

하게 되었다. 실로 칼빈이야말로 양심의 신학자라는 말에 손색없는 그런 신학자인 것이다.

마지막으로 이 논문의 목적은 사람들로 하여금 칼빈의 음성을 듣도록 하는 것이었다. 칼빈 당시의 사람들에게나 오늘을 살아가고 있는 사람들에게 칼빈의 메시지를 듣는 것은 의무이자 특권이기 때문이다.

신학자의 임무는 말을 많이 함으로써 귀를 즐겁게 하는 데 있는 것이 아니라, 참되고 확실하며 유익한 것들을 가르침으로써 양심을 강화하는 데 있다.⁴⁴⁾

44. Inst., I, xiv, 4.

2 칼빈의 삼위일체론, 그 형성과 독특성과 중요성

김재성 교수 / 합동신학대학원, 조직신학

1. 서론 : 하나님을 아는 지식의 두 가지 기초

기독교 신학사에서 수많은 논쟁이 얽혀 있는 삼위일체론의 정립에 가장 큰 기여를 한 신학자는 요한 칼빈이었다. 그의 삼위일체론은 목회자의 길을 지망하는 신학생들이 교수로부터 학교에서 배우는 기간에만 필요한 매우 딱딱하고 차가운 학문이라는 인상을 바꾸어 놓았다. 삼위일체를 접근하는 그의 신학적인 설명들은 목회적이며, 실천적이며, 성경적이라는 특징을 가지고 있어서 가장 올바른 복음을 찾으려는 현대인들에게도 큰 길잡이가 되어 주고 있다. 특히, 하나님에 대해서 이해하고자 노력하는 성도들에게 가장 균형 잡힌 안목을 열어 주고 있다.

하나님은 과연 어떤 분이신가에 대해서 칼빈은 기독교 개혁신학의 초석을 놓은 많은 신학적 저술을 통해서 진정으로 교회가 믿고 따라야 할 진리가 무엇인가를 밝히는 데 큰 공헌을 남겼다. 중세시대에 변질된 하나님을 아는 지식을 다시 회복하기 위해서 칼빈을 비롯한 종교개혁자들은 예배와 섬김을 받으시는 하나님은 어떤 분이신가에 대해서 심혈을 기울여 연구하였다.

하나님을 아는 지식을 소유하는 사람이 가져야 할 두 가지 중요한 전제가 칼빈의 저술들 속에 일관되게 강조되어 있다. 첫째는 1536년에 발표한 「기독교강요」의 첫 관문이자, 항상 자주 인용되는 그의 유명한 문장, “우리가 갖고 있는 참된 지혜의 총체는 두 부분으로 구성되어 있으니, 하나님을 아는 지식과 우리 자신을 아는 지식으로 구성되어 있다”(I.i.1)는 선언 속에 담겨있는 바, 경건과 종교(신앙, pietas et religio)가 철저히 근거에 있는 것이다.”

칼빈이 추구한 하나님을 아는 지식은 사변적이요, 회의적인 지식을 추구하였던 것이 아니다. 그는 가슴에서 우리나라는 뜨겁고 감격에 찬 존경심과 하나님을 사랑하는 마음이 결합하여 바르게 예배하기를 소원하였다. 하나님께 예배하는 데 합당한 마음을 가지는 것이 하나님을 아는 지식을 소유한 사람의 태도라는 것이다. 교부들이 사용했던 ‘경외심’ 혹은 ‘신앙’을 의미하는 헬라어 ‘εὐσεβεία’가 신약성경에 사용되었음에 주목하였다. 하나님을 모르고 무지 속에 살던 자들이 미신숭배에서 벗어나서 진정으로 하나님을 경외하는 심령을 갖기를 원했던 것이다. “이것은 거대한 신비이다. 철저한 경외심과 냉정함을 잃지 말아야 한다.”²⁾

두 번째, 하나님을 아는 지식에서 칼빈이 기본적으로 강조하면서 지속적으로 서술한 것은 하나님의 존재는 물체가 아닌 영적인 본질이므로 사람의 제한된 지식으로는 ‘이해가 불가능한 성격’(intrinsically incomprehensibility of God)을 지니고 있다는 점이다.³⁾ 인간은 하나님에 대한 지식을 완전하게

1. Institutes, I,ii,1: “that reverence joined with the love of God which knowledge of his benefits brings about.” I,xii,1, “the knowledge of God does not rest in cold speculation, but carries with it the honoring him.”

2. Institutes, I,xⅢ,17.

3. Institutes, I,v,ix: “Consequently, we know the most perfect way of seeking God, and the most suitable order, is not for us to attempt with bold curiosity to penetrate to the investigation of his essence, which we ought more to adore than meticulously to search out, but for us to contemplate him in his works whereby he renders himself near and familiar to us, and in some manner communicates himself,” I,xⅢ,1, 21.

가질 수 없으며, 하나님이 자신을 아시는 것처럼 알 수 없다. 칼빈은 1539년 개정판에서 보다 포괄적으로 “우리가 갖고 있는”이라는 용어를 첨가하여 하나님을 아는 지식의 제한성과 한계를 보다 철저히 전달하고자 했다. 우리가 갖고 있는 가장 참된 지혜를 갖는 길은 하나님을 정의하고 섬기는 것이다(잠 1:7). 지혜란 하나님을 알고 자신을 아는 것이다. 이 설명은 「기독교강요」의 총주제와 같은 것이다. 그런데 하나님을 아는 지식은 곧바로 하나님의 존재의 특징을 이해하는 것으로 직결된다. 하나님의 존재는 사람의 존재와는 전혀 다른 창조주로서 신의 속성을 갖고 있으므로, 사람의 상상이나 개념이나 탐구범주를 넘어선다.

따라서 칼빈은 중세 시대 라틴계 신학자들이 하나님의 본성을 풀이하고자 자주 사용했던 질문인 “하나님은 누구인가?”(quid sit Deus)라는 추상적이고 개념적인 의문에 답하는 방식을 더 이상 사용하지 않았다. 하나님의 본질과 위엄에 관한 부당한 호기심은 적절한 것이 아니다. 질문을 합당하게 하려면 “하나님은 어떠한 분이신가?”(qualis sit Deus?) 다시 말하면, 앞에서 규정한 두 가지 기본 전제에 근거하여 볼 때에, 칼빈은 우리가 하나님을 아는 지식을 갖는다는 것은 하나님이 우리를 향하여 활동하신 것이 무엇인가에 대해서만 알 수 있다고 말하는 것이다. 무엇보다도 우리의 증보자가 되어 주시고 화목제물이 되신 예수 그리스도를 통해서 우리에게 계시하신 것만을 안다는 것이다. 예수 그리스도는 “창세 전에 아버지와 함께 가졌던 영화”(요 17:5)로서, 성육신하심으로써 계시된 신성만이 우리가 정확하게 알 수 있는 부분이다.⁴⁾

칼빈의 하나님에 대한 지식에서 자주 등장하는 인간의 제한성과 신성에 대한 불가이해성은 다시 한 걸음 더 나아가면, 하나님은 자신만이 완전히 이해할 수 있는 분이기 때문에, 하나님이 자신을 계시해 주신 자기 계시와 자기 증거를 떠나서는 안 된다는 것이다. “어떻게 자신의 조그만 계산능력을

4. Institutes, I,ii,1, I,vi,4.

가지고 인간의 마음대로 무한하신 하나님의 존재를 규정할 수 있는가?”⁵⁾

성경에 계시하신 바에 따라서 하나님에 대해서 이해할 수 있는 가장 정확한 내용은 성부, 성자, 성령으로 자신의 존재를 계시하신 것이다.⁶⁾ 믿음의 방식으로 하나님에 대해서 설명하고 보여 준 것이 바로 삼위의 인격적인 구분이며, 하나님을 한 분으로 설명하는 것이다. 삼위일체가 아니고서는 다른 방식으로는 하나님을 알려 주지 않으셨기 때문에, 아버지와 아들과 성령으로 자신을 이름 지으시고, 풀이하여 주신 계시를 떠나서는 어떤 경우라도 하나님을 바르게 알 수 없다. ‘삼위일체’(Trinity)는 그저 그렇게 하나님을 이해하는 하나의 방식이 아니다. 이것은 참된 하나님을 이해하는 유일한 방법이다. 세 인격이 하나의 참된 하나님을 이루는 것은 하나님 자신에 대한 유일한 계시이다.

삼위일체 하나님의 이해라는 확고한 개념을 위해서 칼빈이 자주 인용한 두 사람은 이레니우스와 힐러리(Hilary of Poitiers, 315-368)였다. “이런 의미에서, 이레니우스는 무한하신 성부께서 그의 아들 안에서는 유한하게 되셨다고 쓴 바 있는데, 왜냐하면 그분이 우리의 아주 작은 계산능력 속에 자신을 낮춰 주셔서 측량할 수 없는 영광으로 압도하실 수 있으시기 때문이다. …… 하나님은 그리스도 안에서만 이해되어진다.”⁷⁾ 성부에 의해서 성자를 아는 지식 가운데서 알려 주신 것을 통해서, 그리고 성령을 통해서 우리에게 내려 주신 그 계시를 통해서 우리는 하나님을 알 수 있다는 말이다(마 11:27, 고전 2:9, 12:3, 고전 2:9, 록 10:22). 특히 이 말은 “우리는 그의 말씀의 지도를 벗어나서 다른 데서 하나님을 찾으려는 생각을 갖지 말아야

5. Institutes, I, xiii, 21.

6. Institutes, I, xiii, 2: “he also designated himself in a special way by which he may be known and by which he can be peculiarly distinguished; for he proclaims himself as the One in such a way that he presents himself to be contemplated distinctly in three Persons. Unless, we hold fast to these it is merely a naked and empty name of God, without the true God, that flutters in our brain.”

7. Institutes, II, vi, 4.

한다는 것이다. 또한 말씀의 지도를 벗어나서는 그분을 생각지도 말아야 한다는 것이며, 바로 그 동일한 말씀을 떠나서는 절대로 말하지 말아야 한다는 것이다.”⁸⁾ 힐러리는 라틴어로 헬라 교부들의 신학서적을 번역한 걸출한 서방 신학자였는데 이로 인해서 서방교회와 어거스틴의 삼위일체 신학의 형성에 큰 공헌을 남겼다.

하나님이 자신을 우리에게 알려 주신 한계 안에서 믿음으로 받게 되는 지식은 ‘삼위일체’라는 것인데, 이것은 한 분 참되신 하나님은 실재적으로 본래적으로 삼위라는 것이며, 그 외에 다른 것으로 전혀 생각해서는 안 된다는 것이다. 하나님이 자신을 계시하신 지식을 떠나서 달리 생각해서는 안 되는바 하나님은 오직 성부, 성자, 성령 세 인격이신 참된 한 분이시다. 이를 떠나서는 하나님의 존재의 실재와 인격을 생각할 수 없다.⁹⁾

하나님의 계시인 성경이 정확하게 증언하는 바를 따라서 우리에게 하나님을 이해하도록 하신 것은, “하나님의 한 존재 안에 세 인격들이 있으며, 성경이 말하는 대로 여러분이 증거하는 것이 공허한 말을 이기게 될 것이다.”¹⁰⁾ 하나님은 예수 그리스도 안에서 하나님의 신성을 보여 주셨고, 자신의 사랑을 나타내셨다. 이러한 점들이 칼빈의 「기독교강요」에서 나타난 삼위일체 교리의 기본적인 원칙들이요, 강조점들이다.

다시 한번 지적하지만, 종교개혁자 가운데 가장 성경적이며 기독교적인 삼위일체론을 제시한 신학자는 단연 칼빈이었다. 종교개혁자 가운데서 칼빈만큼 삼위일체론을 깊이 있고, 광범위하게 다룬 신학자는 없다. 칼빈 신학의 근본원리는 하나님을 아는 지식이지만, 그 내용은 결국 삼위일체 되신 하나님을 아는 지식이다.¹¹⁾ 칼빈의 신학저술 전반에는 극도로 혼란한 이단

8. Institutes, I, xiii, 21.

9. Institutes, I, xiii, 20: “when we profess to believe in one God, under the name of God is understood a single, simple essence, in which we comprehend three persons, or hypostases.”

10. Institutes, I, xiii, 5.

11. 김재성, 「칼빈과 개혁신학의 기초」(수원: 합동신학대학원 출판부, 1997), 129.

들, 특히 삼신론과 양태론의 모순과 문제점을 지적하는 정통신학의 삼위일체론이 확고하게 자리 잡고 있었던 것이다.

2. 칼빈과 고전적 삼위일체론

칼빈은 니케야 신조에 관한 설명, 초대교부들의 다양한 주장들, 갑바도기아 신학자들과 어거스틴의 차이점 등 삼위일체 신학의 다양한 흐름을 아주 정확하게 이해하고 있었다.¹²⁾ 서방 교회와 헬라 정교회의 두 전통은 서로 다른 기초 위에서 서로 다른 체계를 세웠음을 충분히 인식하고 있었다.

초대교회 때부터 보이지 않는 성삼위 하나님의 신비로움을 인간이 표현할 때에, '삼위일체'라는 용어와 개념을 사용하여 왔는데, 이런 용어들이 가장 성경의 표현을 잘 드러내는 신학적인 술어인가에 대해서, 그리고 적당하게 사용된 것이냐에 대하여 의문이 제기되어 왔었다. 이 점에 대해서도 칼빈은 매우 솔직하게 용어적인 혼란들의 실상을 직시하였다.

칼빈은 초대교회 삼위일체 신학의 형성과정을 거쳐서 사용된 '위격'(hypostasis)이라는 용어로 성부와 성자와 성령의 차이를 드러내려 했던 고전적인 삼위일체론의 용어들을 채택하고 사용하였다. 그리고 '히포스타시스'의 라틴어 번역이 '수브스탄티아'라는 것도 그대로 초대교회처럼 채용하였다.

1) 초대교부들의 삼위일체론

칼빈은 고전적 삼위일체론에 담겨진 종속주의의 잔재를 매우 잘 이해하고 있었고, 그의 「기독교강요」에서 이를 잘 설명하고 있다. 칼빈의 전체적인 관심사는 성부와 성자와 성령의 동등성을 극대화하는 데 있었다. 그는 어떠

12. Institutes, I.xiii,5: "What are the formulas employed by the councils and excused by Hilary? With what great freedom does Augustine sometimes burst forth? How unlike are the Greeks and the Latins?"

한 종속적 암시라도 못마땅하게 여겼고, 삼위일체에 대한 바른 이해라고 생각하지 않았다.

첫 번째로 삼위일체 교리를 발전시킨 신학자는 스토아 철학과 로마 법률의 영향을 입고서 자라난 터툴리안(Tertullian, 196-212에 활약함)이었다. 그는 라틴어 '수브스탄티아'(substantia)라는 용어가 헬라어 '히포스타시스'(hypostasis)에 해당한다고 확신하였는데, 스토아적인 의미에서 보면, '통합적 실재'(corporeal reality)라는 뜻이었다. 이 용어를 가지고 최초로 삼위일체 교리를 다루었던 터툴리안은 하나님의 단일성을 설명하고자 했으나 분명하게 삼위일체 교리를 설명할 수는 없었다.¹³⁾

터툴리안은 하나님의 삼위성을 표현하기 위해서 또 다른 법률용어인 '페르소나'(persona)를 사용했는데, 원래 이 단어의 뜻은 오늘날의 인격이라는 뜻보다는 'mask'(가면)라는 뜻으로 연극에서 서로 다른 얼굴을 하고서 출연할 때에 쓰였다고 한다. 후에 이 용어는 점차 뜻이 확대되어서 '개인적으로 구별된 실재'(individually distinct entity)를 의미하게 되었다. 아직 충분하게 위격과 본질을 구분하여 설명할 수 없었던 터툴리안은 성부와 성자와 성령은 각자의 특수한 역할, 즉 극중에서 역할이 서로 다른 인물과 같이, 독립적인 권능을 수행한다고 풀이하였다.¹⁴⁾ 칼빈은 헬라어 '프로소폰'(prosopon)이라는 단어를 라틴어로 '페르소나'(persona)라고 번역하여 사용되는 것도 받아들였다.

고전적인 삼위일체론의 대미를 장식하는 것은 알렉산드리아의 장로 아리우스(250-336)와 아타나시우스(296-373)가 격돌한 니케야 종교회의였다. 안디옥 학파(300-484까지 활동)의 아리우스는 아리스토텔레스의 영향을 입

13. Louis Berkhof, *The History of Christian Doctrines*(Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1937), 83.

14. G. W. H. Lampe, "Christian Theology in the Patristic Period," in *A History of Christian Doctrine*, ed. Hubert Cunliffe-Jones(Edinburgh: T & T Clark, 1978), 86.

은 바 있었다.¹⁵⁾ 히브리서 1:3에서 예수 그리스도가 하나님과 본질적으로 동일한 본체라고 설명되었으므로, 삼위일체 신학에서 ‘동일본질’이라는 대목이 논쟁의 대상으로 등장하였었다.

아리우스는 하나의 존재에서 다른 위격들의 구분을 용납할 수 없었고, 결국 성자는 피조물이라는 이해의 수준에서 벗어나지 못했다. 반면에 아타나시우스는 예수 그리스도가 인류를 구원할 자이시면, 그는 하나님과 동일한 본질을 소유한 하나님이라고 강조하였다. 니케아 종교회의의(325년 제1차 회의)는 성자가 성부와 동일본질임을 선언했다.

