

2004학년도
석사학위청구논문

Bucer-Calvin의 성령관 연구

-성령관의 흐름과 관련하여

총신대학교 대학원

신학과 조직신학 전공

성 현 식

2004학년도
석사학위청구논문

Bucer-Calvin의 성령관 연구

-성령관의 흐름과 관련하여

지도교수 서철원

이 논문을 신학석사 (Th. M.) 학위논문으로 제출함

2004년 12월 일

총신대학교 대학원

신학과 조직신학 전공

성현식

감 사 의 글

작지만 의미있는 이 열매를 맺게 하신 하나님께 먼저 감사드립니다. 이러한 결실이 나의 지식과 지혜가 아니라 하나님의 은혜임을 더욱 깨닫게 됩니다. 이 글을 통해서 좀더 성령에 대한 바른 이해를 갖게 됨을 기쁘게 생각합니다.

부족한 글을 꼼꼼히 여러 차례 읽으시고, 내용과 문장을 수정하도록 지도해 주신 서철원 교수님, 그 노고에 감사드립니다. 오래도록 존경하는 마음이 떠나지 않을 것 같습니다. 논문을 잘 구성할 수 있도록 글의 순서와 틀을 지적하시고, 생생한 성령의 역동성을 강조해 주신 김길성 교수님께도 감사드립니다. 또한 실망에 잠겨 있을 때 염려하지 말라고 위로를 하시며, 결론 부분까지 관찰하여 좋은 점과 부족함 점을 온유하게 깨우쳐 주신 최홍석 교수님께도 감사를 드립니다.

빼 놓을 수 없는 사람, 오래 참으며 늘 기도와 수고로 힘을 북돋워 주신 신미화님과 늘 염려해 주신 어머님께 감사를 드립니다. 컴퓨터 활용 능력이 보통이 아니어서 문서 작성에 큰 도움을 준 요안나에게, 그리고 성원을 보내주신 성도들과 동역자들께 감사를 드립니다.

끝으로 이 글을 읽고 참조하시는 분께 감사드립니다.

하나님의 사랑이 넘치기를 기도합니다.

2004년 12월 일

목 차

제1장 서론	1
1.1 논문의 동기와 목적 /	1
1.2 논문의 전제들 /	3
1.3 논문의 범위와 전개 /	4
제2장 부셔-칼빈의 성령관의 토대	6
2.1 기독교 초기의 미미한 성령이해 /	6
2.2 갑바도기아 교부들의 영향 /	10
2.3 아우구스티누스의 영향 /	14
제3장 부셔-칼빈의 성령관	19
3.1 두 개혁자의 연관성 /	19
3.2 성령의 위격적 존재에 관한 견해 /	25
3.2.1 전통적 규범의 수납과 확장 /	25
3.2.2 성령에 대한 비인격적 표현들 /	32
3.3 성령의 사역에 관한 견해 /	38
3.3.1 창조와 성령 /	39
3.3.2 구원과 성령 /	43
a. 구원의 순서 /	43
b. 소명 /	45
c. 예정 /	46
d. 칭의 /	48
e. 중생 /	50
f. 성화 /	51

- g. 믿음, 신비적 연합 / 53
- h. 연관과 차이 / 55
- 3.3.3 말씀과 성령 / 57
 - a. 말씀 / 57
 - b. 교회, 성례전 / 61

제4장 부써-칼빈에게서 멀어진 성령관들 66

- 4.1 정통주의와 경건주의의 성령관 / 66
- 4.2 이질적인 성령관들 / 71
 - 4.2.1 동질감정- 내재적 이해 / 73
 - 4.2.2 존재방식- 모호해진 이해 / 74
 - 4.2.3 활동력- 격하된 이해 / 75
 - 4.2.4 세속적 영- 이질적인 이해 / 77
 - 4.2.5 성령세례- 체험적 이해 / 79

제5장 성령관들의 비교와 흐름들 84

- 5.1 개혁 이전 성령관들과의 비교 / 84
- 5.2 개혁 이후 성령관들과의 비교 / 87
- 5.3 성령관의 흐름들 / 90

제6장 결 론 93

- 6.1 요약과 부써-칼빈의 성령관의 위치 / 93
- 6.2 성령관의 바람직한 방향 / 96

<참고문헌> / 100

<Abstract> / 106

< 국 문 요 약 >

Bucer-Calvin의 성령관 연구

-성령관의 흐름과 관련하여

성 현 식

성령에 대한 논의는 초대교회에서 시작되어 현재에까지 이어지고 있다. 성령을 보는 관점이 다르므로 인해 그 신학과 신앙은 달라진다. 여러 관점이 있으므로 다양한 신학이 등장하고, 다양한 신앙형태가 이루어진다. 성령에 대한 논의가 활발한 것은 좋은 일이나 다양한 이견들은 혼란을 야기시킬 수 있으므로 주의할 필요가 있다. 성경을 중심으로 성령을 말하는 사람들이 있는가 하면, 자기의 체험을 가지고 성령을 말하는 사람도 있다. 성령에 대한 이해가 하나가 되지 못하고 분산되어 교회가 통합되지 못하는 실상도 볼 수가 있다.

이러한 인식하에서 필자는 이 논문을 통해 시대를 따라 형성되어진 성령관의 흐름들 중에서 중추적인 위치를 차지하는 부셔와 칼빈의 성령관을 조명해 보고, 바람직한 성령관이 무엇인지 제시하고자 한다.

우선 부셔-칼빈의 성령관의 토대가 된 초대교회 교부들의 성령에 대한 견해를 진술한다. 초대교회의 성령에 대한 관심과 이해를 통해 부셔와 칼빈에게 연관되는 점들이 무엇인지 파악하므로 부셔-칼빈의 성령관에 기초가 되었음을 드러내게 된다. 다음은 부셔와 칼빈의 성령에 대한 견해가 무엇인지 성령의 위격적 존재와 그 사역으로 구분하여 서로 대조하여 밝혀 본다. 두 사람의 신학은 연관이 깊다. 칼빈은 부셔의 영향을 많이 받

았으며, 두 사람의 성령을 이해하는 관점도 동일하다. 셋째로는 이질적으로 부셔-칼빈에게서 멀어진 현대신학의 성령관들을 조명하여 부셔-칼빈의 성령관과 어떤 차이가 있는지를 살펴 본다. 끝으로 부셔-칼빈의 성령관과 타 성령관들의 간략한 비교를 통해 표준으로 삼아야 할 성령관을 부각시키므로써 결론에 이르고자 한다.

부셔-칼빈의 성령관의 토대가 된 초대교회의 성령에 대한 관심은 주로 삼위일체 안에서의 위격적 존재에 초점이 모아졌다. 실체와 위격에 대한 용어와 개념, 그리고 그 관계를 정립하므로 성령이 삼위일체에서 제삼위격의 하나님이라는 것을 확정하였다. 갑바도기아의 세 교부들과 아우구스티누스는 특히 삼위일체와 위격들의 본질과 인격을 바르게 정립하여 개혁자들에게 전달해 주었다. ‘한 실체에 세 위격들’이라는 신관을 유지하여 성자는 물론 성령의 신격과 인격을 공언하였다. 성령의 사역에 있어서는 활발히 논하지 않았지만 그 가운데 성령이 영혼을 정화시키는 역할을 한다고 하여 구원과 성령을 근접시켰다. 삼위의 관계에 대해서 성자는 ‘출생’으로, 성령은 ‘출래’로 확정하였다. 이러한 업적들이 부셔-칼빈의 성령관을 형성하는데 기초가 되었다.

부셔-칼빈의 성령관은 성경 중심적인 관점이다. 성령의 감동으로 기록된 성경이 증거하는 것을 중심으로 성령에 대해 논한다. 이에따라 존재면에서 성령은 신성과 인격성을 갖는 하나님이시고, 그 사역면에서는 창조와 구원의 사역자이시다. 그들은 성령이 성부, 성자와 동등히 영광을 받으실 분이심을 분명히 진술한다. 성령은 계속 창조를 감당하시며, 성화자로 활동하신다. 성령은 자유롭게 활동하시되 말씀을 통해서, 말씀과 더불어 사역하시며, 은혜의 수단들을 효력있게 하신다. 성령은 주체적으로 사역하시면서도 독자적인 사역이 아니라, 삼위일체 하나님과의 관계 속에서 성부, 성자에게로 우리를 이끄는 사역을 펼치다는 것이 그들의 견해이다.

종교개혁 시대에는 성령에 대한 풍성한 이해가 있었다. 초대 교부들에게서 받은 성령의 위격적 존재는 물론 그 사역에 대해서도 성경을 근간으로 하여 고찰하고 확장하였다. 그 중심에 칼빈이 있고, 그 앞에는 부씨가 있었다. 그러나 근세에 들어와서는 이성과 과학적인 사고로 말미암아 성령에 관한 관심이 희미해졌다. 개혁파의 신학을 받고 있는 정통주의자들에게서도 성령은 숨겨진 위격으로 취급되기도 했다. 현대로 넘어와서는 성령에 대한 논의가 다양하게 이루어지기는 했지만 성경의 근거를 잃고, 보편주의적 성령관으로, 혹은 주관주의적 성령관으로 흐르는 경향을 보였다. 현대신학자들은 성령을 내재적인 감정이나 활동력으로, 혹은 세속의 영으로 보는 견해를 가지고 있다. 삼위일체를 부정하므로 그들에게는 성령의 인격도 없다.

부씨-칼빈의 성령관은 성령이 조명하는 성경을 중심으로 성령의 위격적 존재와 그 사역을 고려하므로, 죄우로 치우치지 않고 여러 성령에 대한 관점들을 중재적으로 지로하는 위치에 있다고 할 수 있다. 그들은 초대교회로부터 받은 것들을 성경을 통해 발전시키고 후대에 많은 신학적 유산을 남겨 주었다.

성령관의 흐름은 신학과 신앙에 큰 영향을 미친다. 신비주의적이고, 보편주의적인, 또는 합리주의적인 성령이해가 현대의 다양한 신학과 신앙형태로 흘러오고 있다. 따라서 지금은 교회와 성도에게 혼란이 없고, 메마르지 않으면서도 내재적으로 흐르지 않는 성령관이 필요한 때이다. 부씨와 칼빈의 성령관을 고찰해 보는 것은 그러한 면에서도 의의가 있다. 우리가 견지해 나가야 할 바람직한 성령관은 말씀과 성령의 은혜를 통해 정해져야 할 것이다. 그러한 성령관을 유지하고 나아가는데 부씨와 칼빈이 성경과 초대교부들의 토대 위에 길을 열어 놓았다.

제 1 장 서 론

현 시대에 성령론은 크게 대두되고 있으면서도 통합되는 면보다는 각자의 신학 노선을 더 굳건히 하려는 듯한 양상을 보이고 있다. 개혁주의 노선에 있는 이들이 자신들의 이론을 성경적인 성령론이라고 주장하면, 체험과 은사를 중시하는 열광주의자들은 그것을 문자에 얽매인 추상적이고 메마른 정통주의나 교조주의라고 몰아부친다. 또 성령의 자유로운 의지와 우주적인 모든 활동을 강조하는 측에서는 편협한 아집으로 성령을 이론 속에 가두어 두려 한다고 비난을 한다.¹⁾ 아예 성령의 인격성을 약화시켜 버린 일부 현대 신학자들은 삼위일체 교리를 굳이 강조할 필요가 없고 성령론도 중시할 필요가 없다고 생각한다. 개혁주의 신학노선에 서 있는 이들 중에도 상당수가 전통적 교리를 중시하기는 하지만 성령의 내주와 인도를 따르는 삶을 위한 성령이해는 뒷전에 두고, 구원사적 논리만을 신봉하는 태도를 견지한다는 문제를 가지고 있다.²⁾ 이렇듯 성령에 대해 어떤 관점을 가지고 신학을 하는가, 혹은 신앙생활을 하는가 하는 문제는 교회와 신앙에 중대한 영향을 미친다고 할 수 있다.

1.1 논문의 동기와 목적

1) 이종성, 『성령론』 (서울: 대한기독교 출판사, 1999) p.33.

2) 김영한, 「개혁신학의 성령론」, 차영배 외, 『삼위일체론과 성령론』 중 (서울: 태학사, 1999) p.451. 개혁주의는 종교개혁자들의 신학을 따르는 노선이고, 체험과 은사를 중시하는 사람들은 오순절 계통을 따르는 이들도 있다. 또 성령의 우주적 일반사역을 중시하는 쪽은 로사토나 몰트만 같은 신학자와 W.C.C 에큐메니칼 운동이 해당되며, 성령의 인격성을 약화시킨 이들은 바르트, 베르크호프 같은 신정통주의자를 가리킨다.

이런 인식으로 필자는 본 논문에서 성경과 함께 기준으로 삼을 만한 성령관을 정립해 보고자 한다. 그 중심에 부셔와 칼빈의 성령관을 두고 연구하게 되는데, 그들의 성령관은 무엇이고 어떤 위치를 차지하는지를 밝히고, 이를 참조하여 바람직한 성령관을 제시해 보고자 한다.

개혁과 신학자들로 불리우는 이들은 상호 깊은 연관을 가지므로 이들에 대해서는 좀더 깊이 비교 연구하게 된다. 초대교부들로부터 받은 영향이 성령에 대한 그들의 견해 형성에 토대가 된점과 후 세대에 영향을 미치기는 했으나 거리가 멀어진 현대신학의 성령이해에 대해서도 논할 것이다. 삼위일체 교리의 중요한 한 축을 이루고 있는 성령론이 니케아와 콘스탄티노플 공회를 전후해 어떻게 진전되었는지, 또 갑바도기아 교부들과 아우구스티누스 등의 주장은 어떠했으며, 그것은 종교개혁자들에게 어떤 영향을 끼쳤는지 살펴보게 된다. 그리고 개혁파의 성령관이 현대 신학자들과 교회에 긍정적이든 부정적이든 어떤 연관을 맺고 어떻게 달라졌는지도 비교 고찰해 보려 한다.

성경에 근거를 굳게 세우려는 개혁과 신학자들의 이론을 중심으로 고찰하게 되므로, 시대별 성령론의 깊은 연구보다는 개략적인 흐름 속에서의 연계성이나 차이점들을 들추어 내 중심되는 성령관을 부각시킬 것이다. 시대나 인물에 따라서 어떤 면에서는 선각자들의 논리를 그대로 받기도 하고, 한편으로는 성경을 통해 확증하거나 인용하고³⁾ 확장하기도 했으며, 또 어떤 점에서는 역방향으로 진전된 경우가 있는 것을 알 수 있다.⁴⁾

3) 김석환, 「갑바도기아 교부들의 삼위일체론에서 위격과 실체의 관계에 관한 연구」 (총신대학원, 1999) p.257.

4) 갑바도기아 교부들과 어거스틴의 삼위일체론 등은 중세교회와 신학자들에게나 종교개혁자들에게 그대로 받아들여진 면이 많고, 특히 종교개혁자 칼빈은 성경을 통해 확증하며 그것을 많이 인용하고, 풍부하게 발전시켰다고 하겠다. -Jean Calvin, *Institutes of the Christian Religion I.* x iii.3, Edited by John T. McNeill, (Philadelphia; Westminster Press, 1967). 그러나 중세의 신비주의나 종교개혁 이후의 경건주의 운동, 그리고 현대의 오순절 운동 등은 오히려 이론의 틀

1.2 논문의 전제들

이 논문에는 몇 가지 전제들이 있다. 그 하나는 다양한 성령관이 시대를 따라 일정한 흐름을 형성하고 있다는 것이다. 성령을 이해하는 관점이 후대에 영향을 미쳐 이어져 가고 있음을 말한다. 다른 하나는 신구약 성경이 성령관을 판가름하는데 기준점이 된다는 것이다. 성경을 진리인 하나님의 말씀으로 받아들인다는 전제이다. 또 다른 전제는 부셔와 칼빈의 성령관을 가장 중심적인 것으로 보고 논하게 된다는 것이다. 여기서 사전 이해를 돕기 위해 부셔-칼빈의 성령관이 무엇이지와 그것을 논의의 중심으로 끌어들이는 이유를 간략하게 진술한다.

개혁파라는 한 범주 속에서 고려될 수 있는 부셔와 칼빈의 성령관은 우선 성경 중심적이다. 그들은 성령이 성경말씀에 얽매이지 않으면서도 그 말씀을 통해⁵⁾ 역사하시고, 그 말씀을 감동하여 믿음과 구원의 역사를 일으킨다고 이해한다. 위격적 존재에 있어서 성령은 신격과 인격성을 갖는 하나님이다. ‘한 실체- 세 위격’이라는 삼위일체 신관과 제삼위격의 하나님이라는 관점을 그들은 중시하며, 성령은 또 창조와 구속의 사역을 모두 감당하신다는 관점을 견지한다. 일반사역과 특별사역을 계속하시는 것이다. 그렇다고 택하지 않은 우주 만물 모든 것까지를 다 구원하시는 것은 아니다. 성령은 능력이나 기운으로 나타날 때에도 엄연히 인격적인 하나님으로서 주체적으로 활동하신다고 그들은 이해한다. 성령은 제삼위의 하나님으로서 사역하시되 성부, 성자와 분리된 활동을 하는 것이 아니라 성부, 성자의 것들을 유지하고, 택한 백성들의 감각과 영혼을 주께

에 대한 반작용으로 일어난 것으로 볼 수 있다. -이종성, 『성령론』 p.243 참조.

5) 루터파는 ‘말씀을 통하여 (per verbum)’라고 말하므로 성령이 말씀에 매인 듯한 인상을 주나, 개혁파는 성령이 ‘말씀을 통하여, 말씀과 더불어 (per verbum, cum verbo)’라고 두 가지를 함께 말하므로 성령이 주권적으로 역사하심을 나타낸다.

로 향하게 하신다.

그들의 성령관은 하나님으로서의 성령이 기록된 말씀을 통해 생생하게 살아 역사하시는 것으로 믿고 인식한다는 점에서 일차적인 중요성을 찾을 수 있다. 그들은 또 초대교부들로부터 이어지는 전통적 성령이해에 뿌리를 두고 성령의 인격과 사역을 논하는데, 바실이 정초했던 삼위의 동등성과 성령의 인격⁶⁾을 받아들여 성경의 확증을 통해 견고히 세운다. 이런 견지에서 개혁파의 성령관을 기준으로 삼게 되는데, 성령을 어떤 비인격적 힘으로 보거나, 혹은 그리스도의 다른 양태로 보는 성령이해는 모두 중심에 받아들일 수 없게 된다.

1.3 논문의 범위와 전개

이 논문은 개혁파 학자인 부셔와 칼빈의 성령관을 집중 조명하게 된다. 그러므로 초대교부들, 특히 감바도기아 학자들과 아우구스티누스를 조명하고, 또 현대의 신학자들을 고찰하되 부셔와 칼빈을 중심축으로 서로 대조하여 주제를 부각시키는데 활용된다. 모든 시대의 성령관의 흐름을 연속적으로 대비해 보는 것은 너무 방대하고, 사실상 겹치는 부분이 많을 것이므로 시대별로 일부 신학자들의 성령에 관한 논의만을 검토하게 된다. 이렇게 하더라도 부셔와 칼빈의 성령관이 무엇인지, 그것이 왜 중심적인지가 드러나게 될 것이며, 성령에 관한 신학적 논의가 활발치 않았던 초대교회 시대에서부터 신학조차도 이성과 과학으로 탐구하는 현대에 이르기까지 연결되는 흐름과 관련하여 바람직한 방향을 파악하는데 효과가

6) 서철원, 『교리사』 (서울: 총신대 출판부, 1999) pp.211-212. 부셔와 칼빈의 성령이해는 초대교부들의 견해와 성경에 의해 이루어졌음을 부인할 수 없다. 특히 감바도기아의 세 교부들과 아우구스티누스가 정립한 삼위일체와 위격들에 관한 개념과 관계는 부셔와 칼빈에게 전폭적으로 수납되었다. 성령의 신격과 인격을 논할 때에도 초대교부들의 진술은 큰 영향을 미치게 되었다.

있을 것이다.

신학자들의 논의 가운데 주로 성령에 관한 논점을 다루되 그 중에서도 개혁파 학자들의 관점과 맞물려 연관되는 부분을 중점적으로 조명하게 된다. 초대교회 시대의 성령론은 주로 삼위일체론 중에서 성령의 위격과 실체 등 성령의 존재론적인 면이 부각되어질 것이며, 현대의 성령론은 그보다는 사역과 역할 등 경륜적인 면이 더 부각되어질 것이다.

우선 부셔-칼빈의 성령관의 토대가 되는 초대교부들의 성령에 대한 견해를 제시한 후, 부셔와 칼빈의 성령이해를 비교하고 조명하여 서로 간의 관련을 찾아 본다. 그리고 그들의 성령관은 무엇이며, 그것이 그 이후 세대의 성령관과 연계되면서도 어떻게 달라져 있는지를 밝히게 된다. 그런 다음 성령관의 흐름 속에서 개혁파 신학자들의 성령관의 위치는 무엇이고, 바람직한 성령관은 무엇인지 그 방향을 제시해 보고자 한다. 아쉬운 점은 부셔의 직접적인 저술들을 충분히 확보하지 못해 불가피하게 이차자료에 많이 의존했고, 연구방법에서도 시대적 흐름이 동반되기 때문에 통시적이고 역사신학적인 진술이 가미되었다는 것이다.

성령에 관한 연구는 단순한 이론에 그쳐서도 안 되고, 객관적 성경의 근거 없이 자기만족에 빠져 주관적 체험을 앞세우는 것도 바람직하지 않다. 성경에 근간을 둔 이론이면서도 살아 활동하시는 성령의 지배와 인도를 받는 삶이 동반된 신학이 이 글이 추구하는 올바른 지향목표가 될 것이다.

제 2 장 부써-칼빈의 성령관의 토대

초대교회 교부들의 신학은 개혁파의 기초적인 토대가 되었다. 특히 아다나시우스와 바실, 그리고 두 그레고리와 아우구스티누스의 업적들은 큰 영향을 미쳤다. 삼위일체와 위격들, 그리고 성자와 성령에 대한 이해에 있어서도 갑바도기아의 세 교부들과 아우구스티누스의 견해가 부써와 칼빈의 견해 형성에 지대한 공헌을 하였다. 그러므로 초대교부들의 신학과 성령이해를 진술하는 것은 부써-칼빈의 성령관은 조명하는데 중요한 기초 작업이 될 것이다.

2.1 기독교 초기의 미미한 성령이해

이 시대를 성령에 대한 ‘무관심 시대’라고 부르기도 한다. 그리스도의 신성과 위격의 문제에 영지주의자 등이 여러 해석을 붙이게 되어 성령에 대한 논의보다는 그리스도에 대한 문제가 더 심각하게 받아들여졌다. 이런 이유로 초대교부들은 본의 아니게 성령론을 경시하게 되었다.⁷⁾ 따라서 부써와 칼빈의 성령관에 미친 영향도 미미하다고 볼 수 밖에 없다. 그래도 기독교 초기의 성령의 이해들이 어떻게 시작되었는지 살피는 것은 진전된 성령관의 기초와 밑거름이 된다는 의미에서 필요하다 할 것이다. 성령에 대해 무관심했다는 말은 성령을 경시하거나 관심 밖의 일로 여겼다

7) 이종성, 『성령론』 p.13. 성령에 대한 본격적인 관심은 4세기에 삼위일체 교리가 정해지고 난 후의 일로 보는 것이 타당하다 할 것이다.

기 보다는 다른 한 원인으로 인해 관심을 억제 했으리라는 생각을 갖게 한다. 그 요인은 2세기 중반에 일어났던 영지주의와 마르시온주의, 그리고 몬타누스주의로 인한 영향이었다.

영지주의와 그 영향을 크게 받은 마르시온주의는 물질을 악하게 보고, 세상을 창조한 것은 열등한 신의 사역이라 했다. 또 구속의 담당자는 신도 인간도 아니며, 예수의 몸이 비물질이라 하여 성경을 크게 왜곡하였다. 마르시온주의는 구약을 열등신에 의해 영감된 것으로 보아 히브리 경전을 부인하기에 이르렀다. 이러한 도전과 성령의 직접계시를 성경 위에 두는 몬타니즘의 위험요소들은 초대교회로 하여금 정경 형성에 급박한 동기를 일으키기도 했다. 특히 몬타니즘의 영적 은사 남용은 성령에 대한 논의나 성령운동을 억제하는 계기가 되었다. 몬타누스는 엑스타시 현상 가운데 나타나는 영을 강조하고, 예언과 방언의 은사, 그리고 종말을 강조했다. 자기가 보혜사이며, 자기의 말은 다 성령의 말이라고 하여 신성화시키기에 이른다. 그들은 2세기 말에 이단으로 단죄되었으나 교회 내에 그 파급효과는 무시할 수 없을 만큼 컸다. 그로 말미암아 교회는 예언과 특이한 영적 은사를 금하기에 이르렀고, 치리권은 점점 감독의 손에 집중되었다. 기록된 성경말씀이 교회에서 일어나는 모든 운동을 판가름하는 자와 교회활동의 법칙으로 확고히 자리매김해 갔다.⁸⁾

그렇다고 초대교회 교부들이 성령에 관해 침묵하고 있었던 것은 아니다. 로마의 클레멘트 (Clement of Rome, 30-100)는 하나님 창조주와 구주 예수 그리스도와 성령을 한 문장에 배치하였다. 성경을 성령의 말씀하심, 하나님의 말씀하심이라 하여 성령을 하나님과 일치시키고, 성령을 영감하는 자로 인식하므로 주체적 인격체임을 분명히 한다.⁹⁾

8) Harry R. Boer, *A Short History of the Early Churchy*. 『단편 초대교회사』 백성호 역 (서울; 개혁주의신행협회, 1991) pp.78-90./ Justo L. Gonzalez, *The Story of Christianity I*. 『초대교회사』 서영일 역, (서울; 은성, 1992) pp.100-106.

9) 서철원, 『교리사』 p.120. '우리는 한 하나님과 한 그리스도를 가지며, 한 은혜의 성령이 우리

이그나티우스 (Ignatius, 30-107)도 하나님의 삼중성을 말하기 위해 하나님 아버지, 예수 그리스도 그의 아들, 성령 곧 보혜사를 한 문장에 자주 등장시킨다. 또 하나님의 뜻에 의해 그리스도 안에서 분리될 수 없는 성령을 얻었음을 그가 말하므로 하나님의 존재가 삼위일체적임을 강조한다. 한 하나님이 삼위일체임과 아버지, 아들, 성령이 각기 다른 위격임을 그는 알고 있었다. 더 나아가 비출생과 출생, 보혜사로서의 직분을 진술하므로 나중에 삼위일체 교리가 공식화 되는데 기초가 형성되었다.¹⁰⁾

이레니우스 (Irenaeus of Lyon, 115-202)는 최초의 신학자로서 삼위일체론의 기본 도식을 제시하여 터툴리아누스를 거쳐 정통 삼위일체 교리가 확정되는데 기초를 견고히 했다. 존재의 본성과 본질에 있어서는 단지한 하나님으로 계시지만, 동시에 구속경륜에 있어서는 아버지와 아들과 영이 계심을 그는 밝혔다. 말씀과 영이 하나님의 손이 되어 창조사역에 함께 일했고, 말씀은 피조물들을 실재하게 했으며, 성령은 그것들에게 질서를 주고 장식하는 직무를 감당한다. 우리는 영을 통해 그리스도를 알아 그에게와 아버지에게 나아가며, 아들은 아버지의 기쁘신 뜻대로 성령을 나누어 주고, 성령은 전적으로 성화를 이루어 간다고 그는 보았다. 아버지는 하나님이시고, 아들도 하나님에게서 출생한 하나님이시며, 영도 하나님의 영으로서 신적이라 하여 초기의 완전한 삼위일체론을 피력했다.¹¹⁾

터툴리아누스 (Tertullianus, 169-240)는 삼위일체란 용어를 처음 사용하여 하나님의 존재를 ‘삼위가 한 하나님’이라고 기술하므로써 삼위일체 교리를 확정하는데 결정적인 공헌을 하였다. 성령에 관하여는 삼위일체를 논하는 가운데 언급하게 되는데, 하나님과 그의 아들 로고스와 영이 계심

위에 부여졌다’고 말하므로써 그가 삼위일체 하나님의 존재를 알고 밝힘을 인정할 수 있다.

10) Ibid. pp.130-133. 그는 성령이 감화력과 은혜가 아니라 참된 주권을 가진 신적 인격임과 능력을 주시는 자라는 것을 밝힌다.

11) Ibid. pp.163-167. 섭리의 관점에서 삼위일체를 말하므로 섭리적 삼위일체론이라 할 수 있을 것이다.

을 그는 말한다. 만물 이전에 하나님은 한 분이셨고, 그 자신이 만유이었다. 하나님의 아들인 로고스의 완전 출생의 시기는 창조사역을 위한 때이고, 그 순간 이전에는 엄격히 하나님이 아들을 가졌다고 말할 수 없다고 했다. 하지만 영이 아들을 대리하고, 아들을 통해 아버지에게서 (a Patre per Fillium) 나오시는 ‘한 위격 (persona)’이므로 ‘신격 (Godhead)’은 ‘삼위일체 (trinitas)’이심을 분명히 한다.¹²⁾ 아들이 아버지와 ‘한 실체 (substantia)’라고 할 때 그 뜻은 동일한 신적 본성, 또는 본질을 공유함을 나타내며, 성령도 그 본질을 공유한다. 그는 성령의 사역을 강조한 몬타니즘을 받아들일 만큼 성령에 관심을 쏟았는데, 성령의 신성과 인격성, 그리고 삼위일체의 한 위격을 가지고 있음을 미숙하나마 주장했다.¹³⁾

오리게네스 (Origenes, 185-254)의 삼위일체론은 플라톤주의적이어서 한 하나님에 피조물적 존재들이 연합해 있는 것으로 이해된다. 아버지는 지성과 존재를 초월하는 모든 실재의 원천인 ‘단자 (monad)’로서 그만이 홀로 출생하지 않으신 하나님이시다. 아들은 아버지에게서 출생된 하나님 이시나 그의 신성은 파생적이기 때문에 이차적 신이다. 성령은 말씀을 통해 존재하게 되어 모든 존재들 중에 가장 존귀한 자이다. 아버지와 아들과 성령은 ‘세 위격들 (ὑποστάσεις)’인데 각 위가 영원부터 구분된 위격이라는 것을 그는 말했다.¹⁴⁾ 비유래적 신격은 아버지에게만 집중되고, 아들과 영은 신적이지만 그들의 신격과 본질은 아버지의 존재로부터 나온다고 하므로 종속주의적인 면을 보인다. 그는 성부, 성자, 성령의 동등성을 진술하면서도 한편으로는 성부의 사역은 모든 것에 미치나 성자는 이성적

12) Ibid. pp.171-174. προσωπον과 persona는 셋의 다름, 혹은 셋이 독립적으로 있음을 표현하기 위해 사용되었다. ‘프로소폰’은 ‘얼굴’이란 뜻으로 표현과 역할을 하므로 ‘개별’을 나타내고, 외적 국면이나 객관적 현시를 지시한다. ‘페르소나’의 의미는 ‘가면’인데 광대와 연기상의 인물로 전이 되어 한 개체의 구체적인 현시를 가리켰다.

13) 이종성 『성령론』 p.14.

14) 서철원, 『교리사』 p.184.

존재에, 성령은 성화된 것에만 미친다고 하였다.¹⁵⁾ 삼위에 관한 그의 설명에서 성령의 신격과 사역은 제약을 받고, 종속되어져 있음을 알 수 있다.

이처럼 초대교회 교부들의 성령에 대한 관심이 전무했다고 할 수는 없겠으나 그렇다고 성령론이 그들의 신학적 논의에 있어서 중심과제가 되었다고 말할 수도 없을 것이다. 기독교 초기의 성령에 대한 논의는 기초적인 자극은 되었을지라도 후대에 큰 영향을 미치지 못했다. 부셔와 칼빈도 이 초기의 성령관에 별 관심을 쏟지 않았다. 예배를 통하여 성령에 대한 체험을 가지고는 있었으나 하나의 교리로서 논의되지는 못했다. 따라서 니케야 공회 이전에 신적 위격들의 복수성이 교회의 의식에 크게 새겨지고, 교회에서 성령의 활동은 깨달아 알고 있었지만, 처음 공회의까지 성령에 대한 뚜렷한 공론은 교회에 없었다고 보는 것이 옳을 것이다.¹⁶⁾ 공회의를 통해서 공교회적인 신학과 교리가 틀을 잡아 가기 시작했다.

2.2 갑바도기아 교부들의 영향

초대교회 시대부터 삼위일체론과 기독교의 근본교리¹⁷⁾로 자리를 잡아가고 있었다. 그러다가 325년 니케야 공회를 통해 기초적인 삼

15) *De Principiis* 1. 3.8., 이종성, 『성령론』 p.15에서 재인용. 오리게네스의 영향은 아들이 아버지와 본질적인 동일임을 강조하는 정통파와 아들을 피조물로 보는 종속주의 방면으로 나타났는데, 정통파는 아렉산드리아의 주교 알렉산더와 아다나시우스가, 종속주의는 아리우스가 대변하게 된다. -서철원, 『교리사』 p.187 참조.

16) 서철원, 『교리사』 p.116./ 이종성, 『성령론』 p.15 참조.

17) 서철원, 『교리사』 p.14-19. 교리는 성경계시에 근거한 기독교의 근본 가르침이다. 성령의 인도에 따라 구원의 진리를 신적 권위에 근거하여 교회가 신앙고백 형식으로 표현한 명제이다.

