

2003학년도  
석사학위 논문

“영성신학”에 대한  
개혁주의 신학적 고찰

안양대학교 신학대학원

목회학과

임 성 민

“영성신학”에 대한  
개혁주의 신학적 고찰

지도 강 경 립 교수

이 논문을 석사학위논문으로 제출함

2003년 12월

안양대학교 신학대학원

목회학과

임 성 민

임성민의 碩士學位 論文을  
合格으로 判定함.

審査委員長 \_\_\_\_\_ 印

審査委員 \_\_\_\_\_ 印

審査委員 \_\_\_\_\_ 印

審査委員 \_\_\_\_\_ 印

安養大學校 神學大學院

2003년 12월 일

## 감사의 글

올바로 하나님을 신앙하는 것이 무엇인지, 바르게 신학하는 것이 무엇인지 신학대학원 졸업을 눈에 앞둔 지금에서야 비로소 조금 알 듯 합니다. 신학을 하는 것이 신앙하는 것이요, 신앙하는 것이 곧 신학을 하는 것임을 깨닫게 해주신 하나님께 감사드립니다.

개혁과 신앙과 그 신학이 추구하는 바가 무엇인지 모르고, 그저 신앙에 대한 열정만을 가지고 입학 한 제게 신학대학원 3년의 기간은 많은 충격과 갈등의 연속이었습니다. 내가 알고 믿고 있었던 하나님이 성경에서 말하고 있는 하나님의 모습과 차이가 난다는 것과 성경말씀의 바른 내용이라고 믿었던 내용들이 오해에서 기인하고 있다는 사실을 알게 되는 데는 그리 오랜 시간이 필요하지 않았습니다. 그러나 내 안의 고집과 편견으로 그러한 사실을 인정하기까지는 많은 시간이 필요했습니다.

우리가 하나님을 바르게 신앙하는 것이 무엇인지, 또 그 방법은 어떠한지 하는지 저 높은 곳에 깃발을 꽂으시고 ‘자, 이제 우리가 저리로 나아가자’라고 힘 있게 말씀하시고, 힘겹지만 바른 길로 가는 보람이 무엇인지 깨닫게 해주시고 또 확신케 해주신 감히 내 인생의 스승이라고 말씀드릴 수 있는 김성봉 교수님과 어떤 질문에도 진지하게 응답해주시며 신학의 범주를 우주의 한계 넘어까지 확대시켜주신 김영규 교수님, 신학하는 이의 모범을 보여주신 조병수 교수님, 친구처럼 역사신학을 지도해 주신 라은성 교수님과 늘 성실함으로 교수해 주셨던 이은선 교수님과 이종전 교수님, 논문의 방향을 잘 지도해 주셨던 강경립 교수님, 그리고 부족한 저를 아들처럼 보살펴 주시고 교역자로서 바른 길로 갈 수 있도록 품어주

## 차 례

1. 서론 .....	1
1.1. 연구 동기와 목적 .....	1
1.2. 연구방법과 범위 .....	2
2. 인간에 대한 이해 .....	3
2.1. 통전성에 대한 이해 .....	3
2.2. 인간론 (이분론, 삼분론) .....	4
2.3. 하나님의 형상 .....	7
2.3.1. 창조 .....	8
2.3.2. 타락 .....	11
2.3.3. 구속 .....	12
3. 영성의 개념 .....	13
3.1. ‘영성’의 정의와 역사 .....	14
3.2. 세속적 영성 .....	19
3.3. 기독교 영성 .....	22
4. “영성신학”의 본질과 영역 .....	27
4.1. 로마 카톨릭 교회의 “영성신학” .....	28
4.2. 개신교 신학자들의 “영성신학” .....	32
5. 칼빈의 사상에 나타난 경건 .....	34
5.1. 경건의 개념 .....	36
5.1.1. 경건 .....	38
5.1.2. 불경건 .....	42
5.1.3. 진정한 경건 .....	46
5.2. 칼빈 사상의 특징 .....	52

5.2.1. 긴장과 균형 .....	52
5.2.2. 경건과 학문의 상관성 .....	55
5.3. 그리스도인의 생활 .....	58
5.3.1. 그리스도인의 생활의 동기 .....	58
5.3.2. 자기 부정 - 그리스도인의 생활의 핵심 .....	61
5.3.3. 십자가를 지는 것 .....	65
5.3.4. 내세에 대한 묵상 .....	68
5.3.5. 기도 .....	69
5.3.5.1. 기도의 필요성 .....	71
5.3.5.2. 올바른 기도의 법칙 .....	72
5.3.5.3. 그리스도의 중보기도 .....	75
5.3.5.4 기도의 종류 : 간구와 감사, 개인기도와 공중기도 .....	76
6. 개혁주의 성화론 .....	78
6.1. 특징 .....	79
6.2. 믿음과 성화의 관계 .....	80
6.3. 그리스도와의 연합이 갖는 의미 .....	81
6.4. 칭의와 성화 .....	82
6.5. 성화의 과정 .....	83
6.6. 금욕과 은혜의 수단 .....	84
7. “영성신학”에 대한 개혁주의 신학적 입장 .....	88
8. 결론 .....	94
참고도서 .....	96

\* 별첨

## 1. 서론

### 1.1. 연구 동기와 목적

오늘날 개혁신교회 신자들이 ‘영성’이라는 주제에 지대한 관심을 가지게 되는 것은 그들이 직접적인 종교적 체험을 갈망하고 있기 때문이다. 이들이 종교적 경험을 갈망하는 중요한 이유 중 하나는 현대인들의 삶이 무미건조해지고, 그들의 정열도 목적의식도 잃어버리고 있기 때문이다. 그래서 이들 일상적인 종교 관습들만으로는 만족을 느끼지 못하는 사람들은 하나님과의 더 깊은 경험적 관계와 직접적인 인식에 기초한 신앙을 추구한다. 그러나 ‘영성’이라는 개념을 추구하는 신학자들은, ‘영성’에 대한 반대 입장을 표방하는, 성경이 신앙의 중심임을 인정하고 세상의 문제들에 진지한 반응을 중요시 여기는 개혁주의 관점에서 바라본 삶의 전 영역에서도, 여전히 ‘영적인 것’이 기여한 바가 많다고 주장하고 있다.<sup>1)</sup>

이제는 1980년대부터 로마 카톨릭 교회뿐만이 아니라 개혁신교회 안에서도 활발하게 다루어지고 있는 “영성신학”이 성경적으로 그리고 신학적으로 적합한가? 개혁신학의 전통에서 볼 때 ‘영성’(spirituality)이라는 용어 자체가 적절한가? 그리고 실제로 종교개혁자인 칼빈은 영성을 어떻게 이해하였는가? 또 21세기에 들어와서 세계 곳곳에서 일어나고 있는 - 기독교를 포함한 모든 종교와 사회에서 - 영성의 열풍에 대해 우리의 이해는 어떠해야 하는가? 특히 한국 기독교에 불고 있는 영성계발, 영성훈련 등에 대한 우리의 입장은 어떠해야 하는가? 에 대한 대답이 필요할 때다.

본고는 지금 우리가 위대한 유산으로 이어 받은 ‘개혁주의 신학’을 가지고, 지구촌 곳곳에 불고 있는, 인간 본질에 대한 몰이해를 토대로 구성된

---

1) Howard. L. Rice, *Reformed Spirituality*, 황성철 역, 『개혁주의 영성』 (서울: 기독교 문서선교회, 1995), 11-5.

‘영성’의 오류와 기독교 안에 들어온 “영성신학”이 추구하는 ‘영성’의 개념을 비판하고, 개혁과 신앙의 전통인 성화의 과정으로서의 ‘경건’에 대한 이해를 살피고자 한다.

## 1.2. 연구방법과 범위

본고는 2장에서 먼저 인간에 대한 이해를 가질 것이다. 그것은 ‘영성’이 추구하는 이원론적인 사고가 인간에 대한 몰이해의 소산임을 밝히는데 도움이 될 것이다. 다음 3장에서는 기독교 안, 밖에 존재하는 영성의 개념과 정의 그리고 그 역사를 살필 것이다. 4장에서는 “영성신학”의 본질과 영역을 다루는데 있어, 특별히 ‘로마 카톨릭의 영성신학’을 살펴 ‘개신교 영성신학’과 비교를 삼을 것이다. 5장에서는 개혁과 신앙 안에서 거부한 “영성신학”을 뒤로하고, 유산으로 받은 전통인 ‘경건’의 개념을 살필 것이다. 특별히 개혁과 신학에 있어 선구자적 역할을 감당하고 있는 칼빈의 전 생애의 걸작인 『기독교 강요』를 중심으로 드러난 그의 사상과 그 속에 드러난 ‘경건’을 살펴볼 것이고, ‘경건한 삶’이 무엇인지에 대해 자세히 살필 것이다. 그리고 그리스도인의 경건한 생활을 살피는 가운데 개혁과 신앙이 가져야 할 기도예 대한 올바른 자세에 대해 보다 자세히 살필 것이다. 6장에서는 ‘경건’이 ‘성화’의 과정에서 드러나는 개념이라는 것을 밝히기 위해 성화론의 특징과 믿음과 칭의, 금욕 등과의 관계를 살필 것이고, 7장에서는 5, 6장에서 살펴본 것을 토대로 “영성신학”에 대한 개혁주의 신학적 입장을 보일 것이다.

끝으로 별첨에서는 로마 카톨릭 신학 체계에 의한 종교분류표를 실어, 그 가운데 드러난 로마 카톨릭 신학체계에 있어 “영성신학”분야의 문제점을 지적하려 한다.



## 2. 인간에 대한 이해

“영성신학”을 이해하기 위해서는 먼저 인간에 대한 통전적 이해가 선행되어야 하는데 이는 인간이 어떤 존재인가에 대한 이해가 있어야만 “영성신학”의 분야와 적용 범위를 알 수 있기 때문이다.

### 2.1. 통전성에 대한 이해

인간론을 살핌에 있어 전인에 대한 이해가 어떻게 적용되는지를 먼저 살피도록 하겠다. 인간에 대한 이해는 대체적으로 3단계로 나누어지는데 큰 뼈대는 창조, 타락, 구속이 그 내용이다. 이러한 단계별로 인간이 영향을 받고, 인간의 존재와 능력이 결정된다.

창조, 타락, 구속은 개혁주의 인간론에 의하면 전인적인 영-육 통일체에 해당된다. 여기에 비취볼 때 신자의 현재는 구속을 입은 영-육 통일체라 할 수 있다. 그래서 현실적용에 있어서는 구속을 입은 영-육 통일체의 입장에 서있는 것이다. 여기에 있어서 카톨릭은 타락의 심각성을 약화시켜 좀 더 낙관론을 펼치게 되나<sup>2)</sup>, 개혁주의 입장은 총체적인 부패 속에서의 인간론이다. 그러나 절망적인 것이 아니라, 오히려 성경적이기에 하나님의 도우심 속에 있게 된다(고전 1:27-8).

---

2) 하나님의 형상에 관한 토마스 아퀴나스적 이해는 타락의 심각성을 약화시키게 된다. 토마스에 의하면, 인간은 타락 전이나 타락 후나 근본적으로 동일하다. 단지 한 가지 다르다면 초자연적 은총(donum superadditum)이라는 선물의 차이이다. 이 선물은 타락 전에 인간이 받은 것으로, 인간 본성에 본질적인 것이 아니라 후에 추가로 부여된 은총의 상실만을 의미할 뿐이다. 이러한 견해에 따르면, 타락한 인간은 부패한(depraved) 것이라기보다는 박탈당한(deprived)정도이다. 달리 말하자면 토마스의 견해는 인간본성에 미친 타락의 엄청난 파괴력을 경시하는 것이라 할 수 있다.

Anthony A. Hoekema, *Created in God's Image*, 류호준 역, 『개혁주의 인간론』 (서울: 기독교문서선교회, 1999), 75.

## 2.2. 인간론 (이분론, 삼분론)

먼저 전인적인 인간이해에 있어 기초가 되는 이분론과 삼분론을 살펴볼 도록 하겠다. 먼저 이분론(Dichotomy)은 인간은 육체와 영혼 이 두 부분으로 되어 있다는 것이다. 인간의 구조에 관한 통상적인 견해는 인간은 두 부분으로 구성되어 있으며, 오직 두 부분 즉 육체(body)와 혼(soul), 또는 영(spirit)으로 밖에 구성될 수 없다는 것이다. 이것은 인간의 자의식과 조화되고 있는 것이며 인간은 물질적 요소와 영적 요소로 구성되어 있다는 사실을 명백히 증명해 주고 있다. 그것은 역시 인간을 육체와 혼(마 6:25, 10:28) 혹은 육체와 영(전 12:7, 고전 5:3, 5)으로 구성되어 있다고 말하는 성경의 연구에 의하여 확증된 것이다. ‘혼’과 ‘영’이라는 두 가지 말은 인간에게 두 가지 다른 요소가 있다는 것을 나타내는 것이 아니라 인간의 하나의 영적 실체를 지시하는데 이바지하고 있다는 것이다.<sup>3)</sup>

계속해서 인간이 오직 두 부분으로 구성되어 있을 뿐이라고 하는 성경 구절은 다음과 같다. 롬 8:10, 고전 5:5; 7:34, 고후 7:1, 엡 2:3, 골 2:5.

이와는 달리 인간을 삼분론(Trichotomy), 즉 육체와 혼과 영의 세 가지 부분으로 되었다는 개념은 희랍철학의 연구에서 탄생한 것이다.<sup>4)</sup> 이러한 인간관은 기독교 역사 초기의 희랍 및 알렉산드리아 교부들의 강력한 지지를 받았다. 정확히 동일한 형태는 아니지만 알렉산드리아의 클레멘트, 오리겐, 닛사의 그레고리도 대체로 같은 입장을 취한바 있다. 그러나 아폴리나리우스가 이 견해를 이용하여 예수님의 완전한 인성을 손상시키고 난

---

3) Louis Berkhof, *Introduction to Christian Theology*, 서유타역, 『신학개론』 (서울: 세종문화사, 1976), 115.

4) *Ibid.*, 116.

뒤부터는 불신당하기 시작했다.<sup>5)</sup> 그럼에도 불구하고 일부 회랍 교부들은 삼분론을 지지했으나, 아타나시우스 및 테오도레는 명백히 삼분설을 거부했다.

삼분론 주장자들은 자신들의 주장을 살전 5:23과 히 4:12에서 성경적 증거를 받으려 했지만 성경의 이 구절들은 삼분설 주장자들의 사실을 입증하고 있지 않다. 히 4:12의 첫머리에서 바울이 ‘혼과 영과 육체’에 대하여 말한 것은 사실이지만, 이것들을 인간에 있어서 세 가지 다른 양상으로 간주하기보다는 세 가지 구별된 요소로 보았다고 분명히 말할 수 없다. 또한 예수님께서 마 22:37에서 ‘네 마음을 다하고 목숨을 다하고 뜻을 다하여 주 너의 하나님을 사랑하라’고 말씀하신 것은 구분된 세 가지 실체를 마음에 두시고 한 것이 아니라 다만 전인(全人)을 생각하고 있다는 사실을 강조하는 것에 불과하다. 더욱이 히 4:12이 내적 인간을 꿰뚫어 보시는 하나님의 말씀이 인간의 영과 혼을 분리시켜 놓고 이 두 요소가 각기 다른 실체라고 말씀하신 것으로 이해해서는 안 된다. 이 말씀은 다만 마음에 간직한 생각과 의향을 구별하고 있는 것으로 이해해야 할 것이다.<sup>6)</sup>

삼분론은 19세기에 텔리취(F. Delitzsch), 허드(J. B. Heard), 벡(J. T. Beck), 그리고 오일러(G. F. Oehler)등에 의해 가르쳐졌다. 최근에 와선 와치만 니(Whatchman Nee), 솔로몬(Charles R. Solomon), 그리고 고나드(Bill Gothard)와 같은 저술가들에 의해서 옹호되어 오고 있다.<sup>7)</sup>

이러한 삼분적 인간이해가 헬라적 배경에서 태동되었다고 위에서 언급한 바 바빙크(H. Bavinck)에 의하면 플라톤(Plato)과 그 외의 헬라철학자들

---

5) Louis Berkhof, *Systematic Theology*, 권수경·이상원 역, 『조직신학 상』 (서울: 크리스찬다이제스트, 1992), 402.

6) Louis Berkhof, *Introduction to Christian Theology*, 116-7.

7) Anthony A. Hoekema, op. cit., 341.

은 보이는 것들과 보이지 않는 것들의 사이에 매우 날카로운 대조를 놓는다고 말한다. 이들에게 있어서 물질적인 본체로서의 세상은 하나님에 의해 창조된 것이 아니라 영원히 하나님과 함께 묶을 수 있는 것일 뿐이고, 그렇기 때문에 세상과 하나님을 교제의 관계로 이끌어갈 중재적 힘, 소위 세계정신이 필요하다. 헬라사상에서 발견되는 인간관도 이와 유사하다고 바빙크는 계속해서 말하고 있다. 즉 인간은 이성을 소유하고 있는 이성적 존재이며 또한 동시에 몸을 갖고 있는 물질적 존재라는 것이다. 이 둘의 사이에 중재자로서 행동하는 제3의 실체 즉 영혼이 있어 이성의 이름으로 몸을 이끌어 나갈 수 있어야 한다는 것이다.<sup>8)</sup>

그러나 성경은 영혼(혹은 정신)과 육체 사이의 이러한 어떤 날카로운 대립을 가르치고 있지 않다. 성경에 따르면 물질은 악하지 아니하며 도리어 하나님에 의해 창조된 것이다. 성경은 결코 인간의 육체를 필요악의 원천으로 평가절하하고 있지 않으며, 도리어 그것을 하나님을 섬기는 일에 사용해야 하는 하나님의 선한 창조의 한 국면으로 기술하고 있다.

그러므로 삼분론은 다음과 같은 세 가지 이유에서 거절 받는다.

첫째, 삼분론은 인간의 단일성에 위배되기에 거절 받는다. 이는 단어 그 자체가 인간을 세 ‘부분’으로 쪼갤 수 있다고 말하고 있기 때문이다.

둘째, 위에서 살펴본 대로, 삼분론이 헬라의 철학적 소산물로서 영혼과 육체사이에 화해될 수 없는 대립을 전제로 하기 때문이다. 또한 이에 덧붙여 삼분론이 성경에서는 아무런 근거도 갖고 있지 않은 영과 혼 사이에 뚜렷한 차이를 두기 때문이다.<sup>9)</sup>

셋째, 삼분론은 성경적이지 않다. 혼과 영이라고 번역되는 히브리어와 헬라어 단어들이 성경가운데서 종종 교호적으로 사용되고 있다는 점을 주목할 때 분명해진다. 성경은 인간을 몸과 혼 또는 몸과 영의 사람으로 묘

---

8) Ibid., 53.

9) Ibid., 341-3.

사하고(마 10:28, 고전 7:34), 슬픔은 영뿐만 아니라 혼에도 속하는 감정이며(삼상 1:10, 요 13:21), 하나님을 찬양하고 사랑하는 것은 혼과 영에 기인하며(눅 1:46-7, 막 12:30), 구원은 혼과 영 모두에 관계되며(약 1:21, 고전 5:5), 죽는다는 것이 혼이나 영이 떠나가는 것(창 35:18, 마 10:28)으로 기술되기 때문이다.<sup>10)</sup>

사람을 이해할 때 이분법적 사고로서의 이해 즉, ‘영’ 혹은 ‘혼’은 선하고 ‘육’은 악하다는 것은 항상 옳지 않다.<sup>11)</sup> “우리가 하나님을 두려워하는 가운데서 거룩함을 온전히 이루어 육과 영의 온갖 더러운 것에서 깨끗하게 하자”는 고린도후서 7장 1절의 말씀과 같이 성경은 어느 곳에서도 영은 의롭고 정결하며, 육신은 불의하고 더러운 것으로 표현하지 않기 때문이다.

### 2.3. 하나님의 형상

인간에 대한 이해에서 하나님의 형상연구는 중요하다. 왜냐하면, 실제적으로 적용되는 인간의 능력에 있어서 차이가 있기 때문이다. 인간에 능력에 대한 낙관론과 비관론이 그 차이가 될 것이며, 이로 인해 인간을 실제보다 과대평가하거나 과소평가하여 오류가 발생할 수 있기 때문이다. 그러므로 인간이 무엇이며, 창조, 타락, 구속에 있어 그 능력이 어떻게 제한 받고 여전히 제한되었거나 또는 회복되었는가를 인간에게 부여된 하나님의 형상을 통해 살펴보도록 하겠다.

---

10) Ibid., 343-5.

11) 통전적 이해에 있어 영육 통일체, 혹은 전인이라는 말은, 사람의 육신이 죽은 후의 모습으로 ‘중간체’를 설명함에 있어 그 근거가 미약한 단일론(monotomy)과는 반드시 구분되어야 하며, 이분이란 말 자체가 나뉜다는 의미로 받아들여지기 쉽기 때문에, 이분설을 이해함에 있어서 인간의 통전적 이해가 선행되어야 한다.

### 2.3.1. 창조

역사적으로 하나님의 형상대로 창조된 인간에 대한 다양한 견해가 제시되어 왔는데 그 중에 특히 중요한 역사적 개념들은 세 가지이다. 그것은 로마 카톨릭의 이해, 루터파의 이해, 그리고 개혁파의 이해이다.

첫 번째로, 로마 카톨릭에 따르면, 하나님께서 창조하실 때 인간에게 영혼의 영성, 의지의 자유, 육체의 불멸성과 같은 자연적 은사를 주셨다고 믿는다. 그러나 인간의 이러한 순결하고 도덕적으로 중립적인 자연적 상태에는 이성과 양심의 고상한 능력에 반항하는 저급한 욕구와 정욕의 경향이 있다는 것이다. 그래서 하나님께서 사람들에게 이 열등한 자연적 은사를 제어할 수 있도록 초자연적 은사를 주셨다는 것이다.

그러나, 안토니 후크마는 이 견해에 대해 다섯 가지로 비평하였다. 첫째, 하나님의 형상을 전적으로 인간의 지성적 본성에서만 찾았다. 둘째, 인간의 본성 속에 저급한 본성과 고급한 본성 사이의 갈등이 있다고 주장함으로 인간의 원래적 본성의 선함을 격감시켰다. 셋째, 인간의 타락의 심각성을 약화시키는데 초자연적 은총은 인간본성에 본질적인 것이 아니라 추가적이므로 인간의 타락은 추가된 은총의 상실만을 의미한다. 넷째, 이성과 저급한 세력들의 마찰은 인간의 육체를 저급한 본성의 장소로 격하시키는 결과를 초래하게 된다. 다섯째, 타락 후에도 인간은 자기의 공로로 영원한 생명을 얻을 수 있다고 가르치는 것이다.<sup>12)</sup>

두 번째로, 루터파의 견해를 살펴보면, 마틴 루터는 하나님의 형상에 대

---

12) Anthony A. Hoekema, op. cit., 72-5.

해 “하나님의 형상은 창조 시에 타락을 통해 잃어버렸던, 그리고 그리스도 안에서 다시 회복하게 되는 완전한 도덕성을 의미한다고 정의하였다. 또한, 루터파의 절대다수는 하나님의 형상을 사람이 본래적으로 부여받은 영적 품질들, 소위 원시적인 의에 제한하고 있다.

이러한 하나님의 형상에 대한 루터파의 큰 결점은 인간의 영적 품질들, 즉 원시적 의가 다른 피조물인 천사의 영적 성질과 어떻게 구별되는지 또 타락 후에 도덕성을 완전히 상실한 인간이 동물과 어떻게 구별이 되는지 그리고 하나님 형상 안에 있어서 인간의 종교적, 신학적 의의를 거의 찾지 못하게 된다는 것이다.<sup>13)</sup>

세 번째로, 하나님의 형상에 대한 개혁파의 견해를 살펴보면, 루이스 벌코프는 “하나님의 형상이라는 용어는 아담이 부여받은 완전성을 지칭하는 바 명료한 지성, 이성, 복종하는 지성, 적절히 통제된 감정, 창조주가 부여한 모든 탁월하고 찬탄할 만한 재능들을 가리킨다. 물론 하나님의 형상의 자리는 정신과 마음, 혼과 그 능력이지만, 육체의 모든 부분 가운데 다 소라도 영광의 빛이 비취지 않은 부분은 있을 수 없다”고 말한 칼빈의 입장을 따르면서, 루터파나 로마교회보다 훨씬 더 포괄적인 하나님의 형상 개념을 가지고 있다고 말한다.<sup>14)</sup>

벌코프는 개혁파에 속한 신학자들이라고 해서 하나님의 형상에 관한 세부적인 내용에 있어서까지 모두 일치하는 것은 아니기 때문에 하나님의 형상의 구성요소를 다음과 같이 요약하여 정리하고 있다:

하나님의 형상의 구성요소는 1. 인간의 혼 또는 영, 즉 단순성·영성·불가시성·불멸성과 같은 자질들 2. 합리적인 인간의 신체의 힘과 기능들, 즉 다양한 기능을 갖춘 지성과 의지 3. 참된 지식과 의와

13) 박형룡, 『박형룡박사 저작전집 III』 (서울: 한국기독교 교육연구원, 1988), 102.

14) Louis Berkhof, op. cit., 413.

거룩을 통하여 나타나는 인간본성의 지적이고 도덕적인 순전성(엠펜 4:24, 골 3:10) 4. 물질적 실체로서가 아닌 불멸성을 공유하는 적절한 기관으로서, 동시에 하급 피조물을 지배하는 도구로서의 몸 5. 땅에 대한 인간의 지배 등이다.<sup>15)</sup>

이러한 하나님의 형상 구성요소에 대해 신학자들은 광의적, 협의적 의미의 하나님의 형상(헤르만 바빙크<sup>16)</sup>와 루이스 벌코프)과, 형식적 측면과 실질적 측면의 하나님의 형상(부른너), 본체성과 관계성의 측면에서의 하나님의 형상(헨드리쿠스 벌코프)<sup>17)</sup>, 그리고 부여된 측면과 창조해 나가는 측면으로서의 하나님의 형상(데이빗 케언)<sup>18)</sup>등과 같이 다양한 용어들로 하나님의 형상에 포함되어 있는 구조성과 기능성의 두 가지 측면을 구분하고 있다.<sup>19)</sup> 여기에 대해 바빙크는 “하나님의 형상을 넓은 의미와 좁은 의미로 나눠 생각함으로써, 개혁주의 신학자들의 본체와 질, 자연과 은총, 창조와 구속 사이의 연관성을 가장 분명하게 주장하고 있다”고 말한다.<sup>20)</sup>

특히 후크마는 이에 대해 정의하기를 “넓은 의미로 의, 혹은 구조적 측면으로서의 하나님의 형상이란, 인간이 맺고 있는 다양한 관계성과 소명들 속에서 인간으로서 마땅히 해야 할 것을 행하도록(기능)하게 하는 모든 은사들과 재능들이 총체적으로 인간에게 부여된 상태를 지칭한다고 말할 수 있으며, 협의적, 실질적, 기능적 의미에서 본 하나님의 형상은 인간을 향하신 하나님의 뜻과 조화를 이루어 작동하는 인간의 올바른 기능성

---

15) Ibid., 417.

16) *Dogmatiek*, 2: 590-94.

17) *De Mens Onderweg* (The Hague: Boekencentrum, 1962), 46-7.

18) *The Image of God in Man*, rev. ed. (London: Collins, 1973), 199.

19) Anthony A. Hoekema, op. cit., 125.

20) *Dogmatiek*, 2: 594. 비록 부른너가 구별하고 있는 하나님의 형상의 측면과 물질적 측면이 전통적인 개혁주의 신학자들의 광의적 협상과 협의적 형상과 정확하게 일치하고 있지는 않으나 부른너의 이중적 구분은 하나님의 형상의 양쪽 측면 모두 본질적이라는 점을 입증해 주고 있다고 류호준 교수는 이야기한다.



