

AUTHOR 박도호

TITLE 16세기 개혁주의 신학에서의 성령론

IN 고려신학보

vol. 15 (July, 1988): 38-49

16세기 개혁주의 신학에서의 성령론

박 도 호*

몇 가지 서술적 고찰

18세기의 “제봉주의” 신학자 J.S. Semler에 따르면 신학은 원칙적으로 종교에 반대된다. 신학은 팀구적인 지성과 조직적인 이성의 산물이다. 그래서 서구 “제봉주의” 이성적 비이성적 신학체계는 바로 그 존재의 이 운명적인 갈래로 시작했다. 그리고 20세기 신학세계는 이 악의에 찬 정신분열증적인 원죄를 이어받았다. 신학과 종교에 대한 과학적인 접근은 종교적 찬양과 감정의 실제적인 경험보다는 “다른 수준”에서 일어나야만 한다. 그래서 우리는 Marburg의 최초의 신약 교수 Rudolf Bultmann 즉, 지금껏 위압적인 인물세계에게서 거짓 루터교적이고 실존적인 “경전”과 연합된 철저히 무신론적인 자연주의의 슬픈 광경을 목도하고 있다. 그는 원편으로 냉정하게 비신화한 것을 오른편으로는 캐리그마(kerygma)로서 온화하게 채택했다.¹⁾

16세기 종교개혁의 개신교 신학자들은 이렇게 생각하지 않았다. 그들에게 있어서는 신학적 방법론은 계시의 본체적인 성경적 조명으로 가득차 있는 교회의 신앙 고백의 범주와 골격안에서 형성되어야 했다. 머리와 가슴, 지성과 감정, 말씀과 성령사이의 어떤 종류의 대립을 지지하는 것과는 달리 개혁주의 신학자들은 그들의 신학적 작업이 원칙적으로 통합시키는 것임을 알고 있는데 하나님의 타락한 그러나 전체적으로 구원하신 세상에서의 실존에 대한 파노라마적인 소망과 혼합하는 것이다.

그리고 이 시기에 접근할 때 우리는 또 물론 방법론의 선택에 직면하게 된다. 역사가들이나 신학적 역사가들처럼 우리의 방법론은 엄격하고 객관적

*미국 하바드, 화란 카펜신학대학원, 현, 신학대학원 교수

1. 불트만이 “역사적 탐구”를 자아이해를 믿는 것을 효과있게 하기위해 그의 책 “Theology of the New Testament 2권 (New York: Charles Scribner's Sons, 1955), p. 251에서 어떻게 노력했는지를 보라. 불트만과 “비신화”에 대하여 더 자세한 것은 Kerugma and Myth, A Theological Debate, ed. by H.W. Bartsch, (New York: Harper Se Row, 1961 (German: 1948)), 을 보라

인 증정가운데 하나여야 하는가? ²⁾

아니면 우리는 성경이 우리가 누구라고 믿한 자들로 자신을 알면서 깊은 비평적인 동정적 유대관계를 가지고 16세기 개혁주의에 들어가야 하는가? 그리고 그러한 유대관계에서 우리는 자신을 믿음으로 정해지고 도전 받게 된 것으로 알아야 하는가? 내 강의는 분명하다. 후자의 입장은 아주 과학적이다. 왜냐하면 후자만이 실제적인 사실들의 진가를 바르게 인정하기 때문이다.

오순절주의와 종교개혁

20세기 후반기에 성장하는 기독교 운동들의 선봉은 다양한 오순절 운동 단체들에 의하여 형성되었다.³⁾ 이러한 활력과 뚜렷한 성공에 도전받은 열고로 해서 교회는 하나님의 기록된 계시인 성경의 척도로 이 현상을 숙고하고자 한다. 그러나 오순절 아래 교회에서의 하나님의 사역에 대하여 돌아켜보는 것은 역시 효과적이다. 성령은 누구며 무엇인가, 그리고 그는 역사를 통해서 우리와 현재 시간에 어떻게 역사해 내려오시는가? 그렇게 자극을 받은 이유로 교회는 지침을 위하여 다른 것들 가운데 종교개혁 시대를 되돌아본다. 왜냐하면 종교개혁은 역사에서 가장 위대한 성령의 역사, 즉 가장 위대한 재생이며 전체적인 민족들과 문화가 하나님께로 돌아선 시대였기 때문이다.⁴⁾ 위대한 개혁가들인 루터(1483~1546)와 칼빈(1509~1564)은 어떻

