



## 성령의 인격과 사역을 통해 살펴본 은사주의 성령론의 특징에 대한 고찰 : 로드만 윌리엄스 (J. Rodman Williams)를 중심으로

이신열 (백석대학교)

### I. 서론

윌리엄스 (J. Rodman Williams)는 장로교 출신으로서 1965년 성령세례를 체험한 후에 오순절 및 은사주의 운동의 교리를 자신이 지닌 학문적 배경을 바탕으로 해석해 온 은사주의 계통의 신학자이다.<sup>1)</sup>

1988년에 시작하여 1992년에 완성된 그의 <오순절/은사주의 조직신학> (Renewal Theology)은 3권으로 구성된 조직신학서이다.<sup>2)</sup> 이는 오랜 기간 동안 오순절 및 은사주의 운동에 실제로 가담하면서 자신의 체험을 신학적으로 밝히고 이를 체계적으로 집대성한 작품이다. 이 작품에 나타난 윌리엄스의 신학적 특징은 철저한 성경 주해를 기초로 하여 기독교 교리에 대한 오순절 및 은사주의 입장을 어느 한 쪽으로 치우침 없이 잘 보여주고 있다는 점에 있다. 그는 전통적 교의학의 일반적 구성을 따르는 보수성을 지니고 있는데 이는 그의 신학이 개혁주의적 전통에서 있음을 잘 반영하고 있다. 종교개혁자인 칼빈을 계속적으로 언급하면서 윌리엄스는 개혁주의와 오순절 및 은사주의 특징을 접목시키는 과제를 달성하려고 시도한다.<sup>3)</sup> 그의 신학에 대한 접근법은 스콜라적이지 않으며 오히려 대화적 스타일을 취하고 있다. 이러한 그의 스타일은 독자들이 어려움을 겪지 않고 오순절 및 은사주의 신학에 접근할 수 있는 길을 열어 놓은 셈이다.<sup>4)</sup> 더욱이 개인적 체험, 송영 등을 삽입함으로써 다양성이 증대되었을 뿐 아니라 이를 통하여 그의 신학은 더욱 생동감 넘치는 신학, 성령 하나님의 인도하심에 더욱 민감하게 반응하는 신학으로 발전할 수 있었다.

오순절 및 은사주의 운동이 성령 하나님의 인격과 사역에 특별히 중요한 의미를 부여하는 신학을 추구하고 있다는 측면에서 윌리엄스의 개혁신학 신학적 배경이 어떻게 성령론에 반영되어 있는가를 살펴보는 것은 더욱 의미가 깊다고 여겨진다. 성령의 독자적 사역만을 강조하는 고전적 오순절 운동 (The Classical Pentecostal Movement)의 관점이 아니라 성령이 말씀과 함께 일하신다는 개혁주의적 관점을 지닌 윌리엄스가 자신의 성령론을 어떤 방법으로 접근하여 새로운 은사주의적 (charismatic) 성령론을 이끌어내는 가를 살펴보는 것이 본 논문에서 밝히고자 하는 바이다. 이러한 초기의 목표를 달성하기 위하여 먼저 전반적으로 은사주의 운동이 어떻게 성령론의 핵심이라고 할 수 있는 성령세례를 이해하는가를 고찰하고자 한다.

### II. 성령세례에 대한 은사주의 운동의 이해

헨리 레덜르 (Henry Lederle)는 <옛 보물과 새 보물> (Treasures Old and New)이라는 저서에서 은사주의 운동의 성령세례 이해를 다음의 세 가지로 나누어서 설명하고 있다.<sup>5)</sup>

1) Walter Elwell (ed.), *Dictionary of Evangelical Theologians* (Grand Rapids: Zondervan, 1993)

2) J. Rodman Williams, *Renewal Theology: Systematic Theology from Charismatic Perspective*, 3 vols., (Grand Rapids: Zondervan, 1988, 1990, 1992).

3) 그는 이 작품에서 칼빈을 80회 이상이나 언급하고 있다.

4) 대부분의 경우 성경 원어는 주 (note)에서 설명되어 있으며 설명을 요하는 신학적 용어는 각 장의 맨 마지막에 별도로 취급되어져 있는 것이 특징이다.

5) Henry I. Lederle, *Treasures Old and New: Interpretations of the "Spirit-Baptism" in the Charismatic Renewal Movement* (Peabody, MA: Hendrickson, 1988)



신오순절주의적 (Neo-Pentecostal) 성령세례 이해, 주로 로마 카톨릭의 신학자들이 택하는 성례전적 (Sacramental) 성령세례 이해, 그리고 복합적 (Integrated) 성령세례 이해를 들고 있다. 신오순절주의자들은 고전적 오순절운동의 교리를 그대로 수용하지만 여전히 자신이 속한 전통적 교회에 출석하는 자들을 가리킨다. 그러나 이들의 성령세례 이해가 고전적 오순절 운동에서 주장하는 성령세례를 그대로 받아들이는 것은 아니기 때문에 다양한 신학자들의 견해를 소개하고 이를 설명하고 있다.<sup>6)</sup> 고전적 오순절 운동은 특정한 조건들 (conditions)이 만족되어야 비로소 성령세례를 받을 수 있다고 주장하였다. 이러한 조건에 대한 강조가 교리의 차원에까지 이르게 되었다고 판단되어지자 이를 ‘성령세례를 위한 조건의 교리’ (the doctrine of the conditions for the baptism in the Holy Spirit)라고 부르게 되었다.<sup>7)</sup> 하나님의 성회 (The Assemblies of God) 소속의 신학자인 메이어 펄만(Myer Pearlman)은 이러한 조건들로서 다음의 6가지를 언급하고 있다: 올바른 태도, 사역자의 기도, 교회의 일치된 기도, 믿음에 의한 정화, 개인적 기도, 순종.<sup>8)</sup> 성령세례를 갈망하나 받지 못하게 되는 이유는 위에 언급되어진 조건들이 만족되어지지 않았기 때문이라고 해석하는 것이 고전적 오순절 운동의 일반적인 견해이었다. 성령세례는 모든 신자들이 반드시 체험하여야 할 영적 현실 (spiritual reality)로 받아들여졌으며 방언은 성령세례를 받았음에 대한 초기증거 (initial evidence)와 동일시되었다.