세 번째 고전적 삼위일체론의 전개는 갑바도기아의 교부들에 의해서 전개되었다. 가이사라의 바질(Basil of Caesarea, 329-379), 그의 친구 나지안주스의 그레고리(Gregory of Nazianzus, 329-390), 바질의 동생인 닛사의 그레고리(Gregory of Nyssa, 330-395) 등은 삼위일체 신학의 이론적 기초를 제시하였다. 이들의 사상은 콘스탄티노플 종교회의(381)에서 아폴리나리우스의 이단설을 척결하고, 성령의 신성을 확고히 정립하는 데 큰 기여를 하였다. 동방에서 발전된 이런 내용들은 포이티어스의 힐라리(Hilary of Poitiers, 315-368)에 의해서 라틴어로 소개되어서, 어거스틴의 서방신학에 깊은 영향을 미쳤다.

갑바도기아 교부들은 유출과정에서 셋으로 확대되어지는 식으로 생각하지 않고, 삼위일체는 공히 영원 속에서 존재하고 있음에 주목하였다. 하나님의 ‘우시아’는 하나이며, 삼위는 휘포스타세스에서 발견된다고 보았다. 서로 달리 보이는 외적인 위격들은 성부와 성자와 성령의 원인관계에서 그 발생과 기원을 중심으로 설명하고자 했다.¹⁶⁾ 그래서 성자는 성부로부터 ‘출

생’(begotten)하고, 성령은 성부로부터 ‘발출’(proceeds)한다는 점을 부각시켰다(요 1:14, 15:26). 그리고 이런 관계에 대한 표현들을 곧바로 각 위격의 속성들로 바꾸어 버렸다. 그래서 성부는 무출생성(unbegotten)을 그 존재의 속성으로 소유하고 있다고 주장하였다. 성자는 성부로부터 영원출생하는데 이것이 성부와 성자와의 관계를 결정지었다고 보았다.

성부는 무출생적이다(unbegotten, agennétos).

성자는 성부로부터 출생했다(begotten, gennétos).

성령은 성부로부터 발출했다(proceeds, ekporeuetai).

하나님의 ‘우시아’가 하나임을 설명하기 위해서 세 위격은 하나의 신적인 공간을 공유하고 있다는 설명을 첨가하였다. 위격들의 상호점유, 혹은 상호 교류, 상호순환으로 번역되는데, ‘페리코레스시스’(perichoresis)라는 헬라어를 사용하였다. 이를 라틴어로 번역한 것이 ‘씨큐민쎬시오’(circuminsessio)로서, 삼위일체의 각 위가 구별되더라도 신적 본질의 완전한 현시임을 이해시키고자 노력하였다. 세 위격은 모두 다 전능하며, 전지하고, 영원하다.

하지만 갑바도기아 교부들은 신적인 ‘우시아’(본질)가 ‘휘포스타시스’(위격)들보다 훨씬 더 근본적이라고 간주하는 잠재적인 경향을 드러냈다는 비판을 피할 수 없다. 갑바도기아 교부들이 각 휘포스타시스의 신성을 극대화하는 수단으로 상호점유설을 주장했지만, 역시 신적인 본질을 중시하는 존재론적 삼위일체론을 벗어난 것은 아니었다. 성부의 위격 안에 신적인 ‘우시아’를 위격화시킴으로써 상호 점유론에서 주장했던 위격들의 동등성을 상대적으로 약화시키는 결과를 초래한 것이다. 오리겐을 이미 오래 전에 배척했음에도 불구하고, 여전히 성부우위론으로 해석될 요소들은 여전히 바실의 글에 남아 있으며, 그 후 헬라 정교회에 널리 퍼지게 되었다.

칼빈은 이러한 입장의 모호한 부분들을 더욱 선명하게 주장하였으니, 성

15. Rowan Williams, *Arius: Heresy and Tradition*(London: Darton, Longman, and Todd, 1987).

16. Gregory of Nyssa, *Against Eunomius* I:42. John of Damascus, *Exposition of the Orthodox Faith*, I:8. “우리는 또한 주님이시며, 생명을 주시는 분이신 한 분 성령을 믿사오니 그는 성부에게서 나와서 성자 안에 머무신다.” J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines*(London: A. & C. Black, 1977), 240-264. G. L. Bray, “The Filioque Clause in History and Theology,” *Tyndale Bulletin* 34(1983): 91-144. C. Stead, *Divine Substance*(Oxford: Clarendon Press, 1977).

자는 자유의사로 종의 형체를 입고 이 땅에 오셨기 때문이다. 물론 성자는 성부의 보냄을 입고 오셨고, 보냄을 받았다.

성경적인 증거와 용어사용에 주의를 기울였다 하더라도 ‘출생’과 ‘발출’이라는 단어를 지나치게 추상화하는 경향은 결코 환영을 받을 수 없는 것이다. ‘관계’로부터 ‘속성’이 나온다면, 성부의 무출생성에서 과연 어떤 속성을 설명할 수 있을 것인가? 삼위가 모두 영원하신 속성을 공유하고 있는데, 어떻게 성부의 무출생성만을 주장할 수 있는가? 그리스도는 영원하신 분이요, 알파와 오메가이시다. 성자와 성령의 위격도 똑같이 무기원적이다. 낡으심과 나오심은 기원에 대한 기술이 아니라 ‘관계’에 대한 묘사인 것이다.¹⁷⁾

갑바도기아 신학자들의 삼위일체론은 아직 성경도 제대로 읽지 못하고 신앙생활을 하던 초대교회 형성기의 혼란을 수습하는 좋은 모델이 될 수 있었으나, 후대의 학자들에게 해결할 과제를 남겨 놓는 미완성의 폐리다임이었다. 휘포스타시스의 상호점유를 인정하면서 동등성을 강조하는 측면과 신성의 원천으로써 성부 수위성을 주장하는 그들의 주장 사이에는 여전히 미해결의 장이 남아 있다.

칼빈은 초대교회 교부들이 채택하고 주장한 용어들과 그 신학이 지닌 약점과 오류를 충분히 인식하고 있었다. 어떤 한 가지만을 집착하면 그것은 곧바로 온전한 균형을 놓쳐 버리게 되어서, 삼위일체의 경우에 핵심적인 내용을 왜곡시키게 된다는 힐라리의 지적을 칼빈은 아주 잘 기억하고 있었다.

2) 중세의 삼위일체론

중세의 삼위일체 신학은 고전적 유신론이라는 형태를 취하고 발전된 사변적 삼위일체론과 신비주의자들의 왜곡된 신론으로 압축될 수 있다.

사변적 이성을 중시하는 경향을 처음 들여온 것은 안셀름이었고, 아리스

17. Donald Macleod, *The Person of Christ*(Leicester, IVP Press, 1998), 201.

토텔레스의 영향으로 형성된 스콜라주의 신학에서 정점에 달했으며, 현재 까지도 일부에서는 주장되고 있다. 은혜와 자연의 영역을 대비시킨 토마스 아퀴나스(1226-1274)는 감히 하나님에 대한 물질적 존재증명이라는 연구를 탄생시켰다. 아퀴나스의 신학은 하나님을 아는 지식과 이성을 서로 혼합하여 모든 진리를 논리적으로 입증하고자 노력하였다. 아리스토텔레스가 설명할 수 없는 실재는 은혜의 영역으로 교회가 베푸는 성례전을 통해서 전달된다고 보았다. 또 하나는 중세 말기에 이르러서 유명론이 대두되어서 진리의 개체화에 치중하게 되었다.

아퀴나스의 신론은 존재의 유비를 통해서 이 세상이 존재들보다도 더 고차원적인 존재가 있다는 논증을 하는 것이다. 아리스토텔레스의 ‘최초의 원인’을 신존재 증명으로 채용하되, 창조주와 피조물 사이에 연결고리가 있다는 점을 중시하고 단서들을 사용해서 존재증명을 발전시킨 것이다.¹⁸⁾

아퀴나스는 갑바도기아 교부들과 마찬가지로, 출생(generation)과 발출(procession)이라는 용어를 사용하되 내용을 달리 규정하였다. 출생은 성부가 성자를 생산하는 것처럼 자신과 같은 것을 생산하는 것이요, 발출은 신적 의지의 충동이라고 정의했다. 특히 삼위 사이의 관계를 ‘아버지 되심’(paternity), ‘아들 됨’(filiation), ‘발출’(procession)이라는 용어로 풀이하고, 결국 삼위 사이에 존속적 관계(subsistent relation)를 위격과 동일시켰다. 아퀴나스의 삼위일체론은 성경적 사고를 벗어나서 철저히 철학적으로 변질했고, 추상화되고 말았다. 비철학적인 용어였던 ‘위격’을 약화시켜서, 위격이란 본성의 한 측면, 한 양상으로써 본성 안에 존재하는 독특한 것으로 취급하고 말았다.¹⁹⁾

따라서 중세 신학에서도 역시 성부 우위설을 피할 수 없었고, 성자와 성령

18. Anton C. Pegis, ed., *Introduction to St. Thomas Aquinas*(New York : Modern Library, 1945). F. Copleston, *Aquinas*(Hammondsworth : Penguin, 1955). E. Gilson, *Reason and Revelation in the Middle Age*(New York : 1953).

19. J. Pelikan, *The Christian Tradition 3 : The Growth of Medieval Theology (600-1300)* (Chicago : University of Chicago Press, 1978) : 59-61.

은 신성의 근거인 성부에 비교해 보면 모든 면에서 동등하신 하나님으로 취급되지 못했다.

아퀴나스에 의해서 정립된 삼위일체 신학은 ‘한 본성’에 세 위격을 가진 하나님이었다. 일반적으로 고전적인 삼위일체론이나 중세시대의 것이나 비슷하게 ‘하나님의 본성’에 강조를 두었다. 그래서 위격들의 차이는 본성에 비해서 부수적인 것으로 생각하였다. 이것은 신비주의적인 전통과도 무관하지 않는데, 세상에 대한 거부와 포기로 이끌어 가는 자연을 매개체로 하고 있기 때문이다.

종교개혁자들은 토마스주의자들이 만들어 낸 이중 구조(은총과 자연)라는 학문방법론보다는 그 이전의 고전적인 스콜라주의인 피터 롬바르트(1095-1160)의 「명제집」(*Sentences*)을 읽고 교육을 받았었다. 종교개혁자들은 점차 인문주의자들과 접촉하면서, 낡고 시대에 뒤떨어진 아퀴나스의 글이나 신비주의자들에게서 멀리 벗어나고자 노력하면서 성경연구에 집중하였다.

중세 신학은 교회의 전통 안에서 삼위일체론을 매우 왜곡시켜 버렸다. 존재론적 삼위일체론에 치중한 나머지 하나님의 본질과 속성에 대한 논의에만 집중하면서도 각 삼위를 공정하게 다루지 않았다. 성경을 넘어서서 미신적인 형상이나 마귀적인 성상을 만들어 놓고 부적당한 논의를 계속하고 있었다.²⁰⁾ 따라서 칼빈은 중세 스콜라 신학자들이 구분해 놓은 사변적인 항목들을 열거하지 않았다.

또한 중세 신비주의자들처럼 하나님의 본성을 초월적인 연합이라고 생각하지 않았다.²¹⁾ 중세 신비주의자들은 하나님의 본성을 미지의 구름 속에 감추어 버렸다. 끌레르보의 버나드, 윌리엄, 구아릭 등은 인간은 자신을 초월하는 실제의 세계에 들어가기로 동경하면서, 영혼은 내적인 깊이에 이르르면 초월하신 분을 경험할 수 있다고 보았다. 이러한 신비주의자들과는

20. Institutes, I, xi, 6: "Whoever, therefore, desires to be rightly taught must learn what he should know of God from some other source than images."

21. Gereall Bray, *The Doctrine of God*(Leicester: IVP, 1993), ch. 5.

달리, 종교개혁자들은 황홀경적인 경험을 통해서 하나님과의 영혼이 초월적으로 연합하는 것을 가르치지 않았다. 종교개혁자들은 그리스도인의 영적인 생활을 위해서는 성경에 나오는 하나님의 자기 계시만으로 충분하다고 확신하였다.

3. 칼빈의 삼위일체론의 독특성

1) 종교개혁과 새로운 삼위일체 패러다임²²⁾

16세기 유럽은 하나님의 섭리 가운데 신앙이 원인이 되어서 세계사의 대변혁이 일어난 특별한 시대였다. 이때에 하나님은 서양역사에서 타락한 교회를 수정하도록 휴머니즘의 후예들로 성장한 탁월한 학자들을 배출하여 성경연구에 몰두하게 하였다. 또 이때에 종교개혁자들은 “성경이 가라는 데까지만 간다.”는 성경중심의 신학을 발전시켰다. 하나님에 대한 연구도 마찬가지로 중세 전통을 무조건 답습하지 않았다. 성경이 우리에게 하나님의 본질에 대해서 언급하고 있지 않는 한 그 한계 내에서 신학을 세워야 하고, 사변적인 탐구는 피해야 한다는 것이었다. 칼빈의 주장은 이처럼 종교개혁자들이 주장하는 크나큰 변화를 종합적으로 반영하고 주도하였던 것이다.

건전하고 견고한 종교개혁자들의 신학은 역시 삼위일체론에서도 드러났다. 16세기 유럽의 종교개혁자들이 남겨 준 위대한 신앙의 유산들은 주로 칭의론, 예정과 선택론, 구원의 확신 등으로 압축되고 있는데, 이런 주제들은 모두 다 하나님에 대한 삼위일체의 배경에서만 풀이되어 나올 수 있었다.²³⁾ 하나님의 대한 이해를 바르게 회복시키는 일이 없었다면, 종교개혁은

22. Philip Walker Butin, *Revelation, Redemption, and Response: Calvin's Trinitarian Understanding of the Divine-Human Relationship*(Oxford: Oxford Press, 1995), 3.

23. 김재성, 「개혁신학의 광맥」(서울: 도서출판 이레서원, 2001), 제2장 “개혁신학의 교

4.4 칼빈연구

형태만을 바꾼 또다른 기독교 유사 종파로 전락했음지도 모른다. 중세 교회의 악습에 대해서 바르게 성경적인 교회론과 구원론을 회복하려 했던 종교개혁자들은 먼저 하나님의 존재에 대한 이해를 새롭게 함으로써 타락한 로마 가톨릭 교회와는 더 이상 영적인 교제를 할 수 없다고 판단하게 된 것이다.

하나님의 본질은 인간의 이해를 뛰어넘는 신비이다. 아무런 인격적인 용어를 동원한다 하더라도 정확히 묘사할 수 없다. 그래서 칼빈은 하나님의 본질에 대해서 말하기를 아주 싫어했다. 우리는 하나님을 오직 위격들을 통해서 안다고 강조하였다. 이 점에서 칼빈은 중세 스콜라주의에서 벗어나서 성경으로 향하고 있었다고 보여진다. 그는 하나님은 본질상 알려질 수 없고, 오직 그의 위격들을 통해서 알려질 수 있다고 말했으며, 우리가 하나님을 이해할 수 있도록 하기 위해서 인격적 존재로 표현하였다.

하나님의 형상은 타락하기 전 아담이 지녔던 인간 본성의 완전한 탁월함이였다. 그러나 그가 타락의 상태로 떨어졌을 때에, 그는 하나님으로부터 소외되는 손상을 입었다. 따라서 비록 우리에게 하나님의 형상이 완전히 사라진 것은 아니라는 점을 인정한다 하더라도, 파괴되어졌고, 심각하게 오염되어서 잔해만 불순하게 남아 있다. …… 그것이 오늘날 선택된 자들에게 성령으로 거듭나게 하는 한 부분적으로 나타나지만 하늘에서 온전한 영광에 도달할 것이다.²⁴⁾

다시 말하면, 하나님에 대해서 알 수 있는 것과 알 수 없는 것을 칼빈은 구분한 것이다. 여기서 알 수 있다는 것도 오직 인격적인 관계라는 상황에서만 가능하게 된다는 점에 주의해야 한다. 과학자가 실험으로 입증하듯이 하나님에 대해서 객관적인 지식을 세울 수는 없기 때문이다.

물론 하나님의 알 수 없는 측면인 존재에 대해서도 관심을 갖고 있었다. 위격적인 표현에만 치중하다 보면, 인간이 알 수 없는 하나님의 존재 전체적

리체계와 특징”을 참고하라.

24. Institutes, I.xv.4.

인 측면을 소홀히 할 수 있는 것이다. 하나님의 영광스러운 신성과 권능을 평가절하하거나 등한시하는 우를 범하지 않도록 하기 위해서 세심하게 노력하였다.

칼빈의 삼위일체론이 집중된 「기독교강요」(1559년 최종판) 제1권 13장을 보면, 전통적인 용어의 정의(2-6항)에 이어서, 성자의 영원한 신성(7-13항), 성령의 영원한 신성(14-15항)을 따로 설정하였고, 다시 한번 삼위일체의 구분과 일치 문제를 다루고 난 후(16-20항), 반삼위일체 이단들을 논박하였다(21-29항).

