

AUTHOR 변종길

TITLE 개혁교회와 성령론

IN 개혁신학과 교회

통권 vol.11 (2001): 45-68

나라에 이 복의 요소가 어떻게 적용되는지를 우리는 관심있게 살펴야 한다.

아브라함의 언약은 그 이전뿐만 아니라 그 이후의 계시역사의 중요한 주춧돌이 된다. 계시역사는 아브라함의 언약적 약속들을 이루어 나가는 과정이라 해도 지나치지 않다. 그러므로 우리는 다시 한번 아브라함의 언약의 중요성을 인식하고, 그 언약에 나타난 약속들의 중요성도 일깨워야 하겠다.

## 개혁교회와 성령론

변종길

### 서론

본 논문에서는 개혁교회가 성령의 사역에 대해 어떤 견해를 가지고 있는가를 살펴보고자 한다. 성령의 사역 중에서도 특히 우리의 '성령 받음'과 관련한 문제를 중심으로 다루고자 한다. 이를 위해 먼저 화란 개혁교회<sup>1</sup>의 대표적인 신학자인 아브라함 카이퍼와 헤르만 리델보스의 견해를 살펴볼 것이다. 다른 개혁주의 신학자들의 견해는 지면 관계상 다루지 않았다. 그러나 우리는 위 신학자들의 견해를 화란개혁교회의 상황과 신학적 배경에서 살펴보고자 한다. 이렇게 하는 것은 개혁주의 성령론의 핵심을 바로 이해하는 데 대단히 중요하다고 생각된다. 그리

<sup>1</sup> 여기서 화란개혁교회라 함은 화란의 여러 개혁교회 교단들 중 1886년에 아브라함 카이퍼가 주동이 되어 분리되어 나왔다가 1892년에 또다른 '분리기독교회' 일부와 합동한 Gereformeerde Kerken in Nederland를 가리킨다. 이 교단은 1944년에 다시 '신오달(synodaal)' 측과 '프레이허막트(vrijgemaakt)' 측으로 분리되었다.

고 나서 우리는 미국의 리차드 개핀 교수의 견해를 살펴보고자 한다. 왜냐하면 그는 화란의 헤르만 리델보스와 신학적으로 밀접히 관련되어 있을 뿐만 아니라 한국 교회에 전통적인 개혁주의 성령론의 대변자로 많이 알려져 있기 때문이다. 마지막으로 올바른 성령론 정립을 위하여 한국 교회가 나아가야 할 방향이 무엇인지 간단히 언급함으로써 이 논문을 마치고자 한다.

### 1. 아브라함 카이퍼

아브라함 카이퍼(Abraham Kuyper)의 성령론은 『성령의 사역』<sup>2</sup>이라는 그의 책에 잘 나타나 있다. 카이퍼의 성령론은 대개 '저수지설' 또는 '상수도 이론'이라 불리는데, 간단히 살펴보면 다음과 같다.<sup>3</sup> 사람이 빗물을 받는 방법에는 두 가지가 있다. 하나는 각 가정에서 하늘에서 떨어지는 빗물을 모아서 받는 방법이고, 다른 하나는 도시 사람들이 공동으로 저수지를 만들고 수도관을 배설하여 물을 받는 방법이다. 성령을 받는 것도 이와 같다고 한다. 구약 시대에는 빗방울이 각 가정의 지붕에 떨어지듯이 각 개인에게 개별적으로 성령이 임했다고 한다. 그러다가 신약 시대에 와서는, 사람들이 하나의 저수지를 만들어 빗물을 모아 두었다가 각 가정에 수도관을 통해 물을 공급해 주듯이 성령을 주신다

<sup>2</sup> A. Kuyper, *Het werk van den Heiligen Geest*, Kampen: J. H. Kok, 1888-89(초판), 1927(2판). 영역본으로는 *The Work of the Holy Spirit*, tr. by H. de Vries, Grand Rapids: Eerdmans, 1900이 있다.

<sup>3</sup> 이에 대해서는 필자의 『성령과 구속사』, 서울: 개혁주의 신행협회, 1997, 83-98을 참조하라.

고 한다. 이처럼 저수지에 빗물이 한꺼번에 내려와서 저장되는 사건이 바로 오순절 성령 강림 사건이라고 한다.

그러면 오늘날 새로 믿는 사람들은 어떻게 되는 것일까? 이들은 따로, 독자적으로 빗물을 받는 것이 아니라 이미 가설되어 있는 상수도관에 수도관을 연결하기만 하면 된다고 한다. 나아가서 믿는 가정의 자녀들은 이처럼 수도관을 따로 설치할 필요도 없다고 한다. 왜냐하면 그들은 언약의 자손들이므로 그들의 가정에는 수도관이 이미 설치되어 있기 때문이라고 한다. 그래서 수도꼭지만 틀면 물이 '짜이!' 하고 흘러나온다고 한다.

이상이 아브라함 카이퍼의 '저수지 이론'을 간략하게 소개한 것인데, 한편으로 재미있기도 하고 그럴 듯하기도 하지만 다른 한편으로 문제점도 많다. 몇 가지 문제점을 지적하면 다음과 같다.

첫째로, 이 이론은 성령을 '저장 가능한 것'으로 보는 잘못이 있다. 카이퍼는 성령을 마치 '물'처럼 모아 두었다가 수도관을 통해 공급할 수 있는 것처럼 보았다. 물론 카이퍼가 이것을 '비유'로 말하기는 했지만, 성령 강림과 성령 주심을 이렇게 모으다가 흘러가는 '물'인 것처럼 설명한 것은 잘못이라고 할 수 있다. 물론 카이퍼가 성령을 실제로 '물'로 이해한 것은 아니다. 그는 개혁주의 신학자로서 삼위일체 하나님을 믿고 고백하는 사람이었다. 그렇지만 정작 그가 성령의 오심을 설명할 때는 이런 것은 접어 둔 채 시종일관 하나의 '물'처럼 저수지에서 수도관을 타고 흘러가며, 이 집에서 저 집으로 흘러가는 것처럼 설명하고 있으니 여기에 문제의 심각성이 있는 것이다.

이렇게 되니까 고넬로 가정에 성령이 임한 것도 예루살렘에 임한 성

령이 저수지에서처럼 고여 있다가 '흘러나와서' 고벨로 가정으로 들어간 것으로 설명된다. 그러면 고벨로 가정이 성령을 받은 것은 예루살렘 교회를 통해서 '간접적으로' 받은 것이 아닌가 하는 의문이 생기게 된다. 그래서 우리 나라의 차영배 교수는 성령을 '간접적으로' 다른 사람을 통해서 받는다는 것은 옳지 않다고 비판하였다.<sup>4</sup> 그리고 화란의 몰러나르(D. G. Molenaar) 목사도 카이퍼의 이러한 주장에 대해, 그러면 성령은 더 이상 '위로부터' 오시지 않는가라고 의문을 제기하였다. 그러면서 그는 이와 관련하여, 오순절은 어떤 조건하에서도 다시 반복될 수 없다는 전제(apriori)를 비판하였다.<sup>5</sup>

물론 카이퍼가 성령을 정말로 '물질'로 이해한 것은 아니지만, 그의 저수지 이론의 근본 문제는 '비유의 과도한 사용'에 있다고 본다. 성령의 오심에 대해 설명하려고 하면, 먼저 성경을 찾아서 성경의 이 구절, 저 구절에서 설명을 하는 것이 옳다. 그러나 카이퍼는 이런 주석적인 설명은 거의 없이, 그저 성경 한 구절을 읽어 놓고서는 자기 나름대로 사색의 나래를 펼쳐 간다. 그래서 그는 이 문제를 성경적으로 설명하는 대신에 여러 가지 그럴 듯한 '예(例)'를 들어 설명하고는 끝내 버린다. 그리고는 이제 모든 문제가 다 해결되었다고 자화자찬한다. 그래서 그는 결론적으로 "따라서 성령의 부어 주심이 우리 가운데 반복되도록 기도하는 것은 잘못이다."<sup>6</sup>라고 말한다.

