

# 1 칼빈 인간론에서 신자의 정체성 이해와 그 신학적 의미

김요셉 교수 / 칼빈대학교, 역사신학

## 1. 들어가는 말

신자는 어떤 존재인가? 이 질문은 신학적 인간론에 있어 가장 기본적이며 가장 중요한 질문이다. 칼빈은 이 질문에 대해 신자들은 ‘하나님의 자녀들’이라고 대답한다. 즉, 신자는 구원의 은혜를 인하여 믿음으로 말미암아 하나님의 자녀로 입양되어 하나님을 아버지라고 부를 수 있게 된 존재들이다. “누구든지 성령의 지도에 의해 가르침을 받아 하나님을 자신의 아버지라고 부르지 못하는 사람은 신자(*Christianus*)가 아니다.”<sup>1)</sup>

1) *Comm. Gal. 4 : 6. neminem esse christianum, nisi qui spiritus sancti magisterio edocutus, Deum patrem invocat.* CO 50 : 228. 이후 위와 같이 칼빈의 주석은 *Comm.*으로 표기하고, 이어서 성경의 영문 약자로 표기하고 장과 절을 표기한다. 「기독교강요」를 제외한 다른 칼빈의 저술들의 라틴어 원문은 *Ioannis Calvinii opera quae supersunt omnia*, eds., G. Baum et al., 59

칼빈은 자신의 저술의 많은 곳에서 신자를 ‘하나님의 자녀’라고 부르면서 하나님과의 새로운 관계를 신자의 정체성의 가장 중요한 요소라고 생각한다. 한 예로 「기독교강요」 최종판은 신자를 다른 어떤 표현보다 더 자주 ‘하나님의 자녀’라고 부른다.<sup>2)</sup> 이처럼 칼빈의 글 전반에 걸쳐 신자를 ‘하나님의 자녀’라고 일관되게 정의하고 있다는 사실은 ‘하나님의 자녀’라는 신자의 정체성에 대한 칼빈의 이해가 그의 인간론뿐 아니라 신학 체계 전반에 있어서 매우 중요한 역할을 하고 있음을 증거한다. 그러나 신자의 정체성에 대한 칼빈의 이해는 학자들 사이에서 중요한 주제로 부각되지 않았다. 칼빈의 인간론을 독립적인 주제로 다룬 토랜스와 앵겔의 연구도 칼빈이 많이 사용하는 이 표현을 충분히 다루지 않았다.<sup>3)</sup>

vols. (Brunsvigae : C. A. Schwetschke und Son, 1863–1900)을 참조하며, 이후부터는 위와 같이 CO라는 약자에 이어서 권과 장을 표기한다.

2) *Inst.*, I .ix.1, ix.3, xiv.18, xiv.19, II .vi.1, vii.8, vii.9, vii.10, viii.59, ix.3, x.11, x.14, x.22, xii.2, xii.7, xiii.2, III.i.4, ii.11, ii.12, ii.13, ii.30, ii.39, iii.11, iii.14, iii.20, iv.27, iv.33, iv.34, ix.5, xiii.4, xvii.6, xx.10, xx.36, xx.39, xx.43, xx.44, xxiv.9, xxv.5, xxv.9, xxv.11, IV.i.7, i.15, ii.3, xiii.6, xv.6, xv.22, xvi.30. 본 논문의 「기독교강요」 한글본문은 존 칼빈, 김종희 외 공역, 「기독교강요」 전 3권(서울 : 생명의말씀사, 1988)을 기본적으로 사용했으며, 이후부터는 위와 같이 *Inst.*라는 제목에 이어 권과 장과 절로 표기한다. 「기독교강요」의 라틴어 원문은 *Joannis Calvinii Opera Selecta*, 5 vols., eds., Peter Barth et al. (Munchen : Christian Kaiser, 1926–1962)에서 참조했으며, 이후에는 위와 같이 OS라는 약자 이후 권과 페이지를 표기한다.

3) Thomas F. Torrance, *Calvin Doctrine of Man* (London : Lutterworth, 1949), Mary P. Engel, *John Calvin's Perspectival Anthropology* (Atlanta : Scholars Press, 1988). 이와 같은 무관심은 대표적인 칼빈신학 개론서라고 할 수 있는 Niesel, Wendel의 연구에서도 마찬가지이며, 신자의 삶에 대한 칼빈의 이해를 깊이 있기 다른 Leith의 연구에서도 마찬가지이다. Wilhelm Niesel, *The Theology of John Calvin*, trans. Harold Knight (Philadelphia : Westminster, 1956), François Wendel, *Calvin : The Origins and Development of His Religious Thought*, trans. Philip Mairet (London : William Collins, 1950), John H. Leith, *John Calvin's Doctrine of Christian Life* (Louisville : Westminster John Knox Press, 1989). 다만 Gerrish는 칼빈의 신학을 성례전 신학의 관점에서 분석한 *Grace and Gratitude*에서 간략하지만 정확하게, 칼빈이 신자를 하나

칼빈이 신자를 반복적으로 ‘하나님의 자녀’라고 부르면서 강조하는 요점은 다음의 두 가지이다. 첫째, 신자가 새로운 자격을 얻고 그 자격을 유지하는 것은 오직 하나님의 은혜 때문이다.

그러므로 하나님께서는 그 택하신 사람들을 자녀라고 부르시며, 스스로 그들의 아버지가 되신다. 그리고 그들을 부르심으로써 가족 안에 받아들이시고, 자신과 연합하여 모두 하나가 되게 하신다. 성경은 부르심과 선택이 연결될 때, 이 일에서 하나님이 거쳐 주시는 긍휼 이외의 것을 찾아서는 안 된다는 뜻을 충분히 보여 준다.<sup>4)</sup>

둘째, 신자가 ‘하나님의 자녀’라는 것은 그들이 이 세상을 사는 동안 계속적인 돌봄을 통해 성장할 수 있는 불완전하고 ‘어린 자녀’라는 의미이다. “계속적인 전진을 통해 점진적으로 다다를 온전한 상태를 갈망하고 있는 신자의 삶은 아이(*adulescentia*)와 닮았다.”<sup>5)</sup> 즉, 영적인 의미에서 ‘하나님의 자녀’로서의 신자는 평생 중생의 삶을 통해 성장해 나가야 하는 의존적이며 약한 존재이다.

님의 은혜로 입양된 자녀라고 인식했음에 주목했다. Brian A. Gerrish, *Grace and Gratitude : The Eucharistic Theology of John Calvin* (Minneapolis : Fortress, 1993). 그러나 칼빈의 양자론(Doctrine of Adoption)과 그에 관련한 ‘하나님의 자녀’로서의 신자의 정체성에 대한 논문 분량의 연구는 다음의 몇 가지가 있었다. Sinclair Ferguson, “The Reformed Doctrine of Sonship,” in *Pulpit and People*, eds. S. Cameron and S. B. Ferguson (Edinburgh : Rutherford House, 1986), 81–88 ; Nigel Westhead, “Adoption in the Thought of John Calvin,” *Scottish Bulletin of Evangelical Theology* 13(1995), 102–115 ; Howard Griffith, “‘The First Title of the Spirit’ : Adoption in Calvin’s Soteriology,” *Evangelical Quarterly* 73(2001), 153–153.

4) *Inst.*, III.xxiv.1. *Filios ergo sibi designat, ac Patrem se iis destinat scit, ac seipsum iis coadunate, ut simul unum sint. Quum autem electioni vocatio subnectitur, in eum modum Scriptura satis innuit, in ea nihil requirendum praeter gratuitam Dei misericordiam.* OS 4 : 411.

5) *Comm. Eph.* 4 : 14. *Ita fidelium vita, quae assiduo profectu ad statum suum gradum adspirat, adulescentiae similis est.* CO 51 : 201.

이 두 가지 강조점은 성경의 가르침에 충실하고자 했던 칼빈의 성경 해석으로부터 나온 것이며, 그의 인간론뿐 아니라 신학 체계 전체에 걸쳐 일관된 강조점이다. 본 논문의 목적은 칼빈의 신자의 정체성에 대한 이해가 그의 인간론과 신학 체계 안에서 어떤 의미를 갖고 있는지를 탐구하는 것이다. 이 탐구를 위해 본 연구는 우선 만일 칼빈이 신자를 계속적인 성장이 필요한 ‘어린’ 하나님의 자녀라는 점을 강조한다면, 어떻게 이와 더불어 확고부동한 하나님의 자녀로서의 신자의 정체성의 기초를 동시에 제시할 수 있을까 하는 질문에 대답하고자 한다. 그리고 신자의 불완전성을 강조하는 칼빈의 인간론적 이해가 그의 신학 체계 안에서 어떤 의미를 갖고 있는지에 대답하고자 한다.

위의 두 가지 연구 주제를 다루기 위해 칼빈의 방대한 저술을 모두 다루거나 그의 신학 체계를 전반적으로 검토할 수는 없다. 그러므로 바울서신에 나타난 신자의 정체성과 관련된 구절들에 대한 칼빈의 주석들과 신자의 상태에 대한 논의가 체계적으로 제시되고 있는 「기독교강요」 최종판(1559) 3권의 내용을 중심으로 칼빈의 이해를 분석하고자 한다.<sup>6)</sup> 그리고 칼빈이 신자의 정체성을 내면적 갈등을 겪고 있는 신자의 자신에게서 찾지 않고 하나님의 은혜가 전가(imputatio)되어 지속적으로 주어지게 하는 ‘그리스도와의 연합’(unio cum Christo)에서 찾고 있음을 밝히고자 한다. 신자의 정체성에 대한 칼빈의 이해가 갖는 신학적 의미에 대해서는, 「기독교강요」 최종판(1559) 3권의 구원론과 4권의 교회론의 맥락에서 칼빈이 어떻게 자신의 인간론적 이해들을 논의의 기초로 삼고 있는지 검토하고자 한다.