이와는 대조적으로 신오순절주의자들은 앞서 언급되어진 ‘조건의 교리’를 더 이상 언급하지 않으며 성령세례를 새롭게 이해하고 이를 정의하려고 시도하였다. 대표적인 인물인 바삼 (Don A. Basham)은 이를 “크리스찬이 하나님을 두 번째 만나게 되는 체험으로서 이를 통하여 성령의 초자연적 능력을 받게 된다.”라고 정의하였다.<sup>9)</sup> 성령세례의 목적은 신자들에게 봉사할 수 있는 능력을 제공하는 것으로 이해하였고 이를 더 이상 구원론과 연관시키지 않으려 하였다. 이는 사실상 고전적 오순절 운동의 입장과 동일한 것이라고 볼 수 있다. 그러나 성령세례의 초기증거가 반드시 방언으로 나타나야 한다는 이전의 절대적 태도와 이에서 비롯되는 경직성이 사라지게 되었음이 신오순절주의자들의 특징에 해당된다.<sup>10)</sup> 방언을 말하지 않고도 성령세례를 받을 수 있다고 해석함으로써 고전적 오순절 운동의 독자성에서 비롯된 경직성을 극복하게 되었다. 이제 그 대신에 방언을 적극적으로 권장하고 특히 이에 대한 의지를 강조하게 되었다. 레덜르는 바삼의 이러한 견해가 사실상 일부 고전적 오순절주의자들, 특히 유럽의 오순절주의자들의 견해와 동일하다는 사실을 상기시키면서 신오순절주의자들과 고전적 오순절주의자들이 근원적으로 동일한 견해를 지니고 있음을 주장하였다.<sup>11)</sup>

신오순절주의자들은 소위 ‘조건의 교리’를 거부한다는 점에 있어서 고전적 오순절주의자들과는 성령세례에 있어서 다른 입장을 취하고 있다. 이는 초기 고전적 오순절주의자들이 전천년설적 종말론에 근거하여 주장하였던 성령세례의 절대적 필요성을 부인하는 것이며 고전적 오순절 운동이 주장하는 성령세례 교리의 독창성 자체를 뒤엎는 결과를 초래하였다. 그러나 방언이 적극적으로 권장되어지면 모든 사람들이 방언을 하게 될 것이라는 낙관적인 태도는 이들이 실제로 고전적 오순절주의자들과 동일한 견해를 지니고 있음을 보여준다. 여기에는 성령세례의 교리적 당위성은 부인되었지만 이 교리가 가져다주는 실질적 혜택으로서 방언이라는 은사는 그대로 누리려는 이중적 태도가 드러나 있다. 이는 성령의 사역을 회심과 성령세례로 나누려는 2단계 이론에서 비롯된 것으로 이를 통하여 성령의 다양한 사역을 특

6) 상계서, 45-96.

7) Frederick Dale Bruner, *A Theology of the Holy Spirit: The Pentecostal Experience and the New Testament Witness* (London: Hodder & Stoughton, 1971), 87-113.

8) Myer Pearlman, *Knowing the Doctrines of the Bible* (Springfield, MO: Gospel Publishing House, 1937), 316-319.

9) Don A. Basham, *A Handbook on Holy Spirit Baptism* (Springdale, PA: Whitaker, 1969), 21; Lederle, *Treasures Old and New*, 46에서 재인용.

10) 이에 대한 예외적인 경우로서 침례교 출신의 하워드 어빈 (Howard Ervin)을 들 수 있다. Lederle, *Treasures Old and New*, 95-96.

11) Lederle, *Treasures Old and New*, 47-48.



정한 체험에만 국한시키는 결과를 초래할 수도 있다.

신오순절운동에 동조하고 참여하는 여러 신학자들의 공통점은 바삼처럼 방언 그 자체에 긍정적인 가치를 부여하는 차원을 넘어서서 이를 다양한 은사들이 주어지게 되는 통로로 이해하기에 이르렀다는 사실에서 발견된다. 이런 맥락에서 이들은 방언을 ‘표적’ (sign)으로서의 방언과 ‘은사’ (gift)로서의 방언으로 구분하였다.<sup>12)</sup> 봉사를 위해 필요한 능력을 받는다는 사실을 논함에 있어서 방언의 역할은 더 이상 방언 자체가 능력의 표적이 아니라 능력의 수단으로서 방언이 주어질 때 또한 다른 은사들이 아울러 주어진다는 사실이 더 강조되어지게 되었다. 방언의 가치는 그 자체에 있는 것이 아니라 다른 은사들이 함께 주어진다는 차원에서 이해되어지기 시작하였다. 즉 고전적 오순절운동이 방언을 성령세례의 초기 증거와 동일시하면서 그 자체에 종말론적 의미를 부여하여 이를 선교의 수단으로 이해하였다면 신오순절운동은 방언 자체를 다른 은사들을 받기 위한 수단으로 이해하였다는 사실에 있어서 그 차이점이 분명히 드러나게 되었다. 초기 고전적 오순절 운동에서의 방언의 가치가 선교적으로 실질적 의미를 지닌 외국어로서 인식되어졌다는 사실에 놓여있었지만 신오순절 운동에서의 방언의 가치는 이를 통하여 성령의 역사하심을 더욱 풍성하게 체험할 수 있는 장을 제공함에 놓여 있었다. 신오순절운동은 성령세례를 표적으로서의 방언이 아니라 성령의 다양한 은사들을 받기 위해서 통과해야 할 일종의 관문 (door)으로 인식하게 되었다. 이러한 신오순절운동의 방언에 대한 은사론적 이해는 이 운동이 은사주의 운동으로 변천하는 과정에서 중요한 역할을 담당하였다고 볼 수 있다. 윌리엄스는 이러한 이해를 추구하는 대표적인 신오순절 및 은사주의 신학자에 해당된다.<sup>13)</sup> 이런 이유에서 그의 성령세례에 대한 이해는 은사주의 운동의 성령세례를 신오순절운동의 성령세례와 동일선상에 놓고 이해할 수 있는 대표적인 경우로 분류되어질 수 있다.<sup>14)</sup>

레덜르는 윌리엄스의 성령세례 이해를 신오순절적 이해에서만 다루고 복합적 이해에서는 제외시켜놓았다. 레덜르가 올바로 지적한바와 같이 윌리엄스는 성령세례가 크리스찬의 최초회심에 대한 과정을 포함하고 있다고 이해한다.<sup>15)</sup> 이는 윌리엄스가 중생과 성령세례를 동일시하는 개혁신학의 전통을 따라 이를 자신의 성령세례 이해에 반영하려는 의지를 드러내는 부분에 해당된다. 윌리엄스의 접근방식은 복합적 이해에서도 다루어져야 할 것이라고 판단되어진다.<sup>16)</sup> 그렇다면 윌리엄스는 성령세례를 어떻게 이해하고 있는가? 자신이 1965년에 성령세례를 1965년에 체험한 후에 그는 성령세례를 ‘성령 안에서 삶의 새로운 충만함으로 들어가는 문’ (a door into the new fullness of life in the Spirit)이라고 정의하였다.<sup>17)</sup> 이를 통하여 성령의 활동에 민감해지는 삶의 방식을 추구하게 되는 것을 가리킨다고 보았다.<sup>18)</sup>

이러한 그의 성령세례 이해에는 삶의 실존적 차원을 강조하는 방향이 설정되어 있다. 그러나 윌리엄스는 성령 세례를 어떠한 형태로든 기독교인의 최초의 회심과 연결시키려는 의도를 견지한다. 성령 세례란 기독교인의 삶에 있어서 전혀 새로운 삶의 측면을 나타내거나 이미 주어져 있는 것을 적용한다는 차원을 아울러 포괄하고 있음을 뜻한다.<sup>19)</sup> 윌리엄스의 성령세례에 대한 이러한 양면적 이해는 성령세례

12) 상계서, 78.