위일체 교리가 확정되었다. 이 최초의 공회회는 아리우스 (Arius, Areios, 250-335)의 종속주의 신관을 배격하고, 그리스도는 완전한 신성을 가진 하나님임을 확정하였다.¹⁸⁾ 그러나 이 공회회에서 성령에 대한 표명은 단 한 줄 ‘성령을 믿는다’로 끝내고 있어 성령론 교리는 약할 수 밖에 없었고, 성령의 신격에 대한 논란의 여지를 남기게 되었다. 그리스도의 완전한 신성문제가 해결되어 아들의 신성이 아버지와 동일함이 확정되었으므로, 남은 과제는 아들에게 적용된 동일본질을 성령에도 적용하여 성령의 인격적 존재이심과 하나님 되심을 확정하는 일이었다.¹⁹⁾

381년 콘스탄티노플 공회에서는 니케야 신경을 다시 승인하면서 독생자 앞에 ‘만세 전에’라는 문구를 추가하여 아들이 아버지에게서 영원히 출생하였음을 다시 확정하였고, 그리스도가 완전한 하나님이며 완전한 인간이심을 공고히 했다.²⁰⁾ 그리고 성령에 대해서 신성을 확실히 명시하게 되었다. 니케노-콘스탄티노폴리스 신경에서 ‘성령을 믿사오며 주시요 살리시는 자시요 아버지에게서 나오시고 아버지와 아들과 함께 경배받으시고 함께 영광을 받으신다’고 성령에 대해 하나님과 동일하게 높임을 받는 존재라는 확장된 진술을 하였다.²¹⁾ 그러므로써 삼위일체 교리가 교회

18) Ibid. 188-192./ 손두환, 『기독교회사 I』 (서울; 총신대 출판부, 1989) pp.178-179. 아리우스는 그리스도가 신적이지만 피조물로서 출생 전에는 존재하지 않았다고 주장했다. 그리스도는 반신 반인으로서 하나님과 유사본질 (Homoiousios)이라 하여 아버지와 아들의 동등됨을 부인했다. 이에 알렉산드로스 (Alexandros)가 아버지와 아들의 동등함을 가지고 맞서 싸웠고, 이 문제로 위기를 맞은 교회는 공회회를 니케야에서 열게 되었다. 아다나시우스 (Athanasius, 296-373)가 하나님과 그리스도가 동일본질 (Homoousios)로 그리스도는 완전한 신성을 가졌음을 인간의 구원사상과 관련시켜 주장하였다. 그에 힘입어 대세는 정통파 쪽으로 기울어 ‘그리스도는 아버지에게서 출생하는 참 하나님이다’ 라고 확정하고, 아리우스는 정죄되었다.

19) 서철원, 『교리사』 p.194, 203.

20) Ibid. p.216./ 심창섭 외, 『교회사 가이드』 (서울; 아가페 문화사, 1994) p.69 참조.

21) 17세기에 와서 Johann Benedict Carpzov가 역사적인 상황을 살펴 381년의 확대 공식을 그렇게 명명하였는데 그 후 교회사에서 이 명칭이 받아들여 졌다. 니케야 신경에서 ‘성령을 믿는다’라고 간략하게 진술된 부분을 이 신경에서는 자세히 그리고 확대하여 받고 있다. ‘성령을 믿사오며, 주시요 살리시는 자시요, 아버지에게서 나오시고, 아버지와 아들과 함께 경배 받으시고, 함께 영광을 받으시고, 선지자들을 통하여 말씀하셨다’ 라고 고백하였다.

의 영원한 진리로 굳게 서게 되었다. 이와 같이 성령은 4세기 말엽에 이르러 비로소 신적 존재로서의 위치를 공식적으로 확보하게 되었다.²²⁾

성령의 인격성과 신성이 확립되게 된 공로는 역시 갑바도기아의 세 신학자, 바실 (Basileios the Great, 약329-370)과 닛사의 그레고리 (Gregory of Nyssa, 약330-394), 그리고 나지안주스의 그레고리 (Gregory of Nazianzus, 약330-390)에게 돌려져야 마땅하다. 갑바도기아의 교부들은 성령의 동일본질을 방어하는데 있어서 선도적 역할을 했던 아다나시우스의 신학적 토대 위에서 그 과제를 심도있게 마무리해 나갔다.²³⁾ 그들은 ‘위격 (ὑποστασις)’과 ‘실체 (ουσια)’의 용어를 확실히 구분하는 과업을 이룩했다.²⁴⁾ 바실은 위격이 삼위일체의 존재방식으로서 실체의 고유한 존재방식 (subsistentia)이라 하여 휘포스타시스를 위격의 의미로 확정해 놓았다. 실체는 공통적인 것이고, 위격은 몇 가지 구분적인 표시이므로 실체와 위격은 보편과 특수가 다른 것처럼 다르다.²⁵⁾ 따라서 성령도 분명히 하나님이며, 아버지와, 그리고 아들과 동일실체적 (consubstantial)이라는 사실을 그는 주장하였다. 성령은 성자로 말미암아 한 성부께로 연결되며, 성령 자신으로 말미암아 영광스럽고 복된 삼위일체를 완성하므로 성령은 많은 것들 중 하나가 아니라 그대로 하나이다.²⁶⁾ 바실은 ‘인격 (persona)’이라는 개념으로 세 위격의 공통 특성을 표시하여²⁷⁾ 성령의 인격을 공식화했다.

22) 서철원, 『교리사』 . pp.216-217./ J.N.D. Kelly, *Early Christian Creed*. (1960) p.331 참조.

23) J.N.D. Kelly, *Early Christian Doctrines*. 『고대 기독교 교리사』 김광식 역 (서울; 한글, 1990) p.295.

24) 김석환, 「갑바도기아 교부들의 삼위일체론에서 위격과 실체의 관계에 관한 연구」 p.254.

25) Basil, *Ep.* 38.2., *Ep.* 38.5., *Ep.* 236.6.

26) Basil, *De Spiritu Sancto*. 18.45./ Basil, 'On the Spirit' in *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers (NPNF)*, 2nd series vol. 8, (Grand Rapids; Wm B. Eerdmans)

27) 서철원, 『교리사』 p.211.

갑바도기아 교부들의 공통적인 신학적 전제인 ‘세 위격 내의 한 실체 (μία ουσία εν τρισιν ὑποστασιν)’라는 원리는 바실의 정초에 두 그레고리가 뒤따라 쌓아올려 준 신학적 대원리였다.²⁸⁾ 바실은 성령이 하나님으로부터 나오시며, 하나님과 본질교류가 있으므로 결국 하나님과 동일실체이며, 생명을 지닌 본체로서 성화의 위격 특성을 가졌고, 성부와 성자와 함께 영광을 받으신다는 것을 말한다.²⁹⁾ 나지안주스 그레고리는 삼위일체 내의 세 위격 간의 상호관계를 각 위격의 근원을 통해 구별하되, 성령의 나오심을 ‘출생 (generation)’이 아니라 ‘출래 (procession)’로 확정하므로써 성령관에 특징적 공헌을 하였다.³⁰⁾ 닛사의 그레고리는 생명을 주시는 분으로, 또 성화의 은혜를 분배하시는 분으로 성령을 묘사한다. 성령이 바로 이 성화의 은혜를 통해 영혼을 정화시키신다고 본 것이다.³¹⁾

갑바도기아 교부들의 공헌은 우선 삼위일체에서 세 위격과 한 실체의 관계를 확립한데 있다. 성령에 있어서도 동일실체로 신성과 인격성을 모자람 없이 가짐을 확정하였다. 바실이 확고히 한 것을 두 그레고리가 받아들이고 따른 것을 알 수 있다. 또 아버지로부터의 나오심을 아들의 ‘출생’과는 달리 성령에 있어서는 ‘출래’라는 존재방식을 구체화했다는 점이다. 나지안주스의 그레고리가 확립했고, 닛사의 그레고리가 받아 ‘성령은 성부로부터 성자를 통하여 출래한다’고 했다. 또 다른 공헌은 성령의 사

28) 김석환, 「갑바도기아 교부들의 삼위일체론에서 위격과 실체의 관계에 대한 연구」 p.256.

29) Basil, *De Sp. Sant.* 47, (NPNF), 2nd sr. 8:29-30/ *De Sp. Sant.* 38, (NPNF), 2nd sr. 8:23-24. 또 성령이 성화를 일으키는 자로서 천사들을 거룩하게 하며 성령이 없이는 성화가 없다는 것을 말한다.

30) Gregory of Nazianzus, *On the Holy Spirit* in *The 5th Theological Orations* 39.2. (NPNF), 2nd sr. 7:355-356. 그는 ‘성령이 참된 영으로서 아버지로부터 나오시는데 아들과는 다른 방법으로 나오신다. 이것은 성령의 오심이 출생에 의하지 않고 출래에 의하기 때문이다.’라고 역설한다. -이승학, 「갑바도기아 교부들의 성령론」 (총신대 대학원, 1995) p.95에서 재인용.

31) Gregory of Nyssa, '*On the Holy Spirit*' in NPNF, 2nd sr. vol. 5, (Grand Rapids; Wm. B. Eerdmans) 5:324./ 서철원, 『교리사』 p.212 참조.

역에서 ‘성화’ 혹은 ‘성화하는 능력’을 가져 죄용서와 영혼의 정화를 이루어 간다고 본 점이다. 바실이 언급한 후 닛사의 그레고리가 정립한 것이다.³²⁾ 그들은 성령의 하나님으로서의 존재와 그 존재방식 뿐만 아니라 성령의 일부 역할과 활동까지 진지하게 논의하고 있다.

초대교부들의 이러한 가르침은 이후의 성령에 대한 관념을 지로하여 중세를 거쳐 종교개혁자들에게까지 큰 영향을 미친 모범적인 신학이 되었다. 부셔와 칼빈에게도 실체와 위격을 구분하는 용어와 ‘삼위 안에 한 실체’라는 관계가 전달되어 삼위일체 논의에 적용되었다. 성령에 대한 위격을 확실히 한 부분도 개혁자들의 성령관에 영향을 주어 하나님으로서의 성령이 사역하심을 폭넓게 발견할 수 있게 했다. 아우구스티누스는 ‘실체(ousia)’와 ‘위격(hypostasis)’을 ‘본질(essence)’과 ‘인격(persona)’으로, 칼빈은 ‘실체(substance)’와 ‘실재(subsistence)’로 즐겨 썼다. 우시아와 히포스타시스는 그리스 철학의 용어와 개념을 빌어 쓴 것이다. 하지만 일자에서부터 점점 멀어질수록 낮은 신이라는 개념은 배격된다. 이러한 용어들의 개념이나 구분, 그리고 그 관계는 개혁과 학자들에게 성경의 증거를 통해 신학적 삼위일체로 논의하고 정하여 받는데 중대한 자료가 되었다. 개혁시대는 물론 종교개혁자들의 신학을 받는 현재의 삼위일체 교리도 초대교부들이 정해 놓은 그 기초 위에서 있다고 보는 것이 옳다.

2.3 아우구스티누스의 영향

성령에 관한 논의의 관심사는 점차 출래의 문제에 쏠리고 있었다.³³⁾ 아

32) 이승학, 「갑바도기아 교부들의 성령론」 p.91.

우구스티누스 (Augustinus of Hippo, 354-430)는 그의 저서 『삼위일체에 관하여 (De Trinitate libri)』에서 이중출래를 말하고 있다.³⁴⁾ 성령이 성부와 성자에게서 출래함을 가르치고 있다. ‘성령은 아버지도 아니시고 아들도 아니시며, 아버지와 아들로부터 나오시고 (a Patre et Filio procedens), 그 자신은 아버지와 아들과 동등’이시므로 삼위일체의 단일성은 유지된다.³⁵⁾ 아우구스티누스의 확실한 전제는 신적 실체의 ‘단일성 (unitas)’과 위격들의 ‘삼위성 (trinitas)’이었다. 삼위일체는 하나의 유일하고 참되신 하나님이고, 바로 아버지와 아들과 성령은 한 동일실체 혹은 한 본질³⁶⁾이라고 말하고 그렇게 믿으며 이해되어야 한다는 것을 그는 강조한다.³⁷⁾ 공교회 주석가들이 ‘아버지와 아들과 성령은 하나의 신적 단일성과 나눌 수 없는 동등성 안에 있는 동일본체를 지시한다’고 성경을 따라 삼위일체 교리를 가르쳐 왔듯이 아우구스티누스 또한 성경의 권위에 의존해 삼위일체를 증명하려 하였다. 삼위일체론과 관련하여 그리스도와 성령의 하나님 되심을 말할 때에나 성령의 출래에 대해 말할 때에도 그는 성경의 증거를 찾아 확증하였다.

그리스도는 성육신하신 하나님의 아들로 아버지와 동일본체이시고 그 하나님이다. 그리스도는 하나님이실 뿐 아니라 하나님과 동일본체이다.³⁸⁾ 성령도 그리스도가 그런 것처럼 동등한 그 하나님이다. 성령이

33) 이종성, 『성령론』 p.17.

34) Augustinus, *De Trinitate libri IV.* 20.29. 주께서 ‘내가 아버지께서 너희에게 보낼 (요 15:26)’이라고 하신 말씀은 성령께서 아버지와 아들에게서 오신다는 것을 알린다. 주께서는 ‘아버지께서 보내실’이라고 하셨을 때에도 ‘내 이름으로’라는 말씀을 하셨기 때문이다.

35) Augustinus, *De Trinitate lib. I.* 4.7./ 서철원, 『교리사』 p.227에서 재인용.

36) *De Trin. III.* 11, *V.* 2. 아우구스티누스는 하나님의 실체를 본질 (essentia)이라고 하는 것이 더 낫다고 주장하는데, 그 이유는 하나님이 불변하시고 불가시적이기 때문이라 했다.

37) *De Trin. VII.* 8.9. 그는 교회의 신앙을 받아드리므로 하나님의 삼위일체 되심과 삼위의 한 하나님을 전제하고 삼위일체론을 전개한다. 따라서 논리적 전개가 아니라 성경에 의한 증명을 하고 성경의 주석에 의해 이 삼위일체를 전개하였다. -서철원, 『교리사』 p.227에서 재인용., p.230 참조.

하나님이시라는 것은 사도 바울의 말을 통해 성경이 선언한다. 성경에서 ‘하나님의 성전인 우리 안에 하나님의 성령이 거하신다’는 사실을 말씀하시므로 하나님과 성령의 동등됨을 나타낸다.³⁹⁾ 그는 성령이 하나님의 은사로서 아버지와 아들에게서 나오신다고 말한다. 하나님의 영은 아버지와 아들의 영이시고, 아버지와 아들에게서 나오시므로 하나님의 은사이시다. 그러나 성부와 성자 두 위격에게 적합한 이름으로 둘의 친교를 의미하기 위해서 성령을 두 위격의 은사라고 할 때 이 이름은 인격적인 명칭일 수 없다는 문제가 드러난다.⁴⁰⁾

또 그는 사랑으로서의 성령을 말한다. ‘하나님은 사랑’이라 할 때 그 하나님은 성령을 의미한다고 본 것이다. 바울도 ‘성령으로 말미암아 하나님의 사랑이 부어진다’ 라고 증언한다.⁴¹⁾ 삼위일체 내에서 성령만이 사랑이신 것은 아니나 특히 성령을 사랑이라 부른다. 성령은 성부와 성자를 결합시키는 완전한 사랑이시며, 또 우리를 아래로부터 하나님께 달라붙게 하는 사랑이심을 그는 진술한다. 성령은 아버지와 아들이 사랑하시는 그 사랑이시다.⁴²⁾ 그리스도와 성령의 하나님 되심을 증거하는 것이나, 성령이 아버지와 아들에게서 나오심을 증거하는 것도 그는 성경적인 증거를 통하여 진술하였다. ‘그리스도의 이름으로 아버지께서 성령을 보내신다 (요 14:26)’고 하였으므로 이중출래가 확실함을 밝혔고, 이런 가르침들은 아다나시우스 신경 (Symbolum Athanasianum)에 그대로 반영되었다.⁴³⁾

38) (요일 5:20) 또 아는 것은 하나님의 아들이 이르러 우리에게 지각을 주사 우리로 참된 자를 알게 하신 것과 또한 우리가 참된 자 곧 그의 아들 예수 그리스도 안에 있는 것이니 그는 참 하나님이시요 영생이시라

39) (고전 3:16) 너희가 하나님의 성전인 것을 알지 못하느뇨 하나님의 성령이 너희 안에 거하시니라

40) *De Trin. IV. 20.27.* 김석환, 『갑바도기아 교부들의 삼위일체론에서 위격과 실체의 관계에 관한 연구』 p.240.

41) (요일 4:16) 하나님이 사랑이시라/ (롬 5:5) 우리에게 주신 성령으로 말미암아 하나님의 사랑이 우리 마음에 부은 바 됨이니/ -*De Trin. XV. 17.31.*

42) *De Trin. VIII. 3.6.*

그러나 출래의 문제는 닛사의 그레고리가 ‘성부로부터 성자를 통하여’라고 한 반면, 아우구스티누스는 ‘아버지와 아들로부터’라고 하여 후에 큰 논란거리와 분열의 빌미가 되고 말았다. 동방교회⁴⁴⁾와 달리 서방교회는 성령의 출래를 아버지에게서 뿐 아니라 ‘아들에게서도 (Filioque)’ 출래하심, 곧 아버지와 아들에게서 출래하심을 받아들인다. 서방교회는 아다나시우스 신경과 툴레도 공회에 따라 ‘성령이 아버지와 아들에게서 나오심’을 바른 신학으로 받아들여지게 된다.⁴⁵⁾ 하지만 성령의 출래에 대해서 니케아-콘스탄티노플 신조에서는 성부로부터 나온다는 점만을 밝히고⁴⁶⁾, 성자와의 관계는 침묵하였으므로 이후 동서교회 간에 필리오케 논쟁의 여지를 남겨둔 셈이 되었다.⁴⁷⁾ 성령의 이중출래의 문제는 아우구스티누스의 시대인 5세기부터 15세기에 이르기까지 꾸준히 논의되고, 여러 차례 회의의 가지며 해결을 모색해 왔으나, 의견의 합치를 보지 못하고 동서방교회 서로 간의 입장 차이만을 확인하는 꼴이 되고 말았다.

43) 아다나시우스는 아우구스티누스의 전 세대 사람으로 정통신앙의 수호자이고 대변자이므로 그의 이름을 따라 작성되었지만 그 신학은 아우구스티누스의 신학을 재생산한 것이었다. 신경의 작성자도 아다나시우스가 아니라 아우구스티누스이다. -서철원, 『교리사』 p.248 참조.

44) 다메섹의 요한네스 (Johannes Damascenus, 650-750)는 회랍교회의 대 조직신학자로 성령을 아버지에게서 나오는 것으로 말하고 로고스를 통해서 나온다고는 말하지 않는다고 하였다. 이 성령의 출래에 관하여 로마 교회와 결코 타협하지 않으려 하므로 계속적인 시비가 되었다.

45) 서철원, 『신학서론』 (서울; 총신대 출판부, 2000) pp.68-69.

46) 이종성, 『성령론』 p.92. 비공식적으로는 이 신조에 앗세마니라는 사람이 자기 권한으로 헬라어 원문에나 라틴어 원문에 없던 'et filio'를 헬라어 원문에 삽입했다고 샤프는 설명한다.

47) 이승학, 「갑바도기아 교부들의 성령론」 p.93./ 김석환, 「갑바도기아 교부들의 삼위일체론에서 위격과 실체의 관계에 관한 연구」 p.246./ 김광식, 『조직신학』 pp.173f 참조. 이중출래설은 ‘아들로부터도’라는 문구가 스페인의 툴레도에서 열린 제3차 공회 (400, 475, 589년에 1-3차 공회가 열림)에서 니케아-콘스탄티노플 신조에 첨가되므로써 긴장된 논쟁의 주제가 되었다. 서방은 이것을 샤를마뉴 대제 이래로 정통교리로 받았으나 동방에서는 받아들이지 못하고 오히려 이단으로 정죄하였다. 이렇게 대립된 문제로 말미암아 급기야 1054년 기독교가 처음 동서로 분열되어 현재에까지 이르고 있다. 콘스탄티노플에서 동서교회가 전체회의를 가졌으나 성령의 일원론을 주장하며 필리오케를 삽입하는데 끝까지 반대했던 케를라리우스를 파문하고, 더 이상 진전없이 그 회의는 결렬되고 말았다. 서방교회는 이중출래가 아다나시우스 신경으로 작성되어 바른 교리로 받아들여지고, 589년 툴레도 공회에서 공식적으로 ‘아들에게서도 (Filioque)’가 첨가되므로써 공고히 다져졌지만, 동방교회는 그 공회를 인정하지 않고 필리오케를 수용하지 않았다. -이종성, 『성령론』 p.93 참조.

부찌와 칼빈은 성령의 출래에 있어서 나지안주스의 그레고리가 확립하고 닛사의 그레고리가 진술한 ‘성부로부터 성자를 통하여’가 아니라, 아우구스티누스의 ‘아버지와 아들로부터’ 라는 이중출래를 받고 있다. 그렇다고 성령관이 달라지는 것은 이니었다. 세 위격 간의 상호관계를 밝히려고 성령의 근원을 확립한 나지안주스의 그레고리의 성령관이나 아우구스티누스의 이중출래를 받아들인 그들의 성령관은 다 성령의 제삼위 신격을 인정하는 것이었다.

제 3 장 부써-칼빈의 성령관

이 장에서는 종교개혁 시대의 개혁파에 속하는 부써 (Martin Bucer, or Butzer, 1491-1551)와 칼빈 (Jean Calvin, 1509-1564)의 성령에 대한 이해를 비교하며 고찰하고자 한다.

3.1 두 개혁자의 연관성

부써는 생활이나 신학에 있어서 칼빈에게 많은 영향을 미친 사람이고, 칼빈은 종교개혁 시대를 대변할 수 있는 신학자이므로 두 사람의 연관성이나 영향력 등을 비교하여 그 신학을 연구하는 일은 가치있는 일이라 생각된다. 칼빈의 업적에는 상당부분 부써의 공이 있다 할 만큼 부써의 영향이 큰 것으로 보인다. 칼빈은 한 세대 앞서 개혁을 실시했던 루터에게서도 어느 정도 영향을 받은 것은 사실이지만, 그가 개혁적 신학을 완성의 경지에까지 높일 수 있었던 것은 부써로부터 힘입은 바가 크다. 부써는 루터의 복음에 대한 놀랄만한 재발견을 취하고 그것을 칼빈에게 중재적으로 전달해 주었다. 칼빈이 루터에게서 영향을 받은 것은 상당 부분 부써를 통해서 이다.⁴⁸⁾

그들은 개혁의식도 통하는 바가 깊었고, 정치 지도자로서 종교개혁에

48) W. P. Stephens, *The Holy Spirit in the Theology of Martin Bucer*. (Cambridge at the University Press, 1970) p.270. 부써가 루터나 칼빈 못지않게 활발한 개혁신학자로서의 활동을 펼쳤고 칼빈에게 영향력이 컸으면서도 그들보다 낮게 평가되는 것은 저술 작품이 적다는 것에 연유되기도 하지만, 더 큰 이유는 루터의 신선한 통찰력과 칼빈의 조직적 천재성이 그에게 부족했다는 데 있다.

동참했던 인생의 행보에도 유사점이 많다. 성령관에 있어서도 부써와 칼빈은 연관이 깊다. 그들은 신비적 경험을 중심으로 하는 주관주의를 경계하고, 성령의 조명과 내적 증거를 받는 살아있는 하나님 말씀 안에서 신학을 전개했다. 당연히 성경중심의 관점을 잃지 않았다. 재세례파나 영성주의자들과 싸워야 했고, 그래서 교회를 제도적으로 세우지 않으면 안 되었던 것도 그들 공통의 과제였다.

칼빈은 부써로부터 받아들이거나 힌트를 얻은 바가 크지만, 그는 그것들을 좀 더 체계적으로 보완하고 연구해 나갔기 때문에 저술의 분량이나 완성도 면에서 상당한 우위를 점하고 있다. 그래도 개혁의 방향에 있어서는 좀 다른 점이 있었다. 그것은 로마교회와 개혁자들 사이를 화해시키려 하고, 성찬문제에 대해서도 루터와 쾰링거리를 중재하려 한 부써의 타협적인 활동에 칼빈이 못마땅한 눈길을 보냈던 것을 통해서 짐작해 볼 수 있다.⁴⁹⁾ 부써의 영향력과 신망, 또 그러한 중재적 역할에의 헌신에도 불구하고 그는 오히려 루터와 쾰링거리 두 편으로부터 비난과 공격을 받기도 했다.

부써와 칼빈 두 사람은 신분이나 생활에 있어서도 닮은 점이 많다. 그들은 에라스무스에 고무된 인문주의자들이었고, 사제의 길을 가려 했었다. 부써는 수도원 서약까지 받았으며, 칼빈은 성직록을 받았다. 둘 다 개혁적 설교가로, 목회자로, 성경을 가르치는 교수로, 큰 도시의 개혁 지도자로 성장했다. 또 많은 저술을 남겼고, 성경중심의 신학을 정립하였으며, 성령의 사역을 풍부하게 발견해 낸 개혁신학자들이었다. 특히 목회자로서

49) 홍치모, 『종교개혁사』 (서울: 성광문화사, 1977) p.169. 성찬론에서 루터가 그리스도의 살과 피가 떡과 포도주에 실제로 임한다는 공재설, 혹은 실제설을 주장하는 반면, 쾰링거리는 그리스도의 살과 피를 상징하는 상징설, 혹은 기념설을 주장했다. 부써의 중재 노력은 각자의 주장이 완강하여 결국 실패로 돌아가 화해하지 못했다. 로마교회와의 관계에 있어서도 그는 개신교회의 분열이나 로마교회와의 대립적 갈등을 우려해 화해자로서의 역할을 소홀히 하지 않았다. 분리주의적인 경직성과 편협성을 탈피한 ‘열린 마음’의 소유자이었음을 알 수 있다. 칼빈은 부써의 이러한 지나친 중재적 태도와 활동에 거부감을 가졌던 것으로 보인다.

의 신분은 소중하다. 그들은 메마른 지식으로 교리를 수호하려 한 것이 아니고, 실제 목회현장에서 말씀을 실천하며 가르쳤다. 성령의 인도를 받지 않고는 목회사역을 신실하게 감당할 수 없으므로 성령과 관련해서도 목회자 신분은 중요하다. 눈에 보이는 교회와 보이지 않는 교회, 드러난 말씀과 숨겨진 성령, 주관적 감동과 객관적 진리들을 균형있게 받아들인 목회자요 신학자였다. 한 쪽으로 치우치게 되면 신비주의자가 되거나 메마른 형식주의자가 될 수도 있다는 것을 잘 아는 신앙인들이었다.

부씨는 초대교회에 나타난 목회신학이란 분야를 재발견했으며, 저술들을 통하여 목회신학에 원형과 기준을 제공했다. 그러한 점에서 그가 ‘종교개혁의 목회신학자’라는 명예를 받아 마땅하다. 그는 교회와 목회사역들이 성령과 깊은 연관이 있음을 설교했고, 교회의 직분에 대하여나 교회의 여러 사역에 대해서도 폭넓게 논의했다. 그는 목회사역에서 목회적 기술을 다루기도 하고⁵⁰⁾, 공동으로 사역하는 것을 선호하여 필요한 은사를 다 가진 사람은 없으므로 다양한 은사를 가진 여러 사람이 적재적소에 맞게 활용되는 협동사역을 강조한다.⁵¹⁾ 부씨는 교리를 조직적으로 세우는 일이나 성경을 주석하는 일에 있어서 그 양이나 완성도 면으로 볼 때 칼빈에 미치지 못하는 것은 사실이지만 목회사역 면에서는 결코 뒤지지 않는다.

50) 황성철, 『목회신학』 (총신대 신대원, 1998) pp.128-130. 직분은 장로들 (목사, 교사)과 집사들에 대해서만 구체적으로 설명하며, 사역은 말씀 선포, 성례, 심방 등 전반적인 분야를 다룬다. 다섯 부류의 사람들에 관하여는 에스겔 34장에 기초해 말하고 있다. 첫째는 죄나 잘못으로 방황하는 사람들로 그들을 되찾기 위해 교회는 적극적으로 찾아나서야 하고, 둘째는 타락한 사람들로 그들이 죄사함 받고 행실을 바로잡으며 상처가 치유될 수 있기 위하여 자신들의 죄에 직면하게 해야 한다고 했다. 셋째는 교회 안에 있으면서 죄에 빠진 사람들로 죄를 깨닫고 참회를 하도록 도와야 하며, 넷째는 교회 안의 연약하고 병든 사람들로 그들의 특정한 상태에 따라 치유책을 필요로 한다고 했다. 끝으로는 그리스도와 동행하고 있는 사람들인데 그들은 목회적 관점에서 무시되기 쉬우나 꼴을 잘 먹여주고 돌봐야 한다고 했다.

51) 현대적 용어인 팀목회(Team Ministry)와 취지면에서는 같다고 볼 수 있으나 전문 목회자 끼리의 협력하에 일을 분담하는 식의 협업목회를 염두에 둔 것은 아니다. 직분자나 평신도까지라도 각양의 은사대로 공동의 목적을 이루기 위해 목회사역을 분담하여 시행해 가는 것을 말한다.

칼빈은 종교개혁의 제2세대 주자이지만 여러 방면에서 탁월성과 완성도가 높은 개혁자였다. 삼위일체론, 기독교론, 이신칭의, 성령론, 교회론 등의 교리를 조직신학적으로 방대한 저술을 통해 세웠고, 계시록 외의 모든 성경을 주석한 신학자로서 그 명성을 얻었다. 그러나 그것만 생각하게 되면 명석한 학자로 우리 뇌리에 각인되어 차갑고 메마른 이론가라는 선입견을 갖게 되기 쉽다. 그가 실로 따뜻한 믿음과 목회적 돌봄을 유지하고 있었던 ‘성령의 목회자’, 혹은 ‘성령의 신학자’로서 손색이 없었다는 것을 우리는 잊지 말아야 한다.⁵²⁾

삼위일체론, 기독교론, 말씀, 성례, 교회론, 구원론 등의 글에서 성령은 중요한 자리를 차지하고 있다. 성령의 역할을 크게 확대시켜 살아있는 진리와 생생한 삶에의 균형을 유지시켜 주고 있는 공을 결코 깎아내릴 수 없다. 또 그가 개혁자로 변화한 후에는 평생 목회자로서 진력하였음을 소홀히 하거나 망각해서는 안 될 것이다.⁵³⁾ 쥘네브시의 개혁도 성 삐에르 교회에서 목회하면서 이루어 낸 업적이었다. 그는 목사직 이외의 직위를 가지지 않았고, 평생 설교와 교육, 상담과 심방을 통해 목회한 성실한 목회자였다. ‘영혼의 목사’로서 예리한 지성과 비상한 작업능력을 갖추고, 모든 시련에 대처하는 강인성을 지닌 인물이었다. 그럼에도 오늘날 사람들이 자주 망각하는 것은 그가 명성을 얻은 목사였다는 사실이다.⁵⁴⁾

부췌는 알사스 셀레스타⁵⁵⁾에서 태어나 독일에서 공부하였고, 칼빈은 프

52) Sinclair B. Ferguson, *The Holy Spirit*. 『성령』 김재성 역, (서울; 한국 기독교학생회 출판부, 1999) p.110.

53) 정성구, 『개혁주의 설교학』 (서울; 총신대 출판부, 1991) p.136.

54) R. Stauffer, *La Reforme*, 『종교개혁』 박건택 역 (서울; 기독교 문서선교회, 1991) p.94. 우리는 자주 칼빈에 대해 기독교 강요와 성경주석의 저술을 남긴 위대한 개혁주의 신학자라고 말한다. 그러나 그가 평생 신자들을 돌보고 설교한 신실한 목회자, 성령에 사로잡힌 목회자였다는 사실은 곧잘 빠뜨리고 만다. 이론의 밑바탕에 그의 실천적 활동이 깔려 있음을 잊고 있기 때문이다. 성령의 역사에 대한 저술들도 그의 머리에서 나온 이론이라기 보다는 성경의 증거와 성령에 이끌린 활동에서 얻은 확신을 기록한 것이라 할 수 있을 것이다.

55) Ibid. p.74. 셀레스타 (Selestat, Schlettstadt)나 스트라스부르그가 있는 알사스 지방은 17세

랑스 리용에서 태어나 프랑스에서 공부하였다. 그 곳들은 르네상스와 종교개혁을 접하기에 용의한 장소였다. 그들의 본격적인 개혁의 장소도 스트라스부르그와 쥬네브로 공히 독일과 프랑스와 스위스가 맞닿는 경계지역 부근이었다. 그러한 지리적 여건도 칼빈이 부씨에게서 배우기 쉬운 조건이었다. 더구나 칼빈이 ‘급격한 회심’ 이후에 바로 스트라스부르그로 부씨를 찾아간 것은⁵⁶⁾ 신학과 개혁의 선배로 존경하고 따르려는 마음이 일었기 때문이라고 볼 수 있다. 부씨도 칼빈이 쥬네브에서 개혁에 정진하고 있을 때 그 내막을 익히 알고 그를 아끼는 동지로 여겼던 것이 분명하다. 그것은 칼빈이 추방당했을 때 강력히 손을 내밀어 스트라스부르그로 끌어올려 준 것⁵⁷⁾을 보면 알 수 있다. 부씨는 칼빈을 신뢰하고 그의 능력을 높이 샀기 때문에 공식적인 회의 자리에 그를 대동했다. 후배를 아끼고 인정해 주는 부씨와 선배를 존경하고 따르는 칼빈, 그들은 스트라스부르그에서 3년 간의 동역활동을 통해 결정적으로 한 동아리를 이루게 된 것

기 후반부터 18세기 초반에 프랑스에 병합되어 현재에 이른다. 그러나 종교개혁 당시에는 신성 로마제국의 영향력 아래 있던 독일의 땅이었다. 따라서 그 당시에는 독일어식 지명으로, 현재는 불어식 지명으로 불리운다. 부씨에 대해서 독일의 종교개혁자로 부르기도 하는 것은 이러한 연유에서인데, 알사스 지방은 스위스와 독일, 프랑스가 국경을 맞댄 곳이고, 스트라스부르그는 스위스와 독일의 중재적 도시였으며, 스위스인들에게 큰 영향력이 있는 도시였으므로 부씨를 스위스의 개혁자로 보는 경향이 크다. 실제로 부씨는 독일에서 공부했지만 종교개혁자로서는 독일보다 스위스에 더 영향을 미쳤다. 학원출판사 편집위, 『학원 세계 대백과 사전 제20권』 (서울: 학원 출판사, 1994) pp.157-158 참조.

56) Ibid. p.87. 칼빈은 1557년의 시편 주석의 서문에서 그 회심에 대해 언급하고 있다. 칼빈이 부씨를 처음 방문한 것은 1534년 경인 이때이지만 본격적인 교제를 갖게 된 것은 1537년 Bern 회의에서부터 라고 할 수 있다. -홍치모, 『종교개혁사』 p.163 참조.

