

3 칼빈과 바르트의 칭의와 성화



박성규 교수 / 장로회신학대학교 조직신학

1. 들어가는 말

본 논문의 목적은 칼빈의 칭의와 성화 이해를 바르트의 칭의와 성화 이해와 비교해 봄으로써 그 양자의 일치점과 차이점을 비판적으로 검토해 보자는 데 있다. 물론 이러한 비교에서 중심적인 종교개혁 유산이 양자 사이에 유지되고 있다는 사실 또한 분명하게 드러나게 될 것이다. 그렇게 함에 있어서 종교개혁 신학을 통해 결정화된 칭의 개념뿐만 아니라, 놀랍게도 저 루터교회와 가톨릭 교회의 공동 선언문에서조차 자세하게 다루어지지 않았던, 그리고 오늘날 거의 상실되어 버린 성화의 개념도 더욱 분명히 부각시켜 보자는 데 본 논문의 의도가 있다. 칼빈과 바르트의 칭의와 성화 이해의 병행되는 점들을 시대적으로 혹은 전기적으로 열거하자는 것이 아니라, 조직신학적으로 그리고 종교개혁에서 핵심으로 여겨진 바로 그 테제들에 의거하여 두 사람의 화해론을 비

교 연구해 보자는 데 본 연구의 목적이 있다. 따라서 방법론적인 차원에서도 본 논문은 칼빈의 화해론으로부터 시작하지 않고 바르트의 화해론으로 시작하고 있다.

이런 목표에 일치하여 본 논문은 방법론적으로 다음과 같이 진행될 것이다. 제1부에서는 바르트에 의해 전개된 칭의와 성화의 이해가 다루어지게 될 것인데, 여기서 바르트는 칼빈보다 훨씬 조직신학적으로 접근하고 있다는 사실을 보게 될 것이다. 그러나 여기서 바르트의 가르침에 대한 진술은 단지 그의 교회 교의학에 나타나는 그 자신의 가르침만을 분명히 보여 주고 해석하는 데에 만족하지 않고, 오히려 동시에 그리고 지속적으로 칼빈의 가르침을 역반추하는 방법으로 전개될 것이다. 그리고 제2부에서는 바르트의 칭의와 성화 이해의 모태로 볼 수 있는 칼빈의 칭의와 성화 이해를 상세하게 살펴볼 것이다. 바르트의 칭의와 성화 이해를 다루면서 항상 칼빈의 이해를 역반추하는 방법을택했다고 한다면, 칼빈의 칭의와 성화를 다룰 때에는 그의 이해가 어떤 방식으로 바르트의 시대와 오늘 우리 시대에 이해 가능한 방법으로 재해석될 수 있을 것인가를 염두에 두는 방법을택했다. 제3부에서는 그들의 칭의와 성화 이해를 비판적으로 비교하게 될 것이다. 두 신학자의 입장이 특별히 칭의론과 성화론에 관련하여 비판적으로 비교됨으로써 또 하나의 진보되고 보완된 길이 발견되기를 기대해도 될 것이다.

2. 화해론에 나타난 바르트의 칼빈 해석

칼빈과 바르트의 칭의와 성화 이해를 그 역사적 정황에 근거하여 비교해 보면, 그 두 신학자가 화해론을 구축함에서부터 벌써 큰 차이를 보이고 있다는 사실을 발견할 수 있을 것이다. 칼빈의 칭의론은 무엇보다도 1547년에 열린 트리엔트 종교회의의 결정 가운데 Sessio VI과의 논쟁을 통해 성격 지어졌고, 그런 다음에야 자신의 본래적인 칭의론을

구성하고 또 긍정적으로 기획해 나갔다는 사실을 염두에 두어야 할 것이다. 따라서 칼빈은 자신의 「기독교 강요」에서 칭의론을 구성해 나감에 있어서 트리엔트 종교회의의 반종교개혁적인 도전에 맞서 종교개혁적인 대답을 제시해야 했기에, 그의 칭의론은 결국 논쟁신학의 성격을 가질 수밖에 없었다. 반면에 바르트는 자신의 「교회교의학」을 구축함에 있어서 화해론이라는 체계적이고도 조직신학적인 자리로부터 칭의와 성화를 발전시켜 나갔다. 따라서 바르트는 칼빈처럼 시대적 사건에 직접적으로 대응함으로 자신의 화해론을 세워 나간 것은 아니었다. 오히려 그는 신학사적인 맥락에서 자신의 화해론을 조직적이고 체계적으로 세워 나갔던 것이다. 이런 맥락에서 바르트는 칭의론과 성화론을 화해론이라는 보다 큰 틀에서 전개해 나간다. 칭의론을 독단적으로 분리시켜서 취급하지 않고 화해론의 틀 속에서 다루겠다고 하는 것은 곧 칭의론이 화해론의 다른 계기들인 성화론이나 소명론과 분리될 수 없다는 뜻을 내포하고 있다.

바르트 자신도 이를 분명히 하고 있다. 예를 들어 칭의론이 articulus stantis et cadentis ecclesiae라는 그때까지의 종교개혁 신학적인 공식을 깨고, 바르트는 진정한 “articulus stantis et cadentis ecclesiae”란 칭의론 그 자체가 아니라, 오히려 그 [칭의론의] 근거이자 극치인 무엇이다 : [그것은 다름이 아니라 바로] ‘그 안에 지혜와 지식의 모든 보화가 감추어져 있는’(골 2 : 3) 예수 그리스도에 대한 고백이다.”라고 주장한다. 이런 면에서 바르트는 철저히 칼빈의 개혁신학적인 전통에서 있다고 볼 수 있다. 왜냐하면 칼빈의 칭의와 성화 이해의 핵심이 바로 그 두 요소의 불가분의 관계를 첨예하게 강조한 데 있기 때문이다. 따라서 칼빈과 마찬가지로 바르트는 칭의론과 성화론을 철저히 화해론이라는 틀 속에서 이해하고 전개해 나가고 있다. 왜냐하면 예수 그리스도의 한 구속의 사건의 세 가지 계기, 즉 칭의와 성화와 소명을 총체적으로 나타내고 있는 사건이 바로 예수 그리스도의 화해의 사건이었기 때문이

며, 나아가 예수 그리스도의 화해의 사건은 하나님과 인간의 계약의 실현이었다고 보기 때문이다. 바르트에게 있어서 하나님과 이스라엘의 계약사건은 그리스도 안에서 완성된 화해사건의 전제이고, 또 역으로 그리스도 안에서 실현된 화해사건은 하나님과 이스라엘 사이의 계약사건의 완성이다. 왜냐하면 계약사건에서 전제되고, 또 화해사건에서 실현된 목적이 바로 다름 아닌 “하나님과 인간의 함께함”에 있기 때문이다. 계약사건에서 하나님은 자신의 인간과 함께함의 의지를 먼저 천명하셨다. “나는 너희의 하나님이 되고, 너희는 나의 백성이 되리라.”는 하나님에 의해 주도된 이 계약에서 인간과 함께하시고자 하는 하나님의 의지가 가장 잘 드러나 있다고 보았기 때문이다. “나는 너희의 하나님이 되고”라는 계약선언이 우리 인간의 청의 전제가 되었다고 한다면, “너희는 나의 백성이 되어야 하리라.”는 계약선언은 우리 인간의 성화의 전제가 되고 있다. 전자가 무조건적인 하나님의 자기 내어 주심의 의지(willen)의 표명이라고 한다면, 후자는 그러한 하나님의 무조건적인 은혜의 자기 내어 주심에 일치하는 인간에 대한 요청(sollen)이라고 할 수 있다. 즉, 더불어 함께하시고자 하는 하나님의 의지에 일치하는 우리 인간의 응답이 계약사상의 정신이고, 이러한 계약사상의 핵심적인 정신이 바로 유일하게 예수 그리스도의 화해의 사건에서 실현되었다고 보기 때문에 바르트에게 있어서 계약사건은 화해사건의 전제이고, 화해사건은 계약사건의 실현이 되는 것이다. 바르트가 화해사건을 계약사상에 근거해서 전개해 나가는 것 역시 칼빈의 전통에서 있음을 보게 될 것이다.

1) 바르트의 칼빈 해석학적인 기준들

칼빈을 올바르게 해석하는 것, 그것은 바르트가 1922년 괴팅엔에서 칼빈 강의를 할 때에 특별한 관심을 기울였던 사항이었다. 그 이후로 바르트는 항상 칼빈 신학을 칼빈의 본래적인 의도에 따라 올바르게 해석하기 위해 노력을 아끼지 않았다. 괴팅엔 시절 바르트에게 칼빈 해석을

위한 일관된 원칙이 있었다고 한다면, 그것은 “그 사람은 원래 항상 옳았다”¹⁾는 원칙이었을 것이다. 물론 이런 원칙이 칼빈을 올바르게 해석하기 위해서는 칼빈의 사상을 완벽하게 반복하는 칼빈주의자가 되어야 한다는 뜻에서의 ‘칼빈-찬양’(Calvin-Panegyrikos)을 의미하는 것은 아니다. 오히려 이런 원칙에서 바르트가 의도했던 것은 ‘하나의 역사적인 인식과정’이었는데, 그러한 역사적 인식에 따르면 역사는 말하는 역사이고 따라서 우리를 항상 포함시키는 역사이다. 이러한 역사적인 인식과정을 바르트는 칼빈이 키케로(Cicero)의 웅변에 관하여(*De oratore*, 2, 36)에서 인용했던 것을 그대로 재사용하여 “역사는 삶의 스승이다”(historia vitae magistra)라고 표현했다. 비록 칼빈은 “삶의 스승으로서의 역사”(historia vitae magistra)보다 “거룩한 역사”(historia sacra)를 더 선호했지만, 바르트는 전자를 칼빈 해석을 위해 수용했는데, 마치 칼빈이 지금 살아 있는 사람인 것처럼 보고 해석하기 위한 하나님의 해석학적인 원리로 사용한 것이다. 역사는 삶을 가르치는 마에스트로이다. 바르트에게 있어서 칼빈은 하나님의 살아 있는 역사였다. 이는 칼빈이 더 이상 박물관에 갇혀 있는 것이 아니라, 오히려 살아 있는 역사로서 현재한다는 것을 의미한다.