13) 상계서, 90-94.

14) 레덜르는 로마 카톨릭의 성례전적 성령세례 이해를 은사주의의 성령세례 이해에 있어서 중요한 부분으로 받아들이고 이에 대하여 논한다. 그러나 여기에는 루터란을 포함한 동방정교의 성령세례 이해도 포함되어 있다. 이런 이유에서 성례전적 이해를 전적으로 로마 카톨릭적 이해라고 볼 수는 없을 것이다.

15) 상계서, 91.

16) 윌리엄스는 그의 조직신학에서 이를 명백히 전제한 가운데 자신의 성령론을 전개하고 있다. 즉 성령의 사역이란 방언과 밀접하게 연관되어진 사역을 위한 능력부여 뿐만 아니라 성도의 회심을 확증하고 인치는 차원이 있음을 밝히고 있는데 여기서 자신의 개혁주의적 유산이 드러나고 있음을 발견하게 된다. Williams, *Renewal Theology* 2, 237ff.

17) J. Rodman Williams, *The Pentecostal Reality* (Plainfield, NJ: Logos International, 1972), 12.

18) 상계서, 13.





가 회심 이후에 주어지지만 이와는 독자적인 사건임을 인정하는 오순절 운동의 고유한 이해에서 출발하고 있다. 그러나 그는 이러한 고전적 이해가 결코 자신이 지닌 개혁주의적 입장과 양립될 수 없음을 알고 있었기 때문에 자기 나름대로의 독자적 이해를 추구하게 되었던 것이다.

이러한 독자적 이해는 다음의 3가지 성령세례 이해에 대한 비판에서 비롯되었다고 볼 수 있다.<sup>20)</sup>

첫째, 고전적 오순절 운동이 내세운 성령세례가 결국 신자들을 성령세례를 받은 자와 받지 못한 자로 양분화하는 결과를 초래하였음에 대한 비판이다. 이는 거의 모든 신오순절 또는 은사주의자들이 고전적 오순절주의자들의 성령세례 이해에 대한 비판에서 발견되어질 수 있는 내용이다.

둘째, 성령세례에 대한 성례전적 이해가 사실상 증생과 성령세례를 특정한 성례전적 행위에만 국한시키고 있음에 대한 비판이다. 천주교를 비롯한 몇몇 개신교 은사주의자들의 경우 성령세례를 이미 주어진 성례에 잠재해 있는 능력이 표출되어지는 것으로 이해하였다. 윌리엄스는 성례전적 이해는 성령의 활동을 성례에만 국한시키려는 제한적 차원을 지니고 있음을 지적한다.

셋째, 개혁주의를 포함한 복음주의 노선에서 성령세례와 회심사이에 어떤 동일성도 없다는 주장을 반박하기 위한 것이었다. 신약학자인 제임스 던 (James Dunn)은 성령세례와 회심을 동일한 맥락에서 이해하여야 한다는 주장을 내세우면서 고전적 오순절 운동의 성령세례 이해가 지닌 맹점을 잘 지적한 바 있다.<sup>21)</sup> 그렇다면 이런 비판에 근거하여 윌리엄스는 자신의 성령세례 이해를 어떻게 정리하고 있는가? 그는 이를 기독교인의 삶에 들어감에 있어서 절정의 순간 (a climactic moment)으로 정의하고 있다.<sup>22)</sup> 이 정의에는 윌리엄스가 견지해온 신오순절주의적 접근과 성례전 접근을 통합하려는 의지가 잘 드러나 있다고 볼 수 있다. 여기에 채택된 용어들이 사실상 오순절 고유의 접근 방식과 성례전적 접근 방식 모두를 아우르는 복합적 방식으로 인정될 수 있을까 하는 의문이 제기되는 것이 사실이다.<sup>23)</sup> 그러나 그의 이러한 시도는 성령세례라는 독창적 교리가 지니고 있는 편협성을 과감히 내던져 버린 시도이며 이를 통하여 은사주의 신학이 지닌 성령세례에 대한 견해와 그 특징이 잘 드러나게 되었다고 평가될 수 있을 것이다.<sup>24)</sup>

### III. 성령의 인격 이해에 나타난 두 가지 특징

윌리엄스의 성령세례 이해는 은사주의 신학이 고전적 오순절 운동의 성령론에 기본적으로 동의하면서도 그 독창적 교리가 지닌 단점들을 극복하려는 시도를 통하여 기존의 전통적 교회들과 대화 가능한 성령론을 추구하고 있음이 드러난다. 이전에 오순절 운동의 성령론은 곧 성령세례에 관한 것이라는 등식을 불식시키고 은사주의 신학은 성령론적 차원에서 새로운 지평을 열어가는 신학임을 보여주하고자 다양한 노력을 기울이고 있다. 이런 맥락에서 살펴볼 때 윌리엄스의 성령론이 어떤 성격을 지니고 있는가를 이해하는 것은 은사주의 신학의 전반적 이해에 많은 도움을 줄 것이다. 그의 성령론을 더욱 분명히 이해하기 위해서 그가 성령 하나님을 어떤 분으로 이해하는가를 먼저 살펴볼 필요가 있다.

윌리엄스의 성령론, 특히 성령의 인격에 대한 이해는 신학적으로 다음의 두 가지 특징을 지니고 있다.

첫째, 성령을 진리의 영으로 묘사함에 있어서 드러나는 진리에 대한 이원론적 태도이다. 윌리엄스에게

19) 상계서, 24.

20) J. Rodman Williams, "Pentecostal Theology: A Neo-Pentecostal Viewpoint", in Russell P. Spittler (ed.), *Perspectives on the New Pentecostalism* (Grand Rapids: Baker, 1976), 80-82.

21) James D. G. Dunn, *The Baptism in the Holy Spirit: A Reexamination of the New Testament Teaching on the Gift of the Spirit in Relation to Pentecostalism Today* (London: SCM, 1975).

22) Williams, "Pentecostal Theology", 82-84.

23) Lederle, *Treasures Old and New*, 93-94.

24) 윌리엄스는 앞서 언급되어진 <오순절/은사주의 조직신학> (Renewal Theology)에서 더 이상 '성령세례'란 용어를 특정한 주제로 사용하지 않고 '성령의 오심 (the coming of the Spirit)'이라는 제하에서 성령세례에 대하여 간단하게 다루고 있다. 로드만 윌리엄스, 『오순절/은사주의 조직신학, 제 2권』 (군포: 한세대학교출판부, 1998), 269-271.