2. 역사적 방법론의 문제에 대하여는 “급진적 역사적 신앙고백주의”라고 부르는 이원론을 선택하면서 Van A. Harvey, The Historian and the Believer, The Marality of Historical Knowledge and Christian Belief, (New Marality of Historical Knowledge and Christian Belief, (New York: Macmillan, 1969(=1966))을 보라. 인본주의적 관점안에서의 역사적 방법론의 논쟁을 위하여도 The philosophy of History, ed. by Partrick Gardiner, (London; Oxford U. press, 1974)을 보라.

3. Walter. J. Hollenweger, The pentecostals, The Charismatic Movement in the Churches, (Minneapolis; Augsburg, 1972(German; 1969)을 보라. 오순절 신학의 평가를 위해서는 F.D. Brunder, A Theology of the Holy spirit, The pentecostal Experence and the New testament witness, (Grand Rapids: Eerdnans, 1970)을 보라. 부루너는 오순절 운동에 대한 평가에도 불구하고 그것은 성령의 충족성을 잘 못추구한다고 느끼고 있다. (p. 319)

4. Iain Murray는 “왜냐하면 종교개혁은 그 자체로서 오순절 아래의 거대한 재생-봄-교회를 위한 새로운 삶의 시대였다. 성령이 능력의 시대에 부어졌을 때 결과는 모든 공동체들과 심지어 인종들에게 영향을 줄 수 밖에 없었다.”고 말했다. The puritan Hope, Revival and the Interpretation of prophecy, (London; The Banner of Truth, 1971, p. 3). G. Groven van prinsterer; “우리는 사도시대 아래 보여지지 않았던 정도로 성령의 부어주심을 통하여 기독교진리의 재생인 종교개혁에서 본다.” (ongeloof en Revolute, Faneker; T. Wever, (1868, 1976. p. 120)

헛한 증거를 볼 수 없다.”¹²⁾

성령의 사역에 대한 루터의 신학을 개관하려함에 있어서 우리는 다른 문맥으로 말하면서 그에게 귀를 기울이게 될 것이다. 그 해는 1525년 “의지의 속박”을 쓸때와 같다. 그러나 루터의 적대자들은 지금은 명성주의자들인 카를소타트와 그의 추종자들이다. 루터는 “하늘의 예언자에 대항하여”에서 이렇게 썼다:

“그의 모든 카를소타트의 말 즉 “성령, 성령, 성령”을 말하는 것과 함께 그 다리와 행로와 길과 사다리와 성령이 너에게 올 모든 수단들을 부수어 버린다. 세계의 불질적인 표시로서 외부적인 질서와 하나님의 말씀의 구술적인 선포 대신에 그는 성령께서 너에게 어떻게 오는지가 아니라 네가 어떻게 성령께로 오게 되는지를 너에게 가르치기를 원한다.”¹³⁾

이것을 루터가 어떤 종류의 신비적이고 “직접적인” 성령의 사역을 선호하여 성경과 성례를 무시하는—아마 전자는 성경의 죽은 편지보다 훨씬 우선 한다. 모든 자들을 반대한 정도를 격렬하게 나타내는 증거 구절이다.

그러나 기독교 진보주의에 대한 보수적인 반동파는 다르게¹⁴⁾ 이것은 가장 급진적인 위치에서의 루터를 말하고 있다. 하나님의 말씀과 그에 엄격하게 종속되어 있는 성례는 그를 위해서 절대적으로 통치하고 있다. 이 말씀의 진가를 올바로 인정하는 자는 누구나 교황의 전통 즉 반 헬라적 철학(에라스무스)에 의해서이든 반 물질적인 초 영성에 의해서이든 인간의 혀세적인 사역을 선호하여 하나님의 은혜를 효과적으로 버린다. 이보다 한 해전 1524년에 루터는 삭소니 대공에게 또다른 “명성주의자”인 토마스 린찌의 혁명을 진압할 것을 그들에게 촉구하는 편지를 다음과 같이 썼다.