“역사적 칼빈은 살아 있는 칼빈이다.”²⁾ “살아 있고, 말하고, 영향을 주는 역사는 바로 현재이다.”³⁾ 바르트는 이와 같은 해석방식으로 칼빈을 박물관에서 해방시켜서 다시 살아 있도록 만들려고 했으며 지금 우리에게 말하고 가르치도록 하고자 했던 것이다. “그리고 칼빈 연구는 우리가 칼빈을 그가 한때 말했던 것에 붙잡아 두고서는 마치 그가 오늘날 더 이상 새로운 무엇을 말할 수 없는 것처럼 만드는 데 있는 것이 아니다. 그가 이룩한 일은 단지 한때 일어났던 사건이었을 뿐만 아니라, 오

1) K. Barth : *Calvin-Vorlesung*, 7.

2) AaO., 4f.

3) AaO., 11.

늘날도 여전히 일어나고 있다. 그가 한때 말했던 것 속에서 그는 계속 그가 그때 말하고자 했던 것을 말하고 있다.”⁴⁾ 그는 여전히 스승으로서 말하고 있다. 이런 의미에서 “그 사람은 아마도 항상 어떻게든 옳다.”⁵⁾ 는 바르트의 칼빈 해석의 원칙은 공정적으로 이해될 수 있으리라 본다.

그리고 만일 바르트에게 있어서 지금도 말하는 분으로서의 칼빈에 대한 해석 방법론이 있다고 한다면, 그것은 “주의 깊게 듣는”(Anhören) 방법이 될 것이다. 말하는 자와 듣는 자의 관계는 바르트에 따르면 “스승과 제자”的 관계로 바꿔 쓸 수 있다. 그것은 스승과 제자 사이의 대화의 관계이기도 하다. 그러니까 칼빈은 “우리와 대화를 이끌어 가는데, 즉 그는 스승으로서 우리는 그의 제자로서, 그는 말하는 자로서 우리는 그가 말한 것을 가능한 한 정확하게 들으려고 애쓰는 사람들로서 대화가 진행된다. 이런 방식으로 모든 것은 사실 우리가 들은 것에 달렸는데, 그것은 그렇게 들은 다음에 우리 자신의 말을 할 수 있기 위해서이다. …… 이런 대화란 말하자면 우리가 배운 자들로서 나중에는 칼빈이 말했던 것과는 가능한 한 전혀 다른 것을 말하게 되는 것으로 끝맺게 되어 있다.”⁶⁾ 이런 관계는 닫힌 관계가 아니라, 열려 있는 관계라는 것을 우리는 알 수 있다. 제자들은 결국 자기 자신의 길을 가도록 열려 있다. “칼빈의 가르침이 스승이요, 따라서 역사(historia)가 되는 것은 칼빈의 가르침을 통하여 자기 자신의, 독자적인, 그리고 칼빈의 가르침을 근본적으로 넘어서게 만드는 지식을 우리 안에 일깨움으로써 비로소 가능한 일이다. 이때 스승의 말과 가르침을 얼마나 많이 혹은 얼마나 적게 우리의 것으로 만들 수 있느냐 하는 것은 문제가 되지 않는다. 왜냐하면 한 스승이 어떤 것을 할 수 있다면, 그리고 제자들이 자신들의 의무를 수행한다면, 그렇게 되면 제자들은 학년말에는 결국 스승을

4) AaO., 9.

5) AaO., 7.

6) AaO., 5.

떠날 수 있기 때문이다. 떠나지 않고 유급하는 것은 스승에게나 제자들에게나 무언가 잘못되었다는 것을 나타내 주는 어두운 증상일 것이다.”⁷⁾ 이러한 의미에서 바르트의 칼빈 해석에 사용된 “역사는 삶의 스승이다”(historia vitae magistra)라는 저 기본원칙은 바르트 자신의 해석에 따르면 적어도 다음 세 가지는 아니다 : 첫째, 칼빈이 400년 전에 이리저러한 것을 말했다고 확정 지어 놓고, 거기에 머물러야 한다는 것을 의미하는 것은 아니다. 둘째, 칼빈의 말을 우리 자신의 말로 반복하거나 그의 견해를 우리 자신의 견해로 만들어 버리는 것을 의미하지 않는다. 셋째, 칼빈이 400년 전에 실제로 말했던 것과는 다른 어떤 것을 칼빈이 말하도록 하는 것도 아니다.

물론 바르트 자신의 신학이 괴팅엔 시절 이후에 자기만의 독자적인 교의학적인 기획에 이르기까지 항상 끊임없이 발전해 왔음을 우리는 기억해야 할 것이다. 그럼에도 불구하고 바르트가 칼빈을 “가능한 한 정확하게 듣기 위한” 칼빈 해석을 위해 자신의 「칼빈-강의」에서 처음으로 사용했던 이 방법론적인 원칙은 그 이후 그의 전 신학적 생애에 걸쳐 다양한 방식으로 변화하면서 관철되었다. 이 칼빈 해석의 원칙은 예를 들어 바르트가 1923년 엠덴(Emden)에서 행한 강연, “개혁신학의 가르침, 그 본질과 과제”(Reformierte Lehre, ihr Wesen und ihre Aufgabe)에서 확인되고 있는데,⁸⁾ 이 강연은 바르트가 괴팅엔에서 행했

7) AaO., 6.

8) Cf. Matthias Freudenberg, Karl Barth und die reformierte Theologie, Neukirchener, 1997, S. 275–286. 1920년대 초반경에 지배적이었던 경향, 즉 ‘신학적 가르침’ 현상에 대한 신프로테스탄트주의적인 혐오감에 동조하여 그 가르침의 실천적이고도 종교적인, 그리고 문화적인 의미를 기독교의 중심으로 만들고자 했던 경향에 반대하여, 바르트는 “개혁교회 내에서 진지한 신학적 대화와 ‘개신교-개혁교회’의 이름으로 개혁교회 자기진단을 주도하는” 시도를 했던 것이다. 이러한 시도는 “켈러(Keller)와 개혁교회 총회의 일부가 했던 것처럼, 소위 말하는 시대의 요구에 부합하여 단순하게 실천적 문화프로테스탄트주의적인 기독교라는 미봉책에 만족하려 했던” 태도와는 대립하는 것이었고, 바르트는 이를 통해 “개혁신학의 객관성과 같은 것”을 재획득하고자 시도했다. 그

던 일련의 “개혁신학 강의들에 대한 성찰과 중간 정리”⁹⁾로 평가되는 것이었다. 그런 후 바르트는 자신의 첫 교의학 기회에서 자신이 칼빈의 신학에 ‘유급’하지 않으려고 시도하는 의미에서 좋을 ‘제자’임을 보여 주고자 한다. 그리고 이러한 방법론적인 원칙은 바르트의 「교회교의학」에서 큰 성과를 거두게 되는데, 거기서 바르트는 때로는 자신의 스승인 칼빈을 ‘떠나는’ 방식으로, 때로는 ‘칼빈으로부터 배웠던 것과는 다른 것’을 말하면서 종국에는 ‘자기 자신의, 독자적인, 그리고 칼빈의 가르침을 근본적으로 넘어서는 지식’¹⁰⁾을 전개하게 된다. ‘삶의 스승으로서의 역사’에 출발점을 둔 이러한 배움의 전 과정을 바르트는 자신의 전 신학 여정을 종합하고 결말짓는 “팡마이어(J. Fangmeier)의 세미나에서 부퍼탈 대학 학생들과 나눈 대화”에서 다음과 같이 정리하고 있다 : “만약에 누가 나를 한 사람의 종교개혁가와 관련지으려고 한다면, 가장 먼저 요한네스 칼빈을 지정할 수 있을 것이다.”¹¹⁾ 물론 부퍼탈의 신학자 클라페트에 의하면 바르트의 이러한 선언은 “항상 내포적으로, 즉 루터를

리고 이러한 개혁신학적인 객관성 재회복과 관련하여 바르트는 개혁 전통의 지나치게 순진하고 무비판적인 수용에 대한 세 가지 금기사항에 주목하고 있다 : 첫째, 전통에 대한 복고풍적인 관심에 대한 금기이다. 이는 물려받은 그리고 높이 평가되는 개혁신학적인 프로테스탄트주의의 특징들을 경건하게 보전하는 것 그 자체를 목적으로 삼는 태도를 경계하는 것이다. 둘째, 전통에 대한 모방적인 관심에 대한 금기인데, 이는 무비판적으로 접근한 신학적 가르침들에 심정적으로 강력한 집착을 보이는 태도를 경계하는 것이다. 셋째, 개혁교회의 선구자들에 대한 종교적-경건한 승배에 대한 금기인데, 이는 종교개혁시대의 대표적인 인물들, 예를 들면 무엇보다도 칼빈과 츠빙글리에 대해 경건한 승배의식으로 다가가려는 시도와 그들이 보여 주었던 종교개혁적인 열정으로 그들을 모방하려는 시도를 경계하는 것이다. 이러한 세 가지 금기 사항들 속에는 바르트의 칼빈 해석을 위한 저 방법론적인 원칙이 분명하게 드러나 있다. 왜냐하면 바르트는 여기서도 복고풍적인 관심에 대한 금기와 관련하여 저 방법론적인 원칙, 즉 전통과의 ‘살아 있는 대화’에 전형적인 특징을 제시하고 있기 때문이다.

9) AaO., S. 275.

10) Cf. K. Barth, Calvin-Vorlesung, 96.

11) K. Barth : Gespräch mit Wuppertaler Studierenden des Seminars von J. Fangmeier in Basel am 1. 7. 1968.

포함하는 것으로”¹²⁾ 이해되어야 할 것이다.

