

AUTHOR 박영돈 (Young Don Park)

TITLE 개혁신학의 성령론적 전망

IN 신학정론

vol.20 no.1 (May, 2002): 255-253

죄하는 것이 아니라 자신의 부족함을 인식하고, 과거의 부끄러운 분열 역사를 정리하고, 하나 되기 위해 힘을 써야 한다. 또한 자연이나 학연을 내세움으로 하나 되는 것을 막은 죄를 회개하고, 다수의 편에서 소수를 축출하는 파동적 분리주의⁷⁴⁾도 경계해야 할 것이다.

한 걸음 더 나아가, 인간의 감정이나 세상적인 위협에 의해 교회가 나누어지는 것을 막고, 주님의 명령을 따라 연합하기를 힘써야 한다. 과거에 자연과 감정에 의해서 나누어졌다면 이를 회개하고 하나 되어야 한다. 이를 위해 같은 신앙을 가진 교단 간의 연합을 위해 노력하고, 신학교 사이의 교류는 물론 목회자 사이의 교류가 이루어져야 할 것이다. 한 걸음 더 나아가, 교회 연합을 통해 해외 선교지에서 상호 협력하며, 사회적인 중요한 문제에 대하여 같은 소리를 내야 한다. 이렇게 될 때, 교회는 세상의 소금과 빛의 사명을 감당하게 될 것이요, 하나님의 뜻을 이루는 기관으로 영광을 드러낼 수 있을 것이다. 그러므로 우리는 이 일을 위해서 좌로나 우로나 치우치지 말고, 주님의 명령을 따라 거룩과 화평을 이루면서 그리스도의 재림 때까지 불완전한 교회를 완전한 교회로 개혁해 나가는 일을 부단히 계속해야 할 것이다.(*)

74) 이러한 경우를 종교개혁 시대에 로마 교황청에서 루터와 종교개혁자들을 출교한 사건, 그리고 1980년 총신 교수들이 교단에 항명하였을 때 그들을 교회에서 제명한 사건에서 찾을 수 있다.

[신학정론] (2002, 20권 1호) : 225~253

개혁신학의 성령론적 전망

박 영 돈

<고신대학교 신학대학원, 조직신학>

서론: 성령론에 대한 새로운 관심

- | | |
|----------|---------|
| I. 삼위일체론 | II. 기독론 |
| III. 교회론 | IV. 성화론 |
| V. 선교론 | VI. 종말론 |
| 결론 | |

서론: 성령론에 대한 새로운 관심

20세기 신학계 안에 나타난 독특한 현상은 성령론이 지대한 관심의 대상이 되었다는 점이다. 그 동안 성령론은 “가장 연구가 소홀했던 분야”로 알려졌으나 이제는 상황이 역전되어 성령론은 가장 관심이 집중되는 분야로 인정되고 있다.¹⁾ 이런 현상이 일어나게 된 주요 원인은 크게 두 가지로 생각할 수 있다.

1) Jürgen Moltmann, *The Spirit of Life: A Universal Affirmation* (Minneapolis: Fortress, 1992), p. 1.

첫째, 20세기 오순절 성령운동으로 인해 성령론에 대한 관심이 고조되었다. 성령세례와 은사를 강조하는 오순절교회의 가르침이 전통적인 교회에 큰 자극과 도전을 안겨주었다. 많은 신학자들이 오순절 교회의 성령론을 반박하거나 혹은 지지하기 위해 글을 발표하면서 성령론에 대한 논의와 연구가 활발해졌다. 지금까지 전통적인 교회에서 신학적으로 분명하게 정의되지 못한 주제들, 즉 성령세례와 충만, 은사와 열매 등에 대한 신학적인 고찰이 시작되었다.

여러 가지 신학적 오류에도 불구하고 오순절 성령운동에는 긍정적인 측면도 있다는 것을 부인할 수 없다. 이 성령운동은 전통적인 교회가 좀 더 활력 있는 신앙과 다이내믹한 사역을 회복해야 한다는 점을 일깨워주는데 기여했다. 그리스도인의 삶과 사역은 근본적으로 성령의 능력에 사로잡힌 삶과 사역이라는 점을 새롭게 상기시켜 주었다. 이런 성령운동의 영향으로 전통적인 교회에서도 성령에 대한 관심이 높아지고 성령의 은혜와 능력을 강조하는 메시지가 전보다 활발 더 빈번해졌다.

또 하나의 중요한 원인은 현대신학의 거대한 흐름이 성령론 쪽으로 방향을 전환했다는 점이다.²⁾ 20세기 전반부의 현대신학을 주도했던 칼 바르트(Karl Barth)의 신학이 기독론으로 편중되어 초월주의적 경향으로 치우친 데 대한 반발로 바르트 이후의 현대신학자들은 성령론적 신학을 발전시키려는 노력을 기울이고 있다. 하나님의 내재성, 세속 신학, 희망의 신학, 생태학적 신학을 탐구하는 현대신학자들은 대부분 바르트의 신학이 지나치게 기독론적으로 제한되어 세상 속에서의 하나님의 임재와 사역의 우주적이고 종말론적 차원을 제대로 밝히지 못한다는 점을 비판하며 이러한 신정통주의의 “말씀의 신학(The

Theology of Word)”의 한계를 뛰어 넘는 “세계의 신학(The Theology of the World)”으로의 도약을 꾀하고 있다. 그들은 성령론의 관점에서 신학적 지평을 이 세상의 모든 실체를 포괄할 수 있는 전 우주적인 범주로 확장시키려 한다.

그러나 이러한 현대신학의 성령론적인 전환은 보수 신학에 심각한 위협과 도전을 안겨주고 있다. 이는 성령론의 새로운 패러다임을 탐구하고 있는 현대신학자들이 자주 성경적 관점과 조화될 수 없는 철학적 개념들을 도입함으로써³⁾ 성경에 분명히 증거된 성령 사역의 근본적인 특성을 간파하고 있기 때문이다. 이러한 현대신학의 도전 앞에 개혁신학은 성경에 기초한 성령론을 통해 그리스도 안에서 세상을 새롭게 하시는 삼위 하나님의 사역을 바르게 조망할 수 있는 신학적인 모델을 탐구해야 한다. 개혁신학이 추구해야 할 성령론은 성경에 근거하고, 삼위일체적 구조 속에 기독론과 성령론의 관점의 균형을 견지하며, 일차적으로 교회론적이고 구원론적이면서도, 거기서 더 나아가 선교론적이고 종말론적인 성령 사역의 특성을 잘 부각시킬 수 있는 신학이어야 한다. 성령론 자체만을 독립적으로 발전시킬 것이 아니라⁴⁾ 성령론을 다른 모든 신학 분야의 유기적인 구성요소로

3) Ibid.

4) 개혁 교의학에서는 성령론을 별개의 분야로 다루지 않았다. 그러나 개혁신학은 신학 전반을 삼위일체적 구조 속에서 발전시켰다. 기독론 다음에 전개되는 구원론, 교회론, 종말론은 모두 성령론의 범주에 속한다. 따라서 “개혁신학에는 성령론이 결핍되었다”는 비판은 정당한 평가라고 할 수 없다. 비록 개혁신학이 성령론적 표현과 용어를 오순절 교회에서처럼 많이 사용하지는 않았을지도, 성령사역의 구체적인 내용은 확실히 밝혀 주었다. 말씀을 깨닫게 하고 헌법 있게 하며 객관적인 예수의 구속사건을 주관적으로 실현시켜 교회를 세우고 신자를 그리스도와 연합케 하며 거듭나게, 새롭게 하는 것은 모두 성령의 사역이란 점을 강조하였다. 앞으로 개혁신학은 이런 바탕 위에서 오순절 성령운동으로 인해 재점화된 성령론의 미개척 분야들, 즉 성령세례와 충만, 은사와 열매 등의 주제들에 대한 연구를 계속해야 한다. 동시에 다른 모든 교리들을 성령론의 관점에서 재고찰하는 노력이 필요하다.

2) 이에 대한 자세한 내용을 위해서는 다음 논문을 참조하기 바람: 박영돈, “현대신학의 성령론적 전환,”『개혁교회의 정도』(고려신학대학원출판부, 1999), pp. 243~258.

통합하는 신학적 작업을 시도해야 한다. 기존의 삼위일체론, 기독론, 교회론, 구원론, 선교론과 종말론을 성령론의 맥락에서 재조명하는 노력이 필요하다. 이렇게 할 때 성령론은 신학의 새로운 지평을 여는 열쇠가 될 것이다.

본 논문은 이러한 개혁신학의 성령론적 발전의 가능성과 전망을 간략하게 살펴보려고 한다. 광범위한 주제를 다루기에 한 분야를 깊이 있게 논의하지 못하는 한계를 안고 있다. 이런 편향성의 약점에도 불구하고 본 논문은 개혁신학 전반에 걸친 성령론적 전망을 개괄적으로 스케치하는 것만으로 그 의미를 찾고자 한다.