그러나 카이퍼의 이러한 성령론은 그의 수많은 책들 중의 한 부분에

<sup>4</sup> 차영배, 『성령론』, 서울: 교회교육연구원, 1987, 18, 39f.

<sup>5</sup> Cf. D. G. Molenaar, *De doop met de Heilige Geest*, Kampen: J. H. Kok, 1963, 57-58.

불과하며, 화란개혁신교회에서 공적으로 받아들인 적이 없다. 화란개혁신교회가 성령론을 특별히 체계화하고 있는 것도 아니고 카이퍼의 성령론을 받아들인 것도 아니다. 화란의 개혁신교회 성도들은 카이퍼가 그런 주장을 한 사실이 있는지조차 모르고 있으며, 이것은 신학생들이나 심지어 신학자들에게서도 마찬가지다. 교회의 사정이 다르니까 오늘날 우리 나라에서 많이 논란되는 문제들이 화란에서는 별로 논란되지 않았던 것이다. 그러니 카이퍼의 저수지 이론은 정작 화란에서는 크게 문제되지 않았는데, 미국 일각과 한국에서 제법 문제가 되었던 것을 알 수 있다.<sup>7</sup>

<sup>6</sup> Kuyper, *Het werk*, 180. 이러한 주장에 대해 A. A. van Ruler는, 이것은 성령 강림을 역사의 어떤 시점에 일어난 것으로 '역사화'하고 그 이후 계속해서 성령의 생명의 흐름이 흘러나오는 것으로 보는 것이라고 비판하였다(*De Vervulling van de Wet. Een dogmatische studie over de verhouding van openbaring en existentie*, Nijkerk: G. F. Callenbach, 1947, 144). 그러나 여기서 Van Ruler가 정확하게 무엇을 의미하는지는 분명치 않다. 물론 그는 성령 강림의 역사적 사실성을 인정한다. 그러나 Wentsel에 의하면, Van Ruler에게는 또한 비역사적 동기들이 작용하고 있다고 한다(cf. B. Wentsel, *De Heilige Geest, de kerk en de laatste dingen. De persoon en het werk van de Heilige Geest(Dogmatiek deel 4a)*, Kampen: J. H. Kok, 1995, 830). Van Ruler는 여기서 성령 강림의 역사적 사실성이 성령의 내주의 직접적 배경이 된다고 말한다(144). 그래서 아마도 그는 여기서 성령의 '내주(inwoning)'의 역사가 계속된다는 것을 염두에 둔 듯하다. 그러나 그가 무엇보다도 강조하는 것은 성령이 역사의 한 시점에 제한되는 것이 아니라 성령은 역사를 창조하는 분이라는 사실이다(145).

<sup>7</sup> 물론 카이퍼의 전체 성령론 중에서 '일반 은총'과 '증생 전제설'과 관련하여서는 화란에서 큰 논란을 불러 일으켰으며 그 영향이 지대하였다. 카이퍼의 전체 성령론에 대한 개관과 평가를 위해서는 W. H. Velema, *De leer van de Heilige Geest bij Abraham Kuyper*, 's Gravenhage, 1957(diss. VU)과 Wentsel, *De Heilige Geest*, 804-854를 보라.

## II. 헤르만 리덜보스

### 1. 그의 『바울 신학』

헤르만 리덜보스(Herman N. Ridderbos)라고 하면 우리 나라에서는 대개 탁월한 개혁주의 신약학자로 소개되고 있다. 그의 『바울 신학』이란 책<sup>8</sup>의 한국어 번역판<sup>9</sup> '역자의 서문'에서 박영희 교수는 "리덜보스 박사의 작품은 가장 만족할 만한 바울 신학의 답변을 제공하고 있다"고 극찬하고 있다. 그래서 우리 나라에서는 헤르만 리덜보스라고 하면 더 이상 정통일 수 없는 개혁주의 신학의 표본으로 인정받고 있는 형편이다. 물론 리덜보스는 이러한 명성을 얻기에 합당한 측면들을 많이 가지고 있다. 그의 책들 전체를 통해 흐르는 그의 학문적 깊이와 개혁주의적 노선은 우리에게 커다란 도움을 주는 것이 사실이다.

그러나 다른 한편으로 그의 신학에 문제점이 있는 것도 사실이다. 필자는 『바울 신학』이란 제목부터 문제라고 본다. 원제목은 『파울루스』(Paulus)인데, 부제(副題)는 '그의 신학의 개요(Ontwerp van zijn theologie)'이다.<sup>10</sup> 그런데 바울 서신의 내용을 과연 '신학(神學)'이라고 부를 수 있을까? 물론 바울 서신은 심오한 사상의 깊이와 논리적 체계를 가지고 있으며 따라서 어떤 신학 책 못지 않은 훌륭한 신학적 내용을 가지고 있지만, 그것 자체를 '신학'으로 부르는 것은 문제가 있다고 본

<sup>8</sup> H. Ridderbos, *Paulus, Ontwerp van zijn theologie*, Kampen: J. H. Kok, 1966.

<sup>9</sup> 박영희 역, 『바울 신학』, 서울: 개혁주의신학협회, 1985.

<sup>10</sup> 영어로는 'Outline of his theology'로 번역된다.

