John Calvin의 人間 理解

A Study on Calvin's Doctrine of Man

정 대 성*

목 차

I. 서 론
1. 문제 제기
2. 연구 방법
II 하나님 인식과 인간의 자기 인식
1 인간의 하나님 인식
2. 인간의 자기 인식
III. 창조된 인간
1 창조에 있어서의 인간의 인식
2 인간 창조의 특징
3 하나님 형상
IV. 타락된 인간
1. 원죄(原罪)
2. 자유의지(自由意志)
V. 새로운 인간
1. 그리스도와의 연합
2. 성화(聖化)된 인간
3. 의인(義認)된 인간
4. 성화와 의인의 관계
VI. 희망 속에 있는 인간
1. 부활의 희망 속에 있는 인간
2. 봉사하는 인간
VII. 결 론
* 참고 문헌

I. 서 론

1. 문제제기

성서의 시편 기자는 "사람이 무엇이관데 주께서 저를 알아 주시며, 인생이 무엇이관대 저를 생각하시나이까?(시편 144:3)라고 인간을 묻는다.

*敎養科 助敎授

인간이란 무엇인가? 이 물음은 시편 기자만의 물음은 아니다. 동서고금의 많은 사람들이 오랜 역사를 통해 계속적으로 인간의 본성과 운명이 무엇인가를 물어 왔으나 그 시원한 해답을 얻지 못해 고민하고 있다. 특히 오늘날과 같은 인간의 기계화, 자기상실과 소외가 우리를 줄기차게 위협하는 상황 아래서는 더욱 더 절실하게 물어지는 질문일 수 밖에 없다. 그러기에 Paul Tillich는 "참으로 인간은 질문하는 존재이다. 그리고 질문한다는 것은 묻는 것을 모두 가지지 못했다는 것을 암시한다"라고 한다. 그렇기 때문에 우리는 더욱 더 내가 다 알지 못하고, 다 갖지 못하는 '인간'에 관하여 물을 수 밖에 없는 것이다.

이러한 상황에서, 인간에 대한 신뢰할 수 있는 견해를 밝히는 것은 매우 어려운 과제임에는 분명하나, 신학이 풀어야만 하는 문제이며, 또한 최선을 다한 신학적 인간이해를 제시해야 할 책임이 있음은 주지의 사실이다.

한국 장로교회는 저마다 칼빈주의를 표방하면서도 제대로 칼빈의 복음주의 개혁파 신학을 철저히 해석하고 정리해 본 적이 없다고 한다. 그 결과 칼빈신학에 대한 잘못된 이해와 해석이 난무하여 여러 아류들이 각개 배타적으로 자기 독선만을 고집하면서 많은 분열을 초래하기에 이르렀다.

이와 같은 불행한 상황을 인식할 때, 한국 장로교회의 뿌리되는 칼빈의 개혁파 신학을 재확인해 보고, 나아가서 프로테스탄트교회의 신학적 주류를 파악하는 작업의 필요성이 재삼 강조된다.

이상과 같은 문제를 염두에 두면서 "칼빈의 인간 이해'를 주제로 본 논문을 전개하려고 한다.

2. 연구 방법

본 연구는 칼빈의 인간론을 이해함에 있어서, 그의 저서인 기독교 강요와 주석들을 기본 자료로 하고 그외 칼빈신학에 관한 책들을 참조할 것이다.

필자는 본 논문을 다음과 같이 전개하려고 한다.

제1장 서론에서는 본 연구를 위한 동기가 되는 문제 제기, 연구 과제, 연구방법을 제시하고

제2장에서는 인간의 자기 인식과 하나님 인식의 관계를 중심으로 인간의 자기 인식의 근본 원리를 해명하고

제3장에서는 하나님의 창조적 관점에서의 인간의 위치, 인간의 특징, 그리고 하나님의 형상론을 중심으로 논술하고

제4장에서는 타락된 인간을 원죄와 자유의지의 문제로 조명할 것이며

제5장에서는 성령으로 그리스도와 연합되고 성화되고 의인(義認)된 새로운 인간을 기독교 강요 제 III권 성령론에서 찾아보고

제6장에서는 부활의 희망 속에 있는 인간 그리고 그 희망 가운데서 봉사하는 인간을 살필

것이며

제7장 결론에서는 이상에서 제기된 토론을 정리하고 오늘의 신학에서의 칼빈의 인간론의 중요성을 논술함으로 본 연구를 마무리하려고 한다.

II. 하나님 인식과 인간의 자기 인식

칼빈은 인간의 지혜를 하나님에 대한 인식과 인간의 자기 인식으로 한정한다. 그는 먼저 이 둘 사이의 관계에 대해서 "인간이 자기 자신을 바로 알지 못하고는 하나님을 알 수 없고, 하나님을 알지 못하고는 자기 자신을 알기 어렵다는 말로서 하나님 인식과 인간의 자기 인식이 서로 불가분리적 관계에 있음을 주장한다.[1]

"인간이 자신을 알지 못하고는 하나님을 알 수 없다"는 말은 인간이 그의 궁핍함을 알 때에 비로소 하나님 안에 무한한 은혜가 있음을 알게 되고 그를 갈망하게 된다는 것이요,[2] 또한 "하나님을 알지 못하고는 자기 자신을 알 수 없다함"은 인간이 하나님을 알 때에야만 비로소 자신이 보잘 것 없는 비천한 존재하는 것을 자각할 수 있으며 그것이 자신의 본 모습이라는 것이다.[3]

이와 같이 칼빈의 신학의 방법론은 하나님으로부터 인간에게 내려오는 독단적, 선험적 방법도 아니며, 인간으로부터 하나님께로 올라가는 인간학적 방법도 아니다. 그 이전에 먼저 하나님과 인간, 아버지와 자녀 사이에 긴밀히 연관된 두 실재, 두 존재, 두 인격에 촛점을 두는 것이다.[4] 이러한 하나님 이해와 인간 이해의 분리될 수 없는 긴밀성 속에서 칼빈의 신학적 특징을 볼 수 있다.

1. 인간의 하나님 인식

칼빈에게 있어서 인간의 자기 인식이 하나님 인식의 조명 아래에서만 가능하다면 우리는 먼저 하나님 인식에 대해서 살펴보아야 할 것이다.

칼빈은 인간이 하나님을 인식할 수 있는 두 가지 길을 제시한다. 첫째는 자연을 통한 하나님 인식이고, 둘째는 하나님 말씀을 통한 하나님 인식이다.[5]

그는 신(神) 인식의 방법을 논하기에 앞서 인간이 하나님을 안다는 것은 하나님을 경외하는 것임을 분명히 한다.[6] 그러므로 하나님을 안다는 것은 '단순히' 하나님의 존재를 아는 것뿐만 아니라, 그를 앎으로써 우리에게 어떤 삶이 있으며, 그것이 하나님의 영광에 어떻게 공헌하며, 결론적으로 어떤 유익이 있는가를 이해하는 것이다."[7] 그러므로 칼빈에게 있어서 하나님 인식은 하나님과 인간 사이의 관계를 사변적으로 논하는 인간철학(Philosophia Humana)이 아니라,

누구도 그 지식에 사로잡혀 그를 경외하지 않고는 이해할 수 없는 실천적 인식인 것이다.

칼빈은 먼저 자연을 통한 하나님 인식을 언급한다. 여기에서의 하나님 인식은 하나님의 창조질서를 통해 알 수 있는 것으로, 이는 하나님이 자연 속에, 특히 인간의 본성과 자연현상 및 인류역사 속에 자기를 나타내심을 말한다.

그는 하나님이 인간의 마음에 자연적으로 하나님을 인식할 수 있는 종교의 씨를 주었음을 인정한다. "인간의 마음 가운데 자연적 본성에 의하여 하나님을 느낄 수 있는 감각이 있다는 것은 더 이상 논의할 여지가 없다. 하나님은 누구도 무지를 핑계삼지 못하도록 스스로 모든 사람에게 신적(神的) 존엄에 대한 이해를 심어 주셨다"[8]

이러한 인간의 마음 속에 있는 '종교의 씨'는 세계에 퍼져 있는 종교에 의하여 입증된다 그에 의하면 종교란 임의의 창작물이 아니라 인간 내부에 심겨져 있는 하나님 인식의 보편적 증거이다.[9] 그는 또한 우리 인간이 하나님의 내적 계시를 감수하는 기능으로 하나님은 인간의 마음 속에 신에 대한 두려움과 양심을 주셨다고 본다.[10]

다음으로 하나님께서는 자연계시를 통하여 객관적으로 하나님을 인식할 수 있게 하셨다. "하나님께서는 인간의 마음에 종교의 씨를 주셨을 뿐만 아니라 우주 전체의 구조를 통하여 그의 완전성을 나타내 주셨고 우리에게 이를 밝히 보여줌으로써 눈만 뜨면 그를 보지 않고는 견딜 수 없게 하셨다.[11]

이와 같이 칼빈은 자연을 통해 하나님을 인식할 수 있음을 인정한다. 그러나 그는 하나님에 대한 이중적 지식을 논함으로써 그리스도를 떠난 어떤 독자적인 자연신학도 인정치 않는다. '아담의 타락' 즉 인간의 타락으로 인하여 인간의 신에 대한 지식 역시 부패된고 소멸되어 버렸다는 것이다.[12] 그러므로 자연에 있어서의 하나님의 계시는 결국 아무 유익이 될 수 없었다는 것이다

두 번째로 하나님 인식은 하나님 말씀을 통해서 성취된다. 칼빈은 성서를 가장 확실한 하나님 계시의 원천으로 삼고 있으며 그 성서의 계시는 예수 그리스도를 나타낸다. "우리가 성서를 연구하는 목적은 율법과 예언자의 목적이며 복음 자체이신 예수 그리스도를 인식하기 위함이다"라고 한다.[13]

2. 인간의 자기 인식

칼빈은 인간의 자기 인식이 하나님 인식으로부터 출발하여야 한다고 본다 왜냐하면 인간은 하나님께 의존해서 살도록 창조질서 가운데 규정되어 있으며[14] 아담의 타락 이후 인간은 하나님을 인식함이 없이는 자기 자신의 죄된 모습을 확실히 깨달을 수 없기 때문이다.[15] 이와 같이 인간의 자기 인식은 하나님의 은혜와 인간의 그에 대한 응답으로만 가능하다.

