고려신학보 제17집 (1989년 6월) pp. 239~255

차 영배 교수의 비평에 답하여

고 재 수*
(부교수, 교의학)

몇 가지 오해

한 신학자가 다른 신학자의 견해에 대해 글을 쓴다는 것은 그 글의 대상이 되는 신학자에게 영광스러운 일이다. 이처럼 차 영배 교수께서 「성령으로의 세례」라는 필자의 소책자에 대해 긴 글을 써 주신 것은 필자에게 큰 영광이다. 더군다나 차 교수가 이전에 스톳트 *J. Stott*의 성령관과 개펀 *R. Gaffirn*의 성령관을 논의했다는 사실을 고려한다면 더더욱 놀라운 일이다. 이런 유명한 신학자들과 같이 논의의 대상이 된다는 것은 크게 부러움을 살 만한 일이 아닐 수 없다.

그러나 차 교수의 글을 읽고 나서 필자는 영광보다는 실망을 느꼈다. 차 교수가 필자의 견해를 자주 오해했는데 그런 일이 어떻게 생길 수 있었는지 참 의아스럽다.

세 가지 오해를 예로 들겠다.

a) "'오순절 이후로부터 성령은 넘치게 부어졌다"라는 것은 바빙크가 이렇게 말한다는 뜻인지 혹은 자신의 주장인지 모호하나 문맥상으로 자신의 주장인 듯이 보인다. 그렇다면 오순절 이후부터 지금까지 계속 넘치게 부어졌다는 뜻인지 혹은 사도 시대에만 그리했다는 것인지 확실치 않다.'[1]

필자의 책에서 이 인용을 직접 찾아 본 사람은 이 문장이 바빙크의 한 문장을 설명하는 각주에 포함되어 있음을 쉽게 알 수 있다. 또 그 각주는 3장에 속하는데 그 3장의 제목은 '바빙크의 견해'이며 전부가 바빙크에 대한 것이다. 문맥을 보면 그 인용이 필자의 생각이 아니라 바빙크의 생각임이 명백하다. 차 교수는 왜 그것을 분명치 않은 것이라고 보았는가?

b) '고 교수는 "첫째의 사역이라는 표현이 무엇을 말하는지 확실치 않

---

* 본명 N.H. Gootjes. 캄펀신학교, 캄펀신학대학원 (TH. D). 현 신학대학원 교의학 교수

1) 차영배 "고재수 교수의 '성령으로의 세례'에 관하여" 고려신학보 제16집, 1988. (이하 "세례"로 씀) p. 190. 이 인용은 졸저 「성령으로의 세례」 서울 : 개혁주의 신행협회, 1987, p. 28 각주 34.

다."고 한 후 조금가다가 "이 문장 자체로서는 바빙크가 여기서 구원순서에 대해 생각하고 있다고 전혀 명시하지는 못한다"고 부정적인 태도를 취하더니, 결국 그는 다음과 같이 단정한다. "바빙크에게 있어서 이 성령의 첫 번 오심을 구원순서에 속하지 않는다." 여기서 그는 '확실치 않다' 하다가 '구원순서에 속하지 않는다'고 단언적 판단을 함으로써 그 태도가 돌변했는데, 이런 논법이 어디 있는가!'[2]

'첫 째의 사역'이란 표현은 「하나님의 큰 일」이라는 바빙크의 책에 나오는 것이다. 차 교수는 이 표현에 대해 다음과 같이 썼다. '오순절 성령강림은, 바빙크가 Magnalia Dei에서나 G.D.(교의학)에서 한결같이 말한 것처럼 구원서정의 첫 사역이라고 함이 정당한 해석이라고 할 수 있다.'[3] 따라서 차 교수는 '첫째의 사역'이라는 표현이 바빙크가 행 2 장에 기록된 성령의 부어주심을 구원순서의 하나로 여겼음을 보여준다고 한다. 필자는 이 표현을 다룰 때(차 교수의 글에는 나오지 않은) 바빙크의 완전한 인용을 먼저 제시했다. '높아지신 후에 성부의 우편에서 그리스도가 행하신 첫 사역은 성령을 보내신 일이다.' 이 문장에 대한 필자의 결론은 이 문장에서는 바빙크가 성령강림이 구원순서에 속한다고 생각했는지 분명치 않다는 것이었다(p. 27). 다시 말해 차 교수가 자기의 견해를 이 문장을 기초로 해서 세우려고 했지만 이 문장은 차 교수의 견해를 지지하지 않는다는 것이다.

다음으로 필자는 바빙크의 같은 장에 나오는 다른 문장을 인용하고 그 결론으로서 몇 페이지 후에 '바빙크에게 있어서이 성령의 첫 번 오심은 구원순서에 속하지 않는다'고 말했다(p. 29). 따라서 여기엔 아무 모순이 없다. 한 문장만으로 분명치 않은 것은 여러 문장을 인용함으로써 분명해질 수 있다. 바빙크의 책에서는 그가 행 2 장의 사건을 구원순서에 속하지 않는 것으로 보고 있음이 분명하다. 사실 차 교수도 지금은 이것을 인정하고 있다.

c) 각주 77에서 차 교수는 다음과 같이 쓰고 있다. '고 재수 교수는 고넬료 가정이 받은 성령이 오순절에 있었던 성령 세례와 같은 것이 아니라고 했으므로(행11 : 16, 17 해석), 결국 이러한 결론이 나올 수 있다.'[4]

차 교수가 몇 페이지를 인용했는지 밝히지 않았지만 필자는 소책자의 §4 '방법론적 요점'에서 행11장을 인용했다. 그때 필자는 행 10장의 사건이 행

2) 차영배, 앞의 글 p. 201 인용은 앞의 졸저.

3) 차영배, "오순절 성령강림의 단회성에 관한 R.B. Gaffin교수의 견해 비평"(이하 "강림"으로 씀) 성경과 개혁주의 신학, 서울 : 개혁주의 신행협회, 1986, p. 442. 참고, 앞의 졸저 p. 26.

4) 차영배, "세례" p. 208.

2 장의 사건과 다르다고 말하지 않았다. 필자는 이렇게 썼다. '고넬료 집안에 있었던 사건에 대해서는, 종종 간과되는 점이지만, 베드로가 한 말은 고넬료와 그 집안이 성령으로의 세례를 받았다는 말이 아니라 다만 베드로 자신이 그 집안에 일어난 사건을 보고서, 주님께서 오순절에 임할 성령으로서의 세례에 관해 하셨던 말씀을 기억했다는 말이다. 행11 : 16은 '내가 주의 말씀에 요한은 물로 세례주었으나, 너희는 성령으로 세례받으리라 하신 것이 생각났노라'고 되어 있다. 이 사건이 바로 동일한 성령을 받았다는 것이지 그 사건을 가리켜서 성령으로서의 세례라 부른 것은 아니다.'[5] 따라서 고넬료 집에 일어난 사건에 대해 필자는 두 가지를 말했다. 첫째로 고넬료 집안은 행 2 장과 같은 성령님을 받았다는 것이며, 둘째로 누가가 고넬료 집에 일어난 사건을 행10장과 행11장에서 성령으로의 세례라 부르지 않았다는 것이다. 그러므로 필자의 말에 대한 차 교수의 해석은 옳지 않다. 이렇게 필자는 차 교수의 글을 읽을 때 실망을 느꼈다.