57) 홍치모, 『종교개혁사』 p.155. / R. Stauffer, 『종교개혁』 박건택 역, pp.91-92 참조. 칼빈이 파렐과 함께 개혁을 추진하고 있을 때 정치당국이 종교문제에 주권적으로 간여하기 시작하므로 갈등이 벌어졌다. 시위위원회에서 베른의 교회가 사용하는 것과 같은 순수한 떡으로 성찬식을 거행할 것을 결정했다. 개혁자들이 그 명령을 거부하자 시위위원회는 그들의 설교권을 박탈했다. 1538년 4월 부활절 예배에서 설교를 하다가 결국 그들은 추방을 당했다. 이 추방의 원인에 대해 스토페르는 달리 기술하고 있다. 칼빈이 신앙고백에 반대하는 자들을 성찬에서 제외시켜야 한다고 할 때 시의회는 누구도 제외시킬 수 없다고 결정하고, 권한을 넘어 베른의 예배의식을 채택하기로 결정하자 개혁자들은 강하게 반발하고 명령을 거부했다. 그래서 부활절 예배에서 설교는 하되 성찬식을 거행하지 않았다. 시의회는 그들을 면직시킴과 함께 3일 내로 쥬네브를 떠나라는 처분을 내렸다. 칼빈이 쥬네브에서 내쫓겨 바젤에 갔을 때 부씨는 그를 스트라스부르그로 오도록 강권하였다. 그 해 9월에 칼빈은 부씨의 요청을 받아들였다.

으로 보인다.⁵⁸⁾

그곳에서 칼빈은 독일 종교개혁을 직접 목격하고 다른 신학적 풍토와 분위기에 접하므로써 신학적 사색을 깊이 하고, 새로운 자극과 계발에의 도전을 받아 개혁운동의 시야를 넓히게 되었다. 그러한 변화를 통해 30세의 젊은 칼빈은 한층 더 위대해졌고, 완성된 인간이 되어 갔다. 그들은 헤어진 뒤에도 편지를 통해 계속 교제하므로 관계는 이어지고 있었다.⁵⁹⁾ 이러한 인연으로 말미암아 칼빈의 신학사상에는 부씨의 영향이 크게 나타나 있다. 물론 두 사람의 공통분모는 성경과 초대교부들의 글이었다. 그들의 저술에는 동일하거나 서로 통하는 것들이 폭넓게 발견된다. 칼빈이 스트라스부르그에 있을 때 『기독교강요』 재판과 『로마서 주석』을 출판하고, 라틴어 『기독교강요』 초판을 불어로 번역 출판했는데, 이 작품들은 특별히 부씨의 영향을 강하게 받고 있다.⁶⁰⁾

이러한 논리는 이어서 논하게 될 두 사람의 성령관을 비롯한 신학노선이 한 줄기를 이루어 흐르고 있다는 점에서도 성립될 수 있다. 물론 서로의 성찬관의 차이나 중재적인 성향에 대한 갈등들이 있기는 했지만 그것은 그들의 동질감을 해칠 만큼 대단한 것은 못되었다. 부씨로부터 시작해 칼빈에게서 풍부해지고 조직화된 신학이 바로 개혁과의 산물이요 업적이라고 한다 해도 지나친 말은 아니다. 칼빈의 성령에 대한 이해는 부씨의 열어 줌과 성경의 증거가 이루어 놓은 수확이라 여겨진다. 거기에 아우구

58) R. Stauffer, 『종교개혁』 박건택 역, p.92. 1538년 9월에서 1541년 9월까지 부씨의 요청으로 이 도시에 머물게 된 칼빈은 피난 나온 프랑스인들의 공동체 교회를 맡아 목회하면서 고등교육학교에서 교수활동을 했다. 그는 부씨와 동행하여 보뤼스, 레겐스부르크 회담에 참가하는 대표자 직무도 감당했다. 부씨에게서 예배와 교회론의 영역에서 많은 것을 배우게 된다.

59) 홍치모, 『종교개혁사』 p.157, 169. August Lang은 이것으로 그의 발전은 끝나고 말았다고 말한다. 칼빈이 처음 부씨를 만난 것은 1534년 스트라스부르그를 방문했을 때이지만 본격적인 교제가 이루어지고 신학의 교류가 이루어진 것은 1538년 이후 이 도시에 체류하였을 때이다. 서신 왕래는 부씨가 영국으로 망명하게 되는 1549년까지 계속되었다.

60) 최윤배, 「부처와 칼뱅에게서의 성령과 그리스도의 삼중직」(서울; 장신대, 1999) p.5.

스티누스 신학과 갑바도기아 교부들의 신학이 밑거름이 되어 기여했다. 부셔와 칼빈은 정식적인 스승과 제자 사이는 아니었지만 그들의 행적에서 볼 수 있듯이 그 이상의 친밀함이 있었다.

3.2 성령의 위격적 존재에 관한 견해

3.2.1 전통적 규범의 수납과 확장

개혁자들이나 초대교부들에게 있어서 삼위일체와 위격들의 존재는 매우 중요했다. 교회의 서고 넘어짐이 이 교리에 달려 있었다. 초대교회가 가장 중요시한 것이 바로 삼위일체와 위격들에 관한 문제였다. 부셔는 삼위일체 교리에 있어서 초대 공회들의 결정을 따른다. 니케야-콘스탄티노플 신경의 삼위일체 교리와 칼케돈 신경의 기독교론을 넘어가지 않는다. 또한 성령의 ‘성부와 성자에게서 나오심’이 첨부된 서방의 신경을 받아들인다.⁶¹⁾

칼빈도 역시 부셔와 마찬가지로 인문주의의 영향을 받아 고전문헌을 많이 연구했다. 또 초기 신학자들에 의지해 성경을 해석했다.⁶²⁾ 칼빈은 전통적인 신학을 받아들이고 루터나 부셔와 같은 선배 개혁자들의 영향을 받아 기독교에 관한 내용을 『기독교 강요』에 집대성했다. 그렇지만 삼위일체론이나 성령론 등 분야별 신학의 내용이 이후의 개혁과 조직신학에 비교해 볼 때 조직적으로 진술되고 있지는 못하다. 그것은 이 책을 쓸 때

61) 이형기, 『종교개혁 신학사상』 (서울: 장신대 출판부, 1997) p.349.

62) Donald K. Mckim (ed.), *Readings in Calvin's Theology*. 『칼빈신학의 이해』 이종태 역, (서울: 생명의 말씀사, 1996) p.81. 그는 신학적 해석문제에 있어서 어거스틴을 많이 의지했고, 성경 해석문제에서는 크리소스톰을 많이 의지했다. 그러나 오리겐으로부터 이어져 온 어거스틴의 풍유적 해석에는 동의하지 않고, 크리소스톰의 글자 그대로의 해석을 취했다.

조직신학을 확보하기 위한 목적으로 의도된 것이 아니라 성경이해에 대한 안내서로 출판하려는 의도로 저술했기 때문일 것이다. 사실 그 의도의 이면에는 교회로 하여금 바른 신앙에 서도록 인도하는 목회적 관심과 이단적인 발언에 대항하는 변증이 중점적으로 깔려 있다.⁶³⁾ 이 책에는 성경에서 말하는 핵심교리들이 방대하게 망라되어 있다. 하나님의 존재, 삼위일체, 죄와 은혜, 성령의 인격성과 역할, 말씀의 규범성, 교회, 구원 등에 관한 성경적 지식을 심도있게 기술하고 있다. 특히 성령에 관해서는 제3위의 하나님으로서 창조와 섭리, 말씀, 교회, 그리고 구원과 불가불리의 관계를 지속적으로 유지함을 폭넓게 진술하여 ‘성령의 신학자’라는 이름과 면모를 확고히 갖게 되었다.

325년 처음 공회의에서 결정된 니케아 신경은 그리스도의 신성을 부인하는 아리우스에 맞서 알렉산드로스와 아다나시우스가 그리스도의 하나님 이심을 주장한 것이 공교회에 의해 받아들여진 고백이었다. 아리우스는 하나님과 말씀은 ‘유사본질 (homoiousion)’을 가지므로 말씀이 반신이라고 가르쳤다. 이에 반해 아다나시우스는 아버지와 아들이 동등하며 영원하시다고 가르쳤다. 아들은 아버지와 구분되지만 영원출생으로 말미암아 동등히 영원하시고, 상호 불리불가한 두 실재라고 하여 ‘동일본질 (homoousion)’, 혹은 ‘동일실체’라고 주장했다. 니케아 신경은 예수 그리스도가 참 하나님으로서 만들어지지 않고 영원히 출생하심과 아버지와 동일실체 이심을 받아들여 그대로 확정하였다. 또한 ‘성령을 믿는다’라고 진술하

63) 권호덕, 「성령의 역할」 차영배 외, 『삼위일체론과 성령론』 중 (서울: 태학사, 1995) p.495, 497. 『기독교 강요』 제1권 13장의 삼위일체에 관한 진술은 교회로 하여금 바른 신앙을 잃지 않고 믿음 위에 서 가도록 하고, 세르베투스나 아리우스파에 대항하기 위해 그리스도의 신성을 강조하고 있다. 제2권에서는 펠라기우스파에 대항하여 죄와 은혜에 대해 진술하며, 기독교의 핵심교리를 이루는 예수 그리스도를 피력하여 견고한 신앙에 서도록 한다. 또 열광적 영성주의자들을 의식하여 삼위일체의 제3위격의 인격성과 말씀의 규범성을 통해 바른 교리를 변증하는 한편 로마교회와 제세례파에 맞서 눈에 보이는 제도적 교회를 인정하되 교회가 성경을 넘어서서 절대권위를 갖는 것과 교회를 파괴하려는 행동을 동시에 견제하기 위하여 성령과 교회에 대한 성경적 관점을 진술하고 있다.

로 기본적인 삼위일체 교리를 세우게 되었다.⁶⁴⁾ 아들의 아버지와 완전히 동일한 신성이 확정되자 이 과제는 아들에게 적용된 호모우시온을 성령에도 적용하여 성령이 인격적 존재이시고, 또 하나님 되심을 확정하는 일이 남게 되었다.

삼위일체 교리의 초기 공식화에 공헌한 아다나시우스는 호모우시온을 실체의 수적 일치로 주장하였지만, 반 아레안파들을 받아들이기 위해 발생적 일치도 인정하여 신적 본성에 동참하는 것으로 가르쳤다.⁶⁵⁾ 동일본질은 동급, 동질로 분할불가능한 수적 하나를 가리키므로 위격들이 분리의 방향으로 나아가지 않는다. ‘위격 (hypostasis)’이란 용어의 사용에 있어서 그 의미가 세 실체들, 즉 세 신적 존재들로 받아들여지지 않고 오직 세 위격들의 구분된 존재방식을 지시하면 옳다고 하였다. 그리하여 ‘한 본질 (ousia)에 세 위격들 (hypostases)’이 정통 기독교의 표준공식이 되었다.⁶⁶⁾

그러나 이 용어들의 명확한 개념 설정은 갑바도기아 신학자들에 의해 이루어졌다. 바실과 닛사의 그레고리, 그리고 나지안주스의 그레고리는 신 플라톤주의자인 플로티누스 (Plotinus, + 275)에게서 유래한 개념들을 빌어 쓰게 되었다. 일자와 신적 이성인 영과 세계혼은 다 일자와 그 본질이 동일하나 유출되었기 때문에 상호 구분된다는 이 세 구분에 휘포스타시스가 쓰이게 된 것이다. 갑바도기아 학자들은 이 개념을 성부와 성자와

64) 서철원, 『교리사』 pp.192-194.

65) 아다나시우스의 이런 가르침은 ‘Neo Nicene 사상’에서 드러난다. ‘호모우시온은 성자와 성령이 아버지와 동질이고, 동일실체로서 분할불가하여 수적으로 하나이다. 따라서 위격들은 동급이고 동질인 한 하나님이시다’라는 것을 그는 강조한다. 그러므로 개혁신학의 삼위일체론이 아다나시우스의 전통에 서 있다. 세 위격을 분리하는 쪽으로 나아가갈 때는 삼신론의 위험에 빠진다.

66) 서철원, 『교리사』 p.204. 이 용어 사용에 대한 합의는 362년 알렉산드리아 공회에서 이루어진 것인데 그 용어들이 헬라어에서 온 개념이기 때문에 혼란을 일으키고 있었다. 그 언어 자체 보다는 그 이면에 있는 의미가 문제였다. 힐라리도 ‘하나님 안에 세 실체들 (three substances)’이라는 말을 자주 사용하였고, 다른 서방 신학자들도 ‘실체 (substantia)’와 ‘위격 (hypostasis, 개별 실현화)’을 혼용하고 있었다. -Inst. I. x iii.5. 참조

성령에 적용하여 휘포스타시스가 개별 실현화되는 것을 ‘인격 (persona, προσωπον)’이란 개념으로 부르고 활용하므로 휘포스타시스란 개념의 자리에 이 인격의 개념이 정립되게 되었다.⁶⁷⁾

바실은 인격이란 개념으로 삼위일체의 개별 존재방식을 표시하여, 아버지와 아들의 본질의 동일을 나타내는 표기를 성령으로 옮겨 올 수 있게 하였다. 바실의 동생인 닛사의 그레고리는 삼위일체 내의 매개는 ‘아들을 통해서 (per Filium)’라는 것과 성령의 사역이 영혼의 정화임을 강조하였다. 또 나지안주스의 그레고리는 아들의 특성을 ‘출생 (γεννησις, generatio)’으로, 성령의 기원을 ‘출래 (εκπορευσις, processio)’로 공식화하였다. 이로써 실체와 위격들을 한 하나님으로 아우름과 함께 성령의 신성을 공고히 하게 되었다.⁶⁸⁾ 이러한 신학작업의 결실은 381년 콘스탄티노플 공회에서 현실화 되었다. 성령의 인격성과 신성이 받아들여져 성부와 성자와 성령이 동일본질이며, 한 하나님 안에 세 위격이 동등이심을 고백하게 되었다. 니케야 신경을 다시 승인함과 함께 성령조항을 확장하여 삼위일체 신학의 교리적 공식화를 이루었다.

아우구스티누스는 공회회의 교리를 받아들이고 성경의 권위에 의존하여 삼위일체를 증명하려 하였다. 한 하나님이 삼위일체 자체이시고, 이 삼위일체가 한 하나님이시다. 그의 신관의 근본은 하나님의 하나임이다. 그러나 삼위일체이므로 단일하지 않다고 보았다. 그는 또 하나님의 실체를 ‘본질 (essentia)’이라고 하는 것을 선호하여 위격과 실체와의 관계를 추상적으로 사고하게 되었다.⁶⁹⁾ ‘한 본질 에센치아와 세 인격 페르소나’로 삼위일체를 말한다. 이것은 세 위격에 강조점이 놓이게 하여 삼위일체가 한 하나님이요 한 하나님이 삼위일체라는 주장에도 불구하고 한 실체보다

67) Ibid. p.208.

68) Ibid. p.213.

69) Augustinus, *De Trinitate* V. 7. 9.

는 위격들을 독립적으로 생각하도록 하였다. 따라서 성령에 대한 논의도 존재론적인 면에서 사역적인 관점으로 관심을 확대시켜 나가게 되었다.⁷⁰⁾ 그는 삼위일체론을 아다나시우스, 힐라리, 갑바도기아의 교부들이 공헌하여 이룩한 공회회의 신학적 교리를 받고, 성경을 근간으로 하여 펼쳐나갔다. 그것은 서방신학의 근본교리가 되어 세 위격이 동등하고 완전한 하나님임을 고백하게 되었다. 성령이 아버지와 아들에게서 나오심을 말하므로 섭리적 삼위일체론 이후 계속되어 온 종속주의 색채가 완전히 제거되고 제3위격의 신성과 위격을 확립하게 되었다.

부씨는 이러한 전통적인 규범을 받아들였으며, 1530년에 자기가 저술한 책에 성령의 인격과 사역을 구분하는 주석을 첨부하였다.⁷¹⁾ 삼위일체와 성령과의 관계에서 분명히 한 하나님이 세 위격으로 계시므로 성령이 하나님이시고 한 위격이심을 밝혔다. 성령의 신성과 인격성을 전통적 삼위일체에 입각하고 성경에 근거해서 굳건히 세워 나갔다. 성령에 대해 하나님의 영, 아버지의 영, 그리고 그리스도의 영이라는 용어를 교호적으로 사용한다.⁷²⁾ 그리하여 성령의 하나님이심과 인격적 주체가 되어 창조사역과 구원사역을 담당하시는 것을 명백히 하고 있다. 성부와 성자와 성령 사이에 ‘실체 (substance)’에 있어서 전혀 다르지 않고, ‘존재와 능력과 행위에서 하나 (one in being, power, and action)’라는 것을 주장하므로 삼위일체로서의 한 하나님이라는 것을 분명하게 밝히고 있다. 그러나 그 ‘통일 (unity)’은 ‘삼위 (trinity)’를 방해하지 않는다. 그는 유대의 주석가들에 반대해서 성경이 성부, 성자, 성령을 세 위격으로 구분해서 가르치고 있음을 시편 주석에서 확인한다. 또 세르베투스에 대항하는 글에서 삼

70) 서철원, 『교리사』 p.234, 247. 삼위일체는 한 본질 (essentia)과 세 위격 (personae tres)이다. 동일본질의 세 위격들, 혹은 세 인격에 한 본질이라고 말한다.

71) 1527년에 쓴 *St. Matthew*라는 주석 책에 첨부한 것이다.

72) 칼빈도 *Inst. III. i. 2.*에서 아버지의 영과 그리스도의 영이 성령과 다르지 않음 (롬 8:9)을 말하고 있다.

위일체를 부인하는 인식을 거부했다. 그래서 시작과 끝으로서의 하나님인 성령과 그리스도를 말할 수 있게 되었다.⁷³⁾

칼빈은 고대교회가 확립한 전통적인 삼위일체론을 옹호하여 변증하되 그저 이어받은 것으로 만족하지 않고 다른 성경구절들을 인용하여 구체적으로 확립하고 확장해 갔다.⁷⁴⁾ 먼저 내재적 삼위일체를 진술한 다음 구원사 속에 나타난 그리스도와 성령의 신성을 증명하여 교회가 이어받은 내재적 삼위일체를 확인한다. 그 방법은 성자와 성령의 신성을 확인한 다음 삼위 사이의 관계를 설명함으로써 삼위일체를 증거하는 것이다. ‘하나님은 홀로 한 분이시고 삼위로 구분된다’는 사실을 성경으로 돌아가 더 쉽게 해석하는 식으로 삼위일체론을 전개한다.⁷⁵⁾ 칼빈의 삼위일체론은 ‘하나님은 자신이 한 하나님이라는 것과 그 분은 세 인격으로 구별되어 고려되기를 바란다는 것을 알리셨다’는 말로 요약된다.⁷⁶⁾ 그 핵심은 ‘한 하나님에 세 위격 (three persons in God)’, 혹은 ‘세 인격에 한 하나님’이다. 성경에 계시된 하나님은 ‘무한한 영적 본질 (infinite and spiritual essence)’로서 단순하고 분리되지 않으며, 통일성을 갖는 한 분 하나님이다. 동시에 이 한 분 하나님 안에는 세 위격이 있다.

73) W. P. Stephens, *The Holy Spirit in the Theology of Martin Bucer*. p. 273. 성령과 그리스도의 하나님이심을 표현하고, 창조와 섭리에 동참함을 진술하고 있다. 제2위와 제3위의 신성과 인격성을 의심하지 않는다.

74) F. Wendel, *Calvin Ursprung und Entwicklung seiner Theologie*. (Neukirchen, 1968) p.142. -권호덕, 「성령의 역할」 p.498에서 재인용.

75) B. B. Warfield, *Calvin and Augustine*, (Grand Rapids, 1956) p.194. 워필드는 칼빈이 이 교리를 성경의 가르침으로 제시하며, 자신이 말하는 이 교리의 교회적 정의에 몰두하되 단지 성경에 나타난 교리를 보다 쉽게 표현하려 했다고 언급한다. 성경을 쉽게 해석해 내려는 칼빈의 노력은 그의 성경관과 주석원리에서 찾아 볼 수가 있다. 칼빈은 하나님께서 인간의 수용능력에 맞추어 자신을 조정하시는 것으로 보고, 성경 또한 성령의 감동을 통해 그렇게 하셔서 기록된 말씀으로 인식하게 되는 것이라 한다. 그러므로 그 해석은 간결하고 쉽게 이해되도록 하는 것이어야 한다. 주석의 두 원칙인 ‘간결함’과 ‘쉬움’은 객관적이며 한결같은 성경의 참된 의미로서의 소박한 의미, 문자적인 의미를 나타낸다. -D. K. McKim (ed.), 이종태 역, 『칼빈신학의 이해』 p.41, 67, 83 참조.

76) J. Calvin, *Inst. I.* xiii.2. For he (God) so proclaims himself the sole God as to offer himself to be contemplated clearly in three persons.

칼빈은 히 1:3의 ‘본체의 형상 (χαρακτηρ της ὑποστάσεως αὐτοῦ, the stamp of the Father’s hypostasis)’에서 'hypostasis'를 'essence (본질)'나 'substance (실체)'와 대치되는 'subsistence (실재)'로 봄으로써 성부의 위격이 성자 안에서 표현되었음을 밝힌다.⁷⁷⁾ 사도가 아들과는 다른 아버지의 실재를 말한 것이라 하여 삼위일체의 위격들의 구분을 분명히 했다. 이런 언어를 중요시한 것은 헬라어의 의미와 라틴어의 의미에서 그 사용이 혼동을 일으키는 점이 있기 때문이었다.⁷⁸⁾ 그래서 칼빈은 'homousios (동일본질의)'를 'consubstantial (동일본체의)'로 번역하여 아버지와 아들의 실체가 하나임을 분명히 하는 동시에 'ousia'는 'essence' 대신 'substance'로, 'hypostasis'는 'subsistence'나 'person'으로 받고 있다.

그는 서방의 전통을 따라 ‘한 실체- 세 위격 (una substantia-tres personae)’을 따른다.⁷⁹⁾ 성부의 본체 (hypostasis) 안에는 고유한 특성이 있는데 이 특성은 아들 안에서도 반사된다. 즉 성자 안에 있는 본체가 성부 안에 있다. 이로써 우리는 성자에게도 본체가 있으며, 이것이 바로 성자를 성부와 구분시켜 준다는 것을 쉽게 확인할 수 있다. 이는 또한 성령에도 적용되어 실재가 본질과 혹은 위격이 실체와 밀접하게 결속되어 있어 본질로부터 끊어질 수 없지만 그러면서도 본질과 구분되는 독특한 표

77) (히 1:3) ‘이는 하나님의 영광의 광채시요 그 본체의 형상이라 그의 능력의 말씀으로 만물을 붙드시며 죄를 정결케 하는 일을 하시고 높은 곳에 계신 위엄의 우편에 앉으셨느니라’ Vulgata역에서는 'figura substantiae eius'로 번역하여 hypostasis에 대한 혼란이 야기된다. 참고로 KJV에서는 'the express image of his person', RSV는 'the very stamp of his nature', NIV는 'the exact representation of his being', 한글 개역성경은 ‘본체의 형상’으로 번역하고 있다.

78) *Inst. I.* x iii.5. 실제로 힐라리의 경우 'hypostasis'를 'substance'로 보아 'three substances in God'이라는 용어를 자주 사용했다. 제롬도 역시 혼란을 느끼기는 마찬가지여서 'three hypostaseis in one God'이라는 말이 언급될 때 독이 숨겨져 있는 것으로 의심했다고 한다.

79) 터툴리아누스나 아우구스티누스에 이르는 서방교회 전통은 'una substantia-tres personae'를 즐겨 사용했으나 위격 (인격)에 있어서 동방교회 전통에서는 'persona (προσωπων)'라는 용어가 연극에서 사용하는 가면 혹은 얼굴을 뜻하기 때문에 양태론적 사고를 불러일으킨다 하여 'hypostasis'를 주로 사용하였다. 이 용어는 ‘밀에 서 있는 것’을 의미하는 것으로 보다 실체적 개념의 낱새를 풍긴다. 그러나 칼빈이 이해하는 입장에서 persona는 가면으로 드러난 현실화보다는 인격적 특성에 주안점이 있다. -이형기, 『종교개혁 신학사상』 p.341 참조.

지를 가지고 있다는 것이다. 따라서 성부, 성자, 성령은 한 본질임과 함께 구분되는 삼위를 구성한다. 성자와 성령의 인격성과 신성은 성부와 다름 없이 보증되는 것이다.⁸⁰⁾ 칼빈은 삼위가 상호관계를 맺고 있으면서도 각자의 특성에 의해 서로 구별된다는 사실을 자세히 설명하는데, 여기에는 삼위의 단일성이 전제되어 있다. 다시 말해 단일성과 삼위성이 신비롭게 확보되어 언제나 균형과 조화를 잃지 않고 있다는 것이다.⁸¹⁾ 한쪽으로 치우칠 경우 단일 군주신론이나 삼신론에 빠질 위험이 있다. 아리우스나 세르베투스도 그리스도와 성령의 신성을 인정하지 않으므로써 삼위일체를 부인하고, 세대주의자들과 일부 현대신학자들은 삼위의 시대를 구분하거나 삼위의 통일적 관계를 무시하고 독자적 사역을 강조하므로써 삼위일체를 약화시킨다.

3.2.2 성령에 대한 비인격적 표현들

때로는 부씨가 성령을 하나님의 힘이나 기운 (force or energy) 같은 물리적인 용어로 언급하고 있다고 보는 학자들도 있지만, 성령을 물리적인 어떤 것이나 ‘생의 원리 (Lebensprinzip)’로 간주한다고 하는 견해는 확실한 증거를 통해 고려된 것이라고 보기 힘들다.⁸²⁾ 그것은 부씨가 성경

80) 권호덕, 「성령의 역할」 p.503. 위필드는 위 (persona)가 신적인 본질 속에 있는 실재 (subsistence)로서 다른 위와 연결되어 있고, 각기 서로 공유할 수 없는 고유한 특성에 의해 서로 구분된다고 말한다. -B. B. Warfield, *Calvin and Augustine*, p.225 참조.

81) *Inst. I.* x iii.17. 칼빈은 나지안주스 그레고리의 말을 인용하여 일체성과 구분성의 균형을 유지하는 것이 중요함을 강조하였다. ‘I cannot think on the one without quickly being encircled by the splendor of the three; nor can I discern the three without being straight way carried back to the one. (나는 즉시 삼위의 광체에 휩싸임이 없이는 일체에 대해 생각할 수 없고, 역시 일체로 곧바로 돌아감에 없이는 삼위를 인식할 수가 없다.)’

82) August Lang은 가끔씩은 성령을 물리적인 용어로 받아들이고, Leopold Temmel은 생의 원리로 언급한다. *Der Evangelien Kommetar M. Butzers unt die Grundzuge seiner Theologie.* (Leipzig, 1900) pp.126-127에서 Lang은 ‘성령은 단순히 종교적인 개념이 아니고 일종의 물리적 범주를 생각하게 한다. (In jedem Falle aber, wo es wirklich geschieht, ist der Geist

을 근거로 성령의 인격으로부터 활동과 사역을 구분하고 있기 때문이다.

성경은 성령이 비인격적이고 초자연적인 힘이나 호흡, 또는 생기 등으로 활동하시는 모습을 여러 곳에서 묘사해 주고 있다. 구약의 ‘루아흐 (רוח)’나 신약의 ‘프뉴마 (πνευμα)’는 항상 인격적인 주체자를 호칭하는 용어로 등장하는 것은 아니다. 구약에서 ‘성령 (קדשן קדשן רווח)’으로 기록된 곳은 두 곳 뿐이고, 나머지는 단순히 ‘루아흐’로만 표기되어 있다. 이것은 힘, 능력, 원동력을 표현하는 것이다.⁸³⁾ 구약에서 명시적으로 인격이 주어지거나 삼위일체를 가르치지 않는 것은 없으나, 성령이 하나님은 창조에 역사하시고 계시역사 가운데 점차 분명해져 독자성을 지닌 행동의 주체로 등장한다. 구약에서 성령은 단지 기운으로 작용하는 힘이 아니라 인격적 하나님의 사역과 임재이다.⁸⁴⁾

그런데 인격적 독자성보다는 비물질이며 신적 사역이나 능력으로 보아야 할 경우가 있어 의인화에 의한 영의 독자성 확립에는 망설임이 표출된다. 능력과 해당 주체, 또한 사역과 인격적 독자성 사이에는 별 간격이 없으나 때로는 영이 독자화되어 여호와와 거리를 유지하다가 곧바로 여호

nicht mehr ein rein religiöser Begriff, sondern nach Art einer physischen Kategorie gedacht.)’라고 했다. Temmel은 *Glaube und Gewissheit in der Theologie M. Bucers vornehmlich nach seinem Römerbrief Kommentar*. (Dissertation Vienna, 1950) p.65에서 ‘부씨에게 있어서 성령은 심장의 통제로부터 생기는 생의 원리이다. (Geist ist für Bucer Lebensprinzip, von dem Herz beherrscht wird)’라고 했다. -W. P. Stephens, *The Holy Spirit in the Theology of M. Bucer*. pp.268-269에서 재인용.

83) 유해무, 『개혁 교의학』 (서울; 크리스찬 다이제스트, 1998) p.377. 히브리어 성경에서 성령으로 정확히 표기된 곳은 두 곳 (시 51:11, 나를 주 앞에서 쫓아내지 마시며 주의 성신을 내게서 거두지 마소서, 사 63:10, 그들이 반역하여 주의 성신을 근심케 하였으므로 그가 돌이켜 그들의 대적이 되사 친히 그들을 치셨더니) 뿐이다. 루아흐는 신, 영, 콧김 (욥 4:9, 출 15:8), 바람 (출 15:10, 사 11:15), 호흡 (사 30:33), 기운 (사 40:7, 욥 37:10, 34:14), 생기 (창 2:7) 등으로 번역된다. 능력과 활동은 공통적이며, 볼 수는 없지만 경험과 묘사는 가능하다. 구약에서 ‘하나님은 영이시다’ 라고 말하지는 않지만, 그럼에도 영은 하나님의 임재를 표상하며 (시 139:7), 능력이 인격화되어 나타난다.

84) 시 33:6에서는 여호와께서 말씀으로 하늘을 지으셨고, 만상이 그의 영으로 이루어졌다고 하여 말씀과 성령의 사역이 하나님의 창조사역에 함께 나타난다. 욥 26:12에서는 구체적으로 여호와께서 당신의 신으로 하늘을 단장하심을 드러낸다. 창조 뒤에는 영이 섭리와 통치의 주체로 활동하신다. 우주 내의 생명은 루아흐로 말미암는다는 것이 성경의 증거이다.

와게 속하여 의인화시키지 않으려는 망설임을 보인다. 또 영이 하나님과 세계의 관계를 즉각적으로 완전히 연결시키는 한편 그 간격을 부각시킴으로써 독자성을 띠게 하는 모호성이 야기된다. 이 때문에 영은 하나님에게서 나와 세계에 관계하다가 갑자기 부재상태로 나타난다. 우리는 구약에서 가르쳐 주는 이 이원성을 그대로 존중해야 한다.⁸⁵⁾ 신약의 명시적인 삼위일체 하나님에 대한 이해가 구약에서는 여전히 암시적이다. 루아흐의 사역은 하나님과 세계 및 인간 사이의 관계형성이라 할 수 있을 것이다. 여호와와 그의 신으로 창조하시고, 생명을 있게 하신다. 지혜를 주시고 감동시키시며, 살리시고 관계를 형성하신다.⁸⁶⁾

신약은 성령에 관해서도 구약의 성취이므로 명시적으로 성령 하나님을 드러낸다. 신성과 인격성이 성부, 성자와 동일한 성령을 만날 수 있다. 그런데 삼위 하나님의 관계성과 성령의 사역에 대한 주체성을 잘 파악할 수 있음에도 불구하고 신약에서도 성부와 성령을 동일시하다가 때로는 구분하는 불명료함이 나타난다. 또한 성령이 능력으로만 언급되는 듯한 곳도 많다. ‘영 (πνευμα)’과 ‘능력 (δυναμις)’이 서로 교체되기도 하고 (고전 2:4-5), ‘하나님의 영’으로 일치시키기도 하며 (고전 2:10-11), ‘간구하는 분’으로 구별하기도 한다 (롬 8:26-27). 성령은 우리 속에 거하시는 하나님이시며 (고전 3:16), 하나님과 성령은 일치되면서도 구별된다.⁸⁷⁾

성령은 인격이시고 동시에 능력이시다. 성도와 교회에 대해 인격이시며

85) Ibid. p.380.

86) Ibid. p.387.

87) (고전 2:4-5) 내 말과 내 전도함이 지혜의 권하는 말로 하지 아니 하고 다만 성령의 나타남과 능력으로 하여 너희 믿음이 사람의 지혜에 있지 아니 하고 하나님의 능력에 있게 하려 하였노라 / (고전 2:10-11) 오직 하나님이 성령으로 이것을 우리에게 보이셨으니 성령은 모든 것 곧 하나님의 깊은 것이라도 통달하시느니라 사람의 사정을 사람의 속에 있는 영 외에는 누가 알리요 이와같이 하나님의 사정도 하나님의 영 외에는 아무도 알지 못하시니라 / (롬 8:26-27) 이와같이 성령도 우리 연약함을 도우시나니 우리가 마땅히 빌 바를 알지 못하나 오직 성령이 말할 수 없는 탄식으로 우리를 위하여 친히 간구하시느니라 마음을 감찰하시는 이가 성령의 생각을 아시나니 이는 성령이 하나님의 뜻대로 성도를 위하여 간구하심이니라 / (고전 3:16) 너희가 하나님의 성전인 것과 하나님의 성령이 너희 안에 거하시는 것을 알지 못하느뇨.

