

고신대 개혁주의학술원 제8회 신진학자 포럼

21세기를 위한 교부신학과 개혁신학

일시: 2019년 1월 12일(토) 오후2시

장소: 대구산성교회

Timetable

사회: 황대우 교수(개혁주의학술원책임연구원)

1부: 논문발표

- 인사말씀 2:00-2:05 ----- 임창호 교수(고신대 부총장, 개혁주의학술원장권한대행)
- 포토타임 2:05-2:10 ----- 사진촬영(다같이)
- 기도 2:10-2:15 -----황원하 목사(대구산성교회 담임)
- 발표1 2:15-3:05
“바빙크의 성령론적 관점에서 본 인간의 자유와 보이지 않는 교회” 태동열 박사
- 휴식 3:05-3:15
- 발표2 3:15-4:05
“세상 속에서의 수도적 삶: 마태복음 7장 13-14절에 대한 존 크리소스톰의 해석”
배정훈 박사
- 휴식 4:05-4:15

2부: 질의응답 4:15-5:00

Profile



태동열 박사

경북대학교를 졸업한 후 대구지역에서 SFC 간사로 (평신도간사 3년, 신학간사 8년) 11년간 섬겼고, 대구에 있는 조야제일교회와 명덕교회에서 교육 전도사 강도사로, 그리고 서울에 있는 동부제일교회에서 전임 부목사로 섬겼다. 고려신학대학원 56회로 졸업했으며, 미국 칼빈신학교에서 조직신학 전공으로 석·박사 과정을 마쳤다. 현재 서울중앙교회 부목사로 섬기고 있다.



배정훈 박사

고신대학교 신학과, 고려신학대학원을 졸업하고 미국 보스턴 칼리지에서 초대교회사/교부학 전공으로 석사과정(Th.M)을 마쳤다. 이후 호주가톨릭대학교에서 4세기 동방교부 존 크리소스톰의 구제사상 연구로 박사학위(Ph.D)를 받았다. 박사학위 논문은 고대 철학과 의학이 크리소스톰의 구제사상에 준 영향을 분석하는 작업이었다. 현재 고신대학교 신학과 교회사 교수이며 고대후기의 기독교, 철학, 의학 사이의 학제적 연구를 이끌고 있는 국제그룹(ReMeDHe: Religion, Medicine, Disability, and Health in Late Antiquity)의 회원으로 활동하고 있다.

바빙크의 성령론적 관점에서 본 인간의 자유와 보이지 않는 교회¹⁾

[초록]

비록 개혁주의 성령론은, 칼빈과 개혁주의 신앙고백들과 관련된 학자들에 의해, 서구신학전통의 다양한 성령론들과 비교할 때 상대적으로 잘 발전된 것으로 대체적으로 인정받고 있지만, 그것은 두 가지 중요한 도전에 직면해 있다.

첫째, 개혁주의 성령론은 ‘개혁주의 구원론의 예정과 효과적 은혜에 대한 강조가 인간의 자유를 무시하는 불가피한 운명론으로 인도한다는 비판’에 직접적으로 관련된다. 이는 중생에서 시작해서 영화로 끝나는 구원의 서정에 대한 개혁신학의 이해에 있어 성령의 사역은 중차대하기 때문이다.

둘째, 성령의 사역이 개혁주의 교회론을 이해하는 핵심이고 그 교회론에 따르면 보이지 않는 교회는 성령과 말씀에 의한 하나님의 선택의 실현이기 때문에, ‘개혁주의 교회론에서의 보이는 교회와 보이지 않는 교회 사이의 구별이 교회분열을 정당화하는 일종의 플라톤적 이원론이라는 비판’은, 개혁주의 성령론과 직접적으로 연관되는 문제이다.

이 논문은 헤르만 바빙크의 성령론을 사례연구로 사용해서 개혁신학에 대한 이 두 가지 도전에 응답한다. 이 연구의 초점은 다음의 질문에 관한 답을 찾는 것이다: “바빙크에게 있어서, 성령의 사역은 그리스도의 사역과 분명히 구별되는가, 그리고 만약 그렇다면, 그 사역은 구원론과 교회론에서 어떤 역할을 하는가?”

이 논문은 바빙크가 그리스도의 사역과 성령의 사역을 분명히 구별하고 있고 그가 이 구별성을 성령이 그리스도에 의해 획득된 구원을 인간에게 적용시키는 방식이 인간의 자유와 온전히 조화된다는 사실을 드러내는 데 사용하고 있음을 보여줄 것이다. 이 논문은 또한, 바빙크에게 있어, 보이지 않지만 실제적이고 지속적으로 교회에 구원을 적용하는 성령의 사역은, 보이지 않는 교회를 실재론적으로 이해함에 있어 핵심적인 역할을 한다는 것을 보여줄 것이다.

이런 차원에서, 이 논문이 수행하고 있는 바인, 바빙크의 성령론적 관점에서 그의 구원론과 교회론을 자세히 살펴보는 것은, 앞에서 언급된 (개혁주의 신학을 향한) 두 비판에 응답하기 위한 진입점을 제공해 줄 것이다.

1) 이 글은 저자의 박사학위 논문(미국 칼빈신학교 조직신학)의 축약본이다. 이 글의 서론은 논문 원본의 서론 내용을 거의 그대로 담았으며, 본론과 결론은 원본에 비해 상당히 축약되었다. 이 글의 끝에 나오는 참고문헌은 원본의 참고문헌 그대로이다.

주제어: 헤르만 바빙크, 성령, 그리스도, 구원의 적용, 인간의 자유, 보이지 않는 교회

제1장 서론

1.1. 문제 진술

칼빈과 개혁주의 신앙고백에 대한 학계의 연구에서는 이 개혁신앙전통이 서구신학전통과 비교할 때 상대적으로 잘 발전된 성령론을 가지고 있음을 인정한다. 그럼에도 불구하고 개혁주의 성령론은 두 가지 중요한 도전에 직면해있다. 첫째, 개혁주의 구원론에서 예정, 선택, 저항할 수 없는 은혜 등의 교리가 갖는 중요성은 운명론을 초래한다는 비난에 직면해 있다. 둘째, 어떤 이들은 개혁주의 교회론에서 가시적 교회와 불가시적 교회 사이를 구별함은 교회분열을 합리화하고 정당화하는 플라톤적 이원론의 한 종류라고 말한다. 이 두 가지 모두 근원적으로 성령론적 이슈라고 할 수 있다. 이는 성령의 사역은 중생으로 시작하여 영화로 끝나는 구원의 서정 (*ordo salutis*)에 관한 개혁주의 신학의 이해에 결정적인 역할을 하기 때문이다. 또한 그리스도의 교회는 “그분의 성령과 말씀을 통해” (하이델베르크 교리문답, 제54문답) 모이기 때문이다.²⁾ 그리고 보이지 않는 교회는 성령과 말씀을 통한 하나님의 선택의 실현이기 때문이다.³⁾

이 논문은 개혁신학에 대한 이 두 가지 도전에 대한 응답이다. 이 논문은 헤르만 바빙크의 성령론을 사례 연구로 사용하여 다음과 같은 질문에 답한다: “성령은 바빙크의 구원론과 교회론에서 어떤 역할을 하며 그 역할은 그리스도의 사역과 뚜렷하게 구별되는가?” 그 대답은 앞에서 제기된 두 가지 혐의를 벗는 데 있어 진입점을 제공할 것이다. 그 답은 또한 이 질문과 관련해서 다른 입장을 가진 바빙크-학자들 사이의 논쟁을 정리하는 데 도움이 될 것이다. 어떤 학자들은 그리스도와 관련해서 성령의 구별된 사역을 최소화하는 반면 다른 학자들은 그 구별성을 강조한다. 바빙크의 『개혁교의학』에서 중요한 두 분야, 즉 구원론과 교회론에 대한 면밀한 조사는 이 논의를 진전시킬 중요한 증거를 제공해줄 것이다.

2) Christian Reformed Church, *Ecumenical Creeds and Reformed Confessions* (Grand Rapids, MI: CRC Publications, 1988), 35.

3) Ibid.; Herman Bavinck, *Reformed Dogmatics*, ed. John Bolt, trans. John Vriend (Grand Rapids, MI: Baker, 2003-2008), 4:298, 303; *Saved by Grace: The Holy Spirit's Work in Calling and Regeneration*, ed. J. Mark Beach, and trans. Nelson D. Kloosterman (Grand Rapids, MI: Reformation Heritage Books, 2008), 117.

1.2. 문제에 대한 학계의 동향

20세기 초반의 오순절주의의 출현에서부터⁴⁾ 그 시기 중반의 은사주의 운동을 통해⁵⁾ 오늘날에 이르기까지, 성령론에 대한 관심은 크게 늘어났다.⁶⁾ 성령론에 대한 오늘날의 논의는 삼위일체 교리 자체에 대한 관심을 포함하지만, 성령론에서 진정한 관심은 개인 신자와 교회의 정체성, 삶, 사명에 있다고 할 수 있다.⁷⁾ 성령론에 대한 신학적 관심의 증대는 개혁신학 전통에서

-
- 4) 오순절 주의의 출현에 대한 요약된 진술과 그 기본 정의는 다음의 글에서 볼 수 있다: “The Pentecostal and Charismatic Movements,” in *[The New International] Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*, ed. S. M. Burgess and G. McGee (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1988[2002]), 1-6. 전 세계 오순절운동 역사와 신학에 대한 매우 탁월한 소개서는 Walter J. Hollenweger, *Pentecostals* (London: SCM Press, 1972 and subsequent editions) 와 그 후편인 *Pentecostalism: Origin and Developments Worldwide* (Peabody, MA: Hendrickson, 1998) 이다. 또한 다음의 글을 참조하라: “The Church in the Power of the Spirit: Pentecostal/Charismatic Ecclesiology,” in Veli-Matti Karkkainen, *An Introduction to Ecclesiology: Ecumenical, Historical & Global Perspectives* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2002), 68-78; Frank D. Macchia, “The Kingdom and the Power: Spirit Baptism in Pentecostal and Ecumenical Perspective”; Grant Wacker, “Early Pentecostals and the Study of Popular Religious Movements in Modern America”; and Margaret Poloma, “The Future of American Pentecostal Identity: The Assemblies of God at a Crossroad,” in Michael Welker, ed., *The Work of the Spirit: Pneumatology and Pentecostalism* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2006): 109-65. 오순절 운동과 로마 카톨릭 및 개신교 전통 사이의 대화에 관해서는 다음의 책을 참조하라: Jürgen Moltmann and Karl-Josef Kuschel, eds., *Pentecostal Movements as an Ecumenical Challenge* (London: SCM Press, 1996).
- 5) 주요 은사주의운동의 기원과 역사를 쉽게 소개해 주는 글은 Peter Hocken’s “The Charismatic Movement,” in *Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*, 130-60 이다. 또한 다음의 글을 참조하라: Karkkainen, “The Church in the Power of the Spirit: Pentecostal/Charismatic Ecclesiology,” 68-78.
- 6) 성령론에 관한 20세기와 21세기의 광범위한 관심에 대해 정바울 (Paul S. Chung) 은 다음과 같이 말한다: “삼위일체의 세 번째 위격이신 성령은 이 시기[20세기와 21세기]의 세계 기독교 역사에서 주요 탐구 주제가 된다. 성령의 인격과 사역에 대한 학문적 연구는 폭넓은 신학적 스펙트럼에서 크게 인정받으며 요구되고 있다. Paul S. Chung, *The Spirit of God Transforming Life: The Reformation and Theology of the Holy Spirit* (New York, NY: Palgrave Macmillan, 2009), 2 을 보라. 또한 Sinclair B. Ferguson, *The Holy Spirit* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1996), 11; Donald G. Bloesch, *The Holy Spirit: Works and Gifts* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2000), 48-50; Michael Welker, ed., *The Work of the Spirit: Pneumatology and Pentecostalism*, vii-xvii; F. LeRon Shults and Andrea Hollingsworth, *The Holy Spirit* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2008), 1-2; Yuzo Adhinarta, “The Doctrine of the Holy Spirit in the Major Reformed Confessions and Catechisms of the Sixteenth and Seventeenth Centuries” (PhD diss., Calvin Theological Seminary, 2010), 2 을 참조하라.
- 7) 성령과, 개별 그리스도인과 교회의 정체성 삶 사명 사이의 관계성에 대한 이러한 관심은 다음의 책들에 잘 반영되어 있다: Jürgen Moltmann’s *The Church in the Power of the Spirit: A Contribution to Messianic Ecclesiology* (Bloomsbury Street, London: SCM Press Ltd, 1977), *The Spirit of Life: A Universal Affirmation* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 1992), *The Trinity and the Kingdom: The Doctrine of God*, trans. Margaret Kohl from the German, *Trinität und Reich Gottes* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 1993), and *The Source of Life: The Holy Spirit and the Theology of Life* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 1997); Colin E. Gunton, “The Community. The Trinity and the Being of the Church” in *The Promise of Trinitarian Theology* (Edinburgh: T&T Clark, 1991) 58-85; Gordon D. Fee, *Paul, the Spirit, and the People of God* (Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 1996); Miroslav Volf, *After Our Likeness: The Church as the Image of the Trinity* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998);

의 성령론에 대한 검증으로도 이어졌다. 칼빈과 개혁주의 신앙고백에 대한 학계의 연구에서는 이 개혁신앙전통이 서구신학전통과 비교할 때 상대적으로 발전된 성령론을 가지고 있음이 잘 논증되어 왔다. 예를 들어, 성령론의 발전에서 칼빈의 중요한 공헌과 관련하여, 벤자민 워필드 (Benjamin B. Warfield)는 다음과 같이 말한다.

구원의 총체적인 경험을 성령의 사역에 최초로 연관시켰고, 그 세부적인 점들을 묘사했으며, 영혼에 구원을 적용시키시는 성령의 특별한 사역의 순차적 과정으로의 그 여러 단계들에 대해 숙고한 인물은 바로 존 칼빈이다. 따라서 그는 성령론 전체에 체계적이고 적절한 표현을 부여했고 하나님의 교회가 그것을 확실히 소유케 했다.⁸⁾

워필드에 따르면 칼빈의 이러한 공헌은 그를 “그 탁월한 성령의 신학자”가 되게 했다.⁹⁾

하지만, 비록 성령께서 개혁 신학에서 중요한 위치를 차지하고 있음이 인정될 때에도 - 구원론과 교회론에서 - 개혁주의 성령론은 두 가지 중요한 이슈들에 직면한다. 첫 번째 이슈는 개혁주의 구원론이 인간의 자유를 약탈하는 철학적 결정론과 운명론을 불가피하게 초래한다는 비판에 어떻게 응답할 것인가이다.¹⁰⁾ 여기서 피의자들로 보이는 것은 예정과 불가항력적 은혜의 교리이다. 이러한 비판은 다음과 같이 신랄해질 수 있다: “개혁 신학은 결국 우리의 열정과 하나님과의 파트너십의 기를 꺾어버리는 신학적 괴물을 창조하게 된다.”¹¹⁾ 이러한 비판에 대한 성령론적 응답은 중요한데 이는 개

and Karkkainen, *An Introduction to Ecclesiology: Ecumenical, Historical & Global Perspectives*. 개혁신학 내에서는 다음의 책들을 참조하라: Richard B. Gaffin, *Perspective on Pentecost: Studies in New Testament Teaching on the Gifts of the Holy Spirit* (Phillipsburg, NJ: Presbyterian and Reformed Pub. Co., 1979); Adhinarta, “The Doctrine of the Holy Spirit in the Major Reformed Confessions and Catechisms of the Sixteenth and Seventeenth Centuries”; Joel R. Beeke and Derek W.H. Thomas, eds., *The Holy Spirit and Reformed Spirituality: A Tribute to Geoffrey Thomas* (Grand Rapids, MI: Reformation Heritage Books, 2013).

- 8) Warfield, “John Calvin the Theologian,” 485. 워필드에 따르면, 칼빈에게 있어서의 이러한 성령론적 발전은 “그리스도에 의해 이루어진 구원이 죄 많은 영혼에 적용되는 일에 가장 진지했던” 그의 관심사에서부터 시작되었다. Warfield, “John Calvin the Theologian,” 484을 보라.
- 9) Warfield, “John Calvin the Theologian,” 484. 워필드는 다음과 같이 이 진술을 분명히 한다. “죄와 은혜의 교리가 어거스틴에게서, 만족의 교리가 안셀름에게서, 믿음에 의한 칭의의 교리가 루터에게서 시작되었다고 우리가 말할 수 있는 것과 같이, 성령의 사역에 대한 교리는 칼빈이 교회에 준 선물이라고 우리는 말해야 한다.” Warfield, “John Calvin the Theologian,” 485을 보라.
- 10) 이러한 비판과 관련해서는 다음의 책들을 참고하라: Clark H. Pinnock, ed., *Grace Unlimited* (Minneapolis, MN: Bethany Fellowship, 1975), 14-18; 92-94; 107-108; Brian Armstrong, *Calvinism and the Amyraut Heresy* (Madison: The University of Wisconsin Press, 1969), 63-64; William Gene Witt, “Creation, Redemption and Grace in the Theology of Jacob Arminius” (Ph.D. dissertation, University of Notre Dame, 1993), 633-35, 639-45; William R. Estep, “Doctrines Lead to ‘Dunghill’ Prof Warns,” *The Founders Journal* 29 (1997): 13; Norman Geisler, *Chosen But Free* (Minneapolis, MN: Bethany House Publishers, 1999), 46-50; Robert E. Picirilli, *Grace, Faith, Free Will: Contrasting Views of Salvation: Calvinism and Arminianism* (Nashville, TN: Randall House Publications, 2002); David L. Allen and Steve W. Lemke, eds., *Whosoever Will: A Biblical-Theological Critique of Five-Point Calvinism* (Nashville, TN: B&H Publishing Group, 2010), 54-55; 78-79; 111-17; 220-23; 231-32.

