

켈빈의 포괄적 십자가사상의 가치와 한계

차재승(필리핀장로교신학교 조직신학과 교수)

논문초록

켈빈의 십자가사상은 형벌적 대속론(Penal Substitutionary Theory)의 극단적인 형태로 잘못 이해되어왔고 이로 인해서 많은 비판이 제기되어 왔다. 이러한 비판에 대해서 켈빈옹호자들은 그의 십자가사상이 여러 가지 주제(motifs)를 함께 가지고 있다는 점을 들어서 켈빈을 변호하고 있다. 켈빈의 십자가사상은, 그 자체로도 여러 동기들을 포함하고 있을 뿐만 아니라, 그리스도의 십자가를 다른 신학의 주제와 깊이 연계시키고 있기 때문에 포괄적이고, 그리스도의 십자가가 구원의 총체성으로, 성례의 실재로 이해되고 있다는 점에서도 포괄적이며, 객관적인 면과 주관적인 면을 아우르는 균형을 보여준다는 면에서도 포괄적이다. 따라서 켈빈의 십자가사상은 연계적 포괄성, 종합적 포괄성, 균형적 포괄성을 보여주는, 광범위한 사상이라고 정의 내릴 수 있다. 그런데 이러한 포괄성에도 불구하고 켈빈의 십자가사상은 몇 가지 점에서 동시성을 결여하고 있다. 용서와 심판으로 드러난 하나님의 속성의 동시성, 그리스도 한사람의 죽음으로 모든 사람이 함께 죽는 그리스도와 인간의 동시성, 그리스도의 인성과 신성의 동시성 등이 켈빈의 십자가사상에서 충분히 강조되고 있지 못하다. 켈빈이 '십자가의 다양한 실재가 동시적인 것'에 주목하지 못한 이유는 상업적, 제례적 논리 구조, 교환을 근거로 하는 대속, 철학적인 신개념(concept of the divine) 등을 십자가 해석에 적용했기 때문인 것으로 보인다. 그리스도의 십자가는 신비(mystery)이며 드러남(revelation)이다. 한편으로는 인간의 논리를 쉽게 적용할 수 없기 때문에 인간지성을 파괴하는 '드러난 신비'이며, 다른 한편으로는 인간의 틀을 압도하는 구체적인 실재를 드러내고 있기 때문에 '신비스러운 계시'이다. 동시성이란 이러한 십자가신비의 구체적인 실재를 적절하게 표현하는 하나의 실마리이다.

주제어: 켈빈, 십자가사상, 형벌적 대속론, 포괄성, 동시성

I. 머리말

일반적으로 형벌적 대속론(Penal Substitutionary Theory)이 켈빈의 대표적인 십자가 사상으로 알려져 있고(Paul, 1984: 142), 형벌적 대속론과 관련지어서 많은 비판이 제기되면서(Holmes, 2005: 106, 113), 마치 켈빈의 십자가사상 전체가 심각한 오류를 범한 것처럼 평가해왔지만¹⁾, 켈빈의 십자가사상은 형벌적 대속론보다 훨씬 더 포괄적(comprehensive)이다. 이 포괄성은, 포괄적 연계성, 포괄적 종합성, 포괄적 균형으로 이해될 수 있다. 기독교론 외적으로, 켈빈의 십자가사상은 신학의 여러 다른 분야와 긴밀하게 연관되어 있다는 점에서 포괄적이고, 기독교론 내적으로, 켈빈의 십자가 사상은 심판, 희생, 순종, 승리, 모범, 하나님의 사랑, 그리스도의 자발성 등의 여러 개념을 종합하면서, 법률적인 면, 제례적인 면, 상업적인 면, 군사적인 면, 윤리적인 면, 하나님의 본성적인 면을 모두 포함하고 있어서 포괄적이다.²⁾ 또한 켈빈의 십자가사상은 객관적

1) 그리스도의 십자가 죽음을 의미하는 대표적인 신학적인 용어로 우리말 ‘속죄’를 광범위하게 사용해 왔다. 예를 들어서 Stanley J. Grenz는 그의 저서 *Theology for the Community of God*에서 역동적인 의미, 객관적인 의미, 주관적인 의미, 형벌적 대속론을 함께 다 다루는 섹션의 제목으로 atonement라는 용어를 사용하고 있는데(Grenz, 1994: 339), 같은 책 한글번역은 atonement를 ‘속죄’로 번역하고 있다(그렌즈, 2003: 498). 영어 단어 atonement도 어원적으로 화해에 가까운 의미이고, 독일어 Versöhnung이나 화란어 verzoening도 영어로 reconciliation이나 atonement로 번역될 수 있어서, 십자가 사상의 포괄적인 면을 다 드러낸다고 할 수는 없지만, 우리말 속죄 보다는 그 범위가 넓은 개념이다. ‘속죄(贖罪)’란 죄에 따른 형벌을 무르기 위해서 그 대가를 지불하는 것을 의미하기 때문에 이 용어를 십자가사상을 대표하는 용어로 사용하면, 십자가의 실재와 의미가 법정적인 의미로 축소될 위험이 있다. 그리스도의 십자가는 하나님께서 그리스도 안에서 인간의 죄와 죽음, 질병과 무지, 고난과 고통, 회복과 거룩함에 대해서 포괄적으로 관계하는 사건이기 때문에 속죄라는 용어로 그 실재와 의미를 다 드러낼 수 없다. 십자가 앞에서 인간 언어의 한계가 드러나는 것은 지극히 당연한 일일겠지만, 적절한 언어를 찾는 일 또한 병행되어야 할 것이다. ‘십자가신학’은 루터의 십자가 중심적인 신학사상을 의미하는 것으로 사용되는 것이 바람직하기 때문에, 이와 구별하기 위해서 필자는 ‘십자가사상’이라는 용어를 ‘그리스도 죽음의 실재와 의미’를 나타내는 포괄적인 표현으로 사용하고자 한다. 이 용어는, 한편으로는, ‘십자가’의 구체적인 의미해석 전에 위치해 있어서 포괄적 의미해석에 열려있다는 장점을 가지고 있는 반면에, 십자가의 실재보다는 ‘사상’에 치우치고 있어서 또 다른 환원주의(reductionism)의 한계를 가지고 있다.

2) ‘켈빈의 십자가사상은 십자가사상의 틀 안에서 대단히 포괄적이라는 것’은 여러 신학자들에 의해서 주장되어 왔다. 켈빈의 십자가사상을 다룬 저서 가운데 가장 널리 알려진 Paul van Buren의 *Christ in Our Place*에서 순종, 징벌, 대신, 희생, 충족 등의 개념을 켈빈의 십자가사상의 직접적인 내용으로 다루고 있다 (Van Buren, 1957: 34-80). Henri Blocher는 Robert A. Peterson의 여섯 개의

인 면과 주관적인 면, 대신(substitute)과 대표(representative)로서의 그리스도의 사역, 회기적인(retrospective) 면과 전향적인(prospective) 면 사이에 적절한 균형을 유지하고 있어서 포괄적이다. 이 포괄성은 형벌적 대속론의 문제점을 보다 더 넓은 시각에서 볼 수 있는 틀을 제공한다. 그러나 켈빈의 십자가사상은 몇 가지 중요한 점에서 결정적으로 동시성을 결여하고 있다. 따라서 본 논문은 켈빈의 십자가사상의 포괄성이 가지는 가치를 먼저 논한 후에 그 한계를 지적하고자 한다. 이렇게 함으로써, 켈빈의 십자가사상의 포괄성이 드러내는 진정한 가치를 올바르게 이해하지 못하고 한계만을 부각시키는 켈빈 비판자들의 견해를 보완할 수 있고, 반대로 종종 포괄성만을 강조함으로써 켈빈의 십자가사상을 비판하는 것이 부당하다고 주장하는 켈빈 옹호자들의 한계도 극복할 수도 있다.

둘째 절에서 켈빈의 십자가사상의 외적인 포괄성 즉, 하나님을 아는 지식에서 십자가론이 어떻게 전개되는가를 먼저 다룰 것이고, 이어서 구원론, 교회론 등의 맥락에서 십자가론이 얼마나 포괄적인가를 살펴본 후에, 십자가사상 내적으로도 켈빈의 사상이 종합적이고 균형적이라는 것을 논의할 것이다. 셋째 절에서는 켈빈의 십자가사상이 어떤 점에서 동시성을 결여하고 있는지를 살펴볼 것이다. 역시 3가지 점을 다룰 것인데, 하나님의 속성의 동시성, 그리스도와 인간의 동시성, 그리고 그리스도의 두 본성의 동시성 등이 켈빈의 십자가사상에서 강조되고 있지 못한 점을 지적할 것이다. 마지막 절 맺음말에서는 동시성과 십자가의 신비에 관해서 간략히 다룰 것이다.

II. 켈빈의 포괄적 십자가사상

1. 십자가사상 외적인 포괄성 1: 하나님을 아는 지식

켈빈은 다른 신학사상을 이해하고 전개하는데 있어서 십자가론을 아주 중요한 단초로

개념, ‘둘째 아담으로서의 순종,’ ‘승리자,’ ‘법정적인 대리인,’ ‘희생,’ ‘공적(merit),’ 그리고 ‘모범’을 인용해서 켈빈 십자가사상의 포괄성을 설명한 후에, 켈빈의 제례적인 개념을 다루는데, 그는 첫 문장에서 “켈빈의 십자가 사상을 읽는 자는 누구든지 켈빈의 종합적인 진술(synthetic statements)을 만나게 된다”고 주장한다(Blocher, 2004: 281-283).

삼고 있다. ‘하나님이 존재하는가?’라는 존재론적인 물음 보다 ‘하나님을 어떻게 알 수 있는가?’라는 인식론으로부터 그의 기독교양요가 출발하고 있고 그런 점에서 하나님을 아는 지식이 그의 신학의 출발점이라고도 할 수 있다. 그런데 켈빈은 그의 신학의 출발점인 하나님을 아는 지식에 있어서 그리스도의 십자가를 그 핵심적인 내용으로 삼고 있다. 창세기 주석의 서론인 논지(Argumentum)에서 켈빈은, “모세가 세상의 창조를 담고 있는 창세기를 쓴 의도는 하나님을 그의 창조 작품 속에서 우리에게 보여 질 수 있게 하기위해서이다”라고 주장 한 후에, 하나님을 아는 지식을 그리스도의 십자가와 연관시키고 있다:

따라서 그가[바울이 고린도전서 1: 21에서] 다음과 같이 암시 한다. 사람들이 보이는 것들을 통해서 헛되이 하나님을 찾는다; 그러나 우리에게는, 우리 자신을 즉각적으로 그리스도에게로 가게 하는 것을 제외하고는 어떤 것도 남아있지 않다; 따라서 우리는 이 세상의 것들로 시작하는 것이 아니라 복음으로 시작해야만(*ab evnangelio faciendum est eordium*) 하는데, 그 복음은 오직 그리스도만을 그의 십자가와 함께(*cum suae cruce*) 우리에게 제시해주어서 우리로 하여금 그리스도에게로 사로잡히게 한다(*in eo nos detinet*). [이러한 바울의 해석에 대해서] 내가 대답한다: 복음의 가르침에 자신을 겸손히 낮추면서, 모든 지적인 통찰을 십자가의 미련한 것에(*crucis stultitiae*) 복종시키는 것을 배운 자를 제외하고는, 누구든지 세상의 창조에 대해서 철학적으로 추론하는 것은 헛되다(바울이 고린도전서 1: 21에서 언급하는 바와 같이); 그리스도께서 우리를 자신의 학교에서 가르치기 전에는, 우리는 위에서나 아래에서나, 우리를 하나님께로 올려줄 수 있는 것을 찾을 수 없을 것이다. 우리가 낮은 곳으로부터 올라와서 그리스도의 십자가라는 탈것(*crucis eius vehiculo*)을 타고 모든 하늘 위로 올라가지 않는 한 이것은 불가능 할 것이다.... 왜냐하면 그리스도는 하나님께서[그 자신을] 우리에게 볼 수 있게끔 드러내 주시는 이 미지인데 그의 심장뿐만 아니라 그의 팔과 다리도 드러내신다. 그의 심장은 그리스도 안에서 우리를 안으시는 비밀한 사랑이고 그의 팔과 다리는 우리 눈에 펼쳐 보이시는 그의 작품이다.³⁾

창조주 하나님을 아는 지식은, 이 세상의 보이는 것들이나 철학적 사변이 아니라 복음의 미련한 것 즉 십자가의 그리스도로부터 출발해야 한다. 뿐만 아니라, 하나님이 우리에게 낮추어 찾아오신 것은 우리를 하나님께로 올리기 위한 것인데, 신비스러운 연합, 성찬, 구원과 같은 본질론적인 ‘올리워짐’만이 아니라, 인식론적으로도 켈빈은 우

3) 주석, 창세기 논지, *Corpus Reformatorum* 51:10-11, 이하 CR로 표기한다. 한글번역은 영어번역을 기준으로 하되, 정확한 번역을 위해서 *Corpus Reformatorum*의 라틴어, 불어원문을 참조하였다. 예를 들어서 위 인용문가운데 “*in eo nos detinet*”의 영어번역은 “holds us to this one point”이지만 문맥상 ‘하나의 강조점에 우리가 붙잡힌 것’을 의미하는 것이 아니라 ‘그리스도에게 사로잡힌 것’을 의미하는 것으로 이해하는 것이 더 좋기 때문에 이를 바로잡았다.

