

갱신과 부흥

Reform & Revival

2019. Vol. 23



고 신 대 학 교
개혁주의학술원

Korean Institute for Reformed Studies / Kosin University

개혁과 부흥

Journal of Korean Institute for Reformed Studies

2019. Vol. 23

권두언

4 『개혁과 부흥』 23호를 펴내며

이신열

논문

7 Christ's Proclamation to the Spirits in Prison in 1 Peter 3:18-22

Myong Il Kim

베드로전서 3:18-22에 나타난 옥에 있는 영들에 대한 그리스도의 선포

김명일

32 세상 속에서의 수도적 삶 : 마태복음 7장 13-14절에 대한
요한 크리소스톰의 해석

배정훈

The Monastic Life in this World : John Chrysostom's Biblical
Interpretation of Matthew 7:13-14

Jung Hun Bae

71 Peter Martyr Vermigli's View of Faith and the Holy Spirit in
the Eucharist

Sung Ho Lee

성찬에 있어서 성령과 믿음의 역할에 대한 버미글리의 견해

이성호

104 사무엘 러더포드의 『법과 왕』에 나타난 언약신학

권경철

Covenant Theology in Samuel Rutherford's *Lex, Rex*

Gyeong Cheol Gwon

127 목회자의 참된 영성과 지성이 교회 성장에 미치는 영향

김진흥

Influence of the Pastor's Scriptural Spirituality and Intellect upon
Church Growth

Jin Heung Kim



「갱신과 부흥」 23호를 펴내며

이신열(개혁주의학술원 원장)

저희 고신대학교 개혁주의학술원이 「갱신과 부흥」 23호를 발간할 수 있도록 인도해주신 우리 하나님의 은혜에 감사드립니다. 개혁주의학술원은 지난 10여 년 동안 이 땅에 개혁신학에 기초한 교회건설을 위하여 노력해 왔습니다. 이렇게 노력하는 가운데 작년 12월 말에 다양한 학문 분야의 연구활동을 증진시키기 위한 목적으로 교육부에 의해 설립된 한국연구재단 으로부터 「갱신과 부흥」이 등재후보학술지로 최종 선정되는 쾌거를 이룩했습니다. 이 일을 위해서 황대우 편집위원장과 김혜원 간사의 수고가 너무나도 많았습니다. 이렇게 좋은 결실을 맺게 해 주신 하나님의 은혜에 다시 한 번 되새기면서 이 일을 계기로 저희 학술지와 학술원이 학문적인 차원에서 더욱 진일보한 모습을 보여드릴 수 있게 된 것을 기쁘게 생각합니다. 등재지 또는 등재후보지란 한국연구재단에서 국내에서 발간되는 여러 학술지들을 평가해서 우수한 학술논문을 지속적으로 발간한 학술지를 가리킵니다. 따라서 등재지 또는 등재후보지에 실린 글들은 전문학자들과 국가공식 기관으로부터 학문적 탁월성을 인정받은 것이라고 볼 수 있습니다.

투고된 여러 글들을 놓고 엄정한 심사를 거쳐 이번 호에는 모두 다섯 편의 논문을 실게 되었습니다. 논문심사를 위해 수고해주신 편집위원장을 위시한 여러 심사위원들께 심심한 감사의 말씀을 전해 드립니다. 여러 훌륭한 논문들이 투고되었지만 이 논문들을 다 실지 못하게 된 점을 안타깝게 생각하면서 귀한 글들을 투고해 주신 분들께 다시 한 번 감사의 마음을 전하고자 합니다.





이번호에는 김명일 목사의 “Christ’s Proclamation to the Spirits in Prison in 1 Peter 3:19”, 배정훈 박사의 “세상 속에서의 수도적 삶: 마태복음 7장 13-14절에 대한 요한 크리소스톰의 해석”, 이성호 박사의 “Peter Martyr Vermigli’s View of Faith and the Holy Spirit in the Eucharist”, 권경철 박사의 “사무엘 리드포드의 『법과 왕』에 나타난 언약 신학”, 그리고 김진홍 박사의 “목회자의 참된 영성과 지성이 교회 성장에 미치는 영향”을 게재하게 되었습니다.

「갱신과 부흥」 23호에 글을 신게 된 모든 집필자분들께 다시 한 번 감사의 말씀을 전해드리면서 이들에게 우리 주님의 놀라운 영적 축복이 임하시고 학문적으로 더욱 정진하는 기회가 되기를 진심으로 바랍니다. 아울러 이 글들이 주님의 나라를 섬기는 이 땅의 모든 개혁신교회들의 진리탐구와 복음 전파에 촉매제와 같은 역할을 담당하게 될 줄 믿으며 발간사를 마무리 하고자 합니다.

2019년 3월 20일

개혁주의학술원장 이신열 교수



R&R 23(2019) 7-31

Christ's Proclamation to the Spirits in Prison in 1 Peter 3:19

Myong Il Kim
(Zion Presbyterian Church)

[Abstract]

Scholars have debated the idea of Christ's descent in 1 Peter 3:19, which had a great influence on the doctrine of *triduum mortis*. While the church fathers believed that 1 Peter 3:19 refers to the descending of Christ, recently many scholars have interpreted 1 Peter 3:19 as referring to Christ's ascending to heaven. This article argues that in the context of 3:18-22, Christ's proclamation of his victory to the spirits in prison occurred in his ascension rather than in his descending. The idea of preaching the gospel to dead people is not suitable in the text of 3:18-22. With this message of victory, 1 Peter consoles the recipients who are being persecuted by enemies. Thus, 1 Peter 3:19 teaches that Christ's proclamation of victory to the evil entities occurred when he ascended to heaven.

논문투고일 2019.01.31. / 심사완료일 2019.03.04. / 게재확정일 2019.03.07.

Key Words: 1 Peter, Descent, Triduum mortis, Ascension of Christ, Imprisoned spirits, Christ's proclamation

I. Introduction

Many people debate the meaning of 1 Peter 3:19 because it is important with regards to the question of what Christ's descent means. The Apostle' Creed maintains a reference to the "descent" of Christ, and some have understood that this descent refers to Christ's "πορευθείς" (going) in 1 Peter 3:19.¹ The idea of Christ's descent in terms of πορευθείς in 1 Peter 3:19 had a great influence on the doctrine of *triduum mortis*. Although the descending of Christ was taught by the church fathers, more recently many commentators, following W. J. Dalton's thesis, interpret πορευθείς in 1 Peter 3:19 as referring to the ascension to heaven.² Now few scholars agree with the triduum mortis. This paper begins with a review of the current debates concerning the time of Christ's going related to his descent in 1 Peter 3:19.

My thesis is that the going of Christ in 1 Peter should be understood as follows: after his resurrection, when Christ went,

1 The Korean Apostle' Creed edits out the "descent" of Christ. Scholars have debated the meaning of the "descent" of Christ and the reason for editing it out. Additionally, many Korean scholars support the idea of Wayne Grudem that Jesus Christ preached through Noah. Cf. Wayne Grudem, *The First Epistle of Peter* (TNTC: Grand Rapids: Eerdmans, 1988), 157-62.

2 Dalton presents the interpretation that Christ ascended and proclaimed to the imprisoned spirits in heavens. W. J. Dalton, *Christ's Proclamation to the Spirits* (Rome: Pontifical Biblical Institute, 1965).

he proclaimed his victory to the imprisoned spirits. First, this will be argued by examining the text of 1 Peter 3:19. Additionally, I will examine the proclamation of victory after the resurrection in terms of the context of 3:18-22.

II. Literature Review

1 Peter 3:19 has a long history of interpretation, beginning with the early church fathers.³ From the church fathers until recent times, the time of Christ's going was primarily understood as occurring between his death and resurrection. But in recent scholarship the interpretations are many, and fall mainly into three categories (1) between the death and resurrection of Christ; (2) at the time of Noah; (3) after the resurrection.

1. Between Christ's Death and Resurrection

Scholars have several views about the time of Christ's going with respect to the proclamation of Christ in 1 Peter 3:19. The first hypothesis is that Christ went between his death and his resurrection.⁴ These scholars maintain in general that Christ

³ Concerning the interpretations of 1 Peter 3:19 from the early church fathers to Calvin Cf. D. N. Campbell and J. van Resburg, "A History of the Interpretation of 1 Peter 3:18-22," *Acta patristica et byzantine* 19 (2008): 73-78; Dalton, *Proclamation*, 54-57; Paul J. Achtemeier, *1 Peter* (Hermeneia; Minneapolis: Fortress, 1996), 258-61; John H. Elliott, *1 Peter* (AB 37B; New York: Doubleday, 2000), 706-9; J. N. D. Kelly, *A Commentary on the Epistles of Peter and of Jude* (New York: Harper & Row, 1969), 153; Clad T. Pierce, *Spirits and the Proclamation of Christ* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2011), 3-9.

⁴ Bo Reicke, *The Disobedient Spirits and Christian Baptism* (Copenhagen: Ejnar

preached to the dead people in hell who were offered the chance of salvation during these three days—the *triduum mortis*. L. Goppelt connects the spirits in 1 Peter 3:19 with the dead in 1 Peter 4:6.⁵ Christ preached to dead people who sinned, following the example of Noah at the time of the flood.⁶ Bo Reicke also asserts that Christ's proclamation occurred during the descending.⁷ The spirits to whom Christ preached during his descending included not only human beings but also evil angels, according to Reicke's proposition.⁸ However, *πορεύομαι* refers to Christ's ascension in the New Testament (Acts 1:10-11; cf. John 14:2, 3, 12, 28; 16:7, 28) as well as being clearly connected to the resurrection of Christ in the context of 1 Peter 3:18-22.

2. At the Time of Noah

The second interpretation, held by Grudem, is that Christ's spirit preached to the sinners through Noah.⁹ The pre-existent Christ preached to disobedient people to repent at the time of

Munksgaard, 1946), 116-18; F. W. Beare, *The First Epistle of Peter* (New York: Macmillan, 1947), 144-46; E. Best, *1 Peter* (NCB: London: Oliphants, 1971), 140; C. E. B. Cranfield, *The First Epistle of Peter* (London: SCM, 1960), 103-4; L. Goppelt, *A Commentary on 1 Peter* (Grand Rapids: Eerdmans, 1993), 289; Joel Green, *1 Peter* (Grand Rapids: Eerdmans, 2007), 127-33; Sherman E. Johnson, "The Preaching to the Dead," *JBL* 79 (1960): 48-51.

⁵ Goppelt, *1 Peter*, 259.

⁶ Goppelt says, "The spirits in prison are, therefore, the souls of the flood generation preserved in a place of punishment after death." Goppelt, *1 Peter*, 259.

⁷ Reicke, *Spirits*, 118.

⁸ Reicke, *Spirits*, 52-91.

⁹ Grudem, *1 Peter*, 209-10; Edmund Clowney, *The Message of 1 Peter: The Way of the Cross* (Downers Grove: InterVarsity, 1988), 154-68; J. S. Feinberg, "1 Peter 3:18-20, Ancient Mythology, and the Intermediate State," *WTJ* 48 (1986): 303-36.

Noah. According to this view, the spirits in prison in 1 Peter are disobedient human beings in Noah's time. The preaching of Christ was for people who lived in the time of Noah's building the ark. The preaching was spoken by the Holy Spirit through Noah and the spirits were the people who heard this preaching. Wayne Grudem insists that Genesis is mainly describing the human sin that led to the flood rather than supernatural beings.¹⁰ However, the assumption of Grudem is rarely accepted by scholars with respect to the context of 1 Peter. Additionally, Grudem's assumption is deficient because of the fact that the tradition of the flood is connected with the fallen angels(1 Peter 2:4-10; Jude 6).

3. After Resurrection

Third, a portion of scholarship has viewed that in 1 Peter 3:18-22, the author refers to Christ's proclamation after his resurrection.¹¹ Most commentators who hold this view argue that the spirits are evil angels in the heavens to whom Christ proclaimed his victory after his resurrection and ascension into heaven. On the other hand, J. Ramsey Michaels considers the

¹⁰ Grudem, *1 Peter*, 209-10.

¹¹ E. G. Selwyn, *The First Epistle of St. Peter* (London: Macmillan, 1947), 198-200; Achtemeier, *1 Peter*, 245-46; Kelly, *Peter and Jude*, 152-56; Elliott, *1 Peter*, 648-50; Peter Davids, *The First Epistle of Peter* (NICNT; Grand Rapids: Eerdmans, 1990), 138-41; D. E. Hiebert, "The Suffering and Triumphant Christ: An Exposition of 1 Peter 3:18-22," *Bsac* 139 (1982): 146-58; A. J. Bandstra, "Making Proclamation to the Spirits in Prison': Another Look at 1 Peter 3:19," *CTJ* 38 (2003): 120-21; Thomas Schreiner, *1, 2 Peter, Jude* (NAC 37; Nashville: Broadman & Holman, 2003), 186; Howard Marshall, *1 Peter* (Downers Grove: InterVarsity, 1991), 125.

spirits to be the giants who are the offspring of evil angels in Jewish tradition.¹² The prison is understood as a state rather than a location.¹³ The ascension after the resurrection is a more compatible setting for 1 Peter 3:19 even though the identity of the spirits should be considered within the context of 1 Peter and Jewish tradition.

III. Proclamation of Christ in 1 Peter 3:19

I will share the view that with respect to 1 Peter 3:19 the victorious proclamation of Christ occurred after his resurrection to the evil angels and dead people who were imprisoned in heaven. Certain aspects of 1 Peter 3:19 are particularly relevant to understanding the link to the post-resurrection of Christ.

1. Christ's Descent

Augustine taught that Christ preached repentance to the imprisoned spirits in the time of Noah by the Spirit of Christ.¹⁴ This suggestion leans on two traditions: Christ's preincarnate activity (1 Cor 10:4; 1 Pet 1:10-11) and Noah's preaching to his contemporaries (1 *Clem* 7.6; 1 *Clem.* 9.4).¹⁵ A different idea, in which Christ's descent and preaching occurred during the time between his death and resurrection, the *triduum mortis*, is widely held.¹⁶ The "descent" of Christ also appears in the Apostles' Creed

¹² J. Ramsey Michaels, *1 Peter* (WBC 49; Waco: Word, 1988), 119-20.

¹³ Michaels, *1 Peter*, 120.

¹⁴ Ep. 164.14-18, *Ep. Euod.* And, Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, part 3, question 52, art. 2, reply to objection 3.

¹⁵ Also, Grudem, *1 Peter*, 158, 239.

¹⁶ Iren., *Haer.* 5.31.2; Tert., *An.* 55.2. And, also, Beare, *1 Peter*, 173; Reicke, *Spirits*,

and Athanasian Creed.

While Calvin was troubled by 1 Peter 3:19, he understood the “descent” of Christ as his proclamation to the godly that their salvation is secured.¹⁷ Karen Jobes argues, “In the absence of background knowledge contemporaneous with 1 Peter, the Western church used its own traditional understanding of hell as located below and inferred the ‘going’ to be a descent.”¹⁸ Reicke emphasizes that this temporal “ἐν ᾧ” designates the time between death and resurrection because of the parenthetical characteristics of “having been made alive in the spirit.”¹⁹ The assumption is that Christ went down and preached between his death and resurrection. Christ’s death involves his “descent” into hell in 3:19 and, following his preaching his resurrection from the dead, which includes his ascent into heaven in 3:22. However, Luther made a point that “Now He did not descend again into hell after he had assumed a new existence. Therefore one must understand these words to mean that He did this after his resurrection.”²⁰ With Luther’s point, I will show some arguments for Christ’s proclamation after his resurrection.

2. Ἐν ᾧ καί

118: Best, *1 Peter*, 140; Cranfield, *The First Epistle of Peter*, 103.

17 John Calvin, *The Epistle of Paul the Apostle to the Hebrews and the First and Second Epistles of St. Peter*, trans. W. B. Johnston (Grand Rapids: Eerdmans, 1963), 293-94; Institutes 2.16.9.

18 Karen Jobes, *1 Peter* (BECNT; Grand Rapids: Baker, 2005), 243.

19 Reicke, *Spirits*, 103-13.

20 J. Pelikan and H. T. Lehmann, eds., *Luther's Works*, Volume 30 (St. Louis: Concordia: Philadelphia: Muhlenberg and Fortress, 1955-1986), 113.

The relation of the phrase “*Ἐν ᾧ καί*” to the phrase “after resurrection” should first be considered. It is probable that the next words of 3:18, “*ἐν ᾧ*,” speak about the word “in spirit”²¹ or “in Spirit”²² in 3:18. However, it is used as a temporal conjunction in 1:6; 2:12; 3:16; and 4:4. Michaels suggests, “No matter whether *ἐν ᾧ* is translated ‘in the Spirit’ (i.e., in which he was made alive), or ‘in that state’ (i.e., his risen state), or ‘on that occasion’ (i.e., when he rose from the dead), or ‘for that reason’ (i.e., because he was raised), or ‘in which process’ (i.e., the resurrection process), the meaning remains much the same.”²³ “*Ἐν ᾧ καί*” reminds us of the reference to resurrection in 3:18²⁴ and identifies Christ’s proclamation as a direct result of Christ’s resurrection.²⁵

First, the resurrection is stressed in verse 18, “as the *μὲν*... *δὲ* construction indicates that the emphasis is on the second half with the first half subordinated to it.”²⁶ Christ was put to death in the body but made alive by the Spirit (*ζωοποιηθεὶς δὲ πνεύματι*).²⁷ *Ζωοποιηθεὶς* is used to describe the resurrection in the

21 Dalton, *Proclamation*, 137-39; Feinberg, “1 Peter 3:18-20,” 318; Beare, *First Peter*, 144-45; Kelly, *Peter and Jude*, 152-56.

22 Schreiner, *1, 2 Peter, Jude*, 183; Achtemeier, *1 Peter*, 250.

23 Elliott, *1 Peter*, 652; Selwyn, *First Epistle of St. Peter*, 197; Michaels, *1 Peter*, 205-6. Or this phrase may be understood as “wherein,” “thereby,” or “thus.” cf. Goppelt, *1 Peter*, 255-56.

24 The verse 18 is composed of “*μὲν*... *δὲ*” that “clearly refer to Christ’s crucifixion and resurrection.” Bandstra, “Making Proclamation to the Spirits in Prison,” 121

25 Michaels, *1 Peter*, 205.

26 Achtemeier, *1 Peter*, 249.

27 Achtemeier says, “Yet a most natural construal of *ζωοποιηθεὶς δὲ πνεύματι* would be to take it as a dative of instrument: Christ was raised ‘by the (divine) Spirit,’ that is, by God, a central affirmation of the NT.” Cf. Acts 3:15; 4:10;

New Testament (John 5:21; Rom 4:17; 8:11; 1 Cor 15:22, 36, 45; cf. also Eph 2:5; Col 2:13).²⁸ The identity of *πνεῦμα* is understood as the Spirit of God (4:14), the Spirit of Christ (1:11), and the Holy Spirit (1:2, 12) in 1 Peter.²⁹ Jobes says, “This is corroborated by clear reference to his ascension in 3:22, which completes the redemptive sequence: crucifixion (‘put to death’), resurrection (‘made alive’), and ascension (‘gone into heaven’).”³⁰

Second, “καί” explicates the post-resurrection nature of Christ’s going. The conjunction *καὶ* is used as the adjunctive “also” to *πορευθεῖς*. *καὶ* strengthens the connection between Christ’s going with his “having been made alive.”³¹ Paul J. Achtemeier says, “By the position it is clearly adjunctive (‘also’), implying an additional activity rather than copulative (‘and’), indicating the next in a series of steps.”³² There are other examples for using *καὶ* in “ἐν ᾧ καί” as an adjunctive in New Testament (1 Cor 15:1; Eph 1:13; 2:22; Col 2:12).

3. Πορευθεῖς ἐκήρυξεν

While, as noted above, some scholars understand *πορευθεῖς* as descending, *πορευθεῖς* itself does not signify “going down,” because *πορεύομαι* usually refers to the ascending of Christ into heaven (Acts 1:10,11) or to God (John 14:2, 12, 28; 16:7, 28). Additionally, *πορεύομαι* is never employed to mean “descend.”³³

Rom 10:9; 1 Cor 6:14; Gal 1:1; Thess 1:10.” Achtemeier, *1 Peter*, 249.

²⁸ Schreiner, *1, 2 Peter, Jude*, 183.

²⁹ Except in 3:4.

³⁰ Jobes, *1 Peter*, 242.

³¹ Achtemeier, *1 Peter*, 253; Elliott, *1 Peter*, 651.

³² Achtemeier, *1 Peter*, 253.

“καταβαίνω” would be more suitable if Peter intends to refer to a descent.³⁴

Most translate “πορευθεὶς ἐκήρυξεν” as “he went and proclaimed.” However, “πορευθεὶς ἐκήρυξεν” does not have the idea of subsequent actions such as “after he went and proclaimed.” Because πορευθεὶς takes the form of an aorist participle before the main aorist verb ἐκήρυξεν, it is better to understand it as contemporaneous,³⁵ “when he went, he proclaimed.” The time of “πορευθεὶς” and “ἐκήρυξεν” is the very same.³⁶ The going of 1 Peter is closely related with Christ’s proclamation in time and meaning as if Christ’s going joined his proclaiming.³⁷ On the other hand, the same word and form of “πορευθεὶς” are used in 3:22 to show the ascension of Christ “into heaven” (εἰς οὐρανόν). This same form could be considered as a contemporaneous participle, “when he went into heaven.” It is more appropriate to understand “πορευθεὶς” in 3:19 and 3:22 as having the same meaning.³⁸ The phrase “into heaven”

³³ Kelly, *Peter and Jude*, 155-56; Dalton, *Proclamation*, 162. cf. Achtemeier, *1 Peter*, 255.

³⁴ Bandstra, “Making Proclamation to the Spirits in Prison,” 122.

³⁵ A. T. Robertson, *A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research* (Nashville: Broadman, 1934), 860-61; Daniel D. Wallace, *Greek Grammar beyond the Basics* (Grand Rapids: Zondervan, 1996), 625 n. 33; BDF §339.1.

³⁶ Bandstra says, “It certainly could be taken as a modal participle, expressing the manner or means by which an action takes place: ‘And in that state, by means of his going further, he made proclamation.’” Bandstra, “Making Proclamation to the Spirits in Prison,” 121.

³⁷ Bandstra, “Making Proclamation to the Spirits in Prison,” 121.

³⁸ Dalton, *Proclamation*, 160; Achtemeier, *1 Peter*, 258; Michaels, *1 Peter*, 209; Schreiner, *1, 2 Peter, Jude*, 186. Additionally, the employment of πορεύομαι in 1 Enoch is for “going” and proclaiming in 1 Enoch 12:4-6; 13:1-10. Pierce,

in 3:22 also shows the ascending of Christ in 1 Peter 3:19. In addition, “*πορευθείς*” identifies Christ’s ascending to heaven for the proclamation of victory in the frame of 3:19-22.³⁹

In addition, 1 Peter mentions that Christ “proclaimed” (*ἐκήρυξεν*). This word (*κηρύσσω*) is also employed more neutrally in the New Testament (Luke 12:3; Rom 2:21; Rev 5:2) and the LXX (Gen 41:43; Exod 36:6; 2 Kings 10:20; Esth 6:9; Jonah 1:2; Luke 4:19; 8:39; Rev 5:2). The proclamation of victory over imprisoned spirits rather than preaching the gospel after Christ’s resurrection coheres in the context of 3:18-22.

4. The Spirits in the Prison

Concerning the imprisoned spirits of 1 Peter 3:19-20, many scholars have identified the spirits to whom Christ proclaimed victory as the evil angels who had sexual relationship with women as shown in 1 Enoch 12:4.⁴⁰ The “sons of God” in Genesis 6:1-4

Spirits and the Proclamation of Christ, 220.

39 Elliott presents the framework of 3:19-21 to support the idea of ascension for *πορευθείς*:

- v.19a. *πορευθείς* to the spirits in prison
- v.20. Noah and family saved through water
- v.21. baptism now saves you through the resurrection of Jesus Christ
- v.22. *πορευθείς* into heaven with cosmic powers subjected to him

Elliott, *1 Peter*, 653.

40 Schreiner, *1, 2 Peter, Jude*, 188. Concerning the relationship between *πνεύματα* in 3:19 and *πνεύματα* in 4:6, some scholars understand that these refer to the same dead people. Cranfield, *I & II Peter and Jude*, 110; Goppelt, *1 Peter*, 289; D. J. Horrell, “Who Are ‘The Dead’ and When Was the Gospel Preached to Them?: The Interpretation of 1 Pet 4.6,” *NTS* 49 (2003): 70-89. However, there are differences within these verses. First, different verbs are used, “*κηρύσσω*” and “*εὐαγγελίζω*.” Second, *πνεύματα* can also be differentiated from *νεκρός*. Third, while 4:6 presents encouragement for embattled Christians

were evil angels who were imprisoned (2 Pet 2:4. cf. Jude 6 and Rev 20:3, 7). Thomas Schreiner says, “this interpretation was standard in the Jewish literature of Peter’s day (see 1 Enoch 6-19, 21, 86-88; 106:13-17; Jub. 4:15, 22; 5:1; CD 2:17-19; 1QapGen 2:1; T. Reu. 5:6-7; T. Naph. 3:5; 2 Bar. 56:10-14; cf. Josephus, Ant. 1.73).”⁴¹

However, the identity of the spirits, whether evil angels or disobedient human beings, in text of 1 Peter 3:19 itself is obscure. *Πνεύματα* can refer to “spirits” as human beings in Hebrew 12:23. There are more examples of employing *πνεῦμα* for human beings in the New Testament (Luke 26:37-39, Acts 23:8f.), as well as *πνεύματα* in the LXX (Numbers 16:22; 27:16). In the Jewish tradition, human beings are referred to as *πνεύματα* in 1 Enoch (9:3, 10; 20:3, 6; 22: 5-7, 11-13; 98:3, 10 103:3-4, 8), which is especially connected with 1 Peter 3:19. Additionally, Clad T. Pierce notes that in the Jewish tradition the idea of spirits in prison includes both evil angels and dead people.⁴²

In addition, the sins of human beings are presented in 1 Enoch

regardless of rejection and death, 3:19 shows the sovereignty of Christ over all the spirits. Fourth, these two verses do not have structural agreement. In addition, a second chance for those who died while rejecting the gospel cannot be an acceptable meaning of 4:1-6. Cf. Achtemeier, *1 Peter*, 290-91; Schreiner, *1, 2 Peter, Jude*, 206-8; Elliott, *1 Peter*, 730-31.

⁴¹ Schreiner, *1, 2 Peter, Jude*, 188.

⁴² Pierce says, “The relevant material contains numerous examples of fallen angels, spirits, and humans being imprisoned either in a remote part of the world or the underworld (I *En* 10:4-8, 11-15; 14:1-7; 18-19 [fiery pit at the ends of earth and heaven]; 22:1-14 [neither in earth nor heaven]; 27:1-5; 46:4-8; 54:2; 67:1-13; 88:3; 103:6 [Sheoll]; *Jub* 5:6; 4Q511 frg. 30 1-3; 11Q11 frg. 4 *iv* 7-12; frg. 4 *v* 8-10; 1QM *xiv* 17-18; Tob 8:3; Ben Sira₁₄:16; 17:27; 21:10; 22:11; *Sib. Or.* 1:100-03, 115-19; Jude 6; 2 Pet 2:4.” Pierce, *Spirits and the Proclamation of Christ*, 221.

as leading to the flood (1 Enoch 8:1; 9:6; 10:1-3, 16; 11:1; 19:1; 22:8-13; 32:6). Human beings are destroyed in the flood of Noah's time (85:3-8; 86:2; 88:1-89:1; 93:9; 91:5-10; 106:16). Other Jewish tradition connects human sin to the deluge of Noah (Jub 5:3-5, 8; 7:20-25; 2 En 10:4-5; 34:1-3; and T. Reub. 6-7). The account of Genesis 6-8 records God's determination to destroy the earth on account of the evil of humanity. Therefore, the identity of the "spirits" in prison has the possibility of including both evil angels and human beings who are disobedient. If the imprisoned spirits include evil angels, there is no ground for the position that Christ preached the gospel to the dead during his descent.

IV. 1 Peter 3:19 Within the Context of 3:18-3:22

Now I will examine Christ's proclamation after the resurrection in the context of 3:18-22. Christ's resurrection and proclamation of victory to the spirits during his ascension are the main theme in 3:18-22. While considering this main theme, we may examine the characteristics of Christ's proclamation in 1 Peter 3:19, which occurred in the time after his resurrection.

1. The Resurrection of Christ (3:18)

The text in 3:18 supports the idea that what Christ proclaims to the dead people in 3:19 is not the gospel. The suffering of Christ does not support the idea that Christ preached the gospel to unbelievers. The truth of Christ's death and resurrection in

3:18 must not only serve as an example but must also “assure Christians of their own eventual victory and sustain them in their present suffering.”⁴³ The resurrection should result in the proclamation of victory not only over the supernatural angels but also over the persecutors themselves. The proclamation of victory to the evil entities is also connected with the idea that those who persecuted believers in the previous passage will “be ashamed” (3:16). The verb “be ashamed” (*καταισχυνῶσιν*) designates the judgment of the last day.⁴⁴ Believers’ suffering and endurance of persecution will make their enemies ashamed through Christ’s victory that originated with his resurrection. The shame of unbelievers is not compatible with the idea of preaching the gospel to dead people. The idea of Christ’s preaching the good news to the dead, who did not believe, is implausible since these unbelievers will be ashamed.

2. Disobedient Spirits in Noah’s Flood (3:20)

The analogy of Noah in 3:20-21 shows God’s saving victory over the evil generation by the flood.⁴⁵ The ark of Noah is a mark of salvation in connection with water, but this symbol is for the deliverance of the family of Noah, not the disobedient people. The flood was aimed at destroying the disobedient people, while the water carries out Noah’s deliverance from the evil world.⁴⁶ God’s saving of eight persons through water⁴⁷ is

⁴³ Best, *1 Peter*, 143.

⁴⁴ Schreiner, *1, 2 Peter, Jude*, 177; Also, Achtemeier, *1 Peter*, 236.

⁴⁵ Achtemeier, *1 Peter*, 262.

⁴⁶ Achtemeier, *1 Peter*, 266.

also intended for the believers of 1 Peter who were also oppressed by enemies.⁴⁸

This idea connects with the victorious proclamation to the spirits in 3:19 because the patient waiting of God means the salvation not of the disobedient spirits in 3:19 but of believers. God saves the righteous through the destruction of their enemies who are disobedient and are symbolized as the spirits in prison.⁴⁹ Elliott asserts, "On the other hand, assurance of the condemnation of all those who disobey, both angels and humans, along with the certainty of Christ's control of the cosmic powers would provide significant comfort to Christian believers who were under attack by disobedient Gentiles and who were wondering about the certainty of God's justice."⁵⁰ Those who "did not obey" (ἀπειθήσασιν) are disobedient people at the time of Noah's flood. The participle "ἀπειθήσασιν" could be considered as causal and gives the reason for the imprisonment in 3:19.⁵¹ God's patient waiting (ἀπεξεδέχετο ἢ τοῦ θεοῦ μακροθυμία) is revealed by his postponing of judgment, a merciful act to those who are disobedient people in the New Testament (Rom 2:4; 3:25). In addition, Genesis 6:5-13 shows that the flood mainly resulted

47 "Through water" (δι' ὕδατος) may be understood as locative. The water "led to his deliverance not only from the flood itself, but from the evil which infested the world and which the flood was intended to destroy." Achtemeier, *1 Peter*, 266.

48 Schreiner, *1, 2 Peter, Jude*, 191.

49 Schreiner, *1, 2 Peter, Jude*, 191.

50 Elliott, *1 Peter*, 662.

51 Ἀπειθήσασιν is predicative rather than attributive. Achtemeier, *1 Peter*, 262. Achtemeier translates ἀπειθήσασιν as "because they were disobedient." Also, Schreiner, *1, 2 Peter, Jude*, 190-91.

from human sin in the days of Noah.

3. Baptism of Christians (3:21)

The idea of Christ's proclamation of victory in 3:19 is echoed in baptism in 3:21. Believers who are saved from these disobedient spirits "ought to understand the way in which baptism saves by means of Christ's resurrection."⁵² The recipients should consider the power of salvation through resurrection because the deliverance from the evil spirits who persecute believers would be identical with the deliverance of Noah through water.⁵³ The waters of the flood play a crucial role as a type for Christians who are the recipients of 1 Peter.⁵⁴ The baptism of Christians, "συνειδήσεως ἀγαθῆς ἐπερώτημα εἰς θεόν" in 3:21 is also "empowered by Christ's defeat of angelic powers that represent the source and power of evil in the world."⁵⁵

"συνειδήσεως ἀγαθῆς ἐπερώτημα εἰς θεόν" is understood as an objective genitive because an objective genitive fits the context of 1 Peter.⁵⁶ This interpretation is based, first, on the understanding of the parallel phrase "σαρκὸς ἀπόθεσις ῥύπου" (a removal of dirt from the body) that identifies as objective

⁵² Baptism is considered as a way of redemption in relation to Noah and the flood. Actemeier 266 "God's salvation has continued within old and new Israel because v.20 intends to relate between flood (type) and baptism (antitype)." Achtemeier, *1 Peter*, 267.

⁵³ Ὁ in 3:21 most likely has the antecedent "water." Michaels, *1 Peter*, 213-14; Achtemeier, *1 Peter*, 266-67; Schreiner, *1 Peter*, 193.

⁵⁴ Christians are saved from death by his resurrection (Rom 6:3-5; Col 2:12).

⁵⁵ Achtemeier, *1 Peter*, 272.

⁵⁶ When it is understood as subjective, it says that the pledge to obey baptismal vows originates from a good conscience.

genitive. Second, the pledge of baptisands to “hold fast to sound consciousness of God and so act appropriately is attractive theologically and fits well into the larger context of the letter.”⁵⁷ Third, when we consider the meaning of “*συνείδησιν ἔχοντες ἀγαθῶν*” in 3:16, “*συνειδήσεως ἀγαθῆς ἐπερώτημα εἰς θεόν*” can be considered “a pledge to maintain a constant mindfulness of this will.”⁵⁸ Baptism precedes the mindfulness of God’s will, and the mindfulness of God’s will “follows from baptism.”⁵⁹ That is, in 1 Peter believers can pledge to God with good conscience because they understand the victory of Christ through his resurrection over the evil spirits who persecuted believers.

The proclamation of victory in 3:19 is supported by the characteristics of the pledge with good conscience. Those who pledge with a good conscience “will stand in stark contrast to the ‘disobedient spirits’ of 3:19.”⁶⁰ The identity of these disobedient spirits also has an antitype for those who slander and revile believers in the previous passage. The pledge made with a good conscience in baptism is identical with the imperative in 3:16.⁶¹ As noted above, those who revile the good behavior of believers will be ashamed because of Christ’s victory through the resurrection. When believers in 1 Peter maintain a good conscience (present participle, *ἔχοντες*), the revilers will be put

⁵⁷ Achtemeier, *1 Peter*, 272.

⁵⁸ Elliott, *1 Peter*, 681. Elliott presents, “In 1 Peter (also 3:16; 21), as elsewhere in the NT (e.g., Acts 23:1; 24:15; Rom 9:1; 1 Tim 1:18-19; 2 Tim 3:1; Heb 13:18), *συνείδησις* implies not merely knowledge of God but also sensitivity to the divine will concerning conduct, or ‘compliance with God’s will.’”

⁵⁹ Elliott, *1 Peter*, 681.

⁶⁰ Elliott, *1 Peter*, 681.

⁶¹ “*συνείδησιν ἔχοντες ἀγαθῶν*” in 3:19. Elliott, *1 Peter*, 630.

to shame (3:16). The focal point that relates 3:16 and 3:19 shows first that the disobedient spirits in 3:19 could not be saved through water. They, consequently cannot receive the gospel of Christ to be saved. Second, these disobedient spirits who include human beings, are related to the revilers in verse 16. Third, the message of Christ should be the victory through the resurrection, not the gospel for disobedient spirits. The pledge⁶² to God with a good conscience is made, “in the light of the act of baptism, which is made salvific by its relationship to Christ’s resurrection.”⁶³

Baptism consoles the believers by assuring Christ’s victory over all evil entities and encourages believers to maintain a good conscience in the course of their suffering.⁶⁴ The death, resurrection, and ascension of Christ are logically connected, and “having been made alive” (3:18-19) resounds in 3:21.⁶⁵ J. N. D. Kelly maintains, “Now he sketches the sure basis of their confidence: this is nothing less than the victory which Christ has won, by His death, resurrection and ascension, over the forces

⁶² ἐπερωτημα is understood as 1) “question,” “inquiry,” and “interrogation,” *TDNT* 2:688-89; 2) “prayer,” or “appeal,” Grudem, *1 Peter*, 163; Beare, *First Peter*, 175; Michaels, *1 Peter*, 217; and 3) “pledge.” or “promise,” Dalton, *Proclamation to Spirits*, 224-29; Kelly, *Peter and Jude*, 162-63; Achtemeier, *1 Peter*, 270-72; *NIDNTT* 2:880-81; *EDNT* 2:21; Best, *1 Peter*, 148; Selwyn, *First Peter*, 205-6; Davids, *First Peter*, 145; Hill, “On Suffering and Baptism in 1 Peter,” 59; France, “Exegesis in Practice,” 275; Elliott, *1 Peter*, 679-80; Schreiner, *1 Peter*, 196. Achtemeier maintains, “On the other hand, since the verbal noun itself, along with the verb from which it derives, is frequently used in the papyri as part of contractual language, one can take the word to mean the pledge one takes to uphold the terms of the agreement.” Achtemeier, *1 Peter*, 272. From this view, the idea of “pledge” in the baptismal confession can be accepted.

⁶³ Achtemeier, *1 Peter*, 272.

⁶⁴ Pierce, *Spirits and the Proclamation of Christ*, 236.

⁶⁵ Elliott, *1 Peter*, 644.

of evil, the fruits of which Christians share as a result of their baptism.”⁶⁶

4. The Victory of Christ (3:22)

The victory of Christ over all the supernatural beings emphasizes Jesus' ascension after his resurrection in 3:22.⁶⁷ In 1 Peter the message of the subjugation of evil beings brings hope for the believers who are persecuted. In addition, the allusion to Psalms 110:1 reveals the identity of these supernatural beings who are put under Christ's authority.⁶⁸ As shown above, the same word “*πορευθείς*” in 3:19 refers to Christ's victory over evil supernatural beings after his death and resurrection.⁶⁹ Dalton also maintains, “This began with the same theme as that of 3:22 (ascension of Christ and His triumph over the hostile spirits) and then went on to develop a baptismal catechesis based on the idea of the flood (3:20f).”⁷⁰ In sum, the word “*πορευθείς*” (going) supports the idea of Christ's ascension in 3:19. The subjugation by Christ of all powers and the authority of Christ at the right hand of God demonstrate that the content of the proclamation

⁶⁶ Kelly, *Peter and Jude*, 146.

⁶⁷ These phrases are taken from Psalms 2, 8, and 110. These Psalms include the defeat of earthly enemies. The New Testament employs these phrases with reference to the victory of the resurrected Christ. Pierce, *Spirits and the Proclamation of Christ*, 217.

⁶⁸ Lincoln, *Ephesians* (WBC 42; Dallas: Word Books, 1990), 64.

⁶⁹ Schreiner, *1, 2 Peter, Jude*, 188. Elliott also says, “The following verse (3:22) elaborates on the further cosmic implications of Christ's resurrection, and this concluding stress on resurrection unites with v 18e ('having been made alive') to set the thought of w 19-21 within the context of Christ's resurrection and ascension to heaven.” Elliott, *1 Peter*, 677.

⁷⁰ Dalton, *Proclamation*, 237; Achtemeier, *1 Peter*, 274.

in 3:19 is victory, not the preaching of the gospel.

V. Conclusion

The announcement of his victory is the content of Christ's proclamation to the spirits in prison. The idea of preaching the gospel to dead people is not acceptable in the text of 3:18-22. The order, "Christ's death, resurrection, and ascension," in 3:18-19 is supported by "ἐν ᾧ καί" and the context of verses 3:18-22. In addition, "πορευθείς" identifies Christ's proclamation of victory with his ascension rather than his descent. With this message about Christ's resurrection and victory, 1 Peter comforts the recipients who are being persecuted by enemies. Thus, after his resurrection, Christ's proclamation of victory to the evil entities occurred when he ascended to heaven.

[초록]**베드로전서 3:18-22에 나타난 옥에 있는 영들에 대한
그리스도의 선포**

김명일(시온성교회)

학자들은 그리스도의 사흘 간의 죽음을 이해하는데 영향을 끼친 베드로전서 3:19의 지옥강하의 개념에 대해 논의해왔다. 초대교회 이후, 베드로전서 3:19는 지옥강하를 지지하는 구절로 이해되었다. 그러나, W. J. Dalton 이후, 최근 학자들은 베드로전서 3:19이 지옥으로 내려감 보다는 그리스도의 승귀를 지지하는 구절로 이해하는 경향이 있다. 본 소논문은 베드로전서 3:18-22의 문맥에서 그리스도의 승리의 선포를 제시하고 이 점이 지옥강하와 적합하지 않다는 것을 보이려고 한다. 3:18-22의 문맥에서 죽은 자들에게 복음을 전했다는 개념은 적합하지 않다. 또한, 승리의 선포를 통해 고난받는 성도들을 위로하고자 하는 의도가 이 구절에 있다는 점을 제시하고자한다. 베드로전서 3:19는 3:18-22의 문맥에서 지옥강하보다 오히려 그리스도께서 승귀하실 때, 적들에 대한 그의 승리의 선포가 일어났다는 것을 가르친다.

