

베르카우어의 인간론

— ‘하나님의 형상’ (imago Dei) 을 중심으로 —

최윤배

서울장신대학교 신학과 교수, 조직신학

I. 서론

베르카우어와 함께 우리가 인간 문제에 특별한 관심을 두는 첫째 이유는 인간 본성에 대한 추상적이고, 이론적인 관심에서가 아니라, 20 세기를 파국으로 몰고 갔고, 갓 시작한 21세기를 어둡게 만들고, 동료 인간에게는 물론 세계와 환경과 우주에 위협적인 존재로 변하고 있는 현실적 인간에 대한 인식이다. 둘째 이유는 신학적으로 인간의 자기 지식은 동료 인간을 비롯하여 다른 피조물에 대한 지식과 하나님에 대한 지식과 밀접한 관계 속에 있기 때문에, 인간의 자기 이해는 자신과 연관된 다른 관계들에 대한 자신의 가치 판단과 행동에 지대한 영향을 미치기 때문이다.¹⁾

위의 두 가지 문제 의식을 가지고 우리의 주제와 관련해서, 네덜란드 현대 개혁파 조직신(교의)학자인 헤리뜨 코르넬리스 베르카우어(Gerrit Cornelis Berkouwer)를 선택한 이유는 그가 우리나라 신학계에는 매우 생소한 신학자일 수 있지만, 그는 칼 바르트(Karl Barth) 이후 세계적으로 가장 유명한 개혁 교의학자들 중에 한 사람으로서, 개혁교회 안에서는 물론 개신교 신학과 로마 가톨릭 신학을 성서적 개혁 전통 속에서 새롭게 해석하고, 조명해 주고 있기 때문이다. 그는 주옥 같은 많은 저서들을 남겼

1) Gerrit Cornelis Berkouwer, *Man: The Image of God*(Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1978), p. 67.

는데,²⁾ 특히 그의 방대한 『교의학』(*Dogmatische studiën*) 시리즈(18권, 1949-1972, *Studies in Dogmatics*)와 『칼 바르트 신학에서 은총의 승리』(*De triomf der genade in de theologie van Karl Barth*, 1956)와 『로마 가톨릭의 교리와 논쟁』(*De strijd om het Roomsche-katholieke dogma*, 1957)은 유명하다. 우리는 본고에서 그의 인간론이 담긴 『인간: 하나님의 형상』(*De mens: het beeld Gods*, 1957)을 중심으로 그의 인간론을 살펴보고, 논문 분량상의 이유로 하나님의 형상의 회복에 대한 논의는 본고에서는 생략하기로 하고 다른 지면에서 논의하기로 한다.³⁾

II. 논의중에 있는 ‘하나님의 형상’

구약성서는 인간론의 기초를 형성할 수 있는 ‘하나님의 형상’에 대한 중요성을 강조하지 않는다고 주장하는 궁켈(H. Gunkel)의 입장에 반대하면서, 베르까우어는 신·구약성서 모두는 ‘하나님의 형상’을 인간학의 중심으로 파악하고 있다고 주장한다.⁴⁾ 베르까우어는 ‘존재 유비’(analogia entis)의 관점에서 하나님의 형상을 이해하려는 모든 시도들(일부 초대교부들, 로마 가톨릭교회, 동방정교회 등)을 거부한다. 가령, 창세기 1:26에 나타난 히브리어 두 단어 ‘형상’(צֶלֶם)과 ‘모양’(מִדְּבָר)을 구별하여, 인간의 타락 이후에 인간의 ‘초자연적 은사’(dona supernaturalia, donum superadditum, conformitas)인 ‘모양’은 사라졌으나, 인간의 자연적 은사(dona naturalia)인 ‘형상’은 그대로 남아 있다는 주장에 대해 베르까우어는 히브리어 두 단어 ‘형상’과 ‘모양’은 히브리어 문법상 중첩어로 사용되어, 동일한 의미로 간주될 수 있으므로, 두 단어 사이의 구별을 반대한다.⁵⁾ 이 두 단어를 구별하지는 않더라도, 하나님의 ‘형상’(=모양) 속에는 자연적 은사와 초자연적 은사가 있었는데, 인간의 타락으로 초자연적 은사는 완전히 상실

2) G. W. de Jong, *De theologie van dr. G. C. Berkouwer: een structurele analyse*, Kampen, 1971, pp. 263-270.

3) 참고, 최윤배, “Gerrit Cornelis Berkouwer의 하나님의 형상 이해”, 미간행 석사학위 논문(Th. M.), 장로회신학대학교 대학원, 1989.

4) G. C. Berkouwer, *op. cit.*, p. 67.

5) G. C. Berkouwer, *ibid.*, pp. 43, 68.

되고, 자연적 은사만 그대로 보존되어 윤리의 근거를 제공한다는 로마 가톨릭적 입장을 베르카우어는 비판한다.⁶⁾

루터는 하나님의 형상을 '원의' (*justitia originalis*)와 동일시하고, 인간의 타락으로 '원의'가 완전히 상실된 것으로 간주한다고 베르카우어는 말한다.⁷⁾ 베르카우어는 자연도 하나님의 형상을 반영하고, 천사도 하나님의 형상으로 창조되었다는 갈뱅(J. Calvin)의 주장을 비판하지만,⁸⁾ 인간의 타락으로 기형이 된 하나님의 형상은 하나님의 형상 자체이신 예수 그리스도 안에서 회복된다는 구원론적이고, 기독교론적이고, 성령론적인 관점이 갈뱅에게서 강하게 나타나고 있다고 말한다.⁹⁾

소치니안파와 초기 아르미니안파들이 주장한 '통치권'으로서 하나님 형상 이해에 대해서, 베르카우어는 창세기 1:26 등은 피조세계에 대한 인간의 독특한 지위와 임무를 말하는 것은 사실이지만, 이를 근거로 통치권 자체를 하나님의 형상과 동일시하는 것은 적절치 못하다고 말한다.¹⁰⁾ 베르카우어는 하나님의 형상은 하나님의 자녀로서 예수 그리스도를 닮아 이 땅에서 하나님의 자녀답게 사는 것을 의미한다는 관점에서 '대리'나 '대표'라는 용어를 하나님의 형상에 적용하는 것이 적절함을 빌립보서 2장의 예수 그리스도의 비하를 통해서 설명한다.¹¹⁾

죄인 역시 인간이지만, 반드시 하나님의 형상이 되는 것이 아니며, 소명을 역동적으로 수행할 때만 하나님의 형상이 된다는 스킬더(Klaas Schilder)의 입장에 대해서, 베르카우어는 이 같은 소명 수행이 불순종이나 반역으로 바뀌게 되면, 더 이상 '하나님의 형상' 논의가 불가능하게 되므로, 인간의 인간성과 하나님의 형상을 분리시키는 것에 반대한다.¹²⁾

베르카우어는 바르트의 하나님의 형상 이해에 대해 두 가지 점에서 비판한다. 창세기 1:27 상·하반절에 대한 바르트의 주석상의 문제와 남녀 관계성으로서 하나님의 형상에 대한 바르트의 이해에 문제가 있다고 베르카우어는 비판한다. 베르카우어는 바르트의 이 같은 관계 유비

6) G. C. Berkouwer, *ibid.*, p. 62.

7) G. C. Berkouwer, *ibid.*, p. 46.

8) G. C. Berkouwer, *ibid.*, pp. 70, 86.

9) G. C. Berkouwer, *ibid.*, p. 89.

10) G. C. Berkouwer, *ibid.*, pp. 71f.

11) G. C. Berkouwer, *ibid.*, pp. 114-117.

12) G. C. Berkouwer, *ibid.*, p. 56.

