

칼 바르트의 성령론

-예수 그리스도와 성령의 관계를 중심으로-

전 성 용 (서울신대 교수)

I. 서론

바르트는 성령론을 쓰지 않았다. 바르트의 성령론이 무엇인지 알 수 있는 체계적으로 진술된 책이나 논문이 없다. 이것이 이 논문이 안고 있는 첫 번째 한계이다. 따라서 우리는 그의 성령이해를 표현한 단편들을 수집 분석하여 그의 성령론을 구성해야 한다. 그리하여 필자는 바르트의 성령이해의 변천과정을 역사적으로 추적하게 되었으며 그 결과 바르트의 성령이해의 진행 과정에서 상당한 정도의 변화가 있음을 발견하게 되었다. 이 논문의 두 번째 한계는 이 논문에서는 성령의 존재론만을 다룬다고 하는 점이다. 성령의 사역론 즉 화해론에서의 성령의 구체적인 사역은 포함하지 못한다. 이 문제는 다음 기회로 미루고자 한다.

바르트 성령론의 변천과정은 변증법으로부터 유비론에로의 그의 신학의 변천과정과 병행한다. 『로마서 강해』 제2판에서는 성령은 절대적이고 초월적인 인간의 대상이었다. 그러나 『교회 교의학』의 유비론적 신학의 구조 내에서는 성령은 무시되고 억압되었다. 성령은 더 이상 절대적인 대상이나 제3의 인격이 아니다. 그는 성부와 성자 사이의 친교로 물러난다. 그러나 CD IV로부터 특히 IV/4에서, 바르트는 화해에서의 성령의 사역을 강조하였다. 그 결과, 성령의 역할이 현저하게 강화되었다. 이것은 기독론적 신학에서 성령론의 부흥이라고 할 수 있다.

II. 변증법적 신학시대

로사토에 의하면 『로마서 강해』 제1판은 바르트가 그 자신의 독일 스승들이 그것을 그 안에 잠재우려고 했던 인간학적인 환경으로부터 성령신학을 풀어내고자 했던 최초의 시도였다.¹⁾ 이렇게 초기부터 바르트에게 하나님은 성부와 성자와 성령이었다. 『로마서 강해』 제1판에서 성령은 세계 안에 있는 절대적이고 특별한 창조자였다. 롬 4:3~5 강해에서 바르트는 이렇게 말한다: “우리 주변에 그리고 우리 안에 있는 모든 낡은 것에도 불구하고 우리는 새로운 것 즉 성령을 모시고 있는데 그것은 오고 있는 우월한 자연의 진정한 운동과 나타남, 역사 안에서 새롭게 시작하는 하나님의 발걸음과 행동, 상대적이고 취약한 세계 안으로의 하나님의 능력과 절대자의 진입이다.”²⁾ 로사토는 바르트의 성령을 이 세계 안에 있는 종말론적이고 우주론적인 능력이라고 해석했다. 그는 악에 대한 승리의 종말론적인 능력이며 우주의 전적으로 새로운 존재의 서약이다.³⁾ 이것은 종교개혁자들의 철저한 그리스도중심주의가 아니라 블룸하르트의 신학의 영향이었다.⁴⁾

롬5:6, 8:4, 8:5, 8:16 및 8:27 등의 강해에서 바르트는 성령의 객관성에 대해서 강조하였다: “우리 안에 있는 성령은 신비한 혼암에 둘러싸인 주관적 경험이 아니라 객관적인 진리인데 그것은 그 자체를 우리에게 개방하였다. 그는 우리의 영적인 소유물이 아니라 본질적인 재산이다. 그는 우리의 경험이 아니라 우리의 생명의 근거이다.”⁵⁾

롬8:4과 8:27의 강해에서 성령은 우리의 새생명의 창조자로 묘사되었다: “그것은 심판으로부터의 우리의 해방의 객관적 근거이다: 그것은 옛세계

1) P. Rosato, *The Spirit as Lord* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1981), 25. 이하 *Spirit as Lord*로 약어 표기.

2) K. Barth, *Der Römerbrief* (Erste Fassung), Gesamtausgabe II, Akademische Werke (Zürich: Theologischer Verlag, 1985), 157.

3) Rosato, *ibid.*, 26.

4) Ibid. 블룸하르트 부자의 영향에 대해서는 E. Jüngel, *Karl Barth: A Theological Legacy*, 63ff. cf.; 블룸하르트에 대한 바르트의 비판에 대해서는 Barth, *The Christian Life*, 256ff. cf.

5) Barth, *Der Römerbrief*, 159.

안에서 일어난 새창조이다.⁶⁾ “하나님은 우리 자신보다도 더 잘 우리의 한숨을 이해하신다. 왜냐하면 그분은 그분의 특별한 영의 언어를 듣고 이해하기 때문이다. 그 객관적인 영은 그가 하나님을 위하여 우리의 귀와 심장을 발견하는 것처럼, 우리를 위하여 하나님의 귀와 심장을 발견한다.”⁷⁾

요컨데, 바르트 사상의 가장 초기 단계에서는 성령에 대한 단편적이고 체계화되지 않은 이해를 진술하고 있다. 성령은 절대적인 객관성을 가진 옛세계 안에서의 새 창조자였다. 이것은 하나님의 주권과 우월성을 강조한 그의 초기의 신학적 입장의 특징을 반영하고 있다.

『로마서 강해』 2판에서 바르트는 변증법적 신학의 기독론적이고 초월적인 관점을 강조하였다.⁸⁾ 이 책에서는 성령에 대한 변증법적인 이해를 드러내 주는 여러 구절들을 발견할 수 있다. 성령은 무한한 창조자, 신성의 제3위요 인간에 대한 전적 타자 등이다. 더 나아가서 성령은 인간에 대해서 절대적이고 초월적인 대상이 되는 독립적인 주체이다. 이러한 특이한 표현들은 이 시대의 변증법적 성령이해를 잘 나타내 주고 있다.

롬5:5의 강해에서 성령은 창조자요 주체이다: “그는 하나님의 존전에서 똑바로 서 있는 인간의 새로운 주체를 창조한다. 그는 신앙의 주체인데 ‘종교적 경험’이 뒤쫓고 열망하지만 결코 찾지 못하는 자이다. 그는 우리로 하여금 말할 수 없는 것을 말하게 하는 주체이다...”⁹⁾ 바르트는 성령을 독립적으로 주체적인 창조자로 간주하였다. 주체로서 그는 인간의 신앙의 대상이 될 수 있다. 그는 절대적인 하나님의 영으로서 인간의 영과 구별된다.

롬8:2에서 성령은 죄의 부정의 가능성으로 간주된다. “성령은 새롭고, 실존적이고, 유일회적이고, 우주적인 생명인데 그리스도 안에서 계시되었다.”¹⁰⁾ 그러나 바르트는 역설이 남아 있다고 본다: “역설적으로, 우리는 신성의 제3위로서 그를 예배해야 하고, 기다려야 하고, 그에게 기도해야 하고... 비록 그러한 태도는 우리 측에서 우리 자신의 지속적인 해체를 포함하지만, 그럼에도 불구하고 그것은 우리로 하여금 우리의 행동이 성령의 실존적인 실재와 지속적으로 상응하도록 반드시 결단하도록 한다.”¹¹⁾ 다른 한

6) Ibid., 300.

7) Ibid., 340.

8) Rosato, Spirit as Lord, 27.

9) Ibid., 27.

10) Ibid., 273.

11) Ibid., 274.

편, 성령은 전적 타자이다: “그대의 죄는 죄다-이 ‘타자’의 의와 연관하여. 그대는 죽는다-이 ‘타자’의 생명에 연관하여. 그대의 ‘아니오’는 ‘아니오’이다-오직 이 ‘타자’의 ‘긍정’에 관련하여.”¹²⁾ 바르트는 성령이 신성의 제3위이며, 전적으로 인간으로부터 구별된 자로서 인간에게 전적타자라고 주장하였다.

롬8:5-9에서 성령은 육체와 대조되었다. 그것은 성령과 육체의 변증법적 대립이었다. “성령은 실존적인 의미와 분별(상식, sense)이다. 성령은 ‘저것’에 대한 ‘이것’의 승리에 의해서 모든 반립이 이미 파괴된 ‘이것이냐 저것이냐’를 의미한다... 육체는 무분별(몰상식, non-sense)이다... 성령의 마음이 생명과 평화인 반면 육체의 마음은 죽음이다.”¹³⁾ 그럼에도 불구하고, 바르트는 이 변증법적인 대립 안에서 육체에 대한 성령의 승리를 선언하였다. 그는 다음과 같이 논증한다: “여기에 우리는 죽음 안에 있다. 저기에 우리는 생명 안에 있다. 두개의 결단들은 타원의 두 초점을 형성하는데 그들이 하나의 원의 중심으로 결합될 때까지 점점 더 가까이 접근한다. 두 개의 결단들의 연합은 동등한 결합이 아니라, 하나가 다른 하나에 대하여 영원히 출중한 하나됨 즉, 시간이 영원 안에 삼키우며, 육체가 성령의 무한한 승리 안에 삼키우는 결합이다.”¹⁴⁾ 이것은 헤겔의 변증법이 아니라 키에르케고르의 변증법이다. 이것은 본질의 변증법이 아니라 실존의 변증법이다.

롬8:11에서 성령의 초월적 객관성이 또다시 주장되었다. 성령은 인간적인 관찰이나 능력을 넘어선다. 그의 객관성은 피조물의 객관성이 아니라 창조자의 객관성이다. “성령은 진리이다... 진리의 객관적인 관찰은 있을 수 없다. 왜냐하면 그것의 객관성이란 우리가 어떤 것을 관찰하기 이전에 우리가 그것에 의해서 관찰되는 것이기 때문이다. 진리는 그것에 의해서 관찰하는 주체 그 자체가 구성되는 우선적인 객관성이다. 그러므로 진리는 나의 관찰에 좌우되지 않는다. 다시 말하자면 그것은 ‘주체화’될 수 없다.”¹⁵⁾

그러나 바르트는 성령이 하나님과 인간 사이의 중재자라고 강력하게 주장하였다. 성령의 중재는 그들 사이의 단 하나의 필요충분한 길이다. 로사

12) Ibid., 275.

13) Ibid., 283-284.

14) Ibid., 284-285.

15) Ibid., 287.

토에 의하면, 성령은 인간과 그리스도와의 실제적인 접촉을 가져오는 신적인 중재원리이다.¹⁶⁾ 그것에 의해서 인간이 하나님과 관계하는, 성령의 내주는 우리와 하나님의 관계를 확립하기 위해서 필수적이다. 연합을 위한 다른 수단은 없으며 그리고 이것 하나면 충분하다.¹⁷⁾ 성령의 새로움 안에서 하나님과 인간 사이에 타자성이나 대립은 없다. 우리가 그리스도 안에서의 새사람과 동일화되는 한, 우리는 노예상태에 머무르지 않는다. 성령의 새로움 안에서의 봉사는 속박이 아니며, 그 안에는 하나님과 인간, 창조자와 피조물 사이에 어떠한 '타자성'이나 반대가 없다.¹⁸⁾

롬8:26에서는 성령의 독립성이 암시되었다: “창조의 신음과 우리의 신음은 다른 것이 아니라 성령의 날인이고 인(seal)이다: 우리의 부르짖음 아버지인 아버지는 다름이 아니라 하나님의 말씀의 메아리이다. 성령의 행동은 독립적이다: 그는 그가 가고 싶은데로 간다. 우리는 그를 소유하지 않는다: 그가 우리를 소유한다.”¹⁹⁾

롬12 : 11에서 바르트는 내적인 인간의 영과 구별되는 외적인 성령의 객관성을 정확하게 재진술하였다: “여기에서 영은 인간의 삶을 지배하는 주관적이고 내적이고 강제적인 능력이다; 그리고 그것은 성령과 대조되는데 그것은 객관적이고 외적이다...”²⁰⁾

지금까지 『로마서 강해』 2판에 나타난 성령론의 특징들을 살펴 보았다. 그 내용을 요약하면 다음과 같다.