키워드: 베드로전서, 지옥강하, 사흘 동안의 죽음, 그리스도의 승천, 옥에 갇힌 영들, 그리스도의 선포

[Bibliography]

- Pennington, Jonathan T. *The Southern Seminary Manual of Style*. Louisville: Southern Baptist Theological Seminary Office of Doctoral Studies, 2012.
- Achtemeier, Paul J. *A Critical Commentary on First Peter*. Edited by Eldon J. Hermeneia. Minneapolis: Fortress Press, 1996.
- Arnold, Clinton E. *Ephesian: Power and Magic: The Concept of Power in Ephesians in light of its Historical Setting*. Grand Rapids: Baker, 1992.
- Bandstra, A. J. "Making Proclamation to the Spirits in Prison': Another Look at 1 Peter 3:19." *Calvin Theological Journal* 38 (2003): 120-24.
- Bauckham, R. "Early Jewish Visions of Hell." *Journal of Theological Studies* ns 41 n 2 (1990): 355-85.
- Bauer, Walter, F. Wilbur Gingrich, William F. Arndt, and Frederick W. Danker. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature, Third Editions*. 3rd edition. The University of Chicago Press, 2000.
- Beare, Francis Wright. *First Epistle of Peter*. New York: Macmillan, 1947.
- Best, E. *1 Peter*. London: Oliphants, 1971.
- Calvin, John. *Commentaries on the First Letter of Peter*. Calvin's Commentaries 22. Grand Rapids: Baker, 1999.
- Campbell D. N. and J. van Resburg. "A History of the Interpretation of 1 Peter 3:18-22." *Acta patristica et byzantine* 19 (2008): 73-96.
- Charles, Robert H. ed. *Pseudepigrapha of the Old Testament, vol. 2*. Bellingham, WA: Logos Bible Software, 2004.

- Clowney, Edmund. *The Message of 1 Peter: The Way of the Cross*. Downers Grove: InterVarsity, 1988.
- Cranfield, C. E. B. *The First Epistle of Peter*. London: SCM, 1960.
- Dalton, W. J. *Christ's Proclamation to the Spirits*. Rome: Pontifical Biblical Institute, 1965.
- _____. "1 Peter 3:19 Reconsidered," in *The New Testament Age: Essays in Honor of Bo Reicke*, 2 vols. (Macon: Mercer University Press, 1984), 1:95-105.
- Davids, Peter H. *The First Epistle of Peter*. New International Commentary on the New Testament. 2nd edition. Grand Rapids: Eerdmans, 1990.
- Elliott, John H. *1 Peter*. The Anchor Bible. Vol. 37b. New York: Doubleday, 2000.
- Feinberg, J. S. "1 Peter 3:18-20, Ancient Mythology, and the Intermediate State." *Westminster Theological Journal* 48 (1986): 303-36.
- Feldmeier, Reinhard. *The First Letter of Peter: A Commentary on the Greek Text*. Translated by Peter H. Davids. Waco: Baylor, 2008.
- Goppelt, L. *A Commentary on 1 Peter*. Grand Rapids: Eerdmans, 1993.
- Green, Joel B. *1 Peter*. The Two Horizons New Testament Commentary. Grand Rapids: Eerdmans, 2007.
- Grudem, Wayne. *1 Peter*. Tyndale New Testament Commentary Series. Reprinted edition. Grand Rapids: Eerdmans, 1999.
- _____. "Christ Preaching Through Noah: 1 Peter 3:19-20 in Light of Dominant Themes in Jewish Literature," *Trinity Journal* ns 7 no 2 (1986): 3-31
- Hiebert, D. E. "The Suffering and Triumphant Christ: An Exposition of 1 Peter 3:18-22." *Bibliotheca sacra* 139 (1982): 146-58.
- Hill, David. "On Suffering and Baptism in 1 Peter." *Novum*

- Testamentum* 18 no 3 (1976): 181-89.
- Horrell, D. J. "Who Are 'The Dead' and When Was the Gospel Preached to Them?: The Interpretation of 1 Pet 4.6." *New Testament Studies* 49 (2003): 70-89.
- Jobes, Karen H. *1 Peter*. Baker Exegetical Commentary on the New Testament. Grand Rapids: Baker Academic, 2005.
- Johnson, Sherman E. "The Preaching to the Dead." *Journal of Biblical Literature* 79 (1960): 48-51.
- Kelly, J. N. D. *A Commentary on the Epistles of Peter and of Jude*. New York: Harper & Row, 1969.
- Lincoln, Andrew T. *Ephesians*. Word Biblical Commentary 42. Waco: Word Books, 1990.
- Marshall, Howard. *1 Peter*. Downers Grove: InterVarsity, 1991.
- Michaels, J. Ramsey. *1 Peter*. Word Biblical Commentary 49. Waco: Word Books, 1988.
- O'Brien, Peter. *The Letter to the Ephesians*. Pillar New Testament Commentary. Grand Rapids: Eerdmans, 1999.
- Pierce, Clad T. *Spirits and the Proclamation of Christ*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2011.
- Reicke, Bo. *The Disobedient Spirits and Christian Baptism*. Copenhagen: Ejnar Munksgaard, 1946.
- Robertson, A. T. *A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research*. Nashville: Broadman, 1934.
- Schreiner, Thomas R. *1, 2 Peter, Jude*. The New American Commentary. Nashville: Broadman & Holman, 2003.
- Selwyn, Gordon E. *The First Epistle of St. Peter: The Greek Text with Introduction, Notes, and Essays*. London: Macmillan, 1949.
- Watson Duane and Terrance Callan. *First and Second Peter*. Paideia. Grand Rapids: Baker, 2012.

Westfall, Cynthia L. "The Relationship Between the Resurrection, the Proclamation to the Spirits in Prison and Baptismal Regeneration: 1 Peter 3:19-22." in *Resurrection* (Sheffield: Sheffield, 1999): 106-35.

세상 속에서의 수도적 삶 :

마태복음 7장 13-14절에 대한 요한 크리소스톰의 해석

배정훈
(고신대학교)

[초록]

본 논문은 『수도적 삶의 반대자들에 대항하여』와 『부자와 나사로에 대한 설교』사이에서의 마태복음 7장 13-14절에 대한 요한 크리소스톰의 해석의 변화와 원인을 살펴본다. 『수도적 삶』은 좁은 문을 수도사로 해석하지만 『부자와 나사로』는 그것을 세상 속에서 덕스러운 삶으로 본다. 이 변화에서 가장 큰 영향을 준 것은 크리소스톰의 수도주의 사상이다. 그는 처음에는 고대 철학적 삶에 따라 세상으로부터 떨어져 홀로 하나님과의 깊은 교제를 추구하는 것을 기독교적인 완전성으로 평가했지만 안디옥에서 교회사역을 하면서 참된 수도생활은 세상이 아닌 죄와 욕망으로부터 벗어나는 것뿐만 아니라 이웃사랑의 실천에 있음을 깨닫게 되었다. 수도사는 완전한 그리스도인이 아니라 부족함과 한계를 가지고 있는 것이다. 이런 수도주의 사상의 변화와 더불어 청년시절 디오도르 밑에서 금욕생활과 도시생활을 병행한 경험과 전문적인 수도생활, 그리고 사제로서 금욕주의를 모든 그리스도인들의 삶의 영역에 적용하려 했던 목양전략도 두 문의 해석에 영향을 주었다. 크리소스톰은 모든 사람들이 수도사와 같이

논문투고일 2019.01.16. / 심사완료일 2019.02.19. / 게재확정일 2019.03.07.

살아야 한다고 주장한다. 예수님은 모든 사람들에게 동일한 계명을 주었다. 이와 같이 크리소스톰의 교육, 수도경험, 교회사역, 신학, 수도주의 사상과 같은 복합적인 요인들이 결합하여 두 문에 대한 해석의 차이를 만들어냈다. 이러한 변화는 크리소스톰의 금욕주의 사상의 급진적인 면이 약해지고 더 깊고 성숙하게 전개되는 과정을 보여준다.

키워드: 요한 크리소스톰, 두 문, 성경해석, 수도주의, 기독교적 완전성, 세상 속에서의 수도적 삶, 구제

1. 서론

마태복음 7장 13-14절에서 예수님은 서로 반대되는 두 가지 문을 말씀하신다.¹ 하나는 좁은 문으로 생명으로 인도하지만 다른 하나는 넓은 문으로 멸망으로 인도한다. 많은 사람들이 넓은 문으로 들어가려고 하지만 좁은 문을 찾는 사람은 적다. 예수님은 산상수훈을 마무리 하시면서 청중들로 하여금 영생을 위해 바른 선택을 할 것을 촉구하신다.² 4세기 동방교부 요한 크리소스톰(John Chrysostom, c.349-407 A.D.)은 이 구절을 여러 차례 다룬다. 379년에서 383년 사이에 기록된 것³으로 여겨지는 『수도적 삶의 반대자들에 대항하여』(*Adversus oppugnatores vitae monasticae*, 이하 『수도적 삶』)에서 크리소스톰은 강경한 어조로 ‘좁은

1 마 7:13-14: “13 좁은 문으로 들어가라 멸망으로 인도하는 문은 크고 그 길이 넓어 그리로 들어가는 자가 많고 14 생명으로 인도하는 문은 좁고 길이 협착하여 찾는 자가 적음이라.”

2 John Nolland, *The Gospel of Matthew*, NIGTC (Grand Rapids: Eerdmans, 2005), 332.

3 J. N. D. Kelly, *Golden Mouth: The Story of John Chrysostom - Ascetic, Preacher, Bishop* (New York: Cornell University Press, 1995), 51-52.

문'을 산 속에서의 수도적 삶으로 규정한다. 그는 도시의 대다수의 사람들은 멸망할 것이지만 노아의 예처럼 소수의 사람들만이 구원받을 것이라고 경고한다.⁴ 하지만 우리는 『부자와 나사로에 대한 설교』(*De Lazaro*, 이하 『부자와 나사로』)에서 '두 문'에 대한 크리소스톰의 다른 해석을 접하게 된다. 이 설교는 누가복음 16장 19-31절에 등장하는 부자와 나사로의 비유에 대한 시리즈 강해로 388/389년 안디옥에서 전해진 것으로 보인다.⁵ 일곱 번째 설교에서 크리소스톰은 '넓은 문'은 마차 경주, 극장의 쇼, 사치와 물욕과 같은 죄로, '좁은 문'은 모든 그리스도인들이 이 세상에서 추구해야 할 덕으로 설명한다.⁶ 좁은 문에 대한 해석이 '수도사'에서 '선한 삶'으로 변화되었다. 여기서 우리는 여러 가지 질문들을 떠올릴 수 있다. 크리소스톰은 어떠한 배경에서 이 구절들을 해석했을까? 왜 기존의 입장을 바꾸었을까? 또한 두 문에 대한 해석을 바탕으로 그의 수도주의(금욕주의)에 대한 견해의 변화를 어떻게 평가할 수 있을까? 수도주의에 대한 초반의 열렬한 지지와 열정이 시간이 가면서 쇠퇴하고 타협된 것인가?

마태복음 7장 13-14절에 대한 크리소스톰의 해석의 변화는 아직까지 국내외 학계의 주목을 받지 못했지만 그의 금욕주의 사상의 발전을 반영한다는 점에서 중요하다. 본 연구는 『수도적 삶』과 『부자와 나사로』사이의 '두 문'에 대한 그의 해석의 차이를 연구하고 이러한 변화가 그의 생애와 안디옥에서의 사역의 배경으로 어떻게 금욕주의적 사상의 발전과 관련을 가지는지 살펴볼 것이다. 안디옥의 위대한 설교자의 성경해석을 살펴보기 위해 위의 자료들 이외에 약 370년부터 390년 사이의 관련된 여러 작품들이 분석될 것이다. 샤킨(Margaret M. Schatkin)의 주장과 같이 크리소스톰이 금욕주의에 대한 여러 작품들을 남겼지만 그의 견해를 체계적으로 정리한 것은 아니기에 그의 수도사상의 발전 혹은 변화를 이해하기 위해서는 이

4 John Chrysostom(이하 Chrys.), *Adversus oppugnatores vitae monasticae*(이하 *Oppugn.*), 1.8 (Patrologia Graeca, 이하 PG 47:320-21).

5 John Chrysostom, *On Wealth and Poverty*, trans. Catharine P. Roth (Crestwood: St. Vladimir's Seminary press, 1999), 10.

6 Chrys. *De Lazaro*(이하 *Laz.*), 7.2 (PG 48:1046-47).

작품들 이외에 다른 저술들, 특별히 설교들에 등장하는 관련정보를 분석하여 종합해야 한다.⁷ 물론 그의 개별 작품들의 정확한 저작연도를 파악하여 그의 금욕주의 사상의 발전을 연대순으로 정리하는 작업은 한계성을 가진다.⁸ 하지만 우리는 불완전한 연대 설정 위에서도 그의 사상의 대략적인 전개과정은 알아낼 수 있다.

본 논문은 먼저 크리소스톰의 출생부터 안디옥 교회의 사역까지의 생애를 간략하게 살펴볼 것이다. 그 후 『수도적 삶』과 『부자와 나사로』에서의 마태복음 7장 13-14절에 대한 해석을 분석하고 각각의 해석에 반영된 그의 금욕주의 사상을 제시할 것이다. 이러한 과정을 통해 우리는 두 문에 대한 독법의 변화에 어떠한 요소가 영향을 주었는지 이해할 수 있을 것이다.

II. 안디옥 교회 사역까지의 생애

크리소스톰의 출생을 둘러싸고 344년부터 354년 사이의 다양한 연도가 제시되었다. J. N. D. 켈리(Kelly)는 크리소스톰이 349년 시리아의 안디옥에서 태어났다고 주장한다.⁹ 초대교회 역사가 소크라테스(Sokrates,

7 Margaret M. Schatkin, *John Chrysostom as Apologist: with Special Reference to De incomprehensibili, Quod nemolaeditur, Ad eos qui scandalizatisunt, and Adversus oppugnatores vitae monasticae* (Thessaloniké: Patriarchikon Hidryma Paterikón Meletón 1987), 166-67. 금욕주의에 대한 크리소스톰의 주요 작품들의 목록과 간단한 분석은 다음의 연구서에 제시되어 있다: Ivo Auf der Maur, *Mönchtum und Glaubensverkündigung in den Schriften des Hl. Johannes Chrysostomus* (Freiburg: Universitäts Verlag, 1959), 15-68.

8 웬디 마이어(Wendy Mayer), *The Homilies of St John Chrysostom - Provenance: Reshaping the Foundations* (Roma: Pontificio Istituto Orientale, 2005), 22-23, 는 크리소스톰 작품의 연대와 장소에 관한 지난 200년 간의 학계의 논의를 비판하면서 심지어 같은 시리즈에 속한 설교라 하더라도 다른 장소와 시기에 작성되었을 가능성이 있음을 주장하였다.

9 Kelly, *Golden Mouth*, 4, 296-98. 국내에 번역된 크리소스톰의 전기는 다음과 같다: 루돌프 브랜들레, 『요한 크리소스토무스: 고대교회 한 개혁가의 초상』, 이종한 역 (서울: 분도출판사, 2016).

380-450 A.D.)는 크리소스톰의 아버지는 세쿤도스(Sekoundos)이며 어머니는 안투스(Anthusa)라고 말한다.¹⁰ 어머니는 그리스인으로 그녀만 기독교인이었던 것으로 추정된다.¹¹ 아버지는 로마인이었는데 학자들은 그가 시리아 군 총 사령관(*magister militum per Orientem*)의 비서(행정관)이었다고 주장한다.¹² 웬디 마이어(Wendy Mayer)는 크리소스톰이 받은 교육을 기초로 그의 가정의 형편이 중산층 정도였을 것으로 추측한다.¹³ 크리소스톰이 『목회직에 대하여』(*De sacerdotio*)에서 언급했듯이 그의 아버지는 그가 태어난 지 얼마 지나지 않아 사망하였다.¹⁴ 어머니는 20살에 과부가 되었지만 재혼하지 않고 자녀들을 양육했다.¹⁵ 크리소스톰은 그 당시의 관습에 따라 유아세례를 받지 않았다.¹⁶

크리소스톰은 그 당시의 그리스-로마의 교육제도에 따라 초등학교와 문법학교에서 기본교육을 받았을 것이다.¹⁷ 안투사는 아들의 교육을 위해 결혼지참금까지 사용하면서 적극적으로 지원해주었다.¹⁸ 문법학교 졸업 후 크리소스톰은 당대의 탁월한 그리스 수사학자이자 연설가인 리바니우스(Libanus, 314-394 A.D.)로부터 수사학을 배웠다.¹⁹ 리바니우스는 354

10 Socrates(이하 Socr.), *Historia ecclesiastica*(이하 H.E.), 6.3 (Sources Chrétiennes, 이하 SC 505:264).

11 Kelly, *Golden Mouth*, 5.

12 Kelly, *Golden Mouth*, 4-5; Wendy Mayer and Pauline Allen, *John Chrysostom* (London: Routledge, 2000), 5. 고대 저자들은 현대 학자들과 다른 주장을 한다. 소크라테스는 크리소스톰의 집안이 고귀했다고 말하는데 크리소스톰의 전기를 쓴 팔라디우스(Palladius, c.363-c.430 A.D.)는 구체적으로 그의 아버지를 시리아 장군(*magister militum per Orientem*)으로 묘사한다: Socr. H.E. 6.3 (SC 505:264); Palladius(이하 Pall.), *Dialogus de vita Joannis Chrysostomi*(이하 D. Chrys.), 5 (SC 341:104).

13 Mayer, *John Chrysostom*, 5.

14 Chrys. *De sacerdotio*(이하 Sac.), 1 (SC 272:66).

15 Chrys. Sac. 1 (SC 272:66); Kelly, *Golden Mouth*, 5.

16 Kelly, *Golden Mouth*, 5.

17 Kelly, *Golden Mouth*, 6.

18 Chrys. Sac. 1 (SC 272:62, 68).

19 Socr. H.E. 6.3 (SC 505:264). 몇몇 학자들은 리바니우스가 실제로 크리소스톰의 스승이었는지 의문을 제기한다. 이에 대해서는 다음의 논문을 참고하라: David G. Hunter, "Libanius and John Chrysostom: New Thoughts on An Old Problem," *Studia*

년부터 사망할 때까지 안디옥의 수사학 학교의 교장이었다. 크리소스톰은 수사학 교육을 통해서 그리스 고전작가들에 대한 지식을 얻었을 뿐만 아니라 고급 헬라 어휘와 표현을 능숙하게 사용할 수 있었다.²⁰ 크리소스톰의 재능과 능력으로 인해 그의 스승은 그를 아꼈다. 교회 역사가 소조멘(Sozomen, 400-450 A.D.)은 리바니우스가 크리소스톰을 그의 후계자로 생각하고 있었다는 사실을 전해준다.²¹ 이 시기의 교육은 이후의 크리소스톰의 저술과 활동에 큰 영향을 주었다.²² 그는 19살이던 367년에 수사학 공부를 마쳤다. 그의 전기 작가 팔라디우스(Palladius, c.363-c.430)는 크리소스톰이 황제의 칙서, 편지, 법령 등의 초안을 작성하는 사무원이 되려했다고 전한다.²³ 하지만 세속의 부와 명예에 대한 기대에 부풀어있던 젊은이는 갑자기 그 계획을 포기하고 영적인 삶을 동경하게 된다.²⁴ 소크라테스는 크리소스톰이 불의한 직업세계에 실망했다고 말한다.²⁵ 후에 시리아 라파니아(Raphanea)의 주교가 된 절친 바질(Basil)의 권유로 그는 수도사가 되기로 결심하지만 두 번째 사별을 겪게 하지 말라는 어머니의 눈물어린 간청으로 인해 수도생활의 길을 단념하였다.²⁶

크리소스톰은 비록 수도생활은 포기했지만 두 가지 방법으로 경건한 삶을 살고자 했다. 첫째, 그는 많은 안디옥 정통 기독교인들의 존경을 받고 있던 멜레티우스(Meletius, ?-381 A.D.)를 만나 그를 도왔다.²⁷ 멜레티우

Patristica(이하 *SP*) 22 (1989), 129-35.

20 Kelly, *Golden Mouth*, 7-8.

21 Sozomen(이하 *Soz.*), *Historia ecclesiastica*(이하 *H.E.*), 8.2 (SC 516:234).

22 다음의 연구들을 참고하라: T. E. Ameringer, *The Stylistic Influence of the Second Sophistic on the Panegyric Sermons of St. John Chrysostom* (Washington: Catholic University of America Press, 1921); Amirav Hagit, *Rhetoric and Tradition: John Chrysostom on Noah and the Flood* (Leuven: Peeters, 2003).

23 Pall. *D. Chrys.* 5 (SC 341:106). 크리소스톰은 수사학 교육을 받는 동안 법정을 부지런하게 방문했는데(*Chrys. Sac.* 1, SC 272:64), 고대교회 역사가들은 이를 바탕으로 그가 민법 변호사가 되기를 원했다고 추론했다: *Socr. H.E.* 6.3 (SC 505:264); *Soz. H.E.* 8.2 (SC 516:236).

24 Pall. *D. Chrys.* 5 (SC 341:106).

25 *Socr. H.E.* 6.3 (SC 505:264).

26 *Chrys. Sac.* 1 (SC 272:62-68).

스는 크리소스톰의 재능을 눈 여겨 보아 그를 곁에 두었다. 크리소스톰은 아마도 368년 부활절에 멜레티우스에게 세례를 받았을 것이다. 이후 3년 동안(368-371) 그는 안디옥 교회 지도자 곁에서 그의 예전적, 목양적, 행정적 활동을 보조했다.²⁸ 소크라테스와 소조멘은 이 시기의 크리소스톰의 또 다른 삶을 소개한다. 크리소스톰은 리바니우스의 학교에서 만난 두 친구, 테오도르(Theodore, c.350-428 A.D.)와 막시무스(Maximus)를 설득하여 금욕훈련을 하기 위해 디오도르(Diodorus, ?-390 A.D.)와 카르테르(Carterius)가 운영하는 수도학교에 가입했다.²⁹ 디오도르는 멜레티우스에 의해 361년에서 365년 사이에 사제로 임명된 안디옥 정통 기독교의 지도자로 금욕생활과 성경해석에 깊은 지식과 경험을 가지고 있었다.³⁰ 이 수도학교의 정확한 정체는 알려져 있지 않지만 시리아 금욕주의의 많은 특징들을 반영하고 있다. 학생들은 집에 머물면서 선생의 지도 아래서 금욕생활을 연습했다. 학생들은 서로를 형제라 부르며 그리스도와 함께 언약을 맺었다. 그들은 독신을 추구하며 독특한 옷을 입었고 함께 모여 기도하고 성경을 연구하고 성경강의를 들었다. 이 학교는 또한 지역교회와 긴밀하게 연결되어 있어 사제들의 일을 돕기도 했다.³¹ 이 금욕학교는 수도훈련 뿐만 아니라 성경, 신학, 예배 등에 대한 강의로 제공되었다.³² 크리소스톰은 이곳에서 부분적으로나마 수도생활을 맛보았다. 그는 371년에 멜레티우스에 의해 독경자(*lector*)로 임명되었다.³³

371년 혹은 372년 크리소스톰은 몇몇 주교들이 그와 바질을 강제로

27 Pall. *D. Chrys.* 5 (SC 341:106-108); Kelly, *Golden Mouth*, 10-13, 17.

28 Pall. *D. Chrys.* 5 (SC 341:108); Kelly, *Golden Mouth*, 17.

29 Socr. *H.E.* 6.3 (SC 505:264, 266); Soz. *H.E.* 8.2 (SC 516:236-38).

30 Socr. *H.E.* 6.3 (SC 505:266).

31 Kelly, *Golden Mouth*, 19-20.

32 R. E. Carter, "The Chronology of St. John Chrysostom's Early Life," *Tradition* 18 (1962), 363.

33 Pall. *D. Chrys.* 5 (SC 341:108). 소크라테스는(Socr.), *H.E.* 6.3 (SC 505:266), 제노(Zeno)가 크리소스톰을 독경자로 임명했다고 주장한다. 독경자는 동방교회에서 가장 낮은 직무로 주로 예배 시에 구약성경과 서신서를 낭독했다(Kelly, *Golden Mouth*, 24).

사제에 임명하고자 한다는 소문을 듣게 되었다. 그와 바질은 같은 선택을 하기로 약속을 했다. 주교가 왔을 때 바질은 크리소스톰과의 약속을 기억하며 사제가 되기로 하지만 크리소스톰은 자신이 사제가 될 자격이 없다고 생각하고 숨었다.³⁴ 사제직을 거절한 직후 크리소스톰은 수도생활을 하고자 실피우스 산(Mt. Silpius)으로 떠났다. 이 산의 북동쪽 비탈에는 안디옥의 많은 경건한 그리스도인들이 모여 있었다.³⁵ 크리소스톰은 사제직 거절로 인해 교회 지도자들이 자신을 꺼림칙하게 생각한다는 것을 알았고 지난 3년간의 열심에도 불구하고 그것에 만족을 느끼지 못했다. 청년의 불타오르는 정욕 또한 그의 영적생활의 장애물이었다.³⁶ 크리소스톰은 어떤 시리아 노인을 스승으로 만나 그의 지도를 받으면서 4년간 수도공동체 생활을 했다(372-376).³⁷ 수도사들은 아침에 함께 모여 시편찬송으로 예배를 드렸고 그 후 거의 모든 시간을 자신의 오두막에서 홀로 지내면서 성경을 연구하고 묵상했다. 때때로 정해진 할당에 따라 노동도 했다.³⁸ 공동 수도생활에도 만족하지 못한 크리소스톰은 동굴로 가서 홀로 지내게 된다. 그곳에서 그는 시리아 금욕생활의 가장 높은 단계에 따라 2년 동안(376-378) 거의 잠을 자지 않고 눕지도 않고 기도와 성경묵상을 하며 하나님과의 깊은 교제를 추구하였다. 크리소스톰은 이 시기에 신구약 성경을 거의 암기하였다.³⁹ 어두운 동굴 속에서 그는 완전한 그리스도인이 되고자 노력했다.

³⁴ Chrys. *Sac.* 1 (SC 272:72-76, 88-98).

³⁵ Kelly, *Golden Mouth*, 28-29.

³⁶ Pall. *D. Chrys.* 5 (SC 341:108); Kelly, *Golden Mouth*, 32-33.

³⁷ Pall. *D. Chrys.* 5 (SC 341:108-10).

³⁸ Kelly, *Golden Mouth*, 30-31.

³⁹ Pall. *D. Chrys.* 5 (SC 341:110); Kelly, *Golden Mouth*, 32-33. 몇몇 학자들은 크리소스톰의 수도생활의 진위성을 의심스러워하는데 그 가운데서도 특별히 총 6년 간, 즉 공동수도생활 4년과 독수도생활 2년의 역사성을 비판한다: Martin Illert, *Johannes Chrysostomus und das Antiochenisch-Syrische Mönchtum: Studien zu Theologie, Rhetorik und Kirchenpolitik im Antiochenischen Schrifttum des Johannes Chrysostomus* (Zürich: Pano, 2000), 77-93; Wendy Mayer, "What does it mean to say that John Chrysostom was a Monk?" *SP* 41 (2006), 451-55. 이 주제는 더 자세한 연구를 필요로 한다.

극도로 엄격한 금욕생활은 크리소스톰의 건강을 심하게 해쳤다. 팔라디우스는 크리소스톰의 위와 콩팥이 거의 제 기능을 하지 못하게 되었다고 보고한다.⁴⁰ 그는 평생 머리에 피 쏠림, 위경련, 불면증, 극도로 추위에 약함과 같은 과도한 금욕생활의 부작용을 안고 살았다.⁴¹ 건강문제로 그는 378년 안디옥으로 다시 돌아왔다.⁴² 안디옥에 돌아온 뒤 크리소스톰은 다시 독서자로 2년 동안(378-380) 멜레티우스의 목양사역을 도왔다. 그 후 그는 381년 초에 집사로 임명되었다. 얼마 지나지 않아 멜레티우스가 죽고 플라비안(Flavian, 320-404 A.D.)이 안디옥의 주교가 되었고 크리소스톰은 381년부터 386년까지 집사의 역할을 감당했다. 그 당시 집사의 주된 임무는 구제 사업이었는데 크리소스톰은 가난한 자, 병자, 과부, 고아, 죄수 등을 자주 방문하고 그들을 섬겼다.⁴³ 그 후 386년 사순절이 시작되던 2월 15일에 그는 사제가 되었고 이후 12년 동안(386-398) 안디옥 교회를 섬겼다.⁴⁴ 사제로서 크리소스톰의 가장 큰 역할은 설교였다. 그는 금요일, 토요일, 일요일뿐만 아니라 사순절, 성탄절과 같은 특별한 절기에 정기적으로 강단에 올라갔다. 안디옥에서 가장 큰 황금교회(The Golden Church)에서 설교자로서의 크리소스톰의 명성은 높아졌다.⁴⁵ 그의 설교는 위대한 연설가들과 같이 웅장했고 고된 삶으로 지친 사람들에게 위로를 주었다.⁴⁶ 크리소스톰은 청중들이 듣기 좋아하는 설교만을 한 것이 아니라 부정한 행위는 신랄하게 비판했다. 이러한 신랄함은 일반 대중들로부터는 호응을 얻었지만 부자들과 권력자들의 미움을 샀다.⁴⁷

40 Pall. *D. Chrys.* 5 (SC 341:110).

41 Kelly, *Golden Mouth*, 32.

42 Pall. *D. Chrys.* 5 (SC 341:110).

43 Kelly, *Golden Mouth*, 38-40.

44 Pall. *D. Chrys.* 5 (SC 341:112).

45 Kelly, *Golden Mouth*, 56-57.

46 Pall. *D. Chrys.* 5 (SC 341:110); Kelly, *Golden Mouth*, 56-57.

47 Socr. *H.E.* 6.3 (SC 505:268); Soz. *H.E.* 8.2 (SC 516:238).

III. 『수도적 삶의 반대자들에 대항하여』에서 마태복음 7장 13-14절 해석

1. 좁은 문 : 수도자의 삶

379년에서 383년 사이에 기록된 것으로 추정되는 『수도적 삶』에서 크리소스톰은 영생으로 인도하는 좁은 문은 도시로부터 떨어져 거룩한 삶을 추구하는 수도사라고 주장한다.⁴⁸ 이 시기는 악화된 건강으로 인해 수도생활을 단념하고 안디옥으로 돌아온 지 얼마 지나지 않은 때로 그에게는 아직 수도적 삶에 대한 강한 열망이 남아있었을 것이다. 소수의 수도자들만이 영생의 길을 걸어간다. 크리소스톰은 심지어 수도사들 가운데서도 구원을 받지 못할 사람들이 있을 수도 있다는 암시를 풍긴다.⁴⁹ 그의 수도여정을 고려해보면 이 사람들은 시리아 수도 전통에서 최고의 단계로 여겨지는 독수도사들일 것이다. 수도생활이 좁은 문이라면 멸망으로 인도하는 넓은 문은 도시에서의 삶이다. 크리소스톰은 도시에 거주하는 대다수의 사람들의 구원은 보장되지 않았다고 경고한다. 그는 예수님이 다수가 멸망 받고 소수가 구원 받는 것을 말씀하셨다는 것을 강조한다. 이것을 분명하게 보여 주는 것이 노아의 예이다. 하나님이 홍수로 세상을 심판하실 때 오직 노아와 그의 가족만이 살 수 있었다.⁵⁰ 크리소스톰은 금욕주의적 관점으로 성경을 해석하면서 오래된 구약 본문과 청중 간의 간격을 줄이고 실제적인 적용을 제시한다.⁵¹

물론 크리소스톰은 모든 사람들이 하나님의 심판을 피하기 위해 도시를 떠나 산이나 사막에서 수도생활을 할 필요는 없다고 주장한다. 그는 만일 도시가 모든 악행에서 벗어난 덕의 장소가 된다면 아무도 수도사가 될

⁴⁸ Chrys. *Oppugn.* 1.8 (PG 47:330).

⁴⁹ Chrys. *Oppugn.* 1.8 (PG 47:330-32).

⁵⁰ Chrys. *Oppugn.* 1.8 (PG 47:329-30).

⁵¹ Elizabeth A. Clark, *Reading Renunciation: Asceticism and Scripture in Early Christianity* (Princeton: Princeton University Press, 1999), 153-56.

필요가 없다고 말한다. 그리고 기존의 수도사들은 도시로 다시 돌아와야 한다. 하지만 현실은 그렇지 못하다. 크리소스톰은 안디옥과 같은 도시는 부정과 불의로 가득 차 있고 사탄이 사람들이 덕스럽고 선한 삶을 살지 못하게 한다고 주장한다.⁵² 크리소스톰은 이러한 현실 속에서 도시에서 그리스도인의 삶을 사는 것은 거의 불가능하다고 여겼다. 그는 현실적으로 도시에 사는 사람들 보다는 수도사들, 그리고 수도사들 중에서도 완전한 수도적 삶을 실천하는 사람들이 구원에 더 가깝다고 믿었던 것 같다. 스텐저(Jan R. Stenger)의 지적처럼, 크리소스톰은 장소, 즉 도시와 시골(산)에 따라 거룩의 정도가 차이가 난다고 생각했기 때문에 사람들이 비록 힘들고 고난이 따르는 좁은 문이라도 해도 수도자의 길을 가도록 권고한다.⁵³

2. 수도주의에 대한 크리소스톰의 초기사상

(1) 기독교적인 삶의 완전한 모범

좁은 문과 넓은 문에 대한 크리소스톰의 해석은 금욕주의의 가치에 평가에 기반을 둔 것이다.⁵⁴ 그는 왜 영생으로 이르는 좁은 문을 수도생활로 보았을까? 먼저 앞에서 간단히 언급되었듯이 그는 수도사야말로 완전한 덕스러운 삶을 구현하는 모범적인 그리스도인이라고 생각했기 때문이다. 만일 이 시기에 크리소스톰에게 어떤 사람이 그리스도인으로 불릴 수 있는가를 질문했다면 그는 망설임 없이 수도사라고 답변했을 것이다. 그는 수도자의 삶을 상당히 이상적으로 바라보았다. 378년 이전에 기록된 것으로 보이는 『왕과 수도사의 비교』(*Comparatio regis et monachi*)에서 크리소스톰은 대부분의 사람들은 돈, 권력, 명예를 추구하지만 수도사는 이러한 것들에 관심을 두지 않는다고 주장한다.⁵⁵ 그러나 수도사는 부자나 권력자

⁵² Chrys. *Oppugn.* 1.7-8 (PG 47:327-30).

⁵³ Jan R. Stenger, "Where to Find Christian Philosophy?: Spatiality in John Chrysostom's Counter to Greek Paideia," *Journal of Early Christian Studies*(이하 *JECs*) 24 (2016), 187-90.

⁵⁴ Clark, *Reading Renunciation*, 153.

⁵⁵ Chrys. *Comparatio regis et monachi*(이하 *Comp.*) 1.1, 3 (PG 47:387, 390). 이

보다 훨씬 더 큰 영광을 얻는다. 크리소스톰은 사람들이 소크라테스(Socrates, c.470-399 B.C.)와 플라톤(Plato, c.428-c.347 B.C.)은 기억해도 과거에 높은 권력을 자랑했던 왕들은 잊혀있음을 지적한다.⁵⁶ “명성과 영광은 장소나 옷이나 위엄이나 권력이 아니라 영혼의 덕과 철학에 머무르기 때문이다.”⁵⁷ 크리소스톰은 수도사는 가지고 있는 것에 만족하며 소박하며 단순하게 살아간다. 그는 옷 한 벌로 한 해를 살아가고 물 한 잔을 마시면서 고급 포도주를 마시는 사람들보다 더 큰 기쁨을 누린다.⁵⁸ 시리아 수도사들은 문명세계로부터 완전히 떨어져 마치 야생 짐승처럼 살았다. 그들은 산이나 사막 어디 한 곳에 머물면서 나무뿌리와 야생열매 등을 먹고 옷도 거의 입지 않았다. 머리를 덤수룩하게 기르고 손톱도 길게 길렀다. 이러한 삶의 형태가 타락 이전의 낙원에서의 아담의 상태로 돌아가는 것이라고 여겨졌다.⁵⁹ 수도사는 세상의 것들에 얽매이지 않을 뿐만 아니라 내적으로 강인하다. 그의 영혼은 평안하며 화, 시기, 탐욕, 쾌락, 욕망 등을 다스리며 심지어 죽음도 두려워하지 않는다.⁶⁰

크리소스톰은 모든 그리스도인들은 수도사를 본받아야 한다고 강조했다. 비록 현실에서 가능성이 거의 없지만 초기에도 그의 기본적인 입장은 안디옥의 모든 기독교인들이 수도사들처럼 살아야 한다는 것이었다. 고대 철학자들, 특히 스토아 철학자들은 대중들을 덕스러운 삶으로 인도하기 위해 자주 예로부터 존경받던 모범적인 인물들에 대한 이야기를 했다. 사람들은 이와 같은 이야기를 듣고 용기와 힘을 얻었다.⁶¹ 크리소스톰 역시 이러한

작품이 크리소스톰의 것인지 아닌지에 대해서는 아직까지 논란이 있다: M. Geerard (ed), *Clavis Patrum Graecorum*, vol. 2 (Brepols: Turnhout, 1974), 4500. 켈리(Kelly)는, *Golden Mouth*, 21-22, 31-32, 이 논문의 저작연대를 368년에서 371년 사이로, 헌터(David G. Hunter)는, *A Comparison between a King and a Monk / Against the Opponents of the Monastic Life* (Lewiston: Edwin Mellen, 1988), 36-39, 크리소스톰의 수도생활기간(372-378) 중으로 추정한다.

56 Chrys. *Oppugn.* 2.5 (PG 47:339).

57 Chrys. *Oppugn.* 2.5 (PG 47:340).

58 Chrys. *Comp.* 1.3 (PG 47:389-90).

59 S. P. Brock, “Early Syrian Asceticism,” *Numen* 20 (1973), 3-9.

60 Chrys. *Comp.* 1.2 (PG 47:388).

방법을 사용하여 성경의 위대한 신앙의 선조들, 즉 아브라함, 요셉, 모세, 욥, 바울, 신약의 여성들 등을 덕의 모델로 제시하면서 그들의 삶을 따를 것을 권고했다.⁶² 크리소스톰 당시에 대부분의 사람들은 수도사들이 평범한 사람들보다 더 높은 삶의 기준을 가지고 있다고 생각했다. 그는 이런 구별을 비판하면서 수도사와 일반 그리스도인의 차이는 결혼의 유무이지 실천에 있어서는 동일한 기준을 가진다고 주장한다.⁶³ 우리가 분리를 만든 것이지 그리스도는 수도사와 사람들 간에 어떠한 구분도 하지 않았다. 모든 그리스도의 제자들은 예수님으로부터 동일한 계명을 받았다는 것이다. 크리소스톰은 예수님 뿐만 아니라 바울 역시 모든 사람이 수도사의 완전함에 도달해야 함을 가르친다고 말한다. 그들은 수도사처럼 검소하게 살아야 하며 화를 절제하고 돈을 사랑하지 말며 헛된 명예와 세상의 가치를 추구해서는 안 된다. 그리스도가 제자들을 사랑하신 것처럼 모든 사람들도 서로 사랑해야 한다.⁶⁴

모든 사람들은 동일한 지점에 도달해야 합니다! 오직 수도사만이 완전함을 보여야 하며 나머지 사람들은 느슨하게 살아가도 된다는 것은 전체 세상을 뒤집어엎는 생각입니다. 이것은 사실이 아닙니다! 정말 아닙니다! 오히려 바울은 모든 사람들에게 동일한 철학이 요구된다고 말합니다.

61 Pak-Wah Lai, "John Chrysostom and the Hermeneutics of Exemplar Portraits"(Ph.D. diss., Durham University, 2010), 72-92.

62 이와 관련된 연구들은 다음과 같다: Margaret M. Mitchell, *The Heavenly Trumpet: John Chrysostom and the Art of Pauline Interpretation* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2000); Catherine Broc-Schmezer, *Les figures féminines du Nouveau Testament dans L'œuvre de Jean Chrysostome: Exégèse et pastorale* (Paris: Institut d'études Augustiniennes, 2010); Samantha Miller, "Chrysostom's Monks as Living Exhortations to Poverty and the Rich Life," *Greek Orthodox Theological Review* 58 (2013), 79-98; Demetrios E. Tonias, *Abraham in the Works of John Chrysostom* (Minneapolis: Fortress Press, 2014); Douglas E. Finn, "Job as Exemplary Father according to John Chrysostom" *J ECS* 26 (2018), 275-305.

63 Chrys. *Oppugn.* 3.14 (PG 47:372).

64 Chrys. *Oppugn.* 3.14 (PG 47:372-74).

그리고 저 자신 역시 이 점을 가장 강력하게 단언합니다. 아니 제가 아니라 우리를 심판하실 그 분께서 그렇게 하십니다.⁶⁵

(2) 천사와 같은 삶

크리소스톰에 따르면 수도사는 이 땅에서 천사와 같다. 천사적인 삶에서 중요한 요소는 독신과 성적금욕이다. 누가복음 20장 35-36절을 바탕으로 시리아 금욕주의 전통은 독신 수도사들이 이미 결혼하지 않는 천사들의 삶에 참여하고 있다고 보았다. ‘언약의 아들들 혹은 딸들’로 불린 공동체는 독신을 세례의 조건으로 넣어 서약하게 만들었고 그 상태를 계속 유지할 것을 엄격하게 요구하기도 했다.⁶⁶ 천상의 삶의 사는 금욕자들의 삶의 방식은 자연스럽게 구원에 있어서 특권의 길로 간주되었다.⁶⁷ 4세기 중반쯤에 이르면 금욕생활의 거의 모든 특성들, 즉 독신, 욕망의 절제, 기도, 말씀묵상, 구제 등이 하늘에 속한 생활로 정의된다.⁶⁸

크리소스톰은 이러한 전통과 다르게 천상의 삶을 설명한다. 물론 그도 금욕생활이 천사의 삶이라는 것을 부정하지 않는다. 그는 수도사들이 하나님과 친밀하게 교제하며 예배와 시편찬송과 기도로 그들을 꾸민다고 칭찬한다. 그들은 명예와 권력, 부의 길을 선택하지 않고 스스로 낮아지는 길을 선택했다.⁶⁹ 크리소스톰은 이런 점에서 시리아 전통과 동일하게 수도사는 천사라고 주장한다. 하지만 그에게 있어서 수도사를 천사와 동일시하도록 규정하는 가장 주요한 특징은 수도원에는 ‘사회적 불평등’(inequality)이

65 Chrys. *Oppugn.* 3.14 (PG 47:374). 다른 언급이 없다면 본 논문의 번역은 본인의 것이다.

66 Brock, “Early Syrian Asceticism,” 3-9. 눅 20:35-36: “35 저 세상과 빛 죽은 자 가운데서 부활함을 얻기에 합당히 여김을 받은 자들은 장가가고 시집가는 일이 없으며 36 그들은 다시 죽을 수도 없나니 이는 천사와 동등이요 부활의 자녀로서 하나님의 자녀임이라.”