을 의미한다고 할 수 있다”고 말한다.<sup>21)</sup>

이상과 같은 개혁파의 견해는 한 가지 공통적인 시각이 있는데 그것은 하나님의 형상의 의미를 하나님과의 유사성에서 찾는다는 것이다. 실제로 이러한 유사성의 성경적 근거로는 창 1:26에서 두 용어 “형상”과 “모양”이 사용되었음을 통해 알 수 있다. 이와 같이 “형상”이란 단어에 “모양”이란 말이 덧붙여 사용된 이유는 인간의 형상이 참으로 원형인 하나님을 닮았다는 사실을 강조하기 위한 것이다.<sup>22)</sup>

결국 우리가 하나님의 형상의 의미를 하나님과의 유사성에서 찾을 때 인간은 하나님으로부터 그분의 구조성과 기능성을 포함한 인격적인 특질들을 닮은 인격적인 존재로 창조되었음을 알 수 있다. 달리 말하면, 하나님의 형상이란 하나님과 인간이 공유하고 있는 지속적인 인격의 특질들을 말한다는 것과 바로 이 특질들이 우리가 비인격적인 존재가 아니라 인격적인 존재라는 말의 의미를 규정해 준다는 것이다.

### 2.3.2. 타락

그러나 이러한 창조의 하나님의 형상은 죄로 인해 오염되었다. 아담스(J. E. Adams)는 최초의 죄를 아담과 하와가 하나님의 명령에 복종하는 것보다는 자신의 욕망의 만족을 선택한 것으로 보았다. 즉, 육신의 정욕을 따라서 느낌(혹은 감정)중심의 삶(feeling-oriented life)을 살기 위해서 사랑의 하나님의 명령중심의 삶(commandment-oriented life)을 포기한 것으로 이해하였다.<sup>23)</sup>

---

21) Anthony A. Hoekema, op. cit., 126-8.

22) 최홍석, 『사람이 무엇이관대』 (서울: 솔로몬, 2000), 25.

23) Jay. E. Adams, *The Christian Counselor's Manual*, 정정숙 역, 『상담학 개론』 (서울: 베다니, 1992), 197.

죄란 결국 하나님의 형상으로 지음 받은 피조물로서 절대적으로 하나님께 의존해야만 하는 인간이 하나님의 뜻에 순종치 않고 하나님으로부터 독립을 하여 자기 본위의 절대적인 독립체가 되고자 함으로 하나님과 관계를 파괴한 지성, 감정, 의지 등의 전인격적인 행동이다.

이러한 죄는 인간의 전인에 심각한 영향과 결과를 가져오게 되었다. 먼저 최초의 인간 아담의 죄는 인간으로 하여금 하나님과의 관계 속에서 이루어지는 사랑의 교제를 상실케 하였다. 이는 하나님께 의존할 때만 온전해지는 하나님의 형상의 참된 지식, 의, 거룩함을 인간이 상실하게 하였다. 또한 하나님과의 교제 속에서만 만족될 수 있는 참된 생명과 참된 행복으로부터 단절되어 육체적으로나 영적으로 죽음이 오게 되었다. 또 이러한 하나님과의 관계(교제)의 단절은 인간으로 하여금 인간본성의 전적 타락과 영적으로 무능력한 상태에 빠지게 하였다.

따라서 하나님의 형상으로서의 인간은 철저히 부패되어 스스로 하나님과의 관계를 회복할 수 없었다. 그리하여 지성, 감정, 의지 등의 왜곡된 구조적인 기능을 치유하여 온전한 하나님의 형상으로 회복하게 하는데 인간 편이 아닌 다른 편, 곧 하나님 편에서의 주권적인 은혜가 필요하였다.

### 2.3.3. 구속

성경은 하나님의 주권적 은혜가 예수 그리스도 안에서 나타났다고 계시한다. 그리스도께서 우리의 죄를 담당하사(벧전 2:24) 십자가 위에서 우리의 죄에 대한 형벌을 당하였기에(롬 3:24-5, 고후 5:21) 하나님은 이제 그리스도 안에 있는 우리를 보실 때 더 이상 우리의 죄와 악을 보시는 것이 아니라 예수 그리스도의 완전하신 의로움을 보신다는 것이다.

우리 인간은 예수 그리스도를 믿는 믿음을 통하여 하나님 앞에서 무조

건적인 인정을 받으며 의인으로 서게 됨(칭의)으로 인간이 하나님을 향해 올바른 방향으로 서 있을 수 있게 되었다는 것이다. 더 나아가서, 그렇다면 이 말은 인간이 하나님의 형상을 회복하여 그 능력을 구사할 수 있다는 말인가? 다시 말하면 그리스도인들이, 지성, 감성, 의지 등 구조적 기능의 왜곡들을 회복하고 그 관계들을 온전히 이루 수 있다는 말인가? 이는 성화의 문제로 개혁주의에서 설명 된다.

결론은 ‘아직 아니’(not yet)이라는 것이다. 그러나 ‘이미’(already)이루어져 가고 있는 것이다. 벨코프는 성화를 정의하기를 “성화란 성령께서 죄인을 죄의 부패에서 깨끗하게 하시며, 그의 본성을 하나님의 형상으로 갱신하여 죄인으로 하여금 선한 일을 할 수 있게 하시는 성령의 은혜로우시며 계속적인 사역”이라고 한다.<sup>24)</sup>

후크마는 성화를 “성령께서 점진적으로 믿는 자들을 죄의 오염으로부터 구원해 그를 점점 더 그리스도를 닮아가도록 하시는 하나님의 역사다.”라고 정의 하면서, 그리스도인은 그 자신을 성령의 능력을 힘입어 옛사람을 벗어버리고 지금 막 새사람을 입은 자로 - 그러나 그 새 삶이 여전히 점차적으로 갱신되어가야 할 존재로 - 생각해야 한다고 말한다.<sup>25)</sup>

### 3. 영성의 개념

‘영성’이란 말은 모호한 말이며 흔히 분명한 뜻 없이 사용되거나 개괄적이며 막연하게 사용된다. 영성 신학자들에 의하면 영성은 예배보다 훨씬 폭 넓은 다양성을 제공하는데, 이것은 개개인이 교회보다 더 많은 것과

---

24) Louis Berkhof, *Manual of Christian Doctrine*, 신윤복 역, 『기독교신학개론』 (서울: 성광문화사, 1998), 283.

25) Anthony A. Hoekema, op. cit., 187-8.

마찬가지이다. 영성 신학자들은 개인적인 기도와 하나님과의 교제에 관심을 두며, 평범한 신자 및 특별한 성령의 은사를 가진 사람 모두를 위하여 경건 생활을 도와주고 그 생활에서 흘러나오는 외적인 삶에 관심을 갖는다. 다시 말하면 영성과 관련되는 ‘신비 신학’과 ‘윤리’ 및 ‘금욕 신학’에 관여한다는 말이다. 그러나 이 전문 용어들이 영성에 대한 적절한 제목을 제공하지는 않는다고 보고 영성신학자들은 ‘영성’이라는 용어를 택한다.<sup>26)</sup>

### 3.1. ‘영성’의 정의와 역사

라틴어 명사인 ‘spiritualitas’를 5세기까지는 보편적으로 사용하지 않았다. 제롬(St. Jerome)의 것으로 보이는 서신에서 발견된 ‘영성적으로 진보하기 위하여’(ut in spiritualitate proficias)라는 말에서의 ‘영성’이란 ‘성령의 능력 안에 산다’라는 의미와 별 차이가 없다. 그것은 근본적으로 바울 신학의 반영이며 연속선상에 있는 의미이다. 바울서신에서 ‘영’(πνεῦμα)이나 ‘영적인’(πνευματικός)라는 말의 의미를 이해하기 위해서는 바울이 이 용어의 상대적인 개념으로 사용한 ‘육적이다’(σαρξ 혹은 ψυχικός)라는 말의 의미를 추적해 볼 필요가 있다. 바울이 사용하고 있는 ‘육적인 삶’이란 단순히 물질적인 차원을 뛰어넘어 죄악 된 속성 그 자체를 의미한다. 반면에 죄악 된 속성을 지닌 육체가 성령의 능력을 덧입어서 죄악 된 속성을 극복할 때 나타나는 삶의 양상은 영적인 삶이다. 이 의미를 성경신학적인 입장에서 단순화시키면 하나님의 영의 지배를 받을 때 ‘영적인 사람’이라고 말하며, 하나님의 지배를 벗어난 자연적인 인간을 일컬어서 ‘육적인 사람’이라고 할 수 있다. 바울은 영적인 것의 상대적인 개념으로 육적(ψυχικός)이라는 단어를 쓰고 있는데(고전 15:44) 이것은 ‘영혼’(spirit)과

26) Cheslyn Jones, Geoffrey Wainwright, Edward Yarnold, S.J., *The Study of Spirituality*, 권수구 역, 『기독교영성학』 (서울: 영성, 2000), 25.

대립되는 물질적 개념의 ‘육체’(body)를 이야기하는 것이 아닌, ‘하나님의 영을 소유하고 있지 않은’이라는 뜻의 추상적 개념이다.

바울의 이런 입장은 어거스틴을 통한 중세신학에 영향을 미치고 있다. 즉 중세신학에서는 영혼의 세 기능을 삼위일체 형상의 반영으로서 기억, 이해, 의지라고 했다. 이 구체적인 영혼의 기능들은 타락으로 인해서 왜곡되어 나타나기 때문에 각각 믿음, 소망, 사랑이라는 세 가지 덕에 의해서 정화되지 않는 한 자연적인 인간으로서의 영혼은 ‘육적’일 수밖에 없다고 한다. 이러한 자연적인 영혼이 하나님의 영으로 변화를 겪을 때 비로소 영적인 모습으로 회복된다. 이런 용법으로 ‘영적이다’라는 말이 12세기까지 일정하게 사용되었다.<sup>27)</sup>

12세기 들어서 스콜라주의가 신학에 깊게 개입되면서 ‘영과 물질’이 날카로운 대립관계로 자리 잡게 되었다. 비이성적인 피조물에 대해서는 ‘물질적’이라고 했고, 반면에 이성적인(지성적인) 피조물에 대해서는 ‘영적’이라는 말을 적용시켰다. 이러한 개념은 바울 신학을 상당히 퇴색케 하면서 영과 물질 혹은 육체라는 이원론적인 의미로 돌아가는 시도처럼 보인다. 그러나 사실 바울 신학을 완전히 대체하지는 못했다.

13세기 들어서 두 가지 의미가 나란히 공존하였다. 특히 토마스 아퀴나스는 바울적인 의미의 비물질적인 의미를 동시에 사용하고 있으며, 제3의 의미로는 성직자적인 계열을 지칭하는 교회법적인 용어로서 ‘영성’이라는 말을 사용하였다.

16세기에는 P. 스텝스의 『오용해부』(Anatomie of Abuses, 1583)의 ‘영성의 타락과 오용’에서 ‘영성’이란 단어가 사용되었고, 세상의 직업과는 구별되는 교회의 직책을 의미하기도 하였다. 여기서 그는 “한 삶을 영위하도록 만들어진 인간은 한 권위자로부터는 세속적 소유물을 받았고 또

---

27) 유해룡, 『하나님 체험과 영성수련』 (서울: 장로회신학대학교 출판부, 1999), 21-2.

다른 권위자로부터는 ‘영성’을 부여받았다. 그러므로 영성이라는 말은 다양한 관계 속에서 물질의 것들과 구분되는 비물질적 본질, 영, 유령, 혼 등과 같은 것을 묘사한다.”고 하였다.

1755년 사무엘 존슨 박사는 여러 가지 의미들 중에서, ‘육신으로부터 독립된 행위들; 영혼의 순수한 행위; 정신적 순화’로 정의했다.

프랑스에서 그 의미는 더 일찍 나타났는데, 그것은 17세기 후반의 정숙주의 저자들(the Quietist writes)에 반대하여, 그들을 비난하는 말로서 신비적 혹은 금욕적인 기도와 특별히 관련되어 나타났다. 몰리노스나 그의 계승자들에 의해 전파된 이 신비적 교리는 훗날 물질에 대해서 자유로운 기독교적 태도가 없는 것과, 전적으로 비물질적인 것을 과도하게 추구한다는 비평을 받았다.

17-8세기 때에는 ‘영성’이 열광주의자들과 정숙주의자들을 조롱하는 의미라는 오해를 피하면서도 영적인 삶을 표현하기 위한 다양한 용어들이 생겨났다. 살레의 프란시스(Francis de Sales)나 성공회의 신비가 윌리엄 로우(William Law)는 ‘헌신’(devotion)을 웨슬레(John Wesley)와 초대 감리교주의자들은 ‘완덕’(perfection)을, 개혁주의자와 복음주의자들은 ‘경건’(piety)이라는 용어를 사용하였다. 그러나 ‘영성’이란 단어는 여전히 수도적 혹은 신비적인 관념들과 연결되는 의미로서 사용되었다.

그러나 18세기 초기에 로마 카톨릭에서는 ‘영성’이라는 말이 신앙적이고 신학적인 용어에서 사라졌다. 왜냐하면 그 말은 종교적인 열광주의나 정숙주의와 상당한 관계를 맺고 있다는 의심을 불러 일으켰기 때문이다. 하지만 20세기 프랑스의 로마 카톨릭 교회에는 ‘영성’이라는 말이 다시 등장했다.

19세기에 들어서 ‘영성’이라는 말은 주로 제도권에 속한 교회에서보다는 자유로운 신앙 그룹에 국한되어 사용되었다.

‘내적 삶’ 혹은 ‘내부의 삶’ 등의 ‘영성’의 개념을 가진 프랑스 어휘들은 20세기 초반 영국의 작가들의 언어에 영향을 끼쳤다. ‘거룩한 삶의 규칙과 연습’, ‘경건의 실행’, ‘인간의 전적 의무’, ‘진지한 헌신의 실행’, ‘기독교인의 완성에 대한 실제적 논문’으로 명명되는 그동안의 영국의 경건서적들과는 비교되는 이그나티우스 로올라의 『영적훈련』(Spiritual Exercise)이 19세기 후반 영국의 청교도에 의해 사용되면서 부터 영어에 ‘영성’이란 단어가 사용되기 시작했다.

H. P. 리튼은 1856-7년 『신부의 내적 삶』(The Priest in his Inner Life)이라는 제목의 책에서 ‘영성’이란 말을 사용한 최초의 사람 중 하나가 되었다. F. P. 하아튼은 1932년 『영적인 삶의 요소』(The Elements of the Spiritual Life)라고 명명된 책에서 불어적 의미의 ‘영성적’이라는 말을 사용한 최초의 사람 중 다른 하나가 되었다. 그리고 사람을 범주상 ‘영적인 저자(spiritual writer)’로 의미 있게 묘사하는 것이 『카톨릭 백과사전』의 초판 및 재판이 간행되는 시기에 영어에 유입되었다.<sup>28)</sup>

푸라트(P. Pourrat)에 따르면, 영성 혹은 영성 신학은 교리적이고 윤리적인 신학에 그 기반을 가진 전통적으로 수도(금욕) 신학과 신비 신학으로 알려진 것을 포괄한다. 『영성 대사전』(Dictionnaire de la Spiritualité)은 1932년 동일한 기반 위에 착수되었고 비 카톨릭 신자나 비 기독교 신자의 영성을 엿보는 것이 허용되었다. 『기독교 영성사』의 서두에서, 루이 부이어(Louis Bouyer)는 그 주제를 교리(dogma)의 심리학적 혹은 경험론적인 대응자로 보았고, 교리 및 영성은 모두 중심적이고 변하지 않은 핵심과 진실한 역사를 가지고 있다고 했다.

빅토리아 후기 시대와의 평행선상에서 성경적 비평주의의 진보, ‘성경

---

28) 이것의 원문은 Owen Chadwick의 글로서 Peter Brooks가 편집한 *Christian Spirituality: essays in honour of Gordon Rupp* (London: SCM, 1975), 205-6에 나와 있다. Cheslyn Jones, Geoffrey Wainwright, Edward Yarnold, SJ., 26-7. 에서 재인용.

신학' 운동의 한계, 믿음이라는 문제에 대한 폭넓은 회의주의(예를 들자면 영국에서 '신에게 정직히'와 미국에서의 '신의 죽음' 및 여타의 경향들에 의해 고무된 그런 회의주의)는 경건한 사람들로 하여금 다시금 종교적 실천의 변화에 대해 자율적이며 독립된 종교적 실천을 추구하도록 인도했다. 전환점은 1967년 8월 더어햄(Durham)에서 개최된 회의를 통해 왔으며, 이들의 논문과 토론 내용은 『오늘의 영성』이라는 제목 하에 출판되었다.<sup>29)</sup> 여기서 등장하는 '영성'이란 말이 그들이 추구했던 것을 어느 정도 설명해 준다. 비록 참여자 대부분이 주로 영국인이었으나 주도적인 역할은 그 당시 메사추세츠 캠브리지시의 성공회 신학교 학장이었던 J. B. 코번이 담당했다. 그러나 '영성'이라는 말의 정확한 정의는 내려지지 않았으며, 조직적이지 않아 즉흥적으로 의역할 뿐이며, 조리있는 말은 아니라고 존스는 정리한다.<sup>30)</sup>

금세기에 들어서 '영성'이란 말은 일상적인 생활과 신비한 생활 사이에 연속성이 있다고 믿는 사람들에 의해서 즐겨 사용되고 있다. 이렇게 넓은 의미로 '영성'이라는 말이 사용되자 교리적인 측면의 신학과 경험적인 종교의식을 강조하는 내면적인 영성적인 삶을 구분하려는 시도가 일어났다.

제2차 바티칸 공의회 이후로 로마 카톨릭과 개신교 모두가 영성에 대한 관심이 고조되었다. 특히 로마 카톨릭 교회에서는 60년대 이래로 '영성'이라는 주제가 중요한 자리를 차지해 오고 있다. 이러한 이유로 '영성'이라는 말 자체가 카톨릭적 용어로 점차 확립되어가고 있는 가운데, 일부 개신교 신학자들은 교회일치 운동의 차원으로 이 용어를 차용하였는데, 밴쿠버에서 열렸던 제6차 W.C.C.(세계교회협의회: World Council of Churches) 대회에서 중요한 주제들 중의 하나로서 '영성'이라는 주제가

29) Ed. Eric James (London: SCM, 1968).

30) Cheslyn Jones, Geoffrey Wainwright, Edward Yarnold, S.J., op. cit., 28-30.



채택된 것을 그 예로 들 수 있다. 이 ‘영성’에 대한 주제를 발전시키기 위해서 1984년, 1986년, 1987년에 협의 모임들이 있는 후, 개신교 내에서도 ‘영성’이라는 단어가 사용되기에 이르렀다.<sup>31)</sup>

### 3.2. 세속적 영성

세상 사람들이 말하는 ‘영성’은 어떤 사람의 사상이나 이념을 좋게 여겨 그것을 위해서라면 생명까지도 바칠 각오로 그 사상이나 이념에 철저하게 지배를 받아 사는 것을 가리킨다.<sup>32)</sup> 예를 들면, 소크라테스의 정신과 세계관과 그의 삶의 스타일을 배우고 그 정신을 실천하며, 이를 위하여 장기적인 엄격한 훈련을 쌓아 자기의 것으로 삼아 산다든지, 또는 공산주의를 받아들여 그 사상에 철저하게 지배를 받아 지금까지 그 사상을 모르고 살아온 과거를 후회하고서 조직적인 훈련을 통해 이제는 공산주의자가 되어 사는 것이 ‘세속적 영성’이다. 따라서 세속적 영성은 역사적인 인물이나 세속적인 정신이나 사상을 받아들여 인간적인 수련을 통해 자기 나름대로의 사람됨을 추구하는 ‘인본주의적인 영성’인 것이다. 다시 말해서, 세속적 영성의 경우는 어떤 사상이나 정신에 따라서 극기 훈련이나 수양을 통해 자신의 성품이나 삶을 바꾸려는 인간적 노력이다.

엄격하게 말하면, 세속적인 영성은 인간의 정신이나 이념과 관련된 인간적인 수련이기 때문에 영성이라기보다는 ‘정신성’이라고 해야 할 것이다. 기독교적 영성은 인본주의적인 정신성이 아니라 성령 안에서 살아 계신 예수님과 인격적 교제를 나눔으로써, 영광을 돌리고 즐거워하는바 성령 충만한 삶이다. 다시 말해서, 기독교적인 영성은 인간의 정신이나 극기 훈련과는 성질이 전혀 다른 것이다. 세속적 영성이 인간적 정신의 지배를

31) 유해룡, “기독교 영성의 뿌리”, 『교육목회』 (1993/10), 51.

32) 오성춘, 『영성과 목회』 (장신대, 1977), 43-9.

받는 데 반하여, 기독교적 영성은 성령의 충만과 지배를 받는다는 점에서 질적으로 다르다.

정신과 관련해서 세속적 영성은 정신적인 것, 곧 지식적인 것을 선하게 여기고, 물질적이고 육체적인 것을 저급한 것으로 간주하는 경향이 있다. 그래서 스토아철학이나 중세 수도원은 금욕주의를 장려하였다. 그러나 이 같은 이원론적인 세속적인 영성과는 달리 성경적 영성은 인간을 영육통일체로 이해하고 있기 때문에 영과 육, 정신적인 것과 신체적인 것을 대립적으로 보지 않으며, 육체적인 노동이나 재물 자체를 결코 천하거나 악하게 보지 않는다. 기독교적 영성은 죄의 범아래 있는 육적 사람(고전 3:1-3)에 대하여 성령으로 인도함을 받는 사람을 두고 영적 사람이라 한다(롬 8:1-9).<sup>33)</sup>

또한 심리학에서의 영성은 인간 개인에게 힘이나 동기력을 부여하는 인성적 본질의 한 양상이라고 본다. 이런 점에서 볼 때 영성이란 인간이 자기실현을 위해 궁극적 실재와의 관계에 들어가는 과정으로 바로 여기에 영성이 주관주의로 흐를 위험성이 내포되어있다.<sup>34)</sup>

세속적 영성의 영향을 받는 중세 교회가 영적인 것과 정신적인 것을 혼동하는 경향이 있었기 때문에, 칼빈이나 그 이후의 신학자들은 영성이라는 용어보다는 ‘경건’이라는 용어를 선호하였다.<sup>35)</sup>

일반적인 영성에 대해서 가장 포괄적인 대답한 사람은 아마도 넬슨 테이어(Nelson S. T. Thayer)일 것이다. 그는 “영성이란 말은 넓은 의미에서 한 개인이나 혹은 집단의 다양한 존재방식을 가리키는 말이다”라고 말했다.<sup>36)</sup> 브래들리 한센(Bradely Hansen)은 “영성이란 인간의 삶의 본질과

---

33) 나용화, 『영성과 경건』 (서울: 기독교문서선교회, 1999), 17-8.

34) 최정성, 『영성목회 핸드북』 (서울: 예향, 1977), 63-4.

35) 나용화, op. cit., 19.

36) Louis Bouyer, *Introduction a la vie Spirituelle*, 『영성생활 입문』, 정대식 역 (서울 :

목적에 관한 확신에 따라서 사는 한 개인이나 한 공동체의 삶의 스타일이다”라고 하였다.<sup>37)</sup>

요약해서 사전적 의미에서 영성이라 함은, ‘사람들의 삶에 활력을 주고 그들로 하여금 초감각적인 실재 곧 초월적 실재를 향해 나아가도록 도와주는 태도나 실천’을 의미한다. 여기에는 세 가지 개념, 즉 ‘사람들의 삶에 의 활력’과 ‘초월적 실재와의 만남’, 그리고 이러한 ‘태도’ 혹은 ‘실천’의 문제가 등장한다.<sup>38)</sup>

한편 홈즈(Urban T. Homes)는 영성을 관계성의 개념 틀에 의해 설명함으로써 전통적 의미의 영성 범주를 벗어나지 아니하였다. 그는 영성을 다음과 같이 다섯 가지로 분류한다:

- (1) 인간의 관계적 형성 능력이며,
- (2) 그 관계의 대상은 감각 현상을 초월하는 존재이며,
- (3) 이 관계는 주체의 노력과는 별개의 것으로 확장된 또는 고양된 의식으로서 주체에 의해 인식되며,
- (4) 역사적 상황 속에서 본질을 받고,
- (5) 세계 속에서 창조적 행위를 통하여 그 자신을 드러낸다.<sup>39)</sup>

김외식은 홈즈의 정의를 수용하여 다음과 같이 정리하였다:

영성이란 감각 현상을 초월하는 실재를 존재의 심층 수준에서 관계 맺고자 하는 인간으로 하여금 새로운 자각, 혹은 자기 지식을 얻게 하여 역사 안에서 창조적인 행위로 투신하게 하는 의식과 에너지

---

가톨릭출판사, 1992), 27.

37) Nelson. S. T. Thayer, *Spirituality and Pastoral Care*, 『영성과 목회』, 백상영 역 (서울: 대한기독교출판사, 1992), 27.

38) Bradely Hansen, *Christian Spirituality and Spiritual Theology* (Dialogue 21, 1982), 207.

39) Urban T. Homes, *Spirituality for Ministry*, 『목회와 영성』, 김외식 역 (서울: 대한기독교서회, 1988), 29.

지 일체를 말한다.<sup>40)</sup>

이런 관점에서 볼 때 영성은 삶의 궁극적 실재와의 만남을 통해 자기 자신과의 만남이요 자신이 속한 공동체와의 만남으로 이 만남은 삶에 대한 새로운 이해와 목적의식을 갖게 하며, 또한 삶에 대한 새로운 정서의 수용을 체험케 한다고 볼 수 있다.

### 3.3. 기독교 영성

‘기독교 영성’이라고 할 때 일반적으로 떠오르는 특징은 이것이 경험적인 차원과 관련되어 있다는 것이다. 맥긴(McGinn)은 “기독교 영성은 일반적인 형태로든지 특별한 형태로든지 간에 기독교 믿음 안에서의 살아있는 경험이다”라고 정의한다. 이 경험을 인식할 수 있는 주체에 대해서 카즌스(Cousins)는 그것을 ‘영’이라고 하는데 그 영이란 “전통적으로 존재의 심원한 내면적인 차원을 지칭하는 것 즉, 영적인 핵(spiritual core)이다. 인간이 초월적인 차원을 향하여 개방되어 있는 곳이 바로 이곳이고 여기서 인간은 궁극적인 실재를 경험하고 인식 한다”고 했다. 여기에서 ‘초월적 차원’, ‘궁극적인 차원’이라는 용어에 초점을 맞추어 생각한다면 그것은 단순히 정적인 종교성에 관한 정의와 크게 다를 바가 없다. 이러한 오해를 피하기 위해서 카즌스는 한 걸음 더 나아가 영성이란 “영적 성장 발달의 원동력인 존재의 핵을 발견하고 궁극적인 목적을 향한 여행이다”라고 덧붙여 정의함으로써 정적인 혹은 존재론적인 의미를 뛰어넘어 동적인 의미를 말하고 있다. 슈나이더도(Schneiders)도 역시 일반적인 종교의 정의와 혼동을 피하기 위해 영성을 다음과 같이 정의한다. “자신이 인지하고

---

40) 김외식, “실천신학에서 본 영성 이해”, 한국기독교학회 편 『오늘의 영성신학』 (서울: 양서각, 1988), 175-6.