“왜냐하면 그들은 말씀을 벗어나고 폭력을 사용하기를 원하는 크리스챤은 아니지만 비록 그들이 열가지 거룩한 영들로 국한하고 가득 차 있음을 자부하더라도 더 많은 다른 고통을 당할 준비가 되어 있지 않기 때문입니다.”¹⁵⁾

영성주의자들에게 성경은 빈곤하고 낡아빠진 것이다. 그것은 무(無)를 의

12. Ibid., p. 174.

13. Luter's works, Vol. 40 Church and Ministry, Vol. 2, ed. by conrad Bergendoff, philadelphia; Mublenbeg press, 1958, p. 147.

14. George H. williams은 명성주의자들, 재침례파, 그리고 복음적 이성론자들을 “권위 있는 개혁주의자들 (예를 들면 루터, 칼빈)에 반대하는 “급진적 인격으로 특질을 나타냈다. 그의 “The Radical Reformation, philadelphia; Westminster, 1962, pp. xxxtt ff.를 보라. 그러나 그들의 “급진성”은 성경에 대한 것이며 중세교회에 있었던 모든 새로운 계획되는 운동은 서로 아니었다.

15. Bergendoff, Luther's works, Vol. 40, p. 59.

미한다. 그것은 “성경-Booble-바벨”이지만 루터와 종교개혁에 있어 성경은 하나님의 말씀이며 영원히 능력 있고 영원히 활동하는 은혜의 도구이다.¹⁶⁾ 1539년의 “플라이센버그에서의 설교”를 한 번 더 인용한다.

“…기독교인은 아무것에도 귀를 기울여선 안된다. 다만 하나님의 말씀에 귀를 기울여야 한다…그것은 우리가 믿는 말씀이다…이것은 우리의 마음을 담대하게 만들도록 우리가 담대하게 우리 스스로를 아버지의 아들들이라고 부르게 한다…이것은 예루살렘과 모세의 끝이다. 여기에 하나님의 말씀을 듣고 동일하게 지키며 모든 불행에서 그것에 의지하는 그리스도의 끈이다. 이것은 나의 교회이다… 여기에서 그리스도께서는 그의 왕국이 이 세상이 아니라라는 것; 그러나 모든 신자들을 하나님 아버지와 아들과 성령자신이 그 안에 거주하시는 그 하늘나라여야 한다는 것을 그들에게 곧바로 말씀하셨다.”¹⁷⁾

성령은 불가분하게 그자신을 그의 말씀인 성경에 묶어두시며, 성경을 떠나거나 그것과의 긴장 가운데 일하시지 않으신다. 성경은 그가 말씀하시고 쓰신 법이요 복음이다. 모든 구원의 인간적 경험은 성령에 의하여 말씀전파와 교회의 맥락에서 성례의 시행의 수단을 통하여 영향을 입는다.¹⁸⁾

그리고 성령의 사역에서 동일한 말씀의 근본적 사역은 사실 구원이다. 죄의 용서와 하나님 앞에서 의롭다함을 받은데 대한 확신은 성령과 말씀의 주된 목적이다. 더 거룩하게 되지 않고 초자연적 지식을 가지고 완전에 이르지 않는 것은 비록 루터가 도덕율 폐기론과 형식주의를 반대했다 하더라도 중심적이지만 그것은 오히려 성령을 통하여 하나님에 의해서 받아들여진다. 그리고 이것이 성령께서 은혜를 절대적으로 영향을 끼치시는 것이다. 행위로서가 아니라 은혜로서 우리는 구원받는다. 이것은 인간의 자유의지(죄에 매여있는)가 아니라 성령에 의해서 오게된다. 루터가 에라스무스에게 “의지의 속박”에서 다음과 같이 응답했다.

