

AUTHOR 임승안

TITLE “한반도의 성숙한 기독교 문화 정착”을 위한  
신학적 소고  
-칼빈의 하나님 형상관과 그에 대한 웨슬리의 입장-

IN 나사렛 논총  
vol.3 (1998):499-533

“한반도의 성숙된 기독교 문화 정착”을  
위한 신학적 소고

—칼빈의 하나님 형상관과 그에 대한 웨슬리의 입장

A Treatise of an Attempt for “the Settlement of Mature Christian  
Culture in Peninsula”

—John Calvin's Ideas about the Image of God and John Wesley's Opinions  
about Them

임승안

Seung-An Im

# “한반도의 성숙된 기독교 문화 정착”을 위한 신학적 소고

—칼빈의 하나님 형상관과 그에 대한 웨슬러의 입장

임승안

서론

## 1. 문제 제기

한국 개신교회는 칼빈주의적 개혁신학<sup>1)</sup>과 웨슬러주의적 성결신학<sup>2)</sup>의 양대 전통으로 대별될 수 있을 것이다. 한국의 수많은 대소의 개신교회들과 교단들이 있지만 대부분 이 두 집합에 포함될 수 있을 것이다. 아울러, 한국교회사뿐만 아니라 근대 한국사에 있어서 이 두 전통의 교회들이 복음전파와 사회운동에 미친 영향이 지대하였을 것이라는 점에 있어서는 이론의 여지가 없을 것이다. 그러나, 이 두 교

- 1) 16세기에 칼빈이 시작하여 여러 “개혁”(Reformed) 신앙교백들로 표현된 교리와 정치체제를 채택한 교회 단체들 또는 교단들. 여기에는 구체적으로 “개혁”교회로 알려진 유럽에서 파생된 칼빈주의 교회들뿐만 아니라 영이런 세계의 “장로”교회들도 포함된다. 1875년 개혁교회연맹(Alliance of Reformed Churches)이 결성되어 오늘날 까지도 존속한다. 그 뒤 연맹에 가입하지 않은 교회들을 중심으로 개혁에큐메니칼신노드(Reformed Ecumenical Synod)가 결성되었다. 『교회사대사전』(서울: 기독교출판사, 1994), pp. 52-53.
- 2) “성결신학”은 18세기의 영국교회의 사제이며 옥스퍼드 대학교의 교수이었던 존 웨슬러가 강조한 “성서의 성결”을 주제로 발전된 신학이며, 종교 개혁자들의 3대 주장—오직 성서, 오직 믿음, 오직 은총—에 근거한 이신독의를 넘어선 은혜의 단계, 즉, 인간의 내면적 변화에 강조점을 두며, 초기성결과 온전성결로 구분된다. 중생 이후에 일어나는 영적인 사건으로서 하나님 은총에 의한 죄성의 정결과 능력의 충만과 사회복음을 강조하는 성결신학은 19세기의 미국교회의 성결운동(Holiness Movement)을 일으키는 이론적 지주가 되었다.

회가 한국에 “성숙된 기독교 문화 정착”을 위하여 얼마나 긍정적이고 효율적인 역할을 하여 왔는가에 대하여는 잡논을박의 여지가 다분히 있다는 점에 대하여도 이의가 없을 것이다.<sup>3)</sup> 예수 그리스도의 복음을 만민에게 증거하는 교회 특유의 역할이 총체적이고 결실 있게 이루어져 왔는가에 대한 질문을 진지하게 던지고 신실하게 답변하려는 시도가 어제 오늘의 일은 아니었지만, 작금의 한국 사회가 경제적인 문제 뿐만 아니라 정치적이고 도덕적인 문제에 이르기까지 그 심각성을 연일 매순간 실감하는 우리는 그리스도인으로서 상기의 두 대표적인 전통의 교회들이 “성숙된 기독교 문화 정착”을 위하여 예수 그리스도의 복음의 씨(요 12: 21)를 얼마나 성실하게 한반도에 뿌리고 물주고 가꾸고 전지하고 결실을 맺었는지에 대하여 다시 한번 하나님 앞에서 기도로 되묻고 답변을 들어야 할 때일 것이다.<sup>4)</sup>

- 3) 필자가 말하는 “성숙된 기독교 문화”란 개인 윤리와 사회 윤리에 관한 성서의 기본적인 보편적인 가르침이 구체적으로 존중되고 실천되는 풍토가 개인과 공동체의 생활 가운데 점진적으로 뿌리를 내리고 결실을 맺어가는 생활 현상을 가르친다. 필자가 뜻하는 “기독교 문화”란 전통 문화에 기독교라는 옷을 입히려는 소수의 사람들의 인위적인 시도로서의 토착화 활동이 아니다. 필자가 보는 “기독교 문화”란 성서의 가르침을 실천하려는 몸부림을 통하여 장구한 세월 속에 담과 눈물을 통하여 자연적으로 형성된 “하나님 말씀의 생활화”를 뜻한다. 정직한 생활, 공의로운 사회, 겸손하고 친절 한 인간 관계, 검소하고 절약하는 소비생활, 장애자와 낙약자를 돌보는 마음, 인간 존중의 철학을 표현하는 각종 창작과 예술 활동, 작은 공예품으로부터 거대한 건축물 에까지 배인 철저한 정이 정신 등이 일차적으로 그리스도인이라고 고백하는 사람들의 삶 가운데 생활화되고, 나아가서는 일반 대중화되는 사회 현상으로서의 문화를 뜻한다. 성서의 가르침의 철학화와 생활화가 “성숙된 기독교 문화의 정착”의 정도요 절경 일 것이며, 한국 교회의 사명이요 사회의 시대적인 요청일 것이다.
- 4) 성숙된 기독교 문화정착을 위한 행동적인 실천들이 급변하는 위기의 시대에 다각적이고도 지속적으로 검토되고 이루어져야 되겠지만 그 가운데 중요한 하나는 교회와 그리스도인의 “신학적 성숙성”에 관한 문제일 것이다. “성숙한 행동은 건전한 철학의 열매”라는 주장에 반론의 여지가 없다면 한국 교회의 “미성숙된 행동”은 한국 교회의 “미성숙된 신학적 사고”와 무관하지 않을 것이라는 말이다. 한국 사회의 각종 병리적인 현상을 치유하기 위하여서는 한국인들에게 우선적으로 상식적이고 건전한 “철학적 사고”가 필요하듯이, 한국 교회의 성숙된 기독교 문화 생활을 위하여서는 무엇보다도 성서에 근거한 “신학적 사고”의 성숙성이 요구될 것이다.

“성숙한 기독교 문화 정착”을 위한 그리스도인의 사고와 가치관의 변화를 위한 시도는 일차적으로 그 그리스도인이 소속된 교회의 신학적 뿌리를 이해하는 것이고, 나아가서는 타 교단의 그리스도인의 전통을 이해하려는 노력과 결코 무관하지 않을 것이다. 소속 교회와 타 교단의 신학적이고 역사적인 전통을 이해함으로써 신학적 정체성이 확립되고 그에 근거하여 성서를 읽을 때 성서가 상식적인 차원에서 무리없이 이해될 수 있고 체제 있게 해석되어 철학적인 사고를 하고 생활화하려는 동기가 주어지며 실천적인 노력이 이루어질 것이다. 교회의 신학적 뿌리를 이해할 때 의미 깊은 말씀이 설교자에 의하여 선포되고 감격스러운 “은혜”를 회중이 누리는 살아 있는 예배가 이루어진다. 그리스도인이 성서에 입각한 철학적이고 신학적인 사고를 진지하게 할 때, 개인적인 도덕성과 사회적인 윤리성이 밀받침된 성숙되고 일관성 있는 실천적 삶들이 용단 있게 이루어질 것이다. 이처럼, 한국교회의 그리스도인들이 자신과 타인의 역사적 뿌리를 신학적으로 이해할 수 있을 때 “자신”의 교회를 사랑하게 되며 “타인”의 교회를 이해하고 존중할 수 있을 것이며 “우리” 교회가 그리스도의 교회이며 한국의 그리스도인이 세계의 그리스도인과 더불어 그리스도 안에서 한 가족이며 동역자이며 군사인 것을 깨닫는 감격이 있을 것이다. 한국 개신교회의 과거의 왕성함이 “성서공부”(The Bible Study)를 통하여 시작되고 열매를 맺어 왔다면, 이제 역사와 전통에 입각한 “성서의 신학적 공부”(Theological Study of the Bible)를 통하여 “성숙된 기독교 문화”(The Matured Culture of Christianity)를 정착화하여 오늘과 내일을 위한 시대를 열어가야 할 것이다. 이러한 신학적 성숙

한 예를 들자면, 정직과 정의 그리고 공의와 공익이 성서의 가르침으로 존중되고, 거짓과 사욕 그리고 교만과 사치는 하나님에 미워하시기에 결국은 패망한다는 신앙을 갖고 그러한 행위들을 책망하고 선도하는 풍토가 보편적이고 일반화되는 정신과 실천이 그 어느 때보다 오늘날 요구되고 있다.

성은 교회가 공인된 “어제의 전통”(the tradition of yesterday)을 숙지하면서 “오늘의 전통”(the suffering of today)을 분석하고 “내일을 위한 통찰”(insight for tomorrow)을 실천하는 역사적이고 신학적이며 도덕적인 의식을 견지하는 것과 깊은 함수 관계가 있을 것이다.

## 2. 목적과 방법론

본 소고에서는 상기의 문제점과 중요성을 진지하게 인식하면서 실험적으로 개신교회의 대표적 전통인 장로교회의 교부적인 인물인 칼빈의 “하나님 형상관”에 대한 문제를 신학적으로 분석하고 한국교회의 다른 한 대표적인 전통인 메소디스트 후예들의 교부가 되는 웨슬리 입장에서 접근하여 대화의 합일점을 찾는 데 기여하고자 한다. 일반적으로 칼빈과 웨슬리는 광의적인 측면에서는 종교개혁 전통—오직 성서, 오직 믿음, 오직 은총—의 범주 안에 있고 경건 훈련과 영성 운동에 있어서는 그 맥을 같이하면서도, 마치 다른 방향으로 향해가는 두 척의 배와 같이 여겨지는 풍조가 있어 왔다. 이러한 부정적인 시각의 상당한 부분은 신학적인 오해에서 출발된 것이기에 교회적으로 뿐만 아니라 교회적으로도 위기의식이 고조되고 대연합이 필요한 이 시점에서 이 두 전통의 뿌리에 대한 진지한 노력이 그 어느 때보다 요구되고 있다.

인간 구원의 문제는 기독교 신학의 핵심적인 주제들 가운데 하나이며, 인간 구원 문제를 풀기 위하여서는 인간이란 어떤 존재인가를 이해하여야 할 것이고, 이를 위하여서는 성서의 “하나님 형상”의 문제를 필히 접하게 된다.<sup>5)</sup> 즉, 기독교 신학의 구원론과 인간론은 “하

5) 칼빈에게 있어서 인간에 관한 연구는 하나님에 관한 지식의 필수적인 전제 조건이다: “하나님에 관한 지식이 우리 자신에 상응하는 지식을 동반하지 않는다면 하나님에 관한 지식이 분명하고 완전할 수 없다” John Calvin, *Institutes of the Christian Religion* (Philadelphia: The Westminster Press, 1960), vol. II, Book one XV.1.183. 이후에는 특별한 언급이 없는 한 상계서의 제1서(Book

나님 형상”에 대한 이해와 직결된다고 볼 수 있을 것이다. 특별히, 칼빈과 웨슬리 양자가 인간 구원에 관한 문제에 있어서 기독교 교회사에 있어서 특징적인 각인을 남겼다고 할 때 이 주제는 특별히 한국교회의 개혁신학적 전통의 교회와 성결신학적 전통의 교회가 관심을 기울일 수 있을 것이다. “하나님 형상”을 칼빈은 어떻게 이해를 하였으며 웨슬리는 이에 대하여 어떻게 답변하겠는가? 그들의 신학은 일반적으로 이해되고 있듯이 상호 배타적인가? 그들의 공통점이 있다면 그것은 무엇인가? 상기의 질문들을 풀기 위하여 먼저 칼빈의 가장 대표적인 신학서인 『기독교강요』(특별히 제XV장)와 그의 신학의 총요약서인 『칼빈의 교리문답에 나타난 그의 하나님 형상관』(John Calvin's Ideas about the Image of God)을 중점적으로 다룰 것이고 이에 대한 웨슬리의 입장을 결론 부분에서 요약적으로 답변하여 이 두 전통의 신학적인 대화의 창구를 모색하고자 한다.