혁신학에서 구원론은 성령론에 상당히 의존하고 있기 때문이다. 다른 하나의 이슈는 보이지 않는 교회의 교리는 교회분열을 합리화하고 정당화하는 플라톤적 이원론의 한 종류라는 비판에 어떻게 응답할 것인가이다. 이 비판은 종종 보수적인 개혁신학 캠프 자체에서도 제기된다. 예를 들어, 판두런(G. VanDooren)은 다음과 같이 말한다. “왜 [보이지 않는 교회와 관계된] 이런 모든 이야기가 ‘해로운가’? 첫째, 그것이 이방의 [플라톤적] 철학과 스콜라주의의 영향을 받았기 때문이다. 둘째, 그것은 교리적 차이를 상대화시키고, 진리와 실수를 대조시키며, 참된 혹은 신실한 교회들과 거짓된 교회들 그리고/혹은 분파를 대조시킨다. 그것들 모두는 하나의 ‘오케스트라’의 한 부분이다! 셋째, 그것은 ‘교회의 하나됨을 지키라’는 벨기에 신앙고백 제28조의 복음적 요청을 평가절하한다.”¹²⁾ 이러한 비판에 대한 성령론적 응답은 중요한데 이는 개혁신학에서 보이지 않는 교회는 하나님의 선택의 성령의 사역을 통한 실현을 가리키기 때문이다.

구원론에서 운명론, 그리고 교회론에서 플라톤적 이원론이라는 개혁주의 신앙 전통에 가해진 이러한 두 가지 비난의 정당성을 성령론적 관점에서 면밀히 조사하는 것이 이 논문의 관심이다. 헤르만 바빙크(1854~1921)의 성령론은 - 특별히 그의 구원론과 교회론에 관련해서 - 하나의 사례연구로 기여할 것이다.¹³⁾ 이 연구의 초점은 그리스도의 사역과 구별되는 성령의 사역을 파악하는 데 있을 것인데, 이는 성령의 구별되는 사역에 대한 정확한 이해는 이 두 가지 비판에 응답하기 위한 진입점을 제공해줄 것이기 때문이다.

우리는 아놀드 판룰러(Arnold A. VanRuler, 1908~1970)가 제시한 기독교론적 관점과 성령론적 관점 사이의 차이점을 바빙크의 성령론을 조사하기 위한 발견학습적 도구로 사용할 것이다.¹⁴⁾ 판룰러는 그리스도께서 우리를 구속하심에 있어 우리를 위해 혹은 우리를 대신해서 행하신 방식과는 구별되는 것으로서 성령께서 우리 인간의 영혼과 함께 행하시는 방식을 구체화하

11) Tim Stafford, “The Pentecostal Gold Standard: After 50 Years in Ministry, Jack Hayford Continues to Confound Stereotypes - All to the Good,” *Christianity Today* 49:7 (July 2005): 27.

12) G. VanDooren, “About Visibility and Invisibility,” *Clarion* 38, no. 23 (Nov. 10, 1989): 494. 보이지 않는 교회의 개념에 대한 온건한 비판에 관해서는 Jelle Faber, “The Doctrine of the Church in Reformed Confessions,” *Essays in Reformed Doctrine* (Neerlandia, AB: Inheritance, 1990), 112-15을 보라. 페이버에게는 보이는 교회와 보이지 않는 교회 사이의 구별이 비성경적이며 따라서 옳지 않다. “페이버의 이러한 비판은 중요성을 띠는데, 이는 이 같은 비판을 담은 그의 에세이가 1985년에 스코틀랜드 에딘버러에서 열린 개혁교회 국제회의의 연설로 우선 전해졌기 때문이다. 그 내용은 (캐나다 개혁 교회 구성원들에 의해 출판되는 매거진인) *Clarion*에서도 시리즈로 실렸다.” Stuart R. Jones, “The Invisible Church of the Westminster Confession of Faith” in *WTJ* 59 (1997): 73을 보라.

13) 여기서 우리는 바빙크에게 구원론과 교회론은, 특히 성령론의 관점에서, 서로 매우 밀접하게 연결되어 있음을 명심할 필요가 있다. 특별히, 그에게 구원의 서정(*ordo salutis*)은 성령의 적용-사역과 관련해서 구원론의 서론일 뿐만 아니라 교회론의 서론이기도 하다.

14) 기독교론적 관점과 성령론적 관점 사이의 차이에 대한 판룰러의 견해를 자세히 파악하기 위해서는 A. A. Van Ruler, “Structural Differences between the Christological and Pneumatological Perspectives” in *Calvinist Trinitarianism and Theocentric Politics*, trans. John Bolt (Lewiston, NY: Edwin Mellen, 1989), 27-46을 보라.

기 위해 하나님-주도적 상호성 (*theonomous reciprocity*)¹⁵⁾의 개념을 소개한다.¹⁶⁾

판롤러가 제시한 이 구별을 바빙크 신학으로 들어가는 발견학습적 진입점으로 사용하는 것은 다음과 같은 두 가지 근거에서 정당화될 수 있는데, 이 두 근거는 이 논문의 흐름 가운데 설명될 것이다: (1) 운명론과 플라톤적 이원론이라는 한 쌍의 비난은, 다른 요인들 가운데서도, 그리스도의 사역과 구별되는 성령의 사역을 정확하게 이해하는 것의 실패로부터 기인한다. (2) 비록 바빙크 자신의 관심과 강조점이 판롤러와는 동일하진 않을지라도, 구원의 적용에 있어서의 성령의 사역에 대한 그의 이해는 판롤러가 제시한 (기독교적 관점과 성령론적 관점 사이의) 차이와 하나님-주도적 상호성이라는 개념을 사용하므로 온전히 요약될 수 있다. 사실 다른 학자들도 그리스도의 사역과 성령의 사역 사이의 관계와 관련해 바빙크와 판롤러를 서로 비교했었다.¹⁷⁾

헤르만 바빙크의 성령론을 사례연구로 사용하는 것은 개혁주의 전통에 가해진 두 비판에 대한 유용한 응답으로 기능할 것이다. 우선, 어떻게 바빙크의 성령론이 기독교 전통에 있어왔던 율법주의와 무율법주의 사이의 진자운동을 그가 다루는 일에서 기능하는 지가 밝혀질 것이다. 바빙크에 따르면 그리스도에 의한 구원의 획득과 성령에 의한 구원의 적용을 연결시키는 일에서의 실패가 17세기와 18세기의 ‘신율법주의 (neonomianism)’와 ‘죽은 정통 (dead orthodoxy)’로 이어지고 경건주의와 감리교의 교의적 반응을 불러일으켰다.¹⁸⁾ 또한 우리는 이 사례연구를 통해 어떻게 성령의 구원적용 사역이 인간의 자유와 조화되는지에 대한 바빙크의 상세한 해설을 볼 수 있다. 예를 들어, 바빙크는 “구원의 적용은 언제나...성령의 사역...이며, 따라서 결코 강압적이거나 강제적이지 아니라, 항상 영적이며, 사랑스럽고 부드러운, 인간을 목석처럼 취급하지 않고 이성적인 존재로 취급하여 깨우

15) 여기서 *theonomous reciprocity* (하나님-주도적 상호성)라는 판롤러의 성령론적 개념을 “협력 (cooperation)”이라는 알미니우스의 성령론적 개념과 구분할 필요가 있다. 전자는 하나님-주도성을 강조한다; 후자는 인간의 자유의지를 보존하기 원한다. 윌리엄 윌 (William Gene Witt)에 의하면, “알미니우스는 주장하기를, 만약 은혜가 자유의지의 양식에 따라 작용하지 않는다면, 그것은 자유의지를 구속할 수 없다고 했다. 은혜가 구원할 때, 자유의지는 구원받고 따라서 자유의지는 은혜에 응답함으로 협력한다.” William Gene Witt, “Creation, Redemption and Grace in the Theology of Jacob Arminius” (PhD diss., University of Notre Dame, 1993), 635을 보라.

16) ‘theonomous reciprocity’에 대한 판롤러의 성령론적 개념과 관련해서는 Van Ruler, *Calvinist Trinitarianism and Theocentric Politics*, 35, 51, 58, 80을 보라.

17) 예를 들어, 브링크만 (M. E. Brinkman)은 간접적으로 바빙크의 그리스도-중심적 교회론을 판롤러의 성령-중심적 교회론과 비교한다. M. E. Brinkman, “Pluraliteit in de leer van de kerk? (Een analyse en evaluatie van enkele kernpunten uit de ekklesiologie van Bavinck, van Ruler, Barth en Rahner)” in J. M. Vlijm, ed., *Geloofsmanieren: Studies over pluraliteit in de kerk* (Kampen, Netherlands: Uitgeversmaatschappij J. H. Kok, 1981), 127-138을 보라. 이와는 대조적으로 유진 하이드만 (Eugene Heideman)은 바빙크와 판롤러의 유사성을 강조하면서 이 두 인물이 어떻게 그리스도의 사역과 성령의 사역 사이의 긴밀성을 유지하면서도 그 둘을 구별하는지를 보여준다. E.P. Heideman, *The Relation of Revelation and Reason in E. Brunner and H. Bavinck* (Assen, Netherlands: Koninklijke Van Gorcum & Comp. N.V., 1959), 80-82; 238-240을 보라.

18) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 3:528-540.

치고, 설득하고, 끌어당기고, 의지를 굽힌다” 라고 말한다.¹⁹⁾ 바빙크에 의하면 성령은 이런 방식으로 “인간의 어둠을 몰아내어 빛으로 비추고 인간의 영적 무능을 영적인 능력으로 대치시킨다.”²⁰⁾ 더군다나, 이 사례연구를 통해 바빙크에겐 성령의 교회에 내주하심과 그 사역은 보이지 않음에도 실재라는 사실이 분명히 드러나게 될 것이다. 예를 들어 바빙크는 다음과 같이 말한다: “성령은 그리스도의 모든 유익을 각 사람의 분량, 정한 때, 순서를 따라 각 사람에게 적용한다. 그리고 성령은 그리스도의 충만이 그리스도의 교회에 거하게 하여 교회가 온전한 몸이 되고 그리스도의 장성한 분량이 충만한 데까지 이르기 전에는 자신의 사역을 마치지 않는다.”²¹⁾ 교회에 구원을 적용하시는 성령의 사역이 추상적이지 않고 실제적이라는 바빙크의 시각은 보이지 않는 교회에 대한 그의 실재론적 이해와 직결된다. 보이지 않는 교회와 보이는 교회 사이의 구별은 “두 개의 교회를 의미하지 않고 하나의 동일한 교회의 두 측면 - 보이지 않는 측면과 보이는 측면 - 을 의미한다” 라고 바빙크는 말한다.²²⁾ 이런 의미에서 바빙크는 이 구별을 주장한 이들에겐 “보이지 않는 교회는 플라톤적 이상이나 상응하는 실체가 없는 관념이 아니라 살아있고 믿음으로 죄사함을 얻은 사람들로 이루어진 구체적인 실재이다” 라고 말한다.²³⁾

한스 버그(Hans Burger)와 제임스 에글링턴(James Eglinton), 두 학자는 최근 바빙크의 구원론과 교회론을 성령론적 관점에서 살펴보았다.²⁴⁾ 이들의 연구는 유진 하이데만(Eugene Heideman)과²⁵⁾ 코넬리스 베인호프(Cornelis Veenhof)에 의해²⁶⁾ 행해진 이전의 연구와 어느 정도의 연속성을 띠고 있다.

하지만, 비록 하이데만이 기독교론과 성령론 사이의 구별성에 주목했을지라도 그의 연구는 이성과 계시 사이의 관계에 대한 그의 초점에 의해 제한적이다. 게다가, 비록 베인호프가 기독교론과 성령론 사이의 차이점을 언급하지만 그것은 바빙크의 교회론에 대한 그의 분석에서 두드러진 역할을 감당하

19) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 3:573.

20) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 3:573.

21) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 3:572.

22) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4:287.

23) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4:287.

24) Hans Burger, “Herman Bavinck - Mystical Union with the Head of the Organism” in *Being in Christ: A Biblical and Systematic Investigation in a Reformed Perspective* (Eugene, OR: Wipf and Stock Publishers, 2009), 87-139; James Perman Eglinton, “The Organic Motif and Ecclesiology,” in *Trinity and Organism: Towards a New Reading of Herman Bavinck’s Organic Motif* (London: T&T Clark International, 2012), 183-203을 보라.

25) Eugene P. Heideman, *The Relation of Revelation and Reason in E. Brunner and H. Bavinck* (Assen, Netherlands: Koninklijke Van Gorcum & Comp. N.V., 1959). 하이데만은 또한 판롤러의 구별을 사용하면서 그것이 이성과 계시 사이의 관계성에 대한 바빙크의 이해에 꼭 맞다고 생각한다. Ibid. 238-240을 보라.

26) C. Veenhof, *Volk Van God: Enkele aspecten van Bavincks kerkbeschouwing* (Amsterdam, Netherlands: N.V. Buijten en Schipperheijn, 1969). 바빙크의 교회론에 대한 베인호프의 설명은, 그리스도의 은덕들을 적용함과 영적 은사들을 부어줌과 교회의 생명과 사역을 활성화하기 위해 신자들에게 기쁨부으심에서, 인간의 자유 존엄 참여와 조화되는 성령의 사역을 묘사한다. Ibid. 26-27, 47-48, 58-60, 64-65, 84, 99, 158, 165, 219-220, 255, 265-266, 276-277, 278-279을 보라.

지 않는다. 따라서 이 구별성을 인지하고 강조한 버그와 에글링턴의 최근 연구들은, 각각 이 특정한 주제를 비교적 간략하게 다루고 있음에도 불구하고, 중요하다.²⁷⁾

버그는 특별히 신비적 연합 (*unio mystica*) 에 대한 바빙크의 견해와 관련해서 그리스도의 사역과 구별되는 성령의 사역을 강조하고 구체화한다. “성령을 통한 그리스도와의 신비적 연합” 에 대한 바빙크의 이해는 “삼위일체적 맥락에서 더욱” 숙고될 필요가 있다고 주장하며, 버그는 다음과 같이 말한다: “바빙크에겐 비록 성자가 그의 성육신과 사역으로 하나님과의 관계를 회복시키는 분이지만 만약 성령에 의해서가 아니면 그리스도와의 주관적 연합은 존재하지 않는다. 이렇게 우리는 애정이 깊은 아버지로 자신을 계시하시는 바로 그분이신 하나님과의 사귀를 가진다.”²⁸⁾ 이런 맥락에서, 버그는 삼위일체적 관점에서 신비적 연합(*unio mystica*)에 대한 바빙크의 견해를 다음과 같이 더 상세하게 언급한다:

첫째, 신비적 연합은 구속언약(*pactum salutis*), [삼위] 하나님의 영원한 협의 (God's eternal council)에 기원한다. 둘째, 신비적 연합은 종교의 본질, 즉 하나님과의 신비적 연합을 일컫는 신학적 개념이다. 이 신비적 연합을 회복하는 것이 구원의 목적이다. 셋째, 신비적 연합은 그리스도께서 사람이 되셨고, 죽으셨고, 부활하셨을 때 머리고 중보자이신 그분 안에서 객관적으로 성취된다. 교회는 고난받았고, 십자가에 못박혔고, 죽었고, 장사되었고, 부활했고, 영화롭게 되었고 그리스도와 더불어 하늘에 앉혔다. 넷째, 이 신비적 연합은 성령에 의해 주관적으로 적용되어야 한다.²⁹⁾

여기서 우리는 버그가 온전히 삼위일체적 관점에 기초한 신비적 연합에 관한 바빙크의 견해와 관련해서 구원을 객관적으로 성취하신 그리스도의 사역과 구원을 주관적으로 적용하시는 성령의 사역 사이의 구별성을 강조하고 있음을 볼 수 있다.