1. 로사토가 논평한 바와 같이 바르트의 변증법적 강조가 그의 성령이해를 관통하고 있다. “바르트의 변증법적 신학의 중심부에 변증법적 성령론이 서 있다.”²¹⁾ 바르트는 피조물 인간의 영과 철저하게 다른 성령의 '타자성'을 강조하였다. 인간의 영은 주체적이고 내적인 반면에 성령은 객관적이고 외적이다.

2. 비록 성령이 인간과 구별된다고 해도, 그는 역설적으로 인간에게 연

16) *Spirit as Lord*, 28.

17) *Romans*, 291.

18) *Ibid.*, 297.

19) *Ibid.*, 315.

20) *Ibid.*, 456. 그러나 이 성령의 객관성과 외연성은 앞으로 포기된다. 바르트에게 하나님의 영과 인간의 영을 구별하는 것은 어렵다. Barth, *Karl Barth's Table Talk*, (ed.), John D. Godsey (Edinburgh: Oliver and Boyd, 1962), 28.

21) Rosato, *Spirit as Lord*, 26.

관된다. 실존적인 의미와 분별로서, 성령은 육체를 극복한다. 성령과 육체의 ‘이것이냐 저것이냐’의 반립은 육체에 대한 성령의 승리에 의해서 파괴되었다.

3. 더 나아가서, 성령은 하나님과 인간 사이의 진정한 중재자이다. 성령만이 역사와 신앙의 변증법적인 기둥들 사이의 간격을 메운다.²²⁾ 성령의 중재는 그들 사이의 유일하게 필요충분한 길이다. 이 중재를 통해서 하나님과 인간 사이에는 아무런 타자성이나 반대가 없다.

4. 그럼에도 불구하고, 성령이 신성의 제3위임이 강조되었다. 우리는 그를 예배하고 기다리고 기도해야 한다. 그는 창조자 성령이다.

로마서 2판에서, 바르트는 예수 그리스도와 성령 사이의 통일성을 강하게 암시하였다. 때로는 그는 고전3 : 17, “하나님의 아들...그는 하나님의 전적 타자요, 그는 영이시다”를 인용하면서 그리스도와 성령을 동일화하는 것처럼 보였다.²³⁾ 그는 성령을 우리 안에 내주하시는 예수 그리스도로 간주하였다: “우리 안에 계신 그리스도는 진리이다. 그는 우리 안에 계신 성령이다.”²⁴⁾ 성령은 그리스도를 떠나서 생각될 수 없다. “십자가에 달리신 이외의 예수 그리스도를 우리가 알 수 있는가. 예수를 죽은 자 가운데서 일으킨 이외의 성령을 우리가 알 수 있는가.”²⁵⁾ 로사토는 바르트가 강하게 성령을 그리스도와 연결했다고 논평하였다. “성령론은 이제 기독론 안으로 녹아들었다: 성령은 그리스도의 영이다.”²⁶⁾ 그 결과 예수 그리스도와의 관계에서 성령의 구별성은 모호해지게 되었다.

로사토는 ‘창조자 성령’의 의미는 로마서 2판에서 철저하게 바뀌었다고 논증하였다. 그는 성령이 더 이상 창조자 그 자체가 아니며 그분은 예수 그리스도의 능력으로 위축되었다고 주장하였다. “그것은 더 이상 교회를 넘어서서 그리고 교회 안에서 자연 그 자체와 인간역사 안에서 활동적인 창조자의 영적인 능력을 의미하지 않는다. 그 대신 부활하신 예수 그리스도의 재창조의 능력이다...바르트는 이제부터 배타적으로 성령의 구원론적인 기능에 집중한다.”²⁷⁾

22) Ibid., 28.

23) *Romans*, 282.

24) Ibid., 288.

25) Ibid., 314.

26) *Spirit as Lord*, 27.

27) Ibid., 30-31,

기독론적인 기점에 대한 바르트의 강조에도 불구하고, 우리는 로마서 2판에서의 성령의 지위와 위치를 간과할 수 없다. 비록 성령과 예수 그리스도 사이에 상당한 정도의 동일화가 있지만, 성령은 하나님의 제3위의 지위를 확보하고 있다. 그는 ‘타자’요 ‘창조자’이며 ‘대상’이다.

결론적으로, 로마서 1판과 2판 사이에는 성령이해에 있어서 부분적인 변화가 있다. 그러나 바르트는 여전히 성령을 절대타자, 제3위, 독립적인 대상으로 간주하였다. 이 개념들은 앞으로 점점 사라지게 된다. 『로마서 강해』 제2판에서는 변증법적 방법이 성령론을 지배하고 있다. 그것은 하나님의 영과 인간의 영, 무한한 창조자와 유한한 피조물의 차이를 강조하였다. 그러나 그는 예수 그리스도와 성령 사이의 삼위일체적인 관계를 상술하지는 않았다. 이 관계는 점차 발전될 것이다.

『괴팅겐 교의학』에서 바르트는 제3위와 제3의 주체라고 하는 이전의 성령이해를 반복하였다.²⁸⁾ 그리고 지금까지와 마찬가지로 성령을 창조자로 묘사하였다. 물론 성령은 앞에서와 같이 인간 안에서 계시를 받아들일 수 있게 하는 주관적인 계시의 가능성이다. 성령의 사역이 없이는 계시의 수용이 없다. 그는 우리로 하여금 계시를 보고 듣고 받아들이게 한다. “이 성령의 현실을 떠나서, 계시의 주관적 가능성의 건설은 허공 속에 그 끝이 있는 다리와 같다.”²⁹⁾

바르트는 삼위일체론에서 성령을 다루었다. 서방교회의 *filioque* 이론을 재확인하면서 바르트는 이렇게 논증한다: “여기서 요점은 성령의 신성과 인격성의 인정이다. 신성이란 왜냐하면 오직 하나님에 의해서만이 하나님 자신이 우리에게 알려질 수 있기 때문이다; 그리고 인격성이란 왜냐하면 이 세 번째 것, 이 하나님이 우리에 의해서 알려지는 것, 이 하나님과 우리와의 관계 등은 자명하지 않은데, 이것은 하나님의 아버지 되심과 아들되심 만큼 일반적인 진리가 아니기 때문이다.”³⁰⁾ 여기서 바르트는 필리오케 이론을 받아들이면서도 아직까지 성령을 세 번째 인격으로, 구별된 본체로

28) Barth, *The Göttingen Dogmatics* (Grand Rapids: Eerdmans, 1991), 99f.

29) Ibid., 177.

30) Ibid., 130.

보았다. 그러나 이러한 생각은 CD I/1에서 포기될 것이다.

요약하면, 바르트는 이 책에서 지금까지 사용했던 ‘창조자 성령’, ‘제3의 인격’ 및 ‘제3의 주체’ 등의 성령론적 개념들을 사용했으나 ‘절대적 대상’은 사용하지 않았다. 한 편 그는 전통적인 서방교회의 필리오케를 단순히 뒤따랐다. 이 미세한 변화는 그의 실존주의적 사고가 약화되고 서방전통으로 기울어지고 있음을 암시한다. 특히 계시의 주관적 가능성으로서의 성령의 사역이 이 책에서 강조되었다.

1927년에 쓴 『기독교 교의학 개요』에서는 변증법적 성령이해는 거의 사라졌다. 그대신 전통적인 필리오케 이론이 그의 성령론을 지배하고 있다. 삼위일체론과 씨름하면서, 바르트는 엄격하게 변증법적이거나 협소한 기독론적 입장으로부터 뚜렷하게 삼위일체론적으로 변천해 갔다.³¹⁾ 그리하여 성령이 신적인 나, 삼위일체의 제3의 인격으로 진술되었다: “그러나 우리는 들을 수 없는 이 세 번째 자리에서 신적인 나(the divine I)를 들었다. 또한 [그는] 어떤 것이 아니고 대상 안에 있지 않고 신적 행동의 유효성 안에 있지 않다...하나의 똑 같은 신적 나(I)가 계획 안에 저기에 있는 것과 같이 여기 이제 대상 안에 있다. 이제 교통과 은사로서, 이제 성부와 성자의 영으로서...삼위일체의 제3위로서.”³²⁾ 다른 곳에서는 성령은 성부와 성자 사이의 사랑, 평화의 끈, 교통이며 성령은 성부의 둘째 아들이나 손자가 아니라 성부와 성자 사이의 사랑이요 양자의 공통의 은사라고 주장하였다.³³⁾ 우리는 이 책에서 변증법적인 구조로부터 삼위일체론적인 성령이해에로의 변이를 발견하게 된다. 이 단계에서는 성령의 독자성과 대상성이 거의 사라졌으며 반면에 필리오케 이론이 지배적이 되어가고 있다. 이 점진적인 변화는 CD I/1에 가서 명백하게 정착될 것이다.

31) Rosato, *Spirit as Lord*, 33; E. Busch, *Karl Barth*, 172. 바르트는 특별히 삼위일체론에서 새로운 형태의 교의학을 수립하고자 했다. 그는 이렇게 고백하고 있다. “진실로 내가 아마도 그것[삼위일체론]에 대해서 꿀머리를 쓰고있는 유일한 신학교수(물론 가톨릭은 예외로 하고)일 것이다.”

32) K. Barth, *Die Christliche Dogmatik im Entwurf*, Gesamtausgabe II (Zürich: Theologischer Verlag, 1982), 203.

33) Ibid., 282, 284.

III. 기독론적 신학시대

CD에서 바르트는 성령을 새로운 관점으로 보기 시작하였다. 성령은 더 이상 절대적 대상, 외적인 창조자 또는 인간과 전적으로 다른 타자가 아니다. 그는 더 이상 삼위일체 안에서 제3의 주체나 독립적인 인격이 아니다. 그 대신 그는 성부와 성자 사이의 교통과 사랑의 끈이다.

바르트는 CD I/1, 삼위일체론에서 성령을 다루었다. CD는 그 이전의 1세기 동안 계속하여 등한시하였던 삼위일체론적인 교의학의 부흥이라고 평가할 수 있다.³⁴⁾ 바르트는 삼위일체론의 뿌리에 대해서 묻는다. 바르트에 의하면 하나님의 계시가 이 이론의 뿌리이다. “계시가 없다면 인간은 주님이 계신다는 것과 그가 주님을 모시고 있다는 것과 하나님이 이 주님이라고 하는 것을 알지 못한다...그러므로 성서에 의해서 증언된 계시 자체를 우리는 삼위일체론의 뿌리라고 부른다.”³⁵⁾ 따라서 계시는 삼위일체론의 근거요 삼위일체론은 계시의 해석이다. 융엘에 의하면 계시는 하나님의 자기-해석이다. “우리가 그렇게 이해한 계시는 진정으로 하나님의 자기-해석이다.”³⁶⁾ 삼위일체론은 이 하나님의 자기-해석인 계시로부터만 가능하다. 따라서 삼위일체론은 하나님의 해석의 인간의 해석이라고 말할 수 있다. 다시 말해서, 삼위일체론은 하나님 자신에 대한 하나님 자신의 해석에 대한 인간의 해석이다.

