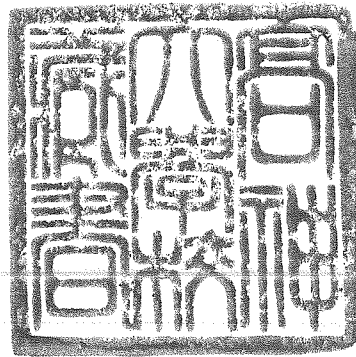


8CT
233
7 0>P 7

칼빈과 바르트의 인간론 비교연구

A Comparative Study on the Doctrine of Anthropology
between John Calvin and Karl Barth



亞細亞聯合神學大學校 大學院

神學科 組織神學專攻

 고신대학교

金 炳 德



DM00004898

칼빈과 바르트의 인간론 비교연구

A Comparative Study on the Doctrine of Anthropology
between John Calvin and Karl Barth

指導 韓相華 教授

이 論文을 碩士學位 論文으로 提出함

1999년 1월 일

亞細亞聯合神學大學校 大學院

神學科 組織神學專攻

金 炳 德

金炳德의 碩士學位論文을 認准함

主審_____

副審_____

亞細亞聯合神學大學校 大學院

1999年 1月 日

射 辭

본 논문을 작성함에 있어서 처음부터 끝까지
친절하게 지도하여 주신 한상화교수님께 깊은
감사를 드립니다.

1999년 1월 일

김병덕 드림

목 차

I. 서 론	1
II. 칼빈의 인간론	6
A. 생애와 사상	6
B. 칼빈 신학의 구조	8
C. 구원의 과정 속에 있는 실체적 인간론	15
1. 칼빈 인간론의 특색	15
2. 창조된 인간	18
3. 타락한 인간	27
4. 구원받은 인간	29
III. 칼 바르트의 인간론	44
A. 생애와 사상	44
B. 바르트 신학의 구조와 인간론의 위치	48
C. 관계성에서 이해된 기독교적 인간론	51
1. 인간인식의 출발점, 근거, 방법	51
2. 하나님과의 관계성에서 이해된 인간	57
3. 이웃과의 관계성에서 이해된 인간	69
4. 인간내부의 관계성에서 이해된 인간	77
5. 시간과의 관계성에서 이해된 인간	85
IV. 칼빈과 바르트의 인간론 비교	95
A. 유사한점	98
1. 하나님과의 관련성과 인간의 피조성	98
2. 영혼과 육체	102
3. 성화	104
B. 다른점	106
1. 인간 인식의 근거와 방법	106
2. 창조	108
3. 죄	112
4. 하나님의 형상	114
V. 결 론	119
참고문헌	122
영문요약	127

I. 서론

- 연구 목적, 배경, 의의, 한계 -

우리는 지금 정통신학과 현대신학의 혼재 속에 살고 있다. 정통신학이라 함은 성경무오, 그리스도의 동정녀 탄생, 그리스도의 대속적 죽음 그리고 육체의 부활과 재림을 믿고 사도들의 신앙고백을 따르는 신학이라 할 수 있다. 이는 15-16세기 당시 정통제도에서 이탈한 로마교회를 바로 잡기 위해 종교개혁자들이 이룩해 놓은 하나님 중심적, 성경 중심적 신학이다. 칼빈은 이러한 정통신학 이론을 집대성한 「기독교 강요」를 통해 종교개혁의 기틀을 완성하였다고 볼 수 있다.

그러나 18-19세기에 들어 와서 계몽주의의 발달과 역사-비평적 신학방법이 도입되면서 하나님을 주관적, 내재적 하나님으로 격하시키고 인간의 이성이 하나님의 자리를 차지하는 인본주의적, 자유주의 신학이 활기를 띠고 하나님 중심의 정통, 보수주의 신학은 다시 뒷전으로 물러 앉게 되었다.

이에 대항하여 성경으로 돌아가 하나님 중심의 신본주의 신학을 부르짖고 나온 이가 칼 바르트이다. 그는 대부분의 신학용어, 예를들어 창조, 타락, 하나님의 형상, 구원, 부활동 정통주의에서 사용하는 용어를 그대로 사용하면서 하나님의 초월성을 강조하고 본래의 개혁주의 신앙으로 되돌아 가자고 하여 의견상 정통주의에 근접한 것처럼 보인다. 바르트 연구자들 중에는 바르트의 신학이 근본구조에 있어서 칼빈의 복음주의 신학의 오늘의 부활이며, 16세기 언어를 20세기의 언어로 새롭게 발언한 칼빈의 오늘의 해석이라고 말하기도 한다.¹⁾

1) 박봉량, 「교의학 방법론 (I)」 (서울: 대한 기독교 출판사, 1991), p. 461.

신앙의 인식론적 출발점을 하나님의 절대존의 감정등 인간의 경험에서 찾는 자유주의가 팽배하던 시기에 바르트는 신학과 신앙의 출발점을 인간으로부터 하나님의 말씀과 예수 그리스도로 옮기면서 그리스도 중심의 새로운 신학 체계를 수립하여 공헌한 점등에 대해서는 많은 긍정적 평가를 받고 있기도 하다

그러나 그 내용을 보면 정통신학과 다른점이 너무 많고 실존사상등 현대주의가 그 저변에 깊게 깔려 있음을 곧 알 수 있다. 먼저 성경관에 있어서도 바르트는 성경 자체가 ‘하나님의 말씀’이 아니고 하나님의 말씀에 대한 ‘증거’로 본다. 그러므로 성경을 읽을 때 하나님의 말씀이 우리에게 계시로서 임한다는 것이다. 이것은 성경은 곧 하나님의 말씀이고 계시라는 정통주의 입장과 다르다. 성경 자체가 계시가 될 수 없는 것은 하나님이 역사에 얽매일 수 없기 때문이라 하며 바르트가 계시와 역사를 그렇게 분리시키는 데는 Kierkegaard의 초절주의(超絶主義)와 변증법적 사고 방식의 영향 때문이다.²⁾

한편 바르트는 역사를 Historie와 Geschichte라는 두 단어로 각각 질적 차이가 있는 역사를 말한다. Historie는 객관적으로 증명될 수 있는 역사요 Geschichte는 Historie이상의 역사 개념(초역사라고도 함)이다. 바르트는 예수의 부활 신앙을 고백하면서도 예수의 부활은 Historie의 영역에서 일어난 것이 아니고 Geschichte 영역에서 일어났다고 한다.³⁾ 이렇게 그의 신학은 여러 부분에서 정통신학과 일치하지 않고 많은 모호성을 수반한다. 그러나 외견상 정통주의에 근접한 것 처럼 보이기 때문에 바르트적 사상을 신정통주의, 혹은 신현대주의(반틸)라 부르는 것이다.

2) 김의환, 「현대신학개설」 (서울: 개혁주의 신행협회, 1992), p. 44.

3) Ibid., p. 45.

우리는 이제 바르트 신학이 과연 얼마나 성경적이고 어디까지 정통주의 교리를 수용하고 있는지 또 칼빈주의 정통신학과 비교하여 어느것이 더 성경적이고 우리 인간의 최대 목표인 구원에 얼마나 기여하고 있는지 알아 보고자 한다. 그러나 칼빈과 바르트의 신학 전체를 가지고 비교하는 것은 이 논문의 성격상 어렵기 때문에 인간론만을 비교 검토하려는 것이다.

신학은 하나님과 인간의 관계를 연구하는 학문이다. 그래서 인간에 관한 이해가 바로 세워져야 기독교 신학이 바로 세워지는 것이다. 인간론에서 얻어지는 결론들이 다른 방면의 교리들에게 결정적 영향을 미치게 되기 때문이다. 하나님의 형상으로 창조된 인간을 봄으로써 하나님에 대해 좀 더 많은 것을 배울 수 있고 인간의 모습으로 나오신 그리스도를 더 잘 이해하기 위하여도 인간의 본성에 대해 잘 이해할 필요가 있는 것이다.

또 인간을 어떤 존재로 이해하느냐에 따라 우리 인간의 최대 목표인 구원을 위해 무엇이 필요한가에 대한 이해도 달라지기 때문에 인간론에 특별한 노력을 기울일 가치가 있는 것이다. 이런 의미에서 “신학의 변천사는 인간론의 변천사와도 같다.”고 말할 수 있다. 하나님과 인간이 신학의 두 기둥이기 때문에 신학이 하나님 중심주의로 될 때 인간의 중요성이 약화되고 반대로 인간의 역할이 지나치게 강조될 때 신학은 왜곡되는 경향을 보였기 때문이다.

상기한 이유로 우리는 바르트의 인간론을 정통주의의 대표격인 칼빈의 인간론과 비교 연구 함으로서 바르트 신학 전체의 성격을 엿볼 수 있을 것으로 본다.

▷ 인간론에 있어서 바르트는 칼빈과 마찬가지로 창조, 죄, 타락, 하나님의 형상등의 신학 용어를 똑같이 사용하고 있다. 그러나 그 용어의 의미가 전혀 다르다. 창조의 경우, 칼빈은 창세기 1,2장을 비롯한 창조에 관한 성경의 기사를

실재적, 사실적이고 역사적인 것으로 받아 들인다. 그러나 바르트는 성경의 창조 기사를 고화(古話=saga)의 형식으로 보아 신앙에 의해서만 알 수 있다고 한다. 죄와 타락의 문제에서도, 칼빈은 최초의 역사적 인간인 아담 안에서 죄가 범하여져 타락하였다는 성경의 기사를 실재의 사실로 믿는다. 그러나 바르트는 아담 안에서 발생한 죄의 기원을 실재의 역사적 사건으로 인정하지 않을뿐 아니라 그리스도 안에서 인간과 맺어진 은혜 계약을 근거로 죄의 문제를 무시하고 은총의 승리를 강조한다.

하나님의 형상의 문제는 칼빈에게 있어서 인간론의 핵심이다. 하나님의 형상으로 창조된 인간이 타락하여 잃어버린 하나님의 형상을 회복하는 과정이 인간론의 전부이기 때문이다. 바르트의 경우는 인간을 본질적, 실체적으로 보지 않고 대면적 관계로 보아 하나님과 인간, 인간과 인간, 남과 여의 대면적 관계를 하나님의 형상이라고 본다.

칼빈과 마찬가지로 바르트도 당시 인간중심의 자유주의 신학에서 벗어나 말씀 중심과 그리스도 중심의 신학으로 돌아갈 것을 부르짖었는데, 그들의 인간론에 있어서 왜 이러한 차이점이 발견되는가?

칼빈은 인간을 하나님의 실재적인 구속사의 과정속에서 실체적으로 규명하였다. 그리고 그 기본적인 시각을 구원론적이고 내세 지향적인데에 두었다. 그리하여 하나님에 의해 창조된 인간이 타락한 후 하나님의 형상을 회복하여 구원에 이르게 되는 과정속에서 인간을 보게 된 것이다. 반면 바르트는 인간의 실체속에서 본질을 파악하는 것이 아니고 예수 그리스도를 참인간으로 보아 예수와의 유비를 통해서 인간을 파악하였다. 그리하여 인식론적으로 접근한 기독교론적 인간론을 수립하였다. 그가 인간을 보는 기본 시각은 윤리적이며 현세 지향적이다.

이러한 기본적인 시각의 차이점을 갖고 있는 두 인간론을 연구하기 위하여, 먼저 칼빈의 인간론을 구원론적 시각에서 검토하고 바르트의 인간론 개요를 기독교적 근거에서 유비의 방법으로 연구한 후 비교 검토한다. 두 인간론의 구조 자체가 너무 다르기 때문에 전체적인 틀 속에서 비교하려고 한다. 그리고 나중에 신학적인 용어를 비교 설명한다. 칼빈에 있어서는 하나님의 형상으로 창조된 인간이 타락하여 구원받는 과정 속에서, 인간의 실체적인 면에서의 내용과 본질, 성향의 변화를 관찰했고 바르트에 있어서는 인간의 내면성보다 관계성에 치중하여 만남과 대면 속에서의 인간의 본질을 그리스도와의 유비를 통해서 파악하고자 한것에 초점을 두고 보았다.

이 연구를 통해서 우리는 하나님의 인간 창조, 아담의 범죄와 타락이 역사적이고 실재적인 사건이며, 예수님의 동정녀 탄생, 대속적 죽음, 그리고 육체의 부활과 재림등을 확실히 믿는 신앙이 고취되기를 바란다. 나아가서 우리 인간은 하나님의 형상을 회복하는 구원의 과정속에서 내세를 바라 보면서 하나님의 영광을 위해 날마다 회개하고 성화되는 삶을 살아야 한다는 정통신학이 어떤 종류의 현대신학보다 우리의 구원을 위해 꼭 필요하다는 확신을 갖게 하는데 본 연구의 의의가 있을것이다.

이를 위해서 두 사람의 대표작인 「기독교 강요」와 「교회 교의학 III/2」를 중심으로 살펴계 되며, 이외에 칼빈의 주석과 칼빈 연구가들의 저서, 그리고 바르트의 저서 및 바르트 연구가들의 평가서, 논문등을 참조한다.

방대한 바르트의 교회 교의학을 두루 섭렵하지 못한 필자의 부족함으로 바르트의 말씀론, 신론 그리고 화해론과의 연관성을 적극 인용하지 못함이 본 연구의 한계점이라 할 수 있겠다.

II. 칼빈의 인간론

A. 생애와 사상

프랑스어로 장 칼뱅(Jean Calvin) 혹은 장 코뱅(Jean Cauvin) 이라 불리는 요한 칼빈은 1509년 7월 10일 프랑스의 노용(Noyon)에서 태어났다. 아버지 제라드는 집념과 야망있는 사람으로 장인(匠人)과 뱃사공에서 시 등기 직원을 거쳐 주교청의 비서까지, 하류계층에서 소시민 계층으로까지 상승했다.⁴⁾ 어머니 잔느는 경건한 신앙의 소유자로서 사람들로부터 좋은 평판을 받았으나 칼빈의 유년시절에 세상을 떠났다.

칼빈이 14살경 파리에 가서 처음 공부한 곳은 마르쉬(Marche)대학으로 여기서 문과대 예비과정을 이수했고 코르디에(Cordier)를 통해 라틴어를 공부했으며 이때 프랑스에 들어온 르네쌍스 인문주의를 맛보기 시작했고 중세 후기 스콜라주의 전통의 신학에도 접할수 있었을 것이다.⁵⁾

1526년 신학연구를 위해 에라스무스가 다녔던 몽땀규(Montaigu)대학으로 갔다. 이곳에서 엄격한 중세적 경건훈련과 도덕적 생활훈련을 받고 토론기술을 배웠는데 이러한 경건의 훈련이 칼빈에게 큰 도전이 되었고 훗날 큰일을 할 수 있는 준비기간이 되었다. 그러나 훗날 칼빈의 건강이 나빠진 이유가 이 시기의 음식과 엄격한 중세적 경건훈련 때문이라고 한다.⁶⁾ 이시기에 칼빈은 둔스 스코투스, 오캄등 후기 중세 스콜라주의를 배우고 로마 카톨릭 전통에 따르는 신학

4) 이양호, 「칼빈: 생애와 사상」 (서울: 한국신학연구소, 1997), p. 11.

5) 이형기, 「종교개혁 신학사상」 (서울: 장로회 신학대학교 출판부, 1997), p. 255.

6) Ibid., p. 256.

과 철학에 심취하여 교황주의를 따르고 있었다.⁷⁾

1528년 문학석사 과정을 마친후 칼빈은 그의 부친의 권유에 따라 오를레앙(Orleans)대학에 가서 법학을 공부하게 된다. 이에 대해 칼빈 자신은 그의 시편 주석 서문에서 “내가 어린 소년 이었을 때 아버지는 나를 신학 공부를 하도록 예정해 두셨다. 그러나 후에 법률계에 종사하는 사람의 수입이 높은 것을 알고 돌연 그 목표를 바꾸었다. 그래서 법학을 공부하게 되었다.”고 술회했다.⁸⁾

그러나 그가 오르레앙대학에 와서 레스토알이나 볼마르의 지도아래 희랍어 등을 배우면서 자연스럽게 종교개혁사상이 전수되어 로마 카톨릭을 비판하고 종교개혁 운동을 전개할 계기가 마련되었다.⁹⁾

1531년 칼빈의 아버지가 타계하자 칼빈은 파리의 프랑스대학으로 와서 원하던 희랍어와 히브리어 공부를 하며 「세네카 관용론 주석」을 출판했다. 또 이때 즈음해서 「시편 주석」 서문에서 밝힌 “돌연한 회심”사건 즉 복음주의로의 회심사건이 있었다.

1533년 파리대학 총장 콕(Cop)의 개혁적 연설에 연루되어 바젤로 피난갔다가 거기서 복음을 변증할 목적으로 「기독교 강요」의 집필을 시작하여 1536년에 초판을 출판하였다. 이즈음 제네바의 종교 개혁자 파렐(Farrel)의 강권에 따라 제네바에서 성경 강해자와 설교자로 활동하기 시작했다. 이후 이곳에서 활동하면서 “교회 법령”을 만들고 세르베투스사건을 겪으면서도 계속 순교자적 자세와 초인적인 힘으로 종교 개혁운동을 주도하였고, 한편 「기독교 강요」를 계속 수정 증보해 나갔다. 악화된 건강속에서도 구술하여 저작 활동을 하는등

7) Ibid.

8) 존 칼빈, 「성경주석」 제7권: 「창세기」 존 칼빈 성경주석 출판위원회 역 (서울: 성서 교재 간행사, 1992), p. 160.

9) 이양호, p. 16.

마지막 숨을 거둘때까지 하나님의 일을 하던 칼빈은 1564년 자신의 무덤을 세상에 알리지 말라는 겸손한 말을 남기고 세상을 떠났다.

칼빈의 생애를 통해 그가 받은 사상적 영향을 정리하면 회심이전에는 르네상스 휴머니즘과 중세 스콜라주의 신학이었으나 회심이후 인문주의와 결별하고 카톨릭 전통에서 돌아 서면서 앞선 개혁자들의 사상에 큰 영향을 받았다. 즉 그는 자신이 인정하듯이 루터를 존경하여 그의 사상을 많이 수용하고 아울러 멜랑히톤과 부처로부터도 많은 영향을 받았다. 그러나 무엇보다도 어거스틴으로부터 받은 영향은 칼빈신학의 근간을 이룰 정도였으나 그는 이 모든 사상들을 모방한 것이 아니라 그것들을 소화하여 독창적으로 자신의 신학 사상을 창출해 내었다는데 그의 탁월성이 드러난다고 할 수 있을 것이다.¹⁰⁾

B. 칼빈 신학의 구조

1. 칼빈 신학의 중심주제

칼빈 연구가들은 칼빈 신학의 중심적 교리를 찾아 그 교리에 의해 칼빈 신학의 전반을 통일적으로 해석해 보려고 한다. 전통적으로 많은 연구가들은 하나님의 예정, 하나님의 주권, 하나님의 영광등 하나님 중심적으로 보아 왔다. 그러나 니젤(Wilhelm Niesel)은 그리스도 중심적 해석을 하기도 했으며, 구프린스톤의 학자 월필드(Benjamin B. Warfield)는 칼빈을 무엇보다 성령의 신학자라고 했다. 그는 오랫동안 교회에 남아있던 성자와 성령의 성부께 대한 중

10) 프란시스 웬델, 「칼빈의 신학 서론」 한국 칼빈주의 연구원 역 (서울: 기독교 문화협회, 1993), pp. 144-146.

속론을 일소하여 성부, 성자, 성령의 상호 대등성을 교회내에 확고하게 인식시켰다고 한다.¹¹⁾ 월필드는 또 칼빈이 교회에 바친 성령교리라는 선물은 교회에 많은 유익을 주어진 위대한 교리로서 칼빈을 성령 신학자로서 어거스틴, 안셀름, 루터와 같은 위치에 올려 놓는 것은 조금도 무리가 아니라고 한다. 그래서 칼빈을 성령의 신학자로 칭하면서 어거스틴은 은혜의 신학자, 안셀름은 대속의 신학자, 루터는 칭의의 신학자였음을 대비 시킨다.¹²⁾ 그밖에 밀러(Benjamin Charles Milner)는 칼빈신학의 통일적 원리는 ‘성령과 말씀의 절대적 상관관계’라고 했고 파티(Charles Partee)는 칼빈의 중심교리는 ‘그리스도와의 연합’이라고 주장했다.¹³⁾

그러나 칼빈의 전 가르침에 있어 일관되게 중심이 되어온 주제는 역시 ‘하나님’이다. 그의 「기독교 강요」 제1권과 제2권이 ‘창조주 하나님’에 대한 지식에 관해 논한 것으로 칼빈의 관심이 하나님이 누구인가에 집중되어 있으며 제3권은 구원론이 주요 내용인데 이것도 하나님을 떠나서는 전혀 이해되지 않는다. 칼빈에게서 ‘신앙론’은 하나님의 우리를 향하신 선하신 뜻에 대한 지식이다. 회개는 “우리의 삶이 하나님께로 전환”됨이다. 그것도 하나님에 대한 심각하고 순수한 두려움에서 생겨난 전환이라고 하였다. ‘칭의’는 “하나님께서 그리스도 때문에 우리를 의로운 자로서 그의 은총으로 받아 주시는 용납”이다. 즉 칼빈에게서는 모든 사상이 하나님 중심적이라고 보는 것이 전통적 견해이고 타당하다고 본다.¹⁴⁾

11) 벤자민 B 월필드, 「칼빈 루터 어거스틴」, 한국 칼빈주의 연구원 편역 (서울: 기독교 문화협회, 1993), p. 39.

12) Ibid.,

13) 이양호, pp. 53-54.

14) 한철하, “칼빈 신학의 구원론적 이해와 복음사역의 중요성”, 「칼빈 신학 해설」, 한국 칼빈학회 편 (서울: 대한기독교서회, 1998), p. 12.

2. 「기독교 강요」의 구원론적 성격

칼빈 연구가들은 칼빈의 「기독교 강요」를 분석함으로써 칼빈 신학의 구조를 찾아 내려고 해왔는데 이에 대해 전통적으로 다음과 같은 견해가 있어 왔다. 먼저 제네바에서 최초로 칼빈 전집을 출판한 편집자들은 칼빈은 「기독교 강요」에서 이중적 목적을 가지고 있다고 한다. 즉 하나님에 대한 지식과 우리 자신에 대한 지식인데 그는 이 목적을 위하여 사도신조의 형식을 사용한다. 그 신조가 네 부분으로 되어 있드시 「기독교 강요」도 네 권으로 나뉘어 있어 제1권은 하나님 아버지, 제2권은 성자, 제3권은 성령, 제4권은 교회에 대해 다루었다고 보는 것이다.¹⁵⁾ 이후 이 해석은 전통적으로 인정되어 왔다. 그러나 최근에 파커는 「기독교 강요」의 최종판이 네 권으로 되어 있지만 내용적으로는 창조주 하나님에 대한 지식과 구속주 하나님에 대한 지식등 크게 두 부분으로 되어 있다고 주장한다.¹⁶⁾ 또 뮐러는 칼빈 신학의 중심이 신론이나 그리스도론이 아닌 교회론에 있다고 본다. 이런 입장에서는 「기독교 강요」 제1권에서 제3권까지의 모든 논의는 제4권 교회론을 위한 서론에 불과하다고 보게 된다.¹⁷⁾ 또 제1권은 창조주이신 삼위일체 하나님을 다루고 제2권부터 제4권까지는 구속주이신 삼위일체 하나님을 다룬다는 견해에서는 칼빈 신학의 주제가 삼위일체 하나님의 창조와 구속사업이라고 보게 된다.¹⁸⁾

기독교는 죄인이 예수 그리스도를 믿고 구원받는 문제를 최대의 과제로 하

15) 이양호, p. 54.

16) Ibid., p. 57.

17) Ibid., p. 59.

18) Ibid., p. 61.

는 구속의 종교이다. 로마교회의 인본주의에 대항하여 기독교의 본질에 대한 칼빈의 답은 명확했다. “믿고 구원”받는 것이 기독교 복음의 핵심과제이다. 칼빈은 「기독교 강요」의 저술 목적과 내용 전체에 걸쳐서 이 구원을 강조하고 있다고 보아야 된다. 한철하 박사는 그의 ‘칼빈 신학의 구원론적 이해와 복음사역의 중요성’이라는 논문에서 「기독교 강요」의 저술 목적과 제3권, 제4권의 제목에서 그리고 「기독교 강요」 조직의 성격등 어떤면을 보아도 본서는 구원론적으로 이해해야 한다고 강조한다.¹⁹⁾ 그의 주장을 자세히 보자.

먼저 「기독교 강요」의 목적 자체에서 구원론적 성격을 찾을 수 있다면 「기독교 강요」는 두 가지 목적을 가지고 있는데 첫째, 성서 속에서 주로 무엇을 찾아야 하는가를 가르치려는 것이고 둘째, 그 내용을 무슨 목적에 연결시켜야 하는가를 가르치는 것이다. 이에 대해 그는 다음과 같이 말한다.

첫째로 우리가 성서 속에서 주로 찾아야 하는 것은 창조자 되시고 동시에 그리스도 안에서 구속자 되신 하나님께서 우리 인생에게 주시는 복음의 말씀을 주로 찾아야 하고 둘째는 그 말씀을 부지런히 들어서 우리의 구원에 연결시켜야 한다. 또 아직도 듣지 못한 사람에게 전하여서 그들도 구원을 얻게 하는 일에 연결시켜야 한다는 것이다. 이와 같이 칼빈의 신학에는 철두철미한 구원론적 성격이 있음을 부정할 수 없다.²⁰⁾

「기독교 강요」 제3권과 제4권의 ‘제목’에서도 구원론적 성격을 찾을 수 있다고 한다. 제3권의 제목 ‘그리스도의 은혜를 받는 방법 : 어떤 유익이 우리에게 주어지며 어떤 결과가 따르는가’에서 벌써 ‘구원론’을 다루고 있음을 단정한다. 하나님께서는 ‘하늘과 땅의 모든 권세’를 그리스도에게 주셔서 그는 우리의

19) 한철하, “칼빈 신학의 구원론적 이해와 복음사역의 중요성”, pp. 12-29.

20) Ibid., p. 26.

‘지혜와 의와 거룩함과 구속’(고전 1:30)이 되셨다. 우리는 그를 소유함으로써 그의 모든 것이 우리것이 될 수 있는데, 이 일은 ‘믿음’으로써 이루어지고, 믿음으로 그와 연합하게 되면 그의 형상을 입어서 그와 같이 하늘의 자녀가 되고 영적으로 살리심을 받게 되는 것이다.²¹⁾ 즉 믿음으로 그리스도를 소유함으로써 얻게 되는 유익은 한마디로 ‘구원과 영원한 복락’이다. 제목의 셋째 부분 : 그리스도의 은혜를 받은 ‘결과’는 곧 ‘회개와 죄사함’이라고 하면서 다음의 「기독교 강요」 3.3.1을 그 근거로 한다.²²⁾

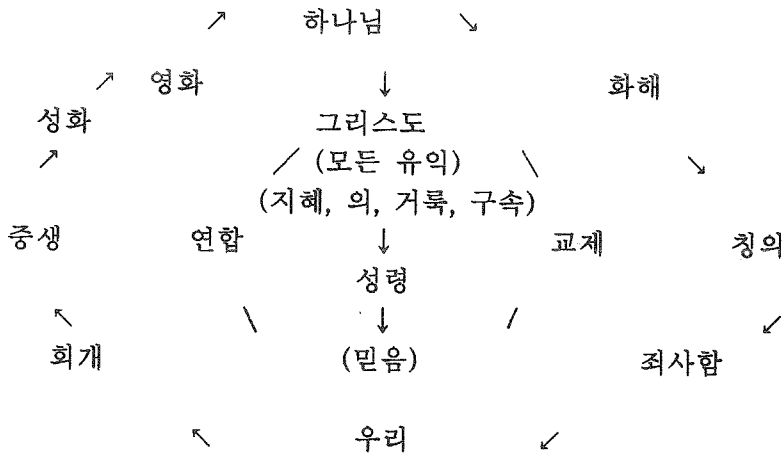
복음을 회개와 죄사함으로 요약하는 것은 충분한 이유가 있다.(눅 24:47, 행 5:31) 그러므로 신앙을 논하면서 이 두 가지 논제를 빠뜨린다면 아무 열매가 없고 거세당한 무용한 것이 될 것이다. 그런데 회개와 죄사함 즉 새로운 삶과 거저 얻는 화해는 그리스도께서 우리에게 주시는 것으로서 우리는 믿음을 통해서 그 두가지를 모두 얻는다.

이렇게 「기독교 강요」 제3권이 우리의 구원의 ‘방법’과 ‘내용’과 그 ‘유익’에 대해서 쓰고 있다는 사실을 지적하고 다음과 같이 요약한다. “하나님께서 우리에게 필요한 모든 것을 그의 독생자에게 다 부여하셨는데, 성령께서 우리에게 ‘말씀’으로 역사하시어 우리가 그리스도를 믿음으로 받아 들일 때, ‘죄사함’과 ‘회개함’을 얻어 한편으로는 하나님과 화목함을 얻고 한편으로는 중생함을 얻어 ‘하나님의 자녀’로서 영원한 복락을 누리게 된다는 것을 말한다”²³⁾는 것이다. 이것이 구원의 전 내용이고 도표로 보면 다음과 같다.

21) Ibid., pp. 14-15.

22) Ibid., p. 15-16.

23) Ibid., p. 17.



그래서 칼빈의 가르침은 어디까지나 구원론적 시각에서 보아야 한다는 것이다. 물론 하나님 중심에서 추호라도 떠나서는 안된다. 모든 사고와 내용이 하나님을 중심으로 그와 관련되어 있다. 하나님은 알파와 오메가이시다. 그러나 이 하나님 중심의 종교는 우리의 구원을 위해 있다.²⁴⁾

또 「기독교 강요」 제4권의 제목이 “그리스도의 은혜를 베풀기 위한 외적 수단 또는 외적 보조자”인데 외적 수단으로 ‘말씀과 성례’, 그리고 외적 보조자로서 ‘목사와 교사’를 들고 있다. 우리의 구원과 복락이 복음신앙을 통해서인데 이 신앙은 복음설교를 통해서란 것이다. 그래서 한철히박사는 제4권도 우리를 구원하기 위한 ‘수단론’의 일부로 이해해야 된다면 “칼빈의 그리스도교 종교는 그 전체가 구원론적 이해에서 보아야 한다는 데 아무 이의가 있을 수 없다”²⁵⁾고 한다.

24) Ibid., p. 17-18.

마지막으로 한철하 박사는 「기독교 강요」의 조직의 구원론적 성격을 주장한다. 그는 「기독교 강요」 전체가 '신앙'이라는 한마디를 중심으로 조직되어 있다면서 그 이유는 종교개혁의 중심 원리가 '이신득의'의 근본 원리인바, 칼빈도 그리스도교의 이 중심적 가르침을 중심으로 그의 전 그리스도교 이해를 조직하고 있다고 보며 다음과 같이 주장한다.

하나님 앞에 우리가 의롭다 함을 얻는 것이 율법의 행위로 말미암는 것이 아니고 오로지 그리스도 안에서 나타내신 하나님의 은혜를 믿음으로 말미암아 된다는 가르침(롬 3:28)은 바울의 중심적 가르침이었고 이 가르침은 아우구스티누스-루터-칼빈-웨슬리로 전해 내려 오는 그리스도교의 중심교리이다. 칼빈이 그의 「기독교 강요」 네권을 이 기본교리를 중심으로 즉 '신앙'이란 한 단어를 중심으로 엮고 있다는 사실은 그의 제4권을 시작하는 초두에서 명백히 하였다.²⁶⁾

상기 내용을 요약하면 「기독교 강요」의 구조는 창조자 하나님께 창조된 인간이(1권) 타락하여 멸망에 처하게 될 때 (제2권 제1장-5장) 하나님께서는 그의 독생자를 보내시어(제2권 제12-14장) 그리스도로서의 중보의 사역을 담당케 하심으로써(제15장, 제16장) 우리에게 기쁜 소식, 즉 복음을 마련하신 것이다 (17장). 이와 같이 제2권에서 마련된 복음을 '믿음'으로 말미암아 제3권의 그리스도 안에서 '구원과 복락'을 누리게 되는 것이다. 결론적으로 필자는 한박사의 해석에 동의하여 「기독교 강요」 뿐 아니라, 칼빈의 신학 전체 더 나아가 전 기독교를 구원론적 관점에서 보아야 한다고 생각한다.

25) Ibid., p. 19.

26) Ibid., p. 20.