67 J. H. W. G. Liebeschuetz, *Ambrose and John Chrysostom: Clerics between Desert and Empire* (Oxford: Oxford University Press, 2011), 99.

68 Peter Brown, *The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity*, 2nd ed. (New York: Columbia University Press, 2008), 323-38.

69 Chrys. *Comp.* 1.3 (PG 47:389-90); *Oppugn.* 2.8 (PG 47:343).

없다는 것이다. 천사들에게 불평등이 없듯이 수도원에도 부자도, 가난한 자도 없으며 모든 사람들이 소유를 공유한다. 모든 사람들은 차별받지 않고 하나의 평화와 기쁨과 영광을 함께 한다. 크리소스톰은 심지어 수도사들은 동일한 한 영혼을 공유하고 있다고 주장한다. 수도원에는 세상의 갈등, 분쟁, 싸움이 없으며 완벽한 하나 됨과 조화와 연합이 이루어진다.⁷⁰ 수도원에 대한 크리소스톰의 비전은 사도행전 4장 32절을 반영한다: “믿는 무리가 한 마음과 한 뜻이 되어 모든 물건을 서로 통용하고 자기 재물을 조금이라도 자기 것이라 하는 이가 하나도 없더라.” 학자들은 금욕생활과 묵상 대신에 불평등이 없는 공동체를 천사의 삶으로 묘사하는 것은 크리소스톰만의 독특한 접근이라고 지적한다.⁷¹

천사들 가운데 불평등이 없는 것처럼, 어떤 천사들은 풍부함을 누리는데 다른 천사들은 불쌍하게 사는 것이 아니라 그들 모두가 한 평화, 한 기쁨, 한 영광을 함께 하는 것처럼, 수도원에서 아무도 가난을 멸시하지도 부를 높이지도 않습니다. 모든 것을 뒤집어 엎어버리는 ‘너의 것’과 ‘나의 것’이라는 구분이 완전히 없어져 있습니다. 모든 것들은 공동의 음식이며 집이며 웃입니다. 수도사들이 심지어 하나의 동일한 영혼을 공유하고 있다면 이러한 말이 왜 놀랍습니까? 모두가 같은 존귀함으로 존귀하고, 같은 종의 모습으로 종이며, 같은 자유로 자유롭습니다. 거기서 여러분들은 모두를 위한 하나의 부, 즉 참된 부와 하나의 영광, 즉 참된 영광을 발견합니다. 모두를 위한 하나의 기쁨, 하나의 열망, 하나의

⁷⁰ Chrys. *Oppugn.* 3.11 (PG 47:366). 리터(Adolf M. Ritter)는, “Between ‘Theocracy’ and ‘Simple Life’: Dio Chrysostom, John Chrysostom, and the Problem of Humanizing Society,” SP 22 (1989), 170-80, 크리소스톰이 묵양사역 가운데 공동소유 사회를 만들려고 했다고 주장하며 그를 ‘원시적 공산주의자’(proto-communist)로 평가한다.

⁷¹ Schatkin, *John Chrysostom as Apologist*, 256; Auf der Maur, *Mönchtum und Glaubensverkündigung*, 20. 크리소스톰의 천사적 삶의 메타포 사용에 대한 상세한 연구를 위해서는 다음의 논문을 참고하라: Maria Verhoeff, “‘God on Earth, Man in Heaven’: John Chrysostom’s Use of Celestial Imagery for the Christian Life,” in *Seeing through the Eyes of Faith: New Approaches to the Mystagogy of the Church Fathers*, ed., Paul van Geest (Leuven: Peeters, 2016), 251-68.

소망을 발견합니다. 참으로 모든 것이 마치 법칙과 규범처럼 완벽하게 제어됩니다. 거기는 불평등이 없는 반면 질서와 균형과 조화, 그리고 깊고 정확한 일치와 만족을 위한 지속적인 근거가 있습니다.⁷²

크리소스톰은 수도공동체를 완전한 이상적인 사회로 제시한다. 그는 수도원에는 세상의 악이 발생하지 않는다고 주장한다. 오직 수도사만이 평온함(tranquility)을 누리며 살 수 있다. 수도원에는 싸움과 분쟁의 빌미가 되는 사유재산이 없을 뿐만 아니라 모든 구성원들이 좋은 일이든 나쁜 일이든 어떠한 일이 일어나도 그것을 자신들에게 일어난 것처럼 여기기 때문이다. 수도사들은 기쁜 일과 슬픈 일과 같이 모든 것들을 함께 하고 나눈다. 타인의 행복을 자신의 행복으로 알고 타인의 불행을 자신의 불행으로 여긴다. 크리소스톰은 특히나 슬픔은 모두가 같이 짐을 저울 때 쉽게 사라진다고 말한다.⁷³

(3) 사회의 지도자

크리소스톰은 탁월한 덕스러운 삶을 구현하는 수도사가 사회의 진정한 지도자라고 주장한다. 수도사는 자신의 영혼을 다스리기 때문에 도시를 다스리는 왕보다 뛰어나다. 죄와 욕망을 억제하는 것이 도시와 국가를 다스리는 것보다 어렵기 때문이다. 수도사는 악한 욕망에 사로잡히지 않기 위해 늘 깨어있다. 크리소스톰에 따르면 수도사는 칼과 같은 기도의 무기로 사탄에 사로잡힌 자들을 해방시키고 보호한다. 그는 또한 자신의 삶으로 사람들을 가르치며 고통과 근심 속에 있는 자들을 위로한다.⁷⁴

만일 우리가 고통당하는 자를 수도사들에게 데리고 간다면 그들은 무엇보다도 모습으로, 웃으로, 거처로 즉시 그에게 희망을 줄 것이며 인간의

⁷² Chrys. *Oppugn.* 3.11 (PG 47:366).

⁷³ Chrys. *Oppugn.* 3.11 (PG 47:366).

⁷⁴ Chrys. *Comp.* 1.1-2, 4 (PG 47:388-91); *Oppugn.* 3.18 (PG 47:381).

일은 어떤 것도 생각하지 않도록 설득 할 것입니다. 그 후 그는 수도사들의 교훈으로 쉽게 구름을 떨쳐낼 것입니다.⁷⁵

크리소스톰은 왕도 어려움에 처해있을 때 수도사의 도움을 받아야 한다고 선언한다. 그는 기근 시에 부자들의 집 앞에서 구걸하는 자들처럼 수도사를 찾아야 한다. 크리소스톰은 성경에서 선지자들에게 도움을 구했던 왕들의 예들을 제시한다. 아합은 가뭄과 기근의 때에 엘리야의 기도에 소망을 두었고 유대의 왕들은 전쟁이 일어났을 때 군대가 아닌 엘리야의 기도를 구했다. 히스기야 역시 하나님께서 이사야의 기도를 들으시고 이스라엘을 도와주실 것이라고 믿었다.⁷⁶ 브라운(Peter Brown)의 고대후기 시리아의 거룩한 사람들에 대한 연구가 보여주듯이 수도사들은 실제적으로 사회적인 리더십을 발휘했다. 사람들은 자신들과는 다르게 사는 수도사들을 매우 존경했으며 그들의 기도와 가르침은 능력이 있다고 믿었다.⁷⁷ 세속으로부터 벗어나려고 했던 수도사들이 아이러니하게 권력의 중심으로 들어가게 되었다. 안디옥의 주요 수도원들은 실피우스 산, 아마누스 산(Mt. Amanus)과 텔레다 산(Mt. Teleda)에 있었다.⁷⁸ 경건한 안디옥의 신자들은 이곳에서의 수도생활을 열망했다. 5세기 신학자 테오도레(Theodoret, c.393-c.457)는 크리소스톰 시대에 실피우스 산이 수도사들의 오두막들로 장식되어 있었다고 보고한다.⁷⁹ 수도원들이 도시 가까이 있었기 때문에 사람들은 정기적으로 그곳을 방문하여 수도사들로부터 가르침과 조언을 받았다. 수도사들은 도시가 위기를 맞았을 때 그곳에 내려오기도 했는데 고위관료들도 그들을 존경으로 맞이했다.⁸⁰

⁷⁵ Chrys. *Oppugn.* 3.8 (PG 47:343).

⁷⁶ Chrys. *Comp.* 1.4 (PG 47:391).

⁷⁷ Peter Brown, "The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity," *Journal of Roman Studies* 61 (1971), 80-101.

⁷⁸ Hunter, *A Comparison between a King and a Monk*, 11-12.

⁷⁹ Theodoret, *Historia ecclesiastica*, 4.25 (SC 530:308-10).

⁸⁰ Kelly, *Golden Mouth*, 3.

크리소스톰에게 있어서 수도사는 또한 참된 교사이다. 그는 그리스의 교육제도(*paideia*), 특히 수사학 교육을 신랄하게 비판한다. 크리소스톰은 당시의 수사학 교육이 학생들의 인격형성이라는 본래의 목적을 상실했다고 주장한다. 교육은 단지 출세와 성공을 얻기 위한 수단으로 전락하였다.⁸¹ 수사학은 자녀들의 영혼을 해친다. 크리소스톰은 다음과 같이 말한다: “비록 혀는 매우 날카로워졌을지라도 만일 영혼이 타락했다면 엄청나게 큰 해가 따를 것입니다. 수사에 능숙해지면 질수록 해는 더 커질 것입니다.”⁸² 크리소스톰은 오직 수도원만이 고전교육이 실패했던 덕을 형성하고 길러주는 교육의 이상을 온전하게 실현시킬 수 있다고 주장한다. 수도사는 참된 선생이며 수도원은 덕의 학교이다. 크리소스톰은 부모들에게 자녀들의 양육을 수도사에게 맡기라고 조언한다. 만일 이 일이 가능하지 않다면 그들이 잠시라도 수도원에서 교육을 받은 후 다시 집에 돌아와 교회와 공동체를 섬기는 것이 좋다고 권한다.⁸³

IV. 『부자와 나사로에 대한 설교』에서 마태복음 7장 13-14절 해석

1. 좁은 문 : 세상 속에서 수도정신의 구현

크리소스톰은 안디옥 사역 초기까지는 산이나 사막의 수도사들을 좁은 문으로 해석한 것 같다. 수도사는 이 땅에서 천사의 삶을 사는 존재로 모든 그리스도인들이 따라야 할 완벽한 삶의 모범이다. 세상의 모든 욕심들을 버리고 하나님과의 친밀한 교제를 추구하는 수도사는 사회의 진정한 지도자이며 고전 그리스의 문화가 추구했던 덕스러운 삶을 보여주었다. 이러한 점들에서 크리소스톰은 수도사가 되는 것이 영생의 길로 가는 것이라고 생각했다. 그렇다면 그는 이 입장을 계속 고수했을까? 우리는 『부자와 나사

81 Chrys. *Oppugn.* 3.5, 11 (PG 47:357, 367).

82 Chrys. *Oppugn.* 3.11 (PG 47:367).

83 Chrys. *Oppugn.* 3.18 (PG 47:380-81).

로』에서 변화된 견해를 볼 수 있다. 크리소스톰은 388년 혹은 389년에 누가복음 16장 19-31절의 부자와 나사로 비유를 연속적으로 강해했다.⁸⁴ 이 때는 크리소스톰이 수도생활을 마치고 안디옥으로 돌아온지 10여 년 정도 지난 시기이다. 일곱 번째 설교 초반에서 그는 전차 경주, 검투사 시합, 그리고 이교의 연극을 즐기는 안디옥의 신자들을 강하게 비판하면서 이런 이교의 오락들이 그들의 영혼을 해친다고 주장한다. 또한 세상의 유희 거리를 좋아하는 그들의 모습은 이교도들의 회심을 막는다.⁸⁵ 4세기 안디옥에서 기독교는 상당한 세력을 얻었지만 여전히 이교주의는 강력한 영향력을 발휘하고 있었다. 그곳에는 여러 이교 신전들과 성전들이 있었고 전통 신들과 연관된 많은 축제들과 오락들이 있었다. 많은 사람들이 전차경주와 희극과 연극, 그리고 게임을 즐겼다. 이런 이유로 안디옥 시민들은 쾌락을 쫓는 사람들로 알려지기도 했다.⁸⁶

해로운 오락거리들을 비판한 후 크리소스톰은 마태복음 7장 13-14절의 말씀을 따라 회중들에게 넓은 문과 쉬운 길로 걸어가지 말고 좁은 문으로 들어가라고 요청한다. 여기서 넓은 문은 욕망과 세속적인 가치에 사로잡혀 사는 것이다.

전차경주와 다른 사탄적인 오락들에 열광하는 사람들, 절제에는 관심이 없고 덕을 생각하지 않는 사람들, 부주의하게 행동하는 사람들, 사치와 탐식에 굴복된 사람들, 매일 돈에 미쳐서 살아가는 사람들, 현세적인 것들을 얻으려고 애쓰는 사람들, 이러한 사람들이 넓은 문과 쉬운 길을 걸어가는 자들입니다.⁸⁷

⁸⁴ Roth, *On Wealth and Poverty*, 10.

⁸⁵ Chrys. *Laz.* 7.1-2 (PG 48:1044-47).

⁸⁶ Mayer, *John Chrysostom*, 3-4; J. H. W. G. Liebeschuetz, *Antioch: City and Imperial Administration in the Later Roman Empire* (Oxford: Oxford University Press, 1972), 225-32.

⁸⁷ Chrys. *Laz.* 7.2 (PG 48:1047).

『수도적 삶』에서 수도사를 제외한 대부분의 사람들이 넓은 문에 들어가는 자들로 제시되었다면 『부자와 나사로』는 정체성(수도사/나머지 사람들)과 장소(산/도시)가 아닌 어떠한 삶을 사느냐에 따라 넓은 문이 정해진다. 즉, 수도사라도 욕망에 따라 살아간다면 넓은 길을 걸어가는 자이며 세상 속에 살아가는 사람이라도 천국을 소망하며 절제하며 살아간다면 좁은 문으로 들어가는 것이다. 부자와 나사로의 비유에 등장하는 부자가 넓고 쉬운 길을 걸어가는 사람들의 전형적인 예이다. 부자는 사치, 방종, 음탕함, 술 취함의 죄를 지었다. 그는 항상 현세적인 쾌락을 위해 살아가며 이를 위해 돈을 아끼지 않는다. 하지만 그의 집 앞에 누워있는 거지 나사로에 대해서는 전혀 관심을 가지지 않았다. 영생과 마지막 심판은 무시한 채 오직 현재의 즐거움을 삶의 목적으로 삼았다.⁸⁸

좁은 문에 대한 설명이 이 설교에서 구체적으로 제시되지 않지만 우리는 넓은 문에 대한 크리소스톰의 해석을 근거로 좁은 문의 정체를 추론해 낼 수 있다. 좁은 문은 절제, 순결, 거룩, 가난한 자들을 돌봄, 내세에 대한 소망 등이다. 비록 현실은 힘들고 어려울지라도 미래에 있을 하늘의 상급을 바라보며 믿음의 길을 걸어가는 것이 좁은 문의 삶이다. 부를 남용하지 않고 가난한 자들을 위해 나눠주는 것이 좁은 문이다. 이렇게 좁은 길을 걷는 자의 전형이 크리소스톰에게는 바로 나사로였을 것이다.⁸⁹

이 설교에서 수도사에 대한 크리소스톰의 이상적인 언급은 나타나지 않는다. 이제 그에게 수도사가 되는 것보다 더 중요한 것은 수도정신에 따라 사는 것이다. 세상이 악하기 때문에 구원을 위해서는 도시를 떠나야 한다는 소극적인 자세가 아니라 비록 현실은 변한 것이 없지만 그곳에서 적극적으로 수도사처럼 살기위해 힘써야 한다는 것이 강조된다.

⁸⁸ Chrys. *Laz.* 7.3 (PG 48:1048-49).

⁸⁹ 『부자와 나사로』의 신학과 수사학적 기법의 사용에 대한 상세한 분석은 다음을 참고하라: Francine Cardman, "Poverty and Wealth as Theater: John Chrysostom's Homilies on Lazarus and the Rich Man," in Susan R. Holman ed., *Wealth and Poverty in Early Church and Society* (Grand Rapids: Baker Academic, 2008), 159-75.

2. 수도생활에 대한 크리소스톰의 재 고찰

(1) 수도사의 불완전함

멜레티우스와 플라비안의 지도를 받으며 교회사역을 다시 시작한 크리소스톰은 곧 수도생활의 불완전함을 깨닫기 시작한다. 교회사역을 피하는 수도사들에 대한 개인적인 실망과 함께 그는 수도사가 여러 면에서 약점들을 가지고 있음을 지적한다. 381년 혹은 382년에 작성된 것으로 보이는 『참회에 대하여』(*De Compunctione*)는 이러한 변화된 심경을 잘 보여준다. 이 작품은 두 권의 논문으로 구성되어 있는데 각 책의 수신자는 다른 수도사이다. 첫 번째 책은 데메트리(Demetrius)를, 두 번째 책은 스텔레크(Stelechius)를 대상으로 하고 있다. 이 논문은 『수도적 삶』이 쓰인 직후에 저술된 것으로 추정된다.⁹⁰

크리소스톰은 수도생활이 완전한 그리스도인의 삶에 이르는 길을 보장해 주지 않는다고 주장한다. 오히려 도시에 살면서 덕을 실천한다면 그것이 수도생활보다 우월하다고 말한다. 크리소스톰은 분주한 도시에 살면서 수도사들보다 하나님을 더욱 사랑한 사도 바울과 다윗 왕의 예들에 호소한다. 바울은 비록 세상 속에서 살았지만 세상에 대해 못 박혔다. 그는 그리스도에 대한 사랑으로 경건한 삶의 모범을 보여주었다.⁹¹ 반면 수도사라고 해도 세상적인 염려에서 완전히 자유롭지 못하다. 크리소스톰은 자신의 수도생활을 되돌아보면서 무슨 음식을 먹어야 하며 어떠한 음료를 마셔야 할지에 몰두한 경험이 있었다고 말한다.⁹² “산꼭대기나 골짜기나 계곡이나 접근할 수 없는 고독한 장소”가 심란하고 혼란스러운 영혼을 차분하게 만드는 것은 아니다.⁹³ 여기서 크리소스톰은 스텔(Andrea Sterk)의 지적처럼 사회와

⁹⁰ Andrea Sterk, *Renouncing the World yet Leading the Church: The Monk-Bishop in Late Antiquity* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2004), 145; Kelly, *Golden Mouth*, 28, 42-43.

⁹¹ Chrys. *Ad Stelechium de compunctione*(이하 *Compunct.* 2), 2.2 (PG 47:413).

⁹² Chrys. *Ad Demetrium de compunctione*(이하 *Compunct.* 1), 1.6 (PG 47:403-04).

⁹³ Chrys. *Compunct.* 2, 2.2 (PG 47:413).

격리되어 홀로 사는 것이 더 이상 거룩함을 보장하지 않는다는 것을 분명하게 설명한다.⁹⁴ 다윗 왕도 수도사와 비교된다. 그는 왕국을 돌보는 무거운 짐을 졌음에도 홀로 사는 수도사들보다 훨씬 더 많이 그리스도를 사랑하였다. 크리소스톰은 홀로 됨의 목적이 홀로 됨의 장소보다 더 중요하다고 지적한다.⁹⁵

수도사는 영적으로도 완전하지 못할 뿐만 아니라 교회사역에서도 부족한 면이 많다. 386년 이후에 저술된 것으로 보이는 『목회직에 대하여』에서 크리소스톰은 우선 교회 사역이 수도생활보다 더 우월하다는 것을 보여준다.⁹⁶ 그는 몸과 영혼의 구분을 사용하여 수도사와 사제 사이의 임무의 차이를 자세하게 이야기한다. 수도생활은 주로 몸의 훈련으로 이루어진다. 만일 수도사가 건강하고 강하다면 오랜 금식, 맨 바닥에서 자기, 철야기도와 노동과 같은 훈련들을 견뎌낼 수 있다. 금욕생활을 위해 수도사에게 필요한 것은 좋은 건강과 적당한 장소이다. 그러나 교회사역은 체력만으로는 감당하기 힘들다. 힘이 센 것이 완고함, 성질 급함과 무분별함을 버리고 진지함과 신중함을 가지게 하는데 도움이 되지 않기 때문이다. 크리소스톰은 교회의 일은 영혼의 힘과 기술로 하는 것이라고 주장한다.⁹⁷ 흥미롭게도 그는 수도생활과 교회사역을 각각 몸의 일과 영혼의 일로 구분하고 있다.

크리소스톰은 자신의 경험을 바탕으로 일상생활로부터 떨어진 소극적인 수도생활은 신자들을 돌보는데 쓸모없다고 단호하게 말한다. 일상적인 일을 경험해 보지 못하고 홀로 살아간 수도사들은 공동체를 이끌어 가는데 필요한 덕목들을 훈련하지 못했을 뿐만 아니라 죄의 유혹에도 쉽게 빠지기 때문이다. 크리소스톰은 수도사들의 미숙함을 재미있는 비유를 사용하여 설명한다: “수도적 삶의 방식은 다재다능한(all-round) 영적인 기술을 얻는데는 부적합합니다. 왜냐하면 어떤 선장도 항구에서 자신의 기술을 보여주

94 Sterk, *Renouncing the World*, 148.

95 Chrys. *Compunct.* 2, 2.3 (PG 47:414).

96 John Chrysostom, *Six Books on the Priesthood*, trans. Graham Neville (Crestwood: St. Vladimir's Seminary press, 1977), 22-23.

97 Chrys. *Sac.* 6 (SC 272:322-24).

지는 않기 때문입니다.”⁹⁸ 크리소스톰에 따르면 분쟁을 경험해보지 못한 수도사가 교회 일을 맡았을 때 그는 ‘밀랍인형’보다 낫지 않다. 사역자들은 화를 참고 공동체를 이끌기 위한 요령을 가지고 있어야 하지만 대부분의 수도사들은 이러한 자질들을 연습할 수 있는 기회를 가지지 못한다. 그들을 비판하는 사람은 소수이며 또한 교회를 이끌어 나가기 위한 어떤 전략을 생각할 필요도 없다. 이러한 상황에서 그들이 친숙하지 못한 상황을 맞게 된다면 크게 당황하고 혼란스러워하며 심지어 잘못된 행동을 할 수도 있다. 만일 성급하거나 속이 좁고 쉽게 화를 내는 수도사가 교회의 지도자가 되었다면 신자들을 원만하게 이끌어가기 힘들 것이다.⁹⁹ 크리소스톰은 또한 도시에는 영혼을 자극하는 것들이 매우 많다고 말한다. 그 중에서 가장 심한 것은 성적유혹이다. 수도사들은 수도생활 중에서는 여자들을 만날 기회가 많지 않지만 사제는 신앙성장의 유무를 알아보기 위해 정기적으로 여성의 집을 방문한다. 이런 경험이 없는 수도사는 정숙한 여성들이라 할지라도 그들을 보는 것만으로도 성욕에 사로잡힐 수 있다.¹⁰⁰ 이 외에도 수도사가 교회의 지도자가 되었을 때 명예욕, 아침과 예의상 하는 칭찬, 탐욕, 사치 등에 상당히 취약하다. 크리소스톰은 수도사들의 이러한 무능함과 결함들로 인해 그들이 도시로 돌아올 경우 일반사람들보다 영적으로, 도덕적으로 더 나쁘게 될 수도 있다고 주장한다.¹⁰¹ 그는 수도사를 과도하게 칭찬하거나 존경할 필요가 없다고 말한다. 오히려 사제가 교회의 일을 하면서 고통과 어려움을 인내하며 신실하게 산다면 수도사보다 더 많이 존경받아야 한다.¹⁰² “수도사들은 혼자 있으면서 화를 참고 다른 심각한 죄들을 짓지 않습니다. 왜냐하면 그들의 영혼을 괴롭히고 흥분시키는 것이 없기 때문입니다.”¹⁰³ 『왕과 수도사의 비교』에서 크리소스톰은 수도사야말로

⁹⁸ Chrys. Sac. 6 (SC 272:324).

⁹⁹ Chrys. Sac. 6 (SC 272:328-30).

¹⁰⁰ Chrys. Sac. 6 (SC 272:332-33).

¹⁰¹ Chrys. Sac. 6 (SC 272:331-32, 334).

¹⁰² Chrys. Sac. 6 (SC 272:324).

¹⁰³ Chrys. Sac. 6 (SC 272:324).

진정한 사회의 지도자의 자격을 갖추었다고 말한다. 비록 『목회직에 대하여』는 교회에서의 지도력만을 다루지만 결국 이는 곧 수도생활이 지도자의 덕목을 길러내는 데 부족하다는 점을 암시하는 것이다.

(2) 기독교적인 완전함에 이르는 길 : 이웃사랑

수도사의 불완전함에 대한 크리소스툼의 언급은 완전한 기독교적인 삶에 대한 그의 생각이 달라졌다는 것을 의미한다. 학자들의 주장대로, 그는 예전에는 고대 철학적 삶의 관점에서 수도사를 최고의 그리스도인으로 평가했다.¹⁰⁴ 고대에서 철학은 어떻게 살아야 하는가의 문제, 즉 삶의 방식에 관한 것이었다. 고대 철학자들은 어떤 삶의 방식이 인간의 참된 본성을 실현하는지 고민했다. 철학적 삶의 요소는 자발적 가난, 음식과 성생활 자제, 욕망 억제, 자연에 대한 묵상 등이었다.¹⁰⁵ 이 외에도 세상으로부터 떨어짐(detachment)이 중요했다. 공공의 영역을 벗어나 조용한 곳에서 최소한의 자원으로 살면서 자연과 인간의 본성을 관상하는 삶(*vita comtemplativa*)이 세상 가운데서의 활동적 삶(*vita activa*)보다 우월하다고 간주되었다. 이런 이유로 어떤 철학자들은 사람의 손길이 거의 닿을 없는 곳에 거주하기도 했다.¹⁰⁶ 크리소스툼은 『수도적 삶』에서 관상적인 삶의 개념을 사용하여 수도사들의 삶의 방식을 설명한다. 그는 유명한 철학자들과 정치가들의 단순한 삶을 칭찬하면서 이들이 부와 권력을 가진 자들

104 Anne-Marie Malingrey, *Philosophia: étude d'un groupe de mots dans la littérature grecque des présocratiques au IVe siècle après J. C* (Paris: C. Klincksieck, 1961), 270-86; Schatkin, John Chrysostom as Apologist, 230-72; Hunter, *A Comparison between a King and a Monk*, 1-68.

105 Pierre Hadot, *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*, trans. Michael Chases (Malden: Blackwell, 1995), 264.

106 Richard. D. Finn, *Asceticism in the Graeco-Roman World* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 10, 19-27; Schatkin, *John Chrysostom as Apologist*, 243. 이 두 삶의 유형에 대한 고대로부터 현대까지의 사상사적 논의를 위해서는 다음의 논문을 참고하라: 전광식, “*Vita Activa*와 *Vita Contemplativa*: 삶의 유형에 대한 개념사적 논의”, 『대동철학』56 (2011), 27-55.

보다 더 뛰어나다고 주장한다. 수도사들이 바로 이러한 철학적 삶의 이상을 실현하고 있다. 그들은 돈, 권력, 명예와 같은 세상적인 가치로부터 자유로울 뿐만 아니라 세상 그 자체로부터 벗어난 삶, 즉 관상적인 삶(ὁ ἀπράγμων βίος)을 구현하고 있다.¹⁰⁷ ‘세상으로부터 벗어남’의 개념이 초기 크리소스톰의 수도사상을 지배하고 있다. 수도사는 도시에서의 삶을 포기했기 때문에 모범적인 그리스도인이며 참된 지도자이다.¹⁰⁸

크리소스톰은 신자의 삶에 있어서 세상으로부터 떨어져 금욕 생활하는 것보다 이웃, 특별히 가난한 자들을 사랑하는 것이 더 중요하다는 점을 깨닫는다. 사랑이 없이는 아무도 완전히 질 수 없다. 386년에 설교된 『하나님의 불가해성에 대한 여섯 번째 설교』(*De incomprehensibili Dei natura homilia 6*)에서¹⁰⁹ 크리소스톰은 “이웃을 위하고 그들의 구원을 위해 힘쓰는 것 보다 예수님을 믿고 사랑하는 사람을 더 참되게 특징짓는 것은 없다”고 주장한다.¹¹⁰ 크리소스톰은 성경연구를 통해 철학적 삶에 대한 개념을 변형시킨다. 예수님은 자신의 제자들에게 그들이 서로 사랑한다면 모든 사람들이 그들이 예수님의 제자임을 알 것이라고 말씀하셨다. 바울에 따르면 사랑은 율법의 성취이며 어떤 영적인 은사도 사랑이 없으면 아무런 유익이 없다.¹¹¹ 크리소스톰은 바울의 글을 바탕으로 “사랑은 최고의 덕이며 그리스도의 제자도의 표징이며 가장 높은 영적인 선물이다”고 말한다.¹¹² 기독교적인 철학적 삶의 최고봉은 이웃사랑이다. 이웃사랑과 구제가 금식, 맨 바닥에서 자는 것, 철야기도, 말씀 묵상, 심지어 처녀성(virginity)보다 더 중요하다. 가난한 자들을 돌보지 않는다면 모든 덕들은 헛된 것이다. 금욕생활은 자기영혼을 위한 것이지만 구제는 타인의 유익을 위한 것이기

¹⁰⁷ Chrys. *Oppugn.* 2.5, 9 (PG 47:337-39, 344-46).

¹⁰⁸ Schatkin, *John Chrysostom as Apologist*, 248-53.

¹⁰⁹ John Chrysostom, *On the Incomprehensible Nature of God*, trans. Paul W. Harkins (Washington, DC: The Catholic University of America Press, 1982), 10.

¹¹⁰ Chrys. *De incomprehensibili Dei natura*(이하 *incomprehens.*), 6.3 (PG 48:752).

¹¹¹ Chrys. *Sac.* 2 (SC 272:124-26).

¹¹² Chrys. *Sac.* 2 (SC 272:126).

때문이다. 크리소스톰은 이웃사랑이 없이는 구원받을 수 없다고 선언한다.¹¹³ 영(Francis M. Young)은 기독교적인 완전함에 대한 크리소스톰의 태도의 변화는 그의 수도주의 사상이 더 깊어진 것으로 이해해야 한다고 주장한다.¹¹⁴

크리소스톰은 공동체를 돌보지 않은 채 혼자만의 영적인 여가에 몰두하는 수도사들을 비판한다. 그들은 교회의 사역을 돕는 것을 영적인 진보를 가로 막는 장애물로 여긴다. 그들은 섬김을 요청하는 사람들에게 항상 묵상을 할 시간이 있는지 항상 물어본다.¹¹⁵ 크리소스톰은 사랑과 섬김이 없는 수도생활은 이교도들의 이기적인 자기 돌봄으로 돌아가는 것이라고 주장한다. 타인의 필요를 채워주기 위해 덕을 약간 잃는 것이 이웃을 무시한 채 묵상의 절정에 도달하는 것보다 더 낫다고 말한다.¹¹⁶

산꼭대기로 물러나 세상에 대하여 자신을 못 박은 모든 수도사들은 이 말에 주의를 기울이시기 바랍니다. 기도와 공감과 사랑으로 교회의 지도자들을 격려하면서 그들을 모든 힘을 다해 지원해주십시오. 만일 하나님의 은혜로 걱정과 위험에 노출된 사역자들을 비록 멀리 떨어져 있지만 모든 힘을 다하여 돕지 않는다면 여러분들은 모든 지점들을 잃으며 여러분의 종교적인 경건은 쓸모없는 것으로 드러난다는 점을 깨달으시길 바랍니다.¹¹⁷

(3) 수도생활과 도시생활의 통합

크리소스톰은 수도적 이상을 도시생활에 접목하려고 했다. 많은 학자들

¹¹³ Chrys. *In Mattaeum homilia*(이하 *hom. in Mt.*), 78.1-2 (PG 58:711-13). 마태복음 강해는 390년 초반에 설교된 것으로 보인다(Mayer, *The Homilies of St John Chrysostom*, 38, 470-71).

¹¹⁴ Frances M. Young, *From Nicaea to Chalcedon: A Guide to the Literature and its Background*, 2nd ed. (Grand Rapids: Baker Academic, 2010), 208.

¹¹⁵ Chrys. *Compunct.* 1, 1.6 (PG 47:403-04).

¹¹⁶ F. X. Murphy, "The Moral Doctrine of St John Chrysostom," *SP* 11 (1972), 56.

¹¹⁷ Chrys. *incomprehens.* 6.3 (PG 48:752).

이 이를 지적했지만 여기서 간과된 것은 그가 기독교적으로 변혁된 철학적 삶을 모든 사람들이 따라야 할 표본으로 제시했다는 점이다.¹¹⁸ 크리소스톰은 이제 수도생활을 내면화하여 세상 속에서 수도정신을 실천하는 것을 강조한다. 세상으로부터의 도피가 아니라 죄와 욕망으로부터 멀어짐이 그의 수도사상에서 중요시되었고 그 가운데서도 이웃을 향한 사랑의 실천이 가장 주요한 덕목이 되었다.¹¹⁹ 수도생활과 시민생활의 통합은 크리소스톰 자신에게서부터 볼 수 있다. 크리소스톰은 고대후기의 대표적인 수도자-주교(monk-bishop)였다. 팔라디우스는 크리소스톰이 후대의 교회지도자들에게 모범적인 주교의 상을 가르쳐주기 위해 하나님으로부터 보냄 받았다고 극찬한다. 그의 모범성은 교회를 이끌어 가는데 엄격한 금욕적 이상을 적용한 것에 있다.¹²⁰ 크리소스톰은 교회의 지출을 줄여 병원과 여행자들을 위한 쉼터를 만들고자 했고 욕심 많고 방탕한 사제들을 엄하게 꾸짖었다. 먹을 것과 마실 것, 그리고 입을 것을 최대한 간소하고 단순하게 하였고 사람들을 이러한 생활방식으로 이끌었다.¹²¹ 그는 사제가 갖추어야 할 자질에 대해 말하면서 순결함, 침착함, 독실함, 인내, 겸소함과 같은 수도사의 덕목들을 나열하였다.¹²²

크리소스톰은 또한 수도생활의 경험을 바탕으로 안디옥 성도들을 지도했다. 수도사나 일반 사람들이나 모두 같은 기준을 가지고 있으며 예수님으로

118 Blake Leyerle, *Theatrical Shows and Ascetic Lives: John Chrysostom's Attack on Spiritual Marriage* (Berkeley: University of California Press, 2001), 201; Sterk, *Renouncing the World*, 141-60; Aileen M. Hartney, *John Chrysostom and the Transformation of the City* (London: Duckworth, 2004), 1-32, 117-32; Jaclyn L. Maxwell, *Christianization and Communication in Late Antiquity* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 1-10, 128-33; Peter Brown, *The Body and Society*, 311-12; Young, *From Nicaea to Chalcedon*, 208-09; 이은혜, “고대 후기 교회지도력의 새로운 패러다임, 수도자-감독 지도력(Monk-Bishop Leadership)의 발전: 크리소스토모스를 중심으로”, 『한국교회사학회지』28 (2011), 89-113.

119 Sterk, *Renouncing the World*, 148; Young, *From Nicaea to Chalcedon*, 208.

120 Pall. *D. Chrys.* 17, 20 (SC 341:348-50, 394).

121 Sterk, *Renouncing the World*, 156-58.

122 Chrys. *Sac.* 6 (SC 272:330).

부터 같은 명령을 받았다. 그는 성경은 ‘세상에 살고 있는 사람들’, ‘산 위의 수도사들’과 같은 용어를 사용하지 않는다고 지적한다. 수도사들만이 거룩하게 살아야 한다는 것은 인간이 만들어 낸 것이지 예수님이 의도한 것은 아니다. 예수님의 산상수훈은 수도사만을 위한 교훈이 아니라 모든 사람들을 대상으로 한 것이다.¹²³ 물론 모든 사람이 수도사처럼 살아야 한다는 생각은 『수도적 삶』에서부터 등장한다. 거기서 크리소스톰은 좁은 문으로 들어가라는 예수님의 명령은 모든 사람에게 해당된다고 강조한다. 그는 가장 트집 잡기를 좋아하는 사람도 수도사나 일반 시민이나 동일한 높이에 도달해야 한다는 점을 부정하지 않을 것이라고 말한다.¹²⁴ 그러나 이 당시에 크리소스톰은 이것이 거의 실현되기 힘들 것이라고 판단했다. 그의 수사는 동일한 기준을 말하지만 실상은 세상이 악하기 때문에 그곳을 떠나야 한다고 생각했다. 하지만 안디옥 교회에서 사역하면서 크리소스톰의 생각은 달라진다. 비록 아직 세상은 여전히 악하고 불의와 부정과 부패가 있지만 모든 그리스도인들은 수도정신을 내면화하여 결혼한 것과 일터가 있다는 것을 제외하고는 수도자와 같이 세상 속에서 살아야한다는 것이다. 안디옥의 그리스도인들은 그들의 삶의 터전에서 수도사들처럼 산다는 것은 불가능하다고 반박했다. 성경을 읽고 기도하고 순결하며 가난한 자들을 돌보는 것은 영적인 전문가들, 즉 수도사들에게만 해당한다고 착각하고 있었다.¹²⁵ 크리소스톰은 이러한 이분법을 반박하며 도시에 사는 사람들이 자기를 부인하며 기도, 말씀묵상, 회개, 금식, 철야기도, 구제를 실천해야 한다고 가르친다.¹²⁶ 모세, 이사야, 에스겔은 모두 결혼하고 재산을 가졌지만 덕스러운 삶을 살기위해 도시를 떠나지 않았다.¹²⁷ 다윗과 바울 역시 도시에 살면서 수도사들보다 더욱 뜨겁게 주님을 사랑했다.¹²⁸ 크리소스톰

123 Chrys. *hom. 7.7 in Mt.* (PG 57:81).

124 Chrys. *Oppugn. 3.14* (PG 47:372-75).

125 Maxwell, *Christianization and Communication*, 130.

126 Chrys. *hom. 55.7 in Mt.* (PG 58:548-49).

127 Maxwell, *Christianization and Communication*, 130.

128 Chrys. *Compunct. 2, 2.2-3* (PG 47:413-14).

은 세상에는 유혹이 더 많기 때문에 홀로 사는 수도사들보다 규칙적인 성경읽기로 더 많은 영적인 힘을 공급받아야 한다고 주장한다.¹²⁹

수도정신의 내면화를 추진하면서 크리소스톰은 무엇보다도 구제를 강조한다. 그는 스스로를 ‘가난한 자들의 대변자’로 부르며 부자들의 탐욕과 호화로운 삶을 비판하며 구제를 호소했다. 당시 안디옥의 부자들은 대리석 기둥과 홀, 그리고 금으로 둘러싸인 벽으로 된 대저택을 지으면서 가난한 자들에게는 빵 한 조각, 물 한 모금을 주지 않았다. 크리소스톰은 부자가 되는 것은 죄가 아니지만 그 부를 나누지 않는 것은 심각한 죄라고 경고했다.¹³⁰ 구제는 모든 경건활동보다 뛰어난 덕의 중심이다. 심지어 크리소스톰은 교회를 금과 은 장식품으로 꾸미는 것보다 가난한 자들을 먹이는 것이 우선이라고 말한다.¹³¹

구제를 본받으십시오. 이것 없이는 아무도 구원받을 수 없습니다. 어리석은 다섯 처녀와 바리새인 이야기가 이 점을 보여주었습니다. 처녀성 없이는 하나님의 나라를 볼 수 있지만 구제 없이는 그렇게 할 수 없습니다. 구제는 본질적이며 모든 사람이 붙잡아야 하는 것입니다. 그렇다면 우리가 이것을 덕의 중심이라고 부르는 것이 전혀 부자연스럽지 않습니다.¹³²

크리소스톰에게 있어서 구제가 최고의 덕인 이유는 그리스도가 가난한 자들 가운데 계시기 때문이다. 그는 마태복음 25장 31-46절의 말씀을 근거로 가난한 자들과 그리스도를 동일시한다. 그리스도는 가난한 자들

¹²⁹ Leyerle, *Theatrical Shows*, 201.

¹³⁰ Rudulf Brändle, “This Sweetest Passage: Matthew 25:31-46 and Assistance to the Poor in the Homilies of John Chrysostom,” in Susan R. Holman ed., *Wealth and Poverty in Early Church and Society* (Grand Rapids: Baker Academic, 2008), 127-29.

¹³¹ Emmanuel Clapsis, “The Dignity of the Poor and Almsgiving in St. John Chrysostom,” *Greek Orthodox Theological Review* 56 (2011), 71.

¹³² Chrys. *hom.* 47.5 in *Mt.* (PG 58:486).

가운데서 우리를 만나고 우리를 하나님을 닮아가게 만든다. 구제를 통하여 하나님은 우리에게 찾아오시고 우리는 하나님에게로 간다.¹³³

크리소스톰은 수도생활의 내면화를 통해 결국에는 안디옥을 기독교 도시로 변혁하고자 했다. 이 이상은 그가 초기 때부터 꿈꾸던 것이었다. 그는 안디옥이 완전히 바뀌어 더 이상 수도원이 필요 없는 곳이 되기를 원했다.

저는 수도원들이 있을 필요가 없고 훌륭한 질서가 도시를 지배하고 있어서 앞으로 아무도 사막으로 도망가야만 하는 일이 없기를 자주 기도합니다. . . . 저는 우리가 평화와 이러한 악들의 군주로부터 자유함을 즐겨 도시에 거하는 자들이 산으로 도망갈 필요가 없을 뿐만 아니라 오랜 포로생활로부터 귀환하는 피난민들처럼 산에 거하는 자들 역시 그들이 태어난 도시로 돌아오기를 바라고 기도합니다.¹³⁴

V. 결론

지금까지 우리는 마태복음 7장 13-14절에 대한 크리소스톰의 해석의 변화를 주목하면서 그의 수도주의 사상의 전개과정을 살펴보았다. 두 문에 대한 해석에 있어서 『수도적 삶』은 좁은 문을 수도사, 넓은 문을 그 외의 모든 사람들로 규정하였다. 크리소스톰은 매우 이상적인 관점에서 수도사는 완전한 그리스도인의 표본으로 보았다. 수도사는 세상으로부터 떨어진 곳에서 모든 욕망과 세사적인 걱정에서 벗어나 하늘의 삶을 추구했다. 모든 소유를 나누며 모든 기쁨과 고통을 함께 나누는 천사와 같은 존재였다.