(*analogia relationis*) 자체를 그대로 수용하지는 않지만, 하나님에 대한 인간의 의존성과 관계성을 중심으로, 하나님 앞에 있는 인간이라는 사실을 하나님 형상의 핵심으로 파악하여, 인간은 하나님의 심판 앞에 직면해 있으면서도 하나님의 은총의 대상이라는 측면에서 구원의 실재성 속에 있는 관계를 하나님의 형상으로 받아들인다.¹³⁾

베르카우어는 인간이 가지고 있는 특질의 관점에서 인간을 이해하는 본질적 이분설이나 삼분설 등을 반대하고, 하나님과의 뗄 수 없는 인간의 관계성과 의존성 속에서 살아가는 실존적이며, 전인적인 인간 이해를 하고 있다.¹⁴⁾ 전인적이며, 통전적인 인간 이해에 바탕을 둔 베르카우어는 하나님의 형상을 영적인 것들에만 국한시키거나, 육체적인 것들에만 국한시키기를 거부하고, 인간의 영성과 육체성을 동시에 인정하는 전인에 관계시킨다.¹⁵⁾

Ⅲ. 하나님의 형상으로서 전인(全人)

베르카우어에 의하면, 성서는 인간을 전체성 속에서, 하나님과의 관계성 속에서 그리고 실존적 차원에서 보게 한다.¹⁶⁾ 성서적 인간관에 대한 신학자들의 견해가 다양함에도 불구하고, 그들은 '전인의 통일성'에 대한 시각을 결코 잃지 않을 뿐만 아니라, 도리어 그것을 강조하고 있다.¹⁷⁾ 전인의 어떤 부분이 다른 부분과 함께 독립적으로 강조되지 않는 이유는 각 부분들이 중요하지 않아서가 아니라, 하나님의 말씀이 하나님과의 관계 속에 있는 전인에 관심하기 때문이다. 이 같은 사실은 구약성서와 마찬가지로 신약성서에도 동일하게 나타난다.¹⁸⁾

13) G. C. Berkouwer, *ibid.*, pp. 44f.

14) G. C. Berkouwer, *ibid.*, pp. 199f.

15) G. C. Berkouwer, *ibid.*, p. 77.

16) G. C. Berkouwer, *ibid.*, p. 199.

17) G. C. Berkouwer, *ibid.*, p. 200.

18) G. C. Berkouwer, *ibid.*, p. 200.

1. 통전성 또는 전체성

베르카우어에 의하면, 우리가 인간을 ‘영혼’과 ‘육체’로 구분하는 본질적 이분법에서 말하는 ‘영혼’이란 뜻을 구약성서에서 ‘영혼’을 뜻하는 히브리어 ‘네페쉬’(נֶפֶשׁ)와 신약성서에서 ‘영혼’을 뜻하는 그리스어 ‘프쉬케’(ψυχή)의 뜻을 포함하는 말로 대치시키는 것은 불가능하다.¹⁹⁾ 왜냐하면, 성서에서 말하는 ‘영혼’은 본질적 이분법에서 말하는 ‘영혼’과 다른 관계에서 사용될 수 있기 때문이다. 또한 성서는 하나님과 전인의 관계를 다루기 때문에, 가령 ‘마음’에 대해서 말할 때에도 기능적으로 중요한 몸의 한 부분을 말할 뿐만 아니라, 전인에 대한 관계를 보여주는 데 사용되기 때문이다.²⁰⁾ 그러므로 베르카우어에 의하면, 성서는 인간을 이분법적으로나 다중적인 존재로 보지 않고, 전인으로 본다. 성서에는 몸의 어떤 부분이 다른 어떤 부분보다 더 고상하다든지 더 천하다는 사상의 여지가 없다.²¹⁾

베르카우어에 의하면, 바울 역시 인간을 전인으로 이해한다. ‘영’(πνεῦμα)과 ‘육’(σάρξ) 사이의 이원론이 바울에게 나타난다는 견해가 있지만,²²⁾ 바울의 원래의 의도는 이원론적 의미에서 영과 육의 대조가 아니라는 사실이 심지어 로마서 8:6, 고린도전서 3:3, 데살로니가전서 5:23 등에서도 분명히 나타난다.²³⁾ 베르카우어에 의하면, 바울은 몸을 가치가 덜한 것으로 보지 않으며, 바울이 말하는 싸움은 몸에 대한 싸움이 아니라, 몸이 올바른 곳으로 지향하도록 하는 몸을 위한 싸움에 대해서 말하기 때문에, 바울 사상에는 영혼이 몸 속에 갇혀서 그곳으로부터 탈출을 기다린다는 영지주의적 이원론을 찾을 수 없다. 몸은 인간의 참된 인간성과 밀접한 관계 속에 있다.²⁴⁾ 베르카우어에 의하면, 바울에게 본질적 이원론이 없으며, 영에 대한 바울의 표현은 통일성을 갖고 있으며, 특히 예수의

19) G. C. Berkouwer, *ibid.*, p. 200.

20) G. C. Berkouwer, *ibid.*, p. 202.

21) G. C. Berkouwer, *ibid.*, p. 205.

22) G. C. Berkouwer, *ibid.*, p. 204.

23) G. C. Berkouwer, *ibid.*, p. 205.

24) G. C. Berkouwer, *ibid.*, p. 205.

말씀인 마태복음 22:37은 전인에 대한 성서의 일관성을 보여준다.²⁵⁾

베르까우어에 의하면, 교회가 삼분설을 반대하기 위하여 이분설적인 용어를 사용한 것은 사실이지만, 본질적 이분설적인 인간 이해의 관점에서가 아니라, 구원론적이며, 기독교론적이며, 종말론적인 관점에서 그 용어를 사용했다. 이 같은 관점은 그리스도의 두 본성 교리와 창조와 부활에 대한 교회의 신앙에서 나타난다. “교회는 아리우스와 가현설에 반대하여 그리스도의 완전한 인간성을 항상 확신했고, 이런 고백이 인간성을 위한 것임을” 확신했으며,²⁶⁾ “교회는 하나님의 창조 사역과 부활의 종말론적인 신비 때문에 항상 몸의 가치를 떨어뜨리는 어떤 의견에도 의심을 가질 것이다.”²⁷⁾ 베르까우어에 의하면, 그리스 철학에서는 몸과 영의 두 세계, 즉 가시적인 것들과 불가시적인 것들의 양극 사이의 매개물이 필요하기 때문에 삼분설은 그리스 철학에서 나왔다. 삼분설 옹호자들이 여기에 대한 성서적 근거로 제시하는 히브리서 4:12와 데살로니가전서 5:23은 인간을 과학적으로 분해할 수 있음을 가르치는 것이 아니라, 성화의 보편적이고, 전체적인 측면을 교훈하는 것이므로, 위의 성서 구절들조차도 삼분설적인 인간 이해를 지지하는 것이 아니라, 도리어 전인적 인간 이해를 지지하고 있다.²⁸⁾

베르까우어는 “영혼과 몸이라는 이분설은 존재론적인 강조를 낳게 되지만”, 우리는 성서에서 “우리가 아직 죄인되었을 때에(롬 5:8), 우리를 위해서 그리스도가 죽으셨다는 종교적 확신을 듣는다. …우리는 인간에 대한 하나님의 관심은 회복되고 구원되는 전인임을 기억해야 한다”고 말하고,²⁹⁾ 성서는 썩을 것이 썩지 않을 것으로 변화하고, 죽을 것이 죽지 않을 것으로 변화하는 것을 우리에게 가르치며, 이러한 승리적 변화는 관념론을 반대하며, 바울은 부활의 몸을 ‘영적인 몸’이라고 말한다고 결론짓는다.³⁰⁾

이상의 논의에서 볼 때, 베르까우어는 관념론이나 유물론으로 나아

25) G. C. Berkouwer, *ibid.*, p. 207.

26) G. C. Berkouwer, *ibid.*, p. 208.

27) G. C. Berkouwer, *ibid.*, p. 231.

28) G. C. Berkouwer, *ibid.*, p. 210.

29) G. C. Berkouwer, *ibid.*, p. 229.