I. 삼위일체론

신약성경에 나타나는 성령 사역의 가장 근본적인 특성은 그리스도 중심적(Christocentric)이라는 점이다. 그러나 많은 현대신학자들은 성령을 그리스도 중심적으로 이해하기보다는 오히려 신 중심적(Theocentric)하거나 성령 중심적(Pneumatocentric)으로 이해하기 원한다. 그들은 그리스도 중심적 성령론은 성령의 임재를 기독교회 안에 제한시킨다고 보며, 이러한 신학적 편협성을 극복하고 성령의 보편적인 임재와 우주적 사역을 바르게 조명하기 위해서는 신(또는 성령) 중심적인 패러다임으로 전환이 필요하다고 주장한다.⁵⁾ 현대의 생태학적인 관심과 다원주의적 요구에 부합하는 새로운 신학적 패러다임을 탐구하는 신학자들이 가장 선호하는 것이 신(혹은 성령) 중심

5) 대표적인 다원주의 신학자 존 힉(John Hick)은 신학의 “코페르니쿠스 혁명”을 주창하였다. 천문학계에서 종래의 천동설이 코페르니쿠스의 지동설에 의해 대체된 것같이 신학계에서도 전통적인 그리스도 중심 패러다임이 하나님 중심 모델로 전환되는 혁신이 있어야 한다는 것이다. John Hick, *God and the Universe of Faiths: Essays in the Philosophy of Religion* (London: MacMillan, 1973), pp. 149f.

적 모델이다. 그러나 이러한 성령론의 근본 문제는 세상 속에 성령의 보편적인 내재를 강조하려는 시도로 인해 예수 그리스도의 독특성을 위태롭게 하며, 성령과 예수의 구속사건의 긴밀한 연결성과 성령 사역의 그리스도 중심적인 특성을 간과하고 있다는 점이다. 현대신학의 성령론적 관심 속에는 재해석을 통해 예수의 유일성을 약화시키고십자가의 스캔들을 피해보려는 끊임없는 유혹과 음모가 도사리고 있다.⁶⁾

이런 현대신학의 흐름에 대응하여 개혁교회가 성경적 바탕 위에서 발전 시켜야 할 성령론은 그리스도 중심적이면서도 삼위일체적인 성령론이다. 전통적으로 서방신학에서는 기독론이 성령론의 내용과 특성을 규정하는 신학적 통제의 원리로 작용하였다. 그래서 성령론은 항상 기독론적으로 고찰되었다. 이러한 서방신학의 장점은 성령을 예

6) 힉은 자신의 신 중심적 신학을 성령론의 맥락에서 발전시킨다. 그는 램페(G. Lampe)의 성령 기독론의 입장을 따라 예수의 성육신과 선성에 대한 급진적인 재해석을 시도했다. John Hick, ed. *The Myth of God Incarnate* (London: MacMillan, 1973), p. 20.; Geoffrey W.H. Lampe, *God as the Spirit* (Oxford University Press, 1977), pp. 104f. 그는 예수를 성부 하나님과 본질적으로 동일한意义上 하나님으로 선언한 니케야의 기독론을 배격하고 예수를 하나님에 특별한 형태로 내재한 인간으로 이해하였다. 힉과 램페의 주장에 따르면, 하나님 안에서 위격적 구분이 없고 한 하나님인 세상 속에서는 성령으로 활동하신다. 성령은 세상 속에 내재하시는 “하나님 자신이며 그의 인격적 현존이다.” Lampe, *God as Spirit*, p. 208. 예수는 이 성령께 온전히 사로잡힌 인간이다. 따라서 예수의 유일성은 그가 본질적으로 하나님이라는 점에 있는 것이 아니라 그가 남다르게 성령으로 충만했던 존재라는 사실에 있다. 다시 말하면 예수는 본질적인 신성을(ontological deity) 가진 것이 아니라 다만 기능적인 신성(functional deity)을 가졌다. 예수 안의 성령충만함이 그를 신적인 존재로 살게 한 것이다. 그러나 예수 안에 성령의 내주는 유일하고 절대적인 하나님의 내재하심의 실례는 아니다. 성령의 내주하심의 다른 많은 사례들이 다양한 종교적 전통 속에서도 나타난다. John Hick, “An Inspiration Christology.” 이 예수 안의 성령 내주는 다른 내주하심의 현상들을 진단하고 해석하는 규범적인 역할을 한다. 이런 면에서 힉은 예수의 유일성과 독특성을 주장한다.

수의 역사적 사역과 단절시키는 독립적 성령론의 위험을 막고 성령을 그리스도 중심적으로 이해할 수 있게 하였다는 점이다. 그러나 서방 신학은 성령의 사역을 예수의 구속사역의 열매를 전달하는 도구적 역할로 제한하고 축소시키는 경향을 탈피하지 못했다는 비판을 받고 있다. 이런 문제가 가장 두드러지게 나타나는 실례를 바르트의 신학에서 엿볼 수 있다. 바르트는 역사적 예수와 말씀으로부터 출발하여 성령의 내재를 논하지 않는 자유주의 신학은 결국 성령의 내재성과 인간의 생태적 종교성(영성)의 구분을 모호하게 하는 내재주의의 오류에 빠졌다고 보았다.⁷⁾ 바르트는 이런 내재주의의 위험을 피하기 위하여 성령을 철저히 그리스도의 영으로 이해함으로써 성령의 내재가 기독론적 바탕과 단절될 수 있는 일말의 가능성도 허용치 않으려고 하였다.⁸⁾ 그는 “성령은 예수 그리스도 자신의 임재와 활동, 곧 그리스도의 뱀치신 팔: 부활의 능력 가운데 계신 그리스도 자신 외에 다른 것이 아니다”라고 하였다.⁹⁾ 그의 견해에 의하면, 성령은 단순히 부활하신 주님이 세상 속에 일하시는 존재 양식이며,¹⁰⁾ 성령의 임재는 부활하신 그리스도의 임재 속으로 흡수되어버리는 것 같은 인상을 지울 수 없다. 이러한 문제 때문에 바르트의 신학은 성령의 독자적인 인격성과 사역을 제대로 부각시키지 못하고 성령을 부활하신 그리스도 안에 양태론적으로 종속시켜 버리는 경향을 탈피하지 못하였다.

바르트의 신학은 극단적인 예이기는 하지만, 서방신학의 그리스도 중심적인 접근은 항상 이런 위험에 노출되어 있다. 그리스도와 성령

7) Karl Barth, *Protestant Theology in the Nineteenth Century: Its Background and History* (London: SCM Press, 1972), pp. 416~28, 471ff.

8) Karl Barth, *Church Dogmatics*, vol. I, 1, p. 452.

9) Karl Barth, *Church Dogmatics*, vo. IV. 2 (Edinburgh: T. & T. Clark, 1958), tr. G.W. Browley, pp. 322~23.

10) Karl Barth, *Church Dogmatics*, vol. III. 2, 322ff.; *Church Dogmatics*, vol. IV. 1, pp. 643~50.

의 연결성을 일방적으로 강조한 나머지 성령의 인격과 사역의 독특성 및 구별성을 간과하는 경우가 많았다. 특별히 신자 안에 내주하시는 성령과 부활하신 그리스도의 관계를 이해함에 있어서 이런 문제가 구체적으로 드러난다. 많은 신학자들이 부활하신 그리스도와 성령의 역동적인 동일성(dynamic identity)을 강조한다.¹¹⁾ 그들은 고후 3:17, 롬 1:4, 고전 15:45 등의 말씀에 근거하여 부활하신 주님과 성령은 사역적인 면에서 분리될 수 없을 정도로 긴밀하게 연합되어 있다고 주장한다.¹²⁾ 물론 그들은 부활하신 주님과 성령의 위격적 구분을 무시하는 것은 아니다. 그들이 의미하는 것은 본질적인 동일성(ontological identity)이 아니고 기능적인, 사역적인 동일성(functional, economical identity)이다. 그래서 던(James Dunn)은 신자의 경험에 있어서 부활하신 주님과 성령은 어떤 식으로든 구분되지 않는다고 말한다.¹³⁾

물론 부활하신 주님과 성령은 긴밀하게 연합하여 동역하시기에 신자의 경험적인 측면에서 구별하기 힘든 점이 있다. 그러나 신자 안에 행하시는 두 분¹⁴⁾의 사역은 동일하면서도 또한 구별되는 면이 있다.

11) Ingo Herrmann, *Kyrios und Pneuma: Studien zur Christologie der Paulinischen Hauptbriefe* (München: Kosel Verlag, 1961); Neil Hamilton, *The Holy Spirit and Eschatology in Paul: Scottish Journal of Theology Occasional Papers*, 6 (Edinburgh: Olive and Boyd, 1957); Richard B. Gaffin, Jr. *Resurrection and Redemption: A Study in Paul's Soteriology* (Phillipsburg, NJ: Presbyterian & Reformed, 1987); pp. 86ff.

12) James D.G. Dunn, “2 Corinthians III. 17—‘The Lord is the Spirit,’ *Journal of Theological Studies* 21 (1970): pp. 309~320; Hendrikus Berkhof, *The Doctrine of Holy Spirit* (Atlanta: John Knox, 1964), pp. 27ff.; Lewis B. Smedes, *All Things Made New* (Grand Rapids: Eerdmans, 1970), pp. 61ff.