6) 16세기 종교개혁 당시 로마기톨릭 신학자들과 종교개혁자들 사이에 있었던 로마서 7장에 대한 해석의 다양성과 그 인간론적 중요성에 대해서는 David C. Steinmetz, *Calvin in Context* (Oxford : Oxford University Press, 1995) 참조.

## 2. 신자의 불완전성과 정체성의 기초

### 1) 중생의 점진성과 신자들 안에 남아 있는 죄

칼빈에게 있어 신자는 곧 은혜로 거듭난 새로운 존재이다. “따라서 그리스도께서는 우리도 구원에 참여할 수 있게 하기 위해서 우리들에게 성령과 불로 세례를 주시며, 그의 복음을 믿는 신앙의 빛으로 우리를 인도하시며 우리를 거듭나게 하셔서 새로운 피조물이 되도록 하신다.”<sup>7)</sup> 칼빈은 거듭남, 곧 중생(*regeneratio*)을 성령의 은혜로 죄인 안에 거듭난 새로운 변화가 일어나는 것이라고 말한다.

그리스도께서는 (니고데모)를 오류들로부터 고치시기 위해 이것(거듭남)을 사람들이 두 번째 태어나는 자연적 방식에 있는 것이라거나 새로운 몸을 반드시 입어야만 하는 것이라고 설명하지 않으시고, 그들이 성령의 은혜에 의해 생각과 영혼이 새롭게 되는 때에 다시 태어나는 것이라고 설명하신다.<sup>8)</sup>

칼빈이 요한복음 3 : 5의 ‘거듭남’을 해석하면서 강조하는 것은 중생의 단회성이 아니다. 도리어 그가 강조하는 것은 중생 이전 인간이 전적으로 타락했다는 사실이다. 칼빈은 인간이 육체가 되었다는 성경의 가르침이 인간의 어떤 부분만 타락했으며, 다른 부분에는 구원을 받을 만한 가치가 있다는 의미가 아니라 몸(*corpus*)부터 영혼(*anima*)에 이

7) *Inst., III.i.4. Ergo sicut in Christi persona reperiri diximus perfectam salutem : ita ut fieri eius participles, baptizat nos in Spiritu sancto et igni, illuminans nos in Evangelii sui fidem, atque ita regenerans ut simus novae creaturae. OS 4 : 6.*

8) *Comm. John 3 : 5. Christus ut hunc illi errorem eximeret, interpretationis vice addidit, non fieri naturaliter ut secundo nascantur homines, nec opus esse ut alterum corpus induant, sed nasci, quum mente et animo renovantur per spiritus gratiam, CO 47 : 56.*

르기까지 모든 부분이 타락했다는 뜻이라고 주장한다. 인간은 전적으로 육체(*caro*)가 되었으므로 몇 가지 고장 난 부분을 치료해서 회복되는 것이 아니라 완전히 다시 태어나야 구원을 받을 수 있다는 것이다. “거듭남”이라는 말은 한 부분만 오염된 것이 아니라 모든 본성이 갠신되어야 함을 표현한다. 그러므로 우리 안에는 죄가 아닌 것이 하나도 없다는 결론이 나오게 된다. 만일 모든 본성과 각각의 부분이 개혁되어야만 한다면, 오염은 전체에 퍼져 있다는 것이기 때문이다.”<sup>9)</sup>

칼빈은 중생에 대해 설명하면서, 중생의 은혜는 죄인을 ‘하나님의 자녀’로 새롭게 변화시키지만, 이 변화가 곧 신자의 모든 부분들이 완전히 새롭게 되었음을 의미하는 것은 아니라고 주장한다. 아담의 후손으로 태어난 자연적 인간 안에 파괴된 하나님의 형상은 평생에 걸친 회개의 과정을 걸쳐 점진적으로 회복된다. “그러므로 나는 회개를 한마디로 중생이라고 해석하는데, 회개의 유일한 목적은 아담의 범죄로 말미암아 일그러지고 거의 말살된 하나님의 형상을 우리 안에 회복시키는 것이다.”<sup>10)</sup> 하나님의 형상은 죄인을 양자로 삼으시는 중생의 은혜로 회복되는데, 하나님께서는 일순간에 그의 형상을 신자들 안에서 회복시키지 않으시고 평생에 걸쳐 회복시키신다.

따라서 우리는 그리스도의 은혜로 얻은 중생에 의해서 아담 때문에 잃었던 하나님의 의를 회복하게 된다. 이와 같이 주께서는 생명의 기업을 받도록 양자로 삼으신 모든 사람을 완전히 회복시키기를 기뻐하신다. 그리고 이 회복은 한순간이나 하루나 한 해에 이루어지는 것이 아니고 한평생이 필요한 것이다. 그리고 그들의 온 마음을 새롭게 하여 진정한 순결에 이르게 하시며, 그들이 평생을 통하여 회개를 실천

9) *Comm. John 3 : 3, CO 47 : 54.*

10) *Inst., III.iii.9. Uno ergo verbo poenitentiam interpretor, regenerationem, cuius non aliis est scopus nisi ut imago Dei quae per Adae transgressionem foedata, et tantum non obliterata fuerat, in nobis reformatur. OS 4 : 63.*

하며, 죽음이 와야만 이 싸움이 끝난다는 것을 알게 하신다.”<sup>11)</sup>

이런 의미에서 칼빈에게 있어 중생은 단회적인 사건이라기보다는 평생에 걸쳐 하나님의 형상을 회복해 가는 ‘회개의 경주’(*stadium poenitentiae*)이다. “사람이 하나님의 형상에 가까워질수록 하나님의 형상은 그 안에서 더욱 빛난다. 신자들이 이 목표에 도달할 수 있도록 하나님께서는 그들에게 회개의 경주를 하게 하시며, 평생을 두고 달리게 하신다.”<sup>12)</sup>

중생의 삶이 점진적인 것은 근본적으로는 하나님께서 점진적으로 신자들을 완성시키시려 하기 때문이다. 그러나 다른 한편 인간론적인 측면에서 보면 중생의 삶이 점진적인 것은 신자 안에 남아 있는 죄 때문이다.

따라서 하나님의 자녀들은 이와 같이 중생을 통해 죄의 결박에서 풀려난다. 그러나 그들이 육의 괴롭힘을 전연 느끼지 않으리만큼 완전한 자유를 소유하게 된 것은 아니다. 그들 안에는 싸워야 할 요소가 여전히 남아 있어서 훈련이 계속된다. 이 문제에 대해 건전한 판단을 가진 사람들의 일치된 의견은 중생한 사람 안에는 악을 촉발시키는 불씨가 남아 있어서 끊임없이 정욕의 불길이 튀어나와 죄를 짓도록 꾀며 자극한다는 것이다.<sup>13)</sup>

칼빈은 중생한 신자들 안에서 죄를 촉발시키는 ‘불씨’(*fomes*)를 곧바로 죄라고 부른다. 칼빈은 이 부분과 관련하여, 자신의 생각은 신자 안에 남아 있는 이 불씨를 ‘연약’(*Infirmita*)이라고 부르는 것에 만족하는 어거스틴의 주장과는 다르다고 분명히 밝힌다. “그러나 우리는 사람이 하나님의 법에 반대되는 욕망의 충동을 느끼기만 해도 그것을 죄라고

11) *Inst., III.iii.9, OS 4 : 63–65.*

12) *Inst., III.iii.9. sed quatenus ad Dei similitudinem proprius quisque accredit, in eo dico fulgere imaginem Dei. Huc ut perveniant fideles, stadium poenitentiae, in quo tota vita currant, illis Deus assignat. OS 4 : 65.*

13) *Inst., III.iii.10, OS 4 : 66.*

생각한다. 참으로 우리는 우리 안에 이런 종류의 욕망이 생기게 하는 패악성 자체를 ‘죄’라고 부른다. 그러므로 우리는 성도들이 죽을 몸을 벗어 버리기까지 항상 그들 안에 죄가 있다고 가르친다.”<sup>14)</sup> 칼빈은 중생의 은혜로 죄의 지배는 소멸되었지만, 죄는 여전히 신자들 안에 남아 그들에게 평생 동안 영향을 준다고 주장한다. “하나님께서는 그 백성을 중생시키심으로써 이 일을 참으로 실현하시며, 그래서 죄의 지배는 소멸된다. 그러나 죄는 지배력을 잃을 뿐이지 그것이 신자들 안에서 거하지 않는 것은 아니다.”<sup>15)</sup> 물론 남아 있는 죄의 영향이 신자들에게 주어진 하나님의 중생의 은혜를 무효로 만들지는 않는다. 그러나 신자들 안에 남아 있는 죄는 신자들로 하여금 “자기의 무기력을 의식하게 하며, 겸손하게 만든다.”<sup>16)</sup>

요약하면, 신자가 이 세상에서 살고 있는 중생의 삶은 “성령이 주시는 힘을 받아 신자들이 죄에 대하여 우세하게 되며 마침내 이 싸움에서 승리”하게 되는 성령의 은혜로만 가능한 과정이다.<sup>17)</sup> 칼빈은 이렇듯 신자가 중생의 삶을 스스로 살아갈 수 없고 성령의 은혜만으로 살 수 있

14) *Inst.*, III.iii.10. *nos autem illud ipsum pro peccato habemus, quod aliqua omnino cupiditate contra legem Dei homo titillatur: imo ipsam pravitatem, quae eiusmodi cupiditates nobis generat, asserimus esse peccatum. Docemus itaque in sanctis, donec mortali copore exuantur, semper esse peccatum: quia in eorum carne residet illa concupiscendi pravitas quae cum rectitudine pugnat.* OS 4 : 66. 이 주장 앞의 문장은 다음과 같다. “그러나 어거스틴과 우리 사이에는 의견의 차이가 있다. 어거스틴은 신자들이 죽을 몸을 가지고 있는 동안은 육욕에 매여 있기 때문에 육욕을 억제 할 수 없다는 것을 인정하지만 이 병을 ‘죄’라고 부르지는 않는다. ‘연약’이라는 말로 부르는 것으로 만족하고 이 ‘연약함’을 느끼는 일이나 그에 대한 불안 때문에 어떤 행동이나 동의가 뒤따를 때 즉 처음으로 나타난 강력한 경향에 의지가 굴복할 때에 한해서 그것이 죄가 된다고 가르친다.”

