

CT
234.8
s3327

210.6
s 2287
60

KDMT49824473

1997년도 석사학위논문

기독교강요에서 본 칼빈의 성화론과 신학구조

지도 : 현 요 한 교수

장로회신학대학교 신학대학원

석 홍 욱

DM00003899

 고신대학교



DM00003899

기독교강요에서 본 칼빈의 성화론과 신학구조

지도 : 현 요 한 교수

이 논문을 석사학위(M.D.V)논문으로 제출함

1997년 12월 일

장로회신학대학교 신학대학원

석 홍 욱

목 차

I. 서 론	1
II. 칼빈사상의 배경과 생애	3
1. 시대적인 배경	3
(1) 1517년(종교개혁) 이전의 경제 사회적 상황	3
(2) 1517년(종교개혁) 이후의 종교사회적 상황	4
(3) 당시 제네바의 상황	4
2. 칼빈의 사상적 배경	4
(1) 초대교부들	5
(2) 인문주의	5
(3) 종교개혁자들	6
3. 칼빈의 교육과정	7
4. 제네바에서의 활동	8
III 칼빈의 신학구조	10
1. 칼빈연구의 주제	10
2. 칼빈의 사고구조	12

IV. 기독교 강요에 나타난 성화론적 내용	14
1. 성화론의 출발로서의 창조주 하나님에 관한 지식	14
(1) 성화론의 출발-신인식	14
(2) 하나님과 계시	16
(3) 섭리론 속의 성화사상	17
2. 성화의 은총으로서의 구속주 하나님에 대한 지식	19
(1) 원죄	19
(2) 자유의지	20
(3) 율법	23
(4) 신구약의 관계	26
(5) 중보자	28
3. 실천적 성화	29
(1) 성령	29
(2) 믿음	30
(3) 회개	34

(4) 그리스도인의 생활	38
1) 자기부정	40
2) 십자가	41
3) 내세에 관한 명상	42
(5) 칭의와 성화	42
(6) 그리스도인의 자유	46
(7) 기도	47
(8) 성화와 영원한선택	48
4. 교회와 성화	50
(1) 서 론	50
(2) 신자들의 어머니로서의 교회	52
(3) 그리스도의 몸으로서의 교회	53
(4) 교회의 권징	54
5. 국가통치와 성화	57
V. 결 론	59

I. 서론

칼빈은 400여년전에 살았던 사람이지만 그의 업적은 전세계의 장로교인들이 증거하고 있으며 대의민주주의와 자본주의의 시조로도 인정되고 있다. 그의 기독교강요는 모든 신학생들의 필독서라고 할만하며 현대 목회자들에게도 없어서는 안되는 지침서로 인정되고 있다. 현대에 와서도 그에 관한 연구서적은 계속 나오고 있으며 그에 관한 연구과제는 아직도 많다고 한다. 기독교강요에 나타난 그의 사상은 정밀하고 오묘하면서도 서술은 단순 명료하며 생동감이 넘친다. 그는 기독교의 모든 진리를 제목과 장을 만들어 자세히 서술하였다.

논자는 기독교강요에서 그가 성화라는 말을 여러 곳에서 쓰고 있으며 그에게는 성화가 단순한 선행과 생활의 변화만을 의미하지 않는다는 것을 발견하였다. 그는 인간에게 향한 하나님의 은혜가 인간을 성화하게 하려는 것이며 인간의 구원도 궁극적으로 성화를 지향하고 있다는 것을 의식하고 있었다. 그래서 그의 성화사상은 교리의 전체적인 모든 부분에서 파악되어야 한다고 생각하였다. 결국 그가 성화의 장을 따로 만들지 않은 것도 성화를 교리의 한 부분으로 보기에 어려웠기 때문이라는 생각이 들었다. 성화는 중요하면서도 신학의 모든 부분과 연관되어 있기 때문일 것이다. 본 논문에서는 그러한 관점에서 기독교강요의 각 부분을 살펴보았다.

또 하나 칼빈의 연구에서 발견한 것은 그의 사고가 통합적이라는 것이다. 그는 전체 교리를 순서와 이론에 맞게 배열하고 있으며 논리를 펼 때 초월적인 것과 현실적인 것을 통합하여 해결하려 하였다. 그의 신학구조는 상위

의 개념과 하위의 개념이 있으며 이것은 초월적질서를 형성하였다. 그러면서도 상위의 개념은 중심개념의 역할을 하는 동심원적인 작용을 하였다. 그래서 주장한 것이 원뿔구조라는 사고유형이었다. 이는 하나님을 정점으로 말씀과 계시, 교회와 성례, 구원, 국가통치등의 개념을 순서적으로 배열하고 상호간의 유기적인 관계를 드러내는 모델로 사용하였다. 그러한 사고모델은 칼빈의 사고에서 많은 것을 발견하게 하였다.

결국 본 논문의 주제는 기독교강요에 나타난 칼빈의 성화론과 그의 신학구조가 되었다. 기독교강요를 전체적으로 성화의 초점에서 그리고 그의 신학의 기본유형으로 가정된 원뿔형구조의 관점에서 살펴보았다. 기독교강요는 기독교 교리의 전 분야를 망라하고 있으므로 단위마다 중요하고 깊이가 있었으나 본 논문에서는 전반적인 구조와 성화사상이 중심주제라는 점을 나타내고자 구체적인 교리를 깊이있게 다루지를 못하고 각 사항에 담겨있는 성화의 면만을 부각시켜 보았다. 새로운 의견이라 좀더 많은 연구가 필요하다는 전제를 가지고 부족한 논문을 마감하였다. 미약하나마 칼빈의 성화사상이 부각될 수 있는데 본 논문이 작은 기여가 되었으면 하는 심정이었다.

II. 칼빈사상의 배경과 생애

칼빈을 이해하기 위하여서는 그의 사상의 배경과 생애와 그의 교육의 과정을 검토할 필요가 있다. 그의 통합적인 사고 구조는 그의 성장배경과 시대적 상황과 무관하지 않다. 중세에서 깨어나는 유럽은 그리이스 사상을 중심으로 인문주의가 태동했고 칼빈은 신학, 법학, 문학, 철학을 섭렵하여 이미 지적으로 당대의 모든 학문을 섭렵하였다고 볼 수 있다. 그래서 그의 사상은 통합적이면서도 각 부분에서 형평을 잃지 않은 균형잡힌 신학이 되었다고 볼 수 있을 것이다. 또한 그의 신학은 목회현장에서 수많은 도전과 어려움 속에서 연구된 것이었다. 그래서 그의 신학은 어느 누구의 신학보다도 교회적이었고 현실적이었다. 기독교강요에서도 반대자들과의 논쟁이 생생하게 드러나고 신학을 서술하는 방식이 질문에 답하는 대화식이어서 그의 주장이 현장감 있게 들리고 있다. 이러한 관점에서 그의 사상의 배경과 생애와 교육을 살펴보아야 할 것이다.

1. 시대적인 배경¹⁾

칼빈은(1509-1564) 루터(1483-1546)나 츰빙글리(1484-1531)와 같은 종교개혁자들보다 25-6년 뒤에 태어난 종교개혁의 제2세대의 인물이다. 그래서 그는 16세기의 종교개혁의 개척자인 루터와는 달리 거의 시행착오를 거치지 않고 자기의 처음 입장을 변화시키지 않고 고수할 수 있었다. 물론 그러한 시행착오를 줄인 것은 당연히 칼빈의 사상이 합리적이며 설득력 있다는 점도 잊지 말아야 할 것이다. 당시의 시대상황은 다음과 같았다.

1. 이양호, "칼빈의 종교개혁의 사회사적 배경" 『기독교사상』 334호 (1986.10):30-32

(1) 1517년(종교개혁) 이전의 경제 사회적 상황

첫째 상공업 중심의 도시가 형성되자 농민들은 도시인들의 부에 대해 상대적으로 빈곤감을 느끼기 시작했다. 둘째로 중세 말에 인구 변동이 농민들의 경제생활에 큰 영향을 미쳤다. 결국 이러한 현상들은 농민들의 장원 이탈 현상을 가속화 하였다. 이러한 운동은 농민들의 반발과 민란을 일으키게 하였다.

(2) 1517년 이후의 종교사회적 상황

1517년 루터가 종교개혁 운동을 시작한 후 유럽사회는 급격하게 개편되기 시작하였다. 구교를 지지하는 세력과 신교를 지지하는 세력간의 정치적 군사적 갈등이 마침내 하나의 기독교 세계였던 유럽사회를 양분시킨 것 이외에도 사회적 운동에 지대한 영향을 미쳤다. 이후 농민운동과 재세례파와의 분리등은 당시 사회의 종교적, 사회적 혼란을 낳았다.

(3) 당시 제네바의 상황

제네바의 종교개혁은 제네바 상인들의 이권을 보호하기 위한 경제사회적 동기에서 사보이 공국으로부터 정치적 독립을 원하게 되고 그 정치적 독립을 지속하기 위하여 구교 세력과의 절연이 요구되어 이루어진 것이었다. 제네바에서의 종교개혁은 정치적, 경제적 상황과 연결되지 않을 수 없었다.

2. 칼빈의 사상적 배경

칼빈은 성경 전체를 면밀히 연구하였다. 특히 구약에 대해서는 어느 다른 개혁자들보다 훨씬 더 많은 지식을 가지고 있었다. 그리고 그는 자기 사상의 기초를 성경에 두었다. 그는 하나님의 말씀이라고 하는 이 움직임이 없는 반석 위에 자신을 확고히 세우고 신앙과 행위 문제에 있어서 성경을 유일하며 가장 안전한 안내자로 삼았다. 그러나 그의 지식은 성경에 한정된

것이 아니라 당대의 모든 지식을 포함하고 있었다.²⁾ 그는 신학, 법학, 인문주의의 모든 지적 바다를 섭렵하며 영향을 받았다. 그래서 그의 사고는 통합적이며 합리적이 된 것이다.

(1) 초대교부들

칼빈은 일찍이 1536년판 기독교강요에서, 인간 영혼을 다루는 자리에 플라톤, 아리스토텔레스, 데미스티우스, 키케로를 인용할 뿐만 아니라 크리소스톰, 오리젠, 그리고 어거스틴을 인용하는 것을 보게 된다.³⁾ 칼빈은 헬라 교부들 중에서 크리소스톰을 좋아하였다. 그 이유는 성경해석에 있어서 고대의 모든 교부들보다 월등하였기 때문이다. 그러나 칼빈에게 결정적인 영향을 미친 것은 어거스틴이었다. 칼빈은 기회가 있을 때마다 어거스틴을 인용하였고, 어거스틴의 표현을 채택하였다. 교리 면에서 볼 때 칼빈은 어거스틴의 자유의지와 성례관에서 영향을 받았고 은혜와 예정을 다루는 각 장에서는 전적으로 어거스틴의 논증을 자신의 목적에 사용하고 있다.⁴⁾

(2) 인문주의

칼빈이 의식적이든 무의식적이든 스콜라 신학의 영향을 받았다는 견해가 있다. 리츨(A. Richl)과 같은 학자는 이중예정의 교리를 좌우하는 하나님 관념은 유명론자들이 주장하는 하나님의 절대적 기능을 의미하는 것이라 하였다. 그러나 도머그(E. Doumergue)나 보아스(H. Bois) 그리고 르세르프(A. Lecerf)와 같은 학자들은 칼빈 자신의 말을 근거로 하여 스코투스의 영향을 부정하였다. 당시의 칼빈에게 인문주의의 영향이 크게 미쳤다고 보는 의견이 있다. 그의 성경해석이 발라(Valla)나 에라스무스(Erasmus)의 방법

2. Phillip Schaff, *History of the Christian Church* (Grand Rapids: Eerdmans) Vol VIII p. 330

3. 신복윤, "기독교 강요: 역사, 저작목적, 사상적 배경" 『기독교강요』 (서울: 생명의 말씀사, 1990) p. 34

4. Ibid., p. 35

을 계속 유지하고 있다고 한다. 특히 에라스무스의 영향은 더욱 깊어서 칼빈의 성경 해석을 읽을 때 에라스무스의 방법과 표현을 자주 생각나게 하는 바 있다고 한다.⁵⁾ 칼빈이 그들에게서 표현의 방식이나 지적인 사고 방법은 배웠더라도 그의 독특한 섭리론과 통합적 신학은 성경의 방식을 따른 독창성을 인정해야 할 것이다.

(3) 종교개혁자들

칼빈의 저서에서 루터의 어떤 완전한 논증이나 문장 그대로 인용된 것을 찾아보기는 힘들다. 그렇다고 해서 칼빈에게서 루터의 영향을 제거할 수는 없는 것이다. 칼빈은 루터의 여러 저작들을 읽었음이 분명하다. 기독교강요에서 계명과 사도신경 첫 항의 해석에서 루터의 영향을 발견하게 된다. 또한 기본적인 교리에서 루터와 칼빈은 일치를 보여주고 있다. 또한 멜란히톤의 영향을 생각할 수 있다. 그러나 그는 쾰빙글리와는 영적인 유사점을 가지고 있지 않았다. 그래서 칼빈은 자신이 항상 생각하고 있던대로 쾰빙글리를 제2류의 신학자라고 1552년 1월 블링거에게 보내는 편지에서 기록하고 있다.

칼빈 신학에서 또하나의 중요한 인물로 마틴 부처의 영향을 들지 않을 수 없다. 칼빈의 구원관과 예정의 교리는 부처의 사상의 중심을 이루는 것이었다. 그리고 부처와 칼빈은 다같이 선택을 하나님의 세계 통치라는 추상적인 해석을 내리지 않고 실제적인 관점에서 인간에게는 두 구별된 범주 곧 피택자와 유기자가 있다고 주장하였다. 선택교리를 신앙생활을 높이 유지하는 격려와 신뢰의 기초로 이해하는 경건주의적 사상은 부처의 사상에서 두드러지게 나타났고 이러한 사상을 교회의 기초로 삼은 것은 칼빈에 의해서였다.

5. Ibid., p. 37

3. 칼빈의 교육과정

칼빈의 전 생애를 더듬는 것은 다른 저자들의 자상한 작업에 맡기고 여기서는 그의 통합적 사고의 중요한 원인인 그의 교육과정만을 보기로 한다. 칼빈은 1509년 7월 10일 불란서 파리 동북부 60마일 지점에 위치한 노이옹(Noyon)시에서 태어났다. 칼빈은 14세 정도에 파리대학 소속 마르쉬 문과대학(la Collège de la Marche)에서 인문계 학생으로서 문과계통을 배웠다. 대체로 당시의 유럽의 대학들은 문과대학을 거쳐야 신학부, 의학부, 그리고 법학부로 진출케하였다. 그래서 칼빈은 문과대학에서 문과대학 학위를 위한 예비과정을 이수하였다. 즉 그는 라틴어 문법과 라틴어 시, 그리고 아리스토텔레스의 논리학도 어느정도 배웠다. 특히 꼬르디엘(M. Cordier)은 칼빈에게 라틴어와 불어를 가르쳐주었다. 아마도 이 과정에서 칼빈은 불란서에 들어온 르네상스 인문주의를 맛보기 시작했을 것이다.⁶⁾ 1526년에 신학연구를 위하여 보다 유명한 몽테규대학(la Collège de Montaigu)에 갔다. 칼빈은 이곳에서 르네상스 인문주의를 반대하던 베다(Noel Béda)와 땡페트(P. Tempete)에게서 토론기술을 배웠고 둔스 스코투스(Duns Scotus), 옥캄(William of Ockham), 비엘(Gabriel Biel)등 후기 중세기 스콜라주의 신학에도 접하였으며 이곳에서 롬발드의 조직신학(Sentencia)도 배웠다⁷⁾. 이 곳에서는 열악한 음식과 지독한 경건훈련으로 훗날에 그가 큰일을 할 수 있도록 준비시키기도 하였지만 그의 건강에 좋지않은 영향을 끼친 것으로 본다. 칼빈은 30세도 안되어 기관지천식, 편두통, 소화불량등이 있었고 50세에 이르러 관절염,

6. T.H.L. Parker, *Portrait of Calvin* (The Westminster Press, 1940), p.13, 이형기, 『종교개혁신학사상』(서울:장로회신학대학출판부,1984), p. 255에서 재인용

7. Thomas M. Lindsey, *A History of The Reformation*, Vol II (Edinburgh: T & T. Clark, 38 George Street, 1964), p. 94, 이형기, op. cit., p. 255에서 재인용

출혈, 늑막염, 결핵이 심했다.8) 1528년 칼빈이 문학석사를 끝내자 그의 부친은 칼빈을 올레앙대학(the University of Orleans)에 보내어 법학을 연구하게 하기로 마음을 고쳐먹었다. 이 곳에서 르네상스에 깊이 접하면서 성경을 불어로 번역했던 인문주의자 올리비탄(P.R.Olivétan)으로부터 기독교의 참모습은 성경에서 찾아야 한다는 것을 배웠다. 그리고 2년동안 부르쥬(Bourge)대학에서 수학하면서 계속 인문주의와 접하였고 당시 루터신학의 권위자였던 볼말(Wolmar)에게서 회랍어와 복음주의 신학을 배웠다.9)

4. 제네바에서의 활동

기독교강요는 초판이 1536년에 나왔고 최종판이 1559년 나왔다. 이 기간 중에 칼빈은 제네바와 스트라스부르그에서 목회를 하였으며 그의 사상을 실천적으로 실현하고 검증하는 기간을 가졌다. 그러한 검증과 실천은 그의 기독교강요를 목회지향적인 교리서로 만들게 하였고 신학과 현실사이를 조화롭게 통합할 수 있는 신학으로 성숙케 하였다고 사료된다.