13) James D.G. Dunn, *Christology in the Making* (Philadelphia: Westminster, 1980), pp. 146ff.

14) 여기서 그리스도와 성령은 서로 구별된 인격체라는 점에서 “분”(person)이라는 용어를 사용한 것이다.

부활하신 주님과 성령은 예수의 지상사역의 열매를 교회 안에 전달하며 교회를 주관하신다는 점에서 사역적으로 동일하다. 또한 주님과 성령은 모두 교회 안에 내재해 계시나 초월해 계시며, 교회의 경배의 대상이 된다. 이런 동일성을 인정하는 바탕 위에서 서로의 구별성을 이해해야 한다.

먼저 우리가 가장 쉽게 생각할 수 있는 구분은 주님은 우리 신앙의 객관적인 대상이 된다는 점이다. 신자는 예수 그리스도를 믿고 본 받아 가야 한다. 예수가 우리가 지향해야 할 목표이며 닮아가야 할 형상이다. 성경은 예수를 본받으라고 했지 성령을 본받으라고 하지는 않았다. 물론 성령도 우리 신앙의 대상임에는 두말할 여지가 없으나 성경은 삼위 하나님의 사역적, 기능적인 독특성을 강조하고 있다는 것을 기억할 필요가 있다. 예수 그리스도가 우리 신앙의 객관적 대상인데 반해 성령은 그 객관적인 대상에 대한 우리의 주관적인 신앙과 책임을 가능하게 하는 분이다. 성령은 신자 안에서 그를 도와 예수를 잘 믿고 닮아 가게 한다. 성령은 신자 안에서 그의 속사람을 새롭게 하고 강건케 하여 예수에 대한 신앙적 책임과 의무를 다 할 수 있는 자유로운 주체자가 되게 한다. 신자 안에 내재하는 성령이 신자의 참된 영성, 자율성과 주관성을 보장한다. 이러한 성령의 독특한 역할을 바르게 이해하는 것은 우리 신앙의 자율성과 영성의 출처를 밝히는데 매우 중요하다.¹⁵⁾

또한 이러한 구분은 우리 신앙의 삼위일체적 특성을 온전히 부각시키는 데 필요하다. 만약 던(James Dunn)이 주장했듯이 신자의 경험 속에서 부활하신 주님과 성령의 역할이 전혀 구별될 수 없다면 신자

15) 신자의 믿음과 경건은 그의 생래적 종교성의 산물이 아니라 그 안에 내재하시는 성령의 은혜로부터 산출되는 것이다. 이 점을 바르게 이해할 때 우리는 인간의 생래적인 영성과 성령으로부터 기인된 영성을 혼동하는 자유주의나 현대 영성주의의 오류를 피할 수 있다. 또한 인간의 육적인 열심을 영적인 열심으로 착각하는 잘못이나 자신의 신앙과 경건에 대한 교만에 빠지는 위험을 막을 수 있다.

는 입으로는 삼위하나님을 고백할지라도 실제 경험에 있어서는 이위 하나님을 섬기는 셈이 된다. 그러나 하나님은 우리 밖에서만 삼위 하나님으로 존재하고 일하시는 것이 아니라 우리 안에서도 삼위하나님으로 역사하신다. 따라서 우리는 우리 신앙체험에 있어서도 하나님을 구별된 세 인격의 하나님으로 경험한다는 점을 강조해야 한다. 신자 안에 부활하신 주님과 성령의 사역적 구별성을 간과하는 입장은 신자의 경험에 있어서 삼위일체적 특성과 부요함을 온전히 밝히지 못하므로 우리 신앙의 삼위일체적 체험의 빈곤을 초래한다. 우리의 신앙이 형식적으로뿐 아니라 실제 경험적인 면에서도 온전히 삼위일체적이 되기 위해서는 성령이 부활하신 주님께 양태론적으로 종속되지 않아야 하며 그 사역과 인격의 독특성이 바르게 인정되어야 한다. 그리고 우리는 부활하신 주님과 성령의 동일하면서도 구별되는 공동사역의 바탕 위에서 신자의 은혜 체험, 즉 구원과 성화, 그리고 교회를 이해해야 한다. “그리스도 안에서,” “성령 안에서” 개인과 교회와 세상을 새롭게 하시는 성부 하나님의 경륜이 이루어져 가는 것이다.

개혁신학은 삼위일체에 대한 성령론적 이해의 지평을 넓힐 필요가 있다. 삼위일체론은 사변적인 형이상학이 아니라 일차적으로 초대교회의 성령체험을 통하여 밝히 드러난 삼위일체에 대한 성경적 계시에서부터 출발해야 한다.¹⁶⁾ 오순절 성령강림을 통해 경륜론적 삼위일체가 가장 선명하게 계시되었다. 초대교인들은 오순절 성령체험을 통하여 삼위일체적 신앙, 교제, 기도, 예배와 삶을 누리게 되었다. 이런 측면에서 초대교인들의 성령체험이 삼위일체의 비밀로 들어가는 관문이라고 볼 수 있다.¹⁷⁾ 그들은 비록 논리적으로 잘 정리된 삼위일체

16) David Coffey, “The Holy Spirit as the Mutual Love of the Father and the Son,” *Theological Studies* 51, 1990: pp. 193-229; Piet Schoonenberg, “Trinity-The Consummated Covenant: Theses on the Doctrine of the Trinitarian God,” *Studies in Religion* 5 (1975~1976): pp. 111~16; Thomas G. Weinandy, *The Father’s Spirit of Sonship* (Edinburg: T. & T. Clark, 1995).

교리는 가지고 있지 않았지만 성령 안에서 삼위일체적 교제와 삶을 풍성히 누렸다. 밴 뉴슨(Van Dusen)이 말했듯이, “역사적으로 경험의 삼위일체가 교리의 삼위일체보다 훨씬 앞선다.”¹⁸⁾

특별히 바울은 그의 서신서에서 이 성령체험에서 비롯된 기독교 신앙의 삼위일체적 특성과 내용을 분명히 밝히고 있다.¹⁹⁾ 그는 신자의 삶, 구원, 성화와 교회를 근본적으로 삼위일체적 관점에서 이해하였다.²⁰⁾ 성령 안에서 삼위 하나님의 사역은 개인과 교회와 세상 속에 하나님 나라를 실현시키기 위해 계속 확장된다. 성령론적 맥락에서 삼위일체는 하나님 나라와의 긴밀한 관계성 속에서 고찰되어야 한다. 이렇게 삼위일체에 대한 성령론적 이해의 지평을 넓힐 때 삼위일체론은 더 이상 삶의 진리와 동떨어진 사변적인 교리가 아니라, 신자의 신앙과 체험, 교회의 삶과 사역의 내용적 특색을 규정하는 역동적인 진리가 된다. 구원론과 성화론, 교회론과 선교론이 성령론적으로 보완될 때 온전히 삼위일체적 내용으로 구성될 것이다.

II. 기독론

신약성경의 저자들은 예수 그리스도를 성령론의 틀 속에서 조망하였다. 예수를 “기름부음 받은 자”, 성령의 담지자로서 성령 안에서 성부 하나님과 “아바” 관계를 누린 분으로 묘사하였다. 이런 신약의 증거에 충실하기 위해서 기독론은 성령론적 맥락에서 고찰될 필요가 있다.

17) Jürgen Moltman, *The Spirit of Life*, Tr. Margaret Kohl (Minneapolis: Fortress Press, 1992), pp. 71f.

18) Henry P. Van Dusen, *Spirit, Son and Father: Christian Faith in the Light of the Holy Spirit* (New York: Charles Scribner's Sons, 1958), p. 150.

19) Gordon Fee, *God's Empowering Presence* (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1996), p. 843.

20) 롬 5:1~8; 고후 3:1~46; 고후 13:13; 갈 4:4~6; 앱 1:3~14; 고전 12:4~6; 앱 2:20~22; 앱 4:4~6.

성령론적인 관점이 기독론의 내용을 특징지어주는 해석학적 지평으로서의 역할을 할 때 전통적인 로고스 기독론의 일방적인 “위로부터의” 접근과 경직된 본질론적인 개념의 한계를 극복하고 예수의 인간됨과 사역적인 측면을 온전히 밝히는 역동적인 기독론이 될 것이다.