다. 성경은 '신학의 재료들'을 가지고 있지만 그 자체가 '신학'은 아니다. 왜냐하면 '신학'이란 완성된 계시를 앞에 두고서 인간의 필요를 따라 주제별로, 체계적으로 논의한 결과를 뜻하기 때문이다.<sup>11</sup> 따라서 '신학'이란 성경이 완성되고 나서 2세기에 들어와서 생겨난 것이다. 우리는 2세기 중후반의 이레네우스(Irenaeus)를 최초의 교부로 보고 있다. 그 이전에 활동했던 변증가들이나 속사도들의 글은 아직 '신학'이라고 부르기에 이른 것들이다. 그렇다면 1세기의 바울 서신은 '신학'이라기보다는 '신학의 재료'가 되는 '계시'로 보아야 할 것이다. 따라서 바울 서신에는 '신학'에 필수적인 '일관성 있는 용어 사용(consistent terminology)'이 나타나지 않는다. 곧 바울 서신은 생생한 '일상적인 언어'로 기록되었는데, 이것이 계시 언어의 특징이다. 따라서 우리는 사도 바울을 스스로의 생각과 노력으로 책상 앞에서 연구한 '신학자'로 보기보다는 성령의 감동으로 하나님의 계시를 기록한 '사도'로 보는 것이 더 옳을 것이다. 물론 성령의 감동으로 기록한 계시는 인간의 생각과 노력을 배제하는 것이 아니지만, 그 근본에 있어서 계시라는 성격이 변하는 것은 아니다. 따라서 사도 바울은 오늘날의 신학자들과는 비교할 수 없는 권위와 독특성을 가진 '사도'였으며, 예수 그리스도 안에 나타난 하나님의 복음을 증거한 '전도자'였다. 이러한 직분을 감당하기 위해 그는 복음을 해설하기도 하고 실제 문제에 대한 답을 주기도 했던 것이다. 따라서 그의 서신은 복음 전파에 따르는 일종의 '선교 편지'로 볼 수 있을 것이다. 그런데도 오늘날의 신학자들이 바울 서신을 '신학'

<sup>11</sup> Cf. *Oriëntatie in de theologie*, Studiegids samengesteld door de hoogleraren aan de Theologische Hogeschool van De Gereformeerde Kerken in Nederland te Kampen, Groningen: De Vuurbaak, z. j. 14-16.

으로 이해하고 바울을 하나의 '신학자'로 보는 데에 별짜 문제가 있다.

## 2. 『바울 신학』에 나타난 두 가지 사상

헤르만 리덜보스의 『바울 신학』을 자세히 읽어보면 크게 두 가지 사상이 지배하고 있음을 알 수 있다. 그 중 하나는 '구속사적 해석(heilshistorische uitlegging)'이다. '구속사(救贖史)'라고 하니까 좋은 것처럼 들릴지도 모르지만, 성경을 해석할 때 모든 것을 지나치게 '구속사적'으로 보고 있다는 점이 문제이다. 리덜보스는 모든 것이 그리스도에게서 다 해결된 것으로 보기 때문에(물론 이것 자체는 옳다) 우리의 의무와 책임, 복음에 대한 '개인적인 반응' 곧 회개와 믿음이 약화되고 있다. 즉, 리덜보스는 구속 사역에 대해 지나치게 '객관적인 측면'만 강조하고 '개인의 반응' 측면을 약화시키고 말았다. 이것은 미국 웨스트민스터 신학교의 조직신학 교수를 지냈던 존 머리(John Murray)가 '구속 완성(Redemption Accomplished)'과 '구속 적용(Redemption Applied)'으로 구분하여 설명한 것과 대조를 이룬다.<sup>12</sup> '구속 완성'은 그리스도께서 십자가에서 다 이루셨지만, '구속 적용'은 그 완성된 구속 사역에 기초해서 성령의 역사로 계속 진행되고 있는 것이다. 이런 맥락에서 헤르만 바빙크(Herman Bavinck)는 모든 '구원 서정(via salutis)'을 '성령의 적용하시는 은혜(gratia Spiritus Sancti applicatrix)'라고 불렀던 것이다.<sup>13</sup> 그러나 리덜보스는 이러한 구별을 무시하고 '모든 것'을 그리스도

<sup>12</sup> J. Murray, *Redemption. Accomplished and Applied*, Grand Rapids: Eerdmans, 1955.

의 객관적 구속 사역에서 다 완성되었다고 보려고 한다. 즉, '구속 완성' 뿐만 아니라 '구속 적용'까지도 구속사적으로 성취되었다고 보려고 한다. 이처럼 일방적인 '기독론'으로 치우친 결과는 필연적으로 '성령론'의 약화로 나타나게 된다.

이러한 잘못된 해석학적 구도는 그의 성경 해석에서 구체적으로 드러난다. 고린도후서 5장 17절에서 "누구든지 그리스도 안에 있으면 새로운 피조물이라."고 했는데, 리덜보스는 이 구절을 그리스도께서 오심으로 '새로운 세상'이 시작되었으며, 그리스도 안에 있는 자는 그 '세상' 안에 받아들여진다고 해석한다. 그래서 그는 이것을 개인적 의미에서 회개하고 예수 그리스도를 믿음으로 '새로운 피조물'이 된다는 의미로 보기보다는 구속사적, 종말론적으로 '새로운 시대'가 왔다는 의미로 이해하고 있다.<sup>14</sup> 그리하여 어떤 사람이 그리스도 안에 있으면, 즉 회개하고 예수를 믿으면 모든 생활과 가치관이 변하여 새로운 피조물이 된다고 하는 '개인적인 변화'의 차원이 약화되고 만다.<sup>15</sup>

리덜보스의 사상의 또다른 중요한 줄기는 '집합적 인간(Corporate Personality)' 사상이다. 많은 사람들은 이 개념이 막연히 좋은 것으로 생각하고 있지만, 사실은 그렇지 않다. 이것은, 간단히 말해서, 사람을 하나 하나의 개개인으로서가 아니라 전체적으로, 집합적으로 보는 것을 말한다. 이 '집합적 인간' 개념은 처음에 윌러 로빈슨(H. Wheeler

<sup>13</sup> H. Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek*, 4e dr., III, Kampen: J. H. Kok, 1929, 576.

<sup>14</sup> Ridderbos, *Paulus*, 42.

<sup>15</sup> 자세한 논의를 위해서는 필자의 논문 "헤르만 리덜보스의 『바울 신학』에 나타난 주요 문제점", 『개혁신학과 교회』 5호(1995), 39-70을 참조하라(특히 48-52).

Robinson)에 의해 구약 연구에 도입되었으며,<sup>16</sup> 모빙클(S. Mowinckel),<sup>17</sup> 페더슨(J. Pedersen)<sup>18</sup> 등에 의해 발전되었으며, 존슨(A. R. Johnson)<sup>19</sup> 등에 의해 널리 보급되었다. 그리고 후에 에른스트 펄써(E. Percy)<sup>20</sup> 등에 의해 신약 연구에 적용되었는데,<sup>21</sup> 리덜보스가 이 개념을 도입하여 그의 바울 설교 이해의 중요한 열쇠로 사용하였던 것이다.<sup>22</sup>

그러나 이 '집합적 개념'의 기원을 따져 보면 원래 19세기의 프랑스 사회학파에서 나온 이론이다.<sup>23</sup> 이 프랑스 사회학파의 주창자들인 레비-브뤼(L. Lévy-Bruhl)과 에밀 뒤르켄(Émile Durkheim)은 진화론의 영향을 받은 사람들이다.<sup>24</sup> 이들은 오스트레일리아의 원주민들(Aborigines)을 연구하였는데, 이에 기초하여 그들은 '원시 의식(men-

<sup>16</sup> H. Wheeler Robinson, "The Hebrew conception of Corporate Personality," in: *Werden und Wesen des Alten Testaments* (Sept. 1935); idem, "The Group and Individual in Israel," in: *The Individual in East and West* (ed. E. R. Hughes, 1937). 이 두 논문은 후에 *Corporate Personality in Ancient Israel*, Philadelphia: Fortress Press, 1964(rev. ed. 1980)이라는 책으로 출판되었다. 또한 그의 *Inspiration and Revelation in the Old Testament*, Oxford: Clarendon Press, 1946과 A. S. Peake (ed.), *The People and the Book*, Oxford: Clarendon Press, 1925에 나오는 그의 글(353-382)을 참조하라. Corporate personality란 용어는 이보다 훨씬 이른 1911년부터 이미 사용한 것 같다. Cf. 그의 *The Christian Doctrine of Man*, Edinburgh: T. & T. Clark, 1911 (1913).