그런데 차 교수의 글에는 다른 오해도 나온다. 차 교수는 '그러나 이렇게 다양한 세례는 본질적으로는 하나이다(엡4 : 5). 삼위 하나님이 서로 구별되면서도 하나인 것처럼, 물세례나 성령세례 혹은 불세례도 영적인 의미로는 하나이다.'[6]라고 주장하면서 바빙크의 개혁교의학 제 4 권 p. 481을 인용하고 있다. 하지만 바빙크가 이 세가지 세례를 일치시킨다는 것이 맞는 생각인가? 차 교수는 각주에서 바빙크가 쓴 문장을 인용하지 못했다. 그렇다면 이런 생각이 바빙크의 생각과 같은 것인가?

우리는 여기서 세례에 관한 장에서 몇 페이지를 살펴보아야 한다. 바빙크는 먼저 세례요한의 세례와 기독교의 세례를 일치시키는 개혁파와 루터파의 생각을 언급한다.[7] 그리고는 이에 대해 두 가지 반론을 제시하는데 첫 번 째의 것이 우리에게 중요하므로 여기서 인용하도록 하겠다. '첫째로 요한의 세례와 기독교 세례가 물세례와 성령 및 불세례로 서로 대립된다는 반론이 마3 : 11, 막1 : 8, 눅3 : 16 등에서 도출된다.' 바빙크는 이 반론에 다음과 같이 대답한다. '그러나 행1 : 5은 요한이 여기서 자신의 세례를 기독교 세례가 아닌, 비유적으로 세례라 불린 오순절 성령세례와 대비시키고 있음을 분명히 가르친다.' 따라서 바빙크는 두 가지를 주장하는데 그 하나는 요한의 세례가 기독교 세례와 같은 것이라는 것과 다른 하나는 이 둘이 성령으

5) 앞의 졸저 p. 31, 32.

6) 차영배, "세례" p. 186.

7) H. Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek* IV[4](Kampen: Kok, 1930) p. 476.(이하 G.D.로 표기)

로서의 세례와 다르다는 것이다. 같은 주장은 다른 인용에서도 분명히 나타난다. '예수님의 세례와 요한의 세례 이 두 세례는, 비록 이 둘이 회개 및 죄사함의 같은 선물을 의미하고 인친다 하더라도 오순절에 일어나게 되어있던 성령세례와 다르다.'[8]

바빙크가 차 교수가 지적한 p. 481에 와서 갑자기 물세례, 성령세례, 불세례가 영적인 의미로 서로 같음을 주장했는가? 그것은 있을법하지 않은 생각이다. 또 그것은 사실도 아니다. 바빙크는 여기서 먼저 이미 제시한 견해를 되풀이하여 언급한다. '요한과 예수님 자신도 이 회개의 세례를 오순절에 일어나게 되어 있던 성령세례와 정면으로 대립시켰다.'[9] 다음으로 바빙크는 사도행전에 나오는 몇 가지 본문들을 가지고 성령으로의세례가 물세례(=죄사함의 세례)와 연결되지 않음을 증명한다. 그리고는 다음의 문장이 나온다. '그래도 밖에 있던 사람들에게는 회개의 세례가 그들이 성령의 은사를 받을 수 있는 보통의 길이었다(행2 : 38 ; 19 : 5, 6). 이 연결은 임시적인 것이었다. 방언과 예언은 세례의 참된 선물이 아니었고 그 기독교의 세례는 본질적으로 여전히 죄사함을 위한 회개 및 그리스도 안의 믿음의 세례로 남아 있었다.' 같은 주장은 다음 문장에도 나타난다. '물세례는 바울에게 있어서 동시에 성령의 세례이지만 그것은 방언과 예언의 은사로의 세례가 아니고 새 생명의 시작인 성령으로의 세례이다.'[10]

그래서 바빙크는 세례와 행 2 장의 성령으로의 세례를 강하게 구분하였다. 또 그는 그 구분이 사도행전 뿐만 아니라 바울의 서신서에도 나옴을 지적했다. 차 교수가 물세례나 성령세례 혹은 불세례가 영적인 의미로 하나임을 말할 때 바빙크를 인용할 수는 없다. 왜냐하면 바빙크는 완전히 다르게 말했기 때문이다.[11]

그런데 차 교수는 필자의 글과 바빙크의 책을 오해했을 뿐만 아니라 성경도 자세히 읽지 않았다. 그는 신자가 성령님을 기다리는 모임을 가질 수 있다는 견해를 증명하기 위해 다음과 같이 썼다. '왜냐하면 사마리아 교인들은 빌립에게서 전도를 받고 예수를 믿었기 때문에 주 예수의 이름으로 세례

8) Ibid., p. 477.
9) Ibid., p. 480 이하.
10) Ibid., p. 481 이하.
11) 이상의 인용과 같이 바빙크는 성령세례와 관련된 방언 및 예언이 임시적인 것임을 강조했다. 바빙크는 그의 「Magnalia Dei」(하나님의 큰일)에서도 그것을 넓게 설명했다. (p. 372-377).
(참고, 앞의 졸저 p. 25 각주29). 여기서도 바빙크의 생각과 차 교수의 생각이 서로 맞지 않다.

를 받았음에도 불구하고, 성령받기 위하여 기도했고 사도들의 안수로 성령을 받았다(행8 : 14-17).'[12]

여기 인용된 본문을 읽어 보면 사마리아인들이 성령님의 오심을 기도하며 기다렸다는 사실이 나오지 않는다. 사실 우리는 사마리아인들이 세례(8 : 12)와 성령님을 받는 것(8 : 17) 사이에 무엇을 했는지 전혀 모른다. 본문은 예루살렘의 사도들이 베드로와 요한을 보냈고 이 두 사람이 '저희를 위하여 성령받기를 기도했다'고 말한다. '기다리는 모임'과 같은 것은 행 8 장에 근거될 수 없다.

이 모든 보기를 살펴볼 때 차 교수가 주의를 기울이지 않고 있었다고 볼 수 밖에 없다. 이 때문에 차 교수와 변론하는 일은 쉽지 않다. 필자는 몇 가지 핵심적인 것들을 논의하고자 하는데, 먼저 주의해 둘 것은 토론이 매우 복잡한 것이라는 사실이다.