예수 그리스도를 성령론적인 관점에서 이해하려는 시도는 오래 전부터 시작되었다.²¹⁾ 그러나 교회사에 계속 등장했던 성령 기독론은 입양설로 치우친다는 문제점을 안고 있다. 곧 예수는 원래 인간인데 성령충만을 받음으로써 하나님의 아들로 인정된 것으로 보는 오류에 빠지는 것이다. 최근 종교다원주의적 관심에 부합된 기독론의 탐구가 활발해지면서 새로운 모델의 성령 기독론이 등장하고 있다. 그 대표적인 예로 종교다원주의 신학의 대부 존 힉(John Hick)의 기독론에 결정적인 영감을 제공한 램페(G. Lampe)의 성령 기독론을 들 수 있다. 램페는 전통적인 로고스 기독론은 예수의 참된 인간됨을 온전히 밝힐 수 없는 아주 경직되고 추상적인 본질론적 개념으로 왜곡된 가르침이라고 비난한다.²²⁾ 그는 이러한 전통적인 기독론의 한계를 극복하는 동시에 종전의 성령 기독론이 안고 있는 입양설의 위험을 피할 수 있는 새로운 성령 기독론을 제안한다. 그는 성육신을 본질론적인 개념으로 이해하는 것을 거부하고, 예수라는 인간이 성령에 의해 완전히 사로잡힌 다이내믹한 사건이라는 관점에서 이해하기 원한다. 램페에 의하면, 성육신은 성령으로 역사하시는 하나님이 예수라는 인간 안에 특별한 형태로 내재하신 사건이다. 램페는 예수는 출생할 때부터 성령으로 충만했던 사람으로 봄으로써 예수가 세례 받을 때 성령을 받은 것으로 보는 입양설의 위험을 효과적으로 극복했다고 주장한다.²³⁾ 그러나 그의 견해는 입양설과는 다른 각도에서 예수 그리스도

21) 이런 시도는 이미 초대교부들의 문헌에 나타난다. 성령 기독론은 특별히 Ignatius, Justin Martyr의 글에서, 그리고 Hermas와 II Clement에서 발견된다.

22) Geoffrey W.H. Lampe, *God as Spirit*, p. 132f.

23) Geoffrey W.H. Lampe, “The Holy Spirit and the Person of Christ,” in

의 유일성과 신성을 부인하고 있다. 램페는 성령이 예수를 인도하여 신적으로 행동하게 했다는 점에서 예수의 신성을 이해하며, 예수 안의 성령의 내주하심의 정도가 다른 인간들에 비해 독특하다는 관점에서 예수의 유일성을 설명한다.²⁴⁾ 이러한 재해석은 결국 예수는 본질적으로 하나님아니라 그 안의 성령의 내주하심이 그를 신적으로 살게 했다는 주장으로서 예수의 신성과 유일성의 의미를 변질시켜 버렸다. 램페의 기독론은 이같이 예수의 본질적인 신성을 기능적인 신성으로 대체할 뿐 아니라 성령을 구별된 인격체가 아닌 단순히 하나님의 존재 양식으로 봄으로써 삼위 하나님의 위격적 구분을 양태론적으로 통과시키는 단일신론으로 귀결되고 만다.

따라서 앞으로의 성령 기독론은 램페 입장에서 나타나는 본질론적, 삼위일체적 결합을 극복하는 방향으로 발전해 가야 한다. 예수의 본질적인 신성에 대한 분명한 기독론적 선언의 바탕 위에서 삼위 하나님의 위격적 완전성을 온전히 보존할 수 있는 모델을 개발해야 한다. 이를 위해서는 성령 기독론을 로고스 기독론으로 보완할 필요가 있다. 로고스 기독론과 성령 기독론은 상호 배타적이라기보다 상호 의존적이다.²⁵⁾ 신약성경에 나타나는 두 유형의 기독론을 신학적으로 잘 통합하여 좀더 통전적인 기독론을 발전시키는 과제가 우리 앞에 놓여 있다. 예수의 선재하심과 신성의 본질론적 의미를 강조하는 로고스

Christ, Faith and History: Cambridge Studies in Christology, eds. S.W. Sykes and J.P. Claryton (Cambridge: Cambridge University Press, 1972), p. 125.

24) Ibid., p. 124.

25) 많은 학자들은 로고스 기독론을 성령 기독론으로 대체할 것이 아니라 보완해야 한다고 주장한다. Clark H. Pinnock, *Flame of Love: A Theology of the Holy Spirit* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1996), p. 91.; Olaf Hansen, "Spirit Christology: A Way Out of Our Dilemma?" in *The Holy Spirit in the Life of the Church*, ed. P. Opsahl (Minneapolis: Augsburg, 1978), p. 173; James D.G. Dunn, "Rediscovering the Spirit (2)," *The Expository Times* 94(Oct, 1982): pp. 9~18.

기독론의 긍정적인 면을 보존하면서 예수의 인간으로서의 삶과 사역을 성령론적인 관점에서 새롭게 살펴보아야 한다.²⁶⁾ 이렇게 기독론을 성령론적으로 보완할 때 위로부터의 기독론과 아래로부터의 기독론, 기능적 기독론과 본질론적 기독론, 영감의 기독론과 성육신의 기독론 사이의 갈등을 극복하고 원만한 통합을 이루어 갈 수 있을 것이다.

III. 교회론

20세기 후반에 들어와 많은 신학자들은 교회론의 성령론적 차원에 대하여 관심을 기울이고 있다.²⁷⁾ 그들은 그 동안 교회의 카리스마적 특성이 너무 무시되어 왔기에 전통적인 교회론은 제도주의적 교회론의 경직성을 탈피하지 못하였다고 지적한다. 에밀 브루너(Emil Brunner)는 전통교회의 이런 문제점을 비판하면서, 교회는 사도행전에서 볼 수 있듯이 제도나 조직보다 카리스마와 친교에 역점을 둔 성령충만한 공동체로 돌아가야 한다고 역설한다.²⁸⁾ 그러나 교회의 제도적인 측면과 카리스마적인 측면을 날카롭게 대립되는 것으로 보아서는 안 된다. 성령의 공동체로서의 교회에 대한 강조는 제도로서의

26) 자세한 내용을 위해서는 다음의 논문을 참조하기 바람. 박영돈, "성령 기독론의 새로운 모델," 「개혁신학과 교회」 10호(고려신학대학원, 2000), pp. 219~255.

27) John D. Zizioulas, *Being as Communion* (New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1985), p. 112; Yves Congar, *The Word and the Spirit* (San Francisco: Harper & Row, 1986), p. 113; Walter Kasper, *Jesus The Christ* (New York: Paulist, 1976), p. 258; Jürgen Moltmann, *The Church in the Power of the Spirit* (New York: Harper & Row, 1977); Hendrikus Berkhof, *The Doctrine of the Holy Spirit*; Bernard L. Ramm, *Rapping about the Spirit* (Waco, Texas: Word, 1974), p. 61.

28) Emil Brunner, *The Christian Doctrine of the Faith and the Consumption, Dogmatics*, vol. 3 (Philadelphia: Westminster, 1982), pp. 188f.

교회에 무관심한 경향으로 흐를 수 있는 위험성을 안고 있다. 따라서 교회론에 성령론적 차원을 보강하려는 시도는 항상 기독론적인 요소와 성령론적인 것 사이의 적절한 균형과 통합 속에 이루어져야 한다. 그렇게 될 때 제도적인 것과 카리스마적인 것, 공동체적인 차원과 개인적인 차원 사이의 긴장을 극복하는 새로운 교회론의 모델을 개발할 수 있을 것이다.

교회는 그리스도의 몸인 동시에 성령의 전이다. 교회는 그 모든 면에서 이중적인 기초, 곧 성자와 성령의 사역에 의존한다. 그리스도와 성령의 긴밀한 연합과 협력을 통하여 교회는 제도인 동시에 친교의 공동체가 된다. 그리스도와 성령 안에서 이 두 차원은 서로 분리될 수 없는 유기적인 관계성 속에 통합되어 있다. 따라서 교회의 제도적인 면은 그리스도로부터 형성되었고 카리스마적인 면은 성령으로 말미암아 창조되었다고 보는 이원론적 오류를 경계해야 한다.

‘교회는 그리스도의 몸이며 성령의 전’이라는 바울의 비유는 주의 깊게 선별된 것이다. 그리스도의 몸이 “하나님의 백성인 교회의 기독론적 존재 양식을 묘사한다면,”²⁹⁾ 성령의 전은 교회의 성령론적 존재 양식을 의미한다. 그리스도의 몸이라는 교회의 개념이 예수의 구속사건이 교회의 객관적인 기초라는 면을 우선적으로 부각시킨다면, 성령의 전이라는 교회의 의미는 이 객관적인 사건의 주관적인 실현이 성령의 사역으로 이루어졌다는 점을 특별히 강조한다. 교회에 대한 이 두 개념은 서로 긴밀하게 연결되어 교회의 기독론적 차원과 성령론적 차원, 객관적인 측면과 주관적인 측면을 유기적으로 통합시킨다.

따라서 전통적인 교회론은 교회가 그리스도의 몸이라는 입장은 성령론적 맥락에서 발전시킬 필요가 있다. 교회를 성령충만한 공동체라는 관점에서 고찰함으로써 교제와 카리스마적인 차원의 중요성을 새롭게 강조해야 한다. 동시에 교회의 제도적인 면을 카리스마적인 측

29) Hermann Ridderbos, *Paul* (Grand Rapids: Eerdmans, 1975), p. 362.

면과 긴밀하게 관련시켜 재고함으로써 교회의 제도나 직분의 참된 의미를 재발견해야 한다.