성령은 우선적으로 모든 영적인 진리의 근원에 해당된다. 성령은 광의적 차원에서 일반적 모든 진리를 깨닫도록 인도한다고 이해하기보다는 영적이며 궁극적인 차원에서의 진리를 깨닫게 하신다.<sup>25)</sup> 이는 세상이 받을 수 없거나 알 수 없는 영적인 진리는 성령에 의해서만 주어진다라는 확신에서 비롯된 것으로 성령을 정의함에 있어서 중요한 역할을 하게 된다. 즉 하나님이 진리의 영이시므로 모든 진리는 궁극적으로 하나님으로부터 비롯된 것이지만 영적인 진리, 즉 세상이 알 수도 없고 받을 수도 없는 진리는 오직 성령에 의해서만 주어짐을 가리킨다. 그러나 진리의 영으로서의 성령에 대한 이러한 이원론적인 강조는 진리를 영적인 진리와 세속적인 진리로 구분하려는 시도에서 비롯된 것이라고 볼 수 있다. 이러한 이원화는 세상과 관계된 영역을 영적인 영역보다 상대적으로 덜 중요시하는 태도를 자아낼 위험성을 지니고 있다. 윌리엄스의 성화론에 언급되어지는 성결의 영으로서의 성령이 세상을 향한, 그리고 세상과 연관되어진 진리와 상관없는 영이라는 뜻인가? 그렇다면 성령은 사실상 성도를 세상의 삶 가운데서 성화시키는 영이 아니라 단지 영적인 영역에서만 활동하시는 성령으로 제한되고 마는 셈이다.<sup>26)</sup> 성령의 인격을 논함에 있어서 그가 진리의 영으로서 영적 진리를 깨닫게 하시는 영이라는 사실은 고전적 오순절 운동의 성령의 인격에 대한 이해와 비슷한 면이 있다. 그러나 고전적 오순절 운동의 대표적 신학자인 메이어 펄만 (Myer Pearlman)은 이를 설명함에 있어서 진리의 이원화를 내세우지는 않았다.<sup>27)</sup> 윌리엄스의 이러한 이원론적 태도는 궁극적으로 고전적 오순절 운동의 신학적 작업의 대상에서 제외되었던 성령의 은사들을 중심으로 한 총체적 사역을 지향하도록 이끌었다고 평가되어질 수 있을 것이며 이는 곧 은사주의 성령론의 중요한 특징으로 간주되어질 수 있다. <sup>28)</sup>

둘째, 성령을 하나님으로 묘사함에 있어서 인식 (recognition)과 경험의 중요성에 대한 강조를 들 수 있다. 고전적 오순절 운동이 성령이 단순한 영향력이 아니라 하나님이었다는 사실을 강조하였던 이유는 이를 통하여 성령세례라는 그들의 독창적 교리를 돋보이게 하고자 함에 놓여 있었다.<sup>29)</sup> 윌리엄스는 이 사실에 근거하여 성령이 하나님으로 직접 인식되어진 성경 구절들(행 5:3-4; 21:11; 28:25)을 인용하면서 그의 신성을 증명하고 있다.<sup>30)</sup> 이러한 성령의 신성에 대한 인식에 대한 강조는 성령을 하나님으로 직접 만나는 초자연적 경험에 근거한 것이다. 이는 윌리엄스 자신의 개인적 체험과도 일치할 뿐 아니라 성경에 등장하는 인물들의 체험과도 일치한다는 가정 하에서 이루어진 것이다. 성령이 하나님이라는 성경의 사실적이면서도 객관적인 증거를 삼위일체론적으로 찾기 보다는 개인의 체험에서부터 찾고자 한다. 이는 최근의 오순절 및 은사주의 신학의 동향과도 밀접한 관련을 맺고 있다. 즉 개인의 체험에 근거한 성령론에서 출발하여 동일한 체험을 공통분모로 하여 서로 교체하는 교체 (koinonia)의 공동체로서의 교회를 논하는 성령론적 교회론이 그 첫 번째 흐름이며 이와 연관되어진 것으로 성령 체험을 근거로 예수 그리스도를 정의하는 성령론에서 출발하는 기독교론, 그리고 더 나아가서 이에 근거한 삼위일체론으로 발전하고 있다고 볼 수 있다.<sup>31)</sup> 특히 다양한 교단들이 지닌 독자적 차원을 넘어서서 공통의

25) 상계서, 186-187.

26) 이 점에 있어서 윌리엄스의 성화론이 19세기 성화운동에 뿌리를 둔 성화계통의 오순절 전통 (Holiness-Pentecostal tradition)에 대하여 덜 민감한 반응을 보이는 것이 사실이다. J. Rodman Williams, *Renewal Theology* 2, 301, 주 99. 그의 장로교적 배경이 이러한 태도의 원인이라고 보는 견해도 있다. Terry L. Cross, "Toward a Theology of the Word and Spirit: A Review of J. Rodman Williams's *Renewal Theology*", in *Journal of Pentecostal Theology* 3 (1993), 126.

27) Pearlman, *Knowing the Doctrines of the Bible*, 287-288.

28) Cf) 스피틀러는 윌리엄스의 성령론이 성례전적 접근 방식으로부터 돌아서서 오히려 고전적 오순절 운동의 방향으로 선회하였다고 지적하고 있다. Russell P. Spittler, "Theological Style Among Pentecostals and Charismatics", in John D. Woodbridge & Thomas E. McComiskey (eds.), *Doing Theology in Today's World: Essays in Honor of Kenneth S. Kantzer* (Grand Rapids: Zondervan, 1991), 304-307.

29) Pearlman, *Knowing the Doctrines of the Bible*, 281-282.

30) 윌리엄스, 『오순절/은사주의 조직신학 제 2권』, 126.