C. 구원의 과정속에 있는 실체적 인간론

인간을 보는데는 두가지의 가능한 방식이 있다. 인간이 경험한대로 실재(實在)하는 인간의 상황과 모습을, 인간의 본질적인 측면에 주목하여 성경을 근거로 접근하는 실체론(實體論)적 방법이다. 다른 하나는 인간의 본질적인 면과, 시간과 공간안에 존재하는 상황등과의 갈등에 주목하여 실존론(實存論)적으로 접근하는 방식이다. 전자에 있어서는 의식적(意識的)이고 경험에서 보여지는 인간이 증시되고 도덕주의적이고 이상주의적 경향이 있다. 후자에 있어서는 무의식적(無意識的)인 것과 인간의 상황이 증시되어 철학적이고 추상적인 경향이 있다.

칸트이후에는 형이상학을 배격하는 현대철학의 흐름안에서 바르트는 실존론적으로 인간 인식에 접근하였으며, 칼빈은 실체론적으로 인간을 파악하고 있다. 이제 구원의 과정속에 있는 인간의 모습을 실체적으로 파악한 칼빈의 인간론을 보자.

1. 칼빈 신학에 있어 인간론의 위치와 특성

전술한 바와 같이 칼빈 신학의 일차적 목표는 하나님의 영광을 확립하는데 있다. 따라서 칼빈 신학을 이해하기 위해서는 하나님에 관한 이해가 필수적이다. 그러나 하나님을 이해하는데는 반드시 인간에 관한 이해가 필요하다. 그래서 칼빈은 그의 「기독교 강요」 제1권 1장에서 우리가 가지고 있는 지혜는 하나님에 관한 지식과 우리 자신에 관한 지식의 두 부분으로 되어 있어 서로 많은 관계가 있는바 자기 자신을 알지 못하고는 하나님을 알지 못하고 하나님

을 알지 못하고는 자신을 알지 못한다고 하여 하나님 못지 않게 인간의 중요성을 인식하고 있었다. 이런 점에서 두메르그의 표현은 적절하다고 본다. “칼빈이 하나님에 대해서 말할 때, 사람들은 그가 완전히 인간에 대해, 인간의 구원에 대해 사로잡혀 있다는 것을 느낀다. 그리고 그가 인간에 대해 말할 때 그는 완전히 하나님에 대해, 그분의 영광에 대해 사로잡혀 있다는 것을 느낀다.”²⁷⁾

인간의 참되고 근본적인 지혜가 하나님과 우리 자신을 아는데 있다면 칼빈의 신학에 있어서 인간이해는 결코 간과될 수 없는 중요한 위치를 지닐 수밖에 없다. 창조된 인간이해를 통해서 하나님의 은혜와 사랑을, 타락된 인간이해를 통해서는 인간의 실존적, 실제적 모습과 예수 그리스도를 통한 구원의 필요성을, 구원받은 인간을 통해서는 인간의 삶의 방향과 미래를 인식한다는 점에서 인간론은 칼빈 신학의 중심 주제중의 하나임에 틀림없다.

그러나 그의 인간론은 체계적이거나 조직적인 면모를 갖추지 않고 신의 인식론과 창조론 가운데서, 죄론과 그리스도의 구속론 속에서, 또 성령론과 종말론 등 「기독교 강요」 전권에 걸쳐서 또한 설교와 주석 및 여러 신학논문에서 두루 나타나고 있다.

칼빈의 인간에 관한 사상이 그의 저술 전체 속에서 다양하게 퍼져 있다 할지라도 그의 인간론의 구조나 내용, 성격등은 내적으로 연관성을 가져 전체적으로는 하나의 질서속에 묶여 있다고 볼 수 있다. 그것은 창조와 타락 그리고 구속이라는 관점이다. 이는 흔히 ‘구속사’라고 부르는 신학의 전통적 관점과 같은 범주 속에 있다고 볼 수 있으나 세부적인 내용에 들어 가면 상당히 다른 새로운 ‘구속사’적 관점이라고 말할수 있다.

27) 이오갑, “인간론”, 「칼빈 신학 해설」, 한국 칼빈학회유음 (서울: 대한기독교서회), p. 155.에서 재인용

이는 칼빈의 인간론이 하나님과의 관계속에 있는 인간의 문제, 하나님의 개입과 역사앞에 선 인간의 삶과 죽음 그리고 무엇보다 인간의 구원의 문제에 집중하기 때문이다. 칼빈에게 있어서의 인간은 무엇보다 자신의 근원과 존재에 대한 인식의 근거로서 하나님 지식이 전제가 되고, 하나님의 형상으로 창조되었으나, 타락한 인간이 심각하게 논의 되면서 구원받아야 할 존재로 다루어진다. 죄인이 그리스도 안에서 회개하고 죄사함을 얻는 구원이란 차원에서, 즉 하나님의 형상을 회복하는 의미에서 인간을 다룬다. 칼빈에 의하면 하나님은 전능하신 창조자시며, 죄를 심판하시는 엄위하신 분으로서 그 분 앞에서 죄사함 받아 용납되는 칭의와 중생의 문제도 인간론의 중심 문제중 하나이다. 죄가 사함 받아야 인간이 하나님을 만나고 영생복락을 누릴 수 있다는 것이다.

프랑시스 웬델은 칼빈의 관심은 철학으로부터 추론된 하나님에 대한 추상적인 지식이 아니라, 하나님과 인간과의 관계에 대한 구체적인 지식이며 우리로 하여금 하나님께 대한 사랑과 경외로 나아가게 하고 하나님의 은혜에 감사드리게 하는 그러한 지식이라고 했다.²⁸⁾ 이와같이 칼빈의 인간론은 철학적이고 추상적이 아닌 실재적(實在的)이고, 관념적이 아닌 실체적(實體的)인 인간의 구원을 말하고 있는바 칼빈은 이렇게 설명하고 있다.

인류 전체는 아담 안에서 멸망했다. 따라서 우리가 논한, 시초에 있었던 훌륭한 고귀성은 우리에게 아무 유익도 주지 못하고 도리어 큰 수치를 주는 것이 되어 버렸다. 그러나 죄로 오염되고 부패한 인간을 자기의 작품으로 인정하지 않는 하나님은 드디어 자기의 독생자를 통해서 구속자로 나타나셨다. 그러므로 우리는 생명에서 죽음으로 전락했기 때문에 우리가 논술한 조물주 하나님에 대한 지식이 있더라도, 믿음이 그리스도안에서 하나님을 아버지로 나타내지 않는다면 그 모든

28) 프랑시스 웬델, p. 164.

지식이 무용지물인 것이다. 자연적인 순서는 우주가 일종의 학교가 되어 그 안에서 우리가 경전을 배우고 거기서부터 다시 영원한 생명과 완전한 복락으로 전진하기로 되어 있다.²⁹⁾

이제 칼빈의 인간에 대한 이해를 구속사적 과정 즉 창조와 타락, 그리고 구원에 초점을 맞춰 살펴 보자.

2. 창조된 인간

a. 창조에 있어서의 인간의 위치

인간은 결코 자존적 존재가 아니라 하나님으로부터 창조된 존재 즉 피조물이다(창 1:26-28, 2:7). 칼빈은 성경의 이 증거를 통하여 철저히 하나님을 창조주로서, 인간을 피조물로서 다음과 같이 묘사한다.

하나님은 말씀과 성령의 능력으로 모든 천지 만물을 무로부터 창조하셨고, 이어서 여러 종류의 생물과 무생물을 만드셨다. ……마지막으로 하나님께서 사람을 만드시고 아름다움과 위대하고 많은 재능들로 단장하실 때 하나님의 가장 뛰어난 걸작품의 표본으로 사람을 창조하셨다.³⁰⁾ 인간이 세계를 위하여 창조된 것이 아니라 세계가 인간을 위하여 창조되었으며 이 세상의 전반적인 질서는 인간의 안락과 행복에 기여할 목적으로 정돈 되어있다. 그래서 인간은 창조의 면류관이며 창조물중 최고의 작품이며 그 자체가 하나의 우주임에 틀림없다.³¹⁾

29) John Calvin, *Institutes of Christian Religion. 2 Vols.* Edited by John Y. McNeil, and Translated and Indexed by F.L. Battles. Philadelphia: The Westminster Press, n. d., 2. 6. 1. Hereafter "Inst."

30) Inst., 1. 14. 20.

31) 존 칼빈, 「성경주석-시편」 8 : 6.

이렇게 칼빈은 창조에 있어서 인간이 중대한 위치를 차지한다는 사실을 통해 인간을 창조한 목적이 분명히 있음을 밝히고자 한다. 그것은 인간은 하나의 피조물로서 창조주와는 존재의 근거가 전혀 다른 피조물이며 인간은 결코 자존할 수 없는 존재로서 하나님의 은혜 없이는 한 순간도 지탱할 수 없다고 하는 사실을 말해 주고 있는 것이다. 이렇게 볼 때 인간 창조야말로 다른 모든 피조물을 창조한 것의 목적이 되며 하나님께 영광을 돌리기 위한 것이라는 것을 알 수 있다.

b. 인간의 완전한 창조

칼빈은 하나님의 인간 창조는 완전했다고 본다. 즉 인간은 완전하게 창조되었다. 인간은 어떤 오점도 없었고 그 자신 가운데 어떠한 문제없이 자신의 존재의 근거가 되는 하나님과의 완전한 연합 가운데서 살았다. 따라서 인간은 하나님을 알 수 있었고 또 선을 행할 수 있었으며 그분과의 평화로운 관계 속에서 살 수 있는 어떤 능력이나 소질 같은 것을 갖고 있었다. 칼빈은 그 최초의 인간 속에서, 하나님에게서 부여된 어떤 것, 그것에서 완전성과 존엄성을 보았다.

나는 그 인간의 본성속에 성부와 성자와 성령을 닮은 어떤 것이 있었다고 인정한다. ...그것은 인간의 본성속에 특별하게 빛나고 있는 하나님의 영광에 관계된 것이며 정신과 의지와 모든 지각들로서 하나님의 속성을 표방하고 있다.³²⁾

최초의 인간은 하나님으로부터 받은 그런 은사 덕분에 다른 피조물들 가운데

32) 존 칼빈, 「성경주석-창세기」 1 : 26

데서 유일하게 하나님을 볼 수 있었다. 이러한 인간에게는 하늘과 땅, 온 우주가 '웅장한 극장'이 된다. 그래서 인간은 그 극장에서 하나님의 무한한 선과 의, 진리, 지혜등을 날마다 바라보며 명상하는 것이다.³³⁾ 그러므로 인간은 하나님을 알고 어떤 장애물도 없이 그에게 다가가며 그분과의 평화를 누렸다는 것이다. 칼빈은 그런 식으로 인간이 하나님에게 나아가는 어떤 통로가 있는 것으로 보았는데 그것은 인간이 영혼을 가진 존재로 그리고 하나님의 형상으로 창조되었다는 점에서 설명되는데 이것을 차례로 본다.

c. 영혼을 가진 인간

칼빈은 성경의 창조기사에 입각해서 인간이 진흙으로 빚어졌을 뿐만 아니라 생기를 부여받고 영혼을 보유하게 된 존재라는 사실을 조금도 의심하지 않았다. 창조주는 인간에게 영혼을 부여하고 거기다가 자신의 형상을 새겨 놓았다. 따라서 칼빈에 의하면 하나님으로부터 창조된 인간은 영혼과 육체라는 두 부분으로 구성된다. 영혼의 문제를 검토하기 전에 먼저 육체의 문제를 간단히 보자. 칼빈은 육체가 인간의 주요 부분이라고 했지만 그 문제를 길게 다루지 않았다. 칼빈에게 육체는 두 가지 측면에서 의미가 있는데 하나는 인간 자신의 교만을 물리치게 한다는 점이고 또 하나는 육체가 하나님의 뛰어난 솜씨를 드러냄으로써 인간이 창조주를 경외하게 한다는 점이다.³⁴⁾

칼빈은 영혼이라는 용어를, 불멸하지만 피조된 본질로 이해한다. 때로는 그것은 영이라 부르는데 그것은 영혼과 같은 의미이다. 그것은 인간에게 있어

33) Ibid., 2 : 3

34) Inst., 1. 15. 1.

가장 고귀한 부분이다.³⁵⁾ 그는 또 이렇게 말한다. “...우리는 영혼이 하나의 본체이며, 지각과 지성을 갖춘 것으로서 육체가 죽은 후에도 진실로 살아 남는 것이라고 확신한다.”³⁶⁾

그런데 칼빈에 의하면, 영혼은 하나님으로부터 부여 받는다. 구체적으로 창조시, 그리고 수태시에 인간의 육체에 부여된다. 이것은 유입이 아니라 무로부터의 본질의 시작이다. 마니교에서 영혼이 마치 무한한 신성의 일부가 인간속으로 흘러 들어온 것처럼, 하나님의 본체의 파생물로 생각한 것은 악마적 오류라고 한다.³⁷⁾

종합적으로 볼 때 칼빈에 따른 영혼은 하나의 본체이다. 그것은 영적인 것이어서 육체와 세상을 초월하며 그것들과 분리될 수 있다. 그것은 육체와 결합됨으로써 하나의 인간을 만드나, 육체가 사멸한 후에도 여전히 남는다. 왜냐하면 그것은 영적 본체이기 때문이다. 그렇다면 죽음 이후에 살아남은 영혼은 어떻게 되는가? 칼빈에 따르면 죽음 이후의 영혼은 안식과 평화를 얻는다. 그런 평화속에서 하나님이 새 하늘과 새 땅을 완성하는 대 심판날을 기다린다.³⁸⁾

칼빈의 영혼관이 신플라톤주의적 이원론과 유사하지 않는가하는 의심을 종종 받아 왔다. 만일 인간이 불멸의 영혼과 소멸하고 말 육체의 두 부분으로 구성되어 있고 육체를 무시하는 반면 영혼만을 가치있는 것이라고 했다면 그럴 수도 있다. 그러나 칼빈의 영혼관은 영혼이 하나님에 의해 창조되어 인간에게 부여 된 것으로 신플라톤주의의 영혼유출설을 배격한다. 그러므로 영혼은 신적인 본질이 아니다. 육체와 마찬가지로 피조된 본체이고 죽음뒤에 육체와 분리

35) Inst., 1. 15. 2.

36) Ibid.

37) Inst., 1. 15. 5.

38) 이오갑, pp. 160-161.

된다는 것도 영혼에 신적 본질로서의 불멸성을 부여하기 위한 것이 아니고 인간이 죽음이후에도 언제나 하나님의 구원의 대상이 되며 그래서 하나님 앞에서 책임있는 존재로 남아 있게 된다는 점을 강조하기 위해서였다.³⁹⁾ 이와같이 칼빈의 영혼관은 신플라톤주의자들의 영혼관과는 내용에 있어 전혀 다르다고 보아야 한다.

그렇다면 영혼은 어떻게 구성되어 있을까? 칼빈은 영혼을 지성(오성 : Understanding)과 의지(Will)의 두 요소로 구분한다. 인간의 지성은 분간하고 판단하며 이해하는 능력으로 영혼을 주도하며 동시에 인간으로 하여금 눈에 보이지 않는 하나님과 천사들을 알아차리게 해주기도 한다. 또 인간은 지성 때문에 생각하고 반성하는 능력이 있으며 따라서 인간은 창조시에 자신이 창조된 목적과 자신이 어떻게 살아야 했는지를 알 수 있었다.⁴⁰⁾ 그 결과 인간은 지성으로써 하나님을 알 수 있고, 선과 악을 분별하며, 영혼과 육체를 포함한 자신의 전 존재를 자신의 이해와 판단에 따라서 이끌어 갈 수 있는 존재이었다.⁴¹⁾

의지에 관해 칼빈은, 이는 인간의 행동을 지배하는 것이고, 그래서 인간의 죄와 타락을 직접 야기한 중요한 것으로 보았다. 그는 의지를 우선은 지성의 이해 혹은 판단에 복종하는 것으로 보았다. 그러나 의지 역시 스스로 '선택'한다. 그래서 의지는 맹목적으로 지성을 추종하지는 않으며 또 거기에 자동적으로 복종하지도 않는다. 의지는 선택이기 때문에, 의지를 가지고 창조된 인간은 로봇이 아니라, 통전적(integral)인격을 가진 자유인이었다. 그래서 첫 인간은 그런 통전적 상태로 창조되었으며 거기서 그의 오성과 의지는 그 선택하고 완전한 상태에 부합되게 기능했던 것이다.⁴²⁾ 그런 점에 대해 칼빈은 다음과 같이

39) Ibid.

40) Inst., 1. 15. 7.

41) Ibid.

말한다.

영혼의 모든 부분들은 아주 잘 정리되어 있었다. 오성은 건강했고 완전했다. 의지는 선을 택할 수 있도록 자유로웠다. 그것들은 인간의 처음 상태가 장식하고 뿜내던 능력들이었다. 거기에는 이성과 신중, 판단력, 분별력이 있어서 지상생활의 제도뿐만 아니라 하나님과 완전한 축복에까지 이를 수 있게 했다. 그리고 거기에는 욕망을 인도하고 신체적이라고 불리우는 모든 다스리는 선택까지 부가되었다. 그래서 의지는 이성의 규칙과 판단에 완전하게 합치했던 것이다.⁴³⁾

요약하면, 칼빈에 따른 인간은 태초에 육체와 영혼을 가진 존재로 창조되었다. 그가 영혼을 가졌다는 점에서 가치와 존엄을 지닌 존재임을 말해준다. 영혼은 육체를 초월하고 그것과 분리된다.(죽음) 영혼으로써 인간은 다른 피조물과 구별되고, 그것들 상위의 존재로 평가된다.

영혼의 능력중 가장 중요한 것은 그것이 하나님을 알게 하고 따르게 한다는 점이다. 인간은 영혼으로써 하나님과의 관계를 유지한다. 영혼의 주요 능력은 지성과 의지이다. 그런 능력들로써 첫 인간은 하나님과 연합해 있었고, 그 속에서 그분을 아버지로 인정했으며, 기쁨으로 창조주를 찬미했다.

d. 하나님의 형상을 가진 인간

칼빈은 인간이 창조된 과정을 3단계로 말한다. “땅의 먼지로부터 생명이 없는 육체가 창조되었고, 이 육체에 영혼이 더 하여져 생기를 얻었으며, 영혼의 불멸성을 수반한 하나님의 형상이 새겨졌다.”⁴⁴⁾는 것이다. 이런 과정을

42) 이오잡, p. 164.

43) Inst., 1. 15. 8.

통한 인간의 창조는 단번에 다른 피조물로부터 인간의 고귀성을 인식시켜 줌과 동시에 인간과 다른 피조물들을 구분하는 결정적 차이를 우리에게 알려 주면서 하나님의 형상은 외부로부터 즉 창조주 하나님으로부터 주어진 것이지 인간의 능력에 의해 조성된 것이 아니라는 사실을 동시에 인식시켜 준다. 이것은 인간이 그렇게 고귀하고 뛰어날 수 있었던 이유가 그의 육체성 때문이 아니라 그가 영혼을 보유하고 있으며, 특히 '하나님의 형상'으로 창조 되었기 때문이다. 칼빈은 이렇게 말한다. "...하나님의 형상이 인간의 모든 존엄성에 미쳤다는 것이다. 그래서 인간은 모든 종류의 동물들보다 뛰어나게 된 것이다."⁴⁵⁾

하나님의 형상에 관한 구체적인 내용에 대해 칼빈의 견해를 보자. 칼빈은 창세기 1장에 나오는 '형상'과 '모습'을 어떻게 구별 하는가?

스콜라주의자들은 '형상'을 본체로 '모습'은 우연성이나 소질로 간주했으나 칼빈은 이를 반박하여 '모습'이라는 말은 '형상'을 더 잘 나타내고자 부가된, 혹은 반복된 것에 불과하다고 본다. 그의 견해를 보자.

...모습이라는 명칭은 형상을 밝혀 주기 위해 부가된 것에 불과하다. 우리는 하나를 설명하기 위해 두 번 반복하는 것이 히브리인들의 습관이라는 것을 알고 있다. 그래서 형상이라는 명칭을 영혼의 본체에 부여하고, 모습이라는 명칭을 소질에 부여한다든지 하는 사람들은 우스꽝스럽게 될 뿐이다.⁴⁶⁾

하나님의 형상은 인간의 어느곳에 위치하는가? 이에 대하여 칼빈은 "의심할 여지없이 인간의 가장 고상하고 가치있는 부분인 영혼에 위치하지만 하나님의 영광의 광채가 빛나지 않는 곳은, 심지어 육체를 포함해서 인간 속의 어느

44) 존 칼빈, 「성경주석-창세기」, 2 : 7

45) Inst., 1. 15. 3

46) Inst., 1. 15. 3.

곳에도 없다”⁴⁷⁾고 했으며 더 나아가 “...하나님의 형상이 장차 오는 세상에서 온전히 회복될 때에 영혼 뿐만 아니라 육체도 회복될 것이다.”⁴⁸⁾ 라고 했다.

하나님의 형상은 원래적으로 무엇으로 구성되어 있었는가?

아담이 부여받은 완전성은 하나님의 형상이란 말로써 표현된다. 그 상태에서 아담은 올바른 이해력을 충만히 소유하고 있었으며, 그의 모든 감정들은 이성의 테두리 안에 잘 보존되어 있었고, 그의 육체적 감각들도 올바른 질서 속에 있었으며 자기의 우월성을 창조주에 의해 자기에게 부여된 모든 특별한 은사라고 돌렸다.⁴⁹⁾ 인간속에 있는 하나님의 형상은 원래 참된 지식, 의로움, 거룩성을 포함하고 있다.⁵⁰⁾ 인간이 태초에 갖고 있었던 초자연적 은사들-타락을 통해 상실한 은사들-은 믿음, 하나님에 대한 사랑, 이웃에 대한 사랑, 성결과 의로움을 향한 열정 등이었다.⁵¹⁾

칼빈은 이렇게 타락하기 전에 인간은 완전한 상태로 하나님의 형상을 소유하고 있었다고 말하는데 그러면 타락후에는 하나님의 형상이 얼마나 파괴되었을까? 이에 대해 전적으로 사라진 것이 아니라 무서우리만치 그 형체를 알아 보기 힘들게 되었다고 하면서도 어느 정도 하나님의 형상이 인간 안에 남아 있는 자취를 보게 되는데 이것이 인간을 다른 피조물과 구별하게 하는 것이다.⁵²⁾ 이것을 칼빈은 ‘자연적 은사’라고 불렀는데 이에선 이성과 의지를 포함하여 선과 악을 구별할 수 있는 지성, 인간 속에 심겨진 종교의 원리, 인간상호간의 교제, 수치심등이 있다.⁵³⁾

47) Ibid.

48) Ibid.

49) Ibid.

50) Inst., 1. 15. 4.

51) Inst., 2. 2. 12.

52) Inst., 2. 2. 17.

53) 존 칼빈, 「성경주석-서편」, 8 : 5

이렇게 파괴된 하나님의 형상은 어떻게 회복 되는가? 이는 우리의 업적이 아니라 하나님의 은혜이며 특히 말씀을 통해서 역사하시는 성령 때문이라고 하는데⁵⁴⁾ 이를 인간의 관점에서 보면 믿음으로 성취되는 일이다. 이렇게 하나님의 형상이 새롭게 갱신되는 것이 중생의 목표인바 이는 우리의 지식, 의로움, 거룩성의 새로워짐을 의미한다.⁵⁵⁾ 이러한 하나님의 형상의 회복이 곧 그리스도를 닮는 것을 의미하며 이렇게 됨으로써 얻게 되는 목표는 우리가 다시금 하나님의 영광을 드러낼 수 있게 된다는 사실에 있다. 이와 같이 칼빈에 있어 하나님의 형상의 회복은 하나님의 은총인 동시에 인간의 책임성이라는 사실에 주목할 필요가 있다. 우리는 성령에 힘입어 믿음으로 말씀에 응답해야 하기 때문이다.⁵⁶⁾ 하나님의 형상이 완전히 회복되는 시점은 장차 올 세상이 도래할 때이다.

우리는 지금부터 하나님의 형상을 소유하기 시작한다. 그리고 매일 조금씩 그 형상 안으로 변화되어 가고 있다. 물론 이 형상은 영적 중생에 의존한다. 그러나 부활의 때에 이 형상은 우리의 영혼과 아울러 육신 안에서 충만하게 될 것이다. 지금 시작된 것이 장차 완성될 것이며 우리가 현재 바라던 것을 그때는 실질적으로 얻게 될 것이다.⁵⁷⁾

이에 대한 칼빈의 가르침을 요약하면 인간은 창조시에 온전한 하나님의 형상을 부여 받아 하나님을 섬기고 영화롭게 할 수 있었으나 타락으로 인해 하나님의 형상이 파괴 되었다. 그러나 아직도 자연적 은사라고 불리우는 이성과 의지등은 어느정도 남아 인간이 다른 피조물과 구별되고 있다. 이는 신학과 윤리

54) Inst., 1. 6. 2.

55) Inst., 1. 5. 4.

56) 안토니 A. 후크마, 「개혁주의 인간론」, 류호준역 (서울: 기독교문서 선교회, 1993), p. 85.

57) 존 칼빈, 「성경주석-고린도 전서」, 15 : 49

에 있어 중요하며 스킨라주의와도 구별된다. 스킨라주의자들은 타락이란 단순히 인간본성에 이차적으로 덧붙여진 것, 즉 덧붙여진 은총의 상실을 의미하므로 인간은 타락후나 타락전이나 별로 차이가 없다는 것이다. 또 하나님의 형상이 새롭게 회복되는 것은 인간 속에서 역사하시는 하나님의 사역인 동시에 그 하나님에 대한 인간의 책임적 반응⁵⁸⁾이고 이는 점진적이나 장차 오는 삶이 도래 할 때에 비로서 완성된다.

3. 타락한 인간

a. 인간의 타락과 죄의 유전성

칼빈은 그의 「기독교 강요」 제2권 그리스도론을 논술하는 서두에서 죄론을 서술하고 있다. 이것은 인간의 범죄를 단순히 죄와 타락의 차원에서가 아니라 그리스도의 구속의 사역과 하나님의 은총의 빛 아래서 조명하고자 하는 의도가 있음을 알 수 있다. 칼빈은 원죄로서의 최초의 죄를 말하면서 하나님과 연합하고 연결되어 있는 것이 아담의 영적인 삶이었던 것처럼 그와 떨어져 나간 것이 바로 영혼의 죽음이라고 말하고 있다.⁵⁹⁾ 이 원죄로 말미암아 인간은 전적으로 타락하게 되었으며 이것은 계속해서 유전되어 간다는 것 때문에 원죄의 심각성이 있다. 칼빈은 이것을 “인간의 타락이 어느 한 부분에서만 해당되는 것이 아니라 인간의 전 영역에 해당된다”⁶⁰⁾ 고 하며 “이 타락은 결코 우리에게 끝나는 것이 아니고 계속해서 태어나는 피조물에 유전된다”⁶¹⁾고 말한다.

58) 안토니 A. 후크마, p. 87.

59) Inst., 2. 1. 5.

60) Ibid., 2. 2. 8.

타락의 원인을 말할 때 어거스틴은 교만을 지적했지만, 칼빈은 불신앙에 그 원인을 두고 있다. 그에 따르면 아담이 하나님의 말씀에 의심을 품은고로 이러한 불신앙이 타락의 근원이 되었다는 것이다. 인간에게 불신앙이란 하나님의 말씀을 듣지 않는 것이며, 하나님을 두렵게 여기지 않는 것이다.⁶²⁾

타락한 상태에 대하여 전술한 바와 같이 하나님의 형상중 초자연적 은사 뿐 아니라 자연적 은사도 거의 상실하였다. 그러나 어느 정도 거의 약간만 남아 있어 다른 피조물 보다 우월하다고 하기는 하나 인간의 모습은 우매한 지성과 부패한 의지로 바뀌었다. 어느 정도 지성과 의지적 기능이 남아 있어 지상적인 것에 관해서는 능력을 수행할 수 있다 하더라도, 하나님을 아는 지식에 있어서, 그 지성은 완전히 우매함이요 그 의지는 부패했다.⁶³⁾

b. 자유의지

원래 하나님으로부터 부여 받은 자유의지는 타락된 인간에게 있어서는 어떻게 되었는가? 처음 창조된 인간에게 있어서는 인간 영혼에 자유의지가 있어 원하기만 하면 영생을 얻을 수 있었다. 하나님은 인간 영혼에 선악을 구별하는 정신과 선택하여 따르거나 피할 것을 구별하는 이성을 주었고 여기에 선택을 조절할 의지를 주셨다.⁶⁴⁾ 그러나 타락한 인간에게는 이성과 의지의 기능이 존재하기는 하나 적어도 구원의 목적에 관한 한 그 기능을 잃었다고

61) Ibid.

62) B. A. Gerrish, "하나님의 선하신 거울", 「칼빈에 관한 신학논문」, 한국 칼빈주의 연구원역 (서울: 기독교문화협회, 1993), p. 156.

63) Inst., 2. 2. 18.

64) Inst., 1. 15. 8.

한다. 그러니까 타락한 인간의 자유의지는 은혜에 의존하지 않는 한, 악을 택할 자유만 가지고 있어 그 의지의 능력이 상실 되었다고 보는 것이다.⁶⁵⁾ 여기서 칼빈은 어거스틴처럼 의지의 노예성을 말하고 있다.

여기서 필연성과 강제성에 대한 간단한 해명이 필요하다. 펠라기우스는 인간 의지의 자유를 주장하여 의지의 노예성에 반대한다. 펠라기우스는 “만약 죄를 필연적인 것이라고 한다면 그것은 죄가 될 수 없으며 그것이 자발적으로 행한 것이라면 그것을 피할 수 있다⁶⁶⁾고 주장한다. 이에 대해 칼빈은 인간이 죄를 진 것은 의지를 반대해서 된 것도 강제로 한 것도 아니라고 전제하고, 인간은 마음의 가장 커다란 열정을 가지고 죄를 범했으며, 또 인간의 본질은 너무나 부패한 나머지 악을 향해서만 움직이며, 인간의 의지는 죄를 범할 수밖에 없는 필연성에 매여 있다고 한다.⁶⁷⁾

칼빈이 인간의 전적타락, 원죄의 유전, 의지의 노예를 말하는 것은 인간이 하나님에게서만 구원을 구하도록 하기 위함이다. 인간은 전적으로 하나님의 은혜에 의존하고 있으며 성령의 도우심으로 그리스도 안에서 새롭게 될 수 있는 가능성이 있다.

4. 구원받은 인간

지금까지 하나님의 형상으로 창조된 인간이 타락함으로써 하나님의 형상을 상실하고 본성적 부패로 악의 지배하에 있게 되었고, 타락한 인간은 하나님의 진노와 정죄 아래 있기 때문에 자신의 능력으로 하나님을 알 수도, 경배

65) Inst., 2. 2. 4.

66) Inst., 2. 5. 1.

67) Inst., 2. 3. 5.

할 수도 없으며 자력이나 본성으로 그에게 도달할 수 없음을 보았다. 칼빈은 인간구원, 즉 하나님 형상의 회복은 예수 그리스도와의 교제에서 이루어지게 된다고 본다. 인간의 구원의 근거는 전적으로 하나님에게 있다고 보며, 인간 내부의 어떤 가능성도 인정하지 않는다. 칼빈에 의하면 인간은 어떤 수단이나 방법을 통해서도 하나님과의 교제에 들어갈 수 없다.⁶⁸⁾ 이제 이처럼 구제 불능인 인간이 어떻게 구원받을 수 있는가? 그리고 어떻게 새로운 인간이 될 수 있는가를 보고자 한다.

a. 율법과 복음 앞에 선 인간

인간은 하나님 앞에서 엄청난 죄인이며, 인간 자신의 구원을 스스로 해결할 수 없는 절대무능의 상태에 있고, 지은 죄로 말미암아 영원한 파멸과 죽음의 처지에 놓여지고 말았다. 이러한 죄인이 하나님께로 나아가려고 할 때, 제일 먼저 부딪히게 되는 것이 바로 율법이다. 사람이 만일 율법을 온전히 순종할 수만 있다면, 그는 하나님 앞에서도 완전한 의를 얻을 수 있을 것이다. 그러나 아무도 그 율법의 의를 완전히 이룰 수 없다. 율법의 교훈이 우리의 능력을 능가 하기 때문이다. 그러므로 우리가 율법을 바라보고 있노라면, 우리는 정죄와 저주 상태에 머물러 있을 수밖에 없을 것이다.⁶⁹⁾

그렇다면 율법은 우리의 구원을 위하여 우리에게 아무 일도 하지 못하며, 정말 그 약속들은 공연히 주어진 것일까? 칼빈은 “결코 아니다” 라고 답변한다. 오히려 하나님께서는 우리를 순수함으로 회복시키기 위한 약으로 율법을 이용

68) Inst. 3. 1. 1.

69) Inst., 2. 7. 3.