리를 올라가게 하는 운송수단(*vehiculum*), 매개체가 바로 십자가라고 주장한다. 이렇게 그리스도의 십자가는 하나님을 아는 지식으로 우리를 이끈다. 물론 켈빈은 하나님을 아는 지식의 매개체 혹은 근거를 자연과 우주(기독교강요, 1559년판, I. 5. 1-3, I. 14. 20, 이하 『강요』로 표기), 피조물(『강요』, I. 14. 21), 소우주로서의 인간, 특히 유아(『강요』, I. 5. 3), 인간이 가지고 있는 신적인 속성 혹은 씨앗(『강요』, I. 3. 1, 3, I. 4. 1)등에서 다양하게 찾는다. 하지만 이러한 일반게시가 범신론이나(『강요』, I. 5. 5) 다신론(『강요』, I. 5. 12), 인간의 자기 우상화(『강요』, I. 5. 12)로 전개되지 않도록 그 한계를 분명하게 지적하고 있다. 왜냐하면, 원래 우주라는 하나님의 영광의 극장이 인간에게 참 경건을 가르치는 학교이어야 하지만 인간의 타락으로 우리는 더 이상 유익을 얻을 수 없게 되었기 때문이다(『강요』, II. 6. 1). 따라서 하나님 자신만이 하나님 자신에 대한 유일한 증거이신데(*quia Deus ipse solus est d se idoneus testis*, 『강요』, I. 11. 1, CR 30: 74), 하나님은 자연 즉 무언의 교사들에서만 아니라, 성경 즉 하나님 자신의 입을 열어 자신을 드러내시고(『강요』, I. 6. 1), 또한 하나님을 우리에게로 화해시키시는 중보자 그리스도를 통해서 우리에게 자신을 알려 오신다(『강요』, I. 2. 1). 하나님 자신은 무한하시지만, 우리의 마음이 그 광대무변한 영광에 압도되지 않도록, 그 측정될 수 없는 아버지께서 아들 안에서 유한하게 되셨고, 그 자신이 우리의 작은 척도에 맞추시어 낮아지셨다(*patrem, qui immensus est, in filio esse finitum, quia se ad modulum nostrum accommodavit*, 『강요』 II. 6. 4, CR 30: 252).⁴⁾ 중보자 그리스도는

4) 이레네우스를 인용했다고 켈빈 스스로 밝히고 있는 현재의 인용문에서 이 개념은 인간마음의 한계와 함께, 그리스도의 성육신이 바로 하나님의 ‘낮추어 맞추심’이라는 존재론적 의미도 나타내고 있다. 켈빈은 ‘낮추어 맞추심(accommodation)’의 개념을 라틴어 동사 *accommodare, attemperare, submittere*로 다양하게 표현한다. ‘켈빈이 이 개념을 실제로 얼마나 넓고 깊게 자신의 신학에 적용하고 있는가’라는 문제는 켈빈 전문가에 따라서 다양하다. 켈빈은 하나님께서 교육적이고 목회적인 목적을 위해서 자신의 능력과 뜻을 인간에게 맞추시는 것과, 인간의 인식론적 한계로 인해서 인간에게 낮추어 오신 것을 의미하는 것으로 많이 사용한다. 이 개념 속에서 우리는, 무한의 전능한 능력(*potentia absoluta*)과 그 능력을 인간에게 맞추어서 사용하는 하나님의 절제된 능력(*potentia ordinata*)간의 조화를 발견할 수 있고, 하나님의 의지의 개방성을 엿볼 수 있다(Balsarak, 2009: 376-377). 자흐만(Randall C. Zachman)은 이 개념을 소개하면서 *analogy*(기호와 그 기호가 의미하는 것 사이에 유사함과 차이를 강조하는 것)과 *anagogy*(유한한 표시를 통해서 영적인 실체로 올라가는 것)와 관련지어서 이해해야 한다고 주장 한다(Zachman, 2006: 209-210). 켈빈이 실제로 *accommodation* 개념을 *anagogy*로 사용하고 있는가 하는 점은 논쟁의 여지가 있지만, 그의 주장을 본 논문의 논지, 즉 ‘그리스도의 십자가가 하나님께로 우리를 올리는 탈것이다’라는 켈빈의 사상과

자신의 총체적인 모습과 사역을 통해서 하나님을 증거 하시지만, 요한복음 8장 21-30절에서 알 수 있듯이, 특별히 십자가로 들려지면 그리스도 자신과 하나님에 대한 참 지식을 증거 하신다. 따라서 켈빈에 의하면, 비록 십자가를 선포하는 것이 우리의 인간적인 정서와 잘 맞지 않다 할지라도, 우리가 창조주 하나님께로 돌아가기를 원한다면 겉히 십자가를 받아들여야 한다(『강요』 II. 6. 1).

켈빈에게서 그리스도의 십자가는 하나님을 알게 하는 참 지식으로 이끄는 ‘수단’일 뿐만 아니라, 또한 하나님의 속성의 구체적인 ‘내용’이다. 십자가는 하나님의 선하심과 영광을 드러낸다: 그리스도의 십자가는 하나님의 측량할 수 없는 선하심이 전 세계에 드러나는 장엄한 극장이어서, 위로나 아래나 모든 만물가운데 십자가에서 보다 더 분명하게 하나님의 영광이 드러난 곳은 없다(주석, 요한복음 13: 31).⁵⁾ 하나님의 영광의 극장인 우주와 창조세계는 인간의 부패와 죄로 인해 그 역할이 치명적으로 훼손되었지만, 그리스도의 십자가가 바로 하나님의 영광을 가장 눈부시게 드러내는 극장이라는 켈빈의 주장은 그의 십자가론을 더 포괄적인 배경으로 이해해야 하는 아주 중요한 단초를 제공한다. 그러면 어떤 의미에서 그리스도의 십자가는 하나님의 속성인 하나님의 영광을 나타내는가? 인간의 죄를 심판하시는 심판의 영광인가, 혹은 죄인을 사랑하시는 자비의 영광인가? 켈빈은 그의 형벌적 대속론에서 하나님은 자신의 진노를 아들의 죽음으로 달래는 십자가 사건의 제 3자, 혹은 대상으로 표현하고 있다. 그러나 다른 한편으로 켈빈은 하나님의 계획과 섭리에 의한 하나님의 사랑이 바로 십자가 사건의 주체라고 주장한다. 마태복음 주석 26장 24절에는 그리스도의 희생을 받는 수동적인 하나님과 그 모든 것을 미리 뜻하신 능동적인 하나님이 함께 잘 드러나 있다: 그리스도의 죽음은 결코 우연이 아니라 하나님의 섭리(*providentia*)와 영원한 하나님의 뜻(*aeternum Dei decretum*)에 의해서이며, 이 희생은 세상의 죄를 무르고(*ad expianda*)

결부시켜 이해할 수 있는 점은 흥미롭다.

- 5) 자흐만(Zachman)은 그의 저서 *John Calvin as Teacher, Pastor, and Theologian*의 제일 마지막 장에서 켈빈의 기독교론중심적인 사상은 그리스도를 ‘하나님의 살아있는 형상’으로 해석한다고 주장한다. 그의 주장은 기독교론 전반에 걸쳐서-그리스도의 성육신, 십자가에서의 교환, 삼중직을 가진 메시아적 사역, 구원론, 성령기독교론-그리스도는 하나님의 형상을 드러낸다는 일반적인 내용에 그치고 있다. 그러나 위의 인용문에서 우리는 십자가가 바로 하나님을 아는 지식의 구체적인 내용일 뿐만 아니라, 하나님의 형상을 넘어서서 하나님의 속성가운데 하나인 그의 영광을 우주 앞에 펼쳐놓는 계시적인 실재라는 켈빈의 심오한 주장을 발견할 수 있다.

하나님을 기쁘시게 하는데(*placuit*), 이것이 우리가 변치 않는 원칙으로 삼아야 하는 것이다(CR 73: 702). 여기서 우리는 형벌적 대속론의 대표적인 표현인 ‘무르다(*expiare*),’ ‘달래다(*placare*)’등이 하나님의 섭리(*providentia*)와 뜻(*decretum*)과 함께 등장하고 있다는 것을 주목할 수 있다. 캘빈은 ‘십자가에서 하나님의 사랑이 표현된 것인가 진노가 드러난 것인가?’하는 문제를 기독교강요에서 다룰 때에는 ‘낮추어 맞추심(*accommodation*)’의 인식론적인 면에 치중한 반면(『강요』, II. 16. 2), 주석에서는 하나님의 사랑을 보다 더 본질론적으로 언급한다: “성령은 우리가 그리스도의 죽으심에 있어서 하나님의 순전한 선하심(*meram Dei bonitatem*)외에 그 어떤 다른 것(*nihil aliud*)도 보거나 맛보거나 생각하지 않기를 원하신다”(주석, 빌립보서 2: 9, CR. 80: 28). 하나님이 그리스도의 죽음을 통해서 우리와 화해하셨다고 성경에 흔히 표현되지만, 우리는 우리를 향한 신적 사랑의 원인(*divini erga nos amoris causam*)과 우리 구원의 토대(*materiam salutis nostrae*)를 그리스도에게서만 찾을 수 있기 때문에 하나님은 영원한 자비의 아버지이시다(주석, 디도서 3: 4, CR 80: 428).

