

AUTHOR 변종길

TITLE 칼빈의 성령론에 대한 재고찰

IN 하나님 앞에서

(고려신학대학원, 1996): 274-295.

칼빈의 성령론에 대한 재고찰

(A Reconsideration on Calvin's Pneumatology)

변종길

서론

칼빈주의는 성령론이 약하다는 말을 많이 듣는다. 그래서 어떤 사람은 칼빈주의는 '칼이 빈 주의'라고 조롱하기도 한다. 물론 현재 우리 교단의 모습을 둘러 볼 때 이 말은 전혀 근거없는 낭설 같지는 않다. 대체적으로 우리 교단의 교회는 성령의 역사에 대한 사모함이나 이를 위한 간절한 기도에 있어서 부족한 것이 사실이다. 그러나 우리의 현실은 그렇다 하더라도 우리가 믿고 따르는 '칼빈주의' 곧 '개혁주의'가 과연 신학적으로 성령론이 약하다면 이는 중대한 문제가 아닐 수 없다. 그렇다면 그것은 단시일 내에 해결될 수 없는 구조적인 문제일 것이기 때문이다. 따라서 우리는 과연 '개혁주의'가 그러한 것인지 의문을 가지지 아니할 수 없다. 이 때 우리의 주된 관심은 단순히 어떤 개혁주의 신학자가 이렇게 말했다, 저렇게 말했다는 것이 아니라, 개혁주의의 원조가 되는 존 칼빈은 과연 성령에 대해 어떻게 이해했는가 하는 것이다. 따라서 본 논문에서는 개혁주의 신학에 바탕을 둔 본 신학대학원의 개교 50주년을 맞이하여 령의 사역에 대해 칼빈이 어떻게 이해했는지를 직접 그의 저작들을 통해 살펴보고 그 의미를 오늘날 시대에 새롭게 조명해

보고자 한다.¹⁾

본론

1. 성령의 신학자

칼빈은 어느 누구보다도 성령의 사역의 중요성을 깊이 인식했다. 미국의 칼빈주의 신학자 B.B. 워필드에 의하면, 성령에 대한 가르침은 칼빈에 의해 비로소 풍성한 발전을 보게 되었으며, 이로 인해 그가 '성령의 신학자' (the theologian of the Holy Spirit)라고 불리운 것은 정당하다고 한다.²⁾ 이러한 칭호는 화란의 신학자 S. 판 데르 린더³⁾와 W.H. 펠레마,⁴⁾ 독일의 신학자 H.J.J.Th. 퀴스토르프,⁵⁾ 그리고 그 밖의 여러 사람들에 의해 긍정적으로 받아들여졌다.⁶⁾ 그러나 물론 칼빈은 오늘날 사람들이 일반적으로 생각하고 있는 바와 같은 성령의 외적 사역이나 은사들의

- 1) 이 논문은 필자의 박사학위 논문(*The Holy Spirit Was Not Yet. A Study on the Relationship between the Coming of the Holy Spirit and the Glorification of Jesus according to John 7 : 39*, Kampen, 1992)의 pp.57~64의 부분을 토대로 상당히 확대 발전시킨 것이다.
- 2) B.B. Warfield, *Calvin as a Theologian and Calvinism Today* : "그가 신학에 기여한 가장 큰 공헌은 아마도 그가 성령의 사역에 대한 가르침에 가져다 준 풍부한 발전에 있다고 생각된다(그는 이 영역에 있어서 첫번째 신학자였다). 그리하여 그는 내가 이미 지적한 바와 같이, 탁월한 성령의 신학자라는 명칭을 정당하게 획득하게 되었다"(우리 도서관에 위 소책자가 없어 C.M.E. Kuyper 가 화란어로 번역한 *Calvin als theoloog en de stand van het Calvinisme in onze tijd*, Kampen, 1919, p.11f.에서 번역하였음)
- 3) S. van der Linde, *De leer van den Heiligen Geest bij Calvin*, Wageningen, 1943, p.1f.
- 4) W.H. Velema, *De leer van de Heilige Geest bij Abraham Kuyper's* Gravenhage, 1957, p.7.
- 5) H.J.J.Th. Quistorp, 'Calvins Lehre vom Heiligen Geist', in : *De Spiritu Sancto* (bijdragen door Th.C. Vriezen e.a.), p.109.
- 6) 그러나 우리는 이 지칭(指稱)을 다른 측면들(예를 들어 하나님의 말씀)이 칼빈에 의해 무시되거나 덜 강조되었다는 의미로 이해해서는 안된다. Cf. W. van't Spijker, *De verzegeling met de Heilige Geest*, Kampen, 1991, p.58f. 우

문제에 대해 별도의 특별한 관심을 가지고 다룬 것은 아니었다. 그렇지만 그가 성령의 사역에 대해 무지하거나 덜 민감했던 것은 결코 아니다. 오히려 성령의 사역은 그의 신앙과 신학의 저변에 깊게 깔려 있어서 그의 모든 생활과 사고를 지배했다고 할 수 있다. 신학적인 면에 있어서 몇 가지 예를 들자면, 정경론(正經論)에 있어서 신구약 성경을 받아들이는 최종적 근거로서 ‘성경의 자증’(自證, autopistia)과 더불어 ‘성령의 내적 증거’(testimonium spiritus sancti internum)를 강조한 것이든가, 또는 성찬론에 있어서 성찬에 참여하는 사람들이 어떻게 은혜를 받는가를 설명할 때에 그 사람이 믿음으로 떡을 받을 때에 “성령이 그 사람의 마음 속에 역사함으로써” 은혜를 받는다고 설명한 것을 들 수 있다. 나아가서는 그의 ‘일반은총론’의 배후에는 곧 온 우주 만물 가운데 역사하시는 성령의 사역이 전제되어 있다고 말할 수 있다.

그러나 그럼에도 불구하고 칼빈의 성령론에 대한 연구는 아직 미약하다. 성령의 사역에 대한 그의 가르침에 대한 약간의 연구가 있기는 하지만,⁷⁾ 아직 많이 미흡하다고 할 수밖에 없다. 그래서 앞으로 칼빈의 성령론에 대해서 좀더 많은 연구가 필요하다고 하겠다.

2. 성령의 사역과 구속사의 진전

(1) 요한복음 7장 39절

먼저 사도 요한이 구속사의 진전과 관련한 성령의 사역에 대해 말해 주고 있는 요한복음 7장 39절을 어떻게 이해했는지를 살펴보자. 왜냐

하는 칼빈을 꼭 어떤 신학자라고 규정하는 것을 반대한다. 칼빈은 어느 하나의 원리에 얽매어 신학을 전개한 것이 아니라, 성경 전체의 내용을 요약하고 체계화하였을 따름이다. 따라서 그에게서 어떤 한 측면만을 강조하면 다른 측면들을 경시할 위험성이 있는 것이다. 그래서 굳이 말하자면, 칼빈의 신학은 ‘성경을 따른 신학’이요, ‘균형잡힌 체계’였다고 말할 수 있을 것이다.

7) 예를 들면, W. Krusche, *Das Wirken des Heiligen Geistes nach Calvin*, Göttingen 1957; W. Kreck, ‘Wort und Geist bei Calvin’, in: *Festschrift für Günther Dehn zum 75. Geburtstag* (hrsg. W. Schneemelcher), Neukirchen, 1957, pp. 167~181.

