자비하신 하나님께서 죄인을 도와주시므로 행위에 의하여 하나님의 자비를 얻게 된다고 추론한다. 그들은 천사가 고넬료의 기도와 구제가 하늘에 상달되었다는 말씀(행 10:31)을 사람이 갖는 선행에 대한 열심이 하나님의 은혜를 받을 준비를 하게 된다는 뜻으로 해석하고 있다.

100) *Inst.*, III. 14. 7.

101) 서철원, *기독교론* (서울: 총신대학교출판부, 2002), 120.

102) *Inst.*, III. 17. 3.

그러나 사실상 고벨료가 진정한 지혜, 즉 하나님께 대한 경외심을 가진 것을 보면 이미 지혜의 영의 조명을 받았던 것으로 보여 진다. 또 그는 바울이 성령의 가장 확실한 열매라고 가르친 의를 실천하고 있었으므로 같은 성령에 의하여 거룩하게 되었다. 그는 이 모든 일을 하나님의 은혜로 받은 것이지 은혜를 받을 준비를 하고 있었던 것은 아니다.¹⁰³⁾ 하나님은 그가 은혜를 받을 만하기 때문에 은혜를 베푸는 것이 아니라, 그의 영원한 경륜에서 택함을 받은 자들에게 아무 공로 없이 은혜를 주시는 것이다.

칼빈은 하나님의 율법에 완전한 의가 포함되어 있다는 것을 부인하지 않는다. 다만 우리가 “율법의 의”를 포기하는 것은 “율법의 의” 자체에 결함이 있고 불완전하기 때문이 아니라, 우리의 육이 연약하여 우리에게서 “율법의 의”를 볼 수 없기 때문이다.¹⁰⁴⁾

이와 같이 우리가 은혜를 받게 되는 것은, 그의 자비로운 선택에 의한 것이지 우리의 행위에 근거하지 않는다. 율법의 약속은 행위에 대한 보상으로서의 약속이다. 그러나 복음의 약속은 전적으로 하나님의 은혜에 대한 무상적인 약속이다.

(3) 그리스도인의 믿음과 행위

그리스도인의 행위의 가치는 하나님이 승인하시기 때문이지 그 자체에 있는 것은 아니다. 이 경우에 행위는 “하나님의 은혜로부터 의라는 이름과 상을 받을만한 가치가 있다고 인정되는 것”이다. 또 인간이 행위를 통하여 하나님께 대한 복종을 보이려고 하기 때문에 행위에 가치가 있는 것이다. 그러나 “사랑으로써 역사하는 믿음”만이 (갈 5:5) 의롭다함을 얻게 하는 것은 오로지 믿음만이 우리로 하여금 그리스도의 의와 교제하도록 인도하기 때문이다.¹⁰⁵⁾ 이런 칼빈의 말이 그리스도인의 믿음과 행위의 관계에 있어서 어떤 원리를 제시한다. 우리가 우리의 행위로 의에 이를 수 없지만, 의롭게 된 자를 하나님께서는 은혜로서 그 행위도 의롭다고 용납하신다는 것이다. 구약성경은 완전히 행하는 자가 의인이며(잠 20:7), “법과 의를

103) *Inst.*, III. 17. 4.

104) *Inst.*, III. 17. 7.

105) *Inst.*, III. 11. 20.

행하면 정녕 살고(겔18: 19)”라고 증거 한다. 그러나 아담의 후손으로 하나님의 법과 의를 완전히 행할 수 있는 사람은 없기 때문에 하나님의 자비에서 피난처를 구해야 한다.¹⁰⁶⁾

스콜라 학자들은 율법의 언약에 따라 판단하면 행위를 하나님께서 받아주심으로 구원을 얻기에 합당한 가치로 승격된다는 것을 주장한다. 이에 대해 칼빈은 신자의 행위 자체는 그리스도가 값없이 의를 베풀어주시지 않으면 무가치하다고 반론한다. 그러나 그리스도인의 올바른 정립(uprightness)을 위해서, 비록 행위가 부족하다고 할지라도 그 행위로서 영생을 향하여 일보 진전하는 것임을 부인하지 않는다.¹⁰⁷⁾ 우리의 행위는 결코 구원을 얻을 만한 완전성을 가질 수 없다. 그리스도인의 행위가 의롭다고 여겨지는 것은 오직 그리스도 안에서 용납될 때만이 가능하다.

헤르만 리델보스는 로마서 4 장을 해석하면서, 신앙이 하나님의 은혜 외에 다른 무엇으로 말미암지 않는 의에 포함되어 있는 것처럼 행위도 역시 신앙으로 말미암는 것이지만 신앙이란 행위를 통하여 참다운 신앙으로서 알려진다고 말한다.¹⁰⁸⁾ 우리에게 무엇보다 선행되어야 할 것은 그리스도와 연합하게 하는 신앙을 소유하는 것이지만 동시에 행위를 통하여 그 신앙이 표현되어야 한다는 것이 로마서 4 장에 나타난 바울의 주장이다.

사도 바울은 신자들의 완전함을 바라며, 그들이 주의 날에 흠이 없고 책망할 것이 없기를 기도한다(골 1:22). 과거에 콜레스티우스(Colestius)의 추종자들은 현세에서의 의의 완성을 주장하기 위하여 바울의 이 말씀을 역설했다. 그러나 칼빈은 어거스틴의 의견을 따라 현세에서의 가장 훌륭한 계획도 진보에 불과하므로 목표에 도달하는 것은 이 죄의 몸을 벗어버리고 주와 완전히 결합할 때뿐이라고 주장한다. 다시 그는 어거스틴을 인용해 이 논쟁을 매듭짓는다. 즉 “우리가 성도들의 덕을 완전하다고 할 때에, 이 완전성에는 성실하고 겸손하게 불완전함을 인정하는 것도 포함 된다”¹⁰⁹⁾는 것이다. 우리가 그리스도의 완전을 바라보며 우리의 삶의 꾀대로 삼아야 하지만, 그것은 단지 우리의 지향점이지 우리가 육을 입고 있는 동안에는 실

106) *Inst.*, III. 17. 15.

107) *Inst.*, III. 17. 15.

108) Herman Ridderboth. *바울신학 (Paul, An Outline of His Theology)*, 박영희 역 (서울: 지혜문화사, 1985), 228.

109) *Inst.*, III. 17. 15.

현될 수 없는 것이다. 우리는 우리의 이 연약함을 인정하고, 더욱 우리 안에 계신 그리스도를 의지해야 한다.

“하나님께서는 각 사람에게 그 행한 대로 보응하시되(롬 2:6)”라는 구절을 가지고 행위가 구원의 어떤 보상으로 역할을 한다고 주장하는 것은 잘못된 것이다. 이 구절은 원인보다 일의 순서를 가리키고 있기 때문이다. 하나님께서 그들 안에서 선한 일을 시작하셨으니 그리스도 예수의 날까지 그것을 또한 완성하실 것이나(빌 1:6) 이 일이 완성되는 것은 그들이 의와 거룩함에 있어서 하늘 아버지를 닮게 (resembling)되며 참으로 자녀답게 되는 때이다.¹¹⁰⁾ 여기에서 선한 일이란 행함이 있는 믿음을 말하는 것이며, 그리스도 예수의 날이란 그리스도의 재림의 날을 의미한다. 여기에서 말하는 바는 우리 안에서 시작된 선한 일, 즉 그것이 믿음에 의한 행위일지라도 지상에서는 진정으로 완성되어질 수 없다는 것이고 그 보응을 천상에서 받는다는 의미이다.

라. 칭의와 성화의 유기적 관계

칼빈이 칭의와 성화를 분리시킬 수 없고, 구별될 따름이라고 주장하는 것은 칭의와 성화의 유기적(생명적) 관계성 때문이다. 그렇다면 칭의와 성화가 과연 유기적 관계를 가지고 있는 것인가를 확인하기 위하여 우선 그리스도와의 연합의 관계를 살펴보아야 하는데, 그것은 칭의와 성화에 관한 논의에서의 전제가 되는 것이 그리스도와의 연합이기 때문이다. 다음으로 칭의와 성화의 본질적 동일성을 살펴보아야 하는데, 그것은 회개를 성화의 관점에서 보고, 죄 용서를 칭의의 관점에서 본다면 칭의와 성화는 본질적으로 동일하기 때문이다. 마지막으로 칭의와 성화의 구별 필요성에 대하여 살펴보고자 하는데, 그 이유는 칭의와 성화를 동일한 것으로 보든지 분리된 것으로 이해할 때 생기게 되는 문제점이 있음을 우리가 알고 있기 때문이다.

(1) 그리스도와의 연합의 관계¹¹¹⁾

110) *Inst.*, III. 18. 1.

111) 노영상 교수는 “갈벡 신학에 있어서 ‘그리스도와 연합’과 ‘성화론’ 사이의 관계”라는 논문에서 갈벡 신학의 중심에 놓여있는 ‘그리스도와 연합’, 하나님과의 직접적 하나님됨

칼빈에게 있어서 구원에 관한 모든 것은 그리스도 안에 있을 때만이 그 의미를 가진다. 즉 그리스도와 연합함으로 그가 구원을 위해 행하신 모든 사역이 우리에게 수여되며 칭의와 성화에 관한 논의에도 이 연합이 전제되어 있다. 그리스도와 연합하는 것이 성경에서 말하는 구원의 유일한 방식이기 때문이다. 이점에 대하여 칼빈은 다음과 같이 설명한다.:

우리의 접붙임이란 곧 그리스도와의 신비적 연합¹¹²⁾을 의미한다. 이 신비한 연합에 의하여 그리스도께서는 그의 영으로 말미암아 우리를 소생시키시며, 그의 능력을 우리에게 전달해주시는 것이다. 그러므로 접붙임 받게 된 가지는 접붙임 받게 된 나무와 생명과 죽음을 같이 하게 되는 것과 마찬가지로 우리가 그리스도의 죽으심과 함께 생명에도 참여하는 자가 되는 것은 당연하다. 만일 우리가 그리스도의 죽으심을 본받아 접붙임을 받으며, 그의 죽음이 그의 부활과 불가분하다고 할 것 같으면, 우리의 죽음 또한 우리의 부활을 수반하게 될 것이다(롬 6:5).¹¹³⁾

구원의 모든 요소들이 모두 성령을 통한 그리스도와의 연합에서 시작된다. 그러므로 믿음을 통한 그리스도와의 연합에서 칭의와 성화의 은혜가 기인한다고 말할 수 있다. 구원의 서정은 구원의 은혜에 대한 다양한 측면을 표현하는 것인 만큼 구원의 서정의 각 단계는 그리스도와의 연합을 전제하고 있다. 구원의 서정은 논리적 순서이지, 실제로는 그리스도와 연합하는 순간에 우리에게 일어난 한 사건인 것이

이 아닌, 성령을 통한 그리스도와의 연합, 예수 그리스도와의 ‘신비적 연합(unio mystica)’이 나타내는 신학적 특성, 그리스도와 연합에 입각한 칭의와 성화의 문제, 그리스도와의 연합의 관점에서 조망된 성도의 선행 그리고 그리스도와의 연합의 관점에서 조망된 개인적 성화와 세상의 성화 등으로 설명하고 있다(노영상, “칼뱅 신학에 있어서 ‘그리스도와 연합’과 ‘성화론’ 사이의 관계”, 장신논단 제 22 집, 2004년 12월: 191-215).

112) *Inst.*, III. 11. 10. 신비적 연합(unio mystica)이란 말의 ‘신비적’은 이것의 연락의 친밀함에서, 이것의 감화의 변화시키시는 능력에서, 이것의 결과들의 우월함에서 모든 지상적 관계들의 유추 위에 멀리 초월하기 때문이다(A. A. Hodge, *Outline of Theology*, 483). 이와 유사하게 정의하여 말하면 신비적 연합은 그리스도와 그의 백성 사이에 초자연적 방식으로 성과 되어 영적, 친밀적, 생명적임에서 사람의 이해를 초월하는 연합으로 이것의 효능으로 그는 그들의 생명과 힘, 그들의 복됨과 구원의 원천이 되신다(Louis Berkhof, *Systematic Theology*, 447-450).

113) *Comm.*, Romans 6:5. “만일 우리가 그의 죽으심을 본받아 연합한 자가 되었으면 또한 그의 부활을 본받아 연합한 자가 되리라”(롬 6:5).

다.

칼빈에게 있어서 그리스도와 연합했다는 것은 그가 이루신 구원의 모든 것에 동참한다는 의미이다. 그러므로 그의 죽으심과 부활하심의 의미도 그와의 연합을 통해 우리에게 적용되고, 구원의 모든 풍성함이 이를 통해 우리에게 주어지게 된다:

우리는 그리스도의 죽음의 의의를 주목할 필요가 있다. 그가 우리를 위해 돌아가신 것은 우리가 우리 자신에 대해서 죽도록 하려는 뜻에서였다. 우리는 우리 자신에 대해서 죽는다는 것이 그리스도를 위해 사는 것이란 설명에 주목할 필요가 있다. 우리 자신을 부정하는 것은 우리를 그의 능력 안에서 그의 특수한 소유로 삼기 위하여, 우리를 구속하신 그리스도와 더불어 살기 위해서이다. 따라서 우리는 더 이상 우리 자신에게 속하지 않는다는 결론이 나온다(고후 5:15).¹¹⁴⁾

칼빈은 이 구절에서 그리스도가 우리를 대신하여 죽은 것의 의미를 더 이상 우리가 우리 자신의 소유가 아니라 그리스도 안에서 그의 소유가 되며 그와 더불어 살기 위해서라는 의미로 해석한다. 그러므로 그리스도와의 연합을 위해 그가 죽으신바 되었다는 것은 우리가 그리스도와의 연합을 통해 그의 대속적 죽으심에 동참하게 된다는 의미와도 상응한다. 또한 바울은 이후에 17절에서 “그리스도 안에 있으면 새로운 피조물이라”고 말함으로 그리스도와 연합한 자들은 이전에 죄와 죽음의 지배 아래 있는 피조물들과 구분되는 새로운 생명을 가진 존재라고 제시한다.

리차드 개핀(Richard B. Gaffin)은 그리스도와의 연합을 그의 죽으심과 부활에서의 대표성과 일치로 설명한다. “우리의 범죄함 때문에 예수가 내어준 바 됨(그의 사망)은 우리의 범죄함에 필연적으로 수반하는 정죄 속에서 그와 우리를 동일시하며, 우리의 칭의 때문에 그가 살리심을 받음은 그가 죽기까지 순종하심으로 말미암아 우리를 위하여 세우신 의에 필연적으로 수반되는 의롭다 하심 가운데서 그와 우리를 동일시한다”¹¹⁵⁾ 라고 말한다.

또 개핀은 그리스도를 ‘잠자는 자들의 첫 열매’로 묘사하고 있는 고전 15:20에서

114) *Comm.*, 2 Corinthians 5:15. “저가 모든 사람을 대신하여 죽으심은 산 자들로 하여금 다시는 저희 자신을 위하여 살지 않고 오직 저희를 대신하여 죽었다가 다시 사신 자를 위하여 살게 하려 함이니라”(고후 5:15).

115) Richard B. Gaffin, *부활과 구속 (The Centrality of The Resurrection)*, 송종국 역 (서울: 도서출판 엠마오, 1992), 161.

가장 도전적으로 표현되어 있는데, 이 ‘첫 열매’란 희생제물의 관점에서 어떤 대표성의 의미를 가지고 있으므로 전체로서의 불가분리성을 표현한다고 말한다.¹¹⁶⁾ 그리스도가 우리의 첫 열매가 되시며 새 인류의 머리가 되실 수 있는 것은 우리가 그리스도와 연합되었을 때만이 가능하다.

개편에 의하면 22절은 20절에 일치와 유기적 개념들이 나타나 있다는 것을 확증하는 동시에 그리스도와 아담의 대조에 의한 일치의 관계로 표현한다. 22절의 “아담 안에서 모든 사람이 죽은 것같이 그리스도 안에서 모든 사람이 삶을 얻으리라”(고전 15:22)라는 의미는 그리스도의 결정적 위치를 보임으로 둘째 아담과 연합할 때뿐이라는 것을 말하려는 것이다.¹¹⁷⁾ 즉 아담이 인류의 대표로 그의 죄 때문에 모든 인류가 죽었던 것처럼 그리스도의 대표성으로 인해 그 안에 있는 자들은 모두 삶을 얻는다는 것이다. 여기서 가장 중요한 것은 이 새로운 생명이 “그리스도 안에서” 이루어진다는 것이다. 우리가 그리스도와 연합하지 않는다면 우리는 여전히 아담 안에서 죽은 자일 뿐 새로운 생명을 소유할 수 없다는 것이다.

바울은 로마서 6장을 통하여 우리가 그리스도의 죽으심과 부활에 연합함으로 기록해짐을 설명한다. 여기에는 두 가지 의미가 포함되어 있는데 하나는 우리는 그리스도의 죽으심에 동참하게 되는 것이다. 우리는 죄에 대하여 그리스도가 죽으신 것같이 그와 함께 죄에 대하여 죽어야 한다(롬 6:10). 다른 하나는 그리스도의 부활에 동참하여 그와 함께 부활의 생명을 가졌으므로 새 생활을 하도록 요구받는다는 것이다(롬 6:4-5).

우리가 그의 죽음과 부활에 동시에 참여하게 되는 것처럼 칭의와 성화는 그리스도와 연합한 자들의 자기 정체성을 나타내는 두 가지 측면으로 이해되어야 할 것이다. 칼빈은 그리스도 안에서의 중생을 설명하면서 우리가 참으로 그리스도의 죽음에 참여하게 되면 “우리 옛 사람이 예수와 함께 십자가에 못 박힌 것은 죄의 몸이 멸하여”(롬 6:6) 부패한 옛 본성이 더 이상 힘을 쓸 수 없게 되며, 우리가 부활에 참여하게 된다면 그로 인해 우리는 부활하여 하나님의 의에 합당한 새로운 생활에 들어가게 된다”¹¹⁸⁾고 주장한다.

또한 고후 3:4에서 바울이 항상 그렇듯이 ‘그리스도를 통하여’라는 말을 덧붙인

116) *Ibid.*, 47.

117) *Ibid.*, 49.

118) *Inst.*, III. 3. 9.

것은 하나님의 모든 축복이 우리에게 흐름에 있어서 그리스도가 통로가 되시기 때문이라고 말한다.¹¹⁹⁾ 그러므로 그에 의하면 그리스도와의 연합은 구원의 모든 은혜를 받기 위해서 가장 먼저 선행되어야 하는 명제이다.

그리스도와 연합되지 않는다면 그가 우리를 위해 행하신 모든 것은 우리와 아무런 상관이 없게 된다. 우리의 구원에 있어서 유일하고 단회적인 사건인 칭의와 우리의 삶 속에서 점진적으로 이루어지는 사건인 성화는 모두 그리스도와의 연합이라는 같은 근거에서 성립되고 실현된다.

(2) 칭의와 성화의 본질적 동일성

칼빈은 복음 전체가 회개(repentance)와 죄용서(forgiveness)라는 두 표제로 표현될 수 있다면, “주께서 자기 백성을 값없이 의롭다 하시는 것이 동시에 자신의 성령에 의한 성화를 통하여 그들을 진정한 의로 회복시키는 것이 아닌가?”¹²⁰⁾라고 묻는다.

여기에서 칼빈은 회개를 성화의 관점에서, 죄 용서를 자기 백성을 값없이 의롭다 하시는 칭의의 관점에서 바라보고 있다. 성령에 의한 성화의 목적이 진정한 의로 회복시킴이라는 측면에서 볼 때, 칭의와 성화는 한 목표, 즉 진정한 의를 회복함으로 향하고 있다. 이는 곧 하나님의 형상의 회복이다. 예수 그리스도를 분리해 나눌 수 없듯이 이 두 가지도 떼어놓을 수 없다는 것은 우리가 그 둘을 함께 받기 때문이다.¹²¹⁾ 믿음으로 구원을 수납할 때 함께 받는 은혜로서 칭의와 성화는 어느 한 쪽을 포기하거나 더 강조할 수 없다. 논리적 순서로 볼 때 칭의가 성화에 우선한다고 말할 수는 있을 지라도 그것이 이 두 개념의 동일한 가치를 부정할 수 있는 것은 아니다. 칼빈에게 있어 선행이 없는 믿음이나 칭의를 상상할 수 없기 때문이다.¹²²⁾ 그에게 성화에 대한 논의가 칭의를 고려하여 전개되는 것처럼 칭의에 관한 논의는 성화를 고려하여 전개된다.

안토니 후크마는 “구원과정의 다양한 국면들이 연속되는 단계들이 아니라 동시

119) *Comm.*, 2 Corinthians 3:4.

120) *Inst.*, III. 3. 19.

121) *Inst.*, III. 11. 6.

122) *Inst.*, III. 16. 1.

적인 사건들임을 인식해야 한다”¹²³⁾고 말한다. 구원의 서정의 목적은 하나님의 은혜를 풍성하게 이해할 수 있게 하는 것이지, 그것이 구원의 어떤 시간적이나 인과적인 순서를 설명하려는 것은 아니기 때문이다.

칼빈은 칭의와 성화를 두 단계로 구별하여 설명하고 있다. “첫 번째 단계로서 칭의 받은 자도 죄의 흔적이 항상 남아 있기 때문에 하나님께서는 그의 선택하신 자들에게서 이 둘째 단계를 시작하신 후에 평생을 통해서 그 안에서 점진적으로 진전시키신다”¹²⁴⁾고 말한다. 그러나 칼빈에게 있어서 칭의의 은혜와 중생은 서로 구별(distinct)되는 일이지만 서로 분리(separated)되지 않는다. 두 개념의 동질적 관계에 대한 이해를 위해 칼빈은 태양의 빛과 열을 비유로 설명하고 있다. 태양은 그 열로 땅에 생기와 결실을 주며, 그 광선으로 땅을 비추며 밝게 하는데, 여기에 불가분의 관련이 있는 것이다. 하나님은 의(righteousness)와 성화(sanctification)를 위하여 그리스도를 우리에게 주셨다(고전 1:30)라는 바울의 말이 이를 증거한다.¹²⁵⁾

(3) 칭의와 성화의 구별 필요성

칭의와 성화는 분리될 수 없는 상관성을 가지고 있지만, 동등한 가치에서 구별될 수 있고, 또 구별되어야 한다. 칭의는 하나님의 법적이고 선포적 사건으로서 단회적인 성격을 갖는다. 칭의는 우리에게 입혀주시는 그리스도의 의가 완전한 것처럼, 첫 영접의 순간부터 완전한 반면에, 성화는 신자의 삶에서 끊임없이 진보해야 하는 성격을 갖는다.¹²⁶⁾

신자의 개인적인 역사에서 칭의는 죄의 영역에서 하나님의 의의 영역으로 이전되는 유일무이한 경험이고 두 번 다시 반복되지 않는 성령의 역사이다. 칼빈은 “우리가 하는 행위를 하나님께서 기쁘게 받아주시기 위해서는 무엇보다 우리의 심령을 순결하게 하는 일이 선행되어야 한다”¹²⁷⁾고 말한다. 그러므로 성화는 칭의, 즉 하나님이 그를 의로 용납하시는 사건을 전제하고 진행된다. 우리는 율법의 요구를

123) Anthony A. Hoekema, *개혁주의 구원론*, 48.

124) *Inst.*, III. 11. 11.

125) *Inst.*, III. 11. 6. 너희는 하나님께로부터 나서 그리스도 예수 안에 있고 예수는 하나님께서 나와서 우리에게 지혜와 의로움과 거룩함과 구속함이 되셨으니(고전 1:30).

126) Francois Wendel, 309.

127) *Inst.*, III. 14. 8.

성취하는 것처럼 실제로 삶의 모든 부분에서 완전한 행위를 함으로 기록해질 수 없고, 오직 하나님께서 그리스도의 의의 취득으로 인해 우리를 의롭다고 간주하는 선포적 사건에서 일차적으로 성결케 되기 때문이다. 칼빈은 그리스도인의 행위가 칭의에 종속적이라는 사실에 대해 다음과 같이 설명한다:

우리가 그리스도의 공로에 의해서만 의롭다함을 얻는 교리를 첫 자리에 내어 주지 않는다면, 공로를 지지하는 것은 아무 소용도 없다고 말하는 바이다. 의롭다함은 그리스도의 공로를 믿음으로, 그를 붙잡음으로서 얻는 것이지 우리 자신의 행위의 공로로 얻는 것은 아니다. 왜냐하면, 먼저 이 교리(이신 칭의)를 받아들인 사람이 아니라면 어느 누구도 성화를 추구할 수 없기 때문이다.¹²⁸⁾

칼빈은 그리스도의 은혜에 참여하는 방식의 논리적 전개에 있어서 칭의를 성화에 우선한다. 우리의 행위가 의로워지기 위해서는 먼저 그리스도의 의를 전가 받음으로 의의 신분으로 전환되는 것이 필요하기 때문이다. 칭의의 과정이 없이는 우리 안에 어떤 의를 향한 방향의 변화가 일어날 수 없다. 어느 누구도 행위로는 하나님의 은혜를 받을 수 없지만 그 사람이 이전에 하나님에게 은혜를 받았을 경우에만 그의 행위를 하나님께서 용납하신다. 진정한 믿음이 사람을 의롭게 하는 것은 우리를 그리스도와 결합시킬 때뿐이며, 그와 하나 됨으로 말미암아 우리가 그의 의에 참여하기 때문이다.¹²⁹⁾ 이런 관점에서 본다면 칭의가 성화에 선행한다고 말할 수 있을 것이다.

칼빈은 우리가 선을 행할 수 있는 능력이 우선 “중생”(regeneration)에서 온다고 말한다. 그는 바울이 우리가 행위에 의하지 않고 다만 하나님의 은혜에 의해서 구원의 소망을 얻었다는 것을 증명하기 위해 “우리는 그의 만드신 바라 그리스도 예수 안에서 선한 일을 위하여 지으심을 받은 자니(We are his creature, since we have been reborn in Christ Jesus for good works)”(엡 2:10)라는 구절을 인용한다.¹³⁰⁾ 이 구절과 「기독교 강요」 본문의 문맥에 비추어 볼 때, 칼빈이 여기서 말하는 “중생”은 칭의의 영역에서의 중생, 즉 하나님의 자녀로 새롭게 태어나고 창조

128) *Inst.*, III. 16. 3.

129) *Inst.*, III. 17. 11.

130) *Inst.*, III. 14. 5. 여기서 칼빈이 인용한 성경은 벌게이트 역이다. 참조, NIV 역, “For we are God’s workmanship, created in Christ Jesus to do good works”(Eph. 2:10).

되는 것을 의미하는 것으로 보인다. 엡 2:10에 대한 주석에서 칼빈은 바울의 의도를 다음과 같이 해석한다:

바울은 우리가 은혜로 말미암아 구원 얻은 것이요, 우리에게는 구원 얻을 만한 아무런 공덕이 없다는 것을 증명하고 있다. 왜냐하면 우리에게 있는 선행은 모두 중생의 열매이기 때문이다. “우리가 그의 만드신 바라”고 하는 것은 우리가 인간으로 태어난다는 일반적인 의미의 창조를 말하는 것이 아니고, 그리스도의 영으로 말미암아 의로 지음 받은 새로운 피조물로서 우리의 자력으로 된 것이 아니라는 것을 단언한다. 이것은 오직 믿는 자에게만 적용된다. 비록 범죄 하여 타락한 아담으로 태어났지만 그들이 영적으로 그리스도의 은혜로 말미암아 중생되어 새로운 인간으로 살기 시작했기 때문이다. 이는 우리가 아담 안에서 지음 받았다는 말이 아니고 그리스도 안에서 지음 받았다는 말이며, 또 우리가 육체의 소욕을 따라서 된 인생이 아니고 선한 일을 위하여 지음을 받았기 때문이라고 설명한다.¹³¹⁾

이런 의미에서 우리의 선한 행위를 가능하게 하는 중생은 우리의 행위가 개입되지 않는 칭의적 성격의 중생을 말한다고 볼 수 있다. 그러므로 칼빈에 의하면 구원에 있어서 먼저 선행되어야 하는 것은 그리스도 안에서 새롭게 출생함으로 의롭다함을 얻는 일이다.

오시안더(Andreas Osiander, 1496-1552)는 아브라함의 예를 들어서 아브라함의 믿음이 그를 의인으로 만든 것은 그가 하나님의 의이며, 아브라함 자신이 그리스도를 받아들여, 여러 가지 덕목에서 뛰어나게 된 후라고 주장한다.¹³²⁾ 여기에서도 그는 의의 취득이 오직 그리스도의 구속과 그에 대한 전적인 믿음으로 형성된다는 것을 반대하고 있다. 그의 주장은 단지 믿음뿐만 아니라 행위의 의로써 의롭다함을 받아야 한다는 것이다. 오시안더는 우리가 의로워져 가는 것과 믿음으로 인해 의롭다함을 받는 것, 즉 성화와 칭의에 대해 혼동하고 있다. 그의 주장에 따르면 인간의 행위가 칭의의 근거가 됨으로 도덕적 구원론이 된다.

여기서 성경이 말하는 하나님의 약속하신 은혜는 그리스도 안에서 약속하고 성취될 은혜를 아브라함에게 대표적으로 말씀하신 그 은혜이지, 아브라함의 의로움을 보시고 약속하신 것이 아니다. 따라서 오시안더는 중생에 의해서도 칭의와 같은 성격의 의롭다함을 받는다는 오류를 범하고 있다. 칼빈은 아브라함이 하나님이 약속

131) *Comm.*, Ephesians 2:10.

132) *Inst.*, III. 11. 6.

하신 은혜를 믿음으로 받아들였을 때만 하나님을 기쁘게 했다는 것을 성경이 증거한다고 말한다.¹³³⁾ 오시안더의 오류는 죄 사함과 중생, 다시 말해 칭의와 성화에 대한 구별을 바르게 이해하지 못하는 데서 발생하는 것으로 볼 수 있다. 이 점에 대하여 맥그라스(Alister E. Mcgrath)는 다음과 같이 주장한다:

하나님께서 예수 그리스도의 죽음과 부활을 통해서 우리에게 구원을 조건 없이 선물로 주셨는데, 이 선물은 변혁을 수반하며 씨를 뿌리면 열매가 맺듯이 용서 역시 새로워짐과 중생을 가져오게 되지만, 이순서가 바뀌면 용서가 조건적이 되어서 계몽주의처럼 하나의 도덕주의로 변질되고 말 것이라.¹³⁴⁾

이순서는 실제로 우리가 시간적 단계에 의해서 칭의가 성화에 선행하는 것을 의미하는 것은 아니다. 앞서 언급했듯이 칭의와 성화는 그리스도와의 연합을 통해 동시에 주어지기 때문이다.

그러나 우리가 먼저 인식해야 하는 것은 구원이 “하나님의 은혜”라는 점이며, 그 수납에 있어서는 우리의 행위의 어떤 기여도 요청되지 않는다는 것이다. 다시 말해 우리가 구원의 열매를 맺기 위해서는 먼저 구원의 근원인 그리스도와 연합하는 일이 선행되는 것을 알아야 한다는 것이다. 칼빈에 의하면 이신 칭의 교리가 행위에 의한 의의 시작(beginning)과 기초(foundation), 원인(cause), 증거(proof) 그리고 본체(substance)이며, 행위에 의한 의가 여기에 의존하고 있는 것이다.¹³⁵⁾ 그러므로 칭의는 구원의 논리적 과정에 있어서는 성화에 선행된다고 말할 수 있을 것이다.

구원의 서정에서 성화가 구원이 일어날 때에 다른 구원의 요소들과 같은 근거에서 시작된 것은 분명하다. 앞서 언급했듯이 구원의 서정은 그리스도의 은혜에 대한 다양한 국면이기 때문이다. 그러나 이 성화는 나머지 요소들과 다른 특징이 나타난다. 그것은 성화가 구원의 결과적 요소로서 이 성화가 신자의 평생을 통하여 이루어져야 하기 때문이다.

칼빈은 회개에 대해 논할 때도 두 가지로 구별하여 설명한다. 그것은 끊임없이 행하도록 명령을 받은 회개와 사람들을 죽음에서 깨어나게 하는 회개이다. 전자는

133) Ibid.

134) Alister E. Mcgrath, *이신 칭의의 현대적 의미 (Justification by Faith)*, 김성웅 역 (서울: 생명의 말씀사, 1996), 183.

135) *Inst.*, III. 17. 9.

중생과 성화의 성격을, 후자는 단번에 이루어지는 구원, 즉 칭의의 성격을 가지고 있다. 칼빈은 전자를 우리의 본성은 부패하였기 때문에 평생을 통해 행해지는 회개로, 후자를 단번에 죽음에서 생명으로 가는 변화와 소생으로 설명한다.¹³⁶⁾ 우리는 그리스도 안에서 어느 한 시점에서 새 생명으로 출생하는 것과 일생을 통해 성장하는 것을 구별할 필요가 있다.

벌코프(Louis Berkhof)은 이 구별을 “칭의는 죄책을 제거하고, 영원한 기업을 포함해서 하나님의 자녀로서의 신분에 내포된 모든 권리를 죄인에게 회복시키며 성화는 죄의 부패를 제거하며, 죄인을 하나님의 형상으로 새롭게 한다”¹³⁷⁾라고 설명한다. 우리의 구원은 단지 신분의 변화만을 의미하는 것은 아니다. 구원은 이후의 삶의 방향성의 변화에 대한 의미를 내포하고 있다. 하나님의 형상이 우리 안에서 그리스도의 은혜로 회복되었지만, 그것은 다시 우리 안에서 새로워져야 한다. 그러므로 성화는 그리스도의 구속에 근거한 성령의 사역이며, 하나님께서는 정당하게 그리스도인의 삶 속에서 점진적인 진보를 요구하신다.

제 3 절 결론

지금까지 논자는 칼빈에게 있어서 성화론 형성의 과정과 성화론의 발전 과정에 대하여 살펴보았다. 먼저 성화론 형성 과정은 칼빈이 「기독교 강요」의 초판 이후 거듭되는 후속 판에서 그의 성화론이 형성되어져 가는 모습을 발견할 수 있었다. 그리고 이와 같은 사실은 칼빈이 제네바에서 목회를 하면서 목회현장에서 요구되고 강조해야 할 문제들로 인하여, 즉 제네바의 상황이 그의 성화론 형성에 직접적인 원인이 되었을 것이다.

논자는 이와 같은 사실을 확인하기 위하여 「기독교 강요」의 초판과 2판 그리고 최종판 등을 비교 분석했고, 문헌학적 비교를 통하여 더욱 확증하였다. 그리고 칼빈의 성화론의 발전과정을 확인하기 위해서 「기독교 강요」 최종판(1559년판)에 나

136) *Inst.*, III. 3. 18.

137) Louis Berkhof, 765-766.

타난 성화론의 범위와 구조를 살폈고, 최종판에서 보여주는 칭의와 성화의 관계성에 대하여 살펴보았다.

칼빈이 두 가지 은혜의 선물인 칭의와 성화를 하나님으로부터 오는 것으로 이해한다면, 그 선물은 하나님의 은혜라는 차원에서 하나로 나타난다. 그 선물은 동시에 그리스도를 통하여 하나님으로부터 우리에게 선물로 주어진다. 그러므로 칼빈은 성화가 시간적으로 칭의를 따라 오는지, 또는 성화가 칭의로 부터 발전되는지에 대하여 질문할 수 없다고 주장한다. 성화는 칭의에 근거하여 세워질 수 없고, 오직 칭의와 나란히 놓여지는 것으로 생각될 수 있다.

성화의 이와 같은 동열(同列) 위치는 성화의 의미를 떨어뜨리는 것이 아니고, 오히려 그 의미를 높인다. 왜냐하면 성화는 칭의에 의존하지 않고, 칭의와 동일하게 자립적인 의미를 갖기 때문이다. 칼빈이 성화의 자립성을 칭의와 나란히 동열(同列)로 그렇게 훌륭하게 강조한 것은 성화가 특별하게 가치를 가져온다는 그의 관심사를 보여준다.

칭의와 동열로 나란히 성화가 특별하게 효과를 가져 오는 칼빈의 관심, 중생이 그 중심으로 움직이는 그리스도인의 삶에 대한 그의 견해는 이제 왜 그의 「기독교 강요」에서 먼저 성화의 교리를 논술하고 그 다음에 종교개혁의 칭의 교리를 논술할 수 있었는지를 설명할 수 있다. 이와 같은 성화의 독특한 순서는 칼빈의 견해와 흥미에서 성화의 중심적 위치에 완전히 일치한다.

성화와 칭의의 관계는 하나 되는 전체를 우리에게 보여준다. 우리가 여기서 더 계속하면 성화와 칭의에 대하여 관계를 갖는 교리들이 한편으로 이중성과 다른 한편으로 일치성을 더 뚜렷이 나타내는 같은 인상을 느끼게 된다.

제 5 장 칼빈의 성화론

논자는 제 4 장에서 「기독교 강요」에 나타난 칼빈의 성화론의 형성과 발전과정을 살펴보았다. 칼빈의 「기독교 강요」에는 성화론이라는 독립적인 단원이 없음을 확인하였다. 그렇다면 칼빈의 「기독교 강요」에는 성화론이 없는가? 그렇지 않다. 칼빈은 「기독교 강요」 전반에서 성화를 강조한다. 그러므로 성화에 대한 칼빈의 사상들은 세밀한 연구를 필요로 한다.

따라서 본장에서는 「기독교 강요」 최종판을 중심으로 칼빈의 성화론을 개관해 본다. 먼저 칼빈에게 있어서 성화의 의미를 다루면서 본 논문이 윤리적 관점에서 칼빈의 성화론을 연구하고자 하는 까닭에 성화의 개념 자체에 대한 것은 물론이고 성화의 개념과 윤리의 개념이 어떤 관계성을 가지고 있는가를 밝히고, 성화의 필요성에서는 하나님과의 관계에서와 성도의 마땅한 응답으로서의 성화 그리고 하나님과의 교통을 위한 성화 등으로 살펴보고, 성화의 목적과 목표에서는 성화의 목적으로서의 하나님의 영광과 성화의 목표인 하나님의 형상을 어떻게 회복할 수 있을 것인가에 대하여 다룬다. 그리고 성화의 완성과 시기에서는 완전 성화는 언제 가능하며 그것을 이루기 위한 성도의 자세와 책임은 무엇인가에 대하여 다루도록 한다.

제 1 절 성화의 의미

그러면 칼빈에게 있어서의 성화의 의미는 무엇인가? 지금까지의 칼빈 신학의 연구는 성화를 주로 지속적인 회개, 또는 중생 등의 소극적인 의미로 이해하고 있다.¹⁾ 그러나 이것은 칼빈 신학을 칭의론에 강조점을 두어 이해하고자함의 결과이

1) 성화의 의미와 관계하여 지속적 회개 또는 중생과의 관계에서 어떤 의미가 있는지에 대하여 다음을 참고하라. Wilhlem Niesel, *칼빈의 신학 (Readings In Calvin's Theology)*, 124. 과 Ronald S. Wallace, *칼빈의 기독교 생활 원리 (Calvin's Doctrine of the Christian Life)*, 나용화 역 (서울: 기독교문서선교회, 1992), 41. 칼빈 신학의 대가 Niesel은 성화를 중생으로 간단히 정의하고 있으며, Wallace는 회개, 금욕, 신생,

다. 물론 칼빈은 기독교인의 회개를 성화의 의미로서 사용한 것은 틀림없다. 그러나 그는 이러한 소극적인 의미에서 머물지 않고, 더 발전된 개념에서의 성화를 주장한다. 그것은 곧 적극적인 사랑으로서의 성화이며, 내적인 순수성과 외적인 행위까지 포용하는 전체적인 의미에서의 성화이다. 이것이 곧 논자가 주장하고자하는 윤리적 삶인 것이다. 그래서 칼빈이 주장하는 성화의 의미들에 대하여 논한 후 칼빈에게 있어서 성화와 윤리와의 관계성에 대하여 다루도록 하겠다.

1. 지속적인 회개로서의 성화

칼빈은 성화의 근간을 회개에서 찾고 있다. 이것은 칭의 후에 성도가 회개를 통하여 성화에 이르게 됨을 의미한다. 의롭게 된 성도는 반드시 자신의 과거생활의 잘못을 버리고, 바른 길로 가고자 분투하여야 한다.²⁾ 그리스도를 의지하고 그 안에서 죄 사함과 평안을 발견하며, 아울러서 이제는 그리스도의 생명 가운데 행하기를 힘쓰는 회개는 중생이라고도 표현될 수 있다.³⁾ 따라서 칼빈은 좁은 의미의 회개에서 조금 더 발전된 개념인 중생을 넓은 의미로서의 회개에 포함시킨다.

회개는 주로 죽음(mortification)과 살림(vivification)으로 이루어진다.⁴⁾ 여기서 ‘죽음’이라 함은 하나님의 심판을 의식하며 자신의 불의에 대해서 깊은 통회감을 가지는 것을 의미하며, ‘살림’이라 함은 그리스도 안에서 죄 사함으로 말미암는 위안을 누리며 새로운 화목의 삶을 사는 것을 의미한다. 이 ‘살림’은 자신에 대한 전적인 포기과 함께 하나님을 향해서 거룩하고 헌신적인 삶을 살겠노라고 다짐하는 것으로도 해석된다.⁵⁾ 이러한 의미에서 칼빈이 이해하는 회개는 죄와 세상으로부터의 분리를 의미한다고 말할 수 있다. 이전까지의 불의한 죄 속에서의 삶과 또한 하나님을 거스리는 현실 생활로부터의 구별됨은 회개의 마땅한 추구점이기 때문이다.⁶⁾ 그래서 칼빈은 회개를 다음과 같은 명백한 말로서 정의한다:

회심, 중생 등으로 이해한다. 이 둘은 모두 칼빈의 성화를 단순한 죄에 대한 내적인 회개와 거듭남의 생활로서 정의한다.

2) *Inst.*, III. 3. 1.

3) *Inst.*, III. 3. 9.

4) *Inst.*, III. 8. 1.

5) *Inst.*, III. 3. 3.

6) Ronald S. Wallace, *칼빈의 기독교 생활 원리*, 254-258.

“회개”에 해당하는 히브리말은 전환 또는 귀환이라는 뜻에서 왔다. 헬라 말은 마음 또는 의도를 바꾼다는 뜻에서 왔다. 그리고 내용도 이 두 가지 어원에 밀접히 대응된다. 그 뜻은 우리가 우리 자신을 떠나서 하나님께로 향하며, 우리의 이전의 마음을 벗어버리고 새 마음을 입는다는 것이다. 그렇기 때문에 내가 회개의 좋은 정의라고 생각하는 것은 이것이다. 곧 회개는 우리의 생활을 하나님 쪽으로 전향하는 일이며, 그를 순수하게 또 진지하게 두려워하기 때문에 생기는 전향이다. 그리고 회개의 요소는 옛 사람과 육을 죽이는 것과 성령에 의한 삶으로써 성립된다.⁷⁾

여기서 칼빈은 회개를 하나님께 전적으로 전향하는 생활로 정의한다. 곧 성도의 생활이 이전의 자기중심적이며 범죄함 속에 진행된 것과는 달리 이제는 하나님께 전향하여 온전히 그를 향해서 사는 순결한 삶을 의미하는 것이다. 그러므로 참된 회개는 죄를 미워하고 하나님께 대한 경외감을 가지며, 사랑과 의에 대한 강한 욕망을 가지는 것을 의미한다.⁸⁾ 따라서 칼빈이 말하는 회개는 우리가 흔히 사용하는 단순한 과거의 죄를 뉘우침을 의미하는 것에 머물지 않는다. 이것은 오히려 하나님의 거룩함의 참여를 의미하는 것이다.

이러한 회개의 열매는 무엇인가? 이에 대해서 칼빈은 다음과 같이 말한다. 곧 회개의 열매를 언급함에 있어서 칼빈은 “그것은 하나님께 대한 경건과 사랑에 대한 사랑과 생활 전체의 성화와 거룩”⁹⁾으로서 회개의 열매를 정의한다. 다시 말해서 그것은 우리의 전 생활을 거룩하고 깨끗하게 함으로 하나님을 공경하고 사람을 사랑하는 것을 의미한다. 성도는 회개를 통해서 잃어버린 하나님의 형상을 회복하게 되며, 따라서 회개하는 삶을 살아가고 있는 성도는 반드시 하나님의 형상을 그의 회개의 목표로 삼아야 한다. 이러한 회개의 삶을 살아가게 될 때 성도는 회개의 열매인 참된 경건과 사랑이 충만한 성결과 거룩함을 그 열매로 받아 누리게 된다. 이러한 견해에서 볼 때에 칼빈은 믿음에 의한 은총으로서의 칭의에서 출발하여 그것은 회개를 통한 온전한 하나님의 형상을 회복하는 성화를 강조하고 있음을 알 수 있다.

따라서 칼빈은 성화로서의 회개를 이해하고 있기 때문에 단회적이며, 한 과정으

7) *Inst.*, III. 3. 5

8) Samuel Dunn, *요한 칼빈의 신학 진수 (The Best of John Calvin)*, 김득용 역 (서울: 성광문화사, 1992), 71.

9) *Inst.*, III. 3. 16.

로서의 회개를 반대한다. 칼빈에게 있어서 그것은 오히려 일생을 두고 계속해야 하는 것으로 이해된다.¹⁰⁾ 이것은 칼빈이 성화론적인 입장에서 회개를 이해하고 있음을 의미한다. 인간은 칭의 후에도 죄인이기 때문에 회개는 항상 필요하다.¹¹⁾ 칼빈은 따라서 그리스도인의 삶은 일평생이 성화를 위한 회개의 삶이 되어야 한다고 강조한다.

결국 칼빈은 회개를 논함에 있어서 성화론적인 배경에서 이해한다. 그는 회개를 하나님께 향한 전적인 전향이며, 그 열매는 성화된 생활이다. 따라서 그것은 어느 한순간에 한정되는 것이 아니고 일생을 두고 지속해야 하는 것이다. 여기서도 칼빈은 완전 성화의 시기는 이 땅에서 이루어지지 않음을 보여주고 있다.

2. 온전한 사랑으로서의 성화

칼빈은 자신의 성화의 개념에 온전한 사랑을 포함시킨다. 이것은 지금까지의 칼빈 신학 연구에서 거의 인식하지 못한 것이다. 그러나 칼빈은 자신의 성화 개념에 사랑으로서의 성화를 분명히 언급하고 있다.

그에 따르면 하나님이 율법을 주신 목적은 자신의 성격이 어떠함을 나타내시며, 또한 그의 백성을 성결케 하기 위함이다. 이 때 이 율법은 사랑의 율법이며, 사랑으로 완성되는 율법인 것이다. 따라서 그의 백성은 율법을 통해서 하나님의 의와 거룩함의 성격을 인지하게 되며, 또한 율법의 계명에 따라서 사랑의 실천을 행함으로써 성화를 이루게 되는 것이다. 이에 대해서 칼빈은 다음과 같이 정리하고 있다:

그러면 율법 전체의 목적을 결정하는 것은 어렵지 않을 것이다. 즉 의를 실현해서 하나님의 순결을 본받아 인간 생활을 이루어 나가라는 것이다. ... 율법의 교훈이 목적하는 것은 성결한 생활로 사람을 하나님과 연결하며, 모세가 다른 곳에서 말했듯이, 이것은 사람이 하나님에게 복종하게 하려는 것이다(신 11:22, 30:20). 그런데 저 성결을 완성하는 데는 이미 언급한 두 가지 제목이 있다. ‘너는 마음을 다하고 성품을 다하고 힘을 다하여 네 하나님 여호와를 사랑하라’는 것과(신 6:5; 11:13), ‘이웃 사랑하기를 네 몸과 같이 하라’는 것이다(레 19:18, 마 22:37, 39). 참으로, 첫째는 우리의 영혼이 전적으로 하나님께 대

10) *Inst.*, III. 3. 2.

11) Francois Wendel, *칼빈의 신학 서론 (Calvin): 칼빈 총서 1*, 한국 칼빈주의 연구원 편역 (서울: 기독교문화협회, 1988), 265.

한 사랑으로 가득 차는 것이다. 여기서 이웃에 대한 사랑이 직접 흘러나올 것이다.¹²⁾

여기서 말하는 것처럼 칼빈은 성결은 사랑의 실천에 있으며, 또한 사랑은 성결을 완성하는 것이 된다. 이러한 맥락에서 칼빈의 성화론은 소극성에서 탈피하여 적극성을 지니게 된다. 곧 온전한 사랑을 통해서 성화가 완성된다고 이해함으로써 성도는 내면적인 회개에 머물 수 없고, 오히려 적극적인 사랑의 실천을 추구해야 한다. 회개만이 성화의 주된 의미로서 이해될 때 칼빈의 성화론은 개인적이며, 내면적인 범주를 벗어날 수 없다. 그러나 칼빈은 온전한 사랑을 성화의 개념에 포함시킴으로써 이러한 위험성을 배제하고 있다.

그러면 칼빈이 말하는 사랑은 어떤 것인가? 그것은 우선, 하나님을 전적으로 사랑하는 것을 의미한다. 이것은 십계명을 통해서도 명백해진다. 십계명은 하나님을 사랑하고 사람을 사랑하라는 것으로 요약된다. 성도가 만일 하나님 안에서 진실히 누구를 사랑할 수 있다면 그것은 분명히 하나님과의 사랑의 관계가 맺어진 후에나 가능한 것이다. 따라서 하나님을 사랑하는 것은 다른 모든 사랑의 바탕이 되는 것이다.¹³⁾ 따라서 하나님께서 율법을 통해서 성도에게 명하시는 성화로서의 사랑은 범사에 하나님을 사랑하고 두려워하는 경외심에서 자신을 온전히 하나님께 헌신하여 결국에는 형제 사랑으로 표출된다. 이처럼 자신의 전 자아를 하나님을 사랑하여 그에게 전 자아를 헌신하는 것이 곧 성화로서의 사랑이 되는 것이다.¹⁴⁾

둘째로 그것은 자신에 대한 전적인 포기를 의미한다. 하나님을 전적으로 사랑하는 결과는 필연적으로 사람을 사랑하는 것으로 나타난다. 그러나 그 이전에 먼저 자기를 부인하는 것이 선행한다. 성도 속에 이기심이 가득 차 있을 때에 성도는 타인을 사랑할 수 없다. 성도는 타인을 사랑하기 이전에 먼저 자기를 온전히 비워야만 한다. 이렇게 자기를 온전히 부인한 자만이 타인을 사랑할 수 있게 되는 것이다.¹⁵⁾ 그래서 하나님과 이웃을 사랑할 수 있는 자는 바로 자기 부인을 통해서 자신에 대한 이기심을 온전히 버린 자만이 가능한 것이다.¹⁶⁾

12) *Inst.*, II. 8. 51.

13) *Inst.*, II. 8. 53.

14) Ronald S. Wallace, *칼빈의 기독교 생활 원리*, 152.

15) *Ibid.*, 85-87.

16) *Ibid.*, 155.

셋째로는 이웃을 사랑하는 것을 의미한다. 이것은 기독교라는 종교는 결코 고독한 배타주의가 아님을 나타내는 것이다. 칼빈은 하나님의 사랑에 형제 사랑을 포함함으로써 오늘날 성도들이 추구해야 할 건전한 방향성을 제시하고 있다. 이때 칼빈은 이웃이라는 개념을 보다 폭 넓게 사용한다. 그의 주장은 “우리는 사랑이라는 한 감정으로 인류 전체를 예외 없이 포용해야 한다는 것이다. 야만인과 문명인, 가치가 있는 사람과 없는 사람, 동지와 원수 등의 구별을 하지 말며, 사람을 사람으로만 볼 것이 아니라, 하나님 안에서 보아야 한다”¹⁷⁾는 것이다. 이처럼 칼빈은 “이웃의 개념을 넓힘과 아울러서 성도가 사랑해야 할 이웃 속에 그들의 원수도 포함시키고 있다. 이러한 이웃 사랑을 통해서 성도는 자신이 가지고 있는 사랑이 신실함을 증명하게 된다”¹⁸⁾고 한다.

이상을 정리하면 칼빈에 대한 지금까지의 연구와는 달리 칼빈의 성화의 개념에는 사랑이 포함되었다는 것을 알 수 있다. 하나님 안에서 참된 사랑을 실천하는 것, 바로 이것이 성화의 중요한 요소 중에 하나가 되는 것이다. 이러한 성화로서의 사랑은 그의 성화론의 지평을 넓게 하는 것으로 평가될 수 있다. 칼빈이 말하는 사랑은 우선 하나님을 사랑하는 것이며, 여기에 자기를 온전히 부인하는 자기희생적인 사랑을 의미하며, 그리고 그것은 원수까지라도 사랑할 수 있는 이웃에 대한 사랑을 의미한다.

3. 내적이며, 동시에 외적인 성화

여기서 좀 더 면밀히 분석해 볼 때에 칼빈이 말하는 성화는 내적이며 동시에 외적임을 알 수 있다. 칼빈은 칭의 후에 지속되는 성화의 삶을 내적인 것과 외적인 것으로 조심스럽게 구별을 시도한다. 그러나 그것은 결코 그 양자가 분리되어 있다는 것을 의미하지 않는다. 내적인 순수성과 외적인 행위는 결코 분리될 수 없고, 다만 그것들의 올바른 단계를 설명하기 위해서 구분을 시도하는 것뿐이다. 이러한 견지에서 그는 성도의 생활을 내적인 순수성에서 출발하여 외적인 행위로서 나타나는 생활 전반을 통해서 나타나는 성화(이것이 곧 그리스도인의 윤리라고 논자는

17) *Inst.*, II. 8. 55.

18) Samuel Dunn, 125.

해석한다)로 이해한다.

먼저 성도의 성화는 내적인 심령의 성결에서 출발한다. 칼빈은 성도의 심령에 대해서 깊은 강조를 표명한다. 그의 외적인 행위가 내적인 성결에서 기인한 것이 아니라면 그것은 오히려 가증한 것으로서 이해한다. 따라서 성도는 행하기전에 먼저 내적인 성화를 추구해야만 한다. 이 점에 대하여 칼빈은 다음과 같이 말한다:

그러나 주께서는 우선 심령이 깨끗하게 되지 않으면 이 행위에서 성결을 얻을 수 없다고 선언하신다. 또 이 말씀만으로 만족하지 않고 죄인에게서 나오는 모든 행위는 그 불결한 심령 때문에 오염된다고 언명하신다. 이러한 허망됨을 선지자 학개를 통하여 상당히 공박 했다¹⁹⁾(학 2:11-14). 그러므로 참으로 성결하게 되지 않은 사람들은 아무리 빛을 드러낼 행위를 하여도 하나님 앞에서 의(義)가 되기는 고사하고 도리어 죄로 인정된다. 그러므로 우리의 심령을 순결하게 하는 것이 선행되어야 한다. 그렇게 해야만 우리가 하는 행위도 하나님께서 기쁘게 받아 주신다.²⁰⁾

여기서 칼빈이 언급하듯이 모든 행위는 우선 심령의 순수성을 전제로 해야 한다. 성도는 외부로부터의 강박이나 압제에 의한 선행을 지양하고, 오히려 자발적이며 순수한 사랑에 동기를 받아서 행하기를 힘써야 한다. 그래서 내적 순수성이 결여된 선행은 하나님께 무의미한 것으로 인정되는 것이다. 칼빈이 이처럼 내적인 동기를 중시하는 것은 그의 실존적인 체험과 깊은 연관을 가지고 있다. 그는 자기 자신의 내적 실존적인 회심 체험에 대해서 상세히 언급하지는 않았지만, 그러나 확실한 것은 어거스틴이나 루터의 회심에 버금가는 회심을 경험했다는 것이다. 이러한 내적인 체험은 그의 신학이 사변(思辨)화 되는 것을 방지하고 오히려 그의 신학 전반에 걸쳐서 중요한 신학적 시발점으로 작용한다.²¹⁾ 결국 칼빈은 자신의 독특한 체험에 바탕을 둔 신학을 펼치고 있기 때문에 하나님과의 내적인 관계성을 기반으로 하는 순수성을 성화된 행위의 기초로 이해한다.

둘째로, 칼빈은 외적인 행위를 통해서 나타나는 성화를 주장한다. 성도의 내면에서 시작된 성화의 역사는 외적인 행위를 통하여 나타난다는 것이다. 그리스도께서 이 땅에 오셔서 성도의 분이 되셨는데, 그리스도는 실천을 통하여 자신의 사역을

19) *Inst.*, III. 14. 7.

20) *Inst.*, III. 14. 8.

21) John T. McNeil, “존 칼빈: 교회의 교사,” *칼빈 신학의 이해*, 11.

준행하셨다. 그리스도는 십자가라는 어려움 앞에서 복종이라는 실천을 통해서 성도를 구원하셨다.²²⁾ 따라서 그리스도를 진실로 본받기 원하는 자는 반드시 내적인 동기에서 만이 아니라, 외적인 행위를 통해서도 그리스도를 본받아야만 한다. 이로써 성도는 내면세계뿐만 아니라, 외적인 행동에서까지 그리스도를 닮아가게 된다.²³⁾ 이러한 근거에서 그리스도인은 실제적인 행위를 경시할 수가 없다.

4. 성화와 윤리와의 관계

성화와 윤리는 밀접한 관계를 가지고 있다. 성화가 윤리적 범주에 속하는 것은 본질상 그것이 성령의 역동적 사역으로 말미암아 가능케 되는 바, 하나님의 은사이지만(고후 3:17, 18), 그것은 하나님이 우리에게 명령하시는 요구이자 인간의 책임에 속하기 때문이다. 빌립보서 2장 12, 13절에 보면, 우리가 구원을 이루어 감에 있어서 우리 안에서 먼저 하나님이 성령과 진리의 말씀으로 먼저 일하시고, 그 결과로 우리가 하나님의 뜻을 연구하고 분별하여(롬 12:2; 엡 5:17), 그 뜻에 따라 마음을 정하며 행동하게 된다. 이로 보건대 우리가 능동적으로 거룩함을 이루어 갈 때 하나님의 은혜의 능력을 더욱 힘입게 되는 것이다.²⁴⁾ 그러므로 우리는 하나님의 아들의 형상을 본받는 일에도 아주 능동적이어야 하고(롬 8:29), 믿음과 덕과 지식, 절제, 인내, 경건, 형제우애와 사랑의 열매를 맺음에 있어서 하나님이 마련해 주신 모든 수단을 사용하여 최선의 노력을 기울여야하는 것이다(벧후 1:5-8).²⁵⁾

성화는 그리스도 안에 있는 구원의 은혜에 믿음으로 참여하는 것뿐만 아니라, 몸과 영혼을 기울여 하나님께 우리 자신을 전적으로 헌신하고 그리스도의 죽음과 부활에 또한 우리 자신을 일치시키며, 세상과 우리의 모든 죄악들을 포기하고, 하나님께 그리스도를 통하여 자신을 온전히 드리는 윤리적 결단과 삶을 의미한다.²⁶⁾

그런 까닭에 성화는 하나님께서 우리의 마음의 감정뿐만 아니라 손과 발, 우리의

22) *Inst.*, II. 16. 5.

23) Ronald S. Wallace, *칼빈의 기독교 생활 원리*, 69.

24) John Murray, *구속론 (Redemption)*, 하문호 역 (서울: 성광문화사, 1979), 196.

25) *Ibid.*, 198. 그리고 바울 서신의 '그러므로'(롬 12:1; 빌 4:1; 엡 4:1; 골 3:5) 라는 접속사가 함축하고 있는 윤리적 명령에 유의해 보라.

26) Ronald S. Wallace, *칼빈의 기독교 생활 원리*, 46.

전 존재를 주관하시도록 하여, 우리가 우리의 주님뿐만 아니라, 우리의 이웃 그리고 우리의 삶의 공간인 자연까지 사랑하는 것이다.²⁷⁾

성화의 문제는 곧 윤리의 문제이다. 이종성 교수는 “칼빈은 성화문제와 의인문제를 함께 다루면서 그리스도인의 윤리적 생활의 출발과 마지막이라고 생각했다”고 했다.²⁸⁾ 이렇게 볼 때 성화는 곧 윤리적 삶을 의미하며, 윤리적 삶 역시 하나님의 은혜로 가능하며, 또한 이를 위해서 우리 인간의 최선의 노력을 필요로 한다.

구약에서 성전 안에 있는 그릇, 제사장들의 직책과 직분들이 거룩하다고 한다. 그러므로 개인의 도덕적인 면과 관계없이 구별되어 하나님께 속하였다는 뜻으로 거룩을 의미하며, 하나님께 속한 것은 거룩하다는 것이다. 신약에서는 사물이나 직위에 관계 되어 많이 사용(딤후 4:5; 고전 7:14)하는데 마음의 변화에서 오는 성화가 아니다. 다른 말로 말하면 하나님께 대하여 관계된 위치가 거룩하여졌다는 의미이다(요 17:19).

그러나 도덕적 의미에서 개인과의 관계에서 그리고 신학적 용법에서 즉각적 성화 즉 칭의와 동일시되는 신분적(positional)성화가 있고, 점진적 성화, 즉 윤리적 성화, 상태적(conditional)성화를 이루기 위하여 계속적으로 하나님의 은총을 기다려야할 뿐 아니라, 계속 말씀에 순종하는 삶을 살아야 하며, 궁극적 성화, 즉 종말론적 성화를 바라보면서, 그리스도께서 우리에게 요구하시는 바가 무엇인지를 성취해 드리기 위한 몸부림이 있어야만 할 것이다.

논자는 지금까지의 논의에 의한 결론으로 성화는 곧 윤리적인 삶으로 이해할 수 있다고 주장하는 바이다. 그래서 필러(Alfred Göhler)는 “성화론은 칼빈의 윤리가 그의 신학적 교리 체계에 들어가야 하는 곳이다”²⁹⁾라고 하였다.

27) Ibid., 47.

28) 이종성, *윤리학 II* (서울: 대한기독교서회, 1992), 624. 스미스(G. Abbott Smith)는 성화란 도덕적인 선함과 영적으로 성숙함을 뜻한다. 이러한 의미는 점차적으로 지배적인 뜻이 되어졌다. 이것은 신자가 단지 외적으로 분리됨만을 의미하는 것이 아니라 혹은 그리스도에게 속하였음만을 의미하는 것이 아니라 그들이 그러한 신분에 일치하는 삶을 살아감을 뜻하는 것이다. 그들은 순수하고 선한 삶을 살아야 하는 것이다(G. Abbott Smith, *A Manual Greek Lexicon of the New Testament*, 3rd ed. Edingburgh: T. and T. Clark, 1953, 5).

29) Alfred Göhler, *칼빈의 성화론 (Calvin's Lehre von der Heiligung)*, 유정우 역 (서울: 한국장로교출판사, 2001), 59. 칼빈의 「기독교 강요」 1559년 최종판에는 윤리적 내용을 담고 있는 부분이 많이 있는데 그것은 다음과 같다: 제 I 권에 창조자로서 하나님 인식에 관하여(그 중에서도 창조론에서 도출된 삼위일체론), 제 II 권 그리스도 안에

그런데 칼빈은 교의학으로부터 윤리를 바라본다. 그는 완벽한 윤리의 체계를 제공하지 않는다. 그는 오히려 여러 가지 하나하나의 설명으로부터 내다보고, 중생한자의 행위를 위하여 토대가 되는 규범을 추구하려고 한다.³⁰⁾

결국 칼빈은 자신의 성화 개념에 내적인 순수성과 외적인 실천을 모두 포괄하고 있다. 그리스도인은 내적인 성화에서 시작하여 외적인 생활의 열매로 이어지는 성화의 삶을 추구해야만 한다. 이러한 건전한 성화론을 제시함으로써 칼빈은 종교 개혁에서 제시된 구원론의 한계를 극복하고 더 높은 차원의 그리스도인의 삶을 추구하게 된다.³¹⁾ 다시 말하면 칼빈은 믿음으로만 의롭게 된다는 사실은 강조하면서 의롭게 된 자로서의 삶을 강조하지 않았던 다른 개혁자들과는 다르게 칼빈은 믿음으로 의롭게 된 자들은 성화의 삶 즉 윤리적인 삶을 추구해야한다는 사실을 강조했다.

논자가 논증하고자하는 본 논문의 목적, 즉 칼빈의 성화론은 구원론적으로 이해하는 것은 물론이고, 윤리적인 측면에서 이해되어야 한다고 강조하면서 칼빈이 주장하는 윤리적 삶의 영역이 어디까지 확장되는가를 확인하여 확장된 성화의 영역을 성화시킴으로 하나님께 영광 돌릴 뿐 아니라, 한국교회가 상실한 윤리성을 회복하여 세상에 빛을 발하는 결과를 가져올 수 있게 되기를 기대한다.

제 2 절 성화의 필요성

나타난 구원자로서 하나님 인식에 관하여/ 2절: 부자유한 의지, 7절: 율법, 8절: 도덕법 해설(10계명), 11절 9항: 노예와 자유, 11절 11항: 하나님의 백성과 세계, 제 III 권 그리스도의 은총에 참여. 그 결실과 효력, 6절: 그리스도인의 삶(성경의 논거들), 7절: 그리스도인의 삶의 요건(자기부정), 8절: 자기부정으로서의 십자가를 지는 일. 11절: 신앙을 통한 의인(12-17절 까지 참조), 18절: 의인은 공로에서 오지 않는다, 19절: 그리스도인의 자유, 21절: 이중의 선택, 25절: 마지막 부활, 제 IV 권 하나님과의 사귀를 가능하게 하는 외적 수단, 1-11절: 교회론, 12절: 교회의 훈련(형벌, 추방), 14-19절: 성례전, 20절: 시민적 정부(영적 정부와 시민적 정부의 차이), 제 1 부: 정권, 제 2 부: 법들, 제 3 부: 민족, 등이다(손태규, *개신교 윤리 사상사*, 서울: 대한기독교서회, 1998, 67-68).

30) Ibid., 59-60.

31) Justo. L. Gonzalez, *기독교 사상사 III*, 236. 칼빈은 루터보다 국가와 정치관계에 대해 더 많은 관심을 기울였으며, 성화에 대한 그의 관심이 그로 하여금 루터파 신학의 특징인 칭의에 대한 우선적 강조를 넘어서도록 이끌었다.

칼빈은 그의 신학체계 전반에 걸쳐서 성화를 강조하고 있다. 그래서 칼빈은 「기독교 강요」 제 III 권 제 3 장 이하에서 칭의의 교리보다 성화를 먼저 다루고 있다. 그 이유는 성화론이 칭의론보다 더 중요해서가 아니라, 당시 많은 개혁자들이 성화의 문제를 등한시하거나 과소평가했기 때문이다.³²⁾ 이러한 칼빈의 성화론적 견해는 이신 칭의(以信稱義)에 지나친 중점을 둔 다른 개혁자들과 중요한 차이 중에 하나이다. 성화에 대한 칼빈의 강조는 루터파에게서 엿보이는 신앙지상주의적인 관점을 극복하고 보다 더 향상된 성도의 신앙의 길을 제시하는 중요한 요소가 되고 있다.³³⁾

칼빈은 하나님의 뜻을 이루어 드리기 위해서 성화가 필요하며, 구원받은 성도로써 하나님의 구원의 은총에 대한 응답으로서의 성화가 필요할 뿐 아니라 하나님과의 지속적인 교통을 위해서 성화는 절대적으로 필요하다고 역설한다. 이제 성화의 필요성에 대하여 하나님의 뜻인 성화, 성도의 마땅한 응답인 성화 그리고 하나님과의 교통을 위한 성화 등으로 나누어 살펴보도록 한다.

1. 하나님의 뜻인 성화

칼빈은 우선 그의 성화론을 하나님과의 관계에서 설명하고자 한다. 그에게 있어서 성화는 인간적인 도덕적 완성을 통한 인격의 수련에 있지 않고, 그것은 오히려 하나님의 선하신 뜻에 부합하는 것으로서 이해된다. 성화는 결국 인간의 필요에 의

32) 이상규, *종교 개혁사* (서울: 성광문화사, 1997), 127-134. 종교개혁의 3대 인물로 루터, 쾰링거 그리고 칼빈이라고 할 수 있다. 루터는 오랜 빈민과 정신적 고통을 거쳐 복음주의적 구원교리, 곧 칭의의 교리를 발견하였기 때문에 이신득의(以信得義)의 교리는 항상 그의 신학을 압도하였다. 그리고 취리히를 중심으로 개혁운동을 전개한 쾰링거 또한 루터의 주장과 대동소이하다. 그 예로 루터파와 쾰링거파의 공수동맹을 위한 신학토론에서 합의한 마부르그 협정신조 14개 조항 중에서 7조에 보면 “신앙이 하나님 앞에서 우리의 의가 될 수 있으며, 이 신앙의 연고로 하나님께서 우리를 의롭다 하시고 경건하다 하시며 거룩하다 하시는 것을 믿는다”고 하였다. 이렇듯 루터와 쾰링거는 신학의 축을 칭의론에 두었다면 칼빈은 칭의론 중심의 신학에서 진일보하여 루터나 쾰링거가 무시하였거나 정당하게 강조하지 못했던 다른 측면들에도 깊은 통찰력을 지니고 있었다. 그 중에 하나가 칼빈 신학의 축은 성화론(聖化論, the doctrine of sanctification)이라고 할 수 있을 것이다.

33) Justo L. Gonzalez, *그 세 가지 신학의 유형으로 살펴본 기독교 사상사 (Christian Thought Revisited: Three Types of Theology)*, 이후정 역 (서울: 컨콜디아사, 1991), 179.

해서 추구되는 것이 아닌, 초월하신 하나님과의 관계에서 추구되어야 함을 의미한다.

칼빈에 따르면 하나님의 뜻은 그리스도의 구속과 또한 그의 값없는 속죄를 통한 은총의 칭의에서 끝나지 않고, 그것은 오히려 그리스도 안에 있는 거룩한 삶에 대한 성화론적 관심을 내포하는 것이다. 따라서 성화는 하나님이 우리를 향해서 가지신 자신의 뜻인 것이다. 칼빈은 성화에 대한 하나님의 절대적인 뜻을 다음과 같이 말한다:

우리는 성령의 전이며, 이 전을 더럽히는 것은 불법이다(고전 3:16-17; 고후 6:16; 엡 2:21). 우리는 어두움이 아니라 주 안에서 빛이며, 빛의 자녀답게 살아야 한다(엡 5:8-9; 살전 5:4-5 참조). 우리가 부르심을 받은 것은 불결한 생활이 아니라 거룩한 생활을 하기 위한 것이다(살전 4:7). 이는 하나님의 뜻이 우리가 불법한 욕망을 버리고 성화되는 것이기 때문이다(살전 4:3). 우리가 받은 것은 순결한 생활이요, 그 이하의 것이 아니다. 우리가 죄에서 해방된 목적은 의에 순종하려는 것이다(롬 6:18).³⁴⁾

이 본문은 칼빈이 신앙에 의한 칭의를 주장함에 있어서 이러한 이신 칭의를 반대하는 로마 교황주의자들의 공격에 답변하기 위한 것 중에 한 부분이다. 이신 칭의는 선행에 대한 관심을 버리게 한다고 개혁신앙을 공격하는 교황주의자들을 향하여 칼빈은 그리스도인의 선행은 칭의로서 종결되는 것이 아니라, 오히려 적극적으로 그것은 하나님의 뜻이며, 따라서 성도는 적극적으로 성화된 삶을 추구해야 한다고 밝히고 있다. 이처럼 칼빈은 성도의 성화를 하나님의 뜻이라고 이해함으로써 그의 성화론을 하나님과의 관계성 속에서 그 근거를 제시하고 있다. 칼빈은 성화를 하나님의 성도를 향하신 변할 수 없는 뜻이라고 이해함으로써 그의 성화론을 강조하고 있다. 하나님의 뜻은 성도들의 성화이기 때문에 성도는 일생에 걸쳐서 성화를 추구해야 한다.³⁵⁾

2. 성도의 마땅한 응답인 성화

34) *Inst.*, III. 14. 2.

35) Ford Lewis Battles, “칼빈이 보는 참된 경건,” *칼빈 신학의 이해*, 264.

칼빈은 성도들이 성화를 추구하는 두 번째 이유로서 구원에 대한 마땅한 응답으로 이해한다. 성도는 믿음을 통해서 값없이 은혜로 구원을 얻는다. 이러한 은총은 성도를 방종한 삶으로 오도하는 것이 아니라, 오히려 성결한 생활을 추구케 한다. 성도는 그리스도 안에서 자유하게 된 신분에서 있으며, 또한 그의 선행은 결코 의로움의 근원이 되지 않는지만, 그럼에도 불구하고 성도는 성화의 삶을 추구해야 한다. 이것은 거룩하신 자를 주님으로 부르는 성도들의 마땅한 바이다. 이러한 응답으로서의 성화에 대해서 칼빈은 다음과 같이 주장한다:

참으로 주께서는 그의 모든 자비의 언약에서 그의 종들이 바르고 성결한 생활로 보답할 것을 요구하신다. 이것은 주의 선하심을 조롱하는 자가 없도록 하시며, 교만한 자가 심중에 스스로 위로하여 악한 생각대로 행하는 일이 없도록 하시려는 것이다(신 29:19). 따라서 주께서는 언약으로 맺어진 자들이 항상 의무를 지키기를 원하신다.³⁶⁾

여기서 칼빈은 그리스도인의 성화된 생활은 하나님의 자비의 은총에 대한 응답으로서 이해한다. 따라서 하나님과의 관계가 성립된 성도는 그 분과의 관계에 합당한 생활을 살아야 한다.

이 뿐만 아니라 칼빈은 성도의 성화를 그리스도와의 관계에서 이해하고 있다. 그리스도는 성도의 모범이 되시며, 그리스도와 교제하는 자는 반드시 하나님의 형상을 그 생활로써 증거하게 된다. 고로 그리스도와 사귄 자는 불경한 생활을 보이는 것은 그 분의 은총을 배반하는 것이 된다. 따라서 성도는 그리스도의 은혜를 욕되게 하지 않기 위해서 적극적인 성화의 삶을 추구해야 한다.³⁷⁾

이처럼 칼빈은 성도의 성화를 삼위일체 되시는 하나님과의 관계에서 이해한다. 즉 하나님과의 관계가 성립된 사람은 그 분과의 관계성 하에서 성화를 추구해야 한다는 것이다. 성화는 하나님의 부르심에 대한 합당한 응답이며, 그리스도의 은혜에 대한 응답인 것이다.

3. 하나님과의 교통을 위한 성화

36) *Inst.*, III. 17. 5.

37) William J. Bouwsma, 147.

칼빈은 그의 성화론을 전개함에 있어서 성화를 하나님과의 온전한 교통을 위해서 필요한 것으로 이해한다. 이스라엘의 하나님은 거룩한 하나님으로 계시되었으며, 따라서 그 분은 빛과 어두움이 서로 합할 수 없음과 같이 거룩과 비거룩과는 교통할 수 없다. 그래서 주님께서는 우리에게 기도를 가르쳐 주실 때에 하나님의 이름이 거룩히 여김을 받게 하시기를 가르치신 것이다.³⁸⁾ 이것은 우리의 영적인 진보와 하나님과의 교통을 위해서 거룩함이 필요함을 암시하는 것이다.

그러므로 성도가 하나님과 교통하기 위해서는 성화가 필요하다. 우리의 거룩함이 하나님과의 관계를 지탱해 주는 통로가 됨에 대해서 칼빈은 다음과 같이 언급한다:

성경에 하나님께서 거룩하시므로 우리는 거룩해야 한다는 경고의 말씀이 있다 (레 19:2; 벰전 1:15-16). 의의 기초로서 이보다 더 훌륭한 것이 있는가? 참으로 우리는 길을 잃은 양들 같이 흩어져서 이 세상의 미로를 헤매고 다녔지만 하나님께서 우리를 다시 모으셔서 자신과 만나게 하셨다. 우리와 하나님과의 연합이라는 말을 들을 때에, 우리는 거룩함이 그 줄이 되어야한다는 것을 기억해야 한다. ... 하나님께서는 사악이나 불결과는 아무 접촉도 하지 않으신다는 것이 그의 영광의 가장 특이한 점이다. 그러므로 성경은 우리가 부르심을 받은 목표는 이것이라고 가르치며, 하나님의 부르심에 응하고자 하면 우리는 항상 이 목표를 주시해야한다고 한다(사 35:8).³⁹⁾

여기서 언급하고 있는 것과 같이 칼빈은 거룩하신 하나님과의 연합과 교통을 위해서 성도의 거룩함을 반드시 필요한 것으로 주장한다. 그러므로 누구든지 모든 사람으로 더불어 거룩함을 추구하지 아니한다면, 그는 하나님을 볼 수 없을 것이다.

결국 하나님은 거룩하시며 영광 가운데 계신다. 따라서 그의 속성상 그는 거룩하지 않은 것과는 교통할 수 없다. 따라서 인간의 완악함과 부패는 하나님과의 교통을 단절하게 된다. 이제는 그리스도의 은혜로써 구속함을 받아 하나님과 화해된 성도들은 하나님과 온전한 교제를 위해서 악을 미워하고 거룩함을 추구해야하는 것이다.

38) *Inst.*, III. 20. 41.

39) *Inst.*, III. 6. 2.

제 3 절 성화의 목적과 목표

칼빈에게 있어서 성화의 목적과 목표는 무엇인가? 그리고 그것은 과연 어떻게 이를 수 있을 것인가? 우선 칼빈에게 있어서 모든 것의 궁극적인 목적이 하나님께 영광 돌리는 것이듯이 성화의 목적 또한 동일할 수밖에 없다. 그리고 그 목적 달성을 위한 목표로서 “하나님의 형상(Imago Dei)”을 회복하는 것이다. 그래서 성화의 목표로서의 하나님의 형상에 대하여 논한 뒤, 하나님 밖에 있는 우리의 실존이 얼마나 비참한 것인가 하는 것과 그리스도 안에서의 하나님의 형상회복에 관하여 논하도록 하겠다.

1. 성화의 목적으로서의 하나님의 영광

성화의 최종적인 목적은 하나님께 영광 돌리는데 있다.⁴⁰⁾ 하나님이 사람을 창조하시고 구속하여 보배롭고 존귀하게 여기시는 목적은 하나님의 영광과 찬송을 위해서이다. 이 사실에 대하여 성경은 여러 곳에서 밝혀주고 있다. 구약에서는 이사야서 43장 1절, 4절, 7절, 21절에서 밝혀주고 있으며, 신약에서는 에베소서 1장 4-5절, 12-14절, 그리고 빌립보서 1장 9-11절에서 보여주고 있다. 칼빈도 그의 「제네바 요리문답」의 “믿음에 관하여”에서 다음과 같이 보여주고 있다:

교사/ 인생의 제일가는 목적이 무엇입니까?

학생/ 사람을 창조하신 하나님을 아는 것입니다.

교사/ 왜 이와 같이 말합니까?

학생/ 하나님께서는 우리를 통해서 영광을 받으시기 위하여서 우리를 창조하시고, 이 세상에 두셨기 때문입니다.

교사/ 사람에게 가장 선한 것은 무엇입니까?

학생/ 앞의 답과 동일합니다.

교사/ 왜 그것이 가장 선하다고 여깁니까?

학생/ 우리에게 그것이 없다면 짐승들 보다 나은 것이 없기 때문입니다.

40) Anthony A. Hoekema, *개혁주의 구원론*, 382.

교사/ 그러므로 사람이 하나님을 위하여 살지 않는 것 보다 더 나쁜 일이 없음을 우리는 분명하게 알고 있습니다.

학생/ 그렇습니다.

교사/ 무엇이 하나님에 대한 참되고 올바른 지식입니까?

학생/ 그것을 통해서 하나님께 마땅한 영광을 돌려드리는 경우입니다.

교사/ 무엇이 하나님께 영광을 마땅하게 돌려 드리는 방법입니까?

학생/ 우리가 하나님을 온전히 신뢰하는 것, 우리 일생동안 하나님의 뜻을 순종하여 하나님 섬기기를 배우는 것, 우리의 모든 필요한 것들 즉, 구원과 하나님 안에서 바랄 수 있는 모든 선한 것들을 하나님께 구하는 것, 끝으로 하나님만이 모든 축복을 주시는 유일하신 분임을 마음과 입술로 인정하는 것입니다.⁴¹⁾

위의 요리문답에서 본 것과 같이 하나님은 인간들의 노예로서의 두려움을 통해 영광을 받으시는 것이 아니라 그들이 보이는 응답의 사랑을 통하여 영광을 받으신다. 하나님의 영광은 인간을 지으시고 구속해주시는 은혜에 대한 개인의 전적인 응답에서 드러나는 것이다. 그것은 요리문답이 가리키는 대로 신뢰, 봉사, 의지, 그리고 감사라는 개인적인 응답을 포함한다. 인간의 존재 목적이 하나님께 영광 돌리는 것이듯 성화의 목적 역시 하나님께 영광 돌리는 것이다.