삼위일체론은 하나님의 계시의 해석이다. 하나님의 계시는 삼위일체의 해석이다 왜냐하면 하나님은 자신을 삼위일체로 계시하기 때문이다. 즉 계시자, 계시, 계시될이다.³⁷⁾ 바르트는 삼위일체의 계시의 순서를 다음과 같은 패러다임으로 제시하였다.³⁸⁾

34) Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition Vol. 5. Christian Doctrine and Modern Culture* (Chicago: The University of Chicago Press, 1989), 300; 19세기에는 삼위일체론이 조직신학의 본질적인 부분으로 다루어지지 않았다; F. Schleiermacher, *The Christian Faith* (Grand Rapids: Eerdmans, 1928, 1976), 738-751; 틸리히는 삼위일체론을 하나님의 상징으로 간주하여 매우 간결하게 처리하였다. Tillich, *Systematic Theology* Vol. 3, 283-294.

35) CD I/1, 306f.

36) E. Jüngel, *The Doctrine of the Trinity: God's Being is in Becoming* (Grand Rapids: Eerdmans, 1978), 104.

37) CD I/1, 295.

계시	→	계시자	→	계시됨
계시하심	→	숨기심	→	나누어줌
형상(form)	→	자유	→	역사성
부활절	→	성금요일	→	오순절
성자	→	성부	→	성령

바르트는 이들 세 요소들은 같은 것을 세 개의 용해할 수 없는 다른 방식으로 세 번 말하는 것이라고 하였다.³⁹⁾ 이것은 삼중적인 반복 안에 있는 한 분 하나님이다.⁴⁰⁾ 그는 하나님의 주되심의 지식의 삼위일체적인 반복은 하나님 그분(He) 또는 하나님 당신(Thou)이 어떤 점에서든지 그것(It)으로 되는 것을 철저하게 막아준다고 보았다. 그러나 그 안에서 우리는 세 분의 신적인 나를 말하는 것이 아니라 한 분의 신적인 나를 세 번 말한다.⁴¹⁾ 그리하여 바르트는 세 인격이라는 표현 대신에 세 존재양식 또는 존재방식이라는 표현을 제시하였다.⁴²⁾ 바르트는 인격(person)은 인격성(personality)과 혼동될 수 있다고 보았다. 그는 이 혼동에 대해서 강력하게 경고하였다: “하나님의 인격성은 하나님의 하나의 독특한 본질에 속한다. 삼위일체론은 그것을 3배로 배가하려고 하지 않고 그것의 단순성 안에서 그것을 인식하려고 한다...교회의 삼위일체론에서 사용된 ‘인격’은 인격성과 아무런 직접적인 관련이 없다. 그 교리의 의미는 하나님 안에 세 인격성이 있다는 것이 아니다. 이것은 삼신론의 최악의 가장 극단적인 표현이 될 것이다.”⁴³⁾

요컨대 바르트는 삼위일체론의 기초는 하나님의 계시라고 논증한다. 하나님의 계시 안에 우리는 하나님을 삼위일체로 인식한다: 계시자, 계시, 계시됨; 성부, 성자, 성령.

그러면 삼위일체의 관계는 무엇인가? 바르트의 삼위일체론에서 성령의 지위와 위치는 무엇인가? 바르트는 니케아-콘스탄티노플 신조를 따라서

38) Ibid., 332. 우리는 여기서 성부, 성자, 성령의 순서가 아니고 성자, 성부, 성령의 순서인 것에 주목해야 한다. 이것은 바르트의 그리스도 중심주의를 나타내는 한 단면이다. 고후 13:13의 순서가 성자, 성부, 성령인 것을 기억할 필요가 있다.

39) CD I/1, ibid.

40) Ibid., 350.

41) Ibid., 351. 바르트는 하나님의 인격성의 개념은 현대의 자연주의와 범신론에 대한 부쟁의 산물이라고 논증하였다.

42) Ibid., 355.

43) Ibid., 350-351.

그의 이론을 발전시킨다. 그리고 그는 전통적인 어거스틴-서방교회의 성령 신학을 고스란히 보유한다.⁴⁴⁾ 어거스틴은 성령을 성부와 성자의 교통으로 간주하였다.⁴⁵⁾ 성령은 이 두 인격들 사이의 사랑이다.⁴⁶⁾ 어거스틴은 오직 성부와 성자만을 대상으로 묘사하였는데 왜냐하면 성령은 고전3:22, 23; 고전11:3에서 대상으로 간주되지 않았기 때문이다.⁴⁷⁾ “다 너희의 것이요. 너희는 그리스도의 것이요 그리스도는 하나님의 것이니라.” “각 남자의 머리는 그리스도요 여자의 머리는 남자요 그리스도의 머리는 하나님하시라.”

바르트는 삼위일체의 관계 안에서 성령의 독립적인 주체성을 부인하였다.⁴⁸⁾ 성부와 성자는 그 개념의 현대적인 의미에서 인격이라고 불릴 수 있다. 그러나 성령은 인격이라고 불릴 수 없다.⁴⁹⁾ 바르트는 이렇게 선언한다:

비록 성부와 성자가 (그 개념의 현대적인 의미에서) ‘인격’으로 불릴 수 있다 하더라도 성령은 제3의 ‘인격’(Person)으로 간주 될 수 없을 것이다...
그는 다른 둘과 나란히 세 번째 영적 주체(Subject), 세 번째 나(I), 세 번째 주님(Lord)이 아니다.⁵⁰⁾

그 대신 성령은 성부와 성자의 함께 함 또는 교통으로 간주 된다. 그는 성부 하나님의 존재양식과 성자 하나님의 그것 안에 있는 공통적 요소이다.⁵¹⁾ “그는 성부와 성자의 공통 요소나 친교, 교통의 행위이다.”⁵²⁾

44) Gary Badcock, *The Doctrine of the Holy Spirit in Contemporary Trinitarian Theology*, 145; 어거스틴의 삼위일체론에 대해서는 Colin Gunton, *The Promise of Trinitarian Theology* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1991), 48–55를 참조하라.

45) O. Weber, *Foundations of Dogmatics*, Vol. 1, 240.

46) Augustine, *On the Holy Trinity* in Nicene and Post Nicene Fathers 1st series Vol. III (Grand Rapids: Eerdmans, 1980), 93.

47) Ibid., 329f.

48) Moltrmann, *The Trinity and the Kingdom of God* (London: SCM, 1981, 1993), 142.

49) CD 1/1, 350f.

50) Ibid., 469.

51) Ibid. 바르트는 ‘인격’(person) 대신에 ‘존재양식’(mode of being)을 사용하기를 제안하였는데 이것은 삼위일체론의 ‘인격’과 현대의 인격주의 철학이 ‘나-당신’의 인격적 관계에서 말하는 ‘인격성’(personality)과의 혼동을 방지하기 위해서였다. 그러나 그 결과 성령의 인격적 주체성의 부정을 초래하였다. 더 나아가서 이 개념으로부터 바르트와 양태론 사이에 새로운 혼동이 초래되었으며 볼트만은 바르트를 가리켜 양태론이라고 비판하였던 것이다. 볼트만은 바르트가 인격과 인격성을 구별하고자 한 의도를 오해한 것 같다. 어쨌든, 나의 견해로는 보다 더 나은 개념이 발견될 때까지는 또 다른 혼동에 빠

바르트는 삼위일체의 관계를 필리오케 즉, 성령의 유출은 ‘성부와 성자로부터’에서 논증하였다. 왜 서방전통은 필리오케를 수용하였는가? 바르트에게 있어서, 그들 자신 안에 선행하는 하나님의 존재양식에 대한 진술들은 계시 안에 있는 그들의 실재에 대해 진술해야 하는 것과 다를 수 없다. 다시 말해서 내재적 삼위일체는 경륜적 삼위일체를 확인하고 강조하며 전제가 된다.⁵³⁾ 이 논증을 통해서 바르트는 하나님이 오직 그의 계시로부터만 말해질 수 있다는 것을 주장하였다. 다른 말로 하면 하나님은 오직 예수 그리스도를 통해서만 알려질 수 있다는 것이다. 그러므로 성령의 유출은 예수 그리스도와 분리될 수 없다. 만약 필리오케가 고수되지 않으면 성령과 다른 영을 구별할 수 없게 될 것이다. 이것이 바르트에게 있어서 필리오케의 신학적 합의이다. 그러나 동방교리는 하나님이 계시로부터 말해질 수 있다는 사실을 위해 싸우지 않는다. 그 대신 그것은 ‘선행적으로 그분 안에 있는’ 매우 다른 하나님 그림을 성취하기 위해서 계시를 넘어 간다.⁵⁴⁾ 톰슨은 만약 우리가 성령을 성부와 성자의 관계 안에 기초하기에 실패하게 되면, 그것은 그의 계시 안에 있는 하나님과 그분 자신 안에 선행하는 그가 진정으로 다르다는 것을 의미하게 될 것이라고 경고하였다. 왜냐하면 구원의 경륜 안에서 성부와 성자로부터 오는 성령은 영원한 하나님의 생명 안에서도 마찬가지이기 때문이다.⁵⁵⁾

필리오케는 성부와 성자의 교통을 의미한다. 성령은 그들 사이의 관계의 본질인 사랑이다.⁵⁶⁾ “성부와 성자의 한 분 하나님 되심 또는 그들의 하나

지지 않기 위해서 전통적인 인격 개념을 사용하는 것이 불가피하다고 본다. 다만 삼위일체론에서의 인격과 인격주의에서의 인격성은 구별되어야 한다. 삼위일체론에서는 인격이 셋이지만 하나님의 인격성(personality)은 하나이다. CD I/1, 350 cf; Moltmann, *The Trinity and the Kingdom of God*, 63; 칼 라너는 실재양식(Subsistenzweisen, modes of subsistence)이라는 개념을 사용하였다. Karl Rahner, *The Trinity* (New York: Seabury Press, 1974), 109–115; 헨드리克斯 벌롭은 계시양식(modi revelationis, modes of revelation)이라는 개념을 제안하였다. H. Berkhof, *The Doctrine of the Holy Spirit* (Atlanta: John Knox Press, 1976), 111–115; Rosato, *Spirit as Lord*, 196, n. 6 cf; C. Gunton, *The One, The Three and The Many* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 191, n. 11 cf.

52) CD I/1, 470.

53) Ibid., 479.

54) Ibid., 480.

55) J. Thompson, *The Holy Spirit in the Theology of Karl Barth* (Allison Park: Pickwick Pub., 1991), 30.

56) CD I/1, 480. 바르트는 이 생각을 어거스틴으로부터 받았다. 그는 나중에 성령을 ‘사랑의

님 되심 안에서의 성부와 성자가 성령의 기원이다. 그들에 대해 독립적인 존재양식으로서, 그것[성령]은 활동적인 상호 지향성이요 사랑의 관통이다. 왜냐하면 성부와 성자 이 양자는 하나의 본질이기 때문이다.”⁵⁷⁾ 이 관계는 보다 더 정확하고 논리적으로 표현되었다. “하나님이 영원전부터 그분 자신 안에서 성부이신 것 같이, 그는 그분 자신을 영원전부터 성자로서 놓으신다. 이 영원한 그분 자신을 놓으심과 그분 자신의 놓으심 안에서 그분과 그분 자신을 연합하는 사랑으로서의 성령으로서 그는 그분 자신을 세 번째로 제시한다(posit).”⁵⁸⁾

로사토는 필리오케에서 내재적 삼위일체와 경륜적 삼위일체의 상용에 대한 바르트의 강조를 주목하였다. 그는 바르트가 사실상 신개신교주의와 기독교 실존주의로부터 떠나서 스스로 가톨릭과 개혁주의 삼위일체론에 가담하였다고 논평하였다.⁵⁹⁾ 배드콕은 바르트의 삼위일체론에는 두 개의 다른 종류의 성령이해가 있다고 논평하였다. 그것은 계시됨의 패러다임과 필리오케 이론이다.⁶⁰⁾ 바르트가 삼위일체를 계시자, 계시, 그리고 계시됨; 계시하심, 숨기심 그리고 나누어줌으로; 형상, 자유 및 역사로 표현할 때, 거기에는 삼위일체 패러다임 안에 소중히 간직된 삼위일체의 일직선적인 이해가 있다.⁶¹⁾ 배드콕은 주장한다. “바르트는 내재적 삼위일체를 토론하게 되었을 때 계시됨의 개념으로부터 떠나도록 강요되었다. 여기서 계시됨으로부터 성령의 교통으로 강조점이 옮겨간다. 이 교통의 개념은 기본적으로 어거스틴으로부터 유래한 것인데 성령을 끈으로 보는 것이다.”⁶²⁾ 그 결과 그는 초기의 계시자, 계시 및 계시됨의 일직선적 삼위일체 패러다임이 후기의 필리오케 안에서 주어진 친교(communion) 패러다임과 맞지 않게 된다고 믿는다.⁶³⁾

끈' 또는 '평화의 끈'이라고 묘사하였다. 이것은 앱4:3의 인용이다. Barth, *The Great Promise: Luke 1* (N. Y.: Philosophical Library, 1963), 32; CD I/2, 241; Cd IV/3, 760.