동시에 주어지는 은사이다. 부씨에 있어서 성령이 부분적으로 능력으로 언급되는 것은 그러한 성경의 기록들에서 기인한 것이다. 비인격적인 힘이나 운동으로 성령을 표현했다고 해서 성령의 하나님이심과 인격적 주체이심이 손상을 입는 것은 아니다. 성령이 우리에게 능력으로 역사하실 때 우리는 그 능력을 성령으로 받아들이지만 그 능력을 통할하시는 성령을 비인격적인 힘으로 만들어 버리거나 하나님이신 성령을 부인하는 것은 아니다. 성령은 하나님이시기에 능력이신 것이다. 그는 분명히 성령이 살아 계신 하나님이요 한 실체임을 강조한다.⁸⁸⁾ 부씨의 삼위일체 신관은 삼신론이나 양태론에 물들지 않고,⁸⁹⁾ 성경에 근거하여 고대교부들의 전통적인 삼위일체론을 균형있게 유지하고 발전시켰다. 특히 말씀과의 관계에서 성령의 역할과 구원과의 관계에서 성령의 사역을 확장시켜 칼빈의 신학에 많은 영향을 끼쳤다.⁹⁰⁾

칼빈은 주관주의적인 방법이 아닌 성경의 근거에 충실하고 초대교부들의 전통을 받아 확충하는 방식으로 삼위일체론을 전개하였다. 그럼에도 불구하고 어떤 학자들에 의해 ‘조용한 양태론적 삼위일체론’을 지니고 있다는 오해를 받기도 한다.⁹¹⁾ 그러한 위험을 알고 있고, 체험하기도 한 칼

88) W. P. Stephens, *The Holy Spirit in the Theology of M. Bucer*. p.269. ‘그에게 있어 성령은 꼭 힘이 아니라 우리가 아버지와 아들에게 기도하는 것 같이 기도할 수 있는, 그리고 우리를 위해 기도하는 살아계신 하나님 자신이다. (For him the Spirit is not just a force; he is the living God himself to whom we may pray as we may pray to the Father and the Son, and who prays for us.)’ ‘...왜냐하면 말씀도 하나님의 영도 아무 문제 없이 모든 게 실체인 하나님 자신 외에 아무 것도 아니기 때문이다. (For neither the Word nor the Spirit of God is other than God himself, in whom there are no accidents, (but) in whom evrything is substance.)’

89) 본질이 개별자 속에 있고 보편개념은 없다고 하거나 위격을 개별자로만 볼 경우에는 삼신론에 빠지게 되고, 성령을 단지 능력으로만 볼 경우에는 양태론에 빠진다.

90) Ibid. p.270. 그러나 부씨는 루터의 창조적 통찰 (fresh creative insights of Luther)이나 칼빈의 조직적인 천재성 (systematic genius of Calvin)에는 못미치는 점이 있었다. 그가 루터의 복음에 대한 획기적인 재발견을 받아 취하고, 칼빈에게 그것을 중재해 주는 역할은 했지만 그것들을 조직적으로 집대성하는 업적은 칼빈에게로 돌려져야 했다.

91) W. Crusche, *Das Wirken Heiligen Geistes nach Calvin*. (1957) p.5ff. 크루체는 칼빈의 삼위일체론이 양태론적인 면을 담고 있다고 지적한다. 물론 칼빈이 양태론적인 관념을 가지고 있

빈은 항상 삼위의 단일성과 구분된 특성을 균형있게 서술하였다. 하지만 성경의 본문을 중시하고 따르는 태도로 말미암아 그런 오해를 불러 일으킨 것은 불가피한 일이었다고 보여진다. 부셔나 칼빈이 성경에서 성령을 비인격적 능력이나 도구로 표현하고 있는 부분까지 인격적인 주체로 해석할 일은 아니었다. ‘성령으로 세례를 주(받)다’나 ‘성령을 부어주다’, 그리고 ‘성령을 소멸치 말라’ 등의 표현은 굳이 성령을 인격적 존재로만 해석하려 할 필요가 없을 것이다.⁹²⁾ 피동적인 도구나 능력으로 해석된다 해도 그것이 곧 성령의 존재를 결정짓는 대 원리는 아니기 때문이다. 신격과 인격성을 가진 주권자로서의 성령이 성경의 확증을 받는 이상 때때로 물질이나 비물질적 능력으로 나타난다 하여 그 존재가 비인격적으로 변질되는 것은 아니다.

구약에서 여호와 하나님을 말할 때 조차도 ‘나의 힘’, ‘구원의 뿔’, ‘생명의 능력’이라고 표현하고 있음을 찾아 볼 수 있다.⁹³⁾ 하나님이 사람에게 맞춰 자신을 낮게 조정하셔서 인간의 언어로 기록케 하신 성경에 인간이 볼 수 있는 형태나 감지할 수 있는 힘으로 자신을 드러내는 것이 양태론을 보증한다거나 삼위일체 하나님을 해체시키는 증거라고 할 수는 없다.

다거나 양태론을 의도적으로 말하고 있지는 않다는 것을 전제로 한다. 이 문제가 발생하게 된 것은 칼빈이 성자와 성령을 표현할 때 비인격적인 개념을 지니고 있는 ‘지혜’와 ‘능력’을 사용했기 때문이라고 한다. 칼빈이 지혜와 능력을 성령께 돌릴 뿐만 아니라 이것을 성령과 동일시하여 (*Inst. I.* x iii.18.) 성령이 신적인 활동의 주체인지에 대한 의구심이 일어나고, 나아가 삼위일체의 역사 속의 활동에서 성령이 인격으로 이해되느냐 아니면 능력이나 하는 문제가 이런 오해를 불러일으킨다는 것이다. 아리스토텔레스처럼 본질이란 개별자 속에 있고 보편개념은 없다고 하거나 일부 현대신학에서처럼 위격을 개별자로만 볼 경우에는 삼신론에 빠진다. 또한 성령을 단지 능력으로만 보고 신성과 인격성을 무시할 경우에는 양태론이나 양태론적 군주신론 (Modalistic Monarchianism)에 빠지게 된다. -권호덕, 「성령의 역할」 p.522에서 재인용.

92) 성령으로 세례를 주다 (마 3:11). 성령으로 세례를 받다 (행 1:5). 성령을 부어주다 (행 2:33). 성령을 소멸치 말라 (살전 5:19). 여기에서 성령은 비인격적 도구나 양을 가진 물질로 묘사되고 있다.

93) (시 18:1-2) 나의 힘이 되신 여호와여 내가 주를 사랑하나이다 여호와는 나의 반석이시요 나의 요새시요 나를 건지시는 자시요.....나의 구원의 뿔이시요 나의 산성이시로다/ (시 27:1) 여호와는 나의 빛이시요 나의 구원이시니 내가 누구를 두려워하리요 여호와는 내 생명의 능력이시니 내가 누구를 무서워하리요.

그런 의미에서 부썬과 칼빈은 성자와 성령의 신성과 인격을 확고히 하되 한 하나님이라는 통일성 안에서 떠나지 않았으며, 성경의 언어에 충실하여 위격에 대한 비인격적 표현들에 대해 망설임이나 거부감을 반영하지 않은 것이다.

부썬은 삼위일체 내의 성령의 위격이나 성령의 인격성에 대해 확고히 인정하는 태도를 유지했으나 풍부하게 논하지는 않는다. 그는 대체적으로 전통적인 규범, 특히 갑바도기아 교부들의 성령관과 아우구스티누스의 삼위일체론을 받아들인다. 그가 중시한 것은 성경에 증거된 성령의 역할과 사역이어서, 칼빈과 같이 성자, 성령의 신성이나 위격을 강조하여 체계를 세우지는 않았다. 그는 성경의 내용을 강론하며 주석하는 가운데 성령의 위격을 정립해 나가고 있다. 구원을 이루시는 성령, 말씀과 교회에 주도적으로 역사하시는 성령의 역할에 관심을 많이 가졌던 것은 사실이지만 그렇다고 성령의 인격과 하나님 되심을 소홀히 여긴 것은 아니었다. 그는 삼위의 본질이 다르지 않다는 것과 성부, 성자, 성령이 존재와 능력, 그리고 행동에서 하나임을 강조했다. 이러한 확고한 관념은 칼빈에게 적지 않은 자극을 주었다.

칼빈은 내재적인 삼위일체를 진술한 다음 구원의 역사 속에 나타난 성자와 성령의 신성을 증명하여 교회가 이어받은 내재적 삼위일체를 확인하므로써 초대교회가 확립한 전통적 삼위일체론을 옹호하고 변증한다.⁹⁴⁾ 전통적 삼위일체론을 옹호하기 위해 그는 성자의 신성을 확인한 후 삼위 사이의 관계를 설명하는 것으로 삼위일체를 증거한다. 그가 내재적 삼위일체에만 관심을 집중한 나머지 추상적인 면을 보이고 있다고 말하기도 한다. 그것은 경륜적 삼위일체에 관심을 덜 가져 경륜 속의 삼위 사이의 관

94) 권호덕, 「성령의 역할」 p.498.

계에 소홀한 점이 있기는 하나, 칼빈의 관심과 노력이 성자의 신성을 강조하고 성령의 신성을 정립하여 교회를 바로 세울 신관을 확고히 하려는데 있었기 때문이라는 것을 알아야 한다.⁹⁵⁾

부셔와 칼빈의 성령의 존재에 대한 이해는 동일하다. 그들은 초대교부들, 특히 갑바도기아 세 교부들과 아우구스티누스의 삼위일체론에서 확립된 실체와 위격에 대한 용어와 개념을 인용하고 있다. 헬라어와 라틴어의 차이로 인해 다른 단어를 선호하기는 하지만 실체와 위격, 그리고 그 관계에 대한 설명은 다르지 않다. 삼위일체에서의 성령의 존재에 대한 그들의 인식은 초대교부들과 성경에 빛을 지고 있다. 성령은 성부, 성자와 함께 동일한 실체를 공유하고 있는 ‘한 하나님 안에 구분되는 실체’, 즉 위격을 가지신다는 성령관을 가지고 있다. ‘한 실체- 세 위격’의 삼위일체에서 제삼위격으로 경배와 영광을 온전히, 그리고 동등히 받으시는 하나님이 곧 성령이시다. 성령의 신격과 인격성을 동시에 분명히 밝히고 있다.

3.3 성령의 사역에 관한 견해

부셔는 전통적 삼위일체를 받았지만, 그것에 대해 많은 변론이나 증명을 하기보다는 성경에서 말하고 있는 성령의 주권적 사역에 대해 좀더 자세히 가르치고 있다. 초대교회가 관심을 덜 가졌던 성령의 역할과 활동에 대해 폭넓게 연구하였다. 칼빈에게 있어서는 삼위일체론에서 삼위의 내재적 관계에 관심을 두고, 성자와 성령의 신성에 대해 치밀하게 증거하고

95) F. Wendel, *Calvin Ursprung und Entwicklung seiner Theologie*. p.145. 성령의 신성과 인격성을 삼위일체론을 통해 밝힌 그는 성령의 사역에 대해 비중있게 다룬다. 계시적이고 경륜적인 삼위일체론에서, 특히 구원사역에서 성령의 역할은 절대적이며, 그것을 방대하게 다루고 있다.

있다는 점이 차이를 보인다. 그는 내재적 삼위일체 내에서 성령의 역할에 대해 구체적으로 다루지는 않는데, 이는 그가 삼위일체론을 변증하기 위해 성자와 성령의 신성을 증명하는 일에 관심을 집중시켰기 때문이다.⁹⁶⁾

부셔와 칼빈은 성령의 사역과 역할에 대해서 심도있게 다루는데, 성경의 증거들을 통해 보다 객관적으로 증거하여 쉽게 받아들일 수 있도록 진술한다. 그들은 성령을 재발견하여 더욱 발전시켰다. 성령론에 대한 새로운 전기를 마련했다는 점에서 그들은 성령의 신학자로 불릴만하다. 초대 교회에서는 성령의 신성을 중심으로 삼위일체론의 범주에서 성령론이 다루어졌고, 중세 스콜라주의는 성령론을 삼위일체 신학적으로 확장시켜 구원론의 틀 속에서 발전시켰다. 로마 카톨릭은 교회와 직제의 미명하에 성령을 약화시켰으며, 한편으로 열광주의자들은 성령의 이름으로 교회, 직제, 성경 등 성령의 매개수단을 무시했다. 그러나 개혁자들은 이러한 문제들을 해결하며 아우를 수 있는 성령관을 가지므로써 새로운 장을 열었다.⁹⁷⁾ 성령이 매개수단에 얽매이지는 않으나 그것들을 통해서 역사하신다는 성령관을 가지고 성령의 존재와 사역을 풍부하게 밝혀냈다.

3.3.1 창조와 성령

부셔는 창조에서의 성령의 역할에 대해 시편 104:30의 주석 등에서 언급하고 있다. 성령은 우주만물이 무에서 유로 창조된 후에 생명을 유지하여 새롭게 변화시킨다. 성령은 계속창조와 보존을 맡아 사역하시므로 피조물로 하여금 먼지로 돌아가지 않고 계속적으로 새롭게 생명을 얻게 한다. 계속적 창조란 유에서 유로, 기존의 상태에 대하여 새로운 상태로 변

96) 권호덕, 「성령의 역할」 p.506. 피조물의 창조와 섭리, 그리고 구속사역을 통해 경륜적 삼위일체 각 위 상호간의 관계를 밝히고 있다.

97) 최윤배, 「H. Berkhof의 성령론의 발전 개요」 (서울: 장신대, 2000) p.1.

하게 하거나 기존의 요소를 가지고 새로운 질서나 생명을 창조함을 의미한다.⁹⁸⁾ 부씨는 이러한 성령의 창조사역, 즉 창조에 있어서의 성령의 사역과 역할에 대해서 그다지 많은 관심을 쏟지는 않았다. 그에게 보다 더 중요한 것은 성령의 구원에서의 역할과 말씀과 교회를 통한 활동이었다. 성령이 피조물을 보존하며 완성하고 생명을 부여하여 새롭게 하는 사역에 대해 깊이있게 탐구하거나 성령에 대한 우주적 관점을 중시하지는 않았다.

그에 비해 칼빈은 창조에서의 성령의 사역을 좀더 폭넓게 논의하고 있다. 창세기 주석이나 시편 주석 등에서 창조와 관련된 성령의 활동을 언급하며, 또 『기독교 강요』 제1권에서도 성령의 신격문제를 다루면서 성령의 창조와 연관된 사역을 다루고 있다. 특히 창 1:2와 시 104:29-30에서⁹⁹⁾ 칼빈은 성령이 하나님으로서 ‘혼돈하고 공허한 것’을 돌보신 후 세상의 아름다움을 장식하고 또 그것을 보존하셨음을 발견한다. 하나님이 무에서 유를 창조하신 후에 성령은 가공되지 않고 광택도 없는, 모양없이 ‘혼란한 피조 덩어리’ 위에 역사하신다. 성령의 은밀한 사역에 의해 이 혼돈 물질이 질서를 찾아 형체가 드러나고, 성령이 ‘수면 위에 새가 알을 품듯 운행하며 생기를 부여한다’고 묘사한다. 칼빈은 여기서 성령이 만물을 창조하시고 지면을 새롭게 하시므로 ‘성령을 거두어 가시면 만물이 다시 먼지로 변하여 사라짐’을 주목한다.¹⁰⁰⁾ 또 ‘성령은 온 우주에 편재하시어 하늘과 땅 위에 있는 만물을 유지하시고 그것들을 성장케 하시며 소생

98) 이종성, 『성령론』. p.113. 이것은 태초에 하나님이 천지를 창조하심과는 전적으로 다르다. 있는 것을 있게 하는 것이기 때문에 엄밀한 의미에서는 창조가 아니고 조정이나 변화로 보는 것이 옳을 것이다.

99) (창 1:2) 땅이 혼돈하고 공허하며 흑암이 깊음 위에 있고 하나님의 신은 수면 위에 운행하시니라./ (시 104:29-30) 주께서 낮을 숨기신즉 저희가 떨고 주께서 저희 호흡을 취하신즉 저희가 죽어 분 흙으로 돌아가나이다 주의 영을 보내어 저희를 창조하시 지면을 새롭게 하시나이다.

100) J. Calvin, *Genesis*. tran. & edit. by John King (The Banner of Truth, 1975) pp.73-74./ J. Calvin, 『칼빈 성경주석 창세기 I』 칼빈 성경주석 출판위 역 (서울; 성서 교재간행사, 1993) p.47./ 『칼빈 성경주석 시편IV』 p.273.

시키시고 아무런 제약 없이 하나님으로서 만물에 생기를 불어넣어 생명과 본질과 운동을 부여하신다'고 하여 성령이 만물을 보존하심과 생명으로 새롭게 하심에 결정적인 역할을 함을 보여준다.¹⁰¹⁾

이렇듯 부셔보다는 칼빈이 성령의 창조사역에 대해 비교적 폭넓게 논의를 펼쳤다. 성령은 천지창조에 동참하였고, 창조된 세상에서 질서를 부여하여 보존하는 일과 생명을 유지시키는 일을 계속함을 주목하여, 지금도 성령의 창조에 대한 사역은 끊이지 않음을 보여준다. 창 1:2에서 '땅이 혼돈하고 공허'할 때 '하나님의 신이 운행'하시므로 비로소 창조된 세계는 가지런히 제 위치를 찾을 수 있었다. 그것은 하나님의 뜻대로 성령의 사역으로 말미암아 질서가 잡힌 것을 말한다.¹⁰²⁾ 또 시 33:6에서 '그 입기 운으로 이루어짐'과 욥 26:13에서 '그 신으로 하늘을 단장'하셨음을 증거하여 성령에 의해 아름답고 빛나게 장식되고 마무리된 사실을 드러내고 있다.¹⁰³⁾ 이는 천지창조 이후의 우주가 질서와 단장, 그리고 완성에 이른 것을 보여주는데, 그 역할 담당은 성령의 몫이었다.

또 하나 간과할 수 없는 사역은 만물에 생명을 주어 없어지지 않게 하고 새롭게 하여 보존하시는 일이다. 인간은 물론 짐승이나 초목에 이르기까지 생명을 불어넣어 주시는 분은 성령이시다. 시 104편에서 온갖 짐승과 생물들이 그들의 생존을 하나님께 의존하고 있다. 따라서 29절에서 보듯 '주께서 낮을 숨기시면 저희가 떨고 주께서 저희 호흡을 취하시면 죽어 흠으로 돌아가'게 된다. 이어 30절에서 '주의 영을 보내어 저희를 창조하사 지면을 새롭게 하시'는 것으로 말씀하시므로 생명을 주시는 이가

101) *Inst. I. x.iii.14.* E. Böhl도 그의 저서 *Dogmatik* (p.126)에서 '성령의 사역은 만물 안에 내주하심을 통해 유기적이고 총체적으로 형성되어 있고, 창조된 세상을 보존하는 일과 관련하여 성령이 한 순간이라도 피조물로부터 눈을 떼시면 즉시 먼지로 돌아감'을 지적하고 있어 칼빈과 일치한다.

102) 정인찬 편, 『성서 대백과 사전 4』 (서울; 기독 지혜사, 1992) pp.79ff.

103) Edwin H. Palmer, *The Holy Spirit*. 『성령』 최낙재 역, (서울; 개혁주의 신행협회, 1993) p.21.

성령이심을 지시한다. ‘지면을 새롭게 하심’은 죄로 인해 피조물에 죽음의 씨가 깃들어 초목이나 짐승이나 사람이 결국 다 죽게 되었으나, 성령의 계속적인 창조활동에 의해 이 파멸과 죽음의 과정이 저지되고, 대신 생명이 주어진다라는 뜻이다. 성령은 새와 물고기와 짐승에게 생명을 줄 뿐 아니라 풀과 나무를 자라게 하므로써 땅을 새롭게 하신다. 인간의 창조에서도 창 2:7에서 하나님이 ‘생기’를 그 코에 불어넣어 ‘생명’이 되게 하셨고, 욥 33:4에서 ‘하나님의 신이 나를 지으셨고 전능자의 기운이 나를 살리신다’ 하므로 성령의 생명을 부여하는 독특한 창조적 기능을 증거한다.¹⁰⁴⁾

성령이 창조사역을 감당함은 이미 고대의 이레니우스가 밝혔다.¹⁰⁵⁾ 창조사역에 동참하고 질서를 주는 일과 장식하는 임무가 성령에 있음을 그는 말했다. 중세에는 리카르드가 성령은 우주의 창조적 원리로 창조와 질서유지가 성령을 통하여 됨을 주장했다.¹⁰⁶⁾ 그러나 이들의 진술이 개혁자들에게 별 영향을 미치지 못했다. 성령이 창조와 생명의 주관자라는 성령관은 고대에도 있었지만 개혁파에게서 두드러져 현대에까지 이어지고 있다. 성령이 계속적 재창조자이시며, 생명의 보존자라는 관점은 개혁파에게 중요시되어 나타난다. 하지만 이러한 성령의 창조사역과 이어서 논의하게 될 구원사역은 특히 칼빈에게서 부각되었다가 후대 17세기 이후 정통주의로 들어서면서 성령론의 중요성이 경시되고, 청교도의 계약신학 사상에 따라 성령사역의 범위가 축소되어 합리주의적 경향으로 흐르고 말았다.¹⁰⁷⁾

104) Ibid. pp.23-24.

105) 서철원, 『교리사』 pp.164-165. 섭리의 관점에서 삼위일체를 말하므로 섭리적 삼위일체론이라 할 수 있을 것이다.

106) 이종성, 『성령론』 p.198.

107) Ibid. p.155.

3.3.2 구원과 성령

a. 구원의 순서

부씨는 롬 8:28-30에서 그의 구원에 관한 신학을 이끌어 낸다.¹⁰⁸⁾ 예정 (predestination), 소명 (vocation), 칭의 (justification), 성화 (sanctification), 영화 (glorification) 등의 몇 가지 요소를 중심으로 개인의 구원을 다루는데, 여기에서 성령의 역할은 절대적이다. 성화는 이 성경구절에서 언급되지 않지만, 의인된 자가 계속적으로 거룩해지는 과정은 성경에서 중요시되므로 주요 관심사로 다룬다. 성경의 다른 구절들에서 보여 주고 있고, 다른 신학자들이 구원의 순서에 등장시키는 중생, 회개, 믿음, 양자 등은 따로 주제를 삼아 집중적으로 다루지는 않는다. 다만 중생은 부름을 받은 자가 성령에 의해 복음을 듣도록 설득되는 과정에서 언급되고, 믿음은 성령이 말씀을 조명해 일으키는 것으로 칭의가 이뤄지는 전제로서 설명된다.

칼빈은 『기독교강요』 제3권에서 소명과 신앙, 중생과 회심, 성화, 칭의, 예정, 부활의 순서로 구원론을 펼친다.¹⁰⁹⁾ 그는 하나님의 부르심인 소명과 사람의 응답인 신앙을 나누지 않았고, 신앙 다음에 중생을 두며, 성화 다음에서 칭의를 다룬다. 이것에 대해서 인위적이며 주관적이기 때문에 비성경적 알미니안주의에 빠진 것처럼 비판하는 이들도 있다.¹¹⁰⁾ 그러

108) (롬 8:28-30) 우리가 알거니와 하나님을 사랑하는 자 곧 그 뜻대로 부르심을 입은 자들에게는 모든 것이 합력하여 선을 이루느니라 하나님이 미리 아신 자들로 또한 그 아들의 형상을 본받게 하기 위하여 미리 정하셨으니 이는 그로 많은 형제 중에서 맏아들이 되게 하려 하심이니라 또 미리 정하신 그들을 또한 부르시고 부르신 그들을 또한 의롭다 하시고 의롭다 하신 그들을 또한 영화롭게 하셨느니라.

109) 김길성, 『구원론』 (서울: 총신대 신대원, 1997) p.60ff.

110) H. Hoeksema는 *Reformed Dogmatics* (p.447)에서 칼빈이 잠재의식에서 이루어지는 하나님 사역과 각성의식에서 되어지는 사역을 구별하지 않음으로 모든 구원의 응답을 각성의식적 신앙에서 나오는 것으로 오해한다는 것이다. 또 그리스도 안에서 이루어지는 우리를 위한 하나님의 객관적 사역과 성령을 통한 우리 안의 하나님의 주관적 사역을 충실히 구분하지 않기 때문에 칭

나 그러한 비판은 후기 개혁파의 예정론의 관점에서 그를 평가하기 때문이다. 여기에는 신비적 연합과 평화언약이 결합하여 영원칭의 형태를 취하는 문체가 원인으로 작용한다. 개혁구원론의 출발점은 평화언약의 체결, 즉 그리스도와 그에게 성부께서 주신 자들 간의 연합에 근거하므로 주관적이라고 비판한다. ‘신비적 연합’이 루터파에서는 칭의론 형태로, 개혁파에서는 예정론 형태로 등장하게 되므로 이 신비적 연합이 개혁 양파의 구원론의 핵심이라고 할 수 있지만 이런 평가에는 수궁하기 힘들다.¹¹¹⁾ 칼빈은 ‘연합의 고리는 성령이며, 성령의 은밀한 능력으로 우리가 그리스도와 연합’된다고 하였다. 이 연합을 통해 그리스도가 우리의 소유가 되는 것이다.¹¹²⁾ 이 신비적 연합은 인간본성의 허약성을 벗어버리고 영혼이 밝아져 은혜로 말미암아 하나님과 완전히 결합하는 것으로 신비주의적 사건이 아니라 언약적 사건이다.¹¹³⁾ 칼빈의 구원의 순서에는 칼빈신학의 핵심인 이 신비적 연합이 들어가 있다.

칼빈의 구원의 순서배열은 일반적인 순서와 다르지만 그것은 우리 영혼의 주관적 변화과정이 아닌 전인의 변화과정에 대한 기술이다. 성령 하나님이 주체가 되어 사역하심에 강조점이 있으므로 주관주의적으로 영혼의 변화를 획일적인 순서에 맞춰 묘사할 수 없다. 중생으로의 회개, 칭의, 기

의가 성화 뒤에 온다는 것이다. A. Kuiper는 *Dictaten Dogmatiek: De salute*. (Campen: 1889, p.17)에서 편파적인 태도를 보인다. 칼빈에 의한 구원의 순서는 형식적으로 하나님의 활동보다 인간적 활동에 치우쳐 주관적이라고 본다. L. Berkhof는 이것을 인용하면서 칼빈이 내용적으로 영원선택을 부각시킨다고 하는 카이퍼의 입장을 언급하지 않는다. 카이퍼는 인간적 활동을 드러내려는 벌코프의 입장과는 다른 면에서 칼빈을 내세우는데, 벌코프는 신적 활동의 우선성을 주장하는 대표자 중 한 사람으로 카이퍼를 지목하고 있어 마치 카이퍼가 칼빈을 계속적으로 비판하는 것으로 오해할 소지를 남긴다. -유해무, 『개혁 교의학』 p.433에서 재인용.

111) 유해무, 『개혁 교의학』 p.432. 영원칭의는 카이퍼도 주장하지만 그것은 후기 개혁파의 예정론에서 ‘구원은 중생이 아니라 영원칭의에서 시작된다’ 라는 사변적인 도식의 구원의 순서가 정초되었기 때문에 주관적임을 비판하게 된 것이다. 사실 이 신비적 연합은 경건주의를 통하여 주관주의적으로 구원의 순서에 삽입되었다.

112) *Inst. III. xi.5.* 그리스도와 우리의 연합은 머리와 지체들의 연합이요. 우리가 그의 몸에 접붙여지는 것이다. -*Inst. II. xi.10* 참조.

113) 유해무, 『개혁 교의학』 p.434.

도, 그리고 선택을 다름으로 연대기적 행위들도 아니다. 선택을 가장 뒤에 다루고 있음을 보아도 알 수 있다. 구원의 순서들은 소명과 그리스도에게 접붙여짐으로 주어지는 은덕들이라고 해야 맞을 것이다.¹¹⁴⁾

칼빈은 구원의 순서에서 중의적 (ambiguous)으로 용어를 사용하므로 유의할 필요가 있다. 중생을 회개와 같은 의미로 사용하고, 또 성화와도 뚜렷이 구분하지 않는다.¹¹⁵⁾ 중생과 성화의 근거가 성령의 은밀한 사역으로 인한 믿음과 그리스도와의 신비적 연합에 있기 때문이다. 이신칭의도 그 근거는 중생 혹은 성화가 아닌 그 연합에 있다. 성화와 칭의 사이에는 아무런 인과관계가 없으며 어느 하나가 다른 것의 최종목표로 설명되지도 않는다. 칼빈은 믿음에 의한 중생과 회개를 말한 다음 그리스도인의 거룩한 삶, 즉 성화를 논한다. 그 후에 이신칭의를 자유, 기도와 함께 언급하고, 끝으로 예정과 부활의 순서로 구원을 논한다. 이러한 순서의 배열은 성령의 신학자로서, 성령의 목회자로서 성령의 역사의 역동적인 면을 잘 표현한 것이라 할 수 있겠다. 또 이신칭의에 대한 개혁자들의 강조로 선행을 경시한다는 비판이 일자 그것을 의식하고, 중생을 먼저 취급하므로써, 이신칭의가 소극적인 삶의 태도를 변명하는 구실이 될 수 없다는 것을 보여주려 했던 것으로 보인다.¹¹⁶⁾

b. 소명

부씨에게 소명은 모든 구원의 시작이다. 진정한 소명은 구원에 이르게

114) Ibid. p.435.

115) *Inst. III. iii.8., 9.* 옛 사람이 죽는 십자가의 경험, 혹은 자기부정이 먼저 있고, 그 다음 새 마음으로 새 삶을 영위해야 하는 것이 회개이다. 이것은 예수 그리스도와의 참여에 의해 일어난다. 이런 의미에서 칼빈은 이 회개를 가리켜 중생이라 하며, 이 중생의 목적은 우리 안에서 하나님의 형상을 회복하는 것이다. 십자가를 지는 삶이나 자기를 부정하는 삶은 성화이며 중생이다. 옛 사람을 죽이고 그리스도의 성품을 닮아가는 것이나 이웃사랑을 실천하는 것 역시 성화요 중생인 것이다.

116) 황성기, 「칼빈의 의인론」, 『칼빈신학의 현대적 이해』 중 (서울: 한국신대 출판부, 1978) p.92.

하는 소명으로서 성령을 통한 내적 소명을 말한다. 부름받은 자는 성령에 의해 조명, 영감, 설득되어 복음의 말씀을 듣고 이해하게 된다. 그 말씀을 받아 깨우침을 유지해 나갈 수 있다. 소명의 과정에서 성령으로 중생된 자는 또한 그리스도를 반대하지 않는다. 부씨는 소명과 중생을 한 테두리 안에서 설명하고 있다.¹¹⁷⁾ 부씨에 있어 구원의 순서가 연대기적이 아니라 는 것은 칭의가 소명이나 성화와 분리될 수 없다는 데에서 분명하다. 칭 의와 믿음같이 분명히 칭의에 속해 있는 요소들이 있고, 의와 율법같이 칭의와 성화에 함께 속한 요소들도 있다.

칼빈에게서도 이 소명은 성령에 의해 유효하게 된다. 그의 효력있는 부르심은 ‘내면으로 향하는 부르심’이다.¹¹⁸⁾ ‘하나님께서 그의 성령의 빛으로 우리 안에 비추실 때에만 말씀으로부터 유익이 있다. 이와 같이 내면으로 향하는 부르심만이 택함을 입은 자들에게 효력이 있고 특별하다’고 그는 말한다.¹¹⁹⁾

c. 예정

부씨에 있어서 예정, 혹은 선택의 교리는 초기 저술과 주석들에서 언급 된다.¹²⁰⁾ 이것은 아우구스티누스의 영향을 받은 점도 있지만 그 기초는 성경본문의 해석에 있었다.¹²¹⁾ 이 교리는 그의 전체 신학의 틀을 만드는 것으로 칼빈에게 큰 영향을 미치게 된다. 그의 구원의 관점은, 구원이 재 세례파나 영성주의자들의 ‘모든 사람 (all)’에게 있지 않고, ‘선택받은 모

117) Ibid. p.45.

118) Anthony A. Hoekema, 『개혁주의 구원론』 류호준 역, (서울; 기독교 문서선교회, 1991) p.147.

119) J. Calvin, *Commentary on Romans* 10:16./ *Inst. III. xxiv.8.*

120) 그의 초기 저술들인 *Das ym selbs, Summary, Against Treger* 등과 주석 *St. Matthew, Ephesians, Romans* 등에 자주 나타난다.

121) W. P. Stephens, *The Holy Spirit in the Theology of M. Bucer.* p.23.

든 사람 (all who are elect)'에게 있었기 때문에 모든 자가 성령의 조명을 받거나, 모든 자에게 성령이 주어지거나 믿음이 요구되는 것이 아니다. 인간의 자유의지로는 진정한 선과 선한 일을 택할 수 없고, 오직 성령의 조명에 의해서만 그리할 수 있으므로 택자에게 성령이 임하여 선한 행실을 보일 수 있다고 보았다. 선택받은 자는 하나님의 씨, 즉 성령을 가지게 되어 성령의 열매를 맺게 되는데, 그로인해 선택 사실을 알 수 있다. 성령은 선택의 표요 도장이며, 성령을 거스리는 죄는 유기의 표이다.¹²²⁾ 택자는 성령에 이끌리고 복음에 응하게 되어 믿음으로 나오게 될 뿐 아니라 믿음 안에 보존된다. 부씨는 성령이 예정의 주도자는 아니나 택자에게 영감을 일으켜 선택을 생생하게 하고 믿음과 사랑으로 나아가게 한다고 하여 그 사역의 중요성을 강조한다. 엡 1장 주석에서 선택의 원인이 하나님의 은혜와 그리스도의 공로임을 말하고, 선택의 목적이 우리 인생의 거룩해짐과 하나님께 영광돌림에 있다는 것을 밝힌다. 다시 말해 그 목적은 우리가 하나님을 알고 그를 사랑하며, 또 하나님을 경배하며 기뻐하는 삶을 살도록 하는데 있다고 하였다.¹²³⁾

칼빈은 예정을 구원론 속에 두고, 후대의 신학자들은 신론에 포함시킨다. 신론에서 다루는 것은 체계적이기는 하지만 사변적이어서 자기 자신과는 상관이 없는 것으로 생각하기 쉽게 한다. 예정을 잘못 적용하여 하나님이 선택하지 않았을 거라고 여기게 되면 전도를 할 수 없게 된다. 칼빈은 다른 신학자들이 갖지 못한 성령의 역동적인 면을 강조하여 거룩한 삶과 기도 이후에 예정을 다룬다. 구원의 은혜를 체험한 사람이 기도한 다음에 예정을 논하라는 의도가 깔려 있다. 예정론을 그리스도인의 삶 속에 넣은 것은 하나님이 만세 전에 택정하신 것을 말할지라도 그것은 이미 믿은 성도에게 주시는 기쁨이요 복락이라는 것을 깨닫게 하기 위함이

122) Ibid. p.33.

123) Ibid. p.41.