이렇게 교회를 그리스도의 몸으로 보는 관점과 교회를 성령의 전으로 이해하는 입장은 상호 의존적으로 밀접하게 연결되어 있다. 교회 안에 성령이 충만하심으로써 그리스도의 교회의 머리 되심이 구체적으로 실현될 뿐 아니라 교회가 그리스도의 몸으로서 제 역할을 하게 된다. 성령은 부활하신 주님을 교회의 머리로 교회 안에 실제 임재케 하신다. 부활하신 주님은 성령이라는 방편을 통해 교회 안에 임재 하셔서 교회를 주관하고 교회에 그의 지상사역의 효력을 적용하신다. 성령은 교회가 그리스도의 몸으로서의 역할을 감당할 수 있게 하기 위해 은사와 직분을 부여하신다. 성령은 이러한 은사 활용을 통하여 그리스도의 몸이 정상적으로 성장하게 하시고 성령의 열매를 맺게 하셔서 그리스도의 장성한 분량이 충만한 데까지 이르게 하신다.

바울은 이런 카리스마적 공동체를 성화를 이해하는 일차적인 컨텍스트로 삼고 있다.³⁰⁾ 그의 가르침에 의하면 성화는 은사를 통하여 사랑을 실천하는 공동체적 삶 속에서 진행된다. 은사는 사랑이 구체적이고 실질적인 방식으로 표현되는 수단과 방편이다. 은사의 활용을 통하여 사랑이 구체적으로 실현되며 그리스도의 성품이 형성된다. 따라서 카리스마는 개인과 공동체의 성화에 필수적인 요소이다.

안타깝게도 이러한 은사와 성화의 긴밀한 관련성이 제대로 이해되지 못하였다. 많은 경우 은사는 성화와는 직접적인 연관성이 없이 단순히 사역적인 것으로만 간주된다.³¹⁾ 물론 은사가 잘못 사용될 때 성화론적으로 기여하지 못하여, 윤리적 열매 없이 은사만이 나타나는 괴리 현상이 발생할 수 있다.³²⁾ 그러나 은사가 그 성화론적 기능을 잘

30) 고전 12~14장; 롬 12장.

31) Michael Green, *I believe in the Holy Spirit* (Grand Rapids: Eerdmans, 1983), p. 120; 헌요한, 『성령, 그 다양한 얼굴』(장로회 신학대학교 출판부, 1998), p. 331.

발휘하여 열매로 귀결될 때 참된 영적 성숙이 이루어진다. 은사는 단순히 사역적인 기능만을 수행하는 것에 그치는 것이 아니라 궁극적으로 공동체적 성숙과 성화에 기여한다. 밀씀과 봉사와 다스림 등의 은사를 통해 교회의 구성원들이 영적으로 양육되고 성숙한다. 교회 안에 다양한 은사들의 역동적인 역사가 없이 진정한 성화를 기대할 수 없다. 전통적으로 성화가 지나치게 개인주의적으로 이해되었기에 은사의 성화론적 중요성이 바르게 인식되지 못하였다. 그러나 신약성경에 의하면 성화는 근본적으로 공동체적인 특성을 띠며, 성령의 은사는 이런 성화에 핵심적인 역할을 한다.

그러므로 교회를 카리스마적 공동체로 볼 때 교회 안의 성화의 은혜를 바르게 이해할 수 있다. 중세 로마 가톨릭에서는 성화의 은혜가 교회의 예식과 제도를 통해 개인에게 기계적이고 자동적으로 수여되는 것으로 보았고 그에 반하여 일부 개신교에서는 성화의 은혜를 개인적인 차원으로 제한시키는 경향을 나타냈다. 교회를 성령충만한 공동체로 보는 견해는 이런 성화에 대한 제도주의적 혹은 개인주의적 이해의 두 극단을 피하고 성화의 은혜가 교회 안에서 성령의 교제와 은사 활용을 통해 다이내믹하게 역사한다는 사실을 바르게 인식할 수 있게 한다. 현대 교회의 많은 교인들이 영적 미성숙의 문제를 안고 있는 것은 교회가 제도적으로 경직되어 성화의 은혜가 활발하게 역사할 수 있는 성령의 코이노니아와 카리스마적 채널을 제공해 주지 못하기 때문이다. 그 결과 평신도들이 가진 잠재력과 다양한 은사들이 사장되어버린 채, 그리스도의 몸의 기능은 심각하게 마비되고 있다.

성령 사역의 개인적인 차원과 집합적인 차원이 유기적으로 연합되어 있기에 성화론은 근본적으로 교회론의 맥락 속에서 논의되어야 한다. 로마 가톨릭은 교회론을 개인 구원론보다 앞세웠고, 이에 대한 반작용으로 개신교에서는 교회론보다 구원론을 먼저 다루었다. 물론

32) 고린도교회에서 그 대표적인 예를 엿볼 수 있다. 고전 12-14.

개신교가 구원론을 먼저 다룬다고 해서 교회의 중요성을 약화시킨 것이라고 볼 수 없다. 칼빈은 『기독교강요』의 교회론에서 개인의 구원과 성화는 교회에 의존되어 있다는 점을 강조하였다. 칼빈의 가르침에 의하면, 교회는 개인 신자를 양육하는 어머니와 같은 역할을 하며, 성숙한 신자됨을 향한 전인적인 교육과 훈련이 진행되는 학교와 같은 기능을 한다.³³⁾

그러나 교회의 중요성에 대한 강조에도 불구하고 칼빈의 가르침에는 교회를 개인의 신앙 성장을 위한 수단으로 보는 관점이 내재되어 있다. 칼빈은 『기독교강요』 제4권 교회론의 제목(“외적인 수단 혹은 도움”)과 같이 교회를 자주 개인 신앙과 성화를 위한 외적 수단으로 이해한다. 그는 『기독교강요』에서 교회론을 다루기 전에 제3권에서 개인 안에 역사하는 성령의 사역을 논한다. 이런 가르침의 패턴을 살펴볼 때, 칼빈에게 있어서 “성화는 일차적으로 공동체가 아니라 개인 안에 이루어지는 중생의 한 과정이다”라고 지적한 판넨베르그의 말은 전혀 근거가 없는 비판은 아니다.³⁴⁾ 물론 칼빈이 교회보다 개인의 구원을 먼저 다루었다고 해서 개인주의에 치우쳐 개인구원과 교회의 통합적 관계를 간과했다고 단정할 수 없다. 칼빈의 이러한 접근은 로마 가톨릭의 *ordo salutis*와 대립된 상황의 문맥 속에서 이해되어야 할 것이다.

그러나 그의 가르침이 안고 있는 구조적인 약점은 교회론과 구원론을 유기적으로 연결하여 고찰하는 것을 힘들게 만든다는 점이다. 칼빈 이후 개신교에서는 보편적으로 이런 패턴을 따라 개인의 구원을 먼저 다룬 후 개인의 성화를 위한 일종의 보조적인 방편으로 교회를 논했다. 개인의 성화가 교회라는 공동체의 컨텍스트와 분리되어 고립

33) John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, ed. John T. McNeil (Philadelphia: Westminster, 1987), IV. 1. 5.

34) Wolfhart Pannenberg, *Christian Spirituality* (Philadelphia: Westminster, 1983), p. 57.

된 개인 경건생활의 좁은 범주에서 이해되었다. 그 결과 개신교 안에는 공동체 의식의 결여, 영적 엘리티즘, 자기중심적이고 폐쇄적인 경건주의의 경향이 나타나게 되었다.

이러한 문제를 극복하기 위해서는 우리 신학의 논리적 패턴과 구조가 재조정되어야 한다. 개혁신학이 그 내용뿐 아니라 그 구조적인 면까지 성경에 충실하기 위해서는 기독론 다음에 교회론의 문맥 속에서 개인의 구원과 성화를 다루어야 한다. 신약성경에 의하면 예수와 연합하는 것은 예수의 몸 된 교회에 접붙임 받는 것을 의미하며, 이들은 서로 분리될 수 없다. 바울에게 있어서 그리스도 안에, 성령 안에 있다는 것은 구체적으로 그리스도의 몸이며 성령의 전인 교회 안에 있는 것을 의미한다.³⁵⁾ 신자의 삶이 그리스도의 몸 안에 있는 삶이기에 성령 안의 삶인 것이다. 성화가 근본적으로 성령 안에서 이루어진다면, 성화는 우선적으로 거룩하게 하는 성령이 활동하시는 영역인 그리스도의 몸 안에서 진행된다고 보아야 한다. 성화의 다이내믹한 과정은 교회 안에서 성령 안의 교제와 은사 활용을 통하여 진행된다.

개혁교회는 카리스마적인 차원을 교회론의 유기적 구성요소로 통합하는 신학적인 작업을 해야 한다. 동시에 모든 신자들이 각자의 은사를 개발하여 그리스도의 몸을 세워 가는 데 사용하도록 적극 권장해야 한다. 이렇게 모든 신자들이 각자의 은사를 활용하여 서로 섬기는 공동체 삶 속에서 만민 제사장의 원리가 구체적으로 실현된다고 볼 수 있다.