상태에 관한 바빙크*Bavinck*의 견해 문제

이 주제가 직접적으로 성경적인 것이 아닌 교리사적인 것이지만 차 교수에게는 아주 중요한 주제인 것 같다. 25페이지가 되는 그의 글 중 6페이지가 바로 이 문제에 관한 것이다. 그리고 바로 여기서 필자에 대한 차교수의 비평은 아주 신랄하다. '필자는 이 글을 읽고 고 재수 교수가 과연 바빙크 신학을 공부했는지 의문을 품게 되었다. 그렇지 않으면, 바빙크 신학이 아니고 자신의 신학적 판단으로 '잘못이다'고 했는지 명확치는 않지만, 앞뒤 문맥상, 차교수가 바빙크 신학을 그렇게 이해하는 것은 잘못이다 라고 들린다.'[13]

이 상태문제가 차 교수에게 있어서 왜 이렇게 중요한 것인가? 그것은 차 교수의 글 뒷부분에 분명하게 나타난다. '어들(성도들)은 성령의 충만함을 입었다(행2 : 4). 이것은 영화의 상태 또는 지위로 높여진 것이다. 영화롭게 된 것이다.[14] 즉 신자의 지상생활에는 두 가지 상태가 있는데 그 중 낮은 것은 은혜의 상태이며 높은 것은 영화의 상태라는 이론 때문이다. 이 두 가지 사이의 구분이 신학에 나타난 것은 17세기 부터인데[15] 차 교수도 이 구분을 취하고 있다. 또 차 교수는 이제 바빙크의 권위도 그의 견해를 지지한다고 생각한다. 그럼 차 교수의 말이 맞는가? 먼저 지금까지의 변론을 간

12) 차영배, "세례" p. 194.
13) 차영배, "세례" p. 195.
14) Ibid., p. 205.
15) 앞의 졸저 p. 16-18.

단히 요약해 제시하였다.

a. 출발점은 바빙크의 신학에 대한 차 교수의 견해인데 차 교수는 다음과 같이 말했다. '여기서 우리는 인간의 신분에 관한 헤르만 바빙크(교의 신학자)의 신학사상을 고려에 넣을 필요를 느낀다.

① 무흠상태 (Status integritatis)
② 부패의 상태 (Status corruptionis)
③ 은혜의 상태 (Status gratiae)
④ 성화 또는 영화의 상태 (Status sanctificationis, glorificationis).

이러한 네 가지 지위(Status) 혹은 신분에 관한 언급은 그의 「개혁 교의학」 1권p. 254(제 5 판) 4권 p. 234, 237, 480에 있는데 그가 여기서 영화와 성화를 같은 상태로 본 것은 매우 흥미있는 일이라고 할 수 있다.'[16]

특히 중요한 것은 셋째와 네째의 것이다. 차 교수의 말대로라면 네째 상태는 성화와 영화의 상태로서 지금 시작하는 것이다. 그리고 그 상태는 인간이 믿기 시작한 은혜의 상태와는 다르다는 것이다.

b. 필자는 이에 대해 몇 가지 반론을 제시했다.

(1) 네째 상태가 바빙크의 말대로라면 영광의 상태인데 차 교수가 사용한 성화와 영화의 상태란 말은 잘못된 것이다.[17]

(2) 네째 상태가 바빙크의 생각에는 성도가 그리스도의 재림날 무덤으로부터 일어날 때 시작하는 것이다. 그래서 성화의 상태가 이 네 번 째의 영광의 상태에 속한다는 말은 바빙크 신학에 맞지 않다.[18]

(3) 성화는 바빙크의 신학에서 네째 상태에 속하지 않고 칭의와 마찬가지로 은혜의 상태에 속한다.[19]

c. 차 교수는 이에 대해 무슨 대답을 했는가?

(1) 이 반론에 대해서는 아무 대답이 없다. 즉 차 교수는 '성화 또는 영화의 상태'란 말이 「개혁 교의학」 몇 페이지에 나오는지 언급하지 않았다. 또 라틴어 표현이 나오기 때문에 그의 말이 인용문인 것 같지만 필자는 그런 말을 찾지 못했다. 예를 들어 차 교수 자신이 인용한 I권 254페이지에는 영광(gloriae)이란 말이 나오지 영화(glorficationis)라는 말이 나오지는 않는다. 물론 영광이란 영화와 같은 것이 아니다. 영화는 영화롭게 하는 일이며 영광은 완전한 상태이다. 그렇다면 필자가 제시한 첫째 반론은 옳은 것이 아닌가?

(2) 필자에게 가장 중요한 이 세째문제에 대해서도 차 교수는 대답하지 않았다. 하지만 필자는 인용을 가지고 바빙크의 신학에서는 칭의와 성화(바빙크는 여기에 영화도 포함시킨다)가 같은 상태에 속하는 것임을 증명했다. 또 다른 인용을 거기에 덧붙이라면 바빙크는 이렇게 쓰고 있다. '이런 의미에서 성화는 영화와 부합된다. 이것은 이 생애 이후에 시작되는 것이 아니고 부르심과 함께 바로 시작된다. 부르신 그들을 또한 의롭다하시고, 의롭다 하신 그들을 또한 같은 순간에 영화롭게 하셨느니라, 롬8 : 30'[20] 이처럼 칭의, 성화, 영화는 시간적 차이없이 같은 상태에 속한다.

(3) 차 교수는 필자가 지적한 세가지 잘못 중 둘째 것 즉 성도의 영광의 상태가 무덤에서 일어난 다음의 상태라는 주장에만 변론을 하고 있다. 그렇다면 차 교수는 필자가 바빙크를 오해하고 있다고 어떻게 증명하고 있는가? 차교수는 그때 필자가 지적했던 바빙크의 페이지를 다룬 다음에 '여기서 영광의 상태(Status gloriae)는 확실히 부활 후에 누릴 영광의 지위를 가리킨다. 그러나 아담의 지위와 비교한 것이기 때문에 오늘날 신자가 성화의 상태에 있는 것과 비교된 것은 아니다. II권 p. 538에서도 무흠상태와 영광의 상태가 비교되었다. "또 다른 한편으로는 무흠상태를 영광의 상태와 동일시해서는 안된다" 여기에서도 성화와 영화 또는 영광과 비교된 것은 아니다. 환언하면 성화를 영광 또는 영화의 상태로 보느냐의 여부에 관한 문제가 아니다.'[21] 그래서 사실 차 교수는 바빙크에 대한 필자의 말이 맞다고 인정한다. 지적한 페이지에서 영광의 상태는 참으로 신자의 부활 이후의 상태이다.