다.¹²⁴⁾ 칼빈은 예정, 혹은 선택이 인간의 어떤 공로를 계산에 넣지 않은 전적인 하나님의 은혜라고 말한다. 하나님이 선행의 공로를 미리 보시고 예정하셨다는 예지예정을 거부한다. 우리의 공로를 보시고 아버지 하나님께서 택하신 것이 아니라 아들 예수 그리스도를 보시고 우리를 은혜로 택정하신 것이다. ‘창세 전에’ 택하셨다는 말은 인간의 모든 공로를 제외시킨다는 것이다. 우리가 이미 거룩하고 흠이 없기 때문이 아니라 우리를 ‘거룩하고 흠과 티가 없게 하시려고’, ‘그 기쁘신 하나님의 뜻을 따라’ 택정하셨음이 분명하다.¹²⁵⁾

이 예정을 깨달은 성도는 감격과 기쁨이 넘쳐 찬란한 영광을 보게 된다. 그것은 곧 부활과 천국의 빛나는 소망이다. 이생에서 맛볼 수는 있어도 결코 완성될 수 없는 영화의 세계이다. 칼빈은 마지막 부활로 이 영화를 묘사하고 있다. 그리스도의 부활은 우리의 부활을 보증하고 우리 안에 역사하시는 성령은 영생과 영광으로 옷입으신 예수 그리스도를 친히 우리 앞에 현존케 하신다.¹²⁶⁾ 죽음을 완전히 이김은 마지막 부활 때에 성취되므로 우리는 말로 표현할 수 없는 부활의 목적으로서의 영원한 복락, 그 기이하고 휘황찬란하며 기쁨과 행복과 영광으로 충만한 하나님 나라를 염두에 두고 살아간다. 그리스도는 그의 몸의 영광을 이미 이 세상에 있을 동안 다양한 은사를 부여하므로 영화롭게 하기 시작하시고, 그것을 점차 계속적으로 증강시켜 하늘에서 완성하실 것이다.¹²⁷⁾

d. 칭의

124) 김길성, 「개혁주의 성령론 고찰」, 『신학지남』 중 (서울; 총신대 출판부, 1998) p.225.

125) *Inst. III. xxii.1, 2.* (엡 1:4~5) 창세 전에 그리스도 안에서 우리를 택하사 우리로 사랑 안에서 그 앞에 거룩하고 흠이 없게 하시려고 그 기쁘신 뜻대로 우리를 예정하사 예수 그리스도로 말미암아 자기의 아들들이 되게 하셨으니.

126) *Inst. III. xx v.3.*

127) *Inst. III. xx v.10.*

부씨는 칭의를 ‘의의 전가 (to impute righteousness)’, ‘용서 (to forgive)’, ‘의의 분여 (to impart righteousness)’, 또는 ‘재생 (to renew)’이라는 중의적 의미로 사용한다. 칭의는 하나님의 선하심과 예수의 공로에 의해 영생으로의 선택 속에서 일어나므로 사람의 거룩함이나 공로로 의롭다함을 받는 것이 아니다. 그것은 하나님의 선물로 성령에 의해 효력이 발생해 즐거움이 있게 하며, 영생에 있어 충분한 수단이 된다. 칭의는 또한 자비로운 죄 용서와 우리 주 그리스도 안에서 하나님의 보호와 영생의 교제를 얻는 것이다. 부씨는 칭의가 행위에 의하지 않고 믿음에 의해 일어난다고 말한다. 복음서와 로마서를 근거로 구원은 은혜와 믿음으로 말미암는 것을 주장한다. 좋은 나무가 좋은 열매를 맺듯이 의롭게 되지 않고서는 선한 행위를 할 수 없고, 믿음이 없이는 의롭다 칭함을 받지 못한다. 성령의 조명과 영감으로 말씀을 통해 믿음이 불려 일으켜지므로¹²⁸⁾ 결국 성령의 역사 없이는 믿음도 선행도 없는 것이다. 구원은 선택, 믿음, 그리고 선을 가능케 하는 성령의 역할과 칭의로 말미암기 때문에 전적으로 하나님의 일임이 드러난다. 성령은 복음으로 사람을 설득하고 받아들여지게 하여 하나님의 자녀가 되게 한다.

그리스도를 받아들이므로 아버지 하나님과 화해하며, 신비로운 관계 속에 들어가는 것이 칼빈이 말하는 칭의의 구조이다. 하나님 앞에서 하나님의 판단에 의해 의롭다 여겨진 사람, 곧 하나님의 의로 말미암아 용납받은 자가 바로 의인된 사람이다. 행위의 의가 아니라 그리스도의 의를 신앙으로 포착하여 이 의로 옷입으므로 하나님 앞에서 죄인으로 여겨지지 않고 의인으로 여겨지는 사람은 믿음으로 의롭게 된 것이다.¹²⁹⁾ ‘우리가 하나님의 기뻐하시는 뜻에 따라 그리스도로 말미암아 믿음으로 양자 되었

128) (롬 10:17) 그러므로 믿음은 들음에서 나며 들음은 그리스도의 말씀으로 말미암았느니라.

129) *Inst. III. xi.2.* 다시 말해 칭의란 하나님께서 그의 호의로 우리를 의인처럼 받아들이시는 용납이다. 죄의 사함과 그리스도의 의의 전가이다.

으니 우리는 하나님이 우리를 용납하시고 미쁘게 여기시는 영광스런 은혜를 찬양해야 한다' 에서 칭의는 '용납하심'으로 표현된다.¹³⁰⁾ 우리가 하나님과 화해, 혹은 연합할 수 있는 것은 하나님이 전적으로 우리 죄를 사하시고 의롭다 하시는 것만으로 이다.¹³¹⁾

e. 중생

부씨는 또 칭의 앞에 중생을 말하여 부름받은 자가 중생의 과정을 거쳐 칭의에 이름을 말한다. 그는 성령 하나님의 단독사역으로서 좁은 의미의 중생을 말하지만 그와 달리 칼빈은 일생동안 이뤄지는 넓은 의미의 중생을 말한다.¹³²⁾

칼빈에게 있어 중생이란 낱말은 일반적인 조직신학의 용어와 좀 다르다. 중생은 사람의 행위가 포함되지 않는 성령 하나님의 단독 사역으로서 순식간에 되어진 변화를 말하는 것이 보통이다. 그러나 칼빈이 쓰는 중생이란 말은 독특하게 매우 넓은 의미를 가지고 있다. 성령의 역사뿐만 아니라 그에 대한 사람의 응답인 회심, 즉 회개와 믿음이 포함되어 있어 일생 동안 이 역사가 계속된다. 칼빈은 성화의 모든 것을 포함해서 포괄적으로 중생이란 용어를 쓰고 있다.¹³³⁾ 칼빈은 넓은 의미에서 '믿음으로 말미암는 중생 (Regeneration by Faith)'을 언급하고 있다는 것을 알아야 한다. 그러므로 칼빈의 중생은 은혜를 깨닫는 순간부터 죽는 날까지 평생

130) *Inst. III. xi.4.* (엡 1:5~6) 그 기쁘신 뜻대로 우리를 예정하사 예수 그리스도로 말미암아 자기 아들이 되게 하셨으니 이는 그의 사랑하시는 자 안에서 우리에게 거저 주시는 바 그의 은혜의 영광을 찬미하게 하려는 것이다.

131) *Inst. III. xi.22.*

132) 김길성, 「개혁주의 성령론 고찰」 pp.263-264. 사람의 반응이 필요한 믿음으로 말미암는 중생을 말하는 것으로, 하나님의 은혜를 깨닫는 그 순간부터 일생동안 중생의 작업을 하는 것으로 본다. -*Inst. III. iii.1.* 참조.

133) *Ibid. p.258, 263./ L. Berkhof, Systematic Theology.* (London: The Banner of Truth Trust, 1969) p.465 참조.

계속된다. 하나님이 부르시는 그 순간까지 일생동안 ‘죽고 사는 (mortification and vivification)’ 이 역사를 계속해야 한다.¹³⁴⁾ 성령의 역사로 말미암아 그리스도 안에 죽고 사는 일, 다시 말해 자기를 부인하고 십자가를 지고 주님의 뒤를 따르는 일을 계속해야 한다. 괴로움과 환난이 있었어도 바울은 구원의 감격을 가지고 기뻐한다. 일생동안 자기를 쳐 복종시키면서도 기쁨으로 복음을 전하며 중생의 길을 달린다. 칼빈에게도 그 바울의 감격이 배어 있다. 성령의 은혜 가운데 평생 그리스도와 더불어 자신의 정과 욕심을 죽이며 살아간다. 회개하므로 정결함을 입는 것도 계속된다. 이미 구원받은 자이지만 욕이 있고 죄가 가까이 있으므로 내주하는 성령의 역사에 의지하여 자신의 정과 욕을 죽이고, 끊임없이 자기를 치면서 일생동안 그리스도와 함께 죽고 사는 체험을 하는 것이다.¹³⁵⁾ 성령의 능력으로 일평생 정과 욕신을 치는 일과 그리스도와 더불어 새롭게 태어나는 일이 칼빈이 말하는 넓고 깊은 의미의 중생이다.

f. 성화

성령은 성화자요 거룩의 권위자임을 부찌도 말하고 있다. 우리가 성령의 이름으로 세례를 받을 때 우리는 전체 삶이 하나님의 형상과 새로움을 입을 수 있다. 성화가 구원의 목적으로 나타나는 방법은 여럿이다. 그것은 그리스도의 죽음과 부활과 승천의 목적으로 기술된다. 성화는 특별히 성령의 사역이고 성령의 특별한 사역이 성화이므로 성화교리의 열쇠는 성령이다. 성령의 사역은 소명과 칭의에 속하나 그것은 항상 성화로 인도한다. 부찌는 성화에서 성령의 역할을 설명하기 위해 성령의 여러 이름을 언급한다. 물, 불, 바람, 기름부음, 보혜사, 하나님의 손가락 등의 명칭이

134) *Inst. III.* iii.1, 3.

135) (고전 9:27) 내가 내 몸을 쳐 복종하게 함은 내가 남에게 전파한 후에 자기가 도리어 버림이 될까 두려워 함이로라./ 이는 일반적 신학용어에서의 성화와 같이 살아있는 동안에 완성되지 않고 ‘이미, 그러나 아직 (already, not yet)’의 상태로 진행된다.

다. 경건하게 씻음, 죄를 태움, 능력으로 변화시킴, 권위자와 위로자가 됨이 성화와 관련이 있다는 것을 주장한다. 성화는 성령에 의해 계속적으로 새로워지는 것으로 일시에 완전하게 기록해지는 것이 아니고, 평생 동안 지속적인 성령의 작용이 필요하다¹³⁶⁾는 점에서 단번에 이뤄지는 중생이나 칭의와는 다르다. 부씨는 신자의 새로워짐이 교회와 교회에 지정된 하나님의 은혜의 수단을 떠나서는 일어나지 않는다고 하였다.¹³⁷⁾

그는 또 사랑을 믿음과 연관시키고 칭의와 성화에서도 중시한다. 믿음은 사랑 속에서 활동하므로 사랑이 없으면 믿음도 없다. 사랑을 믿음의 표로 간주하는 것이다. 성령의 열매인 사랑은 부씨의 성화에 대한 이해의 특징적인 표이다. 성령의 열매가 없다면 성령의 은사도 무가치하다. 성화의 삶에서 사랑이 나타나는 것은 지극히 당연한 것이다. 성화의 과정에서 성령에 의해 율법과 자유가 성취됨을 말한다. 내면에 쓰여진 율법은 성령의 은사로 성취되고, 성령의 능력 안에서 율법에 따라 사는 자유가 보장된다. 성령은 인간이 하나님의 뜻을 알고 바라는 자녀로 변화하도록 역사하시고, 또 강제자가 아니라 내면적 욕구로 선을 행하는 자유, 즉 하나님의 자녀에게 있는 진정한 자유의 근원이 되신다.¹³⁸⁾ 구원은 결코 이생에서 완성되지 않고 영화에 이르게 된다. 성령이 구원받은 백성을 그 영화의 빛 가운데로 인도하신다.

136) John Murray, *Collected Writings of J. Murray*. (Carlisle, PA: Banner of Truth, 1977) 2:277. Bavinck, Hodge, Berkhof 등 많은 신학자들은 점진적인 성화를 주장하나 Murray나 Lehman 등은 '즉각적인 성화(Definitive Sanctification)'를 주장한다. 성경에서는 가끔 성화를 전 생애의 과정으로 묘사하기도 하지만, 많은 부분에서 즉각적인 하나님의 사역으로 서술하고 있다. Murray는 "신약에서 성화에 대해 언급하는 거의 모든 특정한 용어들은 어떤 진행과정이나 단번에 완성되는 과정으로 사용되었다는 점을 우리는 자주 간과한다."라고 말하고 있다. '그리스도 예수 안에서 기록하여지고 성도라 부르심을 입은 자들과' (고전 1:2), '주 예수 그리스도의 이름과 우리 하나님의 성령 안에서 씻음과 거룩함과 의롭다 하심을 얻었느니라' (고전 6:11), '이제는 너희가 죄에게서 해방되고 하나님께 종이 되어 거룩함에 이르는 열매를 얻었으니' (롬 6:22) 등의 성구들은 성화를 즉각적인 의미로 묘사하고 있다.

137) W. P. Stephens, *The Holy Spirit in the Theology of M. Bucer*. p.85.

138) Ibid. p.98.

성령의 역사로 믿음이 일어나고 성령의 능력으로 그리스도와 연합을 이루게 되는 칼빈의 ‘그리스도와의 신비적 연합’은 일순간적이거나 정체적인 것이 아니라 그리스도와 더불어 자라나는 연속성을 가지므로 이를 통해 우리가 완성에 이르게 된다. 따라서 칼빈은 이것이 중생과 칭의, 그리고 성화에까지 그 효력이 이어짐을 말한다. 우리가 그리스도와 하나가 되면 하나님은 우리를 자기 자녀의 무리로 인정하시는데, 이것이 그리스도와 연합된 우리를 의롭다 선언하시는 칭의이다. 또 그리스도의 인격 속에서 완전한 구원이 발견됨으로 그와의 교제가 우리 삶에 변화를 야기시켜 우리가 성령의 비밀스런 역사를 통해 그리스도 안에 있는 모든 은사를 누릴 수 있다. 이는 성화를 말하는 것이다.¹³⁹⁾ 자기를 부정하고 십자가를 지는 삶과 사랑이 풍성한 생활이 우리의 성화의 길이다.¹⁴⁰⁾ 칼빈신학의 궁극적 관심은 그리스도를 소유함을 통해 중생한 거룩한 새로운 피조물에 있다.¹⁴¹⁾

g. 믿음, 신비적 연합

칼빈의 구원론은 경륜적 삼위일체 혹은 계시적 삼위일체의 사역인데, 여기에는 그리스도와 성령의 역할이 자주 언급되며, 그 중에서도 성령이 결정적인 역할을 담당한다. 그리스도에게 있는 ‘구원의 유익 (bona)’을 우리에게 전달해 주는 것 또한 성령의 역할이며, 그 유익을 얻도록 ‘그리스도와의 신비적 연합 (unio mystica cum Christo)’을 이루게 하는 것도 성령의 은택이다. 칼빈의 신학에서 성령이 차지하는 비중은 크고, 성령의 사역 중에서 가장 중요한 일은 믿음을 일으키는 것이라 할 수 있다.¹⁴²⁾

139) *Inst. III.* i.1, 4.

140) *Inst. III.* vii-viii.

141) 권호덕, 「성령의 역할」 p.521.

142) *Inst. III.* i.1, 4., ii.35.

우리가 그리스도를 찾으려고 분발하기 위해서는 성령의 도움이 필요하다. 성령이 우리를 이끌어 주셔야만 한다.¹⁴³⁾ 믿음은 말씀과 항구적인 관련을 가지고 있다. 말씀에서 믿음이 배태되고, 말씀은 믿음을 유지해 주는 근거가 되며, 말씀에서 떠난 믿음은 넘어지게 된다.¹⁴⁴⁾ 믿음은 우리에게 대한 하나님의 뜻을 아는 지식으로 이 지식은 그의 말씀에서 얻는 것이기 때문이다. 그렇지만 말씀이 저절로 믿음을 일으키는 것은 아니다.

칼빈은 믿음의 근원이며 원인인 성령의 조명을 통해 말씀이 믿음을 일으킨다는 것을 분명히 말한다. 믿음이란 성령이 말씀을 통하여 우리의 지성을 조명시키므로 일어나는 초자연적 복음지식이요, 우리 마음을 감동시키므로 일어나는 예수 그리스도에 대한 우리 의지의 결단과 확고한 신뢰에 이르게 하는 은혜의 선물이다.¹⁴⁵⁾ 또한 거룩하시고 심판주가 되시는 하나님과 그의 말씀을 경험하고, 그리스도의 인격과 사업을 통해 하나님의 사랑과 자비를 맛보는 것이다. 예수 그리스도가 자기의 영을 우리에게 보내어 그를 통해 우리 속에 ‘예’를 일으키고, 우리를 인도하여 연합을 이룬다. 이 ‘예’가 믿음인데, 성령이 말씀을 통해 우리 마음에 역사하여 우리 관심을 그리스도께로 돌리며, 이 믿음을 통해 우리는 그리스도를 받아들이는 것이다. 믿음이 우리를 그리스도와 연결하고 그 몸에 접붙인다.¹⁴⁶⁾

부써도 믿음은 성령이 말씀을 조명해 일으키는 것으로 보고, 그 믿음은

143) *Inst. III. ii.1.* 이런 점에서 성령은 증보자이다. 칼빈의 글에 자주 예수가 하나님과 인간 사이의 증보자인 것처럼 성령은 예수 그리스도와 우리 사이의 필수적인 증보자임이 언급되어 있다. 그리스도가 율법과 선지자의 완성인 것과 같이 성령은 복음의 완성이다. -*Inst. IV. viii.13.* 참조.

144) *Inst. III. ii.6.*

145) *Inst. III. ii.33., 36.*

146) 권호덕, 「성령의 역할」 p.520. 칼빈은 예수께서 이루어 놓으신 구원의 은혜를 얻기 위해 그리스도를 먼저 얻어야 됴를 지적한다. 그리스도를 우리의 소유로 삼아야 그의 은혜를 얻을 수 있다는 말이다.

칭의의 전제가 되는 것으로 말한다. 행위에 의해서가 아니라 믿음에 의해서 칭의가 일어나는 것이다. 또한 택자는 성령에 이끌려 복음에 응하게 되고, 믿음으로 나오게 될 뿐만 아니라 믿음 안에 보존된다. 그러나 믿음이 택자에게 자동적으로 일어나지 않고, 복음이 선포될 때 성령을 통해서만 일어나므로 성령의 역할이 필수적이다. 성령은 우리를 믿음으로 이끌어 주고, 믿음을 가진 자에게 성령이 주어진다. 부셔와 비교해 믿음이 칼빈에게서 특징적으로 나타나는 점은 그것이 칭의의 전제가 되면서도 그리스도와의 연합으로 나아가는 도구라는 점과 또 중생의 전제가 된다는 점이다.

h. 연관과 차이

부셔와 칼빈의 구원론에서 성령의 역할과 사역은 중추적으로 다루어진다. 예정에서 영화에 이르기까지 성령의 사역은 끊임이 없다. 대부분 구원의 과정은 성령의 주도적 사역임을 알 수 있다. 부셔와 칼빈은 구원론에서도 같은 내용을 담고 있다. 칼빈은 부셔의 「복음서 주석」을 읽고 그 사상을 받아들였고, 성령과 관련된 교회론, 구원론, 예배론 등에서 그 영향이 크게 나타난다.¹⁴⁷⁾ 칼빈의 구원론과 예정교리는 본격적인 저술작업이 있기 전에 이미 부셔에게 중심을 이루는 과제들이었다. 구원론의 성령이해에 있어서도 같은 관점을 견지하고 있다. 다만 칼빈에게 와서 성령의 사역이 더 역동적이며 방대하게 나타나 있는 것이 차이일 뿐이다.

예정은 아우구스티누스나 루터에게서 이미 발견되고, 부셔와 칼빈에게 영향을 미친 것도 사실이다. 그러나 구원에 연관되는 의미나 성령의 사역에 대해 깨닫는 감동은 좀 다르다. 특히 칼빈에게서는 더 그러하다 하겠다. 성령의 은혜로 구원의 기쁨을 얻은 자가 예정을 깨우치고, 부활과 천

147) 신복윤, 『기독교 강요: 역사, 저작 목적, 사상적 배경』 (서울: 생명의 말씀사, 1994), pp. 139-140.

국으로 향하는 감격이 담겨져 있다. 부씨는 성령의 선물로서 선택과 유기를 말한다. 성령의 열매로 그 선택을 알 수 있으며, 성령은 선택의 표와 인이 된다는 것을 밝힌다. 택자는 성령에 이끌려 복음에 응하나 유기자는 성령을 거스린다. 성령은 선택을 생생하게 하고 영감해 주는 역할을 하게 된다. 칼빈은 그보다 더 나가 성령으로 거룩하게 성화되어가는 자들이 기도와 감격을 가지고 예정을 받아들일 수 있음을 내비친다. 그래서 칼빈의 예정은 초두에 있지 않고 순서의 끝 부분에 위치하고 있다.

칭의에 있어서 그 전제는 믿음이지만 부씨가 ‘의의 전가’에 강조점을 두고, 칼빈이 그리스도와의 신비적 연합에 의한 하나님의 ‘용납하심’에 강조점을 두고 있다는 면에서 차이가 있다.

또 하나 특징적인 것은 중생인데, 부씨는 주요 주제로 다루지 않는 반면 칼빈은 넓은 의미의 믿음에 의한 중생을 주요하게 논한다는 것이다. 따라서 칼빈의 중생은 단번에 이루어지는 성령의 역사가 아니라 평생을 통해 성령으로 거듭나는 넓은 의미의 중생이다. 회개하고 하나님의 형상을 회복해 새 삶을 얻는 전 과정을 말하므로써 성화와 뚜렷이 구분되지 않는다. 부씨가 성경 안에서 교과서적으로 구원의 과정을 파악하고, 성령의 사역을 구원론에 적용한 것이라면, 칼빈은 성경을 근거로 하되 성령의 생동력 있는 사역으로서 그리스도와의 신비적 연합의 바탕 위에 구원의 요소들을 입체적으로 배열하여 논하고 있다. 칼빈의 구원론에서 중시되는 이 신비적 연합이 부씨의 구원론에서는 구체적으로 드러나지 않는다.

부씨와 칼빈의 구원에서의 성령관은 성령이 구원을 전체적으로 관장하며, 특히 효력있는 소명과 성화의 주도자라는 관점이다. 그들이 성령은 구원자요 성화자라는 성령관을 가졌음을 보여 준다. 이전 시대에서 성령의 사역과 구원에 대한 논의가 활발치 못했으므로 많은 유산을 물려받지

는 못했다. 이레니우스가 성령이 전적으로 성화를 이루어 가신다¹⁴⁸⁾고 했고, 바실은 성령이 성화의 위격적 특성을 가졌다고 했다. 한걸음 더 나아가 닛사의 그레고리가 성화의 능력을 가져 죄용서와 영혼의 정화를 이루시는 성령을 묘사한 것 외에는 성령사역의 논의에 있어 큰 진전이 없었다. 부셔는 성경주석을 통해, 칼빈은 주석과 저작들을 통해 성령의 활발한 사역을 밝히고 있다. 그들이 진술한 성령의 구원사역은 현대에까지 중대한 영향을 미치고 있다. 구속을 적용하시고 성도들의 삶을 끝까지 거룩케 하신다는 것이 그들의 성령관으로 그 흐름은 후대로 이어졌다.

3.3.3 말씀과 성령

a. 말씀

부셔는 성령과 말씀과의 관계를 광범위하게 다룬다. 아우구스티누스의 영향으로 성육신하신 말씀으로서 그리스도, 기록된 말씀으로서 성경, 말씀의 사람들로서 교회, 말씀의 사역인 목회, 들을 수 있는 혹은 말해진 말씀으로서 설교, 볼 수 있는 말씀인 성례가 그것이다. 적용된 모든 말씀이 성령과 깊은 관련이 있으므로 성령의 사역하는 도구로서의 말씀이다.¹⁴⁹⁾ 성령 없이는 외적인 말씀이 메마른 형식으로 남게 되고, 외적인 말씀 없이 내적인 성령의 말씀만 주장하면 신비주의에 빠지게 되고 만다. 성령은 외적인 말씀을 수단으로 사용하시지만, 내적인 말씀은 외적인 말씀에 의해 검증 되어야 함을 그는 강조한다. 부셔가 말씀과 성령의 관계를 중요시한 것은 당시의 로마 가톨릭과 급진주의로부터 개혁자들을 갈라놓는 중요한 이슈 가운데 하나가 이 문제였기 때문이다. 가톨릭에 속한

148) 서철원, 『교리사』 p.166.

149) W. P. Stephens, *The Holy Spirit in the Theology of M. Bucer*. p.101.

자들은 물론 심지어 루터까지도 외적인 말씀을 강조했다, 재세례파나 영성주의에 속한 자들은 내적인 말씀을 강조했다. 그러나 부씨는 그들과 달랐다. 항상 성령이 내적으로 조명하고 가르칠 때 외적 말씀은 열매를 맺을 수 있고, 외적 말씀에 종속되지 않고 자유롭게 활동할 수 있지만 성령은 항상 말씀을 통해 믿음을 일으키고 생명력을 불어넣음을 그는 주장한다.¹⁵⁰⁾

개혁교회에서 성령은 은혜의 수단과 뚜렷이 관련되어 있는데 최우선적인 것은 말씀이다. 성령과 말씀의 관련성은 ‘성령의 내적 증거 (testimonium spiritus sancti internum)’라는 가르침 속에서 구체화 된다. 이 성령의 내적 증거에 관한 교리는 칼빈에게서 기인해 체계화 되지만 그가 창시자는 아니다.¹⁵¹⁾ 부씨도 성령이 증거하시는 내적인 말씀에 대해 자주 말한다. 칼빈은 기록된 말씀과 성령의 관계를 논하면서, 성경의 권위는 교회의 전통이나 이성의 비판 또는 증명에 의해서가 아니라 성령의 내적 증거에 의해서 확립된다는 것을 말하므로 부씨의 주장과 일치한다. 하나님이 친히 이 성경을 통해 말씀하시므로 성령의 사역이 동반되지 않는다면 그 말씀이 이해되지 않는다고 그는 말한다. 기록된 말씀과 설교말씀은 다 성령의 사역과 긴밀한 관계를 가지고 있다. 성령이 말씀을 통해 우리의 지성과 의지, 그리고 양심과 감성에 와 닿는다. 성령에 의해 기록된 말씀이 다시 성령의 조명으로 말미암아 이해되고 밝혀진다. 이 성경의 내용에 대한 합당한 확신은 성령의 증거에 의해서 얻어지는 것이다.¹⁵²⁾ 성경의 권위가 저자인 성령에 의해 세워짐을 칼빈은 의심치 않았다.

부씨는 말씀으로서 육신이 되신 예수 그리스도를 신구약 성경의 말씀이

150) Ibid. p.212.

151) 황승룡, 『신학적 성령론』 (서울: 장로회총회 출판국, 1992) p.77. 이곳에서 성령의 증거에 대해 말하는 것은 칼빈의 주장을 확고히 하기 위한 논의는 아니다. 성경의 영감설과의 거리를 두기 위한 설명이다.

152) *Inst. I. vii.4.*

확실히 증거한다고 말한다. 성령은 그 말씀의 증거를 생생하게 하시며, 그리스도의 탄생에서부터 전 생애에 걸쳐 사역하신다.¹⁵³⁾ 성령은 그리스도와 떨어져 존재하지 않는다. 예수의 죽음을 통해 그 피로 얻게 된 성령은 죄를 정화시키신다. 우리 마음에 악을 미워함과 선에 대한 사랑과 열망을 심으신다.¹⁵⁴⁾ 성령은 또한 그리스도를 알게 하시고, 그리스도를 대신할 뿐만 아니라 우리에게 그리스도가 나타나게 하신다. 성령은 기록된 말씀을 통해 예수 그리스도를 증거하신다. 부씨는 성경의 권위가 그것을 쓰고 해석하는 성령으로부터 옴을 주장한다. 성경은 성령에 의해 직접 기록되는 것은 아니지만 성령에 의해 영감되어진 자들에 의해 기록되어지므로 하나님의 말씀이다. 기록자들은 성령의 특별한 도구일 뿐 저자는 아니어서 성경을 사람의 말이라고 할 수 없고, 하나님의 영의 말씀이라 할 뿐이다. 성경의 권위는 교회의 권위보다 우위에 있어 성경을 정하고 해석하는 것도 교회의 일이 아니라 성령의 일이라고 그는 말한다. 따라서 성령이 증거하는 성경말씀의 권위가 교회와 사람의 권위에 대항하여 싸우게 되었다.

그는 또 성경 없이 성령의 인도를 받기 원하는 영성주의자들이나 성령의 내적인 조명 없이 문자만을 중시하는 것 둘 다를 배격한다.¹⁵⁵⁾ 성령은 성경의 저자로서 기록된 말씀의 해석자이기도 하다. 기록된 말씀에 매이지 않고 그것을 사용하여 우리를 믿음으로, 또 성부, 성자에게로 인도한다. 기록된 말씀의 목적은 하나님과 그의 보내신 그리스도를 알고 믿게

153) Edwin H. Palmer, 『성령』 최낙재 역, pp.71-81. 성령으로 잉태되어 죄 없으신 그리스도의 탄생이 이루어졌으며, 그리스도 안에 내주한 성령은 그를 영적으로 지적으로 성장케 하였다. 세례 시에도 비둘기같이 성령이 임하였으며, 성령의 기름부음으로 권능을 받고 자격을 구비하였다. 시험을 이기도록 이끄시고, 십자가에서 구속을 위해 완전한 태도를 취하게 하셨으며, 부활과 영화에도 성령의 활동은 계속 되었다.

154) W. P. Stephens, *The Holy Spirit in the Theology of M. Bucer*. p.105.

155) Ibid. p.136. 영성주의자들은 성경을 성령의 직접적인 말씀에 종속시키려 하고, 교회 지상주의자들은 성령의 내적인 역사를 무시한다. 부씨는 둘 다 거부한다. 이런 성경관은 칼빈에게도 똑같이 드러난다.

하는 것이다. 성령의 의도가 성경을 통해 사람들을 구원으로 인도하는 것이라면 해석자도 같은 고정된 목표를 가져야 함은 당연하다. 부씨의 성경에 대한 이해는 필수적으로 성령과 말씀이 연결되어 있으므로 성경은 성령으로부터 나오는 성령의 말씀이라는 것이다. 성령이 없이는 죽은 것이요 단순한 문자일 뿐이라고 그는 주장한다.

성령과 그리스도, 성령과 설교말씀, 성령과 기록된 말씀의 긴밀한 관계에 대해서 칼빈도 부씨와 마찬가지로 중요하게 다룬다. 성경이 하나님 말씀으로 이해되고 살아있는 말씀으로 영향력을 발휘하게 되는 것은 성령의 역할 없이는 불가능한 일이다. 성령은 예배 공동체의 설교, 세례, 성만찬 등을 통하여 우리를 예수 그리스도와 연합시키신다. 성령은 우리를 잡아매는 ‘줄 (bond)’이기 때문이다. 복음을 통하여 제공되는 그리스도와 그의 은혜를 믿음으로 받아들일 때, 성령이 설교말씀과 기록된 말씀을 통해 역사하신다.¹⁵⁶⁾ 신앙이란 성령의 중요한 일로서 말씀을 통해 신앙을 불러일으킨다. 따라서 성령의 조명 없이는 말씀이 아무것도 할 수 없어서 우리의 지성과 마음을 감화하여 믿음이 들어오게 하지 못함을 그는 강조한다. 말씀은 성령의 도구로 쓰이며, 성령에 의해 하나님 말씀으로 세워진다.

부씨는 목회사역과 설교에서도 같은 태도를 취한다. 성령 하나님이 사람들을 세워 복음에의 통찰을 주며, 설교를 준비시키고, 인도하여 쓰시므로 그들은 성령의 사역자가 될 수 있다.¹⁵⁷⁾ 성령은 말씀 듣는 자들을 설득해 구원의 가르침을 받게 하고, 마음에 진리가 들어가게 한다. 말씀을 선포하고 가르치며 성례를 시행하는 사역자의 외적 사역 없이는 성령의 내적 사역도 없다. 사역은 저절로 성령의 도구가 되는 게 아니라 성령이

156) *Inst. III. i.1.*

157) W. P. Stephens, *The Holy Spirit in the Theology of M. Bucer.* p.177. 성령의 사역자라는 말은 여러 가지 의미를 담고 있다. 성령의 소유된 사역자, 성령의 쓰임받는 사역자, 성령을 소유한 사역자, 그리고 성령을 전달하는 사역자라는 뜻을 다 포함한다.

그렇게 만드는 것 뿐이다. 그렇다고 성령이 사역에 얽매이거나 사역으로부터 떨어져 행하시는 것은 아니다. 성경이 성령 없이는 죽은 것이듯 설교 또한 성령 없이는 살아 있지 못함을 그는 말한다. 교회는 외적인 설교 말씀이나 성경을 통해서가 아니라 하나님이 마음에 말씀하시는 살아있는 말씀을 통해서 태어난다. 그 설교말씀을 생생하게 하는 것이 성령의 사역이다. 말씀이 성령을 자동적으로 가져오거나 말씀이 성령의 자동적인 도구가 되는 것은 아니며, 또 말씀에 성령이 저절로 할당되어 있는 것도 아니라고 그는 보았다. 성령은 선택된 자에게 하나님의 씨로 주어져 주도적으로 말씀을 통해, 말씀과 더불어 사역하신다.

b. 교회, 성례전

부씨는 교회를 다룰 때 성령과의 관계에서 성령에 의해 존재되고, 성령의 공동체와 성령의 은사의 도구로서 교회를 고려한다. 말씀과 성령으로 태어난 교회가 진정한 교회이며, 외적으로 세례받은 자들로 구성되지 않는다고 그는 보았다.¹⁵⁸⁾ 그는 성례전이 구약이나 신약에서 다 구원과 연관되어 있는 것으로 확신한다. 신약의 성례는 육신이 된 그리스도를 통해 이미 성취된 구원을 베푸는 반면, 구약의 성례는 이 완전한 구원의 성취를 아직 베풀지 않고 약속했을 뿐이다. 성례는 약속의 상징이다. 구원의 이 약속이 그리스도의 성령을 떠나서는 존재할 수 없으므로 성례는 그리스도의 구원을 약속하고 전달할 뿐만 아니라 성령을 선사하기도 한다. 성례 중 세례는 죄의 면제에 대한 표현이고, 그리스도와의 교통이며, 우리의 낮은 몸이 그리스도의 영화로운 몸에 참여하는 것이다. 따라서 세례는 ‘중생의 씻음 (washing of regeneration)’이요, 그리스도와 함께 장사되

158) Ibid. pp.156-157. 부씨는 카톨릭 학자인 Treger의 규격화된 교회관을 반대하면서, 교회의 주권에 대해 그리스도와 성령의 주권을 드러내는데에 우선 목적을 두었다. 부씨는 외적으로 세례받은 모든 자들로서의 교회라는 트레거의 생각과, 성경이 교회에 의하여 주어지고 성령에 의해 조명된 교회가 성경의 진정한 의미를 준다는 주장을 거부한다.