칼빈은 새로운 삼위일체론의 패러다임을 형성하였다. 그는 하나님의 본질을 신학의 핵심으로 생각하지도 않았고 이를 중요시하지도 않았다. 중세 서방 신학자 보에티우스와 토마스 아퀴나스가 추구했던 신적인 각각의 본질(the conception of individua in the Trinity)에 대한 연구보다는 하나님 안에 영원한 본질의 관계(eternal subsistent relations in God)에 강조점이 있음도 드러났다.²⁵⁾ 왜냐하면 하나님 자신이 본질에 대해서 자세히 언급하지 않고 있기 때문이다. 자칫하면 사실에 근거해서 하나님을 이해하는 것이 아니라, 상상이나 환상에 근거하여 하나님의 본질에 대한 논의를 하게 되므로 성경의 근거를 훨씬 뛰어넘게 된다.²⁶⁾ 하나님은 우리의 관심의 눈길과 우리의 예배를 그분의 본질에 대한 피상적인 이해에 맞추기를 원하지 않으셨음을 발견하였다.²⁷⁾

2) 구원론적인 관점

칼빈이 설명하는 삼위일체 교리는 ‘세 인격으로 역사하시는 한 분 하나님, 혹은 한 분 안에 존재하는 세 인격들’인데, 먼저 하나님이 인격적으로 구분되

25. Institutes, I.xiii.25.

26. Institutes, I.xiv.4.

27. Institutes, I.xiii.1.

어저서 표현되어짐에 대해서 주목하고 있다.²⁸⁾ 하나님을 정확하게 아는 것은 먼저 세 인격들을 아는 것인데, 이는 하나님 아버지와 구별되는 성자가 예수 그리스도의 인격으로 계시되었고, 성령도 그의 신성을 드러내셨기 때문이다(마 28 : 19). 그리스도의 인성과 신성은 삼위일체의 이해에서 핵심을 차지하고 있다.

그러면 인격이란 무엇인가? 칼빈이 인격에 대해서 매우 날카롭게 풀이한 설명을 들어 보면, 삼위일체를 부인하는 사벨리우스와 같은 양태론의 여지는 전혀 성립의 근거를 찾지 못할 것이다.

나는 인격(Person)이라는 말을 하나님의 존재(God's Being) 안에 있는 실재(혹은 본질, subsistence or essence)라고 부르는데, 다른 인격에 연관을 갖고 계시면서, 서로 공유할 수 없는 성질에(incommunicable property) 의해서 구별되어진다. 우리는 '실재'(essence, 혹은 본질)라는 용어를 가지고서 '존재'(being)와 구별되는 어떤 것으로 이해되기를 바란다. 왜냐하면 말씀이 단순히 하나님이지만 그분이 갖고 계시는 것이란 어떤 것도 없다고 한다면, 요한이 그가 하나님과 항상 함께 있었다(요 1 : 1)고 말하는 것은 합당하지 못할 것이다. 그리고 그 뒤에 그는 그 말씀이 하나님이라고 추가했는데, 그는 그 말씀을 한 분 하나님이라고 우리에게 말하고 있는 것이다. 그러나 아버지 안에 머물러 있지 아니하고서는 말씀이 하나님과 함께 있을 수 없기 때문에, 그로 인해서 본질이 있는 것이기에 분리할 수 없는 연합된 존재로 함께 묶여 있고, 그 본질로부터 따로 떼어 낼 수 없음에도 불구하고, 특별한 표식으로 그를 구별하는 것이다. 지금 나는 다른 인격들과 관련을 맺고 있는 세 실체의 각각에 대해서 말하고자 하는데, 그 고유의 독특한 성격으로 구별되어진다. 이 관계는 특별하게 표현되는바 하나님에 대해서 매우 단순하고도 불명확한 언급이 주어졌으니, 아버지와는 다른 이름인 아들과 성령이라는 이름들이 사용되어져 있다.

하지만 동시에 아버지는 아들과 함께 있는 것으로 생각되어지면서, 서로

28. Institutes, I, xiii, 2.

다른 각각의 독특한 성격이 있는 것이다. 세 번째로 각각에 속하여 있는 것은 비공유적이라고 주장하는바, 아버지에게 속한 것은 아들에게 적용할 수도 없고 전이되어질 수도 없을 만큼 구별되어지는 것이다.²⁹⁾

칼빈은 서로 연관을 가진 각각의 독특한 인격을 설명하기 위해서 터툴리안이 주장했던 한 분 하나님의 어떤 구별이나 경륜이 다르다는 표현에 대해서도 용납하였다. 또한 아타나시우스가 주장한 성자가 성부와 항상 본질적으로 함께 있다는 주장을 따르면서도, 성육신한 성자의 존재와 성부의 존재가 하나라는 것과 함께 하나님 안에서의 세 구별된 인격을 풀이하는 데 역점을 두고 있다.³⁰⁾

하나님의 말씀이 예수 그리스도로 성육신하였는데, 이 존재는 그냥 하나님의 입에서 나오는 공허한 소리가 아니라, 영원하고도 본질적인 아버지의 말씀이며, 태초부터 계시되 정작 시작은 없었던 분이요, 아버지와 함께 계시면서 창조부터 함께하신 분이다. 그분은 실체를 가진 말씀으로 하나님의 계시에 의해서 구별되어졌다. 그분은 항상 한 분 하나님으로 동일하게 머물러 계시면서 아버지로부터 낳음받은 분이시다. 칼빈은 심지어 구약의 '여호와'라는 이름에서도 이미 그리스도에게 영광을 돌리던 이스라엘 백성들의 예배가 표현되어 있다고 보았다.³¹⁾

하지만 하나님은 한 분이라는 말을 어떻게 해석해야 하는가? 성부와 성자의 구별이 있음에도 불구하고, 칼빈은 성부와 성자 사이의 권능과 역할에서 항상 한 분임을 강조한다. 좀더 범위를 확대하여 말하자면 삼위일체 되시는 하나님은 궁극적으로 한 분이시므로, 먼저 철저하게 각 위격을 알고 난 후에

29. Institutes, I, xiii, 6.

30. Athanasius, De Decretis 15ff. "the consubstantiality of the Word or Son of God with the Father" in Origen and Athanasius, *The Trinitarian Faith: The Evangelical Theology of the Ancient Catholic Church*(Edinburgh: T. & T. Clark, 1988), 320ff.

31. Institutes, I, x, ii. 칼빈이 그리스도에 대해서 집중적으로 설명한 부분은 Institutes, I, xiii, 7-9, 19를 보라.

하나 되심을 제대로 이해해야만 그 하나님이 한 분이심을 온전히 알게 된다는 것이다.

각 위격을 풀이하는 칼빈의 핵심은 성자의 참된 존재, 영원하심, 신성을 증명하는 데 집중되고 있음은 확연하지만, 그러나 필자는 칼 바르트의 주장처럼 칼빈의 신학이 ‘기독교 중심’이라고 말하려는 것은 결코 아니다. 오히려 삼위일체에서 그리스도의 신성과 인성을 다루는 칼빈의 관점은 구원론적이면서 존재론적(soteriological and ontological approach)이라고 할 수 있다. 예수 그리스도의 구원 사역과 치유 사역은 창조의 시작부터 성부가 지속적으로 해 온 인류 구원의 사역이었다. 그리스도가 하신 것과 성부가 하신 것은 연속적이며 상호 관련을 맺고 있다. 죄를 용서하시면서 그리스도는 오직 하나님께만 속해 있던 권세를 갖고 있음을 주장하였다. 그리스도는 다른 어떤 분으로부터 구원의 은혜를 받아서 전달하거나 그냥 소개해 주는 분이 아니라, 자신이 하나님으로서 지녀야 할 모든 의로움과 생명과 거룩함을 소유하시고서 구원을 시행하신 분이다. 그리스도는 예배의 대상이요, 구원의 창시자요, 모든 축복의 수여자로서 하나님의 충만하심이 육체로 거하신 분이다.³²⁾

칼빈은 성령의 신성을 입증하는 것으로 삼위일체를 보다 더 잘 설명할 수 있다는 확신을 표명하면서, 성령이 자신의 권세로써 역사하심을 특히 강조하면서, 생명을 주시는 권능과 우리가 체험하게 되는 본질에 대해서 설명한다. 성령은 여러 성경구절에서 중생과 영생의 창조자로 언급되어 있다. 이 권능은 그 누구로부터 빌려 온 것이 아니라, 그분 자신의 고유한 권능이다. 칼빈은 성자에게 속한 것으로 설명한 방식으로 모든 신성의 활동

32. Institutes, I,xiii,13: "It is due to the communion in power between himself and the heavenly Father that the Son is himself the Author of saving benefits, so that actual knowledge of him is unquestionably more certain and solid than any idle speculations. For in him the godly mind discerns God as very present, and almost handles him when it feels itself quickened, enlightened, saved, justified and sanctified."

들을 성령에게 적용한다. 우리를 향하신 하나님의 살려 주시는 권능을 체험하고 참여하는 것은 오직 성령을 통해서이다. 성령만이 우리의 칭의와 성화의 근거이자 저자가 되시며, 모든 진리와 은혜와 선한 것들의 출처이시다.

그리고 성령은 하나님의 위격으로 존재하지 않으면 결코 존재할 수 없는 분이다. 왜냐하면 바울 사도가 로마서 8장과 고린도전서 2장에서 성령을 하나님의 권능으로 구별하면서, 하나님 안에서 위격적으로 존재하며, 하나님의 깊은 것이라도 통달한다고 말했다기 때문이다. 성령의 존재는 하나님을 떠나서 혹은 하나님 밖에서는 상상할 수 없으며, 오직 하나님 안에서만 가능하다.³³⁾ 성령의 존재와 활동은 하나님의 존재와 활동의 즉각적인 실재이다. 모든 구원사역과 재창조의 사역은 성령의 사역과 하나님과의 사이에 긴밀한 관련 속에서만 가능하다. 칼빈의 삼위일체론은 구원론적이며, 동시에 존재론적이라고 평가해 볼 수 있다. 칼빈의 성부와 성령 사이에 하나님됨은 성경적으로 구원을 베푸시는 존재이자 대행자로서 하나 됨을 강조하기 때문이다.

3) 위격과 본질의 명확한 구별

칼빈은 ‘위격’(휘포스타시스) 혹은 ‘인격’이라는 용어를 충분히 수용하면서도, 전통적인 방식에 무조건 따르기보다는 신중하게 성경을 연구하여 답변하고자 했다. ‘실체’라고 번역하는 ‘휘포스타시스’는 성부의 존재나 본질을 가리키지 않고, 그의 위격 혹은 인격(person)을 가리킨다. 칼빈은 교부들이 채택했던 ‘휘포스타시스’라는 단어를 바르게 파악하여, 하나님에게는 삼중의 ‘휘포스타시스’가 있고, 단일의 ‘우시아’(본질)가 있다고 가르쳤다.³⁴⁾ 이것은 앞에서 지적한 바와 같이 헬라 정교회에서는 세 ‘휘포스타시스’가 있다고 가르친 반면에, 서방 교회에서는 ‘휘포스타시스’를 ‘수브스탄티아’로 번역하

33. Institutes, I,xiii,14-15.

34. Calvin's Commentary on Hebrew 1:3.

위격을 통해서 설명되는 그리스도는 마땅히 ‘하나님에게서 나온 하나님’(theos ek theos)이다. 아들로서는 성자는 성부로부터 존재하게 된 것이다. 위격적으로 볼 때에 성자의 ‘낳으심’과 성령의 ‘나오심’은 틀린 말이 아니다. 그러한 관계 속에서 이해되기를 원하셨기 때문에 성경이 이런 용어들을 채택하고 있는 것이다. 하지만 본질에 대해서 말할 때에는 성자와 성령은 성부의 본질과 동일하기 때문에, 그들의 속성과 자존성과 영광은 모두 동일하다. 그렇지 않다면 이런 위격적인 술어들 때문에 성부가 계시고, 그와 다른 성자 하나님과 성령 하나님이 계시다는 이해를 하게 되므로 삼신론에 빠지게 되고 만다.

4) 각 위격의 동등성과 독특성

니케야 신경을 작성했던 시대의 성도들과 초대 교부들은 주로 본질의 통일성이 아니라, 개별성을 지닌 각 삼위 사이의 근원적 관계에 대해서 연구하는 데 집중하였다. 그러나 칼빈은 삼위일체 내에서 하나의 공통 본질을 지니고 계시는 것을 삼위 사이의 관계보다도 더 중요시했다. 어거스틴은 위격 개념을 주로 신적인 관계로 국한시키려고 했으나, 칼빈은 위격(서열)은 본질(비서열, 완전한 동등)과 명확히 구분하려고 했다. 본질 면에서 볼 때에 삼위일체는 한 분이며 서열이 없다. 반면에 위격에서 볼 때에는 성자의 위격을 구분하는 특성으로 태어나셨다는 것이다. 그러나 성자가 본질로서는 완전히 하나님과 한 분이시다. 또한 성령의 위격을 구분하는 특성은 영원한 발출의 산물이라는 것이다. 물론 성령의 본질은 영원하신 하나님과 동일하다. 각 위격은 자존성을 가지고 있다.

다시 말해서 성부께로부터 성자가 나오셨지만, 똑같은 신성을 가지셨으면서도 성부와 성자 사이를 구분하는 독특한 개성이 있다는 것이다. 이 점은 칼빈의 삼위일체론에서 가장 강조되는 조항으로서 그가 신론의 발전에 끼친 중대한 공헌이 아닐 수 없다. 칼빈은 성자와 성령의 자존성과

동등성을 먼저 강조하고 난 후에, 세 위격이 본질상 지니고 계신 통일성을 동시에 강조하였다.

본질은 아버지와 아들에게 전적으로 완전하게 공동으로 남아 있다. 만약 이것이 사실이라면, 그때는 진실로 본질상 아버지와 아들 사이에 전혀 구별이 없게 된다.⁴⁰⁾

칼빈은 위격에 있어서 성자가 성부로부터 태어나셨다는 말에 대해서 의심 없이 받아들이면서 “만약 성부와 말씀 사이의 구별을 주목해서 살펴본다면, 하나가 다른 하나로부터 존재한다고 말할 수 있을 것이다.”라고 하였다. 하지만 성자의 본질은 성부로부터 온 것은 아니라고 강조한다. 성자의 본질은 무발생적이며, 낳아진 것이 아니라 성부의 본질과 동일하며 성령의 본질도 이와 동일하다. 그리스도가 신이었다는 말은 신적인 속성과 본질을 소유한다는 말이며 자존하시는 하나님이라는 것이다. 그리스도의 신성에 대해서 칼빈은 강조하면서, “그는 혼자서도 스스로 항상 자존하신다. …… 만약 말씀의 근본적인 본질이 성부와 함께한 하나님이라고 하는 것을 고려한다면, 성부 하나님에 대해서 거론될 수 있는 것은 무엇이든지 영광의 삼위일체의 제2위격이신 그리스도에게도 적용될 수 있다.”⁴¹⁾라고 하였다.

칼빈의 핵심적인 강조점은 삼위일체 세 위격 가운데 각 위격의 자존성, 다른 말로 하면 성자와 성령의 충분한 신성에 대한 강조점이 남다르다고 할 수 있다. 칼빈은 교회가 오랫동안 채택해 온 삼위일체라는 말을 이해하려면, 이러한 동등성과 독특성의 의미를 분명하게 이해해야만 한다고 강조한다.

40. Institutes, I, xiii, 25.

41. Calvin's Letter to Simon Grynae, 1537년 5월, in *Letters of John Calvin*, ed. Jules Bonnet, tr. David Constable (Philadelphia: Presbyterian Board of Publication, 1858), vol. 1: 55.

아버지와 아들과 성령은 한 분 하나님이지요, 그럼에도 불구하고 아들은 아버지가 아니고, 성령은 아들이 아니다. 세 분은 독특한 특성(property)에 의해 구분된다.⁴²⁾

칼빈은 그리스도는 “하나님의 영광의 광채시요 그 본체의 형상이시라”(히 1:3)는 구절에 나오는 헬라어 ‘카락테르 휘포스타세오스 아우투’(라틴어로는 character substantiae eius)라는 말씀의 해석에서부터 시작하여 용어를 정의한다. 칼빈은 바른 단어의 사용이 얼마나 중요한가를 충분히 인식하고 있었다. 고전적인 기독교에서 항상 문제가 되었던 것은 하나님의 ‘실체’ 혹은 ‘본체’라는 단어였다. 성부의 본질과 성자의 본질이 과연 어떤 관계인가를 풀어 보고자 노력하였던 것이다. “성경에 난해한 내용이 있을 때 좀더 분명한 단어들로 그 내용을 설명하는 일을 막을 이유가 어디 있겠는가? 다만 그런 단어들을 사용하더라도 성경의 진리를 충실하게 견지하고, 그 단어들을 시의적절하게 절제하여 사용한다는 전제가 있어야 할 것이다.”⁴³⁾

칼빈이 헬라 정교회에 속한 교부들의 글과 서방 어거스틴파의 저술들을 연구하여 각각의 공헌을 종합하고 체계화하여 제시한 삼위일체 이해의 핵심은 삼위일체 안에서 각 위격들은 ‘스스로 하나님이심’(아우토테오스, autotheos)이라는 것이다.⁴⁴⁾ 이 점은 니케야 종교회의의 삼위일체론에서 다루

42. Institutes, I, xiii, 2.

43. Institutes, I, xiii, 3.

44. 워필드 박사는 삼위일체 교리를 일별하는 두 편의 논문들에서 칼빈이 성자의 ‘아우토테오스’를 주장함으로써 삼위일체 교리를 정확하게 그리고 생동감 있게 정립하는데 탁월한 기여를 했다고 강조한다. B. B. Warfield, “Calvin’s Doctrine of the Trinity,” *Calvin and Calvinism*(New York: Oxford University Press, 1931), 189-284, idem, “The Biblical Doctrine of the Trinity,” in *Biblical and Theological Studies*(Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1952), 59: “In particular, it fell to Calvin, in the interests of the true Deity of Christ—the constant motive of the whole body of Trinitarian thought—to reassert and make good the attribute of self-existence(*autotheos*) for the Son. Thus Calvin takes his place, alongside of Tertullian, Athanasius, and Augustine, as one of the chief contributors to the exact and vital statement of the

었던 모호성에 대해서 정면으로 새로운 해석을 제시한 것이다. 각 위격들 자체가 하나님이지 임명에 의해서 신성이 된 것이 아니라는 지적이다. 처음 이 용어를 사용한 사람은 오리겐이었다. 그는 오직 성부에 대해서만 이 용어를 적용하였다. 칼빈과 같은 이해가 없고, 오리겐처럼 생각하는 경향 때문에 헬라 정교회에서는 성부만이 ‘아우토테오스’라고 받아들이는 경향이 강하였고, 결국에는 성령이 성부와 성자로부터 나온다는 ‘이중발출’을 용납할 수 없었던 것이다.