30) G. C. Berkouwer, *ibid.*, p. 229.

가는 일원론적 인간 이해나 본질적 이분설 및 삼분설의 관점에서의 인간 이해를 배제하고, 전인적이며, 통전적인 인간 이해를 하고 있다. 여기서 우리는 바르트의 인간 이해를 상기할 수 있다. 그의 경우 “하나님과 만나도록 규정되어 있는 성서의 인간은 어디에서나 전인(*der ganze Mensch*)”이며,³¹⁾ 성서에서 인간의 영과 육은 서로 구분되고 있지만, 영과 육이 인간 속에 서로 하나가 되어 전체 내지 통일성을 가짐으로써 인간은 “신체적인 영(*leibhafte Seele*)인 동시에 영을 가진 몸(*beseelter Leib*)”이다.³²⁾

2. 관계성 및 현실성

베르카우어는 “인간은 고립된 자기 제한의 실제로 기술될 수 없고, 인간 실존의 현실성 속에서와 관계성 속에서 기술될 수 있다”고 말함으로써,³³⁾ 혼자서 살아가는 인간이나 이론적으로 추상적으로 설명될 수 있는 인간에 대해서 도무지 알지 못한다.³⁴⁾ 그 이유는 성서적 인간 이해는 인간의 자질과 능력의 관점에서 인간을 정의하지 않기 때문이다.

“인간성의 현실성은 중립적으로 객관적으로 묘사될 수 없고, 항상 하나님 ‘당신’과의 깨어질 수 없는 관계성 속에 있다. 고립과 독립 상태에 있을 수 없는 인간이 곧 전인이다.”³⁵⁾

베르카우어는 하나님에 대한 인간의 관계성이 인간을 정의하는 데 본질적이라고 역설한다.

“인간을 자기 자신 안에 있는 인간으로 규정하는 모든 ‘중립적’이거나 ‘비종교적인’ 정의들은 인간의 참된 본성에 결코 빛을 던져줄 수 없고, 차라리 하나님에 대한 인간의 관계가 인간을 규정하는 데 있어서 본질적이다.”³⁶⁾

31) K. Barth, *KD* III/2, S. 485.

32) K. Barth, *KD* III/2, S. 421.

33) G. C. Berkouwer, *op. cit.*, pp. 196, 199.

34) G. C. Berkouwer, *ibid.*, p. 93.

35) G. C. Berkouwer, *ibid.*, p. 198.

베르까우어에 의하면, 하나님과 인간의 관계성을 표현하는 가장 적절한 말이 성서에서 발견되는 데, 그것은 ‘하나님의 사람’이란 말이다.

“하나님의 사람은 전 삶의 성화 속에서 가시적이 된다. ‘하나님의 사람’이라는 표현은 관계성을 말하고, 이 말은 그들이(모세, 다윗, 엘리야 등) 하나님의 이름으로 행동하고, 말씀으로써 수행하는 그들의 소명과 사명에 관련해서 사용된다.”³⁷⁾

이 같은 관계에 대한 성서적 의미는 “인간은 하나님에 대한 관계 속에서만 존재하고, 하나님은 인간에 대한 관계성 속에서만 존재한다”는 것인데, 그렇다고 하나님과 인간이 범신론적으로 또는 다른 비성서적 방법으로 관계되는 것은 아니며, 이런 관계를 표현할 수 있는 말이 ‘하나님의 사람’이란 말 이외에 ‘하나님 앞에서’(coram Deo)라는 말이 있다.³⁸⁾

하나님에 대한 인간의 관계성을 강조하는 베르까우어는 이것이 다른 관계들의 중요성을 배제하는 것이 아니라, 도리어 그것들을 더욱 인정한다고 역설한다.

“인간에 대한 성서의 주된 관심이 하나님에 대한 인간의 관계성에 집중되었다고 할 때, 성서가 우주적 관계와 인간 상호 간의 관계에 무관심하고 있음을 뜻하는 것이 아니다. 창세기 1:28과 시편 8:7은 인간에 대한 하나님의 명령으로서 인간은 수많은 역사적 관계들과 그의 동료에 대해 전적으로 책임적인 관계에 있음을 말해 준다. …우리가 하나님에 대한 인간의 관계에 주의를 기울이는 것이 필요하다고 할 때, 모든 다양한 관계들을 상대화시키는 것을 의미하는 것이 아니라, 인간의 하나님에 대한 관계는 이 모든 관계들 속에서 더욱 중요함을 의미한다.”³⁹⁾

성서적 “인간의 본질은 전적으로 하나님께 대한 인간의 관계에 의해서 결정되는 것이며”, 성서는 인간을 “하나님과의 관계성 속에서” 파악

36) G. C. Berkouwer, *ibid.*, p. 35.

37) G. C. Berkouwer, *ibid.*, p. 349.

38) G. C. Berkouwer, *ibid.*, p. 35.

39) G. C. Berkouwer, *ibid.*, p. 195.

하며, 이 관계와 함께 인간에게 부여된 책임 속에서 파악한다는 바르트의 주장을 적극적으로 수용하면서, 베르까우어는 “인간은 하나님과의 관계에서 이해할 때 참되고 믿을 만한 지식을 얻을 수 있다”고 주장한다.⁴⁰⁾ 결론적으로, 베르까우어가 이해한 성서적 인간은 영과 육의 통일체로서 하나님과의 관계 속에 그 뿌리를 두고 있으며, 하나님과 이웃과 세계 앞에서 책임적인 존재로 살아가는 현실적 인간이다.

3. 전인에 관계된 하나님의 형상

베르까우어에 의하면, 대부분의 현대 신학자들은 인간 이해에서 영적인 것과 육체적인 것 사이를 분리시키지 않고, 인간의 통전성의 방향으로 접근하고 있는데, 이 같은 태도는 하나님의 형상의 내용 이해에 결정적으로 중요하다고 말한다.⁴¹⁾ 베르까우어는 하나님의 형상이 인간의 ‘자 의식과 개성’으로 표현되는 인간의 ‘영적 탁월성’ 속에 있다고 말하는 구약성서 신학자 아이히로트의 주장은 형상의 실제적이고 구체적인 의미를 강조하는 신학자들에 의해서 비판받고 있다고 말한다.⁴²⁾ 베르까우어에 의하면, 아이히로트와 같은 하나님의 형상 이해는 존재 유비의 관점에서 본 결과이며, 결국 인간의 몸을 하나님 형상 이해에 포함시키지 않게 된다.⁴³⁾ 하나님의 형상을 인간의 고상한 영적인 측면으로 생각할 경우, 인간이 영적으로 하나님을 닮았다고 생각하며, 하나님의 비육체성(incorporalitas Dei)이 강조되어, 결국 인간의 육체는 하나님의 형상에서 제외된다. 하나님의 형상을 존재적 측면에서 이해하는 어떤 사람들은 형상에서 인간의 육체성을 제거해야만 신인동형론(anthropomorphism)을 벗어날 수 있다고 생각한다.⁴⁴⁾

하나님의 형상의 실제적이고, 구체적인 의미를 강조하는 현대 신학자들 중에서 대표적인 한 사람은 폰 라트(von Rad)이다. 그에 의하면, 하나님의 형상을 영적인 존재나 본질, 개성, 의지의 능력으로 파악하는 것

40) G. C. Berkouwer, *ibid.*, p. 93.

41) G. C. Berkouwer, *ibid.*, p. 75.

42) G. C. Berkouwer, *ibid.*, p. 74.

43) G. C. Berkouwer, *ibid.*, pp. 63, 75.

44) G. C. Berkouwer, *ibid.*, p. 75.