고 ‘그리스도로 옷입음’이라 묘사할 수 있다.¹⁵⁹⁾ 여기서 중생의 씻음은 외적으로 집행된 세례의 문제가 아니고, 그리스도가 우리에게 내적으로 주는 성령의 일이다.

칼빈은 교회론에서 예수 그리스도가 성취한 구속사업과 성경말씀이 어떻게 성령에 의하여 교회라는 은혜의 수단을 통해 우리에게 매개될 수 있나를 다룬다. 교회가 성령의 도구로 말씀과 함께 사용됨을 그는 말하지만, 부씨의 성령과 관련된 교회론만큼 성령의 역할이 활발히 드러나지는 않는다. 칼빈은 성례전에서 세례와 성찬은 하나님의 신비스런 일로 그 중심은 말씀이라고 밝힌다.¹⁶⁰⁾ 이 성례전은 언약의 표증이므로 하나님의 말씀의 신빙성을 더 분명하게 해 주는 역할을 한다. 이것은 성령과 밀접한 관련을 가지므로, 스스로 믿음을 확증하는 것이 아니라 성령의 전달자로서 말씀과 연합하여 믿음을 확증하는 것이다. 주님이 설교말씀을 통하여 말씀하시고, 이 말씀을 성례전으로 확인하실 때, 성령이 조명하셔야만 말씀과 성례전에 대해 마음문이 열린다. 성령의 역사가 없으면 그것들은 귀와 눈만 자극할 뿐 마음에 와 닿지 않는 것이다.¹⁶¹⁾ 성령의 역사가 없는 기록된 말씀, 설교말씀, 성례전은 효력이 없어 신앙을 북돋워 줄 수 없다고 그는 주장한다. 외적 말씀과 성례전은 은혜의 수단으로 교회에 주어졌다. 그것들을 성령은 우리의 귀에서 영혼으로 옮겨 준다.

칼빈이 이처럼 성령의 내적인 역사를 강조하면서도 말씀과 긴밀히 연관시키는 것은 카톨릭 교회나 급진적인 개혁자들의 견해를 모두 의식한 것이다. 그는 은혜의 수단들을 형식화시키는 것도, 그것들을 무시하는 것도

159) D. F. Wright, (tran. & edit), *Common Places of M. Bucer*. (Abingdon: The Sutton Courteray Press) p. 293, 298. 우리가 그리스도의 죽으심에 세례받은 것은 그의 죽음 안에 세례를 통해 장사지낸 것이다. 그것은 그리스도 안으로 통합된 것과 그리스도로 옷입은 것을 말한다. 그리고 다시 태어나 새 것이 만들어 진다. 죽음에서 부활의 영광으로 들어가게 되는 것이다. (롬 6:3-5)

160) *Inst. IV*. x iv.2.

161) *Inst. IV*. x iv.8.

받아들일 수 없었다. 성령의 사역을 말씀과 성례전에 깊이 연관시킨 것은 형식적이고 제도적인 카톨릭 교회에 대항하는 것이었다. 기록된 말씀이 성령의 증거로 말미암아 교회와 교황의 권위보다 우위에 있음을 그는 역설하였다. 살아있는 말씀으로 우리 마음에 능력을 일으키는 일은 외적 말씀이나 인간의 능력에 있지 않고, 성령의 사역에 있음을 강조한 것이다. 말씀은 성례전의 중심이어서 말씀을 통해 성령이 조명하므로 감동을 일으킨다. 성령은 또한 성례전을 통해 그리스도를 제시하시는데, 믿는자가 성례전을 통해 그리스도와 그의 은혜를 풍성히 받아야 신앙이 자라고 순종할 수 있는 것이다. 성령이 성례전을 통하여 그리스도와의 연합을 재확인 시키시고 더욱 확고하게 해 주시는 일은 중요하다.¹⁶²⁾

복음의 말씀을 들을 때 일어나는 것은 죄의 용서와 회개이다. 칼빈은 이러한 회개와 용서가 이루어져 ‘깨끗이 씻음받았다는 사실을 확증하고 표시하는 것’이 세례라고 하였다.¹⁶³⁾ 다시 말해 복음이 와 닿음으로 일어나는 ‘죄의 무조건적인 용서’와 ‘그리스도의 의의 전가’를 확증하고 표시한다. 뿐만 아니라 ‘성령의 은혜를 받아 새로운 삶에로의 갱신’이 이루어지는 것도 역시 확증하고 표시하는 것이다. 또한 그리스도의 죽으심과 사심에 접붙여짐으로 그리스도와 연합을 이루어 그의 모든 복락을 가짐도 나타낸다.¹⁶⁴⁾ 칼빈에게 있어 성만찬은 ‘영적인 잔치’로서 영혼의 음식인 예수 그리스도를 먹고 마시는 것이다. 성만찬의 중심인 예수 그리스도와 교류하므로 힘을 얻어 영생에 이르게 하는 것이다.¹⁶⁵⁾ 떡과 포도주를 먹

162) *Inst. IV.* x iv.16., 17.

163) *Inst. IV.* x v.1. 이 씻음은 물이 깨끗케 하고 새롭게 하는 게 아니라 예수의 대속의 피가 우리 죄를 씻어 주는데, 복음을 통해 죄를 씻고 성화시키는 메시지가 우리에게 와 닿았다는 것을 인지는 작업이다.

164) *Inst. III.* x v.5, 6. 칼빈은 세례를 믿음, 회개, 중생, 성화, 칭의의 구원 요건을 모두 확인하는 은혜의 수단으로 폭넓게 보았다.

165) *Inst. IV.* x vii.1.

고 마음을 통해 그리스도와의 교제, 즉 그리스도에 참여하므로 영혼이 생기를 얻게 된다. 그러므로 칼빈이 역설하는 성만찬의 특징은 그리스도의 영적인 임재, 그리스도와의 영적인 교제, 그리고 그리스도와의 영적인 연합이다.¹⁶⁶⁾ 이러한 특징들은 다 성령의 역사로 이루어진다. 성령이 시간과 공간적으로 교통이 불가능하게 된 우리와 예수 그리스도의 연합을 가능케 한다. 성만찬에서 성령을 통한 말씀사역으로 우리는 예수 그리스도와 연합하여 감사를 일으키고, 그리스도와 동행하게 되는 것이다.¹⁶⁷⁾

이상에서 보듯이 칼빈은 성령에 대한 진술에서 부써와 깊이 연관되어 있다. 같은 관점에서 성령을 이해하고 있다. 그들은 구원에서의 성령의 사역을 중시한다. 칼빈이 부써보다 창조와 구원에서 성령의 사역을 더 확장한 것 외에는 크게 다르지 않다. 은혜의 수단들을 사용하는 데에서도 성령의 역할은 필수적이다. 성령이 말씀을 통해 믿음을 일으켜 의롭게 되는 것이나, 성령이 말씀에 생명력을 불어넣어 교회와 성례전의 효력을 발생시킨다는 점도 부써에게서 찾아 볼 수 있는 내용들이었다. 예정론과 구원교리, 그리고 교회론 등은 칼빈의 개혁작업 초기에 이미 부써 신학의 중심과제였다. 칼빈이 부써와 교제하며 신학사상을 받아들이기에도 용이했던 것은 성령관이 서로 다르지 않았기 때문이라 생각된다. 그들의 성령이해에서 살펴 보았듯이 그들의 성령관은 하나로 취급해도 좋을 것 같다.

166) Louis Berkhof, *Systematic Theology*. (Michigan: WM. B. Eerdmans publishing Co., 1984) pp.652-653./ 기독교 새사전 편찬위, 『기독교 새사전 제1권』 (서울: 기독교문사, 1990) p.755 참조. 성찬관의 논쟁은 개혁자들 간에도 분쟁을 낳았다. 카톨릭의 견해에 대해서는 다 거부하는 입장이었으나 각기 주장은 달랐다. 루터는 실제설, 혹은 공제설을, 쾰빙글리는 상징설, 혹은 기념설을, 칼빈은 영적 임재설을 주장했다. 이러한 분열상황을 중재해 보려고 애쓴 사람이 부써였다. 루터와 쾰빙글리 사이, 심지어 카톨릭까지라도 화해시켜 보려는 시도가 있었지만, 성만찬에 대한 신학의 차이와 이견은 극복되지 못했다. ‘그리스도가 성령을 통해 불가시적으로 임하므로 믿음으로 떡과 포도주를 받으면 십자가에 달리신 그리스도의 살과 피에 참여하는 것’이라고 가르친 부써의 주장은 칼빈의 영적 임재로 자리매김했다고 볼 수 있다. 그러나 이 논리도 성경의 확실한 지지를 받지 못하는 못한다.

167) *Inst. IV*. xvii.38.

다만 칼빈에게 중생과 예정에서 처럼 성령의 역동적인 면을 강조한 구원론의 전개가 나타나고, 그가 그리스도와의 신비적 연합을 성령의 구원사역에 폭넓게 활용하고 있다는 것이 차이점이라 할 수 있겠다.

그들의 성령관은 그들이 성령을 철저히 성경 중심으로 본다는 것이다. 성령은 성경말씀의 저자이면서 그 말씀을 통하여 사역하신다. 성령의 내적인 증거로 성경은 성령과 그 사역을 증거한다. 이러한 관점은 초대교부들로부터 시작되어 부셔와 칼빈에게 이르러 확장되었다. 정통신학이 받아 현대에까지 이르는 흐름이다. 성경이 하나님 말씀으로 받아들여지는 한 그러한 흐름은 계속 유지될 것이다. 그리고 성령이 교회, 성례전, 말씀 등 은혜의 수단들을 효력있게 하시는 것으로 그들은 본다. 은혜의 수단들은 성령의 역사 없이는 능력이 없는 형식에 불과할 뿐이다. 성령은 말씀을 통해 믿음을 불러일으키므로 믿음의 동력자이기도 하다. 또 다른 관점은 성령의 활발한 사역에도 불구하고 그것은 성부와 성자를 떠난 독립적 사역이 아니라고 보는 것이다. 성령의 사역은 주체적 하나님의 사역이면서도 삼위일체의 관계 속에서 행하여지는 것이다.

제 4 장 부써-칼빈에게서 멀어진 성령관들

4.1 정통주의와 경건주의의 성령관

루터와 부써가 죽고 난 후 칼빈이 외롭게 종교개혁을 마무리 하고 있던 중 ‘아우구스부르그 종교화의 조약 (The Peace of Augusburg, 1555)’이 맺어지므로써 중대한 종교사의 분기점에 이르게 된다. 개신교회는 신앙의 자유를 쟁취했고, 영주들에게 종교개혁 권한이 주어져 로마교회의 간섭을 받지 않고 개혁교회를 이룰 수 있게 되었다. 그러나 이 일은 개혁자들의 의도와는 다르게 로마교회와 개신교회의 분열을 기정 사실화하게 되었다. 따라서 개신교회 내에서도 지역별, 교파별로 독자적인 신앙고백에 입각하여 조직과 교리를 달리하게 되므로 경직된 신앙고백주의 시대, 혹은 고백적 정통주의 시대가 도래하게 된 것이다.¹⁶⁸⁾

17세기부터 개신교회 신학에 큰 영향을 준 루터교회의 정통주의와 칼빈주의적 정통주의는 성령에 대한 중요성을 인정하지 않았다. 정통주의자들은 성령의 사역을 약화시켜 그리스도론에 붙여서 간단히 언급하고, 영원한 예정과 칙령을 강조하므로써 성령의 사역의 가능성을 봉쇄해 버렸다. 성경을 고정된 교리 교과서로 생각한 나머지 성령이 활동할 수 있는 영역을 좁힌 결과를 낳기도 했다.¹⁶⁹⁾ 부써-칼빈의 풍부한 성령이해를 그

168) 김광채, 『근세 현대 교회사』 (서울: 기독교문서 선교회, 1992) pp.31-32. 대표적인 개신교의 신앙고백은 루터교의 아우구스부르그 신앙고백 (1530년에 결정하고 1563년에 신앙규칙으로 인정함), 프랑스 개혁교회의 갈리아 신앙고백 (1559), 화란 개혁교회의 벨지움 신앙고백 (1561), 영국교회의 39개 조항 (1563), 장로교회의 웨스터민스터 신앙고백 (1648) 등이다.

169) 이종성, 『성령론』 p.32. 웨스터민스터 신앙고백서 33장에는 원래 성령론이 없었으나 1903년 미국 장로교회가 수정하여 채택한 고백서 34장에 성령론이 첨가되어 있다. 이런 성령에 대한

들은 오히려 축소시켜 버렸다. 정통주의 시대와 맞물려 영국에서는 종교 개혁 사상을 신학과 제도적 장치로 굳건히 세우고 교회를 정화하려는 청교도 운동이 일어났다. 성경말씀을 철저히 지키고, 하나님 주권과 사람의 책임을 강조하는 이 신앙운동은 국가정치와 국민들의 삶에 영향을 끼쳐 적잖은 변화를 초래하기도 했으나 성령에 대한 관심은 미미했다.

반면 정통주의와 청교도 신앙운동 같은 경직된 신앙고백주의나 정치적인 운동에 대한 반발로 신비한 영적 체험운동이 나타나게 되었다. ‘내적인 빛’을 강조하는 웨이커 운동과 성화의 체험을 중시하는 메쏘디스트 운동이 영국에서 일어났고, 독일을 중심으로 대륙에서는 경건주의 운동이 일어나게 되었다. 웨이커 교도들은 신이 인간의 마음 속에 신의 빛을 받아들일 수 있는 능력을 주셔서 고요하게 기다리면 그 빛이 주어지며, 그 때에 성령이 내리고, 그 성령의 사역에 닿으면 몸이 진동하게 된다고 믿었다. 그들은 기성교회의 모든 제도를 거부하고 성령을 통한 ‘내적인 빛’의 내림에 대한 체험만을 존중하는 과격한 신비주의적 성령운동에 빠져들었다.¹⁷⁰⁾

경건주의 운동은 17세기 후반 냉각된 교회에 뜨거운 심장의 열기를 불어넣기 위하여 일어났다. 스페너가 『경건한 소원 (Holy Desires)』을 출판하면서 독일에서 시작되어 프랑케, 벵겔, 진센돌프 등이 이어갔다. 그들은 성령과 내적 생명을 존중하며, 심령에 광명이 있어야 성령의 진리를 바로 이해한다고 했다. 경건생활을 실천하고 회심의 체험을 강조함으로써 그들은 구원의 체험을 내재화 했고, 또 성령의 인도에 의한 중생체험을 가져야 한다고 말하며 체험적 신앙의 중요성을 강조했다.¹⁷¹⁾

정통주의의 입장은 다른 한 편으로 보면 정통주의가 성령을 경시했다기 보다는 성경의 경계를 넘어가는 과도한 주관주의적 성령 지상주의를 경계하는 조처를 취한 것이라고 받아들일 수도 있을 것이다.

170) Ibid. p.34.

171) 심창섭 외, 『교회사 가이드』 p.279.

고백적 정통주의 시대에 나타난 성령에 대한 관심은 극단적인 면이 없지 않다. 형식적인 고백에 치우쳐 살아계신 성령의 활동을 받아들이지 않으려는 쪽과 신비한 체험을 강조하는 쪽이 극단으로 치닫는 국면을 보여 주었다. 전자는 종교개혁자들의 사상을 경직된 규범으로 만들었고, 후자는 그 규범에 대한 반발로 신비주의의 경향을 따라가고 있었다. 부셔-칼빈의 성령관이 성령의 인격성을 확고히 하고 성령의 사역을 폭넓게 받아들이는데 비해 고백적 정통주의자들은 성령의 인격과 사역에 대한 논의나 증거를 세우는 일을 덮어 두었다. 더구나 성령의 활발한 활동에 대해서는 금기시하기까지 한 면모를 발견할 수 있다. 반면에 신비적 경건주의자들은 성령의 인격보다는 성령의 사역을 극대화시키되 객관적인 증거를 무시하고 주관적 체험에 의존하는 현상을 나타내 부셔-칼빈의 성령관에서 이탈하였음을 보여 주었다. 그러한 극단적인 국면을 해소하고 후대에 남다른 영향을 미친 사람도 있었다. 그는 전도자 겸 신학자인 웨슬레였다.

웨슬레 (John Wesley, 1703-1791)는 모라비안 교도들과의 감명 깊은 교제를 통해 메소디스트 (Methodist) 운동을 일으키게 되었다. 성령의 순간적 역사와 믿음에 의한 칭의, 순간적 회심, 그리고 그리스도 안에서 믿음을 통해 변화된 죄인에 대한 확신의 사상도 그는 그들에게서 배웠다. 모라비안 조직과 경건생활, 전도의 열정과 헌신 등의 실제적 교훈도 배우게 되어 그는 복음적 신인 협동설을 주장한다. 웨슬레는 구원에 있어서 사람은 하나님의 은혜에 호응하며 함께 일해야 함을 말한다. 그는 인간이 하나님의 선행적 은총에 근거하여 하나님을 찾을 수 있고, 그 선행적 은총의 역사가 있기 때문에 죄를 회개할 가능성과 능력이 인간에게 있다고 본 것이다.¹⁷²⁾

172) 조종남, 『요한 웨슬레의 신학』 (서울; 대한기독교 출판사, 1986) pp.103-104. 이러한 사상의 근거를 빌 2:12-13에서 찾는다. '두렵고 떨림으로 너희 구원을 이루라 너희 안에 행하시는

그는 형식주의적 신앙에 머물기 보다는 성령에 의한 신앙경험이 필요하며, 성경을 전통적으로 해석했을지라도 그것이 진리임이 경험으로 입증되어야 한다고 했다.¹⁷³⁾ 그의 체험을 강조하는 태도는 자신의 영적체험에 기인하는데, 그것은 올더스게이트 (Aldersgate Street)에서 있었던 뜨거운 ‘회심의 체험’과¹⁷⁴⁾ 페터레인 (Petterlane)에서 있었던 강한 ‘성령임재의 체험’이었다. 목사임직 후 13년이 지난 후의 이 체험들은 그의 목회사역이나 교회관, 그리고 성령이해에 있어 강한 영향력을 나타냈다. 이러한 체험은 그 자신의 긴 신앙적 갈등에서 벗어나게 했고, 그의 설교와 생활, 그리고 사상의 분기점이 되었다고 볼 수 있다. 한편으로는 그 체험으로 인해 선교지향적 신학을 펼치고, 모든 자의 구원, 즉 무제한적 속죄를 주장하는 면에서 그는 칼빈주의의 예정론과 제한적 속죄설과는 일치하지 않음을 보인다.¹⁷⁵⁾

또한 그는 의인보다 성결을 강조한다. 그는 ‘완전성화’를 주장하여 구원 받은 자는 삶의 변화가 있어야 하며, 중생으로 시작된 성결은 성령충만으로 온전히 성결해야 한다는 것을 역설한다. 웨슬레는 중생과 구별되는 은혜의 제2의 역사를 입어 완전성화에 이름을 중시하고 교리로 확정하였다. 성화의 성취는 은혜로만 되는 것이 아니고, 은혜와 협력하는 인간의 주도성이 강조되고 있다.¹⁷⁶⁾ 따라서 경험이 신앙보다 더 중요한 역할을 한다.

이는 하나님이지니 자기의 기쁘신 뜻을 위하여 너희로 소원을 두고 행하게 하시느니라. 이것은 구원에 있어서 하나님의 행하심으로부터 시작하고, 사람은 두렵고 떨림으로 구원을 이루어 가야 하는 책임이 있다는 것을 증거하고 있다.

173) 한영태, 「18세기 영국을 변화시킨 웨슬리의 삶과 사상」, 『그 말씀』 10월호 중 (서울: 두란노, 1993) p151.

174) John Wesley, *The Diary of J. Wesley*. 『존 웨슬리의 일기』 김영운 역 (서울: 크리스찬 다이제스트, 1999) pp.69-70. ‘1738년 5월 24일 밤 9시 15분 전, 나는 내 가슴이 이상하게 뜨거워지는 것을 경험했다. 나는 구원을 위해 그리스도 한 분만을 신뢰하고 있다는 것을 느꼈다. 그리고 나는 그 분이 나의 모든 죄를 다 제거해 주시고, 죄와 사망의 법에서 구원해 주셨다는 그런 확신이 가득함을 느꼈다.’

175) Ibid. pp.54-55.

176) 서철원, 『성령신학』 (서울: 총신대 출판부, 1998) p.51.

경험을 믿음과 구원에 대한 확신의 중심으로 삼기 때문에 육체적 경험과 현상들을 소중히 여기게 된다. 성령의 증거에 있어서 직접 목소리를 듣는 것과 육체적 충격, 그리고 강력한 감정적 체험이 중요시 된다.¹⁷⁷⁾ 성경도 물론 표준은 되지만 영적 경험이 마지막 결정권을 갖게 된다. 이러한 성령체험에 대한 강조는 성령의 인격을 보지 못하게 하고, 성령의 객관적 증거를 등한시하게 되는 결과를 가져 온다. 그러므로 부셔와 칼빈의 강조점에서 처럼 성령의 내적 음성이나 체험들은 기록된 말씀의 검증을 받아야만 한다.

그의 인간 협동설은 알미니안주의에 치우쳐 있다. 이 인간 주도적 경험주의가 그 후계자들과 찰스 피니에게 전달되어 20세기 오순절 운동을 일으키는데 주요하게 작용했다.¹⁷⁸⁾ 성령세례는 회심에 뒤이어 오는 경험으로서 그러한 경험을 하는 신자는 성령을 전적으로 받게 되어 주를 증거하고 봉사하는 일에 능력을 얻는다¹⁷⁹⁾고 하므로 그는 오순절 운동에 강한 영향을 끼쳤다. 그는 성령의 인격보다는 능력과 체험을 중시하여 개혁파에서 보여 준 성령의 바른 인식에는 접근하지 못했다. 그래도 그는 성령의 사람으로서 부셔와 칼빈이 찾아낸 풍부한 성령의 활동을 강조하고, 성령과 동행한 전도자였다. 그는 영국의 많은 분리주의자들 중에서 가장 큰 영향을 끼친 사람으로 평가받을 만하다.

종교 개혁자들은 대부분 성령에 많은 관심을 기울였다. 칼빈은 물론 루터, 쾰링글리, 부셔에 이르기까지 중세에 막혔던 물꼬가 터진 것처럼 성령의 사역을 활발히 증거했다. 내재적 삼위일체에서의 성령의 위격은 초

177) J. Wesley, *The Works of J. Wesley*. 1872. II. 398. ed. Thomas, vol.14 (Grad Rapids: Zondervan Pub. House, 1987)

178) 서철원, 『성령신학』 p.55 참조.

179) 박아론, 『보수신학 연구』 (서울; 기독교 문서선교회, 1993) p.72.

대의 것을 받아 성경을 통해 증명하고 확장하였으며, 사역은 말씀으로부터 연구해 내기 시작했다. 그 중심에 칼빈이 있었고, 그 앞에 부씨가 있었다. 그들의 관점에서 볼 때 로마교회의 성령이해는 너무 경직되어 있었고, 신비주의는 성경을 넘어서는 것이었다. 성령의 자유롭게 활동하심과 그 활동은 성경진리를 통해 이루심을 동시에 인정해야만 했다. 그들의 성령관은 그러한 토대 위에 세워졌다고 할 수 있다.

고백주의는 그들의 풍부한 성령논의를 규범 속에 묻어두려 했으므로 칼빈을 이어받는 이들에게도 성령은 ‘숨겨진 위격’이 되고 말았다. 경건주의는 성령에 대해 부씨-칼빈의 성령관을 재조명하는 듯 했으나 결국은 내재적 체험위주로 흐르고 말았다. 고백주의는 부씨-칼빈의 풍부한 성령이해를 무시하여 성령의 사역을 약화시키는 결과를 낳았다. 그리고 경건주의, 혹은 체험주의는 부씨-칼빈의 성경위주의 객관성에서 이탈하여 성령의 인격성을 떨어뜨리고, 내재적 경험 속에서 성령을 능력으로 보게 되는 결과를 초래했다.

4.2 이질적인 성령관들

현대신학은 19세기의 자유주의를 거쳐 신정통주의로 이어져 나아갔다. 이전 세기의 이성을 중시하는 합리주의와 과학주의 사고는 신앙에 대한 큰 도전이 되었고, 성령론에 대해서도 큰 관심을 갖지 못하게 했다. 자연신론이나 이신론 등이 오히려 신학의 전통적 흐름을 방해했다. 문예부흥의 도움으로 종교개혁은 중세 로마교회의 세력 속에서도 힘있게 추진되었으나,¹⁸⁰⁾ 이어 등장하는 이성적 계몽주의와 합리적 과학주의로 말미암아

180) 지원용, 『루터의 종교개혁사』 (서울: 권콜디아사, 1959) pp.43-49. 르네상스(Renaissance)는 인본주의(Humanism)이지만 고전인 헬라어와 라틴어 작품들을 연구하는 복고주의이기

신앙과 신학, 그리고 교회의 활동은 위축되어 갔다. 성령에 대해서는 더 말할 나위없이 무관심하게 되었다. 그나마 웨슬레의 메소디스트 운동이나 미국의 부흥운동이 신앙의 열정을 이어가고, 슐라이엘마허의 자유주의 신학이 명맥을 유지해 오고 있었다. 그러다가 20세기 무렵이 되어서야 새로운 신학들이 터져나오기 시작했고, 성령에 대한 연구도 비교적 활발하게 이루어졌다.¹⁸¹⁾

무엇보다도 성령에 대한 관심을 고조시킨 것은 오순절 성령운동이었다. 그로 인해 경험중심의 주관주의적 성령관이 확산되었다. 개혁신학에서도 성령에 대한 새로운 관심들이 일어났으며, 보편주의적 신학이라든지 실존주의적 신학에서도 성령에 관한 연구가 다양하게 분출되었다.¹⁸²⁾ 성령에 대한 논의가 다양하고 활발해진 것은 관심과 이해가 풍성해졌다는 점에서 환영할 만한 일이지만 한편으로는 우려되는 측면도 없지 않다. 성령을 감추어진 위격으로 고전적 신학에 묻어 두려는 생각이나 구원에만 성령의 사역을 국한시키는 것도 문제가 있다. 또 성령의 제삼위 되심을 무시하거나 독립성을 지나치게 강조하는 반삼위일체 교리를 세우는 것도 위험하다. 더욱이 성령을 하나의 능력으로 보고 그 인격성을 잊어버리거나 초자

도 했다. 교회의 권위 중심 사고로부터 인간 중심의 사고로 전환되는 변혁이었다. 이 조류를 타고 종교개혁자들도 초대교회의 신학을 연구하여 그 진리로 돌아가려 하였다. 그런 열망은 신앙을 옥죄이는 로마교회와 교황으로부터 참 신앙을 되찾고 새롭게 교회를 부흥시키려는 운동으로 발전하게 되었다. 종교개혁은 순수한 기독교를 발견하고 성경을 바탕으로 바른 신학을 정립하는 운동이 되었다. 또한 인간의 영적인 고민과 투쟁이 되었다.

181) A. Kuyper의 *The Work of the Holy Spirit* (1889),/ H. B. Swete의 *Holy Ghost* (1882),/ H. W. Robinson의 *The Christian Experience of the Holy Spirit* (1928),/ W. H. Griffith Thomas의 *The Holy Spirit* (1913) 등의 책들이 나왔으나 하나의 운동으로 발전하지는 못했다.

182) 주관주의적 성령관은 신앙의 체험과 은사를 강조하는 오순절 교파의 입장이고, 보편주의적 성령관은 보편구원론을 주장하는 W.C.C. 학자들이나 H. Berkhof, Moltmann 등의 입장으로 세속적인 영의 사역을 강조한다. 교회와 믿는 자 안에서의 구속사역보다 자연 만물을 생장시키고, 나라와 공동체를 연합시키며, 모든 사람에게 역사하여 구원하는 영으로서의 사역을 중시하는 것 같지만, 그러한 영이 성경이 증거하는 성령은 아니다. 또 실존주의적 성령관은 바르트, 틸리허, 볼트만 등의 관점으로 인간의 실존과 연계시켜 신학을 논하는 조류이다. 그들은 성령에 대해 등한시하며, 성령의 인격성을 약화시키는 위험성을 가지고 있다.

연적 은사체험 쪽으로만 치닫는 것, 그리고 세계 만물에게로 그 거소를 확장한다는 견지에서 보편구원을 위한 세속의 영으로 전락시키는 것들은 모두가 바른 신학과 신앙에 위협이 되고 있다.

4.2.1 동질감정- 내재적 이해

19세기 자유주의 신학의 대표자는 쉐라이어마허 (Friedrich D. E. Schleiermacher, 1768-1834)이다. 종교적으로 말할 때 그 시대는 쉐라이어마허의 시대라 해도 과언이 아니다. 그는 어려서부터 경건주의에 물들어 마음의 종교 속에서 양육받게 되었다. 그의 정서는 언제나 모라비안의 분위기에 빠져 있었다.¹⁸³⁾ 29살 때 『종교론』을 출판하면서 종교의 근본을 ‘절대자에 대한 절대존의 감정’이라 하여 종교를 내재화하는 경향을 보였다. 그리스도인의 공동체가 공동적으로 체험하는 종교적 체험에서 교의학의 내용과 방법을 발견하려 하므로써 객관주의적 신학에 대한 강력한 도전자가 되었다.

성령관에 있어서도 그는 성령의 인격성을 인정하지 않으므로 비판을 받는다. 성령은 하나님인 위격적 존재가 아니고, 모든 신자가 갖는 그리스도에 대한 종교적 신뢰의 정신이며, 서로를 매어주는 인격 없는 줄이다. 그에게서 성령은 신앙적 공동체인 교회 안에서 성도가 느끼고 있는 ‘동질감정’을 의미하는 것으로 낮춰지게 되었다. 종교와 성령에 관한 그의 관념들은 주관적인 감정에 젖어 있다. 기독교 신앙의 특징은 개인의 내적 존재의 모든 요소와 외부세계의 모든 요소가 ‘우주적 기쁨의 맥박치는 순간’의 구성요소로 변화되는데 있다고 그는 주장했다.¹⁸⁴⁾ 그의 내재적인

183) 맹용길, 『현대신학 사상 I』 (서울; 성광문화사, 1990) p.9, 11.

184) Ibid. p.14. 이 기쁨은 부패하고 타락한 개개인의 분리된 의식에서 유래될 수 없고, 교회의 공동의 느낌이나 감정에서 이루어진다.

신학은 경건주의자들의 내적 체험의 영역에서 벗어나지 못했으므로 주관적 느낌 외에서는 하나님을 논할 수 없게 만들었다. 부셔-칼빈의 성령이해에 나타난 신적 위격의 성령의 존재 또한 찾아보기 어렵다.

4.2.2 존재방식- 모호해진 이해

슐라이엘마허, 리츨, 하르낙 등의 자유주의 신학에 대한 위기의식과 반발은 카알 바르트(Karl Barth, 1886-1968)의 신정통주의 신학을 태동시켰다. 1919년 『로마서 주석』을 통해 세상에 내재된 신을 요청하는 자유주의를 배격하고 ‘타자로서의 신’을 외쳤다. 자유주의의 주관적 감정이 인간을 하나님의 위치에 올려놓는 결과를 보이는 것에 대해 ‘하나님을 하나님 되게 하라’고 성토했다. 자유주의는 체험적 감정을 중시하고, 윤리의 기초 위에 신학을 세우고자 했으나 바르트는 신의 초월성을 강조하며, 신학의 기초 위에 윤리를 세우고자 했다.¹⁸⁵⁾

그는 역사적인 예수를 찾으려 했으나, 그의 역사관은 일반적인 관점과 다르다. 예수를 만날 수 있는 'Geschichte'라는 실존적 역사는 사실 자신이 실존적으로 부딪히지 않는다면 비역사가 되고 만다. 그래서 기독교의 기초가 되는 그리스도의 구속사업의 진정한 역사성이 의심받게 되는 결과를 초래하게 된다.¹⁸⁶⁾ 그의 구원관은 보편구원설을 강력히 진술하지는 않지만 전통적인 이중선택을 인정하지 않고, 모든 사람이 그리스도 안에서 선택되었다고 하므로써 보편구원 쪽으로 기울고 있다.¹⁸⁷⁾

바르트는 성령을 성자와 성부에게서 나온 ‘하나님의 존재방식

185) 간하배, 『현대신학 해설』 (서울; 개혁주의 신행협회, 1989) p.21.

186) Ibid. p.28. 부활은 객관적으로 실증할 수 있는 역사적 사건들의 총화인 Historie에서가 아니라 나에게 실존적으로 부딪히는 일들을 말하는 Geschichte에서 이루어진다고 하므로 내가 실존적으로 촉구되지 않는 한 그것은 비역사적 사건이 되어진다.

187) Ibid. p.39.

(Seinsweise)'이라고 보았다. 그는 한 인격적인 하나님만 인정할 뿐¹⁸⁸⁾ 삼위일체를 인정하지 않으며, 삼위일체를 다신교로 규정한다. 따라서 그에게 있어서 성령은 영향력일 뿐 하나님은 아니다. 성령의 독특한 위격으로서의 사역을 인정하지 않고, 성령의 제삼위격이심도 그는 인정하지 않는다. 아버지와 아들이 '함께 함'이 성령이라고 하여 성령의 하나님 되심과 그 존재를 모호하게 만들었다.¹⁸⁹⁾ 성령은 성부와 성자와 '함께 있음'이기 때문에 따로 있는 위격을 생각할 수 없다. 그는 'persona (가면, 위격)'라는 용어의 모호함을 주장하고 'modus (양태)'라는 용어를 쓰는 것이 좋다고 했다. 성령은 두 위격과 나란히 있는 제삼의 주체적 '나'가 아니고, 한 신적 주체의 제삼의 존재방식이다. 그러한 바르트의 주장에서는 성령이 한 분 신 본체의 존재방식일 뿐, 그 독자적인 인격성을 부인하고 있다.¹⁹⁰⁾ 그의 성령에 관한 생각은 모호한 점이 많고,¹⁹¹⁾ 그 위격이나 인격성, 그리고 사역의 관점에서 뚜렷하게 업적을 남기지는 못했다. 바르트는 삼위일체를 부인하고, 성령의 인격도 인정하지 않으므로, 부써-칼빈의 신격과 인격성을 인정하는 성령관에서 멀어져 있음을 알 수 있다.