에글링턴은, 그의 책 『삼위일체와 유기체: 바빙크의 유기체적 주개념에 대한 새로운 해석』의 마지막 장에서, 바빙크의 교회론을 다루면서 바빙크의 교회론에 나타나는 기독교론과 구별되는 성령론의 특징들을 더 직접적으로 강조한다. 그는 “바빙크의 『개혁교의학』의 구조상의 신학 내에서 ‘교회’의 개념은 성령론이란 항목 아래에서 파악되고,” “바빙크의 삼위일체 형태의 구조상의 신학 내에서 교회는 (문자적으로나 은유적으로) 성령 없이는 생각조차 할 수 없다” 라고 말한다.³⁰⁾ 그는 또한 주장하기를, “비록 이

27) Burger, “Herman Bavinck - Mystical Union with the Head of the Organism,” in *Being in Christ*, 87-139; Eglinton, “The Organic Motif and Ecclesiology,” in *Trinity and Organism*, 183-203.

28) Burger, “Herman Bavinck - Mystical Union with the Head of the Organism,” 107.

29) Burger, “Herman Bavinck - Mystical Union with the Head of the Organism,” 107. (emphasis added)

30) Eglinton, *Trinity and Organism*, 184.

러한 설계 안에서 구속은 성부에 의해 계획되고 성자에 의해 성취될지라도, 그것은 성령에 의해 적용된다” 라고 한다.³¹⁾ 그는 이를 더 정확하게 표현해서 “이 구속은 그리스도의 인격 안에서 성취되었고 이제 천지만물을 그 마지막 완성을 위해 준비시키시는 성령에 의해 적용되고 있는 중이다” 라고 말한다.³²⁾

바빙크의 신학에서의 성령의 구별된 사역에 대한 이러한 강조는 기독교론과 성령론 사이의 구별성을 최소한으로 줄이는 두 학자, 루이스 스메데스(Lewis Smedes)와 브링크만(M. E. Brinkman)의 시각과 대조된다.³³⁾

스메데스가 기독교론과 성령론 사이의 구별성을 최소화하는 것은 바빙크의 다음과 같은 말에 대한 그의 해석에 근거한다: “그리스도 자신이 성령이 되셨다. 자신의 고난과 죽음을 통해 그분은 성부와 성자의 영을 자기 자신의 영, 즉 그리스도의 영이 되게 하셨다. 그분은 성령께서도 성령 자신이 제공해야 하는 모든 것을 그분에게서 취하시는 것처럼 자신의 영을 자신이 원하는 대로 주신다.”³⁴⁾ 스메데스는 결론적으로 주장하기를, 교회와 역사가운데 행하실 때 “성령께서 그리스도 *이신데*(the Spirit is Christ)” 이는 “십자가와 부활이라는 중대한 사건 이후부터는 성령께서 그리스도의 영 - 단순히 독립적인 대사가 아니라 행하시는 그리스도 자신 - 이셨기 때문” 이라고 한다.³⁵⁾ 비록 스메데스는 성령과 그리스도 사이에 어떤 구별성을 만들지만, 성령과 승귀하신 그리스도를 동일시함이 너무나 강해서 그는 그리스도의 부활과 승천 이후 그들 사이에 어떤 구별성을 계속 유지하기 어렵다. 이점은 특별히 스메데스가 “그분(부활하신 주님)은 [자신의 부활과 승천 후] 성령으로서 (*as Spirit*) 행해 오셨다” 라고 한 말에서 잘 나타난다.³⁶⁾

고린도전서 15:45절 후반절에 관한 바빙크의 해설에 대한 스메데스의 이해는 그것에 대한 싱클레어 퍼거슨(Sinclair B. Ferguson)의 이해와 비교될 필요가 있다.³⁷⁾ 그 구절에 관한 바빙크의 해설을 이해함에 있어 퍼거슨은

31) Eglinton, *Trinity and Organism*, 184.

32) Eglinton, *Trinity and Organism*, 118-119. (emphasis added)

33) Lewis B. Smedes, “Christ and the Spirit” in *All Things Made New: A Theology of Man’s Union with Christ* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1970), 43-77; M. E. Brinkman, “Pluraliteit in de leer van de kerk? (Een analyse en evaluatie van enkele kernpunten uit de ekklesiologie van Bavinck, van Ruler, Barth en Rahner)” in J. M. Vlijm, ed., *Geloofsmanieren: Studies over pluraliteit in de kerk* (Kampen, Netherlands: J. H. Kok, 1981), 127-138.

34) Smedes, “Christ and the Spirit,” 75을 보라. Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek* (Kampen: J. H. Kok, 1928), 4:113-114; Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4:122을 참조하라. 바빙크의 진술은 특히 “살려주는 영” (고전 15:45; 고후 3:17)과 “그리스도의 영” (롬 5:5; 8:15; 고전 2:12; 고후 11:4; 갈 3:2; 4:6; 5:18)에 대한 그의 해설과 연관되어 있다. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4:50을 보라. Ibid., 4:62, 79-80, 87, 89-90, 98, 122-123, 125, 214, 250-251, 460, 577, 660을 참조하라.

35) Smedes, “Christ and the Spirit,” 76-77. (emphasis added) 여기서 스메데스는 자신의 주장에 대해 바빙크와 바르트에 호소한다.

36) Smedes, “Christ and the Spirit,” 76. (emphasis added)

37) Sinclair B. Ferguson, *The Holy Spirit* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1996), 55-56을 보라. 또한 그것을 ‘그리스도의 영’에 대한 존 머레이 (John Murray)의 해설과 비교해 보라. John Murray, *Redemption Accomplished and Applied* (Grand Rapids, MI: Eerdmans,

그리스도의 사역과 성령의 사역을 바빙크가 동일시하는 것에 대한 “가장 분명한 단서”가 요한복음에서, 특히 마지막 강화(farewell discourse)에서 발견된다고 말한다.³⁸⁾ 하지만 퍼거슨에 따르면 “그 동일시는 제자들에게 성령의 사역이 성자의 사역과 전적인 연속성 가운데서 있다는 것을 확신시키는데 강조점이 있다.”³⁹⁾ 이런 의미에서 그 동일시는 성령께서는 “예수님의 것을 취하시는 분 (요16:14)” 이시라는 사실을 의미한다.⁴⁰⁾ 또한 “내가 너희에게 돌아오리라 (요14:18)”는 예수님의 예고는 그분이 “성령이라는 선물가운데 (in the gift of the Spirit)” 오실 것임을 의미한다.⁴¹⁾ “예수와 보혜사 사이의 연합은 완전하게 이루어지므로 후자의 오심은 성령 안에서(in) 예수 자신의 오심이다.”⁴²⁾ 여기서 스메데스의 표현인 ‘성령으로서의 그리스도’와 퍼거슨의 표현인 ‘성령 안에서의 그리스도’의 차이점에 주의를 기울여야 한다. 또한 퍼거슨의 주장은 Bavinck가 성령론과 기독교론 사이에 밀접한 관계성과 함께 이 둘을 분명하게 구별하고 있다는 사실을 함의한다는 점을 이해할 필요가 있다.

한편 브링크만(M. E. Brinkman)은 바빙크의 교회론을 다룰 때 순전히 기독교론적 관점에서만 -그리스도의 신비한 몸으로서- 살펴보고 성령은 전혀 언급하지 않는다.⁴³⁾ 이와는 대조적으로, 브링크만은 판롤러의 교회론을 다룰 때에는 기독교론적 관점보다 성령론적 관점에서 다룬다.⁴⁴⁾

바빙크의 구원론과 교회론에서 그리스도의 사역과 구별되는 성령의 사역을 강조하고 구체화한 전자의 바빙크 학자들과 그리스도의 사역과 구별되는 성령의 사역의 특성을 최소화하고 구체적으로 확인하지 않는 후자의 학자들 [스메데스와 브링크만] 양 쪽의 주장들은 다음 질문으로 요약될 수 있다: 바빙크의 구원론과 교회론에서 성령의 사역과 그리스도의 사역은 어느 정도 구별이 될까 그리고 성령의 구별되는 사역은 어떤 역할을 할까? 특히 이 질문에 대한 해답을 찾아냄으로, 이 논문은 개혁신학 전통에 가해지는 두 가지 비판 - 운명론과 플라톤적 이원론 - 에 대응하기 위한 사례 연구로 바빙크의 성령론을 사용할 것이다.

이 논문은 성령의 사역과 그리스도의 사역을 구별함으로써, 바빙크의 성령

2015; originally published in 1955), 176-177을 보라.

38) Furguson, *The Holy Spirit*, 56.

39) Furguson, *The Holy Spirit*, 56. 성자의 사역과 성령의 사역 사이의 이러한 동일시에 대해, 퍼거슨은 다음과 같이 자세히 설명한다: “Like Jesus, the Paraclete is sent by the Father and comes from the Father, Jesus is the truth, the Paraclete is the Spirit of truth who leads Christians into the truth (Jn. 14:6, 17; 15:26; 16:13); Jesus is the teacher of his disciples (14:23,26); the Paraclete comes to teach them further. Jesus is the witness God has sent; the Paraclete is sent into the world to be a witness (18:37; 15:26). The world does not know or accept Jesus (5:43; 12:48); nor does the world recognize the Paraclete (14:17).” Ibid., 56을 보라.

40) Furguson, *The Holy Spirit*, 56.

41) Furguson, *The Holy Spirit*, 56.

42) Furguson, *The Holy Spirit*, 56. (emphasis added)

43) See Brinkman, “Pluraliteit in de leer van de kerk?” 127-138.

44) Brinkman states: “De kerk is voor Van Ruler geen christologische grootheid, maar een pneumatologische.” See Brinkman, “Pluraliteit in de leer van de kerk?” 138, 163.

론이 일반적으로 개혁주의 신학에 가하는 다음의 두 가지 비판에 대한 신뢰할만한 논박을 제시한다는 것을 보여줄 것이다: 1. 개혁주의 구원론이 예정과 효력있는 은혜에 대한 강조로 인하여 인간의 자유를 박탈하는 철학적 결정론과 운명론으로 피할 수 없이 이어진다는 비판. 2. 개혁주의 교회론의 가시적 교회와 비가시적 교회 사이의 구별은 분열과 분파를 정당화하는 플라톤적 이원론의 한 유형이라는 비판.

구체적으로 이 논문은 바빙크가 그리스도에 의한 구원의 객관적 획득과 성령에 의한 교회에의 구원의 주관적 적용 사이의 분명한 구별성을 드러내고 사용하여서 ‘성령의 적용하시는 사역은 결코 강압적이지 않고 오히려 항상 설득적이며 인간의 본성을 훼손하지 않고 인간 본성 안에서 그리고 인간 본성을 통해 작용한다; 따라서 성령께서 그리스도의 공로를 적용시키시는 방식은 전적으로 인간의 자유와 존엄성과 조화된다’ 는 사실을 논증하고 있음을 보여줄 것이다. 또한 보이지 않지만 성령에 의한 교회에의 구원의 실제적이고 지속적인 적용은 바빙크에게 보이지 않는 교회를 사실적으로 이해하는 열쇠라는 것을 보여줄 것이다 - 바빙크는 보이지 않는 교회로 교회의 영적인 본질과 교회의 표지들과 속성들의 영적인 성격을 가리킨다.

이 연구의 중요성은 많은 측면을 가지고 있다. 넓은 의미에서, 특히 구원의 적용과 관련하여, 바빙크의 성령론은 구원론과 교회론에서의 현대 토론을 위한 유익한 자료가 될 수 있다. 특히 그의 성령론은, 구원론과 관련하여, 하나님의 주권과 인간의 책임 사이의, 한편에서 하나님의 경륜과 작정 다른 한편에서 인간의 능동적이고 주관적인 반응 사이의 감지된 긴장에 의해 야기되는 곤란한 질문들을 정리한다. 바빙크의 성령론은 교회와 세계의 구별성을 희미하게 하는 것 (보편주의), 운명론적 정적주의(상황을 바꾸려 하지 않고 묵묵히 그대로 받아들이는 삶의 자세) 또는 의지주의적 행동주의로 떨어지는 것, 신자의 개인적 신앙이나 그들의 공동체적 정체성을 지나치게 강조하는 것, 교회를 수단이나 목적으로만 보는 것, 교회의 통일성 또는 다양성만을 강조하는 것 등과 같은 교회론적 논의에서의 함정들을 피할 수 있게 해준다. 그리고 바빙크가 교회의 본질을 성령론적 관점에서 그리스도와의 *신비한 연합* 안에서의 *그리스도의 몸*으로 이해하는 것은 현대 교회론에 건설적인 기여를 한다.

제2장 성령론을 기독교론과 구별함의 중요성 (요약)

이 논문은 - 기독교론과 구별되는 - 성령론이 개혁주의 구원론이 운명론적이며 그 교회론이 이원론적이라는 이의제기에 만족스럽게 대처하는 열쇠가 된다고 밝히면서 시작하였기에, 우리는 기독교론적 관점과 성령론적 관점 사이의 구별성을 더 자세히 검토할 필요가 있다. 이를 위해 우리는 화란의 개혁 신학자인 판롤러의 저작들, 특히 “기독교론적 관점과 성령론적 관점 사이의

구조적 차이” 라는 그의 에세이에 도움을 받고 있다. 우리는 바빙크의 생각에 이질적인 틀을 부과할 가능성이 있음을 알고 있다. 판롤러의 구별이 우리가 바빙크를 더 잘 해석할 수 있도록 도와주는 정도는 이 논문의 다음 장들에서 증명되어야 한다. 이 장은 바빙크에 대한 설명을 돕기 위해 판롤러의 구별을 사용함의 정당성을 증명하고자 그 구별을 설명하고 방어한다.⁴⁵⁾

판롤러가 제시하는 기독교론적 관점과 성령론적 관점 사이의 중요한 구별성과 하나님-주도적 상호성 (theonomous reciprocity) 이라는 개념은 바빙크의 성령론을 이해하기 위한 좋은 발견-학습적 장치이다. 이는 판롤러의 이 구별과 이 개념이 구원의 적용에서의 성령의 사역에 대한 바빙크의 이해와 - 특별히 구원론과 교회론의 차원에서 - 본질적인 연속성을 가지며 그 핵심 구조와 개념들을 발견하는 데 유용하기 때문이다. 게다가 판롤러의 이 구별과 이 개념은 ‘개혁주의 신학이 예정과 효력있는 은혜에 대한 강조로 인하여 구원론에서 운명론을 초래한다는 비판’ 과 ‘보이는 교회와 보이지 않는 교회 사이의 구별로 인하여 교회론에서 플라톤적 이원론을 초래한다는 비판’ 에 대한 유효한 개혁신학적 응답에 있어 핵심적인 역할을 한다. 이는 그것이 이 두 가지 이슈가 근본적으로 성령론적 이슈임을 보여주기 때문이다. 다르게 말하면 판롤러의 이 구별과 이 개념은 이 두 비판이 그리스도의 사역과 구별되는 성령의 사역이 갖는 의미와 성격을 바르게 파악하지 못한 것에서부터 주로 대두되었음을 보여주기 때문이다.

판롤러는 “기독교론은 당연히 항상 성령론의 배경으로 남아 있다” 고 말한다.⁴⁶⁾ 즉, “예수 그리스도와 그의 사역이 없이는 성령의 부어지심이나 내주하심은 존재할 수 없다. 메시아와 성령은 동일한 하나님의 두 가지 선물들이자 행위들이다.”⁴⁷⁾ 우리에게 구원을 주시고 구원으로 인도하시는 분은 성부, 성자, 성령 삼위일체 하나님이시다. 하지만 여기서 판롤러는 삼위일체가 세 위격의 구별성과 세 위격의 활동들의 구별성을 약화시키는 것으로 이해되어서는 안된다고 주장한다. 그에 따르면, “성자는 성부가 아니며 성령은 성부나 성자가 아니다. 구속은 창조와 다르고 성화는 구속과 구별된다. 성령의 부어지심은 성육신과는 다른 새롭고 다른 하나님의 사역” 이다.⁴⁸⁾ 판롤러에게 이 점은 기독교론과 성령론 사이에 교의학적 구조의 차이가 존재함을 의미한다: “우리는 정당한 이유 없이 기독교론적 교의의 구조에서 성령론적 교의의 구조를 이끌어 낼 수 없다.”⁴⁹⁾ 간단히 말해서, “성령론적 교의는 기독교론적 교의와 비교할 때 그 자체의 구별된 구조를 가지고 있

45) 판롤러의 구별을 방어하는 내용은 이 축약본에서는 페이지 분량상 생략한다. 영문판 논문에서는 14쪽 정도의 분량이 이 방어에 할애되었다. 참고로 말하자면, 영문판 논문에서는 본론의 각 장 끝에서 우선 각 장의 논제에 해당하는 바빙크의 견해를 요약한 후, 판롤러의 구별을 발견학습적 도구로 사용하여 바빙크의 견해를 재요약했다. 이 축약본에서는 이 재요약 부분도 페이지 분량상 생략한다.

46) Van Ruler, *Calvinist Trinitarianism*, 28.

47) Van Ruler, *Calvinist Trinitarianism*, 28.