하지만 차 교수는 이 인용들이 결정적이지 못하다고 생각한다. 왜냐하면 바빙크는 이 페이지에서 세째 상태와 네째 상태가 아닌 첫째 상태와 네째 상태를 서로 비교하고 있기 때문이라는 것이다. 이 변론은 충분하지 못하다. 바빙크는 여기서 첫째 상태에 대해서 뿐만 아니라 죄가 들어온 상태에 대해서도 말한다. '형식은 바뀌어졌지만 인간, 식물, 동물, 자연, 세상 등의 본질은 타락 이전이나 이후나 같다. 지금 존재하는, 본질적인 모든 요소는 타락 이전에도 있었다.'[22] 여기서 바빙크는 영광의 상태가 무흠의 상태뿐만 아니라 지금의 상태와도 근본적으로 다르다는 것을 강조한다. 영광의 상태는 분명히 새하늘과 새땅의 상태라는 것이다.

16) 차영배, "강림" p. 431.
17) 앞의 졸저, p. 22 각주 23.
18) 앞의 졸저, p. 22. 또 각주24도 보라.
19) Ibid., pp. 23, 24 이 세번째 것이 필자에게 가장 중요한 점이었다.
20) Bavinck, G.D. IV. pp. 237, 238.
21) 차영배, "세례" p. 195.
22) Bavinck, G.D. II. p. 538.

차 교수는 바빙크의 II권 525, 538이 필자의 해석을 지지한다는 것을 인정해야 하지만 필자의 해석을 반대한다는 부분을 많이 인용하고 있다. 이상하게도 차 교수가 인용한 부분은 같은 개혁교의학 II권에 나오며 앞의 인용보다 약 30페이지 앞에 나오는 글이다. 그렇다면 바빙크의 개혁교의학 II권에는 모순된 내용이 나오는가?

인용된 본문은 '인간의 본질'에 대한 장에 나오는데 이 인용문들을 잘 이해하기 위해서는 바빙크가 여기서 무엇을 토론하고 있느냐를 살펴 보아야 한다. 바빙크는 여기서 하나님의 형상 교리를 교리사적으로 제시하고 있다. 바빙크에 의하면 영광의 상태가 신플라톤주의의 영향 아래서는 윤리적인 의미로뿐만 아니라 물리적인 의미로도 자연을 초월하는 것으로 이해되었다고 한다.[23] 이어서 바빙크는 이에 근거된 천주교 교리를 넓게 제시한다.

바빙크가 천주교 신학을 이 점에서 평가하고자 할 때 먼저 천주교와 자신의 생각 사이에 유사점을 말한다. '그리스도의 교회가 여기서 또 오는 세상에서 누리는 은혜와 영광의 상태는 성경에서 하나님의 자녀됨, 신의 성품에 참여함, 하나님을 바라봄, 영생, 하늘의 복 등으로 가장 아름답게 묘사되고 있다.'[24] 하지만 이 문장은 '"은혜와 영광의 상태"가 이 세상에서 이미 시작된다'[25]는 것을 의미하지 않는다. 바빙크의 문장에는 두 번 두 가지를 언급하고 있는데 은혜의 상태가 '여기'와 관련되어 있고 영광의 상태가 '오는 세상'과 관련되어 있다.

바빙크의 말이 이런 뜻이라는 사실은 바로 그 다음에 나오는 인용에서 확인된다. 천주교 교리는 인간의 목표가 인간의 신화(Deificotion) 상태라고 하지만 이것은 성경의 가르침과는 다르다. '그리스도께서 당신의 백성을 위해 얻은 모든 선물들은 영광의 상태가 되어야만 그들에게 주어진 것이 아니라 원칙적으로 여기 이 세상에서 이미 그들의 것이다.'[26] 여기서 분명히 영광의 상태는 '여기 이세상'과 반대말이다. 그리스도께서 지금 이미 선물을 주시지만 영광의 상태는 미래의 것이다.

다음으로 바빙크는 천주교 교리에 대한 두번째의 반대를 제시한다. '둘째로 이 세상에서의 은혜의 상태에서 이미 시작된 이 영광의 상태가, 로마교적인 의미에서 초자연적이며 덧붙여지는 것이라는 주장은 성경에서 전혀 가

23) Ibid., p. 499 f.
24) Ibid p. 503.
25) 차영배, "세례" p. 196.
26) Bavinck, G.D.II, p. 503.

르쳐지지 않는다.'[27] 여기서 바빙크는 은혜의 상태와 영광의 상태를 시간적으로 일치시키는 듯하다. 동시에 그런 인상은 바빙크가 같은 페이지와 다른 페이지에서도 영광의 상태를 미래의 것으로 제시했다는 사실을 기억할 때 이상한 일이다.

하지만 바빙크의 이 인용은 다르게 이해되어야 한다고 필자는 생각한다. 이 문장을 해석할 때 바빙크가 '영광의 상태'라고 하지 않고 '이 영광의 상태'라는 말을 사용했음을 간과해서는 안된다. 그 상태는 무슨 상태인가? 그것은 천주교가 '영광의 상태'라고 부르는 하나님의 아들됨, 영생, 그리스도 안에서 하나님을 바라봄, 신의 성품에 참여하는 것 등과 같은 것이다. 바빙크는 그런 은덕들에 관하여 그것이 초자연적인 것이 아니라 지금 신자의 생활에 이미 속하는 것이라고 한다. 바빙크는 여기서 자신의 생각대로가 아니라 천주교 신학대로 말한다.[28]

상태에 대한 바빙크의 견해는 차 교수도 인용한 다른 인용에서도 나타난다. 그 인용은 다음과 같다. '성경의 계시는 거룩성과 영광의 별다른 세계를 우리에게 알게 해 주는데 그 세계는 단지 교훈으로만이 아니고 신적인 능력으로서, 역사로서, 실재로서, 말씀과 행동 모두의 조화로운 조직으로서, 하나님의 어떤, 아니 주된 사역으로서 이 타락한 세상에 내려온다.'[29] 바빙크의 문장은 계속되고 그때 영광의 상태라는 말도 나온다. '……하나님의 주된 사역으로서 이 타락한 세상에 내려온다. 그 [사역]을 통하여 하나님은 이 세상을 타락에서 건지시고, 죄의 상태(Status peccati)에서 은혜의 상태(Status gratiae)를 통하여 영광의 상태(Status gloriae) 안으로 인도하신다.'[30] 여기서 영광의 상태는 분명히 역사의 궁극적 목표이다. 여기 영광의 상태란 말이 나오는데 차 교수는 자기의 견해를 반박하는 이 문장은 왜 인용하지 않았는가?