예로부터 인문주의자들은 인간의 존엄성과 우수성을 주장해 왔다. 그러나 하나님과의 관계를 상실한 독립된 인간학은 허황된 자기 자랑이란 우상으로 변해 자기예찬으로 기울어지게 된다

그러나 참된 인간의 자기 인식은 자신의 능력에 대한 확신과 자랑을 제거하고 하나님께 대한 겸손과 복종에 이르게 한다.[16]

이와 같은 칼빈의 인간론과 죄론은 인간의 비참함과 타락으로 인한 인간의 무능을 묘사하는 데 그 초점이 있는 것이 아니라, 인간의 피조성이나 타락보다는 하나님의 은혜와 그에 대한 인간의 찬양이라는 은총론의 서곡으로 이해해야 할 것이다.[17]

III. 창조된 인간

1. 창조에 있어서의 인간의 위치

인간이 세계를 위해서 창조된 것이 아니라 세계가 인간을 위하여 창조된 것이다. 칼빈도 역시 이 세계의 전 질서는 인간의 행복과 안녕을 위하여 설계되고 제정되었다고 한다.[1] 그러므로 인간은 하나님과의 관계에서 그리고 세계와의 관계에서 이해되어야 할 것이다.

인간은 아래로는 세계, 위로는 하나님을 두고 존재한다. 칼빈은 선한 세계의 창조는 인간을 위한 것이나 그것은 인간의 위대함에 있는 것이 아니라 하나님의 은혜와 능력 안에 있음을 말한다. "세계가 창조된 이후 인간은 무대에 서 있는 것처럼 그 안에 있다. 그는 위로는 하나님을 바라보고 아래로는 하나님의 놀라운 작품들을 내려다 보면서, 그의 창조주께 예배드린다"는 말에서 인간 창조의 목적을 알수 있겠다.[2] 칼빈은 "능력과 은혜의 하나님을 인식하여 '경외'[3] 하는 것을 전 창조의 목적"이라고 인식하였다.[4]

2. 인간 창조의 특징

칼빈은 인간의 창조에 대하여 세 가지 점을 특히 강조하면서 다루고 있는 바, 첫째 인간의 고귀성, 둘째 인간의 피조성, 세째 하나님의 형상으로서의 인간이 그것이다. 창조의 질서 자체는 인간의 고귀성을 웅변적으로 발한다. "이와 같이 하늘과 땅을 정교하게 호화롭게 꾸며서 마치 호화찬란하게 장식한 궁전처럼 창조하셨다. 그런 다음 최후로 인간을 만드셨다. 이 인간이야 말로 아름다운 인간성과 고귀한 은사에 의해서 하나님의 사역 중 가장 영광스러운 표본이 되는 것이다"[5] 라고 칼빈은 말한다.

반면에 칼빈은 인간을 땅의 먼지로서 지으셨다는 사실을 상기 시킨다. 이것은 인간의 한계성을 드러내는 것으로서 다른 피조물과 마찬가지로 창조되었음을 의미한다. 우리는 이 사실을 기억할 때마다 인간이 하나님의 형상대로 지음을 받았다는 사실을 과장하여 교만해지는 것을 견제해야 한다.[6] 인간은 결코 초자연적인 존재가 아니다. '영혼'[7] 역시 육체와 마찬가지로

'無에서'(exnihilo)[8] 창조된 것으로서 전적으로 그의 존재는 하나님 은혜에 의존하고 있다.

하나님 그 분은 '살아계시는 하나님'(the living God)이다. 모든 존재의 근원이 되시는 분이다. 인간을 포함한 모든 피조물은 하나님으로부터 유래한 것이며 그의 의지로 창조된 것이다. 그러므로 우리는 '하나님의 자손'(offspring of God)이다.[9] 토란스가 말한 "모든 피조물은 '하나님의 생명'(life of God)이다"라고 한 것도 생명의 근원이 하나님이라는 사실을 의미한다.[10] 그러나 이것은 질적인 말에서 그렇다는 것이지, 결코 피조물이 창조자의 본질의 일부분을 부여받았다는 뜻은 결코 아니다.

3. 하나님의 형상

하나님의 형상은 창조된 인간의 가장 중요한 특징이다. 칼빈은 창세기 주석에서 인간의 창조과정을 설명한다. 즉 3단계의 과정을 거쳐 인간이 창조되는데, 땅의 먼지로부터 육체가 창조되었으며, 이 육체에 영혼이 더하여져서 생기를 얻었으며, 마지막으로 영혼에 불멸성을 수반한 하나님의 형상이 새겨졌다.[11] 이러한 3단계 과정은 단번에 창조된 다른 피조물과 비교하여 다시 한번 인간의 고귀성을 확인시켜 주는 것 외에, 또 다른 중요한 사실을 시사한 하나님의 형상은 영혼과 육체로서의 인간존재를 넘어서 외부로부터, 즉 하나님으로부터 온 것이라는 사실이다. 단순히 인간의 피조성에 덧붙여졌다가 결국 상실되는 것이 아니라, 이것을 통하여 다른 피조물과 구별되면서 인간의 존재가 더욱 공고히 확정된다.

칼빈은 하나님의 형상을 이렇게 설명한다. "(아담이 하나님의 형상을 부여받았다는 말은) 아담이 올바른 이해력을 가지고 감정을 이성에 순응시키고 일체의 감각을 바른 질서에 적용시키며, 또한 자신의 우월성을 창조주가 주신 탁월한 은사로 돌리는 것이다."[12] 또한 지적(知的)인 존재로 창조되었다는 뜻을 이렇게 해석한다. "인간은 하나님의 인자하심과 자비를 감사함으로 인식하고, 하나님 아버지에게 전적으로 의존하고 있음을 인지하도록 의도된 것이다. 그리하여 하나님의 형상 가운데 자기 존재의 진정한 운명을 찾을 수 있는 영적 생활을 명상하도록 생을 영위해야 한다.[13]

칼빈은 '반사의 개념'을 사용하여 하나님의 형상을 설명하고 있다. 즉 모든 창조물은 거울과 같이 하나님의 영광을 무언 중에 반사하나 인간은 특별한 의미를 갖고서 하나님의 영광을 반사한다는 것이다.[14] 우리가 태양광선을 거울로 반사시키기 위해서는 태양을 마주 보고 있어야 가능하듯이 하나님의 영광을 반사하기 위해서는 "올바른 자세"(rectitudo)를 가져야 하며, 그렇게 될 때 인간 안에서 신적(神的)인 영광이 반사될 것이며, 따라서 그는 지상에서 하나님의 형상이 된다.[15]

그러나 이 하나님의 형상은 아담의 배반으로 인해 거의 상실되어 버렸다. 인간 안에서의 하나님의 형상은 부패 정도가 너무 심하여 그 흔적을 찾기가 어려워졌고, 설사 남아 있다 하여도 추악한 기형으로 남아 있게 되었다.[16] 그리하여 인간은 하나님을 자유롭게 봉사하고

또 선을 자유롭게 선택할 능력을 상실하게 되었다.[17]

타락과 관련하여 우리가 완전해지기 전에는 하나님의 형상을 파악할 수 없다. 다만 성육신하신 하나님의 말씀인 그리스도 안에서만 우리의 하나님의 형상이 어떤 것인가를 알 수 있다. 즉 천지창조의 기록에 서술된 인간에 관한 기록은 그리스도 안에서 비로소 그 근거를 찾게 된다. 하나님의 완전한 형상이신 예수 그리스도를 통해서 우리는 마침내 새롭게 되고 하나님에 대한 정당한 관계가 회복되는 것이다.[18]

VI. 타락한 인간

칼빈은 인간의 전적 타락을 주장한다. 그의 이러한 주장은 자주 인간의 능력을 너무 과소평가하였다는 이유로 비판의 표적이 되곤 한다. 그러나 이러한 비판은 칼빈을 오해하고 있는 것이다. 인간을 단순히 타락이란 관점에서만 파악하는 것은 인간을 죄악시하는 것이며, 창조를 너무 낮추어 평가하게 되는 것이라는 주장은 마땅하다. 그래서 칼빈은 이러한 인식이나 비판에 젖지 않기 위해서 인간의 타락론을 기독교 강요 II권 기독론에서 서술하고 있다. 인간의 창조가 은총을 전제로 하고 있는 것 같이, 인간의 타락도 은총론, 더 나아가 기독론을 전제로 하고 있는 것이다. 그러므로 인간의 타락을 말하는 것은 구속주 하나님을 말하기 위한 전 단계인 것이다.