## I. 하나님 형상에 대한 칼빈의 성서적 해석과 개혁주의 전통

기독교 인간관의 성서적 근거에 관하여 논할 때 “하나님 형상”(창 1: 26-27)이 예외없이 인용되고 있다. 인간은 다른 피조물들과는 다르게 하나님의 형상으로 창조되었다는 성서의 가르침이 강조되고 있으며, 전통적으로 하나님 형상은 인간의 존엄성과 독특성의 신학적

One)의 15장의 내용이 주로 인용될 것이며, 따라서 장(chapter)과 절(section)과 페이지만을 표기할 것이다(예: XV. I. p. 183). 즉, 그에게 있어서 인간에 관하여 연구를 할 필요가 있는 것은 인간이 하나님의 공의와 지혜와 선함의 가장 고상하고 분명한 실례(examples)가 되기 때문인 것이다. 특별히, 칼빈에게 있어서 창조시의 인간에 관한 연구의 목적은 인간 타락의 잘못이 하나님에게 있지 않고 인간 자신에게 있다는 것을 강조함으로써 창조주 하나님을 철저히 변호하기 위한 것이다: “우리는 인간의 창조시의 고결한 속성(originally upright nature)에 관한 연구를 만족하게 되는데 ... 인간의 자연적 악함들이 창조주의 잘못으로 돌리려는 것을 금하여야 할 것이다”(XV.1. 183).

전거로 여겨지고 있다.<sup>6)</sup> 창세기 1:26-27을 논함에 있어서 일차적으로 문제가 되는 점은 하나님 “형상”과 “모습”이라는 두 술어가 담고 있는 신학적 의미가 무엇인가를 규명하는 것이며, 인간의 제반 속성과는 어떤 관계를 맺고 있는가를 밝히는 것이다.

### 1. 하나님 형상(image of God)과 하나님 모습(likeness of God)의 관계

칼빈은 “즈네바교회에서 사용하는 신앙교육 요강 및 신앙고백”(1537)에서 최초의 인간은 “하나님의 형상과 모습”(a limage et semblance de Dieu)을 따라 창조되었다고 기술을 한다.<sup>7)</sup> 창세기의 문자적 의미를 따라 인간이 하나님의 “형상”과 “모습”으로 지은 바 되었다는 것을 수세자에게 가르치는 교육용 문답서에는 그렇게 두 술어가 모두 기록되었지만, 칼빈은 창세기 1:27의 “형상”(image)과 “모습”(likeness)의 신학적 의미를 밝힘에 있어서는 특별한 구별이 없다고 가르친다. “모습”이라는 술어가 “형상”의 의미를 설명하기 위하여 첨가되었을 뿐이라고 말한다.<sup>8)</sup> 그 이유로 칼빈은 먼저 유사 술어의 반복이 히브리어의 구조상 보편적이라는 점을 지적한다(XV. 3. 187). 인간이 하나님을 닮았기(like) 때문에 하나님의 “형상”(image)이라는

- 6) 칼빈에 의하면 인간에 관한 연구가 중요한 우선적인 이유는 이중적이다. 첫째는 피조물들 가운데 인간이 하나님의 공의와 지혜와 선하심의 가장 교상하고 팔복할 만한 본보기가 되는 것이고, 둘째로는 인간에 관한 올바른 지식이 없이는 하나님에 관한 분명하고도 완전한 지식을 갖을 수 없기 때문이다. Institutes. XV. 1. 183. 이곳에서 볼 수 있듯이 그에게 있어서 인간에 관한 연구 역시 하나님의 속성을 알기 위한 필요조건이라고 말할 수 있지만, 동시에 인간 연구 자체가 매우 중요하다는 것을 시사하는 바가 되기도 한다. 인간 인식 없이는 하나님 인식이 불투명하다는 것이다.
- 7) 칼빈, 『갈렙의 요리문답: 기독교 고전 원전번역』(서울: 도서출판 경건, 1995), p. 29. 이곳에서 칼빈은 인간이 하나님의 형상(alimage et senblance de Dieu)에 따라 창조되었음을 언급하면서, 그 이유는 창조주 하나님을 찬미하며 당연한 감사로써 하나님을 영화롭게 하기 위한 것이라고 말한다.
- 8) “형상”과 “모습” 사이에 실제적인 차이점이 없는 것으로 해석자들이 언급하고 있기 때문에 이 둘 사이에 적은 논쟁도 있을 수 없으며, ‘모습’이 부인된 것은 설명을 돕기 위한 것으로 알고 있다.” Institutes. XV. 3. 187.

것이다. 이처럼, 칼빈에게 있어서 하나님 “형상”이란 다름아닌 “유사성의 특성들”(marks of likeness). 즉, 하나님과 인간 사이의 유사한 특성들을 지칭하는 술어로 사용되었다는 것이다(XV. 3. 188).

히브리어의 문법적인 특성과 사용에 근거하여 볼 때 창세기 1:27의 “형상”과 “모습”을 동일한 내용의 설명적인 사용에 불과하다고 주장하는 칼빈은 “형상”과 “모습”의 의미를 철학적으로 구분하여 세밀하게 설명하는 노력은 어리석다고 말한다.<sup>9)</sup> 그 한 예로써, 히브리어 “셀렘”(형상)을 영혼의 본질(the substance of the soul)이라고 해석하고, “데무쓰”(모습)를 영혼의 특성들(qualities)로 구분하는 베나드(Benard)의 시도에 칼빈은 동의하지 않는다.<sup>10)</sup> 인간의 육신을 포함한 인간 전체를 가리켜 하나님의 형상이라고 주장하는 베나드의 주장에 대하여 이성적인 사람들은 동의하지 않을 것이라고 칼빈은 말한다.<sup>11)</sup> 칼빈에 의하면 창세기 1:26-27에서 “형상”(image)이 두 번 언급되지만 “모습”(likeness)은 단 한 번 사용되고 있으며, 이는 인간 안에 하나님의 “모습”을 각인시키겠다는 하나님의 창조의 뜻이 담겨 있다는 것을 시사하는 것이다.<sup>12)</sup>

9) Institutes. XV. 3. 188.

10) 베나드, *Concerning Grace and Free Will* ix. 28 (MPL 182. 1016. XV. 3. 188. Calvin, 각주 11 참조.

11) 기독교 신학사에 있어서 “형상”과 “모습”은 초대교회에서 일반적으로 구별되어 설명되어 왔으나 닛체의 그레고리는 동의어적으로 사용하였다. 즉, 이레니우스, 알렉산드리아의 클레멘트, 오리겐, 바질 등과 같은 인물들은 “형상”(eikon)과 “모습”(homoiosis)을 구분하여 설명하였다. “모습”은 배종태(胚種態) 혹은 원형태(original state)로서 하나의 이데아로서 존재하는 것이고, “형상”은 창조태(創造態)로서 인간의 실제적 창조시에 부과된 것이라고 상기의 교부들은 가르치었다. 그러나, 닛체는 “모습”이 창조시의 “형상”에 완전하게 존재하고 있으며, 때문에 이 두 술어는 상호 교환적일 수 있는 동의어라고 가르치었다. Ladner, “The Philosophical Anthropology of Saint Gregory of Nyssa.” 63.

12) “형상”과 “모습”의 문제는 고대 교회에서 진지하게 다루어졌으며, 어거스틴의 전통을 이어받은 칼빈에게까지 이어지고 있다. 그러나, 이 두 술어의 차이점보다는

2. 하나님 형상에 대한 개혁주의 전통<sup>13)</sup>

칼빈의 가르침을 중심으로 발전된 개혁주의는 하나님 형상에 관하여 설명을 할 때 기본적으로 루터주의와 공통된 입장을 취한다. 즉 개혁주의는 “첨가된 선물설”(donum superadditum)을 인정하지 않고 “본유적 선물설”(donum concreatum)을 주장한다는 점에 있어서 중세 기적 스콜라주의의 로마천주교회 입장을 인정하지 않고 루터주의와 동일한 선상에 있다.<sup>14)</sup> “첨가된 선물설”에 따르면 하나님 형상은 인간의 속성에 첨가되었다는 것이고, “본유적 선물설”에 의하면 하나님 형상은 인간의 본질적 속성 그 자체라는 것이다. 즉, 개혁주의 전통은 하나님 형상과 인간의 속성을 분리시키는 로마 천주교회의 가르침을 받아들이지 않는다. 개혁주의 전통은 루터주의와 같이 하나님이 인간을 창조하시는 순간에 하나님의 형상을 첨가적으로 부여하신 것

하나님을 인식할 수 있는 인간의 능력과 인간의 하나님과의 역동적인 관계성 속에서 “하나님 형상”의 의미를 규명하려는 시도가 중점적인 과제였으며, 이러한 경향이 칼빈에게서도 그대로 반영되었다. 즉, 칼빈은 그의 기독교 강요의 첫부분에서 인간의 창조 목적은 하나님 인식이며 하나님에게 영광을 돌리는 것이라는 점을 강조하고 있다. 어거스틴에게 있어서는 타락된 인간의 상태에서 하나님 형상과 인간의 자유 의지 문제가 어떻게 연관되는가도 중요하게 다루어졌으며, 그는 인간의 의지를 arbitrium(선택으로서의 자유의지: free will as choice among alternatives)과 voluntas(특별한 가치를 위한 의지의 행위: special kind of act of will for the sake of some value)로 나누어서 설명하였다. 즉, 타락된 상태에서의 인간이 여러 대안들 가운데 그 무엇을 택할 수 있는 자유 의지(arbitrium)는 갖고 있지만, 궁극적인 행복의 근원으로서의 하나님을 선택하는 의지의 행위(voluntas)는 행사할 수 없게 되었다는 것이다. 즉, 타락된 인간에게 자유 의지는 있으나 하나님 뜻에 거역하는 것들을 택하는 자유 의지만이 있다는 것이다.

- 13) 하나님이 인간을 그분의 형상대로 창조하였다는 창세기의 의미를 신학적으로 분석함에 있어서 칼빈을 기조로 한 개혁주의의 입장을 일관함으로써 칼빈 자신의 가르침이 보다 명쾌하여 질 수 있을 것이며 나아가서는 루터주의와 비교함으로써 독자의 이해에 도움이 될 것이다.
- 14) Richard Miller, *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms* (Grand Rapids: Baker Book House), 1985. p. 143.

이 아니라, 하나님 형상 그 자체로 창조하셨다는 것이다. 인간성 자체가 하나님 형상이며 인간성과 하나님 형상 사이에 질적인 구분이 없다는 것이다.

“본유적 선물설”에 대하여는 개혁주의 전통이 루터주의와 입장을 함께 하지만, 형상에 관한 세심한 문제에 있어서는 견해의 차이가 있다. 루터주의는 하나님 형상을 “본질적 형상”(本質的 形象, substantial image)과 “우연적 형상”(偶有的 形象, accidental image)으로 구분하여, 전자를 그리스도 자신이라고 하며 후자를 인간의 원창조시의 신성의 유사성이라고 말한다.<sup>15)</sup> “본질적 형상”(imago Dei substantialis)은 성부의 본질인 삼위일체의 제2위가 되는 독생자 예수 그리스도 자신의 형상이기 때문에 창조시의 인간이 이를 소유한 적도 없고 동시에 타락시에 이를 상실한 것도 아니다. 인간은 “우연적 형상”(imago Dei accidentalis)으로서의 하나님 형상을 소유하였다가 상실하였으며 구원의 은총을 통하여 이 “우연적 형상”을 회복하는 것이다. 하나님의 우연적 형상은 다시 “일차적 완전”(the primary perfections)과 “이차적 완전”(the secondary perfections)으로 나누어지며, 전자는 영혼에 속하며 후자는 영혼과 육신 양편에 속하는 특성이다. 즉, 일차적 완전은 의(righteousness)와 거룩과 하나님에 관한 지식이고, 이차적 완전은 고통으로부터의 자유(freedom from suffering), 죽음으로부터의 자유(freedom from dying)<sup>16)</sup> 그리고 피조물들에 대한 통치력(dominion over the creation)의 특성을 내포하고 있다고 루터주의는 가르친다.