자신의 화해론 안에 드러난 바르트의 칼빈 해석은 특히나 “역사는 삶의 스승”이라는 저 방법론적인 원칙의 틀 내에서 움직이고 있다. 이는 바르트의 화해론이 칼빈과의 원칙적인 동의에도 불구하고 칼빈에게 그저 머물러 있지 않고, 오히려 바르트 자신의 길을 가고 있다는 사실에서 잘 드러나 있다. 자신만의 고유한 화해론 윤곽을 위해 바르트는 칼빈과 종종 논쟁하면서 구조적으로 다르게 표현하려고 시도했다. 바르트가 자신의 「교회교의학」 내의 화해론에서도 칼빈 해석을 위해 “역사적 칼빈은 살아 있는 칼빈이다.”라는 저 해석학적 원칙을 분명히 불들고 있고 또 그 원칙으로부터 출발하고 있다는 사실은 분명하다.

예를 들자면 바르트는 이러한 원칙을 자신의 성화론(KD IV/2)에서 특별히 다음과 같은 문장으로 분명히 하고 있다 : 즉, “부분적으로는 칼빈과 함께, 부분적으로는 칼빈 없이, 그리고 심지어 칼빈에 반대하면서, 우리는 이 [성화론의] 영역에서 특별히 칼빈에게서 방향제시를 받고자 한다”.¹³⁾ 바르트에 의해 정의된 이러한 관계는 그의 「교회교의학」 IV/1-4에 실려 있는 전 화해론을 통해 관철되고 있다. 바르트의 이 말에는 제자로서의 바르트와 스승으로서의 칼빈에 대한 관계가 말하고자 하는 거의 모든 것을 내포하고 있다고 볼 수 있다. 그러나 여기서 한 가지 물음이 제기될 수밖에 없다. 즉, 어떻게 바르트가 칼빈 해석과 관련한 자신의 해석학적인 자유에도 불구하고 칼빈을 그토록 살아 있는 것으로 여길 수 있겠는가 하는 물음이다. 이런 물음과 관련하여 우리는 1920년대와 1930년대 아래로 바르트에 대항해서 가해졌던 비판, 즉 바르트는 신정통주의와 스콜라주의의 설립자일 것이라고 하는 그런 비판¹⁴⁾을 바로 그의 칼빈 해석에 대해서도 가할 수밖에 없게 된다. 이러한

12) Bertold Klappert, Die Rezeption Calvins in Barths Kirchlicher Dogmatik, in : Hans Scholl(Hg.), Karl Barth und Johannes Calvin, Karl Barths Göttinger Calvin-Vorlesung 1922, Neukirchener, 1995, S. 51.

13) KD IV/2, 658.

비판에 직면하여 특별히 놀라운 사실은 「교회교의학」조차도 여전히 신학적 반현대적이라는 비판을 받고 있다는 사실이다. 왜냐하면 바르트의 「교회교의학」은 이미 바르트 자신의 상당한 교의학적인 구상에 따라서 기획되고 전개되었기 때문이다. 어쨌든 바르트의 칼빈과의 관계에 대한 저 문제는 바르트 자신이 그의 해석학적인 방법을 통해서 목표로 삼았던 것 외에는 달리 다른 방식으로 해답을 줄 수 없을 것이다. 즉, 칼빈이 “본래적으로 말했고 또 말하고자 했던” 것을 오늘날도 말하게 하는 해석학적인 방법을 통해 바르트가 가리키고자 했던 것은 칼빈 자신이 아니라 오히려 칼빈이 말했던 것, 즉 칼빈이 자기 자신의 방식으로 보여 주고자 의도했던 것이었다. 이는 바로 칼빈 자신이 기획했던 개혁신학적인 방식과도 일치하고 있다. 다시 말해서 그러한 방식은 개혁신학의 특징이라고 할 수 있는 성서원리에 일치하고 있다.¹⁵⁾ 좀더 과감하게 말하자면 이런 방식을 역사적 칼빈은 오직 성령의 역사를 통해서만 살아 있는 칼빈이 될 수 있다는 의미에서 “성령론적인 방식”이라

14) Cf. M. Freudenberg, aaO, 291. “바르트는 별씨 20년대와 30년대 아래로 신-정통주의와 스콜라주의라는 비판을 받았는데, 말하자면 두 가지 관점에서 그런 비판을 받았다 : 첫째, 바르트가 이미 오래전에 지나간 종교개혁과 정통주의 시기의 신학적 전통의 보호자로 자처하고 나서서는 이러한 전통을 현재의 신학적인 진술과 판단의 표준으로 새로이 삼으려 한다는 비판이다. 둘째로는 그의 교의학 신학과 관련하여 가해진 비판인데, 즉 바르트가 하나님의 말씀의 신학이라는 확고한 신학적인 입장으로, 그리고 거대한 교의학적인 저작 「교회교의학」을 통하여 신학적인 반(反)현대주의와 자기 자신의 신학적인 학파 전립과 통일성 있는 바르트-정통주의를 적어도 도모했다.”는 비판이다. 이러한 비판과 관련하여 프로이덴베르크(M. Freudenberg)는 다음을 참고하라고 제시하고 있다 : Th. Mahlman, Art. Orthodoxy, Sp. 1382-1385 ; A. I. C. Heron, Art. Neo-Orthodoxy, 622f. ; H. M. Rumscheidt, Art. Neo-Orthodoxy, 253f. ; J. D. Godsay, Art. Neoorthodoxy, 360-364.

15) Cf. B. Klappert, Die Rezeption der Theologie Calvins in Karl Barths Kirchlicher Dogmatik - Einige vorläufige Überlegungen zu Barth als Schüler Calvins, in : H. SCHOLL(HG.), Karl Barth und Calvin, Neukirchener 1995, 47. 클라퍼트는 여기서 전(全) 성서적인 신학을 바르트와 칼빈의 공통점으로 보고 있다.

고 표현할 수 있을 것이라고 바르트는 말한다. “칼빈의 신학이 역사적이 될 수 있는 것은 그의 신학에서 모든 주제어들과 중간 전달자들을 관통하는 저 불멸의 하나님의 영을 통한 가르침이 이루어지기 때문이다.”¹⁶⁾ 역사적 칼빈은 단순히 한 역사의 인물이 아니라, 성령을 통해 오늘날 다시 생생하게 된다는 이러한 인식은 바르트가 로마서를 주석하면서 사도 바울 해석에 적용했던 해석방식과 일치하는 것이다. 바로 이러한 항상 새롭게 ‘살리는’ 하나님의 영의 역사를 통해서 칼빈은 그 자신이 들었고, 또 자신의 독자들에게 들려주었던 하나님의 말씀을 지금 여기에서도 새롭게 말할 수 있게 된다. 바로 이러한 성령론적인 근거로부터 칼빈의 신학과 그의 신학자로서의 삶의 밀접한 관련성 혹은 신학과 그 신학적 인격의 밀접한 관련성에 관한 종합 테제도 이해될 수 있을 것이다.¹⁷⁾ 뿐만 아니라 칼빈의 하나님인식과 인간자기의식의 분리될 수 없는 연관성에 관한 테제(Inst. III)와 칭의와 성화의 불가분의 관계(Inst. III), 그리고 국가와 교회의 상호관계(Inst. IV)에 관한 테제들이 바로 이러한 성령론적인 근거에서 해석될 수 있다는 사실은 칼빈 해석에 있어서 핵심적인 부분이라 할 수 있다. 바르트가 자신의 「교회교의학」에서 독자들로 하여금 거듭해서 종교개혁적인 유산, 특히 칼빈을 참고하도록 지시할 수 있었던 것은 “역사는 삶의 스승이다.”라는 그의 칼빈 해석의 원리가 그의 「교회교의학」에서도 여전히 통하고 있다는 사실을 나타내 주는 증거로 볼 수 있다. “역사에 관심을 갖는 것”은 자신의 「교회교의학」의 한 해석학적인 원리인 것이다.¹⁸⁾

이제 본래의 주제로 돌아와 보기로 하자 : 즉, 바르트의 화해론에서 있어서 칼빈 해석에 관한 문제이다. 바르트가 그의 괴팅엔 칼빈강의에서 적용시켰던 저 해석학적인 원칙이 바르트의 화해론에서도 여전히

16) K. Barth : Calvin-Vorlesung, 5.

17) Cf. M. Freudenberg, AaO., 125f.

18) Cf. AaO., 160.

유효한지, 만일 유효하다면 어느 선에서 그러한지에 대해 해명되어야만 한다. 그리고 만일 유효하다면 이 원칙이 그의 화해론에서는 어떤 방식으로 작용하고 있는지에 대해서도 해명되어야 할 것이다.

과팅엔 칼빈강의에서 적용된 해석학적인 원리는 바르트에게서 단순히 한 신학 발전단계에 적용되었다가 다음 발전단계가 오면 금방 폐기처분되어 버린 그런 원리가 아니었다. 이 해석학적인 원리가 그의 신학 발전단계 전반에 걸쳐서 하나의 핵심적인 원리로 작용했다는 사실은 그가 행한 칼빈 400주기 추모 강연에서 여실히 증명되고 있다 : “우리가 그 모든 것을 조용히 살피고 인정함으로써 칼빈에 대한 모든 필요한 비판과 교정에도 불구하고 성서의 예언자들과 사도들 외에는 칼빈 자신보다 더 나은 교사나 스승이 없다는 사실을 잊어서는 안 될 것입니다! 저 놀라운 문장을 남긴 사람이 바로 칼빈 아니었습니까? : ‘status mundi in Dei laetitia fundatus est’, ‘세계의 형성은 하나님의 기쁨에 근거해 있다’ …… 칼빈의 이러한 통전적인 구상은 그가 드물지 않게 갇혀서 빠져나오지 못한, 약간은 덜 행복한 관념들에 대해서도 그 가치를 상실하지 않을 정도로 확고부동한 것이었다. 그래서 ‘칼빈주의자’가 되는 것이 득이 되지 않을지도 모르지만, 그러나 칼빈의 자유로운 제자가 되는 것은 거의 확실하게 득이 될 것이다. 역사적으로 형성된 그의 인생역작에 대한 우리의 경험들로 미루어 볼 때, 칼빈이 그렇게 긴급하게 참고하도록 지시했던 원천들과 근원들에로 새롭게 회귀하는 것은 오직 그와 더불어 생각하고 말함으로써만 가능한 일이다. 중요한 사안과 관련하여 칼빈을 극복하는 것도 우선 먼저 그가 제시한 방향을 함께 계속 생각하고 말함으로써만 가능한 일이다 : 즉, 그가 해 놓은 작업과 그의 투쟁들과 그리고 그의 고난의 시간들을 깊은 존중과 감사 가운데 돌이켜 보면서 말이다.”¹⁹⁾ 이러한 이유 때문에 바르트의 「칼빈-

강의」를 ‘그의 신학의 전 여정의 이정표적인 위치’의 기능을 있다고 어렵지 않게 말할 수 있다.²⁰⁾ 만일 바르트의 「칼빈-강의」가 그의 전 신학 여정에서 ‘하나의 이정표적인 위치’를 차지한다고 한다면, 바르트와 칼빈의 칭의와 성화 이해가 이러한 해석학적인 원리를 통해 상호 간에 어떤 접촉점들을 갖고 있는가를 밝히는 과제가 남게 될 것이다.