57) CD I/1, 487. 여기서 바르트가 독립적이라고 하는 개념을 사용하고 있으나 독립적인 존재양식이지 독립적인 인격이나 주체는 아니다.

58) Ibid., 483.

59) Rosato, *Spirit as Lord*, 59; J. Thompson, ibid., 32f.

60) G. Badcock, ibid., 133–150.

61) Ibid., 144.

62) Ibid., 142.

63) Ibid., 145. 이것은 R. D. Williams, "Barth on the Triune God" in S. W. Sykes (ed.), *Karl Barth: Studies of His Theological Method* (Oxford: Clarendon Press, 1979), 176

그러나 삼위일체의 일직선적 패러다임은 경륜적 삼위일체의 질서이다. 즉 역사 안에서 인간에 의해서 인식된 계시의 질서이다. 따라서 삼위일체의 계시에는 시간적인 순서가 있어야 한다. 이것은 삼위일체 자체의 질서가 아니라 인간의 이해와 경험에 의해서 인식된 계시의 질서이다.⁶⁴⁾ 다른 한 편, 필리오케는 내재적인 삼위일체의 질서이다. 성부와 성자 사이의 친교는 삼위일체 자체의 내적 관계성이다. 그것은 세계 안에서의 계시의 묘사가 아니다. 바르트에 따르면, 내재적 삼위일체는 경륜적 삼위일체의 논리적 전제이다.⁶⁵⁾ 계시됨 패러다임은 인식론적 질서를 가지고 있으며, 필리오케 구조는 존재론적 질서를 가지고 있다고 할 수 있다.⁶⁶⁾ 인식론적 질서는 경험적 질서이며 존재론적 질서는 논리적 질서이다. 바르트가 계시 안에서 삼위일체를 생각할 때 그것은 경험적 질서이다. 다른 한 편, 그가 그것을 영원성 안에서 생각할 때 그것은 추상적이고 사변적인 질서이다.

몰트만은 바르트의 삼위일체론을 ‘기독교 유일신론’이라고 강력하게 비판하였다.⁶⁷⁾ 그는 세 존재양식 안에 있는 한 하나님은 세 반복 안에 있는 한 하나님이라고 하였다. 그리하여 몰트만은 바르트의 삼위일체론을 사벨리안 양태론이라고 비난하였다.⁶⁸⁾ 몰트만에 따르면, 바르트에게 있어서 하나님의 주되심은 논리적으로 삼위일체보다 앞선다. 존재로서의 하나님의 본질은 하나님의 주권을 의미한다. “그는 하나님의 주권을 확보하며 – 그리고 인간존재에 의한 하나님의 객관화의 위험을 막는데 관심이 있다.”⁶⁹⁾ 몰트만은 이런 류의 삼위일체론은 성령의 주체성을 확보할 수 없다고 주장하였다. “그렇게 되면 그는 에너지이지 인격이 아니다. 그는 관계이지 주체

에서 인용한 것임.

64) 우리가 이미 진술한 바와 같이, 바르트는 계시의 질서를 성부→성자→성령이 아니라 성자→성부→성령으로 제시하였다. CD I/1, 332.

65) CD I/1, 479.

66) 필리오케 안에도 논리적 질서가 있다. 첫째로, 성부는 그 자체의 근원을 가지지 않는 궁극적 근원이다. 둘째로, 성자는 성부로부터 온다. 셋째로, 성령은 성부와 성자로부터 유출한다. 그러므로 논리적으로 말해서 그들 사이에도 일직선적 질서가 있다. 다만 내재적 삼위일체 안에 있는 질서는 논리적인 순서이지 시간적인 순서는 아니다. 바르트에 따르면 내재적 삼위일체와 경륜적 삼위일체 사이에 상용이 있다. “그의 계시 안에서 우리를 만나는 하나님의 실재는 영원성의 모든 깊이 안에 있는 그의 실재이다.” Ibid.

67) Moltmann, *The Trinity and the Kingdom of God*, 63.

68) Ibid., 139. “신학적으로 볼 때 이것은 고대교회가 유죄선고를 했던 사벨리안 양태론의 뒤늦은 승리이다.”

69) Ibid., 141.

가 아니다. 기본적으로, 절대주체의 삼위일체의 반영은 이원성이다.”⁷⁰⁾

몰트만이 주장하는 바와 같이, 바르트는 성령의 주체성을 확보하는데 실패하였다. 이러한 관념들은 전통과 모순된다. 기독교 전통은 성령을 삼위일체의 제3의 인격이라고 칭하였으며 단지 다른 두 인격들의 상관관계라고 하지 않았다.⁷¹⁾ 그럼에도 불구하고 몰트만이 바르트의 삼위일체론을 기독교 유일신론이나 사벨리안 양태론이라고 불렀을 때, 그는 부분적으로 바르트를 오해한 것 같이 보인다. 바르트가 ‘인격’을 ‘존재양식’으로 대치하고자 한 의도는 ‘인격’과 ‘인격성’의 혼동을 피하기 위해서이지 양태론을 지지하기 위해서가 아니다. 비록 바르트가 성령의 인격적 구별성은 부인했지만 그는 성부와 성자의 독자적인 인격적 주체성과 구별성을 확립하였다. 따라서 바르트의 삼위일체론은 유일신론이나 양태론으로 부를 수는 없다.⁷²⁾ 오히려 그것은 이위일체론으로 부를 수가 있다.⁷³⁾ 어쨌든 우리는 바르트의 삼위일체론에 나타난 이원론적 구조를 살펴 보아야 한다. 바르트의 이원론적 ‘나-너’(I-Thou) 사고양식이 그의 후기 저작 CD 전체를 관통하고 있

70) Ibid., 142. 몰트만은 바르트의 이원론을 극복하기 위하여, 요아킴 피오레를 뒤따름으로써 삼위일체의 사회적, 역사적 해석을 추구하고 있다. 바르트는 이렇게 언급하였다. “오늘날 어거스틴 보다도 요아킴이 더욱 더 살아있다.” Barth, *Letters 1961-1968*, 348f.

71) Moltmann, ibid., 143.

72) 몰트만은 그의 여러 책에서 성령의 주체성을 추구하고 있다. Ibid., 125f.; Moltmann, *The Spirit of Life* (London: SCM, 1992), 10ff., 71ff. cf.

73) 용엘은 필리오케를 기원과 목표의 통일이라는 종말론적 관점에서 해석한다: “하나님은 그 자신의 기원과 목표로서 전진하고 선행한다. 그리하여 기원과 목표의 통일 안에서, 하나님은 오고 있는 자이다. 그러나 만약 그의 근원과 목표로부터 그 자신에게로 오고 있는 하나님이 오고 있는 그 하나님다면 그는 성부와 성자로부터(필리오케) 유출하는 이 존재양식 안에 있는 성령이다. 성령 안에서, 성부와 성자는 서로 상대를 확인한다. 기원과 목표의 통일 안에서 하나님으로 하여금 전진하게 하는 것은 사랑의 영이다.” Jüngel, *God as the Mystery of the World* (Grand Rapids: 1983), 388. 용엘에게 있어서, 성령은 성부와 성자 사이의 팽팽한 쇠사슬이나 끈이 아니다. 오히려 그는 새로운 그 무엇을 향하여 가기로 된 자를 움직인다. 사랑의 끈으로서, 그는 동시에 영원성의 운반기구이다. 그러므로, 성령은 단지 하나님과의 관계성의 구조와 같은 어떤 것이 아니라 잘 못할 수 없는 방식으로 우리를 직접 대면하는 인격적 능력이다. 비록 용엘이 필리오케 구조를 따르긴 하지만, 그는 종말론적 차원에서 성령의 사역을 위하여 보다 더 융통성이 있는 근거를 제시하였다. 그럼에도 불구하고, 성령이 하나님과의 구조적 관계성 안에서 주체가 될 수 없는 바, 용엘의 삼위일체론 역시 이위일체론이 되는 것을 피할 수 없다. Ibid., 389; 오토 베버는 삼위일체 안에서의 관계를 성부의 사역은 성자를 통해서 성령 안에서라고 제안한다. Otto Weber, ibid., Vol. 1, 395; 서방-동방신학의 종합에 대해서, Thomas G. Weinandy, *The Father's Spirit of Sonship* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1996).

다.⁷⁴⁾ 만약 우리가 이 구조를 탐구하면 삼위일체론의 문제의 본래적인 근원이 명료해 질 것이다. 바르트의 기본적 사고양식은 CD III/2에서 관계유비(*analogia relationis*)로서 명료화되었다.

CD III/2, 신학적 인간학에서 바르트는 그의 관계유비 이론을 발전시켰다. 바르트의 변증법적 신학에서 지배적인 사고는 키에르케고르의 실존주의였다. 한 편, 그의 CD의 지배적인 관념은 아날로기아 패러다임이다. 만약에 바르트의 유비론의 형식과 내용이 분석된다면, 바르트 신학에서의 성령의 지위가 명백하게 드러날 것이다. 맥린은 유비론 안으로 우리를 인도한다: “만약 이 상응과 유사성(관계유비)이 이해된다면, 바르트신학의 저택으로 들어가는 결정적인 문이 열리게 된다.”⁷⁵⁾

처음에 바르트의 아날로기아 아이디어는 로마 가톨릭 신학의 존재유비(*analogia entis*)에 반대하는 신앙유비(*analogia fidei*)로 표현되었다.⁷⁶⁾ 부쉬는 “그의 안셀름 연구 이후에...그 개념(유비)이 이제 그 자신의 인식론적 방법의 거의 특정적인 모습이 되었다”고 말했다.⁷⁷⁾ 바르트는 하나님과 인간 사이에 아마도 유비, 상응하는 점이 있는데 그것 때문에 인간은 하나님을 알 수 있다고 주장한다. 그러나 이 상응점은 자연적으로, 그의 상황 때문에, 존재론적으로(존재유비) 인간에게 주어진 것이 아니다. 그 대신 그것은 신앙 안에서(신앙유비) 주어질 것이다. 왜냐하면 하나님과 그의 말씀을 알 수 있는 유일한 가능성은 말씀 그 자체에 의해서 발견되는 것이기 때문이다.⁷⁸⁾

신앙유비가 바르트의 인식론적 방법이라고 한다면, 관계유비는 그 인식의 내용 내지는 그 내용의 관계론적 구조라고 할 수 있다.⁷⁹⁾ 바르트에 따

74) Hans Urs von Balthasar, *The Theology of Karl Barth*, 113; S. McLean, *Humanity in the Thought of Karl Barth* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1981), 36f., 43 cf.

75) S. McLean, *ibid.*, 36.