133 Brändle, "This Sweetest Passage," 126. 크리소스톰의 구제사상에 대한 해외의 주요 연구들을 파악하기 위해서는 본인의 박사학위 논문을 참고하라: Junghun Bae, "John Chrysostom on Almsgiving and the Therapy of the Soul" (Ph.D diss., Australian Catholic University, 2018), 4-26. 국내에서도 여러 연구들이 이루어졌다. 대표적으로 다음의 논문을 참고하라: 하성수, "부와 가난에 대한 크리소스토무스의 가르침," 『신학전망』200 (2018), 104-36.

134 Chrys. *Oppugn.* 1.7-8 (PG 47:328-29).

수도사는 진정한 리더이며 그리스-로마 교육의 이상을 실현하였다. 이러한 관점에서 크리소스톰은 회중들에게 기독교의 최고의 덕에 이르기를 원한다면 도시를 떠날 것을 권고했다. 도시는 죄와 욕망으로 가득 차 있기 때문에 그곳에서의 삶은 구원을 불확실하게 만들었다.

수도사에 대한 이상적인 견해는 『부자와 나사로』에서는 나타나지 않는다. 크리소스톰은 수도사가 좁은 문이 아니라 수도정신을 가지고 세상 속에서 살아가는 것이 영생에 이르는 길이라고 주장한다. 그는 6년의 수도생활 후 안디옥에서 다시 교회사역을 하면서 수도주의에 대해 견해가 바뀌기 시작한다. 수도사는 구원이 보장되어 있는 완전한 그리스도인도 아니며 교회의 지도자로도 부족함이 많다. 수도사들도 일반 사람들과 똑같은 근심과 걱정 속에서 살아간다. 크리소스톰은 세상으로부터의 도피를 강조하는 철학적 삶을 기독교적 관점에서 재해석하여 욕망으로부터의 도피를 중요시하며 사랑과 섬김을 강조한다. 개인의 이기적인 영적인 만족이 아니라 타인의 필요와 고통을 감당하는 것이 참된 수도주의의 태도라는 것이다. 수도생활의 내면화를 추구한 크리소스톰은 그 원리를 교회사역에 적용하여 모든 그리스도인들이 세상 속에서 수도사와 같이 살아갈 것을 요청한다. 그들은 욕망과 죄와 싸우며 부와 명예와 권세에 관심을 두지 않고 검소하며 가난한 자들을 섬기며 살아야 한다. 크리소스톰은 변혁된 수도적 삶에서 이웃사랑의 표현인 구제를 가장 중요시 한다. 『수도적 삶』과 『부자와 나사로』사이의 두 문에 대한 해석의 변화는 수도주의에 대한 크리소스톰의 초기의 급진적인 사상이 사라지며 교회사역과 성경연구를 통해 더욱 깊어지고 원숙해져가는 과정을 보여준다.

이와 같은 연구의 결과를 바탕으로 좁은 문과 넓은 문에 대한 크리소스톰의 해석이 변하는데 영향을 미친 몇 가지 요소들을 제시하고자 한다. 첫째는 그의 수도생활과 교회사역경험이다. 그는 본격적으로 수도생활을 하기 전에 디오도르의 수도학교에서 약 3년간 이미 금욕생활과 교회봉사를 겸임하였다(368-371년). 크리소스톰은 이 수도학교에서 도시 내에서의 수도생활

이 가능하다는 것을 경험하게 되었다. 이후 그는 수도생활에 전념하면서 수도훈련과 사상을 체득하게 되었다. 또한 안디옥에서의 사역은 크리소스톰으로 하여금 수도주의에 대해 다시 생각하게 하는 촉매제가 되었을 것이다. 수도사에서 독경자, 집사, 사제를 거치면서 참된 수도생활은 타인의 유익을 구하는 것이라는 점을 알게 되었고 이를 실제 사역에서 모든 성도들의 실천원리로 제시하였다. 크리소스톰은 수도생활의 몇몇 단점들을 제외하면 그것은 일반 사람들의 삶을 위한 훌륭한 지침이 된다고 보았는데 이는 그가 교회 사역을 하지 않았다면 발견하기는 힘들었을 것이다. 둘째는 수도주의 사상이다. 두 문에 대한 해석에 가장 큰 영향을 미친 것은 수도주의에 대한 크리소스톰의 견해이다. 이는 곧 기독교적인 완전성에 대한 생각의 차이이다. 처음에 크리소스톰은 이 완전성이 철학적 삶, 즉 세상으로부터 떠나 하늘의 것을 목상하는 삶으로 실현된다고 보았지만 성경연구를 통해 내면적인 금욕과 이웃사랑의 실천이 기록에 이르는 길이라는 것을 깨닫게 되었다. 셋째는 수도정신을 세상 속에 실현하고자 하는 그의 목양계획이다. 크리소스톰은 수도주의에 대한 새로운 깨달음을 얻는데 그친 것이 아니라 그것을 적극적으로 현장에 적용하려고 했다. 크리소스톰은 모든 그리스도인들이 수도사와 같이 살아야 한다는 초기의 생각을 세부적인 요소들이 다듬어 안디옥 교인들에게 가르쳤다. 모든 그리스도인들은 수도사와 같이 성경읽기, 기도, 금식을 해야 하며 구제에도 힘써야 한다. 그의 이러한 목회전략이 성경해석에서 반영되었다. 마태복음 7장 13-14절에 대한 크리소스톰의 해석의 변화는 그의 교육, 수도생활, 교회사역, 성경해석과 신학, 수도주의 사상과 같이 다양한 요소들의 복합적이며 역동적인 결합의 결과이다. 이는 지금까지 안디옥 학파의 성경해석 방법으로 알려진 역사적-문법적인 해석방법의 도식이 크리소스톰의 성경해석을 충분히 이해하는데 한계가 있다는 점을 분명히 보여준다.

세상 속에서의 수도적 삶을 가르치는 크리소스톰의 교훈은 교회와 세상 속에서 이분법적으로 살아가는 오늘날의 그리스도인들에게도 의미를 가진

다. 우리는 교회에서 뿐만 아니라 세상 속에서도 거룩하고 의롭고 신실하게 살아야 한다. 또한 개인적이며 수직적인 경건을 추구하는데 그쳐서는 안 되고 공동체적이며 수평적인 사랑을 실천하는데 힘써야 한다. 크리소스톰의 교훈을 오늘날의 표현으로 다시 바꾼다면 다음과 같을 것이다: 세상 속에서 그리스도인의 삶을!

[Abstract]

The Monastic Life in this World : John Chrysostom's Biblical Interpretation of Matthew 7:13-14

Jung Hun Bae(Kosin University)

This paper examines John Chrysostom's reasons for the interpretive changes of Matthew 7:13-14 between his *Adversus oppugnatores vitae monasticae* and *De Lazaro*. In *Adversus oppugnatores*, a narrow door is regarded as a monk on the mountains, but it is understood as a virtuous life in the world in *De Lazaro*. Chrysostom's view of monasticism greatly influences on this alteration. Initially for him Christian perfection is accomplished by a monk who leaves the city and pursues intimate fellowship with God in terms of ancient philosophical life. However, during his church ministry in Antioch, he came to realize that the authentic monastic life denotes not detachment from the civil life, but from sin and desire, and involves

the love of one's neighbor which results in almsgiving. In addition, Chrysostom had experienced intra-monasticism under the direction of Diodore in his ascetic school and professional ascetic practices for six years. As monk-bishop he attempted to apply the principles of monasticism to the ordinary life of all Christians in Antioch. These factors reshaped his approach to the monastic life. Chrysostom argued that all people should live in this world, like monks, and that Christ gave all believers the same commandments. The combination of complex elements, such as Chrysostom's education, monastic experience, church ministry, theology, and ideas of monasticism leads to his interpretive alteration with regards to the two doors in Matthew 7:13-14. This change demonstrates that Chrysostom had a deeper and fuller understanding of asceticism, while the radical ideas in his early career weakened.

Key Words: John Chrysostom, Two Doors, Biblical Interpretation, Monasticism, Christian Perfection, Monastic Life in this World, Almsgiving

[참고문헌]

- Auf der Maur, Ivo. *Mönchtum und Glaubensverkündigung in den Schriften des Hl. Johannes Chrysostomus*. Freiburg: Universitäts Verlag, 1959.
- Brändle, Rudolf. "This Sweetest Passage: Matthew 25:31-46 and Assistance to the Poor in the Homilies of John Chrysostom." In *Wealth and Poverty in Early Church and Society*. ed. Susan R. Holman. Grand Rapids: Baker Academic, 2008. 127-39.
- Broc-Schmezer, Catherine. *Les figures féminines du Nouveau Testament dans L'œuvre de Jean Chrysostome: Exégèse et pastorale*. Paris: Institut d'études Augustiniennes, 2010.
- Brock, S. P. "Early Syrian Asceticism." *Numen* 20 (1973), 1-19.
- Brown, Peter. "The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity." *Journal of Roman Studies* 61 (1971), 80-101.
- _____. *The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity*. 2nd ed. New York: Columbia University Press, 2008.
- Carter, R. E. "The Chronology of St. John Chrysostom's Early Life." *Tradition* 18 (1962), 357-64.
- Chrysostom, John. *Adversus oppugnatores vitae monasticae libri 1-3*. Patrologia Graeca, 아하 PG 47:319-86. Trans. David G. Hunter. *A Comparison between a King and a Monk / Against the Opponents of the Monastic Life*. Lewiston: Edwin Mellen, 1988.
- _____. *Ad Demetrium de compunctione liber 1*. PG 47:393-410.
- _____. *Ad Stelechium de compunctione liber 2*. PG 47:411-22.
- _____. *Comparatio regis et monachi*. PG 47:387-92.
- _____. *De incomprehensibili Dei natura homiliae 1-12*. PG 48:701-812. Trans. Paul W. Harkins. *On the Incomprehensible Nature*

- of God*. Washington, DC: The Catholic University of America Press, 1982.
- _____. *De Lazaro conciones 1-7*. PG 48: 963-1054. Trans. Catharine P. Roth. *On Wealth and Poverty*. Crestwood: St. Vladimir's Seminary press, 1999.
- _____. *De sacerdotio*. Sources Chrétiennes, 이하 SC 272. Trans. Graham Neville. *Six Books on the Priesthood*. Crestwood: St. Vladimir's Seminary press, 1977.
- _____. *In Matthaëum homiliae 1-90*. PG 57-58.
- Clapsis, Emmanuel. "The Dignity of the Poor and Almsgiving in St. John Chrysostom." *Greek Orthodox Theological Review* 56 (2011), 55-87.
- Clark, Elizabeth A. *Reading Renunciation: Asceticism and Scripture in Early Christianity*. Princeton: Princeton University Press, 1999.
- Finn, Douglas E. "Job as Exemplary Father according to John Chrysostom." *Journal of Early Christian Studies*(이하 JECS) 26 (2018), 275-305.
- Finn, Richard. D. *Asceticism in the Graeco-Roman World*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Geerard, M. (ed). *Clavis Patrum Graecorum*. Vol. 2. Brepols: Turnhout, 1974.
- Hadot, Pierre. *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*. Trans. Michael Chases. Malden: Blackwell, 1995.
- Hartney, Aileen M. *John Chrysostom and the Transformation of the City* (London: Duckworth, 2004).
- Illert, Martin. *Johannes Chrysostomus und das Antiochenisch-Syrische Mönchtum: Studien zu Theologie, Rhetorik und Kirchenpolitik*

- im Antiochenischen Schrifttum des Johannes Chrysostomus.*
Zürich: Pano, 2000.
- Kelly, J. N. D. *Golden Mouth: The Story of John Chrysostom - Ascetic, Preacher, Bishop.* New York: Cornell University Press, 1995.
- Lai, Pak-Wah. "John Chrysostom and the Hermeneutics of Exemplar Portraits." Ph.D. diss., Durham University, 2010.
- Leyerle, Blake. *Theatrical Shows and Ascetic Lives: John Chrysostom's Attack on Spiritual Marriage.* Berkeley: University of California Press, 2001.
- Liebeschuetz, J. H. W. G. *Antioch: City and Imperial Administration in the Later Roman Empire.* Oxford: Oxford University Press, 1972.
- _____. *Ambrose and John Chrysostom: Clerics between Desert and Empire.* Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Malingrey, Anne-Marie. *Philosophia: étude d'un groupe de mots dans la littérature grecque des présocratiques au IVe siècle après J. C.* Paris: C. Klincksieck, 1961.
- Maxwell, Jaclyn L. *Christianization and Communication in Late Antiquity.* Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Mayer, Wendy. *The Homilies of St John Chrysostom - Provenance: Reshaping the Foundations.* Roma: Pontificio Istituto Orientale, 2005.
- _____. "What does it mean to say that John Chrysostom was a Monk?" *Studia Patristica* 41 (2006), 451-55.
- Mayer, Wendy and Pauline Allen. *John Chrysostom.* London: Routledge, 2000.
- Miller, Samantha. "Chrysostom's Monks as Living Exhortations to Poverty and the Rich Life." *Greek Orthodox Theological Review* 58 (2013), 79-98.

- Mitchell, Margaret M. *The Heavenly Trumpet: John Chrysostom and the Art of Pauline Interpretation*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2000.
- Murphy, F. X. "The Moral Doctrine of St John Chrysostom." *SP* 11 (1972), 52-57.
- Nolland, John. *The Gospel of Matthew*. NIGTC. Grand Rapids: Eerdmans, 2005.
- Palladius. *Dialogus de vita Joannis Chrysostomi*. SC 341.
- Ritter, Adolf M. "Between 'Theocracy' and 'Simple Life': Dio Chrysostom, John Chrysostom, and the Problem of Humanizing Society." *SP* 22 (1989), 170-80.
- Schatkin, Margaret M. *John Chrysostom as Apologist: with Special Reference to De incomprehensibili, Quod nemolaeditur, Ad eos qui scandalizatisunt, and Adversus oppugnatores vitae monasticae*. Thessalonikē: Patriarchikon Hidryma Paterikōn Meletōn.
- Socrates. *Historia ecclesiastica*. SC 505.
- Sozomen. *Historia ecclesiastica*. SC 516.
- Stenger, Jan R. Stenger. "Where to Find Christian Philosophy?: Spatiality in John Chrysostom's Counter to Greek Paideia," *J ECS* 24 (2016), 173-98.
- Sterk, Andrea. *Renouncing the World yet Leading the Church: The Monk-Bishop in Late Antiquity*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2004.
- Theodoret, *Historia ecclesiastica*. SC 530.
- Tonias, Demetrios E. *Abraham in the Works of John Chrysostom*. Minneapolis: Fortress Press, 2014.
- Young, Frances M. *From Nicaea to Chalcedon: A Guide to the Literature and its Background*. 2nd ed. Grand Rapids: Baker

Academic, 2010.

이은혜. “고대 후기 교회지도력의 새로운 패러다임, 수도자-감독 지도력 (Monk-Bishop Leadership)의 발전: 크리스토폴로모스를 중심으로”. 「한국교회사학회지」28 (2011), 89-113.

R&R 23(2019) 71-103

Peter Martyr Vermigli's View of Faith and the Holy Spirit in the Eucharist¹

Sung Ho Lee
(Korea Theological Seminary)

[Abstract]

At the time of the Reformation, the doctrine of the Eucharist was the most pivotal issue between Roman Catholics and Protestants. Most of Protestants had to fight a much harder struggle because unlike the doctrine of justification, transubstantiation had already been accepted as official doctrine by the Roman Catholics. Furthermore, there was no unified view of the Eucharist within the Protestants traditions. The Reformed understanding of the Eucharist was essentially different not only from the Roman Catholics but also from the Lutherans and the Anabaptists. Vermigli is a Reformed theologian who developed a unique Reformed view of the Eucharist by emphasizing the ministry of the Holy Spirit and the role of faith.

논문투고일 2019.01.31. / 심사완료일 2019.03.04. / 게재확정일 2019.03.07.

1 본 논문은 고려신학대학원 교내연구비 지원에 의해 작성되었습니다.

Key Words: Eucharist, Vermigli, Faith, Holy Spirit, Body of Christ, Ascension

I. Introduction

The doctrine of the Eucharist was a pivotal theological issue in the Reformation Era. One of the primary reasons why the Protestant Church finally broke off from the Roman Catholic Church was the Protestant condemnation of the Catholic Church's view on the Eucharist which the Protestants perceived as a form of idolatry. Despite their agreement on most of the other important doctrinal articles, the Lutherans and Zwinglians failed to unite with each other due to their diverging views on the Eucharist. Furthermore, the Zwinglian view was also significantly challenged by Calvin. This shows that the Eucharist became a highly controversial issue among the Protestants. Thus, four major different views competed for orthodoxy during the middle of the 16th century. Each group attempted to bridge the gap, but in general, such attempts failed.²

Even though Calvin is regarded as the most important Reformed

² Colloquy of Marburg, 1529: The Lutherans and the Zwinglians; Colloquy of Regensburg, 1541: The Lutherans and Catholics; *Consensus Tigurinus*, 1549: The Calvinists and the Zwinglians; Colloquy of Poissy, 1561: The Reformed and the Evangelical Catholics; Colloquy of Paris, 1566: The Reformed and the Catholics; Colloquy of Montbéliard, 1586: The Reformed and the Lutherans. Of these Colloquies only *Consensus Tigurinus* or *Zürich Consensus* was successful and Vermigli expressed his great delight at the agreement of the two Reformed groups.

theologian today, it is impossible to fully understand the Reformed doctrine of the Eucharist without considering Peter Martyr Vermigli (1499-1562).³ Vermigli was born in Florence, Italy, and was well trained in humanism and scholasticism before he converted to the Reformed faith. Post-conversion, Vermigli was highly regarded as a leading authority by his contemporaries. In particular, Vermigli devoted himself to defending the Reformed view of the Eucharist against the Roman Catholics, Lutherans and Zwinglians. He produced three major works on the Eucharist: *Tractatio de sacramento eucharistiae . . .* (1549), *Defensio Doctrinae veteris & Apostolicae de sacrosancto Eucharistiae Sacramento . . .* (1559), and *Dialogus de utraque in Christo Natura* (1561).⁴ *Defensio* became “a leading protestant source book”⁵

3 There are two major biographies on Vermigli: Philip McNair, *Peter Martyr in Italy: An Anatomy of Apostasy* (Oxford: Oxford University Press, 1967) and Marvin W. Anderson, *Peter Martyr Vermigli: A Reformer in Exile (1542-1562): A Chronology of Biblical Writings in England and Europe* (Nieuwkoop: B. De Graaf, 1975). For the definite study on Vermigli in general see Torrance Kirby, ed., Emidio Campi and Frank James III, *A Companion to Peter Martyr Vermigli* (Leiden: E. J. Brill, 2009).

4 For details, see John Patrick Donnelly, S.J. and Robert M. Kingdon, *A Bibliography of the Works of Peter Martyr Vermigli* (Kirksville, Mo.: Sixteenth Century Journal Publishers 1990). The first and third books were recently translated into English. *Tractatio* is found in trans. J.C. McLelland, *The Life, Early Letters, and Eucharistic Writings of Peter Martyr* (Oxford: Sutton Courtenay Press, 1989): 159-285. Hereafter McLelland's translation will be called *The Eucharistic Writings*. In this book, McLelland gives us a detail introduction to the Oxford Disputation in 1549. The *Dialogus* was translated as *Dialogue on the Two Nature in Christ*, trans. John Patrick McDonnelly, S.J. (Kirksville: Truman State University Press, 1995). It is to be noted that the *Dialogus* is Vermigli's only anti-Lutheran controversial work and the genre of the *Dialogus* is humanistic in contrast to *Defensio* and *Tractatio*, both of which are scholastic in content. From this fact we can infer that Vermigli fights for the true doctrine of the Eucharist as a scholastic and humanist. Therefore, there is no contradiction between scholasticism and

on the doctrine of the Eucharist and *Dialogus* was published in 1561, when the printings on the sacraments reached their peak.⁶

Given the significance and authority Vermigli had during his time, his major works on the Eucharist drew significant attention from modern scholars. Vermigli's eucharistic theology was subjected to considerable scrutiny, and resulted in two important books: Joseph C. McLelland, *The Visible Words of God: An Exposition of Sacramental Theology of Peter Martyr Vermigli, A.D. 1500-1562* (Edinburgh: Oliver and Boyd, 1957); Salvatore Corda, *Veritas Sacramenti: A Study in Vermigli's Doctrine of the Lord's Supper* (Zurich: Theologischer Verlag, 1975). McLelland and Corda helped scholars to recognize the value of Vermigli's writings by offering a full understanding of the early Reformed doctrine of the Eucharist. Drawing upon these ideas, this essay

humanism in Vermigli as far as his Eucharistic doctrine is concerned.

- 5 Marvin W. Anderson, "Rhetoric and Reality: Peter Martyr and the English Reformation," *Sixteenth Century Journal* 19 (1988), 466. Although there is a consensus that Vermigli had a great influence on the continental Reformed Church, not all scholars see him as a positive influence in England. M. A. Overall labeled Vermigli "more of a failure, or at least less of a success, than has generally been believed." Cf. M. A. Overall, "Peter Martyr in England 1547-1533: An Alternative View," *Sixteenth Century Journal* 15 (1984), 5-25. *Defensio* runs 821 folio pages. *Biographia Evangelica*, which was published in 1789 (4 volumes), describes *Defensio* as follows: "None of his [Vermigli] works raised his reputation higher in England, that his defense of the orthodox doctrine of Lord's Supper, against bishop *Gardiner*, which all the foreign divines likewise allowed to be a most able and accurate performance."
- 6 Christopher Elwood, *The Body Broken: The Calvinistic Doctrine of the Eucharist and the Symbolization of Power in Sixteenth-Century France* (Ph. D. Dissertation: Harvard University, 1995), 209. Elwood surveyed the printings on the Eucharist during the middle of the 16th century. In his book we can see some interesting statistics of the printings. According to his analysis, the year 1561 was the "decisive year for publication of writing on the Eucharist."

will focus on Vermigli's view concerning faith and the Holy Spirit in the Eucharist. This approach will show that Vermigli's doctrine of the Eucharist is fundamentally Reformed.

II. Faith

1. The Relationship of Faith and the Holy Spirit

The inseparability of faith and the Holy Spirit are notable and visible in Vermigli's Eucharistic works. This inseparable relationship between faith and the Spirit is often emphasized by Calvin and other Reformed theologians. Hence, it is critical for one to have a proper understanding of the relationship between faith and the Spirit in order to fully grasp Vermigli's doctrine of the Eucharist. In his letter to Martin Bucer on June 15, 1549, Vermigli thoughtfully described the role of faith and the Holy Spirit in the Eucharist as follows:

It is by faith that the body of Christ is made present to us; and by communion with it we are incorporated and transformed into that body. I acknowledge that we truly receive the realities of the sacrament (*sacramenti res*), namely the body and blood of Christ, but in such a way to maintain that this comes about in the soul and by faith, while at the same time agreeing that the Holy Spirit is actively at work in the sacrament, by the Spirit and Lord's institution.⁷

⁷ Vermigli, "Letters on the Eucharist" in *The Eucharistic Writings*, 338. Emphasis mine.

The emphasis on faith and the Holy Spirit in the Eucharist is the most distinctive feature of the Reformed theology. This feature is well summarized by Gordon E Pruett. “The presence of Christ,” says Pruett, “is *granted* by the operation of the Holy Spirit; and it is received by the operation of faith.”⁸ After surveying Calvin’s view of Eucharist, Brian Gerrish provides us with six Calvinistic propositions on the Lord’s Supper. According to Gerrish, the first proposition is that the Lord’s Supper is a gift; this gift is given by the Holy Spirit (proposition 4) and received by faith (proposition 6).⁹ It is clear that Gerrish’s propositions are essentially the same as Pruett’s view of the Reformed doctrine on faith and the Holy Spirit. In the Eucharist, the Holy Spirit gives Christ to the believer and the believer receives Him with faith

2. Faith and the Eucharist

Vermigli approved three marks of the true church: the doctrine, the right administration of the sacrament, and the care of the discipline.¹⁰ He thought that although baptism had, by the

⁸ Gordon E. Pruett, “A Protestant Doctrine of the Eucharistic Presence,” *Calvin Theological Journal* 10 (1975), 142. Italics original.

⁹ Brian A. Gerrish, *Grace and Gratitude: The Eucharistic Theology of John Calvin* (Minneapolis: Fortress Press, 1993), 135-39. The complete propositions are as follows: 1. The Lord’s Supper is a gift; 2. The gift is Jesus Christ Himself; 3. The gift is given with the signs; 4. The gift is given by the Holy Spirit; 5. The gift is given to all who communicate; 6. The gift is to be received by faith.

¹⁰ Vermigli, “Whether Evangelicals are Schismatics?” in the *Early Writings: Creed, Scripture, and Church*, trans. Mariano Di Gangi and Joseph C. McLelland (Kirksville: Truman State University, 1994), 187. Hereafter *Early Writings*. For

providence of God, remained less contaminated in the Roman Catholic Church, the Lord's Supper had been so corrupted that it became synonymous with idolatry. This is one of the reasons that the Protestant churches had to leave the Roman Catholic Church, under which Vermigli believed most Christians experienced "the unity of idolatry and mass."¹¹ Against the Roman Catholics who criticized him of destroying the unity of the church, Vermigli argued that "the first and only unity exists in the church among those who preserves its faith."¹²

Faith is not only critical for the unity of the church but also for the correct administration of the sacraments. With that in mind, what are the implications of "right" administration? First, the sacrament of the divine supper should be "used." The Eucharist is nothing without being employed. For this reason, Vermigli condemned the doctrine of transubstantiation according to which the bread remains permanently as the body of Christ even after the ceremony. Second, the Eucharist should be used "rightly." Vermigli readily affirms that believers receive the true body and blood of Christ. The issue between the Reformers and the Roman Catholics is not what the believers receive but how they receive it. Vermigli's answer to the question was *sola fide*. "When we make use of [the Eucharist]," says Vermigli, "we grasp

the marks of the true Church in Vermigli, see Robert M. Kingdon, "Peter Martyr Vermigli and the Marks of the True Church," in F. F. Church and T. George ed., *Continuity and Discontinuity in Church History: Essays Presented to George Huntston Williams* (Leiden: E. J. Brill, 1979): 198-214. Unfortunately, Kingdon's article focuses the church discipline alone.

¹¹ Vermigli, "Whether Evangelicals are Schismatics?", in the *Early Writings*, 223.

¹² Vermigli, "Whether Evangelicals are Schismatics?", 223.

the body of Christ and blood of Christ by faith alone.”¹³ For Vermigli, the Protestant motto sola fide has not only a soteriological implication but also a sacramental one.

3. Not Sacrifice but Sacrament

During the Reformation, the Eucharist was essentially considered to be a sacrifice by the Roman Catholics. This sacrificial understanding of the Eucharist was severely attacked by the Reformers. After making a distinction between the propitiatory sacrifice and the thanksgiving-sacrifice, that is, the Eucharist,¹⁴ Vermigli completely rejects the former view of the Eucharist. This kind of sacrifice is none other than the sacrifice on the cross offered to God by Jesus Christ. On the basis of Christ's unique sacrifice, His blood has its own power and merit. As a result, God becomes merciful to his people. The Eucharist is only a thanksgiving response to the sacrificial works that Christ already accomplished on the cross, which is contrary to the fundamental Christian articles of faith.

For Vermigli, the Roman mass entirely contaminated the Lord's Supper by erasing the difference between the two sacrifices. In his two short articles on the Roman mass,¹⁵ Vermigli argued that the Roman sacrifice reverses the relationship between God and believers, because believers give Christ to God whereas God

¹³ Vermigli, “The Oxford Disputation and Treatise, 1549,” in the *Eucharistic Writings*, 165. Hereafter “Oxford Disputation, 1549.”

¹⁴ Vermigli, “The Sacrifice,” in the *Eucharistic Writings*, 310.

¹⁵ Vermigli's “De Missa” and “De Sacrificio” were published in 1561. Both are translated into English in the *Eucharistic Writings*, 297-309 and 310-18.

receives the body of Christ. According to the Roman Catholics, however, man is an agent and so does something for God. This view had been highly criticized by Luther and his followers. They believed that just as the gospel is a free gift, so the Lord's Supper must be the free gift from God. The Lord's Supper speaks of "what has been achieved for us *to receive*, not what remains for us *to do*."¹⁶

Vermigli followed the main Protestant line in his criticism on the Roman mass. The Eucharist cannot be a sacrifice an offering to God in the way that prayer, praise and thanksgiving are. For Vermigli, the agent of the Eucharist is not man but God. The Lord's Supper is not a sacrifice but a sacrament. Both are the same in that they are a voluntary action, but a sacrifice is man's voluntary action while a sacrament is God's.¹⁷ For this reason, it is impossible for the partakers to do something for God through the Eucharist. In particular, the Lord's Supper cannot be a merit for obtaining the grace of God. "By no means do we make offering to God," says Vermigli, "but he produces sign and amplifies his gifts to us while we accept what is offered with a firm faith."¹⁸

If faith is identical to receiving, then the partakers of the Eucharist are always recipients. They are active partakers when they are receiving the bread and wine, which is far from passive. Participating in sacraments, is an active way to give back to God. But the essence of this participation is a response to the work

16 Christopher J. Cocksworth, *Evangelical Eucharistic Thought in the Church of England* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 19.

17 Vermigli, "The Sacrifice," in the *Eucharistic Writings*, 310.

18 Vermigli, "The Sacrifice," in the *Eucharistic Writings*, 310.

that God already has done. Hence, for Vermigli, thanksgiving is a significant element in determining the character of the Eucharist. This is why the nomenclature of the practice was important for Vermigli. He preferred to call the Lord's Supper the Eucharist, which means thanksgiving. "The mystery of Christ's body and blood," writes Vermigli, "is called Eucharist because its whole construction depends upon the giving of thanks."¹⁹

According to the Roman Catholic understanding of the Mass, the body of Christ is present in the Lord's Supper due to the words of institution pronounced by the priest. Therefore, the doctrine of the Mass grants him a very powerful function to effect the miracle of transubstantiation. There can be no true sacrament without the priest and, as a result, there is little room for faith and the Holy Spirit. The priest becomes in some way a mediator between God and believers in the Eucharist. Vermigli and all other Protestants believed that there is no mediator other than Jesus Christ. As a result, Vermigli and all other Protestants could not accept the Roman Catholic view of the Mass with the priest as a mediator. In the light of the Roman Catholic perspective, Vermigli's emphasis on faith in the Eucharist undermines the clerical authority, as it attacks the role of the priest. The Roman Catholic critics considered the teaching of the Reformers on the Eucharist to be "a principal cause of social and political anarchy."²⁰

19 Quoted from McLelland, "Peter Martyr: Servant of the Sacrament" in his *The Reformation and Its Significance Today* (Philadelphia: Westminster Press, 1962), 66.

20 Elwood, *The Body Broken*, 306. Elwood's work is a brilliant monograph in which the author studies the Eucharist not only from the perspective of theology but

4. A Powerful Instrument

As we have seen above, faith is entirely passive in the Eucharist in Vermigli's view. Nevertheless, we should not ignore the power of faith. Faith is receiving, but it is not receiving of mere knowledge or imagination. Vermigli's understanding of faith significantly differs from the Roman Catholics and from Zwinglians. According to the Roman Catholics faith is merely a knowledge. This kind of faith is regarded as a faith of the historical fact. Believers believe in the literal occurrence of the transubstantiation of bread and wine into the real body and blood of Christ. On the other hand, faith does not have any role for receiving the true body of Christ in the Eucharist. Likewise, for the Zwinglians, faith is primarily a memory of the past. Although Vermigli does not entirely deny the Zwinglian view of faith, he believes that faith possesses more significance than the Catholic and Zwinglian views.

Vermigli was aware of the Zwinglian view of the relationship between sign and faith. According to Vermigli, the Zwinglians had two analogies concerning the sign: "One is of a friend, whose friend being absent in body is said to be present when he thinks of him; the other one they submit concerns a number of mirrors, which surround a man whose appearance and face is multiplied in them although he does not move from his place."²¹ For Vermigli, the two analogies are merely a cold figure. Vermigli

also from the perspective of politics.

²¹ Vermigli, "The Oxford Disputation and Treatise, 1549," 274.

points out the powerlessness of the friend whom the thinker tries to grasp with his mind. The friend cannot “change the thinker,” or “nourish his mind.”²² In this respect, Vermigli’s understanding of role of faith in the Eucharist is fundamentally different from that of the Zwinglians.

Vermigli, like the other Reformers, was assured that faith is the only instrument to receive the true body and blood of Christ.²³ Vermigli defines faith as follows: “Faith is a firm assent of the mind to the divine promises concerning Christ, through the persuasion of the Holy Spirit to salvation.”²⁴ In the Eucharist, faith is the “mouth of the soul.” When partakers eat the bread with their mouth, they eat the body of Christ with the mouth of the soul, that is, faith. Therefore, the sacrament itself is useless without faith. Vermigli describes the relationship of the mouth of the body and mouth of the soul as follows:

With what mouth do they receive it? Of the Body? Never! For, just as a sacrament consists of sign and thing signified, so he that receives the sacrament with the mouth of the body is also supplied by the mouth of the soul. As believers both eat and drink the bread and wine with bodily mouth, so their

²² Vermigli, *Eucharistic Writings*, 274.

²³ Vermigli, “Strasbourg Statement,” in the *Eucharistic Writings*, 320.

²⁴ Vermigli, “Proposition from Genesis (1543),” in the *Early Writings*, 106. We can see that Vermigli’s definition is exactly the same with that of Calvin. For Calvin’s definition of faith, see his *Institutes* III.ii.7. “Now we shall possess a right definition of faith if we call it a *firm and certain knowledge of God’s benevolence toward us, founded upon the truth of the freely given promise in Christ, both revealed to our minds and sealed upon our hearts through the Holy Spirit.*”

souls are stirred up by the favour of the Holy Spirit, the words of God and the outward symbols, and are carried to heaven, reaching all the way to Christ with the mouth of faith.²⁵

Just as the mouth of the body eats the bread and wine, so the mouth of the soul eats the spiritual food, the true body and blood of Christ. For the Roman Catholics, the mouth of the body corresponds to the body of Christ. In other words, in the Eucharist union with Christ is the union of the body of the partaker and the body of Christ. On the contrary, Vermigli views that the true components of the Eucharist are the soul of the partaker and the true body of Christ. Through the mouth of faith, the partaker overcomes the infinite gap between Christ in heaven and the believers on the earth.

Even if we approve the miraculous power of faith, we must also note that faith is not a work in a meritorious sense. For Vermigli, faith cannot be compatible with work or merit, since faith itself is the gift from God. When Vermigli speaks of the power of faith, one should not fail to remember that he presupposes that faith is a divine gift. Vermigli says as follows:

In this sacrament [the Eucharist], if received rightly and with faith, not by any power of works, but by the free benefit of Christ which we apprehend in believing, we acknowledge that our sins are forgiven, the covenant between God and ourselves confirmed, and God's very Son, possessing life in

²⁵ Vermigli, "Letters on the Eucharist" in the *Eucharistic Writings*, 351. Emphasis mine. This letter was written to the minister of the church of Poland in 1556.

himself through the Father, so received that whoever partakes of his flesh and blood in true faith, lives through him, so that the heavenly inheritance is possessed by the faithful, as far as the state of this life permits. ²⁶

In short, the sacrament for Vermigli is the means of grace. Therefore, there is no room for work or merit in the Eucharist. Only God's grace is predominant in the Lord's table. This will be clearer when context is given to the work of the Holy Spirit. The recipients cannot boast of their faith. Vermigli explains the relationship between faith and its power as follows:

We are therefore said to be joined to Christ by faith, which no man dare boast to be of himself, since Paul teaches plainly that it is the gift of God . . . Wherefore power is not ascribed to faith insofar as it belongs to us, but to Christ himself as he gives himself to us to be apprehended more or less.²⁷

Again, it is to be stressed that faith is an instrument. Faith does not have a power in itself. Moreover, this power does not belong to us, but to God alone. Faith is powerful only when God uses it as an instrument. Faith is powerful, but, at the same time, it is an instrument. We should not lose one by neglecting the other.

So long as faith is a divine instrument, even the weakest faith should not be ignored. Since God attributes a great instrumental

²⁶ "Oxford Disputation, 1549," 164.

²⁷ Vermigli, "Letters on the Eucharist," in the *Eucharistic Writings*, 349.

power to faith,²⁸ believers should not hesitate to participate in the Lord's feast despite their sins.²⁹ Of course, one should carefully distinguish those who do not have faith at all from those whose faith is weak. It is known from experience that in the visible churches there are many who seem to have faith but indeed do not have it. For Vermigli, they may be called nominal Christians.³⁰ They participate in the external element of the sacrament but are excluded from its effect due to their lack of faith. They eat only the bare sign of the sacrament, but they do not eat its reality, the body of Christ. It follows that faith is the criterion for determining the true eating of the Lord's Supper.

5. Faith, Reason and Sense

Throughout his Eucharistic works, Vermigli consistently denies that the body of Christ is present locally, substantially, bodily and carnally in the Eucharist. Eating the body of Christ by faith does not mean either eating Him falsely or by imagination. For Vermigli faith must not be considered false, feigned, counterfeit or a phantom and a dream. Eating by faith is a true, spiritual, and even real or natural eating. The spiritual eating is not opposed to the true or real eating. "For our faith is not directed to a fiction or phantom, but to the true and natural human body which the

²⁸ Vermigli, "Proposition from Exodus (1545)," in the *Early Writings*, 133.

²⁹ Vermigli, "Second Exhortation, 1552," in the *Eucharistic Writings*, 361.

³⁰ Vermigli sharply distinguishes between *manducatio impiorum* and *indigni*. While the former pertains to the nominal Christian, the latter to the weak Christian. In contrast to the Lutherans, Vermigli rejects the *manducatio impiorum*. For this study, see Corda's *Veritas Sacramenti*, 158-64.

Word of God took from the Blessed Virgin, and gave for us on the cross.”³¹ That is reason why Vermigli does not object to using the term ‘substance’ in his discussion on the eating of the body of Christ.

For Vermigli, faith does not exclude sense or reason either. Vermigli of course acknowledges that our reason has a limit, thus there is something that cannot be understood through the reason. For example, “the certitude of our salvation which we possess is not according to sense or experience or knowledge, but faith.”³² Nevertheless, Vermigli does not ignore the utility of reason in the Eucharistic controversy. One of the reasons why Vermigli rejects the doctrine of transubstantiation³³ is that it is not discussed in the Bible and is not harmonized by reason. Vermigli does not always resort to the Scripture, even though it is the final authority for doctrinal issues. The advocates for transubstantiation legitimize the separation of substance from form or *accident*, using Aristotle’s philosophy according to which substance can exist prior to accident. For Vermigli, this theory may apply to the spiritual being such as God, but it cannot apply to the body of Christ. The substance, the body of Christ, and

31 Vermigli, “Poissy Statements,” in the *Eucharistic Writings*, 329. For the study of Vermigli and the Colloquy of Poissy, see B. F. Paist, “Peter Martyr and the Colloquy of Poissy,” in *Princeton Theological Review* 20 (1922): 212-31, 418-47, and 616-46.

32 Vermigli, “Leviticus (1547),” in the *Early Writings*, 156.

33 Vermigli summarizes the theory of transubstantiation as follows: “When the minister ordained to it utters the words instituted by the Lord over the proper and appointed *materia*, that is bread and wine, providing he have an intention (as they say) to do this, the substance of bread and wine is converted into the substance of the body and blood of Christ; and so converted that the accidents of the changed or destroyed substance remain apart from a subject”

the accident, its localness, cannot be separated from each other. For this reason, Vermigli calls the theory of transubstantiation 'a new philosophy,'³⁴ which was presumably considered to be wrong in the 16th century.

Vermigli believes that the doctrine of transubstantiation cannot escape from being criticized as a Marcionism. The Roman Catholics say that it seems to be bread, but is really not. Vermigli identifies this view with Marcionism. He says, "This is the very thing Marcion said about Christ's flesh and body, that it was not true flesh, but only an appearance. Christ is not a conjurer, nor does he delude our senses. By the senses he proved his resurrection: "touch and see."³⁵ Following Marcionism, the Roman Catholics grant that Christ is heavenly visible, but that he is invisible in the sacrament. Vermigli argues that in doing so, the Roman Catholics allow for two bodies of Christ, visible and invisible. For Vermigli, however, the term "invisible body" itself is nonsense.³⁶

Vermigli believed that historical facts supported his own view against transubstantiation. For example, it was well known in those days that Victor, a Pope of Rome, had died from drinking poison from the chalice. For Vermigli, the Pope's death cannot be explained by transubstantiation. Vermigli asks the following question rhetorically, "how are such things possible, if everything is transubstantiated, and only accidents remains?"³⁷

³⁴ McLelland, *The Visible Words of God*, 182.

³⁵ "Oxford Disputation, 1549," 186.

³⁶ "Oxford Disputation, 1549," 194.

³⁷ "Oxford Disputation, 1549," 198.

How can the Roman Catholics legitimize transubstantiation, if neither reason nor sense can prove it? Vermigli knew the answer to that question. Vermigli says, “since sense does not apprehend this transubstantiation, neither reason understands it nor experience teach it, how can it be known? I know you will say: through faith. If it is a question of acting in faith, this cannot happen without the Word of God; and of that you are quite destitute.”³⁸ In sum, according to Vermigli, for Catholics, faith is not a power which receives the transubstantiated reality or causes transubstantiation, but instead it is merely a knowledge of miracle that the bread is transubstantiated into the body of Christ. In this miraculous event, there is only a little room prepared for faith. For Vermigli, however, this kind of faith is a house built on sand, since transubstantiation is not based on the word of God.

In conclusion, for Vermigli, faith pertains to the spiritual thing in the Eucharist. Nevertheless, this does not mean that faith contradicts the reason and the sense.

