

3-15-2003

칼빈과 이냐시오의 영성 형성 비교연구

Kyung Yong Lee 이경용

Follow this and additional works at: <https://digitalcommons.fuller.edu/kdmin>



Part of the [Missions and World Christianity Commons](#)

Recommended Citation

이경용, "칼빈과 이냐시오의 영성 형성 비교연구." 박사학위논문, 풀러신학대학원, 2003.

This Project is brought to you for free and open access by the Korean Studies Center at Digital Commons @ Fuller. It has been accepted for inclusion in Korean Doctor of Ministry Projects / 한인 목회학 박사 졸업 논문 by an authorized administrator of Digital Commons @ Fuller. For more information, please contact archives@fuller.edu.

Dissertation Approval Sheet

This Dissertation Paper entitled

A COMPARATIVE STUDY OF THE TEACHINGS OF CALVIN AND ST. IGNATIUS ON SPIRITUAL FORMATION

written by

KYUNG YONG LEE

and submitted in partial fulfillment of the

requirements for the degree of

Doctor of Ministry

has been accepted by the Faculty of Fuller Theological Seminary

upon the recommendation of the undersigned readers:

Hae Yong You

Nak Heong Yang

Seyoon Kim

March 15, 2003

**A COMPARATIVE STUDY OF THE TEACHINGS OF
CALVIN AND ST. IGNATIUS ON SPIRITUAL
FORMATION**

MINISTRY FOCUS PAPER

SUBMITTED TO THE FACULTY OF THE
SCHOOL OF THEOLOGY
FULLER THEOLOGICAL SEMINARY

IN PARTIAL FULFILLMENT
OF THE REQUIREMENTS FOR THE DEGREE OF
DOCTOR OF MINISTRY

BY

KYUNG YONG LEE

MARCH 2003

칼빈과 이냐시오의 영성 형성 비교 연구

이 논문을 풀러 신학교
목회학 박사학위 논문으로 제출함

지도 유해룡 교수

이 경 용

2003년 3월

Abstract

A Comparative Study of the Teachings of Calvin And St. Ignatius
On Spiritual Formation

Kyung Yong Lee

Doctor of Ministry

2008

School of Theology, Fuller Theological Seminary

This dissertation is a comparative study of the spiritual formation of Calvin and St. Ignatius of Loyola. Traditionally the reformed theology and spirituality have heavily depended upon Calvin's theology. Until now, most research on Calvin had been done from systematic theology or doctrinal approach, and thus resulted in limiting Calvin's rich theology and spirituality.

Therefore, this dissertation is an attempt to approach Calvin from spiritual formation side and examine his inner world. Furthermore, by comparing him to the spirituality of St. Ignatius I hope to investigate the characteristics of Calvin's spirituality; at the same time, by studying the characteristics of St. Ignatius' spirituality, I would like to present the possibility of a dialogue between the spiritualities of the two.

This paper has the following arrangement: In section one, I examine the reason that there was a heightened interest in spirituality in the twentieth century, and present the need to do a comparative study between Calvin's and Ignatius' spirituality. I also present a short summary of Evelyn Underhill's *Mysticism*, which is used as the research method of this dissertation.

In section two, I introduce the life and work of Calvin and Ignatius respectively.

In section three, I compare the background of spiritual formation of Calvin and Ignatius. Since both Calvin and Ignatius were influenced by *Devotio Moderna*,

their spiritualities had many things in common. However, I shall also demonstrate their distinctiveness, which were formed through their unique experiences.

Section four includes a comparative study between spiritual formation of Calvin and Ignatius. They both form their spirituality through the similar process of awakening of the self, purification of the self, illumination of the self, and the unitive life. Nonetheless, we will point out that even with the outward similarities between their spiritual formation processes, when one looks into their inner lives there are distinct characteristics for both of them. I will examine the similarities and differences in the spiritualities of these two.

Section five is a comparison between their major works, Calvin's Institutes of the Christian Religion and Ignatius' Spiritual Exercises. I observe their similarities and differences by comparing the characteristics of their external and internal structures.

Finally, section six seeks to examine comprehensively the similarities and differences between the spirituality of Calvin and Ignatius. Although the life and spirituality of both men have differences, I conclude this dissertation by disclosing the possibility of a conversation between the spirituality of Calvin and Ignatius' based on their common fundamental goal of "glory of God."

This dissertation is a comparative study of the most prolific representative of the reformed church, Calvin, and of the Roman Catholic Church, Ignatius of Loyola. To find out the similarities and differences between their life and spirituality is to provide a basis to compare the similarities and the differences between the spirituality of the reformed church and the Roman Catholic Church. Therefore, the commonalities between the two men may be able to provide a possibility of developing a relation between the reformed church and the Roman Catholic Church through the common conduit called spirituality. The significance and contribution of this dissertation lies in this aspect. Nevertheless, this is merely a basic attempt, and we shall leave more specific and practical implications

and relations as our future homework.

Theological Mentor: Hae Yong You, Ph. D.

Nak Heong Yang, Ph. D.

Seyoon Kim, Ph. D.

감사의 말씀

오늘이 있기까지 늘 앞장서서 인도해 주신 하나님께 감사드립니다. 시작해 놓고 오랫동안 마무리 짓지 못했던 논문을 소망교회에서 마무리 짓게 되었습니다. 목회의 큰 스승이신 곽선희 목사님의 배려와 사랑에 깊이 감사드립니다. 또한 때때로 격려해 주신 김지철 목사님과 많은 동료 목사님들과 성도들의 사랑에 감사드립니다.

이 논문은 토론토의 Regis College와 Guelph의 Royola House에서 이냐시오 영성을 만나면서 잉태되기 시작했습니다. 토론토에 머무는 동안 개혁교회의 영성과 이냐시오의 영성이 제 안에서 합류(合流)하는 것을 느낄 수 있었습니다. 마치, 양수리에서 북한강과 남한강이 만나 흐르듯이 제 안에서 칼빈과 이냐시오의 영성이 만나 흐르게 되었습니다. 토론토에 머무는 동안 만났던 Charles의 친구들을 잊지 못합니다. 밀알교회의 차광선 목사님과 교우들의 사랑 또한 기억합니다.

논문이 완성되기까지 늘 새로운 시각과 도전을 주신 유해룡 교수님의 지도에 진심으로 감사드립니다. 유교수님과의 만남과 지도가 없었다면, 이 논문은 완성되지 못하였을 것입니다. 또한 김세운 교수님의 가르침과 배려에 감사드리며, 양낙홍 교수님의 지도에 감사드립니다.

부족한 아들을 위하여 노구(老耇)를 이끄시고 새벽마다 기도하시는 아버지 이병목 장로님과 어머니 최현일 권사님의 사랑과 기도에 깊이 감사드립니다. 또한 많은 시간을 사랑과 인내로 기다려준 아내 한선희와 재훈, 하은, 하나에게 사랑과 고마운 마음을 전합니다. 또한 기도와 사랑으로 후원해 주신 형제들에게 감사드립니다.

2003년 3월

이경용

목 차

Abstract	ii
감사의 말씀	v
제 1 장 서 론	1
제 1 절 문제제기와 목적	1
제 2 절 연구 방법과 범위	3
제 3 절 연구 방법론-Evelyn Underhill의 Mysticism을 중심으로	5
제 2 장 칼빈과 이냐시오의 생애와 저작	14
제 1 절 칼빈의 생애와 저작	14
1. 칼빈의 생애	14
2. 칼빈의 저작	17
제 2 절 이냐시오의 생애와 저작	20
1. 이냐시오의 생애	20
2. 이냐시오의 저작	24
제 3 장 칼빈과 이냐시오의 영성 형성 배경	29
제 1 절 칼빈의 영성 형성 배경	29
1. 근대적 경건 운동의 영향	29
2. 경건과 칼빈의 영성	32
3. 성화와 칼빈의 영성	35
제 2 절 이냐시오의 영성 형성 배경	38
1. 만레사의 체험	38
2. 근대적 경건 운동의 영향	41
3. 예수회 설립과 회헌	44

제 3 절 칼빈과 이냐시오의 영성 형성 배경의 특성 비교	48
제 4 장 칼빈과 이냐시오의 영성 형성 과정	56
제 1 절 칼빈의 영성 형성 과정	56
1. 자아에 대한 자각	56
가. 칼빈의 회심	56
나. 인간을 아는 지식	59
2. 자아에 대한 정화	64
가. 회개와 정화	64
나. 자기 부인(self-deny)	68
다. 십자가를 짐	72
라. 내세에 대한 명상	75
3. 자아에 대한 조명	79
가. 피조물을 아는 지식	79
나. 성경의 안내	82
다. 성령의 조명	86
4. 하나님과의 연합	89
가. 그리스도와 신비한 연합	89
나. 성례를 통한 신비한 연합	93
제 2 절 이냐시오의 영성 형성 과정	98
1. 자아에 대한 자각	98
가. 이냐시오의 회심	98
나. 인간의 피조성 인식	101
2. 자아에 대한 정화	105
가. 죄 묵상과 양심 성찰	105
나. 불편심(Indifference)과 금욕	110
다. 영적 어두움과 영신 식별	114
3. 자아에 대한 조명	119

가. 만레사에서의 조명	119
나. 그리스도의 생애 관상	123
다. 만물 안에서 하나님 발견하기	127
4 하나님과의 연합	131
가. 라 스토르타의 환시	131
나. 사랑을 얻기 위한 명상	135
제 3 절 칼빈과 이냐시오 영성의 특성 비교	139
1. 칼빈과 이냐시오 영성의 유사점	139
2. 칼빈과 이냐시오 영성의 차이점	141
제 5 장 기독교 강요와 영신수련의 텍스트 비교	146
제 1 절 칼빈의 기독교강요	146
1. 기독교 강요의 외적 구조	146
2. 기독교 강요의 내적 구조	148
제 2 절 이냐시오의 영신수련	152
1. 영신수련의 외적 구조	152
2. 영신수련의 내적 구조	155
제 3 절 기독교 강요와 영신수련의 특성 비교	158
제 6 장 결 론	161
부록1	165
부록2	166
참고문헌	168
Vita	172

표 목 차

<표 1> 영신수련의 구조	155
----------------------	-----

그림 목 차

<그림 1> 경건과 종교의 상호 관련	33
----------------------------	----

제 1 장 서 론

제 1 절 문제 제기와 목적

20세기에 들어서며 한국뿐 아니라, 세계적으로 영성에 대한 관심이 고조되고 있다. 이러한 현상은 기독교뿐 아니라 타종교에서도 쉽게 발견 할 수 있다. 그 이유를 로날드 롤하우저(R. Holtheiser)는 현대문화에 숨겨진 세력들, 즉 자기도취와 실용주의 그리고 끝없는 불안감으로 말미암아 생겨난 것으로 보고 있다.¹⁾ 마이클 다우니(M. Downey)는 현대 영성에 깊은 영향을 준 것으로 유대인 대학살, 히로시마 원폭 투하 그리고 베트남 전쟁 등을 꼽는다. 이러한 충격적인 사건들로 인하여 외적인 질서와 권위들이 무너져 내리고, 사람들은 자기의 내면 세계에 관심을 가지게 된 것이다. 동시에 우주시대와 전자 통신의 발달도 영성에 대한 관심을 고조시키는 한 요인이 된다.²⁾ 결국 계몽주의 이래 인간의 미래에 대해 약속했던 진보적인 꿈들이 엄청난 분열과 비인간화를 초래하면서 인간의 관심들이 내면으로 향하고 있는 것이다. 이와 같은 다양한 이유들로 인해서 영적인 관심사가 고조되고 있다.

1984년 전국신학대학협의회 제19차 정기 총회에서 '신학교육에 있어서의 영성 훈련'이라는 주제 강의가 있는 후, 한국 교회의 영성에 대한 관심이 시작되었다고 본다. 그 이후 21세기에 들어서면서 영성에 대한 관심이 급증하고 있다. 물론 기독교 영성에 대해 모두가 공감할 수 있는 영성의 개념이 확립된 것은 아니지만, 영성에 대한 관심이 고조되고 있는 것은 사실이다. 그 주된 이유는 그 동안 물량적으로 급성장한 한국 교회가 내적, 영적으로 허약한 모습을 보여온 것, 교회 지도자들의 영적인 지도

1) Michael Downey, 오늘의 기독교 영성 이해, 안성근 역 (서울: 도서출판 은성, 2001), 35.

2) Ibid., 33-35.

력 빈곤, 부유해진 경제생활에서 만족할 수 없는 영적인 공허함, 인터넷으로 대표되는 과학, 물질문명에서 도래하는 피상성에 대한 반작용등이 영성에 관심을 갖게 하고 있는 것이다.

전통적으로 개혁교회 영성은 칼빈(Jean Calvin: 1509-1564)에 의존하는 바가 매우 크다. 칼빈신학이 한국교회에 미친 영향은 실로 지대하다. 그러나 그 동안 한국교회에서 칼빈에 대한 연구는 조직신학적인 측면에 치우쳐진 경향이 있었다. 도표로 보는 한국 칼빈 자료 100년사는 그 동안 칼빈에 대한 연구가 조직신학과 교리적 연구가 주종을 이루어 왔음을 보여 준다.³⁾ 이러한 경향은 한국교회를 교리라는 뼈대 위에 굳건히 세웠다는 긍정적인 측면도 있지만, 영적으로는 메마르게 하는 부정적인 측면도 없지 않다고 본다. 따라서 본 논문에서는 칼빈의 기독교 강요와 기타 저작을 통하여 칼빈의 영성 형성 배경과 영성 형성의 과정과 특성을 고찰해 봄으로 그의 내면 세계를 살펴보고자 한다. 칼빈의 영성은 한 마디로 '하나님의 영광'(Sola Gloria Dei)으로 표현할 수 있다. 이러한 칼빈의 영성에 대한 연구는 개인과 교회에 영성에 대한 새로운 이해를 제공함으로써 칼빈의 개혁신학에 뿌리를 둔 많은 교회에 영적인 힘을 제공할 수 있는 계기가 되리라 기대한다.

또한 본 논문에서는 이냐시오(St. Ignatius: 1491-1556)의 삶과 신학에 나타난 그의 영성형성 배경과 과정도 함께 살펴보고자 한다. 이냐시오는 칼빈과 동시대 인물로서 로마 카톨릭의 종교개혁⁴⁾을 주도했던 인물이다. 이냐시오의 생애와 신학을 한마디로 요약하면 '보다 큰 하나님의 영광'(Ad Majorem Dei Gloriam)이라고 할 수 있다. 칼빈과 이냐시오는 시대적, 지리적, 교리적인 여러 이유로 그 당시 각자 반대되는 입

3) 김광욱, 도표로 보는 한국 칼빈 자료 100년사 (서울: 성광문화사, 1994)에서 김광욱은 1992년까지 한국에서 칼빈에 대해 연구된 모든 자료, 칼빈의 저서 자료 100여 편, 석, 박사 학위 논문 110편, 350여 간행물 자료 등을 연대별, 저자별, 주제별로 분류한 바 대부분의 주제가 교회, 교리, 국가, 성례 등 교리적이고 조직신학적인 주제가 대부분이다. 이때까지 자료 중 칼빈을 영성적 측면에서 다룬 글은 거의 찾아 볼 수 없다. 칼빈을 영성적 측면에서 연구하기 시작한 것은 1990년대 후반기부터 장로회 신학대학교를 중심으로 시작된 것으로 보인다.

4) 이냐시오가 주도한 로마 카톨릭의 종교개혁을 반종교개혁(Counter-Reformation)이라 부르는 것은 다분히 개혁교회 입장의 표현으로 로마 카톨릭의 종교개혁이 보다 바른 표현이라 볼 수 있다. 그러나 이냐시오 이후에 진행된 트레نت공의회와 세계적인 종교재판소 설립은 반종교개혁의 성격을 분명히 가지고 있다. 참고, 이형기, 세계교회사(II) (서울: 한국장로교출판사, 1994), 163-172.

장에서 대립적인 관계에 서 있었다. 그러나 그들의 생애와 신학을 고찰해보면 그들의 영성형성 배경과 과정이 매우 유사한 점이 있음을 발견하게 된다. 동시에 그들의 영성은 '하나님의 영광'이라는 동일한 명제를 지향하고 있음을 발견하게 된다. 따라서 본 논문에서는 칼빈과 이냐시오의 영성 형성 배경과 과정을 중심으로 그들의 영성을 비교 연구 해 보고자 한다.

한국이라는 독특한 상황에서 개혁교회와 로마 카톨릭 교회는 신학과 목회부분에서 아직도 많은 부분 담을 쌓고 있다. 양 교회가 신학적, 목회적 교류를 하지 않음으로 각자의 선명성을 드러내 보일지 모르지만, 각 교회에 숨겨져 있는 소중한 보화들을 사장시키는 손실도 있음에 틀림없다. 만일 개혁교회의 영성과 로마 카톨릭 교회의 영성이 합류(合流)할 수 있다면, 보다 풍성한 영성적 만남과 교류가 가능하다고 생각된다. 개혁교회 입장에서는 로마 카톨릭 교회의 깊이 있는 영성을 접할 수 있을 것이며, 로마 카톨릭 교회에서는 개혁교회의 역동적인 영성을 접할 수 있을 것이다. 이 두 영성이 합류한다면 크나 큰 상승효과를 가지게 될 것이다. 그러한 한 작은 시도로서 본 논문에서 칼빈과 이냐시오의 저작물을 중심으로 그들의 영성 형성 배경과 과정을 비교 연구해 보고자 한다.

제 2 절 연구 방법과 범위

본 논문의 연구 과제는 칼빈과 이냐시오의 생애와 신학에 나타난 영성 중 그들의 영성 형성 배경과 과정을 중심으로 비교 연구하는 것이다. 이것을 고찰하기 위하여 칼빈의 기독교 강요와 그밖에 칼빈에 대한 여러 책을 살펴보고자 한다.⁵⁾ 또한 이냐시오의 저서 중 영신수련 (The Spiritual Exercises)과 자서전 그리고 영적 일기를 중심으로 하며 그 밖의 여러 책을 살펴보고자 한다.

본 논문의 서술은 다음과 같이 전개 될 것이다. 2장에서는 칼빈과 이냐시오의 생

5) 칼빈을 교리신학이나 조직신학적인 측면에서 연구하는 것보다 영성학적인 측면에서 연구하기가 쉽지 않은 것은 사실이다. 그러나 칼빈을 영성학적인 측면에서 전혀 다룰 수 없는 인물도 아니다. 참조, Jill Rairr ed., 기독교 영성 II (Christian Spirituality: High Middle Ages and Reformation), 이후정 외 역 (서울: 은성, 1999)의 "존 칼빈의 영성"과 유해룡의 "칼빈의 영성학 소고", 장신논단 (2000).

애에 대한 연구이다. 그들의 청년기의 삶과 회심 사건 그리고 그 이후에 종교개혁자와 영성가로서 어떠한 삶을 살아가는가를 살펴보고자 한다. 또한 그들의 저작들을 간단히 살펴보고자 한다.

3장에서는 칼빈과 이냐시오의 영성 형성 배경을 살펴보고자 한다. 칼빈에 있어서 기독교 인문주의와 근대경건이 그의 영성 형성에 미친 영향과 칼빈의 경건 개념을 살펴 볼 것이다. 그리고 경건의 완성으로서의 성화 개념을 살펴 볼 것이다. 이냐시오에 있어서는 만레사의 체험과 파리의 유학 경험과 근대경건이 그의 영성에 미친 영향과 예수회(The Jesuits) 설립을 통하여 그의 영성이 조직화되는 것을 살펴 볼 것이다.

4장에서는 칼빈과 이냐시오의 영성 형성과정을 고찰해 보고자 한다. 칼빈에 대해서는 기독교 강요를 중심으로 하여 그의 영성 형성 과정이 자아에 대한 자각, 자아에 대한 정화, 자아에 대한 조명 그리고 그리스도와와의 연합이라는 과정을 통하여 칼빈 자신에게 구체화되며 심화되는 과정을 고찰할 것이다. 또한 이냐시오에 대해서는 영신수련과 자서전, 영적 일기에 나타난 그의 자아에 대한 자각, 자아에 대한 정화, 자아에 대한 조명 그리고 하나님과의 연합이라는 과정을 고찰함으로써 이냐시오의 영성이 점증되고 심화되는 것을 고찰해 보고자 한다. 그리고 두 사람의 영성의 특성을 살펴봄으로써 양자의 유사성과 차이점을 비교해 보고자 한다.

5장에서는 칼빈과 이냐시오의 주 저서인 기독교 강요와 영신수련의 외적인 구조와 내적 구조를 비교해 본 후, 양자의 특성을 살펴봄으로써 양자에 나타난 연속성과 불연속성을 비교해 보고자 한다.

마지막으로 6장에서는 전체 결론으로 칼빈과 이냐시오 영성의 특성을 비교함으로써 양자에 나타난 연속성과 불연속성을 살펴보고자 한다. 그리고 미래에 대한 제언을 함으로써 본 논문을 마치고자 한다.

본 논문은 칼빈과 이냐시오의 주 저작인 기독교 강요와 영신수련을 중심으로 고찰하기에, 그 밖의 저작들을 충분히 다루지 못하는 한계를 가지고 있다. 또한 영성 형성 배경과 과정이라는 제한된 주제를 고찰하기에 그 밖의 많은 주제들에 대하여 충분히 논의할 수 없는 한계를 가지고 있음을 밝혀 두고자 한다.

제 3 절 연구 방법론

본 논문에서는 칼빈과 이냐시오의 영성을 연구함에 있어서 그들의 영성 형성이 자아의 자각, 정화, 조명, 일치에 의해 점차로 심화되어 가는 과정을 종점적으로 고찰해 보고자 한다. 이 연구 방법론은 일차적으로 위-디오니시우스(Pseudo-Dionysius)⁶⁾의 저술들에서 기본적인 분석틀을 제공받았다. 나아가 베네딕트 그뢰셀(Benedict J. Groeschel)의 심리학과 영성(Spiritual Passages: The Psychology of Spiritual Development)을 참조하였으며, 에벌린 언더힐(Evelyn Underhill)의 신비주의(Mysticism)에서 근본적인 분석틀을 제공받았다. 에벌린 언더힐은 그의 책에서 위-디오니시우스의 정화, 조명, 일치의 과정을 자아의 자각, 정화, 조명, 일치의 네 단계로 나름대로 확대하여 설명하고 있다.

위-디오니시우스가 사용한 ‘정화’(purification), ‘조명’(illumination), ‘완전’(perfection)은 본래 세 단계의 교인 직제 즉 정화되고 있는 사람들(예비신자, 참회자)과 평신도 그리고 수도사에 관계되어 사용하던 개념이다. 이것에 대하여 위-디오니시우스는 다음과 같이 말한다.

부제들은(The deacons) 정화시키는 계층이고, 사제들은(The priests) 조명을 주는 계층이다. 고위 성직자들은(The hierarchs) 하나님과 일치하는 삶을 살면서 완전케 하는 계층이다. 정화되고 있는 사람들은 신성한 직관이나 교제에 참여하지 못한다. 거룩한 사람들은 관조적 계층이다. 완전케 된 계층은 단순한 삶을 사는 수도사들의 계층이다.⁷⁾

6) 위디오니시우스는 그의 정확한 이름과 활동기간을 알 수 없다. 학자들의 연구에 의하면 그의 일반적인 배경은 5세기말 시리아 기독교와 아테네의 신플라톤주의가 혼합된 배경이었다고 본다. 그럼에도 불구하고 그의 저작들이 교회역사에서 인정되는 것은 6세기 이래 오랫동안 그의 10여 편의 편지들과 네 편의 논문-“신명론”(The Divine Names), “신비신학”(The Mystical Theology), “천상위계론”(The Celestial Hierarchy), “교회위계론”(The Ecclesiastical Hierarchy)이 사도적 권위를 가진 것으로 인정되어 왔기 때문이다. 그의 저술들이 처음 인용된 것은 532년 혹은 533년이었다. 참조, Bernard McGinn and John Meyendorff, eds., 기독교 영성(1), 유해룡 외 역 (서울: 은성, 1997), 227-229.

7) Pseudo-Dionysius, Pseudo-Dionysius The Complete Works (New York: Paulist Press, 1987), 248.

여기에서 정화, 조명, 완전 세 가지는 도덕적 개념보다는 다양한 단계의 영적 지식을 나타내는 표현이다. 정화는 영적인 상대적 무지로부터의 정화이다. 조명은 신적 상징들에 대해 조명되어진 관상에 관심을 갖는다. 완전이란 하나님과의 합일을 의미하기보다는 “신적 조명에 대한 완전한 이해 안에서 조명”⁸⁾되는 완전한 신지식을 의미한다. 따라서 정화, 조명, 완전은 신지식에 대한 영적 이해의 길로 이해될 수 있다.

정화, 조명, 완전(일치)의 과정은 시내산 위의 모세에서 발견 할 수 있다. 모세는 무리들로부터 격리되면서 정화된다. 모세는 산 정상에서 하나님의 임재 속에서 그분을 관상하며 그분 안에 거하게 된다. 그 후 모세는 인간 정신의 모든 인식을 초월하는 “신비스러운 무지의 어둠”(the mysterious darkness of unknowing) 혹은 구름 속에서 하나님과 합일에 들어간다.⁹⁾ 이 과정은 모세의 정화, 조명, 하나님과 합일의 단계를 나타내 주는 것으로 그의 “고양되는 영성”(uplifting spirituality)을 나타내 준다.

근대의 신비가요 영성 이론가인 언더힐은 전통적인 이 과정들을 수용하면서 정화 단계 이전에 ‘자아에 대한 자각’(the awakening of the self)이라는 과정을 첨가한다. 따라서 언더힐은 영적 성장의 과정들을 ‘자아에 대한 자각’(the awakening of the self), ‘자아에 대한 정화’(the purification of the self), ‘자아에 대한 조명’(the illumination of the self), ‘일치하는 삶’(the unitive life)의 네 단계로 본다.

먼저 ‘자아에 대한 자각’ 단계에서, 이 자각은 일반적으로 ‘회심’(conversion)이란 강렬한 형태를 취한다. 이때 자아의 평정이 깨어지고 낮은 의식이 높은 의식으로 변화된다. 자기보존이라는 자신의 작은 세계와 본능에 갇혀 있던 사람은 회심을 통하여 자기중심적이던 세계관을 깨뜨리고 보다 큰 세계 속으로 인도된다. 이 회심은 대개 갑작스럽게 발생한다.¹⁰⁾ 그 좋은 예가 사도 바울이다. 바울은 갑작스런 빛과 음성, 황홀경의 체험으로 완전히 삶이 변화되었다. 바울의 체험은 밖으로부터 임한 것으로 초자연적 특성을 갖는다. 일반적으로 신비적 회심은 일회적이며 갑작스럽다는 특징을 갖는다. 이 ‘갑작스러운 회심’은 우연히 발생한다기보다는 오랜 동안 진리에 대한 갈

8) Bernard McGinn and John Meyendorff, eds., 기독교 영성(1), 238.

9) Pseudo-Dionysius, Pseudo-Dionysius The Complete Works, 136-137.

10) Evelyn Underhill, Mysticism: The Nature and Development of Spiritual Consciousness (Oxford: Oneworld Publications, 1999), 176-177.

등과 번민이란 '영적 잠복기'의 결과이기도 하다. 디 쌍티스(De Sanctis)는 이 회심에는 "자유감, 하나님에 가까이 계심에 대한 확신, 하나님에 대한 사랑의 감정"¹¹⁾이라는 세 가지 특징이 있다고 본다. 이 '갑작스러운 일'은 '이례적인 방문', '신비한 힘', '불 체험'등으로 다양하게 표현되기도 한다. 파스칼은 그의 불 체험의 황홀함과 확신에 대해 분명하게 표현하고 있다.¹²⁾

반면 로렌스(brother Lawrence)는 아주 평범한 회심을 경험한다. 그의 나이 열여덟 살 되던 어느 겨울날 그는 한 그루의 나목(裸木)을 바라보고 있었다. 나뭇잎들은 하나도 없이 다 사라졌지만, 머지않아 잎이 다시 돌아나고 꽃이 피고, 열매도 맺힐 것을 그는 알았다. 이러한 깨달음으로 깊은 감동을 얻은 후 그는 약 40년 동안 하나님의 섭리와 임재를 가지고 살았다. 로렌스의 자아에 대한 자각은 신적 빛이 피조물을 통하여 증거된 경우이다. 이런 형태는 자연에 대한 상징이 친숙한 이들에게 흔히 나타날 수 있다.¹³⁾

회심의 형태는 환상같은 극적인 체험일 수도 있고, 자연을 통한 조용한 깨달음일 수도 있다. 회심의 체험 후에 사람의 마음은 새로운 신 의식으로 채워지며, 영적 성숙과 영혼의 정화를 위한 금욕의 필요성과 함께 하나님을 향한 강렬한 사랑으로 가득 채워진다. 따라서 자연스럽게 다음 단계인 정화의 단계로 나아가게 된다.

자아에 대한 정화(the purification of the self)는 회심 뒤에 따라오는 자연스러운 단계이다. 정화의 길은 회심의 완성이며 조명의 길로 향하게 한다. 회심이 일회적 과정이라면 정화는 지속적인 과정으로 정화의 본질은 '자아 단순화'(self-simplification)이다.¹⁴⁾ 정화의 첫 단계는 참회와 윤리의식에 대한 자각이다. 자아에 대한 자각으로 자신이 죄인임을 깨달은 사람은 죄와 거짓 환영으로 물든 거짓된 자아, 즉 '옛 아담'을 벗어내야 된다. 정화의 과정은 때로 고통스러운 기간이다. 어거스틴은 자기 자신과의 격렬한 싸움 끝에 은총의 강력한 힘을 받아 결국 죄악의 사슬을 끊고 정화되는 경험

11) Evelyn Underhill, *Mysticism*, 178-179.

12) Ibid., 189-190. 파스칼은 이 체험을 다음과 같이 고백한다. "하나님 안에서 1654년 11월 23일, 월요일, 성 클레멘스의 날,...저녁 10시 반부터 12시 30분까지, 불, 아무 철학자도 깨우치지 못한, 아브라함의 하나님, 이삭의 하나님, 야곱의 하나님, 확실함이 확신을 환호하고 감성이 기쁨을 찾는다... 영원히 당신으로부터 떨어지지 않게 해주십시오."

13) Ibid., 190-191, Brother Lawrence, *하나님의 임재 연습*, 윤종석 역 (서울: 두란노, 2001), 11-12.

14) Ibid., 204.

을 하였다.¹⁵⁾ 또는 참된 참회와 그리스도의 은총(눅 7:48)으로 죄악과 죄의식을 이기기도 한다. 이 과정에서 죄로부터의 자유의식 뿐 아니라, '신앙의 도덕적 회심'의 중요성도 인식해야 된다. 윤리의식을 간과 한 채 신앙적 감동만을 따라가는 것은 신앙과 삶을 분리시켜 진정한 영적 성숙으로 나아갈 수 없게 한다.¹⁶⁾

정화의 두 번째 단계의 초점은 성숙한 신앙과 믿음의 개발이다. 이 단계에서 영적 해방감과 평화를 누리나 죄악이 완전히 사라진 것은 아니다. 따라서 종종 과거로 돌아가고 싶은 충동과 하나님의 은총에서 멀어지고 있다는 죄책감을 느끼기도 한다. 이는 '사춘기적 믿음'이 성숙한 믿음의 단계로 나아가는 과정이다. 사춘기 믿음의 특징은 '납득이 되고 이해가 가는 것'만을 믿는 것이다. 성숙한 믿음이란 자기 이해와 유추를 뛰어 넘는 믿음이다. 이것은 자기 자신과의 고통스러운 내적 싸움인 동시에 하나님의 은총이 역동적으로 임하는 시기이다. 인간의 지각을 초월하는 성숙한 믿음이 주는 신비에 대하여 어거스틴은 "나는 더 이해하기 위하여 믿는다"¹⁷⁾라고 함축적으로 말한다.

정화기의 마지막 갈등은 근본적인 삶의 근심을 이겨내는 과정이다. 인간은 근본적으로 자기의 삶에 대한 깊은 두려움과 근심이 있다. 이것은 지옥, 영원한 죽음, 건강, 전쟁, 경제문제, 실패 등으로 나타난다. 일찍이 예수께서도 '겻세마네 동산'에서 두려움을 표현하신 바 있다. 많은 경우 두려움은 신앙 성숙을 가로막는 장애물이 된다. 그러나 성숙한 믿음은 인간의 실존적 두려움에 직면하게 하며, 결국 하나님에 대한 확신, 세속을 초월하는 영성, 하나님 나라를 위한 자기포기 등 단계에 이르게 된다.¹⁸⁾

정화를 이루어 가는 방법으로 두 가지 형태가 있다. 하나는 '소극적인 정화'(negative purification)로 '분리' 또는 '초연함'(detachment)으로 표현된다. 이것은 자발적 가난(voluntary poverty), 자비(chastity), 그리고 복종(obedience)으로 나타난다. 가난이란 '완전한 자기 벌거벗음'(an utter self-stripping)으로 물질적인 것과 비물질적인 것을 포함한다. 참된 가난은 영적 자유를 주며, 그 정신은 '마음이 가난한 자

15) 고백록, VIII, xii에서 어거스틴은 자신의 끊임없는 육체적 욕망과의 싸움 중 로마서 13장 13-14절 말씀으로 자신을 극복하는 것을 고백하고 있다.

16) Benedict J. Groeschl, 심리학과 영성 (Spiritual Passages: The Psychology of Spiritual Development), 김동철 역 (서울: 성바오로, 1999), 187.

17) Ibid., 215-221.

18) Ibid., 232-236.

는 복이 있나니 천국이 저희 것'이라는 말씀에 있다. 자비는 개인의 욕구로부터 하나님을 향한 깨끗함, 즉 영혼의 투명한 정화를 의미한다. 복종은 이기심과 의지에 대한 완전한 자기 포기로서 '거룩한 불편심'(holy indifference)을 이룬다. 정화의 세 가지 형태인 가난과 자비 그리고 복종은 결국 하나로서 일종의 자기부인인 것이다.¹⁹⁾

'적극적인 정화'(positive purification)는 '금욕' 또는 '고행'(mortification)의 형태로 나타난다. 금욕은 영혼의 운동으로 그 목표는 이기적 자아, 옛 자아가 죽고 새사람이 되는 것이다. 금욕은 하나님에 대하여 육체를 복종시키는 것으로 결국 '단순한 영혼'을 만들어 낸다. 금욕은 '정화시키는 사랑의 신적 용광로'(divine furnace of purifying love)로 완전한 자기복종과 최고의 겸손을 요구하는 고통스러운 자기훈련이다.²⁰⁾ 이 과정은 십자가를 지고 그리스도의 고난을 따르는 것으로 가끔 심각한 육체적 고통을 수반하기도 한다. 이 훈련의 목표는 정화로서 편견과 자만으로부터의 자유이다. 이렇게 얻은 내적 자유는 외적자유로 이어져 삶이 일상적인 틀에 매이지 않는 경우도 있게 된다.²¹⁾

정화의 마지막 단계에서 '영적 어둠'(dark night of the soul)을 경험하게 된다. 영적 어둠이란 "고통스런 재난이나 피해와 같은 외부적 요인, 또는 강렬한 고립감과 우울증을 유발하는 내적 갈등으로 정신적으로 심각한 불안 상태"²²⁾에 빠져있는 시기이다. 이 불안감은 인생의 실패, 사랑하는 이의 죽음, 질병, 심리적 허탈감 등 내적, 외적 요인에 의해 발생한다. 이때 이해되지 않는 영적 어둠으로 인해 일생의 꿈이 깨어지는 아픔과 상실감을 경험하기도 한다. 그러나 이 과정을 통하여 자기만의 '정신적 방어 의식'이 깨어지고 더 깊은 관상과 참된 겸손을 배우게 된다. 아직 어둠으로 인해 슬픔과 눈물이 있지만, 새로운 빛이 그의 내면을 비추고 있음을 알게 된다. 정화와 조명의 단계는 부분적으로 혼재(co-existing)하기도 한다. 이 마지막 단계에서 기쁨과 슬픔, 절망과 소망을 맛보기도 하는데, 이 갈등 관계를 하나님과의 '사랑의 게임'(Game of Love)이라 부르기도 한다.²³⁾ 결국 이 문을 통하여 다음 단계인 조명의 단

19) Evelyn Underhill, *Mysticism*, 204-205.

20) Ibid., 216-221.

21) Ibid., 224-225. 이냐시오의 경우 자유로운 옷차림과 손톱, 발톱을 다듬지 않는 등, 일상에 얽매이지 않는 삶의 모습을 보이기도 한다.

22) Benedict J. Groeschel, *심리학과 영성*, 237.

23) Evelyn Underhill, *Mysticism*, 227.

계로 나아가게 된다.

자아에 대한 조명의 단계는 정화기 마지막 단계에서 느끼던 '어둠'이 물러가고 영적 자유와 밝아짐을 느끼는 단계로 깨달음(enlightenment) 혹은 조명(illumination)이라 부른다. 조명이란 단어는 성 어거스틴이 "저의 영혼은 당신의 물을 기다리는 땅이며 스스로 조명하지 못하는 저의 영혼은 당신 없이는 갈증나는 목을 축이지 못합니다"라고 고백한 이후 영성의 증반기를 가르치는 기독교적 용어가 되었다. 어거스틴은 창세기의 '빛의 창조'를 개인적 영성을 비추는 '조명'의 상징으로 보았다.

조명기는 영적 성장을 방해하는 장애물을 과감하게 포기하고 하나님 나라와 기도 생활에 몰두하는 시기이다. 또한 심리적으로 방어자세와 분노의 반응이 낮아지고 충동적인 욕구가 점차 포기되는 과정이다. 이 때는 대개 침묵기도와 은둔적 삶을 추구하며 '특유한 강렬한 체험'으로 인해 집착하던 것들을 조건 없이 포기한다. 이들에게는 조용함과 부드러움이 있지만 동시에 접근하기 힘든 위엄이 풍기기도 한다.²⁴⁾ 이것은 대개 중년기 후반이나 노년기에 오며, 이때의 어려움은 외부의 문제가 아니라 자기 내부에서 발생하는 갈등과 혼란으로 내면에 비추임이 있지만 여전히 완전과는 거리가 있는 단계다.

이 시기에 감성기도(affection prayer)가 시작된다. 감성기도는 가슴과 마음으로 드리는 기도로 정신적인 기도 다음에 관상을 향한 단계로 본다. 이 기도는 주로 그리스도의 수난과 인성에 집중한다. 이때 모든 관심은 자신의 내부에서 꿈틀거리는 어떤 힘에 집중하는데 보나벤투라는 이것을 "하나님의 성상이 벽마다 활활 타오르는 내적 성전"²⁵⁾으로 들어가는 것이라 한다.

조명의 핵심은 자기 중심으로부터 하나님 중심으로 의식이 고양되는 것이다. 조명의 세 가지 특징은 '하나님의 임재 느낌'(sense of the presence of God), '세상에 대한 조명된 비전'(the illuminated vision of the world), 신적 감동에 의한 신비한 음성듣기, 영적 대화, 환상 등을 들 수 있다. 하나님의 임재 느낌은 반드시 하나님과의 지속적인 연합이나 황홀경을 의미하지는 않지만, 은유나 상징이 아닌 분명한 실재이다. 성 버나드(St. Bernard)는 이것을 '은밀한 만짐'(privy touchings)이라고 표현한다. 이때 하나님의 임재와 사랑 그리고 많은 '영적 위안'(consolation)을 느낀다. 하나님 임

24) Benedict J Groeschel, 심리학과 영성, 267-268.

25) Ibid., 252.

재 경험은 '심리적 황홀감'(Dionysius), '내면의 빛에 대한 깨달음'(St. Augustine), '일상적인 느낌'(brother Lawrence), '감정적인 열정'(St. Gertrude), '사랑스런 친밀감'(Julian) 등 다양한 형태로 나타난다.²⁶⁾

조명은 또한 '세상에 대한 조명된 비전'을 준다. 이것은 하나님의 임재와 연결되는 것으로 '새 하늘과 새 땅'에 대한 비전이다. 조명된 사람들은 만물 안에 감추어진 신성과 임재를 보는 '자연신비주의(nature-mysticism)'적 경향이 있다. 그들은 '만물 안에 하나님이 하나님 안에 만물이' 있음을 안다. 조명된 자는 좁은 자아를 벗어나 하나님이 함께 하시는 우주의 비밀을 아는 '신비적 자각'(mystical awakening)을 하게 된다. 이들은 자연과 동식물과도 친밀하게 지낸다.²⁷⁾

반면 조명기에도 몇 가지 위험이 있다. 조명기의 강렬한 빛으로 인해 내면의 죄와 더러움이 철저하게 노출됨으로 인해 성숙의 의지가 위축될 수도 있다. 또한 깨달음에 도취하여 일상적인 삶을 등한시하며, '메시아적 환상'에 빠지는 자만심과 허영심의 위험도 있다. 그 결과 '영적 게으름'과 '미지근함'이 생길 수 있으며 육욕과 관능의 유혹에 빠질 수도 있다.²⁸⁾

일치기의 삶의 일반적 특징은 관상적 체험이다. 토마스 머튼은 관상이란 "영성 생활의 가장 높은 활동 단계로 인간의 노력이나 최면이 아니며, 하나님의 자비롭고 초월적인 은사로 이제는 내가 사는 것이 아니라 그리스도가 내 안에 살고 있음을 느끼고 자각하는 신비 체험이라 한다."²⁹⁾ 결국 관상이란 하나님의 완전한 은사이다. 하지만 관상이 개인적으로 아무런 준비나 노력이 없어도 거쳐 주어지는 값싼 은혜가 아니다. 많은 신비가들의 삶을 보면 관상의 단계에 이르기까지 오랜 세월 동안 고된 준비 기간을 거쳤다.

26) Evelyn Underhill, *Mysticism*, 240-248. 조명의 특징으로 '새로운 빛' 대한 체험을 성 어거스틴은 이렇게 고백한다. "나는 내 심령의 깊은 곳으로 들어갔습니다. 나는 내 자신의 깊은 곳에서 내 영의 신비한 눈으로 주님의 빛을 보았습니다. 그 빛은 눈으로 볼 수 있는 평범한 빛이 아니었으며 전혀 새로운 빛입니다. 그 빛은 나를 창조한 빛이기에 나보다 높고, 나는 낮았습니다. 내 안에서 밝은 빛이 되신 주께서 내 영의 눈을 밝히시어 내 눈의 무능을 물리치셨기에 나는 사랑과 경이에 찬 눈으로 바라보게 되었습니다"(고백록, VII, x).

27) Ibid., 254-261. 성 프란시스의 경우 '태양의 노래'를 통하여 자연과의 친밀함을 보여주며, 늑대를 형제로 부르며 온순한 양처럼 평화롭게 지내는 것을 볼 수 있다.

28) Benedict J. Groeshel, *심리학과 영성*, 277-281.

29) Ibid., 312-313.

관상은 자기 자신이 수련에 의한 관상과 하나님의 은혜로 주시는 관상이 있다. 텅귀어리는 하나님이 주시는 관상을 “우리를 사로잡는 성령의 선물과 특별한 은총에 의해 하나님과 그분의 세상에 우리가 완전히 빨려들어 가는 피동적인 현상”³⁰⁾이라 말한다. 일치기의 관상은 조명기 말기의 관상적 목상이나 단순기도와 달리 자신의 힘으로 감당하지 못할 정도로 밀려오는 하나님의 은혜 체험이다. 조명기의 뜨거움이 사라지고 하나님과의 단순한 일치의 체험이 이루어진다. 이때에 성령의 은사 곧 지혜와 깨달음의 은사를 가장 많이 체험하는 시기이다.

관상의 감동이 본격적으로 시작될 때 ‘감성의 어두운 밤’이라는 첫 번째 어두운 밤이 찾아온다. 이 밤은 조명기까지 합리주의나 이지적 자세로 나타나던 무의식적인 저항들이 사라지면서 정신적, 영적으로 완전히 발가벗겨지는 단계로 무의식적 본능과 쾌락마저도 포기되고 승화되는 과정이다. 즉 하나님은 ‘감성의 어두운 밤’을 통하여 개인을 완전한 침묵과 항복상태에 빠뜨리신다. 이때 개인은 고립감, 심리적 갈등과 망설임 등 심각한 혼란과 어두운 밤을 경험하게 된다. 이 어두움과 메마름을 벗어 날 수 있는 길은 “역경 속에서 하나님의 자비를 기다리는 수밖에 다른 도리가 없다”³¹⁾고 테레사는 말한다.

이 어두움을 지나면 관상의 두 번째 관문으로 하나님과의 완전한 일치와 황홀경을 맛보게 된다. 이 단계는 인간의 생각과 뜻이 하나님의 뜻과 완벽한 조화와 일치를 이루는 단계이다. 이 일치의 단계에서 하나님과 일치되는 황홀경을 경험한다. 성녀 테레사는 진정한 심적 황홀경을 몇 단계로 설명한다. 첫째는 잠시 동안 스쳐가는 느낌과 감각이 멍해짐을 체험하는 순간 그리고 ‘탈혼’의 단계로 표현한다.³²⁾ 이 단계는 사도 바울의 삼층천 체험(고후 12:1-4)의 환희와 비슷한 것이다.

이 다음에 또 한번의 ‘영성의 어두운 밤’이 있다. 이때 그 영혼은 하나님으로부터 영원히 버림받은 것처럼 느끼며 완전한 어두움 속으로 떨어지는 메마른 체험을 한다.

30) Benedict J. Groeshel, 심리학과 영성, 297.

31) Santa Teresa de Jesus, 영혼의 성, VI, i, 10, 최순민 역 (서울: 바오르팔, 2001), 149.

32) Ibid., VI, iv, 3, 173-174. “여기 하나의 탈혼이 있습니다. 이 사람은 기도를 아니한 채로 있건만 문득 생각나는 말씀 한마디, 아니면 하나님의 목소리에 부딪히게 됩니다....그 불티가 영혼 안에서 활활 타오르게 하시듯이 어느덧 영혼은 불사조처럼 이글이글 피어올라 싱싱하게 되살아나는가 하면 동시에 그 사람은 자기의 죄가 사하여졌다는 것을 경건스럽게 믿을 수 있는 것입니다....이렇게 깨끗하게 된 영혼을 하나님은 당신과 결합시켜 주십니다. 비록 의식을 잃은 것은 아니지만 그 뒤에 어떻다는 설명을 할 수 없는 것입니다.”라고 테레사는 말한다.

이것은 십자가상의 예수님이 하신 '나의 하나님 나의 하나님 어찌하여 나를 버리셨나이까'라고 절규하는 심정이다. 이때에 영혼은 하나님의 사랑이 없다면 차라리 죽고 싶을 만큼 사랑을 기다리는 극심한 조바심을 갖는다. 십자가의 성 요한은 이 어둠의 목적이 '영혼의 정화'에 있음을 강조한다. 이 시기에 어둠이 오는 것은 이전에 없던 어둠이 생기는 것이 아니고 하나님의 빛이 영혼 깊은 곳에 비춤으로 자기 안에 숨어있던 어둠과 비참함이 드러나는 것뿐이다. 어둠이 떠나고 영혼이 정화되면 영혼이 눈을 떠 하나님의 빛된 보배들을 보게된다.³³⁾

이 단계를 지나 영혼의 결혼 또는 일치 단계에 나가게 된다. 테레사는 이것을 '제 칠 궁방'이라 한다. 이 궁실에서 하나님은 '눈의 비늘'을 떼어 주심으로 삼위일체의 하나님의 영광을 보게 하신다. 동시에 영적 합일과 결혼으로 하나되게 하신다. 합일이란 두 자루의 촛불을 한 끝에 대면 하나의 불이 되는 것과 같은 이치이다. 또한 하늘의 빗물이 땅에 떨어져 강물과 하나됨 같이 하나님과 일치되는 경험을 하게 된다.³⁴⁾ 이것은 바울 사도의 "주와 합하는 자는 한 영이니라"(고전 6:17)는 말씀과 같은 것이다.

일치기는 일반적으로 '신화'(deification) 혹은 '영적 결혼'(spiritual marriage)으로 표현된다. 그 특징은 성화된 심령을 소유함으로 자신의 행동과 의식을 하나님 뜻대로 완숙하게 다스린다. 또한 깊고 순수한 영적 상태로 자유와 평화 그리고 불편심(indifference)을 누리며, 나아가 하나님과 인간의 완전한 조화, 모든 욕구와 결단의 일치, 삼위일체의 환시와 하나됨의 관계를 통하여 신성을 맛보며 참여한다.³⁵⁾

33) St. John of the Cross, 어둔 밤, II, x iii, 10, 최민순 역 (서울: 바오로딸, 1999), 140.

34) Ibid., VII, i, 3, 6, ii, 4, 249-257.

35) Evelyn Underhill, Mysticism, 419, 330.

제 2 장

칼빈과 이냐시오의 생애와 저작

제 1 절 칼빈의 생애와 저작

1. 칼빈의 생애

칼빈은 1509년 7월 10일 프랑스의 노용(Noyon)에서 태어났다.³⁶⁾ 그의 아버지 제라르 코빙(Gerard Cauvin)은 장인(匠人)과 뱃사공에서 소시민 계층으로 상승한 야망의 사람이었다. 제라르는 1481년 시의 등기직원이 되었고, 후에 노용 주교청의 비서와 노용 참사회의 대리인이 되었으며 1498년 시민의 신분을 얻는다. 노용의 주교는 프랑스 12귀족 중 하나로 칼빈이 태어난 해부터 1525년까지 노용을 다스렸다. 칼빈은 유년시절부터 주교인 양제 가문의 세 아들과 접촉하였고, 후에 파리에서 함께 공부하였다. 칼빈은 1532년에 쓴 '세네카 관용론 주석'을 이들 중 하나인 클로드(Claude)에게 헌정했다.³⁷⁾ 칼빈은 12살에 성직(clerk)을 받게 되는데, 이것은 경제적인 유익과 앞으로 사제가 되기를 바라는 아버지의 노력의 결과였다.

칼빈은 고향에서 까페뜨(Capettes) 대학의 과정을 마친 후 14살 되던 1523년에

36) 칼빈은 프랑스어로 '칼뱅' 혹은 '갈뱅'으로 불려지고 있으나, 세계 칼빈학회에서 칼빈으로 통칭하여 부르며, 이미 한국에도 보편화된 발음이기에 칼빈으로 표기하기로 한다. 칼빈의 출생일에 대하여 칼빈의 전기를 쓴 데오도르 베자(Theodore Beza)는 1509년 6월 10일로 기록하고 있으나, 대부분 학자들이 7월 10일로 표기하기에 이에 따르고자 한다. Theodore Beza, 존 칼빈의 생애와 신앙 (The Life of John Calvin), 김동현 (서울: 목회자료사, 1999), 19. Francois Wendel, 칼빈 (Calvin), 김재성 역 (서울: 크리스찬다이제스트, 2001), 16.

37) 이양호, 칼빈, 생애와 사상 (서울: 한국신학연구소, 2001), 11. 칼빈은 소시민의 가정에서 태어나 귀족의 가문에서 귀족의 자녀들과 함께 교육을 받았다. 이러한 독특한 경험은 후에 칼빈에게 '귀족적 평민'이라는 독특한 의식을 갖게 하였고, 이것은 귀족적 민주주의와 장로주의를 주장하게 하는 배경이 된다.

파리로 유학을 갔다. 칼빈은 파리에서 마르슈 대학(College de la Marche)에 들어 갔으나, 얼마후 몽테규 대학(College de la Montaigu)으로 옮기게 되었다.³⁸⁾ 칼빈은 이곳에서 약 5년간 머물면서 유명론자 메이어(John Mair)와 왕의 주치의인 기욤 콥(Guillaume Cop) 등을 만나 교류하며 문학 석사를 마치게 된다. 그후 칼빈은 아버지의 명에 따라 오를레앙(Orleans) 대학교에 가서 법학을 공부한다. 이것은 칼빈을 성직자로 만들고자 하던 아버지의 마음이 바뀌었음을 의미한다. 이 중요한 순간을 칼빈은 그의 시편 주석 서문에서 이렇게 말한다.

내가 아주 어렸을 때에 부친은 나에게 신학을 공부시키시려고 작정했었다. 그런데 후에 부친은 법률직업에 종사하는 사람들이 대체로 부를 쌓는다는 생각을 하게 되었고, 이 기대가 그로 하여금 갑작스럽게 처음 목적을 변경하도록 유도하고 말았다. 이렇게 해서 나는 철학 공부를 집어치우고 법률 공부를 시작하게 되었다. 나는 이것을 추구하기 위해서 내 자신을 충실하게 적응시키느라 무척 애를 썼는데, 그것은 부친의 뜻에 복종하기 위한 것이었다. 그러나 하나님께서는 그의 섭리의 신비로운 인도로써 드디어 나의 인생 행로를 다른 방향으로 바꾸어 놓으셨던 것이다.³⁹⁾

칼빈은 오를레앙에 와서 인문주의를 접하며 심취하게 된다. 그것은 후에 로마 카톨릭 교회를 비판하고 종교개혁 운동을 전개할 하나의 계기를 만들어 주게 된다.⁴⁰⁾

38) 당시 몽테규 대학은 수도원적 분위기의 정통 신앙의 요새로 알려져 있다. 이 대학 출신으로 인문주의의 왕자 에라스무스, 종교개혁자 칼빈, 카톨릭 부흥 운동의 주도자인 이냐시오 로올라 등이 있다. 칼빈은 1528년 몽테규 대학을 떠났는데, 같은 해에 이냐시오 로올라가 이 대학에 들어 왔다. 두 사람이 함께 대학 생활을 했는지, 또는 만났는지에 대해서 정확히 알 수 없다. Doumergue는 “아마 이들은 성 류네비브(St. Genevieve) 동산의 거리에서 서로 엿갈려 지났을 것이다. 18세의 젊은 프랑스인은 보통처럼 말을 타고 갔을 것이다. 36세된 스페인 사람은 걸었을 것인데, 그의 주머니에는 자비를 베풀기 위해서 준비한 금화 몇 닢이 준비되어 있었으며, 앞에는 책을 가득 실은 나귀가 갔을 것이다. 그의 다른 주머니에는 ‘영적연습’(Exercitia Spiritualia)이라는 제목의 원고가 들어 있었을 것이다.”라고 칼빈과 이냐시오의 만남의 가능성을 간접적으로 열어 놓고 있다. Thomas M. Lindsay, 종교개혁사Ⅱ (A History of The Reformation), 이형기·차종순 역 (서울: 한국장로교출판사, 1994), 115.

39) John Calvin, 칼빈 시편 주석Ⅰ (The Calvin Commentary), 존 칼빈 성경주석 출판위원회 역 (서울: 성서원, 2001), 160.

40) 칼빈이 로마 카톨릭 교회와 결별하게 된 이유는 여러 가지이다. 칼빈의 아버지는 그 노년에 누와용의 사제단과의 관계가 매우 나빴다. 칼빈의 아버지가 세상을 떠난 후, 카톨릭 교회 측에서는 매장지 제공과 종교 예식을 거부하였다. 또한 칼빈의 형 샤를르마져 이단의 혐의로 출교 조치된 채 죽은 것도 칼빈이 로마 카톨릭 교회와 결별하게 되는 중요한 요인이 된다. 참

칼빈은 1529년 부르지(Bourges)대학교를 거쳐, 1531년 아버지가 돌아 가신 후 자기의 뜻을 따라 프랑스 대학(College de France)에 가서 희랍어와 히브리어를 공부했다. 1532년 칼빈은 세네카 관용론 주석을 출판했는데, 이 책으로 칼빈은 유명한 인문주의자로 인정받게 되었다.

1533년 11월 1일 콥(Nicolas Cop)은 파리대학교 신임 총장으로 취임 설교를 했다. 이 설교는 산상 보훈 팔복에 대한 것으로 복음의 기능과 이신득의(以信得義)에 관한 것이었다. 칼빈은 이 연설문 작성에 대한 의혹과 콥과의 친분 관계로 파리를 떠나 피신해야만 했다. 이후 칼빈은 1534년 5월 4일 노용에서 성직록을 반환했다.

칼빈은 1536년 3월 바젤에서 기독교 강요 초판을 출판했다. 그 후 칼빈은 동생들과 파리를 떠나 스트라스부르그로 가려 하였다. 그러나 프랑스와 독일의 전쟁으로 길이 막혀 제네바를 경유 할 수밖에 없었다. 이 제네바에서 칼빈은 파렐과의 운명적인 만남을 갖는다. 파렐은 기독교 강요의 저자 칼빈을 만나 함께 종교개혁에 동참할 것을 권하였지만 칼빈은 거절하였다. 파렐은 “도움이 절실히 필요한 때에 나를 돕기를 거절한다면, 하나님께서 당신의 은거생활과 추구하는 연구들의 평온함을 저주하실 것”⁴¹⁾이라고 말함으로 칼빈을 제네바에 묶어두게 되었다. 제네바에서 칼빈은 설교자와 교수로 일하며 종교개혁을 도왔다. 칼빈은 종교개혁안에서 성만찬, 공중예배에서의 찬양, 어린이 종교 교육, 그리고 결혼 네 가지 사항을 다루었다. 칼빈은 성찬을 받기에 합당치 않은 자들을 출교 처분 할 것을 강력히 주장했지만, 그 주장은 곧 반대에 직면하게 되었다. 그 결과 칼빈과 개혁자들은 반대파에 의하여 1538년 4월 23일 제네바에서 추방당하였다.

추방당한 칼빈은 부처(Martin Bucer)의 초청으로 스트라스부르그로 갔다. 이곳에서 칼빈은 프랑스 피난민의 목회를 하며 기독교 강요 증보판과 로마서 주석을 출판했다. 그리고 사도레토 추기경의 글을 반박하는 변증문을 쓰기도 했다. 스트라스부르그에 머무르는 동안 칼빈은 이델렛트 드 뷰어(Idelette de Bure)와 결혼하였다.⁴²⁾

조, 김재성, 칼빈의 삶과 종교개혁 (서울: 이레서원, 2001), 124-126.

41) John Calvin, 칼빈 시편주석 I, 163.

42) John Piper, 지상에서 가장 큰 기쁨 (The Legacy of Sovereign Joy), 마영례 역 (서울: 좋은씨앗, 2002), 161-162. 이델렛트 드 뷰어는 칼빈이 돌보던 교인 진(Jean)의 미망인으로, 그녀와 1540년 8월 6일 결혼하였다. 칼빈과 그녀 사이에 세 아이가 있었지만, 사산되거나 태어난 직후 모두 세상을 떠났다. 이델렛트도 1549년 3월 29일 세상을 떠났다. 칼빈은 그 후 재혼하지

1541년 9월 13일 칼빈은 제네바 대표단의 요청에 의해 다시 제네바로 오게 되었다. 칼빈은 곧 제네바 교회 규범을 작성하였다. 그러나 칼빈의 개혁은 많은 도전을 받았다. 1553년 반대파의 우세로 추방될 위기에 처하기도 하였으나, 세르베투스 사건이 발생하면서 자유주의자들을 이길 수 있었다. 1554년 선거에서 칼빈파가 우세하여 이후 비교적 순조롭게 개혁을 진행 할 수 있었다. 칼빈의 제네바 종교 개혁은 자신이 원하는 수준까지 이르지 못하였지만, 적어도 세 가지 공적을 남기었다. 첫째로 제네바 교회에 잘 훈련되고 교육받은 목회자 공급한 것, 둘째로 자신의 신앙에 대해 타당성을 제시 할 수 있는 지식인들의 터전을 제공한 것, 그리고 셋째로 제네바가 유럽의 박해받는 개신교도들의 보루와 피난처가 됨으로 자부심을 갖게 한 것이다.⁴³⁾ 제네바의 개혁과 정치는 비교적 안정되어 갔으나 칼빈의 건강은 점차 악화되어 갔다.⁴⁴⁾ 칼빈은 1564년 5월 27일 제네바에서 세상을 떠났다.

2. 칼빈의 저작

칼빈은 종교개혁자들 가운데 두 번째 세대에 해당되는 사람이다. 칼빈이 프랑스에서 태어날 당시(1509) 루터(Martin Luther)는 이미 장년이였다. 1517년 루터가 95개 조항을 발표할 때 칼빈은 아직 학생이었다. 그가 파리 대학교에서 공부하는 동안 이미 종교개혁의 전선(戰線)은 그어지고 있었다. 칼빈이 당시 제기된 문제들을 가지고 고민을 시작하기 전에 로마, 비텐베르크, 취리히 등은 이미 각자의 분명한 견해를 굳히고 있었다. 칼빈은 많은 고민과 망설임 끝에 결국 종교개혁의 편에 서게 되었다.

알았다. 칼빈의 이러한 인간적인 쓰라린 아픔은 그가 나그네 영성을 가지고 이 세상보다 저 세상을 사모하며, “내세에 대한 묵상”을 하는데 적지 않은 영향을 주었을 것으로 생각된다.

43) Thomas M. Lindsay, 종교개혁사Ⅱ, 154.

44) Emile Doumergue, 칼빈사상의 성격과 구조 (Le Caractere de Calvin), 이오갑 역 (서울: 대한기독교서회, 1995), 25-27. 칼빈은 만성 편두통, 악성 감기, 늑막염, 폐결핵, 삼일열과 사흘 열, 신장결석과 통풍등으로 오랫동안 건강의 문제로 시달렸다. 칼빈은 때로 “완전히 탈진한 채” 설교했으며, 자신의 건강이 서서히 죽어 가는 것을 느끼며 “매 순간 하나님의 부름을 받을 수 있게” 준비된 삶을 살았다. 이러한 병으로 인해 칼빈의 성격이 “신랄하고, 신경질적이며, 성마르다”고 말 할 수 있을 것이다. 그러나 이런 연단으로 칼빈의 영혼은 마치 장작이 자신을 태움으로써 금광석을 녹여 빛나는 정금을 만들어 내듯이 육체를 불 태워 그의 영혼을 정련시켰다. 칼빈은 병상에서 “주님, 당신은 나를 부숴 놓고 있습니다. 그러나 당신의 손이라는 것으로 내게 족합니다.”라고 슬퍼하며 고백하였다. 이러한 칼빈의 많은 인간적인 고뇌와 육체적인 고통들은 인간 칼빈의 영성을 연구하는 데 많은 도움이 된다.

칼빈의 저서는 종교개혁 총서(Corpus Reformatorum)로 59권의 전집(opera omnia)으로 구성되어 있다. 이 전집 중 기독교 강요는 네 권에 불과하다. 나머지 55권 가운데 5-6권은 단상들을 적은 것이고, 11권은 편지이다. 나머지 가운데 35권 이상은 성경 관련 저서들로 분류된다. 이 책들은 강의록을 토대로 한 성경 주석들로서 요한 이서와 요한삼서 그리고 요한계시록을 제외한 신약전체와 구약 성경 중 모세 오경, 여호수아, 시편 그리고 선지서 거의 전체를 다룬다. 그밖에 많은 성경들을 한 절 한 절 차례로 다룬 설교 노트들이 있다.⁴⁵⁾

본 논문에서는 칼빈의 저서 중 기독교 강요를 중심으로 간단히 소개하고자 한다. 그 이유는 기독교 강요야말로 칼빈의 ‘모든 것’이기 때문이다.⁴⁶⁾ 기독교 강요는 16세기에 그 시대 독특한 상황 속에서 쓰여진 것이다. 즉 16세기의 사고 형태로 16세기 독자들을 의도하여 쓰여진 책이다. 따라서 당시의 체제와 지적, 도덕적 사조를 향해 말하려고 하는 독특한 정서와 내용이 실려 있다. 칼빈은 기독교 강요에서 주로 ‘교황 주의자들’(당시 로마교회 신학자들), ‘스콜라주의자들’(중세의 신학자들), ‘소피스트들’(중세와 당대의 철학자들)과 ‘재세레파’(혹은 광신도들, 열광주의자들, 자유주의자들이라고 부르기도 함)와 ‘인문주의자들’ 그리고 ‘극단적인 인문주의자들’(자유 사상가들과 에피큐로스주의자들)을 주로 염두에 두면서 기독교 강요를 기술하고 있다.