76) CD I/1, xiii. 바르트는 이렇게 선언하였다. “나는 존재유비를 적그리스도의 발명이라고 생각한다. 그리고 나는 그것 때문에 로마 가톨릭 신자가 되는 것이 불가능하다고 믿는다. 가톨릭이 되지 않는 모든 다른 이유는 단견적이고 대수롭지 않은 것들이다.” 바르트는 자유주의신학과 로마 가톨릭에서의 하나님의 계시 개념을 자신의 신앙유비와 다른 존재유비라고 명명하였다.

77) *Karl Barth*, 216.

78) CD I/1, 243f; E. Busch, *ibid.*

79) 융겔은 신앙유비를 신학적인 개념이라고 하고, 관계유비를 존재론적 개념이라고 구별하였다. Jüngel, *Karl Barth: A Theological Legacy*, 43.

르면, 하나님과 인간은 은총의 계약에 의해서 그들 사이에 긴밀한 관계를 형성한다(하나님-인간).⁸⁰⁾ 이 관계의 근원은 성부와 성자 사이의 내적인 삼위일체적 관계이다(성부-성자). 그리고 이 관계는 하나님의 형상으로서의 인간과 인간 사이의 인간적인 계약 관계에 상응한다(인간-인간).⁸¹⁾ 바르트는 이 세 관계들을 관계유비라고 명명하였다. 이 관계들 사이에는 상응과 유사성이 있다.

바르트는 CD III/2에서 인간의 본성을 해명하기 위하여 처음으로 관계유비를 언급하였다. 그의 신학적 인간학의 출발점은 하나님의 결정적인 계시인 예수 그리스도이다. 진정한 하나님이고 진정한 인간인 예수 그리스도의 신성과 인간성을 탐구함으로써 그는 인간의 본성을 상술하였다. 그 안에 “하나님과 인간의 관계가 완전하게 실현되었으며 인간의 전적인 실재(full reality)가 현존하였다.”⁸²⁾ 예수 그리스도의 본성을 조사함으로써 바르트는 인간일반의 본성을 설명하고자 했다. 이것은 신학적 인간학이 기독론 안에 기초한다는 뜻이다.⁸³⁾

첫째로, 인간 예수의 신성은 하나님을 위한 인간으로 묘사되었다.⁸⁴⁾ 그가 진정한 인간임은 의심의 여지가 없다. 진정한 인간 예수는 일하는 예수이다.⁸⁵⁾ 우리는 언제나 진정한 인간 예수를 그의 사역과 역사 안에서 발견한다. 그러면 무엇이 그의 일인가? 그의 일은 구원사역 즉 인간의 해방이다. “해방과 생명의 구원사역은 진정으로 하나님의 일이다. 그분 외에 누가 그것을 할 수 있는가? 그것을 창조한 자만이 상실된 그것을 구원할 수 있다. 이 하나님의 일이 이 사람의 사역 안에서 성취되었다.”⁸⁶⁾ 그것이 하나님을 위한 것이라고 하는 것은 그것이 하나님의 해방이고 하나님 자신의 영광을 위한 것이며, 하나님의 자유를 위한 것이며 그러므로 하나님의 사랑을 위한 것이라는 말이다. 인간이란 하나님을 위한 존재이다.⁸⁷⁾ 그분이 하나님을 위해서 그것을 한다는 사실은 다시금 예수의 신성을 의미한다.⁸⁸⁾

80) S. McLean, *ibid.*, 15.

81) *Ibid.*, 37.

82) CD III/2, viii.

83) *Ibid.*

84) *Ibid.*, 208.

85) *Ibid.*, 58.

86) *Ibid.*, 62.

87) *Ibid.*, 70f.

88) *Ibid.*, 208.

둘째로, 인간 예수의 인간성은 타자를 위한 인간으로 기술되어야 한다. 바르트는 이렇게 논증한다. “만약 인간 예수의 신성이 그가 하나님을 위한 인간이라는 진술 안에 종합적으로 기술되어야 한다면, 그분의 인간성은 그가 인간을 위한, 타자를 위한, 그의 동료를 위한 인간이라는 명제 안에 더 이상 간명할 수 없게 기술될 수 있고 되어야 한다.”⁸⁹⁾ 예수는 그의 동료-인간 없이는 없으며, 그들에게 향하며, 그들과 함께하며, 그들을 위해서 존재한다.⁹⁰⁾ 그의 이웃에 대한 관계와 그들에 대한 동정심은 그에게 본래 적이며 고유하며 따라서 그의 가장 깊은 존재에 속한다.⁹¹⁾ 그러면 예수의 동료인간성의 근거는 무엇인가? 그것은 그가 그 자신을 그들에게 준다는 사실 즉 그의 생명을 그들에게 준다는 것, 이 회생이 그들을 위해서 단번에 주어졌다는 그의 행동 안에 있다.⁹²⁾ 우리는 예수의 동료인간성을 십자가 위에서의 그의 회생적인 죽음 앞에서 인식한다. 이것이 인간 예수의 인간성이다. 이 회생적인 사역을 함으로써 예수는 모든 인간들과 피조물이 뒤따라야 하는 원형적인 인간이 되었다. 이것이 하나님을 위한 예수의 신성과 함께 예수의 본성의 두 번째 국면이다.

이제 바르트는 예수의 신성과 인간성의 관계에 대해서 묻는다. “그의 인간성은 그의 신성과 가장 가까운 상용 안에 있다. 그것은 그것을 반사하고 반응한다. 거꾸로 그의 신성은 그 안에 그것이 반사된 인간성 안에 상용과 형상을 가진다.”⁹³⁾ 그의 인간성은 그의 신성의 반복이요 반영이다. 그것은 하나님 자신의 반복이요 반영이다. 그것은 하나님의 형상이다.⁹⁴⁾ 여기서 바르트는 예수의 인간성으로서 하나님의 형상을 설명하기 위하여 관계유비 개념을 도입한다. 만약 예수의 인간성이 하나님의 형상이라면, 이것은 그것이 간접적으로 하나님과 동일하며 두 관계 사이에 상용과 유사성이 있다는 것을 의미한다. 이 두 관계 사이에 두 번째가 첫 번째의 형상이다 즉 상용과 유사성이 있다. 관계유비가 있다.⁹⁵⁾ 관계유비는 예수의 이 두 관계

89) Ibid.

90) Ibid., 209.

91) Ibid., 211.

92) Ibid., 212.

93) Ibid., 216.

94) Ibid., 219.

95) Ibid., 220. ‘관계유비’ 개념은 본회퍼로부터 온 것으로 생각된다. D. Bonhoeffer, *Creation and Fall* (London: SCM, 1959), 37: “참된 유사성, 하나님에 대한 인간의 유비는 존재유비가 아니라 관계유비이다. 이것은 인간과 하나님의 관계 조차도 인간의 일부분이 아니

들 사이에 관계의 상용과 유사점이 있다는 뜻이다. 다시 말하자면 예수의 신성 안에서 성부와 성자 사이의 예수의 관계는 예수의 인간성 안에서 예수와 타자 사이의 예수의 관계에 상용한다는 것이다. 이 유사성과 상용의 형식은 나-너 관계라고 명시할 수 있다. 하나님은 모든 나와 너의 관계의 근원이며, 영원히 너로부터 그리고 너에게로 향하는 지고의 나이다. 그리고 그것은 시간 안에서 예수의 인간성 안에서 계시되고 작용하는, 인간과 하나님의 영원한 계약 안에서 반복되고 반영된 내적인 하나님의 존재 안에 있는 이 관계이다.⁹⁶⁾

맥린에 의하면 이 ‘나-너’관계는 관계유비의 형식이요, 하나님의 자유와 사랑은 관계유비의 내용이다.⁹⁷⁾ 첫째로, 그는 관계유비의 형식에 대하여 다음과 같이 논증하였다. “상용과 유사성은 세 다른 관계 사이에 있다. 하나님 자신 안에 있는 나-너 관계; 진정한 인간 안에서 하나님과 인간 사이의 나-너 관계 그리고 인간과 인간 사이의 나-너 관계이다. 고로 나-너 관계를 형식의 요소라고 말하자.”⁹⁸⁾

둘째로, 맥린에 의하면 관계유비의 내용이나 질료 또는 역동적 차원은 하나님의 자유와 사랑이다.⁹⁹⁾ 바르트는 이렇게 논증한다. “두 관계들의 상용과 유사성은 그 안에서 성부가 성자를 사랑하며, 성자가 성부를 사랑하

라는 것을 의미한다. 그것은 그의 존재의 능력이나 가능성 또는 구조가 아니라 주어진 것이요 수동적인 의이다...관계유비는 따라서 하나님 자신에 의해서 주어진 관계이며 하나님에 의해서 주어진 그의 관계 안에서만 유비이다.” Jung Young Lee, “Karl Barth’s Use of Analogy in His Church Dogmatics,” SJT Vol. 22(1969), 142, n. 3 cf.

96) CD III/2, 218f.

97) S. McLean, *ibid.*, 36-38.

98) Ibid., 36; CD III/2, 277. 바르트는 이 관계가 이교도인 공자, 무신론자인 포이에르바하 및 유대인 마틴 부버와 유사하다고 동의하였다. 그러나 그는 기독교의 전술과 이를 사이에는 다른 기초가 있다고 주장하였다. Jung Young Lee는 인간적인 만남과 신적인 만남 사이의 상용에는 비유사성이 있는데 신적인 나-너 관계는 인간적인 나-너 관계와 전혀 다르다고 주장했다. 하나님 안에서의 나-너 관계는 하나님의 고유한 개체 안에서 일어나는 반면에 인간 안에서의 나-너는 두 서로 다른 개인들 즉 남자와 여자 사이에서 일어난다고 논평했다. Jung Young Lee, *ibid.*, 144. 그러나 관계유비는 관계의 유사성이 있다는 뜻이지 그들 사이에 동일성이나 동등성이 있다는 것이 아니다. 이 점은 이미 바르트에 의해서 명백해졌다. 판넨베르크는 바르트의 인간적 나-너 관계는 성부와 성자의 삼위일체적인 공존의 단순한 반복이라고 비판하였다. 그러므로 삼위일체 안에서 성부와 성자의 관계는 인간적인 나-너 관계 이상이 아니라고 하였다. Wolfhart Pannenberg, *Anthropology in Theological Perspective* (Philadelphia: Westminster Press, 1984), 183f. n. 73.

99) S. McLean, *ibid.*, 37.

며, 그리고 그 안에서 성부가 성자의 사랑을 받으며 성자가 성부의 사랑을 받는 영원한 사랑이 또한 하나님에 의해서 인간에게 발설된 바로 그 사랑이라고 하는 사실 안에 있다.”¹⁰⁰⁾

바르트는 신학적 인간학의 체계를 기독론 위에 관계유비 패러다임 안에 정립하였다. 인간론의 이 기독론적 기초로부터 그는 동료 인간성으로서의 인간일반의 본성을 논증한다. 바르트는 ‘남자와 여자’ 관계를 인간론의 기본 구조로서 수용하였다. 왜냐하면 남자와 여자의 공존이 동료인간성의 원천적이고 적합한 형식이기 때문이다.¹⁰¹⁾ 그는 창2:18-25을 ‘구약에서의 인간성의 대현장’이요¹⁰²⁾ 아가서를 ‘구약에서의 인간성의 두 번째 대현장’이라고 선언하였다.¹⁰³⁾ 바르트는 다음과 같이 논증하였다: “창세기와 아가서 안에서 우리가 만나는 바와 같이 남자와 여자의 관계의 배후에는 야웨-엘로 힘 하나님과 그의 백성 이스라엘 사이의 관계의 본래의 통제가 있다. 이 구절들 배후에는 구약의 예언이 서 있다...이 이원성, 계약이 구약의 중심이다. 그리고 그것은 남자와 여자의 존재로서 인간의 본질이 반영하고 복사하는 근원이다. 남자는 우선적으로 그리고 적합하게 야웨를 그리고 여자는 우선적으로 적합하게 이스라엘을 반영하고 복사한다.”¹⁰⁴⁾

바르트는 신약으로 넘어가서 이렇게 진술한다. “신약은 예수 그리스도와 그의 공동체 사이의 계약이 처음부터 우선적이고 적합한 하나님의 의지와 계획과 선택의 대상이요 창조의 내적 근거였다고 대답한다. 이 계약은 구약의 근원과 야웨와 이스라엘의 관계의 근원이요, 그러므로 남자와 여자의 관계의 근원이다.”¹⁰⁵⁾ 그리스도와 그의 공동체 사이의 계약은 약속과 준비

100) CD III/2, 220. 그러나 이 유사성은 질적인 것이 아니다. 하나님의 사랑과 인간의 사랑 사이에는 질적 유사성이 없다. 관계의 유사성만 있을 수 있다.