그렇다면, 진노의 하나님과 사랑의 하나님은 어떻게 조화될 수 있는가? 캘빈은 하나님의 사랑과 진노는 서로 충돌하는 것이 아니라 하나님과 인간의 지평이 다르듯이 그 지평이 다르다고 이해한다. 고린도후서 5장 19절 주석에서, 캘빈은 다음과 같이 진술한다: 우리가 창세전부터 하나님의 사랑을 받았는데, 하나님에 관한한(*quantum ad Deum*) 하나님의 사랑이 그 순서와 시간에 있어서 먼저이고, 우리에게 관한한(*respectu nostri*) 사랑의 시작(*principium amoris*)은 그리스도의 희생에서 세워졌다(CR, 78: 71). 이렇게 하나님의 사랑의 시작점에 관해서 하나님과 인간의 지평이 서로 다르기 때문에, 우리에게 관한한, 십자가가 바로 하나님의 사랑의 시작이고, 죄가 있는 곳에는 하나님의 진노가 있고 그리스도의 희생의 중재 없이는 우리 양심이 이 혜택을 ‘이해’하고 붙잡을 수 없게 된다(*Hoc beneficium quum nequeant apprehendere nostrae conscientiae, nisi intecedente Christi sacrificio*, CR, 78: 72). ‘우리의 양심이 인간의 죄와 그 죄에 대한 징벌을 분명히 이해하기 위해서’라는 캘빈의 주장이 무엇을 의미하는지 모호하긴 하지만, 분명한 것은 ‘죄와 하나님의 진노’라는 자신의 십자가사상이 하나님의 속성과 서로 충돌할 수 있는 단층적인 면에서 이해되어야 하는 것이 아니라, 인간에게 어떤 유익이 있는가라는 점도 함께 고려되어야 한다는 것을 캘빈이 강조하고 있다는 점이다. 따라서 칼빈에게 있어서 십자가와 하나님의 속성의 관계는 다층적

이다. 십자가는 ‘하나님의 속성 그 자체가 그리스도의 죽음으로 달래져야 하는 진노’를 드러내기보다는 ‘죄가 나타나면 하나님의 진노와 심판이 있다는 것을 우리가 이해해야 하는 것(주석, 요한일서 4: 10)’을 통해서, 우리에게 관한한, 죄에 대한 심판이 반드시 발생하고, 그리고 그 심판을 통해서 하나님께서 우리를 그리스도 안에서 사랑하기 시작했다는 것을 나타낸다. 환언하면, 하나님에 관한한 하나님의 사랑이 가장 우선적이지만, 우리에게 관한한, 특히 우리의 이해와 혜택에 관한한, 하나님의 ‘사랑은 심판이후에 발생하는 것’이라고 해석할 수 있다. 십자가는 하나님의 영광과 사랑을 드러낸다. 켈빈에게 있어서 그리스도의 십자가는 하나님을 아는 지식으로 인도하는 가장 중요한 길이자 그 핵심적인 내용가운데 하나이다.

2. 십자가사상 외적인 포괄성 2: 구원론과 교회론

켈빈의 십자가사상의 외면적인 포괄성은 그의 구원론과 교회론에서도 찾아볼 수 있다. 이 포괄성은 앞에서 언급한 종합성과 균형성을 함께 가지는데, 십자가에서 구원을 위한 모든 것이 이루어졌다는 의미에서 종합적이며, 또한 이 종합적인 포괄성이 죄의 용서 즉 ‘칭의’뿐 만이 아니라, 회개 즉 ‘성화’와 연관된다는 점에서 균형적이다. 먼저, 기독교강요 II. 16. 13에 의하면, 그리스도의 십자가의 죽음은 구원의 총체적인 완성이다 (*solidum salutis complementum*, CR, 30: 380). 물론 켈빈은 로마서 4장 25절을 “그의 죽음으로 죄가 제거되고, 그의 부활을 통해서 의가 새롭게 되고 회복되었다”라고 해석하면서 그리스도의 죽음만이 아니라 그의 부활을 구원의 실체로 이해한다(*salutis materiam*, 『강요』 II. 16. 13, CR, 30: 380, 참조, 갈 3: 11절에 대한 설교). 그러나 같은 단락에서 십자가가 우리를 구원하는 종합적인 요소를 가지고 있다는 것을 먼저 언급한다: “...십자가를 통해서 우리는 하나님과 화해되고, 그의 정의로운 심판이 충족되며 저주가 제거되고 징벌적 벌금이 완전히 지불된다(*persoluta est poena*).” 이렇게 켈빈은 관계의 화해, 정의의 충족, 저주의 소멸, 벌금의 지불등의 개념을 함께 사용하면서 관계적, 법정적, 제례적, 상업적인 면을 종합하고 있다. 구원의 모든 부분이 십자가에서 발견되지만 부활이 우리를 십자가로부터 멀어지게 하는 것은 아니다(주석, 갈라디아서 6: 14). 갈라디아서 3장 13절에 대한 그의 설교에서도, “우리 주님 예수 그리스도께서 십자가로 돌아가셨다고 말할 때, 우리는 모든 것이 우리의 구원을 위해서 행해졌

다(le tout s'est fait pour nostre salut)는 것을 이해하는 데에 이르러야만 한다”(CR, 78: 510)라고 하면서 십자가와 구원의 떨어질 수 없는 관계를 설명하고 있다. 계속해서 같은 설교에서 켈빈은, 십자가에서 그리스도는 우리의 짐을 짊어지고, 우리의 보증으로서 우리를 위해서 빗쟁이가 되시며, 율법의 저주로부터 우리를 해방시키기 위해서 저주가 되셨는데, 이는 우리의 죄를 씻고 영원한 죽음의 결속으로부터 세상을 구원하기 위해서이며, 우리의 구원을 위해서 그런 극단에 자신을 드린 것(il s'est exposé pour nostre redemption à une telle extremité)이라고 결론짓는다(CR, 78: 510-511).

디모테후서 2장 19절 주석에서는 켈빈은 십자가에서 구원이 완성 되었다는 것을 천명하면서 그 완성이 어떻게 우리 안에서 실행되어야 하는 가라는 점도 함께 강조한다:

비록 인간의 구원은 그리스도의 죽음에서 완성된 것(*in morte Christi perfecta est salus hominum*)이지만, 하나님은 복음으로 우리를 십자가의 소유자(*compotes*)로 만든다. [2장 19절에서 부르심을 거룩하다라고 한 것에 대해서] 가장 강한 의미로, 부르심은 거룩하다라고 일컬어졌다. 다음과 같은 것을 대단히 주의 깊게 주목해야 한다: 우리는 구원을 그리스도 말고 다른 곳에서 찾지 말아야한다; 다른 한편으로는, 만일 하나님께서 우리를 그의 은총에 참여 하는데 까지 부르시지 않았다면, 그리스도께서 아무런 쓰임도 없이 죽었고 다시 부활하셨던 것이 되어 버릴 것이다. 따라서 구원을 우리에게 일으키신 후에는, 이 두 번째 것이 견고하게 된다; 우리를 그의 몸으로 불러들여서, 우리가 그의 좋은 것들을 즐길 수 있도록 그것들을 우리와 함께 나눈다.

그리스도의 죽음으로 구원이 완성된 것이지만 그 완성은 그리스도 자신 안에 머물러 있는 것이 아니라, 우리에게 또 다른, 제 2의 은총으로 견고하게 되는데, 그리스도께서 우리가 그의 죽음의 혜택을 즐길 수 있도록 자신을 우리와 나누는 것이다. 종합적인 포괄성은 균형적인 포괄성을 반드시 가져야만 그 의미를 유지할 수 있다. 그리스도의 십자가의 죽음이 구원을 완성한 것이라면 그 완성은 죄와 죽음, 무지와 불순종을 종합적으로 극복해야 하며, 과거, 현재, 미래의 완성을 포함해야 하고, 그리스도 안에서 하신 하나님의 일과 우리 안에서 이루어지는 하나님의 일이 서로 균형적으로 완성되어야만 한다.

켈빈의 십자가사상은 교회론에서도, 제한적이긴 하지만, 아주 중요한 요소를 차지하고 있다. 그리스도의 십자가는 모든 교회를 위한 것이고(주석, 출애굽기 29: 16), 그리스도는 교회의 구원자이기 때문에 교회도 십자가의 깃발아래 이 땅에서 거룩한 전투를 싸

위야 한다(주석, 시편: 44 서문). 교회의 본질을 정의할 때 켈빈은 교회를 ‘신자들의 어머니(*mater fidelium*),’ ‘그리스도의 사회(*societas Christi*),’ ‘하나님의 사회(*societas Dei*)’ 등의 개념을 사용하면서 로마교의 유형교회중심적인 교회론과 재세례파의 신자 중심적인 교회론을 극복하는, 하나님 중심적인 교회론을 펼치고 있다.⁶⁾ 그러나, ‘하나님’이 자기 피로 교회를 사셨고(사도행전 20: 28), 그리스도께서 교회를 사랑하시어 교회를 위해서 자기를 주셨다(에베소서 5: 25)는 점에서 그리스도의 십자가는 교회의 본질과 깊은 연관이 있음에도 불구하고, 켈빈은 교회의 본질을 다룰 때 그리스도의 십자가를 직접적으로 연관시키지는 않는다. 그러나 켈빈이 ‘죄의 용서’를 그의 교회론에서 다룰 때, 십자가를 교회와 간접적으로 연계한다. 그리스도는 죄의 용서를 통해서 우리를 단번에 교회로 받아들이셨고 또한 매일 우리를 용서하신다(『강요』, IV. 1. 21). 따라서 죄의 용서가 우리에게는 교회와 하나님의 나라에 들어가는 첫 번째 입문이며(『강요』, IV. 1. 20), 일단 교회가 세워졌다는 것은 바로 죄의 용서가 첨가되었다는 의미이다(『강요』, IV. 1. 27).

교회론과 십자가사상의 간접적인 연관성은 로마교의 보속개념, 충족개념을 비판할 때 선명하게 드러난다. 켈빈에 의하면, 당시의 로마교는 ‘그리스도만이 하나님의 진노를 달래고 공의를 충족하여, 오직 거저주시는 하나님의 은총으로 우리가 하나님과 화해된다는 보편적인 교리(*universalis doctrina*)’를 버리고, 이 교리를 원죄에만 적용시키면서, 세례 후에는, 우리가 우리의 전 삶을 통해서 우리의 공적과 행위로 하나님의 징벌을 충족해야 한다고 가르쳤다(주석, 이사야 53: 5, CR 65: 258). 이에 대해서 켈빈은 오직 한 종류의 용서, 오직 한 종류의 충족, 즉 그리스도의 십자가의 충족을 강조한다. 이것은 또한 로마교의 연옥사상과 미사의 잘못을 드러낸다. 예수께서 매일 우리의 죄를 용서하시어 하나님과 화해시킬 뿐만 아니라, 그의 죽음에서 모든 우리의 죄를 도말

6) 신자들의 어머니라는 교회의 정의는 알렉산드리아의 클레멘트(*Pedagogus*, I.5, ANF 2.214), 터툴리안(*On Monogamy* 7, ANF 4.64), 씨프리아인(*On the Unity of the Church* 5, ANF 5.422), 암브로즈(*One the Mystery* 7.34-42, NPNF2 10.321-2), 어거스틴(*Homilies on the Gospel of John*, 13.12-18, 120.2, NPNF1 7.91-3, 434) 등의 교부들이 즐겨 사용한 교회의 정의이고, 바티칸 제 2공의회를 거쳐서 1994년에 발간된 카톨릭카테키즘에서도 교회를 ‘신자들의 어머니’로 정의하고 있어서 켈빈의 교회론이 지나치게 고교회론(a high church view)이 아닌가 하는 의문이 제기된다. 그러나 켈빈이 유형교회의 가치를 대단히 강조하고 있지만, 그의 ‘맞추어 낮추심(accommodation)’의 개념으로 인해서 로마교의 교회론과는 근본적으로 다르다는 것을 알 수 있다(『강요』 IV. 1. 8). 이 주제는 다른 별도의 논문에서 다루고자 한다.

하셨는데 로마교는 죽음 이후에도 죄를 보속할 수 있다는 연옥의 개념을 발전시켰다(주석, 마태복음 12: 32). 로마교의 미사는 그리스도외의 다른 자가 희생을 바치며, 희생을 반복적으로 바치며, 피 없는 희생을 바치며, 구약의 제사와 동일하게 자신들이 외적인 제사를 반복적으로 바친다는 4가지 점에서 그리스도의 십자가의 희생을 왜곡하고 있다(주석, 히 10: 15).

캘빈에게서 그리스도의 십자가사상과 교회론이 결정적이고 직접적으로 연결되는 것은 그의 성례론이다. 성례전에 관한 캘빈은 그리스도 중심적(Christo-centric)보다 한 걸음 더 나아가 십자가 중심적(Stauro-centric)이다. 물론, 이런 주장은 캘빈이 세례를 설명할 때 그리스도의 부활을 경시했다는 의미가 아니다(『강요』, IV. 15. 5-6). 또한 캘빈이 성례의 외적인 특징으로 인해서 성례를 하나님께서 우리에게 갖추심 (*attemperat*)으로 설명한다고 해서(『강요』, IV. 14. 3, CR, 30: 943), 하나님의 구원사역에 대한 이해를 그리스도의 낮아짐에만 초점을 맞추고 있다는 의미도 결코 아니다. 오히려, 성례를 통해서 우리는 그리스도와 연합되고 성령을 통해서 우리는 하나님께로 들려진다는 견해가 캘빈의 성례사상이 다른 성례론들과 구분되는 중요한 특징 가운데 하나이다(『강요』, I. 14. 5, IV. 17. 31). 뿐만 아니라, 캘빈은 자연 속에 하나님의 약속의 징표가 될 수 있는 것들, 태양과 별들과 땅과 돌과 같은 우주 속에 하나님의 약속을 기억할 수 있는 것들을 모두 성례라고 규정하여 그 성례론의 지평을 광대하게 넓히고 있다(『강요』, IV. 14. 18).