이에 대하여 개혁주의는 인간의 하나님 형상을 본질적(substantial)

15) Ibid.

16) 죽을 수 없는 능력(not capable of dying: non posse mori)의 상태로서가 아니라 죽지 않을 수 있는 능력(posse non mori)의 상태로서의 인간을 뜻한다.

으로 보지 않고 우연적(accidental)으로 보는 루터주의 전통을 긍정적으로 받아들이지만, 이 두 형상을 첨예하게 분리시키고 본질적 형상을 강조하는 루터주의 입장에 대하여는 함께 하지 않는다. 개혁주의는 그리스도를 보이지 않는 하나님 형상(imago Dei invisibilis)이며 하나님의 본질적 혹은 자연적 형상(imago Dei essentialis sive naturalis)이라고 가르치지만, 하나님 형상을 일차적 완전과 이차적 완전의 속성들로 나누어 영과 육의 상태를 양분화시키지는 않는다.<sup>17)</sup> 개혁주의는 인간의 하나님 형상이 예수 그리스도 안에 있는 하나님의 신성과 같은 본질적(substantial)특성인 것으로 보지는 않지만, 인간성의 완전한 실체(the whole essence of man), 즉, 영혼의 이대 기능인 이성(intellectus)과 의지(oluntas), 그리고 육체에까지 속하는 것으로 가르친다. 하나님 형상이 파생적인 차원(derivative sense)에서 육체에 속한다 할지라도, 육체와 관련된 하나님 형상은 부분적인 것이 아니라 전체적인 형상(the whole image)이라고 본다. 즉, 거룩이란 일차적 완전으로서 영혼에만 관련시키지 않고 육과 영혼 양면에 속하는 하나님의 축복이며, 의와 지혜와 통치력 역시 그러하다고 주장을 한다.<sup>18)</sup>

17) Ibid.

18) 이상의 개혁주의 전통은 칼빈의 가르침과 근본적인 측면에서는 동일 선상에 있는 것으로 보이지만, 강조점에 있어서 다소의 차이를 감지한다. 즉, 칼빈은 로마 스콜라적 천주교의 가르침처럼 하나님 형상을 인간성에 덧입혀진 것처럼 생각하지 않았고, 루터주의처럼 하나님 형상을 그리스도 자신의 신성과 아담 안에 내재한 인간성으로서의 하나님 형상으로 엄격하게 분리를 하지 않았다는 점에 있어서 개혁주의는 칼빈의 입장과 함께하는 것으로 볼 수 있다. 또한 인간의 하나님 형상이 상실되고 회복될 수 있는 요소로 보았다는 점에 있어서, 개혁주의자들과 같이 그 형상을 “본질적”이라기보다는 “우연적” 요소로 보았다고 할 수 있으나, 하나님 형상을 육신보다는 영혼의 문제와 밀접하게 연결시켰다고 보아야 할 것이다. 이 문제는 차후에 자세하게 설명될 것이다.

## II. 하나님 형상의 특성

“하나님 형상”과 “하나님 모습”이라는 성서의 술어들을 신학적으로 동의어적이며, 하나님 형상은 인간성 위에 첨가된 신성이 아니라 인간성 자체가 본질적으로 하나님의 속성과 동일하지는 않지만 하나님 속성과 같은 특성들로 창조되었고 인간 전체에 내포되어 있다는 것이 칼빈의 기본 입장임을 앞에서 살펴보았다. 그렇다면, 그 하나님 형상의 특성은 구체적으로 무엇을 뜻하는가?

### 1. 하나님 형상의 본연의 위치: 영혼

칼빈은 기독교의 일반적인 전통을 따라 인간이 영혼과 육신으로 구성된 이분법적인 존재라고 가르친다.<sup>19)</sup> 창세기 2:7에서 언급되어 있듯이 인간은 “흙”(dust of ground)과 “생기”(the breath of life)로 구성되어 있으며, 이곳에서의 생기를 표현하는 영(spirit)과 혼(soul)은 대치될 수 있는 상호 교환적인 동의어로 사용될 수 있다는 것이 칼빈의 기본적인 입장이다: “영”이라는 술어가 자체적으로 사용될 때에 그것은 “혼”이라는 것과 동일한 것이다.<sup>20)</sup> 영과 혼이 함께 쓰일 때는 그 의미에 있어서 다를 수 있다고 말함으로써 인간의 삼분법적인 이해에 대한 개연성을 제시하지만 영과 혼이 어떤 점에 있어서 구별되는지에 관한 구체적인 언급은 없다.<sup>21)</sup> 그러나, 칼빈은 혼이 하나님

19) Institutes, XV. 2. 184: “논란의 여지없이 인간은 혼(soul)과 육신(body)으로 구성되었다.”

20) Institutes, XV. 2. 184.

21) Institutes, XV. 2. 184. 바울은 종종 인간이 영과 혼과 몸으로 구성된 것으로 언급하는 경우도 있으며(예전 5: 23). 이 때에 영은 영원 불멸의 속성을 지닌 부분이라면 혼은 인간의 지성과 감성과 의지 부분을 의미하는 것으로 일반적으로 해석되지만 칼빈은 이 세 영역 역시 영적인 부분에 포함시키고 있는 것을 보아 인간을 이분법적인 존재로 보고 있다. 『칼빈의 교리문답』, p. 29에서도 인간이 “영과 육으로 구성되어 있다”고 말한다.



이 육신에 부여하신 “호흡”(breath) 혹은 “기운”(force)을 가리키는 의미로 쓰일 때는 “영”이라고 불리워야 한다는 어떤 사람들의 이론을 본질에 어긋나며 어리석은 가르침이라고 일축을 한다.<sup>22)</sup>

그러면, 하나님 형상은 인간의 육신과 영혼 양자 모두와 관련이 되는가? 칼빈에 의하면 하나님 형상의 “본연의 위치”(the proper seat)는 영혼이다.<sup>23)</sup> 인간이 독립적인 형태를 지니고 있다는 것이 인간을 동물들과 구별된 존재라는 것을 입증할 수 있지만 아울러 그러한 인간의 외형적인 모습이 인간을 하나님과 결합시키는 한 예가 될 수도 있다는 점을 칼빈은 일단 부인하지는 않는다. 그러나, 인간이 다른 동물들과는 달리 하늘을 보고 별을 바라보는 존재라고 할지라도 인간의 본연의 특성은 내면적이며, 바로 영적인 존재라는 점에 있다는 것을 시종일관 주장하고 있다.<sup>24)</sup> 하나님 형상이 영혼을 통하여 온전하게 드러나는 것은 “확고한 원칙”(a settled principle)이라는 것은 칼빈에게 뿐만 아니라 하나님 형상관에 대한 일반적인 입장이겠으나, 그는 특별히 이 점을 강조하고 있다.<sup>25)</sup>

칼빈은 하나님 형상이 인간의 외형을 통하여서도 빛난다는 입장을

- 22) Institutes. XV. 2. 184. 영(spirit)과 혼(soul)이라는 두 술어의 개념의 차이점을 단순하게 설명한다면 물질(matter)과 육신(body)의 개념을 사용할 수 있을 것이다. 즉, 육신이 물질적인 실체(material reality)이듯이, 혼은 영적인 실체(spiritual reality)라고 말할 수 있을 것이다. 물질적인 실체로서의 육신은 죽음과 동시에 해체되지만 영적인 실체로서의 혼은 육신과 분리되는 죽음을 겪는다 하여도 실존하는 불멸의 실체인 것이다.
- 23) Institutes. XV. 3. 186.
- 24) 인간은 흠으로 지음을 받은 영적인 존재이기 때문에 인간의 탁월성을 영적인 요소가 아닌 다른 곳에서 발견하려는 것은 가장 무모한 소치라고 칼빈은 말한다(XV. 1. 184). 칼빈은 영과 혼이라는 두 술어는 상호 교환적인 동의어이고 불분명하지만, 인간의 혼은 육신과 동일한 가치를 지니고 있다고 가르치지 않았으며, 인간의 보다 고상한 부분이라고 말한다. 그러나, 칼빈이 육신을 오리겐과 같이 여기지 않았다는 점을 기억하여야 할 것이다. 즉, 인간의 육신은 결코 죄악의 산물이 아니며 창조의 결과이고 때문에 그 자체는 아름다운 것이다.
- 25) 하나님 형상이 인간의 외형적인 측면에서도 보여진다는 것을 부정하지 않는 칼빈의 입장은 자연 세상을 통하여서도 하나님의 영광이 빛난다는 자연계시 혹은

부정하지는 않지만 하나님 형상이 인간의 영뿐만 아니라 육에까지도 미친다는 오시안더(Osiander)의 입장을 “부질없는 창작”(futile invention)이라고 단언한다.<sup>26)</sup> 영 자체만을 가리켜 인간이라고 부를 수 없으나, 영만을 가리켜 하나님 형상이라고 지칭하는 것은 결코 무리한 것이 아니라고 칼빈은 말한다.<sup>27)</sup> 최초의 인간에게 부여된 하나님 형상으로 말미암아 인간은 모든 생명체를 뛰어넘는 존재가 되었다고 칼빈은 믿는다. 즉, 최초의 인간은 올바른 이해력을 소유하였고, 감성은 이성의 영역 안에 있으며, 감각은 바른 질서를 지키는 총체성(the integrity)을 지니고 결핍이 전혀 없는 탁월한 존재이었다고 말한다.<sup>28)</sup> 이러한 특성들은 인간의 외형이나 육성에서는 결코 찾아볼 수 없고 영적인 영역에게서만 발견되며 하나님 형상의 본연의 위치는 영혼이라고 그는 강조한다.<sup>29)</sup> 칼빈이 하나님 형상을 인간의 육신과 과도하게 연결시키려는 시도를 철저히 배격하는 근본적인 이유는 하나님 형상은

자연신학적인 입장과도 연결된다: “하나님 형상”은 이러한 외적인 모습들을 통하여서도 보여지거나 빛난다. ... 하나님의 영광의 흔적은 세상의 이곳 저곳에서 빛난다.” Institutes. XV. 3. 186 & 188.

- 26) Institutes. XV. 3. 187.
- 27) 인간을 이원론적인 존재로 보는 것이 기독교의 일반적인 전통이지만 육신을 경시하고 영혼만을 중시하는 가르침은 위험한 가르침으로 배격되고 있음을 칼빈에게서도 볼 수 있다. 예를 들자면, 최초의 아담은 육체가 없는 영혼(disembodied soul)이었으나, 타락함으로써 육체를 입게 되었다는 오리겐의 가르침은 전통적인 교회에서 배제되었다. 육체는 결코 죄의 결과의 산물이 아니라 하나님의 최초의 창조에 의한 것이고 때문에 아름다운 실체인 것이다. 물론 성서는 육체를 두 종류로 나누지만—이 세상에서의 물체적인 몸(material body)과 부활을 통한 영적인 몸(spiritual body), 물체적인 몸 자체를 결코 죄악시하지 않는다. 만일 물체적인 몸 자체가 벌의 결과라면 말씀의 성육신이 신학적으로 문제가 되며 영지주의의 위험에 직면하게 된다.
- 28) Institutes. XV. 3. 188. 이러한 점에서 칼빈은 하나님 형상의 속성을 인간의 마음(the mind)과 가슴(heart)에서 찾으며 이를 가리켜 영혼이라고 부른다.
- 29) Institutes. XV. 3. 186. 칼빈 역시 창세기 1: 27에 근거하여 인간이 하나님의 형상대로 창조되었음을 믿었으며, 영혼만이 하나님 형상과 실제적 관계가 있다고 굳게 믿었다. 인간의 외적인 구조—예를 들자면 직립성—에서도 하나님의 형상을 발견할 수 있다고 말할 수 있겠으나, 근본적인 원칙(settled principle)은 하나님의 형상은 “영적”이라는 점을 강조하였다.