있는 궁극적인 가치를 향하여 자신을 초월하여 자신의 삶을 통합하려고 할 때 경험되는 그것을 말한다.” 이러한 정의들을 비추어 볼 때, 영성이란 존재론적 의미에서 ‘영’이라는 실재를 통한 자아 초월적인 능력자체를 말할 뿐만 아니라, 구체적인 삶 속에서 초월적인 경험을 현재적 삶으로 실현하고 통합하려는 그 과정과 실체를 모두 포함하는 포괄적인 용어이다.<sup>41)</sup>

이러한 영성의 정의가 기독교적인 영성이라는 말로 구체화될 때 ‘궁극적인 가치’나 ‘궁극적인 지평’이란 하나님 체험을 말한다. 인간의 구심점으로 인정하는 ‘영’이란 예수 그리스도 안에서 계시된 하나님을 성령의 역사에 의해서 경험하고 인식하는 주체로 본다. 그러한 경험들이 교회라는 상황 속에서 이루어질 때 그것이 바로 ‘기독교 영성’이 된다. 이 경험을 통하여 각 개인은 예수 그리스도와의 친밀한 만남과 교제가 형성되고 실존세계 속에서 그 만남이 통합되어지고 재해석되어지면서 기독교 영성적인 열매를 맺게 된다. 예수 그리스도께서 율법을 함축적으로 제시한 ‘하나님 사랑과 이웃 사랑’이 내적인 경험과 현실적인 통합을 통해서 실현될 때 비로소 기독교 영성의 핵심에 다다르게 된다. 그러므로 ‘기독교 영성’이란 실존적이면서 전인적인 삶을 예수의 영으로 스며들도록 하며 그 결과로서 진지하고 헌신된 기독교적 삶을 낳게 하는 과정을 포함하는 포괄적인 용어이다.<sup>42)</sup>

안영권은 기독교 영성의 추구 방향에 대해서 다섯 가지로 분류한다.<sup>43)</sup>

첫째, 개인적 경건에 강조점을 두는 영성. 여기에서는 개인 기도생활, 말씀 묵상, 그리스도를 통한 구원의 확신, 거룩한 생활, 복음 전도 등 하

---

41) 유해룡, op. cit., 16-7.

42) Ibid., 17-8.

43) 안영권, “기독교 영성이란 무엇인가?”, 『목회와 신학』 (1993/10): 44-6.

나님 앞에서의 한 개인의 경건한 삶을 기독교적 삶의 가장 중요한 모습으로 이해하고 있는 영성이다. 이러한 영성은 흔히 개신교 전통에서 가장 일반적인 모습이며, 특별히 복음주의에서는 너무나 친숙한 삶의 형태이다. 하나님 앞에서 나와 하나님과의 관계를 강조하며 성결한 삶을 강조하는 것이 이 영성의 가장 큰 특징이며, 또한 하나님 말씀에 대한 강조는 이것의 가장 궁극적인 특징이기도 하다. 반면에 기독교의 사회적인 면을 간과하는 약점이 있기도 하다.

둘째, 사회 참여에 강조점을 두는 영성. 이것은 가장 이상적인 기독교인의 삶의 모습을 사회 속에서 하나님의 정의를 실현하는 것으로 이해하는 것이다. 성도와 교회가 사회의 정치적 문제, 경제적 문제, 인종문제, 여성 문제 등에 적극적으로 개입하여 하나님의 정의를 이루어나가는 것을 기독교 영성의 가장 핵심적 본질로 본다. 이러한 영성은 기독교와 사회와의 관계를 지적했다는 점에서 높이 평가되어지나, 반면 개인적 경건을 낮게 평가하는 경향은 배재 되어야 한다. 개인적 경건 없는 사회적 경건은 자기 성찰 없는 행동주의로 끝날 가능성이 높기 때문이다.

셋째, 하나님과의 신비적 연합에 강조를 두는 영성. 깊은 기도와 명상, 그리고 금식을 통한 하나님과의 직접적 만남의 경험을 통한 영적 연합을 가장 중요한 삶의 목표로 삼는 영성을 말한다. 이것은 일상생활을 탈피하여 영적 실체인 하나님과의 지속적 연합을 갈망한다. 그 결과 매일 매일의 일상생활을 탈피하여 온전히 하나님과 보낼 수 있는 수도원적 삶을 선택하는 경향이 강하다. 이것은 한 개인의 영적 경험이라고 하는 주관주의적 특색이 있다. 이러한 영성은 교회가 영적으로 침체되었거나, 너무 조직화되어 생명력을 잃었을 경우, 교회가 너무 윤리적인 문제에만 관심을 쏟는 경우, 타락했을 경우, 또는 사회적으로 심히 혼란할 때 일어나는 영성 운동이다.

넷째, 전인성을 향한 개인의 성장에 강조점을 두는 영성. 여기서의 전제는 하나님께서 인간에게 전인성에 대한 잠재력을 주셨다는 것이다. 그러므로 영성의 목표를 그리스도 안에서 인간의 전인성을 회복하는 것으로 본다. 전인성의 회복이란 자아실현, 자기성취, 창조성의 발현, 생명력이 넘치는 삶 등을 포함하는 개념으로 인생의 모든 경험을 전인성의 회복이란 관점에서 이해하는 것이다.

즉 인생의 다양한 경험들을 자신의 전인성을 이루어나가는 과정으로 보는 것으로, 특별히 이 영성은 자기실현과 창조성을 강조하는 현대인들에게 호소력이 있는 영성의 방향이기도 하다. 그러나 문제점은 영성의 출발점이 하나님 대신에 인간에게 있는 것으로 오해되어질 소지가 있다는 것과 영성의 목적이 하나님과 하나님 나라에 대한 소망이 아닌, 한 개인의 삶과 능력 계발에 귀착되어질 위험성이 있다는 것이다.

다섯째, 영성을 관계로 이해하는 것. 즉 영성을 자기 자신, 하나님 그리고 공동체 이 삼자간의 관계라는 면에서 받아들이는 것을 말한다. 나 자신을 하나님과 공동체 사이의 관계적 존재로 봄으로써 앞에서 언급한 네 가지 영성들의 강조점들을 포용하게 된다.

이와는 달리 기독교 영성의 개념을 인간의 내면적 차원과 외면적 차원이라는 두 가지 차원으로 보는 견해도 있는데 여기서 영성의 방향이란 하나님과의 관계성은 인간의 수직적 삶의 차원을 말하는 것이고 역사적 상황에 참여하는 것은 인간의 수평적 삶의 차원을 말하는 것이다.<sup>44)</sup>

기독교 영성은 무엇보다도 삼위 하나님과의 인격적인 관계의 삶이다. 이것은 본질상 관계를 맺고 살려는 본성적 욕구, 즉 에로스(eros)를 가진 인간의 열망과, 인간과의 관계를 갈망하여 인간에게 찾아오시고 친히 성

---

44) 오성춘, “기독교 영성, 바르게 이해하자”, 『월간목회』 (1996/10): 281-94; 『영성과 목회』, 77-110.

육신하여 인간이 되시며 성령을 통해 지속적인 관계를 맺고자 하시는 하나님의 갈망과의 만남이라고 말할 수 있다.

이렇게 인간이 초월적인 실재와 인격적으로 만날 때, 우리 인간의 눈과 심령이 열려서 하나님이 보는 세상을 함께 보고, 그 분이 사랑하는 것을 함께 사랑하며, 그 분이 원하시는 대로 구체적인 역사 현장에 찾아가 하나님이 사랑하여 구원하기를 원하는 사람들의 삶에 동참하는 참여의 삶이 두 번째 영성의 방향이다.

통합적으로 살펴보면, 기독교 영성은 삶의 궁극적 실체이신 하나님과의 만남을 통한 자기 자신의 만남이요, 자신이 속한 공동체와의 만남이며, 이 만남은 삶에 대한 새로운 이해와 목적의식을 갖게 하며, 또한 삶에 대한 새로운 정서적 질서의 수용됨을 체험케 한다. 또한 영성은 새로운 이해와 내면적 수용을 실천에 옮길 수 있는 에너지를 제공해 준다. 그리하여 궁극적 실체, 자기 자신, 그리고 공동체에 대한 관련적 이해 속에서 자신의 삶을 이 삼자들에게 구체적으로 표현하는 것을 말한다.<sup>45)</sup>

이상에서 살펴본 바와 같은 ‘기독교 영성’의 내용을 요약하면 기독교 영성에 나타난 다음의 세 가지 차원을 발견할 수 있다.

첫째, 진정한 의미에서의 ‘영성’이란 몸과 혼을 가르는 이원론적 사고를 극복하고 통합하는 ‘전인적인 성격’을 나타내고 있으며, 둘째, 개인의 주체성을 상실하고 온전히 하나님과의 연합만을 추구하는 수직적 관계만 이거나 반대로 이웃과 사회의 수평적 관계만도 아니며 이 둘이 ‘조화와 균형’을 이뤄야 한다는 것이다. 셋째, ‘영성’은 성장하는 것이며 이 성장의 근원은 하나님이지만, ‘인간도 이 영적 성장에 전적으로 책임’이 있다<sup>46)</sup>는 것

---

45) 오성춘, 『광야의 식탁 I』 (서울: 홍성사, 1985), 3.

46) 그러나 개혁주의 신학적 입장은 이것에 분명히 반대한다. 인간에게는 어떠한 선한 것의 원인도 찾을 수 없으며, 선한 것에 대한 어떠한 공로도 돌릴 수 없기 때문이다.



이다. 즉 우리의 삶과 체험은 하나님께서 전적으로 주관하시나 동시에 자신의 영적 진보는 자신에게 완전한 책임이 부여되어 있다는 신념에 철저히 해야 한다는 것이다.

#### 4. “영성신학”의 본질과 영역

“영성신학”은 신적 계시의 진리와 각 개인의 종교적 경험에서 출발하여, 초자연적인 삶의 본질을 정의하고, 그 성장과 발달을 위한 지침을 명확하게 나타내며, 영혼이 영적 생활을 시작해서 완전함에 이르기까지의 진보 과정을 설명하는 신학의 한 분야이다.

좀 더 정확하게 말해서 “영성신학”은 신적인 계시 진리와 개개인의 종교체험에서 시작하여, 초자연적인 생활의 본질을 밝히고, 그 성장과 발전을 위한 지침을 규정하며, 영성생활의 시초에서 완성에 이르기까지의 영혼들의 진보과정을 설명하는 한 영역이다.

“영성신학”의 영역에 나타난 특징은 첫째, 신학의 한 분야로서 그 방법으로, 또 그 주제로 인해 전문분야로서의 자기 주체성을 지니게 된다. 둘째, 경험적 자료들을 이용해야하고, 그 때문에 개인의 종교체험에 관한 연구와도 관련된다. 셋째, 영성생활의 성장과 발전을 다루는 법칙과 지침을 규정하기도 한다.<sup>47)</sup>

“영성신학”의 방법적 문제는 ‘어떻게 주관적인 개인체험의 영역을 학문적으로 객관화할 수 있는가?’하는데 있다. 주관적 체험은 학문으로서의 신학의 범위에 수용되기는 쉽지 않다. 그러나 신앙생활에 관한 자료들이 확실한 보편성을 드러낼 때, 또 이 보편성이 귀납적 추리방법을 통하여 논

---

47) Paul Evdokimov, *The Struggle with God* (New York: Paulist Press, 1966), 25-7.

증될 때 학문적 가치를 가지게 되며, 이러한 경험적 자료가 신학원리와 통합될 때, 주관적 체험이 신학으로 발전된다고 보고 “영성신학”은 사변적이고 실천적인 신학의 조합이 되게 하는 요소, 즉 체험적 혹은 실천적 요소를 윤리신학의 요소에다 추가시킨다. 따라서 “영성신학”은 첫째로 영성체험의 심리학적인 자료, 둘째로 신학원리의 작용, 셋째로 영성생활의 진보에 관한 실천적 지침 등 세 가지 요소를 포함하게 된다.<sup>48)</sup> 그렇게 볼 때 “영성신학”이란 하나님에 계시적 진리와 개개인의 종교적 체험에서 시작하여 초자연적인 생활의 본질을 밝히고, 그 성장과 발전을 위한 지침을 규정하며, 영성생활의 시초에서 완성에 이르기까지의 영혼들의 진보과정을 설명하는 신학의 한 영역이다. 이런 의미에서 영성신학은 순수 사변문학이 아니라, 실천 및 응용신학이다.

그러나 영성이란 인간의 이성적 검증을 통하여 파악되기 어려운 성격을 가지고 있기 때문에 영성 문제는 객관적으로 증명될 수 없으므로 항상 주관성의 위험에 빠지기 쉽다.

#### 4.1. 로마 카톨릭 교회의 “영성신학”

9세기의 수도사인 칸디두스(Candidus)와 13세기 토마스 아퀴나스 등은 영성을 육체성 또는 물질성과 대립되는 정신성으로 이해하기도 했으나, 20세기에 접어들어 로마 카톨릭 교회가 다시 사용하기 시작한 영성은 하나님에 대한 그리스도를 통한 신비적 관조 또는 하나님을 만나는 체험을 통한 그리스도의 완덕에 이르는 것으로 이해되고 있다.

결국 로마 카톨릭 교회의 “영성신학”은 수덕신학과 신비신학이 계속적으로 수정 내지 보완되면서 발전되어 왔다.<sup>49)</sup> 로마 카톨릭 교회에 드러난

---

48) Aumann Jordan, *Spiritual Theology*, 이홍근 역, 『영성신학』 (왜관: 분도출판사, 1987), 13.

“영성신학”을 살펴보면 다음과 같다.

중세교회의 영성운동은 수도원과 서방 카톨릭의 두 기둥에 의하여 이끌어져 왔으며, 이미 원시 그리스도교회 초창기에 금욕, 독신, 독서, 봉사, 기도, 빈곤을 통하여 개인들 및 단체들에 의해 행하여져 왔음을 볼 수 있다. 적어도 이러한 토양 위에서 수도원과 교회갱신운동이 크게 두 가지로 나타났다.

주후 313년에 콘스탄틴이 기독교를 공인한 이후로 그리스도인들의 이상과 실천 사이의 간격이 넓어짐으로 이에 대한 반동에서 수도원이 생겨났으며, 수도원에 모인 이들은 완전한 그리스도인의 삶을 추구하였다. 그러므로 수도원은 세속적인 정치나 삶에 관여하지 않고 신성한 삶을 추구하여 금욕적인 생활과 신비주의 및 명상적인 생활과 개인적인 구원에 주력하였다. 그러던 것이 점차 보편화 되어 카톨릭 교회의 체제 안에 수용되었다.

이후 로마 카톨릭 교회는 신비주의적 관점으로 명상을 추구하였으며 여기에는 세 단계가 포함된다.<sup>50)</sup>

첫째 단계 : 정화

중세기의 영성의 첫 단계는 청결과 청결한 생활양식이었다. 거기에는 초대교회의 산물인 금욕도 포함되며 형식적 교회를 떠나 이상적 상태로 가는 영적 목표도 포함되었다.

---

49) J. Macquarrie. *Path in Spirituality*, 장기천 역, 『영성에의 길』 (서울: 전망사, 1986), 91-2.

50) 이 세 가지 단계의 고전적 양식은 막시무스(Maximus, 580-662)에 의해 처음으로 제창되었으며 이는 중세 서구 영성을 위한 공식이 되었다.

둘째 단계 : 계몽, 조명

여기서 하나님을 인식하는 것이 문제이다. 하나님을 인식하는 것은 하나님을 깊이 인격적으로 아는 것을 말한다.

셋째 단계 : 합일 - 중세 신비주의적 요소로서 결합

이것은 신비사상 뿐만 아니라 하나님의 은총과 사랑으로 하나님과 하나가 된다는 것을 의미한다. 물론 이는 자신의 요소를 잃는다던가 하나님이 자신의 요소를 잃는다는 것이 아니라 나의 인격과 하나님의 인격과 직접적인 만남을 말하는 것이다.<sup>51)</sup> 수도사들의 이러한 영성요소는 하나님을 만나는 침묵, 회개, 명상에서 다시 하나님과 이 세계로 봉사와 청빈, 순결로 돌아온다는 것이다.

현대 로마 카톨릭 교회에서 영성을 대변하는 사람 가운데 토마스 머튼(Thomas Merton, 1915-68)이 있다. 머튼은 불란서 태생으로 27년간 트라피스트 수도사로서 미국 켄터키의 겐세마네 수도원에서 활동했다. 그는 제2차 세계대전이 일어나자 현대인의 영적, 정신적 고갈상태를 한탄하고서 그 같은 위기를 극복하고자 영혼 깊은 곳에서 하나님과의 만난 체험을 강조하게 되었다. 그는 끊임없는 관상(또는 명상)을 통해서 하나님과 깊은 영적 교제를 나누고, 그 교제 가운데서 하나님의 눈으로 역사를 보며 역사 변혁과 사회 구조 갱신에 적극적인 관심을 기울였다. 이것이 머튼의 영성이다.

머튼의 영성은 그의 기도에 잘 나타나 있다. 그는 기도를 세 단계로 구분하였다. 첫 단계는 자아 성찰의 기도이다. 이 기도는 자아의 눈으로 자신을 성찰하며, 인간의 뜻이 지배하는 기도이고, 자아가 기도의 주체이다. 둘째 단계는 묵상 기도이다. 이 기도는 세상과 단절하고 하나님의 뜻을

---

51) 박대인, “초대와 중세의 영성생활의 특징”, 『목회의 전문화와 영성』, 제4회 연신원 하기 신학 세미나 자료집 (1985), 351-2.

구하는데 적극적이거나, 아직도 자아가 살아 있는 상태이다. 셋째 단계가 온전하고 참된 기도 곧 관상 기도이다. 이 기도는 인간적인 일체의 뜻을 포기하고 자신을 비우고 정화하여 성령의 뜻과 일치하려는 기다림의 기도이다. 이 기도는 마음의 기도로서, 하나님께서 영혼 깊은 곳에 임하여 온갖 잡념을 제거하고 인간 전존재로 드리는 기도이다. 그래서 이 기도는 인간의 죄성을 발견하고 참회하며 영혼을 정화하고 뜨거운 하나님 사랑을 체험하므로 평화와 기쁨이 충만하다. 이 기도에서는 하나님을 가까이 할수록 하나님의 눈으로 세상을 볼 수밖에 없으며, 그래서 세상을 갱신하는 일에 적극 참여하게 된다.

머튼의 관상기도는 그의 저서 『가장 완전한 기도』에 잘 나타나있다. 머튼은 평신도가 일체의 형상 숭배 같은 것을 배제하고, 오직 시편 말씀을 주로 묵상하며 그리스도 중심으로 하나님을 사랑하고 만족하는 기도를 드릴 것을 강조하고 있으나, 드 멜로의 『하나님께 나아가는 길』에 소개되어 있는 로마 카톨릭 교회의 기도 방법과 관련지어 보면, 불교나 힌두교 그리고 뉴 에이지 운동의 정신집중 방법과 무아 상태에서의 관상 방법에 크게 의존하고 있는 것이다. 즉 성령의 인도하심보다는 인간의 정신집중과 각성에 중점을 두고 있다.

그러나 리처드 포스터의 『기도』에 비추어 보면, 머튼의 삼단계 기도는 성경적으로 적절하지 못하다. 포스터에 의하면 자아성찰의 기도는 회개의 기도로서 예수 그리스도의 대속의 은혜와 공로를 근거로 하며, 묵상기도는 예수 그리스도의 대속의 은혜와 공로를 근거로 하며, 묵상기도는 하나님의 선하심과 공의로우심을 맞보아 하나님께 감사 찬양하는 기도이고, 머튼의 관상기도 대신에 포스터는 이웃을 위한 중보기도를 강조한다. 이로 보건데 머튼의 자아성찰의 기도와 묵상 기도는 성경적 근거가 약하고, 관상기도는 방법적인 면에서 비기독교적인 색채가 짙다. 다시 말해서

관상기도는 성경 말씀 중심이자 그리스도 중심인 것 같지만 방법상 비 기도교적이고 중보기도가 빈약하기 보이는 것이다. 이런 까닭에 로마 카톨릭의 영성은 불교나 뉴 에이지 운동과 혼합된 느낌을 주고 있다.<sup>52)</sup>

#### 4.2. 개신교 신학자들의 “영성신학”

맥코믹 신학교에서 강의를 맡고 있는 감리교회 목사인 노만 샤우척에 의하면, 기독교 영성은 신적 영광을 스스로 포기하고 낮고 천한 사람이 되신 나사렛의 가난한 자 예수님과 영적 교제와 그 교제를 통해 경험하는 삶의 변화이다. 이 영성은 하나님께서 낮은 자리로 찾아와 만나 주심으로 가능한 하나님의 은혜의 선물이다. 이 영성은 성령으로 말미암아 열매 맺는 영적 성품 계발인 회개와 성화를 강조하기보다는, 예수님을 인격적으로 본받는 가운데서 계발되는 성품과 삶의 변화를 강조한다.

샤우척이 말하는 삶의 변화는 총체적인 것으로서, 육체적 정신적 건강 회복과 자기반성을 통한 이웃과의 관계회복 및 새로운 윤리적 삶의 결단과 공의 실천을 통한 사회 참여와 살림 공동체 회복이다. 샤우척이 말하는 기독교 영성은 성령의 사역이나 말씀 묵상과 기도에 대한 강조가 약하고, 가난한 자와 자신을 동일시한 예수님을 본받아 사는 것과 사회참여에 초점이 맞추어져 있다.

옥스퍼드 대학에서 강의하고 있는 존 맥퀴리에 의하면, 인간의 자기 초월의 영과 성부와 성자에게서 나오는 성령의 만남을 통해서 인간의 자아가 변화되어 그리스도를 따라 사는 삶이 영성이다. 그에 의하면 인간은 하나님의 영을 분배받은 까닭에 자아를 초월하는 역동성을 가지고 있는데, 이 인간의 영이 자아 밖으로 나아가 황홀경에서 성령, 곧 성부와 성자

---

52) 나용화, 『영성과 경건』, 19-21.

로부터 밖으로 나와 있는 하나님의 영광 만남으로써 윤리적 성격의 변화를 체험하게 되는 바 이것이 곧 기독교 영성라고 주장한다.

맥퀴리가 주장하는 기독교 영성 개념은 성령을 성부와 성자와 분리되어 있는 분으로 보고 있을 뿐 아니라, 인간의 영도 육체와 분리되어있는 요소로 보고 있는 것이다. 구약의 요엘서를 인용한 사도행전이나 요한복음 그리고 바울의 서신에 보면 하나님의 성령이 사람의 몸, 즉 전인격적으로서의 사람 안에 임재하여 거하신다(골 2:28-32; 행 2:17-21; 요 14:23; 고전 3:16; 6:19). 또한 성도의 성품의 변화와 관련된 성화는 성령의 열매로 나타나며, 성령의 은사인 방언이나 예언은 교회를 섬기는 일을 위해 주어진 것이다. 그러나 맥퀴리는 방언이나 예언과 같은 황홀체험을 통해 인격적 변화가 있다고 말하고 있으나 그 같은 황홀체험은 모든 성도가 보편적으로 할 수 있는 것도 아니고, 또한 그 체험이 반드시 인격적 변화를 가져오는 것도 아니다. 예컨대 고린도교회는 방언을 하며 황홀한 체험을 했으나 아직도 육신에 속한 자와 같았다(고전 3:3). 사실상 맥퀴리가 말하고 있는 영성은 역사 참여의 삶을 강조하고 있는 것이다.

예일 대학에서 교육학을 강의하는 아이리스 켈리에 의하면, 기독교 영성은 하나님과의 관계, 그리스도와의 관계의 삶이며, 성령의 능력으로 사는 삶이다. 하나님의 생명이 우리의 모든 삶의 차원에서 흘러 넘쳐 하나님께 영광을 돌리며 사람들에게 유익을 주는 삶이요, 하나님의 눈으로 세상을 보고 성령의 인도를 따라 살며 하나님의 생명의 삶에 자신을 참여시키는 삶이 곧 영성이다. 다시 말해서 하나님과의 만남을 통해 초월적인 경험을 가지며, 이로써 자아가 변화하고 역사 속에 주체적으로 참여하는 것이 기독교 영성이다.<sup>53)</sup>

---

53) Ibid., 21-3.

## 5. 칼빈의 사상에 나타난 경건

‘경건’(piety)이란 무엇인가? 또, 이것은 ‘영성’(spirituality)과 어떻게 구별되는가? 대부분 두 단어는 구별되지 않고 혼용하여 사용되어왔다. 하지만 ‘영성’과 ‘경건’이라는 두 단어는 서로 구별된 의미를 가지고 있다. ‘영성’이라는 단어는 앞에서 살펴본 바와 같이 로마 카톨릭에서 많이 사용되어왔다. 이에 반해 개신교는 ‘영성’이란 단어 대신 ‘경건’이라는 단어를 더욱 선호하였다. 1980년대 W.C.C. 계통의 신학자들은 경건과 영성, 이 두 단어를 구별하면서 “경건이란 용어가 인간과 하나님과의 수직적 관계성을 배타적으로 강조하는 용어인데 반해, 영성은 인간과 하나님의 수직적 관계뿐 아니라, 인간과 인간 사이의 수평적 관계성에서 비롯되는 영성적인 측면을 그 속에 내포하는 보다 포괄적인 용어”로 보았다.<sup>54)</sup> 하지만 경건과 영성의 이러한 구별은 16세기 칼빈의 경건 개념 아래서는 이미 통합되어져 있었다.

14-15세기 이탈리아에서 일어난 르네상스 운동은 그 동안 전 유럽을 지배해온 로마 카톨릭 교회의 초월적인 세계관을 인간중심과 자연중심의 세계관으로 전환케 했다. 객관적이고 스콜라적이며, 체계적인 사상들은 경시되고 주관적, 개인적 경험들이 강조되었다.<sup>55)</sup> 이것은 간접적으로 종교개혁의 영성개혁과 근대적 경건운동을 시작케 하는 동기가 되었다.

근대적 경건은 영적 생활에 있어서 지나친 사색에 대한 반작용이었다. 그것은 사랑의 정열됨, 그리스도와의 순수한 일치, 겸손과 초연한 것의 덕을 실천함으로 돌아가자는 것이었다. 그러므로 근대적 경건은 신비주의

54) 노영상, 『영성과 윤리』 (서울: 한국장로교출판사, 2001), 13-4.

55) J. M. Todd, *Reformation* (London: Longman and Todd, 1972), 16.



보다는 금욕주의를, 사색적인 질문보다는 방법론적이고 실제적인 질문을 강조하고, 오히려 황홀경으로 빠지기보다는 악의 근절을 강조하며, 경건과 행실이 강조되었다.<sup>56)</sup> 이와 같은 근대 개신교 전통은 동방교회나 서방교회의 전통과 연속성이 있는 것이 아니었다. 하지만 그렇다고 아주 단절된 것이라고 말 할 수도 없다. 교회의 분열과는 상관없이 기독교 전통들은 서로 교차되어 영향을 주고받았다. 이런 점에서 개혁교회의 칼빈의 경건운동도 개신교 역사에 나타난 어떤 독특한 운동이 아니며 독자적인 원리를 가지고 있지 않았다.<sup>57)</sup> 칼빈 역시도 복음적이고 개혁적인 전통에서 말할 것도 없고, 형식적이라도 카톨릭 전통에서 그리스도인임을 부정하지 않았다. “프로테스탄티즘(Protestantism)은 중세기 경건에 대한 반발이라기보다는 그 산물”이라고 주장한 루스 부이어(Louis Bouyer)의 주장이 더 옳은 이유는, 중세기 경건에서 씨앗의 형태로 있던 프로테스탄티즘이 열매를 맺었기 때문이다.”<sup>58)</sup> 칼빈에게 끼친 ‘근대적 경건’의 영향은 그의 여러 작품 속에 지적되고 있다. 알버트 히마(Albert Hyma)는 칼빈의 사상엔 ‘근대적 경건’의 중요한 영향이 있음을 확인하였다.<sup>59)</sup>

동시에 칼빈은 훈련을 통하여 프랑스 초기 휴머니즘의 지적 전통에 당당히 나서면서 그의 기본적인 배경과 선취된 사상의 많은 부분을 그러한 전통에서 끌어냈다. 1940년경에 태어난 대부분의 휴머니스트(Humanist)들이 사실상 그리스도교인인 에라스무스(Erasmus) 학도들이었던 것처럼 칼

---

56) L. J. Richard, *The Spirituality of John Calvin*, 한국칼빈주의연구소 편역, 『칼빈의 영성』 (서울: 기독교문화협회, 1986), 122.

57) E. Dumergue, *Calvin: Epigone or Creator* (New York: Fleming H. Revell Co., 1909), 1-2.

58) U. T. Holmes, *A History of Christian Spirituality* (New York: The Seabury Press, 1981), 169.

59) A. Hyma, *The Christian Renaissance: A History of the “Deutio Modern”* (New York: Hamden, 1965), 284.