48) Van Ruler, *Calvinist Trinitarianism*, 28.

49) Van Ruler, *Calvinist Trinitarianism*, 28.

다.” 50) 이런 맥락에서 판롤러는 여러가지 중요한 차이점을 나열한다. 그 중 몇 가지를 소개하면 다음과 같다: (1) 인간의 육체 안의 성자 하나님 혹은 사람이 되신 하나님 vs 성령 안에서의 하나님과 사람의 연합 (성령은 결코 사람이 되지 않는다; 하나님과의 연합 혹은 그리스도와의 연합 개념은 성령론에 속한다).⁵¹⁾ (2) 그리스도께서 취하신 인간 본성에 초점 vs 성령께서 거하시는 사람이나 사람들 그리고 그들의 교제에 초점 (성령은 내 안에 우리 안에 거하신다; 성령의 내주하심은 중생과 짝을 이루며, 중생은 새로운 창조 - *nova creatio* - 가 아니라 창조의 갱신 - *recreatio* - 이다).⁵²⁾ (3) 대신하심 vs 상호성 (메시아는 우리를 대신해서 그리고 우리를 위해 행하시고 계신다; 성령은 우리 안에서 능동적이실 뿐 아니라 우리와 더불어 함께 하시고 행하신다; 성령 안에서의 이 상호성은 하나님-주도적 상호성이자; 여기서 ‘하나님-주도적’이란 것은 모든 것을 행함에 있어 성령께서 항상 주도권을 쥐고 계신다는 의미이다; 예를 들어, 우리의 의지를 자유케 하여 참된 자유의지를 얻게 하시는 분은 성령이시다; 하지만 성령께서 주도권을 쥐고 계심에도 성령과 인간 사이의 관계에는 순전한 상호성이 존재하는데 이는 성령께서 행하시는 사역의 성격이 상호성을 회복하고 꽃피우기 때문이다).⁵³⁾

제3장 바빙크의 언약신학에서의 기독교론과 성령론 (요약)

개혁신학에 대한 두 가지 비판 (운명론과 플라톤적 이원론)에 대해 바빙크의 성령론적 관점에서 면밀히 응답하기 위한 기초를 파악하기 위한 노력의 일환으로, 우리는 이 장에서, 특히 바빙크의 언약 교리의 흐름 가운데서, 성령의 사역이 그리스도의 사역과 구별되는 정도와 성령의 구별되는 사역의 다양한 역할들을 살펴본다. 이 장에서의 바빙크의 진술들 중 일부는 두 비판에 직접적인 또는 간접적인 응답이 될 것이다. 이 연구는 다음 세 가지로 요약 될 수 있다.

첫째, 성령의 사역과 그리스도의 사역 사이의 중요한 구별성과 이 구별성이 갖는 함의들에 대한 바빙크의 견해의 성경적 기초들은, 성령의 활동과 수여에서의 구약과 신약 사이의 본질적인 삼중적 차이에 대한 그의 해설에서 잘 드러난다.⁵⁴⁾ (1) 성령으로 완전히 충만하신 그리스도와 관련하여, 구약은 하나님의 약속에 따른 그리스도의 오심에 대한 기대이지만, 신약은 그

50) Van Ruler, *Calvinist Trinitarianism*, 28.

51) Van Ruler, *Calvinist Trinitarianism*, 30~31.

52) Van Ruler, *Calvinist Trinitarianism*, 32~34.

53) Van Ruler, *Calvinist Trinitarianism*, 35.

54) 이 차이에 대한 바빙크의 견해와 관련하여, Jonggil Byun, *The Holy Spirit Was Not Yet: A Study on the Relationship between the Coming of the Holy Spirit and the Glorification of Jesus according to John 7:39* (Kampen: Kok, 1992), 81; Bavinck, *Magnalia Dei*, 435; *Our Reasonable Faith*, 386을 참조하라.

것의 성취이다. 구체적으로 말하자면, 그리스도께서는 자신의 완전한 순종을 근거로 자신의 승천에서 성령과 그 성령의 은사와 능력에 대한 완전하고 자유로운 지휘권을 실제로 얻으셨고 따라서 그분은 이제 자신이 원하는 이에게 자신이 원하는 정도만큼 그것을 나눌 수 있다. 이런 의미에서 성령께서는 그리스도의 영 (the Spirit of Christ) 이 되셨다.⁵⁵⁾ 그러나 성령께서 그리스도의 영이 되심은 그분이 성부의 영이심을 중단했음을 의미하지 않는데, 이는 성령께서 그리스도의 승귀 이후에도 *아버지와 아들로부터* 나오시기 때문이다.⁵⁶⁾ 그것은 또한 그리스도에 의한 구원의 획득과 성령에 의한 구원의 적용 사이의 구별성을 없애거나 약화시키지 않으며 오히려 그 구별성을 더 분명하게 만든다. 왜냐하면 그리스도의 영이 의미하는 바는 성령께서 자유롭게 그리스도의 사역에 참여하여 그리스도에게서 들은 것을 말하고, 그리스도를 영화롭게 하며, 그리스도로부터 모든 것을 취하시고, 그것을 그리스도의 제자들에게 주신다는 것이기 때문이다.⁵⁷⁾ 또한 그리스도의 영의 이러한 의미는 구원의 적용을 성령께 명백하게 귀속시키고 구원의 획득을 그리스도께 귀속시키기 때문이다. 이런 식으로, 그리스도의 사역과 성령의 사역 사이의 분명한 구별이 이 둘의 밀접한 관계성을 약화시키지 않는 것처럼, 이 둘의 밀접한 관계성 또한 그 둘 사이의 분명한 구별성을 약화시키지 않는다. (2) 옛 언약의 시기와 새 언약의 시기 사이에는 성령의 사역의 성격, 정도, 대상에 있어 중요한 차이가 있다. 그리스도의 교회에서 성령의 사역은 그리스도를 증거하고, 교회에 더 충만히 거하며 중생의 역사를 행하며 (요 3:5), 예수를 주님으로 고백하도록 하며 위로하고 인도하며 영원히 교회에 머문다.⁵⁸⁾ 성령의 사역은 또한 교회에서 역사하여 세상에 침투하고 죄에 대하여 의에 대하여 심판에 대하여 세상을 꾸짖는다 (요 16:8).⁵⁹⁾ 구체적으로 말하자면, 신약 교회와 신자들은, 어느 정도의 성취에 참여한 구약 이스라엘 역사의 신자들보다, 성령의 사역에 의해 그들이 거룩하게 될 것이라는 약속의 훨씬 더 풍성한 성취에 참여한다.⁶⁰⁾ 이 진술들도, 구원론적으로, 구원을 획득하신 그리스도의 사역과 분명히 구별되는 구원을 적용하시는 성령의 사역을 보여준다. (3) 성령께서 모든 교회와 그 모든 성도들에게 영구히 거하시는 것은 신약 시대 성령(의 사역)의 핵심 특징이다. 반면, 구약 시대에는 성령께서 소수의 개별적인 사람들에게 특수한 목적을 위해 단지 일시적으로 임하셨다. 신약 시대에 성령께서 그리스도의 교회에 영구히 거하심은 이스라엘 국가의 경계들, 팔레스타인지역의 경계들, 그리고 시온에 있던 성전과 같은 (구약) 교회의 민족적, 지리적, 의식적 경계를 깨뜨리고 교회가 독립적으로 존속할 수 있게 하고 교회가 온 세상에 뻗어나갈 수 있도록 인도한다. 이런 맥락에서, 바빙크는 성령께서 교회 안에 거하기 시작하셨을 때인 오순절 날 교회는 “선교 교회와 세계 교회” (mission church and world church) 로 태어났다고 주장한다.⁶¹⁾ 이 진술들은 그리스

55) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 3:498-99; *Our Reasonable Faith*, 387-88.

56) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 3:499.

57) Bavinck, *Our Reasonable Faith*, 388.

58) Bavinck, *Our Reasonable Faith*, 419.

59) Bavinck, *Our Reasonable Faith*, 419.

60) Bavinck, *Our Reasonable Faith*, 424.

도에 의한 구원의 획득과 성령에 의한 구원의 적용이 교회론적 관점에서 중요한 차이가 있음을 함의한다.

둘째, 성령의 사역에 대한 그의 성경해석에 기초한, 그리스도의 사역과 성령의 사역 사이의 구별성에 대한 바빙크의 견해는 은혜언약에 대한 그의 관점에서 잘 이해된다. 바빙크에게는 비록 구원론과 교회론의 틀로서의 은혜언약이 그 근원, 계획, 명칭, 유지 및 수단에서 삼위일체 하나님의 사역으로서 진실로 일방적 (unilateral) 일지라도, 그것은 인간의 의식적이고 자발적인 수용과 순종을 포함하는 것으로서 쌍방적 (bilateral) 인 것이 되도록 정해져 있다.⁶²⁾ 은혜언약의 이러한 성격은 은혜언약에서 매우 분명하고 아름답게 자신을 드러내는 하나님의 작정에서 비롯된다. 하나님의 작정의 목적은 은혜의 역사가 인간의 의식에 생생하게 반영되고, 인간의 의지가 열렬하고 강력하게 발휘되도록 깨우치는 것이다. 이 점에서 은혜언약은 인간을 둔하게 만들고 그들을 생명이 없는 대상으로 취급하지 않고, 시간과 영원 가운데서 인간을 그 영혼과 육체의 모든 기능과 능력과 함께 완전히 받아들인다. 그것은 그들의 의지를 죄로부터 자유케 하고 그들의 의식을 어둠에서 건져냄으로 그들에게서 무력함을 제거한다. 은혜언약은 또한 재창조의 역사와 은혜로 새롭게 함을 통해 영혼과 마음과 육체를 포함한 전인(全人)이 자유롭게 하나님을 사랑하고 그분께 자신을 헌신하게 한다.⁶³⁾ 이 진술들은, 특히 구원을 적용하시는 성령의 주권적 사역이 어떻게 인간의 자유와 조화를 이루는가와 관련하여, 구원론에서 중요한 성령론적 함의를 갖는다. 이는 은혜 언약의 그러한 성격이 성령께서 각 신자에게 구원을 적용하는 방식과 상응하기 때문이다. 더욱이 바빙크에게는 이 은혜언약이 개인적으로뿐만 아니라 유기체적으로 그리고 역사적으로 (하나님의) 선택을 실현하는 방식이기 때문에 특별히 선택과 관련해서 교회론적 중요성을 가진다.⁶⁴⁾ 은혜언약은 그리스도께서 그 머리아신 새로운 인류와 관련되어 있으며, 따라서 결코 고립된 개인과 맺어지지 않고 언제나 그의 혹은 그녀의 후손들과도 맺어지며 그에게 혹은 그녀에게 속한 모든 것을 포함한다. 이것은 은혜언약이 일시적으로 - 그것의 지상에서의 시행과 시여에서 - 마음속으로 믿지 않는 채로 머물러 있고 은혜 언약의 누림에 참여하지 않고 있는 사람들도 포함한다는 것을 의미한다.⁶⁵⁾ 이 주장들은, 특히 교회론과 연관해서, 은혜언약의 실현에 존재하는 매우 역동적인 복잡성을 보여준다. 이 주장들은 또한 우리에게 성령의 사역을 통한 선택의 실현으로서의 보이지 않는 교회와, 교회의 영적 본질, 그리고 교회의 표지와 속성의 영적 성격 등을 이해하는 일에 중요한 단서를 제공해 준다.

셋째, 바빙크의 구원론과 교회론의 기초가 되는 구속언약 (*pactum*

61) Bavinck, *Our Reasonable Faith*, 390; *Magnalia Dei*, 440. 또한 Byun, *The Holy Spirit Was Not Yet*, 81; Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 3:502-3을 보라.

62) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 3:230.

63) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 3:230.

64) Bavinck, *Our Reasonable Faith*, 277.

65) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 3:231.

salutis)⁶⁶⁾ 은 내재적 삼위일체에서 - 이 내재적 삼위일체에서 성부 성자 성령 세 위격 모두는 능동적이고 서로 협력하며 각 위격은 그 자신의 역할을 받고 수행한다 - 성부 성자 성령 세 위격 사이에 있는 분명한 구별성을 함의한다.⁶⁷⁾ 이 구속언약 (*pactum salutis*) 에서 그리스도가 중보자 (the Mediator) 로 불리는 것처럼 성령은 적용자 (the Applier) 로 불린다.⁶⁸⁾ 바빙크의 구원론과 교회론의 중심이라 할 수 있는, 성령을 통한 그리스도와 신자들 사이의 그리고 하나님과 신자들 사이의 신비적 연합 (*unio mystica*) 은 이 구속언약에서 기인한다.⁶⁹⁾ 그리고 이 사실은 구원의 기독교적 획득과 성령론적 적용의 확실성에 관한 본질적 이유일 뿐만 아니라 이 둘 사이의 통일성 가운데 구별성에 관한 본질적 이유이기도 하다.⁷⁰⁾ 이 사실은 또한 성령의 적용하시는 사역이 시간 상의 실현에 있어서는 각 개인으로서의 택자 뿐 아니라 집합적 의미에서의 택함받은 자들에게 제공됨을 함의한다.⁷¹⁾ 더 나아가 바빙크에게는 하나님의 경륜 (the counsel of God) 은 삶 자체에 존재하는 것처럼 원인들 (수단들) 과 결과들 사이의 셀 수 없는 다양한 관계를 수립한다. 하나님의 경륜에 기초하여, 비록 궁극적인 목표 (하나님의 영광) 에 선행하는 모든 것들이 그 궁극적인 목표에 종속되는 수단이기는

66) 바빙크에 따르면, 구속언약 교리를 지지하기 위해 종종 사용되었던 성경 본문들은 불충분했다. 하지만, 바빙크 자신이 구속언약을 지지하는 성경 구절들을 제공한다. 바빙크는 다음과 같이 말한다: "This doctrine of the pact of salvation, despite its defective form, is rooted in a scriptural idea. For as Mediator, the Son is subordinate to the Father, calls him his God (Ps. 22:2; John 20:17), is his servant (Isa. 49f.) who has been assigned a task (Isa. 53:10; John 6:38-40; 10:18; 12:49; 14:31; 17:4) and who receives a reward (Ps. 2:8; Isa. 53:10; John 17:4, 11, 17, 24; Eph. 1:20f.; Phil. 2:9f.) for the obedience accomplished (Matt. 26:42; John 4:34; 15:10; 17:4-5; 19:30). Still, this relation between Father and Son, though most clearly manifest during Christ's sojourn on earth, was not first initiated at the time of the incarnation, for the incarnation itself is already included in the execution of the work assigned to the Son, but occurs in eternity and therefore also existed already during the time of the Old Testament. Scripture also clearly attests this fact when it attributes the leadership of Israel to the Angel of Yahweh (Exod. 3:2f.; 13:21; 14:19; 23:20-23; 32:34; 33:2; Num. 20:16; Isa. 63:8-9), and sees Christ also functioning officially already in the days of the Old Testament (John 8:56; 1 Cor. 10:4, 9; 1 Pet. 1:11; 3:19). For there is but one mediator between God and humankind (John 14:6; Acts 4:12; 1 Tim. 2:5), who is the same yesterday and today and forever (Heb. 13:8), who was chosen as Mediator from eternity (Isa. 42:1; 43:10; Matt. 12:18; Luke 24:26; Acts 2:23; 4:28; 1 Pet. 1:20; Rev. 13:8), and as Logos existed from eternity as well (John 1:1, 3; 8:58; Rom. 8:3; 2 Cor. 8:9; Gal. 4:4; Phil. 2:6; etc.)." Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 3:213-14을 보라.

67) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 3:215, 405; Hoekema, "Herman Bavinck's Doctrine of the Covenant," 103.

68) Bavinck, *Our Reasonable Faith*, 268.

69) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 3:523.

70) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 3:523-24..

71) 여기서 누군가 '왜 하나님의 이러한 경륜은 계시되어 성경에 분명히 나타나 있는가' 라고 물을 수 있다. 이에 대한 바빙크의 대답은 다음과 같다: the purpose of this revelation is in order that "we, sensing our guilt and helplessness, should depend upon that counsel of God with a childlike faith, and should in all distress and need put the full confidence of our whole heart into it." "For if salvation to a greater or lesser extent depended upon man, upon his faith and his good works, then salvation would be eternally lost to him." The purpose of this revelation is also to let us know that redemption "must be recompensed to" God again (Rom. 11:34-35) by teaching us that "the work of redemption is from beginning to end the work of God, that it is most uniquely the divine work." Bavinck, *Our Reasonable Faith*, 269을 보라.