15) *Inst.*, III.iii.11. *Praestat hoc quidem Deus, suos regenerando, ut peccati regnum in ipsis aboleatur? sed regnare tantum, non etiam habitare desinit.* OS 4 : 66.

16) *Inst.*, III.iii.11, OS 4 : 66.

17) *Inst.*, III.iii.11, OS 4 : 66.

는 이유는 그들 안에 여전히 남아 있는 죄 때문이라고 주장한다.

성령께서 그 힘으로 우리에게 감동을 주시며 거룩한 생명을 불어넣으시므로, 우리는 자신의 힘으로 움직이는 것이 아니라 성령의 활동과 자극으로 움직이게 된다. 따라서 우리에게 있는 선한 것은 모두 성령의 은혜의 열매이다. 성령이 계시지 않을 때 우리에게 있는 것은 어두운 마음과 사악한 심정뿐이다.<sup>18)</sup>

## 2) 신자의 내면적 갈등

칼빈은 신자가 이 세상에서 자신 안에 남아 있는 죄의 세력과 중생의 은혜로 인해 새롭게 창조된 영적 생명 사이에서 끊임없는 갈등을 경험한다고 말한다.

경건한 사람은 속마음에 분열을 느낀다. 일부에는 하나님의 선하심을 앓으로 감미로운 느낌이 스며들었으나, 일부에서는 재난의 쓴 맛을 알고 슬퍼한다. 한쪽에서는 복음의 약속을 믿고 안심하면서, 다른 쪽에서는 자기의 죄를 알고 공포에 떤다. 한편으로는 생명을 소망하며 기뻐하지만, 다른 한편으로는 죽음을 직시하고 전율한다. 이런 변동은 믿음이 불완전한 데서 생긴다. 현세 생활에서는 불신앙의 병을 완전히 치료하고 신앙이 우리를 완전히 채우며 차지하는 행운을 볼 수 없다.<sup>19)</sup>

칼빈은 이 내면적 갈등을 강조하면서, 신자는 일종의 내면적 ‘분열’(divisio)을 경험한다고까지 말한다. “하나님의 중생이 그 내면에서 시작된 신자들은 이와 반대로 이처럼 분열되어 있어서 그들의 마음의 가장 주된 바람은 하나님을 향하고 하늘의 의를 소망하며 죄를 미워하

18) *Inst.*, III.i.3, OS 4 : 5.

19) *Inst.*, III.ii.18, OS 4 : 29.

지만, 그러나 다른 한편으로는 땅에 남아 있는 그들의 육신이 그들을 다시 끌어내린다.”<sup>20)</sup> 신자의 내면적 분열과 관련해 칼빈은 로마서 7:14~25에 등장하는 탄식을 중생한 신자들만이 자신 안에 나누어져 충돌하는 두 부분 사이에서 경험하고 있는 ‘신자의 탄식’이라고 이해한다. “그러므로 우리는 앞서 말한바 있는 진리를 다시 배울 수 있다. 즉, 바울은 여기에서 마음과 율법의 의 사이의 일치를 가져오는 성령의 은혜 안에 있는 신자들에 대해 말하고 있다. 왜냐하면 죄에 대한 증오는 육체 안에서 찾을 수 없기 때문이다.”<sup>21)</sup> 이런 내적 분열이 거듭난 신자들에게만 경험되는 것은 이런 분열과 갈등이 “하나님의 영에 의해 새롭게 되기 전에는 있을 수 없기” 때문이다.<sup>22)</sup> 칼빈은 신자들만 경험하는 이런 내적 갈등을 어거스틴의 표현을 빌어 ‘신자의 탄식’이라고 부른다. “여기에서 우리는 경건한 영혼 안에 어떤 종류의 분열이 존재하는지 보

20) *Comm. Rom. 7:15. Pii contra, in quibus coepit est Dei regeneratio, sic divisunt, ut praecipuo cordis desiderio ad Deum suspirant, coelestem iustitiam expetant, peccatum oderint; sed rursum carnis suae reliquiis in terram retrahantur.* CO 49:129~130.

21) *Comm. Rom. 7:15. Hinc vero colligere licet quod diximus, Paulum hic de fidelibus disserere, in quibus viget aliqua spiritus gratia, quae illustret sanae mentis consensum cum iustitia legis: quia in carnem non cadit peccati odium.* CO 49:131. 칼빈은 어거스틴이 이 본문을 중생 이전의 자연인에 대한 말씀으로 해석한 것은 어거스틴의 오해라고 주장한다. Holder는 칼빈이 그의 「로마서 주석」에서 어거스틴의 해석을 ‘전환’시킨 해석들 가운데 로마서 7:14~25의 해석이 가장 중요한 경우들 가운데 하나라고 지적한다. R. Ward Holder, *John Calvin and the Grounding of Interpretation: Calvin's First Commentaries* (Leiden: E. J. Brill, 2006), 228~229. 칼빈은 갈라디아서 5:17의 해석에서도 같은 주장을 제시한다. “이와 같은 (영적 갈등은) 의심할 여지없이 중생한 사람들에게 적용된다. 육적인 사람들은 부패한 욕심에 대한 전투를 벌이지 않고 하나님의 의를 성취하고자 하는 정당한 갈망을 가지고 있지 않다.” *Comm. Gal. 5:17, CO 50:253.*

22) “비록 하나님의 영에 의해 믿음의 사람은 선으로 인도를 받음에도 불구하고, 그의 본성은 고집스럽게 성령의 인도하심에 저항하고 그 반대되는 곳으로 나아가려 하기 때문에 그 사람 안에 본성의 부패는 남아 있다는 것은 명백하다.” *Comm. Rom. 7:15, CO 49:129.*

는데, 그것은 영과 육 사이의 대립 가운데 발생하는 분열이며, 어거스틴은 어느 곳에서인가 이 분열을 신자의 탄식이라고 훌륭하게 말한바 있다.”<sup>23)</sup> 불신자들 역시 “양심의 찔림으로 인해 고통을 당하며” 그들의 악에 대해 ‘어느 정도의 비통함’을 가지고 있다. 그러나 불신자들의 갈등은 그들의 악이 도덕적 판단에 위배된다는 사실에서 나오는 것인지 그들의 “의지와 정반대가 되는” 영적 깨달음에서 오는 것은 아니다.<sup>24)</sup> 이런 의미에서 신자의 내면적 탄식은 불신자의 가책과 달리, 인간의 본성이 아닌 성령으로부터 주어지는 악에 대한 ‘진정한 적대감의 느낌’에서 발생한다.<sup>25)</sup> 그러므로 칼빈의 신자의 정체성 이해에 있어서 하나님과 자녀들이 경험하는 현실은 그들 안에 남아 있는 죄의 육적 부분과 중생의 은혜로 말미암아 성령께서 새롭게 만들어 주신 영적 부분 사이에서 갈등하며 탄식하는 것이다.

로마서 7:14~25의 내적인 갈등을 거듭난 신자만이 경험하는 특징이라고 해석한 것은 칼빈이 처음은 아니다. 칼빈 이전, 다른 종교개혁자들과 또 로마가톨릭 주석가들도 본문을 통해 신자의 정체성에 대해 해석하고 설명했으며, 칼빈 본인도 이와 같은 설명들이 있었음을 알고 있었다. 특히 칼빈은 루터가 그의 로마서 7장을 해석하면서 의롭게 여김을 받은 신자를 ‘의인이며 동시에 죄인’(*simul iustus et peccator*)이라고 불렀다는 것을 잘 알았을 것이다.<sup>26)</sup> 칼빈은 그의 「로마서 주석」에

23) *Comm. Rom. 7:22. Hic ergo vides qualis sit in piis animis divisio, ex qua oritur illa concertatio spiritus et carnis, quam Augustinus alicubi eleganter vocat luctam christianam.* CO 49:133. Cf. “그는(바울은) 그리스도인의 투쟁을 논하고 있다. 그것은 신자들이 끊임없이 느끼는 영육간의 투쟁이다. 그러나 영은 자연에서 오는 것이 아니라 중생에서 온다. 더욱이 바울이 중생한 사람들에 대하여 말한다는 것은 분명한 것인데 이는 그가 자기 안에 아무 선도 거하지 않는다고 말했을 때 그는 곧 자기의 육을 의미한다는 설명을 첨부했기 때문이다.” *Inst., II.ii.27, OS 3:270.*

24) *Comm. Rom. 7:22, CO 49:133.*

25) *Comm. Rom. 7:15, CO 49:130.*

26) Martin Luther, *Comm. Rom. 7:14. Ideo simul peccator et iustus, quia facio malum et odio malum, quod facio.* WA. 56:70.