기독교 강요는 1536년에 6장으로 시작하여 1539년에 17장, 1543-50년에 21장 그리고 1559년에 네 권으로 발전했다. 초판은 어린 그리스도인들에게 기독교 신앙의 근본 요소들을 가르치기 위해 작성된 것으로 전통적인 요리문답서와 입문서의 형식을 취했다. 요리문답서들은 주로 사도신경, 십계명, 주기도문 해설로 구성된다. 칼빈은 초판 서문에서 프랑스 왕에게 보낸 편지를 통하여 기독교 강요를 쓰게된 목적을 다음과 같이 밝히고 있다.

45) T. H. L. Parker, 칼빈 신학입문 (Calvin: An Introduction to His Thought), 박희석 역 (서울: 크리스찬 다이제스트, 2001), 12.

46) 임바르 드 라 투르(Imbart de la Tour)는 칼빈과 기독교 강요에 대해 “칼빈주의의 모든 것이 기독교 강요에 들어 있다. 칼빈의 그밖의 저서-주석, 논쟁서, 교리와 도덕에 관한 소논문-은 적군의 공격에 맞서 심부(深部)를 방어하려고 세운 전초 성채들로서 기독교 강요와 관련을 맺고 있다”라고 논평한다. Philip C. Holtrop, 기독교 강요 연구 핸드북, 박희성·이길상 역 (서울: 크리스찬 다이제스트, 1997), 23.

나의 목적은 기초적인 사실들을 전달함으로 그것에 의해 종교에 열심을 가진 사람들이 참된 경건에 도달하게 하는 것입니다. 나는 특별히 프랑스 사람들을 위하여 이 일에 착수하였는데, 그들 중 상당수는 제가 보기에 그리스도에 굶주리고 목마른 사람들이었습니다....이 책 자체도 그것이 나의 의도였다는 것을 증거하는데, 그 이유는 이 책이 단순하고도 초보적인 가르침의 형태로 기록되었기 때문입니다.⁴⁷⁾

칼빈은 기독교 강요 초판을 탈고하고 난 후 곧 자신의 저작에 불만을 느끼고 개정판에 착수했다. 개정판은 초판의 약 세배 분량이 된다. 형식도 요리문답 형식에서 성경의 주요 교리들에 따라 체계적으로 배열하였다. 1543년에는 서약과 인간의 유전과 전승들에 대한 장들이 추가되며, 사도신경을 상세히 해설하여 추가시켰다. 개정판의 최종본(1550)은 실수를 바로잡고 문단들에 일련의 번호를 매겨 넣었다. 1539년에 추가된 권두언과 1543년에 추가된 내용 요약에는 개정판을 내놓게 된 이유와 여러 차례 개정 작업의 특징을 설명한다. 1539-50년판은 기독교 강요에서 사도신경을 해설한 네 장-성부 하나님, 성자 예수 그리스도, 성령, 거룩한 교회-이 책 전체의 형태를 결정짓는다. 그리고 마침내 1559년 최종판에서 네 권 즉, 1권: 창조주 하나님께 관한 지식, 2권: 그리스도 안에 나타난 구속주 하나님께 관한 지식, 3권: 그리스도의 은혜를 받는 방법, 4권: 하나님께서 우리를 그리스도의 공동체로 인도하시며 우리를 그 안에 있게 하시려는 외적인 은혜의 수단으로 구성된다.

그동안 기독교 강요는 지나칠 만큼 조직신학과 교리신학적 관점에서만 연구되어 왔다. 그러나 기독교 강요를 자세히 관찰해 보면 칼빈을 영성학적인 관점에서 연구할 수 있는 단서들도 많이 제공해 주고 있다. 윌리엄 부스마(William J. Bouwsma)는 그의 글 “존 칼빈의 영성”에서 “칼빈이 일반적으로 영성으로 다루어지지 않아 온 것은, 칼빈이 주로 조직 신학자나 교리 신학자로 널리 알려진 관념의 결과”이며, 그러한 관념은 “칼빈 자신보다도 후일의 칼빈주의와 관련된 것”⁴⁸⁾이라고 한다. 칼빈의 영성을 형성해준 르네상스 인문주의의 인간 이해는 인간의 인격은 복합적이고 신비로운 통일체로서 감정과 의지가 중심적이며 지성은 주변적인 것으로 본다. 칼빈에게 있어 영

47) John Calvin, 기독교 강요 (초판) (Institution of the Christian Religion), 양낙홍 역 (서울: 크리스찬 다이제스트, 1999), 45.

48) Jill Rairr, ed., 기독교 영성 II (Christian Spirituality: High Middle Ages and Reformation), 이후정 외 역 (서울: 은성, 1999), 460.

적인 지식은 언제나 정의적(精意的)인 것이다.⁴⁹⁾ 칼빈이 하나님의 초월성과 능력을 강조한 것은 그의 영적 경험의 산물인 것이다. 따라서 본고에서는 기독교 강요에 숨어 있는 칼빈의 영적 경험들과 정의적인 부분들 즉, 영성적 측면들을 살펴보고자 한다.

제 2 절 이냐시오의 생애와 저작

1. 이냐시오의 생애

이냐시오는 1491년 스페인 카스틸 왕국의 로욤라(Loyola)에서 바스크 귀족 가문에서 태어났다.⁵⁰⁾ 그는 아버지 ‘벨트란 야네즈 데 로욤라(Beltran Yanez de Loyola)’와 어머니 ‘마리나 사엔스 데 리코나(Marina Saens de Licona)’사이의 8남 5녀중 막내로 태어났다. 이냐시오의 본래 이름은 이니고 로페스 데 로욤라(Inigo Lopez de Loyola)이다.⁵¹⁾ 이냐시오가 태어난 로욤라 가문은 대대로 스페인 국왕에 충성하는 기사의 가문이었다. 이냐시오 자신도 1507년부터 1517년까지 스페인 왕실 재무상의 시종을 들었다. 그후에 나바라 지역의 태수인 나헤라(Najera) 공작의 군대에 입대하였다. 청년 시절 이냐시오의 꿈은 세속적인 성공이었다. 그의 꿈은 기사로서 높은 무공을 세워 귀부인에게 봉사하며 그의 인정을 받는 것이었다.⁵²⁾

그러나 이냐시오의 이러한 꿈은 예기치 않은 전쟁과 부상으로 인하여 인생궤도

49) Ibid., 463-464. 칼빈이 말하는 영적인 지식은 단지 ‘정신’에 의해서 파악됨으로 ‘심령’에 뿌리를 내리지 않고 신속히 사라져 버리는 단순한 지식과는 다르다는 의미이다.

50) 이냐시오는 콜롬부스가 아메리카 대륙을 발견하기 일년 전에 태어나서 1556년 사망했다. 이 시기는 역사적으로 변혁의 과도기적 시기였다. 그의 유년, 청년 시기는 중세 말기 기사도 정신이 짙게 남아 있던 시대였지만, 성인이 되었을 때에는 이미 휴머니즘과 종교개혁이 외쳐지며 타오르기 시작했고, 르네상스의 막이 열림과 함께 카톨릭 교회의 개혁에 대한 요구가 점점 증되던 시기이다. 이러한 변혁과 타락의 세대에 이냐시오는 “안으로부터의 교회 개혁”에 집중하려 했던 삶으로 볼 수 있다.

51) John C. Olin S. J. ed., 이냐시오 로욤라 자서전 (The Autobiography of St. Ignatius Loyola), 한국 예수회 역 (서울: 도서출판 빅벨, 1999), 14. 이냐시오라는 이름은 그가 1528년부터 1535년까지 파리에서 공부할 때 초대 교부인 안티오키아의 이냐시오 성인에 대한 신심에서 지어 붙인 것으로 추측된다.

52) Ibid., (7, 8). 이냐시오의 모든 작품에는 (문단번호)가 제시되어있다. 따라서 인용시 (문단번호)로 나타낸다. 이 귀부인에 대한 추측은 구구한데, 일반적으로 이 귀부인이 스페인 국왕 카를로의 누이 카타리나 왕녀라고 본다.

가 바뀌게 된다. 1521년 봄 프랑스군은 피레네 산맥에 연한 나바라의 팜플로나성을 공격하였다. 이냐시오는 수비대의 선봉에 서서 전투하다가 프랑스군의 포격에 오른쪽 무릎에 심각한 부상을 입고 병세가 악화되어 죽음 직전까지 가게 되었다. 로올라성으로 돌아온 이냐시오는 죽음의 고비를 벗어난 후 부러진 뼈를 재수술하면서 오랜 동안 병상 생활을 하게 되었다.⁵³⁾ 약 6개월간의 오랜 투병 생활을 하는 동안 이냐시오는 그리스도전과 성인열전(聖人列傳)을 읽게 되었다.⁵⁴⁾ 이 두 권의 책은 이냐시오의 생애를 바꾸게 하는 중요한 계기를 마련해 주었다. 두 권의 책을 읽고 묵상하면서 이냐시오는 세속적인 성공과 명예로부터 벗어나 그리스도를 따르는 길로 접어들게 되었다. 이때의 심정을 이냐시오는 다음과 같이 말한다.

그는 그리스도의 생애와 성인들의 전기를 읽다가 간혹 멈추고 오랫동안 생각에 잠기곤 하였다. 자기가 성취하고 싶은 세상적인 업적에 대한 공상과 하나님의 업적에 대한 생각이 그의 마음을 지배하고 있었다...세상사를 생각할 때는 당장은 재미가 있었지만, 곧 실증을 느끼고 황폐해진 기분을 느꼈다. 그러나 예루살렘에 가는 일, 맨발로 걷고 초근목피로 연명하는 성인전에서 본 고행의 상상은 위안과 행복한 여운을 주었다. 차츰 그의 눈이 열리며 그는 자기를 동요시키고 있는 두 정신의 차이를 깨닫게 되었다. 하나는 악마에게서 오는 것이고 하나는 하나님께로부터 온다는 사실이었다.⁵⁵⁾

1552년 건강이 회복되자 이냐시오는 병상에서 결심했던 속죄를 위한 고행으로서 예루살렘 성지순례를 떠난다. 순례길의 이냐시오는 몬세라프를 거쳐 만레사에 이르게 되었다. 이냐시오는 이곳 만레사에서 약 열 달간(1522년 3월-1523년 초) 은둔 생활을 하게된다. 만레사에 머무르는 동안 이냐시오는 주로 성 오누프리우스의 삶을 모범 삼아 자신의 외모에 전혀 관심을 두지 않고, 오로지 기도하고 단식하면서 구결로 연명해 나갔다. 그는 하루에 세 번 자신의 죄를 돌이켜 보며 마음 아파했으며, 동시에 깊

53) 알랭 기무엘, 로올라성의 이냐시오와 예수회, 김정옥 역 (왜관: 분도출판사, 1981) 9-12. 이냐시오는 다리 수술 후 한 쪽 다리가 짧아졌기에, 짧아진 다리쪽 구두 밑창을 두껍게 대어 신고 다니기도 했다.

54) 그리스도전은 독일의 카르투스시오 회원인 작센의 루돌푸(Ludoif the Carthusian)가 쓴 작품이며, 성인열전은 13세기 도미니고 회원인 야고버(Jacobus de Voragine)가 쓴 것이다. 이 두 권의 책은 이냐시오의 회심과 영신수련 구성에도 적지 않은 영향을 준 것으로 보인다.

55) John C. Olin S. J. ed., 이냐시오 로올라 자서전 (7, 8).

은 마음의 평화와 행복을 맛보기도 했다. 또한 그는 여러 영적인 경험들을 하는 동안 세심증과 죄책감 그리고 절망감을 맛보며 영들의 다양성을 조금씩 배워가게 되었다. 이러한 과정들에 대하여 이냐시오는 “하나님께서서는 학교 선생님이 학생들을 다루듯이 그를 다루셨다”⁵⁶⁾고 고백하고 있다. 만레사에서 이냐시오는 아주 중요한 경험을 하게 되는데, 곧 “까르도넬 강가에서의 성삼위 하나님의 현시체험”이다. 이 체험에 대해 이냐시오는 “만사가 그에게 새로워 보일 만큼 강렬한 조명이 비쳐왔다”⁵⁷⁾고 고백하고 있다.

그 후 이냐시오는 만레사를 떠나 예루살렘 성지순례를 떠나게 되었다. 기나긴 여정과 흑사병의 위험을 무릅쓰고 마침내 그는 예루살렘에 도착하여 많은 감동을 받았다. 이냐시오는 성지에 남아 있기를 원했지만, 성지 관구장의 불허로 부득이 예루살렘을 떠나지 않을 수 없었다.⁵⁸⁾ 스페인으로 돌아온 그는 사람들의 구원과 완덕을 위해 먼저 공부하기로 하고 33세에 바르셀로나의 학교에서 라틴어 문법 공부를 시작했다. 그 후 알칼라 대학과 살라망카 대학에서 공부를 더 하였다. 그 후 그는 선교 활동과 설교를 공식적으로 하기 위하여 신학을 공부하려고 1528년 파리로 갔다. 이냐시오는 약 7년간 파리에 머물면서 라틴어와 철학 그리고 도미니코회 사제의 지도하에 신학을 공부했다. 이냐시오는 전통있고 엄격한 몽테규(de Montaigu) 대학⁵⁹⁾에서 먼저 공부하였고, 나중에는 좀 더 인문적인 교육을 하였던 성 발바라 대학에서 공부하였다. 성 발바라 대학에서 이냐시오는 2명의 학생과 같은 방을 쓰게 되었는데, 그들은 파브르와 프란치스코 사베리오로서 후에 두 사람은 최초의 예수회 회원이 되었다.⁶⁰⁾

그 후 이냐시오는 디에고 라이네스, 알폰스 살메론, 니콜라스 알폰소 보바딜라,

56) John C. Olin S. J. ed., 이냐시오 로올라 자서전, (27).

57) Ibid., (28-30). 만레사 근처의 까르도넬 강가에서 얻은 신비체험과 조명은 이냐시오 생애에 결정적인 의미를 갖는다. 그의 영성과 사도적 열정이 이 체험과 연결되어 있다. 이냐시오는 이 순간에 받은 은혜와 깨달음이 예순두 해의 전 생애에 받은 것보다 크다고 고백하고 있다. 만레사의 영적인 체험들은 영신수련의 기본 사상과 골격을 이루게 된다. 본 논문 “까르도넬 강가의 조명”에서 좀 더 자세히 다루기로 하겠다.

58) 당시 성지는 프란치스코회가 관장하고 있었다. 성지 보호자인 프란치스코회 장상이나 수도원장은 성지 순례자들의 출입과 체류 여부를 결정할 권한을 교황으로부터 부여받고 있었다.

59) 1528년에 칼빈은 몽테규 대학을 떠났고, 같은 해에 이냐시오는 오게 되었다. 이 두 사람이 직접 만난 일이 있는지에 대해서는 정확히 알 수 없지만, 린제이는 그 가능성에 대하여 문을 열어 놓고 있다. 참조, T. M. Lindsay, 종교개혁사 II, 115.

60) Juan Catret, 예수회 역사, 신원식 역 (서울: 도서출판 빅벨, 1994), 14.

시몬 로드리게스를 규합하여 최초의 7인 동지회를 만들었다. 1534년 8월 15일 성모 승천 대축일에 이 일곱 사람은 하나님의 영광과 사람들의 영혼 구원을 위해 함께 일하겠다는 이상을 가지고 청빈, 정결, 예루살렘 순례의 청원을 바쳤다. 이것이 몽마르트의 서원으로 이후에 예수회로 발전하는 기틀이 되었다. 이후에 클로우드 루 제이, 파스카제 브로에, 장 코듀르, 디에고 오세스가 이 모임에 합류하게 된다. 이냐시오는 여섯 명의 동료들과 함께 1537년 6월 24일에 사제로 서품되었다. 이들은 자기들의 모임에 '예수회'라는 이름을 붙이게 되었다. 1537년 11월말 이냐시오와 두명의 동지가 로마로 가는 도중 라 스토르타(La Storta)라는 작은 성당에 들리게 되었다. 이 성당에서 기도하던 중 이냐시오는 성부 하나님과 십자가를 지고 가시는 예수 그리스도를 보게 되었다. 이것을 '라 스토르타(La Storta)의 환시'⁶¹⁾라고 부르는데, 이 사건으로 그들은 '예수회'라고 이름 지은 것을 확신하는 계기가 되었다.

예수회는 1540년 9월 27일에 Regimini Militantis Ecclesiae라는 바오르 3세의 교서에 의해 정식으로 탄생했다. 십년 후인 1550년 7월 21일에 교황 율리오 3세는 교서 Exposcit Debitum로서 예수회의 '기본 정신 요강'을 인가함으로써 더욱 확실하게 하였다. 이후 이냐시오는 세계 각지에서 예수회 회원을 파견해 달라는 요청에 따라 인도, 중국, 일본 그리고 브라질 등지에 선교사를 파견하였다. 한편 이냐시오는 1545년 스페인의 소도시 간디아에 청년의 교육을 위하여 예수회 최초의 대학을 세웠다. 또한 1547년부터 예수회 회헌을 만들기 시작하여 1550년 완성하였다. 이냐시오는 로마에 머물러 있으면서 새롭게 시작되는 교육, 해외선교, 외교 사절 파견, 수도회 쇄신 등으로 바쁘게 지냈다. 이냐시오는 예수회 회원들에게 사랑스러운 아버지와 같은 존재였다. 이냐시오는 사람들로 하여금 하나님의 일에 동참하게 하는 지도력의 소유자였다. 또한 이냐시오는 신비가로서 영성 식별을 행하며 살아갔고, 삼위일체의 임재 속에 살아가는 사랑으로 섬기는 신비가였다.⁶²⁾

개혁교회와의 관계에서 이냐시오는 반대의 입장에 서 있던 사람이다. 당시 카톨릭 신자들은 이냐시오야말로 개혁교회에 대항한 인물이라고 생각하였다. 일반적으로

61) John C. Olin S. J. ed., 이냐시오 로올라 자서전 (96). 까르도넬 강가의 신비 체험이 '하나님의 현존'에 대한 것이 었다면, 라 스토르타의 환시는 하나님께서 이냐시오를 받아 들이셨다는 '소명의 확신'으로 볼 수 있다. 예수회에서는 이때가 이냐시오의 열망이 절정에 달한 경지라 하여 매우 중요하게 생각한다.

62) Juan Catret, 예수회의 역사, 23-24.

이냐시오를 소위 반종교 개혁 운동의 대표자로 생각한다. 그러나 이러한 일들은 이냐시오 만년의 일로서 예수회가 조직적으로 기반을 잡은 후의 일이다. 이냐시오가 영신수련을 쓰고 하나님께 일생을 바치기로 한 것은 새로운 적을 무찌르기 위함이 아니었다. 실제로 이냐시오의 생애를 되짚어 보면 이 연관성은 더욱 미약해진다. 이냐시오는 개혁교회와의 투쟁 이전에 오직 카톨릭 신자들의 신앙과 도덕적 쇄신과 이교민에 대한 포교를 염두에 두었다. 그의 카톨릭 내부의 개혁은 주로 설교라는 방법을 통하여 행하여졌으며, 그 대상은 일차적으로 고위 성직자와 지도자들이었다는 것이 큰 특징이다.⁶³⁾

“보다 큰 하나님의 영광”(Ad Majorem Dei Gloriam)을 위하여 한 평생 달려가던 이냐시오는 예수회의 총장이 된지 15년이 지난 1556년 7월 31일 아무도 모르는 가운데 죽었다. 파피니는 이냐시오를 “모든 성인들 가운데 가장 카톨릭적인 인물”⁶⁴⁾이라고 평가하고 있다. 사후 밀랍(蜜蠟)으로 뜯은 그의 ‘데드 마스크’는 그 진지함, 위엄, 부드러움 등 이냐시오의 사람됨을 잘 나타내 주고 있다.

2. 이냐시오의 저작

이냐시오의 저작은 크게 영신수련, 자서전, 영적 일기, 예수회 회헌 그리고 여러 서신들로 볼 수 있다. 본 논문에서는 영신수련, 자서전 그리고 영적 일기에 대하여 간단히 살펴보고자 한다. 이냐시오의 주 저작은 무엇보다도 영신수련이다. 영신수련의 목적은 “사람이 아무런 사욕편정(邪慾偏情)에도 좌우됨이 없이 자기를 이기고 자기의 생활을 정리하기 위함이다.”⁶⁵⁾ 다시 말하면 영신 수련의 목적은 사람으로 하여금 올

63) 아스트라인, 성 이냐시오, 박갑성 역 (서울: 카톨릭 출판사, 2000), 137-138.

64) Ibid., 25. 이냐시오의 영성을 한 마디로 요약하면 “보다 큰 하나님의 영광을 위하여”이다. 이 표현은 처음 1542년 이냐시오가 시몬 로드리게에게 보낸 편지에 major gloria de dios nuestro Senor이라고 쓴 것에서 유래하여 그후에는 자주 사용하였다. 그후 Ad Majorem Dei Gloriam이라는 완성된 표현은 1606년 ‘Constitutiones’의 제목 표지이다. 예수회의 로고인 ‘IHS’와 세 개의 못에 뚫린 심장 그림과 함께 이냐시오 초상 밑에 ‘보다 큰 하나님의 영광을 위하여’(ad majorem Dei gloriam)라는 표어가 분명히 적혀 있다.

65) St. Ignatius of Loyola, 영신수련 (The Spiritual Exercises)(21), 윤양석 역 (서울: 한국 천주교 중앙협의회, 1997), 28. 사욕편정으로 번역된 부분의 영역은 The influence of any inordinate attachment 또는 Disordered attachments이다. 사욕편정을 John J. English는 사람들이 자기 자신에게만 몰두하는 것, 지나친 자기 중심적인 이기주의라고 정의한다. 영신수련에

바른 그리스도적 인생관을 파악하여, 죄악을 인식하고 통회하며, 세상 욕심에서 벗어나므로 자기를 성화시켜 하나님 나라 건설에 참여하게 하려는 것이다. 이런 의미에서 윤양석은 영신 수련을 그리스도교적 주요 원리를 총괄한 “실천적 수덕신비신학”이라고 본다.⁶⁶⁾ 잉글리쉬(John J. English)는 영신수련의 목적을 “하나님과의 일치를 도모하든, 결정을 내리는데 도움을 주든, 영신 수련은 사람들이 자기 자신과 이웃과 하나님을 존경함으로써 자유를 누리게 하는 데 있다”⁶⁷⁾고 본다. 즉 ‘영적 자유’(spiritual freedom)가 영신수련의 목적이라는 것이다.

영신수련은 한번에 쓰여진 것이 아니고 1522년부터 1535년 사이에 서서히 이루어 졌다. 이것은 이냐시오의 만레사 성에서의 체험, 카르도넬 강가에서의 신비체험, 파리에에서의 유학 경험 그리고 당시 교회의 상황과 피정 지도자로서의 그의 모든 체험과 공부가 영신수련에 녹아들어 있는 것이다. 따라서 영신수련은 이냐시오의 가장 대표적인 저작으로 볼 수 있다. 또한 영신 수련은 단순히 읽혀지기 위한 책이 아니며 실제적 영성훈련을 위한 안내서이며 지침서이다.

영신수련의 내적 구조는 세 단계에 걸친 이냐시오의 영적 여정에 기인한다. 첫째 시기는 로욜라 성에서의 체험으로 개인적 고행의 삶을 통한 영신 식별에 대한 기본적 경험들을 얻게 되는 시기이다. 두 번째 시기는 만레사에서의 체험이다. 이때 여러 신비적인 체험들은 이냐시오의 영적 세계관을 형성시켜 주었고, 영신수련의 고유한 그리스도 왕국, 두 가지 깃발, 세 가지 겸손 등의 묵상과 두 번째 주간의 기본 구조가 형성되는 시기이다. 세 번째 시기는 알카라, 살라망카 그리고 파리에에서의 유학 시기로써 자신의 여러 신비체험들을 신학적으로 심화시키며 구조화시킨 시기이다. 이 시기에 원리와 기초, 첫째 주간의 묵상들, 교회와 더불어 생각하는 방식들이 추가되는 시기이다.⁶⁸⁾

영신수련의 외적 구조는 크게 네 주간의 묵상으로 구성되어 있다. 본격적인 수련에 앞서 ‘일러둠’(1-20)을 앞부분에 두어 영신 수련을 효과적으로 준비하게 한다. 첫째 주간(24-90)의 주제는 죄에 대한 묵상이다. 둘째 주간(101-189)은 수난 전까지의

는 고유한 (문단 번호)가 있으므로 이를 괄호 안에 넣어 사용하기로 한다.

66) Ibid., 13.

67) John J. English, *Spiritual Freedom* (Chicago: Lotola Press, 1995), 20.

68) 심종혁, “영신수련의 기원으로서의 이냐시오의 영적 체험,” 신학 전망 (1994 여름), 149.

그리스도의 생애에 대한 묵상과 그리스도의 왕국, 두 가지 깃발, 세 가지 겸손에 대한 묵상이다. 세 번째 주간(190-209)은 수난 당하시는 그리스도에 대한 묵상이다. 네 번째 주간(218-229)은 부활과 승천하시는 그리스도에 대한 묵상과 사랑을 얻기 위한 명상이다. 즉 첫째 주間は 죄로부터의 자유 즉, 개혁과 고쳐짐을 의미한다. 둘째 주間は 그리스도를 위한 자유 즉, 그리스도를 닮아 가는 것을 의미한다. 셋째 주間は 그리스도와 함께 자유를 누리는 것으로 그리스도와의 일치됨을 의미한다. 넷째 주間は 그리스도와 함께 변형되고 변화되는 것으로 그리스도의 부활의 영광에 참여하는 것을 의미한다.

영신수련을 정화, 조명, 일치와 연결시켜 볼 때는 일반적으로 첫째 주間は 정화의 단계, 둘째 주間は 조명의 단계 그리고 셋째, 넷째 주間は 일치의 단계로 볼 수 있다. 본 논문에서는 영신수련을 중심으로 하여 이냐시오의 자서전과 서신서 등을 참고하여 자각, 정화, 조명 그리고 일치의 단계로 재구성해 보고자 한다.

이냐시오의 자서전은 그의 말년에 자신의 젊은 시절과 순례하던 시절을 제자에게 들려주는 형식으로 되어 있다. 이것은 동료인 나달(Jerome Nadal)의 간청에 못 이겨 젊은 포르투갈 예수회 회원인 카마라(Luis Goncalves da Camara)에게 들려주는 형식으로 구성되어 있다. 이냐시오가 카마라에게 이야기를 시작한 것은 1553년 9월인데 얼마 후 병세가 악화되고 증대한 다른 일이 생겨서 중단하게 되었다. 그 후 1555년 3월에 다시 시작되었지만, 교황 율리오 3세의 서거로 잠시 중단되었다가 9월말에 다시 착수하여 끝맺게 되었다. 결국 이냐시오의 자서전은 세 차례에 걸쳐서 기록된 것이다. 이냐시오의 이야기는 그의 내면의 발자취이며 내적 변화와 영신의 성장과정을 담고 있다. 그러므로 이냐시오의 자서전은 “예수회 회원에게는 일종의 유언서이자 아버지의 교훈과 같은 것”⁶⁹⁾이다.

카마라에게 구술한 이 자서전은 이냐시오의 생애 전체를 다루고 있지는 않다. 이 자서전은 이냐시오의 생애에 큰 전환점을 이루었던 1521년, 즉 프랑스군과의 팜플로나 전투에서 부상을 당한 해부터 시작하고 있다. 그후로 여러 가지 영적인 신비 체험과 영신상의 성장 과정을 기술하고 있다. 또한 예수회가 어떻게 결성되어 가는지도

69) 이냐시오 로올라 자서전, 10. 초창기 예수회의 중추이자 이냐시오의 측근이었던 나달에 의한 자서전 서문에 이 말이 있다.

밝혀 주고 있다. 이 기간은 약 17년(1521. 5-1538)으로 이냐시오의 생애의 중심을 이루고 있는 시기이다. 곧 순례의 시기요, 여행하고 탐색하는 시기요, 크리스찬 생활이 내면적으로 성장하는 시기였다. 이냐시오의 자서전이 그의 전 생애의 한 단면만 그려지고 있지만, 그의 생애의 가장 중요한 시기요 의미 있는 결정적인 시기였기에, 이냐시오의 삶과 사상을 읽어 가는 데 부족함이 없다 할 것이다.

이냐시오의 영적 일기는 두 부분으로 구성되어 있다. 첫 부분은 14쪽으로 1544년 2월 2일에서 3월 12일까지 40일간의 일기이다. 그 내용은 주로 예수회에서 실행되어야 할 청빈의 성격에 관한 식별의 내용이다. 두 번째 부분은 11쪽으로 1544년 3월 13일부터 그 다음해인 1545년 2월 27일까지의 영적 체험에 대한 일기이다. 이 작은 분량의 일기는 이냐시오 전체 일기 중 일부분임에 틀림없다. 그럼에도 불구하고 이 작은 분량의 일기는 나름대로 고유한 성격을 가진 문헌으로서 이냐시오를 이해하는데 매우 중요한 자료이다.

심종혁은 “성 이냐시오 로욜라의 영적 일기에 나타난 신비주의적 특성”에서 이냐시오의 이 짧은 일기를 그 자체로서 고유한 성격을 가진 문헌으로 본다. 그는 그 이유로 이 영적 일기가 시작되는 첫 날인 1544년 2월 2일에 이냐시오 자신이 지닌 체험을 간단히 묘사함으로써 시작한다는 점과, 둘째 이 일기는 주로 눈물에 대한 기록이며, 일상적인 기록이기보다는 영신적 위안 등과 같은 내적 움직임을 기록하고 있다는 점이다. 그리고 이 영적 일기의 역동성은 1544년 3월 12일에 언급된 내적 갈등 즉, 청빈에 대한 식별 과정을 바탕으로 한다는 점이다.⁷⁰⁾

이냐시오의 영적 일기에는 하나님의 ‘주입 은총’(infused grace)으로 보이는 다양한 위안의 표현들이 있다. 예컨대, 눈물, 영적 감미로움, 영적 휴식, 강렬한 위안, 마음의 고양, 감동, 신적 조명, 연민의 강화, 강렬한 떨림, 천상의 소리(loquela), 영적 응답, 영적 방문, 깊은 잠심과 같은 다양한 용어로 그의 내적 체험들을 기록하고 있다.⁷¹⁾ 그

70) 심종혁, “성 이냐시오 로욜라의 영적 일기에 나타난 신비주의적 특성”, 신학과 철학, 2000년 3월호, 12-14.

71) 이러한 예로서 몇 일기를 간추려 보면 다음과 같다. 2월 8일: 전신에 느낄 수 있는 파스함, 신선한 신심, 영혼의 고양과 더불어 느끼는 깊은 평화, 많은 눈물. 2월 15일: 도무지 글로 표현할 수 없는 강렬한 조명, 감각적으로 느낄 수 있는 그러한 내적 감미로움. 2월 19일: 지극히 거룩하신 성삼에 대한 많은 지성적 조명들과 영적인 기억들, 지극히 거룩하신 성삼을 향해 느끼는 강렬한 사랑, 많은 빛과 영적 사랑들. 3월 4일: 은총과 신심의 도움, ... 성삼위께서 어루

러나 보다 중요한 것은 신비한 경험 자체보다도 이러한 내적 체험을 어떻게 받아 인식했느냐가 중요한 것이다. 이냐시오는 이러한 신비체험 자체에 매몰되지 않고, 성삼위 하나님에 대한 존경과 더 깊은 경외심으로 나아간다. 이러한 이냐시오의 모습을 심종혁은 한마디로 “사랑스런 겸손의 신비주의”⁷²⁾라고 표현한다.

만져 주심을 느끼며 강하게 신심이 솟구쳐 오름, 깊은 신심과 눈물, 눈에 통증을 느낄 정도였고, 눈이 멀 것 같다는 느낌이 들, 흐느낌과 눈물. 3월 13일: 영혼의 만족과 평화. 5월 11일-5월 28일: 천상의 내적 소리(loquela). 참조, George E. Ganss, S. J. ed., Ignatius of Loyola, The Spiritual Exercises and Selected Works (New York: Paulist Press, 1991), 238-270.
72) 심종혁, “성 이냐시오 로올라의 영적 일기에 나타난 신비주의의 특성,” 38.

제 3 장

칼빈과 이냐시오의 영성 형성 배경

제 1 절 칼빈의 영성 형성 배경

1. 근대적 경건과 기독교 인문주의

근대적 경건주의(Devotio Moderna)는 15, 16세기 동안에 번성한 영성의 한 흐름이다. 근대적 경건은 에라스무스 학파, 이냐시오 학파 그리고 프로테스탄트 영성에 나름대로 큰 영향을 미쳤다. 근대적 경건 운동의 창시자는 게르하르트 그로테(Gerhard Groote, 1340-1384)인데, 그는 '공동생활 형제단'을 통하여 명상적이면서도 활동적인 생활에 몰두하는 제자들을 모았다. 그들은 오랜 침묵의 시간 동안 홀어져 개인적으로 그리고 공동적으로 금식, 철야, 묵도, 기도를 하며 수도승의 공동체처럼 엄격한 통제 아래서 공동체 생활을 하였다. 그러나 수도원 전통에 억압되지 않는 자유로움도 있었다. 근대적 경건은 그리스도인의 내면으로의 회귀를 통하여 개인적인 개혁을 추구한다. 그들은 '내적 헌신' 즉, 하나님과의 개인적인 깊은 관계, 기도, 영적훈련, 겸손, 순결, 사랑과 금욕의 덕을 실천했다.⁷³⁾ 근대적 경건은 개인적 명상을 통해 얻은 하나님에 대한 경험적인 명백한 지식을 좋아하였다. 결국 개인적이고 경험적인 지식은 증세의 보편 구원설을 약화시키고 개인주의로 나아가게 하였다.⁷⁴⁾

그로테는 매우 실질적으로 영적인 삶에 접근했다. 그에게 중요한 것은 마음의 개혁, 덕, 어려움과 고통의 극복, 전도단, 그리고 자기 자신의 구원이었다. 이것을 위해

73) Joseph Richard, 칼빈의 영성 (The Spiritual of John Calvin), 한국칼빈주의연구원 역 (서울: 기독교문화협의회, 1986), 27-29.

74) Ibid., 17.

서는 죄인인 자신을 개혁해야만 했다. 그는 인니체이드(Ynnicheit)란 경건의 개념을 만들었다. 그는 “종교의 내적인 훈련과 노력은 총심 어린 헌신과 내면의 추구 그리고 하나님의 뜻에 복종하는 것이며, 외적인 노력과 훈련은 예배와 자기봉헌”⁷⁵⁾에 달려 있다고 한다.

그로테에게 그리스도를 본받는 것은 기도, 양심의 시험, 명상, 성무일과서 등을 실천함으로 매일의 생활에서 입증되어야 한다. 그리스도를 본받음은 단순한 명상이 아니고 겸손한 자기 부인인 것이다. 겸손은 인간의 영혼에 하나님이 채워주실 수 있는 여백인 것이다. 그로테의 영성에는 상이한 두 가지 면이 있다. 하나는 세상을 등지고 그 자신의 영혼의 완성과 그리스도를 본받기 위해 자기를 부인하는 고독한 삶을 사는 수도원적 영성과 또 하나는 사도가 되어 설교를 통하여 교회를 개혁하려는 평신도적 영성이다.⁷⁶⁾ 이 두 가지는 상충되는 것처럼 보이지만, 내용상 내연(內燃)과 외연(外延)의 관계라 할 수 있다.

근대 경건의 또 다른 중요한 대표자는 토마스 아 켐피스(Tomas A Kempis: 1380-1471)이다. 그의 그리스도를 본받아에는 중세 영성의 중요한 흐름과 주제들이 합류한다.⁷⁷⁾ 책의 제목이 시사하는 바처럼 켐피스는 그리스도인의 영성의 역사에서 심오하고 현재적인 주제를 다룬다. 그리스도를 본받아에는 영적 별거숭이, 자기부인, 그리고 자기 초월의 주제가 있다. 켐피스는 “거룩한 십자가와 날마다 자기를 죽이는 길 외에는 생명과 진정한 내적 평화에 이르는 길이 없다”⁷⁸⁾고 한다. 자기부인은 그리스도를 본받음과 새로워짐을 의미한다. 그리스도를 본받기 위해서는 두 가지가 필요하다. 하나는 인간 자신의 노력이며, 다른 하나는 하나님의 은혜이다. 그리스도를 본받는 데에는 인간의 적극성도 필요하지만, 인간의 수동성 즉 하나님의 개입과 은혜 없이는 불가능한 것이다.⁷⁹⁾ 켐피스에게 자기부인과 자기포기는 겸손을 의미한다. 그에

75) Joseph Richard, 칼빈의 영성, 31.

76) Ibid., 36-37.

77) Ibid., 41. 그리스도를 본받아에는 그로테, 플로렌스, 쾰볼트의 사상이 합류되어 만나며, 후에 어거스틴주의, 버나드주의, 프란시스 교단의 영성이 16세기에 영향을 끼치는 통로 역할을 한 것으로 본다.

78) Tomas A Kempis, 그리스도를 본받아 (De Imitatione Christi), II, 12, 3.

79) Ibid., III, 55. “주님, 만일 제가 선한 일을 맡아 수행하며 완전하게 하려면, 당신의 은혜가 얼마나 급하게 필요하겠습니까, 그것이 없다면 나는 아무것도 성취할 수 없습니다. 그러나 당신의 은혜와 능력으로 모든 것은 가능해집니다”라며 하나님의 개입과 은혜의 필요성을 강조하

게 그리스도를 본받기 위해 필요한 것은 무엇보다도 겸손이다. 겸손은 켈피스의 영성을 이해하는 열쇠이다. 그는 교리와 제도적 신학에 거의 관심이 없었다. 그는 추상적 신학을 경계하며 스킨라주의적인 논쟁을 무가치하게 여겼다.⁸⁰⁾ 오직 실천적으로 그리스도를 본받아 가는 데에 관심이 있다. 켈피스의 영성의 본질적인 특성은 개인적 내면의 경건을 강조한다는 것이다. 따라서 사회에 대해서는 무관심한 면이 있다. 켈피스와 칼빈의 영성을 비교해 볼 때, 자기부인과 십자가를 지는 것은 상당한 유사성을 가지고 있다. 반면 칼빈은 개인 내면의 영성뿐 아니라 사회변혁과 봉사의 영성을 강조한다. 또한 켈피스가 교리적, 제도적 신학을 무시하는 경향이었지만, 칼빈은 이 부분을 소중히 여김으로 개인과 사회, 내면과 삶의 조화를 이루고 있다.

1523년에 칼빈은 파리의 몽테규대학에 들어갔다. 이 대학은 근대적 경건의 정신을 소개한 스탠돈크(Standonck)에 의해 개혁된 곳으로 그 대학 도서관에는 근대적 경건을 소개하는 책들이 많았다. 칼빈이 몽테규대학에서 근대적 경건의 영향을 얼마나 받았는지 정확히 알 수 없지만, 그로테와 '그리스도를 본받아'의 영향을 받았음에 틀림없다. 칼빈의 영성은 자기부인, 내면성의 우선권 등 근대적 경건과 맥을 같이 함에도 불구하고, 몇 가지 점에서 차이점을 갖는다. 칼빈에게 자기부정은 자기완전을 향한 수단이 아니며, 성화의 사역은 철저히 하나님의 것이다. 그리고 자기부정의 목적은 하나님의 영광을 위한 것이다.⁸¹⁾

근대적 경건주의에서 세상에 대한 경멸은 수도원적, 금욕적 완전주의의 이상을 추구한다. 따라서 기독교인의 완전한 실현은 오직 수도원 담장 안에서만 이루어질 수 있다고 한다. 그러나 칼빈은 에라스무스의 '세상 속의 수도사' 개념을 수용한다. 칼빈은 '세상으로부터의 구별'과 '세상 경멸'이 수도원이라는 구조에 의해 보장되는 것이 아니라, 기독교인의 인격적인 선택인 것으로 본다. 따라서 칼빈의 영성은 은둔적인 수도원 타입과 달리 세상에서 하나님을 위한 봉사의 영성인 것이다. 즉 세상경멸은 기독교 있다.

80) Joseph Richard, 칼빈의 영성, 51.

81) Ibid., 174-176. 칼빈에게 성화의 주도권이 철저히 하나님께 속한 것이기에 영성훈련의 구체적인 프로그램이 필요성을 느끼지 않았는지 모르겠다. 반면 이냐시오는 성화에 있어 인간의 노력의 부분을 인정하기에 영신수련 같은 구체적인 프로그램이 있는 듯하다. 영신수련에서 이냐시오는 "육신의 건강을 위해 체육 또는 신체적 단련이 필요하듯 영신 면에서도 사육편정을 없애고 자기의 삶을 개선하기 위해서 날카로운 양심으로 하나님의 뜻을 찾고 발견하기 위해 영신수련이 필요함"을 주장하고 있다. 참조, St. Ignatius of Loyola, 영신수련, 일러두기, 1.

인의 완성을 위한 세상으로부터의 후퇴와 세상 개혁과 하나님 영광을 위한 세상으로의 참여라는 두 가지 의미를 갖는다. 근대적 경건주의의 개인주의는 제한된 개인주의였다. 그들은 개인의 종교적 감정의 강화를 원했으며 성직자들의 권위를 경멸했다. 그러나 동시에 주관주의를 두려워하여 영적 체험에 대한 모든 것을 가시적 교회의 판단과 권위에 종속시켰다. 그러나 칼빈은 이러한 종속이론을 거부하였다. 칼빈은 교회를 참 어머니로 여겨 교회 내에서 개인의 성화가 이루어짐을 인정하면서도, 영성의 내향성과 내면성을 보존하기 위해서는 가시적 교회의 권위를 거부하였다.⁸²⁾

근대적 경건주의는 스콜라주의를 거부함으로써 반 지식주의적 영성을 추구했다. 그들은 유식하게 경건을 소개하려 하지 않았다. 그러나 칼빈은 지식과 영성을 통합시키려 했고, 따라서 신학과 영성은 깊은 연관성을 갖는다. 칼빈은 지식과 교리와 독립해서 존재하는 신비주의 신학을 인정하지 않았다.⁸³⁾ 이런 몇 가지에서 칼빈은 분명히 근대 경건주의 영성의 영향을 받았음에도 불구하고 그 만의 특징이 있는 것이다.

2. 경건의 개념과 칼빈의 영성

칼빈에게 경건이란 기독교 신앙과 생활에 관한 그의 전반적인 이해와 실천을 요약한 단어이다. 그는 참된 경건에 대해 다음과 같이 말한다.

진정한 경건은 하나님의 심판을 의도적으로 회피하는 두려움을 뜻하지 않는다. 참된 경건이란 하나님을 아버지로 사랑하며 주로서 두려워하고 경외할 뿐만 아니라, 그분의 의로움을 받아들이고 그분을 거역하는 것을 죽음보다도 더 무서워하는 신실한 감정이다. 이같은 경건을 가진 자는 누구든지 자기 자신을 위하여 성급하게 어떤 신을 고안해 내지 않는다. 오히려 그들은 그에게서 참된 하나님에 대한 지식을 찾으며 그가 자신을 보여 주고 선언하는 모습 그대로를 받아들인다.⁸⁴⁾

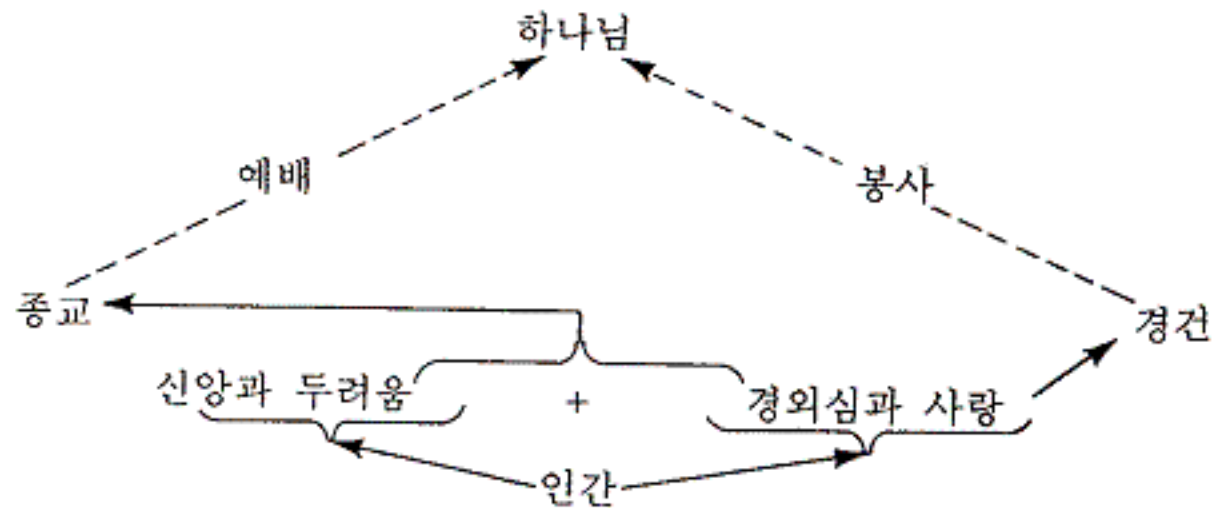
82) Joseph Richard, 칼빈의 영성, 180-181.

83) Ibid., 182. 칼빈은 “그리스도인에게 지식이 없는 곳에는 신앙이 없다.” 갈라디아서 주석, 1:18, “믿음의 근거는 무지가 아니고 하나님과 그의 뜻을 아는 지식에 놓여있다.” 기독교 강요, III, 2, 2 라고 지식의 중요성을 강조한다.

84) Ford Lewis Battles, ed. and trans., 칼빈의 경건 (The Piety of John Calvin), 이형기 역 (서울: 크리스찬 다이제스트, 1998), 25.

칼빈은 기독교강요에서 경건(Pietas)은 “하나님이 주시는 은총들을 알 때 나타나는 경외감으로 하나님에 대한 사랑과 연관된 것”⁸⁵⁾이라고 정의한다. 또한 칼빈은 경건과 관련된 의미로 종교(religio)에 대하여 “참된 종교는 하나님에 대한 엄숙한 두려움과 결합된 신앙이고, 여기서 두려움이란 자발적인 경외와 율법에 규정된 것과 같은 정당한 예배를 수반한다”⁸⁶⁾고 한다. 경건과 종교에 대한 이러한 정의는 신앙, 두려움, 경외함, 사랑, 지식 등의 단어가 상호 관련되어 있음을 볼 수 있다. 베틀즈(F.L. Battles)는 이러한 용어들의 상호 연관성을 다음과 같이 도식화한다.⁸⁷⁾

<그림 1> 경건과 종교의 상호 관련



칼빈은 시편주석(119:78)에서 참된 경건의 두 가지 특질을 경외와 두려움으로 본다. 전자는 하나님 아버지에게 드러지는 순종이며, 후자는 하나님을 주님으로 섬기는 것이다. 따라서 불신자의 하나님에 대한 두려움은 불신앙에 근거한 것으로 참된 경외심과 다른 것이다. 지식도 크게 경건의 개념에 포함된다. 예레미아 주석(10:25)에서 칼빈은 하나님에 대한 지식(cognitio Dei)을 경건의 시작으로 본다. 즉 “하나님이 우리에게 아버지가 되심을 아는 것”⁸⁸⁾이 경건의 첫 단계이다. 에스겔서 주석(18:5)에

85) John Calvin, 기독교 강요, I, 2, 1.

86) Ibid., I, 2, 2.

87) Ford Lewis Battles, Interpreting John Calvin, (Michigan: Baker Books House Co, 1996), 220. Joseph Richard, 칼빈의 영성, 260.

88) Ibid., II, 6, 4.

서 칼빈은 경건이 사랑(Charitas)의 뿌리라고 한다. 즉 경건은 하나님에 대한 두려움과 경외(敬畏)를 의미한다.

세네카의 관용론에 대한 주석에서 칼빈은 경건에 대해서 다음과 같이 말한다.

부모에 대해 온화한 태도를 보여주는 것이 곧 경건이다. 경건은 신들이 존재한다거나 부모에게 경건을 표현해야 한다는 것과 같은 인류의 보편적 승인에 의해 인정된 것들이다. 공평은 세 부분으로 구성된다. 첫 번째는 하늘에 있는 제신들에 속한 것이요, 둘째는 세상을 떠난 자들의 영혼에 속한 것이요, 세 번째는 인간들에게 속한 것이다. 첫 번째는 “경건”이라 하고, 두 번째는 “신성함”, 세 번째는 “정의” 혹은 “공평”이라 부른다.⁸⁹⁾

이 단락에서 보는 것처럼 고전 라틴어에서 pius와 pietas라는 단어들은 우선적으로 부모와 자식 사이의 사랑과 보호를 의미한다. 하나님을 아버지로 믿은 초대 기독교인들은 이 단어를 육적인 가족관계의 의미뿐 아니라, 영적인 가족 관계라는 더 높은 의미로 승화시켜 사용하였다. 경건이라는 단어에 나타난 아들의 순종 관계는 성부와 성자 그리고 양자된 우리들의 바람직한 관계가 어떠한 것인지를 함축적으로 보여준다.

칼빈의 삶에 반영된 경건은 그의 개종과 일정한 관계를 가지고 있다. 칼빈의 회심이 어떻게 이루어 졌는지는 논란이 많다. 배틀즈(Ford Lewis Battles)는 칼빈의 회심에 영향을 준 성경으로 로마서 1장 18절로부터 25절 말씀을 제시한다.⁹⁰⁾ 특히 18절 혹은 21절의 “하나님을 알되 하나님으로 영화롭게도 아니하며 감사치도 아니하고 오히려 그 생각이 허망하여지며 미련한 마음이 어두워졌나니...”라는 말씀이 칼빈에게 영향을 준 것으로 본다. 칼빈의 경건 중심 주제는 ‘하나님을 영화롭게 하는 것’과 ‘하나님께 감사하는 것’이다. 이 두 주제는 칼빈의 신학과 삶의 지향점이다. 칼빈은 그리스도인의 완성이 극적인 회심 사건이 있다고 곧 이어 즉각적으로 완성되는 것으로 보지는 않는다. 그리스도인의 완성은 전적으로 그리스도를 통하여 주는 하나님의 선물이다. 그러므로 마지막 순간까지 완전한 그리스도인의 삶을 위하여 계속 성장하는 일만이 있을 뿐이다.

89) Ford Lewis Battles, 칼빈의 경건, 28-29.

90) John Calvin, 기독교 강요(초판), 29.

칼빈의 핵심적인 신앙의 개념은 첫째로 하나님의 영광, 정의, 자비, 은유함이며, 둘째로 타락한 인간의 무지, 부정, 무능, 죽음, 심판, 그리고 셋째로 율법 즉 구약의 성문법과 양심의 법이다. 율법은 인간의 죄와 저주를 판별하고 묵상케 하는 거울이다. 율법은 인간이 하나님을 영화롭게 하며 사랑하지 않을 수 없는 막다른 골목으로 이끌어 가는 힘이 있다. 막다른 골목에서 인간이 자기 무능으로 절망할 때 하나님은 다른 길을 열어 놓으신다. 곧 그리스도를 통한 죄 용서의 길이다. 결국 율법은 몽학 선생의 역할을 하며, 경건은 은혜로 인하여 절망으로부터 하나님과 재 연합하는 길을 열어 주는 역할을 한다.⁹¹⁾

칼빈의 기독교 강요를 이끌어 가는 주된 관심은 경건이다. 칼빈은 기독교 강요가 '신학대전'이 아닌 '경건의 대전'으로 인식되길 원했다. 그 책에는 하나님의 주권성과 위엄 그리고 인간과 함께 하시는 그분의 임재에 대한 기술로 가득 차 있다. 특히 '기독교인의 삶에 관하여'라는 글에서 경건과 거룩에 대하여 집중적으로 말한다. 이 글에서 칼빈은 하나님께서 자녀들에게 요구하는 거룩성에 대해 말하며, 완전한 그리스도인이 되기 위해 나아가는 과정을 설명한다. 칼빈은 이원론적인 로마 카톨릭적인 기독교인의 생활관과 그가 재세례파들의 가르침으로부터 추론한 즉각적인 완전성 사이에서 중도적인 입장을 취한다.⁹²⁾ 칼빈에게 경건은 일회적 사건이 아니라, 그리스도 안에서 그리스도와 함께 평생 되어져 가는 과정인 것이다. 이러한 경건은 내적으로 '자기 부인'과 외적으로 '십자가를 지는 것'으로 표현되어 진다.

3. 성화와 칼빈의 영성

칼빈에 의하면 칭의와 성화는 신앙의 이중 열매이다. 칭의는 외적변화로 하나님과 인간 사이의 상태에 대한 법적 관계이다. 성화는 인격 내면의 변화로 인격이 그리스도를 닮아 가는 성숙의 과정이다. 칭의는 그리스도가 우리를 위하여 하신 일에 기초하며, 성화는 그리스도가 우리 안에서 성령을 통하여 하는 일에 근거한다. 칼빈은 칭의와 성화의 관계를 다음과 같이 말한다.

91) John Calvin, 기독교 강요(초판), 32-33.

92) F. L. Battles, 칼빈의 경건, 38.

우리는 어떻게 믿음으로 의롭다함을 얻는가? 이는 믿음으로 그리스도의 의를 붙잡기 때문이다. 그리스도는 우리에게 의로움과 거룩함과 구속함이 되셨기(고전 1:30) 때문이다. 그리스도는 성화 없이는 그 누구도 의롭다 칭하지 않는다. 그리스도는 그의 지혜로 조명한 사람들을 구원하며, 구원한 자를 의롭다 하며, 의롭다 한 자를 성화시킨다...우리를 의롭게 할 수 있는 그리스도예의 참여는 칭의뿐 아니라 성화도 포함된다.⁹³⁾

칭의는 일회적인 사건으로 첫 순간에 완성된다. 그러나 성화는 우리 안에서 행하는 성령의 지속적인 역사이다. 성화는 성령이 인간을 계속적으로 다시 만드는 일(re-making)이다. 칼빈에게 칭의와 성화는 구별되지만 분리 될 수는 없다. 칭의가 하나님의 형상을 회복하기 위한 시작이라면, 성화는 성령 안에서 하나님의 형상을 완전히 회복하기 위한 지속적인 투쟁 과정이다.⁹⁴⁾ 칼빈은 성화를 다음과 같이 말한다.

우리의 소명의 목적은 그리스도 앞에서 거룩하고 흠이 없는 자 되는 것이다. 그러나 그러한 성결이 우리 안에서 단번에 완성되는 것이 아니라, 매일의 참회를 통하여 계속 향상되어 간다. 하나님 앞에 정죄를 받아 마땅한 우리의 죄가 정화되어서, 마지막에 사망의 몸을 벗고 죄의 모든 불의가 제거될 때까지 성화의 과정은 계속 될 것이다.⁹⁵⁾

즉 칭의와 성화 사이에는 끊임없는 변증법적 긴장과 진보의 과정이 있다. 성화와 완전을 향한 성장은 그리스도인의 불변의 목적이다. 그런데 성화는 죽음에서 완전해지는 것으로 온 생애를 통해서 조금씩 성취되는 것이다. 따라서 그리스도인의 삶은 우리가 그리스도께 도달 할 때까지 계속 성장하는 길이며, 하나님 나라가 우리 안에서 점점 더 완성되어 가는 과정인 것이다.

칭의와 성화가 우리 안에서 만나는 접촉점은 그리스도와의 접붙임에 있다. 칼빈에게 '접붙임 받는다'(grafted)는 것은 연합을 의미한다. 성화의 궁극적 목적은 하나님과의 완전한 연합인데, 그리스도에게 접붙임 없이는 이 일이 있을 수 없다. 이 연합에 대하여 칼빈은 "경건의 단계를 머리와 지체간의 결합, 우리 마음에 그리스도의 내주함 그리고 마지막으로 신비적 연합(mystica)"⁹⁶⁾에 있다고 말한다. 칼빈은 나아가 신비적

93) John Calvin, 기독교 강요, III, 16, 1.

94) Joseph Richard, 칼빈의 영성, 148.

95) John Calvin, 고린도전서 주석, 18.

연합을 그리스도와 인간의 결혼이라는 관계로 설명한다. 칼빈의 결혼 비유는 강한 육체적 비유를 사용하지만, 그리스도와 성도의 본질적인 결합을 말하는 것은 아니다. 칼빈이 의미하는 것은 그리스도인 각자의 인격이 혼돈 없이 그리스도와 인격적으로 밀접히 연합하는 것이다. 따라서 이 비유는 신성과 인성을 혼합하는 범신론도 아니며, 실제적 연합도 아니고 오직 성령 안에서 역동적 연합인 것이다. 성령은 그리스도와 그와 결합한 모든 자 사이에 있는 살아있는 친화력이다. 그리스도인이 성령 안에서 그리스도와 신비한 연합을 갖게 되는 것은 칼빈의 영성 안에 신비적 요소가 있음을 보여 준다.⁹⁷⁾

칼빈의 성화의 과정은 외적으로 기독교론적이며 내적으로는 성령론적인 동시에 내용적으로는 하나님의 형상 회복이다.

아담은 처음 창조될 때 하나님의 형상대로 창조되었기 때문에 하나님의 의로우심을 거울처럼 반영하고 있다. 그러나 그 형상은 죄로 말미암아 지워져버렸기 때문에 이제 그리스도 안에서 회복되어지지 않으면 안 된다. 경건한 사람의 증생이란 결국 그들 속에 하나님의 형상을 회복하는 것에 불과하다.⁹⁸⁾

하나님은 그의 영원성과 불변성 안에서 하나님의 질서가 회복되기를 바라신다. 결국 성화의 과정이란 하나님의 질서 회복인 것이다. 칼빈에게 구원이란 인간의 모든 우선권이 하나님께 돌려지는 것이다. 성화 역시 인간의 모든 우선권이 하나님께 돌려짐을 나타내는 성숙함의 척도인 것이다. 하나님은 모든 사물, 인간 앞에 제일 먼저 계셔야 한다. 칼빈에게 역사의 궁극적 목적도 인간의 구원이 아니라 하나님의 영광에 있다. 창조의 최초의 원인과 최종적 목적도 하나님의 영광에 있는 것이다. 즉 성화의 목적도 인간의 자기완성 보다 하나님의 영광을 드러내기 위함인 것이다.

칼빈에 의하면, 그리스도의 인성 안에서 질서의 완전한 회복과 바른 조화가 있다. 하나님의 뜻과 인간의 의지 사이에 있는 완전한 조화와 일치는 그리스도 인성과 인격 안에 있다. 칼빈은 그리스도인의 최고의 완전함은 “그리스도의 인성 안에 있는 충만함과 완전을 찾을 때”⁹⁹⁾ 가능하다고 본다. 그리스도 안에서 완전한 사람이 되는

96) John Calvin, 기독교 강요, III, 11, 10.

97) Joseph Richard, 칼빈의 영성, 152-153.

98) John Calvin, 에베소서 주석, 4:24.

것과 질서를 회복하는 것은 성화를 의미한다. 칼빈에게 성화는 단순히 그리스도를 기계적으로 복사하는 이상의 의미가 있다. 그리스도인의 성화는 그리스도의 인격의 닮음이요, 하나님의 창조 질서의 회복인 것이다. 따라서 칼빈의 성화 의미는 인간의 자기 완성이라는 면도 있지만 그보다 하나님의 영광에 있음을 알 수 있다.

제 2 절 이냐시오의 영성 형성 배경

1. 만레사에서의 체험

이냐시오의 영성이 형성되어 가는 과정에는 이냐시오만의 독특한 여러 체험들이 있다. 예컨대, 로욤라성의 체험, 만레사와 까르도넬 강가의 체험 그리고 라 스토르타의 체험 등이다. 이 모든 체험들은 상호간에 이냐시오의 영성 형성에 깊은 내적인 연관성 갖게 한다. 로욤라성의 체험은 이냐시오의 회심과 관계가 있다면, 만레사의 체험은 깊은 정화와 조명의 체험이라 할 수 있다. 라 스토르타의 체험은 이냐시오의 소명과 사도적 열망이 확증되는 체험이다. 즉 로욤라성의 깊은 회심은 만레사에서의 오랜 정화의 과정을 거쳐 그리스도를 향한 과감한 투신으로 나아가게 한다. 이냐시오의 많은 체험 중 특별히 만레사의 체험에 주목하는 것은 이냐시오의 영성 형성에 있어서 핵심적인 것으로 간주되기 때문이다.

만레사의 체험은 이냐시오 영성 형성에 몇 가지 중요한 의미를 갖는다. 이냐시오가 만레사에 머무는 동안 그는 두 가지 유혹에 의해 평화와 위안을 빼앗기는 경험을 하였다. 첫 번째 경험은 깊은 내적 조명을 받은 후에 유혹으로 깨닫게 되었다.

합숙소에서 지내는 동안, 밝은 대낮에 자기 주변의 허공에서 무엇인가를 볼 수 있는 일이 때때로 일어났다. 그것이 너무 아름다워서 그는 큰 위안을 맛볼 수 있었다. 무슨 물체인지는 정확히 식별할 수 없었지만, 때로는 눈동자 같이 반짝이는 물건들이 많이 달린 뱀의 형상으로 보이기도 했다. 그는 이 물체를 보는 데 재미와 위안을 느꼈고, 자주 볼수록 점점 더 커다란 위안을 받았다. 그리고 그것이 사라지면 슬퍼지는 것이었다.¹⁰⁰⁾

99) John Calvin, 성경주석, 에베소서 4장 13절

100) 이냐시오 로욤라 자서전(19).

여태까지 여러 번 나타났지만 그 의미를 깨닫지 못했던 환시 즉, 수많은 눈동자를 가진 그토록 아름다운 형상이 또 나타났다. 그렇지만 십자가 앞에 무릎을 꿇은 채로 그 형상을 뚜렷이 바라보 노라니 그 물체가 여느 때 보이던 아름다운 색깔을 하고 있지 않았으며, 거기서 그는 그것이 악마로부터 오는 것임을 똑똑히 알았고 자기의 의지를 굳게 확인하였다.¹⁰¹⁾

이 체험에서 '반짝이는 물건들'과 '아름다운 형상들'은 세상적인 명예와 욕망을 상징하는 듯하다. 따라서 이 체험은 세상의 헛된 명예의 유혹으로부터 벗어나는 체험으로 보여진다. 즉 자신이 세상에서 특별한 인물로 간주되고 이 관심을 통해 만족을 누리하고자하는 세속적인 열망으로부터 자유로워지는 것이다. 이 체험은 자기포기를 통해 얻어지는 진정한 만족과 행복을 의미하고 있다.¹⁰²⁾ 두 번째 유혹은 마음속에서 의심의 소리로 다가왔다.

그는 돌연 자기의 생활이 얼마나 가혹한 것인가를 깨우쳐 주는 듯한 고약한 생각이 떠올라 어쩔 줄 모르게 되었다. 마음속으로 "앞으로 남은 칠십 평생을 어떻게 이 고된 생활을 해 나가겠는가?" 하고 누군가가 질문을 던져 오는 듯했다.¹⁰³⁾

그는 영혼에 커다란 변화를 일으키기 시작하였다... 불쾌한 기분에 빠지기도 하였다. 갑자기 슬픔과 의기소침에서 벗어나는 정반대의 현상이 찾아오는 것이었다. 전에는 경험해 본 적이 없는 이러한 변화에 그는 당황하기 시작하였다. 그래서 "이제 바야흐로 시작되는 이 새로운 삶은 도대체 어떤 것일까?" 하고 자문해 보았다.¹⁰⁴⁾

이냐시오는 현실과 이상의 거리감 속에서 일어나는 염려와 걱정으로 내면의 갈등을 겪었다. 하나님에 대한 완전치 못한 신뢰로 인해 오는 죄책감, 절망감, 양심의 가책 그리고 세심증을 강하게 느끼게 되었다. 특히 여러 달 동안 세심증에 시달릴 때는 구덩이 속에 자신의 몸을 던지고 싶은 격렬한 자살의 유혹도 갖게 되었다. 이냐시오는 이러한 경험을 통해서 하나님 앞에서 무기력한 자신을 발견하면서 하나님의 전능하심 앞에 자기를 내어놓게 되었다. 이 당시 이냐시오는 이러한 상황들을 쉽게 식

101) 이냐시오 로올라 자서전 (31).