1. 원죄(原罪)

타락의 시작은 '불복종'이라고 칼빈은 말한다. 최초의 인간 아담은 하나님의 권위에 대한 자발적 복종을 증명할 수 있었던 복종의 시금석인 선악과를 먹음으로 말미암아 하나님을 배반했다. 배반이란 창조자의 지배에 반항하는 것이요, 그의 권위를 거부하는 것이다.[1] 더 나아가서 이것은 하나님으로부터의 이탈이며 하나님 형상의 상실을 의미한다. 이것으로 인하여 인간은 살아계신 하나님과의 인격적 관계를 상실하고 그의 존재의 근거로부터 이탈되어 실존의 나락으로 떨어져 버렸다. 그런 점에서 하나님으로부터의 전향(轉向)이 인간의 원죄(peccatum originale)라고 설명한 니젤의 말은 여기에 매우 적절하다 하겠다.[2]

칼빈은 원죄를 다음과 같이 설명한다. "그러므로 아담 안에 있는 하나님의 형상이 소멸되었고, 또 하나님으로부터 받은 지혜, 거룩함, 진리를 잃고 그 대신 무서운 무지, 무력, 불결, 공허, 불의, 질병을 계승받은 것이다. 이 징벌은 그가 홀로 받은 것이 아니라 그 후손 전체에게까지 영향을 끼쳐 그들도 같은 비참에 던져지게 된 것이다. 이것이 교부들이 원죄라고 일컫는 '유전적 부패' (inherited corruption)이다."[3]

여기서 유전적 부패에 대한 칼빈의 입장을 고려할 필요가 있다. 칼빈은 유전적 부패를 인정하나 어거스틴처럼 생물학적 유전사상은 말하지 않는다. 그는 "한 사람의 범죄로 모든 사람이 죄를 입게 된다는 사실은 자연적 이성에 맞지 않는다"고 한다.[4] 이와 같이 칼빈은 원죄의 '유전설'[5]의 불합리성을 충분히 인식하면서도 유전설의 표현을 빌리는 이유는 다른 데에 있다. "한 사람의 죄과에 의해서 만인이 죄를 입게 되어 죄가 보편적인 것이 된다."[6] 즉 유전설을 따르는 것은 죄의 보편적 해독을 강조하기 위함에 있는 것이다. 그는 하나님이 우리를 연대책임자로 고소하였다고 말한다.[7] 여기서 우리는 죄의 보편성을 강조하는 칼빈의 입장을 충분히 알 수 있다.

칼빈이 원죄를 말함으로써 강조하려고 했던 것은 죄는 보편적이면서도 실제적인 것이라는 점이었다. 비록 생물학적 유전설이 '모방설' 보다는 인간의 인격성이나 책임성 등을 경시하는 경향은 있으나, '유전설'은 인간이 구체적인 삶 속에서 저지르는 죄의 실제성을 보다 구체화시킨다는 점을 표출시키고 있다.[8] 칼빈의 이러한 태도에서, 그가 인간의 인격성, 책임성 등을 무시했다는 비판을 하기 이전에 그의 본래의 의도를 파악해야 할 것이다. 그는 인간을 죄악시하려 했던 것은 결코 아니다. 원죄에 관한 서술은 항상 그리스도에 의한 구원을 전제로 서술되고 있다는 사실이 간과되어서는 안될 것이다. 아담의 죄가 유전설에 의해서 보편적이 되고, 악의 세력의 침투에 의해서 실제적인 것이 되면 될수록 그리스도의 그리스도의 구원은 더욱 보편적이고 실제적인 것이 된다는 사실을 기억해야 한다. 이와 더불어 인간의 책임성에 대한 강조는 '자유의지'에 관한 서술에서 확실히 되는 것을 볼 것이다.

2. 자유의지(自由意志)

타락된 인간에게 있어서 인간이 부여받은 자유의지는 어떻게 되었는가? 창조된 인간에게 있어서는 인간 영혼에 자유의지가 있어서 원하기만 면 영생을 얻을 수가 있었다. "하나님은 인간의 영혼에 선악을 구별하는 정신과 선택하여 따르거나 피할것을 구별하는 이성을 주었고 여기에 선택을 조절할 의지를 주셨다."[9]

여기서 자유의지란 인간 영혼의 두 기능을 말한다. 즉 "의지(arbitrium, will)란 말은 선악을 식별하는 이성에 관계시켜야 하고 자유(free)란 형용사는 주로 어느 쪽을 작정할 수 있는 의지의 능력에 속한다."[10] 칼빈은 의지와 이성의 한계를 정하여 타락 후에도 이 두 기능이 존재하기는 하나 적어도 구원의 목적에 관한 한 그 능력을 잃었다고 한다.

타락된 인간에게 있어서 자유의지는 은혜에 의존하지 않는 한 악을 택할 자유만 가진다.[11] 그는 어거스틴의 설명을 인용하면서 인간의지의 '노예성'을 주장한다. 인간의지를 말에 비유하면서 "하나님이 타면 노련한 기사와 같이 바른 길로 인도한다. 그러나 마귀가 타면 난폭한 기사와 같이 잔인해지도록 말을 유도한다."[12]

칼빈에 의하면 인간은 나면서 부터 마귀의 지배 아래 놓이게 된다. 인간은 명령과 강제에서가

아니라 자발적으로 마귀의 인도에 사로잡혀 마귀에게 몸을 내맡긴다. 그는 여기에서 필연성(necessitas)과 강제성(coaction)을 구별한다.[13] 인간은 그 자신의 의지로 자신의 타락을 자발적으로 초래했다.[14] 그러기에 니젤은 "운명론적인 혼적은 죄론에서 제거되어야 한다"고 말한다[15] 그렇다고 이것이 인간은 선과 악에 대하여 선택의 자유를 갖고 있다는 것을 의미하지는 않는다. 인간이 자발적으로 죄를 범할지라도 "인간은 그의 본질로 인하여 악을 향하는 길 외에는 달리 움직일 수 없다."[16]

그런데 펠라기우스는 인간의 의지의 자유를 주장하여 의지의 노예성에 반대한다. 그는 "필연적인 것은 죄가 아니고 자발적인 것일 때에는 그것을 피할 수 있다"고 한다. 그는 의지의 자유를 주장하여 인간의 윤리적 노력으로 죄를 극복할 수 있다고 어거스틴의 입장에 칼빈에 동조한다. 칼빈은 죄의 필연성과 인간의 무력(無力)은 인간의 고의적 배반에서 온 것이며, 그러나 타락 때문에 인간은 죄를 짓지 않을 수 없게 된다고 대답한다.[17]

또한 인간의지의 노예성을 부정하는 로마 카톨릭 사상이 있다. 만일 선과 악이 의지의 자유선택에서 나온 것이 아니라면 보상과 형벌이란 그 의미를 상실한다는 주장이다. 이에 대해서 칼빈은 심판에 관해서는 자유로운 판단이거나 부자유한 판단이거나 그 사람에게 죄의 책임이 있으므로 심판을 받는 것은 당연하며 또 의인에게 주는 상이 인간의 공적이 아니라 하나님의 은혜에 의한 것이라고 해서 모순이 될 수 없다고 주장한다.

V. 새로운 인간

타락된 인간은 하나님의 형상을 상실하고 본성적 부패로 악의 지배 하에 있게 되었다. 인간이 악의 지배에 맡겨진 것은 자신의 범죄로 된 것이나 인간은 악의 지배를 벗어날 능력이 없기 때문에 그 구원은 타자에 의해서 이루어져야 한다. 칼빈은 인간의 구원, 즉 하나님의 형상의 회복은 예수 그리스도와의 교제에서 이루어진다고 본다. 인간의 구원의 근거는 전적으로 하나님에게 있다고 보며 인간내부의 어떤 가능성도 인정하지 않는다. 칼빈에 의하면 타락된 인간은 어떤 수단이나 방법을 통해서도 하나님과의 교제에 들어갈 수 없다.[1]

인간이 하나님과의 교제에 들어갈 수 있는 길은 오직 예수 그리스도를 통해서이다. 우리가 예수 그리스도를 통해서 받는 은혜는 인간을 부분적으로 갱신하는 것이 아니라 전적으로 새로운 인간이 되게 한다. 동시에 이 새로운 피조물은 하나님의 은혜로 성령을 통해서 그리스도와의 관계에 의해서 이루어진다. "예수 그리스도는 산 영으로서 하늘로부터 온 둘째 아담이다."[2]

칼빈은 이러한 내용을 성령론의 빛에서 조명한다. 그는 제II권 그리스도론에서 인간의 부패, 구속의 객관적 근거로서의 율법과 그리스도의 인격을 논하고, 제III권 성령론에서 신앙, 성화와

의인, 그리스도인의 생활, 예정, 부활 등의 내용을 취급한다.

1. 그리스도와의 연합

여기에서는 예수 그리스도의 삶과 죽음 그리고 부활은 우리의 삶과 어떻게 연관을 맺으면서 무슨 의미를 주며, 우리는 어떻게 구원에 참여하는가를 밝히고자 한다.

예수 그리수도의 삶은 당연히 우리들의 삶의 원형이 된다. 왜냐하면 그는 우리의 구속주이기 때문이다. 칼빈은 '기독교 강요'와 그의 저서들을 통해서 그리스도의 삶을 '형상', '거울', '실례' 등과 같은 시각적 언어를 사용하여 매우 생생하게 설명한다. 그에 의하면 "성서는 우리가 죄로 인하여 우리의 원래 모습으로부터, 또 하나님으로부터 멀어졌다는 것을 보여준 다음에, 예수 그리스도를 우리의 삶의 형상과 모델로서 제시하는 바, 우리가 그를 통하여 하나님의 품으로 돌아간다는 것을 보여준다."[3]

우리는 예수 그리스도의 부활과 승천에서 그와 연합한 모든 사람과 나누게 될 승리의 원형을 볼 수 있다. 그러므로 "부활하신 그리스도는 그의 백성이 궁극적으로 참여할 부활의 살아 있는 형상이 되신다."[4] 그러면 우리는 살아 있는 형상인 예수 그리스도에 어떻게 참여할 수 있을까?