다음으로 차 교수는 '성화와 영화상태'에 대한 자신의 견해를 구원순서에

27) Ibid., p. 503. 이 번역의 원문은 'Ten tweede wordt nergens in de Heilige Schrift geleerd, dat deze status gloriae, die in den status gratiae op aarde reeds zijn aanvang neemt, supranaturalis en superadditus is in Room schen zin.'인데 차교수의 번역은 정확하지 못하다. '이 땅 위에서 은혜의 상태에 있는 자에게 이미 시작되는 영광의 상태는 로마교적인 의미에서 초자연적으로 덧붙여지는 것이 아니다.' 차영배, "세례" p. 196.
28) 토론하는 신학자의 말처럼 표현하는 습관은 바방크의 개혁교의학(G.D.)의 특성 중 하나이다.
29) Bavinck, G.D.I. p. 347. 차교수의 인용은 여기서 끝나고 있다(차영배 "세례" p. 197)
30) Bavinck, G.D.I. p. 347f.

대한 바빙크의 글로써 증명하려고 한다.[31] 하지만 그가 제시한 인용 중 어느 하나도 영광의 상태가 신자의 지상 생활에서 은혜상태 이후에 시작됨을 증명하지 않는다. 인용들은 바빙크에 의하면 영화롭게 하시는 하나님의 사역이 신자의 지상생활에서 시작된다는 것을 말한다. 하지만 영화롭게 하시는 하나님의 사역은 영광의 상태와 같지 않다.

차 교수는 바빙크의 상태 개념을 오해했다. 그 이유가 무엇일까? 필자의 생각에 그 혼동의 시작은 차 교수가 사용한 단어에 있지 않을까 싶다. 즉 성화 또는 영화의 상태라는 단어이다. 바빙크는 영화의 상태가 아닌 영광의 상태라는 말을 사용했다. 성화와 영화는 과정이며 영광은 그 마지막 결과이다. 차 교수는 영화와 영광 사이의 차이를 유지하지 않았기 때문에 바빙크를 오해한 것 같다.

어쨌든 간에 중요한 결과는 다음과 같다. 바빙크는 성화와 영화 상태가 네 가지 상태 중 하나라고 말하지 않았다. 바빙크가 가르친 것은 1) 성화와 영화가 처음부터 은혜의 상태에 속하는 것이며 2) 영광의 상태는 그 이후의 상태라는 것이다.

바빙크는 오순절 사건을 어떻게 이해했는가?

차 교수는 필자가 바빙크에 대해 말한 것 중 또 다른 점에 있어서도 동의하지 않는다. '오순절 성령강림의 단회적 성격과 구원서정'이란 주제 아래 그는 다음과 같이 쓰고 있다. '그러나 고 재수 교수는 바빙크가 오순절 성령강림 사건을 구원서정으로 고려하지 않은 것처럼 주장하고 있으나 이것은 중대한 문제이다. 만약 바빙크가 이것을 참으로 구원서정 속에 넣지 않았으면, 나는 결코 그를 따르지 않을 것이다. 그러나 나는 바빙크가 그렇게 어리석은 일을 했다고 생각하지 않는다. 그 이유는 다음과 같다.'[32]

솔직히 말해 필자는 차 교수 만큼 바빙크를 따르는 사람이 아니라고 생각된다. 바빙크는 19세기 말, 20세기 초에 살았던 가장 훌륭한 개혁주의 신학자 중 한 사람이었다. 카이퍼 *A. Kuyper*, 워필드 *B.B. Warfield*와 더불어 바빙크는 뛰어난 신학자라고 평가될 수 있는데 그 중 바빙크는 잘 연구되고 잘 구성된 교의학을 썼다. 우리는 그 책을 계속 유익하게 사용한다. 하지만 성경이 바빙크와 다르게 말할 때 우리도 바빙크와 다르게 말할 수 밖에 없다. 그런데 차 교수가 다시 바빙크의 견해를 논의했기 때문에 필자도 여기서 다시 바빙크의 신학을 중심으로 논의할 수 밖에 없다. 여기서도

31) 차영배, "세례" pp. 198~200.

32) 차영배, "세례" p. 200.

그의 논쟁을 먼저 살펴보는 것이 유익할 것이다.

a) 차 교수와 개핀 교수 사이의 논쟁에서 '하나님의 큰 일'에 나온 한 부분이 논쟁거리가 되었다. 토론된 주제는 오순절 사건이 단회적인가의 여부에 대한 것이었다. 차 교수는 바빙크의 저서에는 '독특한 사실', '단지 한 번만 일어난 사건', '결코 반복될 수 없으며 전적으로 독특한 의미'라는 표현이 나오지만 '이미 지적한 것처럼, "once-for-all"의 직역에 해당하는 낱말들은 전혀 보이지 않는다. 그것은 바빙크가 이러한 말을 한 후 곧 성경 장절들(행2 : 17, 18, 33 ; 10 : 45, 단3 : 6)을 인용하였는데 그 내용의 헬라 원어 '에화팍스('εφαπαξ =단번에)'란 용어가 전혀 들어있지 않았고 또 그 내용도 '단번에'란 뜻과는 거리가 멀다는 것을 인용된 분문을 읽어 보면 곧 분명한 사실임을 알 수 있다.'[33]

b) 차 교수는 이 글에서 '하나님의 큰 일'이란 책에 나오는 인용을 완전히 제시하지 않았고 몇 가지 표현 만을 언급했다. 필자는 '성령으로의 세례'라는 소책자에서 그 인용을 다 재시했다. 이 문단에서 차 교수가 인용한 표현 뿐만 아니라 '그 중요성에 있어서 이 사건과 동등하게 성령을 주신 일이 전에도 없었고 그 이후에도 결코 반복되어질 수 없었다.'[34]는 말이 나온다. 그래서 바빙크가 오순절 사건과 관련하여 'εφαπαξ란 단어를 사용하지 않았어도 그의미는 분명히 나타나고 있다.

c) 차 교수는 이에 대해 어떻게 대답했는가? 그 표현은 없지만 실제로 차 교수는 필자의 말에 동의한다. 즉 그분의 지금의 견해는 '하나님의 큰 일'에는 오순절 사건의 단회성이 분명하다는 것이다. 하지만 차 교수는 이제 증거 본문을 바꾼다. '하나님의 큰 일'이란 책은 1907년에 나왔는데 몇 년 후에 나온 '개혁교의학' 제 3 권 제 2 판에는 '하나님의 큰 일'에 나온 12줄

33) 차영배 "강림" p. 435, 436.

34) 앞의 줄저, p. 27, 28. 완전한 인용은 다음과 같다. '오순절 날에 일어난 이 성령을 보내심은 그리스도 교회의 역사상 유일한 사건이다. 창조와 성육신이 그러한 것처럼 이 일은 단 한번만 일어났다. 중요성에 있어서 이 사건과 동등하게 성령을 주신 일이 전에도 없었고 그 이후에도 결코 반복되어질 수 없었다. 그리스도께서 잉태시에 인간성을 취하시고 그것을 다시 벗어놓을 수 없었던 것과 꼭 마찬가지로 성령도 오순절날에 교회를 그의 거처와 성전으로 택하였고 결코 다시 그것과 분리되지 못한다. 성경은 오순절에 일어난 이 사건들의 특유한 의미를 명백하게 지적하기 위하여 그 사건을 성령의 부으심이라고 말한다. (행2 : 17, 18, 33 ; 10 : 45 딛3 : 6).