칼빈은 삼위일체 위격들 각각이 ‘아우토테오스’라고 말함으로써 모든 형태의 오리겐주의적인 요소들을 공격했다. 성자와 성령은 성부에 비해서 열등하거나 종속되어 있지 않고, 성자와 성령도 충만한 하나님이라고 주장했다. 어느 한 위격이 다른 위격에 대해서 자신의 의지를 강요할 권위를 주장하지 않는다. 특히 칼빈은 성자의 위격이 하나님 안에서 시작되어졌다는 표현에서 아주 세심하게 어떤 인과적인 암시라도 들어가지 않도록 주의한다. 성자의 존재가 성부의 존재에 의존적이라고 간주되어서는 안 되고, 단지 그런 관계 속에서만 성자가 되기를 바라셨음에 유의하도록 호소한다.

칼빈은 요한복음 1:1에 나오는 말씀(로고스)은 자신만의 특성을 지닌 실재로서 성부와 함께 계셨음을 역설한다. 각 실재는 저마다 고유의 속성이 있으며, 아버지만의 독특한 표지로 인정되는 것은 아들에게 속할 수도 없고 아들에게 돌릴 수도 없다. 아버지는 처음부터 아들의 출생을 아시고 함께하

Christian doctrine of the Triune God.”

존 머레이 교수는 칼빈이 초대 교부들의 삼위일체론에서 성자의 성부로부터의 영원 발생설을 거부하고, ‘하나님으로부터 나온 다른 하나님’이라는 니케야 신경의 표현을 그냥 답습하기보다는, 성자는 처음부터 하나님이심(아우토테오스)을 강하게 주장하였음을 매우 높이 평가하였다. John Murray, “Systematic Theology,” *Westminster Theological Journal* 25(1963): 141; “This evidence shows that the meaning intended is that the Son derived his deity from the Father and that the Son was not therefore αὐτό. It was precisely this position that Calvin controverted with vigour. He maintained that as respects personal distinction the Son was of the Father but as respects deity he was self-existent(*ex se ipso*). This position ran counter to the Nicene tradition.”

졌다. 하지만 성자는 처음부터 ‘아우토테오스’이다.

그리고 이러한 위격의 구분에서 삼위일체의 위격들 안에 있는 논리적인 순서를 무시하지는 않는다. 삼위의 각 위격을 논할 때에는 물론 일정한 순서를 함축하게 된다. 하지만 이것은 세상이 말하는 앞과 뒤의 순서를 논하려는 것이 아니다. 일등과 이등과 삼등을 주장하려는 순서도 아니다. 삼위께서는 함께 영원하기 때문이다. 이 순서에서는

비록 순서의 준수가 의미 없는 일도 아니요, 불필요한 것도 아니지만, 성부가 첫째이고, 그 다음이 성자이며, 성령을 그 후에 거론하게 되더라도 영원하신 중에도 먼저와 이후로 나누어서 생각해서는 안 된다.⁴⁵⁾

특히 서구 신학에 잠재해 있는 사벨리우스주의, 즉 양태론에 대해서도 공격했다. 사벨리우스주의가 삼위의 각 위격들이 서로 동등함을 인정하고 있으면서도, 그 위격들이 신적 본질 자체와는 완전히 동등한 것은 아니라고 생각하기 때문이다. 칼빈은 세 위격이 그들의 신성에서 상호 동등하며, 비인격적인 본질의 공유에서가 아니라, 세 위격의 상호 교류와 상호 교통함에 의해서 하나가 되었다는 교리를 주장했다.

칼빈은 하나님의 본질에 대해 언급하면서 ‘거짓-디오니시우스’에 대해 통렬히 거부하고 있다. 계시에 근거하여 볼 때에, 비록 충분히 하나님의 본질을 이해할 수 없다고 하더라도, 것처럼 환상에 근거한 신학으로 지나치게 나가는 것은 성경의 범위를 훨씬 넘어서 버린다고 비판하였다.⁴⁶⁾ 반대로 칼빈은 하나님의 본질에 대해서 계시된 것이 적다고 하더라도 사변적인 지식을 발전시켜서 함부로 말하는 것은 피해야 한다고 주장했다.

칼빈 한 사람뿐만 아니라, 종교개혁자들은 삼위일체의 모든 위격들이 동등하다는 믿음을 굳게 가졌다. 이 점은 중세 신학이 아타나시우스 신경에

나오는 조항들에 대해서 변질된 해석을 가한 부분들을 배척하는 것이기도 하다. “삼위일체에서 어느 위격이 앞서거나 뒤서지 않으며, 어느 위격도 다른 위격보다 더 위대하거나 모자라지 않다.”는 것이 아타나시우스 신경의 삼위일체론이었다. 그런데 중세 신학자들은 성부를 성자와 성령의 원천으로 해석해서 이 두 위격보다 더 높이려는 경향을 갖고 있었다. 또한 성령에 대해서는 성부와 성자 사이의 연결만을 하고 있다고 함으로써 인격성이 의문시되는 오류를 범하고 말았다.

여기서 삼위 사이의 동등성과 자존성을 강조하는 칼빈은 성부께로부터 나오는 것은 성자와 성령의 본질이 아니라고 주장한다. 성자와 성령은 모두 완전하신 하나님으로서 스스로 본질을 지니신다. 성부께로부터 나오는 것은 독생하신 성자의 고유성과 성령의 고유성이라는 것이다.

칼빈은 하나님의 삼위일체 위격들이 모든 점에서 서로 동등함을 강조하였다. 이것은 중세 전통에서 무시되었던 성령의 인격성을 회복하는 계기가 되었다. 하나님의 은혜는 모두 성령전에 묶여 있었고, 성령의 적용사역은 전혀 언급되지 않았다. 그러나 칼빈은 구원의 적용은 전적으로 성령의 사역임을 분명히 밝혀냄으로써 ‘성령의 신학자’라고 불리워지는 것이다.

구약성경에는 다양한 하나님의 현현이 나타나 있는데, 이들에 대해서 칼빈은 주저 없이 기독교론적으로 해석이 가능하다고 받아들인다. 구약의 성도들은 아직 충분한 계시를 이해하지 못하던 성도들이었으므로 세 위격으로 구분되지 않는 하나님에 대해서 예배하였던 것이다. 그래서 창조와 구속과 성화라는 경륜적 삼위일체에 대해서 이해할 수 없었다. 물론 칼빈은 이런 식으로 이해하는 것에 대해서 반대한다. 위격들 각각이 분리되지 않고, 하나의 전체로서 삼위일체가 동시에 창조주이시며, 동시에 구속주이시자, 동시에 성화자이시다.

하나님이 자신의 내부를 보다 명백하게 드러내신 것은 오순절 때 성령님을 보내시면서부터이다. 이때 이후로는 성부의 위격과 사역, 성자의 위격과 사역, 성령의 위격과 사역을 구분해서 볼 수 있게 되었다. 이때에 위격들은

45. Institutes, I, xiii, 18.

46. Institutes, I, xiv, 4.

상호 다른 두 위격들의 지식을 동시에 포괄적으로 이해한다.

성경은 활동의 기원과 만물의 원천과 샘이 성부에게 귀속되며, 지혜와 경륜과 만사의 주관하심은 성자에게 귀속되며, 행동의 능력과 효과는 성령께 귀속된다고 말씀한다.⁴⁷⁾

여기서 칼빈은 특히 처음 시작과 근원이 성부에게 귀속되기에 혹시라도 성자와 성령의 신성이 손상되지 않도록 세심하게 설명을 첨가하고 있다.

특히 요한복음 14 : 28에서 “아버지는 나보다 크다.”는 예수님의 말씀이 오해되고 있음에 주목하였다. 성자는 우리로 하여금 자신과 하나 되게 하시고자 육체를 입고 오셨고, 그로 인해서 우리들은 예수 그리스도를 통하여 하나님과 하나를 이룩하게 시도하였다. 그렇다고 해서 성자가 이등 하나님이거나, 성부에 비해서 다소 열등하며 종속적인 지위에 있는 것은 아니다.⁴⁸⁾ 칼빈은 이 구절을 존재론적으로 해석하지 말고, 구원론적으로 혹은 경륜적으로 풀이할 것을 주문한다. 성자가 육체를 입고 있다고 하더라도 영원한 삼위 사이에는 아무런 변화가 없다.

성자와 성령의 신성과 인격성을 도입함으로써 칼빈은 새로운 시도를 하고 있는 것이다. 초대교회 시대부터 내려온 성부수위설은 그가 ‘신성의 원천’이기에 일반적으로 받아들여졌었다. 하지만 성령이 우리 성도들의 생활 속에 파고 들어와서 다른 두 위격들의 사역을 유효하게 만들며, 효과적으로 적용하시는 분이시기에 결코 성령의 활동을 소홀히 취급할 수 없다. 어떠한 면에서도 성령의 인격성을 격하시켜서는 안 된다는 것이다. 이것은 중세 시대의 교회가 전혀 강조하지 않았던 요소들이다. 어떤 영역과 사역에서 성부가 주도하듯이 혹은 성자가 주도하듯이, 성령도 똑같이 인격적인 자발성과 주도성을 발휘하신다. 그렇게 하더라도 방종하거나 자유가 지나치지 않는 것은 성

47. Institutes, I, xiii, 18.

48. Institutes, I, xiii, 26.

령이 가지신 지혜는 다른 두 위격들의 지혜를 공유하고 관통하고 있으며, 특히 삼위를 하나로 묶고 있는 영적인 사랑에 의해서 추진되기 때문이다.

5) 한 위격의 지식은 다른 두 위격의 지식을 동시에 포함함

우리는 이제 칼빈의 삼위일체론에서 인격들 간의 관계 혹은 하나의 분리할 수 없는 하나님 안에 있는 실재들에 대한 해설에 대해서 주목하고자 한다. 이것은 칼빈이 삼위일체론을 발전시킨 기여 가운데서도 가장 중요한 공헌으로 손꼽히는 부분이며, 삼신론자라는 오해를 해소하는 답변도 되는 것이다. 칼빈은 위격들이 성부로부터 어떻게 나오느냐에 관심을 가졌던 종전의 삼위일체론과는 달리, 성자와 성령의 신성을 충분히 입증한 후에 서로 관련을 맺고 있는 공존적 연계성을 더욱 부각시키고자 했다.

성부와 성자와 성령의 관계성을 규정하면서, 각 위는 다른 위격들의 모든 지식과 지혜를 함께 구비하고 있음에 주목한다. 이런 면에서는 성부는 성자와 성령과 함께 모든 신성과 지혜를 겸비한다. 각 위격에게만 속해 있는 독특한 특성들을 서로 공유하신다.⁴⁹⁾ 성부는 충만하게 성자 안에 있고, 성령 안에 있다. 칼빈은 요한복음 14 : 10에서, “내가 아버지 안에 있고, 아버지가 내 안에 계신다”는 구절을 근거로 내세우고 있다.

성자가 성부로부터 확연히 구별된다는 것과 성령이 성자로부터 확연히 구별된다는 것은 성경에 의해서 분명하게 지적되고 있다. 그러나 아주 놀라운 정도로 거대한 신비로움이 이 탐구에 있어서 우리가 추구해야 할 거대한 존경심과 경각심을 일깨워 주고 있다. 나는 그레고리 나지안젠의 언급을 극도로 좋아한다 : “나는 한 분을 생각할 때에 즉각적으로 세 인격의 광채에 의해서 휩싸여 있는 존재를 생각하지 않을 수 없다. 역시 나는 세 인격을 구별할 때에 즉각적으로 한 분으로 돌아가는 존재를 생각하지 않을 수 없다”. 따라서

49. Institutes, I, xiii, 19.

우리가 세 인격들로 구분하면서 통일성으로 즉각 귀결하지 않는 생각을 허용하지 않도록 해야만 하는 것이다. ‘아버지’, ‘아들’, ‘성령’ 등의 용어는 확실히 실제적 구분을 허용하고 있지만—하나님은 자신의 사역들을 통해서 다양하게 나타낸다는 식으로 이런 용어들을 단순히 하나님의 별명쯤으로 생각해서는 절대로 안 된다—그러나 이 용어들은 구별을(distinction) 하려는 것이지, 분리를(division) 시키려는 것은 아니다.⁵⁰⁾

신학자들은 일반적으로 삼위일체 사역을 내적인 사역(*opera Trinitatis ad intra*)과 외적인 사역(*opera Dei ad extra*)으로 나누고 있는데, 하나님의 외적인 사역은 경륜적으로 나누어지고, 구별해서 설명하고 있지만, 내적인 사역을 결코 분리하거나 나눌 수 없다고 말하였다.

칼빈은 과연 성부, 성자, 성령 사이의 내적 관계에서 어떤 점들을 중요하게 설명하는가? 영원한 관계로서 말하되, 그는 삼위 사이에는 ‘경륜’(economy), ‘세대’(dispensation), ‘성질’(disposition)이라는 용어를 자주 채택하였는데, 창조와 구원의 사역에서 각각의 위격들은 독특한 역할을 감당하였다. 이런 용어들은 모두 다 위격들의 영원한 신비적 교류와 공유를 표현하려는 단어였다. 각각의 인격들 혹은 위격들을 가지고 있어서 구별되면서도 한 분 하나님으로서 서로 전적으로 함께 머물러 계신다. 세 인격들의 하나 됨은 본질적인 특성 면에서, 그리고 실재적인 하나 됨에서 전혀 차이가 없다는 말이다. 한 분 하나님의 존재 안에서 세 인격들 혹은 위격들은 서로 관련을 맺고 있다.

50. Institutes, I,xiii,17. Cf. Gregory of Nazianzen, *Oratio*, 40 : 31, “I cannot think of the One without immediately being surrounded by the radiance of the Three ; nor can I discern the Three without at once being carried back to the One. When I think of any One of the Three, I think of him as a whole... I cannot grasp the greatness of that One so as to attribute a greater greatness to the rest. When I contemplate the Three together, I see but one luminary, and cannot divide or measure out the undivided light.”

세 위격이 사역적으로 서로 다른 역할을 감당한다고 하더라도 한 하나님으로 존재와 한 분 하나님의 통일성을 해치지 않는다. 경륜적 질서에서 볼 때에, 성부, 성자, 성령은 서로 모든 지식과 지혜를 공유하시고 모든 면에서 상호 교통하시는 관계임을 보여 주고 있다.

칼빈은 ‘단일체 안에서’(in solidum)라는 용어를 채용하여 삼위 사이에는 서로 아무런 가등이나 차별이나 분리가 일어나지 않는다고 강조한다.⁵¹⁾ ‘in solidum’이라는 용어는 칼빈으로 하여금 삼신론자의 위험을 견제하게 하는 가장 적합한 술어였다. 한 하나님 안에서 삼위는 본래적으로, 태생적으로 상호인격적인 결합(cohesion)이 되어 있음을 표현하고자 한 것이다. 성부는 성자 없이는 성부만으로써는 아무것도 생각할 수 없다. 전체 하나님의 존재는 각각의 위격과 모든 것을 공유하고 교통한다. 하나님의 모든 충만하심이 각각의 인격에도 그대로 충만하게 머물러 있다. 반대로 각각의 충만함은 한 분 하나님 안에 그대로 충만하게 거하고 있다. 한 분 하나님은 본질적으로 인격적이시며, 완벽한 의미에서 위격적이시고, 성부, 성자, 성령 모두가 ‘스스로 하나님’이시다. 그러나 한 분 하나님은 하나의 인격(una persona)만을 취하신 것은 아니다. 성령은 성부와 성자 없이는 아무것도 생각할 수 없다. 성자는 구원경륜을 성취하기 위해서 성육신하여 오셨지만, 그 순간에 성자가 생겨난 것도 아니요, 독자적으로 별도의 하나님으로 존재를 시작한 것도 아니다. 삼위의 인격적인 내적 관계는 지위나 높낮이에 관한 선언이 아니요, 권세나 권위에 대한 차이를 설명하려는 것도 아니다. 존재, 권능, 위엄에 있어서는 전혀 삼위 사이에 차이가 없다. 삼위는 한 하나님의 충만한 존재(*tota essentia*)와 온전한 본질(*tota natura*)을 동등하게 갖고 있다.