하신다고 한다.⁷⁰⁾ 그러므로 율법의 주어진 목적은 다음과 같다. 첫째로, 정죄의 기능으로 율법은 하나님의 의를 나타내 주며, 인간자신의 모습을 비추어 보는 거울과 같은 역할을 한다는 것이다. 둘째로, 죄의 억제 기능으로 인간이 만일 정욕에 사로 잡혀서 의(義)의 추구를 하지 않을 때, 율법은 인간으로 하여금 공포 아래 놓이게 하여 그 공포를 통해서 참 경건을 배우게 하는 것이다.⁷¹⁾ 셋째로, 인도자와 안내자의 역할로 율법은 신도들로 하여금 근면을 얻게 하는데 있다. 즉 율법을 통하여 신도들은 그들이 따르고자 하는 주의 뜻이 무엇인지 더 확실하고 정확하게 배울 수 있기 때문이다.

이와 같은 율법의 목적을 다시 정리해 보면, 율법은 인간으로 하여금 자신의 무가치함과 저주를 깨닫고, 그 깨달음을 통하여 겸손케 하려는데 그 목적이 있다. 이것은 바로 예수 그리스도를 통한 복음을 받아 들일 수 있는 유일한 참된 준비가 된다. 그러므로 율법은 하나님께서 인간의 구원을 위해 주신 것이라고 말할 수 있다.

그러면 칼빈이 이해한 복음은 어떤 것인가? 복음이란 하나님께서 그리스도 안에서 우리에게 구속자 하나님으로 나타나신다는 기쁜 소식이다. 즉 죄로 타락한 인간이 하나님을 바로 볼 수 있도록 하는 수단이 될 수 있는 은혜를 말한다. 이것은 하나님의 은혜가 그리스도를 통하여 이루어지는 전제조건을 포함하고 있다. 한마디로 말하면 복음이란 그리스도 자신과 그리스도의 사역을 모두 포함하는 것이라고 할 수 있다.

그러나 칼빈은 율법과 복음이 별개의 것이라고 이해하지 않고, 오히려 같은 하나님의 말씀으로서 통일성을 가지는 것으로 이해한다. 복음과 율법은 칼빈에

70) 존 칼빈, 「성경주석-시편」, 19 : 7

71) Inst., 2. 7. 3.

게 있어서 인간의 구원을 위한 하나님의 선물임을 알 수 있다. 구체적으로 율법은 구원의 필요를 깨닫고, 그리로 방향을 전환하게 한다면 복음은 거기에 이르는 길을 밝히 보여주는 것이라 하겠다. 그는 이들의 통일성을 강조하면서 ‘복음의 의’는 전적으로 하나님의 자비에 의존하는 동시에 우리에게 은혜라는 보배를 제공한다고 하였다.⁷²⁾ 그 통일성은 복음과 율법의 교리적 통일, 구약과 신약의 신자들의 신앙적 통일, 신앙과 교리의 중심점인 그리스도 안에서의 통일을 생각하고 있는 것으로 보인다.

이상에서 살펴 본 복음과 율법은 칼빈에게 있어서 구원을 위한 하나님의 선물임을 알 수 있다. 구체적으로 율법은 구원의 필요를 깨닫고, 그리로 방향을 전환하게 한다면, 복음은 거기에 이르는 길을 밝히 보여 주는 것이라 하겠다.

b. 그리스도 안에서의 하나님 은혜

율법에서 자신의 비참함을 깨닫고 복음의 빛을 받은 자는 원래 하나님이 주신 형상으로 회복되기 위하여, 즉 구원을 얻기 위하여 하나님의 값없이 주시는 은혜를 필요로 하며, 옛 사람은 죽고 그리스도 안에서 새 사람이 되어야 하고, 성령의 역사에 힘입어 새로운 삶을 살아야 한다.

그러면 우리가 어떻게 하나님의 은혜에 참여할 수 있는가? 우리가 하나님의 은혜를 누리는 것은 그리스도와의 연합을 통해서이다. 그것은 아버지께서 그의 아들 그리스도에게 이 은혜를 부여해 주셨기 때문이다. 그러기에 칼빈은 하나님의 단 하나의 은총을 말할 때, 언제나 그리스도를 가리키며, 하나님과의 만남은 그리스도의 중재를 통하여 이루어진다고 본다. 그러므로 우리가 하나님의

72) Inst., 3. 2. 6.

은혜를 받기 위해서는 먼저 신앙을 통하여 그리스도와 연합되어야 한다. 왜냐하면 그리스도께서 먼저 우리를 자신의 것으로 만드시지 않으면, 그 은혜가 우리에게 이르지 않기 때문이다.

칼빈은 그리스도와의 연합이 그리스도의 신성과 우리의 인간성의 혼합이라고 보는 오시안더의 주장과 그밖의 그리스도와 인간을 혼합하려는 어떠한 시도나 개념도 거부한다.⁷³⁾ 칼빈에게서 그리스도와의 연합은 신성과 인성의 혼합이 아니라, 성령이 우리를 새로운 인간으로 만드는 것 즉 그에게 접붙이는 것으로 신비한 연합이라 한다. 이것은 하나님과 인간의 협동으로 되는 것이 아니라, 전적으로 성령을 통한 그리스도의 역사이다.⁷⁴⁾

이 중보자되신 그리스도는 “유일한 하나님의 형상”이니 그가 우리에게 하나님을 보이는 분으로 만들었기 때문이다. 그리고 아담이 죄로 인해 상실해 버린 모든 것을 그리스도는 그의 의를 통하여 회복하셨고, 아담의 죄는 그리스도의 의로 극복되며 아담의 저주됨은 그리스도의 은혜에 의해 극복된다.⁷⁵⁾ 그런 의미에서 그리스도는 악마와 죄와 죽음과 지옥의 모든 권세에 대하여 완전한 승리를 거두셨다고 할 수 있다. 그러므로 스스로 저주 받고, 죽어 있고 상실되어 있는 우리가 그에게 의와 생명과 구원을 의존하는 것은 당연한 일이다. 다시 말해서 우리는 그리스도와 하나될 때만 율법의 멍에에서 해방되며, 그와 함께 십자가에 못박힘으로써, 새로운 삶을 얻는다. 이 삶은 하나님을 향하여 사는 삶인데, 그는 이제 자신의 생명에 의해 사는 것이 아니라, 그리스도의 비밀스런 능력으로 생기를 얻는 삶을 말한다.⁷⁶⁾

73) Inst., 3. 11. 10.

74) Ibid.

75) 존 칼빈, 「성경주석-로마서」, 5 : 14-17

76) 존 칼빈, 「성경주석-갈라디아서」, 2 : 20

그러면 이러한 구원의 은혜는 어떻게 우리에게 오는가? 그것은 말씀을 통해서이다. 하나님의 말씀을 통하여 우리에게는 신앙이 형성된다. 신앙은 우리를 복음의 빛으로 인도하는 것이요 그 신앙은 말씀에 근거하기 때문이다. 그런데 말씀은 성령의 역사를 통하여 신앙을 형성시킨다. 하나님의 말씀이 사람에게 그 목적을 달성하려고 하면, 성령의 도움이 필요하다. 그 말씀이 전파되는 모든 사람에게 태양과 같이 비친다고 하더라도, 태양이 맹인에게는 소용 없는 것처럼, 본성상 맹인이 되어 있는 사람에게 소용이 없다. 그 말씀은 오직 성령의 조명을 통하여만 우리의 마음에 들어올 수 있다.⁷⁷⁾ 성령의 조명은 인간의 멀은 눈에 대한 유일한 약이다. 성령의 조명으로 맹인이 된 인간의 지성과 무능해진 의지가 새로워지는 것이다.

칼빈은 그리스도와의 연합에 이어 칭의와 성화를 언급한다. 칼빈의 인간론에서 주목할 만한 것은 개신교의 중심원리이며, 그의 중심사상인 '칭의'가 회개 즉 '성화' 뒤에 온다는 점이다. 이로써 칼빈은 아마도 '신앙만으로써의 의'가 행함을 마비시킨다는 로마 카톨릭교회의 비난에 대한 신학적 대답을 시도한 것으로 보여진다. 사실 믿음으로 의롭게 된다는 것은 성경이 명백하게 증거하고 있는 것이다. 그러나 루터가 로마 카톨릭교회에 반대하여 신앙만으로써의 의를 지나치게 강조한 나머지 성화의 교리를 약화시켰다면, 칼빈은 성화와 칭의를 동시에 강조함으로써 이러한 위험을 극복하고 있다고 본다. 왜냐하면 성화와 칭의는 그리스도와의 연합에서 오는 동일한 은혜의 두 면이기 때문이다.

c. 성화되는 인간

77) Inst., 3. 1. 3.

성화와 칭의, 즉 생명의 중생과 화해는 그리스도로부터 오는 것이요, 둘 다 신앙을 통해서 얻을 수 있는 것이다. 이 양자는 그리스도로부터 오는 하나의 은혜로써, 관념적으로 설명을 목적으로 할 경우 이외에는 결코 분리시킬 수 없다.

칼빈은 성화는 신앙의 열매라고 본다. “회개는 언제나 신앙에 따라서 올 뿐만 아니라, 신앙으로부터 나온다.”⁷⁸⁾ 하나님 지식에서 인간의 자기 지식이 일어나는 것처럼 회개는 신앙을 통한 그리스도와의 연합을 통해 나온다. 하나님이 예수 그리스도 안에서 우리와의 교제를 이루신다면, 우리의 죄된 존재를 그냥 두시는 일은 결코 없다.

신앙에는 성화가 따른다. 그러면 성화란 무엇인가? 칼빈은 성화를 따로 다루지 않지만 회개와 중생을 포함하는 개념으로 본다. 죄 용서와 화해를 다루는 칭의가 하나님의 측면에서 보는 개념이라면 성화는 인간의 측면에서 보는 개념이라 하겠다. 성화에 함축되어 있는 회개와 중생의 개념을 보자. 히브리어로 회개는 회심 또는 돌아섬이란 말로부터 왔고, 헬라어로 회개는 마음이나 뜻의 전환이란 말로부터 왔다. 이 두 어원으로 볼 때 회개란 우리의 생을 하나님을 향하여 완전히 전향하는 것이라고 볼 수 있다. 다시 말하면 회개란 하나님과 그의 보이시는 것을 따르도록 우리의 생을 돌이키는 회심인데, 그것은 바로 고 거짓없는 하나님 경외에서 나오고, 육과 옛 사람을 죽이고 성령을 통해서 새로 태어나는 것 즉 중생으로 나타난다.⁷⁹⁾ 사실상 성화는 양면성을 지니는데, 죽는 것과 사는 것이다. 이 두 가지 은사는 그리스도와의 연합에서 일어나는 것이다. 우리가 진실로 그의 죽음에 동참함으로써 우리의 옛 사람은 그의 능력

78) Inst., 3. 3. 1.

79) Inst., 3. 3. 5.

에 의해 십자가에 못박히게 되고, 죄의 몸은 죽어서 타락한 옛 성품이 힘을 쓰지 못하게 하는 것이다. 또한 우리가 그의 부활에 동참하여 하나님의 의에 합당한 새로운 생활에로 일깨움을 받는 것이다.⁸⁰⁾

성화는 우리가 신앙으로 그리스도와 연합하여, 우리의 전 존재가 그리스도를 닮아가는 것이다. 칼빈에 있어서 성화의 원리는 그리스도의 모방에 있다. 성화의 삶은 그리스도를 모방하고 따르는 것이며, 그리스도의 모방은 우리의 전 생애를 통한 계속적인 자기 부정과 십자가를 지는 삶으로 이루어진다. 칼빈에 의하면 회개는 성화 즉 '속 사람의 삶'을 의미한다. 회개는 성화이다. 그것의 유일한 목표는 아담의 범죄를 통해서 더럽혀지고, 거의 소멸된 하나님의 형상을 회복하는 것이다.⁸¹⁾

성경적 표현인 '영'(spirit)에 대해 칼빈은 하나님의 형상을 지니도록 새롭게 되고 재생된 영혼의 부분에 대한 언급이라고 한다. 하나님의 형상으로 새롭게 창조된 인간 안에 있는 어떤 것이 '영'이다. 육으로부터 난 것은 육이고 영으로부터 난 것은 영이다.⁸²⁾ 이것을 그는 하나님의 형상을 따라 새롭게 된 속사람이라고 부른다. 그러나 하나님의 형상의 회복, 즉 성화는 한 순간, 한 해에 성취되는 것이 아니라, 계속적으로, 그리고 때로는 매우 느리게 이루어진다. 전 생애가 회개의 생활이며, 죽기까지 계속될 것이다. 물론 성화는 우리를 죄에서 해방하여 자유를 준다. 그러나 우리는 아직 완전한 자유를 소유한 것은 아니다. 우리가 비록 죄의 멍에에서 벗어 나기는 했으나, 아직도 우리에게는 악의 뿌

80) Inst., 3. 3. 9.

81) Ibid.

82) 존 칼빈, 「성경주석-요한복음」, 3 : 16

리가 있어서 계속적으로 악의 욕심을 자아낸다. 그러므로 이 성화는 우리가 이 세상에 있는 한, 계속되어야 하고, 그 완성은 죽음에서 이루어진다.

요약해서 말하자면, 성화는 신앙으로부터 오는데 육과 옛 사람이 죽고 성령을 통하여 새로 태어나는 것을 의미한다. 성화는 그리스도의 죽음의 능력에 의지하여 우리의 옛 사람이 죽고, 그리스도의 부활의 능력에 의지하여 하나님의 의에 상응하는 새로운 생으로 태어나는 것을 말한다. 성화의 목표는 하나님의 형상의 회복에 있다. 하나님의 형상은 영혼의 자연적 소유가 아니라, 초자연적 은사로 성령에 의하여 우리에게 전달되는 은사이다. 따라서 성화는 우리 인간의 노력으로 되는 것이 아니라, 신앙에 의한 성령의 역사로 되는 내적인 중생이다. 성화된 인간은 아담의 타락으로 더럽혀진 옛 자아를 벗어 버리고, 성령을 통해 주어지는 하나님의 형상으로 새롭게 된 인간이다. 하나님의 형상은 우리에게 있어서 의와 순결과 거룩으로 나타난다. 그러나 성화는 땅위에서 완전히 이루어질 수 없고, 날마다 그리스도 안에서 죽고 사는 과정이 있을 뿐이다. 거기에는 점진적인 성장이 있을 뿐, 그 완성은 하나님 나라에서 이루어진다. 성화는 성령을 통한 그리스도의 은혜에 의존해 있으며, 인간의 외적 행위에 의존하지 않는다. 칼빈에게 있어서 성화의 근거는 그리스도의 은혜이다. 따라서 그는 성화에 대한 논의를 통해 칭의의 기반을 닦아 놓았다고 할 수 있다.

d. 칭의된 인간

타락한 인간이 어떻게 구원을 얻을 수 있을까? 율법의 의로는 구원 얻을 인간이 없다. 우리 인간이 타락의 현 상황에서 구원을 얻을 수 있는 길은 오직 예수 그리스도를 믿는 믿음을 통해서이다. 우리는 믿음을 통해서 그리스

도로부터 오는 두 가지 은혜, 즉 칭의와 성화를 받는다. 칼빈은 성화에 이어 칭의를 다루고 있다. 성화에서와 같이 칭의도 역시 그리스도와의 연합에서 온다. 칭의는 우리가 믿음으로 말미암아 그리스도의 의를 붙잡고, 하나님 앞에서 죄인으로서가 아니라, 의인으로서 나타나는 것을 말한다. 그러기에 칭의는 우리가 의인이 되는 의화가 아니라, 하나님의 심판적 행동이다. 하나님의 심판적 행동으로서의 칭의는 의의 전가와 죄 사함의 방법으로 이루어진다.⁸³⁾ 물론 이 심판의 행동에서는 의의 전가와 죄 사함이 연속적으로 일어나는 것이 아니라, 하나의 현실로 이루어진다.

첫째로 칭의는 그리스도가 죽기까지 복종함으로 얻은 의를 우리의 의로 인정하여 우리는 여전히 죄인이지만, 죄인으로서가 아니라 의로운 자로 보이는 것이다. 둘째로 칭의는 우리 죄인들이 그리스도와 교통한다는 이 사실을 하나님이 인정한다는 심판의 행동이다.⁸⁴⁾ 셋째로 우리는 불의하지만 하나님이 우리를 의로운 사람으로 선언하시는 것이다. 하나님의 심판적 행동으로서의 칭의는 값없이 주어지는 하나님의 은혜이다.

하나님께서서는 그리스도의 중보 때문에 우리를 의롭게 여기사, 우리 자신의 무죄함을 인정해 주시고 그리스도의 의를 전가시켜 주심으로 우리를 용서해 주시는 것이다.⁸⁵⁾

칭의는 신앙과 행위의 혼합이 아니다. 우리의 의의 근거는 우리의 자신 속에 있는 것이 아니라, 그리스도에게 있다.⁸⁶⁾ 그러므로 우리가 만일 그리스도의 의의 은혜를 입으려 한다면 자기의 의를 버려야 한다. 하나님은 인간을 의인화

83) Inst., 3. 11. 2.

84) Ibid.

85) Inst., 3. 11. 23.

86) Ibid.

함에 있어서 인간이 이룬 어떤 것도 인정하지 않는다. 우리는 하나님 앞에서 의인으로 나타날 정도로 완전한 복종을 하지 못한다. 성화된 인간도 자신의 힘으로 선을 행할 수 없다. 오직 그는 그리스도의 의를 통해서만 우리를 전적으로 의롭다 하신다.

우리가 하나님 앞에서 칭의를 획득하는 것은 그리스도의 의의 전가를 통해서만 이루어진다.⁸⁷⁾

한편 칼빈은 신앙, 칭의 교리만 말하지 않고 이중칭의론, 즉 신앙의 칭의와 신앙의 열매로서의 행함의 칭의를 구별하여 그 근거를 다같이 그리스도에 둔다. 이로써 공적으로서의 행함의 칭의사상을 배격하면서 동시에 행함의 의, 즉 기독교 윤리의 필연성과 그 의미를 강조하여 신앙과 행함의 이율배반을 피했다. 물론 칭의는 신앙을 통해 그리스도의 의의 전가로 이루어진다. 그러나 성화된 인간은 기독교 자유 안에서 열매로서의 행함의 의를 갖는다.

결론적으로 말해서 칭의는 그리스도와와의 연합에서 나온다. 칭의는 우리가 실제로 의인이 되는 것이 아니라, 하나님의 심판적 행동이다. 하나님은 그리스도의 의의 전가와 사죄로 우리를 의롭다 인정하신다. 그러기에 칭의의 근거는 그리스도에게 있고 우리에게 있지 않다. 그러나 칼빈은 이중의 칭의의 교리를 말함으로써, 신앙의 열매로서 오는 행함의 의를 인정한다. 그러나 그는 인간의 행함을 의의 조건으로 보지 않고 칭의된 인간이 그의 자유 속에서 감사함으로 응답하는 봉사라고 보고 있다. 그러기에 칼빈은 아무런 곤란을 느끼지 않고 선행을 가장 강력하게 주장하였으며, 그밖에 다른 어느 신학체계에서 보다 엄격한 복종을 요구하고 있다.

87) Inst., 3. 14. 2.

e. 영화되는 인간

타락하여 부패됨으로 멸망으로 치닫던 현실 속에서, 하나님의 은총에 의해 그리스도 안에서 연합하여 거듭나고, 의롭다 칭함을 받아서 성화의 과정 속에 있는 인간은 이제 신앙의 인내로 주 예수의 날을 소망한다. 이러한 부활에의 소망은 “우리에게 흠 없는 완전한 행복을 누리게 하려는 희망의 본질적인 성격이다.”⁸⁸⁾

칼빈은 내세의 소망을 매우 중시했다. 내세의 삶에 비하면 현재의 삶은 무시해도 무방할 뿐만 아니라 완전히 무시하며 싫어해야 한다고 까지 했다.⁸⁹⁾ 하늘 나라의 소망이 이 세상의 삶보다 훨씬 능가할 것이기 때문이다. 이것은 현재의 고통의 상태에서도 능히 그 상태를 극복하게 하며, 그리스도의 재림시에 우리의 완전한 구속을 얻게 됨을 소망케한다.

내세의 영광스러움을 논할 때는 신자의 부활을 먼저 제시해야만 한다. 칼빈은 우리의 이 육체라는 장막이 불완전하기 때문에 썩을 것, 곧 없어질 것, 쇠퇴하는 것이라고 말하였다. 그렇지만 분해된 후에는 곧 새로워져서 견고하게 되며, 완전케 되어 썩지않는 영광으로 변한 후에 결국은 하늘의 영광으로 빛나리라고 한다.⁹⁰⁾ 짐승들과 나무, 돌같은 무생물까지도 자기의 현존상태의 허무함을 느끼고 부활이 있을 이 때를 동경하며, 그 때에 하나님의 자녀들과 함께 허무에서 해방되기를 갈망한다고 한다.(롬 8:19 이하) 이러한 그의 주장은 육체를 지닌 인간만이 변화될 것을 주장하는 것이 아니라, 전 우주가 그리스도를 통하

88) Inst., 3. 25. 1.

89) Inst., 3. 9. 4-6.

90) Inst., 3. 9. 5.

여 새롭게 된다고 하는 사실을 예견하는 것이다. 그때에는 우리의 몸이 단순히 부활만 하는 것이 아니다. 주께서 악한 일과 불행한 일이 가득한 이 끝없는 심연에서 우리를 구해내시고 그의 생명과 영광의 복된 기업으로 우리를 인도하실 것이다.

그러면 우리가 부활할 때 지금의 몸의 상태 그대로 부활할 것인가? 이에 대해 칼빈은 '아니다'라고 한다. 본체(substance)로 보면 현재 가지고 있는 몸으로 부활할 것이나, 그 성질(quality)이 다르다는 것이다.⁹¹⁾ 그리스도께서는 제물로 바쳐지신 그 몸으로 부활하셨는데, 전혀 다른 몸으로 부활하셨다. 부활하신 후에 몸은 그 특성에 있어서 이전보다 더 탁월하셨던 것이다. 이처럼 우리들도 몸의 본체는 보유하겠지만 변화가 생겨서(고전 15:51-52) 나중 상태는 훨씬 훌륭할 것이라고 하였다. 그 때에 신도들이 누리게 될 영광스러움을 칼빈은 다음과 같이 보여준다:

승리가 죽음을 삼켜버릴 것이며(사 25:8, 호 13:14, 고전 15:54, 55) 부활이 성취될 것이므로, 우리는 항상 영원한 행복을, 즉 부활의 목표를 염두에 두어야 한다..... 그날이 와서 하나님께서 자신의 영광을 우리에게 나타내시고, 우리가 얼굴과 얼굴을 대하여 보고(고전 13:12)..... 그가 나타내심이 되면 우리가 그와 같은 줄을 아는 것은 그의 계신 그대로 볼 것을 인함이니(요일 3:2)..... 만일 여호와께서 그의 영광과 권능과 의를 그의 선택된 자들에게 나눠주시며, 아니 자신을 그들에게 주셔서 즐기게 하시며, 심지어 그들을 자신과 하나가 되도록 할 것이라면, 우리는 이 은혜안에 모든 행복이 포함되어 있는 것을 기억해야 한다..... 하나님께서 이 세상에 있는 성도들에게 여러 가지 다른 선물을 분배하실 때, 모든 성도에게 똑같이 빛을 비추시지 않는 것과 같이, 하늘에서 가장 좋은 선물을 주실 때도 그 영광의 정도가 꼭 같지 않으리라고 성경은 가르친다. 하나님께서 이 지상에 있는 성도들에게 영적 선

91) Inst., 3. 25. 8.

물을 아낌없이 주시고, 하늘에서 영광의 면류관을 주실 것이며, 신자들에게 영생을 약속할 뿐만 아니라, 각 사람에게 특별한 보상을 약속한다.....그리스도께서 이 세상에서 그의 몸의 영광을 각양 각색의 선물로 나타내시고 점점 그 영광을 증대하신 것과 같이 하늘에서 그 영광을 완성하실 것이다.⁹²⁾

이와같이 우리는 그 때에 영광스런 완성을 보며, 또한 그 영광을 누리게 될 것이다. 이처럼 영화되는 과정도 하나님의 주권적 은혜 아래서 이루어진다. 사실 부활이라든가 영광스런 몸으로의 변화라든가, 상을 주시는 것은 우리의 능력 밖의 일이다. 이처럼 모든 것이 하나님의 능력에 의해서 이루어질 것을 칼빈은 여실히 보여주고 있다. 우리는 부활에 관한 소망과 함께 내세에서의 영광된 삶을 예견하며 온전히 맡기는 삶을 살도록 힘써야 할 것이다.

지금까지 우리는 칼빈의 인간론을 살펴 보았는데 간단히 요약하면 다음과 같다.

칼빈의 인간론은 구원의 과정속에 있는 인간을 실제적으로 규명하고 있다. 그리하여 하나님과의 관계속에 있는 인간의 문제, 인간의 삶과 죽음에 대한 하나님의 개입, 무엇보다 인간의 구원의 문제에 집중한다. 부패한 죄인이 회개하고 죄사함 얻을 때 구원받아 하나님의 형상을 회복하는 과정속에서의 인간으로 다루어진다는 것이다. 이러한 인간이해를 위해서 칼빈은 성경을 통해 성경적 인간이해를 펼쳐 나간다.

인간은 하나님에 의해 창조된 피조물이다. 인간의 피조물성은 인간이 자존할 수 없고 하나님께 절대적으로 의존해야 하는 존재로서 하나님의 은혜없이 한 순간도 지탱할 수 없다는 것을 말한다. 그럼에도 인간은 다른 피조물과 달리 영혼을 갖고 하나님의 형상을 가진 가장 뛰어난 걸작품으로 완전한 상태로

92) Inst., 3. 25. 10.

창조 되었다. 그러나 불신앙으로 인한 아담의 범죄이후 인간은 전적으로 타락하여 죄인의 위치로 전락하고 말았다. 이 타락으로 인한 죄는 온 인류에게 유전되어 모든 사람이 죄인이 되었다. 인간의 자유의지는 이제 하나님의 은혜 없이는 악을 택할 자유만 있어 그 의지능력이 상실 되었다. 인간은 자신의 능력으로는 자신을 구원할 수 없는 것이다.

이 처참한 상태에서 인간을 구원하기 위해 하나님의 아들이 십자가에 죽으심으로써 인류를 구원의 길로 인도하셨다. 이제 인간은 그리스도를 믿기만 하면 구원을 받을 수 있게 된 것이다. 이 믿음을 일으키시는 분이 성령이다. 우리는 성령의 도움으로 그리스도와의 연합을 이루어 하나님의 은혜에 참여하게 된다. 믿음으로 회개하여 옛사람이 죽고 새사람이 되며, 하나님으로 부터 의롭다 칭함을 받고 잃었던 하나님의 형상을 회복하여 간다. 칼빈은 내세의 소망을 매우 중시하여 그에 비하면 현재의 삶은 하찮은 것으로까지 여긴다. 그리하여 칼빈은 부활의 소망과 함께 내세에서의 영광된 삶을 위해 하나님께 온전히 맡기는 삶을 살 것을 주장한다.

칼빈의 인간론은 실재적인 구원의 과정속에 있는 인간의 실체적 변화를 증시하기 때문에 그리스도와의 연합이나 성화, 칭의 그리고 하나님의 형상 회복과, 부활의 소망과 내세에서의 영광된 삶이 중요 과제로 다루어진다.

다음장에서는 관계성에서 인간을 이해하여 기독교적 인간론을 수립한 칼 바르트에 인간이해를 규명하고자 한다. 바르트는 참 인간이신 예수를 근거로 관계의 유비와 신앙의 유비를 통해 인간을 설명한다. 그리하여 하나님과 인간, 인간과 인간, 인간내부의 영혼과 육체 그리고 인간과 시간과의 관계에서 나타난 인간의 본질을 규명하게 된다.

III. 칼 바르트의 인간론

A. 생애와 사상

칼 바르트는 1886년 스위스의 바젤에서 태어났다. 그의 아버지 프리츠 바르트는 목회자를 양성하는 신학교의 교수를 거쳐 베른대학의 교수가 되었으며 스위스 개혁 교회 내의 보수적인 그룹에 속해 있었다. 바르트의 가정생활은 엄격했지만 전반적으로 행복했다. 훗날 그는, 자신이 아버지를 대단히 존경했고 어머니를 깊이 사랑했노라고 회상했다.⁹³⁾

1902년 바르트는 견진례(장로교회의 입교식)를 받기 전날 밤 신학자가 될 결심을 하게 된다. 그는 목회를 위해서라기 보다 당시 그가 희미하게 이해하고 있었던 교리를 제대로 이해하고자 하는 희망을 가지고 그렇게 결심했다.⁹⁴⁾ 그는 베른, 베를린, 튜빙겐, 마부르그등의 대학교에서 신학을 공부하였다. 그 시대의 신학적 경향은 종교적 인간학의 성격을 띤 자유주의 신학이 주도하고 있었고 자유주의 사상은 하나님과 그의 계시보다는 인간과 그의 종교적 경험에서 출발하고 있다. 또한 인간의 타고난 선성(善性)과 완전 가능성에 대해 상당히 무비판적인 낙관주의를 보였을 뿐만 아니라 세계의 보다 나은 미래를 건설할 수 있는 인간의 능력을 크게 신뢰하였다. 바르트가 그의 스승들로부터 배운 것은 이와같은 비전이었다. 그는 베를린에서 하르낙(Harnack)으로부터 하나님에 대한 최고의 교사요 하나님의 계시자이긴 하나 한 사람의 인간인 예수를 중심

93) Eberhard Busch, Karl Barth, *His life from letters and Autobiographical Texts*, trans. John Bowden (Philadelphia: Fortress, 1976), p. 12. 스탠리 그랜츠, 로저 울슨, 「20세기 신학」 신재구역 (서울: IVP, 1997), p. 100.에서 재인용

94) Ibid.

적 초점으로 여기는 기독교 사상을 배웠고, 마부르그에서는 리츨 신학자였던 빌헬름 헤르만(Wilhelm Hermann)의 제자가 되어 기독교 신앙과 도덕은 예수의 인격과 갖는 개인의 인격적인 관계에서 나온다는 것을 배웠으며 궁켈(Gunkel)과 쉴레터(Schlatter)로 부터는 역사적 성서비평의 최신 방법들을 배웠다.⁹⁵⁾ 이러한 자유주의 신학은 유럽 상류 시민 사회와 밀접하게 일치하는 신학이었고, 그 경향은 기독교에 대하여 문화적, 역사적, 종교 사회적, 인간적 해석이었다.⁹⁶⁾ 바르트는 하나님의 계시 보다는 인간의 이성과 경험을 기독교의 출발점으로 삼는 자유주의 신학을 배움으로써 그의 신학자로서의 생애를 시작하게 된다.

1908년 그는 개척교회의 목사 안수를 받았고, 1911년 독일과의 국경지대인 자펜빌(safenwil)의 작은 교회로 가게 되었는데, 이곳에서의 목회 경험등을 통해 그는 자유주의 신학과 결별하고 신학의 대 역사(役事)를 창출하게 된다.

바르트가 자유주의 신학을 거부하게 된 원인을 통상 두가지로 본다. 첫째로 바르트는 매주 설교를 해야 하는데 자유주의 신학이 쓸모없는 것임을 발견하고 심혈을 기울여 성경을 다시 연구해 나갔는데 이때 그는 성경안에 새로운 세계가 있다는 것을 발견했다. 즉, 성경은 먼저 하나님과 그의 초월성과 주권적 자유에 대해 말하고, 그 다음에 인간에 대한 하나님의 심판, 이 심판에도 불구하고 하나님이 인간의 죄를 용서 하신다는 것을 가르치고 있다는 것이다. 이리하여 성경의 관심은 “인간의 역사가 아니라 하나님의 역사에 있었다. 인간의 덕이 아니라 우리를 어둠에서 당신의 놀라운 빛으로 불러내신 그 분의 덕에 있었

95) 윌리엄 A. 스코트, 「개신교 신학 사상사」, 김쾌상역 (서울: 대한 기독교 출판사, 1991), p. 182.

96) 칼 바르트, “19세기 복음주의 신학”, 박순경 역, 「세계 기독교 사상 전집 제 7권」 (서울: 신태양사, 1975), pp. 13-14, 28-33.

다. 인간의 관점이 아니라 하나님의 관점에 있었다.”⁹⁷⁾는 것을 바르트는 발견했다. 이때부터 그의 사고는 자유주의 신학의 인간 중심주의로부터 하나님 중심주의로 옮겨갔다.