사도 요한은 계시록 5장 13절에서 “보좌에 앉으신 이와 어린 양에게 찬송과 존귀와 영광과 능력을 세세에 돌릴지어다.”라고 찬미하는 구속의 목소리를 들었다. 이것은 그의 백성들의 성화를 포함한 모든 하나님의 놀라운 사역의 궁극적인 목적은 그가 영원히 찬송과 존귀 그리고 영광을 받으시는데 있다.⁴²⁾

2. 성화의 목표인 하나님의 형상

칼빈은 성화의 최종 목표를 하나님의 형상을 회복하는 것으로 이해한다. 성화에 있어서 하나님의 형상은 성화의 방향을 가리키는 중요한 요소로서 등장한다. 칼빈은 인간을 하나님의 도덕적인 형상으로 창조된 존재로 이해하기 때문에,⁴³⁾ 첫 아담

41) 제네바 요리문답 (*Geneva Catechism*, 1541년 판) 1-7문. John Calvin, *개혁교회의 신조*, (Geneva Catechism), 박일민 역 (서울: 성광문화사, 1998), 84-85.

42) Anthony A. Hoekema, 382-383.

이 가지고 있었던 하나님의 형상은 그리스도 안에서 성도가 추구해야 할 지상 과제인 것이다. 성화를 회개와 혹은 중생 등으로 표현하고 있는 칼빈은 성화의 목표를 다음과 같이 명시한다:

그러므로 나는 회개를 한 마디로 중생이라고 해석하는데 회개의 유일한 목적은 아담의 범죄로 말미암아 어그러지고 거의 말살된 하나님의 형상을 우리 안에 회복시키는 것이다. 사도가 가르친 것도 바로 이것이다. 곧 ‘우리가 다 수건을 벗은 얼굴로 거울을 보는 것같이 주의 영광을 보매 저와 같은 형상으로 화하여 영광으로 영광에 이르니 곧 주의 영으로 말미암음이니라’(고후3: 18)했으며, ... 따라서 우리는 그리스도의 은혜로 얻은 중생에 의해서 아담 때문에 잃었던 하나님의 의를 회복하게 된다. 이와 같이 주께서는 생명의 기업을 받도록 양자로 삼으신 모든 사람을 완전히 회복시키기를 기뻐하신다.⁴⁴⁾

여기서 보여 주듯이 칼빈은 성화됨의 최종 목표로서 하나님의 형상을 회복하는 것임을 주장한다. 따라서 부르심을 받은 성도들은 자신을 불러주신 하나님의 형상을 온전히 덧입기 위해서 지속적인 회개를 거듭해야 한다. 그러면 하나님의 형상에 대한 칼빈의 구체적인 해석은 무엇인가? 그것은 다음과 같다.

첫째로 그것은 하나님의 의와 진리의 거룩함을 의미한다.⁴⁵⁾ 이를 위해서 칼빈은 고후 3:18, 엡 4:23-24, 골 3:10 등의 성경 구절을 인용한다. 칼빈은 하나님의 형상을 하나님의 다른 성품들보다 먼저 의와 진리의 거룩함에서 찾고 있다. 이처럼 그가 하나님의 거룩함에서 하나님의 형상을 찾았다는 것은 성화를 추구하는 성도에게 좋은 길잡이가 되고 있다. 따라서 성도들은 하나님의 형상인 의와 진리의 거룩함에 이르기 위해서 율법을 통해서 계시된 하나님의 뜻에 온전히 순종하는 훈련을 지속해야만 한다.⁴⁶⁾

43) 김하진, *주제별 칼빈주의* (서울: 한국문서선교회, 1993), 75.

44) *Inst.*, III. 3. 9. 안토니 후크마 (Anthony A. Hoekema)는 그의 저서 「개혁주의 인간론」 (*Created in God's Image*)에서 하나님의 형상에 대하여 두 가지 측면, 즉 구조적 측면과 기능적 측면을 갖고 있다고 규정하면서, 이러한 측면 속에서 인간은 삼중적 관계성 속에 놓여있는 존재라고 말한다. 하나님과에 대한 관계성, 동료인간들에 대한 관계성, 그리고 자연에 대한 관계성을 말하고, 또한 인간속의 하나님의 형상은 네 가지 단계, 즉 본래적 형상, 왜곡된 형상, 새롭게 된 형상, 온전하게 된 형상 등을 거쳐가게 된다는 점을 진술하고 있다. 뿐만 아니라 그는 하나님의 형상에 대한 성경적 가르침과 역사적 개요 그리고 신학적 의미 등으로 나누어서 자세하게 설명하고 있다. 이 부분을 참고하라 (Anthony A. Hoekema, *개혁주의 인간론*, 3, 23-177).

45) *Inst.*, III. 3. 9.

46) Ronald S. Wallace, 146.

다음으로 하나님의 형상은 하나님과 관계를 맺을 수 있는 인간의 독특성을 의미한다. 모든 육체에 속한 것들은 그들의 낮은 수준의 생활로서 시간에 따라 사라져 버린다. 그러나 인간은 영적인 존재이다. 인간은 영적인 존재로서 창조함을 받았다는 것은 곧 다른 동물과는 달리 인간은 하나님과 인격적인 관계를 맺을 수 있음을 의미한다. 그래서 그는 인간은 영적인 존재로서 자신의 지식과 의지에 따라서 하나님과 관계를 유지하며 또한 원하기만 하였다면 그는 그의 자유의지로 하나님의 영생에 참여할 수 있었다고 주장한다.⁴⁷⁾ 이렇게 볼 때에 칼빈이 말하는 하나님의 형상은 하나님과 인간의 관계 자체를 내포하는 것으로 해석될 수 있다. 즉 하나님의 형상은 하나님의 거룩함의 속성뿐 만 아니라 그분과 교통하고 의존해서 살아가는 인간의 영적인 자세까지도 포함한다.⁴⁸⁾

결국 칼빈은 성화의 목표로서 하나님의 형상 회복을 주장한다. 이때에 이 하나님의 형상은 우선 하나님의 의와 진리의 거룩함이며, 둘째로는 하나님과 관계하는 인간의 태도라고 정의될 수 있다.

3. 인간의 실존

칼빈은 하나님 밖에 있는 인간의 실존을 논함에 있어서 상당히 비판론적인 태도를 취하고 있다. 인간은 원래 이성과 의지로 이루어진 영혼을 소유한 존재로서 고귀한 존재로 지음을 받았다.⁴⁹⁾ 그러나 현재의 상태는 비참 그 자체이다. 비록 그가 인문주의적인 교육을 받았다 하더라도, 그는 인간의 원죄를 강조함에 있어서 다른 인문주의자들과 구별된다.⁵⁰⁾

칼빈이 말하는 인간의 실존은 한마디로 “타락한 인간”으로 표현된다. 이러한 모습은 원죄라는 용어로서도 표현된다. 칼빈은 “원죄는 우리의 본성이 타락하고 부패한 것”⁵¹⁾을 나타낸다고 정의한다. 이러한 원죄와 타락 속에 있는 인간은 그 결과로

47) *Inst.*, I. 15. 8.

48) Brian A. Gerrish, “하나님의 선하심을 비추는 거울,” *칼빈 신학의 이해 (Reading in Calvin's Theology)*, 이종태 역 (서울: 생명의말씀사, 1991), 148.

49) 신복윤, *칼빈의 신학 사상* (서울: 성광 문화사, 1993), 183-184.

50) William J. Bouwsma, 328

51) *Inst.*, IV. 15. 10.

써 여러 가지 무질서와 왜곡을 그 자신 안에 가져오게 되었다. 타락한 인간이 가지고 있는 실존적인 문제는 다음과 같은 것들이 있다.

첫째로, 인간의 자연적인 성품은 부패하였고 초자연적인 성품은 상실되었다. 비록 타락 후에도 인간의 세상적인 지성이 잔존하기는 하지만 그것은 심하게 왜곡된 상태이다. 따라서 자연적인 성품의 남아있는 불꽃으로는 인간은 진리를 추구할 수 없다. 이와 함께 인간은 타락 이후에 하나님과 가졌던 그 모든 영적인 천품들을 상실하게 되었다.⁵²⁾ 이러한 성품의 소실로 말미암아 인간은 무엇보다도 먼저 천상적인 일을 인식할 능력을 상실하게 되었다. 인간은 마치 맹인과 같이 하나님에 대한 통찰력을 상실하게 되었으며, 따라서 그는 그 자체로서는 온전한 신 인식에 도달할 수 없게 된 것이다.

둘째로, 인간은 죄의 노예가 되었다. 인간이 전적으로 타락함으로 생긴 부패로 말미암아 인간은 스스로에 대한 통제력을 상실하게 되었으며, 따라서 그 스스로가 하나님을 기쁘시게 할 만한 것을 행할 수 없게 되었다. 즉 인간은 죄의 노예가 된 것이다.⁵³⁾ 이에 관하여 칼빈은 어거스틴을 인용하여 인간의 필연적인 범죄를 주장한다. 인간은 자유를 가졌기에 범죄 했으며, 범죄 했기에 노예가 되었으며, 따라서 인간이 죄의 노예가 된 것은 자유의지의 오용에 기인한 것이다.

셋째로, 인간은 하나님과의 정상적인 관계를 상실하게 되었다. 칼빈은 인간의 타락의 원인을 단순한 교만이라고 해석하기를 거부한다. 그는 어거스틴이 말한 교만이 만악(萬惡)의 근원이라는 것을 인정은 하지만 그것이 전부는 아니라고 주장한다. 칼빈은 타락의 원인을 오히려 하나님과의 관계성에서 해석한다. 칼빈은 하나님의 말씀을 알보게 되면 하나님께 대한 모든 경외는 다 떠나가 버리고, 인간은 하나님께 배신하였으며, 그 결과 야심이 생기게 되었고, 그 야심은 완강한 불순종의 형태로 나타나게 되는 것이다. 이렇듯 인간에게 있는 악한 정욕은 배신의 결과로 빚어진 것이다.⁵⁴⁾ 따라서 인간의 원죄는 하나님이 분노하시는 육체의 일을 인간 안에 조장하게 되며, 인간은 하나님께 미운 존재가 되었다.

그러므로 칼빈이 말하는 타락은 단순한 도덕성의 결핍이 아닌 하나님과의 관계

52) *Inst.*, II. 2. 12.

53) D. Spencer, *칼빈주의 5대 교리 (The Five Points of Calvinism)*, 신청기 역 (서울: 성도출판사, 1991), 43.

54) *Inst.*, II. 2. 4.

성의 파괴를 의미한다. 이러한 관계성의 훼손으로 말미암아 인간은 하나님을 신뢰하거나 의존하지 않는 불신앙 가운데 살고 있는 것이다.⁵⁵⁾ 결국 인간의 범죄로 말미암아 인간과 하나님과의 관계는 훼손 되었으며, 따라서 인간이 처음에 소유한 모든 선함의 은사는 상실되거나 혹은 왜곡되었다. 그러한 인간의 실존은 먼저 하나님을 인식할 수 있는 초자연적인 천품이 상실되었으며, 둘째로 인간은 죄의 노예가 되어서 필연적으로 죄를 짓게 되었으며, 마지막으로 하나님과의 관계성은 파손되었다. 인간의 이러한 곤고한 실존은 우리로 하여금 그리스도의 십자가를 바라보게 한다.

4. 그리스도 안에서의 회복

칼빈은 인간 실존의 곤고함을 언급한 후에 그리스도론을 전개한다. 이때에 그리스도는 우리의 실존에 대한 구원이며, 인간의 요청에 대한 응답으로 제시되는 것이다. 하나님의 위대함과 인간의 비참함을 상호 대비시킴으로서 자신의 신론을 전개한 칼빈은 이제 인간의 비참함을 전술한 후에 기독교론을 전개함으로써 인간의 곤고한 실존에 구원자가 되시는 그리스도를 증거 한다. 칼빈이 사용하고 있는 이러한 상관관계의 방법(the method of correlation)은⁵⁶⁾ 타락한 인간에 대한 그리스도의 직임을 분명히 밝혀준다.

그래서 칼빈의 성화론에서 그리스도는 매우 막중한 위치를 차지한다. 인간이 아담 안에서 잃어버린 하나님의 형상은 그리스도 안에서만 회복이 가능하기 때문이다. 실로 그리스도는 그의 백성을 거룩케 하시려고 이 땅에 오신 것이다. 그리스도께서는 성령으로 거룩하게 탄생하셨으며 이러한 탄생 후에 그는 유아기부터 거룩함의 삶을 살았다. 여기서 주목할 점은 그리스도의 이러한 삶은 모두 성도의 성화를 위한 것이라는 것이다. 결국 칼빈은 그리스도의 성육신하심의 이유로서 성화를 주장하고 있다.⁵⁷⁾

55) Niesel, 76.

56) Paul Tillich, *Systematic Theology* (Chicago: Chicago University Press, 1951), 63. 상관관계의 방법이란 서로 영향을 주고, 서로 영향을 받는 관계에 의한 방법론을 의미한다.

57) *Inst.*, IV. 16. 18.

그리스도가 성화론에 있어서 중요성을 띠는 데는 또 다른 이유가 있다. 그것은 그리스도야말로 하나님께서 계시하신 성화의 모형이며 본이라는 것이다. 아담 안에서 상실된 하나님의 형상은 그리스도를 통하여 회복할 수 있다는 것이다. 이에 관해서 칼빈은 다음과 같이 언급 한다:

따라서 우리가 그리스도를 통해서 새롭게 되는 것이 구원의 회복의 시초이다. 그리스도는 우리를 참되고 완전한 본래의 모습으로 회복시키신다는 이유에서 제 2의 아담이라고 불려진다. ... 지금 우리는 그리스도야말로 하나님의 가장 완전하신 형상이라는 것을 알게 된다. 우리가 그 형상과 같게 될 때에, 우리도 그와 같이 회복되어 참된 경건, 의, 순결, 지성에 이르기까지 하나님의 형상을 지니게 된다.⁵⁸⁾

여기서 말하는 것과 같이 칼빈은 그리스도가 참된 하나님의 형상이라고 주장한다. 아담이 가지고 있었던 모든 하나님의 형상은 조금의 구김도 없이 그리스도 안에 나타난 것이다. 이때에 그 그리스도는 자신만 거룩할 뿐 아니라 자신을 순종하는 모든 사람을 거룩케 하신다. 이처럼 성화를 위해서 그리스도는 절대적인 중대성을 지니며 따라서 그리스도론 없이는 참된 성화론은 성립될 수 없는 것이다.

따라서 그리스도의 십자가는 성화론의 입장에서 새로이 해석 되어야 마땅하다. 성화론의 입장에서 십자가를 생각한다면 그것은 단순한 속죄의 표상이 아니다. 그것은 죄를 용서하는 그 이상의 의미를 지닌다. 그는 속죄함 뿐 아니라 거룩함의 완성을 위해서 십자가를 지신 것이다.⁵⁹⁾ 그가 십자가를 참으신 것은 하나님의 형상이 성도들 안에 온전히 회복되기 위함인 것이다. 다시 말해서 십자가를 지심으로 본이 되사 성도들도 그가 지신 십자가를 인내함으로써 성화를 촉진할 수 있다는 것이다.⁶⁰⁾

이상을 정리하면 그리스도는 성화를 완성함에 있어서 결정적인 역할을 수행한다. 그는 참된 하나님의 형상으로서 구원과 성화의 완성을 위해서 이 땅에 오셨다. 그가 성령으로 거룩하게 오심에서부터 시작하여 십자가에 죽기까지 그의 생활은 거룩함 그 자체이었으며, 이로써 성도들은 그와의 교제를 통해서 참된 성화를 이룰 수 있는 것이다.

58) *Inst.*, I. 15. 4.

59) Wilhelm Niesel, 126.

60) *Inst.*, III. 8. 1.

제 4 절 성화의 완성

‘성도의 완전’ 혹은 ‘완전한 성화’ 등은 실로 난해한 주제 중의 하나이다. 이것은 난해하다기보다는 오히려 상당한 매력을 주는 용어이다. 교회를 살피보건대 이에 대해서 많은 논쟁들이 있었던 것은 오히려 당연한 것이라고 볼 수 있다. 이에 대해서 칼빈은 자신의 소신을 분명히 밝히고 있다. 여기서 칼빈은 지상에서의 완전 성화에 대해서는 일관되게 배격하고 있으며, 완전성화의 시기는 종말에 이루어지고, 지상에서는 불가능하다. 그럼에도 불구하고 성도는 부단한 자기 부정의 삶을 계속 하며, 그 완성은 죽음을 통해서만 가능한 것으로 이해해야 한다고 주장한 사실에 대하여 다루고자 한다.

1. 완전주의 배격

칼빈은 그의 「기독교 강요」 전반에 걸쳐서 성도의 성화와 순결을 위해서 분투할 것을 강조한다. 그러나 성화의 완전과 완성에 관해서는 지상에서는 불가능한 것으로 단정한다. 비록 성도는 부단한 전진을 추구해야하지만 그것이 지상에서의 완전이 가능하다는 것을 의미하는 것은 아니다. 이에 대해서 칼빈은 다음과 같이 말한다:

따라서 하나님의 자녀들은 이와 같이 중생을 통해서 죄의 결박에서 풀려난다. 그러나 그들은 육의 괴롭힘을 전혀 느끼지 않으리만큼 완전한 자유를 소유하게 된 것은 아니다. 그들 안에는 싸워야 할 요소가 여전히 남아 있어서 훈련이 계속된다. 그들은 훈련을 받을 뿐 아니라, 자기의 무력을 더욱 깨닫게 된다.⁶¹⁾

이상에서 밝히고 있는 것과 같이 칼빈은 성도의 지상완전을 반대하고 있다. 그들은 비록 그리스도의 공로로써 속죄함을 받지만, 그러나 이것은 결코 완전을 의미하는 것은 아니다. 그들은 지상에 있을 때에는 여전히 불완전함 가운데 둘러 있다. 따라서 이 땅에서 완전을 자신할 사람은 있을 수 없으며, 다만 모든 성도들은 항상

61) *Inst.*, III. 3. 10.

자신의 죄성에 대해서 부단한 투쟁을 계속할 뿐이다. 따라서 성도들이 이 땅에서 행하는 선행 역시 불완전한 것이 된다. 그들의 선행은 선행임에도 불구하고 육적인 죄의 냄새를 풍기게 되며, 따라서 신적인 거룩함의 선행은 아직 불가능한 것이다.⁶²⁾ 더 나아가 칼빈은 “우리가 지상에서 경주를 계속하고 있는 동안 자신이 완전하게 되었다고 믿는다면 이것은 우리의 마귀적인 공상이라고”⁶³⁾ 단언한다. 이것은 칼빈이 성도의 지상에서의 완전을 철저하게 반대하는 것을 의미한다. 이처럼 칼빈에게 있어서 지상에서의 완전이란 불가능한 것이며, 그것은 오히려 마귀적인 발상으로 이해된다.

그러면 칼빈이 지상에서의 완전이 불가능하다고 주장하는 이유는 무엇인가? 그것에 관하여 칼빈은 어거스틴에 기대어 있다. 그래서 그는 성도가 지상에서 불완전한 이유를 “용광로 같은 정욕의 잔존”으로 주장한다.⁶⁴⁾ 성도는 세례를 통하여 구원의 삶을 시작하였지만 그럼에도 불구하고 용광로 같은 정욕이 잔존한다는 것이다. 결국 칼빈은 이러한 인간적인 정욕의 뿌리는 세례 후에도 잔존하는 것으로 이해하였으며⁶⁵⁾ 이러한 정욕의 잔존으로 말미암아 성도는 지상에서 완전한 성화를 이룰 수 없는 것으로 이해한다.

다만 칼빈은 불완전함을 내포하는 완전이라는 용어는 인정한다. 그는 어거스틴이 사용한 “완전한”이라는 형용사를 자신의 불완전함을 인정하는 완전함이라고 해명함으로써 내적인 성실성과 겸손의 완전을 의미하는 완전의 요소는 인정한다.⁶⁶⁾ 그러나 그가 말하는 이러한 완전 역시 불완전함을 내포하는 완전이기에 결국 신적인 완전과는 거리가 멀다. 따라서 칼빈은 성도의 지상 완전을 불가능한 것으로 결론을 짓는다.

그러므로 칼빈이 말하는 성도가 지상 완전성화가 불가능한 이유는 잔존하는 정욕에 의한 것으로 이해된다. 따라서 경건한 사람이라 할지라도 완전과는 거리가 멀다.

62) *Inst.*, III. 17. 5.

63) *Inst.*, IV. 1. 20.

64) *Inst.*, IV. 15. 11.

65) *Inst.*, IV. 15. 11에서 칼빈은 성도 안에 있는 죄의 세력은 세례를 통해서 그 지배력은 상실된다고도 주장하여, ‘잔존함’과 ‘지배함’을 조심스럽게 구별한다.

66) *Inst.*, III. 17. 15.

2. 완전의 시기와 성도의 자세

칼빈은 이제 완전의 시기를 논한다. 지상에서의 완전을 철저히 부인하는 그는 성화의 완전을 내세로 돌리게 된다. 성도가 육체를 벗어버리고 온전히 주와 합하는 날에 곧 성도의 참된 완성이 가능한 것으로 주장한다. 그것은 그 때에야 육신의 정욕과 죄의 잔존 세력에서 해방이 가능하기 때문이다. 이러한 칼빈의 견해는 다음에서 명백해 진다:

신자는 모두 이 목표를 향해서 노력하며, 하나님 앞에 나타나는 날, 흠이나 책망 받을 것이 없도록 해야 한다(골 1:22). 그러나 현세에서는 가장 훌륭한 계획도 진보하는 것에 불과하므로, 목표에 도달하는 것은 이 죄의 몸을 벗어버리고 주와 완전히 결합될 때뿐이다.⁶⁷⁾ 신자들이 복음에 대한 지식과 성령의 조명으로 그리스도와의 교제에 참여하게 되면, 그들 안에서 영원한 생명이 시작된다. 이렇게 하나님이 그들 안에서 선한 일을 시작하셨으니 주 예수님의 날까지 그것을 또한 완성하실 것이다(빌 1:6). 그러나 이 일이 완성되는 것은 그들이 의와 거룩함에 있어서 하늘 아버지와 같이 되며, 참으로 자녀답게 되는 때이다.⁶⁸⁾

여기서 칼빈은 성도의 온전한 성화는 지상에서는 불가능함을 밝힘과 아울러서 그것은 주 예수의 날에 이루어지는 것으로 천명한다. 그러므로 성도의 온전한 성화는 죽음을 통해서만 완전하게 성취할 수 있는 것으로 이해된다.⁶⁹⁾ 따라서 성도는 부단한 자기 부정의 삶을 계속하되, 그 완성은 죽음을 통해서만 가능한 것으로 이해해야 한다.

그러면 그러한 처지에 있는 성도의 태도는 어떠해야 하는가? 지상에서 완전성화가 불가능하기 때문에 성도는 절망이나 혹은 자기 체념으로 인생을 마감해야 하는가? 이에 대해서 칼빈은 성화를 위한 더욱 적극적인 노력을 강조한다. 성도는 단숨에 완전을 이룰 수는 없다 하더라도 항상 이 목표를 바라보고 전진하는 삶을 살아 가야 한다는 것이다. 이에 관하여 칼빈은 다음과 같이 말한다:

그러나 죄가 우리 안에 항상 머물고 있다는 말을 들을 때에 자기기만에 빠지

67) *Inst.*, III. 17. 15

68) *Inst.*, III. 18. 1.

69) Ronald S. Wallace, *칼빈의 기독교 생활 원리*, 407.

거나 자기의 최악 생활을 변명해서는 안 된다...그런 사람들은 오히려 아직 전진하는 중에 있음을 생각하여 매일 정욕이 조금이라도 약해지면 그것을 훌륭하게 전진한 것으로 믿어야 하며, 목적지에 도달할 때까지 곧 이 세상에서의 생명이 끝나는 순간인 육신의 죽음에 이를 때까지 계속해야 한다. 그 때까지 끊임없이 씩씩하게 싸우며 전진하겠다는 용기를 가지고 완전한 승리를 향해서 매진해야 한다.⁷⁰⁾

여기서 말하는 것과 같이 칼빈은 성도의 삶을 부단한 전진의 과정으로 이해한다. 따라서 성도는 이 땅에서 결코 좌절하거나 낙심할 것이 아니라 오히려 매일의 노력을 통하여 하나님의 형상을 회복하기 위하여 최선을 다하여야 한다고 주장한다. 또한 다른 곳에서도 그는 성도가 분투하여 육을 극복하고 하나님의 온전한 성전이 되기 위해서 평생을 두고 노력하는 것이 그리스도인의 일생이라고 정의한다.⁷¹⁾ 따라서 경건을 위한 싸움은 죽는 날까지 계속해야 하는 것이며, 이것이 바로 성도가 이 땅에서 싸워야 할 영적 전쟁인 것이다.⁷²⁾ 성도는 결국 이 땅에서의 낙약함과 연약함과 한계성에 낙심할 것이 아니라 오히려 더욱 적극적으로 전진해야 한다. 성도는 지상완전은 불가능하지만 그러나 완전함을 추구해야만 한다.⁷³⁾

이러한 칼빈의 견해는 약간은 소극적인 것으로 이해될 수도 있다. 그러나 그가 이와 같은 주장을 하는 데는 나름대로의 이유가 있다. 그 이유는 성도들이 그들의 삶 가운데서 느끼는 연약함에 대해서 고민하거나 변민하는 것을 방지하고 오히려 하나님의 은총을 기억하게 하고, 어떠한 연약함 가운데서도 하나님을 의존하는데 낙심하지 않게 하기 위한 것이다. 칼빈이 맹렬하게 반대하는 가장 위험한 오류 중에 하나는 바로 하나님의 은혜를 의심하며 불안한 양심을 가져야 된다고 말하는 것이다.⁷⁴⁾ 결국 칼빈은 성도들이 자신의 죄로 인해 죄책감에 붙잡히는 것을 방지하고 도리어 하나님의 은총만을 의존하게 하기 위해서 이러한 견해를 피력하는 것이다.

이상을 정리하면 다음과 같다. 성도의 완전한 성화는 사후에나 가능한 것이다. 그러나 성도는 자신의 성화가 지상에서 불가능하다고 해서 결코 낙심하거나 변명

70) *Inst.*, IV. 15. 11.

71) *Inst.*, III. 3. 20.

72) *Inst.*, I. 16. 13.

73) 지원용, *루터와 종교개혁* (서울: 건콜디아사, 1988), 243.

74) John Calvin, “교회 개혁의 필요에 관하여(1544),” *존 칼빈의 신학 논문* 김진수, 김기수 공역 (서울: 생명의말씀사, 1991), 47.

할 것이 아니라 오히려 분투적인 태도로써 성화를 추구해야 한다. 이러한 견해는 죄와 나약함 때문에 방황하고 고민하는 성도에게 하나님의 은총만을 전적으로 의존하게 하기 위한 것이다.

제 5 절 결론

지금까지 칼빈의 성화론에 대하여 개관해보았다. 칼빈은 성화의 의미를 다음과 같이 설명하고 있다. 칼빈은 성화의 근간을 회개에서 찾는다. 이것은 칭의 후에 성도는 회개를 통하여 성화에 이르게 됨을 의미한다. 의롭게 된 성도는 반드시 자신의 과거생활의 잘못을 버리고 바른 길로 가고자 분투하여야 한다는 것이다. 둘째로 칼빈은 자신의 성화의 개념에 온전한 사랑을 포함시킨다. 이것은 지금까지의 칼빈 신학 연구에서 거의 인식되지 못한 것이다. 그러나 칼빈은 자신의 성화 개념에 사랑으로서의 성화를 분명히 언급하고 있다. 셋째는, 칼빈이 말하는 성화는 내적이며 동시에 외적임을 알 수 있다. 칼빈은 칭의 후에 지속되는 성화의 삶을 내적인 것과 외적인 것으로 조심스럽게 구별을 시도한다. 그러나 그것은 결코 그 양자가 분리되어 있다는 것을 의미하지 않는다. 내적인 순수성과 외적인 행위는 결코 분리될 수 없고, 다만 그것들의 올바른 단계를 설명하기 위해서 구분을 시도하는 것뿐이다. 이러한 견지에서 그는 성도의 생활을 내적인 순수성에서 출발하여 외적인 행위로서 나타나는 생활 전반을 통해서 나타나는 성화(논자는 이것이 곧 그리스도인의 윤리라고 본다)로 이해한다.

이미 성화가 윤리적이고 도덕적 삶을 의미하는 것으로 확인하였듯이 필러(Alfred Göhler)는 “성화론은 칼빈의 윤리가 그의 신학적 교리 체계에 들어가야 하는 곳이다”라고 하였다. 즉 칼빈은 교의학으로부터 윤리를 바라본다. 그는 완벽한 윤리의 체계를 제공하지 않는다. 그는 오히려 여러 가지 하나하나의 설명으로부터 내다보고, 중생한 자의 행위를 위하여 토대가 되는 규범을 추구하려고 하였으며, 윤리라는 용어 보다는 하나님 앞에서 경건하게 살아야 한다는 것으로 윤리적인 삶의 기준을 설명하였다.

이어서 성화의 필요성에 대하여 살펴보았다. 칼빈은 우선 그의 성화론을 하나님과의 관계에서 설명하고자 한다. 그에게 있어서 성화는 인간적인 도덕적 완성을 통한 인격의 수련에 있지 않고 그것은 오히려 하나님의 선하신 뜻에 부합하는 것으로서 이해된다. 성화는 결국 인간의 필요에 의해서 추구되는 것이 아닌 초월하신 하나님과의 관계에서 추구되어야 함을 의미한다. 칼빈은 성도들이 성화를 추구하는 두 번째 이유로서 구원에 대한 마땅한 응답으로 이해한다. 성도는 믿음을 통해서 값없이 은혜로 구원을 얻는다. 이러한 은총은 성도를 방종한 삶으로 오도하는 것이 아니라, 오히려 성결한 생활을 추구케 한다. 마지막으로, 칼빈은 그의 성화론을 전 개함에 있어서 성화를 하나님과의 온전한 교통을 위해서 필요한 것으로 이해한다. 이스라엘의 하나님은 거룩한 하나님으로 계시되었으며, 따라서 그 분은 빛과 어두움이 서로 합할 수 없음과 같이 거룩하지 않은 것과는 교통할 수 없다.

성화의 최종적인 목적은 하나님께 영광 돌리는데 있으며, 칼빈은 성화의 최종 목표를 하나님의 형상을 회복하는 것으로 이해한다. 성화에 있어서 하나님의 형상은 성화의 방향을 가리키는 중요한 요소로서 등장한다. 칼빈은 인간을 하나님의 도덕적인 형상으로 창조된 존재로 이해하기 때문이다. 그러나 칼빈이 말하는 인간의 실존은 한마디로 ‘타락한 인간’으로 표현된다. 이러한 모습은 원죄라는 용어로서도 표현된다. 칼빈은 ‘원죄는 우리의 본성이 타락하고 부패한 것’을 나타낸다고 정의한다. 이러한 원죄와 타락 속에 있는 인간은 그 결과로써 여러 가지 무질서와 왜곡을 그 자신 안에 가져오게 되었다. 그래서 칼빈의 성화론에서 그리스도는 매우 막중한 위치를 차지한다. 인간이 아담 안에서 잃어버린 하나님의 형상은 그리스도 안에서만 회복이 가능하기 때문이다.

끝으로 성도들에게 있어서 칼빈은 그의 「기독교 강요」 전반에 걸쳐서 성도의 성화와 순결을 위해서 분투할 것을 강조한다. 그러나 성화의 완전과 완성에 관해서는 지상에서는 불가능한 것으로 단정한다. 완전 성화의 시기에 대해서 칼빈은 지상에서의 완전을 철저히 부인하며 성화의 완전을 내세로 돌리고 있다. 성도의 육체적 죽음의 순간에 온전히 주와 합하는 때에 성도의 참된 완성이 가능한 것으로 주장한다. 그것은 그 때에야 육신의 정욕과 죄의 잔존 세력에서 해방이 가능하기 때문이다. 이러한 칼빈의 견해는 이 땅에서 완전 성화가 이루어진다고 주장하는 완전주의자들의 견해에 반대 입장을 취하고 있으며, 칼빈의 이와 같은 주장은 성화가 인

간에 의해서가 아니라 인간의 노력이 필요함에도 불구하고 하나님의 은총으로 가능하다는 사실을 강조하는 것이다.

성화가 그리스도인의 윤리와 직접적인 관계를 가지고 있다는 사실을 확인하였다. 그리고 내면적이면서 외면적인 부분까지 포함한다고 하였듯이 그리스도인들의 삶에 있어서 어느 부분까지, 즉 성화의 영역(범위)은 어디까지인가에 대해서는 다음 제 6 장에서 구체적으로 살펴보도록 하겠다.

제 6 장 윤리적 관점에서 본 성화의 범위(영역)

제 5 장에서 칼빈의 성화론에 대한 개관을 통하여 성화의 의미가 무엇이며, 성화와 윤리가 어떤 관계성을 갖고 있는지에 대하여 확인하였다. 이제 성화의 영역(범위)은 어디까지인가에 대하여 고찰할 순서이다. 성화는 개인의 내면적 범주에 속할 뿐만 아니라, 하나님과의 영적관계나 이웃과의 사회적 관계 그리고 자연과의 문화적 관계에 있어서 전체적으로 윤리적 범주에 속한다.¹⁾ 성화의 범위(영역)는 어느 정도인가에 대하여 조대준 교수는 성화의 영역을 “개인적 성화, 단체적 성화, 국가적 성화”²⁾로 구별했다. 그러나 칼빈은 이것보다 좀 더 확장되고, 구체적인 영역에 대하여 논하고 있다. 논자는 윤리적 관점에서 성화의 영역으로서의 성도 개인, 성도들의 공동체로서의 교회, 그리고 성도의 삶의 모든 영역, 즉 문화, 정치, 경제, 사회, 교육 등 일반은총의 영역에까지 확대되어야 하며, 한걸음 더 나아가 자연을 아끼고, 보존해야하는 환경 윤리를 포함하는, 확장된 성화이어야 한다고 본다.³⁾ 그래서 칼빈에게 있어서 성화의 영역을 윤리적 관점에서 정리한다면, 성도 개인의 구원의 관점에서 다루어야 할 개인 윤리, 구원 받은 성도들의 공동체로서의 교회가 유지하지 않으면 안될 존재론적 성화의 당위성에 대한 공동체 윤리, 구원 받은 공동체로서 특별히 유기체로서 사회생활의 모든 영역, 이웃과의 관계에서 문화 변혁자로

1) Anthony A. Hoekema, *개혁주의 인간론 (Created in God's Image)*, 류호준 역 (서울: 기독교문서선교회, 1990), 151-155. 안토니 후크마(Anthony A. Hoekema)는 하나님의 형상(Imago Dei)회복을 성화의 첫 단계로 보고, 성화의 과정을 하나님의 형상의 완전한 회복으로 주장하면서 형상의 갱신이 의미하는 것을 세가지의미로 소개하는데 그것이 곧 성화의 영역을 말한다. 세 가지 의미를 소개하면: 첫째, 인간은 하나님을 향해 올바른 방향으로 서 있을 수 있는 것이다. 둘째, 인간은 그들의 이웃을 향해 올바른 방향으로 서 있을 수 있게 되었다는 사실이다. 셋째, 인간은 하나님의 피조 세계를 바르게 지배하며 돌볼 수 있게 되었다는 것이다. 논자는 이 세 가지 의미와 그 대상이 곧 성화의 영역이라고 본다.

2) 조대준, *크리스천의 성화* (서울: 쿤란출판사, 2004), 377.

3) B. A. Gerrish, "John Calvin and the Meaning of Reformation", in: Ed., Richard C. Gamble, *Articles on Calvin and Calvinism*, Vol.7, 1992 New York & London, 34-42.

서 감당해야 할 소명으로서의 사회 윤리, 그리고 자연과의 관계에서 인간의 문화적 사명으로서의 환경 윤리 측면으로 나누어서 성화의 영역으로서의 당위성과 각각의 영역에서 구체적으로 성화를 이루어 갈 수 있는 길은 무엇이며, 칼빈이 얼마나 광범위한 영역에서의 윤리적 삶을 위해 노력하였는가에 대하여 다루도록 한다.

제 1 절 개인 윤리(개인적 성화)

성화하면 우리는 우선적으로 구원론적이면서 개인적 성화를 고려하게 된다. 그리고 개인적 성화가 가장 중요하다고 볼 수 있다. 왜냐하면 모든 성화는 개인적 성화로부터 시작되기 때문이다. 개인적인 성화가 이루어져야 교회, 사회, 그리고 나아가 자연(환경, 우주)까지의 성화가 이루어지기 때문이다.

칼빈의 성화론의 특색 중에 하나는 바로 그리스도인의 생활에 대한 구체적인 원칙들을 제시하는 것에 있다. 칼빈이 루터와 가장 크게 구별되는 요소는 역시 칼빈의 신학 전반에서 강조되는 그리스도인의 생활이라고 할 수 있다.³⁾ 칼빈에게 있어서 성도가 성화된 생활 곧 윤리적 삶으로써 자신의 삶을 거룩한 산제사로 드리는 것(롬 12:1)은 일종의 의무이다.⁴⁾ 따라서 성도는 자신의 전 생활에서 성화를 추구해야 한다. 그렇다면 그것을 성취하기 위하여 칼빈이 제시하는 원칙들, 즉 윤리적 삶을 위한 자기 부정, 십자가를 지는 것, 내세에 대한 명상, 현세에서의 생활 원칙과 물질의 올바른 사용, 그리고 감사와 복종 등을 중심으로 개인 윤리에 대하여 다루도록 한다.

1. 윤리적 삶을 위한 자기 부정⁵⁾

3) Justo L. Gonzalez, *기독교 사상사* III. 213.

4) John Calvin, *기독교 강요 선*, 127.

5) 주후 4-5세기에 팔레스타인에서 복음사역을 하였던 존 카시안(John Cassian)은 신자의 성화의 삶에 치명타를 입히는 여덟 가지 사상이나 감정에 대하여 가르치고 있는데, 이 여덟 가지를 폭음, 색욕, 탐욕, 분노, 슬픔, 냉담, 허영심, 교만이라고 하였다(조대준, 377-8). 더 자세한 설명은 위의 책 378-392를 참고하라. Ronald. S Wallace, *칼빈의 기독교 생활원리 (Calvin's Doctrine of the Christian Life)*, 나용화 역 (서울: 기독교

칼빈은 그리스도인의 생활에 대한 자신의 개괄적인 언급을 논한 후에 그러한 생활의 핵심으로서 자기 부정을 맨 먼저 언급한다. 이것은 다른 말로 자기 부정이야말로 그리스도인의 생활, 즉 윤리적 삶의 가장 으뜸이 되는 요소라는 것이다. 논자는 자기 부정의 의미, 그리고 자기 부정의 이유와 방법에 대하여 다루도록 하겠다.

가. 자기 부정의 의미

칼빈에게 있어서 자기 부정의 의미는 몇 가지로 나누어서 정리가 가능하다. 칼빈은 우선 첫째로, 사람이 자기 자신에게 속해 있지 않고 하나님께 속해 있다는 원리에 기초를 두고 있다. 이 사실은 다음 글에서 알 수 있다:

우리는 우리 자신의 것이 아니다. 그러므로 우리는 우리 자신의 이성과 의지가 우리 자신의 계획과 행동을 지배하도록 하지 말자. 우리는 우리 자신의 것이 아니다. 그러므로 할 수 있는 한 우리 자신과 우리에게 속한 모든 것을 잊어버리자. 반대로 우리는 하나님의 것이다. 그러므로 우리는 그를 위해서 죽도록 하자. 우리는 하나님의 것이다. 그러므로 하나님의 지혜와 뜻으로 하여금 우리의 모든 행동을 다스리게 하자. 우리는 하나님의 것이다. 그러므로 우리 생애의 모든 분야가 유일하며 정당한 목표인 하나님을 향해서 매진하게 하자.⁶⁾

위에서 말하는 것과 같이 자기 부정을 위한 가장 기본적이고 출발점은 나 자신이 나의 것이 아니라 하나님에게 속했다는 사실을 인정하는 것으로부터 가능해진다는 것이다.

둘째로, 칼빈에게 있어서 자기 부정은 오히려 하나님 앞에서 자신의 모든 것을 하나님의 뜻에 온전히 헌신하고 하나님의 영광을 위해서 자신을 온전히 부인하는 것으로서의 자기 부정을 말한다. 여기서 반드시 주목해야 할 것은 칼빈이 말하는 자기 부정은 내면과 환경적인 요소 모두를 포함하는 이중적인 의미를 지닌다. 따라

문서선교회, 1988), 73-92에서 자기부정의 내용을 다음과 같이 설명하고 있다. 첫째 그리스도의 죽음에 참여함에 있어서 내적 외적 국면. 둘째 자연적 자아의 전적 악화인 정욕. 셋째 기독교인의 자기 부인을 자신의 본성 및 이성과 항상 충돌을 빚음. 넷째 이기적 사랑 대신 자아 증오. 다섯째 자기 부인의 모범인 예수 그리스도. 여섯째 그리스도의 죽음의 열매인 자기부정. 일곱째 성령의 사역인 자기부정 등으로 설명한다.

6) *Inst.*, III. 7. 1.

서 그것은 내면적인 의지의 굴복일 뿐만 아니라 치욕스러운 환난 등과 같은 외적인 요소에서도 자기를 부정하는 것을 말한다.⁷⁾ 칼빈에게 있어 자기 부정은 하나님께 대한 전적인 순종과 의존을 의미한다. 이에 관해서 칼빈은 다음과 같이 말한다:

그러므로 자기의 모든 능력을 바쳐서 하나님을 섬길 수 있도록, 자기를 떠나는 것, 이것을 제일보로 삼으라. '섬긴다.'는 것은 하나님의 말씀에 순종하는 일뿐만 아니라, 모든 정욕적인 생각을 버린 빈 마음을 하나님의 영이 명하시는 쪽으로 완전히 돌아 서게 하는 것을 의미한다.⁸⁾ 우선 우리가 현재 생활에서 평안과 평온을 얻으려면, 우리 자신과 우리의 모든 소유를 주의 뜻에 맡기며, 우리 마음의 소원을 그에게 일임해서 길들이며, 복종시키도록 하라고 성경은 권고한다.⁹⁾

위에서 말하는 것과 같이 자기 부정은 우선 자신의 마음을 비우는 것을 전제로 한다. 자기 속에 있는 모든 자기중심적인 마음과 욕정을 벗어버리고 청결한 마음을 가지는 빈 마음을 가져야 한다. 그 다음에 온전히 하나님의 말씀과 명령에 순종하고 복종하는 것을 의미한다. 성도는 이러한 기초 위에 모든 소유를 하나님의 뜻에 맞추어 사용하여야 한다. 이것은 그리스도에게 우리의 일생의 주권을 되돌려 주는 것으로도 해석될 수 있다.¹⁰⁾

셋째로 칼빈에게 있어서 자기 부정은 하나님의 영광만을 추구하는 것을 의미한다. 이에 관해서 칼빈은 다음과 같이 말한다:

여기서부터 둘째 요점이 나온다. 즉 우리는 우리의 것을 구하지 않고 하나님의 뜻에 속하며 하나님의 영광을 높이는데 도움이 될 것을 구하라는 것이다. 그리고 우리가 자신을 거의 잊어버리고, 자신에 대한 걱정은 물론 경시하면서 우리의 열성을 하나님과 그의 계명에 충실히 바치려고 노력한다면, 그것은 위대한 전진을 했다는 증거가 된다.¹¹⁾

위에서 말하는 것과 같이 자기 부정은 하나님의 영광을 위해서 자기의 모든 것을 포기함을 의미한다. 자기의 모든 영광을 구하지 않음은 물론이요, 자기에 관해서 걱정조차도 하지 않고, 오직 하나님의 영광만 구하는 것을 의미한다. 따라서 성

7) Ronald S. Wallace, *칼빈의 기독교 생활 원리*, 74.

8) *Inst.*, III. 7. 1.

9) *Inst.*, III. 7. 8.

10) Wilhelm Niesel, 141.

11) *Inst.*, III. 7. 2.

도는 온전히 하나님만을 생각하고 하나님의 영광만 구하는 것을 의미한다. 따라서 성도는 온전히 하나님만을 생각하고 하나님의 영광만을 위해서 자신의 모든 것을 희생하는 생활을 살아가는 것이 ‘자기 부인’이라고 할 수 있다.

종합하면, 칼빈에게 있어서 자기부정이라 함은 단순한 의미를 초월한다. 그것은 우선 자신이 하나님의 것이기 때문에 하나님의 말씀과 뜻에 온전히 복종하는 것을 의미하며, 하나님을 섬기고, 헌신하며, 더 나아가서는 하나님의 영광을 위해서 모든 것을 사용해야 함을 의미한다.

나. 자기 부정의 이유

우선 자기 부정은 맹목적인 의무가 아닌 나름대로의 이유를 지니고 있다. 칼빈은 성도가 자기를 부정해야 함을 말하면서 다음과 같은 것을 그 이유로 제시한다.

먼저, 성도는 그들 자신의 것이 아니요, 오직 하나님의 것이기 때문이다. 모든 것은 성도 스스로에서 기인한 것도 아니요 그들에게 속한 것도 아니요, 오직 하나님께 속한 것이기에 성도는 하나님의 뜻에 비추어서 자기를 부정해야 한다.¹²⁾ 모든 성도는 자신에 대한 주권을 가지지 못하고, 오직 하나님께서 그들에게 대한 모든 주권을 가지고 계신다. 따라서 그들은 그들 자신의 뜻대로 살 수 없다. 그들은 오히려 하나님의 뜻대로 살아야 한다. 그것은 그들의 모든 것은 하나님의 소유이기 때문이다. 이러한 이유에서 성도는 자기의 뜻을 부인하고 오직 하나님의 뜻만을 구하여야 한다.

둘째로 성화의 훈련이다. 하나님이 인정할만한 그리스도인의 윤리적 삶을 위해서 자기 부정이 필요하다. 칼빈이 말하는 자기 부정은 성화의 훈련과 깊은 연관이 있다. 성화와 자기 부정은 상호 연관관계에 있다. 성화된 자는 자기를 부정하게 되며, 자기를 부정하는 자는 성화를 이루게 된다.¹³⁾ 자기 부정이 이루어지면 그는 세속적인 욕망에서 자유하게 된다. 또한 자기를 온전히 부정하지 못한 자들은 세속적인 욕망에 사로잡히게 된다. 결국 이것은 성화의 훈련과 자기 부정이 밀접하게 연관되어 있음을 의미한다. 자기 부정은 하나님의 명령에 순종하고 하나님의 영광을 구

12) *Inst.*, III. 7. 1.

13) *Inst.*, III. 7. 2.

하는 것을 의미한다. 그래서 자기 부정은 죄악치료의 수단이 되며, 따라서 그것은 필연적으로 성화의 훈련도구가 된다. 왜냐하면 자기를 부정하는 것은 곧 모든 죄악의 길을 버리는 것과 하나님의 뜻에 적극적으로 순종하는 것을 의미하기 때문이다.

다. 자기 부정의 방법

그리스도인의 자기 부정에는 정당한 이유가 있다. 그리고 자기를 부정하는 데는 나름대로의 방법이 필요하다. 칼빈은 자기 부정에 대한 구체적이고도 실제적인 방법들을 제시한다.

첫째로 성도는 모든 사람 가운데 있는 하나님만을 우러러 보아야 한다.¹⁴⁾ 왜냐하면 자아를 부정할 수 있는 힘은 주님 안에서만 가능하기 때문이다.¹⁵⁾ 성도가 사회 가운데 생활할 때에 그들은 필연적으로 다른 사람들과 접촉하게 된다. 이때 성도는 그들 속에 있는 하나님의 형상을 인정해야 한다. 왜냐하면 모든 사람은 하나님의 피조물이기 때문이다. 이러한 근거에서 성도는 사람과 교제하되, 그러나 실제로는 하나님을 의식하면서 행동하여야 한다. 이처럼 범사 안에 있는 하나님만을 생각하고 그 분과의 관계성 아래서 이 세상을 바라볼 때에 성도는 세상에서 요동치 않고 든든함을 가질 수 있게 된다. 이러한 태도로 살 때에 성도는 초조해지거나, 불평을 버릴 수 있게 된다. 왜냐하면 주님과 교제를 통해서만 자기 부정의 힘을 얻을 수 있기 때문이다.¹⁶⁾

둘째로 성도는 청지기 의식을 가져야 한다. 성도는 자신의 것이 아니요 하나님의 것이기 때문에 그들의 모든 것은 하나님의 것이다. 그들의 손에 있는 것은 하나님께서 그들에게 맡기신 것이다. 따라서 성도는 청지기 의식을 가져야 한다.¹⁷⁾ 그런데 여기서 주의해야 할 것은 칼빈에게 있어서 자기 부정은 이웃사랑과 깊은 연관을 가지고 있다는 것이다.¹⁸⁾ 자기를 부정하는 사람은 반드시 이웃에 대해서 새로운 관계를 가지게 된다. 그래서 칼빈은 이웃과의 관계를 논함에 있어서 청지기 의식을 제시한다. 즉 성도는 청지기 의식을 가지게 될 때 비로소 참된 이웃 사랑을 실천할

14) *Inst.*, III. 7. 6.

15) Wilhelm Niesel, 142.

16) *Ibid.*, 142.

17) *Inst.*, III. 7. 5.

18) Ronald S. Wallace, *칼빈의 기독교 생활 원리*, 86.

수 있다는 것이다. 청지기 의식을 가지고 모든 것을 하나님이 주신 것으로 생각할 때에 성도는 자신을 부인하고 이웃을 위해서 모든 은사를 사용할 수 있게 된다. 또한 이러한 마음을 가지게 될 때에 성도는 스스로 겸손할 수 있으며 또한 타인에 대해서는 관용을 베풀 수 있게 된다.¹⁹⁾

이처럼 성도는 자신의 것이 아니요 하나님의 것이며, 또한 지속적으로 성화를 이룩하기 위해서 자기를 부정해야 한다. 또한 그들은 범사에 하나님만을 바라봄으로써, 그리고 청지기 의식을 가지게 될 때에 자기를 부정하고 온전히 하나님의 영광만을 추구할 수 있게 된다. 이렇게 사는 것이 성화를 이루어 가는 과정일 뿐 아니라 하나님과의 관계에서와 이웃과의 관계에서 지켜 가야 할 그리스도인의 윤리인 것이다.

2. 윤리적 삶을 위해 십자가를 지는 것²⁰⁾

그리스도의 구원이 십자가에서 완성된 것에서 알 수 있듯이 그리스도인은 십자가를 떠나서는 존재할 수 없다. 성도가 십자가를 통해서 구원 받은 것처럼, 또한 십자가를 지는 사람만이 온전한 구원의 도를 체험할 수 있다. 따라서 칼빈은 십자가를 지는 것을 성화, 즉 윤리적 삶을 위한 생활 원칙으로 제시한다. 그리스도인은 십자가를 통해서 자신의 성화를 온전히 이루게 되는 것이다. 그래서 칼빈에게 있어서 십자가에 대한 이해와 십자가를 지는 태도로 나누어서 십자가의 진정한 의미와 십자가를 지는 우리의 태도는 어떠해야 하는지에 대하여 다루도록 한다.

19) *Inst.*, III. 7. 4.

20) 명신홍, “칼빈의 윤리 사상,” *신학 지남* 29집 1호 (1962. 9), 42-51에서 명신홍 교수는 십자가를 지는 것의 의미에 대하여 다음과 같이 소개하고 있다. 첫째 십자가를 지는 것은 자기 부정의 일부이다. 둘째 십자가는 고통과 수고와 죽음을 의미한다. 셋째 십자가는 우리를 겸손하게 한다. 넷째 십자가는 그 고통을 인하여 인내를 가져온다. 다섯째 십자가는 복종함의 훈련을 주기도 한다. 여섯째 십자가는 육체를 따라 방종 생활에 떨어지지 않게 하는 방도가 된다. 일곱째 십자가는 징계의 목적으로 사용된다. Ronald S. Wallace, *칼빈의 기독교 생활 원리*, 93-103에서 월레스는 십자가를 지는 것에 대한 의미를 다음과 같이 설명하고 있다. 첫째 십자가 아래에서의 외적 고통에 의한 그리스도의 죽음을 교회가 본받음. 둘째 십자가를 통해서 그리스도 및 그의 죽음에서 성례전적 관계를 교회가 가지게 됨. 셋째 십자가를 지는 것은 자기를 부인하기 위한 유력한 조력이요, 순종의 시금석이다.

가. 칼빈의 십자가 이해

십자가를 지는 단계의 신앙은 성도가 추구해야 할 더 높은 차원의 경지이다. 하나님께서 자신의 가장 기뻐하는 아들을 십자가에 달리게 하신 것처럼 성도가 십자가를 지는 것은 하나님이 원하시는 높은 단계의 삶이다. 하나님은 자신의 높으신 섭리와 뜻 가운데서 십자가를 통해서 성도를 연단시키시고, 성화를 훈련하시기를 원하신다.²¹⁾ 또한 하나님의 이러한 뜻은 특수한 사람에게 제한된 것이 아니라 보편적인 것이다. 또한 칼빈에게 있어서 십자가는 일상적인 고통도 그 한부분이 된다.²²⁾ 하나님은 모든 사람을 여러 가지 모양의 십자가 아래서 연단하시기를 원하시는 것이다.

이러한 십자가를 지는 생활은 우선 그리스도께서 본을 보여 주신 것이다. 그리스도는 많은 능력과 이적보다도 오히려 약하다. 약한 십자가를 통해서 성도를 교훈하시며, 또한 그들에게 친히 십자가의 본이 되어 주셨다. 따라서 성화를 하나님의 형상을 회복하는 것으로 이해할 때 십자가를 지는 것은 그를 믿는 모든 사람이 반드시 본받아야 할 것이다. 따라서 무릇 십자가를 지는 사람은 먼저 가신 그리스도를 생각하고 묵묵히 인내해야 한다. 왜냐하면 십자가는 불행을 당한 사람만이 지는 것이 아니고 그리스도를 따르는 사람에게서 볼 수 있는 필연적인 징표이기 때문이다.²³⁾ 따라서 십자가를 거부하는 것은 곧 주님을 거부하는 것이 된다.²⁴⁾

주님은 자신이 사랑하는 자를 십자가로 징계하여, 그들이 영원을 지향하도록 하신다.²⁵⁾ 따라서 십자가는 단순한 고통이 아니다. 그것은 그 자체로 끝나지 않고 오히려 부활의 영광으로 인도한다. 이것은 그리스도의 십자가가 부활을 초래한 것과 같다. 따라서 그것은 오히려 영광의 통로인 것이다. 이러한 맥락에서 십자가를 이해할 때에 고난 중에 있는 자는 큰 위로를 얻을 수 있다. 큰 위로뿐만 아니라 그것은 성도를 그리스도에게로 인도하는 유익을 가진다. 십자가를 통해서 성도는 주님과과의 교제를 가지게 되며 그리스도의 겸손함과 인내를 배우게 된다. 따라서 십자가

21) *Inst.*, III. 8. 1.

22) Ronald S. Wallace, *칼빈의 기독교 생활 원리*, 93.

23) Gonzalez, *기독교 사상사 III*, 212.

24) Wilhelm Niesel., 145.

25) Heinrich Quistorp, *칼빈의 종말론 (Calvin's Doctrine of the last Thing)*, 이희숙 역 (서울: 성광문화사, 1990), 47.

를 통해서 주님의 부활의 능력을 체험하게 된 사람에게 있어서 십자가는 그 자체가 그들에게 큰 축복이 되는 것이다.²⁶⁾ 그러므로 성도는 십자가를 기쁜 마음으로 감당해야 한다.²⁷⁾

한편 십자가는 성화의 수단이 되기도 한다.²⁸⁾ 십자가의 고난은 성도에게서 이기적인 사랑과 자만심을 제거한다.²⁹⁾ 그래서 십자가는 그들을 거룩하게 한다. 그래서 칼빈은 하나님께서 성도에게 십자가를 허락하시는 이유를 성화를 위한 목적으로 해석한다. 이에 관하여 칼빈은 다음과 같이 말한다:

우리의 지극히 자비하신 아버지께서는 우리의 약점을 내다보시는 동시에, 우리의 지나간 죄들을 시정하실 필요가 있다. 이렇게 하셔야만 우리가 합당한 순종을 계속할 수 있기 때문이다. ... 성경은 훨씬 더 좋은 개념을 제공한다. 즉 주께서 역경으로 우리를 징계하시는 것은 우리가 '세상과 함께 죄 정함을 받지 않게 하려 하심이라'고 한다(고전 11:32). 그러므로 심히 어려운 환난에서도 우리에게 대한 아버지의 인자하심과 관용을 발견해야 한다.³⁰⁾

여기서 칼빈은 십자가를 성화의 도구로 하나님께서 사용하심을 말한다. 십자가의 고통을 통해서 성도는 자신의 잘못을 시정하게 되며 하나님의 선하심에 자신을 온전히 복종하게 된다. 따라서 십자가는 성도의 잘못된 죄의 질병을 치료하는 영적 치료약이 된다.³¹⁾ 이러한 맥락에서 볼 때, 십자가를 지는 것은 곧 성화의 한 과정이 되는 것이다.³²⁾

정리하면 칼빈에게 있어서 십자가는 하나님이 성도 각자에게 주시는 것이다. 그리스도께서 십자가를 지심으로 그 분이 되셨으며, 성도 각자는 그리스도를 본받아 십자가를 져야 한다. 이러한 십자가는 저주가 아닌 성화를 위한 하나님의 은혜로 이해된다.

나. 십자가를 지는 태도

26) *Inst.*, III. 8. 1.

27) Wilhelm Niesel, 142.

28) Ronald S. Wallace, *칼빈의 기독교 생활 원리*, 93.

29) *Ibid.*, 103.

30) *Inst.*, III. 8. 6.

31) *Inst.*, III. 8. 5.

32) Ronald S. Wallace, *칼빈의 기독교 생활 원리*, 95.

성도에게 있는 십자가는 본인에게는 상당한 고통임은 틀림없다. 따라서 십자가를 지는 것은 불평을 가져오게 하는 요인이 될 수도 있다. 그러나 칼빈은 십자가를 지는 성도의 태도를 정리하여 말함으로써 이같은 오류에 빠지는 것을 방지하고 있다. 칼빈은 십자가를 부끄러운 것이 아니라 하나님의 연단의 수단으로 이해하기 때문에 이를 대하는 성도의 태도 역시 긍정적인 형태를 취하게 된다. 칼빈이 말하는 태도는 다음과 같다.

우선 십자가를 대하는 성도의 태도는 순종이어야 한다. 칼빈은 십자가를 하나님이 성도를 거룩하게 하기 위한 연단의 수단으로 전제한 후에 그에 대한 성도의 태도를 ‘순종’으로 말한다. 칼빈은 “아버지의 채찍을 깨달을 때에, 악한 행실이 고질이 된 절망적인 사람들같이 교만해질 것이 아니라, 순종하며 잘 배우는 자녀의 태도를 취하는 것이 우리의 의무가 아닌가?”³³⁾라고 말한다. 하나님께서 성도의 유익을 위해서 주신 성화의 채찍으로 십자가를 이해할 때에 성도는 원망할 수 없다. 도리어 연단을 허락하신 하나님의 뜻에 순종하며 자신을 굴복시켜야 한다.

다음으로는 인내함으로 십자가를 참아야 한다. 순종함이 십자가를 지는 자들의 마땅한 태도이나, 그럼에도 불구하고 십자가가 무거울 때에 성도는 인내로서 극복해야 한다. 이에 대해서 칼빈은 다음과 같이 말한다:

경건한 사람들이 낙망하지 않도록 하기 위해서 나는 이 말을 하기로 결심했다. 그들이 자연히 느껴지는 슬픔을 뿌리칠 수 없어 견디고 버티겠다는 생각을 버리는 일이 없도록 하기 위해서이다. ... 그러나 결론은 언제나 주의 뜻이니, 주의 뜻을 따르자는 그 한 가지일 것이다. 고통의 가시가 찌르며, 신음과 눈물이 그치지 않을 때에도 우리는 우리 마음을 이렇게까지 요동하게 만드는 이 일들을 기꺼이 참도록 마음을 돌리자고 생각해야 할 것이다.³⁴⁾

여기서 칼빈은 성도가 십자가에 지쳐서 낙망하지 않게 하기 위해서 십자가를 지는 자는 인내해야 할 것을 말한다. 베드로에게 주님께서 “남이 네게 떠 떠우고 원치 아니하는 곳으로 데려가리라.”(요 21:18)고 말씀하신 것은 베드로 역시 십자가를 지는 것은 육신적으로는 원치 않는 일이었다. 그러한 베드로에게도 주님은 십자가를 명하셨다. 것처럼 비록 십자가가 우리의 바라는 바가 아니라 할지라도 주님께서

33) *Inst.*, III. 8. 6.

34) *Inst.*, III. 8. 10.

는 우리에게 명하신다. 이때에 성도는 묵묵히 인내하면서 십자가를 감당해야 한다.

마지막으로 성도는 십자가를 기쁨과 감사함으로 져야 한다. 왜냐하면 십자가는 하나님의 선하신 섭리 아래 있기 때문이다.³⁵⁾ 십자가가 구원과 성화를 이룸에 있어서 유익하다는 것은 분명한 사실이다. 따라서 십자가는 저주가 아니라 하나님의 특별한 은총이 된다. 그러므로 십자가를 지는 사람은 오히려 기쁨과 감사함으로 감당해야 한다. 이 점에 대해서 칼빈은 다음과 같이 말한다:

우리가 받는 고난이 우리의 유익을 위한 것임이 분명하다면, 무엇 때문에 우리는 감사한 마음과 평온한 마음으로 그 고난을 당하지 않을 것인가? 그러므로 고난을 참고 견딜 때에 우리는 필연성에 양보하는 것이 아니라, 우리 자신의 유익에 동의하는 것이다. 이렇게 생각한다면, 십자가를 지고 가는 동안 우리가 자연스럽게 그 가혹함을 느끼며 우리의 마음이 아무리 아프더라도 동시에 영적인 기쁨이 우리 마음에 가득할 것이다. 여기에서 감사하는 마음도 생긴다.³⁶⁾

이처럼 십자가를 지는 자는 눈앞의 고통만 바라볼 것이 아니라 오히려 그 고통을 허락하신 하나님의 선하신 뜻을 생각하고 감사해야 한다. 또한 부활의 통로로서 십자가를 바라볼 때, 그 십자가는 기쁨으로 대하기가 더욱 쉬워질 것이다.³⁷⁾ 이처럼 기쁨과 감사함으로 십자가를 감당할 때에 성도의 영적인 진보는 가속될 것이다.

결국 성도는 십자가를 지되 부득이함이나 억지로 할 것이 아니라 오히려 순종하고, 인내하며, 기쁨과 감사함으로 십자가를 져야 한다. 왜냐하면 모든 십자가는 하나님이 성도의 유익을 위하여 주신 것이기 때문이다. 이렇게 볼 때 십자가를 진다는 것은 그리스도인으로서 윤리적 삶을 위한 특징인 동시에 하나의 근거가 된다는 것으로 칼빈의 윤리에 있어서 중요한 특징이 되는 것이다.

3. 윤리적 삶을 위한 내세의 명상³⁸⁾

35) 이형기, 435.

36) *Inst.*, III. 8. 11.

37) Ronald S. Wallace, *칼빈의 기독교 생활 원리*, 96.

38) *Ibid.*, 115-122. 월레스(Ronald S. Wallace)는 “내세의 삶을 명상함”을 “미래의 천국 생활에 관한 묵상”이라는 제목으로 다음과 같이 설명하고 있다. 자세한 내용은 참고하기 바란다. 첫째 기독교 생활의 초점과 영감인 승천하신 그리스도. 둘째 기독교 생활은 미래 생활을 힘써 지향함. 셋째 그리스도의 죽음과 부활에 우리가 참여한 것이 자극이 되어 미래 생활을 묵상하게 됨. 넷째 묵상에는 묵상, 열망, 신앙이 포함 된다.

그리스도인의 지상 생활은 ‘이미(already)’와 ‘아직(not yet)’ 사이에 놓여 있다. 이러한 상태에 있는 성도들에게 칼빈은 그리스도인의 생활 원칙 즉 그리스도인들이 이 세상에서 그리스도인다운 윤리적인 삶을 위해서는 ‘내세에 대한 명상’을 추가하여 시간 안에서 영원을 바라보는 훈련을 강조한다. 칼빈은 성도가 성화를 추구하는 것을 종말론적인 완성을 위한 과정으로 이해하여,³⁹⁾ 내세를 명상함이 성화와 깊은 연관이 있음을 시사한다. 그래서 내세의 명상과 현세의 배척, 그리고 내세 명상의 유익으로 구분하여 내세를 명상하는 것이 개인 윤리에 어떤 유익을 주는지에 대하여 살펴보도록 한다.

가. 내세 명상과 현세 배척

칼빈은 그리스도인의 윤리적 삶을 위한 근거와 비결로서 내세의 삶을 명상해야 한다는 특징을 제시하고 있다. 그래서 내세를 명상하는 것은 성도에게 반드시 필요한 것이다. 왜냐하면 성도의 구원은 출발은 했으되, 아직 완성되지 않는 상태이기 때문이다. 따라서 성도의 구원의 완성은 미래성을 지니게 된다. 이렇게 볼 때에 성도가 자신의 구원이 완성되고 온전하게 되는 것을 사모함으로써 그들은 더 큰 진보를 이루게 된다. 따라서 그리스도인은 다가올 내세를 목상함으로써 이 현세에서 비약하는 훈련을 힘써야 한다.⁴⁰⁾ 그래서 칼빈은 이러한 내세를 명상하는 것에 대해서 다음과 같이 말한다:

어떤 환난이 우리를 압박하든 간에, 우리는 현세를 무시하는데 익숙해지며, 그렇게 됨으로써 내세를 활발하게 명상하기 위한 그 목적을 바라보아야 한다. ... 사후의 영생을 바랄 수 없다면 우리의 처지는 야수보다 나을 것이 없으며, 그것은 인간으로서 하나의 수치이기 때문이다.⁴¹⁾

여기서 칼빈은 내세를 명상하는 것이 필요함을 논함에 있어서 그것은 짐승과 인간을 구분하는 요소가 된다고 말한다. 곧 하나님의 형상으로서의 인간은 이 현세만을 목적으로 삼고 사는 것이 아니라 사후의 세계까지 바라보는 삶을 살아야 한다.

39) Heinrich Quistorp, 41.

40) Ronald S. Wallace, *칼빈의 기독교 생활 원리*, 116

41) *Inst.*, III. 9. 1.

하나님께서서는 이처럼 내세를 명상하는 것을 원하신다. 하나님은 인간이 육신의 세계만이 아닌 영의 세계를 바라보기를 원하신다. 그러나 타락한 원죄 중에 있는 인간의 본성은 내세보다는 현세에 집착하기에 익숙하다. 이것은 원죄 아래 있는 인간의 보편적인 특성이다. 그래서 하나님은 인간들이 “현세에서 깊고 든든한 마음의 평화를 얻으리라고 자신하지 않도록 전쟁이나 소란으로, 강탈이나 기타 피해로, 그들의 마음이 불안하게 되는 것을 허락하신다.”⁴²⁾ 결국 하나님은 성도가 머리를 들어 내세를 바라보도록 하기 위해서 여러 환난에 붙이신다. 이러한 연단을 통해서 성도는 현세를 떨치고 내세를 바라보고 사모하게 된다.

여기서 주의를 기울여야 할 것이 있다. 칼빈이 현세를 경멸하고 내세를 명상하라는 말은 결코 현세는 배척하라는 말이 아니다. 칼빈은 이 땅을 유배지(exile)로 이해 하지만, 그러나 그것이 금욕주의를 의미하지는 않는다.⁴³⁾ 만일 내세를 위해서 현세의 모든 것을 부정하고 배척한다면 그것은 오히려 창조주 하나님을 모독하는 것이 된다. 그래서 칼빈은 현세 생활을 배척하지 않고 하나님의 은혜로 이해한다.⁴⁴⁾ 그 이유는 우선 현세 역시 하나님이 주신 것이기에 하나님의 주권 아래 있기 때문이며, 둘째로는 현세를 내세의 면류관을 이루기 위한 훈련장이기 때문이며, 마지막으로 현세는 하나님의 은혜를 체험하는 은혜의 장소이기 때문이다.⁴⁵⁾ 또한 칼빈은 육체를 하나님의 피조물로 인정하고 경외하였다는 것을 주지한다면,⁴⁶⁾ 성도가 현세를 경멸하고 내세를 명상한다는 것은 현세를 배척하는 것이 아님이 분명하다. 그것은 오히려 육정에 얽매어 하나님의 나라를 바라보지 못하게 하는 세상의 헛된 유혹을 경멸하라는 것으로 재해석될 수 있다.

천상의 삶과 비교할 때 지상의 삶은 확실히 무시되고 짓밟힐 수 있다. 우리는 실로 현재의 삶이 우리로 하여금 죄에 굴복하게 하지 않는 한, 그것을 증오스럽게 여겨서는 안 되며 또한 이러한 증오심을 삶 자체를 거부하는 쪽으로 유도해서도 안 된다. 모든 사건에 있어서 권태와 증오 속에서도 우리는 현재의 삶에 애정을 가지고 있어야 하는 것과 마찬가지로 삶의 종말을 바라보고 있을 경우에도 불만스럽고

42) *Inst.*, III. 9. 1.

43) Paul Tillich, *A History of Christian Thought*, 270.

44) *Inst.*, III. 9. 3.

45) *Inst.*, III. 9. 3.

46) William J. Bouwsma, 309.

참을 수 없을 만한 모든 것을 멀리하며 삶 속에서 하나님의 뜻이 지속되도록 준비 하여야 한다. 왜냐하면 주님이 우리를 다시 부르실 때까지 우리가 준수해야 할 직분을 주께서 우리에게 주셨기 때문이다.⁴⁷⁾

결국 성도가 내세를 명상하는 것은 성도의 생활에 필수적인 것으로 이해된다. 하나님께서는 이러한 목적을 위해서 성도를 연단하여 결국 그들로 하여금 내세를 바라보게 하신다. 그러나 이것은 현세를 부정하고 배척하는 것이 아니고, 현세에 얽매이는 세속적인 욕구를 끊어 버림을 의미한다.

나. 내세 명상의 유익

내세를 명상하는 것은 그 자체가 주님의 명령이기 이전에 그것은 성도에게 상당한 유익을 준다. 이러한 유익은 내세를 명상하는 자들만이 얻을 수 있는 것이다. 칼빈이 말하는 내세 명상의 유익은 다음과 같다.

먼저 내세를 명상하는 것은 성도로 하여금 죽음의 공포를 극복하게 한다. 미래에 대한 불안은 항상 인간을 엄습하지만 내세를 명상하는 자들은 이러한 불안에서 해방된다. 이에 대해서 칼빈은 다음과 같이 말한다:

그리스도인임을 자랑하는 많은 사람들이 죽음을 원하기는 고사하고 죽음에 대한 공포심에 사로잡혀, 말만 듣고서도 어떤 지극히 비참하고 불길한 그 무엇인 듯 벌벌 떠는 것은 이상한 현상이다. ... 우리의 이 육체라는 장막은 불안전하고 불안전하며 썩을 것, 곧 없어질 것, 쇠퇴하는 것, 썩어가는 것이지만, 분해된 후에는 곧 새로워져서 견고하고 완전하여 썩지 않는 영광으로 결국은 하늘의 영광으로 빛나리라고 생각한다면, 이런 신념은 본성이 무서워하는 것을 우리가 도리어 열렬히 구하게 만들 것이 아닌가?⁴⁸⁾

여기서 칼빈은 성도가 내세를 명상하게 될 때에 세상의 불안과 공포로부터 자유하게 됨을 말한다. 성도는 이러한 죽음의 공포로부터 자유하게 되는 것뿐만 아니라 오히려 기쁨으로 그날을 사모하게 된다. 따라서 죽음은 성도에게 있어서 고통과 번민이 아니라 오히려 기쁨과 찬양의 원인이 되는 것이다.

둘째로 내세를 열망하는 것은 성도에게 위로와 인내와 평안을 준다. 이 세상은

47) *Inst.*, III. 1. 3, 4.

48) *Inst.*, III. 9. 5.

왜곡된 세상이다. 그래서 “악한 사람들이 부귀를 누리며 깊은 평화를 즐기며, 호사스러운 재물을 자랑하며, 온갖 환락”을 누리며, “이런 사람들의 사악한 행동 때문에 신자들이 괴로움을 당하고 그들의 교만 때문에 모욕을 당하며, 그들의 탐욕 때문에 재산을 강탈당하며, 그 밖에도 그들의 욕심 때문에 끊임없이 고통을” 당하는 경우가 허다하다.⁴⁹⁾ 따라서 이 세상에서 발생하는 사건들은 성도를 낙망케 하기에 충분하다. 그러나 내세를 명상하게 될 때에 모든 절망과 낙망은 사라지게 된다. 성도는 이러한 명상을 통해서 왜곡된 현세를 초월하여 영광의 주님을 바라보게 되며, 그의 재림을 기다리며, 그 안에서 위로를 얻게 된다. 영원한 승리와 상급을 바라보는 자는 참된 힘과 용기를 얻게 된다.⁵⁰⁾ 그래서 내세를 명상하는 것은 무거운 십자가를 가볍게 해준다.⁵¹⁾

마지막으로 내세를 명상하는 것은 성화에 도움을 준다. 성도가 내세를 바라보는 것은 어떤 의미에서는 자신이 추구해야 할 모형을 바라보는 것이라고도 할 수 있다. 온전하고 완전한 내세에서의 자기를 바라보게 될 때에 그것은 성도로 하여금 현세의 정욕에 물든 자기를 되돌아볼 수 있게 한다. 그래서 성도는 자신의 불경건을 시정하려고 노력한다. 따라서 성도는 지상에서의 삶을 분투적인 자세로 전진하게 된다. 왜냐하면 이러한 목상이 없다면 인간은 항상 욕욕에 얽매어 멸망을 향해 달음박질하기 때문이다.⁵²⁾ 이에 대해서 칼빈은 다음과 같이 말한다. “한 마디로 결론을 내린다면, 만일 신자들이 눈을 돌려 부활의 능력을 바라본다면, 그들의 마음 속에서 그리스도의 십자가가 마귀와 육과 죄와 악한 자들을 결국 이겨낼 것이다”⁵³⁾

여기서 칼빈은 우선 내세를 바라보는 자는 현세를 경멸하게 되며, 따라서 그들은 현실에서 정욕에 얽매이지 않고 분투적인 태도로 그들의 삶을 하나님께 굴복하게 됨을 말한다. 그래서 내세를 목상하는 자만이 금생의 쾌락을 피하고 절제할 수 있다.⁵⁴⁾ 또한 성도가 부활의 능력을 바라볼 때에 성도는 죄와 악의 세력을 극복하게 된다고 말한다. 따라서 성도가 죄를 극복하기 위해서 분투하는 것도 어떤 의미에서

49) *Inst.*, III. 9. 6.

50) Heinrich Quistorp, 39.

51) Wilhelm Niesel, 146.

52) Ronald S. Wallace, *칼빈의 기독교 생활 원리*, 80-81.

53) *Inst.*, III. 9. 6.

54) Ronald S. Wallace, *칼빈의 기독교 생활 원리*, 120.

는 부활을 위한 준비가 된다.⁵⁵⁾ 성도가 내세를 명상하게 될 때에 그것은 성화의 완성에 큰 도움을 주는 것으로 해석된다.

이렇게 볼 때, 내세를 명상하는 것은 많은 유익을 준다. 그 유익은 우선 죽음의 공포를 벗어버리게 한다. 또한 그것은 왜곡된 현실 가운데 위로와 평안을 더하여 준다. 마지막으로 그것은 성화를 촉진하는 유익을 가져 온다.

4. 윤리적 삶을 위한 현세의 생활과 물질 사용법

성도의 성화는 결코 내면적인 거룩함에 제한되지 않는다. 그리스도인의 성화는 내면에서부터 시작하여 생활 전반에 미쳐야 한다. 즉 윤리적인 삶으로 승화시켜야 한다. 만일 성화론이 내적인 것에 제한된다면 그것은 성화론의 본질을 왜곡한 것이 될 것이다. 그래서 칼빈은 그리스도인의 생활을 논함에 있어서 그 마지막에 “현세 생활과 그 보조 수단들을 사용하는 법”을 덧붙인다. 여기서 칼빈은 그리스도인이 가져야 할 중요한 몇 가지의 생활 원칙들과 건전한 물질 사용법을 제시한다. 여기서 제시된 칼빈의 견해는 비관주의도 아니고 낙관주의도 아닌 그리스도의 제자로서 살아가는 방법에 관한 것이다.⁵⁶⁾ 그래서 현세의 생활 원칙, 물질 사용법으로 나누어서 개인윤리를 위한 현세생활과 물질사용법에 대하여 살펴보도록 하겠다.

가. 현세 생활 원칙

성도는 필연적으로 현세 안에서 그들의 구원을 이루어야만 한다. 그것은 기독교를 다른 세상 도피적인 종교와 구분 짓는 중요한 요소이다. 그래서 주님께서는 성도를 “세상에서 데려가시기를” 구하지 않으시고, 다만 세상에서 “악에 빠지지 않게 보전하시기를” 구하였다(요 17:15). 이처럼 현세에서 구원과 성화를 이루어야 하는 성도에게 칼빈은 다음과 같은 생활 원칙들을 제시한다.

먼저 성도는 “나그네 의식”⁵⁷⁾을 가지고 살아야 한다. 그들은 현세를 멀리하고 내

55) Ibid., 117.

56) Wilhelm Niesel, 147.

57) 이것은 *Inst.*, III. 10. 4에서 추론한 것이다. 본문에서 칼빈은 ‘현세에서의 삶을 멀리하고 하늘의 영생불멸을 명상’하는 것으로 언급한다. 그래서 이것은 어떤 의미에서는 우

세를 갈망하는 나그네 의식을 지니고 살아야 한다. 이것은 영생을 갈망하면서 현세를 살라고도 해석될 수 있다. 여기에 대해서 칼빈은 다음과 같이 말한다:

그러나 가장 확실한 길은 현세에서의 삶을 멸시하고 하늘의 영생불멸을 명상하는 것이다. 여기에서 두 가지 법칙이 나온다. 첫째는 세상 물건을 쓰는 자들은 다 쓰지 못하는 자같이 하라는 바울의 교훈이다(고전 7:29-31). 둘째는 빈곤을 조용히 참고 견디며, 부유함을 절제하라는 것이다.⁵⁸⁾

위에서 보여 주는 것과 같이 칼빈은 나그네 의식을 가지는 것에서 두 가지의 부수적인 원리들을 제시한다. 먼저는 세상에 속한 것들을 조금 떨어진 시각에서 내 것이 아닌 것과 같이 바라보라는 것이며, 둘째는 가난과 부유함에 억눌리지 말고 초연하라는 것으로 해석된다. 결국 성도는 자신이 나그네라는 것을 인식할 때에 올바른 물질 사용을 할 수 있으며, 아울러서 현세에서의 상황에서 자유함을 가지게 된다. 따라서 성도가 가져야 할 첫 번째의 생활 원칙은 하나님 앞에서 항상 나그네 의식을 가지고 생활해야 한다는 것이다.

둘째로 성도는 소명의식을 가지고 살아야 한다. 모든 환경과 또 성도가 하고 있는 모든 일은 하나님께서 친히 명하시고 지정하신 것이라는 의식을 말한다. 이러한 소명 의식을 가지고 살 때에야 참으로 범사에 확신에 가득 찬 생활을 영위할 수 있다. 이 점에 관해서 칼빈은 다음과 같이 말한다:

끝으로 우리가 주의해야 할 점은 주께서 우리 모든 사람이 모든 행동에서 각각 자기의 소명에 관심을 둘 것을 요구하신다는 것이다. 그것은 주께서 인간의 본성이 얼마나 큰 불안으로 타오르며, 얼마나 경박하고 방탕하며, 여러 가

리가 앞에서 살펴 본 '내세에 대한 명상' 부분에 속하는 것으로 해석할 수도 있다. 그러나 칼빈은 이 본문을 제9장 '내세에 대한 명상' 부분이 아닌 제10장 '현세 생활과 그 보조 수단들을 사용하는 법'에서 언급하고 있으며, 더욱이 그 세부적인 설명에서 그것은 생활 원칙들을 추론하기 위한 전제로 사용하기 때문에 필자는 '나그네 의식'이라는 용어로써 생활 원칙에 속하는 것으로 규정한다. Ronald S. Wallace, 160-181에서 "현실 세계에 대한 기독교인의 태도" 라는 제목으로 다음과 같이 설명하고 있다. 자세한 설명은 참고하기 바란다. 1. 현세로부터의 초연. 1) 현세에 대한 노예적 사랑인 정욕. 2) 이 세상으로부터의 초연과 그리스도에 대한 기독교인의 관계. 3) 자연과 복음은 다 같이 절제, 겸손, 세속에 대한 경멸을 포함함. 2. 현실 세계에 대한 이용과 향유. 1) 현실 세계에 대한 통치권이 그리스도 안에서 사람들에게 회복됨. 2) 세속적 환경에 대한 기독교인의 새로운 관계. 3) 현실 생활의 은택들은 감사와 신앙으로 사용되고 향유되어야 한다.