서 언급한 부처의 「로마서 주석」 역시 본문을 칭의 이후에도 신자들 안에 남아 있는 죄의 현실에 대한 것으로 해석했다.<sup>27)</sup> 그러나 칼빈의 본문 해석은 다른 개혁자들, 특히 자신의 「로마서 주석」에 영향을 주었다고 말하고 있는 루터나 부처, 멜랑히톤 등 다른 개혁자들의 해석보다 좀 더 구체적인 강조점을 가지고 있다.<sup>28)</sup> 그 강조점은 칼빈이 로마서 7:14~25의 말씀을 다른 개혁자들보다 신자의 정체성을 설명하는 내용으로 해석한다는 점이다. 스타인페츠는 루터와 칼빈의 로마서 7장 해석을 비교했는데, 그는 루터가 본문을 해석하면서 칭의 교리에 집중하고 있는 반면, 칼빈은 루터와 달리 이 본문을 그의 인간론을 해설하는 데 사용하고 있다고 평가한다.<sup>29)</sup> 로마서 해석에 있어 칼빈과 상호 영향을

27) Stephens은 Bucer의 「로마서 주석」을 분석하고 다음과 같이 평가한다. “남아 있는 죄의 실체가 루터에게 보다 부처에게 훨씬 강한 것일지도 모르지만 그럼에도 불구하고 부처는 죄가 지상의 성도들에게서 완전히 제거되었다고 생각하지 않았다.” W. P. Stephens, *The Holy Spirit in the Theology of Martin Bucer* (Cambridge : Cambridge University Press, 1970), 81–82.

28) 칼빈은 1539년 10월 18일 Simon Grynaeus에게 보내는 그의 「로마서 주석」 헌사에서 자신의 주석에 앞서 부처와, 불링거, 멜랑히톤이 이미 홀륭한 로마서 주석서를 내놓았다고 칭찬한다. *Comm. Rom. Dedicatory Letter*, CO 10 : 402. 칼빈은 1540년 3월 스트라스부르크에서 처음으로 「로마서 주석」을 출판했다. 이후 1551년과 1556년에 걸쳐 개정증보판이 출간되었다. 칼빈의 「로마서 주석」의 개정증보에 따른 다른 개혁자들의 주석과의 상호 영향이나 칼빈의 신학의 발전에 대한 연구는 또 하나의 방대한 연구 주제들이지만 이 논문에서는 다루지 않았다. 본 논문은 1556년의 「로마서 주석」을 중심으로 가장 완성된 형태의 칼빈의 로마서 해석을 다룬다. 칼빈의 「로마서 주석」의 저술 배경에 대해서는 Benoit Girardin, *Rhétorique et théologique : Calvin, le commentaire de l'épître aux Romains* (Paris : Beauchesne, 1979) ; T. H. L. Parker, *Commentaries on the Epistle of the Romans 1532–1542* (Edinburgh : T. & T. Clark, 1986) ; T. H. L. Parker, *Calvin's New Testament Commentaries* (Edinburgh : T. & T. Clark, 1993), 6–35 ; Wulfert de Greef, 황대우, 김미정 공역, 「칼빈의 생애와 저서들」(서울 : SFC, 2006), 139–140 참조. Parker는 칼빈의 새로 편집한 「로마서 주석」의 라틴어판 서론에서 이 주석이 개정되면서 이루어진 전반적인 발전 방향과 그 배경에 대해 유용한 정보들을 제공하고 있다. John Calvin, *Commentarius in Epistolam Pauli ad Romanos, Ioannis Calvini Opera Exegetica*, vol. XIII, eds. T. H. L. Parker and D. C. Parker (Geneva : Droz, 1999), xi–xxi.

주고받았던 것으로 생각되는 멜랑히톤은 로마서 7:14~25에 대한 칼빈의 해석에 근본적으로 동의한다.<sup>30)</sup> 그러나 멜랑히톤은 본문을 해석할 때 율법과 복음의 관계에 더 주목하며, 신자의 내면적 갈등에 대해서는 바울이 자신의 경험을 피력하고 있다고 비교적 간략히 언급할 뿐이다.<sup>31)</sup> 반면 칼빈은 멜랑히톤의 해석보다 더 깊이 있는 인간론을 펼치면서, 본문이 모든 신자들이 경험하는 현재적 불완전성에 대해 가르치고 있다고 주장한다. 멀리의 표현을 빌리자면, 본문에서 멜랑히톤이 ‘사도의 수사법의 개인적 열정’에 집중하는 반면, 칼빈은 ‘이미 중생한 사람에 대한 보편적 초상’을 발견하고 있다.<sup>32)</sup> 본문 해석에 있어 칼빈이 보여 주는 그의 인간론적인 관심은 불링거나 오에콜람파디우스가 본문

29) David C. Steinmetz, *Calvin in Context*, 108.

30) 칼빈이 그의 현정 편지에서 말하고 있는 멜랑히톤의 「로마서 주석」은 아마도 그의 1540년 주석일 것이다. Philip Melanchthon, *Commentarii in Epistolam Pauli ad Romanos, CR 15* : 493–796. 이후 멜랑히톤은 1556년 개정된 「로마서 주석」을 펴냈다. Philip Melanchthon, *Enrratio Epistolae Pauli ad Romanos, CR 15* : 779–1052. Melanchthon의 「로마서 주석」에 대해서는 Timothy J. Wengert, “The Biblical Commentaries of Philip Melanchthon,” in *Philip Melanchthon and the Commentary*, eds. Timothy J. Wengert and M. Patrick Graham (Sheffield : Sheffield Academic Press, 1997), 133–139 참조. 칼빈이 그의 현정 편지에서 말하고 있는 멜랑히톤의 「로마서 주석」은 아마도 그의 1540년 주석일 것이다. Philip Melanchthon, *Commentarii in Epistolam Pauli ad Romanos, CR 15* : 493–796. 이후 멜랑히톤은 1556년 개정된 「로마서 주석」을 펴냈다. Philip Melanchthon, *Enrratio Epistolae Pauli ad Romanos, CR 15* : 779–1052. Melanchthon의 「로마서 주석」에 대해서는 Timothy J. Wengert, “The Biblical Commentaries of Philip Melanchthon,” in *Philip Melanchthon and the Commentary*, eds. Timothy J. Wengert and M. Patrick Graham (Sheffield : Sheffield Academic Press, 1997), 133–139 참조.

31) 칼빈과 멜랑히톤의 해석상의 강조점이 다른 것을 과장할 필요는 없다. 칼빈 역시 본문의 내용이 율법과 중생의 은혜에 대한 가르침이라는 점과 바울의 개인적인 경험이 언급되고 있다는 해석에 동의하고 있기 때문이다. *Comm. Rom. 7 : 8, CO 49* : 125.

32) Richard A. Muller, “*Scimus enim quod lex spiritualis est* : Melanchthon and Calvin on the Interpretation of Romans 7:14–25,” in *Philip Melanchthon and the Commentary*, 231–232.

을 해석하면서 율법의 성격에 대한 설명에 집중하는 것과도 대조된다.<sup>33)</sup> 칼빈은 다른 어떤 개혁자들의 주장보다 본문을 통해 인간론과 관련한 그의 주장을 펼치는데, 그의 주장의 핵심은 다음의 말에서 잘 요약된다. “그러므로 이렇게 다른 의지들의 욕구들에 의해 분열된 사람은 지금 어떤 의미에서 이중적 존재라고 할 수 있다.”<sup>34)</sup> 칼빈에게 이 분열된 이중적 자아를 가진 사람은 바로 거듭난 하나님의 자녀인 신자이다. “영적인 삶은 이런 투쟁이 없이 유지되지 않을 것이다. 여기에서 우리는 성령에 반대하는 우리의 자연적 성향으로 발생하는 곤란의 본질에 대해 알게 된다.”<sup>35)</sup> 그러므로 칼빈이 로마서 7:14~25에서 발견하는 신자는 성령에 의해 창조되어 하나님의 의를 좇는 새사람과 아직도 남아 있는 죄를 향하는 옛 사람의 ‘분열된 자아’ 사이에서 계속적으로 갈등을 경험하는 불완전한 ‘하나님의 자녀’이다.

### 3) 그리스도와의 연합

칼빈이 이해하는 신자는 끊임없이 내적으로 갈등하는 존재이므로 신

33) Kok는 칼빈과 불링거의 「로마서 주석」을 비교 연구하여 다음과 같이 주장한다. “불링거가 칼빈의 「로마서 주석」의 모델이었다는 주장은 지나친 면이 있다. 두 주석가의 해석에 있어 신학적 차이는 특별히 두 사람이 철학자들을 향해 갖고 있는 태도를 볼 때 명백한 것이다.” Joel E. Kok, “Heinrich Bullinger's Exegetical Method : The Model for Calvin?” in *Biblical Interpretation in the Era of the Reformation*, eds. Richard A. Muller and John L. Thompson (Grand Rapids : Eerdmans, 1996), 252~253. 한편 Demura는 오에콜람파디우스와 칼빈의 로마서 7:14~25 해석을 분석한 후 두 해석자가 갖고 있는 율법에 대한 관심과 인간론적 관심에 유사성이 있음을 간략하게 언급했다. Akira Demura, “Two Commentaries on the Law and the Romans : Calvin and Oecolampadius,” in *Calvinus Sincerioris Religionis Vindex : Calvin as Protector of the Comm. Gal. 5:17*, CO 50 : 253. *Purer Religion*, eds. Wilhelm H. Neuser and Brian G. Armstrong (Kirksville : Sixteenth Century Journal Publishers, 1997), 175~180.