<sup>17</sup> S. Mowinckel, *Psalmstudien*, I, Kristiania: J. Dybwad, 1921, *Psalmstudien*, II, 1922, *Psalmstudien*, V, 1925.

<sup>18</sup> J. Pedersen, *Israel, Its Life and Culture*, I-II, Copenhagen, 1926.

<sup>19</sup> A. R. Johnson, *The One and the Many in the Israelite Conception of God*, Cardiff: University of Wales Press, 1942.

<sup>20</sup> E. Percy, *Der Leib Christi in den paulinischen Homologoumena und Antilegomena*, Lund: C. W. K. Gleerup, 1942.

<sup>21</sup> 이와 관련한 문헌을 더 알고 싶으면 Ridderbos, *Paulus*, 34 n.99를 참조하라.

<sup>22</sup> Ridderbos, *Paulus*, 33, 60, 63, 241f. 및 그 외 여러 곳.

talit primitive)을 주장하였다. 곧 이들 원시인들은 오늘날의 현대인들과는 달리 아직 '개인 의식'이 발달하지 않았으며, 개인과 단체 사이의 구분을 잘 할 수 없었다고 한다. 곧 개인의 것이 동시에 전체의 것이 되고, 전체의 것이 또한 개인의 것이 되었다고 한다.<sup>25</sup> 이러한 원시적 사고구조의 법칙을 레비-브뤼는 '참여의 법칙(loi de la participation)'이라고 불렀다.<sup>26</sup> 같은 맥락에서 뒤르켄은 원시 종교에서 개인은 단지 개인화된 마나(mana individualis)일 따름이라고 보았다.<sup>27</sup> 이처럼 원시 시대의 사람들은 아직 개인 의식이 발달되지 않은 상태에서 살고 있었으며 개인 의식은 나중에 발달한 것이라고 보았다. 이것은 분명히 진화론적인 구도로서 원시인에 대한 단순하고 추상적인 이론이다.<sup>28</sup> 이러한 배경에서 나온 '집합적 인간'이란 개념을 일부 구약학자들이 도입하여 '야간의 범죄'와 '형사취수혼(兄死娶嫂婚)' 등을 설명하는 데 사용하였는데, 이것을 리덜보스가 신약 연구에 무비판적으로 도입한 것이다.<sup>29</sup>

물론 리덜보스가 진화론을 받아들인 것은 아니지만 '집합적 인간' 개념이 그의 신학의 중심 부분을 차지하고 있는 것은 분명하다. 그의 『바

<sup>25</sup> 이에 대해서는 J. Kamphuis, *Altijd met goed accoord*, Amsterdam: T. Bolland, 1973, 152를 보라.

<sup>26</sup> Cf. G. M. Tucker, "Introduction," in: *Wheeler Robinson, Corporate Personality in Ancient Israel*, rev. ed., Philadelphia: Fortress, 1980, 9.

<sup>27</sup> L. Lévy-Bruhl, *Les Fonctions Mentales dans les Sociétés Inférieures*, Paris: F. Alcan, 1910, 77: "사물들과 존재들과 현상들은, 우리가 이해할 수 없는 방법으로, 그것들 자신이 되기도 하고 또한 동시에 그것들 외의 다른 것들이 되기도 한다." (필자역)

<sup>28</sup> Cf. J. de Fraigne, *Adam et son lignage. Étude sur la notion de corporative dans la Bible*, Brugge: Desclée de Brouwer, 1959, 30f.

<sup>29</sup> Cf. 앞의 책, 28f. 여기서 '마나(mana)'라는 단어는 멜라네시어에서 온 것인데, '사람의 비인격적, 초자연적 능력'을 가리킨다.

을 신학』이란 책을 보면, 설명을 잘 해 나가다가 결정적인 순간에는 '집합적 인간' 개념으로 빠지고 마는 것을 볼 수 있다. 예를 들면, '원죄'에 대해서도 그는 전통적인 설명<sup>30</sup>을 떠나서 '집합적 인간'으로 설명한다. 그래서 전통적인 원죄론이 변질되고 만다.<sup>31</sup> 물론 우리는 헤르만 리델보스가 처음부터 끝까지 다 잘못되었다고 말하는 것은 아니다. 그는 개혁주의 신학자로서 전체적으로는 좋은 것이 많이 있지만, 결정적인 순간에는 위의 두 가지 사상으로 빠지고 있다는 사실을 지적하고자 하는 것이다.

### 3. 고린도전서 12장 13절 해석

이런 관점에서 헤르만 리델보스가 '성령 받음'을 어떻게 이해하고 있는가를 살펴보자. 고린도전서 12장 13절에 보면 "우리가 유대인이나 헬라인이나 종이나 자유자나 다 한 성령으로 세례를 받아 한 몸이 되었고 또 한 성령을 마시게 하셨느니라"고 한다. 여기서 사도 바울은 우리가 다 '한 성령으로' 세례를 받아 그 결과 한 몸이 되었다고 말하고 있다.

그러나 리델보스는 이렇게 보지 않는다. 그는, 이 구절은 "이미 존재하는 몸에 접합된다(de inlijving in een reeds bestaand lichaam)"는

<sup>28</sup> 레버-브렐은 나중에 자신의 주장의 많은 것을 철회하였다고 한다. Cf. Kamphuis, *Altijd met goed accoord*, 152.

<sup>29</sup> '집합적 인간' 사상에 대한 비판으로는 또한 J. van der Ploeg, *Enkele beschouwingen over de theologische aard en de methoden der wetenschap van het Oude Testament*, Nijmegen/Utrecht: Dekker & Van de Vegt, 1951을 보라.