제네바에서의 칼빈의 개혁의 특징은 성만찬과 교회의 치리와 훈련의 엄격화였다. 교황주의 교회가 평신도에게 일년에 두세번 정도 허락하던 성만찬을 칼빈은 매주 예배시에 성만찬에 참여할 것을 제안하였다. 그러나 이와같은 제안은 너무 혁명적이어서 칼빈은 매월 한번정도 성만찬을 베풀어야 한다고 양보하였다. 그리고 치리에 있어서의 개인의 잘못들을 목사에게 보고하게 하였으며 교정을 시도하고 실패할 때 파문을 할 수 있도록 목사의 권한을 대폭 강화하였다. 그러한 개혁은 찬성과 아울러 강력한 반대를 받았다. 그리고 개혁을 주도한 칼빈과 파렐이 불란서 사람이라는 것도 반대자들의

8. 이형기, op. cit., p. 256

9. Jean Cadier, *Calvin* (Ev. Verlag, A.G.Zollikon, 1959), p. 22, 이형기, op.cit., p. 257에서 재인용

의심을 가져오는 요인이었다. 결국 제네바의회는 1538년 성만찬 회수를 년간 4회로 줄이고 목사들의 파문 권한을 박탈했다. 그리하여 칼빈과 파렐은 1538년 부활절 때 성만찬 집례를 거부하고 제네바를 떠났다.¹⁰⁾

칼빈은 제네바를 떠나 있는 동안 스트라스부르그에서 계속 불란서 피난민 목회를 하였다. 이 기간 중에 그는 결혼을 하고 로마서 주석을 내고 기독교강요를 다시 썼다. 1539년판 기독교강요 서문에는 “이 저술에서 나의 목적은 신학도가 하나님의 말씀을 연구하는데 필요한 준비와 훈련을 충분히 잘 하므로 성경에 쉽게 접근하고 부단히 성경연구를 계속할 수 있도록 하는데 있었다”고 하였다. Parker는 칼빈이 멜란히톤처럼 주해의 기초를 생략한 주요교리들의 소론을 펴거나, 부처처럼 본문의 번역, 주해, 교리를 한꺼번에 펴내는 양극단을 피하여 두권으로 나누어 내었다고 하였다. 한권은 주석 자체이고 한권은 기독교강요였다.¹¹⁾ 이 때 칼빈에게 있어 가장 중요한 사건은 부처를 만난 일이다. 이미 언급한 바와 같이 칼빈은 칼빈 신학의 주요한 교리인 예정, 이중선택 등의 교리를 부처에게서 배웠다.

칼빈과 파렐이 제네바에서 축출된 후 제네바시의 의회와 교회는 혼란 속에 있었다. 결국 제네바시는 칼빈과 파렐을 다시 부를 수밖에 없었다. 제네바시 의회는 “교회가 제대로 될려면 하나님의 말씀과 초대교회가 보여주는 확립된 직제와 정치를 가져야한다.”는 칼빈의 주장에 호응하여 칼빈을 비롯한 목사들에게 기독교를 위한 직제와 정치를 작성케 하였다. 칼빈은 교회가 질서가 잘 잡히려면 4중적인 직제가 있어야 한다고 주장했다. 또한 칼빈은 성서를 강해하고 주석하는 설교를 하였다. 1543년 기독교강요를 다시 썼고 많은 성경 주석과 논문들을 내었다. 그는 이 기간동안 신학적으로 볼새

10. 이형기, op. cit., p. 271

11. T.H.L. 파커/ 김지찬역, 『존 칼빈의 생애와 업적』(서울: 생명의 말씀사, 1962), p. 157

(Jerome Bolsec), 세르베투스(Servetus)의 도전을 물리쳤고 칼빈의 종교정치의 엄격함에 반발한 대적자들을 상대해야 했었다.

칼빈의 생애를 보면 그가 본래 원하던 것은 학자로서 기독교의 진리를 파헤치고 가르치는 일이었다. 그러나 그는 실천적 목회자로 요청되었고 그 때에 그에게 특징적으로 나타난 사실은 강력한 조직, 치리를 통한 효과적인 교회운영과 교인들의 도덕적 생활의 함양이었다. 여기서도 칼빈이 인간의 성화와 행함에 얼마나 다급해하고 있는가를 알 수 있고 그가 학문과 실천을 성경의 진리 안에서 항상 같이 병행하여 통합 실천하고 있음을 알 수 있다.

Ⅲ 칼빈의 신학구조

1. 칼빈연구의 주제

칼빈 연구자들은 칼빈 신학의 구조를 찾아내려고 고심해 왔다. 일부 연구자들은 칼빈 신학의 중심적 교리를 찾아 그 교리에 의해 칼빈 신학 전반을 해석해 보려고 했으며 또 일부 연구자들은 칼빈의 주저인 기독교강요의 구조를 해명함으로써 칼빈 신학의 구조를 찾아 내려고하였다. 트뢰츨취(Ernst Troeltsch)는 칼빈을 하나님의 예정, 하나님의 주권적 의지, 하나님의 영광을 강조한 하나님 중심적 신학자로 보았다¹²⁾. 알프레도 드 퀘르반(Alfred de Quervain)도 1920년대에 일어난 칼빈 신학에 대해서 그 초점을 신의 영광이라고 이해하려고 하였다. 이러한 사상들을 피터 바르트(Peter Barth)는 이렇게 표현한다. “인간은 살아계신 하나님과 관계를 가지지 않으면 안된다는 성서적인 전제가 칼빈의 기독교 강요의 교유한 생명적 중추이다.” 바울 야콥스는 칼빈교리의 중심이 예정론이 아니고 그리스도 중심으로 방향이 설

12. 이양호, 『칼빈 생애와 사상』(서울: 한국신학연구소, 1997), p. 49

정되어야 하며 “그리스도가 선택 자체”라고 한다. 동시에 그는 칼빈윤리의 “내용으로서의 그리스도”를 지적해보인다. 전통적으로 칼빈 연구가들은 트릴취처럼 칼빈의 신학을 하나님 중심으로 해석해 온데 반해 니젤(Wilhelm Niesel)은 그리스도 중심적 해석을 하였다. 니젤의 이해적은 그 후에 큰 영향을 미쳤다. 근래에는 워필드(Benjamin B. Warfield)가 칼빈을 무엇보다 성령의 신학자라고 하였다. 이에 대해 이양호 교수는 기독교강요의 내용에 따라 칼빈에게 있어서 성부, 성자, 성령의 삼위일체 하나님이 중심주체라고 주장하고 있다. 그는 구마(Louis Goumaz)의 해석을 인용하였다. 구마는 하나님 아버지를 구원의 동인으로, 그리스도를 질료인으로 성령의 활동을 형상인으로, 하나님의 영광을 목적인으로 해석했다. 이양호 교수는 이것이 지나치게 아리스토텔레스의 구조에 맞추었다고 하면서도 그 방법으로 성부 중심적, 성자 중심적, 성령 중심적 신학을 비판하였다.¹³⁾ 그러나 삼위일체의 역동적 관계로 칼빈 신학을 해석한다 하여도 이 역시 간과하는 점이 보인다. 그것은 칼빈의 인간에 대한 관심이다. 기독교강요에서 칼빈의 신학은 형이상학적인 하나님의 인식만으로 이론을 전개하지 않았다. 그의 강요 전편에서는 인간과 하나님의 만남의 주제로 오히려 가득찼다. 기독교강요 II, III, IV권에서 율법, 구원, 교회의 주제는 삼위일체에 관한 직접적인 설명보다 분량이나 서술에서 더 많은 비중을 차지하고 있다. 본 논문에서도 서술하겠지만 칼빈의 중심사상은 삼위일체이며 또한 성화라 할 수 있다. 삼위일체 안에서의 인간의 구원은 끊임없이 성화시키시는 삼위일체 하나님과 이에 대한 응답으로 성화의 길로 가는 인간의 순종에 있다. 결국 기독교강요는 삼위일체 하나님, 그리고 성화의 두 주제가 중심이라고 할 수 있을 것이다. 그러한 주제를 통합적으로 하나가 되게한 것이 칼빈의 특징으로 받아들일 수 있는 것이다.

13. Ibid., pp. 48-53

2. 칼빈의 사고구조

헤르만 바우케(Herman Bauke)는 1922년에 그 당시까지 나타난 칼빈 작품 연구에 종지부를 찍었다. 바우케는 칼빈의 교리 안에서 세가지 본질적 특성을 구분한다. 그 첫째는 합리주의다. 이것은 형식적인 합리주의고 형식적인 변증법을 가지고 그의 신학의 내용을 지배한다. 둘째 특징은 대립되는 것의 복합이다. 셋째 성서주의이다. 그것은 형식적인 성서주의로서 근본적으로 교의학이 성서의 자료를 설명해야 한다는 그러한 원리를 말한다. 또한 바우케는 칼빈을 프랑스적이라고 하며 프랑스적이라는 것은 생명이 그 형식 안에 나타나는 것이라고 하였다. 베버는 그의 구조심리학적 관찰방법에 근거하여 다음과 같이 말한다. “칼빈의 이념 혹은 이해 원리(신의 영광)에 의하면 칭의 혹은 의인(義認)이란 신의 공로에만 의존하나 실제로는 항상 성화와 경건의 자기 확인이 함께 따라온다. 얼른 보기에는 모순 같지만 칼빈에게는 이것이 모순이 아니다. 이유인즉 로마계 사람들이 가지고 있는 정신생활의 원시성에 있어서는 이념과 현실이 긴밀히 관련되면서 동시에 이 양자는 구별될 수 있기 때문이다. 이념과 현실은 상호간에 형식=변증법적인 연관을 갖는다. 이와 같은 형식상의 문제 해결은 로마계 사람인 칼빈에게는 하나의 현실적인 것이다.”¹⁴⁾ 이러한 연구결과는 칼빈이 통합적인 작업을 수행하고 있다는 표시이다. 그에게 있어서 하나님의 예정과 인간의 노력은 분리되지 않는다. 칭의와 성화도 확실히 구별되면서도 분리될 수 없다. 불가시적 교회와 가시적 교회도 하나로 어울어져 지내야 한다. 교회는 영적인 것과 같이 사회의 방향을 제시하여야 한다. 그에게는 전혀 다른 두 개의 세계가 통합적으로 이해되고 그러므로 그것은 현실적으로 큰 힘을 발휘하게 되

14. W.나이젤/ 이종성역, 『칼빈의 신학』 (서울: 대한기독교서회, 1973), p. 13

는것이다.

이양호 교수는 칼빈 신학에서 "extra Calvinisticum" 즉 그리스도가 육체 안에 있으면서도 세계를 다스린다는 개념을 중시하여 그의 사고구조를 동심원적으로 파악하여 중심적인 것과 주변적인 것의 관계를 이루는 것이라 한다. 그는 이 개념을 발전시켜 칼빈의 여러방면의 주제에 이 사고구조를 적용하였다. 성서적 계시가 중심적이고 자연 계시는 주변적이라고 하였다. 성서의 권위에 있어서도 성령의 내적 증거를 중심적이라고 보았고 성서의 외적 증거인 "indicia"를 주변적인 것으로 보았다. 또 불가시적 교회를 중심으로 보고 가시적 교회를 주변적인 것으로 보았다.¹⁵⁾ 칼빈의 사고를 동심원적으로 이해할 때 그의 사상을 이해하는 주요한 열쇠가 되는 것은 사실일 것이다. 그러나 동심원적으로 보면 중심적인 것과 주변적인 것은 평면적으로 이해되어 중요성의 차이로만 인식된다. 칼빈의 중심은 그 의미가 초월적이라는 데에 중요성이 있다. 동심원적인 중심으로 보는 성서적 계시, 성령의 내적 증거, 불가시적 교회는 중심적이면서도 초월적이며 그 이상에는 하나님의 존재를 항상 가정하고 있는 구조이다. 따라서 칼빈의 구조는 하나님을 정점으로 하고 말씀과 계시등 중심적인 것을 하부구조로 하고 또 그 아래로 내려가 주변적인 것으로 표현되는 세상적인 현실을 최하부구조로 갖고 있는 원뿔구조로 파악하는 것이 그의 신학을 이해하는 보다 적절한 도구라고 사료된다. 이 가운데 성화는 하나님의 존재를 제외한 인간에게 주신 계시와 칭의, 중생, 교회론 안에 있는 하나님의 의지와 인간의 만남의 구도라고 할 수 있을 것이다. 더구나 이 원뿔구도는 바우케와 베버가 지적한 칼빈의 통합적인 사고구도를 함께 표현할 수 있는 상징으로도 적합하다고 생각된다. 그의 기독교 강요의 구조도 결국 하나님으로부터 말씀과 계시가 나오고 인간의 칭의와 성화를 이루게 하고 교회를 지나 세상의 정치와 경제로 흐르는

15. 이양호, op. cit., pp. 69-71

통합적인 구조로서 원뿔체를 이루고 있다고 할 수 있을 것이다. 또한 원뿔 구조는 세상의 모든 사건의 근원을 하나님께 돌리고 인간의 구원을 전적인 은혜로 돌리는 칼빈의 사상에도 딱 들어맞는 설명유형이라고 생각된다.

IV. 기독교 강요에 나타난 성화론적 내용

칼빈의 사상을 보면 그의 사상이 통합적이라는 것과 또한 그의 사상에서 성화가 또 하나의 초점이라는 것을 발견할 수 있다. 그러한 시야로 우리가 기독교강요를 본다면 기독교강요 전반에 그의 성화사상을 발견할 수 있게 될 것이고 그는 꾸준한 의지로 그의 사상을 전개해 가고 있는 것을 알 수 있다. 이 장에서는 기독교 강요에서 어떻게 성화사상이 드러나는것인가를 논하고자 한다.

1. 성화론의 출발로서의 창조주 하나님에 관한 지식

(1) 성화론의 출발-신인식

기독교강요 I 권 i 장 1절에서 칼빈은 "우리가 갖고 있는 거의 모든 지혜 곧 참되며 건전한 지혜는 두 부분으로 되어있다. 그 하나는 하나님에 관한 지식이고, 다른 하나는 우리 자신에 관한 지식이다."라고 말하고 있다. 그의 신학의 최초의 출발점은 하나님의 인식이다. 그리고 이러한 인식은 인간에 대한 인식 즉 인간에 대한 비참함에서 출발한다. 우리는 성화론에 있어서의 출발도 역시 인간에 대한 비참함에 대한 인식과 그 상태를 벗어남에 있다고 본다면 성화론의 출발을 칭의에서 둘 것이 아니라 오히려 신인식에 두어야 한다고 생각한다. 칼빈에 있어서의 신에 대한 인식과 인간에 대한 인식의 출발 역시 인간의 비참함에 있으며 그 곳에서 신이 인식되고 있다.

실로 우리 자신의 빈곤은 하나님의 무한하신 축복을 보다 더 잘드러낸다. 특별히 최초 인간의 범죄로 말미암아 빠지게 된 그 비참한 파멸은 우리들로 하여금 위를 바라보게 한다. 그리하여 우리는 굶주림과 배고픔 때문에 우리의 결함을 찾을 뿐만 아니라, 고초에 눈을 뜨게 되어 겸손을 배우게 된다. 왜냐하면 인간에게는 참으로 비참한 세계가 있으며 따라서 우리가 신적의상을 빼앗긴 후부터 우리의 벌거벗음의 수치는 수없이 많은 추행을 드러내 주고 있기 때문이다. 한편 모든 사람은 자신의 불행을 의식하도록 자극을 받아 적어도 하나님에 관한 지식을 다소나마 얻게 된다. 이와같이 우리 자신의 무지, 공허, 빈곤, 허약, 이보다 더한 것인 타락과 부패를 자각함으로써 지혜의 참된 광채, 건전한 덕, 차고 넘치는 선, 의의 순결함이 오직 주 안에 있다는 것을 알게 되는 것이다.¹⁶⁾

또한 하나님을 알게 되는 데에는 경건이 필수이다.¹⁷⁾ 칼빈은 경건을 하나님에 대한 경외와 하나님에 대한 사랑이 결합된 것으로 말하는데 이 사랑은 그의 은혜를 깨달아 앞으로 온다고 한다. 이 경건은 기독교강요 III권에서 다시 다루어지며 성화에 대한 필수적인 수단으로 묘사되고 있다. 결국 하나님을 알게 되는 것과 경건과는 필수적 관계에 있게 되고 경건의 다른 표현인 성화와도 깊은 연관이 있는 것이며 결국 하나님을 알아가는 것이 성화의 다른 면이라는 결론을 얻게 된다. 칼빈은 기독교강요 I권 ii장 2절에서 하나님에 대한 지식은 신뢰와 경외를 포함한다고 하며 경건한 사람의 태도를 길게 이야기하고 있다. 이 부분은 성화에 대한 정의로 사용한다 해도 될 정도로 경건과 성화는 일치하고 있으며 이것은 하나님을 아는 지식에 포함된다.