58) *Inst.*, III. 10. 4.

지 것을 한꺼번에 움켜잡으려는 야심이 얼마나 맹렬한가를 아시기 때문이다. 따라서 우매하고 경솔한 우리가 만사를 혼란에 빠뜨리지 않도록 하시기 위해서, 각 사람에게 그 독특한 생활양식에 따라 의무를 지정하셨다. ... 각자의 생활양식에서 받는 불편과 근심과 권태와 불안에 대해서 이 모든 것이 하나님께서 지워주신 것이라고 믿을 때에, 모든 사람들은 그것을 참고 견딜 것이다. 여기서 또한 소명임을 알고 순종하면, 아무리 낮고 천한 일일지라도 하나님 앞에서는 빛날 것이며 아주 귀한 것으로 인정받을 것이라는 유일한 위안이 생길 것이다.⁵⁹⁾

여기서 칼빈은 성도가 서 있는 모든 위치는 하나님께서 불러주신 곳으로 이해한다. 그러므로 성도는 이러한 소명의식을 지니고 범사에 하나님의 뜻을 추구해야 한다. 이러한 소명의식은 성도에게 여러 가지 유익을 준다. 그것은 그들의 잘못된 야욕을 억제한다. 그래서 그들로 하여금 하나님이 그들에게 주신 영역 안에 자족하면서 안전하게 거하게 한다. 또한 그것은 일상 직업 생활에 많은 위로를 준다. 성도가 하는 이 일은 하나님께서 부탁하신 것이라고 생각할 때에 그들은 외적인 동요에 굴하지 않고 항상 내적인 평안과 위로를 발견할 수 있다. 마지막으로 성도는 주어진 자신의 일에 최선을 다할 수 있다. 이렇게 성도가 생활하게 될 때에 성도 각 개인은 또한 실제적인 노동의 측면에서도 많은 효율을 얻게 된다.⁶⁰⁾ 또한 이러한 소명 의식을 가지게 될 때 성도는 물질을 올바르게 사용할 수 있게 된다.⁶¹⁾ 이처럼 칼빈은 소명의식을 두 번째의 원칙으로 제시한다.

결국 칼빈이 말하는 그리스도인의 현세 생활 원칙은 두 가지로 요약 될 수 있다. 우선은 나그네 의식을 가지고 사는 것이며, 다음으로는 소명의식을 가지고 사는 것이다. 무릇 그리스도인이라 일컫는 자들이 반드시 영위해야 할 삶의 원리이다.

나. 물질 사용법

칼빈은 「기독교 강요」에서 그리스도인의 생활을 논함에 있어서 물질 사용법에 관하여 언급을 하고 있다. 칼빈의 물질 이해는 금욕주의와 방탕주의의 위험성을 모두 극복한 건전한 것으로 이해된다. 그러면 칼빈이 말하는 물질 사용법은 어떠한

59) *Inst.*, III. 10. 6.

60) William J. Bouwsma, 463.

61) J. L. Gonzalez, *기독교 사상사* III, 213.

가?

먼저 하나님이 물질을 주신 그 본연의 목적에 맞게 사용하여야 한다. 모든 소유는 하나님께로 말미암은 것들이다. 따라서 그것에 대한 주권은 하나님께 있다. 따라서 성도는 하나님의 선하신 뜻을 분별하고 그 뜻에 알맞게 물질을 사용하여야 한다. 이 점에 대해서 칼빈은 다음과 같이 말한다:

우리가 따를 원칙은 이것이다. 즉 하나님께서 여러 가지 선물들을 창조하신 목적은 우리의 유익을 위해서지, 우리를 멸망시키려는 것이 아니었기 때문에 하나님께서 창조하시고 정하신 그 목적에 따라서 하나님의 선물을 사용한다면, 그러한 사용은 방향이 바르다는 것이다. 따라서 이 목적을 주시하는 사람이 가장 끝은길을 걷게 될 것이다.⁶²⁾

여기서 칼빈이 말하는 것처럼 물질의 수여자이신 하나님의 뜻에 비추어서 하나님께서 그것을 주신 목적에 맞게 사용하는 것이 최상의 원칙이 된다. 그런데 주의할 것은 성도는 우선 물질에 대한 잘못된 고정 관념에 사로 잡혀서는 안 된다는 것이다. 특정 물질을 배척하는 것은 하나님께 대한 불신이 된다. 왜냐하면 모든 물질은 그 자체가 선악을 내포하는 것이 아니라 중도성을 지니기 때문이다. 또한 물질적인 재산은 하나님의 섭리를 이루는 도구가 되기도 한다.⁶³⁾ 따라서 성도의 양심은 물질 자체에 얽매이지 말아야 한다.⁶⁴⁾ 물질에 대한 이러한 이해는 필연적으로 물질 자체보다는 그 사용목적에 관심을 집중하게 한다. 성도는 모든 물건을 주신 하나님의 선하신 목적을 기억하고 그 목적에 맞게 그 물질을 사용하여야 한다.

둘째로 물질은 각인의 선한 양심에 따라서 적절하게 사용되어야 한다. 성도가 물질을 사용할 때에 무엇보다도 사랑 안에서 자신의 양심의 거울에 비추어 사용하는 것을 훈련해야 한다. 이것은 물질에 대한 금욕주의와 방탕주의의 양극단을 반대하는 말이다. 이 점에 대해서 칼빈은 다음과 같이 말한다:

그러나 이 문제는 미끄럽고도 좌우로 경사져서 오류에 빠지게 된다. ... 엄격한 제약을 가하지 않을 때에 방종한 생활은 견잡을 수 없이 극단으로 달음질한다. 이 미친 것 같은 죄악의 위험성을 보고 무절제와 방종을 시정하고자 한

62) *Inst.*, III. 10. 2.

63) Andre Bieler, *칼빈의 경제윤리 (La pensee economique et sociale de Calvin)*, 홍치모 역 (서울: 성광문화사, 1992), 55.

64) *Inst.*, III. 19. 6.

사람들이 있었다. 다른 점에서는 선하고 거룩한 이 사람들이 생각한 유일한 방안은 필요성이 요구하는 범위 내에서만 물질의 이용을 허락한다는 것이었다. 그들의 생각은 경건한 것이었으나 지나치게 엄격하였고 주의 말씀에 비해서 사람의 양심을 구속하려고 하였다. 이것은 대단히 위험한 일이다.⁶⁵⁾

여기서 성도는 다시 한 번 물질의 주인이신 하나님을 인정해야 한다. 하나님께서 만물의 주인이시기에 성도는 그것을 배척해서도, 남용해서도 안 된다. 이러한 칼빈의 생활 원리는 중용(moderation)으로 표현될 수도 있다.⁶⁶⁾ 성도는 만물에게 자유한 신분이다. 따라서 성도는 신앙 안에 있는 선한 양심의 계명에 준하여 물질을 사용하면 된다. 다만 한 가지 덧붙인다면, 성도는 될 수 있는 한 사치를 피하고 절제 생활을 실천하여야 한다는 것이다.⁶⁷⁾ 이러한 절제 생활을 통해서 성도는 이웃에 덕을 세우는 일에 사용하여야 한다.

결국 성도는 물질을 하나님의 뜻에 맞게, 그가 물질을 주신 그 목적에 합당하게 사용하여야 한다. 또한 방탕과 금욕이라는 양극단을 피하고 자유 안에서 물질을 사용하여야 한다. 이 부분에 대해서는 성화의 영역으로서의 경제생활 부분에서 즉 경제윤리를 다룰 때 좀 더 자세히 다루도록 하겠다.

4. 윤리적 삶을 위한 감사와 복종

그리스도 안에서 자유로움을 얻는 기독교인은 이제 과거의 윤리적 삶의 기준을 따라 살지 않고 그리스도 안에서 주어지는 새로운 명령 아래 서게 된다.⁶⁸⁾ 칼빈은 그리스도를 모방하며 살아가는 기독교인의 삶은 마태복음 6장 24절에서 그리스도께서 명령하신 대로 자기 포기과 십자가를 지는 삶이며, 이러한 삶의 원리는 그리스도의 구속과 주님이 되심을 고백하는 이에게 주어진 자기 이해라고 이해하고 있다. 따라서 이러한 새로운 삶에로의 부름이 가능한 것은 하나님의 선택과 예정을 통하여 이루어진 기독교인의 현실에 근거한다. 인간의 행위와 선행과는 상관없이 하나님께서 인간의 구원을 미리 예정하신다는 예정론은 몇 가지 중요한 이해의 관점

65) *Inst.*, III. 10. 1.

66) Donald K. McKim, “존 칼빈,” *칼빈 신학의 이해*, 398-400.

67) *Inst.*, III. 19. 9.

68) 박충구, *기독교 윤리사* (서울: 대한기독교서회, 2000), 222.

을 필요로 한다. 스텔린(E. Staehlin)은 칼빈의 예정의 교의가 중요한 이유를 다음과 같이 열거한다:

첫째, 인간의 전적인 타락을 인정하고, 따라서 사람은 하나님께서 기뻐하시는 바를 행할 힘이 없음을 자각하였기 때문이다. 둘째, 로마 교회가 하나님의 주권을 무시하고 자기 의와 공적을 믿어서 그리스도의 은총을 깨닫지 못하므로 이에 대립하여 그 은총을 바르게 인식하려는 노력에서. 셋째, 구속과 영원한 진리의 유일하고도 절대적인 교사인 성경의 가르침으로 돌아가려는 의도에서 나온 것이기 때문이다.⁶⁹⁾

칼빈은 “하나님의 예정은 하나님께서 인류 각 개인의 형성에서 그 원하시는 바를 결정할 때 준거하는 그의 칙령이다. 모든 사람은 다 같은 운명으로 창조된 것은 아니다. 어떤 사람은 영원한 생명을, 어떤 사람은 영원한 저주를 받도록 미리 정하여졌다. 그러므로 각 사람은 이 둘 중에 하나를 목표로 하여 창조되었다”⁷⁰⁾고 정의하였다.

저주를 향한 자와 구원을 향한 자의 운명은 이중적인 구조 속에 이미 작정되었다는 이 이중 예정론은 윤리적인 측면에서 두 가지 결과를 불러왔다. 멸망과 저주의 사람이 아니라 구원과 축복의 사람이 된 것은 전적으로 하나님의 은혜로 말미암은 것이기 때문에 인간은 자신을 구속하신 하나님을 향하여 감사와 찬양과 예배를 드리게 된 것이다. 뿐만 아니라 하나님의 명령과 요구에 전적으로 복종하는 삶을 살아가게 된 것이다. 베버(Max Weber)는 이러한 칼빈주의적 특징이 동반하고 있는 윤리적 성격이 기독교인의 영적인 귀족의식, 즉 선민으로서의 의식을 불러왔고, 하나님의 영광을 위하여 살아가는 삶을 선택하게 하였다고 보았다. 그러므로 근대 자본주의를 형성하게 한 정신적인 구조를 지니고 있다고 보았다.⁷¹⁾ 이는 칼빈의 신학이 타 세계적으로만 초월하는 하나님에 대한 카톨릭적 이해를 현 세계 속에서 활동하시는 초월적인 하나님으로 전환시킴으로써 기독교인들의 의식 속에 현실 세계를 강하게 수납해 들이도록 하였을 뿐 아니라 자신을 선택해 주신 하나님

69) E. Staehlin, *Johannes Calvin: Leben und ausgewaehlte Schriften* (Elberfeld, 1863), 273.

70) *Inst.*, III. 21. 5.

71) Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (New York: Charles Scribner's Sons, 1978)

앞에서 그 이상의 다른 관계를 거절하는 종교적 개인주의를 초래하도록 한 것에 그 연유가 있다고 생각된다.⁷²⁾ 베버가 본 것은 현세적 성공과 번영을 하나님의 은총이며 선택 받은 자의 삶에 대한 보상적 의미로 해석하는 논리는 칼빈의 예정론에 지대한 영향을 받았다는 점이다. 이러한 삶은 결국 감사와 복종의 윤리를 기독교인의 삶의 중요한 윤리적 규범으로 받아들이게 한 것이다.⁷³⁾

칼빈에게 있어서 감사와 복종의 윤리는 대단히 중요하다. 왜냐하면 개신교적 윤리는 칼빈의 윤리 사상을 포함하여 인간의 편에서 선을 행하며, 인간 편에서 자신의 모든 행위에 대한 근본적인 책임을 논구하기 어렵기 때문이다. 그러므로 감사와 복종의 윤리란 응답의 윤리이며, 따라서 책임의 윤리인 것이다. 칼빈은 감사와 복종의 삶을 살아가는 기독교인에게 있어서 중요한 삶의 지침은 바로 성경이며 성경적 기준을 벗어난 모든 기준은 하나님에 대한 감사와 복종과는 다른 윤리적 결과를 가져온다고 생각하였다. 따라서 기독교인의 삶의 본질을 규명하고, 기독교인의 삶을 지도하는 역할은 제도로서의 교회의 사명이라고 여겼다.

이런 점에서 보다 이상적인 교회에로의 개혁을 교회 공동체의 근본 특징으로 하고 있는 칼빈은 루터에 비하여 훨씬 더 강화된 교회론을 확립하고 있다고 볼 수 있다. 루터의 주된 관심은 만인 제사장적인 기독교인의 자유였으며, 이는 제도적 교회였던 가톨릭교회로부터의 자유를 뜻하는 것이기도 하였다. 그러나 칼빈의 경우 기독교인의 자유를 루터처럼 정체적인 것이라거나 혹은 낙관적인 것이라고는 이해하지 않았다. 그 결과 루터는 세속적인 정부와 교회 공동체의 자율적인 삶을 인정하였지만, 칼빈은 기독교인의 자유를 자율성의 의미 보다는 하나님의 통치와 역사에 의존되어 있는 자유로 보았다. 사실상 종교 개혁자들에게 있어서 기독교인의 자유는 성경과 하나님의 예정과 섭리 안에서의 자유를 뜻하는 것이다.

그러므로 기독교인의 삶을 조명해 주는 최상의 권위는 곧 성경이며 성경에 따른 거룩한 삶과 교회의 역할이 강조되고 있다고 볼 수 있다. 여기에서 우리는 칼빈의 성화의 윤리와 거룩한 공동체에 대한 그의 이상이 성경에 자리 잡고 있음을 보게 된다. 그러므로 칼빈은 기독교인의 감사와 복종의 삶은 이성적 자율성이나 판단에 의존된다고 보지 않았다. 따라서 성경적 규준을 따라 살아가는 것이 하나님의 명령이

72) N. J. Demerath III & Phillip E. Hammond, *Religion in Social Context* (New York: Random House, 1969), 85.

73) 박충구, 224.

요, 요구라고 생각한 칼빈은 신·구약 성경을 모두 강조하였던 것이다.⁷⁴⁾ 성경적 기준에 따른 삶이란 거룩한 성화의 삶이며, 동시에 하나님의 영광을 드러내는 삶이며 동시에 이러한 삶을 살아가는 이들의 모임인 교회는 눈에 보이는 것뿐만 아니라 선택된 모든 사람, 즉 거룩한 백성들의 교제를 뜻하였다.⁷⁵⁾ 성경을 통하여 하나님의 용서와 사랑과 선택을 배우고 성경을 통하여 하나님의 거룩한 뜻을 깨달은 이들은 공통적으로 감사와 복종의 윤리를 살아가야 한다는 것이 칼빈의 신념이었다.

지금까지 논자는 칼빈의 개인 윤리를 위한 특징들을 제시하였다. 정리하면 첫째로 자기부정으로서의 칼빈의 윤리는 사람이 자기 자신에게 속해 있지 않고, 하나님께 속해 있다는 원리에 기초를 두고 있음으로 성령의 다스림에 순종하고 그리스도가 우리 안에 살아서 우리를 다스리고 지배하는 것이다. 그러므로 칼빈은 자기를 부인하며, 자신에 대한 관심을 포기하고 주님의 요구하시는 것들을 전심으로 구하며, 오직 주님께서 기뻐하시기 때문에 그것들을 구하는 것 외에는 우리에게 다른 치료책이 없다고 보았다. 칼빈의 윤리는 하나님의 것이 되는 것은 곧 그리스도의 것이 되는 것이며, 자기 자신의 것이 되지 않는 것이다. 칼빈은 하나님의 영광을 위한 헌신과 하나님의 기쁨을 위한 모든 행동을 자아 부정(자기 부인)으로 이해하였다.

둘째로 십자가를 지는 것은 자기 부정의 일부일 뿐 아니라 우리를 겸손하게 하고 방종한 생활에 떨어지지 않게 하여 그리스도인다운 삶을 살게 하는 실제적인 근거가 된다.

셋째로 내세의 삶을 명상하는 것으로 우리가 당하고 있는 현재의 삶은 하늘나라의 삶을 바라보아야 할 이유가 되는 것이다. 왜냐하면, 현재의 삶을 무시하는 범을 깨닫기 전에는 내세의 삶을 진지하게 바라고 열망하는 마음을 품지 않기 때문이다. 다시 말하면 현재의 삶을 바르게 살 수 있는 근원이 내세의 삶을 명상하는 데서 온다는 것이다.

넷째로 현재의 삶을 활용하는 방법으로 내세의 삶을 명상하는 소극적인 방법보다는 적극적으로 우리가 반드시 살아야 한다면 우리의 삶을 지탱하는데 필요한 것

74) Ernst Troeltsch, *The Social Teachings of the Christian Churches* (Chicago: Chicago University Press, 1960), 586.

75) *Inst.*, IV. 1. 1, 3.

들을 활용해야 한다는 것이다. 현재의 삶을 회피해서는 안 되고, 필요성에 의해서든지 혹은 쾌락을 위해서든지 간에 순수한 양심을 가지고 사물을 활용할 수 있는 중용을 지켜야 한다. 왜냐하면, 하나님은 우리의 선을 위해서 그 은사들을 창조했기 때문이다. 그러면서 칼빈은 하나의 예를 들고 있다. 하나님께서 어떤 목적에서 음식을 만드셨는가를 생각해 보면 우리의 필요성뿐만이 아니라 우리의 즐거움과 기쁨도 고려하셨다는 것을 알 수 있다고 하셨다. 사물의 본질 자체는 어떤 목적을 위해 어느 정도는 그것들이 합법적으로 향유될 수 있는가를 스스로 입증해 주고 있다. 즉 현재의 삶에도 의미와 목적을 부여함으로써 우리의 윤리적 삶에 유익을 안겨다 줄 수 있다는 것이다.

다섯째로 감사와 복종으로서 그리스도 안에서 자유로움을 얻은 그리스도인들은 이제 과거의 윤리적 삶의 기준을 따라 살지 않고 그리스도 안에서 주어지는 새로운 명령 아래 서게 되었으므로 그리스도께 복종하고 그리스도 안에서 누리게 된 자유로 인하여 감사하는 삶을 살아야 하는데 이와 같은 삶이야말로 그리스도인의 윤리적 특성이라 할 수 있다.

제 2 절 공동체 윤리(성화의 영역으로서의 교회)

성도들의 개인적인 성화는 공동체(단체적)적인 성화로 열매를 낳아야 한다. 성도들의 모임인 교회는 세상에서 성화의 빛, 즉 윤리적인 삶을 통하여 영향력을 끼쳐야 한다. 교회가 세상의 모든 단체와 다른 점이 여기에 있다. 교회는 거룩해야 한다. 개인적인 성화의 삶을 사는 성도들의 모임인 교회가 거룩하지 않다면 교회는 심각한 문제를 안게 되는 것이다. 그러므로 공동체로서의 교회는 성화의 새로운 한 영역이다.

칼빈은 부패한 로마교회를 염두에 두고,⁷⁶⁾ 그리스도와 교통을 중심으로 한 교회

76) *Inst.*, IV. 2. 1-2에서 칼빈은 로마교회를 다음과 같이 신랄하게 비판하고 있다; 그러므로 교회를 지탱할 수 있는 종교의 대요가 무너지게 될 때 교회는 반드시 붕괴되는 것이다. 그리고 참된 교회가 “진리의 기둥과 터”(딤후 1:12)라고 한다면, 거짓과 허위가 지배하고 있는 곳에 교회가 존재할 수 없는 것은 당연한 사실이다. 이와 같은 상황이 바로 교황제도 아래 있는 실정이기 때문에 교회가 얼마나 그러한 상황아래서 남아

론을 수립하였으며, 이것을 혼란시키며 불순하게 만드는 요소들을 하나하나 개혁해 나갔던 것이다. 그는 질서와 전통을 사랑하였다. 그는 순수하고 거룩한 교회를 변호하였으며, 어떤 혁명적인 것에 열광하는 사람이 아니었다. 그는 현실 속에서 교회가 하나님의 말씀대로 새롭게 형성되기를 원했던 것이다. 그래서 칼빈이 주장하는 교회론을 선택받은 공동체로서의 교회, 그리스도의 몸으로서의 교회, 성도의 어머니로서의 교회(교회의 필요성), 그리고 성화의 수단으로서의 교회의 권징 등으로 나누어서 다루도록 한다.

1. 선택받은 공동체로서의 교회

교회는 그리스도인의 공동체로서의 유형적인 면만 갖고 있는 것이 아니라, 성도들의 단체, 곧 피택자 전체를 뜻한다.⁷⁷⁾ 칼빈은 교회는 천사나 사람, 죽은 사람이나 산 사람, 그리고 국가와 종족에 관계없이 피택자 전체를 말하는 것이라고 주장한다.⁷⁸⁾ 교회의 일원이 되는 것은 인간의 어떤 근거에 의해서 되는 것이 아니라 오직 하나님의 선택에 의해서 된다는 것이다. 이 점에 대하여 칼빈은 다음과 같이 말하고 있다:

성경에서 교회라고 하는 말은 어떤 때에는 하나님 앞에 있는 보통사람을 의미한다. 이 교회에는 양자로 삼으시는 은혜에 의해서 하나님의 자녀가 된 사람들과 성령의 성화에 의하여 그리스도의 진정한 자세가 된 사람들만이 들어갈 수 있다. 이런 의미에서 교회는 현재 지상에 살고 있는 성도들뿐만 아니라, 천지 창조 이후 지금까지 선택받은 모든 사람을 포함한다.⁷⁹⁾

날 수 있는가하는 것을 우리는 쉽게 이해할 수 있다. 말씀의 사역 대신에 거기에는 기만으로 가득 찬 사악한 통치가 지배하고 있어서, 그것이 부분적으로 교리의 순수한 광채를 소멸하고 부분적으로는 그것을 질식시키고 있다. 주의 성찬 대신에 거기에는 가장 더러운 독신적인 것들이 들어와서 자리를 차지하고 있다. 하나님 예배는 차마 볼 수 없는 잡다한 미신들로 손상되었다. 교리(이것 없이는 그리스도교는 존립할 수 없다)는 전적으로 매장되어 배척당하고 있다. 공중집회는 우상숭배와 불경건의 학교가 되고 말았다.

77) *Inst.*, IV. 1. 2.

78) John Calvin, *Opera Selecta* vol.V. ed., by P. Barth and W. Niesel, (Munich, 1926-1936), 4. (이것은 칼빈 선집 59권 중에서 제5권 4페이지 2 행을 말한다. 앞으로는 OS V. 4. 2로 표시한다).

79) *Inst.*, IV. 1. 7, 8.

하나님의 “은혜의 선택”과 “내적인 부르심”은 칼빈의 교회관에 있어서 매우 중요한 문제이다. 왜냐하면 칼빈은 선택을 교회의 기초로 보기 때문이다. 하나님만이 자기 백성을 아시며(딤후 2:19), 하나님만이 그들을 인치심으로 품안에 품으신다(엡 1:13). 적은 수의 사람이 대중 속에 숨겨지고 몇 알의 밀알이 쭉정이 더미에 묻혀 있기 때문에 하나님만이 자기 교회를 아시는 것이다. 그러므로 이 “교회의 기초는 은밀한 선택”이라고 칼빈은 역설한다.⁸⁰⁾ 칼빈은 이렇게 하나님의 선택을 항상 교회론의 테두리 안에서 말함으로 선택과 교회를 연결 짓고 있다. 그는 교회론을 이러한 기본적인 관점에서 다루고 있기 때문에 “주께서 자기 백성을 아신다(딤후 2:19).”는 말씀을 자주 인용하였던 것이다. 그러므로 하나님의 택함이 없는 곳에는 교회가 없다.

그러나 교회의 통일성을 생각하지 않는 한, 선택만 생각하는 것으로는 불충분하다.⁸¹⁾ 선택은 그리스도 안에서 택함을 받은 모든 사람을 하나로 만든다. 그리스도는 그들 모두의 머리이시며, 그들은 자라면서 하나의 몸을 이루게 된다.

하나님의 선민은 모두가 교회의 머리가 되는 한 분, 그리스도를 의지하고 있기 때문에(엡 1:22이하), 서로 연합되고 밀착된 한 몸을 이루는 것이다(롬 12:5; 고전 10:17; 12:12, 17). 그들은 참으로 하나가 되어 한 믿음, 한 소망, 한 성령 안에서 살

80) *Inst.*, IV. 1. 2. Robert L. Saucy는 신약 성경에도 “하나님의 선택받은 자로서의 교회”에 대한 증언들이 있다고 전제하고 그 예를 들고 있다. 하나님의 총회인 교회는 “그 기쁘신 뜻대로” “원하심”(엡 1:5, 11)과 “창세전에 그리스도 안에서 택하심(4절)”에 기초를 두고 있다. 말하자면, 교회의 지체들은 “하나님의 택하신 자”(롬 8: 33; 골 3:12), 혹은 간단히 “택하신 자”(벧전 1:2; 딤후 2:10, 참고. 개역성경 …“택하심을 입은 자”), “택하신 족속”(벧전 2:9; 사 43:20)이다. 이 내용과 밀접하게 관계있는 어떤 생각에 따르면, 교회는 하나님서 주권적인 사랑으로 이미 아시고, 그리스도의 형상을 따르도록 예정하신 지들로 구성되어 있다(롬 8:29-30). 그러므로 이 사람들은 역사 속에서 그리스도와 교제하며 총회의 지체가 되도록 부르심을 입은 자들이다. 이렇게 부르시는 행위는 교회의 지체를 확인하는 가장 중요한 표지가 된다. 그들은 하나님의 “부르심을 입은 자들”(롬 1:6; 롬 8:28; 고전 1:24; 계 17:14)이다. 교회는 하나님께서 택하시고 선택하신 자이므로, 하나님께 속해 있다. 교회는 “하나님의 백성”(벧전 2: 10), “하나님의 소유된 백성”(9절; 딤후 2:14), 혹은 간단히 “내 백성”(롬 9: 5-26; 고후 6: 14-16; 참조. 행 15:14; 행 18:10)이다. 하나님은 전에 이스라엘에게 사용하신 이 칭호들을 이제 교회에 사용하셔서 당신의 구속 계획에 역사적인 연속성이 있음을 보이시지만 이것은 원래 사용하시던 것을 반복하신 것은 아니다(Robert L. Saucy, *하나님이 계획하신 교회 (The Church in God's Program)*, 김지찬 역, 서울: 생명의말씀사, 1994, 24).

81) *Inst.*, IV. 1. 2.

게 된 것이다. 이것은 그들이 동일한 인생의 부르심을 받았을 뿐만 아니라, 한 분 하나님과 그리스도 안에 참여하도록 부르심을 받았기 때문이다(엡 5:30).⁸²⁾

그러므로 이 교회는 온 세계의 조직이 무너져도 흔들리거나 넘어지지 않는다. 그 이유를 칼빈은 다음과 같이 설명한다:

첫째로, 교회는 하나님의 선택에 의하여 존립하며, 하나님의 영원한 섭리와 같이 동요하거나 파멸될 수 없다. 둘째로, 교회는 영원불변 하시는 그리스도에게 연합되어 있기 때문에 그리스도께서 자기의 지체가 찢기는 것을 허락하지 않을 것이다. 뿐만 아니라 우리가 교회의 품속에 머물러 있는 동안은 진리가 항상 우리와 함께 있을 것을 우리는 확신한다.⁸³⁾

이렇게 칼빈은 교회와 선택 교리를 연결시키고, 하나님의 선택과 섭리, 그리고 그리스도와의 연합으로 인해서 교회는 영원히 무너지지 않는다고 강조하고 있다.

선택교리가 인간적인 것을 모두 앗아가기 때문에, 사실은 하나님을 더욱 확신하는 일에 거하게 한다. 선택교리는 교회로부터 모든 종류의 방심과 자아능력을 빼앗음으로 이 세상에서 자기 일을 완수하도록 교회를 강화해 준다. 선택교리는 교회로부터 모든 종류의 거짓된 지주(支柱)들을 빼앗음으로 교회로 하여금 세상권세의 모든 공격에 대하여 무적의 대결을 하게 한다. 칼빈의 교회론에 따르면, 선택교리는 교회가 세상에서 봉사하는 동안 필요로 하는 평안과 확신과 자극을 주는 것이 확실하다.⁸⁴⁾ 뿐만 아니라 하나님의 선택에 의하여 하나님과의 관계성을 갖게 되고 하나님께 속한 공동체가 된 교회는 거룩하지 않으면 안 될 당위성을 갖게 되는 것이다. 그러므로 교회 공동체는 윤리적인 삶을 살아드려야만 하는 것이다.

2. 그리스도의 몸으로서의 교회

82) *Inst.*, IV. 1. 2.

83) *Inst.*, IV. 1. 3. 스나이더(Howard Snyder)는 성경적으로 하나님 백성의 특질은 최소한 다섯 가지로 구분할 수 있다고 하면서 첫째, 교회는 선택된 백성이다. 둘째, 교회는 순례하는 백성이다. 셋째, 교회는 계약의 백성이다. 넷째, 교회는 증거 하는 백성이다. 다섯째, 교회는 거룩한 백성이라고 하였다(Howard Snyder, *새 포도주는 새 부대에* (*The Problem of Wineskins*), 이강천 역 (서울: 생명의말씀사, 1981), 118-121).

84) W. Niesel, *The Theology of Calvin*. (Philadelphia: The Westminster Press, tr. by Harold Knight, 1956), 191.

칼빈의 교회관에서 또 하나의 중요한 개념은 “그리스도의 몸”(엡 1:23)의 개념이다. 그리고 그리스도가 우리 생활에 오시는 영역이 바로 이 교회이다. 그리스도가 이 교회 안에서 자신을 우리에게 주시는 사실 때문에, 성도의 연합이 완성되며 그리스도의 몸이 이루어진다(엡 4:12). 그리고 머리가 되시는 그리스도 안에서 우리는 자라며(엡 4:15)⁸⁵⁾ 서로 한 몸이 된다. 즉 우리는 그리스도 안에서 모두가 한 몸이 되는 것이다.⁸⁶⁾ 그러므로 교회는 그리스도와 더불어 생명적이며 유기적인 관계를 가진다. 교회는 냉랭한 기관이 아니라 살아서 움직이는 유기체, 곧 서로 봉사하며 도와주는 공동체인 것이다.⁸⁷⁾ 그리스도의 몸, 곧 성도의 공동체 사상은 신자의 어머니라고 하는 견해와 필연적으로 밀접한 관계를 가진다.

교회가 그리스도의 몸이라고 하는 사상은 그리스도만이 교회의 주가 되신다는 사실을 매우 명백히 말해준다. 어떠한 개인이나 단체도 교회를 지배할 수 없다. 그리스도만이 그 통치자가 되시며 머리가 되시는 것이다. 그리스도와 비교할 때 인간은 아무것도 아닌 무익한 종에 불과하다. 그리스도는 이와 같은 통치자의 자격으로 교회를 세우셨고, 그 규례를 만드시고, 직원들을 구성하시고, 그 직원들에게 권위의 옷을 입혀주시고, 또한 현재의 이 교회 안에 계셔서 직원들을 통하여 말씀하시며

85) 많은 해석자들은 그리스도께서 “모든 정사와 권세”(골 2:10)의 머리이시며 “만물의 머리”(엡 1:23)시라는 내용은 말할 것도 없고, 그분께서 모든 창조물 위에 가지고 계시는 주재권과 그분께서 교회의 머리되심이 이렇게 밀접한 관계를 가지고 있다는 바로 이 사실에서 그 몸은 궁극적으로 보편적 우주를 포함한다고 주장한다. Minear는 이렇게 말한다; 그리스도께서 모든 하늘의 통치자들의 머리되신다는 사실은 그분이 이 통치자들에게 복종하며 살고 있는 모든 사람들의 머리되신다는 사실을 암시한다. 사람이 그리스도를 믿든지 안 믿든지 상관없이, 그분은 모든 사람의 머리시다. 만일 우리가 이런 개념으로 교회에 대한 모습을 그리게 된다면, 교회는 ‘사실상 여전히 믿지 아니 하는 자들도 모두 포함한다.’고 한 마르쿠스 바르트에 동의해야 할 것이다. Minear, 206; W. L. Knox, *St. Paul and the Church of the Gentiles* (Cambridge: Univ of Cambridge Press, 1961), 160. 그리스도께서 우주의 머리가 되신다고 분명히 말할 하지만, 이와 같이 머리되심은 만물을 구원하셔서 교회에 포함시킨다는 의미로 만물과 화해한다는 내용을 담은 것은 아니다. 그리스도께서 갈보리의 사역을 통하여, 이런 권세들을 “벗어버려 승리하셨다”(골 2:15). 모든 권세가 복종한다는 이런 의미는 다른 성경에도 나타난다(엡 1:22; 빌 2:9-11; 고전 15:24; 히 2:5-9; 벧전 3:22). 그러므로 만물의 화목(골 1:20)이 우주의 조화를 회복하는 일종의 “평화 조약”을 포함하는 것으로 보이는 것이 더 좋겠다. 그래서 그리스도께서 만물의 머리되심은 그분이 교회인 자기 몸을 유지하시는 생명의 관계가 아니라 절대적 주권자로 머리되심이다. 참조. Best, 115-26; F. F. Bruce, *The International Commentary on the New Testament*, (Grand Rapids: Eerdmans, 1957), 210.

86) *Inst.*, IV. 3. 2.

87) *Inst.*, IV. 1. 2.

일하고 계시는 것이다.

그리스도는 그가 원하시는 봉사를 받기 위해 우리 각자에게 성령의 은사를 주시어 교회 전체의 건덕(健德)을 세우도록 하신다고 칼빈은 강조한다. 이 세상의 재물도 형제들의 육신상의 궁핍을 함께 나누어지도록 하기 위해 하나님께서 우리에게 주신 것이지 자기 하나만을 위해 주시는 것이 아니다. 칼빈은 이렇게 말한다. “하나님은 모든 사람의 아버지요 그리스도가 모든 사람의 머리라는 사실을 확인하는 사람들은 형제애로 결속되고 물질면에서 유무상통하게 된다.”⁸⁸⁾ 이와 같이 각자 자기가 받은 은사와 봉사에 따라 상호의존하게 될 때, 교회의 통일성을 파괴하게 될 개인의 주권행사가 제거된다. 이렇게 칼빈은 교회가 그리스도의 몸이라는 의식에서 전혀 벗어나지 않았다.

교회에는 정치의 과제가 있고 상하의 질서가 있다. 그러나 하나님께서 직원을 두어 우리를 다스리게 한 것은 하나님의 권리가 손상 없이 보존되게 하시려는 데 있다. 그러나 이러한 사실이 등한시되고, 회원들 간의 상호봉사에서 형제애의 친교가 무너지게 될 때, 그리스도의 몸으로서의 교회의 그 내적 존재에서 가장 심각한 상처를 받게 된다. 그러므로 교회의 질서와 정치가 교회의 본질 자체에서 온다는 것을 모르게 되면 교회가 그리스도의 몸이라는 것도 전혀 모르게 된다. 칼빈에게 있어서 교회의 질서와 정치는 2 차적인 것이 아니라, 중심문제로 다루어지고 있다. 왜냐하면 그리스도의 주권이 문제이기 때문이다. 우리는 개인으로나 공동체로서나 우리의 머리가 되시는 예수 그리스도만을 봉사하기 위하여 우리의 몸과 영혼이 그에게 종속되어 있다는 것을 고백해야 하며 또한 그 고백이 실행되어야 할 것이다.⁸⁹⁾

3. 성도의 어머니로서의 교회(교회의 필요성)

칼빈이 그의 「기독교 강요」 최종판의 제 IV 권에 붙인 제목은 “하나님께서 우리를 그리스도의 단체 안으로 초청하시고 그 안에서 우리를 붙들어 주시는 외적인 수단 혹은 도움”이다. 여기서 엿볼 수 있는 것은 칼빈의 교회 개념이 “외적인 수

88) *Inst.*, IV. 1. 3.

89) Wilhelm Niesel, 189.

단 혹은 도움”이라는 개념을 축으로 하고 있다는 것이다. 우리가 복음을 믿음으로 그리스도께서는 우리의 주가 되시지만, 우리의 게으름 때문에 우리에게는 외부적인 도움이 필요하다. 하나님은 이러한 도움을 준비하실 때 목사와 교사를 세우시고, 성례를 제정하심으로 하셨다. 칼빈은 「기독교 강요」 제 4 권 제 1 장 첫머리에서 교회의 필요성을 다음과 같이 말한다:

그러나 우리의 믿음을 일으키고 키우며 목적지까지 전진시키려면 무지하고 태만하고 경박한 우리에게는 외적인 도움이 필요하기 때문에 하나님은 우리의 이 약점에 대비해서 필요한 보조수단도 첨가하셨다. 그리고 복음 전파가 활발하게 전개되도록 이 보물을 교회에 맡기셨다. 목사와 교사들을 임명하셔서(엡 4:11), 그들의 입을 통하여 자기 백성을 가르치게 하셨으며, 그들에게 권위를 주셨고, 끝으로 신앙의 거룩한 일치와 올바른 질서를 위해서 도움이 될 만한 것은 하나도 빠뜨리지 않으셨다. 우선 성례를 제정하셔서 우리는 그것이 신앙을 자라게 하며 강화하는데 매우 유익한 보조수단임을 체험한다.⁹⁰⁾

이와 같이 교회는 소명의 기구가 되며, 우리의 성화를 돕는데 필요하다고 칼빈은 생각하였다. 복음 전파와 교직이 제정된 것은 신앙을 일깨워주며, 또한 칼빈이 “신앙의 일치”, 곧 신앙과 외적인 의식이 일치라 부른 것을 확립함으로써 교회의 집합적인 성화를 증진시키는데 있는 것이다. 그리고 성례의 중요한 기능은 신자의 신앙을 유지하며, 그들 각자의 성화를 도와주는 데 있는 것이다.⁹¹⁾

하나님은 타락한 인류와의 파괴된 접촉을 다시 확립하기 위해 신자들의 성화를 시작하는데 반드시 지상적인 수단을 사용하신다. 이 지상적이며 인간적인 수단은 교회의 여러 가지 기능과 직책들로 구성된다. 하나님은 그리스도의 사역을 지상에서 완성시키는데 이 수단들을 가장 적절한 것으로 택하셨다. 이러한 의미에서 우리는 교회가 신자들의 공동체라는 점에서 뿐만 아니라 그 직무와 기능면에서 볼 때에도 이것을 하나님의 기관이라고 말할 수 있다.⁹²⁾ 이렇게 교회가 하나님에 의하여 세워진 사실 때문에 우리는 이 교회에 매이게 되고, 또한 교회의 위임된 성화의 수단에 매이게 되는 것이다. 이 점에 대하여 칼빈은 아래와 같이 주장한다:

90) *Inst.*, IV. 1. 1.

91) F. Wendel, *Calvin: Origins and Development of His Religious Thought*, tr. by Philip Mairet (Harper & Row: New York and Evanston, 1963), 292.

92) *Ibid.*, 293.

바울은 말하기를 예수 그리스도께서 만물을 충만하게 하기 위하여 “혹은 사도로 혹은 선지자로, 혹은 복음 전하는 자로, 혹은 목사와 교사로 주셨으니 이는 성도를 온전케 하며 봉사의 일을 하게하며 그리스도의 몸을 세우려 하심이라. 우리가 다 하나님의 아들을 믿는 것과 아는 일에 하나가 되어 온전한 사람을 이루어 그리스도의 장성한 분량이 충만한데 까지 이르리니”(엡 4:11-13) 라고 하셨다. 하나님은 순식간에라도 자기 백성을 완전하게 하실 수 있으나, 그러나 그들이 교회의 양육을 받아 조금씩 성장해 나아가는 것을 더 원하신다는 것을 우리는 여기서 보게 된다. 우리는 또한 그것이 실시되는 방법을 보기도 한다. 곧 천국 교리에 관한 설교가 목사들에게 부과되었다는 사실이다. 우리는 역시 모든 사람이 유순하고 온순한 마음으로 이 일을 위하여 세우신 목사의 지도를 받기로 스스로 인정하는 그와 같은 동일한 질서에 참여하게 되는 것을 보게 된다. 따라서 우리도 하나님의 명령과 그 자신의 입으로 주신 구원의 교리를 순종하는 마음으로 받아들이기 싫어해서는 안 된다. 왜냐하면 하나님의 능력은 외적인 수단에 구속되는 것은 아니라 하더라도 그러나 만일 누구든지 그러한 가르침을 광신적인 사람들처럼 거부한다고 하면, 그는 많은 치명적인 난관에 빠지게 될 것이다.⁹³⁾

그러므로 교회의 사역자들에 의하여 행해지는 복음의 설교는 신앙이 우리에게 전달되는 통상적인 방법이라 하겠다. 그러나 우리가 교회에 의지해야 할 것은 그것만이 아니다. 우리의 영적생활 전체와 우리의 성화전체를 교회에 의지해야 한다.

교회의 필요성은 칼빈이 교회를 “신자의 어머니”라고 한 말과 관련된다. 칼빈에 의하면 교회는 신자의 어머니요 하나님은 아버지이시다. 이 교회는 우리가 일생동안 다녀야 할 학교이다. 교회의 몸 밖에서는 죄의 용서를 기대할 수 없으며 교회를 떠난다는 것은 치명적인 일이다. 이 점에 대하여 칼빈은 다음과 같이 주장한다:

그러나 지금은 유형교회를 논하는 것이 우리의 의도이기 때문에 우리는 특별히 “어머니”⁹⁴⁾라고 하는 단순한 명칭에서도 교회를 안다는 것이 얼마나 유익하며 얼마나 필요한가를 배우게 된다. 왜냐하면 이 어머니가 우리를 그 복중에 잉태하고, 해산하여, 그 품속에서 우리를 양육하지 않는 한, 그리고 우리가 썩을 육체를 벗어 버리고 천사와 같이 될 때까지(마 22:30) 우리를 보호하고 감독하며 저주하지 않는 한 우리가 생명에 들어가는 방법을 달리 찾을 수 없기 때문이다. 우리의 허약함은 전 생애를 통하여 우리가 학생으로 머물러 있는 동안, 우리들로 하여금 교회라고 하는 이 학교에서 퇴거하는 것을 허락하지 않는다. 더욱이 이 어머니의 품을 떠나서는 이사야와 요엘이 증거 한 것처럼(사 37:32; 율 2:32) 어떠한 사죄나 어떠한 구원의 희망도 있을 수 없는 것

93) *Inst.*, IV. 1. 5.

94) 여기서 “어머니”라고 불리고 있는 교회는 유형교회(the visible church)를 말하며, 또한 신자를 잉태하고 양육하는 교회의 어머니로서의 기능은 구원에 필연적이라고 칼빈은 말한다.

이다.⁹⁵⁾

여기서 칼빈은 키프리안(Cyprian)⁹⁶⁾과 어거스틴(Augustine)⁹⁷⁾의 유명한 교회에 대한 정의를 자신의 목적으로 사용하고 있다. 그리고 교회가 우리의 어머니요 이 교회를 떠나서는 구원이 없다고 하는 사상은 일반적으로 전통과 루터⁹⁸⁾의 주장과 일치한다고 한다.

이 교리는 또한 로마 가톨릭 교회의 사상이기도 하다. 그런데 지금까지 로마교회의 여러 가지 잘못된 교리들을 강하게 공격해 온 칼빈이 어떻게 로마교회와 함께 “교회는 신자의 어머니”라고 주장할 수 있을까 하고 많은 사람들은 의아하게 생각한다. 로마교회는 이 교리로 교회의 절대성을 주장하였을 뿐만 아니라, 이 교리으로써 모든 교인들을 지배했던 것이다. 그러나 칼빈이 그렇게 주장할 수 있었던 것은 첫째로 하나님의 의지에 따라 신자는 교회로서의 한 기관(institution)의 구성요소가 된다는 것이고, 둘째로 이 교회는 인류를 교육하기 위하여 하나님께서 세우셨다는 점을 인정했기 때문이었다.⁹⁹⁾ 그러므로 위에서 본대로 칼빈은 이 점에 대하여 초대교회의 교훈을 의식적으로 받아 들였고, 또한 교부들의 증거를 신중하게 채택했던 것이다. 그렇다면 교회의 어머니로서의 역할은 어떤 것인가에 대하여 칼빈은 다음과 같이 말한다:

이 어머니가 그의 태속에서 우리를 잉태하고, 우리를 낳으시며, 젖을 먹여 양육하고, 우리가 육신을 벗고 천사처럼 될 때까지 돌보고 인도하지 않는다면 우리는 결코 생명에 들어갈 수 없는 것이다. 우리는 연약하기 때문에 평생토록 이 학교에서 떠날 수 없다. 어머니의 품을 떠나서는 죄의 용서 혹은 구원이 불가능한 것이다.¹⁰⁰⁾

95) *Inst.*, IV. 1. 4.

96) Cyprian, *Letters* IV. 4. 1, X XIII. 21 (ANF V. 282, 384). 그리고 키프리안은 그의 저서, *On the Unity of the Church* vi(LCC V. 127f)에서 “교회를 어머니로 하지 않는 한 아무도 하나님을 아버지로 모실 수 없다”고 하였다.

97) Augustine, *Enchiridion* XVII. 65, (LCC VII. 377). 어거스틴은 여기서 교회 밖에는 사죄가 없다고 주장한다. 그리고 *Sermons* I. IV. 4. 5, (LF *Sermons* I. 69f); *First Epistle of John* III. 1, (NPNF V.II.476)참조.

98) Luther, *Great Catechism*, third article of the Creed, at the beginning.

99) *Inst.*, IV. 1. 5.

100) *Inst.*, IV. 1. 4.

여기서 저 유명한 명제 “교회 밖에는 구원이 없다”가 나타난다. 이것은 칼빈의 교회관의 중요한 쟁점이다. 칼빈이 어머니로서의 교회를 논하며 “교회 밖에는 구원이 없다”고 하는 것은 앞에서 언급하였듯이 가견적(可見的, the visible church) 교회에 관해서이다. 물론 칼빈은 신자의 자녀인 유아의 경우에 있어서는 비록 그들이 교회의 설교말씀에 의한 지식적 신앙이 없을지라도 성령의 비밀한 역사로 거듭나고 구원받는다.¹⁰¹⁾고 주장하지만 결국 그러한 역사도 교회 안에서 일어난다고 할 때, 칼빈에게 있어서 “교회 밖에는 구원이 없다”는 명제는 여전히 살아남는다. 종합적으로 말하면, 그의 입장은 교회의 복음 설교를 통한 구원의 역사는 후에 「웨스트민스터 신앙고백서」에 표현된 대로 “보이는 교회 밖에는 정상적인 구원의 가능성(ordinary possibility of salvation)이 없다”¹⁰²⁾고 할 수 있을 것이다. 이 점에 대하여 「웨스트민스터 신앙고백서」에는 다음과 같이 서술하고 있다:

유형교회도 복음 아래서는 역시 공동, 즉 보편적 교회니(전에 율법아래서처럼 한 민족에게 국한된 것이 아니라) 전 세계를 통하여 참 종교를 고백하는 모든 자들과 그들의 자녀로 구성된다. 이 교회는 주 예수 그리스도의 나라이고 하나님의 집과 가족이다. 이 교회 밖에서는 구원받을 어떤 규정된 가능성이 없다.¹⁰³⁾

한 걸음 더 나아가 칼빈은 “이러한 우리의 구원은 하나님이 선택해 주신 덕택으로 돌려야 한다. 그리고 이 위대한 혜택에 참가하고자 하는 사람들은 모두 이스라엘, 즉 교회의 일부가 되어라. 교회 밖에는 구원이나 진리가 있을 수 없다”¹⁰⁴⁾고 권고하고 있다.

칼빈은 교회를 성도의 어머니와 같은 역할로서 설명한다. 이러한 그의 교회이해는 성화론적인 관점에서는 성화의 터전으로서의 교회를 의미한다고 재해석될 수 있다. 불완전한 인간이 교회를 통해서 성화를 추구하는 것은 하나님의 뜻이며, 이때 교회는 다른 여타의 중요한 성화의 수단들, 예를 들면, 말씀과 기도, 성례 등이 행하여지는 곳으로써 그 중요성을 띠게 된다. 따라서 교회는 성도의 성화를 이룸에

101) *Inst.*, IV. 16. 18, 21.

102) *Inst.*, IV. 1. 5. “하나님의 능력은 외적수단에 매어있지 않지만 그는 우리를 이러한 일상적인 가르침의 방법(this ordinary manner of teaching)에 묶어두셨다.”

103) *웨스트민스터 신앙고백서*, 25장 2절.

104) *Comm.*, Isaiah 49:7.

있어서 요긴한 터전이며, 성화의 장이 되는 것이다.

교회는 여러 가지의 직분과 훈련들을 통해서 그 안에 성화의 공동체를 이루어나가는 것이다.¹⁰⁵⁾ 교회가 성화와 연관됨에 대해서 칼빈은 다음과 같이 말한다:

그러나 우리의 믿음을 일으키고 키우며 목적지까지 전진시키려면 무지하고 태만한 우리들에게는 외적인 도움이 필요하기 때문에, 하나님께서는 우리의 이 약점에 대비해서 필요한 보조 수단도 첨가 하셨다. … 우선 성례를 제정하셔서 성례에 참가한 우리는 그것이 신앙을 자라게 하며 강화하는 데 매우 유익한 보조 수단임을 체험한다. 우리는 육신의 감옥에 갇혀 있어서 아직 천사들의 수준에 도달하지 못했다. 그러므로 하나님께서는 놀라우신 섭리로 우리의 능력에 적당한 방법을 취하셔서 아직 멀리 떨어져 있는 우리가 자신에게 가까이 접근하는 길을 지시하신 것이다.¹⁰⁶⁾

여기서 칼빈이 주장하듯이 하나님은 성도의 연약함을 아시고 그들의 수준에 맞게 교회라는 공동체를 통해서 성례 등의 수단들을 통해서 그들을 자신에게로 인도하시는 것이다. 하나님의 뜻인 성화를 이룸에 있어서 하나님은 전적으로 성화를 은총으로 성도에게 주신다. 그러나 그것은 가현실적인 성화의 성취가 아니다. “하나님께서서는 일순간에 그의 백성을 완전하게 만드실 수 있지만 그들이 교회에서 교육을 받음으로써 장성한 사람이 되기를 원하신다.”¹⁰⁷⁾ 결국 성도의 유익을 위해서 하나님은 교회라는 가시적인 공동체를 통해서 성도를 자신에게로 인도하시는 것이다. 따라서 성화론적인 견지에서 교회는 하나님께서 성도의 성화를 위해서 허락하신 성화의 터전이며 수단인 것이다.¹⁰⁸⁾ 따라서 성도는 하나님이 은혜로 허락하신 교회를 등지고는 성화를 이룰 수 없다.

하나님께서 교회를 통해서 성화를 촉진하실 때에 그 가장 중요한 요소 중에 하나는 ‘사람’이다. 하나님은 모세를 통해서 이스라엘을 광야에서 교훈하심과 같이 오늘날에는 사람들을 직분자로 세워 그들을 통해서 성화를 성취케 하신다. 이에 대해서 칼빈은 다음과 같이 말한다:

옛날에 백성을 천사들에게 맡기지 않고 땅에 교사들을 세워서 천사의 직책을

105) Paul, Tillich, *A History of Christian Thought*, 273.

106) *Inst.*, IV. 1. 1.

107) *Inst.*, IV. 1. 5.

108) F. Wendel, *칼빈의 신학서론*, 320.

진실하게 수행하도록 하신 것과 같이, 지금도 사람을 사용하여 우리를 가르치 고자 하신다. 옛날에 율법만으로는 충분치 못하다고 생각하여 제사장들을 해석자로 삼아 사람들이 율법의 참 뜻을 그들의 입을 통해 배우도록 하신 것과 같이(말 2:7), 지금도 우리가 율법을 정독하기를 원하실 뿐만 아니라 우리를 도울 교사들을 임명하신다. ... 또 한편으로는 우리의 연약함을 고려하셔서, 친히 우리를 향하여 우레같이 말씀하시면 우리가 도망할 것이므로 사람인 해석자들을 통하여 말씀하심으로써 우리를 자신에게로 이끄신다.¹⁰⁹⁾

이처럼 하나님은 성도의 성화를 이룸에 있어서 교회의 여러 지체된 사람을 통해서 우리를 인도하신다. 그러한 직책은 성경의 해석을 책임지는 교사와 치리, 성례 집행, 권면, 경고, 성경 해석 등을 총괄하는 목사, 교인의 윤리 생활을 감찰하는 장로, 그리고 교회의 사무를 돕는 집사직 등으로 크게 나누어진다.¹¹⁰⁾ 하나님께서 이들을 교회에 허락하신 이유는 교회 공동체가 집단적인 성화를 이루게 하기 위함이다.¹¹¹⁾ 하나님께서는 이러한 여러 지체된 사람들을 통해서 교인을 훈련하시며 연단하시고 교정하시어 성결을 추구하게 하시며 윤리적인 삶을 영위하게 하신다.

결국 교회는 어머니로서의 역할을 감당하는 성화의 터전이다. 하나님은 이러한 가시적인 교회 공동체를 통해서 성도를 거룩하게 만드시기를 원하신다. 이때, 교회는 사람들을 여러 지체로 세워서 그들을 통해서 성화를 촉진하게 된다.

4. 성화의 수단으로서의 교회의 권징

교회가 할 일은 복음을 전파하고 성례를 시행하는 것으로만 그치지 않는다. 교회의 의무에는 성화의 생활을 해 나가도록 회원들을 지도하고 도와야 할 일이 있다. 만일 교회의 설교가 헛되지 않고, 성례가 신자들의 신앙을 충분히 강화할 수 있기를 원한다면, 교회는 모든 오류에서 피하기 위해 끊임없이 자아반성이 필요할 것이며, 또한 회원에 관한 문제들을 처리할 때 권징을 집행해야 할 경우도 있을 것이다.

교회는 교리의 혼란과 회원들의 건덕상(健德上)의 추문이 있을 때에만 말씀의 순

109) *Inst.*, IV. 1. 5.

110) 이형기, *종교개혁 신학사상* (서울: 장로회신학대학출판부, 1988). 465-469.

111) 신복윤, 202.

결과 성도들이 성화의 생활을 보존하는 수단으로 권징을 집행해야 한다. 교회에 혼란이 있고, 회원들에게 추한 행동이 있을 때, 이것들은 모두가 그리스도의 이름을 욕되게 하는 것이 된다. 그러므로 신자와 그리스도의 연합, 그리고 교회의 머리 되시는 그리스도의 위엄을 위해서 권징은 반드시 필요한 것이다. 권징은 특히 그리스도와의 신비적 연합을 의미하는 성찬에서 더욱 그 필요성을 절감하게 된다. 성찬과 관련된 이와 같은 권징의 관념은 칼빈이 제네바 제1차 체류시절에 가졌던 것과 마찬가지로 바젤과 스트라스부르그의 지도자들도 이를 그대로 수행하였다.¹¹²⁾ 칼빈은 교회의 권징이 필요함을 다음과 같이 역설한다:

모든 사람이 자기 제멋대로 행동하게 버려둔다면 어떤 결과가 생길까? 교리를 전하기만 하고, 사적인 충고와 시정과 기타 보조 수단을 첨가해서 교리를 지탱하며 실천하게 하지 않는다면, 각 사람이 제멋대로 행하는 결과가 될 것이다. 그러므로 권징은 그리스도의 교훈에 반대해서 날뛰는 사람들을 억제하며 길들이는 굴레와 같으며, 나태한 사람을 고무하는 박차와 같고, 더 중한 타락에 빠진 사람들을 그리스도의 영의 유화함으로써 부드럽게 징벌하는 아버지의 매와 같다.¹¹³⁾

이처럼 칼빈은 교회의 질서와 성도의 성화의 훈련을 위해서 교회의 권징과 치리와 같은 훈련들이 필요함을 주장한다. 따라서 교회는 하나님의 말씀을 선포할 뿐만 아니라 교인의 타락을 방지하고 성화를 촉진하기 위해서 적절한 권징을 필요로 한다.¹¹⁴⁾

이때에 교회를 치리하고 권징을 행하여 성화를 위한 훈련을 실행할 수 있는 사람은 목사와 장로이다. 목사와 장로는 하나님의 말씀을 선포하는 일 뿐만 아니라 적절한 권징을 행하여 성도를 올바른 그리스도인의 생활로 인도해야 한다.¹¹⁵⁾ 이때 그들은 지체로 이것을 실행해야 한다. 성도들의 허물과 범죄 중에 숨은 죄는 은밀한 방법으로 행하여야 하며 나타난 죄는 공개적으로 책망하여 시정하여야 한다.¹¹⁶⁾ 또한 죄는 경한 죄와 중한 죄로 구분하여 그에 합당한 정도에서 징계하여야 한다.¹¹⁷⁾ 이러한 맥락에서 볼 때에 이들 직분은 성화와 깊은 연관이 있다.¹¹⁸⁾

112) F. Wendel, *Calvin: Origins and Development of His Religious Thought*, 292.

113) *Inst.*, IV. 12. 1.

114) 신복윤, 210.

115) *Inst.*, IV. 12. 2

116) *Inst.*, IV. 12. 3.

칼빈은 교회가 그리스도의 교회로서의 그 특징을 보존하고자하면, 권징은 필수불가결의 것이 된다. 일찍이 1536년 칼빈은 권징의 목적을 다음과 같이 셋으로 구분하여 설명하였다.¹¹⁹⁾

권징의 첫째 목적은 하나님의 이름을 높이는 데 있다. 교회에서 그리스도를 욕되게 하려는 어떠한 가능성도 배제하기 위해, 교회는 하나님의 말씀을 공공연히 반항하고 교회 자체를 파멸의 위기에 몰아넣는 이단과 분리주의자들에 대하여 강력한 조치를 취해야 한다. 이와 같이 칼빈에 있어서 권징은 교회의 도덕적 행동을 증진시키거나 교회생활의 순수성을 유지하기 위해서 존재하는 것이 아니다.¹²⁰⁾ 교회가 참된 교회냐 아니냐 하는 것은 교회의 도덕적 상태에 따라 결정되는 것이 아니라, 말씀을 전파하느냐에 의하여 결정되는 것이다.

한편 교회는 파렴치한 행동으로 교회를 손상시키는 자들을 제재해야 한다. “교회는 그리스도의 몸이기 때문에, 그 머리 되시는 그리스도에게 어떤 수치스러운 일을 행하지 않는 한, 방종한 회원들에 의해서 교회가 더러워질 수 있다. 그러므로 교회에서 하나님의 거룩한 이름을 욕되게 하는 일이 없도록 하기 위해 부끄러운 행동으로 그리스도교를 비방하며 불명예스럽게 하는 자들은 교회의 가족에서 추방해야 한다.”¹²¹⁾

권징의 둘째 목적은 일반적으로 잘 일어나는 일이지만, 선량한 사람들이 악인들과의 교제로 말미암아 부패하는 일이 없도록 하는 데 있다. 만일 권징을 시행함으로써 교회 안에서 하나님과 그리스도에 대한 경외가 유지된다고 하면, 다른 회원들도 역시 마귀에게서 보호를 받게 될 것이다. 이것이 바로 칼빈이 생각하고 있었던 둘째 목적이었다.

바울은 고린도 교인들에게 근친상간하는 자를 형제들 중에서 제거하라고 하면서

117) *Inst.*, IV. 12. 4.

118) 이형기, 466.

119) *Inst.*, IV. 12. 5.

120) Wilhelm Niesel, 189.

121) *Ibid.*, 칼빈은 여기서 다시 성찬시행과 권징의 밀접한 관계를 보여주는 1543년판 「기독교강요」의 구절을 첨부하고 있다. “우리는 또한 이 점에서 주의 성찬에 대하여 관심을 기울여 무분별하게 모든 사람을 참여케 함으로 그것이 더럽혀지지 않도록 해야 한다. 왜냐하면 성찬의 분배를 맡은 자가 마땅히 제거되어야 할 자를 고의적으로 받아들인다고 하면 그것은 바로 주의 몸을 개(犬)에게 던져주는 것과 같은 신성모독의 죄를 범하는 것이 되는 것이기 때문이다.”

“적은 누룩이 온 덩어리에 퍼지는 것을 알지 못하느냐(고전 5:6)”고 경고하였다. 칼빈이 바울의 이 말씀을 인용할 때 그 마음에 두고 있었던 것은 신자들의 엄격한 종교적 태도뿐만 아니라, 그들의 윤리생활까지도 생각에 넣고 있었던 것이 분명하다. 이 사실은 칼빈이 제네바 교회회의에 제출한 지도방침을 볼 때에 분명하게 입증된다. 그러므로 오늘날 어떤 사람들이 생각하고 있는 것처럼, 교회에서 권징을 시행하는 것은 신자들의 도덕성을 높이기 위한 것이 아니었다고 말하는 것은 잘못된 것이다. 그러나 칼빈의 마음속에 생각하고 있던 이 권징은 세속적 사법권과는 전혀 다른 것이요, 법적 성격을 띠지 않은 것이 아주 명백하다. 그것은 억압적인 것도 아니며, 그렇다고 해서 단순히 공공질서를 보호하려고만 의도된 것도 아니다. 그러나 칼빈의 세 번째 목적에서 제시한 대로 그것은 언제나 영혼의 치료에 있다.¹²²⁾

권징의 세 번째 목적은 과문당한 자가 회개하여 마침내는 회복되도록 하는 데 있다고 칼빈은 주장한다. 이와 같이 악을 행한 자들이 자신의 구원을 위하여 벌을 받고, 교회의 채찍을 맞음으로 그들의 과오를 인식하게 하는 것은 매우 바람직한 일이 아닐 수 없다.¹²³⁾ 권징의 최초의 목적은 이와 같이 교육적인 데 있었다. 다시 말하면 성도의 성화, 즉 윤리적인 삶을 위한 수단으로서 권징은 필요했던 것이다.

그러나 우리에게 주목을 끄는 것은, 칼빈이 교회의 권징을 아주 강조하면서도 그것을 참된 교회의 표지 가운데 하나로 삼지 않았다는 점이다. 그는 스트라스부르크의 개혁자 부처의 영향을 받았지만 이 점에서는 그와 의견을 달리했다. 루터가 교회의 두 표지(notae ecclesiae), 곧 복음전파와 성례의 시행을 주장하는데 대해서 부처는 여기에 교회의 권징으로 하나 더 첨가하였던 것이다.¹²⁴⁾ 칼빈에게 있어서 권징도 물론 중요하지만, 교회 개념의 본질적인 것은 아니다. 그것은 단순히 방어의 표준이며 성화의 수단이었다. 그러므로 그것은 칼빈의 생각대로 교회의 조직에 속한 것이지 교회의 정의에 속한 것은 아니었다.¹²⁵⁾ 교회는 비록 그것이 지상에 존

122) F. Wendel, 300.

123) *Inst.*, IV. 12. 5.

124) 부처(M. Bucer)는 그의 저서 *De Regno Christ, Scripta Angtican*, 36에서 참된 교회의 표지를 말씀에 전파, 성례의 시행, 그리고 권징을 들고 있다.

125) F. Wendel, 301.

재하는 한 항상 불완전하지만, 그럼에도 불구하고 자신의 성화를 위해서 끊임없이 노력해야 한다. 교회는 확실히 그리스도의 몸이지만, 그 회원들이 현재 죄인이라는 사실 때문에 그것은 그리스도의 몸이 되려고 항상 힘써야 하는 것이다.

정리하면 윤리의 영역으로서의 교회 공동체를 칼빈은 하나님의 선택받은 공동체로 이해하였다. 하나님의 선택받은 교회는 존재론적으로도 거룩해야만하고, 하나님과의 관계 때문에 이미 거룩한 존재이다. 그러므로 윤리적인 삶을 살아야만 한다. 또한 칼빈이 주장하는 대로 교회를 그리스도의 몸으로 보는 것으로부터는 그리스도와 유기적이고 생명적 연합을 이룬 존재로서 그리스도께서 거룩한 것 같이 교회 공동체도 당연히 윤리적 삶을 살아야만 한다는 사실을 다시금 확인할 수 있었다. 그리고 성도의 어머니로서의 교회(교회의 필요성)와 성화의 수단으로서의 교회의 권징은 직접적으로 성화를 위한 수단과 기관으로 이해할 수 있다. 이렇게 볼 때 교회 공동체는 공동체 윤리를 실천하는 기관이다.

제 3 절 사회 윤리(성화의 영역으로서의 사회)

성도의 성화는 결코 내면적인 거룩함에 제한되지 않을 뿐 아니라 공동체적인 성화로 발전하여야 하며 한 걸음 더 나아가, 그리스도인의 생활 전반에 영향을 미쳐야 한다. 만일 성화론이 내적인 것에 제한된다면 그것은 성화론의 본질을 왜곡한 것이 될 것이다. 논자는 성화의 영역으로서의 성도개인의 문제를 개인 윤리 차원에서 다루었고, 성도들의 모임인 교회 공동체를 성화의 영역으로 보아 교회공동체의 상호간의 윤리적 삶의 당위성을 강조하였다.

칼빈은 상업, 공업, 기술, 농업, 학문, 예술, 경제, 정치 등의 영역에서 죄의 치명적인 영향이 삶의 모든 구조에 스며들어 있기 때문에 그리스도인은 구조를 개혁하는 사회 윤리가 필요하다고 주장했다. 다시 말하면 죄된 본성이 인간의 문화적 활동에 반영되고, 그 안에서 확대되기 때문에, 그리스도인은 삶의 모든 영역에서 그리스도의 구속적 영향력을 확대해야 한다는 것이다. 칼빈은 변혁모델의 관점에서 교회의 역할을 논하고 있다. 교회는 단순한 신자들의 모임이 아니라 하나님 나라의

원칙을 나타내 보이고, 그림으로써 모든 삶의 구조에 구원의 영향을 미치도록 부름 받은 공동체이다.¹²⁶⁾ 즉 교회는 대 사회적 사명을 가지고 있다.

논자는 이제 성도의 성화가 그리스도인의 생활 전반, 즉 삶의 모든 영역에 미쳐야 한다는 전제 아래 사회 윤리적 차원에서 성화의 영역으로서의 문화, 정치, 경제, 교육 등으로 나누어서 칼빈의 주장을 중심으로 고찰하면서, 칼빈의 성화론이 사회 윤리적인 측면까지 확대 적용되고 있을 뿐 아니라 칼빈이 제네바에서 얼마나, 또 어떠한 열정을 갖고 시도하였었는지에 대하여 고찰함으로써 성화론에 대한 새로운 통찰력을 갖게 되기를 기대한다.

1. 문화 변혁 영역

칼빈은 문화 변혁을 위한 선행 조건으로 경건을 실천해야 한다고 강조했다.¹²⁷⁾ 이 말은 경건의 실천, 즉 성화론 다시 말하면 윤리적인 삶이 문화를 변혁시키는 지름길일 뿐 아니라 성화의 범위, 영역 또한 인간의 모든 문화적인 측면까지 확대됨을 암시하고 있다. 칼빈주의적 문화 이론의 대가인 스킨더(Klass Schilder)는 다음과 같이 말했다:

인간은 죄로 말미암아 타락하고 인간의 모든 삶이 깨어졌다. 그러나 그리스도는 세상을 정복하고 세상의 시작과 마지막을 통일하시는 분이요, 알파와 오메가로서 역사의 열쇠를 가지신 분이요, 세상 끝날까지 참된 신앙이 있는 문화를 이끈다. 하나님은 인생의 모든 영역을 다스리시며, 그 모든 영역 안에서 그리스도는 세상에 있는 만물을 완성한다. 하나님의 모든 피조물은 세상과 더불어 있고, 세상 안에 있기 때문이다. ‘여기’와 ‘지금’은 결국 문화의 세계이다. 그리스도는 세상을 이기시고 그 문화를 거룩하게 한다.¹²⁸⁾

126) Robert E. Webber. *기독교 문화관 (The Secular Saint. The Role of the Christian in the Secular World)*, 이승구 역 (서울: 도서출판 엠마오, 1995), 167-168.

127) *Inst.*, III. 19. 2. 홀트롭(Phillip C. Holtrop)은 “「기독교 강요」는 교리와 삶, 신학과 경건을 통합하고, 그리스도인의 삶에서 각 교리가 ‘우리를 위해’ 제공하는 유용성 또는 유익을 일관되게 강조하였다”고 전제하고 “그러므로 칼빈의 신학은 ‘경건 신학’(theologia pietatis)이라고 부를 수 있다. 단 칼빈에게 ‘경건’이 금욕적이고 피안적인 것이 아니라면 말이다. 칼빈이 말하는 경건은 모두 창조계와 문화에 적극 참여하는 것이다. 하나님이 사회적이고 책임 있는 존재인 우리에게 주시는 모든 선한 삶에 적극 참여하는 것이라”고 하였다(Phillip C. Holtrop, *기독교 강요 연구원드북*, 박희석·이길상 역, 교양: 크리스찬 다이제스트, 2003, 13).

스킬더의 주장대로 그리스도는 세상을 이기시고 그 문화를 거룩하게(성화) 하시는 분이시다. 그러므로 그리스도인들도 문화영역에 까지 성화시키는 사역을 감당해야 한다.

그러므로 논자는 사회윤리를 다루면서 우선적으로 문화의 영역을 다루면서 문화에 대한 이해, 그리스도와 문화의 관계 모델, 칼빈의 변혁적 문화론의 기초, 기독교적 문화 이념 등으로 나누어서 칼빈의 문화의 성화, 즉 문화적인 측면에 있어서의 거룩한 문화 창조를 위한 대안과 문화적인 측면에서 윤리적 삶을 어떻게 이룰 수 있을 것인가에 대하여 살펴보도록 한다.

가. 문화에 대한 이해

칼빈이 주장하는 문화변혁을 위해서 먼저 문화 자체에 대한 올바른 이해가 필요하다고 보여 진다. 그래서 논자는 문화에 대한 어원적 의미, 문화 상대주의, 윤리적 문화 상대주의, 절대적 문화 상대주의, 그리고 기독교적 문화 상대주의 등으로 나누어서 문화를 어떻게 이해해야 할 것인가에 대하여 살펴보도록 하겠다.

(1) 문화에 대한 어원적 의미

문화란 말은 ‘경작 한다’, ‘개간 한다’(‘to till’ or ‘to cultivate’)라는 뜻을 가진 라틴어 colore(콜로래)에서 온 말이다. 이것은 “땅을 가는 것”뿐만 아니라 “정신, 마음, 또는 감정을 도안하는 것”이라는 의미도 지닌다. 넓은 의미에서 문화란 “도구, 언어, 추상적 사유의 체계를 사용하여 지식을 배우고 다음 세대로 전달할 수 있는 사람의 능력에 종속하며, 사고와 언어와 행위와 가공물의 형태로 구체화된 인간의 제반 행동 양상(文化)과 그 산물(文明)이다.”¹²⁹⁾

128) Klass Schilder, *Jezus Christus en het Cultuurleven*, Colemborg. Netherlands (Uitgeversbedrijf De Pauw, 1932), 250-257. 정성구, *칼빈주의 사상대계*, 300에서 재인용.

129) Ibid., 55. 웨버는 문화라는 말을 몇 가지로 나누어서 설명하고 있다. 첫째 문화는 인간의 활동이다. 만일 인간이 창조되지 않았다면 문화라는 것도 없을 것이다. 이렇게 문화는 인간이 만드는 것이다. 이런 의미에서 문화는 자연을 인간의 목적에 따라 변형하는 것이다. 그것은 인간의 정신과 손을 통한 활동의 결과와 관계된다. 둘째 문화란

이렇게 볼 때, 문화란 하나님의 피조세계(자연)를 경작한 결과라고 말해도 그리 틀린 것은 아닐 것이다. “자연과 반대되는 개념으로 무엇에 대한 생각과 무엇인가에 대한 가치관이 표현되는 행위양식”이 문화이다.

문화란 인간 삶의 총체적 활동이다. 인간만이 문화를 창출한다. 인간은 만물의 영장으로서 식물을 생산하고, 번식하고, 주위 위험으로부터 자기를 보호하는 본능적인 동물의 생태를 넘어서서 창조적인 상상과 이념을 가지고 진, 선, 미, 성, 법, 완전성, 무한성의 가치세계를 창조한다.¹³⁰⁾ 인간의 특성은 자연에 대한 본능적인 필연성과 원초성을 넘어서서, 이 자연적인 것을 가공하고, 개발, 개선하고, 그것을 인간의 삶에 유용성으로 변형시키는데 있다. 그러므로 역사과정 속에서 인간만의 의식주의 방식을 점차 세련되고 유용성 있게 개발시켰고, 사회적인 삶에 있어서 정의와 자유의 이념을 창출하여 단순한 유용성과 문명이기(文明利器)를 넘어서서, 지고의 고차원적인 가치의 세계 즉 순수한 예술, 순수한 진리를 창조해 내었고, 자연을 지배할 수 있는 기계기술과 첨단과학 기술까지도 개발하고 있다. 문화란 생물학적 필연성에서 야기하지 않는 정신적인 활동에 의한 삶의 형성이다.¹³¹⁾ 인간의 정신과 창조적 내면 때문에 인간의 삶이 형성되는 곳에서는 어디서나 항상 문화는 존재하기 마련이다.

이처럼 문화란 의식주를 충족하는 원초적인 본능의 차원을 넘어서서 사상, 기계 기술, 정치, 경제, 사회, 예술, 체육, 문학 등 인간 삶의 모든 영역과 차원에서 인간이 보다 나은 가치를 실현하기 위해서 힘쓰는 정신적이고, 신체적인 방식에 있어서의 삶의 제 형식이다.¹³²⁾

‘피조 된 사물의 질서’와 관련된 행위이다. 문화는 인간의 활동에서 비롯되지만, 자연이 없이는 문화라는 것도 없다. 사람은 ‘경작하고’ 변형하여 문화로 발전시킬 소재를 가져야만 하는 것이다. 문화란 인간의 행동이지만 피조 된 사물의 질서 안에서 표현되며, 따라서 궁극적으로는 인간을 창조하신 하나님께 종속되는 것이다. 셋째 소위 중립적인 문화 행위라는 것은 있을 수 없다. 종합하면 문화란 하나님의 피조세계 내에서의 인간 활동의 결과이다. 사람은 피조세계를 개발하고, 자기 헌신의 반영인 문화를 창조하는 것이다. 그러므로 그리스도인의 문화 활동은 하나님의 뜻에 따라 하나님의 피조세계를 개발하여, 모든 문화 영역이 기독교적 가치를 반영하도록 하는 것이어야 한다 (Robert E. Webber, 기독교 문화관 (*The Secular Saint*) 이승구 역, 서울: 도서출판 엠마오, 1984, 13-15).

130) 김영한, “기독교와 문화,” *기독교와 문화: 한국기독교 논총6* (서울: 도서출판 풍만, 1987), 24-25.

131) Ibid.

132) H. Richard Niebuhr, *Christ & Culture* (Harper & Row, Publishers, 1951), 29-39.

(2) 문화 상대주의(Cultural Relativism)

문화상대주의는 “각 문화는 그 자체의 기준에 의해서만 평가되어질 수 있다”라는 명제에서 출발한다.¹³³⁾ 즉 모든 문화는 상대적으로 가치가 있을 뿐 아니라, 그 문화 자체의 가치를 인정해야 한다. 문화 인류학(cultural anthropology)이 제시하는 문화 상대주의는 19세기의 진화론에 입각한 서구 문화의 민족 우월주의에 대한 반동으로 나왔다고 한다.¹³⁴⁾

인간은 그의 고유한 문화 한국문화, 중국문화, 일본문화, 독일문화, 미국문화 속에서 태어나서, 그 문화 속에서 성장하여, 언어, 풍습, 사고방식, 습관, 윤리, 사상, 종교, 예술, 학문에 젖어들어 이러한 문화 현상에 적응하도록 교육받고 훈련받는다. 그러므로 타문화를 자기문화의 가치 기준에 의해서 그 문화가 높다, 낮다, 우수하다, 열등하다고 판단해서는 안 된다.¹³⁵⁾ 그러므로 인간은 자기 문화에 대해서는 하등의 의심이나 회의가 없으며, 그것이 가장 자연스럽고 당연한 생활 방식이 된다.

(3) 윤리적 상대주의(Ethical Relativism)

문화 상대주의는 윤리적 상대주의(ethical relativism)를 말하지 않는다.¹³⁶⁾ 도리어 두 개념은 서로 반대되는 개념이다. 윤리적 상대주의란 상황윤리(situation ethics)에서 주장되는 바처럼 윤리적 원칙을 포기하고 인간의 도덕적 삶에 어떤 도덕적 규범이 객관적으로 주어져 있는 것을 부정하고 각 사람이 자기의 구체적인 삶 속에서 타당하다고 생각하는 윤리적 결정을 하는 것을 주장한다.¹³⁷⁾

133) 장중열, *교회성장과 선교학* (서울: 성광문화사, 1978), 145.

134) 김영한, *한국 기독교 문화신학* (서울: 성광문화사, 1992), 29.

135) Ibid. 문화는 다양하다. 이 다양한 문화 중에서 어떤 절대적으로 우수한 문화란 존재하지 않는다. 모든 문화는 그 다양성에 있어서 인정되어야 한다. 이 지상에는 절대적이고 완전한 문화란 없으며, 한문화가 타문화에 대해서 우월성과 탁월성을 내세울 수 있는 근거는 어떤 문화에도 없다.

136) 장중열, 146.

137) Ibid., 148. 상황윤리(situation ethics)는 1959년 조셉 플레처(Joseph Fletcher)의 논문 “The New Look in Christian Ethics”를 통하여 나타났다. 그의 주장은 전통적 윤리관이 붕괴되면서, 그리스도교 윤리의 완전해체를 막기 위하여 그리스도교 안에 없어질 수 없는 윤리적 실체로서 사랑이 있음을 발견했다고 주장하면서 사랑을 유일의 표준

이러한 윤리적 상대주의는 예컨대 식인습관(cannibalism), 혼인 거래, 과부의 생매장, 근친결혼, 주인의 사망 시 종의 생매장, 노예 제도, 고문, 독재주의 등을 각기 그 문화권의 고유한 특성들을 나름대로 가치 있는 것으로 인정하여 합리화함으로써 도덕적 무책임성(moral irresponsibility)을 주장하기에 이른다.

그러나 문화 상대주의는 이에 반하여 타문화를 인정하되, 타문화권의 잘못된 윤리적 체계를 그대로 승인하지 않고, 이러한 행위가 발생하게 된 문화적 맥락 속에서 이러한 잘못된 관습이나 사회제도가 지니는 기능의 역할을 고찰하고 이러한 잘못된 윤리적 체계가 사회적 맥락 속에서 야기하는 그릇된 문화적 영향을 비판적으로 조명한다.