4.2.3 활동력- 격화된 이해

188) Chul Won Suh, *The Creation-Mediatorship of Jesus Christ*. (Amsterdam: 1982), p.36.

189) K. Bart, *Church Dogmatics I. 1*. (Edinburgh: T&T Clark, 1936) p.492. Karl Rhaner도 성령의 인격성 개념을 부정한다. 그는 인격 개념이 근대에 개인주의적으로 오해되었다고 주장하고, '세 가지 구분되는 실재방식 속에 있는 한 분 하나님'의 표상을 그 대안으로 제시한다. -김영한, 「개혁신학의 성령론」 p.467에서 재인용.

190) Ibid. 2. p.493./ 김영한, 「개혁신학의 성령론」 pp.468-469.

191) 차영배, 「성령에 관한 바르트의 견해와 문제점」, 『성령론』 중 (서울: 경향 문화사, 1992) p.231. 성령의 제삼위 되심과 그 사역을 인정하지 않기 때문에 이위일체론의 위협이 있다거나 삼위에 한 본체까지를 말하므로 사신론에 빠질 위험이 있다고 쉽게 판단하는 것은 성급하다. 그도 사신론의 위협을 알기 때문에 현재는 따로 있는 것이 아니겠지만 삼위를 존재양식으로 보는 한 적어도 '본래는 따로 있었던 것으로 이해할 수 밖에 없지 않는가' 라고 한다. 그의 보편 선택 설이나 성령론은 모호한 면이 있어 오해의 소지가 많다. 그의 신학이 기독교론 집중적이기 때문이기도 하다.

바르트적 삼위일체론을 이어받아 성령의 위치를 약화시키고 있는 신학자가 베르크호프 (Hendrikus Berkhof, 1914-1995)이다. 그는 성령론에 있어서 ‘페르소나 (persona)’라는 용어가 처음부터 모호하게 사용되었으므로 삼위일체 용어로서 부적당하다고 보았다.¹⁹²⁾ 그래서 그는 위격에 대한 새로운 대안을 제시하려 했다. 그는 또 주관주의적 성령이해와 객관주의적 성령이해의 두 편파성을 극복하기 위한 노력을 쏟으며 그 방법을 제시한다. 편협한 기독교 중심주의적 성령론인 ‘스킬라 (scylla)’와 비규범적이고 주관주의적인 열광주의적 성령이해인 ‘카리브디스 (charybdis)’를 모두 피할 수 있는 방안으로 성령과 그리스도의 관계 문제를 검토함으로써 대신할 수 있다는 것이다.¹⁹³⁾

성령은 우리의 주의를 그리스도에게로 향하게 하고, 우리의 눈을 그리스도의 사역에 대해서 열게 하는 힘이다. 그리스도가 계시의 객관적인 현실성과 가능성이듯이 성령은 계시의 주관적인 현실성과 가능성임을 그는 말한다.¹⁹⁴⁾ 베르크호프는 바르트의 ‘부활하신 그리스도로서의 성령’에 관심을 가지고, 성령을 그리스도의 ‘부활의 능력’으로서 그리스도 자신의 현재성과 ‘활동성’으로 파악한다. 성령을 활동성으로 보는 이러한 견해는 부써-칼빈의 인격적 하나님으로 보는 성령관과 대조를 이룬다.

또한 그는 에큐메니컬 운동 등을 통해서 ‘복음의 보편성’을 터득하게 된다. 성령에 대한 이해도 맥을 같이 하게 되는데, 그는 성령이 그리스도의 사역을 매개하는 힘, 즉 그리스도의 사역의 주관적 대응면 그 이상으로서, 선교를 하며, 교회를 구축하고 인도하시는 것으로 보았다. 성령은 그리스도의 사역을 우리에게 적용시키는 것보다 더 큰 일을 하시는 분이

192) 이종성, 『성령론』 p.45.

193) 최윤배, 「H. Berkhof의 성령론의 발전 개요」 p.2.

194) Ibid. p.4.

로 그는 이해하고 있다.¹⁹⁵⁾ 베르크호프에 의하면 성령은 새 계약의 양극 중의 하나로서 창조를 지탱하는 힘이며, 역사 안으로 개입하는 힘이다. 또 역사를 형성하면서 활동하는 힘이고, 하나님의 총체적인 활동들 속에서 새로운 시대를 도래케 하는 힘이다. 이러한 견해들은 그가 바르트의 ‘위로부터의 방법론’이 아닌 ‘아래로부터의 방법론’을 통해 성령을 종교와 정치를 비롯한 삶의 의미와 사회 정치구조, 자연상태, 그리고 우주 모두를 해석할 수 있는 도구로 이해했기 때문에 가능하다.¹⁹⁶⁾ 그러나 그 ‘활동하는 힘’으로 표현되는 영은 성경과 부셔-칼빈이 말하는 성령이 아님을 알아야 한다.

그의 견해에서는 성령이 우주적으로 활동의 폭을 넓히고 있는 듯하나 보편구원론 쪽으로 기울어 성부, 성자와의 관계 속에서의 삼위일체와 성령의 인격성이 없는 것이 되고 만다. 그는 영을 ‘제이위의 활동’이라고 보므로 사실상 성령의 주체적 인격성을 인정하지 않는다.

4.2.4 세속적 영- 이질적인 이해

보편주의적인 신학과 성령관을 가진 현대 신학자들로부터 많은 영향을 받고 있으면서도 독자적인 노선을 따라 20세기 내내 확산되어 온 신학의 흐름이 에큐메니컬 운동 (Ecumenical Movement)이다. 이것은 분열된 이 세계의 교회를 연합시키고자 하는 폭넓은 교회일치 운동이다. 이 운동의 성령관도 역시 보편주의적이다. 모두가 하나가 되어야 하기 때문에 비기독교 종교에도 세속세계에도 성령의 역사가 있으며 만유에 구원이 이루어지는 것으로 간주한다. 그러나 그 성령의 역사는 그리스도에게서 나오는

195) (요 14:12) 나를 믿는자는 나의 하는 일을 저도 할 것이요 또한 이보다 큰 것도 하리니 이는 내가 아버지께로 감이라.

196) Ibid. p.7.

감화력의 작용일 뿐 인격적인 성령의 사역이 아니다. 따라서 하나님의 성령을 일반 세속적인 영으로 격하시켜 범신론적 영이나 다른 종교의 영과 동일시하게 된 것이다.¹⁹⁷⁾

회랍정교의 대감독인 죠지 코드 (George Khodr)는 불교나 힌두교 등 타종교 안에서 은혜를 통해 보편적으로 역사하는 ‘우주적 그리스도’, ‘우주적 성령’을 주장하였으나,¹⁹⁸⁾ 그러한 그리스도나 성령은 사실상 없다. 인도의 사마르타 (S. J. Samartha)는 성령사역의 다양성을 강조한다. 다양한 신앙, 문화, 이념의 사람들에게 성령은 역사하며, 생동력과 창조력과 성장을 증진하는 사역, 의미와 보람과 진리를 부여하는 사역, 그리고 나눔과 교제를 도와주는 사역 가운데에도 역사한다고 그는 말했다.¹⁹⁹⁾ 이는 성령의 일반사역의 범주에 속하는 것으로 구원의 특별사역의 영역과는 구별된다.

스텐달 (Christa Standal)은 1991년 캔버라 제7차 W.C.C. 회의 주제인 ‘오소서 성령이여 만물을 새롭게 하소서’에 맞춘 논문에서 성령을 ‘우주적 생명의 생성에너지’로 보는 일종의 범재신론과 다른 종교의 영과 동일시하는 주장을 폈다. 온 우주에 생명을 부여하는 에너지, 진화론의 과정 속에서의 우주를 새롭게 하는 에너지, 온 인류와 종교를 하나로 묶는 것이 바로 성령이라고 그는 말한다.²⁰⁰⁾ 이런 견해 또한 성령을 하나님이 아닌 비인격적 에너지로 보므로 인격적 성령을 추구하는 부셔-칼빈의 성령관

197) 김영한, 「개혁신학의 성령론」 p.454.

198) 1971년에 발표한 내용으로 ‘브라마 교도나 불교도나 마호멧 교도가 그들의 경전을 읽으며 은혜를 받았을 때 그들이 빛을 받은 것은 그리스도 자신’이라고 하였다. 그리스도를 알지도 못하는 자들에게 그리스도의 구원의 은혜가 임한다는 생각이나 누구든지 은혜로 받아들여지기만 하면 그것은 그리스도의 구원의 빛이라고 판단하는 것은 굳이 성경의 계시로 알려지고 구원주로 오신 그리스도를 믿지 않아도 구원에 이른다는 판단으로 반기독교적이다.

199) Ibid. pp.452-453.

200) 김명혁, 「스텐달 교수의 WCC 주제 강연에 대한 평가」, 『동일과 선교』 중 (서울; 성광문화사, 1993) pp.254ff.

에서 떨어져 있음을 알 수 있다.

그들의 성령이해는 그 폭을 넓은 듯이 보이지만 성경에서 말하는 성령과는 거리가 멀다. 그들은 성령의 인격을 무시하며, 성경말씀의 증거도 받아들이지 않는다. 또한 그들은 믿음 안에서 성령의 충만도 실상 받지 못했다고 보는 것이 옳다.

4.2.5 성령세례- 체험적 이해

현대의 성령이해 중 20세기에 관심을 끌면서 성장해 온 오순절 성령운동은 한 세기 동안 성령론의 흐름에 작지 않은 물줄기를 대 주었다. 오순절 부흥운동은 알미니안 감리교회의 토대, 즉 인간의 주도권이 은혜를 결정하는 완전주의 지반에서 발생한 성령운동이었다. 성령운동들은 분파운동으로 간주되어 배척당해 왔으나 18세기 감리회 부흥운동은 정당한 교회로 자리잡게 되었고, 전 세계로 확산되어 갔으며, 특히 미국에서 부흥하였다. 이런 배경에서 오순절 성령운동이 일어나 널리 퍼지고 정당한 교회로서 자리를 확보하게 되므로 제3의 기독교 세력이 되었다.²⁰¹⁾

토리 (Reuben A. Torrey)에 의하면 성령세례는 성령의 중생사역과는 구분되며, 중생 이후에 오는 성령을 충만히 받는 사건으로 경험을 통해 알 수 있다.²⁰²⁾ 성령세례를 받으면 봉사에 능력을 입어 활발히 일할 수 있다는 것이 오순절 운동의 교리가 되어, 교회에 봉사하기 위해서는 능력을 입는 성령세례를 꼭 받아야 한다는 것이다. 그는 또 성령세례가 확실하게 제이의 축복으로 이끌어 준다는 것을 말한다. 성령세례를 받는 조건

201) 서철원, 『성령신학』 pp.15-16. 기독교의 제3세력이라는 말은 1958년 6월 9일자 ‘라이프’지의 기고문에서 당시 뉴욕 유니언 신학교 교장 반 듀젠이 펜티코스탈 교회를 총칭해서 그렇게 불렀는데 여기에 기인하여 사용되었다.

202) R. A. Torrey, *The Person and Work of Holy Spirit*. p.157.

들은 회개와 복종, 그리고 신앙으로 집약된다.²⁰³⁾

오순절주의자들은 오늘날에도 오순절 성령강림은 지속된다는 것과 중생 후에 성령세례를 체험적으로 받아야 한다는 성경적인 증거로서 사도행전의 예를 들고 있다. 오순절 성령강림에서부터 에베소 제자들의 성령 받음까지 계속적인 체험이 이루어진다는 것이다.²⁰⁴⁾ 그들은 성령세례 체험의 표시가 방언이며 그 후에 치유와 예언 등의 은사가 동반한다고 말한다. 또한 성령세례를 방언으로 나타나는 제이의 축복이라고 생각하고 전통적인 교회가 성령의 생동적 현재를 결여하고 있다고 그들은 비판하기도 한다.

오순절과는 성령이 초월적인 영임을 내세워 성령의 초자연적 사역을 강조하며, 심령 속에 찾아와 수직적인 신경험을 불러일으키는 데에서 성령의 역사를 찾고 있다. 그러한 경험적 성령이해는 주관주의적 우월감에 빠져 성경과 교회제도를 무시하게 되기도 한다. 부셔와 칼빈은 성경과 교회제도를 무시하지 않으면서도 성령의 사역을 폭넓게 적용하므로 그 성령관은 주관주의적 성령관에도 모범적 기준을 제공하게 된다.

203) ‘...너희가 회개하여 각각 예수 그리스도의 이름으로 세례를 받고 죄사함을 얻으라 그리하면 성령을 선물로 받으리니 (행 2:38)’를 근거로 성령세례를 받는 7단계의 방법을 제시한다. 첫째는 회개하여 예수를 구주로 영접하는 것, 둘째는 죄를 버리는 것, 셋째는 영접하고 죄를 버림을 입으로 고백하는 것, 넷째는 하나님께로의 전적인 순종, 다섯째는 성령세례를 열망함, 여섯째는 그것을 받게 해 달라는 분명한 기도, 일곱째는 믿음을 가지는 것이다./ 로이드-존스도 성령세례를 받는 방법을 말하는데, 실망이 오더라도 하나님의 의외의 인도에 대비하여 계속 추구할 것을 강조하며, 몇가지를 제시하고 있다. 첫째는 받을 수 있다는 가능성을 인식하라, 둘째는 받고자 하는 자신의 동기를 살피라. 셋째는 주님을 사랑하고 그 말씀에 순종하라. 넷째는 주의 은혜에 전적으로 의지하여 간절히 강청하는 기도를 하라. -D. Martyn Lloyd Jones, *Joy Unspeakable: The Baptism with the Holy Spirit*. (Eastbourne; Kingsway Publications, 1984) pp.200ff. 열심으로 기도하는 일은 성도의 본분이지만, 어떤 정해진 조건을 인간의 힘으로 노력하여 이행함으로써 성령세례를 받는다는 것은 하나님의 은혜로 믿음과 구원을 얻는다는 하나님 중심 사고와는 거리가 멀다.

204) 오순절 성령강림의 지속과 체험적 성령세례의 사도행전의 예들은, 오순절 성령강림 (행 2:1-4), 예수 이름으로 세례받고 죄사함 받으면 성령을 선물로 받음 (2:38), 사마리아 교인들이 예수 이름으로 세례를 받았으나 성령을 내리신 일이 없다는 것 (8:4-25), 바울이 다메섹 도상의 사건 후 3일 만에 성령의 충만을 입은 것 (9:1-19), 고넬료 가족의 성령 받음 (10:23-48), 에베소 제자들의 성령 받음 (19:1-7) 등이다.

오순절 신학의 문제점은 중생 후의 성령세례와 성령세례의 표징으로 방언이 필수적이라는 데 있다. 오순절주의자들은 사도들이 받았던 동일한 성령을 현대의 오순절 운동이 받았으며, 성령세례를 받은 자들의 경험도 사도들의 경험과 동일하므로 오순절 성령강림의 합당한 반복이라고 주장한다. 성경의 오순절 사건이 단회적으로 종료된 것이 아니고, 연속해서 발생함을 뜻한다.²⁰⁵⁾ 또 그들은 성령의 체험을 강조하므로 성부와 성자를 도외시한 성령 만능주의로 빠지거나, 성령을 인격적인 하나님으로 보지 못하는 문제점을 안고 있다. 오순절파에서는 성령의 오심도, 성령의 활동도 그리스도와 관계 없이 되어진다고 보므로 성령이 그리스도의 영이심을 간과하고 있다.

오순절 성령운동과 은사운동은 강한 성령체험과 신비한 성령사역에 대한 관심을 깨우고, 무기력한 기성교회에 자극을 주었다는 긍정적인 역할이 있음은 사실이지만, 성령을 그리스도와 분리하고 체험과 인간의 노력을 강조하는 알미니안-웨슬레 신학을 받고 있다는 점에서 여러가지 문제가 있다. 신비적인 주관주의에 빠지는 것이나 방언을 성령세례의 증거로 삼는 것, 성령의 인격보다는 능력으로서의 사역에 치중하며, 성부와 성자에 대해서는 부각시키지 않으므로 세대주의적인 역사관을 반영하는 위험도 안고 있다. 성령의 인격은 물론 사역적인 면에서도 성경의 객관성을 확보하지 못하고 있다. 그에비해 부셔-칼빈의 성령관은 균형이 잡혀 있다. 그들은 성부와 성자와 함께 성령을 말하고, 성경의 객관성을 확보하되 성령의 인도를 받는다. 성령이 하나님으로서 인격적으로 역사하신다는 관점을 그들은 항상 잃지 않는다.

오순절 성령운동은 성령세례를 강조하고, 은사운동은 성령세례 대신 성령충만을 주장해 왔다. 이 성령충만은 오순절 성령강림의 반복으로 이해

205) Ibid. p.33.

되어졌으나 사실 성령충만은 오순절 성령세례의 반복이 아니다. 성령세례로 약속되었지만 성령이 실제 오실 때에는 성령강림과 성령충만, 성령받음으로 표시되고 있다. 성령충만은 물질의 양처럼 가득하여 넘치는 것이 아니라 결국은 성령의 인도요 지배요 통치를 말하는 것이다.²⁰⁶⁾ 성령은 믿을 때 선물로 주어진다. 성령을 받음이 곧 성령세례요 성령충만이라 해야 맞다.²⁰⁷⁾

오순절과의 성령관이나 에큐메니컬 운동의 성령관은 성경적 균형을 잃고 주관주의로, 혹은 보편주의로 흘러 왔다. 주관주의적 성령체험 운동이나 우주적 성령이해는 하나님의 계시의 말씀인 성경을 철저한 표준으로 삼지 않았다. 그러므로 바른 근거를 약화시킨 채 결길로 뻗어 있다고 할 수 있겠다.

현대교회의 성령이해에 대한 경향은 대체적으로 정통주의와 보편주의, 그리고 오순절주의로 나타나고 있다. 정통주의 성령관은 규범적 교리로서만 성령을 이해하려는 합리주의적인 관점과, 성경의 규범을 인정하되 살아 역사하시는 성령을 함께 고려하는 관점으로 나누어진다. 둘 다 초대교부들과 개혁자들로부터 이어받은 성령관이지만 그 흐름은 다르다. 성경으로부터의 객관성은 확보될지라도, 전자는 경직되고 메마른 신앙생활로, 후자는 역동적이고 감동이 있는 신앙생활로 나아가게 된다. 보수나 개혁, 또는 정통을 표방하면서 부셔와 칼빈이 가졌던 성령관을 이어받고 있다면 후자에 속한 것이요, 그렇지 못하다면 전자에 속한 것이라고 구분해 볼 수 있을 것이다.

206) Ibid. pp.149-151.

207) 서철원, 『성령신학』 p.112. 성령이 내주하셔서 인도하고 지배하는 것을 성령충만으로 보았고, 성령으로 거듭난 자는 또 다른 성령세례를 받을 필요가 없다는 것을 말한다. 성령세례라는 말도 성령이 능력을 베푸는 세례가 아니라 성령으로 세례를 주신다고 약속하신 예수님의 약속의 말씀에서 유래하고 있다.

보편주의 성령관은 바르트와 베르크호프, 그리고 몰트만과 에큐메니컬 학자들에게서 볼 수 있는 것으로, 성령을 세속의 영으로 보는 관점이다. 이는 성령의 교회 안에서의 제한적 구원사역보다 세계 속에서의 사역을 중시하여, 성령이 모든 분야에 역사하시며 모든 것을 구원하신다는 관점이다. 오순절 성령운동은 주관주의적 성령관을 가진다. 성경을 인용하여 성령사역을 증거하되 자의적인 해석으로 치우치고, 내적 체험을 우선시하여 신비주의로 기울어진다. 과도한 성령운동은 초대교회의 몬타누스주의와 중세의 신비주의, 웨이커 운동과 모라비안 경건주의를 거쳐 이어지고 있다.

보편주의나 주관주의는 성령의 위격과 인격성을 현저히 약화시키는 문제가 있다. 현대의 성령관들은 폭넓게 성령의 사역을 발견해 낸 부셔-칼빈의 영향을 입고 있으면서도 반발의 양상으로, 또 이질적인 모습으로 발전해 왔다. 솔라이엘마허 이후 현대신학은 삼위일체를 부정하고 있다고 보아야 한다. 따라서 성령은 주관주의나 보편주의를 표방하는 현대신학자들에게 인격일 수 없다. 성령의 사역에 대한 진술에 있어서도 그들은 성경이라는 구심점을 잃고 있다. 그러한 점에서 성령의 인격을 바로 세우고, 성경말씀과 더불어 사역하시는 성령을 강조하는 부셔-칼빈의 성령관과는 현격한 차이를 드러낸다.

제 5 장 성령관들의 비교와 흐름들

5.1 개혁 이전 성령관들과의 비교

초대교회 시대에는 성령에 대한 관심이 그다지 크지 않았다. 터툴리아누스가 삼위일체라는 용어를 3세기에 처음으로 쓰기는 하였지만, 성령의 신격을 인정하여 성령을 하나님으로 보고 확실히 삼위를 인정하게 된 것은 4세기 이후였다고 할 수 있다. 성령에 관한 문제보다는 아리우스의 반신적 성자론과 같은 성자 예수 그리스도에 대한 문제가 우선적인 것이었으므로 그리스도가 성부 하나님과 동일본질인가, 유사본질인가 하는 문제가 큰 쟁점이 되었다. 성자에 대한 신격이 확정된 뒤에야 비로소 그 관심은 성령에게도 동일본질이 적용되는가에 쏠리게 되었다. 아다나시우스, 갑바도기아의 세 교부들, 그리고 아우구스티누스 등의 노력으로 성령의 신성은 공교회의 확증을 얻게 되었다. 동일본질이 성령에도 적용되어 성령의 하나님이심이 확인되자 ‘한 하나님에 세 위격들’이라는 표준공식이 만들어지게 되었다. ‘한 실체 (ousia)에 세 위격들 (hypostaseis)’이라는 삼위일체 교리가 공회의를 통해 공식화된 것이다.²⁰⁸⁾ 이 교리는 초대교회에서부터 개혁자들을 거쳐 현대로 전달되었고, 지금까지 확고하게 세워져 있다.

208) 그리스도의 신성이 확정되어 삼위일체론이 공식적으로 채택된 것은 325년의 니케아 공회이다. 그러나 성령에 대한 규정은 ‘성령을 믿는다’ 라는 단 한 문장밖에 없어 성령이 완전한 신성을 갖는 하나님이신지에 대한 문제는 논란의 여지가 있었다. 그 후 갑바도기아의 세 학자들(바실, 닛사의 그레고리, 나지안주스의 그레고리)의 신학작업과 아다나시우스와 힐라리의 정치력으로 381년 콘스탄티노플 공회에서 성령의 완전한 하나님이심이 고백되었다. 성부와 성자와 함께 동등하게 찬양과 영광을 받으실 분으로 표현되었다. 용어에 있어서 'ousia'와 'hypostasis'를 아우구스티누스는 'essentia'와 'persona'로, 칼빈은 'substance'와 'subsistence'로 쓰기도 한다.

갑바도기아 교부들과 아우구스티누스의 삼위일체와 위격들에 관한 논의는 부셔와 칼빈에게 전폭적으로 수납되어진 핵심명제였다. 성경과 그 교리의 토대 위에 그들의 신학과 성령관도 서 있다. 바실은 성령의 인격성을 공식화하고, 아버지와 아들의 본질이 성령에도 동일하다는 것을 증거하였다. 닛사의 그레고리는 바실을 따라 삼위일체를 세워갔고, 성령의 사역은 영혼을 정화하는 것이라 하여 사역의 관점에서 성령을 보게 되었다.²⁰⁹⁾ 그리고 나지안주스의 그레고리는 실체와 위격들을 한 하나님으로 묶는 기초로서 성자의 특성을 출생으로 하고, 성령을 출래로 표시하였다. 이것은 아우구스티누스에 이르러 아버지와 아들에게서의 이중출래로 고정되어 서방신학이 받게 되었다. 아우구스티누스는 신적 실체의 ‘단일성 (unitas)’과 위격들의 ‘삼위성 (trinitas)’에 삼위일체의 전체를 두었다. 그러나 그는 ‘실체 (ousia)’를 ‘본질 (essentia)’로 받는다. 칼빈에게 'ousia'와 'hypostasis'의 개념과 용어는 그대로 받아들여져 'substance'와 'subsistence'로 적용되었다. 또 ‘한 실체에 세 위격들’이라는 삼위일체론과 성령의 출래를 통한 하나님이심, 그리고 성화를 일으키신다는 성령관도 받아들여졌다.

초대교회의 교부들은 삼위일체론에 있어서 실체와 위격들에 대한 용어와 개념들을 신플라톤주의로부터 도움받고 있다.²¹⁰⁾ 물론 그들이 성경의 근거를 무시하거나 신플라톤주의의 유출설에 따라 아들과 영을 아버지보다 낮은 신으로 본 것은 아니지만, 당대의 철학에서 사용된 일부 용어들을 가져다 그 개념을 신학적으로 보완하여 쓰므로써 그 철학에 힘을 입고

209) 서철원, 『교리사』 p.212, 166. 성령의 성화의 사역이나 창조와 사역은 이미 이레니우스가 언급한 내용이다. 그러나 그는 존재에 있어서는 한 하나님이시나 구속경론에 있어서는 아버지와 아들과 영이 계신다고 하여 섭리적 삼위일체론에 서있다.

210) Ibid. p.207. 삼위일체 교리의 확정에 용어와 개념을 차용하고, 신플라톤적 사고의 도움을 많이 받았지만, 이것이 신앙에 대한 철학의 지배를 뜻하는 것은 아니다. 신플라톤적인 개념들은 그 본래의 의미대로 기독교 교리 형성에 이월된 것이 아니고, 단호히 신앙의 지배 영역 아래 사고의 영역을 포함시키도록 철학적 범주들이 봉사하게 하였다.

있다. 부셔와 칼빈은 초대교부들에게서 받아 삼위일체론을 전개하면서 희랍철학으로부터 영향을 받지 않았다. 오히려 'ousia'와 'hypostasis'를 'substance'와 'subsistence'로 받아 희랍철학의 색채를 띤 용어에서 탈피하려 하였다. 그들은 초대교회의 삼위일체 교리를 성경의 증거로 확인하여 받고 있다. 성경에 근거를 둔 신관을 가지고 신학을 논하고 있다. 성령에 대한 논의를 할 때에도 초대교부들이 성경과 희랍철학의 관점을 가지고 접근한 반면, 부셔와 칼빈은 성령의 내적 증거를 받은 성경말씀만의 관점을 고수했다.

완전한 하나님이며 제삼위의 위격을 가지신다는 교부들의 성령관은 부셔와 칼빈에게 전수되었다. 그러나 성령이 말씀을 통해 믿음을 불러 일으켜 구원으로 이끄시는 구원의 사역자요 주체자라는 관점은 초대교회에서는 아직 미약했다. 교부들은 성령이 온전한 신격을 갖는 제삼위로 확증되어 삼위일체 교리를 든든히 세우는데 심혈을 기울였기 때문이다. 칼빈에게서도 삼위일체론을 변호하는데 성자와 성령의 신성을 강조하는 노력이 엿보이지만 그 목표는 좀 다르다. 초대에는 삼위일체론이 공교회의 교리로 확정되는 것이 중요한 과제였고, 개혁시대는 그것을 든든히 지켜 교회를 바로 세우는 일이 중요했다. 또 초대교회에는 삼위일체론에 못미치는 신관들이 있었다고 한다면, 개혁시대에는 의도적으로 부인하는 대적자들이 있었던 것을 알 수 있다.²¹¹⁾

초대교회 시대에는 또 종속적이거나 신비적인 신관의 흐름이 있었다. 오리게네스와 아리우스를 연결하는 단일신론적인 종속주의에서는 성자와 성령이 완전한 신격을 갖지 못하고, 성부의 그늘에 가리운다. 양태론자들도 역시 성부의 다른 모습이 성자와 성령으로 나타날 뿐이므로 그들에게

211) 삼위일체라는 용어가 정립되기 이전의 신관들과 오리게네스, 아리우스, 사벨리우스 등의 신관은 삼위 하나님의 동등하신 신격이 표현되지 못한다. 종속주의나 양태론적인 신관이라 할 수 있다. 또 칼빈 시대의 세르베투스는 노골적으로 삼위일체교리를 부인하였다. 이들에게 있어서 성령 하나님은 하나님이 아니거나 성부의 또다른 양태일 뿐이다.

있어서 성자와 성령은 위격적 존재가 아니다. 그들이 바라보는 성령은 낮은 하나님이거나 하나님의 반사된 양태일 뿐이다. 이러한 관점은 후대에 성령을 약화시키거나 관념 속에만 존재하는 영으로 무시하는 경향으로 나타난다. 그에 비해 갑바도기아 교부들이나 부셔와 칼빈은 철저히 성령을 성부, 성자와 동등하게 높임받는 하나님이시라고 역설한다. 성경에서 능력이나 힘으로 임하심을 나타낼 때에도 하나님으로서 인격적 사역을 행하심을 의심치 않게 된다.

신비주의적인 관점은 체험적이고 주관적인 성령관을 말하는데, 성령의 내적 조명과 마음의 빛을 중시하고, 기록된 말씀이나 교리를 무시하는 경향을 보인다. 마르시온주의나 몬타누스주의가 초대교회에 적지 않은 영향을 끼쳤다. 그들은 성령이 인격적인 하나님으로서 사역하시는 것이 아니라 신비한 능력으로 임재하여 직접 계시하고 황홀경에 빠지게 한다고 믿는다. 개혁시대에도 비슷한 신념을 갖는 열광주의나 영성주의가 일어났다. 부셔와 칼빈은 성경을 통해서 역사하시는 성령의 내적 말씀을 듣는 것과 기록된 말씀인 성경의 검증을 받는 것을 동시에 중시했다. 부셔와 칼빈의 성령이해는 종속주의나 주관주의라고는 엄연히 달랐다. 성령이 인격적인 하나님이시라는 것과, 말씀에 묶여진 것은 아니지만 그 말씀을 통하여, 말씀과 더불어 믿음과 구원의 역사를 이루신다는 것을 그들은 알고 믿었다.

5.2 개혁 이후 성령관들과의 비교

초대교회 시대의 삼위일체와 연계된 신학과 성령관이 부셔와 칼빈의 성령관에 많은 도움과 영향을 주었다면, 중세의 신학과 성령관은 그들에게

오히려 대항해야 할 논제가 되었다. 시대적 연속선 상에서 그들이 중세의 교육과 사상의 영향을 입고 있는 것은 사실이었지만, 개혁에 있어서는 그 영향을 벗어 버리는 일이 필수적 과제 중 하나였다. 그들에게 있어서 개혁의 구호인 말씀과 믿음과 은혜는 성령이 구원사역을 일으키시는 영역이다. 그 영역을 사람과 제도가 점하고 있었으므로, 그것을 바꾸어 주는 것이 필요했다. 종교개혁은 바로 그같이 뒤바뀐 것을 제 위치로 바로잡는 운동이었다. 이러한 운동에서 성령관은 중요한 역할을 감당했다고 볼 수 있다. 성령에 의해 기록된 성경말씀의 증거를 따라 하나님이신 성령이 끊임없이 사역하신다는 그들의 성령관은 그 이후의 성령관과도 연관된다.

종교개혁 후 19세기 후반에 이르기까지는 정통주의와 신비주의, 경건주의, 그리고 자유주의의 흐름이 있었다. 성령을 보는 관점에 따라서 동반과 반발을 일으키기도 한다. 정통주의는 활발히 논의되어 오던 성령의 사역을 무시하고 고백적 합리주의로 나아갔다. 교리적 규범을 우선시하는 신학으로 말미암아 무겁고 냉랭한 신앙생활로 그 틀을 잡아갔다. 그러한 메마른 심장에 뜨거운 열정을 일으키려 일어난 운동이 웨이커 운동과 메쏘디스트 운동, 그리고 경건주의 운동이었다. 성령에 관심을 기울여 영적인 체험을 통한 ‘내적 빛’을 강조하는 운동이었다. 이런 성령운동은 중생의 체험과 완전성화를 주장하기도 하며 성령의 역할을 강조했다. 성령을 중시하는 운동은 규격화된 정통주의에 대한 반발로 일어났지만, 바른 신앙으로 나아가지 못하고, 체험을 강조하므로 주관주의에 빠지게 되었다. 성령의 사역을 활발하게 적용시켰던 부셔-칼빈의 성령관을 넘어서 내재적 성령인식으로 흘렀다.

내재적으로 흐른 또 다른 하나는 자유주의 신학으로 슐라이엘마허에게서 찾아 볼 수 있다. 그에게 있어서 성령은 마음에 느껴지는 동질감정일 뿐 인격적 주체로서 역사하시는 하나님은 아니다. 이처럼 고백적 정통주

의에서 성령을 숨겨진 위격으로 취급하는 것과 내재적 주관주의의 성령이해는 성경의 객관성이나 부셔-칼빈의 기준점을 떠나 좌우로 점점 멀어져 갔다.

20세기는 신정통주의를 시작으로 실존주의 철학에 바탕을 둔 신학과 보편주의적 구원론, 은사적 성령운동과 종교 다원주의의 영향이 부각된 시대였다. 성령관에서도 이러한 영향들이 확연하게 드러난다. 바르트는 내재적 신관을 극복하려 하여 전적타자로서의 초월적 신, 위로부터 수직적으로 오신 하나님을 말한다. 그러나 그의 성령관은 ‘부활하신 그리스도로서의 성령’을 언급하므로 사실상 성령의 위격은 없어지게 된다. 베르크호프는 바르트의 성령이해를 받아들이면서도 인간의 역사세계와 우주에 개입하여 창조를 지탱하고 만물에 생명을 주는 힘으로 성령을 보기 때문에²¹²⁾ 보편주의와 관련이 깊다. 몰트만이나 W.C.C. 학자들도 성령은 택자를 구원하시는 교회 안에서의 사역보다 더 큰 세계 속에서 사역을 한다고 하여 같은 입장을 취한다. 그들이 말하는 활동력이나 만물에 존재하는 영은 신격을 갖는 성령이 아니다. 이 보편주의는 어떤 종교에건 구원이 있음을 강조하는 종교 다원주의를 받쳐 주고 있다.