VI. 성화론

성령세례와 성령충만을 회심 이후의 획기적인 체험으로 보는 오순절파의 입장은 여러 가지 신학적인 문제를 안고 있지만, 최소한 그리

35) Hermann Ridderbos, *Paul* (Grand Rapids: Eerdmans, 1975), p. 221f.

스도인의 삶은 근본적으로 성령충만해야 한다는 점을 우리에게 일깨워주는 공헌을 하였다.³⁶⁾ 거룩한 삶, 능력 있는 사역은 오직 성령충만할 때만 가능하다는 것을 강조함으로써 성화와 오순절 성령충만의 축복사이에 중요한 관련성이 있다는 것을 보게 한다.³⁷⁾ 이러한 도전 앞에 개혁신학은 성화를 예수의 구속사건뿐 아니라 성령충만이 주어진 오순절 사건과도 연결시킴으로써 성화론을 기독론적이면서 성령론적인 이중적 토대 위에 세우는 과제를 안고 있다.

비록 오순절의 입장이 성령충만의 중요성을 강조했지만 성화와 성령충만의 관계를 올바르게 밝혀주지는 못했다. 이 견해의 근본 문제는 성경적인 근거가 빈약하다는 것뿐 아니라 성화에 대한 잘못된 이해에 뿌리를 내리고 있다는 점이다. 오순절 성령세례 교리의 역사적 기원은 웨슬리의 “즉각적인 성화”, 성결운동과 캐리사경회의 “제2의

36) Anthony A. Hoekema는 “우리는 신오순절파가 성령충만의 중요성을 긴급하게 강조하는 것에 대해 감사한다”고 말했다. *Holy Spirit Baptism*, p. 79.

37) 오순절파의 주장에 의하면 신자들의 죄에 대한 결정적인 죽음과 그리스도 안에서의 새로운 삶으로의 부활은 성령세례 혹은 성령충만의 체험을 통해서만이 주관적으로 실현된다. 성령운동과 오순절파의 가르침에서 “자아의 죽음” 혹은 “자기를 비움”과 같은 단어들이 성령충만과 관련해 자주 사용되고 있다. 성령으로 충만하게 될 때 자아는 죽게 된다고 한다. A.B. Simpson, *The Holy Spirit*, vol. 2 (Pennsylvania: Christian Pub., 1896), p. 97. A.J. Gordon, F.B. Meyer, Andrew Murray와 더불어 A.B. Simpson은 성령충만에 대한 오순절파의 교리에 지대한 영향을 미쳤다. 그러므로 F. Brunner는 “이들 다섯 명은 오순절파의 성령신학이 자신의 입지를 굳히기 위해 끌어들인 일종의 신학적 기금을 마련해 주었다고 할 수 있다”고 말했다. *A Theology of the Holy Spirit*, p. 45. 비록 그들이 죄에 대한 신자들의 결정적 죽음에 대한 정교한 신학적 논지를 발전시키지는 못했지만, 신자들이 자기를 비우는 것과 죄에 대해 죽는 것은 성령충만에 꼭 선행되거나 혹은 동시적으로 일어나야 하며, 옛 자아와 죄악에 대한 이러한 죽음은 지속적인 성령충만함을 위해서 계속 유지되어야 한다는 사실을 분명히 강조하고 있다. 결국 그들의 견해에 의하면 “성령충만한 삶은 옛 자아가 없는 삶이다(selfless life).” Lehman Strauss, *Be Filled with the Spirit* (Grand Rapids: Zondervan, 1976), p. 80.

축복”의 가르침으로 거슬러 올라간다.³⁸⁾ 오순절 성령세례의 가르침은 그들과 세부적인 내용에서 차이가 있으나 획기적인 제2의 은혜체험을 강조한다는 점에서 서로 맥을 같이한다. 이들의 가르침은 칭의와 성화를 서로 분리된 단계로 보는 동일한 논리적 바탕 위에 서 있다.³⁹⁾ 예수를 믿음으로 칭의의 은혜를 받고 성령충만을 체험해야 성화와 사역을 위한 능력을 받는다는 식으로 그리스도를 체험하는 것과 성령충만(성령세례)을 체험하는 것을 이원화하는 오류를 범하였다. 그 결과 성령의 온전한 내주하심과 충만하심을 신자가 믿음으로 그리스도와 연합하는 순간부터 시작되는 것이 아니라 신자의 신앙이 제2의 단계에 이르기까지 유보되는 것으로 보게 된다.

그러나 성령충만은 획기적인 두 번째 은혜체험이 아니라 그리스도와의 연합을 근거로 처음부터 모든 신자들에게 부여된 특권으로 보아야 한다.⁴⁰⁾ 그리스도와의 연합으로 인해 신자는 성령을 받으며, 그와 함께 성령의 지속적인 충만을 받을 수 있는 특권을 부여받는다.⁴¹⁾ 또한 그리스도와 연합할 때 죄에 대해 죽고 새사람으로 부활하는 획기적이고 근본적인 성화가 신자 안에 일어난다.⁴²⁾ 이 근본적인(결정적

38) Klaude Kendrick, *The Promise Fulfilled* (Springfield: Gospel Phd. House, 1961), p. 33; Frederick Dale Brunner, *A Theology of the Holy Spirit* (Grand Rapids: Eerdmans, 1985), p. 43.

39) 자세한 내용을 위해서 다음 논문을 참조하라. 박영돈 “성화의 기독론적-성령론적 바탕,” 「개혁신학과 교회」 11호 (고려신학대학원, 2001), pp. 202~234.

40) 비록 많은 신자들의 실제체험에서 확실히 볼 수 있듯이 성령충만함은 상실 될 수 있으나 그렇다고 해서 신앙생활의 처음부터 성령충만함을 받지 못할 이유는 없다.

41) Brunner, *A Theology of the Holy Spirit*, p. 241.

42) John Murray는 결정적인 성화론(Definitive Sanctification)에서 이 점을 성경적으로 명확히 규명함으로 개혁주의 성화론의 빌전에 크게 기여하였다. John Murray, *Collected Writings of John Murray*, vol. 2, *Systematic Theology* (Edinburgh: The Banner of Truth, 1977), p. 286; *Principles of Conduct* (Grand Rapids: Eerdmans, 1984), p. 207.

인) 성화는 웨슬리와 케직 사경회 그리고 오순절 성령운동에서 주장하는 것처럼 회심 후에 이차적으로 주어지는 것이 아니라 믿음으로 예수와 연합하는 순간 일어나는 것이다. 신자는 그리스도와의 연합을 근거로 단번에 거룩한 새 사람이 된 동시에 성령의 사람이 되었다.

이 근본적인 성화와 성령충만함이 성화의 두 다이내믹이다. 신자는 근본적인 성화가 일어났다는 사실에 대한 믿음과 성령충만한 은혜를 전적으로 의존하는 것을 통해 점진적으로 성화된다. 예수 안에서 근본적으로 성화된 새사람은 오직 성령 안에서만 존재하며 제 기능을 발휘한다. 신자는 처음부터 성령으로 인도함을 받은 성령충만한 삶을 살아야 근본적으로 성화된 사람의 실제대로 살 수 있다. 근본적인 성화와 성령충만은 서로 긴밀하게 연관되어 있다. 성령충만함은 신자를 근본적으로 성화된 자로서 살게 한다. 성령충만한 삶은 죄와 옛 자아에 대해 죽고 거룩한 새사람으로 행하는 삶이다. 또한 신자 안에 근본적인 성화가 일어났기에 성령이 충만히 역사하실 수 있다. 신자가 예수와 연합함으로써 신분적으로 의롭게 되었을 뿐 아니라 실제적으로도 죄에서 해방되어 새사람이 되었기에 성령이 그 안에서 자유롭게, 충만하게 역사하실 수 있는 것이다. 따라서 성경이 제시한 정상적인 성화의 삶은 예수 믿을 때부터 성령충만하여 죄와 결별된 거룩한 삶을 사는 것이다. 현대교회는 이런 신앙의 정도에서 멀리 탈선했기에 그 길로 다시 돌아가는 깊은 회개와 개혁운동이 필요하다.

이렇게 신자의 삶을 근본적으로 성령충만한 삶으로 보는 관점은 신자의 삶을 계속적으로 새로운 충만함을 누리는 삶으로 봄으로써 그리스도 안에 이미 모든 것이 주어졌다는 것에 대한 일방적인 강조로 인해 새로운 은혜체험에 대한 추구를 약화시키는 전통적인 성화론의 약점을 보완할 수 있다. 동시에 죄와 분리된 성결한 삶, 즉 성령충만한 삶은 회심 후 제2의 축복을 받을 때까지 유보되는 것이 아니라 예수를 믿을 때부터 시작된다는 것을 분명히 밝혀 줌으로써 웨슬리-

오순절의 가르침에 대한 강력한 성경적 대안을 제시할 수 있다.