성경이 증거하는 삼위일체의 통일성과 삼위성은 성자의 오심으로부터 성령이 밝히 계시되기 시작하였음에 유념해야 한다. 앞에서 지적한 바대로, 성부, 성자, 성령의 세 인격을 떠나서 하나님을 이해하는 것은 하나님에

51. Institutes, I,xiii,2 : “*quorum quisque in solidum sit Deus.*” I,xiii,23 : “*in solidum patris et filii sit communis.*”

대한 참된 지식이 아니며, 성경에 위배되는 망령되고 헛된 사상이다.⁵²⁾ 에베소서 5 : 5과 마태복음 28 : 19에 근거하여 칼빈은 하나님의 하나 됨과 삼위성을 모두 강조한다. 주도 하나이요 믿음도 하나요 세례도 하나이다. 성부, 성자, 성령은 모두 하나로 묶여져서 하나님으로 불리워지며, 그 이름을 우리가 믿고 고백하는 것이다. 하나님의 존재 안에 세 인격이 머물러 있지만, 한 분 하나님으로 알려진다. “따라서 하나님은 여러분이 아니라, 한 분이시다. 우리는 말씀과 성령이 하나님의 바로 그 본질적인 존재 그 이상이 아니라 는 점을 결론적으로 말하고자 한다.”⁵³⁾

4. 반삼위일체론자들과의 논쟁

칼빈의 삼위일체론은 피를 말리는 이단들과의 논쟁을 통해서 더욱 견고하게 조직되었으므로 격렬한 토론 부분들은 결코 무시할 수 없는 요소들이다. 칼빈의 삼위일체 신학은 사변적으로 구성된 것이 아니라, 목회현장의 문제였던 것이다. 그리고 개혁교회가 진실된 교회임을 입증하는 핵심적인 교리였기 때문에 그 어떤 논쟁의 주제보다도 진지하게 대응하였다. 성부와 성자 사이에 하나 됨을 강조하였으므로 양태론적 유니테리언으로 공격을 받았는가 하면, 일부 유니테리언들로부터는 삼신론자로 오해를 받기도 했다.

칼빈의 삼위일체론의 가장 두드러진 특징은 끊임없는 논쟁 속에서 자신의 입장을 견고히 세워 나갔다는 점이다. 그가 제네바 종교개혁자로 활약하기 시작한 초기부터 그의 생애의 마지막까지 지속적으로 그를 위협한 사람들은 이단적인 삼위일체론자들이었다.

52. Institutes, I, xiii, 16.

53. Institutes, I, xiii, 16 : “Therefore since it is settled that God is one, not several, we conclude that the Word and the Spirit are nothing other than the very Being of God.”

1) 삐에르 까롤리의 고소에 대한 답변

소르본느 박사 출신으로 스위스 개신교 진영에 가담한 삐에르 까롤리(Pierre Caroli, 영어로는 Peter)는 1536년 봄 뇌사델의 개혁교회 담임목사로 취임하여 여러 종교개혁자들과 사귀게 된 후, 그해 11월에는 로잔의 수석목사로 부임하였다. 이 도시에는 칼빈이 일생 동안 가장 절친하게 우정을 나누는 삐에르 비레가 있었다. 그런데 까롤리가 로마 가톨릭의 옛 습관을 따라서 죽은 자를 위한 기도를 가르치고 시행한다는 문제가 발생하였다.⁵⁴⁾ 급기야 까롤리는 자신의 신학적인 문제를 토론했기 위해서 칼빈이 베른 시에 도착한 것을 알고, 1537년 2월 17일 칼빈의 신학사상이 아리우스주의라고 공격해 왔던 것이다.⁵⁵⁾ 그리고 2월 28일, 3월 1일 연이은 회의에 이어서 5월 31일 마지막으로 파렐의 강력한 발언이 있던 후, 칼빈의 입장은 정통개혁주의 신학임을 천명하게 되었고, 까롤리는 설교를 금지당한 후 로마 가톨릭으로 돌아가 버렸다.

최종적으로 1545년 칼빈은 「삐에르 까롤리의 중상모략에 대한 반론」(*Pro Farello et collegis eius aduersus Petri, Caroli calumnias*)을 저술하여 다시금 아리우스주의자라는 불신과 오해를 벗어나고자 노력하였다. 초대 교부들의 문서를 철저히 섭렵한 칼빈이 아리우스의 어떠한 신성도 그리스도에게 존재하지 않았고, 그리스도는 오직 피조물에 불과하다는 사상을 과연 칼빈이 받아들였다고 상상이나 할 수 있을 것인가?

성경적 삼위일체론을 수호하려는 칼빈과 종교개혁자들은 유니테리언들이나 삼신론자들을 그저 신학적인 이견을 가진 사람들로 보아 넘길 수 없었다.

54. William Nijenhuis, “Calvin’s Attitude towards the Symbols of the Early Church during the Conflict with Caroli,” *Ecclesia Reformata : Studies on the Reformation*(Leiden : Brill, 1972) : 73-96.

55. 김재성, 「칼빈의 삶과 종교개혁」(서울 : 이레서원, 2001), 250-255.

2) 세르베투스와의 대결

칼빈은 삼위일체 이해를 잘못된 자들이 종속주의와 양태론적 단일신론을 주장하고 있음을 매우 경계하고 이를 바로 잡으려 노력하였다. 특히 칼빈은 사벨리우스주의자이며, 아리우스파로서 제네바 종교개혁에 매우 어려운 삼위일체 논쟁을 야기시킨 세르베투스(1511-1553)를 처벌해야 하는 난제를 떠맡게 되었다.

세르베투스는 스페인 출신으로 처음에는 의학을 공부하다가 신학으로 방향을 전환하였다. 오랫동안 스페인은 모슬렘이 점령하고 있었는데, 그 영향으로 세르베투스는 사벨리우스주의를 받아들여지게 되었던 것 같다. 더구나 세르베투스는 칼빈이 날카롭게 지적한 바와 같이, 모든 이단설을 종합하여 자신이 새로운 체계를 세워 놓은 것으로 착각하고 있었다. 그는 「삼위일체에 대한 오류들에 관하여」(*De Trinitatis Erroribus*, 1531)와 「삼위일체에 관한 두 권의 대화록」(*Dialogorum de Trinitate libri duo*, 1532)을 펴냈는데, 모두 다 사벨리우스주의적인 양태론적 단일신론을 벗어나지 못한 것이다.

칼빈은 나름대로 헬라 정교회의 삼위일체론과 서방의 삼위일체 모델을 종합하려고 시도하였는데, 세르베투스는 정반대로 이단들만을 종합하여 중대한 오류를 범하고 있었던 것이다. 심지어 마니교도들의 조잡한 신론이 혼합되어 있었다. 결국, 비엔나에서 사형언도를 받았으나, 간수에게 뇌물을 주고 도망쳐 나온 세르베투스를 지지하는 일부 반대파들이 의회에 포진하고 있어서 칼빈 편을 들어준다는 확고한 보장이 없었던 어려운 시기였다.

칼빈은 지금까지 세르베투스의 이단적인 삼위일체론에 대해서 단호히 맞서서 그를 죽도록 했다는 오명을 안고 있으며, 이로 인해서 그의 모든 인간성이 매도당하고 매우 냉혹한 인간으로 오해를 받고 있다. 그러나 사실은 세르베투스가 주장한 사상들이 바로 중세 말기에 내려온 이단적인 사상에 젖어서 '삼위일체 되신 하나님을 조롱하고, 하나님의 아들 성자에 대한 모독죄'로 고소를 당하였다. 가히 하나님에 대해서 천재적인 새로운 교리를

자신이 발표하겠다는 야망을 품고 있던 세르베투스는 사벨리우스와 아리우스의 종속설을 교묘히 혼합시킨 사상을 유포하였다.⁵⁶⁾

칼빈은 삼위일체 위격들 중에서 한 위격을 다른 위격보다 더 높이는 것은 안 된다고 생각하였다. 이것이 세르베투스의 문제를 다룰 때에 칼빈이 가장 염두에 둔 문제점이었다. 세르베투스는 '하나님의 본질 안에 세 위격이 존재한다고 말할 때마다 삼중적인 신을 도입하는 것이며, 이것이 하나님의 단일성에 일치되지 않는 한 이 삼위는 공상적인 것'이라고 주장하였다.⁵⁷⁾

더구나 세르베투스는 예수 그리스도의 신성을 부정하는 아리우스주의자였다. 하나님의 영원한 작정에 의해 성자로 임명되었다는 사실이 함축하는 것 이외에는 그 어떠한 신성도 그리스도에게 존재하지 않았다고 가르쳤던 것이다. 따라서 칼빈은 강도 높게 말씀이 육신이 되었다는 점을 역설하면서, 「기독교강요」(1559) 최종판에서 신성과 인성을 포기하는 세르베투스의 기독교론을 비판하고 '신성과 인성의 완벽한 통일'을 주장했다.

그는 말씀의 영원한 위격을 아무것도 아니라고 간주해 버리고, 다윗의 아들(즉, 인간이요 역사적인 사람이요 예언을 전달하는 유대인) 우리로부터 남아채 버린다. 그러나 그분은 우리의 구세주로서 약속된 분이다. …… 만일 육체가 신성만을 가진 것이라면, 그곳은 신성의 성소가 되지 못할 것이다. 아브라함과 다윗의 후손으로 낳으신 분으로, 우리의 유일한 구세주가 되신 분만이 육체를 따라서 참된 인간의 몸으로 지음을 받았다.⁵⁸⁾

그렇다고 해서, 칼빈이 항상 정통 삼위일체론을 거스리는 모든 이단자들을 쫓아다니면서 정죄하는 일에만 몰두한 것은 아니었다. 당대에 여러 도시에서 심각한 물의를 일으키고, 비엔나에서 투옥되어 있던 중 도망을 다니던 세르베투스를 처형하도록 한 것이다. 그러나 칼빈이 모든 유니테리언들을

56. 김재성, 「칼빈의 삶과 종교개혁」(서울: 도서출판 이레서원, 2001), 394-406.

57. *Institutes*, I, xiii, 2.

58. *Institutes*, I, xiv, 8.

다 차별한 것이 아니다. 세르베투스가 극도로 위협하게 주장한 내용은 '신의 본질 안에 세 위격이 존재한다고 말할 때마다 삼중적인 신을 도입하는 것이며, 이것이 하나님의 단일성에 일치되지 않는 한, 이 삼위는 공상적인 것'이라고 주장한 대목이다.⁵⁹⁾ 더구나 성부로부터 태어난 자이기 때문에 성자의 신성을 거부하는 세르베투스의 가르침은 성경의 모든 설명보다도 아리우스주의자들의 이성적인 설명을 더 신봉한 자들의 극치라고 할 것이다.

3) 유니테리언들과의 논쟁

칼빈은 당대에 가장 큰 문제거리로 등장한 이탈리아의 반삼위일체론자들 문제로 곤욕을 치루었다. 이들 중 일부는 제네바에 있던 회중교회와 연계를 맺고 있어서 칼빈의 입장에서는 그냥 지나갈 수 없었다. 칼빈이 오직 세르베투스와 같은 단일신론자들만을 정죄한 것일까? 세르베투스 사건이 끝난 후, 1558년 5월 18일부터 유니테리언과의 불순한 영향을 차단하기 위해서 삼위일체 교리를 고백하는 사람만이 교회의 회원이 될 수 있도록 조건화하였다. 지속적으로 제네바에 유입해 들어오는 많은 난민들 중에는 하나님에 대한 신앙이 불순한 사람들이 많았다. 그들 중에는 성자의 본질이 성부와 다르다는 점을 강조하면서, 오랫동안 성자의 위격을 격하시켜 온 로마 가톨릭 교회에 습관적으로 젖어서 성부수위설에 이성적으로 동조하는 자들이 많았기 때문이다. 유니테리언들은 아직 확고하게 신앙이 정립되지 못했던 개혁파 그리스도인들 사이에서도 쉽게 동조자를 얻고 있었다.

1557년 이탈리아 지방에 널리 퍼져 있던 유니테리언들의 사상에 입각하여, 이단자들은 칼빈이 세 마귀들을 예배하고 있다고 비난하였다. 이들 중에서 네 사람의 '비전문가들'은 주목할 만한 인물들이다.⁶⁰⁾ 뼈드몽의 의사로

59. Institutes, I, xiii, 2.

60. Jack B. Rogers, "Calvin and the Italian Anti-Trinitarians(A.D. 1558)," in *Case Studies in Christ and Salvation*, eds., Jack Rogers, Ross Mackenzie

산부인과와 여성병 전문가였던 조지오 비안드라타(Giorgio Biandrata 혹은 Blandrata)는 삼위일체를 거부한 유니테리언으로서 제네바에서 쫓겨난 후 폴란드 지역에서 세력을 형성하였다. 적어도 성육신하신 예수 그리스도는 신성을 갖지 않았다고 생각하는 점에 있어서는 세르베투스의 입장에 충실한 제자였다. 조반니 파올로 알치아티(Giovanni Paolo Alciati)도 역시 칼빈을 삼신론자라고 공박하다가 제네바에서 추방되었다. 그리발디(Matthias Gribaldi)는 당대에 매우 잘 알려진 법학자로 세르베투스의 저술에 신뢰를 더 두는 인물이었다. 학교 교사였던 조반니 발랑틴 장필(Giovanni Valentine Gentile)도 역시 칼빈과 충돌하였다. 이들은 일반적으로는 지식이 있고 뛰어난 인물들이었지만, 신학적인 훈련을 전혀 받지 않아서 '이성적'이요 '논리적'인 이해를 추구하고 있었다.⁶¹⁾

특히 장필의 삼신론은 오히려 칼빈으로 하여금 양쪽의 극단적인 이단들(삼신론과 양태론적 단일신론)의 문제점을 공정하게 비판할 수 있는 계기를 마련해 주었다. 칼빈은 삼위일체를 부정하고 삼신론을 주장하던 장필에 대해서 설득과 권고를 겸한 논문을 펴서 그 시정을 권고하였다. 여기서도 칼빈은 성자가 '아우토테오스'(스스로 하나님)임을 강조하고 본질을 셋으로, 즉 세 위격과 세 본질로 증식시키는 일을 금하도록 타일렀다. 1561년 칼빈은 「발랑틴 장필의 불경건에 대한 해설」(*Impietas Valentini Gentilis detecta*)을 저술하였다.

and Louis Weeks(Philadelphia : Westminster Press, 1977) : 73-82.

61. 종교개혁 시대에 일어난 반삼위일체론자들의 신학은 일부에서 주목을 받고 있다. *Antitrinitarianism in the Second Half of the Sixteenth Century*, ed. R. Dán and A. Pirnát(Hungary : 1979), Hans Hillerbrand, *Christendom Divided : The Protestant Reformation*(Philadelphia : Westminster, 1971), 93. George H. Williams, *The Radical Reformation*(Philadelphia : Westminster, 1962), 634-669. 현대 유니테리언들의 입장에서 칼빈과 논쟁했던 이들을 옹호하는 주장도 있다. E. M. Wilbur, *A History of Unitarianism : Socinianism and its Antecedents*(Cambridge : Harvard, 1947), 222-226.

5. 칼빈의 삼위일체론이 갖는 중요성 : 구속 역사적 관계의 신학

하나님을 바르게 이해하게 되면 어떤 유익이 주어지는가? 삼위일체 신학은 무엇 때문에 성경에서 주어졌는가? 칼빈이 전개한 삼위일체론은 루터와 마틴 부처가 가지고 있던 초기 종교개혁자들의 시각을 갱신하는 것이요, 특히 초대교부들과의 접목을 통해서 새롭게 세우고자 한 것들이다. 중세 신학은 칼빈에 이르러서 완전히 새로운 삼위일체론으로 탈바꿈하게 되었다. 따라서 칼빈의 신학이 지닌 중요성과 의의에 대해서 몇 가지로 결론을 맺고자 한다.

첫째는 어거스틴의 전통에 확고히 서 있으면서도, 삼위일체 각 위격 부분은 헬라 교부들, 특히 갑바도기아의 신학자들을 추적하여 훌륭한 결론을 도출했다는 사실이다. 겉으로는 전혀 유사성이 없어 보이는 두 전통 사이에서 일치점을 찾아내고, 절묘한 종합을 이루게 되었다는 점이다.⁶²⁾

둘째는 그리스도인들의 신앙적 체험과 경험에 대해서 보다 온전한 이해를 가능하게 하였다. 중세시대에는 사람이 은혜를 입게 되면 현재의 인간 됨됨이가 달라지게 되며, 그렇게 만들어 주는 은혜라는 것은 사람을 변화시키는 영적인 실체라고 생각하였다. 그러나 칼빈의 삼위일체론에서 나오는 하나님의 은혜라는 것은 하나님의 인격이나 위격적 사역의 열매이므로, 죄인들이 은혜를 받고 새사람으로 변화되어서 어떤 다른 인간으로 만들어진다기보다는 오직 하나님의 값없는 은총이 주어질 뿐이다. 은총을 받은 거듭난 사람은 인격적인 하나님과의 교제가 가능하게 된다. 이것은 은혜의 주입이 아니라, 전가에 의해서 신적인 본성에 참여하는 자가 되었다는 구원론적인 설명

62. T. F. Torrance, "Calvin's Doctrine of Trinity," *Calvin Theological Journal* 25(1990) : 165-93. idem, "The Doctrine of Trinity, Gregory Nazianzen and John Calvin" *Calvin Studies* V, ed., John Leith(Davidson : Davidson College, 1990) : 7-19. idem, *The Hermeneutics of John Calvin*(Edinburgh : Scottish Academic Press, 1988).

을 가능하게 만드는 요소이다. 구원의 은혜는 각 위격들과의 인격적인 만남을 통해서 택함받은 자들에게 값없이 흘러내리는 것이다.