하면 요한은 여기서 이렇게 말하고 있기 때문이다. “예수께서 아직 영광을 받지 못하신 고로 성령이 아직 ‘저희에게’ 계시지 아니하시더라” 이 구절에 대한 주석에서 칼빈은 먼저 성령은 ‘영원하다’(aeternum)는 것을 자명한 사실로 받아들이고 있다. 따라서 복음서 기자가 요한복음 7장 39절에서 말하는 것은 성령이 절대적으로 존재하지 않았다는 것이 아니라 그리스도의 부활 이후에 사람들에게 부여되었던 성령의 은혜는 그리스도께서 비천한 종의 모습으로 이 세상에 거하시던 동안에는 아직 분명히 나타나지 않았다는 것이다.⁸⁾ 따라서 복음서 기자는 여기서 신약이 구약과 비교될 때의 경우처럼 ‘상대적으로’(comparative) 말하고 있는 것이다.⁹⁾

그리고 예수님의 제자들은 그가 죽으시기 전에 분명히 ‘성령의 첫 열매들’(primitias spiritus)을 받았다고 한다. 왜냐하면 믿음이 성령에게서 오는 것이 아니라면 어디에서 온단 말인가?¹⁰⁾ 따라서 복음서 기자는 그리스도께서 죽으시기 전에는 성령의 은혜가 신자들에게 전혀 베풀어지지 않았다고 말하는 것이 아니라, 아직은 후에 나타난 것처럼 그렇게 ‘현저하고’(illustrem), ‘분명하게’(conspicuum) 나타난 것은 아니었다고 말한다.¹¹⁾

그런데 이 특별한 성령의 은혜는 ‘그리스도의 왕국(regnum Christi)과 밀접하게 관련되어 있다고 말한다. 왜냐하면 “그리스도께서 그의 교회를 그의 성령으로 다스리시는 것은 ‘그리스도 왕국의 최고의 장식’(praecipuum regni Christi decus)이기 때문이다.”¹²⁾ 그리스도께서는

8) J. Calvin, *Commentarius in evangelium Ioannis* ad 7:39: ‘Scimus aeternum esse spiritum: sed evangelista illam spiritus gratiam quae post Christi resurrectionem effusa fuit in homines, quamdiu sub humili servi forma versatus est Christus in mundo, palam exstitisse negat.’ (CR 75, col.182).

9) *Idem*.

10) *Idem*.

11) *Idem*. 그의 「기독교 강요」(IV, xv, 8)에도 이러한 생각이 그대로 나타난다: “성령의 은혜들은 그리스도의 부활 후에 더 풍성하게 부여졌다.” (luculentiores Spiritus gratiae a Christi resurrectione effusae sunt...).

12) *Comm. in ev. Io.* ad 7:39.

성부의 우편으로 높이워졌을 때 그의 나라를 적법하게, 그리고 장엄하게 소유하게 되었다. 그러므로 그리스도께서는 그때까지 ‘성령의 충만함이 나타남’(plenam spiritus exhibitionem)을 연기하셨다고 한다.¹³⁾

(2) 사도행전 8장

이러한 설명은 또한 사도행전 8장 주석에서도 발견된다. 여기서 그는 사도들이 예루살렘에서 사마리아에 도착하기 전에 사마리아 사람들이 참 믿음을 가지고 있었다는 견해를 옹호한다. 왜냐하면 그 성에 ‘큰 기쁨’(πολλή χαρά)이 있었는데(8절), 기쁨은 “믿음의 열매”(fructus fidei)이기 때문이다(8절).¹⁴⁾ 그리고 그들이 주 예수의 이름으로 세례를 받은 사실(16절)도 또한 그들이 이미 성령을 받았다는 사실을 말해 준다. 왜냐하면 세례는 성령과 분리될 수 없기 때문이다(참조: 뵤전 1:2, 롬 6:6, 갈 3:27).¹⁵⁾

이 점에 있어서 칼빈의 견해는 오늘날 소위 전통적 견해를 옹호한다고 하는 사람들이, 사마리아 사람들은 예루살렘의 사도들이 와서 안수함으로써 성령을 받기 전에는 증생하지 않았다고 주장하는 견해들¹⁶⁾과는 다르

13) *Idem.*

14) J. Calvin, *Commentarius in acta apostolorum* ad 8: 8(CR 76, col.178).

15) *Comm. in act. apost.* ad 8: 16(CR 76, col.182).

16) James D.G. Dunn은 사도들이 도착하기 전의 사마리아인들의 반응을 ‘흠있는 것’(defective)이라고 함으로써, 그들이 성령을 받기 전에는(17절) 참 믿음을 가지지 못했다고 주장하였다(*Baptism in the Holy Spirit*, SCM Press, London, 1970, pp.63~68). 화란 Apeldoorn 신학교의 Versteeg도 이와 비슷하게 주장하였다. Cf. J.P. Versteeg, “Het ontvangen van de Heilige Geest in Samaria (Hand. 8: 14~17)”, in: *Uw knecht hoort*, Amstrdam, 1979, pp.167~189. 한편 F.D. Bruner의 입장은 분명치가 않다(*A Theology of the Holy Spirit*, Eerdmans, Grand Rapids, 1970, pp.173~181). 그는 사마리아인에게나 빌립에게 문제가 있었다는 식의 해결을 반대한다(p.174). 따라서 사마리아인의 믿음을 적극적으로 인정하는 것 같다(p.174 n.20). 그러나 이에 대해 별다른 설명없이, 그들이 결여하고 있었던 것은 바로 ‘성령’(pneuma hagion)이었다고 한다(p.175). 그는 이 표현 때문에 여기서의 문재를 ‘성령’ 자신에서가 아니라 ‘성령의 은사들’ 또는 ‘성령의 현현’에서 찾으려는 시도를 반대한다

다는 것을 알 수 있다. 그러나 이러한 주장은 사마리아인의 증생을 인정할 경우, 사도행전 8장 17절의 성령 받음이 증생 후에 성령받은 것이 됨으로 인하여 ‘두번째 축복’을 주장하는 오순절주의자들의 주장에 빠지는 것을 두려워한 나머지 나온 반작용이라 할 수 있다. 그러나 칼빈은 이러한 주장이 일어나기 전에 살았던 사람인지라 이러한 것들에 전혀 구애받지 않고 별 무리 없이 사마리아인들이 이미 증생하였음을 인정할 수 있었던 것이다.

이러한 칼빈의 견해의 장점은 본문의 기록을 자연스럽게 받아들이고 있다는 것 뿐만 아니라 무엇보다도 예루살렘의 사도들이 사마리아에 오기 전에도, 그리고 오순절 전에도, 나아가서는 구약 시대에도 성령이 역사하고 계셨음을 충분히 인정할 것이라 하겠다. 이에 반해 사마리아 사람들이 예루살렘의 사도들이 와서 기도하기 전에는 증생하지 못했으며 참 믿음이 없었다고 주장하는 이들은 그 이전의 성령의 사역, 그리고 오순절 이전, 나아가서는 구약 시대의 성령의 사역을 충분히 인정치 못하는 치명적인 약점에 빠지고 만다. 이는 오순절주의자들의 오류를 피하려다가 구약에서의 성령의 사역을 부인하는 더 크고도 중대한 오류에 빠지는 결과가 되고 만다. 이는 마치 벼룩을 잡으려다가 초가삼간을 다 태우는 것과 마찬가지로이다.