칼빈은 연합(union)을 강조한다. 그는 우리 삶의 원형이며 머리가 되시는 예수 그리스도와 지체(枝體)로서의 우리는 결코 분리시킬 수 없다고 밝히면서 타락으로 인해 파멸된 인간의 본질은 어떤 모방에 의해서 교정되는 것이 아니라 근본적으로 새로와지는 예수 그리스도의 제2의 창조에 의해서만 가능하다고 힘주어 말한다[5] 그는 왜 그리스도와 연합해야 하는가에 대하여 "우리가 그의 형상과 연합하여야 하는 것은 예수 그리스도가 살아 계시며, 그는 우리 안에서 가장 강력한 존재이기 때문이다."라고 답한다.[6]

그리스도와 연합함에 있어서 반드시 기억해야 할 일은 우리가 예수 그리스도의 인성에 결합하는 것이지 결코 그의 신성과 연합하는 것이 아님을 알아야 한다. 칼빈은 다음과 같이 말한다. "예수의 살은 생명을 주고, 또 양육하는 힘이 있으며 인간은 그의 살을 먹음으로써 생명을 얻을 수 있다. 그리고 그리스도의 살은 '성화의 영' (the santification of the Spirit)으로 충만하므로, 그의 백성에게 힘을 보내주는 '통로'(channel)이며 생명을 주는 '원천'(source)이다."[7]

우리는 그의 인성(人性)과 연합함으로 "그리스도는 자신을 우리에게 주고 우리를 자신과 진정으로 합일하는 관계성으로 초대하여 자신 안에서 살게 하신다. 그래서 그에게 속한 것이 곧 우리의 것이 된다."[8] 이것이 곧 구원이다. 칼빈은 구원을 매우 인상적인 표현으로 설명하고 있는 바, 우리의 구원은 '그리스도에 의해서'(by Christ)라기 보다는 '그리스도 안에서'(in Christ) 이루어진다는 것이다.[9]

그런데 그리스도 안에서의 구원은 우리가 그의 성원이 된다는 관계의 차원에 머무르지 않고, 그리스도가 우리와 온전히 한 몸이 될 때까지 매일 매일 '놀라운 교통'(wonderous commu-

nion)을 유지하는 점점 더 깊은 차원으로 성숙된다.[10] 이것이 칼빈이 말하는 '신비로운 연합'(the mystical union)이며, 이 신비로운 연합의 본질과 실재가 곧 복음의 신비인 것이다.[11]

이 연합은 성령에 의해서 이루어지며 믿음을 떠나서는 결코 경험하지 못함과 동시에 이 믿음에 의해서 더욱 공고해진다. 나아가서 예수 그리스도께서 이 연합을 계속 유지하기 위해서 스스로 '성례전'(sacrament)을 제정해 주셨다. 칼빈은 "우리의 영혼의 유일한 양식은 그리스도시다. 그러므로 하나님께서는 우리로 하여금 그에게로 나아가 동참하게 함으로 새롭게 되어 하늘나라에 있는 영생을 얻을 때까지 성례전을 통해 새로운 힘을 얻도록 초청하신다. 이와 같이 그리스도와의 신비로운 연합의 비밀을 자연적으로 이해할 수 없으므로 상징과 표징을 통해서 그것을 보이는 것으로 나타내셨다."라고 말한다.[12]

이상과 같이 그리스도의 인성(人性)과의 연합은 성령과 믿음을 통해서, 더 나아가 예수께서 직접 제정하신 성례전을 통해서 구체화되고 실체화되며, 그 강도는 놀라울 정도로 강해진다. 그래서 이 연합은 의인(義認)과 성화(聖化)의 원천이 되며, 이로 인해 새로운 인간이 현실로 된다.

2. 성화(聖化)된 인간

칼빈은 성화를 양면성을 갖는 것으로 설명하는 바, 그 하나는 옛 사람이 죽는 자기 부정의 삶(mortification)이고, 다른 하나는 새로운 피조물로 출발하는 거듭나는 삶(vivification)이다. 칼빈은 "이 둘은 우리가 그리스도와 함께 갖는 바, 교제에서 오는 것으로, 우리가 진실로 그의 죽음에 동참함으로써 우리의 옛사람은 십자가에 못박히고, 그의 부활에 동참함으로써 하나님의 의에 해당하는 새로운 생활에도 일깨움을 받는 것이다."고 설명한다.[13] 이것이 회개, 신생, 성화, 중생, 회심이다.[14]

칼빈은 성화를 우리의 마음과 외적 생활을 예수 그리스도에 순응시키며 하나님께 완전히 드리는 것으로써 일생동안 일어나는 '점진적인 과정'(gradual process)이라 설명한다.[15]

성화는 우리의 마음과 육체 모두를, 매일매일 성별(聖別)하여 하나님께 드리는 것이다 예수 그리스도 자신이 십자가 위에서 자기 자신을 하나님의 의지에 따라 스스로 성별하심과 같이, 우리의 성화도 하나님의 의지에 합당하게 희생제물로서 일생을 통해 우리 자신을 하나님께 드리는 것이다. 그러므로 우리의 생의 전환은 "한 순간에 완성되는 것이 아니라, 오히려 전 생애동안 참회를 행해야 하는 것이다.[16]

우리는 우리 자신을 버리고 하나님께로의 전향을 매일, 새로이 수행해야 한다. 비록 그리스도에 의해서 거듭났으나 우리는 죄의 세계 속에서 계속되는 전투에 참가해야 한다. 이 전투 속에서 우리는 점진적인 성화의 과정을 밟게 된다 우리는 이 전투에서 반드시 승리할 것을 믿는다. 왜냐하면 성령께서 우리의 승리를 보장하고 있기 때문이다.

그러나 우리는 시간이 지남에 따라 우리의 무능을 점점 더 깨닫게 된다.[17] 즉 인간은 성화의

과정을 가면 갈수록 자신은 완전한 의에서 매우 멀리 있다는 것을 알게 되며, 그로 인해 하나님의 자비만을 더욱 구하게 되고 그것에 의존할 수 밖에 없게 된다. 그러므로 성화의 삶은 점점 더 심화되고 완성을 향해 치닫게 된다. 그렇다고 하더라도 언제나 흠없는 삶이 우리 안에서 현실이 되지는 않는다. 비록 죽음에 이르러도 완전에는 거리가 멀다. 다만 어려운 전투가 끝나는 것이다.[18] 완성은 마지막 심판날에 비로소 믿는 자에게 주어진다. 비록 육체는 죽으나 영혼은 불멸하여 주의 재림을 고대하는 것이다.

칼빈은 성화의 교리 다음에 크리스챤의 생활에 대해서 구체적으로 서술하므로 그것이 단순히 교리로 끝나는 것이 아니라 구체적으로 생활 속에서 나타난다는 것을 우리에게 제시한다.

3. 의인(義認)된 인간

하나님 앞에서는 믿음을 통해서만 의롭게 된다. 이것이 종교개혁의 메세지이다 의인(義認)은 성화와 더불어 그리스도의 연합에서 얻는 중요한 은총이다. 칼빈은 의인에 대해서 이렇게 말한다. "義認은, 그것 없이는 교회가 성립될 수 없는 요항이다."[19] "義認이란 예수 그리스도가 죽기까지 순종을 통해서 얻으신 의에 우리가 참여하는 것을 말하며, 이렇게 해서 우리는 하나님 앞에서 죄인이 아니라 義人으로 나타나는 것이다."[20] 우리가 義人으로 하나님 앞에 설 수 있게 된 것은 그리스도가 우리에게 그와의 연합을 허락하시고 우리를 그의 枝體로 삼으시기 때문이다. 그러므로 비록 우리에게는 아무런 의도 없으나 하나님께서 그리스도 안에서 우리를 보시고 우리를 아무 값없이 의롭다고 인정하시는 것이다.[21]

칼빈은 다음과 같이 말한다. "우리가 의롭다고 인정받는 것도 단순히 하나님께서 우리를 의로운 사람으로서 그의 사랑 가운데 영접해 주시는 은혜를 말하는 것이다. 이것은 죄사함과 그리스도의 의의 전가에 의해서만 가능하다."[22] 죄사함과 의의전가, 이것은 義認의 핵심 내용으로서 동시적인 사건이다. 즉 "하나님은 용서하시면서 의롭다고 인정하신다."[23]

그런데 그리스도의 의의 전가는 우리가 죄사함을 받아 면죄된 후에라도 실제로 義人이 되었다는 것을 의미하는 것이 아니다. 우리는 여전히 죄인으로 남아 있는 것이다. 이러한 칼빈의 입장은 루터측의 오시안더(Andreas Osiander)의 견해, 즉 "인간은 의롭다고 선언될 뿐만 아니라 실제로 의롭게 된다."[24]는 주장에 반대한다. 칼빈은 "인간은 현실적으로는 의롭지 않으나 그리스도 안에서 그의 의의 전가에 의해서 의로운 자로 간주된다."[25]고 한다. 즉 믿음의 의는 우리 자신의 의가 아니라 그리스도의 의이며, 그것은 전적으로 그리스도의 의의 전가에 의해서만 우리에게 의가 옷입혀진다.

이상과 같이 우리의 의의 근거는 불의한 인간에게 있는 것이 아니고 철저히 밖에, 곧 그리스도에게 있다. 니젤은 칼빈은 이와 같은 의인에 대한 주장에서 그의 신학의 특수성을 발견할 수 있는 바 "칼빈은 의인을 우리 밖에, 즉 그리스도 안에서만 발견할 수 있다고 지적하므로써, 그의 성화교리뿐만 아니라 의인교리에 있어서도 계시신학을 추구하고 있다는 사실이 분명히

나타난다."[26]고 한다.

4. 성화(聖化)와 의인(義認)의 관계

종교개혁의 '오직 믿음으로만'(sola fide)의 배타적인 진술은 '믿음'과 '행위'가 서로 상반되는 개념으로 인식되게 만들어 버렸다. 그래서 '믿음이냐, 행위냐'의 불행한 안티노미안 논쟁을 불러 일으키기도 했다.

종래의 인간구원을 '공로'[27](meritum)로 얻게 된다고 주장하는 카토릭측은 행위를 너무나 법률적인 것으로 파악하였으며, 이에 반대하여 루터는 모든 법률적 업적의 원칙을 거부하는 대신 하나님의 약속을 신뢰하는 신앙을 앞에 내세웠다. 이러한 루터의 신앙강조는 오시안더에 와서는 인간은 단지 의롭다고 선언될 뿐만 아니라 의롭게 된다고 주장하기에 이른다.