셋째로, 칼빈은 하나님과 인간 사이의 전체 구속적인 관계를 설명하는 근간이 되는 구조, 패턴, 그리고 역동성을 모두 다 삼위일체의 존재방식을 통해서 분석하고 설명한다는 점이다. 이것이 삼위일체론을 옹호하고 적극적으로 주장하는 주요 관심사항으로 보인다. 칼빈이 사변적이요, 철학적인 삼위일체론을 거부하고, 전통적인 개념을 주장하는 것도 피하였던 진정한 이유는 예수 그리스도의 신성을 주장함으로써, 그를 통해서 주어진 구원의 확실성을 전파하려는 데 있었다.⁶³⁾

다시 요약하자면, 칼빈의 삼위일체론은 구원론적으로 풀이되고 전개되었다. 이것은 아타나시우스에게서도 보여졌으며, 서방신학과 동방신학의 삼위일체론에서 간과되어 온 문제점을 바르게 교정한 것이라고 보여진다.

“주 예수 그리스도의 은혜와 하나님의 사랑과 성령의 교통하심이 너희 무리와 함께 있을지어다”(고후 13 : 13). 아멘.

63. Timothy Gerge, *Theologies of Reformers*(Nashville : Broadman, 1988), 200-201.

학자 헨드리쿠스 베르코프(Hendrikus Berkhof, 1914-1995)이다.³⁾ 성령과 예수 그리스도의 관계에 대한 관심은 현대 성경신학이나 교의학의 관심 주제만은 아니다. 칼빈은 오늘날 우리가 보는 현대적인 관점에서 성령과 예수 그리스도의 관계 연구를 체계적으로 시도하지는 않았으나, 그의 다양한 저서들로부터 볼 때, 현금의 신학자들 못지않게 여기에 대한 분명한 시각을 가지고 있음을 보게 된다.

칼빈은 성령과 예수 그리스도는 상호 어떤 관계가 있다고 보았을까? 에먼(E. Emmen)은 칼빈이 그리스도와 성령 사이의 관계를 특별하게 취급하지 않는다고 주장한다.⁴⁾ 여기에 반대하여, 판 데어 린드(S. van der Linde)가 칼빈의 경우 성령은 그리스도에게 중요하다고 말한 것은 우리가 보기에 타당성이 있다.⁵⁾ 그리스도는 그의 어린 시절에 비로소 성령을 받으신 것이 아니라, 그의 잉태 때 이미 성령을 받으셨다.⁶⁾ 이 같은 그리스도의 영적으로 또는 성령론적으로 정향된 지상적인 삶의 시작은 그의 전 생애, 그의 고난과 부활에서도 계속되었다.⁷⁾ 크루쉬도 여기에 동의했다.⁸⁾ 하나님의 아들로서

3. 최윤배, “헨드리쿠스 베르코프의 성령론과 기독교론의 관계성 연구,” 연세대학교 신과대학교 연합신학대학원 편, 『신학논단』 제31집(2003), 99-138.

4. E. Emmen, *De Christologie van Calvijn*, Amsterdam 1935, 7: “Het zal wellicht opvallen, dat over Christus en den Heiligen Geest niet afzonderlijk wordt gehandeld. Voor Calvijn sprak dit verband vanzelf, zoodat hij er geen speciale omschrijving van gaf, evenmin een verdeling van shreef.”

5. S. van der Linde, *De leer van den Heiligen Geest bij Calvijn*, Wageningen 1943, 85: “De beteekenis van den Heiligen Geest voor de Christologie is een zóó centrale, dat ze wel d edragende grond mag heeten,” cf. 각주 3: “In de dissertatie van Dr. E. Emmen, *De Christologie van Calvijn*, Amsterdam 1935, wordt terloops vermeld de betrekking van Christus en de Heiligen Geest, maar de beteekenis van den Heiligen Geest voor het Chritusbeeld komt O.I. zeer tekort.”

6. CO 45, 15(=Comm, Ev. Lk. 1:15).

7. S. van der Linde, op. cit., 85.

8. W. Krusche, *Das Wirekn des Heiligen Geistes nach Calvin*, Göttingen 1957, 12 7: “E. Emmen hat dem auch in seiner Christologie Calvins von vornherein auf den Versuch einer Erörterung des Verhältnisses von Christus und Geist verzichtet mit der Bergündung, Calvin habe keine spezielle Bestimmung

예수 그리스도는 성육신하심으로써 성령의 담지자(擔持者)가 되셨을 뿐만 아니라, 부활·승천하신 이후에 그는 성령을 보내는 자가 되셨다.⁹⁾

우리는 본 고에서 성령을 보내신 자로서 예수 그리스도에 대한 논의는 논문 분량상의 이유로 제외하기로 하고, 성령의 담지자로서 예수 그리스도에 대해서만 논의하기로 한다.

2. 성령과 예수 그리스도의 성육신

칼빈의 경우 그리스도의 성육신의 동기와 목적은 매우 중요하다. 그리스도의 성육신의 동기는 우리의 죄 때문이며, 그리스도의 성육신의 목적은 우리의 구원을 위해서이다. 여기에 대한 칼빈의 사상은 이미 『기독교강요』 초판(1536)에 나타난다. “우리는 아버지의 신성과 함께 연합되셨던 그리스도께서 우리를 위해서 아버지의 신적인 호의와 자비에 의해서 보내심을 받으시고, 우리와 같은 육신을 입으셨다는 사실을 믿는다. 그리스도께서는 우리가 타락한 마귀의 독재로부터, 우리를 사로잡았던 죄의 굴레로부터, 우리를 충동으로 몰고 갔던 몸과 영혼의 죽음의 노예로부터, 우리가 받아야만 했던 영원한 처벌로부터 우리를 구속하기를 원하셨다. 이 모든 힘에 억눌려 있지 않고, 우리는 해방되어 구속받았다. 왜냐하면 이를 위해서 중보자이신 예수 그리스도가 참하나님이시면서 동시에 참인간이시라는 사실이 우리

dieser Verbindung gegeben, da sie für ihn von selbst gesprochen habe. Aber wir werden uns durch diesen generellen Verzicht nicht davon abhalten lassen dürfen zu versuchen, ob sich nicht vielleicht doch bei Calvin einiges im Hinblick auf unsere spezielle Frage ausmachen läßt, was dann für die genauere Bestimmung des Verhältnisses von Pneumatologie und Christologie überhaupt von Bedeutung sein könnte.” cf. 각주 4: “E. Emmen, *De Christologie van Calvijn*, Amsterdam 1935, S. 7. VAN DER LINDE hat a.a.O. S. 84ff. das Vererthhältnis von Hl. Geist und Fleischwerdung des Wortes dargestellt.”

9. W. Krusche, op. cit., 129.

에게 중요하기 때문이다.”¹⁰⁾

그리스도의 참인간성과 무흠(無欠)의 문제를 중심으로, 칼빈은 마니교도, 마르시온주의, 재세례파, 로마 가톨릭 교회와 논쟁했다. 칼빈은 마니교도들에 반대하여 그리스도의 참인간성을 강력하게 옹호한다.¹¹⁾ 그리스도의 참인간성 문제와 관련해서 칼빈의 마니교도들과 마르시온주의에 대한 비판은 그의 「기독교강요」 초판 이후의 다른 개정판들 속에서도 계속 나타난다. 마르시온주의는 그리스도께서 참된 인간의 몸을 입으신 것이 아니라, 가현(假現)의 모습으로 오셨다고 주장했다. 마니교도들은 그리스도가 마리아로부터 땅에 있는 인간의 몸을 입으신 것이 아니라, 하늘로부터 ‘하늘의 몸’을 입고 오셨다고 주장했다. 이 같은 주장을 하는 마니교도들은 헛된 꿈을 꾸는 몽상가에 불과하다고 칼빈은 그들을 비판했다.¹²⁾

“성령으로 잉태하사”(conceptus de spiritu sancto)라는 사도신경의 한 구절을 중심으로 칼빈은 예수의 완전한 인간적 육체성을 부정하는 고대시대의 가현설적인 개념과 16세기 재세례파, 특히 멘노 시몬스(Menno Simons)에게서 발견되는 새로운 형태의 가현설을 비판했다.¹³⁾ 멘노 시몬스는 네덜란드 출신으로서 재세례파에 속했으며, 종교개혁 당시의 인물이었다.¹⁴⁾ 그에 대한 칼빈의 비판은 「기독교강요」(1559) 최종판에 특별히 많이 나타난다.

칼빈은 멘노 시몬스가 잘못 이해한 그리스도의 동정녀 탄생에 대한 개념을 비판한다.¹⁵⁾ “여기서 마태는 동정녀 마리아를 그리스도를 탄생케 한 관

(官)으로 묘사하지 않고, 그리스도 탄생의 놀랄 만한 방법과 보통 사람의 정상적인 방법 사이를 구별해 준다. 다시 말하면, 그리스도는 다윗의 자손으로부터 동정녀 마리아에게서 태어났다고 마태는 기록하고 있다. 왜냐하면 이삭이 아브라함에게서 나며 솔로몬이 다윗에게서 나며 요셉이 야곱에게서 낳았다고 말하는 것과 똑같은 방식으로, 마태는 그리스도는 그의 어머니에게서 나셨다고 기록해 주기 때문이다.”¹⁶⁾ 칼빈은 「재세례파에 대한 반대」라는 저서에서 그리스도의 참인간성과 그리스도의 무흠을 주장했다.¹⁷⁾

고대 교회에서 기독교 이단으로 정죄된 아폴리나리우스(Apollinarius)는 영원한 성령이 그리스도에게 영혼으로 계셨기 때문에 그리스도는 단지 반쪽 인간이었을 것이라고 주장했다.¹⁸⁾ 칼빈의 경우 성령의 작용하시는 기능이 동시에 거룩하게 하시는 기능으로 이해될 때 “성령으로 잉태하사”라는 구절이 비로소 올바르게 이해된 것이다.¹⁹⁾ 다시 말하면 성령은 마리아의 태로 잉태케 했을 뿐만 아니라, 또한 성령은 거룩하게 하시고 준비작업을 하셨다.

로마 가톨릭 교회는 철학적 사고에 의존하여 남성의 씨만이 종족 번식에 절대적인 기여를 하는데, 예수 그리스도의 경우 남성이 개입되지 않았으므로 예수 그리스도가 무흠하다고 주장했다. 여기에 대해서 칼빈은 그리스도의 출생의 전 과정에서 거룩하게 하신 성령의 역할을 강조한다.

“바울 사도는 다른 구절에서도 동일한 사실을 가르친다. 곧, 그리스도께서 율법의 요구를 이루기 위하여 ‘죄 있는 육신의 모양으로’ 보내심을 받았다

10. CO 1, 64f(=OS I 77f), cf. CO 1, 517; OS III 437(=Inst, 1559, II xii 1).

11. CO 1, 67(=OS I 80f), cf. CO 1, 68(=OS I 81); CO 1, 69(=OS I 182).

12. CO 1, 519f, cf. OS III 447f(=Inst, 1559, II xiii).

13. W. Krusche, op. cit., 131.

14. OS III 448-450, 각주 1; *Contra Mennonem*(1556), in: CO 10a, 167-176; *RE*³ X II, 591f; G. Gloede, *Theologia naturalia bei Calvin*, Tübingen 1935, 6, 173.

15. OS III 451-458(=Inst, 1559, II xiii 2-4), cf. OS III 451: “Quibuscunque cavillis elabi conentur sive Manichaei veteres, sive recentes eorum discipuli, no se expediunt.”

16. OS III 456(=IOnst., 1559, II xiii 3).

17. *Brieve instruction pour armer tous bons fideles contre erreurs de la secte commune des Anabaptistes*(1544), in: CO 7, 109: “Car ce que le saint Esprit est intervenu, a esté pour le sanctifier des le commencement, et en le sanctifiant, le preserver à ce qu’il ne fust entaché d’aucune pollution du genre humain.”

18. OS II 499(=Inst, 1559, II xvi 12); CO 49, 558(=Comm, 1 Cor. 15:45): “Hoc ideo ntandum ne quis putet Spiritum in Christo fuisse loco animae: quod olim putavit Apollinaris.”

19. W. Krusche, op. cit., 132.

는 것이다(롬 8:3-4). 그리하여 바울은 그리스도와 보통 사람을 분명하게 잘 구별하여, 그리스도께서 참사람이시지만 허물과 부패가 없음을 말하고 있는 것이다. 그러나 그들은(YBC, 로마 가톨릭 교회) 아주 유치하게 떠들어댄다. 곧, 만일 그리스도께서 오점이 전혀 없으시고 성령의 신비한 역사를 통하여 마리아의 씨에서 나셨다면, 여자의 씨는 부정하지 않고 오로지 남자의 씨만 부정하게 될 것이라는 것이다. 그러나 그리스도께서 오점이 전혀 없다고 하는 것은 비단 그의 모친이 남자와 동침하지 않고 그를 낳으셨기 때문만이 아니라, 그가 성령으로 말미암아 거룩하게 되어 아담의 타락 이전에 있었을 그런 순전하고도 더럽혀지지 않은 상태로 출생되셨기 때문이었던 것이다. 곧, 성경이 그리스도의 순결하심을 말씀하실 때는 언제나 그의 참인간성을 두고 하는 말로 이해해야 한다는 것이다. 왜냐하면 하나님은 순결하시다는 말은 구태여 반복할 필요조차 없기 때문이다.”²⁰⁾

「복음서 주석」(1555)에서 칼빈은 성령을 기적을 행하시는 분이라고 말한다.²¹⁾ 칼빈은 그리스도의 두 본성(신성과 인성)과 그리스도의 무흠을 부당하게 취급하는 자들을 이단으로 간주했다.²²⁾ 세르베투스에 반대하여, 칼빈은 그리스도의 몸의 형성 시 성령이 그것을 형성시키는 원리였다고 주장했다.²³⁾ 세르베투스는 말씀과 성령을 서로 구별하지 못하고 혼동했다.²⁴⁾ 칼빈에 의

20. OS III 457(=Inst. 1559, II xiii 4).

21. CO 45, 30f(=Comm. Lk. 1:35), cf. CO 45, 54f.

22. CO 45, 31f(=Comm. Lk. 1:35).

23. *Defensio orthodoxae*(1554), in: CO 8, 542: “Fatemur quidem in formanda Chriti carne spiritus virtutem fuisse loco seminis. Sed hoc nihil ad phantasma Serveti, quod verbum fuerit semen generationis.”

24. CO 8, 501: “Item Dialogo, non esse inter Verbum et Spiritum realen differentiam.”; “Omitto nunc quod spiritum cum sermone confundit, cui distinctam hypostasin alibi coactus assignat.”(idem., 564); “Interea de spiritu sancto tacet, quem alibi cum verbo confundit.”(idem., 581); OS III 470(=Inst. 1559, II xvi 8): “Spiritum interea miscet cum ipso Sermone, quia Deus invisibile verbum et Spiritum dispensaverit in carnem et animam.”

하면, 고대 교회와 종교개혁 시대에서 이단들은 그리스도의 신성 없이 그리스도의 인간성의 속성들을 주장하는가 하면, 이와는 정반대로 그리스도의 인성 없이 그리스도의 신성의 속성들만을 받아들였다. 이 같은 주장들에 반대하여 칼빈은 ‘두 본성 속에 있는 한 인격’(una persona in duae naturae)의 교리를 주장하기 위해서 성경과 고대교회의 주장을 전거(典據)로 내세운다.²⁵⁾

특히 루터파에 반대하여 칼빈은 ‘엑스트라-칼비니스티쿰’(Extra-Calvinisticum)의 개념을 가지고 그의 성찬론에서 그리스도의 참인간성을 주장한다.²⁶⁾ “인간으로서의 그리스도를 간과하는 사람은 누구든지 하나님으로서의 그리스도에게 결코 다가가지 못할 것이다. 그러므로 만약 당신이 그리스도와 무엇인가를 공유하기를 원한다면, 당신은 그리스도의 인간성을 무시하지 않도록 특별한 주의를 기울이시기 바란다.”²⁷⁾

「즈네브 요리문답」(1545)에서 사도신경의 “성령으로 잉태하사 동정녀 마리아에게 나시고”라는 구절에 대한 해설에서 칼빈에게 중요한 것은 다른 아닌 바로 구원론적 모티브, 성령의 기적, 증보자의 참인간성과 그의 무흠이다.²⁸⁾

3. 성령과 예수 그리스도의 세례

칼빈이 그의 「공관복음서 주석」과 「복음서에 대한 설교」에서 요단 강에서 있었던 예수 그리스도의 세례를 성령과 아주 밀접하게 결부시키고 있다는

25. OS III 458-471(=Inst. 1559, II xiv 1-8).

26. CO 1, 121(=OS I, 140); CO 5, 452; CO 7, 103, 736; CO 8, 22.

27. CO 47, 156(=Comm. Joh. 6:56): “Neque enim ad Christum Deum unquam perveniet qui hominem negligit. Quare si tibi vis aliquid cum Christo esse commune, cavendum imprimis est ne carnem eius fastidias.”; cf. CO 50, 150(=Comm. 2 Cor. 13:4): “Quodsi facimus humanam Christi naturam ita nostrae dissimilem, eversum est praecipuum fidei nostrae fundamentum.”