“성령안에 살고 성령에 의해서 움직이는 경건한 자들은 하나님께서 원하시면 어디든지 따라간다… 그러나 불경건한 자들은 아버지께서 이끄시고 그안에서 가로치시지 않으으면 말씀을 들었을 때라도 하나님께로 오지 않는다. 하나님의 성령을 널리 퍼져게 함으로서 하나님께서 행하시는 것이다… 사탄은 그의 의지에 따라 그리스도의 영에 의해 사탄으로부터 구속받지 못한 모든 포획물을 취한다. 그는 어떤 능

16. Ibid., p. 50.

17. Ibid., p. 243, 248.

18. “루터의 목사에 대하여”(1523)을 보라 발췌문을 인용하여 보자. “그러나 모든 것 이 의존하는 모든 것의 첫번째의 가장 중요한 것은 하나님의 말씀을 가르치는 것이다. 왜냐하면 우리는 말씀으로 가르치며 말씀으로 되며 말씀으로 죄를 묶고 용서하며 말씀으로 세례주고, 말씀으로 모든 것들을 판단하기 때문이다.”(Bergendoff, Luther's works, Vol. 40, p. 21)

력에 의해서도 구원받기 위해서 고통을 당하지 않으며 하나님의 성령에 의해서 고통을 당한다.”¹⁹⁾

이제 우리는 자신이 루터의 발자취, 즉 성령의 교리의 영역을 따르고 있음을 알았던 자에게 우리의 관심을 돌린다. 우리는 물론 제네바의 개혁자 존·칼빈에 대해서 언급하는 것이다.

성령의 위격과 사역에 대한 칼빈의 견해

삼위일체에 관하여, 그리고 그려함으로써 성령의 위격에 관하여 칼빈은 교회의 신조적 입장의 방어에 있어서 미적지근했다고 주장되어 왔다. 예를 들면 현재의 화란 레이든 신학교수인 H.Berkhof는 다음과 같이 전술하고 있다.

“일반적으로 루터나 칼빈은 이런점에서 전통을 공격하지 않았다. 그러나 그들의 마음은 그안에 있지 않았다. 칼빈은 그 지나치게 반복적인 언어(battologia)에 관하여 닉케아 신조를 비판했다.”²⁰⁾

나는 이것을 “강요.”의 세밀한 부분들과 세르베투스의 반 삼위일체에 관한 철저한(오늘날의 많은 학자들에게 있어서 더욱 철저한) 거부에서 반영된 바와 같이 칼빈의 심사숙고한 삼위일체 교리의 뒤틀려진 견해를 믿는다²¹⁾

삼위일체적 범주로 난처해지거나 불편해지는 것과는 달리 칼빈은 실제적으로 “강요.”를 삼위일체적 기초위에서 구조했다. 제 1권은 “창조자 하나님(성부)”에 관한 지식을 다루고, 제 2권은 “구속자 하나님(성자)”에 관한 지식을, 제 3권은 “그리스도(성령)의 은혜를 받는 방법”에 대해서 다루는데, 제 4권은 “교회(하나님께서 우리를 그리스도의 사회로 초대하시고 우리를 그리로 이끄시는 외적인 수단이나 보조물)”에 대해서 다루고 있다. 그가 사실 삼위일체교리의 변호에 마음에 두고 있다고 하는 것은 “강요.”로부터 나온 아래의 인용문을 통해서 엊어질 수 있다.

19. Martin Luther, *The Bondage of the will*, trans., by Henry Cole, London; Sovereign Grace Union, 1931, p. 381, 383.

20. Hendrikus Berkhof, *Christian Faith, An Introduction to the study of the faith*, Grand Rapids; Eerdmans, 1979, p. 335. Berdhof 자신은 삼위일체 교리에 대해 반대당했으며 역사적이고 양적이고 설리적인 한분 하나님의 사역을 더 좋아한다.

21. 제네바의 Servetus의 시련에 대한 묘사를 위해서는 John T. McNeill, *The History and Character of Calvinism*, New York; Oxford U. Press, 1967, pp. 173 ff.를 보라 또한 wendel, Calvin, p. 93 ff. and Hillerbrand, *The Reformation*, p. 273-290. 을 보라.