이러한 상황에서 칼빈이 말하는 믿음의 성격을 분명히 해야 할 것이다. 이미 앞에서, 믿음이 의인교리의 중심이 아니며, 따라서 우리의 근거는 근본적으로 믿음이 아니라 예수 그리스도에게 있으며, 믿음의 주격은 인간의 종교적 체험과 능력이 아니라 성령이라는 사실을 언급했는데, 이것을 반드시 기억해야 할 것이다. 그럴 때 '믿음이냐, 행위냐'의 논쟁은 무위하게 되며 성화와 의인의 관계가 바로 이해된다.

칼빈은 성화와 의인은 예수 그리스도 안에서 일어나는 현실이며 하나의 통일을 이루고 있다고 설명한다.[28] 칼빈은 "그리스도가 조각 조각으로 나누일 수 없듯이, 우리가 주 안에서, 동시에 그리고 서로 결합된 것으로 받아들이는 두 은총, 즉 의인과 성화는 서로 떨어질 수 없는 것이다."[29]고 말한다. 즉 우리는 예수 그리스도로부터 한 은총을 받아들이는 것이라고 할 수 있으며, 둘을 분리시킨다면 실제로 그리스도 자신을 찢어 놓는 것이 된다.

칼빈은 의인과 성화를 생각할 때 언제나 중보자 예수 그리스도를 전제로 생각해야 한다고 말하고,[30] 이때에야 비로소 성화와 의인의 관계, 즉 통일을 이루나 구별되어야 한다는 관계를 이해하게 된다고 하면서 "믿음은 그리스도를 지향하고 그리스도에게서 그의 모든 덕행을 받는 것이다. 그러므로 의인은 그리스도께서 우리를 하나님께 화해시키는 유일한 매개로서 우리를 의롭게 하는 것이다. 그러나 우리는 동시에, 성화에 도달하는 일 없이 의인에 이르지는 못한다. 그리스도는 우리에게 지혜와 의로움과 의와 구속이 되셨기 때문에 성화하지 않는 사람을 의롭게 하지 않으신다."[31]고 설명한다.

이와 같은 성화와 의인의 관계를 통해서 성화없이 우리는 의롭게 될 수는 없으나, 우리의 성화에 의해서 의롭게 되는 것은 아님을 알 수 있다. 그리스도와의 합일은 우리가 의롭게 되는 유일한 방법이지만 그것은 언제나 성화를 내포하고 있다. 따라서 다음과 같이 결론을 내릴 수 있다. 즉 하나님의 義認으로 인하여 인간에게 선물로 주신 의는 인간의 온갖 윤리적 성화를 위한 필연적인 기초이며, 聖化는 義認으로 인한 의를 활동하게 하는 것이며 동시에 성취하게 하는 것이다, 그러므로 의인없는 성화는 아무 가치도 없으며 성화없는 의인도 무의미한 것이다.

인간은 믿음의 열매인 성화의 삶을 사는 동안 죄를 더욱 인식하게 되며 하나님께서 베푸시는 義認을 더욱 열망하게 된다. 이것이 의인과 성화의 긴밀한 관계이다. 이 관계 안에서 인간은 언제나 '義人인 동시에 罪人'(simul justus, simul peccator)으로서 이 세상을 살아간다.

이상과 같은 새로운 인간의 가능성과 현실성에 관한 해명을 통해서 믿음과 행위는 서로 대립하는 개념이 아니라, 새로운 인간 안에서 그 구별은 매우 어렵다는 것을 알 수 있다. 그러므로 오히려 '믿음의 행위'라고 하는 것이 옳을 것이다. 이 믿음의 행위는 이미 주격인 성령의 사역에 의한 것이므로, 우리의 공로로서 자랑할 것도 또 우리의 구원의 조건도 되지 않는다. 다만 새로운 인간에게 일어나는 당연한 귀결로서 이것은 하나님의 은혜인 의인과 성화 속에서 자신에게 안주하지 않고 끝없이 노력하는 삶 속에서 맺는 은혜의 열매를 말한다.

VI. 희망 속에 있는 인간

칼빈의 신학은 종말론적으로 방향지워져 있다. 칼빈은 기독교 강요 제III권 마지막 장에서 종말론을 다루고 있지만 그의 모든 신학적 진술은 종말의 희망에 의해 지탱되고 있다. 그리스도를 뒤따르기 위해 자기를 부정하고 십자가를 지는 그리스도인의 생활은 종말론적 영생의 희망에 의해 지시되고 지배되어 있다.[1]

칼빈에 있어서 신앙과 희망은 긴밀히 관련되어 있다. 신앙이 있는 곳에 영원한 영광의 희망이 있다. 신앙이 비록 희망과 사랑의 근거라 할지라도 신앙은 신앙을 키우고 유지하도록 하는 동기로써 희망을 갖고 있다. 신앙은 하나님의 진실하다는 것을 확신하고 희망은 "때가 차면 하나님이 그의 진리를 나타내시리라는 것을 기대한다." "신앙은 영생이 우리에게 주어져 있다는 것을 믿는다. 희망은 어느 때 그것이 영원히 밝게 나타나리라는 것을 대망한다."[2] 그러므로 희망이 신앙으로 하여금 영원을 바라보게 인도하기 때문에 우리는 이 생의 압력을 인내로써 이겨나가기를 배우게 된다.

1. 부활의 희망 속에 있는 인간

칼빈의 종말론의 기초는 희망이다. 그리스도가 죽음을 이기고 부활했기 때문에 그리스도와 연합된 우리에게 있어서 예수의 재림과 마지막 심판은 우리의 구원과 축복된 부활을 가져 온다.

칼빈에게 있어서 종말론의 기본적인 틀은 예수 그리스도의 죽음과 부활, 승천, 재림이다. 그리스도인의 죽음과 부활은 그리스도의 죽음과 부활의 유비, 혹은 그에 따라서 일어나는 것이다. 신앙을 통한 그리스도와의 연합으로 우리는 그리스도의 죽음과 부활 속에 포함된다. 우리는 그리스도와 연합됨으로 의인과 성화의 은혜를 받는다. 그러나 의인과 성화는 단번에

이루어지는 것이 아니라, 계속적인 과정으로 진행되고 마지막 날에 이르러 완성된다. 신앙이 그리스도와의 연합을 포함하고 있기 때문에 우리는 그리스도의 부활과 승천에 참여하게 된다. 의인과 성화는 예정과 종말 사이에 있는데 이 두 교리는 그리스도와의 연합과 그 축복의 근거를 강조하는 교리이다. 예정과 종말은 두 교리이다. 그러나 이 두 교리는 상대 없이 결코 설명될 수 없다. 왜냐하면 예정은 본질적으로 종말론적인 사건이기 때문이다.[3]

칼빈은 그리스도의 부활은 우리의 부활의 원형이라고 본다. 그리스도는 우리의 부활의 원형인 동시에 은사의 수여자이다. 그리스도의 부활이 우리에게 중요한 것은 우리의 선택과 구원의 성취를 모두 포함하고 있기 때문이다. 우리가 부활을 믿는 근거는, 첫째로 그리스도의 부활이 우리의 부활의 예표가 되며, 둘째로 하나님의 전능하심을 믿는데 있다.[4]

그리스도가 인성(人性) 안에서 죽음을 짊어지신 것은 그의 생명이 우리에게 나타나게 하기 위함이다. 그리스도의 죽음과 부활은 우리의 부활의 시작을 의미한다. 우리는 그리스도의 은총 안에서 선택되었고 그 완성을 보증받는다.

칼빈에게 있어서 예정은 우리의 신앙 '이전'(Prius)이요 종말은 신앙 '이후' 혹은 '미래'(Posterius)이다. 이 둘 사이에서 지상교회의 삶이 이해되어야 한다. 'Prius'와 'Posterius' 즉 선택과 종국적 계시 사이의 종말론적 긴장 속에 두 국면들을 칼빈은 약속과 성취, 시작과 완성, 은폐와 명시, 기대와 지연, 은총과 영광 등으로 말하고 있다.[5]

칼빈에 의하면 지금은 그리스도의 부활과 재림 사이에 있는 중간 시간으로 이해된다. 므나 비유와 달란트 비유에서 그리스도는 왕국을 얻기 위해 먼 여행을 떠나야 했다. "이 먼 여행에서" 칼빈은 그리스도의 부활로부터 마지막 오실 때까지 연장되는 그의 오랜 부재(不在)를 표현하고 있다. 중간 시간은 그리스도의 승천의 때를 말하는 것으로 우리에게는 기다림의 시간이다. 비록 그리스도가 아버지의 우편에 앉아서 하늘과 땅을 지배하고 있다 할지라도 아직 그의 적들을 굴복시키지 않았고 아직 세상의 심판자로서 그의 주권을 나타내지 않았다.[6] 물론 그는 말씀으로 그의 교회를 다스리시며 성령의 능력으로 교회를 지속시킨다. 칼빈에게 있어서 그리스도의 통치의 지상적 형태는 그의 몸인 교회이다. 그리스도는 성령을 통하여 우리를 다스리신다 그리스도의 통치의 목적은 우리를 하늘 영광에로 인도하는 것이다.[7]

여기에서 칼빈이 강조하는 것은 그리스도 안에서 우리의 구원이 이미 모두 성취되었다는 것이다. 마지막 심판조차도 복음 자체에 관련된 구원의 비준 이외에 아무것도 아니라고 본다.[8]

칼빈은 단지 우리 신앙의 창시자, 완성자로만 생각하는 것이 아니라 신앙의 내용 혹은 대상으로 생각한다. 그러므로 칼빈은 우리가 그리스도와의 연합을 통하여 부활의 새 인간성 속에 참여한다고 본다.[9]