(4) 절대적 문화 상대주의(Absolute Cultural Relativism)

우리는 문화적 상대주의를 인정하지만 현대의 문화 인류학이 시도하는 것처럼 문화의 상대적 성격을 절대화함으로써, 이 세상에 절대적 문화 기준이 없으며, 절대적이고 완전한 문화이념은 없다고 주장하는 “절대적 문화 상대주의”에 동의할 수는 없다.¹³⁸⁾

이러한 절대적 문화 상대주의는 문화에 대하여 어떠한 가치 평가나 판단도 가할 수 없다는 엄격한 중립적 입장을 표방한다. 즉 인간주의적 세계관을 가진 자로 문화 상대주의를 절대화시키는 자들이다. 이 절대적 상대주의는 어디까지나 인간주의적이고, 내재주의(內在主義)적 세계관과 문화관에 기초하고 있다. 인간주의적 세계관이란 인간문화의 주체는 인간이요, 인간의 가치평가가 문화와 가치의 기준이 된

이라고 한다. 그러나 이 사랑은 성경이 말하는 사랑이 아니라 이성과 결합되어 있는 사랑이다. 그래서 상황윤리의 방법은 목적과 결과에 대한 합리적 계산의 방법이다. 사랑은, 어느 행동이 최대다수인의 최대행복을 위한 행동인가를 결정한다. 이러한 윤리는 공리주의적이고 실용적이며 목적론적 윤리와 같은 윤리이다. 또한 상황에 따라 사랑의 요구가 다르기 때문에 상대적이다. 이렇게 볼 때 상황윤리는 상대주의와 실용주의에 직결된 인본주의이다(이종성, *윤리학 II*, 646-647). 더 자세한 내용은 아래 책을 참고하라(조셉 플레처(Joseph Fletcher), *상황윤리 (Situation Ethics)*, 이희숙 역, 서울: 종로서적출판주식회사, 1989)

138) 김영한, *한국 기독교 문화신학*, 32. 절대적 문화 상대주의에 의하면 이 세상에는 절대적이고 완전한 문화는 없으므로 제각기 자기 문화의 풍습, 습관, 윤리와 가치체계에 따라서 살아야 한다는 것이다.

다는 사상이다. 내재주의(內在主義)적 세계관이란 인간사회는 인간에 의해서만 조직화된다고 봄으로써 인간을 넘어서서, 인간사회를 지배하거나, 규범을 부여하는 신적 존재를 인정하지 않는 사상이다.¹³⁹⁾ 이러한 절대적 상대주의는 자기의 상대적인 문화 견해를 절대화하게 됨으로써 절대적 문화 규범이 없다고 하는 상대주의적 문화 명제를 절대화하는 자기모순에 봉착한다.

(5) 기독교적 문화 상대주의

기독교 신앙은 인류학이 제시하는 문화 상대주의를 성경적 견해에서 긍정하지만 기독교적인 문화의 궁극성을 주장한다.

첫째, 기독교 신앙은 문화를 하나님의 창조명령과 관련해서 이해한다(창1: 28). 이 하나님의 창조명령은 곧 문화명령이다. 그러므로 문화적 사명은 하나님의 창조명령이요, 축복이다. 이러한 창조 명령은 동시에 인간이 하나님 앞의 피조물이라는 사상을 말하고 있다. 인간의 문화 활동은 인간 자체의 창작과 개발과 개선에 의해서 그 궁극적 가치를 찾는 것이 아니다. 이 문화 활동의 최후의 가치성은 인간에게 문화 창조의 명령을 주신 하나님에게 있다. 문화적 활동에 있어서 그 궁극적 타당성의 근거는 하나님의 창조적 주권에 있다. 이 창조자 하나님의 주권아래서 모든 인간은 종족에 관계없이 본질적으로 동등하다. 하나님만이 절대적이며, 그 분 외에 인간의 모든 문화적 활동은 상대적이다. 어떤 민족도 자기들의 문화가 타민족의 문화보다도 우월하다고 주장할 수 없다.¹⁴⁰⁾

둘째, 성경은 인간의 타락은 권력의지(창 2:16-17)에서 나왔고, 이것은 인간 문화의 근원적 불행을 야기 시켰다고 증언한다. “권력의지”는 “하나님처럼 됨”이다. 그 결과 인간 문화는 개인적 그리고 집단적 형태에 있어서 인간의 부패성을 나타내게 되었다.¹⁴¹⁾ 예를 들면, 개인적 형태의 부패성은 시기, 질투, 탐욕, 당파성, 거짓말, 음란, 방탕, 명예심, 욕심, 편견, 증오, 분쟁 등이고, 집단적 형태의 부패성은 집단이기주의, 인종주의, 문벌주의, 혈연주의, 권력형 독재주의, 사회적 부정부패, 사회

139) Ibid.

140) Ibid., 33.

141) Ibid.

적 폭력 조직 등이다. 그러므로 모든 인간 문화에는 인간의 원죄적 타락으로 인한 부패성이 표출되어 있다. 인간 문화는 소외된 이 세계 속에서 하나님의 왕국을 향해 나가는 잠정적인 과정이다. 인간 문화의 목적은 인간의 소외 이전에는 하나님의 창조명령의 실현이었고 신율적(神律的) 왕국의 수립에 있었다. 그러나 타락 후, 이 신율적 왕국의 축복이 박탈되고 인간에게는 소외되고 분열된 자율적 왕국 내지는 타율적 왕국만 주어지게 되었다.¹⁴²⁾

마지막으로, 인간 문화는 그 부패성에도 불구하고, 하나님의 창조 명령을 비본래적인 모습이긴 하지만 수행한다. 인간은 이 지상에서 번성할 뿐 아니라 기계기술을 발전시키고, 고도의 문명사회를 이룩했다. 그러나 이 세계의 종말과 더불어 문화도 종말을 고한다. 이 세계 역사 속에서 문화의 의미는 다가오는 하나님 나라를 증언하는데 있다. 하나님 나라의 문화는 결단코 인간 문화와 동일시될 수 없다. 하나님 나라는 전적 타자요 자연적 세계와 문화적 세계와는 질적으로 다른 위로부터 오는 그리스도의 왕국이다. 이 왕국은 신율적 왕국이다. 이 나라는 신율에 의해 지배되는 신율적 문화 왕국이다. 역사 속에서의 인간문화는 이 다가오는 신율적 왕국을 증언함으로써 그 잠정성 속에서 궁극적인 의미를 갖는다.¹⁴³⁾

이렇게 볼 때 기독교 문화 상대주의를 긍정할 수 있으며, 이 땅에서의 어떤 문화도 절대화 되어서는 안 될 것이다.

나. 그리스도와 문화의 관계 모델

기독교는 문화에 대하여 어떤 입장과 태도여야 하는가? 타협인가? 혁명인가? 아니면 변혁인가? 칼빈의 입장은 무엇인가에 대하여 살펴보도록 한다.

리처드 니버(H. Richard Niebuhr, 1894-1962)¹⁴⁴⁾는 그의 저서 「그리스도와 문화」 (*Christ and culture*)에서 기독교 역사에 나타난 문화관을 다섯 가지로 말하고 있다.¹⁴⁵⁾ 또한 웨버(Robert E. Webber)는 그의 저서 「기독교 문화관」 (*The*

142) Ibid., 36.

143) Ibid.

144) 리처드 니버(H. Richard Niebuhr, 1894-1962)는 미국 복음주의 개혁과 교회 목사로, 그의 사상은 주권적 하나님에 대한 종교개혁 후기의 강조와 인간의 인식론적 한계성에 대한 19세기의 신학적 강조를 시도함. 그의 형 라인홀드 니버(Reinhold Niebuhr)와 함께 미국 신학계에 기독교 윤리학에 공헌을 남겼다.

Secular Saint)에서 세 가지 모델로 구분하여 기독교와 문화와의 관계를 설명한다.¹⁴⁶⁾ 모델(model)이라는 말은 ‘측정’ 또는 ‘기준(measure)’을 뜻하는 라틴어인 ‘모두스’(modus)에서 온 말이다.¹⁴⁷⁾ 모델이라는 말은 그것을 배경으로 하여 우리가 세상에서의 그리스도인의 존재방식을 측정할 수 있는 기독교적 삶의 방식의 모형이란 뜻이다.¹⁴⁸⁾

본자는 웨버의 견해를 따라 기독교적인 삶의 방식의 모형, 즉 윤리적 삶의 유형에 대하여 분리 모델(유형), 동일시 모델(유형), 변혁 모델(유형) 등으로 나누어서 그리스도인의 문화에 대한 접근 방법에 대하여 살펴보도록 하겠다.

(1) 분리 모델(문화 비관주의)

분리모델은 사회의 구조에 참여하는 것을 거부하거나 문화 창조에 활동적인 노력을 하지 않음으로서 어떻게 해서든지 이 세상으로부터 벗어나려는 온갖 시도를 다 포함한다.¹⁴⁹⁾ 문화에 대한 그리스도인의 문제는 동시에 두 세계에서 살도록 지

145) H. Richard Niebuhr, *기독교와 문화 (Christ and culture)*, 김재준 역 (서울: 기독교서회, 1996)에서 니버(H. Richard Niebuhr)는 기독교와 문화와의 관계에 대하여 그 유형을 아래와 같이 소개하고 있다. 첫째, 문화에 반대하는 그리스도(Christ against culture)를 들고 있고, 둘째, 문화의 그리스도(The Christ of culture)를 말하고 있는데 여기서는 리츨(Ritschl)이 대표하는 자유주의 입장을 생각하고 있다. 셋째, 문화 위에 있는 그리스도(Christ above culture)를 말하는데 이것은 중세 문화관을 니버(H. Richard Niebuhr)가 표현한 말로서 은혜가 자연위에 얹혀 있음이 마치 건물의 이층과 같다는 합성을 의미하는 것이다. 넷째, 모순 속에 있는 그리스도와 문화(Christ and culture in paradox)라고 하였는데 여기서는 니버(H. Richard Niebuhr)가 말시온(Marcion)의 이원론뿐만 아니고 바울과 루터에게도 같은 동기가 있었다고 생각하면서 말하고 있다. 다섯째, 문화의 변혁 자이신 그리스도(Christ the transformer of culture)라고 하여 어거스틴과 칼빈의 견해를 취급하고 있다.

146) Robert E. Webber, *기독교 문화관 (The Secular Saint)*, 이승구 역 (서울: 도서출판 엠마오, 1984), 15-6.

147) Ibid.

148) Ibid.

149) Ibid. 분리모델은 역사적으로 교회가 이 땅에 존재한 첫 3세기(초대교회-313년, 밀라노 칙령까지) 동안에는 그리스도인들이 동시에 두 세계에서 살아야 한다는 것이 아주 명백했다. 따라서 교회와 국가는 서로 대립되었다. 교회와 대립하는 국가라는 현상은 결국 교회의 분리주의적 자세와 관계되는 것이다. 니버(H. Richard Niebuhr)는 이 모델을 문화 비관주의라고 말하면서 문화는 하나님 나라에 대립이 된다는 사상을 볼 수 있다. 이것은 부분적으로 참이다. 유대문화와 로마문화는 예수와 그 복음에 대립적이다. 이런 관점에서 신국에 속한 자라면 세속문화에 대해 경계하고 거절하는 것이 마땅

음을 받았다는 긴장에 근거하고 있다. 그리스도인들은 이 세상에서 살면서 또한 하나님나라의 백성이다.

분리모델은 그리스도인들이 이 세상에서보다는 하나님 나라에서 살아야 할 필요성과 그럴 수 있다는 능력을 강조한다. 하나님 나라에서 살아야 할 필요성이란 하나님 나라와 악의 나라의 반립에 근거한다. 이 둘은 전적으로 나누어진 삶의 영역이라는 것이다. 또 그리스도인들이 이 세상에서가 아니라 하나님 나라에서 살 수 있는 능력이란 그리스도인의 선택 능력에 있다고 한다.¹⁵⁰⁾ “오늘날 너의 섬길 자를 택하라”, “그들 중에서 나와 구별되어라.” 이와 같은 말이 단순히 말장난이 아니다. 이는 그리스도인들이 반드시 실행해야 할 선택을 지시하는 것이다. 이 악의 나라에서 분리되는 것이야 말로 기독교적 순종의 문제라는 것이다.

(2) 동일시 모델(문화 낙관주의)

그리스도인들은 “이 세상에서의 삶은 동시에 두 가지 세상에서 살아야 한다”는 사실을 살펴보았다. 개인이나 교회의 문제는 어떻게 이 삶을 살아갈 수 있는가 하는 것이다.

분리주의자들은 오직 한 세계에만 살고 또 다른 세계와는 관련을 갖지 말아야 한다는 것이다. 그들은 두 세계를 아주 명백하게 분리한다. 반면 동일시주의자들은 이 대립을 불편해하고, 역설(paradox)적으로 이 문제를 풀어보려고 한다. 이 역설적 접근은 문제의 양면을 다 인정하고, 이 양면이 모두 진실이라는 것을 확인함으로써 이 문제를 풀어보려는 것이다. 즉 그리스도인들은 동시에 ‘그리스도의 나라’와 ‘이 세상’이라는 두 세계에서 산다. 그러나 이 세상에서의 그리스도인들의 삶이 역설적이라는 것을 인정하는 사람들도 정확히 어떻게 해야 하는가에 대해서는 꼭 의견이 일치하는 것이 아니다. 따라서 동일시 모델에는 다양한 여러 접근법이 포함된다.¹⁵¹⁾ 이는 문화와 타협하거나 문화와의 긴장을 인정함으로써 삶의 구조에 참여하

하다. H. Richard Niebuhr, 80.

150) Ibid., 77.

151) Robert E. Webber, 111. Webber는 동일시 모델의 대표적인 예로, 콘스탄틴 시대의 교회, 루터교의 이상, 그리고 국가 종교(civil religion)를 들고 있다. 이점에 대해서는 Ibid., 112-143을 참고하라. 시대적으로는 A. D. 313년 콘스탄틴 대제의 기독교 공인부터 종교개혁 이전까지를 말한다. 니버(H. Richard Niebuhr)는 이 모델을 문화 낙관주

는 것을 옹호하는 모델이다.

(3) 변혁적 모델(문화 변혁론)¹⁵²⁾

이 모델은 두 세계에서 동시에 살고 있지만, 분리주의나 동일시주의와는 상당히 다르게 사는 삶의 방식이다. 근본적인 차이점은 삶의 구조가 바뀌고, 변화될 수 있다고 믿는데 있다. 변혁주의자들은 분리주의자들이 강조하는 것처럼 은둔이나 도피의 견해도, 동일시주의자들이 때로 빠져 들어가는 적응의 견해도 찬성하지 않는다. 오히려 변혁주의자들은 문화에 대한 낙관주의적 입장을 기독교적 역사관과 인생관의 핵심으로 여기는 것이다.¹⁵³⁾

물론 이 모델을 지지하는 사람들이 모두 언제 어떻게 변화가 일어날 것인지에 대해 의견의 일치를 보고 있지는 않다. 상당한 의견 차이가 있다. 그러나 변혁된 사회에 대한 희망만은 공통적이다. 논자는 어거스틴과 칼빈에 의해서 대표되는 변혁 모델 중에서 칼빈의 경우를 중심으로 살펴보면, 칼빈이 성화의 영역을 확장시켜 인간의 모든 삶의 영역에까지 시도하고 있음을 확인하고, 정치, 경제, 노동, 임금, 교육 등 모든 영역 마다 칼빈이 시도하였던 구체적인 변혁의 노력들을 찾아보도록 하겠다.

다. 칼빈의 변혁적 문화론의 기초

칼빈에게 있어서 변혁적 문화론의 근거와 기초는 무엇인가? 칼빈의 모든 신학의

의라 하며, 문화는 하나님 나라와 합치된다는 사상을 볼 수 있다. 이들의 주장은 예수는 그들의 사회의 메시아, 소망, 열망이라 하며 그를 그 사회의 정신의 완성자, 거룩한 정신의 근거라는 것이다. 문화와 신국, 예수와의 관계는 상치되는 관계가 아니라 일치 관계이다(H. Richard Niebuhr, 89).

152) Robert E. Webber, 156. Webber는 변혁 모델의 대표적인 예로, 16세기 종교개혁자들에 의해 주장된 것으로 그리스도인들의 문화적 사명에 대한 사상을 기초로 하고 있다. 니버(H. Richard Niebuhr)는 이 모델을 문화 변화론이라 부르며 지상국의 문화변화를 강조하는 사상이다. 문화 변화론은 문화를 폐기해야 한다는 폐기론이나 문화에 대한 비관적인 비관론, 문화를 무비관적으로 그대로 수용하는 긍정론, 문화 종합주의나 이원론과는 구별된다. 문화 변혁론의 사상적 토대는 첫째 구속론 보다도 창조론을 우위에 두고, 둘째 악의 일시성과 부재성(不在性)을 강조하며, 셋째 역사를 신과 인간의 교호작용으로 보는 관점에서 근거하고 있다(H. Richard Niebuhr, 145).

153) Ibid., 146.

기초가 성경이듯이 문화 변혁론의 기초 역시 성경에 두고 있다. 그래서 논자는 문화 변혁의 성경적 기초와 문화변혁의 신학적 기초인 하나님의 주권은 객관적 기초로 다룰 것이고, 문화 변혁의 주관적 기초인 그리스도인의 자유론에 대하여 살펴보고자 한다.

(1) 문화 변혁의 성경적 기초

변혁 모델에 대한 성경의 가르침은 그런 변혁의 예에서보다는, 성경기자들 자신들의 신학적 의식에서 찾아볼 수 있다. 특히 이런 관점은 창조와 구속, 그리고 종말론에 대한 신학적인 가르침에서 표현되었다. 구원에 대한 성경의 가르침은 다음과 같이 요약해 볼 수 있다. 첫째로 선하게 창조된 이 세상이 타락하였다. 둘째로 따라서 그 후의 문화는 창조질서와 함께 타락한 인간의 본성을 반영한다. 셋째로 그러나 예수의 죽으심과 부활은 인간과 피조계의 타락한 상태를 역전시켰다. 마지막으로 그러므로 그리스도인들의 희망은 사람과 피조계가 모두 죄의 굴레에서 완전히 벗어나 새롭고 완전한 창조의 세계에로 옮기는 데에 있다.¹⁵⁴⁾ 성경 신학의 핵심이 되는 이와 같은 가르침은 특히 이스라엘의 종말론적 희망과 그리스도의 구속 사역, 그리고 신약의 종말론에서 분명히 나타난다.¹⁵⁵⁾

이스라엘의 종말론적 희망은 특히 선지서에서 두드러진다. 선지자들은 이 땅이 변혁될 때를 바라보고 있다. 그 날에 여호와께서는 “새 하늘과 새 땅을 창조하실” 것인데(사 65:25), 그 곳에서는 “이리와 어린양이 함께 먹을 것이며, 사자가 소처럼 짚을 먹을 것이며, 뱀은 흙으로 식물을 삼을 것이다”(사 65:25). 또 그날에는 “산들이 단 포도주를 떨어뜨릴 것이며, 작은 산들이 젓을 흘릴 것이며, 유다 모든 시내가 물을 흘릴 것이며, 여호와의 단에서 샘이 흘러 나와서 싯딤 골짜기에 대리라”

154) 월터스(Albert M. Wolters)는 성경적 세계관의 내용은 창조, 타락, 구속으로 요약하는데, 그리고 종말(회복)로 설명하고 있다. 좀 더 구체적이고 자세한 내용구속이란 하나님께서 은혜의 왕국을 세우셔서 믿는 자로 그 나라 안으로 들어와 하나님의 다스림을 받고 살게 하시는 것이다. 따라서 기독교 세계관적인 삶은 무엇보다도 그 나라 안에 들어가 하나님의 다스림에 순종하며 사는 삶이다. 그리고 구원의 구체적인 삶은 우선 교회를 통해서 이루어진다. 즉 기독교 세계관은 교회에서 배우고 실천되며, 거기서 힘을 얻어 다른 영역에까지 세력을 미치는 것이다. 성경과 역사는 이것이 사실임을 보여준다고 하였다(Albert M. Wolters, 7).

155) Ibid., 147.

(을 3:18). 선지서들 도처에 나오는 이와 같은 구절들은 항상 창조와 구속을 같이 언급한다. 즉 이스라엘의 미래의 구원은 단지 영적인 것이기만 한 것이 아니라 지상적인 것이기도 하다는 말이다. 온 피조계가 변화되는 것이다. 그 때가 되면 문화도 타락 이전에 될 수 있었던 것과 같게 될 것이다.¹⁵⁶⁾

그리스도의 구속사역은 이런 피조계의 회복의 핵심 사건이다. 바울은 이 주제를 그의 서신서에서 명백히 제시하고 있다. 로마서 5:12-21에서 그는 첫째 아담과 둘째 아담인 예수 그리스도를 비교한다. 첫째 아담은 인류에게 무엇인가를 하였다. 즉 그는 죄와 사망과 정죄를 가져오게 한 것이다. 그의 이런 행동의 결과는 피조계 내에 나타나서 그것은 사망이라는 징표로 표시되었다. 그리하여 문화는 하나님의 심판 아래 있게 되었다(롬 1:18-32). 그러나 둘째 아담은 이런 인류의 상황을 역전시켰다. 그도 인류에게 무엇인가를 했는데, 그것은 의와 생명과 칭의를 가져다 준 것이다. 바로 이 점이 그리스도께서 우주적인 의미에서 하신 일이다. 그는 새로운 피조물을 창조하셨다(고후 5:17). 그 결과 이제는 모든 피조 질서가 그 궁극적인 해방과 갱신에 참여하게 되었다. 이 점에 대해 바울은 이렇게 말한다:

피조물의 고대하는 바는 하나님의 아들들의 나타나는 것이니 피조물이 허무한 데 굴복하는 것은 자기 뜻이 아니요 오직 굴복케 하시는 이로 말미암음이라 그 바라는 것은 피조물도 썩어짐의 종노릇한 데서 해방되어 하나님의 자녀들의 영광의 자유에 이르는 것 이니라 피조물이 다 이제까지 함께 탄식하며 함께 고통 하는 것을 우리가 아나니¹⁵⁷⁾

이 미래 창조에 대한 소망은 그리스도의 구속에 근거한 것으로, 이는 구약의 선지자들의 의식 가운데에서도 창조와 구속이 연관되었던 것과 같다.

그러나 창조와 구속은 종말론이 없이는 완성되지 않는다. 궁극적이고 완전한 의미에서의 '피조계의 구속'은 미래에 있는 것이다. 교회는 지금 이 미래로의 과정에 참여하고 있다. 그러나 피조계의 완전한 구속은 아직 종결되지 않았다. 신약의 종말론은 이것을 인정하고서, 현재의 질서를 넘어서 그리스도 구속사역의 종국을 바

156) 다음 구절들을 참조하라; 사 43:1ff.; 42:5, 6; 54:5; 시74:89; 93; 95; 135; 136; 암 4:12ff.; 렘 33:25ff.; 10:16; 27:5; 32:1 7; 말 2:10. 이 모든 구절들은 창조와 구속을 병렬시키고 있다. 구속된 것은 단지 '영혼'만이 아니라 온 피조계인 것이다. 그러나 완전한 구속, 즉 모든 피조계의 구속은 그리스도의 제림의 때에 완성된다고 보아야 한다.

157) 로마서 8:19-22.

라본다.¹⁵⁸⁾ 베드로는 그날에 대해 이렇게 말한다. “하나님의 날이 임하기를 바라보고 간절히 사모하라 그 날에 하늘이 불에 타서 풀어지고 채질이 뜨거운 불에 녹아 지러니와 우리는 그의 약속대로 의의 거하는 바 새 하늘과 새 땅을 바라보도다” (벧후 3:12, 13). 이 구절의 해석은 악의 소멸과 피조 질서가 부패의 멍에에서 벗어나게 되는 문화적 변화를 지시한다. 그리고 사도 요한과 같이, 이 구절은 하나님의 구원이 그 절정에 이르렀을 때, 이 땅이 어떠하리라고 하는 것을 보여주는 “새 하늘과 새 땅”(계21, 22장)을 바라보고 있는 것이다.

(2) 문화 변혁의 신학적 기초

변혁주의자들이 근거로 하고 있는 성경적인 기초를 개관하였다. 이제 역사 내에서 이런 변혁주의적인 입장의 예들을 살펴보기로 한다. 그것은 칼빈의 경우로, 칼빈의 변혁적 문화사상의 신학적 기초는 그의 사상의 중추인 “하나님의 절대주권사상(thought of the absolute sovereignty of God)”이다.¹⁵⁹⁾

이는 하나님께서 그가 창조하신 온 세상을 섭리하시고 주재하신다는 것을 뜻한다. 칼빈은 하나님은 창조주이실 뿐 아니라 “통치자요 보존자이시며, 지구 전체와 그 각 부분의 움직임 일반을 만드셨을 뿐만 아니라, 특별 섭리로써 당신께서 만드신 모든 것들을, 지극히 작은 것, 참새에 이르기까지 보존하시며 먹이시고 주관하신다”고 피력한다.¹⁶⁰⁾ 하나님의 주권은 개인의 성화 생활에만이 아니라 인생의 전국면에까지 미친다.

칼빈주의자들이 도르트 회의(Synod of Dort, 1618-1619)에서 채택한 칼빈주의 5대 교리란 플랜팅가(C. Plantinga)가 피력한 바와 같이 하나님의 주권적 은총이 퍼져 나가는 바퀴의 살들이었다.¹⁶¹⁾ 이 하나님의 주권적 은총은 나 개인에게만 해당

158) Robert E. Webber, 148.

159) 김영환, *한국 기독교 문화신학*, 173에서 김영환 교수는 칼빈에 대하여 문화를 하나님의 절대주권 아래서 보았던 문화 신학자라고 칭하고 있다.

160) *Inst.*, I. 16. 1.

161) C. Plantinga, Jr., *A Place to Stand : A Reformed Study of Creeds & Confession* (Grand Rapids, Mich: Board of Publication of the Christian Reformed Church, 1979), 136. 칼빈주의 5대 교리는 다음과 같다. 영어의 첫 자를 따서 **TULIP** 꽃으로 칼빈주의 5대 교리는 성경의 튜립(Tulip)과 같다. 영어의 첫 자를 따서 **TULIP** 꽃으로 칼빈주의 5대 교리는 성경의 튜립(Tulip)과 같다. **Total depravity or total**

하는 것을 넘어서서 우주적 차원을 가지고 있다. 그의 주권적 의지는 만유의 창조와 보존, 섭리 속에서 뿐만 아니라 예수 그리스도의 성육신, 십자가 죽음과 부활, 승천 그리고 재림 속에 역사한다.¹⁶²⁾

칼빈은 하나님의 주권적 통치영역을 단순히 “영적인 정부”에 국한시키지 않고 국가, 사회, 인간 공동체 등 인류역사 전체까지 포괄하는 것으로 본다. 이 하나님의 절대 주권 사상은 종교와 문화를 통일한다. 이 절대 주권사상 아래서 종교는 결코 개인적인 것이 될 수 없고, 인간 모든 삶의 영역과 관련되어야 한다. 왜냐하면 이 모든 삶의 영역 속에서 하나님은 주권자로서 영광을 받으시기를 원하시기 때문이다.¹⁶³⁾ 이 점에 대하여 반틸(Henry R. Van Til)은 다음과 같이 주장한다:

하나님의 주권이란 칼빈주의자들이 살고 있는 분위기이며, 그들이 그 안에서 문화적 존재로서 활동하는 무대이다. 그것은 종교란 인생의 어느 한 부분이 아니라, 마치 인생사가 모두 해 아래 있는 것같이 모든 것이 된다는 의미이다.¹⁶⁴⁾

이렇게 볼 때 하나님의 주권은 그리스도인의 모든 삶에 적용되는 하나의 원리로서 문화변혁의 신학적 기초가 된다.

그리스도인의 소명과 직업 역시 하나님의 주권 영역 안에 있다. 삶의 어느 부분도 하나님의 주권 밖에 있지 않다. 그러므로 세속적인 것과 거룩한 것의 구분이 있을 수 없다. 이 세상의 어느 부분은 종교적이고 또 어느 부분을 세속적인 두 영역으로 나뉘어져 있지 않다. 삶의 모든 영역이 하나님이 통치하시는 그의 주권의 영역이다. 교회에서의 봉사가 직장에서의 봉사 보다 더 높고 거룩한 소명이 아니며,

inability(인간의 전적부패, 전적 무능력). Unconditional election (무조건적 선택). Limited atonement or Particular redemption (제한된 속죄, 특별한 구속). Irresistible grace or the efficacious call of the Spirit (불가항력적 은혜, 성령의 유효한 부르심). Perseverance of the saints or the security of believers (성도의 견인 혹은 궁극적인 구원). 그래서 스펀전(Charles Haddon Spurgeon)의 언급이 진실한 것임을 알게 되리라 믿는다. “우리는 흔히 칼빈주의로 알려진 5대 교리를 믿는다. 그것은 십자가를 빛나게 해주는 5대 등불로 여긴다. 아니 그보다는 우리 삼위 하나님의 영광스런 언약에서 솟구쳐 올라와 십자가에 못 박히신 예수의 위대한 교리를 설명해 주는 다섯 가지의 빛나는 발산물로 간주 한다”고 하였다.

162) 김영한, *한국 기독교 문화신학*, 174.

163) Ibid.

164) Henry Van Til, *The Calvinistic Concept of Culture* (Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1959), 53.

반대로 세상에서의 봉사가 교회에서의 봉사 보다 더 낮고 속된 소명이 될 수 없다. 이러한 성속(聖俗)을 구분하는 소명관과 직업관은 중세 기독교적인 것이며, 루터나 칼빈에서 비롯된 종교개혁적인 것은 아니다.¹⁶⁵⁾

삶의 모든 소명은 그가 지으신 창조세계에 대한 하나님의 목적과 직접 연관되며 그 소명을 이루는 것은 곧 하나님의 뜻을 성취하는 것이 된다. 그러므로 칼빈에 의하면 문화적인 사역이란, 하나님이 허용하시기 때문에 루터에서처럼 할 수도 있는 (may) 소극적인 사명이 아니라, 반드시 해야만 하는(must) 적극적 사명이다.¹⁶⁶⁾ 그리스도인이 이 세상에서 행하는 모든 사역은 하나님의 주권의 영역 속에서 하나님의 뜻을 이루는 것이다.

그러므로 칼빈은 중세 가톨릭, 특히 토마스 아퀴나스의 상· 하층 구조의 세계관을 거부하였다. 여기에서는 자연의 영역과 은총의 영역이 하층과 상층으로 나누어진다. 자연의 영역에는 이성이 지배하고, 은총의 영역에는 신앙이 지배한다. 은총의 영역은 종교, 윤리, 신학, 교회를 포함하는 신앙의 영역이며, 자연의 영역이란 상업, 기술, 정치, 예술 등을 포함하는 문화영역이다. 아퀴나스는 문화와 신앙의 종합론자로서 양자를 종합하고자 하였고, 문화의 모든 영역을 교회의 지배 아래 두었다.¹⁶⁷⁾

유명론자(nominalist)인 오컴의 윌리엄(William of Occam)은 문화의 영역과 교회의 영역을 대립되는 것으로 파악했다. 그는 중세기의 오랜 전통인 실재론을 반박하고 총회 및 교황의 권위에 도전했으며, 오로지 성경의 권위만을 인정했다. 오컴의 윌리엄은 기존하는 교리에 대한 자유로운 철학적 비판에 도전했으며, 오로지 성경의 권위만을 인정했다.¹⁶⁸⁾

종교개혁자 루터와 칼빈은 교회와 국가로부터 독립적인 제 3의 영역을 주장했다. 이 영역은 무관계성(adiaphora)의 영역이다.¹⁶⁹⁾ 이것은 양심의 영역으로서 교회도 국가도 그 권리를 침해할 수 없는 제 3의 영역이다. 이 영역은 사사로운 개인의 영역만이 아니라 음악, 건축, 기술, 교육, 과학, 사회의 축제 그리고 의식주에 관

165) Ibid., 75.

166) Robert E. Webber, 158.

167) 김영한, *한국 기독교 문화신학*, 175.

168) Williston Walker, *기독교 교회사 (A History of the Christian Church)*, 이영현 역 (서울: 대한기독교서회, 1996), 207.

169) Henry R. Van Til, *칼빈주의 문화관 (The Calvinistic Concept of Culture)*, 이근삼 역 (서울: 성암사, 1984), 137.

한 모든 문제를 포괄한다. 이 영역은 교회와 국가로부터 해방된 영역이며, 개인이 양심을 통하여 하나님 앞에서만 책임질 수 있는 영역이다.

이러한 칼빈의 무관계성론(adiaphoralehre)은 하나님의 절대주권론에 기초하고 있다. 칼빈은 교회나 국가의 권위가 궁극적인 권위인 하나님의 주권에 귀속되며, 제 3의 영역인 무관계성의 영역은 이 양자의 권위에 의해 침해될 수 없고, 하나님에 의해 직접 통치되는 영역으로 보고 있다.

(3) 그리스도인의 자유론

칼빈에게 있어서 “하나님의 절대 주권론(theory of the absolute sovereignty of God)”이 그의 문화 신학의 객관적 기초라면 그리스도인의 자유론은 주관적 기초라고 말할 수 있다.

하나님의 절대 주권론은 현실의 모든 영역이 하나님이 통치하시는 그의 주권의 영역이기 때문에 기독교 성도가 이 현실적인 삶에 있어서 적극적으로 그의 영광을 위하여 살아야 할 객관적 기반을 제시해 준다.

칼빈의 그리스도인의 자유론은 루터의 그리스도인의 자유론에 영향 받고 있다. 루터에 의하면, 그리스도인의 자유론이란 칭의론의 결과이다. 그리스도인은 영적으로는 어느 누구로부터도 종속되지 않는 자유자이다. 그리스도인은 신체적으로는 모든 자에 대하여 봉사해야 하며 모든 자의 종이다. 루터가 역설하는 그리스도인의 영적 자유와 모든 자에 대한 신체적 봉사는 그의 칭의론에 기초하고 있다.¹⁷⁰⁾ 그리스도인이 성도를 죄와 사망에서 해방하셨고, 모든 자에 대하여 자유하게 된 양심으로써 봉사하도록 의롭게 하셨기 때문이다. 의롭다 함을 받은 인간은 이미 생명을 건졌으며, 성령과 그리스도의 지도를 따라서 이웃과 세상을 향하여 성화되어야 한다. “그리스도인의 삶은 정적(static)이 아니라, 차선에서 최선으로 나아가는 운동이다. 마치 환자가 병으로부터 건강으로 나아가듯이...” 칼빈에 있어서도 기독교인의 자유는 의인론(칭의론)에 기초한다. 루터에서와 같이 칼빈에 있어서도 그리스도인의 자유는 영적인 것이었다. 이 그리스도인의 자유는 의롭다 인정함을 받은 성도가 율법의 굴레에서 벗어나서 하나님의 뜻을 순종하는 데서 이루어진다.¹⁷¹⁾

170) 김영한, *한국 기독교 문화신학*, 177.

이 자유는 율법의 속박에서 자유함으로써 하나님의 아들로써 감사와 기쁨과 즐거움으로 하나님을 섬긴다. 이 그리스도인의 자유는 신앙 안에 있는 자유이다. 칼빈은 바울의 말을 인용하면서 외적인 만물은 우리의 신앙적 자유에 종속되어 있기 때문에(롬 14:14) 우리의 자유를 사람 앞에서가 아닌 하나님 앞에서 행사할 때 신자를 불결하게 하는 것은 존재하지 않는다고 말한다.

신앙의 자유 속에서 모든 것을 감사함으로 받는 자에게는 모든 것이 깨끗하고 어떠한 것도 신자들을 더럽힐 수 없다. 바울은 확신하기를 “무엇이든지 스스로 속된 것이 없으되 다만 속되게 여기는 그 사람에게는 속되니라”(롬 14:14). “만물이 다 정하되 거리낌으로 먹는 사람에게는 악하니라”(롬 14:20하). “깨끗한 자들에게는 더럽고 믿지 아니한 자들에게는 아무것도 깨끗한 것이 없고, 오직 저희 마음과 양심이 더러운지라”(딤후 1:15)라고 피력하였다. 그리스도인은 하나님의 백성된 자유를 가지고 이 세상의 모든 것을 믿음 안에서 사용해야 한다. 그리스도인은 이 자유를 가지고 하나님이 주신 자유를 악용하지 않도록 절제 하며 환난 가운데서도 오래 참음으로 인내하고 순종해야 한다.

그리스도인의 자유가 문화적 사명론에 주관적 기초가 되는 것은 이 세상의 모든 것은 스스로 속된 것이 없고, 단지 그것을 사용하는 인간의 주관적 태도의 여하가 인간의 문화적 삶의 가치성을 결정한다는 것이다.¹⁷²⁾

칼빈의 그리스도인의 자유론에 의하면 하나님의 주권적 통치의 신앙 아래서 성도는 모든 것을 소유하고 행할 수 있다. 문화적 업적과 부의 추구 그 자체가 악한 것은 아니다. 그러나 문화적 활동과 부귀영화의 추구 그 자체가 궁극적 목적이 되어서는 안 된다. 이 문화적 활동은 오로지 하나님의 영광을 나타내는 수단이 되어야만 한다. 인간들의 부와 권세와 명예 등 현세적 쾌락에 탐닉하여 그것만을 우상으로 섬기고, 지고의 목적인 하나님 영광을 도외시하기 때문에 하나님의 진노가 아들에게 임하게 된다.¹⁷³⁾

현재의 세속적 쾌락과 향락은 우리를 지고한 사명에서 멀어지도록 하기 때문에 신자들은 이러한 전통을 멀리하고 경멸해야 한다. 칼빈은 비록 만물 그 자체가 선한 것이라고 할지라도 우리가 그것을 남용할 때 악이 되는 것으로 본다. 그러므로

171) Ibid.

172) Ibid., 178.

173) *Inst.*, III. 19. 9.

성도는 만물을 영원한 빛 아래서 보는 것을 배워야 한다.¹⁷⁴⁾ 칼빈은 문화 활동이 선하게 되고 악하게 되는 것은 신앙 여하에 달려 있다고 본다. 신앙에서 나오지 않는 모든 문화 활동은 죄에 의해 오염되어 있다.

불신자들은 자신의 이름과 명예를 남기기 위하여 문화 활동을 한다. 이에 반해서 신자들은 그리스도의 은혜로 죄와 율법으로부터 자유함을 얻어 하나님의 영광을 위하여 문화 활동을 한다. 따라서 문화적 활동은 결단코 중립적이 될 수 없다. 신앙에 입각하든지 아니면 불신앙에 입각하든지이다.

화란의 칼빈주의자 아브라함 카이퍼(Abraham Kuyper)는 프린스턴에서 행한 「칼빈주의 강연」(*Lecture on Calvinism*)에서 칼빈이 주장한 그리스도인의 자유론이 문화적 활동을 적극적으로 장려하고 진취적인 삶의 태도 방식을 심어준 것을 지적하고 있다. 칼빈의 의인 사상에 기초한 그리스도인의 자유론은 중세기적 교리, 즉 행함의 경건으로 구원받음의 무거운 짐에서 성도들을 자유하게 하였고, 현대 과학의 발전을 가져오게 한 원동력이 되었다.¹⁷⁵⁾ 칼빈은 루터를 따라서 그리스도인의 소명을 세속화하였다. 종교적인 것만이 아니라 현실 속에 있는 모든 것이 하나님의 주권의 영역이다. 그리하여 칼빈은 그리스도인들의 안목을 중세적인 피안과 천상으로부터 이 세상으로 향하게 하였다. 하나님은 인간을 불러 그가 창조하신 이 세상에서 자연을 개발하고 다스리도록 하였다.

그리스도인은 하나님의 영광을 위하여 이 세상에서 부르심을 입었다. 그리스도인은 의롭다 칭함을 받은 자로서 죄와 율법에서 자유함을 얻었다. 그리스도인의 영적 자유는 이 세상에서 하나님의 소명을 이루기 위한 것이다. 그리스도인의 자유는 그리스도인의 소명론의 기초가 된다.

라. 기독교적 문화 이념(理念)¹⁷⁶⁾

기독교적 문화에서는 무엇을 최고의 것으로 여기는가? 기독교는 문화적인 측면에서 어떤 역할을 해야 하며, 어떤 역할을 할 수 있는 것인가? 이러한 질문에 대하

174) Henry R. Van Til, *칼빈주의 문화관*, 140.

175) Abraham Kuyper, *Lecture on Calvinism* (Grand Rapids: Eerdmans, 1943), 117-130.

176) 한국어사전편찬회편. *국어대 사전*. 서울: 도서출판 삼성문화사, 1992. “이념.” 2150. 이념은 이상적인 것으로 여기는 관념 즉, 무엇을 최고의 것으로 하는가에 대한 그 사람의 근본적인 생각을 의미한다.

여 자율적 문화의 변혁, 타율적 문화의 변혁 그리고 신율적 문화의 창조 등으로 나누어서 기독교 문화의 이념이 무엇인지에 대하여 살펴보도록 하겠다.

(1) 자율적 문화의 변혁

기독교 문화 이념은 하나님을 떠나서 자기의 뜻과 의지에 따라서 살고자 하는 “자율적 문화”¹⁷⁷⁾를 변혁하는 것이다. 이것은 무신(無信)사상에서 온 것으로, 인간의 자율(自律)을 강조하는 인본주의(humanism)에서 온 것이다.

“자율적 문화”란 말은 인간의 권력의지에 의해서 지배되는 문화를 말한다. 세속적인 법, 행정, 사상, 정치, 경영, 기업, 심지어 물리학, 기계기술, 예술, 문화, 철학에 이르기까지 세속적 문화가 인간의 권력의지-명예추구, 욕망 실현, 지배욕-에 의해 지배될 때, 그 문화는 자율적이 된다.

그러나 기독교 문화이념은 이러한 “자율적 문화”의 권력의지를 변혁하고자 한다. 인간의 진정한 자아실현이란 하나님 앞에서 그의 창조 본연의 의지에 합당한 피조성을 수납하는데 있다.¹⁷⁸⁾ 그래서 그리스도인들은 문화 변혁자로서 자율적 문화를 기독교적인 문화로 변혁시키는 것이 문화적인 측면에서의 성화를 이루는 것이며, 문화적인 측면에서의 기독교적인 윤리를 실천하는 것이다.

(2) 타율적 문화의 변혁

“타율적 문화”란 말은 초월자 내지는 초자연적인 규범에 의해서 지배되는 문화이다. 이것은 초월적 신관에 의해서 지배되는데, 이들은 은둔, 도피 내지는 패배주의가 특징이다. 이들은 성(聖)과 속(俗)을 분리시키고, 종교적 영역과 세속적 영역을 이원화(二元化) 시키고, 오로지 문화적 삶은 초자연적인 신적 규례에 의해서만 가능하다고 주장한다. 이 타율성은 신이 창조의 일반은총으로서 인간에게 부여하신

177) 자율적 문화란 인간의 권력의지에 의해서 지배되는 문화를 말한다. 세속적인 법, 행정, 사상, 정치, 경영, 기업, 심지어 물리학, 기계기술, 예술, 문화, 철학에 이르기까지 세속적 문화가 인간의 권력의지-명예추구, 욕망 실현, 지배욕-에 의해 지배될 때, 그 문화는 자율적이 된다(김영한, *한국기독교 문화신학*, 40).

178) Abraham Kuyper, *Lecture on Calvinism*, 38-9.

이성과 논리성과 도덕성을 거부하고, 인간을 전적으로 초월자의 규례 속에만 얽매인 존재로서만 이해한다.¹⁷⁹⁾

이 타율성의 사상에서는 진정한 문화 창조는 없다. 반문화적인 삶이 이 타율성 안에서 수행된다. 즉 그리스도인들은 문화 창조에 있어서 무책임한 존재가 아니라 창조(문화) 명령(창 1:28)을 수행하고 순종해야할 의무를 가진다. 이것이 문화적인 측면에서의 성화를 이루는 것이며, 문화적인 측면에서의 기독교적인 윤리를 실천하는 것이다.

(3) 신율적(神律的) 문화 창조

기독교 문화 이념은 신율적 문화를 창조하고자 하는 것이다. 신율적이란 신의 섭리와 뜻에 의해 지배되는 문화 활동을 말하는 것으로 신율적 문화는 이 지상에서 온전한 모습으로 실현되어 있지 않다. 그것은 교회나 성도 공동체, 기독교적 전통을 지닌 사회 속에서 파편적으로 실현되거나 온전한 모습으로 실현되지 않는다. 신율적 문화의 본질은 인간과 신 그리고 우주와의 완전한 조화를 말한다.¹⁸⁰⁾

그리고 신율적 문화의 전제는 인간의 변화 즉 중생, 구원 및 성화이다. 즉 인간 자신의 진정한 인간됨은 이 신율적 문화의 출발점이다.¹⁸¹⁾ 이 신율적 문화 이념의 척도는 다음 세 가지로 규정될 수 있다. 그 첫째가 신 관계 속에 있는 인격이다. 인간은 신과의 관계 속에 설 때에만 진정하게 인간적으로 될 수 있다. 신과의 관계 속에 있는 인간은 비로소 자기 자신을 발견한다. 인간은 신 앞에 서기 전까지는 자기의 진정한 모습을 발견할 수 없다. 신율적 문화 이념은 인간으로 하여금 자기의 권력의지를 떠나서 신 앞에 서기를 요구한다.¹⁸²⁾

기독교 문화의 두 번째 척도는 “공동체 속의 인격”이다. 공동체 속의 인격이란

179) Ibid., 39.

180) Ibid., 40.

181) Ibid., 41.

182) 홀트롭(Phillip C. Holtrop)은 칼빈을 경건한 사람으로 보는 것을 통하여 칼빈과 칼빈주의에 관한 연구가 가능하다고 전제하고, 칼빈이 경건한 삶을 살 수 있었던 것은 그가 매일 하나님 앞에서(Coram Deo, 하나님 앞에서, 하나님 면전에서) 실천하는 삶을 살았기 때문이라고 하였다(Phillip C. Holtrop, *기독교 강요 연구핸드북*, 박희석·이길상 역, 고양: 크리스찬 다이제스트, 2003, 421-428).

신의 창조함을 받은 만물의 청지기인 인간의 인간됨이다. 인간의 본질은 신과의 관계 속에 있는 존재일 뿐 아니라, 공동체, 이웃과의 사랑의 관계 속에 있다. 인간됨이란 사랑에의 관계이다.¹⁸³⁾

이러한 공동체 속의 사랑의 관계는 공동체의 유지를 위해서 법질서와 국가적 평화 질서, 그리고 경제적인 질서를 요구한다. 진정한 사랑의 공동체는 동시에 정의와 평등의 공동체이다.

기독교 문화의 세 번째 척도는 자연과의 조화로운 관계이다. 창세기의 창조 명령은 기계기술 사회 속에 있는 현대인이 자연을 개발하고 다스려야 할 것을 말하고 있다. 성경은 현대인을 향하여 기계기술을 발전시켜 자연을 개발하고, 문명사회를 이룩하는 사명을 부여하고 있을 뿐 아니라 이 개발된 자연을 이용하고, 보존하고 현대기술이 부산물로 잉태한 환경오염, 생태계 파괴, 자원의 고갈 등에 대한 생태학적 위기에 대한 인간의 책임성을 말하고 있다.¹⁸⁴⁾

기독교는 자연에 대해서도 기독교적 문화 이념을 제시하고 있다. 자연은 신비스러운 존재이기는 하나 신격화될 수는 없다. 그것은 하나님의 피조물이요 인간을 위해 존재하는 것이기 때문이다. 기독교 정신에 입각한 성도는 자연과학도로서 이 자연의 신비를 깨내고 개발해야한다. 이 점에 대해서는 환경윤리 부분에서 좀 더 자세히 고찰하도록 하겠다.

지금까지 논한 것을 정리하면 그리스도인의 문화관은 변혁적 입장을 취해야 할 것이다. 그래서 그리스도인들은 타율적 문화와 자율적 문화를 동시에 변혁시켜야 할 문화 변혁자들로써 사명을 다해야 하며, 변혁의 기준은 역시 하나님의 말씀으로 논자는 이것을 신율적이라는 말로 표현하였다. 그리고 그 영역에 있어서는 우리의 삶의 모든 영역이어야 한다는 사실을 확인하였고, 이 문화 변혁은 윤리적 차원에서 본다면 기독교 윤리를 확립하는 것이고, 신학적으로 표현하면 성화의 문화적 영역이라고 보아야 할 것이다.

2. 정치적 활동 영역

183) Ibid., 44. 자연과의 조화로운 관계부분은 자연영역, 환경 윤리 부분을 다룰 때 좀 더 자세하고도 구체적으로 다루도록 하겠다.

184) Ibid., 46.

16세기와 17세기의 종교 개혁은 그 영향이 지대해서 그리스도인의 개인 생활에만 변화를 주었을 뿐 아니라 국민 생활 전체에 커다란 영향을 주었다. 칼빈은 제네바에서 종교 개혁을 할 때 관리는 아니었지만 그의 개혁은 정치 생활에 까지 크게 영향을 미쳤다.¹⁸⁵⁾ 칼빈은 “하나님의 빛으로 볼 때 시민의 권위는 모든 인간들에게 주어진 신성하고 합법적인 것일 뿐 아니라 가장 신성하고 가장 고귀한 것임을 의심하는 자는 아무도 없다”¹⁸⁶⁾고 하였다. 뿐만 아니라 칼빈은 일생동안 법률과 법정은 쓸데없다고 주장하는 재세례파 교인들과 싸웠다.¹⁸⁷⁾

이와 같이 칼빈은 정치영역에도 성경적 변혁, 즉 정치생활에도 기독교 윤리가 적용되며 이를 위하여 그리스도인들은 정치영역에서도 거룩함(성화)을 이루어 가야만 한다.

이제 칼빈의 정치원리, 이상적인 공직자와 정부형태, 칼빈의 제네바 시정 개혁, 그리고 그리스도인의 정치에 대한 사명 등으로 나누어서 정치 생활에 있어서 윤리적 삶은 어떠해야 하며, 칼빈은 이 점에 대하여 어떻게 가르치고 있는가에 대하여 다루도록 한다.

가. 칼빈주의의 정치 원리¹⁸⁸⁾

185) Jan D. Dengerink, “Calvinistic Pahlithical View,” *The International Reformed Bulletin* (1962). April Dengerink는 H. Dooyeweerd 의 제자로서 “Sovereigniter Van Eigen King”(영역주권)이란 논문으로 박사학위를 받았다. 특히, Stahl, G. Van Princeter, A. Kuyper, H. Dooyeweerd의 영역 주권사상을 비교한 우수한 논문이며, 그는 오랫동안 자유대학교의 이사로 일하면서 도예벨드와 함께 칼빈주의 철학회 회원으로 일했다. 1970년대부터는 Utrecht 대학과 Gueningen 대학의 칼빈주의 철학교수로 일하다 은퇴한 그는 개혁주의 신학협회(IARFA)에서 회장으로 오랫동안 일했다.

186) *Inst.*, IV. 20. 4.

187) *Inst.*, IV. 20. 2. 「기독교 강요」의 내용은 신학 문제를 법적 논법에 의해서 저술된 것이라고 볼 수 있다. 칼빈의 정치사상 형성과정을 살펴보면 칼빈은 신학교에서 뿐만 아니라 파리 대학의 교양학부에서 법학을 공부했고, Orleans와 Bourges에서 학술적이고, 전문적인 법학공부를 했었다. 또 세네카의 *De Clementia* 의 작품을 쓰면서 어쩔 수 없이 아리스토텔레스의 *Politics* 와 플라톤의 *Republic* 에 접하게 되었다. 그러므로 그의 작품에서 플라톤이나 아리스토텔레스와 관련된 부분을 만나는 것은 이상한 일이 아니다. 그 예로 그는 국가를 머리와 구성원들 영혼과 육체로 이루어진 유기체로 본 것이다. 고전에 대한 연구는 그에게 엄청난 영향을 주었다. 이러한 기초 위에서 그는 Orleans와 Bourges에서 받은 학식을 구성했다. 이러한 칼빈의 사상이 크게 인정되고 있는 것은 옛 정치사상을 성경적으로 재해석 했다는데 가장 큰 의미가 있다고 본다(정성구, *칼빈주의 사상대계*, 서울: 홍신대학교출판부, 1995, 250).

188) 칼빈은 「기독교 강요」 제 4 권 20장에서 정부에 관한 가장 조직적인 언급으로서 이

사람들은 흔히 말하기를 칼빈주의가 신학적 체계를 갖추기는 충분하나, 정치적 체계에 공헌하는 바는 없다고 한다. 그러나 헨리 미터(Henry Meeter)는 만약 칼빈주의 정치사를 연구해본다면 우리는 칼빈주의가 자체의 정치적 원리를 발전시켰을 뿐 아니라 여러 가지의 정치적 학설들이 이 원리에서 기인되었고, 또 근대에 와서는 이 원리가 현실 정치에 적용되었음을 확실히 알 수 있다고 주장한다.¹⁸⁹⁾ 이렇듯 칼빈이 정치사에 기여한 사실을 주장하는 여러 학자의 견해들이 있다. 칼빈이 정치사상사에 실제로 얼마나 중요한 역할을 하였는지를 패어배언(A. M. Fairbairn)은 다음과 같이 지적한다:

역사에 있어서 칼빈이 가장 높이 평가된 것은 그의 입법자로서의 성공에 기인한다. 그가 신학자로서는 다른 사람의 추종자에 불과했으나 입법자로서는 선구자이었다. 그의 정치학은 새로 개척된 것으로서, 사회 제도의 기초가 되었지만, 그의 교회체계는 다른데서 유래한 것이다. 확실히 그는 정치적 체계와 법률적 체계를 독창적으로 건설하였다는 치하를 받을 만한 가치가 있고, 또 그것이 직접적으로나 간접적으로 후대의 민주주의 체제에 심대한 영향을 끼친 것이다.¹⁹⁰⁾

또한 에른스트 트뢰치(Ernst Troeltsch)는 칼빈이 정치사상사에 실제로 얼마나 중요한 역할을 하였는지에 대하여 다음과 같이 말하였다:

칼빈주의가 근대의 정치적 자유운동의 '정신적 중추'가 되었다. 영국의 적극적 법률이나 경제적 세력들이나, 회의적 관용이나 문서상 모든 선언으로도 성립시키지 못한 일들이 칼빈주의자들의 종교적 확신에 의하여 할 수 있게 되었다. 저들의 종교적 확신이 저들로 행동하게 하였고, 또한 저들 나라의 정치적 자유에 정신적 중견이 되게 하였다.¹⁹¹⁾

뿐만 아니라 심지어 루소(Jean Jacques Rousseau)까지도 칼빈을 칭송하기를 다

주제에 대한 그의 모든 생각을 요약하고 있다.

189) H. Henry Meeter, *칼빈주의 기본사상 (The Basic Ideas of Calvinism)*, 박윤선·김진홍 역 (서울: 개혁주의 신행협회, 2003), 93. 헨리 미터(Henry Meeter)교수는 그 예로서, 1920년에 콜롬비아 대학교 역사학과 정치철학 교수인 던닝(W. A. Dunning)이 저술한 「정치 이론사」(*A History of Political Theories*)라는 책의 색인을 잘 조사해보는 사람은 누구나 그 저서 중에 칼빈주의에 근거한 정치학설들이 얼마나 많이 차지하고 있는가를 즉시 발견하게 될 것이라고 하였다.

190) A. M. Fairbairn, *In Cambridge Modern History* vol. II, 364. H. Henry Meeter, 94에서 재인용.

191) Ernst Troeltsch, vol. 2, 640.

음과 같이 말했다:

칼빈을 신학자로만 생각하는 이들은 그의 천재적인 도량을 이해하지 못한 것이다. 그는 우리나라의 현명한 법률 편집에도 큰 역할을 담당하였는데, 이는 「기독교 강요」만큼 명예로운 업적이다. 혁명시대가 우리 종교에 무엇을 가져오든지 간에 우리에게서 자유와 국가에 대한 사랑이 없어지지 않는 한, 이 위인을 언제나 존경심을 갖고 기억해야 할 것이다.¹⁹²⁾

이렇게 볼 때 칼빈은 그리스도께서 자신의 제사장으로서의 직분을 위해 인간의 마음속에 제단을 요구하셨을 뿐 아니라 왕으로서의 직분을 위해 모든 인간 생활 중심에 왕권을 요구하신다고 주장한다. 따라서 복음은 사회적으로 관련할 수밖에 없는 것이다. 칼빈은 실제로 제네바의 위정자들로 하여금 신학자요 목회자로서 초청받았지만, 특별한 경우에 있어서는 정치적인 일이나 시(市)와 관계된 일에도 참여해 줄 것을 요청받았다. 그는 이러한 부르심 또한 하나님으로부터 말미암은 것임을 확신하게 되었고, 이로서 그는 법률가로서의 재능을 활용하였다. 칼빈은 하나님께서 교회 뿐 아니라 제네바와도 결속되어 있음을 느꼈고, 그의 신학자로서의 가르침과 목회 이외에도 ‘공공의 복지’도 자신의 소명에 포함시켰다.¹⁹³⁾

먼저 우리는 칼빈에게 있어서 중요한 정치원리를 발견할 수 있다. 칼빈에게 있어서 성경은 모든 면에서 신앙과 행위의 정확 무오한 유일한 법칙이다. 칼빈에 의하면 성경은 “창조주 하나님께 이르는 참된 길잡이요 선생”이며, “우리를 구원에 이르게 하는 생명의 말씀 혹은 말씀의 빛이다.”¹⁹⁴⁾ “우리가 이 말씀으로부터 조금만 벗어나도 우리는 올바른 궤도에서 벗어나게 됨으로 결코 목적에 도달하지 못할 것이다.”¹⁹⁵⁾ 성경 없이는 참된 경건도, 올바르고 건전한 가르침도 존재하지 않는다.¹⁹⁶⁾

이렇듯 성경은 정치 부문에 있어서도 법칙이 된다. 그것은 칼빈에 의하면 하나님

192) Jean Jacques Rousseau, *Du Consta Social*, Liv. II. Chap. 7. note, H. Henry Meeter, 92. 4부에서는 칼빈주의의 정치적 견해가 첨부되어 있는데 루소가 주장하는 민주주의는 칼빈의 민주주의와 다르다. 루소는 인본주의에서 출발했으며, 칼빈은 신본주의 곧 하나님 중심 사상에서 출발했다. 아이러니하게도 제네바대학에는 칼빈의 박물관과 루소의 박물관이 한 건물에 나란히 전시되고 있다.

193) Ronald S. Wallace, *칼빈의 사회 개혁사상*, 49-50.

194) *Inst.*, I. 6. 2.

195) *Inst.*, I. 6. 3.

196) *Inst.*, I. 6. 2.

은 어디서나 통치하시는 분이기 때문이다. 그러므로 하나님의 말씀은 역시 정치 영역에서도 법칙이 된다. 그는 비록 성경만이 모든 정치적 지침을 제공하는 것은 아니라도, 성경은 자연의 책, 즉 자연적 모든 대상, 역사, 인간의 생활이 가르치는 진리나 견해를 교정할 수 있다고 믿었다. 성경은 자연의 책을 교정하는 이외에도 인류 사회의 행동을 지도하는 영원한 원리를 포함하고 있다. 그러므로 성경은 최후 판결을 주는 책이요, 또 특별한 의미에서 정치학의 기초가 된다.¹⁹⁷⁾ 그런즉 성경은 반드시 법령에 삽입되어야 하고, 실제로 칼빈은 그의 정치적 견해를 전개시킬 때에 성경에 있는 “정의”, “평등”, “백성의 복리”와 같은 원리들을 많이 적용하였다.¹⁹⁸⁾ 그래서 칼빈은 스스로 고위 공직자의 역할에 대하여 “거룩하고 또 합법적일 뿐만 아니라, 인간의 삶에 있어서 가장 거룩하고 또한 숭고해야 한다”¹⁹⁹⁾라고 기술했다.

칼빈주의자는 하나님의 말씀의 원리가 자기에게만이 아니라, 백성 전체에 유효한 관계가 있음을 주장한다. 사람이야 좋아하든 싫어하든 하나님은 누구에게나 주권자인 사실이 고백되어야 함과 같이, 성경도 모든 사람의 모든 일을 결정하는 법칙인 것이다. 칼빈주의에 의하면 그리스도인 정치가는 정계에서도 성경의 원리가 특히 자신을 위한 법칙임을 알아야 된다고 한다. 왜냐하면 그는 모든 생활 부문에서 예수 그리스도에게만 순종해야 하기 때문이다.²⁰⁰⁾

이렇게 볼 때 정치에 영향을 미쳤을 뿐만 아니라 칼빈주의의 원천이라고 할 수 있는 성경은 칼빈에게 있어서 정치원리요 법칙으로 성경은 모든 행위의 최후 판결을 주는 책인 동시에 정치학의 기초가 된다. 칼빈에게 있어서 성경의 가르침과 그의 성경 연구는 정치에 대한 원리를 발견하게 되는 계기가 되었다고 보아야 한다.

나. 이상적인 공직자와 정부형태

칼빈은 공직자의 자격에 대해서 다음과 같이 말한다. 국가의 공직자는 하나님에 의하여 “신적인 정의의 봉사자”로 제정되었고 “신적인 진리의 도구”와 “하나님의 대리자”로서, 품행이 단정하고 지식을 겸비하고 죄가 없으며 자기제어를 잘해야 하

197) H. Henry Meeter, 96-97.

198) Ibid., 99.

199) *Inst.*, IV. 20. 4.

200) Ibid

고 너그러워야 한다.²⁰¹⁾ 이들은 하나님의 대리자로서 “하나님의 섭리, 하나님의 보호, 하나님의 선, 하나님의 자비, 하나님의 의”²⁰²⁾를 사람들에게 반사시켜 주어야 한다.

칼빈은 정부형태에 관하여 귀족주의가 가미된 민주주의가 가장 좋은 제도라고 말한다. 즉 신정(神政)하의 엘리트 중심의 민주주의가 가장 좋은 정부형태라는 것이다. 칼빈은 경험에 비추어 볼 때도 이 형태가 추천할만하고 성경에 근거해 생각할 때도 그렇다고 한다. 출 18:13-26과 신 1:9-17이 그 근거이다. 그러나 소중한 것은 사람들에게 자유를 확보해주는 것이라²⁰³⁾고 한다. 칼빈은 다른 정부형태에 대해서는 비판적이다. 즉 “왕정은 독재로 전락하기 쉽고, 엘리트 정치는 소수의 과당으로 전락하기 쉬우며, 대중 중심의 정치는 폭동을 낳을 위험을 안고 있다.”²⁰⁴⁾

칼빈이 왕정을 무조건 거부한 것은 아니었다. 칼빈은 구약에 나타난 신정하의 왕들을 찬양했다. 그러나 불란서 앙리 2세와 영국의 메리 여왕의 경우 그 당시 왕들의 일그러진 모습에 대하여 대단히 비판적이었다. 칼빈은 「욥기에 관한 설교」(1554)와 「신명기에 관한 설교」(1554-1555)에서 왕들의 죄악상을 비판하였다. 무엇보다도 칼빈은 강의식으로 된 다니엘서 주석 29장과 30장의 강의에서 다니엘이 하나님께 순종하기 위하여 왕에게 불순종한 사실을 그 예로 들고 있다.²⁰⁵⁾ 칼빈은 다음과 같은 주장을 통해서 독재주의보다는 귀족주의적 민주주의를 추천한다:

인간은 악하고 무능하기 때문에 여러 사람들이 정권을 잡는 것이 더 안전하고 더 관용적이다. 그러하면 이 여러 사람들이 피차 도울 수 있고, 가르칠 수 있으며, 충고할 수 있다. 만약 한 사람이 불공평하게 독재를 감행한다면, 여러 사람들이 저 독재자의 고집을 감독하고 제압해야 한다.²⁰⁶⁾

칼빈은 미가서 5장 5절 주석에서 선거에 의해서 목자들을 선출해야 한다고 주장한다:

201) *Inst.*, IV. 20. 6.

202) *Inst.*, IV. 20. 6.

203) *Inst.*, IV. 20. 8.

204) *Inst.*, IV. 20. 8.

205) John Calvin, *기독교 강요 요약 (Instruction in Faith)*, 이형기 역 (서울: 크리스천다이제스트, 1996), 447. 이 책은 1537년 판 「기독교 강요」를 완역하고 최종판을 요약 번역한 것이다.

206) *Inst.*, IV. 20. 8.

가장 바람직한 백성은 자기들의 목자들을 총선거에 의하여 선출한다. 누가 만약 주권을 남용한다면, 이는 폭군이다. ... 이런 이유에서 예언자는 말하기를, 우리는 우리 자신을 위하여 왕들을 세울 것이다. 즉 주님께서는 교회가 자유롭게 숨 쉬게 하실 뿐만 아니라, 일정한 질서체제인 정부를 제정하셨다. 그런데 이 정부를 총선거에 의해서 세우신다.²⁰⁷⁾

그런데 여기에서 백성의 선거 역시 하나님의 뜻에 의한 것이라고 할 때, 단순한 엘리트가 아니라 하나님의 선택하신 종들(귀족주의)이 민주주의 정치를 한다고 하는 것이다. 이는 결코 세속적 민주주의가 아니다. 칼빈은 백성의 자유를 소중히 여기면서 이 선거의 중요성을 주장한다. 만일 우리가 재판관들과 다른 공직자들을 선출할 자유를 지니고 있다면, 이 자유란 너무 고귀한 하나님의 선물이기 때문에, 이를 보존해야 하고 선한 양심을 따라 사용해야 한다. 칼빈은 이렇게 사는 삶이 정치적인 영역에서의 성화를 이루는 것이고, 정치윤리를 성취해 가는 과정이라고 본다.

다. 칼빈의 제네바 시정의 개혁

제네바는 프랑스와 국경지대에 위치하고 있는 아름다운 도시였는데, 명목상으로는 신성로마제국과 프랑스 왕국의 통치 아래 있었다. 1510년에는 가톨릭령인 프리부르그(Fribourg)와 프로테스탄트 지역인 베른(Bern)시의 도움을 받고 있던 봉건 영주 사보이(Savoy)가와 인척 관계에 있으면서 종교적으로 제네바를 통치하고 있던 가톨릭인 제네바 주교로부터 독립을 쟁취하였다.²⁰⁸⁾

1519년에는 도시 발전에 암적 존재이던 봉건적 세력을 격퇴시킴으로써 상공업의 번영을 가져왔으며, 1534년에는 북쪽 칸톤(Canton)들의 도움 없이 자체적으로 부도덕한 지배자였던 사보이가를 영원히 축출함으로써 자유공화국을 건설하였다. 혁명의 주체인 시민들은 그 당시 일반적인 정부형태였던 200인의 귀족들로 의회를 구성케 하여, 그들로 하여금 도시를 다스리게 했는데, 그 200인의 의원 중 25인을 뽑아 구성한 소위원회(Little Council)가 실질적으로 중요한 행정업무를 담당하였으며, 또 총회에서는 4명의 평의원(Syndics)과 시재정관(City Treasurer)을 선출하였다.²⁰⁹⁾

207) *Comm.*, Micah 5:5.

208) 이태언, 106.

209) Lewis W. Spitz, *종교 개혁사 (Protestant Reformation)*, 서영일 역 (서울: 기독교문서선교회, 1983), 217.

200인의 시의회 의원은 대부분이 보수파에 속하는 귀족들이었는데, 그들은 새롭고 신선한 종교사상에 약간 호의적이었으나 전통교회의 새로운 개편을 원하지는 않았다. 이에 대해 일단의 프로테스탄트들은 설교나 선전공세를 통해 제네바시의 종교적인 분위기를 바꾸기 위해 투쟁하였다. 제네바 시는 주교 측에 대항하여 그들의 자유와 안보를 지키기 위해 반 가톨릭적 개신교 세력들과 연합전선을 펴게 되었는데 1535년 6월 가톨릭과의 장기간의 투쟁 끝에 드디어 그들의 세력을 격퇴시킴으로써 중앙 성당을 비롯하여 여러 교회들을 차지하였고, 이로서 제네바는 프로테스탄트적인 이상을 실현하였다.²¹⁰⁾

1536년에는 스위스의 전통에 따라 각 가정의 남자들을 대성당으로 모아 총회를 개최하였는데 총회에서 만장일치로 복음주의 형태의 예배를 드리기로 가결함으로써 츠빙글리가 취리히에서 실시한 것과 같은 형태의 교회제도가 성립되었다. 이러한 분위기 속에서 종교개혁을 지도하고 있던 기욤 파렐(Guillame Farel)은 제네바에 개신교주의를 확립하기 위해 칼빈을 초청하였다. 제네바에서 칼빈의 권력은 처음에는 도덕적인 것에 국한됨으로써 신학자 겸 목사로 임명되었으나, 제네바 사람들은 명저 「기독교 강요」의 저자이며 개혁파 교회의 지도자인 칼빈을 그들의 목사로 청빙한 것을 자랑스럽게 생각하였다.²¹¹⁾ 그리하여 제네바의 개혁가로서의 칼빈의 생애가 시작되었다. 칼빈은 애초에 이 도시의 프로테스탄트 지도자들, 특히 파렐을 보좌하는 역할만을 담당하고자 했으나, 그의 뛰어난 신학적 통찰력, 법률가로서의 후견, 그리고 개혁을 위한 불타는 정열로 말미암아 도시 종교 생활의 중심 인물이 되지 않을 수 없었다.²¹²⁾

칼빈과 파렐은 효과적인 개혁을 위하여 시의회에 세 가지 의견을 제출하였다. 첫째는 매월 성만찬을 시행할 일인데 부적합한 자는 출교까지도 할 수 있는 규범을 세울 것과, 둘째는 칼빈의 교리문답을 채용할 것과 셋째는 모든 시민에게 파렐이 이미 쓴 신조를 강요할 것이었다. 이 제안을 소위원회는 다소 수정하여 받아들였다.²¹³⁾ 이러한 일련의 종교적인 신조에 입각한 급진적인 사회개혁은 많은 부작용이

210) Ibid., 218.

211) Ibid., 218.

212) Justo L. Gonzales, *종교 개혁사 (The Story of Christianity: Reformation)*, 서영일 역 (서울: 은성출판사, 1987) 108.

213) Williston Walker, 299.

있어 개혁에 반대하는 그룹들이 조직적으로 칼빈에 도전하게 되었다. 1538년 1월 시의회는 칼빈이 제안한 성만찬을 투표로써 거부하고 규범을 폐지하였으며, 다음 달에 반대파가 시의회 선거에서 승리하여 이를 강조하기로 결정하였다. 칼빈과 파렐은 굴하지 않았으나 마침내 1538년 4월 23일 추방당하였다.²¹⁴⁾

1538년에 반대파의 득세로 인하여 축출당한 칼빈은 2년 동안 스트라스부르에 거주하였는데 그곳에서 제네바의 종교개혁 상황을 지켜보면서 많은 저서들을 집필한다. 1541년 9월 폭동에서 반 칼빈파의 두목이었던 장 필립(Jean Phillippe)이 살인 혐의로 체포되어 처형당하는 등 정세가 바뀌어 친 칼빈파인 기욤파가 정권을 잡자 칼빈은 다시 제네바에 돌아왔다. 칼빈은 곧 1537년에 채용하였던 제안보다 더 확고한 새 교회법(ordonnance ecclesiasticus)을 통과시켰다. 그는 여기에 제네바 교회가 참되고 건전한 교회가 될 수 있기 위해 필요한 내용을 기술하였다. 칼빈의 사상들은 교회법 및 인민의 통치에 관한 규정(ordonnances sur le regime du people)으로 구체화되었는데, 이로부터 제네바 사람들은 칼빈의 교리에 따라 일정한 규범 하에서 생활하게 되었다. 칼빈의 정책에 반대하는 사람들은 제네바를 떠났거나 처형, 투옥되었는데 칼빈은 도덕적, 종교적인 것뿐 아니라 법적, 정치적인 부분에까지 광범위하게 영향력을 행사하게 되었다. 칼빈이 쓴 법령집은 그의 법학도적인 지식이 발휘되고 있는데 이를 통해 칼빈이 숨쉬를 발휘하는 계기가 되었으며 이 법령집의 규정에 의해 감독회(치리법회)가 설치되었다. 이것은 교회가 권위를 갖고 교회 권징에 관한 문제들에 대해 판결 내릴 수 있는 일종의 종교법원의 기능을 담당하였다. 감독회는 6명의 목사와 12명의 선출된 장로들로 구성되었고, 여기서는 제네바 시민의 도덕문제를 취급하였는데, 고소사항을 심리하고 판결을 내리기도 하며 파문권까지 가지고 있었다. 그리고 여기서 결정된 사항은 국가의 공무원에 의해서 집행되었다.²¹⁵⁾

감독회에서의 장로의 역할은 “각 사람의 삶을 지켜보고, 어찌할 바를 몰라 무질서한 삶을 살아가는 사람들을 사랑으로 훈계하는 것,” 그리고 필요하다면 그들을 “자신들과 마찬가지로 교정과 권징을 집행하고, 장로들과 협력하여 그런 일을 하도록” 권한을 부여받은 동료 목사들에게 알리는 것이었다. 이와 같이 장로들은 도시

214) Ibid., 300.

215) Ibid., 301.

의 윤리와 도덕문제를 관할하는 경찰의 역할을 담당하였다. 감독회의 활동으로 인하여 제네바 시는 성화된 공동체를 위한 엄격한 훈련과 통제를 경험하게 된다. 이는 복음을 삶 속에 구체적으로 적용하고자 한 칼빈의 계획에서 비롯된 것이다. 진실로 칼빈은 교회의 권징만으로는 건전한 사회를 이룰 수 없다는 것을 알고 있었다. 한편으로는 도덕적이고 종교적인 목적을 위해서 시(市) 당국자가 재가(再加)된 법을 강제력으로 집행하는 사회적 권징이 필요함을 역설하였다.²¹⁶⁾ 그는 미덕을 고양함으로써 행복한 생활이 보장되는 법과 질서에 관심을 가지고 있었다. 그 결과 훌륭한 공교육 제도를 세우고 유지하였으며, 또한 건전한 문화를 장려하고, 나아가 법규에 의해 건전한 사회적 태도를 창조하려고 노력하였다. 칼빈은 덕행이란 효과적인 법률과 유능한 사회적 기구에 의해 만들어질 수 있다고 믿었다.²¹⁷⁾

칼빈의 통치방식은 어떤 의미에서는 유토피아적인 신정정치였다고 볼 수 있는데, 아침에 일찍 일어나야 한다는 것이라든지, 좋은 책을 읽어야 하는 것 등 일상적인 행위들도 통치내용에 포함되어 있었다. 이 결과 제네바는 절약과 절제의 미덕이 널리 퍼지게 되었는데 이러한 미덕의 배후에는 교회의 사치에 반대하는 항의의 의미도 있었지만, 종교란 개인의 확신과 양심의 문제임과 동시에 생활 전반에 대한 규범이라는 믿음이 있었다. 이러한 칼빈의 급진적인 개혁사상은 오늘날 우리들에게 모범적인 신앙의 유형인 청교도신앙의 내용을 이루고 있다. 칼빈은 이러한 개혁사상을 정력적으로 경우에 따라서는 극도의 잔인함으로서 강행하였는데, 어떤 사람은 외설적인 글을 썼다는 이유로 처형당하기도 하였으며 도박과 간통의 경우는 매질을 당하면서 거리에 끌려 다니거나 추방당하는 일이 부지기수였다.²¹⁸⁾ 이러한 칼빈 시대의 제네바 정치를 신정정치(theocracy)²¹⁹⁾라고 하지만, 하나님의 통치인 신정과 성직자의 지배인 성직자정치(hierocracy)는 혼동하기 쉬운데, 제임스 맥킨논(J. Mackinnon)은 목사정치(clerocracy)라는 단어를 썼으며, 하크네스는 성서에 의한 정치라는 의미에서 “bibliocracy”, 리스(John H. Leith)는 그리스도의 통치라는 의미에

216) Ronald S. Wallace, *칼빈의 사회 개혁사상*, 59.

217) Ibid., 80.

218) Lewis W. Spitz, 224.

219) 이태언, 108. 쾰빙글리(Huldrych Zwingli, 1484-1531)는 신정정치(hierocracy)를 이상으로 삼았다. 그는 국가와 교회를 인간의 육체와 영혼의 관계와 같이 밀접한 것으로 믿어 국가와 교회의 통일을 주장하였다. 그는 세상권력은 교회의 질서를 감독해야 하며 성경이 국가의 법전이 되어야 한다고 하였다.

서 “christocracy”라고도 한다. 그러나 세속의 관원들이나 교회의 지도자들이 다 같이 하나님께 대해 책임을 지며 사람들의 생활 가운데서 하나님의 뜻이 효과적으로 이루어지게 하는데 목적이 있다는 의미에서 그의 체제는 성직자 정치가 아니라 신정정치이다.²²⁰⁾ 감독회는 법원이라기보다는 행정기구에 가까웠고 언제나 시의회의 관할 하에 있었다.

칼빈의 말년에 제네바의 법률은 더 자세해지고 엄격해졌다. 억압적인 징계나 가혹한 법률, 가부장적인 통제에도 불구하고 칼빈의 체계는 긍정적이며 생산적인 요소들이 더 많아 제네바 시민에게 좋은 효과를 초래하였다. 그러나 시일이 경과됨에 따라 시의회를 등에 업고 무소부재의 권위를 누리는 칼빈과 감독회의 통치에 대항하는 계층이 일어난 것은 당연한 일이었다.²²¹⁾ 그러나 칼빈의 의지는 단호하였고, 세르베투스(Michael Servetus) 사건은 칼빈의 단호함을 보여주는 하나의 좋은 예가 될 것이다. 칼빈은 종교적인 격변기에 제네바에 하나님의 통치가 이루어지는 신국을 실현하고자 하였고, 이를 위해 엄격한 법률과 제도로써 제네바를 철저히 개혁하였으며, 그의 제네바 성화운동은 성공을 거두었다. 분명 그의 개혁과정에서 보여지는 의견이 다른 무리에 대한 무자비한 억압으로 비추어졌고, 그런 면에서 칼빈에 대한 평가는 상이하다. 그러나 칼빈을 예찬하는 사람도 적지 않았다. 예를 들어 1553년 스코틀랜드의 개혁자 존 녹스(John Knox)가 3년간 제네바에 머무는 동안 제네바를 극찬하여 “이곳은 감히 그리고 몇몇이 말할 수 있지만 사도시대 이후로 지상에 존재했던 그리스도의 학교들 가운데 가장 완벽한 곳이다. 다른 곳에서도 그리스도를 진정으로 전파한다고 하지만 생활과 종교가 여기에서처럼 신실하게 개혁된 것을 나는 아직 다른 곳에서 보지 못했다”²²²⁾고 말하였다.

정리하면 한마디로 칼빈이 정치적인 영역에서도 거룩과 성화를 이루기 위하여 얼마나 구체적으로 윤리적 삶을 추구했는가를 확인할 수 있었다. 더 자세한 내용들은 다음 그리스도인의 사명 부분에서 살펴보도록 하겠다.

220) John T. McNeill, *칼빈주의의 역사와 성격 (The History and Character Calvinism)*, 정성구 역 (서울: 크리스천다이제스트, 1990), 211-212.

221) Paul Helm, "Calvin and Natural Law", in: Ed., Richard C. Gamble, *Articles on Calvin and Calvinism*, Vol.7, 1992, New York & London, 177-194.

222) Ibid., 204.

라. 정치에 대한 그리스도인의 사명

칼빈은 인간의 삶의 모든 측면을 하나님의 주권과 그의 말씀아래 있는 것으로 파악한다. 그렇다면 정치질서, 정치활동에 있어서의 변혁적 사명이 무엇이며, 어떻게 감당해야 할 것인가에 대하여 살펴보도록 한다.

멀러(William Mueller)는 이렇게 말한다. “교회와 국가는 모두 하나님과 그리스도의 나라, 즉 하나님의 주권적 통치 아래 있다. 이 두 영역 모두의 주권은 결국 살아계신 하나님의 뜻과 목적에 속해 있는 것이다.”²²³⁾ 칼빈은 국가 설립 목적을 아래와 같이 말한다:

우리가 인간 세계에서 사는 동안 하나님께 대한 외적인 예배를 육성 또는 유지하며, 건전한 교훈과 교회의 상태를 보존하며, 국민의 행동이 사회에 적합하도록 하며, 국민의 생활 방식이 정의에 부합하도록 하고, 국민들로 서로 화합하도록 하며, 공공의 평화와 안정을 누리도록 하는데 있다.²²⁴⁾

또한 칼빈은 주장하기를 주권자들은 “하나님의 권위로 덧입혀진 신적인 사명을 가지고 있으며, 사실 하나님의 사람으로서 활동하는 것이다”²²⁵⁾라고 한다. 따라서 그들은 “공공의 평화와 안전을 위해서 뿐만 아니라 공적인 순결과 겸손과 영예와 안정을 수호하고 선양하기 위하여 세움을 받은 자들인 것이다.”²²⁶⁾

칼빈 사상에서의 이런 국가의 존재 이유와 목적은 그리스도인들의 참여가 필요하다는 것을 지적한다. 그리스도인들이 정치에 참여해야한다는 것은 명약관화한 일이다. 만일 그리스도인들이 자신이 하나님의 뜻이라고 이해한 바를 국가에 실현한다면, 그 사회의 질서는 안정되고 죄가 효과적으로 제한될 것이다. 그러므로 정치에 대한 참여는 그리스도인의 소명이다.²²⁷⁾

223) William Mueller, *Church and State in Luther and Calvin* (Nashville: Broadman, 1954), 127. 웨버(Robert E. Webber)는 국가의 기원과 국가 존재의 지상적인 이유를 다음과 같이 말한다. 첫째로, 그것은 죄 때문이다. 죄는 하나님의 뜻에서 벗어나는 문화를 발전시키고자하는 욕망으로 표현되기 때문에 하나님께서는 이 죄를 제한하시기 위한 기관으로서 국가를 설립하신 것이다. 둘째로, 그것은 하나님의 선하심 때문이다. 즉, 국가의 창설은 인간에 대한 하나님의 선하신 행위라는 것이다. 셋째로, 국가 설립은 인간의 생명을 보존시키기 위한 것이었다(Robert E. Webber, 161).