3. 바르트의 칭의와 성화

1) 기독론 중심적인 칭의와 성화

바르트는 칭의와 성화를 철저하게 기독론 중심적으로 전개해 나간다. 이 점에 있어서 바르트는 칼빈과 기본적인 일치를 보이고 있다. 칼빈 역시 그의 칭의와 성화에 대한 이해를 철저히 기독론 중심적으로 이해하고 있는 것이 사실이기 때문이다. 그러나 칼빈이 자신의 「기독교 강요」에서 칭의와 성화를 제2권 기독론에서 다루지 않고, 오히려 제3권 성령론에서 다룸으로써 예수 그리스도께서 우리 인간을 위해 획득하신 칭의와 성화가 성령을 통하여 어떻게 우리 인간에게 전해지는가 하는 실제적 혹은 실천적 측면이 동시에 강조되고 있는 반면에, 바르트의 칭의와 성화 이해는 철저히 그리스도를 통한 화해의 측면에서 전개해 나감으로써 칼빈보다도 더 철저하게 기독론 중심적으로 집중되어 있다고 볼 수 있을 것이다. 즉, 칼빈의 칭의와 성화 이해가 기독론 중심적인 근거를 확보하면서도 성령론적인 효력의 가능성성을 동시에 고려하였다고 한다면, 바르트의 칭의와 성화 이해는 보다 더 철저하게 그리스도 중심적으

20) 이와 같은 의견에는 다음과 같은 신학자들이 있다 : Hinrich Stoevesandt, Barths Calvinvorlesung als Station seiner theologischen Biographie, in : H. Scholl(HG.), Karl Barth und Johannes Calvin, Neukirchener 1955, 107, und M. Freudenberg, aaO., S. 160. 프로이센베르크는 바르트의 「칼빈-강의」를 “바르트 신학 여정의 이정표적인 위치”(wegweisende Station seiner theologischen Biographie)로 정의하고 있다.

19) K. Barth : Zum 400. Todestag Calvins, in EvTh 24(1964) 225–229, da 228f. ; cf. B. Klappert, aaO. 72f.

로 전개된 나머지 성령론적인 효력에 대한 직접적인 고려는 약화되어 있다고 볼 수 있다. 물론 이렇게 된 데에는 바르트 나름대로의 이유가 있는 것이 사실이다. 바르트는 사실 화해론을 다룬 그의 「교회교의학」 제4권에서 성령의 역사를 교회 공동체(교회를 불러 모음, 교회를 세워 나감, 교회를 파송함.)와 개인(믿음, 사랑, 소망)이라는 영역으로 국한시켜서 다루고 있는데, 그 결과 칭의와 성화에 성령이 미치는 직접적인 영향력은 칼빈처럼 그렇게 밀도 있게 고려되지 못하게 된 것이다. 바르트의 화해론이 그리스도 중심적인 성격을 얼마나 강하게 나타내고 있는가 하는 것은 그가 자신의 화해론에 대한 개관을 소개하고 있는 「교회교의학」 4권 § 58장의 표제문에 잘 나타나 있다. 거기서 그는 “화해론의 내용은 예수 그리스도에 대한 인식이다.”²¹⁾라고 밝히고 있다. 이 표제문은 그의 화해론의 그리스도 중심적인 성격을 가장 분명하게 보여 주고 있는 문장이기도 하다. 즉, 화해론을 이해하기 위해서는 예수 그리스도를 인식하면 된다는 것이다. 예수 그리스도를 인식하는 것이 곧 화해론의 내용이다. 이러한 긍정의 문장은 곧 부정적인 시각으로 볼 때, 예수 그리스도 밖에서는, 예수 그리스도 외의 어떤 그 무엇을 통해서는 화해론의 진정한 내용을 파악할 수 없다는 뜻을 함축하고 있다.

이토록 바르트의 화해론은 기독론 중심적으로 집중되어 있다. 이는 바르트 화해론 전체를 관통하고 있는 하나의 신학적 대원리이기도 하다. 그 중요성이 큰 만큼 그 표제문을 전체적으로 다시 소개하자면 다음과 같다 : “화해론의 내용은 예수 그리스도에 대한 인식인데, 예수 그리스도는 (1) 참하나님(vere deus), 즉 스스로 자신을 낮추심으로써 화해하시는 참하나님, (2) 그러나 또한 참인간(vere homo), 즉 하나님에 의해서 높여지심으로써 화해된 참인간, (3) 그리고 그 양자(즉, 참하나

21) KD IV/1, 83 ; 참고. 베버(O. Weber)도 그가 쓴 「바르트 교회교의학 요약」에서 이 점을 특별히 강조하고 있다 : 즉 “그리스도만이” 모든 개별적인 형태의 화해론의 내용이요 주제라는 것이다. Karl Barths Kirchliche Dogmatik, 3. erweiterte Auflage, 1957, S. 242.

님과 참인간)의 통일 속에서 우리의 화해의 담보자요 중거자 되시는 분이시다.”²²⁾ 이 표제문을 화해론의 각 형태에 맞게 좀더 자세히 풀어 설명하자면 다음과 같다 : 즉, 스스로 자신을 낮추심으로써 화해하시는 참하나님이신 예수 그리스도의 위로부터 아래로의 수직적인 역사가 수평적인 인간의 역사와 만날 때에 인간을 의롭게 하는 칭의의 역사가 일어나고, 또 하나님에 의해서 높여지심으로써 화해된 참인간이신 예수 그리스도의 아래로부터 위로의 수직적인 역사가 수평적인 인간의 역사와 만날 때에 우리 인간을 거룩하게 하는 성화의 역사가 일어나는 것이다. 그리고 참하나님과 참인간의 일치 속에서, 즉 우리 인간이 하나님과 화해되었음을 증거하시는 그리스도의 위로부터 아래로의, 동시에 아래로부터 위로의 수직적인 역사가 수평적인 인간의 역사와 만날 때에 곧 우리 인간을 부르시는 소명의 역사가 일어나게 된다는 것이다. 바르트에게 있어서 우리 인간의 칭의와 성화의 역사가 얼마나 철저하게 그리스도 중심적으로 해석되고 있는가를 이러한 화해론의 구조는 분명하게 확인시켜 주고 있다. 바르트의 화해론의 구조에 따르면 인간의 칭의와 성화와 소명은 예수 그리스도의 존재, 예수 그리스도의 사역, 예수 그리스도의 길과 위치에 달려 있기 때문이다.

2) 화해론의 세 가지 동등한 관점로서의 칭의, 성화, 소명

칭의와 성화는 바르트의 견해에 의하면 “한 구원사건의 두 가지 상이 한 관점”에 불과하며, 또 동시에 “한 구원 사건의 실재로 상이한 두 가지 관점”이다.²³⁾ 다시 말해서 구원 사건은 오직 예수 그리스도 안에 있는 하나님의 사건일 뿐이다. 구원사건은 예수 그리스도로 말미암아 하나님께서 스스로를 우리 인간과 화해시키시는 한 화해의 사건이 있을 뿐이다. 예수 그리스도 안에서만 모든 화해의 구원사건이 일어났다. 그런데 바

22) AaO, 83.

23) KD IV/2, 569.

르트에 의하면, 이 한 화해의 사건 안에 있는 모든 계기들을 우리 인간의 지식으로 한 번에 다 인식할 수 없기 때문에, 우리는 예수 그리스도 안에 실현된 화해사건을 칭의, 성화, 소명이라는 세 가지 관점으로 나누어서 살펴볼 수밖에 없다. 이런 차원에서 “한 구원 사건의 실재로 상이한 두 관점”이라는 바르트의 주장도 이해될 수 있다. 관점이란 문자 그대로 보는 시각 혹은 보는 각도를 의미한다. 다시 말해서 그리스도 안에 나타난 하나님의 한 역사를 우리가 보는 각도에 따라서 구분해서 인식 할 수밖에 없다는 인식론적인 차원을 표현하고 있다. 이는 결국 칭의와 성화의 역사는 원천적으로 하나님의 은혜의 역사라는 의미를 대변해 주고 있다. 칭의도 성화도 그 역사의 주체의 관점에서 보면 어느 것 하나 우리 인간이 주체가 될 수 없는 사건이며, 오직 그리스도 안에서 하나님 만이 그 역사의 주체이다. 이러한 하나님의 하나님의 은혜행위로서의 한 구원사건은 그 역사의 주체가 아닌 우리 인간으로서는 인식능력의 한계로 인해 세 가지 상이한 측면에서 살펴볼 수밖에 없다. 바로 이런 맥락에서 성화론의 구조는 칭의론의 구조와 완전하게 일치할 수밖에 없다는 것이 바르트의 지론이다. 왜냐하면 그 둘은 한 분 예수 그리스도 안에서 일어난 사건이며 또한 예수 그리스도의 인격과 사역은 분리될 수 없기 때문이다. 이런 점에서 바르트는 칼빈과 일치하고 있다. 칭의 없이는 성화를 논할 수 없고, 성화 없이는 또한 칭의를 논할 수 없다는 것이다.

