

종교개혁과 영국 부흥운동의 교회갱신적 영성운동

강 근 환*

여는 말

신앙공동체요 거룩한 그리스도의 몸으로서의 기독교회는 神-人 共同體인 이중 구조로서 그 머리되신 그리스도에게 속한 초월적 존재인 동시에 하나의 인간집단으로서의 지상적 역사적 존재이기도 하다. 그런 까닭에 기독교회사는 교회의 세속성과 영성의 교차적 기복으로 점철되어 있다 할 것이다. 교회의 속성이 교회의 머리되신 그리스도와 지체인 회중 간의 관계성의 해이(解弛)에 있다면, 교회의 영성(갱신)은 머리와 지체인 그리스도와 회중 간에 있어서의 관계성의 밀착 내지는 원활에 있다 할 것이다. 다시 말해서 교회의 세속성과 영성의 귀추는 머리되신 그리스도와 지체인 회중 간에 있어서의 관계성 여하에 있다. 그런데 그 관계성 여하는 바로 성령에 있는 것이다. 그런 의미에서 본 소고는 루터와 칼빈을 중심으로 한 종교개혁 시대에 있어서의 영성운동과 웨슬리를 중심으로 한 18세기 영국의 부흥운동을 성령과의 관계성의 각도에서 살펴봄으로서 개신교의 삼대 교파라고 할 수 있는 루터파와 개혁파 그리고 감리교파의 영성운동의 특성을 알아보려고 한다.

* 서울신학대학교 총장 역임, 현재 서울신학대학교 교회사 교수

I 루터의 입장

중세기의 기독교신학의 특징은 세 가지 사닥다리에 의해서 하늘에 올라가는 점이라 할 것이다. 그것은 스킨라주의적 합리주의와 신비주의적 황홀경험과 일반적 인 도덕주의이다. 합리주의는 이성을 근거로, 또 신비주의는 경험을 근거로, 도덕주의는 행위를 근거로 하여 신에게 나아가는 것이다. 그런데 일반적으로 말해서 교회사의 전환점이라 할 수 있는 종교개혁은 무명의 한 어거스틴파의 수도사인 마틴 루터(Martin Luther, 1483-1546)가 수도원에서 체험했던 경험에서 이루어졌다. 루터는 로마체제를 뚫고 나가는데 성공했던 인물이라는 점에서 높이 평가받을 만하다. 세계를 변혁할 수 있는 돌파를 강행했던 것은 오직 한 사람 마틴 루터였다.¹⁾ 그것은 “믿음으로 말미암아 의롭다 함을 얻는다”(Justification by faith)는 그의 칭의(稱義)에 대한 체험적 확신에서였다.

루터의 본격적인 종교생활의 출발은 에르후르트에 있는 어거스틴파 수도원에 들어간 때부터이다. 갑작스런 친구의 죽음으로 인해 자기 자신의 구원에 대한 의심이 생겨났고 이 구원에 대한 불안이 루터를 수도원으로 들어가게 만들었던 것이다. 그때부터 그는 어떻게 하면 의로우신 하나님의 심판을 면할 수 있을까에 전력을 다하였던 것이다. 즉 하나님께로부터 의롭다함을 받는 것이 그에게 있어서의 삶의 궁극적인 목표가 되었다. 그리하여 그는 도덕주의와 합리주의, 그리고 신비주의의 세 가지 사닥다리를 다 올라가 보려고 진력을 다했으나 모두 한계에 이르르게 되었고 결국 성령의 도우심으로 이를 극복할 수 있었던 것이다.

토마스 아퀴나스(Thomas Aquinas 1225-1274)의 합리주의는 옥캄의 윌리엄(William of Occam 1300-1350)의 유명론에 의하여 무너지게 되었고, 마이스터 에크하르트(Meister Eckhart, 1250-1327)의 신비주의는 개인을 서로 떼어놓은 유명

1) 폴 틸리히, 「그리스도교 사상사」 (송기득역), 한국신학연구소, 1983, p. 285.