그럼에도 불구하고 캘빈은 다음과 같이 세례와 성찬을 그리스도의 십자가에 직접적으로 연결시킨다. 캘빈은 성례전을 “주께서 우리 양심위에 자신의 선한 뜻의 약속들을 봉인하신 외적 징표”라고 정의하고(『강요』, IV. 1. 1), 봉인과 징표의 의미를 밝힌 후(『강요』, IV. 14. 5-6), 성례의 외적 징표 그 자체(*sacramentum*)와 성례의 실재(*rei sacramentum*) 사이의 관계를 어거스틴은 지나치게 분리했다고 비판하면서(『강요』 IV. 14. 15, CR 30: 952), 그리스도가 바로 모든 성례의 질료(*materia*), 혹은 본질(*substantia*)이라고 결론 짓는다(IV. 14. 15, CR, 30: 952). 이 기독교론중심의 성례이해의 한 가운데 다음과 같이 캘빈의 십자가사상이 있다.

먼저 구약의 여러 의식을 그리스도의 십자가와 성찬의 연관관계속에서 캘빈은 이해하고 있다. 구약의 레위기 16장 대 속죄일에 대한 주석에서 캘빈은 그들이 희생제물을 ‘성례적인 방법(*sacramentali modo*)’으로 드러서, 즉, 외형적인 예식이 그리스도의 대

속의 징표라는 의미에서 죄의 용서함을 받았다고 설명한다(CR, 52: 505). 구약의 모든 제사는 희생 제물로 인간의 죄를 대신 정결케하는 무름(*piaculum*)과 충족의 가치(*pretium satisfactionis*)를 보여주었는데, 이런 점에서 우리가 지금 세례에서 정결케 되는 것과 마찬가지로 구약의 제사에서 ‘성례적인 방법(*modo sacramentali*)’으로 희생 제물에 의해서 하나님과 화해되었다(주석, 레위기 1: 1, CR, 52: 507). 켈빈에 의하면, 신약에서 그리스도는 성례를 더 온전히 드러내신다. 그리스도는 그 자신의 피로 희생 제물이 되었기 때문이다(『강요』, IV. 14. 21). 세례에서 물은 정결케 함을, 성찬에서 피는 충족을 드러내는데, 이 물과 피는 그리스도의 십자가이다:

왜냐하면 세례는 우리가 정결하게 되고 씻어졌다는 것을 증거하고; 성찬은 우리가 구원을 받았다는 것을 증거한다. 물에서 씻음이, 피에서 충족이 제시된다. 그 둘은 요한이 말한 대로 “물과 피로 오시는 자”이신 그리스도에게서 발견된다(요일 5: 6); 즉 죄를 씻고 구원하기 위해서. 하나님의 성령이 또한 이것의 증인이다. 진실로, 씻이 하나로 증거하시는데 물과 피와 성령이시다. 물과 피로 우리는 씻음과 구원의 증거를 가진다. 이 고상한 비밀은 물과 피가 그리스도의 신성한 옆구리로부터 흘러내렸을 때(요 19: 34), 그리스도의 십자가에서 우리에게 탁월하게 드러났다.⁷⁾

우리가 여기서 우선적으로 주목해야 하는 것은, 그리스도의 십자가의 죽음이 세례와 성찬의 구체적인 근거가 된다고 켈빈이 주장하는 이유가 단순히 물과 피가 가지고 있는 상징성에 국한되어 있지 않다는 점이다. 세례가 죄를 씻고, 성찬이 구원을 이루는 충족을 나타낸다면, 그리스도의 십자가가 바로 그 씻음과 충족이기 때문에 세례와 성찬이 그러한 십자가의 실재를 가지게 된다는 의미이다. 이러한 우선적인 강조점과 함께, 위 본문에서, 우리는 켈빈의 성례사상의 또 다른 한 특징을 살펴볼 수 있다. 성례는 보이지 않는 은총의 보이는 형식(*visibilis gratiae visibilem formam*, 『강요』, IV. 14. 1, CR, 30: 942)이기 때문에 십자가에서 흘러신 물과 피가 세례와 성찬의 실재를 더 명확히 제시한다. 세례와 성찬은, 십자가에서 이루신 구원의 실재와 ‘구분되지만 분

7) 켈빈은 요한복음 19장 34절의 ‘옆구리로부터 피와 물이 나왔다’를 근거로 그리스도의 십자가의 죽음을 성례에 관련시키는 것을 어거스틴에서 빌려왔다고 진술하고 있다. 실제로 어거스틴은 그의 요한복음 논문에서 ‘교회의 성례,’ ‘하와가 아담의 옆구리로부터 나온 것,’ ‘노아의 방주의 옆에 구원의 문을 만든 것’등을 그리스도의 옆구리와 연결시키고 있다(어거스틴, *Tractate on the Gospel of John* 120.2, *New Advent* CD, 2007). 위에서 인용된 단락에서 켈빈은 요한일서의 본문 두 군데를 함께 인용하면서 십자가와 성례의 연관성을 더욱 심화시킨다.

리되지 않게(*distinctio sed non separatio*)’ 그리스도를 우리에게 나타내는데, 성례는 하나님의 약속들을 마치 화판에 그려진 것들처럼 우리에게 생생하게 나타내기 때문에 (*eas veluti in tabula depictas nobis ad vivum repraesentant*),⁸⁾ 성례는 가장 명확한 약속들을 가져오며 말씀을 앞서거나(*prae verbo*, CR, 30: 44) 넘어서는(outré La Parolle, CR, 32: 882) 특징을 가지게 된다(『강요』, IV. 14. 5). 이렇게 캘빈에게서 십자가는 성례의 실재이고 성례는 십자가를 가장 분명하게 드러내는 표상이다.

성찬론에 관하여 캘빈은, 넓은 의미로, 그리스도의 총체적인 사역, 그의 성육신, 삶, 죽음, 부활이 ‘생명의 떡’을 우리에게 주시는 은총의 본질이라고 이해한다(『강요』, IV. 17. 4). 좁은 의미로는, 우리가 성찬에 참여하는 것은 그리스도께서 모든 약속을 이루신 그의 십자가에 참여하는 것이라고 주장한다: “성찬은 [우리들] 그리스도의 십자가로 보내는데(*ad Christi crucem mittere*) 그 십자가에서, 약속[영원한 생명의 양식을 주시겠다는 약속]은 실제로 행해졌고 모든 점에서 다 이루어졌다”(『강요』, IV. 17. 4, CR, 30: 1004). 그리스도께서 십자가로 돌아가셨기 때문에, 우리가 성찬에 참여할 때, 그리스도의 몸이 우리를 위해서 단 한 번에 희생적으로 바쳐졌다는 사실을 확정하면서 이 신비스러운 축복을 먹고 사는 것이며(『강요』, IV. 17. 1), 그의 죽음의 혜택을 붙잡게 된다(『강요』, IV. 17. 4).

3. 십자가사상 내적인 포괄성: 종합적이고 균형적인 포괄성

캘빈의 십자가사상은 그 자체로서도 종합적이고 균형적인 포괄성을 가지고 있다. 그의 포괄성은 이미 초기 글에서부터 빛을 발하고 있는데, 당시 로마교의 사상적인 토대를 제공했던 사도레토의 서신에 대한 답신에서 캘빈은 하나님의 자비, 순종을 통한 죄의 소멸, 희생을 통한 신성한 진노를 대속, 죄를 짊어짐, 하나님과 인간의 화해 등을 같은 단락에서 종합적으로 함께 언급하고 있다(Olin, 1966: 66-67). 캘빈의 십자가 사

8) Ford L. Battles의 영어번역 “they represent them for us as painted in a picture from life”은 ‘from life’가 무엇을 꾸미는지 명확하지 않아서 모호한 번역이다. 라틴어 “*eas veluti in tabula depictas nobis ad vivum repraesentant*”에서 *ad vivum*은 ‘그려진’을 수식하기 보다는 동사 *repraesentant*를 꾸미고 있어서 ‘생생하게 그려진’ 보다는 ‘생생하게 나타낸다고 번역하는 것이 더 낫다(CR, 30: 944). 이 차이는 불어원문에서 더 명확하게 드러난다: “qu’ils nous les representent au vif, comme en peinture”(CR, 32: 882).

상의 종합적 포괄성과 균형적 포괄성은 켈빈의 저작 전반에 걸쳐서 나타나는 십자가 사상의 가장 중요한 특징 가운데 하나이다. 예를 들어서, 기독교강요 II. 12. 3에서 그리스도의 십자가는, 순종으로 하나님의 심판을 충족, 죄에 대한 징벌적 지불, 죽음에 대한 승리, 하나님의 의로운 진노를 대속하는 종합적 사역으로 표현되고 있다. 요한복음 13장 32절 주석에서 켈빈은,

그리고 이것이 또한 이루어졌다; 그리스도께서 고난을 당하신 십자가의 죽음은 그가 얼마나 높은 분인가하는 것을 흐리게 하는 것이 아니라, 바로 그 죽음에서 그의 높은 신분이 더 펼쳐진다; 왜냐하면 거기에[십자가에] 인류를 향한 그의 놀라운 사랑이 있고, 하나님의 진노를 달래고 죄를 무르는 무한한 정의가 있고, 죽음을 정복하고 사탄을 복종시키며 마침내 눈부시게 빛나는 천국을 여는 놀라운 능력이 있기 때문이다.

위의 본문만 참조해도 우리는 켈빈의 십자가사상이 하나님의 사랑과 정의와 승리라는 3가지 중요한, 서로 다른 모티브를 가지고 있다는 것을 알 수 있다. 요한복음 8장 28절 주석에서도 사탄에 대한 승리, 의문에 쓴 율법의 폐지, 죽음의 저주를 소멸 등과 같이 3가지 서로 다른 개념이 한 문장 안에 등장하고, 갈라디아서 2장 21절 주석에서는 화해, 죄를 무름, 포로된 자를 구원, 빛을 충족, 더러움을 씻음 등의 개념을 그리스도의 십자가죽음과 관련해서 반복적으로 사용하고 있으며, 빌립보서 2장 9절 주석에서도 그리스도의 죽음과 관련해서 하나님의 사랑과 선하심, 하나님과 화해, 의로움의 회복, 생명의 문이 열림 등을 열거하고 있다.

객관적인 면과 주관적인 면을 함께 아우르는 균형적인 포괄성도 켈빈의 다양한 저작에서 등장하는 그의 십자가사상의 특징이다. 흔히 도덕적인 모범론이 십자가사상의 주관적인 면을 부각시켰다고 알려져 있는데 켈빈은 그리스도께서 십자가에서 도덕적인 모범(*exemplum*)을 보이셨다는 것을 성화라는 관점에서 수용하고 있다(『강요』, III. 16. 7). 십자가의 실재를 도덕적인 모범에 국한시키는 극단적인 형태의 도덕적인 모범론에서는 모범이 되시는 그리스도와 그를 따르는 우리 사이의 간격이 해소될 수 없거나, 우리의 행위에 의해서 그 거리가 좁혀져야 하거나, 혹은 해소될 수 있다면 그리스도의 모범의 내용이 윤리적 차원으로 국한되어야 하는 환원주의의 문제를 벗어날 수 없지만(참조, 차재승 2006: 79-101), 켈빈에게서 도덕적인 모범론은 그리스도와 우리가 성령의 은혜로 신비스러운 연합을 이루어가는 성화 속에 포함되어 진다. 복음이 인간과

관계하는 주된 내용은 칭의와 성화라고 요약될 수 있는데, 캘빈은 죄의 용서를 칭의, 회개를 성화로 이해한다(『강요』, III. 1. 1). 칭의란 그리스도의 보혈로 하나님과 화해되어 죄의 용서를 얻는 것이고(『강요』, III. 17. 8), 성화란 우리의 전 삶을 통해서 일어나는 회개인데(『강요』, III. 3. 2), 그리스도는 여러 조각으로 나누어 지지 않기 때문에 칭의와 성화는 우리에게는 구분되지만 그리스도에게는 결코 나누어지지 않는다: “따라서 그리스도는 동시에 거룩하게 하지 않는 자 어느 누구도 의롭게 하지 않는다(의롭게 하는 자는 모두 동시에 거룩하게 하신다, *Nullum ergo Christus iustificat quem non simul sanctificet*)”(『강요』, III. 16. 1, CR. 30: 586).