101) Ibid., 292.

102) Ibid., 291.

103) Ibid., 294.

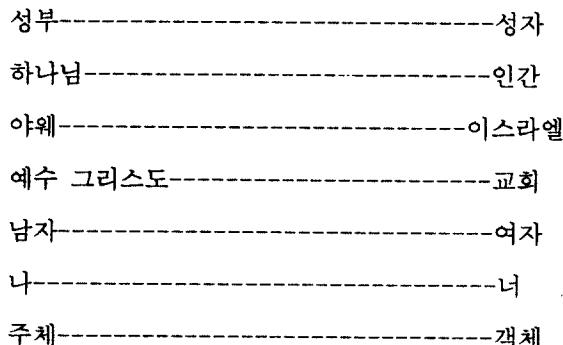
104) Ibid., 297. 바르트는 이 유비를 질적인 차원을 배제하고 관계적인 의미로서만 사용하였다. 판넨베르크는 남-여 유비의 제한성에 대해서 논평하였다. “만약 우리가 인간존재 안에 있는 하나님의 형상에 대한 구약의 진술의 문자적 의미에 집착하여 그것을 성관계에 대한 언급으로 해석한다면 우리는 바르트의 해석을 받아들일 수 없다. 그러나 만약 우리가 인간의 하나님의 형상의 구속사적인 실현을 예수 그리스도 안에서 찾는다면 이 해석은 보다 깊은 의미에서 정당화되어야 할 것이다.” W. Pannenberg, *Anthropology in Theological Perspective*, 531.

105) CD III/2, 299. 남자와 여자의 관계에 대해서 P. K. Jewett, *Man as Male and Female* (Grand Rapids: Eerdmans, 1975, 1986), 33-40, 43-48 cf.

로서의 야웨와 이스라엘 사이의 계약의 성취와 목표이다.¹⁰⁶⁾

우리는 지금까지 CD III/2의 구조적인 틀로서 관계유비를 조사하였다. 바르트는 하나님이 그의 형상대로 인간을 남자와 여자로서 창조했기 때문에, 그리고 아버지의 아들로서 아들의 아버지로서 그는 자신 안에서 나와 너이기 때문에 인간은 하나님과 유사하다고 주장하였다.¹⁰⁷⁾ 하나님의 내적인 삼위일체의 관계(성부-성자)와 예수 그리스도도 안에서 하나님과 인간의 계약적 관계(하나님-인간) 사이에는 유사성이 있다. 더 나아가서, 남자와 여자로서 인간과 타자의 관계는 다른 두 관계들과 유사성을 가지고 있다(인간-인간). 이것이 관계유비이다. 관계유비의 구조는 다음과 같이 그릴 수 있다.

관계유비



사랑(성령)

우리는 바르트의 관계유비가 전형적인 이위일체론으로 귀결되는 것을 목도한다. 바르트의 관계유비는 필리오케 이론보다 훨씬 더 강력하다. ‘주체-객체’ 패러다임은 성부와 성자에게만 적용될 수 있으며 이 관계들의 유비에서 성령은 거의 무시되거나 배제되었다. 그것은 예수 그리스도와 성령의 관계에는 적용될 수 없다. 그리스도의 능력으로서 성령은 예수 그리스도의 대상이 될 수 없다. 고로 기껏해야 ‘주어-술어’ 패러다임이 그리스도

106) CD III/2, 300.

107) Ibid., 324.

와 성령 사이의 관계에 적용될 수 있을 것이다. 이것은 관계유비론의 치명적인 논리적 약점이다.

몰트만에 의하면 서방교회는 삼위일체에서 개개의 인격을 강조하였다. 그러나 동방교회는 삼위일체의 사회성을 강조하였다. “두 개의 서로 다른 유비의 범주들이 언제나 삼위일체의 영원한 삶을 위해서 사용되어왔다. 즉 개별적인 인격의 범주와 공동체의 범주이다.”¹⁰⁸⁾ 그 결과 서방교회는 인격적 삼위일체론에서 양태론적 경향을 가졌으며, 반면에 회합정교회 신학자들은 두 번째 범주를 채용했다. 그들은 ‘세 인격-한 가족’이라고 하는 가족유비를 사용한다. 예컨대 나지안스의 그레고리에 의하면 아담과 하와와 셋이 서로 다르지만 삼위일체의 지상적 형상이요 비유인데 왜냐하면 그들은 공체적인(*consubstantial*) 인격들이기 때문이다.¹⁰⁹⁾ 이 가족유비 위에서 몰트만은 사회적 삼위일체론적 유비를 추구한다. “삼위일체론적 유비로서 첫 번째 인간가족에 관해서 우리가 무엇을 생각하든지 간에, 그것은 하나님의 형상은 인간의 개인성 안에서 찾을 수 없다고 하는 사실을 지적한다. 우리는 동등한 진지성을 가지고서 인간의 사회성 안에서 그것을 찾아야 한다.”¹¹⁰⁾ 비록 몰트만이 바르트의 관계유비에서 나-너 사이의 사회성을 무시했지만, 그는 이위일체론으로 귀결되는 관계유비의 한계를 극복할 수 있는 가능성을 제시하였다.

성령의 허약성은 바르트의 CD III/2에서 다시 한번 더 폭로되었다. 그는 성령을 인간의 영혼과 육체의 근거로서 간주하였다. 바르트는 인간이 영을 가지고 있기 때문에 실존하며 그가 영을 가지고 있다고 하는 것은 그가 하나님에 의해서 근거되고 구성되고 유지된다는 뜻이라고 하였다.¹¹¹⁾ “성령은 그의 피조물에 대한 하나님의 작용이며 특별히 인간을 향한 하나님의 움직임이다. 성령은 하나님에 대한 인간의 관계 원리이다. 그에 대한 인간의 친교이다... 그[인간] 자신은 그것의 원리가 될 수 없다.”¹¹²⁾

여기서 바르트는 성령이해의 모호성을 노출한다. “그의 존재 안에 있는 영은... 신도 아니요 창조된 어떤 것도 아니며 그의 창조에 대한 관계 안에

108) J. Moltmann, *The Trinity and the Kingdom of God* (London: SCM, 1982), 198.

109) Gregor von Nazianz, *Die fünf theologischen Reden*. Text und Kommentar (ed.), J. Barbel (Düsseldorf, 1963), 239 (Oratio V, II); Moltmann, *ibid.*, 199 중인.

110) Moltmann, *ibid.*

111) CD III/2, 344.

112) *Ibid.*, 356.

있는 창조자의 행동과 태도이다... 영은 정확히 그의 피조물에 대한 관계 안에 있는 하나님의 작용의 본질이다. 영은 고로 창조자와 피조물 사이에 하나님에 의해서 주도된 강력하고 배타적인 만남이다.”¹¹³⁾ 이 구절에서 바르트는 하나님의 영과 인간의 영 사이의 구별의 모호성을 노출하였다. 바르트에게 있어서 그들 사이의 구별은 언제나 어려운 문제였다.¹¹⁴⁾

스메일은 바르트의 인간론에서 영은 하나님의 영과 인간의 영 양자이기도 하고 둘 다 아니기도 하다고 논평하였다. “바르트는 이 점에서 가장 어렵지만 그러나 몇 가지 설명이 가능하다. 바르트의 인간론에서 영은 중재적인 개념이다. 그는 성서 문서에서 영이 하나님의 영인지 인간의 영인지 모호하다는 점을 받아들인다. 그에게 그것은 둘 다 이면서 둘 다 아니다. 그것은 하나님의 영이다 왜냐하면 그것은 그의 의지와 은총에 전적으로 의존적인 하나님의 행동이기 때문이다. 그러나 그것은 또한 인간의 영이다 왜냐하면 그것이 없이는 인간은 존재할 수 없기 때문이다.”¹¹⁵⁾ 그러나 바르트에게 있어서 영이 하나님과 인간 사이의 관계의 원리임은 분명하다.

로사토는 이 관계원리를 중재원리라고 진술하였다.¹¹⁶⁾ 따라서 영은 성부와 성자, 하나님과 인간 사이의 중재원리라고 결론내릴 수 있다. 영이 하나님과 인간 사이의 관계원리와 그의 피조물에 대한 하나님의 행동으로 축소됨으로써 성령의 객관성과 구별성을 다시 한 번 부정되었다.

바르트에 따르면 관계유비는 삼위일체의 내적 관계 안에 그 기원을 가진다. 하나님 자신 안에 있는 나-너 관계는 그리스도의 계시 안에서 노출되었으며 이 나-너 관계는 남자-여자 관계를 통하여 해명된 본래적 인간성이다. 그러면 언제 그리고 어떻게 삼위일체 안에서 이 나-너 관계는 발생하였는가? 어떻게 우리는 이 내적 삼위일체의 관계를 알 수 있는가?

이 문제는 CD II/1, 하나님 인식론에서 추구될 수 있다. 왜냐하면 “하나님이 우리에게 알려질 수 있는 것은 하나님의 은총에 의해서 오직 하나님의 은총에 의해서만 가능하기 때문이다.”¹¹⁷⁾ 하나님은 하나님에 의해서 오직 하나님에 의해서만 알려진다.¹¹⁸⁾ 이 말은 하나님은 오직 그의 계시를

113) Ibid.

114) Barth, *Karl Barth's Table Talk*, 28.

115) T. Smail, “The Doctrine of the Holy Spirit,” 102.

116) Rosato, *Spirit as Lord*, 17.

117) CD II/1, 69.

118) Ibid., 179.

통해서만 알려진다는 말이다. 하나님의 계시 안에서, 하나님은 그의 신앙의 대상과 내용으로서 인간 앞에 서 있다.¹¹⁹⁾ 하나님의 계시 안에서, 인간의 신앙 안에서, 하나님은 그 자신을 우리에게 하나의 대상으로 수여하기를 허락하였다. 물론 이 하나님의 대상성은 다른 것들과 다르다. 그리고 그러므로 그분에 대한 지식은 모든 지식 가운데서 특별하고 전적으로 독특한 사건이다.¹²⁰⁾ 확실히 우리는 하나님을 하나의 대상으로 가지지만 그러나 우리가 다른 대상을 가지는 것과 같은 방식이 아니다.¹²¹⁾

그럼에도 불구하고, 계시 안에서의 하나님의 대상성은 간접적인 대상성이다. 이 두 번째의 대상성의 본래적인 근거는 하나님 자신의 영원한 삼위일체 안에 놓여 있다. “그의 그와 같은 삼위일체적 삶 안에 있는 대상성과 지식은 피조물적인 대상성과 지식이 존재하기 이전부터 있는 하나님의 실재이다. 우리는 이것을 하나님의 일차적인 대상성이라고 부르며 그것으로부터 이차적인 것을 구별한다.”¹²²⁾ 하나님은 그의 계시 안에서 간접적으로, 이차적으로 그리고 중재적으로 우리에게 대상적이다. 그러나 그는 그 자신 안에서 직접적으로, 일차적으로 그리고 즉각적으로 대상적이다. 그의 이차적 대상성은 전적으로 참되다. 왜냐하면 그것은 그것의 상용과 근거를 그의 일차적 대상성 안에 가지기 때문이다.¹²³⁾ 그러면 그 자신 안에 있는 하나님의 일차적 대상성의 내용은 무엇인가? “그는 그 자신에게 즉각적으로 대상적이다-왜냐하면 중재가 없이 성부는 성자에게 대상이 되고 성자는 성부에게 대상이되기 때문이다.”¹²⁴⁾ 이것은 그의 별거벗은 대상성이다. 하나님은 본래적으로 영원한 삼위일체 안에서 서로 대상적이다. 그 자신 안에서 그는 이 사랑하는 주체와 객체이다.¹²⁵⁾ 이 논증을 통해서 바르트는 관계유비의 나-너 관계의 근거와 근원으로서 하나님의 대상성을 확립하였다.