34) *Comm. Rom. 7:22, Homo ita variis voluntatibus distractus iam quodammodo duplex est.* CO 49 : 133.

35) *Comm. Gal. 5:17*, CO 50 : 253.

자는 자신이 ‘하나님의 자녀’라는 정체성의 기초를 자신 안에서 찾을 수 없다. 중생의 결과 새롭게 그들 안에 창조된 ‘새사람’은 신자 자신이 은혜의 도움으로 계발해 낸 새로운 변화가 아니라 오직 성령에 의해 창조되고 유지되는 은혜만의 결과이다. 칼빈은 신자가 아담에게서 물려받은 죄인으로서의 ‘옛 사람’과 그리스도로 인해 새롭게 거듭난 ‘새사람’의 두 본성 사이에서 갈등하고 있다고 말한다.

아담과 그리스도, 이 두 사람 안에서 바울은 우리가 두 본성이라고 부를 수 있는 것을 그려 준다. 우선 우리가 아담으로부터 태어났기 때문에 그로부터 물려받게 된 본성의 타락을 ‘옛 사람’이라고 부를 수 있다. 또 우리는 그리스도 안에서 거듭났기 때문에 이 죄의 본성이 수정된 것을 ‘새사람’이라고 부를 수 있다.<sup>36)</sup>

그러나 신자들이 경험하는 내적인 갈등은 플라톤주의가 말하는 영혼과 육체의 갈등과는 다르다.<sup>37)</sup> 이 두 본성의 충돌은 단순히 한 사람 안에서 발생하는 두 성향이나 충동의 불일치 혹은 인간의 영혼과 육체 사이의 대립이 아니다. 칼빈은 로마서 7:14~25의 ‘속사람의 원함’과 ‘자체의 율법’ 사이의 대립을 해석하면서, 이 충돌하는 두 내면적 본성인

36) *Comm. Eph. 4:22, Nam in personis duabus, Adae scilicet et Christi, duas quasi naturas nobis describit. Quoniam prius ex Adam nascimur, naturae pravitas, quam ex illo contrahimus, dicitur vetus homo : quia deinde renascimur in Christo, correctio vitiosae naturae dicitur homo novus.* CO 51 : 207. *Comm. Eph. 4:22, Nam in personis duabus, Adae scilicet et Christi, duas quasi naturas nobis describit. Quoniam prius ex Adam nascimur, naturae pravitas, quam ex illo contrahimus, dicitur vetus homo : quia deinde renascimur in Christo, correctio vitiosae naturae dicitur homo novus.* CO 51 : 207.

37) ‘육체’에 대한 칼빈의 이해와 플라톤주의의 차이에 대해서는 Charles Partee, *Calvin and the Classical Philosophy* (Leiden : E. J. Brill, 1977), 51~65 ; Mary Porter Engel, *John Calvin's Perspectival Anthropology*, 161~175 참조.

‘영’과 ‘육’을 다음과 같이 정의한다. “그리므로 속사람은 단순한 인간의 영혼을 말하는 것이 아니라 하나님에 의해 거듭난 영적인 부분을 말한다. 그리고 지체는 남아 있는 다른 부분들을 의미한다.”<sup>38)</sup> 그리므로 이 갈등은 거듭난 새로운 생명과 남아 있는 인간 본성 사이의 갈등이다. 거듭난 부분과 충돌하는 죄의 본성은 영혼과 육체를 모두 포함해 인간 성 전체를 오염시켰다. “사람에게 있는 것은 이해력으로부터 의지에까지, 또 영혼으로부터 육체에 이르기까지 모두 이 육욕으로 인해 더럽혀지고 가득 차 있다.”<sup>39)</sup> “죄의 법은 신자들 속에 여전히 남아 있고 죄책만이 제거”되었으므로 거듭난 신자들에게도 그들의 인간성은 그 자체로 여전히 죄악으로 오염되어 있다.<sup>40)</sup>

칼빈에게 성경이 말하는 ‘새사람’ 혹은 ‘속사람’, ‘영’은 신자 스스로가 계발하여 그의 인간성 안에 가지고 있는 본성이 아니다. ‘새사람’은 거듭남의 은혜로 새롭게 재창조된 본성이다. “부패한 본성과는 반대로, 영은 하나님께서 그의 형상을 따라 우리를 새롭게 만들어 주신 본성의 재창조이다.”<sup>41)</sup> 즉, 신자의 정체성을 이루며, 남아 있는 ‘육’과 충돌하는 ‘영’은 신자의 인간성으로부터 온 것이 아니라 하나님께서 새롭게 창조해 주신 거듭난 본성이다.

영혼은 그 일부만 개조된다고 해서 다시 나는 것이 아니라 전체가 개신되어야만 다시 나는 것이다. 영과 육은 완전히 대립되어 중간적인

38) *Comm. Rom. 7 : 22, Interior igitur homo non anima simpliciter dicitur, sed spiritualis eius pars quae a Deo regenerate est : membrorum vocabulum residuam alteram partem significat. CO 49 : 133-134. Comm. Rom. 7 : 22, Interior igitur homo non anima simpliciter dicitur, sed spiritualis eius pars quae a Deo regenerate est : membrorum vocabulum residuam alteram partem significat. CO 49 : 133-134.*

39) *Inst., II.i.8, OS 2 : 237.*

40) *Inst., III.iii.12, OS 4 : 68.*

41) *Comm. Rom. 7 : 14, Spiritus contra corruptae naturae instauratio vocatur, dum nos Deus ad imaginem suam reformat. CO 49 : 128.*

것이 있을 여지가 없다. 따라서 사람에게서 영적이 아닌 것은 모두 ‘육적’이라고 부르게 된다. 그러나 우리는 중생하지 않고는 결코 영을 가질 수 없다. 그러므로 나면서부터 우리에게 있는 것은 오직 육인 것이다.<sup>42)</sup>

그리므로 신자는 스스로 남아 있는 그의 육적인 본성을 교정할 수도 없고, 따라서 내적 갈등을 극복할 수 없다. 새로운 ‘하나님의 자녀’로서 신자의 정체성의 기초는 그들의 인간적 본성 그 어느 곳에서도 찾을 수 없다. 신자의 정체성의 기초는 오직 계속해서 주어지고 있는 하나님의 중생의 은혜에서만 찾을 수 있다.<sup>43)</sup> 중생의 은혜로 이루어지는 회복은 회개를 통해 평생에 걸쳐 진행되는데, 이 회개는 죽임(*mortificatio*)과 살림(*vivificatio*)의 두 요소로 구성된다. 첫째, 죽임은 우리의 본성을 부인하는 것이다. “모든 육의 감정은 하나님을 대적하는 것인므로 하나님의 법에 순종하는 첫걸음은 우리의 본성을 부정하는 것이다.”<sup>44)</sup> 둘째, 살림은 성령께서 우리를 새롭게 하시는 것이다. “거룩하신 성령이 우리의 영혼을 감화시키며 우리의 영혼이 새로운 생각과 감정으로 그의 거룩하심에 깊이 잠길 때, 우리의 영혼은 참으로 새로워졌다고 할 수 있다.”<sup>45)</sup>

42) *Inst., II.iii.1, Anima autem non renascitur, si corrigatur aliqua eius portio : sed ubi tota renovatur? sic enim carni comparatur Spiritus, ut nihil relinquatur medium. Ergo quicquid non est spirituale in homine, secundum eam rationem dicitur carneum. Nihil autem habemus Spiritus, nisi per regenerationem. Est igitur caro quicquid habemus a natura. CO 3 : 272.*

43) “따라서 우리는 그리스도의 은혜로 얻은 중생에 의해서 아담 때문에 앓았던 하나님의 의를 회복하게 된다. 이와 같이 주께서는 생명의 기업을 반도록 양자로 삼으신 모든 사람을 완전히 회복시키기를 기뻐하신다.” *Inst., III.iii.9, OS 4 : 63.*

44) *Inst., III.iii.8, OS 4 : 62.* “이는 마치 하나님께서 우리가 그의 자녀 가운데 들어 가려면 우리에게 공통된 본성이 죽어야 한다고 선언하시는 것과 마찬가지이다.”

45) *Inst., III.iii.8, OS 4 : 62.*

칼빈은 회개의 두 요소인 죽임과 살림이 모두 그리스도와 연합을 이루 때 가능하다고 말한다.

이 두 가지 일은 우리가 그리스도와 동참할 때 이루어진다. 이는 우리가 참으로 그리스도의 죽음에 동참한다면 “우리 옛 사람이 예수와 함께 십자가에 못 박힌 것은 죄의 몸을 멸하여”(롬 6:6) 썩은 본성이 마음대로 힘을 쓸 수 없게 되기 때문이다. 우리가 그의 부활에 참가한다면, 우리는 그 부활의 힘으로 부활하여 새로운 생명을 얻으며 하나님의 의에 합당하게 된다.<sup>46)</sup>

그러므로 신자는 ‘하나님의 자녀’라는 정체성의 기초를 내면적 갈등 가운데 놓여 있는 그들 자신의 어떤 요소가 아니라 그리스도의 연합이라는 관계에서 그들의 정체성의 근본적이며 확고한 기초를 찾을 수 있다.<sup>47)</sup> 이것은 신자들이 그리스도와의 연합을 통해서만 죽임과 살림의 회개로 이루어지는 중생의 삶을 살 수 있다는 의미이다. 칼빈은 신자와 그리스도 사이의 연합을 다음과 같이 정의한다.