은 구약성서의 의도에 충실치 못한 것이며, 인간의 육체를 인간 속에 있는 형상의 한 부분으로 제외시킬 것이 아니라, 형상 개념을 가시적인 것 즉, 육체성(corporeality)으로부터 출발해야 한다.⁴⁵⁾ 궁궐은 창세기 3:5에 기초하여, 구약성서가 하나님을 묘사하는 신인동형론적 방법은 하나님의 형상의 외형적 성격을 가리킨다고 말하고, 침몰리는 하나님의 형상을 진정한 외적 관계성으로 이해한다.⁴⁶⁾ 스키너에 의하면, 육체적 닮음(corporeal resemblance)이란 개념은 구약성서에서 거부되지 않은 듯하며, 이 같은 사실은 창세기 5:1과 3절과의 상호 비교로부터도 나타나며, 구약성서 학자들은 하나님에게 육체적 부분들을 귀속시켰으며, 하나님의 개념을 형태 없는 영으로 진정시키기는 어렵다고 말하고, 히브리 사상 영역에서 영적인 형상 개념이 있는지에 대한 의문이 생긴다고 말한다.⁴⁷⁾ 차일즈에 의하면, '형상'을 뜻하는 히브리어 '체렘'(צֶלֶם)은 구약성서에 16회나 나오는데, 대부분 외형적인 모양을 뜻하는 말로 사용된다.⁴⁸⁾

그러면 하나님의 형상을 인간의 영적인 어떤 것으로 생각하여, 형상에서 인간의 육체와의 관련성을 무시하는 아이히로트 등의 입장과 형상을 육체 속에 포함시키는 교회사에 나타난 이단적 신인동형론과 형상의 외형적 성격을 강조하는 현대 신학자들에 대한 베르카우어의 입장은 어떠한가? 베르카우어는 먼저 하나님의 형상과 육체성의 관계 문제로 오시안더(Osiander)를 공격했던 갈뱅의 하나님의 형상 이해를 검토한다. 갈뱅의 하나님 형상 이해는 주로 이해력이나 마음과 영혼 그리고 영혼의 힘에 있지만, 인간의 모든 부분 심지어 육체까지도 하나님의 형상의 영광의 반사로 빛난다고 한 갈뱅의 표현은 하나님의 위엄이 모든 창조물에 반사됨을 의미한다. 이 같은 관점에서 갈뱅은 오시안더를 비판했다.

“오시안더는 분별력 없이 하나님의 형상을 영혼과 마찬가지로 육체에까지 확대시켜서 하늘과 땅을 서로서로 혼합시킨다.”⁴⁹⁾

45) G. von Rad, *Genesis*(London: SCM Press, 1981), p. 56.

46) C. Westermann, *Genesis*(Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1984), p. 149.

47) John Skinner, *Genesis*(Edinburgh: T. & T. Clark Ltd., 1980), p. 32.

48) Brevard S. Childs, *Exodus*(Philadelphia: The Westminster Press, 1974), p. 405.

49) G. C. Berkouwer, *op. cit.*, p. 76. 참고, 『기독교강요』(1559), 제1권 15장 3절.

베르카우어에 의하면, 갈뱅은 육체의 중요성을 부인한 것이 아니라, 육체가 하나님의 형상의 한 부분이 될 수 있음을 부인했으며, 갈뱅은 육체가 하나님의 힘의 위엄의 자취(vestigia)를 보여주는 것을 부인한 것이 아니라, 몸이 어떤 방법으로도 하나님과 유비될 수 있음을 부인했다. 베르카우어는 “인간의 몸을 하나님의 형상으로부터 제외시키는 데 대한 반대는 인간의 고상하거나 영적인 속성들, 즉 인간의 자의식이나 개성에서가 아니라, 형상에 대한 성서의 증언에서 거둬 일어난다”고 말한다.⁵⁰⁾ 인간의 몸을 하나님의 형상으로부터 제외시키는 시도에 대한 반대는 영혼과 육체 사이를 분리시키는 이원론이 거부되었던 시대에도 아주 뚜렷이 나타났지만, 결정적인 요인은 하나님의 형상에 관해서 성서는 인간을 영혼과 육체로 분리시키는 어떤 근거도 제공하지 않는다는 사실에서 비롯된다고 베르카우어는 주장한다.⁵¹⁾

이경자에 의하면, “하나님의 형상은 프리젠(T. Vriezen)의 말대로 구약성서가 인간을 영적, 육체적으로 분리시키지 않고 통전적 인간(totality of the human being)으로 보는 바 따라서 인간은 통전적 인간으로서 하나님의 형상을 닮았다고 하는 설명이 타당한 것 같다.”⁵²⁾ 베르카우어는 바르트도 하나님의 형상을 전인에 관계시킨다고 말한다.

“인간은 ‘원래 하나님의 형상에 따라 창조되었다. 그의 이해는 창조자의 참되고 구분하는 지식과 영적인 것들로 장식되었고, 그의 마음과 의지는 곧았고, 그의 모든 감정은 순수했고, 전인은 거룩했다.’ 그러나 이 모든 부가 타락과 함께 사라졌다.”⁵³⁾

베버도 “우리가 ‘하나님의 형상’으로서 인간에 대한 영적인 측면에서 제한시키지 않고 ‘전인’에 적용시킬 때 전적으로 옳을 것이다”라고 말함으로써 하나님의 형상을 전인에 관계시킨다.⁵⁴⁾

50) G. C. Berkouwer, *ibid.*, p. 76.

51) G. C. Berkouwer, *ibid.*, p. 77

52) 이경자, “구약성서에 나타난 하나님의 여성 이미지 연구”, 미간행 석사학위 논문 (Th. M.), 장로회신학대학교 대학원, 1988, p. 51.

53) G. C. Berkouwer, *op. cit.*, p. 38.

54) Otto Weber, *Grundlagen der Dogmatik*(I), Neukirchen, 1955, S. 618.

이상의 논의를 종합해 볼 때, 베르까우어는 원칙적으로 영혼과 육체 사이의 분리 자체를 반대한다. 하나님의 형상을 영적인 어떤 것으로 생각하여 인간의 육체성을 배제하고 무시하는 견해나, 신인동형론자들과 같이 인간의 육체성 자체를 하나님과 직접적인 유비로 생각하여 외형적인 육체성 자체를 하나님의 형상으로 간주하는 견해 모두는 베르까우어에 의해서 거부된다. 구약성서에서 자주 나타나는 신인동형론적인 표현에 대해서 베르까우어는 이 같은 성서의 표현은 하나님이 인간의 육체성을 지녔다는 뜻이 아니라, 인간에 대한 하나님의 인격적인 관계를 나타내는 하나님의 영성의 한 표현이라고 주장한다.⁵⁵⁾ 따라서 베르까우어에 의하면, 성서가 말하는 인간은 전인이기 때문에 하나님의 형상도 전인에 관계된다.

“하나님의 형상으로서 전인에 대한 성서의 강조는 모든 반대자들에 대해서 계속 승리했다. 성서는 인간과 하나님 사이의 유비를 제공하기 위해서, 인간의 영적인 속성들과 몸의 속성들을 구분하지 않고, 하나님의 형상을 영적인 것에만 제한시키지도 않는다.”⁵⁶⁾

“하나님의 형상은 전인과 관계되는” 것이다.⁵⁷⁾

IV. 인간의 타락과 하나님의 형상과의 관계

타락한 인간(= 자연인)에게도 하나님의 형상은 남아 있는가? 죄인도 하나님의 형상인가? 아니면, 루터가 말한 바와 같이 인간의 타락과 함께 하나님의 형상으로서 ‘원의’는 완전히 상실되었거나, 갈뱅이 말한 바와 같이 아직도 남아 있는 하나님의 형상은 심히 부패되었는가?

베르까우어는 이 문제를 중심으로 하나님의 형상에 관한 다양한 견해들을 크게 두 가지로 나눈다. 즉 넓은 의미(광의)에서 타락으로 죄와 부패에도 불구하고, 인간은 동물화되거나 마귀화되지 않고, 인간에게 여전히

55) G. C. Berkouwer, *op. cit.*, pp. 80f.

56) G. C. Berkouwer, *ibid.*, p. 77.