둘째로 그가 목회자로서 봉직한 12년 사이에 일어났던 세계적 사건들로서, 1차 세계대전과 그 여파는 자유주의 신학이 인간에 대하여 발전시켰던 낙관주의에 대해 심각한 검토와 재평가를 해볼 필요가 있다는 것을 확실히 보여 주었다. 특히 1914년 카이저 빌헬름(Kaiser Wilhelm)의 전쟁정책을 지지하는 93인의 독일 지식인들이 낸 지지 성명에 그가 신앙적으로 존경하던 신학 은사들이 대거 포함된 것을 보고 그들의 신학이 그렇게 순식간에 타협될 수 있는 것이라면 그것은 뭔가 잘못된 것임에 틀림없다고 믿게 되었다. 그리하여 그는 19세기의 모든 자유주의 신학은 장래가 없다고 보고 그 동안 감춰져 있던 신학적 재능을 사용하여 자유주의 신학에 도전하게 된다.

1919년 바르트는 「로마서」 주석 초판을 출판하므로써 근본적인 전환을 하게 된다. 이 책은 계속되어온 성경 연구와 오버벡(F. Overbek), 니체(Nietzsche), 플라톤(Platon), 칸트(I. Kant), 바울과 종교 개혁자, 키엘케골(Kierkegaard), 토스토예프스키(Dostoevskij) 등의 연구가 영향을 미친 것으로 보인다.⁹⁸⁾ 이 책이 나오자 카톨릭 신학자 칼 아담은 “신학자들의 유희장에 폭탄이 떨어진 것과 같다.”고 하여 신학계에 큰 파문을 예고했다.

여기서 바르트는 19-20세기의 문화적, 인간적 해석으로부터 하나님을 분리시키고 전적 타자로서 하나님을 강조하고 죄인으로서의 인간은 전적으로 하

97) Karl Barth, *The Word of God and the Word of Man* (New York: Harper & Row, 1957), p. 45. 윌리엄 A. 스코트, 「개신교 신학 사상사」, 김쾌상 역 (서울: 대한 기독교 출판사, 1991), p. 184에서 재인용

98) 윤성범, 「칼 바르트」 (서울: 대한 기독교 서회, 1992), p. 46.

님의 심판과 은혜 아래 있다고 하며 신학은 '하나님에 관한 인간의 올바른 사상'이 아니라 '인간에 대한 하나님의 올바른 사상'을 밝히는 것이라고 주장했다.⁹⁹⁾ '하나님과 인간의 무한한 질적 차이', '위에서부터 아래로 수직적으로', '하나님은 하나님입니다.' '유한은 무한을 파악하지 못한다.' 등과 같은 진술들로 '하나님의 전적 타자성'을 표현했다. 역사가들은 이 시기의 신학 방법론을 '변증법적 신학' 또는 '위기 신학'이라고 불렀다. 이는 하나님의 말씀을 하나님이 인간에게 부정과 긍정을 말하는 것으로 이해하고 계시를 서로 상반되는 것의 집합으로 해석하기 때문이다. 하나님의 거룩하심과 인간의 죄됨, 심판과 용서, 창조주 하나님과 피조물 인간등과 십자가에서 신의 긍정과 부정, 신앙과 종교가 만나는 것 등이 변증법적인 긴장속에 놓이게 된다. 또 하나님의 메시지가 인간에게 전해질 때 인간은 선택에 직면하여 위기상황이 초래되는데 이런 의미에서 위기신학이 된다.¹⁰⁰⁾

1927년 바르트는 그의 기독교 교의학 서설 제1권 하나님의 말씀론을 출판하게 되는데 통상적으로 이때부터 바르트가 변증법적 사고에서 교의학적 사고로 옮겨지는 때라고 본다. 여기서부터는 예수 그리스도 안에 나타난 하나님의 말씀이 중심무대에 자리 잡으며 계시, 삼위일체, 하나님과 인간의 특성에 초점을 맞추게 된다.¹⁰¹⁾

1930년 바르트는 반나치적인 독일 고백교회에 깊이 참여하고 1934년 예수 그리스도만이 그리스도인들의 주님이라고 언명한 발멘 선언을 기초했으며 또

99) 칼 바르트, 「성서안의 새로운 세계」, 전경연역 (서울: 대한 기독교 서회, 1989), p. 17.

100) 윌리엄 스코트, 「개신교 신학 사상사」, pp. 186-187.

101) Stuart D. Mclean, *Humanity in the Thought of Karl Barth* (Edinburgh: T & T. Clark Ltd. 1981), p. 1

이 해 부른너와의 유명한 자연신학 논쟁을 벌였다. 1935년 본 대학교 교수직에서 해임당하고 독일에서 추방당했으나 고향의 바젤대학교에서 교수에 임명되어 1961년 정년 퇴직때까지 그곳에서 가르쳤다. 1968년 바젤에서 영면 할 때까지 그는 교회 교의학 13권을 저술하며 그의 신학을 꽃피웠다. 특히 이 시기에 그는 안셀름(Anselm)연구에 몰두하였는데 이 연구에서 그는 철학은 분석과 건설의 중요한 도구이나 신학의 내용에 관여해서는 안되며 이를 결정하는 것은 오직 하나님의 말씀이다. 신학은 교회의 중심인 예수 그리스도 위에서 교회의 반성적인 활동이어야 한다고 확신하였다. 이러한 확신에서 기독교 교의학을 교회 교의학으로 변경하였고(1932) 신학의 초점이 예수 그리스도 자신에서 예수 그리스도와 교회로 옮겨갔다. 즉 신학을 교회의 기능으로 이해하게 되고 그 방법론이 그리스도안의 삼위일체 하나님과 그의 말씀으로 정착하게 되는 변신을 하게 된다. 특히 제3권이 저술되어진 2차대전 이후에는 하나님의 인간성과 인간을 위한 하나님의 관계가 강조되었다.¹⁰²⁾

바르트신학의 변천을 다시 정리하면, 처음 자유주의 신학적 입장에서 「로마서 강해」의 변증법적 신학 위기의 신학으로 변했고, 「기독교 교의학」에서는 말씀의 신학, 그리고 「교회 교의학」에서는 안셀름 연구에서 취득한 신학 방법론인 관계 및 유비의 신학으로 진행됐고 마지막으로 2차대전 이후에는 하나님의 인간성예로의 발전으로 요약할 수 있겠다.

B. 바르트신학의 구조와 인간론의 위치

이제 바르트신학의 전체적인 구조를 파악하면서 인간론의 위치를 확인해

102) Ibid., p. 2.

보자. 바르트의 교의학은 전5권으로 기획되었으나 그는 실제로 4권까지만 저술하였다. 제1권부터 말씀론, 신론, 창조론, 화해론 그리고 구속론이었다. 이런 방대한 교회 교의학에서 나타내고자 하는 내용의 핵심은 예수 그리스도 안에 나타난 삼위일체 하나님의 계시이다.¹⁰³⁾ 그러므로 바르트 신학은 삼위일체적 구조와 기독교론 집중의 방법과 계시 중심주의 같은 말로 표현될 수 있다.

삼위일체적 구조는 그의 교회 교의학의 목차를 보아도 잘 알수 있다. 즉 제2권이 신론, 제4권이 기독교론을 다룬 화해론, 제5권이 성령론을 다룬 구속론이다. 또 그의 말씀론에서도 삼위일체 하나님을 보여주는 구조를 가지고 있다. 예를 들면, 하나님의 말씀을 3중의 형태로 선포된 말씀(주체자 : 하나님), 기록된 말씀(주체자 : 성령), 계시된 말씀(주체자 : 예수 그리스도)으로 구분하여 설명하는 것도 하나님의 말씀을 삼위일체되시는 하나님에 상응시켜 객관적인 현실성에서 파악하려는 것이다.¹⁰⁴⁾ 이 삼위일체론은 오늘도 말씀하고 계시는 하나님의 본질을 정확하게 이해함을 돕는 교리라고 생각했고 따라서 그의 신학에는 삼위일체적 사유과정으로 가득 차 있다고 할 수 있다.¹⁰⁵⁾

기독교론적 집중의 인식 방법이란, 이 삼위일체 하나님의 모든 활동과 존재는 오직 예수 그리스도를 통해서만 인간에게 인식될 수 있다는 데서 시작된다. 예수 그리스도를 통해서만 하나님 인식이 가능한 이유는 그분이 하나님이고 사람이며, 하나님의 아들이고 사람의 아들이며, 성경은 이 실체를 증명하며 교회가 이 사실을 증언하기 때문이다. 따라서 바르트는 계시, 창조, 화해, 구속의 인식 근거를 계시된 말씀인 예수 그리스도로 보고 있다.¹⁰⁶⁾

103) Stuart D. Mclean, p. 14.

104) 윤성범, 「칼 바르트」(서울: 대한 기독교 서회, 1992), p. 110.

105) 이종성, “칼 바르트의 삼위일체론”, 「바르트 신학 연구」, 한국 바르트학회 편(서울: 대한 기독교 서회, 1977), pp. 78-80.

계시 중심주의적 입장은 자유주의 신학과 자연 신학이 내세우는 인간의 가능성을 철저히 부정하고, 위로부터 오는 계시에만 의존해야 한다는 그의 입장을 나타낸다고 볼 수 있다. 자유주의와 자연신학이 인간을 중심에 세워 놓은 신학이었다면 바르트의 신학은 계시 자체이신 예수 그리스도를 중심에 세워 놓은 신학이었다. 이 과정에서 중요한 것은 인간에 대한 바르트의 부정적 관점이 작용했다는 점이다.

그러므로 바르트신학은 삼위일체 하나님의 대상성에 대한 계시로서의 말씀론에서 시작되어 그 계시를 통한 신인식과 그 계시의 내용과 성취인 화해와 구속으로 전개되며 화해와 구속의 전제조건인 계약이 제시되고 이 계약의 대상으로서 창조론이 기술되어 진다고 하겠다.¹⁰⁷⁾ 결국 바르트 신학의 구조는 예수 그리스도안에 계시된 삼위일체 하나님과 인간의 관계를 규명하고자 하는 것으로 볼 수 있으며 화해론은 이 관계 규명의 핵심이다. 이로써 바르트 신학의 두 지주는 삼위일체 하나님과 하나님의 대상인 인간임을 알 수 있다. 이를 바르트는 다음과 같이 말하고 있다.

문자 그대로 신학은 하나님께 관한 학문이요, 그 신론을 뜻한다. 이에 관련하여 보다 분명히 정의를 내려야 할 것이, 보다 더 복잡한 인간학(the anthropology)이라는 말이다. 기독교 신학 영역에는 추상적이고 사변적인 신론을 논할 여지가 없다. 거기에는 오로지 신론과 동시에 인간론이 있을 뿐이다. 다시 말해서, 기독교 신론은 언제나 신과 인간 간의 교통과 교제를 제외한 다른 사변은 없다.¹⁰⁸⁾

이런 관점에서 바르트는 제1권 말씀론에서 신학할 수 있는 가능성과 출발

106) Stuart D. Mclean, pp. 18-19.

107) Ibid.

108) 칼 바르트, "19세기 복음주의 신학", 「세계 기독교 사상전집 제7권」, p. 11.

점을 마련하고 제2권 신론에서는 말씀론에 입각해서 신에 관해 말하고, 제3권 창조론에서 신과의 관계를 통해서만 규명될 수 있는 인간론을 기술한다. 이는 하나님의 계시로써 신론과 인간론을 먼저 해명하고 그에 따라 화해론과 구속론을 전개시키려는 것이다.

이런 의미에서 볼 때 사실상 바르트 신학의 최고점은 CD. III/2의 인간론이라 해도 무리가 아닐 것이다. 이제부터 CD. III/2를 중심으로 그의 인간 이해를 살펴 보기로 하자.

C. 관계성에서 이해된 기독교적 인간론

1. 인간 인식의 출발점, 근거, 방법

a. 인간 인식의 출발점

바르트의 인간이해를 밝혀주는 CD. III/2의 제목은 피조물이다. 그러나 실제에 있어서 피조물론은 인간학이요 인간론을 의미한다. 이것은 하나님이 인간만을 창조했기 때문이 아니다. 우주가 또한 하나님의 피조물이지만 성경은 우주론을 포함하고 있지 않고 성경이 관심하고 있는 주제는 우주안에 있는 인간이기 때문이다.¹⁰⁹⁾

인간이 피조물이라는 것은 인간 자체의 분석으로는 인간이 무엇인지를 알 수 없다는 것이요 참된 인간 인식은 기술적인 우주론이나 기독교 세계관을 통

109) 오토 베버, 「칼 바르트의 교회 교의학」, 김광식역 (서울: 대한 기독교 서회, 1992), p. 148.

해서 되는 것이 아니라 인간과 인간, 하나님과 인간의 만남을 통해서 참으로 이루어지는 것이다.¹¹⁰⁾ 이 만남이 인간 인식의 출발점인데 바르트는 이것을 하나님의 말씀이라고 단언한다. “인간 인식의 참된 대상은 계시되어지고, 쓰여지고, 선포되어진 하나님의 말씀이다.”¹¹¹⁾

이것은 바르트가 인간 인식에서 어떠한 자연 신학적인 가능성도 거부하는 것을 의미한다. 바르트는 인간 자체 분석이나 우주론에서의 인간 인식을 자연 신학적인 것으로 보아 이를 철저히 거부하고 참된 인간 인식은 하나님의 말씀에서만 출발해야 한다는 것이다.

여기서 하나님의 말씀이 인간 인식의 출발점이 되어야 한다는 데에는 바르트의 계약이해가 전제되어 있다. 왜냐하면 하나님의 말씀에서 참된 인간이란 하나님과 인간, 인간과 인간 사이의 관계안에서 밝혀지는 것인데 이 관계는 하나님에게서 시작되는 계약에서 드러 났기 때문이다. 창조는 계약의 외적 기초이며 계약은 창조의 내적 기초라는 그의 가르침은 이것을 의미한다.¹¹²⁾

b. 인간 인식의 근거

바르트에 있어서는 하나님의 말씀이 인간 인식의 출발점이자 기초인데 이는 사변적 인간학이나 인간에 관한 정밀과학 즉 생리학, 생물학, 심리학 혹은 사회과학등으로 인간을 이해하려는 것이 아니라 하나님의 말씀 즉 계시에서 인간을 이해하려는 것이다.¹¹³⁾ 그러나 말씀에 나타난 인간도 타락하고 부패

110) CD. III/2, p. 4.

111) CD. III/2, p. 6.

112) Stuart D. Mclean, p. 24.

113) 오토 베버, p. 149.

했으며 인간을 인식하려는 우리도 타락하고 죄 많은 존재이다. 그렇다면 우리가 어떻게 인간을 인식할 수 있는가?¹¹⁴⁾

바르트는 2가지를 제안한다. 첫째로 인간을 은혜의 대상으로만 알수 있다. 이것은 죄악된 인간은 참 인간이 아니지만 은혜 안에서 여전히 하나님께 속해 있다. 참 인간과 구별되는 죄는 오직 은혜의 빛 아래서만 바로 볼 수 있다. 둘째로 하나님 자신은 인간의 죄를 넘어선 참 인간에 관한 진리를 알고 계시다. 하나님은 그의 창조 목적과 관련하여 끊임없이 이 지식을 우리에게 주고 계시다. 이것은 하나님이 인간 예수를 대하신 태도에서 나타나는 것이다. 이 예수가 하나님의 계시하는 말씀이요, 하나님이 창조한 본래적 인간 지식의 원천이다. 그래서 관념적으로나 존재론적으로나 인간론은 기독교론에 근거한다.¹¹⁵⁾ 인간을 먼저 알고 예수를 이해할 수 있는 것이 아니라, 먼저 인간 예수를 알고 그 다음에 이 특별한 지식을 근거로 모든 인간을 이해하게 되는 것이다.¹¹⁶⁾

바르트는 이처럼 인간 인식의 근거를 하나님의 은혜와 인간 예수에게서 찾고 있다. 이것은 인간 인식의 근거를 하나님 편에서만 설정함으로써 바르트가 자연신학을 반대하는 위치에 서게 되는 근거라 할 수 있다. 이러한 주장은 부룬너(Emile Brunner)와의 자연신학 논쟁의 결과라고 볼 수 있다. 부룬너와의 자연신학 논쟁은 하나님이 누구인가를 알 수 있는 하나님의 계시가 인간이나 역사속이나 세계의 자연속에도 있는가, 아니면 하나님의 계시는 오직 예수 그리스도에게만 있는가 하는 문제가 중심 주제이었다. 그러나 이 주제를 인간이 가지는 하나님의 형상, 인간의 계시에 대한 접촉점, 세계 이해와 인간의 책임

114) CD. III/2, p. 30.

115) CD. III/2, pp. 31-43.

116) 제프리 브로밀리, 「칼 바르트 신학개론」, 신옥수역 (서울: 크리스찬 다이제스트, 1994), p. 183.

성, 새 인간으로 회복의 의미등으로 전개시킴으로서 결국 이 논쟁은 자연 신학과 계시 신학이 어떻게 인간을 인식하느냐 하는 문제를 보여주게 된다.¹¹⁷⁾ 바르트는 신인식에서와 마찬가지로 인간인식에서도 자연 신학을 거부하였던 것이다.

또 인간을 철저하게 타락하고 부패시킨 죄 때문에 인간은 인간 인식의 근거도 가질 수 없다. 그러나 인간이 아무리 타락하고 부패한 존재일지라도 그럼에도 불구하고 인간은 하나님의 은혜의 대상이며 하나님이 그와 맺은 계약의 당사자이다. 따라서 바르트에 있어서 인간 인식은 하나님의 은혜와 은혜에 의한 계약으로부터 시작하는 것이고 이것은 인간의 죄가 아무리 심각할지라도 변하지 않는다.¹¹⁸⁾ “하나님의 은혜와 인간과 맺은 하나님의 계약이 1차적인 것이다. 인간의 죄는 2차적인 것이다. 죄는 궁극적인 것이 아니기 때문에 1차적인 것이 아니다.”¹¹⁹⁾ 그러므로 하나님의 은혜는 부패한 인간이 하나님 인식에서와 마찬가지로 인간 인식의 근거가 된다. 그리고 이 은혜를 받아 들이는 것이 신앙이라고 한다면 인간 인식의 근거는 신앙에 있다고도 할 수 있게 되는 것이다. 결국 하나님의 은혜를 통해서만 인간은 인식되어질 수 있는데 그 은혜가 인간 예수에게서 계시되었다는 것이다.¹²⁰⁾ 그러므로 성육하신 인간 예수는, 철저히 부패되고 전적으로 타락한 인간을 인식하는 근거가 되는 것이다. 이러한 의미에서 바르트의 인간론은 기독교론에다 근거 설정을 하고 있다고 말할 수 있다.

117) 김균진, 「헤겔 철학과 현대신학」(서울: 대한 기독교 사회, 1993), pp. 164-187.

118) CD. III/2, pp. 38-39.

119) CD. III/2, p. 32.

120) CD. III/2, pp. 41-42.

c. 인간 인식의 방법

바르트는 기본적인 신학 방법론으로 유비(Analogia)를 사용했다. 그래서 인간인식에 있어서도 하나님과 예수와의 유비로서 이해하는 것이 그 특징이다.

1) 유비의 개념

유비의 개념은 희랍적인 것으로 '비교한다' '고쳐 말한다'란 동사에서 유래된 말로 인식의 여러 미묘한 일치를 나타내는 인식론적 언어이다.¹²¹⁾

바르트는, 유비는 동일성(同一性)과 부동성(不同性)과는 구별되는 비슷함(Ahnlichkeit)을 의미하며 또한 여러 사물에서의 일치(Eutsprechung) 또는 부합(Ubeneinstimmung)을 말한다.¹²²⁾

2) 존재의 유비(Analogia entis)

하나님과 인간사이에는 무한한 간격이 있다 하더라도 거기에는 근본적으로 공통된 것이 있다고 보는 것이 존재의 유비이다.

토마스 아퀴나스 이래 개톨릭 신앙의 교리에는 이러한 존재의 유비에 입각해서 하나님과 인간이 '존재'개념에 있어서 비슷함으로 하나님의 특수한 계시행위 없이도 하나님이 존재하는 것을 인식할 수 있다고 한다.¹²³⁾ 그러나 바르트는

121) 전경연, "아날로기아와 해석학", 「해석학과 성서언어」 (서울: 대한 기독교 출판사, 1989), p. 98.

122) Ibid., p. 113.

123) 박 순경, 「하나님나라와 민족의 미래」 (서울: 대한 기독교 서회, 1984), pp. 108-109.

하나님과 인간을 '존재'라는 개념으로 통합할 수 없다면서 존재의 유비를 반대하고 신앙의 유비를 주장한다.

3) 신앙의 유비(Analogia Fidei)

바르트에 있어서 하나님과 인간사이의 유비는 하나님이 인간에게 자신을 계시하셨다는 사실에서 가능하다. 이것은 바르트가 안첸연구에서 배운것인데 하나님과 인간사이의 유비는 하나님으로부터 인간에게 내려오는 일방통행이다.¹²⁴⁾ 바르트의 신앙의 유비는 그리스도안에 나타난 계시를 받아들이는 신앙으로서만 인간은 하나님과 인간에 대한 인식이 가능해진다는 것을 말한다.

바르트가 신앙의 유비를 강조하는 이유는 존재 유비의 방법이 철학적 문제 제기를 표준해서 기독교 교리를 토론하는 방법에 반대해서 성서적 말씀에 순종하는 신앙의 길에서 신학을 논의해야 한다는 주장을 하기 위함¹²⁵⁾이라고 하기도 한다. 인간인식의 출발점이 하나님의 말씀에 있다는 것은 바르트가 이 신앙 유비의 입장에서 서 있다는 것을 의미하기도 한다.

4) 관계의 유비(Analogia Relationis)

바르트의 관계의 유비는 하나님과 인간의 존재사이에 어떤 질적 유사성의 관점이 아니라 하나님의 자유로운 섭리로서 주어진 우리와의 관계성에 유비가 있다는 것이다.

바르트는 주체자로서의 하나님(Ich)과 그 하나님의 부르심을 받아 그의 대상이 된 인간(Du)사이에 성립되는 관계는 하나님 존재 자체내에 있는 성부와

124) 박순경, p. 160.

125) Ibid., p. 157.

성자의 관계성과 유사할 뿐만 아니라 사람과 사람사이, 남자와 여자사이의 관계와도 유사하다고 본다.¹²⁶⁾ 물론 여기서도 하나님과 인간사이의 질적 유사성이 아니라 관계성의 유사성을 강조함으로써 존재의 유비 개념을 차단하고 있다.

인간이 하나님과의 관계 가운데 있다 하더라도 또 하나님의 계약 곧 구원의 대상이 될지라도 그것은 인간안에 있는 어떤 신적 본질에 의한 것이 아니라 하나님의 은혜에 의해 설정된 것이다. 또 하나님과 인간사이의 유비는 하나님이 인간 예수안에 현존하며 행위하신다는 사실에 기초한다. 따라서 바르트의 인간론이 기독교론에 근거하는 이유가 여기에 있는 것이다.

2. 하나님과의 관계성에서 이해된 인간

바르트는 인간의 존재와 본질을 규명하기 위하여 먼저 인간과 하나님과의 관계를 창조자와 피조물의 관계로 파악하고 이 관계 규명을 통해서 인간의 본질을 밝히려고 한다.

바르트의 교회 교의학 III/2 §44의 제목은 ‘하나님의 피조물로서의 인간’이다.¹²⁷⁾ 인간의 피조성이란 하나님과의 관련속에서만 인간의 존재와 본질을 알 수 있다는 것을 의미한다. 그러므로 하나님과 인간의 관계를 어떻게 설정하느냐가 중요한 문제이다. 이에 대해 바르트는 하나님과 인간과의 관계를 간접적인 것으로 본다.¹²⁸⁾ 즉, 예수 그리스도 안에 계시된 하나님과 예수와의 관계를 보면 하나님과 인간의 관계를 알 수 있다는 것이다. 이것은 신앙 유비와 관계 유비의 방법으로 인간의 존재와 본질을 파악하는 것으로 하나님과 예수, 하나

126) CD. III/2, pp. 207-220.; Ibid., p. 56.

127) CD. III/2, p. 55.

128) CD. III/2, p. 55.

님과 인간 사이에 관계의 유비가 있는 것으로 보고, 하나님과 예수의 관계안에 제시된 완전한 인간의 존재와 본질을 밝힘으로써 하나님과 인간 사이에 있는 인간의 존재와 본질을 파악하려는 것이다. 또한 예수가 가졌던 하나님에 대한 신앙, 인간이 하나님께 대하여 가지는 신앙 사이에도 유비가 있는 것으로 보고 이 신앙의 유비를 통하여 인간의 존재와 본질을 밝히려고 한 것이다. 이는 하나님과 인간은 질적인 면에서 유비되어질 만한 것이 있다는 존재 유비 입장을 거부하는 것이다.¹²⁹⁾

이렇게 바르트의 인간 이해는 신앙과 관계성에서 파악되어진 것이다. 그러므로 인간 이해의 근거가 되어 있는 하나님과 예수 사이의 관계에 대한 기독교론적인 연구가 선행 되어져야 한다.

a. 기독교론적 근거

하나님과의 관계안에서 파악될 수 있는 인간의 이해는 하나님의 아들이 예수 안에서 인간이 되셨다는 사실과 그리고 인간은 예수 안에 계신 하나님의 처분에 전적으로 의존되어 있다는 사실에서 그 의미가 밝혀진다.¹³⁰⁾ 그렇기 때문에 예수가 누구며, 예수의 인간성이 무엇이나? 라는 질문이 인간의 존재와 본질 규명에 가장 중요하다. 이에 대해 예수는 전적으로 하나의 직분을 감당하신 분이라고 한다.¹³¹⁾ 그리고 이 직분을 역사 안에서 수행하셨을 뿐 아니라 그 역사 자체가 되기도 한다. 이것은 환상설적인 모든 기독교론과 구별되는 것을 의미하기도 한다. 예수는 그의 일과 역사 안에 있는 참 인간이다. 참 인간

129) CD. III/2, p. 41; 서성환, p. 47.

130) CD. III/2, p. 64.

131) CD. III/2, p. 56.

은 일하는 예수이다.¹³²⁾ 이때 예수의 참 인간됨은 우리와는 무관한 것이 아니라 우리도 그렇게 되어야만 하는 인간성이며, 이런 의미에서 우리가 인간이든지 예수도 인간이라고 말할 수 있는 것이다. 그러나 그가 곧 자신의 역사라는 점에서 우리 인간과 구별된다.¹³³⁾

예수가 감당한 직분은 구원의 사역(work)이고 이러한 구원의 사역과 역사 안에서만 알려지는 분이므로 예수는 유일한 구세주이시다.¹³⁴⁾ 예수의 사역은 구세주의 사역인데 그의 사역으로부터 그의 인격을 분리할 수 없으며, 또 그의 사역과 하나님의 사역과도 분리될 수 없다. 그래서 예수의 일은 곧 하나님의 일이 되고 하나님은 예수가 일하는 것으로써 일하신다.¹³⁵⁾ 이 일을 함으로써 하나님과 하나가 되며 하나님으로서 하나님의 일을 하는 분이 된다. 예수는 인간으로서 하나님의 아들이고, 하나님의 아들로서 인간이다.¹³⁶⁾ 바르트는 요한의 기독교론에서 이같은 주장의 근거를 발견했다.¹³⁷⁾

여기서 예수의 직분과 관련하여 인간과 구별되는 예수의 인격을 다음과 같이 6가지로 정리한다. 첫째, 예수를 하나님과 관련된 인간으로 본다. 둘째, 예수를 구세주으로써 그의 일과 관련된 인간으로 본다. 셋째, 예수를 그 안에서 하나님의 주권이 침해되지 않고 오히려 입증되고 있는 인간으로 본다. 넷째, 예수를 하나님의 주권적 존재안에서, 또한 그에 의해 참 인간인 사람으로 본다. 다섯째, 예수는 하나님의 행위를 위한 하나님의 도구로서가 아니라 행위 자체로 본다. 예수는 그 자신이 그의 역사이다.¹³⁸⁾ 여섯째, 예수는 하나님을 위한 인간

132) CD. III/2, p. 58.

133) CD. III/2, p. 60.

134) CD. III/2, p. 59.

135) CD. III/2, p. 62; 제프리 브로밀리, p. 184.

136) CD. III/2, p. 66.

137) 제프리 브로밀리, p. 184.

이다.¹³⁹⁾ 결국 예수는 하나님인 본질인 인간으로서 하나님을 위한 인간이라는 것이다. 그리스도의 양성중 신성이 강조된 것이다.

바르트는 상술한 예수의 인격에 근거하여 참인간의 이해에 사용될 수 있는 6가지 기준을 도출한다.

첫째, 인간은 하나님과의 관계 속에 있으며, 하나님은 인간에게 향하신 분이다. 예수는 하나님과 관계된 인간이라는데서 유비되어 진것임. 둘째, 인간은 인간 예수 안에 있는 구원의 역사 안에서 존재한다. 예수는 구세주으로써 그의 일과 관련된 인간으로 본다는데서 유비되어 진것임. 셋째, 인간은 하나님의 영광을 위해 사는데 그 목적이 있다. 예수는 하나님의 영광과 주권, 자유 속에 있다는 데서 유비된 것임. 넷째, 인간은 하나님의 통치 아래 있다. 예수는 하나님의 통치 아래 있다는 데서 유비된 것임. 다섯째, 인간은 하나님을 위하여 결단할 때 자유를 가진다. 예수는 하나님의 구원의 직분과 사역을 하였기 때문에 하나님의 구원의 역사이다는데서 유비되어진 것임. 여섯째, 인간은 하나님을 섬김과 인간을 위한 그의 존재에 의해 한정되어야 한다. 예수는 하나님을 위한 존재라는 데서 유비되어진 것임.¹⁴⁰⁾

이 여섯가지 기준은 그 자체로서는 인간의 존재와 본질을 전적으로 규명하지 못하지만 참인간의 이해를 위한 기본적인 원리라고 볼 수 있다. 바르트는 이 원리를 사용하여 다른 인간론을 평가하는데 기준으로 사용한다.¹⁴¹⁾ 바르트는 이 입장에서부터 신학적인 인간론을 발전시켜 나가기에 앞서 비 신학적 인간 이해의 한계를 지적한다.

138) CD. III/2, p. 70.

139) CD. III/2, pp. 68-71; 제프리 브로필리, p. 185.

140) CD. III/2, pp 73-74; Stuart D. Mclean, pp.26-27; 제프리 브로필리, p. 185.

141) 제프리 브로필리, p. 185.

b. 비 신학적 인간 이해

바르트는 근대의 네가지 주요 인간학적 접근들을 검토한다. 그리고 그것들이 그의 기준에 따르면 분명히 결점이 있는 것임을 발견한다. 먼저 비 신학적 인간 이해를 자연과학적 인간이해, 관념적 인간이해, 실존주의적 인간이해 그리고 유신론적 인간이해라고 정리하였다.

먼저 자연과학적 인간학은 생물학적, 생리학적, 심리학적, 사회과학적 연구를 통하여 인간의 자기 지식을 추구한다. 이러한 자연과학적인 인간학은 정확한 인간의 자기 지식에 대한 정보와 자료를 제공한다. 그러나 인간에 대한 자연과학적인 자기 지식은 자연적인 면을 넘어서는 인간의 이면적 실체에 대한 지식으로 이끌어 줄 수 없다는 것이 그 한계이다.¹⁴²⁾ 자연과학적인 인간 이해는 인간의 현실적인 면을 추구하는 것이지만 인간의 현상에 대해 알지 못한다. 그래서 다른 피조물과의 관계속에서 인간의 독특성을 입증할 수 없다는 즉각적인 문제에 직면한다.¹⁴³⁾

둘째로, 관념적 인간 이해에 의하면, 인간은 자기 지식에 따라 생각하는 존재로서 인간의 행위 속에 자신이 실현되도록 결단하는 것과 다른 모든 존재와의 관계에서 자유하려는 것에 관심을 가지는 것이다. 즉 인간은 자유와 결단 안에 실존한다는 것이다. 관념적 인간 이해는 자연 과학적 인간 이해보다는 좀 더 나은 것이나 이러한 인간 이해는 결국 자기 지식의 영역에 머물고 있는 것

142) CD. III/2, p. 91.

143) CD. III/2, pp. 80-87; Stuart D. Mclean, pp. 26-27; 제프리 브로밀리, p. 185.