102) 심종혁, "영신수련의 기원으로서의 이냐시오의 영적 체험," 159.

103) 이냐시오 로올라 자서전 (20).

104) 이냐시오 로올라 자서전 (21).

별할 수 없었지만, 내면의 고통을 통하여 영들의 다양성에 대해 배워가게 되었다. 후에 이냐시오는 “하나님께서서는 학교 선생님이 학생을 다루듯이 그를 다루셨다”¹⁰⁵⁾고 고백하고 있다.

이냐시오는 만레사에서의 체험을 통하여 얻게 된 은혜들을 다섯 가지로 요약한다. 첫째로 지극히 거룩하신 성삼위께 극진한 신심으로 기도 드리는 것과, 둘째 하나님께서 천지를 창조하시던 손길로 자신을 비추어 주시는 조명의 신비로움, 셋째 성찬 때 새하얀 광선 같은 것이 위에서 내려옴을 심안으로 보는 성찬의 신비, 넷째 기도 중 그리스도의 인성을 심안(心眼)으로 뵈는 일, 그리고 다섯 번째로 ‘카르도넬 강가의 신비 체험’이다. 만레사의 체험 중 가장 중요한 것이 카르도넬 강가의 신비 체험이다. 이때는 어느 때처럼 비록 환시를 보지 않았으나, 마음이 열리기 시작하더니 영신사정과 신앙 및 학식에 관한 여러 가지를 깨닫고 배우게 된다. 이때의 깨달음에 대해 그는 “만사가 그에게는 새로워 보일 만큼 강렬한 조명이 비쳐왔다”¹⁰⁶⁾고 고백한다. 한 순간에 깨닫고 받은 은혜가 너무 크기에 그는 예수 두 해 동안에 받은 모든 은혜보다도 이 때에 받은 은혜가 더욱 크다고 고백한다. 그만큼 카르도넬 강가의 신비 체험은 이냐시오 생애의 결정적인 순간이며 중요한 것이다. 따라서 이냐시오 영성의 형성은 이 체험과 깊이 연결되어 있는 것이다.

여기서 한가지 유의할 것은 이냐시오의 카르도넬 강가의 신비체험이 단순한 신비체험만이 아니라는 점이다. 이 체험은 이냐시오가 이제껏 받은 모든 영적 인식과 체험들이 한데 엮어져 한 결정체를 이루는 것으로, 지성적 인식의 통합적인 체험으로 본다. 심종혁은 카르도넬 강가의 체험을 ‘만레사에서의 체험의 집약’¹⁰⁷⁾이라고 본다. 만레사 체험의 특징은 지성적 깨달음 내지 지성적 인식이 강조된다는 것이다. 즉 신앙의 빛에 의해 조명된 영적 인식이 점차로 증가하면서 상대적으로 영상이나 상상들이 줄어들게 된다. 이러한 영적 인식은 객관적인 차원에서 지속적이며 결정적으로 이냐시오의 내면세계에 영향을 주게 된다. 이러한 모든 것들이 영신수련의 기본 사상과 뼈대가 되어 이냐시오의 마음속에 자리잡게 되는 것이다.

105) 이냐시오 로올라 자서전, (27).

106) Ibid., (30).

107) 심종혁, “영신수련의 기원으로서의 이냐시오의 영적 체험”, 164.

2. 근대적 경건운동의 영향

근대적 경건운동은 15, 16세기에 번성했던 영성의 한 흐름이다. 이것은 에라스무스 학파와 이냐시오 영성 그리고 프로테스탄트의 영성에 나름대로 영향을 주었다. 근대적 경건 운동의 창시자는 그로테로 그는 '공동생활형제단'(Brethren of the Common Life)을 통하여 활동적이면서도 명상적인 제자들을 모았다. 그로테는 근대적 경건 운동을 통하여 그리스도인의 내면으로의 회귀를 통한 개인적 개혁을 시도하였다. 그로테의 영적인 삶에 중요한 것은 마음의 개혁, 덕, 어려움과 고통의 극복 그리고 무엇보다도 자신의 구원이었다. 그로테는 단순한 명상이 아니라 적극적인 삶으로 '그리스도를 본받을 것'을 강조한다. 그는 진정한 영적 생활로 들어가는 문은 그리스도의 인성을 본받음으로 시작된다고 보고, 그리스도의 수난 목상을 강조한다.¹⁰⁸⁾

공동생활형제단의 생활 목표는 초대 교회를 닮는 것이다. 그들의 일상 생활은 새벽 3시 내지 4시에 일어나서 아침까지 자유로운 기도와 독서 시간을 갖는다. 아침 식사 후 침묵 중 전도, 교육, 방문 등을 하며 저녁 식사 후 8시 반이면 취침하게 된다. 이들의 매일 과업 중 중요한 것은 고전을 복사하는 것이었다. 형제단의 가입은 라틴어 실력과 건강의 테스트를 거쳐 일년간 예비회원으로 검증되면 가입이 허락된다. 공동체의 이탈은 허용되나 재 가입은 허락되지 않았다. 근대적 경건운동의 주동적 구성원인 공동생활 형제단에 대하여 하이마(Hyma)는 "실천적 신비주의자들"(Practical Mystics)¹⁰⁹⁾이라고 한다.

근대경건 운동이 일어나게 된 동기는 당시 교회의 전례의 쇠퇴와 성직자들의 영적, 지적 수준의 저하 그리고 사람들의 내면세계를 채워주지 못하는 영성의 불충분함이 만연해 있었기 때문이다. 따라서 그리스도의 삶과 수난에 대한 목상을 통하여 보다 심오하고 쇠신된 영성 생활과 개인적이고 내면적인 삶을 추구하고자 하는 움직임이 있게된 것이다. 근대 경건 운동은 내적 회개를 강조한 단순한 영성 운동이다.¹¹⁰⁾

108) Joseph Richard, 칼빈의 영성, 28-32. 그로테는 "그리스도의 인간성의 모방은 영원한 푸른 초원에 이르는 입구이다."라고 말하며, 또한 그리스도의 수난 목상을 강조한다.

109) 홍치모, "토마스 아 켐피스의 배경: 오늘의 헌신 운동", 그리스도를 본받아 (서울: 크리스찬 다이제스트, 1999), 22.

110) Finbarr B. Connolly, 현대 영성에 나타난 하느님과 인간 (God And Man In Modern Spirituality), 유철 역 (서울: 카톨릭 출판사, 1995), 15.

근대경건 운동은 인간의 노력과 단순하고 견고한 덕을 강조했으며, 그 방법으로 뜨거운 기도와 엄격한 영성 훈련 그리고 자기 부정을 강조했다.

그로테 이후 근대적 경건 운동의 가장 중요한 대표자는 토마스 아 켐피스이다. 켐피스는 독일에서 태어나 12세가 될 무렵에 네덜란드로 가서 그로테가 설립한 후 라데빈즈(Radewijns)가 지도하고 있던 한 공동체 즉 '공동생활형제단'에 가입하였다. 그 이후 그는 수도사로서 일생을 살았다. 켐피스의 대표적인 저작이 그리스도를 본받아이다. 이 책에서 그로테, 쾰볼트 그리고 플로렌스등 근대 경건운동의 사상이 함께 만난다. 그리스도를 본받아에는 증세 영성의 가장 중요한 흐름과 주제들이 합류되어 있다.¹¹¹⁾ 증세 영성의 중요한 주제는 그리스도를 모방하는 것이다. 그리스도인의 삶의 완전성은 그리스도를 모방하는데 있고, 그 핵심적인 내용은 자기 부정과 십자가를 짊어짐으로 나타난다. 켐피스에게 그리스도를 닮는 것은 영적 삶의 생동감을 나타내는 가장 좋은 표준이다.

그리스도는 최초로 인간을 위하여 자기 고행의 분이 되었다. 자기 포기과 복종은 덕 중에서 가장 높은 것이다. 그리스도를 본받아에는 영적 별거숭이, 자기 부인 그리고 겸손의 주제가 있다. 켐피스는 무(Nihil) 즉, 무존재(nihil sum), 무소유(nihil habeo), 그리고 무가치(nihil valeo)를 강조한다. 무에 대한 바른 인식은 인간을 겸손하게 만든다. 켐피스에게 겸손은 가장 높은 덕으로서 그의 영성을 이해하는데 열쇠가 된다. 켐피스는 겸손에 대하여 다음과 같이 말한다.

자신을 바르게 알고 스스로 겸손한 마음을 지니는 것은 이 세상에서 가장 고귀하고 유익한 배움이다. 나아가 자신을 과대평가하지 않고 타인을 더 높게 여기고 공손하게 대접하는 일은 가장 훌륭한 지혜이며 완전과 하나님의 은총을 향하는 지름길이다.¹¹²⁾

그리스도를 본받아에는 교리와 제도적 신학에 대한 관심이 거의 없다. 켐피스는 추상적인 신학은 영성 생활에 부적당한 것으로 여겨서 이를 경계한다. 이러한 형식적

111) Joseph Richard, 칼빈의 영성, 41.

112) Thomas A Kempis, 그리스도를 본받아, I, ii, 6, 51. 겸손은 그리스도 삶의 핵심인 동시에 어거스틴 영성의 핵심이기도 하다. 겸손은 어거스틴 이후 수도원적 영성의 기반이 되어왔다. 겸손은 아 켐피스 영성의 핵심이며, 동시에 이냐시오 영성에서 중요한 위치를 차지하고 있는 것을 "겸손의 세 가지 단계"에서 볼 수 있다.

인 신학과 철학은 캠퍼스의 관점에서는 영성 생활에 아주 부적당한 것이다. 캠퍼스는 스콜라주의적인 논쟁을 무가치하게 여긴다. 그리스도를 본받아에 나타난 영성의 특징은 개인적 경건, 성령의 내적 생활 그리고 하나님과의 직접적인 연합을 강조하고 있다.¹¹³⁾ 개인의 내적 생활을 중시하는 캠퍼스의 영성은 본질적으로 금욕적이며 헌신의 개인화 경향과 세상에 대한 무관심의 경향이 있다. 따라서 그리스도를 본받아에는 교회에 대한 가르침이 부족하다.

이냐시오가 근대적 경건운동의 영향을 얼마나 받았는지 정확히 알기는 쉽지 않다. 그러나 그의 영성과 파리 유학 생활을 살펴보면 적지 않은 영향을 받았음에 틀림없다. 이냐시오는 1528년 2월부터 1535년 3월까지 약 7년간 파리에서 유학하며 인문학과 신학 그리고 철학을 공부하였다. 이냐시오는 먼저 몽테규 대학에서 라틴어와 인문학을 공부하였다. 몽테규 대학은 파리 대학교의 50여 단과대학 중 하나로 스탠돈크(John Standonck)에 의해 재건된 후 학문의 엄격성으로 유명한 곳이다. 이 대학 도서관은 근대적 경건의 신비적인 작품들을 많이 소장하고 있었다.¹¹⁴⁾ 이냐시오는 이곳에서 약 일년간 공부하게 되는데, 자서전에서 학업에 어려움을 겪었다고 술회하고 있다.¹¹⁵⁾

이냐시오는 1529년 몽테규 대학에서 상트 바르브(Sainte Barbe) 대학으로 학적을 옮겨 페냐(Magister Juan Pena)교수 밑에서 인문학을 시작하여 1534년 문학 석사학위를 받았다.¹¹⁶⁾ 바르브 대학은 몽테규보다 학풍이 자유로운 곳으로 당대에 몽테규 대학과 더불어 스콜라 신학과 인문주의의 중요한 조류를 형성하고 있었다. 이냐시오는 이곳에서 평생 동지가 될 파브르(Magister Pierre Favre: 1506-1546)와 사베리오(M. Francesco Xavier: 1506-1552)를 만난다. 이들은 한 때 기숙사에서 한 방을 쓰기도 하

113) Joseph Richard, 칼빈의 영성, 51-53.

114) 스탠돈크는 1483년에 몽테규 대학의 학장이 된 후, 근대적 경건의 원칙과 문헌을 학생들에게 많이 제공해 주었다. 1499년 스탠돈크가 창설한 신비주의 도서관은 많은 근대적 경건의 신비적인 작품들을 소장한 것으로 유명하다. 에라스무스는 이 대학을 1490년대에 졸업하였고, 칼빈은 이냐시오가 오던 해인 1528년에 이곳에서 인문학 석사학위를 마쳤다.

115) 이냐시오 로올라 자서전, (73, 74). 몽테규 대학은 아침 다섯시에 강의가 시작되고 저녁 일곱시에 복습이 끝났다. 이냐시오는 먼 통학 거리와 학업 중 고행과 단식 등으로 어려움을 겪었다고 술회한다.

116) 상트 바르브 대학은 스페인과 포르투갈 학생이 많았고, 당시 학장은 포르투갈 사람 구베아(Diego de Gouvea)였다.

였다. 인문학을 공부 한 후 이냐시오는 상 자크의 도미니코 수도원에서 신학을 공부 하였다. 약 칠 년간의 파리 유학 생활을 통하여 이냐시오는 당시 유행하던 인문주의 와 근대 경건 운동의 영향을 적잖이 받았음에 틀림없다. 특별히 이냐시오는 유학 시절 캠퍼스의 그리스도를 본받아에 상당히 심취한 것으로 보인다. 이냐시오는 에라스 무스의 인문주의적 작품에는 늘 신중하게 거리를 두고 에라스무스보다는 그리스도를 본받아의 저자인 토마스 아 캠퍼스를 좋아했다.¹¹⁷⁾ 이냐시오의 영성과 삶을 살펴 볼 때 교회와 자기 개혁의 강조, 교육의 중요성, 겸손에 대한 강조 그리고 그리스도의 수 난 묵상에 대한 강조 등은 이냐시오 자신의 체험과 가치관에서도 기인한 면이 있겠지 만, 적지 않은 부분이 근대 경건 운동으로부터 영향을 받았다고 본다.

3. 예수회 설립과 회헌

예수회는 1540년 9월 27일에 "Regimini Militantis Ecclesiae"라는 바오로 3세의 교서에 의해 정식으로 탄생하였다. 그리고 십년 후인 1550년 7월 21일에 교황 율리오 3세는 교서 "Exposcit debitum"으로 이냐시오 등이 제출한 '기본 정신 요강'(기본법, Formula Instituti Societatis Jesu)을 인가함으로써 예수회의 발족을 더욱 명확히 하였 다. 이상일은 예수회 역사 발간사에서 영신수련이 이냐시오 영성의 방법론이라면, 예수회 회헌은 이냐시오 영성의 구체화이고 예수회 역사는 이냐시오 영성의 생활화라고 규정한다.¹¹⁸⁾

예수회의 설립자는 이냐시오다. 예수회 설립 역사는 이냐시오의 파리 유학 생활 로 거슬러 올라가야 한다. 이냐시오는 파리의 상트 바르브 대학에 다니는 동안 파브 르와 사베리오와의 운명적인 만남을 갖게 된다. 파브르와 사베리오는 바르브 대학에 서 문과 과정을 마친 사람으로 한때 이냐시오와 한 방을 사용하였고, 특히 파브르는

117) Juan Catret, 예수회 역사, 14. 칼빈과 이냐시오는 비슷한 시기에 파리 유학이라는 공통점 을 가지고 있다. 그러나 칼빈이 친(親) 에라스무스적이라면, 이냐시오는 친 토마스 아 캠퍼스 적으로 두 사람의 성향이 다름을 볼 수 있다. Antonio T. De Nicolas, Powering of Imagining Ignatius De Lotola (New York: State University of New York Press, 1986), 16. 이냐시오는 알칼라대학에서 처음으로 에라스무스의 작품을 접하고, 자신의 열정과 영성이 냉랭해지는 느 낌을 받고 곧 에라스무스의 작품을 멀리하게 된다.

118) Ibid., 6.

페냐의 부탁으로 한때 이냐시오의 개인 교사를 하였다. 이냐시오는 이 두 사람에게 영신수련을 지도하였다. 그 후에 두 사람은 이냐시오의 뜻에 동의하여 하나님의 영광을 위한 이냐시오의 동지가 되었다. 1533년 바르브 대학을 수료한 후 이냐시오는 신앙의 동지들을 모으고 있었다. 그때 만난 사람들이 위 두 사람과 세 명의 스페인 사람 라이네스(Deigo Lainez), 살메론(Alfonso Salmeron), 보바디아(Nicholas Bobadila)와 포르투갈 사람 로드리게스(Simon Rodrigues)이다.

‘최초의 7인 동지회’라고도 불리워지는 이들은 1534년 8월 15일 몽마르트 성당에서 예루살렘 순례를 서약했다. 일반적으로 몽마르트의 서원으로 불리우는 이 사건을 계기로 그들은 하나님의 영광과 사람들의 영혼 구원을 위하여 일하기로 결심하였다. 이들은 모두 이냐시오의 지도 아래 영신수련을 받았는데, 이것은 그리스도에 대한 헌신과 동지애를 갖게 하는 중요한 체험이 되었다. 그들은 성직의 길로 나아가기로 결정하고 형제의 유대로 뭉쳐서 청빈, 정결 그리고 예루살렘 순례의 서원을 바쳤다. 이 서원은 나중에 예수회로 발전하는 중요한 계기가 되기에 혹자는 이것을 예수회의 기원으로 보기도 한다.¹¹⁹⁾

1537년 크로드 르 제(Claude le Jay), 파샤스 브로에(Paschase Broet), 장 코뒤르(Jean Codure) 그리고 후에 오세스(Hoces)가 예수회 초대 그룹에 새롭게 가담하였다. 1537년 6월 이냐시오를 포함해서 나머지 여섯 명이 사제로 서품을 받았다. 그 후 그들은 두세 명씩 그룹으로 나뉘어 마을 마을로 걸식하며 설교하며 다녔다. 이들은 자기들의 모임을 예수회라 이름지었다. 그 이유는 예수 그리스도가 자기들의 이상이고 우두머리로 받들어 모시는 분이기 때문이다. 그 일 후 이냐시오와 두 명의 동지들이 로마로 가는 도중에 한 성당에서 기도하게 되었는데, 그때 이냐시오는 자기 영혼에 커다란 변화가 일어나는 것을 체험하였다. 그리고 성부께서 자기를 성자 그리스도와 함께 한 자리에 있게 해 주시는 환시를 보았다.¹²⁰⁾ 그리고 하나님으로부터 “나는 로마에서 너희들 편이 되어 주리라”는 소리를 듣게 되었다. 이러한 일련의 일들은 이냐시오가 자기들의 모임의 이름을 예수회로 지은 것을 입증하는 계기가 되었다.

119) 이냐시오 로올라 자서전, (84).

120) Ibid., (96). 이 사건은 “라 스토르타(La Storta)의 환시”로 그리스도의 깃발 아래 하나님을 섬기겠다는 이냐시오의 열망이 절정에 달한 경지라 하여 예수회에서는 매우 중요하게 생각한다.

1539년 이냐시오와 그의 동지들은 데리베라치오(Deliberatio)로 알려진 모임에서 자기들이 선출했던 종신 장상에게 순종을 서약하고 수도회로서 일치하여 나아가기로 결정하였다. 그 후 예수회의 기본 정신을 집약했던 예수의 기본법 즉 'Formula'의 바탕이 되며 5항목으로 알려진 문서를 작성하였다. 이 문서의 제1항에서는 예수회의 명칭, 영혼 구원과 완덕, 사도직을 통한 신앙, 영신수련, 애덕 행위, 어린이 교육에 대하여, 제2항에서는 교황에 대한 순명에 대하여, 제3항에서는 장상에 대한 순명과 의무에 대하여, 제4항에서는 청빈에 대하여, 제5항에서는 예수회의 특징, 즉 성무일도를 공동으로 영창하지 않는 것과 특정한 수도복 없는 검소한 옷차림 등의 내용이 있다.¹²¹⁾ 바오로 3세는 이 다섯 항으로 된 예수회의 기본법을 보고 받고 '하나님의 손이 여기에 있다'라고 기뻐하며 이 새로운 수도회를 인가하였다.

예수회는 공식 출범한 이후에 선교와 교육 그리고 카톨릭 교회의 내적 개혁에 많은 영향력을 발휘하였다. 예수회 첫 선교사인 사베리오는 1541년 4월 리스본을 떠나 다음해에 인도의 고아에 도착했다. 그는 인도를 거쳐 말라카, 모루카 군도까지 선교하였다. 1547년 말라카에서 일본인 야지로를 만난 후 1549년 두 명의 동료와 함께 일본으로 떠나서 카고시마, 히라도, 교토, 야마구찌 등지에서 선교하며 세례를 주었다. 그 후 1552년 중국의 관문인 삼주도에 도착했으나 그곳에서 병으로 죽게 되었다. 남미에 대한 선교는 1549년 여섯 명의 예수회 회원이 브라질에 도착하였다. 이들은 아이들을 중심으로 브라질 문화의 요람이 될 콜레지오 막시모(Collegio Maximo)를 창설했다. 반면 아프리카의 선교 상황은 어려워져 몇 번의 선교를 시도하였으나 성공적이지 못했다. 이냐시오는 일찍이 청년의 교육에 관심이 있었기에 1545년 스페인 소도시 간디아에 최초의 예수회 대학을 세웠다. 그 후 유럽 각지에 예수회 학교가 세워졌는데, 1554년에 이냐시오는 39개의 새로운 학교를 인가하였고 예수회 회원은 약 4500명이 되었다.¹²²⁾

이냐시오는 예수회를 통하여 새롭게 시작되는 교육, 해외 선교, 영신수련, 외교 사절의 파견, 수도회의 쇄신 운동 등 많은 일을 감당하였다. 영신수련의 정신은 그들을 한 마음으로 모았고, 이냐시오가 받은 은혜 체험은 사도적 헌신의 힘이 되었다. 이냐시오는 예수회원 모두에게 아버지와 같았다. 이냐시오의 자서전을 썼던 리바데네이

121) Juan Catret, 예수회 역사, 17.

122) Ibid., 18-22.

는 이냐시오의 사람됨에 대하여 다음과 같이 말했다.

아직 어린아이에게는 우유를 주고, 조금 성장한 사람에게는 주변이 딱딱한 빵을 주었지만, 한 사람 구실을 하게 되면 아무 것도 주지 않고, 손에 잡은 줄을 풀어 주어 그들이 완덕을 향해 날아오르는 것을 지켜봤다.¹²³⁾

이냐시오는 예수회를 통하여 영신수련의 영성이 역사 속에서 지속되기를 원하는 마음으로 회헌을 만들었다. 예수회 회헌은 이냐시오 영성의 구체화이다. 예수회 회헌 초안은 1539년 봄 이냐시오와 동지들이 로마에서 예수회의 목적과 특징을 5개항으로 요약한 선언문을 작성하여 교황의 인가를 구했다.¹²⁴⁾ 이것은 1540년 교황의 공식 칙서로 인가를 받게된다. 이후 예수회 회헌은 점점 구체화되면서 열 편으로 확대된다.¹²⁵⁾ 영신수련과 예수회 회헌은 깊은 유기적 관계를 가지고 있다. 영신수련의 체험 없이는 예수회 회헌을 이해할 수 없고, 예수회 회헌을 따라 살지 않고는 영신수련의 영성을 구체화할 수 없는 것이다. 이냐시오의 영성을 따르는 사람들에게 예수회 회헌은 영적인 유산이다. 예수회 회헌은 이냐시오가 주장한 '내면의 질서'와 외적인 '실행의 질서'의 조화를 통해 신앙과 행동을 일치시키려는 조직적인 노력이다. 오늘날 예수회 회헌이 가지고 있는 의미는 지혜, 순례, 자비 그리고 관상으로 이냐시오 영성을 따르는 사람들이 걸어가야 할 길을 보여주고 있다.¹²⁶⁾

인간 이냐시오는 어려울 때 지도력을 발휘할 줄 아는 사람이었다. 그의 변함없는 신념은 "하나님의 더욱 큰 영광을 위하여"로 이를 위하여 그의 전 생애를 바쳤다. 또

123) Juan Catret, 예수회 역사, 23.

124) 참조. 예수회 회헌 초안은 이냐시오 로올라 자서전 부록의 155쪽 이하.

125) 회헌의 개략적인 내용은 제1편 입회, 제2편 퇴회, 제3편 영적 상태와 덕을 발전 시키는 방법, 제4편 양성과정과 실습과정, 제5편 정식 회원이 되는 최종과정, 제6편 회원의 하나님과 회원의 관계, 제 7편 회원들이 그리스도의 포도원으로 확산되어 가는 방법, 제8편 회원들의 협력과 일치, 제9편 장상과 회원의 관계, 제10편 회의 존속과 발전의 내용을 담고 있다. 참고, 류해욱 편역, 예수회 회헌에 나타난 오늘날 이냐시오의 영성 (The Way Supplement 61) (서울: 빅벨, 1995), 18-19.

126) Ibid., 33-35. 하워드 그레이(Howard Gray)는 회헌은 어떤 유형의 문서인가에서 회헌의 네 가지 요소를 말한다. 첫째, 회헌은 지혜문서이다. 둘째, 회헌은 하나님의 길을 찾아나가는 인간 정신의 순례를 상징한다. 셋째, 회헌은 자비에로의 투신이다. 넷째, 회헌은 열정적인 삶의 한 가운데서도 관상가가 되는 길을 상징한다. 한마디로 회헌은 이냐시오 영성의 지혜문학서라 할 수 있다.

한 그는 이러한 일을 위하여 동지를 모으고 예수회를 조직하는 조직력을 가진 사람이었다. 예수회 회헌을 통하여 후대에 나아갈 방향성을 정립한 사상가였다. 그리고 이 일이 역사 속에서 지속될 수 있도록 학교를 세워 사람을 키우는 교육가며 영적인 멘토(spiritual mentor)였다. 무엇보다도 그 자신이 하나님과의 신비로운 만남과 실천적인 영성 식별의 삶을 통하여 모든 것 안에서 하나님을 찾아내려는 사랑으로 섬기는 신비가였다.

제 3 절 칼빈과 이냐시오의 영성 형성 배경의 특성 비교

인간은 그 시대의 산물이라 할 수 있다. 칼빈과 이냐시오는 근대적 경건주의가 번성하던 시대에 살았다. 따라서 칼빈과 이냐시오의 영성은 근대적 경건주의의 영향을 받은 그 시대의 시대적인 산물(産物)로 볼 수 있다. 두 사람이 근대적 경건주의로부터 받은 공통적인 영향 중 하나는 '자기 부정'과 '자기 부인'이다. 사실 '자기 부인'은 토마스 아 켐피스의 영성의 핵심적인 내용이다.¹²⁷⁾ 그리스도를 본받기 위해서는 자기 부인이 없이는 불가능하다. 자기 부인은 타락한 인간의 본성을 전제하며, 이것은 그리스도를 본 받음으로 이루어진다. 이 '자기 부인'의 영성은 칼빈에게 그대로 "자기 부정"(기독교강요 제 3권 제 7장의 그리스도인의 생활의 핵심: 자기 부정)으로 표현되어 나타난다. 칼빈에게 자기 부정은 십자가를 지는 것으로 표현되기도 한다. 나아가 자기 부정은 자신이 이 땅에서 유랑하며 순례하는 존재라는 것을 시인하는 것으로 이것이 칼빈에게는 '내세에 대한 명상'으로 나타난다.

자기 부인이 이냐시오에게는 '겸손'으로 나타난다. 이냐시오는 "겸손의 세 가지 단계"에서 다음과 같이 말한다.

셋째 단계의 겸손: 제일 완전한 겸손이고 또 첫째와 둘째를 포함한 것이다. ... 현실적으로 더욱 그리스도를 닮기 위해서, 부귀보다도 가난한 그리스도와 같이 가난함을 원하고 선택하며, 명예보다도 극도로 업신여김을 받으신 그리스도와 함께 업신여김을 원하며, 또 이 세상에서 지혜롭고 현명한 이로 보이기보다는 앞장서서 천대를 가득히 받으신 그리스도를 위하여 차라리 무식하고 미련한

127) Joseph Richard, 칼빈의 영성, 43. '그리스도를 본받아야'에서 영적 벌거숭이, 자기 부인, 자기 초월 그리고 겸손의 주제를 발견 할 수 있다.

사람같이 취급되기를 원하고 또 선택한다면, 그것은 제일 완전한 겸손이다.¹²⁸⁾

이냐시오가 부귀보다는 가난함과 명예보다는 업신여김과 지혜와 현명보다는 무식하고 미련하게 보이기를 택하라는 것은 선택의 문제이기도 하지만, 사실상 자기 부인의 실천이다. 인간은 본성적으로 부귀와 명예 그리고 현명해지기를 원한다. 그러나 그리스도를 닮기 위하여 반대의 것을 선택하는 것은 높은 수준의 자기 부인인 것이다.

두 사람이 가지는 또 하나의 공통점은 수도원에 대한 이해이다. 전통적인 수도원 영성은 세상과 분리된 배타적인 공간에서 금욕적인 생활을 하는 것으로 이해된다. 또한 금식, 침묵, 독거, 묵상, 가난, 단순한 생활 방식 그리고 엄격한 규율 등이 수도원 영성의 특징적인 관습이다. 중세 기독교는 엄격한 수도원주의의 영향 아래서 철저하게 수도원적인 영성을 고무하며, 수도원적인 생활의 특징을 모방했다.¹²⁹⁾ 그러나 중세에 들어서며 수도원적 이상은 자본가들의 등장으로 인한 세계관의 변화와 종교계에 대한 변화의 요구등으로 변화되기 시작했다. 에라스무스는 근대적 경건에 나타난 배타적인 그리스도 중심주의를 반대한다. 에라스무스에게 세상의 모든 것은 그리스도로부터 왔으며, 그것들은 그리스도를 세상에 나타내는데 사용되어야 했다. 따라서 그리스도인들은 그리스도를 세상 속에 나타내기 위한 “세상 속의 수도사”로 살아 가야하는 것이다.¹³⁰⁾

칼빈은 에라스무스의 세상 속의 수도사 개념을 수용하였다. 따라서 칼빈에게 세상과 도시는 커다란 수도원으로 이해되었다. 이러한 칼빈의 영성은 ‘세계내에 있는 봉사의 영성’과 ‘세상 변화로서의 성화’로 나타난다. 칼빈 영성의 특징은 하나님의 영광을 위해 세상을 이기라는 것이다. 즉 개인주의적 차원에서 영성 생활이 머물지 말고,

128) 영신수련, (167), ‘그리스도를 본받아’ 제3권 56.1의 “자기를 부인하고 그리스도를 본받음에 대하여”에서 캄피스는 다음과 같이 말한다. “내 아들이, 네가 자기 자신을 벗어나면 벗어날수록 더욱 내 안으로 들어 올 수 있을 것이니라. 외적인 것을 갈망하는 마음을 없애야만 내적인 평화를 얻을 것이며, 네 자신을 완전히 버려야만 영적으로 하나님과 연합할 수 있는니라.”

129) Joseph Richard, 칼빈의 영성, 100.

130) Ibid., 101. 에라스무스의 ‘세상 속의 수도사’라는 개념은 모든 그리스도인은 자신을 세상으로부터 구별시켜야 하는데, 이 세상이란 인간의 내면이라는 것이다. 이 세상으로부터의 구별, 세상에 대한 경멸은 수도원에서 사는 것으로 보장되지 않는다. 중요한 것은 구조나 습관이 아닌 인격적 선택인 것이다.

세상을 변화시키는 영성으로 나아가야 되는 것이다. 칼빈의 영성에 있어서 사적 차원과 공적 차원의 이원론적 구분은 없다. 진정한 영성은 세상과 유리된 종교적 현존에서만 발견되는 것이 아니라, 세상 가운데서 일어나야 된다. 진정한 영성은 매일의 생활 자체가 '신성한 예배'이며, 세상은 하나님과 만나는 만남의 자리인 것이다. 진정한 영성은 '세상 가운데서 수도승처럼 사는 삶'으로 이해된다¹³¹⁾. 칼빈의 영성은 사적 종교와 공적 종교, 개인의 변화와 공동체의 변화 그리고 내면성과 외면성이 적절한 균형을 이루는 영성이다. 따라서 칼빈의 영성은 증세 수도원적 영성과 그 궤를 달리한다.

이냐시오 영성 역시 증세의 수도원적 영성과 다르다. 이냐시오는 토마스 아 켐피스의 영향을 많이 받았다. 그리스도를 본받아의 주요 주제는 개인의 내적 생활이며, 켐피스의 영성은 본질적으로 금욕적이며 수도원적 영성의 성향이 있다.¹³²⁾ 그러나 이냐시오가 그리스도를 본받아의 영향을 많이 받았음에도 불구하고, 그의 영성은 증세 수도원적 영성을 뛰어 넘는다. 이냐시오는 만레사에서 회심을 체험한 후에 자신의 일생에 대하여 고민하였다. 즉 카르투시오 수도원¹³³⁾에 입회하여 평생 채식만 하며 참회자로서의 삶을 살것인지, 아니면 성인열전에서 발견한 보속 순례자의 삶을 살 것인지를 양자선택의 문제였다.¹³⁴⁾ 결국 이냐시오는 수도원의 은둔자의 삶보다는 성인들을 본받아 순례자로서 살기로 결심하였다. 이것은 이냐시오에게 매우 큰 의미가 있다. 만일 이냐시오가 카르투시오 수도원에서 은둔자로서 살았다면, 그의 사도적 활동과 예수회의 탄생은 이루어지지 않았을 것이다.

131) Joseph Richard, 칼빈의 영성, 231-239.

132) Ibid., 57, 177.

133) 카르투시오 수도회는 카르투시오의 브루노(Bruno der Kartausen)에 의해 11세기에 독일에서 시작되었다. 브루노는 샤프트뇌죄의 해발 1000미터가 넘는 좁은 계곡 샘가에서 수도 생활을 시작하였다. 이들은 은둔하여 독방을 쓰고, 육식을 금했으며, 거친 옷을 입고 엄격한 은둔 생활을 하였다. 참고, Josef Weismayer, 교회 영성을 빛낸 수도회 창설자 중 "브루노와 카르투시오 수도회", 전현호역 (서울: 카톨릭 출판사, 2001), 17-54.

134) 이냐시오 로올라 자서전, (12). 이냐시오는 만레사에서 독일 카르투시오 회원인 루돌프가 쓴 "그리스도전"을 읽고 그리스도론적이며 삼위일체적인 그의 영성 사상에 많은 영향을 받았다. 또한 도미니크 회원인 보라지네의 "성인열전"을 읽고 성인들의 영웅적 모범을 따라 살아가도록 자극 받았다. 결국 이냐시오는 그리스도전에서 그의 내적인 회심에 일차적인 영향을 받았다면, 성인열전은 이냐시오가 어떻게 살아가야 할 것인가하는 문제에 답을 주었다고 보인다. 참고, 심종혁의 "영신수련 기원으로서의 이냐시오의 영적 체험", 14-20.

성인열전에 나타난 성인들의 영웅적 모범은 이냐시오의 의지를 자극해서 그가 사도적 이상을 향해 투신하도록 하였다. 주지하는 바처럼 이냐시오는 예수회를 결성하여 자신의 비전과 영성을 구체화시켜 나갔다. 이냐시오는 그의 영성을 수도원 안에 가두어 놓지 않았고, 오히려 세상 속에 나아가 적극적으로 세상의 변화를 주도해갔다. 그 예로서 이냐시오는 1545년에 스페인의 간디아에 일반 청년에게 문호를 개방한 예수회 최초의 대학을 세웠으며, 10년 후인 1554년에는 39개의 새로운 학교를 인가했다.¹³⁵⁾ 뿐만 아니라, 이냐시오는 타락한 로마의 개혁을 위하여 3대 개혁을 주도하였다. 즉 로마의 고아들과 버림받은 아이들을 수용과 교육, 결인들의 구호 그리고 매춘부를 위한 '마르다의 집'(Martha-Houses) 개설 등이다.¹³⁶⁾ 또한 예수회를 통하여 해외 선교에 앞장섰다.¹³⁷⁾ 이처럼 이냐시오는 그의 영성을 단순히 수도원 담장 안에 가두어 두지 않고, 적극적으로 세상에 개입하여 사람을 키우며 선교함으로 세상 변화에 주도적인 역할을 하였다. 칼빈과 이냐시오는 그들의 영성과 방법론 그리고 노선이 다를지라도 그들의 영성을 세상속에서 구체화시킴으로 세상의 변혁을 주도했다는 점에서 동일한 유사점을 갖는다.

칼빈과 이냐시오는 파리 유학 경험과 근대경건 운동을 접했다는 유사한 점을 가지고 있으면서도 그들만의 독특한 영성을 형성해 갔다. 두 사람의 영성 형성에서 두드러진 차이점은 신비주의에 대한 각기 다른 이해로 보인다. 칼빈은 신비주의에 대하여 대단히 신중한 태도를 보인다. 칼빈은 "지식과 교리와 독립해서 존재하는 신비주의 신학"¹³⁸⁾을 인정하지 않는다. 칼빈은 지식과 거룩한 영성을 통합하려 하였다. 칼빈은 끊임없이 신학과 영성의 상관성을 발견하고 통합하려 하였다. 칼빈에게 경건(영성)은 교리를 판단하는 기준이며, 그리스도인의 영적 진보를 목적으로 하지 않는 교리는 무익한 것이다. 칼빈은 지식의 중요성을 다음과 같이 말한다.

135) Juan Catret, S.J. 예수회 역사, 20.

136) Thomas M Lindsay, 종교개혁사(Ⅲ), 290-292. 이냐시오는 개혁은 개인으로부터 출발해서 가족으로 확산되고, 그리고 나서 대도시 안으로 파고들어야 한다고 주장한다.

137) Ibid., 18-22. 1542년 예수회원 사베리오스는 인도의 고아를 거쳐, 1549년 일본에 도착하여 선교하였다. 1548년 두명의 예수회 회원이 아프리카 모로코에 선교사로 갔으며, 또 다른 두명은 콩고(자이레)에 선교사로 갔다. 1549년 남미 브라질에 여섯명의 예수회 회원이 선교사로 도착하였다.

138) Joseph Richard, 칼빈의 영성, 182.

믿음의 근거는 무지가 아니고 지식이다. 이 지식은 하나님뿐 아니라 그의 뜻까지 아는 지식이다. 우리가 천국에 들어가는 것은 이 지식에 의한 것이지 감정을 위임함으로써 되는 것이 아니다.¹³⁹⁾

칼빈이 말하는 지식이란 하나님 자신과 그의 뜻을 아는 지식으로 이는 전적으로 하나님 말씀인 성경에 기초한 것이다. 칼빈은 성경을 떠나 직접 계시로 비약하는 것은 경건의 모든 원리를 파괴하는 광신적인 일이라고 비난한다.

성경을 떠나서도 하나님께로 달리 갈 수 있는 길이 달리 있다고 생각하는 사람들이 있는데, 이들은 오도되었다기 보다는 오히려 광란에 사로잡혀 있는 것으로 생각되어야 한다. 경솔한 사람들은 거만하게 마치 성령의 가르침을 직접 받는 것처럼 자랑하면서 성경 읽는 것을 멸시하고 비웃기 때문이다. ...성경의 교리를 유치한 것이라고 멸시할 만큼 그들을 높은 자리에 오르게 한 그 영이란 도대체 어떤 영인가 나는 묻고 싶다.¹⁴⁰⁾

이처럼 칼빈은 성경에 대한 철저한 신뢰가 있었다. 모든 교리, 지식 그리고 신비주의도 성경이 말씀하지 않으면 칼빈에게는 용인될 수 없는 것이다. 이러한 점에서 칼빈은 철저히 성경중심적이다.

그러나 칼빈이 말하는 지식은 단순한 지성적 지식을 말하지 않는다. 칼빈은 앎이라는 지식의 개념을 단순한 철학적 지식과 마음의 지식으로 구분한다. 철학적 지식이 머리로 이해되는 차가운 객관적 지식이라면, 마음의 지식은 감정이 스며들어 있는 것으로 자기 전 존재를 통하여 알아 가는 지식이다.¹⁴¹⁾ 칼빈은 믿음을 하나님 말씀에 대한 찬성과 동의로 본다. 이때 찬동의 문제는 단순히 “머리의 문제가 아니라 마음의 문제이며, 지성보다 감성에 속하는 것”¹⁴²⁾이다. 또한 칼빈은 지식을 “믿음의 지식과 경험적 지식”¹⁴³⁾ 두 가지로 이해한다. 이 두 가지는 협동적 관계에 있는 것으로 믿음 생활에 있어서 경험의 중요성을 강조한다. 따라서 칼빈이 말하는 지식이란 단순한 지성적 지식이라기보다는, 정감적인 지식(affective knowledge)이며, 경험적인 지식(experienced knowledge)인 것이다. 이러한 관점에서 칼빈이 신비주의에 대해 신중한

139) 기독교강요, III, ii, 2.

140) 기독교강요, I, ix, 1.

141) W.J. Bouwsma, 칼빈(John Calvin: A Sixteen Century Portrait), 이양호, 박종숙 역 (서울: 나단, 1993), 363.

142) 기독교강요, III, ii, 8.

143) 칼빈성경주석, 스가랴 2장 9절.

자세를 갖으나 내용적으로는 수용하는 것으로 보인다.

신비주의에 대한 이냐시오의 이해는 조금 다르다. 이냐시오는 그의 자서전에서 많은 신비체험에 대하여 말하고 있다. 특히 만레사의 신비 체험과 라 스토르타의 신비 체험은 이냐시오의 영성 형성에 결정적인 영향을 주었다. 이냐시오는 만레사에서 의 신비 체험 후 “신앙에 관한 이런 신비들을 가르쳐주는 성경이 없다하더라도 자기는 자기가 본 사실만으로도 신앙의 진리를 위해 죽을 각오가 되어 있다”¹⁴⁴⁾라고 고백하고 있다. 이냐시오는 자기의 분명한 신비 체험을 강조하고 있다. 아마도 이러한 견해는 칼빈에게 용인되기 어려운 일일 것이다. 그러나 이냐시오는 신비체험에 대한 확신을 가지고 있다. 이러한 신비 체험에 대한 이냐시오의 견해와 체험은 크게 두 가지 배경에서 이해 될 수 있다. 하나는 이냐시오 자신에게 임한 하나님의 특별한 은총이라는 것이다.¹⁴⁵⁾ 다른 하나는 스페인 특유의 신앙적 정서라는 측면이다. 그 당시 스페인에서는 금욕주의와 신비주의적인 황홀경이 순수한 신앙적 정서의 가장 좋은 표현으로 간주되었다.¹⁴⁶⁾

그러나 이냐시오의 신비주의가 지성을 무시한 채 감성적인 체험만 의지하는 신비주의는 아니다. 이냐시오의 신비주의는 감성과 지성이 적절한 조화를 이룬 신비주의이다. 이건(H. D. Egan)은 이냐시오가 까르도넬 강가의 신비체험에서 새 이해력을 얻었으며, 라 스토르타의 환시를 통해서 새 마음을 얻은 것으로 이해한다. 전자는 지적인 경험(intellectual experience)이며, 후자는 정감적인 경험(affective experience)인 것이다. 이 두 가지 신비적 경험은 이냐시오의 신비주의를 이루는 특징이 된다. 특별히 이냐시오의 신비주의가 지성적인 측면을 가지고 있음을 증거해 주는 것으로 영적 위안(consolations)과 고독(desolations) 그리고 영들의 식별(discernment of spirits)이다.¹⁴⁷⁾ 특별히 이냐시오는 이 부분에서 날카로운 이성의 판단력을 활용하여 거짓 이유와 장애물들을 분별하기를 강조하고 있다.¹⁴⁸⁾ 따라서 이냐시오의 신비주의는 단순한

144) 이냐시오 로올라 자서전, (29).

145) 이냐시오는 만레사의 신비 체험을 마치 선생님이 학생을 다루듯이 하나님이 자기를 다루시고 가르쳐 주셨다고 한다. 이냐시오 로올라 자서전, (27) 참조.

146) Thomas M Lindsay, 종교개혁사(Ⅲ), 215. 이냐시오의 영성은 스페인의 신비주의 경향과 깊은 관계가 있다. 이냐시오의 환상과 그의 방법론등은 그 당시 스페인 영성의 특유한 성향으로 이냐시오의 신비주의적 성향은 스페인이라는 독특성을 떠나서는 이해할 수 없는 것이다. Ibid., 260.

147) Harvey D. Egan, Ignatius Loyola the Mystic, 163.

감성적 신비주의가 아니라 지성적이며 동시에 감성적인 신비주의인 것이다.

결국 신비주의에 대해 칼빈은 매우 조심스러운 견해를 가지는 반면, 이냐시오는 긍정적인 견해를 가진다. 서로 신비체험에 대한 이해가 다른 이유는 칼빈은 많은 지성적인 공부를 한 후에 회심 체험을 하였기 때문에 자신의 신비체험을 신학화하여 간접적으로 표현한 것으로 보인다. 반면, 이냐시오는 신학을 공부하기 전에 강렬한 신비 체험을 하였기에, 파리등지에서 오랜동안 신학 공부를 하였음에도 불구하고 자신의 체험을 직설적으로 표현한 것으로 보인다. 따라서 칼빈이 신비체험 보다는 성경 말씀에 절대적인 무게를 두는 입장이라면, 이냐시오는 신비체험을 긍정적으로 수용하는 입장이다. 이러한 신비체험에 대한 칼빈과 이냐시오의 각기 다른 이해는 그들의 영성이 서로 다른 분위기를 형성하게 하는 요인이 된다. 즉 칼빈의 영성이 좀더 지성적이라면, 이냐시오의 영성은 보다 정감적인 성향을 갖게되는 것이다.

칼빈과 이냐시오의 영성 형성이 다른 또 하나의 배경은 두 사람의 기질과 성격 유형이 다르다는 것이다. 한 사람의 기질과 성격유형이 그 사람의 영성 형성에 미치는 영향은 결코 적지 않다. 칼빈은 스스로의 성품에 대하여 다음과 같이 말한다.

나는 세련되지 못하고 비사교적인 성품을 가지고 있었기 때문에 언제나 조용히 혼자 있는 시간을 갈망했다. 나는 사람들을 만나지 않을 수 있는 방법과 은신처를 찾기 시작했다. ...수줍고 소심했던 나는 어떤 특별한 직책도 맡으려고 하지 않았다. 나는 나 자신이 겁 많고 유약하고 소심하다는 사실을 알면서도 이런 격랑들을 견디어 내야 했다.¹⁴⁸⁾

칼빈의 고백처럼 칼빈의 성품은 조용하고 내성적인 사람이었다. 그러나 그의 지적 능력은 매우 뛰어난 사람이었다. 이러한 칼빈의 뛰어난 지적 능력과 내성적인 성품은 그의 영성이 보다 지성적 주도적이며 내향적인 성향을 갖게 하는 요인이 된다.

반면 이냐시오의 성품은 강직하고 외향적인 사람이었다. 이러한 이냐시오의 성품은 프랑수아와 그의 전투를 기록한 글에서 잘 나타나 있다.

이냐시오는 여러 가지 이유를 사령관에게 내세워 끝내 요새를 사수해야 한다고 설득시켰다. 이것은 기사들 전원의 의견과 상반된

148) 영신수련 (314,315).

149) John Calvin, 칼빈의 경건, 57-60.

것이기는 했지만, 기사들은 그의 무용(武勇)과 강력한 정열에 힘을 얻었다. ...(총상으로) 다리를 다친 그는 수술이 진행 되는 동안 신음 한마디 않고 주먹을 불끈 쥐고서 아픔을 견디어 내었다.¹⁵⁰⁾

1550년의 일인데 그가 중병에 걸려 본인이나 주위 사람들이 모두 임종이 임박했다고들 했던 적이 있었다. 그때 그는 죽음을 생각하면서 죽어야 한다는 것에 대해 지극한 행복감과 영성적 위안을 느껴 눈물이 쏟아지는 것이었다.¹⁵¹⁾

이냐시오의 자서전을 보면 이냐시오가 강인한 인내심과 외향적인 사람임을 알 수 있다. 또한 이냐시오는 감성이 발달하고 직관이 뛰어난 사람으로 보인다. 이러한 이냐시오의 기질과 성격유형은 이냐시오의 영성이 보다 직관적이고 감성주도적인 성향을 갖게 하는 요인이 된다. 결국 칼빈과 이냐시오의 기질과 성품은 두 사람 각자의 독특한 영성을 형성하는데 또 다른 중요한 요인이 된다.

150) 이냐시오 로올라 자서전, (1-2).

151) 이냐시오 로올라 자서전, (33).

제 4 장

칼빈과 이냐시오의 영성 형성 과정

제 1 절 칼빈의 영성 형성 과정

1. 자아에 대한 자각

가. 칼빈의 회심

자아에 대한 자각의 첫 단계는 회심이다. 일반적으로 회심은 갑작스러운 일로 표현된다. 칼빈 자신은 회심에 대해 시편주석 서문에서 다음과 같이 말한다.

내가 아직 어렸을 때 부친은 나에게 신학을 공부시키려 걱정했었다. 그러나 후에 부친은 법률에 종사하는 사람들의 수입이 높은 것을 알고, 갑작스럽게 그 목표를 바꾸었다. 이렇게 해서 나는 철학공부를 그만두고 신학 공부를 하게 되었다. 그것은 부친의 뜻에 순종하기 위한 것이었으나, 하나님은 신비로운 섭리로 나의 인생 행로를 바꾸어 놓으셨다. 처음에 나는 너무나 고질적으로 교황주의의 미신에 열성적이어서 그 깊은 진흙의 수렁에서 쉽게 벗어 날 수 없었다. 하나님께서는 갑작스런 회심으로 나의 마음을 복종시키셨고 온순하게 하셨다. 이렇게 해서 참 경건에 대한 어떤 맛과 지식을 얻은 후로 나는 곧 정진하고자 하는 강렬한 갈망으로 불붙게 되었다.¹⁵²⁾

칼빈의 회심에서 가장 큰 특징은 “갑작스러운 회심”(subita conversione)에 있다. 칼빈의 회심의 주요 내용은 우상과 같은 교황주의로부터 벗어난 것이다. “그 깊은 진

152) John Calvin, 시편주석 서문, 160-161.

흙의 수렁에서 쉽게 벗어 날수 없었다”고 말한 것을 보면 그가 교황주의에서 벗어나기 위하여 얼마나 고심하였는지 짐작할 수 있다. 그러나 그 큰 장애물이 갑작스러운 회심으로 해결되었다. ‘갑작스러운’이라는 형용사는 매우 강력한 감성적이며 감각적인 체험임을 암시한다.¹⁵³⁾ 또한 자의에 의한 것이라기보다는 타의에 의한 체험임을 암시한다. 결국 칼빈의 회심은 오랜 영적 잠복기를 가진 후 하나님의 강력하며 갑작스러운 개입에 의해 이루어진 것임을 알 수 있다.¹⁵⁴⁾ 흔히 칼빈에 대한 잘못된 선입관중 하나는 그가 ‘감정이 없는 인간’이라는 것이다. 그러나 칼빈의 청년기와 공부 그리고 많은 친구들과 그의 편지들에 보면 그가 보통 이상으로 열정적인 성격의 소유자임을 알 수 있다.¹⁵⁵⁾ 따라서 그의 회심은 단순한 계몽이 아니며 마음과 뜻과 감정을 다한 변화임을 알 수 있다. 이러한 칼빈의 회심은 자아의 자각 단계에서 일어나는 전형적인 패턴과 같다.

칼빈의 회심이 갑작스럽다는 점에서 돌연적인 면이 있음에도 불구하고, 그의 다른 글들을 보면 회심의 점진성, 즉 평생 동안의 회개를 주장하기도 한다. 칼빈은 예레미야 주석(31:18)에서 “우리는 조금씩 조금씩 여러 단계를 통하여 하나님에게로 향한다. 왜냐하면 회개는 그것의 진보를 가지고 있기 때문이다”라고 말한다. 같은 맥락에서 칼빈은 재세례파와 예수회를 비판한다.

그들은 새로 개심한 사람들에게 며칠 동안 참회하라고 명령하고 이 기간이 지난 후에야 비로서 그들이 복음의 은혜에 참가하는 것을 허락한다. 이런 사람들이 재세례파에 많고, 특히 영적이라는 세평을 기뻐하는 사람들인 예수회 회원들과 그들과 비슷한 사람들이다. 그들은 경박한 생각으로 회개를 겨우 며칠 동안으로 제한하나 그리스도인은 일평생 회개를 계속해야 한다.¹⁵⁶⁾

153) 유해룡, “칼빈의 영성학 소고,” 장신논단 (2000), 552.

154) 칼빈의 정확한 회심의 시기를 알기는 쉽지 않다. 일반적으로 학계에서는 1532년 세네카 관용론 주석의 출판을 기점으로 하여 그전과 그후로 나누어 본다. 그러나 세네카 관용론 주석에서 복음주의 입장을 강력히 제시하지 않는 것으로 보아 그후로 봄이 타당하게 보인다. 실은 1536년 기독교 강요를 출판하고 난 뒤 제네바에서 파렐을 만났을 때까지도 칼빈은 아직 강한 종교개혁 운동가가 아니었다. 즉 칼빈은 법학을 공부하던 시절부터 이미 루터와 복음주의자들의 글을 접하고 수용하기 시작하였지만 확고한 종교개혁자가 되기까지는 점진적인 과정을 거쳤다고 보여진다. 이양호, 칼빈 생애와 사상 (서울: 한국신학연구소, 2001), 28-31.

155) John T. McNeill, 칼빈주의 역사와 성격 (The History and Character of Calvinism), 양낙홍 역 (서울: 크리스찬 다이제스트, 2000), 134.

이것을 보면 칼빈의 회심은 돌연한 것이었지만, 동시에 점진적인 회심을 강조하고 있다. 갑작스러운 회심이 증생이라면 점진적인 회심은 성화라 할 수 있다. 회심과 성화의 관계에 대하여 웨슬리는 증생과 성화를 출생과 성장의 관계로 구별하는 반면 칼빈은 증생 안에 성화를 포함시킨다. 웨슬리는 그의 설교에서 증생과 성화를 다음과 같이 설명한다.

새로운 탄생은 성화와 동일하지 않다...증생은 성화의 일부이지 전체가 아니다. 증생은 성화에 들어가는 입구이다. 우리가 다시 태어날 때 우리의 성화, 우리의 내적 외적 거룩함도 시작된다...한 아기는 여인에게서 한 순간 혹은 적어도 매우 짧은 시간에 태어난다. 그 후 그는 어른의 신장에 이르기까지 점차 서서히 성장한다. 마찬가지로 한 아이가 하나님에게서 짧은 시간에 태어난다. 그는 그 후 늦은 속도로 그리스도의 충만한 분량에까지 자란다. 그러므로 우리의 자연적 출생과 우리의 성장 사이에 있는 동일한 관계가 우리의 새로운 출생과 우리의 성화 사이에도 있다.¹⁵⁷⁾

반면 칼빈은 회심과 회개, 회심과 증생 그리고 증생과 성화를 종종 같은 의미로 쓰고 있다. 그는 기독교 강요에서 이렇게 말한다.

나는 하나님을 향한 회심을 전체적으로 회개라는 말로 이해하며, 믿음이 회심의 중요한 부분이라는 사실을 알고 있다.¹⁵⁸⁾ 한마디로 나는 회개를 증생으로 해석한다. 증생의 유일한 목적은 아담의 범죄로 이그러지고 거의 말살된 하나님의 형상을 회복하는 것이다... 따라서 우리는 그리스도의 은혜로 얻은 증생에 의해서 아담 때문에 잃었던 하나님의 의를 회복한다. 이 회복은 한 순간이나 하루나 한 해에 이루어지는 것이 아니고 한 평생이 필요하다.¹⁵⁹⁾

156) 기독교 강요, III, iii, 2. 이 부분에서 칼빈이 예수회를 비난하는 것은 '영신수련'의 첫째 주간의 '피정을 잘 하기 위한 10개의 부칙' 중 열 번째 부칙(82)의 내적, 외적 보속(penance)을 지적한 것으로 보인다. 또 (89)번, 주의사항 3에서 '눈물과 위안을 얻기 위하여... 이 삼일 간 고행을 하다가 이 삼일 동안은 중단하여 보기'를 권면하고 있다. 그러나 이냐시오가 의도한 것은 '영신수련' 천체의 흐름에서 첫째 주간에 특별히 죄를 아파하기 위한 과정으로서의 강조점이지, 이것이 '회개를 며칠 동안으로 제한하는 의미는 아니라 본다.

157) John Wesley, Sermons: "The New Birth", IV, 3, S. II, 239-240, 재인용, 이양호, 칼빈 생애와 사상, 167.

158) 기독교 강요, III, iii, 5.

159) *Ibid.*, III, iii, 9.

이처럼 칼빈은 회심과 회개, 증생 그리고 성화를 종종 같은 의미로 쓰고 있다. 하지만, 하나님의 형상 회복에 '한 평생'이 필요한 것으로 인식한 것을 보면, 칼빈도 증생 이후 성화에 이르기까지 점진적이며 지속적인 성숙의 과정이 있음을 알고 있다고 보인다. 즉 칼빈은 표현상 회심과 증생 그리고 성화를 종종 같은 의미로 사용하지만, 내용적으로는 회심 이후에 성화가 있음을 익히 알고 있다고 보인다.

칼빈에 의하면 회심은 하나님을 향한 인간의 삶의 진지한 전향이다. 이것은 외적 행위뿐 아니라 마음과 영혼의 근본적인 변화이다. 이 회개는 하나님을 향한 진지한 두려움 즉 경외심의 발로이다. 결국 회심은 육과 옛사람이 죽고 성령의 소생으로 영이 살아나는 것이다. 예레미아 주석(31:18)에서 칼빈은 "회개가 성령의 일"이라고 결론 내린다. 또한 칼빈은 "회개에 대해서 인간이 그 자신의 자유의지에 의해 하나님께로 돌아간다는 주장하는 그들은 눈먼 자들"¹⁶⁰⁾이라고 교황주의자들을 비판한다.

결국 칼빈의 회심은 그가 한동안 교황주의의 미신에 사로잡혀 있던 중, 복음을 접하게 되고 난 후 영적 갈등을 겪는 일종의 영적 잠복기를 가진다. 그후 어느 날 하나님의 주권적인 역사로 '갑작스러운 회심'을 경험하게 된 것이다. 이러한 칼빈의 회심은 자아의 자각단계의 전형적인 유형과 일치한 것이다.

나. 인간을 아는 지식

자아에 대한 자각은 회심뿐 아니라 자기 자신을 바로 아는 지식도 필요하다. 왜냐하면 인간이 자기 자신의 실존에 대해서 정확히 알 때 비로소 회심의 필요성을 깨닫기 때문이다. 이런 의미에서 칼빈은 기독교 강요 초판 서두에서 "거룩한 교리의 대요는 이 두 부분, 즉 하나님과 우리에게 대한 지식으로 이루어진다"¹⁶¹⁾고 한다. 그리고 율법을 다룬 제1장에서 '하나님에 대한 지식'과 '인간에 대한 지식'을 다룬다. 1539년 제2판에서는 "우리의 지혜 전체 대요는 두 부분 즉, 하나님과 우리에게 대한 지식으로 이루어진다"고 한다. 1543년 이후에는 전체 21장 중 제2장 제목을 '인간에 대한 지식'이라고 하였다. 결국, 기독교 강요 최종판이 나오기까지 하나님에 대한 지식과 인간에 대한 지식이 기독교 강요의 처음 두 장을 형성하였다. 그러나 1559년 최종판에서는

160) John Calvin, 예레미아 주석, 31:19.

161) John Calvin, 기독교 강요 (초판), I. i. 1.

전면적으로 구조를 바꾸어서 4권 80장으로 구성하였다. 최종판에서는 제1권 '창조주 하나님에 대한 지식'¹⁶²⁾과 제2권 '구속주 하나님에 대한 지식'으로 구분하였다. 결국, 하나님에 대한 지식과 인간에 대한 지식이라는 이중적 구조가 표현이 달라지면서 인간에 대한 지식이 표면 아래로 들어가게 되었다. 그러나 인간에 대한 지식의 중요성이 기독교 강요에서 사라진 것은 아니다.¹⁶³⁾

칼빈의 인간론은 크게 '창조된 인간'과 '타락한 인간' 그리고 '증생한 인간'으로 구분된다. 칼빈은 기독교 강요 제1권 15장에서 인간론의 문제를 이렇게 제기한다.

이제 우리는 인간의 창조에 대하여 말해야겠다. 이는 인간이 하나님의 모든 창조물 가운데서 하나님의 의, 지혜, 선을 보여 주는 가장 고귀하고 두드러진 표본일 뿐 아니라, 우리가 이미 말한 대로 우리 자신에 대한 인식 없이는 하나님에 대한 명백하고 완전한 지식을 가질 수 없기 때문이다. 우리 자신에 대한 지식은 두 가지이다. 즉, 인간이 처음 창조되었을 때 우리의 상태가 어떠했으며, 아담의 타락 이후 인간의 상태가 어떻게 되었는가 하는 것을 아는 것이다.¹⁶⁴⁾

칼빈은 인간을 영혼과 육체의 존재로 본다. 칼빈은 인간의 영혼은 창조된 것으로 불멸적이며 인간의 고귀한 부분으로 이해한다. 또한 하나님의 형상이 무엇보다도 영혼에 관련된다고 보았다. 하나님의 영광은 외적 인간의 모습에도 빛나고 있지만, 그 형상의 본래 자리가 영혼 안에 있다고 한다. 즉 인간이 다른 동물들과 달리 얼굴을 똑바로 들고 하늘을 응시하며 별을 바라보는 것이 하나님의 형상과 결부 될 수 있지만, 인간 영혼의 본질은 영적(靈的)이라는 것을 증시한다. 칼빈은 창세기의 '형상'과 '모양'이라는 단어를 '동역적 평행법'으로 이해한다. 칼빈은 하나님의 형상이란 "아담이 받았던 완전함을 의미하며, 아담은 바른 이해력을 소유하였고 감정을 이성의 경계 내에 두어 일체의 감각을 적절한 질서에 따라 조절"¹⁶⁵⁾하는 능력이라 한다. 칼빈은 영혼

162) 기독교 강요 최종판 제1권의 제목은 '창조주 하나님에 대한 지식'으로 되어 있다. 그러나 제1권 1장에서 "하나님에 관한 지식과 우리 자신에 대한 지식은 서로 연결되어 있다"고 하면서 "자신을 알지 못하고는 하나님을 알지 못한다"고 밝히고 있다. 즉 하나님을 아는 지식과 인간을 아는 지식은 깊은 연관성을 갖고 있는 것이다.

163) 이양호, 칼빈 생애와 사상, 118.

164) 기독교 강요, I, x v, 1.

165) Ibid., I, x v, 3.

이 유출되었다는 고대 마니교와 세르베투스의 생각을 공박하며 인간의 영혼이 무(無)로부터 창조된 것임을 강조한다.