그렇다면 사마리아 사람들이 후에 예루살렘의 사도들이 와서 기도하며 안수했을 때에 받은 성령은 무엇인가? 이에 대해 칼빈은 이렇게 설명한다. 그들이 사도들의 안수를 통해 받은 성령은 우리를 거듭나게

(p.175 n.22). 그리고 나서 그는 이 문제의 해결을 사마리아 교회의 지리적, 인종적 특수한 상황에서 찾고 있다. 즉, 성령의 선물 주심에는 아무런 장벽도 없다는 것을 보여주시기 위한 하나님의 뜻을 말하고 있다(p.175f.). 따라서 그는 사마리아 사건의 독특성(uniqeness)을 말하면서, 그의 지론인 ‘그리스도의 이름으로의 세례’와 ‘성령으로의 세례’ 사이의 일치성(union)을 강조하고 있다(p.177~181). 따라서 그는 그의 많은 연구에도 불구하고 사도들 도착 전의 사마리아인의 상태와 성령의 역사에 대해 거의 설명하지 않고 지나가고 있으며, 단지 그의 결론인 ‘세례와 성령의 선물 사이의 일치성’(the union of baptism and the gift of the Spirit)만을 충분한 설명도 없이 반복하고 있을 따름이다.

하시는 ‘성령의 일반적 은혜’(communis spiritus gratia)가 아니라 ‘그리스도의 나라를 장식하기 위하여’(ad ornandum Christi regnum) 복음의 시초에 하나님께서 부여하신 ‘특별한 선물들’(singularia dona)이었다.¹⁷⁾ 요한복음 7장 39절에 있는 말씀도 이러한 의미로 이해되어야 한다고 한다. 즉 성령이 아직 그들에게 주어지지 않았다는 것은 “그들에게 성령이 전혀 없었다는 것이 아니라(왜냐하면 그들이 성령으로부터 믿음과 그리스도를 따르려는 경건한 열망을 받아서 소유하고 있었기 때문에), 후에 그리스도의 나라를 더욱 영광스럽게 만든 특별한 선물들이 그들에게 아직 공급되지 않았다는 뜻”이다.¹⁸⁾ 따라서 칼빈은, 사마리아 사람들이 이미 ‘양자의 영’(spiritus adoptionis)을 받았음에도 불구하고 ‘성령의 특별한 은혜들’(insignes spiritus gratiae)이 그들 위에 부가되었다고 결론짓는다.¹⁹⁾

(3) 사도행전 19장

사도행전 19장 2절의 주석에서도 동일한 견해를 찾아 볼 수 있다. 여기서 칼빈은 다음과 같이 간단히 주석한다. “바울은 여기서 중생의 성령에 대해 말하는 것이 아니라, 하나님께서 복음의 시초에 교회의 일반적인 유익을 위하여 나누어 주신 특별한 선물들에 대해 말하고 있다.”²⁰⁾ 성령이 있음을 듣지도 못했다고 하는 제자들의 대답에 대해 칼빈은,

17) *Comm. in act. apost.* ad 8 : 16(CR 76, col.182). 칼빈은 나아가서 그의 행 10 : 44 주석에서, 고넬료 가정에 주어진 선물들은 중생의 은혜와는 참으로 다르다고 말한다(CR 76, col.251).

18) *Comm. in act. apost.* ad 8 : 16 : “Non quod spiritu prorsus vacui essent, scilicet a quo et fidei et pium sequendi Christi affectum acceperant : sed quia nondum pollebant eximiis donis, in quibus postea amplior refuisit regni Christi gloria.”(CR 76, col.182).

19) *Idem.*

20) *Comm. in act. apost.* ad 19 : 2 : “Clausula historiae ostendit non de spiritu regenerationis, sed de specialibus donis, quae Deus initio evangelii in communem ecclesiae aedificationem quibus visum erat varie distribuit, hic a Paulo haberi sermonem.”(CR 76, col.440).

이 사람들은 하나님께서 그의 아들의 나라를 장식한 ‘그런 가시적 은혜들’(visibiles illas gratias)을 안다는 것을 부인했다고 한다.²¹⁾

이상에서 우리는 칼빈의 견해를 다음과 같이 요약할 수 있다. ①그는 요한복음 7장 39절의 말씀을 절대적인 의미가 아니라 상대적인 의미로 이해했다. ②여기서(그리고 사도행전에서) 성령은 ‘중생의 성령’(spiritus regenerationis)과는 구별되는 성령의 ‘특별한 선물들’(dona singularia), 또는 ‘가시적 은혜들’(visibiles gratiae)을 의미한다. ③성령의 이런 특별한 은혜들은 ‘그리스도의 나라를 장식하기 위해’(ad ornandum Christi regnum) ‘복음의 시초에’(initio evangelii) 주어졌다.

3. 요한의 세례와 그리스도의 세례

다음으로 성령의 사역과 구속사의 진전의 관계에 대한 칼빈의 견해를 좀더 잘 이해하기 위해서는 요한의 세례와 그리스도의 세례에 대해 그가 어떻게 생각했는가를 살펴보는 것이 필요하다.

요한복음 1장 26절을 주석하면서 칼빈은 그리스도의 세례와 요한의 세례 사이의 동일성을 강조했다. 그는 여기서 두 세례 사이에 뚜렷한 대비는 없다고 본다.²²⁾ 그는 이에 대해 중요한 이유 두 가지를 제시한다. 첫째, 요한의 세례의 ‘주인’(auctor)은 그리스도이며 세례 의식의 진리가 그 안에 있다. 둘째, 요한은 ‘외적 의식의 수종’(externi signi administratorem) 외에는 아무 것도 가지고 있지 않으며, 모든 ‘능력과 효력’(vis et efficacia)은 오직 그리스도의 손에만 있다.²³⁾ 이러한 관점에서 그는 비록 요한의 세례가 그리스도의 세례와 다르다고 하는 견해가 오랜 전통과 많은 지지자들을 가지고 있기는 하지만, 그러한 견해를

21) *Comm. in act. apost.* ad 19 : 3.

22) *Comm. in ev. Io.* ad 1 : 25 : “Porro non exprimitur hic plena antithesis quia diserte spiritualis Christi baptismus non opponitur externo Ioannis baptismo.”(CR 75, col.23)

23) *Idem.* Cf. *Commentarius in harmoniam evangelicam.* ad Mt. 3 : 11 : “Hoc tamen praecipuum est, quod Christum facit baptismi spiritualis autorem, se ‘Ioannem’ vero externi duntaxat ministrum.”(CR 73, col.122).