그런데 이 칭의와 성화라는 그리스도의 이중적인 은혜는(*duplex gratia* 『강요』, III. 11. 1, CR. 30: 533), 더 구체적으로 그리스도의 십자가로부터 온다. 우리는 두 가지 본질적인 은혜를 받는데 첫 번째 은총은 그리스도의 죽음에 의해서 이루어졌고 두 번째 은총은, 그의 성령에 의해서, 우리 자신이 하나님의 거룩한 뜻에 맞추는 것이다(설교, 갈라디아서 2: 17-18). 복음전부(*totum evangelium*)는 두 개의 부분 즉, 죄의 용서와 회개로 이루어져 있는데, 그리스도의 죽음의 희생으로 이루어지는 죄의 용서만큼이나, 그리스도께서 우리를 의에 살게 하시는 것이다(주석, 마태복음 3: 2). 우리가 죄의 굴레 속에 살아가는 한, 우리는 죽음의 몸을 짊어지고 사는 자들이고(주석, 디도서 3: 5), 그리스도께서 자기지체들과의 거룩한 연합을 위해서 매일 그들 속에서 십자가를 지신다(주석, 베드로전서 1: 11). 이렇게 캘빈은 칭의 뿐만 아니라, 우리를 거룩하게 하시는 성화도 그리스도의 십자가가 우리에게 끼치는 두 번째 영향이라고 천명한다(『강요』, III. 16. 7).⁹⁾

캘빈에게 있어서, 그리스도의 십자가는 하나님을 아는 지식으로 인도하며, 그 하나님의 구체적인 내용이고, 구원을 이루시며 몸된 교회를 세우시는 그리스도 사역의 종합적인 성취이며, ‘우리를 위하여’ 또한 ‘우리 안’에서, 단번에 또한 매일같이 일어나는 총

9) 더 나아가서, 성화는 죽임(*mortificatio*)과 살림(*vivificatio*)로 이루어져 있다(『강요』, III. 3. 8). 일반적으로 살림에는 그리스도의 부활이 강조되긴 하지만(롬 6: 4, 주석, 뱀전 3: 18), 캘빈은 그의 베드로전서 주석 4장 1절에서 십자가가 우리의 모범이 된다는 주장과 함께, ‘그리스도의 죽음의 이중적인 유사성’이라는 독특한 용어를 사용하면서, ‘죽임과 살림’ 모두를 십자가와 연결시킨다: “성경은 우리에게 그리스도 죽음의 이중적인 유사성(*duplicem mortis Christi similitudinem*)을 권면하는데, 우리는 치욕과 고통 속에서 그리스도에게 일체될 뿐만 아니라, 우리의 옛사람이 죽으면서 우리는 영적인 생명으로 다시 새롭게 된다”(주석, 뱀전 4: 1, CR. 83: 270).

체적이고 포괄적인 실재이다. 그러나 켈빈의 십자가사상이 이렇게 포괄적이고 총체적이라면 왜 많은 신학자들이 그의 사상을 비판해 왔는가? 물론 그들이 켈빈의 십자가 사상의 포괄성을 깊이 인식하지 못하고 형벌적 대속론이라는 틀로 국한시켜서 해석해 온 잘못을 먼저 지적해야 한다. 그러나 우리는 ‘켈빈의 십자가 사상이 가지고 있는 한계는 없는가?’라는 의문도 조심스럽게 제기할 수 있어야 한다. 다음 장에서는 켈빈의 십자가사상이 가지는 한계에 대해서 논하도록 하겠다.

III. 켈빈의 포괄적인 십자가 사상의 한계: 포괄성은 동시성을 가지고 있는가?

켈빈의 십자가 사상이 연계적 포괄성, 종합적 포괄성, 균형적 포괄성을 가지고 있음에도 불구하고 그의 대표적인 십자가사상은 형벌적 대속론으로 간주되어왔고, 그의 형벌적 대속론은 다소 극단적인 유형의 십자가 사상으로 이해되어왔다(Paul, 1984: 142). 뿐만 아니라, 켈빈의 형벌적 대속론은 적지 않은 논란을 일으키면서 비판을 받아왔다. 19세기의 스코틀랜드의 신학자 맥레오드 캠펠은 형벌적 대속론의 부당함을 지적하면서 “그 고난당하시는 분은 그가 하나님의 눈으로 죄와 죄인들을 보시는 것을 통해서, 그리고 하나님의 심장으로 그들에 관해서 느끼면서 고난당하시는 것을 고난당하신다. 이러한 고난을 어찌 심판이라고 할 수 있는가?”라고 통탄하고 있다(Campbell, 1996: 107). 토마스 휴스(Thomas H. Hughes)도 형벌적 대속론의 극단적인 유형을 켈빈에게서 찾으면서, 하나님의 정의와 사랑 가운데 정의에 지나치게 치중해서 하나님에 대한 잘못된 이해를 가져오고, 죄에 대한 책임과 결과가 죄인 자신으로부터 그리스도 즉, 타자에게 양도됨으로써 도덕적인 퇴화를 초래할 수 있다는 문제점들을 지적한다(Hughes, 1949: 66-70). 스티브 홀스(Steve Holms)는, 최근에 자신이 참석한 학회에서, 형벌적 대속론을 더 이상 받아들일 수 없다는 생각에 대부분의 학자들이 공통적으로 동의했다고 전하고 있다(Holmes, 2005: 104).¹⁰⁾

10) 이렇게 ‘켈빈의 형벌적인 대속론’으로 인해서 ‘형벌적 대속론’ 자체를 부인하는 경우가 있는데, 양자는 조심스럽게 구분될 필요가 있다. 켈빈의 형벌적인 대속론의 문제점은 아래에서 계속 다루어 질 것이다. 그러나 ‘그리스도께서 인간에게 내려진 심판을 대신 짊어지셨다’는 형벌적 대속론의 가치는 분명히 인식되어야 한다. 십자가에서 그리스도는 인간의 죄와 죽음, 한계와 무지를 포괄적으로 짊어지셨다. 그 가운데 ‘우리의 죄를 짊어지셨다’는 것은 성경에서 가장 흔하게 등장하는 사상이

우리가 직면한 의문의 핵심은 ‘켈빈의 십자가사상 보여주는 탁월한 포괄성이 형벌적 대속론의 문제점을 보완할 수 있는가?’하는 점이다. 사실 켈빈의 십자가사상에 우호적인 자들은 형벌적 대속론이 켈빈의 포괄적인 십자가사상의 한 부분이라고 축소하거나, 형벌적 대속론은 법정적인 틀이 포기할 수 없는 본질을 근거로 하고 있다고 주장하거나, 켈빈의 십자가사상은 하나님의 진노뿐만 아니라 하나님의 사랑에 대한 강조도 포함하고 있다고 변호한다. 그러나 이들 모두 놓치고 있는 것은 켈빈의 십자가사상이 비록 포괄적이지만 그 포괄적 요소들이 동시적이지 못하기 때문에 형벌적 대속론이 켈빈의 십자가사상의 핵심적인 내용으로 부각될 수밖에 없다는 여지를 가지고 있다는 사실이다. 이점은 다음과 같이 3가지로 논의될 수 있다: (1) 하나님의 속성의 동시성, (2) 그리스도와 인간의 동시성, 그리고 (3) 그리스도의 두 본성의 동시성.

1. 하나님의 속성의 동시성

켈빈은 하나님의 진노와 사랑을 다룰 때 십자가에서 드러난 하나님의 진노는 십자가 그 자체와 연관된 하나님의 보다 직접적인 본성이고, 이에 반해서 하나님의 사랑은 그 근원 혹은 그 전체적인 배경을 이루는 것으로 이해하고 있다. 물론 켈빈은 로마서 5장 18절을 인용하면서 “하나님께서 우리를 미워했을 때조차도 놀랍고도 신성한 방법으로 우리를 사랑하셨다”(『강요』, II. 16. 4)고 말하면서 사랑과 진노가 동시성을 가지는 것을 부인하지는 않는다. 그리고 앞서 다루었듯이 하나님의 사랑과 진노는 하나님에 관한 지평과 우리에게 관한 지평으로 구분해서 이해될 수 있다. 그러나 좀 더 세밀히 켈빈의 십자가사상을 살피게 되면 2가지 점을 발견하게 된다. 첫째, 진노는 하나님의 맞추어 낮추심이다. 기독교강요 II. 16. 1에서 대단히 강한 표현으로 하나님의 진노와 저주

다. 문제는 ‘죄를 짊어지셨다는 것을 왜 심판이라고 해석해야 하는가?’라는 점인데, ‘죄의 삯은 사망’이라는 것과 ‘십자가에서 그리스도께서 죽음으로 버림받았다’는 그리스도 자신의 선물을 연결하면 그의 죽음은 징벌과 심판의 특징을 가진다는 것을 결코 부인할 수 없다. 인류의 역사에 있어서 죄의 실재만큼이나 ‘그 죄를 어떻게 다룰 것인가’하는 것은 다양한 문화 속에서 보편적이고 실질적으로 존재한다. 그리스도의 죽음이 인간의 죄에 대한 하나님의 정의와 무관하다면, 십자가는 인류의 가장 보편적인 문제와 무관하게 되어 버릴 것이다. 뿐만 아니라 ‘죽음은 ‘인간에게로 버림받음,’ ‘죽을 수밖에 없는 인간 존재의 유한함’을 드러내는 것이고, ‘심판’은 ‘용서’나 ‘사랑’보다는 이러한 죽음의 본질에 가장 가까운 개념이기 때문에, 형벌적 대속론은 인간의 죄의 심각성, 하나님의 속성의 한 단면 등을 가장 적절하게 표현하는 십자가사상이다(Cha, 2009 참조).

가 죄인들에게 항상 부과되며 하나님의 율법이 심판 없이 깨어져 버리는 것을 허락하지 않는다는 형벌적 대속론을 펼친다. 바로 다음 절에서 그리스도께서 바로 하나님 사랑의 보증이요 그 사랑으로 우리를 이미 안으셨는데 진노와 심판과 같은 표현(*loquutiones*)들은 우리가 그리스도 없이는 얼마나 비참한가를 우리에게 이해시키기 위해서 우리의 감각적 능력에 맞추신 것(*ad sensum nostrum sunt accommodatae*)이라고 주장한다(CR, 30: 368). 만약 켈빈의 이런 주장을 진지하게 받아들이면, 그의 형벌적 대속론은 인간을 가르치기 위한 목적론적, 기능적인 언어표현법에 국한되고 만다. 이런 점 때문에 맥코믹은 하나님의 사랑과 진노의 문제를 ‘낮추어 맞추심’으로 해석하게 되면 드러난 하나님의 모습과 그 본질이 다를 수밖에 없는 문제를 가지게 된다고 비판한다(McCormack, 1998: 302). 둘째, 켈빈은 그러나 단순히 언어수사학적인 면으로 이 점을 해석하지는 않는다. 바로 다음 절에서 하나님의 사랑이 진노보다 앞선다고 주장한다: “하나님이 먼저 우리를 사랑하셨기 때문에 나중에 우리를 자신에게로 화해시킨다”(『강요』, II. 16. 3). 하나님의 사랑은 그리스도의 화해보다 훨씬 앞서고 심지어 세상이 창조되기 전에 우리를 사랑하셨지만(『강요』, II. 16. 4), 하나님의 정의의 실현을 위해서 심판을 통해서만 그 사랑이 실현 된다(『강요』 II. 16. 2). 따라서 켈빈의 사상은, 그리스도의 십자가의 죽음은 그 자체가 진노와 사랑이 동시에 드러난 신비라기보다는 진노와 심판을 통해서 하나님의 앞선 본질적인 사랑이 비로소 우리에게 드러난 것이라는 견해에 가깝다.