의미라고 한다. 따라서 여기서 '성령'은 '몸을 구성하는 요소(de het lichaam constituerende factor)'로 생각할 것이 아니라 '믿는 자들이 몸에 접합함으로 말미암아 참여하게 되는 선물(de gave, die de gelovigen krachtens hun inlijving in het lichaam deelachtig worden)'로 보아야 한다고 한다.<sup>32</sup> 그러나 여기서의 '한 성령으로(εἰς ἓν πνεύματι)'에서 '엔(εἰς)'은 문법적으로 볼 때 '수단적으로(instrumentally)' 사용

<sup>30</sup> 전통적인 원죄론(原罪論)에는 '언약설(federalism)'과 '실체설(realism)' 두 가지가 있다. '언약설'은 아담이 인류의 '대표'로서 하나님과 맺은 언약을 파괴했다는 것이다. 이에 비해 '실체설'은 온 인류가 아담의 허리에 '실제로(realiter)' 들어 있어서 그 안에서 '실제로' 범죄했다는 것이다. 이 후자를 주장하는 학자들도 소수 있으나(Tertullian, S. Greijdanus 등), 다수는 '언약설'을 취한다. '실체설'을 취할 경우에는 몇 가지 중대한 문제점이 따른다. 첫째, 아담이 선악과를 따먹은 그 범죄뿐만 아니라 그의 '모든 범죄'가 그의 후손들에게 전가된다고 보아야 한다. 곧 선악과를 따먹은 후에 아담과 하와가 부부 싸움 한 죄와 둘이 살면서 지은 모든 죄가 우리에게 전가된다고 보아야 한다. 왜냐하면 우리는 '실제로' 아담 안에 있었기 때문이다. 둘째, 아담의 모든 죄가 전가될 뿐 아니라 그의 자손들이 지은 역사상 모든 죄가 '누적'적으로 전가된다는 문제점을 지니고 있다. 왜냐하면 우리가 실제로 아담 안에 있었다면 우리는 또한 그 후손들 안에 있다고 봐야 할 것이기 때문이다. 셋째, 치명적인 것으로 '실체설'의 경우에는 엄밀한 의미에서 '전가(imputation)'를 말할 수 없다는 것이다. 왜냐하면 선악과를 따먹은 그 죄는 모든 인류가 아담 안에서 '자기 자신'이 지은 죄이기 때문이다. 그러므로 다른 사람의 죄가 우리에게 '전가'된다고 말할 수 없게 된다. 이런 점에서 Greijdanus가 '언약설'을 비판한 주된 이유 즉 '다른 사람의 죄(peccatum alienum)'가 나의 죄가 될 수 없다는 주장은 '전가'의 개념을 근원적으로 파괴하고 만다(S. Greijdanus, *Tberekeningsgrond van het Peccatum Originans*, Amsterdam: H. A. van Bottenburg, 1906). 전가(轉嫁)란 개념 자체가 나의 죄가 아닌 다른 사람의 죄가 나의 죄로 '여겨진다'는 것이다. 그러므로 우리는, 물론 모든 인류는 '생來的'으로 아담의 후손이며 따라서 아담은 단지 많은 사람들 가운데서의 '대표'가 아니라 그 당시로서는 '유일한 대표'였으며 '머리'였음을 인정하지만, 그의 범죄의 성격은 하나님께서 세우신 언약을 어겼다는 사실에 있으며(cf. 호 6:7), 그 범죄로 인하여 그 후에 태어나는 모든 인류는 원래의 완전한 의와 복을 상실한 상태 곧 부패하고 타락한 상태로 태어나게 되었으며 또한 모든 사람에게 사망이 임하게 된 것이다(롬 5:12).



된 것이 분명하다.<sup>33</sup> 즉, 대부분의 성경 번역이 가지고 있는 것처럼 ‘한 성령으로(by one Spirit)’로 번역함이 옳다. 그러나 리덜보스는 문법적으로 타당한 이유도 없이 자신의 신학 구도를 따라 여기의 ‘엔’은 ‘참여한다(deelachtig worden)’는 의미라고 주장한다.<sup>34</sup> 그러나 아무리 보아도 문법적으로, 문맥적으로 그런 의미는 나오지 않는다.<sup>35</sup> 그런 것은 리덜보스가 자기의 신학적 틀을 가지고 끼워 맞추는 해석, 곧 왜곡된 해석이라고 할 수 있다. 화란 내에서는 헤르만 리덜보스가 성경 본문에 대해 종종 왜곡된 해석을 하고 있다는 평을 들곤 하였다.<sup>36</sup> 그래서 헤르만 리덜보스는 ‘주석가’라기보다는 ‘신학자’라고 부르는 것이 더 타당하다고 생각된다.<sup>37</sup>

리덜보스에 의하면, 어떤 사람이 성령을 받음으로 교회에 가입하는 것이 아니라 성령은 교회에 계신다고 한다. 그래서 어떤 사람이 세례를 받으면 자연스럽게 교회에 계시는 성령에 ‘참여’하게 된다고 한다. 그래서 리덜보스는 말하기를, ‘그리스도’가 먼저이고, 그 다음에 ‘그리스도의 몸’인 교회가 오고, 그 다음에 ‘성령’이 오는 구도가 옳다고 한다. 이 순서는 대단히 중요하며 이 순서가 바뀌어서는 안 된다고 강조한다.<sup>38</sup>

<sup>31</sup> 별개우어도 이러한 영향을 받아 전통적인 원죄론을 버리고 집합적 인간 개념을 가지고 원죄를 설명했다. Cf. G. C. Berkouwer, *Dogmatische Studi n. De Zonde*, II, Kampen: J. H. Kok, 1960, 293-304.

<sup>32</sup> Ridderbos, *Paulus*, 416.

<sup>33</sup> Cf. F. Blass-A. Debrunner-F. Rehkopf, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, 16. Aufl., Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1984, §195.

<sup>34</sup> Ridderbos, *Paulus*, 416.

<sup>35</sup> 이에 대해서는 필자의 『성령과 구속사』, 115f.과 “헤르만 리덜보스의 바울 신학에 나타난 주요 문제점”, 66-68을 참조하라.)

그러니까 우리가 그리스도의 몸에 참여하면 성령은 자연스럽게 따라오는 ‘선물’로 보는 것이다.

이것이 리덜보스의 성령론의 핵심이다. ‘그리스도’는 구속 사역의 기초이기 때문에 제일 먼저 와야 한다는 것은 우리가 다 인정한다. 그런데 문제는 ‘성령’보다 ‘그리스도의 몸’이 먼저 온다는 데 있다. 즉, 우리가 ‘그리스도의 몸’에 접합되면 ‘자동적으로’ - 물론 리덜보스가 이런 말을 하지는 않지만 - 성령을 받은 것이라고 보는 데 문제가 있다. 우리가 회개하고 예수님을 믿을 때에 ‘성령으로 말미암아’ 그리스도의 몸인 교회에 접붙임을 당하는 것이 아니라, 이와 정반대로 말하고 있다. 그러면 결과적으로 어떻게 될까? 리덜보스의 견해를 따르면, 사람들에게 복음을 전해서 그들이 회개하고 믿을 때에 성령을 받음으로 말미암아 교회에 참여하게 되는 역사, 곧 신약 성경이 말하고 있는 ‘역동적인 성령의 역사’가 거의 무시되고 만다. 왜냐하면 리덜보스에 의하면, 성령을 받는 것은 교회에 가입하면 자연스럽게 참여케 되는 ‘선물’이기 때문이다.