이다. 그래서 이러한 인간 이해는 하나님과의 관계, 그분의 행위, 영광, 주권, 봉사의 기준을 견디지 못하고 하나님을 향한 자유의 진정함도 깨닫지 못한채 소외되고 노예화된 인간의 환상적 자유의 그림자만 드리울 뿐이다.¹⁴⁴⁾ 바르트는 피히테를 예로 들고 있다. 회의, 자유, 지식에 대한 그의 사상을 분석한 결과 “피히테의 신은 피히테의 인간이요, 피히테의 인간은 피히테의 신이다.”라는 참담한 결론에 이르렀다.¹⁴⁵⁾

이 두가지 인간론은 인간 자신 속에 근거를 둔다는 점에서는 동일하다. 그러기 때문에 바르트는 관념적 인간 이해에 동의할 수 없다며 이들이 추구하는 자유와 결단의 문제에 있어서 인간은 인간 안에 자유와 결단을 할 수 있는 근거를 가지고 있지 못하다는 것이다. 인간은 죄인이고 하나님으로부터 소외 격리된 존재이기 때문이다.¹⁴⁶⁾

셋째로, 실존주의의 인간 이해는 인간이 실존하는 독특하고 구체적인 방식에 대한 질문에서 인간 존재의 깊이를 끌어내고자 한다.¹⁴⁷⁾ 이것은 인간 존재를 근본적으로 개방성 즉 자기 자신과 타자와의 관계에서 또는 이 타자와 만나는 만남에서의 행위로 인간 존재를 밝히려는 데서 파악하려는 시도으로써, 인간 자신 속에 근거를 두고 인간 존재를 파악하려는 자연 과학적, 관념적 인간 이해의 폐쇄성과 좋은 대조를 이룬다.¹⁴⁸⁾ 그래서 실존주의 인간 이해는 인간의 상대자와 만남속에 있는 한계 상황에서의 자기 인지와 이것을 뛰어넘는 자기 결정, 자기 초월을 강조한다. 이 점에서 실존주의 인간 이해는 자연과학적 인간 이해

144) CD. III/2, pp. 94-96; 서성환, p. 55.

145) 제프리 브로밀리, p. 186.

146) CD. III/2, p. 95.

147) CD. III/2, p. 109.

148) CD. III/2, p. 114; 서성환, p. 56.

나 관념적 인간 이해보다 인간 존재를 역동적으로 이해하는 것이 된다. 그러나, 실존주의 인간 이해는 이 만남의 한계 상황을 극복하게 하는 주체자로서의 대상에 대하여 구체적으로 확신시키지 못한다. 한계 상황 아래 있는 인간 실존은 필연적으로 초월과 관계 되어 있지만 이것은 하나의 커다란 문제임을 보여줄 뿐이다.¹⁴⁹⁾ 초월의 능력은 밖에서부터 주어져야 하고, 그것은 초월의 대상자가 확신되어지지 않으면 안된다. 이것은 하나님과 관계되어진 인간에게만 가능한 것이다. 다시 말해서 초월의 근거는 인간 자체 안에서라든지 인간과의 관계 안에서는 찾을 수 없다는 것이다. 따라서 실존주의 인간 이해는 인간 존재의 깊이는 보여 주었으나 인간의 존재와 본질 규명에는 이르지 못하였다는 것이다. 이것은 오직 하나님과의 관계에서만 해명이 되어진다.

마지막으로 바르트는 유일신적 인간 이해를 설명한다. 이 인간이해는 초월적 타자와의 진정한 역동적 관계를 전제로 하고 있다. 이것은 인간의 자율성을 거부하고, 합리성과 책임성위에 인간론을 세우는데 역사적 결단 속에서 자유의 여지를 발견한다. 따라서 유신론적 인간론은 바르트가 설정한 기준의 일부를 충족시킨다. 그러나 바르트에 의하면 치명적인 3가지 약점을 가지고 있다고 한다. 먼저, 유신론적 인간론은 초월적 타자로서 자기계시의 하나님이 필요하지 않다. 둘째, 유신론적 인간론은 순종을 위한 자유안에서가 아니라 선택의 자유 안에서 인간의 현실을 발견한다. 셋째, 유신론적 인간론은 잠재성(potentiality)만을 제공할 수 있을 뿐이며 현실성(actuality)을 제공하지는 못한다. 유신론적 인간론은 결국 현실성이 아니라 가능성만을 제시하게 되는 결함을 지니고 있다.¹⁵⁰⁾

149) CD. III/2, p. 117; 서성환, p. 56.

150) CD. III/2, pp. 128-132; 제프리 브로밀리, p. 186.

전술한 예수의 인격과 존재의 하나님과 갖는 여섯가지 기준과 그 기준에서 유비된 참인간의 기준을 통해 일반적인 인간이해의 약점을 밝혀낸 바르트는, 이제 하나님과의 관계성에서 나타난 인간의 피조물성을 기초로 참인간의 존재와 본질을 규명한다.

c. 참인간 (Real Man)

바르트는 참인간을 이해하기 위해 인간 예수로부터 시작한다. 먼저 인간과 예수의 닮음을 지적한다. 모든 인간은 그 자체로 예수의 동료이다. 그러나 예수는 또한 신적타자(Divine Other)로서 우리를 대면한다. 그러므로 인간이 된다는 것은 하나님과 함께 있는 것이다. 하나님과 함께 있다는 것은 무슨 의미인가? 그에 의해 창조되었다는 말이다. 창조되었다는 것은 하나님의 말씀이 예수안에서 언급되고 들려지는 영역에 있다는 것과 이 말씀에 의해 부름을 받는다는 것이다. 이리하여 바르트는 참인간을 하나님의 선택(부름)받고 하나님의 말씀을 듣는 존재, 역사로서의 존재, 감사와 책임성으로서의 존재등 세가지로 설명한다.¹⁵¹⁾

1) 하나님께 선택(부름)받고, 하나님의 말씀을 듣는 존재

이것은 전술한 인간의 존재와 본질을 규명하기 위한 6가지 기준과 연관이 있다. 먼저 인간은 하나님과의 관계속에 있으며 하나님은 인간을 향하신 분이라는 기준은, 하나님의 선택(부름)에서 인간의 본질을 밝혀주는 것이다. 또 하나님의 말씀을 듣는데서 인간의 본질이 밝혀진다는 것은 인간은 하나님의

151) CD. III/2, pp. 132-139; Stuart D. Mclean, p. 29; 제프리 브로필리, p. 187.

통치안에 있다는 기준에서 온 것이다.¹⁵²⁾

하나님께 선택받은 자에서의 선택이란 특별한 대상과의 관계에 있어서 특별한 목적을 가진 특별한 결단을 의미한다. 하나님의 선택이라고 할 때, 그 대상은 인간을 말하고, 그 목적은 인간의 구원을 말하며, 그 결단은 하나님의 결단을 말하는 것이다. 그 결단은 하나님의 사랑의 표현으로서 하나님의 자유로운 택함이다. 그리고 하나님의 그 인간 선택은 예수안에 있는 것이다. 그러므로 참 인간이 되어지는 것은 하나님의 선택인 예수와 함께하는 것이다.¹⁵³⁾

참 인간은 인간을 향하신 하나님의 은혜의 선택으로 하나님을 위한 존재가 된 자이다. 이것은 참 인간 예수가 하나님을 위한 존재인 것과 같은 것이다.

다음으로 하나님의 말씀을 듣는 자로서의 인간이란, 예수와 함께하는 자로서 하나님의 말씀을 듣는다는 것을 의미한다. 왜냐하면 예수는 하나님의 말씀을 받은 자며 하나님의 말씀 자체이기 때문이다. 이 말씀은 하나님의 은혜의 계시이며 예수안에 계시되었다. 그러므로 이 예수 안에 있는 하나님의 말씀을 받아들이는 데서 인간은 자신의 존재와 본질을 알게 된다. 따라서 인간은 하나님의 말씀을 듣기 전에는 자신의 본질을 알 수가 없게 된다. 인간은 말씀에 의해서 부름받은 존재다.¹⁵⁴⁾ 선택은 예수 안에 있는 이 말씀에 의한 것이다. 참 인간은 인간을 향하신 하나님의 말씀을 듣고 응답하는 자이다. 참 인간에 대한 첫 번째 정의는 “예수 그리스도 안에서 하나님께 선택되고 부름받은 존재로서 하나님을 위한 자가 되고 하나님의 부름에 응답하는 자이다.”¹⁵⁵⁾

152) Stuart D. Mclean, pp. 29-30.

153) CD. III/2, pp. 142-145; Stuart D. Mclean, p. 51; 서성환, p. 61.

154) CD. III/2, p. 150; Stuart D. Mclean, p. 30; 서성환, pp. 62-63.

155) Ibid.

2)역사로서의 인간 존재

인간은 예수안에 있는 구원의 역사속에 존재한다는 기준, 또 인간은 하나님을 위하여 결단할 때 자유를 가진다는 기준에 의거한 것이다. 즉, 인간을 구원하려는 하나님의 역사행위인 화해안에서 파악하려는 것이다.¹⁵⁶⁾

이 역사의 개념은 인간존재와는 다른 초월적 존재와의 만남의 사건을 가리키는 것이다. 이 초월자와의 만남이 없는 시간의 흐름을 상태라고 한다. 인간의 본질이 밝혀지는 것은 이 역사안에 있을 때이며, 상태 안에 있을 때는 결코 알려지지 않는다. 그러기 때문에 바르트는 인간 존재는 하나의 역사를 가지는 것이 아니라 하나의 역사라고 하는 것이다.¹⁵⁷⁾

역사로서 존재의 개념은 인간 예수의 실존이라는 데서 찾아져야 한다고 한다. 인간 예수의 존재는 그가 하나님을 위해 있고, 하나님이 그를 위해 있다는 사실에 놓여있다. 하나님은 예수가 구원 자체가 되게하기 위하여 구원으로서 그 자신을 주었다. 이러한 영원한 하나님의 뜻과 지혜로부터 예수는 오직 이 역사 즉, 하나님에 의해서 계약과 구원과 계시의 특수한 역사로 존재하게 된 것이다. 그러므로 인간의 존재가 역사가 되어지는 것은 인간 예수의 실존에서만 가능해진다는 것이다. 즉, 예수를 통하여 제시되는 계약과 구원과 계시의 하나님과의 만남을 가지게 될 때 역사로서 인간 존재가 되고, 거기에서만 인간의 존재와 본질이 알려진다는 것이다.¹⁵⁸⁾

이렇게 알려진 참 인간은 예수 안에서 구원을 받아야 할 피조물이며, 이 만남의 역사 안에서 자유로울 수 있는 존재라는 것이다. 그러므로 역사로서 인간 존재 이해는 하나님의 은혜로 인해 화해의 측면에서 이해한 것임을 알 수 있

156) Ibid.

157) CD. III/2, pp. 159-160; Stuart D. Mclean, p. 30; 서성환, p. 63-64.

158) Ibid.

다. 즉, 인간 예수의 실존에서 드러나는 하나님과의 만남 속에서 인간은 역사가 되어지며, 그러할때 참 인간이 되어진다는 것이다.

3) 감사와 책임으로서의 인간 존재

바르트가 제시한 세 번째 참 인간은 감사안에 있는 존재, 하나님 앞에서 책임적인 인간 존재를 제시한다. 감사안에 있는 인간은 세번째 기준인 인간은 하나님의 영광을 위하는데 그 목적이 있다는데에 근거하고, 하나님앞에서 책임적인 존재는 여섯번째 기준인 인간의 실존은 하나님을 섬김에 있다에서 파악한 것이다. 성취되고 완성된 하나님의 구원 행위에 관련된 인간을 말하는 것이다.¹⁵⁹⁾

먼저 감사는 하나님의 은혜에 대한 값진 응답이다. 하나님에 의하여 선택되고 부름받은 존재라는 것과 역사로서의 인간존재라는 것이 두가지 측면이 있는데, 하나님의 입장에서 보면 은혜 아래있는 존재이며 인간의 입장에서 보면 책임으로 규정된다. 그런데 인간의 입장에서 책임은 감사로서 수행되어야한다. 그러기 때문에 감사는 하나님의 은혜에 대한 바른 대응이 되는 것이다. 이것은 하나님의 은혜에 대한 주체적인 응답의 표현이다.¹⁶⁰⁾

오직 하나님만 인간의 감사를 받을 만하며, 인간은 하나님께 감사드림으로써 그의 참된 존재를 성취할 수 있으며 인간에게 의무로 지워지는 것이다.¹⁶¹⁾ 이렇게 인간은 하나님의 은혜에 대한 감사로서 그 존재와 본질이 밝혀진다. 왜냐하면, 감사의 대상, 이유 등에서 인간의 존재와 본질이 나타나기 때문이다. 즉 인간은 하나님의 은혜의 대상이며, 이 은혜에 주체적으로 응답할 수 있는

159) Stuart D. Mclean, p. 31.

160) CD. III/2, p. 169-170; 서성환, p. 66.

161) Ibid.

존재라는 것이다. 다시 말해서 은혜의 상호작용의 상호 주체성과 감사는 신-인 관계의 역사이며, 인간 존재의 내용을 구성한다는 것이다.¹⁶²⁾

다음으로 감사하는 인간 존재는 책임의 특징을 가진다. 책임은 하나님 말씀에 대한 대답의 표현인데 하나님은 단순히 그의 말씀에 의해서 인간에게 책임을 지울 뿐만 아니라 그가 말씀하시는 가운데 그 자신의 행위적인 책임 안에 인간을 붙들어 두는 것이다. 그래서 인간은 하나님에 대해 행위적인 책임에 붙들리게 될 때 비로서 참 인간이 되어지는 것이다.¹⁶³⁾

바르트는 하나님 앞에서 책임적인 인간이 된다는 것을 인간의 하나님 인식, 하나님에 대한 인간의 복종과, 탄원 그리고 하나님께서 인간에게 주신 자유에서 찾으려 하였다. 인간의 하나님 인식은 하나님 말씀을 받아들이고 확신하는 응답의 결과이고, 하나님에 대한 인간의 복종은 말씀을 듣고 그것이 주체적인 행동으로 바뀌는 것을 말하고 하나님에 대한 탄원은 인간의 피조물성에서 인간이 가지는 성실성이다, 하나님께서 인간에게 주신 자유는 하나님을 알고 복종하고 탄원함으로써 하나님께서 인간을 능동적인 주체자로 삼아주시는 하나님의 선물이라고 한다. 상기한 하나님의 위대한 행위속에서 인간은 참 인간이 되어지는 것이다.¹⁶⁴⁾

지금까지 참 인간은 하나님과의 관계의 영역에서는 선택되고 부름 받은 존재로, 하나님의 구원 행위의 영역에서는 하나님과 만남의 역사로서의 존재로, 하나님이 성취한 구원 행위의 영역에서는 감사와 책임 안에 있는 존재로 규명되었다. 즉 인간의 존재와 본질은 하나님의 피조물로서 하나님께 영광을 돌리고 그를 위해 존재한다는 것이다.¹⁶⁵⁾

162) Stuart D. Mclean, p. 31.

163) CD. III/2, p. 174.

164) CD. III/2, pp. 179-186; 서성환, pp. 67-68.

지금까지 하나님과 인간의 관계에서 인간의 존재와 본질을 파악하였는데 다음장에서는 인간과 인간의 관계에서 인간의 존재와 본질을 찾으려고 한다.

3. 이웃과의 관계성에서 이해된 인간

바르트는 지금까지 하나님과의 관계에 있어서의 인간을 파악하였는데 이제 교회 교의학 III/2. §45에서는 인간을 이웃인간과의 관계에서 인간의 존재와 본질을 파악하려고 한다. 즉 인간을 다른 동료 인간과의 관계안에서 이해하려고 하는것이다. 바르트가 여기서 이 문제를 다루는 전제는, 인간은 그의 죄에도 불구하고 하나님의 계약의 상대방이라는 확고한 위치에서 있다는 것이다.¹⁶⁶⁾ 예수안에서 이것을 볼 수 있다. 왜냐하면 그의 신성이 뜻하는 바가 하나님을 위한 인간이라면, 그의 인성의 의미는 예수는 인간들을 위한 인간, 동료인간속의 인간이기 때문이다.¹⁶⁷⁾

이러한 인간의 창조 목적은 무엇이며 동료인간들 사이에서의 인간됨이 무엇을 의미하는가를 본장에서 규명하고자 하는 것이다. 바르트는 이 문제도 하나님과 예수의 관계를 기독교론적으로 먼저 정리하고 이것을 인간과 인간과의 관계에 유비시킨다. 즉 '하나님과 예수와의 관계'와 '인간과 인간과의 관계'에 유비가 있는 것으로 보고 이 관계를 '관계의 유비'로 파악하고 이를 '신앙의 유비'로 받아들여지게 된다. 그러므로 하나님과 예수사이의 기독교론적 숙고가 선행되어야 한다.

a. 기독교론적 근거

165) Stuart D. Mclean, pp. 32-33.

166) CD. III/2, p. 204.

167) CD. III/2, p. 207; 브로딜리, p. 189.

바르트는 이웃과의 관계에서의 인간성을 이해하기 위해 '예수, 다른 인간들을 위한 인간'이라는 제목으로 시작한다.¹⁶⁸⁾ 그리하여 예수의 인성으로부터 유비를 통해 인간의 인간성을 이해하려고 한다. 예수의 신성이 하나님을 위한 인간예수를 의미한다면 그의 인성은, 예수는 인간들을 위한 인간, 동료인간 속의 인간이다.¹⁶⁹⁾ 예수는 하나님의 구원사역을 수행하실 때 그의 동료 인간들을 위해 그 일을 수행하신다. 그리하여 인간 예수의 인간성은 인간의 나 - 너 관계의 형태로서 그의 동료에게 지향된 것이다.¹⁷⁰⁾

예수가 동료 인간을 위해 존재한다는 것은 그가 역사 안에서 우리를 구원 하시며 또 역사의 자유로운 주체라는 의미이다. 예수 자신이 참으로 인간을 향한 하나님의 말씀이다. 그래서 예수의 인간을 향하심은 '근본적이고, 내적이고, 필요불가결하다.'¹⁷¹⁾ 이러한 예수의 이 동료 인간성의 근거는 무엇보다 인간들을 위해 성육신 하신 하나님의 아들이로서 그의 사명을 수행했다는 것, 즉 모든 사람을 위해 죽으시고 다시 살아 나신데 있다.¹⁷²⁾

이런 기본적 주장으로부터 바르트는 인간의 인간성을 규명하기 위한 6가지 함축적 기준을 제시한다.¹⁷³⁾

첫째, 예수는 그의 동료들로부터 존재한다. 예수는 고립해서 존재하는 것이 아니라 나-너 관계의 너로 부터만 존재한다.

둘째, 예수는 그의 동료들에게 향하여 존재한다. 즉 예수는 그 자신을 그의

168) CD. III/2, p. 203.

169) CD. III/2, p. 207.

170) Stuart D. Mclean, p. 34.

171) CD. III/2, p. 210; 제프리 브로밀러, p 190.

172) CD. III/2, p. 212.

173) CD. III/2, pp. 214-217; Stuart D. Mclean, p. 35; 서성환, pp. 74-76.

동료들에게 그들의 구원을 위해 자유로이 자신을 내어 주는 데서 존재한다는 말이다.

셋째, 예수는 그의 동료들과 함께 있다. 예수는 수 많은 사람들과 함께 있었고 그들에 의해, 그들을 위해 결정되어진다.

넷째, 예수에게는 신성과 인성 사이에 소외나 격리나 중립성이 없다. 그의 신성과 인성은 서로 조화롭게 상응한다.

다섯째, 예수의 구원의 사역은 자신의 선택이 아니다. 예수는 하나님의 구원의 역사에 살고, 존재하고, 그가 하나님의 일을 하고 있을때만 존재한다는 것이다.

여섯째, 예수 안에는 하나님 안에 있는 자유가 있다. 하나님은 예수와 그 자신의 관계에다, 그리고 예수와 인간 사이의 관계에다 하나님의 내적 본질인 자유와 영원한 사랑을 나누어 주었다는 것이다.

이 여섯가지 기준은 예수가 수행한 사역을 근거로 그의 인성을 정리한 것이다. 또 이 기준은 하나님을 위한 인간 예수의 존재와 그의 동료들을 위한 인간 예수의 존재 사이에는 내적인 신적 상응(correspondence)과 유사성(similarity)이 있음을 보여준다.¹⁷⁴⁾ 이 상응과 유사성은 인간을 위한 예수의 존재는 하나님의 내적 존재와 본질을 재현하거나 반영한다는 것이다. 그러나 예수의 인성은 단순한 하나님의 신성의 재현이나 반영이 아닌 하나님 자신의 재현이요 반영이다. 바르트는 이러한 예수의 인성에서 하나님의 형상을 본다. 이제 바르트가 말하는 하나님의 형상개념을 본다.¹⁷⁵⁾

바르트는 하나님의 형상을 전통적인 이해가 아닌 새로운 관계성의 차원에

174) CD. III/2, p. 219.

175) Stuart D. Mclean, pp. 36-37.

서 본다. 그는 하나님의 형상을 형식적인 면과 내용적인 면으로 나누어 이해한다. 바르트가 관계성에서 밝히는 하나님의 형상은 나-너(I-Thou)의 관계에서 나타나는데 이는 다음의 세영역에서 나타난다.¹⁷⁶⁾

첫째, 하나님 자신 안에 있는 나-너 관계이다. 내적인 신적 본질에서의 관계로서 성부와 성자의 관계에 나타난다.

둘째, 하나님과 인간 사이에 있는 나-너 관계이다. 영원한 하나님의 계약, 하나님을 위한 인간 존재, 예수의 신성으로서 다양하게 언급된 하나님과 인간 사이의 관계에 나타난다.

셋째, 인간과 인간 사이에 있는 나-너 관계이다. 예수의 인성에서 밝혀지는 인간과 인간사이의 관계에서 나타난다.

이 세가지 관계에서 가장 우선하는 관계는 성부와 성자 관계이고 다른 둘은 거기에서 오는 것이다. 바르트는 여기에서 이들 간에 어떤 존재론적 유비가능성을 배격하고 관계의 유비로서만 이들간의 관계를 밝히려고 한다.¹⁷⁷⁾

결국 형식적인 면에서의 하나님의 형상은 성부-성자, 하나님-인간, 인간-인간 사이에 있는 나-너 관계이며 이 관계는 예수 그리스도의 계시에서 밝혀지며, 서로 다른 형태의 관계를 갖는다.

다음, 바르트가 말하는 하나님의 형상의 내용은 하나님의 자유와 영원한 사랑이다.¹⁷⁸⁾ 이는 성부와 성자의 나-너 관계에서 서로 사랑하고 사랑 받는 것처럼 관계 유비적으로 보아 하나님과 인간의 나-너 관계에서와, 인간과 인간의 나-너 관계에서도 똑같이 서로 사랑하고 사랑받는 것이다. 이 사랑은 다른 사람의 강요에 의한 것이 아니고 자유에서 생기는 것이다. 인간을 위한 인간 예

176) CD. III/2, pp. 218-219; 서성환, pp. 77-78.

177) CD. III/2, p. 220.

178) Ibid.

수, 동료 인간성 속의 인간 예수는 동료 인간들을 위해 성육신하신 하나님의 아들로써, 죽음으로서 그의 사역을 감당하신 것이다. 여기서 인간 예수는 타자를 위한 동료 인간이 될 수 있는 것이다. 이것은 인간의 피조성과 죄 때문에 동료 인간성을 가질 수 없는 인간이 하나님의 계약의 상대자가 되어 질 수 있는 근거가 되는 것이다.¹⁷⁹⁾

위와 같이 예수는 인간 본질의 기본적 형식이라는 것을 알 수 있다. 그리하여 우리는 예수의 인성으로부터 관계유비의 방법을 통해 인간의 인간성을 알 수 있다는 것이다. 예수의 인성은 동료를 위한 인간이며 또한 다른 사람들과 분리되어 고립될 수 없다. 이에 상응하여 인간의 인간성도 알 수 있는바 동료 없는 인간은 생각할 수 없는 추상적 인간이다.¹⁸⁰⁾ 인간과 인간과의 관계성밖에서는 결코 인간의 본질을 알 수 없다는 것이다. 다시 말해서 인간의 인간성은 다른 인간과의 만남에서 파악될 수 있다는 것이다.

좌악된 인간은 고립속에서 인간이 되고자 노력한다. 고립된 인간이 다른 사람의 권리와 존엄성을 인정하는 것은 어렵다. 고립된 인간은 인성에 대한 모순이며 비인간성이다. 인간을 인간답게 하는 것은 동료인간과 함께 있는 것이다.

b. 인간성의 기본형태

위와같이 바르트는 인간의 인간성을 인간과의 관계성 즉, 동료 인간과의 만남에서 찾고 있다. 그래서 '나는 존재(I am)한다'는 말의 의미를 세가지로 요약한다. 첫째로, '나는 존재한다'는 하나의 당신을 의미한다. 둘째, '나는 존재

179) CD. III/2, p. 222; Stuart D. Mclean, pp. 36-37.

180) CD. III/2, p. 228.

한다'는 '나는 만남속에 있다'를 의미한다. 셋째, 만남은 '나는 당신이 존재하는 것처럼 존재한다'는 공식으로 기술되어야 한다는 것이다.¹⁸¹⁾ 이는 '나는 타자와의 만남속에 존재한다'로 보고 나아가 '당신이 존재하기 때문에 내가 존재한다'는 의미이다. 여기에서 바르트는 인간성의 기본 형태를 4가지로 추출한다. 이 네가지는 인간의 인간성을 드러 내주는 것으로 볼 수 있다.

1) 서로 마주 바라보는 존재

인간이 만남 속에 존재한다는 것은 서로 마주 바라보는 존재라는 것이다. 서로 마주 바라보는 존재라는 것은 두 주체가 있음을 전제로 하고 이는 두 주체의 상호 개방성을 의미한다. 두 사람이, 두 집단이 서로가 서로를 열고서 바라보는 순간이야말로 위대하고 엄숙한 순간이다. 마주 바라봄이 없는 곳에서 인간성은 나타나지 않고 삶은 질식한다. 인간성이 폐쇄된 통제사회, 관료주의적 사회에는 참인간성이 없다.¹⁸²⁾

2) 서로 말하고 듣는 존재

인간이 만남 속에 존재한다는 것은 서로 말을 주고 받음으로서 타인을 향해 말하고 타인으로부터 말을 듣는 존재이다. 참다운 말을 하고 듣는 사건속에서 나는 너에 이르고 너는 나에게 이른다. 만남으로서의 인간성은 말의 사건 (the event of speech)이 되어야 하고 이 말은 상호 표현이고 상호 수락을 의미한다.¹⁸³⁾ 바르트는 여기서 말의 가치를 평가절하 하는 것에 대해 경고하면서, 참다운 대화가 없는 삶 속에는 참된 인간성이란 없다고 한다.¹⁸⁴⁾

181) CD. III/2, pp. 244-248; 제프리 브로밀리, p. 191.

182) CD. III/2, p. 250; Stuart D. Mclean, p. 39.

183) CD. III/2, p. 253; Stuart D. Mclean, p. 39.

3) 서로 도와 주는 존재

만남 속에 있는 인간은 서로 도와 주는 존재이다. 이를 통해 서로가 서로를 더 잘 알 뿐 아니라 서로가 서로를 위하여 존재하는 단계로 나아간다. 또 서로 돕는 도움이란 타자와 함께 사는 것을 의미한다. 인간은 그의 동료 를 도와 주고 도움을 받도록 규정되어 있다. 너를 필요로 하지 않고 돕기만 하는 인간, 도움을 받기만 하고 도와 주지 않는 인간, 돕지도 않고 도움을 받지도 않는 인간은 모두 인간다움을 잃은 비인간이다.¹⁸⁵⁾

4) 서로 기뻐하는 존재

만남 속에 있는 인간의 마지막 형태는 서로 기쁨을 행하는 존재이다. 인간은 기쁨으로 서로 바라 보아야 하며, 기쁨으로 서로 말하고 들어야 하며, 기쁨으로 서로 도움을 주고 받아야 한다는 것이다. 기쁨이 없는 만남은 기계주의요 도덕주의에 머물고 만다. 인간성의 비밀은 다른 사람과 더불어 자유와 사랑과 기쁨 가운데서 존재하는 것이다.¹⁸⁶⁾

바르트는 타자를 위한 존재인 예수의 인성으로부터 '인간은 만남속에서 존재한다'는 인간의 인간성을 제시하고 만남의 네가지 구성요소로서 인간성의 기본형태를 찾았다. 서로 바라보고, 서로 말하고 듣고, 서로 돕고, 서로 기뻐하는 것이 참인간의 인간성이라고 말한다. 이 인간성의 기본형태가 하나님은 인간을 창조하신 목적이다.¹⁸⁷⁾ 즉 하나님은 인간이 이렇게 살기를 원하신다는 것이다.

184) CD. III/2, p. 259; Stuart D. Mclean, p. 40.

185) Ibid.

186) CD. III/2, p. 273; Stuart D. Mclean, p. 42.

c. 남녀 관계로 나타나는 인간성

다음, 바르트는 동료 인간성의 본질을 더욱 깊게 연구하여, 인간의 본질이 남과 여의 관계로부터 얻어지는 것으로 이해한다. 바르트는 먼저 신학적 인간학의 인간성이란 인간이 가지는 어떤 수행 능력이나 자격을 말하는 것이 아니고 인간 현존재의 피규정성을 의미한다고 본다. 그러므로 남녀관계에서 나타나는 인간성으로부터 누구도 피해갈 수 없게 하고 있다.

이 피규정성은 동료 인간성이고 이 동료 인간성은 남녀 관계 안에 함축되어 있다. 그러므로 바르트는 남녀 관계 안에서 함축된 인간성을 찾고 그것을 신앙에 유비시키려 하기 때문에, 남녀의 생리학이나 구조에 관심을 갖지 않고 남녀의 만남에서 드러나는 동료 인간성에만 관심을 갖게 된다.¹⁸⁸⁾

남녀의 만남에서 드러나는 동료 인간성은 성경에서 찾아 볼 수 있다고 하면서 구약의 창세기 2:18-25, 아가서 그리고 신약의 고린도후서 11:2, 로마서 7:3이하, 고린도전서 6:16-20, 11:-16, 에베소서 5:22-33등을 예로 든다. 바르트는 남자와 여자의 공존은 본래적이고 근원적인 동료 인간성의 형태라고 한다.¹⁸⁹⁾

교회 교의학 III/2, § 45의 세 번째 소제목은 '닮음(likeness)과 희망으로서의 인간성'이다. 여기서의 닮음은 남녀의 동료 인간성을 말하는 것으로 이 인간성의 닮음은 야훼 하나님과 이스라엘 백성 사이에 있었던 관계의 현실적 닮음이라는 것이다. 그리하여 남녀관계에 나타난 동료인간성은 하나님과 그 백성간의 결혼 혹은 기본적인 계약관계의 반영이다. 여기서 남자는 하나님으로, 여자

187) CD. III/2, pp. 271-272; Stuart D. Mclean, p. 42.

188) CD. III/2, p. 287.

189) CD. III/2, p. 292.

는 이스라엘로 유비된 것으로 본다.¹⁹⁰⁾ 또 하나님과 그 백성간의 남녀관계는 그리스도와 교회의 관계에서 완성되며 이는 하나님 의지의 우선적인 목적이다. 이 관계에 의해서 우리는 남녀관계의 존엄과 희망을 알 수 있다.¹⁹¹⁾

이렇게 보면 인간의 인간성이란 예수와 그의 교회안에 있는 실체와 내용을 알아 그것을 신앙으로만 인식할 수 있는 신비인 것이다. 하나님의 계약의 상대방인 인간은 은총에 의해 계약관계를 맺게되고, 그 관계안에서 그가 되어져야 하는 참 인간의 형상을 필연적으로 갖게 된다. 이런 점에서 인간은 희망안에 있다고 볼수 있다.¹⁹²⁾ 결국 바르트는 남녀관계의 필연성을 인간의 인간성의 본질로 이해하면서 이러한 인간성이 하나님과 그 백성간의 결혼관계, 그리고 삼위일체 하나님의 상호관계를 원형으로 하는 원래적 관계의 형상이라고 보고 있다. 이러한 형상으로 인해 그 원형인 하나님 상호간의 관계안에서 일어나는 하나님의 행위와 존재가 인간 예수를 통해 나타남으로 인간성이 지니는 희망이 존재한다. 왜냐하면 이제 다시 예수는 우리 인간들과 함께 동료인간으로 우리와 함께 있기 때문이다.

4. 인간 내부의 관계성에서 이해된 인간 (영과 육의 인간)

인간의 존재와 본질을 알기 위해 바르트는 §43에서 인간인식의 근거를 예수에 두고 관계유비의 방법을 통해 인간론을 전개할 것을 제시했다. §44에서는 하나님과의 관계성에서 피조성에 초점을 두어 인간을 이해하였고

190) CD. III/2, p. 297.

191) CD, III/2, p. 299.

192) CD. III/2, p. 319.