이제 그가 말하는 최후의 부활의 특징을 이해해 보자. 칼빈은 부활의 최종적 완성으로써 몸의 부활을 말한다. 그는 영혼불멸과 죽은 자의 부활에 대한 교리 사이에서 아무런 모순을 느끼지 않았다. 그는 재세례파의 영혼의 잠에 반대하여 'Psychopannychia'라는 책을 썼는데, 여기에서, 중간상태를 잠자는 상태가 아니라 죽은 후에 신자들의 영혼이 실제로 그리스도를

찬양하며 몸의 부활을 기다리는 변용의 상태에서 그리스도 안에 있다는 것을 주장하였다.[10]

칼빈은 몸의 부활을 주장하는데 그것은 성서의 가르침을 충실히 따르기 위함이다. "성서는 우리가 육신의 부활을 바라도록 촉구한다."[11] 그리고 그는 몸의 부활을 설명하기 위하여 어거스틴의 가르침을 인용한다. 어거스틴은 부활의 몸을 본체(Substantia)와 가치(qualitas)의 구별 속에서 설명하였다. "우리 몸은 본체에 관한 한 동일한 육체로 부활하지만 가치와 능력에 있어서는 다른 형태를 입을 것이다."[12]

또한 칼빈은 종말을 최후의 심판과 보편적 부활이라고 본다. 재림(Parusia)은 그리스도의 나타남을 의미하며 그의 재림은 선택된 자와 거부된 자를 심판하는 최후 심판으로 나타나다. 그 날에 심판의 부활과 생명의 부활이 있을 것이다.[13] 거부된 자들에게 있어서 종말은 육체적 고통으로 나타나지만 그보다 더 불행한 일은 하나님과 가까이 지낼 수 없는 것이다.[14] 그러나 선택된 자들에게 있어서 종말은 생명의 부활을 의미한다. 그러기에 바울은 그리스도의 마지막 재림을 '求續'(히 9:23)이라고 말했다.[15]

결론적으로 말해서 칼빈의 종말론의 중심은 예수 그리스도 안에 있는 새로운 인간성이다. 그는 그리스도의 인격 안에서 종말론을 해명한다. 그리스도는 우리의 선택과 부활의 창시자, 완성자인 동시에 은혜의 수여자이다. 그러므로 그리스도와 연합된 인간은 부활에 참여하게 된다. 우리의 부활은 그리스도의 부활에서 시작되었고 성령의 능력을 통해 지탱된다.

그러므로 그리스도와 연합된 새로운 인간은 부활의 희망 속에서 그리스도를 뒤따르는 봉사와 헌신의 삶을 살 수 있다. 칼빈에게 있어서 종말론의 목적은 하나님께 대한 찬미에 이르게 하는데 있다.[16] 칼빈은 그의 히브리서 주석에서 "그리스도는 우리의 노래를 인도하시고 계시며 우리의 찬양의 주 작곡자이시다"고 말한다.

2. 봉사하는 인간

그리스도와 연합된 새로운 인간은 현재 속에서 부활의 희망에 참여하기 때문에 기꺼이 그리스도를 따르는 그리스도인의 생활에 전념할 수 있다. 칼빈은 그의 책에서 형식적으로는 그리스도인의 생활 다음에 종말론을 두고 있지만 내용적으로는 종말론의 빛에서 그리스도인의 생활을 말한다고 하겠다 그의 이 같은 신학적 구조를 체계화한 사람은 위르겐 몰트만(J.Moltmann)이다. 몰트만은 단순히 예수 그리스도의 부활을 신학의 출발점으로 하여 희망의 신학을 세웠던 것이다.[17]

칼빈은 의인과 성화, 예정, 그리스도인의 생활을 기술함에 있어서 부활의 희망을 그 기초로 삼고 있다. 칼빈에게 있어서 그리스도인의 생활은 복음의 자유에서 오는 하나님께 대한 감사의 응답이다. 그리고 그 생활의 원리는 그리스도의 모방이다. 그리스도인의 생활의 표준은 "내가 거룩하니 너희도 거룩해야 한다"이다 이것을 칼빈은 그리스도의 모방이라 한다.[18]

그런데 우리는 칼빈에게 있어서 그리스도의 모방은 공적이나 율법적인 요구가 아니라 그

리스도인의 자유의 빛에서 논의되고 있음을 유의해야 한다 그리스도의 모방은 두 가지 모습으로 나타난다. 즉 자기부정과 십자가를 지는 삶이다.

그러면 자기 부정이란 무엇인가? 자기 부정은 우리는 우리의 것이 아니며 주님의 것이라는 데서 출발한다. 세상에서의 그리스도인의 의무는 자신의 육체를 하나님께 산 제사로 바치는 것을 말한다.(롬 12:1)[19] 그러기에 자기 부정은 인간의 행동의 문제이다. 그러나 이 행동은 부정적인 성격을 갖고 있다는 데 유의해야 한다.

니젤에 의하면 기독교 윤리는 결코 경건한 사람들의 행동에 의한 기독교적인 생의 형성이 아니다. 우리가 행하도록 부름을 받은 모든 행동에 있어서 문제는 우리 자신의 모든 것을 포기하고 하나님이 역사하시도록 그 장소를 내어 주는 것이다.[20]

우리 자신을 포기하는 데는 두 단계가 있다. 첫째는 하나님의 사업에 전심하기 위하여 우리 자신의 마음을 비우고 하나님의 성령에 감화되어 우리 자신으로부터 끌어내려지는 것을 말한다.[21] 둘째는 우리는 우리가 바라는 것을 추구해서는 안되며 하나님이 기뻐하시는 것과 그의 영광을 드러내는 것을 추구해야 한다. 그러기 위해서는 불경건과 세속적 욕망에서 벗어나야 하며, 절제, 정의, 경건을 추구해야 한다.[22]

그리스도인의 자기 부정은 하나님과 이웃에 대한 사랑으로 그 방향이 설정되어 있다. 이는 십계명의 요구인 동시에 主의 계명인 것이다. 먼저 자기 부정은 한편 사람에게 관계되지만 근본적으로는 하나님께 관계된다. 이웃에 대한 자기 포기는 우선 자기 자신에 대한 사랑을 제거하는 데서 시작되어야 한다. 왜냐하면 자기에 대한 사랑이 생기면 다른 사람을 질투하고 무시하기 때문이다. 그러기에 우리는 자기에 대한 사랑을 제거하고 우리가 받은 모든 은사는 하나님에게서 온 것임을 기억하고 겸손히 감사하는 마음을 지녀야 한다.[23]

이웃에 대한 사랑은 어느 누구에게도 제한되어 있지 않다. 그것은 주께서 모두에게 선을 행하라 명령하셨기 때문이다. 우리가 선을 행할 대상의 공로를 평가하면 그들 대부분은 가치없는 사람들이긴 하다. 그러나 우리는 그들 모두에게 있는 하나님의 형상을 보아야 한다.[24]

두번째로 하나님께 대한 자기 포기는 우리의 모든 것을 주께 맡기고 우리의 감정이 그에게 종속되는 것을 말한다. 자기 부정은 인간의 행위 문제가 아니라 우리의 전 생활을 주님의 뜻이 지배하게 하는 데 있다. 자기 부정의 힘은 주님 안에 있다. 그러므로 우리는 절대로 주의 자배 외에는 바라지도 말고 생각지도 말아야 한다. 만일 우리가 우리의 모든 생이 하나님의 축복에 달려 있다고 믿는다면 우리는 세상적인 부와 권력을 추구하지는 않을 것이다.[25]

이제 그리스도의 모방의 두 번째 부분인 십자가를 지는 삶을 이해해 보자. 그리스도의 제자가 되기 위하여 우리는 자기의 십자가를 져야 하며 수고와 재난과 불안에 찬 삶을 살아야 한다.

먼저 칼빈은 십자가를 지는 일은 하늘 아버지가 그의 종들을 시험하기 위한 선한 의지라고 한다. 우리의 머리 되시는 그리스도가 졌던 십자가를 우리가 짐으로써 그와 교제하는 것을 말한다. 여기서 우리를 위로하는 것은 우리가 역경이나 괴로움 가운데서도 그리스도의 십자가에 동참함으로 그가 하늘의 영광에 들어가신 것처럼 우리도 하나님 나라의 영광에 인도되

리라는 사실이다. 따라서 우리의 고난은 축복이요 구원을 가져온다.[26]

그리스도는 오직 하나님 아버지에게 복종하기 위해서 고난을 받았지만 우리가 받는 고난에는 여러 가지 이유가 있다. 십자가의 유용성은 바울의 "환난은 인내를, 인내는 연단을, 연단은 희망을 낳는다"는 말에서 잘 나타나 있다. 십자가를 지는 것은 우리 자신에 대한 맹목적인 사랑을 제거하고, 자신의 무능함을 깨닫게 하며, 따라서 자아를 신뢰하지 않고 하나님을 신뢰함으로 끝까지 인내하게 한다. 결국 우리는 하나님의 은혜 안에서 하나님의 약속을 이해하게 된다. 따라서 십자가의 고난은 우리의 희망을 강화시킨다.[27]

두번째로 십자가는 우리로 하여금 인내하고 복종하도록 훈련시킨다. 그리스도인들은 십자가를 통하여 복종을 배운다. 왜냐하면 그리스도인들은 십자가를 통하여 자기의 뜻대로가 아니라 하나님의 뜻을 따라 살기를 배우기 때문이다.[28] 지나친 부와 영광으로, 혹은 영적, 육적, 외적 조건 등으로 우리가 교만하게 되어지는 것을 십자가로써 제어하시는 것이다.[29] 따라서 십자가의 유용성은 인내와 복종으로 하나님의 은혜를 가치있게 하고 나아가서 육체의 무절제를 막아주는 구속을 위한 치료제가 된다는 데 있다.