16. *Calvin: Institutes of The Christian Religion*, trans. Ford Lewis Battles, 이종성의 역. 『기독교강요』 (서울: 생명의 말씀사, 1990), I. i. 1, 이하 『기독교강요』를 『강요』로 사용.

17. 『강요』 I. ii. 1.

왜냐하면 경건한 마음은 처음부터 오직 한 분이시며 참되신 하나님을 깊이 생각할 뿐 어떤 공상적인 신을 꿈꾸지 않기 때문이다. 그리고 그는 자신의 공상을 하나님이라고 생각지 않고 하나님께서 자신을 계시하신 그대로를 믿는 것으로 만족하는 것이다. 이렇게 하나님을 인식하는 사람은, 만물이 그의 지배 하에 있음을 알고 그가 만물의 안내자요 보호자이심을 믿기 때문에 전적으로 그를 신뢰하게 된다. 그는 하나님을 주요 아버지로 인정하기 때문에, 모든 일에서 하나님의 권위에 복종하며 그의 위엄을 경외하며 그의 영광을 나타내기를 힘쓰며, 또한 그의 계명에 순종하는 것이 옳다고 생각한다.¹⁸⁾

결국 성화의 시작은 신인식에 있으며 또한 성화는 신인식 안에 있는 경건과 함께 성숙되는 것이다.

(2) 하나님과 계시

기독교강요 I 권에서는 주로 창조주로서의 하나님에 관한 신학이다. 이 부분에서 인간과 성화에 대한 묘사는 억제되고 있으며 하나님의 계시인 성경과 삼위일체 하나님을 논할 때에도 그 안의 인간과 관계된 내용보다 신적인 권위와 위엄을 드러내는 데에 전력을 기울이고 있다. 그러므로 우리가 마땅히 하나님을 경배해야 하는 당위성으로 우리를 인도하고 있다. 그리고 그가 철저히 하나님의 위엄과 신비를 드러낼수록 성화에의 요구와 필연성은 암시적으로 증대되고 있는 것이다. 결국 하나님에 관한 지식은 그 분의 섭리를 깨닫는 것이며 그것이 인간의 참되고 완전한 행복에 도달하는 길이라고 한다.¹⁹⁾

18. 『강요』 I. ii. 2.

19. 『강요』 I. v. 10.

(3) 섭리론 속의 성화사상

기독교강요 I 권에서는 창조주 하나님의 능력과 성품을 묘사하고 성경의 계시성을 논하고 우상숭배의 잘못된 신앙을 지적하고, 삼위일체의 신비에 대하여 논한다. 그리고 하나님의 피조물로서의 천사와 인간을 논하고 하나님의 직접적인 통치행위인 섭리에 대하여 논한다. 하나님의 섭리는 이후에 전개되는 그의 신학의 출발이 된다. 전적인 은혜로 말미암은 구원과 성화의 기초에는 모든 것을 주관하시는 하나님의 섭리에 대한 확고한 믿음이 요청되는 것이다. 이양호 교수는 섭리 부분을 다음과 같이 정리하였다.

1) 칼빈은 성서에 따라 하나님은 조금도 주무시지 않고 우리의 머리털까지 다 세시고 참새 한 마리가 떨어지는 것까지 지키시는 분임을 강조했다.

2) 칼빈은 이 세상에서 일어나는 모든 일은 하나님의 부성적 판단이거나 심판의 표현이라고 한다. 칼빈에게 있어서 하나님의 섭리는 그의 백성들에게 인내를 가르치고, 그들의 악한 감정을 교정하고, 욕망을 길들이고, 자기 부인을 실천하게 하며 나태에서 분발하게 하는 것이며 교만한 자를 낮추고, 불경건한 자들의 계교를 분쇄하며 그들의 책락을 분쇄하는 것이다.

3) 칼빈은 이렇게 말한다. “하나님의 섭리의 빛이 일단 경건한 사람 위에 비치면 그는 전에 자기를 누르던 극한 불안과 공포에서뿐만 아니라 모든 염려에서 구원과 해방을 맞는다.” 그래서 칼빈은 섭리에 대한 무지는 모든 불행중 최고의 불행이고 최고의 행복은 섭리를 인식하는 데 있다고 하였다.

4) 칼빈은 하나님이 만물을 섭리하시기 때문에 이 세상에는 운명이나 우연 같은 것은 존재하지 않는다고 한다.²⁰⁾

결국 칼빈의 섭리론은 성화론에도 그 의미를 갖는다고 할 수 있다. 인간의 성화가 하나님의 섭리 안에 있다고 말할 수 있을 것이다. 이 점에서 성

20. 이양호, *op. cit.*, pp. 108f

화론의 특색인 인간의 책임과 참여에 대하여 섭리론에서는 어떻게 말하고 있는가를 알아보아야 한다. 칼빈의 섭리론은 인간의 책임을 배제하지 않았다. 칼빈은 직접 이 질문에 대하여 답하고 있다. 이양호 교수는 다음과 같이 요약하였다.

1) 칼빈은 1539년 판 기독교 강요에서 이렇게 말한다. “우리 삶의 한계를 정해주신 하나님은 동시에 삶을 잘 관리하도록 우리에게 맡기신 것이다. 그는 생명을 보존하는 수단과 도움을 주셨다. 또한 하나님은 우리들로 하여금 위험을 미리 알 수 있게 하셨으며 불의의 어려움을 겪지 않도록 대비책과 치유방법을 주셨다.” “그가 만약 우리에게 도움의 방법을 주시면 우리는 그것을 사용해야 한다. 그가 우리에게 미리 위험을 경고하시면 우리는 그 속에 뛰어 들어서는 안된다. 하나님께서 치유방법을 주시면 우리는 그것을 등한히 하면 안된다”.

2) 칼빈은 인간의 과실도 하나님의 섭리에 속하지만 과실을 행한 사람은 그 과실에 대해 책임이 있다고 보았다.

3) 칼빈은 자기의 선행도 하나님이 사용한 것에 불과하므로 그 선행을 내세워서 안된다고 보았다.

4) 칼빈은 다른 사람이 우리에게 베푸는 선행에 대하여 선행의 일차원인인 하나님과 이차원인인 사람에게 다 감사해야 한다고 한다. “경건한 자는 자기에게 유익을 준 사람을 하나님의 선의의 사역자들로 생각하기에 그들의 친절에 대해 감사를 받을 가치가 없는양 지나치지 않을 것이다.”

5) 칼빈은 타인의 악행에 대해서는 그 악행의 사용자가 하나님이므로 그 악행의 대행자인 타인에 대해 원망해서는 안된다고 한다.²¹⁾

21. Ibid., pp. 110-112

기독교강요 I 권에서 우리는 하나님을 아는 것이 중요하고 그것은 또한 하나님의 섭리를 아는 것이 중요하다고 할 것이다. 여기에서 우리는 하나님의 섭리가 곧 인간의 구원과 성화를 포함하고 있는 것을 알 수 있고 그것은 오히려 칭의를 위한 지식뿐 아니라 성화를 위한 지식이어야 함을 알 수 있다. 거기에서 우리는 하나님의 뜻에 대한 경외와 이웃에 대한 올바른 책임을 발견하게 된다. 칼빈의 섭리론에서도 두 개의 모순처럼 보이는 사건이 하나로 통합되어 나타난다. 그것은 모든 것이 하나님이 하시는 일이며 그럼에도 인간의 책임은 배제되지 않는다고 하는 것이다. 그것이 칼빈의 섭리론 속의 성화론이라고 할 수 있고 초월적 상위적 진리인 하나님의 지배와 하위적 진리인 세상에서의 인간의 책임이 원뿔구조 안에서 하나로 통합되어 있다고 볼 수 있다.

2. 성화의 은총으로서의 구속주 하나님에 대한 지식

인간 성화의 출발이 창조주 하나님의 존재이며 이 진리가 성경을 통하여 우리에게 계시되고 있음을 기독교강요 I 권에서 우리는 간접적으로 알 수 있다. II 권에서 칼빈은 본격적으로 그리스도를 통한 구원에 대하여 이야기한다. 그는 먼저 인간의 타락에 대하여 논하고 이어서 이 타락에서 벗어날 의지가 있는가를 논증을 통하여 규명한다 그는 인간에게 의지가 없음을 증거하고 하나님의 율법에 대한 인간의 실패와 그리스도를 통한 율법의 성취를 논한다.

(1) 원죄

칼빈은 인간의 죄에 대하여 논하면서 인간의 죄는 아담의 타락에서부터 왔다고 한다. 그것은 영혼의 죽음을 의미한다고 하였다. 죄는 유전되어 왔다. 그러면서 그는 원죄 자체의 특성에서 인간의 죄가 행위의 악을 포함하

고 있으며 죄에 대한 이러한 인식은 결국 구원이 행위의 변화에 포함되어야 한다는 결론을 갖게 한다. 그는 원죄의 특성이라는 부분에서 이렇게 말한다.

그러므로 원죄라는 것은 우리 영혼의 모든 부분에 퍼져있는 우리 본성의 유전적인 타락과 부패를 말하는 것인데, 첫째 우리로 하여금 하나님의 진노 아래 놓이게 하며 다음으로 우리 안에 성경이 육신의 일(갈 5:19)이라고 말하는 것들을 가져오게 한다. 그리고 그것이 바로 바울이 적절하게 죄라고 부른 것이다. 그로부터 나오는 음행과 호색과 도둑질과 살인과 열락등을 그는 죄의 열매라고 불렀으나 이것들은 성경에서나 바울 자신도 죄라고 부르기도 하였다.²²⁾

원죄의 처참한 현실은 구원이 곧 성화지향이어야 한다는 것을 간접적으로 응변하고 있는 것이다.

(2) 자유의지

교부들은 자유의지라는 말을 거부하지 않았다. 그리고 은총의 도움을 받아서 선을 택하며 은총이 없을 때에는 악을 택하는 것이 자유의지라는 어거스틴의 정의는 일반적으로 인정되었다. 칼빈은 자유의지의 이러한 의미를 인정하지만 자유의지라는 말이 하나님의 영예를 빼앗을 위험을 항상 가지고 있다고하며 그 사용을 경계하였다. 그는 모든 자기애와 야심을 버리라고 하였다. 그는 철저한 겸손은 겸손외에는 의지할 곳이 없는 것이라는 여거스틴의 말을 인용한다. 인간의 절대적 자기부정을 중시하면서도 그는 인간의 이성의 가치에 대해서도 어느정도 인정하고 있다 비록 비참하게 왜곡되고 부패되었지만 거기에도 하나님의 잔영이 남아 있다는 것이다.

22. 『강요』 II. 1. 8.

그러나 오성의 노력은 아무 결과도 없을 정도로 항상 무가치하게 되는 것은 아니다. 특히 아래에 있는 일에 오성이 주의를 들릴 때는 더욱 그러하다. 이와는 반대로, 오성은 위에 있는 일들을 탐구하려는 관심이 없으면서도 거기에 대하여 다소의 경험을 하는 충명이 있다²³⁾

이상을 요약하면 우리의 본성에 이성이 고유하다는 것을 인류 전체에서 볼 수 있으며, 동물이 감각을 가진 점에서 무생물과 다른 것과 같이 이성은 우리들과 동물들을 구별한다. 나면서부터 모자라고 어리석은 사람들이 있다고 해서 이 결함이 하나님의 전반적인 은총을 덮어버리는 것은 아니다. 도리어 이런 일을 볼 때 우리는 우리에게 남아 있는 것을 하나님의 자비에 돌려야 한다는 경고를 받는 것이다.²⁴⁾

칼빈은 한편으로 타락한 인간의 비참함을 논하면서 한편으로는 이 세상 일에서 가치를 보이는 인간의 이성을 인정하였다. 그러나 그러한 논술로 그가 결론을 얻고자 하는 것은 결국 모든 것이 하나님의 은총으로부터 온다는 사상이다. 그는 어거스틴의 말을 빌면서 다음과 같이 말하였다.

(어거스틴은)은총은 의지를 제거하지 않고, 악한 의지를 선하게 변화시키며, 선한 의지를 돕는다고 말한다.....거기서 어거스틴은 우선 다음과 같이 가르친다. 인간의 의지는 자유에 의해서 은총을 받는 것이 아니고 은총에 의해서 자유를 얻는다.사람에게 자유의지라고 할 것이 있다면 그것은 그가 (어거스틴) 다른 곳에서 설명하는 것과 같다. 즉 은총에 의하지 않고는 의지가 하나님께로 전향하거나 하나님 안에 머무를 수 없으며 의지가 할 수 있는 일은 모두 은총에 의해서만 할 수 있다는 것이다.²⁵⁾

23. 『강요』 II. ii. 13.

24. 『강요』 II. ii. 17.

25. 『강요』 II. iii. 14.

칼빈의 인간의 의지 이해 역시 단순히 평면적으로 자유의지가 있다, 없다의 문제가 아니다. 이양호 교수는 칼빈의 말 “어거스틴의 의견이 상식화 된 것을 나는 기쁘게 생각한다. 그 의견은 사람의 자연적 은사는 죄로 인하여 사람 안에서 부패하였으나 초자연적 은사는 사람에게서 제거 되었다는 것이다.”를 인용하면서 칼빈의 인간이해를 중앙이 폭격을 맞은 건물처럼 중심은 완전히 사라졌으나 주위는 잔재들이 남아있는 모습이라고 하였다. 그리고 그러한 표현을 칼빈의 동심원적 사고의 한 유형이라고 하였다.²⁶⁾ 그러나 칼빈의 표현에서 우리가 볼 수 있는 것은 초월적인 면과 평면적인 면에서의 인간이해와 통합이다. 초월적인 면에서 인간은 비참한 타락이고 초자연적 은사의 타락이다. 그러나 평면적 면에서 이성(이성)은 부패되었으나 이 세상일에 유용하다는 것이다. 칼빈은 그것을 은총 안에서 함께 통합하고 있다. 결국 그의 자유의지의 정의는 은총 안에서 하나님을 향하는 의지라고 하여 초월적 개념인 은총과 평면적 개념인 인간의 의지를 통합하여 표현하고 있다. 결국 그의 인간이해도 원뿔구조로서 초월적 개념인 은총이 중심이 되어 하부 개념인 인간의 의지가 변화되고 통합되는 것이다. 그래서 칼빈의 의지는 전적으로 하나님의 은총에 의지하면서도 개인적인 책임을 져야하며, 최선을 다해 선을 행하여야 하나 그 대가는 기대하지 않는 것이다. 그러한 사고구조로서 칼빈의 통합적 개념은 자유의지 옹호론자들의 모든 비난에 대답하고 있다. 그의 자유의지에 대한 논술은 인간의 원죄에서 벗어나기 위하여 인간 의지가 무슨 역할을 할 수 있는가를 살펴보면서, 결국 은총만이 인간 의지를 변화시켜 성화의 도구로서 쓰일 수 있게 한다는 것을 밝히고 있다.

26. 이양호, *op. cit.*, p. 136

(3) 율법

기독교강요 II권 vi장과 vii장 1-2절은 1559년 판에 전연 새로 나타난 자료다. 이 자료는 칼빈이 “이중의 지식”²⁷⁾에 의해서 기독교강요를 새로 조직한 것을 말한다. 구원론을 율법에서 시작하지 않고, “그리스도 안에서”라는 철저한 구절로 시작한다는 것은 결정적으로 중요하다. 이렇게 함으로 율법을 복음의 약속과의 관련 하에 둔다. 그래서 기독교강요 II권 vi장, vii장, ix장 제목을 “율법과 복음”보다 “복음과 율법”이라는 표현이 칼빈에게 적합할 것이다.²⁸⁾ 칼빈이 생각하는 율법이라는 뜻은 ㄱ. 모세의 종교 전체와 ㄴ. 선민에게 특별히 계시된 도덕법(주로 십계명) 및 예수께서 요약하신 것 또는 ㄷ. 각종 민사법과 재판법과 의식법이다.²⁹⁾ 그는 이러한 율법을 그리스도 안에서 해석하고 있다.

그러므로 중보자를 떠나서 하나님께서 저 고대 백성에게 은혜를 베푸신 일이 없고 은혜를 받으리라는 희망을 주신 일도 없다. 율법에 있는 제사는 그리스도만이 행하는 속죄에서만 구원을 찾으라고 신자들에게 명백히 가르쳤지만, 나는 그 제사들을 말하지 않고 교회의 기쁘고 축복 받은 상태는 항상 그 토대가 그리스도라는 인물에 있었다는 것을 말할 뿐이다.³⁰⁾

그리고 칼빈은 갈 3:16, 삼상 2:10, 시편과 예언서들을 들면서 다음과 같이 정의한다.