하지만, 그것들(수단들)은 서로 종속되지 않고 협력적으로 관련되어 있다. 또한 이 하나님의 경륜에 기초하여, 세상의 역사는 끝이 오면 필요가 없어지는 어떤 수단이 아니라 영원에서도 지속적인 영향력을 가지고 그 결실을 영원토록 남긴다. 이것은 창조와 타락과 구속이 수단과 목적으로 서로 종속되지 않고 협력적으로 서로 관련되어 있음을 의미할 뿐만 아니라, 그것들로부터 발생하는 모든 결과와 함께 사실들로서의 그것들의 의미들을 영원히 유지한다는 것을 함의한다. 이런 맥락에서 바빙크는 하나님의 경륜이 인간의 합리적이고 도덕적인 본성을 말살하지 않고 그것을 보증하며 우리가 언제나 그것을 알도록 인도한다고 주장한다.⁷²⁾ 바빙크에 따르면, 구속언약(*pactum salutis*)에 대한 이러한 개념은 삼위일체의 주요 특성인 통일성 가운데서의 다양성에 뿌리를 두고 있다.⁷³⁾

제4장 성령과 인간의 자유 (요약)

개혁주의 구원론에 대한 비판(운명론)에 대응하기 위해 우리는 이 장에서, 이 비판을 논박하기 위한 하나의 예로서, 인간의 자유에 대한 바빙크의 견해를 특히 그의 성령론적 관점에서 살펴본다.

바빙크에 따르면 그것이 모든 사람에게 해당되는 섭리적 은혜이든 아니면 택자들에게만 해당되는 구원하는 은혜이든 간에 하나님의 은혜는 인간의 본성과 자유를 억압하지 않는다. 섭리적 은혜는 넓은 의미에서의 하나님의 형상에 속하는 인간의 본성과 자유를 창조하고 보존한다;⁷⁴⁾ 신자들에게만 해당되는 구원의 은혜는 좁은 의미에서의 하나님의 형상에 속하는 인간의 본성을 죄로부터 해방시켜 그것을 회복시키고 온전함에 이르도록 이끈다. 그것이 어떤 성격의 은혜이든 간에 은혜는 항상 인간의 본성 안에서 그리고 인간의 본성을 통해 역사하시는 성령에 의해 적용된다.⁷⁵⁾ 성령에 의한 은혜의 적용방식은 결코 강압적이지 않고 항상 설득적이다.⁷⁶⁾ 달리 표현하자면, 성령에 의한 창조와 섭리의 은혜의 적용은 결코 인간의 자유를 침해하지 않고 오히려 그것을 수립하고 보존한다. 성령의 사역의 이러한 특징은 성령에 의한 구원하는 은혜의 적용에서도 지속되는데, 이는 성령에 의한 구원의 적용은 인간의 자유를 반대하지 않고 죄를 반대하며 인간의 자유를 회복시키

72) Bavinck, *Our Reasonable Faith*, 269; *Reformed Dogmatics*, 2:390.

73) 바빙크는 말한다: "God is the architect and builder of all those deeds, the source and the final end of them. Out of Him and through Him and to Him are all things. He is their Maker, Restorer, and Fulfiller. The unity and diversity in the works of God proceeds from and returns to the unity and diversity which exist in the Divine Being. That Being is one being, single and simple. At the same time that being is threefold in His person, in His revelation, and in His influence. The entire work of God is an unbroken whole, and nevertheless comprises the richest variety and change." Bavinck, *Our Reasonable Faith*, 145을 보라.

74) Bavinck, *Our Reasonable Faith*, 207-08.

75) Bavinck, *Our Reasonable Faith*, 42, 211.

76) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 3:573.

며 꽃피우기 때문이다.⁷⁷⁾ 이 점은 하나님의 형상에 대한 바빙크의 이해와 일차적 원인 (the primary cause) 과 이차적 원인 (the secondary cause) 사이의 상호성과 구별성에 대한 그의 이해에 의해 지지를 받는다.⁷⁸⁾

더욱이, 개혁주의 성령론은 결국 인간의 자유와 책임을 부정하게 된다는 펠라기우스주의자들에 대항하여, 바빙크는 강조하여 말하기를, 구원 전체에 대한 개혁신학적 견해에서 볼 때 성령의 적용하는 은혜는 결코 인간의 본성, 자유, 책임과 충돌하지 않는다고 한다. 그것이 충돌하지 않는 이유는 구원을 적용하는 성령의 이러한 사역이 결코 강압적이지 않고 항상 설득적이기 때문이다. 또한 성령의 이런 사역이 인간의 영혼과 육체에 있는 어떠한 기능과 능력을 파괴하지 않으며 사람들에게 초자연적인 속성들을 더해서 그들을 초자연적인 질서로 데리고 가지 않기 때문이다. 오히려 사람들의 무능함, 즉 그들의 영적인 무력함을 제거해 준다. 성령께서 적용하시는 구원의 은혜는 인간의 본성을 반대하지 않고 죄를 반대하며 그들을 죄로부터 자유케 한다.⁷⁹⁾ 죄가 성령의 구원하는 사역 (혹은 은혜)에 의해 부서진 만큼, 인간의 본성과 자유는 하나님의 뜻과 사역에 부응한다.⁸⁰⁾ 성령의 이러한 은혜는 인간의 본성에 어떤 새로 추가된 혹은 또 다른 성분의 요소를 더하는 것 없이 인간의 본성을 회복시키며 그것을 최상의 정점에 이르도록 이끈다.⁸¹⁾ 바빙크에 의하면, 성령의 이와 같은 사역에 대한 개혁신학적 관점은 개혁주의 성령론이 인간의 본성, 자유, 책임을 파괴한다는 펠라기우스주의자들의 비판을 극복한다.⁸²⁾

특별히 바빙크는 하나님의 주권과 인간의 자유가 구원의 서정 (*ordo salutis*) 을 구성하는 각 측면에서 어떻게 온전히 조화되는지 성령론적 관점에서 설명한다. 이것은 다음 여섯 가지로 요약될 수 있다.

첫째, 바빙크에 의하면 성령은 중생의 사역을 행함에 있어 직접적이고 즉각적으로, 하지만 대개 스스로를 하나님의 말씀에 묶어 항상 설득적으로 인간의 마음에 역사하신다.⁸³⁾ 성령의 임재와 사역의 즉각성과 주권이 인간의 자유롭고 책임있는 반응과 조화된다는 사실은 능동적 중생과 수동적 중생 사이의 구별성과 연결성의 성질에서 잘 설명되어 진다. 바빙크에 따르면, 내적 소명 (*internal calling; active regeneration*) 과 수동적 의미에서의 중생 사이의 구별성과 연결성의 성질은 하나님께서 말씀하시는 것과 인간이 하나님으로부터 배우는 것 사이의, 그분의 이끄심과 우리의 따름 사이의, 그분의 베푸심과 우리의 받음 사이의 구별성과 연결성의 성질과 동일하다.⁸⁴⁾ 심지어 중생이라는 용어 자체가 갖는 의미에 대한 비유적 설명에서도

77) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 3:230, 577.

78) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 2:614-15.

79) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 3:230, 573, 577.

80) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 3:573.

81) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 3:577.

82) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 3:573.

83) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 3:582, 593.

84) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4:77.

중생의 특징은 다음과 같이 진술될 수 있다: 우리의 부모에 의한 우리의 육체적 출생이 전적으로 우리 부모의 행위임에도 그것이 결코 우리의 자유를 무효화 하지 않듯이, 성령의 사역에 의한 우리의 중생도 그것이 비록 우리의 노력이나 공로의 산물이 아니라 전적으로 하나님의 사역이라 할지라도 결코 인간의 자유를 파괴하는 것으로 간주될 수 없다.⁸⁵⁾ 게다가, 바빙크에 의하면, 영적이고 인격적인 방법으로 우리를 중생케 하시는 성령의 사역은 인간의 본성을 억압하지 않으며 그것을 바꾸거나 그것에 어떤 새로운 성분을 추가하지 않는다.⁸⁶⁾ 오히려 성령의 중생케 하시는 사역은 우리를 죄로부터 해방시키고 우리의 본성을 회복시켜서 우리가 자유롭게 선을 행할 수 있게 한다. 나아가서, 바빙크는 말하기를, 심지어 사람들이 그들의 부르심과 중생에서 하나님의 강압적인 사역을 기대할지라도 하나님의 은혜의 사역은 그렇게 될 수 없는데 이는 은혜의 사역에서의 성령의 역사는 본질적으로 강압적이지 않고 설득적이며 이러한 방식으로 구원을 적용하는 것은 하나님의 영원한 작정에 기초하기 때문이라고 한다.⁸⁷⁾

둘째, 바빙크에 따르면, (구원 얻는) 믿음은 하나님의 선물일 뿐 아니라, 자연적인 (혹은 복원된) 믿을 수 있는 능력이다. 그것은 인간 본성에 이질적이거나 추가된 어떤 것이 아니다.⁸⁸⁾ 이러한 자연적인 믿을 수 있는 능력은 타락전 아담과 낮아진 상태의 그리스도에게 뿐 아니라 중생한 신자들에게도 공통적으로 적용된다.⁸⁹⁾ 다르게 말하면, 믿을 수 있는 이러한 능력은 타락전 아담과 낮아진 상태의 그리스도께서 소유했던 인간의 모든 재능과 능력과 함께 중생에서 회복된다.⁹⁰⁾ 이것은 감각의 세계를 믿는 것이 모두에게 자연스러운 일이듯이 하나님과 그리스도를 믿는 것이 중생한 이들에게는 자연스러운 일임을 함의한다.⁹¹⁾ 바빙크에 의하면, 중생에 의해 회복되어 믿을 수 있는 이 자연적 능력은, 말씀을 떠나서가 아니라 말씀에 덧붙여짐으로, 지속적인 내적 부르심에 대한 응답으로서만 믿음의 행동이 된다.⁹²⁾ 이것은 신자들의 마음속에 있는 성령의 증언이 그들을 그리스도와 묶는 것과 같은 정도의 힘으로 성경과 묶어주기 때문이며 신자의 새로운 삶은 항상 그들의 영적인 음식인 말씀에 끌리기 때문이다.⁹³⁾ 하나님은 자신의 자녀들의 영적인 삶을 그분의 은혜의 권능과 말씀의 축복을 통해 다양한 방법으로 매순간 강화하고 윤택하게 한다.⁹⁴⁾ 어린아이와 같은 신앙을 가진 하나님의 자녀의 영혼은 강요당하지 않고 감사와 기쁨으로 말씀을 받아들인다.⁹⁵⁾ 또한, 이 신앙을 가진 사람은 그리스도에 대한 성령의 증언과 그리스도에 대한 성

85) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4:86-87.

86) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4:92.

87) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 3:230.

88) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4:100.

89) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4:100-1.

90) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4:101.

91) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4:101.

92) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4:102.

93) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4:103.

94) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4:125.

95) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4:126.

경의 지도 하에서 깊은 신뢰를 가지고 그리스도를 하나님의 아들로 자유롭게 자발적으로 고백한다.⁹⁶⁾ 성령의 사역과 인간의 본성과 자유 사이의 관계에 대한 우리의 가장 중요한 쟁점과 관련하여 바빙크의 이러한 주장은 말씀으로 구원을 적용하시는 성령의 주권적 사역이 자신들의 마음으로 그리스도를 하나님의 아들로 믿고 고백하는 사람들의 주체성과 어떻게 완벽하게 조화를 이루는 지를 보여준다.

셋째, 바빙크에 따르면, 회심은 첫 번째 (그리고 근본적인) 회심 - 논리적인 순서상 좁은 의미의 중생 후에, 믿음과 나란히 그리고 관련하여, 그리고 칭의 전에 - 과 두 번째 (지속적인) 회심으로 구성되어 있다. 삶의 전체를 포괄하며 이 땅의 삶이 끝날 때까지 멈추지 않는 후자는 전자를 뒤따라야 한다. 왜냐하면 신자들은 지상에서 완전성을 달성하지 못하고 잘못을 범하거나, 큰 죄에 빠지거나, 심지어 오랫동안 거기 머물러 있을 수 있기 때문이다.⁹⁷⁾ 바빙크에게는 첫 번째 회심뿐 아니라 두 번째 회심도 하나님의 사역이기 때문에 회심은 항상 하나님의 사역이자 선물이다; 반면 이 좁은 의미의 회심은 개인의 지성과 의지를 통해 실현된다. 바빙크는 이 회심에서 하나님 측과 인간 측이 서로 완벽하게 조화를 이룬다고 말한다: “하나님이 누군가를 회심시키시면 그 사람은 회심하게 되고, 그러면 그 사람은 자신을 회심시킨다.”⁹⁸⁾ 바빙크는 첫 번째 회심과 두 번째 회심이 인간의 자유롭고 능동적인 행동이며, 회심하는 사람은 성령의 주권적 사역 아래에서 죄로부터 멀어지고 겸손과 기쁨으로 하나님께로 돌이킨다는 것을 분명히 한다.⁹⁹⁾

넷째, 바빙크에게 칭의는 법정적 (forensic) 행위인데 이는 그 자체가 하나님의 판결로 구성되기 때문이다. 인간적으로 표현하자면, 하나님의 판결에 기초한 우리를 향한 그분의 변화된 성향과 마음으로 구성되기 때문이다.¹⁰⁰⁾ 그러나 칭의는, 능동적 칭의와 수동적 칭의의 구별에 대한 바빙크의 설명에서 분명히 드러나듯이, 법정적일 뿐 아니라 소통적 (communicative)이다.¹⁰¹⁾ 칭의의 현장에서, 성령에 의한 구원의 적용은 없어서는 안 되고, 그리스도에 의한 구원의 획득에 의해 변경되거나 대체 될 수 없으며, 그 획득과 동일한 큰 중요성을 가지고 있듯이; 수동적 칭의 (믿음에 의한 내적 부르심에서 하나님께서 스스로 우리에게 전달하시는 주관적 칭의) 또한 능동적 칭의 (하나님의 작정에서의, 그리스도의 부활에서의, 복음의 선포에서의 객관적 칭의)와 현저하게 구별되고 능동적 칭의만큼 중요하다.¹⁰²⁾ 그러나 바빙크에게 능동적 칭의와 수동적 칭의 사이에는 분리 할 수 없는 긴밀한 관계성이 있다. 즉, 바빙크에게 능동적 칭의와 수동적 칭의는 서로 끊어지거나 분리되지 않으며, 능동적 칭의는 수동적 칭의의 영역에서 실현되고 종결된다.¹⁰³⁾ 특히, 바빙크에 따르면, 칭의의 이 두 가지 측면은, 비록 둘

96) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4:107-8..

97) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4:140.

98) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4:140-1.

99) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4:152.

100) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4:206.

101) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4:218-19.

102) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4:220.

사이에 명확한 구별은 남아 있지만, 시간상 동시적으로 결합되고 조화되며 항상 함께 진행된다.¹⁰⁴⁾ 이런 맥락에서, 바빙크에겐, (수동적 칭의의 근거로서의) 능동적 칭의는 믿음을 통해 또는 믿음에 의해 수동적 칭의로 실현되고 종결되기 때문에, (믿음에로의 전망에서 발생하는) 능동적 칭의와 오직 믿음에 의한 (*sola fide*) (수동적) 칭의라는 성경적 원리는 모순되지 않고 양립한다.¹⁰⁵⁾ 게다가, 바빙크는 구원의 완전한 성취가 어떻게 이루어지는 지에 대한 그의 설명을 통해 수동적 칭의의 중요성을 다시 한번 강조한다: 구원은 하나님의 작정에서의 그리고 그리스도의 부활에서의 능동적 (객관적) 칭의에 의해서가 아니라, 인간이 현실과 그 현실에 대한 의식에서 죄로부터 자유케되고 거듭나고 의롭다 함을 얻을 때에만 완전히 성취된다.¹⁰⁶⁾ 이런 맥락에서 바빙크는 성경이 자주 말하고 있는 것은 이 (수동적) 칭의이며, 소통과 실제적인 증여도 이 (수동적) 칭의라고 말한다.¹⁰⁷⁾

바빙크에 따르면, 능동적 칭의와 수동적 칭의 사이의 이러한 구별은 우리가 믿음을 수동적인 기관 (a passive organ) 인 동시에 능동적인 힘 또는 행동 (an active potency or act) 으로 볼 수 있게 해준다.¹⁰⁸⁾ 더 구체적으로 말하자면, 이러한 칭의의 견지에서는 그리스도만이 칭의의 근거나 원인이므로 믿음은 가장 작은 의미로도 결코 칭의의 근거가 될 수 없기 때문에, 믿음은 순전히 수용적이 될 수 있지만 동시에 그리스도와 그분의 은덕들을 받아들이는 바로 그 행함이 될 수 있고, 혹은 아주 조금이라도 칭의를 위한 근거로 간주됨이 없이 우리의 마음속에서 역사하시는 성령에 대한 확신이 될 수 있다.¹⁰⁹⁾ 이런 의미에서 믿음은 그 본성상 어떤 면에서도 어떠한 행함에 대해 대립적이지 않은 살아있고 능동적인 믿음이다.¹¹⁰⁾ 바빙크는 믿음 그 자체가 심지어 행함이며 최선의 행함 그리고 모든 선한 일의 원리라고 말한다.¹¹¹⁾ 이러한 견해는 바울의 진술과 야고보의 진술이 서로 상반되지 않고 오히려 서로 일치함을 나타낼 뿐만 아니라 “믿음이 그 행함과 함께 일하고 행함으로 믿음이 온전하게” 된다는 것을 보여준다 (약 2:22).¹¹²⁾

다섯째, 칭의의 경우처럼 성화와 관련해서도 바빙크는 그리스도에 의한 구원의 획득과 성령에 의한 구원의 적용 사이의 구별에 기초한 개혁신학의 수동적 성화와 능동적 성화 사이의 구별을 물려받아 율법주의적 오류와 반율법주의적 오류를 피하고 바로잡기위해 그것을 사용한다. 수동적 성화와 능동적 성화 사이의 구별성과 관계성에 대한 바빙크의 견해는 다음과 같다:

103) Jae-Eun Park, “Driven by God: Active Justification and Definitive Sanctification in the Soteriology of Bavinck, Comrie, Witsius, and Kuyper” (Ph.D. diss., Calvin Theological Seminary, 2016), 147.

104) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4:219.

105) Park, “Driven by God,” 155-56. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4:219을 참조하라.

106) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4:218.

107) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4:218-19.

108) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4:221.

109) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4:221-22.

110) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4:222.

111) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4:222.

112) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4:222-23.

성화는 우선적으로 하나님의 사역이자 선물이며 거기서 인간이 수동적인 연속되는 과정이다; 이를 바탕으로 성화는 이차적으로 능동적 의미를 얻는데, 그 의미는 사람들 자신이 부름받고 무장되며, 스스로를 성결케하고 그들의 평생을 하나님께 드린다는 것이다.¹¹³⁾ 이러한 성화의 능동적 의미 혹은 능동적 측면은 인간의 자유와 책임이 강조되는 능동적 성화이다. 바빙크에 의하면, 성경은 성화의 이러한 두 가지 측면을 동일하게 강조하며 가능한 한 밀접하게 결속시킨다.¹¹⁴⁾ 또한 성화의 이 두 측면은 동시에 일어난다. 성화의 이러한 특성 가운데, 하나님을 혹은 성령을 의존함은 인간의 자유와 서로 조화된다.¹¹⁵⁾

여섯째, 바빙크에 의하면, 성도의 견인은 또한 우선적으로 하나님의 선물, 혹은 그리스도의 은덕들을 주시고 우리를 끊임없이 지키시며 온전함으로 인도하시는 성령의 선물이다.¹¹⁶⁾ 하지만 이 성도의 견인은 강압적으로가 아니라 권면과 경고에 의한 영적이고 도덕적인 방식으로 행해지는데 이는 성령의 은혜와 돌보심이 우리가 자발적으로 믿음과 사랑과 소망 가운데 인내하도록 격려하기 때문이다.¹¹⁷⁾ 성도의 견인의 이러한 방식은 바로 하나님의 작정에 기초한다.¹¹⁸⁾ 바빙크의 주장들은 성도의 견인에서의 성령의 사역의 본질이 인간의 본성, 자유 및 의무와 완전히 조화를 이룬다는 것을 함의한다.

특히 구원론에서의 성령의 사역과 인간의 자유 사이의 관계에 대한 바빙크의 이러한 진술들을 고려할 때, 바빙크에겐 구원에 있어서 하나님의 주권과 인간의 자유 사이의 관계성에 대한 질문은 구원을 획득하신 그리스도의 사역의 특성과는 구별되는 구원을 적용하시는 성령의 사역의 특성에 중요한 연관성을 가진다 라고 우리는 말할 수 있다. 또한 우리는 성령의 사역과 인간의 자유 사이의 관계에 대한 바빙크의 논의에서 그의 개혁주의 구원론은 운명론이란 결과를 가져오지 않는다 라고 주장할 수 있다. 오히려 바빙크는 하나님의 주권에 대한 개혁신학의 확신이 인간의 자유와 책임을 배제하는 것이 아니라 인간의 자유와 책임을 확립한다고 가르친다. 이 연구의 이러한 결론은 개혁주의 구원론에 대한 전통적인 비판(운명론)이 특별히 성령론적 관점에서 볼 때 바빙크의 경우에는 적용되지 않는다는 사실을 보여준다. 그것은 또한 바빙크의 성령론은, ‘예정과 효과적인 은혜 등에 대한 개혁주의 구원론의 강조가 필연적으로 인간의 자유를 박탈하는 운명론을 초래한다’는 비판에 대한 성령론적 응답이 어떻게 중요한 공헌을 할 수 있는지와 관련해, 표본으로서 역할을 한다는 것을 보여준다.

113) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4:253.
 114) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4:255.
 115) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4:255.
 116) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4:267.
 117) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4:267.
 118) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4:267.

제5장 성령과 교회 (요약)

바빙크의 성령론적 관점에서 개혁주의 교회론에 대한 비판 (플라톤적 이원론)에 응답하기 위해 이 장에서 우리는, 보이지 않는 교회와 보이는 교회 사이의 구별에 초점을 맞추어서, 성령의 사역과 교회 사이의 관계성에 대한 그의 견해를 살펴본다. 이 연구는 다음 세 가지로 요약될 수 있다.

첫째로, 바빙크에 의하면, 성령에 의한 선택의 실현으로서의 교회는 그 본질에 있어 참된 신자들의 모임이자,¹¹⁹⁾ 성령의 특별한 은사들로 서로를 섬기는 참된 신자들 - 동일한 성령으로 기름부음을 받은 동등한 형제자매들 - 의 교제이다.¹²⁰⁾ 교회의 본질적 정체성에 대한 바빙크의 성령론적 이해와, 교회에 구원을 적용하시는 성령의 사역은 보이지 않지만 참으로 실제적이라는 그의 견해는, 보이는 교회로서 지상에서 전투하는 동일한 교회의 보이지 않는 측면 - 하나님께만 보여지는 측면 - 으로서의 보이지 않는 교회에 대한 그의 실재론적 이해에 핵심적인 역할을 한다.¹²¹⁾ 눈에 보이지 않는 것들이 보이는 것들만큼이나 실제적이고 그것들보다 더 중요하다는 바빙크의 실재론적 인식론에서 볼 때, 그의 성령론적 관점에서의 보이지 않는 교회에 대한 그의 실재론적 이해는 교회가 오직 하나님께만 보이고 우리의 자연적 눈에는 보이지 않는 영적인 측면을 가진다는 것을 암시한다.¹²²⁾ 또한 보이지 않지만 참된 실재인 교회의 영적인 측면은 교회와 각 신자의 삶에 교회의 보이는 측면보다 더 큰 영향을 미치고, 교회의 보이는 측면에, 즉 보이는 교회에 드러난다.¹²³⁾

둘째로, 바빙크에 따르면, 보이지 않는 교회와 보이는 교회의 구별은 제도로서의 교회와 유기체로서의 교회 사이의 구별과 매우 다르다.¹²⁴⁾ 이는 전

119) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4:298.

120) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4:299-300.

121) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4:287.

122) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4:305.

123) 바빙크의 인식론의 관점에서 보이지 않는 것들에 대한 바빙크의 견해에 대해, 데이빗 사이츠마 (David Sytsma)는 다음과 같이 정확히 말한다: For Bavinck, “the restriction of science to the so-called empirical exact sciences runs contrary to the universal knowledge that is of greatest importance for humanity. ‘Scientific knowledge exists only when we see the cause and essence, the purpose and destiny of things, when we know not only the *that* (οτι) but also the *wherefore* (διοτι) and thus discern the causes of things (*rerum dignoscimus causas*) (*RD*, 1:221).’ Contrary to empiricism, the world of nonmaterial and invisible things, including ‘good and evil, law and custom, religion and morality’, is just as real as sensation, and moreover has a greater impact on human life and history (*RD*, 1:221-22). With this attack on empiricism, Bavinck appears to argue for an expanded account of first principles of knowledge that includes a basic awareness not only of efficient and material causality, but also formal and final causality (essence and purpose), morality (good and evil), and God (religion)···[T]hese first principles fall under the category of common notions.” David Sytsma, “Herman Bavinck’s Thomistic Epistemology: The Argument and Sources of His *Principia* of Science,” in John Bolt, ed., *Five Studies in the Thought of Herman Bavinck, A Creator of Modern Dutch Theology* (Lewiston, NY: The Edwin Mellen Press, 2011), 32을 보라.

124) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4:305.

자의 구별이 교회의 눈에 보이는 현상은 보이지 않는 - 하나님만이 아시는 - 영적 측면을 가지고 있음을 가르치는 반면, 후자의 구별은 교회가 어떻게 우리에게 보이게 되고 알려지게 되는지를 말해주기 때문이다.¹²⁵⁾ 이것은 한 가지 경우엔 동일한 교회가 신자들의 마음에 있고 하나님께만 알려진 믿음의 관점에서만 조망되며, 다른 경우엔 그것이 말씀과 성례의 시행과 신자들의 증언과 삶이라는 우리에게 의해 관찰될 수 있는 측면의 관점에서 조망된다는 것을 함의한다.¹²⁶⁾ 그러나 교회의 이 두 가지 측면은 심지어 가장 순수한 교회에서도 결코 동일하지 않은데 이는 이 땅의 전투하는 교회가 진행되는 과정 가운데 있으며 따라서 교회 내에는 항상 불신자들이 있고 교회 밖에도 신자들이 있기 때문이다.¹²⁷⁾ 그럼에도 불구하고, 보이지 않는 교회의 본질뿐만 아니라 보이는 교회의 본질도 믿는 자들로만 구성되어 있다. 왜냐하면 우리를 구원하고 그리스도께 연합시키는 것은 오직 참된 믿음이어서 불신자들은 결코 교회의 본질이 아니며 그것의 구성요소가 될 수 없기 때문이다.¹²⁸⁾

마지막으로, 보이지 않는 교회와 보이는 교회 사이의 구별에 대한 바빙크의 견해는 교회의 일치에 대한 그의 견해와 관련이 있다. 보이지 않는 교회의 성격에 따라, 교회의 영적인 통일성은 참으로 실제적이며 비록 불완전한 모습이지만 드러나게 된다. 바빙크에 의하면, 교회의 영적 통일성의 이러한 실재는 교회의 일치에 주의를 기울이려는 우리의 노력이 결코 헛되지 않음을 보여주는데 이는 모든 참된 그리스도인들을 통일시키는 것이 그들을 분리시키는 것보다 항상 더 많다는 사실을 상기시키기 때문이다.¹²⁹⁾ 이러한 맥락에서 바빙크는 교회의 참된 일치가 강압적이고 수직적인 방식이 아닌 영적이고 수평적인 방식으로 성령을 통해 그리스도에 의해서만 달성된다는 것을 분명히 한다.¹³⁰⁾ 이것은 모든 신자는 교회의 일치를 위한 그리스도의

125) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4:305.

126) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4:304-5.

127) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4:306.

128) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4:303.

129) 바빙크는 말한다: "Protestantism, on the other hand, associates the unity of the church first of all with the oneness of the head of the church (Eph. 1:10; 5:23), with the communion of all believers through one and the same Spirit (1 Cor. 6:17, 19; 12:13; 2 Cor. 12:18; Eph. 4:4), with Christ and with each other (John 10:16; 15:1; Rom. 12:5; 1 Cor. 12:12-13; Eph. 1:22), and further, with the unity of faith, hope, and love, and of baptism, and so forth (Eph. 4:3-5). This unity, though primarily spiritual in character, nevertheless exists objectively and really, and it does not remain completely invisible. It manifests itself outwardly - albeit in a very imperfect way - and at least to some degree comes to light in that which all Christian churches have in common. No Christianity exists above or beneath religious differences, but there is indeed a Christianity present amid religious differences. Because we tend to be most aware of the differences and schisms in Christianity, we constantly run the danger of disregarding this - nevertheless truly existing - unity. That which unites all true Christians is always more than that which separates them." Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4:321을 보라.

130) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4:319. 이 점에 대한 성경적인 그리고 교회역사적인 예들을 바빙크는 다음과 같이 제공한다: "All the divisions and schisms that presently exist in the church of Christ basically already have their roots in the apostolic age... The reason these divisions and schisms in the apostolic age do not leave such a deep impression is that in the New Testament we always have to deal primarily with local churches. At the time there was as

사역에 스스로 말씀을 해석하고 실천함으로써 참여할 수 있음을 함의한다. 이는 그리스도께서 모든 사람에게 성경을 해석하고 실천할 자유와 책임을 주셨기 때문이다.¹³¹⁾ 비록 바빙크는 그러한 자유가 극도로 잘못 이용될 수도 있다고 언급하지만, 교회분열을 실제로 일으키는 주된 원인은 이러한 자유의 남용을 피하기 위해 계층구조를 발전시키고 그 계층구조를 본질적인 것으로 간주하는 것이라고 바빙크는 주장한다. 이런 관점에서 바빙크는 우리가 교회정치외형에서 보다는 믿음의 영적 결속에서 교회의 일치를 추구해야 한다고 말한다.¹³²⁾

교회의 영적 통일성에 대한 바빙크의 이러한 견해는 통일성 가운데 다양성이라는 교회의 특성에 대한 그의 관점과 상응한다. 그리스도께서는 성별, 나이, 성격의 차이와 같은 개인 간의 다양한 차이들 - 세상에 아직 죄가 없었을 때에도 존재했던 차이들 - 을 취하실 뿐 아니라 국가와 언어에 따른 인류의 분할 - 죄에 의해 발생한 것 - 또한 취하신다. 그리스도께서는 이런 모든 차이점으로부터 그리고 그 차이점과 함께 지상에 있는 그분의 교회를 모으시고 장식하신다. 이는 하나님께서는 통일성 가운데 있는 다양성을 좋아하시기 때문이다. 비록 그리스도의 교회의 분열이 의심의 여지 없이 죄로부터 유래했고 심지어 죄의 결과라 할 수 있으며 교회의 다양성이 왜곡되고 오염되어 왔지만, 이 모든 종류의 차이들과 분할들은 교회를 위해 좋고 중요하다고 바빙크는 말한다.¹³³⁾ 통일성 가운데 다양성으로서의 교회의 이러한 특성에 대한 바빙크의 견해는 교회의 보편성에 대한 그의 생각의 기초로 간주 될 수 있는데, 이는 그에게 교회의 보편성은 다양한 대상과 환경에 대한 말씀의 영향력 - 다양한 결과를 낳는다 - 에 근거하기 때문이다.¹³⁴⁾ 바빙크의 이러한 진술들은 무관심주의나 혼합주의에 기인한다고 할 수 없다.¹³⁵⁾ 왜냐하면 통일성 가운데 다양성으로서의 교회의 특성과 교회의 보편성에 대한 바빙크의 이해는 교회의 가장 순수한 표현을 추구함에 있어 장애물이 아니라 촉매제가 되면서도 다양한 차이점을 포용하기 때문이다.¹³⁶⁾ 이러한 바빙크의 생각의 배경에는 보이지 않는 교회를 어떤 하나의 신앙고백이나 교파에 제한하지 않고 하나님께서 그분의 성령과 말씀을 통해 사람들

yet nothing other than a spiritual bond that united all the churches. But when a hierarchy developed in the church of Christ and this hierarchy viewed itself as 'the essence' of the church, it was this mistaken, unchristian idea of the church that throughout the centuries provoked schisms and heresies and alienated many true believers. Wherever and to the degree that the hierarchy developed, whether in the Roman Catholic, the Greek Orthodox, or the Anglican Church, there the sects sprang up again and again and, if they were not violently oppressed and rooted out, pushed the official church back and not infrequently overshadowed it. It is precisely the hierarchical idea of the church, an idea first of all intent upon the unity of Christianity, that throughout the centuries fostered discord and caused schism. Protestantism denies its own first principle if it seeks to maintain the unity of Christianity by any form of hierarchical coercion." Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4:317-18.

131) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4:318.

132) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4:317-19.

133) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4:318.

134) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4:318.

135) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4:318.

136) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4:318-19.

의 마음에 역사하시는 모든 곳에서의 보이지 않는 교회의 현존을 인정하는 그의 생각이 놓여 있다.

이 진술들은 보이지 않는 교회와 보이는 교회를 구별하는 종교개혁과 개혁신학의 교회론이 교회분열과 불일치를 정당화한다는 비판이 바빙크에게 적용되지 않음을 보여준다. 오히려 이 진술들은 이 구별이 모든 그리스도인들과 교회들 가운데 있는 분리주의, 위계주의, 그리고 혼합주의에 반대하며, 통일성 가운데서의 다양성, 관용 가운데서의 순수성을 지지하는 역할을 한다는 것을 보여준다. 따라서 바빙크의 이 진술들은 보이지 않는 교회와 보이는 교회 사이의 종교개혁과 개혁신학의 구별이 교회분열, 계급주의, 혼합주의에 반대하여 통일성 가운데 다양성, 관용 가운데 순수성을 함양하는 것이라는 주장을 뒷받침하는 좋은 표본이라 할 수 있다.