신정통주의가 성령의 인격성을 모호하게 만들고 있다고 한다면 티리히나 볼트만 같은 경우는 아예 그것을 거부한다.²¹³⁾ 이런 실존주의적 성령관이나 보편주의적 성령관들은 부셔-칼빈의 성령관과 비교해 볼 때 삼위

212) 최윤배, 「H. Berkhof의 성령론의 발전 개요」 p.7. 그는 교회의 성령에 대한 두 가지 편파성, 즉 주관주의적인 성령이해와 객관주의적 성령이해의 문제를 인식하고 그 해답을 제시하려 하였다. 또 에큐메니컬 운동을 통하여 복음의 보편성을 발견하게 되었다. 그는 ‘아래로부터의 방법’을 통해 종교, 문화, 생태, 경험 등을 해석하는 도구로서의 성령과 성경언어 속에서 계약이라는 ‘구속사’의 관점에서 성령을 이해하고 있다. 그러나 그가 말하는 성령은 인격이 없는 ‘창조를 지탱하는 힘’, 혹은 ‘하나님의 활동하는 힘’에 불과하다.

213) John F. Walvoord, *Holy Spirit*, 이동원 역, 『성령』 (서울: 생명의 말씀사, 1981) p.338. 신정통주의자들이나 실존주의 철학적 신학자들은 대부분 성경의 영감설이나 무오성을 인정하지 않는다. 그들에게 있어서 성령은 신으로 받아들이든 기운으로 취급하든 별로 중요한 관심사가 아니었다.

일체와 성경말씀을 현저히 훼손하고 있다. 성령을 활동력이나 범재신론적인 영으로 격하시킨다. 그러한 영은 성령이라 할 수 없고, 따라서 현대신학자들의 신학에서는 삼위일체가 부정된다. 성령의 위격과 인격도 존재하지 않는다고 보는 것이 타당하다. 부셔와 칼빈은 성경을 근거로 성령이 만물을 보존하시며 생명을 불어넣을지라도, 구원에 있어서는 선택구원을 위해 인격적 주체로서 역사하심을 분명히 한다.

교회와 성도가 성령의 역사를 경시하거나 형식적인 신앙에 빠질 때 어김없이 나타나는 현상은 체험적 성령추구이다. 오순절 운동을 비롯한 여러 은사중심의 성령운동이 바로 그것이다. 은사와 중생 이후의 성령세례를 강조하는 이 체험운동은 주관적이고 신비적인 신앙으로 치우치게 된다. 성경을 넘어서 자유롭게 황홀한 감정에 빠지는 것이 곧 성령의 역사이고 본질인 양 오해하게 된다. 부셔-칼빈의 성령관은 이같은 문제를 해소해 주는 역할을 한다. 그것은 성령의 내적 말씀과 기록된 말씀의 균형을 유지하는 관점이다. 종교개혁 당시에도 열광적 영성주의자들의 성령이해는 말씀과 교회와 교리들을 무시하는 경향을 보였다. 성령을 이해하는 이러한 견해들은 성령의 조명을 받는 기록된 말씀을 통해 재검증되어야 할 것이다.

5.3 성령관의 흐름들

지금까지의 논의를 통해서 우리는 성령관이 어떤 일정한 흐름을 형성하고 있는 것을 발견할 수 있다. 부셔-칼빈의 성령관 뿐만 아니라 다른 성령관들도 시대를 따라 영향을 미치므로써 그 흐름을 형성하고 있다. 성령의 물줄기가 아니라 사람들이 갖는 성령에 대한 이해가 몇 가지 서로 다

른 흐름을 형성하고 있다는 것이다. 이 흐름은 신앙의 일정한 형태나 실천적 삶으로 나타나기 때문에 신학과 교회에 지대한 영향을 미친다. 어떤 성령관을 가지고 있는가에 따라서 신학과 신앙 양상은 사뭇 달라질 수 있다.

그 하나의 흐름은 객관주의적인 성령관이다. 이성적이고 객관적이어서 성경의 근거를 갖는 관점이지만, 메마른 형식화와 교권주의로 빠져가는 부작용이 나타나기도 한다. 초대교회 시대에 삼위일체 교리를 세우기 위한 작업으로 성자와 성령의 신격과 인격, 그리고 출래문제 등이 활발하게 논의되었다. 해답을 찾아가는 과정에서 성경으로부터 도움을 크게 받았지만, 논리적으로 설명하고 교리로 확정하게 되기까지는 신플라톤주의의 철학적 언어와 그 개념을 받아들이지 않을 수 없었다. 그러한 교리는 성경의 객관적 증거와 교회의 공론을 거쳐 신앙고백 형태로 공교회가 받아 확정하고, 후대에 전수되었다. 이 성령관의 흐름은 중세 스콜라 신학이 이어받았으나 교권주의에 파묻혀 제구실을 할 수 없었다. 종교개혁자들에 의해 합리주의와 스콜라주의를 넘어 풍성한 성령론으로 발전하였다. 그러나 이는 고백적 정통주의를 거치면서 약화되고, 성령은 잊혀지고 숨겨진 위격으로 당연시되는 데에까지 이르렀다. 그래도 그 흐름은 오늘날에도 계속적으로 유지되어 신비주의를 견제하는 대안으로 제시되기도 한다.

다른 하나의 흐름은 주관주의적인 성령관이다. 내재적인 체험을 중시하므로 성령을 인격적인 하나님으로 이해하지 못하여 신비주의나 열광적 분리주의에 빠지기 쉽다. 기독교 초기부터 이러한 흐름은 형성되었는데, 영지주의, 마르시온주의, 그리고 몬타누스주의 등이 일어나 교회에 심각한 혼란을 초래했다. 중세에는 스콜라 신학에 대한 반발로 신비주의가 일어나 그 흐름을 이었다. 개혁시대 뮌쩌의 성령운동, 그 이후의 웨이커 신비주의와 모라비안 경건주의, 그리고 자유주의의 성령관들은 다 주관주의를

계승하는 것이었다. 현대의 오순절운동이나 은사운동 등도 그 흐름에 연계되어 있다. 활력있는 신앙생활을 하려는 면에서는 긍정적으로 평가할 수도 있겠으나, 성경의 원리를 넘어서 자기체험을 중시하게 되므로 하나님인 성령의 인격이 사라지게 되고, 하나님의 질서를 파괴하는 해악운동으로 될 것은 뻔한 일이다.

또 다른 흐름은 종속주의적인 성령관이다. 이는 성령을 제삼위격의 하나님으로 인정하지 않으므로 생기는 관점이다. 성령에 대해 다른 위격과 동등됨을 부정하고 성부와 성자에 종속된 것으로 보거나, 성부의 다른 양태로 존재할 뿐이라는 견해를 갖는 것으로 초대교회 시대의 오리게네스, 아리우스, 사벨리우스로부터 출발한다. 이는 삼위일체를 부정하는 것으로 성령의 신격과 인격성을 찾을 수가 없다. 신정통주의와 실존주의적 신학자 등 현대 신학자들에게서도 그 흐름이 이어져 나타나고 있다.

또 다른 한 흐름은 보편주의적 성령관이다. 이는 보편구원, 혹은 만유구원과 연관을 갖는 것으로 각 시대마다 뚜렷이 나타났던 것은 아니지만 중세와 이성시대를 거쳐 현대로 오면서 확산된 것이다. 성령을 교회 안에서 구원사역을 하시는 아버지와 아들의 영으로는 생각지 아니하고, 세상 만물에 역사하여 만유를 구원하는 세속적 영으로 보는 관점이다. 사실 그러한 영은 존재하지 않는다고 해야 맞다. 그리스도만이 길이 아니라 다른 종교에도 구원의 길이 있다는 종교다원주의나, 성경과 교회를 떠나서도 모두가 구원에 이른다는 보편구원주의 입장에서 보면, 성령은 택함받은 성도를 그리스도에게로 인도할 필요가 없게 된다. 익명의 그리스도인, 무제한적 선택, 종교다원주의를 주장하는 이들로서 로사토, 카알 라너, 베르크호프, 몰트만, 에큐메니컬 학자들이 이 흐름을 주도했다. 그들은 하나님의 택정도, 성령의 인격이나 다른 위격과의 관계도 무시하고 있다.

제 6 장 결 론

여기서 전체의 내용을 간략하게 요약하고, 부셔-칼빈의 성령관이 여러 흐름들과의 관계 속에서 어떤 위치를 차지하는지를 밝힌 다음, 끝으로 부셔-칼빈의 성령관을 참조하여 바람직한 성령관을 제시하므로써 이 논문을 맺고자 한다.

6.1 요약과 부셔-칼빈의 성령관의 위치

제2장에서는 부셔-칼빈의 성령관에 많은 영향을 미친 갑바도기아 교부들과 아우구스티누스의 신학과 성령논의에 대해 살펴보았다. 삼위일체 교리가 확정되는 과정에서 성자와 성령의 신성이 주된 관심사였다. 성령의 위격과 인격성의 문제는 삼위일체를 확증하기 위한 논의이었으므로 성령에 대한 이해는 삼위일체 내에서의 존재에 기반을 두고 있었다. 성령의 사역적인 면에서는 영혼을 정화하는 일 정도 외에 이렇다 할 진술이 없다. 공교회의 입장에서 중요한 것은 성자도 성령도 함께 영광받으실 존재이심을 확정하여 ‘한 실체- 세 위격’의 교리를 세우는 것이었다. 삼위일체와 위격적 존재에 대한 초대교회의 이해는 종교개혁자들에게 귀감이 되었다.

제3장에서는 부셔와 칼빈의 성령관이 무엇이지 성령의 존재와 사역면에서 서로 비교하여 고찰하였다. 성령의 신성과 인격, 그리고 창조와 구원의 사역을 통해 그들이 견지하고 있는 성령관이 어떤 것이지를 밝혀 보

았다. 개혁작업에 먼저 참여한 부씨는 칼빈에게 교육과 말씀, 교회와 성령 등에 관한 여러 견해들을 전달해 주어, 칼빈이 천재적 조직력을 가지고 이론들을 완성해 나가는데 많은 도움을 주었다. 그들의 신학의 주요 관심사 중의 하나는 성령의 사역이었는데, 이 또한 같은 관점에서 진술을 하고 있다. 창조, 구원, 말씀, 그리고 교회에 역사하시는 성령의 활동을 활발하게 전개하였음을 살펴 보았다. 그들에게는 로마교회의 경직성과 열광주의자들의 오만함을 경계하는 것도 공통의 과제였다.

제4장에서는 개혁과와 이질적으로 달라져 온 현대의 여러 성령이해들을 살펴보았다. 성령의 신성과 인격성을 약화시키거나 부인하는 관점과 성령의 특별한 구원사역은 없고 보편적인 사역에 더 무게를 두어 성령의 실체가 사라지는 관점을 부각시켰다. 특히 신비한 은사를 강조하는 성령운동으로 주관적이고 분리주의적인 성령관이 확산되었던 점도 주시해 보았다. 이런 성령운동은 성령에 대한 관심을 활성화시키는 역할을 하기도 했지만, 성령의 인격은 무시되고 성령 만능주의로 빠지거나 신비주의로 흐르는 경향이 짙어졌다.

제5장에서는 다른 세대의 특징적인 성령관과 부씨-칼빈의 성령관을 비교해 보고, 몇 가지 성령관의 흐름을 정리해 보았다. 개혁과의 견해에 기초가 된 초대교회와의 비교를 통해 영향을 미쳐 서로 연관되어진 부분을 조명하였고, 현대교회와의 비교를 통해 성령을 이해하는 관점의 간격이 서로 벌어져 있음을 살펴 보았다. 현대로 오면서 부씨-칼빈의 성령관은 정통주의와 개혁주의, 혹은 보수주의자들에 의해 수납되어 온 것으로 볼 수 있지만, 칼빈신학을 이어받는 정통주의 속에도 성령은 숨겨진 위격으로 취급되어 오기도 했다. 더구나 현대의 많은 신학자들은 삼위일체를 부정하므로 인격적인 하나님으로서의 성령은 찾아보기 힘들게 되었다.

그리고 각 장이나 절의 끝부분에는 부씨와 칼빈의 성령관은 어떤 것이

며, 또 다른 성령관과 어떻게 연관되는지를 부분적으로 밝혀 두었다. 그들의 성령관은 성경에 바로 섰으므로 신비적 열광주의를 극복하고, 살아 역사하시는 성령 하나님의 인도를 받으므로 피폐한 이론이나 제도를 이겨 낼 수 있는 것이었다. 그러므로 교회가 바로 설 수 있게 하고, 성도로 하여금 균형잡힌 신앙생활을 해 나갈 수 있게 한다.

성령에 대한 이해는 실천적 신앙으로, 또 영향력 있는 신학으로 나타나 당대의 교회와 신앙생활에 영향을 미쳐 왔다. 그러므로 중심이 되는 성령관은 무엇이고, 또 그것이 성령관의 흐름 속에서 어떤 위치에 있는지를 알아 보는 것도 필요한 일이다. 혼란스러운 성령논의가 자칫 진실된 신앙생활에 악영향을 끼칠 수도 있는 일이므로 바른 성령관을 가지고 하나님의 기쁘신 뜻을 따라 흔들림 없이 승리의 길로 나아가기 위해서는 주의깊게 관심을 기울여야 할 문제이다.

개혁파의 성령관이 중요한 것은 그것이 죄로나 우로 치우치지 않고 성경 위에서 있을 뿐 아니라, 메마르지 않게 영혼을 밝히시는 성령의 역사를 중시하기 때문이다. 그들은 초대교회의 전통을 성경의 증거를 통해 수용하였고, 성령의 사역들을 풍부하게 진술하여 진정한 성령의 부흥시대를 열었다. 초대교회에서 논의된 실체와 위격의 용어와 개념들을 받았고, 그 관계와 위격의 존재에 관한 논리들도 거의 받고 있다. 성령의 사역에 있어서도 창조나 성화에 대한 힌트를 얻어 발전시켰다고 볼 수 있다. 그러한 풍부한 성령이해는 후대에 신학과 신앙의 유산으로 남겨졌다. 지금도 성령론에서 그 때의 진술로부터 그다지 앞서 나가지 못하고 있는 실정이다. 칼빈이 부써의 영향을 받아 성령에 대한 논의를 더 체계적으로 조직하고 확장시킬 수 있었던 것은 같은 관점으로 성령을 보았기 때문에 가능한 일이었다고 할 수 있다.

부써-칼빈의 성령관은 여러 흐름들 가운데 어떤 위치를 차지하고 있는

것일까? 그들의 성령관도 그 전후 세대와 연결되는 일정한 흐름을 형성하고 있다. 그것은 초대교회와 개혁파의 관련을 통해 이미 드러나 있고, 지금도 그 성령관을 이어받고 있는 학자들이나 교회, 그리고 성도가 많다. 부셔-칼빈의 성령관은 극단으로 흐르는 것들을 조정해 줄 수 있는 위치에 있다. 성경의 중심에서 멀어지는 성령관들을 중재하고 각성케 해 줄 수 있는 위치이다. 그렇다고 이 성령관이 중도적인 사상을 갖는다는 것은 아니다. 중도적인 노선에서 타의 영향에 따라 변질되는 것이 아니라는 것이다. 그 자체로 다른 성령관의 영향에 상관 없이 확고한 위치를 점하고 있다. 하지만 여러 흐름들이 죄우로 치우치기 때문에 중심적 위치에 있는 그들의 성령관이 중재역할을 감당하는 것이다.

부셔-칼빈의 성령관은 여러 성령관의 흐름들 속에서 그것들을 지로하는 위치에 있다고 해야 옳을 것이다. 중재하면서 끌고 나가는 위치이다. 또한 그러한 위치에서 표준자와 같은 구실을 담당하게 된다. 표준자의 모범은 두 말할 나위없이 성경이므로 성경의 검증을 받는 것이 타당한 일이지만, 성경을 소홀히 여기거나 옳게 적용하지 못한다면 그 효력은 미약할 것이다. 부차적으로 성령의 내적 증거를 받는 성경말씀의 근거를 가지고 균형있게 세운 이론에 비취 본다는 것은 기준점과의 거리를 판가름해 보는 한 장치가 될 수 있다. 물론 부셔-칼빈의 성령이해가 완성된 최상의 것은 아니므로, 더 나은 것이 그 위치에 설 수도 있다는 생각을 갖는 것은 항상 가능하다.

6.2 성령관의 바람직한 방향

이제까지 밝혀진 그들의 성령관은 우선 철저히 성경 중심적이라는 것이

다. 성경의 저자이신 성령이 조명하시므로 말씀은 살아있고, 성령은 그 말씀의 증거를 받는다는 관점을 유지한다. 존재의 면에서는 성령이 삼위 일체 내의 제삼위격의 하나님으로서 신성과 인격성을 온전히 가지신다. 사역적인 면에서는 성령이 창조와 구원의 사역자이시고, 성화자이시며, 은혜의 수단들을 효력있게 하여 사용하신다는 관점이다. 성령은 자유로우 시나 말씀을 통해, 말씀과 더불어 믿음을 일으키신다. 또 주체적으로 사역하시지만 고립되지 않고, 성부, 성자와의 관계 속에서 사역하신다는 관 점도 일관되게 드러난다. 그러한 성령관은 균형이 잡혀 있어 바른 신학과 신앙생활을 가능케 하므로 이 논문에서는 그들의 성령관을 중심으로 삼아 서 논하게 된 것이다.

그렇다면 성령관의 바람직한 방향은 어떤 것인가? 부써-칼빈의 성령관을 참조하여 앞으로 우리가 견지해 나가야 할 바람직한 성령관은 무엇인지 제시해 보고자 한다.

첫째로 우리의 성령이해는 성경말씀 위에 든든히 선 말씀중심의 성령관 이어야 한다. 성령은 말씀의 저자로서 말씀을 통해 사역하신다. 말씀에 부속되어서가 아니라 자유로이 말씀을 사용해 믿음과 구원의 역사를 일으키신다. 성경은 성령의 인격과 사역을 증거하는 표준 규범이다. 따라서 성령의 감동으로 기록된 말씀의 증거를 통해 성령을 이해하는 것이 우리 신학과 신앙의 기본이 되어야 한다.

둘째로 성령은 인격적인 하나님이라는 관점을 유지해야 한다.²¹⁴⁾ 성령을 비인격적인 기운으로 여긴다면 삼위일체는 무너지고 내재적 신비주의로 빠져들게 된다. 또 성령을 경시하거나 성령의 역할에 대해 침묵하게 되면 활력있는 성도의 신앙생활이 어려워지게 될 것이다. 우리는 성령이 살아계신 하나님으로서 임재하시어 역사하심을 늘 지각하며 믿는 삶을 사

214) 김영한 「개혁신학의 성령론」 P.492 참조.

는 것이 마땅하다.

셋째로 성령의 사역은 삼위일체 하나님을 지향한다는 관점을 잃지 말아야 한다. 성령은 아버지의 영이요 그리스도의 영이므로 독단적인 창조사역과 구원사역을 하지 않는다. 성령을 감추어진 위격으로 소홀히 여기는 것도, 성령을 지나치게 강조하여서 성부, 성자의 존재와 사역을 약화시키거나 분리된 신으로 만드는 것도 다 위험한 발상이다. 성령의 위격적 존재와 사역은 항상 성부, 성자와의 관계 속에서 이해되어야 한다.

넷째로 성령이 말씀 등 은혜의 수단을 효력있게 하신다는 관점을 가져야 한다. 기록된 말씀이나 선포되어진 말씀, 그리고 성례전에 성령이 임하시어 그것들에 참여한 이들에게 효력있게 적용하신다. 이로써 우리는 신앙생활에서 메마른 형식화에 빠지지 않고, 은혜로운 성도의 삶을 유지해 나갈 수 있다. 형식적인 규범이 신앙생활을 지배하게 되면 교회와 성도는 침체되거나 내재적 신비주의로의 탈선을 피하게 된다.

다섯째로 성령이 성화를 통해 우리의 삶의 질을 향상시킨다는 이해 속에 거룩에의 의지를 향상시켜 나가야 한다는 것이다.²¹⁵⁾ 성화의 열매를 통해서 우리 삶은 개인적으로나 사회적으로 더 나아진다.²¹⁶⁾ 거룩해짐은 신앙의 목표를 이룰 뿐 아니라 도덕과 윤리가 향상되는 결과를 낳을 수 있을 것이다. 따라서 영적으로나 육적으로 더 풍요로운 행복을 누리게 된다.

끝으로 성령은 폭넓은 사역을 감당하신다는 것이다. 구원론이 성령사역의 전부인 양 생각하고 다른 사역을 염두에 두지 않는 것은 편협하다. 성령은 택한 백성을 구원하시는 일 뿐만 아니라, 창조의 영으로서 우주만물을 계속 붙잡고 보존하시며, 생명을 유지하여 완성의 길로 나아가게 하는

215) (엡 4:23-24) 오직 심령으로 새롭게 되어 하나님을 따라 의와 진리의 거룩함으로 지으심을 받은 새사람을 입으라.

216) (롬 6:22) 그러나 이제는 너희가 죄에게서 해방되고 하나님께 종이 되어 거룩함에 이르는 열매를 얻었으니 이 마지막은 영생이라.

일도 삼위일체 하나님 안에서 행하시는 것이다. 그것은 보편구원을 향한 사역이 아니고, 피조물의 생명을 유지하는 일반은총의 사역이다.

진리 위에 세워진 성령에 대한 바른 이해는 오는 세대에서도 그 흐름이 계속될 것이며, 그것은 신학과 신앙의 바른 길잡이가 될 것이다.

< 참 고 문 헌 >

1) 단행본

- Augustinus, *De Trinitate libri 5.* in *A Select Library of the APNF.*
- Barth, K. *Church Dogmatics*, Edinburgh: T&T. Clark, 1936.
- Basil, *De Spiritu Sancto.*
- _____, 'On the Spirit' in *A Select Library of the Nicene and post-Nicene Fathers (NPNF)*, Grand Rapids: Wm B. Eerdmans.
- Berkhof, H. *Theologie des Heiligen Geistes*, Neukirchen-Vluyn, 1968.
- Berkhof, L. *Systematic Theology*, Michigan: Grand Rapids, Wm B. Eerdmans Publishing Co. 1984.
- Böhl, E. *Dogmatik.*
- Brunner, F. D. *A Theology of the Holy Spirit*, 1970.
- Bucer, M. *Das ym selbs, / Summary, / Against Treger, / Catechisme.*
- _____, *De Regno Christi libri, / Martini Buceri Opera Latina.*
- Calvin, J. *Institutes of the Christian Religion*, ed. by John T. McNeil, Philadelphia: Westminster Press, 1967.
- _____, *Opera omnia.*
- Crusche, W. *Das Wirken Heiligen Geistes nach Calvin*, 1957.
- Gregory of Nazianaus, 'On the Holy Spirit' in *The 5th Theological Orations (NPNF).*
- Gregory of Nyssa, 'On the Holy Spirit' in *NPNF*, Grand Rapids Wm B. Eerdmans.

- Hoeksema, H. *Reformed Dogmatics*.
- Kelly, J. N. D. *Early Christian Creed*, 1960.
- Kuyper, A. *Dictaten Dogmatiek; De Salute*, Campen; 1889.
- Lang, A. *Der Evangelische Kommentar M. Butzers und die Grundzüge seiner Theologie*, Leipzig, 1900.
- Lloyd-Jones, D. M. *Joy Unspeakable: The Baptism with the Holy Spirit*, Eastbourne: Kingsway, 1984.
- Moltmann, J. *Kirche in der Kraft des Geistes*. Munchen: 1977.
- Murray, J. *Collected Writings*, Carlisle, PA: Banner of Truth, 1977.
- Origenes, *De Principiis I. in APNF*.
- Suh, C. W. *The Creation-Mediatorship of Jesus Christ*. Amsterdam, 1982.
- Stephens, W. P. *The Holy Spirit in the Theology of M. Bucer*. Cambridge at the University Press, 1970.
- Temmel, L. *Glaube und Gewissheit in der Theologie M. Bucers vornehmlich nach seinem Romerbrief Kommentar*. Dissertation Vienna: 1950.
- Torrey, R. A. *The Person and Work of Holy Spirit*.
- Warfield, B. B. *Calvin and Augustine*. Grand Rapids, 1956.
- Wendel, F. *Calvin Ursprung und Entwicklung seiner Theologie*. Neukirchen, 1968.
- Wesley, J. *The Works of J. Wesley*. ed. by Thomas, Grand Rapids: Zondervan Pub. House, 1987.
- Wright, D. F. (tr.&ed.), *Common Places of M. Bucer*. Abingdon: The Sutton Courteray Press.

- Boer, H. R. *A Short History of the Early Church*. 단편 초대교회사, 백성호 역, 서울; 개혁주의 신행협회, 1991.
- Ferguson, S. B. *The Holy Spirit*. 성령, 김재성 역, 서울; 한국 기독교 생회 출판부.
- Gonzalez, J. L. *The Story of Christianity*. 초대교회사, 서영일 역, 서울; 은성, 1992.
- Hoekema, A. 개혁주의 구원론, 류호준 역, 서울; 기독교 문서선교회, 1991.
- Kelly, J. N. D. *Early Christian Doctrines*. 고대기독교 교리사, 김광식 역, 서울; 한글, 1990.
- Mckim, D. K. (ed.) *Readings in Calvin's Theology*. 칼빈신학의 이해, 이종태 역, 서울; 생명의 말씀사, 1996.
- Palmer, E. H. *The Holy Spirit*. 성령, 최낙재 역, 서울; 개혁주의 신행협회, 1993.
- Praamsma, L. 20세기의 교회, 박종철 역, 서울; 개혁주의 신행협회, 1993.
- Stauffer, R. *La Reforme*. 종교개혁, 박건택 역, 서울; 기독교 문서선교회, 1989.
- Torry, R. A. 성령의 사역, 이성강 역, 서울; 기독교 문서선교회, 1984.
- Walvoord, J. F. *Holy Spirit*. 성령, 이동원 역, 서울; 생명의 말씀사, 1981.
- Wesley, J. *The Diary of J. Wesley*. 존 웨슬리의 일기, 김영운 역, 서울; 크리스찬 다이제스트, 1999.
- Woodbridge, J. 인물로 본 기독교회사, 박용규 역, 서울; 햇불, 1993.

- 간하배, 현대신학 해설, 서울; 개혁주의 신행협회, 1989.
- 김광채, 근세 현대교회사, 서울; 기독교 문서선교회, 1992.
- 김길성, 구원론- 개혁주의 성령론 고찰, 서울; 총신대 출판부, 1996.
- 김종흡 외 역, 기독교 강요, 서울; 생명의 말씀사, 1999.
- 맹용길, 현대신학 사상 I, 서울; 성관문화사, 1990.
- 박아론, 보수신학 연구, 서울; 기독교 문서선교회, 1993.
- 서철원, 교리사, 서울; 총신대 대학원, 1999.
- _____, 성령신학, 서울; 총신대 출판부, 1998.
- _____, 신학서론, 서울; 총신대 출판부, 2000.
- 손두환, 기독교회사 I, 서울; 총신대 출판부, 1989.
- 신복운, 기독교강요; 역사, 저작목적, 사상적 배경, 서울; 생명의 말씀사, 1994.
- 심창섭 외, 교회사 가이드, 서울; 아가페 문화사, 1994.
- 유해무, 개혁교의학, 서울; 크리스찬 다이제스트, 1998.
- 이종성, 성령론, 서울; 대한기독교 출판사, 1999.
- 이형기, 종교개혁 신학사상, 서울; 장신대 출판부, 1997.
- 정성구, 개혁주의 설교학, 서울; 총신대 출판부, 1991.
- _____, 칼빈주의 사상대계, 서울; 총신대 출판부, 1995.
- 조종남, 요한 웨슬레의 신학, 서울; 대한기독교 출판사, 1986.
- 지원용, 루터의 종교개혁사, 서울; 컨콜디아사, 1959.
- 차영배, 성령론, 서울; 경향 문화사, 1992.
- 차영배 외, 삼위일체론과 성령론, 서울; 태학사, 1999.
- 홍치모, 종교개혁사, 서울; 성광문화사, 1977.
- 황성기, 칼빈신학의 현대적 이해, 서울; 한국신대 출판부, 1978.

황성철, 목회신학, 서울; 총신대 신대원, 1998.

황승룡, 신학적 성령론, 서울; 장로회총회 출판국, 1989.

2) 논 문

권호덕, “성령의 역할”, 차영배 외, 삼위일체론과 성령론 중, 서울; 태학사, 1999.

김길성, “개혁주의 성령론 고찰” 신학지남 중, 서울; 총신대 출판부, 1998.

김명혁, “스텐달 교수의 WCC 주제강연 평가”, 동일과 선교 중, 서울; 성광문화사, 1993.

김석환, “갑바도기아 교부들의 삼위일체론에서 위격과 실체의 관계에 관한 연구”, 서울; 총신대 대학원, 1999.

김영한, “개혁신학의 성령론”, 차영배 외, 삼위일체론과 성령론 중, 서울; 태학사, 1999.

라준석, “몰트만의 성령론”, 서울; 장신대 대학원, 1993.

이승학, “갑바도기아 교부들의 성령론”, 서울; 총신대 대학원, 1995.

이형기, “루터의 교회론”, 교회와 신학 23집 중, 1993.

차영배, “성령에 관한 바르트의 견해와 문제점”, 성령론 중, 서울; 경향문화사, 1992.

최윤배, “부처와 갈뱅에게서 성령과 그리스도의 삼중직”, 서울; 장신대, 1999.

_____, “H. Berkhof의 성령론의 발전개요”, 서울; 장신대.

한영태, “18세기 영국을 변화시킨 웨슬리의 삶과 사상”, 그 말씀 10월호 중, 서울; 두란노, 1993.

황성기, “칼빈의 의인론”, 칼빈신학의 현대적 이해 중, 서울; 한국신대 출

판부, 1978.

3) 성경, 주석, 사전

한글개역성경.

Nestle-Aland Novum Testamentum Graece.

Biblia Hebraica Stuttgartensia.

King James Version.

New International Version.

Revised Standard Version.

Bucer, M. *Commentary on St. Matthew, / Rome, / Ephesians, / Psalms.*

Calvin, J. *Commentary on Genesis*, tr.&ed. by John King, The Banner of Truth, 1975.

_____, *Commentary on Psalms, / Gospels, / Rome, / Ephesians.*

기독교 새 사전 편찬위, 기독교 새 사전, 서울; 기독교 교문사, 1990.

정인찬 편, 성서 대백과 사전, 서울; 기독 지혜사, 1992.

학원출판사 사전편찬국, 학원 세계 대백과 사전, 서울; 학원 출판공사, 1994.

< Abstract >

A Study on Bucer-Calvin's view of the Holy Spirit

- in connection with the streams of the outlook on the Holy spirit

by Sung Hyun-Shik

The Discussion on the Holy Spirit has been continued in the church from the early time to the present. The theology and faith may be changed according to difference of understanding the Holy Spirit. The view of the Holy Spirit has influenced on the theology and faith in the Christian Religion. We have the various patterns of theology and faith because there are many a view of the Holy Spirit in the church.

It is all right to discuss on the Holy Spirit widely, but the different ideas may do us, believers confuse. There are people in the church who speak of the Holy Spirit through the Bible or state with his experience. We have seen the fact that the Christian Churches had been not unified in one due to disperssion of understandings on Holy Spirit.

Under such a recognition, I, the writer of this essay will illuminate Bucer-Calvin's view of the Holy Spirit to hold the centered position in the outlooks on the Holy Spirit, and state what is

desirable the view of the Holy Spirit coming.

Firstly, I will light the understanding on the Holy Spirit in the Fathers of the early church to stand the groundwork of Bucer-Calvin's view. Secondly, I will illuminate what is Bucer-Calvin's view of the Holy Spirit through the comparison of Bucer's understanding with Calvin's, dividing the existence of Person from the work of the Holy Spirit. Thirdly, I will show that the understanding on the Holy Spirit of the modern theology contrasts to Bucer-Calvin's view. Lastly, so I will bring out a conclusion with remarkable the standard understanding on the Holy Spirit by a comparison of Bucer-Calvin's view with some different views.

The outlook on the Holy Spirit in the early church, that stands the groundwork of Bucer-Calvin's view, was brought to a focus of the Being of Person in the Trinity. The early Fathers confirmed that the Holy Spirit is God of the third Person in the Trinity according to the decision of the term, concept, and relation on 'substance' and 'person'.

The three Fathers in Cappadocia and Augustinus communicated 'one Essence and three Persons' to the Reformers. They stated to be 'Godhead' and 'Person' of the Holy Spirit evidently in 'one God and three persons'. And they urged that the Holy Spirit took the role to purify human spirit, related the Holy Spirit to God with 'procession'. Such their works made Bucer-Calvin's view of the Holy Spirit form.

Bucer-Calvin's view of the Holy Spirit sets the Bible in the center of the theory. They who have such a view accept in the center that the Bible vivified by illumination of the Holy Spirit testifies. Therefore in their view, the Holy Spirit is God who has Godhead and Person in the existential aspect, the Worker of creation and salvation in work. They state that the Holy Spirit receive glorification with the Father of heaven and the Son equally. Also the Holy Spirit acts through and with the Word freely, and makes the means of grace be effective. Bucer and Calvin who are theologian and pastor of the Holy Spirit have preserved the view of the Holy Spirit testified by the Word.

Though the discussion on the Holy Spirit have been various in the modern church, it lost the ground of the Bible, and exposed a tendency to run towards subjective or universal outlook on the Holy Spirit. Modern theologians have a understanding that the Holy Spirit is immanent feelings or worldly spirit. In fact they deny the Trinity, and the Person of the Holy Spirit disappear. Such the understandings on the Holy Spirit differ from Bucer-Calvin's certainly.

Bucer-Calvin's view of the Holy Spirit sets the position to guide various views mediately not to incline towards one side, for it is discussed the being and work of the Holy Spirit with the Bible in the center. They developed from the understanding on the Holy Spirit through the testimony of the Bible which they had

received from the early Fathers, and conveyed many of their theological works coming generations.

The views of the Holy Spirit have an effect upon a theology and faith. Mystic or secularistic understandings on the Holy Spirit appear in church with the patterns of the theology and faith variously. It needs us, the Christians to possess the view of the Holy Spirit not to confuse, not dry, and not indulge in immanent view.

In such an aspect, it is very meaningful that we study on Bucer-Calvin's view of the Holy Spirit. The desirable view of the Holy Spirit must be decided by the Word and grace of the Holy Spirit. Bucer and Calvin have made way on the ground of the Bible and early Fathers for us, believers who want to maintain the right outlook on the Holy Spirit.