끝으로 칼빈은 스토익(stoic)주의자들의 금욕주의와 십자가 아래서의 그리스도인의 삶의 차이에 대해 말한다. 그는 "그리스도인의 인내는 금욕주의자의 무감각(apatheia)이 아니다"라고 말한다. 그는 그리스도께서 심히 고민하시고 슬퍼하셨다는 마가복음 26:37의 귀절을 인용하여 그리스도의 인간적인 모습을 제시하는 것으로 스토익주의자들의 금욕주의를 배격한다.[30]

칼빈에 의하면 그리스도인의 자기 부정, 그리고 십자가를 지는 것도 하나님의 은혜의 역사에 의존한다. 하나님이 우리에게 무거운 짐을 맡기셨다면 "그것을 감당할 수 있는 어깨도 허락하신다."[31] 십자가를 지고 참고 견디는 힘은 자기 부정의 힘과 같이 오직 하나님 자신 안에 있다. 그것은 하나님으로부터 선물로 주어진다.

결론적으로 말해서 부활의 희망 속에 있는 인간은 그리스도를 뒤따르는 삶을 통해 하나님 나라를 위해 봉사하는 인간이다. 그리스도인의 생활의 원리는 그리스도의 모방이며, 그리스도의 모방은 자기 부정과 십자가를 지는 삶을 포함한다 이러한 그리스도인의 생활은 부활의 희망에 의해 지지되고 양육을 받는다.

칼빈은 그리스도인의 생활에 이어 '내세(來世)에 관한 명상'을 언급한다. 우리는 지상에서의 삶은 나그네 생활이며 따라서 이 지상에서의 삶은 언젠가는 종식된다. 우리는 언젠가 그 목표에 도달하기 위하여 그리스도의 제자로 부름을 받았다. 우리가 그리스도와 함께 십자가를 진다면 또한 그와 함께 영광도 나눈다.[32]

이와 같이 칼빈에게 있어서 그리스도인의 부활의 희망은 그리스도를 뒤따르는 봉사와 헌신의 생활로 나타난다. 칼빈은 그리스도 안에서의 은총의 선택과 부활의 희망 사이에서 성령의 능력을 통한 그리스도인의 봉사의 생활을 말한다.

VII. 결 론

지금까지 칼빈이 서술했던 신학적 인간이해를 고찰했다. 그는 성서의 가르침에 따라 창조론에 나타난 인간을 우선 제시하는데, 그것은 단순히 묘사하는 것에서 그치는 것이 아니라 그 안에 다음과 같은 의미를 드러내고 있다. 세계 위에서 하나님의 형상을 입은 인간과 타락으로 인해 자유를 완전히 상실하고 헐떡이는 인간을 바라보게 하여 우리의 나아가야 할 방향을 제시한다. 그러므로 어느 한 면만을 보고 칼빈의 인간론을 평가해서는 안된다. 우리는 두 인간 모습의 역학관계에서 제시하는 그 방향을 바라보아야 한다. 칼빈은 창조된 인간을 지극히 높여 그려 놓는 반면 타락한 인간을 도저히 일어설 수 없는 처참한 모습으로 그린다. 그 차이가 크면 클수록 그 제시하는 방향은 뚜렷할 수 밖에 없다. 그 방향에 예수 그리스도가 우뚝 서 있으며 그 예수 그리스도와 연합하여 그리스도의 제자로서 새로운 인간이 태어난다.

그러나 창조된 인간과 타락한 인간이해는 단순히 새로운 인간이해를 위한 전제로서만 서술된 것은 아니다. 칼빈은 언제나 인간은 하나님과 이웃에게 방향지워진 존재로서 항상 축복 가운데 그 본연의 책임을 다해야 한다는 사실을 강조하고 있다. 즉, 하나님의 형상으로서의 인간은 그 자체가 축복인 동시에 하나님께 응답할 책임과, 같은 하나님의 형상인 이웃을 존중하고 사랑할 의무가 있다는 것이다. 또한 타락한 인간의 서술을 통해서 악의 세력에 무력하게 된 것은 인간의 책임임을 명백히 하였다. 반면 그는 악의 세력에 굴복당하는 인간, 대항할 힘을 철저히 상실한 인간을 말함으로써 끊임없이 침투하는 악의 세력을 동시에 부각시키고 있다 이러한 상호 모순된 듯한 서술은 칼빈의 반대자들, 오늘날의 휴머니스트들의 공격 대상이 되고 있으나 여기서는 분명히 칼빈이 옳았다. 왜냐하면 휴머니즘은 언제나 악의 현실을 너무나 낙관적으로 보고 있어서 항상 낙관주의에 빠질 위험성을 안고 있기 때문이다.

타락한 인간의 모습이 처참하면 할수록 중보자 그리스도는 더욱 절실할 수 밖에 없다. 인간이 가장 철저히 절망할 때 그리스도는 가장 확실히 나타난다. 그리스도는 새로운 인간의 가능성으로 오신다. 역사적 예수는 회복된 하나님의 살아계신 형상으로서 우리에게 제시되었다. 그러므로 그는 분명히 크리스챤의 원형이시다. 그러나 칼빈은 단순히 모방에 의해서 새로운 가능성이 곧 우리의 현실로 변하는 것은 아니라는 사실을 정확히 간파하고 있다. 여기서 칼빈은 성령의 사역에 의한 그리스도와의 연합을 강조한다. 항상 자신의 신학에서 견지하는 바와 같이 칼빈은 인간의 공로를 전혀 인정하지 않는 태도를 여기서 또 다시 발견하게 된다. 비록 믿음에 의해서 새로운 인간의 가능성이 현실성으로 변하지만, 그 믿음 역시 성령의 선물로 주어진다고 강조한다.

새로운 인간의 현실로서 전개되는 성화와 의인의 삶에서 명확히 칼빈이 말하려는 바가 드

러난다. 그는 성화와 의인이 그리스도와의 연합에서 생기는 하나의 현실임을 밝힘으로써, 하나님 앞에 의롭게 여김을 받게 되었다는 축복만을 강조하거나 자기 부정과 십자가의 험난한 길을 가야 하는 책임성만을 강조하지 않았다. 오늘의 부조리한 현실은 분명히 인간의 책임성을 촉구하고 있다. 그러나 자기에게 주어진 과업마저 감당하지 못하고 삶의 의미를 찾지 못하는 현대인들, 그들에게 정녕 필요한 것은 삶의 강한 긍정이요, 위로요, 기쁨이요, 희망일 수 밖에 없다. 그러한 인간에게 칼빈은 그리스도의 죄사함과 의의 덧입혀짐을 갈파함으로써 드디어 악의 세력에서 놓임을 받게 되었노라고 전하고 있다. 칼빈은 그 자유가 하나님과 이웃을 위한 봉사로 방향지워져야 한다고 확정한다. 그것이 자기부정과 십자가의 길을 가는 그리스도의 제자직의 삶, 곧 성화의 삶이다. 의인과 성화가 성령의 도우심으로 우리 안에서 일어날 때, 우리는 새로운 인간으로 태어나는 것이다. 곧 새로운 인간의 삶이란 의인의 기초 위에 서 있는 성화의 영역을 말한다. 그것은 구원의 확신 속에서 어떠한 난관이 오더하도 결코 실족하지 않을 것이라는 하나님의 영원한 선택 가운데서 끊임없이 솟아오르는 위로와 기쁨을 맛보며 이웃을 위해 자기를 부정하고 십자가를 지면서 순례의 길을 가는 삶이다. 순례의 길을 가는 크리스챤은 그 삶의 완성이 결코 현생에서는 오지 않는다는 것을 알기에 조급해 하지도 않고, 절망하지도 않으며 그저 소망 가운데 자기의 소명대로 묵묵히 갈 뿐이다.

이상과 같은 칼빈의 제시한 새로운 인간상은 오늘을 사는 우리에게 좋은 모델이 된다. 비록 그의 견해가 400년 전의 것이라 하더라도 많은 문제를 앞에 놓고 있는 인간들에게 나아갈 길을 제시해 주고 있다. 비록 그의 신학이 기독교 전체를 설명할 수도 없고, 그의 인간 이해가 오늘에 가장 적합한 것일 수는 없으나, 그의 신학사상을 현대에 맞게 재조명함으로써 한국 교회의 앞길을 내다볼 수 있을 것이다.

II. 하나님 인식과 인간의 자기 인식

1 John Calvin, *Institutes of the Christian Religion,* ed., John T.McNeill, trans. F.L.Battles(Philadelphia:The Westminster Press, 1960), I:1:1 (이하에서는 Inst.로 표시하며 I:1.1.은 I권 1장 1절을 뜻한다.)
2 *Ibid*
3 *Ibid*
4 전경연, 칼빈의 생애와 그 사상(서울:신교출판사, 1976), p.102.
5 이종성, 칼빈(서울:대한기독교출판사, 1981), p 82.
6 *Inst.,* I:2·1.
7 *Ibid*
8 *Inst.,* I:3:1.
9 *Ibid*
10 *Inst*, I:4:4
11 *Inst*, I:5:1.
12 *Inst.,* I:2:1.
13 *Inst*, III:6:24.
14 T.F.Torrance, *Calvin's Doctrine of Man*(London:Lutter－worth Press, 1952), p.23
15 *Inst*, I:1:2.
16 *Inst.,* I:1:1.
17 Torrance, *op cit*, p.17.