론적인 고립화에 대해서 균형을 잡아주는 힘을 가지게 되었지만 성서에 근거한 객관적인 계시성을 빠트렸던 것이다. 그런 의미에서 폴 틸리히는 “유명론과 신비주의는 둘 다 어느 정도까지는 종교개혁을 위한 준비였다고 볼 수 있다.”²⁾고 말하였다. 즉 유명론이 신과 인간의 분리에 근거해서 권위에 순종함으로서 신과의 관계를 맺는데 비하여 신비주의에 있어서는 신과 인간의 근원적인 일치에 근거하여 신과 인간의 합일을 주장하고 있다. 따라서 전자에게 있어서의 신앙은 성서적인 지식을 받아들이는 것을 의미하고, 후자에서는 신앙이란 신과의 일치의 경험을 의미한다. 전자가 신앙의 객관적인 측면이라면 후자는 신앙의 주관적인 측면이라고 할 수 있을 것이다.

이 두 가지 관계가 루터에게 있어서는 성령을 통하여 조화되어 있음을 폴 알트하우스(Paul Althaus)는 두 가지로 설명한다.³⁾ 첫째로 성령은 말씀 없이는 말하지 않는다. 우선적인 것이 말씀이다. 말씀이 먼저 나타나지 않고서는 하나님은 성령을 주시지 않는다. 즉 하나님은 말씀이라고 하는 수단을 통하여 성령을 주신다. 이점이 바로 성령주의자들과 열광주의자들에 대하여 루터가 역설했던 점이다. 둘째로 성서의 말씀은 성령을 통하여 말하신다. 성령이 역사하지 않으면 성서는 단지 문자에 지나지 않으며 그것은 우리에게 아무런 의미를 주지 못한다. 이와 같이 루터의 신학은 성서와 성령, 신앙의 객관적인 측면과 주관적인 측면의 역동적인 조화를 이루고 있다.

그런가 하면 루터는 또 한편으로 도덕주의의 한계도 느꼈던 것이다. 루터는 수도사로 카톨릭 교회에 있어서 수도원 제도가 무엇을 의미하는가를 경험하였다. 인간은 올바른 일을 행할 은총을 자기 자신의 힘으로써 만들어 낼 수는 없다. 수도사의 특별한 노력도 그것을 위해서는 충분치 못하다. 그리하여 루터는 마침내 종교와 윤리의 관계를 역전시켰다. 우리는 신과 결합되지 않고는 신의 의지를 실행

2) 폴 틸리히, Ibid, p. 260.

3) 폴 알트하우스, *The Theory of Martin Luther*, (Philadelphia, 1966), p. 36.

할 수가 없다. 따라서 루터에게 있어서의 도덕은 신앙의 결과이지 원인은 아니다 라고 폴·틸리히는 말한다.⁴⁾ 루터는 다음과 같이 말한다.

그러므로 “착하고 경건한 행위가 결코 착하고 경건한 사람을 만드는 것이 아니고, 착하고 경건한 사람이 착하고 경건한 행위를 만든다.” 또 “악한 행위가 결코 악한 사람을 만드는 것은 아니고, 악한 사람이 악한 행위를 만든다”는 이 두 격언은 옳다. 그러므로 언제나 인격이 먼저 모든 선행 이전에 선하고 경건해야 하고, 선행은 경건하고 선한 인격을 뒤따르고, 거기서 나와야 한다는 것이며, 그리스도께서도 같이 말씀하셨다. “악한 나무는 선한 열매를 맺을 수 없고 선한 나무는 악한 열매를 맺지 않는다.” 이제 명백한 것은 열매가 나무를 받쳐드는 것이 아니다. 나무가 열매 위에 자라는 것이 아니고, 반대로 나무가 열매를 받쳐들며 열매가 나무 위에 열리는 것이다. 이제 나무가 열매보다 먼저 있고 열매가 나무를 선하든지 악하게 만드는게 아니다. 그러므로 사람은 인격에 있어서 그가 선하거나 악한 행위를 하기 전에 먼저 경건하거나 악해있고, 그의 행위가 그를 선하게나 악하게 만드는 것이 아니라 그가 선하든지 악한 행위를 행하는 것이다.⁵⁾

뭉어 말하여 루터의 궁극적 목표인 의롭다 함은 믿음으로 말미암은 것이며, 그 믿음은 성서의 메시지의 전적 수용이고, 그것은 성령의 역사로만 가능한 것이었다. 그리하여 루터의 신관계는 객관적 관계가 아니고 그것은 사람이든 사물이든 어떤 매개도 필요로 하지 않은 하나님과 나와 의 직접적인 관계인 나와 당신(I-Thou)의 인격적 관계이다.