제6장 결론

이 논문은 인간의 자유와 보이지 않는 교회에 대한 바빙크의 견해 - 그의 성령론적 관점에서 본 것 - 를 표본으로 사용하여 개혁신학에 대한 두 가지 비판 (구원론에서의 불가피한 운명론, 교회론에서의 플라톤적 이원론) 을 반박하고자 노력했다. 그리고 우리는 인간의 자유와 보이지 않는 교회에 대한 바빙크의 성령론적 설명이 다음의 세 가지 측면에서 이 두 가지 비판에 대해 신뢰할만한 논박을 제공한다는 것을 알 수 있었다.

첫째, 바빙크의 언약신학은 그리스도에 의한 구원의 획득과 성령에 의한 구원의 적용을 구별하며, 성령의 구별되는 사역은 두 가지 비판을 모두 논박하기 위한 기초 역할을 한다. 성령의 활동과 증여에 있어서 옛 언약 시대와 새 언약 시대의 현저하고도 중요한 차이에 대한 바빙크의 설명은 그리스도의 사역과는 구별되는 성령의 사역에 관한 성경적 기초를 보여준다. 특히 새 언약 시대인 오순절 날 성령을 부어주심에 대한 바빙크의 필리오케적 이해는 성령께서 그리스도의 승천 이후 그리스도의 영이 되신 것은 분명하지만, 여전히 성부 하나님과 영이시기도 하다는 것을 명백히 보여준다. 은혜 언약에 대한 바빙크의 이해는 성령의 주권적 사역과 인간의 자유 사이의 관계가 하나님과 인간 사이의 하나님-주도적 상호관계로 표현될 수 있음을 보여주는데, 이는 바빙크에게 은혜언약이 하나님 편에서 일방적으로 시작되더라도 하나님과 인간 사이의 쌍방적 관계가 되도록 정해져 있기 때문이고 이러한 은혜언약의 성격은 성령의 사역에 의해 실현되기 때문이다. 은혜언약은 성부 성자 성령 사이의 영원한 언약인 구속언약에 근거하고 이 구속언약에서 성부 성자 성령은 모두 능동적이며 서로 협력하고 자신의 고유한 역할을 지닌다. 성자는 중보자이시고 성령은 적용자이신데 이는 구속언약의 실행인 은혜언약에서도 그대로이다.

둘째, 바빙크는 성령의 사역과 그리스도의 사역을 구별하고 성령의 구별된 사역을 구체적으로 진술함으로 성령의 사역과 인간의 자유가 어떻게 조화를 이루는지를 성령에 의해 적용되는 은혜의 개념을 통해 더 명확하게 설명한다. 여기서 바빙크의 이 구별은 인간의 자유가 하나님의 선택이나 그리스도께서 획득하신 구원에 직결되는 문제가 아니라 성령께서 그 준비되고 획득된 것을 어떻게 우리에게 적용하시느냐 혹은 전달하시느냐와 직결되는 문제라는 것을 함의한다. 쉽게 설명하자면, 선택과 그리스도께서 획득하신 구원은 하나님께서 준비하신 선물이기 때문에 인간의 자유 범주에서 논할 것이 아니라 그 선물을 준비하신 하나님의 자유 범주에서 논할 것이라는 말이다. 반면, 그 준비된 선물을 성령께서 어떻게 적용하시느냐 혹은 전해주시느냐는 인간의 자유와 직결된다는 것이다. 또한 성령에 의한 구원의 적용의 성격은 인간의 자유와 온전히 조화된다는 말이다. 이러한 맥락에서 바빙크는 개혁주의 성령론이 인간의 자유를 무시하거나 파괴한다는 비판을 반박한다. 바빙크에 따르면, 우선 모든 사람들에게 적용되는 창조와 보존에 관련된 성령의 섭리 사역은 인간 본성 안에서 그리고 인간 본성을 통해 수행되며 인간의 자유와 조화를 이룬다. 인간의 자유와 조화를 이루는 성령의 섭리 사역의 이러한 원리는 성령의 구원 사역에도 적용된다. 바꾸어 말하면, 성령은 구원을 적용함에 있어 인간의 자유를 포함하는 인간 본성을 억압하거나 변경하지 않고 인간 본성 안에서 그리고 인간 본성을 통해 역사한다. 나아가서 성령에 의해 적용되는 이러한 구원의 은혜는 인간 본성과 자유를 회복시키고 꽃피운다. 이는 은혜는 인간 본성에 반대하지 않고 죄에 반대하며, 따라서 인간의 본성을 죄로부터 자유케 하고 그 정점으로 인도하기 때문이다. 우리가 이 논문의 제4장에서 살펴본 바와 같이, 성령의 주권적 사역과 인간의 자유가 어떻게 조화를 이루는 지에 대한 바빙크의 이러한 설명은 구원의 서정 (*ordo salutis*)의 각 측면에서 성령의 사역이 어떻게 인간의 자유와 조화되는 지에 대한 그의 설명에 의해 더욱 구체화된다. 성령론적 관점에서의 인간의 자유에 대한 바빙크의 이러한 견해는 개혁주의 신학이 구원론에서 불가피한 운명론을 초래한다는 비판이 바빙크에게는 적용되지 않는다는 것을 보여줄 뿐만 아니라 개혁신학에 대한 이러한 비판에 맞서 신뢰할 만한 반박을 제공해 준다.

셋째, 교회의 정체성과 본질에 대한 바빙크의 성령론적 이해와, 교회에 구원을 적용하시는 성령의 사역이 보이지는 않지만 실제적이고 효과적이라는 그의 견해는, 보이지 않는 교회에 대한 그의 실재론적 이해에 핵심적인 역할을 한다. 성령론적 관점에서의 보이지 않는 교회에 대한 자신의 이해 가운데, 바빙크는 또한 보이지 않는 교회와 보이는 교회를 지상에서 전투중인 동일한 교회의 양 측면으로 정의한다. 즉, 성령의 사역을 통해 (참된) 신자들의 마음에 있게 된 믿음은 우리의 육안으로 볼 수 없으며 오직 하나님께만 보이기 때문에 지상의 전투하는 교회는 인간의 눈에 보이는 가시적 측면과 함께 하나님께만 보이는 영적인 측면을 가지고 있다는 것이다. 이 보이지 않는 영적 측면, 즉 보이지 않는 교회는 보이는 측면, 즉 보이는 교회만큼이나 실제적이며 그보다 더 큰 중요성을 가진다. 보이지 않는 교회에 대

한 바빙크의 이러한 이해는 믿음과 믿음 안에서의 성도의 수평적 교제의 교회론적 중요성을 함의할 뿐만 아니라 - 비록 우리가 알곡과 가라지를 분간할 수 없고 분간하려 해서도 안되지만 - 지상의 전투적인 교회 안에는 늘 알곡과 함께 가라지가 존재하며 교회 밖에도 돌아와야 할 알곡이 아직 남아 있다는 성경적 현실을 직시해야 함을 함의한다. 이렇게 볼 때, 개혁신학에서 말하는 보이지 않는 교회는 우리가 거의 도달할 수 없는 플라톤적 이데아와 같다는 비판은 바빙크에게 적용될 수 없다. 그리고 바빙크에게 현상의 세계로부터 이데아의 세계를 분리하고 현상의 세계를 무시하거나 나쁜 것으로 간주하는 플라톤적 이원론과는 달리, 보이는 교회는 보이지 않는 교회와 분리될 수 없는 밀접한 관계성을 가지고 또한 은혜의 방편들과 직분들과 성도의 삶을 통한 보이지 않는 교회의 실제적인 현시로서 매우 중요하다. 보이는 교회와 보이지 않는 교회에 대한 바빙크의 이 같은 견해는 개혁주의 교회론에 가해진 플라톤적 이원론이란 비판을 반박하기 위한 신뢰할만한 표본 혹은 진입점의 역할을 한다고 할 수 있다. 게다가, 보이지 않는 교회와 보이는 교회 사이를 구별하는 개혁주의 교회론이 교회분열을 정당화한다는 비판도 바빙크에게 적용될 수 없다. 왜냐하면 바빙크에게, 종교개혁과 개혁신학이 말하는 바와 연관해서, 보이지 않는 교회의 개념은 성령께서 이끄시는 보이지 않지만 실제적이고 유효한 영적인 일치를 함의하기 때문이다. 이런 의미에서 바빙크는 우리 성도들을 갈라놓는 것보다 우리 성도들을 연합시키는 것이 늘 더 많이 존재해왔다고 주장한다. 또한 바빙크는 교회의 일치를 추구함에 있어서도 우리는 강압적 수직적 (계급적) 방식으로가 아니라 영적 수평적 방식으로 그것을 추구해 가야 한다고 성경적 교회사적 사례를 들며 주장한다. 바빙크의 이러한 주장의 배경엔 보이지 않는 교회가 어떤 하나의 신앙고백이나 교단에 한정되지 않으며 하나님께서 성령과 말씀을 통해 사람들의 마음에 구원의 역사를 행하시는 곳마다 보이지 않는 교회는 존재한다는 그의 생각이 놓여져 있다. 보이지 않는 교회와 교회의 일치에 대한 바빙크의 이러한 견해는 개혁주의 교회론이 교회분열을 정당화하다는 비판에 정당한 반박을 가하기 위한 좋은 표본이나 진입점이 될 수 있다.

[참고문헌]¹³⁷⁾

- Adhinarta, Yuzo. "The Doctrine of the Holy Spirit in the Major Reformed Confessions and Catechisms of the Sixteenth and Seventeenth Centuries." Ph.D. diss., Calvin Theological Seminary, 2010.
- Allen, David L. and Steve W. Lemke, ed. *Whosoever Will: A Biblical-Theological Critique of Five-Point Calvinism*. Nashville, TN: B&H Publishing Group, 2010.
- Armstrong, Brian. *Calvinism and the Amyraut Heresy*. Madison, WI: The University of Wisconsin Press, 1969.
- Barth, Karl. *Karl Barth's Table Talk*. Edited by John Godsey. Richmond: John Knox Press, no date.
- Bavinck, Herman. *Biblical and Religious Psychology*. Translated by H. Hanko. Grand Rapids, MI: Protestant Reformed Theological School, 1974.
- . "Calvin and Common Grace." In *The Princeton Theological Review*, 1909: 437-465. Translated by Geerhardus Vos.
- . *Christelijke Wereldbeschouwing*. Kampen: J. H. Kok, 1913.
- . "Common Grace." In *Calvin Theological Journal* 24 (1989): 38-65. Translated by Raymond C. Van Leeuwen.
- . *Essays on Religion, Science, and Society*. Edited by John Bolt. Translated by Harry Boonstra and Gerrit Sheeres. Grand Rapids: Baker Academic, 2008.
- . *Gereformeerde Dogmatiek*. First Edition. 4 vols. Kampen: J.H. Bos, 1895-1901.
- . *Gereformeerde Dogmatiek*. Fourth Revised Edition. 4 vols. Kampen: J.H. Kok, 1928.
- . "Herman Bavinck's Foundation of Psychology." Translated from the Dutch edition, *Beginselen der psychologie*, by Jack Vanden Born. Thesis (Master of Christian Studies), Calvin College, 1981.
- . *Magnalia Dei: Onderwijzing in de Christelijke Religie naar Gereformeerde Belijdenis*. Kampen: J.H. Kok, 1909.
- . *Our Reasonable Faith*. Translated from the Dutch edition, *Magnalia Dei*, by Henry Zylstra. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1956.
- . *Reformed Dogmatics*. Edited by John Bolt. Translated by John Vriend. 4 vols. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2003-2008.
- . "The Reformed Churches in the Netherlands." In *Princeton Theological Review* (1910), 433-460.
- . *Saved by Grace: The Holy Spirit's Work in Calling and*

137) 이 참고문헌은 논문 원본의 참고문헌과 같다.

- Regeneration*. Edited by J. Mark Beach. Translated by Nelson D. Kloosterman. English Edition, prev. *Roeping en Wedergeboorte*. Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2008.
- . “The Catholicity of Christianity and the Church.” In *Calvin Theological Journal* 27 (1992): 220–251. Translated by John Bolt from *De Katholiciteit van Christendom en Kerk*. Kampen: Zalsman, 1888.
- . *The Philosophy of Revelation*. Translated by Geerhardus Vos, Nicholas M. Steffens and Henry E. Dosker. Eugene: Wipf & Stock, 2003.
- Beeke, Joel R and Derek W.H. Thomas, ed. *The Holy Spirit and Reformed spirituality: atribute to Geoffrey Thomas*. Grand Rapids, MI: Reformation Heritage Books, 2013.
- Berkhof, Hendrikus. *Christian Faith: An Introduction to the Study of the Faith*. Translated by Sierd Woudstra. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1979.
- Berkhouwer, G. C. *Het Werk van Christus*. Kampen, J. H. Kok, 1953.
- Bloesch, Donald G. *The Holy Spirit: Works and Gifts*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2000.
- Bolt, John. *A Theological Analysis of Herman Bavinck’s Two Essays on the Imitatio Christi Between Pietism and Modernism*. Lewiston·Queenston·Lampeter: The Edwin Mellen Press, 2013.
- . “The Ecumenical Shift to Cosmic Pneumatology.” In *Reformed Review*. Vol. 51, no 3 (April 1998), 255–270.
- . “The Characteristic Work of the Holy Spirit: Sanctification, Sabbath Glory, Beauty.” In *Stulos Theological Journal*. Vol. 3, no 1 (May 1995), 1–11.
- Brinkman, M. E. “Pluraliteit in de leer van de kerk? (Een analyse en evaluatie van enkele kernpunten uit de ekklesiologie van Bavinck, van Ruler, Barth en Rahner).” In J. M. Vlijm, ed., *Geloofsmanieren: Studies over pluraliteit in de kerk*, 127–167. Kampen, Netherlands: Uitgeversmaatschappij J. H. Kok, 1981.
- Burger, Hans. “Herman Bavinck - Mystical Union with the Head of the Organism.” In *Being in Christ: A Biblical and Systematic Investigation in a Reformed Perspective*, 87–139. Eugene, OR: Wipf & Stock, 2009.
- Burgess, S. M. and G. McGee, ed. *Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*. Grand Rapids, MI: Zondervan, 1988.
- Byun, Jonggil. *The Holy Spirit Was Not Yet: A Study on the Relationship between the Coming of the Holy Spirit and the Glorification of Jesus according to John 7:39*. Kampen: Kok, 1992.
- Calvin, John. *Institutes of the Christian Religion*. Edited by John T. McNeill. Translated by Ford Lewis Battles. 2 vols. Philadelphia, PA: Westminster Press, 1960.
- Christian Reformed Church, *Ecumenical Creeds and Reformed Confessions*. Grand Rapids, MI: CRC Publications, 1988.
- Chung, Paul S. *The Spirit of God Transforming Life: The Reformation*

- and Theology of the Holy Spirit. New York, NY: Palgrave Macmillan, 2009.
- Eglinton, James Perman. "The Organic Motif and Ecclesiology." In *Trinity and Organism: Towards a New Reading of Herman Bavinck's Organic Motif*, 183-203. York Road, London: T&T Clark International, 2012.
- Evans, Eifion. "John Calvin, Theologian of the Holy Spirit." In *Reformation & Revival: A Quarterly Journal for Church Leadership*. Vol. 10, no. 4 (Fall 2001), 83-104.
- Estep, William R. "Doctrines Lead to 'Dunghill' Prof Warns." In *The Founders Journal* 29 (1997), 10-13.
- Faber, Jelle. "The Doctrine of the Church in Reformed Confessions." In *Essays in Reformed Doctrine*, 100-116. Neerlandia, AB: Inheritance, 1990.
- Fee, Gordon D. *God's Empowering Presence: the Holy Spirit in the Letters of Paul*. Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 1994.
- . *Paul, the Spirit, and the People of God*. Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 1996.
- Ferguson, Sinclair B. *The Holy Spirit*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1996.
- Fries, Paul Roy. *Religion and the Hope for a Truly Human Existence: An Inquiry into the Theology of F. D. E. Schleiermacher and A. A. Van Ruler with Questions for America*. Thesis (Rijksuniversiteit, Utrecht) Published by Paul Roy Fries, 1979.
- . "Spirit, Theocracy and the True Humanity: Salvation in the Theology of A.A. Van Ruler." In *Reformed Review*, vol. 39 (Spring, 1986): 206-213.
- . "Van Ruler on the Holy Spirit and the Salvation of the Earth." In *Reformed Review: A Journal of the Seminaries of the Reformed Church in America* (Winter, 1973). Vol. 26, no.2. Theme: Dutch Theology: Focus on A. A. Van Ruler: 123-135.
- Gaffin, Richard B. *Perspective on Pentecost: Studies in New Testament Teaching on the Gifts of the Holy Spirit*. Phillipsburg, NJ: Presbyterian and Reformed Pub. Co., 1979.
- . "The Holy Spirit." In *The Westminster Theological Journal*. Vol. 43, no. 1 (Fall 1980), 58-78.
- Geisler, Norman. *Chosen But Free*. Minneapolis, MN: Bethany House Publishers, 1999.
- Gunton, Colin E. "The Community. The Trinity and the Being of the Church." In *The Promise of Trinitarian Theology*, 58-85. Edinburgh, Scotland: T&T Clark, 1991.
- Heideman, E.P. *The Relation of Revelation and Reason in E. Brunner and H. Bavinck*. Assen, Netherlands: Koninklijke Van Gorcum & Comp. N.V., 1959.
- Hendry, George S. *The Holy Spirit in Christian Theology*. Philadelphia: Westminster, 1st ed. 1956, 2nd ed. 1965.
- Hesselink, John. "Contemporary Protestant Dutch Theology." In *The*