27. 필자 주: 칼빈이 말한 창조주 하나님의 지식과 구속주 하나님에 관한 지식을 함께 일컫는 단어. 참조 (『강요』 I. ii. 1.)

28. F. L. Battles, footnote of *Calvin: Institutes of The Christian Religion* (Philadelphia: Westminster Press, 1960) II. vi. 1.

29. F. L. Battles, footnote of *op. cit.*, II. vii. 1.

30. 『강요』 II. vi. 1.

이것을 보면 하나님께서는 중보자 없이는 인류와 화해하실 수 없으므로 율법 하에서 거룩한 조상들이 믿어야 할 대상으로서 항상 그리스도가 그들 앞에 제시되었다는 것이 이제 분명하게 되었다.³¹⁾

결국 칼빈은 율법의 목적이 백성들을 억제하시려는 것이 아니라 그리스도 안에서 구원을 얻으리라는 희망을 그가 오시기까지 배양하려는 것이라고 한다. 특별히 성화와 관련된 도덕적 율법의 효용에 대하여 율법은 첫째 우리를 고발함으로 은총을 구하게 한다고 한다. 칼빈은 어거스틴의 말을 인용하고 있다. “율법을 주신 목적은 위대한체하는 우리를 작게 만들며 우리 자신에게는 의를 얻을 힘이 없다는 것을 증명하며 무력하고 무가치하고 빈궁한 우리가 은총으로 피난하게 하려는 것이다.”³²⁾ 이 기능은 버림받은 자들에게도 작용하는데 그들은 은총을 구하는 것이 아니라 절망에 빠지게 된다고 한다. 율법의 둘째 기능은 벌을 받으리라는 공포심을 불러 일으켜 일부사람들을 억제하는 것이다. 이 억제된 강요된 의는 인간사회를 위하여 필요하다. 사도는 딤후전 1:9-10에서 율법은 육의 미친듯한 정욕, 버려두면 한정없이 뻗어나는 정욕을 억제하는 굴레와 같다고 하였다.³³⁾ 율법의 셋째 용도에 관하여 칼빈은 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 앙모하는 주의 뜻의 성격을 매일 더욱 철저히 배우며 확고하게 이해하는데 율법은 가장 훌륭한 도구가 된다.....또 우리는 배울 뿐만 아니라 충고를 받을 필요가 있으므로.....예언자는 교훈 뿐만

31. 『강요』 II. vi. 2.

32. 『강요』 II. vii. 9.

33. 『강요』 II. vii. 10.

아니라 거기 동반하는 은총의 약속을 붙잡는다다윗은 특히 율법에서 중보를 인식했다는 것을 알린다.³⁴⁾

존 헤세링크는 그리스도와 율법의 관계를 다음과 같이 말하였다.

율법과 그리스도는 두가지 표준이 아니다. 기독교강요 Ⅲ권 vi장 1절에서 칼빈은 하나님의 형상이 율법을 통해서 우리 안에 회복되도록 하기 위해 우리들이 아들로 입양되었다고 말하고 있고 Ⅲ권 vi장 3절에서 우리의 삶이 우리의 양자 됨의 보증이신 그리스도를 나타낸다는 조건 하에 우리들이 아들로 입양되었다고 말한다. 그러나 여기에는 아무런 모순이 없다. 그것은 그리스도께서 율법의 영혼 그 자체요, 생명이요, 목적이요, 마침이시기 때문에 “율법은 그 모든 부분에서 그리스도를 가리키고 있다.실제로 율법의 모든 가르침과 모든 명령과 모든 약속은 늘 그리스도를 가리켜 보일 뿐이다.”³⁵⁾ 따라서 그리스도는 율법에 대한 최선의 해석자일뿐 아니라 율법의 본질이요, 율법의 마침이다. 그러므로 칼빈에게 있어서는 어떤 때는 율법을 지칭하고 다른 때는 그리스도를 지칭하여 경건한 삶의 표준 또는 규칙과 하나님의 뜻의 표현이라고 하는 것이 모순이 되지 않는다.³⁶⁾

헤세링크의 설명은 그리스도와 율법의 일치를 이야기하고 있다. 그러나 칼빈에게 있어서 그리스도와 율법을 평면적으로 일치시키는 것은 설명이 부족하다고 본다. 그리스도와 율법과의 관계도 상위적이며 초월적인 그리스도와 인간 세상에서 인간에게 납득할 수 있도록 주어진 율법과의 통합적 관계

34. 『강요』 Ⅱ. vii. 12.

35. 『강요』 Ⅱ. vii. 2.

36. 존 헤세링크 “그리스도, 율법 및 그리스도인”, 도날드 매컴 편/칼빈신학 연구회 역, 『칼빈 신학의 이해』 (서울: 생명의 말씀사, 1991), pp. 244-46

아니라 거기 동반하는 은총의 약속을 붙잡는다다윗은 특히 율법에서 중보를 인식했다는 것을 알린다.³⁴⁾

존 헤세링크는 그리스도와 율법의 관계를 다음과 같이 말하였다.

율법과 그리스도는 두가지 표준이 아니다. 기독교강요 Ⅲ권 vi장 1절에서 칼빈은 하나님의 형상이 율법을 통해서 우리 안에 회복되도록 하기 위해 우리들이 아들로 입양되었다고 말하고 있고 Ⅲ권 vi장 3절에서 우리의 삶이 우리의 양자 됨의 보증이신 그리스도를 나타낸다는 조건 하에 우리들이 아들로 입양되었다고 말한다. 그러나 여기에는 아무런 모순이 없다. 그것은 그리스도께서 율법의 영혼 그 자체요, 생명이요, 목적이요, 마침이시기 때문에 “율법은 그 모든 부분에서 그리스도를 가리키고 있다.실제로 율법의 모든 가르침과 모든 명령과 모든 약속은 늘 그리스도를 가리켜 보일 뿐이다.”³⁵⁾ 따라서 그리스도는 율법에 대한 최선의 해석자일뿐 아니라 율법의 본질이요, 율법의 마침이다. 그러므로 칼빈에게 있어서는 어떤 때는 율법을 지칭하고 다른 때는 그리스도를 지칭하여 경건한 삶의 표준 또는 규칙과 하나님의 뜻의 표현이라고 하는 것이 모순이 되지 않는다.³⁶⁾

헤세링크의 설명은 그리스도와 율법의 일치를 이야기하고 있다. 그러나 칼빈에게 있어서 그리스도와 율법을 평면적으로 일치시키는 것은 설명이 부족하다고 본다. 그리스도와 율법과의 관계도 상위적이며 초월적인 그리스도와 인간 세상에서 인간에게 납득할 수 있도록 주어진 율법과의 통합적 관계

34. 『강요』 Ⅱ. vii. 12.

35. 『강요』 Ⅱ. vii. 2.

36. 존 헤세링크 “그리스도, 율법 및 그리스도인”, 도날드 매킴 편/칼빈신학 연구회 역, 『칼빈 신학의 이해』 (서울: 생명의 말씀사, 1991), pp. 244-46

이다. 칼빈은 II권 vi장에서 율법의 주인으로서의 그리스도를 말하고 또 ix장, xii장에서 다시 그리스도에 대해 말하므로 그리스도는 율법보다 상위의 초월적 의미에서 해석되고 있다. 그리스도를 떠난 율법은 무의미하다. 그러나 율법 없는 그리스도는 가능하다. 그리스도로 말미암은 구속은 율법의 제 3의 용법인 성화를 지향하는 것으로 해석해야 한다.

(4) 신구약의 관계

칼빈의 율법론에 대하여 반대론이 거듭 제출되었다. 루터파는 물론 개혁파에서까지 칼빈은 율법적으로 기울어진 나머지 신구약 성서를 혼동했다고 한다. 뵘레(Wernle)는 “칼빈이 개혁주의자들에게 이상으로 제시했던 복음주의적 국가교회, 국민교회 및 기독교 국가는 모두가 구약의 신정 원리에 기초한다”고 하였다. 칼빈같은 신학자는 구약을 신약에 넣어서 읽거나, 신약을 구약으로 돌아가서 읽는 등, 신구약의 관계를 그렇게 보지는 않았다. 물론 그는 그 어느 하나를 설명할 때에 다른 하나를 접근 시킨다. 그러나 이것이 결정적인 것은 아니다. 결정적인 것은 신약을 통해서, 그리스도 안에서 우리에게 계시된 것이 바로 구약 안에서 약속되었다는 것을 인식하는 그것이다. 37) 칼빈은 신구약의 일치점을 다음과 같이 말한다.

여기서는 중요한 세가지 점을 주장해야겠다. 첫째로 노력한 목표로서 유대인들에게 제시된 것은 육적인 번영과 행복이 아니었다고 우리는 생각한다. 도리어 그들을 선택하셨을 때에 영생의 희망을 주셨고 신탁과 율법과 예언자들에 의해서 이 선택을 보증하시며 확인하셨다. 둘째로 그들을 주에게 묶어놓는 언약은 그들 자신의 공로에 의해서가 아니라, 오직 그들을 부르신 하나님의 자비에 의해 유지되었다. 셋째로 그들은 중보자이신 그리스도를 알고 있었고 그리스도를 통해서 하나님과 연결되며 하나님의 약속에

37. W. 니이젤 / 이종성 역 op. cit., p. 100

참여하리라고 믿었다.³⁸⁾

칼빈은 신구약의 차이점에 대하여서도 논하였다. 그 차이는 첫째 구약은 영적 축복을 현세적 축복으로 표현했으며, 둘째 구약시대는 형상과 의식으로 진상을 전하며 그리스도를 예표했다. 셋째는 구약은 문자적이요 신약은 영적이고, 넷째 구약은 공포심을 일으키기 때문에 종살이의 언약이고 신약은 신뢰와 확신을 가지게 하므로 자유의 언약이라고 하였다. 물론 족장들의 신앙은 노예의 것이 아니라 믿음으로 자유와 기쁨을 받았다고 한다. 다섯째 차이점은 구약은 한 민족에게 신약은 모든 민족에게 관계한다는 사실이라고 말한다.³⁹⁾

칼빈의 사고구조에서 신구약의 관계를 어떻게 볼 것인가 하는 것이 의문이다. 그는 신약을 상위의 개념으로 보지 않았다. 신구약의 상위개념은 하나님이며 이 장에서는 특히 구속자 하나님이다. 이는 그리스도 안에서 신구약은 시대적 상황적으로 다를 수밖에 없다는 것이며, 그것이 우리에게 맞게 계시하시는 하나님의 자비로 본다는 것이다. 칼빈은 신구약의 구별보다 하나의 통합적인 계시로 보기를 선호했으며 그리스도로 말미암은 믿음과 성화가 다 같이 신구약의 중심주제라는 점을 암시하고 있다.

그러므로 하나님이 같은 교리를 모든 시대에 가르치시고, 자기 이름에 대한 경배는 처음에 명령하신 것과 똑같은 것을 계속 요구하셨다는 사실에서 하나님의 일관성이 빛나는 것이다. 외면적인 형식과 방법을 바꾸셨다는 사실은 하나님 자신이 변한다는 뜻이 아니다. 오히려 그는 여러 가지로 다르며 또 변하는 인간의 능력에 알맞도록 행동하신다.⁴⁰⁾

38. 『강요』 II. x. 2.

39. 『강요』 II. xi. 1-11.

40. 『강요』 II. xi. 13.

신구약의 관계에서 칼빈이 주장하고자 하는 것은 구약과 신약의 시대의 모든 인간들에게는 동일한 은총이 그 기초가 된다는 것이다. 그것은 영적인 것이며 하나님의 자비에 근거한 것이며 그리스도 안에 있다는 것이다. 인간의 성화는 하나님편에서 시대를 넘어 방법은 비록 어느정도 다를지라도 그 의미는 동일하게 주시는 은총에 기인한다는 것이다.

(5) 중보자

칼빈은 중보자는 참하나님이시며 참사람이어야 한다고 말한다. 그것은 중보자가 이루어야 할 사역이 대단한 일이기 때문이라고 한다. 중보자를 통하여 성화가 지향하는 목표가, 바로 하나님을 지향하는 엄청난 일임을 칼빈은 새삼 강조한다.

이 점은 중보자가 성취하려고 한 것이 비상한 일이었음을 생각하면 더욱 분명해질 것이다. 그의 임무는 우리가 다시 하나님의 은총을 받도록 해서 사람의 자녀가 하나님의 자녀가 되며, 지옥의 상속자들이 천국의 상속자들이 되게 하는 것이다.....우리의 구속자 되실 분은 참 하나님이시며 참 사람인 것이 필수적이다. 그의 임무는 죽음을 삼켜버리는 것이었다. 생명이 아니면 누가 이 일을 할 수 있었겠는가? 그의 임무는 죄를 정복하는 것이었다. 의 자체가 아니면 누가 이 일을 할 수 있겠는가?.....그런데 생명이냐 의냐 하늘 주권과 권위는 하나님에게만 있지 않고 어디 있는가?41)

인간의 원죄에 대한 해석에서 시작한 기독교강요 II권은 중보자 그리스도의 예언자로서, 왕으로서, 제사장으로서의 역할을 이야기하며 끝이 난다. 그리고 구속의 방법으로서의 죽음과 부활을 설명한다. 그 가운데서도 통합적인 칼빈의 사고는 하나님의 자비와, 그리스도의 공로와의 관계를 통합적으

41 『강요』 II. xii. 2

로 설명 하였다. 그는 분명히 상위의 하나님의 자비와 하위의 그리스도의 공로를 통합하여 원뿔구조라 할 수 있는 그의 사고구조를 보여주고 있다.

따라서 그리스도의 공로와 하나님의 자비를 대립시키는 것은 어리석은 일이다. 한 일의 하위(下位)에 있는 것은 그 일과 충돌하지 않는다는 것이 통칙이다. 그렇기 때문에 우리가 사람들은 오직 하나님의 자비에 의해서 거저 의롭게 된다고 주장하는 동시에 하나님의 자비보다 하위에 있는 그리스도의 공로로 우리를 위해서 중재한다고 주장하는 것을 금할 수 없다.⁴²⁾

3. 실천적 성화

기독교강요 III권의 그리스도의 은혜를 받는 방법이란 제목이야 말로 다른 제목으로 성화론이라고 한다면 안성맞춤인 표현이라고 생각된다. 결국 III권에서 칼빈의 실천적 성화⁴³⁾의 핵심인 믿음, 회개, 희생, 십자가의 사상이 드러난다.

(1) 성령

율법을 논하기에 앞서 그리스도를 논하지 않을 수 없는 칼빈이라면 실천적 성화를 논하기 전에 성령을 논하는 것은 당연한 일일 것이다. III권에서 인간의 의지와 경건을 생각하면서 칼빈은 상위의 개념인 성령의 역사를 생각한다. 성령의 역사를 통하여 선한 것이 인간에게 생긴다고 한다.

42. 『강요』 II. x vii. 1.

43. 필자 주: 칼빈에게 있어서 성화(Santification)의 단어는 하나님의 형상을 닮아가고 인간이 거룩해지는 뜻의 일반적인 의미에서 사용되기도 하고, 또는 단지 칭의와 대비되는 회개와 중생의 동의어로 사용되기도 한다. 후자의 의미에서의 성화를 실천적 성화 또는 좁은 의미의 성화라고 할 수 있고, 전자의 의미를 넓은 의미에 있어서의 성화라고 할 수 있을 것이다.

성령께서는 그 힘으로 우리에게 감동을 주시며 거룩한 생명을 불어 넣으시므로 우리는 자신의 힘으로 움직이는 것이 아니라, 성령의 활동과 자극으로 움직이게 된다. 우리에게 있는 선한 것은 모두 성령의 은혜의 열매이다. 성령이 계시지 않을 때는 우리에게 있는 것은 어두운 마음과 사악한 심정 뿐이다.⁴⁴⁾

성령이 하시는 가장 중요한 일은 믿음을 일으키는 것이다. 그래서 보통 성령의 능력과 역사를 표현하는 말들은 대체로 믿음과 관련이 있다. 성령께서는 오직 믿음에 의해서 우리를 복음의 광명으로 인도하시기 때문이다.⁴⁵⁾

(2) 믿음

하나님께서 자녀로 삼기로 정하신 사람들은 믿음에 의해서 하늘나라를 차지하게 되는데, 이런 위대한 일을 성취할 수 있는 것이 단순한 의견이나 신념일 수 없다고 칼빈은 말한다. 그는 이 믿음에 대하여 주도면밀하고 열성적으로 탐구하여야 한다고 하였다. 먼저 믿음이 무엇이나를 정의하는 것이 필요하다. 이양호 교수는 칼빈의 정의를 번역하고 그에 따라 논술하였다.⁴⁶⁾

믿음(신앙)은 “우리를 향한 신적 자애에 대한 확고하고 확실한 인식으로 그리스도 안에서 값없이 주어진 약속의 진리에 근거한 것이며 성령을 통해 우리 지성에 계시되고 심장에 인쳐진 것”이다.⁴⁷⁾

1) 믿음은 “우리를 향한 신적 자애”에 근거한다는 것이다. 칼빈은 모든 말씀이 믿음의 근거가 되는 것은 아니라고 주장한다. 예컨대 창세기 2장 17절에는 하나님께서 아담에게 “네가 정녕 죽으리라”고 말씀하시는데 “이런 말

44 『강요』 III. i. 3

45. 『강요』 III. i. 4.