그러나 루터에 있어서의 성령의 역사는 성서에 기록된 객관적 계시성의 주관적 신앙화, 즉 성경을 통한 이신득의(Justification by faith)에 의한 신-인간에 있어서

4) 폴·틸리히, op. cit. p. 296.

5) 마르틴 루터, 『그리스도인의 자유』, 23; 전경연, 『루터神學의 諸問題』, 福音主義神學叢書제 11권, 기독교서회, 1986, pp. 228-229.

의 인격적 신뢰의 관계성립에 지나치게 치중한 나머지 그리스도인의 생활에 대한 언급에 있어서는 소홀하였음을 부인할 수 없다. 1520년에 쓴 「선행론」(On Good Work)의 소책자에서 그는 주장하기를 최고의 선행은 그리스도를 믿는 믿음이라고 하였다. 또한 「그리스도인의 자유」에서도 “그리스도인은 만물위에 자유로운 군주로서 아무에게도 종속되지 않는다. 그리스도인은 만물을 섬기는 종으로서 아무에게나 종속된다”⁶⁾고 주장하였으나 어디까지나 신앙 위주적이었다.

그 신앙 때문에 그대에게서 모든 죄를 사하고, 그대의 모든 멸망받을 것들이 극복되고, 그대는 의롭고 참되고 평화를 얻어 사도 바울이 로마서 1장 17절에서 말씀하신 것 같이 모든 계명이 완성되고 모든 것으로부터 해방되는 것이다.⁷⁾

결국 16세기 후반에 있어서의 루터파는 교리적인 신학논쟁에 과몰입 비록 교리적인 위기는 어떻게 넘기고 정립하는데 성공하였을지는 몰라도 신앙생활과 경건성에 있어서는 위기에 직면하게 되었다. 대부분 많은 사람들의 경건성은 일반적으로 매주 예배에 출석하는 것에 불과하였고 소수의 무리 가운데 일부는 종교심이 깊은가 하면 그외의 일부는 반대로 종교에 대한 관심조차 없었다.⁸⁾ 그리하여 마침내 17세기에 이르러서는 스페너(Philip Jacob Spener, 1635-1705)와 프랑케(August Hermann Francke, 1663-1727)를 대표로 하는 경건운동이 일어나게 되었다. 그러나 그것도 ‘교회 안의 교회’(ecclesiolae in ecclesia)⁹⁾라고 하는 소수에 국

6) Ibid, 1; Ibid, p. 212.

7) Ibid, 6; Ibid, p. 215.

8) Eric Lund, "Second Age of the Reformation: Lutheran and Reformed Piety, 1550-1700", *Christian Spirituality: Post Reformation and Modern*, ed., Louis Dupre and Done E. Sauer, New York: The Crossroad Publishing Comapany, 1991, p. 218.

9) Eric Lund, p. 32.

한된 제한성을 보게된다.

II 칼빈의 입장

루터에 비하면 칼빈은 한 걸음 더 나아가서 그의 「기독교 강요」의 성령론 안에서 신생(Regeneration)과 함께 그리스도인의 생활을 다루고 있음을 볼 때 그는 의인으로서만 멈추지 않고 이어 성화(성화)로 지향하고 있다. 믿음으로 말미암아 우리가 그리스도를 영접하는 순간부터 우리는 그리스도 안에 그리고 그리스도는 우리 안에 거하시므로 성령에 의하여 생활하게 된다. 칼빈에게 있어서의 신생은 양면성을 동시에 가지게 되는데 한 면은 회개로 인한 옛 사람의 수정이고 또 한 면은 새로운 삶으로의 참여인 것이다.¹⁰⁾ 곧 과거 지향적인 칭의와 미래 지향적인 성화의 양면성을 내포하고 있다 할 것이다.