<sup>36</sup> 예를 들면, 리덜보스의 (‘선택’에 대한) 롬 9장 주석은 너무나 ‘구속사적’이어서 개인의 운명에 대한 관심이 무시되고 있다는 비판을 종종 받아 왔다. Cf. R. B. Gaffin, “Paul as theologian,” 216ff.; J. Douma, *Algemene genade*, 4e dr., Goes: Oosterbaan & Le Cointre, 1981, 290ff. 또한 R. Schippers, “Over een theologie van Paulus,” in: *Gereformeerd Weekblad* 21(1965/66), 357f., 361f., 369f., 377f.를 보라. 여기서 Schippers는 Paulus에 나타나 있는 몇몇 중요한 문제점들, 특히 리덜보스의 ‘일관된 구속사적 해결(consequente heilshistorische aanpak)’의 문제점에 대해 지적하고 있다.

<sup>37</sup> 그의 요한복음 주석의 부제(副題)도 ‘신학적 주석의 시도(Proeve van een theologische exegese)’라고 되어 있다.

<sup>38</sup> H. Ridderbos, *Het Woord, het Rijk, en onze verlegenheid*, Kampen: J. H. Kok, 1968, 169.

#### 4. 개혁교회의 상황

이런 상황이 벌어지게 된 이유는 개혁교회의 상황과도 밀접한 관련이 있다고 생각된다. 곧 과거 국민의 대다수가 교인이었던 화란의 상황에서는 전도의 동기가 강하게 주어지지 않았다. 교인 증가의 대부분은 유아 세례를 통해 이루어졌다. 믿지 않는 사람을 전도해서 믿게 하는 전도는 교인 증가분의 10%도 안 되며, 지금은(1990년 전후) 1%도 안 된다. 거의 100%가 유아 세례를 통해 교회에 들어온다. 심지어 어떤 교단에서는 유아 세례가 교회 성장에 기여하는 비율이 100%를 넘는다. 무슨 말인가 하면 유아 세례로 인한 교인 증가가 사망이나 교회 이탈로 말미암아 떨어져 나가는 교인의 수를 상쇄하고도 남는다는 뜻이다. 따라서 현재 개혁교회의 성장은, 만일 성장하고 있다면,<sup>39</sup> 거의 전적으로 자녀 출산과 그에 따른 유아 세례 교인의 증가에 기인하고 있다고 할 수 있다. 이런 상황에서는 1년 내내 있어 봐야 불신자가 예수를 믿고 회개하는 것은 보기가 어렵다. 반면에 유아 세례는 거의 매주 있다. 요즘 화란에는 신학이 자유화되고 신앙이 자유화되니까 유아 세례도 드물어진다고 한다. 아이를 잘 낳지 않기 때문이다. 그러나 보수적인 교단에서는 아직도 자녀를 많이 출산한다. 너댓 명은 보통이고 일곱 여덟도 드물지 않다.

이런 배경에서 볼 때, 헤르만 리델보스가 '세례'에 대해 말할 때 그것은 거의 '유아 세례'를 두고 말하는 것이다. 한국 사람들이 리델보스의

<sup>39</sup> 그러나 큰 교단에서는 지금도 계속 조금씩 감소하고 있다.

책을 읽을 때에는 그가 성인 세례에 대해 말하는 줄로 생각하지만, 사실 그는 거의 대부분 '유아 세례'를 염두에 두고 세례를 말하고 있다. 이것이 중요한 포인트이다. 이런 점에서 리델보스의 신학을 제대로 이해하기 위해서는 화란개혁교회의 상황을 먼저 알아야 한다. 화란의 개혁 신학자들이 '세례'를 이야기할 때에는 거의 '유아 세례'이다. 그래서 그들은 나면서부터 '언약의 백성'이라고 한다. 아브라함 카이퍼의 저수지 이론에도 그런 것이 있었는데, 그들은 이미 언약 안에 들어와 있기 때문에 수도관이 이미 연결되어 있다는 것이다. 그래서 새로이 수도관을 배설할 필요도 없으며 수도꼭지만 틀면 물이 나온다고 주장했다. 말하자면 그들은 이미 성령을 받을 수 있는 잠재적 상태에 들어와 있다는 말이다. 그렇기 때문에 하나님의 백성으로 태어나서 유아 세례를 받으면 자연스럽게 '성령에 참여'하게 된다는 것이다. 왜냐하면 교회는 성령이 거주하는 곳이기 때문이라고 한다. 이런 말을 들으면, 도대체 성령을 개인적으로 받는다는 말인지 아니면 막연하게 교회의 영향력에 참여한다는 말인지 모호하게 된다.

#### III. 개혁교회의 신학적 배경

이런 것은 헤르만 리델보스가 갑자기 주장한 것이 아니다. 개혁교회 전체의 분위기가 그러했다. 아브라함 카이퍼에게도 이 유아 세례가 문제였다. 왜 어린 아기에게 유아 세례를 주어야 하느냐? 예수를 믿고 고백하지 않았는데 어떻게 세례를 줄 수 있느냐 하는 것이 어려운 문제였다. 이에 대해 카이퍼는 유아 세례의 근거를 '중생(重生)'으로 보았다.

카이퍼의 사상의 중심 주제는 '중생'인데, 그는 '중생'을 상당히 넓게 이해했다. 유아에게 세례를 줄 수 있는 근거는 그 유아에게 '중생의 씨'가 있기 때문이라고 설명했다. 여기서 '씨'란 말은 화란어로 자트(zaad)인데, 이것은 카이퍼의 신학에 큰 위치를 차지하고 있다. '씨'는 때가 되면 자동적으로 발아(發芽)해서 자라며, 잎을 내고 열매를 맺는다. 따라서 매우 '낙관적'이다. 시간이 지나면 자동적으로 열매가 맺힌다는 '진보적인 사상'을 담고 있다. 또한 점점 발전한다는 '발전사관'이 그 배경에 있다. 그런데 카이퍼는 우리가 유아 세례를 주는 것은 그 아이에게 '중생의 씨'가 있기 때문이라고 주장하였다. 곧 우리가 알지 못하는 성령의 역사가 이미 그 어린아이에게 있다는 것이다.<sup>40</sup> 그래서 그 아이가 자라서 때가 되면 언젠가는 예수를 주로 고백하게 될 것이라고 보았다. 이렇게 함으로써 카이퍼는 성인 세례는 '중생'에 근거해서 주는 것이고 유아 세례는 '중생의 씨'에 근거해서 주는 것이라고 설명함으로써, 세례의 근거 문제를 멋지게 해결했다고 생각했다.

그러나 카이퍼의 '중생 전제설'은 비판받을 것이 많다.<sup>41</sup> 카이퍼에 의하면 유아 세례를 받은 아이에게는 이미 중생의 씨가 들어 있으므로, 시간이 지남에 따라 성령이 역사하면 자연히 열매를 맺게 될 터이니 기다리기만 하면 된다. 이렇게 카이퍼의 중생 전제설과 성령론에 의해 목회를 하다 보니 실제로 문제가 많이 생기게 되었다. 화란개혁신교회에서

<sup>40</sup> 아브라함 카이퍼의 소위 '중생 전제설(veronderstelde wedergeboorte)'에 대해서는 그의 *Dictaten Dogmatiek*, 2e dr., Kampen: J. H. Kok, 1910, IV, Locus de salute, §5(70-83)과 *E Voto Dordraceno*, Amsterdam etc.: J. A. Wormser, 1892-1895, III, 5-67을 보라. 그리고 카이퍼의 이 견해에 대한 요약과 평가로는 Wentsel, *De Heilige Geest*, 812-830을 보라.