본질적이지만, 육신은 영혼과는 달리 비본질적이기 때문이라고 믿었기 때문이다. 만일 하나님 형상이 육신과도 동일시된다면 육신이 사망과 더불어 해체될 때 하나님 형상도 소멸된다는 논리가 되기 때문에 칼빈 으로서는 하나님 형상을 육신과 동일시할 수 없었다.<sup>30)</sup>

## 2. 영혼의 불멸성

영혼에 대한 올바른 정의를 플라톤 이외의 그 어느 철학자들에게서도 찾아볼 수 없다고 칼빈은 말함으로써 플라톤적 영혼관을 일반적인 것으로 지지하는 것으로 보인다. 즉, 영혼이란 “영원 불멸의 존재”(immortal substance)이다.<sup>31)</sup> 플라톤은 그의 저서 *Phaedo* 에서 하나님 형상이 인간 영혼에 접촉되었다고 가르친 점을 지적하면서 소크라테스학파보다 플라톤이 훨씬 더 영혼에 대하여 정확하게 정의를 내리었다고 말한다. 플라톤 이외의 철학자들은 영혼의 능력과 기능을 현세의 삶에 연결시키고 육체 밖의 세계와는 전혀 연관을 맺지 않았다는 점을 칼빈은 지적함으로써 자신의 입장을 플라톤을 인용하여 강하게 피력하고 있다. 그러나, 칼빈은 플라톤 중심으로 정리된 철학자들의 영혼관을 인정하면서도 그곳에 머무르지 않고 성서에 근거한 신학적 작업을 시도한다.

칼빈에게 있어서 영의 우선적인 특성은 “영원 불멸성”(immortality)이다.<sup>32)</sup> 칼빈은 영혼 불멸성을 강조하기 위하여 인간의 육체와 대

30) 육은 불멸적인 영의 “감옥”에 불과하며 영이 육을 벗어날 순간에 육은 소멸된다고 칼빈이 말함으로써 그가 육신을 비본질적인 요소로 이해하고 있다는 것을 시사하고 있다. *Institutes*, XV, 2, 184.

31) 흠으로 지은 바 된 인간에게 생명을 주실 뿐만 아니라 영원한 영(immortal spirit)을 주셨기 때문에 아담은 창조주 하나님의 활수하심(liberality)을 당연히 찬양할 수 있었을 것이라고 말한다. *Institutes*, XV, 1, 184. 인간의 영원한 생명에 대한 예찬과 아울러 창조주 하나님에 대한 경배의 근거를 강조하는 칼빈 신학의 일관된 주제의 한 단면이기도 하다.

32) 흠으로 지은 바 된 인간에게 생명을 주실 뿐만 아니라 영원한 영(immortal spirit)

비를 시킨다. 즉, 인간의 영혼은 육체와는 달리 “불멸의 영”(immortal spirit)이며, 육체에서 볼 수 없는 무상적 실체라는 점을 칼빈은 항시 강조한다. 그 한 예로써 칼빈은 육신을 영혼의 감옥(the prison house)으로 비유하고, 영혼이 죽음을 통하여 이 감옥을 벗어날 때 육신은 소멸되지만 영혼은 자유스럽게 된다고 믿는다.<sup>33)</sup> 죽는 순간에 육체의 장막을 떠나는 그 영혼은 하나님에게 다시 되돌아감으로써 하나님이 영혼의 영원한 보호자(perpetual guardian)가 되신다는 것을 성경(전 12:7, 눅 23:46, 행 7:59)을 통하여 가르치는 방법을 통하여 영혼은 하나님이 영원하신 분임과 같이 영원한 실체라는 것을 입증하려고 노력을 하였다.<sup>34)</sup>

그렇다면 인간이 영원 불멸의 존재임에도 불구하고 그것을 분명하게 깨달지 못하는 이유는 무엇일까? 인간이 사후에 소멸되는 것이 아니고 영원히 지속적으로 존재한다는 것을 인식하지 못하는 이유는 “빛의 아버지”(the Father of Lights: 약 1:17)로부터 소원하게 되어 어둠에 휩싸여 있기 때문이라고 칼빈은 말한다.<sup>35)</sup> 그러함에도 불구하고

을 주셨기 때문에 아담은 창조주 하나님의 활수하심(liberality)을 당연히 찬양할 수 있었을 것이라고 말한다. *Institutes*, XV, 1, 184. 인간의 영원한 생명에 대한 예찬과 아울러 창조주 하나님에 대한 경배의 근거를 강조하는 칼빈 신학의 일관된 주제의 한 단면이기도 하다.

33) 이곳에서 칼빈이 영혼만의 불멸성을 언급하는 것은 타락 이후의 인간의 상태를 전제로 하는 것으로 보인다. 개혁주의와 루터주의는 아담이 불멸의 존재로 창조되었으며 “죽지 않을 수 있는 능력”(posse non mori)을 부여받았으나 이 능력이 하나님 형상 자체에 내포되어있지는 않다고 가르치는 점에 동의하고, 이 불멸성은 영혼뿐만 아니라 육체적 불멸성을 의미한다. 그러나, 이러한 “죽지 않을 수 있는 능력”은 하나님 형상에 있는 것이 아니라 선택의 자유(freedom of choice)의 올바른 사용에 달려 있다고 두 전통은 가르친다. 이처럼, 개혁주의에 따르면, 불멸성은 의의 결과이며 하나님 형상의 요소라기 보다는 그 형상으로부터 유출되는 것이다. Richard A. Muller, p. 145.

34) *Institutes*, XV, 2, 184.

35) *Institutes*, XV, 2, 184.

고, 이 세상의 인간은 자신의 영원불멸성을 감지하지 못할 만큼 영혼의 빛이 완전하게 소멸된 것은 아니라고 칼빈은 말함으로써 그는 타락된 인간의 영혼 불멸성에 대한 자연적 인식 능력을 완전히 부정하지는 않는다.<sup>36)</sup>

칼빈에게 있어서 영혼이 영원하며 불사적이라는 점을 입증하는 의심없는 상징은 양심(the conscience)이다.<sup>37)</sup> 양심은 선과 악을 구별할

36) Institutes. XV. 2. 184. 칼빈이 타락된 인간성에 관하여 언급을 할 때 인간의 어느 부분도 온전한 곳이 없다는 것을 강조함으로써 아담 후손의 전적 타락성(total depravity)을 항시 가르치고 있지만, 그러한 인간이라 하여도 반드시 하나님을 찾고 하나님에게로 향하여야 한다는 것을 당위적인 것으로 가르침으로써 인간의 하나님과의 관계 회복을 위한 최소한의 인식 능력까지도 부정할 것으로 보이지 않는 흔적을 그의 『갈방의 요리문답서』의 “우리가 하나님께 대하여 인식해야 될 일”의 부분에 다음과 같이 함축적으로 시사되고 있다: “그러므로 우리는 성서에서 ‘보이지 않는 것들의 실상’(롬 1장, 히 11장)이라 불리우는 하나님의 사역들 안에서 하나님을 찾고 또 그 분을 정관(considerer)해야 한다. … 하나님을 찾고 또 그 분을 정관해야 한다”(p. 27); “따라서 우리는 이 우주 안에서 … 그의 공물을 명상한다”(pp. 27-29); “그러므로 우리는 … 하나님의 말씀에로 향해 가야 한다(p. 28). 이처럼, 칼빈은 자연과 우주의 섭리 안에 나타난 하나님의 속성을 인간이 인식할 수 있는 능력을 전혀 부인하지는 않지만 인간이 “성서”에로 돌아가야만 이 모든 것들을 “확실히 인식하게 된다”는 것을 강조하고 있는데, 이는 타락된 인간의 “부패한 판단”이 아닌 “영원한 진리의 척도”인 “하나님 말씀”으로만이 가능하기 때문이라는 것이다. 이곳에서 우리는 칼빈을 비롯한 종교개혁자들이 그토록 성서의 중요성을 강조하고 있는 이유를 알 수 있을 것이다. “모든 인간은 하나님을 인식하기 위해(혹은 예배하기 위해: ad religionem) 태어났다”가 『갈방의 요리문답서』의 첫 소주제라는 사실에서도 칼빈이 인간의 신인식 능력이 타락된 인간에게 매우 미약하지만 여전히 잔존하여 있다고 가르치고 있음을 알 수 있을 것이다. Ibid. 25.

37) Institutes. XV. 2. 184. 『갈방의 요리문답서』(pp. 29-30)에 의하면 인간에게 양심이 있는가에 대한 의심을 할 정도로 인간의 도덕성에 대하여 극히 부정적으로 묘사하고 있음도 이 시점에서 지적할 필요가 있을 것이다: “그 정도가 얼마나 심한지 … 인간의 어떤 부분 안에서도 불결하지 않고 속되지 않으며 하나님께 가증스럽지 않은 그 무엇을 우리는 더 이상 찾아 볼 수 없게 되었다”; “인간의 의지는 악하고 부패한 걱정으로 가득차 있어서 하나님의 공의보다 더 혐오하는 것은 없으며, 인간의 힘은 모든 선한 일에 무능하게 되어 미친 듯이 죄악을 향해 나아가고 있기 때문이다”; “이는 인간의 영이 하나님의 의로부터 너무나 동떨어져 있기 때문에 약하지 않고 비뚤어지지 않고 부당하지 않은 그 어떤 것도 인간이 계획하거나 갈망하거나 기도할 수 없음을 뜻한다.”

뿐만 아니라 하나님의 심판에 대한 반응을 보인다고 칼빈은 말한다. 그는 하나님의 심판을 간파하고 죄책감으로 두려움을 느끼는 일련의 행위는 본질적인 실체가 아니면 할 수 없는 것이라고 믿으며, 그러한 측면에서 양심은 육체와는 달리 본질적이고 불사적인 실체라는 것이다.<sup>38)</sup> 육신 자체는 영적인 심판이나 죄책감을 느낄 수 없고, 이러한 문제들은 영혼에게만 연관이 있다는 것이다. 무상한 기운(energy)은 생명의 원천(the fountain of life)에 관통할 수 없다는 점을 생각할 때 하나님의 심판 및 죄책감과 긴밀한 관계를 맺고 있는 존재는 무상한 기운에 지나지 않는 육신에 속하지 않고 영혼에 속하며, 아울러 영혼은 초월적이며 불멸적인 존재라는 것을 칼빈은 강조한다.<sup>39)</sup>

칼빈은 인간 영혼의 불멸성을 상징하는 다른 특성을 인간의 마음(the human mind)에서 찾고 있다. 인간의 마음이 탁월한 재능을 타고난다는 사실은 그 마음에 신적인 그 무엇(something divine)으로 각인되어 있으며, 나아가서는 인간 마음이 불멸적인 본질(an immortal essence)이라는 것을 증명하는 것이라고 칼빈은 가르친다.<sup>40)</sup> 인간의 마음이 천지와 자연의 신비를 탐구하고 사물의 질서를 파악하고 과거에 근거하여 미래를 유추하는 것을 볼 때 인간에게는 육신과 분리된 무엇이 숨겨져 있다는 것을 입증하는 것이라고 칼빈은 말한다.<sup>41)</sup> 인간

38) 칼빈에게 있어서 양심은 “빛”으로 표현되며, 이 빛의 발원처는 “빛의 아버지”(약 1.17)이고, 인간 영혼의 불멸성을 타락한 인간이라도 깨달을 수 있는 것은 바로 이 “빛” 때문이라고 칼빈은 말한다(XV. 2. 184). 이 “빛”은 영혼의 불멸성뿐만 아니라 선악을 분별하고 하나님의 심판에 대하여 반응하는 기능을 함으로써 양심이 인간의 본질(essence)에 속하는 것이라고 규정한다.

39) Institutes. XV. 2. 184.