46. 이양호, *op. cit.*, pp. 141-144

47. 『강요』 III. ii. 7.

숨들은 믿음을 세울 수 없고 그 자체로 믿음을 흔들 뿐이다"라고 칼빈은 말한다. 이어서 그는 이렇게 말한다. "따라서 우리는 은총의 약속을 필요로 하는데, 그것은 우리에게 아버지가 자비롭다고 증거할 수 있다. 왜냐하면 우리는 어떤 다른 방법으로 그에게 다가갈 수 없으며, 사람의 심정은 은총에만 의지할 수 있기 때문이다."⁴⁸⁾

2) 믿음은 "확고하고 확실한 인식"이다. 이런 점에서 칼빈은 중세 교회의 맹목적인 믿음을 비판하였다. 이 믿음은 참된 믿음을 매장할 뿐 아니라 철저히 파괴시킨다. 칼빈은 "당신이 당신의 감정을 교회에 복종적으로 종속시키기만 하면 아무 것도 이해하지 못해도 된다는 것. 이것이 믿는 것인가?"⁴⁹⁾라고 반문하였다. 칼빈은 이렇게 말했다. "그리스도를 통해 성취된 화해 때문에(고후 5:18-19) 하나님은 우리의 자애로운 아버지시며 그리스도가 의, 성화, 및 생명으로 우리에게 주어졌다는 것을 알 때 우리는 구원을 얻는다. 이 지식에 의해 우리가 하늘나라에 들어가는 것이지 우리의 감정을 종속시킴으로써 들어가는 것은 아니다"⁵⁰⁾

3) 믿음은 그리스도 안에 근거한다. 칼빈은 이렇게 말한다. "참으로 믿음은 한 분 하나님을 바라보는 것이 사실이다. 그러나 이것에 또한 그의 보내신 자 예수 그리스도를 아는 것이(요 17:3) 첨가되어야 한다. 왜냐하면 그리스도의 광채가 우리 위에 비치지 않았다면 하나님은 멀리 숨어 있었을 것이기 때문이다."⁵¹⁾

4) 믿음은 값없이 주어진 약속에 근거한다. "그 동일한 말씀이 믿음이 지원받고 유지되는 근거다. 만약 신앙이 말씀으로부터 떠난다면 믿음은 없어진다. 그러므로 말씀을 제거하라. 그러면 믿음이 남아있지 않을 것이다."⁵²⁾

5) 믿음은 약속의 진리, 혹은 약속의 진실성에 근거한다. 칼빈은 믿음이

48. 『강요』 III. ii. 7.

49. 『강요』 III. ii. 2

50. 『강요』 III. ii. 2.

51. 『강요』 III. ii. 1.

52. 『강요』 III. ii. 6.

하나님의 말씀으로부터 인식되지만 이것의 근거는 하나님의 진실성을 먼저 확신하는 것이라고 한다.

6) 믿음은 성령으로 말미암은 것이다. 성령은 우리의 지성에 계시할 뿐 아니라 우리의 심정에 인친다. 칼빈은 이렇게 말한다. "심정이 성령의 능력에 의해 강화되고 지원을 받지 않는다면, 지성의 하나님의 성령에 의해 조명되는 것으로 충분하지 않을 것이다."⁵³⁾

이양호 교수는 켄달의 견해⁵⁴⁾에 반대하여 칼빈이 의지적 요소를 중심에 두고 지성적 요소를 주변에 두었다고 보면서 칼빈이 두뇌의 역할 보다 심장의 역할을 강조했다고 보고 칼빈을 주의주의적이었다고 하였다. 이양호 교수는 그 근거로 기독교강요 III권 ii장 8절에서 "저 동의는.....두뇌의 역할 보다는 심장에, 그리고 지성보다는 감성에 속한다"는 구절과 강요 I권 v장 9절의 "이 지식은 공허한 사색으로 만족하며 단순히 뇌리에서 맴도는 그러한 것이 아니라 정당하게 지각하며 마음에 뿌리를 내리게만 한다면 건전한 것이 되며 결실을 맺는 지식이다"라는 구절을 제시하였다.

그러나 위 두구절이 칼빈이 의지 작용을 지식의 역할보다 중요시 했다는 근거로 쓰이기에는 미약하다고 생각된다. 위 구절들은 믿음이 지적인 단순한 동의에 머물러서는 안된다는 경계의 목소리였다. 또 마찬가지로 칼빈은 믿음이 맹목적인 감정이 되어서도 안된다고 하였다.⁵⁵⁾ 칼빈의 믿음에 대한 견해를 주지주의나, 주의주의나를 판단하는 것은 무의미 하다고 생각한다. 칼빈은 하나님의 은총과 성령의 역사를 상위작용으로 하여 변화된 인간의

53 『강요』 III. ii. 33

54 . 필자 주: 켄달(R.T.Kendall)은 그의 저서『칼빈과 1649년 까지의 칼빈주의』에서 칼빈의 믿음은 지성적이었다고 주장하였다. (이양호, op. cit., p. 139 참조)

55. 『강요』 III. ii. 2,3.

지식과 의지를 통합적으로 보고 있다.

믿음은 감각을 초월한 것이기에 믿음에 도달하려면 사람의 마음은 그 자체를 초월하여야 한다.....그러므로 믿음을 자주 "인식"이라고 부르며 (엡 1:17, 4:13; 골 1:9, 3,10; 딤후전 2:4; 딤후 1:1; 몬6절; 벵후 2:21), 요한이 지식이라고 부르는 충분한 이유가 있다.....그러므로 믿음의 지식은 이해가 아니라 확신이라는 것이 우리의 결론이다.⁵⁶⁾

칼빈은 믿음을 초월적으로 보아서 의지와 지식의 작용이 합일하여 확신으로까지 발전하여야 한다고 말하고 있는 것이다. 잘못된 믿음은 그 지적작용이나 의지작용 어디서나 부족하기 마련이고 그러한 것이 균형을 가지고 통합되어야 한다는 것이 칼빈의 생각일 것이다. 마찬가지로 칼빈은 믿음은 성화와 통합되어야 하며 함께 작용해야 한다고 말하였다.

그러나 이보다 훨씬 더 명백한 논거가 있다. 믿음은 아버지께서 보내주신 그리스도를 받아들이는 것이므로(요 6:29, 참조)-다시 말하면 그리스도께서는 의와 죄의 용서와 화평을 위해 우리에게 보내지셨을 뿐만 아니라 성결을 위해서(고전 1:30 참조) 그리고 생명수의 원천으로서(요 7:38, 4:14 참조) 보내지셨으므로 동시에 성령으로 말미암은 성화까지 이해하지 않으면 아무도 그리스도를 충분히 알 수 없다는 것은 의심할 여지가 없다. 좀더 평이한 표현을 한다면 믿음은 그리스도를 아는 지식을 기초로 삼는다고 말할 수 있다. 그리고 그리스도의 영으로 말미암아 성화되지 않고는 그리스도를 알 수 없다. 그러므로 믿음을 경건한 성향에서 분리한다는 것은 도저히 불가능한 일이다.⁵⁷⁾

56. 『강요』 III. ii. 14.

57. 『강요』 III. ii. 8.

칼빈은 여러번 내실적 신앙과 형식적 신앙에 대하여 구별하면서 진정한 믿음이 무엇이나를 설명하려고 노력하고 있다. 그것은 성령의 역사로 지식과 의지와 선행이 함께 역사하는 초월적 확신이라고 말하고 있는 것이다. 결국 칼빈은 성령의 역사라는 상위구조와 인간이 일반적으로 가진 지식, 의지작용을 최하위구조로 두고 그 사이에 의지와 지식과 행함이 통합되어있는 초월적 확신을 진정한 믿음이라고 말하는 원뿔구조를 이루며 실천적인 성화의 길을 제시하고 있는것이다.

(3) 회개

칼빈은 믿음이 초월적 확신이어야 함을 주장하였다. 이제 칼빈은 한걸음 진행하여 이러한 확신이 구체적으로 어떻게 나타나고 있는가를 가르치려고 하였다.

그리고 회개와 죄의 용서가 복음의 전체라고 하는데는(눅 24:47; 행 5:31) 충분한 이유가 있다. 그러므로 믿음에 대한 논의가 이 두가지 논제를 빠뜨린다면, 아무런 효과가 없고 불완전하여 거의 무용지물이 될 것이다. 그런데 회개와 죄의 용서는 - 곧 새로운 생활과 거저 얻은 화해는 - 그리스도께서 우리에게 주시는 것이며 우리는 믿음을 통해서 그것을 얻는다. 따라서 이치로 보나 가르치는 순서로 보나 여기서 이 두가지를 다 논해야 한다. 그러나 우리가 할 일은 믿음에서 회개로 넘어가는 것이다.⁵⁸⁾그런데 회개가 항상 믿음을 따를 뿐 아니라 또한 믿음에서 생긴다는 것은 부정할 수 없는 사

58. F. L. Battles, footnote of op. cit., III. iii. 1, 칭의의 문제보다 회개의 문제를 먼저 논하는 이 놀라운 순서를 택한 것은 칼빈이 시사하는 것과 같이, 회개가 거룩에 미치는 영향을 강조함으로써 믿음으로만 의를 얻는다는 교리를 역설하려는 의도이다. Niesel은 이 순서가 교황주의자들의 반대를 예방하는 데 도움이 되었다고 하면서, 더 적극적인 신학적 의도가 있었다고 시사한다. *The theology of Calvin*, 128면.

실이다.어떤 사람들은 믿음보다 회개가 선행한다고 하며, 회개가 믿음을 따르거나 나무의 열매같이 믿음에서 생긴다는 것을 부정한다. 이러한 사람들은 회개의 힘을 깨달은 일이 없고 사소한 이유로 이런 생각을 한다.⁵⁹⁾

칼빈은 먼저 믿음과 회개를 구별하여 믿음이 먼저라고 이야기한다. 결국 하나로 결합되어 있다고 하더라도 초월적 확신인 믿음이 하위구조인 인간의 생활을 변화시키는 것이 회개라고 보아 그의 원뿔적 사고구조를 다시 확인할 수 있게된다. 그는 회개에 대하여 정의하였다.

그렇기 때문에 내가 판단컨대 회개의 올바른 정의는 다음과 같다 곧 회개는 우리의 생활을 참으로 하나님께 전향하는 것이며 하나님을 순수하게 또 진실하게 두려워 하기 때문에 전향하는 것이다. 그리고 회개는 옛사람과 육의 죽임과 성령의 살림으로 구성되어 있다.⁶⁰⁾

칼빈은 위의 정의를 세분하여 다음과 말한다.

첫째로 회개는 “하나님께로 생활을 전향하는 것”이라고 할 때에 그것은 외면적인 행위 뿐만 아니라 영혼 자체가 변화할 것을 요구한다는 것이다.

둘째로 회개는 하나님을 진지하게 두려워 하는데서 생긴다고 한다.

하나님께서 심판대에 오르셔서 모든 말과 행동에 대한 설명을 요구하시는 날이 오리라는 생각이 마음 속에 깊이 철저하게 박힐 때에, 가련한 죄인은 일순간도 평안하지 못하고, 심지어 호흡까지 자유롭지 못할 것이며 생각하는 것은 오직 어떻게 생활방식을 고쳐야 심판대 앞에 떳떳이 설 수 있을까 하는 것이다.⁶¹⁾

59. 『강요』 III. iii. 1.

60. 『강요』 III. iii. 5.

셋째로 회개는 육을 죽이고 영을 살린다는 두 부분으로 성립된다고 한다. 먼저 그는 자기부정이 선행되어야 한다고 하며 육을 죽임이 하나님의 칼에 의해서 이루어져야 한다고 하였다. 그리고 죽임과 살림이 그리스도와 동참할 때 이루어진다고 하였다. 부활에 참가하여 부활의 힘으로 새로운 생명을 얻으며 하나님의 의에 합당하게 된다고 하였다. 그것을 칼빈은 중생이라고 하였다.

그러므로 나는 회개를 한 마디로 중생이라고 해석하는데 회개의 유일한 목적은 아담의 범죄로 말미암아 이그러지고 거의 말살된 하나님의 형상을 우리 안에 회복시키는 것이다..... 그리고 이 회복은 한 순간이나 하루나 한 해에 이루어지는 것이 아니고 한 평생이 필요하다. 하나님께서는 계속적으로, 어떤 때에는 느린 걸음으로 선택받은 사람들 속에서 육의 부패를 씻어 버리며 그들의 죄책을 깨끗이 없애며 그들을 성전으로 주께 바치게 하신다.⁶²⁾

칼빈은 회개에 대하여 이야기하며 또한 회개의 열매를 구별하여 논술한다. 그는 회개의 열매가 하나님께 대한 경건과 사람에게 대한 사랑과 생활 전체의 성화와 거룩이라고 한다. 그는 내면적 회개와 외면적 회개를 구별하여 내면적 회개의 중요성을 강조하면서 외면적 회개의 유용함을 인정하였다.⁶³⁾ 칼빈의 통합적 사고는 믿음, 회개, 용서를 같이 논하고 믿음과 회개와 용서가 성화를 지향하고 있다는 것을 강조한다. 칼빈에게 넓은 의미에 있어서 성화는 믿음이나 회개, 용서와 병렬적으로 구성된 개념이 아니라 그 과정을 관통하는 중심개념 이라고 보아야 할 것이다. 그러나 좁은 의미에 있어서의

61. 『강요』 III. iii. 7.

62. 『강요』 III. iii. 9.

63. 『강요』 III. iii. 16.

성화 즉 실천적 성화는 칭의와 병렬적으로 서 있는 개념이다.

복음이 회개와 죄의 용서라는 두 제목으로 완전히 표현될 수 있는 것이 사실이라면-또 이것은 분명히 사실이다.-주께서 자기의 백성을 값없이 의롭다 하시는 것은 동시에 자신의 영에 의한 성화를 통해서 그들을 진정한 의에 복구시키려는 것은 아닌가?64)

이양호교수는 회개는 하나님의 행위인가 인간의 행위인가라는 질문에 하나님의 활동이 중심적이고 인간의 활동이 주변적이라고 할 수 있다고 하였다.65) 회개도 원뿔구조로 보면 위에서 오는 은총이 중간 구조인 초월적 믿음을 통하여 하위 부분인 인간의 의지와 이성에 작용하는 것으로 볼 수 있다. 이 은총이 인간에게 명령형으로 들리고 인간의 의지를 통하여 인간의 행위가 된다. 그러나 칼빈은 이러한 설명을 언제나 조심하여 항상 그러한 일이 하나님의 일이라고 하는 것을 강조한다. 그의 관점에서 중요한 것은 근원적 하나님의 역사이다. 그는 인간의 행위가 중요하다고 여겨질까 항상 경계하였다. 결국 회개는 하나님의 은총을 상위로 하고 인간의 응답이 하위적으로 일어나는 성화의 사건이라고 통합적으로 해석할 수 있다.

(4) 그리스도인의 생활

칼빈은 이제 믿음과 회개를 통하여 중생한 사람에게 개인 생활의 구체적 덕목을 제시해 주고 싶어한다. 그러나 그러한 덕목은 무수히 많고 말이 길어지므로 그는 근본적인 원칙을 몇가지만 제시한다.

64. 『강요』 III. iii. 19.

65. 이양호, *op. cit.*, p. 160

.중생의 목적은 신자의 생활에서 하나님의 의와 신자의 순종 사이에 조화와 일치로 나타내며 그렇게 함으로써 이미 받은 자녀의 자격을 더욱 확고하게 하려는 데 있다. (갈 4:5; 벵후 1:10 참조) 그러나 나는 이제 생활 지침을 제시하려고 하지만 개개의 덕목을 상술하거나 여러 가지 충고를 하는 등의 탈선을 할 생각은 없다.....이 저서의 계획으로 보아서 교리의 단순한 개요를 가급적 간단히 제시해야 한다.66)

칼빈은 그리스도의 생활의 근거로서 몇가지 원칙을 제시하고 있다.