35) 차교수는 개혁교의학 3권 2판이 1911년에 나왔다고 썼지만 사실 1910년 이었다. 참고. R.H. Bremmer, *Herman Bavinck als Dogmeticus*(Kampen;Kok), 1961. p. 427.

이 삭제되었다고 한다. 그러나 이렇게 거의 99% 같은 내용이 담긴 글 다음에 이상하게도 M.D.에서 그렇게 강조하던 단회성에 관한 12행으로 된 일단(一段)의 내용들이 1911년의 개혁교의학에서는 완전히 삭제되었다. 바로 그 다음의 내용은 여상(如常)하게 M.D.에서와 같은 내용으로 이어져 갔다. 이것을 어떻게 설명해야 옳은가? 다음과 같이 추측할 수 있다. 1) 바빙크는 종전과 같은 오순절 성령강림의 단회성 주장을 포기했을 수 있다. 2) '단회성이라 할 수 없고 성령의 본질적 사역은 계속된다'라든가, 'M.D.에서는 그렇게 주장했으나 지금은 심경의 변화가 있다'든가 하는 말이 없음을 볼 때 아직도 이에 관하여 확신이 없었을 수 있다.'[36] 여기 언급된 '12행으로 된 일단'이란 필자가 차 교수의 원래 견해를 반박하여 인용한 부분이다.

d) 필자는 차 교수가 '하나님의 큰 일'의 인용에 있어서 필자의 견해에 동의하는데 대해 기쁘게 생각한다. 하지만 필자는 '개혁교의학' 3권 2판에 대한 차 교수의 추론이 맞지 않다고 생각한다. 그 이유는 다음과 같다.

1) 바빙크가 '하나님의 큰 일'에 나오는 것 중 일부를 '개혁교의학'에서 삭제했다고 말할 수는 없다. '개혁교의학' 2판은 '개혁교의학' 1판의 개정판이다. 그래서 개혁교의학 1판에 나온 한 부분이 개혁교의학 2판에서 나오지 않는 경우 바빙크가 왜 다르게 표현했는가 하는 문제가 생기고 우리는 그 문제에 대답해야 한다. 하지만 '개혁교의학' 2판은 '하나님의 큰 일'이란 책의 개정판이 아니기 때문에 바빙크가 무엇을 삭제 했다고 주장할 수 없다.

2) 바빙크가 어떤 문장을 삭제했다 하더라도 그가 더 이상 이전의 견해엔 동의하지 못하거나 그 견해를 이제 의심스럽게 생각하게 되었다는 것이 유일한 설명은 아니다.

3) 바빙크가 '개혁교의학' 3권 2판에서 오순절 사건의 단회성을 부정하고 있다고 증명하고자 한다면 그것을 증명하는 인용을 개혁교의학 3권 2판에서 찾아야 한다. 하지만 차 교수는 '개혁교의학'에서 자기의 해석을 지지하는 인용을 제시하지 않았다.

필자는 '성령으로의 세례'란 책에서 이미 '하나님의 큰 일'과 '개혁교의학' 3권 2판 사이의 통일성을 여러 인용을 통해 보여 주고자 하였다. 여기서는 '개혁교의학' 3권 2판에 나오는 다음의 인용문들을 통해 바빙크가 오순절의 성령을 부어주심을 어떻게 이해했는가를 보여 주고자 한다.

'성령님의 부어주심은 창조사역과 성육신 이후 세 번 째 하나님의 큰 일이다.'

'하나님의 아들이 구약 시대에 몇 번 이 세상에 나타나셨지만 마리아의 모

36) 차영배 "세례" p. 202, 203.

태에서의 잉태 때에야 인성에 거하시기를 기뻐하신 것과 마찬가지로 이전에도 성령님의 여러가지 사역과 선물이 있었지만 오순절날에야 그분은 교회를 계속해서 성화하시고, 건축하시며, 더이상 떠나지 않는 자기의 성전으로 만드신다. 성령님의 거하심은 그리스도의 교회를 독립적으로 존재하게 해 준다. (교회는) 더이상 이스라엘 백성 가운데, 그리고 팔레스틴의 테두리 안에 제한되지 않고, 자기 안에 거하시는 성령으로 이제 독립적으로 살고 있으며 온 세상으로, 또 모든 백성에게 자기를 확장시킨다.'

'그리스도의 승천은 성령님의 내려오심을 필수적으로 결과를 삼고 그것으로서 자기의 진실성을 증명한다.'

'창조 때에 새벽별들이 함께 노래하며 하나님의 아들들이 다 기쁘게 소리하였고, 그리스도의 성탄 때에 허다한 천군이 하나님의 기뻐하심에 대한 찬양을 불렀으며, 교회의 탄생 때 그(교회)자체가 여러 언어로 하나님의 큰 일을 노래한다.'[37]

따라서 오순절의 사건은 세가지 삼위적 사역, 즉 성부의 창조, 성자의 성육신, 성령의 부어주심 중 하나이다. 그 사건을 구약과 비할 때 새로운 것이며 거하심이라는 새로운 상태의 시작이라는 것이다. 또 그 사건은 예수님의 승천과 관련되고 있다. 이처럼 바빙크가 '하나님의 큰 일'에서 뿐만 아니라 '개혁교의학' 3권 2판에서도 오순절의 사건을 유일하고, 되풀이될 수 없고, 그 결과가 지속적인 사건으로 이해했음은 의심할 여지가 없다.[38]

'기다리는 모임'과 하이델베르크 요리문답.

필자는 소책자에서 '그러므로 기다리는 모임과 같은 것에는 쐐기를 박아

37) 이 인용들은 *Gereformeerde Dogmatiek* III⁴, (4판은 내용상 2판과 꼭 같다), p. 494, 495(2번), 497.

38) 필자는 바빙크 신학의 해석에 있어서 바빙크 신학에 대해 박사논문을 썼던 R.H. Bremmer에게 편지를 썼고 그분에게 조언을 구했다. Bremmer는 앞에서 인용한 Herman Bavinck als Dogmaticus라는 그의 박사논문에서 개혁교의학 1판, 하나님의 큰일, 개혁교의학 2판을 연구했으며 이것들을 서로 비교한다. Bremmer는 답장에서 다음과 같이 말하고 있다. 개혁교리학 3권 4판 p. 497에 나오는 참고문헌에 나타나는 대로 바빙크는 그 당시의 미국 문헌과 거기서 토론된 문제를 잘 알고 있었다고 한다. 바방크는 1908년에 미국을 여행했고 Grand Rapids와 Princeton을 방문했다. 그때 그는 그 당시의 부흥운동에 대해서도 토론했을 것이며 아마 1910년의 폭넓은 참고문헌이 그 결과일지 모르겠다고 한다. 바방크는 '하나님의 큰 일'과 '개혁교의학' 3권 2판에서 성령님의 부어주심의 단회성을 보존하고 있다고 Bremmer는 썼다.