224) *Inst.*, IV. 20. 2.

225) *Inst.*, IV. 20. 4.

226) *Inst.*, IV. 20. 9.

이런 점에서 그리스도의 몸인 교회는 국가에 대해서 특별한 역할을 가지고 있다. 그 역할을 몇 가지로 살펴보자. 첫째로 교회(그리스도인)는 “사회생활, 정치생활 그리고 경제생활을 가능하게 하고 활성화하는 누룩”이 되어야 한다.²²⁸⁾ 죽은 교회는 사회에 아무런 영향도 끼치지 못할 것이다. 그러나 성령 안에서 살아 있고, 하나님 말씀에 의해서 끊임없이 새롭게 되는 교회는 사회 질서에 대하여 구속적으로 활동하게 될 것이다. 둘째로 그러므로 교회는 국가에 대하여 일종의 개혁하는 역할을 담당한다. 그래함(W. Fred Graham)은 국가에 대한 교회의 역할 네 가지를 칼빈이 제시했다고 한다. 이들은 모두 교회의 끊임없이 계속되는 개혁과 관련된다. 즉 교회는 “정치 지도자들을 위하여 기도하도록” 부름 받았으며, 또한 “국가가 부유하고 힘있는 자들로부터 가난하고 약한 자들을 보호하도록 격려하고” 정치지도자들이 “참된 종교를 증진시키고, 심지어는 교회의 치리를 강화하도록 돕게끔 하여 교회의 지위를 확보하고” 마지막으로 “정치 지도자들이 잘못을 범했을 때에 그들에게 경고할 책임을 가졌다”²²⁹⁾는 것이다.

또한 교회가 이런 책임을 잘 감당하도록 하기 위해서 교회 내의 그리스도인들은 반드시 국가에 순종해야 한다고 한다. 하나님께서 국가의 관원들을 세우셨으므로, 통치자들에게 순종하는 것이 하나님의 뜻이라는 것이다. 더 나아가서 순종은 하나님을 기쁘게 하는 것이며 사회의 질서와 안정이 유지되도록 돕는 것이어서 하나님께 영광을 돌리는 것이 된다고까지 한다.²³⁰⁾

그럼에도 불구하고 그리스도인들이 국가에 저항할 수 있고, 저항하여야만 하는 때가 있다. 즉 국가는 하나님의 뜻에 반대되는 어떤 것을 요구할 때에 그리스도인들은 따르기를 거부할 수 있다. 그리스도인들에게 있어서 절대적 권위는 오직 예수 그리스도이기 때문이다. 그러므로 정부에 대한 그리스도인의 순종은 언제나 조건적이다. 그러나 칼빈은 결코 급진적인 혁명적 입장을 가르치지 않았다. 그는 사회 질서의 전복이 옳다고 믿지 않았다. 칼빈이 옹호한 것은 진리와 정의에 대하여 확고한 입장을 취하는 예언자적 증언이지, 문제를 자신이 해결하겠다고 나서는 것이 아

227) Robert E. Webber, 162.

228) Andre Bieler, *The Social Humanism of Calvin* (Richmond: John Knox, 1964), 23.

229) W. Fred Graham, *The Constructive Revolutionary* (Richmond: John Knox, 1971), 61-63.

230) Robert E. Webber, 162.

니었다. 왜냐하면 조만간에 하나님께서 친히 악한 통치자들을 처리하실 것이기 때문이다.²³¹⁾

결론적으로 칼빈은 제네바 시에 구약의 신정정치가 실현되도록 철저한 성화생활의 규범을 요구하고 가르쳤던 사람이다. 이를 위해 그는 법과 제도를 적극적으로 활용하였으며, 국가의 법과 질서를 하나님의 말씀에 입각하여 세우고 집행하고자 하였다. 따라서 칼빈은 교회와 국가, 교회와 사회를 분리되는 것으로 사고하지 않았으며, 사회의 성화를 위한 국가와 교회의 공동 책임을 간과하지 않았다. 이러한 칼빈의 사회적 성화신앙과 정신은 메리 여왕에게 저항했던 존 녹스(John Knox, 1505-1572)와 히틀러 정권에 항거했던 디트리히 본회퍼(Dietrich Bonhoeffer, 1906-1945)로 이어졌던 것이다. 이렇게 볼 때, 교회가 예언자적인 신앙을 가지고 사회를 변화시키는 변혁자(transformer)로서의 역할을 감당할 수 있는 전례를 만들었다는 측면에서 칼빈의 정치적 개혁운동은 높이 평가된다.

한국교회도 이와 같은 역할을 전혀 하지 않았다고 볼 수는 없다. 그러나 아직까지 한국 정치의 변혁과 정치윤리를 위한 한국교회의 역할이 남아 있다고 본다. 곧 크리스천 정치인들이 기독교적 정치윤리를 회복해야 할 것이고, 정치체제 역시 성경적인 입장에서 새롭게 개정하는 일에도 최선을 다해야만 할 것이다.

3. 경제생활 영역

칼빈에게 있어서 성화가 곧 윤리이고, 윤리적 측면이 인간의 모든 삶을 포괄하는 것이라면 역시 경제생활에도 동일하게 적용되는 것이다. 엄격한 의미에서 칼빈은 경제학자나 사회 이론가가 아니었으며, 어느 특별한 사회제도나 경제제도를 옹호한 자가 아니었다.²³²⁾ 그럼에도 불구하고 칼빈은 신학 사상에서뿐만 아니라 그의 주석이나 설교에서 그리스도인의 경제생활에 대한 그의 입장을 분명히 밝히고 있다.²³³⁾

231) Ibid., 163.

232) C. Gregg Singer, "Calvin and the Social Order," in *John Calvin Contemporary Prophet* (Baker, 1959), 227.

233) 칼빈은 「기독교 강요」 제 II권 8장 45, 46번에서 8계명과 10계명을 논평하면서 경제와 관련된 주장을 하고 있으며, 제 III권 6-10장에서도 전반적인 그리스도인의 사회생활 문제를 다루고 있다.

칼빈은 당시 유럽을 포함한 제네바의 경제 상황이 형편없이 피폐한 상황에서 경제 개혁 내지는 경제 변혁을 시도하고 있다. 그의 개혁 운동은 경제생활에 영향을 끼치는 모든 측면에서 시도되었다. 이제 칼빈의 자본주의 정신이 무엇인가로부터 시작하여 부의 생산과 분배, 경제생활에 있어서 국가의 역할, 상업에 관하여, 노동에 관하여, 임금에 관하여 그리고 고리대금업에 관하여 등으로 나누어서 고찰하도록 하겠다.

가. 칼빈 시대의 경제적 상황

칼빈의 경제관에 접근하기 위해서는 그 당시의 경제생활과 사회생활이 격변기에 있었다는 사실을 기억해야만 한다.²³⁴⁾ 16세기의 서구 사회는 대단히 소란한 사회였다. 그것은 단지 종교적 투쟁에서만 기인한 것은 아니었다. 사회는 헤아릴 수 없는 많은 갈등으로 혼란을 겪고 있었다. 무엇보다도 개인적인 이권 획득에 혈안이 된 많은 군주들의 군사적 유혈 투쟁이 사회를 분열시켰다. 백년전쟁, 부르군디 전투, 이태리 전투 등으로 유럽은 끊임없이 황폐화되어 갔다. 뿐만 아니라 사회는 경제 질서의 급변에 뒤따른 사회적 혁명운동으로 말미암아 완전한 소용돌이 속에 휩싸여 있었다.²³⁵⁾

새로운 세계의 발견은 결과적으로 유럽에 엄청난 양의 금을 제공해주었으며 그 결과 수많은 산업이 잉태되었고 교역이 활발해졌다. 고대의 상사제도 만으로는 이처럼 엄청나게 증가된 활동을 수용할 수도, 주도해 나갈 수도 없었다. 통제되지 아니한 자본주의가 고대도시의 산업중심지 밖에서 잉태되어 급속도로 팽창했다. 자본주의의 발달로 말미암아 생계비는 엄청나게 치솟은 반면 노동력의 가치는 하락되었다. 도시와 시골에서는 급속한 무산계급화가 이루어졌다. 이로써 다수의 가난한 임금노동자들이 출현하였다.²³⁶⁾

인쇄기가 발명되고, 곧 이어 종교개혁 전야가 조성되고 또 종교개혁이 일어나자 복음이 지닌 확산과 변혁의 영향력은 평민들에게로 되돌려 보내졌다. 그러나 이제 종교개혁의 복음은 대중들에게 강자의 부정을 정당화하고 강자의 억압을 합리화시

234) Robert E. Webber, 163.

235) Andre Bieler, 51.

236) Ibid., 52.

키는 역할을 한 것이 아니라, 오히려 신자들에게 진리를 생각하고 말할 수 있는 용기를 주는 자극제 역할을 했다.²³⁷⁾ 이런 현상들은 결국 교회와 사회 안으로 역류해 들어가 교회 및 사회 내면의 뿌리 깊은 불만의 물고를 터뜨려 급진적인 사회변화를 야기 시켰다. 이러한 외면적인 전복이 집중적으로 일어나고 내면적인 신앙의 각성이 일어나자, 교회 전체가 사회문제들에 대해 전적으로 새로운 이해를 해야만 했다. 이러한 시대적 요구는 칼빈에게도 해당되었다. 상업의 부활과 도시의 발생으로 중세봉건주의 경제가 붕괴하고, 초기 자본주의 사회로 급속히 이행하는 16세기의 시대적 상황은 제네바 교인들을 지도하고 있는 칼빈으로 하여금 경제생활에 대한 새로운 관심을 갖게 하였던 것이다. 따라서 칼빈은 제네바 시민이 물질적 경제생활을 성경에 입각하여 합리적으로 영위할 수 있도록 바람직한 경제활동에 관한 모델을 개발할 필요가 있었다. 이에 대한 증거는 칼빈의 경제사상을 연구한 많은 학자들의 저서를 통하여 쉽게 찾아 볼 수 있는데, 그 대표적 저서가 막스 베버의 「개신교윤리와 자본주의 정신」(*The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*)²³⁸⁾ 이라고 할 수 있다.

여기에서 칼빈 당시의 제네바의 경제적 상황을 개괄적으로 살펴보도록 한다. 칼빈이 모델로 한 16세기의 제네바는 지리적으로 세 개의 다른 경제권으로 둘러 쌓여있었다. 서쪽으로는 포도주와 곡물재배가 주류를 이루고 있는 비옥한 스위스 고원으로서 이 지역의 프라이부르크, 베른, 로잔, 바젤 등과 무역을 통해 이곳에서 만들어진 생산물들이 제네바를 통해 프랑스, 독일 등지로 판매되었다. 남쪽으로는 토지가 척박한 알프스의 상부인 빌라드, 피에몬트, 샤보이 등지와 치즈, 나무, 가죽 등을 거래했으며, 나머지는 슈타 지역으로 브레셀, 뇌샤텔 등이 중심인데 이 지역은 삼과 곡물 등이 생산되는 빈약한 농업 지역이었다. 제네바의 주변지역은 충분한 공산품이나 농산품을 공급할 수 없었으나, 위의 세 지역으로부터 상품이 활발하게 교역되었을 뿐만 아니라 유럽 각 지역과 교통이 편하였기 때문에 15세기에는 국제적인 무역시장이 열려 유럽의 여러 은행들이 이곳에 지점을 설치할 정도였다. 15세기 후반부터는 프랑스 왕들의 자국경제 부흥책 때문에 상권은 리용으로 넘어갔다.²³⁹⁾

237) Ibid., 52.

238) Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, trans., Tailcoat Parsons (New York: Charles Scribner's Sons, 1978).

종교개혁 이전에는 제네바 부의 삼분의 일(1/3)은 가톨릭이 차지하고 있었으나 종교개혁으로 이들이 제네바를 떠남으로서 제네바는 막대한 재정적 손실을 보았다. 1533년 8월에는 교회재산을 목록으로 작성하여 국가가 몰수하였다.²⁴⁰⁾ 16세기 초까지는 쥐라 지역에서 제네바에 농산물을 공급하였기 때문에 식량문제에는 애로가 없었으나, 리용 지역이 상공업도시로 발전하자 많은 곡물이 그곳으로 흘러갔기 때문에 사보이로부터 곡물을 보충했으나 1528년 스위스의 독립전쟁으로 사보이로부터의 식량수입조차도 어렵게 되었다.²⁴¹⁾ 따라서 제네바는 동쪽의 스위스 연맹과 거래를 할 수 밖에 없었는데 제네바는 종교적으로 유사한 입장을 취하고 있는 나라들로부터 안정적인 식량공급을 받기 위해 노력하였다.

종교개혁 이후에 제네바는 인쇄업이 발달하였는데 개혁자들은 그들의 사상을 출판하였다. 제네바의 인쇄업자들은 성경, 시편찬송, 논쟁서와 다른 많은 작품들을 출판하여²⁴²⁾ 이들 서적들을 프랑스로 수출하였다. 인쇄업의 발전은 관련 사업인 잉크와 종이 산업이 발전하였고, 직물업도 발달하였기 때문에 칼빈은 이러한 제네바의 경제적 배경을 바탕으로 하여 성경적인 방법으로 세속적인 경제문제를 풀어나갔다.²⁴³⁾

나. 칼빈의 경제 개혁 운동

칼빈은 경제 개혁운동을 어떤 측면에서 어느 정도 구체적으로 시도하고 있었는가에 대하여 살펴보기 위하여 칼빈의 자본주의 정신이 무엇인가로부터 시작하여 부의 생산과 분배, 경제생활에 있어서 국가의 역할, 상업, 노동, 임금 그리고 고리대금업 등으로 나누어서 칼빈의 경제 개혁운동과 성화, 즉 윤리적인 삶과의 관계에 대하여 살펴보도록 하겠다.²⁴⁴⁾

239) 이태언, *칼빈의 개혁 사상 연구* (서울: 성광문화사, 1992), 142.

240) Ibid., 143. 가톨릭교회의 가구와 의복 등은 구빈원으로 보내지고, 귀금속은 조폐국으로, 토지는 업주들에게 돌아갔다.

241) Ibid.

242) Ibid. 이 당시 주민대장의 기록에 의하면 200여명이 책장사나 인쇄업자로 등록되어 있었고, 1563년까지는 75명이 마스터 인쇄업자로 공장을 세웠는데 1561년 말에서 1562년 초까지 베자의 시편은 27,400권이 출판되었는데 출판물중 20% 이상이 성경이었다.

243) 이태언, 143.

244) W. Stanford Reid, "Jean Calvin: The Father of Capitalism?", in: Ed., Richard C. Gamble, *Articles on Calvin and Calvinism*, Vol.11, 1992, (New York & London),

(1) 칼빈과 자본주의 정신

칼빈주의가 현대 자본주의의 생성과 발전에 얼마만큼 결정적인 영향을 미쳤는가 하는데 대하여 논란이 계속되고 있다. 그러나 이에 관한 연구의 결과가 속속 발표되면서 그전 보다는 이 문제에 관한 논란의 정도가 줄어든 것 같다. 이러한 논란은 20세기초 독일의 사회학자 막스 베버(Max Weber)가 칼빈주의와 자본주의의 생성과 발전의 상관관계를 밝히려 했던 그의 논문 「프로테스탄트 윤리와 자본주의 정신」(*The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*)²⁴⁵⁾을 발표하면서 시작되었다.

베버는 근대의 장을 연 것이 합리주의나 종교개혁이나 하는 문제에 대하여 트뤼쉴취(Ernst Troeltsch, 1865-1923)에 대항하여 종교와 경제를 밀접하게 연결시켰다. 즉 트뤼쉴취는 종교개혁이 중세에 가까운 것이라고 하여 근대정신의 핵심을 합리주의 정신으로 본 반면, 베버는 근대정신의 핵심이 오히려 프로테스탄트 윤리의식이라 하여 프로테스탄트가 자본주의 경제 의식에 적극 공헌하였다²⁴⁶⁾고 주장하였다.

베버는 「프로테스탄트 윤리와 자본주의 정신」이란 저서에서 이익만을 추구했던 중세의 상인들과 종교개혁 시대에 나타나서 건전한 목적을 갖고 상업에서 이익을 추구했던 기업가들 사이에 질적인 차이가 있다고 주장한다. 즉 근대의 기업가들은 중세 상인들과 다른 경제행동규범을 소유했다는 것이다. 그의 의문점은 과연 무엇이 그리스도인들로 하여금 자기 이기적 향락을 즐기기 위해서 돈을 쓰는 것이 아니라 더 많은 돈을 벌기 위해서만 끈질기게 일하도록 만드는 것일까? 또 무엇이 그리스도인들로 하여금 자기 돈을 축적하고, 그 자본으로 더 많은 상품 거래가 이

199-206.

245) 막스 베버는 위의 책에서 자본주의 정신의 발생이 마틴 루터와 존 칼빈과 청교도들의 윤리사상에서부터 비롯되었다고 주장한다.

246) 트뤼쉴취(Ernst Troeltsch)의 평가에 의하면, 근대문화의 핵심은 인간성과 자유의 확장이다. 이러한 근대정신이 프로테스탄티즘에도 나타나 있지만, 그가 보기에 프로테스탄티즘은 중세문화의 연장으로써 근대세계를 열기에는 부족하다고 생각되었다. 이에 반하여, 오히려 베버(Max Weber)는 근대 문화를 자본주의라는 말로 정의했다. 즉 자본주의 정신은 바로 근대정신이다. 또한 이 근대정신의 심층부에는 금욕주의라는 가치관이 흐르고 있다. 그러나 이 금욕주의는 매우 독특해서 그 앞에 수식어 프로테스탄트적, 현세적이란 용어가 붙는다. 따라서 근대정신은 프로테스탄트적 금욕주의를 핵심으로 하고 있다고 주장한다(Emil Doumergue, *칼빈의 종교개혁*, 45-6).

루어지도록 투자하는 것일까? 이렇게 된 인간의 욕구는 과연 어떤 정신에서 나온 것일까? 이것이 그의 연구의 동기가 되었다.²⁴⁷⁾ 이에 베버는 자기 연구의 전형적인 인물로 프랭클린(Benjamin Franklin)의 합리적이고 도덕적인 생활 태도를 들고 있다.²⁴⁸⁾

자본주의는 이익추구의 과정으로서의 합리적인 계획에 의해 끊임없이 이익을 갈망한다. 이것이 사회 정신화 되어 사람들을 이익증대의 방향으로 옮겨가는데, 이러한 인간형을 “세속에 대해서 헌신되어진 의지적이고 온화한 인간”이라고 보았다. 베버는 이런 인간형을 중세처럼 세상을 떠난 은둔자가 아니라 세상 속에서 살아가는 세속적인 금욕주의자²⁴⁹⁾라고 보았다. 그는 이런 세속적 금욕주의자가 가톨릭 지역보다 개신교 지역 사람들 가운데 훨씬 더 많이 있음을 발견하였다. 이런 사람들의 세속적인 노동은 중세처럼 성직 아래에 있는 것이 아니라 성직과 동등한 것이라고 루터의 소명론을 인용하면서 주장하였다. 즉 “그리스도인들은 그의 직업이 무엇이든 간에 자신의 일을 통해서 하나님의 뜻을 실행한다”²⁵⁰⁾는 것이다. 그러나 베버는 루터보다 칼빈주의가 더 세속적인 금욕주의를 풍부하게 창출했다고 주장한다. 이 변화의 추진력이 종교개혁자 칼빈에게서 나왔으며, 이 추진력의 정신적 토대가 바로 예정교리²⁵¹⁾였던 것이다. 칼빈주의자들에게는 그의 구원을 보충해 줄 성례를 집전할 사제가 없었다. 따라서 프로테스탄트들은 직접 단독적으로 하나님 앞에 서야만 했다. 그들은 하나님의 임의적인 계획에 따라서 구원되거나 유기되기도 한다. 이럴 때 그가 성경의 인물들이나 칼빈처럼 구원이 예정되었다는 가정은 많은 위안을 준다. 그러면서도 끊임없이 일어나는 구원에 대한 회의는 막을 수 없는 것이다.

247) Max Weber, *프로테스탄티즘 윤리와 자본주의 정신 (The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism)*, 김봉호 역 (서울: 태양서적, 1981), 61-7.

248) Ibid., 74-5.

249) Ibid., 132.

250) Ibid., 101. 베버는 이러한 세속적인 금욕주의가 가톨릭 사람보다 프로테스탄트 사람들에게 훨씬 현저하게 나타나는데, 이것은 한 인간의 세속적인 노동이 그의 천직 곧 소명이라고 생각한 루터의 신념에서 기인하는 것이라고 생각하였다. 따라서 그리스도인들은 그가 목사이든, 농부이든 또는 상인이든 자신의 일을 통해 하나님의 뜻을 실현하려고 한다는 것이다. 그러나 이러한 의식구조는 루터주의보다도 칼빈주의와 베버 자신이 칼빈주의의 아류라고 일컬은 제세레파, 웨이커, 감리교와 같은 종파에서 훨씬 풍부하게 창출되었다고 베버는 주장한다(Max Weber, *프로테스탄티즘의 윤리와 자본주의 정신 (Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus)*, 박종선 역, 서울: 도서출판 두리, 1987, 89).

251) Ibid., 125-26.

그래서 칼빈의 프로테스탄트들은 수없이 갈등한다. 이 갈등을 극복하기 위해서 그는 자신이 처한 세속의 소명 속에서 그를 향한 하나님의 태도가 은혜로우셨다는 증거를 찾아야만 했다. 그 결과 그는 하나님을 영화롭게 하기 위하여 날마다 수고를 통해 부단한 노동을 하게 된다는 것이다.²⁵²⁾ 이리하여 선택된 자는 피조물로 머물러 있고, 그가 하는 일은 언제나 하나님의 기준에 미흡하기 때문에 선행이 하나님으로부터 선택되었다는 중요한 표식이 된다. 즉 성실한 삶은 구원을 얻기 위한 것이 아니라 버림을 받았다는 두려움을 없애는 기술적인 수단이다.²⁵³⁾ 따라서 개신교 신자는 자기 근면의 결과로 온 성공을 자기 쾌락을 위해서 써서는 안 된다. 하나님의 세속을 사는 수도사답게 하나님의 영광을 위해서 사용되어야 한다. 그렇게 함으로써 육체적 욕망이 칼빈주의 도덕의 엄격함에 의해서 길들여지고, 하나님이 그에게 축복을 주시는지 또는 아니 주시는지 관찰하기 위해서 그의 세속적 성공을 마음 졸이며 갈망하고, 또한 일상 노동을 통해 열심히 일함으로써 하나님을 영화롭게 하기로 작정한 금욕주의적 인간이 되는 것이다.

베버는 자신의 영혼구원과 하나님의 영광을 위하여 세상 속에서 최대한 노력을 한 모범적 인물로서 칼빈주의적 청교도인 벅스터(Richard Baxter)를 인용하고 있다. 벅스터는 여러 죄 중에서 시간 낭비를 가장 나쁜 죄로 매도하면서, 고된 노동을 열정적으로 찬성했다.²⁵⁴⁾ 그러나 이런 성실한 노동으로 말미암아 취득하여진 많은 부가 개신교 신자들에게는 문제로 발생한다. 왜냐하면 부자가 천국에 들어가기 낙타가 바늘구멍에 들어가는 것과 같이 매우 어렵기 때문이다. 많은 부는 구원을 얻는데 방해가 되는 것이다. 그러므로 어떤 사람이 그의 수고를 통하여 하나님을 영화롭게 하기를 원한다면, 그는 가난한 사람들에게 구원을 베풀고 자선을 베푸는 일에 자기 이익의 상당부분을 사용해야 한다. 이런 행위와 함께 자본은 형성되어 갔다. 이를 통하여 중세와는 다른 합리적 경제정신이 나오게 되었다. 이것이 바로 프로테스탄티즘 특히 칼빈의 신학에서 나온 자본주의인 것이다. 따라서 베버는 칼빈의 신학이야말로 초기 자본주의 형성에 주된 역할을 하였다²⁵⁵⁾ 고 주장하는 것이다.

252) Ibid., 188-90.

253) Ibid., 128.

254) Ibid., 189.

255) Ibid., 197-99.

비록 그들은 칼빈주의가 18세기와 19세기의 서구 사회를 변혁시켰으며 우리의 현재의 기술 사회 세계를 발생시킨 인간 활동의 폭넓은 합리화를 이룩함으로써 자본주의의 발달에 획기적인 기여를 했다는 것을 인정한다고 하더라도 베버의 논증의 많은 부분에 수정이 필요하다고 본다.²⁵⁶⁾ 우선 비엘러는 베버의 가장 큰 오류를 후기 청교도사상과 원래의 칼빈주의를 혼동한데서 찾는다. 그는 만약 베버가 18세기의 청교도 사상이 아닌 16세기의 칼빈주의를 연구했다라면 다른 결론에 도달할 수 있었을 것이라고 말한다. 베버는 초기 칼빈주의가 그 사상 안에 산업 사회의 덕목들을 내포하고 있었으면서도 동시에 인간성의 타락의 가능성을 염두에 두었고, 이윤추구를 삶의 유일한 법칙으로 삼으려는 풍조가 사회를 지배하게 될 가능성을 제지하기 위해 노력했다는 사실을 간과하고 있다는 것이다.²⁵⁷⁾

또한 웰레스는 칼빈의 정신과 자본주의의 정신은 전혀 다르다고 말한다. 왜냐하면 칼빈은 자본주의 상거래의 경쟁적 이기주의나 무한한 이윤추구에 대해 결코 찬성하지 않았기 때문이다. 물론 칼빈은 개인의 사유재산권을 보호하고 정당화시켰으며, 부의 불평등이 해소될 것이라고 순진하게 믿었다.²⁵⁸⁾

비록 수많은 칼빈 연구의 대가들이 베버가 주장하는 칼빈과 자본주의의 연관성을 부정한다고 하더라도, 그들은 칼빈이 부와 노동의 기능을 새롭게 해석하고 합리적 수단을 통해서 사회의 미래를 조절하려고 세상의 모든 긍정적이고 탐험적인 방법을 시도해왔다는 점에서 현대 자본주의와 과학, 공업기술의 발전의 토대를 마련했음을 부정할 수 없다. 즉 칼빈의 정신과 경제의 상관관계 다시 말하면 프로테스탄트 정신과 자본주의 정신을 연결시켰던 베버의 업적은 칭찬하지 않을 수 없다.

이제 경제생활의 구체적인 내용으로 부의 생산과 분배, 경제생활에 있어서 국가의 역할, 상업, 노동, 임금 그리고 고리대금업 등에 대하여 살펴보면서 칼빈의 경제 개혁운동과 성화, 경제 윤리에 대하여 살펴보도록 한다.

(2) 부의 생산과 분배

개혁주의 사상에 의하면 경제적 상품과 물질적 부는 기독교 신앙 및 영적 생활

256) W. Fred Graham, 294.

257) Andre Bieler, 110,

258) Ronald S. Wallace, *칼빈의 사회 개혁사상*, 134-138.

에 밀접한 관련을 맺는 가치들이다. 칼빈은 성경의 근거를 제시해 가면서 물질적인 재산이 하나님의 섭리를 완성시키는데 사용되는 도구들이라고 가르친다. 우선 물질적 부는 한 도시의 문화와 공동체 생활을 부요하게 하는 공리주의적인 기능에 있어서 하나님의 도구이다. 돈은 인간과 그의 동료들의 생존과 번영을 지원하기 위하여 필요한 것을 인간에게 공급해 주기 위해 하나님이 사용하시는 수단이다. 하나님은 부를 인간의 수중에 두셔서 인간으로 하여금 자신의 생활과 사회생활을 영위할 수 있게 하신 것이다.²⁵⁹⁾

이런 의미에서 칼빈은 부의 생산에 대해 관심을 가졌다. 제네바 시의회의 기록을 면밀히 조사해 보면, 칼빈이 제네바에서 활동하는 동안 시(市) 당국자들이 새로운 기업체의 설립을 얼마나 장려했는가를 알 수 있다고 웰레스는 전한다.²⁶⁰⁾ 그 기록에 의하면 당시 직물제조업과 인쇄업이 장려되었으며, 약을 만드는 제약 공장도 언급되어 있었다. 또한 비단산업이 발전하였는데, 젊은이들은 리옹(Lyon)에서 온 전문 기술자에게서 비단을 짜는 기술을 배웠으며, 누에를 배양하기 위해 뽕나무를 재배하였다.²⁶¹⁾ 웰레스는 “칼빈이 스트라스부르그에서 머무는 동안 한 도시의 문화와 공동체 생활 전반은 무역과 산업의 번영을 통해 향상될 수 있다는 사실을 깨달았으며, 이러한 그의 생각은 제네바도 이와 같이 번영하기를 바라는 그의 소망으로 귀결되었음이 분명하다”²⁶²⁾고 말한다.

칼빈에게 있어서 돈은 단순히 공리주의적인 기능만을 가지고 있는 것이 아니다. 돈은 영적 사명을 아울러 가지고 있다. 돈은 자신의 모든 소유가 하나님으로부터 왔다는 것을 인정하는 신앙의 사람에게서는 “은혜의 표(a sign of grace)”이지만, 그것들이 하나님의 선물이라고 하는 것을 생각지 않고 돈을 모으는 사람에게서는 “정죄의 표(a sign of condemnation)”였던 것이다.²⁶³⁾ 인간이 어떤 용도로 돈을 사용하느냐에 따라 우리의 신앙을 하나님 앞에서 정확하게 보여드릴 수 있는 것이다. 그렇다면 칼빈에게 있어서 하나님의 뜻에 따라 돈을 사용하는 방법은 무엇일까?

259) Andre Bieler, 56.

260) Ronald S. Wallace, *칼빈의 사회 개혁사상*, 129.

261) Ibid.

262) Ibid., 130.

263) Andre Bieler, 31. 웰레스(Ronald S. Wallace)는 돈이란 무엇인가에 대하여 첫째는 내세의 풍요한 삶의 전조로서 하나님나라의 상징이라는 점에서 그러하고, 둘째로 돈은 하나님께서 우리의 믿음을 시험하시는 수단이라는 점에서 영적인 기능을 갖는다고 설명한다(Ronald S. Wallace, *칼빈의 사회 개혁사상*, 56).

이미 언급한 바와 같이 하나님의 목적 안에서는 인간이 하나님 앞의 개인이 아니라 사회의 발전과 유기적 관련을 맺고 있는 존재이다. 인간은 사회적 존재요 전적으로 다른 사람들과 관련을 맺고 있다. 이러한 연대성이라고 하는 상품과 용역의 상호교환을 통해 구체적으로 표현되는데, 칼빈은 하나님의 뜻대로 사는 삶, 특히 사회적인 삶은 부단한 상품의 교환이요, 인간의 상호보완적 삶과 의무적 연대성을 구체적인 표현에서 비롯된다고 보았다.²⁶⁴⁾ 따라서 칼빈은 부의 생산뿐만 아니라 부의 재분배에 대하여 관심을 가졌다.

물론 칼빈은 모든 사람에게 자신의 재산을 소유할 권리가 있다고 확신하였으며, 그것이 하나님의 축복이요, 은총이라는 점에서 재산의 소유권을 정당화하였다.²⁶⁵⁾ 이점에 대하여 칼빈은 다음과 같이 주장한다:

만일 누군가가 부자가 된다면 이것은 “그 자신의 능력 때문이 아니라 하나님의 축복의 열매이다”, “하나님께서 우리를 축복해 주시지 않는 한 우리가 우리 자신의 근면으로 얻을 수 있는 것이라고는 아무것도 없다.”²⁶⁶⁾

결국 부란 하나님이 주시는 것이라는 사실 때문에 재산의 소유가 정당화될 수 있는 것이다. 그래서 만일 누군가 자신의 재산을 하나님께로 받았다고 하면, 그는 자신이 거느리고 있는 가난한 사람들도 마찬가지로 하나님께서 전략적으로 자신의 주변에 두셨다는 사실을 알아야만 한다. 부자들에게 속한 그러한 가난한 자들이야말로 부자들의 가족인 것이다.²⁶⁷⁾

이런 의미에서 부유한 자는 하나님의 섭리에 따라 경제적 소명을 가지고 있다. 그는 자기의 재산을 자기 자신만을 위해 사용할 것이 아니라 가난한 자들과 나누어 소유할 책임이 있으며, 그렇게 함으로써 가난한 자가 가난해지지 않게 되고 부유한 자가 부유해지지 않도록 해야 하는 것이다. 반면 가난한 자에게도 완수해야 할 사명이 있다. 가난한 자는 부유한 자의 이웃이 되도록 되어있다. 하나님은 부유한 자로 하여금 가난한 자들에게 재산을 나누어 주게 하고 그렇게 함으로써 그들

264) Ibid., 59.

265) G. W. Locher, *Der Eigentumsbegriff als Problm Evangelischer Theologie* (Zurich, 1962), 36. Ronald S. Wallace, *칼빈의 사회 개혁사상*, 131에서 재인용.

266) *Comm.*, Deuteronomy 8:17.

267) Ronald S. Wallace, *칼빈의 사회 개혁사상*, 131.

을 돈의 노예 상태로부터 해방시키신다.²⁶⁸⁾

그러므로 칼빈은 부의 생산에 관심을 갖는 것 이상으로 사회 내에서의 부의 상호교환을 매우 강조하였다. 그 한 본보기로서 그는 이스라엘 백성들에 내린 만나의 재분배를 제시하고 있다. 이 재분배는 사도바울의 표현처럼 “많이 거둔 자도 남지 아니하고 적게 거둔 자도 모자라지 않게 하라”(고후 8:15)는 것과 같이 “차등화 된 평등(a differentiated equality)”²⁶⁹⁾을 지향하고 있다. 따라서 칼빈은 “모든 그리스도인은 하나님께서 주신 사유 재산을 성실한 일에 써야 한다고 전제하고, 이웃이 곤궁한 지경에 빠져 있을 때 그들의 궁핍에 동참하여 그들의 곤궁을 덜어 주는데 사용해야 하고, 부정하게 쓰거나 낭비해서는 안 된다”²⁷⁰⁾고 주장한다. 이렇게 볼 때 부유한 자를 “가난한 자들의 공복”이라고 부를 수 있다. 가난한 자는 하나님의 입장에서 부유한 자의 신앙과 사랑을 시험하시기 위해 보냄을 받은 자이다. 칼빈은 가난한 자를 “하나님으로부터 받는 자”, “그리스도의 대리자”, “하나님이 위로하는 자”라고 부른다.²⁷¹⁾

지금까지 살펴보았듯이 칼빈은 부의 분배에 대하여 남다른 관심을 가진 사람이었다. 그래함(W. Fred Graham)은 칼빈을 “가난한 사람들, 고아, 과부 및 이방인을 위한 히브리적 관심과 모든 압제받는 자들을 위한 그리스도의 관심을 가지고 성경을 읽었던 그리스도인이라”²⁷²⁾고 말한다. 이것에 대한 증거는 칼빈이 교회법으로 제정한 집사의 직분과 구빈원²⁷³⁾의 설립을 통해 나타난다. 칼빈은 가난한 자들을 지속적으로 방문하여 그들을 계속 만나고, 목사들과 협력하여 그들 가정의 실제적인 문제에 정통하였을 뿐 아니라 공공의 복지를 관리하는 일을 위해 집사들의 직분을 교회 내에 제정하였다. 빈민들에 대한 구제 사업을 관리하는 집사들과 구제 물자를 나누어주는 집사들은 공적 직분으로 이들의 직분은 초대 교회 집사들의 모범을 본받은 것이었다. 제네바의 경우 이러한 공적 직분을 맡은 집사들 중의 한 명은 “직분에 상당한 급료”를 받았을 뿐 아니라 전임 사역을 하는 유능한 행정가였

268) Andre Bieler, 59-60.

269) Ibid., 60.

270) *Inst.*, II. 8. 46.

271) Andre Bieler, 61.

272) W. Fred Graham, 100.

273) 집사직과 구빈원에 대한 자세한 자료는 *Calvin: Theological Treatises, The Library of Christian Classics*, Vol. 22를 참조하라.

다.²⁷⁴⁾

또한 칼빈이 1541년에 작성한 교회법은 “공립 구빈원”에 관하여 전해주는데, 이곳은 극빈자들을 돌보아주는 공공 자선 기관으로 설립되었다. 공립 구빈원의 일은 가난한 사람과 피난민을 위해 피난처를 마련해주는 일, 의료 혜택을 베푸는 일, 그리고 일자리를 마련해주는 일 등이었다. 특별히 빈곤에 대항하여 싸우는 주요 인물은 구호기사단(hospitaller)으로 알려진 구빈원의 원장이었는데, 그는 모든 고아와 병자들을 시(市) 재정으로 수용시키고 먹이고 교육시키고 돌보아 주는 책임을 져야 될 뿐 아니라 포도원, 대마 밭을 감독하고, 수많은 소, 말, 돼지 그리고 여타의 가축을 감시하고, 구빈원에서의 배 짜는 일과 도기 만드는 일의 감독 역할도 맡아야만 했다.²⁷⁵⁾ 이와 같은 구빈원은 병원 내에 있는 가난한 자들 뿐 아니라 도시에 사는 사람들 중에 자기 스스로 생계를 유지할 수 없는 자들을 위해서도 그 혜택을 베풀었으며, 직원에 대한 급료는 제네바 시(市)가 담당하도록 교회법에 명시하였다.²⁷⁶⁾

칼빈은 경제 분배 영역을 성화 중에 있는 인간으로 이해하였다. 경제활동을 하는 주체자는 인간인데 칼빈이 본 인간은 아담의 원죄로 전적으로 타락된 인간이었다.²⁷⁷⁾ 그러면서도 인간에게는 하나님의 형상을 가진 존재임을 부인하지 않는다.²⁷⁸⁾ 인간에게는 타락된 모습과 하나님의 형상이 공존하며, 이 때문에 갈등한다. 이 갈등 속에서 성화하는 인간이 바로 칼빈이 본 인간관이고 이런 인간유형들이 경제 분배 현실 속에서도 역시 자기사랑과 이웃사랑 사이에서 갈등하는 존재인 것이다. 그러므로 이런 인간들은 영적 훈련을 받아야 한다. 이런 인간관이 칼빈이 본 성화 중에 있는 인간의 모습이다. 이런 갈등이 지상적 삶의 토대인 경제생활에서도 드러난다.

칼빈은 재화의 분배를 강조하여 법적 조치를 가하였는가 하면 재화를 나누는 동기는 기독교적 사랑의 권유라고 주장하였다. 참으로 사랑하는 자는 이기적일 수 없는 것이다. 그러므로 부유한 자는 가난한 자들에 대한 사명을 가지고 있다.²⁷⁹⁾

274) Ronald S. Wallace, *칼빈의 사회 개혁사상*, 133.

275) W. Fred Graham, 90-91.

276) Ronald S. Wallace, *칼빈의 사회 개혁사상*, 133.

277) *Inst.*, II. 1. 5.

278) *Inst.*, III. 7. 6.

279) *Opera Calvini*, X XVII. 342. 칼빈은 하나님께서 부자와 가난한 자를 뒤섞으심은 이

이렇듯 칼빈은 부의 생산과 분배에 있어서 하나님께서 원하시는 거룩한 삶의 모습, 즉 경제생활에 있어서 윤리적인 삶을 살 수 있게 하기위하여 교회에서는 물론 제네바 시의회와 함께 이일을 성취하기 위한 노력을 경주하고 있다는 사실과 그것을 단순히 법적 차원에서 만이 아니라 신학적이고 그리스도인의 윤리적인 문제로 다루고 있음을 확인할 수 있다.

(3) 경제생활에 있어서의 국가의 역할

칼빈의 가르침에 따르면 교회와 같이 국가는 하나님의 질서를 사회 전체 안에 회복시키는(비록 완전하지는 못하더라도) 사명을 갖는다. 칼빈은 이러한 차원에서 국가의 정치적 사명을 어느 정도 경제에 개입하는 것으로 이해하였다.²⁸⁰⁾ 칼빈에 의하면 국가의 사명은 참된 종교의 설립과 보호 뿐 아니라 “인간들이 호흡하고 먹고 마시고 따뜻하게 지내고, 공공질서가 유지되고 모든 사람이 자신의 재산을 안전하고 건전하게 보호 할 수 있도록 하며, 정직과 정숙이 인간들 사이에서 보존될 수 있도록 감독하는 것도 포함한다.”²⁸¹⁾ 이같이 공적인 정직과 함께 먹고 마시고 그리고 따뜻하게 지내는 것 등에 대한 관심은 공익의 보호를 위한 국가의 어떤 간섭을 의미하는 것으로 해석할 수 있다.²⁸²⁾ 국가는 폭력을 사용하거나 생산자의 입장에서 이러한 기능을 수행하는 것이 아니라 교역과 부의 이윤의 분배를 감독함으로써 이 사명을 수행한다. 만일 국가가 이러한 감독자가 되지 아니하면 죄악이 경제생활의 선한 기능을 파괴할 것이다. 매점과 매석이 상품의 유통을 가로막을 것이요, 낭비가 사회로부터 부를 앗아갈 것이다.²⁸³⁾

사회가 물품의 사용을 적정한 선에서 억제하고 사회적 상부상조를 위해 물품을 사용하도록 유도할 필요가 있다는 이러한 칼빈의 생각은 1558년에 제정된 제네바의 소비억제 법(Sumptuary Laws)²⁸⁴⁾에 반영된다. 이 법은 국가의 이익을 위해 사

들이 한데 모여 서로 교제함으로 가난한 자들은 도움을 받고 부자들은 도움을 주게 하려 하심이라고 주장하였다.

280) Andre Bieler, 72.

281) *Inst.*, IV. 20. 3.

282) W. Fred Graham, 104.

283) Andre Bieler, 72.

284) 이 법은 칼빈이 제정한 것이 아니고 종교법원의 요청에 의해 1558년에 시의회가 제

치성이 농후한 개인의 지출을 제한했다. 실제로 이 법은 대부분 칼빈에 의해 만들어진 것이 아니라 그의 후계자들에 의해 만들어진 것이다. 그러나 소비억제 법은 분명 칼빈의 의지를 잘 반영하고 있는 것이다. 이러한 소비억제 법을 통하여 칼빈 시대의 제네바는 경제적 문제들을 해결할 수 있었다. 비엘러는 당시의 제네바가 가톨릭교도들에 의해 둘러 쌓여있는 도시로서 일용할 양식의 문제, 제네바 시민의 생계유지의 심각한 경제적 과제를 갖고 있었다고 전한다.²⁸⁵⁾

앙드레 비엘러(Andre Bieler)는 칼빈이 주장하는 부에 대한 국가의 기능을 아래와 같이 요약하고 있다:

질서가 상실되지 않기 위해 국가는 사유재산을 보호해야 한다. 그러나 국가는 일방이 희생되면서 다른 일방이 재산을 획득하는 일이 없도록 해야 하며 재산이 사회 전체의 공익을 위해 사용되도록 주의해야 한다. 칼빈은 어떤 상품의 소유권을 절대화하지 않았다. 그것은 제한되어 있고 조건적인 것이다. 칼빈은 하나의 표준으로서 일정한 연한이 되면 땅을 재분배하고 채무를 변제해줌으로써 재산이 사회적 억압의 근거로 탈바꿈하지 않도록 제도화했던 고대 유대의 법을 인용하는데 주저하지 않았다.²⁸⁶⁾

이렇듯 칼빈은 경제생활에 있어서 개인이나 시의회에서만 감당해야 할 문제가 아니라 국가적 차원에서도 역할이 있음을 강조하면서 결국 일반은총의 영역도 역시 하나님의 주권의 영역 아래 있을 뿐 아니라, 그것도 성도들은 물론 경제생활에 있어서의 거룩하고 그리스도인의 윤리적 삶을 향상시키는데 유익한 것으로 보고 있다.

(4) 상업에 관하여

16세기의 세계무역은 아메리카 대륙의 발견과 무역 항로의 개통으로 엄청난 성장을 맞았다. 금의 공급이 증가하고 조폐소가 늘어남에 따라 통화팽창이 만연하였다. 이와 같은 새로운 형태의 무역은 빈민들을 더욱 가난하게 만들었다. 목사들을

정했다. 이 법은 의복과 음식에까지 일정한 제약을 가함으로써 제네바인의 검소한 생활과 저축 분위기를 유도했다.

285) Andre Bieler, 73.

286) Ibid., 73-74.

비롯한 교회의 지도자들은 신무역으로 말미암아 야기된 문제들에 민감하게 반응하였다. 칼빈 역시 상업과 무역이 인간성을 심각하게 훼손할 수도 있는 대단히 위험한 것이라는 사실을 알고 있었다. 그는 상인의 인생을 묘사하기를, “돈을 벌기 위해서는 아직껏 들어보지 못한 수많은 기발한 책략과 속임수와 교활함으로 가득 찬 매춘부의 인생과 매우 닮았다”²⁸⁷⁾고 하였다.

그러나 칼빈은 상업의 위험성을 인식하고 있음에도 불구하고 무역의 발전에 찬성하였다. 칼빈은 개인과 다른 사회 단위들 간의 건전한 통상을 통한 상호교환은 행복한 공동체 생활을 증진시키는데 매우 귀중한 역할을 할 수 있음을 알았다. 또한 그는 돈이 인간의 복지를 위해 중요하며 심지어 그리스도인이 선량한 사람들이 되는데 있어서도 중요하다는 사실을 잘 알고 있었다.²⁸⁸⁾ 비엘러는 칼빈에게 있어 물건을 사고판다는 것은 곧 사회 구성원들 간의 영적인 사귀음을 보여주는 하나의 표시(sign)였음을 지적하고 있다.²⁸⁹⁾ 칼빈은 상업 활동을 통해 상품이 유통됨으로써 인간의 고통이 줄어들고 삶이 쾌적하게 될 때 상업이 온전히 하나님의 뜻에 부응하는 것이라고 생각하였다. 그러나 인간은 여전히 죄인이기 때문에 상업에 종사하는 자들이 사기와 부정으로 경제 질서를 교란시킬 우려가 있으므로 국가가 상업과 무역을 통제함으로써 그것이 원활하게 이루어지도록 교역의 수단인 계약, 추, 저울, 화폐 등의 질을 보호해야 한다²⁹⁰⁾고 칼빈은 주장하였다.

칼빈은 투기, 매점, 매석을 경제 질서를 침해하는 주요한 형태들로 보았다. 이러한 형태들이 특히 16세기에 보편화되었는데, 당시 생계비가 날마다 폭등하여 상인들은 폭등하는 물가로부터 이득을 취하기 위해 사재기를 했다. 그런 상황 속에서 칼빈은 선지자적인 대담성을 가지고 투기꾼들을 공격하였다. 매점 매석자들은 살인자거나 다름없다고 칼빈은 외쳤다. 왜냐하면 그들은 생활에 필요한 상품의 유통을 가로 막았기 때문이다. 칼빈은 다음과 같이 말한다. “오늘날 물가가 크게 오르자 어떤 이들은 곡식 창고를 걸어 잠근다. 그들은 가난한 자들에게 가야할 곡식을 분배하지 않음으로써 빈민들의 목을 칼로 자르고 있다.”²⁹¹⁾ 잘 알려진 바와 같이

287) *Comm.*, Ezekiel 23:17.

288) Ronald S. Wallace, *칼빈의 사회 개혁사상*, 125.

289) Andre Bieler, 91.

290) *Ibid.*, 94.

291) *Ibid.*, 95.

종교개혁 당시의 제네바는 술, 빵, 고기와 같은 일차적 생활필수품에 대해 가격통제를 제도화하였다. 이와 같이 국가가 가격을 통제함으로써 생활필수품의 균등한 배분을 도모하고 사재기, 매점, 매석, 투기를 억제한 것은 전적으로 칼빈의 사상과 일치한다.

비엘러는 칼빈이 교역과 상업이 사회 안에서 인류의 보존을 위해 차지하는 섭리적 역할을 명확하게 규명해 낸 최초의 신학자라고 평가한다. 중세시대와 루터와 주요 종교 개혁자들은 상인들을 별로 존경하지 않았으며 그들이 사치를 조장하고 생계비를 인상시키며 빈부의 격차를 심화시킨 자본인들이라고 비난하였기 때문이다. 칼빈은 상업 활동에 내포된 몇 가지 위험들을 간과하지 않았다. 그는 그것은 남용하거나 과용할 가능성이 있음을 무시하지 않았던 것이다. 선배 신학자들과 같이 칼빈도 그런 요소들을 비판했다. 그러면서도 그는 상업이 지닌 하나님의 섭리로서의 역할과 본래적인 권위를 강조하기를 게을리 하지 않았다. 토니(R. H. Tawney)는 이 문제에 대한 칼빈의 결심을 그의 저서 「종교와 자본주의의 발흥」(*Religion and the Rise of Capitalism*)에서 다음과 같이 평한다:

하나의 출발점으로 상업적 관례의 실재를 받아들인 것은 대단히 중요한 일이다. 왜냐하면 그것은 칼빈주의와 칼빈주의에서 파생된 그 지류들이 미래를 대부분 특징짓게 될 그런 활동들(즉 자본주의)의 편에서 입장을 취할 뿐 아니라, 무역을 부인하는 것이 아니라, 오히려 무역이 제공한 기회들을 하나님의 영광을 위해 전력을 기울여 꾸준히 사용함으로써 그리스도인의 삶을 영위해야 한다는 것을 주장하고 있음을 의미하기 때문이다.²⁹²⁾

이렇듯 칼빈은 무역, 즉 상업을 무시하거나 부인하지 않을 뿐 아니라 오히려 무역이 제공하는 기회들은 하나님의 영광을 드러내는 기회로 사용해야 할 뿐 아니라, 극대화시키는 계기가 되어야 한다고 주장하였다. 그러므로 무역 역시 경제 윤리를 이루는 하나의 도구로 보아야 할 것이고, 그래서 칼빈은 이것을 강조하고 있다고 보여 진다.

(5) 노동에 관하여

292) R. H. Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism* (Penguin Books, 1926), 92.

하나님은 인간의 일, 곧 인간이 발전시킬 수 있는 일의 힘을 사용하여 피조물들의 생명을 유지시킨다. 따라서 노동은 인간의 일이자 동시에 하나님의 일이다. 인간은 일을 하도록 창조되었는데, 일을 하지 않고 게으른 것은 창조 목적에 어긋나는 행위이다. 간혹 사람들은 하나님의 명령에 대해 복종을 거부하고 자신의 소욕에 맞추어 노동을 하지만 이러한 노동은 자신에게 고통과 염려, 부정과 억압의 굴레가 될 뿐이다. 노동이 본래의 의미를 회복하려면 고통이 아니라 봉사한다는 자세가 되어야 한다. 또한 사람들이 노동을 통해 만족을 얻으려면 그리스도와와의 바른 교제를 통하여 하나님 앞에 바른 개념을 가질 때만 가능하다. 즉 칼빈은 인간이 그리스도와와의 교제를 통하여서 성화되어질 때에만 노동의 진정한 의미를 발견할 수 있다는 것이다.²⁹³⁾ 이런 의미에서 안식일과 휴식이 존재한다. 안식일과 휴식의 과정을 거쳐서 인간은 그리스도와 교제하고 성화되고, 이로써 노동은 하나님의 위대한 일 안에서 회복되고 재통합된다. 그리하여 노동은 다시금 창조적이고 자유로운 것이 된다. 살아계신 그리스도로 말미암아 인간이 성화될 때 노동은 가장 뛰어난 존엄성을 회복한다.²⁹⁴⁾

한편 칼빈에게 있어서 게으름은 본성과 반대되는 것으로서 소외된 인간의 한 형태이다. 칼빈은 공동체의 유익을 위해 아무런 봉사도 하지 않으면서 다른 사람이 노동한 대가로 생산물을 얻어내는 게으른 사람들을 아무짝에도 쓸모없는 자라고 비판한다. 인간은 노동을 통해서 완전히 하나님께 순종할 수 있고 노동이 없이는 인간다워 질 수도, 그리스도인이 될 수도 없다. 그런 의미에서 실업(失業)은 철저하게 없애버려야 할 사회악이다. 사실상 그것은 인간의 생명을 박탈해가는 것을 의미하기도 한다.²⁹⁵⁾ 더욱이 칼빈은 다른 사람들의 노동을 남용하거나 그들을 착취하는 것도 죄악이라고 생각하였다. 신명기 25:1-4에 관한 칼빈의 주석에 의하면 “하나님은 부자들이 가난한 자들을 고용하여 부리고서도 그들의 노동에 합당한 보상을 그들에게 하지 않는 잔학 행위의 징벌을 원하시기 때문이다.”²⁹⁶⁾

칼빈은 자신의 이런 원리를 제네바에서 순조롭게 실천에 옮겼다. 칼빈의 시대에 이미 노동시간을 조절하기 위한 노력이 나타났고, 주일이 공휴일로 선포되었으며

293) Andre Bieler, 79.

294) Ibid., 80.

295) Ibid., 81.

296) *Comm.*, Deuteronomy 25:1-4..

다른 고대의 축제와 휴일들은 폐지되었다. 방랑은 금지되었고 모든 사람들이 무역을 하여 생계를 꾸려나갔다.²⁹⁷⁾ 그리고 수많은 개신교 난민들이 제네바에 도착하면서 미묘하고 복잡한 도시 문제들이 발생했다. 칼빈은 이런 어려움들을 명석한 사고력을 가지고 처리해 나갔다. 그는 청년들의 직업교육과 성인들을 새로운 직업에 재배치시키는 작업에 깊은 관심을 기울였다. 즉각 직업을 찾기 어려운 자들에겐 보수를 지급하는 임시적인 일자리가 배당되었다. 또한 이른바 시의 소위원회에 개입하여 방직산업을 발전시켰을 뿐 아니라 비단직조공장을 설립하고 직접 누에를 치도록 하였다. 그 외에도 칼빈은 보수와 관련된 다른 노동문제를 해결하는 작업에 개입하였다.²⁹⁸⁾ 비엘러는 노동의 원리에 대한 칼빈의 입장을 다음과 같이 평가하고 있다:

중세 신학자들은 중세의 기독교 교리에 부응하여 노동을 신앙생활과는 무관한 세속적 의무로 생각하였으며, 중세 스콜라주의는 행위보다는 사색을 더욱 중요시함으로 직업적 활동이 지닌 모든 특권과 정신적 가치를 절하시켰다. 그러나 칼빈은 노동을 기독교인의 삶과 연관시켰을 뿐 아니라, 복음 자체가 노동을 하나님의 일에 참여하는 것으로 이해하고 있음을 강조했다. 이는 측면에서 가히 혁신적인 발상이다. 그러므로 칼빈은 인간의 노동과 행위에 이전에는 전혀 없었던 정신적 존엄성과 가치를 부여하였고 그 결과 칼빈주의적 이념을 계승한 사회가 발흥하여 발전되기에 이른 것이다.²⁹⁹⁾

이와 같이 칼빈은 인간의 노동에 대해서 이전에 전혀 없었던 정신적 존엄성과 가치를 부여하였고 노동이야말로 경제생활, 즉 생산과 분배에 있어서 가장 기본적인 것으로 경제 윤리의 기본이고 가장 중요한 요소임을 강조하고 있다. 그러므로 기독교적인 노동관을 갖는 것은 경제윤리를 위해 매우 가치 있는 것으로 보여진다.³⁰⁰⁾

297) Andre Bieler, 83.

298) Ibid., 83-84.

299) Ibid., 84.

300) 일반적으로 노동관에 대하여 몇 가지 견해를 살펴보면 다음과 같다. 첫째는 유물주의(materialism)적 노동관: 노동의 목적이 단순히 생계유지와 부의 축적을 위하여 일한다. 둘째는 인본주의(humanism)적 노동관: 자아실현과 자기만족을 위한 출세주의가 노동의 목적이다. 셋째는 칼빈주의(calvinism)적 노동관: 어떤 영역에서든지 하나님께 영광을 돌려야 하며 사람의 목적이 하나님의 영광을 위한 것이니 만큼 하나님의 면전에서 사는 것이 노동의 윤리이다(김지호, *칼빈: 칼빈주의*, 용인: 칼빈신학원출판부, 2005, 114).

(6) 임금에 관하여

인간은 노동을 함으로써 급료를 받지만, 이 임금을 자신이 담당한 몫에 대한 당연한 대가라고 생각해서는 안 된다. 왜냐하면 인간은 자기가 한 수고에 대하여 하나님으로부터 합당한 보상을 기대할 권리가 없기 때문이다. 하나님은 의무에서가 아니라 사랑 때문에 우리에게 적절한 물질을 베푸신다. 따라서 어떤 방법으로 보상 해주시든지 인간의 노동에 부여되는 임금은 하나님께서 인간의 노동에 대해 무조건적으로 베푸시는 선물이다.³⁰¹⁾

임금은 하나님의 은총의 표시이므로 신성하며, 인간이 마음대로 임금을 약탈해서는 안 된다. 고용주가 피고용주에게 임금을 주는 것은 하나님이 그의 생명을 유지시키기 위해 부여하신 것을 이웃에게 전달해 주는 것에 지나지 않기 때문이다. 그러므로 다른 사람에게 마땅히 돌려야 할 임금을 압수하거나 가로채는 것은 하나님을 모독하는 행위이다. 그것은 이웃에 대한 범죄일 뿐 아니라 하나님에 대한 범죄이다.³⁰²⁾ 노동자의 정당한 임금을 착취하거나 임금을 지불하지 않는 악한 고용주에 대하여 칼빈은 다음과 같이 말한다:

강도가 사람을 죽이는 목적은 재물의 약탈에 불과하지만 가난한 사람에게 노동력을 착취하여 그의 임금을 가로채는 것은 그의 피를 빨아먹은 후에 발가벗겨 무일푼으로 바깥으로 내쫓는 것과 같은데 이러한 행위는 이방인을 잔인하게 죽이는 것보다 더 흉악한 것이다.³⁰³⁾

봉급은 고용주에게 속한 것도 일꾼에게 속한 것도 아니요, 두 사람이 마땅히 그것이 하나님으로부터 온 것이라고 생각하고 받아야 하는데 노사 간의 임금 책정은 이러한 자세로부터 결정되어야 한다. 다시 말해서 칼빈은 고용주와 피고용인이 다 같이 자신들이 받은 열매에 대해서 하나님 앞에 책임져야 한다는 사실을 인식할 때 올바른 임금의 액수가 정당하게 결정될 수 있다고 믿었다. 칼빈은 정당한 임금을 위한 어떤 수학적 기준을 찾으려고 노력하지 않았다. 그것은 그 문제를 무엇보다도 영적인 문제로 보았기 때문이다. 그러나 노동력이 포화상태에 있을 때 일가족

301) Ibid., 86.

302) Ibid., 84.

303) *Praelectiones in Ieremiam*, Jeremiah 22:13. W. Fred Graham, 121에서 재인용.

이 정상적인 생계를 유지하는데 필요한 금액 이하로 임금 수준을 떨어뜨리는 것을 합법적이 아닌 일로 여겼다.³⁰⁴⁾ 칼빈은 그의 설교에서 이와 같이 말한다:

부유한 자들이 하는 일을 살펴보자. 그들은 기회만 있으면 고용을 절실하게 필요로 하는 자들의 임금을 깎아 내리려고 한다. “이 사람은 완전히 거렁뱅이야, 그에게 아주 싼 임금을 주더라도 불평 없이 일할거야. 왜냐하면 그가 아무리 싫어하더라도 그는 일을 하지 않을 수는 없을 테니까” 우리가 그렇게 강박한 마음을 소유한다면 우리가 비록 그의 임금을 착복하지는 않는다. 하더라도 우리는 참으로 잔인한 존재요 가난한 자들을 기만하는 자들이 될 것이다.³⁰⁵⁾

보상을 둘러싸고 일어나는 싸움들을 피하기 위한 하나의 방안으로 칼빈은 임금 협정을 제시한다. 그는 심지어 집단 계약을 구상하기도 하고 법정에서 문제를 해결할 것을 추천하기도 한다. 칼빈은 착취 받은 사람들이 혁명을 일으키며 폭력에 의존하는 것을 불법이라고 간주하고 있으면서도 하나님께서 종종 노동자의 불순종을 착취자를 심판하고 징계하시는 수단으로 사용하실 때가 있다는 사실을 인정한다. 칼빈은 비폭력 저항과 파업을 반대하지는 않았다.³⁰⁶⁾ 개혁자 칼빈과 그의 제네바 동역자들은 이처럼 정당한 보상을 추구함으로써 놀라운 정도의 사회적 행동을 보여 주었다. 칼빈은 몇 차례씩이나 정부 당국을 방문하여 노동자와 교사들을 위한 봉급인상을 요구했다. 시의회가 가족 부양법을 표결에 부칠 때, 칼빈은 국가가 고아들을 돌볼 것을 요구하기도 하였다. 또한 약자들의 노동이 남용되지 않게 하기 위하여 제네바 도시국가의 이름으로 정기적인 사찰을 실시하여 어린아이들을 부양하기에 충분한 임금을 지불하고 있는지를 감독하도록 하였다.³⁰⁷⁾

칼빈이 살던 시대는 경제적으로 매우 어려운 시대였다. 생계비는 급격히 상승하고 반면 임금 인상률은 생계비의 급상승을 도저히 따라 잡지 못했다. 따라서 시골과 도시상가에 무산 계층이 대두했고 이 계층은 사회 불안의 요인이 되기도 하였다. 이런 난국을 이겨 나가기 위해 장인들과 노동자들은 비밀형제단을 조직하였는데 시당국은 이것을 해체시키려고 노력하였다. 1559년 제네바 의회는 물가상승을 막기 위해 노동자 최대 임금제(ceiling salaries)를 입법화하고 노조결성의 권리를

304) W. Fred Graham, 121.

305) *Comm.*, Deutronomy 24:14-18.

306) Andre Bieler, 88.

307) *Ibid.*, 89.

박탈하였다. 이 같은 자유의 억압에 대해 노동자들은 불만을 토로하였고 그 결과 사회 불안은 가중되었다. 이러한 때에 당시의 제네바의 영적 지도자들은 노사분규에 개입해서 노동자들과 고용주들과 정부당국의 중재자 역할을 담당하였으며 평등주의에 입각한 무역 조합을 제안하였다. 1559년 목사들의 주도 하에 이루어진 교회의 개입과 관련 정당들의 중재 덕분에 제네바 시는 당시 리용과 파리를 휩쓸었던 노동자들의 파업³⁰⁸⁾을 모면할 수 있었다. 그 결과 사회의 평화가 이루어졌고 경제는 회복되었으며 생산은 증대되었다.³⁰⁹⁾

이렇듯 노동자와 고용주가 임금에 대한 성경적 가르침에 순종하는 것이야 말로 또 하나의 경제의 분배와 경제 윤리를 이루어가는 방법이고 원리가 되는 것이다.

(7) 고리대금업에 관하여

칼빈 이전 수세기 동안 교회와 대부분의 다른 지도자들은 고리대금업을 정죄하는 성경 말씀을 무역의 관례에도 똑같이 적용하였으며 이자놀이를 금하였다. 따라서 초대교회 시절부터 교회는 고리대금업에 대해 적대적인 입장을 취해왔으며 고리대를 막는 입법이나 제도들이 중세 후기에 와서는 확대되어 지기도 하였다. 종교 개혁자 루터 또한 사람들이 아무 일도 하지 않고 편히 앉아 단지 돈을 빌려주는 행위를 통해 이익을 남기려 함은 정당한 일이 아니라고 생각했다.³¹⁰⁾

그러나 칼빈은 고리대금업에 대한 전통적인 성경 해석에 이의를 제기한 최초의 사람이었다. 그는 고리대금업을 언급하고 있는 성경의 시대적 배경과 16세기의 상황이 사실상 동일하지 않음을 주장했다. 또한 그는 성경 본문의 배경이 되는 시대에는 무역을 함에 있어 자본이 거의 필요치 않았으며, 본문의 문맥을 통해 볼 때 이자놀이(loans)란 말은 단순히 궁핍한 사람들에게 돈을 빌려주는 것을 의미할 뿐이라고 주장했다. 고리대금업이 금지된 경우는 단지 구제와 소비를 위해 사용된 비수익성(非收益性) 이자놀이와 관련된 경우였다. 하지만 16세기의 이자놀이는 차용

308) 1539년 리용에선 인쇄공들의 주도 하에 파업이 일어났다. 파업의 원인은 불충분한 임금과 노동시간의 불균등한 분배이었다. 노동력이 조직화되고 노동자들이 무역을 통제하게 되자 저항운동은 파리에까지 확대되었고, 정부당국에 의존한 고용주들의 대항에도 불구하고 노동자들은 결국 승리를 쟁취하게 된다.

309) Andre Bieler, 91.

310) Ronald S. Wallace, *칼빈의 사회 개혁사상*, 126.

인이 그 돈을 자신의 회사나 무역 거래에 사용함으로써 이윤을 남길 수 있는 수익성 대여라는 점에서 구별된다.³¹¹⁾ 그러므로 칼빈은 성경이 금하는 고리대금업은 “단지 가난한 자에 대한 것이며, 부자를 대상으로 하는 경우 이자놀이를 허용해도 된다”³¹²⁾고 하는 성경에 대한 새로운 해석을 제시한다.

결국 칼빈은 전통적인 가르침과 다른 대안을 제시하였으며 그것은 훨씬 설득력 있는 것이었다. 비록 칼빈은 고리대금업이 허용될 수 있음을 분명히 인정하였지만, 그럼에도 불구하고 그는 많은 제약을 가하고 있다. 첫째 가난에 처한 사람을 돕는 일에 사용되어야 할 돈을 이윤추구 하는 일에 투자하는 행위는 탐욕의 행위라고 칼빈은 비난한다.³¹³⁾ 더욱이 법이 허용한다 하더라도 가난한 자로부터 이자를 받는 것은 불법이었다. 또한 돈을 빌린 자가 대부를 통해서 이자에 상응하는 금액을 벌지 못하면 이자를 받아서는 안 되었다. 마지막으로 정당한 이율을 초과하여 이자를 부과하는 것은 비판의 대상이 되어야 했다.³¹⁴⁾ 칼빈의 생각에 의하면 화폐를 매개로 해서 이루어지는 교역은 산업과 상업의 발전에 비례해서 무리 없이 이루어져야 한다. 그러나 모든 합법적인 경제활동과 같이 그것도 적정선에서 통제될 필요가 있다. 그 이유는 최악 된 인간들이 억제에서 풀려나기만 하면 범하게 되는 온갖 종류의 과용에 의해 사회생활이 방해받아서 안 되기 때문이다.³¹⁵⁾

이렇듯 칼빈은 성경의 가르침을 따라 경제윤리를 해치는 암적 존재였던 고리대금업을 성경적으로 바르게 재해석하여 비성경적인 행위임을 밝히고 이것을 강력하게 금지 조치함으로써 새로운 경제 질서와 경제생활에 있어서의 성화를 이룩하기 위하여 분투하고 있다.

311) Ibid., 127.

312) *Comm.*, Exodus 22:25.

313) *Comm.*, Psalms 15:5.

314) *Opera Calvini*, X X VIII, 117. 121. 칼빈은 이자는 적당해야 하며, 누구든지 항상 돈을 빌려주기만 해서는 안 되고, 또한 교우들 간에는 결코 이자를 받아서는 안 되며, 누구든지 가난한 사람들을 착취하는 이자놀이를 해서는 안 된다. 이자의 비율과 관련하여 그는 사람들을 법이 허용하는 5% 이상을 기대해서는 안 된다고 가르쳤다. 또한 칼빈은 가난한 자들을 착취하는 이자놀이에 대해서는 다른 교파에서 유명한 속담인 “어디에서도 안 되고, 언제라도 안 되며, 무엇에서도 안 되고, 누구에게서도 안 되는” 하나의 법칙으로 제안하였다(*Comm.*, Ezekiel 18:5-9).

315) Ronald S. Wallace, *칼빈의 사회 개혁사상*, 104.

4. 교육 영역

칼빈은 사회윤리를 성공적으로 이루기 위하여 인간의 삶의 모든 영역에 성화의 교리가 실천되어지게 하기위하여 변혁과 개혁의 기치를 높이 쳐들었다. 그 중의 하나인 교육은 칼빈이 내일을 보장받을 수 있는 길임을 알고 있었다.

그래서 칼빈과 교육, 즉 칼빈이 교육에 대해 가졌던 관심과 비전을 살펴보고, 제네바 아카데미의 영향은 무엇이었는가를 통해서 칼빈의 교육 영역에 대한 개혁을 살펴보도록 하겠다.

가. 칼빈과 교육

루터나 멜랑히톤처럼 칼빈 역시 개혁가로서의 사역 초기부터 아이들에 대한 학교 교육과 교리 문답 교육에 관심을 갖고 있었다.³¹⁶⁾ 칼빈은 사람들이 신앙의 기본 원리들에 대해서 반드시 배워야만 하고, 또한 하나님의 말씀을 이해할 수 있도록 학습할 필요가 있다고 생각했다. 제네바 시민들이 개혁 신앙을 받아들이고, 그곳에 하나님의 말씀이 견고히 서게 한 후 칼빈은 대학 설립을 하는 일에 주의를 돌렸다.

(1) 제네바 아카데미 설립

칼빈은 1541년에 작성한 교회법³¹⁷⁾에서 기존의 학교를 개선해야 한다는 견해 뿐

316) 칼빈은 제네바에서 1536년 제네바 요리문답을 만들어서 당시 어린아이들을 가르치는 일에 최선을 다하고 있었음을 보여주고 있다.

317) Wilhelm Neuser, *칼뱅*, 113. 칼빈은 제 2 차 제네바 생활을 시작 했을 때, 1541년 1월 19일 제네바 교회법칙(Ordonances Ecclesiastique de Geneva)을 만들고, 1542년 1월 2일부터 이를 시행하였다. 이 규범의 중요한 것을 요약하면, 첫째로 교회제직에 관한 법이다. 이 법은 교회 제직의 종류, 자격, 임무를 규정하고 있다. 제직은 목사, 교사, 장로, 집사로 되어있으며, 목사의 일은 하나님의 말씀을 전하고, 성례전을 거행하며, 장로와 함께 훈련을 시행한다. 교사의 할 일은 주로 성경을 해석하는 일과 집사는 빈민 구제와 병자들을 방문하는 일이라고 규정했다. 둘째는 성직회에 관한 법이다. 이회는 제네바에 있는 5인 목사나 신학교수와 지방목사로 조직되었다. 성직회는 목사들의 활동과 시민의 도덕적 훈련을 위해 특별히 만들어진 기관이었다. 이 성직회에서는 신학교 교육문제, 목사후보생 시험문제, 예배 관리문제 그리고 교리논쟁과 같은 문제들을 결정하였으며, 매주 한 번씩 소집되었다. 셋째로 감독원(Consistoire)에 관한 법이

아니라 “아이들을 준비시키기” 위해 그리고 “목사와 시(市) 당국자들”을 위해 대학의 설립이 반드시 필요하다고 주장하였다.³¹⁸⁾ 하지만 그는 대학의 설립을 위해서 오랫동안 기다려야만 했다. 반대자들과의 논쟁이 대부분이 끝이 난 1557년 드디어 그는 대학 설립을 위한 자신의 계획을 실행에 옮겼다. 1558년 1월 대학 설립을 위한 위원회가 임명되고 대학이 설립될 장소가 결정되었다. 시(市) 구성원 대부분이 자신의 경제적인 재건을 위해 고투하고 있던 프랑스 망명자들인, 비교적 가난한 도시였던 제네바가 감행한 이 모든 모험은 제네바 시민들에게는 지나친 야심으로 보여 졌을 것이 틀림없다.³¹⁹⁾ 실제로 이 학교의 운영비용은 시정부 재정에 격심한 영향을 끼쳤다.³²⁰⁾ 따라서 교육비의 조달 문제는 큰 관건이 되었는데, 칼빈은 이를 다음의 방법을 통하여 해결하였다. 첫째는 칼빈의 반대파인 아미 페랭(ami Perrin)과 그의 추종자들을 상대로 법정에서 승리하여 그들의 재산을 압수하여 경매에 붙여 나온 대금의 일부를 건축 비용에 충당하였다. 둘째는 시민들로 하여금 살아 있을 때와 유언을 할 때 기부금을 회사하도록 권유하는 노력이 이루어졌다.³²¹⁾ 실제로 칼빈 스스로 집집마다 다니면서 기부금을 모았다.³²²⁾ 셋째 수입원은 벌금을 통해 들어오는 고정 소득이었다.³²³⁾ 이를 통해서 우리는 제네바 시민이 칼빈에 대해 상당히 좋은 감정을 가지고 있었고, 그의 교육정책에 대해 호의적이었음을 알 수 있다.

다. 이 감독원은 주로 장로로 구성되었다. 성직회가 종교적 방면을 관장한다고 하면 감독원은 도덕적 방면을 관장하여, 교회원 전반의 도덕 상태를 감시하는 것을 임무로 하였다. 이 감독원은 제네바에서 도덕적 훈련의 실권을 장악하고 있었으며, 실제상의 행동, 언어, 사상에 이르기까지 전부관리하고 있었다. 넷째로 예배와 성례전에 관한 규정이다. 예배는 주일날에 적어도 두 번 이상 드려야 한다. 먼저 죄를 회개하는 것으로 시작해서, 시편 찬송가를 부르고, 기도하고, 설교하고, 감사하고, 축복하는 순서로 예배가 진행되도록 되어 있다. 그리고 회화, 조각 그리고 상(象) 등 신령과 진리로 예배드리는데 방해가 되는 것은 모두 제거하도록 규정되었다. 예배 외에 청소년 교육과 건덕(健德)을 위한 시간을 정하여, 16세까지는 반드시 여기에 참석해야 하고, 이 과정을 거친 후에야 성찬 예식에 참석할 수 있도록 했다. 그 외에 결혼과 의복에 관한 규정까지도 자세히 다루고 있다(신복윤, *칼빈의 신학 사상*, 271-272).

318) Ronald S. Wallace, *칼빈의 사회 개혁사상*, 140.

319) Ibid., 141.

320) W. Fred Graham, 222.

321) Ibid., 225.

322) Ronald S. Wallace, *칼빈의 사회 개혁사상*, 141.

323) 예를 들면, 앙트완느 뤼니에르(Antoine Munier)의 부인이 피륙을 재는 자를 속인 죄로 25에퀴(ecus)의 벌금을 물었는데 그것이 제네바 대학에 제공되었다.

제네바 아카데미(Geneva Academy)는 두 부분으로 나뉘어 있었는데, 대학에 해당하는 스콜라 프리바타(Schola Privata)와 대학원 과정인 스콜라 푸블리카(Schola Publica)이다. 스콜라 프리바타의 과정에서는 헬라어와 라틴어 그리고 철학을 학습하였으며, 스콜라 푸블리카에서는 신학, 히브리어, 헬라어, 시, 변증법, 수사학, 물리학, 수학 등의 다양한 과목을 가르쳤다. 아카데미의 초대학장인 베자(Beza)는 1559년 6월에 거행된 개교식에서 이제 의회의 공헌으로 말미암아 지식이 널리 보급되어, 머지않아 제네바에서는 미신이 사라지게 되는 영광스러운 사역이 시작되었음을 축하하였다.³²⁴⁾

(2) 대학 설립의 두 가지 목적

1541년에 작성된 아카데미 칙령에서 칼빈은 대학 설립의 목적을 언급하고 있다. 그에 의하면 제네바 아카데미의 설립 목적은 정부 관리를 양성하는 것 뿐 아니라 목회자를 양성하는 데 있었다. 아카데미를 설립한 그의 주된 관심은 분명했는데, 그는 인문학을 통해 목사와 정부 관리의 전문성을 높일 수 있다고 확신하였고, 그것이 대학의 설립을 위한 그의 열정을 보여주는 증거가 된다. 그레함은 칼빈이 직접 작성한 아카데미의 칙령을 증거로 하여 인문학에 대한 칼빈의 태도가 어떠했는지를 말해주고 있다. 그레함에 따르면 제네바 아카데미의 교수들은 “자신들이 해설하는 작품의 저자를 비난하지 말고, 저자의 의도를 충실히 해설하는 일에 전념하도록 주의를 받았다.”³²⁵⁾ 우선 칼빈에 의하면 인문학은 목사가 제네바 시민들이 모든 생활 영역에서 사고와 이야기의 수준을 끊임없이 향상시킬 수 있는 설교를 제공하기 위해 필수적인 것이었다. 말씀의 사역자가 되기 위해서는 기독교 신앙 뿐 아니라 인문학도 배워야 하는 것이다. 또한 칼빈은 인문학이 교육받은 목회자의 양성 뿐 아니라 도시로서의 제네바의 전반적인 삶을 풍요롭게 하고, 그 결과 제네바 정부를 드높이는 힘이 있음을 깨달았다.³²⁶⁾ 칼빈은 고린도전서 주석에서 “인간을 참

324) Ronald S. Wallace, *칼빈의 사회 개혁사상*, 143. 칼빈이 시작한 대학은 대부분이 프랑스에서 온 162명의 소년들을 데리고 개교하였지만 5년 후 칼빈이 죽었을 때는 하급 학교(대학에 해당하는 스콜라 프리바타, Schola Privata)에 1200명의 학생이 있었고, 아카데미(대학원 과정인 스콜라 푸블리카, Schola Publica)에 300명의 학생들이 있었다 (Henry R. Van Til, 164).

325) W. Fred Graham, 227.

인간되게 정화시켜 주는 학예(liberal arts)³²⁷⁾와 과학이 얼마나 고귀한 것인가”³²⁸⁾라고 하였다. 또한 그는 우리가 “불신자들의 활동과 봉사의 도움을 통해서 자연 과학과 논리학과 수학과 그 밖의 학문의 도움을 받는 것을 하나님께서 기뻐하신다”³²⁹⁾고 믿었다.

이렇듯 칼빈은 제네바가 두 가지 전혀 다른 원천, 즉 영감(inspiration)과 생활(life)을 받아들이는 도시가 되게 할 작정이었다. 그에 의하면 이 두 가지 원천은 모두 하나님으로부터 오는 것으로, “하늘의 일”과 “땅의 일”에 유익한 것이다. 칼빈은 제네바가 두 세계 곧 영원한 가치를 지니고 있는 위대한 세계와 태고로부터 인간 문화에 최상의 기여를 해온 인간 세계에 대한 개방된 도시가 되게 할 작정이었던 것이다.³³⁰⁾

칼빈의 교육에 대한 관심은 사회에 대한 그의 관심의 연속선상에서 출발하는 것이었다. 그는 제네바가 정치, 경제적으로 풍요로울 뿐 아니라 사회, 문화적으로도 번영을 누리기를 바랐다. 이러한 사회의 풍요로움이 교육이라는 제도를 통해 가능함을 알았던 그는 대학의 설립 뿐 아니라 의무교육제도와 가난한 자를 위한 무상 교육제도를 통해 자신의 관심을 실현할 수 있었다. 특별히 칼빈의 교육적 영향력은 그레함의 평가처럼 다음 세대의 교회와 정치개혁에 공헌하기도 한다. 그레함은 칼빈의 교육개혁에 대한 평가를 다음과 같이 내리고 있다:

제네바의 교육은 인문주의적이요, 그리스도교적 이었으며, 영속적인 것이었다. 그것은 프랑스, 독일, 베네룩스삼국, 스코틀랜드 및 영국 등지에서 유학을 와서 그 학교에 출석했고, 그들 나라에 돌아가 교회개혁과 정치적 혁명에 참여했던 학생들에게 이루 헤아릴 수 없는 영향을 끼쳤다. 그것은 제네바에 있는 다른 사회 기관들과 마찬가지로-교회와 구빈- 세상 물정에 밝은 사람들과 관계를 맺고 있던 사람에게 지울 수 없는 인상을 새겨 주고 있다. 오늘날 칼빈의 옛날 집터에 청년 회의소, 공공 교육청 등의 건물이 세워져 있다는 사실은 얼마나 적절한 시의 배려인가.³³¹⁾

326) Ronald S. Wallace, *칼빈의 사회 개혁사상*, 144.