31) Killian McDonnell, "The Determinative Doctrine of the Holy Spirit", in *Theology Today* 39 (1982), 148, 159; Veli-Matti Karkkainen, *Toward a Pneumatological Theology: Pentecostal and Ecumenical Perspectives on*



신학을 추구하려는 은사주의 신학에 있어서 성령을 하나님으로 인식하는 성령론적 기초는 중요한 의미를 지니고 있다. 1970년대 후반 이후에 오순절 교회와 로마 카톨릭 교회 사이에 여러 가지 형태로 대화가 진전되고 있음도 이런 맥락에서 이해되어질 수 있을 것이다.<sup>32)</sup> 기독교론적 고찰에 있어서 윌리엄스는 예수 그리스도가 성부와 성자로부터 구별되는 독특성을 지닌다는 사실을 강조한다. 성자 하나님의 독특한 사역은 성육신 (incarnation)에 있으며<sup>33)</sup> 이런 맥락에서 윌리엄스는 자신의 기독교론에 있어서 예수 그리스도의 인격에 대한 논의없이 바로 성육신론을 전개하고 있다. 여기에서 그리스도의 신성은 사실상 개별 신자의 경험에 의하여 확인되어진다는 차원에서 성령의 조명이 더욱 중요한 요소로 작용한다.<sup>34)</sup> 이는 분명히 성령론에서 출발하여 기독교론으로 나아가는 구도 하에서 전개되는 기독교론의 한 형태라고 볼 수 있다. 또한 윌리엄스는 자신의 삼위일체론에서 이미 자신이 필리오케 (*filioque*)를 부인함으로써 자신의 성령론을 이에 근거하여 전개하려는 의도를 암시하고 있다고 볼 수 있다.<sup>35)</sup> 그럼에도 불구하고 윌리엄스의 <오순절/은사주의 조직신학> (Renewal Theology)은 구조적으로 살펴볼 때 자신이 내세운 성령론적 방향을 충분히 반영하지 못하는 신학이며 사실상 개혁교회의 전통적 차원에 머물러 있는 신학으로 볼 수 있다. 그러나 신학의 실질적인 내용에 있어서는 개혁주의적 신학의 본질을 넘어서서 성령론이 출발점이 되는 은사주의 신학을 포괄적으로 지향하고 있다고 평가할 수 있을 것이다.

#### IV. 성령의 오심

윌리엄스는 성령의 독특성 (distinctiveness)에 대한 강조를 통하여 성령 사역의 총체성을 개별 신자의 경험과 함께 강조하는 신학으로 발전시켜 나간다. 윌리엄스는 성령의 인격성에 대하여 다루면서 그가 삼위 하나님의 한 분으로서 다른 위격의 하나님과 어떻게 인격적 관계를 대등하게 유지하는가에 대하여는 언급하지 않는다. 오히려 다른 피조물들과 인격적 관계를 형성하는 사실에 대하여 설명할 따름이다.<sup>36)</sup> 이는 윌리엄스의 성령에 대한 이해가 그의 독특성을 강조함에서 비롯된 것이며 이러한 강조는 성령의 오심이라는 삼위일체론의 결론 가운데 중요한 부분에 해당되는 것이기도 하다.<sup>37)</sup> 그렇다면 성령의 오심 (the coming of the Spirit)이란 어떻게 정의되며 이러한 정의가 윌리엄스의 신학 전체에 어떤 영향력을 미치는가에 대하여 살펴볼 필요가 있다. 왜냐하면 성령의 오심은 그의 독특성을 드러낼 뿐 아니라 앞서 살펴본 바와 같이 그의 신학의 실질적 출발점에 해당되기 때문이다.

윌리엄스는 성령의 오심을 하나님의 은혜의 선물로서 주어지는 행위라고 주장하면서 이러한 선물이 주어질 때 인간 편의 올바른 반응은 이를 받아들이는 것이라고 보았다.<sup>38)</sup> 이러한 해석을 통하여 성령의 오심은 하나의 구체적 사건으로서 ‘주시는 일’과 ‘받는 일’의 차원에서 이루어지는 일로 묘사되었다. 이에 근거하여 윌리엄스는 성령의 오심이 하나님 아버지의 약속, 예수의 승천, 구원 사건이라는 세 가지 배경을 전제로 하여 이루어진다는 것을 설명하고 있다.<sup>39)</sup> 이러한 배경은 교전적 오순절 운동에서 성령 세례의 인간적, 주관적 조건을 언급하여 이를 교리화하였던 것과는 다른 차원에서 다루어지는 것으로

Ecclesiology, Soteriology, and Theology (Lanham, MD: Univ. Press of America, 2002), 103-104.

32) Jerry L. Sandidge (ed.), *Roman Catholic-Pentecostal Dialogue (1977-1982): A Study in Developing Ecumenism* (Frankfurt am Main: Peter Lang, 1987)

33) 윌리엄스, 『오순절/은사주의 조직신학, 제 1권』, 136.

34) 상계서, 432.

35) 윌리엄스, 『오순절/은사주의 조직신학, 제 2권』, 202: “성령의 보내심은 성령께서 성자를 통해 성부의 보내심을 입는다는 의미에서 성부와 성자에게서 나오시지만 결국 성령은 오직 성부께로만 나오시는 것이다.”; 그의 조직신학 편에도 필리오케 (*filioque*)를 부인하는 내용이 언급되어 있다. 윌리엄스, 『오순절/은사주의 조직신학 제 1권』, 135.

36) 상계서, 200-201.

37) 윌리엄스, 『오순절/은사주의 조직신학, 제 1권』, 136.

38) 윌리엄스, 『오순절/은사주의 조직신학, 제 2권』, 247-250.

39) 상계서, 250-260.





성령세례의 신적, 객관적 조건과 상응하는 표현이라고 볼 수 있다. 성령의 오심이란 이런 신적 조건이 구비되어졌을 때 비로소 일어나게 되는 사건이라는 점이 강조되어진다. 구속사적 차원에서 살펴볼 때 성령의 오심을 통하여 삼위일체 하나님의 구속 사역이 완성되어졌다는 전통적 가르침과는 이해를 달리 하고 있음을 발견하게 된다. 특히 이 사건의 배경이 구원사건이라는 윌리엄스의 주장은 이미 그리스도를 믿는 자들에게만 성령이 임하신다는 전제적 조건을 가리키는 것으로 이해되어야 할 것이다.<sup>40)</sup> 그렇다면 성령의 오심은 시간적으로 그리고 논리적으로 구원 받은 자들에게 주어지는 또 다른 차원의 사건임을 가리킨다. 이러한 윌리엄스의 주장이 전통적 교회의 주장과 다른 근본적인 이유는 무엇인가? 이는 그가 성령의 오심을 지나치게 사도행전에 기록된 오순절 강림사건의 맥락에서만 이해하려고 하기 때문이다.