빈 역시도 에라스무스의 영향아래 있었다. 칼빈의 종교적 경험에 대한 깊은 열망과 신학과 경건의 결합을 통한 새로운 인식론의 접근, 또한 보다 지성적이고 영적인 자유에로의 나아감 등의 모습들은 이것을 잘 반영해 준다 하겠다. 그러므로 칼빈의 ‘경건’은 이러한 많은 사상적 전이해(前理解)속에서 형성되었다 하겠다.

### 5.1. 경건의 개념

고전들에 등장하는 ‘pietas’나, 고대 라틴어 ‘pius’는 우선적으로 부모에 대한 자녀들의 관계를 의미하는 말이다.<sup>60)</sup> 아버지와 어머니 중심으로 이루어졌던 로마의 가정에서 자녀들은 부모를 두려워하고 존경하며 순종하고 살아해야 했다. 칼빈은 ‘경건’(pietas)이라는 말에 내포된 가족적이고 국가적인 의미를 그대로 살리면서 이 말을 보다 고귀한 뜻으로 사용했다. 그들은 하나님 아버지와 이 땅에 사는 그분의 자녀 사이에 맺어진 모든 다양한 관계들을 이 한마디로 요약해냈다. 칼빈 역시 “부모에 대한 자녀의 순종”이라는 ‘경건’의 고전적인 의미를 배제하지 않았다. ‘경건’은 아버지 하나님께의 자녀로 받아들여진 우리, 즉 아들 그리스도의 형제와 자매로 받아들여진 우리가 마땅히 갈 길을 말해주는 개념인 것이다. 하나님께서 우리를 사랑하시는 그 사랑으로 말미암아 “우리는 하나님 아버지를 경건한 사랑으로 열렬히 존경하며 우리 자신을 전폭적으로 그에게 헌신할 수 있다.<sup>61)</sup> 그리고 이 경건은 이웃을 사랑하는 사랑 안에서 하나님에 대한 사랑을 표현하게 된다. 그러므로 인간은 경건이 있어야 하나님을 알게 되

60) Justinian, *Diegest*, 48. 9. 5의 “아버지의 힘은 잔인성이 아니라 경건으로 이루어져야 한다.”를 J. Calvin이 쓴 『세네카의 관용론 주석』(*The Commentary on the De Clementia of Seneca*, 1532), 254-7.에서 재인용.

61) L. J. Richard, *The Spirituality of John Calvin*, 한국칼빈주의연구소 편역, 『칼빈의 영성』 (서울: 기독교문화협회, 1986), 168.

며, 또 반대로 하나님을 알아야만 완전한 경건에 이르게 된다. 결국 칼빈의 경건은 하나님이 우리에게 베풀어 주시는 은혜에 대한 경외인 것이다.<sup>62)</sup>

하지만 칼빈은 경건의 이러한 ‘내적의미’에 한정되지 않았다. 그는 경건의 ‘외적의미’에도 주목했다. 『복음서들의 조화에 관하여』(공관복음서 주석 - 마 12:7)에 대한 주석을 통해 칼빈은 우리 주님의 말씀에 따라 안식일에도 어떤 형태의 노동들 즉, 하나님께 드리는 예배와 그와 관계된 일들과 같은 ‘신앙적인 의무’들이 허용되었다고 말하면서 칼빈은 ‘겉으로 드러나는 몸짓으로 경건을 가장하고, 육적인 예배에만 집착함으로써 개탄스러울 만큼 경건의 참 뜻을 왜곡하는 위선자들’에 대해 언급하면서 위선적인 경건 개념을 말하고 있다.

이것은 칼빈이 생각한 경건의 개념의 근거가 된 성경 구절을 살펴봄으로써 보다 분명하게 그의 의도를 알 수 있다. 라틴어 ‘pietas’는 신약성경의 ‘εὐσεβείᾳ’라는 단어를 번역한 것인데, 이 단어는 거의 배타적으로 목회서신과 일반서신에만 발견되고 있다. 그 외 이 단어가 사용된 부분은 사도행전 3장 12절 뿐이다.

목회서신 및 일반서신에서 ‘εὐσεβείᾳ’는 15회 발견되며, 개정표준역(RSV: Revised Standard Version, 1964년 미국 N.C.C.가 펴낸 영역성경)은 12회를 제외한 나머지를 ‘godliness’(독실한 자세)로 번역했다. 70인 역에는 ‘εὐσεβείᾳ’를 ‘인간이 하나님께 대해 행해야 할 의무, 즉 경건, 독실한 자세, 신앙의 생활’이라는 뜻으로 쓰였다. 칼빈의 개념의 확장을 통해 경건의 내재화를 극복하고 경건을 외적 개념으로 확대한다.<sup>63)</sup>

정리하면, 칼빈의 경건 개념은 하나님을 영화롭게 하는 일과 하나님께

62) 정승훈, 『종교개혁과 칼빈의 영성』, (서울: 대한기독교서회, 2000), 17.

63) Ford Lewis Battles, *The Piety of John Calvin*, 이형기 역, 『칼빈의 경건』 (서울: 기독교 문화협회, 1986), 30-1.

감사하는 일이라는 두 가지 모습아래 내적 개념뿐 아니라 실천적이며 구체적인 외적 의미를 함께 지향하며 나아가는 것이다. 바로 이 경건은 칼빈의 신학 전체를 관통하고 전체를 묶어주는 핵심적인 개념이다. 하나님께 대한 경외와 하나님에 대한 사랑에 의해 구성되는 경건으로 그는 스콜라주의적인 사변을 극복하고, 하나님의 직접 임재에서 오는 체험적 지식을 강조했다. 그는 경건에 의해 그의 영혼 깊은 곳에서 하나님의 임재를 체험했고, 이 임재는 그에게 어떤 것보다 실제적인 것이었다.

이러한 칼빈의 경건의 개념은 경건을 ‘우리가 하나님 앞에서 하나님께서 우리에게 베푸신 일에 감사로써 순종하면서 우리의 삶을 형성하는 양식’ 그리고 ‘우리가 은혜로 덧입혀진 삶을 살며 하나님께 책임 있는 존재임을 분명히 알고 있는 그리스도인의 자유를 행하는 방법’으로 본 개혁주의 신앙의 토대가 된다.<sup>64)</sup> 그러므로 다음에서는 개혁주의 신학의 아버지와 같은 칼빈 평생의 역작인 『기독교 강요』를 중심으로 경건에 대한 이해를 살펴보도록 하겠다.

### 5.1.1. 경건

칼빈은 『기독교 강요』 초판(1536)을 출판할 때 프랑스 왕 프란시스에게 헌사를 썼는데 이것은 최종판(1559)에 이르기까지 일종의 서문처럼 계속 서두에 실렸다. 헌사는 『기독교 강요』가 쓰인 배경으로 시작하고 있다:

나의 목적은 단지 어떤 기초적인 사실들을 전달함으로 그것에 의해 종교에 열심을 가진 사람들이 참된 경건에 도달하게 하는 것이었습니다.<sup>65)</sup>

---

64) Howard. L. Rice, op. cit., 59.

또한 칼빈은 『기독교 강요 초판』 제목에 “경건의 모든 것 그리고 구원의 교리를 아는데 필요한 거의 모든 것을 포함하고 있는 것으로 경건에 열심이 있는 모든 것을 포함하고 있는 것으로 경건에 열심이 있는 모든 사람들에 의해서 읽혀질 가치가 있는 책”이라는 부제를 붙였다. 이것은 그가 무엇을 논하던 간에 그의 사고와 신학적 노력의 밑바닥에 깔려있는 궁극적 관심이 경건으로의 가르침이었음을 보여 주는 것이라고 할 수 있다. 즉 경건이 그의 신학의 한 주제라기보다는 그의 신학 전체의 방향이며 목적이었다고 말할 수 있다.<sup>66)</sup>

1538년 출판된 칼빈의 최초의 요리문답에서 그는 경건(pietas)을 다음과 같이 정의하고 있다:

참된 경건은 하나님의 심판을 애써 피하려는 두려움 속에 있지 않다. 그러나 결코 피할 수 없기 때문에 두렵다. 참된 경건은 오히려 하나님을 아버지로 사랑하며 주로서 두려워하고 경외할 뿐만 아니라 그 분의 의로움을 받아들이고 그 분을 거역하는 것을 죽음보다도 더 무서워하는 신실한 감정 속에 존재한다. 경건한 자는 자기 생각을 좇아 하나님을 규정하려고하는 무례함에서 떠나 참 하나님에 대한 지식을 하나님 자신에게서 찾으려 하며 그 분이 직접 보여주시고 제시하신 그대로의 그 분을 받아들인다.<sup>67)</sup>

또한 칼빈은 『기독교 강요』에서 경건에 대해 다음과 같이 정의하고 있다:

65) John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, 약낙홍 역, 『기독교 강요 초판』 (서울: 크리스찬 다이제스트, 1988). 45.

66) 이수영, “경건론”, 『칼빈 신학 해설』 (서울: 대한기독교서회, 1998), 269.

67) John Calvin, *Catechism*, ed. and Ford Lewis Battles, (Pittsburgh: Pittsburgh theological seminary, 1972), 2, Ford Lewis Battles, *The Piety of John Calvin*, 이형기 역, 『칼빈의 영성』 (서울: 기독교 문화협회, 1986), 259.에서 재인용

경건은 하나님에 대한 경외와 하나님에 대한 사랑이 결합된 것을 말하는데 이 사랑은 그의 은혜를 깨달아 앎으로써 오는 것이다.<sup>68)</sup>

따라서 경건은 지식에 근거한 하나님에 대한 경외와 사랑이라고 할 수 있다. 여기서 지식은 바로 하나님에 대한 지식으로써 칼빈은 하나님에 대한 지식을 경건의 출발점으로 보고 있다:

하나님을 아는 지식이 먼저 우리들에게 조명되지 않으면 우리는 하나님의 이름을 부를 수 없다.<sup>69)</sup>

하나님을 아는 지식은 생명의 근본이요 경건에 이르는 최초의 관문이다. 우리는 복음이 가르치는 대로 하나님을 아는 지식으로 깨우침을 받기 전에는 영적인 은사들 중에 아무것도 우리의 구원에 유익이나 도움을 줄 수 없다.<sup>70)</sup>

지식에 근거한 하나님에 대한 경외와 사랑은 자연스럽게 순종의 삶을 초래하며 또한 예배로서 그 열매를 맺게 된다:

경건은 순결한 양심에서만 찾아볼 수 있는 영적인 하나님께 대한 예배를 의미한다.<sup>71)</sup>

그리고 칼빈은 때때로 ‘종교(religio)’ 혹은 ‘경건(pietas)’을 번갈아 말하면서 경건과 종교를 같은 말로 쓰기도 하였으므로, ‘종교’에 대한 정의를 살펴보는 것으로 ‘경건’에 대한 이해를 더욱 분명히 할 수 있다:

---

68) Inst., I. 2. 1.

69) John Calvin, *Commentaries on Jeremiah 10:25* (서울: 성서교재 간행사, 1995), 83. → 간단히 표기하기 위하여 지금부터는 Comm. on Jeremiah 10:25로 표기한다.

70) Comm. on 2 Peter 1:3.

71) Comm. on 1 Timothy 4:7.

여기에 실로 순수하며 참된 종교가 있다. 그것은 말하자면 하나님에 대한 엄숙한 두려움과 결합된 믿음인 것이다. 여기서 말하는 두려움이란 자발적인 예배를 내포하고 있으며, 율법에 규정된 것과 같은 예배를 수반하는 것을 뜻한다.<sup>72)</sup>

또한 칼빈은 경건과 사랑을 관련시키면서, 경건이 사랑의 뿌리임을 강조한다:

경건과 의는 율법의 두 판을 말한다. 그러므로 이 두 태도는 삶의 통일성을 규정한다.<sup>73)</sup>

그러나 이와 같이 고넬료는 경건한 자들의 순전성이 놓여 있는 뛰어난 미덕을 가지고 있어서 그의 삶의 모든 양상은 하나님이 우리를 위하여 세워주신 법규를 따라 정돈되었다. 그러나 율법은 두 서판에 포함되어 있으므로 우선 누가는 고넬료의 경건을 칭찬한 후 둘째 부분으로 가서 인간을 향한 그의 사랑의 의무를 다하는 것을 칭송한다. 따라서 삶을 잘 정돈하기 위해서는 믿음과 신앙이 근본적이다. 왜냐하면 이것들이 없다면 남아있는 미덕들은 단지 환상에 지나지 않기 때문이다.<sup>74)</sup>

여기서 칼빈이 힘주어 밝히고자 한 것은 첫째로 사람을 향한 사랑이나 의나 기타 여러 가지 덕목들이 참되고 가치 있는 것이 되기 위해서는 참된 신앙과 경건에 기초하고 그것으로부터 오는 것이어야 하며, 둘째로 참된 경건은 반드시 인간을 향한 의와 사랑의 봉사로 나아가며 그것을 통해 증명되는 것이고 그렇지 않을 때 경건한 자의 온전함은 있을 수 없다는 것이다.<sup>75)</sup>

---

72) Inst. I. 2. 2.

73) Comm. on Luck 2:25.

74) Comm. on 1 Timothy 4:8.

75) 이수영, 248.

경건이란 그리스도인의 삶 전체에서 실천되어야 하며 삶의 목표로서 추구되어야 하는 개념이다:

그리스도인의 삶 전체는 일종의 경건의 실천이 되어야 한다.<sup>76)</sup>

당신은 헛되이 다른 일로 지칠 이유가 없다. 만일 당신이 모든 열심과 능력을 다해 오직 경건에만 헌신한다면 당신은 가장 가치 있는 일을 하게 될 것이다<sup>77)</sup>

경건은 그리스도인의 삶의 시작이요 중간이요 끝이다. 그것은 완성되는 곳에는 부족한 것이란 없다. 따라서 결론적으로 우리가 오직 경건에만 힘써야 마땅한 것은 일단 우리가 거기에 도달하기만 하면 하나님께서는 더 이상의 것을 우리에게 요구하시지 않기 때문이다.<sup>78)</sup>

### 5.1.2. 불경건

칼빈이 말하고 있는바 ‘진정한 경건’이 무엇인지 알기 위하여 그의 ‘불경건’을 살펴볼 필요가 있는데, 『기독교 강요』 I부 15장에서 ‘타락한 인간의 본성’을 설명하면서 그는 불경건에 대하여 이렇게 이야기하고 있다:

그런데 인간의 이 생리적인 악을 지적하는 중 그것을 인간 본성을 만드신 창조주께 책임지우는 일이 없도록 주의하여야 한다. 왜냐하면 ‘불경건’은 모든 결합이 어떤 방법으로든 하나님으로부터 나왔다고 주장 할 수만 있다면 이로써 그 자체의 충분한 변호가 된다고 생각하기 때문이다. 그들은 비난을 받으면 조금도 주저하지 않고 하나님과 다투며, 마땅히 비난받아야 할 자기네 죄과를 하나님께 전가한다.<sup>79)</sup>

---

76) Inst. III. 19. 2.

77) Comm. on. 1 Timothy 4:7.

78) Comm. on. 1 Timothy 4:8.

79) Inst., I. 15. 1.



여기서의 불경건은 모든 결함을 하나님께 돌려서 하나님과 다투며, 자기의 죄과를 인정하지 않는 것이다. 그러므로 이 불경건은 하나님의 신성의 영광을 감하거나 흐리게 하는 것이라 할 수 있겠다.

칼빈의 경건의 강조에 대한 역사적 배경을 살펴보면, 거짓교회와 참교회를 비판하면서, 건전한 요소가 있을 지라도 부패한 교회가 참교회가 될 수 없다고 설명하며 교황제도가 경건을 파괴하였다고 보았다:

다니엘과 바울은 하나님의 성전에 적그리스도가 앉으리라고 예언했다. 우리가 보기에 저 사악하고 가증스러운 왕국의 수령과 기수는 로마교황이다. 그가 하나님의 성전에 자리를 잡았다는 사실은 그의 지배력이 그리스도나 교회의 이름을 말할하지 못하리라는 것을 의미한다. 그렇기 때문에 그의 압제 하에 있는 교회들이 교회라는 것을 우리는 결코 부인하지 않는 것이 분명하다. 그러나 그는 교회들을 그의 모독적인 ‘불경건’으로 더럽히며 잔인한 지배로 괴롭히고 독약과 같은 악하고 치명적인 교리로 거의 죽였다. 그 교회들에서 그리스도께서는 거의 과묵히 숨겨졌으며 복음은 타도되었고 경건은 추방되었으며 하나님께 대한 예배는 거의 말살되었다.<sup>80)</sup>

여기에서 칼빈은 로마교황의 불경건이 교회의 진정한 경건을 추방하였다고 말하는데, 그렇다면 로마교황의 불경건은 구체적으로 무엇인가? 그는 교황의 입법권을 설명하면서 이렇게 말하고 있다:

하나님을 경배하는 문제에 대해서는, 성경말씀과 별도로 사람들이 발표한 모든 명령을 ‘인간적 전통들’이라고 부르는 것이 통례가 되었다. 우리는 이 전통들에 반대한다. 교회의 목자로 인정받고자 하지만 실제로는 가장 야만적인 도살자인 그들이 사람의 영혼에 대해

---

80) Inst., IV. 2. 12.

서 무제한적이고 야만적인 지배권을 행사하는 것을 제지하려는 것이 우리의 목표이다. 그들은 자기들의 법을 지키라고 명령하며, 그 법을 지키으로써 죄의 용서와 의와 구원을 구하라고 가르치며, 종교와 경건은 모두 그들의 법을 지키는데 있다고 한다. 이런 것은 모두가 극히 사악한 것이다. 나는 다만 그리스도께서 해방시켜주신 문제들에 관한 한, 양심을 다시 속박하지 말라고 주장할 뿐이다.<sup>81)</sup>

여기에서 칼빈이 불경건으로 보았던 것은, 그리스도께서 이미 해방시켜주신 문제들에 대해서 인간적인 전통으로 양심을 다시 속박하는 것이었다. 이것은 그리스도의 은혜를 침해하며 그의 권한을 가로채려는 것과는 같은 것이다.

또한 칼빈은 경건을 표준으로 삼아 볼 때, 그들의 의식의 신비는 기만이라고 표현한다:

그래서 지금은 무지한 사람들 뿐 아니라 세속 지혜로 심히 교만한 사람들까지도 화려한 의식에 굉장한 매력을 느낀다. 참으로 위선자들과 경박한 여자들은 그렇게 아름답고 좋은 것을 상상 할 수 없다고 생각한다. 그러나 이런 많은 의식들을 더 깊이 연구하고 또 경건을 표준으로 삼아서 그 가치들을 실제로 알아본 사람들은 첫째, 그 의식들은 무익하기 때문에 너절하다는 것과 둘째, 화려한 의식으로 보는 사람들의 눈을 속이므로 기만이라는 것을 안다.<sup>82)</sup>

무익한 의식들과 화려한 허식들은 사람들의 눈을 그리스도에게로 향하게 하지 않고 본질을 잊게 하며 눈을 속여 기만한다. 칼빈은 이러한 것들을 불경건이라고 말한다. ‘사악한 맹세’를 다루면서는 다음과 같이 이야기한다:

---

81) Inst., IV. 10. 1.

82) Inst., IV. 10. 12.

세상이 믿을 수 없는 열정으로 얼마동안 추구한 이런 일들을 앞에서 말한 표준들에 비추어 검토한다면, 명백하게 불경건하다는 것을 인정하게 될 것이다. 육은 어떻게 판단하든 간에, 하나님께서는 가짜 경배를 가장 미워하시기 때문이다. 그 뿐만이 아니라 거기에는 치명적이며 저주받은 생각들이 있다. 위선자들은 이런 미련한 짓을 하고나서 특별한 의를 얻었다고 믿으며 경건생활을 전적으로 일에 두고 또 그런 일에는 그다지 주의를 하지 않는 듯한 사람들을 모두 멸시한다.<sup>83)</sup>

경건생활을 전적으로 외형적인 일에 두고 가짜 경배를 드리는 것이 바로 불경건이다. 경건에는 전혀 관심이 없고 의식만을 자랑하는 자들의 교만을 꺾기 위하여 바울은 아브라함이 할례자들만의 조상이라는 생각을 명백하게 부정한다(롬 4:12)고 칼빈은 주장한다.<sup>84)</sup>

이상에서 볼 때, 결론적으로 불경건이란 모든 결함을 하나님께 돌려서 하나님과 다투며 자기 죄를 인정하지 않으므로 하나님의 신성의 영광을 감하거나 흐리게 하는 것이고, 그리스도께서 이미 해방시켜 주신 문제들에 대해서 인간적인 전통으로 양심을 속박하여 그리스도의 은혜를 침해하며 그의 권함을 가로채는 것이며, 무익한 의식들과 화려한 허식들로 사람들의 눈을 그리스도에게로 향하게 하지 않고 본질을 잊도록 하여 기만하는 것이며, 경건생활을 전적으로 외형적인 일에 두고 가짜 경배를 드리는 것이라고 할 수 있다.

이것을 역으로 풀이한다면 ‘진정한 경건’이 무엇인지 어렵듯이 알 수 있는데, ‘진정한 경건’이란 자기 죄를 인정하고 하나님의 신성의 영광을 높이는 것이며, 인간적인 전통으로 그리스도의 은혜를 침해하거나 그의 영광을 가로채지 않는 것이며, 화려한 의식들에 기만당하지 않고 오직 그리

---

83) Inst., IV. 13. 7.

84) Inst., IV. 16. 13.

스도만을 바라보는 것이며, 내면적으로 참된 신령과 진정의 경배를 드리는 것이라고 할 수 있다.

### 5.1.3. 진정한 경건

칼빈은 이 세상의 경건에 대하여 비관적이다. 왜냐하면 진정한 경건이란 이 세상에서는 찾을 수 없는 것이기 때문이다. ‘미신’에 관해 언급하면서 그는 이렇게 말한다:

하나님께서 모든 사람 안에 종교의 씨앗을 심어주셨다는 사실은 경험에 말해주고 있다. 그러나 자신이 받은 이 씨앗을 마음에 소중히 키우고 있는 사람은 백사람 가운데 겨우 한 사람도 찾아보기 힘들다. 더욱이 그것을 무르익게 해서 때가 되어 열매를 맺게 하는 사람은 하나도 없다. 게다가 어떤 사람은 미신에 사로잡혀 있고, 어떤 사람은 자신의 악한 생각으로 하나님을 배반하고 있지만, 어쨌든 이 사람들은 모두 다 하나님에 대한 참된 지식을 저버린 사람들이다. 그 결과 이 세상에는 진정한 경건이라는 것이 조금도 남아있지 않다.<sup>85)</sup>

칼빈은 잘못된 미신에 빠져있는 사람들의 맹목은 거의 항상 거만과 허영과 완고한 것들과 결탁이 되어서, 마땅히 자기 수준 이상에서 하나님을 찾아야 함에도 불구하고 오히려 자신의 육적인 어리석음을 표준으로 삼아 하나님을 판단하고 건전한 탐구를 게을리 하며, 호기심에 따라 공허한 사색의 길을 달리고 있다고 말한다.

그러므로 그들은 하나님께서 자신을 보여주신 그대로 하나님을 이해하지 않고, 오히려 그들 자신의 억측에 따라 하나님을 상상한다. 이와 같은 심연의 문이 열려 있기 때문에, 그들이 어떠한 방향으로 발을 내디디든지

---

85) Inst., I. 4. 1.

간에 그들은 필경 파멸을 향해 달리지 않을 수 없게 된다.

칼빈은 ‘위선’에 대해서 말하면서, 혼란한 지식과 참된 경건의 차이를 말한다:

그들은 하나님을 두려워하는 체 위장함으로써, 죄의 탐닉을 제재하지 아니하고 자기로 만족하며, 또한 자신의 육체적인 방종을 성령의 고백으로 제재하기 보다는 오히려 그 방종에 빠지기를 더 좋아하는 무리들인 것이다. 그러나 이것은 종교의 공허하며 거짓된 그림자에 지나지 않는다. 아니 종교의 그림자라고 부를 가치도 없다. 여기서 우리는 하나님에 관한 이러한 혼란한 지식과 종교의 기원인 ‘경건’이 얼마나 큰 차이가 있는가를 새롭게 파악할 수 있는데, 이 경건은 오직 신자의 마음속에만 있다.<sup>86)</sup>

칼빈은 이 세상에서는 진정한 경건을 찾아볼 수 없으며, 모두가 위선이라고 말하면서 ‘경건’은 신자의 마음속에 있다고 한다. 그러한 ‘진정한 경건’이란 구체적으로 어떤 것을 말하는 것인가? 진정한 경건은 하나님을 경외하는 것이며, 하나님을 사랑하는 것이며, 예배를 동반하는 것이며, 믿음이며, 하나님의 참된 지식을 구하는 것이며, 기도로 입증되고, 훈련되어져야 하는 것이라고 할 수 있다.

‘진정한 경건’이란 ‘이신칭의’의 토대위에서 생기는 것이며, 자신의 이성의 한계를 알고 스스로 적절한 한계를 유지하는 것이다. 칼빈은 ‘칭의’문제가 종교생활의 요점이라고 말하면서, ‘칭의’를 염두에 두고 ‘경건’의 문제에 더 많은 주의를 기울여야 한다고 말한다.<sup>87)</sup> 그 이유는 우리와 하나님과의 관계가 어떤 것인지를, 그리고 우리에게 대한 하나님의 심판의 성격을 이해하지 못한다면, 우리의 구원을 세울 토대가 없으며, 하나님께 대한

---

86) Inst., I. 4. 4.

87) Inst., III. 11. 1.

경건을 수립할 기초가 없기 때문이라는 것이다. 그러므로 ‘칭의’는 구원을 세울 토대이며 ‘경건’을 수립할 기초라고 할 수 있다.

칼빈은 ‘행위의 공로에 대한 자랑’은 의를 주신 하나님께 대한 찬양과 구원을 파기한다고 설명하면서, 다음과 같이 ‘이신칭의’를 강조한다:

이와 같은 모든 오류의 어머니인 소르본느의 학파들은 우리에게서 ‘모든 경건의 요점’, 즉 ‘이신칭의’를 빼앗았다. 참으로 그들은 말로는 사람은 ‘내실적 믿음’으로 의롭다함을 얻는다고 고백하나, 뒤에 이것을 설명할 때, 선행은 의롭다하는 능력을 믿음으로써 얻어진다는 근거를 내세운다. 그들은 믿음을 농담처럼 말하는 듯하다. 성경에 믿음이라는 말이 자주 반복됨으로 믿음을 말하지 않으면 대단히 거북하기 때문이다.<sup>88)</sup>

여기에서 칼빈이 말하고 있는 ‘경건의 요점’이 바로 ‘이신칭의’라는 것을 알 수 있다. 이것은 로마 교황제도가 진정한 경건을 파괴하였다고 했을 때, 그 이유를 설명해 주는 것이다. 즉 로마교황은 ‘이신칭의’를 빼앗아 ‘선행의 공로’로 대치하였으므로 결국 불경건으로 몰아간 것이다:

행위에 의해서는 바르다는 증거를 받을 수 없는 사람이 신앙을 통하여 그리스도의 의를 붙잡아, 그의 의를 알고 하나님 앞에 나타날 때에는 - 죄인으로서가 아니라, 의로운 사람으로서 나타날 때에는 - 신앙에 의해서 의롭다함을 받는다고 한다.

그러므로 우리는 칭의를 간단히 설명해서, 하나님께서 우리를 의인으로 받아주시며, 은혜를 베풀어 주시는 것이라고 한다. 또 칭의는 죄를 용서하는 것과 그리스도의 의를 우리에게 전가하는 것이라고 말한다.<sup>89)</sup>

‘칭의’는 그리스도의 의가 우리에게 전가되어 하나님께서 우리를 의롭다

---

88) Inst., III. 15. 7.

89) Inst., III. 11. 2.

하시는 사법적 행위이다. 그러므로 칭의는 그리스도가 우리를 위해서 하신 것에 기초하고 있다. 따라서 우리 자신은 자랑할 것이 없으며, 오직 그리스도의 은혜에 감격해야 하고 하나님 앞에서 겸손해야 한다. 이것이 바로 ‘경건’의 토대인 것이다.