327) 현대의 교양과목에 해당하는 것으로 중세의 문법, 논리학, 수사학, 산수, 기하학, 음악, 천문학의 7과목을 일컫는다.

328) *Comm.*, 1 Corinthians 1:20.

329) *Inst.*, II. 2. 16.

330) *Inst.*, II. 2. 12-13.

331) W. Fred Graham, 229.

칼빈이 그렇게도 대학을 개교하고 싶어 했던 것은 제네바 아카데미를 통해서 그가 꿈꾸었던 교회와 문화 즉 인간과 관계된 삶의 모든 영역을 변혁시키는 지름길이 거기에 있다고 보았기 때문이었다. 이제 제네바 아카데미를 통해서 끼친 영향에 대하여 살펴보도록 한다.

나. 제네바 아카데미의 영향

칼빈이 세운 제네바 아카데미의 영향은 무엇이었으며, 어느 정도였으며, 언제까지였을까? 칼빈은 제네바 아카데미를 교회와 문화 변혁의 요람과 후대 개혁자들에게 아니 세계 교회에 끼친 영향에 대하여 살펴보도록 하겠다.

(1) 교회와 문화변혁의 요람

칼빈은 제네바 아카데미를 교회와 문화 변혁의 요람으로 삼기를 원했다. 그리고 그의 문화관은 교회가 세상을 바꾸고 교회로부터 배우고 익힌 진리들이 세상에 영향을 미치고 인도하는 변혁주의 문화관이다.³³²⁾ 단지 교회 내부의 갱신에 그치는 것이 아니라, 교회 밖의 세계에도 특별한 영향을 미치는 것이다. 그렇다고 해서 변혁은 곧바로 혼란을 의미하지는 않는다. 로마 가톨릭에 반기를 들고 종교개혁을 전개했으나, 원래 로마 교회가 정죄하지 않았다면 그는 그토록 무자비하게 쫓겨 도망하지 않았을 것이다. 「기독교 강요」의 서문에서, 그는 참된 기독교란 정부의 전복을 꾀하는 자들이 아니요, 세상의 나라를 혼란에 빠뜨리고자 음모를 꾸미는 자들이 아님을 변호하였다. 그런 혼란을 초래하는 자는 사탄이며 모든 아름다움과 선한 모양을 무너뜨리는 자이다. 따라서 종교개혁의 교회들은 인간의 아름다움을 경멸하고 파괴하는 사탄적인 열광주의와 싸운 것이요, 그런 모습이 담긴 로마 교회에 저항한 것이다.³³³⁾

332) Robert E. Webber, *The Secular Saint: the Role of Christian in the Secular World* (Grand Rapids: Zondervan, 1979), ch. 7. Henry Van Til, *The Calvinistic Concept of Culture* (Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1959). Richard H. Niebuhr, *Christ and Culture* (New York: Harper, 1956).

333) 김재성, *칼빈의 삶과 종교개혁*, 421.

더구나 문화변혁이란 기존의 모든 문화를 파괴하는 행동과도 다르다.³³⁴⁾ 칼빈 이전의 종교개혁자들은 다소 혼란을 겪었다. 루터는 음악을 허용하고, 악기의 반주를 받아들여 로마 교회가 사용했던 파이프 오르간을 계속 사용하였다. 그러나 쓰빙글리는 음악의 역할을 인정하면서도, 악기의 반주는 사람의 감상적인 심성을 자극하여 연약하게 만들고 본성에 대해서 순전히 심리적인 영향을 끼치게 되므로 모든 악기를 제거해야 한다고 주장했다. 음악이란 하나님의 세속적인 은사로서 인간의 즐거움과 필요를 채워주는 것이라고 믿었다. 그래서 교회당에 설치된 모든 악기를 도끼로 부숴 버렸다. 교회 안에서 음악으로 어느 누구도 방해받지 않게 하겠다는 것이 그의 신념이었다. 음악이 인간의 감성을 자극하여 잘못된 감정에 빠지게 한다고 믿었던 것이다. 성도들의 찬송은 쓰빙글리 사후 두 세대 동안 금지되었다.³³⁵⁾

제 2 계명의 적용에 있어서 칼빈은 쓰빙글리 보다는 폭이 넓었다. 그가 설교하던 쾰른 뻬에르 대 예배당에는 창문에 아름다운 유리창 장식이 그대로 남아 있다. 그는 로만네스크 양식의 조각들의 아름다움을 배제하지 않았다. 인간은 예배 때와 구별되어 사용한다면 보이는 예술들로 인해서 좀 더 도움을 얻을 수 있다고 보았다. 따라서 로마 가톨릭 성당에서 모든 것을 다 제거할 때에 칼빈은 그것을 강력히 거부하였다. 비록 중세교회에 의해서 만들어진 것이라 하더라도 역사적인 부조물이나 그림이나 조각품들, 건축된 것들은 예배를 위해서 사용되지 않는 한 배척할 필요가 없다고 생각했다.

교회에서 음악의 사용을 격려하고, 시편 찬송에 모든 회중이 참여하게 했다. 그러나 동시에 무제한적인 악기의 사용을 허용한 것은 아니다. 자칫하면 음악이 우리의 심령을 드리는 것보다 더 우위에 놓여 저서 우리가 의식에 치우치게 될 것을 경고하였다. 마치 알아듣지 못하는 소리로 기도하는 것이 교회에서 아무런 유익이 없는 것처럼, 지나치게 기교에만 의존하는 음악이나 악기에만 의존하는 음악은 하나님을 찬양하는 데 있어서 금지해야 한다고 믿었다.³³⁶⁾

334) 종교개혁 당시 모든 문화를 파괴해야한다고 주장한자들이 있는데 그들이 곧 재세례파에 속한 자들이었다. 특히 뮌쯔어(Thomas Müntzer, 1488-1525)는 급진적인 개혁을 부르짖은 자로 “새로운 교회를 위한 급진적 개혁운동에 목숨을 걸어야 한다”고 하였다. 그는 신비주의적 종말사상을 가진 혁명적 개혁자였다고 할 수 있을 것이다(이상규, 327-340).

335) Ibid., 422.

336) Ibid.

그리스도의 몸인 교회는 국가에 대해서 특별한 역할을 행하고 있다. 교회는 사회 생활, 경제 및 정치 생활을 가능하게 하고 활성화시키는 누룩의 역할을 감당하는 곳이다. 죽은 교회는 사회에 아무런 영향을 미칠 수 없다. 성령 안에서 살아있으며, 하나님의 말씀에 의해서 끊임없이 새롭게 되는 교회는 사회 질서에 대해서도 구속적으로 활동하게 된다.³³⁷⁾

교회는 국가를 개혁하는 역할을 담당한다. 교회는 정치 지도자들을 위하여 기도 하도록 부름을 받았으며, 국가로 하여금 가난하고 약한 자를 보호하고 격려하도록 만들어야 하며, 정치 지도자들은 참된 종교를 증진시키고 교회를 강화시키는 일을 돕도록 하고, 마지막으로 잘못했을 때에 경고할 책임이 있다.³³⁸⁾

하나님의 빛이 교회를 통해서 끊임없이 세상에 비취질 때, 전 인류 사회는 바른 방향으로 나아가게 될 것이다. 인간 사회가 바른 길로 나아가려면, 교회의 지도와 가르침이 필수적이다. 개인이나 가정이나 국가가 자신의 한계를 알고, 그 나아갈 방향을 찾으려면 항상 교회의 인도를 받아야만 하는 것이다. 우리 사회가 자신을 바르게 이해하고 직시하려면 교회의 판단에 귀를 기울여야 한다. 교회 안에서 제시해 주신 인생의 모델을 따라가는 것이 이 사회의 문제를 해결하는 가장 첩경임을 가르쳐야 한다. 결혼이나 교육이나 가족 간의 사랑, 국민의 의무, 질서 있고 잘 절제된 인격의 배양은 오직 교회에서만 가능하기 때문이다.

(2) 후대에 미친 영향

제네바 아카데미 출신으로 칼빈의 이상과 신앙을 물려받은 가장 놀라운 업적을 성취한 인물들은 수없이 많지만 그 중에 가장 손꼽히는 사람이 바로 존 낙스이다. 칼빈의 학문과 교회관을 그대로 물려받은 낙스는 훗날 고향으로 돌아가서 스코틀랜드를 완전히 변화시켰다. 1555년 빼레 일파의 소요가 끝나갈 무렵에 낙스는 제네바에 왔다. 그해 12월 영국 친구인 안나 로크 부인에게 자신이 목격한 칼빈의 제네바를 다음과 같이 칭찬하였다:

337) Andre Bieler, 23.

338) W. Fred Graham, *The Constructive Revolutionary*, 75.

아무런 두려움이나 부끄러움 없이 말할 수 있는 것은 이곳이야 말로 사도시대 이후로 지상에 존재했던 그리스도의 학교들 가운데서 가장 완벽한 곳입니다. 다른 곳에서도 그리스도가 충실하게 선포되고 있다고 나는 고백합니다. 그러나 생활과 종교가 이처럼 신실하게 개혁된 곳은 다른 어느 곳에서도 보지 못했습니다.³³⁹⁾

낙스는 3년 동안 제네바의 영국인들이 모이는 교회에서 설교하면서 한편으로는 그곳에서 벌어지고 있던 모든 일을 경험하였고, 칼빈의 성경적인 개혁사상을 섭렵하였다. 스코틀랜드로 돌아가서 칼빈이 했던 그대로 교육 혁명을 일으켜서 상상력이 풍부한 젊은이들에게 성경을 자유롭게 읽을 수 있도록 성도들을 교육시켰고, 유럽에서 최상급의 훌륭한 교육제도를 정착시켰다. 현재 스코틀랜드에 있는 우수한 학교들은 낙스와 그의 후계자 앤드류 멜빌의 시대에 자리를 잡았다.

유럽 역사에서 칼빈보다도 더 많은 영향을 남긴 신학자나 목사는 없다. 마틴 루터보다도 더 오래 지속적인 영향을 미치고 있고, 세계적으로 더 많은 감화력을 발휘하고 있다. 칼빈의 승리는 고통 속에서 그러나 서서히 무지하고 어리석은 대적자들과 싸우면서 얻어진 것이다. 그리하여 영구히 남을 제네바의 통치 구도를 남길 수 있었다. 칼빈 자신의 경건과 그가 세운 교육제도를 통해서 훌륭한 인재들이 배출되어 나오자 이런 영향력은 유럽 전역으로 더욱 확산되었다. 하나님은 한 시대에 사용한 칼빈의 경건한 삶과 윤리는 유럽 역사에 매우 예외적으로 심대한 영향력을 미치게 되었다.³⁴⁰⁾

이렇듯 교육을 통해서 확산된 건전한 신앙은 도덕의 갱신과 엄격한 장로 정치제도의 확립으로 이어졌고, 사회 전반에 좋은 정부를 구성하기 위한 계약 사상을 정착시켜서 서구 세계에 근대 민주주의의 서막을 열게 되었다.³⁴¹⁾ 제네바 아카데미는

339) J. T. McNeill, 178. 르낭(Ernest Renan)은 칼빈에 대해 “그의 시대 가장 훌륭한 기독교인”이라 말했다. 제네바에서 행한 칼빈의 가르침과 생활의 영향들은 어떠했는가? 그것들은 제네바를 유럽지도상에서 가장 밝은 도시로 만들었다(R. C. Reed, *칼빈주의 뿌리와 열매 (The Gospel as Taught by Calvin)*, 홍병창 역, 서울: 교회교육연구원, 1985, 139).

340) 김재성, *칼빈의 삶과 종교개혁*, 540. 칼빈의 영향력에 대하여 더 깊은 연구를 위해서는 다음 대표적인 연구서들을 참고하라. Andrew Pettegree, Alastair Duke, and Gillian Lewis, eds., *Calvinism in Europe 1540-1620* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994). W. Stanford Reid, ed., *John Calvin: His Influence in the Western World* (Grand Rapids: Zondervan, 1982).

341) Ibid., 424.

현재까지 존재하듯이 그 영향력 또한 현재까지 지속되고 있다고 본다.

제 4 절 환경 윤리 (성화의 영역으로서의 자연)

오늘의 자연환경 문제는 양적으로나 질적으로 위기에 놓여 있다.³⁴²⁾ 자연환경 윤리³⁴³⁾의 방향은 성경을 따르면 확실해진다. 즉 하나님은 자연환경을 창조하시고 그것을 보존하도록 인간에게 명령하셨다(창 1:27-28, 2:15).³⁴⁴⁾ 즉 자연에 대한 성경적

342) Paul Kennedy, *Preparing for the Twenty-First Century* (New York: Random House, 1993), 96. 케네디(Paul Kennedy)는 1990년에 이르기까지 산업화의 속도는 더욱 가속화되어 전 세계로 확산되었다. 그 결과 개발도상국가에 있는 나라들 까지 합세하였고 오늘날에는 중국을 비롯한 아시아 여러 나라들도 오염의 원인을 제공하는 나라들이 되고 있다. 그것은 잘 살기 위해 서구의 '외적'생활을 모방하려 하기 때문이다. 따라서 공산주의 국가들을 포함한 여러 나라들이 경제를 발전시켜야 하겠다는 생각을 하게 되었으며, 그것은 이념을 초월한 과제가 되었다. 그리하여 산업화는 가속화되었으며 결국 정글까지 침해하게 되었고 목초지를 비롯하여 주변의 자연자원의 급격한 소모와 환경의 황폐화를 가져와 생태계에 변화를 가져오고 있다. 산업화라는 이름아래 새로운 공장들이 세워졌고, 조립공장이 들어서고, 도로체계를 고속도로로 바꾸고, 새로운 공항을 만들고, 많은 아파트를 비롯한 거주용 주택이 세워지고 따라서 도시에 인구가 급증하여 에너지 사용, 자동차의 증가 등 상상을 초월하는 변화가 일어나게 되었다 (Paul Kennedy, 97).

343) 방지형 교수는 '그리스도인의 환경 윤리'에서 역사적으로 본다면 윤리가 속하는 위치는 사람과 사회를 상대로 하는 도덕적 책임의 영역에 제한되어 왔다. 70년 전에 독일의 슈바이처(Albert Schweitzer)는 "지금까지 윤리학의 큰 결점은 오로지 대인간 관계에만 관여한 것"이라고 진술하고 있다. 그리고 55년 전에 미국의 저명한 생태학자 레오폴드(Aldo Leopold)는 "사람과 관계되는 땅, 동물 그리고 식물에 관한 윤리가 없다"고 불평한 적이 있다. 레오폴드에 의하면 땅은 아직도 오딧세우스(Odysseus)의 여자 노예들 같이 소유물이 되어 있다고 항의한다. 그 땅에 대한 우리의 관계는 아직도 "엄격히 말하자면 경제적이고 필연적인 특권 관계이지 의무가 아니다"라고 서술하고 있다. 1960년대 후반에는 「기독교 윤리 사전」이 발행되어 기독교 윤리의 과거와 현재에 이르기까지의 제반 문제를 집중적으로 기술했지만 생태계 문제는 언급하지 않았다. 그러나 1970년대와 1980년대부터 우리사회는 에너지, 식량, 인구문제 그리고 산업화 등으로 환경위기에 처하게 된 것을 인식 하게 되었고, 이런 문제들을 오로지 과학 기술로만 해결하기에는 인간의 능력이 극히 제한적이라는 사실을 뒤늦게나마 깨닫게 되었다. 극도로 산업화된 사회가 이 지구를 너무 수탈해 버렸기 때문이다. 그러나 이제 우리는 이러한 인간 중심의 특권적 윤리의 틀을 벗어나서 모든 피조물, 유기물과 무기물과의 관계를 포함시키는 환경윤리를 모색해야 한다고 하였다(방지형, *교회와 환경윤리*, 16-17).

344) 환경 윤리와 관련하여 본문에 대한 해석은 매우 중요하다. 창 1:26-28이 언제부터 자연 착취를 정당화하는 것으로 왜곡되어 해석 되었는가와 환경파괴의 직접적인 원인이

견해는 자연의 소유권이 하나님께 있다는 사실에서 출발한다(시 8:6-8). 하나님께 소유권이 있다는 것은 인간과 어떤 관계가 있는가? 성경은 인간이 자연의 관리자로 부름 받았음을 가르치고 있다(창 1:28). 이것은 기독교 환경론자들이 끊임없이 주장하는 바로서 “인간은 자연의 소유자(owner)가 아니라 관리자(steward)이므로 소유자이신 하나님의 법도 안에서 관리해야 한다”³⁴⁵⁾고 주장한다. 칼빈도 자연을 인간의 윤리적 삶으로부터 분리시켜 다루지 않고 있다. 오히려 자연은 인간의 삶과 밀접한 관계를 가지고 있는 것으로 이해하였다. 그러나 그 당시는 공해로 인한 자

되는 산업기술의 발전과 기독교 창조는 어떤 관계를 가지고 있는가에 대하여 자세하고 체계적인 연구는 크롤직(U. Krolzik)에 의해서 행해졌다. 그는 본문의 해석사를 다음과 같이 여섯 단계로 나누어서 설명한다. 첫째 단계는 고대 교부들로부터 10세기까지의 해석 경향으로서, 그 특징은 인간이 하나님으로부터 자연에 대한 지배권을 얻게 되긴 하지만 타락한 죄인이라는 한계 때문에 자연에 대한 적극적인 간섭을 할 수 없는 ‘정태적인 지배권’이다. 그래서 인간의 지배 영역을 농사, 도시건설, 가축사육 등 문명화가 가능한 영역에 제한함으로써 인간에 의한 무절제한 자연파괴를 막을 수 있었다. 둘째 단계는 중세기에 해당되는데, 그 특징은 인간중심적 경향과 자연에 대한 인간의 존재론적 우월성을 강조하는데 있다. 동시에 경작 활동을 통해서 자연을 돌보아야 하는 윤리적 책임도 강조하고 있다. 셋째 단계는 14-15세기의 르네상스 인문주의 시대로서, 그 특징은 인간이 자연에 대한 지배권의 근거로 자유를 내세우고 있다는 점이다. 즉 인간은 주어진 자연의 틀 안에서 지배권을 행사하는 것이 아니라, 자신의 자유의지에 따라 지배권을 행사한다. 르네상스 인문주의자들에게 있어서 지배 명령은 그리스도 안에 기초하고 있는 유대 기독교적 틀에서 벗어나서 인간자신의 능력위에 기초하는 인간중심적인 것으로 왜곡 되었다. 넷째 단계는 16-17세기의 해석 경향으로서, 그 특징은 타락으로 인해 고통 받고 있는 자연에 대한 인간의 지배를 강조했다는 데 있다. 베이컨(F. Bacon)과 데카르트(R. Descartes)가 이 시대의 대표자들인데 그들은 자연을 그 자체로서는 아무런 가치를 지니지 못하고 단지 인간을 위해서만 존재하는 것으로 보았다. 그들은 인간의 삶의 조건을 개선하기 위해서 과학과 기술을 통해 자연을 지배할 것을 강조한다. 자연의 주인으로써 인간은 자신을 위해 자연을 대상화하고 수단화하였던 것이다. 다섯째 단계 17-18세기의 경향으로서, 자연이 인간을 위해 존재한다는 인간중심주의가 더욱 강화된 시기이다. 인간의 역할은 어딘가 결함이 있는 지구의 본래적 상태를 개선하는 것이라 생각했기 때문에 자연을 간섭하고 촉진하고 최적의 조건으로 개조하는데 적극적이었다. 마지막 단계는 19-20세기의 경향으로서, 그 특징은 지배 명령을 ‘인간의 자유의 실현 가능성’으로, 그리고 자연을 ‘인간이 지닌 능력을 실현하는 장(場)’으로 파악했다는 점이다. 쉘라이에르마허(F. Schleiermacher)같은 신학자는 인간이 기술과 과학의 도움을 통해 비로소 자연으로부터 해방되고 정신적인 삶을 살 수 있게 되었다고 본다. 말하자면, 지배 명령은 인간의 ‘자연에 대한 종속으로부터의 해방’이라고 이해한다. 그 결과 창 1:28은 자연과학과 기술을 수단으로 삼는 모든 문화적 노력들의 ‘대헌장’(Magna Charta)이 된다. U. Krolzik, *Umweltkrise-Folge des Christentums?* (Stuttgart: Berlin, 1979), 70-84; ders., “Die Wirkungsgeschichte von Genesis 1:28”, in: G. Altner, (Hg.), *Ökologische Theologie. Perspektiven zur Orientierung*, (München, 1989), 149-163. 조용훈, 187-188에서 재인용.

345) 양승훈, *환경문제* (대구: CUP, 1993), 23.

연의 파괴, 이른바 생태학적 문제가 거론 되었던 때가 아니었다. 그래서 칼빈은 자연의 문제를 사회적이고 생태학적인 차원에서 접근하지 못하였다. 더욱 칼빈은 자연을 그 자체로서 다루지도 않았다. 그가 자연을 말할 때, 그것은 자연에 관한 과학이나 철학을 구성하려는 의도가 아니었다. 칼빈은 과학자들과는 달리 자연을 신앙이라는 관점에서 말하였다. 즉 하나님과 인간의 관계와 더불어서 자연을 설명하였다.³⁴⁶⁾

그러므로 칼빈의 자연 사상을 ‘자연 과학’ 또는 ‘자연 철학’이라는 용어로 다루는 것은 불가능하다. 즉 순수 존재의 문제로 존재론이나 우주론으로서의 자연 사상은 칼빈에게 나타나지 않는다고 할 수 있다. 그러나 당시의 상황 때문에 그와 같은 접근을 하지 못했을 따름이다. 이렇게 볼 때, 칼빈에게 나타나는 자연사상은 성경과 신학의 빛 아래서 본 것이다.³⁴⁷⁾ 그래서 칼빈의 자연 사상은 “자연에 관한 신학적 이해”라고 할 수 있겠다.

본 절에서는 칼빈에게 있어서 자연은 어떻게 이해되어졌는가를 통하여 자연은 하나님과의 관계에서만 아니라 인간과 직접적이고 밀접한 관계를 가지고 있음을 확인하고, 자연 보호, 환경 윤리적 차원에서 인간의 역할과 책임 영역은 무엇인가를 살펴본 뒤, 환경 윤리적 차원에서 인간 특별히 그리스도인들이 가져야할 자연에 대한 자세는 무엇이며, 윤리적 삶은 어떠해야 하는지에 관하여 다루도록 한다.

1. 칼빈의 자연에 대한 이해

칼빈은 성경과 교회의 가르침을 따라서 하나님이 자연을 만들었다는 사실을 의심하지 않는다. “가장 확실한 것은 세계가 존재해 왔던 것이 아니라 하나님에 의해서 창조되었다는 사실이다.”³⁴⁸⁾ 그러므로 칼빈은 이와 같은 창조신학으로부터 자연, 즉 환경윤리를 다룬다. 그런데 불행히도 서구의 기독교회와 신학은 이러한 역사현실에 대해 충분히 비판하지 못했을 뿐만 아니라 때로는 그것을 신학적으로 정당화하는 잘못을 범하기도 했다. 말하자면 서구 기독교는 자연을 자연 과학의 영역에

346) A. Perrot, *Le visage humain de Jean Calvin* (Geneve: Labor et Fides, 1986), 193-194.

347) C. Partee, *Calvin and Classical Philosophy* (Leiden: E. J. Brill, 1977), 42-50.

348) *Comm.*, Genesis, 1: 1(태초에 하나님이 천지를 창조하시니라. 창세기 1장 1절 말씀).

넘겨준 채 오로지 인간의 구원 문제에만 매달림으로써, 자연의 물건화(物件化)와 피조 세계에 대한 착취에 대해 창조신학적 비판을 하지 못했다.³⁴⁹⁾

그러나 칼빈에게 자연을 “하나님의 피조물”이고, “작품”으로 이해한다. 그래서 칼빈은 1542년에 출판한 그의 저서 「제네바 요리 문답서」에서 자연을 “거울”로 표현 있다:

교사/ 왜 “천지를 만드신 분”이라고 합니까?

학생/ 하나님께서는 그의 사역을 통해서 우리에게 자신을 나타내셨고(롬 1:20), 또한 그의 사역을 통해서 우리가 그를 찾도록 하시기 때문입니다. 우리의 마음으로는 그의 본체를 헤아릴 수가 없습니다. 그러므로 세상이 바로 우리가 관심을 기울이기만 하면 그를 볼 수 있게 해주는 하나의 거울입니다.³⁵⁰⁾

칼빈에게 세상은 “하나님의 무한한 능력을 비취 주는 아름답고 빼어난 거울”이었다. “자연은 하나님을 잘 알고 싶어하는 우리에게는 학교이다.”³⁵¹⁾ 이처럼 칼빈에게 자연은 창조주를 비취주고 알려주는 방식이며, 인간을 창조된 세계 배후의 무한하고 영원한 하나님에게로 인도하는 길잡이가 된다.³⁵²⁾

칼빈은 자연을 하나님과의 관계에서만 아니라, 인간과의 관계에서 설명한다. 자연은 인간과의 관계에서, 자연은 인간을 포함하는 것으로, 자연은 자신의 풍부한 산물로서 인간을 양육하며 섬기는 자로 나타나며, 인간 역시 자신의 특별한 은사로서 자연을 양육하며 돌본다는 점에서 자연을 섬기는 자로 나타난다. 이렇게 볼 때 인간과 자연은 불가분리의 관계를 가지며, 상호보완적인 관계를 유지하고 있다. 이제 인간과 자연과의 관계에서 자연에 대한 칼빈의 이해를 인간을 내포하는 자연, 인간을 양육하며 섬기는 자연, 인간의 돌봄과 섬김의 대상인 자연 등으로 나누어서

349) H. Kessler, *Das Stöhnen der Natur* (Düsseldorf, 1990), 35.

350) 박일민, *개혁교회의 신조*, 88.

351) *Comm.*, Genese 1:19. 토랜스(T. F. Torrance)는 칼빈이 언제나 ‘거울’이라는 용어로써 하나님의 형상을 추론했던 점을 포착해서, 자연이 하나님의 형상이라고 지적한바 있다(T. F. Torrance, *Calvin's Doctrine of Man*, London: Lutterworth Press, 1952, 35-38).

352) Gerald J. Postema, "Calvin's Alleged Rejection on Natural Theology", in: Ed., Richard C. Gamble, *Articles on Calvin and Calvinism*, Vol.7, 1992 New York & London, 135-146. John Newton Thomas, "The Place of Natural Theology in the Thought of John Calvin", in: Ed., Richard C. Gamble, *Articles on Calvin and Calvinism*, Vol.7, 1992 New York & London, 147-176.

다루도록 한다.

가. 인간을 내포하는 자연

칼빈은 하나님이 창조한 자연은 인간을 포함하고 있다고 말한다. 즉 인간은 자연과 분리된 존재가 아니라 일련의 창조 과정 속에서 생겨난 자연의 일부로 인식된다.³⁵³⁾ 그러나 칼빈은 인간이 피조된 세계의 일부이지만, 그 자신 안에 전 우주와 자연의 신비하고 탁월한 모든 소요를 함축한다고 보았다. 그 점에서 그는 인간을 소우주(小宇宙)라고 부르는데 동의하였다:

인간이 중요하며, 모든 피조물들 중에서 가장 뛰어난 작품이므로, 하나님은 하늘이나 땅이나 그리고 다른 동물들에게는 조금씩 밖에는 부여하지 않은 것을 인간에게 배정하기를 원하셨다. 인간에게서 우리는 놀랄 수밖에 없는 뛰어난 요소를 보며, 그래서 인간은 소우주라고 불리울 정도다.³⁵⁴⁾

칼빈은 인간이 이와 같은 우월성에 의하여 땅을 자신에게 예속시키고 피조물을 다스릴 수 있다고 보았다.³⁵⁵⁾ 그는 인간의 우월성을 창조주로부터 부여 받은 하나

353) *Comm.*, Genese 1:26-27, 2:7, 34-37, 45-46. 양승훈 교수는 자연에 관한 몇 가지 극단적 견해를 아래와 같이 소개하고 있다. 첫째는 진보주의 이다. 경제주의라고도 불리는 이 주장에 의하면 현재환경론자들의 주장은 지나치게 과장된 것이며 실제로는 생각보다 환경파괴가 그다지 심각하지 않으며 극부적으로 심각하게 보이는 것들도 앞으로 과학기술이 더 발전함에 따라 충분히 극복할 수 있다고 본다. 둘째는 어머니 지구론이다. 엄밀한 의미에서 환경론자들과 동일한 사용은 아니지만 토인비(Arnold J. Toynbee)는 그의 대중적 세계사 저서인 「인간과 어머니 지구」에서 사람과 땅의 관계를 아들과 어머니의 관계로 보고 인류역사에서 땅의 영향을 논하였다. 셋째는 인간부분설 이다. 장희익 교수는 자연이 파괴될 때 인간의 생존도 위협 받게 됨을 표현하기 위해 자연이라는 거대한 생명체 내에서의 부분으로 인간의 존재를 표현했다. 넷째는 대역론 이다. 이것은 현재 우리의 환경은 우리의 것이 아니며 후손들로부터 빌려쓰고 있으므로 잘 관리하고 간수하다가 후손들에게 되돌려주어야 할 책임이 있다는 주장이다. 이 주장에 있어서 자연이 우리의 소유가 아니라는 주장은 매우 성경적이라고 할 수 있다. 다섯째 환경론적 환원주의 이다. 이 견해는 성경의 모든 예언들을 환경오염과 관련해 해석한다. 계시록에 나타나는 종말도 환경오염에 의한 종말이라고 한다(양승훈, *환경문제: 그러면 그리스도인은 어떻게 할 것인가?*, 대구: CUP, 1993, 16-22).

354) *Opera Calvini*, vol. XXXIII, 481; R. Stauffer, *Dieu, la création et la Providence dans la prédication de Calvin*(Berne: Peter Lang, 1978), 199에서 재인용. *Comm.*, Genesis 1: 26.

355) *Comm.*, Genesis 1: 28.

님의 형상과 영혼의 능력에서 찾았다. 즉 인간이 가진 이성과 지성 그리고 그에 따른 판단력 등이 인간의 우월한 위치를 설명해 준다는 것이다.³⁵⁶⁾ 칼빈에 의하면, 인간은 그 자신이 원래 어디에 속하는지, 즉 자신의 기원에 대해 진지하게 생각해야 한다. 인간은 모든 다른 동물들과 마찬가지로 흙으로 만들어졌고, 또한 성경은 때로는 인간보다 동물을 더 고귀하게 표현한 적도 있다는 점을 칼빈은 상기시키고 있다:

사람이 그것을 빙자해서 교만해지는 일이 없게 하기 위해서 그들의 기원이 제시된다. ... 왜냐하면 그(모세)는 태초에 인간이 땅의 흙이었다고 전하기 때문이다. 사람들이 자신의 성분이 위대하다고 정신없이 우쭐대면서 자랑하려면 하라고 하자, 그는 다른 동물들을 일러 “땅이 모든 살아있는 영혼을 만들었다”고 한 적이 있는데, 지금은 아담의 몸이 어떤 감정도 없이 진흙으로 만들어졌다고 말하고 있다.³⁵⁷⁾

이 본문은 인간이 동물들과 같은 기원을 가졌다는 점을 설명해 주면서 동시에 인간의 특혜, 즉 인간의 자연에 대한 우월성과 지배권이 언제나 제한된다는 칼빈의 사상으로 발전한다. 그래서 신학자 프리만(D. N. Freeman)은 “청지기로서 인간은 자연과 분리되어 있고(자연의 일부가 아니라는 의미) 자연과의 관계에서 우위에 있지만 그것이 자연을 인간의 유익을 위하여 착취해도 좋다는 것을 의미하는 것은 아니라”³⁵⁸⁾는 점을 지적한다. 만일 인간이 이와 같은 자신의 본분을 잊고 교만해지면 그의 소유와 통치의 권리를 상실하게 된다. 인간은 하나님의 특별한 은총으로 자연과 다른 은사를 갖지만 자연물들과 같은 기원으로 같은 창조의 과정 속에서

356) *Comm.*, Genesis 1: 26, 34. 하나님의 형상(Imago Dei)의 개념에 대한 이해는 신학사 속에서 합리성, 인격성, 도덕적 능력, 도덕적 자유, 불멸성, 영성, 하나님과의 관계성, 하나님에 대한 책임성, 사람의 능력 등과 같은 의미로 해석 했다[J. A. Nash, *Loving Nature; Ecological Integrity and Christian Responsibility* (Abingdon Press, 1991), 104]. 그러나 오늘날 구약 성서 학자들 대부분은 하나님의 형상 개념을 하나님의 ‘대리자 됨’이라고 해석하는데 이의를 제기하지 않고, 인간은 지상에서 하나님의 뜻을 관철 시켜야 할 ‘하나님의 전권 자’요, ‘하나님의 대리 자’이다, 인간은 자연의 주인이 아니라, 다만 하나님의 대리인일 뿐이다. 따라서 인간은 자신의 임의대로 자연을 파괴하거나 착취할 권리를 가지고 있지 않다. 인간이 월권하여 그분의 소유물을 해치게 될 경우 하나님의 형상은 왜곡 된다(조용훈, *동서양의 자연관과 기독교 환경윤리*, 서울: 대한기독교서회, 2002, 183-184).

357) *Comm.*, Genesis 2:7.

358) Besty Carpenter, “The Greening of the Church,” *U. S. News and World Report*, Nov. 27, 1989: 66-67.

태어난 자연의 일부이며 같은 피조물이라는 점을 강조하여야 할 것이다. 이와 같은 관계성에 대한 이해는 하나님을 창조주로 인정할 때에만 가능하다. 다시 말하면 하나님과의 관계를 전제로 하여 인간은 자연과의 관계에 대한 올바른 이해가 가능하다. 즉 하나님과의 관계를 근거로 하여 인간은 다른 피조물들과의 차별화가 존재할 수 있는 것이다.

나. 인간을 양육하며 섬기는 자연

자연은 인간에게 생존과 생활에 필요한 것을 제공해 준다는 것이 칼빈의 생각이었다. 그래서 그는 이 점에 대하여 다음과 같이 서술하고 있다:

홍수 때까지 사람들은 풀과 과일들을 먹는 것으로 족하게 여겨야 했으며, 홍수 후에 그는 고기를 먹도록 양해하였다. 어쨌든 하나님은 사람들을 허약하고 비쩍 마르게 키우기를 원하시지는 않았다. 오히려 그분은 아름답고 즐거운 생활을 영위하기에 조금도 부족함이 없는 넉넉한 물질들을 보장해 주셨다.³⁵⁹⁾

자연이 인간들에게 제공해준 것은 음식물들 뿐 만 아니라 무생물들 하늘의 별들이나 해, 달 등 그 모든 것이 역시 인간을 위해 사용되는 것이라고 칼빈은 생각하였다. 그는 신명기 설교 중 우상 숭배를 비판하는 자리에서 다음과 같이 말하였다:

태양이 무엇입니까? 매우 좋은 피조물 중에 하나입니다. 그러나 결국은 우리의 종이 아닙니까? 그리고 달 또한 높이 있기는 하지만 우리의 여종입니다. 하나님께서 이 모든 것을 우리가 사용하고 이롭게 하기 위해서 만들어 놓으셨습니다. 그것들은 우리를 섬기고 있습니다. 그래서 우리는 다양한 재화를 이용합니다. 우리는 태양과 달에게서 빛을 얻고 있습니다. 땅은 어머니처럼 우리를 길러 줍니다. 그래서 우리는 다양한 재화들로 풍족합니다.³⁶⁰⁾

태양이나 달, 별 등 여러 가지 자연물들을 신격화하는 뿌리 깊은 인간의 우상숭배는 칼빈이 당시에 부딪혔던 가장 큰 문제였고, 그를 격하게 했던 소재 중의 하나였다. 그 이유에서 칼빈은 해와 달은 인간의 신이 아니라 ‘종’일 뿐이라고 매우 강하게 표현하였다. 그러나 그의 이론의 중심은 하늘의 피조물이 빛과 열로서 인간

359) *Comm.*, Genesis 1:28, 39.

360) *Opera Calvini*, vol. X X VI, 158, 163, 177.

을 섬기고 땅은 어머니처럼(de ses entrailles, 직역하면 그의 모태로서) 인간을 양육하고 돌보는데 있다. 칼빈은 자연을 “인간이 사용하도록 맡겨진”³⁶¹⁾ 이를테면 인간을 섬기고 혜택을 주는 자로서 이해하였다. 그러나 칼빈은 이 혜택을 인간이 자연을 파헤치고 남획하고 재화를 축적해서 풍요를 구해도 된다는 의미로 이해한 적은 한 번도 없다. 그는 인간의 축복과 혜택을 언급한 다음에는 언제나 그것은 하나님께 감사하고 그를 예배하도록 하기 위한, 다시 말해서 인간과 좋은 관계를 맺고 싶어 하시는 선하신 하나님의 배려라는 점을 명시한다. 하나님은 “우리를 사랑하시고 존귀하게 하셨으므로 그렇게 고귀한 피조물들을 우리에게 예속시키셨습니다. 여기서 우리는 우리를 향하신 하나님의 무한한 선함을 깊이 생각해야 합니다. 마땅히 우리 하나님을 경배하고 찬양해야 합니다.”³⁶²⁾ 그러므로 인간은 자연을 소유하고 이용함으로써 자연을 창조하여 인간에게 주신 하나님을 생각하고 감사해야 한다는 것이 칼빈의 생각이었다.

여기서 우리가 주목하는 바는 칼빈은 자연의 물질들을 인간과 하나님과의 관계를 이롭게 하는 일종의 중재자로서 이해한다는 점이다. 이것은 신학적으로 매우 소중한 경험이다. 자연은 하나님을 찬양하는 인간의 제의의 중재자로서 그리고 하나님의 뜻이 전달되는 예배의 성례전으로서 참여한다. 그 방식으로 자연은 인간을 향한 하나님의 구속과 화해의 사역에 동참한다. 칼빈의 자연현상에 대한 묘사에서 이것은 값진 생각이고, 현대 신학자들이 세우고자 매우 노력한 생각이기도 하다.³⁶³⁾ 요컨대 칼빈은 자연이 사람들에게 먹을 것과 입을 것 등 생활에 필요한 모든 것을 공급해 준다고 보았다. 그런 의미에서 자연은 인간을 ‘섬기는 자’로서 이해된다.

이렇게 볼 때 인간을 섬기는 자로 존재하는 자연에 대하여 인간은 올바른 관계를 유지해야만 한다는 당위성을 갖게 되는 것이다. 이것이 자연에 대한 인간의 책임이며 하나님께서 주신 자연보호 즉 환경윤리의 원형인 것이다.

361) *Comm.*, Genesis preface 21.

362) *Opera Calvini*, vol. X X X III, 159.

363) 예를 들어 Paul Tillich, "Nature et sacrament", in *Etudes théologiques et religieuses*(1989), No 2, 191-210, tr. par J. - P. Gabus, *Extrait de Gesammelte Werke*, Band VII(Stuttgart: Evangelische Verlag/W. De Gruyter), 105-123. 이 글은 영어로 *The Protestant Era*(Chicago: The University of Chicago Press, 1948), 94-112에 수록되어 있기도 하다(김경재, *폴 틸리히의 생애와 사상*, 서울: 대한 기독교 출판사, 1979, 172-180).

다. 인간의 돌봄과 섬김의 대상인 자연

칼빈의 사상에서는 동시에 자연이 인간의 돌봄과 섬김을 받는 자로 나타난다. 강조해서 말하자면 자연이 인간에게 그렇듯이 인간은 자연을 ‘섬기는 자’라는 것이다. 칼빈이 이 용어를 직접은 쓰지 않았지만 그 말은 근거가 없는 것이 아니다. 창세기의 “땅을 정복하라”라는 구절을 주석하면서 칼빈은 다음과 같이 말한다:

인간은 이미 땅을 자신에게 예속시킨다는 조건으로 창조되었다. 그러나 주님이 그에게 주신 그것에 복종할 때만 그것을 즐길 수 있다. 그것을 마치 하나님의 손으로부터 받았다는 좋은 마음을 가지지 않으면 우리가 기꺼이 즐길 수 있는 것이라고는 아무 것도 없다.³⁶⁴⁾

위의 인용문 중에 “주님이 주신 것에 복종한다.”는 것과 “하나님의 손으로부터 받았다는 좋은 마음”은 무엇을 뜻할까? 그것은 인간이 그 자연물의 쓰임새에만 제한된다는 것, 그래서 창조주가 정하신 그 쓰임새대로 쓰는 순하고 깨끗한 마음이라고 볼 수 있다. 칼빈은 그러한 점에서 철저하였다. 사용되는 것, 즉 “우리에게 필요한 것을 구한다.”³⁶⁵⁾는 것이고, 그 외에는 놓아둔다는 것이다. 앞에서 보았듯이 칼빈은 해나 달은 인간의 종이요 땅은 어머니와 같은 양육자라고 했을 때, 그것은 존재론적 지위의 우열에 의해서 한 말이 아니다. 칼빈이 그것을 말할 때는 언제나 자연물들이 인간에게 먹을 것과 입을 것과 쓸 것을 제공한다는 점에서이지 그 이외의 어떤 다른 이유도 가지지 않는다. 칼빈은 “주기도문의 일용할 양식을 주옵시고”를 해설하면서 그는 이렇게 말한다:

우리는 우리에게 쓰임이 되는 것만 구한다. 우리는 하나님이 우리에게 넓혀 주신 모든 은혜 가운데서가 아니라면 다른 어떤 것도 바라지 않는다. 우리는 우리에게 예배된 것이나, 우리의 필요에 조달되는 것을 하나님께 구한다. 우리는 일반적으로 우리의 몸이 이 세상의 요소들로서 힘을 얻기 위해 필요로 하

364) *Comm.*, Genesis 1:28, 38-39. 맹용길 교수는 “정복하고 다스리고 지켜야한다”는 것은 하나님과 인간과의 생명 관리를 구별할 뿐 아니라 정복하고 다스리는 것과 연계되는 것으로 섬김의 뜻을 더 잘 나타내는 것이라고 전제하고, 그러나 범신론적 사고를 허락지 않는다. 즉 자연과 생명은 하나님이 만드신 것으로서 사람들이 보전해야 하는 것이며, 하나님의 청지기로서 섬기는 가운데 나타나야 하는 행위로 보았다(맹용길, *자연환경과 윤리*, 서울: 쿤란출판사, 1994, 68-69).

365) *Comm.*, Genesis 1:39.

는 것은 하나님께 다 구한다.³⁶⁶⁾

위에서 말한 것과는 반대로 “인간이 자신의 필요보다 훨씬 이상 구하는 것”을 칼빈은 “도착(倒錯, perversite)”으로 간주했다. “우리가 언제나 우리의 몸과 정신의 정도보다 훨씬 이상으로 추구하는 것”은 “우리의 도착”이고, 그래서 사람들은 “자기들 수중에 밀과 포도주와 다른 양식들을 쌓아놓고 있지 않으면, 모자랄까봐 부들 부들 떠다.”³⁶⁷⁾ 칼빈은 이런 사람들의 행태를 “이 왜곡된 우리 그늘 인생”이라고 불렀다.³⁶⁸⁾ 그렇다면 하나님은 왜 인간들에게 소용이 되지 않는 많은 피조물들을 만들었는가에 대하여 칼빈은 동물들을 가지고 설명하고 있다:

“하나님께서 왜 사람들에게 소용이 없는 그런 동물들을 보존하실까?” 라고 질문할 수 있습니다. 그들은 하나님의 존엄을 상고하는 데 도움이 되기 위한 이 세상의 장식품들이라는 사실을 주목합시다. 그리고 또한 그들은 우리를 교육시키는 데 사용됩니다. 왜냐하면 우리가 이용할 수 없는 짐승들이 존재해야만, 우리는 자신을 정도 이상으로 높이 과대평가해서는 안 된다는 사실을 알게 되기 때문입니다.³⁶⁹⁾

여기서 우리의 논리와 관계되는 이유는 후자의 것, 즉 인간에게 한계가 있다는 점을 알려 주기 위해 소용이 안 되는 동물들, 더 넓게는 자연물들이 존재한다는 것이다. 이러한 생각은 인간이 자연 속에서 자기의 영역을 과도히 넓혀 나가는 것을 반대한다. “우리는 주님의 손으로부터 우리에게 주어진 것만을 취할 뿐이다.” 그래서 우리는 “강도들처럼 식욕이 당기는 대로 짐승들을 마구 잡아먹거나, 포악한 마음으로 짐승들의 무고한 피를 흘리게 해서는 안 된다.”³⁷⁰⁾ 그러므로 칼빈은 인간이 자신의 생존과 생활에 필요한 재료를 제공해 주는 경작지와 일정한 가축들과만 관계를 맺어야 한다는 점을 말하였다. 당연히 칼빈은 “땅을 정복하라”는 성경구절을 문자적으로 받아들이지 않았다. 칼빈은 이 본문을 주석하면서 ‘정복’이나 ‘지배’같은 일종의 전투적인 용어를 한 번도 쓰지 않았다. 뿐만 아니라 그러한 인상조차도 풍

366) *Inst.* III. 20. 44.

367) *Inst.* III. 20. 44. 도착(倒錯, perversite)이란 말은 본능·감정 및 덕성의 이상으로 사회도덕에 어그러진 행동을 보이는 일을 뜻한다(동아 새 국어사전, “도착”, 540.)

368) *Inst.* III. 20. 44.

369) *Opera Calvini*, vol. 35, 421, R. Stauffer, 213에서 재인용.

370) *Comm.*, Genesis 9: 3.

기지 않았다. 오히려 우리가 인용했듯이 “하나님이 우리에게 주신 자연들에 오히려 복종해야 하고”, “그들이 하나님의 손으로부터 왔다는 신적 기원 앞에서 신중하고 사려 깊어야 한다.” 그것이 인간이 피조물들 앞에서 가져야 하는 ‘좋은 마음’이다. 역시 칼빈은 그런 점을 동물들을 예로 들어 설명한다:

여기서 하나님의 말씀이 지시하시는 것이 이것이다. “내가 존재하기 전부터 너에게 준비된 생물이 여기 있다. 너의 창조 이전에 이미 정성껏 너에게 갖추어 준 나를 너의 아버지로 인정해라. 짐승들을 양육하는 것은 최소한 너에게 맡겨졌다. 그럼에도 불구하고 이 일을 아직 내가 맡고 있고 있다. 너는 세상에서 아버지로 세워졌으나 짐승들을 양육하는 일에 있어서 너무 큰 염려는 하지 않아도 된다.”³⁷¹⁾

칼빈은 문제의 본문이 인간은 자연을 지배하거나 정복하는 것이 아니라, 자기와 관계되는 대상들을, 즉 자신에게 양식과 편리를 제공해주는 자연물을 양육하고 관리하고 돌아보아야 한다는 것을 의미한다고 보았다. 이 ‘양육’은 칼빈이 위에서 “자연이 인간을 어머니처럼 양육한다.”고 했을 때 썼던 바로 그 단어이다. 즉 자연이 인간을 ‘어머니처럼 양육하는’ 것처럼 이제는 인간이 ‘아버지로서’ 맡겨진 자연들을 ‘양육’해야 한다는 것이다. 위의 인용문은 이 일이 인간에게 너무나도 어렵기에 하나님이 또한 아버지로서 인간을 돌보아 주신다는 사실을 강조한다. 우리가 여기서 주목하는 사실은 칼빈은 “인간은 아버지가 자식을 돌보는 것처럼 주어진 동물들이나 식물들을 잘 양육하여야 한다고 이해했다”³⁷²⁾는 점이다.

그러나 여기서 ‘아버지로서’의 사랑을 강조하고 있는 칼빈은 현대 여성신학자들이 주장하는 것과 같이 하나님을 어머니로 이해해야 한다고 주장하지는 않지만 하나님의 사랑을 모성애적인 것으로 이해하지 않는 것은 아니다. 이점에 대하여 칼빈은 다음과 같이 주장한다:

371) *Comm.*, Genesis 1:28, 39. 안인섭 교수는 창 1:28에 대한 칼빈의 주석을 소개하면서 하나님이 주신 자연이라는 선물들을 사용하는 면에서도 그 분의 선하심과 “부성애적인” 돌보심을 언제나 생각하면서 우리자신을 단련시켜야 한다고 주장하고, 창조의 영으로서의 칼빈의 성령에 대한 관점은 첫째 우주적인 차원과, 둘째 인간의 생명의 차원 그리고 셋째 성령에 의해서 거듭난 삶의 차원으로 나누어 볼 수 있는데, 성령의 우주적 사역에서 칼빈의 정치윤리와 생태 윤리가 도출될 수 있다고 주장하였다(안인섭, “칼빈과 경건,” *종교개혁 기념 학술제* 서울: 웨스트민스터대학원대학교제38대총학생회 2005: 1-12).

372) *Comm.*, Genesis 1:28.

하나님은 아기를 자기 뱃속에 품고 다니다가 후에는 자기 품안에 안고 다니는 어머니처럼 하나님께서는 자기 백성을 품으신다. 하나님께서는 자기 백성들을 어머니의 태에서 태어나 품에 안겨 다니는 어린아이처럼 자비롭게 양육하신다는 단순한 의미로 파악하는 것이 좋다.³⁷³⁾

칼빈은 “하나님께서 자신을 아버지와 어머니로 나타내신 것은 하나님께서 자기 백성들을 돌보아 주시리라는 결론에 이르지 않을 수 없음을 보여주려는 것이라”³⁷⁴⁾고 해석했다.

그러므로 칼빈이 이해한 인간과 자연의 원초적인 관계는 미지의 대상을 넓혀가고 늘려가서 궁극적으로는 인간의 손을 벗어나는 것이 없는 단계로까지 나아가는 것이 아니라 주어지고 허락된 것을 잘 돌보고 양육하는 그런 관계였다. 그리고 그것은 단지 인간이 먹을 것과 입을 것을 충당해야 하기 때문이 아니었다. 인간과 동식물 또는 땅과의 관계는 그런 관계보다 훨씬 이상의 것이다. 즉 얻겠다는 목적에서 자연을 양육하는 것은 부수적이고(칼빈은 타락 후에 이것이 목적으로 바뀌었다고 본다), 주목적은 자연과의 관계 바로 그 자체이다. 아담은 할 일이 없이 빈둥거리는 것이 아니라, 하나님으로부터 에덴동산을 가꾸라는 일을 맡았다. 타락 후에 그의 후손들이 고통스럽게 했던 그 일을, 그는 고통 없이 기쁨으로 완수 했었다.³⁷⁵⁾ “죄가 들어오기 이전에 아담은 동산을 가꾸기 위해서 에덴에서 살았다고 말한다.”³⁷⁶⁾ 칼빈은 창세기 주석에서 이것을 이렇게 주장하고 있다:

땅은 인간에게 그것을 가꾸는 일을 감당한다는 조건으로 주어졌다. 그 결과 사람들은 게으르고 나태하기 위해서가 아니라 어떤 일을 맡기 위해서 피조 되었다. 이 노동이 고통이나 짜증스러운 것이 아니라 기쁘고 즐거움이 넘치는

373) *Comm.*, Isaiah 46:3, 4.

374) *Ibid.* 칼빈은 당시에 여성신학자들이 존재하지 않았지만 그들을 향하여 자상한 설명을 잊지 않고 있다. 칼빈은 “만일 하나님께서 어느 곳에서든지 “아버지(렘 31:9; 말 1:6)”라 불려짐과 또 이 칭호가 하나님께 더욱 적절한 칭호임을 반대하는 자가 있다면 나는 우리를 향하신 하나님의 특별하신 사랑을 묘사할 말이 없다고 본다”고 하였다. 그러므로 하나님의 사랑을 “부성적” 혹은 “모성적” 중에서 선택적으로만 보려고 하는 것은 옳지 않은 것으로 보여 진다. 그래서 칼빈은 “하나님의 사랑은 우리를 지으시고 자녀가 되게 하셨으므로 끝 날까지 계속해서 아버지와 어머니의 보살핌으로 우리에게 베푸실 것이라”고 하였다.

375) *Opera Calvini*, vol. XXVI, 707.

376) *Opera Calvini*, vol. XXVI, 296.

것이었던다는 점은 사실이다.³⁷⁷⁾

그러므로 칼빈에 따르면 인간이 자연과 접하고 가꾸고 돌보는 일은 먹기 위해서가 아니라 그 자체의 기쁨, 즉 존재와 관계의 기쁨이었고 그를 위해 하나님은 인간으로 하여금 동산을 돌보라고 명령했다는 사실이다. 이 이유에서 땅을 가꾼다는 것에 어떤 조건도 붙지 않는다. 단지 그 상태로 인간은 태어났고 거기에 기쁨과 즐거움이 있다는 것이다. 칼빈은 이런 방식으로 인간의 소외 없는 노동, 그리고 이 노동에서 자연 역시 소외되지 않고 인간의 인격적 대상으로 마주서는, 인간과 자연 사이의 참된 관계를 말했다. 이 관점에서, 우리는 인간이 자연을 “아버지처럼 양육한다.”는 말을 이해할 수 있다. 착취와 수탈로써가 아니라 일종의 “함께 더불어 존재한다.”는 것과 “서로 관계 한다”는 의미로서의 노동이므로, 그것은 ‘양육’으로 표현할 수 있었고 거기에 왜곡되지 않은 참된 기쁨, 즉 얻어냈다는 데서 두둑해진 주머니를 만지는 기쁨과는 전혀 상관없는 단지 땅과 동식물을 만지고, 돌보고, 좋아하는 것을 보는 데서 오는 충만한 사랑의 기쁨이 있었다. 칼빈이 “모든 피조물은 사람을 위하여(또는 인간의 사랑으로) 만들어졌다”고 말했을 때³⁷⁸⁾ 이유가 없는 것이 아니었다. 인간은 사랑하는 이를 섬기고 돌아보듯이 자연을 양육하고, 섬기는 존재라고 칼빈은 보았다.

2. 자연의 오염³⁷⁹⁾과 인간에 대한 저항

자연과 인간은 상호 보완적 관계를 통하여 더불어 존재하는 관계였지만, 칼빈에 따르면 인간이 타락한 이후에 자연은 원래의 그 아름다움과 선함과 완전함을 상실하였고, “인간을 위해 창조되었던 전 세계는 인간과 마찬가지로 그의 최초의 기원

377) *Comm.*, Genesis 2:15.

378) *Opera Calvini.*, vol. XXVI, 84.

379) 오염이란 과연 무엇을 의미하는가에 대하여 내쉬(James A. Nash)는 “오염은 인간의 직·간접적인 행동에 의해 이루어진 해롭거나 치명적인 결과라고 정의될 수 있는데 생태계의 정상적인 흡수 능력을 초과하는 양이거나 혹은 거기에 그렇게 있어서는 결코 안 될 자연물이나 합성물질이 생태계 안에 놓이게 되는 것을 말한다”고 하였다 (James A. Nash, *기독교 생태윤리 (Loving Nature: Ecological Integrity & Christian Responsibility)* 이문균 역, 서울: 장로교출판사, 1997, 33).

으로부터 벗어났으며, 그 결과 태초에 그가 받았던 원래의 탁월함을 많이 잃게 된 사실과 인간의 죄와 타락이 자연의 파괴와 오염을 가져왔고, 자연의 파괴는 하나님의 진노로 나타났으며, 동시에 자연을 인격적인 대상으로 인식하면서 인간에 대한 자연의 저항이 생겨나기 시작하였다. 그러나 생태학적 위기는 1992년 6월 브라질 리우 회의를 통하여 지구촌의 공동 관심사가 되었다.³⁸⁰⁾ 이제 자연의 오염과 오염으로 인한 인간에 저항하는 자연에 대하여 다루도록 한다.

가. 자연의 오염

칼빈에 따르면 인간이 타락한 이후에 자연은 원래의 그 아름다움과 선함과 완전함을 상실하였다. 즉 “인간을 위해 창조되었던 전 세계는 인간과 마찬가지로 그의 최초의 기원으로부터 벗어났으며, 그 결과 태초에 그가 받았던 원래의 탁월함을 많이 잃게 되었다.”³⁸¹⁾ 땅의 비옥함은 가시덤불과 다른 여러 해로운 잡초들로 인해 퇴화하며, 땅은 불모화되고 그 생명력을 잃으며,³⁸²⁾ “모든 자연 질서가 전복되었다”³⁸³⁾는 것이다.

그리고 칼빈은 인간이 타락 이후에 자연에 대한 지배권을 상실하였고 왜곡되었다고 보았다. 그에 따르면 자연에 대한 지배권은 태초에 하나님께서 인간에게 부여한 것이었다. 물론 자연에 대한 지배권이라고 해서 인간이 모든 자연을 마음대로 할 수 있는 권리를 의미하지는 않는다. 칼빈에게 이 권리는 매우 제한된 것으로 나타

380) 김영한, *21세기와 개혁신학 III* (서울: 한국장로교 출판사, 1998), 389. 김영한 교수는 오늘날 세계는 고도로 발전된 과학기술에 의하여 산출된 인위적인 세계이다. 인간은 진보한 기술의 조건아래서 인간 자신을 산출할 뿐 아니라, 인간 자신의 변화의 조건까지도 산출한다. 여태까지 도태는 자연도태로서 자연의 메커니즘에 속한 것이었다. 도태는 약육강식, 적자생존, 질병, 굶주림 또는 자연재난 등에 의하여 강요되었다. 오늘날 도태는 인위적인 것으로 인간 자신의 자연, 즉 인간 문화의 부분이 되었다. 이제 도태는 과학 기술이 산출한 생태계의 파괴 되었다. 지구상에는 6-7천만 생물의 종이 있는데 하루에 한 종의 동식물이 인간의 고도로 발달된 기술 문명이 산출한 생태계의 파괴로 멸종되어 가고 있다고 한다.

381) *Opera Calvini.*, vol. XXVI, 63.

382) *Opera Calvini.*, vol. XXVI, 84-85.

383) *Opera Calvini.*, vol. XXVI, 86. 방지형 교수는 그의 저서 「공동사회의 환경관리」에서 인간의 범죄로 말미암아 자연의 오염정도가 어느 정도인지를 수치를 통하여 자세히 소개하고 있다. 수질 오염, 대기오염, 토양과 해양오염, 오존층의 문제, 소음 공해 등에 대하여 심각성을 보여주고 있다(방지형, *공동사회의 환경관리*, 서울: 성광문화사, 1993, 67-158).

나는데, 그것은 동물들을 길들이고, 가축을 이용할 수 있는 권리를 의미했다. 어쨌든 타락으로 인하여 인간은 그 권리를 잃었다:

천지 창조 시에 모든 동물들이 아담에게 주어졌으므로, 아담은 동물들의 우두머리와 영주가 되었다. 그러나 우리가 하나님으로부터 소외되었으므로 우리는 그 소유권을 상실하였다. 이는 마치 신하가 왕에게 잘못하거나 그를 배신했을 때 그의 영토를 몰수당하고 그의 이의가 기각되는 것과 같다.³⁸⁴⁾

이처럼 동물들에 대한 인간의 소유권, 또는 지배권³⁸⁵⁾은 타락으로 인해 상실되었고 또한 왜곡되었다. 그래서 동물들은 사람들의 수하에 돌아오지 않으며, 또한 인간들이 그들을 수하에 놓고 지배하거나 지배하려고 할 권리가 없다. 위의 본문에서 칼빈은 그 점을 왕과 봉건 영주 사이의 관계로 설명했다. 즉 만물의 왕이신 하나님의 말씀을 어긴 인간은 이제 더 이상 동물들의 영주가 아니다. 그는 동물들에 대한 모든 권리를 상실했다. 이것이 동물들, 넓게는 자연에 대한 지배권에 적용되는 근본적인 칼빈의 생각이었다.

그러나 그것이 전부는 아니다. 칼빈은 타락 이후에도 인간들을 먹이고 입히고 살리는 하나님의 자비와 은혜를 증언하는 성경의 말씀을 따라, 또 타락한 사람들이지만 자연의 산물들, 곡식이나 과일, 가축의 젖, 고기 등을 먹어야 하고 가축들의 힘과 털과 가죽을 사용해야 하는 현실을 보면서 가축들에 대한 일정 한도 안에서의 지배권을 인정했다. 그래서 인간은 소들과 말들과 코끼리들까지라도 길들이 수가 있다. 게다가 그는 합법적으로 이것은 여전히 동물계에 대한 아담에게 주어진 특권들 중의 하나인데 짐승들의 고기를 먹을 수 있다³⁸⁶⁾는 것이다. 그런 이유에서 칼빈은 노아시대의 대 심판 이후, 하나님이 인간들을 축복하시는 기사를 주석하면서, 남아 있는 영주권을 다음과 같이 설명한다:

사람들은 동물들을 편리에 맞도록 그들의 생업과 필요에 따라 다양한 용도로

384) *Opera Calvini*, vol XXXV, 420-421.

385) 하문호 교수는 하나님의 형상을 지닌 인간이 누리게 된 특권에는 세 가지가 있는데, 첫째 영생의 가능성을 가진 특권(딤후 6:16), 둘째 하나님과 교통할 수 있는 특권(고전 2:13,14), 셋째 만물을 주관하는 특권(시 8:5,6)이다. 그런데 아담의 범죄로 말미암아 첫째와 둘째 특권은 상실 했고, 만물을 주관하는 특권 즉 만물 통치권은 왜곡되었다(하문호, *기초 교의신학 III. 인간론*, 서울: 한국로고스연구원, 1994, 70-73).

386) R. Stauffer, 212, 258-259.

물들인다. 소들이 멩에를 메기에 익숙하며, 말들이 안장과 짐을 지도록 길들이는 것을 받아들이며, 암소들이 조용히 젖을 짜도록 하고 양들이 털 깎는 사람 손에서 조용한 이 모든 것은, (인간의) 그 지배가 일부 감소되기는 했지만 완전하게 철폐되지는 않았기 때문이다.³⁸⁷⁾

어쨌든 칼빈은 모든 경우에서 인간의 최초의 타락이 이 세상에 돌이킬 수 없는 비극을 가져왔으며, 인간 자신뿐만 아니라 자연에게 회복할 수 없는 깊은 상처를 새겨 놓았다고 보았다. 여기서 특기할 만한 것은 죄를 짓고 타락한 것이 인간임에도 불구하고 자연 또한 인간과 함께 죄 값을 치르며 동시에 인간의 정죄가 자연 가운데 깊이 새겨지는 비극의 상황으로 전락하였다는 법이다. 칼빈은 그것을 로마서를 주석하면서 다음과 같이 설명 한다:

모든 피조물들이 아무런 잘못도 없이 땅으로부터 하늘까지 인간의 죄의 값을 지불해야하는 고통으로 신음하고 있다. 만일 피조물들이 부패한데서 허덕이고 있다면, 이것은 우리의 잘못 때문이다. 것처럼 하늘과 땅과 모든 피조물들은 그 자신 안에 인류의 정죄의 표시를 새겨 놓은 상태 가운데 있다. ³⁸⁸⁾

자연이 부패와 고통의 상황에서 신음하는 이유가 인간의 죄 때문이라는 사실에서 비극성이 더 두드러진다. 칼빈은 자연의 ‘오염’이라는 단어를 사용하면서 누가 그것을 더럽혔으며, 또 어떻게 더럽히고 있는지를 규탄하고 있다. 칼빈은 미가서 설교 속에 나오는 매우 특징적인 본문이 있다:

이것들은 우리 죄의 결과들입니다. 저주 받고 오염되었던 것이 하나도 없었으므로 하나님께서 모든 것을 거룩하게 창조하신 것이 분명한데 우리 안에 있는 오염물(polution)이 하늘과 땅을 오염시킵니다(infecter). 왜 그렇습니까? 우리 때문입니다. 우리는 뿌연 안개들이 땅으로부터 일어나서 대기를 어둡게 하는 것을 보고 있습니다. 바로 우리가 땅과 공기 그리고 하늘을 오염시켰습니다(poluer).³⁸⁹⁾

387) *Comm.*, Genesis 9:2.

388) *Comm.*, Romans 8:21. 칼빈은 이같은 사실로부터 인간이 받은 저주가 얼마나 무시무시한 것인가를 추론할 수 있는데 이는 천하에 모든 무죄한 피조물들이 인간의 죄 때문에 형벌을 받았기 때문이다. 이와 같이 인류가 받은 정죄는 하늘과 땅과 모든 피조물들에게 깊이 새겨져 있는 것이다(*Comm.*, Romans 8:21).

389) *Supplementa Calviniana*, vol.V, (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1964), 59. 이점에 대하여 사도 바울은 피조물들도 썩어짐의 종노릇한데서 해방되기를 탄식하면서 고대하고 있음을 로마서 8장 19-22에서 다음과 같이 서술하고 있다. “피조물의

우리로부터 오염을 제거하여 성화시켜야 하늘이 자연을 성화시키는 도구 역할을 할 수 있다. 칼빈은 이같이 자연을 오염시킨 인간의 죄를 선조 아담의 죄와 타락으로부터 설명하기를 잊지 않는다. “최초의 동체(primum mobile)³⁹⁰⁾이라고 불리우는 큰 하늘이 자신을 뒤편으로서 다른 모든 하늘들을 회전시키듯이 인간의 사랑을 위하여 만들어졌으며, 그에게 예속되었던 모든 피조물들을 인간의 타락이 망쳐 놓았다.”³⁹¹⁾ 이 같은 최초 인간의 타락은 “그에게 금지되었던 열매를 따먹는 빗나간”³⁹²⁾ 행위로 설명된다. 표면적으로는 금지된 열매를 먹는 인간의 죄를 부각시키면서, 칼빈은 그 행동 자체보다 배후의 동기에 더 관심을 기울인다. 즉 이 행동의 원인이 무엇이나? 하는 문제이다. 그의 죄론의 핵심적인 부분을 구성하는 이 문제를 여기서 다 살펴보기가 어렵다. 자연이라는 대상과 관계된 부분만 간략하게 말하면, 풍부하게 주어졌음에도 불구하고 만족하지 않고 과도하게 나가는 인간의 욕망이 죄의 원인이라는 것이다.³⁹³⁾ 다른 데서는 정욕, 탐욕, 욕망, 야망 등으로 표현하기도 하는 이것을 칼빈은 이렇게 설명했다. “사람들을 지배하는 모든 타락의 뿌리와 같은 탐욕으로 인하여, 우리는 결코 자족할 줄 모르며, 이성애 제한되기를 원치 않으며, 왜 그러는 줄도 알려고 하지 않고 그저 더 많이 가지려고 한다.”³⁹⁴⁾ 인간의 이 끝없는 욕심이 자신을 타락시켰고, 그 인간과 사랑과 섬김과 교제 가운데서 서로 결합하였던 자연마저 더럽혀 놓았다는 것이다.

그러나 칼빈은 이 같은 인간의 타락과 자연의 오염이 과거에만 있었던 일이 아니라, 현재에도 계속되고 있다고 보았다. 이 점에서 칼빈은 자연의 오염 문제를 동시대적인 문제로 파악했다. 그는 신명기 설교에서 다음과 같이 말한다:

고대하는 바는 하나님의 아들들의 나타나는 것이니 피조물이 허무한데 굴복하는 것은 자기 뜻이 아니요 오직 굴복케 하시는 이로 말미암음이라 그 바라는 것은 피조물도 썩어짐의 종노릇 한데서 해방되어 하나님의 자녀들의 영광의 자유에 이르는 것이니라. 피조물이 다 이제까지 함께 탄식하며 함께 고통하는 것을 우리가 아나니”

390) 고대 천문학의 최초의 동체(primum mobile)는 9번째의 하늘로 받아들여졌다. 이것은 고정된 별과 흑성과 대기권을 선회하는 것으로서, 천체 가운데 최초로 움직이는 것으로 인정되었다. 이 물체는 그 당시 강력한 힘을 지녔던 동체로 인해 지구를 돈다고 추측되었다. 반면에 지구 자체는 모든 조직의 중심으로 남아 있었다. 뉴우튼의 철학은 이러한 이론을 무시했다(*Comm.*, Genesis 3:17).

391) *Comm.*, Genesis 3:17.

392) *Comm.*, Genesis 2:9.

393) *Comm.*, Genesis 2:9.

394) *Supplementa Calviniana*, vol. V, 40.

사람들은 하나님께서 그들에게 만들어 준 재화들에 감사하는 대신에 자신들의 정죄로 바꾸어 놓고 있으며, 피조물들을 파괴하고 있으며, 그것들을 잘못되게 남용하고 있다. 그래서 그들은 하나님의 의도와는 정반대로 피조물들을 잘못 사용하고 있다.³⁹⁵⁾

칼빈은 수질오염이니, 중금속이니, 오존층 파괴니 하는 말들을 몰랐다. 생태학적 위기라는 말도 사용하지 않았다. 그래서 그가 자연 파괴의 문제를 시대적으로 인식했다고 해도, 오늘날의 과학자들이나 환경 전문가들의 과학적 전문성과 현실성을 기반으로 한 것은 아니었다. 칼빈은 자연의 오염을 인간의 근원적인 문제(인간의 범죄)로 파악하였다. 존재론적이며, 실존적으로 정위된 인간과 자연과의 참 관계를 회복하지 않는 한, 자연 파괴의 문제는 인간의 사회 속에서 지속되고 더욱 악화될 것이라고 보았다. 그런 방식으로 칼빈은 참된 관계를 저해하는 인간의 근본적 자기 문제(아담의 범죄로 말미암은 죄의 결과)가 해결되지 않는 한, 과거의 문제이자 동시대의 문제였던 자연의 파괴가 동시에 현재와 미래의 인간을 파멸시킬 수 있는 원인이 된다고 내다보았다. 이 점에서 칼빈에게 이 자연 파괴라는 문제는 인간의 본질적인 문제이자 동시에 역사적인 문제로서 시급히 해결해야 하는 과제였다. 칼빈은 이렇게 경고하고 있다:

사람들의 악함이 증가해감으로 하나님의 축복으로부터 남아 있는 것도 점점 더 감소해 간다는 사실을 제시하는 사람들이 있는데, 그들의 의견은 아주 옳다. 그러므로 사람이 좋아지지 않으면 대부분의 사람들은 기근과 무서운 질병으로 곧 멸망하게 될 심각한 위험을 안고 있게 된다.³⁹⁶⁾

이렇게 볼 때 자연은 인간이 보존하고 변화시키지 않으면 안 될 확장된 성화의 한 측면이며, 성도들의 성화, 윤리적인 삶은 자연(환경)의 영역까지를 책임지는 것이어야 한다. 이것이 칼빈이 주장하는 자연과 인간과의 정상적인 관계, 즉 인간이 자연을 보호하고 환경에 대하여 가져야 할 환경윤리요 신학적으로 표현하면 성화이

395) *Opera Calvini*, vol. XXVI, 161.

396) *Comm.*, Genesis 3:18. 그래서 칼빈은 “땅에서 아무리 필요 없는 무익한 식물이 자라더라도 그것은 땅의 자연적인 소산이 아니라 죄로 인한 부패물이라는 사실을 알아야 하고, 땅이 우리의 목전에 악의를 품고 우리를 좌절시키는 것처럼 우리의 뜻이나 농민의 수고에 부응하지 않는다고 해서 우리가 땅을 질책해서는 안 된다”고 하였다 (*Comm.*, Genesis 3:18).

고, 성화의 영역으로서의 자연인 것이다.

나. 자연의 인간에 대한 저항

이러므로 인간의 죄와 타락은 자연의 파괴와 오염을 가져왔고, 또 가져온다. 칼빈은 자연의 파괴를 하나님의 진노로 보기도 하지만,³⁹⁷⁾ 동시에 자연을 인격적인 대상으로 인식하면서 인간에 대한 자연의 저항을 설명한다, 칼빈은 사람들에게 다음과 같이 질문한다:

우리는 우리 자신의 찌꺼기와 악취로써 세상을 오염시켜가고 있다. 하나님의 영광이 우리에게 의해서 가려지고 있다. 우리는 그의 영광을 파괴시키고자, 그분을 섬기지 않고, 우상을 세워 나간다. 이제 어디까지 갈까? 우리 자신들 속에 있었던 우리의 오물로 우리가 피조물들을 오염시키고 썩혀 놓을 때, 피조물들이 우리에게 대항해 복수를 신청하지 않겠는가?³⁹⁸⁾

이 인용문은 이 단락의 문맥에 맞는 ‘자연의 저항’과 인간이 자연을 파괴하는 것이 하나님의 영광을 파괴하는 것이며, 역으로 자연을 섬기는 것이 하나님을 섬기는 것이라는 칼빈의 생각을 보여 준다. 후자의 의미를 먼저 살펴보자. 자연은 하나님의 작품이자 거울로서 하나님의 영광과 능력과 존엄을 보여 준다는 칼빈의 생각이 논리적으로 전개된 것이라고 볼 수 있다. 그러나 칼빈은 이 사상을 강조하거나 발전시킬 수 없었다. 그것을 강조하는 것은 당시의 사람들에게 우상 숭배의 빌미를 줄 수 있기 때문이었다. 칼빈에게 하나님은 그의 작품으로서만 알려지고 보일 뿐이다. 그래서 그의 작품에 의해 저자가 이해되고, 그 작품이 존중됨으로서 그 저자가 존중된다. 그러나 저자는 그 작품보다 더 크신 분으로서 작품에 제한되거나, 그것과 동일시되지 않는다. 그러므로 자연을 섬기라는 칼빈의 말은 하나님의 작품으로서 섬기고 존중하라는 것이지, 하나님으로서가 아니었다.³⁹⁹⁾ 사물과 존재들의 관계를 헤아려 볼 줄 몰랐던 사람들에게, 자연을 섬기는 것은 하나님을 섬기는 것이고

397) *Comm.*, Genesis 3:17.

398) *Opera Calvini*, vol. X X VI, 177.

399) 칼빈은 결코 자연을 신격화하는 것을 엄격하게 금하였다. 만약 자연을 신격화 한다면 그것은 하나님의 영광을 죽이고 우상을 숭배하는 것이고 그런 사람들은 하나님의 적이라고 말한다, *Opera Calvini*, vol. X X VI, 177.

자연을 파괴하는 것은 하나님을 파괴하는 것이라고 말할 때, 그 결과가 어떻게 나타날지 칼빈은 잘 알고 있었다. 핑계만 주어지면 우상 숭배의 길로 나갔던 사람들 앞에서, 칼빈은 말을 정확히 하려고 힘쓴다:

사람들이 존경심과 순수한 마음 가운데서 “자연은 하나님이다”라고 말한다면, 나도 바른 마음으로 그렇게 고백한다. 그러나 차라리 자연은 하나님이 세우신 질서라는 점에서, 그것은 둔하고 부정확한 서술이고, 조심스럽게 헤아려야 하는 (미묘한) 부분에서, 하나님의 영광을 그보다 낮은 시세인 그의 작품들로써 덮어버리는 매우 잘못되고 왜곡된 일이다.⁴⁰⁰⁾

자연과 그 지으신 분과의 관계를 바로 인식한다는 전제에서, 자연을 존중하고 사랑하는 마음으로 “자연은 하나님이다.” 라고 말한다면 칼빈에게 문제가 되지 않는다. 그리고 같은 전제에서, 또한 자연의 섬김이 하나님의 섬김이고, 자연의 파괴가 하나님의 파괴며, 동시에 그 역들로 그렇다고 말해질 수 있다. 위에서 인용한 신명기 설교가 그 점을 지시한다. 그러나 역시 정확히 말하는 것이 좋다. 그래서 칼빈은 자연이 하나님이기 때문이 아니라 “하나님이 세우신 질서”이기 때문에, “피조물들을 오염시키고 썩히는 일은 하나님의 영광을 파괴하는 일”이라고 말했다.

앞에서 인용한 신명기 설교에서, 칼빈은 “우리가 자신의 오물로 피조물들을 오염시키고 썩혀 놓을 때, 그들이 우리에게 복수를 신청하지 않겠느냐” 라고 반문한다. 칼빈은 실제로 자연이 자신을 더럽히고 왜곡시킨 인간들에게 저항하고 대적한다고 보았다. 그것은 자연을 인간과의 관계 속에서 인격적인 대상으로 이해하였기 때문이었다. 사랑과 섬김의 관계를 “배반하고 파괴한” 인간에게, 자연은 그래도 자신을 나누어 주는 것을 끊지는 않았지만, 즉 “그럼에도 불구하고 땅은 너(사람)에게 먹고 살기에 필요한 것들을 생산해 주지만”,⁴⁰¹⁾ 자신이 고통 받고 신음하고 있는 상태에서 그것들을 편하고 기쁘게 줄 수가 없었다. 그래서 칼빈은 “공기, 서리, 천둥, 번개, 불규칙적인 비, 가뭄, 회리바람, 농작물이 말라 죽는 병, 우박 그리고 이 세상에서 불규칙적으로 일어나는 모든 일들”, “질병들”,⁴⁰²⁾ “기근과 다른 대재난들”⁴⁰³⁾

400) *Inst.*, I. 5. 5.

401) *Comm.*, Genesis 3:18.

402) *Comm.*, Genesis 3:19. 칼빈은 이와 같은 사실은 시적인 우화에도 잘 나타나고 있으며 조상들로부터 전통적으로 전수된 것임에 틀림이 없다고 주장하면서 호레이스(Horace)라는 시인의 시를 소개하고 있다. “인간의 은밀한 손이 하늘의 성전에서/ 거룩한 불을 꺼낼 때/ 하나님의 명령을 받은 헤아릴 수 없는 많은 천군이/ 이 땅에 지독

이 모두 인간의 타락과 죄가 부른 자연의 구체적인 복수 또는 저항으로 보았다. 그렇다면 이 같은 자연의 저항 앞에서 우리 인간은 어떻게 해야 하는가? 이 점에 대하여 칼빈은 다음과 같이 설명한다:

땅이 우리의 소망이나, 또는 경작하는 이들의 수고에 부응하지 않는다고 할지라도, 마치 그것이 악의를 가지고 우리를 괴롭힌다고 생각해서, 땅에 대해 불만을 품어서는 안 된다. 오히려 그것의 불모화 속에서 하나님의 분노를 읽어야 하고, 우리의 죄를 탄식해야 한다.⁴⁰⁴⁾

그러므로 자연이 인간에게 저항할 때, 인간은 그 원인을 깨닫고 자신을 슬퍼하며 돌이켜야 할 뿐, 자연을 다시 괴롭히는 일이 있어서는 안 된다는 것이다. 위의 인용문에서 또한 주목해야 할 것은, 자연의 저항이 그의 '악의'에서가 아니라는 점이다. 그것은 전도된 관계에 의한 결과이고, 그것을 통해 인간은 자신을 돌이키는 계기로 삼아야 할 것이라는 사실만이 암시되고 있다.

정리하면 자연이 인간을 저항하는 것은 인간의 죄 때문이요 하나님과의 관계에서 이해되어야 한다. 즉 인간이 자연을 향하여 사명을 다하고, 자연과의 관계에서 환경 윤리를 실천할 때 이 문제는 자연스럽게 해결되리라고 본다.

3. 자연 회복의 주체와 인간의 역할(책임성)

자연의 완전한 회복의 주체는 하나님이다. 그러나 하나님께서는 모든 영역에서의 성화 사역에 인간의 역할을 필요로 하듯이 자연의 회복, 즉 환경 윤리에 있어서도 인간의 역할과 책임이 따르는 것이다. 이 점에 대하여 맹용길 교수는 “자연환경의 보전에서는 주체와 봉사자가 확실하게 구별되어 있다”⁴⁰⁵⁾라고 주장하면서 “환경 보전의 주체는 하나님이고 그것의 봉사자는 사람으로 역할 분담이나 의미의 왜곡이 있어서는 안 된다”⁴⁰⁶⁾고 경계한다.

한 질병을 날려 보냈다/ 그리고 지금까지 멀리 있던 죽음이/ 그 먹이를 움켜잡으려고
발걸음을 제촉했다”(Horace, *Carm.* iii. Lib. I), *Comm.*, Genesis 3:19에서 재인용.

403) *Comm.*, Genesis 2:8.

404) *Comm.*, Genesis 3:18.

405) 맹용길, *자연환경과 윤리*, 11.

406) *Ibid.*

그래서 자연 회복의 주체이신 하나님과 자연의 회복을 위한 인간의 책임으로 나누어서 살펴보도록 한다.