28. CO 6, 23-26(=OS II 81f).

사실이 일반적으로 발견된다.²⁹⁾

칼빈은 「요한복음 주석」(1553)에서 요단 강에서 예수 그리스도의 세례에 대해서 취급하고 있다.³⁰⁾ “내가 보매 성령이 비둘기같이 하늘로서 내려와서 그의 위에 머물렀더라”는 말씀은 문자적인 표현이 아니라, 비유적인 표현이다. 어떤 눈을 가지고 요한이 성령을 볼 수 있었겠는가? 그러나 비둘기 같다는 말은 성령의 현존(임재)에 대한 분명하고도 오류가 없는 표징이다. 비둘기는 비유적으로 성령으로 불린다. 비둘기 자체가 성령이라는 말이 아니라, 비둘기라는 말은 인간이 이해할 수 있는 방법 속에서 성령을 보여 준다.”³¹⁾

잇따라 칼빈은 왜 성령이 비둘기의 모습으로 나타나셨는지를 묻는다. 여기에 대한 칼빈의 대답은 다음과 같다. “여기에 표징과 본질 사이의 유비가 있다는 사실을 우리는 항상 확고하게 붙들어야만 한다. 성령이 사도들에게 주어졌을 때, 그들은 불의 혀 같은 것을 보았다(행 2:3). 왜냐하면 복음의 설교는 모든 방언을 통해서 전세계적으로 퍼져 나가야 하며, 불의 능력을 가져야만 한다. 이 구절에서 하나님은 ‘상한 갈대를 꺾지 아니하며 꺾져 가는 등불을 끄지 아니하고’라고 이사야 42:3이 찬양하는 그리스도의 온유함을 공적으로 드러내기를 원하셨다. 이것은 성령께서 그리스도 위에 내려 오시는 것이 보였던 첫 번째였다. 그렇다고 해서 이 사건 이전에 성령이 그리스도께 없었다는 말은 아니다. 말하자면 지금 그리스도께서 엄숙한 의식을 통해서(YBC, 공적으로 메시아로) 취임하신 것이다. 왜냐하면 우리는 그리스도께서 30년 동안 사적으로 개인처럼 숨어 계셨다는 사실을 알기 때문이다. 그의 출현의 때가 아직 오지 않았기 때문이었다. 그러나 그리스도께서 자신을 세상에 알리기를 원하셨을 때, 그는 세례로 시작하셨다. 그러므로 이 경우에 그는 성령을 자기 자신을 위해서라기보다는 차라리 그의 백성들을 위해서 받으셨다. 우리에게 필요하면서도 우리에게 없는 모든 풍성한

29. CO 45-CO 47.

30. CO 47, 27f(=Comm. Joh. 1:32).

31. CO 47, 27(=Comm. Joh. 1:32).

은사들이 그리스도 안에 있다는 사실을 우리가 알도록 하기 위해서 성령이 가시적으로 내려오셨다.”³²⁾

이상으로부터 우리는 그리스도의 세례가 성령론과 관련하여 기독교적·교회론적 관점을 가지고 있음을 알 수가 있다. 다시 말하면 그의 신성에 따라서 그리스도는 이미 그의 영을 소유하고 계시기 때문에, 그는 세례를 받을 필요도 성령으로 기름부음을 받을 필요도 없다. 그러나 그의 인성에 따라서 그는 성령을 통한 준비가 없는 중보자도 구속주도 되실 수가 없기 때문이다.³³⁾

구약에서 왕들과 제사장들과 예언자들이 직분자들로서 기름부음을 받았듯이, 그리스도께서 그의 삼중직(왕, 제사장, 예언자)으로 기름부음을 받는다.³⁴⁾ 그리스도는 중보자이시기 때문에 자신을 위해서 성령을 필요로 하지만, 그가 성취하신 구원과 은혜는 자신을 위해서가 아니라 그의 백성, 즉 그의 자녀들과 교회를 위한 것이다. 바로 이 점에서 칼빈은 그리스도의 성령세례를 기독교적으로 그리고 교회론적으로 이해하고 있다고 결론지을 수가 있다. 그러므로 그리스도는 하나님의 구속사역을 이루어야 할 중보자로서 자기 자신을 위해서 뿐만 아니라, 그가 성취한 구원을 베풀어 주실 그의 백성을 위해서 성령으로 기름부음을 받으셨다.

「이사야 주석」(1550)에서 칼빈은 그리스도의 세례 시에 성령이 그리스도 위에 내려온 것을 구약의 배경 속에서 중보자로서 메시아직에 대한 준비로 이해했다.³⁵⁾ “그러므로 지금 우리는 그리스도의 영적인 나라가 이전에 구약의 백성에게 약속되었다는 사실을 추론할 수 있다. 왜냐하면 그리스도의 완전한 힘과 능력과 위엄이 여기서 성령의 은사들 안에 존재하도록 만들어져 있기 때문이다. 비록 그리스도께서 이 같은 종류의 은사들을 결핍하시지

32. CO 47, 28(=Comm. Joh. 1:32).

33. CO 45, 125f(=Comm. Ev. Mt. 3:16), cf. CO 45, 103f(=Comm. Ev. Lk. 2:40); CO 45, 141(=Comm. Ev. Lk. 4:17f); CO 47, 28 등.

34. *Sermons sur l'Harmonie évangélique*, in : CO 46, 371.

35. CO 36-37, 특히 CO 36, 235ff(=Comm. Jes. 11:2); CO 37, 57ff(=Jes. 42:1f); CO 37, 371ff(=Comm. Jes. 61:1) 등.

않을지라도, 그가 우리의 육신을 취하셨기 때문에, 그는 성령의 은사들로 풍성하게 되실 필요가 있었으며, 이를 통해서 우리는 그와는 달리 우리가 결핍하고 있는 모든 축복들의 참여자들이 될 수가 있을 것이다. 왜냐하면 요한이 말하듯이 우리는 샘물로부터 그리고 그의 충만함으로부터 생수를 길러 내야 하기 때문이다(요 1 : 16 ; 요 7 : 37-38).³⁶⁾

계속해서 칼빈은 왜 예수께서 ‘그리스도’(메시아)로 불리워지고, 우리가 ‘그리스도인’으로 불리워지는지에 대해서 설명한다. 그리스도께서 인간으로 오심으로써 아버지로부터 은사를 충만히 받아 우리에게 베푸시게 되었다. “이것이 바로 기름부음을 받으심인데, 여기서부터 예수는 그리스도라는 이름을 받으시게 되고, 그는 그것을 우리에게 베풀어 주신다. 그 결과 우리도 그리스도인이라 불리워진다. 그리스도께서 ‘선물의 분량대로’(엡 4 : 7) 자신의 충만함으로부터 우리에게 베풀어 주심으로써 우리에게 자신과의 교제를 허락하셨기 때문이 아닌가? 그리고 분명히 이 구절은 그리스도의 본질이 무엇인가를 우리에게 가르치는 것이 아니라, 그가 자신의 부요함으로 우리를 부요케 하시기 위해서 아버지로부터 받으셨던 그 무엇을 우리에게 가르친다.”³⁷⁾

성령의 은사와 관련해서 칼빈은 로마 가톨릭 교회의 은사론을 비판한다. “어떤 사람이 생각했다시피, 선지자는 여기서 성령의 모든 은사들을 열거하지 않는다. 어리석고도 무식하게 교황주의자들은 이 구절로부터 일곱 가지 은혜를 이끌어 냈다. 고대 교부들 중에서 어떤 사람들도 이와 똑같은 실수를 범했다. 선지자는 여섯 가지만 열거하는데, 그들은 그들의 머리로부터 짜낸 일곱 번째 것을 덧붙였다. …… 선지자는 모든 은사들이 우리에게 전달되기 위해서 모든 은사들은 그리스도 안에 있다는 사실을 보여 준다. 또한 우리는 그의 친구로 불린다(시 45 : 7). 왜냐하면 힘이 각 지체들의 머리 되시는 그리스도로부터 흘러나오며, 똑같은 방법으로 그는 자신의 하늘의 기름부음을

36. CO 36, 235(=Comm. Jes. 11 : 2).

37. CO 36, 235f(=Comm. Jes. 11 : 2).

받으심을 그의 온몸이신 교회에 흘러넘치게 하시기 때문이다. 그러므로 메말라 황폐해지고 목마른 사람들은 다 함께 그리스도에게 전혀 관심이 없으며, 그리스도의 이름으로 거짓 영광을 추구하고 있는 사람들이다. 그러므로 우리가 이 모든 은사들 중에 무엇인가 부족하다고 느낄 때는 언제든지 우리의 불신앙을 탓하도록 하자. 왜냐하면 참신앙은 우리를 그리스도의 모든 은사들의 참여자들로 만들기 때문이다.”³⁸⁾

그리스도의 왕직과 제사장직 및 만인제사장직에 대한 칼빈의 사상은 이미 「기독교강요」(1536) 초판과³⁹⁾ 「즈네브 요리문답」(1537)에⁴⁰⁾ 나타난다. 「기독교강요」(1536) 초판의 제5장에서 칼빈은 ‘기름부음’과 관련해서 로마 가톨릭 교회의 직분론과 성례론에 나타나고 있는 의식(儀式)주의적이면서도 자동주의적인 개념을 거부한다.⁴¹⁾ 여기서는 성령론의 관점에서 그리스도의 이중직(왕과 제사장)만 나타나다가, 재판 「기독교강요」(1539)에서는 마틴 부처(Martin Bucer)의 영향으로 예언자직이 첨가되어 그리스도의 삼중직이 나타난다.⁴²⁾ 「기독교강요」(1559) 최종판에서 칼빈은 교황주의자들은 용어상으로 그리스도의 삼중직을 사용하고 있지만, 무관심으로 일관하여 열매를 맺지 못하고 그리스도의 각 직분이 내포하고 있는 뜻을 올바르게 알지 못하고 있다고 개탄한다.⁴³⁾

“우리는 우리의 구원의 전체나 각 부분 모두가 그리스도 안에 포함되어 있다는 것을 안다(행 4 : 12). 그러므로 우리는 그중에 가장 작은 부분이라도

38. CO 36, 236f(=Comm. Jes. 11 : 2).

39. CO 1, 69(=OS I 82).

40. CO 22, 53[=OS I 397 =CO 5, 338, 라틴어판(1538)], cf. 「즈네브 요리문답」(1545/1548), in CO 6, 19-21(=OS II, 79f).

41. CO 1, 141-195(=OS I, 162-223); CO 1, 190(=OS I 217) : “Scilicet rem ingeniosam conantur : ex Christianismo et Iudaismo et paganitae, velut consutis centunculis, religionem unam conficere. Foetet igitur eorum unctio, quae sale, id est, vero Dei destituitur.”

42. CO 1, 514f.

43. OS III 472(=Inst. 1559, II xv 1), cf. OS III 471-481(=Inst. 1559, II xv 1-6).

다른 데서 구하지 않도록 주의해야 한다. 우리가 구원을 찾는다면, 예수라는 이름 자체가 구원은 '그에게서' 온다는 것을 가르친다(고전 1:30). 우리가 성령의 다른 은사들을 찾는다면, 그 은사들은 그리스도의 기름부음받으신 데서 발견될 것이다.⁴⁴⁾ 그리스도께서 자신의 인간성에 따라 받으신 성령의 배분은 이중적인 목적, 즉 자기 자신을 위할 뿐만 아니라, 그의 자녀들과 그의 온몸이신 교회를 위해서이다.⁴⁵⁾

4. 성령과 예수 그리스도의 삶과 부활

그리스도께서 하신 모든 말씀과 행위는 성령론적으로 규정된다는 크루쉬의 판단은 우리가 보기에 타당하다.⁴⁶⁾ 그리스도께서 행하신 모든 것은 그가 성령을 통해서 행하셨다. 그는 성령을 통해서 선포하시고, 가르치시고, 직관하시고, 치료하시고, 투쟁하시고, 고난받으시고, 죽으시고, 부활하셨다. 바로 이 점에서 칼빈의 기독교론은 성령론적으로 규정된다.⁴⁷⁾

성경을 잘 이해하고자 한다면 그리스도뿐만 아니라, 우리도 성령을 필요로 한다.⁴⁸⁾ 「기독교강요」(1536) 초판에서 칼빈은 '교사'로서 그리스도에 대해 언급하지만, 아직까지 기름부음받은 그리스도의 삼중직의 성령론적 관점과는 결부시키지 않고 있다.⁴⁹⁾ 칼빈은 로마 가톨릭 교회는 최고의 교사이신 성령의 학교에서 성찬론을 배우려 하지 않는다고 말한다.⁵⁰⁾ 앞에서 우리가

44. OS III 508(=Inst. 1559, II xvi 19); OS III 477f(=Inst. 1559, II xv 5).

45. OS III 473(=Inst. 1559, II xv 2), cf. OS III 450(=Inst. 1559, II xiii 1); OS IV 2(=Inst. 1559, III i 2); ; S. van der Linde, op. cit., 92ff.

46. W. Krusche, op. cit., 135, cf. S. van der Linde, op. cit., 86f: "Zoo geldt het van al Zijn woorden en daden. Zijn woorden waren aangenaam en krachtig."

47. W. Krusche, op. cit., 151; S. van der Linde, op. cit., 92.

48. OS III 60-105(=Inst. 1559, I v-xii); OS III 241-320(=Inst. 1559, II ii-v).

49. CO I, 99(=OS I 115); CO I, 207(=OS I 236).

50. CO I, 125(=OS I 144f): "Nos e converso, ne in eandem incidamus foveam, aure, oculos, corda, mentes, linguas, penitus defigamus in sacra Dei

이미 말했다시피, 「기독교강요」(1539) 재판 이후 모든 개정판에서 칼빈은 기름부음을 받으신 그리스도와 그의 예언자직을 연결시킨다.

"그가 성령으로 기름부음을 받아 아버지의 은혜를 선포하는 증인이 되신 것을 알 수 있다. 그리고 그것은 보통 방법으로 된 것이 아니다. 그는 비슷한 직분을 가진 다른 교사들과는 완전히 구별되기 때문이다. 동시에 우리가 유의해야 할 점이 있다. 즉, 그가 기름부음을 받은 것은 그 자신이 교사의 직책을 다하시기 위해서 뿐만 아니라, 그의 온몸이신 교회를 위해서 복음이 계속 전파되는 일에 성령의 권능이 있게 하려는 것이다. 그러나 그가 전하신 완전한 가르침이 모든 예언을 종결시켰다는 것이 확실하다. 그러므로 복음으로 만족하지 않고 밖에서 무엇을 가져다가 복음에 꺾매는 사람들은 모두 그리스도의 권위를 깎아내린다. …… 그 다음에 이 기름부음이 머리로부터 지체들에게 확산된다. …… 그리고 그리스도의 예언자로서의 위엄을 생각할 때, 우리는 그가 우리에게 가르치신 모든 말씀에 완전한 지혜의 모든 부분이 포함되어 있다는 것을 알 수 있다."⁵¹⁾

그리스도는 영원한 성령을 통해서 자신을 희생제물로 바치셨다.⁵²⁾ 그는 육신의 연약함으로 고난을 받으셨지만, 성령의 능력으로 부활하셨다.⁵³⁾ "바울은 다른 곳에서도(골 3:4) 하나님께서 아들을 죽은 자 가운데서 일으키신 것은 자신의 권능을 단 한 번만 나타내 보이시기 위한 것이 아니라, 우리 신자들에게도 성령의 동일한 역사를 보여 주시려는 것이라고 가르친다. 바울이 우리 안에 계시는 성령을 '생명'이라고 부르는 이유는 성령을 우리에게 주심으로써 우리 안에 있는 죽을 것을 소생시키려는 것이기 때문이다. …… 그리스도께서는 우리를 장차 도래하는 삶에 참여하는 자들로 삼으시기 위해

doctrina. Est enim ea spiritus sancti, optimi magistri, schola, in qua sic proficitur, ut nihil sit asciscendum, ignorandum vero libenter quidquid in ea non docetur."