그런데 우리가 말하는 성경의 교훈에는 두 가지 중요한 양상이 있는데 첫째는 우리의 본성에는 의에 대한 사랑이 전혀 없지만 그것이 우리 마음 속에 주입되고 확립될 수 있다는 것이다. 둘째는 의에 대한 열의를 가지게 된 우리가 정처없이 방황하지 않도록 준칙을 정하라는 것이다.....우리가 거룩하기 때문에 하나님과 친교에 들어간다는 뜻은 아니다. 그렇지 않고 우선 우리는 하나님에게 굳게 결합되어야 하며 그 결과로 그의 거룩하심이 우리에게 주입되어 그가 부르시는 곳으로 우리가 따라갈 수 있도록 하여야 한다.67)

성경은 우리를 더욱 효과적으로 각성시키기 위해서 하나님 아버지께서는 그리스도 안에서 우리를 자신과 화해시켰을 때에(고후 5:18 참조) 그리스도 안에서 우리를 위하여 형상을 인치시고 (히 1:3 참조) 우리가 그 형상과 같이 되도록 하셨다는 것을 우리에게 알려준다.....그러나 성경은 진정한 근원으로부터 교훈을 이끌어낸다. 또한 우리의 생명의 창조자이시며 우리의 생명을 좌우하시는 하나님께 우리의 생명을 맡기라고 명령할뿐만 아니라 우리가 창조 당시의 본연의 상태에서 타락했다는 것을 가르친 후에 그리스도

66 『강요』 III. vi. 1

67. 『강요』 III. vi. 2.

를 통해서 하나님의 은혜를 다시 받게 된 우리 앞에 하나님께서는 그리스도를 모범으로 세우셨고 우리는 그 모범을 우리의 생활에서 실현해야 한다고 말한다.⁶⁸⁾

우리는 종교생활의 근원이 되는 교리에 첫 자리를 주었다. 이는 우리 구원이 그 교리에서 출발하기 때문이다. 그러나 교리는 우리의 속 마음에 들어가며 다음에 일상생활이 되며 우리를 개조하고 동화시킴으로써 복음의 결과가 나타나도록 하여야 한다.⁶⁹⁾

결국 그리스도인의 생활은 하나님의 은총(의의 전가)과 그리스도에 의해 계시(성경)에 따라 마음 깊이에서 변화를 받아 종점을 향해 계속 분투 노력하는 것을 말한다. 이러한 생활에서의 핵심을 칼빈은 자기부정과 내세에 대한 명상이라고 하였다.

1) 자기부정

칼빈은 그리스도인의 생활에 대해 모든 덕목들을 나열하는 일은 피하였다. 그러한 구체적인 지침은 성경에서 얻으라고 말한다. 그러면서 가장 핵심적인 일을 이야기하고 있다. 그것은 자기부정이며 십자가를 지는 일이다.

반면에 우리는 하나님 것이다. 그러므로 그를 위해 살고 그를 위해 죽으라.....그러므로 자기의 모든 능력을 바쳐서 하나님을 섬길 수 있도록 자기를 떠나는 것- 이것을 제 일보로 삼으라.....바울은 이것을 "심령으로 새롭게 됨"이라고 불렀다.⁷⁰⁾(엡 4:23)

여기서부터 둘째 요점이 나온다. 즉 우리는 우리의 것을 구하지 아니하고

68. 『강요』 III. vi. 4.

69 『강요』 III. vi. 4

70. 『강요』 III. vii. 1.

하나님의 뜻에 속하며 하나님의 영광을 높이는 데 도움이 되는 것을 구하라는 것이다. 또한 자기부정은 이웃에 대한 태도를 바르게하고 이웃을 돕는 태도를 바르게한다. 칼빈은 인간관계에서의 교만과 투쟁욕과 이기심을 말하면서 다음과같이 말한다.

그래서 우리는 끊임없이 자기의 허물을 돌아보며 겸손한 마음을 회복해야 한다. 이렇게 하면 우리를 거만하게 만드는 것이 우리 속에 남지 않을 것이지만 낙심하게 만드는 일은 많을 것이다.....진정한 친절을 체득하는 길은 하나밖에 없다. 진심으로 자기를 낮추고 남을 공경하는 일이다.⁷¹⁾

웨슬리는 성화의 요소로서 성결과 사랑을 들었다. 칼빈은 이웃사랑을 단순한 사랑의 요구로 시작하지 않고있다. 사랑을 하기 위하여는 먼저 자기부정이 필수적이고 그 자체로서 큰 유익이 있다고 하였다. 칼빈 윤리의 부정적인 성격은 아주 강한 적극성을 자체 내에 내포하고 있다. 그리스도가 우리에게 주신 결합은 우리의 생의 목표요 힘이다. 그 분 자신이 우리 마음 속에 거하시며 지배하시려고 원한다는 사실을 우리는 인정해야 한다. 우리의 일상생활에 있어서 그리스도가 하시는 이 일보다 더 큰 것이 있을 수 있겠는가? 그러므로 칼빈은 "인간은 자기 부정을 통해서 축복을 받는다"라고 새겨 두었다.⁷²⁾

2) 십자가

십자가는 자기부정의 한 모습이며 신자가 받는 고난과 불행을 의미한다.

그러나 경건한 마음은 더 높은데로, 그리스도의 제자들에게 올라오라고

71. 『강요』 III. vii. 4.

72. W. 니이젤/ 이종성 역, op. cit., p. 141

하시는 대로 올라가야한다. 그것은 곧 모든 제자가 각각 자기의 십자가를 지는 경지이다.(마 16:24).....그리스도께서 자신과 함께 할 자로 인정하시고 선택하신 사람은 곤란과 노고와 불안이 많은 생애-각양 각색의 재앙이 가득찬 생애를 보낼 각오를 해야한다. 이런 방법으로 자기의 자녀들을 훈련시키시며 일정한 시련을 받게하시는 것이 하늘 아버지의 뜻이다.....바울은 다룬데서도 그리스도의 고난에 참여할 줄을 알게 되는 때에 우리는 동시에 그리스도의 부활의 권능을 알게 되며 그의 죽으심을 본받게 될 때 그의 빛나는 부활에 참여할 준비가 된다고(빌 3:10-11) 말했다.⁷³⁾

십자가는 여러가지 유익이 있다. 그 고난은 우리의 인내와 순종을 훈련시킨다. 하나님께서 신자들에게 여러가지 미덕을 주시고 그 미덕들이 희미하게 감추어지거나 소멸되어 버리지 않도록 하시기 위해서 그것들을 각성시키는 것이 옳은 일이라면 고난은 충분히 정당화 된다. 십자가와 고난은 신자들의 인내를 주는 약이며 우리의 잘못을 고쳐주시는 징벌이며 또한 의의 고통을 통하여 위로를 얻게 하는 것이다.

3) 내세에 관한 명상

십자가의 고통은 우리를 내세를 원하게 하며 깊이 생각하게 한다. 칼빈은 세상을 무가치하게 생각하든지, 과도히 사랑해야 하는데 이 가운데는 중간상태가 없다고 한다.

만일 하늘에 전념하고 세상에 있는 것을 극복하며 그 현존상태를 초월하지 못한다면 그들은 심한 절망에 빠질 것이다. 그러나 그와 반대로 모든 지상적인 것들을 초월하여 그들이 머리를 높이든다면 그 때에는 비록 악한 사람들이 부와 명예를 누리며 깊은 평화를 즐기며 화려하고 사치스러운 소유를 자랑하며 온갖 환락에 빠져있는 것을 보더라도 -거기에다 이러한 사람

73. 『강요』 III. viii. 1.

들의 사악함 때문에 신자들이 괴로움을 당하고 그들의 거만한 모욕을 당하며 그들의 탐욕 때문에 재산을 빼앗기며 그 밖에도 그들의 욕심 때문에 괴롭힘을 당하더라도-신자들은 이런 불행까지 어려움 없이 견딜것이다. 74)

자기부정과 십자가와 내세에의 명상으로 표현되는 그리스도인의 생활이란 결국 초월의 세계로 향하는 삶을 말한다. 원뿔구조에서 하위의 상태에서 상위의 구조로의 도약을 원하는 삶을 말하며 하나님을 향하고 거룩해지는 삶을 말한다. 이것은 하위상태의 삶을 죽이고, 부정하고 상위의 삶을 철저히 지향할 때 가능해진다. 이러한 초월적 구조가 그리스도인의 생활의 핵심이며 가장 적극적인 성화의 삶의 모습이 되는 것이다.

(5) 칭의와 성화

칼빈의 진정한 관심은 하나님과의 화해가 갖는 인간의 거룩함이었다. 그는 이 문제에 대해 깊은 관심을 가지고 독자들을 설득하려 한다. 그 자신도 언급한 것처럼 믿음 안에 선행이 있다는 것을 그는 강조하고 싶다고 하였다. 그의 인간관은 성화를 떠나서 생각할 수는 없는 것이다. 그럼에도 믿음으로 말미암아 의롭다 함을 얻는다는 대 명제는 기독교만이 갖는 위대한 점이며 근본적인 교리이다. 칼빈은 기독교강요 III권 xi장에서 그 사실의 관계를 공들여 입증하려 하면서 이것이 종교생활의 요점이라며 철저한 토의와 더 많은 주의를 촉구했다.

그리스도와 함께 함으로 우리는 주로 이중의 은혜를 받는다. 첫째는 무죄하신 그리스도를 통하여 하나님과 화해함으로써 우리가 하늘의 심판자대신 은혜로운 아버지를 소유할 수 있다. 둘째는 그리스도의 영에 의하여 성화됨으로써 우리는 흠 없고 순결한 생활을 신장할 수 있다. 이 두가지 선물 중

74. 『강요』 III. ix. 6.

의 둘째인 중생에 대해서 나는 충분하다고 생각될만큼 말했다. 칭의의 문제에 대해서는 그보다 가볍게 논했다. 왜냐하면 먼저 믿음은 선행을 결하고 있지 않다는 것을 이해하는 편이 더 중요했기 때문이다. 그러나 우리는 다만 믿음을 통해서 하나님의 자비로 값없이 의롭다 함을 얻는다.이 문제들을 철저히 토의해야 한다.....이 문제에 더 많은 주의를 기울여야 한다.75)

칼빈의 성화사상은 또한 칭의를 중요시 하지 않는다는 것이 아니다. 그는 칭의가 매우 중요함을 이야기하고 있으며 기독교강요 III권 xi장에서 xviii장까지 칭의에 관하여 논술하고 있다. 그에게 있어서 칭의와 성화는 변증적인 관계에 있으며 성화는 완전히 칭의에 그 근거를 두고 있음을 말한다. 오히려 성화의 근거가 오직 칭의에 있을 때 더욱 진실한 성화가 일어난다는 것을 그는 말하고 있다. 그는 칭의를 다음과 같이 정의한다.

그러므로 우리는 칭의를 간단히 설명해서, 하나님께서 우리를 의인으로 받아 주시며, 은혜를 베풀어 주시는 것이라고 한다. 또 칭의는 죄를 용서하는 것과 그리스도의 의를 우리에게 전가하는 것이라고 말한다.76)

오직 믿음으로만 얻는 칭의와 성화에 대한 관계는 개신교 신학에서 아주 중요한 문제이다. 한 편에는 도덕률초월주의(antinomianism)라는 함정이 항상 도사리고 있고 다른 한편으로는 행위의 의의 형태라 할 수 있는 것에 기울어지려는 끝없는 유혹이 도사리고 있다. 칼빈은 이러한 문제를 알고 있었고 또 아주 깊은 관심을 가지고 있었다. 논리적으로 보면 칭의를 먼저 다루는 것이 당연하지만 회개론과 기독교적 삶을 먼저 논한다. 그것은 그가 칭

75. 『강요』 III. xi. 1.

76. 『강요』 III. xi. 2.

의와 성화를 분리하여 생각하지 않은 것이며 오히려 칭의와 성화의 과정을 일련의 기독교인의 삶의 모습으로 파악하고 있기 때문일 것이다⁷⁷⁾. 이에 대해 웨슬레는 칭의와 성화를 분명히 분리하면서도 성화가 죄의 용서의 의미가 있다고 한다. 김홍기 교수는 웨슬레의 칭의 곧 의인화와 좁은 의미의 성화와의 관계를 다음과 같이 요약하였다.

1) 의인화(義認化) 곧 칭의는 우리를 위해 객관적으로 그리스도의 십자가의 은총에 의해 주어지는 은총이지만 성화는 우리 안에서 주관적으로 갱신케 하고 성화케하는 성령의 은총으로 우리의 본성이 변화를 받는 은총이다. 곧 칭의는 상대적 변화요, 성화는 실제적 변화이다. 칭의가 우리 밖에서 우리에게 주어지고 전가되는 은총이라면 성화는 우리 안에서 우리의 본성이 변화하는 은총이다.

2) 칭의가 용서함 받는 것이라면 성화는 사랑이 우리 마음에 성령으로 부여되는 것이다. 칭의는 용서와 사죄의 다른 표현이다. 반면 성화는 의롭다 함을 얻는 순간부터 시작되는 것으로 성령을 통하여 하나님의 사랑이 부여져서 은혜에서 은혜로 날마다 성장하여 완전한 사랑에 이르기까지 자라는 것이다. 칭의의 은혜를 위해서는 사랑이 필요없지만 성화의 과정에서는 사랑이 필요하다. 사랑의 에너지로 채워지는 믿음, 사랑으로 역사하는 믿음이 성화의 단계에서는 필요하다.

3) 칭의가 하나님과의 관계를 회복하는 것이라면, 성화는 하나님의 형상을 회복하는 것이다. 칭의는 하나님의 양자가 되는 것이고 성화는 거기에서 한걸음 더 나아가 하나님의 성도, 곧 죄악된 본성이 변하여 하나님의 도덕적 형상을 회복하는 것이다.

4) 칭의가 행위의 죄를 사함 받는 것이라면, 성화는 내면적 죄를 사함

77. 존 H. 리스/ 이용원 역, 『칼빈의 삶의 신학』 (서울:한국장로교출판사, 1996) pp. 105f

받는 것이다. 따라서 성화의 과정에서 모든 교만, 자기의지, 분노, 불신앙, 욕망, 등의 내적 죄악성이 뿌리째 뽑혀야 한다. 죽기전에 모든 내적 죄악성이 뿌리 뽑힐 수 있고 제거될 수 있다고 웨슬레는 믿는다.

5) 칭의는 오직 믿음으로만 가능하고 성화는 믿음과 선행으로만 가능하다. 믿음만이 의인화의 유일한 조건이다. 이 믿음은 인간적 노력에 의해서 나온 것이 아니고 하나님께서 주신 선물이다. 성화는 믿음으로 시작된다. 그러나 성화의 완성에는 인간의 참여 꼭 선행이 있어야 한다. 따라서 성화의 완성인 마지막 구원은 믿음과 선행으로 성취된다.⁷⁸⁾

이와같은 웨슬레의 사상은 칭의가 행위의 죄를 사하고 성화가 내면적 죄를 사한다고 하나 칼빈에게 있어서 죄의 용서는 오직 칭의의 작용이다. 칼빈은 칭의와 성화를 철저히 구별하였다. 그러나 분리하여 생각할 수는 없는 것이었다.

그러나 여기서는 의와 성화가 문제가 되어있으므로 이에 대해서 더 자세히 말하려 한다. 우리는 둘을 구별하지만, 그리스도께서는 자신 안에 두 가지를 포함하시며, 그 둘은 서로 떼어낼 수 없게 결합되어 있다. 그리스도 안에서 의를 소유하기를 원하는가? 그러면 우선 그리스도를 소유해야 한다. 그러나 그리스도를 소유하면서 그의 성화에 참여하지 않을 수 없다. 그는 둘로 나누어질 수 없기 때문이다.(고전 1:13).....그러므로 우리가 의롭다함을 받는 것은 행위와 떨어진 것이 아니면서도 행위에 의한 것이 아님은 분명하다.⁷⁹⁾

칼빈은 믿음으로 말미암은 칭의와 성화를 분리하지 않으면서도 철저히 구별하였다. 그는 이 둘을 혼동한 오시안더를 비판하였다. 칭의는 믿음을 통하

78. 김홍기, 『존 웨슬리 신학의 재발견』 (서울:대한기독교서회,1996) pp. 114f
79. 『강요』 III. XII. 1.

여 그리스도의 의가 전가되어 하나님과 화해하는 것을 말한다. 이는 전적으로 그리스도의 의만이 화해와 용서의 근거가 되어야 하는 것이다.

그리스도의 은혜인 성화와 의는 서로 다르다. 따라서 의롭다 하는 힘을 믿음에 돌릴 때에는 영적인 행위까지도 중요시 되지않는다.⁸⁰⁾

성화는 인간의 선행이라는 요소가 있다. 그러나 이러한 요소는 오히려 허부개념의 의이므로 칭의와 용서에 아무런 역할을 할 수 없을 뿐 아니라 오히려 방해만 될 뿐이다. 오직 용서는 그리스도의 순전한 상위의 의가 전가되는 길 밖에는 없는 것이다. 그러므로 용서는 오직 칭의와 연결되어 있다. 칼빈에게 칭의와 성화는 분리되지 않지만 또한 철저히 구별되어야 하는 것이다. 결국 그리스도의 의가 믿음을 통하여 칭의와 성화로 나타나는데 칭의는 오직 의의 전가를 통한 용서이고 성화는 성령의 역사를 통한 행위의 변화를 의미한다고 할 것이다.