야 한다'고 썼다.[39] 이 문장은 분명 결론인데('그러므로') 필자는 그 전에 이 문장을 증명하는 성경 본문을 인용했다. 차 교수가 필자가 제시한 증거 성구를 손대지 않았으므로 여기서 그것을 토론할 필요가 없다. 하지만 차 교수는 필자를 반박하기 위해 하이델베르크 요리문답을 인용하고 있다. 하이델베르크 요리문답은 116문답에서 이렇게 말한다.

문. 그리스도인들에게 왜 기도가 필요한가?

답. 기도는 하나님이 우리에게 요구하시는 감사의 가장 으뜸되는 부분이며 또 하나님께서 자신의 은혜와 성령을 오직 참마음의 탄식으로 끊임없이 기도하고 감사하는 자들에게만 주시고자 원하시기 때문이다.

차 교수는 여기에다 다음의 말을 덧붙였다. '고 재수 교수의 주장대로라면 이것을 고쳐야 한다. 그리스도인들이 성령을 받기 위해서가 아니라' 성령을 더 충만히 받기 위한 것으로 고쳐야 할 것이다. 화란 교회에 먼저 쇄기를 박아놓고 한국에 와서 해야 할 것이다.'[40]

그렇다면 하이델베르크 요리문답 116문답은 성령님의 오심이나 충만을 기다리는 모임을 지지하는 데 사용될 수 있는가? 이 해석은 필자가 살펴 본 하이델베르크 요리문답을 해석하는 아무 책에도 나오지 않는다. 제시된 해석 가운데 두 가지 보기를 인용해 보겠다. 첫째는 하이델베르크 요리문답을 작성한 사람 중 우르시누스 *Z. Ursinus*의 해석이다. 하이델베르크 요리문답은 출판된 다음 여러 면에서 공격을 받았다. 그때 우르시누스는 그 요리문답의 의미를 설명하고 공격을 반박하기 위해 이 요리문답에 대한 해설을 썼다.

116문답에도 공격이 왔다. 그 공격은 다음과 같은 것이었다. 결과는 원인을 앞서갈 수 없다. 기도는 성령님의 사역의 결과이다. 그래서 성령님이 없는 자는 성령님을 받기 위해 기도할 수 없다. 이에 대한 우르시누스의 대답은 이렇다. 논리적으로 원인은 결과를 앞서 가지만 시간적으로 그것은 필수적인 것이 아니다. 성령님의 경우도 그렇다. 논리적으로 주어진 성령님은 우리 기도를 앞서 가는데 그 이유는 신자가 성령으로만 기도할 수 있기 때문이다. 그러나 시간적으로 이 둘은 동시적이다. 성령님이 우리에게 주어진 동시에 우리는 그분의 임재를 위해 기도한다. '그분은 동시에 소원되고, 요청되며 주어진다.'[41] 이것이 우르시누스의 대답이다.

39) 앞의 졸저, p. 58.

40) 차영배, "세례" p. 193.

41) Z. Ursinus, *Explicationes catecheseos Palatinae sive corpus theohogiae* in Q. Reuter(ed) D. Zachariae Ursini… opera theohogica, I. Heidelbergial 1612, k. 391. 마지막 문장만 인용해 보면 'simul ac desideratur & petitur, etiam datur'이다.

여기서 우리가 우르시누스의 이 설명에 동의할 수 있는가의 여부는 문제가 아니다. 중요한 것은 우르시누스의 이 추론은 기다리는 모임을 철저히 지지하지 않는다는 사실이다. 왜냐하면 성령님을 기다리는 순간이 없기 때문이다. 성령님을 위한 기도와 성령님을 받는 것은 우르시누스의 이 해설대로라면 동시적인 것이다.

현대에 많이 사용된 해설책은 우르시누스가 대답해야 했던 것과 같은 문제로부터 시작된다. 즉 우리가 기도하기 전에 하나님께서 먼저 성령님을 주셔야 하는 것이 아니냐는 질문이다. 그 대답은 이것이 성령님의 계속적 주어짐을 위한 기도를 의미한다는 것이다. '하나님의 약속 안에 우리에게 약속된 성령님을 항상 계속 받기 위해서는 기도 외에 다른 것이 없다.'[42]

여기서도 하나님께서 성령님의 계속적인 주어짐을 이루시기 때문에 '기다리는 모임'이 필요하다는 생각은 전혀 없다. 단 차 교수가 기다리는 모임을 지지한다면 하이델베르크 요리문답으로부터는 반대만을 기대할 수 있다.

성령님을 선물로 받을 약속

이 단락은 차 교수의 글을 길게 인용함으로써 시작해야 하겠다. '고교수는 그의 책(성령으로의 세례)에서 "행1, 2장을 올바로 주석하면, 오순절 이후로 교회는 단 한 순간도 성령으로의 세례가 없이 있었던 적이 없음을 보여 준다,"고 했는데, 그것이야말로 초칼빈주의자가 아니고 무엇인가? 행1, 2장 어디에 이러한 것을 암시하는 말이라도 있는가? 아무런 성경적 근거도 제시함이 없이, 이러한 중요한 단정을 어떻게 내릴 수 있는가? 행2:39에는 이 약속 곧 오순절 성령과 완전히 동질 동등한 성령의 약속이 모든 먼데 사람들에게도 주어졌다. 여기의 약속은 단지 약속으로 끝나는 것인가? 이미 이루어진 것 처럼 믿는 그런 약속인가? 그렇다면 이것도 칼 바르트와 비슷하다. 그도 약속 자체를 중요시하였고, 실제로 이루어지는 면을 간과하였다. 실제적 성취가 없는 말씀이나 약속에만 치중하게 되면 칼빈주의인 것 같으나 나사가 너무 지나쳐 그냥 돌아가게 되는 것과 같다.[43]

42) J. van Bruggen, *Aantekeningen Bij De Heidelbergse Catechismus*(Assen: Herstman)[5], 1965. 'Maar hetis duidelijk, dat hien is sprake van de vóórtgaande schenking van de Geest! Zullen we de Geest, die ons in Gods belofte werd toegeregd, steeds verder ontvangen, dan biedt zich geen andere weg dan die van het geled.' Ursinus도 역시 이 해석을 언급했지만 자신이 지지한 해석을 보다 더 마땅한 것으로 생각했다. 필자는 '성령으로의 세례'란 책 p. 58이하에서 내용적으로 van Bruggen과 같은 것을 주장했다.