강하게 비판한다.²⁴⁾

그 이유는 “요한은 여기서 그의 세례의 유익과 유용성에 대해서 논하는 것이 아니라, 단지 자기 자신의 인격과 그리스도의 인격을 비교하고 있을 뿐”이기 때문이다.²⁵⁾ ‘그리스도’와 ‘수종자’, 또는 ‘그리스도의 능력’과 ‘사람의 수종’ 사이를 비교하는 것은 칼빈에게 있어 특징적이다.²⁶⁾ 그리스도만이 세례가 비유적으로 나타내는 것을 수행하시며, 사역자들은 그 의식을 단지 수종들 따름이다.²⁷⁾ 이러한 생각은 그의 사도행전 19장 4, 5절의 주석에 다시 나타난다. 여기서 그는 다시금 요한의 세례와 우리의 세례의 동일성을 옹호한다. 둘 다 ‘중생과 갱신의 세례’(baptismum regenerationis et renovationis)이며, 또한 삶을 정결케 하는 것과 새롭게 하는 것 둘 다 오직 그리스도 한 분으로부터 흘러 나오는 것

24) *Comm. in ev. Io. ad 1: 26*(CR 75, col.23f). Cf. *Comm. in harm. ev. ad Mt. 3: 11*(CR 73, col.122); *Comm. in act. apost. ad 1: 5*(CR 76, col.7), ad 11: 16(col.256) 및 ad 19: 5(col.441). 칼빈은 옛 견해의 지지자들 가운데 어거스틴을 또한 생각했던 것 같다. 왜냐하면 칼빈은 그의 작품을 가까이서 따르고 있었기 때문이다. Cf. Augustine, *Tractatus in Iohannis evangelium*, V.5: “Sed qui baptizati sunt enim baptismo Christi, quia non baptismus Christi erat baptismus Iohannis. Qui accipiunt baptismum Christi, baptismum Iohannis non quaerunt: qui acceperunt baptismum Iohannis, baptismum Christi quaesierunt.”(CCL 36, p.43).

25) *Comm. in Io. ev. ad 1: 26*(CR 75, col.23f). 그의 마 3: 16 주석(CR 73, col.122)과 행 1: 5 주석(CR 76, col.7) 참조. 그의 *Sermons sur L'harmonie evangelique*, XLVI(CR 74, col. 564)에서 그는 이렇게 말한다. “Car il n'est pas question yci du Sacrament en soy, mais des personnes tant seulement.”

26) *Comm. in Io. ev. ad 1: 26*. Cf. *Comm. in harm. ev. ad Mt. 3: 11*: “Ioannem hic simpliciter a se et reliquis omnibus ministris haptismi discernere Christi personam, ut dominus supra servos emineat.”(CR 73, col.122).

27) *Comm. in Io. ev. ad 1: 26*. Cf. *Comm. in harm. ev. ad Mt. 3: 11* 및 병행절: “Nam hominibus sola externi et visibilis signi administratio commissa est: veritas autem ipsa penes Christum unum residet.”(CR 73, col.122). 이러한 칼빈의 생각은 어거스틴의 생각과 밀접한 병행을 보여준다(cf. *In Io. ev. tract. V와 VI.6-8*).

이다.²⁸⁾ 하지만 그는 여기서 약간의 차이점을 인정했는데, 곧 우리의 세례에서는 그리스도께서 이미 계시되었으며, 또한 그의 죽음과 부활에서 우리의 구원이 완전케 되었다는 것 등이다.²⁹⁾ 이런 것을 보면 칼빈은 구속사에 있어서 어떤 진전을 인정한 듯이 보인다. 그러나 그는 두 세례의 하나됨, 동일성을 너무 지나치게 강조한 결과 진전의 측면은 사실상 거의 무시하였다.³⁰⁾

그는 두 세례 사이의 차이를 주장하는 사람들, 곧 요한의 세례만을 받았던 사람들이 다시 세례받았다는 사실에 대해 아무 문제도 느끼지 않는 사람들을 강하게 비판했다. 이들에 대하여 칼빈은 확고하게 세례의 동일성을 주장하면서 다음과 같이 말한다. “두 세례 사이에는 완전한 유사성이 있으며, 모든 부분에서 완벽한 대칭과 조화를 이루고 있는데, 이것은 우리로 하여금 그것이 동일한 세례임을 고백하게 한다.”³¹⁾ 그리고 나서 그는 계속해서, 이 구절에 근거해서 ‘재세례’(anabaptismum)를 도입하려 했던 그 당시의 ‘광신적인 사람들’(furiosi homines)을 비판한다.³²⁾ 이런 맥락에서 그는 그들이 주 예수의 이름으로 세례받았다고 되어 있는 5절 말씀에서 물세례가 반복되었다는 것을 부인하면서, 그들은 단지 성령으로 세례받았을 뿐이라고 한다.³³⁾ 칼빈은 자신

28) *Comm. in act. apost. ad 19: 4*(CR 76, col. 441).

29) *Idem*.

30) 그의 여기서 두 세례의 동일성에 대해 세 가지 이유를 제시한다(CR 76, col. 441f) ①그것은 동일한 양자됨, 동일한 새 생활의 서약이며 표시이다. ②그리스도께서 요한으로부터 그에게로 온 자들을 다시 세례주었다는 것을 우리는 읽을 수 없다. ③그리스도께서 자신의 몸에 세례를 받으신 것은, 바로 그 가지적 표시에 의해 자신을 우리와 동일시하기 위해서였다(마 3: 15 참조). 이 마지막 이유가 칼빈에게 강하게 작용하고 있는데, 그의 마 3: 11 등에 대한 주석(CR 73, col.122)과 동(同) 본문에 대한 그의 설교(CR 74, col.565) 등에서 반복되고 있다.

31) *Comm. in act. apost. ad 19: 5*: “Atqui utrinque respondet optima similitudo, et partiumomuium symmetria et conformitas, quae fateri cogit eundem esse baptismum.”(CR 76, col.442).

32) *Idem*.

33) *Idem*: “et tamen iteratum fuisse nego aquae baptismum, quia non aliquid

의 주장을 뒷받침하기 위해 두 가지 이유를 제시한다. 첫째로, ‘세례라는 단어’(baptismi nomen)가 사도행전 1장 5절과 11장 16절에서처럼 ‘성령의 선물들’(dona spiritus)로 번역될 수 있다는 점이다. 둘째로, 그는 6절-안수로 말미암아 성령이 임했음을 말하는 곳-을 ‘주석적 첨가’(exegetice additum)로 본다. 즉 먼저 세례의 사실이 5절에 간단하게 언급되어 있고, 후에 6절에 그것이 더 분명하게 설명되었다고 본다.³⁴⁾

이 경우에 있어서 우리는 칼빈이 이 구절에 대해 ‘강제된 주석’(forced exegesis)을 하고 있다고 말하지 않을 수 없다. 왜냐하면 신약 성경에서 주 예수의 ‘이름으로 세례를 받는다’(βαπτισθῆναι εἰς τὸ ὄνομα 또는 ἐπὶ τῷ ὀνόματι)는 표현은 전형적인 기독교 입문 의식인 물 세례를 가리킬 때 사용되기 때문이다.³⁵⁾

4. 칼빈의 중생의 개념

우리는 여기서 칼빈이 말하고 있는 ‘중생’(regeneratio)의 개념이 무엇인지 살펴볼 필요가 있다. 왜냐하면 그는 그의 사도행전 주석에서 ‘특별한 선물들’ 또는 ‘가시적 은혜들’과 구별되는 ‘중생의 성령’에 대해 많이 말하고 있기 때문이다. 그런데 여기서 ‘중생’이란 용어를 오늘날 우리가 일상적으로 이해하는 그런 의미로 이해하면 안된다. 왜냐하면 칼빈은 그 당시의 좀 독특한 의미에서 이 용어를 사용하고 있기 때문이다. 칼빈은 그의 「기독교 강요」 제3권 3장에서 중생을 주로 ‘회개’(poenitentia)의 관점에서 다루고 있다. 중생은 우리의 생애 전체와 관련된 것이며(III, iii, 5), 하나님의 형상을 회복하는 것과 관련되어 있다고 한다(III, iii, 9). 따라서 칼빈은 ‘중생’이란 말을 넓은 의미로, 곧 ‘우리를 하나님의 형상으로 변화시키고 새롭게 하는 것’이란 의미로 사용하고 있는 것이 분명하다. 「기독교 강요」 제4권 15장 6절에서 죄사함을 받게 하는 ‘회개의 세례’에 대해 설명하면서, 그는 ‘회개’

sonant verba Lucae quam spiritu fuisse baptizatos.”