칼빈은 영혼이 “공간적으로 제한을 받지 않지만 육체에 머물러 육체의 모든 부분과 기관에 생기를 넣어 주어 인간의 생활을 다스리며, 하나님을 예배하도록 자극한다”¹⁶⁶⁾고 영혼의 기능을 설명한다. 영혼은 지성과 의지로 되어있는데, “지성의 역할은 대상을 식별하여 대상을 시인하든지 시인하지 않던지 하는 것이며, 의지의 역할은 지성이 선이라고 선택한 것을 선택하며 따르고 지성이 부인하는 것을 배격하며 피하는 것”¹⁶⁷⁾이라고 한다. 하나님은 인간의 영혼에 정신을 주어 선악과 정의와 불의를 구별하며 이성의 빛을 따라야 할 것과 피해야 할 것을 구별하도록 하였다. 여기에 의지를 주어 의지적인 선택을 할 수 있도록 하였다. 인간이 타락하기 이전의 최초 상태는 하나님의 탁월한 은사로 선악을 분별하며 인간이 원하기만 하면 자유의지로 영생에 도달 할 수 있는 능력도 있었다. 그러나 아담은 자신의 의지로 타락했던 것이다.¹⁶⁸⁾

타락한 인간은 죄를 짓게 되었다. 칼빈은 죄를 아담의 탐식에 의한 무절제라기보다는 교만을 악의 시초로 본다. 죄는 교만과 야심이며 나아가 하나님에 대한 불신앙인 것이다. 타락 이전에 아담은 하나님과 연합되어 있었기에 그에게 영적 생명이 있었지만, 범죄 이후에는 하나님과 분리되어 영혼이 죽게 되었다. 칼빈은 “아담의 범죄로 인류가 파멸되었으며 하늘과 땅 전체적인 자연 질서가 파괴되고 나아가 모든 인류에게 죄가 흘러들어 갔다”¹⁶⁹⁾고 한다. 칼빈은 아담의 타락 전과 후의 변화를 다섯 가지 단어를 대비하여 설명한다. 즉, 지혜와 무지, 힘과 무력, 성결과 불결, 진실과 허영, 그리고 공의와 불의이다. 후자의 특징들은 인간 후손에게 전수되는 것으로 교부들은 이를 ‘원죄’라 부르는데 칼빈도 원죄론의 문제를 시인한다.

칼빈은 죄의 유전 문제를 다루며 영혼유전설을 다룬다. 즉 하나님이 아담에게 은사를 주신 것은 아담 한 사람에게만 준 것이 아니듯이 아담이 범죄로 그 은사를 잃었

166) 기독교 강요 I, x v, 6.

167) Ibid., I, x v, 7. 칼빈은 이성과 오성을 같은 의미로 사용하며 감각을 오성에 포함시킨다. 칼빈은 인간에 오관(五官)이 있음을 인정한다. 하지만 철학자들의 감각적 영혼과 이성적 영혼이라는 구별은 수용하지 않는다. 일반적으로 영혼의 기능을 지정으로 구분한다고 볼 때 칼빈은 지성과 의지에 비해 감정(감각)의 기능을 축소하여 보는 듯하다.

168) Ibid., I, x v, 8.

169) Ibid., II, i, 5.

을 때 그 자신 뿐 아니라 모든 인간이 잃은 것이다. 아담이 죄에 전염되었을 때 그 죄의 감염이 인간 본성에 잠입한 것이다. 칼빈은 원죄에 대하여 “원죄는 우리 본성의 유전적 타락과 부패로 영혼의 모든 부분에 퍼져서 우리로 하여금 하나님의 진노를 받게 하고 또한 성경에서 ‘육체의 일’이라 부르는 것을 우리 안에 생기게 한다”¹⁷⁰⁾고 한다. 죄는 인간의 모든 부분, 즉 심정, 지성 모두에 영향을 주어 부패하게 한다.

칼빈은 인간의 전적 타락을 주장한다. 칼빈은 인간의 전적 타락과 본성의 타락을 주장하면서 자연적 은사와 초자연적 은사를 구별한다. 칼빈은 어거스틴의 주장을 수용하여 “자연적 은사는 죄로 인하여 사람 안에서 부패하였으나, 초자연적 은사는 사람에게서 제거되었다”¹⁷¹⁾고 한다. 칼빈은 선악을 구별하며 판단하는 이성인 자연적인 은사로 완전히 말소된 것이 아니고, 부분적으로 약화되고 부패된 기형적인 잔해로 남아 있다고 한다. 칼빈은 이것을 폐허 속의 건물로 비유하여 중심은 사라졌지만, 주변에는 무엇인가 남아 있는 것으로 본다. 그는 타락 후에도 남아 있는 자연적 은사인 오성과 의지에 대하여 이렇게 말한다.

우리가 인간의 지성은 항상 맹목적이어서 아무 대상도 지각하지 못한다고 정죄한다면, 이것은 하나님의 말씀에 역행하는 것이며 상식에도 역행하는 것이다. 우리는 인간 본성 안에 진리를 탐구하려는 일종의 욕망이 내재한 것을 보며, 이미 진리를 맛보지 않았다면 사람은 그것을 열망하지 않을 것이다. 그래서 인간의 지성은 본성상 진리에 대한 사랑에 사로잡혀 있기 때문에 어느 정도의 지각 능력을 가지고 있다.¹⁷²⁾

그러나 칼빈은 지성의 역할을 ‘하늘의 일’과 ‘땅의 일’로 구별하여 설명한다. 즉 하늘의 일은 하나님과 참된 공의, 하늘 나라에 대한 순수한 지식이며, 땅의 일은 현세적인 지식으로 법률, 의학, 학예, 수학적 과학들 그리고 세상적인 여러 지식들을 말한다. 이 구별과 함께 칼빈은 인간의 이성이 선과 악을 구별하는 세상적 지혜에는 유용하나, 하나님을 찾고 접근하는 하나님의 지혜에는 전혀 무익하다고 한다. 즉 타락 후에도 인간은 땅의 일에 대하여는 현명하지만, 하늘의 일에 대하여는 전적으로 무지한

170) 기독교 강요 II, i, 8.

171) Ibid., II, ii, 2.

172) Ibid., II, i, 2.

것이다.¹⁷³⁾

그러므로 여기에 타락한 인간에게 증생이 필요한 것이다. 타락 후의 인간은 하나님 나라로부터 추방되었고, 신적 성품이 사라져 버렸기에 증생의 은총으로 인하지 않고는 신적 성품이 회복될 수 없는 것이다. 이 회복은 우리 자신의 힘에 의한 것이 아니고, 전적으로 그리스도께서 우리 안에서 회복시켜주는 것으로 외래적인 것이며 인간의 본성을 넘어 서는 일이다. 우리는 '영적 출생'을 통하여 비로서 참된 하나님의 형상과 인간의 본성을 알 수 있게 된다. 칼빈은 "그리스도는 하나님의 가장 완전한 형상이시므로 우리가 그 형상과 일치될 때 우리도 회복되어 참된 경건, 의, 순결, 지성에 있어서 하나님의 형상을 지니게 된다"¹⁷⁴⁾고 한다. 곧 증생은 또 다른 창조인 것이다. 칼빈은 에스겔 주석(18장 32절)에서 증생을 첫 번째 창조와 비교하여 훨씬 더 귀중한 것으로 본다.

증생에 의한 하나님의 형상 회복은 하나님의 본체 주입을 의미하지 않으며, 성령의 은총과 권능에 의하여 하나님의 형상이 회복됨을 의미한다. 또한 증생으로 거듭난 사람도 한번에 완전해 지는 것은 아니다. 바울의 고백처럼 자기 자신 속에서 끊임없는 영과 육 사이의 투쟁이 있는 것이다. 따라서 하나님 형상의 완성은 미래에 이루어질 것이다. 칼빈은 고린도 전서 주석(15:49)에서 인간은 증생으로 그리스도의 형상을 지니기 시작하며 매일 더욱 더 변형되며 성숙해 간다고 한다. 이제 시작된 것은 그때에 몸과 혼 안에서 완전히 회복될 것을 소망하게 된다. 여기에 증생 이후의 성화가 있는 것이다.

칼빈의 인간 이해는 하나님의 관점에서 볼 때 비관주의적이지만, 인간의 관점에서 볼 때는 낙관주의적인 면도 있다. 인간은 '육적인 판단'에 따라 자기 자신의 지성과 정직함을 확신하며 악한 일을 물리치고 덕을 행하려고 노력한다. 그러나 '신적 판단'의 표준에 따라 자기 자신을 자세히 성찰하면 할수록 인간은 자신에 대해 낙심하며 자기에게 선한 것이 없음을 알게 될 것이다. 결국 칼빈의 인간 이해는 "나는 아우구스티누스의 의견이 상식화된 것을 기쁘게 생각한다. 이 의견은 사람의 자연적 은사는 죄로 인하여 사람 안에서 부패하였으나 초자연적 은사는 사람에게서 제거되었다는 것"¹⁷⁵⁾이라는 말에 요약되어 있다.

173) 기독교 강요 II, ii, 13.

174) Ibid., I, xv, 4.

결국 인간은 아담의 범죄로 인하여 모두 다 하나님의 형상을 잃어버리게 되었다. 타락한 인간의 자연적 은사는 부패한 상태지만 어느 정도 가지고 있다. 반면 하나님을 아는 초자연적 은사는 전적으로 제거된 상태이다. 그러므로 이러한 죄인된 인간의 실존에 대한 자각은 하나님의 구원을 갈망하며 정화의 단계를 사모하게 한다.

2. 자아에 대한 정화

가. 회개와 정화

회심을 경험한 사람은 자연스럽게 다음 단계인 정화의 단계로 나아가게 된다. 회심이 일회적인 과정이라면 정화는 지속적인 과정이다. 정화의 본질은 '자아의 단순화'이다. 정화는 회개와 깊은 관계를 가지고 있다. 죄는 인간으로 하여금 하나님의 영광에 이르지 못하게 하며, 또한 성장과 성화를 가로막는다. 인간의 육체에서 병이 제거되어야 건강해지는 것처럼 죄가 해결될 때 인간의 영혼이 건강해질 수 있다. 곧 회개를 통하여 정화된 영혼이 성장과 성화를 이루게 된다. 칼빈은 회개에 대하여 다음과 같이 정의한다.

회개에 해당하는 히브리어는 전환 또는 귀환이라는 뜻이다. 헬라어는 마음과 의도를 바꾼다는 뜻이다. 곧 회개는 우리의 생활을 하나님 쪽으로 전향하는 일이며, 그를 순수하고 진지하게 두려워하기 때문에 생기는 전향이다. 회개의 요소는 옛 사람과 육을 죽이는 것으로 성령에 의한 삶으로 성립된다.¹⁷⁵⁾

즉 회개는 하나님께로 돌아서는 것이다. 하나님에게로의 전향은 외면적인 행위와 영혼 자체의 변모 두 가지 측면이 있다. 인간의 영혼은 옛 성품을 버릴 때 비로소 갱신된다. 회개를 모세는 "마음의 할례"라고 불러서 인간의 가장 깊은 감정까지 검토한

175) 기독교 강요, II, ii, 2.

176) Ibid., III, iii, 5. 칼빈은 중세기 선배들처럼 'Poenitentia'라는 말을 회개와 참회 두 가지 뜻으로 쓴다. 또한 칼빈은 넓은 의미에서 회개와 회심, 회개와 중생을 같은 의미로 쓰기도 한다. 그러나 본 글에서는 회개를 회심 이후의 정화 과정에 맞추어 옛 사람과 거짓된 자아를 벗어버리는 지속적인 과정에 맞추어 논하고자 한다.

다. 즉 진정한 회개는 단순한 행동의 변화, 지성과 의지의 변화뿐 아니라 감정, 마음의 변화까지 포괄하는 것이다. 칼빈은 예레미야 주석(44)에서 할례와 회개를 같은 의미로 설명한다. 할례는 정화의 상징으로 육신의 모든 악한 성향의 단절과 자기 부인 그리고 세상에 대한 자기 자신의 죽음을 함축한다. “할례를 행하여 너희 마음 가죽을 베라”는 것은 단지 할례가 신체 피부의 한 부분을 베어 내는 것이 아니고 마음 중심까지 변화되는 진정한 회개를 의미하는 것이다.

회개는 육을 죽이는 것과 영을 살리는 것 두 부분으로 구성된다. 모든 육체의 감정은 하나님을 대적하므로 하나님의 법에 순종하는 첫 걸음은 우리 자신의 본성을 부정하는 것이다. 회개는 자기부정이며 자기 죽음이다. 자기부정은 인간의 자아의지로 될 수 없고 성령의 감화로 가능한 것이다. 우리 영혼이 새로운 생각, 새로운 감정, 하나님의 거룩함에 잠길 수 있는 것은 성령의 역사이다. 이 회개의 열매는 의와 공의 그리고 자비이다.¹⁷⁷⁾

이러한 회개는 하나님을 진지하게 두려워하는 데서 생긴다. 인간은 하나님의 최후 심판에 대한 깊은 두려움이 생길 때 비로소 회개할 마음이 생기게 된다. 심판에 대한 두려움은 죄를 미워하며 무서워하게 한다. 인간의 마음은 타락 이후 완고하게 변했기에 날카롭게 찢리지 않으면 죄를 자각 할 수도 없고 회개 할 수도 없는 것이다.¹⁷⁸⁾

회개는 죽임(mortification)과 살림(vivification)의 두 부분으로 성립된다.¹⁷⁹⁾ ‘죽임’은 죄를 인식하며 하나님의 심판을 알게 된 영혼이 슬퍼하며 무서워하는 것이다. 사람이 하나님의 심판을 조금이라도 알게 되면 심리적으로 충격과 타격을 받을 것이다. 따라서 교만이 꺾이고 낙담하며 절망하게 될 것이다. 이것이 회개의 시초인 통회(contrition)인 것이다. 반면 ‘살림’은 믿음에서 생기는 위안이다. 즉 하나님의 선하심과 그리스도의 은혜로 절망에서 회복되는 것이다. 살림은 자기 자신에 대해 죽고 하나님을 향해서 거룩하게 살겠다는 의미이다.

이와 연관되어 회개는 ‘율법의 회개’와 ‘복음의 회개’가 있다.¹⁸⁰⁾ 율법의 회개는

177) 기독교 강요 III, iii, 8.

178) Ibid., III, iii, 7.

179) Ibid., III, iii, 3. 이 두 용어는 멜랑히톤(Melanchthon)이 쓴 용어로 알려져 있다.

180) Ibid., III, iii, 4.

하나님의 진노를 두려워하며 죄에 대한 가책은 갖지만, 회개와 죄 사유함을 얻지는 못한 것이다. 그 예로 가인, 사울 그리고 유다를 들 수 있다. '복음의 회개'는 죄책과 하나님의 진노에 시달리지만 결국 그리스도의 자비를 믿고 회개하여 용서를 체험한 사람들이다. 그 예로 니느웨 사람들, 다윗 그리고 베드로를 들 수 있다.

회개는 믿음과 깊은 연관성을 갖는다. 회개와 죄 용서는 그리스도께서 우리에게 주시는 것으로 우리는 그것을 믿음을 통해서 얻는다. 회개의 근거는 "회개하라 천국이 가까웠느니라"는 복음에 있다. 이 말은 하늘나라가 가까웠으니 회개하라는 말이며, 회개 없이는 하늘나라에 들어갈 수 없다는 의미이다. 즉 하나님 나라에 대한 믿음과 소망이 없다면 회개할 이유도 없는 것이다. 따라서 회개는 복음과 그리스도에 대한 믿음을 전제로 한다.

회개의 목적에 대해 칼빈은 "아담의 범죄로 말미암아 이그러지고 말살된 하나님의 형상을 우리 안에 회복시키는 것"¹⁸¹⁾이라고 한다. 이것을 사도 바울은 "오직 심령으로 새롭게되어 하나님을 따라 의와 진리의 거룩함으로 지으심을 받은 새 사람을 입으라"(엡 4:23-24)는 말씀과 "새 사람을 입었으니 이는 자기를 창조하신 자의 형상을 좇아 지식에까지 새롭게 하심을 받은 자니라"(골 3:10)고 말씀한다. 한 가지 분명한 사실은 이 회복은 한 순간이나 하루나 일년에 이루어지는 것이 아니고 한 평생이 필요하다. 회심이 일회적인 사건이라면 회개와 정화는 평생의 과정인 것이다. 평생을 통하여 회개를 실천하는 이 싸움은 죽음에 이르러 끝나게 된다. 여기에 영성의 길(spiritual path)이 있고 성화의 길이 있는 것이다.

신자들은 이 과정을 통하여 성화를 경험하지만 현세 생활에서 '죄 없는 완전성'을 체험하지는 못한다. 중생한 사람들 속에서 죄는 지배력을 잃었으나 죄의 영향력은 여전히 남아 있다. 즉 죄는 땅에서 지배력을 잃고 하늘에서 소멸된다. 성도들이 여전히 죄인인 것에 대해 어거스틴은 "죄의 법은 영적 중생에 의하여 사함을 받는 동시에 여전히 죽을 육 안에 남아 있다....사도 바울도 자신에 대해 죄의 법은 세례에서 사함을 받았으나 제거되지는 않는다"¹⁸²⁾라고 말한다. 칼빈 역시 어거스틴의 견해를 받아들여 '죄없는 완전성'에 대한 환상을 배격한다. 완전과 거리가 먼 우리는 성령을 의지해 꾸준히 죄와 싸우며 계속해서 전진해야 한다. 이것이 정화의 과정인 것이다.

181) 기독교 강요 III, iii, 9. 여기서 칼빈은 회개와 중생을 같은 의미로 사용한다.

182) Ibid., III, iii, 13.

매일 계속되는 죄와의 싸움은 '하나님의 뜻대로 하는 근심'과 연관이 있다. 칼빈은 회개를 설명하며 일곱 가지 개념을 사용한다. 그것은 간절(신중), 변명, 의분, 두려움, 사모, 열심 그리고 징벌이다. 이중 변명에 대하여 칼빈은 다음과 같이 말한다.

변명은 죄인이 하나님의 심판을 피하기 위하여 자기의 죄를 부인하거나 자기의 허물을 적게 만들려고 하는 변명이 아니다. 여기서 변명은 자기가 옳다고 믿는 것보다 용서를 비는데 치중하는 정확함을 의미한다. 간단히 말해 그들은 자기가 의로우며 무죄하다는 것을 증명하려는 것이 아니라 단순히 용서를 받으려고 변명한다.¹⁸³⁾

칼빈은 회개의 열매를 하나님에 대한 경건, 사람에게 대한 사랑, 생활 전체의 성화와 거룩이라고 한다. 이러한 열매를 맺기 위해서는 내적으로 성령의 재촉하심과 외적으로 인간적인 훈련이 필요하다. 칼빈은 회개를 진작시키는 외적 훈련을 인정하지만 "육체의 훈련을 지나치게 칭찬하고 권장함으로 훨씬 더 중요한 내적 일을 다소 희미하게 만드는 결과 가져왔다"¹⁸⁴⁾고 비판한다. 그러나 칼빈은 "육을 죽이기 위해 끊임없이 노력하며 훈련하여 드디어 육을 완전히 죽이고 하나님의 영이 우리 안에서 주관하게 하는 것이 그리스도인의 일생"¹⁸⁵⁾이라고 말함으로 정확과 성숙을 향한 육체의 훈련이 필요함을 인정한다.

칼빈은 회개가 거저 주시는 하나님의 선물임을 강조하며 동시에 용서받을 수 없는 죄도 있음을 강조한다. 그리스도께서도 "사람의 모든 죄와 궤방은 사하심을 얻되 성령을 궤방하는 것은...이 세상과 오는 세상에도 사하심을 얻지 못하리라"고 말씀하신다. 인간이 결코 용서받지 못할 가증한 죄가 무엇인가? 어거스틴은 이것을 "용서를 믿지 않고 죽을 때까지 계속 고집을 부리는 것"이라고 한다. 반면, 칼빈은 하나님을 등지고 완전히 돌아서는 것, 곧 전인(全人)이 배교하는 것으로 본다. 이것은 성령의 조명을 의식적으로 무시하고 하늘의 은사의 맛을 뺏어 버리는 자들로 성령의 성화에서 스스로를 단절시키며, 하나님의 말씀과 내세의 능력을 유린하는 것이다.¹⁸⁶⁾ 곧 고

183) 기독교 강요, III, iii, 15.

184) Ibid., III, iii, 16. 여기서 칼빈이 말하는 육체의 훈련은 고행, 금욕과 교회의 징벌 등을 말하는 것으로 보인다. 칼빈은 교회의 징벌이 필요 이상으로 엄격한 것을 비판한다.

185) Ibid., III, iii, 20. 칼빈은 원론적인 면에서 경건을 위한 육체의 훈련을 강조하지만, 구체적인 매뉴얼을 가지고 있지는 않은 듯하다. 반면 이냐시오는 열신수련이란 구체적인 매뉴얼을 가지고 있음이 양자의 차이라 할 수 있다.

의적이고 계획적인 불경건을 말한다.

결국 회개는 참된 회개가 있고 거짓 회개가 있는 것이다. 거짓 회개는 하나님의 진노에 대해 갑작스런 공포심으로 일시 굶은 벼룩을 입고 재를 뿌리며 금식하지만, 마음은 여전히 완고하고 악의를 품고 있는 것이다. 이런 위선자들은 잠시 동안 용서를 받는 듯하지만 하나님의 진노는 항상 그 위에 머물러 있는 것이다. 회개란 단순히 죄책에 대한 고백과 심판에 대한 도피적 두려움이 아니라, 마음 중심이 하나님께로 돌아서는 것이다. 진정한 회개에는 먼저 성령의 감동하심이 있어야 하며, 동시에 인간의 자발적인 동의와 복종이 있어야 한다. 회개에 있어서 성령의 주도권을 핑계로 인간이 기계적으로 복종하는 것은 아니다. 회개에는 분명히 인간의 자발적이고 인격적인 부분이 있다. 그러므로 진정한 회개는 영적 정화와 함께 윤리의식의 성숙과 영적인 성숙이 뒤따르게 된다.

나. 자기 부정(self-deny)

회개가 하나님과 나 사이에서 형성되는 정화 관계라면, 자기 부정은 자기와 또 다른 자아와의 사이에서 형성되는 정화 관계이다. 회개가 죄를 씻음으로 정화를 이루어 간다면, 자기 부정은 죄로 인해 타락한 인간의 본성과 자아를 부인함으로 이루어 가는 정화이다. 죄가 하나님과 인간 사이를 가로막는 장애물인 것처럼, 타락한 인간의 자아 역시 하나님의 뜻을 이루어 가는데 장애물이 된다. 타락한 인간의 자아는 자만, 교만, 탐욕, 방탕, 나약, 욕심 그리고 이기심 등으로 형성된 것으로서 거룩한 하나님의 형상이 깨어지고 일그러진 모습인 것이다. 이처럼 깨어진 자아의 특징은 하나님께 영광을 돌리지 않고 오로지 자기 자신의 유익과 영광만 추구할 뿐이다. 그러므로 타락한 인간이 하나님께 영광을 돌리기 위해서는 자기 자아에 대한 철저한 부정이 있어야 된다. 자기 부정이 없는 사람은 선한 일을 할 수 없을 뿐더러, 설혹 한다하더라도 그것은 자기 자랑과 사람의 칭찬을 받기 위한 것이다. 따라서 타락한 인간의 본성을 치료하는 좋은 방법은 자기를 부정하며 하나님이 기뻐하시는 일을 추구하는 것이다.

자기부정은 그리스도인 생활의 중요한 핵심이다. 자기부정의 첫째 요건은 내가

내 자신의 주인이 아니고 하나님께서 주인임을 아는 것이다.¹⁸⁷⁾ 곧 하나님께서 창조주시요 나는 피조물임을 아는 것이다. 칼빈은 인간의 몸이 하나님의 것임에 대해 고린도 전서 주석에서 다음과 같이 논증한다.

우리의 몸은 하나님의 성전이며 하나님께서 친히 소유하시기에 우리의 관할 아래 있지 않다. 이것은 인간은 자기 마음대로 살아 갈 수 있는 자율권이 없다는 것이다. 그 이유는 그리스도께서 우리를 값 주고 사셨기 때문이다. 이러한 인식은 인간의 육체적 방종을 제어하고 하나님께 순종하도록 한다.¹⁸⁸⁾

즉 인간 자신이 하나님께 소유된 존재임을 알 때 자기 부정이 시작되는 것이다. 인간이 피조물임을 아는 것은 육적인 생각을 버리고 빈 마음으로 하나님 말씀에 순종하며 이성이 성령에게 양보하며 항복할 때 가능하다. 인간의 이성이 말씀과 성령에게 양보하며 순종하는 것이 곧 자기 부정이며 이러한 과정을 통하여 인간의 영혼이 정화되어 간다.

자기 부정의 두 번째 요건은 우리의 뜻과 욕심을 구하지 말고 하나님의 영광을 구하는 것이다.¹⁸⁹⁾ 타락한 인간은 그 본성상 자기 자아를 높이려는 속성이 있다. 그러나 성경은 인간의 소유욕, 권세욕, 명예욕 그리고 인간적인 야심과 갈망을 송두리째 부인하기를 요청한다. 그리스도께서 제자들의 사역의 출발점에서 가장 먼저 요구하신 것이 바로 자기 부정이다. 그리스도께서는 ‘아무든지 나를 따라 오려거든 자기를 부인하고 자기 십자가를 지고 나를 좇을 것이니라’ 말씀하신다. 여기서 자기 부정이란 ‘우리들 자신의 지성을 거부하고 육신의 온갖 정욕을 끊고 하나님이 우리 안에 거하시고 다스리시도록 우리가 전무의 상태로 바뀌는 것’(마태복음 주석 16:24)을 의미한다. 인간은 본성상 자신에 대한 맹목적 사랑이 강하기에 철저한 자기 부정이 없이는 집착(attachment)으로부터 정화될 수 없고, 또한 그리스도의 뜻을 이루어 갈 수 없다. 거짓된 자아의 집착에 대한 좋은 치료제는 바로 자기부정인 것이다.

자기 부정은 두 방향성 즉, 하나님과의 관계와 사람과의 관계를 갖는다. 하나님과의 관계에서 갖는 자기부정은 하나님의 뜻에 대한 헌신으로 나타난다.¹⁹⁰⁾ 인간의 명

187) 기독교 강요 III, vii, 1.

188) John Calvin, 고린도 전서 주석, 6장 19절.

189) 기독교 강요 III, vii, 2.

예, 부, 권력 그리고 사치에 대한 욕망은 실로 광적이며 그 욕심은 끝이 없다. 반면 가난과 낮아짐 그리고 불명예에 대해서는 극도로 미워하며 두려워한다. 이러한 인간적인 함정에 빠지지 않기 위하여 취할 길이 바로 자기 부정이다. 자기를 부정하지 않는 자들은 결국 자기의 욕심이 숭배의 대상이 되고 만다. 자기를 부정하며 하나님을 의지하는 자들은 하나님께서 주시는 복 외에는 그 어떤 복도 받지 않기를 결심한다. 또 인간적인 방법이나 계획도 포기해야만 한다. 하나님이 주시는 복이 아니라면, 그 복이 오히려 저주와 불행이 됨을 알고 철저히 하나님의 복만을 추구해야 한다. 하나님의 복을 구하는 자들은 일이 형통할 때 모든 것이 하나님의 은혜임을 알기에 하나님께 더욱 헌신한다. 결국 자기 부정은 자기 집착과 세상적인 욕심으로부터 자기를 정화시키고 하나님에게 더욱 헌신하게 한다.

사람과의 관계에서 갖는 자기 부정은 이웃에 대한 우리의 태도를 바르게 한다.¹⁹¹⁾ 모든 사람은 자기 우월감이라는 일종의 자기 왕국을 가슴속에 가지고 있다. 자기왕국의 핵심은 바로 자만심이다. 자만심에 사로잡힌 사람은 다른 사람을 무시하며 자기만을 명목적으로 사랑한다.¹⁹²⁾ 칼빈은 자만심이 치명적인 죄의 근원이라는 전통적인 견해에 따라 자만심을 책망하며 인본주의적 자기 만족은 하나님의 심판을 받는다고 경고한다. 자만심에 빠져있는 사람들은 매사에 자기 자신이 절대적인 기준이 되며 남을 자기의 기준에 따라서 판단하며 정죄한다. 곧 자만심에 빠진 사람은 자기 부정보다는 타인을 부정하는 삶을 살게 된다. 대인관계에서 자기 부정은 “나보다 남을 낮게 여기는 것이다”(빌 2:3). 자기 부정을 통하여 경건에 이른 사람은 비록 자기가 타인보다 우위에 있다 할지라도 다른 사람을 자기보다 낮게 여길 수 있다. 왜냐하면 자기의 잘남이 하나님의 은혜임을 앎으로 겸손에 이르기 때문이다.

자기 부정은 이웃을 돕는 태도를 바르게 한다. 자기가 남을 도울 때 자기의 것으로 하지 않고 하나님의 것으로 하는 청지기 정신으로 하게 한다. 청지기의 유일한 기준은 사랑과 겸손으로 이것은 자기 부정에서 기인한다. 자기 부정이 있는 사람은 남

190) 기독교 강요 III, vii, 8.

191) *Ibid.*, III, vii, 4.

192) Philip C. Holtrop, 기독교 강요 연구핸드북, 221. 칼빈은 자기 사랑에 대하여 자기 사랑은 바로잡아야 할 오류이며 결함이라 한다. 마태복음 22장에는 사랑에 대해 세 가지 계명이 있지 않다고 한다. 단지 사랑에 대해 두 가지 계명만 있을 뿐이라 한다. 둘째 계명은 아모르 프록시미(amor proximi, 이웃 사랑)이지 아모르 쉬(amor sui, 자기 사랑)가 아니라 한다.

을 도울 때 주장하는 자세로 하지 않고 겸손함으로 한다. 많은 사람들이 구제할 때 거만함과 멸시함으로 함으로 오히려 그리스도의 영광을 가리울 때가 있다. 이것은 자기 부정이 없이 인간을 대하기 때문이다. 진정한 자기 부정이 있는 사람은 보이는 행위만 강조하지 않고 순수한 의도를 가지고 봉사한다. 드러나 보이는 사랑보다 내적 의도가 더 중요한 것이다. 많은 사람들이 자기를 부정하면 자존심이 상하고 자기 자신이 죽는 줄로 생각한다. 그러나 그리스도의 말씀처럼 죽고자 하는 자는 살게 될 것이다. 나 자신을 부정하는 자는 자기 안에 그리스도께서 사심을 발견하게 된다. 자만심을 부정함으로 내 안에 그리스도께서 사시게 함으로 점점 더 그리스도의 형상을 닮아 가게 하는 것이 곧 자기 부정이며 정확한 것이다.

자기 부정은 역경을 이기는 힘을 준다.¹⁹³⁾ 자기 부정의 사람은 삶의 모든 부분을 하나님의 주권 아래 둔다. 따라서 삶에 어떤 일이 있더라도 불평하지 않고 하나님의 선하신 섭리와 인도를 믿고 기다린다. 자기 부정이 없는 자들은 형통할 때 기뻐하나 곤고할 때 슬퍼하며 원망한다. 그러나 자기 부정의 사람은 범사에 하나님의 손길을 인정한다. 고독과 가난, 슬픔과 오해가 있을지라도 하나님을 원망하지 않고 여전히 하나님을 굳게 믿고 의지 할 것이다. 자기 부정의 사람은 어떠한 일을 당하든지 하나님의 섭리를 믿기에 평온하고 감사한 마음으로 견디며 인내한다. 그 이유는 자기 자신과 모든 소유를 하나님의 권한에 영원히 양도했기 때문이다. 자기 부정의 사람은 행복과 불행도 하나님이 공정하게 배정하신다고 믿는다. 따라서 자기 부정의 사람은 불편심(不偏心)에 이르게 되며 그 과정을 통하여 인격과 성품까지 정화되어 간다.

193) 기독교 강요, Ⅲ, vii, 10. 칼빈 자신의 삶을 보면 행복하기보다는 불행해 보이는 일이 많아 보인다. 종교 개혁자로서의 삶에서 당하는 끊임없는 반대와 위험을 칼빈은 “주님께서 나를 단련시키신 많은 투쟁들을 여기에 쓰자면 긴 역사책 한 권이 나올 것”(칼빈의 경건, 61)이라고 회상한다. 또한 칼빈의 장남 재퀴스(Jacques)가 태어난 지 두 주만에 숨을 거두었을 때, 그의 친구 비렛에게 편지를 통해 “아기의 죽음으로 주님은 내게 분명히 혹독하고도 쓰라린 상처를 입히셨네. 그러나 그분 자신이 아버지시며, 그분은 자녀들을 위한 최선이 무엇인지를 알고 계신다네”(지상에서 가장 큰 기쁨, 162)라고 고백함으로 자기를 부정하며 하나님의 손길에 순종하는 모습을 보여 준다.

다. 십자가를 짐

자기 부정이 마음의 내적 태도로서 정화를 이루어 가는 것이라면, 십자가를 지는 것은 삶의 외적 상황에서 그리스도를 닮아감으로 정화를 이루어 가는 것이다. 칼빈은 십자가를 지는 것을 자기 부정의 일부라고 한다.(기독교 강요 제8장의 제목) 이것은 십자가를 지는 일과 자기 부정은 깊은 내적 연관성을 가지고 있음을 의미한다. 그리스도께서는 제자들에게 “나를 따라 오려거든 자기를 부인하고 자기 십자가를 지고 나를 좇으라” 하셨다. 이 말씀에서 보듯이 그리스도의 제자가 되는 길은 자기 부인과 더불어 자기 십자가도 져야하는 것이다. 즉 자기 부인과 십자가 짐의 두 관계는 일종의 내연(內燃)과 외연(外延)의 관계로 볼 수 있다.

십자가에는 그리스도의 십자가와 우리 각자의 십자가가 두 가지가 있다. 참된 경건, 즉 영성은 각자가 자기의 십자가를 지는 경지에 따라 결정된다. 하나님의 맏아들이신 그리스도의 지상 생애는 끊임없이 십자가를 지는 삶이었다. 그리고 마침내 실제 십자가를 지셨다. 그리스도께서 굳이 십자가를 지신 이유를 성경은 “받으신 고난으로 순종함을 배우시기 위함”(히 5:8)이라 한다. 즉 역경과 고난은 순종함을 배우게 하는 정화의 기능이 있음을 의미한다. 칼빈은 “그리스도께서 모든 악의 미로를 통과하여 하늘의 영광을 얻으신 것같이, 우리도 각양의 고난을 통과하여 같은 영광으로 인도된다”¹⁹⁴⁾고 한다. 십자가를 짐으로 우리는 그리스도와 깊은 영적 공감대를 갖게 된다. 그리스도께서 십자가를 지심으로 순종함에 이르는 정화를 이룸같이, 우리도 십자가 고난을 통하여 영혼이 정화되어 순종을 배우게 된다. 십자가를 통한 그리스도와의 사귄은 고난뿐 아니라 부활의 영광도 함께 약속한다.

십자가는 또한 우리로 하여금 나 자신을 믿지 않고 하나님의 능력만 신뢰하게 한다.¹⁹⁵⁾ 하나님께서 인간의 교만을 꺾는 가장 좋은 방법은 다양한 경험을 통하여 자신의 무능과 연약함을 경험하게 하는 것이다. 때때로 하나님께서는 치욕, 빈곤, 근친의 죽음, 병 기타의 재난으로 인간을 괴롭히신다. 이 같은 재난을 통하여 인간은 자기의 무능을 절감하며 자만심이 꺾여 하나님의 은혜를 구하게 된다. 십자가의 고난을 통하여 자신에 대해 절망하며, 하나님에 대한 깊은 지혜를 얻지 못한 인간은 늘 교만에

194) 기독교 강요 III, viii, 1.

195) Ibid., III, viii, 2.

빠지게 되어 있다. 풀무와 도가니가 금과 은을 정화시키듯이 십자가의 고난은 인간의 영혼을 정화시켜 하나님의 지혜와 은혜를 배우게 한다.

십자가는 자기 육체에 대한 헛된 신뢰를 포기하게 한다. 인간은 자아에 대한 그릇된 과대평가를 십자가의 고난 없이는 깨닫지 못하는 우매한 존재이다. 인간은 자기 무능을 알기 전까지는 하나님을 믿지 않는 존재이다. 인간이 자기의 무능을 알고 하나님을 진심으로 신뢰하게 되면 십자가 안에 감추어진 은혜를 알게 될 것이다. 주께서 자기 백성에게 십자가의 고난을 주시는 이유는 바로 인간의 인내심을 시험하며 순종심을 가르치시기 위함이다. 하나님께서 아브라함을 시험하실 때 그는 아들을 제물로 바침으로 그의 경건 즉 영성을 증명하였다. 독자 이삭을 하나님께 제물로 바치는 것이 십자가의 고난임에 틀림이 없으나, 아브라함은 그 고난을 통하여 인내심과 순종함에 온전히 이르게 된 것이다. 따라서 고난은 인간의 영혼에 유익한 약과 같다. 살찌 배부른 영혼의 교만을 꺾는 가장 좋은 약이 바로 십자가의 고난인 것이다. 십자가의 고난은 기름져 살찐 영혼을 정화시키는 치료약과 같다.¹⁹⁶⁾

십자가를 지는 것은 실제적인 생활 속에서도 이루어진다. 그리스도께서 말씀한 것처럼 “의를 위해 핍박을 받는 것”은 곧 십자가를 지는 삶인 것이다. 우리가 하나님의 영광과 복음을 위하여 추방, 모욕, 옥에 갇힘, 치욕을 당하며 죽음에 이른다 할 때 그것이 외면적으로는 불행하게 보이겠지만, 영적인 면에서는 행복임을 알게 된다. 왜냐하면 그리스도께서는 의를 위하여 핍박받는 자가 복되다고 하셨기 때문이다. 우리는 십자가를 지는 것에 대한 가치 판단을 단순히 세상적이고 경제적인 기준으로만 평가하지 말고 복음과 영원의 기준으로 판단해야 한다. 칼빈은 “주께서 가치있는 것으로 인정하신 일들을 현세의 허망한 일시적 유혹보다 낮게 평가하는 것”¹⁹⁷⁾을 크게 부끄러워해야 한다고 주장한다. 이런 의미에서 십자가를 진다는 것은 가치관의 전도(顛倒)

196) 칼빈은 그의 시편 주석(119:67-72)에서 “저희 마음은 살찌 지방 같다”란 말씀을 다음처럼 주석한다. “의사들이 말하는 것처럼 사람의 몸이 뚱뚱하면 필연적으로 감각이 무디어 진다. 피부의 얇은 부분일수록 감각이 예민하다. 따라서 마음이 살찐다는 것은 마음의 감정이나 생각이 무디어지고 감각이 없어진 것을 의미한다...순종의 첫 단계는 육체를 죽이는 것인데 모든 사람들은 이것을 싫어한다. 따라서 하나님께서 우리가 순종 할 수 있도록 하시는 유일한 방도는 그의 채찍으로 가르치시는 것뿐이다.” 즉 칼빈은 십자가의 고난으로 말미암아 인간의 살찐 영혼이 정화됨을 의미하고 있다.

197) 기독교 강요, III, viii, 7.

를 의미한다. 참된 가치가 무엇인가를 깨닫는 것은 영성 생활에 필수적인 것이다. 십자가를 짐으로 우리는 세상적인 가치를 넘어 천국의 가치를 따라 사는 법을 배우게 된다. 세속적인 가치관이 영원한 가치관으로 전환되었다는 것은 그만큼 영혼이 정화되었다는 증거가 된다.

십자가를 지는 일은 현실적으로나 감정적으로도 어렵다. 스토아 철학자들은 ‘위대한 영혼을 가진 사람’은 슬플 때나 기쁠 때나 돌과 같이 전혀 느낌이 없다고 한다. 즉 아파데이아(apatheia)의 원칙으로 모든 감정을 철저히 배척함으로써 마음의 평정을 취하는 것이다. 그러나 칼빈은 십자가를 참고 견디는 것을 감정의 완전한 마비 상태나 고통을 느끼지 않는 상태로 생각하지 않는다. 스토아 사상을 잘못 받은 그리스도인들은 십자가의 고통으로 신음하고 슬퍼하며 불안에 시달리는 것을 최악이라 생각하지만, 칼빈은 이것을 불합리한 사변이라고 논박한다.¹⁹⁸⁾ 그 논증으로 주께서도 자신의 불행과 다른 사람들의 불행을 보시고 깊이 슬퍼하시며 눈물 흘리셨다. 주의 몸에서는 눈물이 피 방울 같이 흘러 내렸다. 주께서는 십자가를 앞에 두고 심한 공포를 느끼셨다. 주께서 친히 말씀하시기를 “내 마음이 심히 고민하여 죽게 되었으니”(마 26:38)라고 탄식하셨다. 그리스도인들은 스토아 사상과 달리 고통과 슬픔을 있는 그대로 인정하며 밖으로 나타낸다.

단지 그리스도인들이 세상 사람과 다른 것은 고난을 당할 때 단순한 공포나 두려움에 사로잡히지 않고, 고난 이후에 주실 하나님의 상급을 기다린다는 것이다. 우리가 고난 당할 때 현실적인 슬픔과 우리의 인내가 상충되는 것은 사실이다. 우리의 연약한 인간성은 십자가의 고난이 장차 주어질 영광에 비교하면 그리 크지 않음을 알지만, 현실적으로는 십자가 고난을 감당하기를 두려워한다.

십자가를 지는 가장 중요한 이유를 칼빈은 “하나님의 뜻, 즉 의와 공정 그리고 우리의 구원을 위함”¹⁹⁹⁾이라고 한다. 우리는 빈곤, 추방, 가난, 질병, 모욕 그리고 죽음마저도 이 모든 것이 하나님의 뜻과 섭리임을 인정해야만 한다. 이것이 곧 하나님의 의와 정의인 것이다. 우리가 고난 중에 인내할 수 있는 것은 단순한 인간의 인내심이

198) 기독교 강요, III, viii, 9. 칼빈은 고대 스토아 철학자들에게서 많은 것을 배웠으나, 그들의 아파데이아 사상 즉 모든 감정을 배척하는 것과 거기에 관련된 운명론에 반대한다. 칼빈은 나름대로 눈물과 불안을 인정한다. 사실 칼빈의 실제 삶에는 슬픔과 고난이 많았으며 종종 그는 자신을 다윗과 동일시하기도 한다.

199) Ibid., III, viii, 11.

아니라, 하나님의 섭리를 믿는 믿음의 인내인 것이다. 우리는 또한 십자가의 고난 안에 하나님의 구원이 있음을 믿어야 한다. 그러므로 고난은 결국 우리 자신의 유익에 동의하는 것이다. 십자가의 고난이 자신의 유익임을 안다는 것은 그만큼 영혼이 정화되었음을 의미한다. 이처럼 정화된 사람은 십자가를 지고 가는 동안 고통과 아픔을 느끼겠지만 동시에 그 심령은 영적 기쁨으로 채워질 것이다.

라. 내세에 대한 명상

칼빈은 하나님께서 인간에게 고난을 주시는 이유를 인간들이 현세에 대한 과도한 애착에서 벗어나 내세를 활발하게 명상하도록 하기 위함이라 한다.²⁰⁰⁾ 인간은 본성적으로 이 세상에 대해 “동물적인 강한 애착심”²⁰¹⁾을 가지고 있다. 이 집착에서 벗어나는 길은 현세에 대해서 실망하고 절망하는 것뿐이다. 인간은 현세에 대해 절망하지 않으면 세상의 헛된 부귀와 영광에 가려 그 이상의 것을 보지 못한다. 그러므로 하나님께서는 현세 생활의 불행 즉 빈곤, 추방, 질병, 실패, 기근, 화재, 악한 인간 관계 등을 통하여 세상에 대해 절망하게 하며 그 허무성을 알게 한다. 이처럼 현세에 대해 절망한 사람들은 자연히 그들의 소망을 하늘나라의 영생에 두게 된다. 결국 고난은 이 세상에 대한 집착에서 벗어나 내세를 깊이 명상하게 한다. 이런 의미에서 고난과 내세에 대한 명상은 깊은 내적 연관성을 가지고 있다. 고난이 영혼의 정화를 가져오듯이 내세에 대한 명상 역시 현세상의 집착에 대한 분리(detachment)라는 점에서 정화의 기능을 하고 있다.

칼빈은 이 세상과 하늘 나라에 대해서 “참으로 다음 두 입장 사이에는 중간지대는 없다. 즉 세상을 무가치하게 보든지, 아니면 세상을 무절제하게 사랑하든지 양자

200) 기독교 강요, III, ix, 1. 칼빈이 현세의 삶을 부정적으로 보는 것은 그의 몸이 병약했기 때문이 아닌가 하는 의문이 종종 제기되었다. 그러나 9장의 내용은 대부분 이미 1539년도 판에 실린 것이다. 참고로 기독교 강요는 1536년 6장으로 시작하여 1539년에 17장, 1543-50년에 21장, 1559년 네 권으로 증보 발전하였다. 또한 칼빈의 개인적인 큰 불행인 장남 재퀴스의 죽음은 1542년의 일이며, 아내 이델렛트 드 뷰어(Idelette de Bure)의 죽음은 1549년의 일이다. 따라서 칼빈이 현세의 삶에 대해서 부정적으로 생각한 것은 그의 경험에 기인한 것이라기보다는 그의 신학과 영성의 성향이라 생각된다.

201) Ibid.,

택일해야 한다”²⁰²⁾라고 단정적으로 말한다. 즉 우리에게 주어진 선택권은 현세에 대한 선택이나 또는 내세에 대한 선택이나 둘 중에 하나밖에 없다는 단호한 입장이다. 칼빈이 이처럼 ‘세상에 대한 애착’을 거부하며 ‘세상에 대한 경멸’을 택한 데에서 칼빈의 종말론적 영성을 볼 수 있다. 필립 홀트롭(Philip C. Holtrop)은 그의 책에서 이 부분을 다음과 같이 말한다.

칼빈이 묵상과 내세를 크게 강조한 것은 승천 주제와 관련되어 있다. 이점에서 칼빈과 루터는 근본적인 차이를 가지고 있다. 루터는 성육신을 강조함으로써 현세를 긍정하며 이웃 사랑을 강조하는 수평적 사고를 갖는다. 반면 칼빈은 종말론과 승천을 강조함으로써 현세를 부정하며 하나님의 영광을 강조하는 수직적 사고를 갖는다.²⁰³⁾

칼빈이 이처럼 세상에 대해 부정적인 태도를 갖는 이유는 그리스도께서 이 땅에 육체로 계시지 않기 때문이다. 따라서 우리는 미래 세계를 묵상하며 그리스도를 얼굴로 보게 될 날과 하늘 나라를 고대하는 것이다. 여기에서 칼빈의 영성과 신학적인 성향을 볼 수 있다.

칼빈은 현세에 대해 부정적인 태도를 취하지만 무상하고 불완전한 현세 생활을 바르게 이해하면 내세를 잘 명상하게 될 것이라 한다. 신자들은 현세 생활이 불완전하고 고난과 불행이 많다 하더라도 하나님이 주신 분복임을 아는 것이 필요하다. 현세상의 모든 일들이 하나님의 은혜라는 것을 인정하지 않는 것은 불신앙적인 자세다. 하나님은 우리가 누릴 영원한 하늘나라 영광의 기업을 공개하기 전에 이 땅에서 그것을 부분적으로 맛보게 하신다. 즉 현세에서 맛보는 은혜는 하늘 영광의 그림자인 것이다. 우리는 현세에서 하늘 영광의 일부를 미리 맛봄으로 보다 더 완전한 하늘 영광을 사모하게 된다. 따라서 현세상의 삶은 하늘나라의 영광을 준비하는 과정인 것이다. 이것을 이해 할 때 ‘나그네 영성’²⁰⁴⁾이 형성되며 이로 인하여 영혼이 정화되어 간다.

202) 기독교 강요, III, ix, 2.

203) Philip C. Holtrop, 기독교강요 연구 핸드북, 223.

204) 칼빈은 베드로전서 2장 11절 “사랑하는 자들이 나그네와 행인 같은 너희를 권하노니”를 주석하면서 육체의 정욕과 현세상에 탐닉하는 데서부터 우리를 불러내기 위하여 인간들이 나그네요 행인이란 논증을 편다. 우리가 순례자임을 분명히 아는 ‘나그네 영성’을 가질 때, 우리는 이 세상을 거쳐 하늘 나라까지 도달할 수 있을 것이다.

내세에 대한 올바른 묵상은 '나그네 영성'과 함께 죽음에 대한 올바른 이해와 영생에 대한 올바른 동경으로 이루어진다. 내세에 대한 명상을 증진시키는 방법은 소극적으로 현세 생활에 대한 잘못된 애착을 억제시키는 방법(금욕, 절제 등)과 적극적으로 더 좋은 생활 즉 내세에 대한 욕구를 강화시키는 것이다. 그러기 위해서는 죽음에 대한 바른 이해와 지상 생활과 천상 생활에 대한 바른 이해가 필요하다. 칼빈은 죽음에 대하여 다음과 같이 말한다.

그리스인임을 자랑하는 많은 사람들이 죽음을 원하기는 고사하고 죽음의 공포심에 사로잡혀 뿔뿔 떠는 일은 이상한 일이다. 이런 죽음의 공포심이 있다는 것은 경건의 광명이 그 안에 없다는 것이다. 죽음을 통해서 우리의 유량 생활이 끝나고 고국 즉 하늘나라로 돌아가 살게 된다면 이것은 큰 위안이 될 것이다. 신자들이 죽음을 향해 가는 것은 옷을 벗고자 함이 아니라 더 완전한 옷 입기를 갈망하기 때문이다.²⁰⁵⁾

그리스도인이 죽음에 대해 바르게 이해하기 위해 가장 중요한 일은 그리스도의 부활을 아는 것이다. 죽음은 근본적으로 모든 이에게 공허함과 허무감을 준다. 많은 철학자들과 사상가들이 죽음이란 허무의 강을 뛰어 넘기 위해 노력했지만, 그 누구도 죽음의 문제를 해결하지 못했다. 단지 그리스도의 부활 사건만이 죽음의 문제를 완전하게 해결하였다. 그러므로 그리스도의 부활의 능력으로 죽음을 바라볼 때 죽음이 갖는 의미와 영생의 중요성을 알게 될 것이다. 따라서 부활의 눈으로 죽음을 바라보는 사람은 내세에 대한 명상을 바르게 할 수 있다. 죽음과 부활의 관계에 대해 필립 홀트롭은 다음과 같이 말한다.

칼빈에게 '천상의 삶에 대한 묵상'(meditatio coelestia vitae)과 '미래의 삶에 대한 묵상'(meditatio futurae vitae)은 동일하다. 그리스도인의 삶은 죽음 뒤에 오는 완성과 성취를 향해 분투한다. 오직 미래에 의미와 확실성이 있다는 점에서 현세의 진정한 의미와 목적을 발견한다. 따라서 우리는 순례를 계속해 간다. 그것은 현세의 흑암을 감연히 뚫고 나가 부활과 승천의 날에 도달하는 순례다.²⁰⁶⁾

205) 기독교 강요 III, ix, 5.

206) Philip C. Holtrop, 기독교강요 연구 핸드북, 224.

현세의 삶이 하늘 나라에 이르는 순례자의 삶인 것을 아는 사람들은 현세 생활과 그 보조 수단들에 대한 바른 이해를 가지게 된다. 현세 생활의 보조수단으로 대표적인 것이 물질 또는 돈이다. 바른 물질에 대한 사용 규범은 우리가 나그네 인생임을 알 때 세워진다. 나그네 영성이 있는 사람은 물질의 노예가 되지 않고 천국 순례의 길에 유익하게 사용 할 수 있다. 물질은 그 본성상 육체의 방종과 무절제를 부추기는 성향이 있으므로, 하나님의 창조목적에 부합되게 사용되어야 한다. 하나님께서 물질을 만드신 이유는 크게 두 가지이다. 하나는 인간 육체의 필요를 채우기 위함이다. 다른 하나는 인간의 마음을 유쾌하고 즐겁게 만드시기 위함이다. 하나님은 물질의 유용성 뿐만 아니라 그것을 초월한 아름다움에 대한 가치도 인정하신다. 이에 대하여 칼빈은 다음과 같이 말한다.

피조물의 이용을 단순히 필요한 용도에만 제한하는 것은 몰인정한 철학이다. 이것은 하나님의 자비로우심의 합당한 열매를 우리에게서 빼앗는 사악한 생각이며, 인간을 무감각한 목적으로 만드는 일이다.²⁰⁷⁾

칼빈은 동시에 육체의 정욕을 제어하는 것의 중요성도 말한다. 육체의 정욕을 제어하지 않으면 결국 타락의 길을 걷기 때문이다. 정욕을 억제하는 가장 좋은 방법은 창조주의 창조 목적을 이해하여 그 뜻에 복종하는 것이다. 하나님의 인간 창조 목적은 하나님의 영광을 위함이다. 이 일을 이루기 위해서는 현세의 삶을 멸시하고 하늘의 영생을 명상해야 한다. 하늘 영생에 대한 확신과 분명한 나그네 영성은 바른 물질관을 갖게 한다. 즉 물질은 인생의 목적이 아닌 수단이며 인간은 물질에 대한 선한 청지기라는 것이다. 바른 물질관은 물질에 대한 과도한 욕망으로부터 자유케 하며, 가난할 때 비굴하지 않고 부할 때 교만하지 않게 한다. 그리고 풍부할 때나 가난할 때나 경건과 검소함으로 살아가며 하나님의 영광과 자신의 소명을 이루어 가는 수단으

207) 기독교강요, III, x, 3. 참고로 칼빈은 창세기 4장 20절 주석에서 “현금과 통소같은 악기를 발명한 것이 우리의 필요성보다는 쾌락에 기여하는 것이지만, 그것을 전적으로 불필요한 것으로 생각해서는 안 된다. 음악과 악기는 그 성질상 종교적인 목적에 사용될 수 있고 사람들에게 게도 선용될 수 있다. 다만 이것이 어리석은 기쁨이나, 사악한 도취의 도구로 사용되어 허영심을 부추기는 것을 경계해야 한다.”라고 말한다. 즉 칼빈의 물질에 대한 이해는 인간의 필요(need)와 그것을 초월한 미(beauty)에 있음을 인정한 것으로 보인다.

로 물질을 사용한다. 결국 내세에 대한 묵상과 현세 생활의 보조 수단으로서의 물질 사용은 깊은 내적 연관성을 갖는다. 내세에 대한 바른 묵상은 인간의 영혼을 정화시키며, 정화된 영혼은 물질의 사용을 육체의 정욕을 위하지 않고, 하나님의 영광을 위하여 사용하게 될 것이다.

3. 자아에 대한 조명

가. 피조물을 아는 지식

인간이 자기 자아를 바르게 알기 위해서는 전체 피조 세계 속에서의 자기 위치를 아는 것이 필요하다. 왜냐하면 인간은 하나님의 피조물인 동시에 다른 피조물과 더불어 사는 존재이기 때문이다. 따라서 인간은 창조주 하나님과 피조 세계의 관계를 바르게 이해 할 때 자아에 대한 바른 조명이 가능하다. 칼빈은 “하나님에 관한 지식은 우주 창조와 그 계속적인 통치에서 빛을 발한다”(기독교 강요 1권 5장의 제목)고 한다. 하나님은 창조 사역 속에서 자신을 계시하셨다. 따라서 하나님의 자기 현현은 피조물 속에 명백하게 드러난다. 하나님의 신성은 인간의 모든 지각을 초월하여 피조물 속에 존재한다. 이것을 칼빈은 다음과 같이 말한다.

하나님은 인간의 마음속에 종교의 씨앗을 심어 주셨을 뿐만 아니라, 자기를 계시하셨으며 우주의 전 창조 속에서 매일 자신을 나타내신다. 그 결과 인간은 눈을 뜨기만 해도 하나님을 볼 수 있다.²⁰⁸⁾

하나님은 모든 창조물 위에 명백하고도 확실한 자기 영광의 표적을 새겨 놓으셨기에 무지하고 둔한 사람이라도 변명할 수 없다. 이 세계에 “하나님의 영광의 섬광”이 빛나지 않는 곳은 하나도 없다. 히브리서의 이 세계는 ‘보이지 않는 것들의 실상’이란 표현은 곧 이 세계는 “하나님을 정관(靜觀)할 수 있는 일종의 거울”이라는 의미이다.²⁰⁹⁾ 칼빈의 주장처럼 피조 세계에 “하나님의 영광의 섬광”이 빛난다면 우리는 그

208) 기독교 강요 I, v, 1.

209) Ibid. 칼빈은 자연인은 “영광으로 가득 찬 극장 안에 있으면서도 눈이 어두워서” 자연의

빛으로 인하여 자기 자아를 조명해 볼 수 있을 것이다. 즉 피조물에 대한 바른 인식은 인간의 피조성과 존재 의미를 알게 하는 자아 조명의 한 단계가 될 것이다.

하나님의 지혜는 모든 인류에게 제시되어 있다. 그 증거는 하늘과 땅 그리고 과학과 학문에서 볼 수 있다. 특히 하나님의 지혜는 인간의 내적 외적 구조 속에 증거되어 있다. 따라서 인간을 가리켜 소우주라 한 것은 적절한 표현이다. 인간은 하나님의 권능과 선하심과 지혜의 특별한 표본이다. 따라서 인간 안에는 하나님을 알만한 경이로운 실마리들이 얼마든지 있다. 칼빈은 각 사람은 “자신을 깨우쳐 주는 하늘나라의 은혜를 내적으로 지각할 수 있다”²¹⁰⁾고 한다. 즉 자기 자신을 깨달아 아는 조명 의식이 인간 내면에 있다는 것이다. 칼빈은 사도행전 주석에서 다음과 같이 말한다.

사람들이 자기의 창조자를 아는 데 활용될 수 있는 지성을 받았음에도 불구하고 그를 알지 못하는 것은 분명히 불합리하다. 하나님은 피조물 속에 자기 영광에 대한 분명한 암시를 넣어 두었기에 소경들도 알 수 있다. 인간은 각자가 유의하기만 하면 자기 자신 안에서 하나님을 찾을 수 있다. 우리는 하나님을 볼이기 위하여 우리들 자신 밖으로 나갈 필요가 없다. 사람은 작은 우주로서 하나님의 영광에 대한 증거이다.²¹¹⁾

그러나 인간은 배은망덕하게도 하나님을 대항한다. 인간은 자신의 영혼과 육체에서 수없이 하나님을 발견할 수 있음에도 불구하고 끊임없이 하나님을 부인한다. 나아가 인간들은 창조주 하나님을 자연으로 대치시키고 하나님의 이름을 삭제시킨다. 또한 자연을 찬양함으로 하나님의 이름을 최대한 억제시키려 한다. 이러한 일들은 타락한 인간의 본성에 기인하는 것으로 인간의 영적인 눈을 더욱 어둡게 한다. 결국 피조 세계에 대한 그릇된 이해는 인간의 자아에 대한 조명을 흐리게 한다.²¹²⁾

증거로부터 하나님에 관한 참된 지식을 얻어 내지 못하지만, 그리스도인들은 하나님의 피조물 가운데서 하나님의 영광을 묵상하며 감상할 수 있다고 한다.

210) 기독교 강요, I, v, 3.

211) John Calvin, 사도행전 주석, 17장 27절.

212) 칼빈은 창조주와 피조물을 혼동하는 자들이 버질(Vergil)의 시를 좋아한다며 인용한다. “최초에 한 영이 있어, 이것이 하늘과 땅, 해면, 빛나는 달, 그리고 타이탄의 별들을 먹인다. 이 영은 모든 부분에 퍼져서, 그 덩어리를 움직이며 또 그것과 융합한다. 이 영으로부터 인류, 짐승, 창공을 비상하는 아름다운 새들 그리고 빛나는 대양 밑의 고기들이 나온다. 이 영은 만물에서 불의 열과 생명의 기원을 나오게 한다.” 칼빈은 이 시를 하나님의 영광의 거울로 세워진 이 세계가 마치 그 자체로 창조주인 것처럼 말하고 있다고 비판한다.

그러나 우리가 자연을 바르게 본다면 그 속에서 하나님의 신성을 볼 수 있을 것이다. 하나님은 말씀으로 천지를 창조하시고 말씀으로 섭리하고 계신다. 하나님의 권능에 대해 알 수 있는 자연의 증거들이 성경 도처에 있다. 칼빈은 시편 19편 주석에서 다음과 같이 말한다.

“하늘이 하나님의 영광을 선포한다”는 것은 하나님의 영광이 자신의 작품에 드러나 있음을 의미한다. 다윗이 하늘을 묵상의 주제로 선택한 것은 우리들이 하늘 광채를 보고, 이 세상의 모든 것들을 곰곰이 생각하도록 하기 위함이다. 사람이 하늘을 보고 하나님을 인정하게 된다면, 그는 지구에서뿐만 아니라 하찮은 식물에서도 그분의 능력과 지혜를 알게되고 그분을 칭송하게 될 것이다. 그러나 인간들이 이처럼 분명한 증거를 귀담아 듣지 않고 무시하는 것은 배은망덕으로 질책 받아 마땅하다.²¹³⁾

이처럼 자연을 하나님의 피조물로 인식하는 것은 곧 인간이 자기의 피조성을 인식하는 것과 같다. 자신의 피조성에 대한 자각은 자기 존재에 대한 자각과 조명이 된다. 우리는 자신의 본성을 창조의 빛에 비추어 정관할 때마다, 하나님이 살아 계셔서 자연과 인생을 섭리하시며 모든 인생들로부터 예배 받으시기를 원하신다는 사실을 알게 된다. 예배자로서의 인간에 대한 자기 인식은 하나님의 주권을 높여 드리는 것이다. 동시에 자기 자신에 대한 조명이 되기도 한다. 이러한 지식은 공허한 사색이나 단순한 뇌리의 작용이 아니라, 그의 하신 일에 대한 깊은 숙고가 있을 때 가능하다. 하나님을 아는 방법은 탐색이 아니라 경배의 마음이 있을 때 가능하다. 칼빈은 하나님을 아는 지식에 대하여 “두뇌보다 마음이 더 중요하다”²¹⁴⁾고 생각한다.

하나님은 피조물과 사역이라는 거울을 통하여 하나님 자신과 하늘의 영원한 왕국을 보여 주신다. 그러나 인간의 어리석음은 그 뚜렷한 증거들을 보고도 우둔해져서 유익을 얻지 못한다. 실제로 인간들은 매일 발생하는 사건들이 하나님의 섭리임에

213) John Calvin, 시편주석, 19편 1절. Dr. Geddes는 본 시편과 관련하여 “그 어떠한 시(詩)도 무신론을 반대하는 데 있어서 이처럼 훌륭한 논증을 제시한바 없으며 이처럼 잘 표현한 것은 없다”고 말한다.

214) 기독교 강요, I, v, 9. 칼빈은 하나님을 경외하지 않고는 그분을 이해 할 수 없다고 한다. 참된 경건은 하나님에 대한 경외와 사랑에서 기인하는 것으로 그분의 은혜를 깨달아 앎으로써 오는 것이다. 따라서 하나님에 대한 바른 이해는 단순히 두뇌의 문제라기보다는 마음의 문제인 것이다. 참조. 기독교 강요, I, ii, 1; III, vi, 4.

도 불구하고 우연과 운명이라고 생각한다. 특히 이러한 사상은 고대 세계에서 신격화된 '운명의 여신'(Fortuna)이 르네상스시기에 서구인의 관심의 대상이 되며 크게 유행하였다. 이처럼 하나님의 현현은 인간의 미신과 철학자들의 거짓 가르침에 의하여 크게 질식당하고 있는 것이다. 인간은 하나님을 알지도 못하며 경배 드리지도 않기 때문에 마침내 미신과 혼란에 빠지게 된다. 미신과 혼란에 빠진 인간을 칼빈은 종종 '미궁'에 빠진 존재라고 한다. 미궁에 빠진 인간은 하나님과 자기 자신을 바르게 알지 못하기에 혼란에 빠져 마침내 '알지 못하는 신'에게 예배하게 된다.