§45에서는 이웃인간간의 관계성에서 동료인간과의 만남속에 있는 인간을 이해하였다. 이제 바르트는 §46에서 영혼과 육체로서 존재하는 인간의 구조를 통해서 인간의 존재와 본질을 파악하려고 한다. 여기서도 바르트는 통전적 인간인 예수를 근거로 관계의 유비를 통해 인간의 영혼과 육체를 파악하려 하기 때문에 기독교적인 숙고가 선행되어야 한다.

a. 기독교적 근거

인간의 존재와 본질을 인간의 피조성에서 규명하고 인간의 인간성을 이웃 인간과의 관계성에서 규명하듯이 인간의 실존 구조인 영혼과 육체는 전인성(wholeness and oneness)에서 찾는다. 여기서 전인성은 예수의 전인성이고 그 근거는 영(spirit)이다.¹⁹³⁾ 예수의 전인성으로 인간의 영혼과 육체의 관계를 이해한다는 것은, 예수의 전인성 속에 있는 예수의 영혼과 육체의 관계와 인간의 영혼과 육체 사이의 관계에 어떤 유비가 있다는 것이다. 또 인간의 영혼과 육체의 근거가 영이 되어진다는 것도 영의 사역과 창조자 성부의 사역의 관계와 인간의 영혼과 육체의 관계 사이에 유비가 있는 것으로 파악하려는 것이다.

먼저, 예수의 전인성이란 예수의 인간적 본질을 표현하는 말로서 인간 예수 안에서 영혼과 육체가 통전적(統全的 : intergrated)으로 존재하는 것을 말한다.¹⁹⁴⁾ 이는 단순한 영과 육의 합일체가 아니라 육체를 가진 영혼으로, 영혼을 가진 육체로서 존재한다는 것이다. 대립된 두 개념의 연합이 아니라 전인성으로만 이해되는 개념이다.¹⁹⁵⁾ 이 전인성은 예수의 생애, 사역, 죽음과 부활안에

193) CD. III/2, p. 331.

194) CD. III/2, p. 327; 제프리 브로필리, p. 193.

195) Ibid.

서 하나의 전체성을 말한다. 바르트는 이 전체성이 내적으로 구조화된 하나의 질서 정연한 것 이라고 한다. 예수는 그 자신이 율법이었고 그 자신의 삶을 살았다.¹⁹⁶⁾

이같은 예수의 전인성은 예수와 하나님의 실존이 예수안에서 통일되어 있다는데에 근거한다.¹⁹⁷⁾ 예수 안에서 영혼과 육체가 맺는 관계는 이 예수안에 창조주 하나님의 말씀과 성자로서의 본질이, 영혼과 육체를 가진 피조성 대하여 맺는 관계와 같다는 것이다. 여기에서도 관계 유비가 성립하게 된다.¹⁹⁸⁾

여기서 중요한 것은 영에 대한 예수의 관계이다. 왜냐하면 비록 영이 예수를 메시아로 만들지는 않았지만 예수가 영과 육의 질서 정연하고도 조화로운 일치 속에서 완벽한 삶의 충만함을 가졌던 것은 바로 그가 영의 완벽한 소유자였기 때문이다.¹⁹⁹⁾ 이러한 질서 정연한 관계속에 있는 참 인간으로서의 예수는 이중의 유비안에서 있게 된다. 먼저 예수가 지니는 하나님의 아들로서의 존재와 사람의 아들로서의 존재됨에서 그 유비를 발견한다. 그 다음엔 자신의 몸으로서의 교회에 대한 머리로서의 예수 자신의 관계에서 유비를 보게 된다.²⁰⁰⁾ 또 이와 다소 거리가 있는 유비들이지만 창조에서의 하늘과 땅, 말씀안에서의 율법과 복음, 하나님에 대한 인간의 응답으로서 신앙과 공로와도 유비관계에 있다.

바르트는 위와같이 영혼과 육체로서의 인간의 존재를 전인성으로 이해하고 전인성의 근거를 예수에게서 찾고 있다. 즉 인간의 실존적 구조이해를 위해서

196) CD. III/2, p. 332.

197) CD. III/2, p. 341.

198) Stuart D. Mclean, p. 44.

199) CD. III/2, pp. 332-340; 제프리 브로밀리, p. 194.

200) CD. III/2, p. 341.

는 예수의 신성과 인성의 관계를 통해 유비되어지는 영혼과 육체의 상호관계, 그리고 이 상호관계 속에서도 상실되지 않는 신성과 인성의 독자성으로부터 유비되는 영혼과 육체의 독자성을 드러내고, 그 다음 예수와 교회의 관계에서 유비되어지는 영혼과 육체의 질서 문제가 차례로 해명되고 있다. 또 인간 예수안에 내재했던 영과 영혼, 육체의 관계를 먼저 밝힌다.

b. 영혼과 육체의 근거로서의 영

영은 영혼과 육체의 근거이다. 인간은 영을 가졌을때만 존재한다. 여기서 영이란 피조물에 대한 창조주의 행위와 태도이고 실제적으로 피조물에 대한 관계에 있어서 하나님의 작용의 본질이며, 인간을 향한 하나님의 특별한 운동이며, 하나님에 대한 인간의 관계의 원리이고 하나님과 함께하는 인간 교제의 원리이다.²⁰¹⁾ 이것을 성령이라 하지 않고 영이라고 하는 이유는 영이 성령의 하시는 일을 표현하는데 더 적절하기 때문이라고 한다.

바르트는 영의 기능을 창조, 섭리와 구속에서 구분하여 인간론의 영역에 관련시킨다. 구속에 있어서의 영의 기능은 전인(全人)이 성취의 과정에 있을 때 하나님과 함께 하는 구원의 관계로 인간을 끌어 들인다. 그러나 창조, 보존에 있어서 영의 기능은 모든 사람에게 적용되는 피조물과 창조주 사이의 관계를 가지도록 하는 것이다.²⁰²⁾

이 두 기능에서 영의 공통된 기능은 매개자의 역할이다. 이를 근거로 인간은 영을 가짐으로서 실존한다.²⁰³⁾ 이것은 영혼과 육체로서의 인간이 하나님에 의

201) CD. III/2, p. 356; 서성환, p. 98.

202) Stuart D. Mclean, p. 44; 서성환, p. 99.

203) CD. III/2, p. 344.

해 근거 되어지고 구성 되어지고 유지 되어진다는 것을 의미하며, 또 영이 인간을 가지고 있으므로 존재한다고 말할 수도 있다. 또 이것은 인간은 영 없이는 존재할 수 없다는 의미이고 이는 곧 하나님 없이는 인간은 존재하지 못한다는 것과 같다. 이것은 하나님과 인간 사이에 역사하는 영에다가 인간의 영혼과 육체에 역사하는 영을 기능적인 면에서 유비 시킨 것이다.²⁰⁴⁾

지금까지 영혼과 육체로 구성된 인간의 구조를 파악하기 위해 예수의 전인성과 영의 관계를 보았는데 문제가 되는 것은 예수와 영의 관계이다. 그러나 예수와 영의 관계는 전인인 예수 안에서 이미 해결 되어진 것으로 본다. 왜냐하면 예수의 영혼과 육체의 관계가 전인성을 이루고 있는 것은 영의 사역이 그 안에 있었기 때문이다. 이 영은 예수의 영이기 때문이다.

바르트는 인간이 영을 갖는다는 것은 다음 네가지를 뜻한다고 정리한다. 첫째, 하나님은 인간을 위해 계신다. 단지 그의 본질을 인간에게 나누어 줄 뿐 아니라 은혜롭게도 인간에게 그의 존재를 확신시켜 주신다.²⁰⁵⁾ 둘째, 인간은 그의 몸의 영으로 결정되었다. 영은 통전적 인간의 생명의 원칙이요 힘이다.²⁰⁶⁾ 셋째, 영은 인간안에 거하시지만 인간과 동일시 되지는 않는다. 영은 인간을 한 인간적 주체로서 세우시나 유일한 주체가 되지는 않는다.²⁰⁷⁾ 넷째, 영은 인간의 영과 특별하고도 직접적인 관계를 가지며 인간의 영을 통해서 육과 간접적인 관계를 가진다. 그러므로 영과 육의 질서 정연한 관계에서 영은 육체위에 있다.²⁰⁸⁾

이러한 기독교적 숙고에 기초하여 영혼과 육체의 상호 관련성을 보자.

204) Stuart D. Mclean, 45.

205) CD. III/2, p. 362; 제프리 브로밀리, p. 195.

206) CD. III/2, p. 363; Ibid.

207) CD. III/2, p. 364; Ibid.

208) CD. III/2, p. 366; Ibid.

c. 영혼과 육체의 상호 관련성

바르트는 인간의 전인성을 알기 위해 예수의 전인성을 파악하고, 그 전인성의 근거가 되는 영이 인간 실존의 근거로 제시 되었다. 이제 여기서는 인간의 인간 피조성의 내적 통일성 즉 영혼과 육체의 상호 관련성을 보자.

영혼은 유기체적인 육체가 아니고, 육체 역시 영혼이 되어질 수 없다. 따라서 인간은 근본적으로 이 이원성 속에 있다. 그러나 이 둘은 처음부터 하나의 피조물로서 영혼은 내적이고 시간 안에 있는 운동이다.²⁰⁹⁾ 그러나 이것을 외적으로 나타낼 수 있는 수단이 없으면 그 운동은 불가능한데 외적이고 공간적인 육체가 그 수단이다. 그러므로 육체가 없는 영혼은 있을 수 없다.²¹⁰⁾ 동시에 육체는 정신과 결합할 때 비로서 유기적인 육체가 되며 독립적인 삶에 의하여 채워지고 지배되어지게 된다. 그래서 영혼은 자아가 포함된 육체적 존재의 독립적인 생명이다.²¹¹⁾ 따라서 인간의 영혼은 육체적인 영혼이고, 육체는 영혼적인 육체이다. 이들은 마치 하늘과 땅이 하나의 우주이드시 한 인간을 이루게 된다.²¹²⁾ 이것은 예수안에 있는 전인성에서 영혼과 육체가 가지는 통일성과도 관계적인 측면에서는 같은 것이다.

결국 바르트는 인간의 영혼과 육체는 하나님의 피조물로서는 전인적으로 이해하여야 하나 상호 관련성 속에서는 통일체로 이해해야 한다는 것이다.

d. 영혼과 육체의 독자성

바르트에 의하면 영혼과 육체는 상호 종속적이다. 그러나 이 상호관

209) Stuart D. Mclean, p. 46.

210) CD. III/2, p. 367.

211) CD. III/2, p. 378.

212) Stuart D. Mclean, p. 46.

계성이 영혼과 육체의 독자성을 배제하는 것은 아니다. 그래서 바르트가 여기서 관심을 갖는 것은 인간 피조성의 내적 구분 즉 전인성 안에서의 독자성이다. 바르트는 이 문제를 다음과 같이 풀어간다. 인간은 영을 소유하고 있다. 그리고 그 영을 통한 육체의 영혼을 가진다. 이는 인간은 피조물적인 존재이기 때문에 한 분 하나님과 만날 수 있는 능력을 가진다는 뜻이다.²¹³⁾ 이 만나러 오시는 하나님을 우리는 영혼으로서, 또는 육체로서 만나는 것이 아니라 이 둘의 통일성과 전체성으로 만나야 하는 피조물적 존재이지만 만남에 있어서 이 두 요소의 기능이 이 둘을 구분해 주고 있다.²¹⁴⁾

먼저 자신을 계시하려는 하나님을 알 수 있는 능력이 인간에게 있는데 이 인지 능력은 자각(aware)과 사고(think)로 구분되고, 이들은 영혼과 육체에 각각 대비된다. 물론 이 두 기능도 통전적으로 작용하는 것이지만 육체는 자각과 영혼은 사고와 특별한 관계를 맺는다. 육체는 인지의 외면적 측면인 자각과 관계를 맺음으로서 육체를 가진 정신인 한 자각을 가지게 된다. 또한 정신은 인지의 내적인 측면인 사고와 관계를 맺음으로서 정신은 육체 안에서 일어나는 인간의 자의식이 된다.²¹⁵⁾

또 인간은 하나님을 인지하므로서 행동할 수 있다는 것이다.²¹⁶⁾ 행동 개념에는 욕망과 의지의 두 기능이 있는데 욕망은 충동과 의지는 결단과 병행한다. 여기서도 영혼과 육체는 통전적으로 작용하지만 영혼은 의지에, 육체는 욕망에 기능적으로 특별한 관계를 가진다. 즉 육체는 충동적인 측면에서 욕망과 관계를 맺으며 영혼은 결단이라는 측면에서 의지와 관계를 맺는다.²¹⁷⁾ 이와같이 영혼과 육체는 그 본질에 있어서 통일성, 상호 관련성을 가지나 기능적으로는 구분된다는 것이다. 그러나 구

213) CD. III/2, p. 396.

214) Stuart D. Mclean, p. 47.

215) CD. III/2, pp. 401-402; 서성환, p. 106.

216) CD. III/2, p. 406.

217) CD. III/2, p. 407; 서성환, p. 106.

분은 되지만 나눌 수는 없다고 본다.²¹⁸⁾

e. 영혼과 육체의 질서

영혼과 육체의 상호관계중 여기서 관심을 갖는 것은 내적 질서이다. 바르트는 먼저 영혼과 육체의 내적 질서는 영혼이 육체에 대해 우선성을 갖는다고 단언한다. 그리고 이러한 내적 질서에서 파악 되어진 인간은 이성적 존재라고 규정한다.²¹⁹⁾ ‘이성적 존재’의 바른 이해는 다음의 세가지에서 알 수 있는데 이것도 인간이 하나님에 의해 창조되었다는 전제에서 비롯된 것이다.²²⁰⁾

첫째로, 인간이 자기 자신을 하나님과 관련해서 이해한다면 인간은 어떤 의미로든 자기 자신을 순수한 영혼이나 사고나 의지의 주체라고 말할 수 없다.²²¹⁾ 비록 우리의 영이 우리의 육체를 지배한다 할지라도 우리는 육체의 영역에서 사고하고 지배하기 때문이다.

둘째로, 인간이 하나님과 관련해서 자기 자신을 이해한다면 인간의 육체는 정신에 앞설 수 없고 단순히 영혼에 뒤따를 뿐이다.²²²⁾

셋째로 하나님과의 관계에서 자기 자신을 이해한다면 영혼과 육체는 결코 둘이 아니라 하나의 주체이다.²²³⁾ 즉 육체를 가진 영혼이요 영혼을 가진 육체이다. 하나님의 의사소통은 영으로 자신을 지배하고 육체로서 자신을 섬길 수 있는 사람과 이루어지기 때문이다.

이러한 영혼과 육체의 관계에서 바르트는 세가지 유비를 발견한다. 즉 하나님

218) Stuart D. Mclean, p. 49.

219) CD. III/2, p. 419.

220) CD. III/2, p. 422.

221) CD. III/2, p. 424.

222) CD. III/2, p. 425.

223) CD. III/2, p. 426.

과 인간의 교제의 유비, 그리스도와 그의 교회간의 관계의 유비, 그리고 남녀관계의 유비이다.²²⁴⁾ 오직 죽음만이 영혼과 육체를 소외시킴으로서 그 질서를 파괴할 수 있다. 그러나 하나님께서 그 질서를 세우셨을 뿐 아니라 그 질서를 붙드신다.

결국 영혼과 육체의 질서는, 둘은 하나씩 따로 생각할 수 없고 영혼은 육체에 우선하며 하나의 주체라는 것이다.

요약하면 인간의 내적 구조는 영혼과 육체로 구성되어 있는데 이는 실존 양태에 있어서는 전인적인 통일체이며, 기능면에서는 서로 구분되어지고, 질서면에서는 상호 종속하나 영혼이 선행한다는 것이다. 이러한 실존 규정은 기독교적인 기초에 따라 예수의 영혼과 육체, 영의 사역에 인간의 구조를 관계 유비, 신앙 유비의 방법에 따라 이해한 결론이라고 볼 수 있다.²²⁵⁾

5. 시간과의 관계성에서 이해된 인간

바르트는 인간 실존의 구조가 영혼과 육체로 구성되어 있음을 밝히고 마지막으로 역사속에 있는 인간, 삶의 배경속에 있는 인간을 고찰한다. '인간은 시간 안에서 산다.' 바르트는 이 시간을 창조된 시간 혹은 과거와 현재와 미래의 연속으로 정의를 내린다. 인간이 영혼과 육체로 구성되어 있다함은 인간의 시간성을 전제로 한다. 이것은 인간이 피조물로서의 존재양식이며 삶의 형식이다.²²⁶⁾ 하나님과 인간과의 관계성에서 파악된 참인간, 인간과 인간과의 관계성에서 파악된 동료인간성 그리고 영혼과 육체의 전인성으로서의 인간이 공동으로 머물수 있는 장(場)이 바로 인간의 시간성이다.

바르트는 인간에게는 이 시간성을 파악할 수 있는 인식 근거가 없고 '시간

224) CD. III/2, p. 427; 제프리 브로밀리, p. 198.

225) Stuart D. Mclean, p. 49.

226) CD. III/2, p. 438.

의 주인 예수' (Jesus, Lord of time)에게만 있다고 한다. 그러므로 예수의 시간성을 근거로 인간의 시간성을 파악하고, 인간의 시간성에서 인간 본질과 실존의 전체적이고도 현실적인 모습을 보게 되는데 바르트는 여기서도 유비의 방법을 사용하고 있다.

a. 기독교적 근거

바르트는 인간의 시간성을 이해하기 위한 근거로서 예수의 시간성을 먼저 파악한다. 그는 예수의 시간성을 '시간의 주 예수'라는 제목으로 설명한다.²²⁷⁾ 먼저 예수의 생애와 관련한 예수의 시간성을 말하고, 그다음 예수의 부활에서 예수의 시간성을 논하고 마지막으로 이 둘 가운데 나타나는 예수 시간의 세 차원을 논하므로써 예수의 시간성을 정리한다.

먼저 예수의 생애와 관련한 예수의 시간성을 보자. 예수 역시 시간속에서 살았다. 시간은 삶의 불가결한 조건이기 때문이다. 인간에 대한 하나님의 대표자로서 예수는 하나님과 함께, 하나님에 대해 살았다. 그리고 하나님에게 대한 인간의 대표자로서 예수는 인간과 함께, 인간을 위해 살았다. 그는 대표자로서 뿐만 아니라 심판자로서 시간속에서 살았다. 인간의 관점에서 하나님의 권리를 옹호하며, 또 하나님의 관점에서 인간의 권리를 옹호하며 살았던 것이다.²²⁸⁾ 예수가 하나님과 인간을 위해 살았기 때문에 그의 시간은 오직 그의 것이 아니다. 또한 그것은 하나님과 인간을 위한 시간이기 때문에 그는 모든 인간에 대해 동시대인이며 그의 시간은 하나님의 시간, 즉 과거와 현재와 미래가 동시에

227) CD. III/2, p. 439.

228) CD. III/2, p. 440; 제프리 브로필리, p. 199.

함께 하는 시간, 한마디로 영원성의 특성을 가지고 있다. 그래서 그는 시간의 주인이다.²²⁹⁾ 이것은 예수의 첫 번째 역사이다.

예수도 한 생애를 가지고 있었다. 그는 출생과 죽음에 이르는 정해진 시간을 살았다. 그러나 그의 역사는 죽음에서 끝나지 않는다. 그는 두 번째 역사, 즉 부활에서 승천까지 40일 동안의 핵심적 부활적 역사를 가지고 있다. 여기서 우리는 예수가 시간의 주인임을 알게 된다. 왜냐하면 신약성경에서 부활절 사건은 시간과 역사 안에서 일어난 한 사건으로 기술되어 있기 때문이다.²³⁰⁾

이는 첫 번째 역사보다 더 중요하다. 예수는 부활 후 무시간속에 있었던게 아니라 40일동안 사도들과 함께 있었다. 부활 사건은 이같은 확실한 역사 안의 사건이다. 이에 대해 바르트는 불트만과의 논쟁을 통해 부활의 역사성을 옹호한다.²³¹⁾ 이 부활의 역사성에서 예수의 부활의 시간이 주는 5가지 의미를 찾는다. i) 예수는 분명히 참 인간으로 제자들 중에 활동했다.²³²⁾ ii) 확실히 예수는 하나님의 모습으로 시간 안에 나타났었다.²³³⁾ iii) 예수의 나타나심은 사도들의 부활절 신앙의 근거를 이루었으며 그들이 예수를 주라고 부르게 되었다.²³⁴⁾ iv) 예수는 죽은자 가운데서 실제로 또 육체로 부활하심으로서 그의 영원한 영광을 나타내셨다. 이점과 관련하여 바르트는 부활 이야기가 현대의 역사적 기록과 동일한 장르에 속하지는 않지만 예수의 나타나심, 빈 무덤, 부활절 사건의 경계선을 그은 승천의 역사적 사실에 확고하게 기반을 두고 있다고 말한다.²³⁵⁾ v)

229) Ibid.

230) Ibid.

231) CD. III/2, pp. 442-447.

232) CD. III/2, p. 448.

233) CD. III/2, p. 449.

234) Ibid.

235) CD. III/2, pp. 451-454; 제프리 브로필리, p. 200.

부활의 시간은 예수의 이전에 있던 시간의 신비와 하나님께서 사람이었을 때 영원한 시간이 되어지는 것을 보여 주는 신비를 계시한다.²³⁶⁾

이 부활의 시간은 예수가 시간 안에서 하나님의 모습으로 존재하였으며 하나님의 현존이 시간 안에 있었다는 것이고 제자들이 이 예수의 시간 속에서 확신을 가지게 되었다는 것이다. 부활절의 시간은 예수의 삶과 죽음 이전에 있었던 시간의 신비가 계시된 시간이었다.²³⁷⁾ 즉 하나님의 시간이며, 영원한 시간이며, 하나님의 계약의 시간이며, 구원의 해이며, 성취된 시간이다.²³⁸⁾

다음, 바르트는 예수의 시간과 우리 인간의 시간 사이의 차이점을 개진한다. 인간의 시간은 시작이 있고, 지속되며, 마지막이 있다. 그러나 예수의 시간은 인간의 시간과 다르다. 예수의 시간도 시작이 있지만 예수의 시작하는 시간은 시간의 시작전에 존재하였다. 또 현재가 그의 과거와 미래에 포함되는 그러한 방식으로 지속하는 시간을 가지고, 그의 마지막 시간 후의 시간이 그의 새롭게 된 현재라는 방식으로 마지막 시간을 가지고 있다. 그래서 예수의 시간은 영원한 시간이고 예수는 시간의 주이다.²³⁹⁾

이렇게 파악된 예수의 시간성을 요약하면 부활절 계시로서 밝혀지는 예수의 시간은 현재, 과거, 미래가 동시적이며 동시대적인 시간이다. 예수의 시간은 하나님의 현존이 드러난 하나님의 시간이며 인간의 시간이다. 그러므로 그는 시간의 주이다.

그러면 이러한 예수의 시간성이 어떻게 인간의 시간성을 규명하는가? 인간에게는 예수의 시간을 수용할 수 있는 능력이 그 자체 안에는 없다. 제자들이

236) CD. III/2, p. 455.

237) Ibid.

238) CD. III/2, p. 462; 서성환, p. 116.

239) CD. III/2, pp. 463-464.

시간의 주인 예수와 함께 있었으면서 그를 인식하지도 못하고, 그의 시간에도 참여하지 못했던 것은 이것을 지적하는 것이다. 그래서 예수의 시간성이 인간의 시간성을 규명하기 위해서는 먼저 예수의 인격과 사역이 인간 존재에게 갖는 의미가 밝혀 져야 한다. 그런데 이 의미는 하나님께서 인간에게 주신 은혜로 생기는 신앙의 사건에서만 밝혀지는 것이다. 그러므로 예수의 인격과 사역이 그의 시간과의 관계에서 예수의 시간성이 밝혀지는 것과, 인간의 존재와 그의 시간 사이의 관계에서 인간의 시간성이 드러 나는 것 사이에는 관계의 유비가 있게 된다. 이러한 유비를 통해서 결국 예수의 시간성으로 인간의 시간성을 규명하게 되는 것이다. 본항목의 주제는 시간 안에 있는 인간이다. 바르트는 여기서 시간 안에서의 인간을 4가지로 설명한다.²⁴⁰⁾

b. 주어진 시간 안에서의 인간

바르트는 기본적으로 인간의 시간을 주어진 시간으로 이해한다. 주어진 시간이란 우리는 우리의 시간을 창조하지도 않았고, 벗어날 수도, 비축할 수도 없이 그저 주어 졌다는 것이다.²⁴¹⁾ 우리의 과거는 이미 우리를 떠난 시간으로서 더 이상 존재하지 않는다. 인간의 미래는 아직 소유하지 못한 시간이며, 과거의 '이미'에서 미래의 '아직도'에로 쏠살같이 지나가는 시간이다. 이것은 소극적으로 볼때 하나님의 심판을 가르킨다. 따라서 우리가 시간속에 있다는 것은 죄인들의 시간속에 있다는 것이다. 적극적으로 볼때, 예수께서 우리를 위해 시간안에 계셨다는 것은 하나님의 심판이 나타날 때 그가 우리의 구원이 된

240) 서성환, pp. 121-122.

241) CD. III/2, p. 525.

다는 사실을 보여준다.²⁴²⁾ 그래서 주어진 시간 안에 있는 인간은 하나님의 은혜인 예수 그리스도를 만나게 되고 그래서 인간에게 주어진 시간은 하나님의 은혜가 된다. 이 은혜 안에는 하나님이 뜻하시고, 창조하시고, 우리에게 주신 실존의 형식, 차원이 있다.²⁴³⁾ 이 형식과 차원이 인간의 시간성이다. 그래서 '인간성은 시간성이다'라고 말할 수 있게 된다. 왜냐하면 인간성은 하나님과 동료 인간과의 만남인데 이 만남은 주어진 시간에서 이루어지기 때문이다. 이때 인간의 현재는 하나님과 함께, 하나님 아래 있는 피조물로서 확실한 보증을 가지게 된다. 왜냐하면 시간의 창조자 하나님의 현재는 인간의 현재를 안전하게 보장해 주고 인간이 참된 지금을 가지게 하기 때문이다. 동시에 인간의 과거는 하나님이 우리를 사랑하시고 시간을 우리에게 주신 하나님의 영원성 안에서 참된 안전을 가지게 된다. 그때에 인간의 미래는 같은 보증을 받게 된다. 인간의 불확정적인 미래는 하나님의 영원성에 의해 사라지고 인간의 미래와의 관련에서 참된 기쁨과 위로를 발견하게 된다.²⁴⁴⁾

이렇게 인간의 현재와 과거와 미래를 보장해 주는 하나님의 영원성은 시간의 주이신 예수의 현재에 의해서 알려지는 것이다. 그러므로 주어진 시간에 의해서 밝혀지는 인간의 모습은 예수 그리스도를 통하여 하나님과 함께, 하나님 아래 있어야 하는 인간의 피규정성이다. 이 모습은 하나님의 은혜로서만 알려지는 것이다.

c. 할당된 시간 안에서의 인간

242) CD. III/2, pp. 517-519; 서성환, p. 123.

243) CD. III/2, p. 526.

244) CD. III/2, pp. 529-552; 서성환, p. 124.

시간은 주어진 시간인 것 만큼 또 할당된 것이다. 할당된 시간이란 하나님께서 인간의 시간을 '생애'로 제한 하였다는 것이다. 삶의 성취에는 무제한한 시간이 요구되지 않는가? 바르트는 이 문제에 대해 다음 여섯가지로 대답한다.

첫째, 하나님과 피조물간의 차이가 고려되어야 한다. 피조물로서의 인간은 피조된 시간안에 사는 것이지 영원속에 사는 것이 아니다. 둘째, 무제한적인 시간이 인간에게 반드시 도움이 되는 것은 아니다. 즉 무제한적인 시간의 길이가 성취를 보장하는 것이 아니다. 셋째, 무제한적인 시간은 휴식없이 끝없는 고통을 동반할 것이다. 우리는 제한된 삶 속에서 지속적으로 더 많은 것을 열망한다. 넷째, 할당된 시간이라고 해서 반드시 제한적이라고 볼 필요는 없다. 왜냐하면 그 삶이 하나님과 관계되어 있기 때문이다. 창조의 시간 안에서 하나님은 우리 곁에 계셨고 우리와 함께 계셨다. 인간은 그를 위하여, 그에 의하여 이 시간 안에서 하나님을 만나는 자로 규정되었다. 다섯째, 하나님은 우리의 운명을 성취하는데 필요한 모든 시간을 우리에게 주셨다. 하나님은 시간과 함께 운명도 주셨는데 이는 하나님과의 교제이다. 하나님이 이 시간 안에서 우리에게 오시기 때문에 제한된 시간 안에서 우리는 운명을 성취시킬 수 있다. 여섯째, 하나님은 예수 그리스도를 통해서 계시되기 때문에 우리는 그것을 성취할 수 있다. 인간의 시간이 할당되어진, 제한된 시간이라는 것은 죄인된 인간에게 향하신 하나님의 은혜이다. 제한된 시간동안 우리와 함께 계시고 또 그 시간의 처음과 마지막에도 함께 계신다. 여기서 볼 수 있는 인간의 양태는 하나님의 은혜에 따라 제한된 시간을 살아야 하는 인간의 피규정성이다.²⁴⁵⁾

245) CD. III/2, pp. 558-572; 제프리 브로밀리, pp. 203-204.

d. 시작하는 시간에서의 인간

전술한 할당된 시간이라함은 시작하고 끝나는 시간 사이이다. 이 시작하는 시간의 관심사는 인간은 어디서 왔느냐 하는 것이다.²⁴⁶⁾ 즉 인간의 기원 문제이다. 이에 대해 바르트는 인간이 무나 심연에서 온 것이 아니고 예수 그리스도의 빛에 비추어 볼 때 시작과 끝까지 보호하시는 하나님에게서 온다는 것이다. 즉 인간은 인간에 앞서 계시는 영원하신 하나님의 존재와 말씀과 행위에서 온다.²⁴⁷⁾ 인간의 시작하는 시간이 은혜로우신 하나님에게 있다는 것은 우리의 생애 전체를 보장하는 것이다.²⁴⁸⁾ 여기서 인간의 시작이 하나님에게 있다는 사실은 그의 피조성과 함께 하나님의 계약의 실체로서 살아야 하는 인간의 피규정성을 의미한다.²⁴⁹⁾

e. 끝나는 시간에 있어서의 인간

인간은 어디로 가고 있는가? 즉 죽음의 문제이다. 바르트는 죽음을 의심할 수 없는 하나님의 심판의 표시로 본다.²⁵⁰⁾ 인간이 죄책 속에서 죽음을 두려워 한다는 것은 죄를 심판으로 본다는 뜻이다. 죄를 하나님의 심판으로 볼 때 하나님은 죽음의 주님이다. 그러나 죽음의 주님은 은혜로우신 하나님이다.²⁵¹⁾ 그래서 인간은 죽음의 두려움을 이기고 평안을 얻을 수 있게 된다. 그런

246) CD. III/2, p. 572.

247) CD. III/2, p. 577.

248) Ibid.

249) 제프리 브로밀리, p. 205.

250) CD. III/2, p. 597.

251) CD. III/2, p. 609.

데 끝나는 시간은 예수 그리스도 안에 구체적인 제시가 있는데 예수 안에는 희망과 승리와 미래, 그리고 부활과 생명이 있다.²⁵²⁾ 그래서 예수 그리스도의 비참한 죽음과 부활은 모든 죄책과 죽음을 소멸시키고 믿음에 따라 하나님 안에 새롭고 영원한 삶을 갖게 한다.²⁵³⁾

요약하면 첫째, 끝나는 시간을 의미하는 죄인들의 죽음은 심판을 의미한다. 그러나 예수 그리스도는 그것이 심판이라고 할지라도 끝(죽음)을 편안하게 받아 들이게 한다.²⁵⁴⁾ 둘째, 삶의 끝을 보여주는 예수 그리스도의 대속적 죽음 때문에 죽음은 더 이상 심판이 아니다.²⁵⁵⁾ 셋째, 예수의 죽음과 부활이 죽음의 권세를 부수었기 때문에 인간은 심판의 표시인 죽음을 더 이상 두려워할 필요가 없다.²⁵⁶⁾ 우리는 죽음을 하나님 안에서 참된 저 너머를 가지고 있는 인간 삶의 선하고도 자연스런 끝으로도 볼 수 있다. 그 하나님 안에서 시간속에 있는 우리의 존재는 그 영광 가운데서 드러나게 될 것이며, 따라서 하나님 안에서 영생이 될 것이다.²⁵⁷⁾

지금까지 우리는 바르트의 인간이해를 살펴 보았는데 요약하면 다음과 같다.

바르트는 인간의 존재와 본질을 관계성을 통하여 규명하려고 한다. 그는 하나님과 인간과의 관계를 통해 인간의 피조물성을 밝히고, 인간과 인간과의 관계를 통해서 동료 인간과의 관계성을, 인간 내부의 관계성에서는 영혼과 육체의 관계를 그리고 시간과의 관계에서는 현재와 과거와 미래를 사는 인간을 규

252) CD. III/2, p. 614.

253) CD. III/2, pp. 620-625; 제프리 브로밀리, pp. 206-207.