57) G. C. Berkouwer, *ibid.*, p. 117.

히 하나님의 형상이 남아 있다는 주장과, 좁은 의미(협의)에서 인간은 하나님과의 일치, 즉 지식, 의, 거룩함과 하나님의 뜻과의 일치(*conformitas*)를 완전히 상실했다는 주장 중에서,⁵⁸⁾ 대부분의 신학자들은 전자의 견해를 주장하지만, 과연 그렇다면, 타락 이후에도 여전히 남아 있다는 하나님의 형상은 구체적으로 무엇을 의미하며, 이런 주장은 이원론을 형상론에 끌어들이는 것이 아니냐고 베르카우어는 묻는다.⁵⁹⁾

1. 하나님의 형상의 타락

1) 잔재(여)물

칸트(Immanuel Kant)는 인간의 죄성을 인정했음에도 불구하고, 인간의 전적 타락을 결국 상대화시킨 반면, 개혁신교회의 신조들은 전적 타락을 상대화시키지 않으면서도 ‘잔재물’(remnants, relics, traces, vestiges)이라는 용어를 사용하고 있다고 베르카우어는 주장한다.⁶⁰⁾ 칸트에 의하면, 인간은 본성적으로 악하며, “악을 향한 부패한 경향성”을 가지며, 인간 속에 있는 악은 인간의 힘에 의해서 극복될 수 없을 정도로 철저하며,⁶¹⁾ 악의 극복의 가능한 유일의 방법은 “인간의 성격을 변혁”시키는 것이므로, “새 사람은 인간의 마음의 새 창조와 변화, 곧 일종의 중생을 통해서만 된다”고 말한다. 그러나 베르카우어에 의하면, 칸트는 중생의 성서적 개념을 언급하면서도, 해결 방법을 도덕적 “당위성”에서 찾는다.

“도덕법이 명령할 때, 우리는 더 나은 사람이 되지 않을 수가 없다.

도덕법은 우리가 해야만 하면, 우리가 할 수 있다는 것을 따르고 있다.”⁶²⁾

베르카우어에 의하면, 칸트의 잔재물의 개념은 관념론적이며, 그는 부패의 철저성을 상대화시키고, 인간의 잠재 능력을 과대 평가했다.⁶³⁾

58) G. C. Berkouwer, *ibid.*, p. 38.

59) G. C. Berkouwer, *ibid.*, p. 119.

60) G. C. Berkouwer, *ibid.*, pp. 48, 123, 127.

61) G. C. Berkouwer, *ibid.*, p. 122.

62) G. C. Berkouwer, *ibid.*, p. 123.

63) G. C. Berkouwer, *ibid.*, p. 125.

베르카우어에 의하면, 개혁신학에서 인간론이 로마 가톨릭교회와 인문주의자들에게서처럼 간단하게 요약될 수 없는 이유는 개혁신학의 인간론은 하나님의 형상의 '잔재물'과 전적 타락을 동시에 주장하기 때문이다. 예를 들면, 『네덜란드 신앙고백』 제14조와 『도르트 신조』(III, 4)항은 하나님의 형상의 '잔재물'을 인정하는 동시에 전적 타락도 인정한다.⁶⁴⁾ 베르카우어에 의하면, '잔재물'이나 '씨앗'에 관해서 언급할 때, 개혁교회 신조들은 인간 속에 최종적으로 남아 있는 어떤 보존물을 말하는 것이 아니라, 죄의 부패의 힘에도 불구하고, 이탈(離脫)될 수 없는 '부분'이라고 말한다. 즉 "죄 때문에 인간은 불순종과 적의와 반역과 소외 속에서 전적으로 타락했지만, 하나님으로부터 떠나 있는 인간도 역시 인간이며, 인간은 하나님과의 관계성과 부여된 재능을 떠날 수 없다."⁶⁵⁾ 따라서 개혁교회의 신앙고백들 속에서 발견되는 '잔재물'의 개념은 부여받은 재능이나 능력이 죄의 힘에 의해서 감소되었다는 것(quantitative reduction)도 아니고, 부분적 구원과 일치하는 부분 구원도, 부분 타락도 아니며, 이 같은 재능들을 가지고 하나님과의 소외 속에서도 인간이 살아가는 것을 의미한다.⁶⁶⁾ 베르카우어에 의하면, '잔재물'이라는 용어는 오해받을 소지가 있는 용어이지만, 개혁신학의 인간론을 올바르게 이해하고 평가하는 데 사용될 수 있으며, 개혁신학자들은 하나님의 형상의 '잔재물' 개념을 도외시하지 않고, 오히려 이 용어를 반역과 소외를 통한 하나님에 대한 인간의 반응이라는 관점에서 사용했다.⁶⁷⁾

2) 전적 타락

인간의 전적 타락은 이미 루터에 의해서 강조되었으며, 자유 의지와 노예 의지를 중심으로 에라스무스(Erasmus)와의 논쟁의 배경을 이루고, 아우구스티누스의 『고백록』 속에서도 전적으로 타락한 인간상을 보며, 개혁교회와 마찬가지로, 루터교회의 『일치신조』(1577)도 인간의 철저한 전적 타락을 말하고 있다.⁶⁸⁾ 베르카우어는 루터교회의 『일치신조』와

64) G. C. Berkouwer, *ibid.*, pp. 125f.

65) G. C. Berkouwer, *ibid.*, p. 127.

66) G. C. Berkouwer, *ibid.*, p. 128.

67) G. C. Berkouwer, *ibid.*, p. 129.

68) G. C. Berkouwer, *ibid.*, pp. 129f.

함께 루터파 신학자들인 쉬트리겔(Victorinus Strigel)과 플라키우스(Flacius Illyricus) 간의 죄론에 관한 논쟁을 서술한 끝에, 루터교회의 『일치신조』를 긍정적으로 평가하고, 위의 두 사람의 입장의 장·단점을 지적한다. 쉬트리겔은 신인협동주의자(synergist)로서 회심은 하나님의 강제나 인간 의지에 대한 마력적인 힘의 행사에 의지하지 아니하며, 인간은 회심의 과정에서 수동적일 수 없으며, 죄는 인간 조건의 ‘속성’(accident)이라고 주장한다. 반면에, 플라키우스는 은총의 절대성과 함께 인간의 전적 타락을 주장하고, 인간의 타락으로 하나님의 형상이 마귀의 형상으로 바뀌었다고 주장한다. 또한 플라키우스는 죄를 ‘본질’(essence)적 차원에서 이해하여, 중세시대의 죄론에 나타난 ‘결핍’(privatio) 개념을 반대한다.⁶⁹⁾

베르카우어에 의하면, 위의 두 입장처럼 ‘본질’(essence)과 ‘본성’(nature) 또는 ‘본체’(substance)와 ‘속성’(accident)이라는 접근 방식은 인간의 ‘본질’을 기술함에 있어서 하나님에 대한 인간의 관계성을 전혀 고려하지 않았기 때문에 문제가 해결되지 않았다.

“인간성은 보존되었기 때문에 인간은 하나님에 대한 관계로부터 인간성과 책임으로부터 도망갈 수 없다. 우리는 인간 스스로 그리고 하나님의 관계와는 별도로 인간에 관해서 말할 수 없다.”⁷⁰⁾

물트만에 의하면, 플라키우스가 그리스도와 사탄이 마지막 때에 세계의 지배권을 둘러싸고 투쟁할 것임을 주장하고, 쉬트리겔은 인간이 종교적, 도덕적 갱생의 과정에 있음을 주장하고, 이 두 사람은 모두 아리스토텔레스의 철학 용어를 사용함으로써 루터교회의 『일치신조』를 배제하려는 오해가 일어났다.⁷¹⁾

베르카우어에 의하면, 티리케(Helmut Thielicke)는 ‘본질-속성’(substance-accident) 구조 안에서는 죄론의 문제 해결의 돌파구가 없고, 오히려 걸림돌을 만들어 낼 뿐이므로, 인격주의가 유일한 해결책임을 제시한다.