여기에서 우리는 우리들의 이성의 한계를 인정해야 한다. 칼빈은 자기 자신의 한계를 아는 것이 ‘경건’이라고 말하기도 한다. 그는 ‘참 종교’는 우리를 유일하신 하나님께 결속시킨다고 말하면서 ‘경건’을 다음과 같이 말한다:

이 세상의 대부분의 사람들은 가까이 있는 것은 무엇이나 다 생각 없이 그대로 붙잡고 여기저기 배회한다. 그러나 ‘경건’이라는 것은, 확고한 기반위에 서기 위하여 적절한 한계 안에 스스로를 유지하는 것을 뜻한다.<sup>90)</sup>

적절한 한계 안에 스스로를 유지하는 것을 ‘경건’이라고 한다면, 그것은 스스로 그리스도 안에서 자신의 한계를 인정하고 겸손히 행하는 것이라고 할 수 있다.

칼빈은 하나님이 모든 일을 현명하고 공정하게 처리하셨다는 것을 의심하지 말고, 무슨 까닭에 그렇게 되었는지 모를 때가 많더라도, 경건한 사람들은 모두 이렇게 믿어야 하며, 우리에게 숨겨진 계획을 하나님께서 하시는 데 이유가 있을 것이라는 점을 인정하지 않는다면 우리는 자신을 과대평가하는 것이라고 말한다.<sup>91)</sup>

칼빈은 우리들의 앎 자체도 하나님의 인도를 따라야만 한다고 이야기한다:

---

90) Inst., I. 12. 1.

91) Inst., II. 2. 4.

하나님께서 신자들에게 하시는 모든 말씀에 대해서 그리스도인이 마음과 귀를 열고 듣는 것을 우리는 허락해야 한다. 다만 ‘제한조건’은, 주께서 입을 여시지 않을 때에는 신자도 즉시 모든 탐구의 길을 닫으라는 것이다. 우리가 지켜야 할 침착한 태도는 하나님께서 가르치시기를 그치실 때에는 우리도 더 알려고 하지 않는 것이다. 하나님께서는 율법을 선포하는 것을 기뻐하셨으므로, 이 하늘 명령을 근거로 삼아야만 율법의 교훈을 연구하도록 모세는 사람들에게 권고한다. 또 그는 그 이유 때문에 그 사람들에게 이 범위 안에 머물라고 했다. 즉 죽을 인생이 하나님의 비밀에 침입해 들어가는 것이 합당치 않다.<sup>92)</sup>

신자는 주님께서 말씀하시지 않은 것에 대해 탐구를 계속하면 안 된다. 왜냐하면 그것은 하나님의 비밀에 침입해 들어가는 것이며, 인간의 이성의 한계를 넘어가는 것이기 때문이다:

또 우리는 우리의 이해력을 하나님의 무한한 지혜에 복종시키는 것을 부끄러워하지 말며, 그 지혜의 수많은 비밀 앞에 굴복해야 한다. 아는 것이 가능하지도 않고 합당하지도 않은 일들에 대해서는 무식한 것이 유식한 것이며 변태적인 지식욕은 일종의 정신이상이다.<sup>93)</sup>

칼빈은 ‘겸손’을 최고의 덕목으로 생각한다. 진정한 겸손은 하나님께만 영광을 돌리는 것이라고 말하며 다음과 같이 이야기한다:

우리 철학의 기초는 겸손이라고 한 크리소스톰의 말은 항상 나를 기쁘게 했다. 그러나 어거스틴의 다음과 같은 말은 나를 더욱 기쁘게 했다. ‘그와 같이 그리스도의 교훈들을 나에게 묻는다면, 나는 첫째도, 둘째도, 셋째도, 그리고 항상 ‘겸손’이라고 대답하겠다.’ 우리가 낮아지면 하나님께서 높아지는 것과 같이, 우리의 낮음을 고백하는

---

92) Inst., III. 21. 3.

93) Inst., III. 23. 8.



것은 그의 자비를 힘입을 준비를 하는 것이다. 나는 자애와 야심이 라는 병을 버리라고 요구할 뿐이다. 이 병이 있기 때문에 사람들은 눈이 어둡고 자신을 과대평가하는 것이다. 오직 나는 이 병을 버리고 성경이라는 진실한 거울 속에서 자기를 바르게 인식하라고 요구할 뿐이다.<sup>94)</sup>

우리의 한계를 아는 것과 그 안에서 스스로를 유지하는 것이 경건이라고 할 때, 이 경건은 겸손과 통한다는 것을 우리는 곧 알 수 있다. 실제로 칼빈은 경건과 겸손을 같은 의미로 사용하기도 한다. ‘교회의 교사들과 목회자’에 관한 설명에서 칼빈은 이렇게 말한다:

그러나 흠에서 나온 보잘것없는 인간이 하나님의 이름으로 말 할 때, 그가 우리보다 나은 점이 없을지라도 그를 하나님의 일꾼으로 여겨 배우는 태도를 보인다면, 여기서 우리는 하나님께 대한 우리의 ‘경건’과 순종을 가장 잘 증명하게 된다.<sup>95)</sup>

위의 설명 중 ‘경건’(pietatem)을 불어판에서는 ‘겸손’(humilite)으로 바꾸어 쓰고 있는 것<sup>96)</sup>으로 보아서 겸손이 경건의 첫째임을 다시 확인할 수 있다.

이상에서 칼빈이 말하는 ‘진정한 경건’은 ‘이신칭의’가 그 토대가 되므로 우리에게서 자랑할 것이 없으며 오직 그리스도만을 우러러 보아야 하며, 언제나 자신의 한계를 알고 적절한 한계 안에서 스스로를 유지하는 ‘겸손’이 바로 ‘진정한 겸손’이다. ‘이신칭의’와 ‘겸손’이 비록 ‘진정한 경건’의 전부는 아니지만<sup>97)</sup> ‘진정한 경건’이 시작되는 발판이라고 할 수 있다.

---

94) Inst., II. 2. 11.

95) Inst., IV. 3. 1.

96) Jean Calvin, *Institution de la religion chestienne*, de. Jean Daniel Benoît, 5 vols (Paris: Vrin, 1957-1963), IV. 3. 1.

## 5.2. 칼빈 사상의 특징

칼빈에게서 경건은 그의 신학의 한 주제라기보다는 그의 신학 전체의 방향이며 목적이었다고 이미 언급하였다. 그러므로 경건에 대한 칼빈의 사상을 보다 잘 이해하기 위해서 그의 전반적인 사상의 특징을 살펴보는 것이 유익할 것이다.

### 5.2.1. 긴장과 균형

저명한 칼빈 연구가인 에밀 두메르그(Emile Doumergue)는 명확하면서도 신선한 비유를 통하여 칼빈의 사상을 설명하였다:

완전하고 천재적이며 살아 있는 하나의 사상인 칼빈의 사상은 하나의 활에 비유될 수 있다. 중심에서부터 각기 멋있게 휘어나간 활 말이다. 활은 양편이 대칭으로 구성되는데, 그 양끝은 서로 반대 방향으로 힘을 끌어당기고 있다. 그렇게 양쪽으로 서로 반대 방향으로 힘을 끌어당기고 있다. 그렇게 양쪽으로 끌어당기는 - 그것을 대립적이라고 할 수 있는데 - 반대되는 두 개의 힘 때문에, 활의 양쪽과 중심과 궁륭의 형태(Dome shaped)를 유지하며 팽팽한 상태를 가지게 된다. 대립이라고 할 수 있는 두 개의 힘이 세면 셀수록, 이쪽저쪽으로 잇따라 옮겨가는 것이 아니라, 지속적으로 상반된 힘이라는 조건에서, 양끝이 당겨진 궁륭의 중심부 맨 끝에 모이는 힘이 더 강해져서, 어마어마하고 멋있는 활 모양을 만들 수 있게 된다. 일시적으로조차도 활의 양쪽 중 한쪽의 힘을 약화시키거나 없애 버린다면,

---

97) 칼빈의 『기독교 강요』에 나오는 ‘경건’의 개념과 종교, 하나님에 관한 지식, 믿음, 경외, 두려움, 사랑, 예배, 기도, 훈련 등 기본적인 주변개념들과의 관련성을 모두 살핀다면 ‘경건’이라는 개념을 보다 분명히 알 수 있으며, 그 포괄성의 윤곽을 잡을 수 있을 것이다.

그것은 활 자체를, 궁룡을 없애 버리는 것이며, 그래서 기구를 망가 뜨리는 것과 같다. 칼빈의 사상은 양쪽으로 구분되어서 두 방향의 상반된 힘을 가지는 활과 같다.<sup>98)</sup>

이어서 두메르그는 칼빈을 비평하는 사람들의 실수를 명쾌하게 지적하였다:

어떤 비평가들은 거기서 오른쪽 방향이나 왼쪽 방향 그 한쪽만을 인정했으며, 또 다른 비평가들은 그것을 부인하면서, 그 반대의 방향만을 인정해왔다. 그래서 논쟁이 끝없이 계속되었다. 그들은 모두 칼빈 자신의 텍스트를 제시한다. 그러나 그것은 삶의 현실을 조금도 이해하고 있지 못한 것이며, 특히 우리의 종교개혁자를 모르고 있는 것이다. 어떤 텍스트들은 오른쪽을 지지해준다. 또 어떤 텍스트들은 왼쪽을 지지해준다. 한쪽만 보는 것은 정확하고 진정한 칼빈의 사상과는 조금도 관계가 없다. 그것은 활의 오른쪽이나 왼쪽이 활 자체는 아니라는 것과 마찬가지다. 활은 활이기 위해서 상반되는 두 개의 힘을 필요로 한다. 칼빈의 사상도 이 이율배반, 상반대립 덕분에 비로소 칼빈의 사상이 된다.<sup>99)</sup>

두메르그는 칼빈의 사상의 특징을 “이율배반”(contrariedades)이라는 용어로 표현하였고,<sup>100)</sup> 존 맥닐(John T. McNeill)은 이것을 “중용”이라고 표현하였다:

칼빈은 조화를 추구하지 않았다. 그는 두 가지의 극단적 해결 방법들 가운데서 중간의 길을 선택하는 것을 좋아했다. 그리하여 금욕주의와 쾌락주의 가운데서 그는 ‘근심함’(sobriety)이라는 중용을 택했으며 오는 세상에 관한 명상을 권고하면서도 그에 못지않게 집요

---

98) Emile Doumergue, *Le Caractere de Calvin L'Homme LeSysteme L'Etat*, 이오갑역, 『칼빈의 사상의 성격과 구조』 (서울: 대한기독교서회, 1995), 73.

99) Ibid., 73-4.

100) Ibid., 71-2.

하게 현재에서의 책임 있는 활동을 요구한다. 이것은 타당성 있는 판단이며 몇 가지 사실을 더 첨가할 수 있다. 때때로 이 이율배반은 ‘중용’에 의해서 해결된다.<sup>101)</sup>

또한 포드 루이스 배틀즈(Ford Lewis Battles)는 칼빈의 사상의 형식을 표현하기를 ‘반체제적인 견해들의 병렬’이라고 표현하였다.<sup>102)</sup>

그러나 칼빈의 사상의 특징을 좀 더 올바르게 묘사한다면 그것은 ‘긴장과 균형’이라고 말할 수 있다. 여기에는 주지주의와 신비주의, 교리와 경험, 금욕주의와 쾌락주의, 하나님의 예정과 인간의 책임 등의 개념들이 포함된다. 단순사고를 하는 사람들은 이해할 수 없는 상반되고 대립되는 모순들에 대해서 칼빈은 어느 한 쪽에도 치우치지 않으면서 균형의 길을 걸었다. 그렇다고 해서 외줄 타기를 하는 사람처럼 왼쪽 오른쪽으로 한 발자국도 내딛지 못하는 그런 길이 아니다. 왼쪽으로도 충분히 갈 수 있는 동시에 오른쪽으로도 충분히 갈 수 있는 긴장이 있는 가운데서 균형을 잃지 않는 길인 것이다. 정직하게 상고해 볼 때, 성경은 ‘긴장과 균형’의 안목으로 보아야만 올바르게 이해할 수 있는 상반되는 모순들이 너무 많다. 칼빈은 이와 같은 성경의 진리들을 깨닫고 오직 성경대로 가르쳤던 것이다. 그는 자신의 신학적 논리를 내세우기 위해 성경의 다른 진리들을 희석시키는 사변적이고 주관적인 신학자가 아니었다. 오히려 그는 자신을 굽혀 성경의 진리들을 정직하게 받아들이고 그것들을 사람들이 바르게 깨달을 수 있도록 가르쳤던 ‘신학자 이전의 목회자’라고 할 수 있다.

칼빈의 사상을 도식화하려는 안일한 시도는 금물이다. 그는 신학으로 전환한 프랑스 법률가였다고 말하는 것은 그러한 것들 가운데 가장 그릇된 것인데 그의 신학적 저술들 가운데 그의 법률 공부의 산물인 것은 지

---

101) John T. McNeill, op. cit., 230.

102) Ford Lewis Battles, op. cit., 20.

극히 드물기 때문이다. 그는 인문주의 문인이었는데 회심한 후에는 성경을 문학적으로 연구했다는 말이 진실에 더 가깝다. 이것은 그의 성경 연구 전부가 단어들과 그것의 의미에 대한 그의 인문주의적 관심을 반영하고 있기 때문이다. 그러나 이러한 사실들이 그의 작품들의 영향을 이해하는데 크게 도움이 되지 않는 것은 그의 회심이 그의 문학적 준비보다 더 의미심장하기 때문이다. 그러므로 칼빈의 글들은 무엇보다도 깊이 느낀 종교적 확신의 표현으로 이해되어야 한다. 그 확신은 갑작스런 회심의 체험에서 얻어진 것이었으며, 그 회심을 통해 자신이 하나님께 붙들리고 인생의 방향이 바뀌었다고 칼빈 자신은 느꼈다. 여기에서 성경은 그의 안내자요 병기고(armory)였다.<sup>103)</sup>

#### 5.2.2. 경건과 학문의 상관성

칼빈의 사상의 특징이 긴장과 균형이라는 사실은 ‘경건과 학문의 상관성’에도 직접적으로 관련이 된다. ‘경건과 학문’(pietas et scientia)은 1559년 칼빈이 테오도레 베자와 함께 제네바에서 아카데미를 세웠을 때 그 학교의 교육 이념이었다. ‘경건과 학문’이라는 개념은 달리 표현하면 ‘신앙과 학문’ 혹은 ‘삶과 교리’라고 할 수 있을 것이다. 이 두 개념은 서로 분리될 수 없는 관계에 있는 것임에도 자주 무시되어지고 있는 것이 사실이다. 이에 대해 김이태 교수는 다음과 같이 적절하게 말하였다:

신학 교육이나 목회에 있어서 경건과 신앙과 생활 쪽을 두둔하는 사람들은 마치 경건이나 신앙이나 생활이 그것을 뒷받침해 줄 학문이나 신학이나 교의적 지식 없이도 홀로 이루어질 수 있는 것처럼 말하고 행동하는 것을 종종 볼 수 있다. 반대로 신학이나 목회에 있어서 학문이나 신학 그리고 교리를 강조하는 사람들 중에는 이것들

103) John T. McNeill, op. cit., 231.

이 경건이나 신앙이나 생활과는 관계없이 독자적으로 순수 학문으로 수행될 수 있다고 생각하는 사람들이 있다. 이러한 양자택일의 결과는 개인주의적, 독선적 신앙으로 흘러 소위 가공할 신앙적 교만에 빠지거나 아니면 반대로 기독교적 경건과 신앙을 상실한 채 규범을 잃은 무절제한 지적 방종주의에 빠지는 경우가 허다하다. 우리는 경건과 신앙을 떠난 학문은 신학적 학문이 아니며 신학 없는 신앙이나 경건은 맹신이 될 수밖에 없다고 믿는다.<sup>104)</sup>

또한 두메르그는 “교리는 실천을 순수하게 하고 실천은 교리를 이해하게 하므로 그 둘은 분리되지 않는다.”<sup>105)</sup>고 하였다.

칼빈에게 있어서 지식(scientia, notitia)은 대단히 중요하다. 그의 『기독교 강요』 첫 문장은 다음과 같이 시작한다:

우리가 갖고 있는 거의 모든 지혜, 곧 참되며 건전한 지혜는 두 부분으로 되어 있다. 그 하나는 하나님에 관한 지식이고, 다른 하나는 우리 자신에 관한 지식이다.<sup>106)</sup>

여기서 칼빈이 말하는 지식은 사변적인 것이 절대 아니다. 두메르그는 칼빈의 편지<sup>107)</sup>를 자유롭게 인용하면서 다음과 같이 설교했다:

---

104) 김이태, “칼빈 신학에 있어서 경건과 학문의 상관성 연구,” 『교회와 신학』 (서울: 장로회신학대학출판부, 1982), 31.

105) Emile Doumergue, op. cit., 63.

106) Inst., I. 1. 1.

107) *Letter aux freres de Bude*, 1574, *Corpus Reformation*, 12:647 (Brunschwig: Schwetschke et Filium, 1863-1900)

참고, *Corpus Reformatorum*(『종교개혁자 전집』)은 *Iohannis Calvin Opera Quae Supersunt Omnia*를 말한다. 이 전집은 칼빈의 기독교 강요와 성서주석, 설교, 서간문, 신학 논문들과 여러 가지 역사 기록, 전기 등을 망라해서 편집한 것으로 총 58권으로 되어 있다. 이 전집은 스트라스부르 대학교의 신학자들인 Guilielmus Baum, Eduardus Cunitz, Eduardus Reuss에 의해서 편집되었다.

그러므로 거기에서 실제적인 교리들 외에 진정한 교리로 간주되는 것은 없다. ‘주장이 있을 뿐 열매라는 것은 조금도 없거나 구원에는 전혀 소용이 되지 않는’ 모든 교리는 ‘너절한 메뉴’이다. 그것은 ‘무익한 사변’이다. 그런 것들은 ‘시간을 보내기 위해서 사람들이 말하듯이 황새 이야기들과 같은 즐기기 위해 만들어내는 이야깃거리들’이다. 그러나 하나님은 ‘그런 식으로 우리들과 놀고 있는 어릿광대’가 아니다. ‘그분은 우리들에게 실제적인 교리를 알려주신다.’ 다른 모든 것은 나쁘고 우리를 ‘결국 우롱하게 될 것이다.’ 그래서 사람들이 너무나 ‘고상하고 심오하다’고 평가하는 교리가 있다면 그것은 ‘광증(folie)’일 뿐이다. 교리는 ‘환담하기를’ 배우는 것이 아니고 ‘살기를’ 배우는데 관계된다.<sup>108)</sup>

이어서 두메르그는 칼빈의 주석들<sup>109)</sup>을 역시 자유롭게 인용하면서 교리와 지식의 유용성을 강조했다:

칼빈은 더 큰 힘을 기울여서 교리와 성서가 우리에게 가져다주는 유용성과 유익을 강조한다. ‘거룩한 교리’는 ‘우리를 건전하게 하며’, ‘정신을 풍요롭게 하는’ 교리이지 ‘자랑하려고 내세우는 사변’이 아니다. 선한 목자는 ‘살도록 권유하는 목자이다.’ 성경은 ‘유익한’ 것이다. 그것을 ‘유익이 없이’ 취급하는 것은 옳은 일이 아니다. ‘주님은 우리의 유익을 고려하신다.’ ‘성경의 올바른 사용은 언제나 유용성과 유익을 지향해야 한다는 것이다.’ 그래서 거기에서 이 ‘유용성’을 추구하지 않는 것은 ‘왜곡된 오용으로’ 성경을 ‘더럽히는’ 일이다. 만일 내가 내게 와서 듣는 사람들의 건덕을 위하지 않는다면 나는 신성 모독자이다.<sup>110)</sup>

칼빈에게 있어서 지식은 언제나 실제적인 삶 속에서의 경건과 연관되어 있다. 칼빈이 ‘하나님에 대한 지식’이란 말을 사용할 때 그가 의미하는 바는 그 자체에 있어서 신은 어떤 존재인가에 대한 지식보다도 우리를 향하

108) Emile Doumergue, op. cit., 62.

109) Comm. on Titus 2:1; 2 Timothy 3:16.

110) Emile Doumergue, 62.

여 하나님은 어떤 분이시며 어떤 분이시기를 원하는가에 대한 지식을 의미한다. 마찬가지로 칼빈이 ‘사람에 대한 지식’이란 말을 사용할 때 그가 의미하는 바는 창조주이신 하나님과의 관계 속에 있는 피조물로서의 인간에 관한 지식을 뜻한다.<sup>111)</sup> “우리가 알고자 하는 우리의 관심은 하나님이 그 자체에 있어서 어떤 분이신가 하는데 있지 않고 우리에게 대하여 하나님이 어떤 분이기를 원하시는가 하는데 있다.”<sup>112)</sup>라고 칼빈은 이야기한다.

칼빈에게 있어서 경건을 떠난 지식은 아무 의미가 없었다. 하나님에 대한 진정한 지식은 머리속을 스쳐 지나가는 사변적인 지식이 아니라 마음에 뿌리를 내리고 있는 지식인 것이다.

그러므로 우리 생애의 주된 관심과 열망은 우리 마음을 다해 하나님을 찾고 그를 갈망하고 오직 그 분 안에서만 쉼을 얻는 것이어야 한다.<sup>113)</sup>

### 5.3. 그리스도인의 생활

경건한 그리스도인의 생활은 어디에 그 동기를 두고 살아야하며, 또 그 경건한 생활의 핵심은 무엇이고, 특별히 경건한 기도 생활은 어떤 것인지에 대해 살펴보자.

#### 5.3.1. 그리스도인의 생활의 동기

칼빈은 『기독교 강요』 III부에서 그리스도인의 생활을 다루고 있다.

---

111) 김이태, op. cit., 34-5.

112) Inst., III. 2. 6.

113) John Calvin, *Instruction in Faith* (1537), trans. by Paul Fuhrmann (Louisville: Westminster John Knox Press, 1977), 21.



그런데 특이한 것은 먼저 믿음(2장)과 중생 그리고 회개(3장)를 다루고, 이어서 그리스도인의 생활(6장-10장)을 다루고 있으며 그 뒤에 믿음에 대한 칭의(11장-18장)를 다루고 있다는 것이다. 개혁 교회의 중심 원리라고 할 수 있는 칭의가 ‘회개’와 ‘성화’ 뒤에 나타나고 있다. 이로써 칼빈은 믿음에 의한 칭의가 그리스도인의 삶과 성화의 과정을 무시하게 만든다는 로마 카톨릭의 비난에 대한 신학적인 대답을 하고 있는 것이다. 칼빈에게 있어서 하나님의 은총만이 회개에 선행하고 신앙은 다만 선물로서 회개와 성화를 가져온다. 칼빈은 우리가 만일 중생의 뜻을 알면 칭의와 성화는 서로 구별할 수 없을 것이고 성화의 삶이 나타나지 않을 수 없다고 한다. 그것은 칼빈에 의하면 칭의와 성화의 근거는 한 분 예수 그리스도이기 때문이다:

그러나 그리스도의 의를 붙잡으면 동시에 거룩함도 붙잡지 않을 수 없다. 그리스도는 우리에게 의로움과 거룩함과 구속함이 되셨기 때문이다(고전 1:30). 그러므로 그리스도께서 사람을 의롭게 하시면 반드시 동시에 거룩하게도 만드신다. 그리스도께서는 그의 지혜로 조명하신 사람들을 구속하시며, 구속하신 사람들을 의롭다 하시며, 의롭다 하신 사람들을 거룩하게 하신다. 우리는 칭의와 성화를 구별하지만 그리스도께서는 자신 안에 두 가지를 다 포함하시며 그 둘을 서로 떼 수 없게 결합되어 있다. 주께서 우리에게 이 은혜들을 주시며 우리가 은혜들을 누리도록 하시는 방법은 그가 자기를 우리에게 주시는 것뿐이므로 그는 동시에 두 가지를 함께 우리에게 주신다. 우리는 그리스도 안에 참여함으로써 의롭다함을 받으며 그리스도 안에 참여한다는 것은 의에 못지않게 거룩함을 포함한다.<sup>114)</sup>

그리스도인은 아무 조건 없이 그리스도의 의에 근거하여 하나님 앞에 의롭다 함을 받았다. 그러나 그리스도인은 여전히 인간으로서 죄인이다. 그러므로 그리스도인은 칭의를 생각할 때 우리 옛 사람이 죽고 그리스도

---

114) Inst., III. 16. 1.

와 같이 새 사람으로서 부활해야 한다는 사실을 잊어서는 안 된다. 이와 같이 날마다 의롭다고 하나님 앞에서 선언 받고, 옛 사람이 죽고 새 사람이 되어가는 칭의와 성화의 상호 행동이 칼빈에게 있어서 그리스도인의 생활을 결정한다. 그리스도인의 생활이란 칼빈에 의하면 칭의의 기초 위에 있는 성화의 영역을 말한다.<sup>115)</sup>

사람의 본성에는 의에 대한 사랑이 전혀 없지만 그것이 우리 마음속에 주입되고 확립될 수 있다<sup>116)</sup>는 것이 그리스도인의 생활의 동기이다:

우리는 하나님께 굳게 결합되어야 하며 그 결과로 그의 거룩하심이 우리에게 주입되어 그가 부르시는 곳으로 우리가 따라갈 수 있게 된다. 또한 그리스도를 통해 하나님의 은혜를 받게 된 우리 앞에 하나님께서는 그리스도를 모범으로 세우셨고 우리는 그 모범을 우리의 생활에서 실현해야 한다. 그리스도께서 그 피로 우리를 씻어 정결하게 하셨고 세계를 통하여 그 정결을 우리에게 주셨으므로 또 다시 타락으로 우리 자신을 더럽히는 것은 적합하지 않을 것이다. 그리스도께서 우리를 자신의 몸에 접붙이셨으므로 우리는 그의 지체인 우리 자신에 오점이나 결점을 만들어 아름다움을 손상시키는 일이 없도록 특히 주의해야 한다. 이런 충고들은 우리 생활을 건설하는 기초로서 가장 복된 일이다<sup>117)</sup>

또 칼빈은 우리에게 우리의 전 생애를 통하여 선한 일에 매진하길 원하여 이렇게 충고하고 있다:

우리는 다만 진실하고 단순한 마음으로 우리의 목표를 바라보면서 앞으로 나아갈 뿐이다. 자기만족에 빠지거나 자신의 악행을 변명하

---

115) 박봉량, “칼빈의 신학에 나타난 그리스도인의 생활”, 『신학연구』 (1983), 26.

116) Inst., III. 6. 2.

117) Inst., III. 6. 3.

지 말고 증점을 향해 계속 분투노력하라. 우리의 목적은 선한 일에서 평소보다 조금씩 나아져 드디어 선 자체에 도달하는 것이다. 우리의 전 생애를 통해서 추구하고 따라가야 하는 것은 바로 이것이다.<sup>118)</sup>

### 5.3.2. 자기 부정 - 그리스도인의 생활의 핵심

칼빈은 그리스도인의 생활을 설명하면서 자기 부정과 십자가를 지는 것을 강조하였다. 예수님께서도 “아무든지 나를 따라 오려거든 자기를 부인하고 자기 십자가를 지고 나를 좇을 것이니라”(마 16:24)고 하셨다. 그리스도인은 그리스도를 따라서 사는 사람이라고 할 수 있다. 그런데 그리스도께서는 자기를 부인하고 자기 십자가를 지고 자신을 따르기를 요청하셨다. 그리스도의 죽음은 그리스도인의 모형이자 본이 되는데 이것은 그리스도와와의 연합을 통해서만 가능하다. 그리스도와 함께 죽는 죽음의 모형은 내면적으로 뿐만 아니라 외형적으로도 그리스도인의 생활에서 이루어져야 한다.

여기에 관하여 로날드 웰레스(R. Wallece)는 다음과 같이 말하였다:

칼빈은 그리스도의 죽음과의 이중적 닮기와 그리스도의 죽음에의 이중적 참여에 대한 요구를 발견한다. 자기 부인은 이 이중적 닮기와 참여의 내면적(직접적) 측면이고 자기의 십자가를 지는 것은 외형적(간접적) 측면이다.<sup>119)</sup>

또한 존 리스(J. Leith)도 같은 의미로서 다음과 같이 말하였다:

---

118) Inst., III. 6. 5.