“제 1권 13장의 제목”, 성경에서 창조로부터 영원히 우리는 세 인격을 포함하는 하나님의 본질을 배운다.²²⁾

분명히 우리는 사도들의 말로부터 아들안에서 빛나는 바로 그 본질이 아버지안에 있음을 추론한다. 여기에서 우리는 역시 아들을 아버지로 부터 구별하는 아들의 본질을 쉽게 확인하게 된다.

동일한 추론이 성령에 적용된다...²³⁾

이제 비록 이단자들이 “인격”이란 말을 구분하거나 어떤 세심한 사람들이 인간지성에 의해 틀 지워진 용어를 받아들이는 것에 반대하며 외치더라도 그들은 세분이 말되어지고 있는데 각자 완전한 하나님이시지만 한 하나님 외에는 없다는 우리의 확신을 흔들 수는 없다. 그러면 성경에 의하여 증명되고 확인된 것에만 설명하는 단어들을 반대하는 것은 얼마나 사악한가!

칼빈은 13장의 14·15절을 특별히 성령의 인격적 신성이 이 가르침에 대한 성경적 증거에 할애하고 있다.¹⁴⁾ 두 발췌문을 인용해보자.

“우리의 창의는 그의 사역이다. 그로부터 능력과 신성화와(고전 6:11) 진리와 은혜, 그리고 확신될 수 있는 모든 좋은 것이 있다. 왜냐하면 한 성령이 있고 그로부터 모든 종류의 선물이 흘러나오기 때문이다(고전 12:11).”²⁵⁾

참으로 베드로는 성령께 거짓말을 한것이라고 말한다(행 5:3~4)²⁶⁾ 그리고 삼위일체의 개념을 반대하는 것은 사소한 문제가 아니다! 왜냐하면 세르베투스는 바로 이러한 입장 때문에 칼빈의 제네바에서 그의 생명을 잃었기 때문이다.

13장22절에서 칼빈은 다음의 말로 세르베투스의 반 양식론을 격렬하게 논의하고 있다.

“그리고 상당한 수의 이단들은 격렬한 고함을 치며 하나님의 모든 영광을 내던져 버리기를 추구하면서 명령받지 않은 자들을 놀라게 하고 혼란스럽게 하는 것이 충분하다고 생각했다.”²⁷⁾

“사실 이 극악무도한 날조 즉 ‘인격은’ 단지 하나님의 영광의 가시적인 현현일 뿐”

22. John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, Vol.1, ed. by John T. McNeill, Philadelphia; Westminster, 1960, p. 120.

23. Calvin, *Institutes*, p. 123(1,13,2).

24. Ibid., p. 123(1,13,2).

25. Ibid., p. 139(1,13,14).

26. Ibid., p. 139(1,13,15).

27. Ibid., p. 147(1,13,22).

이라고 하는 것은 더 이상의 비판이 필요치 않다.²⁸⁾"

나는 칼빈이 성경적 기독교에 필요적이기 위하여 성령의 신적 인격성을 포함해서 삼위일체의 교리를 어느정도 믿었는지에 대해 분명히 해야 한다고 믿는다. 고양되거나 과학적인 근거에서 삼위일체의 교리를 버리는 어느 구구도 사단의 간계에 대한 구원을 상실한다.²⁹⁾

칼빈이 도그마를 축전시킨 곳을 볼 뿐 아니라 칼빈의 완전한 삼위일체개념을 추적하는 것은 이글의 범위 밖으로 떨어지는 것이다. 칼빈은 성자의 완전하고 스스로 유래된 신성의 교리를 재차 예언하고 발전시켰다. 사실 20세기 초기의 프린스頓신학교의 위대한 칼빈주의학자인 B.B.워필드의 글에서도 그랬다.