69) G. C. Berkouwer, *ibid.*, pp. 130f.

70) G. C. Berkouwer, *ibid.*, pp. 134f.

71) J. Moltmann, *Gott in der Schöpfung*, 김균진 역, 『창조 안에 계신 하나님』(서울: 한국신학연구소, 1986), pp. 275f.

“종교개혁은 존재론적인 접근 방법을 깨뜨리고 하나님의 형상을 관계로 놓았다. 그러므로 죄는 원래 형상의 관계성의 폐기나 약화가 아니라, 그런 관계의 부정적 형태의 변화이다.”⁷²⁾

그러나 베르까우어에 의하면, 틸리케 자신은 형상에 대한 존재론적 구조를 원하지 않았을지라도, 형상 속에 있는 순수한 인격적 관계와 존재론적인 조건 사이에 긴장을 해소시키지 못했다.⁷³⁾

인간의 죄가 하나님의 심판의 원인이 되지 않을 수 있다는 창세기 8:21의 내용은 모순처럼 들리지만, 폰 라트에 의하면, 그 이유는 “진노의 어두움을 깨뜨리는 은총의 빛과 심판하시는 하나님의 거룩성에 대한 자발적인 자기 제한” 때문이다.⁷⁴⁾ “만약 빛이 침투할 수 없는 어둠 속에서 빛난다면, 그 빛은 인간의 전적 타락 속에서 자비의 빛나는 빛이다”라고 말함으로써, 베르까우어는 인간의 전적 타락과 부패에도 불구하고, 하나님의 은총의 지대함을 강조하고 있다.⁷⁵⁾

구약성서가 다양한 방법으로 인간의 부패에 대해서 언급하듯이, 신약성서 역시 죄의 철저성과 인간의 마음과 생활 속에서의 죄의 영향력을 강조한다. 복음은 죄인을 잃어버린 자로 생각하고, 어떠한 죄의 상대화도 배제한다.⁷⁶⁾

“죄의 상대화에 대한 어떤 언급도 없다. 그러한 죄의 상대화는 구원의 놀라운 성격을 상대화하게 된다.”⁷⁷⁾

부패의 정도를 제한시키는 것이 교회와 신학의 역사에서 가장 심각한 현상 중의 하나이다. 교회와 신학의 역사에서 인간은 여러 가지 측면에서 인간의 전적 타락성에 관한 성서의 증언을 왜곡시켰다.⁷⁸⁾ 전적 타락의 교리는 계속해서 스캔들(skandalon)이 되더라도, 이 문제를 우리가 피

72) G. C. Berkouwer, *op. cit.*, p. 138.

73) G. C. Berkouwer, *ibid.*, p. 139.

74) G. C. Berkouwer, *ibid.*, p. 141.

75) G. C. Berkouwer, *ibid.*, p. 142.

76) G. C. Berkouwer, *ibid.*, p. 143.

77) G. C. Berkouwer, *ibid.*, p. 144.

78) G. C. Berkouwer, *ibid.*, pp. 144f.

할 수 없는 이유는 종교개혁이 인간의 전적 타락을 매우 강조할 바로 그 때에, 인간의 실제적이고, 참된 본성을 기억했다는 사실은 부인될 수 없기 때문이다.⁷⁹⁾

2. 전적 타락과 일반 은총과의 관계

1) 일반 은총

베르카우어는 전적 타락 교리와 인간 윤리 생활 사이의 조화 문제를 해결하기 위해 일반 은총(사)과 전적 타락의 관계를 논의하는데, 먼저 여기에 대한 갈뱅의 주장을 소개한다. 갈뱅은 은총을 자연 은총과 초자연 은총으로 구분하고, 하늘의 일과 관계된 후자(믿음, 소망, 의)는 상실되었지만, 땅의 일과 관계된 전자(이해, 판단, 의지)는 손상과 어둠 속에서만 남아 있다. 갈뱅이 '일반 은총'이라고 말할 때, 그는 자연 은총에 관계된 개념을 사용한다고 베르카우어는 말한다. 인간은 타고날 때부터 이성과 이해를 지닌다. 모든 사람에게 있는 '자연의 빛'은 하나님의 자비로 인해서 각자에게 주어진 하나님의 은총의 선물이다.⁸⁰⁾ 베르카우어에 의하면, "이 모든 것을 고려해 볼 때, 갈뱅은 인간 생활의 실재와 현실성을 고려하면서 하나님으로부터 소외된 인간의 모든 행동을 부패와 결부시키지만, 인간의 자연 재능은 땅의 일인 한 인간에게 중요한 업적을 이룰 수 있게 한다는 사실을 인정한다. 그러나 그것이 갈뱅으로 하여금 타락의 정도를 상대화시키려는 것이 아니다. 왜냐하면 그는 자연 재능을 하나님의 은총의 결과로 보기 때문이다."⁸¹⁾

베르카우어는 까이빠(Abraham Kuyper)도 갈뱅과 마찬가지로 인간의 전적 타락을 주장하면서도 자연인 속에 있는 일종의 '선'을 인정한다고 말한다.

"갈뱅과 까이빠는 '일반 은총'(general grace)은 예수 그리스도 안에서 회복된 은총이나 창조자 형상의 갱생이 아니라, 악의 세력을 제한하는 '보편 은총'(common grace)의 의미로 사용한다."⁸²⁾

79) G. C. Berkouwer, *ibid.*, p. 147.

80) G. C. Berkouwer, *ibid.*, pp. 151f.

81) G. C. Berkouwer, *ibid.*, p. 152.

베르카우어에 의하면, 이들의 공통된 관심은 인간의 마음은 전적인 부패를 향하고 있다는 사실이다. 그러므로 인간의 전적 부패 교리는 인간성을 폐기하는 것이 아니라, 인간이 하나님 앞에 설 수 있다는 선의 잔재물조차도 하나님의 적의로부터 소외된 인간의 행위임을 강조하는 것임을 로마 가톨릭교회는 여기에 관심을 가져야 한다.

“종교개혁은 ‘율법에 유바하는’ 타락한 인간 행위들의 일치(*conformitas*)를 부인하는 것이 아니라, 하나님으로부터 떠난 인간과 소외의 빛 속에서 볼 때, 최종적으로 분석된 그러한 행위들이 하나님의 심판 앞에 설 수 있는 통합적 선행됨을 거절하기 때문에, 인간성의 부패를 유지했다는 사실은 더욱 주목할 만하다.”⁸²⁾

베르카우어는 양심을 통한 일치의 문제를 검토한다. 로마서 2:14는 타락한 인간의 양심을 통한 율법에 대한 일치의 설명이 아니고, 인간의 죄를 유일하게 씻을 수 있는 것은 하나님의 은총이며, 모든 인간은 죄인임을 지적한다고 베르카우어는 말한다.⁸⁴⁾ 베르카우어는 ‘양심’은 ‘양심’이라 불리는 어떤 특별한 기관 속에 중심을 둔 자연적 선의 잔재물임을 의미하는 것이 아니라, 피뿌림 받은 후에야 신앙의 확신일 수 있고,⁸⁵⁾ 양심은 심판의 방어수단이 아니라, 차라리 하나님의 은총을 통해서 선한 대로 인도함을 받기 위해서 심판이 경험되는 장소라고 말한다.⁸⁶⁾ 양심은 악과 불의에 항의하는 것임을 의미할 수도 있지만, 그렇다고 반드시 후회와 회개와 구원으로 인도하는 것은 아니며, 양심은 불변의 ‘자연의 빛’ 속에 있는 것이 아니고, 실수하고 약해질 수 있는 것이다.⁸⁷⁾ 그러므로 양심 자체로는 하나님 앞에서 우리의 죄를 우리에게 지적하는 것은 불가능하며, 양심 속에는 숨겨진 어떤 재생의 힘이 없다고 베르카우어는 말한다.⁸⁸⁾

82) G. C. Berkouwer, *ibid.*, p. 155.