켈빈은 또한 법정적인 용어가운데 ‘용서’보다는 ‘심판’을 십자가의 보다 직접적인 실재로 간주하거나, 혹은 심판을 통해서 용서라는 혜택을 우리가 얻게 되는 것으로 이해하고 있다. 주로 기독교론을 다루는 기독교강요 II. 12-17에서, 십자가의 실재와 더불어 심판과 대속이라는 개념은 핵심적인 개념가운데 하나인데 반해서, ‘용서’ 혹은 ‘용서하다’는 용어는 다섯 번 등장하지만, 모두 성경구절을 인용한 것이고, 심지어 십자가는 죄의 용서라는 성경적인 사상이 담겨있는 구절을 인용하고서도 모두 심판을 충족하는 것으로 해석하고 있다(II. 17. 4-5). 그의 주석에서도 우리의 저주와 심판을 짚어줬다는 개념이 핵심적인 사상인데 반해서(로마서 4: 25; 8: 3; 솔로몬서 2: 14-15; 히브리서 2: 15; 9: 22; 베드로전서 2: 24), 용서라는 개념은 드물게 등장한다. 누가복음 1장 72절 주석, 사도행전 15장 11절 주석에서는 죄의 용서가 십자가의 실재로 분명히 언급되고 있지만 다른 곳에서는 ‘용서’란 우리가 얻게 되는, 우리에게 던져진 십자가의 혜택, 열

매, 혹은 결과로 설명되고 있다(마태복음 3: 2; 누가복음 24: 46; 사도행전 10: 43; 고린도전서 15: 3; 요한일서 1: 9).

십자가의 실재는 심판이나 저주이고 그 근원은 사랑이며 그 결과는 용서인가? 인간이 추론할 수 있는 사랑은 죽음이라는 실재와 동일할 수는 없다. 만약 그리스도의 죽음이 사랑과 자비라면 죽음이 사랑과 자비가 될 수 있는 논리적인 매개체가 있어야 한다. 애를 들어서 단순한 자연사, 사고사는 결코 사랑이 될 수 없다. 희생적인 죽음과 같이, 죽음이 그 어떤 가치를 먼저 가져야만 사랑이 될 수 있다. 그런데 용서는 죽음과 반대되는 개념이다. 인간이 죄를 다룰 때는, 죄를 심판할 수도 있고 죄를 소멸시킬 수도 있으며 죄를 용서할 수도 있는데, 죽음은 심판에 해당되는 개념이다. 그러나 우리는 인간의 죽음과 인간의 법정에서의 죄의 문제를 다루고 있는 것이 아니라, 하나님의 아들의 자기희생을 통한 용서, 자기 아들까지 아끼지 아니하신 하나님의 사랑을 논하고 있다. 이 죽음은, '죽음이 발생했다는 사실'에 관한 명백히 버림받음, 심판 등으로 이해될 수 있지만, 하나님이 그리스도 안에서 자신을 희생하신 '자기희생'이라는 면에서는 그 자체가 사랑이요 용서이다. 인간의 법정에서는 심판과 용서가 결코 양립할 수 없지만, 따라서 인간의 법정에서 죽음은 심판으로 이해될 수밖에 없지만, 하나님의 법정에서는 심판과 용서가 동시적일 수 있다. 성경은 우리가 그리스도의 죽음으로 용서를 얻을 뿐만 아니라(에베소서 1: 7; 골로새서 1: 14), 그리스도의 죽음 그 자체가 바로 하나님의 사랑과 용서라고 선언한다(로마서 3: 25; 골로새서 2: 13-15). 따라서 우리는 그리스도의 십자가를 사랑과 용서만으로도 해석할 수 없고, 버림받음과 심판만으로도 이해할 수는 없다. 십자가의 외적인 원리(*principium externum*)는 죽음이 발생했다는 점에서는 버림받음과 심판에 가깝지만, 내적인 원리(*principium internum*)는 하나님의 자기희생이라는 점에서 사랑과 용서이다(Cha, 2009: 25-27). 그리스도의 죽음은 하나님의 사랑과 진노, 하나님의 심판과 용서가 동시적으로 드러난 신비스러운 죽음이다. 캘빈은 비록 이 모든 개념을 십자가사상과 관련지어서 포괄적으로 다루고 있지만, 그 동시성을 분명히 지적하고 있지 못하기 때문에, 그의 십자가사상은 형벌적 대속론으로 축소되어 해석되는 결과를 낳게 되었다.

2. 그리스도와 인간의 동시성

켈빈의 대속론에서 대속의 개념은 일종의 ‘교환’에 가깝다. 죄인과 죄 없는 자, 심판 받아야만 하는 자와 심판받는 자, 의롭지 못한 자와 의로운 자가 서로 교환된다. 일반적으로 교환은 교환되는 두 당사자가 같은 지평에서 함께 할 수 없다는 특징을 가지고 있다. 따라서 우리가 이러한 교환의 패러다임 속에서 그리스도의 대속을 이해하게 되면, 십자가의 죽음은 그리스도 홀로 경험하는 죽음이 되고 인간은 그 십자가에 참여할 수 없게 되어 버린다. 켈빈에게는 이렇게 다소 기계적인 대속의 패러다임이 엿보인다. 우리의 죄책과 저주를 그리스도 자신에게 전가시켰고(*damnationem ad se traducens*), 징벌을 받을 수밖에 없는 죄책이 하나님의 아들의 머리로 옮겨졌을(*in caput filii Dei translatus est reatus*) 뿐만 아니라(『강요』, II. 16. 5, CR, 30: 372), 모든 저주가 그에게로 옮겨지는 것은 그 저주가 우리로부터 빼앗겨지는 것이다(*omni esecratione eximeremur*). 이로 인해서 죄는 그리스도에게만 전가되는 것이요, 심판은 우리에게 전가되지 않는다(『강요』, II. 16. 6).

켈빈의 배타적인 대속론과는 달리, 성경은 우리가 그리스도와 함께 십자가에서 죽었다고 선포한다. 그러나 이 ‘함께 죽었다’는 성경적인 사상을 이해하기란 쉽지 않다. 죽음을 통한 거룩한 연합은 십자가에서 발생한 사건인가 아니면 그 사건의 결과로 우리에게 넘겨진 혜택인가? “한 사람이 모두를 위해서 죽었기 때문에 따라서 모두가 죽었다(고후 5: 14)”는 말씀은 우리의 죽음이 지금 여기서 발생한다는 의미인가 혹은 십자가에 함께 죽었다는 거룩한 연합을 근거로 지금 여기서도 우리의 육적인 죄를 죽이고 살아가야 하는 성화의 과정을 의미하는 것인가? 전체적인 문맥은 성화를 가르치기 위한 것이지만, 본문은 그리스도의 죽음과 우리의 죽음에 모두 동일한 aorist시제를 사용하고 있어서¹¹⁾ 그리스도의 죽음과 모두의 죽음이 동시적이며, 성화의 과정 속에서 우리를 죽이는 것은 그 성화보다 앞선 십자가의 실제 즉 그리스도 한 사람이 죽었지만 모두가 함께 죽었다는 실재를 근거로 하고 있다는 것을 드러낸다. 바울은 로마서 6장

11) 물론 aorist시제가 일회적인 사건만을 의미하는 것도 아니어서 동일한 문맥의 동일한 단어가 마태복음 4장 23절에서는 aorist로 누가복음 6장 18절에서는 미완료로 표현되기도 하고, 때로는 마태복음 17장 5절에서처럼 현재시제의 극적인 표현을 위해서 사용되기도 한다. 그러나 대체적으로 aorist 시제는 신약성경에서 과거의 특정 기간에 발생한 사건으로 번역되고 있다(Perschbacher, 1995: 303-310).

6-14절에서 그리스도와 함께 죽고 사는 신비스러운 연합을 천명하고 있는데, 비록 세례를 가르치기 위한 문맥이긴 하지만, 그 세례가 드러내는 그리스도와 우리의 연합은, 우리가 십자가에서 그리스도와 함께 죽었고 부활에서 함께 살았다는 것을 근거로 하고 있다(6절과 8절에서). 이와 유사하게, 갈라디아서 2장 19절은 그리스도와 함께 죽은 것을 완료시제로, 골로새서 2장 20절에서는 aorist시제로 표현하고 있다. 이렇게 그리스도의 죽음은 그 능력에 있어서는 인간 그 어느 누구도 참여할 수 없는 ‘그리스도 홀로 감당한 유일한 죽음’이지만, 우리를 배제한 죽음이 아니라 우리 모두를 함께 포함하는 죽음이다. 그리스도께서 인성을 가지고 우리 안에서(*in nobis*), 우리와 함께 죽으심으로써 우리도 그리스도 안에서(*in Christo*) 그리스도와 함께 죽었다. 십자가에서는 참인간과 거짓인간, 의와 불의, 죽음과 영원이 교환되기 전에 그리스도와 우리가 함께 죽는 거룩한 나눔이 앞선다.

인간에게 있어서 대신은 교환에 가깝다. 대신하는 자와 대신당하는 자는 결코 동시에 동등한 지평을 공유할 수는 없다. 그러나 그리스도의 죽음은 우리 모두를 그 죽음에 끌어안으심으로써 우리를 짊어지신 죽음이다. 우리가 그리스도와 함께 십자가에서 죽었다는 성경적인 사상은 인간의 교환논리보다는, 그리스도의 대속만이 가질 수 있는 유일한 신비에 가깝다. 켈빈은 십자가로 인해서 발생하는 죄의 용서와 회개를 이중적인 혜택(*duplex beneficium*)이라고 말하면서 우리가 십자가에 참여하는 것은 십자가사건의 결과로 해석한다(『강요』, II. 16. 7, CR. 30: 374). 십자가사건에서는 그리스도와 우리는 함께 하는 것이 아니라 교환될 뿐이다. ‘우리의 죄와 저주가 우리로부터 빼앗겨서 그리스도에게로 이전됨으로써 그리스도만이 심판을 받고, 우리에게는 죄와 저주가 전가되지 않는다’는 대속의 논리는 십자가에서 그리스도와 우리가 함께 한 동시성을 결여하고 있다. 우리가 성찬에 참여하거나 이 땅에서 그리스도의 십자가의 삶을 살아가면서 그의 죽으심에 참여한다. 그러나 이 거룩한 연합의 원형(*archetype*)은 그리스도의 십자가이다. 그 십자가에서 우리는 그리스도와 함께 죽었기 때문이다. 흥미로운 것은, 그리스도와 우리가 하나 되는 ‘신비스러운 연합(*mystica unio*)’은 켈빈의 기독교론, 성령론, 교회론을 아우르는 주요사상가운데 하나이지만, 십자가에서 그리스도와 우리가 연합되었다는 사상을 켈빈에게서 찾아보기는 힘들다. 이로 인해서 형벌적 대속론은 ‘정의를 이루기 위해서 불의가 자행되는 모순’을 가지게 된다. 죄인을 심판해야 하는 정의를 이루기 위해서 죄인들이 아니라 의인인 그리스도만을 심판하는 불의가 발생한

다는 비판은 성경적인 대속에 대한 것이 아니라 켈빈의 대속론에 대한 비판으로 국한되어야 한다. 성경적인 대속에서는 그리스도가 우리 모두를 십자가에 포함하셔서 죄인인 우리가 그리스도와 함께 심판을 받았기 때문에 하나님의 정의가 불의에 의해서 이루어진 것이 결코 아니다. 뿐만 아니라, 그리스도와 인간이 십자가에서 함께 죽은 동시성은 죽음에 이르기까지 인간의 죄와 고난을 함께 하신 그리스도의 십자가에 대한 새로운 의미를 발견하게 되고, 인간 고난과 악의 문제에 대한 기독교적인 독특함을 제시해 준다. 또한 객관적인 면과 주관적인 면이 그리스도에 의해서만 연결되는 것이 아니라 인간에 의해서도 그 역동성을 가지게 된다. 그리스도께서 죽으셨고 지금도 우리 안에서 매일 죽으신다. 우리는 그리스도와 함께 죽었기 때문에 지금 여기서(*hic et nunc*) 우리 또한 매일 죽는다.