이 땅의 모든 피조물들은 '조물주의 영광'을 드러내며, '하나님을 아는 섬광'을 발하지만 그것으로는 충분하지 않다. 그러므로 성경은 "믿음으로 모든 세계가 하나님의 말씀으로 지어진 줄을 우리가 안다"(히 11:3)라고 말씀한다. 이 의미는 피조물에 보이지 않는 신성이 거울처럼 나타나지만, 하나님의 내적 계시에 의한 믿음으로 조명(照明)되지 않는다면 우리는 그것을 온전히 볼 수 없다는 것이다.²¹⁵⁾ 칼빈은 피조 세계에 하나님을 알 만한 것이 명백히 보여짐에도 인간의 통찰력으로는 이해할 수 없다고 생각한다. 인간은 피조물에 대한 명상을 통하여 가벼운 신지식(神知識)을 맛보게 되면, 참 되신 하나님을 버리고 자신이 고안한 헛된 우상을 숭배하는 경향이 있다. 여기에 가벼운 신지식과 희미한 깨달음의 위험성이 있는 것이다. 결국 피조물은 하나님의 영광과 신성을 드러내는 '거울이며 섬광'이다. 그러므로 인간은 이 빛의 비추임을 받아 하나님과 자기 자신에 대한 깨달음을 조명 받을 수 있다. 곧 하나님의 창조주 되심과 인간 자신의 피조성을 깨닫게 될 것이다. 그러나 피조물을 아는 지식으로 말미암은 조명은 '간접적인 조명'이라는 분명한 한계를 가지고 있다. 따라서 보다 분명한 조명, 즉 성경의 안내와 성령의 조명이 필요한 것이다.

나. 성경의 안내

'자연이라는 거울'을 통해 아는 하나님 지식과 자아에 대한 지식은 간접적이고 희미한 것에 불과하다. 따라서 보다 분명한 조력자인 성경이 필요하다. 성경은 하나님을 알게 하는 안내자요 교사요 안경인 것이다. 하늘과 땅의 모든 피조 세계에서 비치

215) 기독교 강요 I, v, 14.

는 자연 광채는 하나님의 임재를 사람들에게 분명히 보여준다. 그러나 조력자인 '말씀의 빛'을 더 할 때 하나님의 구원까지도 알게 된다. 사람들이 자연을 통해서 '창조주 하나님'을 알게 된다면, 성경을 통해서도 '구속주 하나님'을 알게 되는 것이다. 이에 대하여 칼빈은 다음과 같이 말한다.

노인이나 눈이 흐리고 시력이 약한 사람에게 가장 아름다운 책 한 권을 내보이면, 어떤 종류의 책인지는 알겠지만 거의 두 낱말도 해독할 수 없을 것이다. 그러나 안경을 쓰면 똑똑하게 읽어 내려갈 수 있을 것이다. 성경은 이처럼 하나님에 대한 혼란한 지식을 바로잡고 참 하나님을 우리에게 보여 준다.²¹⁶⁾

하나님은 계시하시는 분으로 자신을 족장들에게 계시하시다가 그것을 공적인 기록으로 엮으셨다. 이것이 율법이며 성경인 것이다. 성경은 거짓 신들과 혼동되지 않는 분명한 진리와 증거들로 가득 차 있다. 하나님은 자신의 말씀을 통해 일체의 인간적인 견해를 능가하는 확실한 신앙을 사람들에게 주신다. 사람들은 하나님이 창조하신 세계라는 "영광스런 극장"의 관객과도 같다. 이 어두운 극장 속에서 "참된 종교의 빛"을 받기 위해서는 "성경이라는 안경"을 통해 볼 때 가능하다. 칼빈의 성경에 대한 해석은 "인간의 핑계할 수 없는 증거"라는 것과 "성경이라는 안경 없이는 참 하나님을 알 수 없다"는 것으로 요약된다. 성경을 안경으로 보는 것은 "성령의 조명과 믿음"이 없이는 이해 할 수 없다는 도구적 개념이기도 하다. 하나님에 대한 올바른 지식은 성경을 경건한 마음으로 받아들이며 순종할 때 얻게 된다. 성경 말씀에서 벗어나게 되면 아무리 신속하게 달린다 하더라도 진로에서 탈선했기 때문에 목적지에 결코 도달할 수 없게 된다. 칼빈은 이것에 대해 다음과 같이 말한다.

가까이 가지 못할 빛에 거하시는 그 하나님의 광채는 말씀의 실(絲)로 인도 받지 못하면 우리에게서 이해할 수 없는 미궁(迷宮)과도 같은 것이다. 그러므로 이 길 밖에서 전속력으로 달리는 것보다는 오히려 절며 이 길을 따라 걸어가는 것이 더 낫다.²¹⁷⁾

216) 기독교 강요, I, vi, 1. 칼빈은 이 직유를 즐겨 사용하는데, 창조에 나타난 창조주의 계시와 관련하여 성경의 역할의 중요성을 가리키는 칼빈의 결정적인 견해이다.

217) Ibid., I, vi, 3.

하나님의 존재와 광채를 바르게 아는 길은 성경 말씀의 올바른 지도와 조명을 받을 때 가능하다. 성경은 피조 세계의 자연계시가 전할 수 없는 것을 깨닫게 한다. 사람은 창조 될 때 하나님을 찾는 내적 능력을 지녔으나 이제는 그 지식이 타락과 무지에 의하여 부패하였다. 따라서 하나님에 대한 올바른 신지식을 가질 수 없다. 사람은 성경의 비취임과 조명을 받을 때 하나님을 바르게 알 수 있다. 결국 성경 말씀은 하나님의 자녀들에게 깨달음의 빛을 주는 '특별한 학교'인 것이다.

그러나 성경은 추상적이거나 자동적인 의미로 깨달음의 빛을 주는 것은 아니다. 성경을 통한 조명을 받기 위해서는 먼저 성경의 권위를 확실하게 인정해야 한다. 성경의 권위와 신빙성은 교회의 판단에 의하여 좌우되지 않는다. 성경의 권위는 "신자들이 하나님의 살아 있는 말씀을 하늘로부터 직접 듣는 것처럼 성경의 기원이 하늘로부터 유래되었다고 생각할 때"²¹⁸⁾있게 되는 것이다. 현재 우리는 매일같이 하늘로부터 직접 하나님의 말씀을 받는 것이 아니다. 하나님은 성경 안에서만 자기의 진리가 영원히 기억되며 신성하게 보존되기를 원하신다. 따라서 믿음 없이는 참 하나님과 그분의 계시를 알지 못하며, 하나님과 그분의 계시 없이는 참 믿음을 알지 못한다.

성경이 하나님의 말씀인 증거는 다른 어떤 증거보다도 성령의 증거가 가장 확실하다. 칼빈은 성경의 신빙성과 권위가 로마 카톨릭 교회의 판단에 의하여 좌우되는 것은 악랄한 거짓이라고 비판한다. 이것은 성경이 교회의 승인을 얻을 때 비로서 그 중요성을 가지게 된다는 칼빈 당시에 유행하던 오류를 지적하는 것이다. 칼빈은 성경의 권위가 인간의 이성적인 증거에 있지 않고, 하나님이 성령을 통하여 인격적으로 성경 안에서 말씀하신다는 사실에 있음을 강조한다.

우리는 인간의 이성이나 판단 그리고 억측이 아니라 이보다 훨씬 더 높은 근원, 곧 성령의 은밀한 증거에서 우리의 확신을 찾아야 한다. 성령의 증거는 일체의 이론을 능가한다. 하나님 자신만이 자기 말씀의 합당한 증인이 되시는 것처럼, 그 말씀도 성령의 내적 증거에 의하여 확증되어 질 때 사람의 마음에 받아들여진다. 선지자들의 입을 통하여 말씀하신 바로 그 성령께서 우리 마음에 들어 오셔서 그 사실을 확신시킬 필요가 있다.²¹⁹⁾

218) 기독교 강요, I, vii, 1. 칼빈은 성경의 신빙성과 권위가 교회의 판단과 승인에 의해 좌우되기보다는 성경이 하나님으로부터 온 것이라는 믿음과 성령의 증거로 확증된다고 한다.

219) Ibid, I, vii, 4.

칼빈에게 “성령의 내적 증거”라는 말은 믿음을 가리키는 또 다른 표현이다. 칼빈은 믿음, 계시와 믿음의 상관 관계 그리고 성령의 내적 증거를 무시한 채 말씀만의 권위에 직접 호소하는 일이 없다. 성령의 내적 증거와 믿음 즉 “성경이라는 안경”을 낄 때 우리는 하나님이 우리에게 보여주시려고 뜻하신 것을 보게 된다. 칼빈은 성경을 떠나 직접 계시로 비약하는 자들을 광신자로 보며, 경건의 모든 원리를 파괴하는 자라고 비판한다. 즉 성경이라는 안경을 쓰지 않고는 어느 누구도 하나님을 알 수 없고 또한 자기 자신을 알 수 없는 것이다. 성경이라는 안경을 쓸 때 우리는 창조주 하나님이 우리에게 자신을 보이시려 뜻하신 대로 볼 수 있다. 피조 세계는 하나님을 응시할 수 있게 하는 일종의 거울이다. 칼빈에게 자연신학이란 타락한 인간에게는 불가능한 것이다. 따라서 타락한 인간이 성경이란 안경을 쓰기 전에는 자연이라는 거울에 비치는 창조주 하나님을 볼 수 없다. 그러므로 ‘자연이라는 극장’에서 인간들이 하나님이 하신 일을 관찰하고 아는 것도 중요하지만, 더 큰 유익을 얻기 위해서는 말씀에 귀를 기울여야 한다. 칼빈은 신자들이 성경에서 깨달아야 될 지식을 다음과 같이 말한다.

우리는 성경에서 자신을 거짓 신들과 구분하여 삼위일체로 계시하시는 창조주 하나님을 아는 지식과 우리를 구속하시는 그리스도의 위격으로 자신을 계시하시는 구속주 하나님에 대한 지식을 알아야 한다.²²⁰⁾

창조주 하나님을 안다는 것을 달리 말하면 우리가 피조물임을 안다는 것이다. 또한 구속주 하나님을 안다는 것은 우리가 구원받아야 될 죄인임을 아는 것이다. 우리는 성경이라는 안경을 통하여 창조주 하나님이 구속주 하나님 되심을 알게 되며, 하나님을 아는 이러한 지식이 결국 자기 자아를 조명해 주게 되는 것이다.

성경은 그리스도를 “세상의 빛”이라고 하신다. 모든 인간은 날 때부터 영적으로 소경이요 흑암에 속한 자들이다. 그러므로 인간들은 성경의 비취임을 받지 않고는 자신이 소경된 것을 알지 못한다. 칼빈은 그리스도의 빛 되심을 다음과 같이 말한다.

그리스도를 떠나서는 참 빛의 한 섬광도 없다. 빛과 비슷한 것은

220) Philip C. Holtrop, 기독교강요 연구 핸드북, 50.

있을지라도 그것은 단지 눈을 현혹케 하는 번개와 같은 것이다. 조명의 힘과 기능은 그리스도의 육체적 임재에만 국한된 것이 아니다. 그리스도는 복음의 가르침과 성령의 비밀한 능력으로 그의 빛을 날마다 우리에게 비추어 주신다.²²¹⁾

“복음의 가르침”과 “성령의 비밀한 능력의 빛”은 인간으로 하여금 자기 자아를 바르게 보게 한다. 성경의 안경을 쓰고 성령의 조명에 비춰어진 인간의 모습은 먼저, 인간 자신이 하나님의 형상대로 창조된 피조물임을 알게 한다. 동시에 인간은 죄로 인해 타락한 존재요 어둠 속에 속한 자임을 알게 한다. 그러므로 성경은 인간이 구속 받아야 될 존재임을 가르치며 그 길이 성경 속에 있음을 말한다. 또한 성경은 진리의 말씀에 인하여 인간이 구원받은 존재임을 알게 하며, 동시에 하나님의 형상대로 회복되어야 할 존재임을 알게 한다. 결국 인간은 성경이라는 안경을 통하여 조명 받음으로 자기 자아의 실상을 보게 되는 것이다.

다. 성령의 조명

인간은 성경이라는 안경을 통하여 자기 자아를 바르게 볼 수 있다. 그러나 성경의 안경은 성령의 조명이 절대적으로 필요하다. 이것은 마치 아무리 좋은 안경을 썼더라도 빛이 없다면 사물을 볼 수 없는 것과 같은 이치이다. 식별(識別)의 영이신 성령이 마음의 눈을 뜨게 하지 않는다면, 먼 눈에 빛이 비쳐도 무익한 것이다. 성령은 하늘 나라 비밀과 자아의 실상을 우리에게 열어 주는 빛이요 통찰력이 되신다. 하나님의 성령은 혼돈 가운데 있던 세상을 질서정연하게 하였고, 어두운 세상에 빛이 있게 하셨다. 이 빛은 해와 달보다 먼저 창조된 것으로 하나님께서는 빛을 장악하신다는 것과 해와 달이 없어도 빛을 비추어 주실 수 있음을 의미한다. 천지창조에서 혼돈을 질서로 변화시키시고, 어둠에 빛을 비추게 하신 성령은 인간의 심령과 영혼에도 빛을 비추어 주신다. 성령의 조명에 대하여 칼빈은 다음과 같이 말한다.

하나님의 영이 우리를 이끌어주시지 않으면 우리는 그리스도께로 갈 수 없다. 우리의 영혼이 성령의 조명을 받을 때 날카로운 시력

221) John Calvin, 요한복음 주석, 8장 12절.

을 얻어 찬란한 하늘의 비밀을 보게된다. 또한 우리의 지성과 마음은 높이 들려 우리의 이해력은 초월의 경지에 이른다. 인간적인 이해력이 성령의 빛으로 조명 받을 때 하나님 나라에 속한 일들을 맛보기 시작한다.²²²⁾

그런데 성령께서는 인간의 심령에 빛을 비추어 주실 때 성경 말씀과 더불어 하신다. 하나님은 말씀의 확실성과 성령의 확실성을 결속시킴으로 일하신다. 따라서 성경이라는 안경과 성령의 조명은 깊은 상호 연관성을 갖는다. 성령이 하시는 중요한 일은 성경에 대한 믿음을 일으키는 것이다. 성령께서는 오직 믿음에 의해서 우리를 복음의 광명으로 인도하신다. 칼빈은 “성령을 소멸치 말라”는 말씀을 다음과 같이 설명한다.

이것은 말씀을 떠난 공허한 사색이나, 예언을 멸시하라는 것이 아니다. 예언이 경시 될 때 성령의 빛은 소멸된다. 말씀을 버리고 자기들의 마음에 일어나는 몽상들을 유일하고도 탁월한 조명이라고 생각하는 것은 어리석은 것이다.²²³⁾

성령의 조명을 받게 될 때 우리는 성경이 하나님의 말씀인 것과 자기 자신의 실체를 보게 된다. 성령께서 우리 내면의 교사가 되어 인간의 마음을 인도하지 않는다면 사람은 어둠 속에 있을 수 밖에 없다. 칼빈은 “성령의 조명을 받기 전까지는 판단력에 있어서 인간의 마음은 필연적으로 흑암”²²⁴⁾일 수 밖에 없다고 한다. 성령의 조명을 받을 때 비로소 인간은 자기의 실상을 보게 된다. 성령의 빛에 비추어진 인간 실상의 첫 모습은 자신이 죄인이라는 사실이다. 바울은 고린도전서 2장에서 “육에 속한 사람”과 “신령한 사람”을 대조시키고 있다. 신령한 사람은 그 마음에 성령의 조명과 인도를 받는 사람이다. 육에 속한 사람은 “자연의 광명”만 의지하는 사람이다. 육에 속한 사람은 자기 자신을 의로운 사람으로 여기며 산다. 그러나 성령의 조명을 받

222) 기독교강요, III, ii, 34.

223) Ibid., I, ix, 3. 칼빈은 성경의 정당성이 교회의 권위에 의해 인정된다고 하는 카톨릭의 주장과 이성의 논쟁만으로도 성경의 신성한 권위가 증명될 수 있다고 주장하는 사람들의 입장을 모두 거부했다. 칼빈은 성경은 성령의 내적 증거를 통해서 스스로 그 권위를 드러낸다고 주장한다. 성령의 내적 증거란 특별한 경험이나 개인적인 계시, 외적인 결정 등이 아니라 성령이 밝혀주는 것이다.

224) John Calvin, 고린도 전서 주석, 2장 14절.

는 사람은 자기 자신이 죄인이라는 사실을 안다. 왜냐하면 성령의 빛은 인간의 가장 깊은 내면세계의 실상 곧 자신의 죄인됨을 보게 하기 때문이다. 칼빈은 성령에 대하여 다음과 같이 말한다.

성령은 살인, 음행, 술 취함, 자만, 투쟁, 탐욕, 사기 등의 수호자가 아니요, 도리어 사랑, 겸손, 평화, 절제, 진실 등의 창시자이다. 성령은 선악에 대해 아무런 생각과 분별도 없이 돌진하는 경박한 영이 아니며, 반대로 지혜가 가득하고 공정과 부정을 바르게 구별하는 총명의 신이다. 성령은 혼란을 일으키는 유령이 아니며, 옳은 일과 옳지 않은 일을 분간하여 사람들에게 한도와 절제를 가르친다.²²⁵⁾

지혜와 진리의 성령은 죄인된 인간이 거듭나야 될 존재임을 깨닫게 한다. 왜냐하면, 누구든지 물과 성령으로 “거듭나지 아니하면” 자기 자아에 대하여 바르게 알 수 없기 때문이다. 칼빈에게 거듭난다는 것은 사람의 일부분의 개조가 아니라 인격 전체의 혁신을 의미한다. 물은 옛 사람을 부인하는 것이며 성령은 새 생명을 뜻한다. 인간이 전적으로 새로워지기 위해서는 거듭나야 되는데 이 주체가 바로 성령이시다. 따라서 성령은 “양자의 영”(롬 8:15)이라고 불려진다. 하나님께서 독생자 예수 그리스도 안에서 우리를 받아 주시고 우리의 아버지가 되어 주시는 사랑을 성령이 우리에게 증거하시기 때문이다. 양자의 영을 받은 우리들은 하나님을 “아바 아버지”라 부르게 된다. 이것은 인간이 존재로부터 근본적으로 변화됨을 의미한다. 결국 성령의 비추심을 받아 심령이 새로워진 사람들은 거듭난 사람이 되며 하나님의 자녀가 되는 존재의 변혁이 있게 된다. 칼빈은 이 부분에 대하여 다음과 같이 말한다.

우리의 안내자요 교사인 성령은 우리의 영이 우리가 하나님의 양자된 것을 확신할 수 있도록 증거를 주신다. 성령의 증거가 선행되어 있지 않는 한 우리의 마음은 저절로 이 확신을 가질 수 없다. 성령은 우리가 하나님의 자녀인 것을 우리에게 증거해 주실 뿐만 아니라, 또 한편으로 이 확신을 우리 마음속에 넣어 주신다.²²⁶⁾

225) 기독교 강요 Ⅲ. iii. 14.

226) 칼빈 성경주석, 로마서 8장 16절.

성령은 거룩한 하나님의 영으로서 우리가 죄인인 것을 알게 하시고, 따라서 우리가 거듭나야 할 존재임을 알게 하신다. 동시에 우리로 하여금 거룩함에 이르도록 권면하신다. 칼빈은 기독교인의 영성의 목표를 하나님의 형상 회복 즉 참된 거룩성과 의로움으로 본다. 곧 성령은 신자들을 거룩과 성화으로 초대하고 계신다. 칼빈은 골로새서 주석에서 이 부분을 다음과 같이 말한다.

이 지식은 단순한 지식이 아니라 성령의 조명을 가리킨다. 성령의 조명은 생명력과 능력이 있어 진리의 빛을 밝혀 깨닫게 하며 모든 사람을 변화시키려고 기도한다. 종생의 목적은 하나님의 형상 회복과 하나님의 영광이다. 하나님의 형상은 하나님의 지혜, 의, 선을 나타내는 거울로 표현된다. 하나님의 형상을 가지는 것은 우리 최고의 축복이요 우리들이 완전하게 되는 길이다.²²⁷⁾

성령께서는 꾸준히 우리의 사악한 욕망을 태워 버리시며, 우리 마음에 하나님에 대한 사랑과 거룩함에 대한 헌신의 불길을 일으키신다. 이러한 영향을 미치는 성령은 마치 “불”과 같다. 칼빈의 문장(紋章)은 타오르는 심장을 손으로 받든 것이다. 그리고 그 표어는 “주님께 나의 심장을 드리나이다. 즉시 그리고 신실하게”(Cor meum tibi offero Domine, prompte et sinsero)이다.²²⁸⁾ 이 문장이 의미하는 바는 칼빈 자신이 자신의 심장을 불태워 하나님 앞에 거룩한 산 제물이 되기를 소원하는 것이다. 즉 성령의 불에 사로잡혀 거룩함을 이루고 싶은 마음이 그의 문장에 잘 나타나 있다. 결국, 칼빈의 생애는 성령의 불 태워 주심으로 자신의 욕망과 죄성을 소멸시키고 자신의 성화를 이루어 간 생애이다. 또한 성령의 조명을 따라서 하나님의 영광을 추구해 나간 생애이다.

4. 하나님과의 연합

가. 그리스도와 신비한 연합

227) 칼빈 성경주석, 골로새서 3장 10절, “새 사람을 입었으니 이는 자기를 창조하신 자의 형상을 좇아 지식에까지 새롭게 하심을 받는 자니라.”

228) 김재성, 칼빈의 삶과 종교개혁, 6.

칼빈은 하나님과 인간의 직접적인 일치 혹은 연합을 언급하지 않는다. 하나님은 인간이 함부로 접근 할 수 없는 엄위로우신 절대 타자(他者)이시기 때문이다. 성경은 사람들이 하나님의 임재를 의식할 때마다 두려움과 놀라움으로 충격을 받으며 압도당하는 모습을 소개하고 있다. 칼빈에게 하나님과 인간의 관계는 이와 비슷한 것이다. 따라서 칼빈에게 하나님이 인간과 연합하는 길은 성육신하신 예수 그리스도를 통하여 가능한 것이다. 칼빈은 하나님이 인성(人性)을 입으신 일을 추상적이요 형이상학적인 일로 보지 않고, 하나님께서 그리스도 안에서 사람들에게 오신 인격적인 현실로 본다.²²⁹⁾ 이것을 칼빈은 다음과 같이 말한다.

바울은 그리스도가 사람이심을 선언하면서도 이 증보자가 하나님 이심을 부정하지 않는다. 이것은 그리스도가 우리와 하나님을 연합하는 고리라는 뜻에서 신성보다는 인성을 강조한다...하나님의 아들께서 우리를 우리의 천한 상태에서 하늘로 이끌어 올리실 수 있도록, 우리의 본성을 같이 지심으로써 우리와 연합되어 있다는 것을 안다면 방황할 사람이 어디에 있겠는가.²³⁰⁾

229) Donald K. McKim, ed., 칼빈 신학의 이해 (Reading In Calvin's Theology, 이종태 역 (서울: 생명의말씀사, 1996), 174, 178. "하나님과의 연합"을 논함에 있어 먼저 생각할 것은 하나님과의 연합이 의미하는 바가 일반적으로 신비주의적 성격을 갖는다는 것이다. 칼빈을 신비주의자로 볼 수 있느냐 하는 문제는 간단한 일이 아니다. 흔히 신비적(mystical)이라면 개인의 내적 경험, 즉 황홀경이나 신비체험을 말한다. 이런 의미에서 칼빈을 신비주의적이라고 보기는 힘들 것이다. 그러나 초기 교부들이 의미한 신비주의는 기독교인의 내적 경험이 아니라, 그리스도 안에서 발견되는 숨겨진 의미와 변형적 이해이다. 즉 초기 교부들의 저술에서 신비는 대체로 성경의 감추어진 영적 의미를 말한다. "희랍교부들에게 신비적이라는 단어는 그리스도의 복음이 우리에게 계시해 준 것 그리고 그것의 깊고 명확한 의미를 성서를 통해 설명하는 데 사용되었다. 신비적이라는 단어는 우리가 그리스도를 통해 가담하게 되는 신적인 것들에 대한 모든 지식, 그리고 그것에서 파생된 것들 자체에 적용된다." 즉 그리스도와 그의 복음을 통하여 새로운 신적 지식에 도달하는 주석 과정은 신비적인 것이며, 그 지식 자체가 신비적인 것이다(오리겐)(참조, Mark A. McIntosh, Mystical Theology, 신비주의신학, 정연복 역 (서울: 다산글방, 2000), 70-84). 따라서 그리스도와 성경을 통하여 신적인 지식을 얻는 주석 과정을 신비적인 것으로 보는 초기 교부들의 입장에 비추어 본다면 칼빈은 신비주의적이라 볼 수 있다. 실제 신비주의의 의미가 교부들의 관심사였던 그리스도의 신비 안에 객관적으로 참여하는 것에서 개인의 황홀경이나 내적이며 주관적인 신비체험으로 무게 중심이 옮겨 간 것은 12세기 이후 중세의 것으로 본다. 그 이유는 12세기 이후 디오니시우스의 영향력이 증가한 것과 개인의 개성과 감정에 대한 관심을 긍정적으로 보는 문화적인 변화의 영향으로 보인다(참조, Gordon S. Wakefield, ed., 기독교 영성 사전 (Dictionary of Christian Spirituality), 엄성욱 역 (서울: 은성, 2002) 314-318).

230) 칼빈 성경주석, 골로새서, 2장 5절.

이처럼 칼빈은 인간이 하나님과 직접적으로 연합하기보다는 증보자 그리스도를 통하여 연합하는 것으로 본다. 그리스도는 하나님의 아들이시기에 칼빈에게 그리스도와 의 연합은 곧 성부 하나님과의 연합을 의미한다. 먼저 우리는 그리스도의 속죄 사역을 통하여 그리스도와 연합하게 된다. 성자 그리스도께서 성육신하신 이유는 그리스도의 인성을 통하여 인간과 화해하기 위해서이다. 그리스도의 인성은 칼빈의 화해 교의에 있어 매우 중요하다. 그리스도의 속죄 사역은 바로 그의 인성에 의해 성취되었다. 그리스도가 인간의 인성을 입으신 이유는 “하나님으로서는 죽을 수가 없으므로 자신이 죽을 수 있도록 하기 위함”²³¹⁾이다. 칼빈은 이것을 “하나님의 아들이 우리의 몸을 취해서 자기 몸을 만드시고, 우리의 살로 자기의 살을, 우리의 뼈로 자기의 뼈를 만들어 우리와 하나가 되게 하셨다”²³²⁾고 말한다. 즉 참 하나님이시며, 참 인간인 예수 그리스도는 성육신을 통하여 하나님과 인간 사이의 증보자가 되셨다. 그리스도는 자신의 증보 사역을 통하여 하나님과 인간이 그리스도 안에서 연합되게 하신다.

그리스도와 신자의 연합을 나타내는 좋은 표현은 “그리스도를 옷 입는 것”과 “그리스도에게 접붙임을 받는 것”이다. 이것은 신자들이 영적으로 그리스도에게 연합해 신비한 한 몸을 이루는 것이다. 그리스도와 신자들의 연합은 머리되신 그리스도와 신자인 지체들의 결합이다. 이것은 우리의 마음속에 그리스도가 내주하심을 의미한다. 우리 안에 그리스도의 내주하심은 곧 신비로운 연합이다. 그리스도께서 우리 안에 내주하심으로 그리스도와 우리는 영적인 면과 실제적인 면에서 하나가 된다. 바울은 이것을 가르켜 “그런즉 이제는 내가 산 것이 아니요 오직 내 안에 그리스도께서 사신 것이라”²³³⁾고 말한다. 이것은 그리스도가 우리의 소유자가 되심을 의미한다. 하나님께서 우리를 은혜로 선택하시고 우리가 믿음으로 순종할 때 우리는 그리스도의 소유가 되며 그리스도와 우리는 연합된다. 신자는 믿음의 확실성을 통하여 그리스도와 하나가 된다. 칼빈은 이것에 대하여 이렇게 말한다.

231) 칼빈 성경주석, 히브리서 2장14절.

232) 기독교 강요, II, xii, 2.

233) 칼빈 성경주석, 갈라디아서 2장 20절. 칼빈은 이 구절을 그리스도와의 참되고 실제적인 교제로 본다. 그리스도가 우리 안에 거하시는 방법은 두 가지이다. 첫째는 그리스도께서 그의 성령으로 말미암아 우리를 다스리시는 것이다. 또 하나는 우리가 그리스도 안에 있어 그리스도의 의에 동참하게 하는 것이다. 전자는 중생과 관계되며, 후자는 값없이 받는 의의 전가(轉嫁)와 관계된다.

(믿음의 확실성을 통하여) 그리스도께서 자신과 우리를 하나로 묶으신 그 친교의 유대를 우리는 굳게 잡아야 한다. 그리스도께서는 끊임 없이 없는 교제의 유대와 놀라운 영적 교통에 의하여 더욱더 우리와 한 몸이 되시며, 드디어 완전한 일체가 되신다.²³⁴⁾

하나님은 우리를 자기와 하나로 만드시기 위해 그리스도의 의를 우리에게 전가시킨다. 이것은 그리스도의 몸에 접붙여지는 것이며 그리스도를 옷 입는 것을 의미한다. 우리가 그리스도에게 “접붙임을 받는 것”과 “그리스도로 옷 입는 것”은 우리 자신의 노력이나 의로 되어지지 않는다. 그리스도와 우리가 하나되게 하는 일을 가능케 하시는 분은 성령이시다. 성령의 신비로운 역사 없이는 어느 누구도 그리스도와 연합하여 하나 될 수 없다. “성령의 증거” 곧 성령의 인(印)치시는 역사 없이는 그리스도의 의와 은혜가 인간에게 전달 될 수 없다. 따라서 그리스도께서 우리를 자신에게 “연결시키시는 때”가 바로 성령이시다. 결국 우리는 “예수 그리스도의 이름과 우리 하나님의 성령 안에서” 개인적이며 인격적으로 하나님과 깊은 연합을 이루게 된다.²³⁵⁾

또한 하나님과의 만남과 연합은 그리스도의 몸인 교회를 통하여 구체적이며 공동체적으로 이루어진다. 그리스도와의 연합은 더 이상 땅에 계시지 않고 하늘에 계신 분과의 연합이다. 이것은 성령의 은밀하고 내면적인 사역으로 이루어진다. 동시에 성령께서는 이 일이 구체적으로 가능하도록 “지상의 수단들”을 사용하신다.²³⁶⁾ 그중에 하나가 바로 교회이다. 칼빈은 교회를 다음과 같이 정의한다.

교회를 보편적이라고 부르는 것은, 그리스도가 나누어지지 않는 한-그것은 일어날 수 없다-들 혹은 세 교회가 나타날 수 없기 때문이다. 선택된 모든 자들은 그리스도 안에 연합하여 한 머리에 의존한 것처럼 한 몸을 형성하며, 한 몸에 달린 지체들처럼 연합되고 결합된다.²³⁷⁾

교회는 신자들이 그리스도와 연합한 신비한 몸이다. 신자들은 교회를 통하여 그

234) 기독교 강요, III, ii, 24. 칼빈은 경건한 신비주의자가 신적 영역의 존재에 흡수된다고 말하지 않는다. 오히려 성령의 역사와 믿음으로 인한 ‘의의 친교’와 ‘영적 유대’를 말한다.

235) Ibid., III, i, 1.

236) T. H. L. Parker, 칼빈 신학 입문, 181. 파커는 지상의 수단들로 인간의 일상적인 언어, 물, 떡과 포도주 등을 말한다. 이러한 것들은 성령의 하나되게 하시는 일의 도구로 사용되어 진다.

237) 칼빈 성경주석, IV, i, 2.

리스도를 옷 입고, 그리스도에 접붙임 받는 것을 구체적으로 경험하게 된다. 신자들은 교회를 통하여 양육 받고 도움을 얻는다. 칼빈은 하나님 아버지인 사람에게 교회 어머니가 될 것이라고 말한다.

교회가 얼마나 유용하고 필요한가를 “어머니”라는 단순한 칭호에서 배워야 한다. 이 어머니가 우리를 잉태하고 낳으며 젖을 먹여 기르고, 우리가 이 육신을 벗고 천사같이 될 때까지 보호 지도해 주지 않는다면, 우리는 생명으로 들어 갈 수 없다. 연약한 우리는 일평생 교회에서 배우는 자로서 이 학교에서 떠날 수 없다.²³⁸⁾

한 “어머니”인 교회 아래서 모든 신자들은 태어나며 한 평생 양육과 보호를 받는다.²³⁹⁾ 어머니가 하나인 것처럼 교회도 하나이다. 사도신경에서 교회를 “카톨릭” 혹은 “보편적”이라고 부르는 이유는 그리스도를 나누지 않고는 하나 이상의 교회를 가질 수 없기 때문이다. 곧 “카톨릭”이 의미하는 바는 범세계적 교회라는 의미보다는 교회가 한 분 그리스도 안에서 연합되어 있다는 것이다. 그리스도의 몸인 교회는 우리가 한 몸에 많은 지체를 가지듯이 다양한 신자들로 구성된다. 다양한 신자들은 그리스도 안에서 선택되고 접붙임을 받았기 때문에 그분과 하나이다. 결국 신자 개개인이 그리스도 안에서 하나로 연합되듯 그리스도 안에서 선택되고 접붙임 받은 모든 신자들도 그리스도 안에서 하나로 연합되는 것이다.

나. 성례를 통한 그리스도와의 연합

신자들이 그리스도와 하나될 수 있는 또 다른 길은 성례전을 통한 연합이다. 성례전이 우리에게 밝혀 주고자하는 복음적인 관점은 신자들이 그리스도의 몸과 신비적

238) 칼빈 성경주석, IV, i, 4. 칼빈이 여기서 “어머니”라고 부른 교회는 가견적인 교회이다. 교회를 어머니로 비유한 것은 이미 키프리아누스와 어거스틴에게서 나타난다. 키프리아누스는 “당신이 교회를 당신의 어머니로 가지지 않는다면, 하나님을 당신의 아버지로 가질 수 없다”고 말한다. 어거스틴은 “우리는 우리 주 하나님을 사랑합시다. 그의 교회를 사랑합시다. 전자를 아버지로서, 후자를 어머니로서”라고 말한다. Cyprian, *On the Unity of the Catholic Church*, vi(LCC V, 127-8). Augustian, Ps. LXXXVIII, ii, 14.

239) 칼빈은 *기독교 강요*, IV, iii, 2에서 성직자는 신자들을 결속해서 한 몸으로 연합시키는 힘줄(근육)이라고 말한다.

인 연합 상태에 있다는 것이다. 칼빈에게 성례전을 통한 그리스도와와의 연합은 신자들이 알아야 할 중요한 교리이다. 그러나 성례전을 통한 그리스도와와의 연합은 그 자체만으로는 설명하기 힘든 영적인 신비이므로 맨 정신으로는 이해할 수 없다. 그러므로 하나님께서는 이러한 특별한 신비를 가시적으로 묘사하기 위하여 주로 두 가지의 성례전을 지정하셨다.²⁴⁰⁾ 칼빈은 이것을 가리켜 다음과 같이 말한다.

그리스도와 신자들의 은밀한 연합의 신비는 본래 이해하기 힘들기 때문에 그는 그 형태와 모상(image)을 우리가 알 수 있는 가시적인 표식으로 보여 주신다. 징조들과(earnests) 표지(badges)를 주어서 마치 눈으로 보는 것처럼 우리에게 확실하게 해준다. 직유(similitude)의 친근함은 우둔한 정신으로 하여금 육체의 생명이 빵과 포도주에 의하여 유지되는 것처럼 영혼은 그리스도에 의해 양육되어야 함을 깨닫게 한다.²⁴¹⁾

칼빈에게 있어서 성례전은 하나님께서 우리 가운데 거하실 뿐만 아니라, 주님이 우리들 각 사람 안에 거하심을 볼 수 있는 유리거울과 같은 것이다. 칼빈은 성례전을 다음과 같이 정의한다.

성례는 하나님께서 우리 신앙의 약함을 도와주기 위해 우리를 향한 그의 선의의 약속들을 우리 양심에 인치는 외적 표시이다. 우리편에서는 주님과 그의 천사들과 사람들 앞에서 주께 대한 우리의 충성을 확인하는 것이다.²⁴²⁾

성례는 우리를 향한 주님의 선의의 약속들에 대한 외적 표시이다. 신자들에게 외적이며 가시적인 표시가 필요한 이유는 이 표시들이 상징하는 실체 즉 그리스도가 우리에게 주시는 은혜와 축복이 너무나 심오한 영적 신비이기 때문이다. 이 영적 신비는 인간의 눈으로 볼 수 없고 지성으로 이해할 수 없는 것이다. 이 때문에 인간이 맛보고 느낄 수 있는 성례를 영적 은사에 대한 가시적 표시로 준 것이다. 곧 자비로운 주님은 “그의 무한한 은총에 따라 자신을 우리의 능력에 적응시켜 주시는 분”²⁴³⁾이다.

240) Ronald S. Wallace, 칼빈의 말씀과 성례전 신학 (Calvin's Doctrine of the Word and Sacrament), 정장복 역 (서울: 장로회 신학대학교 출판부, 1996), 224.

241) 기독교 강요, IV, x vii, 1.

242) Ibid., IV, x iv, 1.

243) Ibid., 3. 하나님께서 그의 능력을 인간의 능력에 적응시키시는 일은 성육신 사건으로 대표

하나님께서 자신의 크고 높은 능력과 신비를 인간들이 알 수 있도록 맞추어 주시는 은혜가 없다면 인간은 어느 누구도 하나님을 만나 볼 수 없게 된다.

성례의 목적은 신자들의 약한 신앙을 도와주기 위한 것이다. 말씀과 성례는 “우리를 향한 하늘 아버지의 선의를 우리 눈앞에 제시함으로 우리의 신앙을 굳게 하기”²⁴⁴⁾ 위함이다. 그런데 성례는 신앙 안에서 받지 않으면 아무 유익이 없다. 성례와 신앙은 상호 협력관계에 있는 것이다. 성례를 거룩한 성례로 되게 하는 믿음은 성령의 고유한 역사이다. 성령의 빛이 없다면 우리 마음은 너무 어두워서 영적인 것을 아무것도 볼 수 없고 지각할 수 없다. 믿음과 성례와 성령의 상호 협력적인 관계를 칼빈은 다음과 같이 말한다.

성령은 믿음을 일으키고 유지하며 완성하는 힘이다. 성령의 조명에 의하여 우리는 하나님과 그의 보고를 알게 된다. 성령의 광명이 없으면 우리 마음의 눈이 어두워 영적인 것을 전혀 알 수 없다. 첫째, 주께서는 말씀으로 우리를 가르치신다. 둘째, 말씀을 성례로 확인하신다. 끝으로 우리의 지성을 성령의 빛으로 비추시며 마음을 여심으로 말씀과 성례가 들어오게 하신다.²⁴⁵⁾

칼빈이 말하는 것처럼 성례에 있어 성령의 역할은 지극히 중대하다. 성례가 그 목적하는바 믿음을 확립하고 증진시키기 위해서는 “내적 교사인 성령”이 반드시 오셔야 한다. 성령의 힘이 아니면 우리의 마음과 감정을 움직이며, 영혼을 열어 성례가 우리 안에 들어오게 할 수 없다. 성령이 없으면 먼 눈에 비치는 태양 빛이나 막힌 귀에 울리는 음성과 같이 성례는 아무 성과를 얻을 수 없다고 칼빈은 말한다.²⁴⁶⁾ 결국 성령의 역사가 없으면 성례는 아무 유익을 주지 못한다. 성례를 성례로 받아들이도록 우리 안에서 일깨워 주시는 분은 바로 성령이시다.

칼빈은 성례-세례와 성만찬-가 우리가 그리스도 안에 결합된 표식이라고 말한다. 칼빈은 세례에 대하여 다음과 같이 정의한다.

된다. 하나님은 아브라함에게 별들을 보여 주심으로 그의 믿음을 증진시켜 주셨고, 그의 백성들에게 말씀과 더불어 외적 상징들을 보여 주심으로 그 약속을 보다 확실히 증거하신다. 주님의 약속과 성례전 역시 그러하다. 참조. 칼빈 성경주석, 창세기 15장 4절.

244) Ibid., 10.

245) Ibid., 8.

246) Ibid., IV, x iv, 9.

세례는 그리스도에게 접붙임을 받아 하나님의 자녀로 인정되기 위해서 교회라는 공동체에 가입되는 입문(入門)의 표징이다. 세례는 하나님께서 주신 것으로 그 목적은 첫째, 하나님 앞에서 우리의 믿음에 도움이 되며 둘째, 사람들 앞에서 우리의 고백에 도움이 되게 하려는 것이다.²⁴⁷⁾

즉, 세례는 그리스도에게 접붙여지는 표시이며, 동시에 그리스도의 몸인 교회에 들어가는 표징이다. 칼빈은 우리의 믿음이 세례에서 받는 유익을 “우리가 그리스도의 죽음과 생명에 접붙임 받는 것과 그리스도 자신과 밀접하게 연합되어 그의 모든 축복을 나누게 되는 것”²⁴⁸⁾이라고 한다. 그리스도는 우리와 연합하며 친교를 맺는 공통 분모로 친히 세례를 받으셨다. 바울은 세례받는 것을 그리스도로 옷 입는 것으로 이해한다. 따라서 그리스도인은 세례를 통하여 그리스도와 결합하며 밀접히 연합한다.

칼빈은 우리가 세례를 통하여 하나님의 집에 받아들여졌음을 확증한다. 우리가 하나님의 자녀가 된 이후 하나님은 일생을 통해 우리를 양육하신다. 우리의 영혼이 하나님으로부터 양식을 공급받고 양육되는 분명한 표시가 바로 성만찬이다. 칼빈은 성만찬을 다음과 같이 말한다.

우리 영혼의 유일한 양식은 그리스도시다. 하나님은 우리를 그리스도에게 초대하시고 그에게 참여함으로써 힘을 얻게 하신다. 그러나 그리스도와 신자가 은밀하게 연합되는 이 신비는 본래 이해할 수 없는 것이다. 따라서 하나님은 우리의 적은 능력에 가장 적합한 가시적인 표징으로 그 신비의 형상을 보여 주신다...그 첫 표징은 떡과 포도주이다.²⁴⁹⁾

칼빈은 이 표징들을 우리가 그리스도의 살과 피에서 받는 보이지 않는 양식의 상징으로 본다. 성만찬은 우리가 그리스도와 결합된 것을 나타내는 상징인 동시에 보증이 된다. 성만찬은 우리의 이성으로 이해할 수 없는 심오한 신비이다. 그리스도와 우리의 신비로운 연합을 가시적 표시로 나타내 주는 것이 바로 성만찬이다. 성만찬을 통하여 그리스도와 우리를 실제적으로 결합시키시는 분은 바로 성령이시다. 칼빈은 그리스도가 신성으로는 우주에 충만해 있지만, 그의 인성으로는 하늘에 있다고 본다.

247) 칼빈 성경주석, IV, x v, 1.

248) Ibid., IV, x v, 6.

249) Ibid., IV, x vii, 1.

하늘에 계신 그리스도와 땅에 있는 우리를 결합시키는 분은 성령이시다. 성령은 “우리의 지성이 이해하지 못하는 것 곧 공간적으로 떨어져 있는 것도 결합시키는 분”²⁵⁰⁾이다. 이 성령의 역사로 인해 성만찬에 그리스도의 몸이 임재한다.²⁵¹⁾

칼빈은 두 성례전을 우리가 그리스도의 몸 안에 결합되었다는 표식으로 본다. 이 결합은 그리스도와 우리가 단순히 영적으로 연합된 것이 아니다. 칼빈은 우리가 영혼뿐만 아니라 몸도 이 연합에 포함되어 있다고 한다. 성찬식이 증거하는 바는 그리스도의 육신, 즉 주님의 사셨고 죽으셨던 그 몸도 이 신비 속에 포함되어 있다는 것이다. 믿음으로 성만찬을 받는 사람과 그리스도 사이에는 ‘본질적인 연결’이 있다. 이 연합은 본질적으로 성령의 역사로 이루어진다. 성령에 의한 연합은 우리가 주의 뼈대를 이루는 뼈가 되고, 주님의 몸을 이루는 살이 됨으로 주와 한 몸을 이루는 신성한 결혼을 이루게 한다. 성례전은 그리스도와 우리의 연합이 영혼뿐만 아니라 몸까지도 포함됨을 나타내는 담보물이다.²⁵²⁾ 인간의 최고선은 “생명과 모든 선의 근원이신 하나님과 연합하는 것”²⁵³⁾이다. 하나님과 인간의 완전한 연합은 그리스도의 인격과 사역 안에서 이미 성취되었다.²⁵⁴⁾ 이 표식은 성례전을 통하여 우리 몸에 각인된다. 성례전을 통하여 우리는 “몸, 혼, 그리고 영”으로 그리스도와 하나되는 신비한 연합을 이룬다.

250) 칼빈 성경주석, IV, x vii, 10.

251) 성만찬에 대한 루터, 츠빙글리, 칼빈의 견해는 조금씩 다르다. 츠빙글리에게 성만찬은 단순한 표시(상징)이다. 루터에게 성만찬은 실재이다. 칼빈에게 성만찬은 불가시적 실재에 대한 가시적 표시이다. 츠빙글리에게 그리스도를 먹는다는 것은 그리스도를 믿는 것이다. 루터에게는 실제로 그리스도의 몸을 먹는 것이다. 칼빈에게는 성령의 연결에 의해 하늘에 있는 그리스도의 실제적인 몸에 참여하는 것이다. 칼빈은 성만찬에 임재하는 그리스도를 ‘실제적 임재’ 혹은 ‘참된 임재’라고 표현한다.

252) Ronald S. Wallace, 칼빈의 말씀과 성례전 신학, 243.

253) 칼빈 성경주석, 히브리서, 7장 25절.

254) 그리스도인들은 믿음과 성령의 역사로 이미 그리스도와 완전한 연합을 이루었다. 그러나 우리는 ‘이미’와 ‘아직’ 사이에 살고 있다. 칼빈은 이것을 그리스도와 우리 사이의 연합은 ‘종말론적으로 완성’되었고, 성례전은 이것의 담보물이라 본다. 참조, Ronald S. Wallac, 칼빈의 말씀과 성례전 신학, 243.

제 2 절 이냐시오의 영성 형성 과정

1. 자아에 대한 자각

가. 이냐시오의 회심

청년 이냐시오는 삼십세가 되기까지 세상적인 부귀영화를 추구하던 사람이었다.²⁵⁵⁾ 세속적인 명예를 얻기 위하여 그는 훌륭한 무사가 되기를 원했다. 그의 꿈은 '왕에게 봉사하고 아내는 왕가에서 얻겠다'²⁵⁶⁾는 것이었다. 이 꿈을 이루기 위하여 이냐시오는 청년 시절의 대부분을 아버지의 친구이며 그의 후견인인 요한 벨라스케의 교육과 지도 아래 보냈다. 벨라스케는 아버지의 친구로 당시 스페인 궁정의 중요 직책을 맡은 유력한 사람이었다. 1518년 후견인 벨라스케가 이냐시오를 자기가 원하는 자리에 올려 놓지 못한 것을 비통히 여기며 세상을 떠나자, 이냐시오는 자기의 신변을 정리하고 팜플로나로 가게 되었다. 그후 약 삼년간 이냐시오는 나헤라 후작 곁에서 무사로서 보내게 되었다. 1521년 5월 프랑스군이 스페인의 팜플로나 성을 공격할 때 이냐시오는 끝까지 저항하다가 프랑스군의 총탄을 맞고 오른 쪽 무릎 관절에 큰 부상을 입게 되었다. 이 부상으로 인하여 이냐시오는 고향으로 돌아가서 수술을 받으며 병의 회복을 기다리고 있었다. 그러나 병세가 악화되어 죽음의 위험을 느낀 그는 고해성사와 종부성사를 받았다. 그러나 며칠 후 그는 주님의 은혜로 죽음의 위기에서 벗어나게 되었다.

죽음의 위기에서 벗어나 회복기에 접어든 이냐시오는 권태를 벗어나기 위해 당시 유행하던 기사들의 무용담을 담은 책을 구하였다. 그러나 그러한 책을 구할 수 없게 되자 다른 책을 읽게 되었다. 그는 자서전에서 이렇게 고백하고 있다.

그는 평소 세속적인 소설책과 기사들의 무용담이 담긴 책들을 매우 즐겼다. 건강이 좋아지자 그는 소일도 할 겸, 그런 책들을 가져

255) 이냐시오 로올라 자서전 (1). 이냐시오 자서전에 스물여섯 살로 소개된 것은 사실과 다르다. 그가 태어난 해를 1491년으로 볼 때, 프랑스군의 팜플로나성 침공은 1521년 5월 사건이므로 그의 나이는 29세 내지 30세가 되었을 것이다.

256) Juan Catret, 예수회 역사, 11.

다 달라고 부탁했다. 그러나 평소에 즐겨 읽던 책들이 집에는 마침 한 권도 없었으므로 사람들은 스페인 말로 된 그리스도전과 성인열전을 가져다주었다.²⁵⁷⁾

이냐시오는 두 권의 책을 여러 번 거듭해서 읽는 동안 그 내용에 흥미를 느끼며 심취해 갔다. 때로는 책을 읽다가 읽은 내용을 곰곰이 생각하며, 여러 가지 상념에 잡히게 되었다. 그는 책을 읽으면서 마음과 뇌리에 떠오르는 거룩한 생각과 느낌과 그 변화들을 3백 매 가량의 수첩을 만들어 꼼꼼히 기록해 나갔다. 그는 세상적인 성공과 성인들의 삶을 생각하며 양자 사이에서 많은 혼란과 번민을 갖게 되었다. 시간이 지나면서 그는 세상사를 공상할 때는 당장에는 재미가 있었지만, 얼마 지나지 않아 곧 싫증을 느끼고 무엇인가 만족하지 못하고 황폐한 기분을 느꼈다. 반면, 성인들의 고행과 순례를 상상해 보면 마음에 위안을 느끼며 흡족하고 행복한 여운을 맛보게 되었다. 그는 세상적인 공상은 씩씩한 기분을 남기지만, 성인들에 대한 공상은 행복감을 준다는 사실을 경험적으로 점점 깨달아 갔다. 차츰 이냐시오의 눈이 열리면서 그 차이점을 알게 되었다. 즉 전자는 악마에게서 오는 것이고 후자는 하나님께로부터 온다는 두 정신의 차이를 깨닫게 되었다.²⁵⁸⁾

이냐시오의 회심은 바울이나 어거스틴처럼 어느 특별한 순간에 갑자기 이루어진 내적인 대변화라기보다는 서서히 자라온 것이다. 이냐시오는 전쟁 부상으로 인한 고통과 죽음의 그림자를 맛보았다. 그러나 주님의 은혜로 죽음의 위기를 넘긴 그는 회복기간 중 그리스도전과 성인열전을 읽게 되었다. 그는 독서와 묵상 중 서서히 선과 악, 세속적인 것과 영적인 것, 그리고 세상과 하나님 사이에서 하나님께 대한 헌신으로 마음이 옮겨져 갔다. 따라서 이냐시오의 회심은 갑작스러운 것이라기 보다는 싹이 발아한 것처럼 조금씩 발전해 간 것으로 보인다.²⁵⁹⁾ 이냐시오의 회심에는 위의 두 책이 결정적 역할을 하였다. 그는 책을 읽고 명상하는 가운데 서서히 영적인 깨달음을 갖게 되었다.

이 두 권의 책을 통해 얻게된 영적인 깨달음들은 이냐시오의 회심에 객관적인 시발점을 제공해 주었다.²⁶⁰⁾ 따라서 이 두 권의 책 내용을 살펴보는 것은 이냐시오의

257) 이냐시오 로올라 자서전, (5).

258) Ibid., (7, 8).

259) 아스트라인, 성 이냐시오, 14.

내적 체험을 이해하는 데 중요한 단서를 제공해 줄 것이다. 그리스도전의 서장(序章)은 그리스도인다운 삶의 기본 개념을 성서와 교부들의 가르침을 인용해 간결히 제시하고 실천할 수 있도록 혼화를 덧붙인다. 이 서장에는 그리스도가 구원의 기초임과 인간의 무력함이 소개된다. 비참한 인간 실존에 대한 결정적인 해답으로 그리스도가 제시된다. 영신수련과 그리스도전 사이에는 유사한 점이 많다. 이러한 유사점들은 이냐시오가 그리스도전을 얼마나 깊이 있게 읽고 묵상했는지를 말해 준다. 특히 예수 그리스도의 생애 즉, 성육신, 탄생, 성전에 머뭇, 공생애와 숨겨진 생애, 수난, 부활 그리고 부활 이후의 삶과 승천에 대한 묵상과 관상 그리고 다양한 기도 방법은 루돌프의 그리스도전에서 깊이 영향받았다.²⁶¹⁾ 이러한 일들은 영신수련 형성과 내적 구조와 이냐시오의 그리스론적이며 삼위일체적인 영성 형성에 적지 않은 영향을 주었다.

성인열전은 그리스도전에 비하면 이냐시오 영성 형성에 미친 영향이 크지 않지만, 자서전에는 더 자주 언급된다. 그리스도전이 이냐시오의 영적인 눈을 뜨게 했다면, 성인열전은 성인들, 즉 '십자가의 기사들'의 모범을 따르고자 하는 열정을 주었다. 특히 성 오프리누스와 성 프란치스코 그리고 성 도미니고 등은 이냐시오에게 큰 매력으로 다가왔다. 이냐시오는 두 권의 책을 읽고 묵상하는 가운데 자신의 과거를 반성하며 속죄의 필요성을 깨닫게 된다.

그는 자신의 지난날을 더욱 진지하게 반성하게 되고 속죄해야겠다는 필요성을 절감하였다. 급기야는 성인들을 본받겠다는 생각에 이르렀다. 구체적인 상황 같은 것은 거의 생각지 않았으나, 성인들이 한 것처럼 하나님의 은총에 따라 행동하겠다고 서원했다.²⁶²⁾

결국 병상에서 읽었던 두 권의 책은 이냐시오에게 그리스도의 삶을 최고의 이상으로 제시하였고, 나아가 성인들의 삶을 통하여 구체적으로 어떻게 그리스도를 따르며 섬길 수 있는지를 제시해 주었다. 이냐시오에게 로욜라의 시기는 하나님을 향한

260) 심종혁, "영신수련의 기원으로서의 이냐시오의 영적 체험," 종교와 신학 연구 제8집, (1995), 13.

261) Antonio T. De Nicolas, Power of Imagining Ignatius De Loyola, 13.

262) 이냐시오 로욜라 자서전, (9). 이냐시오는 성인들 중 특히 이집트의 사막 은수자였던 성 오프리우스를 흉내내어 거친 삼베옷과 거친 음식과 초식 등 고행에 열심을 내었다. 이냐시오는 고행은 하나님을 섬기는 일로서 인간의 본성을 제어하는데 유익하다고 보았다.

근본적인 회심의 시기였다. 심종혁은 로욤라에서의 이냐시오의 회심은 두 차원에 걸쳐 이루어진 선택 과정으로 본다.²⁶³⁾ 첫 단계는 원천적인 차원의 선택으로 세상에 대한 봉사보다는 하나님께 대한 봉사에 자신을 드리는 선택이었다. 둘째 단계는 첫 선택에서 파생되는 것으로 평생 은둔자와 참회자로 사는 카르투시오 수도원보다는 보속 순례자의 삶을 선택한 것이다. 이 두 권의 책은 이냐시오에게 자신의 삶을 개선할 필요성을 느끼게 했고, 성인들의 삶을 본 받도록 권고했다. 두 권의 내용으로 보았을 때 성인열전 보다는 그리스도전이 이냐시오의 일차적 회심에 더 중요한 역할을 한 것으로 보인다.

회심은 한 순간의 사건일 뿐만 아니라, 하나의 긴 과정이기도 하다. 그리스도교 영성은 회심 체험에 나타나는 다양한 수준과 단계에 대하여 말하고 있다. 종교 심리학자들과 영성가들은 회심에 대하여 비슷한 결론을 내린다. 즉, 회심은 세 종류의 형태로 점진적으로 발전해 간다는 것이다. 첫째는 청년기 또는 도덕적 회심의 단계이다. 이 단계는 죄스럽고 세상적인 삶으로부터 하나님을 인식하는 삶으로 변화하는 것으로 하나님과 관계를 맺는다. 둘째 단계는 성인기 혹은 지성적 회심의 단계로 흔히 두 번째 회심이라고도 한다. 이때는 하나님의 실재에 대해 더욱 깊고 성숙하게 깨닫는 단계이다. 셋째 단계는 신비적인 단계로 하나님만이 유일한 삶의 이유가 되고, 때로는 하나님에게 전적으로 몰입되는 단계이다.²⁶⁴⁾ 이냐시오의 삶에 중요한 사건으로 로욤라 성의 회심과 만레사의 체험 그리고 라 스토르타의 환시를 꼽을 수 있다. 이를 살펴볼 때 이냐시오의 회심은 한 순간의 사건이면서 동시에 하나의 긴 과정으로 이해된다. 즉 이냐시오는 로욤라 성에서 회심을 체험한 후에 '모든 것 안에서 하나님을 발견해 가는' 단계로 점점 발전해 가는 것이다.

나. 인간의 피조성 인식

이냐시오는 인간이 참된 영적 자유를 누리기 위해서는 자기의 실존적 상황을 바르게 인식해야 한다고 본다. 인간의 비참과 불행은 자신의 실존에 대한 오해에서 시작된다. 인간들은 자신을 기준으로 하나님을 상대화시키고 오히려 피조물을 절대화시

263) 심종혁, "영신수련의 기원으로서의 이냐시오의 영적 체험," 14.

264) 파르마난다 디바카, 내적 인식의 여정, 심종혁 역 (서울: 빅벨, 1994), 80-81.

키는 경향이 있다. 인간의 근본적인 불행은 여기에서 시작된다. 이냐시오는 영신수련을 통하여 이러한 인간의 보편적 유혹에 대하여 최상의 처방을 내린다. 이냐시오는 인간의 본질 곧, 인간의 피조성을 인식케 함으로 인간의 이기적 욕심과 불행으로부터 인간을 자유케 한다. 이냐시오는 영신수련 전체과정의 축소판과 같이 중요한 “원리와 기초”²⁶⁵⁾에서 인간은 하나님에 의해 창조된 피조물임을 다음과 같이 분명히 밝히고 있다.

사람은 우리 주 천주를 찬미하고 공경하고 그에게 봉사하며, 또 그렇게 함으로써 자기 영혼을 구하기 위하여 조성된 것이다. 그 외에 땅위에 있는 모든 것들은 다 사람을 위하여, 즉 사람이 조성된 목적을 달성하는 데 도움이 되기 위하여 창조된 것이다.²⁶⁶⁾

이냐시오는 인간이 하나님의 피조물이라는 명확한 인식으로부터 영신수련을 시작한다. “사람은 우리 주 하나님을 위하여 창조되었다”는 이냐시오의 이 명제는 단순한 사고에서 비롯된 것이 아니다. 인간의 피조성에 대한 인식은 이냐시오 자신의 체험에서 비롯된 것이다. 이냐시오가 사용하는 여러 개념들은 교육을 통해 얻어진 것보다는 그의 체험을 통해 얻어진 것으로 실제적인 것들이다. 이냐시오는 일찍이 팜플로냐의 전투에서 심한 부상을 입고 오랜 기간동안 투병 생활을 하였다. 특히 그는 병세가 악화되어 임종이 가까워진 것을 느끼며 고해성사를 받기도 하였다. 또한 죽음의 위기를 넘긴 후 잘못된 수술로 한쪽 다리가 짧아진 채 평생을 살게되었다. 이처럼 이냐시오는 자기 자신의 직접적인 경험 속에서 인간의 연약함과 한계를 뼈저리게 체험하게 되었다. 이러한 체험을 통하여 이냐시오가 인간의 불완전함과 피조성을 절감하였음에 틀림없다.²⁶⁷⁾

이냐시오에게 하나님은 한 분이시며 동시에 삼위이신 창조주 하나님이시다. 그

265) 심종혁, “성 이냐시오 로올라의 영신수련의 구조와 역동성,” 신학과 철학 (2001), 46. “원리와 기초”는 영신수련의 가장 핵심적인 부분으로 인식된다. 따라서 대개의 경우 영신수련 피정은 이 부분을 숙고하며 시작한다. 이 짧은 문단 안에는 하나님과 인간의 관계, 동료 인간의 관계 그리고 인간과 세상 사물과의 관계가 명확히 제시되어 있다.

266) 영신수련, (23), 이제부터는 영신수련의 내용은 영신수련 교유의 번호로 표기하기로 한다.

267) 인간의 피조성 인식은 죽음의 위기를 경험할 때 가장 절실하게 느낄 수 있다. John J. English는 그의 책 Spiritual Freedom에서 인간의 피조성에 대한 자각을 교통사고의 현장에서 체험하고 있음을 고백한다. 참조, 이냐시오 로올라 자서전, (3-5),

하나님은 모든 피조물에게 끊임없이 사랑을 베풀어주시는 분이요, 인간을 용납하시고 은혜를 베풀어주시는 하나님이다. 그분은 또한 인간을 통하여 사랑의 응답을 받기 원하시는 엄위로우신 하나님(Divine Majesty)이다. 이냐시오는 영신수련에서 ‘엄위하신 하나님’, ‘창조주 하나님’, ‘하나님’과 같은 일반지칭을 175회 사용하고 있다.²⁶⁸⁾ 이냐시오가 즐겨 사용하는 하나님에 대한 이러한 호칭에는 인간의 피조성이 담겨 있음을 의미한다. 하나님의 창조주 되심과 인간의 피조성에 대한 이냐시오의 인식은 영신수련 곳곳에서 찾아 볼 수 있다.

피정 동안에는 하나님의 뜻을 찾는 의미에서 창조주이신 하나님께서 친히 당신께 충실한 영혼에게 당신의 뜻을 표시하시고, 그를 당신의 사랑과 찬미에로 이끄셔서 그가 지금부터 더 낮게 당신을 섬길 수 있는 길로 인도하시게 하는 편이 훨씬 더 유익하고 좋기 때문이다. 그러므로 피정 지도자는 어느 한편으로 치우치거나 기울어지지 말고, 오직 저울처럼 중간에 서서 창조주가 피조물과 더불어 또 피조물이 자기의 창조주와 더불어 직접 행동하도록 맡겨 둘 것이다.²⁶⁹⁾

인간의 피조성 인식은 흔히 무신론자들이 생각하는 것처럼 인간을 의식 없는 노예로 만드는 것이 아니다. 오히려 인간을 인간 본연의 자리에 있게 한다. 스페인어에서 ‘창조하다’(criar)라는 단어는 ‘교육하다’, ‘양육하다’라는 의미를 가지고 있다. 이 단어는 ‘탄생’이라는 의미를 암시하는 것으로 태아의 육체적 성장뿐 아니라 교육을 통해 추구되고 완성되는 인간적 생명의 전수라는 의미도 갖는다.²⁷⁰⁾ 인간은 자기의 피조성을 인식함으로 선물로 받은 생명을 하나님의 뜻에 맞게 살수 있게 된다. 인간의 피조성에 대한 인식은 하나님 앞에서 지켜야 할 중요한 수덕적 입장이다. 인간이 자기 피조성을 깊이 체험하고 인식하지 못하면 그는 영적 진보를 이룰 수 없다. 이냐시오에게 인간의 피조성 인식이란 단순한 지적인 인식만을 의미하지 않는다. 그의 피조성

268) 심종혁, “영신수련의 원리와 기초에 나타난 이냐시오의 영적 세계관”, 신학전망 (1995 가을), 122. 이냐시오가 영신수련에서 사용하는 ‘엄위하신 하나님’, ‘창조주 하나님’등은 언제나 성부, 성자, 성령의 삼위 하나님을 의미한다. 영신수련에서 이냐시오는 ‘성부’는 15회, ‘성령’은 7회, ‘창조주 하나님’, ‘엄위하신 하나님’과 같은 하나님 호칭은 175회 그리고 ‘그리스도’는 150회 사용한 것으로 나타난다.

269) 이냐시오 로올라 자서전, (15).