40) Institutes. XV. 2. 185. 『갈방의 요리문답서』에 의하면 인간의 마음이 그렇게 긍정적으로만 묘사되지 않고 있음을 다음과 같은 곳에서 알 수 있다: “창조물 안에서 명백하게 빛나고 있는 하늘의 모든 지혜를 우리는 완전히 정반대의 것으로 바꿔 놓고 있는 것이다”(p. 28); “인간의 지혜는 맹목적이 되고 또 무한한 오류에 휩싸여 있어서 늘 하나님의 지혜와 대립해 있고, …”(pp. 29-30).

41) Institutes. XV. 2. 185. 이러한 주장은 터톨리안, 어거스틴, 아리스토텔레스와 같은 인물들에게서 발견되기도 한다. Ibid. 각주 4 참조.

내면에 “무엇인가 숨겨져 있는 그 것”이 바로 다름 아닌 영혼이라는 점을 다음과 같이 설명하기도 한다: “보이지 않는 하나님과 천사들에 관하여 인간이 지성을 통하여 생각하고 있다는 것은 육신(the body)이 결코 할 수 없는 것이며, 육적인 감각의 작용에게는 숨겨져 있는 율고 공의롭고 고상한 일들을 인간이 포착한다. 이러한 것은 영혼(the spirit)이 바로 이 지성의 본당(the seat)이기 때문인 것이다.”<sup>42)</sup> 칼빈에게 있어서 인간의 이해력, 기억력, 지성 등은 인간의 마음의 작용이며, 이 마음의 주체는 영혼이었다. 동물은 물질과 관련된 감각적 기능 이상의 것을 넘어설 수 없으며, 그러한 점에 있어서는 인간의 육신적 기능도 감각적인 것과 밀접하게 연결되어 있으며, 본질적으로 영혼과는 다르다는 점을 칼빈은 강조한다.<sup>43)</sup> 이렇게, 칼빈은 “영혼”은 “본질적”인 것이며 “육신”과 분리되어 있는 차별적인 존재라는 점을 항상 부각시킨다.<sup>44)</sup> 이처럼, 칼빈은 인간이 양심과 지성 등을 지니고 있는 것은 창세기 1:27에서 보여지듯이 최초의 인간이 하나님의

42) Institutes, XV, 2, 185.

43) 칼빈은 여러 성경 구절들을 인용하면서 영혼과 관련된 사실들을 정리하고 있다. 죄가 영혼과 육체 양편에 거한다는 점(고후 7: 1)과 그리스도가 영혼의 목자이며 감독이라는 점(벧전 2:25)은 영혼의 실재성을 가리키고 있다고 칼빈은 말한다. 영혼의 영원한 구원(벧전 1:9) 그리고 영혼의 사악한 욕망과의 투쟁(벧전 2:11)은 영혼이 육체와는 구별된 속성을 갖고 있다는 것을 입증하는 것이라고 칼빈은 해석하고 있다. 하나님이 영혼의 증인(고후 1:23)이며 사후의 상태를 두려워하라는 예수님의 말씀(마 10:28; 눅 12:5) 등은 영혼이 심판의 대상이라는 것을 설명하여 주고 있다고 칼빈은 지적을 한다. 히브리 저자가 하나님을 가리켜 인간의 육체적 아버지와는 달리 “영혼의 아버지”라고 부른 점(히 12:9)은 영혼의 본질에 관한 핵심적인 가르침이며, 아브라함의 품안에 있는 나사로의 영혼을 말하는 그리스도의 이야기(눅 16:22-23)는 영혼의 불사성을 가르치고 있다고 칼빈은 말한다. 사두개인들의 오류를 지적하는 누가의 지적(행 23:8)은 영혼의 실재를 역설적으로 강조하고 있는 것이라고 칼빈은 설명한다. Institutes, XV, 2, 185-186.

44) Institutes, XV, 2, 185. 칼빈은 성경(욥 4: 19)이 가르치는 대로 “육신”은 “진흙의 집”이며 영혼은 죽음을 통하여 썩어질 “육의 장막”을 떠나게 되고, 육신에 행한 비대로 마지막 날에 받게 된다고 말한다. “혼”은 “육”과는 다른 “본질적”(principal part)이며, “인간”이라고 부르는 것은 바로 이 “혼”을 의미한다고 말하는 칼빈은 육신을 비본질적인 요소로 규정을 한다. 이러한 점에서 그는 플라톤적인 이원론적 인간관을 주장하고 있음을 알 수 있다.

형상을 따라 창조되었기 때문이라고 말함으로써 인간의 도덕성과 이성적 능력을 하나님 형상과 연결시키고 있다.<sup>45)</sup>

### 3. 영혼의 창조성

칼빈은 하나님 형상의 본연의 위치를 영혼에서 찾음으로써 영혼의 위상을 높이고 있지만 그는 마니교도들이 영혼 자체를 하나님의 속성과 동일시하려는 시도를 혹독하게 꾸짖고 있다. 마니교의 영혼유출설은 비성서적일 뿐만 아니라 신학적으로도 매우 위험하다는 것이다. 하나님께서 인간에게 “생기”를 불어 넣으셨다는 말씀(창 2:7)에 근거하여 인간의 영혼이 하나님의 본질로부터 유출되었고, 측량할 수 없는 신성(divinity)의 상당 부분이 인간에게 흡입된 것으로 가르치는 마니교는 “마귀적 오류”(devilish error)를 범하고 있다고 칼빈은 말한다.<sup>46)</sup> 만일 인간의 영혼이 하나님의 본질(essence)의 유출이라면 영혼이 변화, 열정, 무지, 사악한 욕망, 연약성 그리고 모든 형태의 악함을 지니고 있다는 것을 인식할 때, 하나님의 속성이 그러한 속성들에게 종속적이라는 결론에 도달할 수밖에 없다는 것이다. 만일 인간의 영혼이 하나님의 본질로부터 연유되었거나, 신성의 은밀한 유입이라면, 논리적인 측면에서 볼 때 상기의 변화무상한 부정적인 인간적 속성들을 하나님의 속성의 탓으로 돌리게 될 것이고, 이보다 더 가공적으로 “끔찍한 일”(monstrous thing)은 없다고 칼빈은 말한다.<sup>47)</sup> 인간이 하나님의 자녀라는 바울의 가르침(행 17:28)은 영혼의 본질(essence)이 아닌 질(quality)에 관한 것이며, 영혼은 유출된 것이 아

45) Institutes, XV, 3, 186. 인간의 탁월성의 근거는 인간이 하나님 형상대로 지음을 받았기 때문이며 창 1: 27이 이를 증명한다고 칼빈은 말한다. 그는 이곳에서 인간성에 대한 일반적인 분석과 전통적인 성서적 근거를 통하여 하나님 형상에 대한 기본적인 입장을 펼치고 있으며, 이러한 점에 있어서 우리는 논리적 분석과 성서적 인용이 그의 신학을 전개시키고 수렴하는 기본적인 방법론인 것을 재삼 발견하게 된다.

46) Institutes, XV, 5, 191.

47) Institutes, XV, 5, 191.

니고 창조된 것이라는 점을 칼빈은 강조한다.<sup>48)</sup> 영혼이 하나님 형상의 본연의 위치이고 하나님을 닮을 수 있지만 피조물 인간은 창조주 하나님과 본질적으로 동등한(substantial with God) 상태가 아니라는 점을 칼빈은 강조하고 있다.<sup>49)</sup> 영혼에 하나님의 형상이 각인된 것은 사실이지만 천사와 같이 창조된 것이며, 이 창조는 하나님 본질의 부음바 된 것이 아니고 무에서 출원된 존재의 시작인 것이라는 점을 강조함으로써 하나님 형상으로서의 영혼이 결코 하나님의 본질과 동일할 수 없다는 점을 밝히고 있다. 인간의 하나님 형상 회복이라는 바울의 가르침 역시 하나님의 본질의 유입(inflowing of substance)이 아니라 성령의 은총과 능력에 의하여 창조된 피조물이라고 칼빈은 해석을 한다.<sup>50)</sup>

### III. 영혼의 이대 기능과 삼대 역할<sup>51)</sup>

#### 1. 영혼의 이대 기능: 이성과 의지

영혼은 이성(understanding)과 의지(will)의 기능으로 구성되어 있

48) 칼빈은 인간이 하나님의 모든 창조물 가운데 그 분의 공의와 지혜와 선함을 가장 고상하고 분명한 표본(example)이라고 가르치고 있지만, 이 말이 인간의 영적인 속성들이 하나님의 속성과 본질적으로 동일하다는 오류를 남기는 영혼의 유출설을 뜻하는 것은 아니다. 하나님 형상으로서의 영혼의 위상은 하나님 형상의 “표본”이지 “동일성”은 아닌 것이다. Institutes, XV. I. 183.

49) Institute. XV. 5. 192.

50) Institutes. XV. 5. 191-192.

51) 타락된 인간에게서 하나님 형상의 원형을 찾을 수 없지만, 그러함에도 불구하고 하나님 형상에 관하여 알기 위하여서는 “영혼의 기능”을 살필 필요가 있음을 칼빈은 강조한다(XV. 4. 190). 나아가서, 영혼의 기능을 이성, 의지, 기억으로 분류하고 이에 근거하여 영혼은 삼위일체의 반영(reflection)이라고 말하는 어거스틴의 가르침은 건전하지 않다고 말한다. 하나님 형상을 인간의 통치능력(dominion)으로만 간주하여 만물의 소유주로 보는 견해도 잘못이라고 말한다. 하나님 형상은 인간 내부, 즉 “영혼의 내적 선함”(an inner good of the soul)에서 찾아야 한다고 칼빈은 주장한다(XV. 4. 190).

다고 칼빈은 말한다.<sup>52)</sup> 이성이나 의지 그 어느 한편의 작용에 의지하지 않고서는 영혼은 그 어떤 능력도 행사할 수 없다는 것이 칼빈의 분명한 입장이다.<sup>53)</sup> 즉, 감각의 작용까지도 이성의 지배하에서 이루어진다고 볼 정도로 인간의 모든 활동은 이성이나 의지의 작용에 의하여 제시된 바에 근거하여 이루어진다는 것이다.<sup>54)</sup>

먼저, 그에게 있어서 이성이란 인간 앞에 놓여진 어떤 대상 혹은 사물(objects)이 어떠한 가치를 지니고 있는지를 판단하는 능력이다. 이곳에서 칼빈은 이성이 자체적으로 활동할 수 없고 의지력에 의하여 좌우되는 것으로 가르치는 아리스토텔레스의 주장을 무익한 것으로 일축하면서 이성은 영혼의 지도자(leader)이며 지배자(governor)일 만큼 독립적이고 의지에 우선하는 기능을 행사하고 있다고 말한다.<sup>55)</sup> 이성이 의지에 의하여 지배를 받는 것이 아니라 이성이 의지의 방향을 견고하게 지배하고 있다고 칼빈은 말하고 있다. 칼빈에게 있어서 이성(understanding)이란 포괄적인 의미로 선악을 분별하는 능력으로써 의 마음(mind) 혹은 마땅히 추구되어야 할 바와 피하여야 할 바를 분별하는 능력인 이성의 빛(light of reason) 등으로 표현되기도 한다.

이성이 사물의 가치를 분별하고 선과 악을 판단하는 빛이요 능력이라면 의지(will)란 이성의 그러한 작용에 대한 반응 능력이다. 다시 말하면, 이성이 선하다고 선언한 바를 택하고 추종하고 이성이 인정

52) Institutes. XV. 7. 194. 이곳에서 칼빈은 철학자들이 타락 이전과 이후의 인간에 관하여 무지한 나머지 인간의 영혼의 이대 기능에 대하여도 바른 이해를 하지 못하고 있다고 말한다.

53) Institutes. XV. 8. 195.

54) 감각은 쾌락을 추구하여 그 감각적 욕구(sensual appetite)가 비정상적 욕망과 정욕이 되어 버리고, 이성은 선을 추구하여 그러한 의지의 경향(the inclination of the understanding)이 의지가 된다는 철학자들의 가르침을 칼빈은 일단 부정하지는 않으면서, 자신은 “욕구”(appetite)를 “의지”(will)로 대치시킨다고 말한다. Institutes. XV. 6. 193.