"특별히 성자를 위한 자존(autotheoto's)의 속성을 재차 주장하고 성취하는 것은 그리스도의 참된 신성에 대한 관심으로—삼위일체사상 전체의 계속적인 동기—칼빈에게 떨어졌다. 그래서 칼빈은 터틀리안, 아타나시우스, 어거스틴을 따라서 삼위의 하나님에 대한 기독교 교리의 정확하고 활력적인 전술에 대한 주된 공헌자가 운데 하나로서 그의 위치를 차지했다."³⁰⁾

성령의 "사역"에 대한 칼빈의 저작으로 옮겨감에 있어서 우리는 주제에 대한 그의 발전과 성령의 사역과 근본적으로 루터에 의해 발표된 교회를 구분한 점에 의해 충격을 받는다.

1. 칼빈은 성령의 절대적인 사역의 특별한 수용과 함께 루터와 에라스무스와의 논쟁에서 아주 강하게 제출된 선택의 교리를 발전시킨다. 고리도전서 1:9에 대한 칼빈의 주석에서 다음과 같은 것을 인용한다.

"누구나 말씀에 한 번 받은 많은 사람들이 나중에 사라진다는 것을 반대해야 하는가? 나는 서령만이 모든 자들에게 신실하시고 인내가 의존하는 그의 선택에 대해 확실한 증인이 되신다고 대답한다."

멜랑톤에게 보낸 편지에서(1554), 선택과 성례에 관한 문제에 관하여 하나님의 입장을 가질 것을 촉구하면서 아래와 같이 쓰고 있다.

"그러나 만약에 우리가 하나님께서 구원을 위하여 선택하시기에 적합하다고 생각하신 신실한 자들이 단지 하나님의 큰 기쁨에 위해서 유기로 부터 구별되는 것을 주장하지 않는다면, 만약 이것이 또한 하나님께서 그의 성령으로 태어나기전에 그

28. Ibid., p. 148(1,13,22).

29. Ibid., p. 145(1,13,21).

30. B.B. warfield, "The Biblical Doctrine of the Trinity," in B.B. Warfield, Biblical and Theological studies, ed. by samuel G. Craig, philadelphia: presbyterian and Reformed, 1952, p. 59.

에게 선택하고 양자의 은혜로 그의 가족으로 접목시키는 것이 좋게 보인자들을 조명하시기 때문에 선양은 하나님의 비밀스러운 선택으로부터 훌러나온다는 것을 결과적으로 분명하게 세워지지 않는다면 하나님의 우상의 은혜에 대한 교회는 완전히 파괴된다."

더 나아가서 우리가 언급한바대로 "강요"의 제3권 전체는십자가에서의 그리스도의 끝마쳐진 사역을 그의 백성들에게 적용하는 성령의 사역에 대해 깊이 취급하고 있다. 예를들면 제3권의 1장은 "그리스도에 관하여 말되어진 것들은 성령의 비밀스런 사역에 의해 우리를 유익하게 한다."고 제목이 붙여졌다. 우리는 "선택을 확신하게 하는 하나님의 부르심에 대해서도 성령에 관계하며 3절24항 2번의 시작에서 읽게되는데 거기에서 그는 다음과 같아 쓰고 있다."

"그외에도 부르심의 본질과 설리조차 이 사실을 분명히 진술하는데 왜냐하면 그것은 말씀의 전포로만이 아니라 성령의 조명으로도 구성되어 있기 때문이다."

2. 신앙에 의한 칭의의 교리에 대한 아주 활력있는 루터의 중요한 교리는 칼빈이 신앙을 성령의 활동의 열매로 보인 바와 같이 칼빈에 의해서 취해졌다. 제네바 요리문답(1545)에서 인용구에 주의를 기울여보자.

"목(사) : 우리는 신앙을 우리 스스로 배태합니까 아니면 그것을 하나님으로부터 받게 됩니까?

어(린아이) : 성경은 그것이 하나님의 특별한 선물이며, 경험이 이것을 확신케 한다고 가르치고 있습니다.

목 : 당신이 말한 경험이란 무엇을 의미하는지 밀해보세요.

어 : 우리의 이성을 너무 조장해서 신앙을 통해서 우리에게 계시된 하나님의 영적인 저혜를 이해할 수가 없습니다... 그러나 성령께서 그의 조명으로 우리의 이해를 훨씬 초월하는 그것들을 우리가 이해할 수 있게 하시며 우리의 마음속에 있는 구원의 약속을 확인하심으로써 확실한 설득으로 우리를 이끄십니다.