34) *Idem*.

35) 마 28 : 19, 행 2 : 38, 8 : 16, 10 : 48, 고전 1 : 13, 15 참조.

(poenitentia)는 곧 ‘중생’(regeneratio)이라고 말하고 있다. 물론 ‘중생’에 대한 칼빈의 이러한 넓은 이해는 좁은 의미의 중생, 곧 오늘날 우리가 이해하고 있는 바와 같이 새 생명의 시작에 일어나는 ‘회심’과 같은 의미에서의 중생도 자연스럽게 포함하고 있다. 그래서 어떤 때는 좁은 의미로 사용하고 있기도 하다. 예를 들면 그의 사도행전 8장 5절 주석에서 그는 ‘중생’을 ‘화해’(reconciliation)와 같은 의미로 사용하고 있다. 그리고 같은 곳 16절 주석에서는 “하나님께서서는 우리를 그의 자녀로 중생케 하는 그런 일반적 은혜에 대해 말하는 것이 아니라...”³⁶⁾고 말한다. 따라서 이런 곳들에서는 ‘중생’이란 용어를 좁은 의미로 사용한 것으로 생각된다. 이런 좁은 의미의 중생 개념은 넓은 의미에서의 ‘중생’ 개념과 충돌하는 것이 아니라 자연히 그 안에 포함되어 있다.

칼빈의 이러한 넓은 의미에서의 중생 개념은 칼빈 이후에 개혁신앙교회에 영향을 끼쳤다. 예를 들어 「벨직신앙고백」 제24조에서는 “...이 참 믿음 이... 그를 다시 태어나게 하며 새 사람으로 만든다...”고 말하고 있다.³⁷⁾ 그러나 「도르트 신경」(III/IV, 11, 12)에서는 중생을 좁은 의미로, 즉 “하나님께서 ‘우리의 도움’ 없이 우리 안에 역사하시는 갱신, 새로운 창조, 죽은 자들로부터 일으킴, 살리심”이라는 의미로 사용하고 있다.³⁸⁾ 그리하여 그 후의 신학자들은 중생을 좁은 의미로 이해하게 되었다. 예를 들어 헤르만 바빙크(Herman Bavinck) 같은 학자는 ‘중생은 믿을 수 있는 능력을 주는 선물’이라고 하며, ‘중생은 말씀 가운데, 말씀과

36) “And certainly Luke is not speaking here about the general grace of the Spirit, by which God regenerates us to be His own sons, but about those special gifts, with which the Lord wished some to be endowed in the first days of the Gospel, for the bestowing of honour on the Kingdom of Christ.” (W.J.G. McDonald의 번역).

37) *Belg. Conf.* art. 24 “... dit ware geloof... hem opnieuw geboren doet worden en hem tot een nieuwe mens maakt.” 벨직 신앙고백은 이것을 “성화(de heiliging)”라는 소제목하에 다루고 있다.

38) *Dortse Leerregels*, III/IV, art. 12 : “de vernieuwing, nieuwe schepping, opwekking uit de dood en levendmaking, die God zonder ons in ons tot stand brengt...”

함께 일어난다'고 하였다.³⁹⁾ 이에 대해 Van Genderen과 Velema 교수는, "중생이란 용어를 새로운 삶의 시작에 대해 사용하는 것은 옳지만, 그 첫 시작에만 제한하지는 않겠다"고 한다.⁴⁰⁾ 그래서 그들은 도르트 신경 이후의 입장을 따르면서도 칼빈의 넓은 의미를 수용하려는 태도를 취하고 있다.

그러면 중생에 대해 어떤 입장을 취하는 것이 옳은 태도일까? 이를 위해 신약성경에서 중생이란 단어가 어떤 의미로 사용되고 있는지 살펴보자. '중생'(παλιγγενεσία)이란 명사는 신약에서 두 번 사용되고 있는데, 한 번은 인자가 영광의 보좌에 앉아 만물이 새롭게 될 때에 대해서(마 19:28), 또 한번은 성령의 새롭게 하심과 거듭나게 하심에 대해 사용되고 있다(딤후 3:5). 우리가 여기서 논하고자 하는 것은 두 번째 경우의 것이다. 그리고 동사로 된 표현으로써 중생에 해당하는 것으로는 '위에서(다시) 나다'(요 3:3), '물과 성령으로 나다'(요 3:3), '하나님께서 나다'(요 1:13), '거듭나다'(벧전 1:23), '거듭나게 하다'(벧전 1:3), '진리의 말씀으로 낳다'(약 1:18) 등이 있다.

이상에서 '거듭나다' 또는 '낳다'라는 단어는 'γεννηθή(요 3:3,5), ἐγεννήθησαν(요 1:13), ἀναγεννήσας(벧전 1:3), 또는 ἀπεκύησεν(약 1:18)으로써 모두⁴¹⁾ 부정시상(不定時相, aorist)으로 되어 있는데, 이는 곧 중생이 단회적, 순간적, 진입적 사건임을 나타내 준다. 이런 점에서 중생(重生)을 지속적이고 점진적인 성화(聖化)의 과정으로 보는 것은 신약 성경의 용법상 맞지 않으며, 육에 속했던 자연적 인간이 성령의 감동 감화로 근본적으로 단번에 새롭게 되는 칭의, 생명에 이르는 회개, 최초의 믿음과 같은 계열에 속하는 사건이다. 따라서 중생이란

39) H. Bavinck, *Roeping en wedergeboorte*, Kampen, 1903.

40) J. van Genderen & W.H. Velema, *Beknopte Gereformeerde Dogmatiek*, Kampen, 1992, p.534f.

41) 벧전 1:23에는 ἀναγεννημένοι로서 완료 시상으로 되어 있어, 과거의 어느 시점 일어난 일이 지금도 그 영향을 끼치고 있음을 나타내고 있다. 완료 시상은 '지속적 동작'이나 '점동작'이냐에 대해 아무 것도 말하지 않기 때문에 이 구절은 우리의 이 논의에서 일단 제외된다.

성도의 신앙 생활의 시초에 놓인 시초적, 진입적(始初的, 進入的) 사건이다.⁴²⁾ 그리고 중생을 넓은 의미로 보는 견해를 근거로 삼는 구절들(고후 4:16, 롬 12:2, 엡 4:23, 24, 골 3:10 등)에는 어느 곳에서도 '중생'이나 '거듭나다'라는 단어가 직접 나타나지 않으며, 다만 우리의 생각과 생활을 '새롭게 함'과 관련된 것들이다. 따라서 우리는 이것을 '성화'의 범주에 넣어 다름이 좋을 것이라고 생각한다.