4. 칭의와 성화의 관계 문제

바르트에게 있어서 칭의와 성화는 이중적인 관계에 놓여 있다. 즉, 칭의와 성화는 절대로 분리될 수 없는 불가분의 관계에 놓여 있는 한편, 또 다른 한편으로는 필연적으로 상호 분리되어야 하는 관계에 놓여 있다. 이러한 이중적인 관계의 배경에는 역시 그의 기독론 중심적인 화해론이 자리하고 있다. 즉, 칼케돈 종교회의에서 결정된 그리스도의 두

본성에 관한 관계가 유비적인 배경을 이루고 있다. 그리스도의 선성과 인성은 상호 분리될 수 없으나 구분되어야 한다는 기독론적인 구조와 정확하게 일치하여, 칭의와 성화는 절대로 상호 분리될 수 없지만, 또 절대적으로 구분되어야 하는 관계에 있다. 이 점에서 바르트는 또한 칼빈과 정확한 일치를 보이고 있다. 그러면 우선 절대로 분리될 수 없는 불가분의 관계성부터 알아보자.

1) 칭의와 성화의 불가분의 관계성

칭의와 성화는 그리스도의 두 본성이 그리스도 안에서 분리될 수 없는 관계에 있는 것처럼 불가분의 관계에 있다. 칭의는 성화와 분리될 수 없는 관계에 서 있다. 비록 그 둘이 상호 혼합되거나 변형될 수는 없지만, 그럼에도 불구하고 그 둘은 서로 분리될 수 없도록 밀접한 관계에 있다. 그 이유는 칭의와 성화 둘 모두가 동시에 한 분 그리스도 안에 실현된 한 구원사건에 근거하고 있기 때문이다. 그리스도께서는 “우리에게 의로 움과 [동시에] 거룩함이”(고전 1 : 30) 되셨기 때문이다. 앞서 이미 보았듯이 칭의와 성화의 전체적인 틀이 되는 화해론은 철저히 기독론적으로 해석될 때만 올바르게 이해될 수 있다. 따라서 바르트는 칭의와 성화를 “한 분 하나님인 주체가 되시는 동일한 한 [구원] 행위의 두 계기 혹은 두 관점일 뿐”이라고 정의 내린다. 즉, 그리스도 안에서 일어난 화해사건은 그리스도의 자기 낮추심을 통해서뿐만 아니라 동시에 그의 하나님에 의해 높여지심을 통해서도 이루어진 사건이라는 것이다. 하나님께서 자기 자신을 인간과 화해하실 때에, 그 화해사건은 그리스도의 자기 낮추심과 그의 제사장직과 그의 십자가에 달리심을 통해서뿐만 아니라 동시에 그의 높여지심과 그의 왕직, 그리고 그의 부활을 통해서도 실현되었다는 것이다. 십자가와 부활이 한 분 그리스도의 사건인 것처럼, 칭의와 성화도 한 분 그리스도의 사건이라는 것이다. 따라서 바르트는 칭의와 성화라는 이중적인 구원사건을 상호 불가분의 관계의 차원에서 ‘한 구원사건

의 두 상이한 관점 내지는 계기'로 정의할 수 있었던 것이다. 이는 칼빈의 칭의와 성화의 불가분의 관계에 대한 저 유명한 정의와 일치하고 있다 : "nullum ergo Christus iustificat quem non simul sanctificat".²⁴⁾

2) 칭의와 성화의 구분의 필연성

바르트에게 있어서 칭의는 성화가 아니다! 칭의가 처음부터 아예 성화의 시작단계로 이해되어서도 안 되며, 성화의 단순한 전제로만 이해되어서도 안 된다. 반대로 성화 또한 칭의가 될 수 없다. 성화는 처음부터 아예 칭의의 다른 표현으로 이해되어서는 안 된다. 성화는 칭의의 부수물이나 부연설명이 아니며 칭의 그 자체에 대한 첨가물이 될 수 없다. 이런 의미에서 칭의는 성화와 연결되어 있으나 그 자체로 고유하게 칭의가 될 수 있어야 하며, 성화 또한 칭의와 밀접하게 연결되어 있으나 그 자체로 고유하게 충분히 성화가 될 수 있어야 한다.

따라서 바르트는 칭의와 성화의 세밀한 구분을 "한 구원사건의 두 실체적으로 상이한 관점 혹은 계기들"이라고까지 설명한다. 실제적이란 말은 가상의 것이 아니라는 뜻이며, 개념적인 의미만은 아니라는 것을 의미한다. 그럼 칭의와 성화의 구분에서 실제적이란 말은 어떤 내용을 담고 있는지를 알아보아야 할 것이다. 바르트에 의하면 심지어 칭의는 성화로 설명될 수 없고, 성화는 칭의로 설명될 수 없을 정도로 상호 해석학적인 제한성도 나타내고 있다. 마치 하나님의 아들의 자기 낮추심이 하나이고, 인자의 높여지심이 다른 하나이듯이, 그렇게 "하나님이 자유로운 은혜 가운데 자기 자신을 인간에게 주신 것이 하나이고, 하나님이 동일한 자유로운 은혜 가운데 인간을 자기 자신에게 돌이키시는 것이 다른 하나이다. 하나님이 인간에 대해 자기 자신을 심판자로 세우시고 자신의 의를 세우심으로써 인간과 그 자신에게 새로운 의를 창조하시는 것이 하나이고, 이 인간을 자신의 전능한 지시를 통하여 하

24) Inst. III, 16, 1.

나님을 섬기도록 요청하시고, 또 하나님을 섬기는 일에 자발적이고 준비되어 있도록 만드시는 일이 다른 하나이다."²⁵⁾ 여기서 칭의의 내용과 성화의 내용이 실제적으로 구분되는 것을 확인할 수 있다. 그리고 이런 사고의 역시 칼빈의 칭의와 성화에 대한 가르침이 그 배경으로 자리하고 있다. 바르트는 칼빈의 칭의와 성화 이해를 수용 해석하고 있다 : "우리가 그리스도와의 연합에서 받게 되는 것은 이중은혜(duplex gratia)이다(Calvin, Inst. III, 11, 1)".²⁶⁾ 이러한 칼빈의 칭의와 성화 이해를 바르트는 저 두 명제로 오늘날의 시대에 맞게 잘 해석하고 있다고 하겠다. 그리고 이런 구분은 단순히 개념적인 구분에 불과한 것이라니, 구원론적인 의미를 지니는 중요한 구분으로 자리매김하고 있다.

3) 구원서정 비판

지금까지의 칭의와 성화의 불가분의 관계와 동시에 그 양자의 구분 필연성의 관계로 인해 바르트에게 있어서 "구원서정"(ordo salutis)은 그 가능성의 자리를 잊게 된다. 실제로 바르트는 칭의와 성화의 관계와 관련하여 "구원서정"에 관한 정통주의적인 사고를 철저히 배격한다. 왜냐하면 바르트에게 있어서 성화는 칭의 옆에 덧붙이거나 혹은 시간적으로 앞서거나 뒤따르는 그런 하나님의 두 번째 구원행동이 아니기 때문이다.²⁷⁾ 그 대신에 바르트는 종교개혁적인 원칙을 확고하게 붙잡는다. 특히 칼빈이 강조했던 원칙, 즉 그리스도 안에서 세계를 자신과 화해시키시는 하나님의 구원행동은 하나라는 원칙이다. 이러한 확신은

25) KD IV/2, 569f.

26) KD IV/2, 570. 따라서 믿음과 회계에서 받게 되는 은혜 또한 이중적인 것이다 : etsi separari non possunt, distingui tamen debent. Quamquam perpetuo inter se vinculo cohaerent, magis tamen coniungi volunt quam confundi(Inst. III, 3, 5). Denn : Si solis claritas non potest a calore separari, an ideo dicemus luce calefieri terram, calore vero illustrari?(Inst. III, 11, 6).

27) KD IV/2, 567f.

역시 칼케돈의 기독론적인 결정의 형식에 근거하고 있다. 칼빈과 마찬가지로 바르트도 이 형식을 자신의 화해론을 정의하는 데 도입하고 있다. 따라서 그는 칭의와 성화 사이에는 시간적인 순서를 생각할 수 없다는 칼빈과 동일한 결론에 이르게 된다. 그에 따르면 칭의와 성화는 항상 동시적으로 일어나는 사건이다. 그 사이에는 시간적인 순서가 있을 수 없다. 나중에 살펴보게 되겠지만 칼빈이 그의 「기독교 강요」(1559) Ⅲ권에서 성화를 칭의보다 먼저 다룰 수 있었던 것도 바로 이런 이유에서이다. 바르트는 이런 칼빈의 생각에 철저히 동의하고 있다 : “하나와 함께 다른 하나도 즉시로 그리고 동시에”²⁸⁾ 발생한다. 바르트에 따르면 기독론적으로 상이한 관점들이 하나님과 인간의 화해의 다양한 관점을 근거 짓고 있다. 한 화해의 사건이 이렇게 다양한 관점을 지닐 수밖에 없는 이유는, 그 사건이 우리의 인식으로 “한 번에 파악될 수 없고 또 한 마디로 표현될 수 없기 때문이며, 오히려 — 참하나님의 아들이요 참인자로서의 예수 그리스도의 역사적인 존재에 일치하여 — 오직 위로부터 아래로의 저 음직임 혹은 역으로 아래로부터 위로의 그의 음직임으로서만, 다시 말해서 칭의와 성화로서만 제대로 파악될 수 있기 때문이다.”²⁹⁾ 예수 그리스도를 분리해서 인식하지 않고 전체로 이해한다면, 칭의와 성화도 하나님의 한 화해 행동으로 이해되어야 한다. 이렇게 칭의와 성화를 철저히 기독론 중심으로 이해함으로써 바르트는 정통주의 교의학이 대표했던 하나님의 화해의 구원사건에 대한 심리학적인 실용주의의 해석의 가능성을 철저히 배제시켰다.