119) Ibid., 43.

120) Ibid., 14.

121) Ibid., 15.

122) Ibid., 16

123) Ibid.

124) Ibid.

125) Arthur C. Cochrane, "Markus Barth-An Un-Barthian Barthian: The Place of the Doctrine of Baptism in the Church Dogmatics" in D. Hadidian (ed.), *Intergerini Parientis Septum: Essays Presented to Markus Barth His Sixty-fifth Birthday* (Allison Park: Pickwick Press, 1981), 40.

이 관계유비의 구조에서 나-너 관계는 오직 성부와 성자에게만 해당된다. 오직 성부와 성자만이 나-너 관계에서 주체와 객체가 될 수 있다. 그 결과 성령은 관계유비 구조의 구성적인 부분에서 배제되었다. 성령은 그 자신의 구별된 주체성이나 구성적 독자성을 확보할 수 없다. 그는 단지 성부와 성자 사이의 사랑으로서 간주될 수 있을 뿐이다. “저 자기-시위는 우리를 희망으로 강권한다. 그리고 그러므로 성령의 지식으로 강권한다. 왜냐하면 영원한 하나님은 또한 성부와 성자로부터 유출되며 사랑 안에서 그들을 통일하는 성령이기 때문이다.”¹²⁶⁾

물론 바르트는 성령이 단지 관계가 아니라 독립적인 하나님의 존재 양식이라고 주장했지만, 이것은 공허한 구호에 지나지 않는다.¹²⁷⁾ 하트는 적절하게 이 문제에 대해서 논평하였다. “이것은 아마도 예를 들어서 성령의 구별된 인격에 관심이 있는 곳에서는 중요하게 고려가 될 수 있다. 모든 신학자들이 일반적으로 동의하는 바와 같이 우리는 확실히 성부와 성자와 나란히 제3의 신적 인격성이 아니라 보다 익명적인 인격성의 양식을 다루고 있다.”¹²⁸⁾

IV. 성령론적 신학시대¹²⁹⁾

화해론에서 성령의 사역은 기독교 공동체와 신자들의 주관적 근거로 간주되었다. 따라서 성령의 사역은 그 이전 어느 곳에서보다도 CD IV에서 더욱 더 강조되었다. CD IV/1에서 바르트는 기독교 공동체를 모으는 성령

126) Ibid., 48.

127) CD I/1, 487.

128) Trevor Hart, "Person & Prerogative in Perichoretic Perspective," *Irish Theological Quarterly* Vol. 58 (1991), 50.

129) 바르트신학의 변천과정을 변증법적 신학시대 → 기독론적 신학시대 → 성령론적 신학시대로 구분하는 것은 필자의 입장이다. 성령론적 신학시대는 성령론이 기독론을 대치하는 것이 아니라 기독론 중심주의로부터 기독론적-성령론적 시대로 즉 성령의 지위와 역할이 강조되는 시대로 변화되었다는 뜻이다. 전 성용, 「칼 바르트신학의 발전과정 연구」, 『신학과 선교』 제22집 (서울신학대학교, 1997), 183-209; Sung-Yong Jun, *Karl Barth's Pneumatological Doctrine of Baptism*, Ph. D. Thesis (Aberdeen University, 1996); 전 성용, 『칼 바르트의 성령론적 세례론』(단간)을 참조할 것.

의 사역을 강조하였다. “성령은 그 안에서 예수 그리스도가 그의 몸 즉 그 자신의 지상적-역사적 실존 양식인 거룩한 보편적 사도적 교회를 형성하고 지속적으로 새롭게 하는 일깨우는 능력이다.”¹³⁰⁾ 성령의 일깨우는 능력에 의해서 교회는 살아계신 주님에 대한 메시지에 대한 신앙의 통일성 가운데서 모인다.¹³¹⁾ 그리하여 성령의 개념과 실재는 우리의 주목의 중심이 되어야 한다.¹³²⁾ 그러면 기독교 공동체 안에서 무엇이 성령의 사역인가? 그리스도와 인간 사이의 주관적 중재자로서 성령은 인간의 응답과 복종을 창조한다.¹³³⁾ 고로 기독교 공동체의 실존은 그 공동체 자체를 기독교 공동체로 만들고, 한 인간을 그리스도인으로 만드는 성령의 능력 위에 놓여 있다.¹³⁴⁾

더 나아가서, 주님의 영으로서 성령은 공동체의 시간의 주님이 되신다. 공동체의 시간은 부활절에서의 첫 번째 파루시아와 그리스도의 다시 오심의 두 번째 파루시아 사이의 중간시대(*Zwischenzeit*)이다. 그리스도는 성령에 의해서 공동체의 머리로서 교회 안에 보이지 않게 현존한다. 하나님은 성령의 사역과 인간의 응답을 위해서 중간시대를 우리에게 주었다.¹³⁵⁾

CD IV/2에서 성령은 그것과 함께 주님 예수께서 그의 몸으로서, 그 자신의 지상적-역사적 실존양식으로서의 기독교를 이 세상 안에서 소생시키는 능력인데 그것을 자라게 하고 유지하게 하고 그리고 그것이 그의 성도의 교제로서 질서 있게 한다.¹³⁶⁾ 그러면 기독교의 성장이란 무엇인가? 그것은 몸으로부터 머리에로의 공동체의 성장이다. 죽은자로부터 살아나서 성부의 우편에로 승천하신 예수 그리스도는 그의 공동체로부터 멀리 떨어진 저곳에 우월한 자로서 있다.¹³⁷⁾ 그러나 그는 소생시키는 성령의 능력에 의해 그의 공동체 안에 내주하며 가까이 있다. “그는 천상적-역사적인 것과 마찬가지로 지상적-역사적 실존양식을 가질 수 있다....거기에도 여기에도 있는 자는 그분이다.”¹³⁸⁾ 그리스도의 이 두 실존양식을 결합하는 자는

130) CD IV/1, 643.

131) Ibid., 725.

132) Ibid., 645.

133) Ibid.

134) Ibid., 647.

135) Ibid., 739.

136) CD IV/2, 614.

137) Ibid., 652.

138) Ibid., 653.

성령이다. 고로 공동체의 성장은 성령의 능력에 의해서 머리와 몸의 연합에로 성장하는 것이다.

CD IV/3에서 바르트의 교회론은 두 개념으로써 요약될 수 있다: 전체 그리스도(totus Christus)와 끝에서 둘째 파루시아(parousia)가 그것이다. 첫째로, 성령은 그리스도와 공동체를 결합한다. “성령은 지상에 있는 모든 그리스도인들을 부르고 모으고 조명하고 성화하여 그들을 예수 그리스도에 대한 참되고 유일한 신앙 안에 지킨다.”¹³⁹⁾ 이것은 성령이 그리스도와 그의 공동체, 머리와 몸을 결합하여 온전한 몸 즉 하나의 전체성 즉 전체 그리스도(totus Christus)를 만드는 중재적인 능력이라는 뜻이다. “성부와 성자의 영이 그 둘 사이의 평화의 끈인 것처럼, 화해의 역사적 사역 안에서 그는 전체 그리스도의 연합 즉 그리스도의 높이와 깊이, 초월성과 내재성 안에 있는 그리스도의 연합을 확립하고 보증하는 자이다.”¹⁴⁰⁾

둘째로, 성령은 그리스도의 첫 번째와 두 번째 파루시아 사이에 공동체 안에서 끝에서 둘째(penultimate) 파루시아이다. 부활절, 오순절 그리고 예수의 재림은 파루시아의 순서이다. 예수 그리스도는 종말론적 영을 교회에 보냄으로써 공동체 안에 살아 있다. 성령은 첫째와 둘째 파루시아 사이의 예수의 종말론적 능력으로서 교회론의 중심에 서 있다.

요컨대, 공간적으로는 성령은 그리스도와 공동체, 머리와 몸을 결합하는 능력이다. 그는 전체 몸, 전체 그리스도를 결합한다. 다른 한 편, 시간적으로는 성령은 공동체 안에서 그리스도의 끝에서 둘째 파루시아이다. 성령의 사역에 의해서 예수 그리스도는 공동체와 역사 안에 실존할 수 있다. 성령에 의해서 예수 그리스도와 교회는 결합하고 부활과 재림은 연결된다. 즉 성령에 의해서 예수 그리스도와 교회의 관계의 공간성과 시간성이 통합된다. 성령은 이 교차의 중심에 있다. 결과적으로 성령의 역할은 교회론에서 구성적이다.

그러나 우리는 바르트에게 있어서 성령이 CD IV에서 그리스도와의 관계로부터 떠나서 생각될 수 없다는 것을 무시하면 안된다. “성령은 예수 그리스도의 현존, 그리스도의 뻗은 팔, 그의 부활의 능력 안에 있는 그리스도 그 자신, 그 이상이 아니다....고로 그리스도인들을 그리스도인들로 만드는 성령은 예수 그리스도 그 자신의 이 계시의 능력이요-그의 영이다.”¹⁴¹⁾

139) CD IV/3, 758.

140) Ibid., 760.

로사토는 성령과 예수 그리스도의 능력과의 동일화는 그리스도와 그의 공동체와의 연결의 근거라고 논증한다: “성령과 부활하신 그리스도의 능력과의 이 동일화와 함께 바르트는 교회의 실존이 예수의 부활의 종말론적 사건 안에서의 인간의 직접적인 봇임을 밝혔다. 오직 기독교 공동체 안에서 성령의 사역과 신-인간의 부활과의 이 불가피한 연결만이 교회가 한 인간의 역사 안에 객관적으로 시작된 종말론적 영광 안에 참여한다는 계시의 증언을 보존한다.”¹⁴²⁾ 비록 성령의 삼위일체론적 지위는 성부와 성자 사이의 평화의 끈으로부터 변화하지 않았지만(필리오케), CD IV에서 성령의 사역에 대한 바르트의 강조는 기독론적 신학으로부터 상당한 정도의 성령론의 확장을 성취하였다.¹⁴³⁾ 이 강조는 CD IV/4 세례론에서 최고조에 달했다.

첫 번째 세례론에서 예수 그리스도는 거의 유일한 세례의 원리였다. 그것은 기독론적 세례론이었다. 기독론적 신학에서 성령은 그리스도와의 관계에서 진정한 독자성을 확보할 수 없었다. 성령은 그리스도의 능력으로서 그에게 종속되었다.¹⁴⁴⁾ 그러나 CD IV/4에서 바르트는 인간 안에서의 화해의 사역에서의 성령의 독특한 역할을 강조하였다.