55) Institutes. XV. 7. 194.

하지 않는 바를 거부하고 피하는 선택(choice)의 기능을 뜻하며 선택은 의지의 지배하에 놓여있다고 칼빈은 말한다.<sup>56)</sup> 위에서 언급하였듯이, 칼빈에 의하면, 의지가 이성의 작용에 영향을 미치는 것이 아니라, 의지가 이성에 유익하고 순복적이며 이성의 판단을 간절히 기다리고 있다.<sup>57)</sup> 이성이 선악의 논리적 분별 능력이라면 의지는 실천적 선택 능력이다.<sup>58)</sup>

최초의 인간은 이성적으로나 의지적으로 결핍됨이 없이 탁월하게 창조되어서 현세의 문제는 물론 하나님에게까지 이를 수 있는 영원한 축복을 누릴 수 있는 상태였다고 칼빈은 말한다.<sup>59)</sup> 선악을 정확하게 분별하고 이성의 안내를 따라 의지가 완전하게 그 기능을 행사하였다는 것이다. 최초의 인간의 의지는 자유스러웠기 때문에 어느 한편으로 기울어질 수 있었으며, 항구적인 것은 아니었기 때문에, 이로 인하여서 쉽게 타락하게 되었다는 점을 칼빈은 분명하게 지적한다.<sup>60)</sup> 최초의 인간 타락은 하나님이 아닌 인간 자신의 자발적인 행위에 의한 것이라는 점을 분명하게 밝힌다.<sup>61)</sup> 이곳에서 칼빈은 인간이 선과 악에 대한 자유스러운 선택을 소유하지 못한다면 이성적 존재가 아니며, 인간이 자신의 계획을 따라 자신의 삶을 지시하지 않는다면 덕과 사악함에 관한 구별도 소멸된다는 철학자들의 가르침을 일단은 부정하지는 않는다. 그러나, 이러한 언급은 인간의 변화에 대한 무지의 소치로 인한 것이라고 말한다. 즉, 타락 이전과 이후의 인간 사이의 변화로 인하여 인간의 자유 의지에 대한 급격한 변화가 있게 되었다는

56) Ibid.

57) Ibid.

58) Institutes. XV. 8. 195.

59) Ibid.

60) Ibid.

61) 인간이 최초에 창조되었을 때에 "흠이 없었다" (spotless)는 점을 들어 칼빈은 하나님에 대한 인간의 최초의 거역에 대한 책임을 하나님에게 돌리지 않고 인간 자신에게 돌린다. Institutes, XV. I. 183.

것을 그 철학자들이 알지 못하고 있다는 점과 이 세상의 타락 상태의 인간은 타락 이전의 인간의 자유 의지를 소유하지 못하고 있다는 전통적인 기독교의 주장을 칼빈은 따르고 있다. 영적으로 파멸된 인간이 여전히 자유 의지를 추구하는 사람들은 하늘과 땅 양편에 대하여 모두 무지한 자들이라고 칼빈은 말함으로써 그가 이 세상에서의 인간의 자유 의지를 전면적으로 부정하는 것으로 볼 수 있다. 최초의 인간은 의지를 사용할 수 있는 능력을 부여받았지만, 그 능력을 사용할 의지가 없었다는 점을 강조함으로써 인간 타락의 원인을 인간에게 돌린다. 하나님으로부터 받은 것이 대단함에도 불구하고 인간이 의도적으로(voluntarily) 자신의 파멸을 유발하였다는 것을 말하면서 인간에게 고귀한 의지를 부여하신 하나님에게 인간 타락의 필연성을 부과하여서는 안 되며 오히려 그 의지와 사용 능력을 주신 하나님에게 영광을 돌려야 한다고 결론을 맺는다.

## 2. 자유의지에 관한 개혁신학적 이해

개혁주의는 의지의 자유 선택(lib<sup>er</sup>um arbitrium)을 인간에게 부여하신 하나님 형상의 한 부분으로 이해하고 있다.<sup>62)</sup> 최초의 인간은 하나님의 은혜로 그의 원래의 의(義, righteousness)의 속성을 영구화할 수 있는 선(good)을 선택할 수 있는 자유, 즉 죄를 짓지 않을 수 있는 능력(posse non peccare)을 부여받았다는 점에 있어서 이 자유 의지(lib<sup>er</sup>um arbitrium)는 하나님 형상에 결정적인 요소로 본다. 원형적인 시점에서의 선택의 자유란 곧 하나님을 완전히 순종하는 자유를 뜻한다.

기능으로서의 의지 자체가 타락으로 인하여 상실된 것은 아니라고 개혁주의는 가르친다.<sup>63)</sup> 타락으로 인하여 의지, 이성, 감성 혹은 선인

62) Richard Muller. 145.

식의 기본적인 내면적 능력(the basic inward power to know the good)이 상실된 것이 아니라 단순히 왜곡되었고, 마침내 의가 상실되어 인간이 죄의 노예가 된 상태다. 근본적인 왜곡을 유발한 그 죄는 존재의 절대적 상실(an absolute privation of being: privation pura)이 아니라 본질의 속성들의 부분적 상실(a partial privation of attributes in a substance: privation non pura)이다. 이러한 입장에서 개혁주의는 하나님 형상을 내면적 형상(imago Dei intrinseca)과 외면적 형상(imago Dei extrinseca)으로 분리한다.<sup>63)</sup> 내면적 형상이란 이성, 의지, 감정, 그리고 선인식 능력(synderesis)의 기능이며 외면적 형상이란 의, 거룩, 정결 등 내면에 있는 기능을 뜻한다. 전자가 형이상학적인 면이라면 후자는 윤리적인 측면에서 고찰된 요소들이다. 내면적 형상은 인간의 본질적인 요소로써 타락 이후에도 잔존하지만, 외면적 형상은 타락으로 인하여 완전히 상실되었다고 가르친다. 하나님의 은혜로 중생된 자라 하여도 타락시에 상실된 모든 것을 회복하는 것은 아니고 성결의 은총으로 원래의 의와 자아에 대한 인식의 부분이 회복될 뿐이라고 개혁주의는 주장한다. 이러한 입장에서 개혁주의는 중생한 자에게 회복된 하나님 형상을 영적 형상(imago spiritualis)이라고 부른다.<sup>65)</sup>

### 3. 영혼의 삼대 역할: 육체적, 도덕적, 종교적 역할

칼빈에 의하면 “무형의 실체”로서의 영혼의 기능은 인간의 기본적인 세 영역에 걸친 활동과 밀접한 관계를 맺고 있다: 기관(器官) 활성화, 도덕적 의무, 종교적 기능. 첫째로, 육체는 영혼이 거하는 “집”(house)에 불과하며 구체적인 형체를 갖고 있으나 영혼 없이는 아무런 활동도 할 수 없다. 즉, 육체는 인간의 본질적인 구성체가 아니며

63) Ibid.

64) Ibid.

65) Ibid.

실체가 아니지만 영혼과 마찬가지로 인간에게 필수적인 요소라는 것이다. 영혼은 육체에 거하며 공간적인 제한 없이 육체의 모든 지체들을 활성화시키고 그 지체들이 서로 돕도록 조정하는 기능을 하고 있다.<sup>66)</sup> 영혼이 하나님의 형상으로서 중요하게 인식되고 있지만 육체가 없이는 영혼이 그 어느 기능도 행사할 수 없다는 측면에서 육체의 중요성을 결코 간과하지 않는다. 둘째로, 인간이 도덕적인 의무를 수행할 수 있는 것도 영혼의 역할이라고 칼빈은 말한다. 영혼은 인간의 육체적 기관들을 지배할 뿐만 아니라 도덕적 기능에 있어서 “우선적인 위치”(the first place)를 차지한다고 칼빈은 말함으로써 인간의 윤리성이 영혼의 상태와 밀접한 관계가 있음을 주지시킨다. 셋째로, 인간이 하나님을 경외하는 종교적 삶 역시 영혼의 활동이라고 칼빈은 말한다. 타락의 상태에 있는 이 세상의 인간에게서 영혼의 종교적인 역할을 어느 정도 기대할 수 있는가에 대하여 칼빈은 회의적인 자세를 갖고 있지만 그것을 완전하게 부정하지는 않는다. 즉, 하나님을 경외하는 영혼의 기능이 타락된 인간에게서 분명하게 식별되지는 않지만 “인간의 매우 사악함 속에도 약간의 흔적이 각인된 채로 남아 있다”(some vestige remains imprinted in his very vices)고 칼빈은 말함으로써 소위 말하는 “전적 타락설”(total depravity)의 의미를 재고하게 한다.<sup>67)</sup> 아담의 후손으로서의 인간이 전적으로 부패된 상태에 있다 하여도 금수와는 다르게 하나님에 대한 경외심은 남아 있다는 것이다. 타락된 인간의 영적인 역할, 즉, 하나님을 경외하는 기능이 얼마라도 잔존한다는 것을 칼빈은 다음과 같이 인간의 수치감

66) Institutes. XV. 6. 192.

67) Institutes. XV. 6. 192. 아담이 타락함으로써 하나님과 소원하게 되었지만, “하나님 형상이 전적으로 소멸되고 파괴된 것은 아니다”(God's image was not totally annihilated and destroyed in him)라고 칼빈은 말하지만(XV. 4. 189). 하나님 형상의 참된 의미는 “타락된 인간 속성의 회복”(the restoration of his corrupted nature)에서만 발견되어진다고 칼빈은 힘주어 말한다(XV. 4. 189). 하나님 형상

(shame)을 근거로 하여 입증하고자 시도한다:

인간이 선하다고 평가를 할 수 있다면 그 출처는 다름 아닌 인간의 수치심이 아닌가? 수치심의 발원은 경의적인 것(what is honorable)을 존중하는 마음이 아니겠는가? 인간은 의를 계발하기 위하여(to cultivate righteousness) 출생하였으며, 종교의 씨(the seed of religion)가 그 의 가운데 내포되어 있다고 우리가 이해하고 있다는 점이 이러한 사실을 입증하는 시초가 된다.<sup>68)</sup>

칼빈에게 있어서 인간의 세 종류의 느낌은 선형적이며 상호 밀접한 관계가 있다. 즉, 의(義)에 대한 경의감, 인간의 수치감, 하나님 경외심은 선형적인 것이며 앞의 두 종류의 감정(경의심과 수치심)을 통하여 마지막 종류의 감정(하나님 경외심)이 발동한다는 것이다. 영혼이 인간 삶의 세 영역—육체적, 도덕적, 종교적—에 걸쳐서 핵심적인 역할을 감당하고 있다는 사실을 칼빈은 인간의 심리적인 감성을 통하여 설명하려는 노력을 이곳에서 읽을 수 있다. 인간의 감성은 부정적인 요소가 아니라 인간의 출생 목적—의를 추구하고 하나님을 경외하는 것—을 수행함에 있어서 필수적인 요소이며 긍정적인 역할을 수행한다고 칼빈은 이곳에서 서사하고 있다. 인간의 수치심, 도덕심, 그리고 종교심—하나님 경외감—이 선형적일 뿐만 아니라 신인식 능력까지도 선형적으로 주어졌다는 것을 칼빈은 다음과 같이 말한다:

이 전적으로 상실된 것이 아니라 하고 있어서 온전하게 남아 있는 부분도 있다는 것은 아니다. 타락된 인간에게서 발견되는 하나님 형상은 “극심하게 오염되었고”(so corrupted) “흉한 기형”(frightful deformity)이라고 칼빈은 말한다(XV. 4. 189). 이러한 입장에서 볼 때 구원이란 하나님 형상의 “참되고 온전한 원형의 회복”(restoration of true and complete integrity)이라고 칼빈은 말하면서 바울의 가르침(고전 15:35, 골 3: 10, 엡 4: 24)을 인용한다(XV. 4. 189). 칼빈에게 있어서 하나님 형상의 회복은 선택된 자들의 회복된 상태에서 볼 수 있는 것이며, 완전한 회복은 하늘에서만 가능하다고 말한다(XV. 4. 190).

68) Institutes. XV. 6. 192.