그러나 '중생'에 대한 칼빈의 넓은 이해와 관련하여서 생각할 것은 칼빈은 '칭의'뿐만 아니라 일생 동안 지속되는 '성화'의 과정을 중요하게 생각했다는 것이다. 회개를 통해 육에 속한 것을 벗어버리고 하나님의 형상을 닮아가는 성화의 과정을 중요시했는데, 이 과정에 있어서 성령이 주도적으로 역사하신다고 본 것이다. 이 점에 있어서 칼빈은 성령의 역사를 단지 회심의 순간이나 또는 어떤 특별한 은혜의 순간에만 국한시키지 않고 성도의 전생애에 걸쳐 일어나는 사건으로 넓게 보았으며, 특별히 그것은 성화의 사역과 연결시킨 점이 돋보인다고 하겠다.

5. 은사의 지속, 중단 문제

이와 관련하여 은사의 지속 또는 중단의 문제에 대해 어떻게 생각했는지 살펴보자. 이 점에 있어서 칼빈은 두 종류로 나누어서 생각한 것 같다. 즉 외적인 특별한 은사는 오래 전에 중단되었지만, 이보다 더 중요한 복음 전파의 능력과 중생, 성화의 역사와 같은 내적인 역사는 계속된다고 본 것이다. 예를 들면, 그는 사도행전 1장 44절 주석에서 다음과 같이 말하고 있다. "방언이나 그와 같은 종류의 다른 은사들은 확실히 오래 전에 교회에서 중단되었다. 그러나 이해와 중생의 성령은 살아 역사하며 계속 살아서 역사할 것이다."⁴³⁾ 우리가 주목해야 할 것은 그러한 가시적인 은사들이 '중단되어야 한다'고 말한 것이 아니라,

42) 변종길, '성령세례와 중생의 관계', 「개혁 신학과 교회」 제2호(1992), p.13 참조.

43) "Certainly the gift of tongues and other things of that kind long since ceased in the Church, but the Spirit of understanding and regeneration thrives and will always thrive."

교회역사상 '오래 전에 이미 중단되었다'고 말했을 따름이라는 사실이다. 즉, 칼빈은 여기서 당위성을 말하는 것이 아니라 역사적 사실을 진술하고 있는 것이다. 물론 그가 역사적 사실을 제대로 관찰했는지 하는 문제가 여전히 남아 있으며, 여기에는 필연적으로 신학적 판단이 개입됨을 부인할 수는 없다.

그리고 사도행전 2장 2절 주석에서 '불'은 사도들의 말씀 전파에 있어서 하나님께서 수반하시는 성령의 능력이라고 하면서, 이 능력은 날마다 계속 나타난다고 한다. 그리고서 왜 그 때에는 성령이 가시적인 형태로 나타났는가에 대해 다음과 같이 설명한다. "또한 주님은 한 때 그의 제자들에게 성령을 가시적인 형태로 주셨는데, 그것은 교회는 주님의 보이지 않는 숨은 은혜를 결코 결(缺)하지 않을 것이라는 것을 우리가 확신하도록 하기 위함이다."⁴⁴⁾

따라서 우리는 칼빈이 성령의 능력이나 성령의 은혜 자체를 결코 제한하지 않은 것을 알 수 있다. 단지 그가 말한 것은 방언과 같은 성령의 가시적인 은사들이 오늘날에는 더 이상 나타나지 않는다는 것이다. 그것은 "복음 전파의 시초에 주어진 특별한 은사요, 그리스도의 나라를 장식하기 위한 것"이라고 보았다. 그렇지만 복음 전파는 계속되듯이 그에 따르는 성령의 능력은 계속되며, 또한 우리가 옛 사람을 벗어버리고 하나님의 형상을 닮아가도록 계속적으로 역사하심을 강조하였다. 따라서 오늘날 교회가 영적으로 무기력하며 침체된 상황에 있다면 그것은 전적으로 우리들 자신의 책임이라고 강조하고 있다. 그는 이것을 그의 요한복음 주석 7장 39절 주석에서 다음과 같이 말했다. "그리스도께서 하나님 우편에 영광 중에 앉아 계시고 최고의 위엄으로 통치하고 계시는 지금, 우리가 이 땅에서 영적으로 가난하고 아사(餓死) 상태에 있으며 영적 축복들을 거의 다 빼앗긴 상태에 있는 것은 우리의 게으름과 우리의 믿음의 부족 때문이다." 따라서 그는 오늘날 교회의 영적 빈곤의

44) "Furthermore the Lord gave the Holy Spirit once to His disciples in visibles shape that we may be assured that the Church will never lack His invisible and hidden grace."

책임을 성령의 제한된 역사에 돌리려고 하는 어떤 사람들의 생각과는 전혀 다르다는 것을 알 수 있다.

그러나 그럼에도 불구하고 칼빈은 성령의 가시적인 '특별한' 은사들에 대해서는 기독교회의 초기에만 일어나는 것으로 제한하고 말았다는 비난을 종종 받는다. 이러한 은사들은 복음 전파의 초기에 교회를 설립하기 위해 특별히 필요하였고, 교회가 설립된 이후에는 하나님의 말씀을 전파하는 '보통의' 방법으로 성령께서 역사하신다고 주장하였는데, 이것이 과연 성경적인 근거가 있느냐는 의문이 제기된다. 그래서 화란의 흐라플란트 같은 사람은, 이것은 성경 자체에서 나온 것이 아니라 그 당시의 광신적인 재세례파들에 대한 두려움 때문에 위축된 것이라고 주장한다.⁴⁵⁾

이 주장은 아직 검증할 수는 없지만 상당히 타당한 주장인 것처럼 생각되기도 한다. 그러나 우리는 이와 동시에 두 가지 사실을 지적하고자 한다. 첫째로, 성령의 특별한 은사들이 초대 교회에 기독교회의 설립 초기에 많이 나타났다는 것은 역사적으로 사실이며 구속사의 진전에 있어서 충분히 이유가 있다. 사도행전 2장, 8장, 10장, 19장의 성령강림 사건들은 구속사에 있어서 특별히 의미가 있는 사건이며, 이에 따른 특별한 사실들은 그 중대한 사실을 확증(確證)하고 시위(示威)하는 의미가 있는 것이다. 또한 사도들을 통하여 많은 특별한 이적이 일어난 것도 의미있는 것이며, 충분히 이해할 수 있는 일이다. 그리고 둘째로, 사도들 후에 2세기에 들어오면 그러한 현상은 현저히 줄어들며, 그 후로 기독교회의 주류에서는 그러한 특별한 가시적 은사들이 사라진 것도 사실이다. 혹 있었다 할지라도 그것은 예외적으로 특수한 경우에 존재했다고 말할 수 있다. 그래서 4세기 말의 어거스틴도 이미 그 당시 교회는 이제 더 이상 방언으로 말하지 않는다고 자연스럽게 말했던 것이다.⁴⁶⁾ 따라서 칼빈이 위에서와 같이 특별한 가시적인 은사들이 교회에서

45) C. Graafland, *Gereformeerde en op haar God. Godsverduistering in het licht van de gereformeerde spiritualiteit*, Kampen, 1991, pp.185~187.

46) Augustine, *Tract. in Io. ev.*, 32, 6.