3. 그리스도의 두 본성의 동시성

켈빈의 십자가론은 그리스도의 두 본성이 가지는 동시성을 약화시킨 것으로 보인다. 만약 그리스도의 신성과 인성이 그리스도의 한 인격에 연합되어 있다면, 그 연합은 그의 성육신과 부활에서만 아니라 그의 십자가에서도 유지되고 드러나야 한다. 그런데 켈빈에게는 십자가에 관한 두 본성이 기능적인 역할로 구분되기 때문에 그 연합의 진정성이 의심받을 수 있다. 물론 켈빈은 그리스도의 본성과 인격에 관한 논의에서 전통적인 칼세돈 공식의 틀을 수용하고 있다. 그리스도의 두 본성에 관해서 켈빈은 4가지로 요약한다: (1) 인성에만 속하는 속성, (2) 신성에만 속하는 속성, (3) 어느 것 하나에만 속하는 것이 아니라 두 본성을 합한 것에 속하는 속성, 그리고 (4) 두 본성이 서로 교류하는, 서로 함께 나누는 속성 (*ιδιωμάτων κοινωνία*, 『강요』, II. 14. 1, CR, 30: 353, 참조 Tyllenda, 1975: 55). 켈빈은 “하나님께서 교회를 그 피로 사셨다(행 20: 28)”는 말씀과 “영광의 주께서 십자가에 못 박혔다(고전 2: 8)”등에서 속성교류의 성경적인 근거를 찾는다(『강요』, II. 14. 2). 켈빈에게서도 그리스도의 두 본성의 속성교류의 근원이 바로 십자가라고 할 수 있다.

그런데 켈빈은 ‘하나님의 피’와 ‘십자가에 달린 주’라는 말씀에는, 인성에 속하는 죽음이 신성에 적용되고 있어서, 한 본성에 속하는 것이 다른 본성으로 부적절하게 옮겨진다 (*improprrie...ad alteram transfertur*, 주석, 사도행전 20: 28, CR 76: 469)라고 주장

한다. 기독교강요 II. 14. 2에서도 ‘인성에서 수행되어야 하는 것들이 신성으로 부적절하게 옮겨진다’는 동일한 사상이 나타나는데 이것은 ‘이유 없는 것은 아니다(*non sine ratione*)’는 표현이 첨가되어 있다(CR, 30: 354). ‘속성교류가 부적절하지만 이유없는 것은 아니다’는 캘빈의 주장은 어떤 의미일까? 우선, 개혁신앙의 전통적인 틀 속에서 이러한 ‘부적절함’을 이해할 수 있다. 캘빈은 한 본성이 주어가 되어서 다른 본성으로 옮겨지는 본성끼리의 직접적인 교류보다는 한 인격(*personam unam*)이신 그리스도, 중보자가 속성교류의 주어가 되어서 그 인격 안에서 두 본성의 교류가 일어난다는 사상을 대체적으로 고수하고 있다(Tylenda, 1975: 59-62).¹²⁾ 즉 인성과 신성이 그 자체로 교류하는 것은, 도저히 섞일 수 없는 두 본성의 혼합이 되기 때문에, 이것을 부적절하다고 표현한 것으로 보인다. 둘째로, 캘빈은 두 본성의 연합도 강조하고 있지만 전체적으로 볼 때 두 본성의 구분을 또한 강조하고 있는 것으로 보인다. 흔히 *extra calvinisticum*으로 알려진 이러한 사상은, 두 본성이 연합된 후에도 신성이 그 고유함을 유지해야 하고, 유한한 인성이 무한한 신성을 다 담을 수 없다(*finitum non capax infiniti*)는 사상을 근거로 하고 있다. 캘빈의 기독교론은 전체적으로 알렉산드리아의 전통을 따르고 있지만, 바로 이 점에서만큼은 안티옥의 전통에 더 가깝다고 할 수 있다. 인성에 함몰되지 않는 신성은 우주적인 그리스도, 그리스도의 총체성과 고유함을 이해할 수 있는 중요한 근거가 되지만 성육신의 진정성이 의심받는 문제를 가지고 있다.

12) 이 사상은 개혁주의자들이 루터주의자들과의 논쟁을 거치면서 추상적인 본성끼리의 교류가 아니라(*communicatio idiomatum in abstracto*) 구체적인 위격(*persona* 혹은 *hypostasis*) 안에서 본성의 속성교류(*communicatio idiomatum in concreto*)를 주장한 것으로 잘 알려져 있다(Heppe, 1950: 439-447, Muller, 1985: 72-74). 그러나 이 논쟁은 성찬에서 그리스도의 인성이 함께 하시는가에 대한 논쟁이 그 근원이어서, 루터주의자들은 부활 후에 인성이 가지는 높아진 지위에 특히 주목하였다. 속성교류라는 주제는 최소한 다음과 같은 질문들을 포함하고 있다: (1) 본성(*physis*, *ousia* 혹은 *substantia*)의 수준에서 속성교류가 이루어지는가, 혹은 위격(*prosopon*, *hypostasis*, 혹은 *persona*)의 수준에서 이루어지는가? (2) 속성교류가 존재론적인 차원에서 실제로 일어나는가(*communicatio realis*), 혹은 언어와 사상의 매개 속에서 일어나서(*communicatio verbalis*), 두 본성의 고유함이 보존되어야 하는가? (3) 인성과 신성가운데 신성우위를 어느 정도까지 인정해야 하는가? (4) 인성은 신성의 어떤 영향 하에 있으며 이로 인해서 얼마나 높아지는가? (5) 그리스도의 삶, 죽음, 부활, 승천, 어느 단계에서 속성교류가 진정으로 일어나는가? 혹은 이러한 과정과 무관하게 속성교류를 전제해야 하는가? 그리고 (6) 속성교류의 원동력은 누구인가? 아버지의 선하신 뜻(*eudokia*), 아들의 의지, 혹은 성령이 속성교류를 일으키는가? 이 복잡한 논쟁은 이미 초대교회에서부터 활발하게 전개되었고, 개혁주의시대를 거치면서 치열해졌는데, 이에 대해서는 별도의 논문에서 다룰 것이다.

이러한 맥락 하에서 십자가와 그리스도의 두 본성에 관한 켈빈의 사상을 논해야 한다. 기독교강요 II. 12. 1-2에서 켈빈은 중보자가 참 하나님이고 참 인간이어야 함을 설명한 후에 II. 12. 3에서 아래와 같이 결론짓고 있다:

요약하면, 하나님 홀로(그리스도께서 단지 하나님이라면) 죽음을 느낄 수 있었던 것도 아니고, 인간 홀로(그리스도께서 단지 인간이라면) 죽음을 극복할 있었던 것도 아니기 때문에, 주님은 신성과 함께 인성을 가지고 있었다; 죄를 무르기 위해서 한 본성(인성)을 죽음의 약함에 굴복시켰고; 다른 본성(신성)의 능력으로 죽음과 싸워서 우리를 위한 승리를 쟁취하셨다.

이렇게 켈빈은 신성과 인성이 함께 연합되어 있다고 주장하고 있지만, 인성은 고난을 당하는 역할을, 신성은 승리를 쟁취하는 역할을 각각 담당하는 것으로 구분지어 설명하고 있다. 기능적인 구분은 그리스도의 성육신과 관련지어서도 여러 차례 표현된다. 특히 성자가 성부보다 더 열등한 것으로 표현되는 성경본문은 대부분 그리스도의 인성으로 해석되고 있다. 마태복음 24장 36절에서 ‘종말은 아들도 모르고 오직 아버지만 아신다’는 예수님의 인성에 관한 말씀으로, 즉 예수님의 인성이 필요할 경우에 따로 분리해서 일하시며 신성은 쉬고 있다고 해석한다.¹³⁾ 문제는 십자가에서 그리스도께서 죽임을 당하셨다는 점인데, 여기서 신성이 죽을 수 없다는 impassibility의 오래된 철학이 그 중심에 자리 잡고 있다. 결국 육을 입으신 이유는 죽을 수 있는 존재가 되기 위함인데(주석, 히브리서 2: 14), 인성은 십자가에서 경멸을 당하셨고, 신성은 부활에서 그 능력을 드러내셨다(주석, 요한복음: 14).

켈빈의 십자가사상은 죄의 심판이라는 수동적인 면뿐만 아니라, 앞에서 언급한 대로, 더러움을 씻음, 화해, 의로움의 회복, 생명의 문이 열림 등과 같이 능동적인 면도 포괄적으로 가지고 있다. 물론 십자가의 죽음은 부활과 긴밀한 연관 속에서 이해되어야 한다: 믿는 자들의 눈이 부활의 능력으로 향하면, 십자가는, 믿는 자들의 가슴 속에서, 마귀와 육, 죄와 사악한 인간에 대한 승리가 될 것이다(『강요』, III. 9. 6). 십자가는 구원의 시작이고 부활은 완성이며, 십자가는 죄의 소멸이요 부활은 의의 획득이다(주석,

13) 요한복음 12장 27절, ‘아버지여 나를 구원하여 이때를 면하게 하여 주옵소서’라는 겔세마네동산의 기도를 해석할 때, 신성이 감추어져 있고 쉬고 있으며 인성은 인간의 감정까지 입으셨다고 켈빈은 주장한다. 또한 빌립보서 2장 7절 주석에서도, ‘자신을 비워’는 전적으로 그리스도의 인성에만 적용될 수 있고 신성은 감추어져 있으며 가리어져 있다고 켈빈은 해석한다.

고전 15: 3). 그러나 십자가의 죽음과 부활이 긴밀하게 연결되어 있다고 할지라도, 예수님의 두 본성 가운데, 인성은 죽음의 역할을, 신성은 부활의 역할을 기능적으로 행하는 것은 결코 아니다. 이러한 이분법적이고 인과관계적인 사고는 인간의 단순한 논리 체계에는 잘 부합될지 모르지만 결코 성경적이지도 않을 뿐더러, 십자가의 신비와 역설을 잘 드러내고 있지도 못하다. 그리스도의 인성과 신성은, 한편으로는, 인간이 정의하는 인성과 신성의 테두리를 가지고 있어서, 그리스도는 진정 하나님이고 진정으로 인간이라고 규정할 수 있지만, 또한 다른 한편으로는, 그리스도 자신의 고유한 신성, 그리스도 자신의 고유한 인성을 가지고 있다. 이 고유한 신성은 임마누엘의 하나님으로서 십자가의 죽음에 깊이 참여하며, 이 고유한 인성은, 최후의 만찬에서 선포하신대로, 십자가의 죽음으로 자신의 몸과 피를 모든 인간들과 함께 나누신다. 이렇게 신성의 한없이 낮아짐과 인성의 높아짐은 인간이 정의내릴 수 있는 신성과 인성과는 다르다. 두 본성이 한 그리스도로 연합되어 있다는 것은, 인간이 이해 가능한 신성과 인성이 연합되어 있다고 한정지어도 물론 엄청난 신비이다. 그러나 우리가 감히 정의내릴 수도 없는 그 신성과 인성이 그리스도의 한 인격 속에 하나로서 그의 탄생, 삶, 죽음과 부활에 연합되어 있다는 것이 바로 깊고도 깊은 신비이다. 십자가의 죽음으로 그리스도께서 하나님과 인간을, 유대인과 이방인을 화해시켰고(에베소서 2: 13-18), 모든 민족을 자신에게로 모으시며(요한복음 12: 32-33), 버림받음으로써 다 이루셨고(요한복음 19: 30), 그리고 죽음으로써, 인간의 고난에 참여하심으로써, 승리를 이루시고 해방을 주시며 시험받는 자들을 도우셨다(히브리서 2: 14-18). 만약 이 죽음에 그리스도의 신성이 수동적이라면, 비록 그 인성이 이미 하나님의 선물을 받은 고유한 인성이라고 할지라도(주석, 시편 8: 5, 그리스도의 나심에 관한 설교 2), 인성이 주체적으로 화해와 평화, 성취와 해방, 승리를 이루실 수는 없다. 반대로, 인성만이 그리스도의 고난의 주체라면, 인간의 아픔과 고난과 가난과 한계를 자기 자신에게로 짊어지신 우리 하나님은 결코 그리스도에게서 발견될 수 없다. 인성과 신성이 하나 된 그 한 분 그리스도께서 십자가에서 돌아가셨다. 그리고 이렇게 하나된 위격이 바로 그리스도라는 고유한 그 한분의 본성일 수 있다.¹⁴⁾ 이 위격적 연합이 십자가에서 오히려 더 강력하게 드러

14) 이런 점에서 그리스도의 본성과 위격은 서로 구분되지만 일정한 연관성, 혹은 지속성을 가지는 데 이 점을 칼세돈 정의는 놓치고 있다. 그리스도의 본성과 위격의 관계에 관해서는 별도의 논문에서 다룰 것이다.