바르트는 예수 그리스도의 역사를 하나님의 신실하심에 상용하는 인간의 신실히의 특수한 근원의 신적인 가능성으로 간주하였다. 특별히 그리스도의 부활은 유일회적인 사건으로서 그리스도인의 삶의 역사적인 기초이다. 바르트는 이렇게 논증한다: “예수 그리스도의 역사는 한 때 시간 안에서 특수한 인간의 삶의 재방향정립과 재형성의 근원과 시작이 된다...우리는 어떻게 한 때 시간 안에서 일어났던 예수 그리스도의 역사가 또 다시 시간 안에서 특정한 인간의 삶 속에서 일어나는가를 묻는다...예수 그리스도의 역사는 예수 그리스도가 죽은자로부터 일어났다는 사실에 의해서 그것이 내주하는 능력을 가지고 있음을 보여주었다...그의 부활 안에서, 그것이 유일회적으로 일어났기 때문에, 그 역사는 모든 이후의 시대와 실로 모든 이전의 시대의 우주적으로 유효하고 의미있는 역사에 나타난다.”¹⁴⁵⁾ 그

141) CD IV/2, 322f.

142) *Spirit as Lord*, 118

143) 다시금 다시금 바르트는 성령과 그리스도의 능력의 동일화를 반복해서 말했다. “공동체를 일깨우는 능력으로서 성령이 예수의 자기-증언이라는 방정식으로 돌아가자. 고로 성령의 유일한 내용은 예수...” CD IV/2, 653f.

144) Thomas A. Smail, *ibid.*, 92, 93.

러나 이 역사적 기초는 특정한 시간과 공간 안에 있는 특정한 인간을 위한 현재적 기초가 되어야 한다. 바르트는 그리스도의 사역을 지금 현재의 차원으로부터 떨어져 있는 과거의 역사적 차원에 둔다. 그는 다음과 같이 논증한다:

예수 그리스도의 역사 안에서 유효하게 된 신적인 변화는 그리스도인의 삶의 근원과 시작이다... 만약 그 무엇이 우리 밖에서(*extra nos*) 일어났다면, 그것은 단지 시간적, 공간적으로만 떨어져 있는 것이 아니라 우리의 모든 가능성과 활동으로부터도 철저하게 다르다... 어떻게 그분이 우리 밖에서(*extra nos*) 존재했고 행동했던 것이 우리 안의(*in nobis*) 사건이 될 수 있는가?¹⁴⁶⁾

바르트는 여기에서 성령의 특수한 사역을 통한 새로운 길을 제시하였다. “어떻게 한 때 시간 안에서 일어났던 예수 그리스도의 역사가 특정한 사람들을 위해서 특정한 시간 안에서 그들의 생신의 사건이 되는 것이 발생할 수 있는가... 성령의 사역 안에서, 예수 그리스도의 부활 안에서 모든 사람들에게 표명된 역사가 특정한 인간에게 그 자신의 구원사로서 표명되고 나타난다.”¹⁴⁷⁾ 그리스도의 역사가 모든 인간들에게 객관적으로 계시되어야 한다는 것으로는 충분하지 않다. 하나님이 이 역사 안에서 뜻하시는 바는 모든 인간들이 주관적으로 이 진리에로 인도되어져야 한다는 것이다(딤전 2:4). 성령의 사역은 특정한 인간들에게 이 역사를 나타내어 그들의 마음과 양심 안으로 받아들이고 들어가도록 하는 말씀과 연관되어 있다. 그때 거기에서(*illic et tunc*) 일어난 그리스도의 역사가 지금 여기에(*hic et nunc*) 살아있는 한 인간의 외부에 머물러있지 않다고 하는 사실 안에 그것은 잠정적으로 완성되었다.¹⁴⁸⁾ 그것은 그에게 내적인 것으로 된다. 예수 그리스도의 사역은 그때 거기에 있는 반면에 성령의 사역은 지금 여기에 있다. 성령의 현재적인 사역이 없이는 그리스도의 사역과 부활은 단지 화해의 우주적인 원리로 머물 수밖에 없다. 성령의 사역에 의해서 이 원리는 시간과 공간 안에 살아있는 특정한 인간의 마음과 생각 속에서 살아 움직일 수가

145) CD IV/4, 23-4.

146) Ibid., 18.

147) CD IV/4, 26f.

148) Ibid., 29.

있게 된다.

CD IV/4에서는 예수 그리스도의 사역뿐만 아니라 성령의 사역도 구성적인 역할과 기능을 확보하였다. 그리스도와 성령의 역할분담이 이루어진 것이다. 그러므로 CD IV/4에서 바르트의 사고가 성령론적 세례론으로 변천했다고 말할 수 있다. 보다 정확하게 말하자면, 바르트의 사고는 기독론적 세례론에서 기독론적-성령론적 세례론으로 변천했다고 할 수 있다. 이 기독론적-성령론적 시대에 성령의 지위는 상당히 고양되었다고 볼 수 있다. CD IV/4에서 명백해진 그리스도와 성령의 사역의 영역의 독자성과 구별성은 다음과 같이 비교될 수 있다.

예수 그리스도와 성령의 관계

행위자 범주	예수 그리스도	성령
시 간	그 때(tunc) (과 거)	지 금(nunc) (현 재)
공 간	거 기(illuc)	여 기(hic)
인간에 대한 관계	우리 밖 (extra nos) (객관적, 외적, 간접적)	우리 안 (in nobis) (주관적, 내적, 직접적)
대상 및 범위	모든 사람들을 위해 성취됨, 모두를 위 한 진리 (보편적 사건)	특정한 인간 안에, 특정한 사람들을 위 해 (실존적 사건)

그러나 우리는 그리스도와 성령 사이의 삼위일체적 관계에는 아무런 변화도 없다는 사실을 주목해야 한다.¹⁴⁹⁾ 더 나아가서, 바르트는 성령의 사역

149) 그는 1962년에 있었던 미국강연에서 그의 필리오케에 대한 입장을 재천명했다. Barth, *Evangelical Theology: An Introduction* (Grand Rapids: Eerdmans, 1963, 1992), 54.

이 그리스도의 사역과 다른 사역이 될 수 없다고 하는 그의 견해를 재천명하였다. “이것은 예수 그리스도의 역사 안에서 성취된 한 하나님의 화해하는 계약의 행동과 다른 사역이거나 두 번째 사역이 아니다.”¹⁵⁰⁾ “예수 그리스도 자신, 그리고 그분만이 어떤 사람을 그리스도인으로 만든다. 그 자신이 이 사람의 삶 속에서 신적인 변화이다...그의 죽은 자로부터의 또 다시...그때 거기에서 뿐만 아니라 언제나 어디서나, 따라서 지금 여기에서 그분 자신의 나타냄 속에 있다. 고로 성령의 사역은 다시금 예수 그리스도 그분 자신이 특정한 사람 안에서 모든 사람의 주님으로서 따라서 그의 주님으로서 받아들이고 들어가게 만드는 것이다.”¹⁵¹⁾ 이러한 구절들은 그리스도와 성령 사이의 동일화와 구별 사이에 혼란을 야기한다. 바르트는 화해에서의 성령의 사역에 대한 강조에도 불구하고 그리스도와 성령의 삼위일체적 관계를 유지하려고 열심히 노력하였다. 그 결과, 바르트는 그리스도와 성령 사이의 존재론적 동일화와 구원론적 구별이라고 하는 딜레마에 빠진 것처럼 보인다. 다른 말로 하면, 존재론적 종속과 구원론적 동격 사이의 갈등이 있다고 할 수 있다. 바르트의 성령론적 관점은 존재론적 차원에서 일어난 것이 아니라 구원론적 영역에서 일어난 것이다. 성령의 기능은 삼위일체적 관계에서가 아니라 화해의 영역에서 강조되었을 뿐이다.

로사토는 이러한 불일치가 기만이라고 비판하였다. “바르트의 세례신학에서 성령의 명백한 중요성은 어느 정도 기만적이다. 그의 논문의 요점은 다시 한번 기독교 신학에서 그리스도의 독립성을 옹호하는 것이다.”¹⁵²⁾ 비록 어느 정도의 불일치와 혼란이 있지만 성령론을 확장하고자 하는 바르트의 노력은 양심적이고 진지한 것으로 간주되어야 한다. 이것을 위해서는 성령론적 세례론의 전체적 전망이 전술되어야 한다. 그의 성령론적 세례론이 완성되면, 성령론의 전체적인 전망이 보다 더 분명하게 드러나게 될 것이다.

150) CD IV/4, 29.

151) Ibid., 33.

152) Rosato, *Spirit as Lord*, 33.

V. 결 론

변증법적 신학시대에는 성령은 절대적 대상, 외적인 창조자 및 완전한 타자였다. 그러나 곧 이러한 개념들은 변증법적 신학 자체와 함께 사라졌다. 두 번째로, 기독론적 신학시대에는 관계유비가 그의 유비론적 신학전체를 지배하는 방법론적 구조이다. 성령은 삼위일체에서 성부와 성자 사이의 친교이다. 예수 그리스도의 능력으로서 성령은 예수 그리스도에게 종속되었다. 그는 관계유비 패러다임 안에서 어떠한 존재론적 구별성도 확보할 수 없었다. 성령의 지위의 측면에서 볼 때, 바르트의 관계유비 패러다임은 펠리오케 이론보다 훨씬 더 협소하고 완고하다.

세 번째로, CD IV 화해론에서 예수 그리스도에 대한 성령의 종속이 현저하게 극복되었다. 성령의 기능과 역할이 확장되었으며 성령의 지위가 화해의 사역에서 그리스도의 구성적인 동역자로서 고양되었다. 예수 그리스도의 사역이 객관적, 역사적, 우주적 영역과 연관되는 반면에 성령의 사역은 주관적, 현재적, 실존적 차원을 차지한다. 이것은 유비론적 신학에서 성령론의 부흥이라고 부를 수 있다. 이 성령론적 변천은 그의 신학이 '그리스도 일원론' 내지는 '기독론적 억제'라고 하는 비판에 대한 응답으로서 일어난 것이었다. 더 나아가서, 성령론적 재방향정립은 하나님의 주도권에 대한 인간의 응답을 강조하는 성숙한 신학을 위한 새로운 전망을 마련해 줄 수 있다. 만약 바르트가 하나님의 동역자로서의 인간의 책임적 결단을 위한 충분한 여지를 마련한다면, 그의 일방적인 태울이 극복될 수 있을 것이다. 서론에서도 언급한 바와 같이 화해론에서의 성령의 사역론은 이 논문의 연구범위 밖에 있기 때문에 충분히 다루지 못하였다. 성례전론, 교회론, 세례론 등을 통해서 바르트의 성령론의 전환이 더욱 명백하게 규명될 수 있는데 이 문제는 앞으로 다룰 기회가 있을 것이다.

그런데 우리는 CD IV에서 어느 정도의 혼란이 있는 것을 발견할 수 있다. 비록 화해의 행동에서 그리스도와 성령 사이에 구원론적인 구별이 있지만, 바르트는 펠리오케론을 견지하고자 했다. 우리는 바르트의 성령론적 신학에서 그리스도와 성령의 구별이 얼마나 일관될 수 있는가를 물어야 한다. 다시 말해서 CD IV에서 성령에 대한 강조가 이전의 그리스도 중심적이고 이원론적인 신학과 어떻게 조화할 수 있는지를 물어야 한다. 그의 새

로운 성령론이 관계유비와 공존할 수 있는가가 문제로 남는다. 그러나 CD IV에서의 성령론의 변천은 구조적인 체계의 변화라기 보다는 오히려 강조의 변화라고 해야 한다. 그것은 존재론적 재건축이 아니라 구원론적 재방향정립이다. 이것은 CD IV에서의 성령론적 변천의 한계이다.