합중하는
자음 방언(方言) 사람이 있다면.

오래 전에 중단되었다고 말했을 때, 그는 틀린 말을 한 것은 아니었다. 특히 그 당시의 특별한 은사를 주장하는 광신적인 사람들이 많은 피해를 끼친 것을 생각하면 더욱 그러하다.

그러나 물론 어떤 특별한 은사에 대해서 성령의 역사를 '원천적으로' 봉쇄한다면 문제가 된다. 왜냐하면 성령은 하나님이기 때문에 성령의 '능력'(能力) 그 자체는 어느 누구도 제한할 수 없고 제한해서도 안되기 때문이다. 따라서 성령은 어떤 사람에 의해서도 제지받지 아니 하시며 전적으로 자신의 기쁘신 뜻을 따라 은사를 주시지만, 그러나 자신의 내적 질서에 의해 스스로 제한된다. 즉, 하나님은 전능하시지만 자신의 거룩하심 때문에 죄를 지으실 수는 없는 것과 마찬가지로, 성령께서도 자신이 주신 성경과 어긋나는 계시를 주실 수는 없는 것이다. 이런 점에서 정경(正經)이 완성된 후에는 더 이상의 공적인 계시는 없다고 보아야 하는 것이다(계 22 : 18,19 참조).⁴⁷⁾

그런데 칼빈은 아주 특별한 경우에 특별한 성령의 사역을 인정할 것 같다. 우리는 이것을 그의 「기독교 강요」 제4권 3장에서 알 수 있다. 여기서 그는 에베소서 4장 11절을 가지고 교회의 직분을 논하고 있다. 여기서 그는 '항구적 직분'과 '임시적 직분'을 나누는데 목사와 교사는 항구적으로 보았지만 사도, 선지자, 복음 전하는 자는 교회를 세우기 위해 세우신 임시적으로 보았다. 그렇지만 여기에 예외가 있을 수 있음을 칼빈은 인정하였다. 곧 "하나님께서는 때때로, 오늘날 우리 시대에 그러한 바와 같이, 사도들이나 또는 그 대신에 전도자들을 일으켜 세우셨다. 왜냐하면 교회를 적그리스도의 반역에서 일으켜 세우기 위해서는 이러한 자들이 필요했기 때문이다"(IV, iii, 4). 여기서 칼빈은 바로 종교개혁 당시의 종교개혁자들을 생각했음이 틀림없는데, 특히 루터를 생각했을 것이다.⁴⁸⁾ 이런 특별한 직분은 성령의 특별한 은사와 분리시킬 수 없는데, 따라서 칼빈은 특별한 성령의 사역이 사도 시대 이후에도

47) 이 문제와 및 성령의 은사 전반에 대해서는 본 교단 총회의 요청에 의해 고려신학대학원 교수회가 작성한 「성령론 연구보고서」, 1994, pp.52~58 참조.

48) Graafland, *op. cit.*, p.190f.

특별한 경우에는 있을 수 있다고 인정한 것이다. 물론 그는 이러한 것은 예외이며, 안정된 교회에서는 있을 수 없다고 한다.

흐라플란트 같은 사람은 여기서 한 걸음 더 나아가, 오늘날 20세기 후반의 '서구' 교회는 불신앙에 의해 그 기반이 무너지고 있기 때문에 비상한 시대이며, 따라서 성령의 특별한 은사가 필요하다고 한다. 그래서 그는 '은사 운동'이 무너지고 있는 현대 교회의 돌파구가 될 수 있다고 본다.⁴⁹⁾ 한편으로는 그럴 듯하게 생각되기도 하지만, 그러나 이것은 피상적인 관찰에 불과하며 본질적인 해답이 되지 못한다고 생각된다.⁵⁰⁾ 뿐만 아니라 그는 칼빈이 특별한 경우에 인정한 예외를 너무 확대 적용하고 있다. 칼빈은 종교개혁시대에 하나님이 들어 사용하신 종교개혁자들을 생각했는데 반해, 흐라플란트는 은사 운동에 대해 생각하고 있다. 이 둘 사이에는 큰 차이가 있다. 루터와 같은 종교개혁자들은 하

49) *Ibid.*, p.191f.

50) Graafland는 여기서 두 가지 예를 들고 있다. 첫째는 그가 1989년에 한국을 방문하였는데, 거기에는 화란과 마찬가지로 칼빈주의 교회(장로 교회)가 많이 있는데 다 성장하고 있었다. 그러나 성장의 정도에 차이가 있는데, 칼빈주의 전통에 충실한 교회는 천천히 자라는 반면, 은사 운동에 수용적인 교회는 빨리 자라는 것을 보았다고 한다. 또 하나는 같은 해에 암스테르담에서 기독교인 집시들의 집회가 있었는데, 은사지향적인 복음 전파와 치유 등이 그에게 인상적이었다고 한다. 우리는 여기서 첫번째 것에 대해 논평을 좀 하고자 한다. 첫째로, Graafland는 화란 사람으로서 한국말을 전혀 모를 것으로 짐작되는데, 어떻게 한국 교회의 사정을 알 수 있었을까? 그것은 그를 초청하고 체제 기간 중 안내하면서 설명해 준 사람의 말을 듣고서 그런 줄로 알았을 것이다. 따라서 초청자 또는 안내자가 은사지향적인 사람이었다면 그런 방향으로 듣게 되었을 것이다. 그런데 그 초청 단체를 보면 바로 그러한 사람들이 안내했을 것이 거의 틀림없다. 둘째로 지적할 것은, 은사지향적인 교회라고 다 빨리 성장하는 것이 아니라는 사실이다. 혹 과거에 은사운동하는 교회가 빨리 성장하는 때도 있었겠지만 1990년대에 들어와서 보면, 은사운동을 하는 교회이지만 상가 교회 신세를 벗어나지 못하고 있는 교회도 무수히 많으며, 그 중에는 문을 닫는 교회도 많이 있다. 따라서 같은 장로 교회라도 은사 운동을 수용하는 교회가 빨리 성장한다는 주장은 검증되지 않은 가설이며, 필자가 보기에는 잘못된 견해라고 생각한다. 왜냐하면 교회 성장의 요인은 아주 복잡하고 복합적인데, 은사 운동 유무가 그렇게 중요한 요소는 아니기 때문이다.

나님의 말씀을 능력있게 전하고 교회를 하나님의 말씀에 맞도록 지도한 개혁자들이었지, 병 고치고 방언한 은사운동가들은 아니었던 것이다. 교회의 존립과 확장의 주요 수단은 역시 순수한 하나님 말씀의 능력있는 전파에 있는 것이며, 이를 위해 교회는 힘써 간절히 기도해야 한다. 그리할 때 성령께서는 오늘날도 능력으로 역사하시며, 필요한 은사들을 필요에 따라 주시기도 하는 것이다. 우리는 성령의 역사에 있어서 본질적인 것과 부수적인 것을 혼동하지 말아야 한다. 이런 점에서 칼빈은 성령의 사역들 중에서 중요한 것들을 바로 강조했다고 말할 수 있다.