그렇다면 그는 성령의 오심을 어떻게 설명하고 있는가? 윌리엄스는 이를 성령의 부으심 (pouring), 위에 내려오심 (falling on), 위에 임하심 (coming on), 세례주심 (baptizing), 충만함 (filling) 등의 용어로 묘사하고 있다.<sup>41)</sup> 이는 그의 오심이 역사상에 구체적으로, 그리고 실제적으로 발생하였던 사건으로 표현할 뿐 아니라 이러한 다양한 용어의 사용으로 이 사건이 인간의 언어로서 이해되어질 수 없는 신비한 영적 차원을 지닌 사건임을 드러내고 있다. 윌리엄스는 성령의 오심이라는 사건의 독특성을 강조하면서도 또 다른 한편으로는 이 사건을 모든 신자들이 오늘날에도 경험하여야 할 연속성의 차원에서 이해하고 있다.<sup>42)</sup> 그러나 이는 성령의 오심이 구원 이후에 일어나는 사건이라는 배경적 이해가 드러나 있는데 이는 고전적 오순절 운동이 지닌 이단계적 이론 (two-stage theory)과 같은 선상에서 이해되어야 할 것이다. 그렇다면 윌리엄스에게 성령의 오심이란 개념은 그가 이제 고전적 오순절 운동에서 주장하는 성령론으로 복귀함을 뜻하는 것인가? 그가 사용하는 이 용어가 이전의 성령세례라는 용어의 동의어인가? 세례주심이라는 용어를 설명하면서 윌리엄스는 성령세례가 오히려 성령충만이라는 용어에 더 근접한다고 보았다.<sup>43)</sup> 성령의 오심이란 곧 그의 실존에 완전히 에워싸이게 되는 현실을 가리키며 이는 구체적으로 오순절적 성령세례의 체험이라는 문을 통하여 나타났음을 뜻한다. 성령세례란 성령의 임재하심과 그 능력의 새로운 차원으로 들어가는 관문임을 가리킨다.<sup>44)</sup> 윌리엄스가 성령세례를 성령의 오심이라는 차원 내에서 이해하는 이유는 이를 통하여 성령의 새롭고도 총체적인 사역을 경험하게 된다는 사실을 강조하기 위함이었다고 볼 수 있다. 이는 성령의 독특한 사역임과 동시에 구원 이후에 성도의 삶을 이끌어가는 가장 중요한 원동력으로 그의 신학에 작용하고 있음을 뜻한다. 앞서 언급된 바와 같이 성령의 오심은 이제 성령세례에 대한 새로운 이해를 추구하면서 은사주의 신학에 있어서 성령론의 범위를 확장시키는 역할을 담당하게 되었음을 보여준다. 칼 바르트 (Karl Barth)는 자신의 신학이 지나치게 기독교 중심적이었다는 사실을 깨닫고 제 3의 항목인 성령의 역사에 민감한 신학의 필요성에 대하여 언급하기도 하였다.<sup>45)</sup>

## V. 세 가지 성령의 사역

성령의 오심에 근거한 성령의 사역은 어떤 성격과 내용으로 구성되어 있는가? 윌리엄스는 <오순절/은사주의 조직신학> 제 2권의 상당한 분량을 성령의 사역에 할애하고 있다.<sup>46)</sup> 이는 그의 신학에 있어서

40) 상계서, 343-345. 성령의 오심과 성화가 아무 관련이 없다는 윌리엄스의 주장은 전통적 삼위일체론에서 성령의 역할을 성화라고 본 것과는 분명한 대조를 이루는 부분이다. 그는 성령의 능력을 힘입어 선교하는 것은 성화와 아무런 관련이 없는 것으로 간주하고 있는 듯하다.

41) 상계서, 260-274.

42) 상계서, 263-264.

43) 상계서, 271.

44) 상계서, 271.

45) Karl Barth, *Church Dogmatics, IV/1* (Edinburgh: T & T Clark, 1969), 31.

46) 제목으로 살펴볼 때 10장이 성령의 사역에 해당되지만 11장에서부터 15장까지도 사실상 모두 성령의 사역과 관련된 주제들을 다루고 있으므로 사실상 10-15장까지가 모두 성령의 사역을 다루고 있다고 볼 수 있다.



성령론이 출발점일 뿐 아니라 주된 내용이라는 사실을 입증해주는 실질적 증거라고 볼 수 있다. 그의 신학을 이런 맥락에서 성령론적 신학이라고 부를 수 있을 것이다. 이러한 성령론적 신학은 그의 조직 신학의 구도를 살펴볼 때 균형이 상실된 구도로 나타나게 된다. 특히 삼위일체론의 입장에서 살펴볼 때 성령의 사역이 지닌 독자성에 대한 지나친 강조와 이에 근거한 그 사역에 대한 지나친 집중은 신학 전체가 균형을 잃어버리게 될 위험성을 내포하고 있다는 비판의 대상이 될 수 있다.

윌리엄스는 성령의 사역을 다음의 세 가지로 나누어서 설명하고 있다.

첫째, 진리에로의 인도 (guidance into truth)를 그의 사역으로 보았다.<sup>47)</sup> 성령은 진리의 영으로서 신자들을 모든 진리로 인도하신다. 여기서 ‘모든 진리’란 일반적 진리가 아니라 그리스도께서 성취하신 진리의 총체성을 가리키는 표현이다. 이는 불신자들을 그리스도의 복음과 그 진리로 인도하여 그들에게 믿음을 불러일으키는 복음전파와는 구별되는 개념이다. 신자들로 하여금 그리스도와 복음에 관한 진리들을 생각나게 하고 그들로 하여금 이러한 지식으로 세움받을 수 있도록 이끈다. 이런 맥락에서 윌리엄스가 주장하는 진리에로의 인도라는 메이어 펄만이 주장하였던 그리스도의 말씀과 행위들에 대한 더욱 깊은 차원에서의 이해라는 점에서 내용과 유사하다고 볼 수 있을 것이다.<sup>48)</sup> 그러나 윌리엄스는 이 개념을 기독교론적으로 제한하지 않고 이를 성경의 해석이라는 차원으로 끌어올린다. 성경 말씀을 아무런 의심없이 하나님의 권위있는 말씀으로 받아들여지게 되는 것은 그 말씀이 진리라는 성경 그 자체적 주장 (딤후 3:36) 때문만이 아니라 그 말씀이 지닌 영적 영향력 때문이라고 윌리엄스는 주장한다.<sup>49)</sup> 즉 성경에 대한 비평적 접근 방법의 필요성 자체를 부인하는 것은 아니지만 ‘영적인 해석 (pneumatic exegesis)에 대한 필요성을 더욱 강조하고 있다고 볼 수 있다. 이는 성경이 처음 기록되어졌을 때 성령 하나님이 역사하셨던 것과 동일한 환경이 수반되어진다면 성경의 원래 의미를 더 분명하게 깨달을 수 있음을 뜻한다.<sup>50)</sup> 그러나 이러한 시도는 성령에의 인도를 지나치게 주관적으로 해석하게 될 위험성이 포함되어 있으며 이를 극복할 구체적인 수단이 결여되어 있음을 경계하여야 필요가 있다.