가. 자연 회복의 주체이신 하나님

칼빈은 인간의 죄로 인하여 파괴되고 오염된 자연은 회복될 수 있다고 보았다. 로마서를 주석하면서 칼빈은 인간의 발 아래 깔린 순수한 자연은 인간의 타락과 함께 묶여 타락하였듯이, 인간의 회복과 함께 회복된다고 보았다. 성경과 칼빈의 사상에서 자연은 언제나 인간과 창조와 타락과 구속이 함께 묶여진 공동의 운명체로 나타난다.⁴⁰⁷⁾ 차이점이 있다면 “이성과 오성과 감정을 가지지 않는 자연”⁴⁰⁸⁾에 비하여 인간에게는 그만큼 더 큰 몫의 책임과 직접적인 결단이 요청되는 것이다. 그러나 인간의 결단이 자연을 궁극적으로 회복시키는 것이 아니다. 자연의 회복은 하나님의 자녀들과 함께 궁극적으로 하나님의 나라에서 이루어진다. 칼빈은 현재 피조물들이 하나님의 나라를 간절히 기다리고 있다고 말한다:

현재 부패한 가운데 묶여져 있는 피조물들은 하나님의 자녀들이 완전하게 회복되기 전에는 회복될 수 없으므로, 자기들의 회복을 소망하면서 하늘의 왕국이 도래하기를 기다리고 있다.⁴⁰⁹⁾ 하나님은 또한 그 때가 이르면 현재 더럽혀지고 퇴락한 세계를 인류와 함께 회복할 것이다.⁴¹⁰⁾

칼빈의 이와 같은 해석은 인간의 죄 때문에 깊이 손상된 자연은 현 세계에서 회복이 불가능하다는 말이다. 즉 인간의 교만과 자기 전능과 절대적 야망에 의해 손상된 자연은 인간에 의해 치유가 불가능하다는 의미로 받아들여진다. 만일 인간이 자신들의 지혜와 기술로 이 자연을 치유할 수 있다고 나선다면, 그것은 자기 신성화의 또 다른 길이라고 할 수 있다. 칼빈의 사상 속에서, 자연은 인간의 치유를 기다리지 않는다. 자연은 오히려 인간이 그와의 관계에서 참된 인간이 되기를 기다린

407) Albert M. Wolters, 창조·타락·구속 (*Creation Regained: Biblical Basics For a Reformational Worldview*), 양성만 역 (서울: IVP, 1993). 월터스는 창조·타락·구속이라는 성경적인 세계관의 패러다임을 보여주고 있다.

408) *Comm.*, Romans 8:20.

409) *Ibid.*

410) *Comm.*, Romans 8:21.

다. 자연이 자신의 상처를 앓으면서도 관계의 대상인 인간에게 바라는 것은 의사의 칼든 손이 아니라, 부끄러워하고, 깊이 사죄하며, 같이 아파하는 남편의 마음이라고 표현해야 할 것이다.

그렇다면 자연은 자신의 복구를 누구에게서 기대할 수 있는가? 바로 하나님에게서 이다. 자신을 창조하였고 지탱해주며, 또한 그의 동반자 인간을 거둬나게 함으로써 잃었던 참 관계와 사랑의 기쁨을 회복하게 할 그 하나님이시다. 이 하나님은 자연과 인간의 비극을 함께 아파하며 그들의 고통을 대신 짊어지고자 친히 피조물들 중의 하나가 된 분이다. 그는 자신을 쳐서 심판주의 노여움을 풀고, 자신을 제물로 드림으로 속죄한 예수 그리스도이다. 이 예수 그리스도 안에서 죄인들을 용서하고 받아들이는 하나님이시다. 거기에 치료의 본질이 있다. 즉 대신 아파하며, 함께 슬퍼하고, 다친 마음, 다친 몸을 그대로 받아들이고, 그의 상처를 나의 것으로 하고 나의 건강을 그의 것으로 하는 예수 그리스도가 바로 치유의 근원이다. 이 사랑의 교통이 모든 것에 선행하며, 그것 자체가 치료이며, 나머지 것들은 모두 그 다음에 오는 문제이다. 이 사상이 칼빈의 교의학에서 “칭의”와 “죄의 전가와 의의 전가” 교리의 바닥에 놓여진다. 그러므로 예수 그리스도의 구속 사건이 인간과 모든 피조물들이 회복되는 결정적인 사건이 된다. 칼빈은 이처럼 자연의 회복을 예수 그리스도의 구속의 관점에서 이해하였다.⁴¹¹⁾

칼빈은 “구속의 능력으로써 예수 그리스도는 아담의 죄 때문에 일어난 무서운 창조와 우주의 혼돈과 붕괴를 복구하였으며, 또 오늘도 여전히 복구하고 있다.”⁴¹²⁾고 하였다.

그러므로 칼빈에 따르면, 자연은 그 오염되고 부패한 현재의 상태에서, 최초로 그가 가졌던 완전한 상태로 회복된다. 그러나 그것은 그들이 구속의 빛 아래서 새로운 피조물이 되었다고 할지라도 인간들의 힘에 의해서 이루어지는 것이 아니다.

411) *Comm.*, Romans 8:19-21.

412) Sermon sur la Genesis, fo. 15 vo.-16; R. Stauffer, 180에서 재인용. 이점에 대하여 로마서 8:19-22에서 피조물의 탄식과 피조물의 회복의 때를 설명하고 있다. 즉 피조물들조차 하나님의 아들들이 자기의 영광을 회복하기를 바라고 있다는 것은 인간의 타락과 함께 피조물들도 그 타락의 영향권에 들게 되었고, 하나님의 자녀가 그 영광을 회복함으로써 피조물들도 그 영광에 동참할 수 있다는 사실을 보여주고 있다(William Hendriksen, *헨드릭슨 주석 로마서(상)*, 손종국 역, 서울: 아가페출판사, 1989, 363-368).

오히려 자연은 언제나 자연과 인간을 포괄하는 예수 그리스도의 구속의 은혜에 의해서만 회복된다. 그래서 자연의 현재의 탄식 가운데서 기다리는 것은 궁극적으로 이 은혜의 날이다. 이렇게 볼 때 인간에게 완전성화를 가져다주시는 분이 하나님이듯이 성화의 영역으로서의 자연의 완전한 회복도 역시 하나님의 은혜로 가능하다는 결론에 도달하게 된다.

나. 자연의 회복을 위한 인간의 책임(봉사자)⁴¹³⁾

칼빈은 자연에 관하여 단지 신학적으로만 설명하지는 않는다. 즉 자연의 회복은 궁극적으로 하나님의 은혜로 가능하다. 그렇지만 칼빈은 자연에 관한 인간의 윤리적 태도와 실제 생활에서의 실천적인 문제들을 전개한다. 그것은 인간의 자연에 대한 동반자 의식, 인간의 자연에 대한 청지기 의식과 자기부정, 그리고 인간의 자연에 대한 자유와 절제에 대하여 다루도록 한다.

(1) 인간의 자연에 대한 동반자 의식

칼빈에 따르면, 자연은 우리에게 동반자라는 의식을 요청한다. 현재 상태에서 특히 인간의 죄 때문에 자연이 부패되었고, 부패 가운데서 고통당하고 있다는 책임을 통감하며, 우리는 이 피조물들이 회복되는 날이 사람들도 회복되는 날이라는 생각으로 그 날까지 자연과 같이 신음하고, 같이 진통하는 동반자로서 일생을 살아야

413) 맹용길, *자연환경과 윤리*, 11-16. 맹용길 교수는 자연의 회복을 위한 인간의 책임에 대하여 인간은 봉사자로서의 역할을 해야 한다고 주장하면서 창 1:27-30과 창 2:15-17을 근거로 봉사자로서의 인간에게 주시는 몇 가지 원리를 제시하고 있다. 첫째 사람은 하나님의 형상으로 창조되었기 때문에 하나님께서 원하시는 것을 행해야 한다. 둘째 사람은 생육하고 번성하되 자연환경과 관계를 맺으며 살아가도록 되어 있다. 셋째 사람은 땅을 정복하고, 다스리고, 지켜야 한다는 자연 환경 보전의 방법을 하나님으로부터 직접 명령으로 받았다. 넷째 사람은 자연환경을 식물로 받았다. 이것은 사람이 자연 가운데서 살면서 사람의 생명을 보전하는 기본적인 행위를 나타낸다. 다섯째 사람은 자연환경을 보전하는 가운데 자유와 책임을 나타낸다. 여섯째 사람은 처음에 하나님으로부터 창조되어 에덴동산에 놓여졌다. 그리고 에덴동산에서의 삶은 자연환경을 보전하는 본보기적 삶을 시작한 것이다. 일곱째 사람은 하나님께서 먹을 것과 먹지 못할 것에 대해 분명히 구분해 주신 것을 깨달아야 한다.

한다는 것이다. 이 점에 대하여 칼빈은 다음과 같이 말한다:

그(바울)가 피조물들이 탄식한다고 했을 때, 그는 거기서 피조물들이 우리를 동반자로 붙든다는 점을 시사한다. 만일 피조물들이 그렇게 오랫동안 탄식 속에 있었다면, 금방 끝날 생애라고 해서 그냥 맥없이 스쳐지나가기만 하려는 우리의 태만과 소극적인 태도는 얼마나 용서받지 못할 일인가?⁴¹⁴⁾ 우리는 잠깐 동안이 아니라 온 생애 동안, 그리고 이 세상 끝까지, 진통하는 여인들과 같아야 합니다. 그것이 어렵고 힘들기 때문에, 그(바울)는 모든 피조물들이 우리를 동반자로 붙들고 있다고 말씀합니다. 모든 피조물들이, 우리 주님이 그들을 원상태로 완전하게 복구하고 회복하실 때까지 탄식하고 있고, 무력하게 누워 있습니다. 무감각한 피조물들이 우리들 때문에 그런 상태에 있으므로, 우리들도 함께 아파해야 하지 않겠습니까? 우리가 못 참아서 되겠습니까? 그러므로 주님이 온 세상을 회복하러 오셔서, 우리에게 약속하신 완전함 가운데로 인도하실 때까지, 우리도 또한 신음하고 진통합니다. 그것이 우리가 이 말씀을 실천해야 하는 요강(要綱)입니다.⁴¹⁵⁾

이 본문에 따르면, 현재 모든 자연이 부패와 오염 가운데서 고통하고 신음하고 있다. 그리고 자연은 그런 상태 속에서 자신 앞에 있는 인간을 동반자로 붙잡고 있다. 그러나 그것은 자연이 사람들에게 그 고통을 해결해 달라는 뜻에서가 아니라 단지 고통이 괴롭고 힘들어서이다. 그러므로 인간은 동반자를 부르는 자연의 부름을 듣고, 깊이 이해해서, 고통과 진통을 함께 나누는 그런 자연과의 관계로 들어가야 한다. 더욱이 자연이 부패한 원인은 전적으로 인간에게 있지 않은가? 그러므로 인간은 더욱 자신들의 죄와 책임을 깊이 통감하고 주님께서 만물을 회복하시는 그날까지, 자연의 동반자로서, 함께 신음하고 함께 고통 하는 삶과 죽음의 연대성을 가져야 한다고 칼빈은 해석한다. 그렇다면 인간이 자연의 동반자로서, 삶과 죽음의 연대성을 갖는다는 것은 무슨 의미일까?

먼저 말해야 할 것은, 칼빈은 그러한 요청 또는 책임을 사람들에게 그렇게 무겁고 심각한 방식으로 지우지는 않는다는 점이다. 즉 칼빈은 인간에게 놓여진 현실을 이해하고 그 이해 가운데서 결단하고 사랑하기를 요청하는데, 또 실천적으로 권유할 뿐 율법적인 강제로써 사람들을 묶어놓지는 않는다. 즉 법이 아니라 은혜로써이고, 강제가 아니라 이해로써이고, 억지가 아니라 사랑으로써 이다. 그러므로 칼빈에게 있어서, 자연 앞에 선 인간의 윤리적이고 실천적인 문제는 생각보다 편안하고

414) *Comm.*, Romans 8:22.

415) *Supplementa Calvinia*, vol. II, 457.

자유로운 가운데서 전개된다.

(2) 인간의 자연에 대한 청지기 의식과 자기부정

칼빈은 하나님께서 자연을 창조하시고 사람들이 그것의 산물을 쓰면서 살라고 하셨으니 자연을 이롭게 쓰고, 동시에 그 은혜를 통하여 만물을 창조하신 하나님에게까지 나아가야 한다는 점을 밝힌다:

우리를 하나님께 나아가게 하는 도움들과 수단들로 그분이 우리에게 주신 산물들을 더 잘 유익하게 씁시다.⁴¹⁶⁾ 자연 질서는 모든 사람들에게 좋습니다. 어른이나 아이나 모두 하나님이 그들에게 주신 재화들의 참여자입니다. 땅은 밀과 포도주와 그 외의 모든 것을 생산해서 신자들이든지 비신자들이든 모두를 먹여 줍니다.⁴¹⁷⁾

그러므로 칼빈은 자연과 자연물을 언제나 인간에게 내려진 은혜로 간주한다.⁴¹⁸⁾ 그것들이 은혜인 이상, 인간은 감사함으로 받는 일 이외에 자연에 대해 할 일이 없다. 인간이 할 일이 있다면 그것은 청지기적 관점에서 인간 자신의 사명을 찾는 것이다. 바버(Ian G. Barbour)에 따르면 “자연 파괴의 사상적 책임이 성경에 있다는 주장을 비판하는데 그 이유는 성경의 근본 사상은 청지기직(stewardship)에 있고, 서구사상의 인간중심적인 경향은 회랍철학의 산물이라”⁴¹⁹⁾고 주장한다.

윌킨슨(Loren Wilkinson)은 청지기직에 대한 인간의 임무, 즉 역할들을 다음과 같이 주장하고 있다:

첫째로 청지기직의 임무는 일반적 임무이다. 우리의 생활 형편이 어떠한지 우리는 임무를 수행하도록 부름 받는다. 둘째로 청지기직의 임무는 맥락적이다. 그것은 동물을 잘못 다루어서는 안 된다든가, 경작지를 훼손해서는 안 된다는 보다 특별한 의무를 일으킨다. 셋째로 우리는 만유의 소유주가 아니라 그것을 사용하고 보호하라고 위탁받은 보관인이다. 즉 창조주이며 지탱자이신 하나님으로부터 위임된 지배권이다. 넷째로 자연을 사용하고 취급하는 것은 하나님과 이웃과 자연을 섬기는 것이어야 한다. 청지기는 종이다. 다섯째 인간

416) *Opera Calvini*, 29. 162.

417) *Opera Calvini*, 163.

418) *Opera Calvini*, 164.

419) Ian G. Barbour, *Technology Environment and Human Values* (New York: Praeger publishers, 1980), 14.

의 지배권이 위탁받은 것이라는 것은 청지기는 종일뿐만 아니라 관리자임을 말해준다. 여섯째로 청지기로서 우리는 자연의 적절한 사용에 관하여 결정의 자유를 갖고 그 책임을 진다. 이는 이담의 동물들에 대한 이름 짓기에서 볼 수 있었다.⁴²⁰⁾

위의 사실들에서 인간은 자연에 대한 청지기로서의 사명을 다해야 하며, 관리자로서의 역할을 다하는 것이야말로 환경윤리, 즉 자연을 회복시키는 사명을 다하는 것이고 성도들이 감당해야 할 성화의 영역이며, 성화를 위한 성도의 책임인 것이다.

성도들이 이 사명을 감당하기 위해서 해야 할 일은 자신에게 있는데, 그것은 자연이 조건 없이 주고 베푸는 것에 감사하지 못하고, 그것을 정복해서 자신의 수중에 넣고 지배하려는 야욕과 야망, 그리고 그 야욕에 지배되는 인간 자신을 버리는 것이다. 바로 그것이 죄와 타락의 원인이면서 자기뿐만 아니라 죄 없는 자연까지 오염시켰던 이유였지 않은가? 칼빈은 이 지점에서 단호했다. 그것을 버리거나,⁴²¹⁾ 죽이라.⁴²²⁾는 것이다.

칼빈의 사상에서, 야욕을 버리는 일은 본질적으로 자기 부정이라는 측면에서 설명된다. ‘탐욕’이나 ‘욕망’, ‘야욕’ 등은 모두 “자기 사랑으로부터 나오는 악”⁴²³⁾이므로, 이 자기 사랑, 또는 자기 사랑에 기운 자신을 버려야 한다는 것인데, 칼빈은 그것을 바로 자기 부정이라고 말하고 있다:

우리 자신을 버린다는 것입니다. 우리의 삶은 그렇게 값비싼 것이 아닙니다. 우리의 안락과 편안함에 폭 빠져 있기보다는, 우리가 속하는 그분에게, 그리고 우리의 삶을 드려야 할 그분에게 우리를 복종시키는 것을 더 즐거워합시다

420) Loren Wilkinson, ed., *Earth Keeping: Christian Stewardship of Natural Resources* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmann, 1980), 231-234. 방지형 교수는 환경윤리가 하나의 체계를 갖춘 실용 학문이 되기 위해서는 기본적인 원리가 있어야 한다고 전제하고 이런 기본 원리의 어조는 보다 성경적인 것이 되어야 한다. 이 환경윤리는 ‘리우 선언’이 아닌 ‘성경 선언’에서 예언자적 소명을 사역하기 위한 광야의 소리인 것이다. 그는 환경윤리를 만들 수 있는 일곱 가지 원리를 다음과 같이 제시하고 있다. 첫째, 하나님은 지구의 주인이시고, 인간은 그의 청지기이다. 둘째, 청지기 직분은 값없이 받은 선물이다. 셋째, 공동체의 선한 청지기이다. 넷째, 하나님의 법을 지켜야 하는 청지기이다. 다섯째, 자연에 대한 애정을 가져야 할 청지기이다. 여섯째, 잘 했다는 칭찬을 받는 청지기가 되어야 한다. 일곱째, 자연환경을 보호하는 선한 청지기가 되어야 한다(방지형, *교회와 환경윤리*, 24-30).

421) *Inst.*, III. 7. 5.

422) *Inst.*, III. 14. 9.

423) *Inst.*, III. 7. 2.

다.⁴²⁴⁾

칼빈은 자기 부정이 언제나 하나님이나 이웃 등 관계의 개념으로서 나타난다는 점을 고려한다면,⁴²⁵⁾ 우리는 자기 부정의 본의를 보여주는 위의 본문을 자연과의 관계에도 적용할 수 있다. 그렇게 시도해 보면, 인간은 자연물을 쓰기만 하고, 자신의 편리와 안락을 위하여 언제나 자연을 변형시켜 나가는 대신에, 자신이 속한, 그리고 자신을 드러야 하는 자연의 음성을 듣고 거기에 자신을 맞추어 나가는 자기 부정을 요청받는다는 것을 알 수 있다. 바로 이것이 자연 앞에서 인간이 야욕과 탐심을 버리거나 또는 죽이는 일이다. 그를 위해서 칼빈은 현재의 비참한 상태를 고려하라고 권하는데, 다음과 같다. “지상에서의 생활은 하나님의 사랑의 은혜이다. 우리는 거기에 감사해야 한다. 그리고 그 강한 야욕을 버리기 위해서, 그 생활의 비참한 상태를 깊이 고려해야 할 때이다.”⁴²⁶⁾

이 본문은 칼빈이 욕망과 탐심, 야욕을 버리는 일을 법으로 강제하지 않는다는 사실을 보여준다. 칼빈은 여기서 은혜의 현실을 지적하며, 동시에 이 현실이 얼마나 비참한 상태로까지 추락했는지를 환기시킨다. 그럼으로써 이 같은 현실을 잘 보고 이해하도록 한다. 현실에 대한 이해와 우려를 통해서 비로소 사람들은 강한 야욕을 버릴 수 있다는 것이다. 그러므로 자기 부정에 대한 그의 생각은 모든 피조물들과 사람들의 참된 삶과 현재의 삶의 상태를 이해하고, 이 이해 가운데서 현실이 요청하는 바를 듣고 따르는 일로서의 자기 부정이지, 율법적인 강제나 이해 없는 추종, 또는 사랑 없는 의무가 아니었다.

자기부정이라는 그 근본적인 그리고 영속적인 태도 위에서 칼빈은 구체적으로 자연과 산물 등에 대한 몇 가지 바른 생활을 구한다.

그에 따르면 “사람들은 과도하게 소비하거나 태만으로 인해 물자를 썩히거나 못 쓰게 하는 일이 없이 자신이 소유하고 있는 모든 것에 대해서 하나님의 청지기라는 생각을” 가지는 것이 바람직하다.⁴²⁷⁾ 그 모든 자연과 자연물이 하나님의 것이라는 사실을 모르는 자들은 “우리가 보기에 절제라는 것은 하나도 없이 하나님의 피

424) *Opera Calvini*, 33, 119.

425) *Inst.*, III. 7. 4.

426) *Inst.*, III. 9. 3

427) *Comm.*, Genesis 2:15.

조물을 남용하며”, 반면에 하나님이 그에게 주신 것 또는 맡긴 것이라는 청지기 의식을 가진 사람은 “음식물이나 모든 다른 것들을 절제하면서 검소하게 사용한다.”⁴²⁸⁾ 의복이나 장식품에 관해서도 단순한 옷과 사치스럽지 않은 옷을 권고한다. “모든 장식이 다 정죄되는 것은 결코 아닙니다. 그러나 너무 과도하게 예뻐지려고 하거나 화려하게 되려고 욕심을 부릴 때, 그것은 옷이 부끄러움의 표시가 된다는 것을 모르는 것뿐 만 아니라, 그것이 자연에 대적해서 전쟁을 하는 것과 똑같다는 이유에서입니다.”⁴²⁹⁾ 여기서 칼빈은 많은 옷을 갈아입고, 화려하게 꾸미는 것도 좋겠지만, 너무 그럴 때는 오히려 천박한 심성을 드러내는 것이어서 오히려 역효과가 날 뿐 아니라, 그렇게 많이 생산하고 소유하고 꾸미려는 일이 좋은 일이 아니라는 사실을 납득시킨다.

(3) 인간의 자연에 대한 자유와 절제

칼빈은 더 나아가서 자연 앞에서의 인간의 태도를 그리스도인의 자유라는 맥락에서 설명하였다. 자연의 산물과 그것들을 소유하는 것에 고착된 자기 자신으로부터 해방되면서 얻은 자유로 해서 사람들은 탐욕이나 과소비를 버리고 늘 검소하고 절제하는 가운데 살 수 있고, 필요한 것은 양심에 거리낌이 없이 편안하고 감사한 마음으로 쓸 수 있게 된다. 그래서 칼빈은 사치나 낭비를 멀리하고 절제와 검소를 권하면서도 또한 사람들이 자연의 산물을 마음껏 써야 한다는 생각이나 반대로 써서는 안 된다는 강박감에서 떠나야 한다고 강조하였다. 칼빈은 자연물의 소유에 대한 고착 또는 강박으로부터 사람들을 떼어 놓기 위해서 자연은 하나님으로부터 온 것이며 그것에는 크고 소중한 은혜가 많다는 점을 강조한다. 칼빈은 고린도서신에 관한 설교에서 이렇게 말한다:

하나님이 이 세상에서 그의 상속자를 세우셨을 때 나에게 주어진 자유는 소중한 것입니다. 하나님은 우리가 모든 피조물들을 기쁜 마음으로 사용하기를 원합니다. 만일 우리가 그것이 마치 우리 발밑에 깔린 것처럼 분별없이 쓴다면 우리는 너무나도 배운망덕한 사람들이 될 것입니다. 그것은 하나님의 부정적 선함을 영터리로 받아들이는 것입니다. 우리는 먹고 마실 것을 많이 가지고

428) *Opera Calvini*, X X VI. 163.

429) *Comm.*, Genesis 3:21.

있습니다. 그리고 하나님은 우리를 이 세상에서 살게 하면서 먹을 것을 못 구해서 기아선상에서 울부짖도록 만들지 않으셨습니다. 그래서 우리가 먹고 산다는 것은 그것이 하나님으로부터 왔다는 사실을 아는 일입니다. 그래서 우리가 편안한 마음으로 먹고 마시는 일이 하나님께 은혜를 돌리는 일입니다. 우리가 육체의 양식을 하나님의 손으로부터 얻으며, 그럼으로써 그분이 우리의 아버지라는 사실을 우리가 아는 것이 바로 모든 우리의 삶 속에서 그분이 영광을 받는 일입니다.⁴³⁰⁾

하나님이 이 세상의 자연을 창조하고 인간을 창조하여 그 안에서 살게 했으므로 사람들은 자연이 하나님의 선물이며 같은 근원에서 태어났으며, 같은 세상을 사는 동반자라는 의식 속에서, 청결하고 검소하게 살아야 한다. 그러나 필요한 것들은, 그리고 주어지는 것들은 인색하거나 죄책감으로 괴로워하지 않으면서 편안하고 넉넉한 마음으로 사용해야 한다는 것이다. 그것이 자연이 주는 선물에 감사하고 기뻐하는 일이며, 그 배후에 이 모든 것을 내신 하나님을 아버지로 인정하는 길이라는 것이다. 이런 감사와 기쁨을 동반하는 편안한 마음이 인간으로 하여금 자유롭게 자연을 사랑하며, 자발적으로 그와의 바른 관계 속에 들어가게 하는 원인이 된다. 그것이 자연을 해치지 않고, 인간 자신도 해치지 않으면서, 서로의 은사와 능력으로써 서로를 섬기고 교통하는 길이 아닐 수 없다. 이 같은 사고의 배후에는 인간의 자유로운 응답과 참여가 자연과의 관계를 그리고 자연을 통한 하나님과의 관계를 바르게 유지하고 지속시키는 전제라는 의식이 깔려있다. 그러므로 칼빈에게는 자연에 대한 사람들의 패권주의나 금욕주의나 공적주의나 율법주의가 스며들 여지가 없다. 오히려 자연을 통해서 하나님과 자연과의 관계 속에서 사는 자신들의 현실을 잘 이해하고 그 현실의 요청에 기쁨과 자유로서 응답하는 태도와 삶이 제시된다. 이것이 자연과의 관계에서 윤리적 삶의 구체적인 자세이며, 성화의 범위에 포함되어야 하는 이유이다.

정리하면 자연환경 문제는 양적으로나 질적으로 위기에 놓여 있다. 자연환경 윤리의 방향은 성경을 따르면 확실해 진다. 즉 하나님은 자연환경을 창조하시고 그것을 보존하도록 인간에게 명령하셨다(창 1:27-28, 2:15). 칼빈도 자연을 인간의 윤리적 삶으로부터 분리시켜 다루지 않고 있다. 오히려 자연은 인간의 삶과 밀접한 관계를 가지고 있는 것으로 이해하였다. 그러나 그 당시는 공해로 인한 자연의 파괴,

430) *Opera Calvini*, XXI X, 632.

이른바 생태학적 문제가 거론되었던 때가 아니었다. 그래서 칼빈은 자연의 문제를 사회적이고 생태학적인 차원에서 접근하지 못하였다. 칼빈의 자연 사상은 ‘자연에 관한 신학적 이해’라고 할 수 있겠다. 칼빈에게 있어서 자연은 인간을 내포하고 있을 뿐 아니라 인간을 양육하며 섬기는 것으로 자연을 이해하고, 인간은 자연을 돌보고 섬겨야할 대상으로 상호보완적 관계성에 대하여 주장했다. 인간의 범죄로 말미암아 오염된 자연은 인간을 저항하며 인간에게 위협을 가하고 있는데 그럼으로 더욱 자연을 회복시켜야할 당위성이 인간에게 있는 것이다. 그러나 인간의 능력으로 완전 회복은 불가능하며 하나님의 은혜로 가능하며 인간은 봉사자로, 청지기로서의 역할을 감당하고 자연에 대해서도 자기부정과 자유를 절제하는 것이 필요하다고 칼빈은 주장한다. 이것이 성화의 영역으로서의 자연에 대한 성도들이 감당해야할 책임이며 역할이다.

제 5 절 칼빈의 성화론의 실제적 적용

이제까지 살펴본 바와 같이 칼빈은 성화의 영역을 개인으로 한정하지 않고, 법, 정치, 경제와 사회 그리고 과학적 영역까지 확대하였음을 볼 수 있다. 과연 이러한 신학적 입장이 또 다른 역사의 정황에서 실제로 적용하는 것이 가능할 것인가라고 의문을 제기하는 경우가 많다. 이러한 의문에 대한 또 다른 답으로 아브라함 카이퍼(Abraham Kuyper)의 신학과 삶과 활동을 통하여 함께 생각해볼 수 있을 것이다. 카이퍼의 경우 정치와 경제와 사회에 대한 관심이 지대했음은 역사적 사실이며, 특히 가난한 자들에 대한 칼빈과 카이퍼의 관심은 남달랐다고 말할 수 있을 것이다.

가난에 대하여 칼빈이 보여준 관심의 초점은 모든 인간이 하나님의 형상(Imago Dei)으로 지음을 받았다는 확신에서 시작한다. 그리고 이 문제에 대한 구체적인 해결로서 “하나님께서 당신의 형상을 따라 사람을 지으셨기 때문에, 한 인간이 어떤 잔인하고 사악한 인간에 의해서 곤경을 당하고 있을 때, 당신 자신께서 상처입고 폭행을 당하고 있다고 생각하신다.”⁴³¹⁾라는 말로 성도가 취해야할 태도를 표명하였

다. 더 나아가 가난한 자에 대한 관심을 적극적으로 표현하면서, “우리 눈앞에 구제를 바라는 이웃이 있음을 보고도 그 문제를 해결하지 않는다면 우리는 하나님 앞에 중죄를 범한 것이다”⁴³²⁾라고 칼빈은 주장한다. 이러한 주장은 신학적인 논지에서만이 아니라 실제 칼빈의 설교 중에서도 잘 나타나는데, 그 예로 가난한 자를 착취하는 부자들에 대하여 대단하게 호통치며, 권고하는 것을 쉽게 볼 수 있다. 이러한 부자들에 대하여 칼빈은 ‘살인자’ ‘야만인’ ‘가난한 자를 물고 삼키는 자’ ‘그들의 피를 빼는 자들’이라고 강한 어조로 규탄하는 것이다.⁴³³⁾ 따라서 칼빈의 관심은 하나님의 영광과 주권을 그의 신학의 최상으로 고백하면서도 구체적인 삶의 현장에서 소화되고 가난한 자에 대해서 지극한 관심을 갖고 있었음을 그의 제네바의 통치뿐 아니라 그의 성경주석과 그의 설교에서 많이 발견된다.

이와 유사한 신학적 입장이 19세기 화란의 사회 속에서도 발견된다. 화란의 신학자이며 정치가인 아브라함 카이퍼(Abraham Kuyper)의 가장 기본적인 강조는 바로 삶의 전 영역에 하나님의 주권을 선포하는 것이다. 그의 대표적인 저서인 「기독교와 계급투쟁」(*Christianity and Class struggle*)는 분명하게 예언자적 진술을 보여주고 있다. 즉 사회적 문제는 19세기 말엽의 심각한 생존의 문제로 다가왔음을 주장하고, 빈곤의 문제는 정신적 사회적 정치적 문제이기 때문에, 하층계급을 해방하기 위해서는 기독교 개혁자들의 적극적인 지원이 필요함을 역설했다. 이 점에 대하여 카이퍼는 다음과 같이 주장 한다:

부지런하게 일하고도 자신과 가족을 위한 빵을 얻지 못하는 것은 하나님의 뜻이 아니다. 하나님께서 자신의 사랑으로 우리에게 풍성한 것을 내어줌에도 불구하고 우리의 죄악으로 그 풍요를 너무나 불공평하게 분배해서 어떤 이는 빵이 넘쳐나고 어떤 이는 주린 배를 잡고 움막으로, 껌로는 움막도 없이 지내는 것은 용서될 수도 용서되어서도 안 된다.⁴³⁴⁾

칼빈의 입장과 비교하여 볼 때, 카이퍼는 칼빈보다 더욱 적극적으로 하층계급의 가난의 문제를 해결하기 위해서 대안을 제시하고 있다. 즉 부자들의 자선 만으로

431) Comm., Deuteronomy 4:39-43.

432) Comm., Deuteronomy 22:1-4.

433) John Calvin, *Sermon*, Matt. 3:9-10.

434) Abraham Kuyper, *Christianity and Class struggle* (Grand Rapids: piet Heim, 1950), 48-49.

충분하지 않고, 더 나아가 사회 자체의 구조적 모순을 비판하고 제 문제들을 분석하여 그 모순된 구조를 바꿈으로서 가능하다고 보았다.⁴³⁵⁾ 말하자면 가난의 문제는 단순한 동정과 구제로 끝나서는 안 되며, 근본적이고 본질적인 사회 개혁 프로그램과 하나님 중심한 삶의 체계를 세워 나가야 한다는 것이다. 따라서 카이퍼에게 나타난 신학적 사상을 오래된 옛 것이라 쉬게 평가하기 어려울 것이며, 이와 동일하게 칼빈의 사상 체계 역시 400여 년 전의 역사적 산물로만 간주할 것이 아니라 그의 신학적 고민과 대안을 위한 노력들은 오늘의 사회문제를 해결하는데 있어서 중요한 열쇠라고 볼 수 있을 것이다.

카이퍼에 의하면 칼빈주의는 단지 종교적 체험 혹은 교회의 삶에 국한되는 것이 아니라 그것은 하나의 “삶의 체계(Life-System)”⁴³⁶⁾로서, 정치, 경제, 과학, 예술 등과 같은 삶의 모든 영역들은 하나님에 의해 제정된 것이기에 그것을 모두가 종교적인 의미를 지니는 것이다.⁴³⁷⁾ 곧 하나님의 주권적 통치는 모든 인간관계들과 삶의 집단적 형태들에게까지 미친다. 세계에 대한 하나님의 관계는 단지 어떤 특정한 것에 제한되어 있는 것이 아니기에 카이퍼는 신학이란 삼위일체론, 구원론일 뿐 아니라 가정, 정치, 경제를 포함한 삶의 총체성을 다루는 것으로 규정한다.⁴³⁸⁾ 따라서 카이퍼의 신학에 있어서 “하나님 나라”라는 개념은 매우 핵심적인 개념으로서 이는 단지 피안적인 영역만을 지칭하는 것이 아니라 교육제도, 가정, 정치적 영역, 예술적 활동과 같은 다양한 문화적 삶을 변혁하려는 그리스도인들의 분투를 통해 나타나게 되는 현재적 실체를 지칭하는 것이라 할 수 있을 것이다.⁴³⁹⁾

카이퍼 신학의 현격한 특징은 이신 칭의에 대한 구원론적인 강조라기보다는 전

435) Nicholas Walterstorff, “Until Justice and Peace Enbrace,” *Kuyper Lectures of Free University of Amsterdam*, (Kampen: kok, 1981), chap. 4.

436) Abraham Kuyper, *Lectures on Calvinism* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans Publishing Company, 1987), 9-40.

437) James D. Bratt, “Abraham Kuyper and Neo-Calvinism” in *Dutch Calvinism in Modern America: A History of a Conservative Subculture* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans Publishing Company, 1984), 14-33.

438) Richard J. Mouw, *Consulting The Faithful*, 31. 신원하, “리처드 마우의 신칼빈주의적 사회윤리의 신학적 토대” *개혁신학과 교회* 6. 한국개혁신학회, 1996: 137-168.에서 재인용.

439) Richard J. Mouw, “New Alignments: Harford and the Future of Evangelism,” in *Against the World For the World: The Harford Appeal and the Future of American Religion*, eds. Peter L. Berger and Richard J. Neuhaus (New York: Seabury Press, 1976), 106.

(손) 우주에 대한 하나님의 주권 개념에 나타나는바 우주론적 강조라 할 수 있다. 이러한 아브라함 카이퍼의 사상에 대하여 마우(Richard J. Mouw)교수는 하나님의 통치가 교회의 벽을 넘어 인간 삶의 모든 영역에까지 확장되어야함을 강조하는 “문화적인 칼빈주의자”들의 세계관을 배우게 되었다고 말한다.⁴⁴⁰⁾ 바로 이러한 카이퍼의 사상이 바로 칼빈에게서 온 것으로 규정하는 마우는 그의 많은 글에서 아브라함 카이퍼를 신학자, 행정가 혹은 정치가로서 가장 영향력을 미쳤던 대표적인 한 모델이라고 직접적으로 언급하고 있다.⁴⁴¹⁾

칼빈은 국가에 대해서 전문적인 저술을 특별하게 낸 적은 없다. 다만 칼빈의 사상을 받은 후학들의 저서들을 통해서 칼빈주의의 정치원리를 알아볼 수밖에 없을 것이다. 예를 들자면 데오도르 베자(Theodore Beza)와 기타 칼빈주의 학자들이 칼빈주의 원리들을 발견하여 소개하고 있다. 예컨대 영국의 글레드스톤(Gladsyone)과 같은 정치가들은 정치에 있어서 칼빈주의적인 정치활동을 부활시켰고, 화란에서는 흐룬 반 프린스터(Gruoen Van Princeter), 카이퍼(Abraham Kuyper) 혹은 콜라인(Colijn) 같은 이들이 칼빈주의 정치사상을 발전시켜 실제로 적용하기도 하였다.⁴⁴²⁾

제 6 절 결론

논자는 지금까지 성화의 범위(영역)에 대하여 살펴보았다. 성화는 개인의 내면적 범주에 속할 뿐만 아니라 하나님과의 영적관계나 이웃과의 사회적 관계 그리고 자연과의 문화적 관계에 있어서 전체적으로 윤리적(성화) 범주에 속한다. 그래서 칼빈은 성화의 영역을 윤리적 관점에서 정리하였는데, 그것은 성도 개인 즉 개인윤리, 교회 성도들의 공동체 즉 공동체 윤리, 사회생활의 모든 영역(이웃과의 관계) 즉 사회윤리, 그리고 자연 환경 즉 환경 윤리측면으로 이해 할 때, 칼빈이 주장하

440) George Marsden, “On Being Reformed: Our Present Tasks in the American Setting,” (Semptember 1981): 15

441) Richard J. Mouw, *Called to Holly Worldiness*, 8.

442) 박운선, “칼빈주의와 정치” *파숫군* 33호, (1953. 10): 10-13.

는 성화의 범위는 범 우주적이라 할 만큼 확대되고 있다.

일반적으로 ‘성화’ 하면, 주로 구원론적 이면서 개인적 성화를 고려하게 된다. 사실 개인적 성화가 가장 중요하다고 볼 수도 있다. 왜냐하면 모든 성화는 개인적 성화로부터 시작되기 때문이다. 즉 개인적인 성화가 이루어져야 교회, 사회 그리고 나아가 자연(환경, 우주)까지의 성화가 이루어지기 때문이다. 칼빈은 “성도는 자신의 전 생활에서 성화를 추구해야 한다”고 주장한다. 그리고 그것을 성취하기 위해 칼빈이 제시하는 원칙들은 자신이 하나님의 소유라는 사실을 인정하고 자기 부정, 십자가를 지는 것, 내세에 대한 명상, 현세에서의 생활 원칙과 물질의 올바른 사용 그리고 감사와 복종하는 삶이 개인 성화, 즉 개인적인 차원에서 윤리적인 삶을 살아가는 지름길이라는 사실을 밝혔다

성도들의 개인적인 성화는 공동체(단체적)적인 성화로 열매를 낳아야 한다. 성도들의 모임인 교회는 세상에서 성화의 빛, 즉 윤리적인 삶을 통하여 영향력을 끼쳐야 한다. 교회 공동체는 기록해야 한다. 그 이유를 칼빈이 이해한 교회론을 통하여 정리하였다. 윤리의 영역으로서의 교회 공동체를 칼빈은 하나님의 선택받은 공동체로 이해하였다. 하나님의 선택받은 교회는 존재론적으로도 기록해야만하고, 하나님과의 관계 때문에 이미 기록한 존재이다. 그러므로 윤리적인 삶을 살아야만 한다. 또한 칼빈이 주장하는 대로 교회를 그리스도의 몸으로 보는 것으로부터는 그리스도와 유기적이고 생명적 연합을 이룬 존재로서 그리스도께서 기록한 것 같이 교회 공동체도 당연히 윤리적 삶을 살아야만 한다는 사실을 다시금 확인할 수 있었다. 그리고 성도의 어머니로서의 교회(교회의 필요성)와 성화의 수단으로서의 교회의 권징은 직접적으로 성화를 위한 수단과 기관으로 이해할 수 있다.

성도의 성화는 결코 내면적인 기록함에 제한되지 않을 뿐 아니라, 공동체적인 성화로 발전하여야 하며 한 걸음 더 나아가, 그리스도인의 생활 전반에 영향을 미쳐야 한다. 칼빈은 상업, 공업, 기술, 농업, 학문, 예술, 경제, 정치 등의 영역에서 죄의 치명적인 영향이 삶의 모든 구조에 스며들어 있기 때문에 그리스도인은 구조를 개혁, 즉 사회 윤리를 성취해야 한다고 주장했다. 다시 말하면 죄된 본성이 인간의 문화적 활동에 반영되고, 그 안에서 확대되기 때문에, 그리스도인은 삶의 모든 영역에서 그리스도의 구속적 영향력을 확대해야 한다는 것이다. 그리고 칼빈은 문화 변혁모델의 관점에서 교회의 역할을 논하면서, 교회는 단순한 신자들의 모임이 아

나라 하나님 나라의 원칙을 나타내 보이고, 그림으로써 모든 삶의 구조에 구원의 영향을 미치도록 부름 받은 공동체로서 사회 윤리적 차원에서 성화의 영역으로서의 문화, 정치, 경제, 교육 등 삶의 전 영역에서의 성화를 위하여 칼빈이 제네바에서 얼마나, 어떻게 열정을 갖고 시도하였었는지에 대하여 고찰하였다.

칼빈은 문화 변혁을 위한 선행 조건으로 경건을 실천해야 한다고 강조했다. 이 말은 경건의 실천, 즉 성화론 다시 말하면 윤리적인 삶이 문화를 변혁시키는 지름길일 뿐 아니라 성화의 범위 영역 또한 인간의 모든 문화적인 측면까지 확대됨을 암시하고 있다. 또한 인간은 죄로 말미암아 타락하고 인간의 모든 삶이 깨어졌다. 그러나 그리스도는 세상을 정복하고 세상의 시작과 마지막을 통일하시는 분이요, 알파와 오메가로서 역사의 열쇠를 가지신 분으로, 세상 끝날 까지 참된 신앙이 있는 문화를 이끈다. 하나님은 인생의 모든 영역을 다스리시며, 그 모든 영역 안에서 그리스도는 세상에 있는 만물을 완성한다. 하나님의 모든 피조물은 세상과 더불어 있고, 세상 안에 있기 때문이다. ‘여기’와 ‘지금’은 결국 문화의 세계이다. 그리스도는 세상을 이기시고 그 문화를 거룩하게 한다. 그리스도는 세상을 이기시고 그 문화를 거룩하게(성화) 하시는 분이시다. 그러므로 그리스도인들도 문화영역에까지 성화시키는 사역을 감당해야 한다.

문화적인 측면에 있어서의 거룩한 문화 창조를 위한 대안과 문화적인 측면에서 윤리적 삶을 어떻게 이룰 수 있을 것인가에 대한 문제는 한마디로 그리스도인들은 문화 변혁자로서의 삶을 살기위하여 자율적 문화를 변혁하고, 타율적 문화를 변혁시킬 뿐 아니라 신율적(기독교적)인 문화를 창조해야만 한다.

칼빈은 제네바에서 종교 개혁을 할 때 관리는 아니었지만, 그의 개혁은 정치 생활에 까지 크게 영향을 미쳤다. 하나님의 빛으로 볼 때 시민의 권위는 모든 인간들에게 주어진 신성하고 합법적인 것일 뿐 아니라 가장 신성하고 가장 고귀한 것임을 의심하는 자는 아무도 없다. 뿐만 아니라 칼빈은 일생동안 법률과 법정은 쓸데 없다고 주장하는 재세례파 교인들과 싸웠다. 이와 같이 칼빈은 정치영역에도 성경적 변혁, 즉 정치생활에도 기독교 윤리가 적용되며, 이를 위하여 그리스도인들은 정치영역에서도 거룩함을 이루어 가야만 한다. 즉 정치인으로서도 그리스도인들은 성경적 세계관을 갖고 정치에 임해야만 하는 것이다.

칼빈에게 있어서 윤리적 측면이 인간의 모든 삶을 포괄하는 것이라면, 역시 경제

생활에도 동일하게 적용되는 것이다. 칼빈은 당시 유럽을 포함한 제네바의 경제 상황이 형편없이 피폐한 상황에서 경제 개혁 내지는 경제 변혁에 대하여 시도하고 있다. 그의 개혁 운동에는 경제생활에 영향을 끼치는 모든 측면에서 시도되었다. 이제 칼빈의 자본주의 정신이 무엇인가로부터 시작하여 부의 생산과 분배, 경제생활에 있어서 국가의 역할, 상업에 관하여, 노동에 관하여, 임금에 관하여, 그리고 고리대금업에 관하여 등에 관한 구체적인 지도를 하고 있다.

자연환경 문제는 양적으로나 질적으로 위기에 놓여 있다. 자연환경 윤리의 방향은 성경을 따르면 확실해 진다. 즉 하나님은 자연환경을 창조하시고 그것을 보존하도록 인간에게 명령하셨다(창 1:27-28, 2:15). 칼빈도 자연을 인간의 윤리적 삶으로부터 분리시켜 다루지 않고 있다. 오히려 자연은 인간의 삶과 밀접한 관계를 가지고 있는 것으로 이해하였다. 그러나 그 당시는 공해로 인한 자연의 파괴, 이른바 생태학적 문제가 거론되었던 때가 아니었다. 그래서 칼빈은 자연의 문제를 사회적이고 생태학적인 차원에서 접근하지 못하였다. 그래서 칼빈의 자연 사상은 “자연에 관한 신학적 이해”라고 할 수 있겠다. 칼빈에게 있어서 자연은 인간을 내포하고 있을 뿐 아니라 인간을 양육하며 섬기는 것으로 자연을 이해하고, 인간은 자연을 돌보고 섬겨야할 대상으로 상호보완적 관계성에 대하여 주장했다. 인간의 범죄로 말미암아 오염된 자연은 인간을 저항하며 인간에게 위협을 가하고 있는데, 그럼으로써 더욱 자연을 회복시켜야할 당위성이 인간에게 있는 것이다. 그러나 인간의 능력으로 완전 회복은 불가능하며 하나님의 은혜로 가능하며 인간은 봉사자로, 청지기로서의 역할을 감당하고 자연에 대해서도 자기부정과 자유를 절제하는 것이 필요하다고 칼빈은 주장한다. 이것이 성화의 영역으로서의 자연에 대한 성도들이 감당해야할 책임이며 역할이다.

지금까지의 요약을 통하여 얻게 되는 하나의 결론은 16세기를 살았던 칼빈 그는 시대를 초월하여 성경의 가르침을 따라 성화의 영역에 있어서나 방법에 있어서도 성경이 가르쳐주는 가르침에 따라 가르치고 있음을 확인할 때 그의 통찰력은 가히 하나님께서 주신 은혜라고 보아야 할 것이다. 오늘을 사는 한국교회의 그리스도인들은 한국이라는 사회 속에서 삶의 모든 영역, 개인, 문화, 정치, 경제, 사회, 교육 그리고 자연환경에 이르기까지를 살아가야하면서 마땅히 변혁시켜야할 대상이라고 칼빈은 분명히 가르쳐주며, 또 그것이 바로 진정한 성화의 영역임을 알려준다.

제 7 장 결론

본 논문에서는 칼빈의 성화론을 주제로 두 가지 측면에서 중요한 문제를 제시하였다. 한 측면은 한국교회가 맞이하고 있는 현실적인 상황과 관계있는 실제적이고 윤리적인 측면에 관한 것이고, 다른 한 측면은 학문적인 것으로 신앙과 신학적 이론론에 관한 것이다. 이 두 관점이 서로 별개의 것이 아님을 확인하면서, 그것에 대한 해결책으로 칼빈의 성화론을 윤리적 차원에서 고찰하였고 동시에 칼빈의 성화론에 대한 이해를 위하여 칭의와 성화의 관계성에 근거하여 칼빈의 성화론의 독특성을 확인하였다. 더 나아가 칼빈의 성화를 적용시켜야 할 성화의 영역, 즉 윤리적인 삶을 실천해야 할 범위에 대하여 심도(深度)있게 다루었다. 이상에서 본 바와 같이 칼빈은 성화의 영역에 있어서 매우 확장된 개념을 사용하고 있다고 분명하게 말할 수 있을 것이다. 구원론적인 차원에서 개인적인 윤리는 물론이고, 교회공동체 윤리, 사회윤리차원에서의 성도들의 삶의 전 영역에까지 확대될 뿐만 아니라, 심지어는 현대 사회 문제와 깊은 연관이 있는 자연과의 관계에 있어서 환경윤리까지를 포함하는 것이 칼빈의 성화론인 것이다.

그렇다면 “칼빈의 성화론을 한국교회에 어떻게 적용할 것인가?” 라는 실제적인 문제는 또 하나의 성화론적 삶인 동시에 그리스도인들이 실천해야만 할 윤리적 삶에 대한 이해와도 밀접한 관계를 가진다. 그래서 한국교회가 칼빈의 성화론을 실천하기 위하여 다시금 간략하게 요약하면서, 한국교회에 적용되어야 할 성화의 각 영역(범위)에 따라 구체적으로 무엇을 어떻게 적용할 수 있을 것인가에 대한 통찰력을 제시하고자 한다. 즉 한국 교회가 안고 있는 실제적인 문제와 학문적(신학적)인 문제들에 관한 회복을 위한 몇 가지 제언을 하는 것으로 논문을 마치고자 한다.

제 1 절 칼빈의 성화론 요약

칼빈의 성화론을 한국교회에 적용하기 위해서 우선적으로 전제되어야 할 것이 있다면, 그것은 칼빈의 성화론에 대한 올바른 이해라고 힘주어 말할 수 있다. 그 동안의 한국교회에서는 칭의와 성화와의 관계를 바로 이해하지 못하여, 한국교회가 지금까지 칭의는 크게 강조하였지만 성화는 상대적으로 무시하는 잘못을 범해온 것이다. 그러므로 칼빈의 성화론에 대한 올바른 이해는 칼빈의 성화론을 통하여 한국교회를 돌아보기 위한 전제조건이라 할 수 있겠다. 그리고 이러한 논의의 핵심 사항도 역시 칼빈에게 있어서 독특한 성화의 개념, 성화의 목적과 목표 그리고 성화의 영역(범위) 등이 될 것이다.

1. 칼빈에게 있어서 독특한 성화의 개념

사도신경의 구조에 따라 하나님, 예수 그리스도, 성령, 그리고 교회 등 VI부로 구성된 칼빈의 「기독교 강요」에서는 발견되는 중요한 사상은 교리와 윤리를 밀접하게 연결시키며, 그리스도인의 생활, 즉 실천을 매우 강조하는 것이다. 즉 칼빈의 「기독교 강요」는 책상에서만 구상된 것이 아니라, 삶의 현장 특히 목회 현장에서 경험과 실재를 통하여 그의 성화론이 형성 발전되었기 때문이다.

그럼에도 그 동안의 많은 사람들은 칼빈의 성화를 주로 구원과 관련하여 이해하려고 하였다. 물론 그 시대적 역사적 배경으로 살펴본다면 충분히 이해할 수도 있을 것이다. 즉 로마 교황주의자들이 칭의와 성화를 같은 것으로 혼동하여 거룩한 삶을 살아야만 구원이 가능한 것으로 보았다거나, 루터가 칭의와 성화를 완전히 분리하여 오직 믿음으로만 구원받는다든 교리적 가르침의 강조, 다시 말하면 칭의 교리에 대한 지나친 강조와 연관하여 그리스도인의 삶을 칭의론의 구조 속에 포함시켜서 이해하였던 것이다. 즉 로마교황주의자들은 칭의와 성화를 동일한 것으로 볼 뿐 아니라 칭의와 성화를 모두 구원론적으로 이해하였기 때문에 그들에 의해서 강조되는 것은 선행을 통하여 칭의를 완성하는 공로주의적 경향을 나타나게 된다. 여기에 반하여 루터파 신학에 따르면, 칭의와 성화를 완전히 분리시킴으로 구원을 위해서는 오직 믿음으로만 가능하다는 주장한다. 그 결과 상대적으로 성화의 중요성과 강조에 대하여 상대적으로 약화시키게 되어, 결국 도덕폐기론적인 경향을 보이기도 한다. 이러한 입장은 한국교회에도 영향을 주어 신앙과 행위, 신학과 윤리, 교

리와 삶의 이원론적 경향이라는 위기적 상황을 만들기도 하였다.

그러나 칼빈의 신학에 있어서는 칭의와 성화에 관하여 연속성과 비연속성이 동시에 강조되고 있다. 둘 사이에 신학적 차이도 강조되지만 결코 완벽하게 구별되는 것도 아니다. 즉 칭의와 성화의 문제에 있어서 칼빈이 강조하는 것은 같은 원천에서 나오는 분리되지 않고 구별되는 은혜이다. 칭의와 성화는 구별되는 교리이지만 동시에 구별되면서도 칭의와 성화는 하나님의 이중은혜¹⁾로서 분리될 수 없는 것이다. 칭의와 성화는 동일하게 하나님의 은혜로 성취되는 것이다. 더 나아가 칼빈이 주장하는 선행도 공로의 개념에서 선행이 아니라 믿음의 필연적 행위이고 열매이다.²⁾

따라서 칼빈의 주장을 통하여 성도는 로마 교황주의자들처럼 구원을 얻기 위해서 성화적인 삶을 살려고 노력하는 공로주의를 배격할 수 있으며, 칭의로 구원을 얻게 됨을 지나치게 강조하는 루터의 주장에 대하여 인간의 의지와 도덕폐기론적 경향을 나타낸다는 알미니안주의자의 비판 자연스럽게 극복할 수 있을 것이다. 그리고 믿음으로 의롭다함을 받은 성도에게 성화적인 삶이란 그리스도의 영이신 성령의 도우심과 하나님의 은혜로 맺는 열매요 결과로 확인할 수 있다 본다. 선행의 열매로서의 선행은 결코 반대하지 아니할 뿐 아니라 오히려 필연적인 것으로 크게 강조하는 칼빈의 주장을 통하여 적극적이며 힘있는 성도의 삶을 영위할 수 있을 것이다.

2. 칼빈에게 있어서 성화의 필요와 목적

그렇다면 칼빈에게 있어서 성화의 필요성과 목적은 무엇인가에 대하여 확인하는 것이 필요하다. 칼빈은 성화의 필요에 대해서 논함에 있어서 주된 관점은 하나님과의 관계에 관한 설명에서 발견된다. 성도가 성화를 하나님의 뜻으로 이해하는 것으로, 즉 성도가 거룩한 삶을 살아야 할 이유를 칼빈은 인간이나 일반 윤리에 근거하지 않고 오직 하나님에게 두고 있음을 볼 수 있다. 성화는 결국 인간의 필요에 의

1) 이중은혜에 관한 자세한 설명은 본 논문 4장 2절 2항 “이중은혜로서의 칭의와 성화의 관계”를 참고하라.

2) Alfred Göhler, *칼빈의 성화론 (Calvins Lebrebon der Seiligung)*, 유정우 역 (서울: 한 국장로교출판사, 2001), 5-6.

해서 추구되는 것이 아닌, 초월하신 하나님과의 관계에서 추구되어야 함을 의미한다. 따라서 성도들의 성화가 하나님의 뜻이기 때문에 성도는 일생에 걸쳐서 성화를 추구해야 한다.

성도들이 성화를 추구하는 두 번째 이유로서 칼빈은 성도가 이미 받은 구원에 대한 마땅한 응답으로 이해한다. 성도는 믿음을 통해서 값없이 은혜로 구원을 얻는데, 이 은혜는 성도를 방종한 삶으로 오도하는 것이 아니라 오히려 성결한 생활을 추구케 한다. 또한 성도는 그리스도 안에서 참된 자유를 누리는 신분을 소유하게 되며, 그의 선행은 결코 의로움의 근원이나 근거는 아니다. 그럼에도 불구하고 성도는 그 성화의 삶을 추구해야 하는데, 이것은 예수 그리스도를 주님으로 부르는 성도들의 마땅히 행할 바이기 때문이다.³⁾

더 나아가 칼빈은 성도의 성화를 그리스도와의 관계에서 이해하고 있다. 그리스도가 성도의 모범이 되시기에 그리스도와 교제하는 자는 반드시 하나님의 형상을 그 생활로써 증거하게 된다. 고로 그리스도와 사귀는 자가 불경한 생활을 보이는 것은 그 분의 은혜를 배반하는 것이라는 논리적 귀결로 나아간다. 따라서 성도는 그리스도의 은혜를 욕되게 하지 않기 위해서 적극적인 성화의 삶을 추구해야 한다.⁴⁾ 이렇듯 칼빈에게 있어서 성화적 삶의 필요성은 하나님과의 관계에서 찾고 있다

또한 성화의 최종적인 목적을 하나님께 영광 돌리는 것으로 칼빈은 주장한다.⁵⁾ 하나님이 사람을 창조하시고 구속하여 보배롭고 존귀하게 여기시는 목적은 하나님의 영광과 찬송을 위해서이다.⁶⁾ 사도 요한은 계시록 5장 13절에서 “보좌에 앉으신 이와 어린 양에게 찬송과 존귀와 영광과 능력을 세세에 돌릴 지어다”라고 찬미하는 구속의 목소리를 들었다. 이것은 그의 백성들의 성화를 포함한 모든 하나님의

3) *Inst.*, III. 17. 5에서 칼빈은 “참으로 주께서는 그의 모든 자비의 언약에서 그의 종들이 바르고 성결한 생활로 보답할 것을 요구하신다. 이것은 주의 선하심을 조롱하는 자가 없도록 하시며, 교만한 자가 심중에 스스로 위로하여 악한 생각대로 행하는 일이 없도록 하시려는 것이다(신 29:19). 따라서 주께서는 언약으로 맺어진 자들이 항상 의무를 지키기를 원하신다”고 한다.

4) William J. Bouwsma, 147.

5) Anthony A. Hoekema, *개혁주의 구원론*, 382.

6) 이 사실에 대하여 성경은 여러 곳에서 밝혀주고 있다. 구약에서는 이사야서 43장 1절, 4절, 7절, 21절에서 밝혀주고 있으며, 신약에서는 에베소서 1장 4-5절, 12-14절, 그리고 빌립보서 1장 9-11절에서 보여주고 있다.

놀라운 사역의 궁극적인 목적은 다름 아닌 그가 영원히 찬송과 존귀 그리고 영광을 받으시는데 있음을 보여준다.⁷⁾ 따라서 칼빈에게 있어서 인간의 존재 목적이 하나님께 영광 돌리는 것이듯 성화의 목적 역시 하나님께 영광 돌리는 것이다.

3. 칼빈이 주장하는 성화의 영역(범위)

칼빈의 성화론과 관련하여 한국교회의 문제를 진단해 본다면, 한국교회가 사회적 신뢰성을 회복하기 위해서는 먼저 성도들이 사회 속에서 윤리적인 삶을 실천해야 할 것이다. 그러나 그것을 감당하지 못하는 것은 칼빈의 성화론에 있어서 성화의 영역(범위)에 대한 한국교회의 이해부족이 중요한 원인이 될 것이다. 다시 말하면 ‘성화’하면 너무나 성급하게 구원론적이고 개인적인 것으로만 이해한다. 이와 같은 성화의 영역에 대한 이해는 결국 교회생활과 사회생활, 주일과 평일, 주의 일과 세상 일, 영적인 것과 세속적인 것 등으로 이원화시키는 신앙적 사고를 갖게 한 것이다.

그러나 이미 살펴본 대로 칼빈은 성화의 범위를 구원론적이고 개인적인 영역에서 멈추지 않는다. 그는 개인이 거룩한 삶을 살기 위해 얼마나 노력해야 하고 어떻게 해야 할 것인가에 대하여 구체적으로 제시한다.⁸⁾ 더 나아가 그는 실제적으로 제네바 목회현장에서 교회적으로 그리고 범사회적으로 삶의 전 영역에서 성화를 실현하기 위한 윤리적 삶을 추구했으며, 또 그것을 이루기 위한 구체적인 시도를 하였다. 즉 칼빈은 성화의 영역이 그리스도인의 삶의 전 영역임을 강조한다. 하나님과의 관계인 개인 경건생활과 인간관계에 있어서 가정생활, 교회 생활, 사회생활, 정치, 경제, 문화, 예술, 노동, 임금, 교육 등 그리고 자연과의 관계에서 환경윤리까지 확대시키고 있다. 이와 같은 통찰력은 교회의 전체 역사를 고려해 볼 때 참으로 대단한 전망이라고 평가하지 않을 수 없다. 이러한 신학적 유산을 받은 한국교회는 칼빈의 성화론을 통하여 성화의 영역을 확장하고, 구체적으로 적용하여 세상의 빛으로 세상의 소금으로서의 역할을 감당할 것이며, 이제까지

7) Anthony A. Hoekema, *개혁주의 구원론*, 382-383.

8) 이 점에 대해서는 제 6 장 윤리적 관점에서 본 성화의 영역 제 1 절 개인윤리 부분에서 구체적인 방법을 제시하고 있으니 참고하기 바란다.

상실한 신뢰성을 회복하여 새롭게 도약하는 전기를 맞이하게 되리라고 기대한다.

제 2 절 칼빈의 성화론과 한국교회

칼빈의 성화사상, 곧 개인의 성화와 교회공동체의 성화는 물론 사회적 성화에 있어서도 그의 신학 전체를 지배하고 있는 하나님의 절대주권 사상에 근거하고 있다. 하나님의 절대적 주권은 그의 섭리가운데서 나타나는데, 하나님은 자연뿐 아니라 인간 사회의 모든 사건과 일을 주관하시고 통치하시며 보존하시는 분이기에 전 피조세계는 하나님의 뜻과 주권 앞에 순종해야만 한다. 따라서 정치, 사회, 경제, 사업관계, 가정 관계, 교육 그리고 과학, 예술에 이르기까지 피조세계의 모든 영역은 하나님께서 그 중심이 되어야 한다. 이러한 하나님의 섭리에 대한 신앙은 칼빈 신학의 독특한 세계관을 형성하였고, 또한 이것이 칼빈의 사회개혁의 중요한 기본 원리가 된다. 이와 같은 원리를 근거로 칼빈의 성화론에 있어서 그 범위(영역)를 하나님과 성도 개인과의 관계를 다루는 개인 윤리, 이웃과의 관계에서 성취해야할 공동체 윤리, 인간의 삶의 모든 영역을 포괄하는 사회 윤리 그리고 자연과의 관계인 환경윤리로 나누어서 구체적으로 다루고자 한다.

1. 칼빈의 개인 윤리와 한국교회

칼빈의 성화사상은 하나님의 절대 주권사상에 근거하고 있다고 이미 밝혔듯이 성도 개인이 유지하고 이루어야할 개인 윤리도 역시 하나님의 주권적 섭리에 근거하는 것이다. 하나님의 주권 아래서 추구하고 성취해야하는 성화란 우리자신을 위한 것이 아니라 철저하게 그 목적이 하나님 중심적이다. 그래서 하나님께 영광 돌리는 삶이 그리스도인의 삶의 목적이며, 또한 성화의 목적도 하나님께 영광 돌리는 것이라고 칼빈은 주장한다. 그리고 이것은 하나님의 은혜로운 역사에 대한 인간적인 응답으로서, 하나님께 대한 전적인 순종의 삶으로만 가능하다. 이러한 순종은 성도란 하나님의 것이라는 확신 속에서 비롯되며, 이러한 확신은 칼빈으로 하여금

평생 동안 성화의 삶에 매진하도록 하는 원동력이 되었다고 말할 수 있을 것이다. 그렇기에 칼빈은 그리스도인의 생활을 자기부정과 십자가를 지는 것, 내세에 대해 묵상하는 것, 현세의 생활과 물질 사용법, 그리고 감사와 복종으로 구체화시켰다.

오늘날 한국교회에서도 성도란 철저하게 하나님께 속한 자라는 사실이 인정되고, 이에 근거한 자기부정과 십자가를 지는 삶의 표출이 있어야 할 것이다. 이것을 위하여 철저하게 하나님의 말씀 연구를 통하여 그 해결책을 찾으려고 했던 칼빈의 자세와 같이 성경을 주신 목적⁹⁾(딤후 3:15-17)과 사역자들을 세우신 목적¹⁰⁾(엡 4:11-12)에 관한 교훈은 중요한 전망을 제시한다.

2. 칼빈의 공동체 윤리와 한국교회

칼빈은 교회의 유형적인 면과 무형적인 면을 동일하게 강조한다. 1536년의 「기독교 강요」 초판에서는 교회의 무형적인 면 외에는 거의 다른 것을 표출하지 않았으나, 그 후 부처(M. Bucer)와 접촉하면서부터 유형적 공동체에 대한 적극적인 태도를 취하게 되었다. 그래서 칼빈은 1539년 「기독교 강요」 제 2 판부터 유형교회의 개념을 발전시켜 나갔으며, 1543년의 「기독교 강요」 제 3 판에서는 부처와 같은 사상적 영향이 더욱 두드러지게 나타나고 있다.¹¹⁾ 그런데 칼빈이 유형교회와 무형교회를 말한 것은, 그가 두 개의 별개의 교회가 있음을 의미한 것이 아니라 예수 그리스도의 한 교회에 두 측면이 있다는 것을 말한 것뿐이다. 따라서 교회가 무형적이란 말은 그것이 본질적으로 영적이어서 육신의 눈으로는 잘 분별할 수 없음을 말하는 것이다. 즉 무형교회란 현재 지상에 살고 있는 성도뿐 만 아니라, 세상이 시작된 이래, 선택받은 모든 사람들을 교회가 포함한다는 것을 의미한다. 이 사실에 기초하여 칼빈은 교회의 무형성을 강조하고 있는 것이다. 즉 무형교회는 하나님

9) 옥한흠, *평신도를 깨운다* (서울: 두란노, 1998), 222에서 옥한흠 목사는 성경 말씀은 생명을 얻게 하며(요 20:31), 새 생명을 나누는 영적 교제를 통해 풍성한 기쁨을 누리게 하며(요일 1:4), 구원의 확신을 가지게 해준다(요일 5:13). 그리고 예수의 제자로서 온전한 인격과 삶을 형성시켜 준다(딤후 3:16-17)고 했다.

10) 에베소서 4장 11-12절에서는 사역자들을 세우신 목적이 성도를 온전케 하며, 봉사의 일을 하게하며, 그리스도의 몸을 세우려하심이라고 말씀하고 있는 데로 교회의 말씀사역자들은 하나님의 말씀을 통하여 그리스도의 제자들로 양육시키는 일을 성실하게 감당해야 할 것이다.

11) *Inst.*, IV. 1. 5.

의 영으로 말미암아 부르심을 받은 피택자들의 단체, 곧 성도들의 공동체¹²⁾인 것이다. 따라서 공동체인 교회는 포괄적으로 사람이 그의 동료 인간으로부터 격리되어 사는 것은 불가능하며, 사랑, 충성, 용서, 봉사 등이 공동체의 관심사가 되어야 한다. 그렇기 때문에 벤드란드(H. D. Wendland)가 주장하는 바, 공동체 윤리를 “교회를 위한 교회의 윤리”¹³⁾라는 것이 의미있는 것이다.

공동체 윤리를 “교회를 위한 교회의 윤리”라고 볼 때, 강조되는 것은 지상에 있는 모든 유형교회들은 서로를 위한 서로서로의 윤리적 관계로 존재하는 하나의 공동체란 사실이다. 그러므로 각각의 유형교회들은 유기적 공동체로서 생명적 연합을 이루고 있는 것이다. 이렇게 지상교회를 이해하여 교회가 건강한 유기체라면, 성화의 삶에 헌신하는 것은 매우 자연스러운 일이다. 다시 말하면 그곳에는 개인주의나 이기주의가 결코 머물 수 없다. 그러므로 교회는 성화를 강화하는 장이며, 성화가 양산되는 생산 공장인 것이다.

그럼에도 한국교회는 아직까지도 개 교회주의를 극복하지 못하고 있다. 김영한 교수가 지적하는 바와 같이 “한국교회의 개 교회주의는 대형(大形) 교회화(教會化)를 초래했고, 그 결과 대형교회(大形教會)가 노회를 좌지우지하는 무정부 상황을 초래했다”¹⁴⁾는 평가는 정확한 진단인 것이다. 따라서 윤리적 공동체를 강조하는 한국교회는 이제 개 교회 위주의 목회를 지양해야 하며, 자기 교회를 그리스도 몸의 한 지체로 이해하면서 무엇보다 먼저 한국교회 전체를 생각해야 할 것이다. 특히 농어촌, 벽지교회 그리고 낙도교회들을 지원하며, 이들 교역자들이 어려움 없이 목회에 전념할 수 있도록 해야 할 것이다. 이러한 실천적 행동을 통하여 자기교회 중심의 이기주의와 배타주의를 탈피할 수 있을 것이다.¹⁵⁾ 한국교회의 현모습을 보면, 농어촌 벽지교회는 아직도 자립을 못하는 교회가 많다. 교역자들의 대우도 도회지 교회와 현격한 차이를 가지고 있다. 같은 교역자이지만 농어촌 교회의 교역자들은 경제적으로 큰 곤경에 처해있다. 칼빈이 제시하는 경제 분배의 원리를 따라 진단해

12) 새 국어사전, 동아출판사 편집국 (서울: 동아출판사, 1999), “공동체” 항목에서 공동체에 대하여 “생활과 운명을 같이하는 조직체”라고 설명하고 있다.

13) H. D. Wendland, *신약성서 윤리 (Ethik des Neuen Testaments Eine Einfhrung)*, 전경연 역 (서울: 대한기독교출판사, 1980), 189.

14) 김영한, “성장둔화에 대한 요인분석과 그 대안에 관한 논구” *한국교회 성장둔화 분석과 대책*, 한국기독교문화연구소편 (서울: 숭실대학교 출판부), 1998: 3-58.

15) Ibid., 40.

본다면, 이 문제 역시 해결해야 할 것이고 동시에 공동체로서의 윤리적 차원에서도 칼빈의 성화론에 비추어 고려되어 극복되어야 할 한국교회의 현실인 것이다. 무엇보다도 대도시에서 목회하는 교역자들이 솔선수범해서 이들에게 진 빛을 갠다는 자세와 공동체 윤리를 실천하는 차원에서도 적극 수용해야 할 것으로 여겨진다.

3. 칼빈의 사회 윤리와 한국교회

칼빈의 성화론이 사회적 성화운동으로까지 발전한다는 것은 중요한 결론이다. 그렇기에 칼빈은 제네바시를 하나님의 뜻이 실현된 신정정치(神正政治)의 사회로 만들고자 하였다. 이러한 칼빈의 신정정치의 이상 역시 하나님 주권사상에서 기인한다. 교회와 국가는 모두 하나님의 통치를 실현하는 역사의 도구로서, 교회는 국가에 대하여 사회적 삶의 본모기를 제시해야 한다. 반면에 국가는 단순히 의식주에 관련된 현실생활에만 관심을 갖는 것이 아니라 시민들이 거룩하고 경건하게 살도록 관심을 가져야 하고, 하나님의 질서를 실현하는 한 도구로서 하나님의 정의를 위해서 봉사하는 단체이다.

칼빈과 칼빈주의자에게 있어서 국가는 언제나 “기독교적”이어야 한다¹⁶⁾고 헨리 미터(H. Henry Meeter)는 말한다. 즉 하나님이 우주의 통치자라면, 누구든지 종교를 단지 인간의 사적인 것이라고 여기거나 아니면 사회적, 정치적 혹은 기타 부분에는 그것이 관계없다고 주장할 수 없다는 것이다.¹⁷⁾ 하나님은 어디서나 만드시 다 스리시며, 개인과 교회와 같이 국가도 하나님의 법에 복종해야 한다. 따라서 그 주장은 인간생활 전 영역에서 하나님이 주권자가 되어야 한다는 기본 원리를 지지하는 칼빈주의자는 정계에서도 그렇게 되어야 한다고 역설하고 있다.

이러한 하나님의 율법과 주권이 우선되는 칼빈의 국가관은 교회가 국가의 부정과 불의에 저항하는 예언자적인 신앙관을 낳는다. 실제적으로 칼빈의 관심은 국가보다는 교회에 우선한다. 교회와 국가 둘 다 적극적으로 사회의 도덕적 이상을 추진시켜서 하나님의 나라가 발전되게 하지만, 국가는 간접적으로 그렇게 하는바 곧 하나님의 나라를 건설하는데 있어서 교회의 진로에 가로막히는 장애물들을 제거하

16) H. Henry Meeter, 89.

17) Ibid.

여주며, 교회는 직접적으로 하나님 나라를 건설한다.¹⁸⁾ 그런 의미에서 이 세상의 하나님 나라를 실현하는 직접적 기관으로서의 교회의 사회적, 정치적 역할은 중요하게 부각되는 것이다. 칼빈의 정치 개혁적 공헌은 그의 후예들의 역사에서 이미 증명되었다.

칼빈의 사회개혁의 실천 가운데서 두드러진 특징은 칼빈 자신이 법률가로서의 교육을 토대로 하여 법과 제도를 바로 세움으로서 제네바의 개혁을 진행하였다는 점이다. 자신의 공공의 복지에 대한 관심을 실현하는 수단으로서 칼빈은 법과 제도를 선택하였다. 1541년 그는 교회법을 정돈하는 일에 착수함으로써 제네바의 세속적인 일에 관여하기 시작한다. 우선 칼빈은 제네바 시민의 삶을 위하여 사회적 권징을 제도화시켰다. 이것은 사회적인 제도를 통한 제네바 시민의 삶을 변화시키려는 그의 의도에서 비롯되었다. 칼빈은 권위를 갖고 권징에 관한 문제들을 판결할 수 있는 일종의 종교 법원으로서 감독회를 세웠고, 이를 통하여 교회의 권징만으로는 소기의 목적을 이루지 못할 때 시(市) 당국자가 재가 된 법을 통하여 강제력으로 일련의 권징조치를 집행할 수 있는 법적제도를 마련하였다.

또한 칼빈은 교회법을 통하여 교회의 네 가지 직무를 정하고, 이를 통해서 사회적 성화를 이루어가는 작업도 진행하였다. 우선 장로의 직무를 통하여 제네바 시민의 윤리와 도덕문제를 감독하였고, 집사의 직분을 통해서는 가난한 자를 돕고, 공공의 복지를 관리하는 일을 하도록 교회 내에 제도를 마련하였다. 뿐만 아니라 구빈원의 활동도 교회법으로 명시화하여 운영하기도 하였다. 이렇듯 칼빈의 개혁은 교회의 사회봉사의 차원에만 머무는 것이 아니라 법을 정하고, 제도를 개선하는 사회 변혁적 차원에까지 확대되어 있었던 것이다. 칼빈은 시민의 행복한 생활을 보장하는 법과 질서에 관심을 가졌고, 실제로 법과 제도를 통해 건전한 사회적 분위기를 형성할 수 있다는 확신을 가지고 있었다.

이러한 칼빈의 확신과 실천들은 한국교회가 다시 한 번 되새겨 볼 가치가 있다고 하겠다. 한국의 개신교는 지금까지 교회의 사회적 실천을 사회봉사의 수준에 국한시키는 경향을 가지고 있었다. 법적 제도적 개혁을 추구하는 교회의 목소리는 대체로 위협한 것으로 간주되었고, 실제로 제도적 변화를 추구하는 교회의 운동은 소수의 전유물이 되어 왔던 것이다. 그러나 이제는 칼빈의 개혁운동을 통해서 교회의

18) Ibid., 142.

사회운동의 새로운 비전을 제공받게 되었다. 따라서 한국교회는 이 종교개혁의 전통을 이어받아 한국사회의 불의한 법과 제도를 개혁할 수 있도록 일단의 개혁적 조치들을 이끌어내는 영향력 있는 공동체가 되어야 할 것이다.

경제 윤리에 있어서도 칼빈은 부의 순환과 경제적 나눔의 운동에 남다른 관심을 보였다. 그는 사유재산권을 부정하지 않았지만, 인간의 사유권 보다 더 높은 하나님의 소유권, 즉 인간의 재화는 이웃을 위해 유익하게 쓰도록 하나님께서 맡겨주셨다는 청지기의식을 더욱 강조했다. 또한 견제의 순환에 국가가 적극적으로 개입해야 한다고 주장하였었지만, 자본주의적 무한 이윤추구에는 더욱 동의하지 않았다. 이처럼 칼빈은 경제적 나눔의 정의를 실현하는데 앞장섰던 사람이다. 이러한 칼빈의 정신은 한국교회를 향해 자본주의적 병폐인 이기주의적 신앙으로부터 벗어나 더불어 살고, 더불어 나누어 주는 신앙으로 거듭날 것을 촉구한다. 칼빈이 보여준 경제적 나눔의 실천은 통일과 경제적 평등을 실현해야 하는 사명을 감당해야 하는 한국교회에 많은 깨달음과 도전을 준다고 하겠다.

4. 칼빈의 환경 윤리와 한국교회

칼빈은 자연을 인간의 윤리적 삶으로부터 분리시켜 다루고 있지 않다. 오히려 자연은 인간의 삶과 밀접한 관계를 가지고 있는 것으로 이해하였다. 그러나 그 당시에는 공해로 인한 자연의 파괴, 이른바 생태학적 문제가 거론되었던 때가 아니었다. 그래서 칼빈은 자연의 문제를 사회적이고 생태학적인 차원에 관하여서는 구체적으로 접근하지 않았으나, 그의 근본 사상은 여러 글들을 통하여 그 원리들에 관하여 유추할 수 있을 것이다. 즉 칼빈의 자연 사상은 “자연에 관한 신학적 이해”라고 할 수 있겠다. 칼빈에게 있어서 자연은 인간을 내포하고 있을 뿐 아니라 인간을 양육하며 섬기는 것으로 자연을 이해하고, 인간은 자연을 돌보고 섬겨야할 대상으로 상호보완적 관계성에 대하여 주장했다. 인간의 범죄로 말미암아 오염된 자연은 인간을 저항하며 인간에게 위협을 가하고 있는데 그럼으로 더욱 자연을 회복시켜야할 당위성이 인간에게 있는 것이다. 그러나 인간의 능력으로 완전 회복은 불가능하며 하나님의 은혜로 가능하며 인간은 봉사자로, 청지기로서의 역할을 감당하고 자연에 대해서도 자기부정과 자유를 절제하는 것이 필요하다고 칼빈은 주장한다. 이것 역

시 성화의 영역으로서의 자연에 대한 성도들이 감당해야 할 책임이며 역할이다.

이와 같은 원리에 따라 한국교회가 적용하고 실천할 수 있는 가장 효과적인 대안으로 환경오염에 대한 환경교육이라고 보고, 그 몇 가지 원칙들을 제시하고자 한다. 먼저 인간과 자연은 별개의 존재가 아니라 유기적인 관계 속에 있음을 가르쳐야 한다. 자연에 대한 인간의 행위는 곧 다시 인간에게 되돌아옴으로 인간이 자연을 가꾸면 곧 자연은 인간에게 유익한 것을 되돌려주며, 인간이 자연을 파괴하면 자연은 곧 인간의 삶을 위협해 온다. 뒤보(R. Dubos)가 말한 것처럼 “만일 인간이 그 자신의 한 부분으로 되어 있는 삶의 복잡하고 미묘한 거미줄 같은 사슬에서 본질적인 매듭을 구성하는 유기체를 별 생각 없이 제거해 버린다면 인간은 궁극에 가서 자신까지도 파괴하고 말 것이다.”¹⁹⁾

둘째 자연의 한계를 인식시켜야 한다. 인간의 욕심이 지나치지 않는 한 자연계는 항상 평형을 유지하고 있으며 생물은 그 속에서 상호작용을 하며 살아간다. 그러나 인간이 끝없이 경제성장, 물질적 풍요, 경제적 효율성을 추구하면서 이를 위한 자원을 한정된 자연에서 찾게 되자 자연은 균형을 잃고 비틀거리기 시작했다.²⁰⁾ 이러한 자연의 한계를 인식하고 인정하는 삶을 살아야 한다.

셋째 환경보호는 근본적으로 인간의 기본 윤리와 관련된 문제임을 가르쳐야 한다. 즉 환경교육은 인간의 태도, 가치관, 의식 등의 변화를 궁극적인 목표로 하여야 한다.²¹⁾ 어떤 개인이나 기업이 환경오염을 시키면서 얻은 이익에 비해 오염된 환경을 정화시키기 위해 사회가 사용해야 하는 비용은 몇 배가 되는 경우가 허다하다. 그러므로 개인적인 이익을 위해 환경을 오염시키는 일을 하지 않도록 교육해야 한다.