83) G. C. Berkouwer, *ibid.*, p. 168.

84) G. C. Berkouwer, *ibid.*, p. 170.

85) G. C. Berkouwer, *ibid.*, p. 175.

86) G. C. Berkouwer, *ibid.*, p. 171.

87) G. C. Berkouwer, *ibid.*, p. 176.

88) G. C. Berkouwer, *ibid.*, p. 175.

베르카우어는 일반 은총의 개념을 마지막으로 정리하기 위해서 율법의 수여자의 의도와는 상관없이 비인격적으로 행하는 ‘율법에 비유하는’ 일치와 하나님의 계명을 듣고 마음을 다하여 전인적이고 인격적인 관계성 속에서 향하는 순종을 구별한다.

“하나님의 계명은 성취될 수 없는 죽은 법이 아니라, 온 몸과 마음을 쏟아 일치에로 이끄는 전적이고 인격적인 관계에로의 부름이다. 순종은 항상 하나님에 대한 응답이며, 율법에 대한 단순한 율법주의적 이해를 배제한다.”⁸⁹⁾

그러므로 우리는 자연신학에서 말하는 하나님과의 관계를 떠난 일치와 베르카우어가 이해한 참된 순종 사이에 근본적인 차이가 있음을 알 수가 있다.

“사람들은 일치 속에서 완전한 어두움과 마귀화로부터 인간의 생명을 유지하는 하나님의 손을 본다. 일치는 하나님과의 영원한 관계이며, 하나님의 모든 작품과 창조와 보존과 통치에 나타난 일반 계시이다. 그것은 일반 은총이며, 보존 은총이다.”⁹⁰⁾

베르카우어는 “하나님의 일반 은총의 교리는 전적 타락의 교리와 더욱 밀접하게 관련되어 있으며, 이런 관계는 부패의 상대화를 의미하는 것이 아니라, 인간에 대한 하나님의 보존을 취급한다”고 말함으로써 인간의 부패와 일반 은총의 관계성을 말한다.⁹¹⁾

우리는 베르카우어가 이해한 일반 은총에 대해 다음 세 가지로 요약할 수 있다. 첫째, 전적으로 타락한 인간도 자연적 선을 행할 수 있다. 둘째, 그러한 자연적 선조차도 인간 스스로부터 나온 것이 아니라, 하나님의 보존 은총을 통한 제어에 기인한다. 셋째, 인간의 자연적 선조차도 하나님 앞에서는 인간 자신의 공로의 근거가 되는 것이 아니라, 전적으로 타락한 인간의 본성과 하나님의 은총의 손길을 반영한다. 그러므로 인간

89) G. C. Berkouwer, *ibid.*, p. 178.

90) G. C. Berkouwer, *ibid.*, p. 175.

91) G. C. Berkouwer, *ibid.*, p. 187.

의 시민적 의의 전적으로 타락한 인간에게도 주어져서 작용하는 하나님의 일반(보편) 은총이다.

2) 인간의 인간성

베르까우어에 의하면, 하나님의 형상 문제에서 중요한 것은 하나님의 형상과의 관계 속에 있는 인간성(humanity, humanum, humanitas) 문제이다.

“모든 경우에 있어서 하나님의 형상과의 관련 속에 있는 이런 인간성의 의미의 문제와 함께, 타락한 인간의 인간성의 문제가 주된 문제라는 중요한 결론을 내리지 않을 수 없다.”⁹²⁾ “어떤 사람들은 인간의 인간성을 형상의 부분으로 생각하고 … 다른 사람들은 인간의 일치(conformitas)를 형상의 본질과 구조임을 강조한다. 그러므로 문제점은 인간의 인간성과 하나님의 형상과의 관계성이다.”⁹³⁾ “여기서의 문제는 누구든지 타락한 이후에도 역시 인간은 인간이라는 사실을 동의하거나 부정하는 문제가 아니라, 차라리 타락한 인간의 인간성이 하나님의 형상의 일부분인가이다. 그러므로 우리에게 인간의 인간성, 인간의 존재적 구조를 하나님의 형상에 관련시키기 위한 어떤 구조를 제공하느냐에 달렸다.”⁹⁴⁾

이와 같이 인간의 인간성이 하나님의 형상과 상호 무관하다는 입장과 상호 관계가 있다는 입장이 있다. 하나님의 형상이 완전히 상실되어 인간은 마귀의 형상을 지녔다고 주장하는 플라키우스나⁹⁵⁾ 인간이 하나님으로부터 주어진 소명을 수행할 때에만 하나님의 형상이라고 주장하는 스킬더의 경우,⁹⁶⁾ 하나님의 형상과 인간의 인간성이 상호 무관함을 보여준다. 하나님의 형상이 기억, 이해, 의지로 구성되었다고 주장하는 어거스틴을 공격하고, 하나님의 형상의 완전한 상실을 주장하는 루터의 경우도 죄인 역시 인간이라고 말한다.⁹⁷⁾

92) G. C. Berkouwer, *ibid.*, p. 52.

93) G. C. Berkouwer, *ibid.*, p. 56.

94) G. C. Berkouwer, *ibid.*, p. 58.

95) G. C. Berkouwer, *ibid.*, pp. 130f.

96) G. C. Berkouwer, *ibid.*, p. 54.

이와는 반대로 베르카우어는 하나님의 형상과 인간의 인간성을 상호 관계시킨다. 베르카우어에 의하면, 브룬너(Emil Brunner)는 인간에게 남아 있는 개성이나 도덕적 책임성을 하나님의 '형식적 형상'(formale imago)으로 간주하며, 이 형식적 형상이 인간을 인간 되게 하는 인간의 인간성(humanitas)이며, 넓은 의미의 하나님의 형상이다.⁹⁷⁾

“브룬너는 형식적 형상을 개성, 다른 피조물들에 대한 주성(Lordship), 도덕적 의미에서의 합리적 선택과 같이 죄인도 가지고 있는 인간의 특별한 본성으로 본다. ... 여기서 브룬너의 형상 개념은 가끔 인간의 인간성으로 기술되었던 광의의 의미를 하나님의 형상에 밀접하게 접근하고 있다.”⁹⁸⁾

브룬너는 인간의 인간성을 경시하고, 모욕하는 것에 항의하고, 연속적인 인간성을 과소 평가하는 것을 거부한다고 베르카우어는 말한다.¹⁰⁰⁾

“성서의 경우 인간의 인간성은 인간의 배도와 반역 및 죄의 노예 상태 속에 있는 인간의 인간성이다. 다시 말하면, 하나님의 눈앞에 있는 인간이다. 죄인으로서의 이러한 인간은 성서에서는 인간의 존재론적 특질들의 관점에서 말하지 않고, 인간의 상실과 범죄의 관점에서 말한다. 그러므로 인간은 구원의 약속의 전망 속에 위치해 있을 뿐이다.”¹⁰¹⁾

베르카우어에게서는 존재적 형상관이나 인문주의자들이 말하는 도덕적 인간성이나 선의 잔재물 자체가 인간의 인간성이 될 수는 없다. 베르카우어에 의하면, 존재적 형상관이나 인문주의자들이 말하는 도덕적 인간성이나 선의 잔재물이 도리어 하나님 앞에서 비인간성(inhumanity)으로 나타난다는 것이다. 그러므로, 현실적 인간이 가진 인간성은 비인간성이며, 참 인간성은 하나님의 인간성으로서 예수 그리스도 안에서 회복된

97) G. C. Berkouwer, *ibid.*, p. 56.

98) G. C. Berkouwer, *ibid.*, pp. 38, 52.

99) G. C. Berkouwer, *ibid.*, p. 52.

100) G. C. Berkouwer, *ibid.*, p. 52.

101) G. C. Berkouwer, *ibid.*, pp. 63f.