그러므로 머리와 지체들과의 결합, 즉 우리의 마음속에 그리스도가 내주하심을 간단히 말하면, 우리는 신비로운 연합을 최고로 중요시한다. 그리스도는 우리의 소유자가 되심으로서 그가 받은 선물은 우리도 나

46) *Inst.*, III.iii.9. *Utrunque ex Christi participatione nobis contingit. Nam si vere morti eius communicamus, eius virtute crucifigitur vetus noster homo, et peccati corpus emoritur, ne amplius vigeat primae naturae corruption (Rom. 6. A. 6). Si resurrectionis sumus participes, per eam suscitamur in vitae novitatem, quae Dei iustitiae respondeat.* OS 4:63.

47) 많은 학자들이 ‘그리스도와의 연합’이라는 개념이 칼빈의 신학에서 차지하는 의미에 대해서 관심을 기울여 왔다. Charles Partee, “Calvin’s Central Dogma Again,” *Sixteenth Century Journal* 28(1987), 191–199, Dennis E. Tamburello, *Union with Christ : John Calvin and the Mysticism of St. Bernard* (Louisville : Westminster John Knox Press, 1994), 84–101 참조.

누어 가지게 하신다. 그러므로 우리가 우리 밖에 계신 그리스도를 멀리서 바라봄으로써 그의 의가 우리에게 전가되는 것이 아니라 우리가 그를 옷 입으면 그의 몸에 접붙여지기 때문에, 간단히 말해서 그가 우리를 자기와 하나로 만드시기 때문에 그의 의가 우리에게 전가된다.<sup>48)</sup>

신자의 ‘하나님의 자녀’로서의 삶은 칭의의 은혜로 시작되어 중생의 은혜로 지속된다. 그리고 이 시작과 지속의 은혜는 모두 그리스도와의 연합에 기초한다. 우선 신자는 그리스도와 연합함으로써 그의 의를 전가 받아 의롭게 되며, 하나님과 화목한 자녀가 된다. “우리는 칭의를 다음과 같이 정의한다. 즉, 그리스도와 교제하게 된 죄인은 은혜로 하나님과 화목하게 되었으며, 동시에 그리스도의 피로 깨끗하게 되어 죄의 용서를 받으며, 그리스도의 의를 자기의 의같이 입고 하늘 심판대 앞에 자신 있게 서는 것이다.”<sup>49)</sup> 칭의 이후 신자는 그리스도와의 연합을 통해 중생의 삶을 살게 된다. 중생의 목적은 이미 주어진 ‘하나님의 자녀’로서의 정체성을 확고하게 하는 것이다. “중생의 목적은 신자의 생활에서 하나님의 의와 신자의 순종 사이에 조화와 일치를 나타내며, 그렇게 함으로써 이미 받은 자녀의 자격을 더욱 확고하게 하려는 데 있다.”<sup>50)</sup> 그리고 신자들은 비록 그들 안에 죄가 계속 남아 있으나 그리스

48) *Inst.*, III.xi.10. *Coniunctio igitur illa capitum et membrorum, habitatio Christi in cordibus nostris, mystica denique unio a nobis in summon gradu statuitur : ut Christus noster factus, donorum quibus praeditus est nos faciat consortes. Non ergo eum extra nos procul speculamur, ut nobis imputetur eius iustitia : sed quia ipsum induimus, et insiti sumus in eius corpus, unum denique nos secum efficere dignatus est : ideo iustitiae societatem nobis cum eo esse gloriamur.* OS 4:191.

49) *Inst.*, III.xvii.8. *Eam porro iustitiam definimus, quod in Christi communionem receptus peccator, eius gratia Deo reconciliatur : dum illius sanguine purgatus, peccatorum remissionem obtinet : et iustitia non securus ac propria vestitus, coram caelesti tribunali securus subsistit.* OS 4:259.

50) *Inst.*, III.vi.1. *Scopum regenerationis esse diximus ut in vita fidelium*

도 안에서 그를 닮아가게 하는 성령의 은혜를 힘입어 중생의 목적을 평생에 걸쳐 완성해 나간다.<sup>51)</sup>

신자는 충돌하는 두 본성 사이에서 갈등하는 가운데에서도 스스로를 ‘하나님의 자녀’라고 확신하면서 성화의 과정에서 자기를 부인하는 회개의 경주를 할 수 있다. 그것은 그가 그리스도와 연합해 있기 때문이다.

그뿐 아니라 우리는 그리스도께 참여한 자들이므로, 우리 자신은 미련하지만 그리스도께서 하나님 앞에서 우리의 지혜가 되셨으며, 우리는 불결하지만 그가 우리의 순결이 되셨으며, 우리는 약하며 사탄에 대항할 무장과 방비가 없지만 우리를 위하여 사탄을 타도하며 지옥문을 분쇄하시려고 그가 하늘과 땅에서 받으신 권세가 우리의 것이 되었으며, 우리는 여전히 죽음의 몸을 쓰고 다니지만 그가 우리의 생명이 되셨다. 간단히 말하면 그의 것이 모두 우리의 것이며, 그의 안에서 우리는 모든 것을 가졌으므로 우리 안에는 아무것도 없다. 다시 말하거나와 우리가 주 안에서 성전이 되기 원한다면, 이 터 위에 서서 건축이 진행되어야 한다.<sup>52)</sup>

그러므로 칼빈의 구원론에서는 단회적인 칭의와 점진적인 중생 모두 신자와 연합한 그리스도를 통해 주어지는 구원의 은혜의 결과이다. 칼빈은 이처럼 신자의 정체성의 확고한 기초를 그리스도와의 연합에 두

*appareat inter Dei iustitiam et eorum obsequium symmetria et consensus : atque ita adoptionem confirmant qua recepti sunt in filios,*  
OS 4 : 146.

51) “하나님 아버지께서는 그리스도 안에서 우리를 자신과 화해시키셨을 때 그리스도 안에서 우리를 위하여 형상을 인치시고 우리가 그 형상과 같이 되도록 하셨다는 것을 우리에게 알리셨다.” *Inst.*, III.vi.3, OS 4 : 148. 칼빈은 이어지는 문장에서 신자와 그리스도의 연합이라는 개념을 더 구체적으로 부각시킨다. “그리스도께서 우리를 자신의 몸에 접붙이셨으므로 우리는 그의 지체인 우리 자신에 오점이나 결점을 만들어 아름다움을 손상시키는 일이 없도록 특히 주의해야 한다.”

52) *Inst.*, III.xv.5, OS 4 : 244.

어 신자의 삶 전체에서 ‘하나님의 자녀’로서의 정체성을 확고하게 할 수 있다고 주장한다.

### 3. 칼빈의 신자의 정체성 이해의 신학적 의의

#### 1) 구원론 : 신자의 무능력과 전적인 구원의 은혜

칼빈은 그의 구원론에서 구원과 관련한 인간들의 무능력함을 강조하면서, 이런 무능력함에도 불구하고 그들을 구원하시는 하나님의 은혜를 강조한다. 이렇게 신자를 ‘하나님의 자녀’로 이해하는 칼빈의 이해는 그의 구원론의 두 가지 강조점을 위한 중요한 인간론적 기초이다. 칼빈의 구원론에 따르면, 신자의 구원은 하나님과의 화해 혹은 칭의와 중생의 삶 혹은 성화라는 두 가지 측면을 지닌다.<sup>53)</sup> “그리스도와 함께 함으로써 우리는 주로 이중의 은혜를 받는다. 첫째는 무죄하신 그리스도를 통하여 하나님과 화해함으로써 우리가 하늘의 심판자 대신 은혜로우신 아버지를 소유할 수 있다. 둘째는 그리스도의 영에 의하여 성화됨으로써 우리는 흠 없고 순결한 생활을 신장할 수 있다.”<sup>54)</sup>

칼빈은 단회적인 성격의 칭의와 점진적인 성격의 중생을 구별하고자 한다.<sup>55)</sup> 칭의의 단회성과 관련해, 칼빈은 루터의 법정적 칭의 개념을

53) 칼빈은 ‘성화’와 ‘중생’을 예리하게 구분하지 않는다. 한 예로 그는 위의 글을 제작 설명할 때 ‘화해’와 ‘칭의’를 같은 의미로, ‘성화’와 ‘중생’을 같은 의미로 사용한다. “이 두 가지 선물 중의 둘째인 중생에 대해서 나는 충분하다고 생각될 만큼 말했다. 그러나 (첫 번째인) 칭의의 문제에 대해서는 그보다 가볍게 논했다.” *Inst.*, III.xi.1, OS 4 : 182.

54) *Inst.*, III.xi.1, OS 4 : 182. Cf. “그리스도께서는 우리 안에서 두 가지 방식으로 살아 계신다. 하나님의 삶은 그의 성령으로 우리를 지배하시고 우리의 모든 행위를 인도하시는 것이다. 다른 삶은 우리를 그의 의를 나누어 갖게 하시는데 있는데 이것이 곧 거저 주신 은혜로 말미암은 칭의이다.” *Comm. Gal.* 2 : 20, CO 50 : 199. 칼빈은 다른 곳에서도 그리스도와의 연합으로 이루어지는 구원의 두 가지 측면을 말한다. *Comm. Rom.* 8 : 13, CO 47 : 147, *Comm. 1 Cor.* 1 : 30, CO 50 : 331.