목 : 우리가 신앙을 받아들일때 신앙으로부터 우리에게 어떤 이로움이 발생합니까?

어 : 그것은 하나님께서 보시기에 의롭게 해주며 칭의는 우리를 영생의 상속자가 되게 합니다."

칼빈은 이 개념을 "강요" 제3권 2장 3절 11~18번에서 믿음을 통한 칭의에 대하여 긴 부분에서 더 신학적이고 역사적인 반성으로 발전시키고 있다.

3. 루터가 때로 분명히 대조적인 방법으로 성례에 대해서 경박하게 세워지지 않은 논쟁점들을(독일에 있는 전체 교회의 고통에 1508년의 콩코오드 신앙고백에 까지)³¹⁾ 내버려 둔 채 말한 곳에서 칼빈은 더 의도적으로 충분

31. 루터교도들 가운데서 논쟁에 대한 묘사를 위해서는 philip Schaff, The Greeds of

하게 성경적 요소를 설명하고 다시 성례 즉 세례와 주의 만찬의 문제에서 성령의 사역에 새로운 강조점을 주었다.

주의 만찬의 빵과 포도주에서 그리스도의 임재의 성격에 대하여 루터교도들과 일치를 이루기 위해서 칼빈은 그리스도를 “성령을 통하여” 임재하시는 것으로 봄으로써 (쓰빙글리가 지적한) 순수하게 상징적인 해석의 위험성을 극복하고자 했다.³²⁾ 초기의 성체성사에 관한 신앙고백 (“종교개혁 집성”에서 1537년에 쓰여진 것으로 추정됨)은 칼빈과 부씨에 의해 도달된 일치점을 반영한다. 한편으로 그것은 루터에 의해 실제적인 현존의 문제를 해결하는 것으로서 종종 (항상은 아님) 제안된 그리스도의 육체의 편재성의 극단적인 이론을 반대한다. 다른 한편으로 그것은 그리스도의 특별한 현존의 실제성을 정당화시킨다.

“우리는 그리스도께서 우리에게 수여하신 영적인 삶이 그가 우리를 성령으로 소생케 하신다는 사실이 아니라 그의 성령이 우리를 그의 소생하시는 몸—그에 참여함으로 우리는 영생의 양식을 공급받는다—의 능력에 참여하게 한다… 그래서 우리는 그의 성령은 그분에게 우리가 참여하는데 있어서의 접착제이며 그렇게하여 그는 실제적으로 주님의 몸과 피의 본체를 가지고 영속적인 삶에 양식을 먹이시며 그분들에게 참여함으로써 우리를 소생시킨다는 것을 인정한다.”

루터는 궁극적으로 성체성사에 관한 칼빈주의자의 교리에 대해 만족하지 않았으며 이 불만족을 1546년 그의 죽음후에 몇몇 그의 추종자들 가운데에서 열광적으로 증대되었다는 사실은 칼빈으로 하여금 이 주제에 대하여 논쟁적으로 저술하게 했는데, 첫째는 웨스壯팔에 항거한 것이고 두번째는 해슈시우스에 항거한 것이다. 1561년 그의 죽기 3년전에 칼빈은 “성찬에서

Christendom, Vol. 1, The History of the Creeds, Grand Rapids: Baker, 1977, p. 258 ff.를 보라. 슬프게도 루터교도들은 칼빈주의자들을 주의 만찬에 대한 그들의 (조화된) 교리를 형성하는데 있어서 그들의 주된 파괴로 만들었다.

32. Zwingli and Bullinger, ed. by G.W. Bromley, London: SCM press, 1953, p. 185 ff.에 있는 Ulrich Zwingli: “on the Lord’s supper,” 보라. 다음의 3절에 주목하라. “… 이 성례 즉 그것으로 우리가 그리스도께서는 우리가 그런 것처럼 육체로 임재하실 수 없으며 그분은 하나님의 우편에 육체로 앉아 계시다는 것을 확신한다…” (p. 237).