51. OS III 473(=Inst. 1559, II xv 2).

52. OS III 490f(=Inst., II xvii 6), cf. CO 55, 111(=Comm. Heb. 9:14).

53. OS III 500(=Inst. 1559, II xvi 13); CO I, 59(=OS I 71f).

서 부활하셨다. 아버지께서 그리스도를 부활시키신 것은 그가 교회의 머리시며, 교회와 그가 분리되는 것을 결코 허락하시지 않기 때문이다. 성령의 능력으로 부활하신 그리스도께서 생명을 주시는 직분을 통해서 우리를 성령의 능력에 참여케 하신다.”⁵⁴⁾

「로마서 주석」(1540)에서 칼빈은 성령을 부활시키시는 자라고 부른다. 그리스도께서 육신의 약함으로 인하여 굴복하셨던 죽음에 대한 승리를 의심스럽고도 불확실한 성격을 가진 어떤 것의 도움에 의해서가 아니라, 그리스도의 하늘의 성령의 역사를 통해서 거두셨다.⁵⁵⁾ 그리스도를 부활시키신 분은 아버지와 아들의 영이시다. 그리스도는 그의 백성과 교회를 위해서 부활하셨다.⁵⁶⁾

그리스도의 부활을 중심으로 칼빈은 고대 교회의 아폴리나리우스와 당대의 소위 자유주의자(les Libertines)와 세르베투스를 비판한다. 아폴리나리우스와 자유주의자에 대한 칼빈의 비판은 「고린도전서 주석」(1546)에 나타난다. 왜냐하면 자유주의자는 그리스도의 부활을 알레고리적으로 이해했기 때문이다.⁵⁷⁾ 이 같은 주장에 반대하여 칼빈은 그리스도의 부활을 알레고리적으로 이해하지 않고, 자연적이며 참된 것으로 이해하고 부활의 목격증언자들은 영적인 부활에 대한 어떤 증언도 하지 않았다고 선포한 바울의 말씀을 자신의 주장의 전거(典據)로 내세운다.⁵⁸⁾ “그러나 우리는 그리스도께서 우리처럼 살아 있는 영혼이 되셨다는 사실을 주지해야 하지만, 더하여 그의 영혼 이외에 주의 영이 그에게 부음바가 되셔서, 그는 성령의 능력으로 죽은 자들로부터 부활하시고, 다른 사람들을 부활시키실 것이라는 사실도 유의해야 한다. 여기에 주의해야 할 이유는 한때 아폴리나리우스가 상상했던 것처럼 어떤 사람도 성령이 그리스도 안에서 영혼으로 대체되었다고 생각하

54. OS IV 435f(=Inst. 1559, III xxv 3).

55. CO 49, 10(=Comm. Rom, 1 : 4).

56. CO 49, 146(=Comm. Rom, 8 : 11).

57. CO 49, 537(=Comm. 1 Cor. 15 : 1).

58. CO 49, 539(=Comm. 1 Cor. 15 : 5ff).

지 않도록 하기 위해서이다.”⁵⁹⁾ 세르베투스는 성령은 그리스도의 부활을 통해서 인격으로 변했다고 주장했다. 왜냐하면 그때 그리스도로부터 다른 하나님이 부활하셨기 때문이다.⁶⁰⁾

「요한복음 주석」(1553)에서 칼빈은 그리스도께서는 성령을 통해서 말씀하시고 성령을 통해서 행동하셨다고 말한다. “참으로 그리스도께서 교사의 직책을 맡으셨다. 그러나 아버지를 알리시기 위해서 그는 단순한 자신의 목소리가 아니라, 성령의 신비한 계시를 사용하셨다. 그러므로 이것은 그리스도 자신이 사도들에게 효과적으로 가르치셨다는 것을 의도하신다. 게다가 사도들의 신앙이 그때까지만 해도 매우 약했으므로 그리스도께서 미래에 그들의 더 큰 발전을 약속하심으로써 그들이 성령의 보다 풍성한 은혜를 소망하도록 준비하신다.”⁶¹⁾ 칼빈은 쉽사리 “그리스도의 모든 고난과 고통이 영에 의해서 인도함받았다는 사실을 인정한다. 그러나 복음서 기자의 의도는 전혀 다른 곳에 있는데, 그리스도의 고통이 내적인 것이며 전혀 가짜가 아니었다는 뜻이다.”⁶²⁾ 그러므로 성령의 능력을 통한 그리스도의 부활은 그의 신성에 대한 강력한 증거이다.⁶³⁾ 부활시키는 자로서 성령은 아버지와 아들의 영이시다.⁶⁴⁾

위와 동일한 사상을 우리는 그의 「공관복음서 주석」(1554)에서도 발견할 수 있다. 내적 교사로서 그리스도의 영이 그의 직책을 수행하실 때, 말씀을 수행하는 일꾼의 사역이 헛되지 않는다. 왜냐하면 그리스도께서 그의 백성들을 깨달음의 영으로 능력을 덧입히신 이래로, 그리스도께서 성경으로부터 그의 백성들과 함께 열매를 맺지 않을 수 없게 말씀하시기 때문이다.⁶⁵⁾

59. CO 49, 558(=Comm. 1 Cor. 15 : 45).

60. Defensio orthodoxae(1554), in : CO 8, 594.

61. CO 47, 390(=Comm. Joh. 17 : 26).

62. CO 47, 314(=Comm. Joh. 13 : 21).

63. CO 47, 159(=Comm. Joh. 6 : 61f).

64. CO 47, 48(=Comm. Joh. 2 : 19).

65. CO 45, 817(=Comm. Ev. Lk. 24 : 46), cf. CO 45, 142.

그리스도는 그의 신적인 영으로 숨은 구석구석까지 침투해 들어가신다.⁶⁶⁾

마음속을 아시는 자이신 그의 성령 외에 어떤 다른 것으로 그리스도께서 이 같은 지식을 가질 수 있었겠는가? “우리는 그리스도께 분별의 영에 의해서 우리가 인도되어 그에게 속한 것이 본질적으로 그리고 직접적으로 그의 자유로운 선물에 의해서 우리의 것이 되게 해 달라고 기도해야만 한다.”⁶⁷⁾

로마 가톨릭 교회에서 사람들은 치유의 역사는 성자(聖者)들에 대한 신앙을 통해서 일어난다고 믿는다. 칼빈은 이 같은 신앙을 미신(迷信)으로 규정하고, 여기에 대해서 다음과 같이 반박한다. 그리스도께서 성령의 믿음과 말씀을 통해서 인도함받은 12년 동안 혈루증으로 고통당하던 여인을 그의 성령으로 고치셨다.⁶⁸⁾ 그리스도께서 성령의 감동을 받았던 두 맹인들을 성령으로 고쳐 주셨다.⁶⁹⁾ 그리스도께서 성령으로 인도된 삭개오를 성령으로 구원해 주셨다.⁷⁰⁾ “만약 그리스도께서 모든 신자들의 대표자로서 시험을 받으셨다면, 우리는 우리가 만나는 시험들은 하나님의 허락이 없이 일어나는 우연한 것이거나 사단의 변덕스런 발작이 아니라, 하나님의 영께서 우리의 신앙을 더욱 돈독하게 하시기 위해서 우리가 당하는 모든 싸움 속에 내주(內住)하신다는 사실을 깨달아야 한다.”⁷¹⁾

“그리스도께서 우리를 위해서 하나님의 만족을 이루시기 위해서 그는 하나님의 심판대 앞에서 심판을 받아야만 했다. 모든 죽음보다 더 나쁜 심판자로서 하나님의 진노를 느낀다는 것은 그 어떤 것보다 무서운 것이었다. 그리스도께서 지금 하나님에 반대하여 서 계시며, 파멸할 운명에 처한 이 같은 형태 속에서 심판이 그리스도에게 다가왔다. 그는 (모든 인류를 수백 번 삼키고도 충분히 남을) 두려움을 극복하셨다. 그러나 그는 성령의 기적적인 능력에

66. CO 45, 246(=Comm. Ev. Mt. 9 : 4), cf. CO 45, 336(=Comm. Ev. Mt. 12 : 25).

67. CO 45, 601(=Comm. Ev. Mt. 22 : 18).

68. CO 45, 256f(=Comm. Ev. Mt. 9 : 20-22).

69. CO 45, 561(=Comm. Ev. Mt. 20 : 32).

70. CO 45, 563(=Comm. Ev. Lk. 19 : 5).

71. CO 45, 230f(=Comm. Ev. Mt. 4 : 1), cf. CO 46, 596.

의해서 승리자가 되셨다.”⁷²⁾ 칼빈에 의하면 그리스도는 신적인 용기에 의해서 훈련받으시고, 성령의 강력한 힘이 그리스도의 두려움을 극복하게 하시고, 그로 하여금 모든 인간의 감정을 초월하게 하셨다.⁷³⁾

그리스도의 무덤을 찾아왔던 사람들의 눈을 사로잡고 있던 것은 그들의 연약한 육신이었다. 그리스도의 부활 이전에는 성령의 신적인 능력이 분명하게 보이지 않았다. 하나님께서 이것을 곧 이루실 것에 대한 일종의 예표로 사용하신 것은 그가 그의 아들을 영광과 승리 가운데서 하늘로 들어 올리시기 위함이었다.⁷⁴⁾ “바울이 올바르게 말하고 있듯이(고전 15 : 14), 만약 우리가 그리스도께서 죽은 자로부터 부활하신 것을 확고하게 붙잡지 않는다면, 복음도 없고 구원의 소망도 헛되고 소용이 없는 것이다. 이를 통해서 우리의 의는 성취되었고 우리가 하늘에 이르는 길이 열렸다. 그때 우리의 입양이 보증되었다. 그리스도께서 성령의 능력을 행사하시고, 자신을 하나님의 아들로 입증하셨다. 비록 그리스도께서 우리의 육신적인 감각으로는 볼 수 있는 것과는 다른 모습으로 그의 부활을 보여 주셨지만, 그를 기쁘시게 하는 그 방법이 또한 우리에게 가장 좋은 방법으로 보인다.”⁷⁵⁾ 그리스도는 그의 백성을 위해서 부활하셨다.⁷⁶⁾

칼빈은 「그리스도의 고난과 죽음에 대한 설교들」에서 성령과 관련된 그리스도의 고난과 죽음에 대해서 매우 자주 언급하지는 않는다.⁷⁷⁾ “만약 우리가 성령에 의해서 조명되지 않는다면, 우리가 이 지식에 도달하는 것이 불가능하다는 것은 당연하다. …… 우리가 성령에 의해서 내적으로 도달하게 되면 (여기서부터 믿음이 나온다), 우리는 예수 그리스도의 선하고 올곧은 제자들이

72. CO 45, 779(=Comm. Ev. Mt. 27 : 46).

73. CO 45, 551(=Comm. Ev. Mt. 20 : 180).

74. CO 45, 787(=Comm. Ev. Mt. 27 : 57-61의 서문).

75. CO 45, 792(=Comm. Ev. Mt. 28 : 1-7의 서문).

76. CO 45, 813(=Comm. Ev. Lk. 24 : 39).

77. *Sermons sur le 53. Chap. d'Isaïe*, in : CO 35, 581-688 ; *Sermons de la passion*, in : CO 46, 955-968.

되어 이 교리의 열매를 향유할 수가 있다. 이것이 바로 예언자에 의해서 우리에게 보여 주셨던 것이다. …… 예수 그리스도에 대해서 말하자면, 그는 육신의 연약함 가운데서 고난을 받으셨을지라도, 그에게 주어졌던 성령에 의해서 항상 강력한 힘으로 지원받으셨다. 거룩한 사도 바울이 골로새서에서 여기에 대해 말하다시피, 그리스도 자신이 십자가에서 그의 승리를 쟁취하신 것을 보라!”⁷⁸⁾ “그의 부활과 함께 모든 것이 완성되었다. 그러나 그의 부활은 그의 죽음과 고난과 결합되어 있다. 그리스도께서 육신의 연약함 가운데서 고통을 당하셨듯이, 그는 그의 성령의 능력을 통해서 부활하셨다는 사실을 우리는 알고 있으며, 우리를 하나님 앞에서 자유롭게 하시기 위해서 그가 우리의 죄를 위해서 고난당하셨듯이, 그는 역시 우리의 의를 위해서 부활하셨다는 사실을 우리는 알고 있다.”⁷⁹⁾

칼빈은 「사도행전 주석」(1554)에서 그리스도의 부활에 대한 성령론적·교회론적·종말론적 관점을 강조한다. 그리스도의 부활의 열매가 성령의 은사이다.⁸⁰⁾ 그리스도는 큰 기적을 일으키시는 자시다. 그리스도는 자기 자신을 위해서 개인적으로 부활하신 것이 아니라, 성령으로 기름부음을 받으신 그는 전(全) 교회로 하여금 그의 생명에 참여시키기 위해서이다.⁸¹⁾ “그러므로 우리는 그가 하나님의 나라에 들어가서서 영원히 사실 뿐만 아니라, 그의 백성들에게도 영원한 복(구원)을 선물로 주시기 위함이다. 그리스도께서 자기 자신을 위해서가 아니라, 우리를 위해서 부활하셨기 때문에, 아버지께서 그에게 수여하신 생명의 영속성(永續性)이 우리 모두에게 연장되어지고, 우리의 것이 된다.”⁸²⁾

칼빈은 「시편 주석」(1557)에서 우리에게 다음의 사실을 알려 준다. “게다가 우리는 그리스도를 불멸의 영광의 문이 되도록 하기 위해서 그의 무덤이

78. CO 35, 673(=Serm. Jes. 53 : 11), cf. CO 46, 843, 850f, 879.

79. CO 46, 914(=Serm. Mt. 27 : 27-44), cf. 843, 850, 879.

80. CO 48, 47(=Comm. Act. 2 : 25).

81. CO 48, 47(=Comm. Act. 2 : 32).

82. CO 48, 302(=Comm. Act. 13 : 34).

그의 성령의 생명을 주는 향기로 방부처리된 것처럼 가득 채워졌다.”⁸³⁾

5. 결론

칼빈의 경우, 성령과 예수 그리스도는 상호 어떤 관계에 있는가? 한마디로 말한다면, 양자는 상호 불가분리의 관계 속에 있음이 밝혀졌다. 잉태로부터 부활에 이르는 그의 전(全) 생애와 삶이 성령론적으로 규정되었다. 예수 그리스도의 모든 말씀과 모든 행위는 성령과의 관계 속에 있었다. 그는 성령으로 잉태되었고, 성령으로 세례를 받으셨고, 성령으로 시험받으셨고, 성령으로 말씀을 선포하셨고, 성령으로 병자들을 고치셨고, 성령으로 고난받으셨고, 성령으로 십자가를 지셨고, 성령으로 자신을 아버지께 대속물로 드리셨고, 성령으로 부활하셨다.

본 주제와 관련해서 칼빈은 몇 그룹의 논쟁자들을 만났다. 그리스도의 참인간성 문제를 중심으로 칼빈은 창조세계를 일반적으로 무시하는 이원론적·가현설적 사상가들을 만났다. 그 중에 고대 교회에 악영향을 미쳤던 마니교도들, 마르시온주의, 아폴리나리우스가 있고, 16세기 종교개혁 당시 재세례파가 있었다. 마르시온주의는 그리스도의 참인간성을 전적으로 부인했고, 마니교도들과 재세례파는 그리스도께서 하늘로부터 입고 오신 ‘천상적인 육신’을 주장했다. 아폴리나리우스는 그리스도께서 하늘로부터 입고 오신 ‘영혼’(누스)을 주장함으로써 그리스도의 완전한 인간성을 확보하지 못했다.

말씀으로써 예수 그리스도와 성령의 관계 문제를 중심으로 세르베투스라는 말씀이신 그리스도와 성령 사이를 잘 구별하지 못했다. 칼빈의 비판이 강하게 집중되는 논쟁자 그룹이 바로 로마 가톨릭 교회(소위 교황주의자들)이다. 로마 가톨릭 교회는 그리스도의 탄생에서 죄 없음에 대한 이유를 다음과

83. CO 31, 157(=Comm. Ps. 16 : 10).

같이 주장한다. 교황주의자들은 아리스토텔레스의 형이상학을 차용하여 남성만이 종족번식에 기여하는데, 그리스도의 탄생의 경우 여성으로서 마리아만이 관계되었기 때문에 그리스도가 무흠(無欠)하다는 것이다. 이 모든 개념들에 반대하여 칼빈은 성령께서 준비하시고, 성령께서 잉태케 하시고, 성령께서 거룩하게 하셨다고 주장한다. 말씀의 선포와 가르침 및 성례전의 효과와 관련해서 칼빈은 로마 가톨릭 교회의 자동주의적 개념을 도출한 사효론(事效論, ex opere operato)을 비판하고, 하나님의 약속에 근거한 표징과 실재 사이의 유비 안에서 최고의 교사로서 성령을 강조한다.

직접적으로는 성찬론과 관계되지만 간접적으로는 그리스도의 두 본성론, 특히 그리스도의 인성에 관계되는 문제를 중심으로 칼빈은 루터파에 대한 비판의 시각을 가지고 있다. 우리가 잘 알고 있다시피, 루터파는 성찬에서 그리스도의 편재성을 확보하기 위해서 ‘속성의 교류’(communicatio idiomatum)를 강하게 주장하여 역사적 예수의 경우 신성이 인성화하는 경향이 있고, 부활·승천하여 승귀된 그리스도의 경우 인성이 신성화하는 경향이 있다. 칼빈은 성령론적 관점에서 루터파에 의한 그리스도의 인성의 신성화를 비판했다.

성령과 역사적 예수 그리스도의 관계에서 칼빈과 함께 우리는 성령의 담지자로서의 예수라는 결론에 이른다. 그리스도는 제2위의 하나님, 즉 그의 신성에 따라서는 성령으로 기름부음을 받으실 필요가 없지만, 중보자와 구속자의 기능을 수행하기 위해서 그의 인성에 따라서 그는 성령을 받으셔야만 했다. 또한 중보자의 성육신의 동기와 목적은 우리의 죄 때문에 우리의 구원을 위해서다. 그러므로 그리스도의 기름부음을 받으심은 이중적인 목적, 즉 기독교적 목적과 교회론적 목적이 있다.

일반적으로 교회사와 신학사에서 부활·승천 이후 고양된 예수 그리스도가 성령의 파송자라는 측면은 강조되었지만, 성령의 담지자로서 역사적 예수에 대한 강조는 전무했다. 그러나 다행히 최근의 성경신학의 연구, 특히 공관복음서 연구를 통해서 성령의 담지자로서 그리스도에 대한 측면이 밝혀

졌으나, 부당하게도 어떤 성경신학자들은 그리스도의 선재(先在)를 인정하지 않음으로써, 그리스도의 신성을 인정하지 않는 입양설(양자설, adoptionism)을 지지하는 경향을 보이는가 하면, 어떤 성경신학자들은 말씀-기독교론(Logos-Christology)을 거부하고, 영-기독교론(Pnuma-Christology)을 주장한다. 중보자이신 그리스도의 인간성 때문에 그리고 그의 백성을 위해서 중보자이신 그리스도는 성령을 필요로 하고, 기름부음을 받을 필요가 있었다는 칼빈의 주장은 최근의 위와 같은 주장들에 대한 비판적 근거를 제공해 줄 수 있을 것이다.