4) 칭의와 성화의 논리적 순서

지금까지의 칭의와 성화의 관계에 대한 논의 후에 바르트는 그럼에도 불구하고 남게 되는 한 가지 물음에 대답하길 시도한다. 그 물음이

28) KD IV/2, 568.

29) Ebd.

란 다름 아닌 “전체적인 [화해]사건의 구조에 대한” 질문인데, 여기서는 칭의와 성화에 대한 논리적 순서에 대한 질문이 제기된다. 다시 말해서 여기서는 ‘구원의 순서’에 대한 문제가 아니라, 화해사건의 구조적 혹은 논리적 순서의 문제라는 것을 염두에 두어야 한다. 이미 말했듯이 바르트에게 있어서 칭의와 성화 사이에는 시간적인 순서가 있을 수 있으며, 이런 생각은 또 정당하다고 볼 수 있다. 그러나 이로써 모든 문제가 다 해결된 것은 아니다. 오히려 칭의와 성화의 관계에 있어서 결정적인 문제는 바로 여기서, 즉 칭의와 성화의 분리될 수 없으나 반드시 구분되어야 하는 관계의 문제가 깨끗하게 해결된 바로 여기서 제기된다는 것이다. 그것은 다름 아니라, 칭의와 성화 사이에는 실제로 어떤 관계가 형성되는가 하는 문제이다.

이런 관계는 바르트의 다음 한마디 테제로 정리될 수 있다 : “executio posterius et intentione prius”, “의도가 먼저이고 설명은 나중이다”. 칭의와 성화의 논리적 순서를 위한 바르트의 이러한 해석학적인 틀은 칼빈의 칭의와 성화의 밀접한 관계를 해석하는 데에도 탁월하게 적용될 수 있으리라 본다. 다시 말해서 그 관계의 의도를 먼저 앞세우고 설명을 뒤따르게 한다는 것이다. 이런 관점에서 보면 칭의가 먼저가 될 수도 있고, 성화가 먼저가 될 수도 있다. 칭의와 성화 사이에 시간적인 순서는 없다고 하더라도, 논리적인 순서는 성립된다는 것이다 : 즉, 근거의 관점에서 보면 칭의가 성화보다 앞서고, 목표의 관점에서 보면 성화가 칭의보다 앞설 수 있다는 것이다. “하나님의 한 [구원] 의지와 행동의 동시성(simul) 가운데 칭의는 근거로서, 성화는 목표로서 첫 번째가 되고, 다른 한편 칭의는 전제로서 성화는 결과로서 두 번째 것이 된다. 이런 의미에서 둘 다가 먼저가 될 수도 있고, 동시에 둘 다가 나중일 수도 있다.”³⁰⁾

30) KD IV/2, 575.

5. 칼빈과 바르트의 칭의와 성화 이해의 공통점

1) 화해론의 관점에서 : 칭의와 성화의 동시성

본 논문의 주제에서 알 수 있듯이 칼빈과 바르트의 칭의와 성화 이해의 가장 근본적인 공통점은 둘 다 칭의와 성화의 동시성(simul)을 강조하고 있다는 것이다. 칼빈에 따르면 성화 없이 칭의를 생각거나 논할 수 없고, 칭의 없이 또한 성화도 생각하거나 논할 수 없다. 칼빈에 의하면 “그리스도께서는 동시에(simul) 성화시키지 않고서는 아무도 칭의시키지 않는다!”³¹⁾ 칭의와 성화의 관계정의에 관련된 곳보다 바르트가 칼빈을 더 적극적으로 인용하고 높이 평가한 곳을 찾아보기 드물 정도로 바르트는 칼빈과 일치하고 있다. 특히 바르트가 언급했던 칭의와 성화의 불가분의 관계성과 동시에 그 둘의 필연적 구분성, 그리고 그 둘의 논리적 순서는 칼빈의 재판이라고 볼 수 있을 정도로 칼빈의 이해와 일치하고 있다. 바로 여기서 바르트는 개혁신학 전통을 그대로 이어받고 있다고 볼 수 있다. 칭의와 성화의 관계에 대한 문제는 단순히 이론적인 관계정의의 문제 이상이다. 그러니까 단순한 구분이나 구별 혹은 순서의 문제 가 아니라는 말이다. 오히려 어떻게 하나님께서 자기 사람들을 깊은 은혜로 자기 자신과 화해시키셨는지, 즉 인간의 인격뿐만 아니라 선한 행위까지도 포함하여 자기 자신과 화해시키셨는가 하는 문제에 대한 필연적인 서술이다. 이 관계의 문제에 있어서 사느냐 죽느냐의 문제인 동시에 그리스도인의 삶(vita hominis Christiani)의 문제이다. 칼빈과 마찬가지로 바르트에게 있어서도 이러한 칭의와 성화의 관계 정의는 단순히 하나의 중요한 의미가 아니라, 중심적이고 구성적인 의미를 지닌다. 만일 이러한 칭의와 성화의 관계가 우선적으로 분명히 설명되지 않는다면, 칭의 혹은 성화에 대한 논의 그 자체가 틀림없이 손상을 입게 될 것이다.

31) Inst. III, 11, 1.

실제로 신학사나 교회사에 있어서 이러한 관계정의에 대한 오해로 인해 발생한 칭의와 성화 이해의 손상의 예들을 앞에서 이미 살펴보았다. 이런 맥락에서 바르트와 칼빈 모두 공히 칭의와 성화를 분리시켜서 생각하려는 시도, 칭의와 성화를 구분 없이 사용하려는 시도 — 칭의로 성화를 대치하려는 시도와 성화로 칭의를 대치하려는 시도 모두를 포함하여, 특히 칼빈의 경우 오시안더(Osiander)와의 논쟁을 들 수 있다 —, 그리고 칭의와 성화 사이에 시간적인 혹은 따라서 구원론적인 순서를 설정하려는 모든 시도들을 배격한다.

그리고 칼빈과 바르트가 공히 칭의와 성화의 동시성을 확고하게 붙든 것은 두 신학자 모두가 칭의론이 아니라 화해론을 복음의 중심으로 이해했다는 데에 근거하고 있다. 칼빈과 바르트에 의하면 칭의와 성화는 하나님께서 예수 그리스도 안에서 성령을 통하여 우리를 자기 자신과 화해시키셨다는 그들의 신학 전체에 본질적이라 할 수 있는 큰 화해의 틀 속에서 이해될 때만이 올바로 파악될 수 있다. 화해사건을 전제로 하지 않고서는 칭의와 성화에 관한 모든 사고들은 무의미하다. 바르트가 *articulus stantis et cadentis ecclesiae*가 칭의론이 아니라, 예수 그리스도에 대한 신앙고백이라고 강조한 것도 바로 이런 연유에서이다. 바르트의 이러한 사상은 칭의와 성화의 불가분의 관계성을 유일한 방식으로 강조했던 칼빈과 연결되어 있다. 칼빈은 자신의 화해론을 그의 「기독교 강요」(1599) 제 I 권에서 서술한 신론에서부터 그리고 제 II 권 그리스도의 삼중직에 관한 가르침(II, 15)에서 그리고 예수 그리스도의 인격과 사역에 관한 가르침(II, 16과 17)에서 이미 준비하는 방식으로, 심지어는 어느 정도 깊이 있게 다루고 있다. 그런 다음 「기독교 강요」 III권(III, 1-9 : 성화론, 11-19 : 칭의론)에서 그의 화해론은 칭의와 성화론을 통하여 구체화되고 그 결정체가 완성된다. 화해론을 한편으로 그리고 칭의와 성화를 다른 한편으로 하는 양자의 관계는 예수 그리스도께서 화해사건에서 우리를 위해 획득하신 것(화해론 : Inst. II)이 이

제는 성령을 통하여 성화와 동시에 칭의로 우리에게 전달되는(성화와 칭의론 : Inst. III) 구조로 구성된다. 이러한 정황을 칼빈의 「기독교 강요」 제III권의 제목이 잘 증명해 주고 있다 : "De modo percipiendae Christi gratiae, et qui inde fructus nobis proveniant, et qui et effectus consequantur".³²⁾ 바르트에게 있어서 이런 관점은 더 분명해진다. 바르트는 모든 화해의 구원론적인 계기들, 즉 칭의, 성화, 소명 셋 모두를 예수 그리스도의 한 화해사건에 근거 지우는데, 보다 더 철저히 기독론 중심적으로 구성한다는 사실을 앞서 「교회교의학」 4권 § 58장의 표제문에서 살펴보았다.³³⁾ 거기서 바르트는 저 세 계기들을 각각 예수 그리스도 안에 나타난 하나님의 인간과의 화해사건의 관점들로만 파악한다는 사실을 우리는 확인했다.

정리하자면 칼빈과 바르트 모두 칭의론 그 자체가 아니라, 오히려 그리스도 안에 실현된 화해사건이 그들의 화해론의 출발점이자 동시에 신앙과 교회의 중심이라는 사실에 원칙적으로 동의하고 있다. 그리고 이러한 공통점은 단순히 내용적이 측면에서뿐만 아니라, 방법론적인 측면에서도 발견된다. 칼빈과 바르트에 의해 적용된 방법론은 다름 아니라 바로 '계약사상'이다. 비록 칼빈이 계약사상을 자신의 기독론 속에서 전개하고 있는 반면, 바르트가 선택론 속에서 전개하고 있는 차이가 있기는 하지만, 둘이 계약사상을 화해론의 근거로 삼고 있다는 점에서는 일치하고 있다. 바르트는 계약사상을 자신의 「교회교의학」 II 권에서 "창조는 계약의 외적인 근거가 되고, 계약은 창조의 내적인 근기가 된다."³⁴⁾는 명제로 공식화하고 있다. 그러나 칼빈은 계약신학을 직

32) OS IV, 1, 3(Inst. III, 1, 1).