그러므로 신생은 다름 아닌 하나님의 형상으로의 회복이다. 그런데 하나님의 형상으로의 회복인 신생은 성령의 역사로 가능한 것이다. 그러므로 칼빈에게 있어서의 성령의 역사는 그리스도를 영접할 믿음을 가지게 할뿐만 아니라 그리스도 안에 거하는 생활을 하게도 한다. 루터가 믿음에 그쳤는가 하면 칼빈은 생활에서의 성화까지 진전하였음을 본다. 그런데 이 회복은 단시일 내에 순간적으로 이루어짐이 아니라 조금씩 점진적으로 이루어지는 것으로서 우리는 죽을 때까지 계속적인 누우침과 참된 경건의 훈련을 멈추어서는 안될 것을 말한다.¹¹⁾ 다시 말해서 칼빈은 루터와 마찬가지로 그리스도인들은 비록 그리스도로 말미암아 의롭다함을 얻지만은 일평생 다소간 죄인으로 남아있게 되어 회개로서 이 죄와 더불어 계속

10) Francois Wendel, Calvin, trs., Philip Mairet, London, 1963, p. 242.

11) Ibid, p. 243.

싸우지 않으면 안된다는 것이다.

비록 신자들은 죄인으로 남아있게 되고 그들의 성화도 그 완성은 저 너머에 있을 뿐이지만 서도 새로운 삶(a new life)은 단순히 종말론적인 것이 아니라 지금 여기에서 구체적인 행동으로 표시되어야 할 실체이다. 그런데 그 새로운 삶은 선택된 자들에게 있다는 것이다.¹²⁾ 다른 사람이 아니라 선택된 자만이 이 새로운 삶을 즐길수 있으며 그들이 선택된 목적은 분명히 이 지상 생활 동안에 시작된 성화에 있다고 고린도 전서 주석에서 칼빈은 언급하고 있다.¹³⁾ 또한 칼빈은 하나님께서는 에스겔을 통하여 택한 백성에게 새 영을 주어 하나님의 율례와 가르침을 지킬수 있게 할뿐만 아니라 행하리라고 약속하셨음을 주장하였다.¹⁴⁾

또 새 영을 너희 속에 두고 새 마음을 너희에게 주되 너희 육신에서 굳은 마음을 제하고 부드러운 마음을 줄 것이며 또 내 신을 너희 속에 두어 너희로 내 율례를 행하게 하리니 너희가 내 규례를 지켜 행할지라“(겔 36: 26-27)

“하나님의 영으로 말미암아 거듭나고서 그의 인도하심과 지배하심 하에 있게 됨은 참으로 택함 받은자의 특전인 것이다.”¹⁵⁾ 실로 성령께서는 처음부터 즐기게 우리를 양육하시고 순종의 사랑을 확인시켜 주신다.

칼빈은 신생에 있어서 의인과 함께 곧 이어 성화제로의 경건의 재갈을 물린다고 할 것이다. 그리하여 그는 제네바 교회의 개혁작업을 수행함에 있어서 교리문답과 신앙고백서 작성(1536)을 통하여 먼저는 신앙고백을 바탕으로 한 신앙공동체가 되게함과 아울러 제네바교회의 기강(discipline) 확립에 크게 힘썼던 것이다.

12) Ibid., p. 244.

13) Ibid., p. 244.

14) John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, II, 3, 10.

15) Ibid.