전통적으로 개혁교회에서는 신자의 삶을 윤법의 제3용법을 따라 계명을 지키는 삶으로 이해해 왔다. 웨스트민스터 신앙고백서, 하이델베르그 요리문답은 신자의 삶을 우선적으로 친제명을 지키는 삶이라는 관점에서 논의하였다. 이러한 접근은 그리스도인의 삶이 무윤법 주의적인 삶이 아니라 윤법의 참된 의미를 실현시키는 삶이라는 점을 부각시키는 장점을 안고 있다. 그러나 신약성경, 특별히 바울의 가르침은 신자의 삶을 우선적으로 성령 안의 삶이라는 관점에서 조명하고 있다. 성령으로 인도함을 받는 삶은 외부적인 윤례에 얹매는 삶이 아니다(갈 5:18). 물론 성령 안의 삶이 아무런 객관적인 지침이 없이 주관적인 충동과 욕망과 소견을 따라 무질서하게 사는 삶은 아니다. 성령은 주님의 새 계명, 사랑의 법을 따라 신자를 인도하신다. 그러나 이 새 계명은 돌비가 아니라 심비에 새겨졌으며, 성령은 이 마음에 쓰여진 그리스도의 법을 따라 신자를 인도하신다. 따라서 성령을 따라 사는 것은 윤법과 상충된 삶이 아니라 윤법의 요구를 온전히 이루는 삶이다. 성령을 따라 살 때 성령의 열매를 맺게 되며, 이것이 곧 윤법의 요구, 즉 사랑을 구체적으로 실현하는 삶이다. 그래서 바울 사도는 “육신을 쫓지 않고 그 영을 쫓아 행하는 우리에게 윤법의 요구를 이루어지게 하려 하심이니라”고 하였다(롬 8:4). 성령론적인 관점은 윤법을 지키는 어떤 “행위”보다 윤법의 참된 의미에 부합된 “전인격적 열매”에 더 초점을 맞춘다. 또한 계명을 지키는 삶을 가능케 하는 능력이 신자 안에 내재하는 성령으로부터 주어진다는 점을 부각시킨다. 따라서 그리스도인의 삶을 계명을 지키는 삶뿐 아니라 성령의 자유와 능력 안에서의 삶이라는 관점에서 이해할 때, 전통적인 성화론은 경직되고 윤법주의적인 경향을 벗어버린 새로운 성화론으로 거듭날 수 있을 것이다.

V. 선교론

성령은 교회를 세상에서 불러내시는 동시에 세상 속으로 다시 내보내신다. 또한 성령은 교회를 세상의 죄악과 분리되게 하시는 동시에 죄악세상과 함께 하게 하신다. 성령의 은사는 교회 자체만의 유익과 발전을 위해서가 아니라 세상 속에서의 선교사역을 위해 주어진 것이다. 칼 헨리(Carl Henry)가 말했듯이 오순절 성령 강림 사건은 “하나님께서 세계 선교를 위해 성령의 능력을 받은 종말론적 공동체를 세상 속으로 출범시킨 사건”이다.⁴³⁾ 따라서 성령의 인도함을 받는 교회는 자신의 안녕과 영광만이 아니라 세상 속에 하나님 나라를 확장하기 위해 존재한다.

이렇게 성령론적 관점에서 볼 때 교회의 존재 목적과 본질적인 사명은 선교이며, 교회론은 근본적으로 선교론적 맥락에서 고찰되어야 한다. 그렇기 때문에 교회론에 이어 종말론이 아니라 선교론이 전개되어야 한다. 그러나 안타깝게도 그 동안 선교는 조직신학에서 그다지 중요한 주제로 다루어지지 않았다. 대부분의 교의학 책에서 선교는 거의 무시되거나 교회의 보편성과 관련해서 잠시 언급될 뿐이었다.⁴⁴⁾ 그 결과 전통적인 교의학의 논리적인 구조와 틀 속에 선교론이 들어갈 자리를 찾지 못하고 독립된 신학 분야처럼 발전되어 왔다.

다행히 선교론의 신학적 중요성에 대한 인식이 고조되면서 교의학을 선교론적 방향으로 확장하려는 노력들이 나타나고 있다. 일찍이 칼 바르트(Karl Barth)가 교의학자로서는 유일하게 교회론을 선교적 관점에서 조명하는 독창적인 시도를 하였다.⁴⁵⁾ 그 후 바르트에 이어

43) Carl F.M. Henry, *God, Revelation and Authority*: vol. 4 *God Who Stands and Stays* (Waco: Word Books, 1983), p. 384.

44) Berkhof, *The Doctrine of the Holy Spirit*, pp. 32~33.

45) 특별히 그의 *Church Dogmatics* IV. 3에서 교회론 전체를 근본적으로 선교적 관점에서 논의하였다.

몰트만과 팬넨베르크를 비롯한 많은 신학자들이 주로 하나님 나라의 관점에서 선교를 핵심적인 교의학적 주제로 다루고 있다.⁴⁶⁾

그러나 비록 바르트가 교의학의 선교론적인 지평을 새롭게 제시하는 공헌을 했지만, 그의 선교론은 여러 가지 문제점을 안고 있다. 바르트에 의하면 예수의 십자가 사건으로 말미암아 인류 역사 속에는 획기적인 변혁이 일어났다.⁴⁷⁾ 이 세상의 정사와 권세에 대한 결정적인 승리가 이루어졌고 세상은 하나님과 화해되었다. 십자가 사건 이후의 세상의 상황은 더 이상 전과 같지 않다. 교회의 선교사역은 현재의 혼란과 무질서에도 불구하고 십자가 사건이 이루어 놓으신 새로운 실제(reality)의 빛 가운데 세상을 바라보며 그리스도 안에서 이미 결정적으로 성취된 승리와 변화를 증거하는 것이다.⁴⁸⁾ 바르트는 성령의 사역을 그리스도 안에 일어난 객관적인 화해와 승리와 변화를 “조명하고,” “설득하여 깨닫게 하는” 인식론적인 역할에 주로 국한시킨다. 그러나 그는 성령이 그리스도 안의 승리와 변화를 증거하실 뿐 아니라 그 객관적인 사건을 역사 속에 주관적으로 실현시킴으로 실제적인 세상의 변혁과 개신을 계속적으로 이루어 가신다는 점을 바르게 밝혀 주지 못하였다.⁴⁹⁾ 바르트는 그리스도의 구속 사건으로 인해 결정적인 변혁이 일어났다는 점을 강하게 역설했지만 성령에 의한 세상의 실제

46) Jürgen Moltmann, *The Church in the Power of the Spirit*, tr. Margaret Kohl (New York: Scribner's, 1969); *The Spirit of Life* (Minneapolis: Fortress, 1992); *The Trinity and the Kingdom: The Doctrine of God* (New York: Harper & Row, 1981); Wolfhart Pannenberg, *Theology and Kingdom of God*, ed. Neuhaus, Richard John (Philadelphia: Westminster, 1969); *Systematic Theology III*.

47) Barth, *Church Dogmatics*, vol. IV. 3/2, pp. 681~942.

48) Ibid., pp. 712ff; 769ff.

49) 이는 바르트가 세상 속에 내재하는 성령으로 말미암아 세상이 지속적으로 변화된다는 시상이 자유주의 신학의 내재주의적 진보의 개념과 혼동될 수 있는 위험성을 우려했기 때문이다.

적인 변화와 개신을 말하는 것은 심히 꺼려하였다. 이런 면에서 그의 선교론과 역사관은 기독론적으로는 매우 낙관적인 데(christological optimism) 반해 성령론적으로는 지나치게 염세적이다(pneumato logical pessimism).

바른 선교론의 정립을 위해서는 이러한 기독론과 성령론의 불균형을 극복해야 한다. 성령은 부활하신 그리스도의 생명을 주시는 능력을 온 창조세계에 전달하며 그리스도 안에서 이미 이루어진 승리와 새 창조가 인간 역사와 문화 그리고 세계 속에서 실제적인 효력이 있게 한다. 성령의 사역은 이미 성취된 예수 그리스도의 구속사건에 그 바탕을 두고 있으며 동시에 그리스도 안에서의 만유의 완성이라는 종말론적 성취를 겨냥한다. 따라서 선교는 그리스도의 초림과 재림 사이에 출범하며, “이미” 실현된 하나님 나라와 “아직” 완성되지 않은 하나님 나라 사이의 긴장 속에 존재하는 교회의 중요한 특징이다. 아직 미완성된 하나님 나라에 대한 인식으로 말미암아 교회의 선교적 관심이 심화되며 선교 활동이 더욱 자극된다.

교회의 선교는 개인 영혼 구원에만 국한되지 않고, 그리스도 안에서 만물을 새롭게 하는 성령 사역의 우주적 차원을 포괄한다. 하나님께서는 만물을 그리스도 안에서 통합하시고 만물을 새롭게 하시는 우주적 개신 사역을 그리스도의 몸 된 교회를 통해서 진행해 가신다.⁵⁰⁾ 그러므로 교회는 만물을 새롭게 하는 성령의 능력에 사로잡혀 온 세상을 새롭게 하는 선교사역에 앞장섬으로써 만물 위에서 만물을 충만케 하는 이의 몸 된 교회의 임무를 충실히 수행해 가야 한다. 교회의 선교는 이런 통전적인 의미에서 이해되어야 한다. 선교는 영혼 구원뿐 아니라 세상의 모든 영역 속에서의 하나님 나라 확장, 그리고 생태학적 관심까지 포함한다. 개혁신학은 선교론의 범주 속에 해외

50) 그리스도 안의 개신의 우주적인 관점이 신약성경에서는 특별히 예배소서, 골로새서에 부각되고 있다.