인간이 천상의 문제를 묵상하도록 지음을 받았다는 것이 논란의 여지가 없듯이, 천상에 관한 지식이 영혼에 각인(engraved)되었다는 사실 역시 그러하다. 그러나, 만일 인간의 완전한 행복이 인간의 하나님과의 연합이라는 진리가 인간에게 감추어지게 되면, 인간의 근본적인 인식 능력은 무력하게 되고 마침내 박탈될 수 있다.<sup>69)</sup>

인간의 신인식은 선형적이며 타락된 인간에게도 여전히 잔존하고 있을 뿐만 아니라, 적극적으로 활용하여야 한다는 점을 칼빈은 힘주어 강조하고 있음을 이곳에서 볼 수 있다.<sup>70)</sup> 이처럼, 영혼의 주된 활동은 천상을 사모하는 것(to aspire thither)이며, 인간이 하나님에게 더욱 가까이 가려고 전심전력을 기울일수록, 인간이 이성적 존재인 것을 입증하게 된다는 점을 칼빈은 강조한다.<sup>71)</sup> 인간의 감성과 이성은 영혼의 근본적인 역할인 하나님 경외와 불가분의 관계를 맺고 있다고 칼빈은 말함으로써 감성과 이성이 상호 배타적인 관계가 아니며, 한 목적을 위한 독립적이고도 상호 보완적인 역할을 수행하고 있다고 말한다.<sup>72)</sup>

69) Institutes. XV. 6. 192.

70) 인간의 인식능력을 설명함에 있어서 칼빈은 플라톤이 그의 저서 Theaetetus에서 영혼의 기능에 대하여 설명하는 바를 무리없이 수용하고 있는 것으로 보인다. 즉, 인간은 오감(five senses)을 통하여 모든 사물을 접하게 되고, 영혼은 인식론적(cognitive) 기능과 욕구적(appetitive) 기능으로 양분된다는 것이다. 오감을 통한 영혼의 인식론적인 기능에 관한 플라톤의 설명을 칼빈은 인식론적 입장에서 설명하고 있다. 즉, 감각에 의하여 감별되는 것들을 분별하는 공상력(fansatasy), 보편적 판단을 수용하는 판단력(reason), 그리고 이성이 제시하는 바를 숙고하는 이해력(understanding)을 영혼의 3대 인식론적인 기능으로 분류한다(XV. 6. 193). 영혼의 3대 욕구적 기능으로는 다음과 같다: 의지—판단력과 이해력으로 제시된 바를 추구하는 기능; 분노력(capacity for anger)—판단력과 공상력에 의하여 유발된 바를 포착하는 기능; 욕망력(the capacity to desire)—공상과 감각(sense)에 의하여 야기된 바를 식별하는 능력.

71) 칼빈이 인간의 이성 능력을 긍정적으로 평가하며 그 활동을 적극적으로 강조하고 있으나, 그가 철저하게 개혁주의적인 입장에 있음을 간과하여서는 안된다. 즉, 칼빈은 철학자들이 인간의 능력에 대한 설명을 함에 있어서 인간의 판단력의 기능을 강조하고 인간이 자신을 올바르게 지배할 수 있는 것으로 설명하는 것은 인간



### 결론: 칼빈의 하나님 형상관에 대한 웨슬리 전통의 신학적 견해

“형상”과 “모습”이 동의어적이라는 점에 있어서 웨슬리는 칼빈과 입장을 같이 한다. 창세기 1:27을 본문으로 한 그의 초기의 설교 “하나님 형상”에서 “형상”(image)과 “모습”(likeness)의 구분에 관한 문제를 전혀 다루지 않을 뿐만 아니라, 상호 교환적으로 사용하고 있다.<sup>72)</sup> 한 예를 들자면, 이 설교의 첫 부제인 “1. 인간은 원래 하나님 형상(image of God)으로 창조되었다”에 이어지는 문장에서 이를 설명할 때에 “인간은 창조주의 모습(the likeness of his Maker)을 부여 받았다”라고 함으로써 “형상”과 “모습”이 웨슬리에게 있어서는 동의어적으로 사용되고 있다는 것을 알 수 있다.

『구약성서주해』(Explanatory Notes upon the Old Testament)의

속성의 타락에 무지하며, 인간의 극단적인 양상에 대한 이해의 부족 때문이라고 말한다. Ibid. XV. 6-7. 194. 이에 근거하여 볼 때, 인간이 선형적으로 하나님을 인식할 수 있는 것으로 칼빈은 말하지만 펠라기우스적 인본주의적 입장에서 이 지는 않다는 것이다.

- 72) 감성과 이성인 상호 배타적이지 아니라는 점을 영혼의 유일성을 통하여서 칼빈은 다음과 같이 설명하기도 한다. 즉, 영혼은 유일하지 둘—감각적 영혼(a sensitive soul)과 이성적 영혼(a rational soul)—이 아니라는 것이다(XV. 6. 193). 인간의 내면의 세계에서 유기체적 동기(organic motions)와 영혼의 이성적 부분(the soul's rational part) 사이에 대갈등이 있다는 것을 인정은 하지만 이에 근거하여 두 영혼이 있다는 것을 주장하는 것은 잘못이라고 칼빈은 말한다. 그러한 불일치는 두 영혼이 존재하기 때문이 아니라 속성의 타락성(depravity of nature) 때문이며, 이성 자체의 내면적 갈등과 불일치가 있을 수 있다는 것이다.
- 73) John Wesley, Albert C. Outler, The Bicentennial Edition of the Works of John Wesley(Nashville: Abingdon Press, 1984), p.141. “하나님의 형상” 이하 저자명과 설교명만을 기재하겠슴(예: 웨슬리, “하나님의 형상”) “The Image of God.” p. 293. 이 설교는 웨슬리가 옥스퍼드 대학교의 링컨대학의 교수로 임용되고 행한 첫 설교이며 그의 구원관의 초석을 “imago dei”를 주제로 3요지(창조시의 인간, 타락된 인간, 회복된 인간)로 일목요약하여 담고 있기에 그의 신학적 인간관 이해에 매우 중요한 자료이다.

창세기 1:26-28에서도 웨슬리는 “형상”과 “모습”이 동의어적인 점을 간단 명료하게 밝히고 있다: “우리의 형상과 우리의 모양대로”는 동일한 것을 말하는 두 가지 표현이다.”<sup>74)</sup> 웨슬리가 그의 주석 서문에서 매튜 헨리를 경찬하는 글에서 밝히었듯이 그의 주된 관심은 성서를 철학적으로 해석하는 것이 아니라 실제적인 경건의 훈련을 돕는 것이었기 때문에 “형상”(eikon)과 “모습”(homoiosis)의 개념을 철학적으로 규명하는 일에는 관심이 없었다고 보아야 할 것이다.<sup>75)</sup> 철학적 틀이 아닌 성서의 문자적 해석은 이곳에서 뿐만 아니라 그의 신학 전체에 걸친 방법론의 원칙이기도 하다.<sup>76)</sup>

칼빈은 1535년의 상당 기간을 인문주의자 에라스무스와 바젤에 함께 머무르기도 했었고, 말년에 설립한 제네바 아카데미에 인문주의 모습이 담겨져 있지만<sup>77)</sup> 그는 결코 “형상”과 “모습”의 언어적 의미를 고대 교회의 교부들이 시도하였던 것처럼 희랍 철학적이거나 중세 교회의 스콜라주의자들의 아리스토텔레스적인 입장에서 풀려는 흔적

74) 웨슬리, 조종남 역, 『웨슬리성서주해』(서울: 기성출판부, 1990), 27. 웨슬리는 본서를 신약성서주해를 출판한 지 10년만인 1765-66년에 발행하였으며, 자신의 독창적인 주석이라기 보다는 당시의 유명한 성서학자들인 매튜 헨리(Matthew Henry)와 윌리엄 풀에(William Poole)의 저서를 주로 참고한 것임을 그의 서문에서 밝히고 있다: “그 책(매튜 헨리의 주해)은 견실하고 성경의 취지와 신앙의 유비에 적합하다. 그 책은 설명을 요하는 부분에 대한 충분한 설명으로 가득하다. 그 책은 많은 부분에서 다른 주석서들 보다 더 깊고 영감있는 작품으로 날카로운 통찰력을 보여주고 있다. ... 나는 매튜 헨리가 설명하지 않은 말이나 어구를 일반 독자들이 이해하도록, 그들에게 꼭 필요하다고 생각되는 정도의 내용들을 풀이해서 인용하여 덧붙였다.” Ibid. pp. 18-21.

75) Ibid. p. 18. “쓸 데 없이 깊이 생각하도록 하지 않고 동시에 “영적”이면서 “신령과 진리”로 “하나님을 경배하는 법”을 가르치는 것이다.

76) 1746년에 출판한 그의 과거 8-9년간의 설교집 제1권 서문에서 설교집의 목적이 “정교하고 우아하고 수사학적인” 연설이 아니라, “단순한 진리를 단순한 사람들을 위하여 기획하였고,” 자신은 “한 권의 사람”(homo unius libri)이 되기를 희구한다고 밝힌 점에서 볼 수 있듯이 웨슬리는 사변적인 면을 의도적으로 회피하는 설교가요 신학자이었다. 웨슬리, 『설교집』 제1권 서문, pp. 104-106.

이 없고 오히려 그러한 시도를 경계시키고 있다. 웨슬리 연구의 대가인 알버트 아우틀리에 따르면, 웨슬리의 설교 “하나님 형상”의 주제는 “원형적 의”(original righteousness: *iustitia originalis*)이고, 이 사상은 웨슬리의 독창적인 것이 아니라 당시의 캠브리지 플라톤주의자들(Cambridge Platonists)을 중심으로 이루어진 기독교 플라톤주의(Christian Platonism)의 영향이다.<sup>77)</sup> 이 자료에 의하면 초기의 웨슬리가 플라톤주의자들의 영향을 받았을 것으로 보이지만, “형상”(eikon)과 “모습”(homoiosis)이라는 단어의 의미를 밝힘에 있어서는 그러한 흔적을 전혀 도외시한 것을 볼 수 있다. 이러한 단적인 예들을 통하여 칼빈과 웨슬리의 신학이 철학적인 요소를 전면적으로 부정하였다는 결론을 내리는 것이 매우 성급하겠으나, 최소한 그들의 주된 관심은 “철학적 신학”이 아니라 철저히 “성서적 신학”이었다는 것을 감지할 수 있을 것이다. “오직성서”(sola scriptura)를 신앙의 초석과 신학의 중심축으로 삼고 있는 칼빈과 웨슬리로서는 철학자들의 이성적 노력을 높이 사지만 그 철학자들이 성서를 경시하거나 성서에 무지한 가운데 가르치고 있다고 보았기 때문에 그들의 가르침을 조심스럽게 대할 수밖에 없었다.

인간을 영혼과 육신의 이분법적 존재로 보면서 하나님 형상의 특성을 육신보다는 영혼의 속성과 연결시키려는 칼빈의 견해에 대해서 웨슬리는 전적으로 동의할 것이다. 웨슬리는 인간을 삼분법적인 존재

77) 윌리엄 부스마, 이양호 역, 『칼빈』(서울: 도서출판 나단, 1993), p. 38. 제네바 아카데미는 전형적인 에라스무스의 “세 언어”, 즉, 히브리어, 라틴어, 회람어를 공부시키고, 인문과정의 교육을 중시하여 스콜라 방식의 문학을 위한 교육과정과 마찬가지로 신학, 법학, 또는 의학의 전문적인 교육을 받을 수 있도록 학생들을 준비시켰다. *ibid.*, pp. 38-39.