그는 스트라스부르크(Strasbourg)에서 제네바로 돌아온 제2차 제네바 시대인 1541년에 제정된 교회헌장(Ecclesiastical Ordinance)에서 교회의 4가지 직분으로 목사, 교사, 장로, 집사의 제도를 세우고 목사와 장로로 구성된 당회(Consistory)로 하여금 매주 모임을 갖고 교회 기강을 위한 치리를 담당하여, 물론 교육적인 의도에서, 출교까지 할 수 있는 책벌의 권한까지 부여하였다.¹⁶⁾

그러나 칼빈의 성화에로의 경건의 재갈은 다름이 아니라 성령 안에서의 자기 부정의 경건이다. 우리는 이제 더 이상 우리에게 속한 것이 아니다. “우리는 주님께 속한 것이다. 그리하여 그의 뜻과 그의 지혜가 모든 우리의 행동을 지배하여 우리의 삶의 모든 부분이 오로지 하나의 목적을 위하여 그에게 향하게 하자.”¹⁷⁾ 고 칼빈은 말한다. 더 나아가 그 자기 부정은 반드시 이웃을 향한 적극적인 자세가 동반되지 않으면 안된다는 것이다. 즉 “자선적인 모든 의무와 책임을 다하는 것만이 아니라 진정한 사랑의 애정으로 그 모든 것들을 다해야 된다는 것이다.”¹⁸⁾ 그러므로 그 자기부정은 신비주의자들의 자기 탈피와는 다른 것으로서 신과 그리스도와 이웃에게 정위된 자기 부정인 것이다.¹⁹⁾ 곧 그 자기부정은 이웃에게 향해서는 형제애요, 하나님께 향해서는 완전한 복종이다.²⁰⁾

하지만 칼빈의 이와같은 자기부정적인 그리스도를 닮으려는(Immitation of Christ) 경건은 어디까지나 선택된자들에게 국한되어 있고 내세적인 관계에서만 참된 의미성이 있는 것처럼 보인다.²¹⁾

16) 윌리스턴 워커, 「世界基督敎會史」, 강근환 외 편역, 대한기독교서회, 1968, 300 ; F. Wendel, pp. 72; 77.

17) Inst., III, 7, 1.

18) Inst., III, 7, 7, : F. Wendel, p. 249.

19) 빌헬름나이젤, 「칼빈의 신학」 (이종성역), 대한기독교서회, 1973, p.141.

20) F. Wendel, p. 249.

21) Ibid.

III 웨슬리의 입장

근세에 있어서의 기독교 영성운동(갱신)은 웨슬레를 중심한 18세기 영국의 부흥운동이 그 주축이 된다고 할 것이다. 그러므로 여기에서는 웨슬레의 부흥운동(Evangelical Revival Movement)을 중심 하여 살펴보기로 하겠다.

John W. Bredy는 「England : Before and After Wesley」에서 웨슬레 당시의 영국 사회가 얼마나 어두웠던가를 서술하면서 웨슬레가 개심하였던 해인 1738년에 있어서 영국의 도덕과 종교는 일찌기 어느 기독교국에서도 찾아볼 수 없을 정도로 극심히 부패되어 있었다고 말하였다.²²⁾ 참으로 영국 사회는 어두웠고 그 어두움은 날로 더욱 깊어만 갔다. 영국의 사회는 모든 면에 있어서 질병이 만연되어 있었다. 사상은 온고지신 못하였고 스포츠는 잔인하였으며, 공중생활은 부패하였고 잔인 무도하였다.

그렇다면 우리는 이러한 부패가 어디에 기인하고 있는가에 대하여 무관심할 수 없는 것이다. 여기서 우리는 '문화는 종교의 형태요, 종교는 문화의 내용이다'라는 폴 틸리히의 말을 생각하게 한다.²³⁾ 사실 18세기 초기의 영국의 부패는 종교, 특히 그 지도자들의 타락으로 말미암은 것이다. 18세기 영국의 성직자들은 영력이 전혀 고갈된 신앙형태의 천하고 속화된 자들이었다. 그리하여 국교인 영국교회의 교회생활은 단순히 전형적인 모양뿐이었다. 귀족계급은 종교를 경시하였고, 시민들은 무관심하였으며 서민층은 종교적 영향권으로부터 완전히 소외되었거나 무시되었다.