끝으로 환경오염을 해결할 수 있는 가장 근원적인 처방은 개인의 근검과 절제임을 가르쳐야 한다.²²⁾ 눈부신 기술개발에 찬사를 보내는 많은 현대인들은 언젠가 과학기술의 힘으로 환경오염도 해결될 것이라는 막연한 기대를 갖고 있다. 그러나 특정한 환경 문제를 해결하기 위해 기술개발을 하면 그 기술이 하나의 문제는 해결하지만 또 다시 새로운 문제를 야기하는 것을 쉽게 볼 수 있다. 이렇게 볼 때 개인

19) R. Dubos, *Man, Medicine and Environment* (Penguin Harmonds Worth, 1970), 15.

20) 양승훈, 73.

21) 한중하, “학교 환경교육의 발전 과제,” *한국의 환경교육* 한국 환경교육학회편 (서울: 교육과학사, 1990), 130.

22) 양승훈, 74.

의 건강관리와 같이 환경오염은 예방이 최선의 대책이며, 이 예방의 가장 효과적인 방법은 환경교육이 된다. 그러나 한국의 경우 그 실제적인 정책과 정치에 있어서, 그동안 경제생활을 위해 환경교육은 물론 각종 환경보호를 위한 조치들을 유보해 왔고 환경보전에 관한 엄격한 법제정이나 법 적용도 기피해 왔다. 그러므로 한국교회가 칼빈의 주장을 수용한다면 환경교육과 함께 환경보전에 대한 법제정도 당연히 필요한 것이다.

제 3 절 결론 및 제언

지금까지 논술한 내용들을 결론적으로 간단히 요약하고, 한국교회의 실제적이고 현실적인 윤리성 회복과, 학문적이고 신학적 이원론의 문제를 회복하고, 칼빈의 성화론을 한국교회에 적용하기 위한 몇 가지 제언을 하는 것으로 논문을 마무리하고자 한다.

1. 결론

본 연구의 목적은 윤리적 관점에서 칼빈의 성화론을 고찰함으로써 한국교회가 안고 있는 대(對) 사회관계에서 상실한 신뢰성을 회복하고, 신앙과 신학적 이원론으로부터 탈피하고자 함이다. 더 나아가 그리스도인의 삶의 전 영역에서 윤리성을 회복하고, 그리스도인으로서의 거룩한 삶을 살게 하여 세상을 변화시키는 한국 교회가 되게 하고자 하는데 있다.

총 5 장으로 구성된 본 연구는 제 2 장에서 성화론이 역사적으로 어떻게 연구되어 왔는지에 대한 연구사를 언급하였고, 제 3 장에서는 칼빈의 성화론 형성 배경에 대하여 그의 생애초기의 교육과정과 회심, 소명, 그리고 칼빈의 사상적 배경으로 교부들의 영향과 그가 학문 활동을 통하여 경험하게 된 인문주의에 관하여 고찰하며, 칼빈보다 한 세대 앞선 종교개혁자들의 영향과 칼빈이 처해있었던 제네바의 상황을 분석하였다. 특별히 칼빈의 성경연구는 그의 성화론 형성에 절대적인 영향을

끼쳤다는 사실을 확인하면서, 그의 성경연구가 그로 하여금 통합적인 사고의 구조를 갖게 하였고, 마침내 그의 사상은 통합적이면서도 각 부분에서 형평을 잃지 않은 균형 잡힌 신학이 되었다.

칼빈의 성화론 형성의 바탕이 되고 동시에 그의 성경연구의 결정체라고 할 수 있는 것은 그의 저서 「기독교 강요」이다. 그래서 제 4 장에서는 성화론의 발전과정과 관계하여 「기독교 강요」를 출판년도별 비교하고, 문헌학적 분석을 통하여 칼빈의 성화론 형성과 그 발전과정을 살펴보았다. 그리고 최종판에 나타난 칼빈의 성화론의 구조적 이해와 칼빈이 주장하는 칭의와 성화와의 관계성에 근거하여 그의 성화론의 독특성을 확인하였다. 즉 로마 교황주의자들은 칭의와 성화를 같은 것으로 혼동하여 거룩한 삶을 살아야만 구원이 가능한 것으로 보았고, 루터는 칭의와 성화를 완전히 분리하여 오직 믿음으로만 구원받는다는 교리, 칭의를 지나치게 강조하면서 그리스도인의 삶을 칭의론의 구조 속에 포함시킨다. 그러나 칼빈은 이 둘을 구별한 가운데, 칭의와 성화의 은혜는 믿음으로 얻어지는데, 비록 같은 원천에서 나오지만 분리되지 않고 구별되는 은혜라고 주장하였다.

제 5 장에서는 「기독교 강요」의 최종판(1559년 판)을 근거로 하여 칼빈의 성화론을 다루었는데, “윤리적 관점에서 칼빈의 성화론”을 연구하고자 하는 까닭에 칼빈에게 있어서 성화의 개념 자체에 대한 고찰은 물론이고 “성화”와 “윤리”의 개념이 어떤 관계성을 가지고 있는가를 밝혔다. 성화의 필요성과 성화의 목적과 목표에서는 성화의 목적으로서의 하나님의 영광과 성화의 목표인 하나님의 형상 회복과 완전성화의 시기에서는 완전 성화가 과연 이 땅에서 가능할 것인가 하는 것과 그것을 이루기 위한 성도의 자세와 책임은 무엇인가에 대하여 다루었다.

제 6 장에서는 본 연구에서 가장 의미 있고 중요하게 다루고자하는 성화의 범위(영역), 즉 윤리적 관점에서 본 성화의 영역에 대하여 다루었다. 칼빈은 하나님의 절대주권 아래서 문화를 보았던 문화 신학자로서 성화의 범위를 일반 은총의 영역에까지 확장되어야함을 강조한다. 그리고 칼빈이 주장하는 윤리적 삶의 영역(범위)으로 가장 기본적이고도 중요하다고할 수 있는 개인 윤리로서 윤리적 삶을 위한 자기 부정과 십자가를 지는 것, 내세에 대한 명상, 현세에서의 생활 원칙과 물질의 올바른 사용 그리고 감사와 복종 등을 다루고, 교회 공동체가 왜 윤리적이어야 하는가를 칼빈이 주장하는 교회의 본질적 차원에서 공동체 윤리를, 그리고 성도의 삶

의 모든 영역, 즉 문화, 정치, 경제, 교육 등을 윤리적 차원에서 다루게 될 사회 윤리와 한걸음 더 나아가 자연(환경)과의 관계성을 다루게 될 환경윤리까지를 다루었다.

“윤리적 관점에서 본 칼빈의 성화론 연구”란 본 논문이 한국교회가 당면한 문제를 극복하고 진정한 성화, 즉 구원론적인 측면에서 만이 아니라 성도의 삶의 전 영역에서 윤리성을 회복하여, 세상에 빛을 발하여 하나님께 영광 돌리고 세상의 빛과 소금으로서 세상을 변화시키는 주역으로서의 사명을 감당하는 계기와 도전, 그리고 작은 도움이 되기를 소망한다.

2. 제언

지금까지 칼빈의 신학에서 그의 성화론에 대하여 윤리적 관점에서 폭 넓게 살펴 보았다. 서론에서 언급한 것과 같이 이러한 모든 연구는 현실적으로 한국교회가 안고 있는 대 사회적 관계에서 신뢰성을 상실하고 있는 것에 대한 윤리적이고 신학적인 측면에서 그 해답을 찾아 상실한 신뢰성을 회복하여 한국교회가 사회에서 빛과 소금의 역할을 감당함으로 하나님 앞에 영광 돌리고, 하나님의 나라 확장에 기여하고자 하는 것이 최종 목적이다. 따라서 본 연구를 마무리 하면서 한국교회를 향한 윤리적 관점에서 칼빈의 성화론적 제언들을 제시하고자 한다.

제언에 앞서 칼빈의 신학 저변에 흐르고 있는 성화론은 무엇보다도 교회론과 깊은 연관을 가지고 있다. 이것은 칼빈이 사변적 신학을 피하고, 오히려 교회에 실제적인 유익을 가져오는 신학을 추구하였다는 것에서 명백히 드러난다. 따라서 칼빈의 성화론은 한국교회 안에 다양한 문제들 즉 신앙과 삶, 신학과 윤리, 교회 생활과 사회생활 등의 괴리현상에 대한 올바른 안내 표지 역할을 할 수 있을 것이다. 윤리적 관점에서 한국교회에 대한 칼빈의 성화론적 제언들은 다음과 같다.

첫째로, 한국교회는 그리스도인의 성화, 즉 윤리적 삶에 대한 인식을 새롭게 하고, 적극적으로 윤리적 삶을 추구해야 한다. 한국교회는 종교 개혁의 전통에 근거하고 있기 때문에, 교회 내에서 가장 핵심이 되는 가르침 중의 하나가 바로 이신칭의(以信稱義)이다. 이것은 하나님의 은총을 의지하게 하는 나뭇대로의 장점을 가지고 있다. 그러나 이러한 이신칭의(以信稱義)가 율법폐기론적인 신앙지상주의의

면모를 보이고 있거나 앓은지 돌아보아야 할 것이다. 그럼에도 이것이 성화를 반대하는 것으로 오해해서는 안 될 것이다. 한국교회 안에 은혜와 은총을 강조하는 것만큼, 성화를 위한 노력도 강조되어야 한다. 그러므로 믿음으로 의롭다고 선언받은 성도들은 그리스도의 충만한 분량에 이르기까지 자라기 위한 노력을 게을리해서는 안 된다.

둘째로, 성화의 영역에 대한 확장이다. 한국교회의 성화는 구원론적이며, 개인주의적인 성격을 띠고 있는 것도 사실이다. 그러나 칼빈에게 있어서 성화의 영역은 그것보다 훨씬 확장된 개념임을 확인한 바와 같이 개인적으로만이 아니라 공동체적인 측면과 사회적인 영역, 즉 삶의 모든 영역에까지 확장되어야 할 뿐 아니라, 자연에까지 확장되어야 한다. 이렇듯 한국교회는 성화에 대해서 새로운 인식을 통하여 삶의 전 영역, 즉 정치, 경제, 문화, 노동, 교육 등 모든 측면에서의 윤리적인 삶을 회복시켜야 할 사명과 역할을 다해야 할 것이다. 이것이 한국교회의 대 사회적 신뢰성을 회복하는 길이요 한국교회의 윤리성을 회복하는 첩경이라고 본다.

끝으로 이러한 한국교회에 대해서 칼빈이 말하는 그리스도인의 생활원칙들은 성도가 추구해야 할 참된 그리스도인의 생활을 제시함에 있어서 큰 공헌을 하고 있다. 칼빈은 우선 자기부정을 말한다. 이것은 그리스도인이 추구해야 할 최고의 생활 원리가 된다. 또한 이것은 십자가를 지는 것으로 연결된다. 성도는 자기를 부정할 뿐만 아니라 자기 십자가를 묵묵히 지고 나감으로써 그리스도를 깊이 바라보며, 소망을 가지게 되며, 자신의 성화를 이루어 가게 된다. 또한 경제적으로는 절제와 절약을 주장한다. 즉 청지기 의식으로 연결되어 성도가 가진 모든 것에 대한 하나님의 뜻을 생각하고 그 뜻대로 사용하는 것으로 귀결된다. 또한 소명의식을 주장하여 하나님과의 관계에서 직업에 충실할 것을 말한다. 뿐만 아니라 자연과의 관계에서도 하나님의 문화 명령에 따라 자연의 보호자요 자연과 상호보완적 관계에 있음을 인정하는 삶을 살아야 한다. 이러한 칼빈의 생활 원리들은 오늘날과 같이 왜곡된 의식을 가진 한국교회에 크게 이바지할 수 있는 것으로 평가된다. 한국교회 성도들의 신앙과 생활의 부조화는 이러한 원칙을 생활화함으로써 해소될 수 있을 것이다. 따라서 한국교회는 이러한 칼빈의 주장을 새롭게 인식하여 건전한 생활의식을 가져야 할 것이다.

이상과 같이 칼빈의 성화론은 한국교회를 향하여 여러 가지 제언을 하고 있는

것이다. 이 제언들을 주지하여 한국교회가 이제 새로운 모습으로 거듭나기를 원한다. 질적인 면에서 더욱 성장하고 성숙하여 하나님께서 원하시고 기뻐하시는 교회가 될 뿐 아니라 세계교회사의 마지막 부분을 아름답게 장식할 수 있게 되기를 간절히 소망해 본다.

지금까지의 논의에서 결론적으로 얻을 수 있는 사실은 칼빈의 성화론은 기독교적인 삶, 즉 그리스도인의 윤리를 가리키며 윤리적인 삶의 영역, 즉 칼빈에게 있어서 성화의 영역(범위)은 개인적인 구원의 영역을 뛰어 넘어 이웃, 즉 공동체 윤리와 사회 윤리적 차원에서 문화, 정치, 경제, 노동, 교육 등 모든 삶의 영역, 그리고 자연과의 관계에까지 확장되어 환경(자연, 우주) 윤리에 까지 적용되어야 함을 다시금 강조한다.

참고문헌

국문서적

- 간하배. “해방 후의 한국 장로교 보수 신학.” *신학지남* 170, (1975 가을): 46-55.
- 개혁주의 인명사전. 정성구편. 서울: 총신대학교출판부, 2001. “후크.” 795.
- 고광필. “칼빈의 이중 은혜의 논리.” *칼빈과 개혁신학* 정규오 목사 은퇴 기념 논총
광주: 광신대학교출판부, 1999.
- 교회사 대사전 III. 전봉준 편. 서울: 기독지혜사, 1994. “트렌트 공의회.” 508-510.
- 국어대사전. 한국어사전편찬회편. 서울: 도서출판 삼성문화사, 1992. “사축.” 1331;
“이념.” 2150.
- 권연경. “칼빈 신학의 첫 개요: 칼빈의 올리베탄 성경 신약 서문(1535),” *설교자 칼
빈*. 서울: 웨스트민스터출판부, (2004): 91-115.
- 김광열. *구원과 성화*. 서울: 총신대학교출판부, 2002.
- 김길성. *개혁신학과 교회*. 서울: 총신대학교출판부, 1996.
- 김의환. “서언,” *기독교 강요*. 서울: 세종 문화사, (1976): 5-6.
- 김의환편. *개혁주의 신앙 고백집*. 서울: 생명의말씀사, 2003.
- 김영한. *21세기와 개혁신학*. 서울: 한국장로교출판사, 1998.
- _____. *한국 기독교 문화 신학*. 서울: 성광문화사, 1992.
- _____. “복음주의 신학과 현대 기독교 윤리.” *성경과 신학* 25 (1999): 6-37.
- _____. “기독교와 문화.” *기독교와 문화* 한국기독교 논총6 서울: 도서출판 풍
만 (1987): 15-51.
- _____. “성장둔화에 대한 요인분석과 그 대안에 관한 논구.” *한국교회 성장둔화
분석과 대책* 한국기독교문화연구소편. 서울: 송실대학교 출판부, (1998): 3-58.
- 김재성. *성령 신학자 존 칼빈*. 서울: 생명의말씀사, 2004.
- _____. *칼빈과 칼빈신학의 기초*. 수원: 합동신학대학원출판부, 2003.
- _____. *개혁신학의 광맥*. 서울: 총신대학교출판부, 2000.
- _____. *칼빈의 삶과 종교개혁*. 서울: 도서출판 이레서원, 2001.

- 김지호, *칼빈 - 칼빈주의*. 신갈: 칼빈신학원출판부, 2005.
- 김창모. *동양 철학과 기독교의 자연 환경사상*. 서울: 장로회신학대학교출판부, 1996.
- 김하진. *주제별 칼빈주의*. 서울: 한국문서선교회, 1993.
- 김흥기. *존 웨슬리의 구원론*. 서울: 성서연구사, 1996.
- 나용화. *칼빈과 개혁신학*. 서울: 기독교문서선교회, 1992.
- _____. “성화와 기독교 윤리.” *하나님의 말씀은 영원히 서리라. 최의원 박사 신학 교육 40년 기념논문집*, 서울: 크리스찬다이제스트, 1997: 493-524.
- 노영상, “갈뱅 신학에 있어서 ‘그리스도와 연합’과 ‘성화론’ 사이의 관계” 장신논단. 제 22 집.(2004년 12월): 191-215.
- 대한예수교장로회총회. *헌법*. 서울: 대한예수교장로회 총회 출판국, 1993.
- 라보도, 김달생. *바른 신학*. 서울: 한국기독교교육연구원, 1981.
- 맹용길. *기독교 윤리사상*. 서울: 대한기독교출판사, 1997.
- _____. *기독교 윤리학*. 서울: 쿰란출판사, 1997.
- _____. *자연환경과 윤리*. 서울: 쿰란출판사, 1994.
- 명신홍. “갈뱅의 윤리 사상.” *신학 지남* 29집 1호 (1962. 9): 42-51.
- 문용식. *그리스도인을 위한 문화 이해*. 서울: 예영 커뮤니케이션, 2005.
- 박용규. “경험, 전통, 이성과 성경과의 관계에 대한 요한웨슬리의 이해.” *신학지남*. (1992 가을): 71-98.
- 박일민. *개혁교회의 신조*. 서울: 성광문화사, 1998.
- 박찬호. “예정론에 대한 소고.” *설교자 칼빈*. 서울: 웨스트민스터출판부, 2004, 131-147.
- 박충구. *기독교 윤리사*. 서울: 대한기독교서회, 2000.
- 박형룡. *교의신학 기독교론*. 서울: 한국기독교교육연구원, 1983.
- _____. *교의신학 구원론*. 서울: 한국기독교교육연구원, 1983.
- _____. *교의신학 종말론*. 서울: 한국기독교교육연구원, 1983.
- _____. *교의신학 서론*. 서울: 한국기독교교육연구원, 1983.
- 방지형. *공동사회의 환경관리*. 서울: 성광문화사, 1993.
- _____. *교회와 환경윤리*. 서울: 쿰란출판사, 1994.
- 브리테니커 세계 대 백과사전* 21권. 브리테니커 백과사전편집위원회편. (서울: 한국

- 브리टे니커회사, 1993), “칼뱅.” 287-289.
- 새 국어사전, 동아출판사 편집국 (서울: 동아출판사, 1999), “공동체.” 195.
- 서철원. *성령신학*. 서울: 총신대학교출판부, 1998.
- _____. *기독론*. 서울: 총신대학교출판부, 2002.
- 손규태. *개신교 윤리사상사*. 서울: 대한기독교서회, 1998.
- 손봉호. “크리스찬 윤리 실천의 현장을 본다.” *월간목회* 2002년 5월호: 58-63.
- 신복윤. *칼빈의 신학사상*. 서울: 성광문화사, 1993.
- 안명준. “칼빈의 신학적 윤리학” *조직신학연구 한국복음주의 조직신학회 창간호* 2002 가을, 겨울: 11-31.
- 안인섭. “칼빈과 경건.” *종교개혁 기념 학술제 웨스트민스터대학원대학교제38대총학생회* 2005 10: 1-12.
- _____. “어거스틴의 교회와 국가에 대한 사상의 발전 - 다니엘 2:31-45 해석을 중심으로-” *역사신학* 논총, 제6집 2003, 서울: 이레서원, 2003: 139-156.
- _____. “어거스틴과 칼빈: 신국론과 기독교 강요에 나타난 교회와 국가사상 비교” *역사신학* 논총, 제7집 2004, 서울: 이레서원, 2004: 11-18.
- 양승훈. *환경문제; 그러면 그리스도인은 어떻게 할 것인가*. 대구: CUP, 1993.
- 옥한흠. *평신도를 깨운다*. 서울: 두란노, 1998.
- 이상규. *종교 개혁사*. 서울: 성광문화사, 1997.
- 이양호. *칼빈 생애와 사상*. 천안: 한국 신학연구소, 1997.
- 이원규. *한국교회의 현실과 전망*. 서울: 성서연구원, 1996.
- 이은선. *칼빈의 신학적 정치 윤리*. 서울: 기독교문서선교회, 1997.
- 이종성. *칼빈*. 서울: 대한 기독교 출판사, 1994.
- _____. *윤리학 II*. 서울: 대한기독교서회, 1992.
- 이태언. *칼빈의 개혁사상연구*. 서울: 성광문화사, 1992.
- 이형기. *종교개혁 신학사상*. 서울: 장로회신학대학교출판부, 1988.
- 장중열. *교회성장과 선교학*, 서울: 성광문화사, 1978.
- 진경연. *칼빈의 생애와 신학사상*. 서울: 대한기독교서회, 1992.
- 정성구편. *개혁주의 인명사전*. 서울: 총신대학교출판부, 2001.
- _____. *칼빈주의 사상대계*. 서울: 총신대학교출판부, 1995.

- 정승훈. *종교개혁과 칼빈의 영성*. 서울: 대한기독교서회, 2000.
- 정원범. *신학적 윤리와 현실*. 서울: 콤파출판사, 2004.
- 조대준. *크리스찬 성화*. 서울: 콤파출판사, 2004.
- 조용훈. *동서양의 자연관과 기독교 환경윤리*. 서울: 대한기독교서회, 2002.
- 지원용. *루터와 종교개혁*. 서울: 컨콜디어사, 1988.
- 최갑중. *바울연구 I*. 증보판; 서울: 기독교문서선교회, 1999.
- _____. *바울연구 II*. 증보판; 서울: 기독교문서선교회, 1999.
- 하문호. *기초교의신학 V*. 구원론. 서울: 한국로고스연구원, 1991.
- _____. *기초교의신학 III*. 인간론. 서울: 한국로고스연구원, 1994.
- 한영동. *웨슬레의 조직신학*. 서울: 성광문화사, 1996.
- _____. *그리스도인의 성결*. 서울: 성광문화사, 1995.
- 한태동. “기독교의 역사.” *성서와 기독교* 연세대학교 종교 교재 편찬 위원회 편.
서울: 연세대학교 출판부, 1985.
- 홍치모. *종교개혁의 세계*. 서울: 아가페문화사, 2003.
- 황봉환. *기독교 경제 윤리*. 서울: 예영커뮤니케이션, 2003.

번역서적

- Amstrong, Willam P. *칼빈의 종교 개혁사상 (Calvin and the Reformation)*. 서울: 기독교문화협회, 1986.
- Beoch, Waldo & Niebuhr, Richard H. *기독교 윤리학 (Christian Ethics)*. 김중기 역. 서울: 대한기독교출판사, 1985.
- Berkhof, Louis. *별코프 조직신학(하) (Systematic Theology)*. 권수경, 이상원 역. 서울: 크리스찬다이제스트, 1995.
- Berkhof, Hendrikus. *성령론 (The Doctrine of The Holy Spirit)*. 황승룡 역. 서울: 성광문화사, 1985.
- Beza, Theodore. *존칼빈의 생애와 사상 (The Life of John Calvin)*. 김동현 역. 서울: 목회자료사, 1999.
- Bieler, Andre. *칼빈의 경제윤리 (The Social Humanism of Calvin)*. 홍치모 역. (서

- 을: 성광문화사), 1992.
- Bouwsma, William J. 칼빈 (*John Calvin: A Sixteenth Century Portrait*). 이양호, 박중숙 역. 서울: 도서출판 나단, 1991.
- Buswell, Jr. Oliver. 조직신학 I (*A Systematic Theology of the Christian Religion*). 권문상, 박찬호 역. 서울: 웨스트민스터출판부, 2005.
- Calvin, John. 기독교 강요: 1536년 초판 완역 (*Institutes of the Christian Religion*). 양낙홍 역. 서울: 크리스찬다이제스트, 1988.
- _____. 기독교 강요(상), (중), (하) (*Institutes of the Christian Religion*). vol. I, II 김종흡 외3인 공역. 서울: 생명의말씀사, 1988.
- _____. 기독교 강요 요약 (*Institutes of the Christian Religion*). 이형기 역. 서울: 크리스찬다이제스트, 1996.
- _____. 칼뱅의 요리문답 (*Confession de la Foi de Geneva*). 한인수 역. 서울: 크리스찬다이제스트, 1995.
- _____. 구약성경 주석. vol. 1-29., 한국기독교선교백주년기념 존 칼빈 성경 주석 출판위원회 역편. 서울: 성서교재간행사, 1986.
- _____. 신약성경 주석. vol. 1-10. 한국기독교선교백주년기념 존 칼빈 성경 주석출판위원회 역편. 서울: 성서교재간행사, 1986.
- _____. “교회 개혁의 필요에 관하여 1544.” 존 칼빈의 신학 논문 김진수, 김기수 공역. 서울: 생명의말씀사, 1991.
- _____. 요한 칼빈의 신학 진수 (*A Compend of the Institute of the Christian Religion*). 이종성 역. 서울: 성광문화사, 1998.
- Cadier, Jean. 칼빈, 하나님이 길들인 사람 (*Calvin, l'homme que Dieu a dompte*). 이오갑 역. 서울: 대한기독교서회, 1995.
- Dunn, Samuel 요한 칼빈의 신학 진수 (*The Best of John Calvin*). 김득용 역. 서울: 성광 문화사, 1992.
- Dyke, Fred Van., Mahan David C., Sheldon, Joseph K., Brand, Raymond H. 환 경문제와 성경적 원리 (*Redeeming Creation: The Biblical Basis for Environmental Stewardship*). 유정철 역. 서울: IVP. 1999.
- Erickson, Millard J. 구원론 (*The Doctrine of Salvation*). 김광렬 역. 서울: 기독교

- 문서선교회, 1992.
- _____. *교회론 (The Doctrine of Church)*. 이은수 역. 서울: 기독교 문서 선교회, 1992.
- Eveson, Philip H. *칭의론 논쟁 (Justification by Faith Alone)*. 석기신, 신호섭 역. 서울: 기독교문서선교회, 2001.
- Gaffin, Richard B. *부활과 구속 (The Centrality of The Resurrection)*. 송종국 역. 서울: 도서출판 엠마오, 1992.
- Göhler, Alfred. *칼빈의 성화론 (Calvin's Lehre von der Heiligung)*. 유정우 역. 서울: 한국장로교출판부, 2001.
- Gonzales, Justo L. *종교 개혁사 (The Story of Christianity: Reformation)*. 서영일 역. 서울: 은성출판사, 1987.
- Grudem, Wayne. *조직신학(중) (Systematic Theology)*. 노진준 역. 서울: 도서출판 은성, 1996.
- Hagglund, Bengt. *신학사 (History of Theology)*. 박희석 역. 서울: 성광문화사, 1986.
- Hoekema, Anthony A. *개혁주의 인간론 (Created in God's Image)*. 류호준 역. 서울: 기독교문서선교회, 1990.
- _____. *개혁주의 구원론 (Saved by Grace)*. 류호준 역. 서울: 기독교문서선교회, 1991.
- _____. “개혁주의의 입장.” *성화에 대한 다섯 가지 견해 (Five Views On Sanctification)* 김원주 역. 서울: IVP, 1991.
- Lane, Tony. *기독교 사상사 (Christian Thought)*. 김응국 역. 서울: 나침반사, 1987.
- Lee, Francis Nigel. *문화의 성장 과정 (The Central Significance of Culture)*. 최광석 역. 서울: 개혁주의 신행협회, 1994.
- Leith, John H. *칼빈의 삶의 신학 (John Calvin's Doctrine of The Christian Life)*. 이용원 역. 서울: 한국장로교출판사, 1996.
- Lindsay, Thomas M. *종교 개혁사 vol. 2. (A History of The Reformation) vol. II.* 이형기, 차종순 역. 서울: 대한 예수교 장로회 출판국, 1992.
- Livingston, James C. *현대 기독교 사상사 (Modern Christian Thought)*. 김귀탁

- 역. 서울: 도서출판 은성, 1993.
- Lloyd-Jones, D. Martyn. *성령 하나님 (God The Holy Spirit)*. 이순태 역. 서울: 기독교문서선교회, 2000.
- Luther, Martin. *종교개혁 3대 논문 (Three Treatises)*. 지원용 역. 서울: 컨콜디아사, 1993.
- McGrath, Alister E. *이신 칭의의 현대적 의미 (Justification by Faith)*. 김성웅 역. 서울: 생명의 말씀사, 1996.
- _____. *역사 속의 신학 (Christian Theology)*. 김홍기외 3인 역. 서울: 대한기독교서회, 2004.
- McNeill, John T. *칼빈주의의 역사와 성격 (The History and Character of Calvinism)*. 정성구 역. (서울: 크리스천다이제스트), 1990.
- Meeter, H. Henry. *칼빈주의 기본사상 (The Basic Ideas of Calvinism)*. 박윤선, 김진홍 역. 서울: 개혁주의 신행협회, 2003.
- Murray, John. *구속론 (Redemption: Accomplish & Applied)*. 하문호 역. 서울: 성광문화사, 1979.
- Nash, James A. *기독교 생태윤리 (Loving Nature: Ecological Integrity & Christian Responsibility)*. 이문균 역. 서울: 한국장로교출판부, 1997.
- _____. *칼빈과 설교 (Calvin's Preaching)*. 김남준 역. 도서출판 솔로몬, 1993.
- _____. *존 칼빈의 생애와 업적 (John Calvin)*. 김지찬 역. 서울: 생명의 말씀사, 1994.
- Neuser, Wilhelm H. “칼빈의 예정론: 에베소서1장과 로마서9장 주석” (Calvin's Doctrine of Predestination: Interpretation of Ephesians 1 and Romans 9) 김성욱 역. *설교자 칼빈*. 서울: 웨스트민스터출판부, 2004: 61-73.
- _____. “노이저 교수의 칼빈 연구를 위한 제안” 김성욱 역. *설교자 칼빈*. 서울: 웨스트민스터출판부, 2004: 117-130.
- _____. “로마서 7장에 대한 칼빈의 이해” 김성욱 역. *설교자 칼빈*. 서울: 웨스트민스터출판부, 2004: 33-46.
- _____. *칼뱅 (Calvin)*. 김성봉 역. 성남: 도서출판 나눔과 섬김, 2000.
- Niebuhr, H. Richard. *그리스도와 문화 (Christ and Culture)*. 김재준 역. 서울: 대

- 한기독교서회, 1996.
- Niesel, Wilhelm. *칼빈의 신학 (Readings In Calvin's Theology)*. 서울: 대한기독교서회, 1990.
- Quistorp, Heinrich. *칼빈의 종말론 (Calvin's Doctrine of the last Thing)*. 이희숙 역. 서울: 성광문화사, 1990.
- Reed, R. C. *칼빈주의 뿌리와 열매 (The Gospel as Taught by Calvin)*. 홍병창 역. 서울: 교회교육연구원, 1985.
- Saucy, Robert L. *하나님이 계획하신 교회 (The Church in God's Program)*. 김지찬 역. (서울: 생명의말씀사), 1994.
- Seeberg, Reinhold. *기독교 교리사 (Text Book of the History of Doctrines)* 김영배 역. 서울: 엠마오출판사, 1985.
- Snyder, Howard. *새 포도주는 새 부대에 (The Problem of Wineskins)*. 이강천 역. 서울: 생명의말씀사, 1981.
- Spencer, D. *칼빈주의 5대 교리 (The Five Points of Calvinism)*. 신청기 역. 서울: 성도출판사, 1991.
- Spitz, Lewis W. *종교 개혁사 (Protestant Reformation)*. 서영일 역. 서울: 기독교문서선교회, 1983.
- Spykman, Gordon J. *개혁주의 신학 (Reformational Theology)*. 류호준, 심재승 역. 서울: 기독교문서선교회, 2002.
- Stauffer, Richard. *인간 칼빈*. 박건택 역. 서울: 도서출판 엠마오, 1989.
- Van Til, Henry R. *칼빈주의 문화관 (The Calvinistic Concept of Culture)*. 이근삼 역. 부산: 성암사, 1984.
- Wallace, Ronald S. *칼빈의 기독교 생활 원리 (Calvin's Doctrine of the Christian Life)*. 나용화 역. 서울: 기독교문서선교회, 1988.
- _____. *칼빈의 사회 개혁사상 (Calvin, Geneva and The Reformation)*. 박성민 역. 서울: 기독교문서선교회, 1995.
- _____. *칼빈의 말씀과 성례전 신학 (Calvin's Doctrine of The Word and Sacrament)*. 정장복 역. 서울: 장로회신학대학출판부, 1996.
- Webber, Robert E. *기독교 문화관 (The Secular Saint)*. 서울: 도서출판 엠마오,

1984.

- Weber, Max. *프로테스탄티즘의 윤리와 자본주의 정신 (Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus)*. 박성수 역. 서울: 문예출판사, 1996.
- Weber, Max. *프로테스탄티즘 윤리와 자본주의 정신 (The Protestant Ethic and Spirit the Capitalism)*. 김봉호 역. 서울: 태양서적, 1981.
- Weber, Otto. *칼빈의 교회론 (Die Treue Gottes in der Geschichte der Kirche)*. 김영재 역. 서울: 풍만출판사, 1985.
- Wendland, H. D. *신약성서 윤리 (Ethik des Neuen Testaments Eine Einfhrung)*. 전경연 역. 서울: 대한기독교출판사, 1980.
- Wolters, Albert M. *창조 - 타락 - 구속 (Creation Regained: Biblical Basics For a Reformational Worldview)*. 양성만 역. 서울: IVP, 1993.

영문서적

- Barbour, Ian G. *Technology Environment and Human Values*. New York: Praeger publishers, 1980.
- Barclay, William. *Letters to the Galatians and Ephesians*. Philadelphia: Westminster, 1954.
- Battles Ford Lewis. & Hugo, Andre Malan. *Calvin's Commentary on Seneca's De Clementia*. E. J. Brill, 1969.
- Bavinck, Herman. *Gereformeerde Dogmatiek*. 3d ed., 4 vols. Kampen: Kok, 1918.
- Bauer, W. A. *Greek English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature*. Chicago: The University of Chicago Press, 1979.
- Berkhof, Louis. *Systematic Theology*. Grand Rapids: Eerdmans, 1941.
- Berkouwer, G. C. *The Conflict with Rome*. Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1958.
- Bieler, Andre. *The Social Humanism of Calvin*. Richmond: John Knox, 1964.
- Bonhoeffer, Dietrich. *Ethik*, hrsg. Von e. Bethge Munchen, 1975.

- Bouwsma, William J., "Calvinism as Theologia Rhetorica", in: Ed., Richard C. Gamble, *Articles on Calvin and Calvinism*, Vol.7, 1992 New York & London, 85-105.
- _____. *John Calvin.*, New York: Oxford University Press, 1988.
- Brunner, Emil. *Christentum und Kultur*. Zurich, 1979,
- Bruce, F. F. *The International Commentary on the New Testament*. Grand Rapids: Eerdmans, 1957
- Bucer, Martin. "De Regno Christi", Melancthon & Bucer, ed. Wilhelm Pauck, vol. XI X of *the Library of Christian Classics*. Philadelphia: The Westminster Press, 1985.
- Cadier, Jean. *Calvin*. Ev. Verlag, A. G. Zollikon, 1959.
- Calvin, John. *Institutes of the Christian Religion*. vol. I ,II. trans., Henry Beveridge London: James Clarke & CO., 1953.
- _____. *Institutes of the Christian Religion*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1972.
- _____. *Institutes of the Christian Religion*. I John T. McNeill(ed), Philadelphia: The Westminster Press, 1986.
- _____. *The Old Testament Commentaries*. Various translators. 34 vols. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Pub. Co, 1948.
- _____. *The New Testament Commentaris*. Translated & Edited by John Owen. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Pub. Co., 1950.
- _____. *Ioannis Calvini Opera quae supersunt Omnia*. ed. G Baum, E, Cunitz, E. Reuss, P. Lobstein and A. Erichson. Brunswick and Berlin: C. A. Schweiske, 1863-1900.
- Cullmann, Oscar. *Early Christian Worship*. London: S.C.M Press Ltd., 1969.
- Demerath N. J. III & Hammond. Phillip E. *Religion in Social Context*. New York: Random House, 1969.
- Dieter, Melvin E. "The Wesleyan Perspective." in *Five Views on Sanctification*. Grand Rapids: Zondervan, 1987.

- Dubos, R. *Man, Medicine and Environment*. Penguin Harmonds Worth, 1970.
- Ellul. Jacque. *False Presence of the Kingdom* trans. C. Edward Hopkin. New York: Seabury Press, 1972
- Ferguson, Sinclair B. et. als, *New Dictionary of Theology*. Illinois: Intervarsity Press, 1988.
- Forstman, Jackson H. *Word and Spirit: Calvin's Doctrine of Biblical Authority*. Stanford: Stanford University Press, 1962.
- Francis Brown. Driver, S. R. and Briggs, Charles A. *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*. New York: Oxford University, 1955.
- Ferguson, Sinclair B. et. als, *New Dictionary of Theology*. Illinois: Intervarsity Press, 1988. "Bible." 120-123.
- Gamble, Richard C., "Calvin as Theologian and Exegete: Is There Anything New?" in: Ed., Richard C. Gamble, *Articles on Calvin and Calvinism*, Vol.7, New York & London, 1992: 44-60.
- _____. "Calvin's Theological Method: Word and Spirit", A Case Study, in: Ed., Richard C. Gamble, *Articles on Calvin and Calvinism*, Vol.7, New York & London, 1992: 61-73.
- Gerrish, B. A., "John Calvin and the Meaning of Reformation", in: Ed., Richard C. Gamble, *Articles on Calvin and Calvinism*, Vol.7, New York & London, 1992: 34-42.
- Gonzales, Justo L. *The Story of Christianity II*. San Francisco: Harper & Row Publishers, 1984.
- Grimm, Harold J. *The Reformation Era 1500-1560*. New York: Macmillan Publishing Co., Inc, 1973.
- Graham, W. Fred. "Church and Society: The Difficulty of Sheathing Swords," in *Readings in Calvin's Theology*. Donald K. McKim, ed. Grand Rapid: Baker Book House, 1984.
- _____. *The Constructive Revolutionary*. Richmond: John Knox, 1971.
- Grant, Robert H. *Early Christianity and Society*. New York: Harper, 1977.

- Green, *Evangelism in the Early Church*. Grand Rapids: Erdmans, 1975.
- Harnack, *The Mission and Expansion of Christianity*. New York: Harper Torchbooks, 1962.
- Havlik, John F. *People Centered Evangelism*. Nashville: Broadman Press, 1971.
- Helm, Paul "Calvin and Natural Law", in: Ed., Richard C. Gamble, *Articles on Calvin and Calvinism*, Vol.7, 1992 New York & London, 177-194.
- Hodge, Archibald A. *Outline of Theology*. New York: Macmillan Publishing Co., Inc, 1878.
- Hort, F. J. A. *The Christian Ecclesia*. London: Macmillan, 1987.
- Hughes, Philip E. *Commentary to the Second Epistle to the Corinthians*. Grand Rapids: Erdmans, 1962.
- Kennedy, Paul. *Preparing for the Twenty-First Century*. New York: Random House, 1993.
- Kittel, G. Aan. s. v. "oikos, oikia." *Theological Dictionary of the New Testament*. trans, Geofecy. 122-133.
- Knox, W. L. *St. Paul and the Church of the Gentiles*. Cambridge: Univ of Combridge Press, 1961.
- Kuyper, Abraham. *Lecture on Calvinism*. Grand Rapids: Zondervan, 1943.
- Laing, David. ed., *The Works of John Knox*. Edinburgh: John Stone & Hunter, 1855.
- Lehman, Chester K. *The Holy Spirit and the Holy Life*. Scottdale, Pa: Herald, 1959.
- Leith, John H. *John Calvin's Doctrine of The Christian Life*. Westminster: John Knox Press, 1949.
- Lightfoot, J. B. *Colossians and Philemon*. Grand Rapids: Zondervan, 1879.
- Lindsay, Thomas M. *A History of The Reformation*. vol.II Edinburgh: T & T. Clark, 38 George Street, 1964.
- Luther, M. *Luther's Work* 26. eds. Jaroslav Pelmut T. Lehman. Philadelphia: Fortress Press, 1955-86.

- McKim, Donald K. (ed). *John Calvin*. Cambridge: University Press, 2004.
- Minear, Paul S. *Images of the Church in the New Testament*. Philadelphia: Westminster Press, 1960.
- Mueller, William. *Church and State in Luther and Calvin*. Nashville: Broadman, 1954.
- Murray, John. *Redemption—Accomplished and Applied*. Grand Rapids: Eerdmans, 1981.
- _____. *Calvin on Scripture and Divine Sovereignty*. Grand Rapids: Baker, 1960.
- Muller, Richard A. "The Foundation of Calvin's Theology: Scripture as Revealing God's Word." *The Duke Divinity School Review* 44, 1979.
- _____. "Definitive Sanctification" *Collected Writings*. Carlisle, Pa: Banner of Truth, 1977.
- Neuser, Wilhelm. "Teaching on the notae fidelium" in *Probing the Reformed Tradition*. ed. Elsie A. McKee and Brian G. Armstrong과 KcKee, Elsie A. *Elders and the Plural Ministry*. Genève: Librairie Droz, 1988.
- Niebuhr, H. Richard. *Christ & Culture*. Harper & Row, Publishers, 1951.
- Niesel, Wilhelm. *Theology of Calvin*. Tr. by Harold Brown Edinburgh: T & T Clark, 1972.
- Parker, T. H. L. *Portrait of Calvin*. The Westminster Press, 1984.
- _____. *John Calvin*. Lion Publishing, 1975.
- Partee, Charles, "Calvin's Central Dogma Again", in: Ed., Richard C. Gamble, *Articles on Calvin and Calvinism*, Vol.7, 1992 New York & London, 75-83.
- Postema, Gerald J. "Calvin's Alleged Rejection on Natural Theology", in: Ed., Richard C. Gamble, *Articles on Calvin and Calvinism*, Vol.7, 1992 New York & London, 135-146.
- Ridderbos, Herman. *Paul: An Outline His Theology*. Grand Rapids: Eerdmans, 1975.
- Robinson, William. *The Biblical Doctrine of the Church*. St. Louis: Betyany, 1948.

- Robinson, A. T. *The Body*. London: SCM, 1957.
- Robertson Archibald and Alfred Plummer, *A Critical and Exegetical Commentary on the First Epistle of St. Paul to the Corinthians*. London: Scott, 1918.
- Ryle, J. C. *Holiness*. London: James Clarke, 1956.
- Schaff, Phillip. *History of the Christian Church*. vol. VIII. Grand Rapids: Eerdmans, 1883-93.
- Schaeffer, Francis A. *How Should We Then Live*. Old Tappan: Fleming H. Revell Company, 1976.
- Schweizer, Eduard. *Church Order in the New Testament*. London: SCM, 1961.
- Singer, C. Gregg. "Calvin and The Social Order". in *John Calvin: Contemporary Prophet*. Baker, 1959.
- Smith, G. Abbott. *A Manual Greek Lexicon of the New Testament*. 3rd ed. Edingburgh: T. and T. Clark, 1953. "Sanctification." 5.
- Spear, Wayne R. *The Theology of Prayer*. Grand Rapids: Baker Book House, 1979.
- Staehlin, E. *Johannes Calvin : Leben und ausgewaehlte Schriften*. Elberfeld, 1863.
- Stibbs, Alan. *God's Church*. Wheaton Illinois: IVP, 1986.
- Stoker, H. G. *Calvin & Ethics in John Calvin: Contemporary Prophet*, edited by Jacob T. Hoogstra Grand Rapids; Baker Book House, 1959.
- Tawney, R. H. *Religion and the Rise of Capitalism*. Pengu Books, 1926.
- Thomas, John Newton "The Place of Natural Theology in the Thought of John Calvin", in: Ed., Richard C. Gamble, *Articles on Calvin and Calvinism*, Vol.7, 1992 New York & London, 147-176.
- Tillich, Paul. *Systematic Theology*. Chicago: the Univ. of. Chicago Press, 1951.
- Troeltsch, Ernst. *The Social Teachings of the Christian Churches*. Chicago: Chicago Up, 1960.
- Turner ,George A. *Christian Holiness*. Kansan City: Beacon Hill Press of

- Kansan City, 1977.
- Van Til, Henry. *The Calvinistic Concept of Culture*. Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1959.
- Wainwright, Arthur W. *The Trinity in the New Testament*. London: S.P.C.K., 1962.
- Wallace, Ronald S. *Calvin's Doctrine of Christian Life*. Edinburgh: Oliver and Boyd, 1959.
- _____. "A Christian Theologian: Calvin's Approach of the Theology", in: Ed., Richard C. Gamble, *Articles on Calvin and Calvinism*, Vol.7, 1992 New York & London.
- Weber, Max. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. New York: Charles Scribner's Sons, 1976.
- Wendel, Francois. *Calvin: The Origins and Development of Religious Thought*. translated. by Philip Mairet. New York: Harper & Row Publishers, 1963.
- Wilkinson, Loren. ed., *Earth Keeping: Christian Stewardship of Natural Resources*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmann, 1980.

John Calvin, *Opera Quae Supersunt Omnia*, Vol. 1863, LI-LVII.

SYNOPSIS

EDITIONUM INSTITUTIONIS CALVINIANAE.

Scias, benevole lector, in hac tabula seriem materiarum unicuique editioni propriam typis maioribus repraesentatam esse, loca vero singularum extra ordinem caeteris *παράλληλα* minoribus expressa esse characteribus.

1536	1539	1543—45	1550—54	1559 ss.	
					LIBER I.
					DE COGNITIONE DEI CREATORIS.
	CAP. I. De cognitione Dei.	CAP. I. De cognitione Dei	CAP. I. De cognitione Dei		
		quae est religionis fundamentum	quae est religionis fundamentum.		
(p. 42)	pag. 1. 2	pag. 1. 2	§. 1—3	Cap. I.	<i>Dei notitia et nostri res coniunctae.</i>
	—	—	—	Cap. II.	<i>Quid sit Deum cognoscere.</i>
	pag. 2. 3. 5	pag. 2. 3. 5	§. 4—5. 9. 10	Cap. III.	<i>Dei notitia hominum mentibus natura- liter insita.</i>
	pag. 4. 5	pag. 3. 4	§. 6—8	Cap. IV.	<i>Inscitia vel malitia corrumpitur.</i>
	pag. 6—9	pag. 5—8	§. 11—18	Cap. V.	<i>Ex mundi fabrica et gubernatione lucet.</i>
	pag. 9—11	pag. 8—9	§. 19. 20	Cap. VI.	<i>Scriptura dux ad Deum.</i>
	pag. 11. 12	pag. 9. 10	§. 21—24	Cap. VII.	<i>Eius autoritas Spiritus testimonio sanc- cita.</i>
	pag. 12.... 15	pag. 10—12	§. 25—33	Cap. VIII.	<i>Eius fides probationibus stabilitur.</i>
	pag. 13—15	pag. 12. 13	§. 34—36	Cap. IX.	<i>Extra eam nulla revelatio.</i>
	pag. 15. 16	pag. 13. 14	§. 37. 38	Cap. X.	<i>Deum verum Diis gentium opponit.</i>
(p. 53—57)	(p. 66 . . . 71)	(p. 63—69)	(C. III. §. 24—30)	Cap. XI.	<i>Deo formam visibilem tribuere nefas.</i>
(p. 52)	(p. 64 . . . 66)	(p. 62 . . . 63)	(C. III. §. 20—23)	Cap. XII.	<i>Deus exclusis idolis solus colendus.</i>
(p. 110—116)	(p. 113—122)	(p. 121—129)	(C. VI. §. 6—25)	Cap. XIII.	<i>Dei una essentia in tribus personis.</i>
(p. 117)	(p. 122 . . .)	(p. 129—138)	(C. VI. §. 28—48)	Cap. XIV.	<i>De creatione Deum revelante et angelis.</i>
(p. 43)	(p. 18. 19)	(p. 16. 17)	(C. II. §. 6. 7)	Cap. XV. 1—5	<i>De homine ad Dei imaginem creato,</i>
	(p. 22. 23)	(p. 20. 21)	(C. II. §. 18. 19)	Cap. XV. 6—8	<i>eiusque facultatibus.</i>
	(p. 123. 124)	(p. 139)	(C. VI. §. 49—51)	Cap. XVI. 1—3	<i>De divina mundi gubernatione</i>
(p. 118)	(p. 264. 265)	(p. 367—369)	(C. XIV. §. 38—41)	Cap. XVI. 4—9	<i>et providentia.</i>
	(p. 265—271)	(p. 368—374)	(C. XIV. §. 42—51)	Cap. XVII.	<i>Huius doctrinae utilitas.</i>
	—	—	—	Cap. XVIII.	<i>Deum impiorum quoque opera uti.</i>

1536	1539	1543—45	1550—54	1559 ss.	
				LIBER II.	
				DE COGNITIONE	
				DEI REDEMP-	
				TORIS.	
	CAP. II.	CAP. II.	CAP. II.		
	De cognitione	De cognitione	De cognitione		
	hominis et libero	hominis	hominis		
	arbitrio.	ubi de peccato ori-	ubi de peccato ori-		
		ginali hominis cor-	ginali hominis cor-		
		ruptione liberi arbi-	ruptione liberi arbi-		
		trii impotentia gratia	trii impotentia gratia		
		regeneratrice etc.	regeneratrice etc.		
—	pag. 17. 18	pag. 15. 16	§. 1—5	Cap. I. 1—3	Notitia nostri necessaria.
(p. 43)	pag. 18. 19	pag. 16. 17	§. 6. 7	(Lib. I. Cp. XV. §. 1. 4)	De homine primum creato.
(p. 44)	—	—	—	Cap. I. 4	De lapsu Adae.
(p. 44. 45)	pag. 19—21	pag. 17—19	§. 7—15	Cap. I. 5—11	De peccato originali.
—	pag. 21. 22	pag. 19. 20	§. 16. 17	Cap. II. 1	Conspectus tractationis sequentis.
—	pag. 22. 23	pag. 20. 21	§. 18. 19	(Lib. I. Cp. XV. §. 6. 7)	De facultatibus animae humanae.
—	pag. 23—36	pag. 21—33	§. 20—46	Cap. II. 2—27	De humani arbitrii libertate.
(p. 45)	pag. 36—43	pag. 33—40	§. 47—60	Cap. III.	Ex hominis corrupta natura ni damnable.
—	pag. 43 45	pag. 40—44	§. 61—67	(Lib. III. Cp. III. §. 10—14)	Carnis et Spiritus lucta continua.
—	pag. 45—48	pag. 44—46	§. 68—75	Cap. IV.	Deus in cordibus hominum operat
—	pag. 48—58	pag. 46—55	§. 76—94	Cap. V.	Contra defensores liberi arbitrii.
(p. 49. 50)	—	—	—	Cap. VI.	In Christo quaerenda redemptio.
CAP. I.	CAP. III.	CAP. III.	CAP. III.		
DE LEGE	De Lege.	De Lege	De Lege		
quod decalogi		ubi de officio et usu	ubi de officio et usu		
explicationem		legis vero cultu Dei	legis vero cultu Dei		
continet.		etc.	etc.		
pag. 42—45	(p. 1. 18 ss. 36 ss.)	(p. 1. 16 ss. 33 ss.)	(Cp. I. I. II. 6 ss. 47 s.)	(Lib. I. Cp. I. XV. L. II.)	De homine primum creato eiusque
pag. 46—48	(p. 89—96)	(p. 88—94)	(§. 91—105)	(Cp. I. III.)	De Legis usu et officio.
—	pag. 58—64	pag. 56—61.	§. 1—14	Cap. VII.	De Legis usu et officio.
pag. 48—50	—	—	—	Cap. VIII. 1—12	Legis moralis explicatio.
—	—	—	—	(Cp. VI.)	In Christo quaerenda redemptio.
pag. 51. 52	pag. 64 66	pag. 62 63	{ §. 15—19. 23	Cap. VIII. 13—16	} Praeceptum primum.
—	—	—	{ §. 20—23	(Lib. I. Cp. XII.)	
pag. 53—57	pag. 66 71	pag. 63—69	{ §. 24—39	(Lib. I. Cp. XI.)	} Praeceptum secundum.
—	—	—	{ §. 24. 40—43	Cap. VIII. 17—21	
pag. 57—59	pag. 71—74	pag. 69—72	§. 44—49	Cap. VIII. 22—27	Praeceptum tertium.
pag. 60—65	pag. 75—77	pag. 72—74	§. 50—56	Cap. VIII. 28—34	Praeceptum quartum.
pag. 65—66	pag. 77—80	pag. 75—77	§. 57—62	Cap. VIII. 35—40	Praeceptum quintum et sextum.
pag. 66—68	pag. 80 82	pag. 77—81	{ §. 63—66. 73	Cap. VIII. 41—44	} Praeceptum septimum.
—	—	—	{ §. 66—72	(Lib. IV. Cp. XII. 23—28.)	
pag. 68—69	pag. 82—85	pag. 81—84	§. 74—79	(XIII. 3)	Cap. VIII. 45—50
pag. 70—76	pag. 85—89	pag. 84—87	§. 80—90	Cap. VIII. 51—59	Quorsum tota Lex spectet.
pag. 77—101	pag. 89—96	pag. 88—94	§. 91—105	(Cp. VII.)	De Legis usu et officio.

SYNOPSIS EDITIONUM.

LIII

1536	1539	1543-45	1550-54	1559 ss.	
		CAP. IV. De Votis ubi de monachatu agitur.	CAP. IV. De Votis ubi de monachatu agitur.		
		pag. 94-104	§. 1-22	(L. IV. c. XIII.)	<i>De Votis.</i>
CAP. II. DE FIDE	CAP. IV. De Fide	CAP. V. De Fide	CAP. V. De Fide		
ubi symbolum apert. explicat.	ubi symbol. ap. explicatur.	ubi symbol. ap. expli- catur.	ubi symbol. ap. expli- catur.		
				Cap. IX.	<i>Christus iam sub lege cognitus.</i>
	(p. 20-27)	(p. 20-26)	(c. XI. c. 1-20)	Cap. X.	<i>Similitudo V. et N. T.</i>
	(p. 27-34)	(p. 24-30)	(c. XI. c. 21-41)	Cap. XI.	<i>Diferentia V. et N. T.</i>
pag. 102-106	pag. 97-110	pag. 104-118	§. 1-38	(L. III. c. 21.)	<i>Definitio fidei.</i>
		CAP. VI. Explicatio primae partis symboli.	CAP. VI. Explicatio primae partis symboli.		
pag. 106-109	pag. 110-112	pag. 118-120	§. 1-5	(L. II. c. XVI. 10)	<i>Fidei materia et symbolum.</i>
pag. 110-116	pag. 113-123	pag. 121-129	§. 6-25	(L. I. c. XIII.)	<i>De Trinitate.</i>
Pars sym- boli prima.	Pars symboli prima.				
pag. 117	pag. 122	pag. 129-138	§. 26-45	(L. I. c. XIV.)	<i>De creatione et angelis.</i>
pag. 118	pag. 123, 124	pag. 139-140	§. 46-53	(L. I. c. XVI.)	<i>De gubernatione mundi.</i>
		CAP. VII. Explicatio se- cundae partis Symboli	CAP. VII. Explicatio se- cundae partis sym- boli		
Secunda.	Secunda pars Symboli.	ubi de Christo, hinc tertius, de Sp. s.	ubi de Christo, hinc tertius, de Sp. s.		
	pag. 124-126	pag. 141-143	§. 1-7	(Cap. XV.)	<i>Christi manus triplex.</i>
pag. 119-121	pag. 126-129	pag. 145-144	§. 8-10	Cap. XII.	<i>Christus hominem fieri oportuit.</i>
pag. 122-123	pag. 128	pag. 144-145	§. 11, 12	Cap. XIII.	<i>Christus verus homo.</i>
pag. 123-129	pag. 129-131	pag. 145-147	§. 13-17	Cap. XIV.	<i>Duae naturae in Christo.</i>
	(p. 31, 32)	(p. 141, 145)	(c. 2-3)	Cap. XV.	<i>Christi manus triplex.</i>
	pag. 131	pag. 147	§. 18	(Cap. XVII. 4)	<i>Meritum Christi.</i>
pag. 130-135	pag. 131-136	pag. 147-154	§. 19-27	Cap. XVI.	<i>Mors et resurrectio Christi.</i>
	(p. 33)	(p. 147)	(p. 40)	Cap. XVII.	<i>Meritum Christi.</i>
				LIBER III. DE MODO PER- CIPIENDAE CHRISTI GRA- TIAE.	
Tertia.		Tertia pars	Tertia pars.		
pag. 135-137	pag. 138	pag. 155	§. 28, 29	Cap. I.	<i>De Spiritu sancto.</i>
	(p. 34-36)	(p. 156-158)	(c. 7. 5. 1-30)	Cap. II.	<i>Definitio fidei.</i>

1536	1539	1543—45	1550—54	1559 ..
Quarta.		CAP. VIII. Quartae partis symboli expositio atq; de ecclesia.	CAP. VIII. Quartae partis symboli expositio atq; de ecclesia.	
pag. 137	pag. 133—141	pag. 156—158	§ 1—7	[L. IV. Cp. 1. §. 1—4. 17.] <i>De Ecclesia.</i>
pag. 139—142	[p. 140—141]	[p. 159—160]	[C. XIV. §. 1—2]	[L. III. Cp. XXX.] <i>De Praedestinatione.</i>
pag. 143	pag. 141—145	pag. 159—163	§ 8—20	[L. IV. Cp. 1. §. 1—10. 18. 19.] <i>De scilicet ecclesiae quae non deus</i>
pag. 144—147	pag. 145. 146	[p. 161—162]	[L. III. Cp. XII. §. 4—6.]	[L. IV. Cp. XII. §. 4—6.] <i>De excommunicatione.</i>
pag. 148	pag. 147—148	pag. 163—168	§ 21—33	[L. IV. Cp. 11.] <i>Ecclesia falsa et vera.</i>
—	—	pag. 168—173	§ 34—50	[L. IV. Cp. 11.] <i>Doctores et ministri.</i>
—	[p. 140—141]	pag. 174—180	§ 51—65	[L. IV. Cp. 11.] <i>Status veteris ecclesiae.</i>
—	—	pag. 180—188	§ 67—85	[L. IV. Cp. 11.] <i>Status eius sub Papato.</i>
—	—	pag. 188—189	§ 86—88	[L. IV. Cp. VI. 1—2.] <i>Contra presentiam Papae.</i>
—	[p. 170. 172]	pag. 189—190	§ 89—90	[L. IV. Cp. XI. 1—2.] <i>Potestas abdicandi et ligandi.</i>
—	—	pag. 191—196	§ 91—104	[L. IV. Cp. 11. §. 4—6.] <i>De eodem ex N. T.</i>
—	—	pag. 197—209	§ 105—136	[L. IV. Cp. 11.] <i>Historia Papatus.</i>
—	[p. 181—182]	pag. 209—216	§ 137—153	[L. IV. Cp. VIII.] <i>Potestas auct. quoad dogmata.</i>
—	[p. 180—181. 181]	pag. 216—223	§ 154—168	[L. IV. Cp. 12.] <i>De conciliis.</i>
—	[p. 171. 170]	pag. 223—228	§ 169—183	[L. IV. Cp. 11. §. 1—10.] <i>De em. jurisdictione.</i>
—	[p. 161—162]	pag. 228—236	§ 184—204	[L. IV. Cp. XII. 1—10.] <i>De em. disciplina quoad plebem.</i>
—	—	pag. 237	§ 205	[L. IV. Cp. XII. 11.] <i>De em. disciplina quoad clericos.</i>
pag. 148. 150	pag. 148—151	pag. 237—240	§ 206—215	[L. IV. Cp. 1. 20—21.] <i>De remissione peccatorum.</i>
—	pag. 151—153	pag. 240—242	§ 216—219	[L. III. Cp. III. 21—24.] <i>De peccato in Sp. sancto.</i>
pag. 151	pag. 153—155	pag. 242—244	§ 220—224	[L. III. Cp. XXV. 1—4.] <i>De resurrectione.</i>
pag. 152—156	pag. 156	pag. 244. 245	[C. V. §. 1. 21. 26.]	— <i>Fides et spes (et caritas).</i>
	CAP. V. De poenitentia.	CAP. IX. De poenitentia.	CAP. IX. De poenitentia.	
[p. 189—190]	pag. 157—160	pag. 245—248	§ 1—8	Cap. III. 1—9 <i>De poenitentia.</i>
—	[p. 161—162]	[p. 249—250]	[C. II. §. 41—41]	Cap. III. 10—14 <i>ad terminos rite extendenda.</i>
—	pag. 160—162	pag. 248—250	§ 9—13	Cap. III. 15—20 <i>De eius fructibus.</i>
—	[p. 161—162]	[p. 249—250]	[C. VIII. §. 20—21]	Cap. III. 21—23 <i>De peccato in Sp. sancto.</i>
[p. 161—162]	pag. 162—174	pag. 251—260	§ 14—31	Cap. IV. 1—24 <i>De confessione.</i>
[p. 161—162]	pag. 174—176	pag. 261—262	[C. VIII. §. 20—21] § 32	[L. IV. Cp. 11. §. 1—2.] <i>De indulgentia.</i>
[p. 161—162]	pag. 176—184	pag. 263—271	§ 33—43	[L. III. Cp. 1. 1—21.] <i>De satisfactis.</i>
[p. 161—162]	[p. 174—176]	[p. 261—262]	[C. 20—21]	Cap. IV. 25—28 <i>De indulgentia.</i>
[p. 161—162]	pag. 184—186	pag. 272—274	§ 44—55	Cap. V. 1—5 <i>De indulgentia.</i>
—	[p. 181—182]	[p. 261—262]	[C. 20—21]	Cap. V. 6—10 <i>De purgatorio.</i>
—	[p. 181—182]	[p. 261—262]	[C. 20—21]	Cap. VI. <i>Vita hominis christiani.</i>
—	[p. 181—182]	[p. 261—262]	[C. 20—21]	Cap. VII. <i>De abrogatione sui.</i>
—	[p. 181—182]	[p. 261—262]	[C. 20—21]	Cap. VIII. <i>De evocis tolerantiis.</i>
—	[p. 181—182]	[p. 261—262]	[C. 20—21]	Cap. IX. <i>De meditatione futurae vitae.</i>
—	[p. 181—182]	[p. 261—262]	[C. 20—21]	Cap. X. <i>Quomodo parandi erit utroque.</i>

SYNOPSIS EDITIONUM.

L.V.

1536	1539	1543-45	1550-54	1559 ss.	
	CAP. VI.	CAP. X.	CAP. X.		
	De iustificatione fidei et meritis operum.	De iustificatione fidei et meritis operum.	De iustificatione fidei et meritis operum.		
p. 101-112	pag. 186-191	pag. 274-280	§. 1-14	Cap. XI.	<i>Nota iustificans.</i>
—	pag. 191-195	pag. 280-285	§. 15-22	Cap. XII.	<i>Iustificatio gratuita, unde gloria dei et conscientiae tranquillitas.</i>
—	pag. 195-197	pag. 285-285	§. 23-24	Cap. XIII.	
—	pag. 197-206	pag. 285-294	§. 27-48	Cap. XIV.	<i>Iustificatio initialis et progressiva.</i>
p. 81-82	pag. 206-210	pag. 294-298	§. 49-56	Cap. XV.	<i>De operum meritis.</i>
—	pag. 210-212	pag. 298-299	§. 57-60	Cap. XVI.	<i>Reformatio adoperariorum.</i>
p. 25 v.)	pag. 212-221	pag. 300-306	§. 61-76	Cap. XVII.	<i>Legis et consuetudinis conciliatio.</i>
—	pag. 221-225	pag. 308-314	§. 77-87	Cap. XVIII.	<i>De successu gratiae dicitor.</i>
	CAP. VII.	CAP. XI.	CAP. XI.		
	De similitudine et differentia V. et N. T.	De similitudine et differentia V. et N. T.	De similitudine et differentia V. et N. T.		
—	pag. 223-227	pag. 314-324	§. 1-23	(Lib. II. Cap. X.)	<i>Similitudo V. et N. T.</i>
—	pag. 227-244	pag. 324-330	§. 24-41	(Lib. II. Cap. XI.)	<i>Differentia V. et N. T.</i>
		CAP. XII.	CAP. XII.		
		De libertate christiana.	De libertate christiana.		
p. 400-418	(p. 325-326)	pag. 331-337	§. 1-16	Cap. XIX.	<i>De libertate christiana.</i>
		CAP. XIII.	CAP. XIII.		
		De traditionibus humanis.	De traditionibus humanis.		
p. 380-384, 371-378	(p. 326-326)	pag. 337-350	§. 1-34	(Lib. IV. Cap. X.)	<i>De traditionibus humanis.</i>
p. 187 v.)	(Cap. IX.)	(Cap. XV.)	(Cap. XV.)	Cap. XX.	<i>De oratione.</i>
	Cap. VIII.	CAP. XIV.	CAP. XIV.		
	De praedestina- tione et providen- tia Dei.	De praedestina- tione et providen- tia Dei.	De praedestina- tione et providen- tia Dei.		
p. 228-242	pag. 244-247	pag. 350-352	§. 1-5	Cap. XXI.	<i>De electione aeterna,</i>
	pag. 247-250	pag. 352-355	§. 6-12	Cap. XXII.	<i>in scripturis trofita.</i>
	pag. 250-255	pag. 355-360	§. 13-22	Cap. XXIII.	<i>Reformatio adoperariorum.</i>
	pag. 256-264	pag. 360-367	§. 23-37	Cap. XXIV.	<i>De electis ac reprobis.</i>
	pag. 264-265	pag. 367-369	§. 38-41	(Lib. I. Cap. XVI. 4. 5. 6. 7.)	<i>De gubernatione mundi.</i>
	pag. 265-271	pag. 369-374	§. 42-54	(Lib. I. Cap. XVII. 1-14.)	<i>Huius doctrinae utilitas.</i>
CAP. III.	CAP. IX.	CAP. XV.	CAP. XV.		
DE	De oratione	De oratione	De oratione		
ORATIONE	ubi or. dom. nar-	ubi or. dom. nar-	ubi or. dom. nar-		
ubi or. dom.	ratur.	ratur.	ratur.		
enarratur.					
pag. 157-163	pag. 272-278	pag. 375-380	§. 1-13	(Lib. III. Cap. XX. 1-13.)	<i>De oratione.</i>
pag. 163-167	pag. 278-283	pag. 380-384	§. 14-20	(Lib. III. Cap. XX. 20-27.)	<i>De innocensione auctoritas.</i>
pag. 167-173	pag. 281-284	pag. 384-387	§. 21-27	(Lib. III. Cap. XX. 28-31.)	<i>Orationis species.</i>
pag. 173-180	pag. 284-295	pag. 387-395	§. 28-48	(Lib. III. Cap. XX. 32-40.)	<i>Oratio dominica.</i>

1536	1539	1543—45	1550—54	1559 etc.	
pag. 198—200 (p. 198)	pag. 295—296 (p. 13—138)	pag. 295—296 (p. 142—142)	§ 43—51 (Cp. VIII. § 289—294)	(Ca. III. Cp. XX. 36—38) Cap. XXV.	Circumstantiis variis observandae. De resurrectione.
				LIBER IV. DE EXTERNIS MEDIIS AD SA- LUTEM.	
(p. 197)	(p. 141—142)	(p. 127—142)	(Cp. VIII. § 2, 9—88)	Cap. I. 1—19	De Ecclesia.
(p. 197, 198)	(p. 148—150)	(p. 127—142)	(Cp. VIII. § 286—315)	Cap. I. 20—29	De remissione peccatorum.
(p. 198)	(p. 147—148)	(p. 143—148)	(Cp. VIII. § 21—30)	Cap. II.	Ecclesia falsa et vera.
—	—	(p. 148—172)	(Cp. VIII. § 24—30)	Cap. III.	Doctores et ministri.
—	—	(p. 174—180)	(Cp. VIII. § 31—62)	Cap. IV.	Status veteris ecclesiae.
—	—	(p. 180—188)	(Cp. VIII. § 67—82)	Cap. V.	Status ecclesiae sub papato.
—	—	(p. 188, 189, 191—192)	(Cp. VIII. § 86—88 81—104)	Cap. VI.	Contra primatum papae.
—	—	(p. 197—200)	(Cp. VIII. § 101—120)	Cap. VII.	Historia papatus.
—	(p. 201—202)	(p. 209—240)	(Cp. VIII. § 121—150)	Cap. VIII.	Potestas ecclesiae quoad dignitatem.
—	(p. 203—211, 214)	(p. 210—220)	(Cp. VIII. § 154—160)	Cap. IX.	De concilio.
—	—	(p. 221—260)	(Cp. VIII. § 1—21)	Cap. X.	De traditionibus humanis.
—	(p. 212—214)	(p. 262, 180, 221—222)	(Cp. VIII. § 22, 26, 160—182)	Cap. XI.	De eod. iurisdictione.
—	(p. 148—149)	(p. 223—226)	(Cp. VIII. § 204—204)	Cap. XII. 1—21	De eod. disciplina quoad plebem.
—	(p. 80—82)	(p. 23—41, 227)	(Cp. VIII. 265, 111, § 47—110)	Cap. XII. 22—29	De eod. disciplina quoad clerum.
—	—	(p. 24, 24—104)	(Cp. III. § 86, Cp. 17)	Cap. XIII.	De iure.
CAP. IV. DE SACRA- MENTIS.	Cap. X. De Sacramentis.	Cap. XVI. De Sacramentis.	CAP. XVI. De Sacramentis.		
pag. 200—217	pag. 296—304	pag. 297—307	§ 1—26	Cap. XIV.	De Sacramentis.
De Baptismo.	Cap. XI. De Baptismo.	Cap. XVII. De Baptismo.	CAP. XVII. De Baptismo.		
pag. 217—233	pag. 305—311	pag. 409—414	§ 1—15	Cap. XV.	De Baptismo.
pag. 233—235	pag. 311—327	pag. 414—429	§ 19—51	Cap. XVI.	De Pseudobaptismo.
De Coena Domini.	Cap. XII. De Coena Do- mini.	Cap. XVIII. De Coena Do- mini.	CAP. XVIII. De Coena Do- mini.		
pag. 236—251	pag. 327—343	pag. 429—445	§ 1—48	Cap. XVII.	De sacra Coena.
pag. 255—280	pag. 344—352	pag. 448—456	§ 49—70	Cap. XVIII.	De Missa papali.
pag. 281—284	pag. 352—353	pag. 456, 457	§ 70—72	(Ca. XV. 12, 20, XVII. 42)	De corruptelis quibusdam Sacra- mentis.
	Cap. XIII. De libertate chri- stiana.				
(p. 406—410)	pag. 353—360	(p. 361—367)	(Cp. XII. § 1—86)	(Ca. III. Cp. 212.)	De libertate christiana.
	Cap. XIV. De potestate ec- clesiastica.				
(p. 411—421)	pag. 360—368	(p. 369—398 etc.)	(Cp. XIII. § 1, 1, 1, VIII. & 217—222)	(Ca. IV. Cp. VIII. X.)	De potestate ecclesiastica.

SYNOPSIS EDITIONUM.

LVII

1536	1538	1543—45	1550—54	1559 etc.	
	pag. 368—371	pp. 310—313	(Cp. VIII, §. 105—106)	(L. IV, Cp. IX.)	<i>De censuris.</i>
pp. 408—410	pag. 371—374	pp. 310—314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 398, 399, 400, 401, 402, 403, 404, 405, 406, 407, 408, 409, 410, 411, 412, 413, 414, 415, 416, 417, 418, 419, 420, 421, 422, 423, 424, 425, 426, 427, 428, 429, 430, 431, 432, 433, 434, 435, 436, 437, 438, 439, 440, 441, 442, 443, 444, 445, 446, 447, 448, 449, 450, 451, 452, 453, 454, 455, 456, 457, 458, 459, 460, 461, 462, 463, 464, 465, 466, 467, 468, 469, 470, 471, 472, 473, 474, 475, 476, 477, 478, 479, 480, 481, 482, 483, 484, 485, 486, 487, 488, 489, 490, 491, 492, 493, 494, 495, 496, 497, 498, 499, 500, 501, 502, 503, 504, 505, 506, 507, 508, 509, 510, 511, 512, 513, 514, 515, 516, 517, 518, 519, 520, 521, 522, 523, 524, 525, 526, 527, 528, 529, 530, 531, 532, 533, 534, 535, 536, 537, 538, 539, 540, 541, 542, 543, 544, 545, 546, 547, 548, 549, 550, 551, 552, 553, 554, 555, 556, 557, 558, 559, 560, 561, 562, 563, 564, 565, 566, 567, 568, 569, 570, 571, 572, 573, 574, 575, 576, 577, 578, 579, 580, 581, 582, 583, 584, 585, 586, 587, 588, 589, 590, 591, 592, 593, 594, 595, 596, 597, 598, 599, 600, 601, 602, 603, 604, 605, 606, 607, 608, 609, 610, 611, 612, 613, 614, 615, 616, 617, 618, 619, 620, 621, 622, 623, 624, 625, 626, 627, 628, 629, 630, 631, 632, 633, 634, 635, 636, 637, 638, 639, 640, 641, 642, 643, 644, 645, 646, 647, 648, 649, 650, 651, 652, 653, 654, 655, 656, 657, 658, 659, 660, 661, 662, 663, 664, 665, 666, 667, 668, 669, 670, 671, 672, 673, 674, 675, 676, 677, 678, 679, 680, 681, 682, 683, 684, 685, 686, 687, 688, 689, 690, 691, 692, 693, 694, 695, 696, 697, 698, 699, 700, 701, 702, 703, 704, 705, 706, 707, 708, 709, 710, 711, 712, 713, 714, 715, 716, 717, 718, 719, 720, 721, 722, 723, 724, 725, 726, 727, 728, 729, 730, 731, 732, 733, 734, 735, 736, 737, 738, 739, 740, 741, 742, 743, 744, 745, 746, 747, 748, 749, 750, 751, 752, 753, 754, 755, 756, 757, 758, 759, 760, 761, 762, 763, 764, 765, 766, 767, 768, 769, 770, 771, 772, 773, 774, 775, 776, 777, 778, 779, 780, 781, 782, 783, 784, 785, 786, 787, 788, 789, 790, 791, 792, 793, 794, 795, 796, 797, 798, 799, 800, 801, 802, 803, 804, 805, 806, 807, 808, 809, 810, 811, 812, 813, 814, 815, 816, 817, 818, 819, 820, 821, 822, 823, 824, 825, 826, 827, 828, 829, 830, 831, 832, 833, 834, 835, 836, 837, 838, 839, 840, 841, 842, 843, 844, 845, 846, 847, 848, 849, 850, 851, 852, 853, 854, 855, 856, 857, 858, 859, 860, 861, 862, 863, 864, 865, 866, 867, 868, 869, 870, 871, 872, 873, 874, 875, 876, 877, 878, 879, 880, 881, 882, 883, 884, 885, 886, 887, 888, 889, 890, 891, 892, 893, 894, 895, 896, 897, 898, 899, 900, 901, 902, 903, 904, 905, 906, 907, 908, 909, 910, 911, 912, 913, 914, 915, 916, 917, 918, 919, 920, 921, 922, 923, 924, 925, 926, 927, 928, 929, 930, 931, 932, 933, 934, 935, 936, 937, 938, 939, 940, 941, 942, 943, 944, 945, 946, 947, 948, 949, 950, 951, 952, 953, 954, 955, 956, 957, 958, 959, 960, 961, 962, 963, 964, 965, 966, 967, 968, 969, 970, 971, 972, 973, 974, 975, 976, 977, 978, 979, 980, 981, 982, 983, 984, 985, 986, 987, 988, 989, 990, 991, 992, 993, 994, 995, 996, 997, 998, 999, 1000	(Cp. VIII, §. 105, 112 etc. 101, XIII, 20, 21, 24)	(L. IV, Cp. X, XI.)	<i>De eod. iurisdictione.</i>
	pag. 374—378	pp. 310—316 etc.	(Cp. XIII, 18, 20—24)	(L. IV, Cp. X.)	<i>De traditionibus honorariis.</i>
	Cap. XV. De politica administratione.				
pp. 478—500	pag. 378—393	pp. 403—490	(Cp. XX, §. 1—20)	(L. IV, Cp. XI.)	<i>De politica administratione.</i>
CAP. V. SACRAMENTA NON ESSE QUINQUE BELLIQUA.	CAP. XVI. De quinque falso nominatis sacramentis.	CAP. XIX. De quinque falso nominatis sacramentis.	CAP. XIX. De quinque falso nominatis sacramentis.		
pag. 285—286	pag. 393, 394	pag. 457—459	§. 1—3	Cap. XIX, 1—3	<i>De quinque falso nominatis sacramentis.</i>
De confirmatione.	De confirmatione.	De confirmatione.	De confirmatione.		
pag. 286—299	pag. 394—398	pag. 459—463	§. 4—13	Cap. XIX, 4—13	<i>De confirmatione.</i>
De poenitentia.	De poenitentia.	De poenitentia.	De poenitentia.		
pag. 299—305	pag. 398	pag. 463—464	§. 14	Cap. XIX, 14	<i>De poenitentia, quid sit.</i>
pag. 305—338	pp. 398—399	pp. 464—465	(Cp. VIII, §. 49 & IX, §. 14 etc.)	(L. III, Cp. IV, 1—20)	<i>De confessione.</i>
pag. 338—342	pp. 399—400	pp. 465—466	(Cp. IX, §. 20—21)	(L. III, Cp. V, 1—2)	<i>De indulgentiis.</i>
pag. 342—356	pp. 400—401	pp. 466—467	(Cp. IX, §. 22—23)	(L. III, Cp. V, 20—25)	<i>De satisfactione.</i>
pag. 357—358	pp. 401—402	pp. 467—468	(Cp. IX, §. 24—25)	(L. III, Cp. V, 6—18)	<i>De purgatorio.</i>
pag. 358—362	pag. 402—403	pag. 468—469	(Cp. IX, §. 26—27)	Cap. XIX, 15—17	<i>Poenitentia an sacramentum.</i>
De ultima unctione.	De ultima unctione.	De ultima unctione.	De ultima unctione.		
pag. 362—368	pag. 403—404	pag. 469—470	§. 18—21	Cap. XIX, 18—21	<i>De ultima unctione.</i>
De ordinibus eccl.	De ordine eccl.	De ordine eccl.	De ordine eccl.		
pag. 368—394	pag. 404—411	pag. 470—472	§. 22—35	Cap. XIX, 22—33	<i>De ordinibus ecclesiasticis.</i>
De matrimonio.	De matrimonio.	De matrimonio.	De matrimonio.		
pag. 394—399	pag. 411—413	pag. 472—473	§. 36—39	Cap. XIX, 34—37	<i>De matrimonio.</i>
CAP. VI. DE LIBERTATE CHR. POTESSTATE ECCL. ET POLIT. ADMINISTRATIONE.					
pag. 400—419	pp. 399—400	pp. 473—474	(Cp. XII, §. 1—10)	(L. III, Cp. III.)	<i>De libertate christiana.</i>
pag. 419—441	pp. 400—401	pp. 474—475 etc.	(Cp. XII, §. 1—10, XIII, §. 137 etc.)	(L. IV, Cp. VIII, X.)	<i>De potestate eccl.</i>
pag. 441—449	pp. 401—402	pp. 475 etc.	(Cp. VIII, §. 105 etc.)	(L. IV, Cp. IX.)	<i>De censuris.</i>
pag. 449—459	pp. 402—403	pp. 475—476, 477, 478 etc.	(Cp. VIII, §. 105, 112 etc. 101, 20, 21 etc.)	(L. IV, Cp. X, XI.)	<i>De eod. iurisdictione.</i>
pag. 459—476	pp. 403—404	pp. 476—477 etc.	(Cp. XIII, 18, 20 etc.)	(L. IV, Cp. X.)	<i>De traditionibus honorariis.</i>

LVIII

INSTITUTIO RELIGIONIS CHRISTIANAE.

1536	1539	1543—45	1550—54	1559 ss.	
		CAP. XX. De politica ad- ministratiōne.	CAP. XX. De politica admi- nistratiōne.		
pag. 470—514	(p. 378—393)	pag. 473—487	§. 1—31	Cap. XX.	<i>De politica administratiōne.</i>
	Cap. XVII. De vita hominis christiani.	CAP. XXI. De vita hominis christiani.	CAP. XXI. De vita hominis christiani.		
pag. 414—416	pag. 488—490	§. 1—5	(Lib. III. Cp. VI.)		<i>Vita hominis christiani.</i>
pag. 416—422	pag. 490—495	§. 6—14	(Lib. III. Cp. VII.)		<i>De abnegatiōne sui.</i>
pag. 422—428	pag. 495—500	§. 15—25	(Lib. III. Cp. VIII.)		<i>De erucis tolerantia.</i>
pag. 428—432	pag. 500—503	§. 26—31	(Lib. III. Cp. IX.)		<i>De meditatiōne futurae vitae.</i>
pag. 432—434	pag. 503—505	§. 32—37	(Lib. III. Cp. X.)		<i>Quomodo praesenti vita utendum.</i>