270) 서인석, 성서와 영신수련 (서울: 바오로딸, 2002), 101.

인식은 체험적인 깊이 있는 자각이며, 두려움과 편안함 등 여러 가지 감정의 혼합인 것이다.²⁷¹⁾ 역설적이지만, 피조성을 깊이 인식한 인간은 창조주의 품안에서 안식하는 것을 배우게 된다. 자기의 피조성을 인식한 인간들은 하나님을 찬미하고 공경하며 그 분께 봉사하게 된다.

인간의 피조성을 깨닫지 못한 인간들은 배은망덕(背恩忘德)에 빠지게 된다. 배은망덕한 인간은 창조주께 감사할 줄을 모르며 세 가지 악을 저지른다. 첫째는 모든 것을 자신이 해야 된다고 믿는 교만이다. 이 교만은 하나님 없는 인생들의 특징이다. 둘째는 모든 것을 당연한 것으로 받아들이는 자명성이다. 이러한 인간은 건강, 성공 그리고 좋은 날씨 등이 창조주의 선물임을 깨닫지 못한다. 셋째는 모든 것에 자기 권리가 있다고 생각하고 하나님이 은혜로 주시는 것들에 대해 불만스럽게 청구하는 오만함이 있다. 따라서 이러한 인간은 창조주 하나님에 대한 경외심을 가질 수 없다. 이냐시오에게 있어서 경외심은 창조주 하나님 체험에 대한 인간의 근본적인 반응이다. 하나님에 대한 경외심의 자세는 이냐시오의 '영적 일기'에 60회 이상이나 언급되고 있으며, 여러 편지에서도 '경외심', '더 큰 경외심'과 같은 표현들이 많다. 이러한 측면에서 이냐시오를 '경외심의 신비주의자'라 볼 수 있다.²⁷²⁾

인간이 자신의 피조성을 인식하고 하나님에 대한 경외심을 갖게 되면 하나님을 찬미하고 공경하며 섬기게 된다. 찬미와 공경 그리고 섬김이라는 단어는 하나님과 인간 사이의 관계를 설정해 주는 단어가 된다. 찬미는 가장 기본적인 종교적 태도로서 피조물이 창조주를 대하는 자세이다. 찬미의 주제는 '하나님의 영광'으로 이것은 이냐시오 영성의 지향점이 된다. 공경함은 머리를 숙이고 허리를 굽혀 절한다는 뜻으로 이것은 창조주와 피조물 사이에 올바른 관계를 설정하는 거리감을 나타낸다. 섬기고 봉사한다는 단어는 이냐시오에게 주인과 하인의 개념보다는 친밀성을 강조하는 의미를 가지고 있다.²⁷³⁾ 결국 이러한 자세는 창조주 하나님과 피조된 인간의 관계를 바르게 설정해 주는 것으로서 하나님의 주되심과 지배권을 상기시켜 주는 것이다.

나아가 인간의 피조성을 인식한 사람들은 자기 영혼이 구원받아야 될 존재임을 알게 된다. 피조성 인식은 자기의 불완전함에 대한 인식이며, 자기가 범죄한 인간임을

271) John J. English, *Spiritual Freedom*, 26-27.

272) 빌리 램베르트, *현실에 대한 사랑으로*, 한연희 역 (서울: 빅벨, 1998), 54-59.

273) 서인석, *성서와 영성수련*, 102-105.

인식하는 것이다. 또한 피조성 인식은 인간이 단순히 육체적인 존재가 아니라, 하나님의 형상대로 지음 받은 영적인 존재임을 깨닫는 것이다. 피조성 인식은 인간의 육체는 흙으로 돌아갈 지라도 영혼은 영원히 존재함을 자각하는 것이다. 이러한 종말론적인 피조성 인식 속에서 인간은 자기 영혼이 구원받아야 될 존재임을 알게 된다. 따라서 인간의 피조성을 자각한 사람은 구원의 문제와 연관되어 죄의 문제를 생각하지 않을 수 없게 되는 것이다.

2. 자아에 대한 정화

가. 죄 묵상과 양심 성찰

인간의 피조성을 인식하고 자기 영혼의 구원을 생각하는 사람이 제일 먼저 부딪히는 문제는 죄의 심각성이다. 하나님의 구원 계획이라는 지평 속에서 인간의 피조성 인식과 죄 인식은 깊은 상관성을 갖는다. 하나님과 인간 사이에 있는 사랑의 역동적 관계는 역설적으로 죄의 의미를 잘 드러내 준다. 즉 창조주 하나님과 피조된 인간이 사랑의 교제를 하지 못하고 오히려 두려워하며 피하는 것은 바로 죄의 문제라는 것이다. 죄란 인간이 자신의 삶과 우주 속에 끌어들이는 무질서이며, 창조주 하나님의 사랑에 대한 배반이다. 죄란 창조 질서와 목적에 대한 반항이며 거스름이다. 죄란 이미 과거에 끝난 일이 아니라, 지금도 연속적으로 이어져 인간의 현재와 미래를 위협하는 역사적이며 실존적인 힘이다. 또한 죄는 시간과 공간의 모든 영역에 작용하는 힘이며, 모든 인간 심지어 구원받은 사람들에게도 영향을 끼치는 실제적 힘이다. 이러한 죄는 근본적으로 하나님과의 만남을 가로막으며 인간에게는 말할 수 없는 죄책감에 사로잡히게 한다. 따라서 하나님과의 사랑의 교제를 회복하며 일치를 누릴 수 있는 길은 죄에 대한 바른 인식과 정화이다.²⁷⁴⁾ 정화란 죄와 이기적 욕심으로 형성된 그릇된 관념과 거짓 자아를 벗어버리는 과정이다.

이냐시오는 영신수련 첫 주간에 타락한 천사들과 아담과 이브 그리고 다른 사람의 죄를 묵상하게 한다. 그리고 세 번에 걸쳐 자신의 죄를 묵상하고 끝으로 지옥의

274) 심종혁, "영신수련의 죄 묵상이 이끄는 구원 체험," 신학과 사상 (1998 겨울), 65.

묵상을 하게 한다. 이러한 죄 묵상에 대한 이냐시오의 의도는 나 자신이 진정 누구인가를 알게 하는 성찰이다.²⁷⁵⁾ 곁모습의 나, 육체적인 나 아닌 진정한 자아를 발견하는 길이 바로 죄 묵상에 있기 때문이다. 죄의 묵상을 통하여 우리는 죄의 본질을 깨닫게 되며, 내가 죄에 얼마나 깊이 묶여 있는 존재인지 알게 된다. 또한 하나님 없이 사는 자신의 죄된 모습을 보며 통회하며 슬픔을 느끼게 된다. 따라서 죄 묵상은 자칫 자기 혐오와 우울증에 빠지게 할 수도 있다. 그러나 죄 묵상은 여기서 끝나지 않는다. 죄에 대한 깊은 통회와 아픔은 결국 하나님의 자비를 찾게 한다. 자비는 죄 묵상의 또 다른 중요한 주제이다.²⁷⁶⁾ 역설적이지만, 죄에 대한 깊은 깨달음 없이는 하나님의 자비에 대한 진정한 깨달음도 없다. 진정한 죄 묵상의 주제는 절망과 자기 혐오가 아니라, 죄스런 자아로부터의 영적 해방이며 하나님의 자비하심을 사모하게 하는 것이다.

이냐시오는 죄를 묵상할 때 우리들의 기억력과 이해력 그리고 의욕력을 총 동원하여 묵상하기를 권한다. 이것은 그만큼 우리의 온 힘을 집중하여 죄를 묵상하고 대면하라는 것이다. 곧 죄에 대한 피상적이고 부분적인 묵상이 아니라 전인적이고 깊이 있는 묵상을 하라는 것이다. 특히 이냐시오는 죄 묵상시 지성적인 묵상뿐 아니라 정서적인 묵상도 권면한다. 이냐시오는 죄 묵상의 둘째 길잡이에서 이렇게 말한다.

여기서는 나 자신이 부끄러워하고 당황하기를 구한다. 왜냐하면 얼마나 많은 사람이 대죄 하나로 말미암아 지옥 벌을 받게 되었는지, 또 나는 나의 많은 죄 때문에 얼마나 자주 영원한 형벌을 받았어야 마땅했던지를 보기 때문이다.²⁷⁷⁾

죄 묵상에 있어서 천사들의 죄와 아담과 하와의 죄 그리고 제 삼자의 죄가 내 문제로 직접 다가오지 않을 때가 많다. 그들과 나 사이에 많은 시간과 공간의 거리감이 있기 때문이다. 이처럼 죄 묵상에 있어서 죄에 대한 공감대가 형성되지 않는다면 진정한 죄 묵상을 할 수 없다. 시간과 공간 그리고 실존적인 거리감을 극복할 수 있는 방법이 바로 부끄러워하며 당황스러움을 구하는 것이다. 하나님의 사랑에 비추어

275) 류해욱, “영신수련 첫째 주간의 묵상,” 카톨릭 디다케, 1995년 7, 8월호, 54.

276) Michael Ivins, SJ., Understanding The Spiritual Exercises (Trowbridge: Cromwell Press, 1998), 44.

277) 영신수련, (48)

불 때 죄로 인한 부끄러움과 당혹함은 죄에 대한 인격적 감각을 불러일으키게 한다. 죄에 대한 인격적 감각은 그들의 죄가 바로 나의 죄임을 알게 한다. 따라서 죄에 대해 부끄러워하고 당황하는 것은 깨달음의 은총이며, 이것이 있을 때 비로소 죄에 대한 인식과 함께 죄를 거부 할 수 있는 힘이 생기게 된다.

죄를 부끄러워하고 당황해하기 위해서는 양심의 민감성이 필요하다. 이를 위하여 이냐시오는 '양심 성찰'(examination of conscience)이라는 영적 훈련을 권면한다. 이냐시오는 특별 성찰에서 "자기 양심을 살펴서 그 죄에 떨어진 횡수를 기록표에 표시하고 다음 성찰 때 그것을 고칠 결심"²⁷⁸⁾을 하도록 권한다. 양심 성찰은 하나님 앞에서의 자기 통찰이다. 양심 성찰은 자신을 하나님 앞에서 개방된 자아와 자유한 존재로 사는 법을 알게 한다. 양심의 자유는 곧 죄로부터 자유하다는 것이다. 성경은 양심에 대하여 네 가지 즉, 확인맞은 양심(딤후 4:2), 더러운 양심(딤후 1:15), 깨끗한 양심(딤후 3:9) 그리고 선한 양심(딤후 1:5)을 말한다. 양심은 그 사람의 영혼의 상태로서 영성과 깊은 연관성을 가지고 있다.

이냐시오는 영신수련이 끝난 후에도 '양심 성찰'을 생활화하도록 강력히 주장한다. 이냐시오가 영신수련 중이든 끝난 후이든 심지어 아파서 다른 활동을 못할 때에도 이것을 지키라함은 단순히 과거의 잘못을 돌이켜 봄으로 죄책감을 느끼게 하려는 것이 아니다. 이냐시오의 의도는 하나님께 대한 민감한 깨달음과 사심이 없는 영혼의 맑은 상태를 지속적으로 얻기 위함이다. 곧 끊임없는 양심 성찰을 통하여 영혼의 정화를 이루어 가고자 함이다. 죄에 대한 감각과 양심은 깊은 연관성을 갖는다. 일반적으로 양심이란 마음 깊은 곳에서 경고하거나 책망하시는 하나님의 고요한 목소리로 인식한다.

심리학자들은 인간의 양심이 발전해 간다고 본다. 첫째는 동물적 양심으로 단지 동물적 느낌만을 안내자로 여기는 자기 중심적인 상태를 말한다. 둘째는 이성적 양심의 단계로 유아기적 단계를 벗어난 청년기적 단계이다. 이때는 이성과 감정 사이에서 갈등하는 단계이기도 하다. 셋째 단계는 인격적 양심의 단계이다. 이때는 성숙한 양심의 단계로서 자기와 타인에 대한 삶을 이해하며, 하나님의 관점에서 옳고 그름을 분별하는 성숙한 단계이다.²⁷⁹⁾

278) 영신수련, (25).

279) 파르마난다 디바카, 내적 인식의 여정, 70-75.

이냐시오는 '양심 성찰'로 현존, 감사, 식별, 화해 그리고 예견을 말한다. 현존에로의 훈련은 하나님의 임재 앞에서 자기 자신의 존재에 집중하며 자신의 현존을 느끼고 고요히 있는 것이다. 영혼의 바다가 고요할 때 양심이 맑아지며 정확될 수 있다. 감사하는 훈련은 범사에 하나님의 은혜에 감사하는 것이다. 감사하지 못하는 것은 단순한 무감각이 아닌 심각한 죄이다. 감사하지 못하는 것은 배은망덕으로 하나님 앞에 큰 죄이다.²⁸⁰⁾ 따라서 감사하는 영혼만이 자유하며 맑아진다. 이냐시오에게 양심성찰은 일종의 '짧은 영신수련'이다. 자기 존재에 대해 감사로 응답하는 것은 하나님의 내일을 향한 부름에 준비하는 것이다. 이것은 영신수련의 기본 리듬이며 기초 단계이다. 묵상자는 양심 성찰을 규칙적으로 계속함으로써 자기의 영혼을 정확해 나갈 수 있다.

이냐시오는 죄 묵상과 더불어 통회의 눈물을 구하기를 요청한다. 이냐시오는 죄 묵상 길잡이에서 "여기서는 내 죄에 대하여 크게 아파함과 통회의 눈물을 구하라"²⁸¹⁾고 권한다. 사람은 눈물을 흘릴 줄 아는 존재이다. 그러나 눈물의 성격은 같지 않다. 사람은 누구나 실패와 좌절 그리고 분함으로 눈물을 흘리기 쉽다. 그러나 자기의 죄를 아파하며 통회의 눈물을 흘리기는 쉽지 않다. 눈물은 우리에게 아무 말도 하지 않는다. 그러나 내가 왜 우는지, 무엇이 눈물을 흘리게 하는지는 매우 중요하다. 즉 눈물을 흘리게 한 내적 동기가 중요한 것이다. 죄 묵상을 하며 통회의 눈물을 흘리는 것은 하나님의 은총에 정서적인 반응을 보인다는 것이다. 눈물은 묵상자가 그리스도를 마음 깊이 느끼고 인식할 때 흘릴 수 있다. 통회의 눈물은 단순한 카타르시스가 아니라 묵상자의 영혼을 정확시키는 힘을 가지고 있다. 이냐시오는 그의 영적 일기 곳곳에서 눈물을 통해 그의 영혼이 맑아짐을 고백하고 있다.

신심의 움직임, 울고 싶은 열망, 영혼의 만족스러움, 예수께 대한 깊은 신뢰, 성삼위께 희망을 두고 싶은 마음이 일어남, 큰사랑과 뜨거운 눈물, 큰 신심과 눈물, 영혼에 만족을 주는 은총²⁸²⁾

280) A. Paul Dominic, S.J. "The Root Sin," Review for Religious Vol 39 (1980), 221-222. 도미닉은 그의 글에서 교만(Pride), 거짓(Falseness), 반역(Rebellion) 그리고 감사치 못함 즉, 배은망덕(Ingratitude)을 죄 중의 죄로 본다. 특히 감사치 못하는 것을 원죄와 같이 보며 모든 죄가 이것으로부터 기인한다고 본다. Louis M. Savary, S.J. "The Thanksgiving Examen," Review for Religious Vol 39 (1980), 240. L. Savary는 감사가 이냐시오 영성과 영신수련의 중심 주제라고 한다.

281) 영신수련, (55).

이냐시오는 죄 묵상 중 마지막 순서로 지옥에 대한 묵상을 놓았다. 지옥 묵상의 목적은 묵상자로 하여금 자신을 파멸시키는 죄의 파괴적인 권세를 직접 체험할 수 있도록 함에 있다. 이냐시오는 지옥 묵상에 대하여 이렇게 말한다.

내가 간절히 원하는 것을 구함이니, 혹시 내가 내 탓으로 영원하신 하나님의 사랑을 잊어버렸을지라도 적어도 지옥 벌의 무서움이 나마 내가 죄를 피하는 데 도움이 되기 위하여, 지옥의 영혼들이 받고 있는 형벌의 맛을 절실히 느끼기를 구한다.²⁸³⁾

이냐시오가 지옥 형벌의 맛을 절실히 느끼기를 구하라는 것은 하나님의 사랑에 거슬러 죄를 짓지 못하게 하려 함이다. 이냐시오가 지옥 묵상을 죄 묵상 중 마지막에 놓은 것은 지옥을 죄의 종착지로 이해하고 있다고 보여진다. 곧 죄의 삶은 사망이요 지옥인 것이다. 지옥 묵상으로 우리는 우리 자신의 죄인됨을 보다 분명히 인식하게 된다. 우리 안에 죄의 대한 인식이 커질수록 벌에 대한 두려움도 커지게 되며, 이로 인하여 죄에 대한 거부감도 커지게 된다. 곧 지옥 묵상은 단순한 공포심 조장이 아니라, 죄의 파괴적 힘을 깨닫고 죄를 거부하게 하는 의미가 있다.

이냐시오는 이 묵상 중 오감(五感)을 활용하여 지옥의 실상을 상상하도록 권한다. 이냐시오는 인간이 영육 합일적 존재이며, 인간의 내적 상태가 육체에 영향을 준다는 것을 익히 알고 있다. 따라서 단순한 지적인 차원에서 지옥을 알게 하는 것이 아니라, 눈, 코, 귀 등 전 감각과 인격을 통하여 지옥을 전인적으로 느끼게 함으로 묵상의 효과를 극대화시키고자 한다.²⁸⁴⁾ 결국, 죄 묵상과 양심성찰 그리고 지옥 묵상 등을 통하여 묵상자는 죄의 실상을 알고 죄를 거부하게 된다. 역설적으로 죄 묵상을 통하여 죄로부터의 정화가 가능해지는 것이다.

282) William J. Young, S.J. trans., Spiritual Journal of Ignatius Loyola (Woodstock: Woodstock College Press, 1958), 22.

283) 영신수련, (65).

284) 이냐시오에게 느끼게 한다는 것은 단순한 느낌(feeling)이 아니라 보다 심원한 뜻이 있는 것이다. 이냐시오가 즐겨 쓰는 sentir라는 단어는 심원한 영적 감수성과 깊은 체험적이며 전인적인 깨달음을 의미한다.

나. 불편심(Indifferince)과 금욕

일반적으로 죄란 헬라어로 하마르티아(hamartia)라 한다. 즉, 하나님의 뜻에서 빗나간 상태를 말한다. 하나님의 뜻에서 빗나간 인간의 관심은 자기의 이기적 욕심에 집착하게 된다. 이기적 욕심에로의 집착은 죄의 근본적인 성향이다. 이것으로 인해 인간은 하나님에게서 점점 멀어지며 반대 방향으로 나아가는 편향성(偏向性)을 갖는다. 하나님의 뜻에 거슬러 자기의 욕심에 집착하는 모습을 이냐시오는 사욕편정(邪慾偏情)이라 한다. 이냐시오는 영신수련을 “모든 사욕 편정을 없애고 구령을 위하여 자기의 생활을 개선하고, 날카로운 양심으로 하나님의 뜻을 발견하기 위함”²⁸⁵⁾이라고 한다. 또한 영신수련의 목적은 “사람이 아무런 사욕편정에도 죄우됨이 없이 자기를 이기고 자기의 생활을 정리하기 위함”²⁸⁶⁾이라고 한다. 곧 영신수련을 하게 하는 내적 동기도 사욕편정이요, 영신수련의 목적도 사욕편정의 극복에 있는 것이다.

사욕편정이란 사람이 지나치게 자기 자신에게만 집착하는 것을 말한다. 즉 자기 중심적이며 집요하게 이기적인 것이다.²⁸⁷⁾ 따라서 이냐시오는 이것을 사욕스런 편정이라 한다. 사욕편정은 인간을 욕심의 사슬로 꼼꼼 묶어 노예화시키므로 자유를 빼앗는다. 사욕편정의 특징은 과도한 집착이며, 나아가 증독 증세까지 나타낸다. 마약 증독, 알콜 증독, 성적 편집 그리고 자아 도취적 이기주의 등은 사욕편정의 한 모습이다. 이러한 사욕편정의 증독 현상은 개인뿐 아니라 사회 전반적인 현상이기도 하다. 사욕편정의 병적 욕망의 심층부에는 이상 숭배가 자리잡고 있다. 이러한 병적 욕망이나 고착화는 하나님의 가치질서를 혼동시키고 파괴시킴으로 인간을 욕심의 노예로 전락시키며, 하나님의 뜻대로 살지 못하게 한다. 따라서 이냐시오는 사욕편정에서 인간이 벗어나기 위한 길로 불편심(不偏心)을 제시한다.

그러므로 우리는 만물에 대해서, 만일 그것이 우리 자유에 맡겨졌고 금지되지 않았으면, 증용을 지녀야 할 것이니, 즉 우리는 질병보다 건강을, 빈곤보다 부귀를, 업신여김보다 명예를, 단명보다 장

285) 영신수련 (1).

286) Ibid., (23). 사욕편정의 영역은 “the influence of any inordinate attachment” 또는 “disordered attachments”로 표현된다.

287) John J. English, Spiritual Freedom, 20.

수함을 원치 않을 것이요, 따라서 모든 다른 것에서도, 우리는 오로지 자신을 최고 목적으로 더욱 더 인도하는 사물만을 원하고 선택해야 한다.²⁸⁸⁾

인간이 사욕편정에서 벗어나 진정한 자유를 누리기 위해서는 불편심이 필요하다. 이냐시오에게 불편심은 단순한 중용(中庸) 이상의 의미가 있다. 불편심은 이것도 저것도 상관없는 열정의 무력한 상실이나 가치에 대한 무감각이 아니다. 불편심은 피동적인 무관심이 아니라, 하나님의 빛 안에서 모든 것을 이해하고 생동감 있게 수용하는 적극적인 무애착(detachment)의 마음이다.²⁸⁹⁾ 따라서 불편심은 '자기 욕심을 거부하는 자유', '영적 자유', '정반대 되는 것을 취하는 자유' 그리고 '영적 균형'을 의미한다.

빌리 램베르트는 불편심의 가르침을 '영성의 상대성 이론'²⁹⁰⁾이라고 한다. 곧 절대적인 것은 하나님의 사랑뿐이며, 모든 것은 상대적인 것으로 결국 모든 것은 하나님의 사랑으로 귀착하게 된다. 상대적인 것을 절대적인 것에 비추어 포기하게 하는 것은 영혼의 정화 과정이다. 즉 질병보다 건강을, 빈곤보다 부귀를, 업신여김보다 영예를, 단명보다 장수를 구하지 않는 마음 자세는 세상적 가치에 대한 자유이며, 세상적인 것을 상대화시키는 능력이다. 불편심은 세상적 가치의 집착에서 벗어나 상대적인 것을 절대적인 것에 복종시키는 힘이다. 상대적인 것을 절대적인 것에 복종시키는 힘 즉, 불편심이 크면 클수록 영혼의 정화가 심화된 것이다.

데이야르 드 샤르댕(Teillard de Chardin)은 불편심을 '태연한 투신' 또는 '투신하는 태연함'으로 이해하며 자유로움에서 오는 본질적 태도라 한다. 태연함이란 인간이 '근원에 가 있음' 즉 하나님과 일치되는 가장 깊은 내면의 심원한 상태를 말한다.²⁹¹⁾ 이러한 불편심의 자세는 모든 상황으로부터 진정한 영적 자유를 누리게 하는 힘이 있다. 한편 칼 라너(Karl Rahner)는 불편심이란 대중 심리에 동요되지 않으려는 단순한 결의가 아니라, 자기에게 "내재화한 것들과도 실존적인 거리를 두고 지켜봄으로써 자신의 편견마저도 거부할 수 있는 의지"²⁹²⁾로 이해한다. 자기의 내면 깊은 곳에 내재

288) 영신수련, (23).

289) 파르마난다 디바카, 내적 인식의 여정, 25.

290) 빌리 램베르트, 현실에 대한 사랑으로, 69.

291) Ibid., 69.

292) Karl Rahner, Spiritual Exercises (New York: Harder & Harder, 1965), 24.

되어 있는 편견과 욕심을 거부하는 힘이 곧 불편심이다. 이 힘을 얻기 위해서는 먼저 자신의 영적 상태를 인식하고 인정하는 것이 필요하다. 나아가 자신의 무능을 겸손히 수긍하고 하나님의 도우심을 간구하는 것이 필요하다.

이냐시오는 불편심을 “어느 한편으로 더 기울어지거나 애착되지 않고 마치 균형 잡힌 저울처럼 서 있는 것”(영신수련15항, 179항)으로 이해한다. 곧 불편심이란 증용과 초연함의 자세이다. 휴고 라너(Hugo Rahner)는 이냐시오를 “증도의 길”(293)을 걷는 사람 즉 증용의 사람으로 이해한다. 증용이란 동양적이고 유교적인 개념이다. 증용(中庸)이란 단순히 ‘가운데 길’을 의미하지 않으며, 적극적으로 하늘의 길을 파악하고 따르는 것이다. 곧 하늘의 뜻을 알고 받는 인간 마음의 근본적인 태도와 자세이다. 증용이란 하늘의 명에 민감하도록 닦은 바른 마음, 즉 성실한 마음의 태도이며 관대하고 넓은 마음이기도 하다. 이러한 면에서 유교적 증용의 개념과 이냐시오의 불편심은 일맥상통하는 면이 있다. 그러나 영신수련의 관점에서 이러한 증용의 마음은 단순히 인간의 노력이 아니라 하나님의 은혜이며 긍휼이라는 점에서 차이가 있다. 이냐시오적 불편심은 하나님의 사랑에 감동하는 경건심에서 기인한다.²⁹⁴⁾ 하나님을 향한 깊은 사랑이 모든 세상적인 애착을 끊게 하는 것이다. 이냐시오는 불편심에 대하여 다음과 같이 말하기도 한다.

조물주께서 보다 정확하게 당신의 피조물 내에서 활동하시게 하기 위하여는, 만일 이러한 영혼이 어떠한 사물에 대하여 올바르지 못한 애착심을 갖고서 그리로 기울고 있으면, 그 영혼은 모든 힘을 다하여 자기가 잘못 애착되어 있는 그 사물과 반대되는 방향에 자기를 움직이는 것이 크게 유익이 된다...오직 자기의 개인적 편의와 현세적 이익을 위하여 어떠한 직무나 보수 같은 것을 얻고 싶어한다면, 그는 기도와 다른 영신적 수련을 극진히 하고, 또 우리 주 하나님께 그와 반대되는 것을 간구함으로써 마음을 반대 방향에 돌려야 한다.²⁹⁵⁾

불편심은 쉬이 얻어 지는 것이 아니다. 죄의 편향성과 자기 중심적인 성향은 인

293) Hugo Rahner, S.J. Michael Barry, trans., Ignatius The Theologian (London: Geoffrey Chapman, 1968), 29.

294) 심종혁, “성 이냐시오 로올라의 영신수련의 영성적 특질과 유학적 수양론”, 신학전망 (1993 가을), 102-105.

295) 영신수련, (16).

간 내면 깊숙히 자리잡아 집착을 만들어 낸다. 사욕편정에 깊이 사로잡힌 인간의 마음을 반대 방향으로 돌려놓기란 쉽지 않다. 불편심은 단순한 명상이나 생각만으로 이루어지는 것이 아니다. 자기와 하나님, 육체와 영의 갈등을 거쳐 자기를 부인함으로 불편심에 이르게 된다. 잘못된 애착심에서 불편심으로 나아가기 위해서는 기도뿐 아니라 다른 영신적 수련도 필요하다. 이러한 일련의 갈등 과정은 영혼을 정화시켜 나가는 시간이다.

정화를 이루어 가는 방법은 크게 두 가지이다. 하나는 소극적인 정화로 '분리' 또는 '초연함' (detachment)이다. 이것은 자발적 가난과 자비 그리고 복종으로 나타난다. 적극적인 정화는 금욕이나 고행(mortification)이다²⁹⁶. 금욕과 고행은 영혼의 운동으로 이기적 자아와 육체적 욕망을 제거시킨다. 이것은 하나님께 육체를 복종케 함으로 결국 단순한 영혼을 만들어 낸다. 알도우스 헉슬리(Aldous Huxley)는 금욕을 다음과 같이 정의한다.

금욕 즉 자기 부정은 그 자체의 가치보다는 도구적 가치를 가지고 있다. 바람직한 금욕은 자신의 생각, 흥미, 자아 중심적 의식과 바람 등을 배제함으로 얻어질 수 있다...우리가 정진해야 할 금욕이란 자의를 부정하되 의지만은 확고히 하여 하나님의 의지가 무욕화된 자신의 의지를 선의 도구로 사용할 수 있게끔 하는 활성화된 인종(忍從)이다.²⁹⁷

고행은 우리를 하나님께로 돌아서도록 도와준다. 고행은 우리의 방종으로 생긴 불균형과 게으름을 회복시켜 준다. 고행과 금욕을 통하여 우리는 인간의 육체의 연약함을 느끼며 하나님만 더 의지하게 된다. 불편심이란 마음의 문제일 뿐만 아니라, 매일 매 사건의 구체적인 현실 문제이기도 하다. 따라서 불편심은 마음뿐 아니라 몸에도 익어야 한다. 따라서 불편심은 금욕과 고행을 통해서 몸과 마음으로 체득되어야 한다. 한 가지 알아야 할 것은 금욕과 고행이 구원을 얻기 위한 수단이나 조건이 아니라는 점이다. 오히려 회심한 이후에 자기 영혼의 정화와 영적 자유를 위한 것이다. 따라서 이러한 일들이 타의와 강제로 행해 질 때는 의미가 없지만, 자의로 할 때는 큰 의미가 있다. 이냐시오 자신도 고행과 금욕을 통하여 자기의 영혼을 정화시켜 나

296) Evelyn Underhill, *Mysticism*, 204-205.

297) Benedict J. Groeschel, *심리학과 영성*, 144.

갔다.²⁹⁸⁾ 이냐시오는 영신수련 곳곳에서 감당할 만한 고행과 금욕을 권하고 있다.

결국 이냐시오의 불편심은 하나님의 뜻을 찾고 그 뜻에 순종하고자 하는 마음의 자세며 태도이다. 불편심은 '관대하고 넓은 마음'으로 단지 중도(中道)의 자세가 아니라, 하나님의 창조 목적에 능동적으로 참여하는 마음이다. 불편심이란 창조주의 사랑으로 불타오른 영혼이 "지상의 어느 물건도 그 물건 자체를 위해서는 사랑할 수 없고, 오직 그 모든 것들의 창조주 안에서만 사랑하는 것"²⁹⁹⁾이다. 이것은 하나님의 뜻에 따르는 마음으로 영적 자유가 있을 때 가능하다. 불편심은 그 자체가 목적이 아니라 하나님의 뜻을 찾고 선택하는 하나의 과정이다. 즉 무질서한 애착과 이기적 욕심에서 온전히 자유로워진 영혼의 상태이다. 불편심은 하나님의 은총인 동시에 우리 마음 깊이 내재해 있는 죄로 인한 편향성(偏向性)과 집착을 제거하는 정화로 얻어진다.

다. 영적 어두움과 영신 식별

회심 후 영혼이 정화되어 가는 과정 가운데 영적 어두움의 단계가 있다. 영적 어둠이란 고통스러운 재난이나 피해와 같은 외부적 요인, 혹은 강렬한 고립감이나 우울증 같은 내적 요인으로 인해 심각한 정신적 불안 상태에 빠져 있는 시기를 말한다. 이러한 불안의 원인은 심리적 허탈감과 같은 내부적 요인이거나, 질병 혹은 구금 같은 외부적 요인이 될 수도 있다.³⁰⁰⁾ 영적 어두움은 영성의 메마름이란 측면에서 내면의 문제이면서, 동시에 매일의 삶 속에서도 발견할 수 있는 일상의 문제이기도 하다. 이 시기는 하나님에 대한 사랑과 신뢰보다는 내면 세계의 고통과 갈등이 심각한 시기이다. 역설적이지만, 많은 경우 영적 어둠이란 고통스러운 현실 앞에서 인간적인 방어 의식이 무너지고, 영적 식별의 지혜를 얻으며, 나아가 하나님의 은총을 느끼며 받아들여지게 된다.

298) 참조, 이냐시오 로올라 자서전, (14, 17)과 영신수련, (82-89). 이냐시오는 고행을 외적 보속으로 보기도 한다. 고행의 방법으로는 음식 절제, 잠자리 절제 그리고 육체 억제 등이다. 이 고행의 목적은 죄를 보속하기 위함과 육체의 감각 기관을 상급 기관인 영혼에 복종시키기 위한 것 그리고 하나님의 긍휼과 은혜를 얻기 위한 것으로 본다.

299) 영신수련, (316).

300) Benedict J. Groeschel, 심리학과 영성, 237-238. 영적 어둠이란 정화의 한 과정으로 십자가의 성 요한이 말하는 '영혼의 어두운 밤'과는 다르다. '영혼의 어두운 밤' 혹은 '영성의 어두운 밤'은 대개 일치기에 나타나는 일이다.

이나시오는 로올라성에서 깊이 회심한 후에 만레사에서 오랜 정화 과정을 갖는다. 이나시오의 정화 과정을 객관적으로 묘사하기는 어렵지만, 분명한 것은 이 시기에 신앙의 신비에 관한 다양한 체험으로 영적 깨달음을 많이 얻은 시기이다. 약 10개월간의 만레사 은둔 생활 동안 그는 하나님께 사로잡혀 그의 영혼이 점점 정화되어 갔다. 그 기간 동안 그는 유행에 따라 신경쓰던 머리 매무새와 외모에 관심을 두지 않고, 오로지 기도와 단식 등으로 영적 진보를 이루어 갔다. 그는 하루에 세 번씩 기도하며 자신의 죄를 묵상하며 통회하고 때로는 마음의 평화와 행복을 맛보기도 하였다.

이나시오는 만레사에서 특히 두 가지 유혹에 깊이 빠지게 된다. 하나는 뱀의 형상처럼 보이며 눈동자 같이 반짝이는 물건들을 보면서 큰 위안을 받게 되었다. 그러나 그것이 사라지면 슬픔을 느끼게 되는 일이었다. 그때까지 이나시오는 “정신의 내적 사건에 대해서는 아무것도 모른 채 흔들리지 않는 행복”을 누리고 있었다. 그러나 돌연 자기의 남은 인생을 생각하며 “남은 칠십 평생을 고된 생활”로 살아 갈 것에 대해 염려하게 된다. 이러한 경험 후에 그의 영혼은 커다란 변화를 일으키게 되어, 불쾌한 기분과 슬픔 그리고 의기소침 등 이전에 경험해 보지 못한 변화를 경험하게 된다. 이러한 내면의 변화를 식별할 수 없었기에 그는 크게 당황하였다. 그러나 이러한 내적 갈등은 십자가 앞에서 묵상하는 동안 식별을 하게 되었다. 그는 눈동자 같이 반짝이며 아름다운 모습이 악마로부터 오는 것임을 깨닫고 그로부터 자유케 되는 경험을 갖게 되었다.³⁰¹⁾ 이것은 화려해 보이지만 헛된 세상의 유혹으로부터 완전히 자유로워진 체험을 말한다. 또 하나의 경험은 심각한 세심증과 죄책감 그리고 절망감에 빠지는 경험이다. 이나시오는 이 괴로움을 이렇게 고백한다.

이 무렵부터 그는 양심의 가책으로 말미암아 많은 곤란을 겪기 시작하였다. 그는 총고백을 했음에도 어쩐지 몇 가지를 고백하지 않았다는 생각이 드는 것이었다. 이것이 그에게는 큰 근심이 되었고 안심이 안되었다. 이 소심증을 치료해 줄 만한 사람을 찾아다녔으나 아무 소용이 없었다...그는 무릎을 꿇고 일곱 시간을 계속해서 기도를 올리고 한 밤중에도 잠자지 않고 기도를 계속하였다. 그럼에도 그 어느 고행도 그의 세심증을 치료해 주지 못하였다. 세심증에 시달림 받는 나날이 여러 달이나 계속되었다...이런 상념에 시달리는 동안 그는 방안에 있는 커다란 구덩이 속으로 몸을 던지

301) 이나시오 로올라 자서전, (19-21, 31).

고 싶은 격렬한 유혹이 문득문득 떠오르는 것이었다...그는 하나님께서 자기 세심을 치유해 주실 때까지, 아니면 죽음이 진실로 임박했다고 느껴질 때까지 식음을 전폐할 것을 다짐하였다...주께서는 이런 방식을 거쳐 그가 꿈결에서 깨어나기를 원하셨다. 하나님이 내리시는 가르침을 통해 그는 드디어 영들의 다양성에 관해서 몇 가지 경험을 얻었던 것이다. 그리고 영들이 엄습해오는 방법에 놀라움을 금치 못했다. 마침내 그는 과거지사는 더 이상 고백치 않기로 굳은 결심을 세웠다. 그날로부터 그는 세심에서 벗어났으며, 주께서 자비로이 자기를 해방시켰다는 확신을 얻었다.³⁰²⁾

이나시오의 고백에 의하면, 세심증과 죄책감 그리고 절망감으로 인해 그는 스스로 목숨을 끊고 싶은 정도로 괴로움을 당하였다. 이나시오는 죄책감과 세심증을 벗어나기 위해 수많은 고행과 철야 그리고 단식을 해 보았지만, 그것에서 벗어 날 수 없었다. 이러한 강렬한 고립감과 우울증은 이나시오가 영적 어둠에 잠긴 것을 보여준다. 당시 이나시오는 자기 안에서 벌어지는 다양한 영적인 움직임들 식별할 수 없었다. 그러나 영적 어둠에서 처절하게 몸부림치던 이나시오는 마침내 '하나님이 내리시는 가르침에 따라 영들의 다양성에 관해서 몇 가지 경험'을 얻게 되었다. 그 무렵 하나님께서는 마치 선생님이 학생을 다루듯이 이나시오를 깨우쳐 주셨다. 이러한 일련의 놀라운 영적 경험을 통하여 그는 영들을 식별하는 지혜를 얻게 되었다.³⁰³⁾ 그리고 더 이상 세심증에 시달리지 않고 영적 자유를 맛보게 되었다. 이러한 이나시오의 체험은 가장 원천적인 정확 체험인 것이다.

이나시오는 첫째 주간의 주제가 되는 죄 묵상을 하는 동안에 묵상자로 하여금 죄의 어두움을 보면서 위안이나 고독을 느낄 때, 이것을 식별하는 규범(313-327)을 제시하고 있다. 이것이 바로 선신(good spirits)과 악신(bad spirits)을 분별하는 첫째 규범으로 영신식별이라 부르기도 한다. 이 영신식별의 목적은 "영혼에 움직이는 여러 가지 움직임들을 깨닫고, 또 분별해서 좋은 것은 취하고 나쁜 것은 버리기 위함"³⁰⁴⁾이다. 영혼의 움직임 중 좋은 것은 취하고 나쁜 것은 버는 것이 곧 영신식별이다. 이 취하고 버리는 과정은 곧 정확을 의미한다. 영신식별의 요점은 특별하고 구체적인 영혼

302) 이나시오 로올라 자서전, (22-26).

303) 이나시오가 영들을 식별하는 지혜를 처음 얻게 된 것은 로올라 성에서부터 시작된다. 즉 세속적인 성공의 공상에서 오는 씩씩한 기분과 성인들에 대한 공상에서 오는 행복감이 각기 악마와 하나님께로부터 오는 것임을 깨닫게 되었다. 이나시오 로올라 자서전, (8).

304) 영신수련, (313).

의 움직임들이 과연 선신에게서 오는 것인지 아니면 악신에게서 오는 것인지를 분별하고 선택하는 것이다. 이냐시오에게 '선신'이란 성령과 천사들을 의미하는 것으로 어떤 양상으로는 주님으로부터 오는 내적 생각이나 충동을 의미한다. '악신'이란 세속적이고 육적이며 악마적인 것들로부터 오는 유혹과 충동을 의미한다.³⁰⁵⁾

영신식별의 기준은 크게 두 가지가 있다. 하나는 객관적 규범으로 성서와 교회의 가르침과 교의 그리고 교회의 합법적 권위 등이다. 다른 하나는 주관적 규범으로 나의 양심과 경험, 내적 느낌들과 생각들 그리고 충동들이다. 주관적 규범과 객관적 규범이 일치할 때는 문제가 없다. 그러나 두 규범이 서로 충돌할 때 어느 쪽을 선택하느냐 하는 문제가 제기된다. 여기에 영신식별의 지혜가 필요한 것이다. 또한 이러한 식별과 선택 과정을 통하여 영혼은 점차 정화를 이루어 가게 된다.

이냐시오가 제시하는 첫 번째 규범은, 죄를 거듭하는 자들에게 악신은 더욱 죄를 짓게 하려고, 관능적 쾌락과 향락을 상상하게 하고 그것을 따르게 한다. 반면 선신은 이성의 판단력을 사용하여 양심을 자극하고 가책을 일으킴으로 죄를 미워하게 한다. 한 사람 안에서 선신과 악신이 겨루며 갈등하는 것이다. 두 번째 규범은 죄를 정화하고 완덕에 나아가기를 원하는 사람들에게 나타나는 내적 상태이다. 즉 악신은 영혼이 정화되고 진보하는 것을 막기 위하여 영혼에 불안과 공포 그리고 슬픔 등을 느끼게 한다. 그러나 선신은 언제나 영혼에 용기와 위안 그리고 평화를 주며 때로 눈물을 주기도 한다.³⁰⁶⁾ 이처럼 선신과 악신은 뚜렷이 다른 목적을 가지고, 반대 방향으로 사람의 마음을 이끌어 가고 있다. 따라서 신앙의 성숙을 원하는 자들은 이 과정을 지혜롭게 식별하며 헤쳐 나가야 된다.

세 번째 규범은 '영신적 위안'에 대한 것이다. 이냐시오는 영신적 위안을 다음과 같이 말한다.

영신적 위안이란 영혼에 일종의 내적 감동이 일어나서 영혼이 자기와 창조주의 사랑으로 불타기 시작하는 것이다. 따라서 영혼이 지상의 아무 물건도 그 자체를 위해서는 사랑하지 않고 오직 창조주 안에서만 사랑하게 되는 것이다. 때로는 자기 죄에 대한 통회,

305) Robert Faricy, S. J. 관상과 식별 (Seeking Jesus in Contemplation and Discernment), 심종혁 역 (서울: 성서와 함께, 1999), 83.

306) 영신수련, (314, 315).

주 그리스도의 고난에 대한 아픔, 또는 하나님의 봉사와 영광에 대하여 하나님의 사랑으로 불타게 하는 눈물이 쏟아지는 경우를 말한다.³⁰⁷⁾

위에서 보듯이 '영신적 위안'(consolation)은 기쁨과 평화를 주는 경우와 슬픔과 통회의 눈물을 이끌어 내는 두 가지 경우가 있다. 기쁨과 평화의 발원지는 하나님으로서 그분의 사랑을 체험하고 느낌으로 참 평화를 누리게 된다. 이 평화를 맛 본 사람은 그 분을 위하여 어떠한 고난도 감당할 용기와 인내심이 생기게 된다. 슬픔과 눈물은 자기 죄로 인한 통회나 그리스도의 수난을 인하여 흘리는 애통의 눈물이다. 자기의 죄를 통회하며 흘리는 눈물은 영혼을 정화시키는 힘이 있다. 하나님의 사랑으로 인한 기쁨과 평화를 '부드러운 영신적 위안'(soft consolation)이라면, 주님의 고난과 자기 죄로 인하여 흘리는 눈물과 슬픔은 '경직된 영신적 위안'(hard consolation)이라 할 수 있다. 참된 영신적 위안은 하나님과 생생하고 깊은 일치를 맛보게 하며, 그 위안은 눈물과 같은 강한 감정적 반응을 유발시키기도 한다. 또한 영신적 위안은 믿음, 소망 그리고 사랑을 증진시키며, 깊은 내적 기쁨을 가진 채 하나님께로 가까이 나아가게 한다.³⁰⁸⁾

영신적 위안에 반대되는 것으로 '영신적 고독'(desolation)이 있다. 이것은 영혼이 어둠과 비열함 그리고 세속적인 것으로 기울어지는 것이다. 이때 영혼은 여러 가지 죄를 향한 유혹, 주님으로부터 멀어짐, 우울함과 혼란스러움, 주님에 대한 불신, 사랑의 냉담함, 그리고 불안과 실망으로 가득 차게 된다. 결국 영혼은 냉담해 지고 비통해져서 하나님으로부터 버림받았다는 느낌을 갖게 된다. 영신적 고독을 맞게 되는 원인은 크게 세 가지이다. 하나는 영신수련을 싫어해서 게을리하거나 소홀히 함으로 영신적 위안이 떠나는 경우이다. 둘째는 하나님께서 우리의 신앙 진보를 시험해 보시기 위함이다. 셋째는 우리를 겸손케 하시기 위함이다. 즉 인간의 교만과 허영을 벗겨내고 오직 하나님의 은혜로만 우리가 설 수 있음을 깨닫게 하려 하심이다. 따라서 영신적 고독을 맞았다고 실망하고 낙심할 것이 아니라, 마음을 바꾸어 더욱 더 기도하고 묵상하며 성찰함으로 영신적 고독과 맞서 싸우며 하나님의 은혜와 위안을 기다리는 것

307) 영신수련 (316).

308) Maureen Conroy, R. S. M. The Discerning Heart-Discovering a Personal God (Chicago: Loyola Press, 1993), 40-42.

이 필요하다.³⁰⁹⁾

영적 어둠의 시기에서 영신식별을 할 때, 식별 자체를 신중히 검토하고 평가하는 것이 필요하다. 왜냐하면 악마도 ‘광명의 천사’처럼 위장하고 나타날 수 있기 때문이다. 예수께서 광야에서 시험을 받으실 때 예수님과 악마는 각기 성서 말씀을 인용하였다. 이때 인용이 올바른 것인지 아닌지에 대한 식별은 단순히 낱말 차원이 아니라, 영적 직감의 차원에서 식별되는 것이다. 영적인 직감 곧, 내적 식별 감각은 결국 성령께서 주시는 것이다. 따라서 참된 영의 식별은 성령에 대한 겸손한 신뢰에서 오는 것이다. 이냐시오 자신도 만레사에서 깊은 영적 어둠에 빠진 적이 있었다. 그러나 그것을 통하여 그는 자신의 이기적 애착에서 벗어나게 되었고, 극심한 절망의 순간에 비로소 하나님의 은총을 깨닫게 되었다. 이러한 과정은 그의 영혼을 정화시키며 성숙하게 하였다. 영적 어둠을 통해 깨닫는 중요한 진리는 어둠의 요인들은 여전히 인간 내면에 남아 있지만, 새로운 은혜의 빛이 우리들을 비추고 있다는 것이다.

3. 자아에 대한 조명

가. 만레사에서의 조명

영적 어둠이 지나고 나면 영적으로 더 밝아짐을 느끼는 새로운 체험을 하게 된다. 이것을 깨달음 혹은 조명이라 부른다. 조명이라는 단어는 어거스틴이 일찍이 사용한 것으로 영성의 증반기를 가르치는 용어이다. 어거스틴은 창세기의 빛 창조를 개인적 영성을 비추는 조명의 상징으로 본 것이다.³¹⁰⁾ 영성의 길 증반기에 영적 깨달음이나 빛의 체험을 하는 것은 일반적인 현상으로 인정되고 있다. 여기서 빛이라 함은 인간 자신의 것이 아닌 하나님의 빛을 의미한다. 빛의 조명을 받게 되면 영적 어둠으로 인해 하나님과 자기 사이를 가로막고 있던 장애물들이 무너져 내림을 깨닫게 된다. 그리고 하나님이 자기의 내면에 이미 내재하심을 알게 된다. 즉 ‘저기’ 계신 하나님이

309) 영신수련, (317-322).

310) Benedict J Groeschel, 심리학과 영성, 245. 어거스틴은 그의 고백록에서 천지창조와 조명의 유사점을 다음과 같이 말한다. “저의 영혼은 당신의 물을 기다리는 땅이며 스스로 조명하지 못하는 저의 영혼은 당신 없이는 갈증나는 목을 축이지 못합니다. 당신의 삶의 샘이시며 우리가 빛을 볼 수 있게 해주는 빛이십니다.”

‘여기’ 우리 안에 계신 것이다.

이냐시오는 만레사에 머무르는 동안 몇 가지 중요한 체험을 하였다. 이냐시오는 만레사에서의 처음 4개월은 비교적 평온하게 지냈다. 그러나 어느 날 불현듯 일어난 의혹과 죄의식 그리고 세심증 등으로 이냐시오는 약 3개월 동안 심각한 영적 어둠의 시간을 갖게 된다. 이 기간은 이냐시오에게 영혼의 정화기이다. 이냐시오는 깊은 내적 공황 상태에서 하나님께서 주시는 가르침을 통하여 드디어 영들의 다양성을 이해하며 식별하는 지혜를 배우게 되었다. 이때 하나님은 마치 학교 선생님이 학생을 가르치듯이 이냐시오를 가르쳐 주셨다. 영적 어둠이 지나고 하나님의 은혜에 감사하며 깊은 기도와 관상을 하는 동안 이냐시오는 몇 가지 중요한 조명 체험을 하게 되었다.

만레사에서 이냐시오의 조명 체험은 크게 다섯 가지이다. 즉, 성삼위 하나님에 대한 신비, 창조의 신비, 성찬의 신비, 그리스도의 인성 인식 그리고 까르도넬 강가의 조명 체험이다. 이냐시오는 이것들에 대하여 그의 자서전에서 다음과 같이 말하고 있다.

첫째, ...하루는 수도원 층계에 앉아 성모의 성무일도를 염하고 있노라니 그의 오성이 승화되더니 지극히 거룩하신 성삼위가 세 개의 현(弦)의 형상으로 보이는 것이었다. 그러자 그는 눈물을 감추지 못하고 끝내는 흐느끼며 자제를 잃고 말았다...그는 크나큰 희열과 위안을 느꼈으며, 지극히 거룩하신 성삼위께 기도하던 때에 경건심을 체험했던 그 인상은 평생을 두고 결코 지워지지 않았다. 둘째, 하나님께서 세상을 창조하시던 손길로 언젠가 자신을 비추어 주셨는데, 그는 거기서 위대한 영성의 환희를 맛보았었다. 그가 느끼기로는 하얀 물체에서 몇 줄기 광선이 흘러나오는 듯했는데, 하나님께서 그 물체로부터 빛을 내보내시는 것이었다. 그러나 그는 그 일들을 어떻게 설명해야 좋을지 몰랐고, 그 순간에 하나님께서 자기 영혼에 비추신 조명을 잘 기억하지 못했다.

다섯째, 한번은 그가 신심으로 만레사에서 일 마일쯤 떨어진 성당으로 길을 나섰다...길은 까르도넬 강가를 뻗어 있었다. 길을 가다가 신심이 솟구쳐 그는 강 쪽으로 얼굴을 돌리고 앉았다. 강은 저 아래로 흐르고 있었고, 거기 앉아 있을 동안 그의 마음이 열리기 시작하더니, 비록 환시를 보지는 않았으나 영신사정과 신앙 및 학식에 관한 여러 가지를 깨닫고 배우게 되었다. 만사가 그에게는 새로워 보일 만큼 강렬한 조명이 비쳐왔던 것이다. 비록 깨달은 바는 많았지만 오성에 더없이 선명한 무엇을 체험했다는 것 외에는 자세한 설명을 못했다. 그는 예순두 해의 전 생애를 두고 하나님으로부터 받은 그 많은 은혜와 그가 알고 있는 많은 사

실들을 모은다 하더라도 그 순간에 그가 받은 것만큼은 되지 않는다고 생각했다.³¹¹⁾

위에서 보듯이 이냐시오의 조명 체험은 가르도넬 강가의 체험에서 그 절정을 이룬다. 이 체험은 이냐시오가 이제까지 받은 모든 영적 인식과 체험들을 한데 엮어서 한 결정체를 이루는 지성적 인식의 통합적 체험이었다.³¹²⁾ 이러한 통합적 인식 체험의 밑바닥에는 이냐시오가 전에 로욤라성에서 읽었던 책들과 연결되어 있다. 이냐시오 자신이 말하듯이 성삼위에 대한 신심은 만레사의 환시에 의한 것만은 아니다. 그것은 이미 로욤라에서 읽은 그리스도의 생애와 성인들의 꽃을 통해 얻은 것이었다. 로욤라에서의 지적 인식들은 만레사의 신비한 조명을 통하여 성삼위적이고 그리스도 중심적인 영성으로 더욱 심화되었다. 만레사 체험의 특징은 지성적 깨달음 혹은 지성적 인식이 강조된다는 점이다. 즉, 신앙의 빛으로 조명된 영적 인식이 증가하면서 상대적으로 영상이나 상상들은 점차 줄어들게 되었다.³¹³⁾ 이러한 영적 인식은 객관적인 차원에서 지속적으로 이냐시오의 내면 세계에 영향을 주었다.

이냐시오를 단순한 비지성적 신비주의자로 생각하는 것은 온당치 못하다. 그는 영신수련 곳곳에서 지성과 의지의 중요성을 강조하며, 사용하기를 권하고 있다. 이냐시오는 영신수련 초두에서 “앞으로 따라오는 모든 영신수련들에서 우리는 지성으로 이치를 생각하고, 의지로 마음을 움직일 것이다”(3)라는 지침을 제시한다.

이냐시오는 영신수련 묵상시 이해력과 기억력 그리고 의지력의 활용을 강조한다. 이러한 이냐시오의 자세는 인간을 인격적인 존재로 보는 전통적인 기독교적 인간관과 일치하는 것이다. 그러나 인간의 지성은 하나님의 빛에 의하여 정확되고 조명될 때 비로서 바른 이성적 기능이 가능하다. 만레사의 조명 체험은 이냐시오에게 ‘새로운 이해력’(a new understanding) 즉, 지성적인 변화를 주었다.³¹⁴⁾

이냐시오가 말하는 지성은 단순히 인간적인 지성이 아니라, 하나님의 빛에 의해

311) 이냐시오 로욤라 자서전, (28,29).

312) Ibid., (29). 조셉 기베르는 이냐시오의 환시들이 본질적으로 지성적이라 분석한다. 참조, Joseph de Guilert, The Jesuits, Their Spiritual Doctrine and Practice (Chicago: 1964), 31-32.

313) 심종혁, “영신수련의 기원으로서의 이냐시오의 영적 체험,” 28.

314) Harvey D. Eagn, Ignatius Loyola The Mystic (Collegeville: The Liturgical Press, 1991), 163. 하비 이건은 이냐시오가 만레사 조명 체험으로 지성적 변화를 얻었다면, 라 스토르타의 환시는 ‘새 마음’(a new heart) 곧 정감적인 변화를 주었다고 본다.

조명된 지성이다. 그는 초기에 하나님께서 자기 영혼에 비추신 조명을 잘 기억하지 못했다. 곧 이것은 조명된 이성의 신비를 자기의 이성으로 기억할 수 없었고 이해할 수 없었다는 것이다. 그 후 까르도넬 강가의 조명을 받은 후, 만사가 새로워 보일 만큼 강렬한 깨달음을 얻게 되었다고 고백한다. 이 짧은 순간의 신비적 조명은 그의 전 생애 동안 알고 받았던 모든 것들 보다 더 많고 깊은 것임을 고백한다. 이 신비적 조명은 이냐시오의 이성과 의지 전체를 꿰뚫고 들어오는 '하나님의 비추어 주심'이었다. 까르도넬 강가에서의 신비적 조명은 이냐시오에게 늘 새로운 은혜의 기반이 되어 그를 굳게 세워주었다. 이러한 이냐시오의 신비적 조명체험은 영신수련 안에 체계적 방법으로 자리잡고 있다.

조명된 지성으로 영혼의 내면 세계를 깊이 인식한 이냐시오는 영신수련에서 "사물의 내적 내용을 깊이 깨닫고 맛보기"(2)와 "내적 인식을 구하기"(63)를 권면한다. 이냐시오가 사용한 내적 인식을 맛본다라는 단어는 단순히 느낀다(feel)라는 의미보다는 훨씬 심원한 뜻을 가지고 있다. 이냐시오는 영신수련에서 내적 인식이란 표현을 몇 차례 사용한다. 하나는 첫째 주간의 중요한 세 담화(colloquy)인 "나의 죄에 대한 내적 인식을 구하기"(63)에 사용한다. 또한 둘째 주간에 "주님께 대한 깊은 내적 인식"(104)을 구하라 한다. 그리고 사랑을 얻기 위한 관상에서 "하나님께 받은 무수한 은혜에 대해 내적 인식"(233)을 구하라 한다. 이것은 내적 인식의 느낌과 인식에 관련되어 사용되고 있다.³¹⁵⁾ 곧 내적 인식이란 인격적 지식으로 막연하고 단순한 얕이나 정보가 아니라, 구체적으로 경험되어진 친밀한 인식을 말한다. 이러한 내적 인식은 단순한 상상력이나 지적 통찰력에서 오는 것이 아니고, '주입된 관상'(infused contemplation)으로부터 오는 것이다.³¹⁶⁾

내적 인식을 좀더 깊이 있고 지속적으로 하기 위해서는 내적 움직임에 대한 영신식별이 필요하다. 따라서 이냐시오는 영신수련에서 영신식별을 중요하게 다루고 있다. 또한 영적 조명을 바탕으로 하나님의 인도하심에 자신을 개방하기 위해서는 자기 희생과 노력도 필요하다. 영적 조명에 기초를 둔 의지적 노력은 하나님의 인도하심에 길들여진 습성을 갖게 한다. 이냐시오는 영신수련에서 주님께 대한 내적 인식을 계속

315) 파르마난다 디바카, 내적 인식의 여정, 27-29.

316) Joseph de Guibert, S. J. William J. Young S. J. trans., The Jesuits Their Spiritual Doctrine and Practice (St. Louis: The Institute of Jesuit Sources, 1972), 31-32.

하여 구하기를 권면한다. 그리함으로 영적 여정이 더욱 깊어지며, 모든 것을 하나님의 빛 아래서 보게 되며, 참된 영적 자유를 누릴 수 있게 된다.

나. 그리스도의 생애 관상

정화기를 지나 조명기에 빛의 길을 걷는 모든 영혼의 일차적 목표는 “예수 그리스도를 닮아 가는 것”³¹⁷⁾이다. 예수께서는 “나는 세상의 빛이니 나를 따르는 자는 어둠에 다니지 아니하고 생명의 빛을 얻으리라”(요 8:12) 말씀하셨다. 조명기에 빛의 길을 걷는 모든 영혼의 이상은 생명의 빛되신 예수 그리스도를 깊이 깨닫고, 그를 따라가며 닮아 가는 것이다. 이와 같은 목표를 이루기 위해서는 그리스도의 생애를 관상하는 것이 필요하다. 이를 위하여 이냐시오는 영신수련의 둘째 주, 셋째 주 그리고 넷째 주에서 그리스도의 역사적 생애와 수난, 죽음 그리고 부활을 관상하도록 한다. 영신수련의 첫째 주가 죄 묵상으로 정화에 대한 것이라면, 둘째 주간과 셋째 주간은 그리스도를 깊이 깨닫고 사랑하며, 그리스도의 구원과 고난에 동참하게 하는 조명의 단계이다.

일찍이 이냐시오는 만레사의 신비로운 체험 중에서 그리스도에 대한 조명을 체험하였다. 이냐시오는 그의 자서전에서 이렇게 고백하고 있다.

그는 기도중에 자주, 그것도 상당히 긴 시간 동안 그리스도의 인성(人性)을 심안으로 보았다. 그에게 나타난 형상은 그다지 크지도 작지도 않은 흰 몸체인데 지체는 뚜렷이 보이지는 않았다. 만레사에서 그는 이것을 스무 번 내지 마흔 번을 보았다...그는 신앙에 관한 이런 신비들을 가르쳐 주는 성경이 없다 하더라도 자기는 자기가 본 사실만으로도 신앙의 진리를 위해 죽을 각오가 되어있다고 다짐하는 것이었다.³¹⁸⁾

이냐시오는 그리스도의 인성에 대하여 우리가 알 수 없는 신비로운 조명을 받았음을 분명히 밝히고 있다. 이냐시오는 자기가 만레사에서 체험한 그리스도의 조명 체

317) Adolphe Tanquerey, 수덕신비 신학- 빛의 길, 정대식 역 (서울: 카톨릭 크리스찬, 2000), 322.

318) 이냐시오 로올라 자서전, (29)

힘을 영신수련에서 구체화시키고 있다. 따라서 둘째 주간에서 예수 그리스도의 생애를 관상하도록 한다. 둘째 주간의 목표는 그리스도의 생애 관상을 통하여 그리스도의 삶의 태도와 가치를 내면화시킴으로 그분을 본받도록 하는 것이다. 나아가 하나님이나를 어떻게 부르시고 하나님 나라 성취를 위하여 어떻게 그리스도와 함께 일하게 하시는지를 식별하게 한다.³¹⁹⁾ 둘째 주간에는 ‘왕이신 그리스도의 부르심’, ‘두개의 깃발 묵상’, ‘세 가지 타입의 사람들’, ‘겸손의 세 단계’, 그리고 ‘선택을 위한 길잡이’ 등의 독특한 묵상이 제시되어 있다. 또한 그리스도의 탄생과 숨겨진 생애 그리고 공생애에 대한 관상이 주어진다.

이냐시오는 그리스도의 생애를 묵상함에 있어 관상이라는 독특한 방법을 제시하고 있다. 일반적으로 묵상(meditation)은 논리적이고 추리적인 면이 강조된다면, 관상(contemplation)은 정감적(情感的)인 면이 강조되는 기도 형태이다. 아돌프 탕그레(Adolphe Tanqueray)는 일반적으로 정화기의 기도는 추리적 묵상 기도가 많고 부정적인 측면을 강조하는 경향이 있는 반면, 조명기의 기도는 정감적 관상 기도와 긍정적인 측면을 강조하는 기도가 많다고 한다.³²⁰⁾ 이냐시오가 제시하는 관상기도는 “그리스도의 인성 안에는 하나님의 모든 신성이 깃들여 있다”(골 2:10)는 말씀과 연관되어 있다. 우리가 그리스도를 본받고 따르기 위해서는 이천 년 전에 사셨던 그리스도의 말씀과 신비에 대한 온전한 깨달음이 필요하다. 물론 이 일을 위해서 성령의 조명하심과 말씀에 대한 이해가 필요하다. 이냐시오에게 있어서는 이러한 조명을 얻기 위한 가장 좋은 방법이 바로 그리스도 생애에 대한 관상 기도인 것이다.

우리는 그리스도의 생애 관상을 통하여 이천 년 전의 그리스도의 생애와 말씀 그리고 신비 속으로 들어가 볼 수 있다. 말씀이 육신이 되어 오신 그리스도의 인성은 하나님의 구원의 역사와 하나님의 신성 즉 하나님의 신비를 우리에게 보여 주신다. 이 신비를 맛보기 위해서는 구체적이고 역사적인 예수의 생애 속으로 들어가야 된다. 이를 위해서는 이 신비의 진리에 대하여 기도해야 될 뿐만 아니라, 그 분의 일생을 관상함으로써 그 분을 만나 볼 수 있다. 즉 관상이란 단순한 상상 속에서 현존을 찾는 것이 아니라, 그 분의 영적인 실재성과 살아 있는 그 분의 신비를 깨닫는 것이다.³²¹⁾

319) Marian Cowan, C. S. J. & John Carroll Futrell, S. J., 은총의 동반자 (Companions in Grace), 송형만 역 (서울: 빅벨, 1997), 110.

320) Adolphe Tanqueray, 수덕 신비 신학, 18-19.

그러기 위하여 이냐시오는 “나를 위하여 사람이 되신 우리 주 그리스도를 더욱 사랑하고 더욱 가까이 따를 수 있도록 그분께 대한 깊은 인식을 구하라”(영신수련, 104)고 권면한다.