III. 창조된 인간

1 Calvin, *Commentary on Psalm,* 8:6, 103:4 (이하 Comm.으로 표기함)
2 *Comm on Gen*, 1:26.
3 칼빈은 경외(pitas)를 하나님께 대한 두려움(reverance)과 사랑(love)의 결합체로서 설명하면서, 이것이 하나님을 참으로 아는 전제조건이라 하였다.
4 W.Niesel, *The Theology of Calvin*(London:Lutter－worth Press, 1956), p.61.
5 *Inst*, I:14:26.
6 *Inst.,* I:15:1
7 칼빈은 영혼(soul)을 정신(spirit)과 구별하면서 그 기본적인 기능을 '이해'와 '의지'로 보고 이해의 기능은 대상을 식별하는 것이요, 의지의 기능은 이해의 식별 결과, 선을 추구하는 악을 배척하는 것이라 한다.
8 창조는 주입(transfusio)이 아니라, 無에서 이루어진 것을 확실히 함으로써 하나님께는 어떤 오류도 없다는 것을 강조한다.
9 *Inst.,* I:15:5.
10 Torrance, *op cit.,* p.29.
11 *Comm on Act.,* 17:28.
14 Inst., I:15:4.
15 Torrance는 이것(rectitudo)을 일반적으로 피조물이 창조주에게, 창조의 질서에 합당하게 종속하는 것이라고 하며, 특수하게는 인간만이 하나님의 말씀에 복종하는 것이라고 한다.
16 *Inst.,* I:15:4.
17 *Inst*, I:15:8.
18 *Inst.,* I.15·4.

IV 타락한 인간

1 *Inst*, II.1:4.
2 Niesel, *op.cit*, p.76.
3 *Inst*, II:1:5.
4 *Ibid.*
5 대립되는 학설로는 펠라기우스의 '모방설'이 있는데, 죄는 최초의 인간 행위를 모방함으로 타락한 것이라는 인격주의적 도덕주의 타락을 주장한다.
6 *Inst*, II:1·5.
7 Niesel, *op cit.*, p.78.
8 전경연, *op cit*, p.179.
9 *Inst*, I:15:8.
10 *Inst.*, II:2:4.
11 *Ibid*
12 *Inst.*, II·4:1
13 Niesel, *op.cit.*, p.81.
14 *Inst.*, I:15:8.
15 Niesel, *op cit*, p. 81.
16 *Inst*, II:3.5.
17 *Inst*, II:5:1.

V. 새로운 인간

1 *Inst.*, III·1:1.
2 *Inst*, III·1:2.
3 *Inst*, III:6:3.
4 *Inst*, III:25:3.
5 *Inst.*, II.1:9
6 *Comm on Act.*, 8:44.
7 *Ibid*, 6:51.
8 *Comm on Act*, 2:1
9 *Comm. on Rom*, 6:11.
10 *Inst*, III:2:24.
11 *Inst.*, III:11:10.
12 Sacrament라는 말은 헬라어 '무스테리온'의 라틴어 번역어로서 이 원뜻은 신비(mistery)이다 이것은 남이 모르는 정보나 지식같은 비밀이 아니라, 하늘에 속한 것으로서 靈的인 실제이므로 땅의 인간에게 가리워진 의미에서의 신비이다.
13 *Inst*, III:3:9.
14 칼빈은 이러한 용어를 같은 의미로서 서로 바꾸어 사용한다.
15 *Comm. on John*, 17:17.
16 *Inst.*, III:8:9.
17 *Inst.*, III:3:10.
18 *Inst.*, III:3:9.
19 *Inst.*, III:11:1.
20 *Inst*, III.11:2.

21 *Inst*, III:11:3.
22 *Inst*, III:11:2.
23 *Inst*, III:11:11.
24 그는 義認으로 인해 죄인의 본성이 변하여 義人이 된다고 주장한다. 칼빈은 이것은 義認과 聖化를 구별하지 않은데서 오는 오류라고 지적한다.
25 *Inst.*, III:3:11.
26 *Niesel*, op.cit., p.130.
27 '공로'의 개념은 피조물이 창조주에게 청구권을 제기한다는 법률적 개념이다. 카토릭측은 트리엔트 종교회의에서 선행의 필요성을 강조하여 義認을 聖化에 개념상 종속시켜 선행이 준비된 다음에 義認이 뒤따라 온다고 규정한다.
28 *Inst*, III.16:1.
29 *Inst.*, III:11:6.
30 *Ibid.*
31 *Ibid*

VI 희망 속에 있는 인간

1 *Inst.*, III:9:1.
2 *Inst*, III:2:42.
3 T.F Torrance, *Kingdom and Church*(London:Oliver and Boyd, 1956), pp.104－108.
4 *Inst.*, III:25·3.
5 Torrance, *op cit*, pp.108－113
6 *Comm on Matt.*, 19:28.
7 Torrance, *op cit* pp.113－114.
8 *Comm on Heb*, 11:1.
9 *Inst*, III·25:3.
10 Torrance, *op cit.*, p.90.
11 *Inst*, III 25:8.
12 *Inst*, III:25.9.
13 *Inst.*, III:25:12.
14 *Inst*, III.25:2.
15 *Inst.*, III:25:11.
16 *Inst.*, III.15·4.
17 Jurgen Moltmann, *Thelolgie der Hoffnung*, 전경연, 박봉랑 역, 희망의 신학(서울:현대사상사, 1977)을 참조할 것.
18 *Inst*, III:6.1.
19 *Inst.*, III·7:1.
20 W.Niesel, *The Theology of Calvin*, 이종성 역, 칼빈의 신학(서울:대한 기독교서회, 1973), p.141.
21 *Inst*, III:7:1.
22 *Inst.*, III.7:2.
23 *Inst*, III:7:4.
24 *Inst.*, III:7:5
25 *Inst.*, III:7:9.
26 *Inst.*, III:8:1.
27 *Inst*, III:8:2.

28 *Inst*, III:8:3.
29 *Inst.*, III:8:5.
30 *Ibid*
31 W.Niesel, 이종성 역, 칼빈의 신학, p.145.
32 *Inst.*, III·9·1－2.

A B S T R A C T

The purpose of this thesis is to understand Calvin's doctrine of man in the Institutes of the Christian Religion, Vol. I—III. It will deal with five subjects; a) the knowledge of God and man's knowledge of himself, b) the created man, c) the fallen man, d) the new man, e) the man in hope of the resurrection.

1. Calvin explains the man's knowledge of himself as following; man's true knowledge of himself is reflexive of his knowledge of God. Man is made to know God, and to live in dependence on God's grace. Therefore, man can be begin to know his true nature when he responds to the word of grace that he becomes what he is made to be.

2. The doctrine of creation speaks of man's nobility, for he is the crown of creation, but at the same time it reminds him of his humble orgin in the dust, Man is in no sence a super—natural being, but is created out of nothing, body and soul, and is maintained independent being by the gracious will of God.

Calvin uses imago dei in a twofold sence; a) In a general sence, in which all creation is said to reflect (as in a mirror) the glory of God. b) In a particular sence, in which man specially is said to reflect (as in a mirror) the glory of God. Strictly speaking, it is God who images Himself in man, and that means that he graciously ambraces man as His child in christ the express Image of His golry.

3. Calvin admits that the image has been wholly defaced from man, and that he is utterly dead in trespasses and sins. In this sence on can not speak about a portion of the image remaining in fallen man. Therefore, a more precise knowledge of the imago dei may be gained from the reparation of man's corrupt nature in Christ.

4. Calvin begins in book III with the doctrine of the Holly Spirit. By conjoining with Christ, we principally receive a double grace; justification and sanctification. In this chapter, Calvin insists on doctrine of total salvation by God's act of grace in Jesus Christ.

5. For Calvin, the highest explanation of grace is revealed in the doctrine of election. Election is to be understood and recognized in Christ alone. There can be no doubt, then, that for Calvin predestination is the prius, eschatology the posterius, of the Christian faith, and between the two the whole Christian life in vocation.

Calvin's eschatology is to be interpreted in terms of christology. The death and resurrection of the believer are to be understood on the death and resurrection of Christ, for the believer is given to participate in His death and resurrection.

The real stress to Calvin's eschatology is to be found in the sheer joy of the Christian life.

참 고 문 헌

Calvin, John. *Institutes of Christian Religion.* Edited by John T.MeNeil. Translated by Ford Lewis Battles. The Library of Christian Classics. VI.XX－XXI. Philadelphia:the Westminster Press, 1960.

_____. *Commentaries on the First Book Moses Called Genesis.* Translated by John king. Michigan:Baker Book House, 1979.

_____. *Commentaries on a Harmony of the Gospels Mattew,* Mark and Luke. Vol.I.Translated by A.W.Morrison. Grand Rapids:Wm.B.Eermans Publishing Co. 1972.

_____. *Commentaried on the Gospel according to St.John.* Vol.I.Translated by T.H.L.Parker. Grand Rapids:Wm.B.Eermans Publishing Co. 1965.

_____. *Commentaries on the Gospel according to St.Jong.* Vol. II.Translated by T.H.L.Parker. Grand Rapids:Wm.B.Eermans Publishing Co. 1965.

_____. *Commentaries on the Acts of the Apostles.* Vol.I. Translated by John W.Frase. Grand Rapids:Wm.R.Eermans Publshing Co. 1965.

_____. *Commentaries on the Acts of the Apostles.* VolI.Translated by John W.Frase. Grand Rapids:Wm.B.Eermans Publishing Co. 1973.

_____. *Commentaries on the Epistles of Paul to the Romans and Thessalonians. Translated by R.Mackenze. Grand Rapids:Wm.B.Eermans Publshing Co. 1973.*

Niesel, Wilhelm. The Theology of Calvin. Translated by H.Knight. London:Lutter－worth Press. 1956.

Torrance,T.F. *Calvin's Doctrine of Man.*London:Lutter－worth Press. 1940.

_____. *Kingdom and Church.* London:Oliver and Boyd. 1956.

김경재, "현대 신학에서 본 칼빈신학의 위치." 세계와 선교. 63집(1979.8), 15－23.

송기득, 인간. 서울:한국신학연구소, 1982.

이종성, 신학적 인간학. 서울:대한기독교출판사, 1979.

_____, 칼빈. 서울:대한기독교출판사, 1978.

전경연, 칼빈의 생애와 그 신학사상. 서울:신교출판사, 1959.

정하은, "칼빈의 윤리와 현대적 이해." 신학연구. 제9집(1965년 동계호),96－126.

한국신학대학 편. 칼빈 신학의 현대적 이해. 서울:한국신학대학 출판부, 1978.