따른다. 칭의의 은혜는 우리의 상태와 무관하게 “하나님께서 우리를 의롭다고 받아 주시며 은혜를 베풀어 주시는 것”이며, “우리의 죄를 용서하시는 것과 그리스도의 의를 우리에게 전가하는 것”이다.<sup>56)</sup> 그리고 죄인을 양자로 삼으시는 칭의의 은혜는 단회적이며 돌이켜지지 않는다.<sup>57)</sup> 반면 중생의 은혜는 평생에 걸쳐 주어지며, 신자들 안에 파괴된 하나님의 형상을 점진적으로 회복시켜 그들을 성화시키는 것이다. “우리는 성령에 의하여 성화되지만 육신을 쓰고 있는 동안은 많은 죄와 무기력에 둘러싸여 있다. 그래서 완전함과 아주 먼 우리는 꾸준히 계속해서 전진해야 하며, 죄 속에 얹혀 있으나 매일 그 죄와 싸워야 한다.”<sup>58)</sup> 칭의와

55) Richard는 칼빈의 칭의와 중생의 개념의 차이를 설명하기를, 칭의가 단회적인 ‘의의 전기’를 의미한다면 중생은 “인간성이라는 부분과 하나님의 형상의 회복을 향한 성령의 도움 사이에서 진행되는 계속적인 갈등의 과정”으로 구별되고 분석했다. Lucien Joseph Richard, *The Spirituality of John Calvin* (Atlanta : John Knox Press, 1974), 106–108, 칼빈의 신학에서 칭의와 성화의 관계에 대한 주목할 만한 연구들은 다음과 같다. J. Boisset, “*Justification et sanctification chez Calvin*,” in W. H. Neuser, ed. *Calvinus Theologus : Die Referate des Congrès Européen de recherches Calvinienne* (Neukirche : Neukirche Verlag, 1976), 131–148 ; Alister E. McGrath, *Iustitia Dei : A History of the Christian Doctrine of Justification*, 2 vols. (Cambridge : Cambridge University Press, 2005), 253–258, Anthony N. S. Lane, *Justification by Faith in Catholic-Protestant Dialogue : An Evangelical Assessment* (Edinburgh : T. & T. Clark, 2002), 17–43.

56) *Inst.*, III.xi.2, OS 4 : 183.

57) “그러므로 하나님 나라의 문을 신자들에게 열어 주고 따라서 하나님 나라에서 그들이 설 영원한 자리를 마련한 제 일 원인이 무엇이냐고 묻는다면 우리는 자비하신 주께서 그들을 양자로 삼으셨고, 계속 보호하시기 때문이라고 대답한다.” *Inst.*, III.xvii.6. *Ergo si prima causa queratur, unde pateriat sanctis accessus in Dei regnum, unde habeant ut consistant in eo ac permaneant, prompta est responsio, Quia Dominus eos sua misericordia et adoptavit semel, et perpetuo tuetur.* OS 4 : 259.

58) *Inst.*, III.iii.15, OS 4 : 71. “따라서 우리는 그리스도 안에 있으려면 회개를 목표로 노력하며 일생을 통하여 회개에 몸을 바치며, 끝까지 회개를 추구해야 한다. 즉, 육을 죽이기 위해서 끊임없이 노력하고 훈련하며 드디어 육을 죽이고 하나님의 영이 우리 안에서 주관하시게 되도록 하는 것이 그리스도인의 일생이라는 것이다.” *Inst.*, III.iii.20, OS 4 : 77–78.

중생의 구별과 관련해 칼빈은 오시안더가 주장하는 신자와 그리스도 사이의 본질적 연합을 반박한다. 칼빈이 보기엔 오시안더는 칭의와 중생을 혼동하기 때문에 오류를 범하는 것이다.

하나님께서 의를 보존하시기 위해 값없이 의롭다고 간주하신 사람들을 새롭게 하시기 때문에, 오시안더는 이 중생의 선물과 값없이 용서하심을 혼합해 이 둘은 하나요, 같은 것이고 주장한다. 그러나 성경은 이 두 가지를 연결하면서도 따로 기록하여 하나님의 여러 가지 은혜가 우리에게 더 잘 보이게 한다.<sup>59)</sup>

그러나 칼빈은 칭의와 중생의 은혜는 구별되어야 하지만, 이 은혜는 분리될 수 없다고 주장한다. 죄인을 양자로 삼으시는 단회적인 칭의의 은혜와 양자의 정체성에 걸맞게 신자를 개조해 나가는 중생의 은혜는 모두 그리스도와의 연합을 통해 주어지는 것이기 때문이다. “그리스도를 두 부분으로 나눌 수 없는 것과 같이, 그의 안에 있는 두 속성, 즉 의와 거룩하심도 서로 분리할 수 없다. 그러므로 하나님께서는 그의 은혜 가운데 받아들이신 사람에게 동시에 양자의 영을 주셔서 이 영의 힘으로 자신의 형상을 따라 사람을 개조하신다.”<sup>60)</sup>

하나님의 자녀로서의 신자의 정체성 이해는 칭의와 중생을 구별되지만 분리되지 않음(*distinctio sed non separatio*)의 관계로 이해하는 칼빈의 구원론을 위한 중요한 인간론적 기초를 제공한다. 신자는 값없이 의롭다 여김을 받았다. 그러나 그들 안에는 여전히 죄가 남아 있다. 신자들은 칭의 이후에도 이 세상에서 그들 안에 남아 있는 죄로 인해

59) *Inst.*, III.xi.6, OS 4 : 188.

60) *Inst.*, III.xi.6. *sicut non potest discipi Christus in partes, ita inseparabilia esse haec duo, quae simul et conjunctim in ipso percipimus iustitiam et sanctificationem, Quosunque ergo in gratiam recipit Deus, simul spiritu adoptionis donat, cuius virtute eos reformat ad suam imaginem.* OS 4 : 187.

갈등하며 이 갈등이 있는 동안 하나님의 형상은 그들 안에서 완전히 회복되지 않는다. 이런 갈등 가운데에서도 신자들이 스스로가 ‘하나님의 자녀’임을 확신할 수 있는 것은 단회적이며 불가역적으로 주어진 칭의의 은혜를 깨닫기 때문이다.

칭의의 은혜를 깨닫는 것은 신자들로 하여금 영적 전진의 태만을 조장하지 않는다. 그들은 여전히 자신의 육을 죽여야 하는 회개의 경주 가운데 있기 때문이다. 한편 신자들은 회개의 경주를하면서 경험하는 내적인 갈등과 외적인 고난 때문에 전진을 포기하지 않는다. 중생의 삶을 통해 내적인 갈등을 극복하고 하나님의 형상을 회복하는 성화의 완성은 인간 행위의 결과가 아니며, 여전히 전적으로 하나님의 은혜의 결과임을 확신하기 때문이다.

하나님께서는 그리스도의 의의 중재에 의해서 우리를 자신과 화해시키시며, 죄를 거제 사해 주심으로써 우리를 의롭다고 인정하신다. 동시에 하나님의 이 은혜는 큰 자비와 연결되는데, 이 자비란 하나님께서 성령을 통하여 우리 안에 계시며, 그 힘으로 우리의 정욕을 날로 더욱더 죽이시는 것이다. 참으로 우리는 성결하게 된다.<sup>61)</sup>

그러므로 칼빈은 그의 구원론에서 구원의 시작인 칭의와 그 과정인 중생에 있어 신자 자신의 전적인 무능력과 그럼에도 불구하고 그들의 구원을 완성하시는 하나님의 은혜를 강조한다. 그리고 이런 구원론의 강조는 그의 인간론적 이해인 ‘하나님의 자녀’로서의 신자의 정체성 개념을 기초로 삼는다.

61) *Inst.*, III.xiv.9. *Fatemur, dum nos intercedente Christi iustitia sibi reconciliat Deus, ac gratuita peccatorum remissione donatus pro iustis habet : cum eiusmodi misericordia coniunctam simulesse hanc eius beneficentiam, quod per Spiritum suum sanctum in nobis habitat, cuius virtute concupiscentiae carnis nostrae magis ac magis in dies mortificantur ; nos vera sanctificamur!* OS 4 : 228.

## 2) 교회론 : 신자의 정체성을 위한 교회의 필요성

‘하나님의 자녀’로서의 신자의 정체성에 대한 이해는 칼빈의 교회론에 있어서도 중요한 의미를 지닌다. 칼빈은 「기독교강요」(1559) 4권의 제목에서 교회와 그 사역들을 하나님께서 그의 자녀들을 위해 제정하신 은혜의 외적인 도구들이라고 정의한다. “하나님께서 우리를 그리스도의 공동체로 인도하시며, 우리를 그 안에 있게 하시는 외적인 은혜의 수단에 대하여.”<sup>62)</sup> 그리고 교회의 본질을 설명하는 4권의 첫 장에서 칼빈은 키프리안과 어거스틴의 주장을 따라 가시적 교회를 ‘모든 신자들의 어머니’라고 정의한다.<sup>63)</sup> 그가 교회를 신자들의 어머니라고 정의하는 것은 교회의 어떤 신비한 정체성을 설명하기 위함이라기보다는 가시적 교회에 부여된 말씀 증거와 성례 집행의 사명을 강조하기 위함이다.<sup>64)</sup> 칼빈이 가시적 교회의 역할을 강조하기 위해 교회를 ‘어머니’라고 부르는 배경에는 신자들을 어린아이와 같은 ‘하나님의 자녀들’이라고 이해하는 그의 인간론이 자리 잡고 있다. 즉, 모든 신자들은 계속적으로 가르쳐지고 양육되어야 할 연약한 존재이기 때문에 교회의 사역을 통한 모성적 돌봄이 필수적이라는 것이다.