(6) 그리스도인의 자유

칼빈은 중생의 교리 다음에 그리스도인의 생활을 몇장에 걸쳐 논했을 뿐만 아니라 또한 칭의 교리에서도 윤리적인 추록이 그리스도인의 자유라는 표제하에 추가되어 있다. 칼빈은 그리스도인의 자유가 칭의에서 나오는 것이라고 하면서 칭의의 힘을 아는데 도움이 된다고 하였다. 칼빈은 그리스도인의 자유를 세가지로 말한다. 그것은 첫째 율법에서의 자유이고 둘째는 첫째의 자유에 근거한 양심에서의 자유이고 셋째는 무해무익한 일에서의 자유라고 한다. 그러나 이러한 자유는 영적인 자유라고 하면서 여러 가지 제한을 두어야 한다고 말한다

80. 『강요』 III. xi. 14.

우리는 영적 자유에 대한 복음의 교훈을 사회 질서에 잘못 적용해서는 안 된다. 그리스도인들은 하나님 앞에서 영적인 자유를 얻었다해서, 외부적인 인간사회의 법에 복종할 필요가 없는 것이 아니다. 그리스도인들은 영적으로 자유롭다고 해서 모든 육적 예속으로부터 자유로운 것이 아니다.⁸¹⁾

칼빈은 믿음을 통한 칭의가 인간의 양심에 자유를 주었음을 말하고 있다. 이것은 인간에게 내려온 초월적 세계의 능력이다. 회개의 결과로 온 그리스도인의 생활에서 자기부정과 내세의 희망으로 초월적 세계를 지향하여야 한다면 칭의를 따라온 그리스도인의 자유는 이 땅에 초월적 세계가 임하는 것이다. 그것은 그리스도인의 능력이 되어, 십자가를 지는 힘이 되기도 하고 감사와 평안이 넘치게 하며 성화의 원동력이 되기도 한다.

(7) 기도

기독교 강요 초판은 루터의 소교리문답의 순서로 엮어져 율법(십계명), 삼위일체, 기도, 성만찬에 대한 주장에 그리스도인의 자유에 관한 장을 붙여서 합 6장으로 되어있다. 기도에 관한 것의 분량으로는 그리 많지 않았으나 중요한 부분으로 서술되어 있다. 그 결정판(1559)에서는 III권 XX장인 한 장에 서만 논하였으나 무려 52절로 나누어, 영문으로도 78면이라는 단행본에 해당하는 방대한 논술이 되었다. 루터와 칼빈은 교리문답 중에서 기도에 관하여 상세히 설명하고 있다. 기도는 실로 신앙의 호흡과 같아서 거룩한 교리에 대한 지식이 내 몸에 살아 움직인다는 표가 되는 것이다. 그것이 중요한 만큼 바른 규범과 형식을 가져야 할 것이며 긴 논의를 통하여 그것을 밝혀야 했다.⁸²⁾

81. 『강요』 III. Xix, 15.

82. 전경연, 『칼빈의 생애와 신학사상』 복음주의신학총서 27(서울:대한기독교서회, 1984), p. 151

칼빈은 기도해야 하는 이유를 여섯가지로 말하였다. 첫째 하나님을 사랑 하는 열의가 마음 속에 불일 듯하기 위해서다. 둘째 부끄러운 욕망이나 소원이 마음에 침입하지 못하도록 하기 위해서다. 셋째 하나님이 은혜를 주실 때에 감사하면서 받기 위해서이다. 넷째 기도의 응답으로 하나님의 인자하심을 더욱 열심히 명상하기 위해서다. 다섯째 기도로 얻은 것을 더욱 큰 기쁨으로 받기 위해서이다. 여섯째 우리의 연약한 정도에 따라 습관과 경험으로 하나님의 섭리를 확인하도록 하려는 것이다.⁸³⁾ 칼빈은 기도에 대하여 기도의 이유뿐만 아니라 방법에 대하여도 길게 서술하고 있다. 간단명료한 것을 좋아하는 칼빈이 그토록 많은 지면을 할애한 것은 그가 기도를 얼마나 소중히 생각하는가를 알 수 있다. 니이젤은 기도에서 구원의 교리가 자기 것으로 매듭을 지어진다고 하였다.⁸⁴⁾ 기도는 초월적 하나님과 인간이 대화를 나누는 일이다. 이 대화를 통하여 하나님과 인간은 가까워지며 구체적 사건과 매일의 일상에서 하나님의 공급과 사랑을 느끼게 된다. 결국 구원의 성화가 이 세상의 현실로서 확정되고 이 땅에 주의 나라가 이루어지는 것이다. 기도를 통하여 성도가 성화되고 성화된 성도들이 그들의 부족함을 채우는 일이 일어난다.

(8) 성화와 영원한선택

칼빈은 그의 선택교리를 요약하여 하나님께서는 그의 영원하고도 변할 수 없는 계획에 따라 구원으로 받아들이실 사람과 멸망에 내어줄 사람들을 오래전에 확정하셨다고 말한다. 이러한 칼빈의 선택교리는 그 자체로 의미가 있다기 보다 오히려 성화의 한 부분으로 이해하는 것이 올바른 이해라고 본다. 예정론은 택함 받은 자가 회망과 용기를 가지고 구원을 이루어 나가는 데에 없어서는 안될 확신으로의 진리이지, 인간이 스스로 택자와 불택자를

83. 『강요』 III. XX. 3.

84. W.니이젤/ 이종성 역, op. cit., p. 158

가정해서 인생을 포기하거나, 아니면 단순 숙명론으로 전락시켜서는 안되는 것이다. 이것은 이러한 진리를 이성의 한계 안에서만 이해하려는 자들에게는 하등의 쓸데없는 것이지만 구원받은 자들에게는 성화의 더 없는 원동력이 될 것이다. 칼빈이 이 예정론을 기독교강요 III권 뒤에서 논술한 것도 그러한 의도일 것이다. 또한 이것은 인간의 의지를 부인하기 위한 숙명론은 아니다. 폴 틸릭은 이것을 다음과 같이 말한다.

우리가 이 사상에 대한 비판적 태도를 취하려 한다면 단순히 신적인 원인과 인간의 자유 사이의 모순을 지적하는 것으로 만족한다는 것은 허락되지 않는다. 신적 원인이라는 것과 인간의 자유라는 것은 다른 차원의 것이다. 그러기에 그것은 서로 모순되지 않는다. 모순이란 차원이 다른 데에서는 일어나지 않기 때문이다. (모순이란 언제나 같은 차원에서만 일어나는 법이다.) 신의 행위는 신비이다. 왜냐하면 우리(인간)의 범주는 거기에 적용되지 않기 때문이다. 85)

예정론이 성경에서 나온 진리라고 확신하는 칼빈은 예정론의 효용을 이렇게 말한다.

성경이 예정에 대해서 말하는 것은 우리가 불경건하고 경솔하게 하나님의 알 수 없는 비밀을 찾아 덤바게 하려는 것이 아니라, 성경의 목적은 도리어 그와는 반대로 우리가 교만을 꺾고 항복하며, 하나님의 심판 앞에 떠는 동시에 그의 자비를 존중할 줄 알게 하려는 것이다.....그러나 바울은 우리가 선택받은 목적에 대해서, 그것은 우리가 거룩하고 흠없는 생활을 하도록 하려는 것이라고 가르친다.(엡 1:4) 만일 선택의 목표가 거룩한 생활에 있다면,

85. I.C. 헤넬 편/ 송기득 역, 『폴 틸리히의 그리스도교 사상사』 (서울: 한국신학연구소, 1983), p. 337

선택은 아무 선행도 하지않는 구실을 우리에게 준다고보다, 도리어 우리의 마음을 거룩한 생활에 집중하겠다는 열의를 일으키며 자극할 것이다.⁸⁶⁾

선택교리는 초월적인 하나님의 의지가 계시적으로 나타난 것이며 이 교리는 오직 믿음으로 구원받은 자만이 누릴 수 있는 교리다. 이 교리 자체에 교리에 대한 방어장치가 있어 믿음이 없는 자나, 하나님의 거룩하신 뜻 앞에 교만하여 자기의 지식을 자랑하려고 하는 사람에게는 깨달을 수 없는 진리이다. 선택교리는 인간의 이성이 깨달을 수 없는 부분이 있다. 그러나 믿음으로 납득하면 성화의 길을 가게하시는 하나님의 자비를 깨달을 수 있는 교리이다. 그 이상의 질문은 오히려 불신앙일 수 있다. 예정론은 성화의 과정에서 생각하지 않으면 그 비밀을 풀 수 없는 진리이다. 여기서도 칼빈에게 성화론이 얼마나 중요한 위치에 있는가를 알 수 있는 척도가 될 것이다.

4. 교회와 성화

(1) 서 론

칼빈의 교회는 인간을 가르치고자 하는 하나님의 제도이자 그리고 동시에 신앙과 삶을 공동으로 영위하는 신자들의 단체이다. 사람들은 말한다. "칼빈의 교회는 성직자적이다. 그래서 거기에는 통치밖에 없다." 혹은 "칼빈의 교회는 극단의 개인주의적이다. 거기에는 개인 이상의 것이 없다. 오직 개인의 감정들이나 변덕들밖에 없다."고 말한다. 그래서 사람들은 칼빈이 중세기의 신정을 계속했다거나, 또는 아메리카의 종파들을 준비했다고 비난하거나 칭송한다. 칼빈의 교회는 카톨릭의 교회나 루터파 개신교회와 닮지 않았다는

86. 『강요』 III. XXII. 12.

점이 주목된다. 사람들은 칼빈주의가 개인을 고양한다고 말한다. 그것은 조금도 의심할 바 없이 사실 그대로이다. 그러나 다음과 같은 말을 덧붙여야 한다는 조건에서 그렇다. 즉 하나님의 주권에 대한 고양은 고려하지 않는다 하더라도 칼빈주의는 그것 자체로서 사회의 고양이고 사회적 연대성의 고양인데 그것이 이루어지는 방법은 사회적 제도가 세워놓은 학교와 그에 따른 연대성을 통해서이고, 도덕적 생활이 만들어 놓은 치리 법원(consistoire)과 그에 따른 연대성에 의해서이고, 그리고 사회주의와 박애주의의 모든 활동들이 만들어 내는 집사제도(diaconat)와 그 연대성에 의해서이다. 칼빈주의는 바로 그 개인주의의 힘과 그 연대성의 능력을 통해서 종교개혁의 원리들을 끝까지 발전시켰고, 반동종교개혁의 압력에 저항할 수 있는 능력을 갖춘 공동체를 건설했으며 모든 시련과 박해의 습격에 대항하는 치밀한 진영을 구축했으며 칼빈주의 그 자체 뿐만 아니라 루터주의 자체를 구출했으며 또한 더 나아가서 유럽전체를 구했다.⁸⁷⁾

칼빈은 교리를 교회 안에서만 적용하지 않았다. 그의 교리는 목회를 통하여, 제도를 통하여 제네바에서 실현되었고 그의 교회론은 현실적인 상황에서 검증되었다. 그의 교회론은 시대를 넘고 지역을 넘어 오늘날까지도 실현되고 있다. 그의 교회론은 교회의 울타리를 넘어 세계의 정치와 경제에도 큰 영향을 미쳤다.

(2) 신자들의 어머니로서의 교회

그러나 우리 믿음을 일으키고 키우며 목적지까지 전진시키려면 무지하고 태만한(또 경박한) 우리들에게는 외적인 도움이 필요하기 때문에 하나님께

87. E. 두메르그/ 이오갑 역 『칼빈사상의 성격과 구조』 (서울: 대한기독교서회, 1995), p. 114

서는 우리의 이 약점에 대비해서 필요한 보조 수단도 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 될만한 것은 하나도 빠뜨리지 않으셨다. 우선 성례를 제정하셔서 성례에 참가한 우리는 그것이 신앙을 자라게 하며 강화하는 데 매우 유익한 보조 수단임을 체험한다. 우리는 육신의 감옥에 갇혀있어서 아직 천사들의 수준에 도달하지 못했다. 그러므로 하나님께서는 놀라우신 섭리로 우리의 능력에 적당한 방법을 취하셔서 멀리 떨어져 있는 우리가 자신에게 가까이 접근하는 길을 지시하신 것이다.....나는 먼저 교회를 논하고자 한다. 하나님께서는 이 교회의 품 속으로 자녀들을 모으시기를 기뻐하셨는데, 이는 그들이 유아와 어린아이일 동안 교회의 도움과 봉사로 양육받을 뿐 아니라 어머니와 같은 교회의 보호와 지도를 받아서 성인이 되고 드디어는 믿음의 목적지에 도달하게 하려는 것이다.....하나님이 아버지가 되는 사람에게서 교회가 어머니가 되어야 한다. 율법 하에서 이러했을뿐만 아니라 그리스도께서 오신 후에 이러했는데, 이는 우리가 하늘에 있는 새 예루살렘의 자녀들이라고 한 바울의 가르침과 같다.⁸⁸⁾

칼빈은 교회가 불완전한 조직이라고 생각했지만, 그러나 말씀과 성례가 행해질 때 교회로써 인정되어야 한다고 하였다. 그래서 교회는 신자들의 죄를 용서하고 교회를 통하여 은혜를 받게 하고 이 은혜는 말씀 선포와 성례 집행으로 우리에게 전달된다고 하였다. 어머니로서의 교회의 특징인 양육은 결국 성화지향적인 교회의 성격을 드러내고 있다. 성도의 성숙이란 영적인 것이며 결국 성화라고 할 것이다. 칼빈은 로마 카톨릭에 대하여 많은 지면을 할애하여 신랄하게 비평한다. 그는 진실로 로마교회를 교회로 인정하지

88. 『강요』 IV. i. 1.

않고 있다. 심지어 적그리스도에게 로마교회를 비유하였다.⁸⁹⁾ 그는교회의 직분을 통하여 실질적인 교회의 사업이 진행될 수 있도록 하였고 교회의 정치에 대해서 논하였다.

(3) 그리스도의 몸으로서의 교회

교회를 보편적이라고 부르는 것은, 그리스도가 나누어지지 않는 한(고전 1:13 참조) -이것은 있을 수도 없는 일이지만 -교회가 들이나 셋이 있을 수 없기 때문이다. 모든 선택된 사람들은 교회 안에서 연합되었으므로 한 머리에 의존하며 서로가 한 몸이 되고 한 몸에 달린 지체들같이 서로 단단히 결합된다. 그들이 참으로 하나가 되는 것은 한 믿음과 소망과 사랑으로, 또 같은 하나님의 영 안에서 함께 살기 때문이다. 그들을 부르심은 영생을 다 같이 받게 하실 뿐 아니라 한 하나님과 한 그리스도께 참여시키기 위함이다.⁹⁰⁾

그리스도의 몸이라는 말에는 교회가 하나가 되어야 하며 기록해야 한다는 의미가 있다. 그러므로 교회를 불가시적 교회와 가시적 교회로 나눌 수 있는 근거가 된다. 그는 불가시적 교회를 양자로 삼으시는 은혜와 성령의 성화에 의해서 그리스도의 진정한 지체가 된 사람들만이 들어갈 수 있는 교회로 파악하고 가시적 교회를 위선자들이 섞여 있는 교회로 보았다. 칼빈은 가시적 교회의 잘못은 자격 있는 기관의 판결이 없거나 강력한 규율이 항상 제대로 확립되어 있지 않기 때문이라고 하였다.⁹¹⁾

(4) 교회의 권징

칼빈은 교회에는 규율이 절실히 필요하고 교회에서 구원의 교훈이 생명이라면 권징이 그 근육이며 이 근육에 의해 몸의 지체들이 서로 결합하는 것

89. 『강요』 IV. ii. 12.

90. 『강요』 IV. i. 2.

91. 『강요』 IV. i. 7.

이라고 하였다. 권징은 그리스도께서 명령하시고 경건한 사람들이 항상 사용한 시정책이라고 하였다.⁹²⁾ 칼빈은 권징의 목적을 첫째 추악하고 부끄러운 생활을 하는 자들에게서 그리스도인이라는 이름을 빼앗으려는 것이며 둘째 악한 사람들과 교제함으로 선한 사람들이 타락하는 일이 없도록 하려는 것이며 셋째 비루한 자기에 대한 부끄러움을 이기지 못한 사람들이 회개하기 시작하도록 만들려는 것이라고 했다.⁹³⁾

나이젤은 교회의 규율이 교회 안의 도덕성을 높이는 것을 목적으로 하거나 흠과 티가 없는 교회를 만드는 것이 목적이 아니라고 하였다. 그리스도 중심으로 해석해서 교회는 그리스도의 말씀이 선포되는 것이 중요하며 교회의 생명은 도덕성 때문이 아니라 그리스도 때문에 그렇다는 것이다.⁹⁴⁾ 이양호 교수는 칼빈에게 있어서 교회의 목회는 두 개의 동심원(가시적교회와 불가시적교회)을 최대한으로 일치시키려는 노력이다. 말씀과 성례를 통해 아직 참으로 신앙을 가지지 않은 사람들에게 신앙을 가지도록 하여 그리스도의 구원에 참여하도록 하며, 권징을 통하여 위선적인 그리스도인들을 공동체 밖으로 내 보내는 것이 교회의 사명이라고 하였다. 그는 교회는 권징을 통해 가시적교회 안에 있는 위선자들을 제거해야 한다고 하나 가시적 교회에 위선자들이 있다고 해서 교회를 떠나 다른 집단을 형성하는 것은 옳지 않다고 하였다.⁹⁵⁾ 그리스도 중심적 해석을 하는 나이젤에게 권징은 마지못해 인정하는 필요악 정도로 인식되고 있는 것 같다. 그러나 칼빈의 사상에서 성화를 또 하나의 중심 축으로 본다면 권징은 대단히 중요한 위치를 차지하게 된다. 초월적 은혜와 현실적 노력의 통합이 언제나 같이 있을 수 있

92. 『강요』 IV. xii. 1.