254) CD. III/2, p. 628.

255) CD. III/2, p. 629.

256) CD. III/2, p. 632.

257) CD. III/2, p. 632; 제프리 브로밀리, p. 207.

명하였다.

그런데 이러한 관계는 직접적으로 규명하지 못하고 하나님의 말씀을 매개체로 하고 예수 그리스도를 근거로 하여, 관계유비와 신앙의 유비를 통하여 간접적으로 규명하였다. 그 이유는 인간이 죄에 의해 전적으로 타락하고 철저히 부패하여 인간은 인간자신을 직접적으로 정확히 파악할 능력을 상실했기 때문이다.

위와같은 바르트의 인간이해는 칼빈의 인간론과 무엇이 어느정도 유사하고 무엇이 얼마나 다른지 그리고 어느 부분이 우리 인간의 구원에 합당한지 살펴보기로 한다.

IV. 칼빈과 바르트의 인간론 비교

지금까지 칼빈과 바르트의 인간론을 정리하여 보았다. 칼빈에 있어서는 인간이 하나님의 형상에 따라 창조되었으나 죄로 인해 타락하여 구원받아야 할 존재로 다루어진다. 그는 죄인이 그리스도 안에서 회개하고 죄사함을 얻는 구원이란 차원에서 즉 하나님의 형상을 회복하는 의미에서 인간을 다룬다. 그에 의하면, 하나님은 전능하신 창조자이시며 죄를 심판하는 엄위하신 분이므로 그 분 앞에서 죄사함 받아 용납되는 칭의와 중생도 인간론의 중요한 문제가 된다. 또한 인간이 성화되어 사후에 천국에 가서 영생복락을 누리는 영화의 단계로 나아가는 것도 중요한 문제가 된다.

「기독교 강요」의 제목에서도 보듯이 창조주 하나님과 구속주 하나님이 있다는 것은 창조주 하나님이 타락한 죄인인 인간을 구원하여 주신다는 것 아니겠는가? 이렇듯 칼빈의 인간론은 창조와 타락과 구원의 과정으로 논의되는데 특히 하나님의 형상을 회복하여 성화, 영화의 단계까지 바라보는 즉 내세의 문제까지 관심을 가진다.

이에 대해 바르트의 인간론은 하나님과 인간과의 관계에서 나타나는 피조성으로서의 인간, 인간과 인간과의 관계에서 나타나는 만남속에 있는 인간, 인간 내부 관계에서 나타나는 영혼과 육체로서의 인간 그리고 시간속에 있는 인간등 참인간, 동료로서의 인간, 전인성으로서의 인간등으로 인간을 설명한다. 이는 우선 본질적이고 실체적인 면에서의 인간자체를 논하는 것이 아니고 관계성에서의 인간을 논하고 있으며 이것도 다른 교리와 마찬가지로 기독교론적 원리에 의거하여 관계의 유비, 신앙의 유비를 동원하여 이론을 전개하고 있다.

인간은 전적으로 타락한 존재이기 때문에 본래의 인간은 자신에게 숨겨져 있는 존재이다. 그래서 인간은 인간 자신을 알 수 없고 하나님만이 인간에 대해 알 수 있다. 따라서 하나님과 예수와의 관계를 말씀을 통해서 알고 그 내용을 하나님과 인간과의 관계에 적용하여 간접적으로 인간을 파악하자는 것이다.

그리하여 칼빈에게서는 매우 중요시 되는 하나님의 형상, 죄와 타락, 칭의와 성화등 인간의 구원에 관련된 문제들이 바르트에게서는 소홀히 취급되거나 다른곳에서 논의되고 그 대신 관계성으로서의 인간을 중시하여 현세에서의 사랑과 자유를 강조하게 된다. 또 영원한 작정과 은혜계약이란 개념으로 죄의 문제를 무시하고 존재론적 필연성에 의해 그리스도 안에서 화해된 인간이 그리스도를 닮아 자신을 내어주는 겸허한 삶을 사는 기독교 윤리를 주장하게 된다.

바르트 연구자들은 바르트의 신학이 근본 구조에 있어서 칼빈의 복음주의 신학의 오늘의 부활이라고 하는데 왜 이렇게 다른가? 20세기 전반기를 지배한 신학은 전체적으로 실존주의의 영향을 받고 있다. 20세기 전반기의 신학은 인간의 '실존'이라는 개념을 중요한 관심의 대상으로 생각하고 기독교의 진리들이 개념과 관련하여 새로이 해석하고자 하는 일련의 경향성을 보여 주고 있기 때문이다.²⁵⁸⁾

이와 같은 신학사조는 그 당시의 역사적 상황에서 불가피한 것이었다. 인간의 생명이 비참하게 죽어가고 인간이 이룩해 놓은 문명이 파괴되는 세계대전을 경험한 인간은, 과거의 전통적 형이상학과 같이 인간의 어떤 영원불변한 본질이나 역사의 목적과 의미를 질문하지 않고 구체적인 인간의 실존을 질문하였다. 신학 역시 세계사에 대한 신학적 내지 종교철학적 명상과 해석 대신에 불안과 절망에 빠진 단독자로서 하나님 앞에서 있는 개인과 그의 신앙적 결단을

258) 김균진, 「헤겔철학과 현대신학」(서울: 대한 기독교 출판사, 1993), p. 320.

문제 삼았다. 역사의 미래에 대한 조망보다는 ‘순간’이 강조되었다.²⁵⁹⁾

이러한 신학사조의 가장 큰 문제점은 ‘역사상실’이다. 죄와 죽음과 절망의 상태에서 하나님 앞에 결단해야 할 인간을 중심적인 관심의 대상으로 삼은 결과, 이 인간이 처한 구체적인 세계와 역사를 소홀히 하는 결과에 이르렀다는 것이다.²⁶⁰⁾

물론 바르트는 볼트만이나 툴리히와 달리 인간의 실존이 아니라 하나님의 말씀을 신학적 출발점으로 제시하고 있다. 그러나 바르트가 말하는 하나님의 말씀도, 적어도 외면상으로는 개인의 존재와 관련되어 있다.²⁶¹⁾ 또 후기 바르트는 실존주의의 영향에서 벗어 났다고도 하지만 적어도 그의 인간론인 교회 교의학 III/2의 구조는 변하지 않았다.

여기서 바르트 인간론의 일반적인 평가를 간단히 보자. 먼저 비판적인 시각에서, 바르트의 인간론이 철저히 기독교론에 근거하기 때문에 인간의 책임성과 능력을 과소 평가하게 되었다. 그리하여 하나님과 인간, 하나님과 세계, 하나님의 말씀과 인간의 말, 교회와 세계의 모든 관계가 파괴되고, 하나님과 그의 말씀, 그리고 교회가 고립될 수 있는 위험성이 있다고 부른너는 말한다.²⁶²⁾ 또 판넨버그는 신학의 ‘역사상실’이라고 말한다.²⁶³⁾ 긍정적인 면에서 보면, 바르트 신학의 가장 큰 공헌은 당시 자유주의 신학의 인간 중심주의를 신 중심주의, 그리스도 중심주의의 신학으로 끌어 올린데 있다. 바르트는 하나님과 인간의 존재를 혼돈할 수 있는 모든 위험성을 철저히 봉쇄했다. 거룩한 하나님과 죄인인

259) Ibid.

260) 김균진, p. 321.

261) Ibid.

262) 김균진, p. 184.

263) Ibid.

인간 사이에는 어떠한 존재론적인 관계성이나 존재유비가 없다. 하나님과 인간의 관계는 죄인인 인간이 하나님의 말씀에 순종하고 그를 믿을때에만 형성될 수 있다. 그러므로 하나님과 인간사이에는 신앙의 유비가 있을 뿐이다. 물론 이에 대한 비판도 있으나 당시 자유주의 신학의 물결을 차단하는데 결정적인 역할을 했음은 아무도 부인할 수 없다. 또 바르트가 인간의 인간성을 나-너의 관계성, 동료 인간성에서 찾는 것은 현대 인간이 살아가는데 있어서 공동체의식, 연대의식을 고취시켜 인간소외, 인권침해, 비인간화의 문제를 해결하는데 도움을 주고 또 나아가 윤리의식의 증진에도 많은 도움이 되었으리라 본다.

16세기와 20세기라는 시대적 배경의 차이를 갖고 있는 칼빈과 바르트의 인간 이해를 비교 한다는 것은 어려운 일이나 먼저 유사한점을 검토한 후 다른점들을 비교 검토 하여 보기로 한다. 유사한점에 다른 부분도 있고 다른점에 유사한 부분도 있으나, 하나님과의 관련성, 영혼과 육체등은 상대적으로 유사한 부분이 더 많아 유사한점에서, 인간의 인식 근거와 방법, 창조, 죄, 하나님의 형상등은 상대적으로 다른 부분이 더 많아 다른점에서 기술하였다.

A. 유사한 점

1. 하나님과의 관련성과 인간의 피조성

칼빈과 바르트는 인간을 보는 시각이 다르다. 칼빈의 인간론은 인간을 실체적으로 창조와 타락과 구원의 과정속에 있는 것으로 보아 인간의 구원을 강조하였고, 바르트는 인간을 관계성과 개방성의 측면에서 보아 자유와 사

량을 강조하고, 그래서 윤리성을 증시한다.

그러나 양자 모두 하나님과 관련하여 인간을 논한다는 점에서 매우 유사하다. 양자 모두 인간중심의 인본주의가 팽배하던 비슷한 역사적 상황에서 인본주의에 대항하여 신학과 신앙의 중심을 인간에서 하나님에게로 옮긴점은 유사하며 높이 평가 받을만 하다.

16세기 칼빈은 교권주의, 전통주의, 공로사상등 궤도에서 이탈한 로마교회에 대항하여 하나님 중심의 신학을 세우는데 크게 기여 하였다. 그는 「기독교 강요」 뿐 아니라 그의 전 가르침에 일관되게 중심에 서는 분은 하나님이다. 「기독교 강요」 제1, 2권은 창조자 하나님에 대한 지식을 논한 것이고 제3권은 구속주 하나님에 대한 것인즉 칼빈의 신학은 하나님을 떠나서는 전혀 이해가 되지 않는 것이다. 칼빈신학에 있어 인간 구원의 중심요소는 하나님과의 관계 회복과 인간의 내적 변화이다.

칼빈에게서 신앙론은 하나님의 우리를 향하신 선하신 뜻에 대한 지식이고, 회개는 우리의 삶이 하나님께로 전환됨이다. 칭의는 하나님께서 그리스도 때문에 우리를 의로운 자로서 그의 은총으로 받아 주시는 용납이다. 또 우리의 구원도 하나님을 떠나서는 전혀 이해될 수 없게 되어 있다. 즉 칼빈에는 모든 사상이 하나님 중심임을 알 수 있다.²⁶⁴⁾ 그래서 하나님 중심주의를 칼빈 신학의 통일 개념으로 내세우는 사람이 많은 것이다.

칼빈에게 있어서 인간에 대한 지식은 하나님에 대한 지식과 마찬가지로 중요하다. 우리의 지혜가 하나님에 대한 지식과 인간에 대한 지식의 2부분으로 성립된다는 「기독교 강요」 제1권 제1장 1항의 설명도, 인간론의 중요성과 하

264) 한철하, “칼빈 신학의 구원론적 이해와 복음사역의 중요성”, 「칼빈 신학 해설」, p. 12.

나눔과의 상관관계를 의미한다. 인간은 창조주 하나님의 피조물로서 인간 존재의 근거가 하나님에게 있으며, 또 인간창조의 목적이 하나님에게 영광을 돌리기 위한 것이다. 또 하나님의 형상을 따라 창조된 인간이 범죄로 인해 타락하여 죄인의 위치로 전락하고, 그 원죄는 온 인류에게 유전되어 모든 사람이 죄인이 되었다. 인간은 이제 하나님의 은혜없이 자신의 능력으로는 구원받을 수 없게 되었다.

인간은 하나님에게 영광을 돌리기 위한 피조물로서의 위치에서 중요한 것이지 인간이나 인간의 이성이 하나님과 대등한 위치에서 중요한 것이 아니다. 인간의 모든 존재와 근거가 하나님에게 있고 하나님의 은혜가 없으면 인간은 잠시도 생존할 수 없다.

「기독교 강요」가 나오자 세계가 깜짝 놀랐다. 칼빈은 즉시 복음주의 신앙의 챔피언들 중에서 최상위를 차지하게 되었고 로마교회는 이 책의 위험성을 인정하였음인지 이단자의 코란이니 탈무드니 하여 맹렬한 공격을 퍼부었고 태워버리는 사태까지 벌어졌다.²⁶⁵⁾ 아무튼 이 책의 영향으로 복음주의 신앙과 신학이 뿌리를 내리고 종교 개혁이 성공적으로 마무리 되었다고 본다.

20세기 초엽에, 칼 바르트²⁶⁶⁾는 인간과 그의 종교적 경험이 중요시 되는 인본주의적 자유주의 신학을 혹독하게 비판하고 아래로부터 라는 인간 중심의 신학을 대신할 위로부터의 신학을 주창하고 나섰다. 이렇게 하나님 중심적 신학, 성경 중심적 신학을 외친점에 있어서는 칼빈과 유사하다.

1919년 발간된 그의 「로마서」 주석은 하나님의 초월성, 전적 타자성을 강조하여 자유주의 신학의 내재적 하나님, 인간속의 주관적 하나님을 위로 끌어올리는 데는 일단 성공했다. 또 신학과 신앙의 근거를 인간의 경험에서 성경으

265) 신복윤, 「칼빈의 신학사상」 (서울: 1997, 성광문화사), p. 54.

로 옮겨 놓았다.

「기독교 강요」가 나오자 세계가 깜짝 놀랐듯이, 「로마서」 주석이 나오자 자유주의 신학의 놀이터에 폭탄이 떨어진 것과 같다는 말처럼 당시 세계에 큰 충격을 안겨 주었다. 그래서 많은 신학자들은 20세기 신학의 출발 연대를 「로마서」가 출판된 1919년에 맞추기도 한다.

바르트는 그의 인간론을 다룬 교회 교의학 III/2 §44의 제목을 ‘하나님의 피조물로서의 인간’이라고 했다. 인간의 피조성을 강조함으로써 인간과 하나님의 존재의 구분을 주장한점도 칼빈과 유사하다. 또 비록 인간의 본질을 파악하는데 간접적으로 파악하기는 했어도 참 인간이란 하나님과의 관계에 의해 조건지어져야 하며, 하나님께 영광을 돌려야 하며, 하나님의 주권아래 굴복해야 하며 또 인간의 존재가 역사와 하나님을 향한 결단의 자유 안에 자리잡아야 하며, 하나님을 위하고 하나님에 대한 봉사의 인간이 되어야 한다는 점에서 의견상 인간을 보는 기본적인 시각은 칼빈과 유사하다고 볼 수 있다.

그러나 바르트가 초기에 주장한 ‘전적 타자로서의 하나님’은 그 이론적 배경과 결과가 복음주의적 개념과 다르다. 바르트의 전적 타자로서의 하나님의 배경에는 현대주의 즉, 영국의 철학자 흄, 독일의 칸트로 이어지는 상대주의가 자리잡고 있다. 즉 이들은 세계를, 감각을 통하여 이성으로 지각하는 현상계와 하나님, 자유, 영생, 불멸등 이성으로는 알 수 없으나 마치 이성으로 알 수 있는 실물처럼 우리생활에 한 몫을 차지하는 관념의 세계인 물자체의 세계로 구분했다.²⁶⁶⁾ 그리하여 하나님을 물자체의 세계로 고립시켜 ‘전적 타자로서의 하나님’을 창출한 것이다. ‘전적 타자로서의 하나님’이 자유주의에서 인간에게 내재된 하나님을 끌어 내는다는 성공했는지 몰라도 그 효과는 예상치 못한 부정

266) 간하배, 「현대신학해설」(서울: 개혁주의 신학협회, 1990), p. 13.

적인 결과를 낳았다. 즉 하나님은 방음된 지하실에 밀폐되었고 현상계에서는 오직, 윤리만을 위하여 하나님의 관념이 필요하다는 결과를 낳아 하나님과 인간의 관계를 오히려 단절시키는 역할을 하게 된 것이다.²⁶⁷⁾

하나님께 대한 문이 완전 폐쇄된 것은 아니나 그 틈이 매우 작아서 주권적인 하나님이 비집고 나올만한 틈이 없다는 것이다. 마찬가지로 인간도 하나님을 알기 위하여 문 틈으로 비집고 들어가기 어렵다.²⁶⁸⁾ 결국 하나님과 인간은 별거하게 된 것이다. 하나님의 물자체의 세계로의 이 고립은 현대신학이 애용하는 주제이다. 이점은 실존주의의 자유에 대한 강조로 강화되고, 좀 수정된 형태로 바르트의 초기 저서에 하나님을 ‘타자’라 어느 사물처럼 ‘설명될 수 없는 분’으로 나타나게 된다.²⁶⁹⁾

그것은 바르트의 Historie와 Geschichte간의 분리로, 볼트만의 ‘역사적 예수’와 ‘케리그마적 그리스도’ 곧 칸트의 말을 빌면 현상세계에 속한 예수와 현상계 저 건너편의 그리스도간의 구별로도 나타난다. 이러한 사상은 성경의 인간적 요소에 대한 강조에 이르며, 계시 자체를 정의함에 있어서도 물자체의 세계가 현상계와 접촉은 가능하나 들어오지는 못한다는 ‘신인상봉’이라는 새 바르트주의에 이른다.²⁷⁰⁾ 그것은 몰트만에 이르러 현상계의 저 건너의 미래를 이야기하는 소망의 신학을 낳게 되었다.

2. 영혼과 육체

267) Ibid.

268) Ibid.

269) 간하배, pp. 13-14.

270) 간하배, p. 14.

칼빈에 따르면 인간은 태초에 영혼과 육체를 가진 존재로 창조되었다. 인간이 영혼을 가졌다는 점에서 가치와 존엄을 지닌 존재임을 말해 준다. 영혼은 육체를 초월하고 그것과 분리된다(죽음). 영혼으로서의 인간은 다른 피조물과 구별되고 그것들 상위의 존재로 평가된다.

영혼의 능력중 가장 중요한 것은 그것이 하나님을 알게 하고 따르게 한다는 점이다. 인간은 영혼으로서 하나님과의 관계를 유지한다. 영혼의 주요 능력은 지성과 의지이다. 그런 능력들로써 첫 인간은 하나님과 연합해 있었고, 그 속에서 그분을 아버지로 인정했으며 기쁨으로 창조주를 찬미했다.

이에 대해 바르트는 그의 교회 교의학 III/2, §46에서 인간의 실존 구조인 영혼(soul)과 육체(body)의 전인성(wholeness and oneness)을 주장한다. 전인성이라함은 영혼과 육체가 통진적으로 존재하는 것을 말한다. 이는 영과 육의 단순한 합일이 아니고 육체를 가진 영혼으로, 영혼을 가진 육체로 존재한다는 것이다. 바르트는 영혼과 육체의 근거로 영(spirit)을 지목하는데 영은 하나님과 인간의 매개자로서의 역할을 하는 하나님의 능력이라 하겠다. 여기서 영은 하나님 없이는 인간이 존재하지 못하는 것 같이 영 없이는 인간이 존재할 수 없다. 이점에서 칼빈과 매우 유사하다.

또 영혼과 육체는 상호 관련성이 있는데 이는 영혼이 내적이고 시간안에 있는 운동이라면 육체는 외적이고 그 수단이다. 그러므로 육체가 없는 영혼은 있을 수 없다. 영혼과 육체는 전인성을 갖지만 기능적인 면에서는 구분된다. 즉 하나님을 인지할 수 있는 능력을 자각과 사고로 구분하여 자각은 육체와 사고는 영혼과 특별한 관계를 맺는다. 영혼과 육체의 내면적 질서는 영혼이 육체에 대해 우선성을 갖는다고 한다.

이와같이 영혼과 육체의 구조문제, 상호 관련성, 역할등의 개념은 칼빈과

바르트에 있어 유사한 점이 많다. 즉 영혼과 육체가 이 세상에서는 함께 존재하여야 하며 영혼없는 인간이 존재할 수 없는 점, 또 영혼이 있음으로 인간이 다른 피조물과 구별되고 그것들보다 상위 존재가 된다는 점, 영혼으로서 하나님과의 관계를 유지하고 영이 하나님과 인간의 매개자 역할을 하는 점등 많은 부분에서 유사하다.

그러나 육체없는 영혼이 이 세상에서 존재할 수 없는 점은 누구나 인정하지만 죽음이후 즉 영혼과 육체가 분리된 후 육체는 흙이 되고 영혼은 고유한 실체를 유지하면서 영원성을 유지한다는 성경말씀을 바르트는 특별히 주장하지 않는다. 그래서 항상 육체로서의 영혼, 영혼으로서의 육체만 결부시키면서 육체없는 영혼은 존재할 수 없다고 한다.

그러나 성경에서는 육체는 죽어서 흙으로 돌아 가지만 영혼은 사후에도 계속 존재하는 정신적 실체로 나타난다. 요한계시록 6장 9절 말씀을 보면 “.....죽임을 당한 영혼들이 있어” 라고 되어 있어 영혼이 죽음 후에도 존재하는 것으로 되어 있고 또 20장 12절에 보면 “.....죽은 자들이 자기 행위를 따라 책들에 기록된 대로 심판을 받으니”라고 기록되어 있다.

칼빈은 인간의 죽음이후에도 영혼은 불멸하고 구원받은 영혼은 영생을 누리는 것을 확실히 믿는다. 즉 죽음이후의 영혼의 존재를 실재(實在 : Reality)로 믿는다. 그러나 바르트의 인간론에서는 영혼과 육체의 상호 관련성, 기능, 질서 등에 많은 양을 할애하고 죽음이후의 영혼의 상태나 불멸성에 대한 언급이 거의 없다. 즉, 영혼과 육체의 현세(現世)에서의 역할에만 강조했지 내세(來世)에서의 중요성을 전혀 주장하지 않았다.

3. 성화

칼빈에 의하면 성화는 회개와 증생을 포함하는 개념이다. 회개는 우리의 마음과 뜻을 하나님에게로 전향하는 것을 의미하며 그것은 하나님을 경외 하므로서 육과 옛사람을 죽이고 성령을 통해서 새로 태어나는 것 즉 증생으로 나타난다. 성화는 우리가 신앙으로 그리스도와 연합하여 우리의 전 존재가 그리스도를 닮아가는 것이다. 즉 칼빈에 있어서 성화는 그리스도의 모방에 있는 것이다. 그것은 우리의 전생애를 통한 계속적인 자기부정과 십자가를 지는 삶으로 이루어진다. 성화의 목표는 아담의 범죄에 의해 거의 소멸된 하나님의 형상을 회복하는 것이다.

바르트는 교회교의학 IV/3 화해론의 인자항목에서 인간의 성화에 대해 논술하고 있다. 먼저 성화를 증생, 회심, 참회등과 같은 개념으로 보고 이것 역시 하나님의 사역으로 본다. 성화와 칭의의 개념을 관념적으로 설명할 때 이외에는 분리할 수 없다. 하나님은 주체이시고 그 분만이 본래적으로 온전히 거룩하신 분이다. 예수 그리스도는 우리의 성화이시기 때문에 우리가 그분께 참여함으로써 우리 역시 거룩한 자들인 성도가 된다는 점등 많은 부분이 칼빈과 유사하다.

바르트는 또 제자도로의 소명의 능력 속에서 예수 그리스도는 우리를 성자로 만드신다고 한다. 이 소명 속에서 하나님의 은혜는 우리로 하여금 따르라고 하는 명령으로 보며, 이 소명은 순종을 수반하는 신앙안에서 자기부인이라는 첫 걸음을 요구한다. 이러한 자기부인의 행위는 우리가 소유, 명예, 권력, 가족 등을 포기하는 것이라는 점에서 이 역시 칼빈과 유사하다.

바르트는 회심을 위한 각성이라는 항목에서 성도들은 죽음의 태만한 잠에서 깨어난 자들이라고 한다. 하나님이 이 각성의 기원이고 목적이며, 이 각성은 성경을 통하여 하나님에 의해 주어진 회심을 향한 각성이다. 이 회심이란 방향

전환이며 다시 새로워지는 것이다. 이러한 상황안에서 우리는 항상 옛 사람과 새 사람사이의 투쟁 속에서 자신과 싸우고 있다는 점에서도 칼빈과 유사하다.

마지막으로 바르트는, 십자가는 성화의 끝이며 십자가를 지는 것이 성화를 완성하는 것이라고 한다. 왜냐하면 십자가는 우리를 겸손하게 하며 단련시키기 때문이다. 칼빈은 하나님의 형상의 회복이 성화의 목표인데 바르트는 성화 문제에서 하나님의 형상의 회복문제를 전혀 언급하지 않고 있는데 이 문제는 다른점에서 자세히 보기로 한다.

B. 다른점

전술한 바와 같이 칼빈과 바르트는 인간을 인식하는 기본적인 시각이 다르다. 인간을 인식하는 근거와 방법이 어떻게 다르고, 왜 다른지를 알아본다. 또 창조, 죄, 하나님의 형상등 칼빈과 같은 용어를 사용하고 있으나 그 의미가 다른데 어떻게 다른지를 알아본다.

1. 인간 인식의 근거와 방법

칼빈에게 있어서는 인간이 하나님의 형상을 따라 창조되었으나 타락하여 구원받아야 할 존재로 다루어지는데 반해 바르트에 있어서는 하나님과 인간, 인간과 인간과의 만남에 의해 인간의 실체와 인간성을 인식하게 되는 것으로 본다. 그러면 이 만남은 어디서 이루어 지는가? 즉 인간 인식의 출발점은 하나님의 말씀이라는 것이다. 여기서 자연 신학적인 면이 전혀 배제됨은 이미 전술한 바 있다. 그러면 하나님의 말씀, 계시는 어디서 찾는가? 인간 예수에게

나타난다. 인간 예수는 하나님의 계시하는 말씀 자체이므로 그는 하나님에 의해 피조된 인간 본질을 아는 우리 인식의 근거가 된다. 왜 인간 인식의 근거를 우리 인간에게 두지 않고 인간 예수에게 두는가? 이는 인간이 타락하고 부패했기 때문이다. 그러면 타락한 인간이 어떻게 인간 예수를 통해 인간을 인식할 수 있는가? 이는 인간이 하나님의 영원한 은혜의 대상이기 때문이다.

결국 바르트의 인간론은 독자적인 인간론이라기 보다 기독교론에 근거 설정한 인간론이다. 그러다 보니 실제적인 인간이 없는 속 빈 인간론이 되어 버린 것이다.

인간 인식의 방법에서도 칼빈은 인간의 본질적인 면을 보아 잃었던 하나님의 형상을 회복하는 과정 속에서 다루는데 이는 하나님과 존재의 유비, 속성의 유비가 있음을 전제로 하는 것이다. 이에 대해 바르트는 하나님은 초월적 존재이고, 전적인 타자로서 인간과는 질적으로 다른 존재이기 때문에 이 논리를 절대 거부하며 오직 신앙의 유비, 관계의 유비에 의해서만 처리하고 있다.

신앙의 유비는 계시의 은총의 신비에 근거하는 것으로 인간의 존재 안에서서가 아니라 그리스도 안에서 계시된 은총을 받아 들이는 신앙으로만 하나님과 인간에 대한 인식이 가능해 진다는 것이다. 이러한 인간 인식의 근거 및 방법에 차이가 나는 이유는 칼빈의 인간 인식이 기본적으로 본질론적 방식에 의한 것이기 때문이다. 이는 인간의 본질과 우주 안에서 차지하는 그 자리에 주목해서 인간론을 전개하는 방식이다.²⁷¹⁾ 이에 비해 바르트는 시간과 공간 안에 존재하는 것과 본질적으로 주어진 것 사이의 갈등을 보는 실존론적 방식²⁷²⁾에 의존

271) 폴 킬리히, 「19-20세기 프로테스탄트 사상사」, 송기득 역 (서울: 한국 신학 연구소, 1993), p. 298.

272) Ibid.

하기 때문인 것으로 풀이된다. 이는 인간의 본질적인 선(善)(이것의 정점은 인간의 본질적인 선과 모순되는 자유를 인간이 갖는 다는 것이다.)과 실존적 소외 상태로 떨어지는 인간의 타락사이의 갈등이다.²⁷³⁾ 이러한 실존주의는 인간의 의식적 결단과 선의지(善意志)를 강조하는 의식의 철학에 대립한 것으로 인간안에 있는 어두운 요소를 보았다. 이것은 여태까지의 도덕주의적, 이상주의적 경향을 일신하고 인간의 상황문제를 모든 신학적 사고의 중심에 두게 하였다.²⁷⁴⁾ 바르트의 신학이 인간의 본질적이고 실제적인 접근을 하지않고 하나님과 예수, 하나님과 인간, 인간과 인간의 관계성에 치중하는 이유가 여기에 있는 것이다.

그러나 세계 칼빈학회를 창립하고 20여년간 회장을 역임한 독일의 노이저(W. Neuser) 박사는, 후기의 바르트는 실존주의 철학에서 벗어나서 사도신경의 모든 부분을 믿었다는 주장을 하기도 한다.²⁷⁵⁾

2. 창조

칼빈에 있어서 창조론의 목적은 창조자의 본성과 존재를 증명하려는 데 있는 것이 아니고 인간과 만물을 창조하신, 그리고 그것들과는 질적으로 다른 하나님을 창조주로 인식하기 위한 지식의 내용을 설명하려는 것이다.²⁷⁶⁾

창조의 신비를 이해하려면 성경의 인도에 자기를 한정시켜야 하며 자유로

273) Ibid.

274) Ibid., pp. 298-299.

275) W. Neuser. *Theologische Studien-W. H. Neuser Karl Barth in Munster 1925-1930* (Zurich: Theologischer Verlag, 1985), p. 1. 서문에 부착하여 필자에게 보낸 사신(私信).

276) Inst., 1. 14. 1.

운 사변에 따라 호기심으로 추론해서는 안된다. 그리고 이 노력의 목표는 하나님의 뜻을 알려는데 두어야 한다. 어거스틴은 하나님의 의지보다 더 높은 만물의 원인을 탐구하는 것은 하나님께 죄가 된다고 하였드시 창조의 과정을 호기심으로 추론하려는 사람에게 경고한다.²⁷⁷⁾

왜 전능하신 하나님이 천지를 단번에 지으시지 않고 옛새나 걸려서 지으셨겠는가? 하는 평범한 의문을 들어 칼빈은 큰 진리를 가르친다. 즉 창조에 관하여는 모세가 믿을 만한 첫 증인이니까 그의 말을 믿어야하며 하나님이 그 업적을 6일 동안에 배정하신 모양을 측량하기에는 우리의 지혜가 부족하다. 하나님께서는 천지를 단번에 만드시든지 옛새 동안에 하시든지 한 가지도 어려운 일이 아니겠지만 우리는 도리어 이 사실에서 하나님의 은혜를 찾아야 한다고 하였다.²⁷⁸⁾

즉 하나님은 아담의 행복 때문에 만물을 풍부하게 지으시고 땅을 기름지게 하신후에, 아담을 지으셨으니 이는 그의 인류를 위한 아버지다운 배려이다. 우리는 이것을 성실하게 생각하여야 한다. 아버지이신 하나님이 천지만물의 근원이요 창조자이시지만 창조의 업적은 성자와 성령의 업적과 분리하지 못한다고 하였다. 그것은 우리가 그분 이외에 다른 하나님을 몽상하지 않게 하기 위해서이다.²⁷⁹⁾

위에서 본 바와같이 칼빈은 창조에 있어서, 창세기 1,2장을 비롯한 창조에 관한 성경의 기사를 실제적이고 사실적이고 역사적인 것으로 받아 들인다. 인간도 물론 하나님으로부터 창조된 존재임을 믿어 하나님을 창조주로서 인간을 피조물로서 다룬다. 칼빈은 창조론을 다음과 같이 요약하였다.

277) Ibid.

278) 전경연, 「칼빈의 생애와 신학사상」, pp. 99-100.

279) Inst., 1. 14. 2.

신앙의 첫 교과는 어디에다 우리의 눈을 돌리든지 우리가 보는 모든 것은 하나님의 업적이란 것을 기억함과 동시에 경건한 명상으로 무슨 목적으로 하나님이 만물을 지으셨는가 하는 것을 생각하는 그것이다. ……그래서 하나님이 그의 말씀과 영의 힘으로 천지를 무에서 창조한 것을 배워야 한다. ……인간을 마지막에 지으시고 그 같이 아름다움이 많고 큰 특권으로 그를 구별함으로 말미암아 하나님은 그의 모든 업적의 가장 탁월한 표본을 인간에게서 나타내셨다는 것을 알아야 한다.²⁸⁰⁾ 인간은 창조의 면류관이다.²⁸¹⁾

인간은 하나님의 정의와 지혜와 미의 가장 고귀한 표본이어서 우리는 이것을 알고 인간안에 나타난 하나님의 선물과 은총을 인식하고 하나님을 찬송하여야 한다. 이와같이 창조에 있어서 인간이 중대한 위치를 차지하고 있다.