119) Ronald S. Wallace, *Calvin's doctrine of the Chirstian Life*, 나용화 역, 『칼빈의 기독교 생활 원리』 (서울: 기독교 문서선교회, 1988), 75.

죽음이라는 말은 두 가지 의미에서 사용된다. 그것은 자기 부인을 의미한다. 자기 부인을 통해 우리는 육의 정욕을 버리고 새로워져서 하나님께 순종하게 되는 것이다. 그것은 또한 고난을 의미한다. 고난을 통하여 우리는 이생의 종말에 대하여 깊이 생각하도록 일깨움을 받는다. 칼빈은 전자를 내적인 죽음이라고 부르고 후자를 외적인 죽음이라고 부른다. 이 둘은 모두 우리가 그리스도를 닮아 가도록 한다. 말하자면 하나는 직접적으로 다른 하나는 간접적으로 그렇게 되게 하는 것이다.<sup>120)</sup>

먼저 내적인 죽음에 해당하는 자기 부정에 대해서 살펴보면, 자기 부정은 ‘그리스도인의 생활의 핵심’이라고 칼빈은 강조하면서, 자기 부정은 우리가 우리 자신의 것이 아니고 하나님의 것이라는 인식으로부터 출발한다고 이야기 한다:

우리는 우리 자신의 것이 아니다. 그러므로 우리의 이성이나 의지가 우리의 계획과 행동을 지배하지 못하게 하며 우리의 욕을 따라 우리의 유익을 구하는 것을 목표로 삼지 말아야 한다. 우리는 하나님의 것이다. 그러므로 그를 위해 살고 그를 위해 죽어야 하며 그의 지혜와 그의 뜻이 우리의 모든 행동을 주관하게 해야 한다. 따라서 그를 우리의 유일하고 합당한 목표로 삼고 생활의 모든 부분이 그를 향하여 경주하도록 노력해야 한다.<sup>121)</sup>

사람의 영혼 속에는 무수한 죄악이 숨어 있으므로 그것에 대한 치료 방법은 단 하나 뿐이다. “즉 자신을 부정하며 자신에 대한 걱정을 버리고 하나님이 요구하시는 일을 추구하며 다만 하나님이 기뻐하시기 때문에 그 일들을 전심전력으로 추구하는 것이 유일한 치료법이다.”<sup>122)</sup>

---

120) John H. Leith, *John Calvin's doctrine of the christian life*, 이용원 역, 『칼빈의 삶의 신학』 (서울: 한국 장로교출판사, 1996), 84; Comm. on Philippians 3:10.

121) Inst., III. 7. 1.

122) Inst., III. 7. 2.

또한 자기 부정은 이웃을 돕는 태도를 바르게 하는데, 그것을 우리는 청지기 의식이라고 할 수 있다:

우리가 가지고 있는 은사 전체는 우리의 이웃들의 유익을 위해서 분배하라는 조건으로 하나님께서 우리에게 베푸시고, 위탁하신 것이라고 우리는 배웠다. 즉 우리는 하나님께서 우리의 이웃을 도울 수 있도록 우리에게 주신 모든 것을 관리하는 청지기이며 우리의 청지기 직책에 관해 보고할 의무가 있다는 것이다.<sup>123)</sup>

나아가 이웃에 대한 사랑은 사람의 종류에 좌우되지 않고 하나님만을 우러러본다. “우리의 도움을 받을 필요가 있는 사람을 만날 때에는 그가 어떤 사람이건 간에 우리에게는 그를 돕지 않을 이유가 없다.”<sup>124)</sup> 사람은 그가 가진 무슨 덕성 때문이 아니라 자기 안에 있는 하나님의 형상 때문에 누구나 사랑의 대상이 되어야 한다. “우리를 미워하는 사람을 사랑하며 우리에게 악한 일을 한 사람을 유익하게 해주며 우리를 비난하는 사람에게 축복으로 대하는 것은 어려운 일 일뿐만 아니라 인간의 본성에 전혀 반대되는 일이다. 이런 일을 할 수 있는 길은 한 가지밖에 없다. 우리에게 대한 다른 사람들의 악의를 생각하지 않고 그들 안에 있는 하나님의 형상을 주시하는 것을 잊지 않는 길이다.”<sup>125)</sup>

그러나 자기 부정은 더욱 중요하게 하나님과 관계된다. 하나님께 대한 자기 부정은 하나님의 뜻에 대한 전적인 헌신이며 하나님이 주시는 복만을 의지하는 것이다:

자신을 주께 전적으로 드리고 생활의 모든 부분을 남김없이 하나님의 뜻에 맡긴 사람만이 자신을 충분히 부정했다고 하겠다. 이렇게

---

123) Inst., III. 7. 5.

124) Inst., III. 7. 6.

125) Inst., III. 7. 6.

함으로써 어떤 일이 있더라도 태연한 사람은 자기를 불행하다고 생각하거나 자기의 처지에 대해 하나님께 불평하지 않을 것이다.<sup>126)</sup>

이상에서 본 바와 같이 자기 부정은 하나의 부정적인 개념 이상이다. 그것은 죽음 뿐 아니라 갱생이라는 면도 포함하고 있다. 한편에는 자기중심적인 것에 대한 죽임이 있고 다른 한편에는 이웃을 향한 적극적인 사랑과 하나님을 향한 전적인 자기 헌신이 있다.<sup>127)</sup>

또한 자기 부정은 성령의 사역임을 아는 것이 중요하다. 성령의 사역을 통해서 그리스도의 죽음이 우리에게 매우 유효하게 되어 그것이 오늘의 우리의 세계에서 생명의 요소이자 힘으로 간주될 수 있게 되었다. 성령이 그리스도의 죽음의 혜택들을 우리에게 전달해주고 우리로 하여금 그것들에 참여하도록 해주었다. 그리스도의 피가 우리의 정결의 근거가 된다고 칼빈은 말한다. 그러나 이 정결은 우리가 성령에 의하여 그것에 참여하게 되지 않는 한 아무 쓸모가 없다. 구약 시대에 희생 제사를 통하여 정결케 되어져야 했던 것에게 제사장이 피를 뿌렸던 것처럼 성령이 그리스도의 피를 가지고 우리의 영혼에 뿌리신다.<sup>128)</sup> 또한 칼빈은 성령으로 말미암아 우리가 “그리스도의 피 속으로 삽입된다.”<sup>129)</sup>는 표현을 썼다.

이상에서 볼 때 우리는 칼빈의 사상에서 그리스도의 죽음과 성령의 사역이 얼마나 밀접하게 연관되어 있는가를 알 수 있다. 삼위일체적인 신관으로 성자와 성령이 한 하나님임을 고백하고 있는 것이다. 성령은 죄책으로부터 우리를 깨끗케 하는 일을 위해서 뿐만 아니라 우리의 육체가 자기 의지를 죽이며 십자가에 못 박는 일을 위해서 그리스도의 죽음을 유효하게 만든다. 성령의 이와 같은 효능으로 그리스도의 죽음이 우리 안에서

---

126) Inst., III. 7. 10.

127) John H. Leith, op. cit., 82, 85.

128) Comm. on 1 Peter 1:2.

129) Ibid., 4:1.

그것의 열매를 맺는다.<sup>130)</sup>

### 5.3.3. 십자가를 지는 것

그리스도인은 “자기의 전 생활이 그리스도인의 죽음을 따르겠다는 조건으로 자기에게 주어졌다”<sup>131)</sup>는 것을 알아야 한다. 이것이 의미하는 바는 마음의 내면적 태도에서 뿐만이 아니라 외형적 환경에서도 우리가 그리스도를 닮아야 한다는 것이다. 그러므로 그리스도인의 생활을 산다고 하는 것은 내면적 자기 부인의 필연 뿐 아니라 환경적으로 밖에서부터 오는 많은 고통들과 환난들과도 연관이 있다. 그리스도와 연합하여 성화된 그리스도의 몸 된 지체들은 예수 그리스도 자신의 성화에서 성취되었던 죽음과 부활의 모형과 유사한 모형으로 자기들의 역사적 삶을 성숙시켜 주는 특별한 섭리에 복종한다. 이 목적을 위하여 하나님께서 걱정하시는 환난들을 칼빈은 십자가라고 부른다.<sup>132)</sup>

경건한 마음을 더 높은 데로 - 그리스도의 제자들에게 올라오라고 하시는 데로 올라가야 한다. 그것은 곧 모든 제자가 각각 자기의 십자가를 지는 경지이다. 그리스도께서 자신과 함께 할 자로 인정하시고 선택하신 사람은 곤란과 노고와 불안이 많은 생애 - 각양각색의 재앙이 가득한 생애를 보낼 각오를 해야 한다. 이런 방법으로 자기의 자녀들을 훈련시키며 일정한 시련을 받게 하시는 것이 하늘 아버지의 뜻이다. 그는 이 계획을 만아들이신 그리스도로부터 모든 자녀에 이르기까지 적용하신다. 아버지께서는 그리스도를 다른 아들들보다 더 사랑하셨고 그를 심히 기뻐하셨지만 사실은 그를 관대하게 혹은 안일하게 다루시지 않으셨음을 우리는 안다. 그리스도께서는 지상의 생애에서 끊임없는 십자가의 시험을 받으셨을 뿐만 아니

130) Ronald S. Wallace, op. cit., 91-2.

131) Comm. on Philipians 3:10.

132) Ronald S. Wallace, op. cit., 93.

라 그의 생활 전체가 일종의 끊임없는 십자가에 불과하였다. 사도는, 받으신 고난으로 순종함을 배우시는 것이 합당했다고(히5:8) 그 이유를 설명하였다. 그러므로 우리의 머리가신 그리스도께서 지키신 조건을 무슨 까닭에 우리는 모면하려는 것인가?<sup>133)</sup>

칼빈은 혼련, 징계, 박해라는 개념으로 십자가를 설명한다.

첫째로 십자가는 혼련이다.

혼련으로서의 십자가는 사랑하는 마음을 제해 준다. 그것은 우리에게 우리의 지극히 약한 모습을 드러내 주는 것이다. 하나님은 고난을 통하여 우리를 겸손하게 하신다. 그래서 우리는 세상을 의지하여 땅에 속한 것들에 얽매이지 않게 될 것이다. 십자가의 혼련은 또한 우리에게 오직 하나님만을 의지할 것을 가르쳐 준다. 우리는 우리 자신의 부족함을 깨닫고 하나님을 신뢰하게 되는 것이다. 마지막으로 십자가는 순종과 인내를 가르쳐준다. 고난은 인내의 은사를 가져다주어 능히 그것을 참고 이기게 한다:<sup>134)</sup>

주께서 자기 백성을 괴롭히시는 데는 다른 목적도 있다. 즉 그들의 인내심을 시험하여 순종심을 가르치시려는 것이다. 하나님께서는 신자들에게 각종 덕성을 주시고 그 덕성들이 사장되어 결국 소멸되는 일이 없도록 하시기 위해서 그것을 자극하며 발동시키시는 것이 옳은 일이라면, 성도들에게 고난이 없으면 인내력도 없을 것이므로 그들이 받는 고난에는 충분한 이유가 있다고 하겠다.<sup>135)</sup>

둘째로 십자가는 징계의 수단이 된다:

---

133) Inst., III. 8. 1.

134) Inst., III. 8. 2-5.; John H. Leith, op. cit., 86.

135) Inst., III. 8. 4.



고난을 당할 때마다 우리는 언제나 즉시 우리의 지나간 생활을 돌아보아야 한다. 그렇게 하면 이런 징계를 받을만한 이유를 반드시 발견할 것이다. 또한 주께서 역경으로 우리를 징계하시는 것은 우리가 세상과 함께 죄 정함을 받지 않게 하려 하심이다. 그가 우리를 괴롭히시는 것은 멸망시키려는 것이 아니라 도리어 세상이 받는 징계를 면하게 하시려는 것이다. 불신자는 고질적이며 철두철미한 악의 노예와 같이 징계를 받으면 더욱 악하게 되고 더욱 고집을 부리게 된다. 그러나 신자는 자유의 몸으로 태어난 아들같이 회개할 줄 안다. 우리는 어느 쪽에 들기를 원하는지 결정해야 한다.<sup>136)</sup>

셋째로 십자가는 박해에서 나타난다:

복음을 수호하기 위해서 수고하는 사람들 뿐 아니라 의를 위해서 어떤 모양으로든지 노력을 계속하는 사람은 의를 위해 박해를 받는다. 그러므로 사탄의 거짓말에 대항해서 하나님의 진리를 선포하던지 또한 악한 자에 대항해서 선하고 무죄한 사람들을 보호하던지 간에 우리는 세상의 멸시와 미움을 받아야 하며 이것이 우리의 생명이나 재산이나 명예에 위협이 될 수 있다.<sup>137)</sup>

그러나 이와 같은 박해는 그리스도인에게는 아주 유익한 것이다. 왜냐하면 그것들은 경건의 연습이 되고 기독교적 삶에서의 진전이 이루어질 수 있도록 해주기 때문이다.

십자가는 기꺼이 지지 않으면 안 된다. 그렇지 않으면 그것은 십자가가 아니다. 우리 주님은 전혀 십자가를 지실 필요가 없었다. 우리에게 주어진 짐을 기꺼이 받아들여 성경 말씀과 우리의 체험에서 보여 주신 하나님의 뜻에 비추어 그것을 이용할 때만, 짐은 십자가가 된다:

비록 하나님은 십자가의 짐을 선인과 악인 모두에게 지우신다고

---

136) Inst., III. 8. 6.

137) Inst., III. 8. 7.

하더라도 그들이 기꺼이 허리를 굽혀 그것을 메지 않는 한 그들은 십자가를 진다고 말할 수 없다. 왜냐하면 다루기 힘든 야생마가 사람을 태우고 간다고 하더라도 참으로 기수를 태우고 간다고 할 수는 없기 때문이다. 그러므로 성도의 인내는 자기에게 지워진 십자가를 기꺼이 지고 가는데 있다.<sup>138)</sup>

#### 5.3.4. 내세에 대한 묵상

칼빈은 그리스도인의 생활에서 자기 부정과 십자가를 지는 것을 강조한 이후에 세 번째로 내세에 대한 묵상을 설명하였다:

어떤 환난이 우리를 압박하던 간에 우리는 현세를 무시하는데 익숙해지며 그렇게 됨으로써 내세를 활발하게 묵상하기 위한 그 목적을 바라보아야 한다.<sup>139)</sup>

참으로 우리는 세상을 무가치하게 생각하든지 그렇지 않으면 과도히 사랑하든지 해야 하는데 이 둘 사이에는 중간 지대가 없다. 따라서 영원에 대한 관심이 조금이라도 있다면 우리는 전력을 다해서 이 악한 족쇄를 부수어 버려야 한다.<sup>140)</sup>

그러나 칼빈은 잘못된 엄격한 금욕과 잘못된 방종 두 가지 위험을 모두 경고한다:

신자는 현세 생활을 무시하더라도 그것을 미워하거나 하나님께 감사할 줄 모르는 일이 없도록 습관화되어야 한다.<sup>141)</sup>

하나님께서서는 여러 가지 선물들을 창조하신 목적은 우리의 유익을 위해서지 우리를 멸망시키려는 것이 아니었기 때문에 하나님께

---

138) John H. Leith, op. cit., 87.

139) Inst., III. 9. 1.

140) Inst., III. 9. 2.

141) Inst., III. 9. 3.

서 창조하시고 정하신 그 목적에 따라서 하나님의 선물을 사용한다면 그러한 사용은 방향이 다르다는 것이다.<sup>142)</sup>

이상에서 살펴본 바와 같이 칼빈의 사상에는 팽팽한 긴장과 그에 적절한 균형을 찾아 볼 수 있는데 이것은 우리의 믿음이 하나님의 선물이지만 행함 없는 믿음이 죽은 믿음인 것과 같은 이치이다. 그러나 우리가 더욱 주의해야 할 점은 성경 어느 곳에서도 사람의 공로로 무엇이 이루어진 것을 찾아 볼 수 없기 때문에 철저하게 ‘공로사상’을 버리고 ‘은혜사상’을 가져야 하는 것이다.

#### 5.3.5. 기도

칼빈은 『기독교 강요』 초판(1536)에서 제3장 전체에서 기도를, 특별히 주기도문을 다루고 있다. 여기서 이 기도론이 전6장 약 200쪽으로 이루어진 초판을 염두 해 둘 때 결코 적지 않은 21쪽 분량을 차지하고 있음은 특별히 주목할 만한 점이라 하겠다. 『기독교 강요』 최종판(1559)에서는 제3권 20장에서 칼빈은 총 52개 항목 71쪽 분량으로 기도를 설명한다. 이는 단적으로 칼빈에게 있어서 기도란 결코 쉽게 지나칠 수 없는 신앙생활의 중요 부분임을 보여주는 것이라 하겠다.<sup>143)</sup> 주도홍 교수는 칼빈의 기도에 대해서 다음과 같이 주장하였다:

그 누구보다도 뜨겁게 하나님의 말씀을 순수하게 사랑했던 종교 개혁자요, 오직 하나님의 영광만을 위해서 아낌없이 자신의 모든 생의 열정을 투자했던 영광의 신학자이며, 온 회중의 마음을 휘어잡았던 당대의 탁월한 설교자이고 누구에게도 뒤지지 않은 제네바 교회

---

142) Inst., III. 10. 2.

143) 주도홍, 『개혁교회사』 (서울: 도서출판 솔로몬, 1998), 148-9.

의 훌륭한 목회자였던 칼빈에게 있어서 진정한 기도 생활이 절실히 요구되었을 것은 자명한 일이 아닐 수 없다. 독일의 종교개혁자 마틴 루터 못지않게 무서운 수많은 핍박자들과 대적자들을 생애 동안 감당하고 이겨내야 했던 칼빈에게 있어서 하나님의 능력을 가져오는 기도 생활은 필수적이며 의미 있는 일이 아닐 수 없었을 것이다.<sup>144)</sup>

칼빈은 20장 제목에서 “기도는 믿음의 가장 중요한 훈련이며 우리는 날마다 이것을 통하여 하나님의 은혜를 받는다”고 하였다. 칼빈에게 있어서 기도는 매우 중요하다. 그래서 하나님의 자녀들이 가져야 할 주요 훈련은 ‘기도하는 것’이며 이것은 ‘신앙의 참된 증거’가 된다고 강조하였다.<sup>145)</sup> 기도는 인간의 심령 속에 신앙이 현존 할 때 불가피하게 나타나는 결과이다. 왜냐하면 신앙이 존재하는 경우에 기도가 둔해질 수가 없기 때문이다. 신앙은 즉각적으로 기도로 터져 나온다. 신앙은 기도를 통해서 우리 주님의 복음이 발견해 내어 보여주는 보화들을 캐낸다. 그러므로 기도는 살아있는 신앙의 표현인 것이다. 기도는 하나님을 향한 사랑과 열망을 토해내는 신앙이다. 심령 속에서 신앙을 불러일으키는 바로 그 약속들을 그것들의 실현을 위하여 끊임없이 기도할 것을 요구하며 도전한다. 그리고 심령 속에 신앙을 심어 주는 바로 그 성령께서 신자로 하여금 기도하지 않을 수 없게 만든다. 그러므로 기도의 실습은 신앙이 현존한다는 것을 가장 확실하게 보여주는 증거이다. 기도가 없는 신앙은 순수할 수가 없는 것이다. 더욱이 기도를 연습함으로써 신앙이 살아 움직이게 된다. 기도에 대한 끊임없는 도전과 요구는 신앙이 잠자는 것에서 깨워주고 이완되는 것을 막아준다.<sup>146)</sup>

칼빈은 이 기도장에서 기도의 필요성, 올바른 기도의 법칙, 그리스도의

---

144) Ibid., 148.

145) Ronald Wallace, op. cit., 341.

146) Inst., III. 20. 1-2; Ronald Wallace, op. cit., 341-2.

중보기도, 성자들의 중보기도에 대한 반박, 기도의 종류, 찬송과 언어의 사용, 주기도문 해설, 정해진 시간에 드리는 기도와 인내하면서 드리는 기도 등을 다루고 있다. 여기서는 칼빈의 기도에 대한 이와 같은 사상들 중에서 중요한 몇 가지를 다루기로 한다.

#### 5.3.5.1. 기도의 필요성

인간은 전적 타락의 절망적인 존재이다. “인간에게는 선이란 것이 전혀 없으며 구원에 도움이 될 것도 전혀 없는 것이 분명하다. 그러므로 곤란에 빠진 자기를 구해낼 힘은 자기 밖에서 구해야 한다.”<sup>147)</sup> 그래서 인간의 이 절망은 기도의 기초가 된다. 칼빈은 신앙과 기도의 관련성을 강조한다. 이 믿음은 우리에게 필요한 것과 우리에게 없는 것이 모두 하나님과 예수 그리스도 안에 충만히 있다는 사실을 알게 한다. 그리고 우리는 이 믿음으로 하나님의 이름을 부르게 된다.<sup>148)</sup> 칼빈은 우리가 하나님께 기도하는 이유를 여섯 가지로 설명했다:

첫째로, 하나님을 항상 찾으며 사랑하며 섬기겠다는 소원과 열의가 우리 마음속에 불일듯하기 위해서이다. 둘째로, 하나님께 알려드리지 못할 부끄러운 욕망이나 소원이 우리 마음에 침입하지 못하도록 하기 위해서이다. 셋째로, 하나님께서 여러 가지 은혜를 주실 때에 진심으로 감사하면서 받을 수 있도록 하기 위해서이다. 넷째로, 우리가 구하던 것을 얻고, 하나님께서 기도에 응답해주셨다는 확신으로 그의 인자하심을 더욱 열심히 명상하도록 하려는 것이다. 다섯째로, 기도로 얻었다고 인정하는 것들을 더욱 큰 기쁨으로 받아들이도록 하기 위해서이다. 끝으로, 우리의 연약한 정도에 따라서 습관과 경험으로 그의 섭리를 확인하도록 하려는 것이다. 이렇게 되려면

---

147) Inst., III. 20. 1.

148) 신윤복, “칼빈의 기도론”, 『신학 정론』 (1987/5), 71.

하나님께서 우리를 결코 버리지 않겠다고 약속하시며, 우리가 곤란할 때에 그에게 빌 길을 친히 열어주신다는 것을 깨달을 뿐만 아니라 하나님께서는 자기 백성을 언제나 도와주시며, 말씀으로 달래시는 것이 아니고 즉각적인 도움으로 지켜주신다는 것을 깨달아야 한다.<sup>149)</sup>

### 5.3.5.2. 올바른 기도의 법칙

칼빈은 올바른 기도의 법칙으로 4가지를 제시하였다.

첫째 법칙은 하나님을 경외하는 마음을 가지고 겸손하게 기도하라는 것이다:

합당한 기도를 드리기 위한 첫 번째 법칙은 하나님과 대화하려는 사람에게 합당한 정신과 마음을 가지라는 것이다.<sup>150)</sup> 기도는 경건한 자와 하나님 사이의 친밀한 대화이나 우리는 경외와 겸손한 마음을 가짐으로써 잡다한 요구를 함부로 늘어놓거나 하나님이 허락하시는 범위를 넘어 탐내는 일이 없도록 하여 생각을 고상하게 하여 하나님을 순결한 마음으로 공경하며, 하나님을 순결한 마음으로 공경하며, 하나님의 존엄성이 우리에게 무가치한 것이 되지 않도록 해야 한다.<sup>151)</sup>

이를 위하여 칼빈은 두 가지 일에 각별히 주의해야 한다고 하였다. 첫째는 기도의 집중이다. “기도를 드리는 사람은 자기의 능력과 노력을 기도에 바쳐야하고 흔히 볼 수 있는 대로 산만한 생각으로 주의가 흩어지지 않아야 한다. 경외하는 생각이 전혀 없는 경박한 태도는 하나님을 경외하

---

149) Inst., III. 20. 3.

150) Inst., III. 20. 4.

151) Inst., III. 20. 16.

는 것과는 가장 반대되는 것이다.”<sup>152)</sup> 두 번째 주의해야 할 것은 기도의 절제이다. “우리는 하나님께서 허락하시는 것 이상의 것을 구하지 말아야 한다.”<sup>153)</sup> 그러나 우리는 이와 같은 상태에 도달하기에는 너무도 능력이 부족하므로 “하나님께서서는 약한 우리를 도우시려고 우리 기도의 교사로서 성령을 우리에게 주셔서 기도에 있어서 바른 것이 무엇임을 알려 주시며 감정을 조절해 주신다.”<sup>154)</sup> 그렇다고 우리 자신의 태만을 감싸면서 기도하는 일을 하나님의 영에게 떠맡기고 자신을 본래 빠지기 쉬운 무관심 상태에 머물러서는 안 된다. “성령께서 우리를 고무하여 기도를 이루도록 힘을 주시지만 우리 자신의 노력을 방해하거나 정지시키지 않는다.”<sup>155)</sup>

둘째 법칙은 진심으로 부족을 느끼며 회개하는 마음으로 기도하는 것이다:

우리는 기도할 때 항상 자신의 무력함을 느끼며 우리가 구하는 모든 것이 얼마나 필요한가를 진심으로 생각해서 그것을 얻고자 하는 진실한 아니 강렬한 소원을 기도에 첨가해야 한다. . . .

. . . 진정으로 갈망하며 동시에 하나님께로부터 얻기를 원하지 않는다면 하나님 앞에 나가서 기원하는 것은 경건한 사람들이 특히 삼가야 하는 일이다.<sup>156)</sup>

또한 쉬지 말고 기도하라는 바울의 말씀은 정당하나 우리가 마음으로 원하는 일이 잘 되어가고 즐거운 일들이 우리를 둘러싸고 있다 하더라도 우리로 하여금 기도하지 않게 하는 순간은 없다. . . .

. . . 바른 기도에는 회개가 필요하다. 성경에 하나님께서 죄인의 기도를 들으시지 않는다고 하며 그들의 기도는 그들의 제물과 같이

---

152) Inst., III. 20. 5.

153) Inst., III. 20. 5.

154) Inst., III. 20. 5.

155) Inst., III. 20. 5.

156) Inst., III. 20. 6.

하나님 앞에 가증한 것이라는 말씀이 많다. . . .

. . . 그러므로 기도하려고 준비할 때에는 자기의 악한 행실을 혐오하고 거지와 같은 처지와 마음 자세를 가져야 한다.”<sup>157)</sup>

셋째 법칙은 자기 신뢰를 버리고 겸손하게 용서를 빌라는 것이다:

즉 기도하기 위하여 하나님 앞에 서는 사람은 겸손하게 영광을 전적으로 하나님께 돌리며 자기의 영광을 전혀 생각하지 않으며 자기의 가치를 일체 생각하지 않아야 한다. 곧 자기 신뢰를 전적으로 버려야 한다.<sup>158)</sup>

올바른 기도의 시작과 그 준비는 겸손하고 성실하게 죄를 고백하며 용서를 간구하는 것이다. 아무리 거룩한 사람이라도 하나님의 너그러운 화해를 얻기까지는 하나님께로부터 무엇을 얻으리라고 기대해서는 안 된다. 하나님께서는 그가 용서하시지 않은 사람들에게 호의를 보이실 수 없다.<sup>159)</sup>

넷째 법칙은 확신 있는 소망을 가지고 기도하라는 것이다.

칼빈은 “우리는 참으로 마음에 정복되고 압도되더라도 동시에 우리의 기도에 대한 응답이 있으리라는 확고한 소망을 품고 기도하도록 용기를 내야 한다.”<sup>160)</sup>고 이야기 하면서 기도함에 있어서 소망의 확신을 강조한다.

이상에서 살펴본 것으로 칼빈의 사상의 특징이 ‘긴장과 균형’이란 것을 엿볼 수 있다. 기도는 우연히 나오는 것이 아니라 믿음의 인도를 따르는

---

157) Inst., III. 20. 7.

158) Inst., III. 20. 8.

159) Inst., III. 20. 9.

160) Inst., III. 20. 11.