다. 베르까우어의 경우 결국 광의의 하나님의 형상은 인간의 인간성인데 존재적 형상관에서 말하는 도덕적 인간성이나 선의 잔재물이 아니라, 하나님 앞에서 비인간성으로 나타나고, 예수 그리스도 안에서 회복될 하나님의 참 인간성에 대한 구원의 메시지를 말한다.¹⁰²⁾

베르까우어는 '잔재물'이라는 말은 오해받을 소지가 있음에도 불구하고, 개혁주의 인간관을 올바르게 이해하고 평가하기 위해서 사용될 수 있으며, 개혁신학자들은 형상의 '잔재물' 개념을 도의시키지 않고, 오히려 그것을 반역과 소의를 통한 하나님에 대한 인간의 반응 속에 포함시켰다고 말한다.¹⁰³⁾

베르까우어는 '잔재물'을 인간 속에 최종적으로 남아 있는 어떤 보존물이 아니라, 죄의 부패의 힘에도 불구하고, 이탈될 수 없는 부분으로서 하나님으로부터 떠난 인간도 역시 인간이며, 인간은 하나님과의 관계성과 부여된 재능(endowments)을 떠날 수 없다는 것으로 이해한다.¹⁰⁴⁾ 그러므로 '잔재물'은 재능이나 능력이 축소된 채로 남아 있다는 것도 아니요, 부분적 구원과 일치하는 부분적 타락도 아니며, 이런 재능들을 가지고 하나님과의 소외 속에서도 살아가는 것을 의미한다.¹⁰⁵⁾

따라서 베르까우어에게서 잔재물이나 인간의 인간성이나 광의의 하나님의 형상은 같은 것이다. 또한 베르까우어가 이해한 인간성은 단지 하나님과의 관계에 치중한 개인의 실존적 차원만을 말하는 것이 아니라, 동료 인간에 대한 관계성과도 뗄 수 없는 관계에 있음을 말한다.

“인간성의 보존은 이해력과 의지의 보존으로 가끔 해석되어 왔지만, 실제로 인간성의 보존은 인간과 인간 동료 사이의 다양한 관계 속에 깊고 중요하게 나타난다. 인간은 피조물이다. 이런 피조성은 개인주의적 자율과는 반대이며, 하나님에 대한 인간의 의존성 속에서, 동료 인간에 대한 의존성과 관계성 속에서 이해될 수 있다.”¹⁰⁶⁾

102) G. C. Berkouwer, *ibid.*, p. 65.

103) G. C. Berkouwer, *ibid.*, p. 129.

104) G. C. Berkouwer, *ibid.*, p. 127.

105) G. C. Berkouwer, *ibid.*, p. 128.

106) G. C. Berkouwer, *ibid.*, p. 178.

V. 결론

첫째, 베르카우어의 하나님의 형상 이해는 하나님에 대한 인간의 의존성과 관계성이 핵심을 이루고, 인간의 전적 타락과 하나님의 은총이라는 두 관점을 유지하고 있다. 요약하면, 베르카우어의 경우 인간은 '하나님의 사람'이라는 것이 하나님의 형상의 핵심이다.

둘째, 베르카우어에게서 하나님의 형상의 이중적 국면이 나타나는데, 넓은 의미(= 광의)의 하나님의 형상은 타락한 인간(=자연인)에게도 남아 있는 인간의 인간성(humanity, humanum, humanitas)이고, 좁은 의미(= 협의)의 하나님의 형상은 예수 그리스도 안에서 종말론적으로 회복되어야 할 과제이다.

셋째, 베르카우어는 하나님의 형상의 '잔재물'을 이분법적, 삼분법적 인간론처럼 존재론적인 특질로 이해하지 않고, 인간의 소외 속에서도 이런 특질들을 가지고, 구원의 전망 속에 살아가는 전인(全人)과 관계시킨다. 그러므로 인간의 특질 자체는 하나님의 형상은 아니지만, 그렇다고 인간이 독립적으로 사용할 수 있는 것도 아니며, 하나님의 보존 은총을 통해서 사용할 수 있는 시민적 의로서 일반(=보편) 은총이다.

넷째, 베르카우어의 경우 일차적으로 하나님과의 관계 속에서 이해된 하나님의 형상은 다른 관계들(동료 인간, 다른 피조물 등)과도 관계된다. 즉 그가 이해한 하나님의 형상은 개인 실존은 물론 공동체에도 적용된다.

다섯째, 베르카우어의 하나님의 형상 이해에 나타난 인간의 전적 타락과 하나님의 은총이라는 두 축은 일반 인간론에 나타나는 절대 낙관주의적 인간 이해와 절대 비관주의적 인간 이해에 비판적 근거를 제공한다.

베르카우어의 인간에 대한 통찰을 바탕으로 '하나님의 형상'으로서 우리는 '하나님의 사람', '하나님 앞에 선'(coram Deo) 사람으로서 하나님을 하나님 되게 하고, 인간을 인간 되게 해야 할 것이다.

참고문헌

- Berkouwer, G. C. *Man: The Image of God*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1978.
- Childs, B. S. *Genesis*. Philadelphia: The Westminster Press, 1974.
- de Jong, G. W. *De theologie van dr. G. C. Bekouwer: een strukturele analyse*. Kampen, 1971.
- Moltmann, J. *Gott in der Schöpfung*. 김균진 역. 『창조 안에 계신 하나님』. 서울: 한국신학연구소, 1986.
- Skinner, J. *Genesis*. Edinburgh: T. & T. Clark Ltd., 1980.
- von Rad, G. *Genesis*. Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1984.
- Weber, O. *Grundlagen der Dogmatik*(I). Neukirchen, 1955.
- 이경자. “구약성서에 나타난 하나님의 여성 이미지 연구.” 미간행석사학위 논문(Th. M.), 장로회신학대학교 대학원, 1988.
- 최윤배. “Gerrit Cornelis Berkouwer의 하나님의 형상 이해.” 미간행석사학위 논문(Th. M.), 장로회신학대학교 대학원, 1989.

Gerrit Cornelis Berkouwer's Doctrine of Man: 'Imago Dei'

Choi, Yoon—Bae

Associate Professor

Seouljongsin University & Theological Seminary

Seoul, Korea

This thesis treats of Gerrit Cornelis Berkouwer's doctrine of man with regard to 'imago Dei.' According to Berkouwer, the Bible rejects the dichotomy of soul and body or the trichotomy of spirit, soul and body. The Bible regards man as the whole man. The characteristic of the biblical view lies in this, that man appears as related to God('the coram Deo,' 'the man of God') in all his creaturely relationships. He is of the opinion that man never appears as an isolated self—contained entity, but always and exclusively in that relationship which so decisively defines man in the full actuality of his existence.

The broader sense of the image is used to stress the idea that man, despite his fall into sin and corruption, was not bestialized or demonized, but remained man. The narrow sense of the image is used to stress the idea that man lost his communion with God—his religious knowledge, his righteousness, his holiness, his conformity(*conformitas*) to God's will. Sinful man is not referred to in Scripture in terms of his ontological qualities, but in terms of his loss and his guilty. He can be placed in the perspective of the promise of salvation. The 'humanitas' (common grace, general grace) refers to some remnants of goodness which survive in fallen man. But this does not make man more innocent before God. On the contrary, it witnesses all the more to his guilt, since man, with all his endowments and with the surrounding light of nature, still clutches a totally apostate way of life, which stamps and defines fallen man in the total act of his whole life. The concept of 'remnants' does not connote a quantitative reduction of the power of sin, or an only partial corruption, which would correspond with a partial salvation, but rather an activity in and with these endowments. It connotes darkness against light. Scripture proclaims the kerygma of the salvation of man through that other *humanitas*, that unambiguous and unspotted *humanitas* of God, which comes to us in Jesus Christ. The image of God is something which concerns the whole man, his place in this world and his future, his likeness in his being a child of a Father, of this Father in heaven.