Bibliographical supplement:
문헌보충

Krusche, Werner, Das wirken des Heiligen Geistes nach Calvin, Gottingen, 1957.
Stephens, W.P., The Holy spirit in the Theology of Martin Bucer, Cambridge; Cambridge U. press, 1970.

Wallace, Ronald S., Calvin’s Doctrine of word and sacrament, Grand Rapids: Eerdmans, C. 1953, 1957.

그리스도의 육신과 피에 참여하게 참여하는 것에 대한 전통한 교리의 분명한 설명”을 썼다. 칼빈은 해수시우스가 순전히 상징적인 견해를 가지고 임하는 그의 책임을 비판하기 위해서 “강요” (4.17.7)뿐 아니라 그의 제네바교회 문답에서 인용한다. 그는 계속해서 말하기를

“나는 그리스도께서 육체의 관점에서는 세상에 안 계시지만 ‘만찬’에서 우리는 진실로 그의 몸과 피로 양식을 삼으로 ‘성령의 비밀된 효력’에 근거하여 우리는 둘다의 현존을 즐긴다.”

요약해서 칼빈은 구원을 가져다 주는데 있어서 말씀과 성례의 중심성과 절대적인 구성을 대한 그의 강조에 있어서 루터를 따르기를 추구하면서 성령께서 그리스도의 구원을 인간에게 실제적으로 수여하시는데 있어서 얼마나 탁월하신가를 보여주고 있다. 루터가 그것이 아쉬워졌기 때문에 말씀의 최후의 생기를 가지고 때로 그의 능력을 자동적으로 “주님의 만찬”을 신교황의식으로 바꿔가고 위협했던 반면 칼빈은 참여되게 주석적이 봄으로써 참여하게 루터교도가 되기를 추구했다. 성경이 성령의 사역을 묘사하는 곳에서 칼빈은 말씀과 오늘날의 구원 사이의 결정적인 관계에 대한 근거를 발견한다. 성령께서 활동적인 곳, 즉 교회의 맥락에서만이 성례에 관한 성경적 선언과 성경적 찬양의 통로에 대해서 거기에 구원이 존재한다.

성령에 관한 루터와 칼빈의 신학의 이러한 조잡한 견해로 부터 많은 결론들이 도출될 수 있다. 그러나 우리는 물질주의에 대항한 것에 대하여 교회는 루터와 칼빈에 의하여 하나님에 즉 성부와 성자와 성령의 복음을 그 자신의 자아승배와 자기 절대화를 상실한 인간에게 전할 것을 도전받고 있다. 모든 자연주의, 즉 모든 기계적 결정론은 “신학적 탐구”에서 특별히 작동하면서 그 자신의 불신앙과 반동에 직면해 있다. 일요일에 성령을 승배하는자는 일주간의 나머지에 있어서의 모든 삶의 영역에서 성령의 능력에 따라 임하신다. 즉 부르심을 받는다. 왜냐하면 성령이 가져다 주시는 “구원”은 진보적이고 삶을 바꾸는 것이기 때문이다. 그리고 그것은 실제적이다.

둘째로 아마도 때때로 오순절주의의 대화에서 그와 대항하여 성령에 관한 개혁주의 신학은 “말씀없는 성령”은 사실 전혀 성령이 아니다라는 것을 우리에게 보여준다. “계시”가 성경과 경쟁하거나 성경의 중심성에서 추출되는 곳에 그리스도께서는 쫓겨나게 된다. 더 정확하게 말하면 성령은 그 자신을 그의 말씀에 그러한 방식으로 매어두어서 교회가 공동체로서 그 말씀위에 그리고 성례의 행사 주위에 모여지게 하신다. 오순절주의가 개인주의적이거나 단순히 경건적인 환상적 또는 혹은 교회 (현대의 많은 복음주의와 함께)의 성격과 다르게 된 반면에 루터와 칼빈은 우리를 참된 삶과 하나님의 말씀과 그 말씀을 전파하고 지키는 영원한 공동체인 하나님의 교회의 원천으로 되불러들인다. 이곳에서만이 성령께서 축복하시는데 있어서 충분히 활동적이시다. 여기에서만이 구원은 계속해서 실제적으로 남아있다.