결 론

칼빈은 성령의 사역의 본질적 동일성과 요한의 세례와 기독교 세례의 하나됨에 큰 강조점을 두었다. 이러한 배경에서 그는 요한복음 7장 39절과 사도행전의 몇몇 구절에 나오는 '성령'을 그리스도의 나라를 장식하기 위하여 복음의 시초에 나타난 '특별한 선물들'로 이해하였다. 이 점에 있어서 칼빈의 그러한 이해가 성경의 자료에 충분히 일치하는가 하는 의문이 일어난다. 왜냐하면 신약에는 '특별한 선물들'이란 설명만으로는 더 이상 만족할 수 없는 본문들도 더러 있기 때문이다. 예를 들면, 요한복음 15장 26절에서 아버지께서 보내실 '성령'이라든가 '보혜사' 혹은 '진리의 성령'을 받는 대명사는 '그'(ἐκεῖνος)이다. 또한 우리는 요한복음 7장 39절과 사도행전에 기록된 '성령'이 우선적으로 성령의 선물들보다는 성령의 인격을 가리키고 있지 않는가라고 질문할 수 있다. 그러나 성령의 인격과 선물은 실제적으로는 아주 밀접한 관계에 있으며, 때로는 호환적으로도 사용되기 때문에 예리하게 구분해서 말하기는 어렵다. 그러나 어쨌든 사도행전 19장 5절에 대한 칼빈의 주석에서 에베소의 제자들이 물로 세례받았음을 부인함으로써, 그의 입장을 분명히 드러내 준다. 이로 인하여 칼빈은 구속사의 진전의 의미를 충분히 인지하지 못했음을 보여준다. 아마도 재세례주의자들과의 논쟁이 칼빈으로 하여금 요한의 세례와 기독교 세례의 동일성을 지나치게 강조하도록 만들지 않았나 생각된다.

하지만 그는 오순절 이전과 구약 시대에도 성령이 역사하심을 충분히 인식하였기에 사도행전의 어려운 본문들을 피상적으로 이해하는 것을 피할 수 있었다. 예를 들어서 오순절 이전의 제자들이나 빌립의 전도를 들은 사마리아인들이 중생하지 못했다는 식으로 설명하는 현대 주석가들보다는 훨씬 올바르고 깊이 있는 주석을 제공하였으며, 올바른 해결의 방향을 제시했다고 볼 수 있다. 뿐만 아니라 그는 우리의 신앙 생활에 있어서 성령의 지속적이고도 광범위한 사역의 필요성을 인식하고 있었으며, 오늘날도 복음 전파에 있어서 성령의 능력이 필요함을 역설하였다. 이런 점에 있어서 칼빈의 성령 이해는 후대의 메마른 칼빈주의 신학과 들과는 조심스럽게 구별되어야 할 필요가 있다. 따라서 칼빈주의는 '칼빈주의'라거나 또는 '성령론이 약하다'는 말은 최소한 칼빈 자신에게는 해당되지 않는 말이다. 칼빈은 성령의 역사의 깊이와 넓이를 충분히 인식했던 사람이었다. 그의 철저한 '하나님 앞에서'(Coram Deo)의 삶도 실은 생활 가운데 임재하시며, 자기 자신 안에 거하시는 성령에 대한 인식 없이는 불가능했을 것이다.

그러나 칼빈이 오늘날의 오순절주의자나 은사주의자들과 다른 점은 외적인 가시적인 은사들보다는 더 깊고도 중요한 내적 사역들을 강조했다. 칼빈은 성령의 역사의 중요성을 인식하되 그것을 요란하게 드러내어 놓고 떠들지 아니했으며, 성령의 역사를 깊이 체험하고도 그것을 자랑하거나 다른 사람을 정죄하지도 아니했다. 그는 오히려 겸손히 날마다 회개하면서 성화되기를 애쓰며, 그의 온 마음을 다 바쳐 하나님께 순종하기를 힘썼던 것이다.

의견
칼빈은 어떤
생각했나?

참고 문헌

1. 칼빈의 작품

Institutio Christianae Religionis, ed. A. Tholuck, G. Eichler, Berlin, 1834.

Commentarius in harmoniam evangelicam(CR 73).

Commentarius in evangelium Ioannis(CR 75).

「영역」 *Commentary on the Gospel according to John* (tr. by W. Pringle),
2 vols., Eerdmans, Grand Rapids, 1949.

「불역」 *Sermons sur L'harmonie evangelique*, XLVI(CR 74).

Commentarius in acta apostolorum (CR 76).

「영역」 *Commentary upon the Acts of Apostles*(tr. by H. Beveridge, esq.),
2 vols., Eerdmans, Grand Rapids, 1949; A New Translation by J.W. Fraser & W.J.G. McDonald, 1965.

*CR = *Corpus Reformatorum*, ediderunt G. Baum, E. Gunitz et E. Reuss, Brunsvigae.

2. 그 외 작품

Augustine, A., *Tractatus in Iohannis evangelium*(A Latin text in: *Corpus Christianorum*. Series Latina, Turnholt, vol. 36).

Bavinck, H., *Roeping en wedergeboorte*, Ph. Zalsman, Kampen, 1903.

Bruner, F.D., *A Theology of the Holy Spirit*, Eerdmans, Grand Rapids, 1970.

Dunn, James D.G., *Baptism in the Holy Spirit*, SCM Press, London, 1970.

Genderen, J. van & Velema, W.H., *Beknopte Gereformeerde Dogmatiek*,
J.H. Kok, Kampen, 1992.

Graafland, C., *Gereformeerden op zoek naar God. Godsverduistering in het licht van de gereformeerde spiritualiteit*, De Groot Goudriaan, Kampen, 31991(*1990).

Kreck, W., "Wort und Geist bei Calvin", in: *Festschrift für Günther Dehn zum 75. Geburtstag*(hrsg. W. Schneemelcher), K. Moers, Neukirchen, 1957, pp.167~181.

Krusche, W., *Das Wirken des Heiligen Geistes nach Calvin*, Van den Hoek und Ruprecht, Göttingen, 1957.

Linde, S. van der, *De leer van den Heiligen Geest bij Calvijn*.
Bijdrage tot de kennis der reformatorische theologie(diss. Utrcht 1943),
H. Veenman & Zonen, Wageningen, 1943.

Quistorp, H.J.J.Th., "Calvins Lehre vom Heiligen Geist", in: *De Spiritu Sancto*.
Bijdragen door Th.C. Vriezen tot de leer van de heilige Geest bij gelegenheid van het 2e eeuwfeest van het Stipendium Bernardinum, Kemink en Zoon, Utrecht, 1964, pp.109~150.

Spijker, W. van 't, *De verzegeling met de Heilige Geest*, De Groot Goudriaan, Kampen, 1991.

Velema, W.H., *De leer van de Heilige Geest bij Abraham Kuyper*
(diss. Amsterdam VU 1957), Van Keulen, 's Gravenhage, 1957.

Versteeg, J.P., "Het ontvangen van de Heilige Geest in Samaria (Hand. 8 : 14~17)", in: *Uw knecht hoort*, Ton Bolland, Amstrdam, 1979, pp. 167~189.

Warfield, B.B., *Calvijn als theoloog en de stand van het Calvinisme in onzen tijd* (원제: *Calvin as a Theologian and Calvinism Today*), tr. by C.M.E. Kuyper, J.H. Kok, Kampen, 1919.

변종길, '성령세례와 중생의 관계', 「개혁신학과 교회」 제2호(1992), pp.9~30.