III. The Holy Spirit

1. The Two Ways of the Accommodation of the Holy Spirit.

While faith elevates our soul to heaven, the Holy Spirit provides the heavenly things to us on the earth. For Vermigli, the accommodation of the Holy Spirit is a very significant concept

³⁸ “Oxford Disputation, 1549,” 195.

in the doctrine of the Eucharist. In the Eucharist, the Holy Spirit accommodates himself in two ways: by analogy or figure and by sacraments.

The first way of the accommodation of the Holy Spirit is that He humbles himself to the feeble human understanding by figurative words. Vermigli says, "The Holy Spirit attends to our weakness—having granted us a light and understanding beyond our nature, he also humbled himself to these metaphors, namely abiding, dwelling, eating and drinking, that we may know in some way this divine and heavenly union which we have with Christ."³⁹ Why is then the Scripture written in figure? Is it impossible for the Holy Spirit to write it literally? Of course he can do it since the Holy Spirit is omnipotent. However, the issue is not what he can, but what he wants to do. The method of figure is chosen by the Holy Spirit in order to describe the spiritual things to man who has a weak sense and reason. Man cannot understand them in a direct way. This is why we should interpret the certain biblical passages not literally but figuratively. Hence, sacramental texts in the Bible should be interpreted with prudence and caution.

The Roman Catholics were strongly opposed to the figurative interpretation of the Eucharistic texts. In a somewhat ironic development, many Roman Catholic scholars came to be champions in the plain sense of the biblical texts, at least when discussing the meaning of the sacramental words spoken by Christ at the Last Supper.⁴⁰ The general opinion that the Roman

³⁹ "Oxford Disputation, 1549," 167.

Catholics prefer the allegorical interpretation and the Protestants prefer the literal or historical interpretation does not apply to the interpretations of the Eucharistic texts.

The second way of accommodation of the Holy Spirit is that He humbles himself to weakened human sense by sacraments. Although Vermigli emphasizes man's faith, as seen above, he never praises it as man's own work. In comparison with the Holy Spirit, faith is merely his servant. While the Holy Spirit is a giver, faith is a receiver. Faith cannot cause Christ's presence in the Lord's Supper. The power to originate a sacrament lies wholly beyond human capacity. For Vermigli, as Corda points out, a sacrament is never the *causa efficiens*, but simply the *causa instrumentalis* of the *manducatio spiritualis*.⁴¹ For Vermigli, nevertheless, the Holy Spirit always works together with faith. The Holy Spirit powerfully and mysteriously works in believers and unites them with Christ.

The Holy Spirit prepares us for the sacrament so that we can easily receive the thing signified through our faith.

By his secret and ineffable operation, the Holy Spirit effects in us, here on earth, this communication and participation in his body which dwells nowhere else than in heaven; divinely accommodating his grandeur to our capacity and bringing together distant places. He unites heaven and earth by his power, as if visibly, to place his royal throne in the midst of the Supper and to give himself more closely as food for

⁴⁰ Elwood, *The Body Broken*, 220.

⁴¹ Corda, *Veritas Sacramenti*, 141.

our soul. In the same way, and yet incomprehensibly, faith by its wonderful property accommodates and lifts our soul to heaven, giving it access and entrance to the throne of his majesty.⁴²

The quoted passage shows what the roles of faith and the Holy Spirit are in the Eucharist. While the Holy Spirit prepares the body of Christ as a spiritual food for us, faith prepares us for the spiritual food. The Eucharist is located between the Holy Spirit and faith, and thus the Eucharist is the mediation between the two. One can respond with faith to the reality represented “only because of the inward movement of the Spirit of Christ.”⁴³

Corda summarizes Vermigli's view of the Holy Spirit in the sacrament as follows:

the Holy Spirit uses the sacramental symbols as instruments by which he stirs up and arouses man's faith, so that man is then able to receive that to which the sacramental symbols are intimately related, namely Christ's body in heaven. This body, in fact, can be received exclusively through faith.⁴⁴

Why does the Holy Spirit use the sacrament? Can He unite us with Christ without using the sacrament? As in the case of figure, the reason that the Holy Spirit uses the sacrament does not lie in the powerlessness of the Holy Spirit, but in our weakness. For our soul cannot receive the true body of Christ as it is.

⁴² Vermigli, “Poissy Statements,” in the *Eucharistic Writings*, 330.

⁴³ Vermigli, “Plain Exposition of the Twelve Articles,” in the *Early Writings*, 70.

⁴⁴ Corda, *Veritas Sacramenti*, 142.

Something else is required: the sacrament. Through the sacrament, the body of Christ becomes edible for the mouth of the soul.

The sacrament is a work of God from beginning to end, but the sacramental relationship does not operate automatically and independently from the participants. What is the relationship between faith and the sacrament? Both are an instrument for receiving the body of Christ. But, they are different in that the sacrament is an instrument to arouse and strengthen faith. The Holy Spirit works with our faith but at the same time He also increases our faith. This nourishment of faith is one of the wonderful works of the Holy Spirit in the Eucharist. Vermigli says,

Herein standeth the whole power and reason of this meate and of this drink; whereunto our faith is stirred up and kindled. . . Christ gaue in the supper, bread and wine for signes, the which by his institution and his wordes are made sacraments, that is to wit instruments, whereby the holy Ghost stirreth up faith in our mindes, that by the same faith we may be spiritually, but yet truly nourished and sustained with his bodie and blood.⁴⁵

For Vermigli, the Holy Spirit uses the bread not simply but sacramentally. Something should be changed. Thus, Vermigli often speaks of the sacramental change. However, this change does not mean a change of substance. They are changed in that they are set apart for a special use. Therefore, the function of

⁴⁵ Vermigli, "A Preface to the Eucharist," in *Common Places* (1583), Part 4, 142.

bread and wine has been changed while they are used in the Eucharist. Vermigli writes, "Paul does not call it simply cup, but cup of the Lord. We see also in the Old Testament that what was offered was called not just holy, but holy of holies, that is in the Hebrew phrase 'the holiest.'⁴⁶ Vermigli's emphasis of the change should not be ignored. He even argued for the sacramental change of the bread. According to Vermigli, the bread is not "not common or simple but now sanctified and converted into the nature of a sacrament. It can therefore be said that divinity is added, since the Holy Spirit uses it as an instrumental for our salvation."⁴⁷

The concept of sacramental change distinguishes Vermigli from the Zwinglians. According to Vermigli, the Zwinglians do not speak of this change or, they speak little of it. The Zwinglians may have objected that such kind of change attributed too much to the material. Vermigli answers to this objection as follows: "We answer that it is not attributed to them for their own sake, but on account of the institution of the Lord, the power of the Holy Spirit, and the clearness of the words."⁴⁸

The accommodation of the Holy Spirit is clearest in his self-limitation of His power. Just as the Holy Spirit does not destroy the substance in the Eucharist, so he does not change the body of Christ into a spirit. This is true of the risen body of Christ. The Lutherans criticized the Reformed theologians of overlooking the great distinction between his body before and

⁴⁶ "Oxford Disputation, 1549," 276.

⁴⁷ "Oxford Disputation, 1549," 247.

⁴⁸ "Oxford Disputation, 1549," 277.

after the resurrection. Of course, Vermigli was well aware of the difference in that Jesus' risen body was not limited by time and space. However, although the body of the risen Christ is called spiritual, such body nevertheless "is not so spiritual that it passes into the nature of spirit."⁴⁹ God can change bread into flesh but, he cannot make Christ's body be present everywhere so long as it is a body. Vermigli argues as follows:

The nature and truth of the humanity so involve circumscription, limits and bounds that it cannot be everywhere, nor without some specific place. This follows, of course, not from any weakness of the divine power but from the permanent and unchangeable condition of human nature, just as the number three cannot be the number six, nor can something done yesterday be undone.⁵⁰

In sum, just as faith does not contradict the reason or sense, the work of the Holy Spirit does not destroy the nature.

2. Spiritual Participation in the Body of Christ.

The doctrine of the Eucharist is primarily focused on our union with Christ. How can we know that Christ is with us? How can we bridge the gap between Christ in heaven and us on the earth? These are not trivial questions to serious Christians. The Roman Catholics tried to solve the problem by adopting the doctrine of transubstantiation. In this case, the body of Christ came down

⁴⁹ "Oxford Disputation, 1549," 255.

⁵⁰ Vermigli, "Strasbourg Statement," in the *Eucharistic Writings*, 320.

from heaven to the earth in a mystical way. In contrast, Vermigli viewed that believers are elevated and participate in the body of Christ in heaven by the power of the Holy Spirit. In other words, our souls ascend into heaven from the earth, just like Christ who ascended into heaven. The Roman Catholics claim that the bodily presence of the Lord in the bread represents the most intimate union with Christ. However, for Vermigli, the carnal presence is not only redundant but also harmful, since "the flesh profits nothing, but the spirit gives life"(John 6:33).

For Vermigli, spiritual presence is much better than physical or bodily presence. This spiritual presence, for Vermigli, is a spiritual but real participation. Vermigli says, "If by *presence* one understands the perception of faith by which we ourselves ascend to heaven, by mind and spirit embracing Christ in his majesty and glory, to him I easily consent."⁵¹ The following passage clearly shows how Vermigli understands the spiritual presence of Christ.

The distance of places does not hinder our union with the body and blood of Christ, because the Lord's Supper is a heavenly matter, and while on earth by the mouth of the body we take bread and wine, sacraments of the body and blood of the Lord, yet by faith and the work of the Holy Spirit our souls, to which this spiritual and heavenly food applies, are carried up to heaven and enjoy the present body and blood of Christ.⁵²

⁵¹ "Oxford Disputation, 1549," 168.

⁵² Vermigli, "Poissy Statements," in the *Eucharistic Writings*, 329.

Even if the Holy Spirit is in spiritual form, he still should not be excluded from the material. The Holy Spirit does not destroy the nature in the sacrament. Just as the Holy Spirit does not repel or destroy the nature of the water in baptism, the reality of this sacrament [the Lord's Supper] does not destroy or cast out the essence of the symbols.⁵³ Thus, the Holy Spirit does work through the materials in the Eucharist.

The Holy Spirit uses materials such as the bread and wine to communicate grace to believers. The things signified can be joined only through the sacrament and outward symbols. For Vermigli, the fact that the Eucharist is merely one of the sacraments is a firm foundation against the transubstantiation.⁵⁴ Just as transubstantiation is not required in baptism, it is not required in the Lord's Supper either since it is not a special sacrament at all. The Roman Catholics argue that that Christ is present in the Eucharist in a better and more excellent way than in baptism, and thus that the bread should be transubstantiated whereas water does not need to be transubstantiated. Vermigli entirely rejects such discrimination between baptism and the Eucharist. The Eucharist is the same with baptism in its essence, even though they are different from each other only from the perspective of different emphasis.

3. The True and Real Union with Christ

What really happens to participants when they receive

⁵³ "Oxford Disputation, 1549," 246

⁵⁴ "Oxford Disputation, 1549," 185.

sacraments? Vermigli is not entirely satisfied with the idea that the participants receive only the merit of Christ's death through the Eucharist. We receive more than his benefits because we receive the Lord himself, who is the source of all good. The manner in which this happens, however, should be correctly understood; we receive that body neither physically nor corporeally, but only spiritually. Without a doubt, the remembrance of Christ's death is powerfully revived and consequently our faith is strengthened in the Eucharist. However, Vermigli did not regard this as sufficient. The Lord's Supper is not only commemoration but also communion. The sacrament is the "note and symbol of a true communion with Christ."⁵⁵ For Vermigli, eating the body of Christ cannot be separated from the union with Christ. "The more we eat the body of Christ, the more intimately we are united with Christ. But there follows such an eating as Christ himself told, that he dwells in us and we in him. So the inference is that if the eating—that is, faith itself—is increased, so is the indwelling, that is our union with Christ likewise grows. For this is the nature and power of things conjoined, that the one being augmented the other also has increases."⁵⁶

According to Vermigli, there are three kinds of union with Christ: natural, spiritual, and mystical.⁵⁷ First, the natural union is a union with Christ through incarnation. This is the most general and feeble union of the three. All men have this

⁵⁵ Vermigli, "Letters on the Eucharist," in the *Eucharistic Writings*, 348.

⁵⁶ Vermigli, "Letters on the Eucharist," in the *Eucharistic Writings*, 353.

⁵⁷ Vermigli, "Letters on the Eucharist," in the *Eucharistic Writings*, 345–48.

communion with Christ, whether they have a faith in Christ or not. The spiritual union is a union through regeneration. By this communion we become more and more like the true image of God. The mystical or secret communion is based upon the fact that Christ is given to us as the head of the church. By this communion, says Vermigli, “we are said to be integrated in Him. Thus we first put him on and so are called by the Apostle flesh of his flesh and bone of his bones.”⁵⁸ We can infer that for Vermigli the Eucharist corresponds to the third union with Christ. It follows that the Eucharist symbolizes the most intimate union with Christ.

The third union with Christ distinguishes Vermigli from the Zwinglians. Both affirm the first two unions with Christ, but the Zwinglians doubt the third one. Vermigli complains that the Zwinglians look down upon the third union: “they do not often speak of this [union with Christ], though they are not entirely silent.”⁵⁹

The mystical union with Christ is closely related with Vermigli’s understanding of the Word of God. Vermigli contends that the Word of God is three-fold: one is internal, the other two are external. He explains the three-fold Word of God as follows: “[1] Sometime inwardly, while the Holy Spirit, by his secret yet mighty power, clearly incites our souls to renew these things in ourselves, that they may be embraced with lively and willing faith”; [2] to the same end we are often moved by the help of the words

⁵⁸ Vermigli, “Letters on the Eucharist,” in the *Eucharistic Writings*, 347.

⁵⁹ “Oxford Disputation, 1549,” 274-5

of God, piercing us either by outward sound or writing; [3] and finally, to provide every help for our infirmity, Christ added in the supper bread and wine as signs."⁶⁰ The bread and wine are given to us as the "third" Word of God for our weakness.

IV. Conclusion

During the time of Vermigli, The Lord's Supper was so contaminated by the theory of transubstantiation and satisfaction that it became idolatry. Vermigli lamented in prayer, "Your holy name has already been subject to these insults long enough. The purity of your Gospel has already lain in filth long enough. More than long enough have men twisted you Son's institution of the Supper to foul idolatry."⁶¹ Vermigli tried to restore the damaged Supper in the name of faith and the Holy Spirit, as they are the true power in the Eucharist which enables to united us with Christ.

How can Christ be united with us in the Eucharist? This is the fundamental question in the controversy on the Eucharist in the Reformation era. Vermigli tried to solve the question by raising ourselves to the heaven. We have seen that the Holy Spirit and faith have an important part in this union. In the Eucharist the Holy Spirit gives the true body of Christ in heaven to the

⁶⁰ "Oxford Disputation, 1549," 162. Emphasis mine.

⁶¹ Vermigli, "Prayer of Doctor Peter Martyr Against Bread Worship and All Superstition," in *Sacred Prayer: Drawn from the Psalms of David*, trans. John Patrick Donnelly, S.J. (Kirksville, 1994), 162. It is very interesting to note that the "Prayer" is found in the original text, the *Preces Sacrae ex Psalmis Davidis* . . .

soul of the believer on the earth through his faith. In this mysterious union the sacrament is located in the middle. We can describe this relation as follows:

**The Soul of the Partakers ← Faith ← the Eucharist
← the Holy Spirit ← the Body of Christ**

The figure above shows us that the Eucharist can be effective only when the Holy Spirit works with our faith. As we have seen, the Lord's Supper, for Vermigli, is a spiritual food. For this reason, in the Eucharist the important thing is not material or external but instead spiritual or internal. No external authority such as a priest can authenticate the power of the Eucharist. Only the internal and spiritual power of faith and the Holy Spirit can make the Lord's Supper meaningful.

Peter Martyr Vermigli is not simply a "Calvinist," much less one who was a disciple of Calvin. He is older than Calvin! Vermigli does represent the independent theological movement in Italy. Nevertheless, I'd like to put him into the Reformed or Calvinist group rather than to separate him from it. In doing so, we can enrich the Reformed doctrine of the Eucharist.

[초록]**성찬에 있어서 성령과 믿음의 역할에 대한 버미글리의 견해**

이성호(고려신학대학원)

종교개혁 당시 성찬론은 천주교와 개신교 사이에 가장 논쟁적인 이슈였다. 이신칭의와 달리 화체설이 이미 공식 교리로 받아들여졌기 때문에 종교개혁가들은 훨씬 더 힘든 싸움을 해야 했다. 더 나아가 종교개혁가들 내에서도 통일된 견해가 없었다. 개혁파는 로마교회뿐만 아니라 루터파와 재세례파와도 구분된 성찬론을 가지고 있었다. 그것은 한 마디로 영적 실제적 임재설이라고 할 수 있다. 이 입장을 가장 정교하게 발전시킨 개혁파 신학자가 바로 버미글리이다. 버미글리는 성령의 사역과 믿음의 역할을 강조함으로써 그리스도의 살과 피가 어떻게 떡과 잔에 임하게 되는지 잘 설명하였다.

키워드: 성찬, 버미글리, 믿음, 성령, 그리스도의 몸, 승천

[참고문헌]

Anderson, Marvin W. *Peter Martyr Vermigli: A Reformer in Exile (1542-1562): A Chronology of Biblical Writings in England and Europe*. Nieuwkoop: B. De Graaf, 1975.

Anderson, Marvin W. "Rhetoric and Reality: Peter Martyr and the English Reformation." *Sixteenth Century Journal* 19 (1988): 451-469.

- Cocksworth, Christopher J. *Evangelical Eucharistic Thought in the Church of England*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- Conrad, Salvatore. *Veritas Sacramenti: A Study in Vermigli's Doctrine of the Lord's Supper*. Zurich: Theologischer Verlag, 1975.
- Donnelly, John Patrick, S. J. and Robert M. Kingdon. ed. *A Bibliography of the Works of Peter Martyr Vermigli*. Kirksville, Mo.: Sixteenth Century Journal Publishers, 1990.
- Elwood, Christopher. *The Body Broken: The Calvinistic Doctrine of the Eucharist and the Symbolization of Power in Sixteenth-Century France*. Ph. D. Dissertation: Harvard University, 1995.
- Brian A. Gerrish. *Grace and Gratitude: The Eucharistic Theology of John Calvin*. Minneapolis: Fortress Press, 1993.
- Kingdon, Robert M. "Peter Martyr Vermigli and the Marks of the True Church." In *Continuity and Discontinuity in Church History: Essays Presented to George Huntston Williams*, ed. F. F. Church and T. George, 198-214. Leiden: E. J. Brill, 1979.
- Kirby, Torrance and Others, eds. *A Companion to Peter Martyr Vermigli*. Leiden: E. J. Brill, 2009.
- McNair, Philip. *Peter Martyr in Italy: An Anatomy of Apostasy*. Oxford: Oxford University Press, 1967.
- McLelland, Joseph. C. *The Reformation and Its Significance*. Philadelphia: Westminster Press, 1962.
- _____. *The Visible Words of God: An Exposition of Sacramental Theology of Peter Martyr Vermigli, A. D. 1500-1562*. Edinburgh: Oliver and Boyd, 1957.
- Overell, M. A. "Peter Martyr in England 1547-1533: An Alternative View." *Sixteenth Century Journal* 15 (1984): 5-25.

Paist, B. F. "Peter Martyr and the Colloquy of Poissy." *Princeton Theological Review* 20 (1922): 212-231, 418-447, and 616-646

Pruett, Gordon E. "A Protestant Doctrine of the Eucharistic Presence." *Calvin Theological Journal* 10 (1975): 142-74.

Vermigli, Peter Martyr. *Dialogue on the Two Nature in Christ*. Translated by John Patrick McDonnelly, S. J. Kirksville: Truman State University Press, 1995.

_____. *The Life, Early Letters, and Eucharistic Writings of Peter Martyr*. trans. J. C. McLelland. Oxford: Sutton Courtenay Press, 1989.

_____. *Early Writings: Creed, Scripture, and Church*. trans. Mariano Di Gangi and Joseph C. McLelland. Kirksville: Truman State University Press, 1994.

_____. *Sacred Prayer: Drawn from the Psalms of David*. trans. John Patrick Donnelly, S.J. Kirksville: Truman State University Press, 1994.

사무엘 러더포드의 『법과 왕』에 나타난 언약신학¹

권경철
(충신대학교)

[초록]

사무엘 러더포드(Samuel Rutherford, 1600-1661)는 누구 못지않게 언약신학을 정치의 영역에 적극적으로 적용한 신학자이다. 그의 정치적 언약신학은 1644년에 출판된 『법과 왕』에 잘 나타난다. 이 책에 제시되는 언약신학은 불링거, 칼빈, 베자, 프랑스 개신교의 저항사상, 알투스우스, 그리고 스코틀랜드 언약신학의 전통에다가, 영국내전이라는 시대상황이 맞물리면서 형성되었다. 러더포드는 『법과 왕』에서 자연법을 인정하며 자신의 논지를 뒷받침하는 증거로 자주 사용하고 있는데, 그의 자연법 이해는 멜랑흐톤과 칼빈의 그것과 일치한다. 또한 러더포드는 베자 등이 제시한 프랑스 개신교의 저항사상을 수용하여 요긴하게 활용하였다. 국왕언약, 국가언약, 엄숙동맹으로 이어지는 스코틀랜드 언약신학의 발전도 그에게 상당한 영향을 주었다. 그리고 찰스왕과 로드 주교의 고위 성직자 제도는

논문투고일 2019.01.31. / 심사완료일 2019.03.04. / 게재확정일 2019.03.07.

1 본 논문은 2017년 4월 22일 지구촌교회 수지채플에서 있었던 한국복음주의신학회 제69차 정기논문발표회에서 필자가 발표한 내용을 수정 보완한 것입니다.

그의 언약신학을 과격화시켰다. 그러므로 우리는 러더포드 언약신학의 근원을 불링거와 알투스우스에게서만 찾는 환원주의적 경향을 지양해야 한다.

키워드: 언약, 자연법, 폭정, 저항, 교회와 국가, 영국내전

1. 들어가는 말

언약신학은 기독교 신학, 그 중에서도 특히 개혁주의 신학에서 매우 중요한 위치를 차지하고 있다. 개혁주의 전통에서 언약신학이란 구속역사를 설명하는 도구요, 교회와 성례의 근간이다. 하나님께서는 처음에는 아담과, 그 다음에는 성도들과 (노아, 아브라함, 모세, 다윗 등등) 각각 언약을 맺으셨고, 그 언약의 궁극적인 성취로 그리스도께서 오셔서 구속사역을 완성하셨으며, 그 언약을 믿은 사람들이 모여서 성경말씀을 바르게 나누고 성례를 베푸는 곳이 교회라는 사실을 빼놓고서 개혁주의 신학을 설명한다는 것은 상상할 수 없는 일이다.

사무엘 러더포드(Samuel Rutherford, 1600-1661) 역시도 그의 책 *The Covenant of Life Opened* (1655)에서 동일한 방식으로 언약신학을 설명하고 있다. 다른 17세기 언약신학자들처럼, 러더포드는 하나님과 하나님의 아들 사이에 있었던 구속협약, 하나님과 아담 사이에 맺어진 행위언약(혹은 자연언약), 그리고 아담의 타락 이후에 하나님께서 그의 백성들과 체결하신 은혜언약이라는 세 종류의 언약에 대해서 서술하고 있다. 그리고는 하나님의 언약은 구약과 신약을 통틀어서 동일하므로, 구약에서 할례를 받았던 것처럼 유아세례를 받는 것은 정당하다고 덧붙인다. 아브라함이 하나님과 언약관계에 있기 때문에 그의 집의 모든 사람들과 유아들이 할례를 받았던 것처럼, 기독교 가정의 유아는 그 부모가 하나님과 세운 언약으로

인해서 성별되어 “언약적 거룩함”을 가지게 되므로 유아세례를 한다는 것이다. 즉, 근원이 거룩하면 거기서 파생된 것도 거룩하다는 성경적 원칙에 따라서(롬 11:16-17) 성도의 자녀가 적어도 외적으로는 하나님의 언약에 들어와 있기 때문에 유아세례가 정당하다는 것이다. 이러한 “언약적 거룩함”의 원리는 “개인적인 거룩함보다는 후손, 사회, 가족, 혹은 국가의 거룩함”에 관계된다.² 그리고 이러한 외적이고 단체적인 언약 개념을 전제하면서, 러더포드는 국가교회와 국가언약의 정당성을 주장한다.³ 러더포드가 이미 1644년에 『법과 왕』에서 언약사상의 정치적 유용성을 구체적으로 보여준 것을 생각한다면, 러더포드의 언약신학은 내적인 차원에 머무르지 않고 국가정치의 영역까지 아우르는 넓은 함의를 가지고 있음이 분명하다.

언약의 정치적인 의미에 대해서 러더포드만큼 비중있게 다룬 신학자도 드물다. 로버트 롤록(Robert Rollock, 1555-1599)은 행위언약과 은혜언약, 그리고 기록된 언약으로서의 성경에 대해서는 많은 지면을 할애하여 설명하지만, 언약의 정치적인 기능에 대해서는 침묵한다.⁴ 윌리엄 에임스(William Ames, 1576-1633)의 경우에도, 그의 대표저서인 『신학의 정수』에서 언약신학의 정치적인 함의에 대해서 별다른 언급을 하지 않는다.⁵ 저명한 개혁파 정통주의 신학자인 기스베르투스 푸티우스(Gisbertus Voetius, 1589-1676)의 『교회정치』에서도 언약신학의 정치적 측면에 관

2 Samuel Rutherford, *The Covenant of Life Opened, or a Treatise of the Covenant of Grace* (Edinburgh, 1655), 83-84.

3 Rutherford, *A Survey of the Survey of that Summe of Church Discipline penned by Mr Thomas Hooker* (London, 1658), 474-80. 러더포드는 토마스 후커(Thomas Hooker, 1586-1647)의 회중교회주의를 반박하면서, 구약에서 볼 수 있는 이스라엘과 유다의 국가언약이 신약시대에도 정당하게 재현될 수 있다고 주장한다. 러더포드와 후커의 논쟁에 대해서는 Sang Hyuck Ahn, “Covenant in Conflict: The Controversy over the Church Covenant between Samuel Rutherford and Thomas Hooker” (PhD Diss. Calvin Theological Seminary, 2011)를 보라.

4 Robert Rollock, *Select Works of Robert Rollock*, ed. William M. Gunn (Edinburgh, 1849), 1:33-63.

5 John D. Eusden, “Introduction,” in William Ames, *The Marrow of Theology* (Grand Rapids, MI: Baker, 1997), 52.

한 내용은 찾을 수 없다.⁶ 심지어는 언약신학의 아버지라고 불리우는 요하네스 코케이우스(Johannes Cocceius, 1603-1669)조차도 언약신학의 정치적 측면에 대해서 별로 관심을 보이지 않으며,⁷ 프랑수아 투레티니(Francois Turretini, 1623-1687, 영어권에는 Francis Turretin으로 알려짐)의 경우도 마찬가지로 언약신학의 정치적 유용성에 관해서는 침묵을 지키고 있다.⁸

물론 러더포드가 언약신학을 정치에 적용한 것을 미증유의 혁신이라고 볼 수는 없다. 라스(Raath)와 프레이타스(Freitas)가 주장하듯이, 하인리히 불링거(Heinrich Bullinger, 1504-1575)는 언약신학의 정치적 함의에 대해서 이미 분명하게 인지하고 있었다.⁹ 맥코이(McCoy)와 베이커(Baker) 역시도 정치적 언약신학의 진원지로 불링거를 지목한다. 그들에 따르면, 불링거의 언약신학은 칼빈의 칼빈주의 전통과는 구별되는 형태의 개혁주의로서, 현대의 연방제도(confederation)의 이론적 토대를 마련하였다.¹⁰ 또한 한 프랑스 개신교도가 가명으로 출판한 『폭정에 항거하여 자유를 변호함』이란 책은 왕이 하나님과 언약관계에 있으므로 하나님의 법을 지켜야만 그 왕위가 굳게 선다는 정치적 언약론을 러더포드 이전에 이미 제안하였고,¹¹ 요하네스 알투스우스(Johannes Althusius, 1557?-1638)는 언약신학을 정치의 영역에 더욱 구체적으로 적용하며 발전시켰다.¹² 러더포드와

6 Gisbertus Voetius, *Politicae Ecclesiasticae* (Utrecht, 1663).

7 Johannes Cocceius, *Summa doctrinae de foedere et testamento Dei explicata* (Leiden, 1654).

8 Francois Turretini, *Francisci Turretini Opera*, 4 vols. (Edinburgh, 1847-1848).

9 Andries Raath and Shaun de Freitas, "Theologico-Political Federalism: The Office of Magistracy and the Legacy of Heinrich Bullinger (1504-1575)," *Westminster Theological Journal* 63 (2001): 285-88.

10 Charles S. McCoy and J. Wayne Baker, *Fountainhead of Federalism: Heinrich Bullinger and the Covenantal Tradition* (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 1991), 17, 24.

11 Stephano Iunio Bruto Celta, *Vindiciae contra tyrannos* (Edinburgh, 1579), 7-8. 이 책의 저자는 Philippe De Mornay(1549-1623)이거나 Hubert Languet(1518-1581)일 것이며, 표지에 쓰인 것과는 다르게 바젤(Basel)에서 출판되었다는 것이 일반적인 견해이다.

스코틀랜드 언약도들은 『폭정에 항거하여 자유를 변호함』이라는 책과 알투스 시우스의 사상에 영향을 적지 않게 받았다.¹³

러더포드가 불링거와 알투스시우스 뿐만 아니라 프랑스 개신교도의 저항사상에도 영향을 받았다는 사실은, 러더포드의 정치적 언약신학을 취리히 언약신학과 알투스시우스 사상의 산물이라고 비교적 단순하게 정리하는 라스와 프레이타스의 견해를 일부 수정보완할 필요성을 느끼게 해준다. 그리고 이러한 단순화는 언약신학에 대한 불링거와 칼빈의 견해가 다르다는 맥코이와 배이커의 견해를 전제하는 듯한 인상을 주지만, 멀러(Muller), 비치(Beach), 릴백(Lillback)등의 학자들에 따르면 취리히 언약신학과 제네바의 언약신학은 기본적으로 일치하며, 따라서 불링거와 칼빈의 언약신학이 매우 다른 것처럼 생각하는 것은 사실과 거리가 있다. 그렇다면, 러더포드의 언약신학을 근원부터 미루어 살펴보면, 불링거와 알투스시우스 뿐만 아니라, 프랑스 개신교의 저항사상, 그리고 칼빈과 베자로 대표되는 제네바 개혁신학의 영향을 추적해봐야 할 것이다. 이에 더하여, 스코틀랜드 언약신학의 전통과 영국내전의 상황도 러더포드의 정치적 언약신학 형성에 기여했다고 하겠다. 본고는 『법과 왕』에 나타난 러더포드의 언약관을 분석함으로써, 러더포드가 취리히-라인란트(Zürich-Rheinland)계열의 언약신학 뿐만 아니라, 칼빈과 베자로 대표되는 제네바-프랑스 개혁신학 전통의 통찰들도 사용하고 있으며, 그와 더불어 스코틀랜드 언약신학의 전통과 영국내전의 상황도 고려하면서 그의 정치적 언약신학을 풀어내고 있음을 증명하려고

12 Johannes Althusius, *Politica, methodice digesta et exemplis sacris et profanis illustrata* (Herborn, 1603); Raath and Freitas, "Theologico-Political Federalism," 286.

13 러더포드는 알투스시우스와 이름과 함께, *Vindiciae contra tyrannos* (폭정에 항거하여 자유를 변호함)의 저자로서 유니우스 브루투스(Junius Brutus)라는 가명을 사용하는 프랑스 개신교도를, 대표적인 종교개혁자들의 이름과 함께 언급한다. Rutherford, *Lex, Rex, or the Law and the Prince: A Dispute for the Just Prerogative of King and People* (Edinburgh, 1843), 209; John Coffey, *Politics, Religion and the British Revolutions: The Mind of Samuel Rutherford* (New York: Cambridge University Press, 1997), 179-80.

한다.

II. 스코틀랜드 언약신학의 발전사

언약(foedus)이라는 단어와 그 개념은 성경에만 나오는 것이 아니다. 본래 라틴어에서 foedus란 단어는, 약속의 증표로 짐승을 쳐죽인다는 의미가 강하며, 나라들이 전쟁을 끝내고 평화협정을 맺을 때에 짐승을 잡는 의식을 하는 등의 행위를 가리키는 데에 쓰인 말이었다.¹⁴ 이러한 세속적인 단어가 전문적인 신학용어로 거듭나게 된 데에는 라틴 별게이트의 역할이 있었다. 제롬(Jerome)은 언약(חֵבֶר, *Διαθήκη*)이라는 단어를 번역할 때 구약에서는 foedus와 pactum, 신약에서는 testament라는 단어를 각각 사용했고, 그 후로 중세를 거쳐 르네상스와 종교개혁에 이르기까지 다수의 신학자들이 언약이라는 단어를 성경에서 어떻게 번역하고 주해해야 하는가에 대해서 연구하면서 언약신학이 발전하게 되었다.¹⁵

가브리엘 비일(Gabriel Biel, 1410-1495)의 신인협력설적인 언약신학은 본고의 목적에 큰 도움이 되지 않으므로 제쳐두고 종교개혁자들에게로 넘어가면, 가장 먼저 언약에 대해서 체계적인 서술을 한 사람은 불링거라고 할 수 있다. 그의 책 『단일하고 영원한 하나님의 언약에 대하여』(1534)에서, 그는 성경에 나타난 언약의 역사, 즉 하나님께서 아브라함, 모세, 선지자들, 그리고 그리스도를 통하여 세우신 단일하고 영원한 언약에 대해서 말하면서 유아세례를 반대하는 재세례파의 주장을 논박하였다. 비록 이 책에서 불링

14 “Foedus autē Latinorum grammatici ex eo dictum putant quod in foedere feriendo porca foede hoc est crudeliter feriretur. Proprie vero foedus inter hostes sit dum a bello disceditur [...]” Heinrich Bullinger, *De testamento seu foedere Dei unico et aeterno* (Zürich, 1534), 4.

15 Brian J. Lee, *Johannes Cocceius and the Exegetical Roots of Federal Theology: Reformation Development in the Interpretation of Hebrews 7-10* (Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 2009), 14-24.

거가 언약과 정치를 직접적으로 연결시키지는 않았지만, 그의 언약신학이 정치적 언약사상의 기초를 놓았다고 하는 것은 부인할 수 없다.¹⁶ 불링거의 신학이 존 후퍼(John Hooper)와 같은 영국 종교개혁자들에게 영향력이 있었다는 것을 생각하면,¹⁷ 러더포드는 불링거의 언약신학의 영향을 분명히 받았을 것이라고 미루어 짐작할 수 있다.

비록 언약에 대해서 체계적인 저술을 한 적은 없지만, 존 낙스(John Knox, ?-1572)는 영국이 하나님과의 언약관계에 있다고 보고, 로마 가톨릭의 “우상숭배적인 예배와 예전을 국가적 차원에서 없애야 한다는 점을 강조한다.¹⁸ 낙스는 마치 구약의 선지자들처럼, 유다와 이스라엘이 우상숭배 때문에 하나님의 형벌을 받았듯이 영국도 하나님과의 언약을 배반하고 우상숭배를 용납하면 천벌을 받을 것이라고 주장한다.¹⁹ 언약을 위반하는 것은 개인적으로도 용납해서는 안 되지만, 각 기관의 머리되는 이들, 즉 집에서는 가장, 교회에서는 사역자, 국가에서는 통치자등에 의해서 언약이 위반되는 것도 용납할 수 없다는 생각이 낙스에게서 강하게 나타나고 있다.²⁰ 낙스 이전에도, 스코틀랜드에는 사회차원에서 개인이나 단체간의 언약 혹은 협약체계가 관습으로 내려오고 있었다는 점을 염두에 두면, 낙스는 스코틀랜드의 전통을 성경적으로 재해석하고 정제시켜서 사용한 것이라고도 볼 수 있다.²¹ 러더포드가 고위 성직자 제도와 고교회적인 예전의 도입에 대해서 언약을 어기는 우상숭배라고 한 것은 낙스의 사상과 궤를 같이하는 것이다.

낙스의 언약사상은 스코틀랜드 국왕언약(1581)으로 이어지게 된다. 스

16 Raath and Freitas, “Theologico-Political Federalism,” 286-88.

17 Carl R. Trueman, *Luther's Legacy: Salvation and English Reformers, 1525-1556* (Oxford: Clarendon Press, 1994), 23-24.

18 Breno Macedo, “From Social Bonds to Divine Covenant: The Rise and Development of the Covenant Idea in Scottish Theology from the Fourteenth to the Sixteenth Century,” *Puritan Reformed Journal* (2013), 115-16.

19 Macedo, “From Social Bonds to Divine Covenant,” 116.

20 Macedo, “From Social Bonds to Divine Covenant,” 119.

21 Macedo, “From Social Bonds to Divine Covenant,” 104-06, 121.

코틀랜드 종교개혁이 자리를 잡으면서, 스코틀랜드 왕은 닉스가 쓴 스코틀랜드 신앙고백서(1560)를 받아들이고, 개신교회를 보호하며, 로마 가톨릭의 교리와 그 세력이 스코틀랜드에 발붙이지 못하게 하겠다고 맹세하게 되었다.²² 여기서도 우리는 구약에서 나타나는 이스라엘과 유다의 국가적 언약체결이 문자 그대로 반복될 수 있다는 성경해석의 전제를 볼 수 있다.²³ 이 국왕언약은 후에 영국내전에서 중요한 역할을 하게 된다. 스코틀랜드 언약도들의 입장에서 보면, 로마 가톨릭의 제도를 받아들이는 것은 곧 하나님과의 언약을 어기는 것이었는데, 찰스왕은 성공회를 로마 가톨릭과 유사하게 바꾸고 있으면서 고교회적인 예전을 스코틀랜드에 강요하였다. 이에 반발한 스코틀랜드 언약도들은 1581년의 국왕언약을 재확인하며 신앙적 순수성을 지킬것을 결의하였는데, 이것이 바로 1638년에 에딘버러에서 체결된 스코틀랜드 국가언약이다.

하지만 1585년에 토마스 카트라이트(Thomas Cartwright, 1535-1603)와 그의 친구인 더들리 페너(Dudley Fenner, 1558-1587)가 자카리우스 우르시누스(Zacharius Ursinus, 1534-1583)의 통찰을 받아들여 영어권 최초로 행위언약과 은혜언약에 대해서 언급하고,²⁴ 1590년 어간에는 윌리엄 퍼킨스(William Perkins, 1558-1602)가 행위언약에 대해서 언급하면서,²⁵ 학문적인 언약신학의 발전은 주로 구속언약, 행위언약

22 Macedo, "From Social Bonds to Divine Covenant," 111.

23 이스라엘과 유다의 역사를 영국이나 식민지 미국에 그대로 적용하는 성경해석에 대해서는 이미 많은 연구가 있어왔다. 예를 들어서, 다음 글들을 읽어보라. Macedo, "From Social Bonds to Divine Covenant," 111; James B. Torrance, "The Covenant Concept in Scottish Theology and Politics," in *The Covenant Connection: From Federal Theology to Modern Federalism*, eds. Daniel Judah Elazar and John Kincaid (Lanham, MD: Lexington Books, 2000), 154-57; Theodore D. Bozeman, *To Live Ancient Lives: The Primitivist Dimension in Puritanism* (Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 1988), 98-99.

24 E. Brooks Holifield, *Theology in America: Christian Thought from the Age of the Puritans to the Civil War* (New Haven, CT: Yale Univeristy Press, 2003), 39.

25 Torrance, "The Covenant Concept in Scottish Theolog and Politics," 152.

(혹은 자연언약), 은혜언약이라는 구조속에서만 이루어졌고, 언약신학의 정치적인 함의는 생각보다 별로 강조되지 않았다. 스코틀랜드 신학자 중에서도 로버트 브루스(Robert Bruce, 1554-1631), 안드레 멜빌(1545-1622), 로버트 호우이(Robert Howie, 1568-1646), 그리고 롤록 등은, 국가적인 차원에서의 언약보다는 구속역사속에서와 개인적인 언약의 적용에 대해서 훨씬 더 비중있게 다루고 있다.²⁶ 우르시누스와 카스파르 올레비안누스(Caspar Olevianus, 1536-1587), 그리고 코케이우스의 경우에서 보듯이, 유럽대륙에서의 언약신학의 발전은 정치적인 면보다는 주로 구속역사를 설명하는 차원에서 이루어졌고, 그들의 영향력은 영국에까지 미쳤던 것이 분명하다.

물론 언약신학의 발전을 구속언약, 행위언약, 은혜언약이라는 구조만으로 다 설명할 수는 없다. 언약이라는 단어와 사상이 성경과 역사속에서 오랫동안 쓰여왔던 만큼, 다수의 신학자들이 언약에 대해서 다양한 고찰을 했고, 이러한 다양성을 설명하기 위한 학문적인 시도들이 있어왔다. 그 중에서도 주목해야 할 것은 트린테루드(Trinterud)의 정리이다. 헤페(Hepp)가 독일계열의 언약론적 개혁신학을 칼빈의 제네바에서 나타난 이중예정론의 신학과 구별한 것과 비슷하게,²⁷ 트린테루드는 올리히 츠빙글리(Ulrich Zwingli)와 불링거, 그리고 외콜람파디우스(Oecolampadius) 등으로 대표되는 취리히 전통의 언약신학과, 칼빈과 테오도르 드 베자(Theodore de Beza)로 대표되는 제네바의 신학전통을 구분한다. 그에 따르면, 취리히는 조건적이고 쌍무적인 언약신학을 추구하면서 인간의 역할을 부각시킨 반면, 제네바는 일방적이고 절대적인, 하나님 주권 속에서의 구원이라는 언약론을 발전시켰다.²⁸ 맥코이와 베이커 역시 앞에서 언급한 것처럼 취리히의 언약신학과 제네바의 칼빈주의는 서로 구별되는 전통이라

26 Macedo, "From Social Bonds to Divine Covenant," 122-44.

27 J. Mark Beach, *Christ and the Covenant: Francis Turretin's Federal Theology as a Defense of the Doctrine of Grace* (Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 2007), 24.