‘그분에 대한 깊은 인식’은 그리스도에 대한 친밀하고 인격적인 체험을 통해 얻어 지는 내적 인식이다. 이것은 단순한 머리의 분석이 아니라, 관상 속에서 보고, 느끼고 맞본 체험적 인식인 것이다. 이 관상은 믿음에 의한 현존이 인간 내면의 어떤 현존들보다도 더 실재적인 것임을 깨닫게 한다. 관상자는 자기의 기질, 느낌 그리고 상상이 이끄는 대로 관상을 행하면서, 그 안에서 그리스도와와의 인격적 만남을 갖도록 기도해야 한다. 이냐시오의 관상은 단순한 상상력 놀이가 아니라 하나님의 말씀이 우리를 뚫고 들어와 변화시키며, 믿음 안에서 과거의 사건이 현재화되는 것이다.³²²⁾ 이를 위하여 관상자는 같은 장면을 가지고 세 번에 걸쳐 반복하여 관상하게 한다. 즉, 처음에는 여러 인물들을 바라보고(영신수련, 114), 다음에는 그들이 하는 말을 들어보며(115), 끝으로 그들이 하는 행동에 대하여 깊이 생각하도록(116) 인도한다. 나아가 관상 후에는 영적 담화를 하며, 때때로 오관을 활용하기도 한다.

둘째 주간인 그리스도의 생애에 대한 관상은 그리스도의 강생과 성탄 그리고 그리스도의 어린 시절과 숨은 생활 나이가 공생애에 대한 관상으로 이어진다. 이러한 일련의 관상 기도를 통하여 얻게 되는 것은 우리 주 그리스도에 대한 깊은 인식이다. 그리스도 생애에 대한 관상기도를 통하여 묵상자는 성경에 기록된 사건들이 단순히 이천 년 전 사건이 아니라, 시간과 공간을 초월하여 나의 사건으로 되는 것을 경험하게 된다. 그리하여 성경 안의 사건이나 인물의 경험이 나의 경험이 되는 것을 느낄 수 있다. 이 느낌과 인식은 단순한 관념적 인식이 아니고 체험적이며 실재적인 인식이다. 이냐시오는 이러한 인식을 “가장 내면에 있는 인식”(intima cognitio)이라 하는데, 이것은 조명을 통해 얻게 되는 인식이다.³²³⁾ 그리스도 생애 관상의 참된 목적은 예수 그리스도를 점점 더 내면으로부터 깊이 인식하는데 있다. 이러한 내적 인식은 그리스도에 대한 친밀함을 갖게 하며, 그분에 대한 보다 큰 헌신으로 나가게 한다.

둘째 주간에 있는 ‘두 개의 깃발,’ ‘세 가지 타입의 사람들’ 그리고 ‘겸손의 세 가

321) Marian Cowan, C. S. J. & John Carroll Futrell, S. J., 은총의 동반자, 123.

322) Ibid., 128.

323) 빌리 램베르트, 현실에 대한 사랑으로, 95.

지 단계' 묵상 등은 그리스도 생애에 대한 관상의 또 다른 적용이라 볼 수 있다. 즉, 그리스도 생애 관상을 통하여 얻게 되는 조명된 인식은 단순한 지적 인식으로 끝나지 않고, 실제적 삶으로 결단되고 실천되어 져야 한다. 곧 그리스도를 본받아 자신도 가난과 업신여김과 천대에 동참하게 한다. 이러한 선택과 결단은 그리스도에 대한 내적 인식이 조명된 참 인식인 것을 증명해 준다. 관상자는 자칫 낭만적인 공상에 빠질 수도 있다. 이냐시오는 이러한 약점을 차단하기 위하여 "반동의 원리"(agere contra)를 제시한다. 이것은 '자신을 거슬러 나아가는 것'이다.³²⁴⁾ 즉 인간이 무엇인가에 집착하고 있을 때, 하나님께 그것을 없애 달라고 기도하거나 정반대의 것을 선택하는 것이다. 이 '반동의 원리'를 통하여 관상자는 진정한 영적 자유를 누리게 된다. 이것은 "내 원대로 마옵시고 아버지의 원대로 하옵소서"(마 26:39)의 기도와 일맥상통하는 것이다.

셋째 주간에는 주로 그리스도의 수난에 대한 관상이다. 첫째 주간이 죄와 피조물에 대한 애착에서 벗어나는 상태라면, 둘째 주간은 그리스도의 생애 관상을 통한 그리스도에 대한 내적 인식과 닮아가기이다. 셋째 주간은 그리스도의 수난 묵상을 통하여 그리스도의 고난에 동참함으로써 그분과 깊은 인격적 일치를 이루어 가게 된다. 셋째 주간의 관상 목적은 사람이 자신의 편협한 자아를 벗어버리고 자신을 죽는데까지 내어 주도록 하는데 있다. 따라서 이냐시오는 관상자가 "아픔으로 가득 찬 그리스도와 함께 아파하고, 근심하시는 그리스도와 함께 근심하고, 그리스도께서 나 때문에 받으신 그렇게 많은 고난에 대하여 눈물과 슬픔을 간구하는"³²⁵⁾ 은총을 구하라고 한다. 그리스도의 수난 관상을 통하여 관상자는 그분의 수난을 깊이 깨닫고 인식함으로써 제삼자로서가 아니라, 그리스도의 고통에 동참하는 사람으로 나아간다. 그리스도의 고통 안에서, 그분과의 일치를 통하여, 자기를 죽이는 가운데 우리는 용기와 자유를 얻는다. 이러한 그리스도의 생애와 수난을 집중적으로 관상하는 이냐시오의 영신수련과 영성을 하비 이건(Harvey D. Egan)은 "그리스도 중심적인 신비주의"(Christ-centered Mysticism)³²⁶⁾라고 부른다.

324) John J. English, S. J., Spiritual Freedom, 167.

325) 영신수련, (203).

326) Harvey D. Egan, Ignatius Loyola The Mystic, 95.

다. 만물 안에서 하나님 발견하기

이냐시오에 의하면 하나님은 항상 어디에서나 우리가 찾을 수 있는 분이다. 이냐시오는 우리의 생각 안에서, 길을 걸을 때, 먹는 것, 듣는 것 그리고 사람을 만나는 것 등 우리의 크고 작은 모든 행위와 사건, 심지어 무생물 안에서도 하나님을 찾을 수 있다고 본다. 이러한 “모든 것 안에서 하나님을 찾기”는 이냐시오의 영성의 중요한 주제가 된다.³²⁷⁾ 이냐시오에게 “모든 것 안에서 하나님을 찾고 발견”하려는 노력은 까르도넬 강가의 조명 사건 이후에 시작된 것으로 보인다. 이냐시오는 까르도넬 강가에서 깊은 영적 체험을 하였다. 이 체험을 통하여 그는 완전히 새로운 지성을 받아 새 사람이 되는 경험을 하였다. 지성이 새로워지는 조명 사건을 통하여 이냐시오는 모든 것 안에 편재(徧在)해 계시는 하나님을 발견 할 수가 있게 되었다.

이냐시오의 영신수련은 까르도넬 강가의 신비 조명 체험과 그 밖의 여러 체험들이 기초가 되어 구성되었다. 이 영신수련은 지금, 여기에서 이루어 나가야 할 것, 즉 하나님의 뜻을 찾아내는 것에 대한 안내서이며 지침서인 것이다. 따라서 이 영신수련 기저(基底)에 흐르는 기본관점은 하나님은 모든 사물과 사건 안에 계시면서 역사하기 때문에 하나님을 모든 사건과 사물 안에서 찾을 수 있다는 것이다.³²⁸⁾ 이냐시오는 이러한 원리를 영신수련 ‘일러두기’에서 이렇게 밝히고 있다.

영신수련이라 함은...마치 육신의 건강을 위하여 산책이나 길걷기나 뛰기 따위의 모든 것을 체육 또는 신체의 단련이라고 하듯이, 영신 면에서도 모든 사욕편정을 깨끗이 없애고 구령을 위하여 자기의 생활을 개선하는 데에 날카로운 양심으로 “하나님의 뜻을 찾고 발견하기 위하여” 영혼을 준비하고, 이에 대비하는 모든 방법을 영신수련이라 한다.³²⁹⁾

위에서 보듯이 하나님의 뜻을 찾고 발견하기 위하여 영혼을 준비하고 이에 대비하는 모든 방법이 영신수련이다. 즉 모든 것에서 하나님을 찾고 발견하려는 것이 영

327) Friedrich Wulf, ed., Ignatius of Loyola His Personality & Spiritual Heritage(1556-1956) (St. Louis: The Institute of Jesuit Sources, 1977), 137.

328) 전현호, “이냐시오 영성의 핵심인 모든 것 안에서 하나님을 찾기에 관한 고찰”, 신학전망 (1996 겨울), 98.

329) 영신수련, (1).

신수련의 중요한 주제이며 목표가 된다. “모든 것 안에서 하나님을 찾기” 위해서는 무엇보다도 먼저 인간 안에서 하나님을 찾아야만 한다. 인간 안에서 하나님을 찾을 수 없다면, 그밖에 모든 곳에서 하나님을 찾는다 하더라도 우리에게는 아무런 의미가 없다. 인간 내면 속에서 하나님을 발견할 때 비로소 하나님과 우리는 의미있는 관계를 맺을 수 있게 된다. 인간 안에서 하나님을 찾을 수 있는 길은 지금까지 삶과 모든 경험 속에 하나님의 섭리와 은혜가 있었음을 깨닫는 것이 필요하다. 이냐시오는 “사랑을 얻기 위한 명상”에서 이렇게 말한다.

내가 받은 은혜, 즉 창조와 은혜, 구속의 은혜 및 특별히 개인적으로 받은 은혜들을 돌이켜 생각함이다. 나는 큰 경외심을 가지고 우리 주 하나님께서 나를 위하여 얼마나 많은 일을 하셨는지, 당신이 가지고 계시는 것에서 얼마나 많이 내게 주셨는지, 또 따라서 하나님께서 당신의 안배하심에 따라 될 수 있는 한 당신 자신을 내게 주시기를 얼마나 원하시는지 생각할 것이다.³³⁰⁾

내 안에서 하나님을 찾기 위해서 묵상자는 무엇보다 먼저 지금까지 받은 하나님의 은혜를 깊이 회상하여야 한다.³³¹⁾ 인간이 하나님께로부터 받은 첫 은혜는 하나님의 형상대로 피조된 것이다. 피조물 인식을 통하여 자아에 대한 자각을 분명히 한 사람은 피조물 됨이 하나님의 은혜임을 깨닫게 된다. 이냐시오는 전쟁 부상으로 인하여 죽음에 이르는 경험을 하였다. 그는 부상으로 인한 육체의 한계와 자기 무능을 통하여 자기의 피조성을 깊이 인식하게 되었다. 역설적으로 인간은 자기의 피조성에 대한 인식이 깊어질수록 하나님의 절대성과 존재를 깊이 깨닫게 된다. 이냐시오는 자기의 피조성 인식 속에서 하나님을 발견하며, 나아가 자기에게 베풀어주시는 은혜를 깨닫도록 권면한다.

이냐시오는 하나님을 발견하기 위하여 구속의 은혜를 깊이 묵상하기를 권한다. 우리가 구속의 은혜를 깨닫기 위해서는 먼저, 그리스도에 대한 깨달음이 있어야 한다.

330) 영신수련 (234).

331) John Callanan, *God In All Things* (New York: Doubleday Deel Publishing, 1994), 108. John Callanan은 ‘모든 것 안에서 하나님을 찾기’ 중 특히 자기 안에서 하나님을 찾기 위하여 다음 몇 가지를 권면한다. 나의 삶 안에서 하나님의 임재를 인식하기, 과거에 베풀어주신 하나님 은혜 회상하기, 하나님의 도움과 인도를 간구했던 날 회상하기, 실수와 범죄의 때 숙고하기 그리고 다가올 미래에 대한 기도 등이다.

이냐시오는 영신수련 둘째 주와 셋째 주에서 그리스도에 대한 관상을 하게 한다. 특별히 그리스도의 수난에 대한 관상은 그리스도의 수난을 통하여 하나님께서 우리에게 베풀어주시는 은혜가 얼마나 크고 놀라운 것인지 깨닫게 한다. 그리스도의 수난 관상을 통하여 우리는 그리스도의 인성을 엿보게 된다. 나아가 수난 당하시는 그리스도 속에서 함께 수난 당하시는 하나님을 보게 된다. 수난 당하시는 하나님에 대한 인식은 그 어떤 하나님 발견보다도 심원한 것이다. 곧 이 발견 속에서 자기를 희생하여 인간을 구원하시는 하나님의 사랑을 비로소 알게 된다. 이것을 통하여 우리는 그리스도 안에서 나에게 다가 오시는 하나님의 사랑과 자기 계시를 보게 된다. 이러한 하나님을 발견하는 사람은 그 은총에 대한 보답으로 자신을 하나님께 전적으로 드리는 “주여, 나를 받으소서”의 기도를 드릴 수 있게 된다.

만물 안에서 하나님을 찾는 것은 사람들의 내면에서만 아니라, 모든 피조물에서도 찾아 볼 수 있다.

어떻게 하나님께서 피조물에 거쳐하시는지 생각해 볼 것이다. 즉, 무생물과 함께하시어 존재를 허락하시고, 식물과 함께하시어 성장을 허락하시고 또 동물과 함께하시어 감각을 주시고, 즉 존재를 주시면서 무생물 안에 계시고, 성장하기를 주시면서 식물 안에 계시고, 감각을 주시면서 동물 안에 계시고, 알아듣기를 주시면서 사람 안에 생활하심을 생각할 것이다...어떻게 하나님께서 나를 위하여 땅 위의 모든 피조물 안에 일하시고 수고하시는지 생각할 것이다.³³²⁾

하나님은 인간 안에서만 발견할 수 있는 분이 아니다. 그분은 편재하신 분이므로 그분이 만드신 모든 피조물 안에 계신다. 일찍이 바울은 “창세로부터 그의 보이지 아니하는 것들 곧 그의 영원하신 능력과 신성이 그 만드신 만물에 분명히 보여 알게 된다”(롬 1:20)고 말한다. 이 땅과 우주의 모든 사물들은 하나님의 피조물이기에 그 안에는 창조주 하나님의 신성이 여러 모양으로 존재하고 있다. 자기 안에서 하나님을 발견한 사람들은 또한 피조된 만물 안에서 하나님을 발견할 수 있다. 그러나 자기 안에서 하나님을 발견하지 못한 사람은 피조 세계에서 하나님을 찾을 수가 없다. 곧 조명된 하나님 인식이 없이는 누구도 하나님을 찾아 볼 수 없는 것이다. 이냐시오는

332) 영신수련, (235-236).

만레사에서 “만사가 새로워 보일 만큼 강렬한 조명”을 체험한 후, 성삼위 하나님에 대한 신비뿐만 아니라 자연 만물에 대한 깨달음도 새로워지게 되었다. 자연 만물 안에서 하나님을 발견하는 것은 영성과 환경문제에 대한 새로운 인식과 조명을 우리에게 줄 수 있다.³³³⁾

이냐시오의 모든 것 안에서 하나님 찾기는 영신수련에만 국한되어 있지 않다. 그의 편지와 예수회 회헌의 많은 부분에서 이러한 사고를 볼 수 있다. 이냐시오는 그의 이름으로 발행하는 편지들을 세 번씩 면밀히 검토하였다. 그가 편지를 쓴 동기는 크게 세 가지로 보인다. 첫째는 젊은 예수회 회원들의 영적 성숙을 도와주기 위함이다. 둘째는 수도회 삶에서 공적 기도의 시간을 좀 더 길게 하려는 것에 반대하고 투쟁하기 위함이다. 셋째는 많은 일들로 고생하는 예수회 회원들을 격려하기 위함이다. 이냐시오는 많은 일들로 지쳐있는 제자들의 삶을 사도직에 지향하도록 권면한다. 그리하여 자신이 지금 해야 하는 일, 하고 있는 일을 하나의 지속적인 기도로 만들어 가도록 권면한다. 이냐시오는 기도와 학문과 봉사를 각기 다르게 보는 견해에 반대하여, 기도와 활동은 동일한 가치를 가지고 있음을 분명히 하였다.³³⁴⁾ 이것은 모든 것 즉, 생활 안에서 하나님을 찾는 이냐시오의 영성과 일맥상통하는 것이다.

모든 것 안에서 하나님을 찾는 것은 다음 몇 가지의 의미를 갖는다. 첫째는 믿음의 눈으로 만물을 보게 되는 것이다. “모든 것”이란 피조 세계 전체를 가르키는 것으로 자연과 초자연, 개인의 삶과 국가의 역사 그리고 교회의 역사등 모든 것이 하나님과 깊은 관계에 있음을 의미한다. 둘째는 모든 것 안에서 “하나님의 뜻을 찾는 것”의 중요성이다. 이것은 이냐시오 생애의 가장 중요한 일이었다. 이냐시오에게 하나님의 뜻을 찾는 것은 의미와 생명이 있는 일이지만, 그렇지 않은 경우는 모든 것이 무의미한 것이었다. 셋째로 모든 것을 향하신 그분의 뜻을 알았기에, 하나님의 뜻과 섭리에 대하여 전적으로 복종한다는 것이다. 따라서 이냐시오에게 ‘하나님 찾기’는 ‘순수한 의지’를 가지고 ‘온 마음을 다한 사랑’으로 하나님 뜻에 따르겠다는 의미를 내포하고 있

333) 전현호, “이냐시오 영성의 핵심인 모든 것 안에서 하나님을 찾기에 관한 고찰,” 104.

334) 영신수련, 106-110. 이냐시오는 “한두 시간의 기도는 기도도 아니다”라고 주장하여 혼란을 일으킨 오비에도(A. Oviedo) 신부의 견해에 반대하여, 장문의 편지를 썼는데, 기도와 활동은 동일한 가치가 있음을 분명히 말하고 있다. 이냐시오가 의미하는 바는 하나님께 대한 봉사는 기도에서만 아니라, 다른 일들 특히 이웃사랑의 실천에서도 일어나고 있음을 말 하고자 함이다. 즉 폭넓은 봉사로 “모든 것 안에서 하나님 찾기”의 중요한 요소인 것이다.

는 것이다.³³⁵⁾ 결국 모든 것 안에서 하나님을 찾음으로 인해서 하나님의 하나님 되심이 증거되고 드러나며, 인간이 인간됨을 누리게 되며, 만물과 더불어 평화하며 살 수 있게 되는 것이다.

4. 하나님과의 연합

가. 라 스토르타(La Storta)의 환시

십자가의 성 요한과 아빌라의 성녀 테레사에 의하면 일치기는 두 가지의 특징적인 관상적 체험으로 구성되어 있다. 첫째는 관상 그 자체이며, 둘째는 그 이후에 이어지는 것으로 관상과 완전히 일체가 되는 체험이다. 관상기도는 두 가지로 볼 수 있는데, 하나는 자신의 체험을 근거로 하는 수련에 의한 관상이다. 이것은 뜨거운 기도와 비슷하며 기초적인 관상이다. 다른 하나는 선사된 관상으로 인간의 이성과 의지에 관계없이 하나님의 주도적인 사랑과 빛에 의하여 주어지고 이끌리는 관상이다.³³⁶⁾ 전자를 능동적 관상이라면, 후자는 수동적 관상이라 할 수 있다. 선사된 관상의 특징은 완전한 침묵의 기도로 시작되며 하나님과의 완전한 합일의 기도 체험을 하게 된다.

이냐시오의 경우 만레사의 가르도넬 강가의 신비 체험은 선명한 조명 체험이다. 그는 그 체험을 통하여 성삼위 하나님의 현존과 그리스도의 인성 그리고 만물에 대한 새로운 인식을 얻을 수 있었다. 반면 “라 스토르타의 환시”는 거룩하신 성삼위 하나님께서 이냐시오를 받아 들여 주셨음을 입증하는 것으로, 그리스도와 가까이 일치하는 체험이었다. 이 체험은 이냐시오의 ‘사도적 열망’이 하나님께 인정되었다는 의미를 주고 있다. 이 체험을 통하여 이냐시오는 그들의 모임을 예수회(Society of Jesus)라 부르게 되었다. 이 체험은 이냐시오에게 그리스도를 통하여 하나님과 일치하는 원리에 대한 분명한 영적 인식을 갖게 하였고, 삼위일체론적 영성을 이루는 바탕이 되었다.

라 스토르타의 환시에 이르기까지의 과정을 이냐시오는 자서전에서 이렇게 말한다. 1534년 이냐시오와 동료 여섯 명은 파리의 순교자들의 언덕인 몽마르뜨에서 서원

335) Friedrich Wulf, ed., Ignatius of Loyola His Personality & Spiritual Heritage(1556-1956), 151-156.

336) Benedict J. Groeschel, 심리학과 영성, 294-295.

을 하였다. 그 서원은 영구적 정결, 영구적 청빈 그리고 공부를 마친 후 예루살렘 성지의 순례였다. 몽마르뜨 서원 후 그들은 성지 순례를 시도하였으나, 이냐시오와 파브레 그리고 라이네스 일행은 비첸사에 머무르게 되었다. 당시 베니스인들과 터키의 충돌로 인해 동방으로 가는 배가 다 끊기어 예루살렘 성지 순례를 할 수 없었기 때문이다. 그들은 그곳에서 40일간 기도하며 지내는 동안 많은 영적 환시와 위로를 받으며 지냈다. 1537년 11월 그들은 로마로 가던 중 로마 근처에 있는 어느 성당에서 기도하던 중 라 스토르타의 환시를 경험하였다.

로마를 몇 마일 남겨두고 하루는 어느 성당에서 기도하는데, 그는 자기 영혼에 크나큰 변화가 일어나는 것을 체험하였다. 그리고 성부께서 자기를 당신의 성자 그리스도와 함께 한자리에 있게 해주시는 환시를 선명히 보았으며, 성부께서 자기를 성자와 함께 있게 해주셨음을 추호도 의심할 바 없었다.³³⁷⁾

이 사건이 곧 라 스토르타의 환시이다. 이 체험에서 이냐시오는 하나님의 임재 앞에 서는 체험을 하였다. 뿐만 아니라 그리스도와 한 자리에 있는 환시는 그리스도와 깊은 연합을 의미한다. 당시 이냐시오와 동행했던 라이네스는 이 환시에 대하여 비교적 소상히 알고 있었다. 이냐시오는 라이네스의 이야기가 자기 체험에 대한 사실적 이야기임을 밝히고 있다. 라이네스는 이 환시에 대하여 다음과 같이 말한다.

우리의 사부가 말씀하시기를 '나는 로마에서 너희에게 호의를 베풀겠다'라는 말씀을 마음속에 새겨 주시는 것을 느꼈다고 했다. 이 말씀이 뜻하는 바가 정확히 무엇인지 모르겠으나 '우리에게 무슨 일이 생길지 모르겠다. 혹시 로마에서 우리가 순교할지도 모르겠다'고 하였다. 얼마 후 그가 보았던 것에 대해 다시 말했는데, 하나님 성부께서, 당신 앞에 십자가를 메고 계신 그리스도께 말씀하시기를 '나는 네가 이 사람을 네 봉사자로 받아들이기를 원한다'고 하셨다. 그리스도께서 그를 받아들이시며 말씀하시기를 '네가 우리를 섬기기를 원한다'고 하셨다는 것이다.³³⁸⁾

이 체험을 통하여 이냐시오는 그리스도께서 자기를 받아들이심을 확실히 알게

337) 이냐시오 로올라 자서전, (96).

338) Philp Caraman S. J., Ignatius Loyola: A Biography of the Founder of the Jesuits (San Francisco: Haper & Row, 1990), 113.

되었다. 또한 자기가 하나님의 봉사자로 부름 받았음을 확신하게 되었다. 이것은 이냐시오가 그리스도의 십자가를 지며, 하나님의 뜻에 따라 그의 봉사자가 되겠다는 그의 사도적 열망이 하나님께 인정되는 체험이었다. 이것은 그리스도의 깃발 아래 하나님을 섬기겠다는 이냐시오의 열망이 절정에 달한 경지로 예수회에서는 이를 매우 중요하게 여긴다. 까르도넬 강가의 신비 체험이 조명에 대한 것이라면, 라 스토르타의 환시는 그리스도를 통한 하나님과의 일치 체험으로 보인다. 하비 이건은 전자를 '새로운 이해력'(a new understanding)으로 후자를 '새로운 마음'(a new heart)을 받은 것으로 이해한다. 이 지적(intellectual)이고 정감적인 두 체험은 이냐시오의 신비적 삶의 중요한 원천이 된다.³³⁹⁾

예수회는 이냐시오의 하나님과의 일치 체험이 하나의 조직으로서 구체화된 것이다. 이냐시오가 라 스토르타 성당의 체험시 들은 "로마에서 내가 너희에게 호의를 베풀겠다"라는 말씀에서 너희는 분명 복수를 지칭하는 것이다. 곧 이 라 스토르타의 체험은 이냐시오 개인의 체험인 동시에 그의 동료 전체의 체험임을 의미하는 것이다. 즉 이냐시오의 하나님과의 일치 체험은 하나님 안에서 각기 다른 동료들을 하나로 묶는 동인이 된 것이다. 먼저 하나됨을 경험한 사람만이 다른 사람을 하나로 묶을 수 있다. 이 체험으로 이냐시오는 자기들의 모임을 예수회로 확증하게 되었다. 1539년 로마에서 진행된 식별 과정의 담화록은 다음과 같이 말한다.

마침내 우리는 이 질문에 대해 긍정적인 입장을 취하게 되었다. 즉 사랑하시는 주님께서 영적으로 너무나 연약하고 지리적으로나 문화적으로 아주 다양한 우리를 함께 모이게 하시고 일치시키셨으니, 하나님께서 모으시고 일치시킨 것을 우리가 갈라서는 안되고, 오히려 인간의 더 나은 영적 선익을 위하여 더 효과적으로 일 할 수 있기 위해서 우리는 매일매일 이 일치를 더욱 강화시키고 안정 되게 해서 서로를 위한 특별한 관심을 배려해야 한다. 그 이유는 일치된 영적 힘은 어떠한 힘든 사업에도 갈라져 있는 힘보다는 더 힘차고 용감하기 때문이다.³⁴⁰⁾

그리스도와의 일치를 추구하는 이냐시오의 열망은 그의 첫 성지 순례의 마음에서 읽어 볼 수 있다. 로욤라 성에서 회심을 경험한 후 그의 소망은 "완패되는 대로 온

339) Harvey D. Egan, *Ignatius Loyola the Mystic*, 163.

340) 파르마난다 디바카, *내적 인식의 여정*, 190.

갖 고행과 극기를 수행하면서 예루살렘에 가는 일”(자서전, 10)이었다. 이러한 성지에 대한 애착은 단순한 여행이 아니라, 그리스도의 삶과 죽음과 부활에 의해 성화된 그 장소에 감으로 그리스도와 친밀한 만남을 갖고자 함이었다.³⁴¹⁾ 이러한 이냐시오의 열망은 만레사에서 그리스도의 인성을 심안으로 뵈는 신비 체험으로 화답되었고, 또한 라 스토르타의 신비 체험으로 확증되었다.

이러한 그리스도와 친밀한 일체 체험은 그의 영신수련에 구체적으로 나타난다. 이냐시오는 영신수련 셋째 주간에 그리스도의 고난에 깊이 동참할 것을 요구한다. 셋째 주간(190-209)에는 예루살렘 입성부터 수난 전체에 대한 관상이다. 이 관상들은 편협한 자아를 부정하게 하며, 그리스도의 고통을 통하여 그분과 깊은 인격적 일치를 이루기를 요구한다.³⁴²⁾ 따라서 이냐시오는 관상자가 “아픔으로 가득 차신 그리스도와 함께 아파하고 근심하시는 그리스도와 함께 근심하고, 그리스도께서 나 때문에 받으신 그렇게 많은 고난에 대하여 눈물과 슬픔을 간구하는”³⁴³⁾ 은총을 구하기를 권한다. 이 관상을 통하여 관상자는 그리스도의 고통에 동참하며 아파하게 된다. 또한 관상자는 그리스도를 보다 더 가까이 본받고 일치하는 역동성을 깨닫게 된다. 결국 셋째 주간의 관상 기도는 정확의 방법이라기보다는 일치의 방법에 가까운 것으로 여기에서 이냐시오의 의도를 볼 수 있다.

예수 그리스도의 수난에 대한 관상은 괴로운 체험이 될 수 있다. 그리스도의 고통이 나의 고통이 되는 것은 아픔과 함께 두려움을 유발시킨다. 그 이유는 첫째로 고통을 두려워하는 인간의 본성 때문이고, 둘째로 고난받는 예수 그리스도의 인성과 깊은 일치를 이루기 때문이다.³⁴⁴⁾ 이러한 모습은 겟세마네 동산에서 기도하시는 그리스도의 모습에서 찾아 볼 수 있다. 셋째 주간에 수난 신비를 관상하면서 관상자는 그리스도의 고통 안에서 하나되는 은총을 경험한다. 나아가 그리스도의 고통 안에서 하나됨을 경험한 사람은 그리스도의 부활 안에서 역시 하나됨을 경험하게 된다. 그리스도의 부활 안에서 하나됨의 신비를 깨달은 사람은 부활 생명 속에서 시간과 공간을 초월하여 역사하시는 성삼위 하나님과 하나됨을 지속적으로 누리게 된다.

341) Ibid., 186.

342) John J. English, S. J., J. Spiritual Freedom, 219.

343) 영신수련, (203).

344) John J. English, S. J., Spiritual Freedom, 223.

나. 사랑을 얻기 위한 명상

사랑을 얻기 위한 명상은 영신수련의 마지막 부분에 위치하고 있다. 이러한 위치에 대하여 여러 가지 해석들이 있다. 하나는 영신수련의 4주간의 구조 밖에 있는 것으로 예컨대, 3주간 말미에 있는 “음식 절제 규칙”과 같이 자연 사물의 사용에 대한 태도를 점검하는 실천적 성찰로 보는 견해이다. 그러나 나달, 폴랑코, 공인 지도서 등 대부분의 주석가들은 현재의 위치를 지지한다. 그 이유로 내용상 “원리와 기초”(23), “그리스도의 부르심과 묵상”(90-98)과 내적 연관성을 갖기 때문이다. 또한 사랑을 얻기 위한 명상의 “지금까지 받은 그 많은 것들”과 “모든 것 안에서 하나님을 사랑하고 섬기려”한다는 표현은 현재의 위치가 타당함을 보여 주는 증거가 된다. 즉, “사랑을 얻기 위한 명상”은 하나님과의 일치에 의한 관상으로서 정확와 신비적 친밀에 이른 것을 전제하는 종합적인 명상인 것이다.³⁴⁵⁾

사랑을 얻기 위한 명상을 좀 더 깊이 내적으로 이해하기 위해서는 이 명상을 성령 강림과 연결시켜 보는 것이 유익하다. 영신수련은 그리스도 중심적인 것으로 알려져 있다. 사실 영신수련에서 성령에 대한 언급은 7번이며, 그 중에서도 성서 인용을 제외하고 저자가 의도적으로 쓴 곳은 한번뿐이다.³⁴⁶⁾ 반면 영적 일기와 회헌에는 성령에 대한 언급이 비교적 많다. 그 이유를 정제천은 이냐시오 당시의 시대적인 요인으로 돌린다. 이냐시오 당시 성령과 더불어 문제가 되었던 것은 소위 계명파의 문제였다. 당시 계명파(Alumbrados)는 교회의 증재없이 하나님과의 일치를 구하는 무리였다. 종교재판소는 계명파를 교회의 교리에 어긋난다고 보아 이단으로 정죄하였다.³⁴⁷⁾

사실 이냐시오 자신도 한때는 계명파로 오인되어 체포되고 투옥된 일이 있었다.

345) 정제천, “영신수련과 성령론-사랑을 얻기 위한 관상: 이냐시오적 성령 강림,” 신학과 철학 (2001), 98.

346) 영신수련 중 성령에 대한 사용 7번은 엘리사벳 방문(263), 예수의 세례(173), 부활 시 두 번(304), 복음화 사명 부여(307), 승천(312), 교회의 정신과 일치하는 사고 방식(365)으로 그중 저자가 의도적으로 사용한 한번은 (365)번 경우이다. 윤양석의 영신수련에서는 이 부분을 “하나님의 정신”으로 번역되어 있다.

347) 정제천, “영신수련과 성령론-사랑을 얻기 위한 관상: 이냐시오적 성령 강림,” 105. 1525년 9월 23일자 폴레도 종교재판소는 계명파를 ‘비추임을 받은 자들’(Alumbrados), ‘교회를 버린 자들’(dejados), ‘완전한 자들’이라고 부르며, 이들을 게으른 신비주의자들로 보아 투옥하라 명하였다.

자서전에 의하면, 이냐시오는 알칼라와 살라망카에 있을 때 계명과 혐의로 체포된 적이 있다. 이냐시오는 1526년 알칼라에 도착하여 일년 반 동안 머무르는 중 42일을 감옥에서 보냈다. 그는 종교재판관에게 신학 공부를 한 다음이 아니면 신앙에 대하여 말하지 말 것을 경고받고 석방되었다. 그 후 살라망카에서도 도미니크회 신부에게 영신수련이 성령에 의한 작품이 아닌가에 대하여 심문 받았다. 당시에는 성령이 인간의 마음에 직접 역사한다는 주장은 계명파로 오인될 소지가 많이 있었다. 이러한 당시의 종교계 분위기는 이냐시오에게 심각한 문제가 아닐 수 없었을 것이다.

이냐시오는 분명히 성삼위 하나님을 알고 체험한 사람이었다. 만레사의 신비 체험 중 첫 번째 것은 성삼위 하나님께서 세 개의 현(弦)의 모습으로 나타나는 것을 본 것이다. 이때 받은 성삼위에 대한 깨달음과 감격은 평생동안 잊지 못할 인상이 되었다고 고백한다.³⁴⁸⁾ 이냐시오는 성령에 대한 체험이 있었을 뿐만 아니라, 신학적으로도 성령에 대한 지식이 있었다고 보여진다. 서방교회의 성령론에서 성령의 독특성은 삼위간의 상호 교류 또는 통교에 있으며 성령의 고유한 이름은 “사랑”과 “선물”이라 한다. 동방교회의 성령론은 성령의 “내주”(內住) 개념을 위주로 성령의 현존을 설명하였다. 이러한 전제에서 ‘사랑을 얻기 위한 명상’을 읽어보면, 영신수련 230-234과 237번에 나오는 “은혜”, “선물” 그리고 “통교”는 성령을 사랑과 선물로 부른 서방 교회의 전통과 맥을 같이한다. 영신수련 235-236번에 있는 “안에서”는 동방 교회의 내주 개념과 연결된다.³⁴⁹⁾ 그럼에도 불구하고 이냐시오가 성령에 대하여 공개적으로 말할 수 없었던 것은 계명파로 오인될 것을 조심한 것이다.

이냐시오가 영신수련을 자신이 깊이 알고 있는 삼위일체의 속성과 연결시켜 구성하였다면, 성부는 창조, 성자는 구원 그리고 성령은 성화의 수행과 연결 시켰을 것이다. 이에 따라 영신수련의 중요한 세 묵상을 살펴보면 다음과 같다. “원리와 기초”는 창조주이신 성부와 우리의 관계를 말한다. “그리스도의 부르심 묵상”은 구원으로 우리를 부르시는 성자 예수와 관련된다. “사랑을 얻기 위한 명상”은 성화시키는 성령과 우리의 관계를 말해준다. 이로써 영신수련의 전 과정은 성부에서 시작하여 성자에게서 구원과 사명을 받고, 성령 안에서 성화되고 세상으로 파견되는 내적 구조와 역동성을 갖는다. 이렇게 볼 때 영신수련의 전 과정은 삼위일체적이다.³⁵⁰⁾

348) 이냐시오 로올라 자서전 (28).

349) 정제천, “영신수련과 성령론-사랑을 얻기 위한 관상: 이냐시오적 성령 강림,” 101.

사랑을 얻기 위한 명상은 네 가지의 요점을 제안하고 있는데 이것들은 사랑의 움직임과 일치 안에서 연결되어 있다. 첫째는 '기억을 통한 명상'이다. 이것은 내가 받은 은혜, 즉 창조자의 은혜, 구속의 은혜 및 특별히 개인적으로 받은 은혜들을 돌이켜 생각하는 것이다. 여기서 은혜란 삼위일체이신 하나님의 사랑을 의미한다. 둘째 요점은 하나님께서 피조물들 안에 내주하심에 대한 명상이다. 즉, 식물, 동물, 무생물 그리고 내 안에 내주하시는 하나님에 대한 명상이다. 하나님의 내주하심은 곧 성령의 내재성과 친밀성을 나타내는 것으로 하나님과의 연합을 의미한다. 셋째는 하나님께서 나를 위하여 땅위의 모든 피조물 안에 일하고 계심을 명상한다. 이것은 하나님의 선물은 밖에 있지 않고 안에 있음을 명상하는 것이다. 넷째는 모든 선과 은혜가 위로부터 내려움을 명상하는 것으로, 이것은 하나님께서 세상과 인간의 모든 좋은 것의 원천임을 강조하는 것이다.

각 요점을 명상하고 난 후에 "주여, 나를 받으소서"(Take, Lord and receive)의 기도를 하도록 이냐시오는 제안한다. 이것은 지금까지 받은 하나님의 은혜에 감사하여 나의 모든 자유, 기억력, 지력, 소유 등 전체를 하나님께 되돌려 드리며, 하나님의 뜻대로 쓰여지기를 원하는 기도이다. 이 기도는 기도자가 하나님과 전적으로 하나되었다는 일치감이 있을 때 드릴 수 있는 것이다. 그렇지 않으면 자기의 전부를 쉽사리 하나님께 드릴 수 없을 것이다. 이것은 단순한 기도나 계약이 아니고 하나님에 대한 절대적인 신뢰의 표시이다. 이러한 자발적인 헌신의 기도는 성령의 역사로 삼위일체 되신 하나님의 사랑에 연합되어 참여할 때 비로소 가능한 것이다. 하나님은 나에게 모든 것을 주셨고, 다시 나는 모든 것을 하나님께 드리는 상호 주고받음은 자유로운 사랑의 계약이다.³⁵¹⁾ 곧 이것은 하나님과 우리 사이에 깊은 연합과 일치가 있음을 의미하는 것이다.

하나님과의 일치 체험 또는 연합 체험은 특별한 사건이나 시간 속에서 신비롭게 경험될 수 있다. 이냐시오는 그와 비슷한 신비 체험을 이미 만레사와 라 스토르타의 환시에서 경험하였다. 그뿐만 아니라, 이냐시오는 로마에 머무르는 동안 신심이 증대되고 절정에 달하여, 어느 때 어느 시각에라도 하나님을 만나 뵈 수 있었고, 때때로 성부와 성삼위를 뵈는 일이 많았다.³⁵²⁾ 이러한 신비 체험은 이냐시오가 하나님과 연합

350) 정제천, "영신수련과 성령론-사랑을 얻기 위한 관상: 이냐시오적 성령 강림," 109.

351) John J. English, Spiritual Freedom, 238.

되며 일치되는 체험이다. 그러나 이냐시오에게 중요한 것은 하나님과의 일치체험 그 자체만은 아니었다. 이러한 신비 체험은 단순히 그의 기도와 관상 속에서 끝나지 않고 일상 생활로 연결되어 나타나게 된다. 이러한 그의 모습은 “활동 중의 관상가”(simul in actione contemplativus)로 볼 수 있다. 활동 중의 관상가의 모습을 나달(Jerome Nadal)은 이렇게 말한다.

이러한 기도 방식은 이냐시오에게 아주 특별한 특권으로 주어졌다. 그리고 또 더 큰 은혜로 그는 모든 것 안에서, 말과 행동 안에서 하나님의 현존을 의식하고 이에 민감하였으며, 초자연적인 것에 이끌려 있었다. 그는 바로 활동 중의 관상가였다. 이것은 그분께서 선호하는 식으로 표현한다면 모든 것 안에서 하나님을 발견하는 것이었다.³⁵³⁾

이냐시오는 모든 것 안에서 하나님의 현존을 깨닫는 신비가였다. 그러나 그의 신비 체험은 단순한 신비 체험으로 머물지 않고 매일의 삶으로 연결된다. 그러한 이냐시오의 시도는 “사랑을 얻기 위한 명상”에서 드러난다. 이것은 하나님과의 일치 체험이 일상 생활의 장으로 복귀하려는 활동 중의 관상가의 모습으로 보여진다. 하나님과 하나되는 초월적 신비 체험 없이는 매일의 삶 속에서 하나님의 내재와 현존을 누리기 힘들 것이다. 이 두 관계는 깊은 역동적 관계이다. 전자(前者)없이 후자(後者)는 불가능하며, 후자 없는 전자만은 현실을 무시한 그릇된 신비주의가 될 것이다. 이 관계는 내연(內燃)과 외연(外延)의 관계로 볼 수 있다. 이것은 “하나님과 인간이 상호 교류(mutuality of giftedness)”³⁵⁴⁾이다. 이것은 초월적인 하나님에 대한 신비 체험이 나와 만물 안에 내재하는 하나님 인식으로 구체화되며, 나아가 일상의 삶으로 표현되는 것이다.

결국 “사랑을 얻기 위한 명상”의 목적은 하나님의 사랑과 은혜 체험을 우리 의 구체적인 삶의 자리인 지금 여기에서 살라는 것이다. 그러기 위해서는 먼저 위로부터 주시는 사랑과 신비를 받아야 되며, 동시에 자신의 미래에 대해 자유하며 개방되어야 한다. 이 명상은 전체 영신수련의 역동적 흐름 안에서 마지막 순간을 장식하고 있

352) 이냐시오 로올라 자서전 (99, 100).

353) 파르마난다 디바카, 내적 인식의 여정, 194.

354) John J. English, Spiritual Freedom, 246.

다.³⁵⁵⁾ 즉, 피정자가 받은 모든 은혜와 사랑들을 일상 생활 안에서 실천할 수 있도록 한다. 따라서 이 명상은 영신수련의 마침이면서 동시에 새로운 시작의 의미가 있다. 또한 이 명상은 영신수련과 세상의 다리 역할을 한다. 곧 하나님의 은혜와 하나님됨의 신비 체험은 다시 일상 삶으로 드러나야 되는 것이다. 이 양자 사이에 이냐시오 영성의 역동성이 있는 것이다.

제 3 절 칼빈과 이냐시오 영성의 특성 비교

1. 칼빈과 이냐시오 영성의 유사성

칼빈은 1509년 7월 10일 프랑스의 노용에서 태어나서 1564년 5월 27일 55세의 나이로 제네바에서 세상을 떠났다. 이냐시오는 1491년 스페인의 로욤라에서 태어나서 1556년 7월 31일 65세의 나이로 세상을 떠났다. 두 사람이 살았던 시대는 정치, 사회, 종교적으로 격동의 시대였다. 콜럼버스(Columbus)는 1492년 신대륙 아메리카를 발견함으로 세계에 대한 시야를 넓혀주었다. 신학적으로는 로마 카톨릭 교회의 공식적 신학인 스콜라주의의 보편주의적 실재론(Realism)이 유명론(Nominalism)에 의해서 공격받던 때였다. 무엇보다도 이 시기는 종교개혁의 시대였다.

16세기에 일어난 종교개혁에는 네 가지 종류가 있다. 첫째는 독일을 중심으로 하여 일어나서 스칸디나비아로 확산된 루터의 종교개혁이다. 둘째는 스위스의 쾰빙글리, 오이코람 파디우스, 부처 등에 힘입어 일어난 칼빈 중심의 개혁교회이다. 셋째는 위의 두 개신교 종교개혁과 입장을 달리하는 것으로 좌경화 혹은 과격주의적 종교개혁이다. 넷째는 로마 카톨릭 내에서 일어난 반종교개혁(The Counter-Reformation)운동이다. 이 운동과 예수회는 깊은 연관이 있으며, 1540년대의 트렌트(Trent) 회의에서 교리적 결정체를 이룬다.³⁵⁶⁾ 이러한 다양한 사회, 종교적 변혁의 시대에 칼빈과 이냐시오는 각기 다른 진영과 입장에서 한 시대를 살아간 것이다.

각기 다른 진영과 노선에서 대표적인 지도자로 대조적인 삶을 살았던 두 사람의 생애와 영성에 공통점도 있다. 첫 번째 공통점은 두 사람이 파리의 같은 대학에서 유

355) Marian Cowan, C. S. J., & John Carroll Futrell, S. J., 은총의 동반자, 181.

356) 이형기, 종교개혁 신학사상 (서울: 장로회신학대학출판부, 1984), x iii.

학 생활을 한 것이다. 칼빈은 14살 되던 1523년 파리고 유학을 갔다. 칼빈은 마르슈 대학을 거쳐 몽테규 대학으로 갔다.³⁵⁷⁾ 칼빈은 몽테규 대학에서 약 5년을 머물면서 유명론자 메이어 교수와 기욤 콥 등과 만나 교제하였으며, 1528년 문학 석사를 마쳤다.

이냐시오 역시 알칼라와 살라망카 대학에서 공부를 한 후에 1528년 2월부터 1535년 3월까지 7년 동안 파리에서 유학하였다. 이냐시오는 1528년 처음 몽테규 대학에서 인문학 공부를 시작하였으나, 여러 가지 사정으로 잘 적응하지 못하였다.³⁵⁸⁾ 1529년 10월 이냐시오는 몽테규 대학에서 상트 바브르 대학으로 옮기었다. 이 대학은 스페인과 포르투갈 학생이 많았으며, 몽테규 대학 보다 학풍이 자유로운 곳이어서 이냐시오도 비교적 잘 적응했던 것 같다. 이냐시오는 이곳에서 1532년 인문학과를 마치고 1534년 문학 석사 학위를 받았다. 동시에 그는 당시 토미즘이 유행하던 상 자크의 도미니크 수도원에서 신학 공부를 하였다.³⁵⁹⁾ 중요한 것은 당시 몽테규 대학과 상트 바브르 대학은 스콜라 신학과 인문주의의 중심지였다는 것이다. 이 영향이 두 사람에게 어떠한 영향을 주었는지 정확히 알 수 없지만, 다음 두 사람의 차이점에서 추론해보겠다.

두 번째 칼빈과 이냐시오 영성의 유사성은 두 사람의 영성 형성 과정이 비슷하다는 것이다. 물론 두 사람은 성향과 체험 그리고 표현 등 구체적인 부분에서는 다른 점들이 적지 않게 있다. 그러나 영성 형성 과정을 자아의 자각, 자아의 정화, 자아의 조명 그리고 하나님과의 연합(일치) 단계로 볼 때 두 사람의 영성 형성 과정은 큰 맥락에서 일치하고 있다. 그들은 자아의 자각 단계에서 분명하게 회심을 경험하였다. 회

357) 스탠돈크가 학장으로 있던 몽테규 대학에서 16세기 종교 개혁에 큰 영향을 끼친 세 사람이 나왔다. 첫째는 에라스무스로서 진보적 카톨릭 개혁의 대변자이다. 둘째는 칼빈으로 프로테스탄티즘의 투사이다. 셋째는 이냐시오 로올라로 반종교개혁의 주도적 인물이다. Roland H. Bainton, 에라스무스, 박종숙 역 (서울: 현대지성사, 1998), 47.

358) 이냐시오가 몽테규 대학에 잘 적응하지 못한 이유를 그의 자서전에서 몇가지 밝힌다. 첫째는 학습 분위기로 나이 어린 소년들과 어울려 공부하는 것과 몽테규 대학의 교과과정과 학습 방식에 적응하기가 쉽지 않았다. 둘째는 학교와 숙소의 거리가 매우 멀어서 강의 시간에 제대로 들어가지 못하는 경우가 생겼다. (당시 몽테규 대학은 새벽 5시에 강의를 시작하여 저녁 7시에 복습이 끝났다.) 셋째는 생활비 조달을 위하여 공부에 전념할 수가 없었다. 넷째는 심한 고행과 단식으로 체력 관리를 제대로 하지 못한 듯하다. 참조, 이냐시오 로올라 자서전, (73-76)..

359) Ibid., (84)

심 경험은 그들의 전 생애가 하나님을 향해 헌신케 하는 원동력이 되었다. 또한 그들은 인간의 피조성을 깊이 인식하였고, 그 인식이 깊어질수록 하나님의 은총을 더욱 사모하게 하였다.

두 사람은 자아의 자각 단계에서 죄의 심각성을 깊이 인식하였다. 따라서 정화를 위하여 죄를 아파하며 회개하기를 강력히 권고하고 있다. 나아가 더욱 깊은 정화를 위해서는 십자가를 지고 자기를 부인할 것을 요구하고 있다. 십자가와 자기부인은 이냐시오에게 불편심으로 표현되어 나타난다. 보dana은 자아 정화를 위하여 칼빈은 내세에 대한 묵상을 강조한다. 반면, 이냐시오는 금욕과 고행의 유익함을 인정한다. 금욕과 고행에 대하여 칼빈은 부정적인 견해를 가지고 있는데, 정화를 이루어 가는 방법론의 차이점이 있을 뿐이지, 정화를 추구하는 두 사람의 본질은 같다고 본다.

자아의 조명과 그리스도와의 연합과 일치에 대하여 두 사람은 모두 동일한 연속성과 방향성을 가지고 있다. 이 부분에서 두 사람은 모두 다 그리스도의 인성과 신성에 대한 깊은 인식을 요구한다. 그리스도의 인성과 고난에 대하여 깊은 인식을 가질수록 십자가 앞에서 자아에 대한 인식을 바르게 할 수 있게 된다. 예수 그리스도에 대한 인식을 얻기 위하여 칼빈은 성경과 성령의 조명을 강조한 반면, 이냐시오는 만레사에서의 조명 체험이 보다 큰 비증을 갖는다. 십자가와 수난에 대한 깊은 내적 인식은 그리스도와의 영적 일치감을 갖게 한다. 나아가 부활하신 그리스도를 통하여 부활의 신비에 동참함으로써 하나님과의 연합과 일치를 누리게 된다. 이러한 영성 형성 과정의 유사성은 “하나님의 영광”이라는 동일한 영성 지향점을 갖게 하였다.

2. 칼빈과 이냐시오 영성의 차이점

칼빈과 이냐시오의 영성 형성 과정이 큰 맥락에서 자아의 자각, 정화, 조명 그리고 일치라는 연속성을 가지며, 하나님의 영광이라는 동일한 지향점을 갖고 있음은 주지의 사실이다. 그럼에도 불구하고 구체적인 부분에서 두 사람의 영성 형성 과정과 체험 그리고 그 표현 양식 등은 당연히 다를 수밖에 없다. 그 이유는 개인적인 성향의 다름, 경험의 다름, 속해 있던 국가와 교회의 다름 그리고 그들이 중요하게 영향받은 사람등 그들의 배경이 각기 다르다는 지극히 평범한 사실에 기인한다.

첫째로 두 사람의 다른 점은 그들이 속해있는 교회의 진영이 각기 달랐다는 점이다. 칼빈은 종교개혁의 지도자로서 개혁교회의 진영에 있었다. 반면 이냐시오는 로마 카톨릭 교회의 진영에 서서 로마 카톨릭 교회 개혁에 영향을 주었다. 그들이 각기 다른 교회의 진영에 속해 있었다는 것은, 그들의 영성이 구체화되고 실천됨에 있어서 각기 다른 표현과 양상을 가지고 있었다는 반증이 된다. 이러한 면에서 두 사람의 영성은 불연속성을 갖는다.

둘째는 칼빈과 이냐시오의 인간 이해에 있어서 영혼의 기능에 대하여 다른 점이 있다. 칼빈은 영혼이 지성(이성 혹은 오성)과 의지 두 부분으로 되어 있다고 본다. 지성의 역할은 대상을 식별하는 것이고, 의지의 역할은 지성이 선택한 것을 따르거나 거부하는 것이다.³⁶⁰⁾ 칼빈은 이성과 오성을 같은 의미로 사용하며 감각을 오성에 포함시킨다. 칼빈은 인간에 오관이 있음을 인정한다. 하지만 철학자들의 감각적 영혼과 이성적 영혼이라는 구별은 수용하지 않는다.³⁶¹⁾ 일반적으로 영혼의 기능을 지정의로 구분한다고 볼 때 칼빈은 지성과 의지에 비해 감정(감각)의 기능을 축소하여 보는 경향이 있다. 이것은 칼빈은 “감각을 오성에 포함시킨다”³⁶²⁾는 말에서 볼 수 있다.

칼빈과 비교하여 상대적으로 이냐시오는 감각의 기능을 중요하게 본다. 그 예로써, 지옥에 대한 묵상 중 오감을 통한 느낌을 강조한다. 즉, “눈으로 지옥의 맹렬한 불을 그려보고, 상상의 귀로 지옥의 탄식 소리를 듣고, 연기와 유황의 냄새를 맡아 보고, 눈물과 양심의 가책의 쓰라림을 맛보기”³⁶³⁾를 권한다. 오감을 활용한 관상 기도는 넷째 주간의 그리스도의 부활에 대한 관상과 사랑을 얻기 위한 명상 중에서도 활용할 수 있다. 이냐시오는 ‘오관 활용’(Application of the Senses)을 통하여 전인적인 인식을 얻기를 추구한다. 인간 영혼의 기능 중 감각의 기능을 어느 정도 수용하느냐의 문제는 미세하지만, 칼빈과 이냐시오의 영성이 차이점을 갖게되는 중요한 요인이 된다.

셋째로 하나님과의 연합에 있어 신비주의에 대한 이해이다. 칼빈은 하나님과 인간의 직접적인 일치 혹은 연합을 언급하지 않는다. 칼빈에게 하나님은 인간이 접근할 수 없는 절대타자(他者)이다. 칼빈에게 하나님이 인간과 연합하는 길은 성육신하신

360) 기독교 강요 1, x v, 7.

361) Ibid., 6.

362) Ibid., 7.

363) 영신수련 (65-70).

예수 그리스도를 통하여 가능하다. 칼빈은 하나님께서 인성(人性)을 입으신 일을 추상적인 일로 보지 않고, 하나님께서 그리스도 안에서 사람들에게 오신 인격적인 현실로 본다.³⁶⁴⁾ 따라서 칼빈은 인간이 하나님과 직접적으로 연합하기보다는 중보자 그리스도를 통하여 연합하는 것으로 본다. 그리스도는 하나님의 아들이시기에 그리스도와의 연합은 곧 성부 하나님과의 연합을 의미한다. 이러한 의미에서 칼빈을 일반적인 의미의 신비주의자로 보기는 어렵다. 그러나 그리스도와 성경을 통하여 신적인 지식을 얻는 주석 과정을 신비적인 것으로 보는 초기 교부들의 입장에 비추어 본다면 칼빈은 신비주의적이라 볼 수 있다.³⁶⁵⁾ 아마도 이러한 의미에서 칼빈을 성경적이며 지성적 신비주의자라고 부를 수 있겠다.

반면 이냐시오는 자신의 자서전에서 자기의 신비 체험을 다양하게 진술하고 있다. 이냐시오는 만레사에서의 신비 체험을 “그의 오성이 승화되더니 지극히 거룩하신 성삼위가 세계의 현의 모양으로 보이는 것이었다”³⁶⁶⁾고 진술한다. 또한 라 스토르타의 환시에 대하여 “그는 자기의 영혼에 크나큰 변화가 일어나는 것을 체험하였다. 그리고 성부께서 자기를 당신의 성자 그리스도와 함께 한 자리에 있게 해 주시는 환시를 선명히 보았다”³⁶⁷⁾라고 진술하고 있다. 이러한 여러 신비 체험에 대하여 이냐시오는 “신앙에 관한 이런 신비들을 가르쳐 주는 성경이 없다 하더라도 자기는 자기가 본 사실만으로도 신앙의 진리를 위해 죽을 각오가 되어 있다”³⁶⁸⁾고 고백하고 있다. 이러한 분명한 진술은 이냐시오가 신비주의자임을 분명히 해주는 것이다. 이냐시오의 신비 체험의 특징은 “신비적 침입”, “경외와 겸손의 신비주의” 그리고 “눈물의 신비주의”³⁶⁹⁾로 부를 수 있다.

신비주의라는 관점에서 살펴 볼 때 칼빈을 성경적이며 지성적인 신비주의자로 볼 수 있다. 반면, 이냐시오는 감성적인 직관을 가진 신비주의자라고 볼 수 있다. 이

364) Donald K. McKim, ed., 칼빈신학의 이해, 174, 178.

365) Mark A. McIntosh, 신비주의신학, 정연복 역, 70-84. 칼빈의 신비 체험에 대하여 아직도 구체적으로 말하기는 어렵다. 왜냐하면, 칼빈이 회심 체험과 그 밖의 일들에 대하여 본인이 함구(緘口)하고 있기 때문이다. 그러나 칼빈의 “돌연한 회심”과 “천둥 소리” 비유등을 보면, 어떠한 형태이든 칼빈에게도 신비체험이 있었음은 분명해 보인다.

366) 이냐시오 로올라 자서전, (28)

367) Ibid., (96).

368) Ibid., (29).

369) 엄두섭, 신비주의자들과 그 사상 (서울: 은성, 1993), 164-168.

러한 차이점은 그들의 영성 형성에 매우 중요한 영향을 주었을 뿐만 아니라, 그들의 저술에도 깊은 영향을 주었다. 이러한 차이점은 두 사람이 영혼의 기능에서 감각의 기능을 어떻게 이해하였는가 하는 것보다도 깊은 상관관계가 있다. 이러한 차이점들은 두 사람이 공유할 수 없는 각자의 독특성으로서 양자의 영성이 불연속성을 갖게되는 중요한 요인이 된다.

넷째로 두 사람 모두 다 파리의 유학 경험을 통하여 근대적 경건주의의 영향을 나름대로 받았음에 틀림이 없다. 그러나 두 사람은 각자 다른 사람으로부터 영향을 받은 것으로 보인다. 칼빈은 에라스무스의 영향을 비교적 많이 받았다. 칼빈이 에라스무스로부터 받은 영향은 “세상에 대한 경멸, 죽음의 갈망, 세상에서의 의무감, 믿음에 대한 개념 그리고 종말론”과 기독교 훈련 개요 (Enchiridion Militis Christiani) 등으로 보인다.³⁷⁰⁾ 에라스무스의 기독교 훈련 개요는 프랑스 토양에서 나온 것으로 파리의 많은 사람들에게 읽혀졌다. 이 책은 주로 평신도를 위한 것으로 기독교의 경건에 대한 포괄적인 지침을 제시한다. 이 지침서 영성의 특징은 외적인 것보다는 내적이고 영적인 삶을 강조하는 것이다. 이러한 주장은 이성과 영혼에 대한 독특한 이해에 근거한 것으로, 에라스무스는 이성(reason)과 영혼(soul)을 같은 것으로 본다.³⁷¹⁾ 이성과 영혼을 같이 보는 견해는 칼빈에게서도 발견할 수 있다. 따라서 에라스무스의 영향을 받은 칼빈은 정감적인 면보다는 이성적인 성향이 강하다.

이냐시오는 에라스무스에 대하여 좋지 않은 인상을 가지고 있다. 이냐시오가 알칼라에서 공부하고 있을 때, 지도 교수는 그에게 에라스무스의 기독교 훈련 개요를 읽도록 권하였다. 그러나 그 책을 접하고 난 후 이냐시오는 자신의 영적 열망이 식어지는 것을 느끼고 책 읽기를 포기하였다. 그 대신 이냐시오는 토마스 아 켐피스의 그리스도를 본받아를 매일 읽고 묵상하게 되었다.³⁷²⁾ 사실 이냐시오의 영신수련을 보면 그리스도를 본받아의 영향을 많이 받았음을 볼 수 있다. 그리스도를 본받아의 영성에 관한 본질적인 특성은 “개인적 경건”, “성령의 내적 생활”, “하나님과의 직접적인 연합” 그리고 “겸손”이다.³⁷³⁾ 이러한 켐피스의 영적 특성은 이냐시오의 영신수련에 많이

370) Joseph Richard, 칼빈의 영성, 18-19.

371) Ibid., 85-86.

372) Antonio T. De Nicolas, Powers of Imagining Ignatius De Loyola, 16.

373) Joseph Richard, 칼빈의 영성, 48-53.

영향을 준 것으로 보인다.³⁷⁴⁾

이러한 측면을 살펴볼 때, 칼빈이 친(親) 에라스무스적이라면, 이냐시오는 친(親) 토마스 아 캄피스적이다. 두 사람은 함께 파리의 몽테규 대학에서 유학한 경험이 있고, 그 시대의 사조인 근대적 경건주의의 영향을 받았다. 그럼에도 불구하고 근대적 경건주의로부터 받은 영향은 서로 다른 것이었다. 따라서 에라스무스와 토마스 아 캄피스 두 사람의 영향력은 칼빈과 이냐시오 영성의 또 다른 중요한 불연속성을 이루는 근거가 된다.

374) 토마스 아 캄피스의 영향은 이냐시오 자서전의 하나님과의 직접적인 연합의 신비체험 기술과 영신수련의 “겸손의 세 가지 단계” 묵상과 “사랑을 얻기 위한 명상”-정제천은 그의 글에서 사랑을 성령으로 해석하고 있다-등에서 찾아 볼 수 있다.

제 5 장

기독교 강요와 영신수련의 텍스트 비교

제 1 절 칼빈의 기독교 강요

1. 기독교 강요의 외적 구조

칼빈의 기독교 강요는 1536년에 6장으로 시작하여 1539년에 17장으로 확대되었다. 그리고 1543년부터 1550년까지 21장으로 확대되었고 마침내 1559년 최종판은 네 권으로 발전하였다. 기독교 강요 초판은 어린 그리스도인들에게 기독교 신앙의 근본 요소들을 가르치기 위하여 작성된 전통적인 요리문답서 또는 입문서의 틀을 취하였다. 요리문답서들은 대개 사도신경, 십계명 그리고 주기도문의 해설이라는 구조를 가지고 있다. 1536년 판 기독교 강요도 이 형식을 따라서 제1장은 십계명해설을 포함한 율법 문제, 제2장에서는 사도신경 해설을 포함한 믿음, 제3장에서는 주기도문 해설을 포함한 기도를 다루고 있다. 제4장에서 성례(세례, 성만찬)와 제5장에서 거짓 성례(견신례, 고해, 종부성사, 신품성사, 혼인성사), 제6장에서는 기독교인의 자유, 교회의 권능 그리고 정치 조직을 다루고 있다.

칼빈은 초판 서문에서 프랑스 왕에게 기독교 강요를 쓰게 된 목적을 밝히고 있다. 칼빈의 저술 의도는 “몇 가지 기초적인 원리를 기술하여, 종교에 관심을 갖게 된 사람들이 참된 경건 생활을 해나가는 것”³⁷⁵⁾을 돕기 위함이었다. 칼빈은 특별히 이 책을 그리스도를 사모하는 자기의 동포 프랑스 사람들을 위하여 저술하였다. 따라서 이 초판의 변증적 성격은 계획된 것이라기보다는 우발적인 것으로 보인다.³⁷⁶⁾ 즉 본래의

375) John Calvin, 기독교 강요 (초판), 45.

376) T. H. L. Parker, 칼빈신학 입문, 17.

의도는 그리스도에 주리고 목마른 사람들에게 신앙의 초보를 가르치기 위함이었다.

기독교 강요 초판에 불만을 느낀 칼빈은 초판의 세 배 분량인 개정판을 1539년 출판하였다. 이 개정판은 라틴어로 쓰여졌고, 2년 뒤에 프랑스어로 번역되어 출판되었다. 형식은 칼빈의 판단에 따른 성경의 주요 교리별로 구성되었다. 그 내용은 하나님께 관한 지식, 인간과 자유의지에 관한 지식, 율법(십계명 해설), 신앙(사도신경 해설), 회개, 이신칭의와 행위의 공로, 신약과 구약의 유사점과 차이점, 예정과 하나님의 섭리, 기도(주기도문 해설), 성례, 세례, 주기도, 그리스도인의 자유, 교회의 권위, 국가의 권위, 다섯 가지 그릇된 성례들, 그리스도인의 생활로 구성 되어있다.