이에 대해 바르트는 창조는 신앙에 의해서만 알 수 있다고 하며 역사적 시간의 시작을 포함하여 정상적인 관찰과 묘사를 피하고 고화(古話=saga)의 형식으로만 기록되었다고 본다.²⁸²⁾ 바르트는 그의 창조론 서두에서 인간을 우주속의 한 존재로 보고 인간 자체를 경시하는 입장을 보이다가²⁸³⁾ 또 그 다음에서는 우주의 내적 비밀은 알 수가 없으며 오직 인간만이 중요하다는 주장을 하기도 한다.²⁸⁴⁾ 또 바르트는 다음과 같이 말한다. “인간은 우주보다 나은 존재이면서도 그보다 못한 존재이다. 나아가서 하나님과 우주와의 관계는 인간을 통해서 알려진 관계를 제외하고는 우리에게 하나의 신비로 남는다. 우리가 말할 수 있는 것이라고는 그 관계는 인간에 대한 지식, 그리고 하나님의 말씀 안에서 계

280) Inst., 1. 14. 20.

281) Inst., 1. 15. 1.

282) 박형룡, 「박형룡박사 저작전집」, 제8권: 「현대신학선평」(서울: 한국 기독교 교육연구원, 1988), p. 221.

283) CD. III/2, p. 3.

284) Ibid., p. 17.

시된 인간을 위한 하나님의 계획에 의해 밝혀진다는 점뿐이다.”²⁸⁵⁾

여기서 바르트는 우주창조에 관한 성경의 증거를 그대로 신뢰하지 않는 듯한 견해를 취하기도 하며 또 한편으로는 하나님과 인간과의 계약관계만을 중시하기도 한다.

바르트는 성경에 우주론이 없기 때문에 우주론 자체를 경시하며, 동시에 인간문제도 인간이 그 자체로서 실체적으로 어떤 존재냐 하는 문제는 다루지 않고 오직 하나님과의 관련에서 인간이 무엇이나 하는 문제에 집중한다. 그리고 성경 안에는 성경 독자적인 세계관이나 우주론이 없고 성경은 당시 이방 신화와 우주론을 받아 들이기도 하고 비판하기도 한다는 것이다.²⁸⁶⁾

바르트는 교의학의 과제란 하나님과 인간과의 계약에 집중되며 영원한 은혜의 언약(계약)이 중심과제가 된다. 바르트는 이렇게 창조의 실재성을 약화시키거나 또는 경시하는 면이 있다. 또 천사의 존재는 인정하면서 천사론을 경시하며²⁸⁷⁾ 하늘에 속한 진리를 추상화시키고 하나님과 인간의 계약만 중요시 한다. 바르트는 영혼의 문제에서도 인간의 지상적 삶이 중요하지 영혼의 실재성, 영원성도 경시하고 추상화하는 경향이 있다.²⁸⁸⁾

요컨대 바르트는 하늘이라든가 영혼, 천사들의 영적 실재문제를 경시하고 있는 것이다. 인간의 경우에도, 인간에게 주어져 있는 하나님의 형상이나 그의 능력이나 위치보다는 하나님과의 관계만 중요시 하는 것은 이와 동일한 맥락에서이다.

그러다 보니 결국 “바르트는 창세기 1,2장을 고화로 돌리고 그 역사성을 호

285) CD. III/2, p. 13; 제프리 브로밀리, p. 182.

286) Ibid., pp. 6-11.

287) CD. III/2, pp. 13-14.

288) CD. III/2, p. 16.

려 버리니 그는 성경적 창조관을 받아 들인다고 볼 수 없고 그는 창조를 하나의 사건으로 인정할 뿐 그 사건의 내용에 관해서는 성경의 보도를 물리치고 자기의 사색을 남발한 것이다”²⁸⁹⁾라는 비판도 받게 되는 것이다.

3. 죄

칼빈을 포함한 정통신학에서는 최초의 역사적 인간인 아담 안에서 죄가 범하여져 타락하였으나 하나님의 은혜로 죄사함과 회개함을 받아 구원에 이르게 되는 과정에서 인간을 보고 있다. 따라서 인간의 곤궁과 비참함에 대한 타락론이 심각하게 논의된 후 죄가 사함을 받아 하나님을 만나고 하나님과 함께 하게 된다.

그러나 바르트의 경우, 그리스도 안에서 모든 인간은 포괄하여 존재론적 필연성에 의해 은혜계약에 함께 있고, 이미 예정 되었고, 구원 되었다. 그래서 죄문제는 2차적인 것으로 화해론에서 취급된다. 이것을 갓세이는 죄가 복음의 빛 아래서만 이해될 수 있다는 의미²⁹⁰⁾ 라고도 한다. 죄는 부차적인 것이고 은혜가 우선적인 것이다. 이것은 창조론과 타락론 위에서의 인간론이 아니고 은총론 위에서의 인간론이 되는 것이다.

이러한 은총론의 순서의 차이는 기본적으로 신관이 다르기 때문이다.²⁹¹⁾ 칼빈에서는 하나님이 자신을 역사에 직접적으로 계시하신다. 전역사(全歷史)는 하나님의 직접 계시이다. 역사의 시초에 사람이 완전하게 창조되었으나 역사의

289) 박형룡, 「현대신학선쟁」, p. 222.

290) 존 D. 갓세이, 「칼 바르트와의 대화」, 윤성범 역 (서울: 대한 기독교 서회, 1984), p. 27.

291) 박형룡, p. 225.

한 날에 죄에 타락하여 하나님의 진노에 굴복하고 영벌에 직면하였다. 그러나 하나님은 그의 아들을 세상에 보내시어 죄인들이 받을 진노를 대신 받으심으로 그의 성령의 감화로 그를 믿는 자들은 구원을 얻고 믿지 않는 자들은 하나님의 진노 아래 있게 되었다.

그러나 바르트는 사람이 하나님의 직접 계시된 의지에 불순종한 결과로 하나님의 진노를 받은 것이 아니라고 보며 그리스도 강림 이전에 사람의 불순종의 결과인 죄책이란 없다고 본다. 따라서 예수께서 역사상에 직접적으로 수난 당하시고 행하신 바를 기초로 은혜와 사죄가 사람들에게 주어지는 것이 아니라고 한다. 은혜란 사람의 성질 자체에 건조(建造)해 들인 무엇인바 죄는 하나님의 존재론적 불가능이다.²⁹²⁾ 죄는 하나님의 은혜에 의해 미리 파멸된 무엇이라는 바르트의 죄관은 인간의 타락에 관한 창세기 2 : 17, 3 : 6, 로마서 5 : 12, 고린도전서 15 : 21의 기록을 역사적 사건으로 인정하지 않는 것 같다.

또 바르트는 노년에 학생과의 대화에서 “죄의 인간은 실존하지만 진정한 실재(real reality)는 아니다. 그는(죄의 인간) 인간의 의미를 성취하지 못한다. 그러므로 그리스도만이 하나님 앞에서 유일한 인간이다. 그는(그리스도) 인간의 진정한 실존을 완성한다. 그러나 우리는 그렇지 못하다. 우리는 불완전한 실재를 지니든가, 아니면 실재를 상실한다.”²⁹³⁾ 라고 하여 죄인인 인간의 실재를 무시하고 있다. 실지로 그의 인간론에 있어서는 죄인에 대한 언급이 거의 없어, 바르트의 인간론은 ‘죄론 없는 인간론’ ‘죄인없는 인간론’이 된 것이다.

바르트는 이어서 죄 가운데 있는 존재론과 은총 가운데 있는 존재론이 양립할 수 없고 오직 한 가지 존재론만 있는데 승리가 강조되어야 한다고 한

292) 박형룡, p. 225.

293) 존 D. 갓세이, p. 33.

다.²⁹⁴) 그래서 바르트 자신이 악마, 죄, 무(無)등을 그의 교회 교의학에서 너무 경박하게 취급하였다고 스스로 해명하고 있다.²⁹⁵) 그러나 그리스도의 승리를 위해 불안과 비참과 비애를 느낄 필요가 없다고 한다. 우리는 악과 죄와 무의 실재를 부정할 수 없으나, 그리스도 안에서 그리고 그와 함께 이런 불가사의들을 초월하기 때문이다. 그래서 지나치게 심각한 것은 현명하지 못하다고 한다. 또 우리는 예수가 실재적이었다도 동일한 의미에서 사탄을 실재로 취급해서는 안 된다²⁹⁶)고 한다. 결국 바르트에 있어서는 악마, 죄, 무, 암흑등이 그리스도의 은총의 승리 아래에서 아주 소홀히 취급 되든지 또는 그 실재가 무시되고 있는 것이다.

4. 하나님의 형상

칼빈에게 있어서 하나님의 형상은 인간론의 핵심이다. 하나님의 형상으로 창조된 인간이 타락하였으나 하나님의 은혜로 하나님의 형상을 회복하여 구원에 이르는 과정이 인간론의 전부이기 때문이다. 이것은 칼빈이 하나님의 형상을 인간의 본질적이고 실체적면에서 보기 때문이다. “하나님의 형상이 인간의 모든 존엄성에 미쳤다. 그래서 인간은 모든 종류의 동물보다 뛰어나게 된 것이다. …… 하나님의 형상은 인간의 영혼에 위치하지만 하나님의 광채가 빛나지 않는 곳은, 심지어 육체를 포함해서 인간속의 어느곳에도 없다.”²⁹⁷) 이것은 하나님의 형상이 실질적으로 어느곳에 위치하는가를 말해주는 것이다.

294) Ibid., p. 35.

295) Ibid., p. 36.

296) Ibid., p. 37.

297) Inst., 15. 3. 3.

그러면 하나님의 형상의 실질적인 내용은 무엇인가? 참된 지식, 의로움, 거룩성등과²⁹⁸⁾ 믿음, 하나님의 사랑, 이웃을 향한 자선, 성결과 의로움을 향한 열정등이 있다.²⁹⁹⁾ 그러나 타락후에는 무서우리만치 그 형체를 알아 보기 힘들게 되었지만 하나님의 은혜로 하나님의 형상을 회복하는 것이 중생의 목표이고 곧 구원이다. 이러한 하나님의 형상의 회복이 곧 그리스도를 닮는 것을 의미하는 것이며 이렇게 됨으로서 우리는 하나님의 영광을 드러낼 수 있게 되는 것이다. 이와같이 칼빈에 있어서는 하나님의 형상의 실질적인 내용이 인간의 내부에 자리잡고 있다.

그러나 바르트의 경우를 보면 전혀 다른 것을 알 수 있다. 바르트는 “인간의 존재와 그 구조, 그 성향, 그 능력등”³⁰⁰⁾ 어떠한 인간론적 묘사 속에서도 하나님의 형상을 찾기를 거절한다. 이전의 신학자들이 인간의 구조 속에서 하나님의 형상을 찾으려는 시도는 철저히 잘못되었다고 비판하고 다음과 같이 말한다.

“하나님이 자기 형상 곧 하나님의 형상대로 사람을 창조하시되 남자와 여자를 창조하셨더라”(창 1:27) “이 본문이 너무나도 명백하게 가르치는 내용은, 하나님에 의해 창조된 존재의 형상과 모습은 인간 존재가 대면속에 있다는 것을 암시한다. 인간과 인간 즉 남자와 여자 사이의 연결은 대면의 관계를 말한다.”³⁰¹⁾ 우리가 남자와 여자로 창조되었다는 것은 남자와 여자 사이에 대면의 가능성이 있도록 하나님께서 인간에게 부여 하셨다는 것을 의미한다고 주장한다. 남자와 여자에 대해 나-너의 대면은 남자와 남자 사이의 관계를 설명해주

298) Inst., 1. 15. 4.

299) Inst., 2. 2. 12.

300) CD. III/1, p. 195.

301) Ibid.

기도한다.

바르트는 이러한 대면적 관계를 하나님의 형상이라고 부른다. 왜냐하면 이와 동일한 대면적 관계가 하나님과 인간 사이에도 존재하기 때문이다. 하나님은 우리에게 다가 오시며 우리와 나-너의 관계 속으로 들어 가시는 분이다. 따라서 인간이 동료 인간을 향하여 이와 동일한 관계를 수립할 수 있는 능력을 지니고 태어 났다는 것이 곧 그가 하나님의 형상의 모습으로 창조되었다는 것을 의미한다.³⁰²⁾

결론적으로 바르트는 하나님의 형상을 다음과 같이 요약한다.

진정한 인간이 하나님에 의해 하나님과 함께 사는 삶을 살도록 규정지어졌다는 사실은, 인간의 피조적 존재는 만남의 존재라는 사실-‘나’와 ‘너’, ‘남자’와 ‘여자’ 사이의-속에 분명한 상응점을 갖고 있다. 바로 이러한 대면 속에 인간됨이 있으며, 이러한 인간됨 속에 인간의 창조주를 닮은 모습이 있다.³⁰³⁾

그러면 바르트에 있어서 하나님의 형상은 타락을 통해 상실되는가? 바르트는 인류 타락의 역사성을 인정하지 않고 있다. 따라서 타락후에도 하나님의 형상이 상실될 수 있는 여지는 없게 된다.³⁰⁴⁾ 바르트는 하나님과 인간, 인간과 인간 사이의 ‘나-너’의 교제를 담을 수 있는 능력이 바로 인간 실존의 근본적이 고도 상실될 수 없는 측면이라고 한다.³⁰⁵⁾ 실상 바르트는 인간을 향한 하나님의 교제의 역사는 타락에 의해 폐기된 것이 아니라 오히려 실제적으로는 타락과 함께 시작되었다고 주장한다. 여기서 ‘타락’이란 용어를 바르트가 어떠한 의미로 사용하고 있는지 알기 어려우나 분명한 것은 바르트는 타락 전의 순전한 상

302) 안토니 A. 후크마, pp. 89-90.

303) CD. III/2, P. 203; 안토니 A. 후크마, pp. 90-91.

304) CD. III/2, p. 200.

305) 안토니 A. 후크마, p. 91.

태 속에서의 하나님과 사람 사이의 어떠한 교제도 인정하지 않는다는 것이다.³⁰⁶⁾

칼빈은 성령에 의하여 하나님의 형상이 회복된다고 하는 것을 강조 하는데 바르트는 이 문제를 어떻게 보는가? 바르트는 이 문제에 대하여 분명한 대답을 주지 않는다. 다만 골로새서 3:10의 주석에서 그리스도의 신적모습에의 참여가 우리의 '변혁'에 의존되어 있다고 하고, 또 인간의 성화, 하나님께로의 인간의 돌아섬은 칭의처럼 '변혁'이며 새로운 의지의 결단이라고 하여 여기서의 '변혁'이란 말은 하나님의 형상이 단지 대면을 위한 형식적 용량만을 의미하지 않음을 암시할 뿐이다. 결국 하나님의 형상에 관한 바르트의 정의로부터는, 하나님의 형상이 실질적으로 새롭게 갱신될 수 없다고 본다. 순전히 형식적인 용어로써 하나님의 형상이 정의되고 있기 때문이다.³⁰⁷⁾

이러한 바르트의 하나님의 형상에 관한 견해는 성경의 자료를 부적당하게 재생산해 낸 결과가 아닌가 생각된다. 또 하나님의 형상을 대면과 만남에서 찾는다면 사탄과 귀신도 서로 서로, 그리고 하나님과도 대면하는 존재가 아니겠는가? 타락의 역사성을 경시하고 하나님의 형상을 순전히 관계성으로만 이해하려는 바르트의 입장은 하나님의 형상에 미친 타락의 엄청난 영향력과 그 형상 회복의 절실한 필요성을 인식하지 못하도록 하였다.³⁰⁸⁾ 이런점에서 바르트의 인간론은, 온전히 성경에서 추출한 칼빈의 인간론 보다 철학적 인간이론이 가미된 것 같다.

하나님의 형상론은 인간론의 핵심일 뿐 아니라 우리가 구원받아 천국에 이르는 구원론에서도 핵심이다. 이러한 하나님의 형상론을 소홀히 내지는 형식적

306) Ibid.

307) 안토니 A. 후크마, pp. 91-92.

308) Ibid., pp. 93-94.

으로 가볍게 그리고 전혀 다른 방향에서 취급한다는 것은, 바르트 인간론에 나아가 바르트 신학 전체가 정통신학과는 다른 어떤 문제를 안고 있다는 것을 보여준다. 바르트는 후기 그의 교회 교의학에서 실존주의의 영향에서 많이 벗어났다고 했지만 그 내용이나 방법론에 있어서는 그렇지 못한 것 같다. 바르트의 신학은 현재 인간의 관계성, 윤리성에 초점이 있지 내세를 보고 영원한 미래를 보며 천국에 소망을 두고 있는 것 같지 않다.

V. 결 론

정통신학이라 함은 성경무오, 그리스도의 동정녀 탄생, 그리스도의 대속적 죽음 그리고 육체의 부활과 재림을 믿고 사도들의 신앙고백을 따르는 신학이라 할 수 있다. 이는 15-16세기 당시 정통퀘도에서 이탈한 로마교회를 바로 잡기 위해 종교개혁자들이 이룩해 놓은 하나님 중심적, 성경 중심적 신학이다. 칼빈은 이러한 정통신학 이론을 집대성한 「기독교 강요」를 통해 종교개혁의 기틀을 완성하였다고 볼 수 있다.

18-19세기에 들어와서 다시 인간의 이성이 하나님의 자리를 차지하는 인본주의적, 자유주의 신학이 활기를 띠자 이를 바로 잡고자 성경으로 돌아가서 하나님 중심의 신본주의 신학을 부르짖고 나온 이가 칼 바르트이다. 그는 정통주의에서 사용하는 대부분의 신학용어를 그대로 사용하면서 하나님의 초월성을 강조하고 본래의 개혁주의 신앙으로 되돌아 가자고 하여 의견상 정통주의에 근접한 것처럼 보인다.

그러나 그 내용을 보면 정통신학과 다른점이 너무 많고 실존사상등 현대주의가 그 저변에 깊게 깔려 있음을 곧 알 수 있다. 그의 신학은 여러 부분에서 정통신학과 일치하지 않고 많은 모호성을 수반한다.

바르트 신학이 과연 얼마나 성경적이고 어디까지 정통주의 교리를 수용하고 있는지 또 칼빈주의 정통신학과 비교하여 어느것이 더 성경적이고 우리 인간의 최대 목표인 구원에 얼마나 기여하고 있는지를 그들의 인간론을 쫓점으로 비교하여 밝히는 것이 본 논문의 목적이었다. 그리하여 먼저 칼빈과 바르트의 인간론을 개관하고 양자의 차이점을 비교 검토하였다.

칼빈의 인간론은 구원의 과정속에 있는 인간을 실제적으로 규명하고 있다.

그래서 칼빈은 하나님과의 관계속에 있는 인간의 문제, 인간의 삶과 죽음에 대한 하나님의 개입, 무엇보다 인간의 구원의 문제에 집중한다. 부패한 죄인으로서의 인간이 회개하고 죄사함 얻을 때 구원받아 하나님의 형상을 회복하는 과정속에 있다는 인간이해이다. 이러한 인간이해를 위해서 칼빈은 성경을 통해 성경적으로 풀어 나간다.

그의 인간론은 실제적인 구원의 과정속에 있는 인간의 실제적 변화를 중시하기 때문에 그리스도와의 연합이나 성화, 칭의 그리고 하나님의 형상 회복과, 부활의 소망과 내세에서의 영광된 삶이 중요 과제로 다루어진다.

이에 대해 칼 바르트는 인간의 존재와 본질을 관계성을 통하여 규명하려고 한다. 그는 하나님과 인간의 관계를 통해 인간의 피조성을 밝히고, 인간과 인간의 관계를 통해서도 동료 인간과의 관계성을, 인간 내부의 관계성에서는 영혼과 육체의 관계를 그리고 시간과의 관계에서는 현재와 과거와 미래를 사는 인간을 규명하였다. 그의 인간론에서는 이렇게 관계성이 중요시되므로 하나님과의 계약이나 인간의 개방성 그리고 사랑이 강조된다.

위와같이 칼빈과 바르트는 인간을 보는 기본 시각이 달라 인간을 이해하는 구조자체는 크게 다르나, 양자 모두 시대적 배경과 역할이 비슷했다. 인본주의에 대항하여 신학과 신앙의 중심을 인간에서 하나님에게로 옮긴 점은 높이 평가 되고 있다. 또 양자 모두 인간을 하나님과 관련하여 이해한다는 점에서 유사하다. 칼빈과 바르트 모두 인간은 하나님의 피조물로서 인간의 존재 근거를 하나님에게 두어, 인간은 하나님의 영광을 위해 존재한다는 점에서 유사하다.

용어 사용에 있어서도 바르트는 칼빈과 마찬가지로 창조, 죄, 타락, 하나님의 형상등을 사용하고 있다. 그러나 그 용어의 의미가 다르다.

칼빈은 인간을 실제적으로 보고 기본적인 시각을 구원론적이고 내세 지향

적인데에 두었다. 그리하여 하나님에 의해 창조된 인간이 타락한 후 하나님의 형상을 회복하여 구원에 이르게 되는 과정속에서 인간을 보게 된 것이다. 반면 바르트는 인간자체에서 본질을 파악하는 것이 아니고 예수 그리스도에 근거하여 유비를 통하여 관계성에서 인간을 파악하였다. 그가 인간을 보는 기본 시각은 윤리적이며 현세 지향적이다.

칼빈은 그의 「기독교 강요」의 저술 목적도 성경을 잘 이해하는데 도움이 되게하기 위함이라고 하는 것 같이 그의 창조, 타락, 믿음, 성화, 칭의, 하나님의 형상, 부활, 영화등 모든 내용을 성경에 근거하여 설명하고 있다. 그러나 바르트의 인간론은 인간을 관계성에서 간접적으로 이해하고, 하나님의 형상을 대면의 관계에서 파악하며 은총론으로 죄의 문제를 간과하고 인간의 개방성과 사랑을 강조하는것등은 실존주의등 인본주의적인 현대철학을 완전히 벗어나지 못한 것 같다.

결국 칼빈의 인간론이 더욱 성경적으로 우리 인간을 구원에 이르게 하는 바른길을 제시하고 있다고 본다.

참 고 문 헌

Barth, Karl. *Church Dogmatics*. Vol. III, 2. Edited by G.W. Bromiley and T.F. Torrance, and Translated by G.W. Bromiley. Edinburgh: T. & T. Clark, 1980.

Calvin, John. *Institutes of the Christian Religion*. Vol. I-IV. Edited by John T. McNeil, and Translated and Indexed by F.L. Battles. Philadelphia: The Westminster Press, n. d.

McLean, Stuart. *Humanity in the Thought of Karl Barth*. T. & T. Clark Limited, Edinburgh, 1981.

Neuser, W. *Theologische Studien-W.H. Neuser Karl Barth in Munster 1925-1930*, Zurich: Theologischer Verlag, 1985.

Torrance, T. F. *Calvin's Doctrine of Man*. Westport: Greenwood Press, 1977.

간하배. 「현대신학해설」 서울: 개혁주의 신행협회, 1990.

김균진. 「조직신학 제Ⅱ권」 서울: 연세대출판부, 1992.

_____. 「헤겔철학과 현대신학」 서울: 대한기독교출판사, 1993.

_____. 「헤겔과 바르트」 서울: 대한기독교출판사, 1994.

김영한. 「바르트에서 몰트만까지」 서울: 대한기독교출판사, 1993.

김의환. 「현대신학개설」 서울: 개혁주의신행협회, 1992.

니켈 리. 「성경에서 본 인간」 이승구 역. 서울: 정음출판사, 1993.

데이비드 물러. 「칼 바르트의 신학사상」 이형기 역. 서울: 양서각, 1988.

- 도널드 맥킴. 「칼빈에 관한 신학논문」 한국칼빈주의연구원 편역. 서울: 기독교문화사, 1986.
- 루이스 벌코프. 「조직신학 상」 권수경, 이상원 역. 서울: 크리스찬 다이제스트사, 1991.
- 목창균. 「현대신학논쟁」 서울: 두란노, 1997.
- 박봉량. 「교의학 방법론 I」 서울: 대한기독교출판사,
- 박순경. 「하나님나라와 민족의 미래」 서울: 대한기독교출판사, 1984.
- 박아론. 「현대신학연구」 서울: 기독교문서선교회, 1989.
- 박형용. 「현대신학선평」 서울: 한국기독교교육연구원, 1988.
- _____. 「인죄론」 서울: 한국기독교교육연구원, 1988.
- 별카워, G. C. 「칼빨트의 신학」 조동진역. 서울:
- 부스마, W.J. 「칼빈」 이양호, 박종숙 역. 서울: 도서출판 나단, 1991.
- 빌헬름 니이젤. 「칼빈의 신학」 이종성 역. 서울: 대한기독교서회, 1993.
- 싸익스 S.W. 「칼 바르트의 신학방법론」 이형기 역. 서울: 목양사, 1986.
- 서성환. 「칼 바르트의 인간론」 미간행석사학위논문. 연세대학교 연합신학대학원. 1984.
- 송기득. 「인간」 서울: 한국신학연구소,
- 신복윤. 「칼빈의 신학사상」 서울: 성광문화사, 1993.
- 스탠리 그랜츠, 로저 올슨. 「20세기신학」 신재구 역. 서울: IVP, 1997.
- 안토니 A 후크마. 「개혁주의 인간론」 류호준 역. 서울: 기독교 문서선교회,
- 에밀 두메르그. 「칼빈사상의 성격과 구조」 이오갑 역. 서울: 대한기독교서회, 1995.

- 오토 베버. 「칼 바르트의 교회교의학」 김광식 역. 서울: 대한기독교서회, 1992.
- 윌리엄 스코트. 「개신교 신학사상사」 김쾌상 역. 서울: 대한기독교서회, 1988.
- 윤성범. 「칼 바르트」 서울: 대한기독교서회, 1992.
- 이근삼. 「칼빈. 칼빈주의」 서울: 엠마오, 1988.
- 이양호. 「칼빈 생애와 사상」 서울; 한국신학연구소, 1997.
- 이종성. 「신학적 인간학」 서울: 대한기독교서회,
- 이형기. 「종교개혁신학사상」 서울: 장로회신학대학교출판부, 1997.
- 전경연. 「칼빈의 생애와 신학사상」 서울: 대한기독교서회, 1992.
- 존 D. 갓세이. 「바르트 사상의 변화」 서울: 대한기독교서회, 1981.
- _____. 「칼 바르트와의 대화」 서울: 대한기독교서회, 1984.
- 존 칼빈. 「기독교 강요」 김종흡, 신복윤, 이종성,한철하 공역. 서울: 생명의 말씀사, 1988.
- _____. 「기독교 강요」 성문출판사 편집부 역. 서울: 성문출판사, 1990.
- _____. 「기독교 강요요약」 이형기 역. 서울: 크리스찬 다이제스트, 1989.
- _____. 「성경주석-창세기」 존 칼빈성경주석출판위원회 역. 서울: 성서교재간행사, 1992
- _____. 「성경주석-시편」 존 칼빈성경주석출판위원회 역. 서울: 성서교재간행사, 1992
- _____. 「성경주석-요한복음」 존 칼빈성경주석출판위원회 역. 서울: 성서교재간행사, 1992

- _____. 「성경주석-로마서」 존 칼빈성경주석출판위원회 역. 서울: 성서교재간행사, 1992
- _____. 「성경주석-고린도전서」 존 칼빈성경주석출판위원회 역. 서울: 성서교재간행사, 1992
- _____. 「성경주석-갈라디아서」 존 칼빈성경주석출판위원회 역. 서울: 성서교재간행사, 1992
- _____. 「존 칼빈의 신학논문」 김진수, 김기수 공역. 서울: 생명의말씀사, 1991.
- 제프리 브로밀리. 「칼 바르트 신학개론」 신옥수 역. 서울: 크리스찬 다이제스트, 1994.
- 칼 바르트. 「바르트 교의학개요」 전경연 역. 서울: 대한기독교서회, 1992.
- _____. 「복음주의 신학입문」 이형기 역. 서울: 크리스찬 다이제스트, 1993.
- _____. 「성서안의 새로운 세계」 전경연 역. 서울: 대한기독교서회, 1989.
- _____. 「말씀과 신학」 바르트학회 역. 서울: 대한기독교서회, 1995.
- _____. 「하나님의 인간성」 세계기독교사상전집 제7권. 박순경 역. 1983.
- 코넬리우스 반틸. 「칼 바르트」 이상근 역. 서울: 개혁주의신행협회, 1991.
- _____. 「신현대주의」 김해연 역. 서울: 성광문화사, 1992.
- _____. 「개혁신앙과 현대사상」 이승구 역. 서울: 엠마오, 1992.
- 태승철. 「칼 바르트의 인간론 연구」 미간행석사학위연구논문. 장로회신학대학 대학원. 1989.

토렌스, T. F. 「칼 바르트」 최영 역. 서울: 한들, 1997.

프랑시스 웬델. 「칼빈의 신학서론」 한국칼빈주의 연구원 편역. 서울: 기독교문화원, 1986.

한국칼빈학회. 「칼빈신학해설」 서울: 대한기독교서회, 1998.

한국바르트학회. 「바르트신학연구」 서울: 대한기독교서회, 1977.

A B S T R A C T

A Comparative Study on the Doctrine of Anthropology between John Calvin and Karl Barth

Kim, ByungDuk

Th. M

The Graduate School of
Asia United Theological
University

Orthodox theology is to believe in the inerrancy of the Bible, the virgin birth of Christ, Christ's death as the atonement for sin, the resurrection of Jesus Christ, and the Second Advent, and it is to follow the Apostles' confessions of faith. This theology, which focused on God and the Bible, was established by Protestants in the fifteenth and sixteenth centuries to correct the Roman Catholic Church's theology that had deviated from the Bible's teaching. It seems that Calvin completed the work of the Reformation.

Barth insisted on a God-centered theology to correct the humanistic and liberal theology in the eighteenth and nineteenth centuries when human reason took the place of God. He seems to have drawn near to orthodoxy

in his opinion, emphasizing God's transcendency, insisting on returning to the original Reformed faith, and using almost all the Reformed theological terms. But, Barthianism is different from orthodox theology in its contents and is based on modern thought, such as existentialism.

The purpose of this thesis is to ascertain how much orthodox doctrine Barth's theology holds, how biblical it is, and to compare Barth's theology with Calvin's orthodox theology, especially their thoughts concerning human beings, so as to ascertain which is more biblical and how much each contributes to salvation, which is man's ultimate aim. Therefore, in this research their view of anthropology were summarized and the differences were compared and analyzed.

In Calvin's anthropology, man is explained practically from the perspective of the process of salvation. He focused on man's problems in relation to God, on God's intervention in man's life and death, and over all, on salvation. Human beings are treated as depraved sinners who are in a process of being restored in the Image of God after they repent and are absolved of their sin. Calvin's understanding of man is biblical.

Contrary to this, Barth tried to explain the being and nature of man through a relationship. He explained man as created through a relationship between God and man, a relationship with a community of humans, a relationship inside man through a relationship between body and soul, and a relationship with time through a relationship among the past, the present and the future.

Barth emphasizes a relationship, so contract with God, openness to one's fellow man, and love are regarded as important in his anthropology. But he explains them indirectly through *analogia relationis* and *analogia fidei* using the Words of God as a medium and the Christ as a basis.

Like the above, Calvin and Barth had different bases for understanding man. Though their structural views were different from each other, their historical situations and roles were similar. They were similar in understanding human beings as relating to God and in insisting that the existential basis of man as a creation of God be in God, and that man exists for the glory of God.

Barth used the same terms as those Calvin used, like "creation", "sin", "depravity", and "the Image of God", but the meanings of these terms differ.

Calvin explained man practically in a process of practical salvation by God's instrumentality and man's basis was in man's salvation and the future life after death. Therefore, he explained man as created by God in a process of salvation to restore the Image of God after having become depraved.

On the other hand, Barth did not understand the essence of man himself but regarded Jesus Christ as the real man and understood man through analogies to Christ. He established an anthropological basis of Christology with an epistemological approach. His basis was ethical and this worldly. Calvin explained his theological doctrines like creation, man's depravity, faith, sanctification, redemption, the Image of God, resurrection, and

glorification, based on the Bible. But most of his basic terms concerning man, like "relationship" and analogia, were not based on the Bible but on philosophical and speculative views. He emphasized the openness of man and love, on which modern philosophy, including existentialism, are based.

In conclusion, Calvin's anthropology seems to show more a biblical way to direct man to the salvation than did the Barth's theology.