는 실제로 카이퍼의 이론을 따르다 보니 청소년들에게 "예수를 믿으시오", "열심히 교회 예배에 출석하고 신앙생활 잘 하시오"라고 촉구할 근거가 약해지고 말았으며, 그들의 신앙이 점점 게을러지고 약해졌다. 그렇게 되니까 목사들이 여기저기서 문제점을 지적하였고, 그 때 클라스 스킬더(Klaas Schilder)가 카이퍼의 신학에 문제가 있다고 비판하게 된 것이다. 이것이 계기가 되어 1944년에 '화란개혁신교회'는 두 개로 분열되고 말았으며, 감뎀의 신학교도 두 개가 되고 말았다.

사실 이러한 카이퍼의 '중생 전제설' 또는 '중생의 씨' 사상이 리델보스에게도 은연중에 계속 이어지고 있다. 헤르만 리델보스도 역시 '카이퍼리안'이라고 할 수 있다. 리델보스에게서는 그의 구속사적 해석과 집합적 인간 사상에 의해, 각 개인이 성령을 받아서 회개하고 예수를 믿는다는 측면이 매우 약화되고 있다.

그래서 전반적으로 개혁신교회의 성령론은 상당히 '정체적(static)'이며, 교회에 가입하면 성령을 선물로 받는다고 주장하는 점에서는 로마 카톨릭의 성령론과 유사한 점이 있다. 로마 카톨릭에서는 교회를 '그리스도의 몸'으로 본다. 이 용어 자체는 성경에 있는 것이니까 문제가 없다(엨 1:23, 4:12, 5:30, 골 1:18, 24). 그러나 카톨릭 교회는 한 걸음 더 나아가 다음과 같이 주장한다. 그리스도의 몸이 교회라면, 사람의 몸에 '영혼'이 있는 것처럼 그리스도의 몸에도 '영혼'이 있어야 되지 않겠는가? 그래서 이 '영혼'에 해당하는 것이 곧 '성령'이라고 본다.<sup>42</sup> 따라서 성령은 교회의 '영혼'으로서 늘 '교회' 안에 머물러 있다고 한다.

<sup>41</sup> Cf. S. Greijdanus, *Actueele vragen in verband met de wedergeboorte*(brochure), 1944: 차영배, 『성령론』, 110-144.

그런데, 로마 카톨릭에서 '교회'라 할 때는 '제도적 교회(institutional church)'를 의미한다. 교황과 주교와 신부들을 주축으로 하는 카톨릭 체제 안에 성령이 '정주(定住)해 있다는 것이다. 어떻게 보면 '간혀 있다'고 말할 수도 있다. 그래서 그들은 로마 카톨릭 교회를 떠나서는 성령이 없다고 말한다. 반면에 카톨릭 교회에 속해 있으면 하나님의 은혜에 참여한다고 가르친다. 여기에는 성령이 늘 카톨릭 교회 안에 머물고 있다는 생각이 배후에 있다.<sup>43</sup>

그런데 20세기의 개혁신학의 성령론은 놀랍게도, 어떤 면에 있어서는, 카톨릭 교회의 이러한 성령론과 유사한 점을 가지고 있다. 완전히 동일한 것은 아니지만, 어떤 측면에서는 유사한 점이 있다는 것을 지적하는 것이다. 왜냐하면 카이퍼나 리델보스에 의하면, 어떤 사람이 세례를 받음으로 교회의 구성원이 되면 그 결과로 '성령에 참여한다'고 주장하는 점에 있어서 카톨릭 교회의 성령론과 마찬가지로 정체적이고 제도적인 모습을 보여 주고 있기 때문이다.

#### IV. 리처드 개핀

<sup>42</sup> 이러한 견해는 교부 어거스틴에게서 유래한 사상이다. Cf. Augustine, *Sermo* 267,4: "Quod autem est anima corpori hominis, hoc est Spiritus sanctus corpori Christi, quod est Ecclesia: hoc agit Spiritus sanctus in tota Ecclesia, quod agit anima in omnibus membris unius corporis"(PL 38, col.1231). 몇 줄 더 내려가서 그는 그의 설교를 다음과 같이 끝맺고 있다. "Sic et homo christianus catholicus est, dum in corpore vivit; praecisus haereticus factus est, membrum amputatum non sequitur spiritus. Si ergo vultis vivere de Spiritu sancto, tenete charitatem, amate veritatem, desiderate unitatem, ut perveniatis ad aeternitatem"(loc. cit.).

그런데 또다른 문제는 미국 웨스트민스터 신학교의 리처드 개핀(Richard B. Gaffin Jr.) 교수가 헤르만 리델보스의 성령론을 거의 그대로 따르고 있다는 사실이다. 리처드 개핀은 리델보스의 책이 나올 때마다 거의 즉각 서평을 내고 미국에 소개한 사람이다. 그는 리델보스의 신학에 대해 매우 긍정적으로 평가하고 있다. 리델보스의 『바울 신학』이라는 책이 나왔을 때, 개핀은 '구속사적인 해석'과 '집합적 인간'에 문제가 있다는 사실을 파악하지 못했다. 이것을 파악하지 못했다고 하면 사실상 『바울 신학』을 제대로 이해했는가에 대해 의문이 든다.

본 논문의 주제와 관련하여 중요한 문제는 고린도전서 12장 13절에서 개핀이 헤르만 리델보스의 견해를 거의 그대로 따르고 있다는 사실이다. 그는 이 구절을 주석하면서, '우리는 모두' 세례받았다는 사실을 강조하며 '소수의' 그리스도인들만 성령으로 세례를 받았다고 주장하는 사람들을 반대한다.<sup>44</sup> 이것은 옳은 것이며, 사도 바울이 본문에서 강조하고자 했던 것이다. 그러나 그 다음부터 개핀은 리델보스를 따르기 시작한다. 그는 주장하기를, 모든 신자는 그리스도의 몸에 접합되는 순간부터 성령의 선물에 '참여한다(share in)'고 한다.<sup>45</sup> 이러한 주장에 대한 근거로 개핀은 13절 상반절에 나오는 전치사 '에이스(eis)'를 지적한다.<sup>46</sup> 그리고 그는 13절 상반절의 '한 성령으로(ἐν ἑνὶ πνεύματι)'에서 전치사 '엔(ἐν)'에 대한 일반적인 이해 곧 수단적인 의미('의하여' 또는 '통하여')로 이해하는 것을 반대한다. 즉, '한 성령에 의해' 우리 모두가 한 몸이 되었다는 해석을 거부한다. 그 이유로서 그는, 바울의 요점

<sup>43</sup> 카톨릭 교회의 성령론에 대해서는 H. Berkhof, *De leer van de Heilige Geest*, 2e dr., Nijkerk: G. F. Callenbach, 1965, 45-48을 보라.