이러한 사실은 이신론(Deism)의 영향에 의한 결과이다. 이때야말로 이신론이 모든 분야를 휩쓸었던 시대였다. 그런데 Fichete에 의하면 도덕적으로 무기력한

22) John W. Bredy, *England : Before and After Wesley*, London 1938, p. 101.

23) P. Tillich, *Theology of Culture*, p. 42.

것이였다. 신의 존재를 부정하지는 않으나 인간의 삶 속에서 역사 하시는 존재로서의 하나님은 제거되어 버리고 저 하늘과 땅을 연결하는 계시의 황금다리를 부숴 버리며 성서의 권위를 형편없이 떨어뜨렸다.²⁴⁾ 그러므로 18세기의 이신론적 신학에 있어서는 우리의 영적 이미지로서의 하나님은 찾아볼 수 없으며, 그 신학에 있어서 그리스도의 존재는 그들에 숨겨져 회미해져 버린 채, 교리나 전통의 전 달역할 밖에는 되지 못하였다.

결과적으로 그 당시의 종교에 있어서는 회개의 눈물이 없었고 감격도 없었고 승양의 엄숙한 침묵도 없었다. 이 모든 것이 하나님의 인식이 흐려진 까닭이어서 죄가 무엇인지, 하나님의 구원이 무엇을 의미하는 것인가에 대한 의식이 말살되어 있었다. 그런 류의 성직자에 의하여 되어 갔던 18세기의 이신론적 종교는 불가불 저열한 삶을 길러낼 수밖에 없었다.²⁵⁾

위에서 언급하였듯이 영국이 18세기에 얼마나 부패하였는가에 대하여 놀라겠지만, 바야흐로 심판이 도래할 시점이었다. 전국은 부패로 만신창이가 되어 하나님의 특별하신 자비가 있기 전에는 하나님의 진노를 피할 수 없게 되었다. 그런데 다행히 하나님의 자비가 임하게 되었는데 그것이 바로 부흥운동(Evangelism Revival Movement) 이었다.²⁶⁾ 이 부흥운동에 대하여 Pool-Connor는 교회론적 입장에서 머리되시는 그리스도와 몸된 교회와의 친교(Fellowship)라고 설명한 것은 흥미 있는 일이다.²⁷⁾

영국의 부흥운동의 그 거창한 흐름은 17세기의 청교도라든가, Wales와 북미 식민지역에서의 부흥운동이라든가, 그리고 독일 경건운동으로부터 나타난 여러 종교단체 등의 수개의 종파 운동을 배경으로 하여 흘러온 것이다. 더욱이나 진젠도

24) W. H. Fichete, *Wesley and His Century*, Toronto, 1908. pp. 141-142.

25) Ibid. p. 145.

26) E.J. Pool-Connor, *Evangelism in England*, London, 1951, p. 149.

27) Ibid. p. 139.

르프의 반복된 영국방문은 그 부흥운동의 촉진제가 되었다. 그리고 당초부터 각기 자기 교회 내에서 복음주의 정신을 고취시켰던 여러 교회의 협력으로 그 부흥운동은 확장되었다. 특히나 Whitefield와 Charles Wesley와 그리고 더 많은 평신도 설교자들이 부흥운동에 있어서 John Wesley를 도왔다는 것도 매우 흥미 있는 일이다. 특히 같은 시기에 지도자들이 많이 영적 체험을 하게 되었다는 것은 뜻있는 일이다. 예를 들면 Thomson은 1732년, Whitefield, Rawland, 그리고 Hurriss는 1735년에 그리고 Lenvick은 1737년에 영적인 각성을 하였다. 1738년엔 John과 Charles Wesley가 결정적인 영적 경험을 하였고 1739년엔 그들의 위대한 전도사업이 시작되었던 것이다. 1737년에 진제도르프는 처음으로 영국을 방문하여 부흥운동을 강하게 촉진하였다.²⁸⁾