28 Beach, *Christ and the Covenant*, 29.

고 주장하고 있다. 그리브스(Richard Greaves)는 이 두 전통이 영국에서 각각 다양한 형태로 차용되었으며, 존 프레스톤(John Preston, 1587-1628)과 존 볼(John Ball, 1585-1640)은 취리히의 노선을, 카트라이트와 페너와 퍼킨스는 두 전통의 융합을 추구했으나, 카트라이트와 페너와 퍼킨스 이후에 두 전통은 다시 분리되어 다시금 다양성이 존재하게 되었다고 주장한다.²⁹

그러나 최근의 연구들에 따르면 이러한 “두 전통”이론은 사실이 아니다. 두 전통이론의 전제는 칼빈의 신학이 칼빈 뒤에 발전되는 언약신학과 상충된다는 것인데, 릴백(Lillback)에 따르면 이러한 반립은 존재하지 않는다.³⁰ 오히려 칼빈은 후대의 언약신학의 발전에 상당한 공헌을 했다는 것이 릴백의 주장이다.³¹ 또한 멀러(Muller)와 비치(Beach) 역시도 쌍무적인 언약과 일방적인 언약의 개념은 예정론이나 율법주의와는 전혀 상관이 없다고 밝힌다. 즉, 제네바에서는 언약의 의무이행보다는 하나님의 예정과 은혜가 강조되고, 라인란트에서는 언약의 의무이행이 은혜보다 더 강조되었다는 식의 서술은 옳지 않다는 것이다.³²

그러므로 러더포드가 취리히 언약신학과 알투스우스의 영향을 받은 것이 확실하긴 하지만, 그렇다고 해서 칼빈과 베자의 신학, 그리고 그들의 신학과 뗄 수 없는 관계에 있었던 프랑스 개신교회의 저항사상이 러더포드에게 미친 영향을 배제해서는 안된다. 여기에 더하여, 스코틀랜드 신학의 전통과 영국내전의 특수한 상황이 더하여져서 『법과 왕』을 가능하게 했던 것이라고 봐야 할 것이다. 이제부터는 『법과 왕』을 분석하면서 러더포드가 라인란트 방식의 언약신학 외에도 다양한 이들에게서 사상적 감화와 영향을 받아서

²⁹ Beach, *Christ and the Covenant*, 29-30.

³⁰ Peter A. Lillback, “Calvin’s Interpretation of the History of Salvation: The Continuity and Discontinuity of the Covenant,” in *Theological Guide to Calvin’s Institutes: Essays and Analysis*, eds. David W. Hall and Peter A. Lillback (Phillipsburg, NJ: P&R, 2008), 170-80.

³¹ 이에 대해서는 Lillback, 『칼빈의 언약사상』, 원종천 역 (서울: 기독교문서선교회, 2009)을 참고하라.

³² Beach, *Christ and the Covenant*, 45-46.

그의 정치적 언약신학을 정립했음을 증명하도록 하겠다.

III. 『법과 왕』에 나타난 다양한 언약신학전통

러더포드가 『법과 왕』을 통해서 전달하고 싶은 메시지는 분명하다. 로마 가톨릭에 동조한 죄목으로 수찬정지를 당한 맥스웰 주교(bishop John Maxwell, 1586-1647)는 절대왕권과 왕권신수설을 변호하면서 왕은 백성의 인정을 받든지 못받든지 여부와 상관없이 왕이라고 하여 러더포드를 비롯한 스코틀랜드 언약도들의 저항운동을 부정당한 것으로 비판했다.³³ 이러한 주장에 대한 반박으로, 왕권은 하나님으로부터 비롯되지만 백성들에게도 인정을 받아야 하며, 하나님과 맺은 언약을 지키고 백성과 맺은 언약을 이행해야 할 왕이 오히려 언약을 배반하며 장로교 신앙을 압제하고 폭압을 일삼고 있으니, 스코틀랜드가 그러한 무자격한 왕에 대항하고 압제 속에서 고통받는 잉글랜드의 신앙인들을 돕는 것이 성경적으로나 이성적으로나 이치에 합당하다는 것이 이 책의 골자이다.

러더포드는 『법과 왕』에서 시종일관 자신이 스코틀랜드 장로교 전통에 속해 있으며 칼빈과 베자와 프랑스 개신교도 등의 사상에 영향을 받았음을 확실히 밝힌다. 먼저 서문에서 그는, 『스코틀랜드 왕의 권리』라는 책을 통해 장로주의에 굳게 서서 스코틀랜드 국왕언약의 정신을 계승 발전시키며 폭정을 삼가야 한다고 주장했던 부캐넌(Buchanan) 같은 사람이야말로 진정한 신학자이며, 맥스웰 주교와 같은 망나니는 부캐넌 같은 인물에게 한 수 배워야 한다고 주장했다.³⁴ 뒤이어 그는 로마서 13장이 국왕의 권위에

³³ Rutherford, *Lex, Rex*, 21.

³⁴ "Buchanan and Mr melvin were doctors of divinity; and could have taught such an ass as john Maxwell." George Buchanan, *De Jure Regni apud Scotos: a Dialogue concerning the Rights of the Crown in Scotland*, trans. Robert Macfarlan (Edinburgh, 1843), xxii.

대해서 무엇을 말하고 있는가에 대해서 분석하면서 닉스의 『스코틀랜드 역사』를 인용한다.³⁵ 또한 그는 자신이 여느 종교개혁자들처럼 재세례파의 무정부론을 거부하면서도,³⁶ 동시에 폭정에 항거하는 저항사상을 견지한다는 점에 있어서 칼빈, 베자, 프랑스 개신교도들과 동일선상에 있다고 본다. 실제로 러더포드의 로마서 13장 해석과 다윗 왕을 통해 이상적인 왕의 모습을 그리고자 했던 시도 등이 베자 등과 유사하다는 것이 최근 연구에서도 밝혀진 바 있다.³⁷ 그렇다면 “프랑스와 네덜란드에서 행해진 일이나, 루터 시대의 신학자들은, 저항이 적법한 것”임을 보여주며, 이 점에 있어서 “칼빈, 베자, 파레우스, 독일 신학자들, 부캐넌” 등은 자신과 의견을 같이 하고 있다는 러더포드의 주장은 다소 과장이 섞였을 수는 있어도 전혀 허언은 아닌 셈이다.³⁸

한편 러더포드가 이처럼 자신을 칼빈, 베자 및 프랑스 개신교도들과 일치 시킨다고 할 것 같으면, 은총은 자연을 거스르지 않고 완성시킨다고 보는 토마스 아퀴나스(Thomas Aquinas, ?-1274)의 사상과 러더포드의 『법과 왕』이 궤를 같이하고 있다는 코피(Coffey)의 주장을 받아들일 수 있는가?³⁹ 결론부터 말하면, 받아들일 수 있다. 『법과 왕』에 중세로부터 이어져 내려오는 자연법 사상이 나타나는 것은 틀림없는 사실이다. 러더포드는 책 서두에서부터 정부가 자연법에 적합한 것인가, 적합하다면 자연법에 합당한 정부

35 Rutherford, *Lex, Rex*, 146.

36 “All our interpreters, as Beza, Calvin, Luther, Bucer, Marloratus, from the place[2 Peter ii] saith it is a special reproof of anabaptists and libertines, who in that time maintained that we are all free men in Christ, and that there should not be kings, masters, nor any magistrates.” Rutherford, *Lex, Rex*, 148.

37 Ryan McAnnally-Linz, “Resistance and Romans 13 in Samuel Rutherford’s *Lex, Rex*” *Scottish Journal of Theology* 166, 2 (May 2013): 140-58; Nevada Levi DeLapp, *The Reformed David(s) and the Question of Resistance to Tyranny: Reading the Bible in the 16th and 17th centuries* (New York: Bloomsbury T&T Clark, 2014), 145.

38 “...the practice of France, of Holland, the divines in Luther’s time...resolved resistance to be lawful; Calvin, Beza, Pareus, the German divines, Buchanan, and an host might be produced.” Rutherford, *Lex, Rex*, 184.

39 John Coffey, *Politics, Religion, and the British Revolutions*, 152-53.

형태가 존재하는가에 대한 질문을 던진다.⁴⁰ 그에 따르면, 통치기관을 세우는 것은 자연법에 충실하고 자연스러운 것이지만, 어떤 사람을 통치자로 세울 것인가, 어떤 형태의 정치제도를 선택할 것인가 등등은 자연법 혹은 절대적인 도덕법과는 다른 종류의 문제이고, 따라서 어떤 선택을 해도 전혀 이상할 것이 없는 선택사항에 불과하다.⁴¹ 그 외에도 곳곳에서 러더포드는 자연법에 합당한가의 여부를 가지고 교황주의자와 왕당파의 의견을 반박하곤 한다. 실례로, 러더포드는 자연법에 따라서 왕의 권력은 절대적이지 않으며, 폭정은 정당화될 수 없다고 선언한다.⁴² 사람은 날 때부터 본성적으로 자유롭기 때문에, 사람이 위정자에게 종속되는 것은 자연법 혹은 절대적인 도덕법에 의해서 그렇게 되는 것이 아니라 실정법(positive law)에 의해서 되는 것이다.⁴³ 또한 자신을 방어하는 것은 자연법의 이치에 합당하며, 그러므로 스코틀랜드가 왕을 상대로 무력으로 저항하고 폭정에 고통받는 잉글랜드의 형제들을 돕는 것은 정당하다고도 하였다.⁴⁴

그렇다면 러더포드는 이 점에 있어서 개신교 전통을 저버리고 계시와 이성을 부정당하게 조화시켰는가? 그렇지 않다. 아퀴나스식의 자연법 사상을 개신교도들, 특히 개혁주의 신학자들이 거부해왔다는 매킨타이어(Alasdair MacIntyre)와 마우(Richard Mouw)의 주장과는 달리, 투레티니와 같은 저명한 개혁파 정통주의 신학자들도 자연법 사상을 거부감없이 수용했다.⁴⁵ 무엇보다도, 멜랑흐톤(Melanchthon)이 율법폐기론자들을 반대하면서 그의 1528년 *Scholia*에 십계명이 자연법을 반영하고 있으므로 폐지될 수 없는 도덕법이라고 쓴 것과,⁴⁶ 칼빈이 자유사상가들을 반대하면

⁴⁰ Rutherford, *Lex, Rex*, 1-6.

⁴¹ Rutherford, *Lex, Rex*, 1-6, 23.

⁴² Rutherford, *Lex, Rex*, 35.

⁴³ Rutherford, *Lex, Rex*, 51.

⁴⁴ Rutherford, *Lex, Rex*, 159-60, 187-89, 199.

⁴⁵ James E. Bruce, *Rights in the Law: The Importance of God's Free Choices in the Thought of Francis Turretin* (Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 2013), 16, 32.

⁴⁶ Timothy J. Wengert, *Law and Gospel: Philip Melanchthon's Debate with John*

서 인간에게는 “양심에 새긴 법”이 있다고 언급한 것은⁴⁷ 자연법 사상에 대한 일종의 긍정이라고 볼 수 있다.

러더포드의 자연법 사상은 멜랑흐톤과 칼빈의 그것과 분명히 일치한다. 러더포드가 왕의 권위는 “자연법의 최고한 절반, 즉 자비와 진리의 사역과 그의 형제와의 언약지킴”에서 인정받는다고 쓸 때,⁴⁸ 여기서 자연법의 최고한 절반이란 십계명의 후반부 혹은 “네 이웃을 네 자신과 같이 사랑하라”는 계명을 가리키는 것으로 볼 수 있다. 자연법은 도덕법과 이웃사랑의 법과 일치하며, 그것이 바로 형제와의 언약지킴이라는 러더포드의 정치 사회적 언약신학은, 언약이라는 말은 붙이지 않았지만 자연법을 근거로 도덕법과 십계명의 유효성을 주장했던 멜랑흐톤과 칼빈의 견해와 동일하다고 할 수 있다. 다만 러더포드에게는 자연법이 언약신학의 틀 안에서 다루어졌을 뿐이다. 자연법 사상이 『법과 왕』에서 차지하는 큰 비중을 생각하면, 러더포드의 언약신학에는, 취리히 전통의 영향과 멜랑흐톤과 칼빈의 영향이 함께 조화롭게 나타나고 있다고 하겠다.

볼링거, 멜랑흐톤, 칼빈 뿐만 아니라, 러더포드는 베자의 『신하들에 대한 위정자의 권한』(*Du droit des magistrats*, 1574)과, 어떤 프랑스 개혁자가 가명으로 저술한 『폭정에 항거하여 자유를 변호함』을 접했음이 거의 틀림없다. 실제로 러더포드는 닉스와 부캐넌, 알투스우스 등과 함께 베자, 멜랑흐톤, 프랑스와 독일과 네덜란드 신학자들, 특히 유니우스 브루투스라는 가명을 사용하는 저자의 저항사상이 자신의 견해를 지지해준다고 언급하고 있다.⁴⁹ 베자는 성바돌로매 축일에 일어난 학살로 인해서 일어난 종교전쟁에서 개신교의 저항전쟁을 변호하면서, 위정자들의 권세와 명령은 “경건과 자비”라는 범위를 벗어나지 않는 범위내에서만 복종되어야 한다고 강조하

Agricola of Eisleben over Poenitentia (Grand Rapids, MI: Baker, 1997), 197.

47 John Calvin, “Against the Fantastic and Furious Sect of the Libertines Who Are Called ‘Spirituals,’” in *Treatises Against the Anabaptists and Against the Libertines*, trans. Benjamin Wirt Farley (Grand Rapids, MI: Baker, 1982), 252-53.

48 Rutherford, *Lex, Rex*, 60.

49 Rutherford, *Lex, Rex*, 148, 152, 155, 173-74, 184, 209.

였다.⁵⁰ 왕이 백성을 위해 있는 것이지 백성이 왕을 위해서 존재하는 것이 아니다.⁵¹ 왕이 하나님의 법과 자연법을 어기고 폭압정치를 하며 이에 대한 어떤 다른 타개책도 없는 경우에는, 하급관료들은 사람들을 구원시키고 보호하기 위해서 무기를 들고서라도 폭군에게 저항할 수 있다.⁵² 특히 왕이 신앙을 보호할 의무를 지키지 않고 신앙을 부패하게 만드는 것은 불법이므로, 저항할 수 있다.⁵³ 왕이 언약의 의무를 이행하지 않고 어길 때, 삼부회는 왕을 면직시킬 수 있는 권한을 갖는다는 사실은 “공평과 자연법”에 합당하다.⁵⁴ 러더포드는 베자의 제안을 그대로 받아들여서, 왕이 언약의 의무와 약속을 이행하지 않고 폭정을 행하면 그 언약은 무효가 되고 왕위는 폐해진다고 할 뿐 아니라, 신앙의 순수성을 지키기 위해서 무기를 들고 저항하는 것은 정당하다는 점도 강조하였다.⁵⁵

한편 『폭정에 항거하여 자유를 변호함』의 저자는 성경에 나온 왕들의 예를 분석하고 그것을 통해서 왕은 어떠한가 하며 신앙적 이유의 불복종과 저항은 어떠한가 하는지를 제시한다. 많은 왕들이 절대권력이란 하나님께만 해당되는 것임을 무시하고 교만하게 자신의 권력을 내세우고 있다.⁵⁶ 하나님은 스스로 계시지만, 왕권은 스스로 존재할 수 없고 하나님으로부터 온다.⁵⁷ 요아스 왕이 즉위할 때에 언약을 세운 것처럼, 왕은 하나님 그리고 백성들과 언약을 세운 것이다.⁵⁸ 따라서 왕들은 목자로서 자신에게 맡겨진 주님의 양떼들을 선하게 인도해야 한다는 조건하에서 왕으로 임명되었다.⁵⁹ 왕이 하나님의 명령을 거스르는 명령을 하면 그리스도인들은 성경 인물들이

50 Theodore Beza, 『신하들에 대한 위정자의 권한』, 박건택 역, 『종교개혁 사상선집』(서울: 솔로몬, 2009), 775.

51 Beza, 『신하들에 대한 위정자의 권한』, 780.

52 Beza, 『신하들에 대한 위정자의 권한』, 793.

53 Beza, 『신하들에 대한 위정자의 권한』, 818-22.

54 Beza, 『신하들에 대한 위정자의 권한』, 798.

55 Rutherford, *Lex, Rex*, 132, 166

56 Iunius Brutus, *Vindiciae contra tyrannos*, 2-3.

57 Iunius Brutus, *Vindiciae contra tyrannos*, 5-6.

58 Iunius Brutus, *Vindiciae contra tyrannos*, 7-8.12.

59 Iunius Brutus, *Vindiciae contra tyrannos*, 7-8.

그랬던 것처럼 불복종해야 한다.⁶⁰ 흥미로운 것은, 이 책에서 익명의 프랑스 개신교도는 구약 이스라엘과 유다의 왕들에 대한 성경구절들을 저자 당시의 왕정에 있는 그대로 적용하고 있다는 것이다.⁶¹ 그리스도인 왕은 구약의 왕들과 동등한 입장에서 “같은 언약, 같은 조건, 위반에 대한 같은 형벌”하에 있으며, “불신앙을 징벌하시는 동일하신 전능의 하나님”과 언약관계에 있다.⁶² 러더포드도 자신의 책에서 구약의 왕에 대한 내용을 액면 그대로 사용하고 있다. 다윗이 즉위할 때 백성과 언약을 맺었다는 성경구절은 왕은 백성과의 언약관계 속에서 자신의 의무를 다해야 한다는 적극적인 명령을 도출하는 데에 사용된다.⁶³ 그리고 왕은 하나님과 그리고 백성과 언약관계에 있으므로 백성들을 신앙과 의로움으로 다스리며 보호해야 한다는 조건하에서 왕이 되는 것이라고 하였다.⁶⁴ 왕이 하나님과 세운 언약의 조건은 곧 백성을 선하게 다스려야 것이라는 점에서 러더포드는 프랑스 저자와 의견을 같이 하고 있다. 왕은 절대권력을 휘둘러서는 안되고, 하나님의 백성을 위한다는 조건하에서 왕으로 인정받는 것이다.⁶⁵

하나님과 왕과 백성이 언약의 관계에 있다는 주장은 알투스우스에게서도 반복된다. 통치자들과 백성은 하나님과의 언약관계에 있기 때문에, 하나님을 알고 경외해야 하며, 학교들로 하여금 경건을 보존하고 확산시키도록 하고, 교회를 통해서 하나님의 나라를 보호하고 보전할 책임이 있다.⁶⁶ 러더포드는 알투스우스의 통찰을 기꺼이 차용했다. 왕은 경건이 보존되도록 할 의무가 있다.⁶⁷ 왕이 이상숭배적인 예전과 예배를 강요하면, 그 왕은

60 Iunius Brutus, *Vindiciae contra tyrannos*, 26.

61 Torrance, “The Covenant Concept in Scottish Theology and Politics,” 154.

62 “Euangelium successit legi, Reges Christiani Iudaicorum loco sunt. Idem pactum est, eadem conditiones, eadem poenae, ni impleantur, idem index perfidae Deus omnipotens.” Iunio Bruto, *Vindiciae contra tyrannos*, 18.

63 Rutherford, *Lex, Rex*, 54.

64 Rutherford, *Lex, Rex*, 57.

65 Rutherford, *Lex, Rex*, 60.

66 Althusii, *Politica, methodice digesta*, 301-03.

67 Rutherford, *Lex, Rex*, 55.

왕이 아니라고 생각하고 무시하고 저항해야 한다.⁶⁸ 물론 러더포드는 위정자가 자기 백성들의 경건상태를 관리해야 한다는 것을 알투스우스에게만 배워오지는 않았다. 예를 들어서 칼빈은 우상숭배와 신성모독 등의 죄가 백성들에게 퍼지지 않도록 하는 것이 위정자의 의무라고 기록하고 있고,⁶⁹ 네덜란드 신앙고백서(소위 Belgic Confession) 36번째 조항에도 같은 생각이 표현되어 있다.⁷⁰ 이렇게 볼 때, 알투스우스는 개혁자들이 이해한 교회와 국가간의 관계를 언약의 틀 안에서 설명하려고 한 것이고, 러더포드가 그것을 자신의 목적에 맞게 활용했다고 보는 것이 좋겠다.

마지막으로, 스코틀랜드 언약신학의 발전과 영국내전이라는 특수한 상황이 러더포드의 언약신학에 분명한 흔적을 남기고 있음을 부인할 수 없다. 앞에서 살펴보았듯이, 낙스, 국왕언약, 1638년 스코틀랜드 국가언약, 그리고 1642년 잉글랜드와의 엄숙동맹에 이르기까지, 스코틀랜드 종교개혁은 교회와 정치와 사회 전반에 걸쳐서 언약을 강조해왔다. 잉글랜드의 경우에도, 영국 국교회는 교황이 아닌, 국왕이 교회의 수장이라고 선언하였기 때문에, 정치와 종교는 밀접하게 관이 련될 수 밖에 없었고, 이런 상황에서는 정치적 언약개념이 자라나기가 한층 용이했을 것이다. 게다가 마리아 튜더 여왕의 가혹한 박해와, 가톨릭 추종자들에 의한 제임스 왕 암살기도사건(The Gunpowder Plot)은 영국민들에게 로마 가톨릭에 대한 반감을 자극했다. 또한 17세기 개신교도들에게는 로마 교황은 적그리스도이며 로마 교회는 미사라는 우상숭배를 조장하는 폭압적인 집단이라는 인식이 상식적인 것이었으므로,⁷¹ 러더포드는 찰스왕과 로드 대주교(Archbishop Laud)

68 Rutherford, *Lex, Rex*, 56.

69 Calvin, *Institutes*, 4.20.3.

70 “거룩한 사역을 보호하며, 그림으로써 모든 우상숭배와 거짓 예배를 막아 적그리스도의 나라가 멸망받고 그리스도의 나라가 흥왕하도록” 해야 한다고 기록되어있다.

71 영국에서 로마 가톨릭을 적그리스도로 고백하는 것은 공적인 자리에서의 관례와도 같아서 이 신념이 개신교도들의 연합에 도움이 되어왔는데, 찰스왕과 로드 대주교는 이러한 신념을 무너뜨리려고 하였다. 이에 대해서는 Anthony Milton, *Catholic and Reformed: The Roman and Protestant Churches in English Protestant Thought, 1600-1640* (New York: Cambridge University Press, 1995)를 보라.

이 악명높은 “그 밖에 모든 것” 칙령을 통하여 고위 성직자 제도를 강요하는 것에 환멸을 느낄 수 밖에 없었다. 이러한 분노와 실망감은 전쟁을 통하여 더욱 강해질 수밖에 없었고, 결국 『법과 왕』이라는 절대왕정에 대한 신랄한 비판서를 남고야 말았다.

IV. 나가는 말

러더포드의 『법과 왕』은 겉보기와는 다르게 전통적인 내용을 담고 있다. 이 작품에서 러더포드는 종교개혁자들의 자연법 사상, 국가관, 문자적 구약 해석학, 저항사상, 그리고 그들의 로마 가톨릭 비판을 언약신학이라는 틀 안에 집어넣고 가공하여 영국내전이라는 당시 상황에 대한 자신과 스코틀랜드 언약도들의 입장을 표명한 것이다. 따라서 필자는 러더포드의 정치적 언약신학을 단순히 라인란트 계열의 언약신학이나, 알투스우스의 언약신학의 한 갈래로 보는 환원주의적 사고를 지양하고, 불링거, 칼빈, 베자, 프랑스 개신교 저항사상, 스코틀랜드 언약신학, 그리고 러더포드의 시대상황과 배경이 모두 반영되어 형성된 종합서로 볼 것을 제안한다. 러더포드가 전통을 활용하여 그 시대에 필요한 국가언약관을 신학적으로 정립한 것을 본보기로 삼아, 오늘을 사는 우리도 성경적이면서 우리 시대에 맞는 교회와 국가와의 관계를 신학적으로 정립하여야 할 것이다.

[Abstract]

Covenant Theology
in Samuel Rutherford's *Lex, Rex*

Gyeong Cheol Gwon(Chongshin Theological Seminary)

Samuel Rutherford(1660-1661) was a theologian who applied covenant theology to the area of politics more actively than many others. The political aspect of his covenant theology was evident in *Lex, Rex*, which was published in 1644. The covenant theology presented in the book was shaped by various factors: Bullinger, Calvin, the resistance theory of Beza and the Huguenots, Althusius, the Scottish covenant theology, and the English Civil War. Rutherford's concept of the law of nature, which was used as a piece of evidence in support of his thesis, was in line with Melancthon's and Calvin's understanding. Moreover, Rutherford accepted the resistance theory of Beza and the French Protestants and made use of it. A series of covenants signed by the Scots, including the King's Covenant, the Scottish National Covenant, and the Solemn League and Covenant, also influenced him greatly. Finally, his covenant theology was radicalized when King Charles and Archbishop Laud tried to imposed the prelacy on Scotland. Seen in this light, we need to beware of the reductionist tendency that finds the source of Rutherford's covenant theology solely from Bullinger and Althusius.

Key Words: Covenant, Law of Nature, Tyranny, Resistance, Church and State, English Civil War

[참고문헌]

- Altusius, Johannes. *Politica, methodice digesta et exemplis sacris et profanis illustrata*, Herborn, 1603.
- Beach, J. Mark. *Christ and the Covenant: Francis Turretin's Federal Theology as a Defense of the Doctrine of Grace*. Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 2007.
- Beza, Theodore. 『신하들에 대한 위정자의 권한』. 박건택 역. 『종교개혁 사상 선집』. 서울: 솔로몬, 2009.
- Bozeman, Theodore D. *To Live Ancient Lives: The Primitivist Dimension in Puritanism*. Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 1988.
- Bruce, James E. *Rights in the Law: The Importance of God's Free Choices in the Thought of Francis Turretin*. Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 2013.
- Bruto Celta, Stephano Iunio. *Vindiciae contra tyrannos*. Edinburgh, 1579.
- Buchanan, George. *De Jure Regni apud Scotos; a Dialogue concerning the Rights of the Crown in Scotland*. Translated by Robert Macfarlan. Edinburgh, 1843.
- Bullinger, Heinrich. *De testamento seu foedere Dei unico et aeterno*. Zürich, 1534.
- Calvin, John. "Against the Fantastic and Furious Sect of the Libertines Who Are Called 'Spirituals.'" In *Treatises Against the Anabaptists and Against the Libertines*. Trans. Benjamin Wirt Farley. Grand Rapids, MI: Baker, 1982.
- _____. *Institutes of Christian Religion*. 2 Vols. Trans. Henry Beveridge. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1972.

- Cocceius, Johannes. *Summa doctrinae de foedere et testamento Dei explicata*. Leiden, 1654.
- Coffey, John. *Politics, Religion and the British Revolutions: The Mind of Samuel Rutherford*. New York: Cambridge University Press, 1997.
- DeLapp, Nevada Levi. *The Reformed David(s) and the Questions of Resistance to Tyranny: Reading the Bible in the 16th and 17th Centuries*. New York: Bloomsbury T&T Clark, 2014.
- Eusden, John D. "Introduction." In William Ames. *The Marrow of Theology*. Grand Rapids, MI: Baker, 1997.
- Holifield, E. Brooks. *Theology in America: Christian Thought from the Age of the Puritans to the Civil War*. New Haven, CT: Yale University Press, 2003.
- Lee, Brian J. *Johannes Cocceius and the Exegetical Roots of Federal Theology: Reformation Development in the Interpretation of Hebrews 7-10*. Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 2009.
- Lillback, Peter A. "Calvin's Interpretation of the History of Salvation: The Continuity and Discontinuity of the Covenant." In *Theological Guide to Calvin's Institutes: Essays and Analysis*. Ed. David W. Hall and Peter A. Lillback. Philipsburg, NJ: P&R, 2008.
- _____. 『칼빈의 언약사상』. 원종천 역. 서울: 기독교 문서 선교회, 2009.
- Macedo, Breno. "From Social Bonds to Divine Covenant: The Rise and Development of the Covenant Idea in Scottish Theology from the Fourteenth to the Sixteenth Century." *Puritan Reformed Journal* 5, 1 (2013): 102-144.
- McAnnally-Linz, Ryan. "Resistance and Romans 13 in Samuel Rutherford's *Lex, Rex*." *Scottish journal of Theology* 166, 2 (May 2013): 140-158.

- McCoy, Charles S. and J. Wayne Baker, *Fountainhead of Federalism: Heinrich Bullinger and the Covenantal Tradition*. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 1991.
- Milton, Anthony. *Catholic and Reformed: The Roman and Protestant Churches in English Protestant Thought, 1600-1640*. New York: Cambridge University Press, 1995.
- Raath, Andries and Shaun de Freitas. "Theologico-Political Federalism: The Office of Magistracy and the Legacy of Heinrich Bullinger (1504-1575)." *Westminster Theological Journal* 63 (2001): 285-304.
- Rollock, Robert. *Select Works of Robert Rollock*. 2 Vols. Ed. William M. Gunn. Edinburgh, 1849.
- Rutherford, Samuel. *Lex, Rex, or the Law and the Prince: A Dispute for the Just Prerogative of King and People*. Edinburgh, 1843.
- _____. *The Covenant of Life Opened, or a Treatise of the Covenant of Grace*. Edinburgh, 1655.
- _____. *A Survey of the Survey of That Summe of Church Discipline Penned by Mr. Thomas Hooker*. London, 1658.
- Ahn, Sang Hyuck. "Covenant in Conflict: The Controversy over the Church Covenant between Samuel Rutherford and Thomas Hooker." PhD Diss. Calvin Theological Seminary, 2011.
- Torrance, James B. "The Covenant Concept in Scottish Theology and Politics." In *The Covenant Connection: From Federal Theology to Modern Federalism*. Ed. Daniel Judah Elazar and John Kincaid. Lanham, MD: Lexington Books, 2000.
- Trueman, Carl R. *Luther's Legacy: Salvation and English Reformers, 1525-1556*.
- Turretini, Francois. *Francisci Turretini Opera*. 4 Vols. Edinburgh, 1847-1848.

Voetius, Gisbertus. *Politicae Ecclesiasticae*. Utrecht, 1633.

Wengert, Timothy J. *Law and Gospel: Philip Melancthon's Debate with John Agricola of Eisleben over Poenitentia*. Grand Rapids, MI: Baker, 1997.

R&R 23(2019) 127-154

목회자의 참된 영성과 지성이 교회 성장에 미치는 영향

김진흥
(시드니신학대학)

[초록]

목회자의 영성과 지성을 대립적으로 이해하고 특히 목회자의 지성을 경원시하는 견해가 은근히 한국 개신교회에 들어와서, 장로교회의 영적 건강에 부정적인 영향을 끼치고 있다. 본 논문은 ‘장로교회의 목사는 학자여야 한다’는 모토에서 볼 수 있듯이, 목회자의 자질을 중요하게 강조해 온 장로교회의 전통을 돌아보면서, 목회자의 영성과 지성의 조화가 교회의 영적 건강에 사활적인 중요성을 가지고 있다는 사실을 다시 한 번 되새기기 위한 목적으로 작성되었다. 이런 목적을 적절하게 달성하기 위하여, 우선 ‘참된 영성, 목회자의 지성, 그리고 교회성장’이라는 세 가지 중요한 개념을 차례로 설명한다. 그런 다음 ‘목회자의 영성과 지성은 교회의 올바른 성장에 사활적인 중요성을 가지고 있다’는 논지를 영성과 지성의 관계에 대한 성경적 이해 및 교회사의 사례들 통하여 입증한다. 성경의 교훈에 따르면 영성과 지성은 결코 배타적인 것이 아니라 상보적인 것으로 이해되어야 하며, 균형 잡힌 영성과 지성을 갖춘 목회자가 오늘날에도 여전히 올바른 성경적 ‘교회 성장’에 꼭 필요하다는 사실을 강조한다. 왜냐하

면 그것은 목회자의 올바른 소명 의식 및 교회 성장에 대한 성경적 비전과 직결되어 있기 때문이다.

키워드: 영성, 지성, 목회, 교회 성장, 목회자, 개혁주의

1. 서론

장로교회는 그 역사적인 기원에서 목회자의 자질을 중요하게 강조해 왔다. 개혁주의 신학은 ‘장로교회의 목사는 학자여야 한다’는 모토를 대대로 전수해 온 것이 그 단적인 증거이다. 이 격언은 목회자의 영성이 지성과 조화된 전인적인 경건으로 갖추어져야 한다는 의미를 담고 있다. 그런데, 목회자의 영성과 지성을 대립적으로 이해하고 특히 목회자의 지성을 경원시하는 견해가 은근히 한국 개신교회에 들어와 있으며, 그것이 장로교회에까지 영향을 끼치고 있다. 그리고 이런 견해는 종종 교회성장론과 연결되어 주장되고 있다. 이런 현실을 고려하여 ‘목회자의 참된 영성과 지성이 교회 성장에 미치는 영향’이라는 주제로 성경적인 목회자상을 살펴보는 것이 필요하다고 생각된다. 이 주제를 논리적으로 다루기 위하여, 본고에서는 우선 제목에서 표현된 세 가지 개념들, ‘참된 영성, 목회자의 지성, 그리고 교회성장’을 차례로 해명하고, 그런 다음에 목회자의 참된 영성과 지성이 교회 성장에 끼치는 영향을 고찰하려고 한다. 장로교회의 헌법에서 규정하고 있듯이 목회자의 영성과 지성은 교회의 올바른 성장에 사활적인 중요성을 가지고 있다는 것이 필자의 논지이며, 그것을 성경적 기초에 따라 영성과 지성을 올바르게 정의하고 교회사의 사례를 통하여 입증하려고 한다. 본론에서 필자가 강조하여 다루고자 하는 첫째 요점은 성경적 개념에 따른 영성, 지성, 교회성장의 개념을 올바르게 확립하려는 것이다. 그 가운데서도 특히 한국교회의 목회자들에게 ‘지성’이라는 요소가 얼마나 중요한지, 성경

의 교훈에 따르면 영성과 지성은 결코 배타적인 것이 아니라 상보적인 것으로 이해되어야 하는지 강조하는 것이 두 번째 요점이다. 그리고 ‘교회성장’을 신약성경의 개념에 따라 올바르게 이해한다면, 목회자의 영성과 지성이 그것과 얼마나 밀접하게 연결되어 있는지 밝히는 것이 필자의 세 번째 요점이 될 것이다.

II. ‘참된 영성’의 개념

1. 관계론적 개념으로서의 영성

몸과 영으로 이루어진 인간의 내적인 구성의 관점에서 접근할 때, ‘영성’이란 기독교를 포함한 모든 종교에서 발견할 수 있는 개념이다. 육체를 가진 인간은 동시에 영적인 존재이므로, 신적 혹은 초월적인 신앙의 대상을 가진 사람이면 누구나 이런 넓은 의미에서의 영성을 이야기할 수 있다. ‘각자의 종교적 확신에 따라 나타나는 생활의 태도’라는 관점에서 영성 개념은 모든 종교에서 발견될 수 있다.¹ 이런 관점에서 로마교 사제인 헨리 나우웬은 심지어 종교를 가지지 않은 사람들도 깊은 영적인 삶을 살 수 있다고 말한다.² 그러나 우리는 기독교만이 창조주 하나님과 인간 사이의 올바른 관계를 가르치는 참된 종교(*religio*)라고 믿고 고백하므로, ‘참된 영성’도 오직 기독교에서만 발견할 수 있다. 그리고 기독교 신앙의 토대가 되는 성경은 존재론적 관점보다는 관계론적인 관점에서 영성을 가르친다.

1 조던 오먼, 『영성신학』(왜관: 분도출판사, 1997), 18.

2 헨리 나우웬, 『헨리 나우웬의 영성편지』(서울: 복 있는 사람, 2000), 17. ‘영적인 삶’이란 여러 컨텍스트에서 논할 수 있다. 불교인, 힌두교인, 회교인도 모두 영적인 삶을 살고 있다. 아무 종교 없는 사람들도 깊은 영적인 삶을 살 수 있다. 그러나 내가 너에게 말하는 영적인 삶이란 기독교적 삶의 체험에 바탕을 둔, 한 그리스도인의 고백이다. 내가 내면 깊이 아는 영적인 삶이란 이것밖에 없기에 나로서는 그것만이 유일한 길이다.” 이처럼 ‘영성’을 한 개인의 내면적, 종교적 측면에 관한 것으로 넓게 이해할 때, 기독교적 영성의 독특성 혹은 유일성에 대한 이해가 부적절해질 위험이 있다.

기독교적 ‘영성’(Spirituality) 개념은 사도 바울이 고린도전서 2:15, 3:1에서 언급한 ‘신령한 자’(pneumatikos)에서 유래하였다.³ 기독교회는 처음부터 이 ‘신령한’ 혹은 ‘영적인’이라는 개념을 성삼위 하나님과 사람 사이의 관계적인 개념으로 이해하였다. 대표적으로 고대교회의 기독교 변증가인 리옹의 이레네우스(Irenaeus of Lyon)는 ‘신령한 자’라는 개념을 ‘하나님을 경외하고, 하나님의 아들이 이 땅에 오신 것을 믿으며, 그 믿음으로 말미암아 그 마음에 하나님의 영을 깊이 받아들이며, (그 결과) 의로운 사람이라 불리우며, 그 하나님의 영이 가르치는 대로 순전하고 영적이며 하나님을 위한 삶을 사는 자’로 교회적 정의를 내렸다.⁴ 종교개혁자 칼빈 역시 이 개념을 관계적인 개념으로 보았는데, 고린도전서의 ‘신령한 자’는 특히 성령 하나님의 계시의 빛과 직결되어 이해된다: **‘신령한 자는 하나님의 영을 부여 받는 한에서 모든 것을 판단한다.’**⁵

성경에 근거하여 영성 개념을 이해하려는 사람들은 오늘날에도 여전히 ‘하나님과과의 관계’라는 핵심 요소를 잊지 않고 지적한다. 나우웬은 영성을 한 마디로 ‘예수님을 중심에 모시고 사는 삶’이라고 정의한다.⁶ 게리 토마스는 영성을 ‘우리가 하나님과 관계 맺는 방식, 그분과 가까워지는 방식’으로 이해한다.⁷ 마가복음을 영성 훈련을 위한 텍스트로 이해하며, 그 텍스트의 내용을 ‘예수’라고 강조하는 유진 피터슨은 참된 기독교 영성은 우리의

3 Karl-Friedrich Wiggermann, “Spiritualität” in *Theologische Realenzyklopadie* (Berlin:Walter de Gruyter, 2000), 708. (이하 TRE).

4 TRE, 708. “Die aber immer Gott fürchten und an die Ankunft seines Sohnes glauben und durch den Glauben in ihre Herzen den Geist Gottes einsenken, die werden mit Recht Menschen genannt, rein und geistig und für Gott lebend ..., weil sie den Geist des Vaters haben, der den Menschen reinigt und zum göttlichen Leben erhebt” (haer.V.9,2).

5 Calvin, *The First Epistle of Paul to the Corinthians* (Grand Rapids: Eerdmans, 1979), 63. “In this way the contrast will be more complete, as intimating that the spiritual man, in so far as he is endowed with the Spirit of God, judgeth all things, but is judged by nothing, because he is not subject to any human wisdom or reason.” (강조는 필자의 것).

6 헨리 나우웬, 『헨리 나우웬의 영성편지』, 19.

7 게리 토마스, 『영성에도 색깔이 있다』 (서울: CUP, 2003), 22.

경험에서 시작되는 것이 아니라, 하나님의 말씀을 듣는 것에서 시작한다고 역설한다.⁸ 샌드라 슈나이더즈는 기독교 영성을 ‘그리스도의 신비에 개인적으로 동참하는 것’으로 소개한다.⁹ 심지어 타 종교에 대하여 상당히 관용적인 입장을 취하는 현대 로마교 신학자들도 참된 영성은 단 하나 밖에 없으며, 그것은 하나님과의 관계에 핵심을 두고 있다고 가르친다: “엄격한 의미로 볼 때, 진정한 영성은 예수 그리스도를 중심으로 하고, 그분을 통하여 성삼위에 이르는 영성일 뿐이다. 이것은 영성 생활의 생명적인 원리인 창조된 은총이 단지 예수 그리스도를 통해서만 우리에게 올 뿐만 아니라, 영성생활에 정진하는 사람들이면 누구나 다 자신들이 처한 종교적 위치에 관계없이 의식적으로나 무의식적으로 그리스도의 가르침을 따라야 하기 때문이다.”¹⁰ 영성의 개념이 아직 말끔하게 정리되지 않은 채, ‘영성’이라는 단어가 유행처럼 널리 사용되고 있는 한국 교회 안에서도 ‘관계적 개념’으로서의 기독교 영성 이해에는 대체로 의견이 일치한다.¹¹ 그러므로, 참된 영성이란 항상 성경을 통하여 자신을 계시하시고 그리스도의 교회를 세우시는 삼위 하나님과의 관계에서 이해되어야 할 개념이다. 참된 영성은 성령의 감동으로 말미암아 참된 하나님의 형상이신 예수 그리스도를 닮아감으로써 아버지 하나님께 영광을 돌리고 그분을 즐기는, 성삼위 하나님과의 교제를 누리는

-
- 8 유진 피터슨, 『하나님의 신비에 눈뜨는 영성』 (서울: 좋은 씨앗, 2003), 49. “기독교 영성은 우리의 경험을 말하는 데서 시작하지 않는다. 진정한 기독교 영성은 하나님께서 우리를 부르시고, 치료하고, 용서하는 것을 들음으로부터 시작된다.”
- 9 샌드라 슈나이더즈, “성서와 영성”, 『기독교 영성』 I (서울: 은성, 1997), 26. “기독교 영성, 즉 세례를 받음으로써 예수 그리스도의 죽으심과 부활에 동참하도록 인침을 받은 믿음 안에서 시작되는 바 그리스도의 신비에 개인적으로 동참하는 것은 주님이 만찬에 참여함으로써 이루어진다.” (강조는 필자의 것).
- 10 조던 오먼, 『영성신학』, 18. 곧 이어 오먼은 제2차 바티칸 공의회 ‘비 그리스도에 관한 선언’을 소개하고 이런 관점에서 해명한다. 그러나, ‘자신들이 처한 종교적 위치에 관계없이 ... 무의식적으로 그리스도의 가르침을 따라야 한다’는 그의 묘사는 참된 영성 밖에 있는 타 종교의 영성추구자들에게 기독교 신앙 밖에서의 구원 가능성을 열어 주고 있다는 점에서 오히려 ‘참된 영성’을 왜곡하고 있다는 비판을 받지 않을 수 없다.
- 11 이수영, “한국 교회의 영성이해”, 『신학사상』77(1992), 478, 486을 참조할 것. 이수영 교수는 한국 교회의 영성 이해와 관련하여 주목할 만한 두 견해, 곧 장신대 오성춘 교수와 한신대 김경재 교수의 영성 이해에서 ‘관계성’ 개념이 일관되게 나타나는 사실을 지적한다.