43) 차영배, "세례", p. 207.

차 교수가 필자 사이의 견해 차이는 바로 여기서 가장 크게 드러나는 것 같다. 하지만 차 교수가 필자의 견해를 정확히 표현했더라면 좋았을 것이다.

차 교수는 첫째로 필자가 초칼빈주의자라고 비판하였다. 차 교수는 그 단어가 여기서 무엇을 의미하는지 설명하지 않는데 어쩌면 차 교수가 카이퍼의 영원 전부터의 칭의 교리와 비슷한 것을 가리키고 있는지도 모르겠다. 카이퍼는 하나님의 선택으로부터 칭의에 대해 말하려고 했기 때문에 영원 전부터의 칭의 교리를 발전시켰다. 즉 하나님께서는 세상의 창조 전부터 누가 당신의 백성에 속한 것인가 결정하셨다. 그것은 칭의도 포함한다. 그래서 칭의는 영원 전부터의 것이다. 신자는 영원 전부터 의롭다하심을 받았다는 생각이다.

카이퍼의 이론에 대해 생긴 반대는 여러가지인데, 그 중 하나님의 영원한 선택을 인정한 사람들도 반대를 제기했다. 그들의 생각은 이렇다. 선택이란 결정인데 그 결정은 영원 전부터의 것이다. 그와 달리 칭의는 사건이며 그 사건은 시간안에 일어나는 것이다. 선택받은 사람은 믿기 전에 의롭다하심을 받지 못한다. 사람은 하나님과 하나님이 보내주신 예수님을 믿을 때 의롭다하심을 받는다. 다시 말해 칭의에 대한 결정은 영원 전부터이지만 그 의롭다하시는 사건도 시간 안에서 일어나고 있다는 것이다.

필자가 성령님을 받는 것에 대해 말한 것은 카이퍼의 이론과 비슷한 것인가? 절대 그렇지 않다. 필자는 성령님을 주신 하나님의 결정에 대해서 말하지 않았을 뿐만 아니라 영원 전부터의 성령님의 주어짐에 대해서도 전혀 말하지 않았다. 필자는 시간 안에 말씀하신 약속에 대해 말했는데, 그 약속은 회개하고 그리스도의 이름으로 세례를 받는 모든 사람이 성령님을 받으리라는 약속이었다(행2 : 38, 39). 또 필자는 그 약속이 시간 안에 성취된다고 말했다.

다음으로 차 교수는 바르트 *K. Barth*에 대해 그가 약속 자체는 중요시하였고 실제로 이루어지는 면을 간과했다고 한다. 하지만 필자는 〈성령으로의 세례〉란 책에서 그 약속의 성취에 대해 많은 관심을 표현하였다. 차 교수가 필자의 견해가 바르트의 견해와 '비슷하다'고 어떻게 말할 수 있는지 도무지 이해할 수 없다.

또한 차 교수는 필자가 '아무런 성경적 근거도 제시함이 없이' 말했다고 한다. 그것은 차 교수가 인용한 p. 52에서는 맞는 이야기다. 하지만 필자는 그전에 이것을 이미 다 증명하였다. 즉 그리스도를 믿는 모든 자가 성령님을 받고 그리스도를 믿게 될 때 받는다는 것을 행2 : 38, 고전12 : 13로 증명했고 또 '모든 신자가 성령을 가진다는 사실'을 롬8 : 9, 15이하, 고전6 : 19 ; 12 : 3, 엡2 : 22 등의 본문으로 증명했으며, 또 '이 성령이 믿음의 순간에 온다는 사실을 행11 : 17, 갈3 : 14, 엡1 : 13' 등으로 증명했다[44] 꼭 같은 내용을 몇 페이지 후에 반복한다는 것은 책을 제대로 읽을 줄 아는 사람에겐 필요치 않은 일이다.

필자가 차 교수의 견해를 잘 파악했다면 실제로 차 교수를 화나게 한 것은 바로 그 약속이다. 그는 행2 : 38, 39의 약속이 '자동적으로'[45] 성취되는 것이 아니라고 말한다. 하지만 누가 '자동적으로'란 말을 사용했는가? 그 조건이 무엇인지 분명한데 그것은 그리스도를 구원자로 받아들이는 믿음이다. 행2장의 경우 예수님을 못박고 죽였던 사건에 참여한 유대인들의 경우(36절) 회개(그 회개는 그리스도를 죽인 일에 대한 회개를 포함한다)와 그리스도의 이름으로 받는 세례로 표현되고 있다. 이것이 전부이다. 이 조건을 만족시키는 자는 성령님을 선물로 받는다고 베드로는 말한다. 이것이 신약 성경의 가르침이다.

하지만 성결운동, 오순절운동, 은사운동에서는 이것이 전부가 아니다. 이 믿음에다 성경이 요구하지 않는 또다른 조건이 첨가되고 있다. 즉 신자가 자신을 비우고 죄를 다 없애며 많이 기도하고 금식함으로써 성령님을 받는다는 것이다. 그 결과로 성령론에 있어서 합력주의가 생길 것이다. 즉 하나님께서 우리의 영화를 위해 거의 대부분의 일을 하셨지만 우리도 성령님을 받기 위해 10%나 어느 정도로 조건을 이루어야 한다는 것이다. 브루너 *F. D. Bruner*는 그의 박사학위 논문에서 이 조건 이론을 밝히 지적하였고,[46] 또 캄파이스 *J. Kamphuis*도 1975년 고려신학교에서 행한 특강에서 같은 것을 지적하였다.[47]

우리는 성령님을 받는 것이 사람의 노력에 달려 있다고 함으로써 사실상 오직 믿음으로만 sola fide을 부정하는 교훈에 계속 대항해야 한다. 이것을 배경으로 하여 필자가 강조하고 싶은 것은 다음과 같은 것이다. 성경은 성령님을 받는 조건이 그리스도에 대한 믿음이라고 한다. 그리스도를 믿는 사람은 성령님을 받았고 날마다 성령님의 능력으로 범죄와 싸워야 하고 성령님의 계속적인 내적 사역을 위해 기도해야 한다. 이는 '믿음으로 말미암아 그리스도께서 너희 마음에 계시기 위함'(엡3 : 16, 17)인 것이다.

---

44) 앞의 졸저 pp. 46-49 인용은 pp. 48, 49.

45) 차영배 "세례" p. 206.

46) F.D. Bruner, *A Theology of the Holy Spirit*, (Grand Rapids : Eerdmans rep, 1985. pp. 87-117, 245-255. 이 책은 몇가지 주석적 약점이 있긴 하지만 위의 내용을 잘 지적한 것은 이 책의 장점이다.

47) J. Kamphuis, *Signalen Uit de Kerkgeschiedenis*(Groningen : Vuurbaak, 1975), pp. 19-29. 특히 p. 27.