여하튼 Whitefield(1714-1770)와 John(1703-1791), 그리고 Charles Wesley(1707-1788)가 이 부흥운동을 발전시킨 세 영도자임은 틀림없다. 하지만 영국을 영적인 잠꼬대로부터 깨우치는 일에 하나님께서 특별히 사용하였던 일꾼은 John Wesley였다. 그것은 그의 철저한 영적 체험에서였다는 것은 루터와 같다고 할 것이다. Whitefield와 같이 John Wesley도 구원에 대한 개인적인 확신이 없이 한 동안 종교적인 율법주의 생활을 하였다. Georgia에 선교사로도 갔었지만 사실 영적인 변화를 아직 갖지 못하였다. 그리하여 웨슬레는 후년에 자기의 초년기의 신앙 상태에 대하여 종된 신앙이었지 아들된 신앙이 아니었다고 한다. 그는 하나님을 믿었고 하나님의 말씀을 믿었으며 하나님의 계명을 철두철미하게 지키려 하였다. 그는 참으로 바울이 말한 법 아래 있는 자였다. 그는 아직 십자가에 돌아가신 구주를 믿음으로 하나님의 아들이 되는 사실을 알지 못하였던 것이다. 그런데 그는 1738년 5월 24일을 기하여 런던의 Aldersgate가의 한 모임에서 결정적인 구원의 체험을 하게 되었다. 사도 바울과 루터처럼 웨슬레도 구주를 의지하는 믿음만이 우리를 죽음으로부터 살릴 수 있다는 진리를 만민에게 선포하기 위하여는 그 자

28) Paulas Scharpff, *History of Evangelism*, Michigan, 1966, p. 65.

신이 친히 체험하지 않으면 안되었던 것이다.

웨슬레 신학의 중심은 간단히 말해서 「확신」(Assurance)과 「완전」(Perfection) 두 가지 교리인 것이다.²⁹⁾ 곧 믿음으로 말미암은 신생과 사랑으로 말미암은 성화인 것이다. 성령은 우리가 하나님의 자녀이라는 그 사실을 우리의 심령 속에 증거하신다(롬 8: 16).³⁰⁾ 그리하여 그는 스스로 확신이라고 칭하는 복된 체험의 기쁨을 맛보았을 뿐 아니라 전 세계의 모든 백성에게 이 기쁜 확신의 체험을 선포하였던 것이다.

믿음의 확신 교리가 의식적인 면에서 내향적인 자신과 하나님과의 관계에 관한 수직적인 사건이라면 사랑의 완전 교리는 외향적인 자신과 이웃과의 관계에 관련되는 수평적인 사건일 것이고 전자는 후자에 앞서는 것이다. 이런 의미에서 *Metanoia*는 제자도(*discipleship*)를 향한 출발점이 된다고 할 수 있다.

웨슬레가 가르쳐 준 「완전」의 교리는 인간을 구원하려는 하나님의 뜻은 지금 여기에서 실현되어지고 또한 실현될 수 있다는 믿음이다. 곧 하나님께서 인간에게 명한 가장 큰 첫째 계명인(마 12:30-31) 사랑은 하나님의 은총을 힘입어 할 수 있다는 적극적인 교리이다. 완전한 사랑은 개인주의적 완전주의자들이 무시하는 사회봉사를 함축하고 있다. 그 사랑은 곧 하나님과 이웃에 대한 사랑인 만큼 타인에 대한 사랑이 없는 한 하나님에 대한 사랑은 진실치 못한 것이다. 그리하여 완전한 사랑의 교리는 웨슬레가 사람들에게 좋은 행동적 열매를 맺게 하였던 것이다. 그래서 Bready는 웨슬레 신학에 대하여 말하기를 사회적 종교라고 하였다.³¹⁾ 따라서 웨슬레의 부흥운동은 한낱 바보스러운 개인주의적인 것이거나 무책임한 타계주의적인 것이었다고 생각하는 현대적 상념은 전적으로 잘못된 것이다. 인간 상호

29) Ernst. Troeltsch, *The Social Teaching of the Christian Churches*, First Hupper Torchbook edition published, 1960, p. 722.

30) Wesley's Standard Sermon. Vol. II, p. 450.

31) J.W. Bready, *op. cit.*, p. 202.