것이다. 기도에 대한 응답으로서 얻는 것은 모두 믿음으로 인한 것이다. 칼빈은 기도가 허락된다는 확신을 부정하는 사람들을 반박하면서 하나님의 명령과 약속이 기도의 원동력이 된다고 한다.

### 5.3.5.3. 그리스도의 중보기도

우리가 오로지 예수 그리스도의 이름만을 의지하여, 그 이름으로 구해야 할 이유는 다음과 같다:

아무도 하나님 앞으로 나갈 가치가 없다. 우리는 수치감과 공포심에 못 이겨 절망할 수밖에 없다. 그러므로 하늘 아버지께서는 우리들을 수치감과 공포심에서 해방시키시려고 친히 그의 아들이신 우리 주 예수 그리스도를 우리에게 주셔서 우리의 대언자와 그의 앞에 있는 중보자로 삼으셨다. 그리스도의 인도로 우리가 담대하게 하나님 앞으로 나갈 수 있도록 하시려는 것이다. 그리고 우리는 아버지께서 아들에게 아무것도 거절하실 리가 없는 것과 같이 아들이 우리의 중보자이시기 때문에 그의 이름으로 우리가 구하는 것도 거절을 당하지 않으리라고 믿을 수 있다.<sup>161)</sup>

그러므로 그리스도의 이름이 아닌 다른 이름으로 하나님께 청하는 사람들은 완고하게 하나님의 명령을 멸시하며 그의 뜻을 무시하는 사람들이다. 그들에게는 구하는 것을 얻으리라는 약속이 없는 것이 분명하다.<sup>162)</sup>

또한 칼빈은 그리스도께서 영원불멸하며 유일한 중보자가 되신다고 강조한다. “만일 누가 죄를 범하면 아버지 앞에서 우리에게 대언자가 있으니 곧 의로우신 예수 그리스도시라.”(요일 2:1) 그러므로 칼빈은 성자들의 중보 기도에 대한 잘못된 교리를 배척한다. 즉 성자들의 중보 기도에서 피난처를 구하는 사람은 그리스도에게서 중보의 영광을 빼앗는 것과 같

---

161) Inst., III. 20. 17.

162) Inst., III. 20. 17.

다.<sup>163)</sup>

칼빈은 결론적으로 교황주의자들과 성자 숭배자들을 논박하였다:

올바른 기도는 믿음에서 생기며 믿음은 하나님의 말씀을 듣는데서 생기며(롬 10:14, 17), 하나님의 말씀에는 상상에 불과한 중보기도에 대해서는 한 마디도 언급이 없다는 것이다. 왜냐하면 하나님께서 주시지 않은 자를 자기들의 대언자로 받아들이는 것은 미신적인 것이기 때문이다.<sup>164)</sup>

#### 5.3.4.4 기도의 종류 : 간구와 감사, 개인기도와 공중기도

칼빈은 감사하는 기도에 대한 원칙에 대해 다음과 같이 이야기한다:

기도는 원래 탄원과 간구에 한한 것이지만 기도와 감사 사이에는 밀접한 관련이 있다. 요구하며 간구함으로써 우리의 소원을 하나님 앞에 쏟아놓을 때 우리는 하나님의 영광을 널리 드러내며 그의 이름을 전하는데 도움이 되는 일을 구하며 동시에 우리 자신에게 유익한 은혜를 구한다. 감사를 드릴 때 우리는 하나님께서 우리에게 주신 은혜들에 합당한 찬양을 돌리며, 우리에게 일어나는 모든 좋은 일을 하나님의 너그러우심에 돌린다.<sup>165)</sup>

칼빈은 간구와 감사의 두 가지를 치우침 없이 강조하였는바 그의 사상의 특징인 균형 감각을 엿볼 수 있다:

양쪽을 항상 사용하라는 성경의 명령에는 충분한 이유가 있다. 우리가 이미 다른 곳에서 말한 바와 같이 우리의 무거운 빈곤의 짐과 체험상의 사실에 비취보더라도 우리를 사방에서 압박하는 곤란은 많고 또 강력해서 우리가 끊임없이 하나님 앞에서 신음하며 탄식하

---

163) Inst., III. 20. 21.

164) Inst., III. 20. 27.

165) Inst., III. 20. 28.

며 애원해야 할 충분한 이유가 된다. 거룩한 자들은 역경을 모르는 경우에도 자기의 죄책감과 무수한 유혹의 침범에 직면하므로 아무리 거룩한 자라도 대책을 강구하지 않을 수 없다. 그러나 찬양과 감사의 제물을 드리지 않는 일이 있다면 그것은 반드시 죄가 된다. 왜냐하면 하나님께서는 끊임없이 우리에게 은혜를 주시고 또 주셔서, 우둔하고 태만한 우리에게 감사하는 마음이 일어나지 않을 수 없도록 하시기 때문이다. 간단히 말한다면 우리에게 부여하시는 은혜는 크고 많으며 어디를 향하나 강렬한 기적이 많이 보여 우리는 거의 압도될 정도이므로 찬양과 감사를 드릴 이유와 기회가 언제든지 있다<sup>166)</sup>

“기도는 그리스도인 공동체의 기도”라고 못 박음으로써 개인기도의 측면을 약화시키는 바르트의 기도론과는<sup>167)</sup> 달리 칼빈은 개인기도와 공중기도 둘 모두를 강조하였다:

신자들의 거룩한 집회에서 기도하는 것을 거절하는 것은 사람은 개인적으로 은밀한 곳에서 또는 자기 집에서 기도한다는 뜻도 모르는 자이다. 또 단독으로 사적인 기도를 드리지 않는 사람은 하나님의 은밀한 판단보다 사람들의 의견을 더욱 존중하기 때문에 아무리 쉬지 않고 공중기도에 참가하더라도 장황한 기도를 드릴 뿐이다.<sup>168)</sup>

칼빈은 개인기도와 공중기도 양자 모두가 중요함을 설명하는 동시에 개인적 기도생활이 중심을 이룬다는 것을 분명히 하고 있다. 또한 칼빈이 ‘간구’와 ‘감사’ 두 가지 모두를 강조하면서 긴장과 균형의 조화를 놓치지 않고 있다.

166) Inst., III. 20. 28.

167) 한철하, “칼빈과 칼 바르트에 있어서의 기도론의 비교”, 『신학 정론』 (1983/1), 262.

168) Inst., III. 20. 29.

## 6. 개혁주의 성화론

개혁주의 신학은 종교개혁 당시의 교회가 회복시킨 성경주석의 원리들에 특별한 빛을 지고 있다. 이는 칼빈의 작업과 연관되어 있으며 이후에는 J. 오웬(John Owen)과 T. 굿윈(Thomas Goodwin), T. 후커(Thomas Hooker)와 J. 코턴(John Cotton) 등과 같은 17세기 청교도들에 의해 발전되었다. 이후 많은 그리스도인들은 개혁주의 신학의 전통에 특별한 빛을 지고 있다. G. 윗필드(George Whitefield), C. H. 스펄전(C. H. Spurgeon), D. M. 로이드 존스(D. Martyn Lloyd-Jones) 등과 같은 설교가들, J. 에드워즈(Jonathan Edwards), C. 핫지(Charles Hodge), A. 카이퍼(Abraham Kuyper), B. B. 워필드(B. B. Warfield) 등과 같은 신학자들, J. 그레삼(J. Gresham), F. 쉐퍼(Francis Scaffer) 등과 같은 유명한 20세기 크리스천 지도자들이 이에 속한다.<sup>169)</sup>

상기인들의 저작들에서 우리가 발견할 수 있는 것은 개혁주의 신학은 성화론에 매우 큰 비중을 두고 있다는 것이다.<sup>170)</sup>

개혁주의 신학에서는 신학과 실천, 교리와 삶 사이를 하나님께서 짝지어 주었음을 강조하고 있다. 그것들은 결코 분리될 수 없는 것이다. 성경적 교리와 거룩한 삶 사이에 필연적 관계는 성경적이며 사도적 사고방식에 필수불가결한 것이다. 우리의 신앙의 도리와 삶의 방법 사이의 균형관계는 본고 4.2. 칼빈의 사상의 특징에서 살펴 본 바 있다. 그러므로 개혁주의 신학은 처음부터 지속적으로 성화를 강조해온 것을 알 수 있다.

---

169) Sinclair B. Ferguson, *The Reformed View of Sanctification, in Christian Spirituality: Five Views of Sanctification*, ed. by Donald L. Alexander (Downers Grove, Illinois: Inter Varsity Press, 1988), 47.

170) 강경립, “기독교 영성과 성화에 대한 소고”; 나용화, 『영성과 경건』 (서울: 기독교 문서선교회, 1999), 246.

## 6.1. 특징

개혁과 성화론에는 두 가지 특징이 있다. 첫 번째는 예수 그리스도 자신이 우리의 성화 혹은 거룩함이라는 것이고(고전 1:30), 두 번째로는 그리스도와의 연합함을 통하여 우리 안에 성화가 성취된다는 것이다.

칼빈이 언급하고 있듯이, “우리가 반드시 알아야 할 것은 그리스도께서 우리 밖에 머물러 계시고 우리가 그분과 분리되어 있는 한, 그분이 우리를 위해서 고난을 받으시고 인류의 구원을 위해 행하신 모든 일이 우리에게 쓸모없는 무가치한 일이 되고 만다는 점이다”<sup>171)</sup>

신약성경은 우리에게 ‘믿음의 주’이신 그리스도께서(행 3:15; 5:31; 히 12:2)는 인성적 측면에서 처음으로 유일하게 충분히 거룩하게 되신 분(행 5:31; 요 17:17-19; 히 12:1; 눅 1:35; 요 19:30; 17:4; 히 7:16)이심을 말해주고 있다. 따라서 그분은 우리가 우리 자신의 삶 속에서 성화의 발달을 위해 저장하고 있는 유일하고도 적합한 보고서이다.

성화는 신적인 명령에 의해 우리 속에서 이루어지는 것이 아니다. 그리스도의 삶과 죽으심, 부활과 승천은 우리가 필요로 하는 모든 것을 공급해 준다. 그리스도와의 연합 때문에 우리는 그의 보고를 나누게 되는 것이다. 이것이 바로 그리스도께서 우리의 성화가 되신다는 뜻이다.<sup>172)</sup> 칼빈은 “우리가 성화를 추구한다면, 그것은 그리스도의 희생제물 되심 가운데 놓여 있다. . . 그리스도 안에는 온갖 종류의 보화가 가득히 저장되어 있기 때문에 우리는 다른 곳에서가 아니라 바로 이 샘에서 퍼마시자”<sup>173)</sup>라고 한 점을 우리가 받아들인다면, 성화 즉 그리스도인의 전 삶을 위한 역동성은 그리스도와의 연합 안에서 찾아 질 수 있다.

---

171) Inst., III. 1. 1.

172) 강경탑, op. cit., 247.

173) Inst., III. 16. 19.

## 6.2. 믿음과 성화의 관계

우리 자신 속에 결여되어 있는 성화는 그리스도의 ‘말씀으로 오시고, 고난당하시고, 부활하시고, 영화롭게 되신 인성’ 가운데 놓여 있다. 그런데 문제는 어떻게 그리스도의 성화와 성화에 대한 우리의 필요가 공존하는가 하는 점이다. 신약성경에 따르면 성화는 하나님의 영의 사역과 신자의 믿음의 실행에 의해 가능하다고 한다. 그리스도와의 연합은 성령께서 사역하시는 주된 목적이시다. 예수님께서서는 성령이 “내 영광을 나타내리니 내 것을 가지고 너희에게 알리셨음이니라”(요 16:14)고 강조하셨다. 이는 성부 하나님께서 사도들에게 영원히 그들과 함께 하실 보혜사 성령을 보내 주셨을 때 실현되었다(요 14:20 참조). 오순절 성령이 임하신 것은 제자들이 그리스도와 연합되었다는 의미이다.<sup>174)</sup>

그런데 지금 우리가 그리스도와의 연합이 가능하게 되는 것은 믿음으로 말미암는 것이다. 믿음은 마치 그리스도의 보고가 우리의 것인 양 그것들을 신뢰하는 것이다. 칼빈은 이 믿음에 대하여, 우리에게 의를 전가시켜 주어 하나님의 의를 갖게 해 주는, 즉 그리스도와의 연합의 자리로 우리를 인도해주는 구원의 믿음이라고 한다.<sup>175)</sup> 칼빈은 계속하여 믿음은 “성령의 독특하고도 고유한 선물”로서 오는 것이요, 본질상 “우리의 양자됨에 대한 서약”을 포함하고 있다고 한다.<sup>176)</sup> 칼빈은 계속하여 믿음은 필연적으로 열매를 맺게 되며, 열매 없는 믿음을 ‘구원하는 믿음’이라 할 수 없다고 한다. 그는 그 열매가 칭의와 성화 모두를 포함한다고 한다.<sup>177)</sup> 우

---

174) Ferguson, op. cit., 49-51.

175) Inst., III. 2. 30.

176) 『하박국주석』, 2장 4절, in: 원종천, 『칼빈과 청교도 영성』 (서울: 하나, 1994), 42.

177) Inst., III. 11. 1.

리를 그리스도와 연합시키는 참된 ‘구원의 믿음’은 본질적으로 ‘경건한 성향’<sup>178)</sup>을 갖기 때문이다.

칼빈은 믿음과 성화의 분리할 수 없는 관계에 대하여 “성령으로 말미암는 성화와 분리해서는 그리스도를 알 수 없다”<sup>179)</sup>고 단호히 말한다. 우리를 의롭게 하기 위해 그리스도와 연합하게 하는 믿음의 역사는 성화되고 경건한 삶과 함께 시작한다. 이는 모든 참된 ‘구원의 믿음’은 본질적으로 성화의 영을 가지며, 이것을 거룩한 삶으로 자연스럽게 표현하기 때문이다.

### 6.3. 그리스도와의 연합이 갖는 의미

칼빈에 따르면 “신자들이 하나님께 온전히 헌신하기 시작할 때, 하나님께서는 그들의 마음을 마치 흙 없고 완전한 것처럼 여기시고 높이 평가하신다. 왜냐하면 믿음은 인간과 하나님 사이를 화목하게 할 뿐 아니라 인간의 불완전한 모든 것을 거룩하게 해 주기 때문이다.”

이러한 그리스도와의 연합은 성화에 어떤 의미를 지니는가? 그리스도와의 연합이 심오한 의미를 지니고 있다는 사실은 신약성경의 수면 위에 드러나 있다(요 14:20; 15:1-4; 17:23; 롬 6:1-14; 갈 2:20-1; 엡 2:1-6; 골 2:6-3:17). 이러한 성경구절에 근거하여 『웨스트민스터 신앙고백서』도 “효과적으로 부르심을 받고 중생한 자들은 그들 안에 창조된 새로운 마음과 새로운 영을 소유하기 때문에 그리스도의 죽으심과 부활의 은택을 통하여 실제적으로 인격적으로 거룩해진다”<sup>180)</sup>라고 언급하고 있다.

이것에 대하여 가장 논리적으로 드러내어 놓은 것이 로마서 6:1-14이

---

178) Inst., III. 2. 8.

179) Inst., III. 2. 8.

180) *The Westminster Confession of Faith*, 13. 1.

다. 바울은 이 구절에서 구속사의 핵심적인 사실을 상술하고 있다. 죄 사함은 진공상태에서가 아니라 그리스도와의 연합에서 얻는 것임을 바울은 강조하고 있다. 문제는 그리스도인이 그리스도와 함께 죄에 대하여 죽었고 마찬가지로 새 생명 가운데로 일으킴을 받은 자들이, 그리스도 안에서 죄 사함을 받고 그리스도와 연합된 자들이 어떻게 죄 안에 계속 거하는가 하는 점이다. 사도 바울은 그럴 수 없다는 것이다(롬 6:2), 왜냐하면 그들은 죄에 대하여 죽었기 때문이다. 바울의 논리를 다음과 같이 정리 할 수 있다.<sup>181)</sup>

1. 우리는 그리스도를 통해서 죄 사함을 받는다.
2. 이 수납은 그리스도께 연합되었음을 내포한다.
3. 우리가 연합된 그리스도는 죄에 대하여 죽으셨다.
4. 우리가 그리스도와 연합되었다면, 우리 역시 죄에 대하여 죽었다.
5. 우리가 죄에 대하여 죽었다면, 우리는 죄 안에 계속 거할 수 없다.
6. 그러므로 우리는 은혜를 더 하려고 죄 안에 계속 거할 수 없다.

#### 6.4. 칭의와 성화

칭의는 믿음으로 얻는다. 그러나 믿음은 우리를 그리스도와 연합시키기 때문에 칭의와 성화는 분리될 수 없다.

우리가 ‘죄에 대하여 죽고’, ‘하나님께 대하여 산다’는 개념(롬 6:11)은 성경적 성화론의 심장부에 놓여있다. ‘죄에 대한 죽음’은 우리가 더 이상 죄를 지을 수 없다는 말이 아니다. “죄로 왕 노릇하지 못하게 하라”는 말과 “너희 지체를 죄에 드리지 말며”라는 말은 그리스도인들이 지속적으로

---

181) 나용화, *op. cit.*, 249-50.



죄와 더불어 싸운다는 점을 나타내 보여 주고 있는 것이라 하겠다.<sup>182)</sup>

“죽은 자가 죄에서 벗어나”(롬 6:7)라는 말을 해석하는 데 있어서 개혁파 진영에는 크게 두 가지로 나뉜다. 첫째는 협의적으로 해석한 것으로 “죽은 자는 그의 죄로부터 의롭게 된다”라는 것이다. 둘째는 “죽은 자는 단지 의롭게 되는 것뿐만이 아니라 죄의 지배로부터 벗어나 있다”는 것이다. 두 번째의 해석이 보다 보편적으로 받아들여지고 있다.

‘죄에 대하여 죽음’은 죄의 지배로부터의 구출일 뿐만 아니라, 모든 그리스도인에게 있어서 성화의 주요한 보편적인 원리가 된다.<sup>183)</sup>

그리스도는 부활을 통하여 새 시대의 첫 사람이요, 새로운 인성의 머리가 되셨다. 은혜와 믿음으로 우리는 그리스도께 속한다. 우리 역시 새로운 인성에 동참한다. 우리가 그리스도 안에 있으면, 우리는 새 피조물에 동참하며(고후 5:17), 우리는 더 이상 “육신 안에” 사는 것이 아니라 “성령 안에” 산다. 부활 시대의 삶과 권능은 이미 우리 삶 가운데 그 임재를 느끼도록 해 주기 시작했다. 성화는 그리스도 안에서의 새로운 피조물의 끊임 없는 실천적 소산이다.

## 6.5. 성화의 과정

성화의 과정은 긴장 혹은 투쟁으로 특징지워 진다. 투쟁이라는 말은 신앙심이 부족해서 생기는 것으로 볼 필요는 없다. 오히려 투쟁은 하나님께서 우리를 위해 이미 행하신 그 영광의 본질 속에 들어있는 것이다. 광대한 은혜는 타락한 세상에서 타락한 인성을 접하실 때 불가피한 투쟁을 유발시킨다(엡 2:1-3; 4:17; 딤후 3:1-9 참조). 사탄은 끊임없이 그리스도인들을 넘어뜨리려 하기 때문이다. 그리스도인들은 마지막 때의 종말론적인

---

182) Ferguson, op. cit., 55.

183) Ibid., 56.

전투에 참여하고 있다. 따라서 악한 날이 임할 때에 우리가 든든히 서기 위해서는 하나님의 전신갑주를 입어야 할 것이다.<sup>184)</sup>

이러한 영적 투쟁은 금욕의 필요성을 요구한다. 그리스도인들은 옛 사람을 버리고 새 사람을 입었기 때문에 그것에 합당한 삶을 살아야 한다(골 3:9-11). 하나님의 약속을 가진 자들은 “하나님을 두려워하는 가운데서 거룩함을 온전히 이루어 육과 영의 온갖 더러운 것에서” 자신을 깨끗케 하는 자들이다. “주가 나타내심이 되면 우리가 그와 같을 줄을 아는 것은 그의 계신 그대로 볼 것을 인함이니, 주를 향하여 이 소망을 가진 자마다 그의 깨끗하심과 같이 자기를 깨끗케 하느니라”(요일 3:1-3). 하나님의 미래의 왕국의 선물로서 성령을 이미 소유하고 있는 자는 성령에 의하여 “몸의 행실을 죽이는”자다(롬 8:13). “그리스도 예수의 사람들은 육체와 함께 그 정과 욕심을 십자가에 못 박았느니라”(갈 5:24). 은혜는 금욕을 요구한다. 그것 없이 성화는 있을 수 없다.

## 6.6. 금욕과 은혜의 수단

금욕은 죄에 대하여 죽으신 그리스도에게 우리가 연합한 그 소산인 것이다. 그러나 그것이 우리의 내면적 삶을 제한해서는 안 된다. 그리스도와의 연합은 내적 신비주의가 아니다. 그것은 전인격에 영향을 주는 것이다.<sup>185)</sup>

성화는 그리스도를 본받음을 내포한다. 그것의 목표는 그리스도를 통하여 얻어지는 참된 인성이다. 카이퍼는 “구속받은 영혼이 필요로 하는 것은 인간의 거룩함”<sup>186)</sup>이라고 하였다. 하나님의 형상을 참된 인간성으로

---

184) Ibid., 60-2.

185) Louis Berkhof, *Systematic Theology* (Grands Rapids, Mich.: Erdmans, 1978), 451; Ferguson, op. cit., 64-6.

회복하는 것은 하나님께서 자기 백성을 향한 궁극적인 목적이다. 이러한 변형의 모델과 출처는 진정으로 거룩한 사람이 되신 예수 그리스도의 인성에서 발견된다.<sup>187)</sup>

개혁주의 신학에서는 성화를 결단코 우리가 노력을 해서 거룩함을 얻게 되는 그 어떤 신비적 체험을 말하지 않는다. 하나님께서 우리의 마음과 의지와 감정과 행동에 관여함으로써 거룩함을 증가시켜 주시는 것이다. 개혁주의 신학은 성화와 은혜(그리스도의 사역: 하나님의 은혜)와 의무(우리의 신앙적 응답: 우리의 의무)가 조화를 이루는 네 가지 은혜의 수단을 가르친다.<sup>188)</sup>

#### 첫째 : 말씀

하나님의 말씀은 제일 주요한 수단이다. 하나님의 말씀은 중생에서 발생하는 첫 씻음(요 15:3)과 그리스도인의 전 삶을 통하여 지속되는 성화(요 17:17)의 도구이다. 하나님은 말씀을 사용하신다. 말씀은 “성령의 검”이다(엡 6:17). 말씀에 의해 우리의 삶이 변화된다. 그것은 “교훈과 책망과 바르게 함과 의로 교육하기에 유익”(딤후 3:16)하도록 하나님의 감동으로 된 것이다. 말씀은 마음을 교훈하고, 깨끗한 생각으로 인도하며, 양심을 지도하고, 하나님의 뜻에 우리를 순응하게 하는 능력을 지니고 있다. 이것이 바로 개혁주의 신학에서 하나님의 율법이 성화에서 주요한 역할을 하는 것으로 보이는 이유이다.

율법의 세 가지 기능은 이미 잘 알려져 있다. 즉 죄의 판결과 행악자들

---

186) Abraham Kuyper, *The Work of the Holy Spirit*, trans. H. De Vries (New York: Funk & Wagnalls, 1900), 461, in: Ferguson, op. cit., 66.

187) Ferguson, op. cit. 66-7.

188) Ibid., 68-74.

의 억제와 신자들의 교육이 그것이다. 개혁주의 신학은 세 번째의 기능을 중요시 여긴다.<sup>189)</sup> 성화의 도구로 말씀을 강조하는 것은 개혁주의 신학이 성화의 도구로서 설교를 강조하는 이유를 설명하는 데 도움이 된다. 청자로서의 회중의 마음을 사로잡는 주해 설교는 주요 종교개혁자들의 특징적인 면이었다. 설교에 대한 강조는 하나님께서 설교를 통하여 자기 백성들을 거룩하게 하신다는 확신에 근거한다(행 20:32; 딤후 3:16; 4:2).

### 둘째 : 섭리

하나님의 섭리 또한 성화의 목적을 위해 행사된다. 구속사에서 주요 인물로 활약한 이들 가운데에서 우리는 하나님의 섭리가 그의 인물됨을 주조해 내신 것을 추적해 낼 수 있다. 사람들이나 마귀들이 악을 위해 고안하나 하나님은 선을 위해 고안하신다(창 50:20). 시련은 그릇 행하는 자에게 하나님의 경고로 활용된다(시 119:67). 오직 하나님을 사랑하고 그의 뜻대로 부르심을 입은 자들에게는 모든 것이 합력하여 선을 이룬다 하셨기 때문이다.

신자들은 하나님의 영이 그의 변화시키는 사역에 자기들을 불러주셨다는 사실을 알기 때문에 그 어떤 환경 속에서도 적극적으로 반응할 수 있는 것이다. 따라서 섭리 가운데서 신자는 하나님의 행사를 기대하고, 하나님의 자비에 순종하는 것이다. 그리스도와 연합되었기 때문에 우리는 다음의 말로 섭리를 이해할 수 있다: “그리스도의 고난이 우리에게 넘친 것 같이 우리의 위로도 그리스도로 말미암아 넘치는도다”(고후 1:5).

---

189) Inst., II. 7. 12.

### 셋째 : 교회의 교제

교회의 교제는 성화가 자라는 정황이다. 이런 의미에서 교회의 교제는 성화 발전의 수단이 된다. 성화는 다른 사람들과 관계된 우리의 태도와 행동을 뜻하기 때문이다. ‘그리스도를 본받음’의 핵심인 사랑은 고립주의 화가 될 수 없으며, 이기적인 사랑의 포기 여부는 이 교제에서 판가름 난다. 사도 바울은 우리에게 참된 성화의 모습이 어떤 것인지 보여 준다: “우리 강한 자가 마땅히 연약한 자의 약점을 담당하고 자기를 기쁘게 하지 아니할 것이라. 우리 각 사람이 이웃을 기쁘게 하되 선을 이루고 덕을 세우도록 할지니라. 그리스도께서 자기를 기쁘게 하지 아니하셨나니. . .” (롬 15:1-3)

개혁주의 신학은 교회를 전파하는 공동체, 고난 받는 공동체로 본다. 이러한 수단으로 교회는 거룩하게 되고, 그리스도의 모양으로 변화되며, 세상에서 증거하는 삶을 산다. 그러나 몇 가지 다른 요소들도 참된 교회를 나타낸다. 즉, 교회는 돌보는 공동체요(고전 12:7; 엡 4:16; 골 3:16), 기도하는 공동체이다. 이러한 요소들도 우리의 성화를 도울 것이다.

### 넷째 : 성례

개혁주의 신학은 성례를 성화에서 중요한 역할을 하는 것으로 강조하고 있다. 개혁주의 신학에서 성례는 교류적 표지이다. 성례는 우리를 우리 자신으로부터 그리스도에게로 주의를 이동하는 것이지만, 성례는 역시 그리스도께서 우리와 더불어 교통하시고, 우리가 그리스도와 더불어 교통하는 가시적이고, 실체가 있는 하나의 수단이다. 성례는 그리스도의 은혜와 성례 안에서 이루어지는 그리스도와 우리와의 하나 됨과 교통됨을 보여 준

다.

성례는 교회와 세상 사이의 구분을 우리에게 상기시켜 준다(롬 6:1-4; 고전 10:16, 21). 그렇게 함으로써 성례는 ‘그리스도 닮음’과 성화에 대한 자극에 유발시킨다. 성례는 하나님의 말씀과 분리될 수 없다. 아울러 성경의 메시지 안에서 우리가 찾지 못하는 성례는 그리스도로부터 거룩하게 하는 은혜를 제공하지 못한다. 성경과 성례는 동일한 그리스도를 가리킨다. 성례는 우리와 그리스도와의 연합과 교통을 신선하게 실현시켜주는 수단이기 때문에 정확하게 성화를 도운다. 성례는 우리로 하여금 그것의 토대를 되돌아보게 하고, 영광중에 있는 그것의 절정을 바라보게 한다.