둘째, 성령께서 친히 사역을 위한 권능 (power for ministry)을 제공해 주신다.<sup>51)</sup> 윌리엄스는 사역을 위한 권능을 구체적으로 효과적 증거 (effective witness)와 기이한 사역 (mighty works)의 두 가지로 나누어서 설명한다. ‘효과적 증거’란 선교의 영이신 성령 하나님께서 교회가 그리스도의 복음을 증거함에 있어서 놀라운 담대성과 효율성을 제공하여 주심을 뜻한다. 오순절 성령 강림 사건 이후 여러 사도들이 복음을 증거하기 시작하였을 때 이들이 처한 환경이나 형편은 복음전파의 성공 가능성이 아주 낮은 상황이었다. 그럼에도 불구하고 성령 하나님의 사역은 사람들의 마음을 움직여서 이를 가능하도록 하였다. 20세기 초에 시작된 오순절 운동은 이러한 역사를 재현하는 것이라고 윌리엄스는 주장한다.<sup>52)</sup> 여기에서 앞서 언급되어진 성령의 사역으로서 ‘진리에로의 인도’가 어떻게 ‘효과적 증거’에 구체적으로 기여하게 되는지와 양자의 상관관계에 대하여 설명되지 않았다는 점이 지적되어야 할 것이다. 성령의 사역의 결과로서 주어진 그리스도의 진리에 대한 더 깊은 이해와 이를 구체적으로 표현할 수 있는 능력은 실제적으로 그리스도의 복음을 증거하는 일과 불가분의 관계를 맺고 있음이 분명한 사실이기 때문이다. ‘기이한 사역’이란 다시 치유 (healing)와 (악한 영들로부터의) 구원 (deliverance from evil spirits)이란 구체적인 은사를 통하여 주어지게 된다.<sup>53)</sup> 윌리엄스는 치유가 모든 상황 속에서 일어나야 한다는 주장이 하나님의 주권적 결정을 존중하지 않는 태도에서 비롯된 것임을 잘 지적하고 있다.<sup>54)</sup> 그러나

47) 상계서, 307f.

48) Pearlman, *Knowing the Doctrines of the Bible*, 287-288.

49) 윌리엄스, 『오순절/은사주의 조직신학, 제 2권』, 313.

50) Howard M. Ervin, "Hermeneutics: A Pentecostal Option", in Sandidge (ed.), *Roman Catholic-Pentecostal Dialogue*, 100-121. 이에 대한 비판으로는 다음을 참고할 것. S. Y. Lee, *Grace and Power in Pentecostal and Charismatic Theology* (Apeldoorn: Theologische Univ. Apeldoorn, 2002), 235-239.

51) 윌리엄스, 『오순절/은사주의 조직신학, 제 2권』, 314f.

52) 상계서, 320-321.





은사주의 운동을 통하여 모든 종류의 질병에 대한 치유가 일어난다는 사실에 주목하면서 성령의 권능을 확인하고 있다. 악한 영들로부터의 구원에 대하여 논하면서 윌리엄스는 먼저 모든 정서적 장애가 귀신에 사로잡힘에서 비롯된 것이라는 인식을 불식시킬 필요성에 대하여 설명한다.<sup>55)</sup> 이를 위해서 성령의 능력에 의한 영의 분별이 선행되어야 하며 이에 근거하여 악한 영들로부터의 구원이 이루어져야 할 것이라고 보았다. 치유와 구원은 궁극적으로 그리스도에 관한 복음을 드러내는 표적들 (signs) 중에 하나에 해당된다. 그렇다면 더 광의의 차원에서 살펴본다면 윌리엄스가 내세운 ‘기이한 사역’ (mighty works)이라는 카타고리 (category)는 사실상 ‘효과적 증거’에 포함되어야 더 타당할 것으로 여겨진다. 마지막으로 윌리엄스는 보증 (certification)을 성령의 사역으로 들고 있다.<sup>56)</sup> 여기에서 보증이란 증명 (attestation)과 인침 (sealing)을 모두 포괄하는 개념인데 일반적으로 구원의 확신 (assurance of salvation)에 해당되는 것으로 구원론에서 다루어진다. 윌리엄스가 보증을 성령의 사역으로 언급하는 것은 구원론을 사실상 이원화하려는 경향에서 비롯된 결과이다. 즉 성령이 그리스도의 대속의 공로를 개인의 마음속에 적용하여 믿음을 불러일으키는 사역이 있는 반면에 이를 전제로 하여 구원 받은 자들의 마음속에 지속적으로 구원에 관한 내적 확신을 제공하는 사역이 있음을 뜻한다.<sup>57)</sup> 18세기 이후에 개신교 신학이 스콜라적 철학 (scholastic philosophy)의 영향을 받아 구원의 객관적 사실만을 강조하는 구원론에 치중하고 있을 때 네덜란드의 제 2의 개혁 (Nadere Reformatie)이 청교도 신학에서 이에 대한 반향으로 구원의 확신 문제에 대한 깊이 있는 반성이 일어나게 되었다.<sup>58)</sup> 그러나 구원의 확신에 관한 이들의 견해는 자신이 구원받았느냐에 대한 깊은 성찰이 개인의 주관적 체험의 문제로 발전되는 경향이 강하게 드러나고 있다. 이제 구원이라는 교리에 대한 지적 동의와 이에 대한 실질적 체험 (experience)을 강하게 구분하려는 이원화 현상이 나타나게 되었음을 뜻한다. 윌리엄스에게 구원이란 중생의 체험에 관한 것이라기보다는 성화의 은혜를 경험한 신자들에게 주어지는 선교적 능력을 뜻한다.<sup>59)</sup> 윌리엄스는 성화에 대한 이러한 태도를 견지함으로써 사실상 성령의 오심을 통하여 주어지는 능력이 성화를 위한 것이라는 주장과 그 능력이 완전 성화를 불러일으킨다는 감리교적 주장을 동시에 견제하고 있다고 볼 수 있다.<sup>60)</sup>

그렇다면 성령의 사역에 대한 이러한 주장은 어떻게 해석되어야 하는가? 윌리엄스는 성령의 사역을 그의 구원 사역에 근거하여 이루어지는 독자적 사역으로 이해하려는 경향을 강하게 드러내고 있다. ‘사역을 위한 권능’이라는 카테고리는 사실상 성령의 사역이 구원론적 차원을 넘어서서 선교적 차원을 지향하여야 함을 선언하는 것과 다름이 없다. 윌리엄스는 성령을 ‘능력을 주시는 영’으로 이해하기에 그의 사역은 본질적으로 신자들에게 ‘능력’을 제공하는 차원에서 이해되어야 함을 뜻한다. 성령께서 예수 그리스도와 그의 제자들에게 능력을 제공하셨듯이 오늘날의 신자들에게도 이러한 능력을 제공하신다는 차원을 은사주의 신학에서 특히 내세우고 있다.<sup>61)</sup> 예수님의 사역에 있어서 치유와 악한 영들로부터의 구원이 중요한 차원을 차지하듯이 오늘날의 선교사역에 있어서도 말씀과 치유, 그리고 악한 영들로

53) 상계서, 323f.

54) 상계서, 330.

55) 상계서, 335.