간의 친교, 협동, 봉사들이 이 부흥의 중심이었고, 줄곧 이 부흥을 추진시켜 나갔던 것이다.

맺는 말

요약해서 말하면 성령을 중심한 교회갱신적 영성운동에 있어서 루터는 그의 궁극적 관심사인 의인(Justification)의 문제를 성령을 통한 성서적 메시지를 전적으로 수용함에서 하나님과의 관계를 나와 당신(I and Thou) 이라는 인격적인 관계의 신뢰성 수립에서 가능하였던 것이나, 이에 지나치게 치중한 나머지 교리적인 신학논쟁에 휘말려 그리스도인의 생활면에 있어서는 소홀하였음을 본다.

그런가하면 칼빈은 루터에 비하여 한걸음 더 나아감을 본다. 칼빈에게 있어서의 신생(Regeneration)은 칭의와 함께 성화의 양면성을 동시에 내포하고 있다. 루터가 믿음에 그쳤는가하면 칼빈은 신생에 있어 의인과 함께 성화제로의 경건의 재갈을 물린다고 할 것이며, 그것은 성령 안에서의 자기부정의 경건 이요 제자도의 삶이라 할 것이다. 그러나 이 또한 제도적인(Consistory) 타율성과 선택된 자들에게만 국한된 제한성과 점진적이고 궁극적으로는 내세적인 한계성을 보이고 있다.

웨슬레는 원래 사회개혁자는 아니었으나 사회에 대하여 대단히 큰 영향을 미쳤다고 볼 수 있다. 교회는 성령의 역사 하심에 따라 그 머리되시는 그리스도 안에 살아 있을 때 생동적인 신앙공동체가 되는 것이다. 웨슬레 신학에 있어서의 「확신」의 교리는 루터와 모라비아파에 가깝다고 하겠으나 「완전」 교리는 소극적으로는 자기부정적 자제(Self-Control)적인 의미에서 칼빈 내지는 Puritan-Calvinism에 가까우면서도³²⁾ 거기에만 머물러 있지 않고 한 발 자욱 더 나아가 적극적으로 지금 여기에서 현세적으로 이웃을 위한 사랑을 지향하고 있음이 칼빈을 극복하는

32) E. Ttoeltsch, op. cit, p. 722.

점이라 할 것이다. 교회가 성령의 역사 하심에 따라 그 머리되시는 그리스도 안에 살아있을 때 기독교회는 그리스도의 거룩한 몸으로서 결단코 넘어지지 않을 것이며 그로 말미암아 사회와 문명은 또한 구원함을 받고 정화되고 개혁될 것이다. 끝

참고도서

- Althaus, Paul, *The Theology of Martin Luther*, Philadelphia, 1966.
- Bready, John W., *England : Before and After Wesley*, London 1938.
- Calvin, John, *Institutes of The Christian Religion*, tm., Henry Beveridge, London: James Clarke & Co., 1957.
- Fichete, W, H., *Wesley and His Century*, Toronto, 1908.
- Lund, Eric, "Second Age of the Reformation: Lutneran and Reformed Spirituality, 1550-1700," *Christian Sprituality: Post Reformation and Modern*, ed, Louise Dupre and Don E. Ssuers, New York, Crossroad Publishing Company, 1991.
- Pool-Connor, E. J. *Evangelism and England*, London, 1951.
- Tillich, Paul, *Theology of Culture*. NewYork, 1964.
- Treoltch, Ernst, *The Social Teaching of the Christian Churches*, First Hupper Torchbook edition published, 1960.
- Wendel, Francois, Calvin, (London, 1963).
- 마르틴 루터, 「그리스도인 自由」 전경연 역, 「루터神學의 諸問題」, 福音主義神學叢書 제11권, 기독교서회, 1986.
- 빌헬름 니이젤, 「칼빈의 신학」 (이종성 역), 대한기독교서회, 1973.
- 월리스턴 워커, 「세계기독교회사」 (강근환외 편역), 대한기독교서회. 1988.
- 폴 킬리히, 「그리스도교 사상사」 (송기득 역), 한국신학연구소, 1983.