- Reformed Review: A Journal of the Seminaries of the Reformed Church in America*. Winter 1973 vol. 26, no.2 (theme: Dutch Theology: Focus on A. A. Van Ruler).
- Hoekema, Anthony A. "Herman Bavinck's Doctrine of the Covenant." Ph.D. diss. Princeton Theological Seminary, 1953.
- Hollenweger, Walter J. *Pentecostalism: Origin and Developments Worldwide*. Peabody, MA: Hendrickson, 1998.
- Hommel, Tjaard G. "Sovereignty and saeculum: Arnold A. van Ruler's Theocratic Theology." Th.D. Thesis (Harvard University. Divinity School, 1966).
- Janssen, Allen J. *Kingdom, Office, and Church: A Study of A. A. van Ruler's Doctrine of Ecclesiastical Office*. Grand Rapids, MI/ Cambridge, U.K.: Eerdmans, 2006.
- Jones, Stuart R. "The Invisible Church of the *Westminster Confession of Faith*." In *WTJ* 59 (1997), 71-85.
- Karkkainen, Veli-Matti. "The Church in the Power of the Spirit: Pentecostal/Charismatic Ecclesiology." In *An Introduction to Ecclesiology: Ecumenical, Historical & Global Perspectives*, 68-78. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2002.
- Kline, Meredith. *Image of the Spirit*. Grand Rapids, MI: Baker, 1980.
- McDonnell, Kilian. "A Trinitarian Theology of the Holy Spirit?" In *Theological Studies* no 46 (1985), 191-227.
- Migliore, Daniel L. *Faith Seeking Understanding: An Introduction to Christian Theology*, 2nd ed. Grand Rapids: Eerdmans, 2004.
- Moltmann, Jürgen. *The Church in the Power of the Spirit: A Contribution to Messianic Ecclesiology*. Bloomsbury Street, London: SCM Press Ltd, 1977.
- . *The Source of Life: The Holy Spirit and the Theology of Life*. Minneapolis, MN: Fortress Press, 1997.
- . *The Spirit of Life: A Universal Affirmation*. Minneapolis, MN: Fortress Press, 1992.
- . *The Trinity and the Kingdom: The Doctrine of God*. Translated by Margaret Kohl from the German, *Trinität und Reich Gottes*. Minneapolis, MN: Fortress Publishers, 1993 (originally published: San Francisco: Harper & Row, 1981).
- Moltmann, Jürgen and Karl-Josef Kuschel, ed. *Pentecostal Movements as an Ecumenical Challenge*. London: SCM Press, 1996.
- Mudge, Lewis S. *One Church: Catholic and Reformed*. Philadelphia: The Westminster Press, 1963.
- Murray, John. *Redemption Accomplished and Applied*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2015 (originally published in 1955).
- Oliphint, K. Scott. "Bavinck's Realism, The Logos Principle, and Sola Scriptura." In *The Westminster Theological Journal* 72 (2010), 359-390.
- Outler, Albert C. "Veni, Creator Spiritus: The Doctrine of the Holy Spirit." In *New Theology* no 4. Edited by Martin E. Marty and Dean G. Peerman. New York: Macmillan, 1967.

- Park, Jae-Eun. "Driven by God: Active Justification and Definitive Sanctification in the Soteriology of Bavinck, Comrie, Witsius, and Kuyper." Ph.D. diss., Calvin Theological Seminary, 2016.
- Picirilli, Robert E. *Grace, Faith, Free Will: Contrasting Views of Salvation: Calvinism and Arminianism*. Nashville, TN: Randall House Publications, 2002.
- Pinnock, Clark H. ed. *Grace Unlimited*. Minneapolis, MN: Bethany Fellowship, 1975.
- Polanus, A. *Syntagma theologiae christianae*. Hanover, 1609; Geneva, 1617.
- Rebel, Jacob Jan. *Pastoraat in pneumatologisch perspectief een theologische verantwoording vanuit het denken van A. A. van Ruler*. Kampen, J.H. Kok, 1981.
- Richardson, Herbert W. *Toward an American Theology*. New York: Harper & Row, 1967.
- Schippers, R. "Het Messiaanse Intermezzo by van Ruler" in *Bezinning*, 6de Jrg., no. 10 (October, 1951).
- Shults, F. Leron and Andrea Hollingsworth. *The Holy Spirit*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2008.
- Smedes, Lewis B. *All Things Made New: A Theology of Man's Union with Christ*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1970.
- Stafford, Tim. "The Pentecostal Gold Standard: After 50 Years in Ministry, Jack Hayford Continues to Confound Stereotypes - All to the Good." In *Christianity Today* 49:7 (July 2005): 24-29.
- Sytsma, David. "Herman Bavinck's Thomistic Epistemology: The Argument and Sources of His *Principia* of Science." In *Five Studies in the Thought of Herman Bavinck, A Creator of Modern Dutch Theology*. Edited by John Bolt. Lewiston, New York: The Edwin Mellen Press, 2011.
- VanDooren, G. "About Visibility and Invisibility." In *Clarion* 38 no 23 (November 10, 1989), 493-494.
- Van Ruler, Arnold Albert. *Calvinist Trinitarianism and Theocentric Politics: Essays Towards a Public Theology*. Translated by John Bolt. United Kingdom: The Edwin Mellen Press, 1989.
- . *De vervulling van de wet, een dogmatische studie over de verhouding van openbaring en existentie*. Nijkerk, G.F. Callenbach, 1947.
- . *Theologisch werk*. Volume VI. Nijkerk: Uitgeverij G. F. Callenbach, 1969-.
- . *Verzameld Werk*. Volume IV-A: *Christus, de Geest en het heil*. Edited by D. van Keulen. Zoetermeer: Uitgeverij Boekencentrum, 2011.
- Veenhof, C. *Volk van God: Enkele aspecten van Bavincks kerkbeschuwing*. Amsterdam, Netherlands: N.V. Buijten en Schipperheijn, 1696.
- Veenhof, Jan. *De Kracht die hemel en aarde verbindt: De identiteit van de Geest van God als relatiestichter*. Zoetermeer: Uitgeverij

- Boekencentrum, 2016.
- Velema, W. H. *Confrontatie met Van Ruler: denken vanuit het einde*. Kampen: J. H. Kok, 1962.
- Volf, Miroslav. *After Our Likeness: The Church as the Image of the Trinity*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998.
- Warfield, Benjamin B. "John Calvin the Theologian." In *Calvin and Augustine*, 481-487. Edited by Samuel G. Craig. Philadelphia, PA: Presbyterian and Reformed, 1956.
- Weber, Otto. *Foundations of Dogmatics*. Translated by Darrel L. Guder. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1983.
- Welker, Michael. ed., *The Work of the Spirit: Pneumatology and Pentecostalism*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2006.
- Witt, William Gene. "Creation, Redemption and Grace in the Theology of Jacob Arminius." Ph.D. diss., University of Notre Dame, 1993.
- Woo, Byunghoon. "The *Pactum Salutis* in the theologies of Witsius, Owen, Dickson, Goodwin, and Cocceius." Ph.D. diss., Calvin Theological Seminary, 2015.

세상 속에서의 수도적 삶 :

마태복음 7장 13-14절에 대한 요한 크리소스툼의 해석

배정훈(고신대학교)

초록

본 논문은 『수도적 삶의 반대자들에 대항하여』와 『부자와 나사로에 대한 설교』 사이에서의 마태복음 7장 13-14절에 대한 요한 크리소스툼의 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 크리소스툼의 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. 크리소스툼은 모든 사람들이 수도사와 같이 살아야 한다고 주장한다. 예수님은 모든 사람들에게 동일한 계명을 주었다. 이와 같이 크리소스툼의 교육, 수도경험, 교회사역, 신학, 수도주의 사상과 같은 복합적인 요인들이 결합하여 두 문에 대한 해석의 차이를 만들어냈다. 이러한 변화는 크리소스툼의 금욕주의 사상의 급진적인 면이 약해지고 더 깊고 성숙하게 전개되는 과정을 보여준다.

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

I. 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 크리소스툼(John Chrysostom, c.349-407 A.D.)은 이 구절을 여러 차례 다룬다. 379년에서 383년 사이에 기록된 것³⁾으로 여겨지는 『수도적 삶의 반대자들에 대항하

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 험착하여 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

여』(*Adversus oppugnatores vitae monasticae*, 이하 『수도적 삶』)에서 크리소스톰은 강경한 어조로 ‘좁은 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. 샬킨(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 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 전개과정을 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

York: Cornell University Press, 1995), 51-52.

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).

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* (Thessalonikē: Patriarchikon Hidryma Paterikon Meleton 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.

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, 380-450 A.D.)는 크리소스톰의 아버지는 세쿰도스(Sekoundos)이며 어머니는 안투사(Anthusa)라고 말한다.¹⁰⁾ 어머니는 그리스인으로 그녀만 기독교인이었던 것으로 추정된다.¹¹⁾ 아버지는 로마인이었는데 학자들은 그가 시리아 군 총사령관(*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(Libanius, 314-394 A.D.)로부터 수사학을 배웠다.¹⁹⁾ 리바니우스는 354년부터 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 저

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).

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 스승이었던지 의문을 제기한다. 이에 대해서는 다음의 논문을 참고하라: David G. Hunter, "Libanius and John Chrysostom: New Thoughts on An Old Problem," *Studia 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).

술과 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⁾ 멜레티우스는 크리소스톰의 재능을 눈여겨 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, 데오도르(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 성경 강의를 들었다. 이 학교는 또한 지역교회와 긴밀하게 연결되어 있어 사제들의 일을 돕기도 했다.³¹⁾ 이 금욕학교는 수도훈련 뿐만 아니라 성경, 신학, 예배 등에 대한 강의도 제공되었다.³²⁾ 크리소스톰은 이곳에서 부분적으로나마 수도생활을 맛보았다. 그는 371년에 멜레티우스에 의해 독경자(*lector*)로 임명되었다.³³⁾

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).

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).

371년 혹은 372년 크리소스톰은 몇몇 주교들이 그와 바질을 강제로 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.

극도로 엄격한 금욕생활은 크리소스톰의 건강을 심하게 해쳤다. 팔리디우스는 크리소스톰의 위와 콩팥이 거의 제 기능을 하지 못하게 되었다고 보고한다.⁴⁰⁾ 그는 평생 머리에 피 흘림, 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 황금교

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 341:108-110).

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.

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).

회(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⁾

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 보여주는 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 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⁾

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).

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.

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

53) Jan R. Stenger, "Where to Find Christian Philosophy?: Spatiality in John Chrysostom's

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 권력자보다 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 방

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 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).

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

법을 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 것이 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. 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

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).

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 및 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.

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 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, 수도원에서도 아무도 가난을 떨치지지도 부를 높이지도 않습니다. 모든 것을 뒤집어 엎어버리는 ‘너의 것’ 과 ‘나의 것’ 이라는 구분이 완전히 없어져 있습니다. 모든 것들은 공동의 음식이며 집이며 옷입니다. 수도사들이 심지어 하나의 동일한 영혼을 공유하고 있다면 이러한 말이 왜 놀랍습니까? 모두가 같은 존귀함으로 존귀하고, 같은 종의 모습으로 좋으며, 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 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 져줄 때 쉽게 사라진다고 말한다.⁷³⁾

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

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.

72) Chrys. *Oppugn.* 3.11 (PG 47:366).

(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, 옷으로, 거처로 즉시 그에게 희망을 줄 것이며 인간의 일은 어떤 것도 생각하지 않도록 설득할 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 하나님이 이사야의 기도를 들으시고 이스라엘을 도와 주실 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 가까이에 있었기 때문에 사람들은 정기적으로 그곳을 방문하여 수도사들로부터 가르침과 조언을 받았다. 수도사들은 도시가 위기를 맞았을 때 그곳에 내려오기도 했는데 고위관료들도 그들을 존경으로 맞이했다.⁸⁰⁾

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

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).

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 530:308-310).

80) Kelly, *Golden Mouth*, 3.

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

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 나사로』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 돌아 온지 10여년정도 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 유희거리를 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 걷어가는 자들입니다.⁸⁷⁾

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

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

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.

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 수도사이자. 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. 그

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 *Wealth and Poverty in Early Church and Society*, ed. Susan R. Holman (Grand Rapids: Baker Academic, 2008), 159-75.

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.

는 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 스텡(Andrea Sterk)의 지적처럼 사회와 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 교회사역이 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 얻는 데는 부적합합니다. 왜냐하면 어떤 선장도 항구에서 자신의 기술을 보여주지는 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

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 47:403-404).

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

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).

98) Chrys. *Sac. 6* (SC 272:324).

99) Chrys. *Sac. 6* (SC 272:328-30).

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 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 크리소스톰의 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 contemplativa*)이 세상 가운데서의 활동적 삶(*vita activa*)보다 우월하다고 간주되었다. 이런 이유로 어떤 철학자들은 사람의 손길이 거의 닿을 없는 곳에 거주하기도 했다.¹⁰⁶⁾ 크리소스톰은 『수도적 삶』에서 관상적인 삶의 개념을 사용하여 수도사들의 삶의 방식을 설명한다. 그는 유명한 철학자들과 정치가들의 단순한 삶을 칭찬하면서 이들이 부와 권력을 가진 자들보다 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

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).

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: 진광식, “*Vita Activa*와 *Vita Contemplativa*: 삶의 유형에 대한 개념사적 논의”, 「대동철학」 56 (2011), 27-55.

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 homila 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 변혁시킨다. 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, 철야 기도, 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 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 가로막는 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 기울여 주시기 바랍니다. 기도와 공감과 사랑으로 교회의 지도자들을 격려하면서 그들을 모든 힘을 다해 지원해주시시오. 만일 하나님의 은혜로 걱정과 위험에 노출된 사역자들을 비록 멀리 떨어져 있지만 모든 힘을 다하여 돕지 않는다면 여러분들은 모든 지점들을 잃으며 여러분들의 종교적인 경건은 쓸모없는 것으로 드러난다는 점을 깨달으시길 바랍니다.¹¹⁷⁾

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).

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 47:403-404).

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

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

(3) 수도생활과 도시생활의 통합

크리소스톰은 수도적 이상을 도시생활에 접목하려고 했다. 많은 학자들이 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 중요한 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, 검소함과 같은 수도사의 덕목들을 나열하였다.¹²²⁾

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

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; Aideen M. Hartney, *John Chrysostom and the Transformation of the City* (London: Duckworth, 2004), 1-32, 117-132; Jaclyn L. Maxwell, *Christianization and Communication in Late Antiquity* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 1-10, 128-133; Peter Brown, *The Body and Society*, 311-12; Young, *From Nicaea to Chalcedon*, 208-209; 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).

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

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

하여 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⁾ 크리소스톰은 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 장식물로 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 동일시 한다. 그리스도는 가난한 자들 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

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).

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 *Wealth and Poverty in Early Church and Society*, ed. Susan R. Holman (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).

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.

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 세상적인 걱정에서 벗어나 하늘의 삶을 추구했다. 모든 소유를 나누며 모든 기쁨과 고통을 함께 나누는 천사와 같은 존재였다. 수도사는 진정한 리더이며 그리스-로마 교육의 이상을 실현하였다. 이러한 관점에서 크리소스톰은 회중들에게 기독교의 최고의 덕에 이르기 위해 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 원숙해져 가는 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 교회사역 경험이다. 그는 본격적으로 수도생활을 하기 전에 디오도르의 수도학교에서 약 3년간 이미 금욕생활과 교회봉사를 겸임하였다(368-371년). 크리소스톰은 이 수도학교에서 도시 내에서의 수도생활이 가능하다는 것을 경험하게 되었다. 이후 그는 수도생활에 전념하면서 수도훈련과 사상을 체득하게 되었다. 또한 안디옥에서의 사역은 크리소스톰으로 하여금 수도

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

주의에 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 거룩에 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 가진다. 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!

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*, ⲓⲏⲏ 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, ⲓⲏⲏ SC 272. Trans. Graham Neville. *Six Books on the Priesthood*. Crestwood: St. Vladimir's Seminary press, 1977.
- _____. *In Matthaem 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*(ⲓⲏⲏ 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, Aideen 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," *JECS* 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: 크리소스토모스를 중심으로" . 「한국교회사학회지」 28 (2011), 89-113.