난다고 할 수 있는데, 비록 켈빈은 그리스도라는 그 한분이 십자가에서 돌아가셨다는 사상에 충실하다고 할지라도, 그의 십자가사상은 그리스도의 인성과 신성의 동시성을, 십자가와 관련지어서, 충분히 강조하지 못한 한계를 가진다.

IV. 맺음말

켈빈의 십자가사상의 폭과 깊이가 새롭게 재조명되어야 한다. 켈빈에 의하면, 십자가를 통해서 우리는 하나님께로 나아갈 수 있다. 십자가에서 하나님의 영광, 진노, 사랑이 드러난다. 십자가에서 하나님은 인간을 총체적으로 구원하신다. 십자가는 세례와 성찬의 실재를 드러낸다. 십자가는 정의로운 심판, 죄를 짊어짐, 하나님과 인간의 화해, 사탄과 죽음과 세상에 대한 승리이다. 그리고 십자가는 그리스도를 믿는 자들을 의롭다하시고 거룩하게 하신다. 이렇게 켈빈은 그리스도의 십자가의 죽음을, 하나님을 알게 하시는 인식론적 수단이요, 하나님을 드러내시는 하나님본성의 내용이며, 구원사역의 종합이고, 교회성례의 실재일 뿐만 아니라, 우리에게 주어진 객관적인 혜택이요, 우리 안에서 일어나는 주관적인 혜택으로 이해하고 있다.

켈빈이 이렇게 포괄적으로 그리스도의 십자가를 이해했지만, 그의 사상은 형벌적 대속론으로 축소되어 해석되고 비판받아왔다. 형벌적 대속론 그 자체에 대해서도 보다 전문적이고 균형잡힌 조명을 할 필요가 있지만, 켈빈의 십자가사상이 형벌적 대속론으로 축소되어 이해되어 온 그 배경에 대해서도 주의 깊게 살펴볼 필요가 있다. 문제의 핵심은, 켈빈 역시 인간이 정의를 내리고 인간이 사용하고 있는 개념을 십자가를 이해하고 해석하는 틀로 삼고 있다는 점에 있다. 물론 신학은 인간의 해석학적인 틀과 지성의 이해가능성을 전제로 한다. 그러나 십자가는 인간의 논리보다 앞서신 신비이다. 용서와 사랑이 동시적으로 드러나며, 한 사람이 죽음으로써 모든 사람이 함께 죽으며, 한 위격의 죽음으로 그의 인성과 신성이 함께 그 죽음에 참여한다. 그리고 마침내 우리 지성의 그 견고한 틀을 파괴하고 우리를 건져내시어 하나님께로 인도한다. 십자가는 인간이 그 내용을 알 수 없기 때문에 신비가 아니라, 인간이 고집스럽게 집착하고 있는 지성을 압도하는 구체적인 실재이기 때문에 신비이다. 동시성이란 이러한 신비를 적절하게 표현하는 단초이다. 켈빈은 누구보다도 그리스도의 신비에 주목했고(『강요』,

II. 9. 2, II. 12. 7, II. 14. 1, III. 22. 1, IV. 17. 1), 더 구체적으로 그리스도의 죽음을 놀랄만한 신비(*insigni mysterio*)라고 고백했으며(『강요』, II. 16. 6, CR 30: 372), 그 보혈로 하나님과 인간을 화해시켰다는 에베소서의 말씀을 신비라고 표현했다(『강요』, II. 17. 2). 그럼에도 불구하고 십자가의 신비를 해석하는데 있어서 법정적이고 제례적인 틀을 사용했고, 교환의 논리에 의존했으며, ‘고난당할 수 없다’라는 신적속성의 개념을 십자가의 신비에까지 손상 없이 적용하려 했던 것으로 보인다. 물론 하나님과 인간의 본질적인 차이는 기독교신앙의 핵심적인 내용이어서 그리스도를 이해할 때도 중요한 전제가 된다. 본 논문이 제시하는 ‘동시성의 신비’는 인간과 하나님의 질적 차이를 부정하려는 것이 아니다. 오히려 하나님과 인간의 질적 차이야 말로, 그리스도께서 그 차이조차 그 자신의 죽음으로 화해시킨다는 점에서, 동시성의 가치를 역설적으로 드러낸다. 십자가에서 그리스도는 만물을 포괄적으로 자신에게로 모으셨을 뿐만 아니라 몇몇 중요한 점에서 동시에 모으셨다. 캘빈의 십자가사상은 그 깊이와 포괄성에도 불구하고, 동시성을 명백하게 강조하지 못함으로 인해서, 형벌적 대속론의 극단적인 유형으로 축소되어 분류되고 부분적으로 오해되어 온 한계를 가진다.

“이 논문은 다른 학술지 또는 간행물에 게재되었거나 게재 신청되지 않았음을 확인함.”

참고문헌

- 차재승 (2006). “십자가 앞(*coram cruce*)에서의 인간의 자울: 피터 아벨라드, 임마누엘 칸트, 맥레오드 캠벨”. 『기독교학 저널』 2. 79-104.
- Anti-Nicene Fathers* (1995). 10 volumes. Eds. Alexander Roberts and James Donaldson. Peabody: Hendrickson.
- Balserak, Jon (2009). “*commodatio Dei*.” In *The Calvin Handbook*. Ed. Herman J. Selderhuis. Grand Rapids: Eerdmans.
- Blocher, Henri (2004). “The Atonement in John Calvin’s Theology.” In *The Glory of the Atonement: Biblical, Historical and Practical Perspectives*. Eds. Charles E. Hill and Frank A. James III. Downers Grove: InterVarsity.
- Calvin, John (1863-1900). *Corpus Reformatorum Ioannis Calvini opera quae supersunt omnia*. Eds. G. Baum, E. Cunitz and E. Reuss, et al. Volumes 29-87. Braunschweig.
- _____ (1843). *Calvin’s Commentaries* 22 volumes. The Calvin Translation Society.
- _____ (1960). *Institution of the Christian Religion 1559*. Ed. John T. McNeill and trans. Ford Lewis Battles. Philadelphia: Westminster Press.
- _____ (1975). *Institution of the Christian Religion 1536*. Trans. Ford Lewis Battles. Atlanta: John Knox.
- _____ (1998). *The John Calvin Collection* CD. Albany: Ages Software.
- Campbell, John McLeod (1996). *The Nature of the Atonement: with a new Introduction by James B. Torrance*. Scotland: The Handsel Press.
- Catholic Church (1994). *Catechism of the Catholic Church* (1994). Washington D. C.: United States Catholic Conference.
- Cha, Jaeseung (2009). “Calvin’s Concept of Penal Substitution: Acknowledgement and Challenge.” Presented at the 8th Conference of International Reformed Theological Institute held in France.
- Church Fathers* (2007). *New Advent* CD. Kevin Knight.
- Grenz, Stanley J. (1994). *Theology for the Community of God*. Grand Rapids: Eerdmans.
- _____ (1994). *Theology for the Community of God*. Eerdmans. 신옥수 역 (2003). 『조직신학(하나님의 공동체를 위한 신학)』. 서울: 크리스찬다이제스트.
- Heppe, Heinrich (1950). *Reformed Dogmatics: Set out and Illustration from the Sources*. Trans. G. T. Thomson. Grand Rapids: Baker Book.
- Holmes, Steve (2005). “Can punishment bring peace?: Penal substitution revisited.” *Scottish Journal of Theology* 58(1). 104-123.
- Hughes, Thomas Hywel (1949). *The Atonement: Modern Theories of the Doctrine*. London: George Allen and Unwin Ltd.
- McCormack, Bruce L. (1998). “For us and Our Salvation: Incarnation and Atonement

- in the Reformed Tradition.” *The Greek Orthodox Theological Review* 43/1-4. 281-316.
- Muller, Richard A. (1985). *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms: Drawn Principally from Protestant Scholastic Theology*. Grand Rapids: Baker Book.
- Nicene and Post-Nicene Fathers* (1999). First series 14 volumes. Ed. Philip Schaff. Peabody: Hendrickson.
- Nicene and Post-Nicene Fathers* (1999). Second series 14 volumes. Eds. Philip Schaff and Henry Wace. Peabody: Hendrickson.
- Olin, John C. (Ed.) (1966). *John Calvin and Jacopo Sadoleto: A Reformation Debate*. Grand Rapids: Baker Book.
- Paul, Robert S. (1984). “The Atonement: Sacrifice and Penalty.” In *Readings in Calvin’s Theology*. Grand Rapids: Baker Book.
- Perschbacher, Wesley J. (1995). *New Testament Greek Syntax*. Chicago: Moody Press.
- Tylenda, Joseph N. (1975). “Calvin’s Understanding of the Communication of Properties.” *Westminster Theological Journal* 38(1). 54-65.
- Van Buren, Paul (1957). *Christ in Our Place: The Substitutionary Character of Calvin’s Doctrine of Reconciliation*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Zachman, Randall C. (2006). *John Calvin as Teacher, Pastor, and Theologian: The Shape of His writings and Thought*. Grand Rapids: Baker Book.

ABSTRACT

Values and Limitations of Calvin's Comprehensive Atonement Thought

Jaeseung Cha(Presbyterian Theological Seminary in the Philippines)

It has been argued that Calvin's atonement thought represents one of the extreme types of penal substitutionary theory, on the basis of which various criticisms on Calvin's overarching atonement view have been made. The strategy of the defenders of Calvin is to hold that Calvin's atonement view is much more diverse than what penal substitutionary perspective can denote. The present paper aims to demonstrate how comprehensive and synthetic his atonement view is not only within his atonement paradigm but also in its comprehensive and balanced links with other fields of theology. Calvin maintains that Christ's crucifixion is both a vehicle leading us to God and a representation of God's glory, accomplishes totality of salvation, represents reality of the sacraments, and originates justification and sanctification in us.

Notwithstanding this comprehensiveness, Calvin's atonement thought lacks appropriate emphases on simultaneity in three ways: (1) Attributes of God such as forgiveness and punishment, (2) Christ and his followers, and (3) Christ's humanity and divinity. The reason Calvin is not fully aware of the simultaneity is because he seems to apply to his interpretation of the cross a human legal and commercial logic, a concept of exchange for substitution, and a notion of divine impassibility. But the cross is mystery and revelation. On the one hand, it is revealed mystery that destroys human reason, and, on the other hand, it is the concrete reality that mysteriously overwhelms human paradigms. Simultaneity is one of a few clues that show us this concrete reality of the mystery of the cross.

Key Words: Calvin, atonement, penal substitution, comprehensiveness, simultaneity.