93. 『강요』. IV. xii. 5.

94. W. 나이젤 / 이종성 역, op. cit., p. 193

95. 이양호, op. cit., p. 193

는 칼빈의 사상에서 권징은 인간적 수단이지만 교회의 생명을 유지하는데 없어서는 안되는 것이다. 심지어 그는 이것이 교회의 근육이라고 하였다. 그것은 교회를 거룩하게 하고 교회원들의 도덕심을 높이는 데에도 도움이 되어야 한다. 칼빈에게는 이러한 노력들이 하나님께서 약자들을 보호하고 양육하는 어머니로서의 교회개념과 충돌하지 않으며 또 그는 충돌하지 않도록 최선을 다하여 그 제도를 계획하였다. 권징은 그리스도의 몸으로서 교회전체의 성화를 위해 유용하지만 개인의 성화에도 중요한 촉진제가 된다고 볼 수 있다.

(4) 성례

칼빈은 성례를 정의하며 하나님께서 우리에게 주신 의미와 우리가 받은 의미를 나누어 생각하고 같이 논술하였다.

성례는 우리의 약한 믿음을 받쳐주기 위하여 하나님께서 우리에게 대한 그의 선하신 뜻의 약속을 우리의 양심에 인치시는 외형적인 표이고, 우리 편에서는 그 표에 의해서 주와 주의 천사들과 사람들 앞에서 주께 대한 우리의 충성을 확인하는 것이다⁹⁶⁾.

칼빈은 성례의 역사는 오직 성령에 의해서 이루어진다고 하였다. 그는 성령과 성례를 구별해서 역사하는 힘은 전자에 있고, 후자에는 임무만 있다고 하였다. 이 임무는 성령의 역사가 없으면 내용이 없고 빈약한 것이 되지만 성령이 그 속에서 역사하며 힘을 나타낼 때에는 위대한 효력을 발휘한다고 보았다.⁹⁷⁾ 칼빈은 성례는 우리의 믿음을 강화한다고 하면서 빛들의 아버지께서(약 1:17) 태양광선으로 우리 몸의 눈을 비추시는 것 같이 성례를 통하

96. 『강요』 IV. Xii, 1.

97. 『강요』 IV. xiv, 9.

여 일종의 중간적인 광명으로 우리의 마음을 비추시는 것을 막을 수 없다⁹⁸⁾고 하였다. 그는 성례가 하나님 말씀과 같은 직책 즉 우리에게 그리스도를 제시하며 그의 안에서 하늘 은혜의 보고를 제시하는 직책을 가졌다는 것을 확정된 원칙으로 생각하여야 한다고 하였다.⁹⁹⁾

여기서 우리는 칼빈이 하나님의 은혜가 성례를 통하여 우리 마음에 비추어지는 원뿔구조를 볼 수 있다. 또 말씀과 성례에 관계에 대해서 성례는 약속에 붙인 부록과 같다고 하였고, 성례는 거룩한 말씀을 확립하기 위하여 필요하다기 보다는 그 말씀에 대한 우리의 믿음을 확립하기 위하여 필요하다고 하였다. 그것은 말씀을 상위구조로 하고 우리의 믿음을 하위구조로 둔 중간에 성례를 두어 하나님께서는 성례를 통하여 우리의 믿음을 더하시고 인간들은 하나님의 은혜를 성례를 통하여 믿음으로 받는 구조가 된다. 칼빈은 믿음에 선행이 이미 내재하므로 성례는 믿음을 통한 성화에 참여한다고 할 수 있다. 또 세례와 성만찬은 이미 죄에 대하여 죽은 것과 그리스도와의 신비적 결합을 의미하므로 그 자체로서 성화에 역사한다고 말할 수 있다.

5. 국가통치와 성화

초월적인 것과 현실적인 것이 함께 통합되어 있는 칼빈의 사고구조에서 정부도 두개의 정부가 있다고 하였다. 하나는 영적정부이고 하나는 시민정부이다. 그는 기독교 교리를 밝히는 책에 외적 통치- 시민생활에서의 정의와 외적인 도덕성만을 확립하는 통치-를 논하는 것은 당연하며 오히려 마땅히 논해야 한다고 생각하였다. 그는 정부의 임무에 대하여 다음과 같이

98. 『강요』 IV. x iv. 10.

99. 『강요』 IV. x iv. 17.

말한다.

국가통치에 지정된 목적은 우리가 사람들과 함께 사는 동안 하나님께 대한 외적인 예배를 존중하고 보호하고, 건전한 교리와 교회의 지위를 수호하며, 우리를 사회 생활에 적용 시키며, 우리의 행위를 사회 정의와 일치하도록 인도하며 우리가 서로 화해하게 하며 전반적인 평화와 평온을 증진시키는 것이다.¹⁰⁰⁾

칼빈은 시민정부의 역할 중에서 중요한 것이 바른 종교생활을 할 수 있도록 정부가 보호하는 것이라고 말한다. 즉 시민정부가 궁극적으로는 하나님을 향한 정부여야 한다는 것이다. 또한 그는 정부와 시민에게 주어진 의무와 역할을 성경에 따라 종교적으로 해석하였다. 그는 집권자들을 하나님의 대리자로 보았고 불의한 집권자에게 복종하라고 가르쳤다. 그러나 최종적인 판단은 하나님의 영광이며 그 분에 대한 복종이었다. 칼빈은 정부가 인간들이 종교생활을 잘 할 수 있도록 돕는 역할을 하도록 하여야 한다고 하였다. 이러한 사실을 보아서도 칼빈의 교리는 인간의 신앙과 거룩을 향하고 있다는 것을 알 수 있다. 또한 칼빈에게 있어서는 초월적인 하나님의 일과 현실적인 세상의 일이 통합적으로 해석되고 적용되고 있다는 것이 그의 통치 이론에도 잘 나타난다고 할 수 있을 것이다. 결국 칼빈의 종교개혁은 제네바에서 실현되었다. 이양호 교수는 칼빈의 종교개혁의 특징을 다음과 같이 말하였다.

첫째 칼빈은 농민전쟁의 비참한 결과를 보고 난 뒤 개혁 운동을 했기 때문에 평민의 저항권을 부정하는 방향으로 갔다. 그러나 칼빈은 독재자가 나

100. 『강요』 IV. XX. 2.

타났을 때 평민은 저항해서 안되지만 백성의 관리들은 저항할 수 있다고 했다. 뿐만 아니라 저항하지 않으면 배임이라고 했다. 이것은 후에 대의민주주의 발전에 공헌을 했다. 둘째로 칼빈은 윈스터 재세레파의 참사를 보고 종교개혁운동을 했기 때문에 성직자들이 통치하는 이른바 신정정치(神正政治)의 이상을 배격했다. 칼빈은 법을 종교의 속박에서 해방시켜 자연법에 근거한 법 제정의 자유를 인정했다. 셋째로 칼빈은 후터 공동체의 사유재산 폐지와 재산의 공유에 대한 주장에 대해 고심하면서 집사에 의한 사회 보장 제도를 제시했다. 칼빈은 제네바에서 재산의 공유를 부정하는 한편 집사들의 자선 활동에 의해 가난한 자들과 결핍이 없는 사회를 건설하려고 하였다. 끝으로 제네바가 지니고있는 특정한 경제, 사회적 환경으로 인해 칼빈은 비엘의 표현처럼 산업사회의 예언자 역할을 한다. 칼빈은 상공업을 지지했으며 상공인들은 칼빈의 가르침을 선호했다. 101)

그러나 칼빈주의는 그 부를 그와는 다른 방식으로 사용해야 할 것으로, 다시 말해서 어떤 때는 기금으로 어떤 때는 새로운 투자를 위해서 사용해야 한다는 것을 사람들에게 가르쳤다.....그러나 어쨌든 자본주의가 번영한 도시는 칼빈주의의 영향을 받은 도시였고 루터주의적 혹은 카톨릭주의적 영향을 받고 있는 도시는 그렇지 않다. 102)

칼빈의 사상에서는 이미 살펴본 것과같이 하나님의 초월적 은혜와 인간의 믿음과 노력이 하나로 통합되어 관찰되고 있었으며 그러한 신학은 제네바에서 적용되었다. 이후 칼빈의 신학이 적용되면 교회가 부흥하였고 국가가 발전되고 자본주의가 발달하였다. 칼빈의 교회론, 정치론은 결국 사회전체가 하나님의 뜻에 의해 통치되어야 하며 비록 불의의 통치가 이루어지더라도 하나님의 뜻에 따라 순종과 저항을 할 것을 이야기하고 있다. 이는 칼빈이 개인과 교회 뿐만아니라, 사회와 국가도 성화되어야 한다고 보기 때문이다.

101. 이양호, "칼빈의 종교개혁의 사회사적 배경" 『기독교사상』 334호(86.10):28

102. I.C. 헤넬 편 / 송기득 역, op. cit., p. 340

V. 결 론

칼빈의 사상은 그의 시대적 배경에서나, 학문적 배경에서 본 것과같이 통합적이었다. 그리고 그의 언어는 불어, 라틴어, 헬라어에 능통하였고 히브리어도 정식으로 배울 기회가 있었다. 그의 신학도 통합적이었다. 그의 관심은 항상 하나님과 인간의 관계에 있었고 어느 한쪽에 치우쳐서 신비주의나 율법주의에 빠지지 않았다. 그의 관심은 하나님과 인간의 만남이었고 그 사상의 중심은 인간의 거룩을 이끌어 내시는 하나님의 구체적인 사랑이었다. 그의 기독교 강요는 이러한 주제아래 일목요연하게 드러나고 있다. 하나님의 권능과 섭리를 주장하면서도, 인간의 성화를 위한 그의 관심은 강요 II권 III권, IV권에서 그러한 내용이 차지하는 분량을 보아서도 알 수가 있다. 그는 성화를 칭의와 구별되는 좁은 의미의, 실천적 성화도 이야기 하지만 그의 사상에서의 성화를 인간의 거룩이라고 정의한다면 그의 성화사상은 신론, 그리스도론, 구원론, 교회론, 국가론에까지 일관되어 나타나는 중심사상이었다. 즉 하나님의 은혜는 인간을 구원하여 거룩하게 하기 위한 모든 일을 하시고 인간은 하나님의 은혜에 반응하여 최선의 노력을 하는 전 과정을 칼빈은 하나로 파악하고 있다. 그러한 특징이 나타나고 있는 것 중의 하나가 칭의와 성화를 분리하지 않은 것이다. 칼빈에게도 칭의와 성화는 개념적으로 분명히 구별이 되고있고 또 되어야 하는 것이지만, 그 둘이 하나로서 그리스도를 닮아가고 그리스도가 우리 안에 있게하는 작용을 하는 것이다. 이는 그가 넓은의미의 성화를 인정하는 의미와 함께 모든 부분을 통합적으로 보는 사상 구조 때문일 것이다. 그는 교회와 사회의 성화에 대해서도 중요시 하였다.

통합적인 사고는 칼빈 신학의 특징이며 그의 교회론, 경제론, 정치론등에서 구체적이고 실천적인 제도를 제시하는 원동력이 되고 있다. 이미 살펴본 바와같이 그의 신학은 초월적인 것, 현실적인 것 사이의 위치의 개념이 있어 상위의 개념과 하위의 개념을 인정하고 있으며, 이러한 개념 하에서 모순된 것처럼 보이는 많은 진리들이 하나로 합해졌다. 그의 신학 구조를 일부 보면 하나님을 정점에 두고 말씀과 계시를 중간에 두고 교회와 성례를 그 아래 두고 그리고 인간의 믿음과 의지를 그 아래 두는 초월과 현실이 균형을 갖고 통합되어 있는 원뿔형 사고구조라고 할 수 있을 것이다. 이러한 칼빈의 신학 사상이 믿음과 행위가 구별되고, 교회와 세상이 유리되고, 신학과 교회가 괴리되는 현실에서 다시 한번 연구되고 주장되어야 할 이 시대의 과제라고 생각한다.

참고문헌

1. 국내서적 및 번역서

존 칼빈/ 이종성의 역, 『기독교강요』, 상권, 중권, 하권, 서울: 생명의 말씀사, 1986.

이종성, 『칼빈』, 서울: 대한기독교출판사, 1978.

알란드, 쿠르트 / 이기문 역, 『네 사람의 개혁자들』, 서울: 컨콜디아사, 1983.

헤넬, I.C. 편/ 송기득 역, 『폴 틸라히의 그리스도교사상』, 서울: 한국신학연구소, 1983.

이형기, 『종교개혁신학사상』, 서울: 장로회신학대학출판부, 1984.

파커, T.H.L./ 김지찬역, 『존 칼빈의 생애와 업적』, 서울: 생명의 말씀사 1962.

이양호, 『칼빈 생애와 사상』, 서울: 한국신학연구소, 1997.

나이젤, W/ 이종성 역, 『칼빈의 신학』, 서울: 대한기독교서회, 1973.

리스, 존 H./ 이용원 역, 『칼빈의 삶의 신학』, 서울: 한국장로교출판사 1996

김홍기, 『존 웨슬리 신학의 재발견』, 서울: 대한기독교서회, 1996.

셀, G.C./ 송홍국 역, 『존 웨슬레의 재발견』, 서울: 대한기독교출판사, 1982.

전경연, 『칼빈의 생애와 신학사상』, 복음주의 신학총서 27, 서울: 대학기독교서회 1982.

두메르그, 에밀 / 이오갑 역, 『칼빈사상의 성격과 구조』, 서울: 대한기독교서회 1995.

베버, M / 박성수 역 『프로테스탄티즘의 윤리와 자본주의 정신』, 서울: 문예출판사
1988.

Lindstorm, H / 전 종옥 역, 『웨슬레와 성화』, 서울: 기독교 대한감리회 교육국 1962.

부스마, W.J. / 이양호, 박종숙 역, 『칼빈』, 서울: 도서출판 나단, 1991.

Haroutunian, J 편/ 한국칼빈주의연구원 편역 『칼빈의 조직신학해석』 서울: 기독교문
사, 1986.

곤잘레스, 후스토 L. / 이형기, 차종순 역 『기독교사상사』 3권, 서울: 한국장로교출판사
1988.

필만, Horst.G. / 이신전 역, 『교의학』, 서울: 한국신학연구소, 1989.

나이젤, W. / 김재준 역, 『칼빈의 모습』, 서울: 대한기독교서회 1960.

Wallace, R.S. / 나중회역 III. iii. 1. 서울: 기독교문서선교회 1988.

Moyer, E.S. / 박안전, 심재원역 『인물중심의 교회사』 서울: 대한기독교서회 1983.

2. 영어서적

Calvin: *Institutes of the Christian Religion* transed by F.L.Battles, Westminster
Press, 1960.

Kerr, Hugh.T. (Editor) *Calvin's Institutes a new compend* Louisville:
Westminster, John Knox Press, 1989.

McNeill, John T. *The History and Character of Calvinism* London: Oxford
University Press, 1979

Reid, W. Stanford *John Calvin His Influence in the Western World*, Michigan: Zondervan publication, 1982.

Strivers. Robert L, *Reformed Faith and Economics*. University Press of America, 1989

Dowey, Edward A. *The knoweledge of God in Calvin's theology*. Grand Rapids. Michigan: Edermans Publishing Company 1994

3. 정기간행물 기사

정성구, “칼빈주의와 선교” 『신학지남』 Vol 29, 1962.

명신흥, “칼빈의 윤리사상” 『신학지남』 Vol 29, 1962.

박형룡, “칼빈신학의 기본원리” 『신학지남』 Vol 29. 1962.

정하은, “칼빈의 윤리와 현대적 해석” 『신학연구』 9집. 1965.

이양호, “칼빈의 종교개혁의 사회사적 배경” 『기독교사상』 334호. 1986.

이형기, “종교개혁의 사회사적 배경” 『기독교사상』 334호 1986.

이장식 “칼빈의 생애와 그 신학사상” 『기독교사상』 30호 1960