개정판에서는 책이름을 기독교 강요 (Institutio Christianae Religionis)로 바꾸었다. 또한 서두에 하나님에 관한 지식과 인간에 관한 지식으로 된 두 장을 첨가하였다. 형식에 있어서 초판이 '요리문답적' 기독교 강요라고 한다면, 개정판은 '주제별' 기독교 강요 즉, 토포이(topoi), 로키 코무네스(loci communes)의 기독교 강요라 할 수 있다. 그러나 칼빈은 이른바 '대목들'(loci)을 성경의 신앙에 부합된 순서로 배열하기 위해 노력하였다. 그는 이러한 집성(集成)을 신앙의 총합(summa religionis), 즉 기독교 신앙의 포괄적 진술이라고 말했다.³⁷⁷⁾

기독교 강요의 세 번째 판은 1543년 라틴어 판으로 출판되었고, 이 책은 1545년 프랑스어로 번역되었다. 1550년에 다시 라틴어 판이 나왔고 1551년 프랑스어 번역판이 나왔다. 이 판에서는 처음으로 장마다 절로 세분되었다. 그러나 근본적으로 크게 달라진 것은 없었다. 칼빈은 기독교 강요의 판이 거듭될 때마다 고대 저작물들로부터 새로운 인용문을 제시하였다.³⁷⁸⁾

기독교 강요의 결정판은 1559년 라틴어 판과 1560년 프랑스어 판으로 출판되었다. 이 최종판에서 칼빈은 사도신경을 해설한 네 장으로 책 전체의 형태를 결정짓는다. 칼빈은 사도신경을 네 부분으로 나눈다. 즉, 첫째 나는 천지를 지으신 전능하신 성부 하나님을 믿습니다. 둘째 나는 그의 독생자 예수 그리스도를 믿습니다. 셋째 나는 성령을 믿습니다. 넷째 나는 거룩한 보편적 교회를 믿습니다. 이 네 주제 아래 이전 판의 로키 코무네스가 다시 배열되고 추가되어 마지막 네 권을 이루게 된다. 각

377) T. H. L. Parker, 칼빈신학 입문, 20.

378) Philip Schaff, History of the Christian Church (Grand Rapids: Eerdmans, 1969), Vol. VIII, 329. 기독교 강요 上권, "기독교강요: 역사, 저작목적, 사상적 배경," 23-24.

권의 제목은 다음과 같다. 제1권: 창조주 하나님에 관한 지식. 제2권: 그리스도 안에 나타난 구속주 하나님께 대한 지식-율법에서 복음으로 계시됨. 제3권: 그리스도의 은혜를 받는 방법-그 은혜의 열매와 효과들. 제4권: 하나님께서 우리를 그리스도의 사회로 초대하시고 그 안에서 살게 하실 때 사용하시는 외적인 방법들 혹은 보조 수단들이다.

기독교 강요에 있어서 사도신경이 차지하는 위치는 대단히 중요하다. 제2판에서는 사도신경을 직접 해설하지 않지만, 겉으로 드러나지 않았을 뿐이지 항상 사도신경에 대한 전제를 가지고 있다. 기독교 강요에 있어 사도신경은 단순히 형식적인 틀에 국한되지 않는다. 사도신경은 기독교 강요 전체를 이해하고 해석하는 데 중요한 역할을 한다. 칼빈이 굳이 사도신경의 구조를 이용한 것은 보편적이고 사도적인 교회의 신앙에 대한 진술을 하기 위함이다.³⁷⁹⁾ 칼빈은 각 권의 제목을 통하여 내용을 정확하게 밝힌다. 그리고 각 권에 장과 문단들을 나누고 연결시켜 전체의 주제와 흐름들을 알게 한다.

한 가지 생각할 문제는 독자들이 기독교 강요의 구성과 문체가 냉정한 논리를 가지고 있으나 열정의 부재를 느낄 수 있다는 것이다. 분명히 기독교 강요에는 지나치게 논리적이고 사변적인 면이 없지 않다. 그러나 그 속에서 칼빈의 따뜻하고 목회적이고 가정적이며, 때로는 의분하는 모습이 있음도 볼 수 있다. 이러한 점은 칼빈이 '사람'이나 '그'처럼 막연한 주어를 사용하는 대신에 2인칭 단수를 사용함으로써 직접 대화하듯 말하는 모습에서 찾아 볼 수 있다.³⁸⁰⁾ 이러한 구조들은 기독교 강요가 신학도들을 위한 교리서일 뿐 아니라, 그리스도에 주리고 목마른 다수의 사람들을 위하여 쓰여진 목회적 저술임을 시사하고 있는 것이다.

2. 기독교 강요의 내적 구조

그동안 많은 사람들은 기독교 강요를 조직 신학을 위한 기본서로 이해하여 왔다. 이것은 값진 통찰임에 틀림이 없으나, 기독교 강요를 반쪽만 이해한 것이다. 나머지 반쪽은 질서정연하고 냉담해 보이는 논리적 진술 속에 숨어있는 행간(行間)을 읽어

379) T. H. L. Parker, 칼빈신학 입문, 23.

380) Ibid., 24.

가는 일이다. 기독교 강요에서 칼빈은 그리스도의 부름에 뜨겁게 응답하는 한 인간의 모습을 보여 준다. 곧 기독교 강요는 논리적이고 조직적인 형태를 갖춘 칼빈 자신의 자서전적 영적 일대기인 것이다.³⁸¹⁾

이와 비슷한 의미에서 필립 홀트롭은 기독교 강요를 “추상적인 하나님을 연구하는 것이 아니고 개인적이고 경건과 관련된 하나님”³⁸²⁾을 연구하고 배열한 것으로 이해한다. 또한 그는 기독교 강요가 교리와 삶, 신학과 경건을 통합하고, 그리스도인의 삶에서 각 교리가 우리를 위해서 제공하는 유용성을 강조한다는 점에서 칼빈의 신학은 “경건 신학”이라고 본다.³⁸³⁾ 칼빈이 말하는 경건은 모든 창조계와 문화에 적극 참여하는 것으로 금욕적이고 개인적이며 피안적인 전통적인 수도원 영성과는 차별성을 가지고 있다.

유해룡은 칼빈의 기독교 강요의 가장 중요한 저술 목적은 “그리스도를 알고 그와의 일치된 삶을 위해서 순례여행을 하는 동안 영적 투쟁을 겪는 충성스러운 그리스도인들을 돕기 위한 것”이라고 본다. 이것은 칼빈이 프란시스 1세에게 드리는 헌사로서 기독교 강요의 저술 이유를 밝혀 주고 있다. 여기서 “일치의 경험이란 외적인 경건뿐만 아니라, 내적인 신비적 경험도 의미하는 것”³⁸⁴⁾으로 칼빈의 기독교 강요에서 칼빈 영성의 일단을 연구 할 수 있다고 본다. 따라서 기독교 강요에 대한 이해는 조직신학과 교리신학적으로 뿐만 아니라 영성학적으로도 가능한 것이다.

이러한 접근이 가능한 이유는 칼빈이 자기의 책이름을 기독교 강요라고 붙인 이유를 살펴보는 것이다. 강요라는 용어는 다양한 의미를 가지고 있다. 그러나 칼빈의 경우에 강요란 신앙 공동체 안에서 개인이 이루어 가는 신앙 생활의 발전을 안내한다는 의미가 있다. 칼빈은 하나님에 대한 지식과 경건이 분리되는 것을 거부한다. 따라서 기독교 강요는 성경 연구의 입문서일 뿐 아니라, 영적 성장을 돕는 훈련 지침서이기도 한 것이다. 이 부분을 필립 홀트롭은 기독교 강요가 처음에는 신학도들을 위한 성경 공부 지침서로 쓰여졌으나, 판을 거듭하면서 원래의 개념에 개인의 영적 발전과 도덕 및 신앙 생활의 형성을 위한 훈련 개념을 더한 것으로 본다.³⁸⁵⁾ 이러한 견해는

381) Ford Lewis Battles, 칼빈의 기독교강요 분석, 양견·강명희 역 (서울: 대한예수교장로회 총회교육부, 1983), 17.

382) Philip C. Holtrop, 기독교강요 연구 핸드북, 24.

383) Ibid., 13.

384) 유해룡, “칼빈의 영성학 소고”, 장신논단 (2000), 554-555.

베를즈도 동의하는 것으로 칼빈의 스트라스부르그에서의 목회 경험(1538-1541)은 회중의 생활과 훈련에 대한 깊은 통찰력을 준 것으로 본다.³⁸⁶⁾ 따라서 기독교강요는 조직신학적인 측면과 영성학적인 측면이란 두 가지 의미를 내포하고 있는 것이다.

본 연구자는 기독교 강요가 외적으로 사도신경의 구조를 가지고 있으면서, 동시에 내적으로는 에라스무스의 기독교 훈련 개요의 영향을 적지 않게 받았다고 본다. 칼빈에게 미친 에라스무스의 영향에 대하여 푸랑스와 방델(F. Wendel)은 다음과 같이 말한다.

비록 기독교강요에는 에라스무스의 이름이 인용되지 않았지만, 세상에 대한 경멸, 세상에서의 의무감, 믿음에 대한 개념과 심지어 종말에 이르기까지 그 위대한 인문주의자의 사상과 두드러지게 유사한 구절들이 많이 나타나고 있다.³⁸⁷⁾

그리스도교 병사 지침서로 번역될 수 있는 엔키리디온(Enciridion)은 에라스무스가 1501년에 저술한 것이다. 이 소책자는 에라스무스를 진보적인 카톨릭 대변자로, 교황들의 조언자와 유럽의 선생으로 만들었다. 이 책은 프로그램 성격을 가지고 있는 것으로 에라스무스가 전 생애를 통하여 반복하게 되는 주제들의 개략이 제시되어 있다.³⁸⁸⁾ 이 책자는 교리보다는 교육에 중점을 둔 새로운 형태로 십자가 군병인 그리스도인이 가슴에 품고 다녀야 할 13가지 지침을 제시한다. 그 13가지 지침 중 몇 가지를 소개하면 다음과 같다.

제1지침: 그리스도인은 (영적) 전쟁 중이기에 단단히 무장하고 주의 깊은 삶을 살아야 한다. 제2지침: 이 전쟁의 무기는 기도와 지

385) Philip C. Holtrop, 기독교강요 연구 핸드북, 28-29. 본디 강요란 말은 주후 150년경 법학 분야에서 가이우스(Gaius)가 법학 강요 (Institutiones)라고 쓴 데서 나온 것으로 본다. 따라서 혹자는 칼빈이 강요라는 단어를 쓴 것은 고대와 중세의 법률 배경에서 사용한 것으로 보는 이들도 있다. 이는 바처럼 칼빈 자신이 법학을 전공한 사람이기도 하다.

386) F. L. Battles, 칼빈의 기독교강요 분석, 16.

387) Francois Wendel, 칼빈그의 신학 사상의 근원과 발전, 151. 방델은 칼빈의 기독교강요 형성에 영향을 준 것으로 성경, 초대 교부들의 저서, 스킨라 철학의 영향들을 말하며 동시대에 영향을 준 사람들 중 하나로 에라스무스를 꼽는다. 에라스무스는 몽테규 대학에서 1495년부터 약 5년간 공부하였다.

388) Roland H. Bainton, 에라스무스, 85.

식(경건과 학문)이다. 제6지침: 무엇보다도 성경의 가르침을 따라 육체를 좇지 말고 영(속사람)을 좇아 행하라. 제8지침: 우리 안에 있는 원죄의 잔재인 소경됨, 육신, 연약함과 싸우는 22가지 일반 규칙-규칙4 그리스도만이 전 생애의 유일한 목표로 삼아라. 모든 수단들(지식, 건강, 부, 지위 등)은 이 목표를 위한 것일 뿐이다. 그 반대는 악이다. 규칙6. 그리스도의 모범만을 유일한 삶의 방식으로 삼아라. 규칙17. 가장 효과적인 치료책은 그리스도의 십자가이다. 규칙21. 현재의 삶이 덧없음을 생각하라.³⁸⁹⁾

에라스무스가 제시한 엔키리디온의 많은 부분들이 내용적으로 칼빈의 영성과 비슷하다. 특히 칼빈 영성의 핵심을 이루고 있는 기독교 강요 제3권의 내용과 비슷하다. 제7장의 자기부정은 엔키리디온 제6지침(무엇보다 성경의 가르침을 좇아 육체, 겉사람을 좇지 말고 영, 속사람을 좇아 행하라)과 본질상 같다. 8장의 자기 부정의 일부로서 십자가를 지는 것은 엔키리디온 제8지침의 규칙 17(가장 효과적인 치료책은 십자가이다)과 내용적으로 비슷하다. 제9장의 내세에 대한 명상은 엔키리디온의 규칙 21(현세의 삶은 덧없음을 생각하라)과 동일한 주제이다. 제10장의 현세 생활과 그 보조 수단들을 사용하는 법은 엔키리디온의 규칙 4(그리스도만 전 생애의 유일한 목표이며, 모든 수단들 지식, 건강, 부, 지위 등은 수단에 불과하다)와 비슷하다. 이 중에서 그리스도의 십자가에 대하여 에라스무스는 이렇게 말한다.

유혹자의 침해에 대한 특별한 치료제가 있는데 그것은 그리스도의 십자가입니다. 이것은 그 자체가 실수하는 자들에게는 모범이며, 수고하는 자들에게는 피난처이고, 싸우는 자들에게는 무기입니다... 만일 당신이 십자가의 신비에 대해 큰 열매를 가지고 목상한다면, 당신은 그것을 위해 삶과 죽음을 위한 계획과 경건한 전술을 준비하고 그 안에서 부지런히 연습할 필요가 있습니다... 각 개인의 정욕이 십자가에 못 박혀야만 할 때 당신은 그것에 가장 밀접하게 일치하는 십자가의 그 부분을 적용하는 것입니다.³⁹⁰⁾

에라스무스는 엔키리디온에서 훈련의 필요성을 역설한다. 어려운 미로와 같은 이 세상의 오류들로부터 벗어나서 참된 영적인 생명으로 들어가는 길은 훈련 밖에 없는 것이다. 이 훈련은 거룩한 후원자이신 성령의 도우심 안에서 되어 지는 것으로, 성령

389) 박건택 편, 종교개혁사상선집 (서울: 개혁주의신행협회, 2000), 7-8.

390) Ibid., 58.

은 성령을 의지하며 자기 스스로를 부지런히 훈련하는 사람들에게 역사하신다. 칼빈 역시 훈련의 필요성을 인정하며 강조하고 있다. 칼빈이 이해하는 경건은 완제품으로 인간에게 거쳐 주어지는 상품이 아니다. 그것은 오직 인간 쪽에서 많은 노력을 가지고 추구해야만 얻어지는 것이다. 기독교인의 삶은 지속적인 경건의 실천으로 “그들은 거룩함으로 부름 받았으므로 모든 기독교인의 전 생애는 경건을 실천해야만 하는 것”³⁹¹⁾이다.

칼빈의 기독교 강요는 그 외적인 구조에 있어서 사도신경의 구조를 유지하고 있다. 그 이유는 사도신경의 구조를 이용함으로 보편적이고 사도적인 교회의 신앙에 대한 진술을 할 수 있기 때문이다. 반면, 기독교 강요의 내적 영성의 중요한 부분은 에라스무스의 엔키리디온의 영향으로 보여진다. 이러한 기독교 강요의 이중적 구조가 갖는 의미는 혼란스러운 종교개혁 시기에 모든 교회가 인정할 수 있는 사도신경의 외적 구조를 가짐으로 불필요한 논쟁에서 벗어날 수 있는 정당한 틀(frame-work)을 제공할 수 있는 것이다. 또 내용적으로는 엔키리디온의 중요한 부분을 수용함으로 자기의 독특한 영성을 구성할 수 있었다. 에라스무스가 발전시킨 “세상 속의 수도사” 개념은 칼빈이 주장하는 세상에서의 하나님을 위한 영성과 비슷하다.³⁹²⁾ 결국, 기독교 강요는 외적으로 사도신경의 구조를 가지며, 내적으로 에라스무스의 엔키리디온을 참조하여 칼빈 자신의 독특한 영성을 표현해 낸 것이다.

제 2 절 이냐시오의 영신수련

1. 영신수련의 외적 구조

영신수련의 외적 구조는 크게 4주간의 묵상으로 구성되어 있다. 여기서 주간이란 7일 일주일을 의미하기보다는 네 단계로 봄이 타당하다. 영신수련의 전체적인 구조를 살펴보면 다음과 같다. 일러둠(1-20), 영신수련의 목적(21)과 전제 조건들(22)이 있다. 첫째 주간의 앞부분은 원리와 기초(23)와 특별 성찰(24-31) 그리고 일반 성찰(32)이 위치한다. 또한 생각에 대하여(33-37), 말에 대하여(38-41) 그리고 행동에 대한 것(42)

391) Joseph Richard, 칼빈의 영성, 139.

392) Ibid., 179.

이 있다. 또한 양심성찰이라고도 하는 일반성찰의 규칙(43)과 총고백과 영성체(44)가 있다. 여기까지는 일종의 준비기도 기간(disposition days)으로 볼 수 있다.³⁹³⁾

본격적인 첫째 주 묵상은 죄에 대한 묵상으로 시작한다. 첫 주는 죄 묵상을 통하여 나 자신과 세상의 죄된 실존을 깊이 묵상하게 하는 기간이다. 첫째 묵상은 사회악과 원죄 그리고 본죄 즉 인간들이 범하는 죄에 대하여 묵상하게 한다. 둘째 묵상에서는 자신의 죄를 묵상하며 셋째, 넷째 묵상은 앞의 첫째, 둘째 묵상을 되풀이하여 특별한 위안이나 불안이 있던 곳을 되풀이 묵상케 한다. 다섯째는 지옥에 대한 묵상으로 오관을 사용하여 묵상한다. 매 묵상은 준비 기도와 두 개의 길잡이와 요점들 그리고 담화로 구성되어 있다. 특히 두 번째 길잡이는 원해야 할 은총 즉, 묵상 주제에 맞는 은총 내용을 알려주고 있다. 그리고 피정을 잘하기 위한 10개의 부칙과 주의 사항을 (73-90)을 알려 주고 있다.

둘째 주간은 그리스도에 대한 묵상이다. 둘째 주간은 먼저 제2의 원리와 기초라고 할 수 있는 그리스도의 나라 묵상을 함으로 시작한다. 첫째 날 첫째 관상은 그리스도의 강생 관상이다. 관상은 묵상과 달리 상상력을 사용하는 것으로 좀 더 깊은 기도이다. 둘째 관상은 성탄에 대한 것이다. 셋째 날까지 그리스도의 나사렛 생활까지에 대해 묵상하고, 넷째 날에는 두 개의 깃발 묵상, 세 가지 유형의 사람들을 묵상한다. 그리고 다섯째 날에 나사렛을 떠나 공생애에 들어가시는 예수를 관상하고, 그 이후에 겸손의 세 가지 단계를 묵상하게 한다. 이때에 선택의 세 가지 시기와 선택 방법이 소개되며, 생활 개선에 대한 지도가 있게 된다. 둘째 주간의 핵심 길잡이는 104번으로 “사람이 되신 우리 주 그리스도를 더욱 사랑하고 가까이 따를 수 있도록 깊은 인식을 구하는 것”으로서 즉, 그리스도의 인성에 대한 깊은 이해(an intimate knowledge)를 구하는 것이다.

셋째 주간은 그리스도께서 예루살렘에 가시는 것과 최후의 만찬과 십자가에 수난 당하심 그리고 무덤에 묻히신 예수까지 관상한다. 이 주간에 특별히 간구할 것은 “나의 죄로 말마암아 주님께서 고난을 받으시러 가시는 만큼 슬픔과 동정과 부끄러움”³⁹⁴⁾을 청해야 한다. 또한 “아픔으로 가득 차신 그리스도와 함께 아파하고 근심하시

393) 본격적인 영신수련을 하기 전 약 4일 혹은 5일 정도 준비하는 기간이다. 대부분 이기간 중 원리와 기초는 예외로 한다. 뒷면 도표 참조.

394) 영신수련, (193).

는 그리스도와 함께 근심하고, 그리스도께서 나 때문에 받으신 그렇게 많은 고난에 대하여 눈물과 슬픔³⁹⁵⁾을 간구해야 한다. 이 주간에는 특별히 눈물과 고난을 통하여 그리스도와 하나됨을 간구해야 된다. 그리고 끝 부분에 음식에 대한 절제 규범이 있다.

넷째 주간은 부활하신 그리스도를 관상한다. 이때 구하는 은총은 “우리 주 그리스도의 이러한 영광과 기쁨에 대하여 마음으로부터 즐거워하고 기뻐하는 은혜³⁹⁶⁾를 청해야 한다. 이 기간은 그리스도의 수난과 눈물을 뛰어 넘어 부활의 기쁨으로 하나 되는 것을 추구하는 기간이다. 부록으로 마련된 ‘그리스도의 사적들’(261-312)에서 넷째 주간에 해당되는 사적들로는 부활하여 나타나신 그리스도의 사적이 많은 부분(299-311) 차지하고 있다. 그리스도의 승천(312)은 한 번만 나타난다.

넷째 주간 뒤이어 나오는 ‘사랑을 얻기 위한 명상’은 영신수련의 끝마무리로 주어져 있다. 즉, 성령의 역사하심 속에서 그 동안 깨닫고 체득된 영적 지각과 성숙이 단순히 생각 속에 머물지 않고, 실제 삶으로 표출되는 중요한 일이 바로 사랑을 얻기 위한 명상을 통하여 이루어진다. 이것을 통하여 초월적인 하나님께서 우리 안에 내재하시며, 나아가 우리의 일상 삶 속에 동행하심을 알게 된다. 뒤이어 부록의 성격으로 기도의 세 가지 방식(238-260), 그리스도 사적들(261-312), 영들에 대한 식별 규범(313-336), 애금시사에 대한 규범(337-344), 세심증에 대한 주의들(345-351) 그리고 교회의 정신과 일치하는 정신(352-270)등의 규범이 있다.

영신수련의 전체 구도는 다음과 같이 도식화 할 수 있다.³⁹⁷⁾

395) 영신수련, (203).

396) Ibid., (221)

397) 유해룡, 하나님 체험과 영성수련(서울: 장로회신학대학교출판부,1999), 272.

<표 1> 영신수련의 구조(이냐시오의 영신수련을 바탕으로 함)

준비 기도 (Dispo- sition Days)	원리 와 기초	첫째주	하나 님의 나 라		둘째주		셋째주	넷째주	하 나 님 의 사 랑 에 대 한 관 상	바 추 (Appr opriati on Days)
		회개(정화)		예수님의 감추어진 생애	3) 2 Stan 3 Cl 3 Degr	예수님 의 공생애	예수님 의 수난	예수님 의 영광 (부활)		
		~ 으로 부터 자유		~을 위한 자유			~와 함께 자유			

2. 영신수련의 내적 구조

일반적으로 영신수련의 내적 구조는 세 단계에 걸친 이냐시오의 영성적 여정을 통해 형성되었다고 본다. 첫째 시기는 로욜라 성에서의 체험으로 고행과 회심의 삶을 통해 영신 식별에 대한 기본적인 경험들을 얻게 되는 시기이다. 둘째 시기는 만레사에서의 체험으로 여러 신비 체험들이 이냐시오의 영적 세계관을 형성시킨 시기이다. 이를 바탕으로 영신수련 고유의 '그리스도 왕국', '두개의 깃발', '겸손의 세 가지 단계' 등의 묵상과 그리스도의 생애를 중심으로 엮어진 둘째 주간의 기본 구조가 형성된다. 셋째는 알칼라, 살라망카 그리고 파리의 유학 시기로서 철학과 신학 공부를 통해 자신의 체험을 성찰하면서 영신수련의 기본 골격을 구체적으로 형성시킨 시기이다. 이 시기에 이냐시오는 특별히 '원리와 기초', 첫째 주간의 묵상들 그리고 '교회와 더불어 생각하는 방식' 등을 심화된 신학과 성경적 지식을 바탕으로 완성시켰다.³⁹⁸⁾

이냐시오가 전쟁 부상의 회복을 위해 로욜라에 머문 것은 1521년 8월부터 다음 해 2월까지 약 6개월간이었다. 이 여섯 달 동안 이냐시오는 그리스도전과 성인열전을 읽게 되었다. 이 두 권의 책을 통해 얻게 된 영적 깨달음들은 이냐시오에게 회심의

398) 심종혁, "영신수련 기원으로서의 이냐시오의 영적 체험," 12. 참조, Hugo Rahner, S.J., Notes on the Exercises (New Jersey: Program to Adapt the Spiritual Exercises, 1956).

객관적인 계기를 마련해 주었다. 로욤라에서 일어난 이냐시오의 회심은 두 단계로 볼 수 있다. 첫 단계는 세상에 대한 봉사보다는 하나님께 헌신하겠다는 원천적인 차원의 회심이었다. 둘째 단계는 은둔자로서의 삶이 아닌 순례자로서의 삶을 선택한 것이다.³⁹⁹⁾

이냐시오의 회심에 결정적인 영향을 준 것으로 보이는 그리스도전은 이냐시오의 영신수련에도 큰 영향을 준 것으로 보인다. 그리스도전의 서론은 그리스도를 구원의 기초로 제시한다. 인간은 자기 자신을 구원할 수 없는 무력한 존재이기에 오직 그리스도만이 구원이시다. 구원은 죄를 회개하며 그리스도를 본받는 것으로 정화를 거쳐 인격적으로 응답하는 조명의 단계까지 나가게 된다. 그리스도전은 예수의 생애를 차례로 관상하도록 그 목록을 제시한다. 서론 이후 181개의 장은 그리스도의 생애 전체를 묵상하도록 구성되어 있다.⁴⁰⁰⁾ 이러한 그리스도전의 내용과 구조는 영신수련의 내적, 외적 구조 형성에 영향을 주었음에 틀림없다.

그리스도전의 제1장은 요한복음 서장을 바탕으로 하는 하나님과 인간의 화해에 대한 묵상이다. 이 묵상의 관점과 배경은 이냐시오에게 중요한 영향을 미쳤다. 즉, 그리스도는 엄위로우신 하나님으로 그 분은 삼위일체의 하나님이시며, 그리스도를 통해서 자신을 계시하시며 인간과 화해하시는 하나님이시다. 이러한 영향을 받은 이냐시오의 영성은 그리스도를 중심으로 하는 성삼위 하나님의 신비에 기초하고 있다. 그리스도전 제2장에서는 역사적이며 동시에 신학적인 죄의 현상을 다루면서 인간의 죄스러운 실존에 대하여 묵상한다. 이러한 그리스도전의 죄 묵상은 영신수련 첫째 주에 자리 잡고 있다. 그리스도전은 계속해서 그리스도의 생애를 묵상케 하는데, 이냐시오는 이러한 묵상들로부터 많은 요점들을 영신수련을 구성하는데 도입하였다.⁴⁰¹⁾ 루돌프의 그리스도전은 그리스도론적이며 삼위일체론적인 이냐시오의 영성 형성과 영신수련의 구조에 많은 영향을 주었다.

이냐시오는 로욤라와 만레사의 체험 이후 약 20년이 넘게 영신수련을 집필하고 수정하면서, 자신의 여러 가지 체험의 내적 역동성을 영신수련에 담기 위해 노력하였다. 이냐시오는 자기가 체험한 영적 역동성을 자신뿐 아니라, 다른 사람들에게도 체험

399) 이냐시오 로욤라 자서전 (5,12).

400) 심종혁, “영신수련의 기원으로서의 이냐시오의 영적 체험,” 16.

401) Ibid., 16-17.

되기를 원했다. 곧, 피정자들이 이 역동성을 경험함으로 그리스도에게 헌신하기를 기대했다. 영신수련의 고유한 역동성이 형성되기까지는 피정자와 지도자 그리고 이 두 사람 사이에 함께하시는 하나님의 역사(役事)라는 요소가 개입되어 있다.

영신수련의 고유한 내적 역동성은 세 가지로 볼 수 있다.⁴⁰²⁾ 첫째는 보편성과 특수성 혹은 객관의 지평과 주관의 지평 사이에 일어나는 상호작용이다. 영신수련이 진행되는 동안 피정자의 영혼 안에서 일어나는 움직임은 인간적 측면과 초자연적 측면의 상호작용으로 볼 수 있다. 곧 인간적인 것과 신적인 것이 만나 서로 갈등 혹은 조화를 이루어 가는 과정인 것이다. 성경이 제시하는 구원의 진리는 객관적 진리이다. 이것은 구체적이고 개인적인 주관적 지평에서 제시되고 수용되어야 한다. 영신수련이 진행되는 동안에 보편성에서 특수성으로 객관성에서 주관성 나아가는 역동적 움직임이 계속 일어난다. 이 양자의 관계는 대립이 아닌 상호 호혜적인 관계로 보편적인 것은 개인적인 것을 더욱 밝혀 주고, 개인적인 것은 객관적인 하나님의 진리를 더욱 신뢰하게 한다.

두 번째 내적 역동성은 지성과 의지의 관계이다. 이냐시오는 영신수련에서 “앞으로 따라오는 모든 영신수련들에서 우리는 지성으로 이치를 생각하고 의지로 마음을 움직일 것”⁴⁰³⁾이라는 지침을 제시한다. 이냐시오는 매 묵상에서 이해력과 기억력 그리고 의욕력을 활용하기를 권한다. 지성은 하나님께로부터 빛을 구하고, 이 빛에 의해 깨닫고 정확되는 체험이다. 의지는 이러한 하나님의 뜻과 부르심을 알고 자신을 내어 드리는 것이다. 영신수련은 전체적으로 신적 은혜에 의해 조명된 지성과 하나님을 향해 이끌리는 의지가 역동적으로 움직여 가는 과정이다. 이냐시오의 만레사와 가르도넬 강가의 신비 조명 체험은 그 자신에게 언제나 새로운 은혜의 기반이 되었다. 또한 깨달음이 깊을수록 하나님께 대한 헌신도 깊어져 갔다. 이냐시오는 이러한 자기 지성의 변화와 헌신의 체험을 영신수련 안에 체계화된 방법론으로 구성해 놓았다.

세 번째 역동성은 인간의 노력과 하나님의 은총 관계이다. 영신수련의 중요한 기능은 기도와 관상을 통하여 피정자가 성령의 이끄심에 민감하도록 도와주는 것이다. 기도의 체험이란 곧 영적인 체험으로 영신수련의 다양한 국면에서 여러 가지로 전개된다. 피정자는 기도를 통하여 인간적인 노력을 전적으로 하나님의 은총과 계획에 내

402) 심종혁, “성 이냐시오 로올라의 영신수련의 구조와 그 역동성,” 63-68.

403) 영신수련 (3).

어 맡기게 된다. 영신수련에서 중요한 것은 객관적인 요소가 주관적인 요소를 조정해 나가는 것이다. 즉 하나님의 뜻하심이 인간 속에서 깨달아 지고 순종하게 하는 것이다. 이를 위해서는 인간적인 측면에서 영적인 열망이 대단히 중요하다. 동시에 하나님의 위로부터 주시는 은총이 이를 이끌어 가심이 또한 중요하다. 따라서 이냐시오는 “창조주가 피조물과 더불어, 또 피조물이 자기의 창조주와 더불어 직접 행동하도록 맡겨 두기”⁴⁰⁴⁾를 권하고 있다.

결국, 영신수련이 가진 내적 역동성의 핵심적 관심은 예수 그리스도이다. 영신수련이 갖는 그리스도 중심의 내적 구조는 어떤 하나의 영적 체험이 또 다른 영적 체험을 유발시키는 원천이 된다. 이러한 영신수련의 고유한 변증법적 내적 역동성은 피정자로 하여금 다양한 모습으로 예수 그리스도의 현존을 체험하게 하며 그분과의 친밀감을 더한다. 이러한 역동적인 전개 과정의 핵심적 관심은 그리스도에 대한 깊은 내적 지식이다. 이를 위한 이냐시오의 영성방법론은 모든 움직임이 그리스도로부터 출발하고, 그분 안에서 전개되며, 그분 안에서 끝을 맺게 된다.⁴⁰⁵⁾ 예수 그리스도는 영신수련 전 과정의 시작이며, 과정인 동시에 결론이다. 영신수련은 피정자로 하여금 그리스도의 초월성과 내재성의 긴장 속에서 역동적 균형을 유지케 한다. 나아가 영신수련은 영성의 네 단계 즉, 자아 자각, 정화, 조명 그리고 일치와 단계라는 내적 역동성을 가지고 있음도 볼 수 있다. 이러한 내적 역동성은 피정자에게 그리스도의 신비를 깊이 내면화시켜 주어 결국 하나님의 구원 사역에 자신을 전적으로 헌신하게 한다.

제 3 절 기독교 강요와 영신수련의 특성 비교

칼빈과 이냐시오는 종교 개혁기라는 같은 시대를 살았다. 두 사람 모두 하나님에 대한 뜨거운 사랑과 교회를 위한 투철한 헌신으로 한 평생을 살아갔다. 두 사람은 자기의 소명을 효과적으로 수행하기 위하여 각자 독특한 방법으로 그 일을 수행해 나갔다. 그들은 그 시대적인 사명을 감당하기 위하여 그들 자신만의 고유한 도구를 만들고 사용하였다. 그 대표적인 산물이 칼빈에게는 기독교 강요이며, 이냐시오에게는 영신수련이다. 따라서 이 두 책에는 칼빈과 이냐시오의 모든 신학과 경험 그리고 영성

404) 영신수련 (15).

405) 심종혁, “성 이냐시오 로올라의 영신수련의 영성적 특질과 유학적 수양론,” 108-109.

이 들어가 있다. 본 장에서는 두 책의 특징을 살펴봄으로 주 저서에 나타난 칼빈과 이냐시오 영성의 공통점과 차이점을 살펴보고자 한다.

먼저 두 책의 저술 목적이다. 칼빈이 기독교 강요를 저술한 목적은 세 가지로 볼 수 있다. 첫째는 실제적인 목적으로 기독교의 교리를 가능한 한 단순하면서도 조직적으로 해석하여 기독교에 입문하는 사람들에게 도움을 주기 위함이다. 둘째는 시대적인 상황으로 박해받는 그리스도인들을 변호하기 위함이다.⁴⁰⁶⁾ 셋째는 목회적인 차원에서 그리스도를 위하여 순례 여행을 하는 그리스도인들의 영적 투쟁을 돕기 위함이다.⁴⁰⁷⁾ 첫째와 둘째 목적이 외면적이고 급박한 시대적 상황의 요청에 의한 것이라면, 세 번째 목적은 영성적이고 내적인 의미를 갖고 있다.

이냐시오의 영신수련의 목적은 “사람이 사육편정에 좌우됨이 없이 자기를 이기고 자기의 생활을 정리하기 위함이다.”⁴⁰⁸⁾ 곧 영신수련의 목적은 일차적으로 개인적이고 내면의 영적인 목적이 있음을 알 수 있다. 결국 두 책은 그리스도인 개개인을 도와 영적으로 성숙한 사람으로 세우기 위한 공동된 목적을 가지고 있다는 점에서 동일한 목적을 지향한다.

두 사람이 주 저서를 통하여 지향하는 영성의 목표도 같다. 칼빈이 기독교 강요를 통해서 추구한 지향점은 “오직 하나님의 영광”(Sola Gloria Dei)을 위함이다. 칼빈은 기독교 강요와 그 자신의 삶을 통하여 일관되게 하나님의 영광을 지향하고 있다. 칼빈은 하나님의 영광을 추구하는 마음을 이렇게 고백한다.

우리는 하나님께 성별되어 바쳐진다. 그러므로 우리는 이제부터 그의 영광을 위해서가 아니면 아무것도 생각하거나 말하거나 묵상하거나 해서는 안된다...우리는 하나님의 것이다. 그러므로 그를 위해 살고 그를 위해 죽자.⁴⁰⁹⁾

이냐시오 역시 그의 전 생애를 통하여 하나님의 영광을 추구하였다. 그의 하나님 영광은 “보다 큰 하나님의 영광을 위하여”(Ad Majorem Dei Gloriam: AMDG)에 압축되어 있다. 이 표현은 이냐시오 영성을 한 마디로 요약한 것으로 이냐시오 본인이 사

406) 기독교 강요, 上권, “기독교강요: 역사, 저작 목적, 사상적 배경,” 31-32.

407) 유해룡, “칼빈의 영성학 소고,” 554.

408) 영신수련, (21).

409) 기독교강요, Ⅲ, vii, 1.

용한 것이다. 오랜 시간을 지나며 이 문구는 이냐시오와 예수회의 영성을 나타내는 대표적 표현으로 정착되었다. 이 표현에는 지칠 줄 모르는 이냐시오의 하나님을 향한 열망과 사도적 열망이 녹아져 있다. 보다 큰 하나님의 영광을 추구하는 이냐시오의 마음은 영신수련 곳곳에 나타나 있다. 그것은 '겸손의 세 가지 단계'에서 하나님의 "더 큰 영광이 있겠으면, 이 셋째 겸손을 선택"⁴¹⁰⁾하기를 권하는 모습에서도 볼 수 있다. 또한 신분의 선택에 있어서 그 기준이 "하나님께 더욱 큰 봉사과 영광"⁴¹¹⁾임을 밝히고 있다.

두 책은 이와 같이 본질적인 면에서 많은 유사성을 가지고 있음에도 불구하고 차이점도 있다. 우선 형식의 문제에 있어서 이냐시오의 영신수련은 영신훈련을 위한 명료한 매뉴얼(manual)을 가지고 있다. 영신수련은 처음부터 끝까지 단계적인 외적 구조를 가지고 있다. 그뿐만 아니라, 치밀하게 구성된 내적 구조는 이냐시오가 의도하는 바를 이루어 갈 수 있도록 한다. 반면 칼빈의 기독교 강요는 훈련 교본의 성격보다는 강의록의 성격을 띠고 있다. 따라서 개개인에게 구체적으로 훈련의 지침을 주기가 쉽지 않은 구조이다.

이러한 차이점은 두 사람의 개인적인 성향과 경험 그리고 시대적인 요청이 각기 다른 배경을 가지고 있기 때문이다. 이냐시오의 분명한 체험들은 개개인에 집중할 수 있도록 하였다. 또한 개인을 상대로 영적 지도를 할 수 있는 여건도 나름대로 확보할 수 있었던 것으로 보인다. 그러나 칼빈의 경우 거세게 불어오는 종교개혁의 소용돌이 속에서 개개인에 치중할 수 없는 형편이었음에 틀림없다. 당시 칼빈에게 좀더 시급했던 일은 개개인의 훈련보다는 교회 차원에서 개혁교회의 자리매김을 하는 일이었다. 두 사람은 같은 시대를 살았음에도 불구하고 각기 다른 시대적인 사명을 부여받았다. 따라서 두 사람의 방법론은 달랐지만, 자기에게 주어진 시대적인 여건 속에서 나름대로 하나님의 영광을 위하여 최선을 다한 것으로 평가받아 마땅하다.

410) 영신수련, (168).

411) Ibid., (183, 185)

제 6 장 결 론

지금까지 우리는 칼빈과 이냐시오의 영성을 그들의 영성형성 과정을 중심으로 고찰해 보았다. 칼빈은 1509년 7월 10일 프랑스의 노용에서 태어났다. 칼빈의 생애는 한마디로 종교개혁의 거센 소용돌이 속에서 개혁교회를 성경 위에 든든히 세우기 위해 몸부림친 삶이라 해도 과언이 아니다. 칼빈은 12살이 되던 해에 아버지의 뜻에 따라 카톨릭 교회의 성직을 받았다. 로마 카톨릭 교회의 사제로 살아 갈 수 있었던 그의 생애는 그 후 여러 가지 상황으로 바뀌게 되었다. 아버지와 형의 카톨릭 교회와의 갈등, 당시 거세게 불어오는 종교개혁의 열풍들 그리고 그 자신이 하나님 앞에서 단독자로 고뇌하는 동안 그는 회심을 경험하게 되었다. 회심 이후 그에게 닥쳐온 힘들고 벅찬 개혁자로서의 삶을 칼빈 스스로는 종종 다윗의 삶과 동일시하곤 하였다. 칼빈은 다윗이 겪었던 것과 유사한 고난을 교회 안에서 겪어 보았기 때문이다.⁴¹²⁾ 흔들리는 개혁교회를 성경 위에 굳게 세워 놓고, 불후의 명저 기독교 강요를 세상에 남긴 그는 1564년 5월 27일 제네바에서 세상을 떠났다.

이냐시오는 1491년 스페인의 로욤라에서 태어났다. 기사 가문에서 태어난 이냐시오의 꿈은 세상적으로 성공한 무사가 되는 것이었다. 그러나 1521년 프랑스와의 예기치 않은 전쟁에서 심각하게 부상을 당하면서 그의 꿈은 변하게 되었다. 로욤라에서 부상을 치료하는 동안에 읽게 된 그리스도전과 성인열전을 통하여 그는 회심을 경험하게 되었다. 회심 이후 그의 세상적인 꿈은 그리스도를 위한 십자군의 기사로 바뀌게 되었다. 그 이후 이냐시오는 수많은 고난과 수행을 거치면서 십자군의 기사로서 자라가게 된다. 특히 그는 만레사와 라 스토르타의 신비체험을 통하여 하나님과 깊은 만남을 갖게 되고, 그 이후 이냐시오만의 독특한 영성을 형성해 가게 되었다. 그는 혼

412) John Calvin, 칼빈의 경건, 55-56.

들리는 로마 카톨릭 교회를 안으로부터 개혁하기 위해 노력하였고, 그 하나의 결실로 예수회가 탄생하게 되었다. 예수회를 세우고 그만의 독특한 영성 훈련 지침서인 영신수련을 세상에 남긴 그는 1556년 7월 31일 조용히 세상을 떠났다.

두 사람의 생애를 외면적으로 살펴보면 그들의 생애와 영성에서 공감대를 찾아 보기가 매우 힘들다. 칼빈은 개혁교회의 지도자로, 이냐시오는 로마 카톨릭의 종교개혁 지도자로 각기 다른 진영의 대표자로 그들은 그들의 시대를 살아갔다. 칼빈과 이냐시오 자신이나 그들의 직계 후예들 역시 서로 대립적인 관계 속에서 살아갔다. 어쩌면 수 백년이 지난 지금 이 시대에도 양 진영의 후예들은 서로 대립적인 관계 속에서 살아가고 있다. '칼빈과 이냐시오는 만날 수 없는 사이였던가?' '그들의 후예들 역시 영원히 만날 수 없는, 또 만나서는 안 되는 사이인가?'라는 질문을 하지 않을 수 없다.

본 논문에서 본 연구자는 칼빈과 이냐시오의 외면보다 내면의 세계에 관심을 가져보고자 하였다. 즉, 칼빈과 이냐시오 두 사람이 것처럼 혼신의 힘을 다하여 추구하였던 영성의 본질이 무엇인지, 그들은 어떠한 배경과 과정을 통하여 그들만의 영성을 형성하여 갔는지, 그들의 영성을 대표하는 텍스트인 기독교 강요와 영신수련은 어떠한 성격의 책인지 등을 고찰해 봄으로 두 사람 사이에 존재하는 많은 유사점을 밝혀 볼 수 있었다.

첫째로 두 사람의 영성의 지향점이 동일하다는 사실에 주목하고자 한다. 칼빈의 생애와 영성을 한마디로 요약하면, "오직 하나님의 영광"이라는 표현으로 압축된다. 이냐시오 역시 그의 생애와 영성을 한 마디로 요약하면, "보다 큰 하나님의 영광을 위하여"라는 표현으로 압축된다. 하나님의 영광이라는 주제는 두 사람이 전 생애를 통하여 조금도 흔들림 없이 추구해 나아간 목표요 최고의 가치였다. 물론 그 주제를 이루어 나가는 과정과 방법론 등 구체적인 부분에서 서로 다른점이 있음은 사실이지만, 큰 맥락에서 그들은 하나님의 영광이라는 공통된 지향점을 가지고 있다.

둘째로 그들의 영성 형성 과정은 유사한 점을 많이 갖고 있다는 것이다. 일반적으로 영성 형성 과정은 자아의 자각 단계, 자아의 정화 단계, 자아의 조명 단계 그리고 하나님과의 연합 또는 일치 단계로 구분한다. 이 형식에 의하여 칼빈과 이냐시오의 영성을 고찰해 볼 때 두 사람은 놀라우리 만큼 유사한 영성 형성 과정을 가지고

있다. 두 사람 모두 생애의 특정한 때에 놀라운 회심을 경험하였다. 회심 경험 후에 그들은 자신의 영혼이 정화되기를 사모하며 노력하였다. 또한 자기의 영혼이 조명되어 그리스도와와의 더욱 깊은 만남과 친밀함을 갈구하였다. 나아가 하나님과의 연합(일치)을 추구하며 그 은혜를 경험하게 되었다. 물론 그 구체적인 과정과 방법론은 각자의 성향과 체험이 다르기에 서로 다른 면이 있지만, 커다란 맥락 속에서 그들의 영성 형성 과정은 동일한 내적 흐름과 방향성을 가지고 있다.

하나님의 영광을 위함이라는 주제와 영성 형성 과정의 유사점이 두 사람에게 분명하게 있음에도 불구하고, 두 사람 사이에는 서로 다른 점이 있음도 또한 사실이다. 첫째는 두 사람의 신비체험과 그 표현이 각기 다르다는 것이다. 이냐시오는 만레사와 라 스토르타의 환시 등 전형적인 신비체험을 다양하게 하였다. 이러한 신비체험은 이냐시오의 영성 형성에 지대한 영향을 주었다. 많은 신비체험은 이냐시오 영성의 특징인 “관상기도”, “오감의 활용”, “사랑을 얻기 위한 명상” 등에 큰 영향을 주었다.

그러나 칼빈은 자신의 신비 체험에 대하여 그의 저술에서 명확히 언급하고 있지 않다. 단지 칼빈은 그의 신비체험을 간접적으로 표현하고 있을 뿐이다. 예컨대, 칼빈의 ‘돌연한 회심’이나 ‘천둥 소리’의 비유 그리고 정감적 지식과 경험적 지식의 중요성을 강조하는 것을 보면, 칼빈에게도 신비체험이 없지는 않았다고 보여진다. 칼빈에게 경험적 지식은 “감정이 스며들어 있는(affective) 것이기 때문에, 그것은 매우 효과적인(effective) 것”⁴¹³⁾이다. 그러나 신비체험에 대한 그의 말없음 자체가 곧 칼빈의 특성이요 성향이라 할 수 있다. 따라서 신비체험과 그것을 표현하는 두 사람의 각기 다른 성향에는 일정한 불연속성(不連續性)이 있음을 발견하게 된다.

두 번째 불연속성은 두 사람의 성향과 기질의 다름이다. 위에서 고찰하였듯이, 두 사람은 모두 파리 유학 경험을 통하여 당시 유행하던 근대적 경건주의의 영향을 많이 받았다. 그러나 그들이 선호하고 따랐던 사람과 성향은 각기 다르다. 칼빈은 친 에라스무스적인 성향을 갖고 있다. 그리고 칼빈의 기독교 강요 또한 에라스무스의 기독교 훈련 개요의 영향을 적지 않게 받은 것으로 추정된다. 반면, 이냐시오는 토마스 아 켐피스적인 성향을 가지고 있다. 이냐시오의 영신수련 역시 켐피스의 그리스도를

413) W.J. Bouwsma, 칼빈, 365. 칼빈의 신비체험에 대한 간접적 표현으로 생각되는 “천둥 소리” 비유는 Jill Rait ed, 기독교 영성(II)의 468쪽 참조, 그밖의 유해룡의 “칼빈의 영성학 소고” 갈신논단(2000) 참조.

본받아의 영향을 적지 않게 받은 것으로 보인다. 이러한 두 사람의 성향이 칼빈에게는 좀더 '이성주도적인 영성'을 형성하게 만들었고, 이냐시오의 경우에는 좀더 '정감주도적인 영성'을 형성하게 되었다고 보인다. 에라스무스와 토마스 아 켐피스로 대변되는 양상은 이성주도적 영성과 정감주도적 영성이라는 불연속성을 양자에게 갖게 한다.

본 논문을 통하여 본 연구자는 칼빈과 이냐시오의 생애를 중심으로 하여 두 사람의 영성 형성 배경과 그 과정을 고찰해 보았다. 또한 그들의 주요한 저작인 기독교 강요와 영신수련을 비교하여 봄으로 그들의 영성의 특성과 양자 사이의 유사점과 차이점 그리고 연속성과 불연속성을 살펴보았다. 칼빈과 이냐시오를 영성이라는 주제로 다루기가 쉽지 않았음이 사실이다. 왜냐하면 두 사람이 활동했던 현장과 그들의 주저서인 기독교 강요와 영신수련의 책 성격이 매우 다르기 때문이다. 그러나 외면으로 판이하게 달라 보이는 칼빈과 이냐시오이지만, 그들의 내면에 흐르고 있는 하나님의 영광을 위한 영성은 매우 많은 유사성과 연속성을 가지고 있음을 고찰해 보았다.

따라서 본 논문을 통하여 본 연구자는 칼빈의 영성과 이냐시오의 영성이 '하나님의 영광'이라는 큰 주제 아래에서 만날 수 있다는 가능성을 제시하고자 하였다. 또한 칼빈의 '이성주도적인 영성'과 이냐시오의 '정감주도적인 영성'이 합류할 수 있다면, 그리스도인 개개인의 영성 생활과 한국교회의 영적 성숙에 도움이 되리라 생각된다. 왜냐하면, 날개 하나로는 온전히 날 수 없기 때문이다. 그러나 본 연구자는 본 논문에서 칼빈과 이냐시오의 영성이 어떻게 합류할 수 있는지에 대한 구체적인 방향과 방법론을 제시하지 못하는 한계가 있음을 밝혀둔다. 이러한 부분은 기독교 영성에 관심을 가지고 있는 사람들에 의하여 더욱 연구되어야 할 부분으로 생각되어, 다음의 연구 기회로 넘기고자 한다.

부록 1. 칼빈의 연표.

- 1509년 7월 10일-프랑스 노용에서 탄생
- 1521년 노용 대성당 성직(clerk) 받음
- 1521년-마르슈 대학(College de la Marche)에서 학예 과정, 라틴어 공부
- 1523년- 파리대학교 몽테규대학(College de Montaigu) 입학
- 1528년- 오를레앙 대학교(College de Orleans) 법학과 입학
- 1529년 4월 30일 -문학석사 취득
- 1529년- 부르지(Bourges) 대학
- 1531년- 프랑스 대학(College de France)에서 희랍어, 히브리어 공부
- 5월 26일-칼빈의 아버지 죽음
- 1532년 4월 4일-세네카 관용론 주석 출판
- 1533년-프로테스탄트 신앙으로 회심(?), 니콜라스 콕의 총장 연설(11월 1일)
- 1534년 5월 4일-노용에서 성직록 반환
- 1535년-프랑스와 1세가 프랑스 프로테스탄트 교도들을 탄압하라는 칙령 내림
- 1536년 3월-기독교강요 초판(초판 서문 날짜는 8월 23일로 되어 있음),
기욤 파렐의 권유로 제네바에 머무름(8월)
- 1537년- 형 샤를 성직자에서 출교된 상태로 죽음
- 1538년 4월 23일-제네바에서 추방되어 스트라스부르로 감
- 1540년 8월 6일- 스트라스부르그에서 이델레트 반 뷰렌과 결혼
- 1541년 9월 13일-제네바로 다시 돌아옴, 교회법령 작성
- 1549년 3월 29일-이델레트 반 뷰렌 죽음
- 1553년 9월 27일- 미카엘 세르베투스 화형됨
- 1558년-기독교강요 최종판 출판
- 제네바 아카데미 설립(6월 5일)
- 1564년 5월 27일-세상 떠남

부록2. 이냐시오 로욤라의 연표

1491년- 스페인 로욤라에서 탄생

1521년 5월 20일-팜플로나 전투 부상, 회복중 “그리스도전”과 “성인열전” 읽고 회심

1522년 3월부터 1523년 2월-만레사에 머무름, 8-9월경 카르도넬 강가의 조명후 “영신수련” 쓰기 시작

1523년-예루살렘 성지 순례

1525년-바르셀로나에서 사도직과 라틴어 문법 공부

1526년-알칼라에서 논리학, 물리학 공부

1527년-살라망카에서 신학을 공부하기 전 신학강의 금지 명령 받음, 투옥

1528년 8월-파리의 몽테규대학에서 라틴어 시작

1529년 10월 1일-상트 바브르대학에서 인문학 시작, 피에르 바브르와 프란치스코 사베리오 만남

1533년-도미니코 회원에게 신학 공부, 라이네스와 살메론 만남

1534년 4월-인문학 석사 학위, 8월 15일 7명의 동지와 몽마르트르 언덕의 서원

1537년 6월 24일-파브르, 라이네스와 함께 사제서품, 11월 중순 라 스토르타의 현시

1539년 3월-6월 예수회 창립 속의, 9월 3일 교황 바오르 3세 예수회 구두로 잠정 인가

1540년 9월 27일-교황 바오르 3세 예수회 공식 인가(Regimini Militantis Ecclesiae), 사베리오 인도 선교 떠남

1541년 4월 8일-예수회 초대 총장으로 선출

1542년-코임브라와 파두아에서 예수회 대학 시작

1544년-청빈을 중심으로 한 “예수회 회헌” 작성 시작

1545년-나달 예수회 가입, 교황 요청으로 라이네스, 살메론 트리엔트 공의회 파견

1546년-예수회 첫 관구인 포르투갈 관구 설정

1548년-메시나 대학 설립, 7월 31일 교황 인가로 “영신수련” 출판

1551년 2월 22일 로마대학 설립

1553년 8월- 자서전 구술

1556년 7월 31일-세상 떠남

1583년-교황 그레고리오 13세 예수회 회헌 인가

1622년 3월 12일-교황 그레고리오 15세에 의해 시성됨

참 고 문 헌

1. 국내 서적

- 김광욱, 도표로 보는 한국 칼빈 자료 100년사, 서울: 성광문화사, 1994
- 김재성, 칼빈의 삶과 종교개혁, 서울: 이레서원, 2001.
- 방효익, 날개 하나로는 날 수 없다, 서울: 성바오르, 1998.
- _____, 영성의 체험, 서울: 성바오르, 2001.
- 류해욱, “영신수련 첫째 주간의 묵상.” 카톨릭 디다케, 1995년 7, 8월호.
- 서인석, 성서와 영성훈련, 서울: 바오르딸, 2002
- 심종혁, “성 이냐시오 로욜라의 영신수련의 영성적 특질과 유학적 수양론.” 신학전망, 1993년 가을.
- _____, “영신수련의 기원으로서의 이냐시오의 영적 체험.” 종교와 신학 연구, 1995.
- _____, “성 이냐시오 로욜라의 영신수련의 구조와 그 역동성.” 신학과 철학, 2001.
- _____, “영신수련의 원리와 기초에 나타난 이냐시오의 영적 세계관.” 신학전망, 1995년 가을.
- _____, “성 이냐시오 로욜라의 영적 일기에 나타난 신비주의적 특성.” 신학과 철학, 2000년 3월호.
- 엄두섭, 신비주의자들과 그 사상, 서울: 은성, 1993.
- 원종천, 칼빈과 청교도 영성, 서울: 도서출판 하나, 1996.
- 오성춘, 영성과 목회, 서울: 장로회신학대학교출판부, 1997.
- 유해룡, 하나님 체험과 영성수련, 서울: 장로회신학대학교출판부, 1999.
- 이주영, “칼빈의 제1목회 원리인 하나님께만 영광을 모티브 이해.” 칼빈 논단, 2002.
- 이양호, 칼빈, 생애와 사상, 서울: 한국신학연구소, 2001.
- 이형기, 종교개혁 신학사상, 서울: 장로회신학대학교출판부, 1984
- _____, 세계교회사(II), 서울: 한국장로교출판사, 1994
- 전현호, “이냐시오 영성의 핵심인 모든 것 안에서 하나님을 찾기에 관한 고찰.” 신학전망, 1996년 겨울.

정제천, “영신수련과 성령론-사랑을 얻기 위한 관상: 이냐시오적 성령 강림-.” 신학과 철학, 2001년.

한국칼빈학회, 최근의 칼빈 연구, 서울: 대한기독교서회, 2001.

2 번역서적

Avis, Paul D. L. 종교개혁자들의 교회관, 이기문 역, 서울: 컨콜디아사, 1987.

Bainton, Roland H. 에라스무스, 박종숙 역, 서울: 현대지성사, 1998.

Battles, Ford Lewis. 칼빈의 기독교강요 분석, 양견·강명희 역, 서울: 대한예수교장로회총회교육부, 1983.

Beza, Theodore. 존 칼빈의 생애와 신앙, 김동현 역, 서울: 목회자료사, 1999.

Bouwsma, W. J. 칼빈, 이양호·박종숙 역, 서울: 나단, 1993.

Calvin, John. 칼빈의 경건, 이형기 역, 서울: 크리스찬다이제스트, 1998.

_____. 기독교 강요, 상 중 하, 김종흠 외 역, 서울: 생명의말씀사, 2002.

Cowan, Marian C. S. J. & John Carroll Futrell S. J. 은총의 동반자 (Companions in Grace), 송형만 역, 서울: 빅벨, 1997.

Connolly, Finbarr B. 현대 영성에 나타난 하느님과 인간, 유철 역, 서울: 카톨릭 출판사, 1995.

Cusson, Gilles. “영신수련 해석의 역사 개관: 학파와 경향.” 정제천 역, 신학전망, 2000년.

De Jesus, Santa Teresa. 영혼의 성, 최민순 역, 서울: 바오르딸, 2001.

Dourmergue, Emile. 칼빈사상의 성격과 구조, 이오갑 역, 서울: 대한기독교서회, 1995.

Downey, Michael. 오늘의 기독교 영성 이해, 안성근 역, 서울: 은성, 2001.

Faricy, Robert S. J. 관상과 식별, 심종혁 역, 서울: 성서와 함께, 1999.

Groeschel, Benedict J. 심리학과 영성, 김동철 역, 서울: 성바오르, 1999.

English, John J. 영적 자유, 이권 역, 서울: 카톨릭출판사, 1996.

Holtrop, Philip C. 기독교 강요 연구 핸드북, 박희석·이길상 역, 서울: 크리스찬다이제스트, 1997.

Lawrence, Brother. 하나님의 임재 연습, 윤종석 역, 서울: 두란노, 2001.

- Lindsay, Thomas M. 종교개혁사, II III, 이형기·차종순 역, 서울: 한국장로교출판사, 1994.
- McGinn, Bernard 외. 기독교 영성, I II, 유해룡 외 역, 서울: 은성, 1997.
- McIntosh, Mark A. 신비주의 신학, 정연복 역, 서울: 다산글방, 2000.
- McKim, Donald K. 칼빈신학의 이해, 이종태 역, 서울: 생명의말씀사, 1996.
- McNeill, John T. 칼빈주의 역사와 성격, 양낙홍 역, 서울: 크리스찬다이제스트, 2000.
- Olin, John C. S. J. ed 이냐시오 로욜라 자서전, 한국예수회 역, 서울: 이냐시오 영성 연구소, 1999.
- Parker, T. H. L. 존 칼빈의 생애와 업적, 김지찬 역, 서울: 생명의말씀사, 1999.
- Richard, L. Joseph 칼빈의 영성, 한국칼빈주의연구원편 역, 서울: 기독교문화협회, 1996.
- St. Augustine. 참회록, 오병학·임금선 역, 서울: 예찬사, 1998.
- St. Ignatius of Loyola. 영신수련, 윤양석 역, 서울: 한국천주교중앙협의회, 1997.
- St. John of the Cross. 어두운 밤, 최민순 역, 서울: 바오르딸, 1999.
- Tanquerey, Adolphe. 수덕신비 신학-빛의 길, 정대식 역, 서울: 카톨릭크리스찬, 2000.
- Wendel, Francois. 칼빈, 그의 신학사상의 근원과 발전, 김재성 역, 서울: 크리스찬다이제스트, 2001.
- Wallace, Ronald S. 칼빈의 말씀과 성례전 신학, 정장복 역, 서울: 장로회신학대학교출판부, 1996.
- _____. 칼빈 신학 입문, 박희석 역, 서울: 크리스찬다이제스트, 2001.

3. 외국 서적

- Battles, Ford Lewis. Interpreting John Calvin, Michigan: Baker Books House Co, 1996.
- Callanan, John. God In All Things, New York: Doubleday Deel Publishing, 1994.
- Caraman, Philp S. J. Ignatius Loyola: A Biography of the Founder of the Jesuits, San Francisco: Haper & Row, 1990.
- Conroy, Maureen R. S. M. The Discerning Heart, Chicago: Loyola Press, 1993.

- Downey, Michael Understanding Christian Spirituality, New York: Paulist Press, 1997.
- De Guibert, Joseph S. J. & William J. Young S. J. The Jesuits Their Spiritual Doctrine and Practice, St. Louis: The Institute of Jesuit Sources, 1972.
- De Nicolas, Antonio T. Powers of Imagining Ignatius De Loyola, New York: State University of New York Press, 1996.
- Dominic, A. Paul S. J. "The Root Sin," Review for Religious, 1980.
- Egan, Harvey D. Ignatius Loyola The Mystic, Minnesota: The Liturgical Press, 1991.
- English, John J. Spiritual Freedom, Chicago: Loyola Press, 1995.
- Ganss, George E. S. J. ed Ignatius of Loyola, New York: Paulist Press, 1991.
- Ivens, Michael S. J. Understanding The Spiritual Exercises, Trowridge: Cromwell Press, 1998.
- Kelsey, Morton. Discernment, New York: Paulist Press, 1978.
- Luibheid, Colm, ed Pseudo-Dionysius, New York: Paulist Press, 1987.
- Puhl, Louis J. S. J. The Spiritual Exercises of St. Ignatius, Chicago: Loyola Press, 1951.
- Rahner, Karl Spiritual Exercises, New York: Harder & Harder, 1965.
- Savary, Louis M S. J. "The Thanksgiving Examen," Review for Religious, 1980.
- Underhill, Evelyn Mysticism, Oxford: Oneworld Publication, 2001.
- Wulf, Friedrich, ed Ignatius of Loyola His Personality & Spiritual Heritage(1556-1956), St. Louis: The Institute of Jesuit Sources, 1977.
- Young, William J. S. J. The Spiritual Journal of St. Ignatius Loyola, Woodstock: Woodstock College Press, 1958.

Vita of
Kyoung Yong Lee

Present Position

Associate Pastor of the So-Mong Presbyterian Church
624 Shinsa-Dong Gangnam-Gu Seoul, Korea

Personal Data

Birthdate : Jan 17, 1959
Marital Status : Married to Sun Hee Han Lee
Home Address : Haeyung Billa 301, 625-1 Shinsa-Dong Gangnam-Ku Seoul, Korea
(02) 512-9191, 3018-9197
Denomination : Presbyterian of Korea(Tonghap)

Education

B.A. : Chongju University, Chongju, 1981.
M.Div. : Presbyterian College and Theological Seminary, seoul, 1989.
Th.M. : Yonsei University, Seoul, 1992
S.T.M. : Regis College, University of Toronto, Toronto, 2000.
D.Min. : Fuller Theological Seminary, Pasadena, 2003.

Ministerial Experience

12/91 to 3/93 Associate Pastor
of the Shindang Joongang Presbyterian Church, Korea
3/93 to 10/98 Associate Pastor
of the Suyoudong Presbyterian Church, Korea
3/00 to 12/00 Associate Pastor
of the Milal Hanin Presbyterian Church, Canada

1/01 to 10/02 Associate Pastor
 of the Moonhwa Presbyterian Church, Korea

11/02 to present Associate Pastor
 of the So-Mang Presbyterian Church, Korea