33) "화해론의 내용은 예수 그리스도에 대한 인식인데, 예수 그리스도는 (1) 참 하나님[vere deus], 즉 스스로 자신을 낮추심으로써 화해하시는 참하나님, (2) 그러나 또한 참인간[vere homo], 즉 하나님에 의해서 올리우심으로써 화해된 참인간, (3) 그리고 그 양자[즉, 참하나님과 참인간]의 통일 속에서 우리의 화해의 담보자요 증거자 되는 분이시다."

34) KD IV/2, 665.

접적으로 자신의 칭의론에서 전개하고 있다. 칼빈에 비하여 바르트에게 있어서 계약사상은 더욱 확고하게 화해론의 전제로 여겨지고 있다. 비록 바르트가 정통주의 계약신학과는 비판적으로 논쟁하고 있기는 하지만 말이다. 하여튼 칼빈과 바르트 모두가 화해론을 전개하는 데 계약신학을 도구 혹은 근거로 삼고 있는 것은 공통점이라 할 수 있다.

2) 기독론 중심의 원리

칼빈과 바르트의 칭의와 성화 이해에 있어서 또 하나의 공통점을 찾으라고 한다면, 우선 무엇보다도 기독론 중심의 사고를 들 수 있을 것이다. 두 신학자 모두에게 기독론은 비록 세밀한 강조점에서 약간의 차이가 있기는 하지만 그들 신학 전체의 출발점이요 목표점이라고 할 수 있기 때문이다. 둘 다 모두 기독론 중심의 신학 혹은 기독론적으로 집중된 신학을 구상했고, 또 성실히 수행했다고 말할 수 있다. 이런 정황은 특히 그들의 칭의와 성화 이해에 잘 드러나고 있다. 다만 문제는 바르트와 칼빈이 어떻게 이러한 체계에 도달하게 되었는가 하는 점이다.

칼빈에게서는 칭의와 성화가 기독론에 철저히 근거하고 있지만, 위치적으로 성령론에 속해 있다는 것이 두드러진 특징이다. 왜냐하면 칼빈에게 있어서 성령은 그리스도의 은혜와 우리를 연결시켜 주는 끈(vinculum)으로 이해되고 있기 때문이다. 칼빈은 그의 화해론을 기독론에 확고하게 자리매김하기는 하지만, 그 화해의 구원사건이 우리에게 전해지는 효력을 성령론에서 다루는 방식으로 화해사건의 근거와 효력을 동시에 강조한다. 칼빈에 따르면 칭의와 성화가 그리스도로부터 결과 맺어진 것이긴 하지만, 그 결과를 우리에게 연결시켜 주시는 분은 성령이다. 이 모든 것에도 불구하고 칼빈은 '오직 그리스도'(solus Christus)라는 종교개혁적인 원칙을 고수한다. 칭의와 성화가, 그리고 그 둘의 관계가 올바르게 이해되었는가 하는 것은 오로지 바로 이 원칙에 대한 올바른 이해에 달렸다. 이런 이유로 칼빈에게 있어서 선행을

통한 칭의라는 모든 유의 설명 시도가 그 뿐으로부터 배격된다. 이는 다시 칼빈에게 나타나는 칭의론의 법정적인 성격(iustificatio forensis)을 설명하는 근거가 된다. 흔히 칭의론의 법정적인 성격을 올법적이라거나 아니면 인간을 얹매어 구속하는 것으로 오해하는 성향이 있지만, 칼빈에게 나타나는 칭의론의 법정적인 성격이란 “오직 그리스도”라는 원칙의 뒷면과 다르지 않다. 왜냐하면 우리는 우리 자신 안에서가 아니라, 오직 예수 그리스도 안에서만 의롭다고 인정을 받는 것이기 때문이다. 우리 자신을 볼 때에 우리는 의로운 존재가 될 수 없다. 그러나 예수 그리스도 안에 있는 우리를 보면 의로운 존재이다. 칭의론에 대해 법정적인 의미를 부정하려고 하는 모든 시도들의 결국은 ‘자기 의’에 대한 시도이다. 이를 위해서 칼빈이 칭의의 법정적인 성격과 관련하여 기독론 중심적으로 내세웠던 저 원칙을 기억할 필요가 있을 것이다: “만일 그리스도께서 우리를 대신하심으로 말미암아 하나님께서 우리를 의롭다고 인정하신다면, 그때에 하나님은 우리 자신의 불의를 인정해 주심으로써가 아니라, 오히려 우리 자체 속에는 의가 없지만 그리스도 안에 나타난 의를 우리에게 전가시킴으로써 의롭다고 인정하시는 것이다”.³⁵⁾ 이러한 기독론적인 관점에서만 우리의 의는 우리 자신에 의해 획득된 의가 아니라, 하나님의 자비에 의해 우리에게 전가된 의이며, 우리가 획득한 의가 아니라, 오직 예수 그리스도 때문에 우리에게 선물된 의이며, 우리 자신이 스스로 인식한 의가 아니라 성령을 통해서 역사된 믿음에 의해 인정되고 인식된 의라는 저 신앙인식과 신앙고백이 가능해진다. 따라서 칼빈에게 있어서 칭의와 성화 모두가 철저히 그리스도와의 연합(unio cum Christo)에 근거하고 있다. 따라서 예수 그리스도의 존재와 그의 사역에 대한 적합한 이해는 올바른 칭의와 성화 이해의 필수적인 전제조건이 된다. 이러한 칭의와 성화의 기독론 중심적인 차원을 칼빈은 자신의 「기독교 강요」 III권에서 성화에 대한 논의를

35) Inst. III, 11, 3.

시작하기 전에, 그 앞서 거론된 성령론에서 벌써 분명히 하고 있다: “그리스도가 우리 밖에 있는 한, 그래서 우리가 그와 분리되어 있는 한, 그리스도께서 인간의 구원을 위해 고난당하시고 행하신 모든 것은 우리를 위해 아무 소용없으며 또한 아무것도 중요하지 않다! 그리스도께서 아버지로부터 받은 것을 우리에게 전가하시기 위해서는, 우선 그리스도가 우리의 것이 되어야만 하며 우리 안에 거해야 한다”.³⁶⁾ 이러한 원칙은 칭의와 성화 모두에 해당된다. 왜냐하면 칭의와 성화 모두가 그리스도와의 연합(unio cum Christo)에 근거하고 있으며, 따라서 그리스도 안에 실현된 화해사건에 근거하고 있기 때문이다. 따라서 부쉬(E. Busch)가 옳게 말한대로 칭의론은 “기독론의 결과”³⁷⁾이다.

바르트가 칼빈보다 더 확고하게 기독론 중심적으로 화해론을 전개하고 있다는 사실은 앞서 이미 살펴본 바와 같다.

3) 칭의의 목표로서의 성화

칭의와 비교할 때 성화는 윙엘리 자신의 칭의론 테제에서 밝힌 바와 같이 다음처럼 정의 내릴 수 있을 것이다: 즉, 칭의론에서 “삶과 죽음의 문제, 좀더 정확히 말해서 사느냐 죽느냐의 문제”³⁸⁾라고 한다면, 성화에서는 우리가 어떻게 그리스도인의 삶을 살 것인가의 문제이다. 바르트의 표현대로 한다면 성화는 종교개혁에서 충분히 주제화된 “그리스도교적인 삶의 형성과 전개에 대한 물음”³⁹⁾이다. 칼빈도 바르트도 모두 성화에서 중요한 것은 그리스도 안에서 성령을 통하여 성화된 그리스도인의 삶을 새롭게 형성하는 것이다. 그리스도인의 삶이 바르트에게 있어서 의미하는 바는 칼빈에게서 그리스도와의 연합에서만 가능했

36) OS IV, 1, 10; Inst. III, 1, 1.

37) E. Busch, aaO. 35.

38) E. Jüngel, Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens, Tübingen, 1998, S. 3.

39) KD IV/1, 585.

던 바로 그것이다. 이 점에서 바르트와 칼빈은 일치하고 있지만, 정작 그리스도와의 연합이 무엇을 의미하는지에 대해서는 서로가 약간 다른 길을 가고 있다. 다시 말해서 칼빈에게나 바르트에게나 성화에 있어서 중요한 문제는 인간이 스스로 이룬 공적이나 업적이 아니다. 오히려 성화에서 가장 우선적으로 중요한 것은 바로 칼빈의 표현대로는 “그리스도와의 연합”(unio com Christo)이고, 바르트의 표현대로는 “그리스도에 대한 참여”(participatio Christi)이다. “성도들의 예수 그리스도의 거룩에 대한 참여에서 예수 그리스도 안에 이미 실현된 인간의 성화가 증거된다.”⁴⁰⁾ 다시 말해서 우리가 무엇을 했는가 하는 것을 먼저 보이는 데 성화의 의미가 있는 것이 아니라, 그리스도의 풍성함에 참여하는 것을 먼저 보이는 데에 있다. 따라서 바르트는 기독교적인 성화의 기초가 되는 사랑을 언급하면서 셀불리 사회윤리로 먼저 빠지는 것을 철저히 경계한다. 사랑의 윤리행위를 보이는 것보다는 그 사랑의 본질에 참여하는 데 성화의 본질이 있기 때문이다. 이러한 성화의 성격화에 있어서 바르트는 철저히 칼빈과 일치하고 있다. 왜냐하면 칼빈에게 있어서는 두말할 것도 없이 성화의 본질이 처음부터 그리스도와의 연합에 있기 때문이다. 그러나 그 성화의 영향범위에 관해서 바르트는 칼빈과 차이를 보이고 있다. 바르트에게 있어서 이러한 그리스도에의 참여(participatio Christi)는 하나의 보편적인 영향범위를 갖는다. 이는 바르트의 성화 진술의 큰 전제이다. 바르트에 따르면 그리스도에의 참여는 모든 사람에게 열려 있다. 이런 맥락에서 바르트는 칼빈과 논쟁한다. 바르트의 비판에 따르면 예수 그리스도 안에 이미 “사실적으로, 능력 있게, 그리고 구속적으로” 실현된 성화가 칼빈에게서는 모든 사람을 위해 열려 있는 것이 아니라, 오히려 성도들만을 위해 그리고 선택 받은 자들에게만 열려 있는 것으로 규정되고 있다는 것이다. 바르트는 그 이유를 칼빈의 예정론적인 사고에서 찾고 있다. 즉, 예정론적인 사고로

40) KD IV/2, 586.