78) Sermon 141. “The Image of God.” 서론해설. p. 290. 아우틀리는 이 설교에서 웨슬리가 아담의 이성적 완숙과 도덕적 완전의 개념이 중세의 랍비들과 그들의 사념적 사고와 깊은 관계가 있다고 말한다. 이러한 전통은 웨슬리의 『구약성서주해』의 주자들의 저자들인 매튜 헨리와 풀에게서도 발견된다고 아우틀리는 주장한다. *Ibid.*

가 아니라 영혼과 육신의 이분법적인 존재로 되어 있음을 천명하였다. 이 점은 그의 초기 설교인 “하나님 형상”(1730)이나 중기의 설교인 “방황하는 사색”(1762) 그리고 생애의 마지막 해의 설교(1791)에서도 동일한 입장을 견지하고 있다. 비물질적 실체인 영혼과 물체적인 육신이 어떻게 연합되는지에 대한 철학적이거나 관념론적인 이론적 설명을 구체적으로 하지 않는 점에 있어서도 웨슬리는 칼빈과 입장을 같이한다. 물론 칼빈에게 있어서 종종 플라톤적인 이원론적인 요소를 볼 수 있겠지만 그의 주장의 근본적인 바탕은 성서의 가르침이며 웨슬리에게서도 그렇다. 즉, 칼빈이나 웨슬리 모두 인간이 영혼과 육신으로 창조된 존재라는 것이 성서의 가르침이라는 것을 믿기 때문에 그렇게 가르치고 있다는 것이다.

웨슬리는 하나님 형상을 본질적 형상(substantial image)와 우연적 형상(accidental image)으로 구별하여 설명하려는 개혁주의와 루터주의에 대하여 동감을 하겠지만, 이 양자를 질적으로 엄격하게 분리하려는 루터주의보다는 보다 통합적으로 접근하려는 개혁주의의 시도에 대하여 친근감을 갖을 것이다. 아우틀리가 지적하였듯이 웨슬리에게서는 동방 기독교적인 전통이 잠재하고 있기 때문에 인성(humanity)을 소극적이고 부정적인 측면으로만 여기지 않고 적극적이고 긍정적으로 받아들이고 있다는 것이다. 즉, 인성 속에서 신성을 발견할 수 있기에 바울의 가르침처럼 “그리스도의 마음”을 품을 수 있고 베드로가 주장한 것처럼 인간이 “신의 성품”에 참여할 수 있다는 것이다. 영혼과 육체의 관계에 대하여서도 칼빈처럼 적극적인 입장을 갖고 있는 웨슬리는 육체의 순결함과 강건함이 유지될 때 영혼의 활동이 활성화될 수 있다고 가르친다. 나아가서는 아담의 원래의 육신은 완전하고 불사적인 상태(*posse non morti*)였다는 점을 강조하여 펠라기우스적인 입장과는 반대인 어거스틴의 전통에서 있다는 점도 칼빈과 동일하다.

웨슬리는 칼빈과 같이 하나님 형상의 이성적 의지의 기능을 강조한

다. 이성을 참과 거짓을 구별하는 능력이며 사물에 대한 인식과 판단의 기능이라는 웨슬리의 정의<sup>79)</sup> 역시 칼빈에게서 볼 수 있는 익숙한 강조점이다. 웨슬리는 이성이 “영혼의 가장 본질적 속성”(the most essential property)이라고 말함으로써 이성의 기능을 칼빈처럼 매우 중요하게 여겼다. 최초의 인간의 이성이 바르고 명쾌하고 신속하며 포괄적이었는 네 가지 사항을 들어 이성의 완전함을 강조하기도 하였다.

웨슬리는 의지가 이성과 밀접한 관계에 있으며 인간의 의지가 정상적인 판단을 하기 위하여서는 이성이 본연의 역할을 감당하여야 한다고 가르치는 면에 있어서도 그는 칼빈과 입장을 함께 한다.<sup>80)</sup> 웨슬리는 이성의 중요성을 강조하고 이성과 의지의 불가분의 관계성을 역설하고 있으며 특별히 의지의 역할이 이성보다 궁극적으로는 더욱 막중하다는 점을 강조하고 있다.<sup>81)</sup> 웨슬리에게 있어서 의지의 기능은 감성의 역할과 밀접한 관계를 맺고 있다. 즉, 인간의 모든 종류의 감정의 발로가 인간의 의지의 주관하에 이루어진다는 것이다.<sup>82)</sup> 웨슬리는 인간의 감성 가운데 사랑의 감성이 하나님 형상의 지고의 속성이며, 특별히 하나님 사랑이 인간의 의지의 최고의 목적이고 행복의 극치라고 말한다.<sup>83)</sup> 이 점에 있어서 웨슬리는 인간 이성의 하나님 인식과 이를 통한 하나님 영광이 인간의 목적이라고 가르치는 칼빈 사이에 강조의 차이점이 있음을 알 수 있다. 웨슬리의 경우도 칼빈과 같이 인간의 자유(liberty)를 “선택”(choice)의 개념과 연결시켰었으며 최초의 인간이 하나님에게 완전히 순

79) 웨슬리, “하나님의 형상”, 293; “보편적 구원”, 439; “인간이란?” 21.

80) 웨슬리, “신자의 회개”, I. 4. 337.

81) 웨슬리, “하나님 형상”, I. 2. 294.

82) 웨슬리, “보편적 구원”, I. 1. 439; “인간이란?” 7, 22. 이곳에서 우리는 웨슬리가 인간의 감성을 육신의 범주에 두면서도 이성의 주관하에 속하고 있다고 보는 칼빈의 견해와 약간의 차이점이 있음을 알 수 있다.

83) 웨슬리, “하나님 형상”, I. 2. 294. 사랑을 하나님 형상의 대표적인 속성으로 가르치는 웨슬리는 신학적으로 “온전한 그리스도인”의 모습을 요한 서신에서 자주 강조되는 “사랑”의 개념으로 발전시킨다.

중함으로써 선택의 완전한 자유를 누리었다는 점을 강조하고 있다.<sup>84)</sup> 하나님 형상의 대표적인 속성인 자유는 완전하게 주어졌으며, 물론 이 자유의 기능에 의한 인간의 선택의 작용은 그 어느 외압도 배제된 인간의 자발적인 행위이었다는 점에 있어서 칼빈과 웨슬리는 서방 기독교의 어거스틴 전통에 함께 서 있다. 문제는 타락 이후의 인간의 자유 의지의 상태에 관한 것이다. 칼빈은 선택된 자에게 주어지는 “특별 은총”에 의해서만 인간의 자유의지가 회복된다고 가르치고 있음에 반하여, 웨슬리는 “선행 은총”을 통하여 모든 인간에게 보편적으로 선택의 기능이 부분적으로 회복된다는 점을 강조하고 있음으로써 양자의 차이점을 발견하게 된다. 그러나, 칼빈의 경우에도 타락의 상태에 있는 인간이라도 매우 미흡하지만 하나님에 대한 인식 능력이 전적으로 상실된 것이 아니고 이에 근거한 인간의 하나님 경외감이 가능한 점을 인정한다는 점에 있어서 웨슬리적인 요소가 있음을 발견하게 된다. 아울러, 웨슬리가 인간의 보편적 자유 의지를 강조하는 것도 펠라기우스적인 인간의 자연적 자유 의지가 아닌 하나님의 은총에 의한 회복이라는 점이 강조되고 있는 점에서 칼빈과 그 맥이 동일하다고 말할 수 있다. 이러한 점에 있어서 칼빈과 웨슬리는 “인간이 선하게 누리고 있는 모든 것 가운데, 받은 것이 없는 것이 없다”(고전 4:7)라는 성서를 신학적으로 자주 인용하는 어거스틴의 전통에 있음을 알 수 있다. 타락된 인간은 양심을 통하여 수치심과 죄책감을 갖게 되어 도덕적 의의 개념을 인식하게 되고 나아가서는 하나님의 진노에 대한 두려움을 느끼고 마침내 하나님을 경외하는 마음에 이르게 되며 이 모든 것이 하나님의 은총에 의한 것이라는 일련의 하나님 형상 회복의 과정과 그 근거에 관하여서는 칼빈과 웨슬리가 기본적으로 입장을 함께 하고 있음을 우리는 알 수 있다.

이 시점에서 우리는 인간의 영혼이 인간의 3대 기능, 즉, 육체적,

84) 웨슬리, “하나님 형상”, I. 4. 440; “그리스도의 오심의 목적”, I. 4. 475.

도덕적, 종교적 기능을 긍정적으로 수행함에 있어서 인간의 삼대 감성—수치감, 경의심, 경외감—이 인간의 영혼 안에서 상호 밀접하게 연관되어 있으며, 인간의 완전하고도 최고의 행복인 하나님과의 연합이라는 영혼의 종교적 역할은 인간의 이성적 역할과 결코 무관하지 않다고 가르치는 칼빈과 웨슬리가 동의하고 있음을 알 수 있다. 즉, 웨슬리와 칼빈은 인간의 이성, 감성, 도덕성, 종교성 등이 영혼 안에서 총체적으로 연결되어 있음을 강조하고 있다는 점에서 하나님 형상관과 인간 회복관에 관하여 거시적으로 동일한 점을 공유하고 있음을 발견할 수 있다. 인간의 감성과 이성이 인간의 종교성을 위한 수단이며 이 세 요소가 비록 매우 미흡하고 불완전하다 할지라도 타락된 인간에게 선형적으로 주어졌다는 칼빈의 가르침이 개혁주의의 극단적 타락론과는 다른 입장이라는 것을 지적하게 되며 오히려 웨슬리 전통과 일맥 상통하고 있음을 볼 수 있다. 웨슬리에게 있어서 모든 인간은 “선행 은총”으로 말미암아 출생시부터 양심적이고 도덕적인 존재이며 이를 통하여 죄책감과 하나님 경외감을 인식하게 되고 회개와 믿음을 통하여 하나님에게 나아갈 수 있다는 것이다. 인간의 영적인 미래가 하나님을 포함한 그 어떤 타자에 의하여 결정되어지는 운명적인 존재가 아니며, 인간은 양심의 가르침을 따라 도덕적 결단을 내리는 책임적이고도 자유스러운 존재라는 것을 웨슬리가 강조할 때, 그를 펠라기우스적인 인물로 규정하고 칼빈의 가르침과는 판이하게 다르다는 잘못된 결론을 내리는 경우를 보게 된다. 웨슬리가 인간의 양심의 기능과 그에 따른 인간의 자유스러운 도덕적 역할을 강조할 때 그는 이 모든 것이 하나님의 은총에 의한 것임을 항상 강조하고 있다. 그는 결코 인간의 죄성을 경시하지 않는다. 그에게 있어서 하나님의 은총은 인간 구원의 시작이며 과정이며 결론이다. 웨슬리의 신인협동론(synergism)은 고대교회의 펠라기우스적이거나 18세기의 이신론과는 그 뿌리를 전혀 달리하고 있으며 철저하게 어거스틴적이다. 즉,

하나님의 선행은총에 의한 복음주의적 신인협동론(evangelical synergism)이다. “우리 없이 우리를 창조하신 하나님은 우리 없이 우리를 구원하지 않으신다”는 어거스틴의 경구를 웨슬리는 즐겨 사용하였으며, 어거스틴이 펠라기우스를 철저하게 배격하였다는 점에서 이 경구는 무신론적인 인본주의가 아니라 하나님의 은총 안에서의 인간의 자율성과 책임성을 강조하는 기독교적 인본주의(Christian humanism)와 그 맥락을 같이 한다. 이상에서 약술적으로 살펴본 바와 같이 성서의 하나님 형상에 관한 칼빈의 이해에 대하여 웨슬리는 결정적인 이의를 제기하지 않을 것이며, 우리는 칼빈과 웨슬리는 자신들이 역사적으로 그리고 신학적으로 어거스틴 전통의 후예이며 복음적 동역자인 것을 천명할 수 있을 것이다.<sup>85)</sup>

85) 칼빈과 웨슬리의 가르침의 상이점을 부각시키는 일반적이고 의례적인 방법론으로부터 탈피하여 이 두 인물의 공통점과 일치점을 찾기 위한 학문적 시도를 최초로 진지하게 한 인물로 칼빈주의 신학자 조지 셀(George C. Cell)을 들 수 있으며, 이 모습은 웨슬리가 자신과 칼빈의 차이점은 “머리카락”과 같다는 신학적 교백 속에 함축되어 있다. 웨슬리의 가르침 속에 담긴 칼빈 신학의 정수를 알기 위하여서는 조지 셀의 『존 웨슬리의 재발견』(서울: 대한기독교출판사, 1982)를 참고하라.