것과 밀접하게 연관된 개념이다. 참된 영성은 하나님과의 그런 신비한 연합을 누리는 삶을 의미할 수도 있고, 또 우리를 그런 교제로 나아가게 도와주는 수단으로서의 영적인 삶을 의미할 수도 있다. 이런 관계론적 관점에서 볼 때, 영성은 본질적으로 종교개혁적인 용어인 ‘경건’(piety, godliness)과 크게 다르지 않다고 볼 수 있다. 경건은 하나님을 믿는 성도들이 행하는 모든 합당한 행동들을 포괄하는 개념이다.¹²

2. 영성의 다양한 모습

삼위 하나님과의 관계라는 점에서 영성의 핵심적 특징에 대한 성경적 개념을 확립하는 것과 나란히, ‘참된 영성’에 대한 이해를 위해서는 교회의 역사에 있어서 드러난 영성의 모습을 살펴볼 필요가 있다. 영성은 삼위 하나님과 교제를 나누는 ‘성도’의 삶이며, 성도의 삶은 긍정적이든 부정적이든 자신이 속한 사회와 상당한 영향을 주고받는다. 따라서 2000년에 육박하는 긴 역사를 가진 기독교에서 영성의 다양한 모습들을 발견할 수 있는 것은 당연한 일이라고 할 수 있다. 교회사에서 찾아볼 수 있는 영성의 다양한 표현들은 영성에 대한 다양한 이해를 보여주며, 그 가운데서 ‘참된 영성’이 무엇인지 생각하는데 도움을 줄 것이다.

교회사의 시대와 장소에 따라 기독교적 영성은 다양한 형태를 보여주었다.¹³ 우선 고대교회의 영성은 박해 이전과 박해 이후에 그 차이를 보여준다. 기독교가 ‘불법적 종교’(religio illicita)일 동안에 박해 아래 있던 참된 교회의 영성은 ‘순교자의 영성’이었다. 이 시대의 참된 그리스도인은 종말론적 소망 가운데 이 세상에서 나그네 삶을 살았다. 그러나 기독교가 합법적 종교로 인정되고 나아가 국교로 공인된 이래, 교회 안에서는 이 세상에서의 삶에 대한 긍정적인 시각이 대두하여, 심지어 로마 제국을 하나님의 나라로

12 변종길, “화란개혁교회의 영성과 경건” (사랑의 교회 성경신학회 발표 논문, 2000.8.21.), 2-3.

13 기독교 역사에서 나타난 다양한 영성에 관해서는 맥킨, 메이어드르프, 르클레르크가 공동 편집한 『기독교 영성』 I, II, III (서울: 은성, 1997)을 참조할 것.

보는 제국신학이 만연하기에 이르렀다. 그 결과 교회의 세속화가 급속히 진행되고, 많은 참된 그리스도인들이 일상을 떠나 금욕적인 영성을 추구하게 되었다. 게르만족의 대 이동으로 고전문화가 일거에 광범위하게 사라진 서유럽 중세 초기의 영성은 그 이전까지의 서유럽 교회의 영성과 뚜렷한 차이를 보여준다. 교부 아우구스티누스의 신학의 전수자이자 동시에 미신(迷信)의 아버지(*pater superstitionis*)로 유명한 교황 대 그레고리(Gregory the Great)라는 인물로 표상할 수 있는 이 과도기에는 고대교회 교부들의 교훈이 잔해처럼 남아 있는 한편, 광범위한 미신이 교회 안에 들어와, 성도들의 영적 생활에 지대한 영향을 미치게 된다.¹⁴ 정치적 문화적으로 서유럽과 다른 길을 걸어간 동방교회의 영성은 전반적으로 서방교회와 큰 차이를 보여준다. ‘필리오케’(Filioque) 논쟁으로 표현되는 동서방의 신학적 차이는 ‘명상을 통한 하나님 추구’라는 (기독론과 상당히 독립적인 성령론에 근거한) 동방 교회 특유의 영성 운동을 이해하는 데 도움을 준다. 한편 중세 천 년의 서방교회 역시 시대와 장소에 따라, 삶의 정황에 따라 다양한 영성의 모습을 보여주었다. 중세의 종교개혁은 로마교와 개신교, 그리고 재세례파라는 삼대 흐름을 만들었는데, 그 각각의 그룹에서 나타난 영성은 뚜렷한 차이를 보여주었다. ‘오직 성경(*sola scriptura*), 오직 믿음(*sola fide*), 오직 하나님의 은혜(*soli Deo gloria*)’라는 개신교 종교개혁의 3대 원리들은 영성과 관련해서도 각 그룹의 특징들을 드러내는 지표로 이해될 수 있다. 종교개혁 당시부터 개신교 내부에서도 영성에 대한 루터파와 개혁파의 이해는 완전히 일치하지 않았는데, 그 조그만 차이가 교회사의 진행에 상당한 영향을 끼쳤다.¹⁵ 심지어 개혁파 안에서도 대륙의 개혁교회와 영국의 장로교회는 그 신앙고백의 강조점 등에서 영성의 미묘한 차이를 보여준다.¹⁶ 이러한 영성의 다양한 모습들은 각 시대와 장소에서 성도들이

14 중세 초기 교회는 게르만족들에 대한 적극적인 선교 활동을 펼쳤으나, 이 과정에서 유럽 각지의 이교적 전통이 교회 안으로 들어왔다. 중세 초기의 복합적인 기독교 사회 형성에 관해서는, 마르크 블로크, 『봉건 사회』 I, II (서울: 한길사, 2001)를 참조할 것.

15 ‘일치를 위한 성찬’을 둘러싸고 발생한 루터교회와 개혁교회 사이의 성만찬 논쟁의 배경에는 신학적인 견해 차이와 더불어, 영성의 차이로 볼 수 있는 요소들을 지적할 수 있다.

처한 삶의 정황이 하나님과의 관계에 상당한 영향을 주었다는 것을 가르쳐 준다. 달리 말하자면, 영성의 이런 다양한 모습들은 하나님과의 생명의 교제를 추구하는 다양한 ‘방식들’이라는 관점에서 이해될 수 있다. 교회의 전통이나 신학적 입장의 차이도 영성의 이런 다양한 모습을 가져다 준 이유로 고려될 수 있을 것이다.

영성의 종류를 분류하는 기준은 관점에 따라 다르다. 앞서 살펴본 대로, 교회사의 시대적 흐름에 따라 구별하는 것이 일반적인 방식이다. 영성의 방향성에 따라 - 개인 경건, 사회 참여, 하나님과의 신비적 연합, 인간의 전인(全人)성, 관계성 가운데 무엇을 주로 추구하는가에 따라 - 기독교 영성을 다섯 가지로 분류하는 경우가 있고,¹⁷ 인간의 기질에 대한 심리학적 분석에 근거하여 무려 9가지 종류의 영성을 구별하는 견해도 있다.¹⁸ 이런 분류들은 성도가 하나님과 관계를 맺는 방식의 다양성을 보여준다는 점에서 도움이 된다. 그러나 영성과 관련하여 다양성을 긍정적으로 적극적으로 인정하는 일은 교회사에 그다지 흔한 일이 아니다. 영성은 하나님과 성도의 관계라는 그 기본적인 성격상, 그가 속한 교회의 교리와 신학 혹은 성경이해와 밀접한 관계가 있다. ‘영성은 신학의 모든 분야와 연관된 내적 회로 중의 한 분야’이다.¹⁹ 따라서 다양성을 쉽게 용인하는 것은 ‘참된 영성’을 찾는 일을 흐리게 할 수도 있다. 예를 들어, 게리 토마스의 분류방법은 기본적으로 성경에 기초한 것이 아니라, 칼 융의 인성 구분 연구를 발전시킨 마이어스 브릭스 성격검사(MBTI) 방식을 영성 분류에 적용한 것이다. 그래

16 대표적으로 장로교회의 웨스트민스터 대소교리문답의 강조점과 개혁교회의 하이델베르크 교리문답의 영성의 차이를 지적할 수 있다. 장로교회의 신조가 칼빈주의 전통을 따르는 많은 개혁주의 교리서들과 마찬가지로 인간을 하나님의 피조물로 특징짓고, 인생의 목적을 분명히 밝히는 것으로 시작하는 반면, 하이델베르크 교리문답은 계시와 체험을 함께 묶어 설명하는 인간론적-신앙체험적 문체(文彩)를 드러낸다. 하나님의 영광을 앞세우는 웨스트민스터 교리문답에 비해, 하이델베르크 교리문답은 ‘위로’가 주된 모티브이다. 참조, W. Verboom, *De Theologie van de Heidelbergse Catechismus* (Zoetermeer: Boekencentrum, 1996), 19-24.

17 안영권, “기독교 영성이란 무엇인가”, 『목회와 신학』52 (1993), 44-46.

18 게리 토마스, 『영성에도 색깔이 있다』, 28-40.

19 이완재, 『영성신학탐구』(서울: 성광문화사, 2001), 461.

서인지, 그의 영성 이해는 두드러지게 인간 중심적 성격을 보여주며, 그것이 때때로 참된 영성에 대한 성경적 이해를 흐리고 있다: “영성이란 우리가 하나님과 관계 맺는 방식, 그분과 가까워지는 방식을 일컫는 말이다. 그 길은 하나뿐일까? 꼭 그렇지 않다. 그러나 우리들 대부분은 자연스럽게 특정 성향에 따라 하나님을 대하게 마련이다. 그것이 각자의 두드러진 영적 기질이다.”²⁰ 영성에 대한 이런 식의 인간 중심적인 이해는 그야말로 현상을 기초로 하여 성경을 재해석하는 사고방식이다. 이런 식의 분류로는 한때 ‘보아너계’(우뢰의 아들들)이라는 별명을 얻었던 요한이 말년에 ‘사랑의 사도’로 변모한 것을 제대로 설명해 내지 못한다. 심지어 게리 토마스는 영적 기질에 따라 자신에 맞는 방식대로 하나님께 대한 사랑을 표현해도 ‘하나님은 그것을 전혀 문제 삼지 않으시며’ 오히려 그런 것이 ‘하나님의 창조 사역을 인정하는 것’이라고 주장한다.²¹ 그러나, 자신의 논지를 뒷받침 하려고 들고 있는 교회 내의 역사적인 운동들의 경우에, 영성의 차이가 로마교회와 루터교회, 개혁신교회, 재세례파 등의 차이를 설명해 준다는 식의 설명은 역사적 사실들에 대한 지나친 단순화의 오류를 보여준다.²²

이제껏 나타난 다양한 종류의 영성들을 고려하면서도, 성경에 근거한 하나님과의 올바른 관계를 영성 개념의 중심으로 파악하는 것이야말로 ‘참된 영성’을 발견하기 위한 중요한 고려 사항이다. 이점은 오늘날 특별히 강조될 필요가 있다. 왜냐하면 현대교회에서는 영성의 왜곡과 결핍이 교회 내에 신앙적 혼란을 불러일으키고 있기 때문이다. 그리고 이런 왜곡된 영성 혹은 참된 영성의 결핍은 바로 ‘하나님 중심을 떠나 자기중심과 자기유익을 위하여 행동하는 심령’에서 나오기 때문이다.²³

3. 방법론적 개념으로서의 영성

20 게리 토마스, 『영성에도 색깔이 있다』, 29-30.

21 게리 토마스, 『영성에도 색깔이 있다』, 24.

22 게리 토마스, 『영성에도 색깔이 있다』, 25-27.

23 이완재, 『영성신학탐구』, 442.

영성을 ‘방법론’으로 보는 것은 영성에 대한 정의와 그다지 걸맞지 않은 것이다. 특별히 종교개혁자들이 중세교회의 ‘영성’ 개념이 내포하고 있는 구원론적 함의를 배격하기 위하여 ‘경건’이라는 성경적 용어를 선호하였던 사실을 고려하면,²⁴ 영성을 방법론으로 설명하는 것은 처음부터 큰 약점을 가지고 있는 셈이다. 그럼에도 불구하고, 영성을 방법론적 개념으로 설명하는 것이 필요한데, 그 까닭은 오늘날 ‘영성’에 대한 교회의 관심 가운데는 마치 영성을 ‘어떤 특정한 목적을 이루기 위한 새로운 방편’으로 보는 시각과 일정 부분 연관되어 있다고 보이기 때문이다. 달리 말하자면, ‘경건’이라는 전통적인 종교개혁적 개념 대신에 ‘영성’이라는 중세 로마교적 개념이 널리 사용되는 배경에는 종래의 개신교의 경건 생활에 대한 비판과 문제의식과 더불어 중세적 영성을 추구하려는 요소가 있다는 말이다. 그리고 그런 정황은 포스트모더니즘의 삶의 정황이 다시 중세적 분리주의적 영성에 호감을 갖게 만드는 상황이 되었다는 사실과 관련이 있을 수도 있다.

방법론적 개념으로서 영성은 ‘우리가 하나님과의 깊은 교제에 들어 갈 수 있는 수단’이라는 의미를 갖는다. 영성에 관하여 쏟아져 나오는 저작물들은 거의 대부분 이런 방법론적 논의를 핵심으로 삼고 있다. ‘목회자의 참된 영성과 지성이 교회 성장에 미치는 영향’이 무엇인지 놓고 생각할 때에도, 얼핏 보면 그 영성의 개념을 방법론적 개념으로 받아들이기 쉽다. 그러나 사실상 영성의 내용을 놓고 살펴보면, 방법론적 개념과 관계론적 개념은 동일한 현상을 어떤 측면에서 바라보는가 하는 문제라고도 볼 수 있다. 곧 우리의 영을 기준으로 하나님과의 교제로 나아가는 방법을 물을 때, 그것은 방법론적 개념으로 이해될 수 있다. 반면에, 그 관계의 시작과 본질에

24 주도홍, “네덜란드 ‘나테레 레포르마치’의 영성 연구”, 『백석저널』 창간호(2002, 봄), 300. “종교개혁자들은 이 단어를 사용하지 않았다. ... 그들은 중세의 행위 구원적 영성 신학을 인정하지 않으려 했기 때문이다. 중세 교회는 구원론에 근거하여 구원을 위한 사람들의 추구하고 행위 노력을 ‘영성’이라 불렀다. 그 대신 종교개혁 교회는 오직 믿음으로, 오직 은혜로 구원받은 성도들이 그 구원에 감사하여 하나님이 원하시는 진정한 성도의 삶을 보답하는 심정으로 살아가 때, 그러한 모습을 ‘경건’이라 불렀다. 그러니까, 구원 전에 구원을 위해 선행하는 사람들의 삶을 ‘영성’이라 불렀던 대신, 이미 구원의 확신 가운데 살아가는 성화의 삶을 ‘경건’으로 구별하여 정의하였던 것이다.”

있어서 하나님의 주도권을 인정할 때에, 우리는 관계론적 개념으로 영성을 한층 더 깊이 있게 또 풍성하게 이해할 수 있다. 예를 들어, '성령 충만'(행 4:31, 6:3, 롬 15:13), '성령의 열매'(갈 5:22-26), '하나님의 전신갑주'(엡 6:11-18)와 같은 성경의 가르침들은 방법론적 개념에 따른 영성 이해라는 시각으로 해석할 수 있을 것이다. 그러나 우리는 사도 바울의 소명 의식(고후 5:14, 18-20)에서 관계론적 개념으로서의 영성 이해의 풍성함을 깨달을 수 있다. 바울에게 있어서 영성은 - 그 자신이 강조하는 성령충만, 하나님의 전신갑주, 성령의 열매 등의 개념에서 드러나듯이 - 자신의 소명을 감당할 수 있게 해 주는 수단들이지만, 그보다 더 깊은 차원에서 그의 영성은 그리스도의 화해의 복음의 전파자로 살아가게 만드는 원동력이다. 바울의 영성은 그리스도의 사랑의 놀라운 차원을 깨닫는 것과 직결되어 있다. 부활하신 예수 그리스도와의 만남이 바울의 영성을 특징 지웠다. 그 영성은 무엇보다도 성삼위 하나님의 놀라운 경륜에 대한 전인격적인 몰입이다.

사도 바울의 경우, 영성의 다양한 색깔들이라는 관점에서 쉽사리 분류하기 힘들 정도로 다양한 모습을 드러내고 있다. 로마서에 나타난 하나님의 구원의 경륜에 대한 그의 조직적인 소개는 개혁주의 신앙고백의 토대로 사용되고 있으나,²⁵ 그는 또한 말로 표현할 수 없는 신비체험들도 - 방언과 황홀경, 심지어 셋째 하늘에 이끌려 간 체험(고후 12:2)까지 - 그의 영성의 중요한 부분을 이루고 있다. 그러나 바울은 그 다채로운 영성이 그 자신을 위한 것이 아니라 하나님을 위한 것으로, 하나님께서 자신에게 부여한 소명을 이루는 삶으로 바르게 이해하고 있다. 이것은 마치 인간이 하나님의 형상으로 지음 받았다는 사실이 일차적으로 주는 의미는 하나님의 대리자로서 다스리고 교제하는 것이며, 그 직분을 이행할 수 있도록 갖추어주신 인간만의 독특한 능력들 자질들은 그 목적에 수반하는 것으로 이해되는 것과 유사한 구조이다. 그러므로 방법론적 개념으로서의 영성은 관계론적

25 대표적으로, 하이델베르크 교리문답의 삼분법 - 비참, 구원, 감사 - 구조는 로마서의 구조에서 유래하였다고 본다. W. Verboom, *De Theologie van de Heidelbergse Catechismus*, 21.

개념의 영성이라는 관점 아래 자연스럽게 포용될 수 있다.

III. 목회자의 지성

1. 지성(知性)의 정의 및 목회자에게 있어서 지성의 역할

지성(intellect)은 ‘개념들과 정보들을 이해하거나 혹은 처리하는 능력’으로 정의할 수 있다. 이와 유사한 개념인 이성(reason)은 ‘판단이나 결론, 혹은 추론을 내리는 데 필요한 개인의 능력’으로 간단히 정의할 수 있다.²⁶ 지성은 인간이 자기 외부의 사물에 대하여 ‘비물질적인’ 방법으로 이해하는 영적 기능이라고 정의할 수도 있다. 이 경우에 지성은 인간이 가지고 있는 또 다른 인식의 방법 곧 감성적 지식과 구별된 영적 지식을 강조하는 개념이다.²⁷ 지성은 모든 사람들이 삶의 모든 영역에서 실제로 사용하고 있는 것이다. 무엇보다도 성경에 대한 그리스도인의 반응에도 지성의 사용은 불가피하게 포함되어 있다. 성경은 우리의 합리적인 반응을 요청할 뿐만 아니라, 올바른(proper) 반응을 요청하므로, 그리스도인들은 지성을 올바르게 혹은 선하게 사용해야 할 필요가 있다.²⁸

목회자에게 지성의 역할이 어떤 것인지 가장 생생하게 보여주는 역사적 사례로서 우리는 종교개혁자들의 모범을 들 수 있다. 가장 두드러진 사례로

²⁶ John M. Frame, “Rationality and Scripture” in *Rationality in the Calvinian Tradition* (University Press of America, 1983), 303.

²⁷ 조던 오먼, 『영성신학』, 218. “지적 인식은 감각적 인식과는 완전히 다르고 또 그보다 훨씬 우월하다. 감각을 통하여 습득한 지식은 언제나 실존적 질서의 단일 대상들과 관련된 다. 그러나 관념이나 개념을 통해 얻는 지식은 개별성에 관해서 언제나 보편적이고 추상적이며 미확정적인 것이다. 인간에게는 동물의 경우처럼 감성적 지식이 있다. 그런가 하면 순수한 영적 존재들처럼 지성적 지식이 있다.”

²⁸ John M. Frame, *Rationality in the Calvinian Tradition*, 304. “Since any voluntary response to Scripture involves reasoning (good or bad), we must say that Scripture requires a rational response; ... Furthermore, since Scripture demands a proper response, we conclude that it requires of us not only reasoning, but good reasoning.”

서, ‘오직 성경’(sola scriptura)이라는 종교개혁의 근본 원리는 신앙과 생활에서의 유일한 표준인 성경에 대한 열정적인 연구의 산물이자, 동시에 그런 말씀 추구를 격려하고 고무하는 뜻대이기도 하였다. 종교개혁자들의 영성은 하나님의 계시된 말씀인 성경의 가르침에 대한 헌신적인 연구에 기초를 두고 있었다. 성경의 바른 뜻을 해명하기 위하여 종교개혁자들은 계시가 주어진 원래의 텍스트로 (원어 성경 본문으로) 돌아갔을 뿐만 아니라, 성경 구절에 대한 올바른 해석을 확립하기 위하여 고대교회의 교부들을 깊이 있게 연구하였다. 예를 들어 칼빈은 다른 종교개혁자들과 마찬가지로 일반적으로 성삼위 하나님에 관한 교회의 기본적인 교리가 확립되었던 교회사의 초기 500년간을 - 학자에 따라서는 좀더 좁혀서 칼세돈 공의회가 개최된 451년까지를 - 기독교의 황금시대로 간주하고, 그 시대의 교부들의 저작들을 대단한 열정으로 공부하였다.²⁹ 종교개혁 당대에 일어난 로마교와 재세레파와의 무수한 논쟁들에서 종교개혁자들은 성경을 모든 문제의 유일한 해답으로 삼았으며, 그 성경에 대한 바른 해석의 중요한 한 척도로 교부들의 성경 해석을 활용하였다. 이것은 대단한 학문적 노력이었는데, 당대의 종교개혁자들이 그 자신을 신학자가 아니라 일차적으로 목회자로 이해하였다는 사실에 비추어 볼 때 의미하는 바가 매우 크다. 그들이 관여하였던 신학적 논쟁들은 거의 대부분 교회를 하나님의 말씀 위에 바르게 세우려는 그 근본 목적과 연관되어 있었고, 실제로 교부들의 저작을 연구한 그들의 지적인 노력이 성경 이해와 해설에 직접적으로 반영되어 있기 때문이다. 오늘날 종교개혁자들의 교부 이용에 관한 광범위한 연구 조사의 결과, 종교개혁자들이 기독교 인문주의의 슬로건인 ‘원전으로’(ad fontes) 돌아가 성경과 고대교회의 교부들의 가르침을 얼마나 열심히 연구하였는지 잘 알

29 종교개혁자들의 교회사 이해에 관해서는 H. Berger, *Calvins Geschichtsauffassung* (Zürich: Zwingli-Verlag, 1955); L. Grane, "Some Remarks on the Church Fathers in the First Years of the Reformation (1516-1520)" in *Auctoritas Patrum* eds. L. Grane, A. Schindler, M. Wriedt, 21-32 (Mainz: Philipp von Zabern, 1993); W.N. Todd, *The Function of the Patristic Writings in the Thought of John Calvin* (New York: Union Theological Seminary, 1964) 등을 참조할 것.

수 있다.³⁰ 이런 종교개혁자들의 사례는 목회자들이 성경의 가르침을 올바르게 이해하고 말씀을 바르게 수종들기 위하여 얼마나 열심히 지성적 활동을 하였는지 생생하게 드러내는 사례들이다. 특별히 개혁파 종교개혁자들의 지성에 대한 긍정적인 태도는 루터파 종교개혁자들과 비교할 때 한층 더 두드러진다. 성찬론을 둘러싼 루터파와의 논쟁에서 개혁파 종교개혁자들은 ‘오직 성경’의 원칙을 주장하는 바로 그 루터파 신학자들이 성만찬의 신비를 이해하는 일에 있어서는 성경의 권위를 올바르게 인정하지 않으며, 성경의 가르침에 대한 탐구를 부당하게 중단하고 있다고 비난한다. 당대 개혁파 교회의 지도적인 역할을 하였던 두 도시, 곧 취리히 교회와 제네바 교회 사이의 기념비적인 성만찬 일치 선언인 ‘취리히 합의’(Consensus Tigurinus)의 해설에서 칼빈은 ‘오직 성경’ 원칙에 대한 루터파의 일관성 없는 태도를 다음과 같이 비난한다: “날마다 ‘주의 말씀, 주의 말씀’이라고 부르짖는 것이 습관인 사람들이 이 문제에 관해서는 더 이상 애쓰고 노력하지 않는 것을 부끄럽게 여기지 않는 것은 참으로 이상한 일이다. 왜냐하면, 말씀보다 성례들을 더 높이 칭송하는 것보다 불합리한 일도 없기 때문에 - 사실 성례들은 말씀을 인치는 부가물들이다 - 그들은 (성례에 대한 그들의 잘못된 견해에서) 말씀에 적합한 것을 아무 것도 찾지 못할 것이다.”³¹ 칼빈의 이런 비판은 성경과 교부에 대한 루터파 신학자들의 지성적 노력의 부족에 관한 타매(唾罵)라고 이해할 수 있다. 또한 이런 개혁파 종교개혁자들의 입장은 성경의 모든 가르침을 존중하고 따르며, 열심히 연구해야 한다는 기본 원칙(*tota scriptura*)을 보여주는 사례이다.

그러므로, 기도와 특히 하나님의 말씀을 들어 수종드는 일에 전념해야

30 종교개혁자들의 교부 연구와 이용에 관한 근래의 대표적인 연구서로서, Irena Backus ed., *The Reception of the Church Fathers in the West, from the Carolingians to the Maurists*, 2 vols (Leiden: E.J. Brill, 1997)을 들 수 있다. 종교개혁을 연구하는 전문가들이 기고한 여러 논문들로 구성된 이 저서에는, 루터, 펠랑흐톤, 츠빙글리, 부셔, 칼빈 등을 비롯한 주요한 종교개혁자들의 교부 이용에 관한 자세한 연구 조사가 제시되어 있다.

31 J. Calvin, “Exposition of the Heads of Agreement” in H. Beveridge ed., *Calvin’s Tracts and Treatises II* (Grand Rapids: Eerdmans, 1966), 226-27.

할³² 목회자들에게 지성은 중요한 의미를 가진다. 지성은 하나님의 말씀을 깊이 연구하고 바르게 분별해내도록 우리를 돕는 주요한 수단이다.

2. 한국교회의 현 상황에서 지성의 중요성

지성과 관련하여 한국교회의 한 가지 주목할 만한 특징을 들자면, 서구 교회의 역사에서 나타난 중요한 신학적 교회적 논쟁들이 한국 교회에서는 내용적으로 깊이 있게 경험되지 못하였다는 점이다.

교부 시대 및 종교개혁 시대의 무수한 신학적 교회론적 논쟁들은 개론적인 수준에서만 소개되어, 얼핏 보면 하나님의 교회를 성경 말씀으로 바르게 세우고 목양하는 일과 직접적으로 무관한 ‘과거의 지적 논쟁들’로 받아들여진다. 그 결과 종교개혁 시대의 그 치열한 논쟁들에 담겨 있는 구원론적 교회론적 함축의미들이 목회자들에게 주는 귀한 교훈들과 반성거리들이 시간과 공간을 초월하여 공유되지 못하고 있다. 단적인 한 예로서, 앞에서 언급한 개혁주의 성만찬론과 관련하여, 한국 교회는 예수 그리스도의 신비에 관한 종교개혁자들의 깊이 있는 묵상과 가르침을 깊이 있게 접하지 못하였다. (종교개혁자들은 예수 그리스도의 인성과 신성에 관한 그 문제의 구원론적 성격을 아주 중요하게 다루었다. 종교개혁 당대에 치열하였던 성만찬 논쟁의 핵심도 바로 거기에서 찾을 수 있다.) 그 결과, 예수께서 물 위로 걷는 것, 문이 잠긴 다락방에 들어온 것과 같은 중요한 묵상의 소재들이 단순히 ‘예수님이 신이므로 가능하다’는 식으로 가볍게 다루어져 왔다. 그 문제와 관련된 기독교의 영원한 신비, 곧 예수 그리스도의 참된 신성과 인성의 관계 문제는 신학적으로도 목회적으로도 깊이 묵상되거나 토론되지 않았다. 이것이 형이상학적인 기독교 문제일 뿐만 아니라 우리의 구원과 밀접하게 연관되어 있는 구원론적 문제인데도 말이다.

좀더 심각한 것은, 서구 교회가 18세기 계몽주의 시대 이래로 경험하였던

32 행 6:4 “*ημεις δε τη προσευχη και τη διακονια του λογου προσκαρτερησομεν*”

맹렬한 세속주의의 도전에 대해서도 한국 교회는 내용적으로 익숙하게 알고 있지 못하다는 사실이다. 참된 기독교 신앙의 토대가 되는 하나님의 계시의 말씀, 곧 성경에 대한 근본적인 도전이 계몽주의 사조 이래로 교회 안팎에서 아주 강렬하게 밀어닥쳐 왔는데도, 보수적인 한국 교회는 사회의 전반적인 보수주의 기조에 편승하여 이 문제를 부차적인 것으로 간주하고 깊이 있게 학문적으로 다루지 않고 있는 실정이다. 그러나 목하 진행되고 있는 한국 사회의 급격한 탈보수화, 탈이념화 과정을 고려하면, 교회는 성경과 신앙에 대한 심각한 문제제기들에 대하여 종래와 마찬가지로 단순히 무시하는 방식으로 대처하기는 어려울 것으로 보인다.

사실 종래의 대처 방식은 영성과 지성이 조화된 것이라 하기 힘들다. 이런 점에서 볼 때, 솔직하게 말하여 보수적인 한국 교회에서 지성은 그다지 큰 역할을 하지 못하였고, 여전히 교회 성장을 위해 ‘반지성적’인 성격을 강하게 가진 ‘영성’이 강조되고 있는 것 같다. 그러나 이런 반지성적 영성 추구는 그 수명이 얼마 남지 않은 것 같다. 왜냐하면, 한국 교회의 성장기에 상당한 영향을 주었던 보수주의적 사회 기조가 크게 변하면서, 사회 일반 및 평신도들의 지적 수준이 크게 올라갔고, 대학 교육을 받은 세대들이 기독교 세계관 이외의 관점을 접하면서, 성경과 신앙생활에 대한 좀더 합리적인 요청을 점점 더 많이 요구하고 있기 때문이다. 그리하여, 이제껏 보수적 사회 분위기로 억압되어온 합리적인 의문 제기들이 갈수록 많이 나타날 것이고, (한국 사회가 전반적으로 향하고 있는 서구적 발전의 방향에서 벗어나지 않는다면), 과거에 서구 교회에 대두되었던 기독교에 대한 합리적인 의문제기가 폭발할 때가 머지않아 올 것이기 때문이다.

그 뿐만 아니라, 우리가 교회의 지난 역사에서 관찰할 수 있듯이, 한 세대의 반지성적인 신앙은 그 다음 세대의 배교(背敎)를 불러올 수 있다는 점에서, 아주 신중하게 지성의 역할, 아니 좀더 엄밀하게 말하여 지성을 구비한 참된 영성의 필요성이 요청된다.

3. 영성과 지성의 관계

세계와 인생을 조망하는 하나의 세계관으로서의 기독교 신앙은 ‘지성’이라는 한 가지 개념만으로는 올바르게 다 이해되거나 설명될 수 없는, 대단히 포괄적인 개념이다. 참된 기독교 영성이 삼위 하나님과의 관계에서 솟아나는 반면, 지성은 인간의 영혼의 한 기능에 불과한 것이므로, 기독교 신앙을 지성을 통하여 이해하고 설명하는 시도는 그 자체로 한계가 있는 것이다. 사실, 기독교 신앙을 해명하기 위하여 지성을 두드러지게 강조하는 접근방식은 성경의 가르침이보다 합리주의적 계몽사상의 영향이다. 이것은 기독교 신앙의 풍성함을 우리가 체험하는 일을 가로막는다.

한 가지 두드러진 사례로서, 영국의 신학자 알리스터 맥그라스는 자신의 회심 이후의 신앙 여정을 설명하면서, 참된 영성을 이루는 일에 있어서 하나님께서 주신 모든 자원들을 동원할 필요를 역설한다: “내 안에는 그리스도를 알고 사랑하도록 하나님이 주신 자원들이 있는데 나는 그 가운데 일부만 사용했다. 내가 배운 길, 그러니까 인간의 지성만을 사용해 그리스도를 알아 가는 길은 신약 성경에 기초한 것이 아니라 세속적이고 합리주의적인 계몽주의 세계관에 근거한 것이다. 이렇게 인간의 지성을 지나치게 의존하다가 나는 ‘이 세대의 신’에 마음이 어두워져 그리스도의 영광스러운 복음의 빛을 보지 못했다(고린도후서 4:4). 나는 그리스도를 더 온전히 알아 가기 위해 하나님이 내게 맡기신 모든 자원을 동원할 필요가 있었다.”³³ 참된 영성이 없이 지성으로만 기독교 신앙을 접근하는 잘못을 맥그라스는 ‘올타리는 있으나 그 안에 살아서 울부짖는 사자는 없는’ 것으로 묘사한다. 반면에 성경의 메시지에 대한 지성적 추구하고 그 결과, 곧 교리가 없는 영성은 우리와 교제하시는 하나님을 바르게 이해하는 데 균형 잡힌 시각을 제공하

33 알리스터 맥그라스, 『예수님을 경험하는 영성훈련』 (서울: 두란노, 2003), 26-27. 이 책의 원제목 ‘Knowing Christ’는 ‘그리스도를 아는 지식’ 정도로 번역될 법한데, ‘영성’이라는 단어를 사용하여 의역되었다. 그렇지만, 이 책의 내용은 우리가 생각하는 ‘참된 영성’ 개념에 걸맞게 기독교 신앙을 소개한다. 특별히 이 책은 ‘방법론적 개념으로서의 영성’을 지도해 주는 좋은 길잡이로 여겨진다.

지 못한다. 왜냐하면 ‘교리란 그리스도의 살아 계신 임재를 바로 이해하게 해주는 틀과 같은 것’이며 ‘그리스도에 대한 우리의 생각이 애매모호하지 않게 해 주고’, 또 ‘우리 안에 살아 계신 그리스도의 인격적 임재를 더 잘 이해하게 해 주는’ 선한 도구이기 때문이다.³⁴ 특별히 젊은 세대의 그리스도인들에게 있어서 여전히 지성의 중요한 역할을 강조한다: “나 자신의 경험과 기타 요인들을 감안할 때, 젊은 그리스도인들에게는 기독교 신앙의 주요 개념이 이치에 닿는다는 점, 그것이 안전한 기초에 바탕을 두고 있다는 점, 그것이 없다면 기독교 신앙은 손상을 입어 빈약해진다는 점에 확신이 필요하다.”³⁵

이처럼 자신의 신앙 행로를 돌아보면서 맥그라스는 지성의 역할과 한계를 정확하게 인식하고, 그것을 참된 영성으로 승화시켜야 할 필요성을 고백한다. 특별히 기독교 신앙의 토대인 성경에 대한 올바른 자세에 관한 그의 통찰은 우리가 ‘참된 영성’과 ‘지성’의 관계를 이해하는데 의미 깊은 정보를 제공한다: “나는 성경을 정보의 출처로 읽었다. 그러나 나보다 현명한 사람들은 성경을 형성의 출처로 읽었다. 즉 지성과 가슴과 정서가 말씀의 영향을 입어 빚어지고 형성됐던 것이다. 나는 제대로 성경 읽는 방법(지성이 가슴으로 내려가 둘 다 하나님의 사랑과 임재로 들어가게 하는 방법)을 배워야 했다.”³⁶ 지성은 참된 영성을 이루는 중요한 수단이지만, 그러나 그 자체로서 충분한 도구가 될 수 없다는 사실을 알 수 있다.

우리는 앞서 ‘참된 영성’을 관계론적 개념으로 이해하는 것이 중요하다는 사실을 강조하였다. 이제 인간의 영혼의 능력인 지성과 참된 영성의 관계를 생각할 때, 관계론적 개념으로서의 참된 영성, 곧 하나님과 사람 사이의 관계의 관점에서 이해한 영성의 ‘주도권’이 과연 어디에 있는지 확실히 언급해야 할 필요가 있다. 성경이라는 특별계시를 신앙과 영성의 원천으로 받아들이는 개혁주의 교회의 입장에서 우리는 영성의 주도권이 하나님께

34 알리스터 맥그라스, 『예수님을 경험하는 영성훈련』, 20.

35 알리스터 맥그라스, 『예수님을 경험하는 영성훈련』, 16.

36 알리스터 맥그라스, 『예수님을 경험하는 영성훈련』, 33.

있다는 사실을 확실히 믿고 고백해야 한다. 신앙은 ‘인간의 영혼 안에 있는 하나님의 생명’이며,³⁷ 그 생명이 우리의 영혼을 자극하므로 참된 영성이 우리 가운데 일깨워지는 것이다. 우리의 지성은, 그 거룩한 생명이 우리 안에 전인적으로 작용함으로써 말미암아 하나님과의 생명의 교제를 심화시키는데 사용되는데, 우리의 영의 여러 가지 기능 가운데 탁월한 한 가지 요소이다. 신앙은 물론 지적 요소(notitia), 정서적 요소(fiducia), 의지적 요소(assensus)를 겸비해야 하며, 하나님의 말씀이 우리의 구원을 위하여 효과를 발휘하기 위해서도 지성 이외의 다른 영적 품성들이 발휘되어야 한다.³⁸ 지성을 비롯한 그 모든 기능들이 성령의 주도 하에 온전히 발휘되어 삼위 하나님과의 깊은 교제에 들어가고, 그분의 뜻을 받들어 한걸음씩 나아가는 삶을 우리는 ‘참된 영성’이라는 개념으로 묘사할 수 있다. 그러므로 지성은 참된 영성이라는 포괄적인 개념 아래 그 적절한 자리를 차지해야 함을 알 수 있다.

37 헨리 스쿠걸, 『인간의 영혼 안에 있는 하나님의 생명』 (서울: 크리스찬 다이제스트, 2003), 35. 17세기 스코틀랜드의 청교도 목사 헨리 스쿠걸은 신앙을 ‘거룩한 생명’으로 규정하였는데, “신앙이 그렇게 칭해지는 이유는 하나님을 그 원인으로 모시며, 성령의 능력으로 말미암아 사람들의 영혼 속에 생겨나는 신앙의 원칙과 기원과 관련되어 있을 뿐만 아니라, 그 신앙의 속성, 곧 하나님의 완전하심과 인간의 영혼 속에서 빛나는 전능하신 자의 형상을 닮은 신앙의 속성과 관련되어 있다... 신앙을 부여받은 그들은 하나님께서 그들의 영혼 속에 계시는 하나님, 그들 안에서 형상을 이루신 그리스도를 모시고 있다고 말할 수 있다.”고 설명한다. 만일 우리의 신앙을 이처럼 규정하는 것이 합당하다고 한다면, 하나님과 사람 사이의 관계의 관점에서 영성을 이해할 때에 그 주도권을 하나님께, 특히 우리 속에서 우리의 영성을 불러일으키는 성령 하나님께 두는 것이 합당하다.

38 웨스트민스터 소교리문답 90문답: “문. (하나님의) 말씀을 어떻게 읽고 들어야 구원에 이르는 효력이 있습니까? 답. 말씀이 구원에 이르는 효력이 있게 되는 것은 마땅히 부지런함과 준비와 기도로써 임해야 하며, 신앙과 사랑으로써 그 말씀을 받아들이며, 그 말씀을 우리 마음에 두고 우리의 생활에서 실천하여야 합니다.” 루터를 비롯한 종교개혁자들이 시편 묵상을 통하여 발견하고 실천하고 가르친 성경 묵상의 원리, 기도(oratio), 묵상(meditatio), 실천(tentatio)의 원리는 곧바로 참된 영성을 훈련하는 원리이기도 하다. 이 가운데 성경 묵상과 관련해서 종교개혁자들이 지성의 역할을 어떻게 평가하였는지에 대해서는 앞에서 언급하였다.

IV. 교회의 성장

1. 교회 성장에 대한 성경적 개념

교회의 성장 역시 참된 영성 및 지성의 개념을 다룬 방식과 마찬가지로 일관되게 성경적인 관점으로 이해해야 마땅할 것이다. 그런데, 이런 당연한 전제를 앞세우는 까닭은 오늘날 한국교회에서 흔히 들을 수 있는 교회 성장 혹은 교회의 부흥이 꼭 성경적인 것만은 아니라는 관찰 때문이다. 실제로 교회의 성장이나 부흥은 여전히 출석교인수의 증가와 같은 ‘양적’인 잣대로 평가되는 현실을 흔히 볼 수 있는데, 그것은 이 중요한 주제에 관한 성경의 가르침을 편파적으로 강조한 결과이다. 사도행전이 증거하는 초대 교회의 놀라운 성장과 확산을 오직 그 외형적으로만 관찰하여 오늘날 교회의 성장과 부흥의 모범으로 삼는 것은 대단히 피상적인 성경 이해라고 하지 않을 수 없다. 그것은 마치 사도행전 시대의 교회들에 보내진 여러 서신서들 가르치는 교회의 바른 성장에 관한 교훈들을 도외시하는 것과 마찬가지로이다. 초대교회는 과연 예루살렘에서 시작하여 땅 끝까지 전파되는 복음에 따라 곳곳에 세워졌고, 그 가운데는 놀라운 외형적 성장을 보여준 교회들의 사례들도 많이 있다. 그렇지만, 사도들은 교회의 성장과 부흥에 관하여 그런 외형적인 측면을 강조한 경우가 거의 없다. 그렇다면 사도들의 가르침에서 찾을 수 있는 교회의 성장은 어떤 것인가?