56) 상계서, 336f.

57) 상계서, 339-340.

58) 이에 대한 간결한 접근으로는 다음을 참고할 것. Lederle, *Treasures Old and New*, 5-9.

59) 윌리엄스, 『오순절/은사주의 조직신학, 제 2권』, 344.

60) 성령의 사역에 의하여 인간의 노력없이도 성화가 저절로 이루어 진다고 주장하였던 케직 사경회 (Keswick)의 가르침에 대한 비판으로는 다음을 참고할 것. J. I. Packer, *Keep In Step With the Spirit* (Grand Rapids: Baker, 1997), 145-164. 오순절 운동이 감리교적 성화이해, 특히 완전 성화와 어떤 관계를 맺고 있는가에 대한 설명으로는 다음을 참고할 것. Donald W. Dayton, *Theological Roots of Pentecostalism* (Peabody, MA: Hendrickson, 1987), 35-60.

61) 윌리엄스는 이에 대한 설명을 위하여 <오순절/은사주의 조직신학, 제 2권>의 7장 전부를 이에 할애하고 있다.



부터의 구원이라는 차원이 모두 중시될 때 성령의 사역이 바로 나타나게 됨을 뜻한다.

## VI. 총체적 사역을 향하여?

성령의 사역을 이렇게 이해한 윌리엄스는 오늘날 기독교의 사역이 성령의 사역에 근거한 총체적 사역 (total ministry)이어야 한다고 주장한다. 이는 예수 그리스도의 대속 사역을 각 자의 영혼에 적용하기 위한 말씀의 사역과 더불어 그의 치유적 능력을 실천하여 이를 우리 육체에 적용하는 치유 사역을 뜻한다. 치유사역과 악한 영들로부터의 구원은 앞서 살펴본 바와 같이 성령의 사역에 의하여만 가능하다고 보았기 때문이다. 기존의 전통 교회들은 일반적으로 기적과 치유에 대하여 이러한 성령의 행위들은 사도 시대에 국한된 것으로 오늘날 우리 시대에는 더 이상 일어나지 않는다는 해석학적 전제 조건을 지니고 있다. 따라서 이러한 전제를 불식시키기 위하여 윌리엄스는 성령의 사역에 근거한 총체적 사역을 주장하게 되었다. 윌리엄스에게 이 사역은 ‘말씀과 성령에 의한’ 사역 (ministry by Word and Spirit)이며 이는 사실상 말씀과 성령 가운데 어느 하나를 종속시키지 않으려는 태도에서부터 출발한다. 말씀의 사역이 성령의 사역에 의하여 보장되어지며 더 나아가서 이에 의하여 그 효력을 발휘하지만 이 사역은 어디까지나 인간의 지적 이해에 미치는 사역에 해당된다. 이에 반하여 성령의 사역은 말씀의 사역을 전제로 하여 주어지지만 이에 구속당하지 않는 독자적 사역에 해당된다.

그러나 이러한 이원론적 이해는 사실상 말씀과 성령을 양분화하는 전제 조건에 의하여 지배되어진 결과가 만들어낸 산물에 불과하다. 말씀과 성령은 그 활동하는 영역이 서로 다를 수 있으나 어디까지나 늘 함께 사역에 임하신다. 이는 말씀이 있는 곳에 성령이 역사하신다는 원칙에 근거한 주장으로 성령이 말씀의 원저자이시기 때문이기도 하다. 윌리엄스를 비롯한 은사주의 운동의 성령론에 있어서 총체적 사역이란 사실상 말씀의 사역의 결과로 발생하는 비가시적 요소들을 간과하고 성령의 사역의 결과로 발생하는 가시적 요소들만을 중요시하는 위험성을 내포하고 있다. 성령의 사역에 있어서 가시성만을 중요시 하는 불균형은 교회라는 가시적 제도와 충돌을 일으킬 가능성으로 나타나게 되는데 이는 은사주의 운동 성령론에 항존하는 부정적 요소로 지적되고 있다.<sup>62)</sup>

## VII. 결론

로드만 윌리엄스는 개혁주의적 배경을 지닌 은사주의 운동의 대표적 신학자이다. 그의 성령세례에 대한 이해는 고전적 오순절 운동의 주장과는 달리 성령의 역사로 인하여 신자의 삶에 주어지는 실존적 성격에 착안하여 이를 ‘성령 안에서 삶의 새로운 충만함으로 들어가는 문’으로 정의하고 있다. 이는 기존의 성령세례 이해에서 드러난 문제점들을 보완하려는 시도에서 비롯된 정의라고 볼 수 있으며 이를 통하여 사실상 고전적 오순절 운동의 성령세례 이해에 대한 경직성이 완화되었다고 볼 수 있다.

윌리엄스는 성령 하나님의 인격성을 강조함에 있어서 그가 진리의 영으로서 영적 진리를 깨닫게 하시는 영이라는 사실을 드러내고 있다. 이를 통하여 그의 독자성이 강조되어질 뿐 아니라 세상적 진리와 구별되어지는 영적 진리가 성령 하나님에 의해서만 주어진다고 보았다. 또한 성령 하나님의 인격을 논함에 있어서 인식과 경험의 중요성을 강조함으로써 오늘날의 신자들의 경험에 의하여 체험되어질 수 있는 하나님이심을 드러내고자 하였다.

이러한 성령의 인격에 대한 이해에 근거하여 그는 성령의 사역을 세 가지로 나누어서 설명한다. 즉 진리에로의 인도, 사역을 위한 권능, 구원에 대한 보증을 뜻하는데 이러한 세부적인 주제들은 성령이 ‘선교의 영’이며 ‘능력을 베푸시는 영’이라는 사실에 근거하고 있다. 성령의 사역이란 신자들에게 선교를 위한 능력 부여에 놓여 있다고 볼 수 있다. 따라서 윌리엄스의 성령론에 있어서 핵심적인 사고는 이러한 성령의 사역이 말씀의 사역과 함께 이루어질 때 현대인들에게 전체적으로 그리고 효과적으로 다가갈 수 있다는 총체적 사역 (total ministry)으로 나타나야 한다는 점에서 발견되어진다.

62) Yves Congar, *I Believe in the Holy Spirit, 2* (New York: Crossroad/Herder), 165-169.



## Korean Institute for Reformed Studies

그러나 윌리엄스의 이러한 총체적 사역에는 사실상 말씀과 성령의 사역이 늘 함께 이루어진다는 진리보다는 성령의 독자적 사역에 근거한 균형을 상실할 위험성이 내포되어 있다. 은사주의 성령론이 지니고 있는 성령의 가시적 은사에 대한 강조는 이 신학이 지향하는 총체적 사역에 오히려 부정적 요소로 작용하고 있다고 판단된다.



# 개혁주의 학술원

Korean Institute for Reformed Studies