은 세례시 성령의 접합시키는 활동이 아니라 모두가 그 몸 안에서 한 성령에 필수적으로 참여하는 것이기 때문이라고 한다.<sup>47</sup> 여기서 우리는 리델보스에게서 특징적으로 나타나는 '참여'라는 개념이 개편에게 그대로 받아들여지고 있음을 보게 된다. 그는 '참여'라는 용어가 내포하고 있는 의미가 무엇인지에 대한 깊은 생각이나 그 용어를 사용하는 데 대한 충분한 근거 제시 없이, 그저 우리는 한 성령에 '참여한다'고 주장한다. 나아가서 그는, 13절 하반절이 그리스도와와의 연합과 그 연합의 모든 유익들(성령의 선물 포함)을 의미하고 보증하는 것과 마찬가지로, 13절 상반절은 '성령 세례'가 아니라 '물 세례'를 시사하는 것이라고 주장한다.<sup>48</sup> 이런 점에서 우리는 개편의 견해와 헤르만 리델보스의 집합적 해석 사이에 강한 유사성을 볼 수 있다.<sup>49</sup>

이런 점에서 리차드 개편은, 물론 그는 개혁주의 신학을 옹호하고 보급한 학자이며 전체적으로는 전통적인 신앙의 입장에서 서 있는 사람이라고 할 수 있지만, 고린도전서 12장 13절 해석에서는 리델보스의 견해의 문제점을 파악하지 못하고 그대로 답습하고 있음을 알 수 있다. 그럼에도 불구하고 개편의 이런 견해가 마치 전통적인 개혁주의 성령론인 것처럼 한국에 들어와서 보급되고 있다는 데 문제의 심각성이 있다. 이런 점에서 우리는 개편의 견해에 대해 새롭게 평가할 필요가 있다고 생

<sup>44</sup> Richard Gaffin, Jr., *Perspectives on Pentecost. Studies in New Testament Teaching on the Gifts of the Holy Spirit*, Phillipsburg: Presbyterian and Reformed, 1979, 28-31.

<sup>45</sup> Gaffin, *Perspectives*, 29, 31.

<sup>46</sup> Gaffin, *Perspectives*, 29.

<sup>47</sup> Gaffin, *Perspectives*, 29.

각한다. 이를 위해서는 헤르만 리델보스에 대한 깊이 있는 이해가 선행되어야 할 것이다.

## 결론

오늘날 우리가 올바른 성령론을 정립하기 위해서는 개혁주의 신학의 전통을 이해하되, 그 중에서 옳은 것과 옳지 않은 것을 구별할 수 있어야 한다. 잘못된 개혁주의 전통까지 그대로 다 받아들이는 것은 옳은 태도가 아니다. 그렇다면 무엇이 옳고 무엇이 옳지 않은가를 판단할 수 있는 기준은 무엇인가? 그것은 하나님의 말씀이다. 하나님의 말씀에 합당한 것이 옳은 것이고 하나님의 말씀에 비추어 합당치 않은 것이 잘못된 것이다. 어떠한 개혁주의 신학도, 어떠한 위대한 개혁주의 신학자의 견해도 하나님의 말씀보다 더 높은 권위를 가질 수는 없다.

따라서 우리는 하나님의 말씀으로 돌아가서 그 말씀이 말하는 바를 경청하도록 해야 하겠다. 그 말씀이 무엇을 뜻하는가를 살피기 위해서는 '올바른 주석'이 필요하다. 이를 위해서는 성경 원어에 대한 깊이 있는 이해와 건전한 주석 능력, 그리고 올바른 신학적 토대가 요구된다. 이를 위해서는 다시금 개혁주의 신학에 대한 깊이 있는 이해가 필요하다. 나아가서 개혁교회의 역사와 전반적인 상황에 대한 이해와 통찰력이 있으면 큰 도움이 된다. 이 모든 것이 종합적으로 작용하여 성경 이해에 영

<sup>48</sup> Gaffin, *Perspectives*, 31.

<sup>49</sup> 우리가 알고 있는 범위 내에서, 개편은 오직 한 가지 점에서만 리델보스와 다르다. 곧, 개편은 13절 하반절이 주의 '성찬'을 가리킨다는 리델보스의 견해를 받아들이지 않고 있을 따름이다(cf. *Perspectives*, 30).

향을 미친다.

그러나 성경에 대한 올바른 이해는 신학 공부를 통해서만 얻을 수 있는 것은 아니다. 물론 신학 공부가 필요하고 중요하지만 그 위에 성령의 인도와 조명이 필요하다. 이를 위해 우리는 늘 하나님 앞에 엎드려 기도하며 그의 인도하심을 간구하는 삶이 필요하다. 하나님께서는 그런 사람을 기뻐하시고 그런 사람에게 자신의 뜻을 드러내 주시는 것이다 (요 14:21, 잠 8:17).

그러므로 21세기를 맞이한 우리 한국 교회는 이런 점에 있어서 해야 할 사명이 남아 있다. 과거 이천년 동안 서양 교회가 많은 신학적 발전을 이루었지만, 아직도 성령 하나님의 사역에 대해서는 충분히 밝히지 못한 점이 있다. 이 문제와 관련하여서는 아직도 하나님의 말씀이 충분히 드러나지 않은 것 같다. 어쩌면 이것은 하나님께서 우리 한국 교회와 한국의 신학자들에게 주신 사명일지도 모른다. 이 사명을 감당하기 위해 우리는 좋은 개혁주의 신학의 전통을 살리는 가운데 하나님의 말씀을 존중하고 또한 기도하면서 신학을 해야 할 것이다.

한국 교회는 이를 위해 좋은 전통을 가지고 있다고 생각된다. 물론 다른 점에서 문제가 많기는 하지만, 말씀 사랑과 새벽 기도회의 전통은 한국 교회가 세계에 내놓을 만한 귀한 자산이다. 따라서 우리는 하나님께서 우리 한국 교회에 주신 축복에 대해 감사하면서, 우리 가운데 계시는 성령 하나님의 역사를 바로 드러내고 고백하도록 노력하여야 할 것이다.

## 바울의 낙원 체험과 육체의 가시

고린도후서 12장 1-10절 연구

길성남

### 문제제기와 글의 목적

바울 사도는 고린도후서 12:1-10에서 자신이 14년 전에 세 번째 하늘에 이끌려 올라간 것과 육체의 가시를 받은 체험을 기술한다. 이것은 매우 특별하고 심원한 영적 체험임에 틀림없다. 그러나 그는 이 체험을 다른 곳에서는 전혀 언급하지 않고 고린도후서 12장에서만 매우 간략하게 진술하고 있다. 그래서 본문을 읽는 사람들에게 그가 올라간 세 번째 하늘과 낙원과 그가 육체에 받은 가시에 대해서 의문을 갖게 만든다. 이 글 역시 이런 의문에서 출발한다. 그러나 이 글의 주된 목적은 이런 의문에 답하는 것보다는, 본문에서 바울이 14년 전에 체험했던 비밀스러운 영적 체험을 언급하는 목적을 밝히는 데 있다.

오늘날 많은 학자들은 바울 사도가 세 번째 하늘에 올라갔던 체험을 중요하게 생각하지 않았으며, 자신의 사도직을 변증해야 하는 상황에서