우리는 교회의 성장에 관한 가장 분명한 사도적 교훈 가운데 하나를 에베소서 4:11-16에서 찾을 수 있다:

“그가 혹은 사도로, 혹은 선지자로, 혹은 복음 전하는 자로, 혹은 목사와 교사로 주셨으니 / 이는 성도를 온전케 하며 봉사의 일을 하게 하며 그리스도의 몸을 세우려 하심이라 / 우리가 다 하나님의 아들을 믿는 것과 아는 일에 하나가 되어 온전한 사람을 이루어 그리스도의 장성한 분량이 충만한 데까지 이르리니 / 이는 우리가 이제부터 어린아이가 되지 아니하여 사람의 꾀술과 간사한 유혹에 빠져 모든 교훈의 풍조에

밀려 요동치 않게 하려 함이라 / 오직 사랑 안에서 참된 것을 하여
 범사에 그에게까지 자랄지라 그는 머리니 곧 그리스도라 / 그에게서
 온 몸이 각 마디를 통하여 도움을 입음으로 연락하고 상합하여 각 지체의
 분량대로 역사하여 그 몸을 자라게 하며 사랑 안에서 스스로 세우느니라”
 (강조는 필자의 것)

여기서 교회의 성장은 ‘성도들이 교회의 머리되신 그리스도의 장성한 분량이 충만한 데까지 이르는 것’으로 정의되어 있고, 또한 그런 성장을 위하여 교회에 필요한 직분이 세워졌음을 알려준다. 직분적 사역을 통하여 성도들이 머리되신 그리스도에게까지 자라는 것, 곧 세상의 거짓된 가르침과 간교한 유혹에 빠지지 않고, 오직 사랑 안에서 참된 것을 행함으로 그리스도의 몸된 교회를 자라게 하는 것이 바로 사도 바울이 생각한 그리스도인의 신앙적 성숙이고, 또 그 결과로 나타나는 교회의 성장이었다. 여기서 사도 바울이 생각하는 성장은 물론 ‘외형적 성장’이 아니라 ‘내면적, 영적’ 성장이다. 달리 말하자면, 바울은 그리스도의 몸인 교회를 구성하는 성도들의 영성이 자라는 것을 교회의 성장과 밀접하게 연관 짓고 있다. 머리되신 그리스도에게까지 자라는 그리스도인들은 다름 아닌 ‘신령한 자’(고전 2:15, 3:1)이다. 그리스도인들이 참된 영성을 갖추어 갈 때, 그리스도의 몸인 교회는 성장한다. 이런 성경적 개념의 ‘교회 성장’은 교회를 위한 사도 바울의 목회 기도들에서 뚜렷하게 나타난다. 교회를 위한 사도 바울의 간구의 내용은 교회가 ‘모든 것을 판단하나 자신의 판단 받지 않는’ 신령한 자들의 공동체가 되기를 소망하는 내용이다.³⁹

따라서 성장은 ‘그리스도를 닮는 것’으로 특징지워진다. 이것은 곧 삼위 하나님과의 관계의 시각에서 본 영성과 일맥상통한다. 교회의 성장은 곧 영성의 성장이다. 여기에는 물론 교회의 외형적 성장이 포함되어 있다. 특별하고 예외적인 정황이 아닌 한, 신령한 자들의 공동체인 교회가 외형적으로 성장하는 것은 당연한 일로 기대될 수 있다. 그러나, 엄밀히 말하여

39 대표적으로 엡 1:17-19; 빌 1:9-11; 골 1:9-12을 참조할 것.

이것은 교회의 성장의 외부적인 결과들 혹은 표현들로 간주되는 것이 더 옳을 것 같다. 왜냐하면, 신약 성경에서 사도들은 그런 외형적인 성장을 특별히 강조하지도 않고 그것을 위해 특별히 기도하지도 않고 있기 때문이다.

2. 교회 성장의 지표로서의 참된 영성

영성은 교회 성장을 위한 중요한 동력으로 간주될 수 있으나, 동시에 그보다 더 중요한 의미에서 교회 성장을 올바르게 평가하는 지표로 간주되어야 한다. 성도들의 참된 영성이 자동적으로 교회의 외적인 성장으로 나타나지 않는 경우가 있으며, 반대로 외형적인 성장이 교회의 참된 영성을 확증해 주지 못하는 경우도 왕왕 있기 때문이다. 한국 교회는 특별히 과거의 아픈 역사적 경험을 통하여 이 사실을 절실히 깨닫게 되었다. 신사참배에 굴복한 끔찍한 배교의 시대에도 한국 교회는 외형적으로 더 번성하다고 보일 수 있었다. 해방 후 회개의 기회가 주어졌는데도, 완고하게 회개치 않았던 교회에도 외형적 성장은 풍성하게 일어날 수 있었다. 성경적 경건과는 동떨어진 현세주의(現世主義)적 기복주의(祈福主義)적 신학과 신앙이 활개 치는 교회에 오히려 숫적 부흥이 더 크게 일어날 수도 있었다. 우리가 지난 시절에 경험한 이 모든 사례들은, 교회의 성장에 대한 우리의 관점을 심각하게 반성할 필요를 제기한다. 우리는 성경의 가르침에 따라 참된 영성의 관점에서 교회 성장을 보아야 한다. 삼위 하나님과의 생명의 교제 관계가 어떠한가에 따라, 교회의 성장을 평가하는 성경적 입장을 확고하게 견지해야 한다. 이런 분명한 성경적 토대 위에서, 우리는 교회의 성장을 위하여 하나님께서 교회에 주신 직분들을 살펴볼 수 있다. 특별히 말씀을 수종드는 목회자의 참된 영성 및 지성이 그의 직분적 사역에 끼치는 영향에 대하여 올바르게 평가할 수 있다.

V. 결론: 목회자의 참된 영성과 지성이 교회 성장에 끼치는 영향

1. 목회자 직분과 교회의 성장의 관계

앞서 살펴본 대로, 목회자의 직분은 하나님께서 교회의 영적 성장을 위하여 주신 여러 직분들 가운데 하나이다. 특별히 초대교회에 주셨던 독특한 은사와 직분들 가운데 교회의 역사에서 점점 더 중요하게 부각된 것이 목사의 직분이다. 사도와 복음전도자 등의 직분이 사라진 이래로, 하나님의 말씀을 수종드는 일은 목사의 직분적 사역이 되었다. 그리스도인들의 영성은 말씀과 성령으로 하나님과 깊이 교제함으로써 자라며, 성도들의 영성이 자라는 것과 나란히 교회가 성장하는 것이라면, 목회자의 직분적 사역 자체는 교회의 성장과 긴밀한 연관을 갖고 있는 것이다.

특히 장로교회에서 규정하는 목사의 의무는 그 직분적 사역이 성도의 영성 및 교회의 성장과 얼마나 깊은 연관이 있는지 분명하게 드러낸다: 목사는 그리스도의 양무리를 감시하는 감독이며, 신령한 양식으로 양무리를 먹이는 목자이며, 그리스도의 집과 그 나라를 치리하는 장로이며, 하나님이 뜻을 전파하며, 그리스도로 말미암아 하나님과 화목하도록 권하는 그리스도의 사신이다.⁴⁰ 그러므로, 목회자 개인의 영성과 지성이 교회 성장에 미치는 영향을 말하기 이전에, 목회자의 직분 자체가 교회의 성장에 얼마나 핵심적으로 연결되어 있는지 올바르게 통찰하고 지적하는 것이 필요하다. 달리 표현하자면, 목회자의 직분이 얼마나 막중한지 깨닫고 그 일을 감히 감당할 수 있게 해달라고 주님께 엎드리는 데에서 목회자의 참된 영성 훈련이 시작될 수 있을 것이다.

참된 영성과 지성에 관한 본고의 고찰을 장로교회 헌법이 규정하는 목사의 직무⁴¹와 연결시켜 살펴보면, 목회자 개인의 참된 영성과 지성이 교회의

40 대한예수교장로회, 『헌법』 (서울: 대한예수교장로회총회 헌법개정위원회, 1992), 교회정치 제5장 32조 목사의 의의에 관한 규정을 참조. 목사의 직분에 대한 이런 다양한 호칭은 '성경에 나타난 각양의 의무에 따라 소개한' 것이다. 본문에서 소개한 것 이외에도 '그리스도의 종', '교회의 사자', '교사', '전도자', '청지기' 등의 호칭이 있다.

성장에 어떤 영향을 주는지 어렵지 않게 짐작할 수 있다. 성삼위 하나님과의 올바른 교제를 누리며, 하나님의 계시의 말씀을 연구하여 깨닫는 일에 열심을 기울이는 목회자는 자신의 직분적 의무를 수행함에 있어서 영성과 지성을 온전히 겸비하지 못한 자들과 분명한 차이를 보여줄 것이다.

한두 가지 예를 들어보자. 성례의 의의와 효력을 아는 목회자와 그렇지 못한 목회자는 세례와 성찬이라는 은혜의 수단(*media gratiae*)을 활용하는 일에 차이를 보일 수 밖에 없다. 세상의 방식을 분별없이 교회에 도입하는 대신에, 교회의 머리이신 주님께서 친히 제정하여 주신 은혜의 수단들을 존중하는 영성을 갖춘 목사, 또한 그것을 교회의 형편에 맞게 적절하게 적용하는 지성을 가진 목사는 분명히 교회의 머리이신 주님의 뜻에 합당한 교회성장을 이끄는 견인차가 될 것이다. 또 하나의 사례로서, 장로교회의 헌법이 목사의 직무에 포함하고 있는 교회 찬양의 지도에 관한 목회자의 인식을 들 수 있다. 찬송이 감사와 예배의 중요한 수단이라는 사실을 인식하고 하나님께서 기뻐 받으실 합당한 찬송을 교회에 소개하고 지도하는 목회자와, 그런 문제에 관심이 없는 목회자는 각각 자신의 교회에 영적인 유익을 끼치는 일에서 분명한 차이를 드러낼 수 밖에 없을 것이다. 이처럼 목회자 개인의 참된 영성과 지성은 자신의 목회적 직무 수행에 곧바로 반영되고, 그 결과 역시 교회의 성장 여부로 나타나는 것이다.

2. 참된 영성과 지성은 목회자의 올바른 소명의식으로 이어진다.

사도 바울은 고린도후서에서 참된 영성과 지성을 가진 목회자가 갖는 올바른 소명의식을 생생하게 보여준다. 고린도교회의 거짓교사들을 반박할 수 있도록 바울은 자신의 올곧은 직분적 사역을 성도들에게 무기로 제시한다(고후 5:11-15). 그가 하나님과 사람 앞에서 아무런 거리낌 없이 자신의 사역을 이기적인 것이 아니라 온전히 하나님의 영광과 교회의 유익을 위한

41 대한예수교장로회, 『헌법』, 33조 목사의 직무에 따르면, 교인을 위하여 기도하는 일, 하나님의 말씀을 봉독하고 설교하는 일, 찬송을 지도하는 일, 성례를 거행하는 일, 하나님의 사자로써 축복하는 일, 교인을 교육하고 심방하는 일, 장로와 협력하여 치리권을 행사하는 일이다.

것이라고 선언할 수 있었던 것은, 심판주이신 하나님에 대한 합당한 경외심과 예수 그리스도의 십자가 공훈에 대한 가슴 깊은 사랑을 그의 직분적 사역의 든든한 기초로 삼았기 때문이다. 이런 참된 영성과 하나님의 말씀에 대한 깊은 묵상을 통하여 사도 바울은 확고한 소명의식을 갖게 하였으며(고후 5:20-21), 그런 소명의식을 가지고 고린도교회의 분란을 종국에는 온전히 수습하고 교회의 올바른 영적 성장을 도모할 수 있었다. 사도 바울의 영성과 지성이 교회에 끼친 영향은 비단 이 사례에 그치지 않는다. 그러나 이 한 가지 사례만으로도 우리는 목회자의 참된 영성과 지성이 교회의 성장에 어떤 영향을 주는가 하는 질문에 대한 신약성경 자체의 대답을 제시할 수 있는 것이다.

참된 영성을 삼위 하나님과의 관계에서 찾는다고 정의할 때, 우리는 하나님과 우리 사이의 교제를 대등한 관계에서 이루어지는 것으로 생각해서는 안된다. 관계론적 개념으로서의 영성은 오히려 하나님의 부르심에 온전히 응답하는 것을 말한다. 따라서 목회자의 참된 영성은 자신에게 주신 하나님의 사명을 깊이 깨닫고 사랑과 정성을 다하여 그것을 수행하는 삶으로 연결되어야 한다. 바울의 모범에서 볼 수 있듯이, 목회자의 그러한 올바른 소명의식이 결국 탈선하는 교회를 바로잡고 올바른 방향으로 이끌어 갈 수 있는 중요한 원동력이 된다.

3. 목회자의 참된 영성과 지성은 교회 성장의 올바른 비전과 연결된다.

목회자의 참된 영성과 지성은 교회의 미래에 대한 올바른 비전을 제시해 줄 수 있다는 점에서 교회 성장에 중요한 영향을 끼친다. 오늘날 교회들은 영속적인 비전과 더불어 중장기적인 표어들을 통하여 성도들의 영성을 고취하고 훈련시키려 한다. 그런 표어들을 통하여 또한 교회가 성장하여 나아가는 방향을 설정하고 조타(操舵)한다. 그런데, 참된 영성과 지성을 겸비한 목회자라면 바로 이런 비전 제시에서도 하나님께서 기뻐하시는, 모든 시대의 교회가 마땅히 바라보고 나아가야 할 올바른 방향과 비전과 표어들을

제시할 수 있을 것이다. 예를 들어, 사도 바울의 목회적 기도에 나타난 그런 비전들을 중장기적인 목회 계획에 따라 반영하여, 참된 교회의 영적 성장을 도모할 수 있을 것이다.

교회가 시대와 장소를 초월하여 참된 그리스도의 몸으로 세워져 가려면, 그 일을 위하여 하나님께서 교회에 주신 목회자의 직분이 바르게 수행되어야 하고, 그 직분을 맡은 자들의 참된 영성과 지성은 그 직분 수행에 막대한 차이를 가져다 줄 것이다. 그러므로 “목회자의 참된 영성과 지성은 교회의 성장에 사활적인 영향을 미친다.”고 말하여도 지나치지 않을 것이다.

[Abstract]

**Influence of the Pastor's Scriptural Spirituality and
Intellect upon Church Growth**

Jin Heung Kim(Sydney College of Divinity)

An unscriptural opinion which regards the spirituality and the intellect of pastors as contradictory, and especially devalues the role of the intellect as harmful to church growth came into the Korean Protestant Churches. It did and still does much harm to the spiritual health of the Presbyterian Church that traditionally promoted the harmony of piety and intellect of a pastor. This article is written to highlight the significance of the maxim that Presbyterian pastors ought to be scholars, and to underline once again the vital importance of the harmony of intellect

and piety of pastors for church growth. To achieve this purpose, I will consider the three important notions - true spirituality, intellect of the pastor, and church growth, and then support my thesis by explaining a Scriptural understanding of the relation between piety and intellect and by providing some examples of this harmony from church history. The Bible never suggests the two elements as contradictory. Rather the harmonious and balanced relation between the piety and intellect of pastors is indispensable for church growth because it will provide pastors with a Biblical understanding of calling and vision for church growth.

Key Words: Spirituality, Intellect, Pastoral Work, Church Growth, Pastors, Reformed

[참고문헌]

- Backus, I. ed. *The Reception of the Church Fathers in the West, from the Carolingians to the Maurists*. 2 vols. Leiden: E.J. Brill, 1997.
- Berger, H. *Calvins Geschichtsauffassung*. Zürich: Zwingli-Verlag, 1955.
- Calvin, J. *The First Epistle of Paul to the Corinthians*. Grand Rapids: Eerdmans, 1979.
- Calvin, J. "Exposition of the Heads of Agreement" in ed. H. Beveridge. *Calvin's Tracts and Treatises*, II. Grand Rapids: Eerdmans, 1966.
- Frame, J.M. "Rationality and Scripture" in *Rationality in the Calvinian*

- Tradition*. University Press of America, 1983.
- Grane, L. "Some Remarks on the Church Fathers in the First Years of the Reformation (1516-1520)" in *Auctoritas Patrum* eds. L. Grane, A. Schindler, M. Wriedt, 21-32. Mainz: Philipp von Zabern, 1993.
- Todd, W.N. *The Function of the Patristic Writings in the Thought of John Calvin*. New York: Union Theological Seminary, 1964.
- Verboom, W. *De Theologie van de Heidelbergse Catechismus*. Zoetermeer: Boekencentrum, 1996.
- Wiggermann, K-F. "Spiritualität" in *Theologische Realenzyklopadie*. Berlin: Walter de Gruyter, 2000.
- 나우웬, 헨리. 『헨리 나우웬의 영성편지』. 서울: 복 있는 사람, 2000.
- 대한예수교장로회. 『헌법』. 서울: 대한예수교장로회총회 헌법개정위원회, 1992.
- 맥그라스, 알리스터. 『예수님을 경험하는 영성훈련』. 서울: 두란노, 2003.
- 맥킨, 메이어드로프, 르클레르크 편. 『기독교 영성』I,II,III. 서울: 은성, 1997.
- 변종길. "화란개혁교회의 영성과 경건". 사랑의 교회 성경신학회 발표 논문 (2000.8.21.)
- 블로크, 마르크. 『봉건 사회』 I, II. 서울: 한길사, 2001.
- 슈나이더즈, 샌드라. 『기독교 영성』 I. 서울: 은성, 1997.
- 스쿠걸, 헨리. 『인간의 영혼 안에 있는 하나님의 생명』. 서울: 크리스찬 다이제스트, 2003.
- 안영권. "기독교 영성이란 무엇인가". 『목회와 신학』52 (1993).
- 오먼, 조던. 『영성신학』. 왜관: 분도출판사, 1997.
- 이수영. "한국 교회의 영성이해", 『신학사상』77 (1992).
- 이완재. 『영성신학탐구』. 서울: 성광문화사, 2001.
- 주도홍. "네덜란드 '나테레 레포르마치'의 영성 연구", 『백석저널』창간, (2002).
- 토마스, 게리. 『영성에도 색깔이 있다』. 서울: CUP, 2003.
- 피터슨, 유진. 『하나님의 신비에 눈뜨는 영성』. 서울: 좋은 씨앗, 2003.

부 록

- 「갱신과 부흥」 편집위원회 규정
- 개혁주의학술원 연구윤리 규정
- 논문투고 및 심사 규정

「갱신과 부흥」 편집위원회 규정

제1조(명칭과 위치) 본 위원회는 개혁주의학술원(이하 “본원”) 편집위원회(이하 “위원회”)라 칭하며 사무실은 본원 사무실에 둔다.

제2조(목적) 위원회의 목적은 본원의 학술위원을 포함한 국내외 개혁신학 연구자들의 연구를 진작하고 이들의 연구업적이 객관적으로 평가 받을 수 있는 기회를 제공하는데 있다. 본 규정은 이를 위한 제반 사항을 결정하는 위원회의 구성과 임기 및 운영에 관한 지침을 정하는 것을 목적으로 한다.

제3조(구성) 위원회의 구성은 다음과 같다.

- ① 위원회는 위원장 1인을 포함하여 14인 이내로 구성한다.
- ② 편집위원장 및 편집위원은 원장이 임명한다.
- ③ 편집위원은 동시에 2분의 1이상이 바뀌지 않도록 한다.
- ④ 편집위원장 및 편집위원의 임기는 2년으로 하며 연임할 수 있다.

제4조(기능과 임무)

- ① 논문 투고 및 심사 규정의 개폐
- ② 논문심사위원 선정
- ③ 게재 여부의 최종 판정
- ④ 2차 심사 (‘수정 후 게재가’로 판정된 논문에 대한 수정여부의 확인)
- ⑤ 심사료 책정에 관한 사항
- ⑥ 기타 심사와 편집에 관련되는 사항

제5조(회의)

- ① 편집위원장이 논문심사 및 학술지 출간을 위해 년 2회 소집하는 것을 원칙으로 하되, 필요시 위원장이 수시로 회집할 수 있다.
- ② 회의는 편집위원 과반수이상의 출석으로 개최하고 출석위원 과반수이상의 찬성으로 의결한다.
- ③ 회의는 상황에 따라 한 장소에 모이지 않고 인터넷을 이용하여 진행할 수도 있다.

제6조(학술지 명칭) 위원회가 편집 출판하는 학술지는 한국어판의 경우 「갱신과 부흥」, 외국어판의 경우 Reform and Revival이라 칭한다.

제7조(학술지 발간) 「갱신과 부흥」은 매년 3월 31일과 9월 30일에 발간하는 것을 원칙으로 한다.

제8조(학술지 배부) 위원회가 발간하는 학술지를 국내외 대학(교), 본원의 학술위원과 후원이사에게 배부할 수 있으며, 별도의 구입을 희망하는 기관이나 개인에게 판매할 수 있다.

제9조(투고 규정) 본 위원회는 별도의 논문 투고 및 심사 규정을 두고, 이에 따른다.

제10조(논문심사위원의 자격 및 선임)

- ① 논문 심사위원은 박사학위를 취득한 후 대학(교), 대학원대학교 및 연구전문기관에서 3년 이상 강의 및 연구 활동을 계속하고 있는 자로 한다.
- ② 위원회는 각 시기의 투고논문의 주제와 내용에 적합한 전문가에 해당되는 심사위원 3인을 선임한다.

제11조(저작권 및 판권) 본 학술지에 게재된 원고의 저작권은 투고자에게 귀속되며, 원고의 판권은 본원이 소유한다.

부 칙

1. 본 규정은 편집위원 3분의 2이상의 찬성으로 개정할 수 있다.
2. 본 규정에 명시되지 않은 사항은 통상관례에 따른다.
3. 본 규정은 2015년 8월 1일부터 시행한다.
4. 본 규정은 2017년 5월 1일부터 시행한다.
5. 본 규정은 2018년 11월 1일부터 시행한다.

개혁주의학술원 연구윤리 규정

제1조(목적) 이 규정은 개혁주의학술원(이하 “본원”)의 연구와 학술 활동이 역사적 개혁신학을 정립하기 위하여, 연구와 논문 작성 시 건전한 윤리적 도덕적 책임을 다 하는데 이바지함을 목적으로 한다.

제2조(윤리적 선언)

- ① 본원을 통하여 발표되는 모든 학술 활동의 결과물에 대하여 날조, 위조, 표절 등 연구 수행에 있어서의 직·간접적 부정행위를 배제하며 이를 금지한다. 만약 이러한 사항이 발생한 경우 본원은 그것을 연구 발표물로서의 자격을 인정하지 아니한다.
- ② 본원은 이중투고를 금지하며 공동연구에 있어 합리적 저자 배분과 공정한 권리 배분을 권장한다. 단, 해외에서 다른 언어로 발표한 논문이나 책을 수정하고 번역하여 투고하는 경우에는 예외를 인정할 수 있다.
- ③ 투고된 논문의 게재가 결정될 때까지는 심사 및 평가와 관련하여 편집위원들과 심사위원들이 심사 대상 논문에 대한 비밀을 지키도록 해야 한다.

제3조(연구윤리위원회의 구성과 운영)

- ① 본원은 연구윤리위원회(이하 “위원회”)를 통하여 발표된 논문이나 학술활동에서 연구부정행위나 부적절한 행위에 대한 고발이나 정황이 발생하였을 때, 5인 이상 학술위원의 요청에 의해 본원의 원장이 연구 윤리위원회(이하 위원회)를 구성하여 이를 조정할 수 있다.
- ② 위원회는 5인으로 구성된 임시위원회로서 그 사안의 발생부터 종료까지 존속한다. 본원의 원장이 위원회의 당연직 위원장이 되며 나머지 위원은

편집위원장을 포함하여 개혁신학계 중진 가운데서 임명한다.

- ③ 위원회는 그 운영과 활동에 있어서 독립성을 유지해야 한다.
- ④ 심의 대상인 연구에 관여하는 위원은 해당 연구와 관련된 심의에 참여할 수 없다.
- ⑤ 위원은 심의와 관련된 제 사항에 대하여 비밀을 준수해야 한다.
- ⑥ 조사 대상자에 대한 소명의 기회를 부여하고 이를 신속하고 공정하게 처리한다.
- ⑦ 위원회는 재적위원 과반수이상의 출석으로 개최되며 출석위원 과반수의 찬성으로 의결한다.
- ⑧ 위원회는 회의 결과를 본원에 보고함으로써 그 활동을 종료한다.

제4조(결정내용)

- ① 위원회는 해당 건을 심의하여 다음 각 호와 같이 결정한다.
 - 가) 승인: 기존의 연구가 모든 점에서 혐의 없음.
 - 나) 조건부 승인: 기존의 연구가 본원이 추구하는 가치관과 심각하게 상반되지 않지만 일부 수정할 필요가 있음.
 - 다) 보완 후 재심사: 기존의 연구가 상당히 본회가 추구하는 가치관과 충돌한다고 해석될 수 있지만 연구의 가치가 있고 보완의 가능성이 있음.
 - 라) 부결: 기존의 연구가 본원이 추구하는 가치관과 심각하게 충돌되거나 윤리적 도덕적 책임과 현저하게 충돌되기에 본회의 연구물로서 인정될 수 없음.
- ② 위원회는 심의결과를 연구책임자에게 15일 이내에 서면으로 통보해야한다.

부 칙

- 1. 이 규정은 2015년 8월 1일부터 시행한다.

논문투고 및 심사 규정

제1조(논문 투고 자격) 석사 이상의 학력자이고 본원이 추구하는 학문적 목적에 크게 벗어나지 않는다면 누구든지 본원의 학술지 『갱신과 부흥』(Reform and Revival)에 논문을 투고할 수 있다.

제2조(논문 투고 요령) 게재를 위해 논문을 투고하고자 할 때에는 편집위원회에서 정한 방법과 절차에 따라야 하고, 최대한 편집위원회에서 정한 논문양식 규정에 따라 논문을 작성해야 하고 논문초록과 키워드를 첨부하여 제출해야 한다.

제3조(논문 투고 신청) 논문 투고자는 소정의 논문을 <http://kirs.jams.or.kr>로 제출한다. 본원의 홈페이지(<http://www.kirs.kr>)에서도 다운받을 수 있다.

제4조(게재 횟수 제한) 회원들에게 논문 게재의 기회를 제공하기 위해 단독 게재일 경우, 동일 필자가 연속하여 4회까지만 게재하는 것을 원칙으로 한다.

제5조(논문 투고자의 책임) 논문 투고자는 다음의 각 사항을 반드시 숙지하여야 하고, 그에 따른 모든 책임은 논문 투고자에게 있다.

- ① 모든 투고 신청된 논문은 한글 혹은 외국어로 된 다른 학술지에 발표되지 않은 것이어야 하며, 또한 동시에 이중으로 투고 신청되지 아니하여야 한다. 그리고 학위논문의 일부를 보완하거나 혹은 축약본을 투고하

고자 할 때에는 그러한 사실을 논문의 첫 페이지 각주 1번 앞에 분명하게 명기하여야 하며, 동일한 심사과정과 편집위원회의 허락을 받아야 한다.

② 본원이 주최하는 세미나와 포럼에서 발표된 원고라 하더라도 동일한 규정과 소정의 절차에 따라 투고하고, 심사를 받아야 한다.

③ 본 학술지에 원고를 투고하는 자는 『갱신과 부흥』에 게재된 해당주제와 관련된 선행연구들을 검토해야 하고, 그 결과를 연구 논문에 반영하는 것을 원칙으로 하되, 이 원칙을 따른 논문에 대해서는 심사평가에서 가산점이 부여될 수 있다.

④ 원고 제출 마감일자는 매회 예정된 학술지 발행일 2개월 전으로 하고, 투고자는 본인 논문의 원본을 보관하여야 한다.

⑤ 논문이 공동 저작일 경우, 제1저자와 모든 공동저자를 구분하여 이름과 소속을 명시하여야 한다.

제6조(논문 심사 및 출판 비용) 논문 심사와 출판 관련 비용에 대해서는 다음과 같이 정한다.

① 각 기관이나 단체의 연구비 지원에 의해 연구 작성된 원고는 그 사실을 논문의 첫 페이지 각주 1번 앞에 분명하게 명시하여야 하고, 지원비의 10%에 해당하는 추가 출판비용을 부담하도록 한다.

② 출판과 심사를 위하여 게재 확정자에게 개별적으로 논문 출판 비용을 요구하지는 않으나 소정의 논문 심사비를 청구할 수 있다. 이럴 경우 청구된 심사비가 공지된 시일 내에 입금되지 않을 때에는 논문 게재가 취소될 수 있다.

③ 자신의 논문이 게재된 투고자에게는 발간된 해당 학술지 5권을 무상으로 배부한다.

제7조(논문 접수) 학술지 발행 예정일 2개월 전까지 논문을 <http://kirs.jams.or.kr>에 접수하며, 본원에서 정한 논문의 투고 규정과 논문양식 규정에 따르시

않거나 필수 구성요소가 빠진 논문은 확인하여 반송하는 것을 원칙으로 한다.

제8조(논문 심사 위원 선정) 편집위원장은 접수 완료된 각 논문마다 심사위원 3인을 선정한다.

제9조(논문 심사 의뢰) 편집위원장은 “논문심사 의뢰서”를 작성하여 위촉된 심사위원들에게 심사 대상 논문과 함께 심사를 의뢰한다. 이때 논문 심사의 공정성을 유지하기 위해, 투고자의 이름과 소속이 심사위원에게 알려지지 않도록 한다. 연구비 수혜 사실은 심사대상 논문에는 표기하지 않고, 게재가 확정된 후 교정지에 첨가하여 표기한다.

제10조(논문 심사 절차) ① 각 심사위원은 심사 의뢰서에 있는 “심사서 작성 요령”을 근거로 하여, 내용의 적절성, 내용의 독창성, 연구주제의 전문성, 학문의 기여도, 논문형식과 논리 전개의 적절성, 연구 방법의 적절성, 선행연구의 참조여부, 참고문헌 서지정보의 정확성, 초록작성의 적절성 등의 평가항목에 따라 배당된 논문을 공정하게 심사하여 “게재가”(100-85점), “수정 후 게재”(84-75점), “수정 후 재심사”(74-65점), “게재 불가”(64점 이하)로 평가하고 <http://kirs.jams.or.kr>에 있는 논문 심사란에 평가의 근거를 구체적으로 기술한다.

② 심사위원은 논문을 검토하고 논문표절방지시스템(KCI 문헌 유사도 검사서비스)을 통해 표절여부를 심사한 후에 논문심사란에 평가소견을 작성한다.

제11조(논문 심사 결과 보고) 각 심사위원은 심사 결과를 본 학회의 “논문심사 보고서” 양식에 구체적으로 작성하여 논문 원고제출 마감일로부터 2주 이내에 <http://kirs.jams.or.kr> 를 통하여 편집위원장에게 보고하여야

한다. 심사 보고서 작성시 논문평가에 대한 총평, 논문 내용, 논문형식 등의 평가항목에 따라 작성하고, 특히 수정을 요구하는 경우에는 “논문수정 지시서”에 수정할 곳과 수정방향을 구체적으로 지시한다.

제12조(논문 게재 여부 결정) 편집위원장은 심사결과가 모두 회집된 후 15일 이내에 편집위원회를 소집하여 심사결과를 토대로 최종 게재 여부를 결정하여야 한다. 심사위원은 논문 1편당 3인으로 하되 3인 중 2인이 “게재 가”를 부여하면 “게재 가”로, 3인 중 2인이 각각 “게재 가”와 “수정 후 게재” 혹은 둘 다 “수정 후 게재”를 부여하면 “수정 후 게재”로, 3인 중 2인이 “수정 후 재심사”를 부여하면 “수정 후 재심사”로, 3인 중 2인이 각각 “수정 후 재심사”와 “게재 불가” 등급 이하를 부여하면 “게재 불가”로 판정한다. “게재 가”로 최종 판정을 받은 논문은 게재 확정 일자를 두고 일자와 함께 논문의 맨 끝에 명기한다.

제13조(논문 게재 여부 통보) 편집위원장은 회의 결과에 따라 각 논문 투고자에게 “게재 가,” “수정 후 게재,” “수정 후 재심사,” “게재 불가”로 통보한다.

제14조(논문 수정 교정 게재취소) ① “수정 후 게재”로 판정을 받은 투고자에게는 원고의 수정 및 교정을 지시할 수 있으며, 심사위원들이 작성한 “논문수정 지시서”를 발송한다. 이에 따라 논문 투고자는 수정지시를 통보받은 후 10일 이내에 수정한 논문을 “논문수정 이행확인서”와 함께 제출하여 편집위원회의 최종 확인을 받아야 한다. 정당한 사유 없이 논문의 수정을 거부하거나, 성실하게 이행하지 않을 경우 게재 판정을 취소할 수 있다. ② “수정 후 재심사” 판정을 받은 논문은 수정지시 사항에 대하여 수정 후에 다시 재심을 청구할 수 있으며, 재심을 포기할 경우 “게재 불가”로 최종 판정한다. 수정 후 재심을 청구할 경우 동일 또는 다른 심사위원의 심사 절차를 거쳐 “게재 가” 판정을 받아야 차기 학술지에 게재 가능하

다. “게재 불가” 판정을 받은 논문과 수정지시에 대한 답변이 없는 논문은 게재하지 않는다.

③ “게재 가”로 최종 결정되거나 게재된 후에도 본회에서 정한 연구윤리 규정을 심대하게 위반하였음이 밝혀진 경우, 연구윤리위원회의 결정에 근거하여 편집위원회의 의결에 따라 논문의 게재를 취소하거나 삭제하고 이후 2년간 본 학술지에 논문 게재를 제한할 수 있다.

제15조(심사자 윤리) 모든 심사절차와 과정에서 심사 결과는 논문 투고자 이외 타인에게 공개할 수 없으며, 심사위원은 심사대상, 내용 및 결과와 관련된 일체의 정보를 누설하지 않아야 할 책임이 있다. 뿐만 아니라, 해당 논문의 심사대상자를 비롯하여 타인에게 심사위원들의 인적정보 또한 누설되지 않아야 한다.

제16조(논문양식) 논문작성에 관한 구체적인 양식은 다음과 같다. 아래의 논문양식에 나와 있지 않은 각주와 참고문헌 작성은 일반 신학 논문 양식에 준한다.

① 논문은 한글로 작성하는 것을 원칙으로 하며, 논문제목 이외에는 소제목을 포함한 모든 내용의 글자 크기는 아래 한글 10포인트로, 자간은 100%, 줄간격은 160%로 작성하며 논문 제목의 부제는 제목 뒤에 콜론(:)으로 표시하되 콜론 앞뒤에 한 칸씩 띄운다. 본문에서 직접인용부호는 “”으로 하며 가능한 들여쓰기는 하지 않으나 장문의 인용을 특별히 표시하고자 할 경우에만 그 단락 전체를 들여쓰기로 할 수 있다.

② 논문의 주는 미주나 본문 중에 표기하지 않고 본문 아래에 표기하는 각주로 작성하되 op.cit., ibid., idem., p., pp., 그리고 “상계서” 또는 “이하”와 같은 표기는 사용하지 않으며 다음과 같이 작성 하는 것을 원칙으로 한다:

1) 한글 단행본을 처음 인용할 경우 - 저자명, 『책명』(발행지출판사,

출판년도), 시작면-종료면. 영어 단행본인 경우에는 책명을 꺾쇠로 묶지 않고 이탤릭체로 하며 나머지는 한글 단행본과 동일하다.

예1) 이상규, 『개혁주의란 무엇인가?』(부산: 고신대학교출판부, 2007), 11-13.

예2) Thomas F. Torrance, *The Trinitarian Faith* (Edinburgh: T&T Clark, 1997), 76-79.

2) 한글과 외국어 단행본 모두 표시된 페이지와 그 다음 페이지를 표시할 경우의 “이하”는 “f”로 하고, 그 이상의 페이지를 “이하”로 표시할 경우에는 “ff”로 한다.

예1) 이상규, 『개혁주의란 무엇인가?』(부산: 고신대학교출판부, 2007), 11f.

예2) Thomas F. Torrance, *The Trinitarian Faith* (Edinburgh: T&T Clark, 1997), 76ff.

3) 학술지, 논문집 및 잡지에 게재 된 논문을 처음 인용할 경우 -저자명, “논문명”, 「학술지명」권(호) (발행년도), 시작면-종료면. 이 경우 논문제목 속의 또 다른 인용이나 강조부호는 “로 표시한다. 또한 외국어(알파벳으로 표기된 유럽어 등의 학술지, 논문집 및 잡지는 이탤릭체로 표기한다.

예1) 황대우, “칼빈과 칼빈주의: 리차드 멀러 교수의 견해에 대한 비판적 고찰”, 「한국개혁신학」제13권(2003), 143-72.

예2) Richard A. Muller, “Calvin and the ‘Calvinists’: Assessing Continuities and Discontinuities Between the Reformation and Orthodoxy,” *Calvin Theological Journal* 30(1995), 345-75.

4) 단행본 속의 논문을 처음 인용할 경우 -저자명, “논문명”, (“in”은 외국단행본인 경우에만 사용) 편자명, 『책명』(발행지: 출판사, 출판년도), 시작면-종료면.

- 예1) 이환봉, “칼빈의 성찬론: 성찬에서의 그리스도의 임재”, 개혁주
 의학술원 편, 『칼빈과 교회』(부산: 고신대학교출판부, 2007),
 109-45.
- 예2) Elsie A. McKee, “Exegesis, Theology, and Development
 in Calvin’s Institutio: A Methodological Suggestion,”
 in E.A. McKee & B.G. Armstrong ed., *Probing the
 Reformed Tradition: Historical Studies in Honor of
 Edward A. Dowey, Jr.*(Louisville: Westminster/John
 Knox Press, 1989), 154-72.
- 5) 각주의 모든 인용은 두 번째부터 - 저자명, 『책명』혹은 “논문명”,
 시작면-종료면. 단 책명이나 논문명이 너무 길 경우 앞의 몇 단어만
 사용한다. 단 동일한 저자가 쓴 동일한 저서 혹은 논문이 2개 이상일
 경우 괄호 안에 발행연도를 표기하여 구분 할 수 있다.
- 예1) 이상규, 『개혁주의란 무엇인가?』, 54.
 예2) Torrance, *The Trinitarian Faith*, 140.
 예3) 황대우, “칼빈과 칼빈주의”, 149.
 예4) Muller, “Calvin and the ‘Calvinists’”(1995), 349.
- 6) 논문에서 자주 인용되는 책이나 논문, 혹은 약자로 인용되는 것이
 보편적인 책 혹은 시리즈물은 약자로 사용하되 해당 각주나 논문 후미
 에 반드시 약자에 대한 설명을 덧붙여야 한다.
- 7) 칼빈의 저술들에 대해서는 다음과 같이 인용하되 모든 책명의 약어
 는 이탤릭체로 표기한다.
- * 전집의 경우. 예) *CO* 52, 205.
 - * 선집의 경우. 예) *OS* 5, 152.
 - * 설교집의 경우. 예) *SC* 1, 703-04.
 - * 비평편집판의 경우. 예) *COE* 13, 275.
- ** 단, 줄 표시는 페이지 뒤에 괄호 속에 넣어 표기하거나 구체적

인 작품을 표기하고 싶을 때는 다음과 같이 할 수 있다.

- 줄을 표기할 경우. 예) COE 13, 274(10-15).
- 구체적인 작품을 표기할 경우.

예1) COE 13, 274(= 『로마서 주석』 13:4).

예2) CO 49, 237-38(= *Com. on Rom.* 12:4).

* 기독교강요의 경우

예1) 『기독교 강요』, 1.2.1.

예2) *Inst.* 4.1.1.

* 주석의 경우

예1) 『요한복음 주석』 10:11.

예2) *Com. on James* 3:10.

8) 성경 인용은 다음과 같이 한다.

예1) 마 11:3.

예2) *Matt.* 11:3.

9) 각주에 글을 인용할 경우 다음과 같이 페이지 뒤에 콜론(:)을 찍고 한 칸을 띄운 다음 인용부호(“”)로 표기한다.

예1) 이환봉, “칼빈의 성찬론”, 144: “칼빈에게 있어 성찬의 가시적 표징과 천상적 실체는 서로 분명히 구별은 되지만 상호 분리할 수 없는 성례전적 연합 속에 있다.”

예2) CO 52, 409: “..., non posse incolumes stare ecclesias sine pastorum ministerio...”

③ 외국 인명, 지명 및 그 밖의 모든 고유명사를 한글로 표기하되 그 단어에 해당하는 원어 명이나 한문명은 처음 사용하는 단어 뒤에 괄호를 사용하여 1회만 표기한다.

* 인명의 경우

예) 존 칼빈(*John Calvin*)

* 지명의 경우

예) 스트라스부르(Strasbourg)

- ④ 논문은 A4 용지로 15장의 분량으로 작성하는 것을 원칙으로 한다.
- ⑤ 논문은 참고문헌과 한글 및 영어 초록과 키워드를 함께 제출해야 한다.

제17조(논문초록과 키워드에 관한 규정)

- ① 논문을 투고할 때 반드시 논문초록과 6개 이상의 키워드를 작성하여 함께 제출해야 한다.
- ② 논문초록은 영문과 한글로 각각 작성하여 투고하되 두 초록의 내용이 동일해야 하며 150-300단어로 작성해야 한다. 단, 초고 투고시 초록이 완성되지 못한 상태로 투고되었을 경우 논문을 투고한 본 학술원에 연락하여 사정을 통보한 다음, 반드시 논문심사기간 안에 초록을 완성하여 전자메일 등을 통해 제출하도록 한다.
- ③ 논문의 키워드는 반드시 동일 내용의 한글과 영문으로 각각 작성하되 6개 이상이어야 한다.

부 칙

- 1. 이 규정은 2015년 8월 1일부터 시행한다.
- 2. 이 규정은 2016년 10월 1일부터 시행한다.
- 3. 이 규정은 2017년 12월 1일부터 시행한다.
- 4. 이 규정은 2018년 6월 1일부터 시행한다.
- 5. 이 규정은 2018년 11월 1일부터 시행한다.

개혁주의학술원 후원교회

고신대학교 개혁주의학술원을 위해 후원해주시는 모든 교회 앞에
진심으로 감사의 말씀을 올립니다. 개혁주의 신학과 신앙의 새로운
부흥을 위해 세계적인 최신의 연구기반 형성과 학술연구 활동을
약속합니다. (2019년 3월 현재/ 29교회/ 가나다순)

가음정교회	경주교회	고남교회
그루터기교회	대구산성교회	동상교회
매일교회	모든민족교회	모자이크교회
부산동교회	부산서면교회	부산재건교회
사직동교회	삼일교회	새언약교회
섬김의교회	성로교회	성안교회
온천교회	용호중앙교회	울산동부교회
울산한빛교회	진주동부교회	진주북부교회
진주성광교회	진해남부교회	참빛교회
포항충진교회	한밭교회	

무통장 입금 및 자동이체 계좌
485-01-032852(농협) 고신대 개혁주의학술원