개혁주의 성례론의 토대는 ‘그리스도와의 연합’에 있다. 우리는 그리스도와 합하는 세례를 받고, 그의 죽으심과 부활에 동참하고, 우리가 떡을 떼고 포도즙을 마실 때 우리는 그 연합 때문에 다음과 같이 말할 수 있다: “내가 그리스도와 함께 십자가에 못 박혔나니 그런즉 이제 내가 육체 가운데 사는 것은 나를 사랑하사 나를 위하여 자기 몸을 버리신 하나님의 아들을 믿는 믿음 안에서 사는 것이라”(갈 2:2). 성화는 이러한 교통의 산물이다. 개혁주의 신학에서 성화는 그리스도처럼 되는 것을 뜻한다.

## 7. “영성신학”에 대한 개혁주의 신학적 입장

“영성신학”에 대한 개혁주의 신학적 입장을 표명하기 위해서 먼저 ‘개혁주의’가 무엇인지 살펴볼 필요가 있다.

흐블란트는 개혁주의의 의미를 종교개혁 신앙의 3대 ‘오직’(sola)에서 찾는다. 곧, “오직 성경”(sola scriptura), “오직 은혜”(sola gratia), “오직 믿음”(sola fide)이 종교개혁 신앙의 특징이다.<sup>190)</sup> 이러한 원리로 “영성신학”

이 과연 개혁주의 신학에 합당한지에 관해 살펴보도록 하겠다.

앞에서 살펴본 바와 같이 영성이란 단어는 중세 신비주의에 그 뿌리를 두고 있다. 13, 14세기의 신비주의는 소위 영성을 강조하였다. 하나님과 사람이 하나가 되는 것을 말하고 그것을 지향한 신비주의자들은 성령에 대해서도 잘못된 이해를 하고 있다. 교회는 성령이 하나님 아버지와 아들에게서 나오시는 분으로 고백하고 있는데, 신비주의자들은 성령을 삼위일체 교리에 따라 이해하지 않았다.

에크하르트(Meister Eckhart von Hochheim, c. 1260-1327)라는 신비주의자는 ‘하나님은 피조세계의 복잡성과 심지어 삼위일체의 개념마저 초월하는 절대자’로 생각했다. 때로는 이 세상을 “유출설”에 입각하여 설명하기도 하였다. 즉 우주는 최고선인 빛으로부터 흘러나옴으로써 단계적으로 생성되었다고 한다.

마지막 모상(模像)인 물질은 악하므로, 이 물질 세계로부터 멀리 떠나 세계혼으로부터 자아 속의 이데아로, 이데아로부터 이성 등으로 단계적으로 되돌아가야 하고, 마침내 만물의 근원인 ‘일자’(τὸ ἕν) 또는 ‘빛’을 관조함으로써 ‘신비적 합일’(unio mystica)의 최고 경지에 이르게 된다는 것이다.

중세의 많은 신비주의자들은 이러한 신플라톤주의 또는 플로티누스주의에 빠져 소위 속세를 떠나 ‘본질적인 자아를 통한 빛의 관조’, 곧 ‘본질을 통한 신의 관조’(visio Dei per essentiam)를 일삼는 일이 많았다. 에크하르트의 제자인 수소(Henry Suso, c. 1295-1366)는 스승의 범신론적 경향을 극복하려고 노력하였으나, 그리스도의 고난을 명상하는 고행주의적 신비주의에 몰입되었다. 신비주의자들처럼 우리의 영혼에 신성의 눈으로 하

---

190) 황창기, “신약 ‘경건’의 기독교론적 이해”, 『교회와 문화』, 제6호 (서울: 하나, 1998), 61.

늘로 올라가 하나님을 직접 보고자 하는 것은 성령이 그리스도의 은혜로 우리에게로 오시는 일과 정면으로 대립된다. 신비주의는 사람의 명상과 고행으로 위로, 하늘로 올라가고자 하나, 성경에 약속된 성령은 그리스도의 무한한 은혜로 위로부터 우리에게 오시는 것이다.<sup>191)</sup>

신비주의자들이 말하는 신과의 ‘신비적인 합일’은 성경과 초대 교회의 교부들이 말한 성령으로 말미암아 ‘신성에 참여하는 것’과는 전혀 다른 것이다. 삼위일체 신관에 근거하지 않는 성령이해나 성령의 은사추구는 신비주의에 빠질 위험이 항상 도사리고 있다.<sup>192)</sup>

중세의 신비주의적 영성추구는 수도원과 스콜라 신학자들에게도 만연되었다. 초기의 신비주의는 주로 인간의 영혼이 활활경을 통하여 하나님과 연합하는 것이라고 가르쳤는데, 후에 일어난 정숙주의적 신비주의에서는 가만히 있어 자기를 비움으로써 하나님과의 연합에 이른다는 것이다. 이러한 신비주의 운동은 평신도들로 하여금 제도적인 교회를 소홀히 여기는 경향을 낳게 되었다. 그들 가운데는 교회를 대항하는 집단들도 생겨나게 되었다.

13세기에는 그러한 현상이 현저하였다. 정숙주의에서는 영혼이 스스로를 완전히 비우게 되면 하나님께서 스스로 그 영혼 안으로 들어오신다는 것이며, 따라서 영혼의 신격화가 이루어진다고 한다. 따라서 충만한 신비주의자는 신의 부분이요, 신과 같이 된다는 것이다.<sup>193)</sup>

헬라철학이나 동방의 신비주의자들은 우주에는 선과 악이 극한적으로 대립하여 싸우고 있는 것으로 생각하였다. 그리고 사람의 영혼은 선에 속하고, 사람의 육체는 악에 속한다고 하였다. 그리하여 영혼은 육체라는 감옥에 갇혀 있는데, 육체의 감옥을 벗어나면 영혼은 자유를 얻는다고 가르

---

191) 차영배, 『성령론』 (서울: 엠마오, 1997), 114-6.

192) 김영재, “성령론에 대한 역사적 고찰”, 『신학정론』, 제15권 1호 (1975. 5), 92-3.

193) Ibid., 93.



쳤다. 그래서 영이 쉽게 해방을 얻는 길은 자살이라고 생각하여 그것을 실천하는 이들도 있었다. 그런데 중세의 신비주의자들은 명상을 통하여 점점 빛으로 가까이 나아가고 나중에는 신과 합일의 경지에 이른다고 하였다.

영성 훈련 혹은 영성 계발이라는 말은 내 안에 있는 나의 영이 선한 씨를 배태하고 있다는 것을 전제하는 말이다. 비록 영이 육체에 가리워 제 기능을 발휘하지 못하지만 기도와 명상과 금식이나 고행을 통하여 점점 영이 가진 기능을 발휘하게 된다는 뜻을 함축한다. 우리의 구원은 그리스도 안에서 우리를 의롭다고 하시는 하나님의 전적인 은혜임에도 불구하고 중세교회의 전통과 가르침을 그대로 계승하고 있는 로마 카톨릭에서는 여전히 선한 행위를 통하여 구원을 받는다고 가르치는 것은, 역시 영성을 인정하고 말하기 때문이다. 오늘날 개신교에서도 로마 카톨릭에서 말하는 영성이라는 말을 차용하여 예사로 사용함으로써 성령에 대한 이해를 흐려 놓고 있다.

중세에 신비주의에 뿌리를 두고 있는 영성이라는 개념은 성경이 가르치는 ‘성령 충만’과는 구별된다. 영성 훈련 혹은 영성 계발이라는 말은 성경적인 말이 아니기 때문에 더욱 성령 충만과는 구별된다.

그런데 영성을 말하는 이들이 영적인 경험을 강조하고 인격의 완성을 지향하는 점은 성령의 충만을 말하는 경우와 비슷한 것 같으나 그 실제적인 결과는 다르게 나타남을 본다. 그들은 개인적인 인격의 완성을 강조하며, 제도적인 교회에 대하여 부정적인 자세를 취하고 정숙주의처럼 종파운동을 이탈하는 경우가 많다.

영성을 말하는 집단들에서는 개인적인 묵상 혹은 명상을 장려하지만, 영성을 추구하는 명상과 성령 충만을 간구하는 기도는 다르다. 명상은 마음을 비움으로써 자신의 영혼이 신적인 세계의 영과 접촉하고 신적인 존

재와의 합일을 지향하는 반면, 기도는 살아 계신 인격적인 하나님께 당신께서 영광을 받으시고 우리의 감사와 찬송을 받으시며 당신의 뜻을 이루시도록 당신의 뜻 가운데서 우리의 간구를 들어주시도록 아뢰는 것이다. 성경이 말하는 성령 충만은 교회를 돌아보고 세우는 일을 하도록 전도자들과 성도들에게 오시는 성령의 임재하심이요 내주하심이다.

성령께서는 오순절에 제자들에게 강림하셔서 그들로 하여금 예루살렘에 그리스도의 교회를 세우게 하시고, 복음을 전파하게 하셨으며, 계속 교회를 세우시며 유지하신다. 바울은 성령의 은사를 교회론을 중심으로 말하며, 교회에 유익이 되는, 교회를 섬기기 위한 은사임을 말한다. 성경이 가르치는 성화 역시 개인적인 인격수련을 의미하기 보다는 성도가 서로 교제하는 가운데 하나님의 거룩한 성전으로 함께 지어져 가는 것을 말한다.<sup>194)</sup>

성령을 좇아 사는 것, 즉 성령의 인도하심을 받아 사는 것은 예수 그리스도를 구주로 믿고 성령을 통하여 주신 하나님의 말씀을 믿고 배우고 순종하며 사는 것이다. 바울의 말씀처럼(갈 5:24) 성령을 좇아 사는 그리스도의 사람은 그리스도의 십자가를 바라보며 날마다 죄 씻음을 받고 정결함을 얻는 삶을 사는 것이다. 바울은 율법을 이루는 선한 열매들은 우리의 영성이 맺는 열매가 아니고 성령의 열매임을 강조한다(갈 5:19-23). 물론 우리는 성령의 감화로 날마다 새 사람으로 변화함을 입어서 그리스도를 닮아가며 성령의 열매를 맺는 것이지만, 그것은 결코 내가 맺는 나의 열매가 아니고 성령께서 우리 안에서 맺으신다는 뜻이다.

우리는 성령으로 거듭나서 죄를 회개하고 의롭다 함을 받는다. 이는 우리가 본질적으로 의로워지는 것이 아니고, 예수 그리스도로 말미암아 그리스도 안에서 주시는 하나님의 의를 받아 의롭다 여김을 받는 것이다.

---

194) Ibid., 93-4.

즉, 성화의 과정에서 우리는 성령의 도움을 받아 자신들이 선한 열매를 맺는 것이 아니고, 성령께서 우리 안에 역사하셔서 맺게 해주시는 열매, 본래 성령께 속한 열매를 성령의 감화하심을 통하여 우리가 맺게 된다는 뜻이다. 성령께서 한시도 우리와 함께 하시지 않으시거나 인도하시지 않으시면 우리는 범죄할 수밖에 없는 연약한 인생이다. 그러므로 영성 계발을 통하여 명상과 묵상을 통하여 어떤 영적인 경지에 이른다거나, 하나님과 합일이 되는 지경에 이른다는 “영성신학”은 성경의 가르침과 거리가 멀고, 우리가 고백하는 개혁신학의 신앙고백에서 멀리 벗어나 있다.<sup>195)</sup>

또한 “영성신학”은 인간이 하나님의 형상대로 창조되었기 때문에 하나님의 관계를 맺을 수 있는 접촉점을 인간의 영(spirit)으로 보고, 영만이 하나님과 교통할 수 있게 하는 것을 인간의 본질로 본다.<sup>196)</sup> 그러므로 통전적인 인간에 대한 몰이해가 그 가운데 있다고 볼 수 있다.

그리고 “영성신학”이 문제가 되는 이유는 지구촌 정보화시대에 더불어서 그리스도교가 타종교의 전통과 만난다는 점이다. 어쩔 수 없이 이슬람 신앙의 삶의 전통과 또 동북아시아의 불교적, 유교적 신앙, 토속 신앙 속에도 영성이 있다는 것을 열린 마음을 가진 사람은 인정한다는 것이다. 인간의 영성적 체험 즉 체험, 만남, 대화를 통한 상호 배움, 상호지평의 확대심화는 전통 속에서만 머무는 것이 아니라 다른 전통과도 부딪히게 되는 것이다. 문명과 문명이 부딪힌다는 것이다. 그러므로 기독교 신앙이 타종교와 서로 교류, 흡수, 편입이 가능하게 되고 기독교 본래의 신앙에서 점점 멀어지게 된다.

“영성신학”이 우리 개신교 신앙에 적합한 것을 이야기할 때는 칼빈이 말하는바 경건과 일맥상통하고, 구원론적으로 보면 성화와 같다.

---

195) 강경림, op. cit., 260.

196) 김성민 외, 『기독교 신학과 영성』 (수원: 협성신학연구소, 1995), 153.

## 8. 결론

기독교 이외의 다른 종교, 하나 이상의 신을 가진 모든 종교 뿐 아니라 정신적, 사회적인 면에서도 ‘영성’이라는 말은 통용된다. ‘영성’은 초월적인 것에 대한 주장이므로 영성의 구현을 위해서는 언제나 초월적인 것에 대한 전제가 필요하다. 인간을 초월하여 있는 신에 대한 전제가 없이는 영성을 말할 수 없기 때문이다. 그러나 이것은 기독교에 있어서 인간에게 나타내어 보이시는 하나님의 속성을 무시하고, 하나님에 대한 이해에 있어 하나님 자신의 존재를 증명하려는 오류에 빠져, 인간과 관련된 하나님의 모습을 알려하는 건전한 노력을 게을리 하게 된 결과이다.

또한 ‘영성’은 인간 존재에 대한 이해 부족에서 오는 것인데, 이는 인간을 통전적으로 이해하지 못하고 구성요소에 있어서 영 혹은 혼과 육을 존재론적으로 나누어 생각하기 때문이다.

개인적 체험을 강조한 결과로 이성적 검증을 통하여 파악되기 어려운 성격을 가지게 된 ‘영성’적 문제는 객관적으로 증명될 수 없으며 항상 주관성(subjectivity)의 위험에 빠지기 쉽고, 눈에 보이지 않는 것을 다루다 보니 보이는 것에 대해 소홀해 지며, 초월적인 것에 관심을 두다보니 육을 무시하는 금욕주의나 초현실주의에 빠질 위험이 항상 존재한다.

특히 개혁 교회의 ‘영성’은 곧 성화와 경건의 의미에 지나지 않으며, 오히려 후자들이 더 풍성한 의미를 가지기에 앞으로 영성이라는 말보다는 경건이라는 말로 우리의 성화의 과정을 설명하여야 할 것이다. 이유는 영성이란 단어 그 자체의 어감이 주는 면모나 한국 교회에서의 영성을 이야기하는 이들의 주장이나 실천을 살펴보면, 로마 카톨릭의 영성주의자들의 견해와 거의 차이가 없기 때문이다. 한국 개신교 신학자들에게 있어 “영

성신학”은 로마 카톨릭 신학자들의 영성이론의 틀을 짜서 맞춘다는 인상을 지울 수 없다. 그리고 로마 카톨릭 교회의 영성이론과 차별화 시켜 진정한 개신교 “영성신학”을 말하려 하는 이들도 있으나, 그것을 경건과 성화를 가르쳐온 기존의 신학적 전통과 무엇이 다른지 구별하기란 그리 쉽지 않고, 오히려 혼란만 가중시키게 되는 결과를 가져오게 됐다.<sup>197)</sup>

로마 카톨릭의 영성이해는 인간이 노력하여 성취하는 것에 무게를 두고 있지만, 개혁주의적 성화론은 전적으로 하나님, 곧 성령의 사역에 놓여있다. 이 둘은 전적으로 다르다. 영성 운동은 그 어감 때문에 아무리 그럴듯한 아름다운 이론으로 치장하여도 기독교신자들에게 신비주의적 이해로 인도할 수밖에 없을 것이다. 신학의 방법과 내용이 근본적으로 다른, 로마 카톨릭의 영성이해와 개신교의 성화이론을 조화시키는 것은 혼란만 가중시킬 뿐이다. 이는 마치 칼빈의 칭의, 성화, 영화, 이론을 로마 카톨릭의 영성의 세 단계인 정화, 조명, 합일과 같은 선상에서 이야기하는 경우와 같을 뿐이다.<sup>198)</sup>

어떠한 선한 것의 원인을 인간에게서 찾으려고 하는 모든 노력은 헛수고에 지나지 않는다. 타락한 인간에게서는 그 원인이 존재할 수 없기 때문이다. 그럼에도 불구하고 우리가 “경건에 이르기를 연습”해야 하는 것은, 그것이 인간의 존재가치이자 동시에 성경의 명령이기 때문이다.

한국교회에 불고 있는 영성의 유행이 기독교의 좋은 전통인 경건에 이르는 훈련으로의 이행으로 나아갈 바를 기대하며, 신비주의적인 하나님과의 만남과 자극적인 신앙의 체험들을 찾아 이리 저리로 떠도는 신자들에게 다시 성경으로 돌아가 하나님을 알아가는 기쁨 누리기를 종용한다.

---

197) 강경림, op. cit., 253-6.

198) L. Joseph Richard, op. cit., 236.

## 참고도서

### 1. 국내서적

- 강경립. “기독교 영성과 성화에 대한 소고”; 나용화. 『영성과 경건』. 서울: 기독교문서선교회, 1999.
- 김외식. “실천신학에서 본 영성 이해”. 한국기독교학회 편. 『오늘의 영성 신학』. 서울: 양서각, 1988.
- 김성민 외. 『기독교 신학과 영성』. 수원: 협성신학연구소, 1995.
- 나용화. 『영성과 경건』. 서울: 기독교문서선교회, 1999.
- 노영상. 『영성과 윤리』. 서울: 한국장로교출판사, 2001.
- 박형룡. 『박형룡박사 저작전집 III』. 서울: 한국기독교 교육연구원, 1988.
- 오성춘. 『광야의 식탁 I』. 서울: 홍성사, 1985.
- \_\_\_\_\_. 『영성과 목회』. 서울: 장신대, 1977.
- 유해룡. 『하나님 체험과 영성수련』. 서울: 장로회신학대학교 출판부, 1999.
- 이수영. “경건론”. 『칼빈 신학 해설』. 서울: 대한기독교서회, 1998.
- 원종천. 『칼빈과 청교도 영성』. 서울: 하나, 1994.
- 정승훈. 『종교개혁과 칼빈의 영성』. 서울: 대한기독교서회, 2000.
- 주도홍. 『개혁교회사』. 서울: 도서출판 솔로몬, 1998.
- 차영배. 『성령론』. 서울: 엠마오, 1997.
- 최정성. 『영성목회 핸드북』. 서울: 예향, 1977.
- 최홍석. 『사람이 무엇이관대』. 서울: 솔로몬, 2000.

## 2. 외국서적

Berkhof, Louis. *Systematic Theology*. Grands Rapids, Mich.: Erdmans, 1978.

Calvin, Jean. *Institution de la religion chrestienne. de. Jean Daniel Benoît. 5vols.* Paris: Vrin, 1957-1963.

Dumergue, E. Calvin. *Epigone or Creator*. New York: Fleming H. Revell Co., 1909.

Evdokimov, Paul. *The Struggle with God*. New York: Paulist Press, 1966.

Hansen, Bradely. *Christian Spirituality and Spiritual Theology*. Dialogue 21, 1982.

Holmes, U. T. *A History of Christian Spirituality*. New York: The Seabury Press, 1981.

Hyma, A. *The Christian Renaissance: A History of the "Deutio Modern"*. New York: Hamden, 1965.

Todd, J. M. *Reformation*, London: Longman and Todd, 1972.

## 3. 번역서적

Adams, Jay. E. *The Christian Counselor's Manual*. 정정숙 역. 『상담학 개론』. 서울: 베다니, 1992.

Berkhof, Louis. *Introduction to Christian Theology*. 서유탉 역. 『신학개론』. 서울: 세종문화사, 1976.

\_\_\_\_\_. *Manual of Christian Dctrine*. 신윤복 역. 『기독교신학개론』.

- 서울: 성광문화사, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Systematic Theology*. 권수경 · 이상원 역. 『조직신학 상』. 서울: 크리스찬다이제스트, 1992.
- Bouyer, Louis. *Introduction a la vie Spirituelle*. 『영성생활 입문』. 정대식 역. 서울 :가톨릭출판사, 1992.
- Calvin, John. *Institutes of the Christian Religion*. 약낙홍 역. 『기독교강요 초판』. 서울: 크리스찬 다이제스트, 1988.
- Doumergue, Emile. *Le Caractere de Calvin L'Homme LeSysteme L'Etat*. 이오갑 역. 『칼빈의 사상의 성격과 구조』. 서울: 대한기독교서회, 1995.
- Hoekema, Anthony A. *Created in God's Image*. 류호준 역. 『개혁주의 인간론』. 서울: 기독교문서선교회.
- Homes, Urban. T. *Spirituality for Ministry*. 『목회와 영성』. 김외식 역. 서울: 대한기독교서회, 1988.
- Jones, Cheslyn. Geoffrey Wainwright. Edward Yarnold. SJ. *The Study of Spirituality*. 권수구 역. 『기독교영성학』. 서울: 영성, 2000.
- Jordan, Aumann. *Spiritual Theology*. 이홍근 역. 『영성신학』. 왜관: 분도출판사, 1987.
- Macquarrie, J. *Path in Spirituality*. 장기천 역. 『영성에의 길』. 서울: 전망사, 1986.
- Rice, Howard. L. *Reformed Spirituality*. 황성철 역. 『개혁주의 영성』. 서울: 기독교문서선교회, 1995.
- Richard, L. J. *The Spirituality of John Calvin*. 한국칼빈주의연구소 편역. 『칼빈의 영성』. 서울: 기독교문화협회, 1986.
- Thayer, Nelson. S. T. *Spirituality and Patoral Care*. 『영성과 목회』.



백상영 역. 서울: 대한기독교출판사, 1992.

Wallace, Ronald S. *Calvin's doctrine of the Chirstian Life*. 나용화 역.  
『칼빈의 기독교 생활 원리』. 서울: 기독교 문서선교회, 1988.

#### 4. 정기간행물

김영재. “성령론에 대한 역사적 고찰.” 『신학정론』 제15권 1호 (1975.  
5.)

박대인. “초대와 중세의 영성생활의 특징.” 『목회의 전문화와 영성』. 제  
4회 연신원 하기 신학 세미나 자료집. (1985.)

박봉량. “칼빈의 신학에 나타난 그리스도인의 생활.” 『신학연구』 (1983.)

신윤복. “칼빈의 기도론.” 『신학 정론』 (1987. 5.)

안영권. “기독교 영성이란 무엇인가?” 『목회와 신학』 (1993. 10.)

유해룡. “기독교 영성의 뿌리.” 『교육목회』 (1993. 10.)

한철하. “칼빈과 칼 바르트에 있어서의 기도론의 비교.” 『신학 정론』  
(1983. 1.)

황창기. “신약 ‘경건’의 기독교론적 이해”, 『교회와 문화』 제6호 (1998.)

#### 5. 학위논문

최영목, “가톨릭 신학체계에 의한 종교분류표.” 문헌정보학석사학위 논문,  
경북대학교 대학원, 1994.

\* 별첨

카톨릭 영성신학분양의 학문적 체계와 기존분류표에 세분된 내용들을 요약하여 보면 <표1>과 같으며 기존 분류표에 나타난 영성신학분야의 문제점은 다음과 같다.<sup>1)</sup>

1. 학문체계에 근거하여 세분되어 있지 않을 뿐만 아니라 영성신학이라는 용어도 통일되어 있지 못하고 신심, 신심신학, 실천, 신앙실천, 신앙생활 등으로 다양하여 혼란을 초래하고 있다.
2. 다른 분야와 혼합되어 있다.
3. 성경과 교회가르침, 영성사가 누락되어 있다.
4. 영성신학 일부가 다른 분야에 위치하고 있다.

VATICAN: 260 교회  
269 피정

CHURCH OR SYNAGOGUE: 260 교회  
269 영성쇄신

DDC19판 수정전개판: 260 그리스도교의 교회 및 사회신학  
269 신앙쇄신

DDC20: 260 그리스도교 사회신학  
269 영성쇄신

UDC: 26 보편교회  
269 피정·개종

LCC: BX 교단·교파

---

1) 최영목, “가톨릭 신학체계에 의한 종교분류표”, (미간행 석사학위 논문, 경북대학교 대학원, 1994), 38-40.

로마 카톨릭교회

기도·신심·명상

한편 “영성신학”중 수도회에 관한 것도 다른 분야에 배치되고 있다.

VATICAN: 270 교회사

271 수도회·수도원

CHURCH OR SYNAGOGUE: 250 지역교회와 수도회

255 수도회

DDC19판 수정전개판: 270 로마 카톨릭교회의 역사

271 수도회·재속회

DDC20: 250 수도회 및 지역교회

255 수도회

UDC: 27 그리스도교 역사

271 수도회·수도생활

KDC: 236 교회

236.8 수도원·수도회

CCB: BQX 교회사

수도회 및 종교단체

LCC: BX 교과·교단

로마 카톨릭교회

수도회

5. “영성신학”의 각 분야가 관계성(수덕적 요소, 신비적 요소)있게 순서를 이루지 못하고 있다.

이상을 종합하여 영성신학의 분류표시안을 제시하여 보면 다음과 같다.

270	영성신학	275	영성쇄신
271	성서 및 교회가르침	276	수도회 및 재속회
272	영성가의 저술	277	묵상, 명상, 관상
273	기도와 기도서	278	그리스도교적 체험
274	신심관계저작	279	영성사

<표1> 영성신학분야의 비교

영성신학분야의 학문적 체계	VATICAN		CHURCH OR SYNAGOGUE		DDC19판 수정전개판		DDC20판		UDC		KDC		비교
	240	신심, 실천	240	신심	240	그리스도교 윤리 및 신심신학 실천 및 수덕신학	240	그리스도교 윤리 및 신심신학	240	실천신학	234	신앙록 명상록 신앙생활	
가. 성서 및 교회가르침 나. 수덕적 요소 가)영성가의 저술 나)기도와 기고서 다)신심관계저작 라)영성쇄신 마)영성사 바)수도화 및 재속회 다. 신비적 요소 가)묵상, 명상, 관상 나)그리스도교 체험	241	교육학	241	윤리신학	241	.	241	윤리신학	241	윤리신학	234.3 234.4	신앙록, 명상록 기독교설화, 기타수양서	OCB BQT신학 수덕신학 신비신학 신심관계자료  LOC BV실천신학/ 크리스찬 생활/ 윤리신학 명상과 신심작품 위로와 격려작품 개종문화 수덕주의 신비주의 정적주의
	242	묵상	242	신심관계문헌	242	신심관계저작, 묵상 회의, 피정 정신적 기도	242	신심관계저작	242	명상에 관한 서적	234.8 234.9	개인신앙생활 가족신앙생활	
	243	기도	243	복음적문헌	243	기도와 기도서	243	개인을 위한 복음적 작품	243	기도, 기도서 성서독서		.	
	244	잡다한 것, 환시	244	.	244	종교작품, 영성생활에 대한 특수한 고전작품, 영적인 교리	244	.	244	종교적 독서물		.	
	245	영가, 時	245	찬미가	245	찬미가학 종교적인 시	245	찬미가가사	245	그리스도교 찬미가		.	
	246	교회론, 상징주의	246	그리스도교 예술	246	그리스도교 예술, 종교예술, 상징주의 교회예술	246	그리스도교 예술	246	그리스도교 예술		.	
	247	전례복	247	교회설비	247	.	247	교회비품과 관련물품	247	교회의 가구, 장식		.	
	248	개인신심, 수덕	248	개인신심	248	그리스도교 체험 신앙실천 개인적인 신앙	248	그리스도교 체험 실천, 생활	248	수덕, 신비신학		.	
	249	가정신심	249	가정신심	249	신비신학, 관상 계시와 예언, 환시선지	249	가정생활 안에서 그리스도교 의식	249	가족이나 가정의 예배, 신심, 기도		.	