인해 칼빈은 성화의 보편적인 차원을 상실하고 말았다는 것이다. 이러한 비판이 옳은 것인지 아닌지는 별개의 문제로 남겨 두어야 할 것이다.

여기서는 칭의의 목표로서의 성화에 대해 논의하기로 한다. 잘 알다시피 칼빈은 자신의 「기독교 강요」 Ⅲ권에서 칭의보다는 성화를 먼저 다룬다. 이 때문에 칼빈은 많은 비판과 의혹을 사기도 했다. 그러나 그렇다고 해서 칼빈에게 있어서는 칭의가 성화보다 더 중요하다거나 칼빈의 본래적인 관심이 칭의보다는 성화에 있었다고 생각하는 것은 칼빈의 의도를 정확하게 이해하지 못한 것이다. 그런 오해는 근본적으로 잘못된 것이다. 왜냐하면 칼빈의 주요 주제 역시 루터와 마찬가지로 칭의론이었기 때문이다. 다만 그 칭의론에 접근하는 방식이 달랐을 뿐이라고 말할 수 있을 것이다. 이렇게 주장할 수 있는 이유는 칼빈이 중요한 것을 단지 나중에 다루는 습관에만 있는 것이 아니다. 오히려 이는 사안에 따라 접근해야 할 문제이다. 즉, 칼빈은 무엇보다도 로마가톨릭 측에서 종교개혁적인 칭의론에 제기했던 문제가 나름대로는 부분적으로 “합당한 이유”를 가지고 있지만, 그러나 완전히 옳은 것만은 아니라는 것을 먼저 분명히 밝히고자 했던 것이다. 이것이 칼빈이 성화론을 칭의론 앞에 배치시키고 세심하게 다루었던 이유이다. 이때에 칼빈은 칭의에 대한 논의를 우선 아껴 두었다고 볼 수 있다. 왜냐하면 그 자신이 밝히고 있는 대로, “사안이 우리가 우선 두 가지를 분명히 하도록 요청하고 있었기 때문이다 : 첫째는 우리가 하나님의 자비를 통해 은혜로 의를 얻게 되는 유일한 수단인 믿음이란 선한 행위 전혀 없이 하는 무위적인 것이 아니라는 것이다. 둘째로, 우리는 성도들의 선한 행위가 어떤 속성을 가지고 있는지를 분명히 알아야만 한다. 선한 행위의 문제는 이 전체 문제의 한 부분을 차지한다.”⁴¹⁾ 다시 말해서 칼빈은 주요 주제를 다루기에 앞서서 그 주요 주제가 올바르게 다루어지기 위해 필수불가결할 뿐만 아니라, 그 주제를 더욱더 풍성하게 해 주고 깊이 있게 만들어 주는 주제를 근본

41) Inst. III, 11, 1.

적으로 먼저 다루고자 했던 것이다. 그렇지만 이런 정황은 단지 칼빈의 재치 있는 방법론과 관련되어 있는 것만은 아니다. 그것은 또한 칼빈의 사상적인 혹은 신학적인 원칙과도 관련되어 있다. 그 증거를 칼빈이 자신의 「기독교 강요」 III권 11장부터 시작한 칭의론을 다루기 시작하자마자 한 말에서 찾아볼 수 있다 : “이제 우리는 이 문제, 즉 칭의에 관한 문제를 철저하게 다루어야 할 것이다. 그리고 이때 칭의론이 우리가 하나님을 영화롭게 하는 데 필요한 주요 기둥임을 똑바로 직시해야 할 것이다. 그에 대한 이유는 충분하고, 여기서는 대단한 집중과 주의를 기울여야 할 것이다.”⁴²⁾ 이러한 칼빈 자신의 해명에서 이제는 칼빈의 주요 주제는 칭의가 아니라 성화라는 오해는 불식되어야 할 것이다. 물론 이런 칼빈의 설명이 인간의 성화는 칭의보다도 덜 중요하다는 것을 의미하는 것은 아니다. 이미 보았듯이 칼빈에게 있어서 칭의와 성화의 관계는 하나님의 이중은혜(*gratia duplex*)로서 상호 불가분의 관계에 있고 또 동시적인 사건이기 때문이다. 이런 모든 맥락을 종합해 볼 때 이 모든 관계를 종합적으로 해명하기에는 사실 바르트가 제시한 해석방법보다 더 정확한 방법을 찾기가 어렵다는 결론에 도달한다. 즉, 바르트가 제시했던 “*executione posterius et intentione prius*”의 원칙이다. 이런 원리에서 성화는 목표라는 의도에서 본다면 칭의보다 앞서게 된다. 사실 바르트나 칼빈에게 있어서 목표의 관점에서 성화가 칭의보다 앞서 있다.

6. 칼빈과 바르트의 칭의와 성화 이해의 차이점들

여기서는 지면 사정상 대표적인 차이점들만 소개하는 것으로 대신하고자 한다. 우선 이미 서문에서 밝힌 바대로 두 신학자의 화해론의 구조적인 측면에서 차이를 보이고 있다. 칼빈이 칭의와 성화라는 이중적

인 구조를 가지고 있다면, 바르트는 원래 칭의와 성화라는 화해론의 이 중구조를 칭의, 성화, 소명이라는 삼중구조로 확대하고 있다. 이런 구조적인 차이가 나중에는 약간의 내용적인 차이까지 유발하기도 한다.

둘째로는 첫 번째 차이와 관련되어 있는데, 화해론의 기초가 되고 있는 삼중직의 배열 순서에서 차이를 보이고 있다. 즉, 칼빈이 그리스도의 역사적 순서를 따르고 있다면, 바르트는 그리스도의 구원 사역의 효력의 순서에 따라 삼중직을 배열하고 있다. 따라서 칼빈은 역사적 순서에 따라 그리스도의 예언자직, 왕직, 제사장직(*munus propheticum*—*munus regium*—*munus sacerdotium*)의 순서로 배열하고 있다면,⁴³⁾ 바르트는 그리스도의 구원 사역의 효력의 순서에 따라 제사장직, 왕직, 예언자직(*munus sacerdotale*—*munus regale*—*munus propheticum*) 순으로 배열하고 있다. 이러한 순서의 차이는 또한 나중에는 약간의 내용적인 차이까지도 야기하게 된다. 그 대표적인 예로 예언자직이 칼빈에게서는 아직 지상의 그리스도에 해당되는 데 반해, 바르트에게서는 그리스도께서 죽으신 후 승천하셔서 하나님 우편에 앉으신 후의 시기에 해당된다. 따라서 칼빈에게서는 논리상 부름이 먼저인 데 반해, 바르트에게서는 부름이 칭의와 성화 뒤에 자리 잡게 된다.

세 번째로는 이미 보았듯이 칼빈에게 특징적인 칭의와 성화 이해에 있어서의 성령론적인 강조이다. 칼빈에게서는 칭의와 성화의 주체로서의 성령의 역할이 바르트에게서보다 훨씬 더 강력하게 나타나고 있다.

넷째로는 앞서 잠깐 언급했듯이 성화의 영향범위에 대한 이해의 차이이다. 바르트는 칼빈이 성화의 보편적인 차원을 예정론적인 사고로 인해 상실하게 되었다고 비판하고 있다. 따라서 칼빈에게서는 성화의 밝은 측면보다는 어두운 측면, 긍정적인 측면보다는 부정적인 측면이

43) 물론 칼빈은 자신의 「기독교 강요」 외에 하이델베르크 요리문답이나 제네바 요리문답 같은 곳에서는 다른 순서를 택하고 있기도 하다. 여기서는 「기독교 강요」(1559)를 제한적으로 다루었다.

훨씬 더 강하게 부각되고 있다는 지적이다. 예를 들어 그의 성화 이해의 대표적인 주제들, 자기 자신의 부정(Abnegatio nostri), 십자가의 인내(Crucis tolerantia), 미래적 삶에 대한 명상(Meditatio futurae vitae) 등을 보아도 그런 인상을 금방 받을 수 있다.

7. 칭의와 성화의 차원에서 한국교회의 이원론 문제의 극복을 위한 제언

한국교회와 신학의 이원론적인 문제를 칭의와 성화의 관점에서 간략하게 살피고 몇 가지 제언을 하는 것으로 마치고자 한다. 한국교회뿐만 아니라 심지어 작금의 신학에서조차도 이원론적인 문제는 심각하다고 본다. 우선 구원론의 문제에 있어서 한국교회에서는 더 이상 의의 문제가 아닌지가 오래되었다는 인상을 지울 수 없다. 구원론에 있어서 더 이상 의의 문제가 아니라, 피안으로의 내세적인 구원 내지는 현세성공으로서의 구원론으로 그 의미가 축소 내지는 환원되고 있다. 구원론에 서 더 이상 의의 문제가 아니기 시작하면서 교회는 종교개혁적인 정체성을 상실해 가고, 종교개혁 이전의 교회나 신학으로 복귀하고 말 것이다. 우리의 교회들에서 중세 가톨릭 교회의 인상을 풍기고 있는 것도 이런 점에서 본다면 놀라운 일이 아닐 것이다.

우리 신학과 교회와 관련된 또 하나의 이원론적 문제는 교회나 개별 그리스도인의 삶이 구원관과 그렇게 밀접하게 연결되어 있지 못하다는 문제이다. 이로 인해 우리 교회는 반기독교 감정을 끊임없이 유발시켜 왔으며, 이에 대한 해답을 찾지 못하고 있는 것도 사실이다.

이러한 이원론적인 문제를 극복하는 길이 바로 우리 개혁신학의 설립자인 칼빈과 20세기에 하나님의 말씀을 회복했던 칼 바르트의 “칭의와 성화의 동시성”的 의미를 오늘 우리 사회에서 새롭게 해석하는 길이 아닌가 한다.