선교학 뿐만이 아니라, 문화관, 역사관, 세계관, 생태학적 신학까지 발전시켜 가야 한다. 이러한 신학의 부재로 인해 교회 안의 삶, 종교적인 생활에는 익숙하지만 급변하는 현대사회 속에서는 기독교의 진리와 가치관을 제대로 적용하며 살지 못하는 이원론적 신앙의 문제가 교회 안에 심화되고 있다.

VI. 종말론

전통적으로 종말론은 세상의 마지막 때에 일어날 일들을 다루는 교의학 분야로 간주되어 왔다. 그러나 종말론을 성령론적 관점에서 재고해 볼 때 종말론은 다른 모든 신학 분야를 주관하는 교리로 작용하게 된다. 종말론은 기독교 교리의 다른 모든 측면들을 체계적인 연결성 속에서 하나로 묶는 전포괄적인 관점을 제공한다. 성령은 종말의 영이기에 성령의 사역은 근본적으로 종말론적 관점에서 이해되어야 한다. 성령 안의 신자의 삶은 종말론적인 삶이며, 성령 안의 교회도 종말론적 공동체이다. 교회의 선교도 또한 종말론적 사역이다.

따라서 종말론이 신약성경의 중심적인 모티브이다. 특별히 이런 특성이 바울의 가르침에 두드러지게 나타난다. 보스(Geerhardus Vos)가 지적했듯이, 바울의 사상은 처음부터 종말론적인 틀 속에 주조되었다.⁵¹⁾ 바울사상의 출발점은 예수 그리스도가 모든 구속의 은택들을 안고 올라가 계신 하늘의 영역(heavenly realm), 즉 종말의 영역이다. 거기서부터 성령이 임하고 그 종말의 영역에 속한 축복들을 교회에 전달하신다. 성령은 그리스도의 지상사역의 열매들을 세상에 전달할

51) Geerhardus Vos, *Pauline Eschatology* (Grand Rapids: Baker, 1979); "The Eschatological Aspect of the Pauline Conception of the Spirit," in *Redemptive History and Biblical Interpretation: The Shorter Writings of Geerhardus Vos*, ed. Richard B. Gaffin, Jr. (Phillipsburg, NJ: Presbyterian & Reformed, 1980), pp. 91~125.

뿐 아니라 승리하신 주님의 임재를 세상에 중개하신다. 부활의 주님은 성령을 통해 세상 속에 현존하시며 부활의 생명력을 전달하신다. 이렇게 성령을 통하여 이루어진 그리스도의 영적인 실존(pneumatic existence)은 그리스도로 하여금 종말론적이면서 우주적인 차원의 새로운 사역을 시작할 수 있게 하셨다.

그러므로 그리스도인의 삶과 사역의 본질적인 특성은 부활하신 그리스도와 성령의 종말론적인 사역에 의해 결정된다. 성령은 그리스도의 부활 생명의 통로로 신자 안에 현존한다.⁵²⁾ 그리스도인의 삶은 성령 안에서 부활의 생명과 능력을 누리는 삶이다.⁵³⁾ 성령은 종말에 맞불 부활의 능력을 미리 앞당겨 현재의 삶 속에서 누리게 하신다. 성령의 현재적 체험은 장차 임할 생명을 미리 맛보는 것이다. 성령의 은혜는 미래 축복의 부분적인 현존이며 앞으로 임할 훨씬 더 큰 축복에 대한 보증이다. 현재의 성령의 내주는 미래가 어느 정도 이미 세상 속에 현존하며 종말론적인 삶이 이미 교회 속에 하나의 현실이라는 것을 의미한다. 성령의 현재적 활동은 개인과 교회와 세상 속에 종말론적 하나님 나라를 선취적으로 실현시키는 것이다. 따라서 구원론, 성화론, 교회론, 선교론은 모두 기독론적 바탕 위에서 전개되어야 함과 동시에 종말론적 관점에서 조명되어야 한다. 종말론에 의해 그 내용이 특징지워지고 풍요로워져야 한다.

개혁신학은 현재로부터 미래를 향해서 신학 작업을 하는 전통적 방식과 더불어 미래로부터 현재로 거슬러 내려가는 신학적 사유방식을 시도함으로써 기독교 교리들을 기독론적이면서도 종말론적인 통전적인 시각에서 고찰하는 것이 필요하다. 특별히 신학의 성령론적 조명에 있어서 이러한 신학적 사유가 요구된다. 그것은 성령이 끊임

52) Vos, *Pauline Eschatology*, p. 169.

53) Richard Gaffin Jr., "Life in the Spirit: Some Biblical and Theological Perspective," in *The Holy Spirit: Renewing and Empowering Presence*, ed. George Vandervelde (Toronto, Ontario: Dayton Lithographing, 1983), p. 51.

없이 과거 예수 그리스도의 사건을 되돌아보게 하는 동시에 지속적으로 미래의 종말을 내다보게 하기 때문이다. 성령은 항상 현재 실현된 종말의 기독론적 바탕을 소급하여 증거하고 반영하는 역할을 함으로써 종말론을 기독론에 의해 특징 지워지게 한다. 동시에 성령은 예수 그리스도의 사건을 근본적으로 종말론의 틀 속에 위치시킴으로써 기독론을 처음부터 끝까지 종말론적으로 결정되며 채색되게 한다. 이러한 성령론적인 접근은 예수 그리스도를 종말론적이고 우주론적인 관점에서 조망하게 하며 동시에 이 그리스도의 우주적이고 종말론적인 임재와 사역을 역사적 예수의 유일성의 바탕 위에 든든히 세운다. 이렇게 신학의 기독론적이고 종말론적인 차원을 성령론적 관점에서 통합할 때 과거나 미래에 편중되는 신학적 오류⁵⁴⁾를 극복하고 세상을 새롭게 하시는 삼위 하나님의 사역을 신약 종말론의 “이미”와 “아직” 사이의 적절한 균형 속에 이해할 수 있게 된다.

결론

이와 같이 개혁신학이 성령론의 맥락에서 재조명되어 발전될 때 신학의 모든 분야에 성령의 활력소가 주입되어 우리 신학이 좀더 역동적인 삼위일체적 신학으로 새로워질 것이다. 이렇게 성령론적으로 풍요로워진 신학의 약속의 땅을 향한 흥미진진한 탐험이 우리를 기다리고 있다. 이 논문은 그 땅의 초기 탐사작업을 위한 간략한 브리핑에 불과하다. 신학적 미지의 땅, 그러나 성령론적으로 부여해지는 신학

54) 바르트의 신학은 기독론으로 편향되어 예수 그리스도의 우주적이고 종말론적인 사역을 간과하는 경향을 나타내는 반면 몰트만의 신학은 미래적 종말에 치중함으로 그리스도 안에 이미 계시된 진리의 확실성을 약화시키는 위험성을 안고 있다. 이에 대한 자세한 논의는 다음 글을 참고하라. Daniel Young-Don Park, "The Renewing Work of the Holy Spirit in the World" (Westminster Theological Seminary Ph. D. Dissertation, 1998), pp. 263~287.

의 약속의 땅을 찾아 용감히 나서는 새시대의 신학적 선구자들이 많이 등장해야 할 것이다. 바르트는 그의 생의 말년에 자신이 평생 염원했지만 이루지 못한 일, 즉 성령론적으로 완성된 신학의 약속의 땅을 점령하는 과업을 성취할 신학계의 여호수아가 등장하기를 대망하였다.⁵⁵⁾ 그러나 현대신학계보다 오히려 하나님 말씀에 충실한 개혁신학계에서 구름떼와 같이 많은 신학계의 여호수아 후보생들이 일어나 성령론적으로 완성된 신학의 약속의 땅에 대한 탐험을 시작하기를 기대한다.(*)

55) 바르트는 그의 생의 마지막에 자신의 처지를 마치 아바람 산 위에서의 모세와 비슷한 처지로 묘사하였다. 모세가 그토록 그리던 약속의 땅 가나안을 멀리서 바라만 보고 들어가지 못했던 것같이, 자신도 그토록 꿈꾸던 신학의 약속의 땅, 성령론 쪽으로 완성된 신학의 세계를 멀리서만 바라보고 자신은 들어가지 못하는 것과 같다고 하였다. 그는 자신의 뒤를 이어 이 신학의 약속의 땅을 정복할 신학계의 여호수아를 대망한다고 하였다. Eberhard Busch, *Karl Barth: His Life from Letter and Autobiographical Texts* (Philadelphia: Fortress, 1976), p. 494.