그러면 먼저 나는 교회를 논하고자 하는데, 하나님께서는 이 교회의 품속으로 자녀들을 모으시기를 기뻐하셨는데, 이는 그들이 유아와 어린아이일 동안 교회의 도움과 봉사로 양육을 받을 뿐 아니라 어머

62) *Inst.*, IV. *De externis mediis vel adminiculis, quibus Deus in Christi societatem nos invitat, et in ea retinet.* OS 5 : 1.

63) *Inst.*, IV.i.1. *De vera ecclesia cum qua nobis colenda est unitas, quia piorum omnium mater est.* OS 5 : 1.

64) 필자는 다음의 출고에서 교회를 ‘모든 신자들의 어머니’로 비유하면서 칼빈이 교회의 신비적 정체성(Mystical Identity)보다는 역할적 정체성(Functional Identity)을 강조했음을 제시한 바 있다. 김요섭, “모든 신자들의 어머니로서의 교회 : 칼빈의 교회의 역할적 정체성에 대한 이해,” 「성경과 신학」 52(2009), 37–63.

니와 같은 교회의 보호와 지도를 받아 성인이 되고, 드디어 믿음의 목적지에 도달하게 하려는 것이었다. 하나님이 아버지가 되는 사람에게는 교회가 어머니가 되어야 한다.<sup>65)</sup>

하나님의 자녀로서의 신자의 거듭난 삶의 시작은 교회의 말씀사역을 통해 이루어진다. “하나님께서는 그의 복음만을 도구로 사용하여 우리에게 믿음을 불어 넣으신다. 또한 하나님에게는 구원하는 능력이 있는데(역시 바울이 말한 바와 같이), 하나님께서는 그 능력을 복음전파에 의해서 나타내신다.”<sup>66)</sup> 그러나 거듭난 이후에도 신자는 여전히 ‘무지하고 태만하기’ 때문에 하나님께서는 그의 자녀들의 이런 ‘연약함에 대비한 보조 도구들’을 예비하셨고, “그 도구들을 교회에 맡기셨다”.<sup>67)</sup> 그리고 교회의 가르침을 통해 그의 자녀들을 점진적으로 성장시켜 나가는 것이 그들의 구원의 완성을 위한 하나님의 뜻이다. “이것을 보면 하나님께서는 일순간에 그의 백성들을 완전하게 만드실 수 있지만, 그들이 교회에서 교육을 받음으로써 장성한 사람이 되기를 원하신다. 즉, 하늘 교리를 전파하라고 목자들을 임명하셨다.”<sup>68)</sup>

연약한 하나님의 자녀들을 돌보고 양육하는 교회의 사역은 말씀의

65) *Inst.*, IV.i.1. *Incipiam autem ab Ecclesia : in cuius sinum aggregari vult Deus filios suos, non modo ut eius opera et ministerio alantur quandiu infants sunt ac pueri, sed cura etiam materna regantur donec adolescent, ac tandem perveniant ad fidei metam? ut quibus ipse est Pater, Ecclesia etiam mater sit.* OS 5 : 1-2.

66) *Inst.*, IV.i.5. *Fidem nobis Deus inspirit, sed Evangelii sui organo? Sicut etiam penes Deum sua residet potentia ad servandum : sed eam in Evangelii praedicatione (eodem Paulo teste) deponit atque explicat.* OS 5 : 8.

67) *Inst.*, IV.i.1, OS 5 : 1.

68) *Inst.*, IV.xv. *Videmus ut Deus, qui posset momento suos perficere, nolit tamen eso adolescere in virilem aetatem nisi educatione Ecclesiae. Videmus modum exprimi : quia pastoribus iniuncta est caelestis doctrinae praedicatio.* OS 5 : 8.

선포와 성례의 집행으로 이루어진다. 칼빈은 먼저 교회의 말씀사역의 가치를 설명할 때, 신자의 정체성에 대한 그의 인간론적 강조점을 다시 주장한다. “하나님께서는 교회의 봉사와 수고에 의해서 말씀이 순수하게 선포되기를 원하셨고, 영적 양식과 구원의 유익한 모든 것을 우리에게 주심으로써 스스로 한 가족의 아버지이심을 보이고자 하셨다.”<sup>69)</sup> 성례 역시 연약한 자녀들을 돌보고 양육하기 위해 교회에 맡겨진 하나님의 은혜의 선물이다.

그러므로 성례는 우리로 하여금 하나님의 말씀의 진실성을 더욱 확실하게 믿게 만드시는 행사이다. 우리가 육에 속한 자들이기 때문에 성례도 육에 속한 것으로 우리에게 제시된다. 선생이 어린아이의 손을 잡아 인도하듯이 성례도 우리의 우둔한 능력에 알맞도록 가르치려는 것이다.<sup>70)</sup>

그러므로 모든 신자들의 어머니로서의 교회와 이 교회의 진정성의 표지인 말씀과 성례의 두 사역에 대한 칼빈의 설명은 모두 연약하고 우둔한 어린아이로서의 신자의 정체성이라는 그의 인간론적 이해를 기초로 삼고 있다. 칼빈은 이처럼 신자의 정체성과 관련한 그의 구원론적 강조점과 마찬가지로, 교회론에서도 신자들의 현재적 불완전성과 그 불완전성에도 불구하고 변함없이 그들을 자녀로 여기시며 변화시키시는 하나님의 은혜를 강조한다.

69) *Inst.*, IV.i.10. *quia eius ministerio et opera voluit Deus puram verbi sui praedicationem conservari, et se nobis ostendere patrem familias, dum nos Spiritualibus alimentis pascit, et quaeconque ad salutem nostram faciunt procurat.* OS 5 : 15.

70) *Inst.*, IV.xiv.6. *Sacramenta igitur exercitia sunt quae certiorem verbi Dei fidem nobis faciunt : et quia carnales sumus, sub rebus carnalibus exhibentur : ut ita pro tarditatis nostrae captu nos erudiant, et perinde ac pueros paedagogi manu ducant.* OS 5 : 263.

#### 4. 맷음말

칼빈은 그의 신학에서 신자의 정체성에 대한 이해를 하나님의 은혜를 바르게 이해하기 위한 가장 중요한 과정으로 삼는다. 칼빈은 「기독교강요」를 다음의 문장으로 시작한다.

우리가 가지고 있는 거의 모든 지혜 곧 참되며 건전한 지혜는 두 부분으로 되어 있다. 그 하나는 하나님에 대한 지식이요, 다른 하나는 우리 자신에 관한 지식이다. 이 두 지식은 여러 줄로 연결되어 있기 때문에 어느 쪽이 먼저이며 어느 쪽의 지식이 다른 쪽의 지식을 산출해내는가를 알아내는 것은 그리 쉬운 일이 아니다.<sup>71)</sup>

칼빈이 말하는 ‘하나님의 자녀’로서의 신자의 정체성에 대한 지식은 ‘우리에 대한 지식’ 가운데에서도 가장 중요한 부분이다. ‘하나님의 자녀’로서의 특권은 곧 “우리가 받은 은사 중 그 어느 하나도 우리 자신에게서 나온 것이 없으며, 심지어는 우리의 존재 자체도 한 분 하나님 안에서만 존재”함을 보여 주는 신자의 자기 이해이기 때문이다.<sup>72)</sup>

신자는 칭의의 은혜로 하나님과 화해하여 그의 자녀가 된다. 그러나 그들은 여전히 불완전하고 우둔한 어린아이와 같다. 그리므로 신자로서의 정체성과 거듭난 삶은 그들의 힘으로 지속되지 못하며, 오직 중생의 은혜로 지속될 수 있다. 은혜로우신 아버지인 하나님께서는 어린아이와 같이 연약하고 우둔한 그의 자녀들을 위해, 그들이 쉽게 접할 수

71) *Inst., I.i.1. Tota fere sapientiae nostrae summa, quae vera demum ac solida sapientia censeri debeat, duabus partibus constat, Dei cognitione et nostri. Caeterum, quum multis inter se vinculis connexae sitit, utra tamen alteram praecedat, et ex se pariat, non facile est discernere. OS 3:1.*

72) *Inst., I.i.1, OS 3:1.*

있고 이해할 수 있는 방식으로 자신을 적응(*accommodatio*)시키신다. 그의 자녀들을 돌보시고 양육시키시기 위해 교회에 맡겨진 외적인 은혜의 도구들은 바로 하나님의 부성적 사랑의 증거이다.<sup>73)</sup> 하나님의 사랑이 구원을 위해 절대적이라는 것을 이해하지 못하면, 신자들은 “결코 자신에 대한 참된 지식에 도달하지 못한다”. 반면에 자신의 불완전함과 어린아이 같은 연약함을 직시할 때에야 신자는 스스로 “겸손해져서 위를 바라보며, 하나님의 무한하신 축복을” 발견하게 된다.<sup>74)</sup>

그러므로 인간의 전적인 무능력과 하나님의 전적인 은혜라는 두 가지 지식의 관계는 단순히 「기독교강요」의 서두를 장식하기 위한 선언이 아니라 칼빈이 그의 구원론과 교회론 전체에 걸쳐 강조하는 가장 중요한 관점 중의 하나이다.

#### 주제어

신자의 정체성, 신자의 내면적 갈등, 그리스도와의 연합, 교회의 모성적 돌봄, 하나님의 부성적 은혜

73) 하나님의 사랑의 부성적 특징에 대한 칼빈의 언급에 대해서는 각주 4번과 69번을 참조하라. 칼빈은 하나님의 아버지로서의 사랑과 교회를 통한 모성적 돌봄 사이에 어떤 성 역할적인 개념 정립을 추구하지 않았다.

74) *Inst., I.i.1, OS 3:1.*